

THE MANHAE FESTIVAL



2007 만해축전

萬海祝典

上



제11회 만해대상 수상자론

- 봉고 온딤바 대통령론 : 대화, 관용으로 이룩한 가봉의 평화와 단합/엄성준
- 김남조론 : 시적 사랑학의 논리적 근거/한원균
- 유종호론 : 즐거움과 엄격성이 조화된 고전적 비평/유성호
- 루이스 랭카스터론 : 서양의 한국불교 연구의 초석을 놓다/조성택
- 비쉬누 니스투리론 : 평화와 민주주의를 위한 완전한 언론 자유의 길/이상기
- 서인혁론 : 진행형 인물 또는 위버멘쉬의 길/김재홍

대화, 관용으로 이룩한 가봉의 평화와 단합

— 봉고 온딤바 대통령론 —

임성준(주 가봉 대한민국 대사)

1. 봉고 대통령의 성장 과정

오마르 봉고 온딤바(Omar Bongo Ondimba)는 1935년 12월 30일 가봉 남동 지역의 오-오구에 지방(Haut-Ogooue)에서 9남매의 막내로 태어났다. 아버지는 바질 온딤바(Basile Ondimba)라는 이름의 마을 촌장이었기 때문에 아프리카의 지혜와 전통을 존중하는 분위기 속에서 어린 시절을 보냈다. 1945년 콩고의 브라자빌 공업고등학교에 입학하여 우수한 성적으로 졸업하였고 아프리카 청년으로서 독립사상을 고취하게 되었다. 그는 국제노동자연맹 프랑스 지부(SFIO : Section Francaise De L'Internationale Ouvrière)에 가입하여 독립운동에 참여하면서 가봉의 초대 대통령인 레옹 음바(Leon Mba)를 알게 되었다.

1960년 8월 17일 가봉이 독립되자 봉고는 수감생활에서 풀려나 신생 독립국 가봉 건설에 투신하기로 결심하였다. 1962년 레옹 음바 대통령의

비서실장이 되었고 1962년 군사 쿠데타가 발생하여 음바 대통령과 함께 구금되었으나, 프랑스 군대의 개입으로 풀려나게 되었다. 1967년 헌법 개정에 따른 대통령 선거에서 부통령으로 당선되었으며, 1967년 11월 레옹 음바 대통령이 지병으로 서거하자 헌법에 의거하여 대통령직을 승계하게 되었다. 당시 그의 나이는 32세로서 전 세계에서 가장 젊은 국가원수가 되었다.

1968년 봉고 대통령은 가봉민주당(PDG : Parti Democratique Gabonaise)을 창당하였고 1973년, 1979년, 1987년 대통령 선거에서 계속 당선되었다. 1990년대 이르러 아프리카 지역에서 민주화 열풍이 불면서 가봉에도 다당제가 도입되고 제반 사회단체들이 참여하는 국민화합토론을 통하여 새로운 헌법이 채택되었다. 새로운 다당제 헌법하에서 봉고 대통령은 1993년, 1998년 당선되었고 최근 2005년 11월 대통령 선거에서는 79%의 압도적 지지를 받으며 승리하였다.

2. 가봉의 정세 현황과 과제

1990년 냉전이 종식되면서 민주화 열풍이 아프리카 대륙에 불어왔다. 봉고 대통령은 가봉이 다당제로 전환되어야 할 시대가 도래하였음을 인식했다. 1990년 3월 범국민회의가 개최되어 국민적 합의를 거쳐 다당제도가 도입되었다. 그해 9월 국회 선거에서 35개 정당의 553명의 후보가 출마하여 뜨거운 선거전을 펼쳤다. 1991년 새로 구성된 국회는 다당제 민주주의를 강화하는 헌법을 채택하였다. 1991년 9월 모든 정당이 참여하는 원탁회의가 개최되었고 민주주의 제도 정착이 파리협약으로 구체화되었다. 가봉의 단합을 목표로 확대 연립정부가 구성되었다. 민주화 과정에서 봉고 대통령은 1993년, 1998년 민주경선에서 승리하여 아프리카에서 명실상부한 지도자로 부상하게 되었다.

대통령으로서 봉고는 현대화된 국가 건설을 위하여 노력하였다. 광물과 자원, 농산물을 운송하고 국민을 단합시키기 위하여 국제 수준의 기간산업시설 확충에 노력하여 500km에 달하는 철로를 부설하고 항만을 건설하였다. 70년대 초부터 발전소를 건설하였고 수력발전을 일으켰으며, 농업 혁신을 위하여 농공단지를 조성하였다. 전국도의 통신망 연결과 위성을 통한 통신, 인터넷망도 구축하였다.

봉고 대통령은 경제개혁에도 힘을 기울였다. 정부 지출을 축소하고 재정수입을 다변화하였으며, 여타 수입이 석유 수출에서 얻는 수입을 초과하는 성과를 거두었다. 봉고 대통령의 '단합과 발전을 위한 국가약정'은 보건과 교육에 중점을 두고 있다. 현재 가봉은 아프리카 대륙에서 취학률이 가장 높은 국가에 속하게 되었다.

여러 가지 업적 중에서도 봉고 대통령이 거둔 가장 큰 업적은 국가의 단합을 유지해 온 것이다. 모든 국민들이 대화를 통하여 국가 운영에 참여하도록 함으로써 국가기관들을 탄탄한 반석에 올려놓았다. 부족 간 분쟁으로 특징지워지는 아프리카 지역에서 가봉은 평화와 단합을 이루었으며 봉고 대통령은 "정치행위의 최종 목표는 사람이며, 사람의 행복이다."라고 입버릇처럼 말한다. 그래서 그가 창당한 가봉민주당의 모토는 '대화, 관용, 평화' 라고 한다.

3. 봉고 대통령의 평화 외교 노력

국내정치에서뿐만 아니라 국제무대에서도 대화는 가봉 외교의 기초이다. 아프리카 대륙의 평화를 끊임없이 추구하는 기본 신념은 아프리카 방뚜 문화(la culture Bantou:가봉을 포함한 중부 아프리카 여러 부족들에 걸쳐 있는 문화)에서 나온다. 방뚜 문화에 의하면 '이웃집의 불을 끄지 않으면 우리 집으로 불이 번진다'는 신념이 있다. 좀더 구체적으로 말하자면,

‘두 나라 간에 또는 한 나라 안에서 문제가 생기면 여러 사람들이 이에 대해 얘기하기 시작하면서, 서로의 다른 관점을 경청하고 감정 대립을 완화시키게 되며 해결방안이 떠오르게 된다’는 것이다.

봉고 대통령은 이러한 신념을 가지고 2005년 토고 대통령과 야당 지도자 간 대립을 중재하였고 차드와 중앙아프리카공화국 간 전쟁위기 방지에 노력하였다. 앙골라의 긴 내전 기간 동안에는 양측 지도자들이 리브르빌(가봉 수도)을 빈번히 방문하였다. 킌사사콩고(구 자이르)는 대통령의 암살과 이에 따른 내분과 관련하여 리브르빌의 자문을 수차 구하였다. 브라자빌콩고가 90년대 내전에 휩싸였을 때 봉고 대통령은 관련 당사자들을 모두 초청하여 평화협상에 참여하도록 설득하였다.

이에 따라 가봉 수도인 리브르빌은 지역외교의 중심지가 되었다. 2004년 후진타오 중국 주석, 룰라 다실바 브라질 대통령이 리브르빌을 방문하였다. 봉고 대통령은 중국, 브라질을 방문했으며, 조지 부시 미국 대통령과 정상회담을 갖고 아프리카의 외채를 포함한 제반 경제적 어려움을 설명하고 미국의 적극적인 지원을 요청했다. 가봉 외교의 백미는 2004년 제59차 유엔총회의 의장직을 수임하게 된 것이다. 장핑 가봉 외무부 장관은 아프리카 외무장관으로서 10번째 유엔총회 의장이 되어 유엔 평화 외교를 주도하였다.

봉고 대통령의 평화를 위한 외교 활동에 대해 국제적인 평가가 이어졌다. 2004년 아프리카연합은 봉고 대통령에게 평화를 위한 활동을 평가하여 레전더리 상(Legendaries Award)을 수여하였다. 그밖에 여러 가지 평화상을 받았으며, 특히 다그 함마르숄드 평화상(브라자빌콩고 내전을 수습하기 위하여 외교활동을 전개하다가 사망한 Dag Hammarskjöld 전 유엔사무총장을 기리기 위하여 만든 상)은 봉고 대통령이 차드-리비아 분쟁조정 아프리카 연합 특별위원회를 성공적으로 주재한 공로를 인정하여 수여되었다.

4. 만해대상 평화부문 수상과 한국-가봉의 우호 관계

만해사상실천선양회는 2007년 제11회 만해대상 평화부문 수상자로 봉고 대통령을 선정하고 8월 백담사 만해마을에서 시상식을 거행한다. 이러한 만해대상 평화부문 시상 결정이 전달되자 봉고 대통령은 이 상이 김대중 전 대통령, 넬슨 만델라 전 남아프리카공화국 대통령과 같이 세계평화를 위하여 공로가 있는 인사들에게 주어지는 상이라는 점에서 영광으로 생각한다는 뜻을 표명하였다. 가봉 일간지 <유니온(l' Union)>은 4월 22일자 보도를 통하여 만해대상 평화부문이 주어진 것은 봉고 대통령이 아프리카 국가분쟁을 해결하기 위한 중재자 역할을 수행해 온 공로를 인정한 것이라고 소개하였다.

한국과 가봉은 1962년 외교관계를 수립하였고 1974년 우리 나라의 주 가봉대사와 1975년 가봉의 주한대사를 각각 파견하였다. 1975년 봉고 대통령의 방한으로 양국 관계가 급진전되어 1977년에는 우리 기업이 리브르빌에 백화점을 지어 한국-가봉 합작으로 운영하였고, 가봉의 철도건설에도 참여하였다. 80년대에는 양국 정치·경제·문화관계 인사들이 빈번히 왕래하였으나, 90년대 중반 이후 가봉의 외채 증가 등 경제적 어려움으로 우리 기업에 대한 채무를 변상하지 못하게 되어 양국 경제관계가 다소 침체되었다. 2000년대 들어 가봉의 경제개혁과 국제통화기금(IMF)의 구조조정 지원으로 경제가 호전되고 2006년에는 우리 기업에 대한 채무를 완전히 변제하게 되었다. 2007년에는 우리 건설사업조사단이 방문하게 되고 공동위원회 재개가 논의되는 등 양국관계가 활성화되는 계기가 마련될 전망이다.

우리 나라와 가봉은 지리적으로 멀고 문화와 언어가 다르지만 한국은 조용한 아침의 나라로서, 가봉은 중앙 아프리카의 평화와 안정의 나라로 알려져 왔다. 그 동안 우리 나라는 눈부신 경제성장을 이룩하였으며, 이

러한 발전의 혜택을 아프리카의 개발도상국에게도 나누어주려는 데 관심과 노력이 기울여지고 있다. 가봉은 1970~1980년대는 산유국으로서 아프리카의 스위스로 불릴 만큼 경제적으로 급성장하였으나 90년대 이후 민주화와 석유가 하락에 따른 구조조정, 경제다변화 등 변화기를 맞고 있다. 한국과 가봉은 동북아시아의 평화, 그리고 중부 아프리카의 평화를 위해 노력하고 있으며, 이러한 노력이 세계평화를 이루는 데 기여할 것이다. ■

시적 사랑학의 논리적 근거

— 김남조론 —

한원균(문학평론가·충주대 교수)

1.

김남조는 1948년 연합신문에 시 〈잔상〉을 발표하고, 1953년에 시집 《목숨》을 발간하면서 본격적인 시작 활동에 나선다. 이후 수십 권의 시집과 시선집, 수필집 등을 발간하면서 60년 가까이 작품 활동을 하고 있다. 해방과 한국전쟁 직후 소위 ‘여류문인’이 적었던 시절, 그녀의 시작 활동은 문단적인 사건이라 할 수 있었고, 80년대 이후 그의 산문은 광범위한 독자층을 형성하기도 했다. 이후에도 언급하겠지만 그녀에 대한 대중적 인기는 어떤 근거를 지니는지, 또한 그녀가 일관되게 추구해온 사랑과 생명의 세계에 대한 탐색은 어떤 내면적 정황과 세계관에서 비롯되는지 살피보아야 할 것이다. 뿐만 아니라 그녀의 작품활동에 비해 상대적으로 적었던 비평적 관심이 ‘끊임없는 자기부정과 준열한 노력을 덜 보여주기 때문’¹⁾이라는 진단에 대해서도 생각해야 할 것이다.

김남조 시인을 앞에 두면 다음과 같은 질문이 새삼스럽게 떠오른다. 서정, 혹은 서정성의 상실로 요약되는 시대에 그의 시를 읽는 일은 어떤 의미를 지니는가? 최근 시와 문학에 대한 전반적인 관심 이탈 현상과 새롭게 대두된 일련의 시적 경향에 대해서 어떻게 이해해야 하며, 김남조의 시를 어떤 관점에서 읽어야 하는가? 한편 김남조의 시세계를 오랜 시간 동안 관류하는 몇 가지 특징적 현상들을 앞에 두고 볼 때, 서정의 시대적 유효성에 대한 물음은 그 중요성이 얼마나 되는가?

서정 혹은 서정성은 그 사전적인 의미보다는 그것이 개인과 상황에 따라 어떻게 내면화되고 수용되는가 하는 점을 보여주는 일이 보다 중요하다. 서정성은 사물에 대한 ‘동일화/비동일화’의 욕구가 만들어내는 정서적 반응양식이며, 차이 혹은 균열이 가져다주는 내면적 공명 현상이라고 진단할 수 있다. 그러나 무엇보다도 중요한 것은 서정적 울림은 주체와 대상 사이의 긴장이 유발되는 과정을 면밀하게 보여줄 때 아름답다는 사실이다. 서정성은 사물과 사건을 대하는 즉자적 감각이 도달할 수 있는 가장 추상화된 차원을 그대로 언표화하는 일을 거부하는 언어적 긴장을 의미한다. 외로움, 사랑, 아름다움 등의 추상어가 생경하게 노출된 시를 대체로 좋은 작품으로 보기 어려운 이유가 여기 있다. 하지만 김남조의 작품세계를 지배하는 몇몇 정서적 패러다임을 이러한 관점에서만 이해할 수 있는가? 제시된 이 문제가 사실은 매우 양면적이라는 점을 고려하지 않을 수 없다.

김남조는 해방 이후 한국 시단에서 가장 일관되게 사랑의 문제를 시적 화두로 삼아온 시인이다. 그의 시에서 사랑은 ‘소재이자 제재이고 주제를 구성하는 하나의 존재론적 원리’²⁾이다. 그의 시세계를 가장 특징적으

1) 김재홍, <김남조, 사랑시학의 한 지평>, 《한국현대 시인비판》(시와시학사, 1994), p.197.

2) 김재홍, <김남조, 사랑과 희망의 변증법>, 《생명·사랑·자유 의 시학》(동학사, 1999), p.175.

로 요약하고 있는 이러한 진단에 대개의 연구자들이 동의하고 있지만, 여전히 왜 이러한 시적 방법론이 그에게 주효하고 있는지, 어떤 과정을 거쳐서 어떤 이유 때문에 그의 이 같은 방법론이 하나의 세계관을 이루게 되었는지에 대한 답은 그다지 명쾌하게 제시되지 못한 듯하다. 사랑, 진실, 영혼의 아름다움 등을 적절하게 시화하고 있는 김남조의 시세계의 특질을 분석하려면, 1) 시대적인 상황에 대처한 그녀의 시적 방법론, 2) 내면적 상황을 인식하는 시적 태도, 3) 추상화된 가치를 수용하는 시적 방법론 등에 대한 탐구가 이루어져야 할 것이다. 이는 생애와 문학을 결부하는 역사주의적이면서도 동시에 작품현상의 내적 의미를 추적하는 발생적 구조주의의 방법이기도 하다.

2.

김남조의 문학적 출발은 한국전쟁이 시작되던 해방기 혼란 상황과 관계 있다. 한국전쟁을 전후한 시기를 이데올로기 대립의 정점이라고 요약한다면, 시대적 상황을 가장 예민하게 감지했을 청년의 관점에서 어떤 형식으로든 이에 대한 내면화 과정이 수반되었을 것이다. 20대의 젊은 나이에, 전쟁에 대한 논리적인 이해와 역사적 인식을 갖추기 어려웠던 김남조에게 한국전쟁은 일차적으로 혈연적 유대의 붕괴와 친연관계의 단절로 다가왔다.

6 25 사변의 가장 큰 특징은 이별과 죽음이 풍족한 배급처럼 골고루 나눠지는 일이었다. 내 주변의 많은 젊은이들이 이 일을 겪었고 내게 있어서도 하나뿐이던 동생이 죽고 그 천문학 교수는 납북되었다. 그 해 엄청난 장마와 유별난 땃벌은 그 자체만으로도 비극의 한몫을 연기하는 것과 같았다.³⁾

그에게 전쟁은 '사변' 이었고, 동생을 죽였으며, 마음으로 흠모하던 스승을 떠나게 한 것이다. 이와 같은 고통을 당한 사람이 물론 김남조 한 사람만은 아니었으며, 그녀의 고통이 남다른 면이 있는 것도 아니지만, 문제는 이러한 현실적 상황을 어떻게 내면화하는가에 달려 있다. 다시 말해 외부적인 상황변화를 인식하는 태도가 다분히 개인적인 취향, 성격에 따라 다를 수 있어 면밀한 분석과 고찰이 요구되지만, 그녀에게 전쟁은 즉자적인 상태의 수준에서 다가온다. 전쟁의 참혹함을 내면적으로 굴절시키는 방법에 주목할 필요가 있다.

아직 목숨을 목숨이라고 할 수 있는가
꼭 눈을 뽑힌 것처럼 불쌍한
산과 가축과 신작로와 정든 장독까지

누구 가랑잎 아닌 사람이 없고
누구 살고 싶지 않은 사람이 없는
불붙은 서울에서
금방 오무려 연꽃처럼 죽어갈 지구를 붙잡고
살면서 배운 가장 욕심 없는
기도를 올렸습니다

반만 년 유구한 세월에
가슴 틀어박고
매아미처럼 목태우다 태우다 끝내 헛되이 숨저간
이 모두 하늘이 낸 선천의 벌족罰族이더라도

3) 김남조, <세 갈래로 쓰는 나의 자전 에세이>, 《시와시학》(1997, 가을), p.47.

돌맹이처럼 어느 산야에고 굴러
 그래도 죽지만 않는
 목숨이 갖고 싶었습니다

—〈목숨〉 전문

이 시는 전쟁 상황 속에서 죽어간 사람들과 이를 바라보는 시인의 태도가 가장 선명하게 드러난 작품이다. 시인은 참혹한 상황 속에 살아가는 사람들을 “가랑잎”과 같은 목숨이라고 진단한다. “눈을 뿔힌 것처럼 불쌍한” 존재들의 “불붙은 서울”을 시인은 “금방 오무려 연꽃처럼 죽어갈 지구”라고 생각한다. 전쟁의 화염으로 인해 죽음으로 뒤덮힌 세계의 삶을 “지구”라는 단어로 확산시킨 것이 일차적인 낯설음이고 “연꽃”의 이미지가 죽음으로 비유되는 과정이 두 번째로 이질적이지만, 시인은 죽어가는 생명들을 보고 이 지구 전체가 죽음에 빠져 있다고 생각한 것이다. 이후 이런 상황을 두고 시인은 기도를 올린다. 충분히 가능한 상황인데 그 기도의 내용이 문제적인 요인을 드러낸다. 이 땅에서 헛되이 숨겨갈 수밖에 없었던 목숨은 “하늘이 낸 선천의 벌족”의 결과였다고 시인은 진단한다. “선천의 벌족”을 어떻게 해석하느냐가 문제의 관건인바, ‘하늘로부터 벌을 받은 민족’이라고 풀이될 경우, 이는 김남조 시인의 청년기 세계관의 일단을 드러내는 중요한 단서가 된다. 즉 개별적인 상황을 보편적 가치로 환원하려는 태도가 우세한 것이다. 태생적인 잘못으로 인해 벌을 받는 상황에서 구원의 주체는 초인간적인 권능에 의해서만 가능한 것이다. 이것이 그녀의 기도를 이루는 핵심이었다. 현실의 구체적인 정황이 그녀의 내면 속에서는 일종의 추상의 세계로 전환된다.

나의 이십대는 전란과 궁핍의 채색으로 밑그림을 그린 그 위에 삶의 잡다한 구조물들이 위태로이 엮히는 연대였다. 하지만 지금껏 기억에 잡히

는 건 구체적인 사건류이기보다 내면의 은밀한 연쇄 충격들, 생선비늘처럼 푸스스 떨귀지던 심히 비릿한 심정의 조각들이었다.⁴⁾

이 대목은 음미할 만하다. 일반적으로 오랜 시간이 지났기 때문에 어떤 구체적인 사건이 정확하게 기억나지 않는 것은, 그 사건의 시간과 공간적 배경이지 사건의 줄거리나 핵심 자체는 아니다. ‘내면의 연쇄 충격들’에 대한 시인의 기억은 구체적 사건들에 대한 재생이 아니라, ‘생선의 비늘처럼 푸스스 떨귀지’는 이미지와 수사의 형태로 남아 있다. 이것은 시인의 생애적인 태도와 세계관으로부터 연유된 것이라고 생각할 수 있다.

김남조는 (……) 13세까지 대구에서 유년기를 보냈으며, 1940년에서 1944년까지 가장 감수성이 예민한 시절 일본에서 교육을 받았던 것이다. 국가적으로 가장 어려운 시기에 더구나 여성으로 유학할 수 있었다는 것은 그만큼 경제적 여유와 교육에 대한 이해가 컸다고 보겠는데 이는 그의 성장기가 외형적으로는 유복한 출발이었다고 할 수 있다.⁵⁾

그런데 해방된 나라의 정국은 어지럽기만 했다. 좌우익 이데올로기 싸움은 마침내 학원 내에 회오리를 몰고 왔다. 그 틈바구니에서 이 시인은 고독을 짓씹고 시를 매만졌다고 한다. (……) 이런 사태(한국전쟁-인용자)에 부딪치면 상당히 신경이 무딘 사람도 집단, 종족, 이념, 정치를 표방하고 이루어지는 작태들에 회의를 품지 않을 수가 없게 된다. 그런데 김남조는 체질적으로 매우 유약한 품성을 지니고 있었다.⁶⁾

4) 김남조, 앞의 글, p.46.

5) 김영선, <삶과 신앙의 문학적 상상력>, 《한국문예비평연구》(2005, 한국현대문예비평학회), p.35.

6) 김용직, <시와 사랑하기의 변증법>, 《시와시학》(1997, 가을), p.93.

시인은 자신의 20대 시절이 불행했다고 하는데, 그것은 전쟁과 관련된 시국의 정황을 의미하는 것으로 이해가 되며, 초등학교 졸업과 일본 유학은 커다란 변화를 동반하지 않았던 비교적 순탄한 생활이었다고 생각할 수 있다. 성장기의 시인에게 중요한 것은, 그의 기억에 의한다면 병약했던 체질과 자신을 가르쳤던 스승에 대한 연모의 추억이었다. 결국, 김남조는 사물과 사건의 구체적 상황에 대한 탐구보다는 그것을 내향적 차원으로 전환하려는 태도가 우세했던 것으로 판단된다. 자신과 외부세계의 갈등 구조로 비롯된 비동일화의 과정을 그 자체로 응시하기보다는 화해 가능성에 대한 모색이 우위를 차지하고 있는 것이다. 《겨울바다》(1967)에 실린 작품 한 편을 보자.

유월은 구름이 낭만인 달
 신문지 한 장으로 가슴을 덮고
 아카사나무 아래 등의자에 기대면
 나른한 식물처럼 잠이 든다

잘 가거라,
 꿈결에도 외로워지는 말
 잘 가거라,
 실상 울고 있을 때가 많다

유월은 옛날에 내가 이별한 달
 못다 준 말 피멍든 몇 마디를
 손에 익은 책장처럼 꺾혀 놓는다

때로 나의 진실은 소망에 있고

그 어지러운 몽상에 있었건만
더 많이 나의 진실은 사랑에 있고
그 무량한 번뇌에 있었건만
잘 가거라.
오늘 나의 진실은 지난날의 이별에 주는
아득한 축원에 있다

— 〈다시 유월에〉 전문

김남조는 자신의 모습을 자주 시로 그려왔다. 가령 ‘자화상’이라는 제목이 들어가거나 혹은 그와 같은 의미로 읽힐 수 있는 시편들이 많은데, ‘내향적 시쓰기’의 차원에서 보면 이 같은 현상은 자연스럽다. 이 작품 역시 그의 세계관의 일단을 명징하게 드러낸 시라고 할 수 있다. 이 작품은 정황으로 보아 한국전쟁에 대한 이야기를 담고 있는 것으로 보인다. 초여름으로 접어드는 유월은 하늘이 어느 때보다도 아름다운 달이다. 시인은 유월을 “신문지 한 장으로 가슴을 덮고 /아카사나무” 아래서 “나른한 식물처럼 잠이” 들 수 있는 날로 표현하고 있다. 매우 참신하고 독특한 이미지의 조합이 아닐 수 없다. 그런데 문제는 이런 날에 시인은 과거를 기억해야 한다는 것이다. 그것은 “유월은 옛날에 내가 이별한 달”이기 때문이다. 그 유월은 “못다 준 말 피멍든 몇 마디”가 가슴을 아프게 하는 달이다. 이로 인해 “울고 있을 때가 많다”고 고백하지만, 시인은 “그 어지러운 몽상”과 “무량한 번뇌”를 극복하고 지난날을 “아득한 축원”으로 보내기로 한다. 그것은 “더 많이 나의 진실은 사랑에 있”기 때문이다. 김남조의 사랑학은 이 같은 성격을 지닌다. 즉 모든 아픔과 상실감을 포획하면서도 초월하는 힘, 구체적 정황과 사건을 내면적으로 구심화하려는 노력이 그것이다.

3.

김남조가 오랜 시간이 지나도록 사랑과 생명의 문제에 천착한 시인이 라는 사실에 많은 연구자들이 동의하고 있지만, 사랑의 구체적인 내용이나 사랑의 중요성과 숭고함에 이르는 과정은 그다지 정밀하게 논의되지 못한 것도 사실이다. 다만, 그녀의 체질적인 특성과 내향적 기질은 구체적 상황과 갈등을 드러내기보다, 화해의 지평으로 전환하려는 욕구로 자주 나타난다고 설명할 수 있다. 그렇다면 그의 사랑, 혹은 시를 통한 사랑학은 어떤 논리적인 특성을 지니는지 또한 어떤 언어적 조탁의 과정을 거쳐 드러났는지 살펴보아야 할 것이다.

우선 김남조는 성장형 시인으로 볼 수 있다. 그는 이렇게 고백한다.

나는 청소년기에 정상적으로 국어교육을 이수하지 못한 강점기 연대에 속하므로 언어소양의 부실을 안고 시를 써 왔다. 이의 보완책으로 우선 뜻의 확충을 생각할 수 있건만 이 역시 쉽게 도달할 일이 아니었다.⁷⁾

이러한 진술은 물론 일제 강점기에 소년기를 보낸 사람들에게 대개 적용되기도 하겠지만, 우리말로 사유한다거나, 글쓰는 일에 대한 언어적 자각이 시인에게 특별히 요구된다는 점을 시인이 깨달은 것은 한참 후의 일이다. 김남조를 포함한 초창기 ‘여류’ 시인들의 작품에서 발견되는 상투어에 대한 비판⁸⁾이 의미가 없는 것은 아니지만, 우리가 주목할 것은 시인

7) 김남조, 앞의 글, p.53.

8) 김현은 1960년대에 여류시인들의 작품에서 발견되는 상투형은 ‘감정적 오만’에서 비롯되었으며, 이는 ‘정서적 긴장’의 와해를 불러와 ‘일종의 굳어진 언어’를 만든다고 비판하고 있다. 김현의 지적은 사랑, 고독, 외로움 등이 여류시인들의 시에 너무 빈번히 일어나고 있다는 점에 대한 비판이지만, 이러한 비판이 ‘언어의 세련성’과 ‘이미지의 조화’

스스로 그 상투형에서 벗어나려는 노력을 얼마나 하고 있는가 하는 점이 다. 《정념의 기》(1960)에는 이런 시가 실려 있다.

오늘은 내 열 손가락이
날날이 미아의 형상이라
아무 까닭도 없이 일곱 빛 무지개를 분다면
환각일 텐데

계보 없는 감정이래요
샘을 치르고 남은
햇빛 같은 것 앞에 솟았거니와
이건 숨소리도 없이 자라온 거래요
지문 하나도 묻히지 않고
훨훨 날아다니고 싶은
슬픔이래요

—〈계보 없는 감정〉부분

작품의 밀도가 높다고 할 수 없는 이 시에서 시인은 자신의 시적 위상을 나름대로 진단하고 있다. “계보 없는 감정”의 실체는 무엇일까? 시적 영향관계를 의미하지 않는다면, 이것은 감정의 구체성이 결여된 상태를 의미한다고 볼 수 있다. “숨소리 없이 자라온” 정서, “지문 하나도 묻히지 않”은 내면성에 대한 표현으로 읽힌다. 이런 자각은 시인 자신의 시쓰기

의 결여를 의미하는 것이라면, 반드시 여류시인들에게만 해당되는 말은 아닐 것이다. 흥미로운 사실은 이 비관이 《한국 여류문학 전집》 6권에 실렸던 평론이라는 점이다. 이에 대해서는 김현, 〈감상과 극기〉, 《김현 문학전집③》(문학과 지성사, 1993) 참조.

에 대한 자의식의 발로이면서 동시에 그녀의 시가 일종의 성장형이라는 사실을 말해 준다. 이런 자의식은 훗날 자신의 언어 자체, 삶 자체를 관조적인 태도에서 바라볼 수 있게 한다. ‘계보 없는 감정’이 일종의 논리적 체계를 갖추는 모습을 그녀는 다음과 같이 담담하게 서술한다.

나의 언어는
불행히도 위험하지가 않다
오늘 나의 언어는
충격을 동반하지 않으며
과도한 고통을 품지도 않는다

이순의 나이 넘은
나의 언어는
포도 낱알 술로 익을 때까지
시간의 봉인 지켜 기다리잔다
모든 걸 말로 못할 바엔
침묵이 괜찮은 화법이라며
낮은 풍향에도 몸 굽히려하는
나의 언어는
다행히도 위험하지가 않다

—〈나의 언어〉 전문

《평안을 위하여》(1995)에 실린 이 작품은 그의 시가 여백과 기다림, 화해와 용서라는 매우 포괄적인 세계에 이르렀음을 말해 준다. 그가 볼 때 위험한 언어란, 현실 모순에 대하여 관심을 갖고 그 해결책을 모색하는, 투쟁적인 소통방식을 의미한다. 그런 방법은 처음부터 그녀의 시에 어울

리지 않았다. 물론 감상의 상투형으로부터 벗어나 이제는 “포도 낱알 술로 익을 때까지” 기다리는 법을 배웠다는 점이 강조될 뿐이다. 시가 현실에서 ‘위험한 소통방식’의 하나라는 관점이 설득력 있게 다가왔던 시대도 있었고, 시가 본래 그런 기능을 담당하고 있다는 점 역시 이해할 수 있지만, 김남조의 이런 화법 또한 현실상황에서 반담론(counter-discourse)의 역할을 지니고 있었다는 점을 부정할 수 없다. 오히려 그녀의 시를 지금 다시 읽고 있는 이유는 이러한 의미에 주목하기 때문이기도 하다.

4.

《짧은 베르테르의 슬픔》의 주인공, 베르테르의 로테에 대한 사랑이 사실은 자기욕망의 재생과 증식에 기여한다고 하면서, 사랑의 특질을 분석한 롤랑 바르트는 이렇게 쓰고 있다.

나는 상상적인 것을 위해 이미지를 희생한다. 그러다 어느 날인가 그 사랑을 정말로 단념해야 하는 날이 오면, 그때 나를 사로잡는 격렬한 장례는 바로 상상적인 것의 장례이다. 그것은 하나의 소중한 구조였으며, 나는 그 이/그녀를 잃어버려서 우는 것이 아니라, 사랑을 잃어버렸기 때문에 우는 것이다.

(나는 프와티에의 저 감금된 여인이 그녀의 지하감옥, 말랑피아로 되돌아가고 싶어했던 것처럼, 다시 사랑으로 되돌아가고 싶다.)⁹⁾

‘시적 사랑학’이라고 명명될 수 있는 김남조의 시는 사랑의 대상과 방법, 혹은 경험의 구체성을 사상한 지형도라 할 수 있다. 대상에 대한 이미

9) 롤랑 바르트, 김희영 역, 《사랑의 단상》(문학과 지성사, 1991), p.51.

지는 매우 추상화되어 있다. 그의 이미지들은 사랑이라는 상상적인 가치를 위해 희생된 듯 보인다. 청년기의 김남조에게 강하게 남아 있는 사랑에 대한 기억은 그의 회고에서도 보이듯 일본 유학시절의 체육 선생님과 대학 때 만났던 천문학 교수에 대한 연모의 감정이 주를 이룬다.¹⁰⁾ 그들을 통해서 사춘기 때의 감성을 일깨웠고, 사랑의 의미에 대해서 터득하게 된 것이다. 그러나 이후 그는 이런 구체적 사랑의 경험을 이미지화하면서 사랑이라는 구조를 만들어 간다. 그에게 사랑은 현실적이기보다 상상적인 것이며, 사랑의 구조 속에 자신의 언어가 어떤 형식으로든 구조화된다는 점을 중요하게 생각한 것이다. 따라서 구체적이고, 심지어는 육체적인 사랑조차 김남조에게는 모종의 결핍, 부재, 외로움 등의 추상적 구조물로 변형된다.

때로 좋은 음악을 들으면 철철 눈물을 흘린다고
 해마다 첫눈이 오는 날이 좋아
 한 이름의 붉은 털실을 사러 나가지
 왕국을 얻기보다 참다운 연인 하나가
 더 행복을 주느리라고 배운 적도 없이
 열네 살부터 믿어 왔다누나

해 저물면 어둠 속의 바람을 향해
 영혼의 팔을 벌리느니
 밤에 거울을 보면 거기 또 있는 <나>라는 여인,
 정녕 이는 누구일까

—〈자화상〉부분

10) 김남조, 앞의 글, 참조.

그녀의 명상은 사랑의 대상에 대한 사유이며, 어둠과 바람 속으로 향하는 “영혼의 팔”은 자신에게 존재의 의미를 부여하는 사람에게 뻗어 있다. 물론 이때의 대상이 어떤 특정한 사람에게만 국한되는 것은 아니다. 뿐만 아니라 사랑으로 인한 고통과 분열을 응시하기보다 김남조는 화해와 포용을 강조한다. 연인을 하나 얻는 것이 왕국을 얻기보다 더한 행복을 준다는 믿음을 생래적으로 지녔던 시인에게 사랑으로부터 파생되는 모든 감정의 편린들은 그 사랑을 추구하는 과정의 아름다움과 내면적 수용으로 전환된다. 그의 이러한 사랑은 ‘최종적 화해를 향해 끊임없이 움직이며 때로는 현실, 역사, 상황, 제도 등의 가치체계를 배제 내지는 부정’¹¹⁾하기도 한다. 젊은 시절의 사랑에 대한 기억과 경험이 그녀의 삶 전반에서 여러 층위의 인간에 대한 사랑으로 그 외연이 확대되는 모습을 시적인 논리로 추적하기는 어렵지만, 사랑이 그 자체의 자기 재생산을 통해 모든 가치를 관류하는 지평에 시인이 서 있다는 점은 부정하기 어렵다. 생을 바라보는 원숙한 깊이를 드러내는 최근의 작품들이 이를 증명한다.

1

그대 사랑타령이
 나잇값에 어울리길 빌겠어
 있는 피 죄다 따르어
 물동이 채우던
 어리כות은 상습의 짝사랑도
 그대 몫의 축복에선
 기실 최고이던 게야

11) 김용직, 앞의 글, p.80.

그 사람들
사랑스러워 주었기에
이제도록 살아남고
가슴 아직 따뜻하니
얼굴 가득 미소지어 주렴
너로라 귀한 이로라
머리 끄덕여 주렴

2
그대 삶 타령도
나잇값에 합당하길 빌겠어
만감 다 넘쳐도
이젠 못 견디게 아프질 않아
어른이시여
처음 한 번 도포자락을 잡아보는
평화, 그의 왕림이라

이렇게 되면
고통이 새로 솟아야겠어
사랑하는 단 한 사람의 세월
손 흔들어 작별하고
사랑하는 천만 사람이
가슴 안에 맵고 아리게
봄벼야겠어
눈 오는 저물녘의
은보라빛 어둠 고이는

이 그윽한 무게
삶은 깊을수록 유정한 것이구나
헌 옷 입은
이순의 여인이여

—〈이순의 여자〉 전문

이 작품은 시라기보다는 철학적 사유의 지평을 열어 보인 명상록에 가깝다. 사랑의 존재론에 대한 자기성찰이 매우 아름답고 유현(幽玄)하기 때문이다. 시인 스스로 사랑학의 실체에 대한 질문을 내포하고 있으며, 사랑의 대상이 인간관계 전반에 대한 긍정과 이해의 영역으로 확대되어 있음을 알게 한다. 삶이 이제는 “못 견디게 아프질 않”기 때문에 “고통이 새로이 솟아야겠어”라는 다짐은 그의 삶이 관조적인 상태에 이르렀음과 동시에 어떤 형태로든 시적 긴장이 새로운 변화를 수반해야 하는 지점에 도달했음을 의미한다.

5.

김남조의 시적 사랑학은 종교적 성찰과 구원의 표상과 무관하지 않다. 그는 시인이기 전에 종교인이었고, 시적인 자기구원과 종교적 귀의는 그의 문학세계에서 분리될 수 없는 양면을 이룬다.

나의 시가 후반부에 오면서 신앙적인 색조가 많다고 말한 것은 바로 보았다고 할 수 있다. 그러나 이로써 전부인 것이 아니다. 나는 삶과 신앙의 대상을 동의어로 파악하며 유착된 덩어리로 가슴 깊이 품고 있다. 때문에 신앙시가 곧 삶의 시이고, 삶의 시가 필연 기도의 울조를 지닌다.¹²⁾

신앙에 관해서 그는 생애적인 면을 갖고 있다. 문제는 하느님의 목소리를 내면적인 울림을 통해 언표화하는 일이 시적 긴장을 유지하기는 어렵다는 점이다. 여기서 시적 긴장이란, 삶의 다양한 층위에서 발생할 수 있는 갈등의 요인들을 바라보면서 자신의 정서와 조율해 가는 일인데, 종교적 구원과 신의 절대성을 강조하는 작품에서는 이미 화해와 보편적 가치가 압도하기 때문에 시적 긴장의 강도가 약화될 수밖에 없다. 문학작품을 신앙인의 관점에서 읽을 때와 다른 이유는 여기 있다. 하지만 김남조가 추구했던 사랑이, 가치의 절대성으로 도달한 지점이 종교적 구원의 지평과 닿는다는 점은 확인할 필요가 있다. 가령,

죄와 울음의 여자
 일곱 귀신이 몸 속에 살아
 일곱 가지 귀신굿을 하던 여자
 모두 잠들면
 이럴 수가 차마 없는 여자
 적막한 여자

일곱 번의 일곱 갑절
 남자를 사랑해
 끝내 한 사람의 영혼과도 못 만난 여자
 어둡고 더 추워서
 누구와도 다르던 여자

— 〈막달라 마리아 2〉 부분

12) 김남조, 앞의 글, p.57.

와 같이 고통의 이미지를 동일화하는 데서부터 시작하여,

사리를 씹아
태산을 이룰 때까지
선혈을 탐색하여
증류수의 강으로 넘칠 때까지
천지간 오직 변치 않는 건
죽음과 참사랑뿐
하여 당신에게선
어느 새벽 어느 밤에도
손발에 못박는 아픔
그치지 아니합니다

—〈막달라 마리아 4〉 부분

라는 작품에서 보이는 자기희생의 숭고함에 이르기까지 김남조에게 참다운 사랑은 종교적 구원의 기표와 같은 맥락을 이룬다. 이러한 상황은 “사랑의 주체가 현실을 벗어나 관념세계를 지향하고 그 대상을 신적인 존재 즉 절대자로 격상시켜 사랑의 플라토니즘을 완성”¹³⁾한 것으로 이해된다. 그렇다면 김남조에게 이 같은 종교적 구원의 이미지는 어떤 내면적 동기를 갖고 있을까.

아주 옛 시절에 나는 예수님이라는 초능력자가 계시고 그의 집은 예배당이라고 알고 있었다. 한 번은 심하게 앓고 있었는데 신얼이 치솟는 한밤중에 천정의 문양이 꽃땀 뭉치로 엉켰다 풀어지곤 하는 환각에 시달렸다.

13) 오세영, 〈사랑의 플라토니즘과 구원〉, 《김남조시전집》(국학자료원, 2005), p.1133.

희미하게나마 부모보다 힘 있는 분이어야 한다는 궁리로 예수님에게 무서운 환영이 원래대로 그림 속에 흡수되게 해달라고 부탁을 했었는데 나의 첫 기도인 셈이다.¹⁴⁾

생래적으로 종교적 분위기를 체득한 시인에게 그것은 ‘운명적인 계약’과 같은 것이었고, 이런 경우 그가 선택한 가톨릭은 한치의 의심도 허용하지 않는 선협적 세계관을 이룬다. 그런데 그가 선택한 신앙의 기저에는 어머니에 대한 연민과 사랑, 안타까움이 전제되어 있다는 특징을 드러낸다. 그의 어머니는 아들 둘과 딸 둘을 두었으나 두 명을 잃은 상태에서 한국전쟁의 와중에서 나머지 아들마저 잃는다.

그 당시 나도 혈담을 뱉곤 하던 참담한 병중이라 어머니 혼자서 미아리 공동묘지에 어린 아들을 파묻고 오셨는데, 서울이 두 번째 탈환된 1·4 후퇴에 모녀가 피난을 갔다가 몇 해 만에 정부의 환도를 따라 다시 돌아온 후 어머니의 치열한 집념은 아들의 묘소를 확인해내는 그 일이었다. 끝내 허사로 돌아가자 급격한 시력 감퇴로 두세 번 안과 수술을 받아야만 했고 그 고통 중에 생애를 마쳤다.¹⁵⁾

이런 어머니에 대한 기억을 그는 모성적 감성을 통해 시화했으며, 이것이 수난받는 ‘막달라 마리아’의 이미지, 구원의 징표로 재생된 것이다. 삶의 본질은 구원의 계시에 의해 정해져 있으며, 인간에게는 그 ‘주어진’ 시간을 얼마나 충실하게 보내는가 하는 문제만 남는다는 생각이 그에게는 중요했다. 이미 삶은 “출생부터 어떤 타자의 결정”¹⁶⁾에 의한 것이라는

14) 김남조, 앞의 글, p.56.

15) 김남조, 《예술가의 삶》(혜화당, 1993), p.25.

사유가 그것이다. 절대적 진리를 신뢰하는 삶을 사는 일이 삶의 충만함을 일깨우는 행위라는 점을 시를 통해 보여주고자 했다는 점에서 그의 신앙시는 곧 자신의 삶 그 자체와 양향적이다. 김남조에게는 “초절성(超絶性)의 거부를 위한 선택은 현대시에게 허무의 체험을 가르쳐 주는”¹⁷⁾ 것으로 이해된 듯하다. 삶 자체가 절대적 가치의 세계 밖으로 나아갈 수 없다는 신념의 내면화에 그의 시가 이르고 있다는 의미이다.

그런데 초기의 시에 비해 최근 작품에서 그의 신앙적 고백과 체험이 상당히 공적인 수준, 사회적 차원에서 언급된다는 점은 주목할 만하다. 개인의 해탈과 구원으로부터 그 외연을 확장하려는 시도는 사랑시의 자기갱신의 의지를 드러내는 징후로 보여 주목된다.

못 사는 부모와 더 못 살게 될지 모를
 자식들의 나라에
 당신의 장기이신
 파도 같은 통곡과 참회
 그리고 사랑을
 울창한 숲으로 땅 끝까지
 자라게 해 주실는지요

— 〈막달라 마리아 7〉 부분

자기구원의 욕망을 사회적인 차원으로 이해하려는 태도는 최근에 간행된 《희망학습》 이후 시편들에 자주 드러난다. 삶의 깊이와 연륜이 차분하면서도 절제된 표현으로 드러나고 있는 작품들을 보면, 그가 여전히 쉬

16) 김남조, 〈세 갈래로 쓰는 나의 자전 에세이〉, p.56.

17) 자끄 마리맹, 김태관 역, 《시와 미와 창조적 직관》(성바오로출판사, 1985), p.200.

지 않고 자신의 언어에 대하여 성찰하고 있다는 믿음을 갖게 한다. 신앙의 차원과 시적 욕망이 그의 삶에서 행복하게 조우하는 모습을 다음과 같은 작품에서 발견하는 일은 자연스럽다. 오랜 세월의 부침을 따라 시와 삶을 온몸으로 살았던 시인의 깊은 탄식을 보면 그에게 신앙은 곧 삶이면서 시 자체였음을 알게 한다.

망망대해에서
 아슴히 육지가 보일 때의
 겸허한 희망,
 그러나 육지에 닿기까지
 아흔아홉 번은 더 절망하리라

마침내 물에 닿아
 닳을 내릴 일이언만
 어느 날 또다시 출항하여
 만경창과 갈피갈피에서 읽는
 암울한 글씨들에 취하고 지쳐
 사람 세상 그 지평을
 거듭 그리워하는
 다함없는 되풀이려니

안식 없는 삶이여
 지금은 어디로 가고 있는가
 잃은 것과 얻은 것은 무엇이며
 사라져 파묻혔다가
 새살 돌아 되살아난

궁극의 가치는 무엇인가

모처럼 영혼까지 따스하던
은총의 한 시절은
누구와 나누었으며
그 다음은 어찌 되었는가

정녕 어찌 되었는가
높고 깊으며
마음 실타래 죽기까지 풀리는
유정한 삶이여

—〈사라짐과 되돌림을 위하여〉 전문

이 작품은 시라기보다 한 편의 명상록이라 할 수 있다. 삶은 절망의 연속이지만, 절망으로 인해 절망하지 말고, 희망을 발견했다 해도 겸허해져야 한다는 일종의 잠언으로 읽히는 작품에서, 시인은 자신의 생을 “사람 세상 그 지평을/거듭 그리워하는” 일이었다고 회고한다. 삶은 안식이 없으며 늘 어디론가 가고 있어 “잃은 것과 얻은 것”의 구별 자체가 무의미함을 시인은 말하고자 한다. 삶에 대한 체념과 허무가 아니라 삶 자체의 속성을 깨달을 때, 그것은 “새살 돌아 되살아난” 아름다움과 “은총의 시절”이 가져다 주었던 고마움, 그리고 “유정한 삶”의 깊이를 체득할 수 있는 것이다. 여기가 김남조의 문학이 도달한 정점이다.

6.

여전히 서정 혹은 서정성은 문제적이다. 시가 읽히지 않는 시대의 삶을

반영하는 또 다른 형태와 내용 역시 서정의 내면성에 속한다는 진단 역시 의미가 있다. 평생을 하나의 화두와 함께 살아온 김남조에게 갈등과 세계의 변화는, 화해와 용서의 메커니즘이 외화(外化)되는 대상일 뿐이다. 서정은 그 자체로 삶을 문제적으로 읽는 방식의 하나이다. 나와 세계의 틈을 인식하는 최초의 자아가 시인이며, 시인의 이 같은 문제의식을 통해 삶의 아름다움이 반추될 수 있다는 믿음을 버리기 어렵다. 사랑과 화해, 진실과 구원의 문제를 시의 존재원리로 삼았던 김남조에게 이러한 간극은 내면적으로 포화된다. 드러내기보다는 감싸안고, 말하기보다는 기다리며 침묵하려 했으며, 또한 이를 언어화하려는 역설적 자세를 통해 시인의 존재의미, 시인으로 살아가는 또 다른 모습을 보여주었다는 점에서 김남조의 시와 삶은 문제적이지 않을 수 없다.

앞으로도 그의 시가 서정의 본질에 대한 질문을 지속적으로 일깨우는데 바쳐지길 바라는 것은 서정의 자기갱신과 더불어 삶의 본질을 향한 의식의 각성이 매우 중요하리라는 믿음 때문이다. 이것이 그의 시를 다시 읽는 이유이자, 사랑학의 논리적 근거를 밝히는 목적이기도 하다. ■

즐거움과 엄격성이 조화된 고전적 비평

— 유종호론 —

유성호(문학평론가·한국교원대 교수)

1.

유종호(柳宗鎬) 교수는 한국 현대 비평사의 살아 있는 고전이자, 지금도 해박한 문헌 섭렵과 학술적 균형 감각을 보여주고 있는 현재형의 학자이다. 그 동안 그가 보여준 학술과 비평 활동은 한국 문학에 대한 실증적 조감을 바탕으로 한 심미적 분석과 엄정한 평가를 통해 일관되게 이루어졌다. 그 때문인지, 그는 지난 해 한 일간지가 행한 설문 조사에서 후배 학자나 비평가들이 가장 커다란 영향을 입은 신뢰할 만한 선배로 선정되기도 하였다. 이처럼 그가 보여준 학술적·비평적 이력과 그로 인한 영향과 파문은 우리 학계와 문단에 이미 정평이나 있다고 할 수 있다.

유종호 비평의 역사는 지금부터 꼭 50년 전으로 거슬러 올라간다. 1957년 《문학예술(文學藝術)》에 〈불모의 도식〉 등의 비평문을 발표하면서 시작된 그의 비평은, 이때부터 줄곧 역사주의와 형식주의의 기울을 선택적

으로 취하면서 정작 그 가운데 어느 것에도 치우치지 않는 균형 감각을 견지해 왔다. 그래서 총체적인 작품 이해를 바탕으로 하면서, 역사적 맥락을 동시에 탐침하여 그것을 심미적 문장으로 담아내는 섬세하고도 날카로운 면모를 한결같이 보여왔던 것이다.

이러한 그의 개성적 태도와 필치는 등단 5년 후에 출간한 《비순수의 선언》(1962)을 시작으로 하여, 《문학과 현실》(1975), 《동시대의 시와 진실》(1982), 《사회역사적 상상력》(1987), 《문학이란 무엇인가》(1989), 《시란 무엇인가》(1995), 《서정적 진실을 찾아서》(2001), 《다시 읽는 한국시인》(2002), 《시 읽기의 방법》(2005) 등으로 이어졌다. 이러한 목록들을 통해 우리는, 그의 저작 활동이 등단 이후 거의 단절 없이 이루어졌다는 사실을 알 수 있다. 다만 첫 저서를 내고 10여 년간의 공백이 있었는데, 그의 회고에 의하면, 이 기간 동안 그는 ‘쓰기’를 쉬면서 고전을 비롯한 주요 문헌들에 대한 ‘읽기’에 집중할 수 있었다고 한다. 지금도 기억의 정확성과 상호텍스트성의 활력으로 이어지고 있는 그의 비평적 수원(水源)이, 아마도 이 기간 동안 아무 방해 없이 이루어졌던 독서 경험이지 않았나 싶다. 대부분의 비평가들이 3, 40대에 비평적 언어를 소진한 채 동어반복에 머물러 일종의 조로(早老) 현상을 보이고 있는 경우에 비추어 볼 때, 그의 이러한 한결같은 필력은 우리 평단에서 매우 예외적이고 또 그만큼 값진 것이라 할 것이다.

유종호 비평의 대체적인 외관은, 앞에서도 암시했듯이, 작품 자체와 그것을 둘러싼 사회적 맥락 등을 종합적으로 검토하는 시각에서 발원한다. 또한 언어 예술이 근본적으로 가지고 있는 토착성과 모더니티 사이의 균형을 도모한다. 그래서 혹자는 토착어에 대한 애착이 그의 원체험이라면 모더니티에 대한 지향은 서구 문학의 교양 체험에서 온 것이라고 갈파한 바 있다. 이러한 균형 감각 속에서 그의 비평은 심미적이고 원숙하고 엄정한 문채(文彩, figure)를 구현할 수 있었던 것이다.

또한 그의 비평적 성과에 비해 덜 알려진 사실이기도 하지만, 그는 영문학 번역에도 일가를 이룬 번역가이다. 가령 그가 국내에서 초역(初譯)한 골딩(W. Golding)의 《파리대왕(Lord of The Flies)》의 제목은 그의 지적 소유권이라고 할 만한 영향력을 갖고 있다. 그가 탁월하게 번역한(‘번역’이라기보다는 거의 ‘명명’에 가까운) ‘파리대왕’은, 이후 다른 번역본이 나오더라도 제목만은 그대로 유종호 교수의 ‘파리대왕’을 좇고 있게끔 강한 영향력을 발휘하고 있다. 그밖에도 브론테(C. Bronte)의 《제인 에어》를 비롯한 영문학 작품들, 아우얼바하(E. Auerbach)의 《미메시스》를 비롯한 영문학의 고전적 저작들을, 그는 그의 독특한 문장으로 옮겨 서양 문학과 국내 독자들을 소통하게 하였다.

이처럼 우리는 반세기 동안 이루어진 유종호 교수의 학술적, 비평적 이력이 갖는 특징을 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 첫째, 그는 해박하고도 즐거운 문헌 섭렵 경험을 통해 비평 활동을 하였다. 이 점은 아는 자가 좋아하는 자만 못하고 좋아하는 자가 즐거워하는 자만 못하다는 《논어》의 일절과 상통하는 면모이다. 둘째, 그는 문학사와 비평 이론에 대한 정확하고도 풍부한 이해를 바탕으로 하여 작가 및 작품 해석에 임하였다. 그가 텍스트 해석과 평가에 임할 때 원용하는 전거(典據)는 동서양과 고금을 자유롭게 횡단한다. 그가 가진 놀라운 기억의 용량과 정확성이 여기서 커다란 몫을 행사함은 말할 것도 없다. 셋째, 그는 모방과 아류를 허락하지 않는 단단하고도 아름다운 우리말 문장을 구사한다. 이 점에서 그는 우리 평단에서 으뜸가는 심미적 문장가이다. ‘문장이 곧 그 사람’이라는 말은 유종호 비평에서 가장 적절한 사례를 찾게 된다. 넷째, 그는 균형 잡힌 교양과 세계관을 통해 객관적이고 공정한 작품 해석을 한다. 그 점에서 그는 우리 비평사에서 유례가 없는, 신뢰할 만한 비평적 전범이 된다.

우리는 이러한 그의 이력과 특장을 기억하면서, 그의 비평에 나타난 몇

몇 특징적 면모를 살핌으로써, 대가 비평의 한 풍경을 삽화적으로 구성해 보고자 한다.

2.

앞에서도 정리해 보았듯이, 유종호 비평은 그 무게중심이 시기적으로 변모해왔다기보다는 지속적 심화의 길을 걸었다고 보는 편이 상대적으로 옳을 듯하다. 물론 그 동안 비평적 기율의 변화가 전혀 없었다고는 할 수 없을 것이다. 하지만 ‘작품 자체’와 작품을 둘러싼 ‘맥락’이라는 두 가지 변인(變因)을 동시에 중시하면서 문학적 경험을 치르고, 그것을 심미적이고 엄격한 문장으로 담아내는 그의 비평적 노력은 커다란 변모보다는 지속적 심화 쪽을 택하면서 펼쳐졌다고 보아야 할 것이다.

그에 의하면, 그 세대에게 가장 충격적인 사건은 아무래도 6·25였다 고 할 수 있다. 이때 그 역시 일종의 정신 외상적인 충격을 경험하게 된다. 그는 이러한 미증유의 사건을 겪으면서, 외부 현실이 인간의 삶을 얼마든지 좌우하고 농락할 수 있다는 현실적 냉혹성을 목도하고 경험한다. 그만큼 그는 사회 현실의 구속력을 배제한 채 인간의 본질을 말할 수 없다는 것을 경험적 실감으로 겪은 것이다. 그런가 하면 그는, 문학이 일종의 표현 예술이라는 점을 또한 잊지 않는다. 따라서 그는 문학에는 따라야 할 관습(convention)이 있다는 점을 존중하고 그것을 온전히 습득하여 충족시키는 문학이 좋은 문학이라고 생각한다. 그 점에서 그는 흔히 ‘형식’이라는 이름으로 얘기하는 국면을 중히 여기고, 그만큼 일정한 형식 요건을 갖추지 못한 언어를 문학 범주에 포괄할 수 없다는 엄정한 입장에서 있다. 이러한 입장 역시 그가 꾸준히 축적해온 독서 경험에서 귀납한 실감의 결과일 것이다. 결국 그의 비평은 이러한 두 가지 측면, 곧 사회적 현실과 미적 형식을 두루 고려하면서 이루어져온 것이다.

언젠가 유중호 교수는 해방 직후 자신이 중학생 때 읽었던 당대 평론가 김동석(金東錫)의 글에 대한 각별한 경험을 밝힌 바 있다. 지금 생각해 보면 다소 피상적이고 격문적(檄文的)인 요소를 갖고는 있지만, 오히려 그 점 때문에 그때는 그의 글을 열렬히 탐독할 수 있었다고 한다. 지금 보면 상당한 유보감을 갖게 되지만, 그 매혹은 지금도 잊혀지지 않는다고 한다. 하지만 한 비평가에 대한 매혹이 곧바로 그가 옹호하고 고평(高評)했던 작가에 대한 흥미로 이어지지는 않았다고 술회한다. 오히려 김동석이 적극 비판해 마지 않았던 김동리 소설을 매우 좋아한 기억을 그는 갖고 있다. 이는 일종의 모순이 아닌가 생각하기도 했지만, 이러한 모순이야말로 문학을 입체적으로 바라보고 경험할 수 있는 실감이요 양도할 수 없는 즐거움이라고 그는 생각하게 되었다. 또 다른 사례로 그는, 가령 윌슨(E. Wilson)의 <악셀의 성>이 20세기 초의 영미 모더니즘 비평으로서 비평적 고전으로 기억되고 있는데, 거기서 저자가 정치적 성향을 일정하게 비판하면서도 엘리엇이나 예이츠나 조이스를 한편으로 높이 평가한 것을 떠올린다. 그만큼 그가 젊어서 경험한 문학적 실감들은, 그의 비평적 기준이 구체적인 경험을 귀납한 ‘즐거움의 육화’라는 점을 알려 주면서, 나이 들수록 그것을 재확인하고 심화시켜온 여정이 그의 비평 이력이었다는 점을 선명하게 보여준다 할 것이다.

한시적 유행에 자신의 비평 주제는 물론 언어 선택까지 맡기는 경박한 시류(時流)에 비추어볼 때, 이처럼 그가 반세기 동안 견지해온 비평적 일관성은 우리에게 시사하는 바가 적지 않다. 더구나 그는 장르를 가리지 않고 문학의 많은 국면에 대해 부지런하고도 성실하게 찾아 읽고 해석하고 판단하고 평가해 왔다. 하지만 최근에 와서는 주로 시 비평에 많은 관심과 정성을 할애하고 있다. 그 점에서 그는 우리 평단에서 시를 가장 정확하고 적정성 있게 읽어내는 비평가로 알려져 있다. 그래서 그의 시 비평을 읽노라면, 비평의 제일의적 자격은 작품 낱낱의 의미를 정확하고도

충실하게 읽어내는 안목에 있다는 것을 새삼 느끼게 된다. 그러한 시신을 가장 충실하게 담고 있는 성과가, 이제는 그의 대표적인 저서 가운데 하나가 된, 《시란 무엇인가》(민음사, 1995)가 아닌가 한다.

3.

《시란 무엇인가》는 시 읽기의 즐거움과 엄격함을 동시에 강조하고 있는 책이다. 여기서 유종호 교수는 ‘주체적 독자’로서 시 읽기의 주체성을 회복하라는 메시지를 시종 담고 있다. 독자들이 시의 즐거움을 놓치는 까닭은, 주체성을 양도한 채 시에 관한 선행적 풍문이나 이차문서에 자신의 판단 기준을 의존하기 때문이다. 그와 함께 시를 정치적 전언이나 편협하게 정의된 도덕적 열정으로 판단하는 버릇을 가지고 있기 때문이다. 말하자면 정치적 전언이나 도덕적 열정을 시에서 읽어낼 수는 있겠지만, 그것으로 ‘좋은 시’의 기준을 삼아서는 안 된다는 것이다. 이렇게 되면 ‘시’는 ‘산문’과 구별할 수 없게 된다. 그래서 유종호 교수는 시종일관 기표 우위의 감각을 시 읽기에서 가져보라고 권한다. 전언으로 환원되는 기의보다는 시의 기층을 이루는 기표에 집중함으로써 시의 즐거움에 다가 보라는 것이다.

이어서 그는 정치적 전언의 시가 가지고 있는 특징을 분석한다. 사고의 계기나 과정이 보이지 않고 자명한 공리처럼 결론이 제시된다는 점을 그러한 시편들의 특징으로 들고 있다. 이때 독자들은 시인과 함께 시적 과정에 참여하여 함께 느끼고 생각하는 것이 아니라 지혜를 독점한 시인의 완제품 전언을 배급받을 뿐이다. 그래서 전언 위주의 시편들보다는 전언을 유보하고 함축하는 경우를 윗길에 위치시킨다. 그러므로 시를 시 자체로 보는 것이야말로 가장 중요한 자세라고 강조한다. 이처럼 그가 이 책에서 행하는 시 비평의 준거는 매우 명료하다. 그것은 ‘언어 예술’로서

의 성격을 자각하고 있는 시(여기에는 시어의 정련은 물론 음악성이 적극 포함된다), 토착어 혹은 기층 언어를 살려서 모국어의 세련화에 기여하는 시, 제목의 구체성과 내면의 절실한 울림이 동반된 시를 찾아 읽고 그 안에서 즐거움을 경험하고 의미를 재구성해 내는 과정에 대한 적극적 옹호라고 할 것이다.

하지만 그는 훌륭한 시는, 따지고 보면 모두 제기꿈 방식으로 존재하고 있다고 생각한다. 가령 한용운의 〈알 수 없어요〉나 미당의 〈풀리는 漢江가에서〉 사이에는 공통점보다는 이질성이 더 많다. 하지만 우리는 이 두 작품을 모두 명편(名篇)으로 기억하고 향수한다. 당연히 ‘좋은 시’에 대한 기준을 명료하게 제시한다는 것은 불가능에 가까운 일이 된다. 다만 저마다의 실감으로 ‘좋은 시’를 경험하면 되는 것이다. 그러나 추상적 차원에서 시의 이상형을 상징하는 것이 전혀 무망한 것만은 아니다. 그것을 그는 ‘뜻과 소리의 조화로운 통일’을 성취한 시편들이라고 규정한다. 20세기 우리 문학사의 ‘좋은 시’ 들도 대개는 그러한 뜻과 소리의 투명한 조화를 이루고 있다는 것이다.

또한 그는 ‘뜻과 소리의 조화로운 통일’ 외에도 토착어나 기층 어휘로 이루어진 시를 ‘좋은 시’로 적극 평가한다. 이 역시 선형적이고 추상적인 차원에서 말하는 것이 아니라, 철저하게 작품을 읽어 가는 경험적이고 구체적인 과정에서 귀납한 실감들이다. 그 사례로 그는 김광섭의 초기 시편보다는 그가 만년에 쓴 〈성북동 비둘기〉, 〈산〉, 〈겨울날〉, 〈황혼이 울고 있다〉 등과 같은 수작들에 생경한 한자어가 사라지고 기층 어휘가 언어 자원으로 적극 활용되어 있다는 점을 강조한다. 마찬가지로 이용악의 〈오랑캐꽃〉, 〈전라도 가시내〉 등도 토착어와 기층 어휘로 이루어진 작품들이라는 점을 표나게 강조한다. 이용악의 초기 시편 가운데 몇 편이 당시 카프 계열 평자들의 호평을 얻기는 했지만, 정작 〈북쪽〉이나 〈풀버렛 소리 가득 차 있었다〉 같은 시편들이 한자어 남용도 없고 기층

어휘로 되어 있어 시적 호소력이 강하다는 것이다. 따라서 ‘토착어 지향’을 통해 그는 20세기 한국 시의 성숙을 바라본다. 물론 이러한 실감이, 시를 토착어만으로 써야 한다든가 앞으로도 계속 토착어 지향이 시의 성숙으로 이어질 것이라는 뜻이 아님은 말할 것도 없다. 시대마다 지향점과 목적이 다르게 마련이기 때문이다.

그리고 그는 번역을 통해서 잃어버리는 것이 시라는 취지의 말을 한 프로스트(R. Frost)의 견해에 적극 공명하고 있다. 이는 번역을 해도 여전히 읽을 맛이 나지 않는 산문은 변변치 못한 산문이라는 스탕달(Stendhal)의 말과 대조를 이룬다. 그 점에서 이상(李箱)은 뛰어난 산문가이지 뛰어난 시인은 못 된다는 것이 그의 생각이다. 또한 한자어를 많이 쓰고 우리 언어 자원에 대한 탐색에 상대적으로 소홀했던 임화나 초기 유치환의 시는 가령 일어로 번역하기도 쉽고 번역을 통해 잃어버리는 것도 별로 없다면 서, 바로 그 점이 이들의 취약성이라고 강조한다. 이상의 경우도, 그래도 읽을 만한 〈거울〉, 〈지비(紙碑)〉, 〈이런 시〉 등은 한자어의 향수에서 자유롭다는 것이다. 또한 20세기 한국 시의 경우에 ‘난해시’라고 부를 것은 없으며, 독자들이 시에 대해 적절하게 훈련한다면 우리가 흔히 ‘난해시’라고 부르는 시편들이 대개는 서투르거나 미숙해서 시인 자신도 잘 모르는 시편들임을 알게 될 것이라고 말한다. 당당한 ‘주체적 독자’로서의 구체적인 면모가 아닐 수 없다.

또한 그는 인문 교육의 위기를 새삼 지적하면서, 배우는 것이 고통이 되어 있는 현실에 우리 교육의 위기가 있다고 말한다. 하지만 예술은 향수자에게 즐거움을 안겨주는 것이 가장 커다란 존재 이유이다. 그러므로 당연히 시를 향수하는 즐거움이야말로 가장 중요한 교육의 지표가 아닐 것인가. 그래서 그는, 시가 일종의 말놀이이고, 놀이에 따르는 규칙과 긴장을 즐길 것을 강조한다. 독자의 입장에서든 놀이 규칙을 알아야 제대로 즐길 수 있지 않겠는가. 시의 즐거움은 전후좌우에 그것 아니고서는

채울 수 없는 ‘유일의 적정어’가 놓여야 한다는 규칙을 즐기는 놀이에서 온다. 또한 그것은 기표를 정확하게 기억하게 하는 것이 좋은 시의 특징임을 알아보는 능력이기도 하다. 이어서 그는 말에 대한 엄밀성이야말로 인간이 가꾸어야 할 가장 중요한 자질이요 능력이라는 점을 강조하면서, 말에 대한 엄격성이 자연 앞에서의 경건함과 마찬가지로 인간 품성의 도야와도 연관된다고 보고 있다. 이처럼 말에 대한 ‘엄밀성’은 시를 향수하고 즐기는 데 가장 기본으로 삼아야 할 자질이며, 그 점에서 시에 대한 교육은 언어 교육과 이어지고, 궁극에는 인문 교육과 맥이 닿는다는 것이다.

결국 그는 고전적 투명성과 서늘한 인지적 충격을 주는 시편들, 포즈나 실험의 차원에서 행해지는 언어가 아니라 규범과 적정성을 염두에 두고 선택되는 시편들에 대하여 일관된 후의(厚意)를 보여 왔다. 그만큼 그는 독시(讀詩)의 실감이 어떻게 비평적 논리의 차원으로 전화할 수 있는가에 대한 유력한 사례를 우리에게 보여준 것이다. 그리고 한 시인 안에도 가편(佳篇)과 대작이 공존한다는 경험적 언급은, 시인론을 써야 하는 연구자들에게 일침이 될 만한 것이다. 이러한 시관(詩觀)을 바탕으로 하여 그는, 최근 발표되고 있는 요설과 모호성으로 가득한 산문시편들이나 어설 뜨게 흥내내는 난해시편들에 대해 비판적 의견을 개진한다. 이 점에서 그는 지난 시대의 고전에 머무르지 않고, 고회를 넘기면서도 당대 문학에 끊임없이 참여하는, 우리 평단에 거의 유일한 현역 비평가이다.

이처럼 그의 비평은 스스로 비평적 규율과 기준을 투명하고 견고하게 지켜나가는 특징을 갖고 있다. 꼼꼼하게 읽기, 상호텍스트성, 맥락과 징후의 독법, 불신의 기술, 관습과 모티프에 대한 이해 등을 강조하는 그의 태도는, 그 점에서 매우 온건하고 통합적이며 신뢰할 만한 것이다. 왜 《시란 무엇인가》의 부제(副題)가 ‘경험의 시학’ 일 수밖에 없는지를 분명하게 보여주는 사례라 할 것이다.

지금은 그가 지나온 시절과는 달리 비평가의 숫자도 많이 늘었고 지면도 충분히 많아져서, 사실 비평 문건의 생산은 거의 과잉 상태에 있다고 해도 지나친 말이 아니다. 그래서 그런지 비평 언어의 엄격성이나 문장의 정확성 그리고 작품을 읽어내는 눈이 많이 흔들리고 있는 게 아니냐는 우려도 만만찮게 제기되고 있다. 그리고 우리 나라는 제대로 훈련이 안된 언어 선택에 매우 관대한 편인데, 비평일수록 언어 선택과 문장에서만은 엄격성을 지녀야 한다는 점에서 유종호 비평은 두고두고 우리 평단의 감계(鑑戒)의 역할을 할 것이다.

4.

그의 저서 가운데 《비순수의 선언》은 전후(戰後) 한국 문단의 폐허 속에서 우리 문학을 어떠한 기율과 태도로 정립하고 바라보아야 하는가를 정확한 역사 이해와 작품 분석을 통해 보여준 노작이다. 이러한 저작이 20대 후반에 출간될 수 있었다는 사실이 새삼 놀랍다. 그리고 1970년대 들어 출간된 《문학과 현실》은 문학을 자폐적인 미적 구조가 아니라 살아 움직이는 사회적 구성물로 이해하려는 균형 감각을 선명하게 보여주는 출발점을 이루었다. 그런가 하면 《동시대의 시와 진실》은 우리 시문학에 대한 확연한 애정을 바탕으로 우리 시의 현장성에 대한 두터운 이해를 보여주었다. 그리고 《사회역사적 상상력》은 한국의 대표 작가와 작품들에 대한 현실주의적, 심미주의적 분석의 확연한 결속을 보여주었다.

그리고 그가 의욕적으로 출간한 《시란 무엇인가》와 《문학이란 무엇인가》는 그의 문학적 교양이 타의 추종을 허락하지 않는 독자적 성채를 이루고 있음을 실증한 결과이다. 문학에 대한 메타적 탐색을 지향하면서도, 동서양과 고금을 가로지르는 지식의 횡단을 통해 우리 문학과 시를 바라보는 제일급의 문학 교양서를 구성해낸 것이다. 믿을 수 있는 교양

서가 부족한 우리 학계에 던진 그 파문은 실로 값진 것이다. 거기에 《서정적 진실을 찾아서》, 《다시 읽는 한국시인》, 《시 읽기의 방법》으로 이어지는 성실하고도 해박한 시 읽기의 지속성은, 우리 문학에 천연스럽게 이루어져왔던 오독(誤讀)과 남독(濫讀)의 관행을 경계하고 광정하면서, 정확하고도 풍부한 작품 이해의 진경(進境)을 선보인 바 있다. 인문학에 비약이란 없고, 그것은 끊임없는 ‘축적의 원리’에 의해 그 경지가 구축되는 것임을 다시 한번 실감하지 않을 수 없다. 지금까지 우리가 보아왔듯이, 유종호 비평의 한 축이 문학의 고전적 엄격성에 대한 옹호에 있다면, 다른 한 축은 문학적 언어에 대한 기초를 결여한다거나 설익은 관념을 나열한다거나 언어의 소리 자질에 대해 무지하다거나 하는 현상에 대한 적극적인 경계와 비판에 있다고 할 것이다. 따라서 우리는 문학을 기지와 순발력으르가 아니라 고전적 품격을 하나하나 축적해 가는 과정을 통해 해야 한다는 귀중한 명제와 만나게 된다.

유종호 교수는 연전에 출간한 시집 《서산이 되고 청노새 되어》(민음사, 2004) 서문에서 다음과 같이 첫 시집을 내는 소회를 적은 바 있다.

세상만사가 공들이기 나름인데 제대로 정성을 들이지 못하였다. 창작에 필수적인 생산적 나태에 몰입할 여유도 없었다. 시인 소리를 듣고 싶은 생각은 전혀 없다. 시와 모국어에 향해 건네는 소소한 애정 헌사요 정신 노화에 대처하는 내 나름의 방식일 뿐이다. 우리 사이에서 시에 대한 안목은 희귀 현상이라 생각한다. 누가 마음속에서 열 편만 건져준다면 다행으로 생각하겠다.

틀림없이 그 ‘열 편’에 들어갈 시집의 표제작에서 그는, “시끝시끝 막 가는 아침의 나라에서/시새워 죽을 쑤는 동강 난 산하에서/티벳티벳 육십 년/무슨 반딧불이 보자고/서산이 되고 청노새 되어 숨가빠 온 것인가”

라면서, 시적 순간의 발견과 비평 이력의 혼곤함을 동시에 고백한 바 있다. 그가 걸어온 ‘터벅터벅’ 50년의 비평 이력은, 그럼에도 불구하고 이 나라의 ‘시끝시끝함’ 속에서 명징한 비평의 거울로 남아준 것이다. 그의 시를 향한 일관된 경의와 애정 그리고 그에 부합할 만한 시간과 열정의 투자가 빛은 그의 비평적 성과는, 이제 스스로 그 경의와 애정에 값하는 불멸의 텍스트가 되고 있는 것이다.

최근 ‘문학의 위기’ 라는 검증되지 않은 과장된 풍문이 우리 문학을 위축시키고 있다는 진단이 여기저기서 들린다. 그러나 최근 우리는, 문학의 이 같은 위기 담론을 무색케 할 정도의 활발한 비평적 논의와 작품적 성취의 폭증을 경험하고 있기도 하다. 특히 ‘이차담론’ 이라는 운명 때문에 위기 국면을 가장 민감하게 겪을 수밖에 없는 ‘비평’ 은, 역설적으로 그 어느 때보다도 심도 있는 내적 긴장과 외적 활력을 보이고 있는 실정이다. 이러한 활력이 남조(濫造)된 언어의 과잉이 아니라, 우리 문학의 격을 높이는 데 기여해야 한다는 점을, 유종호 비평은 선명한 육체로 증언하고 있다. 그것이 바로 유종호 교수만이 누리는 문학의 ‘즐거움’ 과 ‘엄격성’ 이 궁극적으로 조화된 고전적 비평의 면모가 아닐까 한다. ■

서양의 한국불교 연구의 초석을 놓다

— 루이스 랭카스터론 —

조성택(고려대 교수)

들어가면서

루이스 랭카스터(Lewis R. Lancaster, 1932~) 교수에 대한 평전을 써 달라고 했을 때 난 기꺼이 수락했고 또 스스로 적당한 필자라고 생각했다. 20년 동안 그분의 제자로서, 때로는 동료로서, 때로는 부모 자식과 같이 인생의 대소사를 의논하고 지내 왔으니 그분에 관해서 쓰는 데 별 문제가 없을 것이라 생각했다. 그러나 잘 알고 있는 어떤 사람의 평전을 쓰는 일이 그리 간단치는 않은 것 같다. 오히려 삼국시대의 한 스님의 일생을 자료에 의거해서 쓰는 것이 더 쉬울 것 같다.

기억이란 선택적이다. 그리고 단편적인 기억이 대부분이다. 이 단편 단편들을 모아 한 사람에 대해 ‘이야기’를 만든다는 것이 가능할까? 나의 기억이 다른 사람의 시선과 일치하는 것일까? 더구나 객관적 인물론이란 것이 애당초 가능한 일인가? 이런 저런 어려움과 곤혹감에서 마침

내 그냥 내가 본 대로 느낀 대로 그리고 무엇보다 중요한 것은 내가 아는 만큼만, 내가 본 만큼만 쓰자고 작정했다. 나머지 공백을 메우는 것은 그를 알고 있는 다른 이들의 몫이다. 서술의 편이상 두 부분으로 나눈다. 우선 그의 학문적 이력을 서술하고 다음으로 한국과의 인연을 중심으로 그의 인간됨에 대해 서술한다.

학자로서의 랭카스터

루이스 랭카스터 교수는 한국불교를 서구에 알리는 데 선구적인 역할을 한 분이다. 1967년 랭카스터 교수가 버클리 대학에 불교학 교수로 취임할 당시 한국불교는 서양에 거의 알려져 있지 않았다. 그 이전에 물론 한국불교에 관한 단편적인 연구들은 있다. 리차드 가드(Richard R. Gard)가 1959년 한국 중관불교에 관한 논문을 발표하기도 했고, 60년대에는 한국계 사학자 피터 리(Peter Lee)가 《해동고승전》을 영역 출판하였지만 본격적인 한국불교 연구로 보기는 어렵다. 주로 일본학자들의 한국불교에 관한 단편적인 언급으로 중국불교의 한 종파로서 한국불교의 존재가 알려져 있는 정도였다.

랭카스터는 버지니아 주에 있는 로어노크 대학(Roanoke College)을 다녔다. 이 대학은 한국과 인연이 깊다. 1901년 고종의 둘째 왕자인 이강(李堯, 義和君. 후일 義親王으로 책봉)이 이 대학에 다녔으며, 이후 독립운동가 김규식(1881~1950)이 1897년부터 6년간 수학하고 졸업한 대학이다. 1954년 학부를 우등으로 졸업한 후 랭카스터는 남가주대학(University of Southern California) 신학대학원에서 신학을, 위스콘신 대학에서 불교학을 공부한다. 불교에 관심을 갖게 된 계기에 대해 랭카스터는 “업, 아, 윤회, 공 등과 같은 불교단어들이 주는 새로운 종교적 영감과 불교학의 지적인 매력에 끌렸다.”고 술회하곤 했다. 당시 미국 정부는 위스콘신 대학을 불

교학연구센터로 지정하고 정책적으로 지원하고 있었기 때문에 에드워드 콘제 등 당시 최고의 불교학자들이 이 대학에 집결되어 있었다. 범어와 한문 그리고 티베트어 등 불교 고전어를 공부한 후 에드워드 콘제 지도로 한역과 범본 《반야경》 비교연구로 박사논문을 썼다. 1968년 박사학위 논문을 완성하기 한 해 전인 1967년에 버클리 대학 불교학 교수로 부임하게 된다.

당시 버클리 대학 동아시아학과에는 한국 고대사 전공자인 마이클 로빈슨(Michael Robinson) 교수가 있었는데 그가 랭카스터에게 한국불교를 강의해줄 것을 요청했다. 강의 준비를 위해 버클리 도서관을 뒤졌지만 한국불교에 대한 자료는 물론 없었으며 한국 문화에 관한 자료도 거의 없었다고 한다. 학과의 요청으로 한국불교 강의를 하기는 했지만 뭘 가르쳤는지 자신도 기억이 없다고 했다. 이 때 랭카스터는 한국불교에 관해 연구를 하기로 결심했다. 이것이 랭카스터가 한국불교에 대한 관심을 갖게 된 계기이다.

우선 고려대장경의 중요성에 주목하고 고려대장경의 목록 작성과 서지 작업에 착수하게 된다. 1960년대에 해인사에서는 소장하고 있던 팔만대장경 목판 전체를 10여 부 인쇄본으로 찍었는데 그 중 한 부를 구입한 곳이 바로 버클리 동아시아 도서관이었다. 총 1,400권이 넘는 수량, 1,500 타이틀이 넘는 목록 작업이나 서지 작업이 이루어져 있지 않아 그 목판본을 가지고 연구를 한다는 것이 아예 가능하지 않았던 상황이었다. 랭카스터는 1970년대 초 당시 동아시아학과 대학원생들을 조수로 활용하면서 작업에 착수하였으며, 이후 현 스토니부룩 뉴욕 주립대 박성배 교수가 당시 막 설립된 불교학 과정 박사과정에 입학하면서 그 작업은 더욱 더 박차를 가할 수 있게 되어, 마침내 1979년 ‘한국불교 정전(The Korean Buddhist Canon: Descriptive Catalogue)’ 이란 제명으로 캘리포니아 대학 출판부에서 출판되었다. 이 책에 수록되어 있는 랭카스터의 해인사 팔만

대장경 작업은 단순히 각 한문 경전에 대한 기초적인 목록과 서지작업을 하는 것으로 그치지 않았다. 각 한역 경전에 해당하는 산스크리트 경명, 다섯 종류의 티베트장경 대조, 한글 경명 및 중국음, 그리고 대정신수대장경과의 대조표를 포함하는 그야말로 큰 역사(役事)이었다. 뿐만 아니라 당시로서는 가장 믿을 만한 사전이었던 오노 겐묘(小野玄妙)의 《불서해설대사전(佛書解説大辭典)》의 해당 부분까지 전부 밝혀 놓고 있어—지금도 그렇지만—당시로서는 특히 불교학 연구에 필수적인 도구의 역할을 다할 수 있었다.

그러나 무엇보다 의미가 있는 것은 이 책의 출판을 통해 고려대장경의 문헌학적 중요성과 함께 고려시대 한국불교의 수준과 더불어 선진화된 인쇄 기술이 비로소 세상에 알려지게 되었다는 점이다. 대정신수대장경이 불교연구의 표준 텍스트 역할을 하고 일본의 불교학 수준이 널리 알려진 상황에서, 이 책의 출간은 한국불교의 존재 정도가 아니라 당시 동아시아 불교권에서 최고 수준의 인쇄 기술과 문헌 비평 능력을 가졌던 고려불교가 세상에 알려지는 계기가 된다.

이후 랭카스터 교수는 한국불교에 관한 한국불교학계의 성과물들을 시대별로 하나씩 번역 소개하기 시작한다. 한국불교에 관한 제대로 된 연구서나 텍스트가 부족한 상황에서 그의 선택은 전략적으로 훌륭한 선택이었다고 생각된다. 1989년 〈삼국시대 불교(Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns)〉(Berkeley: Asian Humanities Press)로 시작해서 1991년에는 〈통일신라시대 불교(Assimilation of Buddhism in Korea; Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty)〉(Berkeley: Asian Humanities Press), 그리고 1996년에는 〈고려시대 불교(Buddhism in Koryo: A Royal Religion)〉(Korea Research Monograph 22, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley)와 〈조선초기 불교(Buddhism in the Early Choson: Suppression and Transformation)〉(Korea

Research Monograph 22. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley)에 관한 주요 한글 논문들을 번역 소개하였다. 그리고 1998년에는 현대 한국불교에 관하여 소개하였다.(Religion and Society in Contemporary Korea, Korea Research Monograph 22. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley)

현재 이 단행본들은 미국 대학에서 학부수업뿐 아니라 대학원에서 한국불교를 전공하려는 학생들에게 한국불교 연구에 관한 좋은 ‘교과서’ 역할을 해주고 있다.

해인사 대장경 목록 작업을 하는 과정에서 랭카스터는 중국 및 일본의 동아시아 전통뿐 아니라 티베트 전통과 동남아시아 전통의 불교대장경에 관한 연구를 하였다. 그 결과 대장경의 역사와 불교경전의 정전(正典, canon)에 관해서는 세계적인 권위자로 인정받게 된다. 엘리야데가 책임 편집한 권위 있는 《종교백과사전(Encyclopedia of Religion)》의 ‘불교정전(Buddhist Canon)’ 항목을 책임 집필하였을 뿐 아니라 불교 전통의 다양한 대장경에 관하여 십 수 편의 논문을 발표하였다. 대장경에 관한 랭카스터의 이러한 관심과 열정은 1988년 이후 대장경 전산화 작업에 대한 관심으로 발전한다. 해인사 대장경이 한문경전 가운데 세계 최초로 전산화 작업에 성공한 것도 랭카스터의 끈질긴 노력과 열정이 없었더라면 가능한 일이 아니었을 것이다. 국내에서 남모르게 꾸준히 작업해 오던 종립스님의 고려대장경연구소와 랭카스터 교수의 불교전산화 추진위원회(Electronic Buddhist Text Initiative)가 서로 협력을 하게 된 것은 한국불교를 위해 정말 다행한 일이었다. 그 이후 해인사 대장경 전산화작업은 세계 모든 한문경전의 전산화의 모델이 되었다.

랭카스터 교수의 미래 기술 발전과 불교 연구의 접합을 위한 선구적인 비전은 여기서 그치지 않는다. ‘환태평양 컨소시엄(Pacific Neighborhood Consortium)’ 그리고 ‘전자문화지도(Electronic Cultural Atlas Initiative)’ 등

을 통해 불교 텍스트의 전산화에서 한 걸음 더 나아가 차세대 불교 연구와 문화 연구를 위한 영역을 그래픽적인 것과 멀티미디어 환경에 이르기까지 확장하고 있다. 전통에 속한 불교 연구를 최첨단의 디지털 환경으로 이끄는 그의 작업에 대해 일부 보수적인 학자들은 회의적인 시선을 보내지만, 그는 조금도 개의치 않고 노령에 속하는 지금의 나이에도 불구하고 불교 연구의 미래를 위해 전 세계를 누비고 있다.

그의 이런 확신은 자신이 성취하였던 해인사 대장경의 전산화 작업 성공을 기반으로 하고 있다. 랭카스터 교수는, 해인사 대장경의 불교사적 의의에 대해 “동아시아 불교대장경의 발전에 획기적인 역할을 한 것”이라고 밝히고 있듯이, 해인사 대장경의 전산화 작업의 성공은 미래의 첨단적인 불교학 연구를 위한 초석이 될 것이라고 확신하고 있다.

한국불교에 관한 랭카스터의 업적 가운데 잘 알려져 있지 않은 부분이 있다. 그것은 한국불교의 정체성 문제이다. 70년대 초반 해도 한국불교는 서구 불교학계에 잘 알려져 있지 않았다. 동아시아 불교에 관한 입문서나 개론서에도 단편적으로 다루고 있을 뿐 학계에서의 본격적인 연구는 이루어지지 않았다. 박사학위 논문으로도 70년대 중반 이후야야 길희성, 심재룡 두 사람의 지눌에 관한 학위논문이 하버드 대학과 하와이 대학에서 나왔고, 이후 박성배의 원효에 관한 논문이 버클리 대학에서 나온 정도가 전부였다.

이런 가운데 한국불교는 중국불교의 한 분과 정도로 이해되고 있었고, 그나마 조선 이후 현대까지의 한국불교의 현황에 관해서는 무속과 습합이 되어 불교적 정체성을 거의 잃어버렸다고 이해되는 것이 일반적인 학계의 분위기였다. 70년대 초 자료수집차 일본에 머물고 있던 랭카스터는 주위 일본 불교학자들에게 현대 한국불교의 모습에 관해 물었다. 그들은 한결같이 ‘한국불교는 무속화되어 볼 것이 없다’고 대답하였다. 랭카스터는 호기심이 일었고 확인하고 싶었다고 한다. 그래서 누구의 초청도

없이 혼자 한국에 와서 통도사 근처의 여관에 여장을 풀었다. 한국불교의 '무속'을 보려고 며칠 동안 새벽 예불부터 저녁까지 살펴보았다. 랭카스터는 무속을 전혀 찾을 수 없었다. 오히려 11세기까지 거슬러 가는 동아시아의 수행 불교 전통이 한국에 고스란히 남아 있는 것을 알게 되었다고 한다. 산신각이나 칠성각은 한국불교의 무속화의 모습이 아니라 토착 신앙에 대한 한국불교의 포용력과 적응력의 징표라고 보았다. 랭카스터는 이후 강의를 통해서 그리고 논문을 통해 한국불교에 대한 편견을 바로 잡는 데 많은 노력을 기울였다. 그리고 지금 세계 어느 학자도 한국불교를 무속불교라고 하지 않는다. 여기에는 랭카스터의 노력이 큰 역할을 하였다고 생각한다.

그리고 한국불교에 관한 랭카스터의 선구적 안목을 잘 보여주는 것이 있다. 일반적으로 한반도의 불교 전래는 중국으로부터라고 알려져 있다. 랭카스터에 따르면 이러한 설명은 틀린 것은 아니지만 부정확하다는 것이다. 한반도의 불교 전래는 한족의 중국이 아니라 소위 오랑캐로 알려진 비(非)한족의 중국으로부터 전래되었다는 점을 강조한다. 바로 이 점이 이후 전개되는 한국불교의 특징을 상당히 규정하고 있다는 것이다. 중국, 일본과 비교할 때 한반도에서 미륵신앙이 유난히 두드러진 것은 비한족의 불교가 한반도에 전래된 것과 무관하지 않다는 것이다. 이제는 국내외에서 이러한 사실을 거의 정설로 받아들이고 있지만, 한국불교 연구자가 드물었던 당시로서는 참으로 선구적 안목이라 하지 않을 수 없다. 최근 UCLA의 로버트 버스웰 교수가 동아시아의 컨텍스트에서 한국 불교의 위상에 대한 주목할 만한 연구업적을 발표하는 것은 물론 일차적으로 버스웰 자신의 노력과 안목의 결과물이란 점은 부정할 수 없지만, 거기에는 그의 스승인 랭카스터가 앞서 그려놓은 밑그림이 도움이 됐다는 것 또한 부정할 수 없을 것이다.

훌륭한 ‘선생’으로서 랭카스터

훌륭한 학자가 반드시 훌륭한 선생은 아니다. 자신의 훌륭한 학문적 업적에도 불구하고 그를 잇는 좋은 제자들을 많이 양성하지 못했다는지 심지어 제자를 키울 생각조차 하지 않는 경우를 흔히 본다. 훌륭한 선생이 되기 위해서는 학문만이 아니라 어떤 다른 ‘알파’가 필요한 것이다. 그 알파는 단순히 친절한 마음이나 배려와 같은 인격에 관한 것만도 아닌 것 같다. 어떤 다른 타고난 재주인 것 같다. 제자에게 필요한 것이 무엇인지 꿰뚫어볼 수 있는 어떤 통찰과 같은 것이다. 사람마다 필요한 것이 다르기에 그 재주는 더욱더 귀한 것이다.

그런 점에서 랭카스터는 타고난 선생이다. 그는 그에게 조언을 구하는 사람에게 답을 주지는 않는다. 일부러 주지 않는 것이 아니라 자신도 모르기 때문에 못 주는 경우도 많다. 그런데 신기하게도 그는 조언을 요청한 사람이 스스로 답을 찾아가게 한다. 랭카스터와 가까이 있으면서 나 자신이 그런 도움을 많이 받았고 또 많이 목격했다. 그는 타고난 선생이었다. 나의 좁은 안목으로 감히 그 비결이 무엇인지 말한다는 것은 우스운 일이지만 한 가지만은 분명하게 말할 수 있을 것 같다. 그는 남의 말을 성실하게 듣는다. 그리고 진지하게 듣는다. 아무리 몸이 피곤하고 스케줄이 바빠도 그는 찾아 온 사람의 말을 끝까지 경청한다. 때로는 찾아 온 사람이 급한 마음에 혹은 성격 탓으로 급하게 두서없이 빠르게 얘기를 시작할 때가 있다. 랭카스터는 특유의 느릿느릿한 말투로 반응을 보이면서 기회가 있을 때마다 천천히 답변을 한다. 그러다 보면 처음 빠른 말로 시작했던 상대방의 말투도 그를 따라 조금씩 느려지는 경우를 많이 보았다. 그런 과정에서 조언을 구하러 왔던 사람들이 스스로 답을 찾게 되는 것은 아닐까 생각한다. 그래서 나는 랭카스터가 아주 경험이 많은 시골 교회의 목사나 조그만 산골 동네의 스님 같다는 생각을 해본 적도 있다.

또 노련한 상담가라고 생각해본 적도 있다.

그의 이런 ‘산과술’ 과 같은 상담은 그의 수업시간에도 비슷하게 활용된다. 버클리 대학 박사과정에 있으면서 그의 학부 수업 조교를 한 번 한 적이 있다. 하루는 수업을 마치고 같이 점심을 먹으러 가면서 랭카스터는 혼잣말처럼 “난 학생들이 어떻게 배우는지 궁금하고 신기하다. 난 실상 가르쳐주는 것이 없는데……. 그런데 1년 지나고 2년 지나면서 저 학생들이 불교에 대해 상당한 지식을 갖추게 되는 것을 보면 참 고맙기도 하고…….”라고 하는 것이다. 얼핏 들으면 버클리 대학 학생들의 우수함을 얘기하는 것처럼 들리지만, 그 현장에서 나는 랭카스터가 그런 의미로 얘기를 한 것이 아니라는 것을 확신한다. 실상 수업을 참관하면서 내가 봐도 랭카스터는 ‘무엇을’ 가르쳐 주지는 않았다. 느릿느릿 얘기를 하면서 주로 자신의 생각을 얘기하는 것이었다. 거기엔 결론도 없고 어찌 보면 알맹이도 없이 자신의 생각을 주저리주저리 늘어놓는 것이었다. 그런데 그 수업 학생들과 수업 내용에 대해 토론을 해 보면 그들은 한결같이 ‘대단한 수업’ 이라고 평가한다. 그것은 책에서 얻을 수 없는 얘기를 들을 수 있기 때문이며, 그 다음 자신들이 무엇을 공부해야 할지 보여 주기 때문이라고 한다. 사실 랭카스터가 스스로의 강의에 대해 ‘가르쳐 주는 것이 없다’ 고 한 것은 스스로는 겸손의 표현인지는 모르겠으나 실상 내 자신이 근 15년 정도 강의를 하면서 얻은 경험으로 볼 때 최고의 교수법이 아닌가 싶다. 왜냐하면 선생이 지나치게 자신을 내세우게 되면 거기서 배출되는 제자는 ‘출어람(出於藍)’ 은커녕 이류밖에 안 되는 경우를 많이 봐왔기 때문이다.

랭카스터에게는 ‘출어람’ 하는 제자들이 많다. 큰 나무 아래에는 큰 나무가 자라지 않는다는 말도 있지만, 그것은 ‘자라는 나무’ 의 뜻이 아니라 더 큰 나무를 허용하지 않으려는 ‘큰 나무’ 뜻인 경우가 많다. 그런 점에서 랭카스터는 참 드문 경우라 할 수 있다. UCLA의 한국불교 전공자인

로버트 버스웰(Robert Buswell)은 한국불교 최고의 학자일 뿐 아니라 동아시아 불교 전체를 놓고 보더라도 최고 수준급의 학자이다. 그리고 일본 불교 전공자로서 스탠포드 대학의 칼 빌레펠트(Carl Bielefeldt)가 있다. 그의 대만대학 철학과의 야오밍 차이(蔡耀明)가 있으며, 버클리 대학 동아시아 도서관에 있는 브루스 윌리엄스(Bruce Williams), 그리고 한국인으로는 스톤이부룩 뉴욕 주립대학의 박성배 교수와 동국대 경주분교의 진월스님이 있으며, 논문지도 학생은 아니지만 서울대학교의 조은수 교수와 필자가 있다.

한국인과 한국에 대한 애정

적지 않는 외국인들이 한국의 급속한 경제발전애 관해 질시하는 눈으로 보는 경우가 많다. 한국을 좀 안다고 하는 외국인들 가운데 그런 경우를 보면 안타깝기도 하고 불쾌하기도 하다. 그들의 눈에 한국은 ‘졸부’ 같이 보이는 모양이다. 전란 후 그들의 도움을 청하는 약한 코리아가 그들에게는 편한 모양이다. 그러나 랭카스터는 진심으로 한국이 이룬 발전에 감탄해 마지 않으며, 한국인의 능력이라면 그 이상도 충분히 누릴 자격이 있다고 믿고 있다. 그래서 한국의 급속한 경제 성장의 후유증을 가끔 목격하고 당황하기도 하지만 랭카스터는 한국과 한국인에 대한 특유의 따뜻함과 긍정적 시선을 잃지 않는다.

그러면서 랭카스터는 한국 사람의 장점과 단점을 나름대로 정확하게 보고 있다. 언젠가 일본 하나조노(花園) 대학에 있는 어느 외국인 교수와 얘기를 하다가 일본인 특유의 친절에 대해 화제가 옮겨갔다. 하나조노 대학의 그 교수는 스위스 출신이지만 오랫동안 일본에 있으면서 일본을 아주 좋아하는 사람이었다. 그는 한국도 좀 아는 사람이어서 한국인의 무뚝뚝함을 대조하면서 일본 사람들의 친절에 대해 입에 침이 마르도록

칭찬을 하고 있었다. 그러자 랭카스터는 이렇게 말했다. “일본인들은 예의가 바르지만 전혀 친절하지 않다. 반면에 한국인들은 예의가 없어 보이지만 정말 친절하다.” 필자는 그 이후 일본인과 한국인의 인간관계에 대해 이렇게 정확하게 표현한 경우를 본 적이 없다. 그날 랭카스터는 그 스위스 출신 교수에게 자신의 경험을 예로 들면서 “예의 바르지만 불친절한” 경우와 “예의는 세련되지 못하지만 진심으로 친절한 경우”의 차이를 설명했고, 그날 참석한 많은 사람들—그들은 대부분 불교학자들로서 한국과 일본을 다 잘 알고 일본에 대해 상당한 매력을 느끼는 사람들이었다—은 랭카스터가 말하고자 했던 ‘예의’와 ‘친절’의 차이를 공감하였고 일본과 한국의 차이점도 정확히 인식하게 되었다.

랭카스터는 한국불교의 경우에도 그랬지만 미국인이나 일본인들이 흔히 한국에 관해 가지고 있는 편견과 오해에 대해 조금의 주저도 없이 맞선다. 필자가 가끔 그 점을 고마워하려 하면 랭카스터는 “전혀 그럴 필요 없다. 난 그 사람들이 공정치 못하고 옳지 않다고 생각하기 때문에 얘기했을 뿐”이라고 한다. 한국 교수들에게 불편한 점이나 불쾌감을 느꼈을 때에도 그것을 ‘그 사람’의 문제로 한정하지 한국인의 문제로 확대하는 경우를 본 적이 없다. 랭카스터의 이런 점은 사실 한국에만 국한된 것이 아니다. 태국, 캄보디아, 베트남, 중국, 일본 등 그가 이런 저런 일로 관련하고 있는 여러 아시아 나라들에 대해서도 마찬가지로 랭카스터 특유의 객관성과 따뜻함으로 대한다. 그런 그의 모습을 보면서 루이스 랭카스터, 그는 정말 ‘세계시민’이며 진정한 불교인이라 생각하곤 한다. ■

평화와 민주주의를 위한 완전한 언론 자유의 길

— 비쉬누 니스투리론 —

이상기(아시아기자협회 회장·〈한겨레〉 스포츠부문 편집장)

1.

네팔기자연맹(Federation of Nepalean Journalist, FNJ) 비쉬누 니스투리(Bishnu Nisthuri) 회장은 참 조용한 사람이다. 말수도 적은 데다 조곤조곤 속삭이듯 한다. 겉모습만 봐서는 그가 2006년 ‘네팔의 봄’을 이끌며 독재 왕정을 무너뜨린 주역이라고 생각하기 쉽지 않을 터다.

필자가 그를 처음 만난 것은 2005년 봄 대만에서 열린 국제기자연맹(International Federation of Journalist, IFJ) 동남아시아 지역회의 자리에서다. 힌두교도로서 철저한 채식주의자인 그는 생선을 포함해 어떤 종류의 고기도 입에 대지 않았다. 외국에 나와, 더욱이 기자들과 어울리는 자리이니 약간의 일탈이 허용될 수도 있을 텐데, 그는 스스로 정한 원칙과 규칙에서 추호도 벗어나지 않으려 했다.

천슈이벤 총통도 참석한 오찬 테이블엔 진귀한 요리가 차려져 있었지

만 눈길만 줄 뿐 비쉬누는 예의 ‘채식 원칙’을 굽히지 않았다. 올 3월 금강산에서 열린 국제기자연맹 특별총회 참석차 한국을 찾은 그는 이번에도 고기는 입에 대지 않았다. 그는 “한번 정한 규칙은 꼭 지켜야 한다는 생각에서”라고 했다. 한마디로 그는 조용하지만 강한 성격의 소유자다. 외유내강인 셈이다. 지난해 언론인이 중심이 돼 नेपाल의 봄을 이끈 원동력은 바로 그런 결기와 의지가 몸에 밴 리더십에서 나온 것이 아닌가 생각된다.

만해사상실천선양회는 नेपाल 민주화와 언론자유에 앞장선 공로를 인정해 비쉬누 회장과 नेपाल기자연맹을 제11회 만해대상 실천부문 수상자로 선정했다. 지난 3월 국제기자연맹 특별총회 참석차 한국을 방문하던 중 수상소식을 들은 비쉬누 회장은 “언론자유 없이는 민주화나 평화는 결코 기대할 수 없다.”며 “하지만 नेपाल 같은 대다수 아시아 국가에선 기자들의 희생 없이 민주주의를 상상할 수 없는 게 안타깝지만 엄연한 현실”이라고 했다.

그는 1963년 2월 2일 नेपाल 일람의 메치 지역에서 출생했다. 그는 아다르샤 제2고등학교에서 예술을 전공했다. 비쉬누 니스투리는 필명으로 본명은 비쉬누 프라사드 기미레인 그는 올해로 기자경력 19년째의 베테랑이다. 그는 1992년 미국의 미공보원(USIS)이 카트만두에 설립한 Parliamentary Reporting Training 과정과 1993년 인도 뉴델리의 ‘저널리즘 심화과정’에서 연수했다. 기자로서 그는 1986년 <안투 이얌>지 실무편집장, 1987년 주간 <데산테> 통신원, 1997~1999년 <히말라야 타임스> 편집장, 2001~2002년 <스페이스 타임> 실무편집장 등을 거쳤다.

그는 नेपाल 기자들의 연대와 협력을 통해 नेपाल 자유언론 쟁취에 큰 업적을 세웠다. 1992년 नेपाल 프레스 유니온 창립 비서를 시작으로 1998~2002년엔 नेपाल기자연맹 실행위원과 중앙위 비서를 거쳐 2002~2005년 사무총장을 지냈다. 2005년 5월 제21차 नेपाल기자연맹 총회에서 회장에

선출됐다.

네팔기자연맹은 애초 1956년 3월 언론자유 회복에 앞장선 크리쉬나 프 라사드 바타라이 등이 중심이 돼 설립된 네팔기자협회(NJA)가 모태다. 이후 1996년 6월25일 현재의 네팔기자연맹으로 이름을 바꿔 이어져오고 있다.

2.

왕정이 무너진 최근까지도 네팔기자연맹 소속 기자들에 대한 위협은 계속되고 있다. 왕정을 옹호하는 일부 폭력 시위자들은 일요일이던 지난 1월28일 기자들을 공격했다. 이들은 이날 오후 TV 및 라디오 등 언론사 시설을 파괴하고 네팔기자연맹 파르사 지부를 습격했다. 라우타하트(Rautahat)에서는 한 폭도가 기자에게 전화를 걸어 자신이 요구하는 대로 기사를 신지 않으면 목숨을 빼앗겠다고 위협을 가했다. 하지만 네팔기자연맹의 민주화 투쟁 의지는 결코 꺾이지 않고 있다.

2006년 4월 네팔 국민 수만 명이 벌인 민주화 시위는 가넨드라 국왕의 독재정권을 무너뜨렸다. 시민 14명이 목숨을 바친 네팔 민주화운동 과정에서 비쉬누 회장이 이끄는 네팔 기자들의 역할이 가장 컸다고 네팔 국민들은 입을 모은다.

2006년 봄 네팔에선 무슨 일이 벌어지고 있었을까?

지난해 4월 24일 밤 11시 30분 네팔 왕궁. 독재왕정을 이끌어온 가넨드라 국왕 목소리가 떨렸다. 그는 대국민 연설을 통해 “2002년 5월(차기 총선을 위해) 해산된 하원을 다시 소집하며, 7개 정당 연맹에 국가를 이끄는 책임을 맡을 것을 요청한다.”고 말했다. 가넨드라 국왕은 이어 “하원을 4월 28일 오후 1시를 기해 소집한다.”고 밝혔다. 국왕의 권력 이양을 요구하며 4월 6일부터 계속돼온 네팔 총파업사태가 18일 만에 시민들의 승리

로 끝난 것이다. 시위를 주도해온 7개 정당 연맹은 ‘국민의 승리’라고 환영했다. 이들은 25일 총과업 종료를 선언하는 한편 예정됐던 대규모 항의시위를 ‘승리 집회’로 바꿔 열었다.

가넨드라 국왕은 2001년 친형인 비렌드라 국왕 부부가 아들에 의해 살해되는 궁중 쿠데타 이후 즉위했으며, 민주화 요구가 나올 때마다 의회를 해산한 인물이다. 2005년 2월에는 공산 반군 토벌과 부패 청산을 구실로 비상사태와 직할통치를 선언해 입헌군주국이던 네팔을 전제군주국으로 바꿔놓았다. 그렇지만 그도 네팔기자연맹 소속 기자를 중심으로 단결된 시민 수만 명이 벌인 2006년 4월 민주화 시위를 막아내지 못하고 독재 권좌에서 내려와야 했다.

네팔 의회는 2006년 5월 국왕이 보유했던 군대 통수권과 면책·면세 특권을 박탈하는 법안을 만장일치로 통과시켰다. 이어 6월에는 국왕의 법안거부권과 판사 및 육군원수에 대한 인사권, 왕위 계승자 임명권 등도 폐지했다. 7월엔 궁궐터와 임야를 포함해 1,729헥타르(523만평)를 소유하던 국왕 및 왕실 토지가 몰수당했다. 그리고 그는 네팔 지폐에서도 쫓겨날 신세다. 네팔에서는 전통적으로 통치 국왕의 사진이 모든 지폐에 인쇄돼 왔다. 네팔 중앙은행은 지폐에 새겨진 가넨드라 국왕 사진을 에베레스트산 사진으로 교체키로 했다. 인구 2,700만 명의 히말라야 산악국 네팔은 요즘 민주화를 위한 제도 정비가 한창이다.

네팔기자연맹 회원은 전국적으로 5천여 명이다. 비쉬누 회장은 “네팔기자연맹 활동은 언론의 권리수호에 국한되지 않는다.”며 “2005년 제21차 총회에서 언론과 표현의 자유 뿐 아니라 다당제 체제의 민주주의 회복을 위해 역할을 하겠다고 다짐했다.”고 소개했다. 그는 “네팔기자연맹이 네팔 민주화 운동에서 중요한 역할을 한 것은 당연한 일”이라고 했다.

그럼 왜 비쉬누를 중심으로 한 네팔 기자들이 한 마음으로 뭉쳐 왕정에 맞서 싸웠을까? 2005년 2월 1일 가넨드라 국왕은 입법부를 해산했다.

가넨드라는 이날 국가비상사태를 선포한 뒤 국가권력을 자신에게 집중시키기 시작했다. 가넨드라는 “정부가 민주총선을 실시하지 못하고 평화를 되찾지도 못했다.”고 비난하고 “직접 국정을 장악하고 새로운 정부를 수립하겠다.”고 밝혔다. 그는 10명의 장관으로 구성된 새 내각 명단을 발표하고, 총리는 임명하지 않고 스스로 국정을 이끌 것이라고 선포했다. 세르 바하두르 데우바 총리와 장관들은 해임된 뒤 가택연금됐고, 무장 병사들이 총리와 정치인들 집을 포위했다. 외부 세계와 연결되는 전화와 인터넷 등은 모두 차단됐고, 언론은 검열을 받고 공항은 폐쇄돼 नेपाल을 오가는 항공기 운항도 거의 끊긴 상태가 됐다.

네팔 정부는 1996년부터 왕정 폐지와 인민정권 수립을 주장하는 마오이스트 반군과 치열한 내전을 벌여 왔으며, 국민들은 극심한 빈곤과 폭력으로 고통을 겪어 왔다. 정부군과 반군 모두 민간인을 살해하고 고문하는 등 심각한 인권을 침해하는 과정에서 1만 명 이상이 목숨을 잃었다. 가넨드라 국왕은 앞서 2002년엔 데우바 총리를 해임한 바 있다.

가넨드라는 어떤 인물인가?

2001년 6월 1일 밤 10시 40분 네팔 왕실은 난데없는 총기 난사 사건에 휘말렸다. 당시 국왕 비렌드라와 왕비 아이쉬와르야, 공주·왕자 등 일가족 8명이 몰살당한 것이다.

1918년 제정 러시아의 로마노프 왕가의 몰살 이후 최악의 왕실 참극으로 기록된 이 사건의 범인으로 비렌드라 국왕의 아들이자 왕세자였던 디펜드라(당시 30살)가 지목됐다. 디펜드라가 왕실 일가족이 모인 금요 정례 만찬장에서 결혼 문제로 어머니와 다투다 술김에 탄알이 떨어질 때까지 자동소총을 난사하고 자신도 자살을 기도했다는 게 당시 네팔 정부의 발표다. 다음날인 6월 2일 왕실은 혼수상태로 누워 있는 디펜드라를 새 국왕으로 발표하고, 비렌드라 국왕의 동생인 가넨드라가 섭정을 맡는다고 밝혔다. 하지만 사건 4일째인 4일 디펜드라는 숨졌다. 그리곤 가넨드

라가 국왕 자리에 올랐다. 4일 동안 국왕이 3번 바뀐 셈이다.

평소 무례한 언행으로 국민의 불신이 높던 가넨드라가 왕위에 오르자, 수천 명의 국민이 연일 시위를 벌였다. 가넨드라가 군부와 손잡고 쿠데타를 일으킨 것이라는 음모설도 네팔 국내에 퍼졌다. 의심할 정황은 많았다. 사건이 벌어진 당일 왕실 정례 모임이 있었는데 유독 가넨드라만 참석하지 않았으며, 그 자리에 있던 그의 아들도 용케 살아남았다. 영국 이튼 칼리지의 수재 출신에다 평소 온화한 성격의 왕세자가 결혼문제로 일가족을 몰살시켰다는 것도 수상하고, 권력욕이 심한 가넨드라가 왕실과 양숙관계이던 군부와 절친하다는 점도 의심을 받기에 충분했다. 당시 BBC 등 외신들이 이런 의문을 제기했지만 아직까지 ‘미스테리’로 남아 있다.

가넨드라 국왕의 독재가 극심해지는 것에 비례해 네팔 기자들의 저항 또한 갈수록 커졌다. 네팔기자연맹은 2005년 5월 3일부터 나흘간 ‘가장 민주적인 방식’으로 총회를 개최했다. 당시 총회는 그 자체가 국왕의 쿠데타 이후 왕정의 억압에 대한 도전이었다. 네팔기자연맹은 왕정의 잇단 조치를 쿠데타로 규정했다.

이에 독재왕정은 네팔기자연맹의 조직적·재정적 기반을 집요하게 해체하려 했다. 조직면에서는 네팔기자연맹 활동을 방해하기 위해 새로운 어용 언론조직을 만들어 암암리에 지원했고, 재정면에서는 정부에 의해 이미 결정된 예산 450만 네팔 루피(72루피가 1달러에 해당)가 연맹에 지원되지 못하도록 차단했다. 언론인들의 생계를 위협해 비판 언론에 대해 재갈을 물리려는 술책이었다. 네팔기자연맹은 네팔의 모든 언론인을 대표하는 최대 규모의 전문직 조직으로서 언론자유를 보장받기 위한 여러 과제들을 해결해야 했다.

총회에서 결의된 네팔기자연맹의 슬로건, 즉 ‘평화와 민주주의를 위한 완전한 언론자유’가 상징하듯 네팔기자연맹은 “완전한 언론자유 없이는

민주주의나 평화 역시 생각조차 할 수 없다.”는 입장을 유지해 왔다.

네팔기자연맹은 표현의 자유를 위협하는 온갖 형태의 억압과 독재체제를 거부하는 캠페인을 여러 차례 주도했다.

네팔기자연맹은 50년이 넘도록 한결같이 언론 자유와 표현의 자유를 위해 자리를 지켜왔다. 연맹의 가장 큰 자부심은 창립 이후 단 한 번도 독재정권에 굴복하거나 타협하지 않았다는 사실이라고 비쉬누 회장은 말한다. 무엇보다 네팔 방방곡곡에서 일하는 5천여 기자들의 연대와 단결정신이 가장 큰 힘이다. 언론자유 투쟁에서 전국에 사무실을 둔 네팔기자연맹 지부들의 역할은 상상을 초월했다. 수도 카투만두에서 활동하는 언론인들에 비해 지방의 기자들은 상대적으로 열악한 조건 속에서도 민주화운동에 몸을 던졌다.

네팔기자연맹은 국제기자연맹의 정식 회원이며 ‘국제 표현의 자유연대(International Freedom of Expression Exchange, IFEX)’ 와도 결연을 맺고 있다. 또 아시아기자협회(Asia Journalist Association, AJA) 정식 회원 단체로서 자신들의 경험을 이웃 나라 기자들에게 전파하고 있다.

3.

언론자유 투쟁 및 민주화운동 과정에서 비쉬누 니스투리 회장과 마헨드라 비스타 사무총장, 재무 담당 헤만타 카폴리 등 수많은 네팔기자연맹 회원이 체포·구금되거나 부상을 입었다. 2005년 초 어느 날, 당시 연맹 사무총장이던 비쉬누 니스투리는 밤 10시 30분께 자택에서 사복 공안부대에 의해 체포됐다. 날이 밝을 때까지라도 체포를 중단해 달라는 어린 아들과 부인의 간청은 아무 소용이 없었다. 그들은 눈가리개를 씌워 알 수 없는 장소로 그를 데리고 갔다. 가족과 네팔 국내외 인사 어떤 사람의 면회도 금지되었다. 이에 국제기자연맹(IFJ)은 그의 석방을 보장하라고

캠페인을 벌였다. 호주 출신의 크리스토퍼 워런 회장이 네팔을 방문해 8번의 시도 끝에 구금된 비쉬누를 겨우 만날 수 있었다. 네팔 정부는 전례가 없는 국제적인 석방 요구에 굴복해 2005년 2월 25일 그를 석방했다.

비쉬누는 “당시 총회에서 결의된 슬로건, 즉 ‘평화와 민주주의를 위한 완전한 언론자유’를 위해 네팔기자연맹은 모든 형태의 억압에 저항하고 독재왕정을 물리치기 위해 앞장섰다.”고 말했다.

그 과정에서 비쉬누 등 수많은 회원들이 체포·구금되거나 부상을 입었다. 그는 “왕정이 무너진 최근까지도 네팔기자연맹 소속 기자들에 대한 위협은 계속되고 있다.”며 “왕정을 옹호하는 폭력세력이 올 1월 말 TV와 라디오 시설을 파괴하고 네팔기자연맹 파르사 지부를 습격했다.”고 소개했다. 그는 “목숨을 빼앗겠다는 위협도 종종 받는다.”며 “하지만 네팔기자들의 투쟁의지는 그럴수록 더욱 불타오른다.”고 말한다.

네팔기자연맹은 대표적인 기자 조직이지만 그 활동은 꼭 언론의 권리 수호에만 국한되지 않는다. 연맹은 2005년 제21차 총회에서 언론과 표현의 자유뿐만 아니라 일당독재가 아닌 다당체제의 민주주의 회복을 위해 역할을 다하겠다고 다짐했다.

네팔기자연맹은 다당제 민주주의 회복을 위한 민주화운동 과정에서 독특하고도 중요한 책임을 훌륭하게 완수했다는 평가를 받는다. 독재권력을 쥔 국왕의 직접 통치기간, 적법절차에 의해 선출된 입법부가 해산되는 동안 네팔기자연맹은 한편으론 ‘국민의 의회’ 역할을 수행했다. 네팔 민주주의는 상당기간 국왕에게 불모로 잡혀 암흑시절을 보내야 했다.

네팔기자연맹은 2005년 5월 3일부터 나흘간 ‘가장 민주적인 방식’으로 총회를 개최했다. 전국에서 900명의 대표자들이 모여 선거를 통해 현재의 네팔기자연맹 중앙 지도체제를 구축했다. 이 총회는 그 자체가 국왕의 쿠데타 이후 처음으로 기자들을 중심으로 한 폭압적인 왕정에 대한 도전이었다. 물론 네팔 국내에선 최초의 일이었다. 독재권력에 항거하기

란 쉬운 일이 아니었기 때문이다.

아시아기자협회(Asia Journalist Association, AJA)는 네팔기자연맹과 비쉬누 니스투리 회장이 언론자유와 네팔의 민주화에 기여한 점을 높이 평가해 2006년 11월 ‘제1회 아시아기자상’을 수여했다. 당시 인천과 백담사, 평창 등지에서 열린 ‘2006 AJA 포럼’에 참석한 중국, 필리핀, 베트남, 인도네시아, 말레이시아, 캄보디아, 일본, 싱가포르, 태국, 이스라엘 등 아시아 기자 40여 명은 네팔기자연맹과 비쉬누 회장을 만장일치로 수상자로 선정했다. 비쉬누 회장과 네팔기자연맹은 이어 지난 3월, 제11회 만해대상 실천부문 수상자로 결정됐다. 이는 국내 거주 5천여 네팔인은 물론 한국에 거주하는 40만 아시아권 이주민들한테도 매우 중요한 의미를 던져주고 있다. 만해 한용운 선생의 평화애호 정신과 인권존중 사상은 아시아 지역의 오랜 꿈이자 진정한 목표이기 때문이다.

아울러 네팔기자연맹과 비쉬누 회장의 만해대상 수상은 한국과 네팔 양국 및 국민들 사이에 새로운 이정표가 될 가능성이 크다. 이미 네팔 국내에선 자국의 기자단체와 존경받는 인사가 만해대상을 수상하게 됐다는 소식이 널리 회자되면서 만해 선생에 대한 관심 또한 고조되고 있다고 한다.

비쉬누 회장의 수상 소감을 소개하면서 이 글을 마친다.

전 세계의 자유를 사랑하는 이들에게 만해 스님은 무한한 영감의 원천입니다. 2007 만해대상 실천부문에 네팔기자연맹을 선정해 주신 심사위원회에 감사의 말씀을 전합니다. 한국 국민과 언론계 종사자들에게도 똑같은 감사의 마음입니다.

네팔 언론계는 네팔기자연맹에 만해대상을 수여하기로 한 만해재단의 결정에 기쁨을 감추지 못하고 있습니다. 5천여 회원 언론인들을 대신해 만해재단에 진심 어린 감사를 전합니다. 부처님이 나신 곳인 네팔의 한 시

민으로서 만해와 같이 훌륭한 스님을 기려 세워진 상을 받는 데는 상징적인 의미가 있습니다. 만해 스님은 평화, 인권, 그리고 독립을 위해 자신의 생애를 바쳤습니다. 네팔 역시 과도기를 거치고 있는 국가로서, 네팔 미디어와 국민들은 그의 생애와 업적을 통해 많은 것을 배울 수 있을 것입니다.

이 상은 저와 네팔기자연맹뿐 아니라 네팔 언론계 전체에 큰 영광입니다. 더 나아가서 이는 언론인들의 직업적 독립과 시민권을 향한 우리의 투쟁을 계속하겠다는 다짐을 더욱 굳건하게 만들어 주었습니다. 만해대상은 또한 완전한 언론의 자유와 인권, 그리고 민주주의를 위해 싸우려는 우리의 노력에 끈기를 더해 주었습니다.

한국과 네팔 양국 관계에 있어 사람과 사람 사이의 교류를 이끌어내는 데 이 존경 받는 상이 하나의 이정표가 될 것임을 확신합니다.

이 명예로운 상을 준 만해재단과 아시아기자협회(Asia Journalist Association)에 다시 한 번 감사 드립니다. ▣

진행형 인물 또는 위버멘쉬의 길

— 서인혁 론 —

김재홍(문학평론가·경희대 교수)

1. 형성성 인물 또는 진행형 인물 서인혁

어떤 분야에 있어 일가를 이룬 사람 또는 성공한 사람들에게겐 대체로 두 가지 유형이 있는 것으로 보인다. 한 가지는 원래 뛰어난 재능이 있는 데다 주변 환경까지 잘 뒷받침돼서 사회적으로 인정받고 성공하는 경우와, 다른 한 가지는 뒤늦게 재능이 발견되고 환경 또한 불리하지만 스스로 노력해서 대기만성하게 되는 경우가 그것이라 하겠다. 전자를 완성형 또는 수재형 인물이라 한다면, 후자는 형성형 또는 진행형 인물이라고 볼 수 있을 것이다. 전자는 개인적 재능과 환경 및 시대정신이 잘 조화를 이루기에 크게 노력하지 않아도 성공에 이르는 길이 비교적 순탄할 수 있지만, 후자는 본인의 피나는 각고의 노력과 끊임없는 정진을 통해서만 비로소 성취될 수 있는 것이기에 더욱 소중하고 값진 것이 아닐 수 없다.

올해 만해대상 특별부문 수상자로 선정된 인간 서인혁, 무술인 서인혁

은 바로 형성형 인물, 진행형 인물의 대표적인 한 전형임에 분명하다. 경북 군위의 넉넉지 않은 농촌마을 가정에서 태어나 자란 서인혁은 그야말로 많은 일을 스스로 자각해서 하지 않으면 안 되었기에 일찍부터 철이 든 소년이었다고 할 수 있다. 지난 시대 가난한 가정의 청소년들이 그러하듯이 그도 부모의 뜻에 따라 진학한 대구상고를 졸업하기까지 그는 누구나처럼 ‘나는 누구인가? 내가 가야 할 삶의 길은 어떠한가?’ 라는 문제를 놓고 번민하는 평범한 소년의 한 모습일 따름이었다. 다만 그에게는 일찍부터 무술에 대한 재능과 그를 뒷받침할 만한 정신력만이 그의 유일한 재산이라면 재산이었다.

그러나 오늘날 그가 세계 여러 나라에 700여 곳의 국술원 도장을 열고 누적회원 150만 명을 이끌어 가는 세계적인 무술 지도자 또는 정신적인 리더로서 성공하기까지 그는 누구보다도 가혹한 시련과 역경을 이겨 나오지 않으면 안 됐던 것이 사실이다. 얼마간의 무술에 대한 재능을 꽃피우고 그것을 바탕으로 성공적인 무술인이 되기까지, 아니 그것을 넘어서서 수많은 무술인과 심신단련을 목표로 국술에 정진하고 있는 수련자들에게 존경받는 정신적 지도자로서 성공하기까지 그는 그야말로 피나는 노력과 인내, 그리고 참담한 극기와 슬기를 발휘하지 않으면 안 되었기 때문이다. 수십 년에 걸친 그러한 노력 끝에 그는 성공한 무술인으로서, 그리고 존경받는 한 인간으로서 우뚝 설 수 있게 됐다는 점에서 그는 분명 이 시대의 자랑스런 한국인 또는 존경할 만한 정신적 지도자의 한 모습을 보여 주고 있는 것으로 판단된다.

2. 국술원 창립과 인간 서인혁

서인혁은 1939년 3월 5일 경북 군위군 의흥면 읍내리 482번지에서 농부의 아들로 태어났다. 대부분의 농촌생활이 그러하듯이 그도 비교적 어

려운 환경에서 자라나면서 스스로 지수성가를 꿈꿀 수밖에 없었던 모습이었다. 그러기에 그는 지난날 대부분의 어려운 가정의 자제들이 그러했듯이 인문계보다는 실업계 고등학교 진학을 선택하게 됐고 자연스럽게 대구로 나와 대구상고에 진학하게 됨으로써 세간의 삶을 시작하게 된 것이었다.

그는 어려서부터 아버지보다는 무인이었던 할아버지에게서 더 영향과 가르침을 받으며 성장했다. 조부는 손자 인혁에게 애정을 쏟으면서도 어려서부터 엄격하게 손수 사람에게 대한 예절과 세상에 대한 도리를 가르쳤다. 그리고 산과 들로 데리고 다니면서 심신을 단련하고 세상에서 살아남는 지혜와 여러 방법들을 가르쳐 주었다. 말하자면 일종의 체력단련 또는 극기훈련을 통해 자신을 지키는 힘을 기르고 삶과 세상을 보는 올바른 눈을 키워 준 것이다.

그리하여 소년 인혁은 어려서부터 세상 속에서 자신을 단련하고 이겨내는 과정을 배우고 익히면서 스스로 인생관을 기르고 세상에서 해야 할 일을 찾게 된 것이다. 그것은 우리 나라의 전통무술을 익히고 되살리는 일, 즉 전통무술의 뿌리찾기와 뿌리살리기라는 구체적인 삶의 목표설정과 인생관 정립이라고 할 수 있다. 그것이 바로 우리 나라의 대표적인 무술이라는 뜻에서 ‘국술(國術)’의 집대성이고, 국술원의 창립이라는 실천적 목표로 나아가게 된 것이다.

소문난 싸움꾼으로 알려지기 시작한 서인혁이 대구상고를 졸업하고 국술원을 설립한 것은 약관 20세인 1958년이였다. 전국 각지를 돌아다니며 무술인들을 만나고 실제 무술을 익히면서 그는 일본 유술과 합기도 및 중국 18기의 장점을 수합하였다. 이를 한국 전통의 씨름을 바탕으로 창조적으로 접목하면서 제자리를 찾지 못하고 난맥상을 보이고 있던 한국 무술계에 실천적인 노력을 기울였다. 이를 통해 무술에 논리를 체계화하고 국술이라는 이름으로 집대성함으로써 마침내 세계를 향한 웅비의 날

개를 조금씩 펼쳐 가게 된 것이다. “내가 하고 싶은 일을 해보라”는 부모의 격려와 지원을 밑천으로 해서 국술원 창립을 이루어 내게 됐다는 뜻이다.

따라서 국술 또는 국술원이란 곧바로 서인혁의 삶과 생애사를 의미하며, 그 시련과 성장의 역사는 그대로 서인혁의 인생과정 그 자체라고 해도 과언이 아니다. 그만큼 국술원과 서인혁, 서인혁과 국술원은 하나이고 하나일 수밖에 없다고 하겠다.

3. 국술운동은 생명운동이자 평화운동

국술이란 무엇인가? 한마디로 그것은 전통무술(武術)로서 격투기이며 동시에 신체단련으로서의 호신술이고, 나아가서 심신수련의 기(氣)운동 스포츠이자 도(道)에 이르는 길, 즉 도술(道術)이라고 할 수 있다. 말하자면 그것은 기본적인 면에서는 싸움의 기술로서 무술이 바탕을 이루지만 단순히 싸움기술, 즉 무술에만 머무르는 것이 아니라 체력단련 운동이며 동시에 정신적인 수양의 길을 지향한다는 뜻이 될 수 있다. 그것은 자신의 삶을 성공적으로 변화시키면서 동시에 다른 사람들의 삶을 건강하게 만들어 주고, 나아가서 겨레의 삶과 국가의 부강에 원동력이 됨은 물론 인류건강 증진과 평화건설에도 이바지하려는 실천적인 생명운동이고 나라사랑, 겨레사랑 운동이며 동시에 인류사랑 및 평화사랑의 길로 나아가고자 하는 데 근본목표와 이념이 놓여진다는 뜻이다.

국술은 자연을 스승으로 한다. 서 총재에게 있어 그러한 것처럼 국술인에게 있어 자연은 근본이면서 동시에 위대한 스승이다. 자연은 무술훈련과 심신수련의 현실적인 도장이면서 깨침을 이루게 하는 정신적인 수련관이다. 아울러 언제나 생체의 원기를 회복할 수 있게 하는 육체의 도장(道場)이면서 정신의 도량(道場)으로서 의미를 지니는 것이다. 천지자연,

삼라만상이 바로 자연인바, 그것들로부터 생명의 원리와 삶의 이치, 그리고 우주의 순환이법을 터득할 수 있게 됐다는 뜻이다. 명산대찰, 산천경개를 주유, 순화하면서 기(技)와 예(藝)와 도(道)를 닦는 국술인들의 자세는 그대로 옛적 신라 화랑들의 풍류도와 그 맥락을 계승한 것이라고 하겠다.

자연이라는 스승에게서 서인혁은 안내심과 담력을 기르고 투지와 극기의 자세를 배우며 우주의 섭리와 운행이치를 터득해 나아갈 수 있었기에 국술이 단지 격투기로서가 아니라 정신수련으로서 도(道)에 이르는 길로서 의미를 지닐 수 있게 된 것이다. 그러기에 국술운동은 정신의 뿌리찾기 운동이고 참나, 진정한 자아를 찾고 실현하기 위한 수행과 구도의 과정이라고 할 수 있다. 실제 서 총재와 국술원이 백담사를 비롯한 불교 사찰 및 고승들과 인연을 맺고 그것을 살려 나아가는 데 주안점을 두는 것도 바로 이러한 국술원의 이념을 구현하기 위한 모색의 일환임은 물론이다.

국술운동은 민족의 정체성을 확립하고 민족정기를 오늘에 되살리려는 노력의 일환이면서, 동시에 민족적 자존심과 자부심을 세계만방에 심어 나아가려는 애국 애족운동이면서, 한 걸음 더 나아가 모든 인류를 사랑하고 지구상의 평화실현을 정착시켜 나아가려는 평화운동을 지향하는 것으로 보인다. 이 점이 바로 국술운동이 다른 스포츠나 무술과 달리 민족과 국가를 넘어서 범인류사적 차원 또는 세계사적 지평으로 나아갈 수 있게 하는 정신적인 바탕이자 원동력으로 작용하고 있음은 물론이다. 자연은 신체단련, 무술기량의 단련장이면서 정신수련의 학습장이고 동시에 국술원의 교과서이자 위대한 스승이라는 뜻이 되겠다.

4. 한국의 국술, 미국의 국술을 넘어서

국술원은 초기부터 다른 무술과의 경계를 유지하면서 그 장점들을 흡수하고 고유 무술을 개발, 연구, 현대적으로 계승하는 데 주력을 쏟아왔다. 말하자면 전통적인 사도무술, 불교무술, 궁중무술을 바탕으로 하여 유도, 합기도, 18기, 쿵푸 등 외래 무술의 장점을 취택하고 태권, 씨름 등 고유 무술을 계승 발전시킴으로써 하나의 독특한 무술체계를 집대성해 왔기에 대한민국의 대표적인 무술이라는 점을 강조하여 국술(國術)이라 칭하게 됐다는 뜻이다.

국술원의 역사는 대략 네 시기로 구분된다. 태동기와 성장기, 발전기와 중흥기가 그것이라고 하겠다. 첫째는 1958년 3월 9일 부산 중앙동에서 국술원 관관을 걸고 다시 부산역 앞 노동회관의 유도관 한구석에서 검은 색 도복으로 첫출발한 태동기이다. 이후 군산, 목포, 광주, 부산을 거쳐 1972년 서울본부를 설치하고 장충체육관에서 무술시범을 열기까지의 고된 시련과 역경의 시기를 지칭한다. 이 시기를 초창기에 해당하는 국술원 태동기라 불러 볼 때 이 시기는 국술원의 바탕을 마련하면서 고유체계와 이론을 정립하고 자기 위치를 정립하려 노력한 고군분투의 시기라고 할 수 있으리라.

둘째 시기는 1973년 미국인 제자 켄 턴킨으로부터 초청받아 1974년 미국에서 도장을 열어 뿌리내리고 발전하기 시작한 시기, 즉 성장기라 하겠다. 단돈 50달러를 들고 LA에 도착하여 이후 루이지애나주 뉴올리언즈를 거쳐 다시 샌프란시스코에서 1975년 국술도장을 개관하고 세계국술협회를 발족하기까지 수백 회의 시범과 강연을 통해 미국에서 국술원을 뿌리내리게 하기까지 고심참담, 역경극복의 과정을 겪어 온 것이다.

백만 번 절을 해 보라. 그러면 너의 몸이 저절로 다듬어질 것이다. 상대

방을 존경해라. 그러면 내 자신이 누구인지 쉽게 알게 될 것이다.

서 총재의 말처럼 국술원은 고된 시련과 극복의 과정 속에서도 언제나 바른 자세로서 상무정신과 사람에 대한 정중한 예절정신을 강조하는 것이 특징이다. 말하자면 국술이 단지 격투기가 아니라 정신수련과 인격도야를 이념으로 하는 정신운동임을 강조한 내용이 되겠다.

이후 서 총재는 불굴의 정신력으로 오늘날까지 매년 자동차로 3만 마일, 비행기로 1만 마일 대장정을 30년 가까이 해오고 있는 것으로 알려져 있다. 그리하여 1998년 미국 내 300여 개 도장을 설립 운영해 올 수 있게 되기까지 그야말로 고심참담, 서 총재는 자신의 삶을 돌보지 않고 오로지 국술원을 미국에 뿌리내리게 하기까지 대승적인 실천의 삶, 구도행을 펼쳐 온 데서 그의 초인정신을 읽을 수 있음은 물론이다.

셋째 시기는 1980, 90년대 국술원이 세계 각국으로 전파됨으로써 미국만이 아닌 세계화의 기틀을 마련하며 더욱 비약적인 발전을 이루기 시작한 발전기를 꼽을 수 있겠다. 1981년 세계무술대회를 부산 구덕체육관에서 개최하면서 미국, 영국, 멕시코 등 세계 7개국 140명이 참가한 것이 한 계기가 된 것이다. 이 무렵 국술원 상표를 특허취득하고 미국 샌프란시스코에서 국술원 주최 세계무술대회를 열고 서 총재가 무술잡지 〈Black Belt Magazine〉의 올해의 인물로 선정된 것을 계기로 네델란드, 독일, 캐나다, 스페인 등으로 국술원이 퍼져 나아가게 된 것이다. 아울러 이 시기에 서 총재가 하와이 대학에서 명예철학박사 학위를 받고 미국 육군사관학교에서 국술이 체육종목으로 채택되고, 육사·공사에서 지휘권을 수여 받고, 미국 내 10여 개 대학에서 정식 체육종목으로 채택됨으로써 서 총재와 국술원은 하나의 전성기를 맞이하게 된다. 1998년 대한민국 정부로부터 국민훈장 석류장을 수여 받게 된 것도 이러한 서 총재의 노력과 성과를 평가한 결과라고 하겠다.

네 번째 시기는 2000년 사단법인 국술원이 국내에서 인가되고 경주에서 경주세계국술선수권 및 시범대회가 열리는가 하면 미국에서 세계국술협회의 야외수련장이 휴스턴에 건립되면서 2003년 휴스턴 세계국술대회가 개최되는 등 다시 한 번 도약의 계기를 마련하는 등 오늘의 중흥기를 꼽을 수 있겠다. 이 시기에 미국에서 국술사관학교를 설립하고 실무 사범 양성소를 개설하는가 하면, 서총재가 다시 명예박사학위를 받고 세계국술원 전용 실내체육관을 착공하면서 미국 내 400개 도장을 열고 다시 세계 각국에 1200여 개 도장을 개설한다. 그야말로 세계 속의 국술시대로서 전성기를 펼쳐가고 있는 모습이라 하겠다.

한국의 국술을 넘어서, 다시 미국의 국술을 넘어서고 나아가서 세계의 국술로 한껏 발전해 가고 있다는 점에서 서인혁 총재 또는 국술원은 한국의 인물에서 세계 속의 인물로 자리잡아 가게 된 데서 그의 성공신화를 읽을 수 있게 됐다고 할 수 있다.

5. 세계화의 길 또는 위버멘쉬의 길

서인혁은 말한다.

성공이라는 게 뭐 별 건가요. 내가 하고 싶은 일을 한 것뿐인데. 나는 성공을 꿈꾸지 않았습시다. 한평생 하고 싶은 일을 하면서 살다 보니 남들이 그렇게 말하고 있는 거지요.

— 김문영, 《서인혁의 성공신화》, 쌤터, 2004, p. 13.

그렇다! 서인혁은 아직 모두가 다 인정할 만큼 완전히 성공한 것이 아닐 수도 있고, 또 그 어떤 이상적인 인간형에 도달한 것도 아니라 말할 수도 있다. 그만큼 크게 가진 것 없이 오늘을 이루어 오기까지 실수나 실패

등 그를 또한 없지 않을 수 없기 때문이다. 그렇지만 그는 분명 하루하루 최선을 다함으로써 온몸으로 자신의 삶을 살아온 성실한 인간형이며 성심성의 자기 자신의 운명을 극복하며 자기를 올바로 정립하려 노력해 온 진행형 인물이라는 점은 부정할 수 없는 사실이다. 그런 점에서 보면 그는 니체가 말한 바 있는 ‘초인(übermenshe)’에 가까운 인물이다. 다시 말해서 그는 “대지에 뿌리를 박고 스스로의 힘, 즉 자력에 의한 자기극복을 통하여 스스로 정신의 승리와 자기완성을 이루어 가고 있는 위버멘쉬”(정동호, 《니이체 연구》, 탐구당, 1983)에 해당하는 인물인 것이다.

서인혁, 그는 지상 위에서 스스로 살기 위해서, 아니 세상과 인류를 위해 작게라도 등불을 켜려는 빈자일등(貧者一燈)의 신념과 의지, 실천적 구도행의 노력으로서 자기 앞의 생을 위해 최선을 다해 왔고, 오늘도 여전히 겸허한 자세로 성심성의 노력하고 있는 성실한 형성형 인물, 치열한 진행형 인물의 한 소중한 전범임이 분명하다. ■



세계화 시대에 있어서 동아시아 시의 역할

(주관 : 한국시인협회)

- 기조 강연 : 동아시아 시(詩)의 제 모습을 찾아서/김종길
- 동양과 서양의 상호적 문학 교류/이바나 그루베로바
- 아름다움과 자유에 대한 메시지/응웬 쉐 티에우
- 원초적 세계의 복원, 인간 긍정으로서의 한국 시/이건청
- 시, 이 시대 마지막 자유의 터전/췌. 바트바타르
- 현대 일본의 시와 미래 전망/사가와 아키
- 세계화 시대의 아시아 시 : 시조(時調) 입문/데이비드 맥캔
- 세계화의 등불로서 한국 시/클레어 유
- 세계화 시대에 있어서의 동아시아 시와 상상/최동호
- 근대 중국 시의 전개와 그 지향점/예옌뻬
- 월계관과 가시나무/바이링

| 기조 강연 |

동아시아 시(詩)의 제 모습을 찾아서

김종길(대한민국 예술원 회원 · 고려대 명예교수)

아시아 여러 나라뿐만 아니라 구미(歐美)에서도 대표들이 참석한 이 성대한 포럼에서 기조강연을 하게 된 것을 커다란 영광으로 생각합니다. 그러나 저는 먼저 이 포럼이 내건 주제를 문제삼고자 합니다.

이 포럼의 주제는 말할 필요도 없이 ‘세계화 시대에 있어서 동아시아 시의 역할’입니다. 그리고 이 주제에 들어 있는 ‘세계화’라는 말은 또한 말할 필요도 없이 ‘globalization’을 우리말로 옮긴 것입니다. 그런데 이 영어단어가 포함하는 ‘global’이라는 형용사는 원래 프랑스어에서 차용한 것으로 《옥스퍼드영어대사전 증보판》(1972)에 의하면 1892년 미국의 《하퍼즈 매거진》에 이 말이 처음으로 등장하고 ‘세계화’를 뜻하는 ‘globalization’은 《웹스터영어사전》(1961)에 ‘globalism’과 함께 처음으로 나타나지만 ‘세계화된’이라는 뜻의 과거분사형 형용사인 ‘globalized’는 1959년 4월 《이코노미스트》지에 사용된 적이 있었다고 합니다.

그러나 ‘세계화’라는 말이 ‘경제 내지 외교정책을 세계적인 규모로 해석하거나 계획하는 것’으로 정의된 것은 2000년에 간행된 《옥스퍼드영어사전》에서입니다. 그리고 그 다음해에 발간된 《신판 옥스퍼드미국어사전》에서는 ‘globalist’를 ‘경제 내지 외교정책을 전 세계의 여러 사건 및 사태 진전과 관련지어 해석하거나 계획하는 것을 옹호하는 사람’으로 정의하고 ‘globalize’를 ‘국제적 영향이나 공작을 가능케 하도록 전개하다 또는 전개되다’로 규정하고 있습니다.

그런데 최근에는 ‘세계화’라는 말이 더욱 특수화되어 국제정치 및 경제에 있어서의 미국의 패권, 또는 종래의 좌파세력이 사용하던 ‘미제국주의’라는 용어를 대체하고 있는 듯이 보입니다. 최근의 일례를 든다면 지난 6월 6일부터 8일까지 독일 북부의 하일리겐담에서 열린 G8정상회의 기간 동안 벌어졌던 반세계화 시위가 그것입니다. 그러나 이 포럼의 주제에 포함된 그 말에는 결단코 그와 같은 함의는 없다고 생각합니다. 그것은 여기서는 그냥 ‘국제화’라는 뜻으로 쓰였을 뿐, 정치나 경제, 또는 미국의 패권과 같은 것과는 아무런 관련이 없습니다.

그렇다고 하더라도 이 포럼의 주제에는 여전히 납득하기 어려워 보이는 점이 있습니다. 왜냐하면 모든 것이 국제화되어 가는 이 시대에 시, 그것도 동아시아의 시가 무슨 이렇다 할 실질적인 구실을 할 수 있겠느냐 하는 의문을 떨쳐버리기 어렵기 때문입니다. 1819년 가을 영국의 시인 셸리는 이탈리아 중부의 아르노 강변의 숲 속을 거닐면서 불어오는 서녘 바람에게

깨어나지 못한 대지를 향해

내가 부는 예언의 나팔이 되어다오!

라고 하소연한 것은 옹혼한 시적 발언이었습니다만 그것은 지금으로부터 근 200년 전 낭만주의 시대에 있어서의 낭만적인 외침에 불과했습니다.

그로부터 정확히 120년 뒤인 1939년 1월 말경 W. B. 예이츠가 남불(南佛)에서 서거하자 W. H. 오든은 그를 추도하면서 다음과 같이 말하고 있습니다.

당신도 우리처럼 어리석었소만 당신의 시재(詩才)가 그 모든 것보다 오래 남는구료...

지금도 애란엔 그 광기 그 날씨 그냥 그대로요.

시가 무슨 일을 일으키진 못하는 것이니까.

그렇습니다. “시가 무슨 일을 일으키지는” 못합니다. 그러나 ‘동아시아의 시’ 라고 해서 무슨 특별한 힘이 있을 수 있겠습니까.

시의 효용에 관한 동서고금의 현철들의 담론은 허다하지만 그 중에서 시가 직접 한 시대를 열고 역사를 추진시킨다는 이야기는 별로 들어본 적이 없습니다. 그런 뜻에서도 이 포럼의 주제는 여전히 난점을 내포하고 있는 듯합니다. 그러므로 우리가 여기서 할 수 있는 일이란 이 세계화 내지 국제화 시대에 동아시아 시가 할 수 있는 바를 탐색하는 일일 것입니다. 그것은 아마 동아시아 시가 이 시대에 대하여 능동적으로 작용한다기보다는 어떻게 이 시대에 의미 있게 살아남을 수 있을까 하는 다분히 자기 반성적 내지 자기 방어적인 고찰이 되기 쉬울 것 같습니다.

그런 요량에서 우리는 먼저 동아시아 시의 본래의 모습을 상기해 볼 필요가 있다고 생각합니다. 그것은 무엇보다도 동아시아 시가 동아시아의 근대화 과정에서 거의 다른 모든 것과 마찬가지로 서양의 압도적 영향 아래서 그 양식에 있어 서구 시와 별로 다를 바가 없어졌기 때문입니다. 주

지하다시피 현존하는 서양의 가장 오래된 시의 고전은 호메로스의 두 편의 서사시인 테 대해 동아시아의 가장 오래된 시는 《시경(詩經)》에 수록되어 있는 것들입니다. 동서양의 시의 이 두 원천을 대비해보아도 서양 시의 본령은 서사인 테 대해 동양시의 그것은 서정이라고 할 수 있을 것입니다.

그 뿐만 아니라 고대 그리스에서는 시, 즉 ‘포에시스(poesis)’라는 말은 시뿐만 아니라 문학 전반을 가리키기도 했습니다. 그리하여 서양의 시가 동아시아의 시보다도 서술과 논증과 구성에 있어서는 뛰어나지만 흥취(興趣)와 풍격(風格)에 있어서는 후자에 미치지 못한다고 할 수 있을지 모릅니다. 흥취라는 말은 쉽게 말하면 흥청거림이라고 할 수 있고 풍격은 포우즈라는 말로 바꾸어 놓을 수도 있겠습니다. 그러나 흥취라는 것도 풍격의 일종으로 볼 수 있습니다. 흥취, 즉 흥청거림을 느낄 수 있는 칠언 절구(七言絶句)를 중국과 한국의 한시에서 한 수씩 예로 들어보겠습니다.

먼저 중국의 것으로 이백(李白)의 <증왕륜(贈王倫)>을 들면 다음과 같습니다.

李白乘舟將欲行 이백은 배를 타고 떠나려는데
忽聞岸上踏歌聲 기슭에선 발 굴리며 노래 부르네
桃花潭水深千尺 도화담 물 깊이는 천척이지만
不及王倫送我情 왕륜이 날 보내는 정에사 대라

이 작품은 이백이 지금의 안휘성(安徽省)에 있는 경현(涇縣)이라는 곳의 명승지인 도화담(桃花潭)을 유람했을 때 왕륜(王倫)이라는 마을사람이 좋은 술을 빚어 환대해 주어 떠날 때 그에게 주었다는 시입니다.

그런데 여기서 흥청거림을 느낄 수 있는 것은 전구(轉句)와 결구(結句), 즉 제3행과 제4행에서인데 그 흥청거림은 그 행들이 말하는 바와 함께,

아니 그보다도 더 그것들이 자아내는 운율에 의존하고 있습니다. 이 운율의 근간이 되는 평칙(平仄)의 패턴을 기호로 표시하면 다음과 같습니다.(平은 -, 仄은 +, 휴지(休止)는 | 로 표시함.)

-- | -+ | -- | +
 ++ | -- | ++ | -

이 평칙에 의거하는 한시(엄밀히 말하면 당대(唐代) 초기 이후의 근체시(近體詩)의 운율법은 서구 근세시, 예를 들어 르네상스 이후의 강세(stress)에 의거하는 영시의 그것과는 다른 패턴을 보이고 있습니다.

그것을 예시하기 위하여 근세 영시에서도 가장 빈번히 사용된 약강오보격(iambic pentameter)을 기호로 표시하면 다음과 같습니다.(약음절은 ×, 강음절은 ○로, 휴지(休止)는 | 로 표시함.)

×○ | ×○ | ×○ | ×○ | ×○
 ×○ | ×○ | ×○ | ×○ | ×○ …

이 운율형식은 앞에서 본 한시의 그것과는 사뭇 다릅니다. 즉 한시의 운율은 대조적이라고 할 수 있는 데 대해 영시의 그것은 반복적인 것입니다. 게다가 한시의 운율의 대조적 성질은 이중적입니다. 왜냐하면 평칙의 대조적 패턴은 같은 행 안에서 뿐만 아니라 행과 행 사이에서도 볼 수 있기 때문입니다.

앞에서 본 이백의 작품의 결구, 즉 끝행에 있어서처럼 두 개의 평성(平聲) 다음에 두 개의 칙성(仄聲)이 오는 형식이 행 내에 있어서의 대조적 패턴이고, 그 행과 그 앞의 행 사이에서는 두 개의 평성에 대해 두 개의 칙성이, 그 다음에는 평성과 칙성(이것은 두 개의 칙성의 변형)에 대해 두

개의 평성이 그리고 그 다음에는 두 개의 평성에 대해 두 개의 칙성이 대조적으로 배치되어 있는 것입니다. 그 두 행이 자아내는 흥청거림은 그것들이 말하는 바가 그와 같은 대조적인 운율형식 속에 담김으로써 생겨나는 효과입니다.

다음에는 이와 같은 흥청거림을 맛보게 하는 한국의 칠언절구 한 수를 들어보기로 하는데 그것은 다음과 같은 15세기 시인인 성간(成侃, 1427~1456)의 〈어부(漁父)〉입니다.

數疊靑山數谷烟 몇 겹의 푸른 산과 몇 골짜기 연기
紅塵不到白鷗邊 흥진이 백구 언저리에야 이를까보나
漁翁不是無心者 고기잡는 늙은이도 욕심은 있어
管領西江月一船 서넛강 한 배 가득 차지한 달빛

여기서도 흥청거림은 전구와 절구, 즉 제3행과 제4행에서 느껴집니다. 그 느낌은 우선 그 행들이 말하는 바와 말하는 방식에서 느껴지는 것입니다.

어부(漁父)는 동양 내지 한시에서는 세속을 초탈한 은둔자의 상징입니다. 그러므로 어부는 적어도 시에서는 재물과 권세와 같은 세속적인 관심사에는 욕심이 없는 사람을 가리키는데 여기서는 그와 같은 전통적인 통념을 뒤집어 놓고 있습니다. 즉 여기 보이는 어부는 욕심이 없는 자가 아니라는 것입니다. 그런데 그 이유가 멋집니다. 그것은 그가 한 배 가득 달빛을 독차지하고 있기 때문이라는 것입니다. 어부가 욕심이 있다면 한 배 가득 고기를 싣고 돌아가야 할 터인데 그것이 고기가 아니라 달빛이니, 이것은 사람의 의표를 찌르는 아이러니컬한 멋진 역설인 것입니다.

그러나 여기서도 앞에서 본 이백의 경우처럼 이 역설이 또한 흥청거리는 운율에 실려 있는 것입니다. 그 운율형식은 앞에서 본 이백의 경우와

동일하지만 변형을 포함하지 않은 보다 엄밀하게 정형(定刑) 그대로입니다. 그것을 기호로 표시하면 다음과 같습니다.

-- | ++ | -- | +
 ++ | -- | ++ | -

이와 같이 옛 한시를 예로 들어 길게 이야기한 것은 그것이 동아시아 시의 원형으로 생각되기 때문입니다. 물론 중국 이외의 동아시아의 여러 민족들도 각각 그들 고유의 언어와 시적 기원을 가지고 있습니다. 그러나 동아시아의 이른바 한자문화권에서 있어서의 중국을 제외한 나라들, 특히 한국과 일본의 경우, 그들의 시의 관념은 원래 한시의 그것에서 파생한 것으로 보아 무방할 것입니다. 그뿐만 아니라 그들 나라의 시의 형식 또한 한시의 영향을 명백히 보이고 있습니다. 이와 관련하여 나는 크게 두 가지 사항을 지적하고자 합니다. 첫째는 시형식이 대체로 짧고 말수가 적다는 것이고, 둘째는 5음절이나 7음절이 시적 운율의 기본형을 이루고 있는 점입니다.

한국이나 일본의 문자는 한자와 같은 표의문자가 아니라 표음문자입니다. 이 사실은 이들 두 나라의 언어에서는 중국어에 있어서처럼 기본적으로 한 개의 음절이 한 개의 뜻을 나타내지는 않고 대부분의 어휘가 두 음절 이상으로 구성되어 있음을 의미합니다. 그와 같은 언어로 한시의 오언(五言)이나 칠언(七言)의 운율을 본따는 데는 자연히 어휘의 생략과 압축이 불가피해집니다. 한국과 일본의 옛 시인들은 직접 한시를 짓기도 했기 때문에 그 두 나라의 시적 유산의 큰 부분을 한시가 차지하고 있습니다. 그리고 이 두 나라의 고유 언어로 씌어진 전통적 시가(詩歌)는 대개 매우 짧은 형식의 것들입니다. 한국의 신라시대의 향가(鄕歌), 고려시대의 가요(歌謠), 조선시대의 시조(時調)가 그러하고, 일본의 경우 단가

(短歌)와 하이쿠(俳句)가 그러합니다. 그런데 이와 같은 한국과 일본의 전통적 단시형(短詩型)에서는 5음절, 7음절 및 7음절의 변형으로서의 3음절과 4음절의 운율 단위가 운율의 기본을 이루고 있습니다.

그러나 19세기 후반에 시작된 동아시아의 근대화 과정에서 이들 나라의 시도 형식상으로는 내용상 서양 시의 영향을 받아 크게 변화하였습니다. 그 결과 이제 그 양식에 있어 서구나 세계 어느 나라의 시와도 다를바 없게, 그야말로 세계화되었다고 할 수 있습니다. 그러면서도 다른 한편으로는 당대의 한국 시나 일본 시는 그 나름의 특성과 문제점을 가지고 있겠지요. 특성은 살리되 문제점은 해결해나가는 것은 어느 시대, 어느 분야를 막론하고 필요한 일입니다. 왜냐하면 한 나라의 시의 특성은 그것의 ‘제 모습’을 구성하는 특질이며 그것의 문제점은 그 ‘제 모습’을 바람직하게 드러내는 데 장애가 되는 요인들이기 때문입니다.

이 과제는 결국 한 나라의 시는 그 자체의 특성, 즉 특수성을 가지면서도 또한 보편성을 획득하는 일로 귀결됩니다. 그런데 이 경우의 보편성이란 바로 세계성의 내적 양식이라 할 수 있습니다. 그러므로 그것을 획득하는 일은 한 나라의 시가 그 양식과 감수성에 있어 세계화하는 일이며 급기야 그 나라의 국민과 문화를 세계화하는 일이 되는 것입니다. 이런 뜻에서 한 나라, 한 지역의 시는 그 자체의 세계화를 통해 국가간, 지역간의 이해와 협동증진에 이바지하며, 나아가 세계의 평화와 번영이라는 인류역사의 목표달성에 봉사하게 되는 것입니다. 그리고 보면 저가 모두에서 제기한 동아시아 시의 역사적 역할 내지 기여에 관한 의혹은 기실 하나의 기우(杞憂)에 불과하였던 것입니다.

특수를 통한 보편, 즉 워저트-비어즐리가 말한 ‘구체적 보편(concrete universal)’으로서의 시의 한 예로 흔히 한국 현대시의 최대 시인으로 일컬어지는 고 서정주(徐廷柱, 1915~2000)의 첫시집 《화사집(花蛇集)》의 권두 작품인 〈자화상(自畫像)〉을 들면서 저의 강연을 끝내겠습니다. 그런데

이 작품이 쓰여진 것은 작자가 스물두 살 때인 1937년 9월이었으니 지금
으로부터 정확히 70년 전입니다.

애비는 종이였다. 밤이기피도 오지않았다.

과뿌리같이 늙은할머니와 대추꽃이 한주 서 있을뿐이었다.

어매는 달을두고 풋살구가 꼭하나만 먹고 싶다하였으나……흙으로 바
람벽한 호롱불밑에

손톱이 감한 에미의아들.

갑오년(甲午年)이라든가 바다에 나가서는 도라오지 않는다하는 외(外)
할아버지의 숫많은 머리털과

그 크다란눈이 나는 닦았다한다.

스물세햇동안 나를 키운건 팔할(八割)이 바람이다.

세상은 가도가도 부끄럽기만하드라

어떤이는 내눈에서 죄인(罪人)을 읽고가고

어떤이는 내입에서 천치(天痴)를 읽고가나

나는 아무것도 뉘우치진 않을란다.

찰란히 티워오는 어느아침에도

이마우에 언친 시(詩)의 이슬에는

방울의 피가 언제나 서꺼있어

이거나 그늘이거나 햇바닥 느러트린

병든 숫개만양 혈덕어리며 나는 왔다. ▣

| Keynote Address |

In Search of the Identity of East-Asian Poetry

Kim Jong-Gil (Korea)

It is indeed a great honor for me to deliver this keynote address at this magnificent forum with participants from many countries, not only from East Asia, but also from Europe and America. At the outset, however, I would like, first of all, to put the theme of this Forum in question.

The theme of this Forum, needless to say, is ‘The Role of East-Asian Poetry in the Era of Globalization.’ The adjective ‘global,’ included in the word ‘globalization,’ is a loan word from French, which first appeared in English, according to *A Supplement to the Oxford English Dictionary* (1972), in *Harper’s Magazine* in 1892, and the word ‘globalization,’ together with the word ‘globalism,’ was first noted in *Webster’s English Dictionary* in 1961, while the past-participial adjective ‘globalized’ was used in *The Economist* in April, 1959.

In the Compact Oxford English Dictionary, published in 2000, the word 'globalization' is defined as "the interpretation or planning of economic and foreign policy on a global basis." And the *New Oxford American Dictionary* published in the following year, defines the word 'globalist' as "a person who advocates the interpretation or planning of economic and foreign policy in relation to events and developments throughout the world," and formulates the word 'globalize' as "develop or be developed so as to make possible international influence or operation."

Very lately, however, it seems as though 'globalization' has replaced the phrase 'the hegemony of the United States,' 'the American imperialism,' as it was termed by the left-wing groups throughout the world. To cite the most recent example, the word was used by the 'anti-globalization' demonstrators, before and during the G8 Summit Conference held last June in Heiligendamm in Northern Germany. But I believe that the word, as used in the theme of this forum, is far from having such an implication. It is used here simply to mean 'internationalization,' without anything to do with politics, economy, or things like the hegemony of the United States.

Nevertheless, the theme of the forum is still not without something that looks somewhat unconvincing. That is because the theme is likely to prompt doubt as to what substantial role poetry, East-Asian poetry at that, could play in an era in which almost everything is being globalized. When in the autumn of 1819, Shelley, the English poet, strolling through the woods by the Arno in central Italy, made an appeal to the west wind:

Be through my lips to unawakened earth

The trumpet of a prophecy!

It was a powerful poetic utterance. But it was no more than a romantic outcry in the Romantic Age nearly 200 years ago.

Towards the end of January, 1939, exactly 120 years after, when W. B. Yeats passed away in Southern France, W. H. Auden wrote in his memory:

You were silly like us: your gift survived it all...
Now Ireland has her madness and her weather still,
For poetry makes nothing happen...

Exactly: “poetry makes nothing happen.” So what power could be expected of East-Asian poetry in this age?

Although there are so many utterances by the sages of East and West, ancient and modern, concerning the use of poetry, we can hardly find one saying that poetry opens an age and pushes history forward. In this regard, the theme of this forum still seems problematic. Thus, what we could attempt at this sitting, would be to explore what East-Asian poetry might do in this globalized or internationalized age. And the result would probably turn out to be not so much that East-Asian poetry acts upon this age in any positive way, as a somewhat self-reflective or self-defensive observation as to how it could survive at all in this particular period of time.

All things considered, I believe, in this context, that we need to remind ourselves of the original features of East-Asian poetry. It is primarily

because East-Asian poetry, like almost everything else, has become something indistinguishable, in its mode, from Western poetry under its overwhelming influence in the course of the region's modernization. As everybody knows, the oldest extant poems of East Asia are found in the *Shih-ching*, while its Western counterpart lies in the two epic poems by Homer. Contrasting these two sources of poetry of East and West, one might conclude that the proper ground of Eastern poetry lies in lyrics, while that of Western poetry in epics.

Not only that, in ancient Greece, the word poetry (‘*poesis*’) denoted not only poetry but all genres of literature. Thus it may be affirmed that Western poetry, compared with its Eastern counterpart, excels in description, demonstration and construction, while Eastern poetry excels in *hsing ch’u* and in *feng ge*. *Hsing ch’u* might be rendered as a lilting quality, *feng ge* as a pose. The former, however, may also be deemed as a variety of the latter. Now I would like to cite two seven-word quatrains in classical Chinese, respectively from China and Korea.

The first quatrain is Li Po's ‘To Wang Lun,’ which reads:

I had gone aboard and was minded to depart,
 When suddenly I heard from the shore your song with tap of foot.
 The Peach-blossom pool is a thousand feet deep,
 But not so deep as the love in your farewell to me.

(Translated by Robert Kotewall and Norman L. Smith)

This is a poem composed and given by Li Po to Wang Lun, who treated

him to a good drink and kindly saw him off, when he visited the Taohuatan, the scenic spot in Ching-hsien in the present-day Anhui Province.

It is in the 'turning phrase' and the 'concluding phrase,' i.e. in the third and fourth lines, that the feeling of liting can be felt. And this feeling depends on the rhythm of these lines, as well as, or more than, on what they say. To denote the pattern of level and deflected tones which serves as the basis of that rhythm, it runs as follows (- represents a level tone, + represents a deflected tone and | represents a pause.)

-- | -+ | -- | +
 ++ | -- | ++ | -

The metrics of the Chinese poem (more accurately, the modern-style (chin t' i) Chinese poem since the early days of the Tang dynasty), based on the level and the deflected tones, differs from that of Western poetry, such as the post-renaissance English poetry, whose rhythm is mostly based on the stress patterns.

The metrical pattern of the iambic pentameter, most common in the English poetry of modern times, for example, runs: (x represents a weak syllable, o represents a strong syllable, | represents a pause.)

x o | x o | x o | x o | x o
 x o | x o | x o | x o | x o...

This metrical pattern is entirely different from that of that Chinese poem:

namely, it is repetitive, while the other is contrastive. Besides, the metrical pattern of the Chinese poem is doubly contrastive, for the contrastive patterns of the level and deflected tones are found not only within the line, but also between the lines.

The contrastive pattern within the line is found in the ‘concluding phrase,’ i.e. the last line of the poem by Li Po, as we have seen, where two level syllables are followed by two deflected syllables, and so on. Between that line and the preceding one, there is a contrastive arrangement of two deflected syllables vs two level syllables, followed by two level syllables vs one level syllable and one deflected syllable (a variation of two deflected syllables), which, in turn, are followed by two deflected syllables vs two level syllables. The lilting quality of these two lines is an effect of what they say being encapsulated in such a contrastive metrical pattern.

The second is a seven-syllable quatrain, ‘A Fisherman,’ by Song Kan(1427-1456), a Korean poet of the fifteenth century:

Mountains rise over mountains and smoke from valleys;
 The dust of the world can never touch the white gulls.
 The old fisherman is by no means disinterested:
 In his boat, he owns the moon over the west river.

In this poem, also, the lilting quality is felt in the turning phrase and the concluding one, i.e. in the third and fourth lines. This feeling comes, in the first place, from what these lines say and the way it is said.

In the East, and in Eastern poetry especially, the fisherman used to be a

symbol of a recluse who rises above worldly affairs. Thus a fisherman, at least in poetry, is supposed to be ‘disinterested’ in worldly concerns, such as wealth and power. This traditional notion, however, is reversed in this poem: the fisherman in the poem is “by no means disinterested.” And the reason for this is superb, for it is because the fisherman monopolizes a boatful of moonlight. If he is not disinterested, he will naturally want to return with a boatful of fish; but it is, in this case, a boatful of moonlight, instead of a large catch. This, therefore, is a superb ironical paradox that takes one by surprise.

This paradox, as in the quatrain by Li Po, is also made to ride on a lilting rhythm. This rhythmical pattern is similar to that of the Li Po quatrain, but more strictly regular without any variation:

-- | ++ | -- | +
 ++ | -- | ++ | -

It is because I believe that traditional Chinese poetry is the prototype of East-Asian poetry that I have dwelt upon it so far. The East-Asian nations except China, needless to say, all have their indigenous languages and poetic origins. In the nations except China in the so-called ‘cultural zone of Chinese characters,’ especially in the case of Korea and Japan, it may be possible to suppose that their idea of poetry derives from Chinese poetry. Not only that, the poetic forms of those countries, also, manifestly reveal the influence of Chinese poetry. I would mention, in this regard, roughly two points. The first is that their poetic forms are terse on the whole and the second is that five and seven syllables constitute their basic metrical

units.

The Korean or Japanese characters are, unlike the Chinese, phonetic and not ideographic. This means that as a rule in the languages of these two countries, unlike in Chinese, one syllable does not have one meaning and that the greater part of their vocabulary consists of two syllables or more. In such languages, it is inevitable to delete or compress words in order to approach the metrical pattern of five or seven syllables. Korean or Japanese poets of olden times would compose Chinese poems on their own, which constitute a great part of their poetic heritage. And the traditional poems written in their vernaculars, also, are mostly very short. This is the case with the *hyanga* of Silla, the songs of Koryo and the *shijo* of the Choson Era in Korea and the *tanka* and *haiku* in Japan. In such short traditional poetic forms of Korea and Japan, the metrical units of five and seven syllables, plus three and four syllables as a variation of seven, constitute the basic units of metrics.

In the course of East Asia's modernization, the poetries of these countries underwent a drastic change in form and content, largely under the influence of Western poetry. In consequence, it may be said that, in its mode, they have now become almost indistinguishable from Western or any other kind of poetry, having been globalized literally. On the other hand, however, contemporary Korean or Japanese poetry may have their own problems, as well as their own individuality. It is necessary in any age or in any field to preserve the individuality and to solve the problems, for the individuality of a nation's poetry is the very quality that forms its identity and its problems are the negative factors involved in keeping that identity in a desirable manner.

The task is, after all, for a country's poetry to achieve universality, while keeping its own individuality or particularity. And universality, in this case, can be termed the inner mode of globality. For a country's poetry to achieve universality, therefore, is for it to globalize in its mode and sensibility and further for its nation and culture to globalize. It is in this sense that the poetry of a country or a region, through globalization, contributes to promoting understanding and cooperation among countries and regions, serving the goals of the history of mankind, that is, the peace and prosperity of the world. Thus the doubts about the historical role of East-Asian poetry, which I entertained at the outset, turn out to be quite groundless, after all.

Now I would like to close my address by citing one Korean poem as an example of poetry as a universality through particularity and as a 'concrete universal' in the words of Wimsatt and Beardsley. It is 'Self-portrait,' the poem that opens the Flower-Snake Collection, the first volume of poems of So Chong-Ju(1915-2000), reputedly the greatest poet of modern Korean poetry. This poem, by the way, was written in September, 1937, when the poet was twenty-two years old, exactly seventy years ago.

Father was a serf,
 Who seldom came home till late at night,
 Home was guarded only by Grand-mother,
 Withered like the root of a leek,
 And a flowering date tree,
 Big with child,

Mother would always long for sour apricots,
Just one.

I was mother's boy
With dirty fingernails
Under a rude lamp in the mud-wall,
I, with bushy hair and bold-staring eyes,
Am said to take after Grand-dad on my mother's side,
Who, in the year of insurrection,
Went to sea, so the story goes,
And never returned.

For three and twenty years
The wind has reared four-fifths of me,
Ever and more the world has been a place of embarrassment,
Some has read a convict in my eyes,
And some an idiot in my mouth;
Yet I will repent nothing.

At each dawn I have noted
The dew of poetry settled on my brow,
Mixed always with some drops of blood,
I have come thus far panting
Like a sick dog
With hung-out driveling tongue
In the sun and the shade. ■ (Translated by Lee In-Soo)

동양과 서양의 상호적 문학 교류

이바나 그루베로바(체코 찰스대 강사)

저는 프라하, 찰스(Charles) 대학에서 한국학을 공부했을 때부터 한국 시에 관심을 갖고, 만해 한용운 시집인 《님의 침묵》을 읽고 번역하는 것은 제 세계관의 깊은 변화에 도움이 되었습니다. 그래서 제가 오늘 한국 시인들과 함께 《님의 침묵》이 생긴 백담사의 오세암 가까이에 있는 것은 대단히 기쁜 일입니다. 또한 설악산의 아름다운 경치를 보는 것은 저에게 참으로 즐거운 일입니다.

저는 한국 시집 몇 권을 체코어로 번역한 제 경험을 모든 분들과 나누고 싶습니다. 제가 번역했던 한국 시에서의 어떤 성질이 번역의 동기가 되었는가를 설명을 해드리겠습니다. 그것은 세계화 시대에는 동양 시의 역할이 무엇일까를 해명할 수가 있다고 생각합니다.

저는 지금까지 총 다섯 권의 한국 시집을 번역했습니다. 《한국현대시선집》, 만해 한용운 시집인 《님의 침묵》, 《한국선시선집》(한국 선불교 스님들의 시), 《한국한시선집》, 그리고 근래에는 오세영 시집인 《적멸의 불

빛》등을 번역했습니다. 제가 이 시집들을 왜 선택했을까요? 그리고 제가 이 시집들을 번역하면서 어려움과 즐거움이 무엇이었겠습니까?

우선 《한국현대시선집》에 대하여 설명을 해드리겠습니다. (Mlada' Fronia, 프라하, 1996) 한국학을 공부하면서 저는 시가 한국의 삶의 중요한 요소들을 보여주는 것을 느꼈고, 이 점을 체코의 독자들과 나누고 싶었습니다. 무수히 많은 시들 중에서 한국에서 좋은 평가를 받은 시들, 그리고 또 유럽인들이 공감할 수 있는 시들을 선정했습니다. 물론, 제 선정은 제한이 있고, 번역할 만한 시, 좋은 시가 한국에서 더 많다는 것을 잘 알고 있었습니다. 그렇지만 첫 번째의 책을 위해서는, 저는 14명의 시인(김소월, 한용운, 이상, 서정주, 유치환, 윤동주, 박목월, 김종길, 김수영, 김춘수, 박재삼, 오세영, 황동규, 김광규)들이 쓴 127편의 시들을 선정했습니다.

그리고 제 선정의 이유는 이렇습니다. 김소월의 시들은 저를 서정미로 매혹했습니다. 한용운의 시들은 특별한 깊이에 감동을 받았습니다. 그래서 마침내 제가 불교 철학을 공부하게 됐는데, 그것에 대하여 나중에 설명을 해드리겠습니다. 이상의 시들에서는 소외된 현대적 지식인의 충동들을 느낄 수 있었습니다. 이상의 실험과 아이러니는 유럽에서 잘 이해할 수 있는 것입니다.

서정주의 시들에 대해서는, 신라시대의 불교문화를 감탄하는 시인의 미감, 그리고 이런 미의 무상에 대한 의식에 황홀해졌습니다. 특히 서정주의 시집인 《안 잊히는 일들》을 기꺼이 읽고, 몇 편의 시를 번역했습니다. 유치환의 시들은 자연을 보는 방법(Vision)이 제 관심을 끌었습니다. 자연은 조그마한 사람들에게 아무리 광대해도, 평온과 조화의 근원입니다.

윤동주의 시들은 시인의 사회적 책임감, 따뜻한 감정, 그리고 인간의 존재의 슬픔이 저를 감동시켰습니다. 박목월의 시들에서는 달에 비친 삭나무와 돌에 둘러싸여 자유를 찾는 고독한 도사가 있는 아름다운 동양의

산수화를 보았습니다.

김종길의 시들에서는 제가 오래 전부터 한시에서 좋아하는 것들, 즉 분명하고 생생한 시각 심상, 간결(함), 전통적인 문인의 보류된 표현을 찾아내었습니다. 그러나 여기서는 인습적인 이미지들이 반복되지 않습니다. 김수영의 시들은 동적인 표현, 그리고 자유와 사랑을 구하는 열정이 독자들의 흥미를 끌어당깁니다. 김춘수의 시들은 식물과 동물 이름에서 영감을 받으며, 특별한 상상력이 저를 놀라게 했습니다.

박재삼의 시들은 독자들을 전통적인 서정의 세계로 되돌아가게 합니다. 그 세계는 사랑의 슬픔, 존재의 무상, 그리고 자연의 아름다움의 세계입니다. 오세영의 시들은 현대성과 불교전통의 깊은 뿌리가 있는 한국 서정미의 조화에 대한 창조적인 탐색이 제 호기심을 일으켰습니다. 오세영 시의 번역에 대하여 나중에 설명을 해드리겠습니다.

황동규의 시들을 제가 좋아하는 이유는 고전시와 현대시의 대화의 또 다른 색깔입니다. 황동규는 정적인 고전시의 서정을 떠나고, 삶과 죽음의 기적적인 드라마를 드러낼 수 있는, 동적인 새 서정을 창조하는 시도를 합니다. 일상의 소위 '작은 문제', '중요하지 않은 사건'에 관한 김광규의 시들은 설득력이 있고, 단순하며 정직합니다. 인간의 탐욕, 위선, 영혼이 없는 상태를 비판해도 분노와 증오를 김광규의 시들에서는 찾을 수가 없습니다. 우리 세계의 시끄러운 험떡거리는 자연을 주목하기 때문에 김광규는 서양에서 '환경보호적인 시인'이라고 할 수도 있습니다.

제가 번역했던 시편들은 명백히 제 마음에 들었기 때문에 번역은 그리 어렵지 않았습니다. 그래도 한국 시를 번역하는 데는 여러 난점들이 있었습니다. 사전에 나오지 않는 단어들도 있고, 문장이 거꾸로 써 있는 시가 있는가 하면, 아예 끝나지 않은 문장도 있었습니다. 저는 운 좋게도 시인들과 직접 만나 그분들의 지속적이며 상세한 설명들을 통해, 번역하면서 생긴 여러 가지 문제들을 해결할 수 있었습니다.

또, 저는 번역자가 한국의 감동적인 풍경을 직접 경험해 보는 것이 한국의 시를 번역하는 데 얼마나 많은 도움이 되는지를 깨달았습니다. 그리고 저는 문학과 자연이 얼마나 근접하게 연관이 되어 있는지를 알게 되었습니다. 다시 말해서 지형, 기후 그리고 초목들이 사람들의 식성, 정서, 지성 그리고 영성에 얼마나 많은 영향을 미치는지를 알게 되었습니다. 희귀한 언어들은 사전에서 찾을 수 있거나, 작가와의 대화를 통하여 해명할 수 있습니다. 사회의 흐름은 역사책을 통해 배울 수 있습니다. 하지만 사회의 분위기, 기온이나 강산의 변화를 자신이 직접 경험해봐야 되는 중요한 이유는, 이 경험이 번역자가 번역을 더 생동감 있게 할 수 있도록 도와주기 때문입니다.

저의 두 번째 번역 작품은 한용운의 시집인 《님의 침묵》이었습니다. (Dharmagaia, 프라하, 1996, 2nd Edition 2003) 한용운의 시를 처음으로 접하게 된 것은 제가 《한국현대시선집》을 위해 자료를 수집하고 있을 때였습니다. 저는 바로 한용운의 시들의 깊이에 감동을 받았습니다. <알 수 없어요>와 <나룻배와 행인>을 읽은 후, 저는 박사학위 논문을 한용운 시인에 대하여 쓰고, 또 《님의 침묵》을 번역해서 출판하기로 결정했습니다.

여러분도 잘 아시는 것처럼, 《님의 침묵》은 경건한 시들입니다. 하지만 경건한 요소들이 뚜렷하게 표현되어 있지 않아, 《님의 침묵》에 있는 시들은 사랑을 표현한 또는 애국적이거나 불교적인 시로 여겨지고 있습니다. 한용운의 '님'을 이해하고 번역하는 것이 쉬운 일이 아니라는 것에는 한국 사람들도 동의할 것입니다. 모든 시들이 성스러운 것과 세속적인 것 사이를 오가고 있는데, 이것은 아마도 윤희와 열반의 경계를 의식적으로 지우려는 선불교의 영향일 것입니다.

제가 《님의 침묵》을 이해하기 위해서는 여러 논평과 불교철학을 공부해야만 했습니다. 제 한국 친구들이 가끔 저에게 한국인도 이해할 수 있는지 의문이 가는 《님의 침묵》을 외국인도 어떻게 번역할 수 있는냐고 묻

고는 합니다. 저는 그 친구들의 질문에 인도에서 비롯된 부처님의 가르침은 만인의 마음을 끈다고 대답해 주고 싶습니다.

제가 번역한 책은 체코 독자들에게 많은 인기가 있었고, 이번에 재판을 찍게 되었습니다. 많은 체코 독자들의 의견에 따르면 한용운의 시들은 성스러우면서도 평범하며, 초월적이면서도 세속적인 면이 있어서 마음에 든다는 의견이었습니다. 또한 숭고한 감정들에 대해서도 설득력이 있다는 의견이 많았습니다. 체코 사람들은 보통 숭고한 감정들을 회의적으로 보고 자주 비꼬는 습관이 있기 때문에 이러한 감정들에 대한 독자들의 좋은 평가는 주목할 만한 것입니다.

제가 번역한 《님의 침묵》이 몇 년 전에 ‘침묵은 당신의 목소리다’라는 제목으로 1시간 동안 체코 라디오 프로그램에서 방송되었다는 것을 알았을 때 저는 놀라움을 금치 못했습니다. 저와 출판사가 둘 다 이 라디오 프로그램에 대해서 전혀 몰랐다는 것은 한용운의 시가 체코에서 번역자, 출판사와 동양학을 공부하는 사람들이 아니어도 독자적으로 존재할 수 있다는 것을 증명합니다. 더구나 이 라디오 프로그램 진행자는 문학 방송 분야에서 대단히 유명한 사람이었습니다.

《침의 침묵》을 읽고 번역하는 것으로 인하여 제 세계관이 깊어지고 넓어졌습니다. 한용운 때문에 제가 불교철학을 공부하기도 하고, 참선도 하게 되었습니다. 저는 참 한용운의 고마움을 알았습니다. 1999년 8월에 백담사에서 열린 국제 만해 심포지엄(International ManHae Symposium)에 참가한 후에 서울 교보문고에서 한 매혹적인 책을 샀습니다. 그 책은 한국 선불교 스님들의 한시 선집이었고, 제 마음에 너무 들었기 때문에 체코어로 《한국선시선집》을 내기로 결정했습니다.(Dharmagaia, 프라하, 2002)

선시를 번역하는 것은 세계는 아주 어려운 일이었습니다. 선에 대해서 보다 깊이 배워야 했고, 또 제가 습득한 한국인의 선사상에 대한 지혜를

체코의 독자들에게 효과적으로 설명해 주어야 했기 때문입니다. 마침내 12세기부터 20세기까지 14명의 한국 선사들에 의해 쓰여진 156편의 시를 번역할 수 있었습니다. 진각 혜심, 원각 충지, 백운 경한, 태고 보우, 나옹 혜근, 함허 기화, 청허 휴정, 부휴 선수, 초의 의순, 경허 성우, 만공 월면, 한암 중원, 만해 한용운, 퇴옹 성철.

한국 선사들을 번역하는 것은 제게는 마치 가파른 한국 산을 오르는 것과 같아 힘들고 노력을 요하였지만, 즐겁고 멋진 경치를 보는 것과 같은 느낌이었습니다. 제가 시를 하나씩 번역할 때마다 정신이 맑아지는 느낌이 들었습니다. 선사들은 원래 가르침에 쓰입니다. 선사의 역설은 바로 말로 설명할 수 없는 경험들을 글로 설명한다는 것입니다. 말과 영적인 경험의 침묵 사이에 존재하는 긴장에서 우러난 것이 바로 선시인 것입니다. 다시 말하면, 자신의 통찰을 전하려는 마음과 전할 수 없다는 이해의 사이에 존재하는 긴장에서 우러난 것이 바로 선시입니다.

끝없는 하늘, 높은 산, 넓은 바다와 절의 뒤뜰에 피는 모란, 그리고 스님들의 법복을 더럽히는 제비들, 심지어는 대웅전을 청소하는 데 쓰이는 먼지떨개도 선시의 주제가 될 수 있습니다. 짙 수 없는 넓은 공간이 절의 모퉁이에 있고, 손 닿 수 있고 세부에 의해서 존재할 수 있는 것처럼, 참선에 의하여 더욱 강화된 사소한 세목에 관한 스님들의 주의는 현대 독자에게 상쾌한 느낌을 전해주는 것입니다.

이것은 아마도 현대 독자들은, 서양에서도 동양에서도, 너무 관념적인 생각으로 가득 차서 지금 당장 눈앞에 존재하는 실제적인 것들을 보는 것을 잊어버리기 때문일 것입니다. 여기서는 동양 시의 큰 힘(생활력)을 찾아낼 수 있다고 저는 믿습니다. 즉 단순하고, 직접의 구체적(인) 심상(이미지)들과 산수화에서 열린 공간처럼 우리 마음을 가볍게, 자유롭게 하는 침묵(고유함)을 교묘하게 결합(혼합, 콤비네이션)하는 것에서 동양 시의 큰 힘(생활력)을 찾아낼 수 있다고 저는 믿습니다.

《한국선시선집》는 체코에서 이름난 번역상을 수상한 적이 있다고 말씀드리고 싶습니다. 한국 선사들의 글과 침묵은 유럽 독자들에게도 감동을 줄 수 있는 것 같습니다. 실제로는, 불교와 동양문화의 전통에 관심이 있는 사람들이 유럽에는 많습니다. 선시를 번역하는 과정에서 저는 한문으로 쓰인 고전시들을 번역할 수 있는 경험을 얻게 되었습니다. 그래서 저는 《한국한시선집》을 편집하기로 했습니다. (Dharmagaia, 프라하, 2005)

유럽의 많은 독자들은 동양 시들의 간결함과 시원한 이미지에 강하게 매혹되곤 합니다. 도대체 어떻게 4행으로 구성된 절구 형식에 인간의 존재에 대한 진실이 들어 있을 수 있을까요? 개인적으로 저는 이 시들이 관념적인 개념에서 나온 것이 아니라 개인의 구체적인 체험에서 나온 것이기 때문이라고 말하고 싶습니다. 한국 선사들이 쓰신 선시들을 번역하는 훈련 덕분에 옛날 한국의 학자들, 정치인들과 교육을 받은 여류시인들이 쓴 시를 번역하는 것은 조금 더 수월했습니다.

《한국한시선집》은 총 6장으로 이루어져 있습니다. 1) 최치원, 2) 이규보, 3) 이황, 4) 정철, 5) 여류 한시, 6) 고려와 조선의 한시입니다. 《한국선시선집》처럼 이 책 역시 이해하기 쉬운 서문과 시인들의 전기 그리고 많은 각주가 들어 있습니다. 한문으로 쓰여진 옛 문학을 이해하기 위해서는 이런 참고 글들이 아주 중요하기 때문입니다.

《한국현대시선집》, 《님의 침묵》, 《한국선시선집》 그리고 《한국한시선집》을 출판한 후에 저는 한국 현대 시인의 시집을 번역하기로 결정했습니다. 오세영의 시집인 《적멸의 불빛》을 선택했습니다. 오세영 교수님께서 서울대에서 제 지도교수였는데, 제가 1991년에 처음 만났을 때부터 교수님의 시를 읽고 번역하고 프라하에서 《문학신문》이라는 잡지에서 출판하고 있었습니다.

오세영의 시가 제 마음에 드는 이유는 시인이 현대성과 불교전통의 깊은 뿌리가 있는 한국 서정미의 조화를 창조적으로 탐색하는 것입니다.

오세영 시의 힘(생활력)과 보편적인 어필이 현대성과 한국 서정미의 대화에서 비롯된다고 저는 믿습니다. 오세영 시에서는 인간과 자연, 그리고 인간과 인간을 소외하는 현대 문명의 문제들을 다루고(숙고하고, 반성하고), 선불교사상을 조사하면서 잃어버린 존재(생명, 생존)의 통일(통일성, 일치)을 탐구합니다. 제 번역은 완성되고, 프라하에서 이번 가을이나 겨울에 출판될 것입니다.

명백히, 제 생각으로는 한국 시/동양 시의 생활력(힘)은 도쿄, 유교와 혼합된 불교문화에 뿌리가 있습니다. 틀림없이, 한국 현대 시인들은 그들의 조상(선조)들의 세계와는 전혀 다른 세계에서 살고 있기 때문에 전통과 현대성의 조화를 창조적으로 찾아야(탐색해야, 구해야)만 합니다.(밝은 달에 비친 대나무 숲에 대한 시를 되풀이하여 쓰는 것은 오늘 시인들에게 아마 어려울 것 같습니다. 한 가지 이유는 대나무가 없어지면서 달빛이 공기 오염, 전기 광선 오염 때문에 자주 안 보이는 것입니다.)

전통과 현대성의 조화를 찾는(탐색하는, 구하는) 것은, 시인이 관념적인 생각의 바다에서 자기를 잃지 않고 동양 시의 본성을 떠나지 않으면 성공할 수 있다고 저는 생각합니다. 동양 시의 본성을 저는, 우리 윤희세계의 구체적이고 생생한 심상(이미지)들과 고요한 열반의 교묘한 결합(혼합, 콤비네이션)에서 봅니다. 그런 진실한(진정한) 시는 우리 마음을 해방(자유롭게)하는 데에 도움이 될 것입니다.

마지막으로는 한 가지 말씀을 드리고 싶습니다. 체코 라디오에서는 요즘 《님의 침묵》뿐만 아니라 한국 선시, 한국 한시, 오세영의 시, 그리고 작년에 프라하에서 낸 《한국불교설화》의 제 체코어 번역을 사용하면서 방송 프로를 준비하고 있습니다. 경청해 주셔서 대단히 감사합니다. ▀

Inter-relation between Eastern and Western literature

Ivana M. Gruberoba(Czech)

First of all, I would like to thank to the president of the Society of Korean Poets, Prof. Oh Sae-young(O Se-yeong), for inviting me to this Forum. I have been interested in Korean poetry since I have started to study Korean Studies in Prague, Charles University, many years ago, and reading and translating Manhae Han Yong-un' s collection of poetry *Nimui Chimmuk* has greatly contributed to the deep change of my world view. Therefore, today, I feel happy to be with so many Korean poets near Oseam hermitage of Baekdamsa temple where *Nimui Chimmuk* has been written. Moreover, seeing Seoraksan is a very joyful event for me.

Since I have translated several books of poetry from Korean into Czech, I would like to share with you my working experience. I am going to explain you which qualities in certain Korean poetical works motivated

my mind to translate them. This might help us to clarify the role of East Asian poetry in the age of globalization.

I am going to talk about the reasons why I have translated the following five Korean poetical works: 1. collection of Korean modern poetry, 2. Manhae Han Yong-un: *Nimui Chimmuk*, 3. collection of Korean *seonsi* poems, 4. collection of Korean *hansi* poems, 5. O Se-yeong: *Jeongmyeorui bulbit*. Also, I would like to talk here about the difficulties and joys during the translating process.

Let me start with the collection of Korean modern poetry (Stanu-li se kamenem/If I Become a Stone/, Mlada fronta, Prague 1996). Since I was a student, I was feeling that poetry is a remarkable phenomenon revealing important aspects of life in Korea, and I wanted to share it with Czech readers. From the numberless poems, I have chosen those that are highly evaluated in Korea, and at the same time can also resonate in the minds of Europeans. Of course, I was aware that my choice had some limitations, and I was sure that there are many other good Korean poems that would deserve the translator's attention. Anyway, for my first book, I have chosen 127 poems written by fourteen poets: Kim So-wol, Han Yong-un, I Sang, Seo Jeong-ju, Yu Chi-hwan, Yun Dong-ju, Pak Mok-wol, Kim Jong-gil, Kim Su-yeong, Kim Chun-su, Pak Jae-sam, O Se-yeong, Hwang Dong-gyu and Kim Gwang-gyu.

Then what were the reasons for this choice- Kim So-wol's poems enchanted me by the graceful lyricism, Han Yong-un's poems touched me with their unusual depth, which finally lead me to the study of Buddhist philosophy, I will talk about this later. In I Sang's poems, I could sense conflicts of the estranged modern intellectual. His experiments and

irony can be well understood in Europe.

As to Seo Jeong-ju's poems, they fascinated me by the sense of beauty and by the awareness of this beauty's impermanence, sprouting from the poet's admiration for the Buddhist culture of Silla kingdom. With pleasure, I read and translated especially several poems in his autobiographical collection *Unforgettable Things*. Yu Chi-hwan's poems attracted my attention by the vision of nature - no matter how vast face to face tiny human beings, it is the source of calmness and harmony.

Yun Dong-ju's poems touched me with the poet's sense of social responsibility, emotional warmth and at the same time with sadness of human existence. In many Pak Mok-wol's poems, I could see the beautiful East Asian *sansuhwa* with the lonely hermit surrounded by moonlit mountains, trees and stones, and searching for freedom.

In Kim Jong-gil's poems, I have found what I always liked in ancient poetry written in classical Chinese - clear and vivid visual imagery, conciseness, reserved expression of the classical Confucian scholar, yet, without repeating the conventional images. Kim Su-yeong poems attract readers by their dynamism and passion for freedom and love. Kim Chun-su's poems surprised me by their extraordinary imagination inspired by the names of plants and animals.

Pak Chae-sam's poems return readers to the world of traditional lyricism, gracefully dealing with the sorrow of love, impermanence of existence and beauty of nature. O Se-yeong's poems provoked my curiosity by the creative search for the harmony between modernity and Korean lyrical beauty deeply rooted in Buddhist tradition. I will talk about his poems later.

Hwang Dong-gyu's poems I like for another color of this dialogue between traditional and modern, attempting to break away from the static traditional lyricism and create the dynamic new lyricism that would reveal the miraculous drama of life and death. Kim Gwang-gyu's poems about so called "small problems" and "unimportant events" of daily life are persuasive, simple, honest. While they criticize the human greed, hypocrisy and soullessness, they are devoid of any anger or hatred. For his attention to nature gasping for breath in the noisy cities of our world, Kim Gwang-gyu could be called an "ecological poet" in the West.

Obviously, I was translating poems that I liked, and that made my work easier. Nevertheless, I was facing several difficulties: there were words that could not be found in any dictionary, there were inverted sentence structures, unfinished sentences. Fortunately, I could meet several poets personally, and their patient and comprehensive explanation helped me to solve the problems that occurred during my translation.

Also, I have realized how it is beneficial for the translation of Korean modern poetry if the translator has a chance to be exposed to the emotional landscape of Korean society. At the same time, I became aware of the strong relationship between culture and nature. Here I mean a strong influence that the geographical features like terrain, climate and vegetation have on the behavior of people starting with our eating habits up to our emotional, intellectual and spiritual activity. Unusual words can be found in the dictionary or clarified during the conversation with an author. Social movements can be studied in the history books. But the personal exposure to the moods of society, to the climatic changes during the year or to the mountainous terrain is of an utmost importance, for it

can help the translator to understand better the reality expressed by the words that he is translating.

My second translation was Manhae Han Yong-un's collection of poetry *Nimui Chimmuk* (Tvoje mlceni, DharmaGaia, Prague 1996, 2nd edition 2003). When I was collecting material for my book of Korean modern poetry, I came across Han Yong-un, and I was immediately touched with the unusual depth of his poetry. After reading his poems like *Al su eops-eoyo* and *Narutpaewa haengin*, I decided to write my doctoral dissertation about Han Yong-un, and to translate and publish *Nimui Chimmuk* in Prague.

As you know, *Nimui Chimmuk* is a book of devotional poems; however, the object of the devotion is not explicitly stated. Therefore, the poems can be interpreted as a love poetry, as a patriotic poetry or as a Buddhist poetry. Koreans will agree that understanding and translating Han Yong-un's *nim* is not an easy task. The whole collection oscillates between profane and sacred and this might be related to the Zen (*Seon*) Buddhist tendency to consciously erase the border-line between samsara and nirvana.

In order to understand *Nimui Chimmuk*, I had to read many commentaries and study Buddhist philosophy. My Korean friends sometimes ask me how a foreigner can translate *Nimui Chimmuk* if even Koreans themselves have doubts about its elusive meaning. Well, I can only answer that Buddha's teaching originated in India and has a universal appeal.

My Czech translation was well accepted by readers, and it has been published for the second time. In the opinion of many Czech readers,

Han Yong-un's poems are appealing, because they express the unearthly, transcendental, sacred while writing about the most tangible, banal, profane. They are persuasive even when writing about the grand emotions. This is something noteworthy, indeed, because many Czechs are skeptical about grand emotions and tend to ironize them.

It was to my surprise, when I learned that my translation of *Nimui Chimmuk* has been made into a 1 hour long program titled Silence is Your Voice (*Tangsinui sorineun chimmugiyeyoyo*) by one Czech Radio station several years ago. The fact that neither I nor my publisher did not know about this program in advance, only shows that Han Yong-un's poetry can live in Czech independently on its translator and publisher or even people who are related to Eastern Studies. The producer of this radio program is famous for his literary broadcasts.

Reading and translating *Nimui Chimmuk* has deepened and widened my world view. Thanks to Han Yong-un, I have found myself in the study of Buddhist philosophy as well as in Zen(Seon) Buddhist meditation practice. In 1999, just after attending the International Manhae Symposium in Baekdamsa temple, I have bought in Kyobo mungo a fascinating book of the poems written in classical Chinese *wen-yen(hanmun)* by Korean Seon masters, and decided to translate them into Czech (*Prazdne hory jsou plne vetru a deste/Empty Mountains Are Full of Wind and Rain/, DharmaGaia, Prague 2002*).

To me, translating these poems was a real challenge, as I had to learn more about Seon meditation, and to share the wisdom of Korean Seon masters with Czech readers. Finally, I translated 156 poems written by fourteen Korean Seon masters from 12th till 20th century: Chingak

Hyesim, Wongam Chungji, Paegun Gyeonghan, Taego Bou, Naong Hyegeun, Hamheo Gihwa, Cheongheo Hyujeong, Puhyu Seonsu, Choui Uisun, Gyeongheo Seongu, Mangong Wolmyeon, Hanam Jungwon, Manhae Han Yong-un and Toeong Seongcheol.

Translating *seonsi* poems was for me like climbing the steep and rocky Korean mountains, difficult, demanding, but offering nice and breathtaking views! With each poem I was feeling as if my mind gets a bit clearer. *Seonsi* poems are actually used for teaching. They use text to point to an experience that cannot be expressed in words, this is their paradox. It seems that *seonsi* are born from the tension between words and silence of spiritual experience, from the tension between desire to convey the personal insight and understanding that it is not possible.

The motives of *seonsi* are endless sky, high mountains, wide sea as well as peonies blooming on the temple's backyard, swallows making dirty the monk's robes, even duster used for cleaning the Buddha Hall(*Daejeongjeon*). As if the un-measurable greatness of space becomes real only in the touchable detail of the familiar corner in the temple. It is the attentiveness of the monks to the smallest details, enhanced by their meditation practice that makes their poems actually very refreshing for modern readers.

For modern readers, both Western and Eastern, are often so overloaded with abstract thoughts that they forget to look at concrete things around them here and now! And in this, I believe, can be found the great power of East Asian poetry—in the skillful combination of the simple, direct, concrete images and the silence that helps to set our minds light and free, like an open space on *sansuhwa* does.

It is worth mentioning that the translation of Korean *seonsi* has been awarded by one of the prestigious translators' awards in Czech Republic. It seems that the words as well as the silence of Korean Seon Buddhist masters can touch the readers in Europe. Actually, there are many people in Europe who are interested in Buddhism and Eastern cultural tradition.

During my work with *seonsi* poems, I have gained some experience how to translate poems written in classical Chinese *wen-yen(hanmun)*. Therefore, I decided to compile also a collection of Korean *hansi* poems(Dest v horach rozezniva bambusy /Rain in the Mountains Reverberates in the Bamboo Grove/ DharmaGaia, Prague 2005).

Many Western readers of poetry have been always fascinated by the conciseness and fresh images of the East Asian poems. How is possible that on just four lines of e.g. *jeolgu* poem, there can be expressed the essential truth about human existence- I suggest that it is because these poems always spring from the concrete personal experience, not from abstract concepts. After a good training with the translation of Korean Seon masters' poetry, to deal with the poetry written by scholars, statesmen and educated women of ancient Korea was a bit easier.

My collection of *hansi* has 6 chapters: 1) Choe Chi-won, 2) Yi Gyu-bo, 3) Yi Hwang, 4) Jeong Cheol, 5) *hansi* of Korean women (yeoryu *hansi*), 6) *hansi* of Korean literati of Koryeo and Joseon. Like the previous book of Korean *seonsi* poems, also this book contains a comprehensive introduction, biographies of the poets and extensive explanatory notes. In case of literature written in classical Chinese, these are absolutely indispensable.

After publishing the collection of Korean modern poetry, *Nimui*

Chimmuk, the collection of Korean *seonsi* and the collection of Korean *hansi*, I have decided to translate the whole collection of a contemporary poet. I have chosen O Se-yeong's collection *Jeongmyeorui bulbit*. Prof. O Se-yeong was my *chido kyosu* during my study at the S.N.U., I have been reading his poems since I met him in 1991, and translating and publishing them in the Czech "Literary Newspapers" in Prague.

I like his poetry, because he is creatively searching for the harmony between modernity and Korean lyrical beauty deeply rooted in Buddhist tradition — I believe that the strength and universal appeal of his poems lies in this dialogue. In many of his poems, O Se-yeong is reflecting problems of the modern civilization that alienates human beings from nature and from other human beings, and seeking the lost unity of being while exploring the Seon Buddhist philosophy. The translation is now completed, and the book will be published in Prague this autumn or winter.

It is becoming clear from what I have said, that, in my opinion, the vitality of Korean poetry, of East Asian poetry, has its roots in Buddhist culture intermingled with Taoism and Confucianism. Sure, contemporary Korean poets are living in a totally different world than their ancestors, and therefore one has to creatively search for the harmony between traditional and modern. (One cannot write about bamboo groves under the full moon forever - after all, there are still less and less bamboo groves, and the moon is often hardly visible due to the air and light pollution.)

I think that this searching for the harmony between traditional and modern will be successful only if one does not lose himself or herself in the sea of concepts, but will stay connected with the true nature of East

Asian poetry. The true nature of East Asian poetry I see in the concrete and lively images of our *samsara* world skillfully blended with the silent *nirvana*. Such a true poetry will then contribute to the liberating of our minds.

I am so glad to inform you that the Czech Radio has been recently preparing programs not only on *Nimui Chimmuk*, but also on my translation of Korean *seonsi*, Korean *hansi*, O Se-yeong's poetry and on the book of Korean Buddhist legends that I published in Prague last year.

Thank you very much for your attention. ■

아름다움과 자유에 대한 메시지

응웬 꽁 티에우(베트남 시인·소설가)

국제 시인 세미나 초청을 받고 이 자리에서 있지만, 아시아에서 우리의 시단이 잘 알려져 있지 않다는 것을 저는 잘 알고 있습니다. 심지어 사람들은 베트남 현대 시단에 대해서도 잘 모릅니다. 그것은 베트남 시인 뿐만 아니라 베트남 민족에게 아주 불리한 것이라고 생각합니다.

아마 여러분이 우리의 민족에 대해 알고 있는 것이 있다면 끝없는 전쟁이나 지금 이 지구에 아직 존재하고 있는 몇 안 되는 공산국가라는 점일 것입니다. 그러나 많은 사람들이 우리 민족의 피, 눈물, 고통에 인간의 시, 아름다움과 자유의 시가 있다는 것을 아직 모르고 있습니다. 비록 긴 세월 동안 그 시가는 거칠게 정치화되었음에도 불구하고 만개했던 베트남 민족의 시가 말입니다.

어떤 민족에 대한 이해와 나눔과 동정은 그 민족의 시가를 통한 것이 아니면 완전히 이해될 것이라고 할 수 없습니다. 마음 깊은 곳에 숨어 있는 운명의 고독과 영혼의 상처나 화려한 꿈은 시를 통해서만 가장 정확히

표현될 수 있기 때문입니다. 노벨 문학상을 수상한 러시아 출신 미국 시인 요세프 브로드스키(J. Brodsky)는 “시는 인간 최고의 목소리다”라고 말한 적이 있듯이.

얼마 전 제 고향인 Chua 마을회관에서 ‘베트남 시의 날’이 개최되었습니다. 베트남에서 마을회관은 마을의 가장 장중한 공간입니다. 베트남은 5년 전부터 1월 둘째 주에 ‘시의 날’을 개최합니다. 그 기간은 초봄입니다. 베트남 유명한 시인들은 Chua 마을에 와서 여기 농민들과 함께 자기들 마음의 노래를 불렀습니다. 그 ‘시의 날’ 개막식 축하말씀에 한 농민이 Chua 마을을 대신하여 “한 사람, 한 마을, 한 민족의 걸어 가는 길은 시가 정신의 길이라고 할 수 있습니다. 시는 삶의 진정함과 아름다움이기 때문에, 열망과 봉헌과 자유이기 때문입니다. 인류의 최후 목적은 바로 그것들입니다. Chua 서민들에게는 그것들은 인간의 도(道)입니다. 그래서 예전도 지금도 Chua 서민들은 시를 짓는 것과 시를 사랑하는 것으로 자기의 도를 닦습니다. Chua 서민들은 덕을 근본으로, 덕을 전하는 도구로 시를 소중히 여깁니다. ‘시로 벼와 쌀을 만들 수는 없지만 시는 벼와 쌀을 만드는 사람에게 꿈을 가져다 준다’는 것을 무엇보다도 우리는 깨닫고 있습니다. 그리고 신성하고 훌륭한 꿈만이 욕망과 죄의 어둠속에서 벗어나게 해 주고, 같은 동포들 서로에게 삶의 아름다움과 열망을 나누고 봉헌할 수 있게 해줍니다.”라고 말했습니다.

위의 Chua 마을의 한 농민의 말씀은 오늘 이 자리에 한국시인협회가 개최한 ‘세계화 시대에 있어서의 동아시아 문학이 기여할 수 있는 가치’ 세미나의 목적과 같은 의미가 있다고 생각합니다.

2002년에 대산재단의 지원으로 저는 《한국 5대 현대시인 시선집》을 베트남어로 번역해서 출간했습니다. 그것은 베트남 독자들이 한국 현대시에 대해서 더 많이 알 수 있는 계기가 될 것이라고 생각합니다. 이 시선집은 고은, 김지하, 박재삼, 김광균과 신경림 시인들의 대표작을 소개하니

다. 나는 개인적으로 이 시선집을 읽은 후에 베트남과 유사한 점이 많은 한국 민족의 시가에 대한 지식뿐만 아니라 한국 민족이 겪었던 상처, 눈물과 피, 그리고 지금의 강한 한민족을 이루기 위한 노력, 용감, 의지와 훌륭한 꿈을 봤습니다.

고은 시인이 <대장경(大藏經)> 시에서 말한 것은 저와 베트남 독자들을 일깨웠습니다.

한반도야, 한 이삼백 년만 가라앉아라
바다 밖에 없도록
아무리 찾아보아도
푸른 바다 밖에 없도록
그리하여 이 강산을
대장경 원목으로 소금에 절였다가
한 이삼백 년 뒤에 떠오르게 하라...

베트남 현대시가 세계문단에서 정식으로 자기 목소리를 낸 것은 불과 20년 전입니다. 1975년전, 베트남은 프랑스와 미국과 원하지 않는 전쟁에 휘말리게 되었습니다. 그 긴 세월은 세계를 거칠게 양분했습니다. 한쪽은 사회주의, 반대쪽은 자본주의입니다. 베트남 현대시는 세계의 저 반쪽에 알려지지 못했습니다. 그러나 이 반쪽에서도 베트남 현대시는 사회주의 체계의 정치, 외교 등의 정책 하에서 진정한 아름다움의 표현이기 보다 거친 도구로 사용됩니다. 몇몇 베트남 현대시인의 작품들은 러시아(소비에트), 독일공화국, 체코공화국 등에서 출간된 적이 있습니다. 그러나 당시 그 작품들은 그 나라의 독자들에게 깊은 인상을 주지 못했습니다. 그리고 그 작품들은 베트남에서의 전쟁을 묘사한 것이며, 적든 많은 냉전의 비인간적이고 적의 있는 분위기를 풍기기만 했습니다. 사회주의

체제의 지도자, 특히 소비에트 지도자들을 찬양하는 시가 적지 않았습니
다. 그 당시 베트남 시도 시가의 진정한 임무를 수행하지 못했습니다. 동
시에 베트남 시인들과 베트남 독자들은 다른 민족들의 시가를 잘 알지 못
했습니다. 그들은 일본의 시, 한국의 시, 미국의 시, 스페인의 시, 아일랜드
드의 시 등을 몰랐습니다. 왜냐하면 수십 년의 냉전 분위기 속에서 자본
주의 나라의 시도 실용적인 서양의 상품으로 여겨졌기 때문입니다. 그리
고 외국인들의 눈에는 베트남이 전쟁의 땅이지 문화나 시가 있는 나라로
보이지 않았습니니다.

80년대에 이르러서야 베트남 현대시는 세계 독자들에게 알려지기 시
작했습니다. 그러나 이것도 전쟁과 적의, 죄의 어둠 속의 인간 운명의 목
소리와 자유와 평화로운 세계에 대한 꿈의 목소리입니다. 베트남 현대시
는 긴 세월 동안 베트남의 적이었던 미국의 독자들에게 소개되었습니다.
지금 나는 두 민족 간 오랜 기간의 전쟁 후, 미국에 온 베트남의 첫 사자
가 바로 시와 베트남 시인들이라고 생각합니다. 이제 미국 사람들은 베
트남을 바라볼 때 공산국가나 전쟁의 나라로 보지 않고 문화와 시가의 나
라로 봅니다. 베트남 시인과 그들의 시를 통해 미국 사람과 다른 나라 사
람들은 우리 민족에 대해 더 많이 이해하게 되었습니다. 미국 정부의 통
상금지 정책을 옹호했던 미국 사람들은 우리의 민족을 다시 보기 시작했
습니다. 그리고 미국 매스 미디어에 소개된 베트남 현대시를 통해서 그
들은 베트남 사람들의 삶과 세계에 대한 꿈에서 유사한 점을 발견했습니
다.

그래서 저는 간단한 통계를 내봤는데, 지금까지 미국은 베트남 현대시
를 체계적으로 가장 많이 소개하는 나라입니다. 특히 미국 대학교 학생
들에게. 베트남·미국 관계 제10주년 기념으로 베트남 방송국이 주최한
다큐멘터리에서 두 민족 간의 적의를 해소하고 서로를 이해해 나가는 과
정을 모색하기 위한 인터뷰가 있었습니다. 그 때 두 사람은 바로 주미 베

트남 첫 대사인 르 반방(Le Van Bang)과 지금 여러분 앞에서 이야기하고 있는 저입니다.

최근 몇 년 전부터 베트남 현대시는 한국 잡지에 소개되기 시작했습니다. 그리고 오늘 제가 이 자리에 초청 받은 것도 여러분께서 우리 시에 대한 관심을 보여주는 증거라고 하겠습니다.

이 세상에는 피 흘림과 적의가 멈추지 않고 있습니다. 그러나 사람들은 나날이 더 서로에게 가까이 다가가서 보다 크고 다채로운 문화와 인간다운 공동체를 만들어 나가려 합니다. 각 민족들 간의 정치, 법률이나 풍습의 차이가 여전히 있을 수 있지만 지구의 미래에 대한 우리들의 인식과 희망은 같아야 합니다. 그것은 평등, 인간성, 아름다운 꿈입니다. 그것에 대해서 깊이 생각하는 정치가가 많지 않습니다. 그러나 이 세상에 시가 생겼을 때부터 시인들은 꾸준히 그것을 해 왔습니다. 민족의 언어로 표현할 수 있기 전, 독재정권으로 인해 압박을 받았을 때에도…….

동아시아 나라의 시는 동양 시의 일부분입니다. 동양문화와 동아시아의 불가사의는 합리적이고 메마른 후산업시대에 펼쳐져 있습니다. 이성 은 인간의 제3의 눈을 가릴 수 있습니다. 삶은, 죽음 속에 정지된 어떤 형태로도, 항상 무한하며 그 나름의 신비스러움을 간직합니다.

저도 제가 번역한 5대 한국 시인의 작품 외에 한국 시에 대해서 잘 모릅니다. 그런데 내가 읽은 그 얼마 안 된 작품들에서 인간의 길을 봤습니다. 피와 눈물, 차별과 적의와 현대 삶의 물질주의를 넘어서려는 멋진 아름다움과 이데아입니다. 고은 시인의 시에서 탁났한 스님이 만난 추운 서울 외곽에 피어 있는 꽃처럼, 제가 보기에 인간의 길을 감상할 수 있는 방법은 그것밖에 없습니다. 동아시아의 시는 독자들에게 제 길에 대한 감상 방법을 제시하고 있습니다. 동아시아의 시, 더 널리 동양 시는 제 길의 삶과 인간 종말에 대한 두려움을 감상할 수 있는 정확하고 필요한 방법을 제시합니다.

사람의 속박을 해방시키는 가장 효과적인 방법은 제 마음의 꽃을 피우는 것입니다. 시는 바로 그 꽃이 스스로 피게 하는 길입니다. 세계화는 모든 민족의 정치나 경제 체제를 통일시키는 과정이 아닙니다. 시도 그것을 할 수 없습니다. 그것과 연관된 순간에 시는 제 본질을 잃어버리기 때문입니다. 한동안 베트남의 문화 감시자들은 베트남 시인들의 작품에서 반공의식을 찾아내려고 애썼습니다. 그러나 나는 그들에게 “모든 베트남 시인, 작가들에게 무기와 달러를 쥐도 그들이 정부를 전복할 줄 모를 겁니다.”라고 말했습니다. 세계화 시대에 있어서 시의 역할은 이 세상을 살아가는 자들의 영적인 확장입니다. 그것은 종교의 통일이 아닙니다. 그것은 어떤 종교보다도 더 높습니다. 그것은 사람 마음의 신비스러운 아름다움과 무한한 고요함의 확장입니다. 더 구체적이고 단순한 예를 봅시다. 나는 미국 가족과 아시아 가족들에게서 일본식 정원을 본 적이 있습니다. 그 정원에 대한 안내서는 각 나라들에서 출간됩니다. 그것은 취미 보다는 마음의 고요함에 대한 감상입니다. 세계화는 나눔과 화합이자 그 나눔과 화합에 대한 의식입니다.

이 짧은 글은 경쟁적이고 황폐된 세계에서 인류의 정신적 생활을 위해 시와 시인이 할 수 있는 역할에 대한 저 나름의 생각입니다. 그리고 이를 통해서 나는 지난 10세기 동안 평화로운 날이 별로 없었던 베트남의 진정한 시인들을 대신하여 우리의 생각을 말하고 싶습니다. 우리 민족도 전쟁과 적의를 넘어서 우리 민족의 문화와 시를 세계에 전하고 싶습니다. ■

Message about beauty and Freedom

Nguyen Quang Thieu(Vietnam)

When I received the invitation letter of Korean Poets Association, I've already known that there are not many Asian poets who know about Vietnam modern poetry. This is a disadvantage to Vietnamese poets. No many people know that Vietnam is not only a country of long lasting war but also being a country with its culture and poems? there are lonely souls and splendid dreams.

No long ago, in Chua Village where I was born, 'Vietnam poetry's day' was celebrated. On the opening declaration, one Chua Village's farmer said that "Poems can not make rice, but poems bring cultivating people dreams. And only dreams can take our over the darkness of guilt and devil, bring us together to share the life's beauty and passion". And I think this is the meaning of today seminar, too.

Truthly, in Vietnam, until 2002 when I translated and published *Five Korea moem poets' collection* under the sponsor of Daesan Foundation,

Vietnamese readers began knowing more about Korea literature. Moreover, after reading this collection, we understood more about the Korean people who overcome painful history and made themselves dream become truth.

In previous decades, Vietnam poetry is used to be a tool of socialism, not as an expression of beauty. At that time, Vietnam poetry didn't take its natural play. And Vietnamese poets, Vietnamese readers couldn't know about other countries' poetry. Until 1980's, Vietnam modern poetry began to be introduced into the world. Vietnam poetry has being introduced to American readers. I thought that the first peace messengers of two countries using to be at war are Vietnamese poems and Vietnamese poets. Asian poetry and its marvellous culture is pervading over the world being logicalized and hard by industrial life. Except five Korean poet's collection, I don't know much about Korean poetry. However, through what I read, I feel sympathetic with them.

The best way to liberate from life's obstacles is blooming in ourselves. And poetry is the way taking us there. Globalization is not the economy and politic unification of all ethics in this world. Also poetry can't do that. Because whenever it touches this matter, its nature will be destroyed at once. Mission of poetry in globalization is the pervasion of human spirit. This is not the unification of religion. It is the pervasion of human soul's mystery and endless calm.

In this short essay, I just want to share my idea about the mission of poetry as above. And as a Vietnamese poet, I want to say that we are always ready to introduce our culture and poetry to everyone, and listen to your poems. ■

원초적 세계의 복원, 인간 긍정으로서의 한국 시

이건청(시인 · 한양대 교수)

1.

인류학자들에 의하면 10만 년 전쯤 ‘지혜의 인간’ 으로서의 호모 사피엔스가 약 3만 명 정도 지구상에 살고 있었다고 추정한다. 그들이 주어진 환경을 개선하거나 적응하면서 숱한 역경을 이겨냈으며 힘겹게 살아남아 오늘의 현생 인류를 이뤄내고 있는 것이라 한다. 그러니까, 이 3만 명 정도의 호모사피엔스들이 오늘 인류의 공동 조상인 셈이며 이들의 후손들이 전 세계에 흩어져 각자의 문화를 이뤄내고 문명을 발전시키면서 전 세계의 ‘인간가족’ 을 이루고 있는 셈이다.

그리고, 떠돌아다니며 사냥꾼 채집자로서 살았던 호모 사피엔스들이 한 곳에 정착해 농사를 짓고 목축을 시도하면서 사람으로서의 문화시대를 열게 된 것은 1만 년 전쯤이라고 한다. 인간은 그때를 전후해서 일의 분업화를 이루며 사회의 위계를 세우는 등 사는 방식에 커다란 변혁을 일

오키면서 집단생활을 시작했다고 한다. 이런 정황으로 미루어 오늘날 오대양 육대주의 인간들이 이뤄내고 있는, 일견 현격해 보이는 문화의 차이라는 것도 1만 년 이후의 것이 되는 셈이다.

오늘날 물질문명이 극대화되면서 인간의 삶 자체가 피폐화되고 있다. 자연과의 합일 속에 조화와 질서를 이뤄냈던 삶의 조건들이 황폐해지고 인간의 삶 자체도 파편화되어 가고 있는 것이다. 로마클럽 창시자인 아우렐리오 페체이는 그의 책 《인간의 자질》에서 현재 인류가 당면하고 있는 위기를 다음과 같이 지적한 바 있다.

“신기술이라는 판도라의 상자를 열 때부터 인간은 무절제한 인구 증가, 성장에 대한 열광, 에너지의 위기, 현실적 잠재적 자원 부족, 열악한 환경, 핵무기의 개발 등으로 해서 엄청난 괴로움을 겪고 있다.”

그런데 페체이가 지적한 이런 위기가 산업화라는 미명하에 나날이 증대되고 있다는 점이 우리를 전율케 한다. 특히, 현대 산업화 사회를 주도하고 있는 국가들은 인간의 삶 자체가 파편화되어 가는 참상을 일상 속에서 목도하고 있다.

이런 현실 앞에서 시는 무엇을 할 수 있을 것인가. 특히 구미의 그것에 비하여 인간적 깊이와 지주를 지닌 것으로 판단되는 동북아시아, 특히 한국의 현대시는 위기에 처한 세계의 현대시에 어떤 유용한 가치를 제공할 수 있을지를 검토해 보려는 것이 이 글의 목적이다.

한국 현대시를 이루는 특질은 무엇인가. 그 특질들을 이루는 사유와 상상의 바탕은 무엇이며, 그것들은 한국인의 심층심리와 어떻게 연관되는가. 한국인의 정신사의 저변을 이루면서 한국 시의 사유와 상상과 연관을 맺고 있는 가치는 어디서 오는 것인가.

종교적 가치는 인류의 역사 속에서 간과할 수 없는 중요한 현상이다. 그것은 인간의 가장 깊은 차원의 삶을 드러내주고 있을 뿐만 아니라 개인과 공동체의 삶에 가장 강한 영향을 미치는 요인이기도 하다. 동북아시아

아에 토착되어 온 종교적 가치는 그 종교적 체계를 뛰어 넘어 동북아시아인의 감성과 사유와 상상 속에 용해되면서 시적 풍요에 기여하고 있으며, 그런 시가 인간의 삶을 확장, 신장시켜 주고 있는 것이다.

동북아시아의 정신사를 살펴볼 때 샤머니즘의 토대에 유가적 전통과 불가적 전통, 그리고 도가적 전통이 세 기둥을 이루고 있는 것으로 논의되어오고 있다. 이들 종교적 가치를 모태로 한 정신적 가치들은 인간의 삶에서 겪게 되는 일종의 신비체험을 핵심적 요소로 지니고 있다. 종교는 인간의 유한성을 대립 명제로 한 '궁극적 물음'이며, 그 물음에 대한 해답의 체계이다. 이때, 사람은 다양한 신비체험을 만나게 되며, 궁극적으로 '자아의 신장', '인간 회복'을 경험하게 된다. 특히, 전기한 종교적 가치들이 그러하다.

본질적으로 서정시와 종교는 자아와 대상의 합일을 지향한다는 점에서 동일한 속성을 지닌다고 할 수 있다. 서정시는 자아와 세계, 내면과 외면, 주체와 객체의 동일성을 추구한다. 그리고, 상호 이질적인 대상의 상호 투사, 동화의 과정을 거치면서 미적 가치를 구현해낸다. 이때의 서정시가 지니는 동일성의 추구는 종교가 지니는 신비주의와도 유사한 속성을 지니는 것으로 볼 수 있다. 종교적 신비주의 역시 자아와 세계, 내면과 외면, 주체와 객체의 동일성을 지향하기 때문이다. 한국의 정신사에 긴밀하게 결합된 유가, 불가, 도가적 전통은 그런 동질성을 토대로 한국의 서정시와 긴밀히 습합되면서 하나의 유기체를 이루어 온 것으로 볼 수 있을 것이다.

2.

종교적 가치나 체계가 직접 시로 나타나는 경우는 특정한 경우로 한정된다. 오히려 종교적 가치나 체계가 심층심리 속에 긴밀히 융합되면서

시적 감성과 상상의 원형으로 다양하게 활용되었을 때 시적 풍요에 기여하게 된다.

한국 현대시 정신사의 저변을 이루면서 시적 감성과 상상력을 풍요롭게 해준 비옥한 거름이 종교적 가치나 체계와 긴밀히 연관되어 있고, 서구 시와의 변별도 거기서 찾아질 수 있는 것이라고 생각된다. 본고가 한국의 전통 종교적 가치가 현대시에 수용, 변용된 양상의 일단을 살펴보려는 것도 그런 이유에서이다.

자아와 우주에 대한 인식론을 토대로 한 한국에서의 불교적 시학은 시적 사유와 상상의 논리에 수용되면서 한국 시의 중요한 요소로 자리잡았다. 이때의 불교적 시학은 고유의 창조 논리를 이루면서 작가의 정신세계, 정치 사회 문화적 배경들과 결합되었다.

말할 필요도 없이 불가적 전통은 한국사회와 가장 오랜 접합 관계를 이뤄 온 가치이고, 한국 시의 저변에 크고 깊은 뿌리를 내려 왔다. 불가적 전통은 인간의 삶을 끝없이 윤회가 되풀이되는 고통으로 규정하고 그것으로부터의 해탈을 구원론으로 제시해 왔다. ‘달한 실존’ 으로부터 ‘열린 실존’ 을 지향하게 함으로써 근원적인 불안과 공포의 원천인 죽음을 무화시키며 자기 동일성을 영원 속에 구현하고자 하는 것이다.

내 마음 속 우리 님의 고운 눈썹을/즈믄 밤의 꿈으로 맑게 씻어서/하늘
에다 옮기어 심어 났더니/동지설달 날오는 매서운 새가/그걸 알고 시뉘하
며 비끼어가네

— 서정주, 〈동천〉

위의 시는 ‘열린 실존’ 을 노래함으로써 자기 동일성을 우주 공간으로 확장, 구현해 보여주는 좋은 예를 보여준다. ‘나’ 라고 하는 달한 실존 속의 ‘눈썹’ 은 ‘즈믄 밤의 꿈’ 에 씻김으로써 ‘달한 나’ 의 한계를 벗어난다.

‘하늘에다 옮기어 심는’ 설정을 통해서 ‘눈썹’은 ‘씨앗’의 내포로 전이된다. 따라서 이 시는 ‘눈썹’을 심는 ‘텃밭’을 ‘하늘’이라는 우주 공간으로 확장한 것이 되는 셈이며 ‘매서운 새’와도 이심전심의 의사소통이 능숙하게 이뤄지는 화해의 세계를 구현해 보여주고 있는 것이다.

불교에서의 우주론, 윤회론, ‘공’의 세계, 일체유심조의 논리가 한 편의 시 속에서 긴밀히 융합됨으로써, ‘단힌 자아’의 한계를 벗어나고 있는 것이며 ‘마음 속의 눈썹’과 ‘즈믄 밤의 꿈’과 ‘하늘’과 ‘매서운 새’의 전혀 층위가 다른 세계들이 아무런 문제없이 융합되고 화해되는 놀라움을 보여준다. ‘한계’를 벗어남으로써 영원 속에 자아를 구현하고 있는 셈이다.

고인 물 밑/해금 속에 꼬물거리는 빨간/실날같은 벌레를 들여다보며/머리 위/등뒤의 나를 바라보는 어떤 큰 눈을 생각하다가/나는 그만/그 실날같은 빨간 벌레가 되다.

— 김달진, 〈벌레〉

위의 시에는 한 마리 ‘벌레’에 자아를 투사함으로써 불교적 우주관을 반영해 보여주고 있다. ‘실날같은 벌레’를 들여다보는 ‘나’와 그런 나를 등 뒤에서 바라보고 있는 ‘어떤 큰 눈’을 인식한다. ‘나’가 ‘실날같은 빨간 벌레’가 되는 것은 ‘어떤 큰 눈’의 존재를 깨닫게 되는 데서 연유된 것이다. 우주는 무한히 확장되고, 자아는 ‘실날같은 빨간 벌레’ 한 마리로 축소된다. 불교의 윤회론을 토대로 한 상상력이다. 〈벌레〉에서 자아가 벌레와 동일화되는 것은 그러한 불교적 세계관이 내밀하게 작용한 것으로 이해할 수 있다. 불교적 사유와 상상이 시의 깊이와 넓이를 대폭 확충시켜 주고 있는 것이다.

유가적 전통은 조선조 500년을 이어오면서 한국인의 정신사에 중요한

토대를 마련해 온 가치관이다. ‘인’ ‘의’ ‘예’ ‘지’ 를 사람을 사람답게 하는 근본 ‘성(性)’ 으로 상징함으로써 사물의 이치를 통달하며, 인간의 ‘성’ 이 실현되는 문화사회의 정립을 이념으로 하는 것이 유가 전통의 핵심이다. 한국 시에 나타나는 이런 유가적 전통은 특히 현대사회처럼 사회 규범이 혼란스럽고 가족 구성 자체가 과편화된 시대를 구원해줄 주요한 대안이기도 할 것이다.

지상에는 아홉 켄레의 신발./ 아니 현관에는 아니 들칸에는/ 아니 어느 시인의 가정에는/ 앞전등이 켜질 무렵을/ 문수가 다른 아홉 켄레의 신발을.

내 신발은/ 십구 문 반/ 눈과 얼음의 길을 걸어/ 그들 옆에 벗으면/ 육문삼의 코가 납작한/ 귀염둥아 뒤염둥아/ 우리 막내 둥아.

미소하는/ 내 얼굴을 보아라./ 얼음과 눈으로 벽을 짜올린/ 여기는/ 지상./ 연민 한 삶의 길이어./ 내 신발은 십구 문 반.

아랫목에 모인/ 아홉 마리의 강아지야./ 강아지 같은 것들아./ 굴욕과 굶주림과 추운 길을 걸어/ 내가 왔다./ 아버지가 왔다./ 아니 십구 문 반의 신발이 왔다./ 아니 지상에는/ 아버지라는 어설픈 것이/ 존재한다./ 미소하는/ 내 얼굴을 보아라.

— 박목월, <가정>

위의 시 <가정>은 가정으로서의 책무와 소명을 다루고 있다. 위의 시에서 가족 구성원 모두가 ‘신발’ 로 치환되어 제시된다. ‘신발’ 은 가족 구성원 하나하나의 육신이 담겨지는 도구이며, 그 가족 구성원들의 운신을 가

능하게 해주는 것이다. 그러므로 ‘십구 문 반’의 신발에 불과한 가장으로서의 ‘나’는 제각기 문수가 다른 ‘아홉 쥬레의 신발’을 먹이고 입히고 기르는 총체적 책무를 짊어지는 힘든 존재자이다. 아랫목에 모인 ‘강아지 같은 것들’은 ‘강아지’ 같은 것들이기 때문에 어리고 여린 것들이어서 가장인 ‘나’의 전적인 헌신을 필요로 한다. 따라서 이 ‘힘든’ 가장에게 있어서 자신이 겪는 ‘굴욕과 굶주림과 추운 길’은 한 가족의 긴밀한 유대를 이뤄내기 위해 마땅히 감내해야 할 책무인 것이며 그렇기 때문에 이 가장의 ‘미소’는 고귀한 유가적 가치의 표명으로서의 승화된 부성애를 보여주는 것이라 할 수 있을 것이다.

독락당(獨樂堂) 대월루(對月樓)는/벼랑꼭대기에 있지만/옛부터 그리로
오르는 길이 없다/누굴까, 저 까마득한 벼랑 끝에 은거하며/내려오는 길을
부셔버린 이

— 조정권, <독락당>

유가적 가치의 중요한 덕목 중의 하나가 ‘선비 정신’이다. 선비는 학문과 덕을 겸비하고 대의를 위해 자신을 기꺼이 던지기도 하는 사람이다. 지조와 절개를 생명처럼 여겼으며 현실적 명리를 추구하지 않았다. 위의 시는 ‘옳은 자기’를 수호하기 위한 무섭도록 처절한 자기 절제의 정신을 나타내 보여주고 있다. ‘자기’를 위해 ‘독락당’에 올라 ‘달’을 향해 독좌한 이 시의 화자는 ‘현실’과의 연계를 근원부터 부정하고 있다. 그것은 스스로 내려오는 길을 ‘부셔버렸기’ 때문이다. 오연함까지 강하게 배어 나온다. 철저한 금도의 정신이며 선비 정신의 극한인 셈이다.

도가사상은 실용주의적인 유교와는 달리 현실세계에 대한 신비주의적이고 형이상학적인 이론에 기초한다. 도가사상에서 가장 중요한 것은 자연과 인간의 합일이다. ‘무명(無名)’은 천지의 시초요, ‘유명(有名)’은 만

물의 모태라 한다. 즉 무명과 유명, 무와 유는 상호의존적이라고 한다. 마찬가지로 무위는 아무 것도 하지 않는 것이 아니라 인공의 힘을 가하지 않은 자연 질서에 따른 삶을 추구하는 것이라 한다. 이런 도가 정신은 현대적으로 변용되면서 실제 삶 속에서 현실에 집착하기보다는 초탈한 삶의 태도를 추구하는 경향을 띠게 되었으며, 그런 영향하에 써진 많은 시들이 현실보다는 자연을 노래하게 된 것이다. 현실은 언제나 가변적이고 좌절과 절망을 안겨주는 것이지만 전원은 질박하며 불변적이고 영원한 것이기 때문이었다.

남으로 창을 내겠소./말이 한참같이/괘이로 파고/호미론 풀을 매지요.

구름이 꼬인다, 갈리 있소./새 노래는 공으로 들으라오./강냉이가 익걸
랑/함께와 자셔도 좋소.

왜 사냐건/웃지요.

— 김상용, 〈남으로 창을 내겠소〉

전원에 묻혀 자연의 섭리에 따라 사는 삶이 세속의 관점에서 부질없는 것일 수도 있다. 그러나 삶을 관조하면서 달관의 경지에 이른 이 은자에게 삶의 의미를 따져 묻는 것은 부질없다. ‘왜 사냐건 웃지요’의 태도는 이미 세속과의 인연을 끊은 사람의 것이기 때문이다.

이 시의 화자는 전원으로 침잠해 가서 현실에서 펼칠 수 없었던 이상을 맘껏 펼친다. 어떤 결핍도 존재하지 않는 자연 속에서 어떤 현실의 ‘유희’에도 현혹되지 않은 채 유유자적한 화해 속에 침잠해 있다. 자연의 순환 질서에 동화됨으로써 자아와 대상을 일체화시키고 있는 것이다.

어머니, /당신은 그 먼 나라를 알고십니까?

깊은 삼림대를 끼고 돌면/고요한 호수에 흰 물새 날고, /좁은 들길에 들장미 열매 붉어.

멀리 노루 새끼 마음놓고 뛰어 다니는 /아무도 살지 않는 그 먼 나라를 알고십니까?

그나라에 가실 때에는 부디 잊지 마세요. /나와 같이 그나라에 가서 비둘기를 키웁시다.

— 신석정, <그 먼 나라를 알고십니까>에서

위의 시는 현실의 오욕과 간난을 떠난 ‘이상향’을 노래한다. ‘먼 나라’는 구체적으로 깊은 삼림대를 끼고 돌면 고요한 호수에 흰 물새 날고, 좁은 들길에 들장미 열매 붉어, 멀리 노루 새끼 마음놓고 뛰어 다니는 ‘아무도 살지 않는 그 먼 나라’이다. 오욕의 현실과는 무관한 ‘먼 나라’를 찾아냄으로써 위난에 빠진 자아를 건져내고 있는 것이다.

3.

종교적 가치나 체계가 직접 시로 나타나는 경우보다는 오히려 심층심리 속에 긴밀히 융합되어 감성과 상상의 원형으로 활용될 때 시적 풍요에 기여하게 된다. 한국 현대시 정신사의 저변을 이루면서 시적 감성과 상상력을 발전시킨 비옥한 거름들이 종교적 가치나 체계와 긴밀히 연관되어 있음을 알 수 있다. 그리하여, 그것이 다양한 모습으로 수용, 변용되면서 한국 현대시의 풍요에 기여하였음도 알 수 있었다.

한국의 정신사는 샤머니즘의 토대에 유가적 전통과 불가적 전통, 그리고 도가적 전통이 세 기둥을 이루고 있다. 동북아시아, 특히 한국, 일본,

중국을 기반으로 한 위의 정신적 가치들은 모두가 인간의 발견이며 인간성의 신장을 지향하고 있다. 개인의 내면으로 침잠해 영속적이며 튼실한 자아에 도달하고자 한다. 이들 정신적 가치들은 인간의 삶에서 겪게 되는 일종의 신비체험을 매개항으로 한국인 심층심리에 뿌리를 내려 왔다. 그리고 자아와의 합일을 추구해 왔다. 또한 한국의 서정시 역시 자아와 대상과의 합일을 추구하면서 유가적 전통과 불가적 전통, 그리고 도가적 전통에 토대를 둔 감수성과 상상력을 시의 중요한 요소로 수용하였다.

불교적 시학은 자아와 우주에 대한 인식론적 전환을 거치면서 ‘열린 자아’를 실현하고자 하였으며, 삶의 유한성을 영원으로 이어줄 수 있는 방안을 추구해 보여주었다.

유가적 시학은 현대 사회의 모순과 갈등 속에 파편화된 인간관계를 복원하고, 가족 구조에 대한 수정의 모델을 추구해 보여주었다.

도가적 시학은 인간과 자연의 통합을 통하여 좌절과 절망으로 점철된 현실을 극복할 수 있는 원초적 인간을 구현하고자 하였다.

한국인 정신의 심층에 뿌리 깊게 자리한 이런 가치들은 한국 시의 감수성과 상상력을 통하여 다양하게 변용되어 나타났으며, 시의 풍요에 기여하였다. 그리고 오랫동안 인간 중심, 인간 회복이라는 큰 명제를 근간으로 하면서 창조적 사유와 상상을 통해 새로운 형식을 추구해 온 것이라 할 수 있다.

전통적인 한국 시가 담아내고 있는 원초적 세계의 복원, 인간의 회복이라는 핵심 가치는 오늘날, 위기에 봉착한 세계, 파편화된 인간의 문제를 풀어낼 수 있는 중요한 요소일 수 있다고 생각한다. 한국을 포함하는 동북아시아의 시가 서구 시에 제공할 수 있는 값진 자양도 거기서 찾아질 수 있으리라는 것이 나의 생각이다. ■

The Restoration of the Original World, Korean Poetry as Human Affirmation

Lee Gun-chung(Korea)

1.

According to anthropologists, around a hundred thousand years ago an estimate of thirty thousand Homo sapiens supposedly lived on earth as 'the intelligent human beings.' They tried to improve and adapt to a given environment, and they overcame adversities to survive and to bring about today's existing mankind. Hence, the thirty thousand Homo sapiens are the communal ancestors of today's mankind, and their descendants are spread all over the world each cultivating their own culture, and by developing civilization they created a 'human family.'

And, it has been about ten thousand years since Homo sapiens who wandered about and lived as hunter-gatherers to settle down to farm and to raise cattle as human beings who opened the cultural era. Before and

after the period, human beings achieved enormous change as they started to live a group life by dividing work and building social hierarchy. Judging from this fact, the apparent cultural differences human beings now living in the Five Oceans and the Six Continents are something that have been created ten thousand years later, so to speak.

Nowadays, as material civilization is maximizing, human life itself is becoming impoverished. The factors of life which created harmony and order within the unity with nature are deteriorating and human life is becoming fragmentary. Aurelio Peccei, the founder of the Roman Club, wrote in his book *"The Nature of Human Beings"* about the crisis current mankind is confronting. "From the moment the Pandora's box named New Sciences was opened, human's excessive population increase, the frenzy about growth, the energy crisis, the realistic potential shortage of natural resources, poor environment, the development of nuclear weapons and so on have caused immense agony." However, the fact that the crisis Peccei has pointed out is swelling under the good name of industrialization, send chills down our spines. In particular, the nations leading today's industrialized society are jointly aiding each other to witness the disastrous scene of human life fragmenting into pieces.

What can poetry do in the face of such reality, especially, when one compares the old America to South East Asia which is generally judged to be more humanely in depth and underpinned? The purpose of this writing is to explore the useful value Korean modern poetry can provide to the crisis of the world's modern poetry.

What is the distinctive characteristic Korean modern poetry has? What thoughts constitute these characteristics, what is the background behind

the imagination, and how do they relate to the Korean consciousness? Where does the value that links the base of Korean spirit and the thoughts and imagination of Korean poetry come from?

Within the realms of the history of mankind, religious value is a matter that should not be overlooked. Not only does it reveal the deepest level of human life but it also heavily influences personal and public lives. The religious value that is indigenous in North East Asia has risen above its religious system of philosophy, and by melting North East Asian sensitivity, thoughts and imagination it has contributed to poetic richness and such poems expand and refurbish human lives.

When observing the historical spirit of North East Asia, three pillars of traditions—the Confucian tradition based on Shamanism, the Buddhist tradition, and the Taoist tradition—are brought into discussion. Spiritual values which adopt these religious values as foundation take supernatural experiences in human existence as the core element. Religion proposes the “the ultimate question” in opposition to the limit of human capacity, and it is a system of philosophy which answers to such question. It is then that man starts to confront a variety of supernatural experiences, and ultimately experiences “the expansion of self” and “the restoration of man.” This is particularly true with the religious values mentioned above.

In essence, lyric poetry and religion share similar attribute that aim at the union of self and other. Lyric poetry pursues the oneness of the self and the world, the inner and the outer, the subject and the object. Furthermore, by undergoing a mutual projection of a mutually foreign subject and the process of assimilation, it embodies its aesthetic value.

The pursuit of oneness that lyric poetry has, shares similar property with

mysticism a religion possesses. This is because religious mysticism also pursues the oneness of the self and the world, the inner and the outer, the subject and the object. Confucian, Buddhist and Taoist tradition that are closely welded into the history of Korean spirit bases such homogeneity, and is absorbed into Korean lyric poetry to create an organic body.

2.

Instances when religious value or system reveals itself in poetry are specifically limited. Rather, it is when religious value or system closely welds into the depths of consciousness, and applied in variety to poetic sensitivity and the original form of imagination that richens poetic wealth.

I believe one can discover the very difference with Western poetry because the base of the spirit of Korean modern poetry is founded with the fertile compost that enriched poetic sensitivity and imagination deeply related to religious value or system of philosophy. That is why this article examines how Korea's traditional religious values receive modern poetry and the stages of transformation.

The Korean Buddhist poetics that bases on the awareness of the self and the universe, established an important element in Korean poetry by receiving poetic thoughts and the logic of imagination. This Buddhist poetics built its own creative logic and thus unified an author's psychological world with the political, social, and cultural backgrounds.

Needless to say, Buddhist tradition has maintained the longest union with Korean society, and it is deeply rooted in Korean poetry. Buddhist tradition prescribed human life as a perpetual rotation of pain, and

presented the redemption as its emancipation. By pursuing from a 'closed existence' to an 'opened existence', the original anxiety and death the origin of fear is nullified, and a self union within eternity is sought after.

In my heart my lover's delicate eyebrows/when with night's dream I
clearly cleanse/and planted upon the sky/a sharp fowl that flies the eve of
winter solstice/knew it, mimics and slants away.

— Seo Jung-joo, *A Winter Sky*

The poem above sings of 'an opened existence' by exemplifying the oneness of self through the expansion of the universe. The 'eyebrow' in a closed existence 'my' is being washed by 'the night's dream,' and escapes the limit of a 'closed I.' Through the establishment 'planting upon the sky,' 'eyebrow' is transferred into a connotation of 'seed.' Therefore, this poem in its sense, expands the space from an 'eyebrow' planting 'garden' to the 'sky,' and as tacit communication is proficiently achieved with the 'sharp fowl,' a reconciling world is embodied.

Cosmology, transmigration, the world of 'merit,' 'one-body existence' logic from Buddhism is deeply fused into a poem, and this remarkably shows how 'a closed self' is freeing oneself from one's limit, and how 'the eyebrow in one's heart' 'a night's dream' and the 'sky' and 'a sharp fowl' is restored and fused without clashing when they are all from such different layers of different worlds. By releasing oneself from one's 'limit,' the self in eternity is being embodied.

At the bottom of congealed water/inside the fiddle the wiggling

red/looking into an insect like a piece of thread/above my head/behind my
back thinking of some big eye watching me/and then I/became that
threadlike red insect.

— Kim Dal-jin, *Insect*

The poem above projected the self into an ‘insect,’ and by doing so it reflects the Buddhist concept of the universe. ‘I’ am looking into ‘a threadlike insect’ and the ‘big eye’ is perceived looking at that ‘I’ from behind. The fact that the ‘I’ becomes the ‘threadlike red insect’ derives from realizing the existence of ‘some big eye.’

The universe infinitely expands, and the self is reduced to a single ‘threadlike red insect.’ This is based on the Buddhist metempsychosis, the belief in the cycle of life. It can thus be understood that the union of a self and an insect in “Insect” furtively reveals such Buddhist philosophy. The Buddhist thought and imagination fully amplifies the depth and the width of the poem’s potential.

Confucian tradition has succeeded the 500 years of Joseon Dynasty and it is the standard value that laid the important foundation of Korean spirit. Supposing ‘benevolence’ ‘honor’ ‘respect’ ‘wisdom’ as the grassroots of what makes a man like a man, and mastering the logic of affairs, the core element of Confucian tradition is the concept to build a cultural society where a man’s ‘sex’ is realized. The Confucian tradition that surfaces in Korean poetry is a vital alternative to save modern society where principles are disorderly and family constitution itself is fragmented.

On the ground there are nine pairs of shoes./ No at the porch No on the

fields/ No at some poet's home/ around the time when the lamp is lit/
 Nine pairs of shoes with different sizes.

My shoes/ size ten and a half/ walking on snow and ice/ taking them off
 beside/ size six and a flat nosed darling darling/ our youngest darling.

Look at my smiling face./ Wringing and raising the wall with ice and
 snow/ here/ it is earth./ A piteous life's road./ My shoes are ten and a half.

Gathering around the warmer part of the floor/ nine puppies./ My dear
 puppies./ Walking the cold road of humiliation and hunger/ I have come./
 Your father has come./ No size nineteen and a half shoes have come./ No
 on earth/ something fumbling called a father/ exists./ Look at my smiling
 face.

— Park Mok-wul, *Family*

The poem above “*Family*” deals with duty and call of a family man. The family members have all been displaced as ‘shoes.’ A pair of ‘shoes’ is are tools that fill the family’s flesh and blood, and shoes make it possible for the family members to move. Therefore ‘I,’ the family man with a shoe size of a mere ‘nineteen and a half’ has the burden of feeding and clothing the different sizes of ‘nine pairs of shoes.’ The ‘puppy like kids’ gathered around the warmer part of the floor are like described as ‘puppies.’ Therefore they are young and tender, and so they need total devotion and protection from ‘I,’ the family man. Therefore for this ‘burdensome’ family man, the ‘cold road of humiliation and hunger’ he experiences is a duty he must endure for the closeness of his family. And for this reason this family man’s ‘smile’ is the manifestation of a noble Confucian value that is sublimated as paternal love.

Dok Rak Dang Dae Wul Roo (a bower) is/ though at the top of a cliff/
there was no road going up from ancient days/ Who could that be, retiring
at the edge of the cliff faraway/ the one tearing down the road downhill

— Cho Jung-kwon, *Dok Rak Dang*

One of the virtues of Confucian values is 'Sien-pi spirit.' A Sien-pi has to combine learning and virtue, and has to throw oneself for a great cause. A Sien-pi considered fidelity and honor as valuable as life and did not pursue after fame and wealth. The poem above displays the piteous mind of self-temperance to protect his 'righteous self.' The narrator who went up the 'Dok Rak Dang' for him' self' is sitting alone facing the 'moon' and denying connection to the origin from 'reality.' This is because he 'tore down' his way downhill. Even a strong sense of arrogance seeps through. This is a thoroughly kind mind and an extreme Sien-pi spirit.

The Taoist theology, different from the pragmatic Confucianism, grounds its theory on mystic and metaphysical aspects of the real world. The most important part of Taoist theology is the unity of nature and human. 'Spiritual darkness' is the beginning of the heaven and earth, 'light' is the mother of all things. Thus, darkness and lightness, nothingness and being are mutually dependent.

Likewise, nothingness is not doing anything but it is pursuing the life without artificial force, a life according to the laws of nature. Such Taoist spirit transformed in modern times, so rather than obsessing on the reality, a Taoist spirit pursues a transcendental manner towards life. And many poems written under Taoist influence sing about the nature rather than reality. Reality is always changeable and it inflicts discouragement and

disappointment but the pastoral is simple and constant, it is eternal.

I will make a window facing north./ The field is being plowed/ digging
with a hoe/ mowing the grass.

Cloud is twisting, shall it go./ Listen to the bird song with honor./ When
the popcorn is done/ come together and eat.

If you ask why I live/ I smile.

— Kim Sang-yong, *I will make a window facing north*

Life buried in the pastoral and letting nature to take its course may seem idle from a secular point of view. However, it is idle to ask a hermit who meditates on life and has reached a philosophical view on life ask the meaning of life. The manner behind ‘If you ask why I live, I smile’ belongs to someone who has already broken off his relation to the world.

The narrator returned to the pastoral and stretches his idealism, something that can not be done in reality. In flawless nature the narrator is living, free from worldly cares and not blinded by reality’s ‘temptation,’ Assimilated into the cyclic order of nature, the narrator is uniting self and the object.

Mother, / Do you know that faraway country?

Walking along around the deep forest/ a white waterfowl flies over the
serene lake, / wild roses fruit in red along the narrow field path./ Faraway
a baby deer is prancing in ease/ do you know the country that no one
lives? If you do go to that country please do not forget./ Let us go together
and raise doves.

—Shin Seok-jung, *From Do you know that country faraway*

The poem above sings about the 'utopia' away from the reality's stain and afflictions. The 'country faraway' is 'the country that no one lives' where if you walk along and around the deep forest, a white waterfowl flies over a serene lake, where red wild roses fruit along the narrow field path, and it is where a baby deer is prancing in ease. By discovering this 'faraway country' that has nothing to do with the reality's stain, the ego in peril has been rescued.

3.

Rather than directly revealing religious value or system of philosophy in poems, when religious values are closely fused with sensitivity and utilized as the original form of imagination, they enrich the poetic fertility. One realizes the close connection with religious value and system and that this is the fertile compost which founded the spiritual establishment of Korean modern poetry, and developed its poetic sensitivity and imagination. Therefore, it is received in a variety of forms, and transformed into Korean modern poetry to enhance its poetic abundance.

The spirit of Korea is founded upon Shamanism, and structured with three pillars: Confucian tradition, Buddhist tradition and Taoist tradition. The spiritual values base its origin in North Asia, especially Korea, Japan, China, and they are about the discovery of man, and they pursue the expansion of humanity. By withdrawing into one's inner world, one tried to achieve perpetual and substantial ego. These spiritual values take the mystic experiences of human life as mediation, and rooted deeply within Korean mentality. And they also pursued a union with the self.

Furthermore, Korean lyric poetry has also pursued a union between the self and the object, and along with the foundation upon Confucian tradition, Buddhist tradition and Taoist tradition, sensitivity and imagination were received as important elements of poetry.

Buddhist poetics went through the conversion of the theory of knowledge about the self and the universe, striving to realize an ‘opened self,’ and displayed a plan to connect life’s limit into eternity.

Confucian poetics restored human relationships that were fragmented by the contradiction and conflict of modern society, and pursued to show a revised model of a family structure.

Through the union of human and nature, Taoist poetics strove to embody the original human overcoming the reality marked by discouragement and disappointment.

These values which are deeply rooted in Korean spirit, have transformed in various ways through the sensitivity and imagination of Korean poetry, and thus contributed to enhancing the richness of poetry. For a long time human-centered and human restoration were propositioned as the backbone philosophy, and through creative thought and imagination, a new form was pursued.

The core value such as the restoration of original world and the restoration of human that traditional Korean poetry incorporated is possibly a vital element which can resolve the crisis-ridden world, the fragmented human matter. I believe North East Asian poems, including Korean poetry, can provide valuable nourishment to the Western world of poetry. ■ (Translated by Min Ji-won)

시, 이 시대 마지막 자유의 터전

쎄. 바트바타르(몽골 국립대 교수)

1. 시는 감정의 독특한 형태 및 탐구이다

시와 예술은 이 세상에 존재하는 마지막 자유의 터전이라고 이전에 쓴 적이 있다. 그렇다, 시는 진정으로 신비로운 능력과 상상할 수 없는 에너지를 스스로 간직한 채, 어떠한 규칙이나 폭력 및 억압, 그리고 권력으로부터 자유로이 독자적으로 존재하는 놀라운 세계인 것이다.

이 세계는 가장 단순한 존재로부터 전혀 예측하거나 인식할 수 없는 비밀스럽고 은밀한 세계이며, 그곳에는 예나 지금이나 아무도 가보지 못한 길, 사회, 인간 생활, 관계, 인간의 내면의 여러 가지 모습, 그리고 본성에 이르기까지 무수하게 많은 것들이 포함되어 있다.

문학과 시는 이처럼 예측하거나 인식할 수 없는 다양한 본질과 의미에 이르기까지 설명할 수 있는 하나의 도구이다. 우리는 시를 통하여 우리들의 감정, 희망, 가치, 본성 등을 인식하게 되는 것이다.

현대 과학과 기술의 놀라운 성과의 토대, 내연기관, 비행기, 달 착륙 기술에 이르기까지 놀라운 능력을 발휘하였던 수학과 논리학은 이제는 힘을 잃고, 해명하지 못하고 있는 수많은 비밀과 이면의 개념들을 관통하여 어떻게 해서든지 규명할 수 있는 능력이 오직 시에만 존재하는 것이다. 따라서 현대의 시는 단순한 예술이나 아름다운 시어가 아니라 감정이나 그것의 독특한 형태이다. 사실상 시인은 사상가인 것이다. 그들의 작품이나 시들은 모두 독립된 세계이다.

따라서 이것에 관하여 단순히 필자 개인의 작품이나 시가 아니라 몽골과 한국의 몇몇 시작품들을 인용함으로써 보다 넓은 범위에서 살펴보는 것이 문제의 핵심을 규명하는 데에 더욱 적절한 것으로 사료된다.

시작품, 특히 동양의 시는 매우 독특한 철학이다. 이러한 의미에서 시는 인생, 세상, 인간이나 세상 만물을 인식하고자 하는 모든 인류역사에 걸쳐 이어져 온 영원한 탐색이나 위대한 탐구의 일부분을 이루고 있음을 여러 세대의 시작품들로부터 살펴볼 수 있다.

현대 몽골 시의 개척자인 위대한 작가인 데. 나찰도르씨의 <별(Od)>이다.

멀리 떨어진 곳에서 반짝이며 보이는 아름다운 색깔의 별이여!
무한한 우주의 한 가운데를 산책하는 수많은 붉은 섬광이여!
태양계의 안에 자리 잡은 화성이여!
우리 인류는 너와 사귀기를 오래 전부터 원하였다.

아름답고 우아한 너의 몸에는 어떤 사람과 보석이 존재하니?
너의 산과 물, 꽃과 나무는 무엇으로 이루어졌니?
우리 지구처럼 다양한 것들이 뒤섞여 있니?
사회제도가 너에게도 존재하니? 존재하지 않니?

— 데. 나찰도르찌, 〈별(Od)-1931〉

위의 시 〈별(Od)〉은 인류의 염원이 실현될 가능성이 무한함을 나타내며, 다른 먼 행성과 인식하거나 예측할 수 없는 세계에 관하여 쓴 것으로 이것은 시인의 상상이나 희망일 뿐만 아니라 창조적인 탐구와 구체적인 사색이 될 수 있었다.

중세의 한국 시의 한 종류인 시조에서 주로 인간은 하나의 소우주를 구성한다고 보았다. 세상의 중심인 인간이 삶의 행복에 기뻐하고 고통에 슬퍼하는 일에 관하여 이야기하고, 자신뿐만 아니라 타인을 풍자하는 등의 일은 인간의 본성과 내면의 세계를 알고자 하였던 탐구로 규정한다면 여러분들도 동의할 것이다.

시는 인간의 지각과 감정, 미학적 능력의 최고의 표상이다. 시작품들은 우리의 삶과 생활, 세상 만물의 현상에 대한 응답인 놀라운 사상들을 담고 있는 것이다. 이러한 사상과 독특한 감정의 형태들은 현대 과학에서도 새로운 아이디어와 도움이 될 것임에 틀림없다.

2. 시는 인간관계에 있어서의 ‘마법의 교량’ 이다

21세기에 들어 아시아의 사회 및 경제발전은 고도의 수준에 이르러 전 세계적으로 중요한 지위를 차지하게 되었으며 세계인의 관심이 집중되고 있다. 근래의 흥미로운 사례를 들자면, 1998~1999년에 초래되었던 아시아의 경제위기가 끝난 후 세계 경제학자들이 미처 예상하지 못하였고, 인류 경제사에서 그 유례를 찾을 수 없을 만큼 단기간 동안에 경제를 회복하여 고도의 발전을 이룩할 수 있었던 것은 아시아의 생활양식, 전통, 방법, 독특한 감정의 특성과 관련되어 있다고 보는 학자들도 있다. 진정으로 아시아는 여러 면에서 비밀스럽고 은밀한 세계이며 바로 여기에

그 ‘비밀’ 이 존재한다고 나는 확신한다.

진주처럼 영롱하며
불경의 한 구절처럼 비밀스러워
서양보다 동양으로 기울어진다네, 나는
칠혹처럼 어두운 밤중에
촛불이 꺼져 가는 순간에는
더욱 맑고 투명해서
낮보다 밤을 더 원한다네, 나는

사원의 종이 울릴 때면
달의 친척인 너를 그리워한다네.

아! 동양이여
거기서 너는 빛을 발하고
여기서 나는 슬퍼하고 있네.

— 쩌. 바트바타르, 〈아! 동양이여, 2003, 더블린〉

유럽에서 생활하면서 쓴 이 시를 통하여 나의 견해가 두드러지게 나타나는 것을 볼 수 있을 것이다.

오늘날 세계의 다른 대륙에 있는 국가들이 아시아에 큰 관심을 표명하며 아시아와의 관계를 확대하기 위하여 더욱 인식의 폭을 넓히기를 희망하고 있다. 수많은 분야에서 아시아의 세기로 규정되고 있는 오늘날, 세계의 다른 지역에 살고 있는 사람들은 동아시아 국가와 민족들과 친밀해져 동반자적 관계를 더욱 심화, 발전시키고, 또한 동아시아 국가들이 서로 서로 더욱 긴밀한 관계를 유지하기 위하여 관련 당사국 및 국민들과

다방면에 걸쳐 상호이해와 인식을 위한 필요성이 점점 증가하고 있다는 것은 의심할 여지가 없다.

여러 국가들 사이에는 외교관계를 비롯하여 그 밖의 수많은 방법을 통하여 선린관계를 맺어 왔지만, 놀라운 속도로 변모하고 있는 세계와 새로운 시대에서 우리들 사이의 관계와 이해, 또한 다른 지역 국민들의 동아시아에 대한 이해 및 아시아에 대한 올바른 인식을 위한 하나의 거대한 교량이 바로 문학과 시인 것이다.

필자는 오늘날 세계화가 모든 것을 포함하여 무한하게 통합하는 현상임을 반대하는 입장이지만, 특히 한 민족의 언어와 문화는 세계화와는 별도로 온전하게 보존되어야만 한다는 입장을 고수하고 있지만, 세계화에 대한 전면적인 부정은 불가능하며 반드시 필요한 과정으로 받아들이고 있다.

세계화는 특정 분야에서, 예를 들면 경제, 상품과 사람이 국경에 의하여 제한되지 않는 흐름, 자유로운 방문, 생활과 사회의 중요한 여러 문제들에 있어서 협력과 협동의 과정이지만 이러한 여건을 충족시키기 위해서는 여러 가지의 요인들이 영향을 미친다.

어떠한 민족이든지 그 민족의 최고의 언어 형식인 시는 독립, 모국이 존재하는 토대, 그 국민의 역사, 언어, 문화, 전통, 풍습, 사상 등을 비롯한 미학적인 표상일 뿐만 아니라 소통의 중요한 도구가 되고 있다. 이런 의미에서 세계화에 있어서 시는 매우 독특한 역할을 수행하며 이러한 가능성을 필자 본인의 작품과 다른 시인들의 작품을 통하여 보여주고자 한다.

예를 들면, 우리가 한국의 시를 읽음으로써 어떤 한국어나 풍습을 다른 교과서로부터 찾을 수 없는 매우 정밀한 것들을 이해할 수 있게 된다. 비록 필자로서는 한국의 시를 모국어로 읽고 그것을 음미할 수 있는 가능성이 매우 적지만 필자가 구한 몇몇 작품들을 토대로 이에 관하여 좀더 구

체적으로 이야기 할 수 있을 것이다.

한국의 시인인 김소월의 〈바라건대는 우리에게 우리의 보섭 대일 땅이 있었드면〉을 살펴보면 다음과 같다.

그러나 어찌면 황송한 이 심정을!
날로 나날이 내 앞에는
자칫 가늘은 길이 이어가라. 나는 나아가리라
한 걸음, 또 한 걸음. 보이는 산비탈엔
은 새벽 동무들 저저 혼자…… 산경을 김매이는.

이 시에서 사실상 특징한 것으로 규정할 수 없을 정도로 미묘한 정보— 물론 정보라고 칭하기가 어렵지만—를 지금까지 우리들의 마음에 ‘전달 해 주고 있으며’ 당시의 한국 농민들의 생활모습, 형편, 고통, 사고방식, 슬픔까지도 매우 뚜렷하게 전해주고 있다.

한편, 김소월의 또 다른 하나의 시에서도 살펴볼 수 있다.

길을 떠난 첫날
길동무를 쉽게 찾을 수 있을까?
길가는 도중에 만나
함께 길을 떠난다.

—〈팔베개 노래〉

한국 시인의 작품이지만 고대의 유구한 전통을 가진 유목민인 몽골민 족이 오랜 역사를 통하여 숭상해온 고귀한 가치를 재삼 상기시켜 주는 것은 매우 흥미로운 일이다.

시가 지닌 이러한 특별한 성질과 독특한 시어, 형식을 통하여 전달하고

자 하는 인간의 감정과 본성에 대한 그와 같은 정보에는 비유할 수 없을 만큼 귀중한 가치가 존재한다는 것을 의심할 도리가 없다.

이러한 점에서 시는 ‘매우 높은 수준의 정보’를 전달해 주는 독특한 도구이다. 예를 들면, 몽골의 생활양식, 문화, 사상, 전통을 독특한 측면과 비밀스러운 이면성을 반영하여 표현할 수 있는 그러한 ‘매우 미묘한 정보’를 몽골의 시로부터 음미하고 살펴볼 수 있다.

현대 몽골의 시에는 정교한 묘사나 뛰어난 비유, 혹은 수식이나 동일시로부터 벗어나 평이한 말이나 표현을 통하여 아름다움을 보여주고자 하는 독특한 경향이 있다. 이것은 모든 것을 치장하여 보여주고 참된 본질을 감추고자 의도하는 사회주의 사상 및 방법으로부터 탈피한 몽골민족 뿐만 아니라 더욱 평이한 것에 다시 이끌리게 된 세계적인 추세를 나타내고 있는 것이다.

그냥 이대로 살고 싶네
 잔디 위에 게르를 짓고
 바늘과 실로 아이에게 털을 지어주고
 내 님을 기다리며
 내 님은 말을 치며 돌아와
 그냥 이대로 살고 싶네

— 체. 흘랑, 〈그냥 이대로 살고 싶네〉

이 시에서 소음으로 가득 찬 현대인의 생활, 문명의 악영향, 날마다 우리를 더욱 지치게 만드는 급속한 발전의 속도에 진력이 남으로써 순수한 자연과 전통적이며 뿌리깊은 몽골생활을 그리는 이처럼 짧은 시는 적막한 몽골의 대초원과 유목민들의 독특한 생활방식 및 사상의 특질을 여러 분들에게 매우 잘 보여주고 있다고 필자는 생각한다. 물론 시의 가치와

독자들에게 전달하고 있는 ‘귀중한 정보’는 언어와 형식의 적절한 템포, 그리고 세밀한 숨씨와 구조에 담겨 있으며 이를 통하여 표현되고 있다는 점에서 그 비밀이 보존되어 있다.

시인의 이 시에서 “그냥 이대로 살고 싶네”라는 바람을 “잔디 위에 게르를 짓고”, “아이에게 델을 지어주고”, “내 님을 기다리며”, “내 님은 말을 치며 돌아와”와 같은 몽골인들의 생활 속에서의 평범한 일상들을 보여 줌으로써 마음에 다가오는 모든 친밀한 정서를 표현하고 독특한 몽골의 전원생활을 여러분들에게 보여주고 있다.

현대 몽골시는 몽골인들의 자유와 사유의 자유를 노래한 것으로 그들의 특성을 보여주고 있다.

광대한 몽골이여, 나는 너를 위하여
위험이 엄습하는 캄캄한 밤에도
보름달처럼 نرم하게 비추이네.
내 고향 고비의 6월의 대낮같은 사랑으로
배내옷을 입혀 아이를 키운 모국이여, 너에게
허리 굽혀 존경하며 노래를 바친다.
나의 숙명, 모국을 생각할 때면
부드러운 마음이 녹아내려
속눈썹이 젖지 않을 수가 없다네.

— 쟈. 바트바타르, 〈모국〉(1997)

이 시에서 몽골인들의 모국에 대한 사랑, 유목민들의 자부심의 편린을 나타내고 있다.

머나먼 고대로부터 몽골인들은 자신들의 기원을 ‘버르테 촌(푸른 늑대)’과 ‘고 마랄(시슴)’에 두고 있으며, 하늘로부터 생겨난 민족으로 여기

고, 푸른 하늘을 신봉하고 숭배해 온 사유의 특징이 여러 세대에 걸쳐 시에 반영되어 왔다.

푸르런 창공의 주인되어 태어났네, 나는
초승달 나들이 가는 멀고도 먼 궤도에서,
먼 별들이 해우하는 자그마한 빈터,
시야에 아련히 보이는 저 멀리,
푸르런 창공의 주인되어 태어났네, 나는

— 베. 야보홀랑, 〈나는 어디서 태어났나〉(1959)

위의 “푸르런 창공의 주인되어 태어”난 시인의 시는 몽골인들의 전통적인 사고를 잘 보여주고 있다.

우리가 여기서 인용하고 있는 시작품들은 여러분들에게 수많은 미묘한 정보들을 전달해주고, 몽골민족의 사고의 특징, 존중의 대상, 풍속, 생활모습에 대하여 어떠한 느낌이나 감정을 불러일으키고 있다면 이것은 시를 통하여 더욱 ‘생생한’ 감정이 녹아들어, 따뜻하고 유익한 관계로부터 생긴 것으로 볼 수 있다.

종래에는 사람들이 그다지 주의 깊게 살펴보지 않았던 시는 인간 소통의 극히 중요한 도구로서의 역할과 의의가 있으며, 이러한 현상은 세계화 시대인 21세기에 들어서도 더욱 증가할 것이기 때문에 우리는 이에 대하여 앞으로 더욱 큰 관심과 흥미를 기울여야만 할 것이다. ■ (번역/강신)

Role of East Asian poetry in the age of globalization

J. Batbaatar (Mongolia)

1. Poetry is a special shape of thinking

Once I wrote that poetry is to be last field of freedom in the earth. I think, Poetry keeps really extraordinary power and energy. This wonderful independent world lives outside of any regulation, oppression, brutal force and authority. It contains so many and variety things. There are from simple primitive situation to mysteries of social and human life, communication, spirit of human, nobody knows virgin path to secret part of life and many other things in the poetries.

Poetry is a special equipment to reach to the mysterious issue and things. You can know my dream, mind, true nature and values from my poetry.

Fundamental science mathematics and physics made a modern engine,

aircraft and space techniques to get to Mars. The sciences can't recognize to some mysteries of the earth but we can enter to the secret things and understandings by poetry. Only poetry has these abilities and supernatural powers.

Contemporary poetry is a real creative thinking not only art and skillful language. So, poets are thinkers. Their works are independent world.

Now, I would like to talk about this on some Mongolian and Korean poetries not only my own. These examples are good evidences to make clear the particular idea. Poetry, especially oriental poetry is a distinctive philosophy.

Poetry is a part of seek and search in human history to find and enter to everything were proved by great works of generations.

Founder of modern Mongolian literature D. Natsagdorj *Star*

O, the star...! You look shining and colorful from here
O, many red stars! You travel in boundless space
O, Mars...! You live on the space strange
Our humanity wanted to see you from the last generations

In this poetry, he applies to long distant stars and strange world. It wasn't only dream but it became real event in history.

Sijo poetry genre of Korean literature in the middle age explains "Everybody is a small world, particularly independent world". In Sijos they presents about person is a center of the earth and their happiness and sorrow, to make fun their-self and others. You to be of the same opinion on these were search of human nature and strange world.

Poetry is best expression of human sense, esthetics, emotional abilities. Poetry works have many good ideas and answers to issues of simple life, social situation, intercultural barriers, philosophical and other mysteries. Special forms of such ideas and thinks should be motivation and help for modern sciences.

2. Poetry is a communicational “magic bridge”

Asia is appraised highly in all over the world because of Asian society and economics developed high level in XXI century. Everybody interests Asia at the moment. We have some interesting facts. For example, After the crisis of East Asian economics in 1998, 1999. Asian economics reconstructed in very shot time. World economic analysts surprised for this reconstruction practice in Asian economics. Some researchers explained that this successful reconstruction depended on Asian lifestyle, tradition particular thinks. I believe, all these secrets of Asia contain in our mysterious world.

...Because of
Brightly like a pearl
Mysterious like a manuscript line
I love Eastern more than Western,
In deep dark night
The moment of the candlelight has gone out is
Too clear
So, night is better than daytime for me.

During a peal of church bells
I miss East-relatives of Moon
O, my East
Your shining in there is
Like I' m bored here,

— J Batbaatar, *East*, 2003, *Dublin*

I wrote this poetry when I was living in Europe. You see my real opinion about East from here. Now people and countries in other continents are interesting Asia and trying to enlarge relationships to Asia.

In the century of Asia, Other countries in the world want to work in partnership. We have some good ideas on the relationships between East Asia and another countries in the world. For this, first of all they need to study Asian tradition, customs, culture and arts. Of course, many nations have relationships by diplomatic relations and other affairs to each other in generations.

In new and changeable world, we have to seek such a good way for our relations. I think oriental poetry is a big chance to connect and understand to East Asia for westerners and others.

I resist globalization for everything. I hope especially language, customs and culture of all nations must stay outside of the globalization. But I can't resist all of the globalization because of unavoidable process.

Globalization is a free traveling, transporting for passengers and goods and joint process in many global problems in region and world. Top form of any nation's language is a poetry. So, it's an essential equipment for relations not only expression of national language, habit, think, history,

culture, customs and esthetic. Poetry performs important role in the age of globalization and to show this function of poetries on my own and other poet's works.

For example, If we read any Korean poetry, we can take subtle "information", fine points, nuance on the subject from the poetry but we can't get such a fine "information" in higher level from Korean language or customs textbook. We had not enough Korean poetries in my native language but I studied on several models in Mongolian.

If we had more arable land was wrote by Korean poet Kim Sowol

From day to day
Continual narrow path in front of me
My poor friends move forward step by step
They pull up weeds at dawn or night...

The poetry is whispered the subtle "information" about Korean poor peasants, their sorrow, torment and intricate matters in past years to me. I'm feeling all of them at the moment. It's wonderful.

In his another poetry

First day in my trip
Can I meet any friend in traveling
If I see my new friend in midway
We go together next way

— *My song*

The Korean poetry reminded me of nomadic Mongolian's traditional habits, friendship and good-natured people in past generations. It's very nice and interesting poetry. I'm happy so much with the poet.

Poetry gives us such an artistic, silks "information" which is great values. On my view, poetry is a valuable source to transfer subtle "information", "knowledge", and feelings. Particularly, Mongolian poetries can transmit to you an "information" of nomadic lifestyle, essential think, moral, life philosophy and many other mysteries. Contemporary Mongolian poetries usually portray simply life and things. It depends on people who live in many different places in the world love again simple life, ordinary things not bizarre. It's great chance to get the valuable "information" and feelings from poetries. For example,

I would like to live simply
 To built my nomad's house on the grass
 To make a dress by sewing for my son
 To wait for my husband
 My husband comes back from pasture of horses
 I would liketo live simply.

— *I would like to live simply* is written by Ts. Khulan

While we are tired by speed of development and negatives of civilization in modern "crazy" society. This short poetry pass on Mongolian living in quiet flat country, specific nomad's lifestyle and nomadic thinks to us. The greatness and happiness are in art of poetry not only in real life and information. Of course, cultural values of the poetry keeps in skillful

language, harmony of rhythm, rhyme, form, structure and crafts.

In this poetry human wish of “I would like to live simply” is completed by ideas which are “to built the house on the grass”, “to make a dress by sewing for her son” “to wait for her husband” “her husband comes back from pasture of horses” in Mongolian countryside real life.

Mongolian contemporary poetry is a song of Mongolians freedom and freedom of thinking, to keeps specific character of their thinks.

In love like a days of June in my Gobi desert
To my native land like my
I am singing my song in respect,
Great Mongolia for you
At the dark nightlike a full moon,

—J. Batbaatar, *My country*

My this poetry is a “part” of for sure spirits and kind of expression of my country.

In my bright brave young days,
Wren my soul and heart were burning,
Even to my beautiful lover,
I never spoke these words:
“I will die for you.”
But to my country, I said them,

— Ts. Tsendjav, *My country*

The poetry presents that Mongolians respect their native country in generation to generation.

If you are feeling something of particular nomad's thinking, customs, real life and valuable things from the quotations of poetries, it's a successful, more alive communication in poetry.

Function and achievement essential equipment of communication of poetry are increasing very much in the age of globalization. We have to consider to this specific cultural communication in the age of globalization. ■

현대 일본의 시와 미래 전망

사가와 아키(일본 시인·문학평론가)

글로벌화 시대 동아시아에서의 일본 시인의 역할을 거론하기 전에 생각하여야 할 것은 근대의 역사입니다. 미국의 개국 요구를 받은 일본이 다른 아시아 여러 나라보다 조금 앞서 구미 문화를 이입(移入)하였습니다. 받아들인 문화가 단순히 확산된 것만 아니라, 제국주의적 국수주의적인 지배로 이어진 점을 깊이 반성합니다. 이와 같은 과거로 인하여, 아시아의 여러분이 항상 일본에 대해 일말(一抔)의 불신을 가지게 되는 것은 당연한 것입니다. 일본은 과거를 명확히 기억해야 할 필요가 있습니다. 그러나 전쟁 체험자나 전후의 진보적 지식인이 타계하고, 시간의 경과와 더불어 점차 기억이 잊어져가고 있습니다.

저의 줄시 〈불의 뿌리, 물의 소리〉라는 작품에서, ‘불의 뿌리’란 아시아에서의 전쟁 기억, 일본이 터무니없는 침략을 하여 큰 피해를 준 과거를 나타내는 것이며, 나아가 현재의 세계적 분쟁을 표현한 것입니다. 불에는 두 가지의 의미가 있습니다. 불은 한자(火)로 인간이 두 개의 불을

가지고 있는 형태로 보입니다. 일본에서는 한자의 어원이나 형태에서 시를 발상하는 경우도 많이 있습니다. 우선, 불은 문명을 불러와서 생명을 도왔습니다. 식사나 보온 같은 것은 고마운 일이며, 지혜의 상징이기도 합니다. 또 다른 면으로는, 거대화한 문명의 불은 돈벌이와 결탁이 되어 버린 것 같습니다. 글로벌화의 마이너스 면은, 예측도 제한도 불가능한 경제활동으로 되어 버리는 것입니다. 무기도 돈벌이를 위하여 발명 유통되고 있습니다. 이와 같은 시대에, 일본은 역사의 과오를 잘 깨달을 필요가 있습니다. 조그만 섬나라가 왜 아시아를 지배하려는 망상을 가졌는지를, 전후 세대인 저는 잘 모르겠습니다만, ‘우물 안 개구리는 넓은 바다를 모른다’는 의식이 옛날부터 있었던 것 같습니다. 일본은 아시아를 지배하려는 오만을 버리고, 아시아의 일원으로 협력하여야 합니다.

근대 이래 일본은 서구를 모방하였지만, 내부에는 갈등이 일어나고 있습니다. 특히 현대시는 전통적인 정형 단시(短詩)가 강한 탓으로, 어려운 입장에 놓여 있습니다. 정보화 시대인 현재에도 더욱더 정형 단시인 ‘단카(短歌)’와 ‘하이쿠(俳句)’가 왕성한 활동을 보이고 있습니다. 단시는 PC나 휴대전화 화면을 사용하는 데 적합한 탓으로, 젊은 세대들도 휴대전화를 이용하여 투고나 교류를 즐기고 있습니다. 전통은 중요한 것이고 시의 근본입니다. 하지만 현대의 세계적 과제를 생각할 때, 그것만으로는 부족합니다. 내부에 비평적 관점을 소유하지 않으면 폐쇄적이 됩니다. 일본에서는 비평적 관점이 적어, 구미(歐美)의 사상에 의존하기 쉽습니다. 한국의 김광림 시인과 친교가 있었던 다무라 류이치(田村隆一) 시인도, 서구 모더니즘의 큰 영향을 받았습니다. 패전 후 일본문화를 개혁하고자 ‘단카적 서정의 부정’에까지 이르렀던 문제의식이 사라진 것은, 근년 역사관의 우경화와 더불어, 곤혹스런 면입니다. 최근에는 시인들도 하이쿠를 쓰거나, 현대시와 하이쿠를 결합한 작품을 발표하는 사람도 있습니다. 현대시는 세계화와 개별적인 전통, 보편성과 특수성을 합한 예

술을 지향하고 있으므로, 일본도 폐쇄적이 되지 않고, 아시아와 세계에 통하는 문학을 앞으로도 추구해 가고자 합니다.

아시아의 지혜, 예컨대 불교 등을 재평가하거나, 기타 여러 훌륭한 문화를 공유해 나가고자 합니다. 저는 《고은 시선집》을 와세다(早稻田)대학의 김응교(金應敎) 교수와 함께 번역하였습니다만, 고은 시인의 시 속에 불교 사상이 깊게 침투되어 있는 점에 놀랐습니다. 일본에도 불교 사상을 기본 사상으로 하고 있는 시가 있지만, 미학적이어서, 한국만큼 사상적·실천적이지는 않습니다.

포스트 모더니즘 이후 이렇다 할 새로운 사상이 나타나지 않고, 프랑스조차 경제합리주의에 기울어져, 문학은 위기에 직면하고 있습니다. 독자들의 개인화와 소비 문화가 인터넷 등의 매체 출현과 결합되면서, 문화가 외면당하게 되었습니다. 일본에서는 대학에서 문과대학이 없어지는 곳도 있으며, 대신 정보처리과나 국제 커뮤니케이션과 등이 등장하고 있습니다. 문학 표현이란 회로를 통하지 않고, 직접 정보교환이나 기호통신을 하면 된다고 생각하는 풍조도 나타나고 있습니다. 일본의 젊은 사람들의 시에서도, 이미 서정시가 아닌, 기호의 나열 같은 시작(詩作)이 유행하고 있습니다. 자연성이 상실되었다고 말하는 평론가도 있습니다. 전후(戰後)에는 자연성이 권력에 대한 도피가 된다고 경계하였지만, 지금은 정보기호화의 영향을 받고 있는 듯합니다.

그러나 언어는 단순한 기호가 아니라, 풍토·역사·신체·고유 사상과 결합된 생물입니다. 일본어는, 아시아의 언어에 근원이 있으므로, 언어의 울림도 소중히 하려고 합니다. 인간이 태어나서 처음으로 발성하는 소리는 젖을 빨 때의 ‘마마’의 ‘m’ 소리라는 설이 있습니다. 한국어의 ‘엄마’, 영어의 ‘마더’(mother) 등도 ‘m’ 소리가 들어 있습니다. 또한 물(水)의 일본어 발음인 ‘미즈’와 한국어의 ‘물’도 ‘m’ 소리가 들어 있어서, 생명의 기원으로서의 소리를 느끼게 합니다. 상실해 가고 있는 생명

샘의 소리, 물의 소리를 듣는 것도 앞으로 시인의 임무라고 생각하여, 저의 출시 속의 ‘물의 소리’는 이와 같은 소망을 담아본 것입니다.

글로벌화는 주로 경제의 세계화로 나타나고 있지만, 환경 파괴도 급속히 세계화되고 있어서, 자연에 대한 외경(畏敬)을 상기하지 않으면, 인류는 파멸하게 될 것입니다. 그러나 절망적인 것만은 아니며, 정보나 경제의 세계화가 동시대적인 공감을 낳고 있다는 점은 바람직한 것입니다.

2000년 이후 일본에서는 ‘한류(韓流)’ 붐으로 인하여, 한국에 대한 관심이 높아졌습니다. 영화나 드라마의 인기가 높아져서, 점차 문학과 시에도 흥미를 갖게 되고, 그림책도 다수 출판되었습니다. 텔레비전 드라마를 본 사람들은 한국의 요리나 패션, 생활 같은 데로 관심을 넓히고 있습니다. 한국에서는 시의 인기가 높다고 하여, 일본의 주요 일간지나 시 잡지가 다수의 한국 현대시를 소개하게 되었습니다. 저도 아사히(朝日)신문, 도쿄(東京)신문, 마이니치(毎日)신문 등에 기고하거나 인터뷰를 하였습니다. 또한 일본의 월간 시 잡지인 《시와 사상》과 《시학》 등이 특집을 마련하여, 권택명 시인, 한성례 시인을 비롯한, 한국 시인들의 협조를 받은 바 있습니다. 특히 한성례 시인은 왕성하게 다수의 작품을 번역·소개하고 있습니다. 일본에서 ‘한류’ 붐이 발생한 원인으로는, 글로벌화로 인하여 일상 생활에 공통적인 부분이 증가됨으로써 감정이입을 하기 쉬워진 점을 생각할 수 있을 것입니다. 아울러, 일본이 잃어버린 세계, 따뜻한 감정, 직설적으로 말하는 인생론이나 사상, 친밀한 인간관계와 폭 넓은 전달력도 매력이 되고 있습니다. 특히 고 윤동주 시인은 인기가 높아서, 많은 사람들이 번역을 시도하고 있습니다.

21세기에 들어서 한국뿐만 아니라 중국이나 베트남, 기타 아시아의 여러 나라들에 대한 관심도 현저히 높아졌습니다. 시 문학의 공동 연구도 진전될 것이고, 세계 여러 나라들과의 문화 교류도 증대될 것입니다. 이라크 전쟁이 개시되었을 때, 미국의 인터넷 반전시(反戰詩) 운동에 호응

하여, 일본에서 홈페이지 ‘전쟁에 반대하는 시의 페이지’를 발신하였는데, 미국, 호주, 한국 등에서 여러 사람들이 관심을 가져주었습니다.

동아시아 각국의 개성과 전통을 존중하면서, 폐쇄적으로 되지 않고, 21세기의 세계를 더불어 살아가기 위한 공통의 문화를, 시를 통해 만들어 가게 되기를 바라마지 않습니다. ■ (번역/권택명)

Japanese Modern Poetry and It's Future

Sagawa Aki(Japan)

It is important to think of modern history before discussing the role of a Japanese poet in an age of globalization. Having received America's demand to found a country, Japan was introduced with Western culture a step ahead of other Asian countries. Not only the adopted culture expanded, but I apologize for its link to the domination of imperialism and nationalism. Owing to such past, it is reasonable that all of you from Asia always have a tinge of disbelief toward Japan. Japan needs to explicitly remember the past. However, since people with the war experience or progressive intellectuals have passed away, with the passage of time memory is gradually wearing thin.

From my poor poem, "*Root of Fire, Sound of Water*," 'Root of Fire' is the war memoirs of Asia, revealing the damaged past Japan's ludicrous invasion has caused, and furthermore it expresses the current international

feud. 'Fire' has two meanings. 'Fire' in Chinese character takes on the shape of a man holding two fires. In Japan, there are numerous cases when the origin or form of a Chinese character becomes the very idea of a poem. First of all, fire helped life itself by bringing civilization. Having a meal or keeping warm is something to be appreciated, and also a symbol of wisdom. On the other hand, the enormous fire of civilization has been in league with moneymaking. The negative side of globalization is, resulting in the state of economical activity where presumptions or restrictions are impossible. Weapons are being invented and distributed for the sake of moneymaking. In an era like this, needs to realize its historical fault it committed. Why a small island country was possessed with a fancy to invade the whole of Asia, as someone from before and after the war I still do not know. The awareness 'a big frog in a small pond who does not know the vast sea' must have been around from ancient times. Japan has to cast away its arrogance to dominate Asia, and must cooperate as a member of Asia.

Since modern times Japan has imitated the West, but an internal conflict is arising. Especially in the case of modern poetry, because the traditional short poems with fixed form are powerful, it is in a difficult position. At present even at an age of information and technology, more fixed formed short poems such as 'Danka' and 'Haiku' are flourishing. Since short poems are appropriately used on the monitors of PC or mobile phones, the younger generations are using mobile phones enjoying contributions or exchanges. Tradition is important, and it is the foundation of poetry. However, when thinking about the international problem of modern times, it is insufficient. If an internally critical viewpoint is absent, it is easy

to be closed in. Critical viewpoints lack in Japan, so it is easy to depend upon the old American thought. Poet Damura Ruichi who was in good contact with Korean poet Kim Gwang-rim, was heavily influenced by the Western modernism. After the defeat in war the disappearance of the critical mind that reached 'the denial of Danka lyricism' to reform Japanese culture, along with the rightist movement of recent historical view, is alarming indeed. Recently there are poets who write in Haiku, or people who combine modern poetry and Haiku. Modern poetry pursues globalization and individual tradition, universality and uniqueness in Art, so like the rest is in effort to pursue literature that is not closed and that communicates with Asia and the World. I propose to reevaluate Asian wisdom, for instance of Buddhism, or to share many other wonderful cultures. I co-translated *Go-eun Selected Poems* with Waseda University Professor Kim Eung-kyo, and I was surprised at how Buddhism was deeply embedded in Go-eun's poetry. There are poems in which bases Buddhism but they are aesthetic and not as ideological or practical as those of Korea.

Since a new ideology has not appeared after post-modernism and even has leaned towards economical rationalist, Literature has confronted a crisis. The personalized readers' lives and consumption culture have combined with the emergence of medium such as the Internet, which resulted in brushing off Literature. There are universities in where the department of liberal arts disappeared in place of departments such as information processing or international communication. Instead of running through a circuit called literary expression, there is a tendency to prefer direct exchange of information or communication using symbols.

The younger Japanese poets are already not composing poems of lyrical forms but instead the composition of poem that arranges symbols is becoming popular. There are critics who state that the touch of nature has been lost. After the war nature was considered to be an evasion from the authority, but now it seems to be influenced by information and symbols.

However language is not all symbols but an organism of the natural features, history, the body, and the native ideology all in one. Since Japanese originates from Asian language, it treasures the reverberation of language. There is an assumption that the first sound an infant utters is the sound 'm' of 'mama' when sucking the breast. The Korean 'um ma' and the English 'mother' have that 'm' sound. In addition, the pronunciation for the word 'water' in Japanese is 'mizu,' and the Korean is 'meul' which has the 'm' sound, hence the sound of the origin of life itself is felt. I believe listening to the diminishing sound of the spring of life, and the sound of water is a poet's duty, thus by incorporating the 'sound of water' in my humble poem I spoke of hope. Globalization is usually displayed as the globalization of economy, but the destruction of environment is rapidly being globalized as well. Therefore if the awe and respect for nature is not brought to mind, humanity will collapse.

However this is not to say it is wholly hopeless. The fact that the globalization of information and economy has evoked a contemporary response is indeed welcoming. Since the year 2000, due to the boom of the Korean wave called 'Han Ryu', more spotlights have been shone on Korea. Films or soap operas have gained popularity, little by little more interest was taken on literature and poetry, and numerous picture books were published. People who watched television soap operas expanded

their interests on Korean cuisine, fashion or lifestyle. As poetry is popular in Korea, major Japanese daily publications or poetry magazines have introduced Korean modern poetry. I have contributed or interviewed Asahi Newspaper, Tokyo Newspaper and Mainichi Newspaper. In addition the Japanese monthly poetry magazine Poetry and Thought and Poetics arranged special editions which received support from Korean poets like Kwon Taek-myung and Han Sung-rae. In particular, poet Han Sung-rae has flourishedly translated and introduced a great number of works. The reason the 'Han Ryu' boom arose in Japan is due to globalization which increased the commonalities of daily lives that made it easier to empathize. At the same time, Japan is mesmerized by the lost world, warm sentiment, directly spoken discussions or thoughts about life, and wide range of ability to deliver. The late poet Yoon Dong-joo is especially popular, and many are attempting to translate his works.

As we have entered the 21st century, the level of interest toward not only Korea but also other Asian countries such as China and Vietnam has remarkably increased. Co-research in poetry will advance, and cultural exchanges among many countries will increase. When the war on Iraq was launched, responding to the Internet anti-war movement in the United States, Japan launched website 'A Poetry Page Acting Against the War' which gathered many interests from the U.S, Australia and Korea.

By respecting each Asian country's characteristics and traditions, and by not being closed in, I yearn to live the world of 21st century that is in harmony by creating a common culture and through poetry. ■ (Personally translated, submitted to Kwon Taek-myung)

세계화 시대의 아시아 시: 시조(時調) 입문

데이비드 R. 맥캔(미국 하버드대 교수)

1. 들어가며

여기 모이신 분들 모두 아시다시피, 소위 ‘한류’는 TV 드라마 시리즈 〈겨울 연가〉에 이은 드라마에서부터 한국의 뮤지컬, 서태지에서 시작하여 매디슨 스퀘어 공원을 매진 공연으로 적신 가수 비에 이르는 한국의 가수들을 비롯하여, 다양한 분야의 한국문화 상품들에 대한 계속된 관심을 불러 일으켰습니다. ‘한류’의 특징들 중 다른 것들보다 눈에 띄지 않는 것은 문화적 투명성입니다. 중국과 일본에서 한국의 문화 상품들을 ‘한국적’이라고 인식하고는 있지만, 이는 다소 추상적인 방식의 인식입니다. 한국 음악을 예로 들자면, 일본어나 중국어로 대체를 해도 무방하다는 것입니다. 한국 TV 프로그램의 경우, 그 소재가 전통적인 유교와 관련이 있는데, 이는 아시아권이 공유하는 문화적 유산에 속합니다. 살펴본 바, 적어도 시청자들에게는 그렇게 보입니다. 이 점을 조금 달리 표현

하자면, 국제적으로 관객을 끌어들이는 힘은 세부적인 내용보다도 오히려 그 연행(演行 : performance) 방식에 있다는 것입니다.

연행을 한국 문화 산업의 세계화 적응력을 측정하는 적절한 기준으로 보자면, 문학, 더 자세히 말하자면, 시보다 더 연행적인 차원이 과연 있을까요? 순회 문학 낭송회는 물론 이러한 차원에 속합니다. 수년 동안 순회 낭송회를 조직하는 데 활발히 참여한 브리티시 콜롬비아 대학의 브루스 폴튼(Bruce Fulton)은, 여러 곳들을 한 번에 일주일씩 돌아다니면서 동행한 한국 작가들이 작품을 낭송할 때 영어 번역을 해 왔습니다.

잘 알려진 실천가 고은은 전 세계를 돌아다니며 자신의 작품을 낭송해 왔고, 로버트 하스, 게리 스나يدر 등 유명한 시인들을 포함한 작가들과 독자들 사이에 강력하고 열성적인 국제적인 추종 세력을 만들어냈습니다. 순회 문학 낭송회는 세계화 과정의 중요한 부분이며, 영어 사용이 한국에서 낯설이 한국 작가들과 번역가들 사이에서 일상화됨에 따라, 이 중요한 시도는 더욱 중요한 역할을 할 것입니다. 우리는 고은이 걸출한 연행자임을 주목할 필요가 있습니다. <아리랑> 같은 시를 낭송하면 세계 어느 곳에서든지—메사추세츠의 케임브리지처럼 멀리 떨어진 곳에서조차—강력한 관객의 반응을 이끌어내니까요.

케임브리지의 하버드 북 스토어와 뉴욕시의 한국협회에서 박재삼의 새 시집 《아득하면 되리라(Enough to Say It's Far)》(프린스턴대학 출판부, 2006)에서 발췌하여 낭송하고, 김소월의 《진달래꽃(Azaleas)》(콜롬비아 대학 출판부, 2007)을 낭송한 제 최근의 경험에 비추어 볼 때, 관객은 번역가가 혼자 영어와 한국어로 낭송을 하더라도 관심과 열성을 갖고 반응합니다. 저는 이런 낭송회를 계속 열고 싶지만, 아마추어 연행자에게 가장 중요한 문제는 낭송회를 계획하고 무대에 올리는 데 드는 시간입니다. 그런 여정에 필요한 시간을 내기는 쉽지 않습니다.

문학 낭송회를 차치하고 나면, 주목할 만한 연행적 측면은 두 가지가

더 있습니다. 하나는 음악적 연행입니다. 대중 가수 마야는 최근에 “Born To Do It”이라는 타이틀을 건 자신의 앨범에 김소월의 〈진달래꽃〉을 편곡한 곡을 삽입했습니다. 콘서트에서 이상의 〈오감도〉나, 만해의 〈나룻배와 행인〉, 아니면 이육사의 〈청포도〉와 같은 시를 마야의 랩 스타일로 편곡해서, 마야 버전의 김소월 시와 함께 부른다고 상상하면 재미있을 겁니다. 한국 시의 또 다른 연행적 측면은, 한국 시의 언어적 매개인 단어들 사이로 파도처럼 움직이면서 우리에게 관심을 기울여달라고 조용히 외칩니다. 가수 마야, 록 그룹 노바소닉을 포함해서 후대의 한국 독자들이 소월의 〈진달래꽃〉에게 그토록 매료되는 까닭은 무엇일까요? 그 대답에 이르는 한 길은, 이제는 구시대의 유물이 된 옛날 교과서식의 독해에서 일본의 식민지 지배에 직면한 한국인들의 우울한 목소리라고 주장되던 시의 진짜 목소리를 시의 내용을 살펴봄으로써 찾는 것입니다. “그런 해석이 일본 청중의 관심도 끌 수 있을까?”라고 물을지도 모르겠습니다. 북미의 청중의 관심은 어떨까요. 하지만, 그 목소리 이외에 혹은 그 이면에, 만해나 육사의 시에서처럼 소월의 시에서도 또 다른 연행적 측면을 발견하게 될 수도 있습니다.

시 〈진달래꽃〉은 방향에 관한 일련의 지시를 제시합니다. 시의 첫 부분인 “나보기가”에서 ‘나’와 ‘보기’는, “나”와 그것을 향한 일직선인 “보기”라는 하나의 지점을 가리킵니다. 그런 다음에 이 선은, 목을 막는 듯 역류하는 소리와 더불어 선행했던 의미의 장(場)을 뒤집는 용어 ‘역겨워’라는 단어에 의해 곡선으로 구부러지고, 시를 시작하던 구절 “나보기가”의 행복한 기대감은 사그라들어 독자의 가슴에 기쁨을 안겨 주어야 할 것 같던 것이 정반대로 불쾌한 반응으로 바뀝니다.

그 구부러진 선은 “가실 때에는”에서 다시 길을 따라 곧게 펴지고, 이 시의 율동—점, 직선, 곡선, 직선—은 이제 시작되는 것입니다. 둘째 연에서 나타나는 더 큰 몸짓은 율동의 움직임을 영변(지금은 원자로로 유명한)

의 약산이라는 머나먼 곳으로 확장시키는 반면, 세 번째 연의 친밀한 몸짓—밟고, 가볍게 누르는—은 시의 주제인 진달래꽃을 정말 놀랍게도 친밀한 움직임을 통해 문자 그대로 발 밑으로 그려모읍니다. 마지막 연에서는 첫째 연의 첫 두 행이 반복되면서, 시의 율동은 시작점으로 돌아가고, 눈물을 흘리지 ‘않는’ 극히 모호한 마지막 몸짓으로 종결됩니다.

진달래꽃

나 보기가 역겨워
가실 때에는
말없이 고이 보내 드리오리다.

영변에 약산
진달래꽃
아름따다 가실 길에 뿌리오리다.

가시는 걸음걸음
놓인 그 꽃을
사뿐히 즈려 밟고 가시옵소서.

나 보기가 역겨워
가실 때에는
죽어도 아니 눈물 흘리오리다.

Azaleas

When you turn away from seeing me
and go,
gently, without a word, I shall send you away.

From Mount Yak in Yǽngbyǽn,
azaleas
I shall gather an armful and scatter them on your way.

Step after step away
on those flowers placed
before you, press deep, step lightly, and go.

When you turn away from seeing me
and go,
though I die, no, not a single tear shall fall.

— *Azaleas, A Book of Poems*, Kim Sowǽl. Translated by David R.
McCann, Columbia University Press, 2007, p.153

마지막 연에서, 화자의 눈은 눈물을 흘리지 않은 채로 맨 처음 연의 시선을 되찾습니다. 시작부에 대한 감정적 재배치에 있어 균형을 맞추고 있는 셈입니다. 시를 낭송하는 동안 옆에서 춤을 추는 걸 상상할 수 있을 정도로, 시는 일련의 안무 부호처럼 전개됩니다.

이와 비슷하게, 만해의 <나룻배와 행인>의 도입부 “나는 나룻배/ 당신은 행인/ 당신은 흙밭로 나를 짓밟습니다”에서는 무대가 텍스트의 유사

물 역할을 해도 될 것 같은 느낌을 받습니다. 즉 나뭇배를 이 시 자체를 가리키는 기표(signifier)로 읽을 수도 있다는 말입니다. 이 시를 읽는 즐거움 하나는 시가 독자에게 가하는 요구로, 지시하는 바를 독자답게 따르라는—배에 올라타서, 물을 건너고, 그런 다음 배 또는 시에서 내려서 다음 만남을 기다리라는—요구입니다. 소월의 시에서와 마찬가지로, 이 시의 가려진 에로틱한 측면은 2인무(pas-de-deux)로 무대화한 시 공연으로 재현될 수 있을, 어느 정도의 육체적인 상호작용 혹은 친밀함의 암시에 있습니다.

이와 같은 독법의 가능성을 인정함은 문자적인 의미와 내용의 범위를 설정하는 시 텍스트의 연행적 차원을 인정하는 것입니다. 이는 서정시를 어떤 주어진 민족적 역사적 서사의 표현으로서가 아니라, 시의 물리적 요구의 중첩된 진술로서 머물고 움직이고, 또다시 머물고 움직이는 지표를 건드리는 것입니다. 영어 표현으로 하자면, 주어진 리듬과 미터에 따라 시행 위로 한 자(foot) 한 자, 발을 내딛는 것입니다. 시의 역동적인 연행 중심적 측면은 만해가 ‘여행자’의 의미로 사용한 용어 ‘행인’을 통해서 즉시 드러나는데, 이 용어는 종교적 수행에서 초심자를 뜻하기도 하지만, 이 단어를 이루는 두 개의 한자(漢字)로 나누었을 때에는 ‘줄’ ‘행’ 그리고 ‘사람’ ‘인’—줄 위에 있는 사람, 즉 시행을 읽는 독자를 가리키는 말도 됩니다.

이 같은 독법이 특정 시들의 연행적 차원을 드러낼 수도 있지만, 그 자체가 연행성과 밀접한 관련이 있는 게 눈에 드러나는 시 장르도 있지 않을까요? 그 하나가 민요시로, 소월의 〈진달래꽃〉이 그 대표적인 예입니다. 그러나 ‘민요’ 형식에 대한 연구와 실천은 특정 시대에 국한되었을 뿐 장르화되지는 못했습니다. 1920년대에 몇몇 다른 시인들이 민요시에 손을 대 보았으나 그 인기도 곧 식었습니다. 제2차 세계대전 종전 후 5년간, 노래 형식의 혁명시를 포함해서 온갖 종류의 문학적 정치적 시도들이

한국에서 생겨나던 소위 해방 후 공간 시기에 민요시는 부활을 맞는 듯했습니다. 신경림은 1973년에 시선집 《농무》의 표제시를 통해 민요시의 부활을 공공연히 선언했습니다. 그밖에 살펴볼 만한 개별 시들이 많이 있습니다만, 특별히 연행성이 내재된 운문 형식이 한국어로 존재하는가 하는 의문은 여전히 남습니다.

3행으로 이루어진 한국의 방언 운문 장르인 ‘시조’는 다양한 연행 척도를 통해 아주 오랜 옛날에서 시작하여 현재에 이르렀습니다. ‘시조’는 두 종류의 구음연행으로 나타나는데, ‘창’ 혹은 노래 형식은 숨의 길이, 빗나감(deflection), 음의 높낮이의 변화, 연행자의 음색에 중점을 두고, ‘가곡’ 형식은 더 복잡한 악기 반주와 보컬의 장식을 강조합니다. 현격하게 노래 중심적인 특징과 더불어, 운문 장르로서 시조는 작곡의 변형에 있어 변형이 자유자재로 가능한 점에 있어 독보적인 매체입니다. 시조의 형태에 있어 음절의 수가 가장 중요한 특징은 아니지만, 음절 배분의 2차적 패턴에 있어, 특히 시의 결론부인 제 3행에서 규칙적인 3-5-4-3의 음절에서는 중요한 역할을 합니다.

윤선도의 〈어부사시사〉는 효과적인 이완 기법이 종장에 적용된 예입니다. 윤선도의 〈어부사시사〉는 3-5 패턴을 사용하지 않고, 대신에 4-4 패턴을 이용해서 효과적으로 수사적 부담을 없애거나 줄이면서 시를 끝내고 있습니다. 〈어부사시사〉에 등장하는 사계절 내내, 종장은 결말에서 고조되기보다는 이완된 형태의 해소 작용을 보여주는데, 이는 서울의 번잡한 세상사를 피해 시골로 물러나 있다는 시의 주제에 현격히 잘 맞아떨어지는 구조입니다.

고의적이고 연행적인 작업을 위해 시조 장르는 또 다른 차원에서 변주를 사용합니다. 대부분의 시조는 행말(行末)에서 뜻이 완결되지만 기생 황진이이 〈어저 내 일이야〉는 시의 주제를 구성하는 충동적 느낌을 구조적으로 표현하기 위해 연속(run-on: 행말에서 뜻이 완결되지 않는) 형식을

효과적으로 사용하고 있습니다.

어저 내 일이야 그릴 줄을모로던가
이시라 하더면 가라미는 제 구태여
보내고 그리는정은 나도 몰라하노라.

Alas, what have I done?
Knew I not how I would yearn?
Had I but bid him Stay,
how could he have gone, but stubborn
I sent him away,
and now such longing learn!

황진이의 창조성이 돋보이는 또 다른 작품은 저 유명한 <청산리 벽계수야>입니다. 이 시에서 각 행은 한자에 기반한 어법과 순수 한글 어법으로 나뉘어 지는데, 이 점은 이 시조가 넘나드는 남성과 여성의 구분에 완벽히 맞아떨어지는 구조적인 대구를 다시 한번 보여준다고 하겠습니까.

청산리 벽계수야, 수이 감을자랑마라
일도 창해하면 다시 오기어려오니
명월이 만공산하니 수여간들 엇더리

Deep Blue Stream, do not boast so loud
of your easy passing through these green hills,
Once you reach the wide sea,

there will be no such easy return,
While the Bright Moon floods these empty hills,
why not pause? Then go on, if you will.

— Both translations from David R. McCann, *Early Korean Literature, Selections and Introductions*, Columbia University Press, 2000

20세기 시인 김소월은 자신의 시 〈귀뚜라미〉에서, 3행 시조의 초장이 되었어야 맞을 한 행을 두 행으로 분리시키는 방식을 통해 시조 형식을 소리 없이 사용합니다. 김억은 소월의 창조적인 운문 실험에 관해 논하면서, 소월이 전통적인 민요시의 행을 분산시켜 그 구성 요소인 절(節)들을 종이 위에 하나씩 늘어놓는다고 설명합니다. 소월은 〈귀뚜라미〉에서 시조형식을 받아들여 초장을 구성하는 절들을 서로 떨어뜨려 놓습니다.

산 바람 소리
찬비 뜯는 소리
그대가 세상 고락 말하는 날 밤에
순막집 불도 지고 귀뚜라미 울어라.

Sound of mountain winds,
sound of cold rains falling,
On a night you talk of life's changes,
the fire at a country tavern dies down, a cricket cries.

— 《진달래꽃(Azaleas)》, p. 94

저는 여기서 다음과 같은 제안을 하고 싶습니다. 한국 대중 음악, 텔레비전 드라마 등 급변하는 현대 문화의 제 요소들과 마찬가지로, 한국의

시조 형식과 그 실천 역시 세계화 과정 속에서 살아남고, 적응하고 번창할 수 있으리라는 것입니다. 나아가 한 말씀 덧붙이자면, 일본 문학과 일본 작가들을 영어권 문학 공동체에서 일찌감치 받아들일 수 있었던 데에는 일본의 하이쿠 형식을 영어권 문학에 실천적으로 도입한 것이 큰 역할을 했다는 사실입니다. 하이쿠는 영어권에 성공적으로 적용했습니다. 지극히 일본적 형식을 고수하면서도, 하이쿠는 일본의 문학적, 역사적 문화의 무게를 벗어 던짐으로써 빠져나갈 수 있었습니다. 이제 하이쿠는 미국의 초등학교 교과과정에 있어 정규적인 부분이 되었습니다. 제가 이번 봄에 맡았던 ‘아시아 시 쓰기’ 수업을 들은 학생들이나 혹은 미국에 있는 학교를 다닌 사람이라면 누구나, 3학년 수업을 듣던 어느 날 선생님이 “오늘은 하이쿠의 날이다”라고 말씀하시던 것을 기억할 것입니다. 지시 사항은 어느 경우에도 간단하고 분명했습니다. “자연과 관련한 짧은 시. 17개의 음절만 사용할 것—다섯 개, 일곱 개, 다시 다섯 개. 예를 들자면, 고요한 연못 / 개구리 뛰어드는 / 물소리 ‘퐁당’. 자 이제 한 번 써 보세요.”

아마 시조에 대해서도 비슷한 수업이 가능하겠지만, 저로서는 예를 써 봐도 시조를 설명할 간단한 공식은 찾을 수가 없었습니다. 지금까지 발견한 가장 근접한 공식은 좀더 나아가 든 학생들에게는 맞을지 모르겠습니다. “시조는 마티니와 같습니다. 3행시로, 끝이 예상치 못한 맛 (twist)이 들어가죠.”

입문 성격의 이 글을 쓰면서 제가 쓴 시 연작을 첨부했습니다. 이 연작은 제가 2006년 여름에 영어로 시조 형식을 갖고 실험을 하던 것들입니다. 제가 한국시인협회 행사를 계기로 이것들을 소개하는 것은, 이를 통해 영어뿐 아니라 다른 언어권의 작가들도 시조 형식을 시험해 볼 생각이 들지 않을까 하는 희망에서입니다. 이런 노력에 있어 저의 목적은 순이론적인 실천보다는 인상을 따르자는 것이었기 때문에, 세 개의 부분이 시

조를 구성하는 일반 형식을 구별짓고 따르려고 노력은 기울이면서도, 굳이 3행시를 쓰려고 공을 들이지는 않았습니니다.

저는 제3행이나 세 번째 부분의 시작부에—끝이 시작됨을 알리는 표시로—“반전(twist)”을 항상 마음에 두었습니다. 맨 첫 번째 시에 나오는 플라스틱 컵이나 갈매기들, 또는 “문무대왕이 자신을 태운 재를 뿌리라 명한 곳에(Where King Munmu Ordered his Ashes Scattered)”의 두 부분에 나오는 “먼 북쪽에(Far to the north)”를 언급하는 것 등이 그러한데, 다른 몇몇 시들은 반전에 있어서 동일한 수준의 호를 그리지는 않습니다. 제가 사용하는 연속 행은 황진이 시조처럼 드라마틱하지는 않지만, 섬세한 독자라면 “어린아이는 방향을 바꿔 달리네 / 엄마에게로 아빠에게로(The little one turns and runs / from one parent to the other)”나 “파장 이론(Wave Theory)”에서 연속 행을 읽어낼 수 있을 것입니다.

마지막으로 제가 장담하건대, 시조 형식을 한 번 시험해 보시면 저보다 훨씬 더 큰 수확을 거두실 수 있을 겁니다.

데이비드 R. 맥켄의 영시

Seoul, June, 2006

No sign of
the small stray cat,

two days now
since it emerged,
unkempt kitten barely
able to wobble

out from under the bush.

The plastic cup
today holds nothing but rain.

2006년 6월 서울

늘 보이던 자그마한 도둑고양이
꼬리를 감추고

모습을 드러낸 지
오늘로 이틀째,
피죄죄한 새끼고양이는
덤불 밑에서 나올 만큼
몸도 제대로 가늠 줄 모른다.

저 플라스틱 컵에는 오늘
비밖에 담긴 게 없다.

Landscape Calligraphy

In the old days never
an issue,

Korea men simply pissed where they wished

on a wall up an alley
or by the side of the road

Moonlit or Grand Style,
intermittent or steady

brushstrokes redefining
the country or urban scene,

perspective modestly shifting its gaze
as they finished the job of letting it
go where it wished.

풍경을 그리는 서예

그 시절에는 별일도 아니었기에,

한국 남자들은 그저 편한 곳에 오줌을 싼터랬다

골목의 담벼락에나
도로 가에나

달빛 아래서 혹은 장엄체로

산발적인 혹은 규칙적인

획들은 전원이나 도시의 경관을
다시 그리고,

원하는 대로 가라고
풀어주기를 끝내면
원근(遠近)은 삼가 시선을 돌린다. ■ (번역/나은하)

References

- For additional information in English on the sijo form, see
Richard Rutt, *the Bamboo Grove, An Introduction to the Sijo*(University of
Michigan Press, 1998).
- Kevin O' Rourke, *The Book of Korean Shijo*(Harvard University Asia Center,
2002).
- Peter H. Lee, *Pine River and Lone Peak: An Anthology of Chosŏn Dynasty
Poets*(University of Hawai'i Press, 1991).
- , *Anthology of Traditional Korean Poetry*(Columbia University Press,
2002).
- David R. McCann, *Early Korean Literature*(Columbia University Press, 2000).
- , *Form and Freedom in Korean Poetry*(E. J. Brill, 1980).

Asian Poetry in an Age of Globalization: Introductory to The Sijo

David R. McCann(U.S.A)

Part I: Introductory

As all here know, the so-called Korea Wave has brought sustained attention to Korean cultural productions of various kinds, ranging from the television drama series *Winter Sonata* and its descendents, through Korean musical and music groups starting with Seo Tae Ji to the Rain that fell in a sold-out Madison Square Garden. Among many notable features of the Wave, one that is literally less visible has been its cultural transparency: in China and Japan, Korean cultural creations are perceptibly *Korean*, but in a somewhat abstract way. For Korean music, Japanese or Chinese language may be substituted. For Korean television productions, the issues are traditional Confucian ones, part of a shared Asian cultural heritage; or so, at least, it seems to the audiences that have been studied.

A slightly different way to put this point is that the performance, rather than the particulars of the contents, seems to attract the international audience.

If a performance dimension seems a relevant criterion by which to assess the globalizational adaptivity of Korean cultural productions, is there any comparable performance dimension to literature, and to poetry in particular? One such aspect is of course the literary reading tour. Bruce Fulton, at the University of British Columbia, has for many years played an active role in arranging reading tours, with Korean writers traveling for a week or more from one site to another, to read their works with his English-language accompaniment. Ko Un, to cite another well known practitioner, has traveled all over the world to read his work, and has built a strong and enthusiastic international following among readers and writers such as Robert Hass, Gary Snyder, and other renowned poets. The literary reading tour is a key part of the globalization process, and as the use of the English language becomes every day more commonplace in Korea and among Korean writers and their translators, this important effort will play an increasingly significant role. Ko Un, it must be noted, is a remarkable performance artist, and his reading of such poems as “Arirang” elicits a powerful response in any audience, anywhere in the world, even in such remote locations as Cambridge, Massachusetts.

My experience recently, reading selected poems of Pak Chaesam from the new book *Enough to Say It's Far* (Princeton University Press, 2006) at the Harvard Book Store in Cambridge and the Korea Society in New York City, and Kim Sowôl's *Azaleas* (Columbia University Press, 2007) suggests that an audience will respond with interest and enthusiasm even to a

translator's solo presentation in English and Korean. I hope to continue to offer such readings, but for the non-professional performer, a major issue is the time required to set up and present a reading. It is not easy to find enough for that journey.

Beyond the literary reading, two additional performance dimensions seem worthy of notice. One is musical performance. The pop singer Maya recently put her version of Sowôl's "Azaleas" on her cd "Born To Do It." It would be intriguing to imagine a concert in which she performed her version of the Sowôl poem along with, perhaps, Yi Sang's "Crow's Eye Map View," *Ogamdo*, Manhae's "Ferryboat and Passenger," *Narut'bae wa haengin*, and Yi Yuksa's "Blue Grapes," *Ch'ông podô*, examples of just a few poems that might work well in a rap-style delivery such as Maya's.

There is still another performance dimension to Korean poetry, one that quietly insists on attention as it moves like a wave through the linguistic medium, the words, of Korean poems. Why have succeeding generations of Korean readers, including now the singer Maya, as well as the rock group Novasonic, as it happens, found Sowôl's "Azaleas" compelling in some way? One path toward an answer is to work through the content of the poem to find its voice, which in the now outdated national textbook reading was said to be the melancholic voice of the Korean people confronted by the Japanese colonial occupation. One might ask, would that interpretation engage the attentions of a Japanese audience? Or a North American one? Probably not. But in addition to or behind the voice, there can be discerned yet another performative dimension to Sowôl's poem, as also Manhae's and Yuksa's.

The poem “Azaleas” gives a series of directional instructions: “I” and “look at” in the *Na pogiga* that begin the poem, indicate a single point, the “I,” and a straight line toward it, “look at.” The poem then bends the line away into a curve, with the word *yôkkyôwô*, a term that reverses, with a gagging, regurgitative sound, the semantic field of what has preceded it, deflecting the happy anticipation of the poem’s opening phrase “Looking at me,” which should bring joy to the heart of the beholder, into a distasteful contrary reaction. That curved line then straightens again into the path away, *kashildae’enûn*, and the poem’s dance—point, straight line, curve, straight line—has begun. The large-scale gestures of the second stanza extend the dance movement toward the distant landscape of Mount Yak in *Yôngbyôn*, famous now for its reactor, while the intimate gestures of the third stanza, treading, pressing lightly down, gather the subject of the poem, the azaleas, literally beneath the feet, in a quite astonishingly intimate movement. The final stanza, repeating the first two lines of the opening stanza, returns the poem’s dance to its starting point, to close with a the stubbornly ambiguous final gesture of not weeping:

Azaleas

When you turn away from seeing me
and go,
gently, without a word, I shall send you away.

From Mount Yak in *Yôngbyôn*,
azaleas

I shall gather an armful and scatter them on your way.

Step after step away
on those flowers placed
before you, press deep, step lightly, and go.

When you turn away from seeing me
and go,
though I die, no, not a single tear shall fall.

(*Azaleas, A Book of Poems*, Kim Sowôl. Translated by David R.
McCann. Columbia University Press, 2007, p. 153)

In that final stanza, the eyes of the speaker return the gaze of the very first stanza, without tears, to balance the emotional repositioning move of the opening. The poem unfolds like a sequence of choreographic notes, and one could imagine a dance performed to a reading of it. Likewise with Manhae's "Ferryboat and Passenger," the first few lines of which are "I am the ferryboat, / you, the traveler. / You step on me with muddy feet," we find a poem in which the stage might well serve as an analogue to the text, which is to say that one might read the ferryboat as signifier for the poem itself. One of the pleasures of the poem is the demand it places upon the reader to follow readerly its instructions, to step on the boat, cross over the water, and then leave the boat, or the poem, waiting for the next encounter. As with Sowôl's poem, a veiled erotic quality to the poem, suggests a degree of physical interaction if not intimacy that might be re-presented in a staged performance of the poem as a dance pas-de-

deux.

To acknowledge the possibility of such readings is to acknowledge those performance dimensions of the poem text that subtend the literal meaning and content. This is to touch the ground on which lyric poetry rests and moves, rests and then moves again, not as the articulation of any given national historical narrative, but as the reiterated statement of the physical demands of the poem: in English usage, the step, foot by foot, upon the verse line, according to a given rhythm or meter. This dynamic, performance-oriented aspect of the poem is given instantiation through Manhae's use of the term *haengin* for traveler, a term which also means an initiate in religious practice, but also, broken out into its two constituent Chinese ideographs, the line, *haeng*, and the person, *in*, the person of or on the line, namely, the reader.

Readings such as these may reveal the performative dimensions of certain poems, but might there also be poetic genres that are themselves more or less explicitly tied to performance? One response would be the folksong poem, *minyoshi*, of which Sowôl's "Azaleas" is the best-known example. But the exploration and practice of the *minyô* form was time-specific, not genre-related. Several other poets tried their hands at folksong poetry in the 1920's, but its popularity soon faded. It enjoyed something of a revival in the so-called Post-Liberation Space, the five-year period after the end of World War II, when all sorts of literary and political impulses found expression in Korea, including song-style poems of revolution. Shin Kyôngnim staged a revival with his 1973 collection of poems *Farmer's Dance*, *Nongmu*, most notably in the title poem. There are many other individual instances well worth investigation, but the question lingers,

whether there exists any specifically performance-coded verse form in Korean.

The *sijo*, the three-line Korean vernacular language verse genre, comes to the present from a very long and varied past, through a variety of performance vectors. The *sijo* was and is presented in oral performance of two kinds, the *ch'ang* or song style, with its emphasis on breath duration, deflection, variation in pitch, and the timbre of the performer's voice, and the *kagok* style, with its focus on more elaborate instrument accompaniment and vocal ornamentation.

In addition to its explicitly song-oriented features, the *sijo* as a verse genre is an unusually malleable medium for compositional variation. While syllable count is not a primary organizing feature of the *sijo* form, it does play a role in secondary patterns of syllable distribution, especially in the third line with its regular sequence of 3-5-4-3 syllables bringing the poem to a conclusion. Yun Sôndo's "Fisherman's Calendar" is one example of effective relaxation technique being applied to the final line. Yun's "Calendar" never uses the 3-5 pattern, instead deploying a 4-4 pattern that effectively undermines or reduces the rhetorical charge to conclude. All the way through the four seasons of "The Calendar," the final lines provide a relaxed dissolution rather than a heightened conclusion, a remarkably apt structural match to the poem's theme of rusticated withdrawal from the tight-strung affairs and intrigues of the capital.

The *sijo* genre uses additional dimensions for variation, for deliberate, performative play. Almost all *sijo* lines are end-stopped, but the *kisaeng* Hwang Chini's *Ôjô nae il iya* uses a run-on line to great effect as a struct-

ural manifestation of the impulsiveness that comprises the poem's subject:

Alas, what have I done?
Knew I not how I would yearn?
Had I but bid him Stay,
how could he have gone, but stubborn
I sent him away,
and now such longing learn!

Another example of the same poet's inventiveness is her well known *Ch'ông salli Pyôkkyesu ya*, which separates each line into halves of Chinese-character based and pure Korean diction, again a perfect structural counterpart to the male-female divide that her sijo transgresses:

Deep Blue Stream, do not boast so loud
of your easy passing through these green hills.
Once you reach the wide sea,
there will be no such easy return.
While the Bright Moon floods these empty hills,
why not pause? Then go on, if you will.

(Both translations from David R. McCann, *Early Korean Literature. Selections and Introductions*. Columbia University Press, 2000)

The twentieth century poet Kim Sowôl used the sijo form unannounced in his poem "Cricket," arranging what would have been the first line of a three-line sijo into two separate lines on the printed page. Kim ôk, in

writing about Sowôl's innovative verse experimentations, described his disassembly of the traditional folk song verse line into its component phrases printed one after the other on the page. Sowôl took the sijo form and broke its initial-line components apart in "Cricket:"

*San param sori,
ch'an tutnun sori,
Kudaega sesang korak malhanun nal pame
such' machip puldo chigo, kwitturami urora.*

Sound of mountain winds,
sound of cold rains falling.
On a night you talk of life's changes,
the fire at a country tavern dies down, a cricket cries.

(*Azaleas*, p. 94)

I would offer here the suggestion that the form and practice of the Korean sijo might well survive, adapt, and thrive in the process of globalization, just as Korean popular music, television dramas, and other elements of its lively contemporary culture have done. I would venture further to suggest that at least one reason for the ready acceptance of Japanese literature and Japanese writers in the English-language reading community has to do with the importation of the Japanese haiku form into English practice. The haiku has adapted successfully in the realm of English: recognizably Japanese, it has nevertheless managed to travel well, perhaps by shedding the weight of Japanese literary and historical culture.

It is now a regular element in the primary school curriculum in the United States. Students in my course “Writing Asian Poetry” this spring, or those who had attended school in the United States, recalled the day in third grade when their teachers announced that “Today is haiku day.” The instructions were uniformly simple and direct: “A little poem about something in nature. Just seventeen syllables, five, then seven, and then five. Here’s one: Into the old pond/ a big bullfrog takes a leap/ and the water’s sound. Now you try it.”

Perhaps there could be a similar lesson on the sijo, but despite trying, I have not found a simple formula that describes it. The nearest to it, so far, might work for a more mature audience: “The sijo is like a martini: Three lines, with a twist.”

I have attached a sequence of my own poems to this Introductory, a sequence from the summer of 2006 that I have been working on as an English-language experiment with the sijo form. I offer them on the occasion on this gathering of The Society of Korean Poets in the hope that other writers, in English or yet more languages, might be tempted to try the form. My aim has been to follow an impressionistic rather than doctrinaire practice in this effort, so while I tried to discern and follow a general three-part form, or triples, in the constituent parts of the poems, I have not necessarily sought to write three-line poems. I have had in mind a “twist” at the beginning of the third line or segment—a marker for the beginning of the end—as with the plastic cup in the very first poem, or the gulls and the mention of “Far to the north” in the two parts of “Where King Munmu Ordered his Ashes Scattered,” but several of the others do not exhibit the same degree of arc in their twists. My deployment of the

run-on line is nowhere near as dramatic as Hwang Chini's, but the attentive reader may spot it in "The little one turns and runs/ from one parent to the other," in "Wave Theory."

I am confident, at any rate, that those who give the sijo a try will accomplish much better things with it than I. ■

References

For additional information in English on the sijo form, see

Richard Rutt, *the Bamboo Grove*, An Introduction to the Sijo (University of Michigan Press, 1998)

Kevin O'Rourke, *The Book of Korean Shijo* (Harvard University Asia Center, 2002)

Peter H. Lee, *Pine River and Lone Peak: An Anthology of Choson Dynasty Poets* (University of Hawai'i Press, 1991)

———, *Columbia Anthology of Traditional Korean Poetry* (Columbia University Press, 2002)

David R. McCann, *Early Korean Literature* (Columbia University Press, 2000)

———, *Form and Freedom in Korean Poetry* (E. J. Brill, 1980)

Part II, The Sijo

Seoul, June, 2006

No sign of
the small stray cat,

two days now
since it emerged,
unkempt kitten barely
able to wobble
out from under the bush,

The plastic cup
today holds nothing but rain,

Landscape Calligraphy

In the old days never
an issue,

Korea men simply pissed where they wished

on a wall up an alley

or by the side of the road

Moonlit or Grand Style,
intermittent or steady

brushstrokes redefining
the country or urban scene,

perspective modestly shifting its gaze
as they finished the job of letting it
go where it wished.

세계화의 등불로서 한국 시

클레어 유(미국 버클리대 한국학센터 소장)

전 세계의 시인들 가운데 시인도 아닌 저를 이 동아시아 시 포럼에 초대해 주신 한국시인협회께 진심으로 감사 드립니다. 제가 시인이 아니라 는 점을 생각해 보면, 제가 오늘 여러분과 이 자리에 있게 된 것이 영광이자 특권이라고 말씀 드리지 않을 수 없습니다.

제가 한국과 미국 양측의 문인들과 인연을 맺게 된 것은 몇 년 전 영어 및 한국어로 몇몇 문학 작품들을 번역하면서부터, 그리고 더 최근에는 UC 버클리 대학교의 한국학연구소의 소장이 되면서부터입니다. 문학과 예술에 대한 저의 애정이 버클리 한국학연구소를 일종의 문학 중심지로 만들면서, 지난 몇 해 동안 거의 50명에 이르는 저명한 한국의 문인들께서 그곳을 다녀가셨습니다. 초빙 교수로 머무르셨던 이 분들의 방문은 매우 인기가 높아, UC 버클리와 그 외의 곳에서 이루어지는 한국 문학 연구에 기여한 것은 물론이며, 저희가 한국 소설, 비평, 미술 외에 한국의 시를 미국에 소개하는 데 도움이 되었습니다.

‘세계화 시대에 있어서의 동아시아 시의 역할’이라는 이 포럼의 주제에 들어간 ‘세계화(globalization)’라는 표현을 보는 것만으로도 정신이 번쩍 들게 놀란 저였기 때문에, 우선 세계화에 대해 몇 마디 꺼내는 것으로 시작하고 싶습니다. 전 세계가 마치 세계화에 사로잡혀 있다는 느낌이 듭니다. 세계(global) 경제, 세계 생태, 세계 정치, 세계 위생, 세계 안전, 심지어 부티크나 상점 이름에서까지 이 말을 볼 수 있습니다. 이제는 시까지도 세계적인 관점에서 논하고 있는 걸 보면, 지역적이거나 어느 지방 특유의 것은 하나도 남아 있지 않은 것 같습니다.

저의 본능적인 두려움은, 세계적이라고 부를 수 있는 모든 것들을 알고 소화하기 위해서 멈추는 법이나 내려야 할 곳도 모른 채, 정신없이 지구 이쪽 끝에서 저쪽 끝까지 쉴 새 없이 돌아다닌다는 느낌과 연관이 있습니다. 각각의 분야의 전문가들과 권위자들이 빛의 속도로 움직이고 있음에 따라, 산업, 경제, 정치, 심지어는 이데올로기나 종교의 교역에서까지 일어나고 있는 세계화가 전속력으로 추진되고 있기 때문에, 우리는 과연 이 세계화가 우리를 어디로 이끌고 있는지 생각할 겨를도 없는 상황입니다.

50년 전 제가 서울에서 자랄 때만 해도, 서울은 주변 몇 킬로미터 내로 한정된 작은 세계, 문자 그대로 대가족, 이웃, 친구들로 이루어진 세계였습니다. 도시에서 몇 마일 떨어진 뚝섬이나 광나루로 소풍이나 수학여행을 가는 것만으로도, 저는 달나라 여행을 가는 것 마냥 흥분되어 밤새 잠을 못 이루곤 했습니다. 지금은 그곳들도 다른 곳들처럼 불규칙하게 뻗어나간 도시 근교가 되었습니다. 신선한 농가의 채소를 구하러 하루를 꼬박 걸려 가야 하던 강 건너편도, 서울 도심에서 택시만 타면 갈 수 있는 곳이 되고 비싼 유럽 부티크와 뉴욕 클래스 콘도가 들어선 서울에서 가장 비싸고 가장 ‘세계화된’ 지역이 되었습니다.

50년대 말 제가 처음 미국에 갔을 때, 그리고 60년대 초에도 여전히 세계는 아직 어느 정도는 구분이 되어 있었습니다. 태평양을 건너는 것은

대단한 모험이었습니다. 마치 제가 돌아오지 못할 여행이라도 떠나는 것처럼, 저의 직접적인 가족뿐만 아니라 제가 속한 대가족 전체 사람들과 친구들이 여의도 공항에 나와 배웅을 했었으니까 말입니다. 하지만 현실도 그와 크게 다르지는 않았습니다. 극히 소수의 사람들만 비행기 여행을 할 형편이 되었기 때문입니다. 샌프란시스코까지의 편도 여객료는 한 가족에 들어가는 6개월치 생활비와 맞먹었고, 절차의 매 단계마다 정부의 관료적인 형식주의를 견디는 것도 매우 힘들었습니다. 제가 세계 전역을 돌아다녔고 태어난 곳으로부터 수천 마일 떨어진 곳에 살면서도, 한 나절 만에 비행기를 타고 돌아올 수가 있다고 해서, 그리고 광속으로 이메일을 통해 세계 어느 곳의 사람과도 연락 가능하다고 해서, 우리는 과연 ‘세계화된’ 사회에 도달한 것일까요?

그래서 저는 자문해 보았습니다. “지구화란 무엇일까?” “이 ‘지구화’라는 개념이 생긴 것은 언제일까?” “이 전문 용어가 언제 일반 유행어(buzz word)가 된 것일까?” “‘세계화’는 시의 세계에 어떤 변화를 가져왔는가?” “‘세계적 시’라는 것이 정말로 있는가?”라고 말입니다.

처음 세 질문에 대한 답변은 《세계화: 비평적 접근(Globalization: A Critical Introduction)》(젠 아트 솔티 저)에 잘 설명이 되어 있으며,¹⁾ 제가 덧붙여 이 답변들을 간략히 요약한다면, ‘지구(globe)’라는 개념은 16세기에 갈릴레오/코페르니쿠스가 지구가 둥글다는 혹은 구형이라는 것을 발견하면서 생겨났고, ‘세계 전체’라는 의미가 ‘둥글다는 것’에 더해진 것은 1980년대이고, 끝으로 ‘세계화(globalization)’라는 말은 1961년 웹스터

1) 젠 아트 솔티 저, 《세계화: 비평적 접근》(2005), 2장은 ‘세계화’의 정의들을 살펴보고, 3장은 “연대기와 시대구분의 문제들”에 비추어 ‘세계화’라는 역사적 발달 과정을 점검한다. 43페이지에는 ‘세계화’가 국제적으로 퍼져나가는 현상에 대해 논하면서, ‘internationalization’과 동일한 의미인 “Gukje Hwa(국제화)”라는 한국어어를 언급하고 있다. ‘Segye-hwa(세계화)’는 현재 사용되는 ‘globalization’을 가리키는 말이다.

사전에 처음 등장했습니다. 그러나, 과학 기술이 급속한 진화를 이룬 1980년대까지, 책의 제목이나 강연의 주제 또는 일상 생활에서 유행어처럼 ‘세계화’라는 말이 많이 쓰인 예는 거의 없었습니다. 이 말은 1980년대에 디지털 정보 시대의 약동과 함께 도래했습니다.

이제 지구화가 동아시아, 더 좁게는 한국의 시인들과 시와는 무슨 관련이 있는지 돌아볼 때입니다. 한국 경제의 세계화가 한국에 전혀 없는 경제적 부를 가져왔다는—그리고 여전히 가져오고 있다는—점에 대해 기쁘게 생각합니다. 경제 세계화라는 이 역동적인 말의 등에 올라 탄 한국의 시인들과 작가들에게 한반도라는 좁은 범위를 벗어나 바깥 세상으로 나갈 수 있는 문이 열린 것입니다. 문학을 통해 한국 문화를 해외에 알리고자 애쓰는 문학 재단들(KLTI, 대산, ICF 등)의 지원에 힘입어, 한국의 시인들은 유럽, 아시아, 남미, 북미, 호주 등지에서 자신들의 시를 낭송하고 있습니다.²⁾

그보다 더 중요한 것은, 이 재단들의 한국 문학의 외국어 번역 사업 지원이 한국 시와 소설을 세계적으로 추진시키는 주요 원동력이 되고 있으며, 번역된 작품을 통해 지구상의 주요 언어 사용자들에게 다가가고 있다는 점입니다. 한국의 시인들이 불교와 중국에 깊이 뿌리를 둔 문학 풍토와 선의를 펼치면서 한국 문화의 세계적 사절이 된 것은 우연일 수 없습니다. 이들은 다른 ‘세계적’ 시인들과 술을 나누며 관계를 형성하고, 이 백의 취기를 들이마시고, 선이나 쟈 사상에서의 전심(傳心)의 침묵 속에서 하릴없이 시간을 보내거나, 시 포럼을 통해 전쟁에 반대하기도 합니다.

다른 문화, 다른 언어로 시를 퍼뜨리는 것(즉 세계화)에서 번역이 담당

2) KLTI는 한국문학번역원을, ICF는 국제교류진흥회를, Daesan은 대산문화재단을 가리킨다.

하는 중요한 역할을 보충 설명하기 위해, 비록 우연히 맞아떨어진 것이기는 하지만, 우리는 20세기 초 에즈라 파운드(Ezra Pound)의 작업을 예로 들 수 있을 것입니다.³⁾

그가 〈하천 상인의 아내: 편지(The River-Merchant's Wife: A Letter)〉나 〈유배지에서 편지(Exile's Letter)〉와 같은 이백의 유명한 시들을 번역하지 않았더라면, 중국 시에 대한 폭발적인 관심이나 중국 시가 서구 시에 미친 영향도 없었을 겁니다.⁴⁾ 어네스트 페놀로사(Ernest Fenollosa)의 주석과 음역(transliteration)을 계기로, 파운드는 매우 독창적이면서도 신선한 새로운 시들을 미국적 양식으로 창조해 내었고, 이것은 완전히 이질적인 언어로 된 중국 시인 이백의 시들을 세계화하는 데 불을 지폈습니다. 이와 마찬가지로 초기 열성가들이 시도했던 한국 시의 영어 번역이 있었던 덕분에, 이것들이 현재의 번역판을 위한 시금석이 되었습니다. 1980년 이래, 한국 시인들은 아시아의 청자(聽者)들뿐 아니라 서구인들을 위해 시를 낭송하도록 초대를 받았으며, 이는 청자들이 시를 영어, 스페인어, 프랑스어, 독일어, 폴란드어, 중국어 또는 일본어로도 들을 수 있었기 때문입니다. UC 버클리에서 열리던 오찬 시 낭송회에서 한국 시를 영어로 읽었을 때 역시, 수백 명의 시 애호가들이 이를 듣고자 몰려 왔었습니다.⁵⁾

3) 에즈라 파운드는 1915년 작 《캐세이(Cathay)》에서 어네스트 페놀로사의 주석을 참고로 이백의 시 19편을 번역했다. 페놀로사가 죽은 후 그의 문학 집행인으로 지명된 파운드는, 이백과 왕유의 시에 붙인 페놀로사의 주석과 음역 외에 시에 들어 있는 중국어에 대한 일본식 이름(즉 이백은 리하쿠로, 왕유는 오마키쥬로)을 발견했다. 이렇게 번역에 있어 하나 이상의 언어를 섞어 쓰는 것은, 원작 시의 정체성—중국 시인지, 일본 시인지—에 혼동을 가져오게 되었고, 이는 〈황진이 노래〉(문정희 시집 《야생화(Wildflower)》에 들어 있는)를 〈후양 제니이의 노래〉라고 읽는 것과 비슷하다.

4) 마요리 페를로프, “우리 손자손녀들의 동시대인—파운드의 영향”(195페이지), 조지 본스틴 편, 《시인들 사이에서의 에즈라 파운드(Ezra Pounds Among the Poets)》, 시카고 대학 출판부, 1985.

앤드류 셸링(Andrew Schelling)이 자신의 책에서 “새롭게 떠오르는 목소리들, 이 기념비적인 전집은 불교가 어떤 방식으로 현대시의 특징에 영향을 주고 있는지를 잘 보여준다.”고 평했듯,⁶⁾ 우리는 강력한 카르마로서 불교가 동아시아가 현대 미국 시인들, 특히 웨스트 코스트(West Coast) 지역의 시인들에게 미친 영적 영향을 외면할 수는 없습니다.

오늘날 미대륙에서 가장 역동적인 시인으로 조명받는 브렌다 힐먼(Brenda Hillman)도 이에 동의하고 있습니다. “70년대 초 내가 샌프란시스코 베이 지역으로 처음 왔을 때, 반문화(counter-culture) 예술의 대부분이 불교 텍스트에서 끌어오거나 불교의 영향을 받은 것이었고, 어느 정도까지는 여전히 그러하다. 비트(Beat) 세대의 시인들이나 샌프란시스코 르네상스(San Francisco Renaissance) 시대의 시인들은 불교 수행에 깊이 빠져 있었다.” 힐먼은 계속해서 말합니다. “나는 영혼의 의식적인 한계 상태가 새벽에 이미지로 떠오를 때 그것을 정의하려 노력하면서, 올빼미(owl)의 ‘o(o)’이 **비어 있음**[필자 강조]의 작은 ‘o(o)’ 들이고, 영혼은 자신을 상실했다고 느낄 때 감수성이 생겨나는 곳이라 썼다.”⁷⁾

지금 제 머리에 떠오르는 다른 웨스트 코스트의 불교 관련 시인들로는 로렌스 펄링게티(Lawrence Ferlinghetti), 샘 하밀(Sam Hamill), 제인 허쉬필드(Jane Hirshfield), 게리 스나이더(Gary Snyder), 필립 웨일런(Philip Whalen) 그리고 마이클 맥클루어(Michael McClure)가 있습니다.

원래 제 습관대로, 저희가 여기 모인 취지와 동떨어진 다소 지루한 학

5) 오찬의 시: 정오 시 낭송 시리즈—고은 초청 특별 시 낭송회(2006년 봄) 때 UC 버클리의 모리슨 도서관은 이를 들으러 온 관객으로 넘쳐났었다.

6) 앤드류 셸링 편, 《북미 불교시의 지혜 선집(Wisdom Anthology of North American Buddhist Poetry)》, 위즈덤 출판사(Wisdom Publications), 2005.

7) 2007년 서울에서 열린 ‘문명과 평화에 대한 세계 포럼’에서 브렌다 힐먼이 연설한 “평화를 위한 문학적 상상력(Literary Imagination for Peace)” 중에서.

문적 탐구로 들어갔던 듯합니다. 이것이 시인들의 포럼, 그러니까 말하자면, 학문적 담론을 듣기보다는 시를 듣고 자연에 심취하는 것을 선호하는 상당히 다른 종족의 남녀들의 포럼이라는 점을 새삼 깨닫습니다.

‘세계적인 시’에 대한 제 마지막 질문에 대답이 되어 줄 시 몇 개를 읽는 것으로 제 글을 마치고자 합니다. 인종, 성, 연령과 상관없이 어떤 언어로 번역이 되었을 때 모두에게 호소력을 지니는 시들을, 저는 세계적인 시라고 부르고 싶습니다. 문학적 의미에서 시를 보는 순수한 미학과 별개로, 세계 시민들에게 호소력을 지닐 만한 것은 하나의 시가 담고 있는 보편적인 메시지입니다.

여기에, 제가 ‘세계적’이라고 생각하는 두 개의 시가 있습니다. 하나는 제가 좋아하는 오세영 작의 불교시 〈새벽 세 시〉입니다. 이 시는 의식이 있는 모든 존재들이 얽혀 있는 곳인 자연에서의 끝없는 움직임 가운데 구원을 구하는 인간의 염원을 표현하는 시입니다. 이 시는 이 아름다운 백담사 만해마을과도 특히 어우러지는 듯합니다.

새벽 세 시⁸⁾

— 오세영

새벽 세시,
강물이 강물로 흐르고,
바다는 바다로 푸르고,
까투리 장끼 곁에 눕고
새벽 세시,

8) 오세영 시 선집 영문판 *Flower Long for Stars*(《별들을 그리는 꽃》), 타말 비스타 출판사 (Tamal Vista Publications), 2005.

달빛은 눈썹 위에 쌓이고,
은하는 귀밑머리 적시고,
별빛은 이마에서 꿈꾸는 시간,
세시에 깨어
경을 읽는다.

일(一)은 다(多)이고 다(多)는 일(一)이며, 가르침에 따라서 의미를 알고 의미에 의하여 가르침을 알며, 비존재는 존재이며 존재는 비존재이며, 모습을 갖지 않은 것이 모습이며 모습이 모습을 갖지 않은 것이며, 본성이 아닌 것이 본성이며 본성이 본성이 아니며……

화엄경(華嚴經) 보살십주품(菩薩十住品), 그 말씀
아, 가슴으로 내리는 썬물소리
갈잎소리.

많은 캘리포니아 시인들이 쓴 아름다운 시에 불교와 선 사상이 스며 있듯이, 이제 게리 스나이더(Gary Snyder)의 또 다른 시 한 편을 한국어 번역으로 읽어 드리겠습니다. ▣

Korean Poetry in the light of Globalization

Clare You(U.S.A.)

I'd like to thank the Society of Korean Poets, especially the President of the Society, Oh Saeyoung, for inviting me to this East Asian Poetry Forum in spite of my being a non-poet among the poets of the world. With this handicap in mind, I must say that it is an honor and a privilege to be with you today.

My association with the literary people of both sides, Korea and the US, came about years ago when I translated some literary works in English as well as in Korean and more recently by my being the chair of the Center for Korean Studies at UC Berkeley. As my penchant for literature and arts has provided a kind of literary hub at the CKS in Berkeley, there have been close to fifty renowned Korean literary figures pass through during the last few years. Their visits were immensely popular and helped us introduce Korean poetry as well as novels, critiques and arts to America,

not to mention our visiting scholars' contributions to Korean literature at UCB and beyond.

First I'd like to say a few words about Globalization because just seeing the "globalization" in the theme of this forum, "East Asian Poetry in the Age of Globalization," scared me out of my wits. I feel the world is frenzied with globalization—global economy, global ecology, global politics, global health, global security, and so on, even for the names of boutiques and stores. There seems to be nothing left for local or regional, now that we contemplate poetry in global terms.

My instinctive fear has to do with the feeling that to know and digest all that is global, I am in a frenzy of spinning from one end of the globe to the other end incessantly, not knowing how to stop or where to get off. Globalization in industry, economy, politics, trade even in ideology or religion are moving at full force as the respective experts, consultants and specialists are on the move at the speed of light, not stopping to figure out where globalization is leading us to.

When I was growing up in Seoul fifty years ago, it was a small world, literally a world of family, extended family, neighbors and friends within the confines of several kilometers around. Going on a field trip or a picnic to Ttuksum(뚝섬) or Gwang-naru(광나루), a few miles away from the city, kept me awake most of the night from excitement as if we were leaving for the moon. Now they are just another sprawling suburbs. And across the river where we used to spend a day getting fresh farm vegetables is only a taxi call away from the center of Seoul and the most expensive and 'globalized' sector of the city with pricy European boutiques and New York class condos.

When I first went to US in the late 50' s and again in the early 60' s, the world was still quite compartmentalized. Crossing the Pacific Ocean was a big adventure. The whole family, not just the immediate family but all the extended family members and friends, came to say good-bye at the Yeou-uido Airport(여의도 공항) as if I were going on a journey of no-return. But that wasn't so far from the reality—only a handful of people could afford to travel by air. The one-way airfare to San Francisco was almost a half year's living expenses for a family and the government's bureaucratic red tape was arduous every step of the way. Now I have traveled throughout the world and live thousands of miles away from my birth place, yet am able to jet back in a half day, not to mention being connected via e-mail to anyone in the world with the speed of light, have we arrived at a 'globalized' society?

So I asked myself “what is globalization?” When did this concept of “globalization” come about? When did it become a buzz word? What changes has “globalization” brought about in the world of poetry? Is there such a thing as “global poetry”?

The answers to the first three questions were well elucidated in *Globalization: A Critical Introduction*(Jan Aart Scholte),¹⁾ and if I may, a short way of putting them in a nutshell is that the concept of “globe” is

1) *Globalization: A Critical Introduction* by Jan Aart Scholte(2005). Chapter 2 explores the definitions of 'globalization,' and Chapter 3 examines the historical development of the concept of 'globalization' in the “questions of chronology and periodization.” On p.43, the international spread of 'globalization' cites Korean as “Gukje Hwa” which is equivalent to 'internationalization,' 'Segye-hwa' stands for 'globalization' in current usage.

attributed to Galileo/Copernicus' s discovery in the 16th century of the earth being round or spherical, the additional meaning of 'the whole world' to 'roundness' came about in the 1980' s, and finally 'globalization' first appeared in *Webster' s Dictionary* in 1961. However, not until the 1980' s when technology had its rapid evolution, few cases of 'globalization' as titles of books, themes for events, or as the 'buzz' word of daily life appeared copiously. It came with the vibrant activities of digital information age in the 1980' s.

We turn now to what does globalization have to do with East Asian, more specifically Korean poets and poetry?

I am happy to point out, globalization of Korea' s economy has brought (and still brings) an unprecedented wealth to Korea. Riding on this energetic horse of economic globalization, doors have been opened for Korean poets and writers to the outside world from the confines of their native peninsula. Korean poets recite their poems in Europe, in Asia, South America, North America, and Australia, all supported by the literary foundations(KLTI, Daesan, ICF, etc)²⁾ promoting Korean culture abroad through literature. Even more importantly, their strong support for the translations of Korean literature in world languages remains the main source of fuel that is driving Korean poetry and fiction globally, reaching out with the translated works to the speakers of some of the major languages of the globe. It' s not an accident that Korean poets are the global ambassadors of Korean culture as they spread the good will and

2) KLTI stands for the Korea Literature Translation Institute; ICF for the International Communication Foundation; and Daesan for the Daesan Cultural Foundation,

the literary culture deeply rooted in Buddhism and Chinese. They form links with other 'global' poets sharing sul, drinks in Li Po-esque inebriation, idling in silence of Seonesque or Zenesque mind transmission, and/or dissuading wars in poetry forums.

To complement the pivotal role translation plays in spreading poetry into another culture, another language (i.e., globalization), we take Ezra Pound's contribution, albeit accidental, in the early 20th century. Without his famous translations of Li Po's poems such as "The River-Merchant's Wife: A Letter," or "Exile's Letter,"³⁾ there would have not been such an exploding interest in Chinese poetry nor its influence on Western poetry.⁴⁾ Taking the cue from Ernest Fenollosa's notes and transliterations, Pound created new poems so original yet so fresh in an American style that sparked the globalization of Li Po's poems, the Chinese poems of a totally alien language.

Likewise because there were English translations of Korean poetry attempted by early enthusiasts, they became the stepping stones to the modern versions of translations. Since the 1980, Korean poets have been invited to read and recite their poems to Western as well as Asian

3) In *Cathay*(1915), Ezra Pound translated 19 poems by Li Po from Ernest Fenollosa's notes. Appointed as the literary executor of Fenollosa after his death, Pound found Fenollosa's notes and transliterations of Li Po and Wang Wei along with the Japanese names for the Chinese in the poems (e.g. Rihaku for Li Po or Omakitsu for Wang Wei). This kind of mixture of languages in translation gives rise to confusion in the identity of the original poem, whether it's a Chinese or Japanese, analogous to reading "Song of Huang Zhenyi (黃真伊)" for "Song of Hwang Jini" (in *Windflower* by Moon Chung Hee).

4) "The Contemporary of Our Grandchildren—Pound's Influence" (p.195) by Marjorie Perloff in *Ezra Pounds Among the Poets*, ed. by George Bomstein, U. of Chicago Press, 1985.

audiences because they were able to hear the verses in English, Spanish, French, German, Polish, Chinese, or Japanese. Hundreds of poetry lovers came to listen as we read Korean poems in English at UC Berkeley during the lunch poem series.⁵⁾

We cannot eschew Buddhism as a potent karma that brought East Asian spiritual influence on modern American poets, especially of the west coast, as Andrew Schelling commented in his book, “...newly emergent voices, this landmark anthology vividly displays how Buddhism is influencing the character of contemporary poetry.”⁶⁾ And to which Brenda Hillman, one of the most dynamic and luminous poets in America today, concurs, “When I first moved to the San Francisco Bay Area in the early seventies, much of the counter-culture art was drawing from and influenced by Buddhist texts, and to an extent, it still is. The Beat Poets and the San Francisco Renaissance poets have been deeply engaged with Buddhist practice.” She went on to say, “I tried to define the liminal states of the soul as it emerges at dawn, in images, writing that the owl’s “o’s” are small o’s of **emptiness** [emphasis is mine], that the soul is a place of receptivity when it feels it has gone missing.”⁷⁾ Other Buddhist poets of the west coast who immediately come to mind are Lawrence Ferlinghetti, Sam Hamill, Jane Hirshfield, Gary Snyder, Philip Whalen, and Michael

5) Lunch Poems: a noon time poetry reading series—at Ko Un’s special poetry reading (Spr. 2006), the Morrison Library at UC Berkeley was filled with an overflow audience.

6) *Wisdom Anthology of North American Buddhist Poetry*, edited by Andrew Schelling, Wisdom Publications, 2005.

7) From Brenda Hillman’s presentation, “Literary Imagination for Peace” at 2007 Global Forum on Civilization and Peace, Seoul.

McClure,

As my habits dictate, I was going into a rather boring academic inquiry away from what we are here to do. I realize that this is a forum of poets, a quite different breed of men and women who would rather hear poems and immerse themselves in nature, so to speak, than hear an academic discourse.

I would like to conclude by reading some of the poems that may answer my last question about ‘global poetry.’ I would call the poems that can appeal to all when translated into one’s own tongue, regardless of race, gender, age, global poems. Apart from the purely aesthetics of poems in a literary sense, what seems to appeal to global citizens is the universal message a poem brings to bear.

And here are two such poems, I’d consider ‘global.’ One is one of my favorite Buddhist poems by Oh Sae Young—“Three in the Morning.” It embodies human anxiety, seeking salvation amid the perpetual motion in nature where all sentient beings are intertwined. This poem seems especially fitting at this beautiful Manhae Village of Baekdam Temple.

THREE IN THE MORNING⁸⁾

by Oh Sae-young

Three in the morning
the river flows riverly,

8) From *Flower Long for Stars* English —translations of the selected poems by Oh Sae-young, Tamal Vista Publications, 2005.

the sea is sea blue,
pheasants nestle mate by mate.

Three in the morning,
it is the hour when
moonlit eyebrows drift,
the milky-way wets hair behind ears, and
stars sparkle dreams in the forehead.
Awakened at three in the morning,
I recite the sutra,

One is many, many is one; following the teachings, I
understand the meaning; by the meaning I understand the
teachings; not-being is being, being is not-being; formlessness
is form and form has none; no-nature is nature and nature is
no-nature...

Ah, the words of the Garland Sutra, rush of the ebb tides
surging in the heart,
the rustle of oak leaves.

As Buddhism and Zen permeates through the beautiful poems of many Californian poems, here is another one by Gary Snyder, a poem I'd like to read in Korean translation, (To be added later.) ■

세계화 시대에 있어서의 동아시아 시와 상상

최동호(한국 시인·문학평론가·고려대 교수)

1. 세계화와 디지털 코드

20세기에 식민지 해방이나 사회 혁명이 지도적 이념으로 뚜렷하게 부각되었던 것은 유토피아에 대한 공동체적 환상 때문이었다. 20세기와 달리 컴퓨터나 인터넷이 인간의 인간적인 문제를 모두 해결해 줄 것이라는 희망적, 낙관적 비전이 21세기를 이끌어 나갈 것이다.

그러나, 과연 그것이 전부일까. 컴퓨터는 그 기계적 속성으로 인해 세계의 미래가 인간에게 행복한 것이냐 아니냐에 크게 관심이 없을 것이다. 유토피아에서나 가능하다고 꿈꾸어 왔던 모든 일들이 실제 현장에서 가능하게 된다면, 바꾸어 말하면 인간의 능력을 초과하는 현상이 일어난다면 인간의 삶은 기괴하고 끔찍한 것이 되고 말 것이며, 인간은 오히려 그러한 현실에서 도피하려고 할 것이다. 이때 가상과 현실을 판별하고 완충하는 작용을 하는 것이 예술이며, 그 핵심에 문화 예술을 움직이는

시적 감수성이 놓여 있다. 밤낮을 가리지 않고 작동하는 컴퓨터를 멈추고 인간적인 것을 돌아보게 하는 것이 시이며 문화 예술이라고 필자는 생각한다.

복제 양 ‘돌리’ (1996), 복제 원숭이 ‘테트라’ (2000), 복제 개(2005)가 탄생하면서 생명체 복제의 시계를 멈추게 하는 것도 인간이고 그 시계를 더 빨리 추진시키는 것도 인간이 되었다. 난치병을 극복한다는 명분을 앞세워 인간 복제를 감행할 것인가 아니면 유일무이한 존재로서의 인간의 삶을 예술적으로 승화시키면서 자신의 인권을 보존하느냐 하는 것이 앞으로 인류사의 과제가 될 것이다. 21세기 모두에서 있는 지금 아직도 그 선택권은 우리 인간에게 있다고 판단된다. 시와 인간이 모든 생명체와 더불어 운명을 함께 할 수밖에 없다는 것이 우리가 당면한 문명사적 명제이다.

이러한 문명사적 명제를 전제하면서 ‘세계화 시대에 있어서의 동아시아 시와 상상’이라는 주제와 관련하여 필자는 우선 서구의 시학과 다른 동아시아 시학의 특성에 대해 간략히 언급하고 이를 근거로 생태적 상상력에 대해 논한 다음 한국인들이 가지고 있는 독자적인 상상력이라고 할 수 있는 도깨비의 시학에 대해 논하는 순서로 이 발표를 전개하기로 하겠다.

2. 동아시아 시와 비분리의 시학

동아시아 시인들은 자연 속에서 이 생명의 빛을 찾으려 했던 문화적 전통을 가지고 있었다. 천지인(天地人)으로 집약되는 세 가지 기둥은 동아시아인들이 전통적으로 지켜온 세계 인식의 기본적인 틀이다. 이 세 가지는 서로 분리된 것이 아니라 하나의 전체를 이루고 있는 것으로서 상호 불가분의 것이라고 말할 수 있다. 이 글에서 동아시아라는 용어는 중국

과 한국과 일본을 지칭하는 것이며, 특히 한자 문화권이 공유하는 지적 문화적 공동체를 염두에 둔 것이다. 동아시아인들이 ‘동아시아’란 용어를 자각하기 시작한 것은 대체로 19세기 이후 서양에 대한 대타개념으로서의 동양이며, 동양에서도 서쪽 지역인 인도나 중앙아시아가 아닌 지역을 동아시아라 지칭하는 것일 터이다. 물론 한국과 일본은 지역적으로 보아 동북아시아라는 명칭이 더 적절한 것일 수 있을 것이다.

동아시아에서 시는 중국의 한시를 기반으로 성립되었으며, 이백(李白)이나 두보(杜甫)와 같은 대시인이 출현한 당시(唐詩)의 세계는 동아시아의 많은 시인들에게 수천 년 동안 결정적인 영향력을 행사해 왔다고 할 것이다. 당시 이전에 채록되어 동양 시의 전범으로 추앙되어 온 《시경》이 동아시아 각국에 시의 정전으로 읽혀져 왔다는 사실 또한 우리는 되새겨 보아야 할 것이다.

한시의 전통이 서정시에 기반을 두고 있으며, 서정시의 중요한 소재가 자연을 통해 인간의 감정을 읊고 있다는 것은 널리 알려진 사실이다.(중국 한시에서의 ‘자연’ 인식 문제는 유약우(劉若愚), 《중국시학(中國詩學)》, 이장우(李章佑) 역, 명문당(明文堂), 1994, 93-95쪽과 방동미(方東美), 《중국인(中國人)의 인생철학(人生哲學)》, 정인재(鄭仁在) 역, 탐구당(探求堂), 1983, 151-183쪽 참조.) 자연을 목적론적이나 기계론적으로 보지 않고, 순환하는 생명의 근원으로 보았던 동아시아의 시인들은 자연과 인간을 분리시키거나 단절시켜 보지 않았다는 점에서 목적론적 시각에서 자연을 바라보았던 서구의 시인들과 크게 다르다는 것이 필자의 지론이다. 분리의 시학이 아니라 비분리의 유기체적 시학에 근거할 때, 우리는 21세기의 환경 파괴나 인간 복제 등의 여러 위기에서 스스로의 존재의 정당성을 확보할 수 있는 근거를 찾을 수 있을 것이다. 자연과 화합하지 않고 자연을 파괴하고 자연을 인간의 목적으로 지배하고자 하기만 한다면 인류는 자신의 모체인 지구를 파멸시키고 자신도 파멸시키고 말 것이다.

인간과 자연이 하나라는 동양사상의 전통을 좀더 깊이 천착하면, 시인과 시가 분리되지 않고 하나라는 생각과 통하게 된다. 시에서 말하는 사람과 시인이 분리되지 않는다는 것은 허구(虛構)의 개념으로서 시가 논의되는 서양의 논리와는 아주 다른 것이라고 하지 않을 수 없다.

Y. B. 예이츠(Yeats)의 시 〈유리(琉璃)〉(Lapis Lazuli)와 한국의 황매천(黃梅泉), 이육사(李陸史), 윤동주(尹東柱) 등의 시를 비교하면서 서양의 비극과 동양의 비극의 차이를 논한 글에서 김종길은 시와 시인이 분리되지 않은 동양적 전통을 다음과 같이 말하고 있다.

가장 오래된 중국에 있어서도 시의 정의는 “마음 속에 있는 바의 발언(發言)”, 즉 ‘언지(言志)’이다. 이러한 뜻에 있어서의 시는 작품과 시인 사이의 구별을 용납하지 않는 개인적이며 서정적인 시이다. 허구로서의 “포에시스(시문학)”의 개념과는 정반대로 동양에 있어서의 시는 이리하여 시인 자신의 삶과 하나가 되어 있었다. 그것은 전통적으로 수양의 일부이며 내면 생활의 직접적 음성으로 간주되었다. 그것은 또한 사람의 성격형성에 크게 도움이 되는 것으로 간주되어 《논어(論語)》에 있어서의 공자(孔子)의 시에 관한 빈번한 언급은 정말 거의 실용주의적으로 들리기까지 한다. (김종길(金宗吉), 〈한국시에 있어서의 비극적 황홀(恍惚)〉, 《진실(眞實)과 언어(言語)》, 일지사(一志社), 1974, 207쪽 참조.)

시인 자신이 비극적 순간의 작자일 뿐만 아니라 자신이 그러한 비극의 주인공으로서, 시는 명상과 관조를 통해 이를 표현한 것이라고 하는 견해는 서양과 다른 동양의 비극을 규명한 하나의 논거가 된다.

시가 시인과 분리되지 않음으로 인해 시가 그들의 인격 수양의 척도가 된다는 것은 어떻게 보면 자연스러운 결론일 것이다. 인간과 자연 또는 세계를 분리시켜 이를 인간과의 대결 또는 정복의 패러다임으로 인식하

는 서양의 비극은 확실히 동양의 사상적 전통과 다른 것이라고 하지 않을 수 없다. 아리스토텔레스의 시학으로부터 시작되는 서구의 시학은 모방의 시학이며 거기에는 허구의 개념이 들어갈 수밖에 없다.

최근 오세영(吳世榮)은 〈생태시 선언문〉(《시로 여는 세상》, 2007년 여름, 10-11쪽 참조)에서 인간과 자연의 관계를 다음과 같이 설정하였다. “자연의 모방인 시는 결국 자연의 재창작물이다. 그러므로 자연은 시의 어머니이며 시의 현주소이자 시의 고향이다.”라고 전제하고 “인간은 자연의 아들”이며 “인간은 사회생태적(socio-ecological) 동물”이라고 규정하고 있다. 이러한 주장은 동아시아 시인들의 자연에 대한 일반적인 견해를 집약한 것이라고 할 것이다. 이는 아리스토텔레스가 〈정치학〉에서 인간을 선악의 도덕적 관점에서 “정치적(사회적) 동물”이라고 한 규정에서 나아가 생태 개념을 적용하여 새롭게 수정했다는 점에서 주목할 만하다. 허구의 시각에서 시에 접근한 아리스토텔레스의 견해는 인간은 자연의 아들이며 자연은 시의 어머니라고 주장한 오세영은 물론 동아시아의 시인들이 가지고 있는 시에 대한 견해와 기본적으로 다른 것이라고 하겠다.

중국과 한국 그리고 일본은 공통의 고전적 경전을 가지고 한자 문화권을 형성하며 각기 독자적 문화를 형성·발전시켜 왔다고 할 수 있지만 궁극적으로 자연 속에서 생명의 빛을 찾고 인간과 자연을 분리시켜 보지 않았다는 점에서는 공통적이라고 할 수 있다.

3. 환경 파괴와 생태적 상상력

자연에서 생명의 빛을 찾으려 하였으며 거기에 동화하려고 한 것이 아니라 자연을 타자화하고 이성적 분석의 대상으로 한 서구적 이성이 한계에 부딪혔다고 할 때 그것은 인간중심주의적 사고 때문이라고 한다. 동

양에서도 인간이 하늘과 땅 사이에서 가장 중요한 존재로 인식되어 있다는 것은 의심할 여지가 없다. 그런데 왜 서양의 인간중심주의가 문제가 되는 것일까. 서양의 인간중심주의는 창세기 1장 28절에서 그 첫 모습을 드러낸다.

생육하고, 번성하라, 땅을 정복하라.

땅을 정복하라는 하나님의 말씀은 그 동안 인간에 대한 하나님의 축복으로 받아들여지기도 했다. 그러나 21세기인 오늘에 있어서는 하나의 재앙으로 읽히지기도 한다는 것이 생태비평가들의 논점이다. 땅을 정복하고 지배하는 것이 하나님으로부터 받은 인간의 특권으로 이해된다면, 인간은 오늘날과 같이 발달된 과학기술정보로 인해 새로운 사회문화에 대한 별다른 준비도 없이 끝내는 창조자로서 신의 영역까지 넘보게 될 위험에 처한 것이다.

이에 비해 동양에서의 인간은 천지가 만물을 화육하는 운동에 동참하고 공동의 창조자이다. 《중용》 22장에는 이러한 철학적 사유가 다음과 같이 표현되어 있다.

사람의 타고난 본성을 극진히 하고 있으면 만물의 타고난 본성을 극진히 할 수 있다.

能盡人之性, 則能盡物之性

우선 ‘극진히 한다’는 것은 하나의 전제가 되겠지만 위의 언급에서 간과할 수 없는 것은 사람의 본성(人之性)과 만물의 본성(物之性)을 동일시한다는 점이다. 여기서 더 나아가서는 천지만물의 화육운동에 사람이 동참함으로써 자연운동이 이루어진다고 인식한다는 것이다. 하늘과 땅이

인간을 매개로 서로가 서로를 극진히 하면서 생명활동을 운용해 나간다는 점에서 동양의 인간중심주의는 자연을 타자화하는 서구적 지배의 논법과는 다른 자리에 있다고 하겠다.

물론, 오늘의 현실은 인간과 자연이 농경시대처럼 함께 호흡하고 생활하는 것과는 전혀 다른 상황이다. 산업시대를 거쳐 기술정보시대에 이르는 과정에서 인간은 유기체적 존재로서 그 자신을 부정하게 될지도 모르는 인간복제시대를 목전에 두고 있다. 돌이켜 보면, 20세기를 치달려 온 동력은 산업기술이며, 산업기술은 인간과 자연을 단절시키는 논리적 패러다임에 의해 자연을 정복하며 진행된 것이다. 그렇다고 하더라도 현재의 상황을 부정하고 비판한다고 해서 누구도 근대 이전의 과거로 되돌아갈 수는 없다. 문제는 21세기의 문명사적 전환에서 인간과 자연의 연결고리를 어떻게 찾아야 할 것인가를 모색하는 것이 우리들의 과제가 될 것이다.

인간과 자연의 유기적 연관을 가지고 산다는 것이 무엇일까를 모색하는 과정에서 필자는 우연히 다음과 같은 글을 읽게 되었다.

우리는 한 사람씩 한 사람씩 천지 사이에 태어나 한 사람씩 한 사람씩 천지 사이에 사라지고 있다는 사실을 통하여, 적어도 우리와 천지 사이엔 떠날래야 떠날 수 없는 유기적 연관이 있다는 것 및 이 ‘유기적 연관’에 관한 한 우리들에게는 공통된 운명이 부여되어 있다는 것을 발견하게 되는 것이다. 우리는 우리들에게 부여된 우리의 공통된 운명을 발견하고 이것의 전개에 지향하지 않으면 안 된다. 우리가 이 사업을 수행하지 않는 한 우리는 영원히 천지의 파편에 그칠 따름이요, 우리가 천지의 분신임을 체험할 수 없는 것이며, 이 체험을 갖지 않는 한 우리의 생은 천지에 동화될 수 없기 때문이다. 그리고 우리는 우리에게 부여된 우리의 이 공통된 운명을 발견하고 이것의 타개에 노력하는 것, 이것이 곧 구경적 삶이라 부르며 또

문학하는 것이라 이르는 것이다. 왜 그러나 하면 이것만이 우리의 삶을 구경적으로 완수할 수 있는 길이기 때문이다.(김동리, <문학한다는 것에 대한 사고(私考)>, 《문학과 인간》, 청춘사, 1948, 100쪽 참조.)

1948년에 발표된 이 글에서 강조하고 있는 것은 인간과 천지의 유기적 연관이다. 인간과 천지 자연과의 단절이 아니라 오히려 그 유기적 연관을 강조하는 논지 전개로 미루어 김동리는 인간의 삶에 대한 목표가 구경적 삶에 있다는 것을 추호도 의심하지 않았던 것처럼 여겨진다. 그의 이러한 주장은 앞에서 인용한 《중용》에서 요구하는 것과는 상통된다. 인간에게 부여된 공통된 운명이란 천지와 인간의 유기적 관계를 발견하고 우리가 천지의 분신임을 깨닫는 동시에 천지에 동화되기 위해 노력하여 구경적 삶을 완수하는 것이라는 명제는 이 글이 발표되던 시절의 좌우의 이데올로기의 적대적인 대치가 사라진 오늘, 인간과 자연의 연관이 무엇인가를 논하려는 우리들에게 새롭게 읽힌다. 그것은 우리의 삶은 무엇이고, 우리는 왜 문학을 하는 것인가에 대한 확신이 이 글에 담겨 있기 때문이다.

4. 한국인의 상상력과 도깨비의 시학

청소년들의 상상력을 극대화시켜 보여준 영화 <반지의 제왕>과 <해리포터>가 한 시대를 풍미했다. 그 분방한 상상력이 한편 놀랍기도 하였다. 그러나, 그 분방한 상상력이 낯설게 느껴졌던 것은 이러한 상상의 근거가 어디로부터 온 것인가 하는 의문 때문이었다. 가상과 현실이 뒤엉켜 있는 상상의 세계를 보면서 오히려 이러한 발상과 분방한 상상은 그들과 다른 의미에서 우리들의 전통 속에도 독자적으로 살아 있었던 것이 아닐까 하는 의문을 던져 보지 않을 수 없었다. 한국인들의 독특한 상상력은 어

다서 찾을 수 있을까. 〈반지의 제왕〉과 〈해리포터〉를 보다가 문득 그들의 상상과 또 다른 한 극점에 선 한국인들에게는 《삼국유사》의 상상력이 있다는 착상을 하게 되었다.

영국의 옥스퍼드 대학을 2005년 여름 방문했다. 중세의 고성을 연상시키는 대학가의 건물을 바라보고 정적이 감도는 오솔길을 걸어 보면서 빗자루를 타고 날아다니는 〈해리포터〉의 상상력이 여기서 나올 수밖에 없다는 생각을 하였다. 우리에게 낯설게 느껴진 그 세계가 그들에게는 지극히 자연스러웠을 것이라는 점이 나에게서는 인상적이었다. 그렇다면 그들과 다른 한국인들이 가진 특유의 상상력은 무엇일까. 이른바 서구의 해체론자들이 말한 것처럼 그들과 다른 우리 나름의 ‘차이’를 찾아보아야 한다는 것이다.

《삼국유사》에 기록된 고대인들의 상상이 책 속에 잠들어 있는 것이 아니라 책 속에서 걸어 나와 오늘도 우리와 함께 살아 움직이고 있다는 것이다. 신라인들이 전자산업도 일으키고, 고구려인들이 축구나 야구도 하며, 백제인들이 한류를 일으키고 있다고 생각하면 어떨까 하는 것이 나의 시적 상상이다.

한류의 붐을 바라보는 외국인들은 한국인들이 마치 중국 춘추전국시대의 사람들 같다고 한다. 도저히 21세기를 살아가는 현대인 같지 않다고 한다. 현대의 이성적 인간이 상실한 야성적 인간성이 한국인들의 심성 속에 살아서 숨쉬고 있다는 것이다.

나는 한국인들의 역동성은 바로 삼국시대의 고대인들이 21세기에 되살아나 살아 움직이고 있다는 점에서 찾을 수 있다고 생각한다. 해체 시대 이후 서구적 이성의 파괴가 몰고 온 지적 혼돈 속에서 미래를 헤쳐나가는 힘을 삼국시대 한국인들이 가진 분방한 상상력과 역동적인 정열에서 얻을 수 있을 것이라 믿는다. 가상과 현실이 구분되지 않고, 인간과 귀신이 구분되지 않는 원초적 상상력 속에서 한국인 특유의 진취적 역동성

이 발휘된다는 것이다. 이 역동성은 불가능한 것을 가능한 것으로 바꾸는 에너지를 갖고 있는 까닭에 어떤 시련이나 난관도 돌파해 나가는 신통력을 가진 것이다.

나는 그것을 여기서 도깨비적 상상력이라고 부른다. 인간이자 도깨비라는 양면성을 가진 것이 한국인의 독특한 생명력이다. 최근 세계 도처에서 한국인들이 발휘하는 불가사의한 성취는 다른 나라 사람들이 생각하기 힘든 기발한 도깨비적 상상이 현실의 인간과 함께 살아 움직이고 있기 때문에 가능한 것이다. 한국의 뛰어난 성취는 다른 나라 사람들이 미처 예상치 못할 정도로 비약적이고 극적이다. 20세기 한국을 억압했던 서구적 근대의 사슬을 떨쳐버리고 기술정보 사회로 도약한 것이 바로 그러한 예증의 하나이다.

서구인들의 사고나 감각으로는 언뜻 이러한 한국인들의 개성을 이해하기 힘들 것이다. 한국인을 이해하기 힘든 것은 중국인이나 일본인들도 마찬가지이다. 동북아시아를 유사한 문화적 동질성을 가진 공동체로 보는 서구인들이 한국인을 제대로 이해하기 힘든 것은 당연한 일일 것이다. 대륙의 중국인도 섬나라 일본인도 이해하기 힘든 지정학적 특성과 고유한 개성을 가진 한국인들을 어찌 서구인들이 쉽게 이해할 수 있겠는가.

20세기 전반의 식민지 시대 그리고 20세기 후반의 눈부신 경제 발전, 이 양자의 극적 변증법 속에 한국인들의 놀라운 역사적 변증법과 시적 변증법이 들어 있다는 것이다. 최근 세계 도처에서 일어나고 있는 한류의 붐도 이렇게 본다면 결코 우연이 아니다.

한국인들이 가진 남다른 특성은 다음과 같이 요약된다. “인간은 도깨비이고, 도깨비는 인간이다.” 도깨비에게도 슬픔과 괴로움이 있다. 도깨비가 인간이 할 수 없는 불가능한 일들을 해치운다 하더라도, 도깨비는 인간이 되고자 하고 한국인은 난관에 부딪칠 때 도깨비가 된다. 세계를

선도하는 전자산업을 일으킨 한국인의 손가락도 도깨비 방망이이고 월 드컵에서 축구공을 몰고 적진을 달리고 있는 것도 도깨비 같은 한국인들이다. 신바람 난 한국인은 도깨비처럼 괴력을 발휘한다. 이 기적의 변증법이 디지털 시대 세계 문화의 코드를 선도하는 한국인의 시적 상상력이다. 자연과 인간이 소통하고 있다는 것은 인간과 도깨비가 소통하고 있다는 것을 전제한다. 어디까지나 한국인들은 컴퓨터 게임에서 출몰하는 기괴한 로봇이나 사이보그인간이 아니라 자연의 아들로서 인간임을 전제하고 있다는 사실을 염두에 둘 필요가 있다.

5. 세계화와 동서 문화의 다양한 공존

20세기의 동양은 서구 문물의 일방적인 지배 속에서 살았다. 21세기의 우리들은 이제 상호 공동의 번영과 발전을 위해 서로의 문화와 전통을 더욱 넓게 이해하고 공존의 바탕을 마련해야 하는 지구촌의 시대를 맞이하였다. 그러므로 인터넷에 의해 형성된 세계화는 획일성을 지향하는 것이 아니라 문화의 다양성을 지향하는 것이다. 동양과 서양이 인터넷을 통해 하나로 통합된다고 하더라도 인류문화는 오랜 역사와 전통을 가지고 있는 것이므로 어쩔 수 없이 서로의 차이와 개성을 공유하지 않을 수 없다. 동아시아 시의 전통은 자연과의 단절이 아니라 자연과의 조화 또는 일체화를 전제로 출발하였다. 이런 문화적 전통은 자연을 타자화한 서구 시학의 전통과 다른 것이지만 오늘날 생태 파괴나 지구 위기의 시대에는 하나의 대안이 될 수 있을 것이다.

한자 문화권이라는 전통의 범주 속에 있지만 한국인들은 그들 나름의 독특한 상상력을 지니고 있다. 우리는 이것을 도깨비적 상상력이라고 정의한 바 있다. 이는 동아시아의 여러 문화적 전통 속에서도 한국인들만이 가지고 있는 독자적인 상상력의 소산으로 도깨비이다. 물론 도깨비가

중국이나 일본에도 있지만 그들과 달리 인간과 도깨비가 상호 소통하는 선의 의지를 가진 것이 한국적 특징이라고 할 수 있을 것이다. 넓은 의미로 보아 인간과 도깨비의 소통은 자연과 인간이 하나라는 인식으로부터 출발하는 것이며 이는 어느 정도 샤머니즘적 요소가 가미된 점이 있는 것이기도 하다. 춘추전국시대의 인간들처럼 역동적인 현대 한국인들의 독자성은 이 도깨비적 상상에서 찾을 수 있으며 앞으로 직면하게 될 인간의 위기의 시대에 이러한 상상력은 인간을 인간이게 하는 중요한 근거가 될 것이다. 인간 복제의 시대가 임박한 시점에서 인간이 무엇인가라는 의문을 던질 때 자연과 소통의 경로를 놓지 않고 있는 이러한 동아시아적 그리고 한국적 상상력은 그 나름으로 이에 기여하리라고 믿는다. 인간은 어디까지나 자연의 아들이며 로봇을 위해 인간이 존재하는 것이 아니다.

결론적으로 말하자면 세계화 시대란 인터넷을 통한 특정 국가로의 획일화가 아니라 다양한 개성과 문화의 공존과 인류의 번영을 목표로 하는 것이다. 문화의 독점을 지향하는 세계화는 결코 인류의 이상이 아니다. 인류 공동의 번영과 무관한 세계화는 20세기적 식민주의적 발상이며 동아시아의 시와 상상력이 세계화 시대의 인류문화에 당당하게 참여할 때 특정집단이나 국가를 권력화하는 세계화를 극복하는 계기가 마련될 것이다. ■

* 이 글은 필자의 <디지털코드와 도깨비의 시학>(<서정시학> 2006, 가을)과 <동아시아의 자연시와 동서의 교차점>, <생태적 상상력과 문명사적 전환>(<진흙 천국의 시적 주술>, 문학동네, 2006) 등에서 일부를 인용하여 작성하였음.

Asian Poetry and Imagination in the Age of Globalization

Choi Dong-Ho(Korea)

1. Globalization and the Digital Code

The reason why colonial liberation or social revolution in the 20th century gained prominence as a leading ideology is because of a common illusion to seek a utopia. Unlike the 20th century, the hopeful and optimistic vision that sees computers or the Internet as the answer to resolve all humane problems of humans will lead the 21st century.

However, will that be all? Whether or not computers with its mechanical features will bring happiness to humans in the future is actually a petty matter. If all the things that are dreamt in a utopia really do happen in real life, in other words, if a phenomenon that transcends human abilities happens, human lives will be of something uncanny and frightful, and instead humans will try to escape from such supernatural

reality. This is when the arts will act as a buffer to mark the difference between virtual reality and reality, and the heart of it lays the poetic sentiment that moves cultural arts. I believe it is the poems and the cultural arts which stop the computers that run day and night, to look back and seek for what is humane.

The birth of 'Dolly' (1996) the cloned sheep, 'Tetra' (2000) the cloned monkey, and the cloned dog(2005) stopped and propelled the time of reproduction, and these are works done by humans. Whether to carry out human cloning with the justification to overcome diseases or whether to preserve human rights by sublimating human life into the arts as the unique existence, will be the task for human race to solve. Standing in the rush of 21st century, I judge that we humans still have the choice. It is inevitable that poetry and humans along with all living creatures must share their fates is the cultural proposition we must confront.

Setting forth such cultural proposition as a premise, relating to the discussion of 'Asian poetry and imagination in the age of globalization,' I will first briefly mention the poetical features of the West and other East Asian countries, and based on this, after discussing about ecological imagination, I will then move on to talk about the goblin (Dokkebi) poetics which could be described as Koreans' own unique imagination.

2. East Asian Poetry and the Poetics of the Inseparable

East Asian poets had the cultural tradition to find this ray of life embedded in nature. The three pillars comprised as heaven, earth, and the man is the internationally known frame that East Asians have

traditionally preserved. These three are not to be separated, they form a whole as one, and thus they are mutually inseparable. In this thesis, the term East Asia refers to China, Korea, and Japan, especially the intellectual and cultural community which share the culture of Chinese character. East Asians began to be aware about the term 'East Asia' after around the 19th century when the West treated the East as the Other and East Asia as the pinch-hitter, and even in Asia it was not the west where India is or central Asia that was referred to. Certainly, when Korea and Japan are viewed regionally, the term North East Asia might work better.

The poetry in East Asia is established based on Chinese poetry and when great poets like Lee Baek and Doo Bo appeared, they were known to have influenced many East Asian poets for thousands of years. And before that era came, we must be reminded that *Si Gyung*, the Book of Odes, was recorded and worshipped in all parts of East Asia as a canon. The tradition of Chinese poetry is based on lyric poetry, and it is a well known fact that the important elements of lyric poetry celebrate the human sensation through nature. (The matter about 'nature' in Chinese poetry is dealt in 劉若愚, 《中國詩學》, 李章佑 譯, 明文堂, 1994, pp.93-95 and 方東美, 〈中國人的 人生哲學〉, 鄭仁在 譯, 探求堂, 1983, pp.151-183) East Asian poets saw nature not in a teleological way or in a mechanical way. East Asian poets did not separate humans from nature, and this differs greatly from Western poets who saw nature from a teleological point of view. Based on the inseparable organic poetics, we can find the justification to our existence amid the 21st century crises such as the destruction of the environment or human cloning. If we were not to be in harmony with nature and destroy nature for the good of mankind,

humanity will not only destroy its mother earth but also destroy itself.

If I dig a little more into the Asian ideology that conceives man and nature as one, it will naturally lead to the thought that a poet and poetry is inseparable. What poetry says about man and poet being inseparable differs greatly with the Western logic which pursues poetry as an abstract concept. In Kim Jong-gil's writing, he compares Y.B. Yeats' *Lapis Lazuli* with Korea's Hwang Mae-chun, Lee Yook-sa, and Yoon Dong-joo's poems, and while discussing Western tragedy and Eastern tragedy, he states the following about the Eastern tradition of the inseparability of poetry and poet.

Even in China where the history of poetry is the oldest, the definition of poetry is "the utterance of what is in the heart," thus it is "the meaning of words." Based on this meaning, poetry is strictly personal which does not allow distinction between the poet and his work, poetry in this sense is lyrical. Contrary to the concept of "Poesy" as something abstract, poetry becomes one with the poet's life in the East. This is traditionally a part of the cultivation of the mind and it was emphasized as a direct voice within the inner life. Moreover it was enhanced as something that helped form the character of a person, thus Confucius' frequent reference to poetry in the *Analects of Confucius*, almost makes it sound as pragmatic. (Refer to 金宗吉, <The Tragic Rapture of Korean Poetry>, 《眞實과 言語》, 一志社, 1974, p. 207.)

The poet not only becomes the writer of the tragic moment but he also becomes the hero of the tragedy, and such opinion that poetry is

expressed through meditation and intuition is an argument that compares the different tragedy of the West and the East.

Grounded on this opinion, it may be a natural conclusion to state how poetry becomes a yardstick to their cultivation of character as poetry becomes inseparable with the poet. The Western tragedy which separates man and nature or the world, and understands such separation as a showdown with man or paradigm of mastery, there is definitely a difference with the Eastern ideological tradition. The Western poetics which started from Aristotle's poetics is the poetics of imitation, and thus it becomes inevitable to include the concept of abstractness.

Recently Oh Sae-young established the relationship between man and nature in "The Declaration of Ecological Poetry" ("Opening the World with Poetry," 2007 summer edition, pp. 10-11). He prerequisites "poetry which mimics nature is after all the reproduction of nature, thus nature is the mother of poetry, the current address of poetry, and the hometown of poetry" and adds that "man is the son of nature" and that man is a socio-ecological animal. Such opinion comprises the general belief of nature among East Asian poets. This is particularly noteworthy as Oh freshly edits Aristotle's statement in "Politics" where he established man as "political (social) animal" from the good and evil moral point of view, and asserts ecological concept. Aristotle's opinion that approached poetry from an abstract point of view is basically different from Oh's and of course many East Asian poets' opinion that sees man as the son of nature, and that nature is the mother of poetry.

China, Korea and Japan shared the classical canon and by forming the cultural boundary of Chinese character each country built and developed

one's own culture, but ultimately they share the thought of not separating man and nature and pursued to look for the light of life within nature.

3. Destruction of the Environment and the Ecological Imagination

When the Western rationale, that did not mingle with the idea of the light of life within nature and that treated nature as the Other, hit its limit, this is because of its human centralistic ideology. There is no doubt that in the East man is perceived as the most important being between the heaven and earth. However why does this human central ideology become a problem? The Western human central ideology reveals its first appearance in *Genesis* chapter 1 verse 28.

Be fruitful, and multiply, replenish the earth.

God's word to replenish the world was thought as God's blessing upon mankind. However, today in the 21st century according to ecological critics, it can also be read as a calamity. If to replenish and rule the earth is understood as a gift from God, because of the advanced science and technological skills, there is a danger of going beyond the province of God as the only creator since he is not prepared to face new social culture.

Comparatively in the East, man participates in the movement to harmonize all things under the sun, and man acts as the co-creator. In chapter 22 of *Just Milieu*(Joong Yong), such philosophical speculation is

expressed as follows.

If man devotes himself to his innate nature, he can devote to the innate nature of all things under the sun.

(能盡人之性，則能盡物之性)

To begin with, 'to devote' can be a prerequisite, but one cannot overlook the equivalence the statement mentions about man's nature and the nature of all things under the sun. Moreover, it is understood that through human's participation in the harmonizing movement of all things under the sun, the movement of nature is achieved.

The thought that applies human as the medium to mutually devote each other with the heaven and earth, positions itself differently with the Western reasoning of mastery.

Of course, the reality of today is completely different from the agricultural era when man and nature breathed together and lived together. By undergoing the industrial era and arriving at the techno-information era, man as an organic existence has the era of human cloning before their eyes and this confrontation may endanger mankind to deny oneself all together. Looking back, the driving force of the 20th century was industrial technology, and as industrial technology conquered nature with the logical paradigm to cut off man and nature. Even so, although we deny and criticize the current situation, no one can go back to the past. At the cultural turning point of the 21st century, it is our task to search for the connection between man and nature. While searching for the answer to what it means to live with having an organic relationship

between human and nature, I unexpectedly read this piece of writing.

Through the fact that each of us is born between the heaven and the earth and each of us disappears between the heaven and the earth, we discover that there is an inseparable organic relationship between the heaven and the earth, and we are granted the common destiny of 'organic relationship.' As we discover this common destiny bestowed upon us, we must aim to develop it. Unless we pursue such business, we will forever remain as mere fragments of the heaven and the earth, so we would never realize that we are the incarnation of the heaven and the earth. Without this realization, our birth will not assimilate with the heaven and the earth. Moreover we must realize our common destiny that has been bestowed upon us and work to break for its development, this is then called the ultimate life or achieve what is called literature. This is because this is the only way to complete our path to the ultimate life. (Kim Dong-ree, "Speculations upon Literature", *Literature and Man*, Chung Choon Sa, 1948, p. 100)

The piece of writing was published in 1948, and it emphasizes the organic relationship between man and the heaven and the earth. Based on the argument that emphasizes against a discontinuation between man, the heaven and the earth, and nature, there is no doubt that Kim pursued the objective of a man's life is in the ultimate life. His argument can be connected with the demands "Joong Yong" asked for in the previous quotation. At the time of Kim's thesis, there was the left right ideology of antagonistic value. However as such ideology disappeared, nowadays for

us to read about the relationship between man and nature is something quite refreshing. This is because in his writing, we find what our life is about and we confirm why we have to pursue literature.

4. Korean Imagination and the Poetics of Goblins

An era was overwhelmed with films like *Lord of the Rings* and *Harry Potter* that maximized the imagination of adolescents. However what made the fancy imagination unfamiliar was because of the question of where these kinds of imagination originated from. Watching the worlds of imagination where reality was entangled with the surreal, I could not help but question the existence of such wild imagination embedded in our tradition but in a different meaning. Where can we find Koreans' unique imagination? Then I realized while watching *Lord of the Rings* and *Harry Potter*, that from a different end, Koreans had the imagination of the *Tree Kingdoms History*.

I visited Oxford University in summer 2005. Looking up at the university buildings which reminded me of medieval castles, and walking along a tranquil trail, I could not help but think that *Harry Potter's* imagination sprang from these very surroundings. What was unfamiliar to us must have been very natural to them. Then, what is Koreans' unique imagination? As the Western deconstructionists say, we must look for what is peculiar to us; we must find that 'difference.'

The ancients' imaginations recorded in the *Three Kingdoms History*, are not asleep in the books but they walk and move around with us today. Is it not grand just to imagine the Silla people launching the

electronic industry, Goguryeo people playing football or baseball, and Baekjae people starting off the Han current?

Foreigners views the Han current as if the Koreans are similar to the Chinese during the Choon Chu dynasty. To them, Koreans do not appear as any modern men living the 21st century. This is to say that deprived of the modern rational humanity, wild humanity lives and breaths inside the minds of Koreans.

I believe Koreans' driving force is the reincarnation of our ancestors of the Three Kingdom era. Amid the intellectual confusion brought by the Western destruction of ration after the age of deconstruction, I believe it is the wild imagination and the dynamic passion of the Three Kingdoms descendants who possess the power to move forward into the future. Where what is real and unreal is not distinct, and where man and ghost are not distinctively different, within such primeval imagination, Koreans can exhibit their enterprising spirit. Since this dynamic spirit has the energy to make the impossible possible, it is the divine power to break through any ordeal or obstacle.

I call this the goblin imagination. This is the unique Korean vitality which has the two sides of a human and a goblin. Recently, the miraculous achievements Koreans demonstrated all over the world are from this extraordinary goblin imagination that live and move with them, the internal power that people from other countries find hard to believe. Korea's astonishing accomplishments are, to others, unpredictable and dramatic. One of the examples is when the modern chains of the West which has been repressing 20th century Korea was thrown off and Korea took its leap forward in the technology and information society.

With Western mind or sense, such Koreans' individuality may be hard to grasp. Chinese and Japanese find it hard to understand Koreans as well. It is rightly so for the Westerners, who see Korea within the boundary of North East Asia and see Korea within a community of shared culture, to find it hard to understand Korea. How could the Westerners understand Koreans' peculiar individuality and geopolitical characteristics when even the Chinese and the Japanese have difficulty understanding?

The colonial period during the first half of the 20th century and the amazing economical development during the latter half of the 20th century, within these two extreme dialectics, the remarkable historical dialectic and the poetic dialectic of Koreans are implanted. If seen this way, the recently uprising Han current did not occur coincidentally.

The exceptional characteristics of Koreans can be summarized as such, "Man is a goblin, and a goblin is a man." Even if goblins have the power to do things men can never do, goblins have grief and afflictions of their own. Goblins want to be humans, and Koreans turn into goblins when they face trouble. The Koreans' fingers which led the electronics industry are the goblin sticks, and the footballers who ran down the field during the World Cup are the goblin-like Koreans. Feeling exalted, Koreans display a goblin-like strength. This miraculous dialectic is the Korean's poetic imagination which leads the cultural code of the digital era. Saying that man and nature is in commune, presupposes that man and goblin are also in commune. It is necessary to remind ourselves that Koreans are not the strange looking robots or cyborgs that appear in computer games but that we exist as sons of nature.

5. Globalization and the Diverse Coexistence of East and West Cultures

20th century Eastern world was predominated by Western civilization. Now in the 21st century, to mutually develop we make an effort to better understand other cultures and prepare a backdrop to coexist. We have embarked on an era of globalization, where the world becomes a village. Therefore globalization primarily formed by the Internet, is not to pursue after uniformity but it is to pursue after cultural diversity. Even if the East and the West can unite with just using the Internet, since the culture of mankind has its long history and tradition, it is unavoidable to share each other's differences and individualities. The tradition of East Asian poetry began with presupposing the unity or harmony with nature and that the tradition of poetry is not to be cut off from nature. Such cultural tradition differs from the Western poetic tradition where nature was considered the Other, but it could act as an alternative at an age of global crisis and ecological destruction.

Koreans are within the boundary of the Chinese character cultural tradition, but Koreans have their own unique imagination. This, I have defined, as the goblin imagination. Among many East Asian cultures, the goblin is peculiar to the Koreans. There are goblins in China and Japan, but unlike those, the goblins that have the ability to mutually communicate with humans and have good intentions are uniquely Korean. From a wider point of view, the communication between goblins and men starts from the understanding that nature and man are one. To an extent, this has the element of Shamanism. Like the ancestors of the Choon Cho

dynasty, the modern dynamic Koreans' individuality can be found from this goblin imagination, and when they are faced with obstacles they will play out as vital energy driving them forward. At a time where the age of human cloning is impeding, when we ask ourselves what our existence means, such East Asian and Korean imagination that does not let go of the route of understanding nature may work. In all respects, men are the sons of nature and not something that exist for the robots.

In conclusion, the age of globalization is not to seek uniformity of a certain country through the use of the Internet. It has to have the objective to expand and develop humanities' diverse individualities and cultural coexistence. Globalization that pursues a domination of a culture is not the ideal of mankind. Globalization that does not relate to the shared prosperity of mankind is a 20th century colonial ideology, and when the East Asian poetry and imagination grandly participate with the culture of mankind in the age of globalization, it will be the stepping stone to overcome the dominion of a particular group or nation. ■ (Translated by Min Ji-won)

근대 중국 시의 전개와 그 지향점

예연뵘(중국 시인·비평가)

세계화 시대에서 중국 시가의 문화적 역할은 검토할 만한 가치가 충분한 과제이다. 우리들이 이 과제를 언급하는 시점에 마침 중국 신시(中國新詩) 탄생 90주년을 맞이하였다. 우리들이 세계화와 관련시켜 검토하고자하는 중국 시가는 바로 중국의 20세기 초 '5·4 신문화운동' 중에 출현하고 발전해온 중국 신시를 지칭하는 것이다. 우리들이 중국 시가의 세계화 시대에서의 문화적 역할을 논의할 때에는 역시 아래의 세 가지 문제를 설명하고 정리해야만 한다. 첫째, 중국 고전시가 전통과 다른 중국 신시 90년간의 발전과정. 둘째, 세계화라는 큰 흐름의 격동 속에서 형성된 중국 시단의 세 가지 주요한 역할. 셋째, 중국 신시의 존재와 보급방식. 세계화 시대에 있어서 중국 시가의 역할과 관련된 이 세 가지 문제를 논술하면 아래와 같다.

첫째, 세계화 시대가 도래하는 즈음에 중국 시가는 중국 신문화운동의

일부분이 되었으며, 거의 90년간의 준비기간을 겪었다. 이 준비기간은 또한 중국 신시의 탄생부터 성장·발전하기까지의 역정이기도 하다.

봉쇄상태에 있는 봉건 중앙제국의 문화적 대표였던 중국전통 고전시는 이미 섬세하며 아름답우며 월등하게 뛰어난 수준까지 발전했다. 고전시가의 질서 정연함·표준의 정립·대칭성·기승전결 등이 표현하고 있는 중용·평화·통일과 안정은 바로 중국 봉건사회 형태의 수준 높은 발전과 봉건질서의 엄격하고 분명함, 그리고 봉건 윤리의 치밀함과 정연함을 갖춘 사회형태의 선명한 구현이다. 그러나 서양 열강이 봉쇄와 쇠국이라는 중앙제국의 몽상을 깨트림에 따라 새로운 과학과 민주의 사조 또한 수천 년의 봉건문화와 충돌하였고, 전쟁과 혁명은 사회의 큰 동란이 되었다. 그러나 중국 신시는 단절과 계승 가운데에서 스스로 가지고 있는 역할의 변화를 피하였고, 이 변화는 오늘날까지 진행중에 있다. 90년간의 발전 중에서 가장 중요한 것이라 할 수 있는 세계와 만나고 교류하는 큰 흐름은 5·4시기와 중화인민공화국 수립시기 그리고 문화대혁명이 끝난 후의 사상 해방과 대외개방 시기 등으로 세 차례가 있었다.

5. 4시기

20세기 초엽, 중국이 닫아 놓은 대문을 점차 열어감에 따라 규율이 엄격하고 형식이 엄밀한 고전시가는 신문화운동 중에 충격을 받았다. 후스(胡適, hushi)는 우선 백화(白話=口語)로 시가를 지을 것을 주장했다. “백화문학의 투쟁은 열 번의 전쟁에서 이미 일곱 여덟은 승리했다. 현재는 단지 시가의 보루만이 남아 있으며, 역시 전력을 다해 탈취해야만 한다. 백화로 이 시가의 나라를 정복하게 되면, 백화문학의 승리는 바로 완전하게 된다고 말할 수 있다.……”¹⁾ 1916년 호적은 첫 번째 신시인 〈나비〉를 지었고, 후에 1920년 첫 번째 신시(新詩)시집인 《창스지(嘗試集, chang-

shiji)에 편입시켰다. 정식으로 《싌칭니엔(新青年, xinqingnian)》 잡지에 1918년 1월 후스(胡適, hushi)·선인모어(沈尹默, shenyinmo)·리우뻬농(劉半農, liubannong) 등이 9편의 백화 신시를 발표하여 중국 문학에서 신시의 기점을 만들었다. 또한 궈모어루워(郭沫若, guomoruo)가 1921년에 출판한 <여신>은 바로 중국 신시 중에서 가장 중요한 상징성 있는 작품이 되었다. 즉 형식에 있어서는 고전시가의 고정된 형식과 완전히 단절시켰고, 정신적인 측면에 있어서는 중국 지식인들이 괴테나 휘트먼 등 세계 거장의 영향을 받았음을 보여준 것인데, 이는 바로 중국 낭만주의 시풍을 창립한 것이다. 이로부터 중국 시가는 세계 속의 서양 주류 시가의 영향을 받았으며, 원이뚜위(聞一多, wenyiduo)·쉬쯔모어(徐志摩, xuzhimo)·리우따보어(劉大白, liudabo)·예칭(艾青, yeqing)·펑쯔(馮至, pengzhi)·다이왕쉬(戴望舒, daiwangshu) 등 중요한 신 시인이 출현했다. 또한 리쥔파(李金發, lijinfā) 등이 모방한 상징주의 등 현대파 시풍이 시작되었는데, 이 모두가 일찍이 중국 시단에 영향을 주었다. 이것은 일종의 전통과의 단절인 동시에 세계의 시가 풍조와 접촉하는 실험이었다. 이 실험은 중국 시가로 하여금 몇천 년 동안의 고대시가와는 확실히 다른 신시를 만들게 하였다. 그러나 이러한 과정은 일본이 전면적으로 침략한 후에 민족이 위태롭게 되고 민족정신이 재차 진작되자, 중국 신시가 고대의 전통과 단절하고 서양에게 배웠던 낭만주의의 중심 사조로부터 현실로 복귀하고 전통으로 복귀하는 과정으로 변하게 되었다. 농민을 위해 가극 <백발의 여인>을 쓴 씨아쨥쯔(賀敬之, xiajingzhi), 민요를 이용하여 <왕귀이(王貴, wanggui)와 리씨앙씨앙(李香香, lixiangxiang)을 지은 리지(李季, lijì), <황하의 대합창>을 위해 가사를 쓴 광웨이란(光未然, guangweiran) 등은 공산당 항일 근거지의 대표적인 시인이 되었다. 이 시기에 세계의 시가

1) 《현대18가시(家詩)》, 중국 원리엔(文聯, wenlian)출판공사, 1991년 8월 제일판.

풍조와 접촉하려는 문학적 추구는 중국 시가로 하여금 옛 경전의 고정된 형식에서 벗어나 외래의 영양을 흡수할 수 있는 신생아가 되게 하였다. 또한 민족생존을 위해 울부짖는 문학적 사명은 국가 민족의 생사존망이 걸린 거대한 영향을 받는 가운데서 중국 신시의 생명력을 보여주었다.

중화인민공화국의 건국 시기

2차 세계대전 이후의 세계정세로 말미암아 건국 초기의 중국은 서양 대국의 봉쇄를 받았지만 오히려 소련과 연맹을 맺었다. 그러므로 1950년대에 있어서 중국 시가의 대외교류와 연구의 추세는 소련 문학으로 바뀌었으며, 제정러시아 시대의 푸시킨·네크라소프·블로끄·예세닌부터 소련 시기의 마야코프스키·예프트셴코·아흐마토프 등까지 모두 중국 시인에게 비교적 큰 영향을 주었다. 건국 초기 모든 국가부흥의 기상과 민족 진흥의 정서 그리고 소련과 서로 근접해졌다는 의식 형태는 시가로 하여금 한때 번영하게 하였다. 씨아쨥쯔(賀敬之, xiajingzhi)가 1950년대에 지은 〈10년 동안 큰 소리로 노래하다〉 등 계단시, 쑤쨥쑤엔(孫靜軒, sunjingxuan)의 〈해양 서정시〉, 궈샤오추안(郭小川, guoxiaochuan)의 〈근경을 향하여 진군하자〉 등은 모두 우리에게 이러한 영향을 느끼게 했다. 1957년 두 시가 잡지 《쓰칸(詩刊, shikan)》과 《쨥쨥(星星, xingxing)》이 잇따라 창간되었는데, 중소관계가 60년대에 이르러 긴장과 대립으로 나아감에 따라 국내에서는 계급투쟁, 특히 의식형태의 투쟁을 강화했다. 마오저똥(毛澤東, maozedong)은 고전시가와 민족이 서로 결합하는 길을 제창했으며, 혁명 현실주의와 혁명 낭만주의가 서로 결합하는 창작방향을 제창했다. 중국 시단은 주로 ‘노동자와 농민 그리고 병사 작가’가 포현하는 무대가 되었으며, 대륙에서 1957년 창간된 시가 잡지 《시간(詩刊)》과 《성성(星星)》은 연달아 1960년과 1964년에 정간되었다. 문화대혁명 시기에 이르러 중국 시단은 정치적 구호나 공적과 은덕을 찬양하는 시

가 형태를 가지면서 문화적으로 황량한 사막이 되었다.

사상 해방과 개혁개방 시기

문화대혁명이 끝난 후 중국 문학은 황금시기에 들어갔으며, 중국 신시는 이 시기에 가장 먼저 발전하고 비교적 완전한 문학 양식이 되었다. 문화혁명의 독재가 일단 깨지고, 세계와 교류하는 창구가 일단 열리자 외부 세계에 대한 갈망과 문화대혁명 시기의 문화독재에 대한 회고는 세계 문학의 현대 각종 사조를 쏟아져 나오게 하였으며 창작에 영향을 주었고, 이를 배우고 거울로 삼는 것이 창작의 주류 형식이 되었다. 서양 시학에 대한 ‘횡적 인식’은 세계화 시대에서 중국 시가의 80년대 풍경이라고 할 수 있는데, 일부 젊은 시인들의 이런 창작실험은 ‘신시 사조(新詩思潮)’로 불렸으며, 그들의 작품은 ‘몽롱시(朦朧詩)’라고 불렸다. 이런 실험은 의식 형태상의 관심을 일으켰을 뿐만 아니라 시단으로 복귀하려는 일부 노(老) 시인들의 비난을 받았다. 사상 해방과 대외개방이라는 환경은 문학이론가로 하여금 이러한 세계 문단과 교류하는 실험에 개입하고 지지하도록 하였으며, 베이징대학 교수는 〈새로운 쫓기에 직면하여〉²⁾라는 글을 발표하여 일단의 청년 시인들이 세계 주류 시가를 연구하고 관련을 맺는 노력에 힘쓰는 것을 적극적으로 지지하였다. 그 이후 푸저엔스판(福建師範, fujian shifan)대학 교수 쑤샤오젠(孫紹振, sunshaozhen)은 〈새로운 미학원칙은 쫓기하고 있다〉³⁾를 발표했는데, 이는 쑤정이에(徐敬業, xujingye)가 발표한 장문 〈쫓기하는 시가 군중〉⁴⁾과 더불어 중국 시가계에서 ‘3대 쫓기’로 칭해졌으며 당시의 주류 이론계의 비판을 받았다. 그러

2) 원래 중국 베이징 《광명일보(光明日報, guangmingrebao)》 1980년 5월 7일에 실려 있다.

3) 원래 중국 베이징 《시간(詩刊)》 1981년 제3기에 실려 있다.

4) 원래 중국 간수(甘肅, gansu) 《당대문예사조》 1983년 제1기에 실려 있다.

나 중외 문화교류가 끊임없이 확대됨에 따라 중국 시단은 갈수록 다양화되었으며, 중국 문단의 예술상의 민주와 포용력의 폭은 갈수록 시인의 창작에 유리하게 되었다. 한때 몽룡시의 대표 인물로 불리던 슈팅(舒, shuting)·베이다오(北島, beidao) 등은 국가가 인정하는 수준 높은 중국 작가협회의 심사에서 상을 받았으며, 각종 유과의 시가가 각종 잡지에서 대량으로 발표되었다. 이때의 시인들은 아주 절실하게 상징주의·존재주의·구조주의·여권주의(女權主義) 등을 연구하는 동시에 이런 주의가 지향하는 방향에 따라 서둘러 시가창작을 하였다. 또한 끊이지 않는 새로운 구호와 새로운 모습의 자극 아래 중국 시단은 서양의 200여 년간의 현대주의사조를 격정적이며 혼란스런 시단에 집중적으로 드러내 보였다. 이 '신시 사조'로 불리는 대외 개방이 이끌어낸 시가 풍조는 이 시기에 가장 주요한 시가운동이 되었지만, 약 20년의 기간 동안 서양의 200여 년 이래의 수많은 시가풍조와 문학사조를 받아들이면서 시가가 난잡해지고 독자와 소원해지는 현상이 증가하였다. 설령 비평계, 특히 문예이론 연구자가 이런 조류가 제공하는 이론적인 틀을 만들 만한 '시가의 샘플'에 매우 관심을 가지며 좋아했다고 하더라도, 장기간 전통시가를 읽었던 대다수 중국 독자는 이러한 신속한 변화와 난잡하여 조리가 없는 실험적인 시가작품을 받아들일 수는 없었다. 이런 정황 속에서 20세기 말에는 원래의 자원을 위주로 일정 정도 외래의 표현수법을 흡수하면서 청년 독자에 부합하려고 힘쓰는 창작풍조인 '민간창작'이 출현하였다. 동시에, 외래에서 유입된 새로운 사조가 시가를 독자와 소원하게 하고, 중심에서 멀어지게 하였기 때문에 오랫동안 침체되었던 전통 창작 풍조가 다시 나타나게 되자, 시단은 독자들이 이미 형성하고 있는 독서습관을 기반으로 다시 시단에서의 한 자리를 차지하고자 힘썼다.

최근 백년 이래에, 중국 시가는 외부세계와 완전히 격리되어 형성된 자아 완성의 고전 미학 형태로부터 일종의 완전히 새로운 현대 신시 형식의

로 탈바꿈하였다. 이런 완전히 새로운 시가는 세계와 관련을 가질 수 있었으며, 또한 세계화 과정 중에서 세 차례 큰 ‘횡적 이식’ 운동을 거치면서 서양 구미와 소련의 시가 영향을 흡수했으며, 신시 자신의 특성을 끊임없이 풍부하게 하고 발전하게 하였다. 동시에 중국 시가 천년의 유구한 전통 역시 그 강대한 흡인력으로 중국 신시가 외래로부터 영향을 받아 전통으로 복귀하는 ‘종적 계승’에 영향을 주었다. 종합적으로 말하자면, 중국 전통 고전시가의 격변—중국 신시의 출현—신시의 구미 시가에 대한 ‘횡적 이식’—신시의 민간과 전통시가에 대한 ‘종적 계승’이 있었다. 이런 과정 속에 보이는 나선 형태의 반복적인 진행은 오늘날 중국 시단으로 하여금 세계화 속에서의 시가 역할에 직면하도록 하였다.

둘째, 세계화 시대에 있어서, 중국 신시는 비교적 충분한 발전을 거쳐 주요한 세 가지 시가 풍조를 형성하였고, 자신의 유구한 문화전통을 가지고 있는 문화대국이 오늘날 가지고 있는 문화적 역할을 공동으로 담당하고 있다.

중국 문화와 구미문화 교류의 격류 속에서, 전통과 현대의 충돌 속에서, 세계화의 개방시대 속에서 중국 시단은 공전의 풍부함과 다양함을 가지게 되었다.(대만지역은 대륙과 분리하여 통치했기 때문에 그 시가 발전에는 자체의 독특한 면이 있다. 나는 여기에서는 주로 중국 대륙지역의 시가에 대하여 분석하고자 한다.) 이 다양하고 복잡한 무대에서 진지하게 정리한다면, 중국 시단에는 대체로 세 가지 주요한 흐름이 있으며, 중국 시단은 세 가지 주요한 문화적 역할을 담당하고 있다.

1. 세계에 직면하여 외부로 향하는 모습. 이것은 중국 대륙의 20세기 말부터 30년간을 자라온 현대주의 시가 풍조 중의 하나이다.

중국 시단의 회복은 20세기 70년대 문화대혁명 이후의 사상해방운동과 연결되어 있다. 대외개방은 중국의 젊은 세대에게 현대 사조를 받아들일 기회를 주었으며, 자아를 표현하는 것은 인성을 드러내는 가장 흡인력 있는 구호가 되었다. 또한 일부 정치적 차별과 불공정한 대우를 받은 저명한 시인 예칭(艾青, yeqing)·니우 한(牛漢, niuhan)·차이치치아오(蔡其矯, caiqiqiao)·무 딴(穆旦, midan)·뤄 위옌(綠原, l yuan) 등이 다시 시단에서 창작하게 된 동시에 일부 젊은 시인이 새로운 사조의 영향 하에서 인성을 쓰고, 자아를 쓰고, 성애를 쓰고, 의식흐름 등등을 쓰면서 시단에 충격을 주었다. 그들은 최초로 스스로 인쇄한 시가잡지 《진티엔(今天, jintian)》에 작품을 발표하였는데, 베이다오(北島, beidao)·슈 텡(舒 , shuting)·꾸 칭(顧城, gucheng)·양 리옌(楊煉, lianglian)·망 커(芒克, mangke) 등 젊은 시인들이 이 잡지 주위에서 맴돌고 있었다. 중국에서 가장 영향력이 있는 《쓰칸(詩刊, shikan)》은 1980년 청년 시인 교정 연구반을 만들었으며, 또한 ‘청춘시회(青春詩會)’라는 명의를 전체 시가 간행물에 이번 행사에 참가한 17명 시인의 작품⁵⁾을 발표하여 공전의 센세이션을 일으켰다. ‘청춘시회’에 참가한 일부 시인들 또한 현대주의 표현수법을 열심히 공부했으며, 이들은 ‘청춘시회’에 가입하여 현대주의를 표명하며 주류 시단의 인기를 받기도 했지만, 또한 동시에 전통 이론가의 강렬한 비평을 불러일으켰다. 같은 해 《시간》 8월호에 〈사람의 기운을 답답하게 하는 몽롱〉이 발표되었는데, 이로부터 중국의 현대주의 경향의 신시 사조는 ‘몽롱시’라고 불리게 되었다. 몽롱시라는 호칭은 이 시가들이 중국 전통 독자의 안중에는 형상이 모호하다는 것을 보여주는 것이며, 또한 의식 형태상의 원인 이외에 중국 전통시가 미학과 현대시가가 거울로 삼은 서양 현대주의 미학과의 차이점 역시 독자로 하여금 시가와 멀어지

5) 원래 중국 북경 《시간》 1980년 제10기에 실려 있다.

는 효과를 만들어냈다. 그러나 현대주의 사조의 영향은 중국 시단에 지대한 영향을 주었으며, 그것은 또한 끊이지 않는 쟁론 중에서 발전하고 있다. 상징성을 가진 사건은 이리하다. 1986년 10월 24일 《썬썬칭니엔빠오(深蜚青年報, shenzhenqingnianbao)》와 《쓰꺼빠오(詩歌報, shigebao)》가 연합하여 ‘1986년 중국 현대주의 시가유포 대회’를 개최하여 13만 자의 64개 시가유포의 백 명이 넘는 시인의 작품을 발표했는데, 수많은 유포들은 기괴한 이름을 가지고 있었다. 예를 들면, 다리 셋 달린 고양이·특수 병사·네 방향의 상자·아니다 주의(非非主義)·그들·애 교 파·…… 경박·소란스러움 등등인데, 이들은 시가를 잊어버리게 하고 오히려 이 사건을 기억하게 했다. 몽롱시가 광장의 광란으로 변질되자 일부 창작자는 다시 그들의 책략을 조정했다. 즉 20세기 말에 이르러 일부 현대주의의 창작자는 ‘지식인의 창작’이라는 구호를 제기하고, 이론의 형태에 있어서 서양 주류 문학에 접근하려는 의도를 명확히 하면서 그 문학 자원의 더욱 많은 부분은 외부의 세계적인 자원임을 강조하였고, 서양 주류 문학의 동조를 얻고자 하였다. 바로 이것이 중국 시단의 본래의 토양과 민족 의식이 대두하도록 야기하였으며, 창작이념에 있어서의 대립면으로 ‘민간창작’이 90년대 말기 가장 새로운 구호가 되도록 하였다. 1999년 4월 16일 북경 판펑(盤峰, panfeng) 호텔에서 열린 ‘세기의 교체기에 있어서의 중국 시가 창작추세와 이론건설 토론회’에서 ‘민간창작’의 시인들은 ‘지식인 창작’에 대하여 규탄과 쟁론을 벌였다. 이로부터 신시 사조의 주력이었던 현대주의 시가유포는 시가의 흐름 속에서 다시는 선봉을 독점할 수 없었고, 또한 날이 독자의 후원을 잃어갔다. “바로 이 시대부터 시작하여 사람과 인성 그리고 사람의 본질 역량의 해방에 따라 시 역시 해방을 얻었다. …… 중국 현대주의 시가에 대한 발전 변화 중에 어느 정도의 험릿식의 쟁론이 있는가를 막론하고, 사람들이 현재의 현대주의 시가 풍조 중에 얼마간의 거품과 쓰레기가 떠다니고 있다고 인식하는가를

막론하고 그중 일부 시인의 노래가 얼마나 난삽하고 목이 쉬었는가를 막론하더라도 여전히 ‘시는 마음의 소리’인 것이다.—시는 진정으로 시인의 개성의 표현과 창조가 되었으며, 절대 낮추어 볼 수 있는 것이 아니며 충분히 위대한 의의를 가지고 있다. 나는 심지어 이런 회귀와 해방이 만들어 낸 문화계몽은 경전의 예술 성취를 훨씬 뛰어넘었다고 생각한다.”⁶⁾ 라는 중국작가협회 주류의 비평가 쟈양웨이(蔣巍, jiangwei)의 이 말은 현대주의 시가 풍조의 중국 시단에 대한 공헌과 부족을 비교적 합당하게 묘사하였다.

2. 현실에 직면하여 아래로 향하는 모습. 아래로 향하여 발아래의 땅바닥이라는 하층을 직시하는 현실주의와 민간적인 모습이라는 이런 풍조는 30여 년간 여러 차례 변화를 경과하면서 중국 시단에서 가장 주요한 문화 역할의 하나가 되었다.

문화대혁명이 끝난 후에 중국 시단은 제약과 허위로부터 해방되었는데, 그 중에서 일부 타격과 비판을 받은 노시인들, 즉 예를 들면 예칭(艾青, yeqing)·공 리우(公劉, gongliu)·차이치치아오(蔡其矯, caiqiqiao)·바이화(白樺, baihua)·뤄 위옌(綠原, l yuan)·쯩 쭈위(曾卓, zengzhuo)·쑤 쩡쥘(孫靜軒, sunjingxuan)·니우 한(牛漢, niuhan)·샤오옌시양(邵燕祥, shyanxiang) 등은 하층에서 문단의 주류로 돌아왔다. 동시에 문화대혁명 중에 도시로부터 쫓겨나 농촌으로 간 지식인 청년과 노동자, 군인 등 하층 속에 있던 시가 애호가들 역시 비교적 우수한 청년시인으로 쏟아져 나왔다. 이렇게 하층으로부터 온 두 종류의 시인들은 1970년대와 1980년대에 봉건의 제약을 규탄하는 대량의 시가를 발표하여 하층 대중의 고통을

6) 쟈양웨이(蔣巍, jiangwei)의 문장 〈시가의 생명의 가벼움을 논한다〉에서 인용했다. 원래는 중국 북경 《윈이빠오(文藝報, wenyibao)》 2007년 1월 8일에 실려 있다.

표현했을 뿐만 아니라 사상해방과 민주과학을 부르짖는 시가를 지었다. 예를 들면, 리파모어(李發模, lifamo) <환호성>, 공리우(公劉, gongliu) <思>, 뤼경이예(駱耕野, luogengye) <불만>, 슈팅(舒, shuting) <조국이여! 내 사랑하는 조국이여!>, 레슈옌(雷抒雁, leishuyan) <작은 풀이 노래하고 있다>, 예옌뵤(葉延濱, yeyanbin) <양어머니>, 리우샤허(流沙河, liushahe) <옛 정원에서 여섯 노래>, 푸티엔린(傅天琳, fuyianlin) <땀> 등인데, 모두 하층의 대중심리를 표현한 작품이다.⁷⁾ 이런 풍조는 독자의 후원을 얻었으며, 중국의 사상 해방을 추진하는 중에 고무적인 역할을 하였고, 또한 그 문학 자원과 시가 소재가 대대적으로 생활의 하층으로부터 오게 되어 비교적 강한 민족성을 가지면서 현대주의 사조와 양대 조류를 형성하였다.

1990년대에 이르러서 중국 시단의 아래로 향하고 하층에 관심을 갖는 시가의 발전변화는 일련의 변화는 새로운 향토시(鄉土詩)와 도시의 노동시(勞動詩) 및 구어체창작 등을 출현하게 하였다. 또한 대량의 작품들이 민간단체가 스스로 인쇄한 ‘민간간행물’에 발표되어 ‘민간창작’의 조류를 형성하였다. 이런 조류 속의 시인들은 생활 속의 생생한 구어(口語)를 중시하여 이용하여 시가 언어로 삼았으며, 하층에 관심을 두어 비천한 사람들의 정감을 표현하고 나약한 군중을 위해 소리치는 동시에 자아의 독특한 창작 풍격을 강조하였다. 그들은 비록 ‘선봉시가’의 모습이었지만, 그 눈앞의 현실에 관심을 두는 하층 인생의 풀뿌리 정신은 여전히 몽롱시 및 후대 몽롱시 그리고 지식인 창작이라는 이 외부로 향하는 형태의 조류와는 아주 큰 차이가 있음을 표현했다. ‘민간창작’은 표현 수법에 있어서 서양에게서 배우는 것을 거부하지 않았지만, 시가의 소재와 자원에 있어서는 시야를 아래로 향하고 원래의 토양을 직시하였다. 예를 들면, 이싸

7) 중국 쓰촨안(四川, sichuan) 문예출판사 《1979-1980년 시선(詩選)》을 참고하시오.

(伊沙, yisha)·위 쩌옌(于堅, yujian)·양 리(揚黎, yangli) 등의 작품은 모두 선명한 ‘민간’ 색채를 표현해 냈다. 이 시기에 많은 ‘제3대(第三代)’로 불리우는 시인들 역시 기치가 아주 ‘선봉’ 적이며, 수법은 서양 현대파에게 배웠지만 정신적으로는 현재에 관심을 가져 하층을 표현하고 시가를 구어체화(口語體化)했다. 21세기에 진입한 후에 인터넷의 출현은 시가를 민간에 보급하는데 더욱 빠르게 만들었으며, 각지에 대량의 걸출한 시인들을 출현하게 하였는데, 특히 도시로 들어간 신이민중인 청년시인들이 그러하다. 예를 들면, 향토시를 쓴 쩌양페이(江非, jiangfei)·티옌허(田禾, tianhe), 신도시의 하층을 쓴 루웨이핑(盧衛平, luweiping)·씨에씨안난(謝湘南, xiexiangnan) 등이 있다. 아래로 향하는 민간 창작의 조류 중에는 또한 성 의식을 표현하는 ‘하반신’ 창작이나 추악함을 표현하는 ‘쓰레기파’ 창작도 출현하였는데, 이러한 극단적으로 뒤떨어지는 창작은 대중매체들이 관심을 가지는 초점이 되었으며, 시단에 부정적 역할을 하였다.

3. 전통에 직면하여 굳게 지키는 모습. 고전시가를 굳게 지키는 전통, 20세기 ‘5·4’ 신문화운동의 전통을 굳게 지키는 전통, 그리고 혁명문학을 굳게 지키는 전통은 또한 중국 시단의 중요한 역할이다.

중국은 2천년이 넘는 시가전통을 가지고 있는데, 특히 고전시가의 탕다이(唐代, tangdai) 시가와 송다이(宋代, songdai) 사(즈(詞, ci))가 예술상에서 이루어 놓은 지극히 아름다운 경지는 중국 고전시가로 하여금 가장 많은 애호가에게 있게 했다. 설령 이렇게 문언을 이용하여 창작한 격률(格律) 시사(詩詞)라고 할지라도 오늘날에 있어서 새로운 초월은 쉽지 않으며, 또한 ‘5·4’ 이래 고체시에 대하여 수많은 차별이 있었지만 이런 전통시가는 현재 중국에서 여전히 대량의 습작가가 있기에 그들은 중국 문화의 지킴이라고 할 수 있다. 설령 오늘날에 이르러 이런 전통시가의 가장 큰 문제가 새로운 창조가 결핍된 것이라 할지라도 기본적인 형태는 여

전히 굳게 지켜지고 있다. 또한 신시의 창작자 중에서도 '5·4'의 전통을 굳게 지키고 있을 뿐만 아니라 혁명문학의 혁명 현실주의와 혁명 낭만주의도 굳게 지키고 있다. 이런 창작자의 약점은 창작에 있어서 확실히 현실과 함께 나가지 못한다는 것이지만, 굳게 지키는 모습은 여전히 사람들에게 존경을 받고 있다. 그들의 외부로 향하는 모습의 현대주의에 대한 비판과 아래로 향하는 모습의 창작 중에 나타난 '하반신 창작' 등에 대한 비판은 진지하고 엄숙하다.

종합적으로 서술하면, 중국 당대 시단은 세 가지 주요한 역할이 있으며, 세 가지 주요한 모습이 있다. 즉 외부로 향해 가는 것과 아래로 향해 가는 것 그리고 굳게 지키는 것이다. 이 세 가지 역할이 가지고 있는 세 가지 모습은 중국 시단에서 세 가지 주류를 형성하게 했으며, 서로 경쟁하고 서로 영향을 주고 서로 어울리게 하면서 중국 시단의 생태적인 평형을 완성했다. 오로지 현대만을 말하는 것은 현실을 소홀히 할 수 있으며, 오로지 현재만을 말하는 것은 근원이 없어질 수 있으며, 오로지 굳게 지키기만 하는 것은 발전할 수가 없으므로 바로 이 세 가지 역량의 평형만이 비로소 중국 시단의 발전으로 하여금 현대적이면서 현실적이며 또한 전통 있는 뿌리를 가지게 할 수 있는 것이다. 총괄하면, 현대주의 사조는 중국의 시가발전을 추진했지만, 부주의하면 문화식민지로 전락될 가능성이 있다. 현재의 현실에 관심을 가지면서 언어의 사용을 구어화(口語化)하는 데에는 반드시 품위가 있어야 한다. 그렇지 않으면 시가의 예술적인 가치를 상실하게 된다. 전통을 굳게 지키려면 반드시 시대와 함께 발전해 나가야 하며, 경직되는 것과 보수적인 것을 피해야 한다. 최근 30년 이래 중국 시단은 파란만장한 기복이 있었으며 각각의 문학작품들이 있었는데, 그 주요한 무대에서의 역할은 바로 이 세 가지 모습과 세 가지 조류의 세 가지 문화적 역할이며, 세계화의 배경 아래 중국 시단에서 교

대로 등장했으며, 서로 돌아가며 중심이 되었고, 서로 결합하고, 서로 호응하며 함께 호응하였다.

셋째, 세계화의 배경 아래서의 중국 당대 시가의 존재방식과 미래

중국 시가는 세계화의 배경 아래 거의 100년간의 발전이 있었으며, 특히 거의 30년간의 충분한 발육으로 풍부하며 다양한 추세를 드러냈다. 동시에 전통 문학 가운데 ‘황관(皇冠 역자 주: 황제의 왕관)’의 지위에 위치한 시가가 현대 매스미디어와 문화상업화라는 공동의 압력 아래 중심으로부터 ‘가장자리’로 미끄러져 떨어졌으며, 중국의 주류 신문은 2006년 〈시가여! 다시는 공공의 사건이 아니라네—중국 시단 20년, 직접 겪어 보아야 진실을 안다〉⁸⁾를 발표하여 일반 대중의 시가 현상에 대한 인식을 보여주었다. 그러므로 중국 당대 시가의 존재방식의 변화에 대하여 확인을 했으며, 또한 비로소 그가능성의 미래와 운명을 파악할 수 있게 되었다.

문화대혁명이 끝난 후 1980년에 중국 시가의 존재방식에는 주류화와 단일화의 특징이 나타났다. 당시 시가의 주요한 등재의 매개는 바로 전문적인 간행물·신문의 문화란·출판사의 시집·라디오 방송 등이다. 전문적인 간행물로는 당시 전 중국에 두 가지 시가 간행물이 있었는데, 바로 북경의 《시간》과 사천의 《성성》이며 모두 월간지로 매월 한 차례 출간했다. 당시 《시간》의 발행량은 매번 한 차례에 50만 부였고, 《성성》은 매번 한 차례에 30만 부 정도였다. 그 외에 각 문학잡지사와 신문 문화란에 모두 시가 지면이 있었지만 수량은 많지 않았다. 출판사는 매년 한 권의 ‘그해의 시선집’을 출판했는데, 《1979-1980년선(年選)》은 쓰추안(四

8) 중국 북경 《중국위청니엔빠오(中國青年報, zhongguoqingnianbao)》 2006년 9월 4일에 실린 글 〈시가는 다시 공공의 사건이 아니다〉를 참고하시오.

川, sichuan) 런민(人民, renmin)출판사에서 출판했으며, 후에 80년대 대다수의 '그해의 시선집'은 《시간》이 편집하여 선별했으며 인민문학출판사에서 출판했다. 개인시집은 출판사에서 출판했는데 일 년에 대략 전국에 10권 정도의 시집이 세상에 나왔으며, 발행량은 일반적으로 1만 권 이상이었다. 라디오에서도 시가를 방송했는데, 지면으로 이미 발표되었던 시가를 주로 방송했으며 라디오는 시인들에게 별도의 비용을 주지 않았다. 종합하여 정리하면, 1980년대에 시가는 문단의 중심 위치에 주류로 단독적으로 위치하고 있었는데, 높은 발행량의 간행물과 시집은 바로 시가의 이러한 지위를 보여주었다고 할 수 있다.

거의 30년간의 변화를 경과하면서 중국 시가의 현재의 생존상태는 어떠한가, 어떠한 방식으로 존재하는가? 아래에 간단하게 설명하고자 한다.

주류 시가 간행물

현재 중국대륙에서 공개적으로 발행하며 정기적으로 출간하고 또한 지속적으로 출판하는 시가 간행물에는 《시간》(중국작가협회 주관, 반 개월마다 간행, 매월 두 차례 출판), 《성성》(사천성(四川省) 작가협회 주관, 반 개월마다 간행), 《쓰꺼유예칸(詩歌月刊, shigeyuekan)》(안후이성(安徽省, anhuisheng) 문학예술가협회 주관, 반 개월마다 간행), 《양즈찌양(揚子江, yangzijiang) 詩刊》(찌양쑤성(江蘇省, jiangsusheng) 작가협회 주관, 월간으로 간행, 매월 한 차례 간행), 《쓰쉬엔칸(詩選刊, shixuankan)》(허베이성(河北省, hebwisheng) 작가협회 주관, 월간으로 간행), 《쓰차오(詩潮, shichao)》(리아오닝(遼寧, liaoning) 선양(瀋陽, shenyang)시 작가협회 주관, 두 달에 한 번 간행, 매 두 달에 한 차례 간행), 《뤼핑(綠風, lüfeng)》(쑤찌양(新疆, xinjiang) 쓰허즈(石河子, shihezi)시 문학예술가연합회 주관, 두 달에 한 번 간행), 《쓰린(詩林, shilin)》(하얼뵤시 문학예술가연합회 주관, 계간), 《쑹화쓰츠(中華詩詞, zhonghuashici)》(중화시시학회 주관, 고전시가 간행물, 월간).

민간단체가 주관하는 시가 간행물

현재 중국대륙에는 대량의 시가단체가 존재하고 있으며, 동인(同人)과 유파의 시인들은 서로 교류하는데 이용할 뿐 판매하지 않는 '민간 간행물'을 직접 간행하고 있다. 광둥성(廣東省, guangdongsheng)의 한 성의 통계를 근거하면 광둥성만 해도 70종의 민간 간행물이 있으며, 전국에 수백 종의 이러한 시가 잡지가 있는데, 그중 대다수는 부정기적으로 간행하며 지속하는 기간이 길지 않다. 그러나 매년 정간하기도 하지만 창간도 있다. 지속적으로 간행되는 것 중에서 비교적 영향력이 있으며 작품이 주류 시가간행물에 대량으로 다시 발표되는 민간 시가 간행물은 거의 100종에 달한다. 예로 《시간월보(詩刊月刊)》 2007년 4월호가 있다. 이 특집호는 '2007년 중국민간 간행물 단체의 작품 특집호'인데, 이 특집호에 입선된 시가 창작의 민간시가 간행물의 명칭에는 《후어저(或者, huoze)》 《떠안(低岸, dian)》 《카치우주이(丘主義, kaqizhuyi)》 《쓰쟁처(詩行車, shixingche)》 등이 있다. 이런 간행물의 대량적인 존재는 소모임과 단체 간의 교류물이지만 기본적으로 시가 범위 밖에 있는 독자의 시야에 들어갈 수 없었기에 전통 독자가 가까이 할 수 없는 것이 되었다.

인터넷 네트워크 시가 중의 시가 인터넷 웹사이트와 개인 인터넷 블로그

신세기에 들어 선 이래로 1990년대에 경시되었던 인터넷 네트워크에 서의 시가는 순간적으로 중국에서 범람하기 시작했다. 셀 수 없는 시가 인터넷 웹사이트와 시가의 전문적인 지면 그리고 개인 인터넷 블로그는 시가의 새로운 존재방식이 되었다. 인터넷 네트워크 시가는 대중매체를 이용해서 전달하는 시가와 아주 큰 차이가 있다. 즉 익명성이 있으며, 직접적인 실리(實利)는 클릭율에 대한 갈구에 의하여 대체되었고, 편집이 없는 자유로운 발표가 가능하고, 입문자의 문턱이 낮아서 마음대로 들어갈 수 있다는 것이다. 이런 새로운 특징은 많은 청년 시가 창작자가 인터넷

넷 네트워크 시가를 선택하도록 하였다. 다양한 장소나 먼 곳에 있는 인터넷 네트워크상의 시인들은 바로 이것을 통하여 시단의 관심을 일으켰으며, 이로써 시단에 발을 들여놓았다. 또한 동시에 존재하는 인터넷 네트워크상의 시가는 선악이 고르지 않고, 선악이 섞여 있으며, 소수의 시가 창작은 색정에 치우치거나 세상흐름에 부합하여 시가에 대하여 부정적인 영향을 만들었다.

종합적으로 서술하면, 중국 시가는 세계화의 배경 아래 생존 공간과 생존방식에 큰 변화가 발생했는데, 전통의 주류와 ‘황관(黃冠)’의 위치로부터 또한 소수 천재의 독점으로부터 지금은 더욱 광활한 공간과 더욱 다양한 존재로 변화되었다. 한편으로는 시가가 상업문화와 대중매체의 압력을 받아 문화 중심으로부터 가장자리로 떨어지는 추세가 나타났으며, 다른 한편으로는 더욱 더 개방된 세계화의 배경이 중국 시가로 하여금 전통 주류 간행물상에 더욱 많은 매개체를 갖게 하였다. 또한 대량으로 존재하는 민간시가 간행물과 대량의 인터넷 네트워크상의 시가는 시가로 하여금 다원화의 조건 아래에서 다양하면서도 풍부한 방식으로 발전하고 영향을 주도록 하였다. 이런 상황에서 꿈이 있고 재능이 있는 시인은 모두 상업문화와 강력한 매체가 시가에 주는 영향을 직시해야 하며, 시가가 세계화 시대에서 직면하고 있는 기우와 곤경을 진지하게 연구해야 한다. 또한 시가에 대한 신념을 굳게 지켜야 하며, 인류의 정감의 존엄성을 보호해야 하며, 모국어와 언어에 대한 경외를 유지해야 하며, 시인의 도덕성을 높여야 하는데, 이는 모든 시인이 현재 당연히 노력하여 이루어야 하는 것이며 동시에 반드시 노력해야 할 일인 것이다. ▣ (번역/임원빈)

The Unfolding of Modern Chinese Poetry and Its Aiming Point

Yeh Yen Bin(China)

To examine the cultural role of Chinese poetry in an age of globalization is a meaningful assignment. Just as we mention this assignment, Chinese new-style poetry marks its 90th anniversary. The Chinese poetry which we intend to examine by relating to globalization was developed as the Chinese new-style poetry that appeared in the beginning of 20th century during the '5· 4 neo-cultural movement.' When we discuss the cultural role of Chinese poetry in an age of globalization, we must first explain and organize three matters. First, the 90 years of developmental process of which Chinese new-style poetry has that differs from the traditions of classical Chinese Poetry. Second, the three main roles of Chinese world of poetry formed within the vast upheaval of globalization. Thirdly, the spread and the existence of Chinese new-style poetry. The three matters concerning the role of Chinese poetry in an age of globalization are as

follows.

Firstly, by the time the age of globalization arrived, Chinese poetry became a part of the Chinese neo-cultural movement, and it underwent almost a 90-year-preparation period. This preparation is also the troublesome journey from birth to its growth development of Chinese new-style poetry.

Secondly, in the age of globalization, Chinese new-style poetry went through relatively sufficient development and formed three main styles of poetry composition, and with its ancient cultural tradition co-manages the cultural role of a great cultural nation.

Amid the rapid current of culture exchange between China and the West, amid the clash of tradition and modern, amid the open era of globalization, Chinese world of poetry obtained its revolving abundance and variety. (Separated from the continent, Taiwan has its own unique characteristics of poetic development. My aim here is to analyze the poetic composition of the Chinese continent.) If I were to seriously organize given this diverse and complex stage, there are three main currents in the Chinese world of poetry, and Chinese world of poetry is in charge of three culturally vital roles.

1. The externally facing posture towards the world. This is one of the traditions of modern poetic composition that grew in China for 30 years since the end of the 20th century.

2. The downward motion to face reality. The downward motion to face the floor bed of lower class is to confront realism and the people, and for around 30 years such tradition went through a series of changes, and

eventually played one of the most important roles in the Chinese world of poetry.

3. The firmly guarded posture confronting the tradition. The tradition firmly guarding classical poetry, the tradition that firmly guards the 20th century tradition of '5.4 neo-cultural movement,' and the tradition that firmly guards the revolutionary literature also plays an important role in Chinese world of poetry.

Comprehensively speaking, contemporary Chinese world of poetry played three vital roles, and three vital features. That is, the outward direction, the downward direction and to protect. These three features of which these three roles had were formulated into three currents in Chinese world of poetry, and as they compete with each other influence each other and mingle with each other, they completed the ecological parallel of Chinese world of poetry. To only speak of the modern may neglect the reality, and to only speak of the present may eradicate the origin, and to only guard may prevent development, thus only the parallel among the three, with the development of Chinese poetry, allowed them to be modern, realistic, and equipped with traditional roots. Summing up, the modernist thought pursued the development of Chinese poetry but this brought forth the possibility of falling into the realms of a cultural colony, if not careful. By paying attention to present day reality, when a language is spoken there must be dignity.

If this is not done, the artistic value of poetry composition will be lost. In order to guard and protect tradition it must develop along with the age, and it must avoid becoming rigid and conservative. For the past 30 years,

the Chinese world of poetry had a panorama of ups and downs, and each had literary works respectively and the main roles on the stage were these three features and three different types of cultural roles. And with the backdrop of globalization they each appeared in turn, and each became the centre in turn, uniting and responding to each other.

Last but not least, the third matter concerns the existential method and the future of contemporary Chinese poetry in the age of globalization.

Chinese poetry with the influence of globalization, had a hundred years of development, and especially for around 30 years it went through sufficient growth hence revealing itself in a variety of shapes and forms. At the same time, amid traditional literature, poetry composition which reached the level of 'emperor's crown,' was pressured by modern mass media and cultural industrialization, and from the centre it slipped and fell to the 'edge,' and in 2006 major Chinese newspapers displayed the general public's consciousness about the poetical phenomenon by publishing "Poetry! Never again is it a public event -20 years of Chinese world of poetry, knowing the truth by experiencing at first hand." Therefore the existential method of change was about contemporary Chinese poetry was confirmed and by then its future possibilities and destiny were understood.

After the great Cultural Revolution was over in 1980, the mainstream and unitary characteristics of the existential method appeared. The main agencies of record for poetry at the time were specialized periodicals, the cultural section of newspapers, publishing company's collected poems, radio broadcast etc. There were two specialized poetry periodicals at the time in all of China and they were Beijing's *Shikan* and Sichuan's

Xingxing, and they were both monthly publications. At that time, *Shikan* printed 50,000 copies each time, and *Xingxing* printed 30,000 copies each time. There were printed columns of poetry in other literary magazines and in cultural section of newspapers but there were not many. Each year publishing companies produced a book of Collected Poems of the Year, and in 1979-1980 Yeonsun, Sichuan, Renmin publishing companies published them, and later in the 1980s numerous books of *Collected Poems of the Year* were chosen and edited by Poetry Publications and People's Literature Publications published it. Personal collections of poems were published in publishing companies and annually around 10 books of poetry were produced nation wide, and generally over 10,000 copies were printed. Radio also broadcasted poems, and they usually aired poems that were already printed in columns and the radio did not pay extra to the poets. Conclusively, the poems from the 1980s were the mainstream and were singly positioned in the literary world, and the large number of printed periodicals and collections of poems gave poetry such position.

In conclusion, Chinese poetry within the realms of globalization experienced the great change in its survival space and survival method, and from the traditional mainstream and the position of the 'emperor's crown' and from the monopoly of the minority of geniuses, now it has transformed into a more diversified being with greater working space. On the other hand, poetry was pressured by industrialized culture and the mass media which pushed it to the edge, while a much more opened backdrop of globalization, starting from the traditional mainstream periodicals, it obtained a greater number of agencies. Furthermore the vast

number of civil poetry periodicals and the enormous volume of poetry on the Internet, under the conditions of pluralism, has influenced and developed poetry. In the middle of such situation, a poet with dreams and talent should look squarely at the influence all sorts of industrialized culture and potent agencies can have on poetry, and seriously study the fear and difficulties poetry is facing in an age of globalization. Moreover, a poet should firmly guard his/her belief in poetry, protect the dignity of human sentiments, maintain the awe towards native language and language itself, and must enhance the morality of poets. These are something that poets should naturally work for and at the same time something which must be worked for. ■ (Translated by Min Ji-won)

월계관과 가시나무

— 세계화 추세에서의 타이완 신시(新詩)의 방향 —

바이링(대만 과기대학 교수)

1. 들어가는 말

시의 발생은 필연이며, 시의 발전은 늘 우연에서 시작된다. 마치 생명의 탄생이 우주의 필연이지만, 생명의 진화와 언제 고등생물로 발전되었는지는 늘 단지 우연일 뿐이라는 점과 같다. 시는 우주가 우리를 빌어 자신을 드러낸 것이다. 시는 절대 단순히 지구의 시가 아니며 시는 우주의 꽃이다. 그것은 절대 단순히 이 천체에 존재하는 것이 아니며 반드시 보이지 않는 천체 전체에 두루 펼쳐져 있는 것이다.

1949년 장개석이 200만 군민(軍民)을 데리고 타이완으로 퇴각했는데, 이는 수많은 거역할 수 없는 우연이 만들어낸 역사사건에 근원하고 있다. 후에 한국전쟁(1950.6~1953.7)과 월남전쟁(1961~1975)이 발발했으며, 미국은 퇴각한 대만을 원조했다. 그리하여 서양 문화는 20세기 1950·60년대에 크게 타이완에 영향을 주었다. 이러한 여러 우연한 요소

의 결합은 서로 부딪치거나 조화되면서 수많은 시인을 탄생시켰으며, 다만 현대시운동이 활기차게 발전하도록 하였다. 그리하여 중국 대륙의 신시와 큰 차이가 나기 시작했으며, 오늘날까지 중국 대륙은 여전히 대만의 시가 창작과 연구방면에서 10년 내지 20년의 차이가 있다.¹⁾

다양한 역사의 복잡성과 정치상의 불확정은 늘 대만을 역사흐름의 과도에 처하게 했으며, 각각 다른 시기에 대만으로 온 한인(漢人)은 곧바로 서로 다른 승인문제를 만들어 냈다. 대만은 과거 400년 동안 계속해서 네덜란드(1624~1661)·스페인(1626~1642)·명대 말기의 쑹정공(鄭成功, zhengchengong, 1661~1683)·청대 사람(1683~1895)·일본 사람(1895~1945) 등 다른 문화 배경의 기타 국가 혹은 기타 종족집단의 통치를 받았으며, 이로 인하여 대만에는 적지 않은 사적(史蹟)·건축·풍습 그리고 유전자 혈통이 남겨져 있다. 이러한 대만 초기의 마치 ‘무력과 정치에 의하여 세계화된’ 오류적인 운명은 특수한 지리적 위치에 의하여 만들어진 것이다. 1945년 일본이 항복한 후에, 대만은 도리어 불행하게도 1947년 2월 28일 ‘228사건’이 일어났으며, 본래의 대만 사람들과 막 대만에 온 다른 지역의 사람들은 대부분 억울한 죽음을 맞이하였다. 이 사건은 또한 후에 ‘대만독립운동’의 기점이 되었으며, 대만의 정치·경제·사회·문화에 아주 큰 영향을 주면서 오늘날까지 이미 반세기가 흘렀다. 그 후 대륙과 대만은 오랫동안 대립하는 장벽이 만들어졌다. 대만 경제가 70·80년대에 비약적으로 발전하고, 1987년 계엄령을 해제하면서 대만에서는 민주운동이 시작되었지만 정치는 혼란국면에 들어갔다. 대만은 21세기

1) 이는 베이징(北京, beijing)대학 중문과 박사 지도교수 쑤에미엔(謝冕, xianmian) 교수가 2007년 3월 9~12일 광둥(廣東, guangdong) 베이쓰판(北師範, beishifan)대학 쭈하이(朱海, zhuhai)분교에서 열린 ‘양안 중생대 시가 국제 고차원 논단 및 지엔쯙젠(簡政珍, jianzhengzhen)의 작품 토론회’의 개막사에서 치사(致詞)할 때의 견해이다. 그 원문은 〈양안은 10년 내지 20년의 시간차가 있으며 대만이 앞서나가고 있다〉이다.

에 들어서면서 경제가 정체되었으며 또한 종족집단 간의 대립도 극단적으로 변했다. 같은 시기에 대륙은 1976년 문화대혁명이 끝난 후에 개혁 개방으로 향해가면서 점차 자유시장의 개방을 추진하여 최근 몇 년 사이에 경제가 좋아지기 시작했다. 그러나 해협 양안의 장벽은 도리어 예전과 같았으며, 대만은 하나의 정치 실체로서는 오히려 많은 국제사회조직의 배제를 받아 마치 고아와 같다. 그러므로 대만은 현재도 겉으로 혹은 암암리에 ‘중국화를 제거하는’ 정치책략을 진행 중에 있는데, 일부는 격려하고 일부는 탄식하고 있다. 이와 같은 다양한 복잡성은 다른 종족집단 신분의 시인에 대하여 말하자면, ‘국가의 불행이 시인의 행복’ 이었다고 말할 수 있으며, 이것은 가시나무에 꽃이 만발한 것이자 고난에 찌들어 있는 시인이 자신의 월계관을 받은 것이라 할 수 있다.

그러나 시는 많은 문체 중에서 가장 번역하기 어려운 것이기 때문에 국가와 국가 간의 시를 번역하기 어렵다는 것은 말할 것도 없으며, 가령 종족집단과 종족집단 간 그리고 방언과 방언 간이라고 하더라도 서로의 시에 대하여 원래의 모습을 유지하면서 번역하기는 어려운 것이다. 설사 대만과 같은 한 작은 지역이라도 12종의 원주민과 3종의 다른 시기에 이주한 한인 종족집단(민난위(閩南語, minnanyu)· 커 위(客語, keyu)· 빼아오 준위(標準語, biao zhunyu)를 구사하는 3종의 종족집단)이 있다.²⁾ 이들은 언어에 있어서 상당히 다르면서 각자의 특성이 있고, 또한 각각의 종족집단 언어를 이용하여 표현할 수 있기에 별도의 한 종족집단의 언어로써 조금의 오차도 없이 서로 간에 전달할 수는 없는 것이다. 하물며 이들 종족집

2) 샤오주(邵族, shaozu)· 다야주(達悟族, dayazu)· 타이야주(泰雅族, taiyazu) 등 12종족은 2005년까지 정부에서 승인한 원주민으로 대만 각지에 흩어져 살고 있는데, 고산에 거주하는 종족이 비교적 많다. 평지에는 주로 민남인(閩南人)과 객가인(客家人) 그리고 1949년 국민당 정부를 따라 대만으로 퇴각한 표준어를 말하는 200만 군민(軍民)이 있다.

단들은 모두 ‘세계화’ 운동이 시작되자 흥분하여 자신의 언어로 자기 종족의 신화·신앙·역사 그리고 개인의 기쁨과 슬픔을 써냈기에 더욱 말할 필요가 없는 것이다. 비록 대부분 대만의 창작이 여전히 중국어로 발표되었지만 이런 종족집단들이 일단 자신의 독특한 언어문자로써 시를 창작하게 되었을 때, 예를 들어 켜찌위(客家語, kejiayu) 혹은 타이완위(臺灣語, 원래 𠵼南語)의 시는 이미 많은 사람들이 창작했는데, 이로 인하여 전달될 수 없거나 서로 번역될 수 없는 특성을 보유하게 되었다. 그러므로 대만이 설사 아주 작다고 하더라도 오히려 수미산처럼 넓기에 완전히 근본을 다 파악하기는 영원히 어려운 것이다. 이것은 바로 1960년대 미국의 건축가 리차드 벅민스터 풀러(R. Buckminster Fuller)가 제기한 ‘사고의 세계화와 행동의 지역화’라는 사유의 유형과 부합되는 것이다.

많은 사람들이 ‘세계화’라는 문제를 조금하게 생각하지만 시인들은 당연히 걱정할 필요가 없다. 왜냐하면 세상은 보이는 사물과 보이지 않는 사물이 조합되어 만들어진 것인데, 보이지 않는 것이 보이는 것보다 훨씬 더 많지만 우리들이 보이는 것을 경험하지 않으면 보이지 않는 것을 명확하게 할 방법이 없으며, 시는 바로 이러한 교차점에 서 있기 때문이다. 또한 시는 바로 사람들이 우주라는 무한한 입구로 나아가는 극소수만이 볼 수 있는 암호 중의 하나라고 말할 수 있다. 보이는 것과 보이지 않는 것의 만남이 바로 시이며, 유(有)와 무(無)·색(色)과 공(空)·실(實)과 허(虛)·상(象)과 의(意)·경(景)과 정(情)의 만남이 바로 시이고, 시는 지구의 표면에 있는 인류에게 우주를 향하여 열린 창문인 것이다. 또한 인생은 완전할 수 없지만 시는 사람이 자신이 창작한 언어를 통하여 완전한 것에 접근하는 것을 기대할 수 있기 때문에, 시는 사실상 우주 내부의 말로 표현할 수 없는 것을 한 곳으로 모아서 우리들이 이해하고 깨닫는 것이라 하겠다.³⁾

만일 우주라는 거시적 관점에서 본다면, 리차드 벅민스터 풀러가 제기

한 ‘우주선과 같은 지구’는 역시 지구인이 상당히 자신 있어 하는 용어이지만, 사실상 현재의 과학기술로 본다면 인류는 지구를 제외하고 어느 곳도 갈 수 없으며, 소위 ‘세계화’는 단지 ‘쌀 한 톨화’ 일 뿐이다. 우주 간에는 이 쌀 한 톨 말고도 수많은 쌀과 쌀이 가득한 쌀 창고가 있고, 하물며 이러한 쌀 창고 외에 또 무수한 쌀 창고가 있음에야. 매 쌀 한 톨 안에는 모두 시인들이 꼭 차 있고, 한 세대 또 한 세대를 지나더라도 각 시인들은 이 쌀 한 톨 속에서 지속적으로 운동하고 있는 원자 중의 전자 내지는 quark⁴⁾와 같이 최대한 다른 모습과 방향으로 움직여야만 한다. 이로써 우리들이 ‘세계화’를 취급하는 많은 문제를 만날 때, 당연히 우선 우주를 거시적으로 보는 가슴을 가져야 하며, 다시 머리를 돌려 미시적인 심경으로 자신이 처한 시공을 자세히 살펴보아야 한다. 또한 지름이 아주 작은 탄환만한 땅이라도 역시 그 각종 면모를 자세히 살피는 것은 어려운 것이며, 하물며 인구 수십만의 섬과 반도에서야 말할 것도 없을 것이다.

우리들은 세계화가 사실 ‘태양계화’나 ‘은하계화’ 그리고 ‘우주화’로부터 얼마나 요원한 것인지는 모르지만, ‘세계화’는 단지 이 모든 것의 시작일 뿐이므로 조금해 하거나 불안해 할 필요는 없다고 생각한다. 설마 지구인이 기타 천체의 고등생물이 어떠한 예술과 어떠한 시창작의 형식과 내용을 가지고 우주의 다른 한 측면의 세상을 묘사하는가에 대하여 호기심과 흥분 그리고 기대를 느끼지 않을 수 있겠는가? 하물며 국가와 국가 간의 정치·경제·문화의 경계선이 비록 줄곧 모호한 상황이지만, 지구는 모두가 힘을 모아 서로 도움을 주어야만 하는 한 촌락이자 한 ‘전

3) 바이링(白靈) 저작의 《시 한 편의 탄생》(지우꺼(九歌, jiuge)출판사, 2006년, 1쪽)의 재관 서문을 참고하시오.

4) quark는 핵 물리학상의 소립자를 가리킨다.

체' 임에야 말할 것도 없는 것이며, 이러한 체득은 피차로 하여금 더욱 긴밀한 내재적 연관성과 수요를 만들어냈다. 그러나 단지 '시' 만은 오히려 피차의 시가(詩歌) 언어에 대한 번역하기 어려운 점 때문에 적어도 일부분의 뚜렷함을 유지할 수 있었다. 그러므로 어쨌든 자신의 각각의 언어 창조 중에서 각 종족집단의 독자적인 시공과 사람들이 서로 활동하며 만들어낸 언어 특색을 갑자기 드러냈으며, 그 속에 있는 대체할 수 없는 오묘함과 신비함을 이해할 수 있었다. 또한 다른 방식의 교류통로를 이용하여 가능한 한 피차의 심령에 근접하며, 또한 피차가 드러내거나 혹은 숨기거나 하는 창조력을 감상하면서 미래의 '세계화' 추세 중에서의 독특한 문화 교류 형태를 이루었는데, 이는 당연히 피차가 낙관적으로 볼 수 있는 것이다. 본 논문은 대만의 과거와 현재 그리고 미래의 신시 방향에 대하여 간략한 설명을 제공하고자 하는 것이며, 또한 귀 국가와 교류하며 서로 격려하고자 하는 기대를 가지고 쓴 것이다.

2. '세계'는 지극히 큰 것이 아니며, '지역'은 지극히 작은 것도 아니다

1) 시는 좌뇌(左腦)와 우뇌(右腦)의 사이에 있다

다른 종류의 문체는 모두 시가와 같이 한편으로는 손을 뻗어 소위 '미래학' 및 끊임없이 전진하는 '세계화'와 관계를 맺고자 시험해 보거나, 다른 한편으로는 오히려 갑작스럽게 회고하면서 그것의 연원이나 역사를 정리할 수는 없다. 시의 이런 두 가지 측면을 조망할 수 있는 특징은 사실상 인간의 가장 심층적인 본질과 관련이 있다. 그렇지 않으면, 이번 '세계화 추세하의 각 지역의 신시 방향'이라는 이러한 전망과 회고를 가지고 있는 의제가 생길 수 없었을 것이다.

앞서 이미 시의 언어가 가진 번역의 난해성을 말했는데, 대표적인 것은

이런 문자매개가 모든 문학예술 중에서 가장 큰 장벽성을 가지고 있다는 것이다. 시는 인간의 이성을 지배하는 좌뇌(左腦)의 언어로써 인간의 감성을 지배하는 우뇌(右腦)가 끊이지 않고 떠돌아다니는 정서와 형상을 포착하는 것을 시도하는 것이다. 이런 왕래는 명백하고 긍정적인 이성(左腦)과 기복이 심하여 잡기 어려운 감성(右腦)의 사이에서 움직이고 있으며, 시로 하여금 수많은 과학(좌뇌에 편중 되어 있음)과 다양한 예술 사이의 기묘한 위치에 처하도록 만들었다. 또한 시는 두 영역 사이에서 흔들리면서 고정되지 않은 한 형식이며, 비록 언어를 채용했지만 단지 마음속으로만 깨달을 수 있을 뿐이며 다른 매개체로서는 정확하게 전달할 수 없는 것이다. 시는 만물과 인간의 심령이 내부적으로 서로 운동하거나 영감과 언어가 무작위로 움직인 후에 만들어진 생산물이며, 그것의 오묘함은 왕왕 의(意)와 상(象)·정(情)과 경(景)·정신과 물질·추상과 구체·숨김과 드러남·유(有)와 무(無)·내지는 기이함과 평범함·정(正)과 반(反)·흡입력과 반탄력 등등의 상생(相生)과 상극(相剋)의 사이에 있다.⁵⁾ 간단하게 말하자면, 시는 ‘애매함’이라는 특징을 가지고 있으며, 그 형상 사유로써 형성된 언어가 모호성·애매성·불확정성이 있을 수 있다는 것은 여전히 필연인 것이다. 또한 이것은 바로 시가 전할 수 있지만 또한 전할 수 없기도 하며, 번역할 수 있지만 또한 번역할 수 없기도 하고, 말할 수 있기도 하지만 또한 말할 수 없는 이유인 것이며, ‘좌뇌와 우뇌의 사이에 있다’라는 것은 역시 시의 오묘함의 근원인 것이다. 이런 특성의 파악과 이해는 당연히 모든 문제를 인식하는 근본이다.

개인들이 만일 시인이 이런 인류적이며 우주적인 본질에 대하여 초보적인 연구를 하지 않았다고 느낀다면, 즉 토론을 더 많이 해야 하는 ‘세계

5) 바이링(白靈), 《시 한 수의 탄생》(타이베이(臺北): 지우꺼(九歌, jüge)출판사, 1991년) 중의 〈의상(意象)의 허실(虛實)〉 4편.

화 추세' 혹은 '신시의 방향'은 모두 공허하게 보일 것이며 실제에 철저히
하지 않을 것이다.

2) 파스칼의 두 심연(深淵)

후세의 낭만주의(루소)·직관주의(베르그송)와 존재주의에 영향을 준
프랑스 과학자 겸 철학자인 파스칼은 과학자의 정신과 철학자의 예지로
일찍이 17세기에 바로 '심령은 스스로의 질서가 있다'라고 하여 비이성
사유가 포용하는 바를 언급하였다. 파스칼이 17세기에 저작한 《침사록
(沈思錄)》은 바로 통찰력을 가지고 오늘날 과학이 발견한 사실을 명시하
였다.

어떤 이념이라도 대자연에 미치지 못하는 것이다. 설령 우리들의 개념이 모
든 상상력의 공간을 초월했다고 하더라도 사물의 진실과 비교하면 우리들
의 개념이 미치는 것은 여전히 단지 몇 개의 원자일 뿐이다. …… 이 최후
의 물건을 구분해보면 우리들로 하여금 무궁무진한 상상력을 만들어낸다.
…… 혹은 이 작은 점이 바로 대자연의 가장 작은 점이지만, 사실상 그것은
하나의 심연이고, 그것은 비어 있는 심연이다.⁶⁾

파스칼이 가장 작은 단위라고 말하는 '내재(內在)' 역시 '포함하지 못
하는 것이 없는 비움'이며, 오늘날의 과학인 나노과학이 발견한 현상과
유사하다. 바늘에 영어 대백과사전을 넣을 수 있고, 한 장의 DVD에 수십
편의 영화를 넣을 수 있으며, 각설탕 크기의 기억체 내에 지구의 100억 년
분량의 서적을 넣을 수 있다.⁷⁾ 이것은 2000년보다 더 전에 장자가 말한

6) 파스칼, 《침사록(沈思錄)》(타이베이(臺北): 수이니우(水牛, shuiniu)출판사, 1970년), 제2
장 제72조.

“가장 큰 것은 바깥이 없고, 가장 작은 것은 안이 없다(至大無外, 至小無內).”라는 인식과 다를 바 없으며, 석가모니가 《화엄경》에서 말한 “아주 작은 먼지 속에 끝없는 바다가 있으며, 또한 바다 속에 다시 먼지가 있으며, 수많은 먼지 속에 다시 또 바다가 있다. 이와 같이 중복 순환되니 다함이 있을 수 없는 것이다.”라는 말과 아주 흡사하다. 특히 아인슈타인은 “우리들이 관찰한 세계는 결코 존재하지 않으며, 우리가 관찰했던 것은 세계가 아니다.”라고 말했는데, 그가 이런 말을 한 것은 당연히 역시 상당히 이성적인 것이지만 도리어 겸허한 것이며, 또한 일종의 지극히 투철한 우주적인 사유이며 단순히 세계적인 사유에 그치는 것이 아니다.

1996년 노벨 문학상 수상자인 폴란드 여성 시인 비슬라바 심보르스카(Wislawa Szymborska)는 아주 낙관적이어서, “우리들은 행운이라고 생각하지도 않았으며, 자신이 어떤 세계에서 생활하고 있는지 확실하게 알 방도도 없다.”라고 말했다. 그녀가 말한 이 ‘세계’는 지구를 가리킬 뿐만 아니라 밖으로는 태양계 내지는 무한한 은하계일 것이며, 안으로는 자신의 국가·종족집단·도시·소도시·집·가족·자신 내지는 일체의 우주 만물일 것이다. 또한 그것들은 완전하게 탐색할 수 있는 것이 아니며 스스로 세계를 이루거나 또는 모든 일체의 것과 더불어 한 총체적인 것을 형성하면서 천천히 서로 관련을 맺고 있다. 시인의 한 사람으로써 상술한 과학자·철학자·종교가·시인이 다른 경로로 관찰했던 것에 대하여 사색을 하지 않을 수 없는데, ‘세계’는 ‘지극히 큰 것’이 아니며 ‘지역’ 역시 ‘지극히 작은 것’도 아니기 때문이다. 그러므로 우리들은 심지어 리차드 벅민스터 풀러가 말한 ‘사고의 세계화, 행동의 지역화’를 더 나아가 확충하거나 혹은 ‘사유의 우주화, 행동의 하나 하나의 사물화’로 확대해

7) 펑리엔이(彭澣, penglianyi) 편역, <21세기 신과학 : 나노과학은 1조의 서적을 각철탕 크기에 넣을 수 있다> 참고.

야 한다. 그렇지 않으면 파스칼의 아주 ‘무섭게 천착하는 성질’을 가진 예언을 이해하기 어려울 것이다.

우리들은 자신에 대하여 전율할 것이며, 스스로 대자연에 의하여 부여된 신체가 무한(無限)과 공무(空無)라는 두 심연 사이에서 떠다니고 있음을 보게 될 것이다. …… 인간은 대자연 중에서 무엇인가? 무한(無限)과 비교하면 공무(空無)이고, 공무(空無)와 비교하면 만유(萬有)이며, 우리들은 공무(空無)와 만유(萬有) 사이의 한 중간 형태이다. 머리와 꼬리라는 양끝에 대한 우리들의 이해는 마찬가지로 무한히 요원하고, 우리에게 있어서 사물의 끝과 시작은 천착할 수 없는 비밀 중에 깊이 숨겨져 있는 것이므로 자신에게서 나온 공무(空無)를 볼 수 없을 뿐만 아니라 또한 자신을 삼켜 버리는 무한(無限) 역시 볼 수 없는 것이다. …… 그것의 중간 부분의 표상(表象)을 감지하는 것을 제외하고 우리들이 또 무엇을 할 수 있을까?)⁸⁾

파스칼은 인간은 ‘스스로 대자연에 의하여 부여된 신체가 무한(無限)과 공무(空無)라는 두 심연 사이에서 떠다니고 있음을 보게 될 것이다’라고 말하거나 혹은 인간은 ‘지극히 큰 것’과 ‘지극히 작은 것’이라는 ‘두 개의 심연’ 사이에 걸려 있다고 말한다. 그가 ‘우리들은 공무(空無)와 만유(萬有) 사이의 한 중간 형태이다’라고 말할 때, 그가 말하고 싶은 것은 사람은 노자가 말한 유(有)와 무(無)의 중간에서 있으며, 역시 석가모니가 말한 색과 공의 사이에서 있으며, 역시 현대 과학이 말하고 있는 유한과 무한의 사이에서 있으며, 또한 시학에서 말하는 허(虛)와 실(實)의 중간 또는 정(情)과 경(景)의 중간에서 있으며, 이 두 측면에 대한 파악 혹은 파스칼이 말한 ‘그것의 중간 부분의 표상(表象)을 감지하는 것’이 바

8) 파스칼, 《침사록(沈思錄)》.

로 시리는 것이다. 또한 ‘자신에게서 나온 공무(空無)를 볼 수 없을 뿐만 아니라 또한 자신을 삼켜 버리는 무한(無限) 역시 볼 수 없는 것이기’ 때문에, 그래서 인간은 단지 불확실하며 애매하게 그 사이에서 움직이고 있는 것이며, 이것 역시 대대로 이어지는 시(詩)가 전승되고 끊어지지 않을 수 있는 원인인 것이다.

3) 대만은 지극히 큰 것과 지극히 작은 것 사이에 서 있다

1949년 이후의 30년간 대만은 서양의 경험을 흡수하고, 교훈을 모으고, 힘을 모아 나라를 다스렸기에 자신의 ‘지극히 작음’을 완전히 느끼지 못했으며, 감히 ‘보기에 지극히 크다는’ ‘자유중국’으로 자칭했고, 또한 ‘대만현대문학’을 ‘중국현대문학’이나 ‘당대중국문학은 바로 대만문학이다’라고 여겼다. 또한 어떤 작은 일이든 큰일이든 ‘중국’이라는 두 글자를 늘 첫머리에 달아서 당시 중국 대륙작가의 존재를 완전히 무시했는데 이런 현상은 80년대까지 지속되었다. 대만은 당시에 마침 ‘아시아 실리콘밸리’의 길로 들어서서 20세기 후반 20년간 정보나 컴퓨터 사업을 대대적으로 발전시켜 선진 공업국을 초월하고 전 세계 제3대 컴퓨터 국가가 되었는데, 이런 성취는 결코 우연한 것이 아니며 이전의 정치와 경제의 기초 그리고 통치자의 심사숙고와 관련이 있다. 더욱이 정치적 해방과 민간선거를 통한 대통령선거로 ‘대만’이라는 두 글자의 소리는 갈수록 더욱 높아졌으며, 60~70년에서 80년대까지는 감히 ‘대만이 바로 중국’이라고 자인했다. 그러나 90년대 민간선거를 통하여 대통령을 선출한 이후 오히려 ‘양안은 특수한 나라와 나라’라는 소리가 들려왔는데, 사실상 이것들은 모두 ‘대만’이 충분히 크지 않으며 그리 작지도 않으면서 태평양의 여러 나라들 사이에서 덜커덩거리며 소리를 내기에 적합하며, 또한 끊임없이 방향을 바꿀 수 있는 ‘칩(chip)’과 같다는 점과 관계가 있다.

오늘날 대만은 끊임없이 소리를 내면서 ‘중국’의 정치와 문화 범주로 부터 벗어나길 희망하고 있다. 또한 감히 ‘지극히 큰 것’ (대만은 바로 중국이다)과 ‘지극히 작은 것’ (대만은 중국에 속하지 않는다) 사이에서 동요 하면서 부단히 자신의 위치를 찾는 것을 시도하고 있으며, 설사 ‘지극히 작은 것’ 이더라도 역시 근원을 알 수 없는 심연이 있다고 인식하고 있다. (상술한 파스칼의 견해에 따른 것이다) 일부분의 시인(특히 1949년 타이완으로 온 시인 및 그 2세대)들은 ‘보기에 지극히 큰 것’인 중국 대륙과 더욱 긴밀한 다양한 연관을 가지기를 기대하고 있다. 따라서 서로 다른 ‘혼잡한 승인’은 줄곧 아직까지 일치된 견해를 획득하지 못했다.

3. 세계화와 본토화 틈 사이의 3대(代) 시인

1) 승인하는 느낌이 가장 일치하지 않는 전행대(前行代, 50·60년대)

1949년 이후 대만의 시가 간행물과 시가 단체는 시종 민간에서 스스로 만든 것이며, 시인의 모임은 오로지 정치문제를 간섭하지 않으면서 줄곧 반개방의 상태에서 자생하고 자멸하였다. 1995년까지의 통계에 따르면, 대만에는 적어도 161종의 시가 간행물이 만들어졌으며, 1552권의 개인 시집이 출판되었다. 그 분포의 연대는 대략 표1과 같으며,⁹⁾ 70년대에서 80년대까지는 시가 간행물과 시가 단체가 가장 활약한 시대임을 알 수 있다.

1949년 3월 타이완(臺灣)은 30권의 ‘대만문학 대표작품’을 선별하였는데, 신시 부분에는 7인이 선별되었으며, 각각 위광중(余光中, yuguangzhong, 1928~)·쑤우멍디에(周夢蝶, zhoumengdie, 1928~)·루위푸(洛

9) 장모어(張默, zhangmo)가 편한 《타이완(臺灣)現代詩編目》(1949-1995) (타이완: 얼야(爾雅, erya)출판사, 1996년)에 근거하여 통계를 만들었다.

年代	새로 창간한 시가 간행물 (시가 단체)	시집	시선(詩選)	시평론집	비고
50(1949~1960)	24	178	7	8	두 먼곳(대륙과 서양)시기
60(1961~1970)	36	238	12	21	
70(1971~1980)	39	308	23	72	두 향토(대륙과 대만)시기
80(1981~1990)	51(最高)	526	74	83	
90前半 (1991~1995)	11	302	37	72	두 시대(평면과 네트워크)시기 시작
소계	161종	1552책	153책	256책	

표1. 1949~1995년 대만 시가 간행물 · 시집 · 시가 선집 · 시가 평론집 통계표

夫, luofu, 1928~) · 야취옌(攄弦, yaxuan, 1932~) · 쩡초우위(鄭愁予, zhengchouyu, 1933~) · 양무(楊牧, yangmu, 1940~) · 상친(商禽, shangqin, 1930~) 등이다.¹⁰⁾ 이들 외에 1949년 현대시의 발전을 타이완에 가져다주고 ‘시는 횡적인 이식이 지 중적인 계승이 아니다’라고 제창했던 쩡취옌(攄弦, jixuan)을 포함하여 동시대의 많은 시인들에는 바이치우(白萩, baiqiu) · 루위먼(羅門, luomen) · 예웨이엽리옌(葉維廉, yeweilian) · 린헝타이(林亨泰, linhengtai) · 룡즈(蓉子, rongzi) · 린링(林君, linling) · 씨양밍(向明, xiangming) · 썬위(辛鬱, xinyu) · 쟡모어(張默, zhangmo) · 관관(管管, guanguan) · 루어잉(羅英, luoying) 등이 있다. 이들은 모두 50·60년대의 중요한 시인이며, 양무(楊牧, yangmu)와 바이치우

10) 천이즈(陳義芝, chenyizhi) 主編, 《대만문학 대표작품 연구토론 논문집》(타이베이: 행정원 문화건설위원회, 리엔정(聯經, lianjing)출판사업공사, 1999), 507쪽.

(白荻, baiqiu) 그리고 린헝타이(林亨泰, linhengtai)를 제외하고 모두 대륙에서 대만으로 온 군인 혹은 망명한 학생이다. 고통스런 도망의 경험과 고향을 등진 시공의 단절은 그들에게 일생의 무거운 짐과 창작의 자산이 되었으며, 이에 따라 ‘대륙의 옛 땅’과 ‘서양문화’ 등 ‘두 개의 먼 곳’에 대하여 회고와 동경이 충만하게 되어 그들로 하여금 대다수의 ‘현대주의’의 추종자가 되게 하였다. 그들은 전에 없던 시가의 토양에서 끊임없이 시험하면서 결국 성공적으로 80·90년대 대만 대표시인의 중심이 되었으며, 대만 시단에 반세기 동안 영향을 주었다. 그들 다수는 또한 50년대 창간한 3대 시가 단체(씨엔파이쓰(現代詩, xiandaishiji)·란 썩(藍星, lanxing)·추앙쓰찌(創世記, chuangshiji)와 긴밀한 관련이 있으며, 최근 시가 간행물 《추앙쓰찌(創世記)》는 여전히 정상적으로 발행하고 있다. 또한 60년대 창간된 시가 간행물 《푸타오위엔(葡萄園, futaoyuan)》과 《리(笠, li)》는 아직까지 발행되고 있으며, 또한 현재 통일과 독립의 스펙트럼이 가장 분명한 두 시가 단체이다.

그들은 최근에 ‘전행대(50·60년)’의 시인으로 불리는데, ‘세계화의 추세’ 하에서 그들의 시가 창작은 인터넷 및 지면으로 인쇄되는 평면을 통하여 전 세계에 중국어 문자가 있는 곳에 전파되었으며, 또한 중국어 시가가 있었던 이래로 시가 가장 많이 복제되고, 가장 먼 곳의 중국어 시인에게까지 전해졌다. 중국 대륙에서 그들의 시는 각종 교재에 실리거나 각종 집회에서 주인공이 되었고, 독자에 대한 영향력이 있어서도 당시의 대륙 시인들을 많이 초월했다. 그러나 ‘본토 지역화’의 정책 아래 그들은 또한 대만에 대한 승인에 있어서 가장 의견이 어긋나는 1세대이며, 상술한 시인들 중에는 심지어 해외에서 활동하며 돌아오지 않은 시인이 있고(정초우위(鄭愁予)와 린링(林君)), 혹은 또다시 타이완에 의하여 방랑한 시인이 있는데(찌쉬엔(紀弦)·루 위 푸(洛夫)·야쉬엔(翼弦)), 모두 이것과 관련이 있다.

2) 활약했지만 압박을 받았던 중생대(70·80년대)

1980년 야취옌(윗弦)은《당대중국신문학대계(當代中國新文學大系)》(티엔쓰(天視, tianshi)出版社)의 시가 부분을 편집하고 선별할 때, 거의 90페이지에 시인 152명을 선별했는데 선별된 시인은 대만 시인이 중심이었고, 대륙에서는 1949년 이후의 어떤 시인도 포함되지 않았다. 그 후 1989년이 이르러 양무(楊牧, yangmu)와 쩡슈썬(鄭樹森, zhengshusen)이《현대중국시선》I과 II를 편집하여 선별했는데, 역시 90페이지에 97명의 약 480여 수를 선별하면서 해협 양안까지 확대했지만, 1949년 이후의 대륙은 어쨌든 베이다오(北島, beidao)· 쩡강허(江河, jianghe)· 슈팅(舒, shuting)· 양리옌(楊煉, yanglian)· 꾸청(顧城, gucheng) 등 5명만 있었으며, 모두 몽롱시(朦朧詩)의 대가에 속했다. 그러나 대만을 중심으로 한 시인(혹은 긴밀하게 관련된 사람)은 48명에 달했다. 대만 시인의 중요성은 아래의 언급을 보면 알 수 있다. 1995년 쟡모어(張默, zhangmo)와 씨아오씨아오(蕭蕭, xiaoxiao)는《썬쓰(新詩, xinshi) 200수》상·하 두 권을 엮었는데, 시인 224명 338편을 선별했으며 감상과 평가를 포함하여 1300여 페이지에 달했다. 그러나 1949년 이후의 대륙 시인은 겨우 46명이 선별되었으며, 어쨌든 전체 선집에서 반 수 이상을 넘는 대만 시인의 시가 창작이 중심이 되었다. 대륙 시인과 학자들이 불복하는 듯하지만(상당히 보편적이므로 할 수 없이 언급하지 않거나 혹은 아주 적게 대만을 언급한다), 아마도 이런 역사현상과 추세를 대폭적으로 변화시킬 방법은 없을 것이다.

상술한 시가 선별 중에서 최근에 ‘중생대(中生代, 70·80년대)’라고 불리는 시인이 적어도 주인공의 반을 점유한다. 즉 페이마(非馬, feima)· 씨무룽(席慕蓉, ximurong)· 우청(吳晟, wucheng) 등이며, 그들 대다수는 70·80년대에 시단에서 활약하면서 많은 시가 단체를 창립하였다. 즉 70년대에 영향이 가장 크고 가장 활동적인 시가 단체는 모두 그들의 손에 의하여 출현했으며, 많은 주장과 선언 그리고 구호를 제기하였는데, 예를

들면 용족(龍族)· 주류(主流)· 대지(大地)· 시인계간(詩人季刊)· 초근(草根)· 시맥(詩脈)· 양광소집(陽光小集) 그리고 연지(緣地) 등이다.

70년대는 역시 마침 대만 문학의 창작방향과 노선에 대한 검토시기가 되고 할 수 있는데, 바로 향토문학 논쟁(1977년 4월~1978년 1월)의 전후이며, ‘두 개의 향토’(대륙과 대만)의 쟁론의 시기라고 말할 수 있다. 대만 종족집단의 승인문제는 바로 이 논쟁으로부터 시작되는데, 중생대(中生代) 시인들은 재료를 선별하는 데 있어서 ‘현실주의’에 치우치기 시작했으며, 다른 측면으로는 행동력과 시가 창작으로써 ‘정치’의 극한에 도전하였다. 그러나 전행대(前行代) 시인의 후광이 지나치게 밝아 중생대 시인들의 90년대에 대한 영향력은 여전히 억압을 받게 되었으며, 최근 10년 사이에야 비로소 대만 시단의 주력이 되었다.

80· 90년에 이르러 그들의 창작은 ‘세계화 추세’ 하에서 두 가지 방향으로 발전하였다. 하나는 ‘다매체 복합’의 방향으로 예를 들면, 시가 창작을 청각화와 시각화한 것으로 만담·레이저·무용·음악회곡 등 다중매체를 결합하여 시가 창작을 무대화하는 것이다. 또한 인터넷의 발달 후에는 인터넷에서 시를 그림·음악·영상 등과 결합시켜 전자화 및 디지털화시켰다. 다른 하나는 ‘세계의 지역화’의 영향을 받은 것과 상술한 ‘행동의 지역화와 풀뿌리화’의 추세인데, 중생대(中生代) 시인들 중에서 타이완 본적에 속하는 시인들은 명암이 엇갈리는 격려를 받았으며, ‘본토화’와 관련되거나 혹은 ‘토지’와 관련 있는 시가 창작이 대량으로 인용되거나 선전되었으며 혹은 당시의 교재로 선택되었는데, 이는 기타 시인들의 창작 제재와 방향에 영향을 주었다. 만일 승인문제의 혼잡함 속에 있지 않다면 아예 낭만 서정의 기초 속으로 들어갔을 것이다.

3) 인터넷에서 활동하며 시가상(詩歌賞)으로 생존하는 신세대(新世代, 90년대)

1987년 타이완이 계엄을 해제하고 보도 금지와 정당 금지를 개방하고, 신문의 게재 상한선을 없앴지만, 이것은 시인이 빛을 볼 수 있는 확률을 떨어뜨린 것이다. 특히 젊은 시인들이 설령 수시로 신문이나 간행물에 발표하더라도 지명도는 쉽게 올라갈 수 없었다. 그 후 인터넷이 발달하기 시작하여 신세대(新世代) 시인이 활약하는 무대가 되었는데, 90년대 중기 이후로부터 ‘두 개의 시단(詩壇)’(지면에 게재하는 평면과 인터넷)의 시기가 시작되었다. 이에 따라 지면에 게재하는 평면(平面)의 시가 간행물은 흥하기도 하고 쇠퇴하기도 하였고, 처음 90년대에 창간한 지면에 게재하는 평면의 시가 간행물은 아주 극소수였다. 평소에 인터넷에서 활동하던 시인들은 지면에 게재하는 평면 매체에서 빛을 볼 기회는 이전 두 세대 시인들보다 적었다. 유일하게 빛을 볼 수 있는 것은 바로 매년 숫자가 200여 종에 달하는 문학상이었는데, 이것의 대부분은 지방정부가 투자하여 보조하거나 격려하는 ‘구역성 문학상’이며, 지방 특색과 관련 있는 것을 표현하는 시가 창작이 상을 타는 조건이 되어서 ‘행동의 지역화’의 사유와 호응했다고 할 수 있지만 역시 시인의 창작 자유를 제한하였다.

최근 인터넷에서 활동하는 시인들은 대부분 35세 이하의 시인이다. 또한 쥘시양하이(鯨向海, jingxianghai)·양찌아시옌(楊佳, yangjiaxian)·간쯔찌옌(甘子建, ganzijian)·리장춘(李長春, lizhangchun)·쑤쥘쑤(辛金順, xinjinshun)·린완위(林婉瑜, linwanyu)·무옌(木, muyan)·린더쑤(林德俊, linderzun)·왕종런(王宗仁, wangzongren) 등 소수 시인들처럼 지면에 게재하는 평면 매체와 인터넷을 뛰어넘어 두 방면에서 활동하고 있는 시인들을 제외하고 나머지 시인들은 모두 단지 인터넷에서 활동하고 있으며, 임의적으로 필명(예를 들면, north나 충씨우(蟲嗅, congxiu))을

사용하고 있다. 노년이나 중년 두 세대의 이전부터 있던 시단과는 거의 단절되었으며, 마찬가지로 절대 다수의 노년이나 중년 두 세대 시인들은 이 젊은 시인들에 대하여 거의 이는 바가 없다. 명확하게 말하자면 무관심하며 접촉할 힘도 없다. 따라서 '전승(傳承)'은 이미 도전을 받은 것이며, 또한 신생대는 이미 별도의 다른 전쟁을 벌이며 새로운 출발을 하고 있다고 말할 수 있다.

4. 세계화 분위기에서의 대만 신시

1) 혼잡한 승인의 느낌

세계화의 추세에서 대만 신시의 방향은 본문 뒤에 붙인 '타이완 신시 발전 흐름도'에서 대략 그 원류와 방향을 볼 수 있는데, 그것은 확실히 '과학'이라는 세계조류와 '민주'라는 일반적인 영향을 벗어나기 어려운 것이다. 일본학자 오마에 겐이치(大前研一)는 정부는 국경 없는 세계를 인지하고 또한 경제 측면에서의 제재를 느슨하게 해야 만이 번영할 수 있다고 말했다.¹¹⁾ 그러나 대만은 정치의 불확정성과 내부 두 거대 정당의 통일과 독립에 대한 분쟁 그리고 종족집단의 문제로 말미암아 조종이나 통제를 받았다. 그러므로 '무역 세계화'와 '교육문화의 지역화'를 정책으로 만들어 실천하는 데에는 상술한 난제를 계획적으로 피해야 한다. 그러나 '교육문화의 지역화'는 '무역 세계화'에 비하여 실제로 실현하기가 쉽고, 또한 '중국화를 제거하는 것'을 총체적인 목표로 삼아야 하는데 이것은 적어도 절반의 시인들로 하여금 승인에 있어서의 혼란을 만들어내고 있다.

11) Kenichi Ohmae, <보이지 않는 신대륙 : 지식경의 4대 책략>(왕더링(王德玲, wangdelling)譯, 타이베이(臺北) 티엔씨아(天下, tianxia), 2000).

북한의 두 번째로 큰 지역에서 태어나 1950년 월남하고, 1958년 미국에서 유학했던 재미동포 김순기는 “나는 매우 혼잡하면서 발전 중인 승인이 있는데, 어떤 사람이 나에게 북한에 가본 적이 있냐고 묻는다면, 나는 북한에서 산 적이 없고 남한에서 살았다고 대답할 것이다. 우리들이 위협 혹은 기회에 직면하는 것이 아니라면 정체성의 문제를 생각하지 않을 것이다.”라고 말했다.¹²⁾ 그가 북한을 승인하지 않는 것은 정치적인 것이 아니라 문화적인 것은 아니다. 이것은 바로 일찍이 이미 ‘세계화 추세하’에 있는 절반 대만 시인의 내심에 가장 큰 혼란(위협)이 되었으며, 이것은 ‘신체시(身體詩)’ ‘정욕시(情慾詩)’ ‘동지시(同志詩)’ ‘영상시’ ‘디지털시’ 등 현실주의를 벗어난 시가로 하여금 널리 유행하게도 하였지만 현실주의는 70·80년대 시인의 주축이다.

2) ‘경계선’ 이 모호한 것은 단지 국가와 국가만이 아니다

세계화의 분위기에 있는 대만 시인들이 미래의 환경에 직면할 때에는 국가와 국가 간의 경계선이 모호한 것, 유전자 공학·유전자 개조 등의 발전, 인간의 지혜 있는 기계와의 혼잡, 사진기 그리고 그 제작의 간소화 등 요소뿐만 아니라 또한 아마도 아래와 같은 것을 포괄해야 할 것이다. (1) 변하는 것과 변하지 않는 것의 경계선은 모호할 것이다.(인간의 윤리와 가치 역시 새로운 사고가 필요하다.) (2) 사람과 사물의 경계선은 모호할 것이다.(인간과 사물의 소통은 인간과 인간과의 소통보다 더욱 쉬울 것이다.) (3) 남자와 여자의 경계선은 모호할 것이다. (4) 매개체와 문체 형식의 경계선은 모호할 것이다. (5) 작가와 독자의 경계선은 모호할 것이다.(독자 역시 작가화되고, 창작 연령은 내려가고, 여성 작가 역시 대대적으로 늘어났는데, 지면에 게재하는 평면 매개체에서의 남녀는 7 대 1의 비율인

12) 김순기(金淳基),〈혼잡한 정체성〉.

데, 2001년의 인터넷 시선에서는 여성 작가가 거의 2분의 1이었다.)

이로써 현재의 대만 시인은 창작할 때 몇 가지 명확한 방향을 간파할 수 있다.

(1) 시의 창작 도구는 일원화에 다원화로 변했다. 이것은 촬영·동화·만화·디지털도구 등 영상 가공법의 영향을 받아서이다.

(2) 시의 창작 범위는 통일적인 것에서 다양하게 변했다. 예를 들어 시가 대량으로 가사 속으로 침투했으며, 광원산(方文山, pangwenshan)과 린 씨푸(林夕譜, linxiipu)의 가사는 시와 아주 유사한데, 이런 것들은 쯔우지 에룬(周杰倫, zhoujielun)과 왕페이(王菲, wangfei) 등 남녀 가수의 노래를 거쳐 양안에 보급되었다. 동시에 시는 또한 광고 문학·텔레비전 문학·동화 제작 중으로 침투하였다.

(3) 시가의 형식은 단순한 것에서 복잡한 것으로 변했다. 시가 더욱 완전한 매개체로 전환되는 형식은 이미 변했다고 할 수 있다. 예를 들면 米羅 索(쑤샤오리엔(蘇紹連, sushaolian)의 거의 100 편에 가까운 디지털 시가 명백한 예이다.

(4) 시가 매개체의 전환은 열등한 것에서 우등한 것으로 변했다. 시의 전파는 더 이상 문자의 문제가 아니며, 또한 매개체·무대·음향효과 그리고 신체공연 등을 포함한다. 예를 들어, 2000년 시작된 '타이베이(臺北) 시가제(詩歌際)'는 바로 각종 매개체의 전환과 전파와 관련이 있으며, 동시에 '세계화'(매번 다른 국가의 시인이 참여를 요청한다.)와 '지역화'(널리 각 종족 내지는 외국노동자의 참여를 요청한다.)와 연결되어 있다. 연이어 까오시웅(高雄, gaoxiong)·광 둥(臺東, guangdong) 등지에서도 역시 지방 정부의 힘을 빌어서 시의 여러 활동에 개입하기 시작했다.

(5) 시의 전파 방식은 단방향에서 쌍방향으로 변했다. '바로바로 서로 활동하는 것'은 젊은 세대의 사유방식이다. 이것은 과거 단순한 방향의 지면에 게재하는 평면적인 매개체로 하여금 낙오되거나 느릿하게 보이

는 것처럼 만들었으며, 읽을 때에도 창작에 참여할 수 있기에 시의 전파 형식은 이미 단방향에서 쌍방향으로 발전했다.

‘대만 신시 발전 흐름도’ 중의 90년대 창간한 시 간행물의 방향은 역시 대체적으로 ‘세계화 추세’의 영향이 보이고 있는데, 예를 들면, 시가 간행물 《관슈(蕃薯, fanshu)》(1991~)는 전부 민난위(閩南語)로 시를 쓰며, 《타이완(臺灣)詩學》(1992~)은 ‘시는 대만의 경험을 쓰며 대만의 시를 연구함’을 위주로 하고 있는데, 모두 ‘행동 지역화’의 의도가 있다. ‘쓰거(詩格, shige)’(1996~)은 중생대(中生代)에 창립한 대형 시가 인터넷 사이트인데, 1917년 이래의 해협 양안의 주요 시인을 포함하고 있다. 시가 단체 《뉘징(女鯨, nǚjīng)》은 여인 특유의 소리를 내길 희망하고 있다. 이외에 시가 간행물 《간쿤(乾坤, gankun)》(1997~)은 신시(新詩)와 고전시 그리고 중생대 및 인터넷 상의 신생대 시인을 결합하였다. 《밍르빠오(明日報, mingribao)》에는 수천 개 개인의 시가 사이트가 있는데 예를 들면, ‘차오원쉬예(超文學, chaowenxue)’ ‘치루화위옌(岐路花園, qiluhuyuan)’ ‘바이링윈쉬예(白靈文學船, bailingwenxuechuan)’ 등이다. 또한 동화 기술을 결합한 ‘디지털 시’(1996~)가 있으며, 최근에 출현한 각종 시가의 ‘뿌루어거(部落格, buluoge)’(2004~)와 ‘쓰거지에(詩歌節, shigejie)’ 사이트(2000~)가 있는데, 이것은 대만 신시의 ‘사고의 세계화와 행동의 지역화’에 대한 실천을 보여준 것이라 할 수 있다. 또한 대학에서의 시가 연구인 석사와 박사논문이 출현, 대량의 시인들이 각 학교의 교재로 선택, 시가 토론회의 개최는 역시 대만 신시의 역사적 지위를 더욱 공고히 하였다. ‘학술성 연구’의 심화·‘인터넷’과 ‘지면에 게재하는 평면’이라는 두 시단의 서로 간의 활동·매개체를 뛰어넘는 결합·시가 전파의 정교함은 이러한 시단들의 주력이 서로 친밀하게 되는 방향으로 이끌었다.

3) 세계화 추세 하의 후현대적 기운

‘인터넷 신세대 시인’의 제재와 창작언어는 지면에 게재하는 평면 매개체를 위주로 하는 중생대와 서로 비교하면, 전자는 확실히 아주 농후한 후현대적 기운을 가지고 있다. 즉 ‘기의(記意, 시니피에)’인 모호·산만·도착(倒錯)·분산 등은 ‘기표(記標, 시니피앙)’에 대하여 아주 유희적이며 오락적인 운용 능력이 있으며, 그들은 문구와 부호를 ‘무성생식’에 가까운 방식으로 번성시켰는데, 즉 글자로써 단어를 만들고 ‘임의적으로’ 행동하는데, 이는 거의 ‘컴퓨터 마우스가 우연히 만난 그것’과 흡사하다. 또한 시가 작품에 표현된 것은 바로 정밀하고 간략한 것이 목적이 아니다. 말이 쓸모없이 길다, 주문을 하듯 작은 소리로 중얼거린다, 구어 중의 속어가 성행하다, 반복되는 것이 여기저기에 보인다, 마술과 같이 재미있는 수사 등이다. 이런 것들은 바로 후현대 사회의 ‘중심화를 제거하다’ ‘정통화를 없애다’라는 것 이후의 표현양식임을 증명하는 것이다. 즉 본질에서 현상으로 향하고, 진실에서 허구로 향하고, 심층에서 표면으로 향하고, 기의를 버리면서 기표를 추구하고, 진리를 풍자하면서 단지 문건의 다양한 특징을 찾고 있다.

시험 삼아 아래의 시가 단락을 읽어보도록 하자. “기억을 빌어 인생을 걸러내고, 문자로 엮은 그물을 쳐서, 히스테리하게 그림자를 건져 올린다.”(린더쥘(林德俊, lindezun), 〈친구에게 보내는 글〉) “여러 개로 분열된 꿈의 경계를 기르고, 또한 쉽게 부서지는 정서를 습득한다. 머릿속의 한 비밀스런 오목한 그릇을 깨뜨리고, 어떤 때에는 축소하고 어떤 때에는 확대하며 함께 소리친다.”(쉬이(許翼, xuyi), 〈문을 열다〉) 왕슈셴(王贖生, wangshusheng)은 〈나의 꿈속으로 들어가는 입구에 위병을 세우지 마세요〉에서 이렇게 말했다.

너의 초소 앞에는

황원(荒原)이 있고
뒤에도 그러네.

이 시들이 표현하고 있는 것은 ‘참여’ 이면서 또한 ‘결석’에 가까운 불확정 느낌이며, 사람으로 하여금 거의 정신분열적인 공포를 느끼게 하고, 앞과 뒤의 두 황원(荒原)은 ‘파스칼의 두 심연’과 아주 흡사하다. 깊은 밤 조용할 때, ‘초소’는 역시 컴퓨터와 아주 닮았다.

이전 첫 세대의 사물을 고수하는 안내심이 없다는 것과 스스로 범주를 고수하는 부득이함, 그리고 임의로 버릴 수 있다는 것에 대하여 적지 않은 시인들은 작품 속에서 계속해서 외치고 있다. “덕성으로 감화하는 것은 이전 세기의 도덕양식이고, 우리들은 변잡한 기상예보를 선호하네. 현금으로 교환할 수 없는 비 소식을 저주하며 이민을 준비하네.” “빛이 눈을 찌르지만 우리는 힘써 미소 지으며, 모든 것이 좋은 듯 가장하네. 각각의 다른 사람과 같이 그해에 우리는 교묘하게 위장하여 우리 이외의 사람이 되었다네.” “그해 이후 우리들 각자는 각자의 상자 속으로 돌아가서 비밀스럽게 호흡하면서 천연두를 짜고 얼굴을 바르네. 각종 상표의 미백과 감량의 최고상품을 사용하니, 우리들은 후에 누구라도 누구인지를 알지 못할 것이네.” (충씨우(蟲嗅, chongxiu), 〈그 해〉) 이런 발양이나 신성함을 떨쳐 버리는 법칙은 개인의 내재적인 욕망과 호소에 따르는 것으로 어쨌든 인터넷 세대의 시가 창작의 가장 많은 부분이다. 또한 예를 들어 천쥘홍(陳鵠弘, chenjunhong)의 〈구석〉은 하나의 전형인데, 시가 속의 교실은 해수욕장이 되었고, 선생님은 구조원으로 변했다. 또한 “음악 교재는 4층의 공중에 의해 열리고, 우리들은 풍금의 발판을 밟으며 구름 끝으로 오르네.”라고 말하고 있으며, 비가 갈수록 많이 온 후에

교실에는 물이 차

떠다니는 칠판에 앉아 공부하네.
물 흐름의 박자에 따라
반주하고 졸고 있네.
비가 더욱 흥흥하고
당직하는 학생조차도 해산 되었네.
소리치는 중에
교재는 멀리멀리 흘러가고 있네.

라고 말하고 있다.

이러한 시가 창작은 실제로 ‘간단하지만 심오한 말로 큰 뜻을 이야기하다’와는 상관이 없지만 시가 속에는 오히려 아동의 유희적인 상상력이 가득하며 거의 카툰이나 만화에 접근해 있다.

5. 결론

‘우주선과 같은 지구’가 어느 곳으로 날아갈지 정확하게 예언할 사람은 없을 것이며, 또한 ‘세계화’가 어디까지 갈는지 예측할 수 있는 사람도 없을 것이다. 문학창작의 인쇄형식이 인터넷 전파의 가속화로 쇠퇴한 후에 장차 어떤 운명을 맞이할까 명확히 아는 사람은 더더욱 없을 것이다. 그러나 디지털화 시대의 창작의 도구·방식·내용 그리고 표현과 보급형식은 모두 이전과 확실히 다르며, 또한 필연적으로 두 세대 시인들과의 전승(傳承)에 있어서 장벽과 단절이 발생하게 되었다.

본문은 우선 ‘파스칼의 두 심연(深淵)’에 대하여 ‘세계화 사유’와 ‘지역화’의 한계 및 그 시의 애매한 특징과의 관계를 설명했다. 또한 시의 번역하기 어려운 점과 번역할 수 없는 점에 대하여 문자로써 시를 창작하는 것이 ‘세계화 사유’를 벗어나는 영역을 가지고 있음을 지적하였다. 그

리고 설령 문학의 정의와 내용이 도전을 받았더라도 문자로써 시를 표현할 때에는 각 종족집단의 언어가 여전히 스스로의 맑고 깨끗함을 유지할 것이라고 언급하였다. 본문의 후반부에서는 타이완 3대 시인이 세계화 추세 하에서 오히려 정치상 ‘혼잡한 정체’에 빠져 있는 원인에 대하여 분석했는데, 전행대(前行代, 1950~60년대) 시인이 가장 엄중하게 빠져 있으며, 중생대(中生代, 1970~80년대)가 그 다음이고, 신생대(新生代, 1990년대)가 가장 가볍다. 마지막에는 3대 시인의 시풍에 대한 변화와 방향에 대하여 회고와 설명을 하였다.

‘문화적 세계화’에 대하여 말하자면, 대만은 지역적인 문화(시를 포함함)에서 세계화로 가야만 하는데, 그것은 아주 가나긴 가시나무의 길이다. 그러나 자신이 있는 시인의 월계관은 가시나무로부터 꽃을 따서 스스로 만든 것이며, 대만의 전행대(前行代) 시인들이 시단의 반세기를 빛내 주었는데 이는 그 가시나무에서의 고난과 관련이 있으며, 진정 ‘국가의 불행이 시인의 행복’이었다고 말할 수 있다. 중생대(中生代) 시인들은 발붙일 토지로부터 더욱 가까웠으며, 신생대(新生代) 시인들은 발붙일 인터넷으로부터 더욱 가까웠다. 그런 중에 어느 곳을 막론하고 모두 철저하게 파헤치는 경지까지 탐색할 방법은 없으며, 그 극치는 당연히 바로 자신의 월계관과 가시나무에 있는 것이다. ▣ (번역/임원빈)

The laurel crown and the thorn bush

— The direction of Taiwanese new-style poetry in the drift of globalization —

Bying(Taiwan)

The genesis of poetry is inevitable, and the development of poetry always begins from chance. This is like saying that the birth of a life is a necessity of the universe and that the evolution of life and when it develops into a superior organism is always only accidental. Poetry is what the universe reveals through us. Poetry is never simply the earth's poetry but it is the flower of the universe. It is never simply an existence in a celestial sphere but it is spread all over the unseen celestial sphere.

In 1949, Jiāng Jièshǐ retreated to Taiwan taking 2,000,000 soldiers and people, and this originates on countless insubordinating chances that have constructed the historical event. Later the Korean War(June 1950-July 1953) and the Vietnam War(1961-1975) broke out, and America assisted the retreated nation, Taiwan. Therefore Taiwan was heavily influenced by the Western culture during the 20th century in the 50s and the 60s. Such

numerous union of coincidental elements collided and harmonized with each other, giving birth to many poets, and helped to develop Taiwanese modern poetry movement with gusto. So the gap with the new-style poetry of the Chinese continent began to widen, and up until this day the Chinese continent and Taiwan in the field of creative poetry composition and research has a difference of 10 to 20 years. This opinion is stated by Xianmian (Chinese Professor at Beijing University) at the opening ceremony of 'Bicoastal Mesozoic Poetry' s Internationally Supreme Forum and Jianzhengzhen' s Work Discussion' which was held on March 9th to 12th 2007, at Guangdong Beishifan University Zhuhai campus. The title of the thesis is "There is a ten to twenty years time difference between the bicoastal, and Taiwan is taking the lead."

Various complex histories and the political instability have always disturbed Taiwan' s historical flow, and Koreans who came to Taiwan in different periods directly created different matters of approval. For the past 400 years, Taiwan was ruled by diverse groups or nations with different cultural backgrounds such as Netherlands(1624-1661), Spain(1626-1642), Zhengchengong in later years of the Ming Dynasty(1661-1683), people of the Chung Dynasty(1683-1895), and Japanese(1895-1945). And because of these influences, a great deal of historic remains, architecture, customs and genetic lineage are left. The early period of Taiwan' s such erroneous fate of 'globalization by military force and politics' was constructed due to its geographical position. After Japan surrendered in 1945, unfortunately on February 28th 1947 in Taiwan the '228 Massacre' happened, and native Taiwanese and people who just arrived in Taiwan from other regions were mostly killed unjustly. This incident later became the starting point of

the 'Taiwan Independence Movement,' and to this day even after half a century it is still greatly affecting Taiwan's politics, economy, society, culture. Since then between the Continent and Taiwan an opposing barrier has long been built. Taiwanese economy leaped forward during the 70s and the 80s and in 1987 though the martial law was rescinded and democratic movement started in Taiwan, politics confronted confusion. As Taiwan entered the 21st century, economy became stagnant and the opposition between diverse communities transformed extremely. At the same time the Continent, after the end of the Cultural Revolution in 1976, was opening for reformation and by eventually pushing for the opening of free market the economy has recently begun to grow. However the barrier between the nations on both sides of the channel is still the same, and on the contrary many international societies have ruled out Taiwan as one political subject that the country has been abandoned like an orphan. Therefore even at present time superficially or covertly Taiwan is in progress with a political tactic 'to get rid of Chinazation,' and it is partly encouraged and partly deplored. From such variety of complexities, if diverse races state about the role of a poet, and they state that 'the misery of the nation is the bliss of a poet,' this can simultaneously be interpreted as the full bloom of a thorny plant and the distressed poet's acceptance of a laurel crown.

However since poetry is the hardest to translate out of many literary styles, it is needless to mention the difficulty of translating poetry between countries. For example even if it is between races or dialects, it is difficult to translate each others' poetry without losing the original shape. Even for a small region like Taiwan, there are 12 different natives and 3 different

Korean race groups (Minnan,客家, Miaoshun) that migrated at different times. Shaozu, Dayazu, Taiyazu etc... by the year 2005 the government has approved 12 racial groups that live all over Taiwan, and comparatively there are more living in high mountains. On flatland, Min Nam people and Gek Gah people and 2,000,000 army people who were retreated by the Nationalist Party in 1949 to Taiwan and who speak the standard dialect live there.

In linguistic aspects, each has a rather big difference and each has its own features. Furthermore, each racial group will use one's own language to express, and so it is impossible to deliver one racial group's language to another without any errors. Still more, these racial groups were all excited when the 'globalization' movement began and because each wrote in one's own language one's myth, faith, history, individual happiness and sadness, it is all the more needless to say. Even though most Taiwanese productions are still published in Chinese, when such racial groups produce in one's own unique literal language, for example Kejiayu, Taiwanyu, and Minnanyu's poetry are already produced by many, this will result in possessing the characteristic of not being able to deliver or translate. Therefore though Taiwan is very small geographically on the contrary because it is as wide as Mt. Sumeru, the country's origin is infinitely difficult to wholly understand. This is the union with what American architect R. Buckminster Fuller brought up in 1960; the physical speculation of 'the globalization of thought and regionalization of action.' Refer to Byling's poem *A Birth of A Poe* second edition preface. (Kiuge, 2006, P.1)

Many are impatient about the problem of 'globalization,' but poets

need not to worry. This is because the world is harmonically created with things that are seen and things unseen, and even though there many more things unseen if we do not experience the things that are seen, there is no way to clarify the things unseen; and poetry is standing exactly at this point of intersection. Furthermore seen only by a few, poetry is one of the codes that allows humans to go out into the eternal entrance called universe. Poetry is the meeting of the seen and the unseen, existence and nonexistence, shades and air, valid and void, representation and meaning, and the meeting of decorum and sentiment is poetry. To the humankind on earth, poetry is the window that is opened to the universe. Life cannot be whole but through creative language poetry allows one to approach to something that is wholesome, and we understand poetry because it gathers the inner universe that cannot be expressed in words.

If we see the universe from a macroscopic point of view, the 'earth like a spacecraft' idea that R. Buckminster Fuller brought up is likewise a term that earthlings may have confidence in but in reality if we see from current science and technology, humankind cannot go anywhere except the Earth, and the so-called 'globalization' is only a 'grain of rice-zation.' Still there needs to infinitude of rice warehouses other than this sort of rice warehouse, and when each grain of rice is filled with poets, and one generation after another passes, each poet in each grain of rice must move in different shapes and directions like that of a constantly exercising electron or a quark Quark in nuclear physics is the smallest known bit of matter. With this when we confront the many problems of that surface when we handle 'globalization,' it is proper to have the heart macroscopically see the spacecraft, and by turning the head with

microscopic mind one must look into one's space and time. And even if the distance across is a land as small as a bullet, it is difficult to closely examine its every aspect, not to mention the difficulty one may face when examining an island and a peninsula of tens of thousands of people.

In fact we do not know how distant globalization is from 'solar systemization,' 'galaxization,' and 'universalization,' but 'globalization' is just a beginning of all thus it is unnecessary to be anxious or impatient. Does it not stimulate your curiosity and is it not exciting to describe the universe's different side of the world if earthlings possess a certain art and a certain form and content of poetry composition of other superior creatures of the celestial sphere? Even though the political, economical and cultural boundaries have always been ambiguous between countries, and that it is needless to say that the world is a hamlet and a 'whole' that has to cooperate, this comprehension has created a closer internal connection and demand. However because 'poetry' has its difficulty in translating poetic language, this has on the contrary maintained partly some kind of national distinction. Therefore in any case among one's own creation of language, from each racial group's independent space and time, linguistic characteristics have revealed through people, and we can understand the profundity and mystery that cannot be replaced. Furthermore with different methods of passages of exchange spiritual approach became possible, and by admiring the creativity that it hides or reveals, we have constructed a unique cultural passage of exchange in the midst of the drift towards future 'globalization,' and this is can surely be viewed as something positive.

There will be no one who can precisely predict where the 'spacecraft

Earth' will fly to, and no one can predict to which point 'globalization' can go to. The print form of literary composition has rapidly diminished because of the widespread of Internet, thus in due time to what destiny literature will confront, no one will know. However in a digitalized era the tools, method, content, expression and ways to supply creativity are distinctively different compared to past forms, and barriers and discontinuation between two generations of poets' transmission has become inevitable. The main body of the thesis deals with 'Pascal's two abysses,' and explains the 'globalization premise' and limits of 'regionalization' and the relationship with his poems' vague characteristics. Furthermore it discusses the difficulty in translating poetry and the inability to translate, and notes how creating poetry in letters has areas that extricates from the 'globalization premise.' And I have also mentioned that even if the definition and content of literature is challenged, when poetry is expressed in letters each racial group believes one's own language exerts its clarity and purity. The latter part of the body analyzes the reason why Taiwan's three generations of poets are instead drenched in the political 'confused stagnation' under the drift of globalization. The poets of the 1950s and the 1960s are most severely influenced the poets from the 70s and the 80s are the next and the poets from the 90s are the least severe. At last I explained and reviewed the transformation and direction of the three generations of poets' poetical qualities.

To state something about 'cultural globalization,' Taiwan must move towards globalization from regional culture(including poetry) but it is a very long road of thorn bushes. However a confident poet's laurel crown is

self-made by picking flowers from these thorn bushes, and Taiwanese poets of the 1950s to the 60s enlightened the poetical stages for half a century, and this can be said that it was related to the agonies of the on bushes and that it truly explained the concept of 'the nation's misery, poet's bliss.' The poets of the 1970s and the 80s came closer to the grounds and the poets of the 90s came closer to the Internet. This goes without saying and it does not matter where that there is no way to thoroughly search disclosing every little thing, and that the culmination certainly lies in one's own laurel crown and thorn bush. ■ (Translated by Min Ji-won)



2000년대 서정시의 전망

(주관 : 현대시학 · 현대시학회)

- 전통적 서정시의 언어 연금술과 불교적 상상/고형진
- 도시, 서정, 도시적 서정시/정효구
- ‘포즈’의 심화와 확대/맹문재
- 너희가 서정을 믿느냐/이재복

전통적 서정시의 언어 연금술과 불교적 상상

고형진(문학평론가·고려대 교수)

1. 서정가요의 역사 속에 빛나는 두 편의 시

‘전통적 서정시’란 어떤 시를 말하는 것인가? 현대시의 새로운 길을 모색하는 자리에서, 또 일반적인 시적 담론의 자리에서 가장 많이 쓰는 말이지만, 막상 구체적인 실체에 대해 논의하는 사람은 많지 않다. 주로 논쟁의 장에서 불거지는 그 말은 새로운 시를 위한 타기의 대상이지 연구의 대상이 되지는 않는다. 전통적 서정시에 대해 호의적 논의를 진행하는 경우, 그 말은 흔히 개념적인 설명으로 흐르곤 한다. 서정시의 본질과 개념에 대한 서구의 여러 이론과 논의들을 무성하게 소개하는 태도가 그것이다. 그런 논의들은 서정시가 무엇인지 설명해주고 있기는 하나, 서정시의 여러 실체들을 감각적으로 느끼게 해주진 못한다. 문학은 본질적으로 개념적인 설명의 그물로부터 벗어나려는 특성을 지니고 있다. 전통적 서정시를 둘러싼 이런 추상적인 논의의 진행으로 인해 전통적 서정시에 대

해서는 그 인상과 느낌만이 전해질 뿐 구체적 실체는 안개처럼 모호하고 불투명하게 비치는 경향이 있다.

여기서 전통적 서정시의 실체를 일일이 알아내기는 불가능하다. 사실 수많은 함의와 무게를 지닌 전통적 서정시의 실체를 온전히 규명한다는 것은 지극히 어려운 일이다. 이 짧은 지면에서 그 작업은 거의 불가능에 가깝다. 다만 여기서 우리는 전통적 서정시로 꼽히는 몇몇 작품들의 감상을 통해 그 실체의 일단을 감지하고자 한다. ‘전통적 서정시’가 무엇 인지를 감각적으로 인지하기 위해선 우선 그 ‘전통’의 뿌리를 찾아보아야 할 것이다.

널리 알려진 대로 서정시의 뿌리는 노래다. 고대 그리스 시대에 악기의 반주에 맞춰 불렀던 노래의 가사들이 서정시의 뿌리로 간주된다. 당시 연주되었던 악기의 하나인 ‘리라(Lyre)’에서 서정시를 뜻하는 ‘Lyric’이란 말이 생긴 것으로 전해진다. 예로부터 음주가무를 즐겼던 우리도 이미 오래 전부터 이런 가요를 갖고 있었다. 그리고 그 서정가요는 시대의 흐름에 따라 형식을 달리 하며 면면히 이어져 왔는데, 그 가운데는 주옥 같은 가사를 지닌 것들이 수없이 많다. 신라시대에 불려진 <제망매가>는 그 중에서도 단연 발군의 작품으로 꼽을 수 있다. 이 작품은 대략 1200여 년 전에 쓰여지고 불려진 노래라고 할 수 있는데, 그 아득한 시기가 믿기지 않을 정도로 뛰어난 문학성을 지니고 있다. 진정한 의미에서 우리나라 서정시의 원형으로 보아도 무방할 이 작품에서 우리는 우리나라 전통 서정시의 제작원리와 사상을 읽어낼 수 있다.

생사길은
 이에 있으며 머뭇거리고
 나는 간다는 말도 못다 이르고 가나잇고.
 어느 가을 이른 바람에

이에 저에 떨어질 것처럼
 한 가지에 나고
 가는 곳 모르온저
 아아 미타찰에서 만날 나,
 도 닦아 기다리겠노라.

이 노래는 월명사가 죽은 누이의 제를 올리며 부른 것으로 알려져 있다. 처음 두 행은 생사 길에 선 자의 이승에 대한 미련을 보여 주고, 다음 행에선 불현듯 찾아온 죽음의 이별을 선명하게 보여 준다. 평범한 진술이지만 삶과 죽음의 순간을 날카롭게 드러내고 있다. 이어서 뛰어난 비유가 구사된다. 잃은 존재하는 것의 가냘프고 연약한 생명체를 상징한다. 한 가지에 난 일이란 같은 부모 밑에서 나서 자란 부모형제일 것이다. 우리의 만남은 그렇게 확인되는 일이다. 그런데 죽음은 어떨까? 바로 그에 대한 근원적인 질문이 낙엽에 대한 비유에 담겨 있다. 잃은 한 가지에 닳지만 떨어질 땐 제각각이고, 또 어디로 떨어지는지 알 수 없다. 삶은 확인되지만 죽음은 언제 어떻게 오는지 알 수 없으며 어디로 가는지도 알 수 없는 것이다. 죽음의 순간과 죽음의 방향에 대한 이 불가해성으로부터 불교적 상상이 촉발된다. 삶은 같은 곳에서 시작되나 왜 죽음은 달리 일어나고 알 수 없는 것인가, 삶이 같은 곳에서 시작되었기에 죽음 이후에도 혹시 만날 수 있는 것이 아닌가, 등과 같은 질문 속에서 불교적 성찰이 시작되는 것이다. ‘아아’ 라는 낙구 첫 머리의 감탄사는 바로 그런 불교적 성찰로 접어드는 순간에서 터져 나는 탄식이라고 할 수 있다.

이 노래는 기본적으로 화자의 감정이 낙엽이라는 사물에 투영되어 있다는 점에서 자아와 세계의 정서적 융합을 핵심으로 하는 서정시의 일반 원리에 닿아 있다. 화자의 감정이 낙엽이라는 ‘자연물’에 투영되어 있는 것도 일반적 서정시에서 보이는 것과 흡사한 것이다. 하지만 이 노래는

전통적 서정시 하면 으레 떠올리는 애상적 정조와는 거리가 멀다. 이 노래는 누이의 죽음에서 촉발된 것임에도 불구하고 슬픔으로 얼룩지기보다는 삶과 죽음에 대한 성찰이 날카롭게 구사되고 있으며, 그 성찰이 불교적 상상으로 이어지고 있다. 그리하여 이 시는 ‘만남-헤어짐-만남’이란 불교적 상상 구조 안에서 만남의 기약을 다짐하는 적극적인 삶의 태도를 드러내며 시를 마감하고 있다.

다음으로 조선시대의 서정가요 한 편을 보자. 여기에서도 뛰어난 노래의 경우 그 정서는 감상성을 훌쩍 뛰어넘는다. 여기에다 시적 비유는 더욱 깊어지고 우리말에 대한 감각은 한층 예리해진다.

동지달 지나긴 밤을 한 허리를 버혀내어
 춘풍 니불 아래 서리서리 너헛다가
 어론 님 오신 날 밤이여든 구뵈구뵈 퍼리라

〈제망매가〉가 죽음이라는 이별에서 촉발된 감정을 노래한 것이라면 황진이 노래는 임에 대한 그리움에서 촉발된 감정을 읊은 것이다. 〈제망매가〉가 그 혼한 죽음의 정서를 날카로운 시적 성찰의 경지로 끌어 올린 것과 마찬가지로 황진이의 노래 역시 그리움과 기다림이란 식상한 감정을 참신하고 역동적인 정서로 끌어올리고 있다. 전적으로 남녀간의 진한 애정 표현에 치중하고 있는 이 노래에선 불교적 상상이 누락되어 있는 대신에 뛰어난 언어 연금술이 구사되고 있다. ‘허리’는 몸의 중간에 있는 것이므로 동짓달 지나긴 밤의 허리를 베어냈다는 것은 밤의 한 가운데를 잘라냈다는 뜻일 것이다. 그 날카로운 칼질에는 수동적인 기다림을 단숨에 끊어 버리는 적극적인 사랑에의 의지가 담겨 있다. 그리고 거기에는 관능적인 이미지가 배어 있다. 긴 밤을 독수공방하는 수동적인 여인의 모습이 투영된 밤은 예리한 연장에 의해 허리 이미지로 형상됨으로써 농

염한 자태를 품고 사랑의 의지를 불태우는 적극적인 여인의 몸으로 승화된다. 연정이란 뜻의 ‘춘풍’이란 말은 그 어감에서 관능성을 뿜어낸다. ‘허리’에서 ‘춘풍’으로 이어지는 관능적인 이미지의 연쇄는 ‘서리서리’라는 의태어에서 절정을 이룬다. ‘서리서리’란 말은 “국수, 새끼, 실 따위를 헝클어지지 않도록 둥그렇게 포개어 감아 놓은 모양”을 일컫는 말이다. ‘허리’ 이미지와 긴밀히 호응하는 그 의태어는 관능적 자태로 이불 속에 누워 있는 여인의 몸을 생동감 있게 드러내고 있다. 이어 마지막 종장에서 이 생기 있는 이미지들을 받아넘기는 일군의 이미지들이 빛나게 구사된다. ‘어론님’에서 ‘어론’이란 말은 ‘어른’이란 뜻인데, 그 말에는 또한 ‘정을 통한다’는 뜻도 들어 있다. 이 말은 〈서동요〉에도 나온다. “선화공주님은 남 몰래 얼어두고”에서 ‘얼어두고’는 ‘어론’이란 명사의 동사격에 해당하는 말인데, 여기선 바로 ‘정을 통하다’는 뜻으로 쓰이고 있는 것이다. ‘어른’이란 뜻이면서 ‘육체적 사랑의 임’이라는 뜻도 지닌 ‘어론’이란 말은 이 관능적인 사랑노래의 문맥에서 매우 적절하게 선택된 단어라고 할 수 있다. 그런데 여기서 이 말은 그 앞의 ‘춘풍’이란 말과의 대비 속에서 ‘얼은’, 즉 ‘빙(氷)’이란 의미까지도 띠게 된다. 찬 밖에서 홀로 찾아오느라 얼어붙은 임의 육체는 이제 기나긴 밤 황진이가 테워 놓은 ‘춘풍’ 이불 속에서 녹아 내린다. ‘굽이굽이’란 의태어의 구사는 ‘서리서리’란 말과 극적인 대비를 이루면서 춘풍 이불 속에서 녹아 내리는 그 관능적 사랑의 풍경을 매우 함축적으로 그려내고 있다.

이 노래는 기본적으로 그리움에 바탕 한 사랑노래이며, 그 연정은 ‘밤’이나 ‘봄바람’ 같은 세계와의 융합 속에서 이루어지고 있다. 시적 자아가 투사되는 그 세계 역시 자연물이라는 점에서 역시 전형적인 서정시의 제작원리를 담고 있다. 하지만 자연과의 일치 속에서 이루어지는 그 사랑노래는 매우 과감하고 역동적인 정서로 들끓고 있으며, 그런 시적 정서의 발현은 뛰어난 말의 연금술을 통해 이루어지고 있다.

서정시의 원형에 해당하는 지난 시대의 명편 두 편에 대한 감상에서 우리는 우리의 전통적 서정시가 흔히 생각하는 것처럼 퇴행적이고 감상적인 정서로 얼룩지기보다는 날카로운 성찰과 역동적인 정서를 담아내고 있으며, 그런 시적 사유가 매우 현란한 언어구사로 펼쳐지고 있음을 알 수 있다. 아울러 깊은 시적 사유가 펼쳐지는 경우 불교적 상상이 개입되고 있음도 확인할 수 있다.

2. 근대 서정시의 확립

향가에서 고려가요를 거쳐 시조로 이어져 온 고대의 대표적인 서정가요가 근대적 서정시의 모습으로 탈바꿈 된 것은 소월에게 의해서다. 소월 이전에도 근대시로 볼 만한 시들이 쓰여지긴 했으나, 진정한 의미에서 근대 서정시를 확립한 것은 단연 소월이라고 할 수 있다. 소월시의 근대성은 무엇보다도 운율의 개발을 통한 낭송시의 확립에 있다. 소월 이전에 김억이나 주요한 등도 근대 자유시의 운율을 개척한 바 있지만 소월만큼 뚜렷한 자각 아래 우리 말소리의 음악적 효과에 대한 치열한 모색을 시도하지는 않았다. 소월은 음악 반주의 도움 없이 말소리의 자질만으로 음악적 아름다움을 드러내기 위해 여러 가지의 언어적 실험을 감행했다. 그의 초기 시들 중엔 ‘압운’이란 부제 아래 압운의 효과를 드러내기 위해 여러 가지 언어적, 형식적 실험을 모색한 시들이 적지 않게 발견된다. 우리 전통 시가의 형식에서 구속력이 행사된 바 없는 이 압운의 시도는 서구시의 형식에서 유입된 것이다. 이 점에서 가장 전통적이고, 토속적인 시인으로 간주되는 소월시의 형성과정에는 한편으론 서구시의 형식적 요소가 참여하고 있는 것이다. 소월시에 서구시의 영향이 미치게 된 데에는 그의 스승인 김억의 역할이 컸다고 할 수 있다. 널리 알려진 대로 김억은 최초의 번역시집인 《오뇌의 무도》를 펴냈고, 최초의 종합문예지인

《태서문예신보》를 통해 해외시를 널리 소개하기도 했다. 소월은 이런 해외의 낭송시를 읽으며 음악과 시가 분리된 근대 자유시의 환경 속에서 음악적 효과를 드러내기 위한 여러 가지의 시적 노력을 펼쳐나간 것이다. 서구 시 형식의 이식에 해당하는 압운의 시도는 이런 시적 노력의 초보적인 단계에 해당하는 것이었다. 그는 점차로 우리말의 형성원리에 대한 이해를 넓혀가면서 우리 시의 형식에 알맞은 아름다운 낭송시를 창조해 내었다. 다른 자리에서 지적인 바 있지만 같은 소리가 반복되는 단어의 사용과 서술형 어미의 다양한 변주와 활용은 음성적 아름다움을 위해 소월이 시도한 우리말의 시적 탐색에 해당하는 것이다. 이런 시적 노력으로 그는 말소리의 조합과 배열만으로 아름다운 선율이 흐르는 근대적 낭송시를 우리 시사에 새겨 놓았다.

그의 시에서 우리말은 더없이 아름다운 음악으로 승화되고 있다. <진달래꽃>의 아름다움은 입을 잃은 여성화자의 그 깊고 애뜻한 마음씨에서 비롯되는 것이지만, 이 시는 그런 의미전달 이전에 말소리의 선율이 독자들의 가슴을 물들인다. <산> 이나 <가는 길>의 경우에도 말소리의 일정한 반복과 변주가 일으키는 화음이 이 시 전달의 주조를 이룬다. 이 시에서 자연물에 의탁된 화자의 마음은 바로 말소리의 선율로 환기된다. 말소리의 변주가 일으키는 음성적 화음으로 시의 정조가 환기되고 있는 것이다. 이 점에서 소월시는 언어적, 형식적 측면에서 볼 때, 서구의 근대적 서정시가 정립된 17세기 낭만주의 시대의 서정시에 접맥되어 있다고 할 수 있다. 상실감을 드러내는 데 치중하고 있는 소월시는 대체로 애상적이지만, 그런 정서는 화자의 진술에서 그대로 묻어나는 것이 아니라 음악적 정조를 통해 ‘환기’ 되고 있다. 애상적 정서가 음악적 장치로 환기됨으로써 감상의 범람을 극복하고 예술적 감동으로 독자들에게 다가서는 것이다.

소월이 확립한 이런 근대적 서정시의 형식은 만해에 의해 새롭게 이어

진다. 만해시의 언어형식에서 가장 눈에 띄는 것은 장중한 문체이다. 우리말의 다양한 구문과 서술형 어미의 활용이 장중한 문체구사에 큰 몫을 하고 있다. 이 중에서 특히 서술형 어미의 활용은 소월시의 특성을 계승해 나간 것이다. 그런데 소월시의 경우 그 서술구문의 활용은 말소리의 효과에 간여하여 정조를 자아내는 데 기여하는 데 비해, 만해시의 경우 서술구문의 활용은 시의 음악적 효과보다는 화자의 감정을 적절히 통제하고 조절하는 데 더욱 크게 기여한다. 가령, 〈님의 침묵〉에서 ‘~하였습니다’, ‘~합니다’ 등과 같은 장중하면서도 경건한 문어체 종결어미는 심지어 굳고 함부로 행동하지 않으며 인내심이 있는 화자의 내면을 은연 중에 환기시키고 있다. 보통 사람의 심성을 넘어서는 이 특별한 인격의 화자는 ‘이별의 슬픔을 힘으로 승화시켜 새 희망의 정수박이에 들어’ 붙는 강한 의지를 보이며, ‘떠날 때에 다시 만날 것을 굳게 믿는’ 초월적인 믿음을 드러내게 되는 것이다. 서술형 어미의 활용이 이 시 화자의 특별한 인격 조성에 생기 있는 기여를 하고 있는 것이다. 이 특별한 인격의 화자가 겪는 이별과 만남의 회원을 그리고 있는 〈님의 침묵〉은, 그 사랑의 감정이 매우 뛰어난 비유로 그려져 있다. 가령, 널리 알려진 작품 〈나룻배와 행인〉의 경우, 화자는 ‘나룻배’에 임은 그 나룻배에 탄 ‘행인’에 비유된다. 나룻배에 탄 행인은 언제나 나를 짓밟지만 나룻배인 나는 늘 그런 그를 품에 안고 물을 건너가기만 하며, 또 물을 건너간 이후에 그는 돌아보지도 않고 배를 떠나가지만 나는 언젠가 그가 돌아오기를 기다리며 ‘빈배’로 기다린다. 이 나룻배에 비유된 사랑은 수동적이긴 하나, 이별의 슬픔에 허덕이는 감상적인 사랑은 결코 아니다. 더없이 헌신적이고 자애로우며 커다란 그 사랑은 동시에 만남에의 기약을 확신하는 사랑이기도 하다. 특별한 인격의 화자가 보내는 이 큰 사랑은 “타고 남은 재가 기름이 됩니다” “이별은 미의 창조입니다” 등과 같은 여러 잠언들과 함께 그의 시를 불교적 상상의 세계로 이끌고 있다.

만해의 서정시 역시 <제망매가>나 황진이의 노래처럼 이별이나 그리움 같은 일반적인 서정시의 감정을 다루되 그 정서는 감상성을 크게 뛰어넘는다. 만해의 연시는 애뜻한 사랑노래이면서 동시에 커다란 사랑노래이다. 그의 연시는 이별의 의미와 만남의 기약, 또 진정한 사랑의 의미를 매우 날카롭게 보여주는데, 그런 시적 성찰은 바로 시적 구문과 비유의 구사로 이루어진다. 그리고 그 성찰에는 불교적 원리가 개입되어 있다. 이렇게 볼 때 만해시에는 <제망매가>와 황진이의 노래, 그리고 소월이 이룩한 근대 서정시의 기법과 사상이 넓게 깔려 있는 것이라고 할 수 있다.

3. 오늘의 전통 서정시와 문태준의 시

2000년대를 사는 오늘의 전통 서정시는 어떤 모습일까? 흔히 전통적 서정시하면 ‘사랑이나 그리움 같은 연정’, ‘자연’, ‘토속세계’ 등을 떠올린다. 일반적으로 볼 때 이런 것들이 전통적 서정시의 주조음을 이루는 것이라는 데에 이의를 달 수는 없는 것이다. 하지만 앞서 살펴본 것처럼 보다 구체적인 작품의 실체를 놓고 볼 때, 뛰어난 명편의 경우 우리의 전통적 서정시는 뛰어난 언어감각과 날카로운 시적 성찰을 핵심으로 하며, 여기에 불교적 상상이 한 축을 이루고 있음을 알 수 있다. 이런 시적 전통의 연장에서 볼 때, 오늘의 시인 가운데 전통 서정시의 흐름을 가장 선명하게 계승하는 시인의 하나로 문태준을 꼽을 수 있다.

비구니 스님들 사는 청도 운문사 뒤뜰 천년을 살았을 법한 은행나무 있
더라

그들이 내려앉을 그늘자리에 노란 은행잎들이 쌓이고 있더라

은행잎들이 지극히 느리게 느리게 내려 제 몸 그늘에 쌓이고 있더라

오직 한 움직임

나무는 잎들을 내려놓고 있더라
 흘러내린다는 것은 저런 것이더라 흘러내려도 저리 고와서
 나무가 황금사원 같더라 나무 아래가 황금연못 같더라
 황금빛 잉어 비늘이 물속으로 떨어져 바닥에 쌓이고 있더라
 이 세상 떠날 때 저렇게 숨결이 빠져나갔으면 싶더라
 바람 타지 않고 죽어도 뒤가 순결하게 제 몸 안에 다 부러놓고 가고 싶
 라
 내 죽을 때 눈 먼저 감고 몸이 무너지는 소릴 다 듣다 가고 싶더라

—〈운문사 뒤뜰 은행나무〉

인용시를 이끌어 나가는 것은 청도 운문사 뒤뜰에 있는 은행나무에 대한 묘사이다. 인용시의 매력은 그 묘사에 동원되는 다채로운 비유이다. 이 시의 의미는 바로 그런 비유를 통해 드러나는데, 주목되는 것은 바로 그 비유적 묘사가 불교적 상상 속에서 이루어지고 있다는 점이다. 천년을 살았다는 그 무성한 잎의 노란 은행나무는 황금사원에 비유된다. 노란 은행잎이 하나하나 떨어지는 것은 아래로 흘러내리는 것으로 묘사된다. 은행잎의 유연한 낙하를 흐르는 것으로 느끼는 감각에는 허공을 물로 보는 인식이 배어 있다. 시인은 그 은행잎을 다시 잉어에 빗댄으로써 그 물은 연못의 이미지로 구체화되지만, 여기에는 이승을 ‘고해(苦海)’로 보는 불교적 상상이 배어 있는 것으로 볼 수 있다. 노란 은행잎을 잉어에 빗대는 것 역시 불교적 상상의 소산이다. ‘목탁’, ‘풍경’, ‘목어’의 형상인 이 물고기는 불교에서 불교적 수행의 상징에 해당하는 것이다. 시인은 그 은행잎의 낙하를 자신의 그늘을 지우는 것으로 묘사함으로써 스님의 입적처럼 순결한 죽음 이미지로 형상화시키고 있다. 이어 마지막 연에서 그 은행나무에 화자의 마음을 의탁시키며 시를 마감한다. 불교적 상상에서 수액을 얻은 장엄하고도 순결한 은행나무의 죽음에 투영된 화

자의 마음은 자칫 이 시를 불교적 각성의 세계로 이끌 소지가 있다. 시인은 이런 위험을 차단하기 위해 서술 구문을 활용한다. ‘~더라’ 라는 서술형 어미의 활용이 그것이다. ‘~더라’ 라는 종결어미는 “과거의 경험에서 알게 된 사실을 전달”하는 의미를 갖는다. 그 어미는 세계에 대한 화자의 몰입을 차단하고, 이 시에서 추구되는 불교적 상상의 세계를 객관적인 이야기의 세계로 전달하는 효과를 지니는 것이다.

다채로운 비유 속에 드리워진 불교적 상상, 그리고 화자의 감정조절을 위한 언어적 장치 등은 시 〈수평〉에서도 그대로 나타난다.

단 하나의 잠자리가 내 눈앞에 내려앉았다
 염주알 같은 눈으로 나를 보면서
 모시같은 두 날개를 연잎처럼 수평으로 펼쳤다
 좌우가 미동조차 없다
 물 위에 뜬 머구리밥 같다
 나는 생각의 고개를 돌려 좌우를 보는데
 가문 날 땅벌레가 봉긋이 지어놓은 땅구멍도 보고
 마당을 점점 덮어오는 잡풀의 억센 손도 더듬어 보는데
 내 생각이 좌우로 두리번거려 흔들리는 동안에도
 잠자리는 여전히 고요한 수평이다
 한 마리 잠자리가 만들어놓은 수평 앞에
 내가 세워놓았던 수많은 좌우의 병풍들이 쓰러진다
 하늘은 이렇게 무서운 수평을 길러내신다

— 〈수평(水平)〉 전문

인용시 역시 잠자리에 대한 묘사가 중핵을 이루고 있다. 이 시의 묘사에 동원된 비유들은 우리의 전통 의상이나 자연물들이어서 이 시를 일반

적인 전통 서정시의 하나로 느끼게 하는데, 그 비유의 핵심에는 역시 불교적 상상이 자리 잡고 있다. ‘염주알’에 비유된 잠자리의 눈과 ‘연잎’에 비유된 날개가 그것이다. 그리고 무엇보다도 날개를 옆으로 펼친 채 가만히 정지해 있는 잠자리를 ‘고요한 수평’에 비유하는 인식이다. 잠자리에 대한 이 차별한 관찰과 섬세한 감각에는 바로 선적인 지각이 담겨 있는 것이다. 화자의 시선과 감각은 바로 이 선(禪)적인 지각의 포착에 있지만, 그러나 시인은 이 잠자리에 자신을 의탁하는 대신에 현실의 미혹에 간혀 있는 세속적 자아를 따로 설정한다. 시적 화자의 분리를 통해 종교적 각성의 경지로 넘어가는 것을 차단하고 있는 것이다. 그 세속적 자아는 다시 ‘병풍’에 비유됨으로써 현실의 화려한 세계가 한갓 그림에 지나지 않으며 쓰러지고 말 가공의 세계임을 환기시키고 있다. 결국 화자의 시선은 이 선적인 지각의 세계에 닿아 있음을 알 수 있는데, 시인은 화자의 분리를 통해 시적인 공감의 자리를 마련하고 있는 것이다.

우리의 전통 서정시가 지닌 순금의 영역은 문태준의 시에서 창조적으로 계승되고 있다고 볼 수 있다. 현란한 비유와 언어감각, 날카로운 시적 성찰과 그 안에 깃든 불교적 상상, 그리고 근대 서정시에서 새롭게 개척되고 있는 우리말의 구문에 대한 활용 등이 문태준의 시에서 잘 살아나고 있다. 그는 여기에다 화자의 분리를 통한 서정적 화자의 감정조절을 보탬으로써 서정시의 운용을 한층 탄력적으로 펼치고 있다. 그의 시에서 우리는 전통적 서정시의 무한한 가능성을 확인하게 된다.

전통적 서정시는 이렇게 오늘의 시에서도 꽃을 피우며 이어가고 있지만, 한편으로 미흡한 요소도 존재한다. 그것은 소월이 근대적 낭송시를 위해 개척한 운율이다. 특히 말소리의 자질을 통한 운의 활용은 제대로 계승되고 있지 않는 것 같다. 소월시의 선율은 영광과 목월을 거쳐 미당 시 일부에서 꽃을 피우다가 그 흔적이 얼어지고 있는 듯하다. 점차로 산문적 경향을 띠는 것이 우리 현대시의 특색 가운데 하나로 꼽을 수 있다.

우리의 전통 서정시는 이 말소리의 음악성을 어떻게 살려나갈 것인가 하는 과제를 떠안고 있다고 할 수 있다. ■

도시, 서정, 도시적 서정시

정효구(문학평론가·충북대 교수)

1. 문제 제기

1) 도시란 무엇인가

도시(都市)란 무엇인가. 전통적인 개념상으로 보면, 도시는 수장(首長)이 거주하는 정치적 중심지로서의 도읍(都邑)과, 상업 중심지로서의 경제적 활동이 이루어지는 시장(市場)의 결합체이다. 말하자면 도읍과 시장이 존재하는 도(都)이자, 시(市)로서의 도시(都市)인 것이다.

그러나 근대 자본주의 사회로 오면서 도시는 정치적 중심지인 ‘도읍’의 역할보다 경제 중심지인 ‘시장’의 역할을 주로 하고 있다. 이와 같은 도시는 그 외적 특성에 있어서, 인구가 수적으로 아주 많고, 그 밀도가 대단히 높으며, 인구의 구성이 상당히 이질적이고, 구성원들은 주로 2차 산업과 3차 산업에 종사하며, 그들의 환경은 대부분 인공성을 띤다.

이런 외적 특성을 지닌 도시의 내면성은 훨씬 복잡하다. 도시는 편리

성, 효율성, 생산성, 타산성, 경쟁성, 속도성, 익명성, 이동성, 추상성을 강하게 지향하며 이들을 도시의 작동 기제로 삼고 있다. 그리고 도시는 자연과 우주의 배꼽으로부터 아주 멀리 떨어져 나온 인공세계의 작위성을 창조하며 그 속에서 전개되고 있다.

도시는 지금 점점 더 강력해져 간다. 그 강력함은 외적이자 내적이고, 양적이자 질적이다. 이런 도시의 강력한 ‘진화(?)’로 인하여 이제 사람들은 도시라는 세계를 지배하기보다 그 세계에 포섭된 측면을 훨씬 많이 갖고 있다. 수많은 사람들이 도시인이 되었거나 그렇게 될 수밖에 없는 현실에서 이제 인간들은 도시에서 태어나 도시에서 살다 도시에서 죽는 존재가 되었다. 이때 도시가 장소적 개념만이 아님은 말할 나위도 없다. 도시가 처소의 중심이자 삶의 핵심이 된 현실에서, 인간들은 도시적 메커니즘과 그 정신에 적응하며 인생의 네 계절을 고스란히 보내는 것이다.

그렇더라도 아직 도시는 인류에게 낯설고 이질적인 공간임이 틀림없다. 아직까지 ‘원시본능’ (공병호/김정호, 《갈등하는 본능》, 한길사)의 유전자가 남아 강하게 영향력을 미치는 인류들에게 도시는 분명 그들의 산물이지만, 그들의 적응력을 호되게 시험하고 있다. 사람들은 도시인의 의장을 갖추는 데 성공하였지만, 마치 촌락에서 서울로 전학 온 학생처럼 그 도시와 불화하고 있는 것이다. 그들은 심리학에서 말하는 ‘분리불안(separation anxiety)’을 느끼는 사람처럼 익숙한 촌락과 부담스러운 도시 사이에 끼여 있다. 도시가 이와 같은 인류의 몸 자체나 처소같이 자연스러워지기까지는 좀 더 시간과 노력이 필요할 것이다.

그렇다면 아직까지도 ‘원시본능’을 몸속에 지니고 사는 20세기, 아니 21세기 초반의 인류들에게 도시는 어떤 ‘정(情)’을 유발시키는 것일까? 달리 말하자면, 이들은 도시 앞에서, 또는 그 속에서 어떤 정을 느끼며 사는 것일까? 두루 알다시피, 서정(抒情)이란 말 그대로 정을 드러낸다는 뜻이고, 그런 의미에서 서정시(抒情詩)란 정을 드러내는 시의 양식이니, 이

글의 주제가 되어 있는 이른바 ‘도시적 서정시’ 현상을 살펴보기 위해서는 시인들이 도시에서 느끼는 정과 그들이 도시로 인하여 내면화시킨 정이 무엇이며, 그들이 포착한 도시인들의 정이 무엇인지를 살펴보는 일이 필요하다.

2) 정(情)이란 무엇인가

인간의 인지력과 표현력은 감각, 감성, 지성, 영성에 의한다. 감각은 신체의 즉각적 반응을, 감성은 마음의 주관적 느낌을, 지성은 생각의 객관적 해석을, 영성은 직관의 우주적 화응을 도모한다. 이 네 가지 성(性)과 그것의 발현 및 작용에 의하여 인간은 듣고, 표현하며, 소통한다.

시라는 것도 듣기의 한 방식이자, 표현의 한 방식이며, 궁극적으로 소통의 한 방식이다. 따라서 이 네 가지 특성과 능력이 그대로 적용, 또는 작용된다.

위의 네 가지 인지 및 표현능력 가운데 감성이 불러일으키는 감정은 양태와 농도를 일일이 표현하기가 불가능할 만큼 다채롭다. 감정형용사와 감동동사의 수가 헤아릴 수 없이 많은 것처럼, 감성이 발하는 감정은 그 양태가 어마어마하고, 그 스펙트럼이 아주 넓고 섬세한 것이다.

감정은 생물학적(뇌생물학)으로 볼 때, 우리 두뇌의 변연계가 담당한다. 이와 같은 인간의 감정은 진화론적으로 보면 인간 생존의 원천이자 그 산물이지만, 이미 생존의 문제에서 꽤 여유로워진 현대의 인간들에게 그것은 문화적 삶의 원천이자 산물이다. 감정은 이제 생존의 차원에서 보면 잉여의 성격을 많이 띠게 되었지만, 그것은 오히려 인간들에게 현실적 가치 이외의 정서적 가치가 지닌 소중함을 인지하게 만들었고, 그 정서적 가치는 때로 현실적 가치보다 강력한 힘을 드러내기도 하였다. 국어가 일정한 수준에 오르면 예술을 요구한다는 말처럼, 사람들은 현실적 생존의 문제가 어느 정도 해결되자 정서적 가치의 소중함을 찾기 시작한

것이다.

서정시는 방금 언급한 정서적 가치의 효용성과 옹호 속에서 그 존재를 인정받을 수 있는 양식이다. 정이란 즉각적이고, 자연발생적이며, 주관적이고, 변동 폭이 심한 인간의 속성 가운데 하나이지만, 정의 역할은 이성의 그것에 못지않고, 가치 있는 정의 창조와 표현은 인간의 내면을 고양 시키기에 충분하다.

나는 앞에서 감정의 다채로움에 대하여 말하였다. 그러나 감정은 크게 ‘쾌적인 감정’ 과 ‘불쾌한 감정’, 음양(陰陽)의 감정과 오행(五行: 목성, 화성, 토성, 금성, 수성)의 감정, 희로애락애오욕이라는 칠정(七情)의 감정 등으로 나눌 수 있다. 도(道)의 경지에 오른다면, 이 모든 감정이 하나의 ‘환(幻)’ 이자 ‘현상(現象)’ 이 되고, 그런 환과 현상을 초월하여 무심의 삶을 살 수 있겠지만, 이 길은 어렵기에, 시인을 포함한 우리들 모두는 이 세속 사회에서 감정적인 세계를 창조하고 그 세계의 지배를 받으며 인간적인 삶을 살아갈 수밖에 없다. 다만 그 감정이 가치 있는 감정이 되어, 감정의 창조와 만남 속에서 삶의 진선미를 맛보기 바랄 뿐인 것이다.

그렇다면 우리의 시인들은 도시 속에서, 그리고 도시 앞에서 어떤 가치 있는 감정을 표현하고 있는가. 그들이 열어간 도시적 서정시의 현황은 어떠한가. 촌락의 삶에서 도시의 삶으로 일대 전환이 혁명처럼 일어난 이 시대에, 감각뿐만 아니라 감정이 가장 예민하고 풍성한 시인들의 감정 양상은 어떻게 달라진 것일까. 누구도 예측하지 못한 이 거대도시에 불현듯, 또는 서서히 편입되면서, 이전부터 존재해 왔던 시인이란 고전적 명함을 여전히 갖고 사는 그들의 감정적 파동상이 궁금한 것이다.

2. 도시적 서정시의 양상과 의미

1) 우울, 울음 — 함민복, 이문재의 시

함민복, 이문재 등의 시에 나타난 도시적 서정은 ‘우울함(憂鬱, depression)’이다. 우울하다는 것은 주체가 대상에 억압당하거나 그로부터 좌절당하여 기(氣)가 아래로 가라앉고 안으로 뭉쳐 있다는 것이다. 기의 하강 속에서 주체는 상승의 긍정적인 에너지를 잃고, 기의 뭉침 속에서 주체는 삶이 바깥으로 확산하는 발양의 에너지를 상실한다.

함민복은 〈우울氏의 一日〉이라는 연작과 그 연작의 제목을 시집의 대표 제목으로 삼은 시집 《우울氏의 一日》(1990)에서, 도시 속에서 우울증을 앓으며 정신병원을 드나드는 환자의 내면 감정을 리얼하게 형상화하고 있다. 도시는 그의 시에서 화자가 감당할 수 없는 공포이자 긴장된 세계이고 장애물이다. 그에겐 앞서 말한 도시의 내외적 특성이 거대한, 그러나 왜곡된 힘의 실체로 다가오고, 그는 이 힘의 실체 앞에서 신장(身強)하고 무모한 영웅처럼 겁 없이 맞대결하거나 지배력을 발휘하지 못한 채, 부적응과 실패의 우울증을 앓고 있는 것이다. 도시라는 바다에서 함민복의 어선은 유쾌하게 진전하지 못하고 구석의 어둠 속에 좌초된 모습 같다. 발양(發陽)의 극단을 향해 치달으며 극양(極陽)의 모순을 밀물처럼 생산하는 도시 앞에서 그는 나약한 지식인이자 예민한 예술가의 얼굴로 질식에 가까운 우울함과 무력감에 사로잡힌 것이다.

도시는, 그것도 거대도시는, 더욱이 서울이라는 놀라운 거대도시는, 적자생존의 밀렵처럼, 강자만을 키우고 옹호한다. 서울이 발하는 발양의 극단을 즐기거나 쉽게 중화시킬 수 없는 사람은 과도한 양기에 주눅이 들어 안으로 첩거하게 된다. 첩거도 생존의 한 방식이다. 함민복에게 그런 첩거의 감정은 우울이다. 함민복이 드러낸 우울한 감정(우울증)은 광증에 가까운 도시의 극양 속에서 허, 무, 자연, 공터, 무위, 여유, 무한, 수평

성, 생명성 등과 같은 음(陰)의 세계를 기다리는 마음의 아픈 표현이자 호소이다. 음의 세계가 도시 속에 깃들지 않자, 그는 음의 세계를 자신의 내면에 우울증이라는 병적인 세계로 창조하여 품고 있는 것이다.

우울은 극양생음(極陽生陰)의 원리로 이해될 수 있다. 도시는, 그것도 거대 서울은 양의 극단에서 음의 진정성을 요구하거나 음의 그로테스크한 양상을 노출시키고 있는 것이다. 우울한 함민복은 그 우울증을 견디지 못하여 서울을 떠나 강화도로 갔을 것이다. 그에게 이와 같은 서울과의 이별은 자가치유의 한 방식이자 도시적 삶의 치유를 희망하는 무의식적 소망의 한 발현양태일 것이다. 그는 그의 시에 등장하는 정신병원의 항우울제로 그 자신의 우울증과 도시의 질병을 치유하지 못하고, 서울을 떠남으로써 비로소 그도, 그의 환경도 우울의 상태에서 벗어나 건강한 모습을 되찾을 수 있었던 것이다.

심하게 말하면, 우울은 죽음의 본능이라는 타나토스의 한 표현이다. 죽음이란 무수한 정의가 가능하겠지만 결국 음양(陰陽)이 이별하는 것이다. 광증에 가까운 도시적 양기의 활약 앞에서 그의 음기는 주눅들었고, 음기와의 이별을 선포하듯이 한쪽으로 치닫는 양기의 편집증적인 태과(太過) 앞에서 그는 이별과 같은 내적 아픔을 맛보았던 것이다. 그것이 바로 우울의 실체이다. 그러나 이런 우울은 살고 싶다는 호소이기도 하다. 에로스의 강력한 욕구는 아픔이라는 자해적 감정을 통해서라도 그 존재를 드러내고 싶어하기 때문이다.

이문재의 경우는 어떠한가. 이문재 역시 시골의 삶을 떠나 근대도시로 전학 온 학생과 같다. 그의 전학은 원래 그의 지식과 능력을 더욱 큰 도시에서 제대로 인정받고자 꿈꾼 진취적인 일이었지만, 그와 도시는 아직도 불화의 관계 속에 있다. 그도, 도시도, 서로를 받아들이지 못하고 상처 속에 있다.

이문재는 <농업박물관 소식> 연작이 들어 있는 그의 시집 《마음의 오

지》(1999)와 〈제국호텔〉 연작이 중심을 이루고 있는 그의 시집 《제국호텔》(2004)에서 그와 도시의 관계, 도시에 대한 그의 감정을 드러내고 있다. 한 마디로 그는 인공의 거대도시와 불쾌한 관계를 맺고 있으며, 그 도시 앞에서(또는 속에서) 이 어쩔 수 없는 관계를 끌어안고 ‘운다’.

그렇다면 운다는 것은 무엇을 뜻하는가. 울음은 어떤 기호보다도 적극적인 기호일 수 있다. 일상적이고 이성적인 말을 편안하게 동원할 수 없을 때, 뭉치고 억눌린 것이 한꺼번에 쏟아져 나오는 기호가 폭발적인 울음이다. 울음은 미분화된 언어이지만, 그것은 인위의 기교적인 두뇌기호가 아니라 거의 자연발생적이고 수식할 줄 모르는 몸의 기호이다. 따라서 몸의 다른 기호인 땀과 마찬가지로 울음은 호소력이 크다.

울음은 우울보다 양적(陽的)이다. 우울은 뭉치고 억눌린 상태가 블랙홀의 음적(陰的)인 어둠 쪽을 향하고 있지만, 울음은 순간적이거나 폭발하여 빅뱅처럼 상승과 확산의 양성(陽性) 쪽으로 물질을 내고자 하기 때 문이다.

울 수 있는 동안, 아직 그것은 극단적인 질병이라고 하기 어렵다. 울고 난 후, 다시 감정이 뭉치고 억눌린다 하더라도, 그는 다시 울어서 터뜨리고 나아갈 수 있기 때문이다. 그렇더라도 울음은 유쾌하지 못한 해결방식이고 비상시의 출구이다.

이문재는 그의 시 〈농업박물관 소식〉 연작 가운데 첫 번째 작품인 〈농업박물관 소식—우리 밀 어린썩〉에서 다음과 같이 자신의 마음을 표현하고 있다.

농업박물관 앞뜰

나는 쪼그리고 앉아 우리 밀 어린썩을

하염없이 바라다보았다

농업박물관에 전시된 우리 밀

우리 밭, 내가 지나온 시절
똥짐 지던 그 시절이
미래가 되고 말았다
우리 밭, 아 오래 된 미래

나는 울었다

—〈농업박물관 소식-우리 밭 어린썩〉의 부분

여기서 농업박물관은 도시가 밀어낸 농업문명의 무덤이다. 박물관이란 이미 생명성을 다한 것들의 역사적 집적소이다. 따라서 생명을 중심에 두고 있는 농업조차도 거기서는 형해화된다. 이제 농업은 현대도시문명의 질주 앞에서 조용히 그 생명을 다하고 만 것이다. 이런 박물관은 위시의 화자를 울게 한다. 그러나 그의 울음은 또 다른 함의를 띤다. ‘우리 밭’로 표상된 농업을 시인은 ‘오래된 미래’로 상징하고 있기 때문이다. 그는 ‘지나간 미래’ 속에서 ‘오래된 미래’를 찾으며, 우리의 미래에 대한 꿈을 갖고자 한다. 그때 나약하지만 농업박물관 앞뜰에서 자라고 있는 밭의 어린 썩은 그에게 오래된 미의 상징으로 다가온다. 그러나 그의 앞에는 지나간 미래가 되어 간혀 버린 농업박물관의 현실이 버티고 있다. 그는 사라진 미래로서의 농업박물관과, 그 속에서도 아직 다가올 미래(오래된 미래)로서의 농업(우리 밭의 어린 썩)을 보며 양가적 감정에 사로잡혀 있다. 지나간 미래도, 오래된 미래도, 그에게 감정적 동요를 가져온다. 그의 이 감정적 동요의 내용은 인용시의 마지막 행이자 연의 “나는 울었다”에 집약적으로 표현돼 있다.

그는 도시 속에서, 그 도시의 냉엄한 현실과 그 현실을 뚫고 희망을 키워 보려는 미래 사이에서 울고 만 것이다.

이문제는 그 스스로를 ‘근대-도시-자본주의의 사생아’라고 규정한다.

그는 ‘근대-도시-자본주의’ 속에서 배우고 성장하였지만, 늘 그 앞에서 정통 주류가 아닌, 소외된 자처럼 아파하고 주눅들어 하는 느낌에 젖어 살고 있다는 것이다.

이런 이문재는 〈농업박물관 소식〉 연작에서는 물론, 〈제국호텔〉 연작에 와서까지도 사이버 세계가 중심이 되어 제국의 형태를 띤 이 엄청난 후기산업사회적 도시에서 시대의 사생아처럼 곁돌고 허둥댄다. 그는 적자로서 지배적인 자리에 위세 좋게 군림하지 못하고, 사생아적 자의식 속에서 늘 시대의 변두리를 돌며 속상해 한다. 사생아의 감정, 그것이 이문재가 도시 앞에서(속에서) 느끼는 핵심적인 감정이다. 그리고 그 감정의 미분화된 폭발 가운데 하나로 울음이 존재한다.

그는 말하고 있다. 나의 아버지는 농업의 아들이었다고…… 그러나 자신은 농업의 아들이 아니라 ‘근대-도시-자본주의의 자녀’ 라고…… 이렇게 그 자신을 규정지은 한, 이문재는 울고 나서, 다음날 다시 도시 속으로 밥을 벌러 나갈 수밖에 없다. 다만 그는 낮 동안 ‘근대-도시-자본주의’ 적 인간의 페르소나로 아무렇지도 않은 듯 일을 하고, 밤에, 혼자 우는 것이다. 달리 말하면 이문재의 울음은 ‘근대-도시-자본주의’ 와 머리로만 접촉을 하였을 뿐, 온몸으로 접촉을 할 수 없는 한계 속의 울음이다. 그러나 이 시인의 울음을 눈치채는 사람은 많지 않을 것이다. 그는 여전히 도시에서 살고 있으며, 아무렇지도 않은 듯 일하는, 세련되고 성공한 도시적 직장인이자 성인이기 때문이다.

2) 경악, 연민 — 최승호, 김혜순의 시

최승호와 김혜순이 보여주는 도시의 모습은 ‘그로테스크’ 하다. 그들이 보여주는 도시의 끔찍한 풍경은 도시의 이면에 내재한 도시의 ‘음화(陰畵)’ 와 같다. 그들이 보여주는 음화 앞에서 우리는 시인과 마찬가지로 당혹감을 감추지 못한다. 도시와 그 속의 인간들이 살아가는 그림자가

백일하에 노출된 것을 보았을 때처럼, 못 본 척 아래쪽에 숨겨 두어야 할 것을 표면으로 들어올렸을 때처럼, 그것을 보는 일은 민망하고 놀랍다. 그러나 이런 감정은 우리가 살고 있는 도시를 재인식하게 만드는 원천이며, 도시적 삶의 현실과 미래를 고민하게 만드는 동력이다.

최승호는 그의 시집 《세속도시의 즐거움》(1990)과 《그로테스크》(1999) 등에서 도시의 음화를 적나라하게 파헤쳐 공개한다. 그는 불교적인 공과 무, 그리고 허의 세계를 지향하고 있는 터이라, 이런 그의 거울에 비친 도시의 음화는 어느 시인에게서보다도 충격적인 모습을 하고 있다.

그가 보여주는 도시의 충격적인 풍경을 따라가다 보면, 도시도, 그 도시를 만든 인간도 신의 실패작임에 분명하다. 그렇지 않다면 이 지구와 우주 속에서 절제와 수렴 없이 무한분열과 증식을 하는 도시와 도시인이 어떻게 이토록 암적 존재처럼 살아갈 수 있단 말인가.

최승호는 시집 《세속도시의 즐거움》에서부터 본격적으로 도시의 비정상적인 세포가 증식하고 질주하는 현실을 인식하고, 그 문제에 집중하였다. 그 결과 그는 도시와 도시인을 움직이는 그 유례를 찾아보기 어려운 정도의 크고, 거칠고, 강력한 ‘욕망과 탐욕’이라는 어마어마한 심리적 작동기제를 발견하였다. 인간의 욕망과 탐욕에 대한 경고는 최승호에게서 처음으로 나타나는 것도 아니고, 또 어제 오늘의 일도 아니지만, 그가 도시와 도시인 속에서 발견한 욕망과 탐욕은 시인뿐만 아니라 우리들 모두를 ‘경악’과 공포의 감정에 빠지도록 하기에 충분한 것이었다. 공포감을 동반한 놀라움, 좀 더 강하게 말하면 공포스러운 경악이야말로 최승호가 도시와 도시인으로부터 읽어낸 핵심적 감정이다.

그는 〈몸〉이라는 시에서 이 도시와 도시인들의 몸은 “피둥피둥 회충매처럼 불어나며/이리저리 힘차게 회오리치는/온몸이 헛바닥뿐인 벌건 욕망들”(〈몸〉에서)과 같다고 말한다. 몸 전체가 벌건 욕망이라는 것이다. 그런 그는 다음과 같은 시로 우리를 놀라게 만들고 있다.

옴폭해라 내 욕망은
밥순갈을 닮았다
천 만개의 순갈이 한 냄비에 덩비듯
꿀꿀거리고 덜그럭대는 서울에서
나도 옴폭한 욕망 들고 뛰어가고
보름달 뜨면 먹고 싶어라
등근 젖
옴켜질 그때부터 나는 아귀였던가
부르도자가 옴폭한 입 벌리며 굴러가고
기름진 돼지 머리가
웃고 있는 좌판 위의 서울
옴폭해라 뒤똥거리는 영혼도
밥순갈을 닮았다
죽어서도 배가 부르게 해주십사
거위 주둥이를 벌린다

— 〈밥순갈을 닮았다〉의 전문

위에서 시의 주된 이미지를 형성하는 입과 밥순갈과 식욕은 살림의 상징이 아니라 죽임의 상징이다. 입과 밥순갈과 식욕이라는 이 성스러운 세계는 이제 도시와 도시인들에게서 살림의 차원을 지나, 탐욕의 공격적이며 흡입구 같은 어둠의 구멍이자 블랙홀이 되어 버렸다. 최승호는 그것이 다른 사람들의 일만이 아니라 도시인으로 편입된 그 자신의 내면이기도 한 것을 발견하면서 남다른 공포감을 느낀다.

공포감을 동반한 경악의 감정이란 순간적으로 기혈(氣血)의 운행이 정지하는 듯한 느낌이다. 최승호는 다음과 같은 물음의 연속 속에서 이런 경악의 감정을 느낀 것이리라. 도시란 과연 살 만한 곳인가, 내가 살던 도

시가 이런 모양이었던 말인가, 인간들의 심층 속에 이토록 엄청난 욕망이 살아 있었던 말인가, 그 욕망의 증식은 이처럼 난폭하고 뻔뻔하였던 말인가, 우리는 과연 이 도시를 살 만한 공간으로 만들 능력이 있는 것일까 하는 등등의 물음 말이다.

그는 이런 물음 앞에서 희망적인 답을 내놓지 못한 것이다. 도시는, 이 거대도시인 서울은 그 심층에 갇든 욕망을 잠도 자지 않고 24시간 내내 이스트처럼 부풀리기 때문이다. 이미 구조적인 문제가 되고 도시라는 유기체의 독자적인 길이 내성을 가지고 움직이는 현실 속에서, 한두 사람의 계몽이나 자제는 무의미하게만 느껴지는 것이다. 도시는 인간의 손을 떠난 것처럼 그 자체로 공룡과 같은 기세로 살아가고 있는 것이다.

놀라움은 기절(氣絶)처럼 생기가 잠시 멈추고 혼미해지는 일이다. 여기서 심장은 살기 위해 마구 뚫는다. 그러나 머리끝까지 뻗어 올라가지 않는 혈기로 얼굴은 창백해진다. 놀라움은 오랜 시간이 지나야 평정을 찾는다.

그러나 최승호의 공포스런 경악은 그의 세계관이자 정신적 기저를 이루는 불교정신, 그리고 노장정신으로 위무된다. 경악이 경기로 이어지지 않는 것이다. 인간을 포함한 모든 존재 자체가 '아무것도 아니면서 모든 것'임을 아는 최승호는, 그리고 도시적 현상의 그로테스크한 삶과 풍경이 인간적인 미몽의 환이 빚어낸 현상적 산물임을 직시하고 있는 최승호는, 경악할 뿐, 앓아눕지는 않는다. 그는 흔들리지 않는 무심의 고요와 적멸을 알 뿐만 아니라 내면화하고자 애쓰는 사람이다. 또한 그는 인위가 무위를 이길 수 없음을 직감하고 있는 사람이다. 그리고 이 시대의 인간들의 삶이란 약 13만년을 주기로 반복되는 우주적 차원의 활동인, 이른바 빙하기와 빙하기 사이의, 간빙기의 삶이라는 것을 아는 사람이다.

그렇더라도 현실에서의 삶을 아름답게 승화시키고 싶어 하는 최승호에게, 도시와 도시인이 보여주는 풍경은 너무나도 그로테스크하고 놀랍

다. 결국은 아무것도 아니지만, 현실적으로는 모든 것처럼 다가오는 이 풍경과 감정 앞에서 그는 고심하고 신음하며 아파하는 것이다.

김혜순의 도시적 풍경도 최승호의 그것 못지않게 끔찍하고 어둡다. 김혜순은 그의 시집 《나의 우파니샤드, 서울》(1994)과 《우리들의 음화(陰晝)》(1990) 등에서 그가 본 서울의 진면목을 반복하여 리얼하게 그려 보인다. 그에게 서울은 모든 것이 과다(過多)이고, 과밀(過密)이고, 과적(過積)이며, 과잉(過剩)이다. 들어오는 입구만 있지, 나가는 출구가 없는 곳이 그의 서울상이다. 그러나 서울은 늘 배출구가 막혀 있는 내부처럼 과한 것들의 이수라장이다. 이수라장의 서울은 미궁이고 미로이어서 출구를 찾을 수도 없다. 상자 속처럼 갇힌 공간, 갇혀서 나올 수 없는 공간, 나오려고 해도 출구를 찾을 수 없는 공간, 그런 공간이 그의 서울인 것이다. 그러나 나올 수 없는 도시인들은 그곳에서 살아야 한다. 서울은 그들에게 죽음 같은 고통을 주기도 하지만, 동시에 밥을 주는 곳이기 때문이다.

이런 서울을 보면서 그의 감정은 난감하다. 어찌할 바를 모른다. 답답하고, 갑갑하고, 막막하고, 안타깝다. 갇힌 느낌 속에서 마음은 들끓고, 안타까움 속에서 몸엔 미열이 오른다.

출구찾기, 출구로 나가기, 그것이 김혜순이 파악한 도시문제를 해결할 길이다. 그러나 출구를 모른다는 것, 출구가 있어도 나갈 수 없다는 것이 그가 읽은 도시 문제를 풀기 어려운 현실이다.

이런 진퇴양난의 감정 속에서 김혜순은 인간에 대한 감정의 획기적 변모와 더불어 기독교적인 신을 향한 기원을 보낸다. 실제로 김혜순은 기독교 신자이지만, 그의 시에서 기독교적 기미를 보인 적이 아주 드물다. 그는 종교 따위는 맨 나중에 의지해야 할 세계인 것처럼, 세계와 인간적인 힘으로 대결하며 치열한 시의 여정을 열어왔다. 그런 그는 우선 시집 《나의 우파니샤드, 서울》에서 그 갑갑하고 안타까운 서울의 모습을 그대로 ‘더러운 만다라’로 받아들이고자 했다. 더러운 대로 그것은 생생한 현

실이고, 그것은 인간들의 작품이며, 그 속에서 그와 우리들이 아이 낳고 밥을 벌며 살고 있기 때문이다. 이런 점과 더불어 김혜순이 그의 시집 《나의 우과니샤드, 서울》의 맨 마지막에 수록된 시에서 기독교적 기원을 간절하게 담은 점은 주목되어야 한다. 그는 여기서 다음과 같이 말하고 있다.

삼천 개의 뛰는 심장이
전동차 열 량을 끌고 간다
삼백 개의 따스한 심장이
지하로부터 무쇠 에스컬레이터를
끌어올리기도 한다
다시 삼만 개의 고린내나는 발가락이
저 푸른 하늘 아래
저 쉽없이 흐르는 강 위에
전동차 열 량을 올려놓는다
만원 전동차 안, 내 심장 일심실 곁에서
삶으면 한 움큼도 안 될
순 머리칼의 할머니 분홍빛 심장 이심실이
뿔다 코티분 분통 터진 것보다
더 환한 심장이 뿔다

저 검은 머리털 아래
저 하얗은 에드윈, 언더우드 아래
저 붉은 심장들이
숨어서 뿔다
오우 하나님 보시옵소서

따뜻한 속꽃 삼천 송이로 지은 심장 만다라
지금 한강 노을 속에 잠시
뒀나이다

— 〈불쌍히 여기소서〉의 전문

시인은 위 인용시에서, 전동차와 에스컬레이터 등으로 표상되는 도시 속의 사람들을 본다. 그들은 ‘뛰고, 뭉고, 따스하고, 환한 심장’을 가진 사람들이라고 그는 말한다. 도시는 비록 그로테스크한 모습을 갖고 있지만, 그것은 이런 심장을 지닌 인간들의 창작품이고 그들이 운영하는 현장이라는 것이다. 그는 도시 앞에서 답답하고 안타깝다. 그러나 그는 “욕지가 뿜어오르도록 더럽지만” 이들 또한 인간적인 만다라라고 모순된 감정을 드러낸다. 그러면서 그는 신에 의지하여 기원한다. 하나님이지여! “불쌍히 여기소서”라고 말이다. 더 잘 해 보려고 애썼지만, 자신들이 무엇을 하는지 모르고 그 잘하려는 의욕이 마침내 이런 도시의 진화(?)된 풍경을 이룩했다는 진단 앞에서, 그는, 하나님이지여, 그들을, 우리를 불쌍히 여겨달라고 애원한 것이다.

위 시에서 하나님은 용서와 자비, 사랑과 연민의 능력자이다. 인간을 끝까지 버리지 않고, 그들의 잘못을 관대하게 포용하고 치유해 주시는 하나님이다. 인간에 대한 연민과 신에 대한 기원이 한꺼번에 드러나는 위 시는 김혜순이 도시 속에서 느끼는 감정의 핵심을 잘 보여준다.

3) 분노, 야유 — 박용하, 유하, 장정일의 시

박용하와 유하 그리고 장정일의 시를 읽을 때는 마음이 덜 아프다. 무슨 말인가 하면, 이들의 신강(身強)한 내면은 도시라는 극양(極陽)의 횡포 앞에서도 결코 주눅드는 일이 없기 때문이다. 이들은 도시보다 늘 윗자리에 있다. 그들은 도시와 맞대결할 만큼 강하고, 도시를 야유하고 계몽

할 만큼 영리하며, 도시에 분노할 만큼 기세가 있다.

도시를 향한 박용하의 시적 목소리는 가장 크고 강력하고 기세가 대단하다. 그도 역시 강원도에서 서울로 자리를 옮긴 전학생이다. 그는 이 서울이라는 새로운 장소에서 그에게 허락된 것이 오직 ‘난간’ 과 같은 협소한 벼랑뿐이었다고 말한다. 그러나 그는 이 사실 앞에서 자학하지 않는다. 그 대신 그는 가학의 공격적인 목소리를 낸다. 그는 비록 난간 위에서의 삶을 살았지만, 이것은 자신의 잘못이 아니라 서울이라는 거대도시의 잘못이며, 서울이 자신을 밀어내기 전에 그 자신이 서울을 밀어낼 용기가 얼마든지 있다고 생각하기 때문이다.

그는 굽히지 않는다. 그러면서 서울을 향하여 공격적인 노기(怒氣)를 드러낸다. 그의 노기는 대단하여 그 기세 앞에서 서울의 적자인 성공자들도 대결하기가 쉽지 않다. 박용하는 확신한다. 서울은, 거대도시는, 20세기에든, 또한 21세기인 지금도 ‘잘 못 되었다’ 고, ‘잘 못 살고 있다’ 고 말이다. 이런 확신은 그를 굽히지 않게 만들고, 그로 하여금 노기충천하여 잘못된 현실을 야단치게 만든다.

잘 가라, 20세기여

20세기가 인간에게 남긴 최대의 교훈은
인간은 20세기처럼 살아서는 안 된다는 것이다.

— 〈고별〉의 부분

20세기가 흘러간 상처라면 21세기는 흘러올 상처인가

이젠 확실히 한 세기는 끝났다. 이 벼랑 끝에 매달려 있는 인간은?
벼랑 아래를 쳐다볼 여유가 없다

그렇다면 벼랑 위는? 아호 묻지 마라. 여전히 벼랑이다

인간이 발전하다고 그대는 믿는가. 인간이 타락하는 것과 마찬가지로
어찌됐건 우리는 뉴욕 파리 런던 도쿄 시카고 모스크바에서
폭설로 먼지로 홍수로 분노로 권태로 짜증으로 현금카드로 기계처럼 만
나고 헤어진다

나는 그런 세상에서 억지로 행복을 제작하는 광신과 맹신의 무리들이
싫다

피로에 지친 몸과 마음일지라도 타락한 언어를 염색하지는 말지어다

—〈20세기의 북쪽〉의 부분

위의 2편의 인용시에서 보듯이, 박용하는 당위성을 말하고, 그 당위성에서 벗어난 것에 대해 자신의 호오감정을 직설적으로 분명하게 드러내며, 그런 당위성에서 벗어난 삶을 살지 말라고 타인들을 향하여 거침없이 훈계한다. 그런 말씨와 훈계 속에는 20세기라고 그가 표현한 도시적 삶에 대한 비판과 회한, 아쉬움과 안타까움이 잠복해 있다.

순결한 내적 영혼의 삶이 창조되고 소통되기를 바라는 박용하의 ‘드높은 꿈’에 비추어볼 때, 외적 허영과 수식의 증대에 골몰한 20세기(혹은 21세기)의 삶은 인류가 극도로 천박해진 비극적 풍경에 다름 아니다.

드높은 꿈에 대한 강렬한 소망과 그런 삶이 옳다는 확신을 내면화시킨 박용하에게, 속화의 극단으로 치닫는 현실은 분노를 자아내기에 충분하다. 그가 만약 신약(身弱)하다면 그는 자학의 이픔을 질병처럼 앓았을 것이다. 그러나 그는 앞서 말했듯이 신강(身強)하다. 그는 자학 대신 공격을 하였고, 그 기운은 노한 감정으로 나타났으며, 그는 몸을 아끼지 않는 직설적 웅변가처럼 세상을 향하여 포효하였던 것이다.

에두르지 않고 직접 자신의 감정과 생각을 곧게 표현하는 박용하, 그에

겐 안팎으로 군살이 없다. 그는 도시가 그를 ‘왕따’ 시키기 전에, 그가 이 엄청난 도시를 먼저 ‘왕따’ 시킬 만큼, 무모할 정도로 강한 돈키호테적 저돌성과 기개가 있다.

어디 인류 탄생 이후 인간들이 ‘제대로’ 살아본 적이 있었던가. 그러나 문명의 여름 끝에서 화성(火性)을 어느 때보다 강력하게 드러내는 이 20세기와 21세기의 거대도시는 극미의 분화와 극한의 과열 속에서 ‘음허(陰虛)’의 징후를 가장 크게 드러내고 있다. 한여름의 나무처럼 현재의 도시문명은 역행하는 물질의 분화 및 상승 작용의 극으로 인하여 외양만 성장(盛裝)할 뿐, 이면이 허약하다. 그런 점에서 외양은 무성한 외양과 달리 ‘천박(淺薄)’하다. 여기서 천은 ‘淺’이기도 하고 ‘賤’이기도 하다.

박용하가 회구하는 내적 영혼은 음(陰)의 깊이와 넓이이다. 이런 심층을 보는 박용하에게 외양만이 무성해진 도시문명의 한여름은 허탈을 넘어 분노의 감정을 불러일으키기에 충분하다. 그가 시집의 제목을 《영혼의 북쪽》(2000)으로 붙이면서 영혼의 안쪽이 충실한 문명과 사회를 기대한 것은 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

유하의 경우는 어떠한가. 유하와 박용하는 서로 화답시를 주고받을 만큼 정신적 교류를 한 사이이다. 박용하가 직설적이고 성급한 성격의 소유자로서 거대도시를 향해 분노의 감정을 거침없이 표출하였다면, 유하는 조금 더 느긋하게 그런 도시를 야유하고 있다. 그러나 박용하처럼 감정을 직설적으로 표출하든, 유하처럼 거리를 두고 야유를 하든, 이들의 공통점은 이 장의 시작부분에서 밝힌 바처럼, 화자인 시인이 도시보다 신강하고 윗자리에 서 있다는 점이다. 신강하다는 것과, 윗자리에 서 있다는 것, 이 두 가지는 그것이 무엇이든지 간에 대상 앞에서 무너지지 않을 수 있는 근거가 된다.

유하가 도시에 대한 그의 마음을 가장 인상적으로 표현한 시집은 《바람부는 날이면 압구정동에 가야 한다》(1991)이다. 이 시집의 제목은 아이

러니(반어)이다. 이 점에 조금 주목할 필요가 있다. 그는 이 제목을 통하여 외형상으로는 분명 바람이 불면 압구정동에 가야 한다고 말하였지만, 그 이면을 보면, 바람이 불어도 압구정동에 갈 필요가 없다고, 가 봐야 가치 있는 것이라곤 별 것이 없다고, 그러니 가지 않는 것이 어떻겠느냐고 우리에게 슬쩍 알려주고 있다. 표층적 의미와 심층적 의미 사이의 모순과 대립, 이것이 이 시집의 이름에 들어 있는 아이러니의 속성이다. 여기에 바로 압구정동으로 표상된 도시에 대해 유하가 어떤 감정과 태도를 갖고 있는지가 드러나 있다.

아이러니를 기법으로 한 야유는 기법만으로 볼 때, 매우 지적인 방식이다. 여기서 지적이라고 하는 것은 시인이 대상과 일정한 거리를 두고 있다는 말이다. 일정한 거리는 부족한 거리의 경우처럼, 시인이 대상에 지나치게 빠져 있지도 않고, 그렇다고 과도한 거리를 설정했을 때처럼, 대상에 아예 무관심한 상태도 아니다. 일정한 거리 속에서, 시인은 야유의 기법을 동원할 수 있다. 그런데 야유는 방금 앞서 언급했듯이, 일정한 거리 속에서 탄생된 매우 지적인 방식이지만, 사실 그 심층을 들여다보면 대상에 대한 안타까움, 속상함, 불만, 아쉬움, 경멸감 등이 섞여 있는 기법이다. 이런 맥락에서 본다면, 유하는 압구정동으로 표상된 도시의 최전선(?)이 바보스럽다고 느껴질 만큼 안타까운 것이다. 그는 거품과 같은 인공과 작위의 허영심에 의하여 바깥으로만 빛나는 도시의 영광이 얼마나 우스꽝스러운 것인지를 느끼고 있는 것이다.

이런 느낌 속에서 유하는 압구정동이라는 도시의 최전선보다 자신을 높은 자리에 올려 놓고 그 도시를 야유하고 있는 것이다. 그는 야유할 줄 알기 때문에 박용하처럼 단도직입적으로 한판 승부를 하듯이 직접적으로 노기를 토할 필요가 없다. 그리고 박용하처럼 돈키호테적인 태도로 좌충우돌하듯이 감정적인 폭발을 일으킬 필요도 없다. 그는 박용하보다 훨씬 도회적인 세련미(?)를 구사할 줄 알고 있다. (하지만 그렇다고 해서

그 세련됨이 박용하의 강직한 직설법보다 반드시 더 우수한 것은 아니다.)

이 두 시인은 모두 도시의 천박성과 기교성 그리고 난폭성 앞에서 속이 많이 상해 있다. 그들은 외적으로는 이와 같은 도시에 살고 있지만, 그들의 내면은 그 도시의 심층을 꿰뚫어 보고 판단할 수 있을 만큼 분석적이어서 그 위쪽에 그들 자신을 놓고 있다. 따라서 그들은 도시에 휘둘리기 보다 도시를 향하여 우월한 자의 목소리를 발하고 있다. 도시와 도시인들의 삶은 잘못되었으니, 그것은 수정되어야 하고, 조롱 받아야 마땅한 것이라고 그들은 생각하는 것이다.

여기서 자세히 논의하지는 않겠지만, 시집 《서울에서 보낸 3주일》(1988)과 《햄버거에 대한 명상》(1987)의 시인 장정일도 지적인 야유와 조롱의 기법을 구사한 대표적 시인이다. 그의 야유와 조롱은 유하의 그것과 같은 영역 속에 놓일 수 있거니와, 장정일 역시 도시나 도시인의 삶보다 그 자신을 우월한 자리에 놓고 있는 신강한 시인이다. 그 역시 그가 먼저 도시와 도시적 삶을 따돌릴지언정, 그 역의 경우를 당하지는 않는다. 이런 점에서 그는 도시에 살면서, 도시에 물들지 않는, 도시의 차가운 관찰자이다. 관찰자는 좀처럼 감정 같은 것을 드러내지 않으려 하지만, 그렇더라도 그 감정은 여기저기에 묻어난다. 장정일의 시에서도 감정은 이런 방식으로 도시에 대한 불쾌감과 어이없음으로 나타난다. 그러나 그는 감정에 치우치기보다 관찰에 치우치고, 그것은 야유와 희화화의 기법을 끌어들인다.

4) 불안, 불감증, 메스꺼움 — 이원, 황병승, 고현정의 시

이제 이원과 고현정 등이 도시에 대해 표현하고 있는 감정에 대해 살펴보기로 한다. 여기서 이 점을 살펴보기 위해 먼저 언급할 내용이 있다. 그것은 이들에게로 오면서 도시는 더 이상 고전적인 의미에서의 물리적 실체가 아니라 가상공간으로서의 사이버 세계와 이미지로서의 기호 세계

로 구축되고 인식되며 활동하는 장이 되었다는 점이다. 그들에게 고전적인 의미의 물질적 도시는 부차적이다. 그들은 1990년대 중반 이후 우리 사회에 급속하게 부상하며 확장된 강력한 도시적 실상인 가상 세계와 이미지 세계에 주목하고 있는 것이다.

이원의 시집 《야후!의 강물에 천개의 달이 뜬다》(2001)는 문제적이다. ‘나는 클릭한다 그러므로 나는 존재한다’는 새로운 명제의 설정 위에서 전개되는 이 시집은 시집 속의 전 작품을 통하여 사이버 세계와 그 속의 인간들의 삶을 치열하고도 밀도 있게 앞서서 다루고 있기 때문이다. 머리가 모니터가 되어 사이보그로 살아가는 사람들, 온몸이 사이버 세계의 신경망이 되어 콘센트에 대한 명상을 하며 살아가는 사람들, 기표만 있을 뿐 어디에도 영원한 기의가 없는 전자사막에서 죽는 날까지 유목을 생의 목표로 삼아야 하는 인간들, 접속하지 않으면 그것이 곧 퇴출이고 그것은 어느 순간 존재와 가족의 죽음으로 이어지는 접속제국의 인간들, 이런 인간들이 살아가는 사이버 세계의 무한 광대한 세계 앞에서(속에서) 그는 세계와 자아를 되돌아보고 있는 것이다.

그의 성찰은 진지했고 치열했다. 그러나 그의 진지하고도 치열한 성찰의 결과는 이런 세계 속에서의 삶이 무척이나 불안하고 공포스럽고 참담하다는 것이다. 그는 이 점에 대하여 다음과 같이 말한다: 이곳(전자사막)에서 요즘 내 몸이 아픈 것은 “존재에 대한 성찰과 반성”을 하지 못했기 때문이 아니라 “존재에 대한 성찰과 반성을 했기 때문”이다. 그는 몸이 아프다는 말로 그의 심정을 표현했다. 그는 그 자신을 두고 “나는 거리에서 산다”고 말한다. 전자사막의 미로만이 가득한 거리에서 찰나처럼, 일회용처럼 사는 그는 자신이 돌아갈 집이 없다고 말한다. 돌아갈 집이 없는 대신 죽음이 와야만 이 거리에서의 삶이 끝날 것이라고 그는 비극적인 심정을 토로한다.

그는 유사 이래 그 실례를 볼 수 없었던, 있지만 없는 가상 세계의 무한

증식과 지배력 그리고 진화력 앞에서 떨고 있는 것이다. 그는 여기에서 살아남기 위해 적응의 기술을 배우며 애를 쓸 수는 있어도, 그것을 통제하거나 앞장의 시인들에게서 보이듯이 이들을 내려보며 그것을 먼저 밀어낼 배포가 없기 때문이다. 그는 전자사막의 시민이 되고 만 것이다. 그가 적극적으로 원한 것은 아니지만 그곳에서 살아남아야 한다는 생존의 무의식이, 그도 모르게 그에게 달려든 전자정부의 교활한 술책이 그를 전자정부의 시민으로 포섭한 것이다. 그는 빠져 나올 길이 없다. 그가 말했듯이 죽기 전까지 그는 이 정부에 기속하는 ‘사로잡힌’ 사람이다.

그러나 그는 자신을 달래본다. ‘내게 돌아갈 집이 있었는가’, ‘인간에게 뿌리가 있었던 적이 있는가’와 같은 물음을 제기해보면서, 본래 인간에게 돌아갈 집도, 안착할 뿌리도 없었던 것이 아니냐고 스스로 의심을 가져보는 것이다. 그러면서 본래 없는 것 혹은 없었던 것을, 있는 것 혹은 있었던 것이라고 생각하는 것은 인간적 욕망의 한 양상이니, 이 욕망을 지워 버리는 것이 어떻겠느냐고, 그는 제안해 보는 것이다.

이런 제안과 스스로에 대한 위무 속에서 그는 일시적인 편안함을 느낀다. 그것은 사실의 인지가 가져다주는 감정이기도 하지만, 현실의 소극적 긍정이 가져다주는 감정이기도 하다. 그는 이 점에 대하여 다음과 같이 쓰고 있다

뿌리가 없다는 사실을 인정한 날부터 잠이 오기 시작했다 두 다리는 뿌리가 아니라는 사실을 길이 확인시켜준 다음날부터 꿈이 찾아오기 시작했다

—〈실크로드〉의 부분

집으로 돌아갈 수 있는 출구란 죽음밖에 없는 존재가 할 수 있는 일이란 이 ‘영원의 찰나’를 계속 제 몸에 새기는 것이며, 비명은 몸 속에 무덤처럼

문고 가는 것이다

- 〈후기〉의 부분

다시 이 글의 핵심으로 돌아가 보기로 하자. 이원이 제국과 같은, 공룡과 같은, 바이러스와 같은, 빅브라더와 같은, 전자정부와 전자사막에서 느낀 감정은 무엇인가. 그것은 한마디로 정거장도 없는 고속도로 위의 질주하는 버스 속의 감금된(?) 탑승객처럼, 불안과 두려움 속에서 숙면도 관광도 하지 못하는 처지 같다. 그러나 이것이 어디 이원의 심정뿐일까. 이 글을 쓰는 필자 자신을 포함하여 뿌리와 집에 대한 아늑한 몽상을 간직한 모든 사람들의 공통된 심정이라고 할 수 있을 것이다.

이원이 일찍이 이런 유형의 시를 들고 도시의 문제를 정면으로 탐구하고 그에 대한 반응을 보인 것은 상당히 신선하고 문제적인 것이었다. 이원 이후 도시는 더욱더 놀랄 만큼 가상적이고 이미지에 의해 지배되는 포스트모던한 해체 사회가 되었으며, 그것은 시인들을, 특히 젊은 시인들을 자극하기에 충분하였다. 그들은 한편으로 이런 세계에 비교적 익숙한 세대이며, 다른 한편으론 자의식을 가진 시인으로서 이런 세계의 모순을 직시할 줄 아는 지적 그룹이었다. 이런 세대들은 사이버 세계와 이미지 세계가 주도하는 포스트모던 해체 사회 앞에서 새로운 반응을 보이기 시작하였다. 그 대표적인 경우로 황병승과 고현정의 시를 살펴보기로 한다.

황병승은 그의 시집 《여장남자 시코쿠》(2005)에서 ‘커밍아웃’을 하고 있다. 그때의 커밍아웃이란 자신은 혼종이며, 몰주체 혹은 비주체적 존재이며, 문화적 이미지의 집합체에 불과하다는 고백적 선언이다. 그는 포스트모던의 해체적 풍경과 그 내면에 별다른 감정적 동요를 보이지 않고 있다. 그는 그저 자신을 포함한 도시세계가 그렇다고, 그런 세계의 전복과 환상과 착종은 현실일 뿐이라고 말하는 듯하다. 황병승보다 윗세대인 이원이 변모한 도시사회 속에서 나는 누구인가라고 진지하게 물으며

정체성의 위기를 걱정하고 ‘성찰과 반성’이라는 고전적 인문주의자의 고민을 드러냈다면, 황병승은 그의 시집 《여장남자 시코쿠》의 해설을 쓴 이장옥의 말처럼 “초월적 시선의 부재와 성찰의 거부”를 내면화한 “21세기적 시의 징후”를 드러내는 시인인 것으로 보인다. 이장옥은 이런 “초월적 시선의 부재와 성찰의 거부”는 겉여나 일탈이 아니라고 하였다. 지극히 정상적인 21세기적 시와 시인들의 현상이라는 것이다. 보수적인 필자는 이 말을 이해할 수 있으나 얼른 수용하진 못한다. 그렇지만 이미지와 환상의 번식과 착종 속에서 전개되는 포스트모던한 해체적 도시성을 황병승과 그의 시집에 해설을 쓴 이장옥이 여실하게 알려주고 있는 듯하다는 생각에는 변함이 없다. 주제, 진리, 중심, 판단, 규범 등이 와해되고 모든 것이 표면으로 부상하는 이 현대 도시사회, 오직 표면만 있을 뿐, 이면과 배면이 없는 이 사회는, 모든 것이 ‘다른 반복’을 계속하며 미끄러질 뿐이다. 아무도 감정적으로, 인간적으로 ‘젓지 않는다’. 이 매끈하고 균질적인 공간은 그간 억압되고 밀려났던 것들이 ‘커밍아웃’하면서 태양이 비추면 표면 위로 남김없이 그 존재를 드러내는 여름문명의 극(極)처럼 여겨진다. 달리 말하면 이것은 한 세계의 몸속에 원기로서 남아 있는 음(水)의 기운을 단 한 방울까지도 성장, 분화시키고 싶어하는 극단적 여름문명의 실상으로 보인다.

고현정의 경우는 어떠한가. 고현정은 이미 50대에 들어선 시인이지만 첫 시집을 지난해에 출간하였다. 그의 시집 《공기의 아이》(2006)는 대상의 선택이나 그에 대한 인식, 그리고 그를 형상화하는 기법에서 매우 젊은 신세대 감각을 보여주고 있다.

고현정에게 이미지, 환영, 기호제국으로 발전하는 거대도시 서울은 중독되거나 회피하기를 요구하는 세계이다. 그는 한때 자신이 이런 것들로 만들어진 사이보그 세계의 중독자였음을 고백한다. 그러나 그는 이런 중독이 어떤 결과를 가져오는지 안다. 뿐만 아니라 그는 기질적으로, 세대

상으로 황병승처럼 이 세계를 아무렇지도 않게 유영할 수 없는 조건 속에 있는 듯하다. 그는 초월적 시선을 갖고 있으며, 성찰의 시간을 존중한다. 그는 그런 점에서, 또한 고전적 인문주의자인 셈이다. 그런 만큼 그에게 그가 인지한 도시세계는 불화를 유발하고, 그의 마음 아래쪽에는 그가 옳다고 생각하는 당위성의 세계가 숨어 있다.

고현정이 이와 같은 이미지, 환영, 기호들로 가득찬 사이보그적 도시세계 앞에서 보여준 감정은 참담함과 메스꺼움이다. 그의 시집 제목이자 대표작인 〈공기의 아이〉에서 고현정은 실리콘으로 만든 여자 아이, 이보나와 물질적 의식주뿐만 아니라 정신적 의식주를 같이 하는 처지이다. 여기서 이보나는 인공적 이미지이자 환영이고 기호인 사이보그이다. 그는 생명이 없지만, 생명이 있는 것처럼 존재하는 이보나와 동거한다. 그러나 그는 이 동거가 유쾌하지만은 않다. 그는 이보나와 자신의 동거가 ‘달힌 상자’ 안의 자폐적이며 불완전한 동거이고, ‘생을 견디게 하는 작은 슬수’에 불과한, 일종의 일시적 위로물과 같은 것이라고 생각한다. 이미 이런 생각을 하고 있는 한, 그는 기호제국을 앞서서 진두지휘하는 전사는 말할 것도 없거니와, 그 제국의 모범적인 시민조차도 되기 어렵다.

그는 그가 자신의 작품 〈통통 튀는 핑키한 젤리슈즈의 강점〉에서 말하듯이, 이 비닐로 된 젤리슈즈처럼 포스트모던한 해체적 기호 세계에서는 어떤 사이보그들도 감정적으로 찢지 않고 살아간다는 것을 안다. 그러나 그것은 그의 대상에 대한 지식일 뿐, 그는 찢고 흔들린다. 그 감정적인 찢음과 인간적인 흔들림의 내용이 참담함과 메스꺼움이다.

3. 맺음말

지금까지 우리 시의 중요한 흐름 가운데 하나인 이른바 ‘도시적 서정시’의 양상과 그 의미를 도시에 대한 시인들의 감정적 반응에 따라 살펴

보았다.

위에서 다룬 대부분의 시인들은 시골에서 출생하여 일정 기간 그 사회에서 살다가 서울로 표상되는 거대도시로 이주한 이력의 소유자들이다. 그러나 이것은 그들만의 특성이 아니라 이 땅에서 살고 있는 대부분의 중장년층과 그 이상의 세대들이 지닌 문명사적 경험의 보편적 특성이다. 그런 점에서 시인들을 포함한 이 시대의 대부분의 성년들은 시골에서 서울로 전학 온 학생들처럼, 장소와 삶의 방식의 이질성에 적응하고 그것을 극복하며 살아왔고, 또 살아가고 있는 사람들이다.

이 땅에서 20세기를 지나 21세기로 오면서 장소와 삶의 방식 및 정신의 구조를 재구축한 거대도시 사회와 그 문명은, 증산교의 우주관을 빌려서 말한다면, 선천세계 말의 여름문명의 만개이다. 그런가 하면, 음양오행론에 입각하여 설명해보면, 양기의 극단적 팽창과 과열 및 분열이 일어난 화성(火性)의 세계가 중심이 된 시공이다. 그리고 불교식으로 말해본다면, 탐진치(貪瞋癡) 삼독에 의한 ‘환(幻)’의 거품이 어느 때보다 강력한 아상(我相)과 인상(人相)의 세계이다. 또한 명리학의 시각으로 설명해 보면 자신을 주장하고 드러내는 ‘식신(食神)’과 ‘상관(傷官)’의 기운이 어느 때보다 과도한 세계이다. 다시 노자식으로 풀어보면 이 도시는 바탕으로서의 자연의 몸에 남김없이 인위의 구멍을 내고자 하는 세계이다. 그래서 도시는 진화된 인간의 창작물처럼 풍요롭고 편리한 면도 적지 않게 갖고 있지만, 그 균형, 곧 중화지기(中和之氣)의 상실에서 오는 고통을 그에 못지않게 감당하지 않을 수 없도록 한다. 본문에서 살펴본 시인들 중, 어느 누구도 도시에 대한 긍정적인 감정, 곧 쾌감을 보이지 않았다. 그것은 시인들의 관습적인 자기규정이 비판적 지식인 혹은 자성적 인문주의자의 면모를 지니고 있기 때문이기도 하겠지만, 그와 더불어 서울로 표상되는 거대도시의 모순이 너무나도 크기 때문일 것이다.

앞에서 시인들이 보여준 감정의 세목은 모두 다르다. 그러나 이들의 공

통점은, 먼저 이 거대도시 사회 속에서 살아가는 그 자신이, 그리고 그와 더불어 살아가는 우리들 모두가 진정 안팎으로 치유된 존재가 되기를 희망하는 마음에서 비롯된 것이라는 점이다. 치유란 나의 파장과 세계의 파장, 다시 말해 우리들의 파장과 우주의 파장이 조화롭게 일치하는 상태에 도달하는 것이다. 그런 점에서 도시는 우리들의 평정심을 지나치게 흔들어 놓는다. 거꾸로 도시인들은 욕망의 노예가 되어 도시라는 세계의 균형을 지나치게 파괴시킨다.

이제 우리 시단과 우리 사회에는 도시에서 태어나 도시에서 살고 있는, 도시가 출생지로서의 고향이자 성장지로서의 놀이터이자 배움터였던 새로운 시대가 등장하고 있다. 그들은 도시문제를 시골 출신의 시인들이나 사람들과 다르게 인식하고 느낄 것이 분명하다. 도시에서 비롯되는 그들의 상상력도, 감수성도, 언어도, 몸의 균형을 맞춰가는 방식도 모두 다를 것이다. 아직 이들이 우리 시단과 사회에 중심적 존재가 되어 본격적으로 드러나지는 않았지만, 이들이 쓰는 도시시(都市詩)와 더불어 어찌면 이들의 모든 시가 넓은 의미의 도시시가 될 수밖에 없는 것으로 보이기도 하거니와 우리 시는 매우 다른 국면으로 서서히 접어들 것이다. 그리고 특별히 이들이 도시에서 보여준 감정 또한 이전의 시인들과 상당히 다를 수밖에 없을 것이다.

이제 전국토가, 아니 전세계가 도시적이다. 도시 사회와 그 문명은 인류와 우주가 거쳐야 할 필연적이면서도 현실적인 길처럼 여겨지기도 한다. 부정할 수도, 피할 수도 없는 도시 사회와 그 문명 앞에서 우리는 여전히 고민하겠지만, 지리학자 최창조의 최근 저서 《도시풍수》(2007)가 말해 주듯이, 이제 찾아야 할 자연으로서의 고전적인 명당은 없는지 모른다. 오직 도시에서 명당을 만들며 살아가는 길이 주어진 여건 속에서 도시인이 되어 버린 우리가 할 수 있는 최선의 방책이라는 말이다.

하지만 도시는 오랫동안 우리를 불편하게 할 것이다. 도시가 한 존재의

자연스럽고 건강한 몸이자 처소와 같이 되려면, 희망적인 미래를 상정한다 할지라도, 정말로 긴 시간과 노력이 필요할 것이기 때문이다. 도시조차도 이문재의 '농업박물관'의 농업처럼 박물관 속으로 들어갈 날이 올지도 모르지만, 그때가 언제인지, 그 이후가 어떤 세계일지 우리는 누구도 가늠할 수 없다. 다만 현재 도시가 있고, 그 속에서 우리는 우리가 생각하기에 조금 더 나은 도시의 미래를 상상하며, 시를 쓰고, 감정을 드러내고, 이렇게 세미나를 가져볼 뿐인 것이다. ▣

‘포즈’의 심화와 확대

— 2000년대 서정시의 민중성을 위한 시론 —

맹문재(시인·안양대 교수)

1.

신자유주의는 2000년대의 한국 사회를 지배하는 담론 혹은 이데올로기이다. 인터넷, 폭력, 실업, 환경오염, 양극화, 물질주의, 일상, 다원화, 몸 등 시대를 지배하는 담론이 많지만 신자유주의가 그 어떤 것보다 영향력을 끼치고 있는 것이다. 진정 신자유주의가 도시를 만들고 공장을 세우고 기존의 사상을 폐기하고 배추를 생산하고 토지 용도를 변경시키고 사람들을 이동시킨다.

신자유주의란 용어는 1997년 11월 21일 한국 정부가 국제통화기금(IMF)에 구제 금융을 요청한 이후 기업들이 구조 조정하는 과정에서 회자되었다. IMF는 구제 금융을 제공하는 조건으로 부실한 기업의 정리, 모든 은행의 자기자본 비율 8% 이상 유지, 외국인 주식투자 한도 폐지, 재벌 경영의 투명화, 기업의 적대적 인수 및 합병, 노동시장의 유연화 등을 요

구했는데, 다급한 한국 정부는 수용할 수밖에 없었다. 그 결과 실직자와 구직자들이 거리에 넘쳐났고, 소득의 양극화가 심해졌으며, 물질 가치가 인간 가치를 완전히 장악하는 상황이 도래되었다. 사람들은 신자유주의가 제시하는 기준을 거절할 수 없어 명령하는 대로 출퇴근 시간을 지키고 작업량을 채우고 투자할 정보를 찾고 자신을 점검하는 것이다.

시문학 또한 신자유주의가 지배하는 상황으로 말미암아 영향을 받고 있다. 2000년대에 들어 시의 위기에 대한 논의들이 많았는데, 그만큼 시의 영향력이 줄어들었음을 반증하는 것이다. 실제로 시의 시장이 죽었다고 말할 수 있을 정도로 시집 판매가 현격하게 감소되었다. 그 원인에 대해서 대부분의 논자들은 인터넷이나 전자매체의 등장을 들고 있는데, 물론 그와 같은 진단이 일리가 있다고 볼 수 있지만, 피상적인 인식이기에 좀더 총체적인 파악이 필요하다. 실제로 문단에 등장하는 시인들의 수가 늘고 있고, 시집 출간도 결코 줄어들지 않고 있으며, 여전히 많은 독자들의 사랑을 받고 있는 시인들도 있기 때문이다. 따라서 외적인 면뿐만 아니라 시문학 자체에 대한 진단과 그것에 토대를 둔 전망의 제시가 필요한 것이다.

필자는 그 대안의 한 가지로 '포즈론'을 제시한다. '포즈론'은 일제 강점기에 이원조(1909~1953)가 제기한 창작방법론인데, 21세기의 지금 상황에서 계승할 가치가 있다고 생각한 것이다. 일제 강점기와 신자유주의 시대인 지금과는 여러 면에서 차이가 나는 것이 사실이지만, 현재의 위기를 진단하고 진정한 문학을 회복하기 위한 한 방안으로써 충분히 적용할 만하다고 보는 것이다.

이원조는 1935년 카프의 해산으로 인해 프롤레타리아문학이 활동력을 상실한 데다가 전향 문제가 문단 내에서 대두되자 '포즈론'을 제기했다. 전향 문제를 작가 개인의 탓으로만 돌릴 수 없는 일이라고, 따라서 조선문학의 진정성을 회복하기 위해서는 근본적인 대책을 마련해야 된다고

본 것이다. 조선인이라는 신분을 지키려는 작가들에게 1930년대의 식민지 상황은 대항할 수 없을 만큼 무겁고 무서운 것이었다. 지식인의 양심으로는 용납될 수 없었지만, 전향이 정당화되는 정도였던 것이다. 그리하여 이원조는 조선 작가들이 취해야 할 도덕적인 자세로 ‘포즈론’을 제시했다.

그것은 다름 아니라 그 유명한 물리학자 「갈릴레오」가 종교재판정에서 「코펠릭스」의 지동설을 믿지 않겠다는 것을 서약했는데 그 당시에 광경은 어떠했느냐고 하면 만약 그 서약을 하지 않으면 곧 화형에 처하게 된 것이었다. 그러므로 「갈릴레오」는 믿지 않겠다고 서약하였다. 그러나 그 다음 순간에 가만히 입안에서 「그러나 움직인다」고 하였다는 것이다. 이것은 한 개의 진리를 위한 사람의 「포즈」 그리고 이것은 「모랄」이다.¹⁾

이원조는 갈릴레오(1564~1642)의 포즈를 조선의 작가들도 취할 필요가 있다고 보았다. 종교재판정에서 자신의 학설을 반복한 갈릴레오를 비난하기보다 그를 이해하고 옹호했는데, 이는 한 인간을 단순히 포용한 것이 아니라 그렇게 할 수밖에 없는 상황을, 그리고 그 속에서 고통을 겪은 한 지식인을 품은 것이다.

지구가 우주의 중심이 아니라 태양의 둘레를 돌고 있다는 코페르니쿠스의 학설을 지지한 갈릴레오는 명성을 얻었지만, 종교재판을 받아야만 되었다. 당시는 신권이 지배하고 있었으므로 지구가 우주의 중심이라는 것이 진리로 받아들여지고 있었다. 따라서 갈릴레오의 지동설은 성서에 위배되는 것으로, 곧 사회 체제를 뒤흔드는 위험한 사상으로 간주되었다. 실제로 갈릴레오와 같은 학설을 주장했던 조르다노 브루노는 화형을

1) 이원조, <현단계의 문학과 우리의 '포즈'에 대한 성찰>, 《조선일보》, 1936.7.14.

당했다. 1633년 갈릴레오는 이단이라는 가장 무서운 죄목으로 기소되었다. 그는 착실한 기독교 신자였기 때문에 실험을 통해 얻은 진리가 신앙에 어긋나지 않음을 잘 알고 있었지만, 자신을 변호할 수 없는 상황에서 재판관을 받고 있었기에 위협을 느꼈다. 그리하여 과학자로서 진리라고 믿어온 사실을 포기하고 만 것이다.

이원조는 갈릴레오의 전향 그 자체보다 “그러나 움직인다”고 증명거린 사실에 주목했다. 갈릴레오가 결코 ‘진리’를 포기하지 않았음을, 한 지식인으로서 ‘모탈’을 지켰음을 내세운 것이다. 그리고 갈릴레오의 행동을 조선 문인들이 취해야 할 자세로 제시했다. 전향을 강요하는 시대에 수많은 선조들이 보여준 절개의 정신을 이어받아 목숨을 스스로 내놓는 것이 필요한지, 아니면 미래를 기약하며 목숨을 부지하는 것이 필요한지 묻고, 후자를 선택한 것이다. 물론 그와 같은 태도가 당연하다거나 자랑할 만한 것이 아님을 잘 알고 있었다. 그렇지만 민중들과 연대해서 대항할 수 없는 상황이었기에 자기 자신을 자각하는 일이 우선 필요하다고 판단한 것이다.

2.

1930년대의 조선 작가들은 프롤레타리아문학의 퇴조에 따른 공백기를 메울 수 있는 방안에 대해서 많은 고민들을 했다. “안막, 안함광, 김두용, 한효 등이 사회주의적 리얼리즘에 집착하여 이것으로써 활로를 찾으려 했고, 백철은 인간 묘사, 휴머니즘, 휴머니즘에 입각한 리얼리즘의 방법을 모색했고, 임화는 사회주의적 리얼리즘의 변형인 낭만주의를 주장하다가, 이를 자기비판하고 새로이 사실주의를 주장, 나아가 언어적 형상화 탐구로, 종래 민족주의파는 고전문론으로, 이원조는 포오즈론으로 각각 모색 전개했는데, 이 가운데 김남천의 고발론이 창작 방법론으로서는 비교

적 독창적이고 공감이가는 것이라 할 수 있다.”²⁾

김남천은 카프의 해산에 따른 문단 침체와 전향이 강요되는 상황에서 어떻게 하면 진정한 문학을 창작할 수 있는가를 고민하다가 이원조의 ‘포즈론’을 발견했다. ‘포즈론’이 작가의 윤리를 지킬 수 있는 방안임을 깨닫고 창작방법으로 구체화시킨 것이다. 민중들과의 연대적인 행동이 필요하지만 식민지 지식인으로서 살아갈 수밖에 없는 상황이었기에 작가가 자신의 양심을 지키는 자기 고발이 우선 필요하다고 본 것이다.

김남천의 고발론은 창작방법을 구체적으로 제시했다는 점에서 의의가 크다. 이전의 프롤레타리아문학에서 지향점으로 삼았던 사회주의 리얼리즘이 관념적이고 추상적인 것이어서 우리의 실정에 잘 맞지 않는다는 점을 파악하고 대체한 창작론이므로, 21세기의 서정시가 추구해야 할 방향으로 참고할 수 있는 것이다.

1980년 4월 그녀는 도주한 남편 대신 붙잡혀 사북탄광 광장에 세워졌다.

광장에는 수백의 남자와 그들의 아내, 낫술 냄새를 풍기는 사내도 여럿 있었다.

그들 중 누군가 여자의 젖꼭지를 잡아당겼다.

자궁에 담배를 집어넣는 남자도 있었고 연탄집게로 쭈셔대는 남자도 있었다.

술에 취한 어떤 사내는 여자의 거웃을 뽑기도 하였다.

하지만 그녀는 벌 받을 짓도 지은 죄도 없었다.

남편이 어용노조위원장일 뿐 그녀는 두 자식을 둔 어미일 뿐이었다.

— 박영희, <동정 없는 세상>³⁾ 전문

2) 김윤식, 《한국근대문예비평사연구》, 일지사, 1988, 269-270쪽.

1980년 4월에 발생한 사북 광산노동자들의 파업은 실로 충격적인 것이었다. 그 파업의 과격성도 놀라웠지만, 그 동안 착취당해온 광산노동자들의 열악한 삶을 비로소 알게 되었기 때문이다. 도급제로 착취당하는 노동을 하면서도 최저 생계비에도 못 미치는 임금을 받았고, 중상 아니면 사망하는 빈번한 산업재해가 일어났지만 그 어떠한 안전장치도 마련되지 않았으며, 목욕탕조차 갖추어져 있지 않을 정도로 생활환경이 열악했다. 또한 진폐·규폐 문제가 노동자들의 삶을 불안하게 만들었고, 노동자들의 일거수일투족을 감시하는 암행독찰대며 깡패들로 이루어진 어용노조가 노동자들의 인권을 억눌렀다. 그리하여 행동의 과격성에도 불구하고 사북 광산노동자들의 파업은 1980년대 노동운동의 진원지라는 평가를 받아온 것이다.

그렇지만 사북파업에서는 또 다른 충격적인 상황이 빠졌음을 위의 시는 고발하고 있다. 이 같은 모습은 진정 용기 있는 행동이다. 자신이 광산노동자의 한 사람이었기에 더욱 진정성이 있다. 그 동안 노동운동의 명분이 강조되는 상황이어서 자기 고발이 용납되기 어려웠던 것이 사실이다. 그렇지만 그 어떤 노동운동의 차원이라고 할지라도 '아내'를 "도주한 남편 대신 붙잡혀 사북탄광 광장에 세"울 수는 없다. "남편이 어용노조위원장일 뿐 그녀는 두 자식을 둔 어미일 뿐이다"다. 따라서 "그녀는 별받을 짓도 지은 죄도 없"다. 그런데도 불구하고 사북파업은 한 인간의 존엄성을 무참하게 짓밟았고, 그러면서도 그것을 명분을 위해 묻어 왔다.

구체적인 상황을 무시하거나 생략한 채 명분만을 추구하는 시는 관념화되고 추상화될 뿐만 아니라 주체성을 상실할 수밖에 없다. 김남천의 고발론은 이 점을 간파했다. 참된 작가적 윤리란 언제나 사회 및 대중들의 삶과 관련되어 형성되는 것을, 자기 성찰을 하면서도 개인적인 차원으로

3) 박영희, 《즐거운 세탁》, 예지, 2007, 76쪽.

로 떨어지지 않는 것을 발견한 것이다. “작가에 있어서의 주체성을 국가·사회·민족 등 인류에 관한 사상과 신념의 문제가 여하한 것인가 하는 국면으로 제출되는 것이 아니라, 이러한 문제가 얼마나 작가 자신의 문제로서 호흡되고 어느 만큼이나 심정의 문제인가로 제기된다. 고쳐 말하면 작가에겐 세계관이 주체를 통과한 것이어야 하며 그것은 언제나 일신상의 모랄과 관계되는 것이”⁴⁾어야 한다. 따라서 주체적이 않은 시를 써놓고 독자들에게 읽기를 강요하는 것은 무리이다. 독자들이 시를 읽지 않는다고 탓하거나 원망할 수는 없다. 진정한 문학을 위한 ‘포즈’는 구호를 외쳐서 민중성을 획득하는 것이 아니라 자신의 한계를 먼저 인식하는 것이다. 그렇게 했을 때 극복을 지향하는 연대감의 토대를 마련할 수 있는 것이다.

그렇다면 자기 고발론으로 오늘의 서정시가 처한 위기를 극복할 수 있을까? 그렇다고 확언할 수는 없다. 사실 김남천의 고발론 자체에도 한계점이 내포되어 있다. 다시 말해 현재의 상황에 부정적인 입장을, 패배주의 입장을 전제하고 있어 소시민적인 특성을 띠고 있는 것이다. 따라서 김남천의 고발론이 지니고 있는 한계를 극복하는 지향이, 자기 고발과 결합되는 전망의 제시가 필요하다.

3.

삼등 병실 티브이에서
 <87년 6월>이란 다큐멘터리를 보았습니다
 거기서 다시
 한 아름다운 청년의 죽음을 보았고

4) 김윤식, 앞의 책, 274쪽.

최루탄 자욱하던 거리에 흩어지던 학생들과
일제히 울리던 차량들 경적소리 들었으며
자신들의 도시락을 모아 담 너머 명동성당
시위대에 전해주던 여고생들의 사랑 보았으며
깨끗이 씻은 도시락에 잘 먹었다는 메모가 있었다는
아름다운 후일담 들으며 희망 보았으며
전경들 가슴에 장미꽃 꽂아주던 시민들과
축제처럼 흥날려 내리던 휴지 뭉치들의 감동 보았으며
돌 던지던 벡타이부대와 이쭈마들의 열정 보았고
광화문에서 시청 앞 광장 거쳐 서울역 앞까지
거리에 가득하던 시민들의 하나됨과
이 땅 민주주의의 빛나던 승리
거기서 오랫동안 다시 보았습니다

마음은 하나도 슬프지 않았는데도
보는 도중 내내, 끊임없이, 하염없이
눈물 흘러나왔습니다

눈물이, 부끄럽지 않았습니다

그건 '첫경험' 같은 것이었습니다

— 엄원태, 〈부끄럽지 않은 눈물〉⁵⁾ 전문

시인은 “〈87년 6월〉이란 다큐멘터리를 보”면서 “이 땅 민주주의의 빛

5) 엄원태, 《물방울 무덤》, 창비, 2007, 80~81쪽.

나던 승리”의 날을 기억하고 있다. 기억 속에서 “한 아름다운 청년의 죽음을 보았고/최루탄 자욱하던 거리에 흩어지던 학생들과/일제히 울리던 차량들 경적소리 들었으며/자신들의 도시락을 모아 담 너머 명동성당/시위대에 전해주던 여고생들의 사랑 보았으며/(중략)/광화문에서 시청 앞 광장 거쳐 서울역 앞까지/거리에 가득하던 시민들의 하나됨”을 본 것이다. 그리하여 시인은 “마음은 하나도 슬프지 않았는데도/보는 도중 내내, 끊임없이, 하염없이/눈물 흘”렸다. 시인의 기억은 이처럼 어떤 선동이나 구호가 아니라 자기 인식이다. 한 시대의 인간가치를 구체적으로 고민했음을 증명하는 것이다.

진정 시인의 기억은 신자유주의 시대가 지배하는 21세기의 상황에 필요하다. 신자유주의 시대를 살아가는 사람들은 사회로부터는 물론이고 자기 자신으로부터도 소외되고 있는데, 기억을 통해 자신을 성찰하고 자아를 회복시키는 일이 필요한 것이다. 신자유주의는 자신의 이익 증대를 위해 양보, 이해, 희생, 사랑, 공동체 등의 인간 가치를 여지없이 무너뜨린다. 그리고 인간을 철저히 수단적 존재로 전락시킨다. 따라서 사용가치가 교환가치로 바뀐 신자유주의 시대에 기억이란 시간 낭비에 불과한 것이 아니라 수단화된 인간을 회복시키는 힘이다. 회상적인 것이어서 생산성을 제고하는 데 기여하지 못하는 것이 아니라 파편화된 인간을 유적(類的) 존재로 복원시키는 것이다.

시인에게 기억은 상상력과 더불어 중요한 창작적 요소이다. 시인 역시 유한한 존재이기에 시간적 공간적 제약을 받을 수밖에 없지만, 기억을 통해 그 한계를 가능한 한 극복하는 것이다. 시인은 기억을 통해 자아와 능동적인 관계를 갖는다. 기억으로써 자신의 결핍을 메우고 욕망을 표출하고 이 세계의 변화를 시도한다. 시인의 기억은 고도로 집중되고 선택된 세계인식이다. 본래의 인상, 감각, 정서를 새롭게 의미화시켜 보편성을 띤다. 그리하여 기억은 개인성을 바탕으로 삼고 있지만 보편적이고, 초

월성을 띠고 있지만 지극히 사회적이다. 자신을 나르시시즘의 차원으로 가두지 않고 사회적인 존재로 확장시키는 것이다.⁶⁾ 1987년 6월의 민주화 운동에 대한 기억을 '첫경험'으로 비유하고 있는 위의 작품이 그 좋은 본보기이다.

도금공장에서 도금 일하는
친형이 암에 걸렸어도
신음 한번 하지 않고 임종하여
나는 그나마 덜 가슴 아팠다
암이 뇌에서 고통을 느끼는 기관을
훼손한 것 같다고 의사가 진단했다

도금공장에는 방글라데시에서 온
청년도 도금 일한다고 했는데
친형이 근무한 만큼 근무한 뒤에는
암으로 죽을 수도 있겠지만
병고에 소리치다가 임종한다면
그의 동생은 무척 가슴 아프겠지

나이든 친형은 함께 사는 가족들에게
화장해 달라고 유언을 했지만
방글라데시 청년은 아직은 팔팔하고
가족들이 멀리 있어
사후를 미리 부탁하진 못하겠다

6) 맹문재, 〈기억과 시〉, 《현대시학》, 2006년 5월호, 316-320쪽.

본 적 없는 방글라데시 청년이
죽은 친형이 되고
오래 보았던 친형이
살아 있는 방글라데시 청년이 되는 날에
나도 그의 동생도 호곡하게 될 것이다

— 하중오, 〈사후〉⁷⁾ 전문

기억을 통한 자기 고발의 포즈가 위기에 처한 오늘의 서정시를 극복할 수 있는 한 방안이 되지만, 여전히 보충될 부분이 있다. 시란 이데올로기의 산물이기 때문이다. “문학을 객관적이고 기술적(記述的)인 범주로 보아서 안 되는 것과 마찬가지로, 문학은 사람들이 마음 내키는 대로 문학이라고 부르는 것처럼 말할 수는 없는 것이다. 왜냐하면 그러한 종류의 가치 판단들에는 변덕스러운 것이 들어 있지 않기 때문이다. 그 가치 판단들은 엠파이어스테이트 빌딩처럼 명백하게 흔들리지 않는 심층적인 신념의 구조들 속에 뿌리박고 있다. 문학은 곤충들이 존재하는 것과 같은 의미에서 존재하는 것이 아니고 그리고 문학을 구성하는 가치판단들이 역사적으로 변하기 쉬운 사실뿐만 아니라, 이 가치판단 자체도 사회의 이데올로기들과 밀접히 관계하고 있는 것이다. 결국 가치판단은 단순히 개인적인 취향만을 가리키는 것이 아니라 어떤 사회집단들이 다른 사회집단들에 대하여 영향을 끼치고 또 그 영향을 유지하는 전제들을 가리킨다.”⁸⁾

따라서 신자유주의가 팽창하는 21세기의 상황 속에서 서정시의 위기

7) 하중오, 《국경 없는 공장》, 삶이 보이는 창, 2007, 82-83쪽.

8) Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, England: Basil Blackwell, 1983, p. 16.

를 극복하려면 현실에 대해 보다 적극적인 인식을 갖고 민주성을 회복하는 것이 요구된다. 사람들의 삶의 실체가 이전에 비해 엄연하게 달라졌고, 그에 따라 사람들의 가치관이며 행동 또한 변화되었으므로 그 반영이 필요한 것이다. 외국인 노동자들, 특히 '방글라데시'와 같은 아시아 국가 노동자들의 삶을 구체적으로 담고 있는 위의 작품이 좋은 본보기이다.

21세기의 서정시는 한국의 노동시장으로 찾아와 노예적 삶을 영위하고 있는 외국인 노동자의 삶을 외면해서는 안 된다. “친형이 근무한 만큼 근무한 뒤에는/암으로 죽을 수도 있”는 이른바 3D업종에 종사하는 그들의 열악한 노동 환경과, “가족들이 멀리 있어/사후를 미리 부탁하진 못하”는 정신적 고통을 함께 담아야 한다. 그들의 상당수는 불법 체류자이기 때문에 인권을 보호받지 못하고 있다. 따라서 언제 한국에서 추방당할지 모른다는 불안감에 시달리고 있다. 결국 그들은 목숨을 걸고 일하고 있지만 이방인처럼 취급당하고 있는 것이다.

어느덧 한국도 경제적 식민의 논리를 약소국가들에게 적용하는 나라가 되었다. 경제적으로 열등한 나라들에 우월감을 내보이고 있고, 경제적 식민화를 욕망하고 있는 것이다. 이와 같은 논리를 추구하는 것이 바로 신자유주의의 입장이다. 지극히 이익관계의 태도로 약자의 인간 가치를 왜곡시키고 또 배제하는 것이다. 한국의 노동자들은 정치 민주화 운동과 노동운동을 통해 어느 정도 인권을 보장받고 있지만, 외국인 노동자들은 아직도 열악하기만 하다.

신자유주의 시대는 노동시장의 유연화 정책에 따라 외국인 노동력이 물밀듯이 들어와 노동시장이 재편되고 있다. 국가 간의 노동시장이 급속도로 개방되어 세계 시장의 흐름에 국내 시장이 잠식되고 있는 것이다. 그리하여 만약 외국의 시장이 침체되면 국내 시장의 침체 역시 도미노 현상처럼 일어난다. 그리고 그 침체는 중소기업의 도산까지 가져와 결국 그곳에서 일하는 노동자들의 실업이 발생된다. 한국인 노동자나 외국인

노동자나 예외 없이 공동의 운명에 놓인 것이다.

2000년대의 한국 시단은 참여문학과 순수문학이라는 기존의 이분법적 구분이 상당히 와해된 상황이다. 신자유주의 체제를 내세운 거대 자본이 사회 전역을 지배하게 되면서 시문학 또한 변화된 것이다. 신자유주의의 지배로 인해 역사나 국가, 민족, 민중, 계급, 해방 등과 같은 거시적 가치들은 축소 내지 폐기되었고, 그 대신 일상, 개인, 욕망, 탈개념 등과 같은 미시적 가치들이 대두되었다. 문학이 고유하게 견지해온 성찰 같은 가치는 더 이상 지배적인 요소가 되지 못하고 있다. 따라서 자기 고발의 포즈를 통해 역사 인식을 새롭게 갖는 일은 매우 필요하다.

그렇다고 문학을 정치적인 것만으로 보아서는 안 된다. 문학이 정치성을 띠는 것은 당연하지만 정치적 관점으로만 국한시켜 보았을 때 상황이 어려워지면 곧 문학의 위기라고 말하게 된다. 문학은 결코 정치적인 것만이 아니기에 정치적인 패배가 반드시 문학의 패배를 의미하는 것은 아니다. 이런 점에서 서정시의 위기가 운운되고 있는 이 시기에 ‘포즈론’은 진정한 문학의 회복을 위한 고민의 한 방안으로써 수용할 필요가 있다. ■

너희가 서정을 믿느냐

이재복(문학평론가·한양대 교수)

1. 미래파 혹은 서정의 미래

‘미래파’¹⁾ 논쟁이 점입가경이다. 이렇다 할 만한 논쟁이 없어 적막하던 문단에 실로 오랜만에 찾아온 반가운 사건이다. 한 평론가의 다분히 정략적인 수사로 시작된 이 논쟁은 이론적인 정교함이나 문학사적인 맥락에 대한 깊이 있는 통찰을 갖추고 있지 못함에도 불구하고 우리 문단의 태풍의 눈으로 부상한 감이 없지 않다. 이것은 ‘미래파’가 ‘명명이나 아니면 수사냐’²⁾ 하는 그런 차원에 대한 해명으로 그칠 문제는 아니라는 것을 의미한다. 명명이나 수사냐 하는 것이 중요한 것이 아니라 그것이

1) 권혁용, 〈미래파-2005년, 젊은 시인들〉, 《문예중앙》, 2005년 봄호.

2) 김수이, 〈감정의 동료들, 아직 얼굴은 갖지 않은-김근, 황병승의 시〉, 《세계의 문학》, 2006년 봄호, p. 352.

이미 하나의 담론 차원으로 소통되고 있고 또 끊임없이 다양한 의미들을 생산하고 있다는 사실이 중요한 것이다.

논쟁의 과정은 정예주의적인 담론만이 아니라 정제되지 않거나 불투명하고 예각화되지 않은 담론이 서로 교차하고 재교차하는 장이다. 여기에는 선택과 배제의 논리에 입각한 단성의 논리보다 포괄과 혼돈의 논리에 입각한 다성의 논리가 더 지배적인 양상으로 드러난다. 이런 점에서 볼 때 논쟁에서 중요한 것은 다양한 담론 주체들이 놓여 있는 위치와 입장이다. 담론 주체들의 위치와 입장은 하나의 중심을 형성하거나 전면적으로 노출되어 있는 것이 아니라 탈중심을 지향하면서 무의식화 되어 있기 때문에 논쟁의 전체적인 면모와 전망을 가늠하기가 어렵다.

미래파 논쟁 역시 이런 맥락에 놓여 있지만 담론 주체들의 위치와 입장을 포괄하는 내적 문맥을 거느리고 있다는 점에서 주목에 값한다. 미래파 논쟁은 기성의 가치에 대한 부정의 변증법이라는 정략적인 차원의 산물이다. 미래파라는 명명 주체의 입장에서 기성 혹은 전통은 부정의 대상이고 이에 비해 신세대 혹은 미래는 긍정의 대상이다. 마치 우리 문학사의 한 속성으로 굳어져 버린 '새것 콤플렉스'를 연상케 하지만 여기에는 그것을 넘어서는 담론 주체들의 욕망이 강하게 내재해 있다. 미래파 논쟁은 90년대 이후 등장한 신세대 시인들에 대한 입장의 차이에서 발생한 것이며, 이 과정에서 문제가 된 것이 바로 '서정'이다. 서정은 주로 순수와 전통의 차원에서 논의되어 왔다. '순수 서정시', '전통 서정시' 처럼 늘 서정시 앞에는 '순수'와 '전통'이라는 수식어가 따라붙었다. 이런 식의 명명은 서정 혹은 서정시의 개념을 '순수'와 '전통'의 차원으로 범주화하고 또 해석하여 그것을 하나의 보편타당한 논리로 인식하게 하는 양식의 인습화 내지 관례화를 초래하기에 이른다.

'순수'라는 개념에 대한 이러한 인습화 내지 관례화의 이면에는 서정시는 세계의 자아화라는 동일성의 시학과 대화성보다는 고백과 독백성

을 강조하는 단성성의 시학이 일정한 이론적인 토대로 작용하고 있는 것으로 볼 수 있다. ‘순수’에 비해 ‘전통’의 이면에는 시에 대한 역사적인 맥락이 강하게 자리하고 있다. 역사적 맥락에서 보면 우리에게 시는 지적인 영역으로서보다는 감성 혹은 정서의 영역으로 간주되어 온 것이 사실이다. 우리 시사에서 세계를 지적으로 노래한 시들을 찾아보기가 힘들다. 대부분이 감성이나 감정을 노래(가락)의 형식에다 실은 개인적이고 주관적인 차원의 시이다. 우리 시의 서사시적인 전통이 없는 것은 아니지만 그것 역시 세계에 대한 객관적이고 지적인 인식 태도와 해석보다는 주관적이고 정서적인 차원의 태도와 해석을 더 많이 함축하고 있다고 할 수 있다. 특히 세계에 대한 객관적이고 총체적인 감각을 필요로 하는 리얼리즘 시에서도 주관적이고 정서적인 서정이 주를 이루고 있으며, 그것이 마치 삶과 현실의 리얼리티를 보장해 주는 것으로 인식되어 왔다. 리얼리즘 시에서 강조한 것은 피, 땀 냄새나는 인간의 정서이고 객관적이고 총체적인 감각은 언제나 그 다음이거나 부재 그 자체였다.

리얼리즘 시인들이 전통적인 서정을 강조한 이유도 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 리얼리즘 진영에서의 전통적인 서정에 대한 옹호는 자연히 그와 대척점에 놓이는 모더니즘 진영에서의 그것에 대한 반대로 이어진다. 서정이 자아와 세계와의 동일성의 시학에 기초한다면 비동일성을 강조하는 모더니즘 진영의 반대는 당연한 것으로 이해되지만 그 반대는 반대를 위한 반대로 서정에 대한 진지한 모색 자체를 차단하는 부정적인 차원으로 드러난다는 점에서 문제적이라고 할 수 있다. 서정과 반서정은 서로에 대한 배제가 아니라 포괄의 논리 속에서 스스로의 정체성을 인정받을 수 있는 것이다. 서정은 전통주의자들이나 리얼리즘 계열에 속하는 시인들의 전유물처럼 인식되어 오면서 그것에 대한 진지한 모색이나 갱신을 위한 시도는 없었다고 할 수 있다.

하지만 미래파 논쟁을 계기로 서정의 문제에 대해 이들 모두 민감한 반

응을 드러내면서 여기에 적극적인 태도를 보이고 있다. 전통이나 리얼리즘을 옹호하는 진영에서는 기존의 서정의 의미를 고수하면서 그것을 확대하려는 태도를 보이고 있고,³⁾ 모더니즘이나 포스트모더니즘을 옹호 내지 긍정하는 진영에서는 기존의 서정의 의미를 해체하려는 태도를 보이고 있다.⁴⁾ 서정의 고수든 아니면 해체든 여기에서 중요한 것은 이들 모두가 지금 여기에서 통용되고 있는 ‘서정’에 대해 불안을 느끼고 있다는 점이다. 그렇다면 무엇이 이들 모두에게 이런 불안을 느끼게 한 것일까? 이 물음에 대한 답은 기존의 서정이 유지해온 신성성에 대한 사유를 통해 해명될 수 있다.

서정은 세계의 자아화라는 동일성의 사유를 전제로 통용되어온 개념이지만 이때의 자아화는 불순하고 불온한 것이 제거된 순수 결정체로서의 의미를 지닌다. 여기에서의 순수는 타자 혹은 외부와의 경계를 공고히 하면서 넘나들 자체를 허용하지 않음으로써 소도(蘇塗)와 같은 신성함으로 존재하게 된다. 서정이 이 타락한 세계(시대)에 마지막 남은 신성함의 보루로 인식되면서 그것에 대해 일정한 긴장을 유지하면서 반성적인 거리 개념을 가지는 것조차 불경한 것으로 인식되어온 것이 사실이다. 서정의 신성성은 그것이 상실된 후기 산업사회를 유연하게 반영하거나 굴절시키지 못한 채 절대적인 심연을 드러냄으로써 텅 빈 기표로 존재해왔다고 할 수 있다.

3) 유성호, 〈한국시의 결핍과 과잉〉, 《문학수첩》, 2005년 봄호.

고봉준, 〈개인이라는 척도, 혹은 ‘나’라는 자폐적 이기성〉, 《실천문학》, 2006년 여름호.

4) 권혁웅, 〈미래파-2005년, 젊은 시인들〉, 《문예중앙》, 2005년 봄호.

권혁웅, 〈행복한 서정시, 불행한 서정시〉, 《문예중앙》, 2006년 여름호.

권혁웅, 〈미래파 2〉, 《문예중앙》, 2007년 봄호.

이장욱, 〈꽃들은 세상을 버리고다른 서정들〉, 《창작과비평》, 2005년 여름호.

김수이, 〈시, 서정이 진화하는 현장〉, 《문예중앙》, 2006년 여름호.

신형철, 〈문제는 서정이 아니다〉, 《문학동네》, 2005년 가을호.

서정의 신성성은 소통의 단절에서 비롯된 외골의 자폐적인 이데올로기만을 양산해 오히려 서정의 고갈이나 위기에서 비롯되는 불안을 불러 일으키기에 이른다. 서정의 고갈이나 위기에서 비롯된 불안은 곧 시의 고갈이나 위기에 대한 불안으로 이어져 ‘반시’나 ‘비시’ 같은 용어들이 심심찮게 출현하는 계기를 제공한다. ‘반시’나 ‘비시’는 ‘반서정’이나 ‘비서정’이라는 개념과 크게 다르지 않다는 점에서 서정이라는 개념이 얼마나 시의 정체성을 규정하는 데 결정적으로 작용하고 있는지를 잘 알 수 있다. ‘시가 서정적이어야 한다’나 아니면 ‘시가 반서정적(비서정적)이어야 한다’나 모두 서정과 관련된 속에서 시를 규정하려고 한다는 점에서 서정의 권위를 반영한 진술이라고 할 수 있다.

‘반서정’이나 ‘비서정’의 경우, 서정 그 자체에 대한 직접적이고 발본적인 문제의식이나 반성적인 거리를 드러내는 것이 아니라 기존의 서정의 신성함이나 숭고함 혹은 권위에 대한 인식론적인 차이를 드러내고 있을 뿐이다. 이런 점에서 서정의 신성함이나 숭고함 혹은 권위에 대한 신성모독 같은 보다 전면적이고 발본적인 실천 행위가 필요한 것이다. 서정은 그 역사가 장구한 만큼 그것이 가지는 신성함이나 숭고함 혹은 권위 역시 견고한 것이 사실이다. 견고한 만큼 그것에 틈을 내고 그것을 근원부터 해체하는 문제의식이 절실하게 요구되는 것이다. 미래파 논쟁은 이런 점에서 주목에 값한다. 논쟁의 주체들은 신성함과 숭고함 그리고 권위로 견고한 성체를 유지해온 서정에 대해 신성모독적인 발언을 본격적으로 시작한 것이다.

2. 행복한 서정과 서정의 진화

미래파 논쟁은 90년대 이후 출현한 황병승, 유형진, 장석원, 김민정, 김행숙, 김근, 이민하, 김언, 강정, 박상수 등 신세대 시인들의 시를 옹호하

는 과정에서 발생한 것이다. 이들의 시에 대한 대표적인 옹호론자인 권혁웅, 이장욱, 신형철, 김행숙, 김수이 등이 내세운 논리는 ‘행복한 서정, 불행한 서정’⁵⁾, ‘다른 서정’⁶⁾ 그리고 ‘서정의 진화’⁷⁾이다.

수사적인 차원에서 보면 ‘다른 서정’ 보다 ‘행복한 서정, 불행한 서정’이나 ‘서정의 진화’가 훨씬 문제적이지만 그 이면을 들여다보면 이야기는 달라진다. ‘행복한 서정, 불행한 서정’은 미래과 논쟁에 불을 지핀 권혁웅의 논리이다. 그는 “주체의 자리가 거의 변하지 않”고, “한 편의 시에서 말하는 이가 한 사람이며, 말들이 가지런하고, 그로써 드러나는 세계의 모습에 분열이 없”⁸⁾는 시를 ‘행복한 서정시’로 규정하고 있다. 이에 비해 “세계와 어긋난 자리에서 주체의 정념이 생겨나기 때문”에 “주체의 자리가 불안정하”고, “말하는 이의 자리가 온전치 않고, 말들이 주체와 엇갈리고, 그로써 드러나는 세계의 모습에 균열이 있”⁹⁾는 시를 ‘불행한 서정시’로 규정하고 있다.

이러한 구분은 서정시가 아니라 시 일반의 구분으로도 볼 수 있다는 점에서 서정시만의 독특한 특성을 드러내는 방식으로는 한계가 있다. 그의 논의에서 주목해볼 만한 부분은 ‘행복한 서정시’와 ‘불행한 서정시’를 정합적인 언어와 비정합적인 언어의 관점에서 해석하는 대목이다. 그가 말하는 ‘행복한 서정시’와 ‘불행한 서정시’의 구분 준거가 되는 정합적인 언어와 비정합적인 언어 운용의 원칙은 다음과 같다.

A. 첫째, 시어, 시행, 시련에 이르는 모든 차원의 반복. 반복을 통해서 서

5) 권혁웅, 〈행복한 서정시, 불행한 서정시〉, 《문예중앙》, 2006년 여름호.

6) 이장욱, 위의 글.

7) 김수이, 위의 글.

8) 권혁웅, 위의 글, p. 45.

9) 권혁웅, 앞의 글, p. 48.

정시의 언어는 그 최초의 자리로 돌아온다. 우리 시에 특이한 구성 방법 가운데 하나가 수미상관(首尾相關)인데, 이런 언어는 대표적인 회귀성 언어이다. 둘째, 언어의 질감에 대한 배려. 언어가 가진 질료적 성격을 배려 하면서, 곧 음운과 리듬을 통합하고 변용하면서 일관된 흐름을 유지하는 일. 이것은 고정된 주체가 언어의 세부까지 스며드는 방식이다. 셋째, 주체와 연계된 풍경들. 이로써 시의 풍경이 주체의 내면 풍경이 된다. 넷째, 회귀적인 시공간의 창출. 고정된 주체는 전변(轉變)하는 주체가 아니므로, 대상들이 주체의 주변에 배치된다. 유년(다른 기억을 허용하지 않는 닫힌 시간), 사랑하는 상태(다른 사람을 허락하지 않는 닫힌 시간), 가족(소수의 구성원만을 거느린 닫힌 공간), 소규모 공동체(사회 역사적 지형과는 절연된 공간) 등이 흔히 이런 주체를 둘러싼다.¹⁰⁾

B. 첫째, 다른 시어, 시행, 시련과의 연관을 의도하지 않는, 모든 차원의 배제. 비정합적인 언어는 단일한 주체와 대상으로 수렴되지 않는 경우가 많다. 둘째, 언어의 질감이 아닌, 통사적인 구문에 대한 배려. 언어는 음운 차원에서도 음격 차원에서도 통일되지 않는데, 다만 비슷한 구문을 배치하여 전언을 통일한다. 구문의 통일은 주체가 세계와 자신을 매개하는 유일한 방식이다. 셋째, 주체와 분리된 채 대상에서 다른 대상으로 이행하는 진술. 이러한 진술은 주체와 세계의 불일치를 드러내는 데 유력하다. 넷째, 개방된 시공간의 창출. 주체로 수렴되지 않는 세계는 그 자체로 곤혹스럽다.¹¹⁾

A와 B에 드러난 차이는 크게 언어와 주체의 문제로 수렴된다. A에서

10) 권혁웅, 앞의 글, p. 45.

11) 권혁웅, 앞의 글, pp. 48-49.

그것은 “고정된 주체가 언어의 세부까지 스며든다”는 말 속에 잘 드러나 있고, B에서 그것은 “비슷한 구문을 배치하여 전언을 통일하”고 “구문의 통일은 주체가 세계와 자신을 매개하는 유일한 방식”이라는 말 속에 잘 드러나 있다. 언어가 가지는 속성에 입각해서 보면 A에서의 주체는 구심적인 주체가 되고, B에서의 주체는 원심적인 주체가 되는 것이다. 구심적인 주체의 차원에서 보면 대상이나 세계는 고백이나 독백으로 수렴될 수밖에 없다. 이렇게 되면 주체의 욕망은 곧 타자의 욕망이 되어 주체와 세계 사이의 합일과 일치를 드러내게 되고, 안정과 질서, 균형 속에서 서정적 자이는 즐거움을 체험하게 된다. 구심적인 주체, 다시 말하면 정합적인 언어가 드러나는 서정 혹은 서정시를 읽으면 세계와의 동일성에서 비롯되는 마음의 평온함과 따뜻함 같은 것을 체험하게 되는 이유가 바로 여기에 있다. 서정시의 미감을 여기에서 발견하고 그것을 보편적인 논리로 확대하여 개념화해온 것이 그 동안의 지배적인 흐름이라고 할 수 있다.

이런 맥락에서 보면 B의 논리는 비주류적인 것이다. 이 논리가 문제적인 것은 서정시의 미감을 안정이나 질서, 균형 같은 것에서 찾는 것이 아니라 불안정, 무질서, 혼돈, 개방 같은 것에서 찾고 있다는 점이다. 이것은 주체와 대상, 주체와 세계를 동일성의 논리가 아니라 비동일성의 논리로 보려는 인식 태도라고 할 수 있다. 대상이나 세계로부터 주체가 분리되면 안정된 것으로부터의 일탈로 인해 불안을 느낄 수밖에 없고 또 “세계는 그 자체로 곤혹스러”울 수밖에 없다. 하지만 이 불안은 낮은 영역으로의 탐색과 체험을 가능하게 한다는 점에서 그것은 단순한 즐거움을 넘어선다고 할 수 있다. 그것은 즐거움을 넘어서는 즐거움의 세계를 드러내는 것이다. 서정적 주체의 즐거움은 지금까지 서정이 행사해온 신성성, 숭고함, 그리고 권위로부터의 결별을 의미한다는 점에서 또 다른 서정적 주체에 대한 탐색으로도 볼 수 있을 것이다.

권혁웅은 B의 차원으로 드러나는 서정을 ‘불행한 서정’으로 규정하고

있지만 이것은 기실 ‘행복한 서정’이 되는 것이다. ‘행복한 서정’, ‘불행한 서정’이라는 개념이 “동일성을 전제로 한 자아의 상황에서 유래한 것”¹²⁾이기 때문에 이러한 분류는 오류라는 비판이 제기될 수도 있지만 이 명명은 새로운 서정시(B)의 개념을 드러내기 위한 단순한 전략의 차원으로 이해하는 것이 좋을 듯하다. 동일성의 시학을 전제로 하면 B는 ‘불행한 서정’이지만 그 ‘불행’은 ‘행복’이라는 의미를 내포한 역설적인 명명이라고 할 수 있다. 여기에는 “불일치의 체험이 비극적인 정념의 기원”¹³⁾이라는 미적 태도가 강하게 작용하고 있는 것으로 볼 수 있다.

‘서정의 진화’는 강정과 박상수의 시를 해석하면서 김수이가 사용한 용어이다.

젊은 시인들은 이 세계가 부여하는 기성의 ‘얼굴’을 갖기를 거부하는 자들, 아직 생성중인 미정형의 얼굴을 가진 자들이다. 이들은 고정된 주체나 목적을 갖지 않으(려 하)며, 주체와 언어를 미분(微粉/未分)하고 탈각하고 재구성해 새로운 시적 시공간을 창출하고자 한다. 그 중심에 있는 것은 스스로 자기 존재와 내면의 기원이 되고자 하는 의지와 욕망이다. 돌발적이고 때로 난감하기까지 한 이들의 시는 ‘대상을 노래하지 않는 시들’이라기보다는, 시인 자신과 세계라는 대상에 대해 다른/다양한 시차(視差/時差/詩差)를 발휘하는 시들이다. ... (중략) ... 따라서 문제는 이 시차들이 불러일으키는 효과와 반향의 정체를 규명하는 일이 된다. 그 효과와 반향은 궁극적으로 하나의 초점을 향해 귀결되고 있다. 서정시의 본질과 정체성에 관한 질문(중략)..... 서정시는 다른/다양한/새로운 서정을 향해 진화(進化)하고 있는 중인가, 동일한/단순한/낡은 서정의 과거를 추억

12) 문혜원, 《문장》, 2006년 12월호.

13) 권혁웅, 위의 글, p. 52.

하며 진화(鎭火)되고 있는 중인가?¹⁴⁾

이 글의 요지는 ‘고정된 주체나 목적을 갖지 않는 주체가 대상에 대해 다른/다양한 시차(視差/時差/詩差)를 발휘하여 기존의 서정시와 다른 시를 생성해내고 있다’는 것이다. 그녀는 이들의 시가 기존 서정시의 ‘시적 주체 나와 세계의 함수’를 ‘인간과 우주/지구’로 수정한다고 보고, 이것은 ‘대상에 대한 시점(視點/時點), 즉 시차의 이동과 변경에 의해 이루어진다’¹⁵⁾는 것이다. 그래서 서정은 ‘진화(進化)와 진화(鎭火)의 반복’을 통해 성립된다는 것이다. 시점을 ‘視點’과 ‘時點’으로 겹쳐 읽는 것이 새롭기는 하지만 그녀의 해석은 기존의 서정시의 해석을 반복하고 있는 것으로 볼 수 있다. 오히려 그녀의 규정에서 문제적인 부분은 ‘서정이 진화한다’는 점이다. 과연 정서와 같은 인간의 감정이나 감성을 진화한다고 볼 수 있을까? 인간의 감정이나 감성은 생물학적인 차원의 문제가 아니라는 점에서 이것은 다분히 시적인 명명이라고 할 수 있다. 하지만 이러한 시적 논리가 과거(기존)의 서정에 비해 현재 혹은 미래의 서정이 낫다는 우열의 논리를 환기한다는 점에서 문제적이라고 할 수 있다.

3. 다른 서정과 시의 고도

이장욱의 ‘다른 서정’은 기존의 서정시와의 단순한 차이를 드러내는 수사는 아니다. 그가 문제 삼고 있는 그 ‘다름’ 혹은 ‘차이’는 미래파 논의에서 ‘가장 급진적이고 발본적인 것’¹⁶⁾이다. 그는 “지금 다시 서정성의 위기를 말하는 것은 진부한 일”이라고 전제한 뒤, “지금 나타나고 있

14) 김수이, 위의 글, pp. 13-14.

15) 김수이, 앞의 글, p. 24.

16) 신형철, 위의 글, p. 346.

는 새로운 감각(들)이, 궁극적으로는 서정성의 ‘부정’이나 ‘해체’가 아니라 일종의 ‘내과’ 방식일 수 있다는 심증을 전제로 삼는다. 서정시는 사라지지 않고, 다만 갱신된다.”¹⁷⁾는 의미심장한 발언을 던진다.

그의 발언 중에서 가장 문제적인 부분은 지금 나타나고 있는 서정시의 새로운 감각을 ‘내과 방식일 수 있다’고 한 대목이다. 지금 여기에서의 서정성의 문제를 ‘내과’ 혹은 ‘내적 함열’로 보는 것은 상당히 모던한 발상이다. 그것이 모던하다는 것은 그가 오늘의 삶과 세계를 내면과 외면, 안과 바깥 같은 이분법적인 차원에 입각해서 보고 있지 않다는 점에서 그렇다는 것이다. 그는 “오늘날의 삶과 세계는 ‘전래의’ 서정적 어법으로는 보이지 않고, 들리지 않고, 만져지지 않는다.”고 말한다. 그래서 “이제 후위(後衛)에 남은 서정시가 할 수 있는 것은 현대적 삶의 대립항으로서 마음의 도원(桃園)을 이루는 것 정도”라는 것이다. ‘마음의 도원’은 현대적 삶이 상실한 세계로 그것은 “전체이자 모든 것인 1인칭의 영혼으로 가득 차 있다. 서정은 바로 “만상을 1인칭의 내면적 고도(高度)에 걸어드는 방식”인 것이다.¹⁸⁾

그가 말하는 ‘1인칭의 내면적 고도’는 고립되고 폐쇄된 세계가 아니라 모든 것, 즉 만상들을 흘러들게 하고 또 통과시키는 그런 유연한 충만함으로 가득 찬 세계인 것이다. 이것은 세계의 자아화라는 고백이나 독백의 고립되고 폐쇄된 세계를 의미하는 것이 아니라는 것을 말해준다. 그렇다면 어떻게 이것이 가능할까? 그의 논리대로라면 이것은 “서정적 화자의 압도적인 지위가 돌이킬 수 없는 것이 될”¹⁹⁾ 때가 아니라 그 지위가 소멸할 때 가능한 것이다. 서정적 화자의 지위가 소멸하면 시인은 “현실

17) 이장욱, <꽃들은 세상을 버리고-풍자가 아니라 자살이다>, 《나의 우울한 모던 보이》, 창비, 2005년, pp. 15-17.

18) 이장욱, 위의 책, p. 17.

의 불화에 대해 말할 때조차”도 그는 “어쩔 수 없이 하나의 가치와 체계로 밀폐된 서정적 우주 안에서 조화로울 수밖에 없”는 것이다.

서정적 화자의 권위의 소멸은 ‘소실점 자체의 삭제 혹은 소멸’을 통해 성립된다. 기존의 서정시는 “근본적으로 하나의 소실점을 설정”하며 흔히

서정시가 세계를 ‘주체의 표상’으로 변환한다고 말할 때, 이 ‘표상된 세계’는 단일한 시선의 단일한 소실점을 중심으로 구축된다. 그것은 이른바 ‘일점원근법’의 세계다. 이 일점원근법은 가공의 시간과 공간을 구축하며 서정적 자아의 단일한 시선을 중개한다. 중세적 자아의 시선이 ‘역원근법’, 즉 신과 만상의 자리를 시선의 출발점으로 삼았다면, 그럼으로써 인간적 시선의 부재를 현현했다면, 근대 서정시들은 일점원근법이 관할하는 ‘시적 소실점’에 의해 운용된다.²⁰⁾

는 것이다. ‘시적 소실점’이 존재한다면 단일한 시선으로 인해 우주의 만상들은 서정적 감성이 유발하는 1인칭의 리듬을 통과할 수도 없고, 또 그것들은 자연스럽게 마음의 영원 속으로 흘러들 수도 없는 것이다. 이런 점에서 볼 때 새로운 감각은 “모든 것을 제 느낌과 깨달음과 전언에 귀속시키는 서정의 권위가 없”어야 그것이 가능한 것이다. 그는 이것을 ‘반서정’이 아니라 다른 서정’으로 명명한다. 그가 궁극적으로 겨냥한 서정은 “서정의 내부로 내려가 서정 자체를 넘어서”²¹⁾는 것이다. 이러한 예로 그는 진이정의 <거꾸로 선 꿈을 위하여 2>(<거꾸로 선 꿈을 위하여>, 세계사,

19) 이장욱, 앞의 책, p. 20.

20) 이장욱, 앞의 책, p. 25.

21) 이장욱, 앞의 책, p. 35.

1994년)를 들고 있다.

미안해, 나는 성욕을 딱 잃고 말았다
 왜 사람들은 날 걱정할까
 순두부처럼 살고 싶었다
 말도 안돼
 지금부터 너를 독점하리라
 랍비가 있는 풍경이 날 웃게 했다
 공동번역 성서를 읽고 있는 평양의 인민들,
 나는 수령이란 낱말을 찾아 레위기를 헤맨다
 누가 내 몸 안에서 섹스를 하나 봐
 혈떡이는 소리, 세 살 이후부터 끊이지 않고 있다
 나를 사랑하는 헬리콥터 조종사가 머리 위에서 뽕뽕거린다
 그는 흑인이다
 편견이 곧 나다; 나를 버리기란...
 그를 쫓아주세요 외국 군대에 언제까지 의지해야 하나
 미국이 잘 되는 이유는 리더스 다이제스트에 다 들어 있다
 나는 불타고 있는데, 아무데도 맞불은 보이지 않아
 미끼라도 물고 싶어
 결혼식장이 어물전 같아
 비리지 않은 여자를 만나고 싶다
 기고 싶다, 비비고 싶다, 까고 싶다
 내 인생은 재즈라기보단 헤비메탈이다
 내 서정의 목은 늘 쉬어 있다

그는 이 시의 언어에 주목한다. 그는 이 시를 ‘내면적 카니발리즘의 언

어들’이라고 전제한 뒤, 이러한 “들끓고, 들끓는 말들은 수평적 역학관계 안에서 좌충우돌”하고, “행과 행 사이의 저 좌충우돌을 통해 서정적 권위는 극단적으로 약화된다.”고 말한다. 또한 그는 이 시의 “모든 발화는 시인을 부정하는 타자의 언어가 되”는데 여기에서 “타자의 언어라는 것은 정말 남의 말이라는 뜻이 아니라, 서정적 독백이 권위를 버린 말이라는 뜻”이라고 밝힌다. 따라서 이 시는 “궁극적으로 표층의 말과는 다른 잠언, 다른 반성, 다른 정치학을 현시한다.”는 것이다.

이 시에서도 역시 그가 가장 강조하는 것은 서정적 화자의 권위의 상실이다. 그래서 그는 “요컨대 문제는, 서정 자체가 아니라 서정의 권위”이며, “서정시가 마음의 도원을 버리고 진리를 버리고 결국 시인을 버린다는 것, 여기에 새로운 서정의 미래가 있”²²⁾다고 말한다. 그의 논리는 서정적 화자의 권위 상실을 강조하고 있다는 점에서 탈근대적인 미학을 겨냥하고 있다고 볼 수 있다. 다만 그 방식이 외적 함열이 아니라 내적 함열, 즉 내파를 문제삼는다는 점이 기존의 범박한 논의에서 벗어난 그만의 독창성이라고 할 수 있다. 그런데 서정적 화자의 권위의 소멸 같은 그의 내파의 방식이 동양의 선적인 사유 방식을 강하게 환기하고 있다는 것은 주목에 값한다. ‘새로운 서정시의 미래’가 ‘마음의 도원을 버리고 진리를 버리고 결국 시인을 버릴 때 가능하다’라는 진술은 무(無)가 유(有)를 낳고 공허가 충만을 낳는다는 광의의 존재론적인 문제를 넘어 ‘나’의 자각, ‘나’의 깨달음이라는 존재론적인 문제를 던져준다고 할 수 있다. 서정적 화자의 권위의 소멸과 ‘자기 버림’의 문제는 결국 ‘나’에 대한 자각이라는 크나 큰 혹은 아주 난해한 화두를 던져준 셈이다. 그가 제시한 이 논리에 입각해 시를 쓴다는 것은 고도의 혹은 일급의 직관을 전제할 때 가능한 것이다. 이런 미래파 옹호론자들의 논리에 대해 난해성의 문제를 제

22) 이장욱, 앞의 책, pp. 37-38 참조.

기하고 있는 것이 결코 우연이 아닌 이유가 바로 여기에 있다.²³⁾ 혹시 그는 시에 대해 또 다른 고도를 기다리고 있는 것은 아닐까?

4. 믿음의 고도와 서정의 순도

미래과 논쟁에 참여한 담론 주체들의 서정에 대한 문제 제기에 대해 많은 부분 공감한다. 우리 시사의 신성한 금기의 영역으로 존재하면서 그 개념과 논리에 대해 이렇다 할 만한 문제 제기조차 없었던 서정 혹은 서정성에 대해 다양한 담론적인 실천이 행해지고 있다는 것은 의미 있는 일이라고 할 수 있다. 특히 이른 감이 없지 않지만 서정적 주체의 발본적인 존재 방식을 문제삼고 있다는 것은 그 논리의 타당성이나 사유의 심화 정도를 떠나서 매너리즘과 패배주의에 빠져 있는 우리 시단에 적지 않은 긴장을 불러일으키는 효과를 준 것이 사실이다.

미래과의 시가 우리 시의 미래냐 아니냐 하는 문제는 그다지 중요하지 않다. 이 논쟁의 이면에는 미래의 우리 시에 대한 기대권을 점하려는 음험한 정치적인 논리가 깔려 있다. 우리 시의 미래는 어떤 것도 될 수 있고, 또 어떤 것도 될 수 없다. 그것을 결정하는 것은 정치적인 논리가 아니라 시적 논리이기 때문이다. 미래과 논쟁을 놓고 보면 우리 시의 미래는 서정 혹은 서정성에 대한 담론 투쟁의 역사 속에서 결정될 것이다. 하지만 이 논의가 생각처럼 쉽지 않은 것은 서정이 진화하거나 진보하지 않는 개념이기 때문이다. 서정은 그것이 인간의 정서를 바탕으로 한 개념이기 때문에 과거나 현재나 미래에도 크게 달라질 성질의 것이 아니다.

서정은 어느 정도 순환되고 반복될 수밖에 없다. 따라서 서정의 절대성

23) 박수연, 〈말할 수 없는 것과 말해야만 하는 것〉, 《문예중앙》, 2006년 여름호.

하상일, 〈비평의 소통과 미래〉, 《에지》, 2007년 여름호.

을 강조하는 것은 순수미학의 산물이자 엘리트적인 고급미학의 산물이라고 할 수 있다. 서정적 화자의 내과를 통한 서정의 갱신은 태양 아래 새로운 것을 찾으려는 한 우울한 모던 보이의 자의식으로 읽을 수도 있다. 내과가 '부정이나 해체가 아니'²⁴⁾라고 모던 보이는 항변하고 있지만 그가 보여준 시적 사유는 해체의 논리에 다름 아니다. 그가 앓고 있는 딜레마는 모더니즘과 포스트모더니즘 사이, 즉 창조와 모방, 깊이(심층)와 표면(표층), 주체와 타자, 총체성과 파편성, 동일성과 비동일성 사이의 딜레마라고 할 수 있다.

서정은 소멸할 수 없다. 그것은 끊임없이 반복, 재생산될 것이다. 이때 중요한 것은 반복과 재생산 속에서 차이를 인식할 수 있는 감각이라고 할 수 있다. 서정 혹은 서정성에 대한 지금 여기에서의 논의 역시 이러한 역할과 모순에 대한 인식과 그것을 통한 갱신의 의지라고 할 수 있다. 서정 역시 현실과의 불화 속에서 생성될 수밖에 없는 운명을 지니고 있다. 현실과의 불화를 서정의 논리 속에서 충돌하고 겹치게 하여 새로운 세계를 생성해내는 것이 중요하다. 현실과의 불화 속에서 일정한 미적 성취를 이루는 길은 서정적 주체를 자살하게 하여 그 서정의 순도를 극대화하는 것도 좋은 방식²⁵⁾이다. 서정적 주체의 자살이 서정시를 거부하는 현실의 폭압에 저항하는 가장 강력한 방편이 된다는 역설의 논리아말로 지금 여기에서 절실히 요구되는 시적 실천인지도 모른다. 현실과의 불화 속에서 서정적 주체로 하여금 자살을 감행하게 함으로써 죽음으로써 사는 역설적인 상황을 예각적으로 드러내는 것이다. 이처럼 서정적 주체의 자살은 서정의 순도를 높여 준다. 하지만 서정적 순도를 높이는 또 하나의 방식은 비순도의 순도라는 중층적인 미학에 대한 탐색이다. 자살의 방식은

24) 이장욱, 위의 책, pp. 16-17.

25) 이장욱, 위의 책, p. 39.

순도 높은 시적 실천이지만 지금 여기의 현실은 그 자살의 진정성마저도 외면하거나 의심하게 만든다. 이런 상황에서 중요한 것은 서정에 대한 '믿음'이라고 할 수 있다. 이것은 서정적 화자의 권위의 회복이라든가 서정 혹은 서정성에 대한 신성성 및 숭고성의 회복을 의미하는 것이 아니라 그것을 왜곡되게 받아들이거나 무조건적인 부정, 다시 말하면 부정에 대한 부정으로 받아들이지 않는 의미로서의 '믿음'을 말하는 것이다. 이 믿음이 하나의 고도를 이룰 때 비로소 서정의 순도 또한 결정될 것이다. '너희가 서정을 믿느냐', '믿음이 곧 너희를 구원해 줄 것이다.' ▣



한국 현대 작가와 불교

(주관 : 민족문화작가회의)

- 화엄 존재론을 통해 다시 생각하는 리얼리즘/조정환
- 자유를 향한 여행, 역류에서 순환으로/정주아
- 예술 세계와 생활 세계 그리고 존재의 구원/홍기돈
- 박상룡 소설의 야단 : 《육조단경》과 《죽음의 한 연구》/박금산
- 일엽(一葉) 선사와 선(禪)/경완
- 일제 말기 이광수의 이중적 정체성과 불교 수용의 문제/장성규
- 이문구의 《매월당김시습》에 나타난 불교 이미지 고찰/고인환
- 황진이의 성불기/이경재

화업 존재론을 통해 다시 생각하는 리얼리즘

— 고은의 《화엄경》 —

조정환(문학평론가)

1. 현실주의로 이해되었던 리얼리즘

고은의 《화엄경》은 1991년에 초판이 발행된다. 동과 서에서 국가를 중심으로 구축되었던 기존의 체제들이 연속적으로 붕괴되던 바로 그 때이다. 동구에서는 70년 이상 지탱된 사회주의 체제들이, 서구에서는 50년 가까이 지탱된 이른바 복지국가들이 붕괴되었다. 아시아와 한국도 예외가 아니다. 전후 사회를 지배했던 공고한 권위주의적 개발독재 체제들이 붕괴되었다. 이제 우리는 그 이후에 무엇이 왔는가를 경험적으로는 물론이고 이론적으로도 알고 있다. 신자유주의적 자본주의라고 불리는 전 지구적 전쟁의 시대. 그 전쟁은 이전과는 달리 삶 전체를 관통하면서 전개되는 시민전쟁, 즉 내전이다. 그래서 전쟁은 점령과 식민화가 아니라 해고와 실업, 비정규직화와 불안정화, 세계적 경찰치안과 고문 등으로 나타난다.

이 무렵 우리는 문학에서의 중대한 변화도 함께 경험한다. 낡은 국가주의적 체제들의 붕괴 상황에서 가장 뚜렷하게 나타난 것은 민중-민족문학 및 이른바 ‘리얼리즘=현실주의’¹⁾의 쇠퇴였다. 이 과정은 오래 지속되었고 지금까지도 진행되고 있는 과정임이 분명하다. 소설 《화엄경》은 경전 《화엄경》의 〈입법계품〉을 서사시로 만든 것으로서 본격문학에서 벗어나는 일종의 장르문학(불교문학)으로 취급해 버릴 수도 있을 것이다. 그렇지만 소설 《화엄경》은 격변기의 인도를 무대로 전쟁과 평화, 차별과 평등, 소유와 공유, 계급 타파와 혁명의 문제를 다룬다는 점에서 단순히 불교문학으로 치부할 수 없는 사회성과 현실성을 갖는다. 그럼에도 불구하고 이 문제들은 직접적 현실계의 변형이라는 맥락 속에서 현실주의적으로 취급되는 것이 아니라 공(空)과 무자성(無自性)의 화엄법계를 배경으로 한 구도와 해탈의 맥락 속에서 다루어진다. 이러한 의미에서 소설 《화엄경》은 분명히 현실주의적이지만은 않다. 그것은 현실 너머의 공을 직시하고 그것을 현실 문제 해결의 지평으로 드러내려는 강한 의지에 의해 이끌린다. 그렇다면 우리는 1991년에 출현한 이 작품을 현실주의의 쇠퇴 속에서 출현한 다양한 보완의 경향들 혹은 대체의 경향들 중의 하나로 파악할 수 있지 않을까? 요컨대 1990년대 이후 문학 진화의 한 국면으로서 이해할 수 있지 않을까? 그렇다면 우리가 던져야 할 것은 ‘《화엄경》이 시도한 것은 무엇이었는가? 그리고 그것이 문학과 삶에 어떤 가능성을 보여주었다면 그것은 무엇인가?’ 하는 물음일 것이다.

1) 나는 당대의 창작 경향에 리얼리즘이라는 이름을 붙이는 것은 부적절하며 실제로는 현실성에 초점을 맞추는 액츄얼리즘(actualism)에 더 가까웠다고 생각한다. 왜냐하면 리얼한 것은 액츄얼한 것뿐만 아니라 비추얼한 것을 포함하며, 리얼리즘이라면 비추얼에서 액츄얼로의 분화와, 액츄얼에서 비추얼로의 미분화를 미적 사유의 중심에 두어야 할 것이라고 보기 때문이다.

2. 《화엄경》의 형성사와 존재론적 의미

작가 고은은 《대방광불화엄경》의 유래와 관련하여 다음과 같은 이야기를 적고 있다.

“붓다의 말을 듣는 족족 그것을 용궁으로 가라앉혀 거기에 보존하고 있다는 것을 그는 언젠가 들은 적이 있다. 뒷날 그것이 이 세상에 남아 있지 않은 대방광불화엄경이라는 것으로 되거나와 선재 보살은 바로 그 경을 물속으로부터 겨우 몇 마디 들을 수 있었던 것이다.”(527, 이하 본문 괄호 속의 숫자는 소설 《화엄경》의 쪽수임)

용궁을 베르그송적 의미에서의 기억의 바다로 이해한다면, 《대방광불화엄경》은 기억으로부터 회상된 붓다의 말이다. 역사적으로 보면, 《대방광불화엄경》은 대체로 A.D. 4세기경 독립된 것으로 따로 유통되던 각각의 품들을 중앙아시아 지방에서 집대성한 것으로 추측되고 있다. 여기서 ‘방광(方廣, Vajpulya)’이란 대승경전의 별명이다. 고은의 소설 《화엄경》은 경전 《화엄경》 구성 품들 중에서 가장 오래 전에 성립된 것으로 짐작되는(약 A.D. 150년 전후) 〈십지품〉(=〈입법계품〉 혹은 〈보현행원품(普賢行願品)〉)을 서사시화한 것이다. 이 품은 지혜에서 자비의 행으로 나아가는 과정을 선재동자의 구도과정을 통해 그려낸 것으로 《대방광불화엄경》의 총결론에 해당된다. 그 구도와 득도의 과정은 연속적으로 상승하는 52단계를 거쳐 마지막 53단계에서는 모든 것이 방해받지 않고 원하는 대로 이루어지는 해인삼매(海印三昧)에 도달하는 것으로 그려진다. 선재는 문수의 지혜에서 출발하여 보현의 10대 행원을 실천함으로써 법계에 들어가며 계급, 신분, 종교, 성별, 직업, 출가나 재가, 지역 등의 차별을 넘는 보살행에 나서게 된다. 이것이 〈보현행원품〉에 그려진 행동주의 철학이다.

이러한 행동주의적 불교 철학의 성립 배경을 김선근은 사회 내부적 조건에서, 즉 마우리아 왕조 붕괴 후 수세기에 걸친 인도의 사회경제적 조건 속에서 찾는다.²⁾ 그에 따르면 이 시기에 바라문 세력이 사회문화적 종교적 주도권을 장악했고 그에 따라 인도에는 바라문을 정점으로 하여 무사계급인 크샤트리아, 평민계급인 바이샤, 천민계급인 수드라로 이어지는 위계적 카스트 제도가 확립되었다. 사회의 위계와 규범을 강조하는 힌두 경전들(《가정경》, 《의무경》 등)이 편찬되고 바라문들의 언어인 산스크리트어 문법이 확립되고 부족신앙이나 민속신앙이 베다 성전 속에 흡수된 것도 이 때이다. 대승불교는 힌두교의 이러한 공고화에 대한 반응의 하나로서 재가자들을 중심으로 나타난 움직임이다. 작가 고은은 힌두교 지배체제를 뒤흔든 인도 사회 내부에서의 새로운 움직임이 인도 외부에서 밀려온 정치적 충격에 의해 격화되었음을 지적한다. 즉 다레이오스 대제 치하에 있던 고대 페르시아 제국의 정치권력이 서부 힌두의 편잡 지방에 파급되어 바라문 중심의 힌두 사상이 외부로부터의 충격에 의해 뒤흔들리게 되었다는 것이다(460). 이렇게 내외의 요인에 의해 촉발되면서 나타난 대승불교의 발전과정은 계급타파와 평등의 진리를 선포했는데 이는 출가자들을 중심으로 하여 전문화되었던 부파불교의 발전과정과는 구분된다. 〈보현행원품〉에 어부, 상인, 여성, 뱃사공, 도적, 창녀, 어린이 등이 출가자들의 설법을 듣는 대상으로서가 아니라 보살의 길과 해탈의 문에 대해 답하는 주체로 나타나는 것은 이 때문이다. 보편행원품은 출가자뿐만 아니라 재가자도 성불하고 해탈할 수 있다는 강력한 신념을 피력하는 철학으로 출가자와 재가자 사이의 경계도 지운다. 그리하여 이것은 우주 속에 존재하는 모든 사물 사이의 완전한 동등성에 대한 신념에 의해 이끌린다. 개개의 원자가 다른 모든 원자의 반영이고 개개의 법이

2) 김선근, 〈Kama-yoga 페러다임으로 본 《화엄경》의 보현행원〉, 《인도철학》 제8집, 75쪽.

모든 다른 법 속에 완전하게 현재하는 한에서 보살과 중생 사이의 경계란 허구적일 수밖에 없다는 것이다.

3. 소설 《화엄경》의 서술형식

이 글에서 우리의 분석 대상은 경전 《화엄경》이 아니고 소설 《화엄경》이다.³⁾ 선재는 소설 《화엄경》의 주인공으로 등장하며 이야기의 형식은 그의 구도 여정에 따라 순차적으로 전개된다. 이야기의 초점은 선재가 듣는 자에서 말하는 자로, 배우는 자에서 가르치는 자로, 구도자에서 깨달은 자로 이행하는 과정에 맞추어진다. 소설 《화엄경》은 경전 《화엄경》으로부터 선재라는 주인공의 이름뿐만 아니라 53명의 보살, 비구, 비구니, 장자, 동녀, 신, 바라문, 왕 등의 이름을 가져오며 경전의 주요 내용을 재연한다. 이들 53명이 각 장으로 구성된 작은 이야기에서 스승으로 등장하는 것이다.⁴⁾ 그러므로 소설 《화엄경》은 어린이 선재가 청년 선재로 성장하면서 득도에 이르는 전형적인 구도 성장소설로 읽힐 수 있다.

선재는 아리안 사람과 비아리안 사람 사이에서 태어난 신흥상인 신분

3) 그리고 여기서는 경전 《화엄경》을 소설 《화엄경》의 배경으로만 이해할 뿐 양자의 꼼꼼한 비교는 다른 기회로 미룰 것이다.

4) 53명의 스승들은 다음과 같다. 문수사리보살, 덕운 비구, 해운 비구, 선주 비구, 미가 장자, 해탈 장자, 해당 비구, 휴사 청신녀, 비록 선인, 승열 바라문, 자행 동녀, 선견 비구, 자재주 동자, 구족 청신사, 명지 거사, 범보계 장자, 보안 장자, 무염족왕, 대광왕, 부동청신녀, 변행 외도, 향 피는 장자, 바시라 뱃사공, 무상승 장자, 사자빈신 비구니, 바수밀다 여인, 비슬지라 거사, 관자재보살, 정취보살, 대천신, 안주 지신, 바산바연지 주야신, 보덕 정광 주야신, 희목관찰중생 주야신, 보구중생묘덕 주야신, 적정음혜 주야신, 수호일체성증장 주야신, 개부일체수화 주야신, 대원정진력 구호일체중생 주야신, 묘덕원만신, 구과 여인, 마야부인, 천주광 왕녀, 범우 동자, 신지증예 동자, 현승 청신녀, 견고해탈 장자, 묘월 장자, 무승군 장자, 최적정 바라문, 덕생 동자와 유덕 동녀, 미륵보살, 보현보살(법정의 입법계품 번역, 《스승을 찾아서》, 동쪽나라, 2002 참조).

의 아들로 일종의 혼혈아이다(511). 그의 신분은 평등의 달성을 통해서만 해방을 얻을 수 있는 사회적 존재로 설정되어 있다. 그가 태중에 들었을 때 그 집마당에 홀연히 칠보누각이 솟아오르고 그 누각 아래 칠보복장이 생겼고 그가 태어났을 때에도 역시 칠보누각과 칠보복장이 생겨나서 오백보배 그릇에 칠보와 의복 음식들이 가득가득 차 있어서 선재(善財)라는 이름을 붙였다고 한다(484). 그는 기원전 476년경 유리왕조에 유리왕의 아우이자 동부 변새 사령인 화리의 침공을 받아 아버지, 어머니, 누이 그리고 유모를 모두 잃고 문수보살의 도움으로 목숨을 건지게 된다. 이후 매 회의 짧은 이야기들은 고아가 된 선재가 소개받은 스승을 찾아가서 보살의 길과 해탈의 문에 대해 묻고 답을 경청하며 다시 다음 스승을 소개 받아 찾아가는 시리즈 형식의 소설로 되어 있다. 이미 이야기했다시피 그 스승들에는 바라문, 노예, 장사꾼, 뱃사공, 소녀, 창녀, 왕들, 신들 등 사회의 다양한 신분, 직업, 성별의 사람들이 두루 포함되어 있다.

이 선형적인 시간 여정은 직선으로 흘러 선재는 이 여정을 통해 아홉 살 어린이에서 성장한 청년으로 된다. 하지만 시간의 구조는 뚜렷하게 원환적이다. 선재는 지혜의 보살 문수에서 시작하여 행원의 보살 보현에 이르는 원환적 흐름을 따라 여행한다. 이것은 화엄철학을 인(印)으로 표상한 의상의 〈해인도〉가 법(法性圓融無二相)에서 시작하여 불(舊來不動名爲佛)로 이어지는 원환적 흐름을 따라 읽히는 것과 같다. 그리고 여러 스승들과의 연속되는 모든 구도의 만남 속에 문수 보살에 대한 기억이 흐르며 보현보살에 대한 예기가 흐른다. 또 공간적으로도 선재는 북부에서 출발하여 남부로 여행을 한 후 다시 북부로 오는 순환적 흐름을 따른다. 이 흐름 속에서 선재가 ‘듣는 사람’에서 ‘말하는 사람’으로 변하는 시점은 거의 중간 지점인 237쪽(“선재가 이제 듣는 사람이 아니라 말하는 사람이 된 것이다”)이며 그가 배우는 자에서 가르치는 자로 전환하는 시점은 작품의 거의 끝부분인 451쪽(“선재는 이제까지는 스승의 말을 들었으나 이

제는 그가 말을 하기 시작한다. 그는 배우는 자가 아니라 가르치는 자로 바뀌었다.”)에서이다. 이렇게 하여 선재는 “가르침과 배움이 둘이 아닌 상태, 가르치며 배우고 배우며 가르치는 그 거룩한 관계의 일치에 의해서 결코 둘이 될 수 없는 상태”(459)를 경험한다. 성장을 내포하는 이 원환의 시간 속에서 지혜를 행으로 알보지 않고 행을 지혜로 막지 않는 경지, 즉 지혜와 행을 “보살의 뱃속에 들어 있는 한 태아”(482)로 파악하는 경지에 도달하는 것이다. 이 시점에서 선재는 더 이상 찾아가야 할 스승이 없는 경지, 무사(無師)의 경지에 이르며 첫 스승 문수보살의 삼매와 마지막 스승 보현보살의 삼매를 자신을 이루는 방편으로 느끼게 된다.

이상에서 보이듯 소설 《화엄경》은 원(반복)이 직선(차이)를 포용하는 시간관에 의해 지배된다. 소설의 마지막 대목은 이러한 시간관을 여실히 보여준다.

그(선재-인용자)가 하루인지 이틀인지의 숲길을 들어가서 한 어린아이를 만났다. 그 아이는 열 살쯤 되는데 울고 있었다.

“왜 우느냐?”라는 뜻으로 선재가 말하자, “얼마 전에 어머니가 죽었다.”고 대답했다.

“언제 돌아가셨느냐?”라고 다시 물으며 선재는 그 아이의 어머니에 대한 왕생을 빌고자 했다. 그 왕생 기원과 함께 그 아이를 위안하려 한 것이다.

그러나 울음을 뚝 그치더니 다시 “얼마 전이야.” 하고 대꾸했다.

선재는 다시 “어제인가? 그저께인가?”라고 물었다.

그랬더니 그 아이는 잘 모르지만 10년쯤 된다고 말한다. 선재 보살은 어이가 없었다. 그러다가 마음 속으로 무릎을 탁 치듯이 기쁨이 샘솟았다.

그렇다. 힌두 땅의 사람들의 본성 가운데서는 ‘바로 저기’가 몇백만 유순이고 ‘얼마 전’이 10년은 고사하고 몇백 겁인지도 모른다. 그들에게 시

간이란 초시간이며 이 초시간이라는 우주의 실감 없이 시간이란 한낱 모래톱을 철썩이는 파도 끝의 거품인 것이다.

그리하여 영(零)의 우주가 펼쳐지고 무량의 우주와 자아가 이루어지는 것이 아닌가.

(중략)

어린 나그네는 그 숲의 깊은 곳에서 우는 아이를 데리고 함께 포구로 나왔다.

“나와 함께 가자.”

“……”(532)

여기서 선재는 이중화된다. 나그네인 선재와 우는 아이인 선재로. 나그네 선재는 또 선재이면서 동시에 전란 속에서 선재를 구했던 문수보살이기도 하다. 다른 몸이 서로 같은 것이며 ‘다른 본성이 서로 일치하는’(532) 이체상즉(異體相卽)의 시간이 전개된다. 여기서 시간이 초시간 속에서 이해되어야 함을 무릎을 치며 깨닫는 것은 선재이지만 그것을 깨닫게 하는 것은 역설적이게도 숲에서 울고 있는 아이이다. 우리는 선재가 아이를 보살의 길로 이끌 미래를 예상할 수 있지만 이미 아이는 선재의 스승이다.

그렇다. 어린 나그네 선재 보살은 이제 그 자신이 세계의 여러 곳을 찾아다니며 사랑을 호소할 것이다. 그리하여 주관(能)과 객관(所)을 융합하는 보용무애문(普融無碍門)에 이르러 개체와 전체, 전체와 개체, 주관과 객관, 객관과 주관을 번갈아가며 서로 융합하며 그것을 함께 나누는 무애자재의 화엄법계(華嚴法界)에 깨쳐 들어가는 것이다.(532)

어떤 막힘도 없이 주관과 객관이 전체와 개체가 넘나드는 세계가 화엄

법계이다. 가르침과 배움이, 스승과 제자가, 이곳과 저곳이 구별 불가능하게 뒤섞이는 곳이 화엄법계이다. 여기에서 하나의 윤리학이 떠오른다. 그것은 모든 개체들 사이의 보편적 회통의 윤리, 즉 사랑의 윤리학이다. 보유투아와 이체상즉에 대한 통찰의 지혜는 융합하며 함께 나누는 자비 실천의 윤리학에서 그 정점에 이르며, 이를 통해 온갖 고난을 무릅쓰고 보살의 길을 찾던 구도의 선재가 사랑(보살핌)의 주체로 나타나기 시작하는 것이다.

4. 소설 《화엄경》에 나타난 존재론

지금까지 우리는 소설 《화엄경》의 서술형식 속에서 그것의 독특한 존재론을 살펴보았다. 그것은 서술의 시간을 초시간의 지평 속으로 가져가면서 이 초시간 속에서 시간을 재구성하는 독특한 구조를 갖고 있다. 이 초시간의 지평은 순환의 시간일 뿐만 아니라 보유투아와 이체상즉의 시간이다. 이것은 현실적 사실들을 그 개체적 차이들 속에서 반영하면서 그것들의 객관적 관계를 그려내는 데 집중해 온 지금까지의 현실주의의 존재-시간 개념과는 커다란 차이를 보인다. 초시간 속에서 이체(異體)들은 서로 관계를 맺을 뿐만 아니라 서로 드나들고(상입) 심지어는 서로 같은 것(상즉)으로 나타나는 것이다. 이러한 시간 지평의 해명은 소설 《화엄경》을 이해함에 있어서 결정적인 문제이며 이전의 문학과 다른 그것의 특이성인 만큼 좀더 구체적인 조명이 필요하다. 이를 위해 다른 문맥을 참고하기보다 소설 《화엄경》에서 이야기되고 있는 존재와 시간에 대한 의견들을 좀더 세밀하게 살펴보도록 하자.

소설 《화엄경》은 경전의 소설적 형상화라는 점에서 그것이 담고 있는 교(敎)의 측면이 매우 중요한 비중을 차지한다. 다시 말해 소설 《화엄경》은 경전의 대중화와 현대화라는 문맥 바깥에서 이해되기 어려운 작품으

로서 화엄철학 혹은 화엄 존재론의 텍스트로도 이해될 수 있기 때문이다. 이러한 특수성 때문에 나는 작중에 서술되어 있는 존재론적 진술을, 작품에 구현된 미적 형식을 이해하는 길잡이로 삼으려 한다. 요컨대 여기서는 소설 《화엄경》을 국가주의 정치의 해체가 뚜렷해지는 1990년대의 사회정치적 상황에 대한 문학적 응전일 뿐만 아니라 현실성에 기초를 둔 전통적 문학 기율의 위기상황에 대한 하나의 응답으로 이해하면서 이 작품이 사실, 현실, 실재, 실제, 존재에 대해, 그리고 그것에 대한 앎과 깨우침에 대해 어떤 견해를 제시하는지를 살펴보도록 하자.

‘사실’에 대해 작가는 직접적으로 다음과 같이 말한다.

이번 여행은 확실한 현실뿐이었다. 사막과 사망의 지평선, 극약의 흰구름, 그 자신의 그림자와 광야에 집요하게 남겨져 있는 길진 잡초 한 때, 다공질의 현무암의 자갈길, 죽은 소의 백골……. 이 모든 것이 있는 것 그대로 확실한 현실이었다. 그리고 그 사물들은 그에게 아무런 말도 해주지 않는다. 말하는 망고나무, 말하는 코끼리는 없다. 선재는 아무 것도 허용되지 않는 그런 사실의 세계가 그의 진실을 거절하고 있는 것을 깨달았다. 그의 상상력이나 그의 꿈, 그의 한순간의 착각은 그 사실의 세계에 의해서 무서운 보복을 받을 수밖에 없었다. 바람이 불면 모래가 일어나고 비가 오면 황야의 독사들이 솟아오르다가 사라지는 사실만이 사물의 구체를 알려주고 있다. 그것들은 선재와 절연되어 있는 것이다. 그에게 이런 각박한 세계는 너무나 잔혹했다. 울 수도 없다. 어리광을 할 수도 없다 무엇이 있어 선재를 달랠 수 있는가. 순수한 객체였다. 그것은 무자비한 것이다. 햇볕은 풀을 말라 비틀어지게 하고 땅을 가르고 사나운 바위가 달구어져 있게 했다. 바위를 디디면 그의 신발이 뿌지직 타버릴 정도였다. 이러한 세계에 대해서 어린 나그네는 도전하지 않으면 안 된다. 그의 수행, 그의 진리를 찾는 여행이 그런 사실의 세계에서는 아무런 작용도 할 수 없다.(110)

수행길에 나선 선재에게 사실과 진실(혹은 진리)는 대립적인 것으로 나타난다. 그러나 선재의 구도여행은 바로 사실과 진리, 사(事)와 이(理)의 이 대립을 극복하기 위한 깨우침의 여행이다. 이것은 사실이 점차 그 각 박성을 잃고 살아 있는 것으로, 끊임 없는 움직임에 의해 ‘살아 있는 사실’ (530)로 바뀌는 것에 의해 성취된다. 살아 있는 사실이란 ‘전생다생과 미래제(未來際)의 진리 전개’에 의해 나타나는 ‘우주적 장관’ (530)에 다름 아니다. 이 경지에서 세상은 ‘거짓일수록, 꿈일수록 도리어 참된 세상’으로 나타난다. 생각과 현실의 경계(167)가 사라질 뿐만 아니라 꿈과 현실(473), 상상과 현실의 경계(411)도 사라진다.⁵⁾ 관념의 극도와 현실의 절실성은 일치하는 것이다.

세상이 관념으로 지배되는 것도 온당치 않거니와 관념을 마구잡이로 배격하는 것도 그다지 탐탁한 것이 못된다. 왜냐하면 관념일지라도 깊은 곳까지 도달하는 관념의 극도와 현실의 절실성이 일치하는 것을 모르고 관념의 피상만으로 관념을 말하기 때문에 참된 관념을 체험하지 못한 나머지 그것을 우스꽝스럽게 배격하는 것이다. 아마도 선재들이 살았던 훗날의 대승불교가 중도를 내세운 것이 이 관념의 수작에 떨어지는 것으로 그 생명을 삼았던 것인지 모른다.(441)

관념과 현실이, 그리고 거짓과 참이 뒤섞이고 합류하는 세계에서 존재는 이미지로 나타난다. 해탈 존자는 선재에게 “불타도 벽화요 보살도 벽화요 너와 나도 벽화인지라 무릇 모든 것이 벽화이며 꿈이도다”(74)라고 말한다. 그리하여 삶은 부단한 변화 속에 놓인 정밀한 꿈이다. “세계는

5) 소설 《화엄경》에서 선재가 매를 생각하면 매가 나타나고(167) 이후에 만날 스승의 꿈을 꾸면 그 스승이 나타나는 것 등은 이러한 사상의 구현이다.

커다란 꿈이다. 꿈은 작은 꿈일 때는 비현실적이지만 그것이 큰 것일수록 정밀하다.”(93) 이러한 생각은 작품의 도처에서 반복된다. 늙은 사공은 선재에게 말한다. “꿈을 깨어도 또 하나의 꿈 속에 있을 뿐이지, …… 그대가 아무리 깊은 정진을 했다고 하더라도 그것도 꿈 속의 장난일 뿐이야…… 안 그런가?”(523)

꿈과 상상에 대한 강조는 사실이 실체라는 생각에 대한 단호한 거부를 표현한다. 사실이 실체일 수 없다는 점은 우선 그것이 변한다는 것을 통해 입증된다. “영원하리라고 생각한 것은 이렇게 변한다. 모든 것은 변한다. 그리고 그 변화에는 아무런 자아도 들어 있지 않은 것이다. 사랑 안에 들어 있던 선재 자신은 이제 없는 것이다.”(93) 사실은 자성(自性)을 갖지 않는다. 그런데 소설 《화엄경》에서 사실의 자성에 대한 부정은 곧 실체에 대한 부정으로 연결된다. 선재는 칼산이 재가 되는 것을 보고 “산도 마음도 환(幻)과 같아라”(101)라고 생각한다. 또 자신의 앞에 아무도 없는 상태에서 선재가, 누군가가 자신의 앞에 걸어가고 있다는 착각을 하는 대목에서 작가는 “선재는 이제 허공과 만난 것이다”라고 쓰면서 “왜 그렇게도 높은 하늘의 철새와 낮은 하늘의 제비 그리고 저문 하늘의 잠자리떼들 까지도 자유로웠던가. 그것은 허공이므로 그러하였다. 선재도 그 허공을 이제 만난 것이다. 선재는 전혀 자유로웠다. 선재는 자유 자체였다.”(102)고 덧붙인다. 자유는 여기서 허공, 비실재에서 파생되는 것으로 사고된다. 도살라 성의 수행자들과 샘물을 마신 후 헤어지면서 선재는 “사랑도 지혜도 환영에 지나지 않는 거야. 그런데 그 환영에 지나지 않는 지혜를 거느리기 위해 길을 걷고 있어. 길도 환영일까? 그래, 환영이구 말구. (중략) 나는 이제까지 아무 것도 배운 것이 없다. 아무 것도 들은 것이 없다. 아무 것도 줄 것이 없다. 환영일 뿐이다. 환영의 형장(刑場)은 바로 나 자신의 세계가 아닌가? 그래, 아무 것도 없다. 아무 것도 아무 것도…….”(187)고 생각한다. 이러한 생각은 “인도라천의 주신(主神)도 여러 신도 현

실에서는 힘을 잃어버리는 허깨비입니다. 하기가 일체가 허깨비이고 부처도 허깨비입니다.”(337)라는 사난타의 말을 통해 반복된다. 모든 것이 허깨비인 세계는 이성과 오성이 미치지 못할 뿐만 아니라 공(空)의 근본이치마저 없어져 버리는 허허하고 그윽한 곳으로서의 사사무애(事事無碍)의 법계이며 자재(自在)의 세계이다. 이 극치의 세계에서 사법계(事法界)와 이법계(理法界) 역시 원융하여 이사무애(理事無碍)의 법계로 나타난다. 따라서 색과 형은 이 원융무애한 공(空)의 형상들로 나타나는 것이다. 이처럼 공은 자재롭지만 실재하지 않는 것으로 이해된다. 소설 《화엄경》은 공을 비실재라고 보지만, 형과 색이, 사와 이가 경시되어도 좋다고 보지는 않는다. 사뇌타는 화엄법계란 제행의 연기도 근본 성품의 형상에 지나지 않지만 그 형색을 함부로 부정해서는 안 된다(221)고 말하며 이 세상이 다 헛되고 거짓이지만 그럴수록 이 세상의 티끌 하나, 쓰레기 한 무더기 가벼이 해서는 안 된다(219)고 여긴다.

이러한 긴장 속에서이긴 하지만 소설 《화엄경》에서 공이 환영, 허깨비, 거짓의 힘으로 나타나는 것은 분명하다. 앞서의 초시간의 지평은 이러한 부정적 존재론과 연결된 시간 개념이 아닐까? 소설 《화엄경》의 많은 장면들이 이러한 생각을 뒷받침해 준다. 가장 먼저 눈에 띄는 것은 시간의 소멸이다. “지금 선재는 그 자신이 몇 살인지도 몰랐다. 그것은 그가 12년 동안의 긴 꿈을 지난 뒤 시간이 어떻게 흘러간 것인지 모르기 때문이다. 이상한 일이다. 그 뒤로 그는 그 자신과 시간의 관계가 오랫동안 앓은 사람의 눈이 풍경을 바라보는 것처럼 희미해졌다.”(122) “우리는 나이 같은 건 몰라도 된다.”(123) “선재에 대해서는 시간이 철저히 무위였던만 선재 쪽에서 시간에 대한 감사로 아주 조금씩 어린이로부터 성년으로 다가들었다. (중략) 누군가가 가면 길이 이루어진다. 그 어디에도 그래서 길은 때로는 직선이었다가 때로는 꾸불탕거리며 길 이후의 세계로 이어져 있는 것이다.”(470) 과거는 현재로 직접 쏟아져 들어오며 미래 역시 그러

하다. “지난날의 아름다움은 오늘의 아름다움 앞에서는 너무나 이롭고 없고 힘도 없다. 현재에의 집착 때문이다. 과거는 집착의 변두리이다. 신체가 지금 함께 걷고 있는 파슈미타의 아름다움은 모든 지난날의 것들을 대표하는 것인지 그것들을 거부하는 것인지 몰랐다. 지금은 지난날의 무덤임에는 틀림없다.”(234) 하지만 과거와 현재의 구분은 집착이 낳는 환영적 과생물일 뿐이다. 길은 끝이 없고 중생은 윤회로 세세생생을 떠돈다. 현재를 새롭게 하는 것은 무량겁의 과거이다.(423) 이제 시간의 진실은 초시간에 있다. 모든 사물들이 자연의 표현이듯이(17) 시간은 초시간의 나타남이다.

지금까지 우리는 소설 《화엄경》이 비실재로서의 공(空)과 초시간의 지평에서 색즉시공과 공즉시색을, 이사무애와 사사무애를, 그리고 일중일체다중일(一中一切多中一)의 상입과 일즉일체다즉일(一即一切多即一)의 상즉의 사상을 표현하고 있음을 보았다. 이 평면에서 실감(reality)은 실체로서의 사실에 대한 감각과는 판이하다. 작가는 그러한 우주의 실감이 시간을 넘어서는 시간, 즉 “영의 우주, 무량의 우주에 대한 깨달음”(532)이라고 말한다. 따라서 그것은 사실들에 대한 앎의 문제가 아니다. “안다는 것은 깨닫는 것이 아니다. 아는 것은 강물에 던져버리고 아무 것도 모르는 태초의 공(空)으로 돌아가서 강물에 떠내려가지 않으면 안된다.”(127) 또한 실감은 계율에 대한 충실함도 아니다.(79) 실감은 ‘진리를 찾아 끝없이 걸어가는 길’ 위에서 ‘변하면서 변하지 않는 바위’(50)와 같은 것에 대한 감각이다. 그것은 가까이 있는 사실들에 대한 감각이 아니라 멀리 있는 것에 대한 감각이다.(63) 그것은 외관에 대한 감각이 아니라 본질에 대한 직관이다. 그것은 주어진 것에 대해 문제를 제기하고 물음을 던지는 행위이다. 작가는 하얀 살갗의 여인 파달나의 입을 빌어 “묻는 자 이미 그 물음에 앞서 스스로 대답에 도달합니다. 그대는 그대의 물음이 바로 그대에게 돌아가는 대답인 줄 알 것입니다.”(435)라고 말한다. 물음

은 그러므로 집착을 끊어내면서 현실들을 넘어서는 초월론적 실천, 해탈의 길이다. 그러나 이것은 홀로 혹은 개인적 방식으로 이루어질 수 없다. 어둠의 여신 길상은 ‘스승이여, 스승이 얻으신 해탈은 어떤 것이 옅니까?’ 라는 선재의 물음에 답하며 해탈이 혼자만의 것일 수 없으며 대승적 사랑의 길임을 엄중히 설교한다.

해탈은 하나의 해탈이자 수수만만 해탈이니 해탈마다 천 봉우리 만 봉우리 다른 형상을 나타내는도다. 나야 해탈에 들어섰다가보다 해탈의 냄새를 맡은 것뿐이도다. …해탈은 사랑이도다. 빛을 내는 자와 그 빛을 받는 자 사이의 벽찬 사랑이도다. 해탈은 한 번도 혼자만의 것이 된 적이 없다. 너와 내가 있을 때 거기 해탈이도다.(332)

해탈을 집단적이고 사회적인 사랑의 윤리학으로 해석하는 이 관점은 모든 사물들과 사실들이 서로를 조건으로 하여 발생한다는 사사무애의 존재론에서 자연스럽게 도출되는 윤리학이라 할 수 있다. 그래서 선재는 마침내 ‘지혜는 한낱 사랑의 열매인 것’이라는 생각에 도달하게 된다.

그들이 그렇게 깊이 사랑하지 않는다면 그들 사이의 지혜의 교류는 헛된 것이다. 사랑했다. 사랑은 모든 것을 알게 한다. 그들처럼 집 없는 수행자로서만 지혜가 이루어지는 것이 아니다. 모든 사랑하는 것들은 서로 그 사랑을 통해서 어둠 속에 빛이 나타나는 것이다. 언청이도 머저리도 하층계급의 노예들도 사랑할 때 그들은 지혜의 눈을 뜨는 것이다. 이런 진리를 늙은 스승과 어린 나그네는 실천한 것이다.(164)

수행은 지혜의 실천이어야 할 뿐만 아니라 사랑의 실천이어야 한다. 소설 《화엄경》에서 구도의 길이 스승과 제자 사이의, 남자와 여자 사이의,

노인과 아이 사이의 사랑의 행위로 엮여 짜이고 있는 것은 이러한 생각의 예술적 형상일 것이다. 그래서 깨달음의 길은 온갖 어려움을 무릅쓰는 고행의 길일 뿐만 아니라 파슈미타의 아름다움에 의해 하염없이 유도되고(233) 해화와의 사랑의 불길에 의해 인도되는(80) 길이다. 이 구도의 길에서 명상은 최대한 억제되고 노래, 시, 춤이 커다란 역할을 수행한다. 노래에 앞서 소리가 중요하다. 소리는 공의 표현이면서 모든 것을 이루는 기반이다. “어느 때는 하룻밤 하루 낮, 어느 때는 일곱 낮 일곱 낮, 한 달, 한 해, 백 년, 천 년, 만 년, 어느 때는 무량억겁의 긴 동안을 한 순간의 소리로 다 덮도록 네 마음의 빈 곳에 소리를 담아라. 생각건대 소리가 모든 것을 이루었구나”.(95) 비목다라 선인이 선재에게 한 말이다. 선재는 여행길에 “노래는 아무 것도 없는 곳에 어떤 것을 있게 한다. 노래는 꿈이 아니라 세상이다”(202-3)라고 생각한다. 노래는 삶을 표현한다. 그리고 춤도 그러하다. 미다라니의 강신무는 금(琴)과 적(笛)의 반주소리와 어우러지면서 순수 무위(無爲)의 장관을 연출한다. 이 춤을 통해 “살아 있는 사람과 짐승들이 그들의 고난과 불행으로부터 본래의 티없는 성품을 찾아서 환희를 누린다”.(106) 수라정 부족 추장 손녀의 춤과 마을 사람들의 율무 역시 그러하다. 온갖 탄성, 비명, 절규, 호소와 함께 이어진 춤은 “사람의 뜻과 잠든 모든 것의 뜻이 몸에 깃들여져서 생기는 잔치”(125)이며 춤이 끝나면 뜻도 몸에서 떠나 버려 죽음을 맞이하곤 한다. 그렇다면 시는 어떠할까? 소설 《화엄경》은 언어가 권력이며 국경의 토대임을 여러 차례 반복해서 이야기한다. 산스크리트어는 지배계급의 언어였고 권력의 언어였다. 인도를 가르고 있는 다양한 언어들은 언어의 국경으로 기능했다.(217) 이 때문에 하층민들은 산스크리트어도 힌두어도 아랍어도 쓰지 않는 방식으로 저항했다.(528) 그 중에는 무언족도 있었는데 이들은 세계를 해석하고 우주와 자아를 바르게 이해하는 데 말이 큰 장애가 된다고 믿고 먼저 말을 끊으려고 하는 민족이다.(529) 부처가 80고령에 이르

러 입적 직전에 ‘나는 단 한 마디의 말도 한 적이 없다’며 언어를 부정한 것도 언어의 위험성을 경계한 일이 아닐 수 없다. 그렇다면 언어로 이루어지는 시도 이러한 위험성을 벗어날 수 없는 것이 아닌가? 그러나 언어의 시적 용법은 언어의 일상적 용법과는 다르다. 선재가 만난 뱀갈의 탁발 순례자 두 사람은 “시는 사람의 본성에 가장 가까운 것”(493)이라고 말한다. 선재는, 스승들이 자신에게 진리를 말한 뒤 그것을 시로 간추려서 노래했고 그 시가 자신의 가슴을 한층 강하게 울려주었던 것을 기억함으로써 이 말을 이해한다. 요컨대 노래, 춤, 시와 같은 예술은 그 자체로 사랑의 실천이자 깨달음의 실천인 것으로 간주된다.

수많은 사람들의 노래와 춤과 시가 사랑의 실천이고 깨달음의 실천인 곳에서 부처와 보살과 대중의 구분은 작위적인 것이 되지 않을 수 없다. 선재는 자신에게 보살의 길을 가르쳐줄 53명의 스승을 만나러 인도 전역을 여행하지만 구도의 여행이 깊어지면 깊어질수록 수행이 중생으로부터 분리되는 길이 아니라 중생에게 다가가는 일이며 기어코는 중생이 되는 길임을 깨닫게 된다. 심지어 도살라성의 수행자들은 모든 사람과 모든 짐승이다 수행자라는 사실을 선재에게 깨우쳐 준다.

“당신들이 이 도살라성 수행자예요?”

“그래, 우리는 수행자지. 그러나 우리뿐이 아니지. 삼라만상이 그리고 이 도살라성의 모든 사람과 모든 짐승이 다 수행자인 줄 알아야지.”

“다 수행자?”

“그럼, 모든 것은 이 소천세계, 중천세계, 대천세계의 중생으로 다 수행하는 것이야. 언젠가는 다 보살이 되어 보살이라는 이름이 따로 없게 되지. 다 불타가 되고 다 보살이 되면 보살과 중생을 나눌 까닭이 없지 않아? 지금 그대도 우리도 그리고 우리가 밟고 있는 땅도 다 수행하는 것이야. 세계 전체의 운행 자체가 깊은 수행인 거야. 변화하는 모든 것, 삶과 죽음

의 모든 것, 사랑하는 것, 미워하는 것이 수행하는 일이야, 안 그래? 안 그래?’ (186)

수행과 수행자의 편재성에 대한 이러한 인식은 모든 선민주의와 지성주의를 거부하면서 평등 본위적 공화주의의 정치학에로 가 닿는다. 적정 음해신은 선재에게 진리를 찾는다고 아까운 시간 헛되이 보내지 말고 보살을 만나려거든 돼지우리에 들어가라고 권한다. 돼지야말로 실컷 살찌서 그 살로 사람들에게 공양하는 보살행을 실천하고 있다는 것이다.

선재 그대는 보살 만나려거든 돼지든지 전갈이든지 수십 번 옥에 갇힌 평생 도둑이든지 이 세상에서 가장 더럽고 독하고 못된 놈을 만나 보게나. 그것들이야말로 보살행으로 가는 것들일세. 보살은 고통이라네. 피와 아픔이라네. 엄마 잃고 슬퍼우는 아이가 보살이라네. 과부가 보살이라네. (340)

자재부인이 선재에게 이야기해 준 노정(露頂)은 제간고원 고대 왕조의 유민이다. 나라가 멸망한 뒤 그는 거지가 될 것인가 도둑이 될 것인가를 고민한다. 거지는 삶의 예술이요 도둑은 삶의 정치였던 것이다. 마침내 왕궁에 가 도둑질을 하던 그는 배가 고파 왕의 물그릇 옆의 그릇에 담긴 것을 먹고 배를 채웠다. 의식을 차린 그는 그것이 재라는 사실을 깨달았다. 이렇게 한 줌의 재로써 배부를 수 있다는 사실을 깨달은 그는 이후 집 없는 수행을 쌓으면서 집 없는 성자가 되어 삶을 마친다. 도둑질이 돈오(頓悟)에 이른 수행이었음을 보여주는 사례이다. 그렇다면 스승이란 무엇인가? 아름다운 밤의 여신 춘화와의 만남은 스승이 무엇인가를 극적으로 보여준다.

스승이란 하나의 허물이다. 벗어버리면 거기에 새 세상이 있다. 스승이란 새 세상에서는 삭아 버리는 껍질일 뿐이다. 참다운 어둠에 거짓이 섞이듯이 그 어둠에 밝은 빛이 물들고 있었다. 선재가 스승이 되고 도리어 이제까지의 스승이었던 야신 춘화가 한 고뇌의 여인처럼 매혹을 뿜어내고 있다.(299)

가르침과 배움의 장벽 없는 넘나듦의 의미는 선재가 보현보살을 떠나 혼자자 되었을 때 비로소 드러난다.

이제 그에게 찾아가야 할 스승이 없다. 스승이 없는 경지, 무사(無師)의 경지야말로 원숙한 슬픔이었다. 첫 스승 문수보살의 삼매와 마지막 스승 보현보살의 삼매야말로 끝내 선재 자신을 이루는 방편에 지나지 않았다. 아니, 그것은 그에게 한갓 꿈결이었을 뿐인가. 무엇인가.(520)

스승이 없는 경지에서 부처와 보살, 보살과 중생 사이의 경계는 허물어진다. 아니 이 세상이 ‘스승으로 가득차 있다’(364)고 말하는 것이 옳을지 모른다. 그래서 깨달음을 얻은 선재는 더 이상 스승을 만나러 갈 필요가 없다. 만나야 할 것은 중생이고 중생의 본성은 곧 부처이다. 그러므로 이제 그가 만날 것은 ‘수많은 부처’ 들일 것이다.(531)

이 대승의 여정에서 화엄의 정치학이 드러난다. 그것의 첫 번째 명제는 권력으로부터의 해방을 자아 해방의 필요조건으로 사유하는 것이다. 앞에서 우리는 스승이 방편이며 궁극은 스승 없음⁶⁾의 경지임을 살펴보았다. 탈스승을 추구하는 자에게 하물며 왕이, 신이, 아버지가, 지존이 무슨

6) 여기서 잠깐 anarchy가 어원상으로 ‘지도자 없음’을 의미한다는 사실을 상기해 보는 것도 흥미로운 것이다.

필요가 있을 것인가? “세상에는 근원적으로 스승이 없다! 아버지가 없다! 왕이 없다! 신이 없다! 삼계(三界)의 지존이 없다!”(270) 이처럼 소설 《화엄경》은 강력하고 철저한 반권력, 반위계, 절대평등의 사유에 의해 이끌린다.

선재는 깨달았다.

……바야흐로 세상은 요동치고 있다. 이미 있는 나라는 쇠하고 무엇인가가 새로운 힘으로 꿈틀거리고 있다. 싸움이 여기저기서 일어난다. 싸움으로 생명과 재산이 여지없이 파괴되고 있다. 어린 선재의 시대가 이런 난리로 시작되었던 것이다. 지금 그가 북으로 돌아가는 길에도 여전히 세상은 심상치 않은 것이다. 산적때도 나라를 세우는 판이다. 그렇다. 나라를 세우는 자는 다 도둑인 것이다. 왕은 도둑의 두목에 지나지 않는 것이다. 나라는 그 두목이 제멋대로 가지고 노는 데일 뿐이다. 그러므로 나라는 끝내 거룩할 까닭이 없다. 나라라는 것은 거룩한 시대에는 제일 먼저 없어져야 한다. 아무리 산적의 두목이 천하고 가난한 사람들을 이롭게 한다고 하지만 그는 왕이 되자마자 바로 타락하는 것이다.(388)

여기에 철저한 반(反)국가주의가 선언되어 있다. 그 바탕에 놓여 있는 것은 이사무애, 사사무애의 화엄 존재론이다. “있는 것은 언제나 일체가 등급 없이 변전함이다. 제행무상이다. 제법무아다. 그러나 이 장엄한 세상의 일체여, 이것이야말로 우주의 음악이 아니고 무엇이라. 이 무애여, 이것이야말로 ‘자아’의 해방 아닐손가.”(270) 대제나 왕으로 불리는 우두머리 패권은 가축무리와 더불어 오순도순 살아가던 시절을 부수고서 나타났다.(372) 선재는 마음의 설법뿐 아니라 권력이 지배하는 현실을 바로 잡는 보살 정치를 염원한다. 소설 《화엄경》은, 사카 부처의 평등 진리는 바로 조상 대대의 계급모순을 타파하려는 노력이었다고 쓴다. 그리고 적

정음해의 공동체에서는 누구도 우두머리가 아니고 그 누구도 한결같이 공동으로 살아간다고 쓴다.(334)

화엄 정치학의 두 번째 명제는 탈소유 혹은 무소유의 정치학이다. 그 사례는 장자 최승이 억만의 금화와 산더미 조개껍질 화폐를 허물로 벗어 버린 것에서 찾아진다.(206) 그는 자신의 부를 뉘우치면서 거칠고 성긴 갈색 배옷을 입고 다닌다. 자성부동신은 온갖 보배로 선재를 유혹하지만 선재는 태연하게 고개를 사래친다. 선재는 이 세상 모든 곳이 주인이 없는 곳이며 주인이 생기면 그것이 곧 악이라고 생각하는 터이다.(286) “이 세상에는 틀림없이 소유할 것이 없다. 이 무소유가 곧 진리이다. 이 진리가 무너지는 곳에 소유의 악이 태어나는 것이다.”(287) 이러한 바탕 위에서 소설 《화엄경》은 좀더 적극적인 가난의 정치학을 제안한다. 낙영락성 밖 변두리 숲 빈민 마을 사람들이 그 모델이다. 그들은 어른 아이 할 것 없이 비록 찢어지게 가난뱅이지만 하나 같이 밝은 얼굴이다. “가난한 사람의 기쁨은 이 세상에서 가장 높은 것이다. 그리고 참답다. 진실 속에 들어 있는 궁핍이야말로 기쁨의 어머니이다.”(214) 첫 번째의 반권력과 평등의 정치학은 무소유의 정치학에서 자신의 기반을 발견한다. 왜냐하면 평등은 가난한 사람들이 품고 있는 우주만한 풍족함으로 돌아가는 것에 다름 아니기 때문이다. 그리고 일체중생, 일체제불의 평등 속에서 깨닫고 일하는 것이 바로 진리이기 때문이다.

화엄 정치학의 세 번째 명제는 공용, 공통의 정치학이다. 함께 사는 것은 함께 먹는 것에서 시작된다. 진리는 한 끼 밥이 없는 곳에 깃들 수 없다. 진리는 몸의 밥에 깃드는 법의 밥일 뿐이다.(513) 사키는 ‘밥의 공동은 삶의 공동이다’라는 모토에 따라 하나의 공동체 교단을 창설했다. 공용-공통의 정치는 무소유의 정치에서 발전해 나온다. “이 세상에서는 가진다는 것처럼 더할 수 없는 속박이 없지. …… 그래서 가진 것을 버리는 것이 보살의 첫걸음이지. …… 버린다는 것이 그저 내버리는 것이 아니

라 바치는 것이 되어야 하지. ……하, 그러나 이 세상에서 가지지 않는다는 것은 내버리거나 바치는 것이 아니라 함께 가진다는 것이어야 옳지. 옹고말고 사람과 짐승과 산천초목이 햇빛을 가지는 것처럼……”(272). 버림, 바침, 함께 가짐으로 이행하는 공통의 정치학은 무애상입의 존재론에서 따라나오는 것이다. 왜 그런가? 사물과 사물이 무애한 조건에서 고독은 불가능하다. 해탈견고 장자는 보살의 행을 배우러 온 선재를 캄캄한 별관 방에 가두어 버린다. 그 텅비고 어두운 방에서 선재는 쥐소리를 듣는다. 누구도 혼자일 수 없는 것이다. 너무나 뜨거워서 짐승조차 없고 새 한 마리 날지 않는 남힌두 제간고원에서 선재에게는 적막 자체가 대상이 되어 고독을 성립시키지 않았다.(441) 그렇기 때문에 결국 해탈은 혼자만의 것일 수 없다. 오직 “너와 내가 있을 때”(332)에만 거기에서 해탈이 성립될 수 있다.

그러나 화엄의 정치학의 공통의 정치학은 정주적 공동체를 모델로 하는 정치학과는 다르다. 정주적 공동체는 장소에 묶인 채 외부에 대해 장벽을 설치한 공동체로서 사사무애의 관점에서 보면 극히 제한된 공동체이다. 그것은 애착을 생산하는 공동체이다. 그러므로 반권력, 무소유, 공통-공용의 화엄 정치는 집 없는 수행의 일부여야 한다. 집은 애착의 첫걸음이기 때문이다. 하지만 그것은 집에 대한 무조건적 버림의 태도와는 구분된다. ‘버림’이 ‘함께 가짐’으로 되어야 하듯이, “집은 돌아갈 곳”, “진리”, “달마”로 되어야 하기 때문이다(213). 주의해야 할 것은, 집 없음(空)과 집(色)의 통일성에 대한 통찰 속에서만 집은 애착의 대상이 아닐 수 있다는 것이다.

화엄의 정치학은 그러므로 나그네의 정치학도 표류자의 정치학도 아니다. 그것은 어린이-되기의 정치학으로 요약될 수 있다. 집과 집 없음을 오갈 수 있는 자는 어린이이며 탈권력과 무소유, 그리고 공통을 실천할 수 있는 것도 어린이이기 때문이다.

어린이의 세계는 현실의 세계와는 달리 거짓이 없다. 그는 정말 나무 잎새와 말할 수 있었다. 그러나 그런 지순의 어린이가 아닌 현실은 나무와의 말은 거짓말인 것이다. 어린이에게는 모든 것이 그것과 말할 수 있으며 낮의 교제가 가능하며 그것들과 함께 슬피하고 함께 즐거워할 수 있는 것이다. 그러나 현실은 그런 동화의 깊은 세계를 모르고 있다. 그것 없이는 얼마나 현실이 궁핍한가를 현실은 모르고 있다. 많은 고대의 현자들이 말해준 신화는 실지로 그들이 어린이의 마음으로 돌아갔을 때 그들이 목격한 아주 커다란 태초의 현실이었다.(20)

화엄의 세계는 권력자도 철학자도 시인도 아닌 어린이가 다스리는 세계이다.(423) 해탈한 존자들을 찾아 헤매는 어린 나그네 선재는 ‘모든 어린이의 어리광을 등진 무거운 표정’(71)을 하고 있다. 그러나 그가 돌아가야 할 진리는 어린이 자체이며(252) 진리는 어린이로부터 시작한다(500). 그래서 33천 주신의 딸 주광 아가씨는 선재에게 다시 가바라성에서 어린이를 만나보라고 권한다.(423) 그 어린이가 바로 소설 《화엄경》의 마지막에 등장하는 어린이, 즉 숲길에서 울고 있던 그 어린이이다. 여기에서 어린 나그네 선재는 비로소 어린이가 된다.

5. 리얼리즘의 혁신을 위하여

이상에서 살펴 보았듯이 소설 《화엄경》은 공의 존재론에 입각하여 사실들 사이의 넘나듦과 깊은 연기의 관계를 역설하며 문수보살(智)과 보현보살(行)의 일치를 드러낸다. 이것은 사랑의 윤리학으로 발전되며 그것의 정치학은 어린이-되기로 요약된다. 소설 《화엄경》에서 이것은 전화(戰禍)로 부모를 잃은 어린 나그네 선재가 오랜 구도수행 끝에 깨달음을 얻고 어머니를 잃고 숲 속에 버려진 어린이를 만나서 함께 중생되기의

과정에 나서는 것으로 그려진다. 어김없이 원환이며 반복이다. 이를 통해 지금은 지난날의 무덤이며(234) 현재에는 무량겁의 과거가 들어 있다(423)는 생각이 뚜렷한 형상으로 표현된다. 그렇다면 과연 소설 《화엄경》에 시간은 존재하는가? 작가는 “초시간이라는 우주의 실감 없이 시간이란 한낱 모래톱을 철썩이는 파도 끝의 거품인 것”이라고 말했다. 작가는 초시간이라는 이름으로 분명 공(空)을 가리키고 있다. 시간을 통해 가리키는 것은 색(色)이다.

공과 색의 일치에 대한 비전은 현실적 색에 대한 집착을 보여온 지금까지의 리얼리즘을 비객관성, 무근거성의 시험 속에 빠뜨린다. 사사무애와 이사무애의 지평인 공의 개념은 리얼리즘을 혁신할 수 있는 중요한 계기를 제공하는 것으로 보인다. 그렇다면 소설 《화엄경》은 공을 어떻게 그려내는가? 공은 텅빔, 공허, 그리고 무로 그려진다. 모든 색들과 형상들의 변함은 공의 무상함을 보여줄 뿐이다. 다르게 말해 현재는 과거의 업보에 의해 직접적으로 규정되어 있고 미래 또한 현재 속에서 직접 작용하고 있다. 현재 속에서 과거와 미래가 동시에 작용하고 있다면 현재가 고유한 시간으로서 실재하는 것인가? 그렇지 않을 것이다. 파슈미타는 말한다. “저는 옛 세상에서 젊은이들의 목숨을 빼앗은 적이 있는 죄인이어요. 지금의 저는 한 아이이지만……. 이 세상의 풋내기 아이의 아름다움도 깊고 오랜 죄로부터 태어난 업보의 한 꼭대기여요”(234). 이처럼 과거는 현재 속에 직접 작용한다. 또 선재의 많은 상상들은 직접적으로 현재로 나타난다. 기억과 상상은 현실과 구분되지 않는다. 기억도 상상도 현실도 모두 꿈이다. 수행도 수행하는 자도 깨달음도 부처도 모두 꿈이다. 여기서 공은 실재와의 날카로운 대립 속에서 나타난다. 분명 작가는 공의 관념이 현실을 비실재적인 것으로, 무의 단순한 반복으로 떨어뜨리는 것의 위험을 느끼고 있다. 그래서 극도의 관념과 현실의 절실성의 일치에 대한 진술이 이 위험을 막기 위해 덧대어진다. 그러나 그러한 덧땀은 삼

화적인 것에 그친다. 현실의 절실성은 곳곳에서 꿈의 관념에 자리를 내어준다. 그래서 꿈이 현실보다 더 절실한 것으로 된다. 이럴 때 과연 리얼한 것이 가능한가? 과연 실재적 새로움이 가능한가?

아름다운 여성 파슈미타는 말한다. “선재 도령! 도령과의 지난 세상의 인연도 몇백 세상의 인연이나 되어요. 그 많은 인연으로 오늘의 동행이 이루어진 것이어요.” 이것은 새로움을 부정하는 것이다. 이에 대해 선재는 단호하게 “이 세상은 새로운 세상입니다. 지난 세상 몇백 번을 다 토해 버린 새 세상입니다.”(235)라고 답한다. 하지만 그것은 어떤 새로움인가? 소설 《화엄경》은 ‘하나가 둘이 되는 새로움’, ‘별과 별 사이에 끈게 이어지는 영원한 동지의 교류’, ‘두 사람이 한 군대를 함께 바라보는 마음의 일치’, ‘두 사람이 처음으로 손을 잡는 순간’의 그 기쁨 등이 진정한 새로움이라고 말한다. 작가에 따르면 존재자와 존재자 사이에 막힘이 없는 관계가 형성되는 순간이 새로움이다. 하지만 그 새로움은 허공 속에서의 새로움일 뿐이지 않은가? 사사무애와 상입의 이 새로움이란 저 비실재적인 공 속에서 출현하는 우연적 환(幻)들에 불과한 것이지 않은가?

실제로 소설 《화엄경》의 많은 서술장면들은 변화와 새로움을 무력하게 만들면서 진행된다. 무엇보다도 선재의 변화 그 자체가 이미 있었던 것의 재출현에 지나지 않는다. 선재가 만나러 간 스승들은 선재가 자신에 대해 말하기도 전에 어김 없이 선재가 지나온 과거를 알고 있으며 그가 미래에 지나갈 길도 이미 꿰뚫어 보고 있다. 선재는 과거와 미래에 의해 이미 총체적으로 결정되어 있는 존재로서 현재 속에 나타난다. 그가 겪어 나갈 새로운 변화들은 사실상 이미 정해져 있는 것이다. 그러므로 새로움은 없다. 이 결정성으로 인하여 소설 《화엄경》은 우리를 열어주기보다 이미 규정되어 있는 공의 세계 속에 가두고 봉인한다. 역설적이게도 무근거성을 의미하는 공이 동일한 것의 반복을 근거짓는 것이다.

새로움이 실재적이지 않다면 결정성을 넘어서는 것, 즉 자유가 불가능

한 것이다. 자유를 불가능하게 하는 문학은 기존의 것에 머무르게 만드는 보수적 효과를 발휘한다. 소설 《화엄경》에서 사랑의 윤리학과 어린이-되기의 ‘삶정치학’은 국가, 왕, 지도자에 대한 근본 비판적인 평등주의(아나키즘)와 공용-공통주의(코뮤니즘)라는 혁명적 이념과 결합되어 있다. 이것은 동일성의 반복을 통해서는 도달될 수 없고 근본적이면서 실제적인 변화의 조성을 통해서만 도달될 수 있는 목표들이다. 따라서 우리는 소설 《화엄경》에 ‘공 = 무’의 존재론과 급진주의 정치학 사이의 심각한 균열이 발견된다고 말해야 한다. 한편에서 소설 《화엄경》은 탈주권적 ‘삶정치’를 향하는 강한 경향을 갖고 있다. 그러나 다른 한편에서 그것은 허공으로 이해된 공의 결정론적 관념에 결박되어 있다. 그래서 자유는 갈망되지만 자유의 정확한 동력과 그 자리가 확인되지 않고 있다. 그래서 자유는 ‘허공을 만나는 것’과 동일시된다.⁷⁾ 그래서 소설 《화엄경》의 정치적 급진주의는 유토피아적인 것에 머무른다. 선재는 중생을 발견하고 중생을 향해 새로운 여행을 시작하지만 중생이 어떤 가능성을 가진 존재인지는 확인되지 않고 있다. 중생은 아직 탈스승의 경지에 오른 보살 선재의 대상으로 남아 있는 것이다. 혁명의 관념은 정립되었으되 그것을 감당할 주체성은 아직 생성되지 않고 있다. 아니, 생성될 수 없게 되어 있다.

소설 《화엄경》이 경전 《화엄경》을 기반으로 삼은 한에서 이러한 한계는 불가피한 것인가? 경전 《화엄경》은 다른 철학을 허용치 않는 것인가? 요컨대 공에 대한 다른 해석은 불가능한가? 그렇지 않은 것으로 보인다. 이미 화엄철학의 역사 속에 공을 부정적인 것으로 보는 해석에 대한 비판의 흐름이 있었을 뿐만 아니라⁸⁾ 특히 최근에 들어 이루어지고 있는

7) 앞에서 인용한 구절, “선재도 그 허공을 이제 만난 것이다. 선재는 전혀 자유로웠다. 선재는 자유 자체였다.”(102) 참조.

‘현대 서구의 혁신된 존재론과 동양의 고전적 존재론의 만남’이 공에 대한 새로운 해석을 산출하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 공을 무로서가 아니라 열림으로서 해석하려는 노력들이 그것이다. 이 관점에 따르면 ‘공허’ 또는 ‘텅빔’으로 공을 해석하는 것은 그 개념의 긍정적 내용을 살려내지 못한다고 보면서 그것을 존재의 열림으로, 경험적 직접성의 열린 차원으로 해석하려 한다. 이러한 노력을 통해 공은 지각장의 황홀하고 빛나는 열린 차원, 즉 드러남(disclosure)의 지평을 의미하게 되며 현실 속에서의 실제적 변화의 발생으로 이해된다.⁹⁾ 이를 통해 실재성을 포기하지 않으면서 공을 적극적이고 긍정적인 개념으로 살려낼 수 있는 길이 제시되는 것으로 보인다.

이 재해석에서 색과 공의 구분은 추상적 형이상학적 정식이 아니라 보편적 현전의 지각장을 특징짓는 중심/지평, 전경/배경, 중심/열림의 계슈탈트 비(ratio)에 대한 문자적 기술적 프로파일이다. 여기서 형상(색)은 지각장의 전경 또는 초점적 중심을 의미하는 반면, 열림(공)은 그것의 배경 또는 주변의 지평을 뜻한다. 열림은 형상을 전제로 할 뿐만 아니라 모든 한정된 형상 속에 현전한다. 공의 경험은 지각장의 형상보다는 그것의 열림에 주목하는 경험이다. 소설 《화엄경》이 “과거는 집착의 변두리이다”라고 말할 때 그것은 정확히 지각장의 열림에 대한 진술로 재해석할 수 있다. 이렇게 지각장의 열림을 드러내는 것은 반야(prajñā; 최고의 지혜)이다. 반야는 지각적 의식의 깨달은 양태를 지칭한다. 여기서 공은 반야와 지향적 상관자의 관계에 있다. 공은 노에마적 극을 반야는 노에시

8) 스티브 오딘의 지눌의 돈오점수론(頓悟漸修論)과 성기론(性起論)이 화엄정통교의를 극복하는 견해를 제시한다고 본다.(스티브 오딘, 《과정형이상학과 화엄불교》, 안형관 옮김, 이문출판사, 1999, 제5장 참조)

9) 이에 대해서는 스티브 오딘, 같은 책, 제4장 〈열림, 현전함, 및 드러남으로서의 상임: 현상학적 해석〉 참조.

스적 극을 나타낸다. 반야를 통해 우리의 주의는 지각장의 중심에 놓여 있는 형상에 대한 집착을 넘어 그 장의 변동리에 공현(共現)하는 지평으로 이행한다. 이것이 전경에서 배경으로의 노에시스적 역전이다.¹⁰⁾

열림의 평면을 드러내는 이 노에시스적 역전은 결코 얇은 과정에 그치는 것이 아니다. 이것은 새로운 삶을 안출하는 염려의 과정, 즉 자비(사랑)의 실천이기도 하다. 시간은 이제 지금들의 단순한 연속을 의미하지 않으며 그것은 열림으로서의 공을 의미하게 된다. 허무로 해석된 공 개념 속에서 시간은 정지와 부동에 가까운 것으로 굳어진다. 현재 속에 과거와 미래가 직접적, 동시적, 대칭적으로 현전하기 때문이다. 분명히 열림으로 해석된 공 개념에서도 현재의 순간 속에 시간의 전체가 포함된다. 왜냐하면 개개의 현재는 과거 전체의 현재를 주장하며 다가올 모든 것의 현재를 예기하기 때문이다. 그렇지만 공을 열림으로 해석할 때 과거가 현재에 참여하는 방식과 미래가 현재에 참여하는 방식은 서로 달라진다. 과거는 기억의 과거 지향적 작용에 의해 현실태의 장 또는 사실성으로서 포함되고 미래는 개개의 엄격히 시간적인 이행의 종합 속에서 상상의 미래 지향적 작용을 통해 열린 가능태의 장으로 포함되기 때문이다. 과거와 미래가 현재에 참가하는 방식은 비대칭적이며 시간은 현재 안에서 과거에서 미래로 누적적으로 나아간다.¹¹⁾ 여기서 상입(相入)의 개념은 누적적 진입의 과정으로 재해석된다. 무로 이해된 공 개념에서 모든 사건들은 동일하며(相卽) 누적적이지 않다. 하지만 열림으로 이해된 공 개념은 그러한 동일성을 허용하지 않는다.¹²⁾ 왜냐하면 각각의 사건과 생기(生起)는 새로운 지각과 행위를 통해 그 자신을 형성하는 가운데 다

10) 같은 책, 104~106쪽.

11) 같은 책, 133쪽. 그리고 질 들뢰즈, 《차이와 반복》, 민음사, 2004, 171쪽 참조.

12) 스티브 오던, 같은 책, 177쪽.

른 모든 것을 포함하는 방식으로 자신을 초월하는 새롭고 독특한 사건이며 창조적 종합이기 때문이다.¹³⁾ 자유와 새로움이 가능해지는 것은 열림의 이 비대칭적이고 누적적인 구조 속에서이다. 이 구조 속에서 현실적이고 현재적인 생기는 그것이 종합하는 다자들 속의 어떤 존재자와도 다른 새로운 존재자의 발생, 즉 차생이다. 여기서 창조성은 새로움의 원리로 등장한다.¹⁴⁾ 공에 대한 이러한 열림으로서의 이해는 무로서의 공에 대한 이해와 마찬가지로 현실적 사물들이나 사건들 자체가 독립적 실체를 갖는다는 것을 인정하지는 않지만 창조적 종합이나 자기구성을 통해 현실태로 창발하는 각 생기들을 환원 불가능한 실재성을 갖는 것으로 인정한다. 왜냐하면 그것은 그것의 여건으로 주어진 다양한 원인들과는 다른 새로운 존재자이기 때문이다.¹⁵⁾

문제는 종합의 생기가 그 원인으로 주어지는 것들과 달라지는 이유가 무엇인가 하는 점이다. 화이트 헤드는 경험적 종합에 대한 발생적 분석을 통해 이것을 해명한다. 선행하는 현실태들, 즉 과거는 여건으로서 주어진다. 단순한 물리적 느낌을 통해 과거가 현재로, 원인이 결과로, 대상성이 주체성으로 벡터 전이된다. 이것이 느낌의 흐름이다. 그런데 느낌의 흐름은 무로서 이해된 공 개념에서 흔히 파생되듯이 직접적으로 결과 속에 현재하지 않는다. 생기들 사이에 직접성의 흘러넘침은 없다. 사건들은 다른 사건들 속에 사실상 현재하지만(相入), 오직 대상화된 여건으로서만 현재한다. 이것이 재생의 과정이다. 이제 과거로부터 계승된 모호한 벡터적 느낌의 색조는 복합적 증폭기인 인간의 몸을 통과하면서 보다 고차적인 경험의 국면으로 변형된다. 신체의 인과적 전이의 경로 속

13) 같은 책, 177쪽.

14) 같은 책, 177쪽.

15) 같은 책, 177쪽.

에서 살아 있는 고급 생기들에 의해 변형되고 새롭게 역전됨으로써 고양되고 강화되고 증폭되며 확대되는 것이다. 여기서 대상적 사실들은 주체적으로 종합되며 이로써 대상성은 주체성으로 이행한다. 이러한 생기의 과정은 다수적이다. 과거의 사건들은 현재 속에 내재하며 인과적 작용인으로 기능하지만¹⁶⁾ 동시적 생기들은 서로 인과적으로는 독립적이다. 그것들이 서로에게 내재하는 방식은 간접적이고 매개적이다. 이 인과적 독립성이 우주적 활동여지, 즉 결단의 자유를 위해 필요한 공간을 제공한다. 그러면 미래는 어떠한가? 화이트 헤드에 따르면 현재 속에는 미래에 속하는 어떠한 개체적 생기도 없다.¹⁷⁾ 예기적 느낌의 양태는 미래가 현재 속에 내재한다고 말할 수 있는 양태이지만 그러한 예기적 생기들은 현재로부터 투사된 가능태들로서 아직 실재하지 않는 것이다.¹⁸⁾ 따라서 인과적 과정 즉 사건적 생기에서 최종적 결정요인은 언제나 살아 있는 현재에서의 창조적 행위, 자유로운 자기구성, 창발적이고 자발적인 자기창조성이다.¹⁹⁾ 바로 이것이 생기적 사건을 원인으로부터 주어지는 것들로부터 달라지도록 만드는 실재적 힘이다.

소설 《화엄경》은 잠재적 전체로서의 공으로부터 분리된 이른바 객관 현실 개념의 무미건조함과 제한성을 넘어설 단초를 제공한다. 왜냐하면 공 개념은 아직 현실화되지 않은 실재로서의 잠재에 대한 느낌을 불러일

16) 열림으로서의 공 개념에서는 무로서의 공 개념에서와는 달리, 과거가 직접적 주체성의 형태로 현재 속에 내재한다는 생각을 배제한다는 점이 주목되어야 한다.

17) 같은 책, 201쪽 참조.

18) 이 논리에 따르면, 과거는 잠재태로, 미래는 가능태로 현재 속에 들어온다. 그리고 살아 있는 현재의 창조적 과정은 잠재적인 것을 현실적인 것으로 변형시키며(현실화) 가능성적인 것을 실재적인 것으로 전환시킨다(실재화).

19) 같은 책, 210쪽. 창조성은 자비(사랑)를 포함한다. 왜냐하면 그것은 과거로부터 넘어오는 다수의 사건들을 대상으로 포함하고 있기 때문이다. 그러나 무로 이해된 공 개념은 창조성을 포함하지 않는다. 이럴 때 사랑은 단지 수동적 종합으로서만 나타난다.

오키기 때문이다. 하지만 소설 《화엄경》에서 공이 무로 이해됨으로써 공 자체뿐만 아니라 현실 그 자체까지도 실재성을 잃고 꿈과 동일시되는 위험을 겪는다. 그리하여 급진적으로 정초된 탈주권, 탈소유, 상통주의의 정치학은 공상적 성격을 벗어나지 못하게 된다. 그러나 이것은 화엄 존재론의 핵심이라고 할 수 있는 공 개념 그 자체의 본질적 한계가 아니다. 공 개념을 존재의 열림으로 이해함으로써 우리는 공과 색, 열림과 형상의 실재성을 회복할 수 있다. 나아가 이를 통해 우리는 존재의 실재적 열림과 생성을 사유할 수 있고 새로운 삶의 자유로운 창조를 사유할 수 있다. 존재를 여는 과정으로서의 깨달음은 삶의 혁신과 일치한다. 극도의 관념이 현실의 절실성과 일치하기 위해서는 공을 무로서가 아니라 열림으로서 긍정적으로 이해해야 한다. 소설 《화엄경》이 품고 있는 급진적 정치학이 그에 상응하는 실재적 주체성을 얻기 위해서도 그러므로 공 존재론의 혁신은 반드시 필요하다. 지금까지의 논의에 의거하면 그것은 시간을 실체도 무도 아닌 창조적 사건으로 이해하는 방향 속에서 최대한 효과적으로 달성될 수 있을 것으로 추론된다. ▣

자유를 향한 여행, 역류에서 순환으로

— 윤대녕 소설에 나타난 초월 의지를 중심으로 —

정주아(서울대 강사)

1. ‘은어’와 ‘제비’의 지향점에 관한 물음

윤대녕의 소설은 개인의 내면과 서정에 대한 문제를 본격적으로 제시함으로써 80년대와 90년대의 분기점의 역할을 담당한 것으로 평가된다. 그의 소설은, 문학은 현실의 반영이라는 전통적인 리얼리즘의 틀과는 거리가 있는 것으로, 신화와 동서양의 고전, 종교 경전의 세계와 더 가까워 보인다. 현실에서 의미를 추출하는 방식이 아니라 오히려 메타포와 언어에 의해 현실이 해석되는 듯한 정반대의 독법을 요구하는 것이다.

윤대녕 소설의 플롯과 문체는 소위 ‘윤대녕식’이라는 용어가 공공연하게 사용될 정도로 전형적인 면이 있다. 남녀의 우연한 만남과 하룻밤의 인연이라는 반복적인 스토리, 현실과 환상이 교차하는 몽환적인 분위기, 서사를 압도하는 시적인 이미지와 상징, 작중 사건을 직관적으로 압축하는 문체 등이 그 구성요소이다. 또한 공통적으로 가출, 여행, 출가 등

방랑벽의 변주 형태들로 ‘길 위의 여행자들’이 중심인물로 등장한다. 그들은 자신이 태어난 곳으로, 떠나온 곳을 찾아 나서는 정체성의 문제를 짚어지고 있는데, 이는 작가의 초기 대표작인 <은어낚시통신>의 핵심적 메시지가기도 하다. 회귀성 어족인 ‘은어’의 강렬한 메타포는 소설의 관념성과 얽혀 “존재의 시원으로의 회귀”로,¹⁾ 문명과 이성을 거부하는 원시주의로의 회귀로, 현실을 초월한 피안에 대한 지향성 등으로 해석되었다.

분명 윤대녕 소설은 반복적으로 회귀에 대해 말한다. 그러나 은어의 강렬한 이미지는 이후 작품들을 예외 없이 ‘은어류’로 묶어, 새로운 해석의 가능성을 미리 제한하는 것처럼 보인다. 윤대녕 소설의 주인공인 여행자들의 지향점, 그들이 회귀하려 애쓰는 지점은 서서히 변화하고 있다. 이 글은 윤대녕의 첫 소설집인 《은어낚시통신》(1994)부터 최근에 발표된 《제비를 기르다》(2007)에 이르기까지 그 지향점의 변모를 살펴보기 위한 것이다. 인물들은 무엇 때문에 출발하는가, 왜 현실에서 떠나려 하는가, 라는 질문에서 시작해 보는 것은 어떨까. 의외로 그 대답은 쉽지 않다. 개개 인물들의 방랑을 독자에게 납득시킬 만한 개연성이 누락되어 있다는 것 역시 윤대녕 소설의 특징이기 때문이다. 세계에 대한 환멸을 초래한 이유, 여행과 출가를 초래한 계기나 갈등은 무엇인가. 표면상으로 그것은 도시의 일상에서 의미를 찾을 수 없다는 데에서 시작된다. 그러나 그 떠남이 어찌할 수 없는 운명이며, 우연처럼 보이되 필연적인 것이라는 지점에 이르면 문제는 복잡해진다. 현실이 아닌 관념의 영역으로 훌쩍 넘어가기 때문이다.

우연성의 지배, 개연성의 누락이라는 지점을 좀 더 깊고 가보자. 그가 간단히 넘겨버린 개연성이란, 허구적 진실이라는 신념 아래 근대소설이

1) 남진우, <존재의 시원으로의 회귀>, 《은어낚시통신》해설, 문학동네, 1994, p. 287.

지켜온 금과옥조에 해당하는 지침이다. 개연성에 연연하지 않는다는 점은 곧 윤대녕 소설의 출발 지점에 대한 궁금증을 낳는다. 초기의 두 작품을 인용해 보자.

“요샌 영원회귀, 불멸, 뭐 이런 것을 생각하며 살아요.” (《은어》, p. 14)

“귀소하고 싶어요. 목숨을 걸고!”

“영원회귀? 좋지, 거기서 우리는 죽고 우리의 아들딸이 되어 다시 시작하는 거야!” (《은어》, p. 22)

날이 캄캄해지며 창밖으로 비가 후둑후둑 듣기 시작했다. 그리고 밤이 흡시쭈.

“이 애비는 다음 세상을 믿는다. 거기서 네 에미와 함께 보자.”

문틈으로 이 말을 남기고 그녀의 부친은 제 입에다 생쌀을 우겨넣은 채 숨을 거두었다. (《소는 여관으로 들어온다 가끔》, p. 172)

윤대녕의 소설은 신화와 종교적 세계와 가깝다. 일상적 현실과 신화를 가르는 주요 기준이란, 손수 자신의 입에 생쌀을 우겨넣고 죽음을 맞이하는 인물의 기이함을 수용할 수 있는가, 다시 말해 영원한 시간과 불멸에 대한 믿음 여부일 것이다. 그리고 그 선택의 지점에서 윤대녕의 소설은 신화적 공간과 순환하는 시간 쪽에 선다. “영원회귀”, “불멸”이라는 화제에 대해 이야기하는 남녀는 너무나도 당연한 듯 의기투합한다. 인물들이 밟 디딘 지점은 이미 범속한 대중과 구분되는 곳이다. 문명과 도시를 지배하는 선조적 시간, 그 속의 소외와 권태를 못 이겨 영원을 꿈꾸는 어느 소설의 주인공과 달리 그들은 영원히 순환하는 삶을 이미 염두에 두고 있다. 작가는 어느 산문에서 인간의 고독에 대해 말하면서, “심정적으로 불

교의 윤회를 믿고” 있으며, 차라리 내생에는 사람으로 태어나지 않기를 바란다는 요지의 말을 적었다.²⁾ 현세의 삶이 주는 고통을 감당하지 못하고 늘 여행 중인 인물들이 지닌 생에 대한 기대감은 과연 얼마나 될 것인가. “우리의 아들딸이 되어 다시 시작하자”는 주인공의 외침은 생에 대한 긍정인가, 아니면 실존적 무계에서 비롯된 공허한 도피심리일 뿐인가. 요컨대 문제는 생을 향한 의지의 진정성이며, 이것이 신화·종교의 세계와 현실 세계를 호명하는 중심점의 실제임이 분명해질 때에야 우리는 비로소 윤대녕 소설을 ‘소설’이라 부를 수 있을 것이다.

이 글에서는 윤대녕의 인물들이 고정된 영역이나 경계를 벗어나려는 공통적 지향성, 즉 초월에 대한 지향성을 두 가지 관점에서 설명해보려 한다. 하나는 작품의 언어적인 특성 자체, 즉 주요 메타포가 만들어내는 초월적인 이미지이다. 윤대녕의 소설은 시적인 이미지가 소설을 장악한다고 말해도 좋을 정도로 감각적이다. 언어가 현실을 설명하기 위한 수단으로 기능한다기보다 그 언어에서 현실이 파생된다고 해도 좋을 정도로 문체적인 특성이 작품 전반의 성격을 규정하고 있다. 불문과를 다니며 가스통 바슐라르에 심취했다는 작가의 말을 실감하고도 남는다.³⁾ 바슐라르는 별다른 부연설명 없이 이미지가 전면화되어 상상력의 비약을 일으키는 “이미주 문장”을 “시적 센텐스(sentences poétiques)”라고 불러 구분해야 한다고 제안했는데,⁴⁾ 한국 현대소설에서 윤대녕의 문체는 그

2) 윤대녕, 《그녀에게 얘기해주고 싶은 것들》, 문학동네, 2001, p. 135.

“심정적으로 불교의 윤회를 믿고 있는 나는 지금도 가끔 죽어서 나무로 태어났으면 하고 바랄 때가 있습니다. 만상, 사람처럼 괴로워하는 짐승이 없는 것입니다.”

3) 윤대녕, 〈눈먼 도깨비들의 정원에서〉, 《작가세계》 51, 2001, 겨울, p. 60.

“특히 가스통 바슐라르의 책은 사춘기의 우울에 찌든 나를 황홀 그 자체로 안내해 주었다. 아, 그 책갈피마다의 서로 다른 냄새들. 붉은 줄들. 먼저 그 책을 읽은 남이 써 놓은 단상들.”

4) 가스통 바슐라르, 《촛불의 미학》, 문예출판사, 2001, p. 99.

적절한 예가 될 것이다.

이미지로 채워지지 않는 서사의 틈, 즉 이야기의 논리적 결락을 메우는 것이 불교적인 세계관이다. 앞서 개연성의 문제가 초월적 시간관에 의해 해결되는 것처럼, 현실과 환상의 결락을 자연스럽게 접합하거나 다소 기이한 인물의 행태를 감싸 안는 것은 오늘날의 과학적 세계관으로 보기에 신비롭다고 할 수밖에 없는 불교의 시공간성이다. 물론 그의 소설은 본격적인 불교문학이 아니고, 불교문학을 의식적으로 지향하지도 않는다. 불교적 상상력은 그의 소설의 인물들이 막연하게 지니고 있는 전생에 대한 믿음처럼, 의식 깊숙이 자리잡은 집단적 무의식으로 육화되었다고 보는 것이 나올 것이다. 인(因)과 과(果), 그 둘을 매개하는 연(緣)이 찰나의 생을 엮는 그물망이고, 그 그물망은 무한겁의 바다 속에 드리워진 것이다. 윤대녕의 소설에 종종 등장하는 낚시의 모티프란 광대한 우주라는 허방에서 어떻게든 존재의미를 낚아 올리려는 행위이다. 불교의 윤회를 생각했을 때, 처음 만난 이들이 운명처럼 이끌리는 것, 만남이 그러했듯이 덧없이 헤어지는 것은 이상한 일이 아니다. 필연이기 때문이다.

윤대녕의 인물들은 그와 같은 필연성, 자신을 결박한 인과와 인연의 끈을 의식하면서도 한편으로는 그것을 놓아버리고자 하는 열망을 가지고 있다. 윤대녕 소설의 변화는 그 열망을 어떻게 표출하느냐에 따라 달라지고 있다고 해도 좋다. 우선 떠나고 볼 것인가, 결국은 돌아오게 되어 있음을 받아들일 것인가의 갈등이다. 전자에 속하는 것이 〈은어〉, 〈은어남 시통신〉, 〈말발굽 소리를 듣는다〉, 〈많은 별들이 한곳으로 흘러갔다〉 등의 작품이고, 후자에 속하는 것이 〈천지간〉, 〈제비를 기르다〉, 〈탱자〉 등의 작품이다. 소설집 《많은 별들이 한곳으로 흘러갔다》(생각의 나무, 1999)를 경계로 근작 《제비를 기르다》에 이르기까지 후자의 경향이 강화되는 중이다. 난삽하지만, 크게 두 가지 양상으로 윤대녕의 소설을 나누어 본 것은 시적 이미지와 불교적 세계관이라는 두 가지 초월적 상상력이

서로 간섭하고 우열을 다투는 인상을 주기 때문이다. 여행, 가출, 외도, 출가(出家)…… 윤대녕 소설은 항상 어딘가를 향해 열려 있고, 인물들은 이동하는 중이다. 그 ‘지향성’을 ‘초월 의지’로 묶어 살펴보기로 한다.

2. 역류하는 은어, 그 상승의 높이

윤희란 도도한 흐름이고, 그에 따르자면 죽음은 동시에 생이라는 양면성을 지닌다. 윤대녕의 초기작 〈은어낚시통신〉은 일상의 권태에 빠져 있던 주인공이 현실 세계에 적응하지 못한 자들의 호출을 받고 ‘저쪽’의 세계로 건너가, 거둢남을 목표로 새로운 지하세계의 건설을 꿈꾸는 집단을 만난다는 내용이다. 이 소설은 인물이 원래 머무르고 있는 현실인 ‘이쪽’과 현실적인 규범과 제도를 전복한 “무경계 상태”(72)의 ‘저쪽’으로 나뉜 공간적 이원성을 바탕으로 한다. 이때의 구분이란 일차적으로 세계의 이원적 인식을 기초한 것으로 보인다. 그러나 ‘이쪽/저쪽’이라는 구분이 양면성 혹은 이원성으로 요약되는 숫자적인 개념인지는 생각해 볼 여지가 있다. 작가의 공간 개념이 보다 구체화 된 예가 〈남쪽 계단을 보라〉에 나타난다. 현대인의 실존적 불안과 이질적 세계의 가능성을 이야기한다는 점에서 이 소설은 〈은어낚시통신〉과 유사한 주제 및 구조를 다룬다고 할 수 있다. 다른 세계에서 자신을 호출하는 신호가 오지 않을까 불안해하고, 다른 세계의 가능성을 엿보는 인물들이 등장하는 것이다. 이 소설에서 세계는 “회전문”(71)의 이미지로 나타난다. 평면이나 양면이 아닌 회전문과도 같은 세계에서 인간은 회전문의 한 칸에 자리하고 있다가 투명판 다른 세계를 엿보는 순간 혼란을 느낀다는 발상이 그것이다.

이 경우 ‘이쪽/저쪽’은 이원성이 아닌 이질성을 의미하는 말이 된다. 하나의 축을 중심으로 여러 세계가 공존한다는 상상력은 무한 순환하는 생을 축으로 거둢남이 계속된다는 의미로 해석할 수 있다. 즉, 생에 존재

하는 거듭남의 계기들은 비유컨대 생이라는 긴 끈의 매듭을 만들고, 그 매듭을 전후로 전생과 현생을 구분하도록 만든다. 이로써 인간마다 다르게 적용되는 고유한 시공간의 가능성이 열린다. 물론 이 때의 한 생이란 인간의 신체적인 생물이 아니라 정신의 생물일 수도 있어서, 한 생은 ‘하루 밤낮에 만 번의 생사를 거듭하는 지옥이 있다’⁵⁾ 이야기처럼 무수한 찰나로 이루어진다고 보아도 좋을 것이다.

다른 세계의 열림을 보고 그곳으로 건너간다는 것. 그곳에 시원이 있다는 믿음과 더불어 필요한 것은 익숙한 세계를 포기할 수 있는 용기일 것이다. 때문에 은어의 회귀를 극적으로 만드는 것은 보다 먼 곳을 향하여 나아가려는 역류, 그 행위 자체가 갖는 저항의 생명력이다. 은어의 회귀에는 어디라고 정해진 바 없는 이상을 향해 물살을 거스르며 생명을 소진하는 불꽃같은 산화와 소멸의 순간이 들어 있다. 주어진 대로 태어나고 죽는 순리, 운명을 거스르는 궤도 이탈의 몸부림이 인상적으로 각인되고 있는 것이다. 낯선 이와 무작정 동행하는 주인공들(〈은어남시통신〉, 〈지나가는 자의 초상〉), 충동적으로 아름다운 몸과 처녀를 낯선 남자에게 내주는 여자 인물들(〈은어〉, 〈국화 옆에서〉, 〈상춘곡〉), 어느 날 말없이 집을 나가 버린 인물들(〈말발굽 소리를 듣는다〉, 〈소는 여관으로 들어온다가 꿈〉, 〈피아노와 백합의 사막〉)처럼, 떠남의 충동에 시달리는 이들은 공통적으로 흐름을 거스르며 상승하는 은어의 수직적 초월의 이미지에 연결되어 있다.

역류하는 은어의 상승력은 〈말발굽 소리를 듣는다〉에서 불꽃나무의 이미지로 변형되어 나타난다.

“그리고 어느 새벽녘에, 먼빛으로 강줄기가 보이는 산문 끝에 와서 그는

5) 오형근, 《불교의 영혼과 윤회관》, 새터, 1995. p. 118 참고.

한그루의 거대한 불꽃나무를 보았다. 그것은 종이 몇백 년은 묵었을 법한 고목이었다. 나무의 밑동에서부터 비늘처럼 생긴 붉은 잎이 잔가지 끝까지 달라붙어 확확 불을 질러 놓고 있었다. 강으로부터 젓빛 안개가 들판을 질러 우우 진군해 오고 있었다. 안개 속에서 붉게 타오르고 있는 그 휘황한 불꽃나무를 보는 순간, 그는 탈골이 된 듯 말잔등 위에 널브러졌다. 마침내 업장이 소멸되며 밑동으로부터 가렵게 짝이 돋고 있는 것을 그는 황홀히 지켜보고 있었다.” (〈말밭굽 소리를 듣는다〉, 《은어남시통신》, 문학동네, 1994)

인용한 부분은 귀신에 썬 말을 타고 나가 ‘개벽’ 했다는 백부에 관한 것이다. 그가 경험한 초월은 불꽃나무와 마주치는 순간에 찾아왔다. 대지를 딛고 선 불꽃나무는 은어의 역류와 마찬가지로, 흐름을 거슬러 움직인다는 과정 자체를 통해 의미를 찾는, ‘생성하는 삶’에 대한 욕망을 담는다. 권태로운 농가의 삶과 겹돌던 백부는 불꽃나무를 보고 나서야 죽은 듯이 농사를 짓고 살 수 있었다. 생을 거슬러 오르는 역류의 정신이란 다른 생의 궤도로 이탈을 꿈꾸는 인물의 내면에 닿아 있다. 바슐라르는 불꽃에서 초월성의 미학을 읽어 내면서 “잘 타는 것은 높이 탄다. 의식과 불꽃은 같은 수직성의 운명을 가지고 있다”고 말한다.⁶⁾ 불꽃이 지향하는 수직성이란, 의식의 범위에서 상상할 수 있는 초월과 해방의 꿈을 담는다. 그 이탈의 욕망이란 “목숨을 걸고”(《은어남시통신》, p. 22)라도 감행해 볼 만큼 매혹적인 것이다. “빛보다 빠른 속도”(p. 68)로 달리고 싶다는 욕구나 〈많은 별들이 한곳으로 흘러갔다〉에 등장하는 유성우의 이미지는 불꽃나무의 상승력에 속도감을 부여한 결과이다.

이때 수직성을 지향하는 불꽃이란 고독이라는 관념과 떨어져 존재할

6) 가스통 바슐라르, 앞의 책, p. 51.

수 없다. “촛불은 처음부터 저 혼자서 타며 스스로 연료를 마련하기 때문에 다 닳아 없어질 때까지 고독하게 같은 불꽃으로 탄다.”⁷⁾ 윤대녕의 소설에서 작중 인물을 지배하고 있는 고독과 외로움은 특별히 어떤 사건을 계기로 유발된 것이 아니다. 그것은 본래 혼자일 수밖에 없는 인간의 운명을 미리 내다보는 데에서 오는 존재의 근원적인 감정이다. 역류하는 은어나 불꽃나무와 같은 초월적 지향을 꿈꾸며 여행을 나서지만, 그 길은 누구와도 함께 갈 수 없는 길이다. 요컨대, “생의 히로이즘”⁸⁾ 혹은 나르시시즘의 면모를 지닌다.

제각기 다른 세계 속에 살고 있으며, 그 여정은 누구와도 공유할 수 없는 고독한 길이라는 의식 때문에 윤대녕의 초기 소설들은 타인과의 만남에 인색하다. 고독한 남녀의 만남과 하룻밤의 동침은 윤대녕 소설의 공식이라 해도 좋을 것이다. 불꽃 간의 결합이라 일컬어도 좋을 의미를 지닌 장면들에서, 여성 인물은 독자적 존재감을 갖지 못하는 관념의 일부라는 인상을 준다. 그들은 애초 남성화자와 동일한 생각을 공유하는 분신이거나 일시적 감정을 주체하지 못하는 열정적 존재이거나, 신화 속의 여성처럼 신비한 매력을 지닌 여인으로 미화되곤 한다. 만남과 헤어짐의 플롯은 일정한 형태로 반복되고, 남녀가 나누는 대화는 갈등을 수반하지 않는다는 의미에서 모놀로그에 불과하다. 짧은 스침을 거쳐 다시금 아무 일 없었다는 듯이 각자의 노정이 시작된다. 심하게 말하자면, 여성은 남성화자의 집착과 소유욕이 빚어낸 헛것이자, 행자로서의 주인공을 시험하는 허상 이상의 의미를 지니지 못한다.

가족과의 관계 역시 불안정하긴 마찬가지이다. 주인공의 방황과 떠남이라는 행위는 이미 기정사실이 된 것이어서 아내나 가족의 만류는 어떤

7) 위의 책, p. 16.

8) 위의 책, p. 60.

효력도 발휘하지 못한다.

“그럼 어딜 가려구요.”

“그래, 어디로든 가려고 해.”

“거기가 어딘데요?”

“몰라. 그냥 곧장 가보는 거지…….”

“그럼 굳이 어디 갈 곳이 있는 것도 아니잖아요.”

아내의 목소리는 마침내 쇠북처럼 떨리고 있었다.

“아니, 갈 곳이 있지. 그게 어딘지는 몰라. 하지만 가야만 하는 거지.”

모든 것이 포함된 하나의 장소……라고 말하려다 나는 입을 다물어 버렸다. 어쩔 수 없었을 것이다. 아내는 아이를 안고 체념한 죄수처럼 조용히 안방으로 들어가 버렸다. (<말발굽 소리를 듣는다>, p. 136)

떠나겠다는 남편의 말에 조용히 사라지는 아내의 모습이 보여주듯이, 떠남의 열망으로 가득한 윤대녕의 초기 소설에 ‘나’가 포함된 가족은 없다. 그들은 개별자로서 모여 있는 것뿐이다. 여인과와의 합일도, 부부라는 인연도, 가족이라는 혈연도 모두 거역할 수 없는 운명에 의해 이미 이루어진 일임에도 불구하고, ‘나’의 고독과 방황이라는 지경에 이르러서는 덧없고 무상한 것이 된다.

이와 같은 소통의 부재 양상은 ‘나’를 확인하려는 자의 초월 의지가 일견 나르시시즘이나 히로이즘의 성격에 머물고 있다는 회의를 낳는다. 기존 윤대녕 소설의 한계로 지목되어 온 현실과의 유리라는 견해는 ‘은어의 나르시시즘’ 앞에서라면 타당한 의견이라 할 수 있다. 그것은 뒤돌아보지 않고 외길을 걷는 자의 어깨에 지워진 숙명적인 고독 때문이며, 오히려 비상만을 꿈꾸는 수직성의 속성이다.

수직으로 상승하는 빛의 운동성은 윤희의 등근 원환을 뚫고 나아간다.

〈상춘곡〉, 〈3월의 전설〉 등은 사찰이나, 비구니라는 불교적인 소재와 용어가 전면으로 등장한 작품이다. 그러나 주인공의 도저한 실존적 고민은 불교적 시공간 속으로 쉬여 들지 않는다. 주인공이 지향하는 수직적 초월의 운동성과 보편적인 중생의 삶을 이끄는 윤회의 순환적 운동성이 충돌하는 까닭이다. 주어진 길과 궤도를 벗어나려는 충동은 오로지 떠남에 급급해 남을 돌아볼 여유도, 관심도 없는 인물을 만든다. 이 같은 나르시시즘이 완화되는 계기는 죽음을 본격적 주제로 다루면서부터이다. 작품의 '나'는 인간의 보편적인 운명을 관찰하는 자로 이야기의 중심에서 물러선다. 나와 타인의 대화가 이루어지고, 삶과 삶이 만나 인연으로 얽히기 시작한다.

3. 바다 건너기와 정화 제의

비록 윤대녕의 소설이 90년대 문학의 새로운 경향을 예고하면서 등장하긴 했지만, 그의 주제의식은 한국 근대문학의 전통에서 낫선 것이 아니다. 〈국화 옆에서〉, 〈배암에 물린 자국〉, 〈상춘곡〉 등은 미당 서정주가 직접 등장하거나 그의 시의 영향을 유추할 수 있는 작품들이다. 윤대녕의 소설은 신화와 종교적 세계를 통해 삶의 순환성을 드러내려 했던 작가들의 전통과 이어져 있다. 김동리, 황순원의 소설이 그러했듯이 우주적 세계 속에서 상대적으로 왜소한 존재인 인간의 애욕살이를 관조하는 태도를 취하는 것이다.

작가의 자전적인 기록에 따르면, 그가 불교를 접한 것은 “암만 해도 내가 누구고 생이 또 무엇인지 모르겠어서”라는⁹⁾ 존재적 물음에 빠져 있을 무렵이다. 그의 청년기는 재수생으로서 80년 광주를 무력하게 관망할

9) 윤대녕, 앞의 글, p. 61.

수밖에 없었던 부채감의 토로로 시작된다. 막상 대학에 진학 후에도 그는 어느 집단에도 잘 적응하지 못하는 이방인이었으며, 신춘문예에 잇달아 낙선하면서 환멸과 자괴감에 사로잡혀 있었다. 탈출구로 택했던 군대 생활은 “수치와 모멸”이었고, 제대 후 그는 산사로 들어간다. 한때 출가를 자청할 정도로 그는 불경의 가르침에 빠져들었다고 한다.¹⁰⁾ 이후 불교는 윤대녕 소설 세계를 지탱하는 사상적 축의 하나가 된다.

흥기삼은 종교와 예술이 만나는 경우 발생하는 긴장관계를 논하면서 특정 예술 장르에 의해 종교적 메시지가 전달될 때, 예술 장르 특유의 미적인 형식이 그 전달에 분명 영향을 준다는 사실을 강조한다. 특히 종교적 도그마의 미적 현현에 있어서 문제가 되는 것은 시대적 감수성으로, 우리가 티베트의 만다라를 보면서 느끼는 어색함은 그것이 내포한 의미를 이해하지 못해서가 아니라, 낯선 색채와 구도라는 형식적인 요소가 감수성의 거부현상을 일으키기 때문이라는 점을 예로 든다.¹¹⁾ 이와 같은 견해를 참고한다면, 종교적 메시지의 문학적 형상화는 한 집단이 공유하는 시대적인 감수성을 반영한다고 할 수 있다. 윤대녕 소설의 불교적 색채에 수반된 실존적 위기의식은 80년대의 시대적 감수성의 일부라 할 것이다.

윤대녕이 실존적인 허무의식 속에서 불교를 접했다는 점은 중요하다. 신이 없는 세계에서 인간이 구원받을 수 있는 방식은 무엇인가라는 방식으로 종교적 질문을 던지게 되기 때문이다. 신적 존재를 중심으로 하는

10) 윤대녕, <나의 문학적 자서전-문학으로 가는 길을 찾기까지>, 《제20회 이상문학상 수상 작품집》, 문학사상사, p. 380. (이밖에 작가 연대기에 관한 기록은 윤대녕, 《그녀에게 얘기해주고 싶은 것들》, 문학동네, 2001. : 박진, <잊혀진 것과 기억으로 남은 것들-윤대녕의 문학적 연대기>, 《작가세계》 51, 2001. 겨울, pp. 74-96. : 원재훈, <원재훈 시인의 작가 열전-소설가 윤대녕, “나는 오직 글 쓰고 책 읽는 동안만 행복했다”>, 《신동아》, 2007.3. pp. 308-323. 참조.)

11) 흥기삼, 《불교문학연구》, 집문당, 1997, pp. 27-28.

정토나 극락에의 회구가 아닌, “인간은 사색하고 의욕을 갖는 존재로서 단순히 이 지상에만 머물지 않고 전 우주적인 중심점을 취한다”는¹²⁾ 관점을 유지하며 인간의 내면으로부터 생의 고통을 덜어낼 방법을 찾으려 하는 것이다. 그리하여 윤대녕 소설의 인물들은 스스로 생로병사와 애욕에서 비롯된 욕계의 죄업을 비워내고자 시도한다. 자신의 마음과 별이는 지난한 줄다리기는 궁극적으로 자신으로부터의 자유, 즉 해탈의 경지에 이르기 위한 것이다. 이때 인간이 감당해야 할 가장 큰 고통인 죽음은 마지막 과업으로서 주어져 있다. 이것이 윤대녕의 초기작인 <천지간>, <에스키모 왕자>와 근작 《제비를 기르다》를 관통하는 정서이다.

은어의 메타포로 대변되는 윤대녕의 초기작들과 근작 《제비를 기르다》의 작품들을 구분하는 것은 죽음이라는 주제의 내면화 정도이다. 목숨을 걸고 회귀하여 장렬하게 죽음을 맞는 은어의 이미지는 약화된다. 대신 제비의 순환성과 수직과 하강을 거듭하는 시지프스적 원환성이 겹쳐진다. 불꽃같은 생이 아닌 인생의 굴곡을 끝없이 경험해야 할 생으로 그 접근 방식이 바뀐 것이다. 《호랑이는 왜 바다로 갔나》, 《제비를 기르다》와 같은 최근작들에는 주인공이 바다를 건너는 장면이 자주 등장한다. 죽음을 앞둔 인물들, 혹은 과거의 죄의식에서 벗어나지 못한 인물들이 생을 정리할 공간을 찾아드는 것이다. 고통 앞에서 생을 상대화하는 것은 곧 생과의 화해를 지향하고 용서와 구원을 청하는 행위이다. 이로써 인물들은 마음에 응어리져 있던 죄업을 덜어내고 자폐적인 상태에서 벗어난다.

<탱자>의 주인공은 통영 바다를 건너 제주도로 향한다. 그녀는 자신이

12) 홍기삼은 니체의 개인주의에 영향을 받은 독일 불교문학의 윤희관이 정토교적 불교보다는 인간주의 종교의 성격을 띤다고 분석한다. 이는 이광수, 김동인, 서정주, 김동리 등 실존주의적 성향과 불교적 세계관이 혼효되어 나타나는 작품세계를 가진 한국의 근대작가들에게도 해당되는 내용이다. (위의 책, p. 51.)

폐암 때문에 얼마 살지 못하리라는 것을 안다. 죽음에 들기 전에 섬을 찾아온 그녀는 사십여 년 전의 첫사랑을 떠올리며 고독하게 자신의 과거와 마주한다. 바다를 건넌다는 행위는 인물에게 자신의 삶을 객관화하여 되돌아보는 계기가 된다. 이 소설의 첫 장면에는 소설집 전반을 관통하는 주제가 화두처럼 놓여 있다.

올봄에 통영에서 제주로 오는 배 안에서 마주친 어떤 늙은 중이, 사람은 가끔 정화되지 않으면 나이를 먹을 수 없으리라 내게 말하였다. 그래서 굳이 갈 곳이 없음에도 바다를 건너게 되었다고 말이다. 그때 나는 진해에서 벚꽃을 보고 돌아오는 길이었다. 정화가 무엇인냐고 묻자, 그는 내 손에 들려 있는 빨강계 타들어가는 담뱃불과 옆에 놓인 빈 소주병을 가리켰다. 그리고 나서 덧불이기를, 죽음에 들기 전에도 아마 다시 이리리라 딱딱게 웃으면서 말하는 것이었다. (<탱자>, 98)

화자인 '나'에게 선상에서 만난 승려는 '정화'를 위해 바다를 건넌다고 말한다. 그리고 정화란 타들어가는 담뱃불과 빈 소주병과 같은 것이라는, 그리고 죽음에 들기 전에도 다시 바다를 건너리라는 수수께끼 같은 말을 던진다. <탱자>의 첫 장면에 실린 아포리즘은 죽음을 앞두고 바다를 건너 제주를 찾은 주인공의 행적을 통해 그 의미가 선명해진다. 그녀에게 제주도는 상처로 남아 있는 옛 연인에 대한 원망, 죽음 앞에서 더욱 한스럽게 남은 옛 사랑에 대한 집착을 포기하는 장소이다. 그녀는 마음에 담아 두었던 가족에 대한 원망, 이루지 못한 옛 사랑의 이야기를 조카에게 털어놓는다. 그리고 굴이 회수를 건너면 탱자가 된다는 옛말(橘化爲枳)을 의식해서 가져 왔던 탱자를 손수 굴로 바꾼 후 떠난다. 끝내 돌아오지 않았던 옛 연인을 만난 것으로, 이루지 못한 사랑을 이룬 것으로 여기면 되는 것이다. 그녀는 제주에서 생에 대한 미련과 허상을 없애는 정화

의 의식, 자신의 생과 화해하는 의식을 치른다.

이렇듯 바다를 건넌다는 것은 궁극적으로 자기치유의 행위이다. 그러나 한 차례의 정화를 치른다고 해서 그 이후에 어떤 초월적인 삶이 주어 진다는 보장도 없다. 담뱃불과 빈 소주병처럼 지난 상처가, 혹은 아마도 되풀이될 상처들이 동일하게 놓여 있을 뿐이다. 이는 매 순간의 죽음과 더불어 다시 시작하는 생의 모습이며, 한 번의 절정 이후의 장렬한 죽음이 아니라 더디게 천천히 지속되는 죽음의 모습인 것이다. 평생 제비를 따라 기출과 귀가를 반복하다 죽음을 앞두고 바다를 건너 고향인 강화도로 돌아간 <제비를 기르다>의 어머니의 모습이나, 암이라는 사실을 알고 사막을 종주하는 여행길에 나선 <낙타주머니>의 주인공들은 모두 정화의 의식을 위해 바다를 건넌 인물들이다.

윤대녕의 장편소설 《호랑이는 왜 바다로 갔나》에서도 바다를 건넌다는 의미는 자기치유의 계기가 된다. 이른바 386세대에 속하는 주인공 영빈은 학원 프락치 사건에 연루된 형의 자살을 간접적으로 방조했다는 죄책감을 마음 깊이 숨긴 인물이다. 이 소설에서 ‘호랑이’는 그의 삶을 벼랑 끝으로 내모는 자의식으로서, 자기 환멸과 불안의 근원으로 작용한다. 제주도행과 바다낚시라는 계기를 통해 영빈은 자신의 고통과 대면한다. 소설의 결말부에서 영빈은 커다란 돌뭉치를 낚아 올리고, 동시에 자신의 내면에 있던 호랑이가 빠져나가는 환각을 본다. 그 동안 자신을 괴롭혀온 고통에서 비로소 놓여난 것이다.

정화의 의식을 통해 마음의 치유가 이루어지고, 오랫동안 묵었던 응어리가 빠져나간 자리에 남는 것은 ‘나’의 존재조차도 비워버린 듯한 적요함이다. ‘빠져나감’, ‘비어 있음’이라는 상태는 ‘무(無)’에 대한 상상력으로 이어진다. 몸 안에 있던 번뇌가 야수의 형상으로 인물을 괴롭히다가 자기치유의 여행길에 빠져나간다는 《호랑이는 왜 바다로 갔나》의 플롯은 전작 <에스키모 왕자>에서 이미 보았던 것이다. <에스키모 왕자>의

주인공 역시 자신 때문에 자살한 여자에 대한 죄책감을 안고 있는 인물이다. 그의 번뇌를 대변하는 것은 흉물스러운 야수로 형상화되고, 그것은 여러 나라의 경계를 건너는 여행길의 끝에서 까만 불덩어리의 형상으로 몸에서 빠져나간다. 이들 소설의 인물들은 ‘머무르던 것이 나감’을 경험하고, 이로써 자신을 괴롭히던 과거의 상처를 비우고 새로운 생을 시작하는 계기를 얻는다.

고요함, ‘비어 있음’을 갈망하는 것은 죽음을 앞둔 인물들 역시 마찬가지이다. 평생 방랑을 거듭하다 죽음을 앞두고 숲으로 들어간 〈편백나무 숲 쪽으로〉의 인물은 전설상의 신령스러운 뱀이 그러하듯 자신도 “큰 고요함“을 뜻하는 “대정(大靜)에 들고 싶다”(149)는 말을 남긴다. 〈낙타주머니〉의 주인공은 암 선고를 받고 방황하다, 사막에서 푸른 낙타가 수놓아진 빈 주머니를 낚선 노인에게 받아들면서, “편안하게 체념”할 수 있게 된다. 이 소설에 등장하는 “무위(無爲). 즉, 형상은 있어도 작용하지 않는다. 출생해 나온 그 무로 돌아가 마침내 형상이 없는 상태에 있다”(202)라는 구절은, 당초 출생한 곳으로 회귀하자고 말하던 〈은어〉의 젊은 주인공들이 찾아낸 답이기도 하다. 출생해 나온 곳에는 ‘무’, 자신을 비운 고요한 상태가 있다. 은거하는 신령한 뱀이나 낙타주머니는 ‘적요함’과 ‘비어 있음’, 즉 ‘무’의 이미지가 감각적으로 형상화된 것이다.

윤대녕 소설의 인물들은 자기로부터의 해방과 초월이라는 궁극적인 자유를 찾아 여행하고 있다. 그것은 생에 대한 집착과 애욕으로 응어리진 ‘나’를 버리고 비우는 과정으로 나타난다. 그 비움을 통해 오히려 ‘나’가 확장되고 있음은 타인을 보는 시각에서도 나타난다.

그렇다고 억지스럽게 서로를 이해할 필요도 없으리라. 생에는 화해할 수 없는 관계라는 것도 엄연히 존재하게 마련이다. 그런 사실을 인정하고 나면 그토록 악마처럼 굴던 삶이 오히려 나에게 관대한 점이 있었음을 깨

닫게 된다. 삶을 완수하는 방식이 저마다 다르다는 건 얼마나 가깝하고도
오묘한 사실인가. (<고래등>, 188)

평생 고집과 독선으로 가족을 희생시킨 아버지의 삶에 대해 화자는 무
관심이나 냉소와는 다른, 집착하지 않는 방식으로의 용서와 화해를 보여
준다. 바다와 사막을 건너며 자신의 생을 상대화하면서, 자신을 괴롭히
는 것을 비우고 버린 까닭이다.

이와 같은 의식의 전환은 친척이나 부부, 부모처럼 가깝지만 외면당했
던 일상성의 대상들이 소설의 주인공으로 등장하는 경향을 낳는다. 사건
의 핵심에 ‘나’를 세우던 방식에서 벗어나, 한발 물러선 관찰자의 입장에
서 인연들의 얽힘이라는 현상에 관심을 둔다. ‘나’의 운명과 고통을 인간
의 보편적인 현상으로 환원하는 작업이 꾸준히 이어진다고 볼 수 있다.

4. ‘나’를 지우는 여행

<은어뉘시통신>의 인물들은 사회제도와 간섭으로부터의 “무경계 상
태”(72)를 찾아 떠돈다. 그로부터 10년 후, 《호랑이는 왜 바다로 갔나》의
인물은 어떤 방식의 이데올로기로부터든지 “경계인으로서의 시점을 유
지해야 한다”(117)고 주장한다. 경계를 의식한다는 것은 얼핏 자유를 제
한한다는 말처럼 들린다. 오히려 “무경계”의 자유로움이야말로 동경의
대상이 되어야 하는 것이 아닌가. 그것이 해탈이라고 말해지든 열반이라
고 말해지든, 자유가 윤대녕 소설의 궁극적인 지향점이라면 말이다.

윤대녕의 소설이 이처럼 상식을 뒤집는 방향으로 전개되고 있다는 것
은 윤대녕의 작품이 신화가 아닌 소설이라는 점을 설명하는 단서이다.
경계인으로서의 세상 보기란, 끊임없이 자신을 상대화하려는 시도이다.
세상은 ‘나’라는 개별자에 의해서 비롯되는 것이 아님을 확인하는 것이

다. 작중 인물의 초월의지가 같은 방식으로 변화를 겪는 것은 자연스러운 일이다. 그의 초기 소설에 나타나는 ‘은어의 나르시시즘’은 목숨을 걸 정도로 집요한 생에 대한 애착, 상상 가능한 의식의 끝까지 자신을 몰고 가고 싶다는 충동이다. 그러나 최근작의 인물들은 남루한 삶의 끝을 지켜보며, 그 남루함을 껴안을 수 있는 방법을 찾느라 골몰한다. 바다를 건너 ‘나’의 생을 상대화하고 인정한 뒤 집착하지 않고 비운다. ‘나’를 고집하는 한, 자유로울 수 없음을 깨닫는다. ‘나’를 비운 빈자리에 들어서 는 것은 타인과의 화해, 세계와의 화해이다. 적어도 소설집 《제비를 기르 다》에 이르기까지 확인되는 윤대녕 소설의 여정은 기존의 고정적인 설정 들을 스스로 해체하면서 점차 확장되는 세계를 담는다.

윤대녕의 인물들이 세계를 자기화하는 방법은 이렇듯 역설적이다. 비움으로써 끌어안는다는 것. 그것은 ‘나’를 세계의 중심에 두지 않으며 타 인과의 관계를 의식하고 있기에 현실적이다. 또한 끊임없이 자신의 생을 상대화하면서 세계와의 불화를 인식하고 해소하려 하기 때문에 살아 있 는 것이다. 신화와 종교의 세계에 지나치게 가깝다는 점에도 불구하고, 윤대녕의 소설을 소설이라 부를 수 있는 이유는 이 때문이다. ■

참고 문헌

* 일차문헌

윤대녕, 《은어낚시통신》, 문학동네, 1994.

《남쪽계단을 보라》, 세계사, 1995.

《많은 별들이 한곳으로 흘러갔다》, 생각의 나무, 1999.

《호랑이는 왜 바다로 갔나》, 생각의 나무, 2005.

《제비를 기르다》, 창비, 2007.

《그녀에게 얘기해주고 싶은 것들》, 문학동네, 2001.

《작가세계》 51, 2001. 겨울 (윤대녕 특집호)

* 단행본 및 논문

고익진 편역, 《한글 아함경》, 동국대학교출판부, 1991.

오형근, 《불교의 영혼과 윤회관》, 새터, 1995.

홍기삼, 《불교문학연구》, 동국대학교출판부, 1997.

가스통 바슐라르, 《촛불의 미학》, 문예출판사, 2001.

《물과 꿈》, 문예출판사, 1980.

예술 세계와 생활 세계 그리고 존재의 구원

— ‘牽居’ 三部作 연구 ① ; 牽居에 대하여—

홍기돈(중앙대 강사)

1. <술거(牽居)> 3부작의 모티프

‘<술거> 3부작’ 이라고 하면 <술거(牽居)>(朝光, 1937.8), <잉여설(剩餘說)>(조선일보, 1938.12.8~12.24), <완미설(玩味說)>(文章, 1939.11)을 가리킨다. 김동리는 <완미설>의 부기(附記)를 통하여 그러한 연관성을 명백하게 밝혀 놓았다. “本篇玩味說은 形式으로는 따로 獨立된 短篇이나, 內容으로는, <牽居> <剩餘說>과 같은 문제(運命)의 발견이요 變貌인즉 上記 二作과 함께 읽어주시는 讀者가 몇 분쯤 계셨으면 한다.”¹⁾ 이러한 당부에는 절박함이 동반하고 있다. 미지의 독자로부터 팬레터를 받고 연정을 품었던 김동리의 환상이 무참하게 깨지고 난 이후였기 때문이다. 어설픈 실연(失戀) 뒤에 따라붙은 도저한 절망에 시달리며 내내 운명(존재)

1) 金東里, <玩味說>, <文章>, 1939.11, 46쪽.

의 비극성을 떠올렸던 것. 그러니까 소설가로서 존재의 비극성을 돌파하는 김동리 나름의 방식이 ‘술거’ 3부작’으로 이어졌다고 할 수 있다.

소설이 과연 고희(苦海)의 바다에서 구원에 이르는 길이 될 수 있을까. 이러한 물음을 전면에 내걸었을 때 문학은 종교의 수준으로 올라서게 된다. 구체적인 삶의 세목이 뒷전으로 밀려나고 삶의 의미를 따져 나가는 관념성이 작품을 압도하게 되기 때문이다. “〈牽居〉 무렵에 와서 나에게 새로운 苦痛이 시작되었다. 小說을 쓴다는 것(惑은 文學을 한다는 것)만으로 나의 人生的 究竟은 救援(救濟란 語彙가 더 正確할른지 모르겠다)에 通할 수 있는가 하는 問題였다. 文學觀이 不知中 宗教의 영역을 侵犯하기 始作한 것도 이때부터의 일이었다. 그리고, 이 問題와 正面으로 부딪친 것이 〈牽居〉였다.”²⁾ 구원을 향한 열망은 그에게 그토록 절박하였다. 소설가로서의 전존재를 걸고 재출발하는 마음가짐을 내걸었을 만큼이나 심각했던 것이다. “다술사로 들어온 나는 완전히 외롭게 되었다. 내가 다시 《조광(朝光)》지, 《문장》지에 기고(寄稿)하기 시작한 것은 그로부터(펜레터 실연사건-인용자) 근 일 년이나 지난 뒤였다. 나는 재출발이나 하는 심정으로 붓을 들어 〈술거(牽居)〉, 〈잉여설(剩餘說)〉, 〈황토기(黃土記)〉 등을 썼던 것이다.”³⁾

그림은 예술의 층위에서 소설과 등가를 이룬다. 예술을 통한 구원의 문제를 다루는 데 소설을 그림으로 치환시켜 내용을 전개하여도 별 문제가 없다는 것이다. 동리는 이러한 전제 위에서 ‘술거’ 3부작’을 써 내려갔다. 그 자신이 밝히는 “〈牽居〉 三部作의 모티브”는 이러하다. “무언지 견딜 수 없는 고통과 초조와 괴로움 속에서, 상처 입은 사슴이 목 축일 물을 찾아다니듯이 골짜기와 수풀 속을 헤매다가” 우연히 퇴락한 암자 한 채

2) 金東里, 〈後記〉, 《黃土記》, 首善社, 1949, 216쪽.

3) 金東里, 〈文學行脚記〉, 《思索과人生》, 一志社, 1973, 207쪽.

를 발견하였다. “지붕도 한 머리 찌그러진 채 비가 새어 얼룩이 진 벽에는 불화(佛畵) 한 폭이 걸려 있었”는데, 그것을 바라보는 “어느 사이엔지, 내 얼굴에는 싸늘한 눈물이 흘러내리고 있었다.” 그 감정이 얼마나 큰 울림을 자아냈던지 동리는 의문형으로 그 당시를 회고하고 있다. “나는 그때까지 어느 절에 가든지 그 진한 채색의 불화(佛畵) 여래상(如來像), 보살상(菩薩像), 나한상(羅漢像) 할 것 없이 불화에 대해서는 막연한 혐오감(厭惡感) 같은 것을 깨닫고 있었다. 그럼에도 불구하고, 그날 그 퇴락한 암자 속에 걸려 있던 곱광이 핀 불화는 어찌면 그렇게도 나의 가슴에 깊은 충격을 주었을까.”⁴⁾

‘곱광이 핀 불화’에서 받았던 ‘깊은 충격’은 <술거>의 긴장을 이루는 중핵으로 되살아난다. 그런데, 불화(佛畵)를 다루면서 동리는 왜 하필 술거를 끌어왔던 것일까. 그것은 술거가 신과 대면한 후 예술적인 깨달음을 얻은 인물이기 때문이다. 그러니까 종교와 예술이 만나는 지점에서 술거는 자신의 구원을 이룬 셈이라고 할 수 있다. 1914년 저술되어 커다란 영향력을 확보하였던 《신단실기(神壇實記)》에는 <술거의 신화(神畵)>가 등장한다. 이 책을 저술한 김교헌(金敎獻)은 대종교의 2세 교주인데, 선(仙)의 사상을 통해 근대와 대결을 벌여나갔던 동리가 《신단실기》를 읽지 않았을 리 만무하다. 김동리의 선(仙)이란 한민족(韓民族)에게 재래(在來)하던 유(儒)·불(佛)·선(仙)을 아우르는 현묘한 도(玄妙之道), 즉 풍류정신(風流精神) 위에서 빚어지는 바, 《신단실기》를 우회해서는 이러한 사상이 가능하지 않기 때문이다. 또한 동리의 사상적·정신적 후견인 역할을 담당하였던 범보(凡父)는 백산(白山) 안희제(安熙濟)를 매개로 대종교 본부와 연결되어 있기도 하였다.

4) 金東里, 〈自傳記〉, 《趣味와 人生》, 文藝創作社, 1978, 267쪽.

신라(新羅)의 솔거(率居)는 농민의 아들로서 어렸을 때부터 그림에 뜻을 두었다. 나무를 하러 가면 칩뿌리로 바위에 그림을 그리고, 밭을 갈면 호미 끝으로 모래 바닥에 그림을 그렸으나 궁벽한 시골에 스승이 없어 배우지 못하여 끝내 공부를 완성하지 못하였다.

이에 솔거(率居)는 밤낮으로 마음속으로 천신(天神)에게 빌기를,
“원컨대 신(神)의 가르침을 받게 해 주시옵소서.”

했다.

이렇게 여러 해가 되었는데, 어느 날 한 노인이 꿈속에 나타나서 말하기를,

“나는 신인(神人) 단군(檀君)인데 너의 지극한 정성에 감동하여 신희(神毫)를 주노라.”

했다. 솔거는 꿈에서 깨어나자 어슴푸레하게 깨달아 마침내 명공(名工)이 되었다.

이렇게 하여 솔거는 신(神)의 은혜에 감명(感銘)을 입어 단군(檀君)의 어진(御眞)을 그린 것이 거의 천 장에 가까웠으니, 이는 꿈속에 본 것을 상상해서 그린 것이다.⁵⁾

〈솔거〉에서 갈등이 해소되는 방식은 〈솔거의 신화(神畫)〉와 그대로 일치한다. 솔거가 꿈속에서 단군을 만나 화성(畫聖)의 반열로 올라설 수 있었던 것처럼, 〈솔거〉의 ‘재호’는 솔거가 등장하는 꿈을 꾸고 난 직후 극심한 고통으로부터 벗어나고 있는 것이다. 《신단실기》의 영향이라고 볼 수 있다. 기실 이 시기 동리는 설화를 차용하여 몇 편의 소설을 창작하였다. 상룡설(傷龍說), 쌍룡설(雙龍說), 절맥설(絶脈說), ‘아기장수 설화’를 바탕으로 하는 〈황토기(黃土記)〉(《文章》, 1939.5), ‘두꺼비 설화’를 배경으

5) 김교헌, 〈솔거(率居)의 신화(神畫)〉, 《신단실기》(이민수 역), 뿌리, 1994, 56~57쪽.

로 하는 <두꺼비>(《朝光》, 1939.8)가 대표적이다. 이들 작품이 민족의 현실을 형상화하고 있는 반면, <술거>는 작가 자신의 존재에 대한 관심으로 기울어지고 있다는 사실이 다를 따름이다.

동리는 1940년 《文章》 5월호에 발표한 <新世代之 精神-文壇 ‘新生面’의 性格, 使命, 其他>에서 다음과 같이 말한 바 있다. “나의 作品世界에 가끔 民俗을 導入함에 對해서는 또 이밖에 나대로 다른 理由가 있으나 그것은 省略한다.”⁶⁾ 민간에 전승되는 설화를 통해 민족이 처한 현실을 환기시키려는 것이 이러한 작품들의 창작 의도였다. 따라서 동리로서는 그 이유를 생략할 수밖에 없었다. 국책을 적극적으로 반영하라는 일체의 요구가 집요하던 시절이었기 때문이다. 그렇지만, 민속을 취하였음에도 불구하고 <술거>는 이러한 부류에 포함되지 않는다. 당시 김동리를 찾아다녔던 조연현이 “<牽居>나 <庭園>(《剩餘說》의 改作·改題-인용자)이나 <玩味說>의 주인공은 바로 作者 자신에 대한 관심이요 追求”⁷⁾라고 단정했던 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. ‘<술거> 3부작’에 대한 접근은 이러한 사실에서부터 출발하게 된다.

2. 예술 세계와 생활 세계 그리고 존재의 구원

<술거>의 말미에는 “丁丑, 春”이라고 창작시기가 표기되어 있다. ‘丁丑, 春’이라면 1937년 봄인데, 동리가 김월계(金月桂)를 처음 만났을 때가 1937년 3월경이다. 그리고 두 사람은 1938년 3월 25일 결혼식을 올렸다. 김동리 전집에 실린 연보에는 그 날짜가 1938년 11월 25일로 명시되어 있으나,⁸⁾ 천주교 진주 옥봉 본당과 마산 교구청에 각각 보관되어 있는 혼배

6) 金東里, <新世代之 精神-文壇 ‘新生面’의 性格, 使命, 其他>, 《文章》, 1940.5, 92쪽.

7) 조연현, <김동리②>, 《조연현전집6》, 語文閣, 1977, 23쪽.

성사 문건에는 3월 25일로 기재되어 있다. 천주교인이었던 김월계의 요청에 따라 식을 올린 후, 동리는 광명학원에서 한용운(韓龍雲)의 주례로 결혼식을 다시 치렀다. 호적상 혼인신고 날짜는 1938년 6월 21일로 되어 있다.⁹⁾ 그러니까 <술거>는 김월계를 만나기 시작할 즈음 씌어졌고, 결혼하기 이전에 발표된 셈이다. 그리고 <잉여설>, <완미설>은 결혼하고 난 뒤 창작되었다. <술거>에 등장하는 작가의 내적 갈등을 이해하기 위해서는 이러한 전기적 사실을 염두에 두어야 한다.

주인공 ‘재호’는 근 십 년 지나도록 객지를 떠돌고 있다. 예술(미술)이라는 “또 하나 다른 황홀한 세계를 발견하야”¹⁰⁾ 탐닉하느라 그렇게 된 것인데, 여기에 ‘어머니(고향)’의 세계가 끼어들면서 소설은 비로소 시작된다. 그러니까 작품의 갈등은 ‘어머니(고향)’로 표상되는 생활 세계와 ‘황홀한 세계’로 집약되는 예술(미술) 세계 사이에서 빚어지는 셈이다. 두 세계의 충돌을 매개하는 상징이 바로 ‘결혼’이다. 다음은 어머니의 상여가 나가는 꿈을 끝 다음 이어지는 소설의 시작 부분이다.

이즘 와서는 연다라 고향 일이 자꾸 꿈에 보인다. 반드시 집에 무슨 불길한 일이 났거나, 그렇지 않으면 혹시 형이 자기를 찾아, 집을 나서지 않았는가 하는 생각도 그는 드렸다. 그의 형은 지금까지 그에게 “연만하신 부모님을 두고 나이 스물이 넘도록 처자도 없이 노상 객지로만 도라다니니 그것이 어찌 자식된 도리이냐”라든가 혹은 “부모님이 생존하신 안에 얼른 도라와 결혼을 해야지……”라든가 이모양으로 늘 부모님을 드러 그가 얼른 집에 도라와 결혼하기를 전하는 것이었으나 이러한 형의 말에는

8) 《김동리 전집①: 무너도·황토기》, 민음사, 1995, 370쪽.

9) 김정숙, 《김동리 삶과 문학》, 집문당, 1996, 184~185쪽.

10) 金東里, 〈率居〉, 《朝光》, 1937.8, 349쪽. 이하 〈率居〉 인용은 뒤의 괄호 안에 숫자로 표기한다.

실상인즉 다른 의미의 그에 대한 회한도 드러 있는 것이었다.(349)

자신의 이러한 상황을 문득 깨달았을 때 동리는 “어떤 놈이 남의 만다라 앞에서 울고 있느냐?”(351)라고 외치게 되었다. 그러니까 만다라 아래 자리를 잡고 하염없이 울고만 있는 아이는 동리의 심리적 표상이라는 것이다. 생활에 발목을 잡히지 않겠노라는 애초의 의지가 들연 확인받게 된 상황이 ‘어떤 놈’이란 단어에 응축되어 있다면, 예술(미술)을 종교의 수준으로까지 끌어올려 지속시키고자 하는 태도는 ‘남의 만다라’라는 배타적 고집으로 표현되고 있다. 그렇지만, 생활 세계와 예술(미술) 세계 사이에서 벌어지는 갈등은 쉽게 뛰어넘을 수 있는 것이 아니다. 그래서 작가는 젊은 공양주를 통해 그 아이를 다음과 같이 설명하고 있다. “이놈 애가 시방 어저께부터 밥을 굶고 있습니다요. 그런데 제가 가서 밥을 먹 채두 안간다, 그러문 어디로 다른데로 가서 얻어먹으래두 안간다, 늘 이 구석(만다라 아래-인용자)에만 앉아서 울고 있겠답니다요.”(359) 바로 이 울음소리가 <술거>의 주된 정조를 결정하고 있고, 동리의 당시 심정이기도 하다.

주지하다시피 만다라(曼荼羅)는 maṇḍala를 소리 나는 대로 적은 것이다. 만다(maṇḍa)는 본질을 뜻하며, 라(la)는 소유를 나타내는 접미사에 해당한다. 여기서 본질은 깨달음을 의미하므로 만다라는 깨달음의 심상을 시각적 도상(圖象)으로 나타낸 것이라고 할 수 있다.¹¹⁾ 삶의 구경(究竟)을 추구하는 방편으로 문학을 설정하고, 이로써 스스로의 구원 혹은 구제에 도달할 수 있어야 한다는 동리의 문학관은 여기서 선명하게 드러난다. 이러한 문학관에 따라 만다라의 도상을 언어로 옮기면 곧 문학(소설)에 해당하기 때문이다. 그런데, 이러한 도정에 난데없이 부모 없는 어린아

11) 박철환, 《불교 길라잡이》, 시공사, 1995, 312~313면.

이(생활 세계, 존재의 비극성)가 뛰어든 셈이니 가히 '라홀라(rāhula, 장애)'라고 이를 만하다. 라홀라를 어떻게 처리할 것인가. 이에 대한 대답은 아이의 울음소리를 그치게 하는 방편의 마련이며, 자기 구원의 가능성을 생활 세계 속에서 모색해 나가는 문제와 이어진다. <술거>의 의미는 여기에 놓인다.

처음에는 승려에 대한 부러움으로 기울어진 양상으로 나타난다. 그들은 생활 세계로부터 벗어나서 도량(道場)에 머무를 자격이 제도적으로 보장되어 있는 존재이다. “저렇게 이른 새벽마다 붉은 가사를 두르고 근엄한 송주를 외이며, 부처님을 향해 합장을 하고 무릎을 꿇고 하는 그들이 요즘 와서는 눈물겹게 부러워 다. 그는 자기도 그 거칠게 기른 머리를 맑靚게 깎아버리고 저들과 함께 부처님 앞에 무릎을 꿇고 싶은 발작과 같은 정열에 사로 잡히고는 하였다.”(350) 그런데, 도량에 머무르며 즐기치게 염불을 외워 낸다고 과연 구원을 얻을 수 있을까. 이러한 질문이 종교의 영역에 걸쳐 있다면, 꾸준히 그림을 그려내고 쉽 없이 소설을 써 낸다고 하여 구원에 이를 수 있는가라는 예술에 대한 물음으로 바뀌어도 무방하다. 이러한 회의(懷疑)의 시선 앞에서는 삶의 의미를 추구해 나사겠다는 “그림을 믿던지 보살(菩薩)을 믿던지”(351)라는 근거가 여지없이 뒤흔들려 버린다.

이 대목에서 동리가 밝히는 “<술거> 3부작의 모티브”를 떠올릴 필요가 있다. 퇴락한 암자에 걸려 있던 곱팡이 핀 불화를 보며 싸늘한 눈물을 흘리게 되었던 만큼의 깊은 충격. 아마 곱팡이 핀 불화도 한때 화려한 채색을 자랑하였을 것이다. 하지만, 지금은 곱팡이가 피어 여지없이 망가지고 말았다. 그리고 언젠가는 사라질 것이다. 이러한 운명으로부터 자유로운 것이 과연 존재하기는 할까. 소설에서 ‘재호’는 “먼 화장터에서 오르는 연기”(360)를 보면서 하필 술거를 떠올렸다. 예술의 영원성에 대해 정면으로 맞서기 위해서이다. 자, 술거가 그랬던 그 많은 단군상이 지금

은 하나도 전해지지 않는다. 황룡사(黃龍寺)의 노송(老松)도, 분황사(芬皇寺)의 관음상도, 단속사(斷俗寺)의 유마상(維摩像)도 마찬가지다. 여기에 이르러 동리의 분신인 ‘재호’는 절망으로 빠져든다. “술거란 한개 화성(畫聖)의 죽음을 본 것보다도 그는 인류의 모든 노력의 자취를 생각하지 않을 수 없었다.”(361)

예술의 영원성을 부정하는 순간 종교의 구원 가능성 또한 나락으로 떨어진다. 절로 돌아와서 대면한 선정(禪定)하는 승려들이 “깃누런 얼굴에 생기 하나 없는 눈들을 히말짚게 뜨고 바보들같이 앓아”(362) 있는 것처럼 파악되는 양상이 이를 보여준다. 그래서 그는 벽에 붙은 술거와 관세음을 떼어내서 불살라 버렸고, 애착을 가지고 있던 미완성의 채홍도(彩虹圖)마저 재로 만들어 버렸다. 이때의 절박한 심정은 한 문장으로 간명하게 정리할 수 있다. “예술이나 종교냐 그런것이 그의 의식을 흐리울 때는 별서 아니었다.”(363) 그러니까 이즈음에 이르면 생활 세계로도 나아가지 못하고, 예술(미술)/종교의 세계에도 남아 있을 수 없게 된 상태에 처하고 말았다고 정리할 수 있다. “인생이란 이 흑린 채색 속에서 영원히 저회(低徊)하는 아메바라 생각하였다.”(360) 도저한 허무와 절망만이 그를 지배하고 있는 양상이다.

그런데, 이러한 양상은 한 순간 뒤집어진다. 꿈에 술거가 나타나서 단 두 마디를 들려주니 상황이 반전되는 것이다. 대체 어째서 술거는 그러한 의미와 비중을 차지할 수 있는 것일까. 동리는 이를 어떻게 표현해 내고 있는가. 김동리가 추구했던 선(仙)의 사상은 바로 이 대목에 개입해 들어간다. 그의 문학관이 확립되는 순간이다.

3. 선(仙)의 사상

선이란 무엇인가. 범보는 다음과 같이 설명하고 있다. “仙은 人邊에 山

자 또는 僂자로 쓰는데, 산에 사는 사람 또는 인간 세상에서 還去한 사람이라는 뜻의 회의문자이다. 곧 山人이다.”¹²⁾ 이 때 산은 자연을 의미한다. 그러니까 선이란 자연의 질서에 온전히 자신을 내맡기고 자연과 하나에 이른 존재를 가리킨다. 김동리는 이를 하나의 사상으로 받아들였다. 예컨대 <무녀도(巫女圖)>의 창작이 이를 드러낸다. 그는 이 작품에 대하여 설명을 덧붙인 바 있다. “여기 ‘시나윳가락’이란 내가 위에서 말한 ‘仙’ 理念의 律動的 表現이요, 이 때 모화가 ‘시나윳가락’의 춤을 추며 노래를 부른다 함은 그의 壽命이 ‘시나윳가락’이란 律動으로 化함이요 (毛火의 性格 描寫에 衣하여 可能함), 그것의 律動化란 곧 自然의 律動으로 歸化合一한다는 뜻이다.”¹³⁾ 그리고 이를 통하여 기독교와 맞서려고까지 하였다. “이리하여 東洋精神의 한 象徴으로서 取한 ‘毛火’의 性格은 表面으로는 西洋精神의 한 代表로서 取한 예수敎에 敗北함이 되나 다시 그 本質的 世界에 있어 悠久한 勝利를 갖게 된다는 것이다.”¹⁴⁾

<술거>의 ‘재호’가 꾸었던 꿈을 온전히 이해하기 위해서는 선(仙)의 사상을 전제하여야 한다. 물론 <무녀도>(《中央》, 1936.5)와 <山祭>(《中央》, 1936.9)에서부터 이미 선의 사상은 제시되고 있지만, <술거>에 등장하는 이 대목에서의 꿈은 선의 사상을 체득(體得)하는 계기로 작동하고 있는 측면에 주목하여 바라볼 필요가 있다.

……길도 없고 불빛도없는 어둠속 하늘도 별빛도 앞도 뒤도 아무것 없는 새캄안 어둠속에 그는 느리저 누어있었다.

그 캄캄한 어둠이 어찌면 앞질러 질듯도 하고 어찌면 핑 돌릴듯도 하드

12) 김범부, 《風流精神》, 정음사, 1987, 145쪽.

13) 金東里, <新世代의 精神-文壇 新生面 의 性格, 使命, 其他>, 《文章》, 1940.5, 91쪽.

14) 같은 면.

니……홀연히 어둠 속에서 사람의 얼굴 하나가 떠올랐다. 술거! 멀숙한 키대에 연회색장삼을 입었는데 어깨가 약간 구부정하고 얼굴 모습이 굽적굽직한 창백한 절사람이었다.

그는 만면에 미소를 띠우고 재호에게로 가까이 오드니

“그런것도 아닌데 그래.”

하고 어깨를 툭치는 바람에 깜짝 벼락을 맞는듯하든 순간 재호는 그런 것도 아니란 말뜻을 깨친듯하였다.

재호는 너무도 황홀하매 한참동안 땅우에 엎더져 일어나지 못하다가 겨우 고개를 다시 들고보니 술거는 아직도 미소가 만면한채

“나는 이렇게 살아있다.”

문짓문짓 물러가며 안개처럼 퍼지드니 별안간 그의 몸덩이는 우뚝한 산으로 변해져 버렸다. 산에서는 퍼런 소나무가 너울거리고 새들이 울고……(363)

꿈에서 단군과 조우했던 술거는 선(仙)이었다. 물론 ‘연회색 장삼’을 입은 승려이기도 하였으나 ‘국선(國仙)’이라고도 불렀던 화랑이 불가에 입문하는 일이 자유로웠던 사실을 상기한다면, 선의 사상과 불도(佛道)를 굳이 대립적으로 파악해서는 곤란해진다. 그러한 술거의 첫 마디가 “그런 것도 아닌데 그래.”이다. 이는 ‘인간 = 아메바’라는 인식의 부정이다. 기실 자전적 소설 <술>(《朝光》, 1936.8)에서 동리는 ‘인간 = 구더기’라는 자기모멸을 도저하게 드러낸 바 있다. 인간은 아메바도 아니며, 구더기도 아닌 그 이상의 존재라는 사실의 환기인 것이다. 그리고는 “나는 이렇게 살아 있다.”라고 두 번째 조언을 들려준다. 비록 전해지는 작품은 없지만, 작품과 별개로 술거의 예술혼은 여전히 살아서 전해지고 있다. 이때의 예술혼은 종교적 성격과 병행하면서 자기 구원의 의미를 지니기도 한다. 그래서 동리는, ‘재호’는 애초에 술거를 찾아 나서지 않았던가.

예술(종교)의 영원성은 작품을 통해서 확인되는 것이 아니라, 자기 자신과 대면하여 치열하게 맞서면서 구원을 향해 부단히 나아가는 과정으로 드러난다는 깨달음이 이 순간 벼락처럼 내리꽂고 있다. 그리고 보면, 앞부분에 나타났던 나한(羅漢, 阿羅漢)에 대한 ‘재호’의 바람은 결과의 측면으로 기울어진 작가의 조급함을 환기시키기도 한다. “보살님네들 처럼 장엄한 휘장과 찬란한 화관을 쓰지는 못했을망정 저 하얀 머리들(해골바가지, 나한) 우에 지장보살 모양으로 새파란 채색 칠만이라도 해주었으면 싶었다.”(357) 나한은 번뇌를 완전히 끊어 더 닦을 것이 없으므로 마땅히 공양 받고 존경받아야 할 존재라는 뜻이다. 마땅히 공경 받아야 하므로 응공(應供), 더 이상 배울 것이 없으므로 무학(無學), 번뇌라는 적을 죽였으므로 살적(殺適), 미혹한 세계에 태어나지 않으므로 불생(不生)이라고도 한다.¹⁵⁾ 그런데, 해골바가지처럼만 보이는 나한의 형상을 보면서 동리는 성급하게 깨달음의 경지(阿羅漢果)를 부여하려고 했지, 그러한 경계에 도달하기 위해 수행하는 단계(阿羅漢向)에 주목하지 못하였다. 욕망이 승했기 때문이다.

기실 자연의 질서와 합일하기 위해서는 먼저 스스로를 비울 수 있어야 한다. 자아(自我)나 작위(作爲)를 삼갈 수 있어야 한다는 것이다. 그래서 《도덕경》은 제 7장에서 ‘도광(韜光; 빛을 싸서 감춘다)’을 설파한다. “그것은 사아(私我)가 없기 때문이 아닌가? 그 때문에 오히려 그의 사아도 완성될 수 있는 것이다(非以其無私邪? 故能成基私).”¹⁶⁾ 〈무녀도〉나 〈산제〉에는 이러한 비움이 나타나지 않는다. 동양사상 일반에 대한 지식은 있었으나, 아직 그 지식이 삶 속에서 체득(體得)되지 못하였기 때문이다. 〈술거〉가 〈무녀도〉, 〈산제〉보다 더 나아간 부분이라면 바로 이러한 측면

15) 박철환, 앞의 책, 265~266쪽.

16) 노자, 《노자》(김학주 역), 을유문화사, 2005, 143쪽.

을 절박하게 깨닫고 있다는 데 놓인다. 자, 술거는 ‘우뚝한 산’으로 변하여 존재하는 인물(仙)이다. 동리 자신은 그 경지 앞에서 “너무도 황홀하며 한참동안 땅우에 엎터져 일어나지” 못할 수준이 아닌가. 이는 단박에 뛰어넘을 수 있는 거리가 아니다. 술거는 동리가 시간과 동행하면서 매 순간 자신을 돌아보면서 다가가야(復) 할 위치에 자리하고 있다.

덧붙이자면, ‘공(空)’이나 ‘허(虛)’ ‘무(無)’ 무엇이라고 부르든지 간에 동양의 사상에서는 이러한 지점을 중요하게 설정하였다. 범보는 동방 사 람들이 “정감지수(靜鑑止水)와 같은 정신 상태”를 강조하였다면서 다음과 같이 설명하고 있다. “불교에서는 無記狀態라는 것을 인정한다. 특히 禪家에서는 靜寂不動한 의식경지를 체험하지 못하고는 禪機를 포착하지 못한다. 宋儒가 主靜工夫를 하는 것은 그 장점이다. 靜이 아니면 마음이 비지 않고 비지 않으면 至公無私한 경지에 이르지 못한다는 것이다.”¹⁷⁾ 범보는 이 가운데서도 ‘허극정독(虛極靜篤)’을 강조하면서 선가(禪家) 쪽으로 기울어지는 모습을 보여준다. 과연 기독교에 이러한 요소가 있었던가. 동리는 없다고 판단하였다. 그래서 동양정신을 대표하는 ‘모화’가 서양정신을 대표하는 ‘예수敎’에 대하여 “本質의 세계에 있어 悠久한 승리”를 거두었다고 주장하고 나섰던 것이다.

〈술거〉의 시작 부분에 등장하는 기독교에 관한 이야기는 이와 관련된다. 어머니가 발각 성이 난 목소리로 “예수꾼들도 공동피터로 가나?”라고 묻는 장면과 “시방 저래되도 저이도 한때는여간 독실한 예수교인이 아니었다.”라는 진술.(347) 이러한 내용은 《황토기》(1949)가 개작된 〈술거〉에서도 바뀌지 않았다. 여기에 대하여 김윤식은 “도무지 영문을 알 수 없는 ‘돌연한 삽입’이 아닐 수 없다.”라면서 “만약 〈술거〉를 좀더 완벽하게 개작하는 단계가 온다면 작가는 응당 ‘어머니의 예수꾼’ 대목을 삭제

17) 김범부, 〈陰陽論〉, 《風流精神》, 정음사, 1986, 128쪽.

해야 마땅할 것이다.”라고 조언하고 있다.¹⁸⁾ 하지만, 허극정독(虛極靜篤)의 관점에서 술거가 산으로 변하는 의미를 파악한다면 ‘돌연한 삽입’이라고 보기는 어려울 성싶다. 죽음이란 인간에게 주어진 피할 수 없는 운명이고, 그러한 운명을 타개하고 영원으로 나아가고자 하는 치열한 모색이 <술거>의 주제인바, 예수교는 이러한 방향과 비교되는 소재로 충분히 등장할 수 있기 때문이다. 즉 땅에 묻혀 자연으로 돌아가는 인간의 운명을 예수교로서는 어찌 할 수 없다는 작가의 견해가 작품의 내용과 충분히 융화한다는 것이다. 그리고 동리로서는 선(仙)에 이르는 일이 것처럼 중요하기도 하였다. <술거>를 쓴 동리가 <무녀도>의 작가이기도 하다는 사실은 이 대목에서 환기할 필요가 있다.

4. 청산과의 거리

1948년 동리는 평론집 《문학과 인간》을 상재하였다. 여기에는 <청산과의 거리>라는 ‘김소월론’이 실려 있다. 시 <산유화>를 탁월하게 분석한 이 글에서 동리는 청산의 의미를 흥미롭게 진술하였다. 소월이 무의식적으로 간취한 내용을 자신은 의식적으로 간파하고 있다는 태도가 꺾인상적이다. <술거>를 쓰면서 그 깊은 의미를 절박하게 파악해 나간 바 있기 때문에 이러한 자신감이 생겨났으리라 추론할 수 있다.

소월은 옥녀나 금녀로써 메꾸어지지 않는 그의 정한의 구경이 ‘자연’ 혹은 ‘신’을 찾고 있다는 것을 꿈에도 생각할 수 없었던 것이다. <산유화>의 기적성은 여기서 기인한 것이다. “산에, 산에, 피는 꽃은 저만치 혼자서 피어있네” 할 때, 그는 그 산이 무엇인지를 몰랐으며 다만 그 청산과 자기

18) 김윤식, 《사반과의 대화》, 민음사, 1997, 104~105쪽.

와의 거리를 ‘저만치’라고 손가락질로 가리킬 수 있었던 것뿐이다. 그리고 그가 청산과 자기와의 거리를 ‘저만치’라고 손가락질로 가리킬 수 있는 순간은 그가 가장 그의 ‘임’의 품속에 깊이 안길 수 있는 순간이기도 했던 것이다.¹⁹⁾

기실 동리가 줄기차게 주장하였던 ‘본령정계(本領正系)의 문학’이란 이를 가리킨다. ‘삶의 구경(究竟) 탐색’이라는 문학관은 인간의 이러한 존재성을 확인하는 데 있기 때문이다. <술거>에서는 ‘술거’가 바로 구경의 상징성을 가진다. “그의 육체와 함께 죽은줄 알았든 그 술거 그의 그림과 함께 죽은줄 알았든 그 술거 그는 죽지않고 그와같이 살아 있었다. 그는 영영이 죽지않는다고 말하였다. 나는 이렇게 살아 있다고 말하였다.”(364) 따라서 술거(청산)와 자기와의 거리가 ‘저만치’라고 손가락질하며, 동시에 그러한 세계를 향해 끊임없이 나아가는 데서 해결책을 마련하는 것은 당연한 수순이라고 하겠다. 즉 어찌할 수 없는 술거(청산)와의 거리를 수궁한 만큼 생활 세계를 끌어안는 한편, 술거(청산)를 가리키며 자기 구원에 매달리는 것이 동리의 선택이라는 것이다. 물론 문학(예술)은 술거를 가리키는 손가락에 해당한다. 이로써 동리는 ‘어떻게 살 것인가’라는 문제에 대한 나름의 해답을 찾아냈다. <술거>에서는 “그는 이 소년을 한 포기의 나무처럼 기루면 그 나무를 술거의 산에 심어주리라 생각하였다.”(364)라는 문장으로 표현되어 나타난다.

<술거>의 마지막 문장은 다음과 같다. “그 푸지게 쌓였든 눈도 하로아 침 봄 별에 거이 녹어버리고 마을로 내려가는 길우에는 흰해빛이 강물처럼 내리퍼붓고 있었다.”(364) 마을로 방향을 잡았으니 이제부터는 생활 세계 속에서 예술이 펼쳐지게 된다. 과연 동리는 김월계와 결혼을 하여

19) 김동리, 《문학과 인간》, 민음사, 1997, 44쪽.

가정을 꾸림으로써 생활을 가지는 데로 나아갔다. 그렇다면 이러한 판단은 생활 속에서 어떻게 굴절되어 이어질까. 이를 살펴보기 위해서는 〈영여설〉, 〈완미설〉로 넘어가야 한다. 동리는 이를 다음과 같이 밝혀 두었다. “그 뒤, 이 작품(〈率居〉-인용자)은 주인공 ‘재호’의 심경 발전을 주제로 하여 〈정원(庭園)〉(一名 ‘剩餘說’), 〈완미설(玩味說)〉 두 편을 더해서 삼부작(三部作)을 이루었다.”²⁰⁾ ■

20) 金東里, 〈自傳記〉, 《趣味와 人生》, 文藝創作社, 1978, 269쪽.

박상룡 소설의 야단 : 《육조단경》과 《죽음의 한 연구》

박금산(소설가)

1. 법석, 야단법석

여러 사람이 어수선하게 떠든다는 뜻으로 사전에서 풀이하고 있는 우리말 법석이 불교 한자어 ‘법석(法席-법을 강하는 자리)’과 닿아 있으리라는 추측이 전혀 터무니없을 것 같지는 않다. 어디선가 오래 전에 그렇다고 들은 적 있다. 박상룡의 소설을 읽으면서 야단법석이 떠올라 사전을 찾아보니 야단도 두 가지 항목으로 나뉘어 있었다. 소란스러움을 이야기하는 야단법석의 야단은 惹端(야단)이고 불교 강설 야단법석의 그것은 野壇(야단), 야외에 설치한 단이다. 앞서의 惹端(야단)에는 소란스러움, 꾸짖음, 난처한 상황 등의 뜻이 들어 있다. 깨알같은 글씨로 조판된 것이 500여 페이지가 되는 《죽음의 한 연구》나 그것의 4배 분량이 되는 《칠조어론》의 주 내용은 말놀이와 관념놀이이다. (《죽음의 한 연구》는 200자 원고지 2700여 매로 단편소설 27편 이상의 분량이다.) 박상룡이 주도면밀하

게 논리를 위장해 놓은 종교적 사색의 결과들은 어떤 야단에 가깝고 어떤 법석에 가깝다고 해야 할 것인가. ‘말’의 질서와 운용에서 세계의 비밀을 찾고자 하며, 또한 그것에서 종교의 근원을 찾고자 해왔던 박상룡의 세계 인식들에 공감하다 보니 이런 말놀이로 글을 시작하게 되었다.

박상룡은 말놀이의 대가이다. 그의 어휘체계에 의하면 상상(imagination)은 이미지(image)들이 사는 왕국(nation)이 되고, 매직(magic)은 마귀(악마)의 식견인 마식(魔識)이 되며, 새끼는 색시하게도 색귀(色鬼)에서 파생되어 나온다. 번뇌는 벌레를 닮은 벌뢰가 되고, 님이를 연철하면 어미를 비속하게 부르는 단어인 니미가 된다. 이것들은 《죽음의 한 연구》, 《칠조어론》, 《산해기》에서 얼른 떠오르는 단어들이다. 마법사의 로마자 표기 wizard는 거짓되고 사된 도를 뜻하는 위사도(僞邪道)로 변용되고, 마술사의 로마자 표기 magician은 마직사(魔職師)가 된다. 그의 책 어디에서나 이런 용례가 독자를 기다리고 있다.

원래 있는 말을 재료로 삼아 전해져 내려오는 가치를 재해석해 보는 것은 박상룡이 세계에 존재해온 정법(定法)을 부정하는 방식이다. 그의 소설이 전통적 형식에서 크게 벗어나 있는 것도 그런 정법을 부정하는 맥락에서 형성된 것이라 이해할 수도 있다. 종교에 집중해서 말하자면 박상룡은 제도화된 종교, 독트린이 된 교리 등에 대해 환멸에 가까운 반응을 보인다. 환멸에 가까운 거부의식과 반항의 의지는 소설 안에서 기괴한 스토리 전개와 낯선 방언의 사용에 힘입어 극단적인 분노로 형상화되어 상승 혹은 비약한다. 사회 속에 존재하는 차별과 불평등에 분노하면서 세계의 악랄함을 묘사하는 데에 전력하여 선(善)이 겪는 원천적 좌절을 그림으로써 개인과 사회의 불행을 경고하고 예고하는 데에 힘을 쏟으면 그는 리얼리스트로서의 자격을 획득한다. 박상룡의 소설세계도 리얼리즘에 대비하여 말해볼 수 있다. 그는 불교, 기독교, 밀교, 연금술, 샤머니즘, 유럽 신화, 동아시아 고대 신화 등을 궁구함으로써 하나의 새로운 도

(道)를 설계하여 보여주려고 하나 그것의 지남함 앞에서 좌절하는 한 인간의 고통과 공포를 그려왔던 것이다.

리얼리즘에서만만의 문제는 아니다. 분노에서 출발하여, 자기가 인식한 세계를 있는 그대로 표현하고자 하는 모든 진지한 문학에서, 세계를 직시하는 작가의 안목이 깊고 정확할수록 창작의 동기가 되었던 애초의 분노는 측량 불가능한 공포로 전환되게 되어 있다. 분노의 대상이 반드시 인간인 것은 아니다. 인간 아닌 것까지를 포함하여 그 대상에 적이라는 이름을 붙이고, 그것에 인격을 부여해서 말해 보기로 하자. 적들은(신도 여기에 포함될 수 있다) 정교해진 근대사회 속에서 유연하게 몸을 바꾸면서 자신에게 분노를 표출하는 개인을 용납하지 않는다. 그런 마음을 먹는 것조차도 용납하지 않으려 한다. 그들은 반항자에게서 이웃을 제거하고 운동기능도 제거한다. 하나씩 하나씩 가진 자유를 잃다가 반항자에게는 사유기능만 남는다. 반항자가 분노의 해결책을 찾지 못한 채 그것을 자기 내부에서 키워나가기 시작하면 분노는 두려움을 수반하는 억압이 되어 주체할 수 없는 괴물로 성장해 버린다. 적들은 그 괴물의 성장속도에 비례하여 끝없이 전지와 전능을 자기 몸에 부착시킨다. 결국 분노하는 개인의 사유 속에는 비대해진 공포가 큰 자리를 차지하게 되고, 다른 소중한 분노에 대해서는 떠올리지도 못하게 된다. 물론 자기가 행할 수 있는 악의 규모가 타인이 행하는 그것보다 작다는 데에서 터뜨리는 식의 분노까지를 포함하여 말하는 것은 아니다.

만약 한 편의 소설에서, 이야기가 진행됨에 따라 인물이 점점 스스로의 분노를 누그러뜨릴 수 있는 자가진단법을 터득하게 되어 가고, 그녀가 거대한 긍정에 도달하게 되는 것으로 결론이 맺어진다면, 그래서 소설이 자성의 의미와 한 발 물러섬의 아름다움을 조명하는 데에서 끝난다면, 소설은 종교 경전으로 승격되거나 자본과 권력의 하수로 곤두박질치게 된다. 문학은 자취 없이 소멸하게 되는 것이다. 적을 향해 칼을 휘둘렀으나

결투에서 이겼다고 안심하는 순간 나의 칼이 베어낸 것은 나의 심장이라는 아이러니가 있을 수 있다. 이 아이러니에서 나는 나 스스로 나의 심장을 도려낸 칼을 쥐고 적의 충실한 모병(募兵)으로서 살게 되어 있다. 근대 소설은 이러한 아이러니를 형상화해 왔고, 그것이 세계의 비밀이라고 독자와 공감해 왔으며, 대개 아이러니는 인물의 의지가 세계의 의지로부터 배반당할 때에 형성되는 것으로 인식되어 왔다. 소설이 매력적인 것은 자기 스스로 좌절당할 것이라는 것을 뻔히 알고 있는 인물이 모험심을 포기 못한 채 자기를 실험하고 반항하며 상식을 거역해 가는 행동을 보여주는 데에서 생긴다. 이런 인물은 패배와 성공 둘 중 하나의 결과에 다다르게 된다. 이때 패배와 성공은 외형적으로 상반되는 것처럼 보이나 종국에는 동일한 성질을 지니게 된다. 성공은 악과의 타협에 의해서 이루어지고 패배는 선의지를 포기하지 않았을 때 맞닥뜨리게 되는 것이기 때문이다.

박상룡은 종교적 방법론에 의지하여 평등과 불평등의 경계가 없는 상태를 동경하면서 역사 이전의 고향을 찾아가고자 한다는 점에서 리얼리스트적인 면모를 지니고 있다. 〈유리장〉, 〈죽음의 한 연구〉, 〈칠조어론〉의 배경인 ‘유리’가 대표적이듯 그의 소설 공간이 하나같이 관념에 의해서 구상된 탈현실 공간이라는 점은 그가 역사 이전의 고향을 찾아가려고 한다거나 아직 도래하지 않은 미래의 고향을 찾아가려고 하는 작가임을 시사한다. 역사 이전의 고향이든 미래에 있을지도 모르는 고향이든 그곳과 그 시간은 현재에 있지 않다.¹⁾ 그런데 죽음을 궁구하다 보면 그 고향은 언제 어디서나 존재하기도 한다. 불교의 극락은 죽은 자가 들어갈 수

1) 아래의 도표에서 확인할 수 있듯이 박상룡의 소설은 현대 사회를 배경으로 하고 있는 작품에 비해 고전적이거나 추상적인 공간을 배경으로 하고 있는 소설이 압도적으로 우세하다. 초기 중단편의 경우를 정리하자면 다음과 같다.

있는 곳이므로 이미 죽은 자 중에는 그곳에 도달한 자도 있을 것이고 그렇지 못한 자도 있을 것이다. 기독교의 천국은, 종말과 최후의 심판 이후의 그곳은 아직 오지 않은 것이 명백하다. 현재에 있는 ‘이상적’인 고향을 회구하고자 하는 욕망 때문에 박상룡은 초기의 기독교 비판 경향에서 불교적 방법론을 차용하는 후기 경향으로 작품 세계를 변모시킨 듯하다.

박상룡 소설의 인물이 찾아가고자 하는 고향은 ‘이상’이라는 수식어를 필요로 한다. 극단적으로는 삶과 죽음의 경계가 없는 곳이라는 점이 그 고향의 속성에 들어 있다. 이 고향에서는 삶과 죽음을 포함하여 여러 대립되는 맞짜이 서로 조화롭게 통합된다. 서구철학에서는 여러 대립되는 맞짜이나·너, 주체·타자, 자아·세계 등의 개념어로 이분하여 대조해왔고, 불교에서는 색·공, 생·멸, 용·체, 정·혜, 노·소, 대·소 등으로 그것을 불러왔다. 《주역》의 사상에서는 음·양이, 연금술에서는 질료·금이 대표적인 개념어이다. 서구철학에서는 이들이 서로 조화롭게 통합되어 있던 시대를 선형적 이상사회라고 부른다. 인간은 역사가 시작

작품명	주요 공간 배경	작품명	주요 공간 배경
아겔다마	가룟 유다의 움막	남도1	정체불명의 고전적 바닷가
장끼전	고전적인 마을	7일과 궤미	물총새 부부의 등지
강남건문록	현대 도시와 해안	천야일화	고전적 마을/전장(戰場)
피약별1· 3	절해고도	세번주	어느 오두막/ 고구려 어느 마을/ 죽음의 심판관 앞
시인알기겨울	현대 소읍	남도2	산속의 화전
쿠마장	정체불명의 추상적 장터	늪은개	현대 병원
열명길	절해고도의 고대 왕국	최관관	최관관의 심판대
산동장	정체불명의 추상적 장터	산복장	정체불명의 추상적 장터
나무의 마을	의인화된 나무의 우화 공간	숙주	[열명길]의 왕국
피약별2	망망대해의 선상(船上)	2월 30일	현대 병원
경외전 세편	베데스다 연못 (기독교 성서의 공간)	유리장	유리(문왕이 역을 완성했다는 곳)

된 이후 그 고향에서 점점 더 먼 곳으로 떨어져 나오게 되었으며 이제 개인의 힘으로 돌아갈 길을 찾는 것은 도저히 불가능한 것처럼 말한다. 기독교의 선조적 시간관에 의하면 시간을 거슬러 다시 돌아가는 것은 불가능하다. 기독교도들은 신이 예기해 놓은, 앞으로 있을 종말과 최후의 심판 이후 천국에 들어가 그 세계를 만날 수 있을 것이라 믿는다. 동양의 종교는 이와 다르다. 불교적 진리로 유명한 색즉시공 공즉시색(色卽是空空卽是色)의 반야사상이나 이이불이(二而不二 : 둘이지만 둘이 아니다)의 선적(禪的) 역설은 현세에서 그 조화의 추구하고 실현이 가능함을 말하고 있다. 제상(諸相)이 무상(無常)하니 대립되는 맞짝 역시 무상하지 않을 수 없다. 자기 안의 부처를 깨달으면 곧 '지금'이 이상사회로 변한다. 화엄사상에서는 도리천 제석궁 천정에 걸려 있는 인다라망(因陀羅網)으로 상극적인 것의 상생 조화를 설명한다. 인다라망은 각각의 구슬마다 그물의 전체상이 비치고, 전체는 하나의 구슬의 형상을 가지고 있는 보석그물이다. 도리천은 극락세계의 한 부분으로서 과거, 현재, 미래 모두에 있는 곳이다. 현세의 인간에게는 아직 도래하지 않은 곳이고 먼저 죽은 자 중에서는 이미 도달해 있는 자도 있을 수 있다. 그곳은 사후에 들어갈 수 있는 곳이기 때문이다. 박상룡이 자주 이야기하는, 티베트 불교에서 죽은 자들이 거치게 되는 바르도를 지나고 나면 인간은 영(靈)으로서 그러한 이상적 고향에 닿게 된다. 《주역》의 태극(太極) 형상, 연금술에 말하는 죽음과 재생의 반복·순환 도해(圖解) 또한 여러 대립되는 맞짝들이 조화롭게 통합되는 상황에 형(形)을 부여한 것이다.

박상룡은 어느 한 종교, 어느 한 분파의 교리를 집중적으로 해부하거나 비판하지 않고 위에서 말한 것들을 모두 조합하고 해석하여 자신만이 제시할 수 있는 조화된 세계의 형상을 만들려고 하였다. 〈유리장〉, 《죽음의 한 연구》와 《칠조어론》에서 제시한 양극을 갖는 타원형이 그것이 아닌가 한다. 양극을 갖는 타원형은 기독교 신화의 물고기, 뱀 등을 단순화·상

정화하고 불교의 순환론적 시간관과 《주역》의 음양오행설과 연금술의 도해를 활용한 것인데 《죽음의 한 연구》 이후로는 색즉시공 공즉시색이라는 반야사상을 관념놀이와 언어놀이의 주된 방법으로 사용하고 있다. (사실 잘 이해가 안 되어서 공시대, 통시대 등 시간에 대한 사유로 확장될 때에는 박상룡이 우리 육안으로는 확인할 수 없고, 상상으로도 도저히 그려볼 수 없는 자연과학의 4차원세계 모델을 제시하려는 것 같다는 오해를 한 적도 있다.)

2. 잡사(雜事)의 기록이 소설이라면

잡사(雜思)의 기록은 새로운 소설이다

박상룡의 소설을 가만히 들여다보면 인물들의 분노는 태어난 것 자체에 대한 불만과 죽음을 앞둔 불안에서 기인하는 것 같다. 모두가 당연한 운명으로 받아들이는 생과 사를 박상룡의 인물들은 분노의 대상으로 환치시키는 것이다. 태어난 이후의 모든 시간을 증오하는 자에게 권할 수 있는 것은 자살뿐인데, 죽음에 대한 불안을 늘 끌어안고 사는 박상룡의 인물들에게는 상상의 자살도 권하기가 힘들다. 이 야단인(큰 난처함인) 상황을 해결하는 방법을 찾기 위해 박상룡은 여러 종교서적들과 수행법을 연구해왔다. 태어남에 대한 불만과 죽음에의 공포를 해결하는 길은 삶과 죽음의 경계를 허무는 것으로 정해진다. 삶과 죽음의 경계를 자유롭게 넘나들 수 있으면 먹지 않고도 살 수 있고, 배설하지 않고도 살 수 있고, 섹스하지 않고도 살 수 있게 된다. 태어남과 다시 태어남에도 구속 받지 않을 수 있다. 《죽음의 한 연구》의 대의는 이렇다고 보이는데 이러한 단순화에 어떤 위험성이 있는지 잘 알지 못하겠다. 박상룡이 거느리고 있는 하위 텍스트의 규모가 너무 방대하기 때문이다.

《장자》의 〈소요유〉에서 내가 즐겨 읽는 구절이 있다. 覆杯水於 堂之

上則芥爲之舟, 置杯焉則膠, 水淺而舟大也. 이 구절을 읽을 때마다 무릎을 탁탁 치면서 혼잣말로 “이거야 이거!” 외치곤 한다. 이 구절은 인간의 시간으로 6개월인 기간을 한 번의 날갯짓으로 날아가기 위해 제자리에서 수직상승하는 붕을 조여학구(興學鳩: 매미와 비둘기, 작은 새들)가 비웃는 장면 다음에 나온다. 한 사발의 물을 요당지상(堂之上: 마당에 움푹 파인 곳)에 부으면 겨자씨는 배로 띄울 수 있으나 그 물로 사발은 띄울 수 없다. 물이 너무 적기 때문이다. 이 지극히 당연하고 명백한 사실은 얼마나 간명하게 감동적인지……. 내가 물 위에 떠서 놀기 위해서는 내 몸보다 훨씬 더 많은 물이 필요한 것이다. 내 몸만큼의 물로는 결코 내 몸을 띄울 수 없다. 한 사발의 물로는 사발을 띄울 수 없고, 한 바가지의 물로는 바가지를 띄울 수 없다. 실내 수영장의 풀도 마찬가지이다. 바다 또한 바다의 입장에서는 흐르지 못한 채 대륙 사이에 갇혀 있는 것일 수 있다. 모든 건 가진 것만큼만으로는 그것을 띄울 수가 없다.

논한다 함은 더불어 놀 수 있는 게 아닌가. 박상룡의 텍스트를 논하기에는 놀 만한 물이 내게 아직 없다는 말이 이렇게 복잡하게 되었나 보다. 놀이로써, 한 작품을 분석하고 논(論)을 펼치려면 작가와 공유하는 넓은 물이 필요하다. 각 작품에는 어울리는 독법이 따로 있다. 박상룡은 어떤 작가인가. 박상룡의 소설이 요구하는 가장 첫 번째의 독법은 이런 것 같다. “함께 놀 사람 있나요?” 물이 아직 부족한 나로서는 일단 과감하게 그를 장자의 어떤 새에다 비유했으니 무슨 수다를 떨더라도 그에게 누가 되지는 않을 거라고 본다. 박상룡의 텍스트가 두 번째로 요구하는 독법은 다음과 같은 것이다. “당신은 문학사를 염두에 두고 소설을 읽어야 합니다.” 쇼펜하우어는 모든 불행이 ‘비교’에서 시작된다고 말한 바 있으나 비교를 통해야 박상룡 소설의 매력은 살아난다. 종교 경전이나 사색집이 아니라 소설 속에 있어야 더 매력적으로 보인다는 뜻이다.

많은 작가와 독자들이 소설은 잡사(雜事)의 기록이라는 데에 동의하고

있을 때에 박상룡은 잡사(雜思)의 기록 또한 소설일 수 있다는 명제를 제시하고 증명함으로써 한국 소설사에서 특별한 명성을 가지게 되었다. 《죽음의 한 연구》에 이어 《칠조어론》, 《신을 죽인 자의 행로는 쓸쓸하였도다》로 이어지는 동안 잡사(雜思)의 폭은 훨씬 더 넓어지고 깊어졌다. 잡사(雜思)라는 어휘를 잡설(雜說)로 바꿔 불러도 무방하다. 잡설(雜說)은 박상룡이 《칠조어론》 전체를 스스로 가리켜 부른 말이다. 박상룡은 스스로를 돌중, 패관이라고 명명한다. 《죽음의 한 연구》에서는 ‘소설’이라는 말이 나오는데 이는 소인배의 말이라는 《장자》의 어휘에 가깝다. 잡사(雜思)는 잡념(雜念)과도 다르고 잡설(雜說)과도 다르다. 설(說)은 엄연히 한문학의 한 양식이다. 잡념에는 지나치게 논리가 부실하다.

산문집 《산해기》와 소설 《칠조어론》, 《신을 죽인 자의 행로는 쓸쓸하였도다》의 서술방식에서 거의 차이가 드러나지 않는다는 점은 인물과 작가를 동일시해도 좋을 것이라는, 즉 소설 작품이 박상룡의 사색의 결과라고 말해도 좋을 구실이 된다. 최근작 《신을 죽인 자의 행로는 쓸쓸하였도다》는 ‘속 산해기’로서 소설과 비소설의 경계가 아주 모호하다. 등단작, 가룟 유다의 최후를 그린 단편소설 《아겔다마》에서는 ‘한 사내’의 이야기를 하고 있지만 첫 장편소설 《죽음의 한 연구》에서는 ‘나’의 입장을 풀어 놓고 있다. 기독교와 그리스 신화를 중점적인 2차 텍스트로 삼았던 초기 이후 《죽음의 한 연구》부터 불교적 색채를 강하게 지니기 시작하면서 잡사의 폭은 대폭 늘어난 것 같다. 각자의 마음에 부처가 존재하므로 그것을 깨달으면(見性하면) 스스로 부처가 될 수 있다고 하는 불교는 유연성의 폭이 어느 종교보다 넓다. 초기 박상룡이 비판했던 기독교에 비해 긍정문을 만들 수 있는 가능성이 더 큰 것이다. 유일신 종교와 달리 신이 있다면 내 안에 있으므로 관념의 놀이는 더욱 방대해진다. 교조화되고 제도화된 불교에 대한 비판은 일말의 현실감을 상기시킨다. 그것들이 《죽음의 한 연구》, 《칠조어론 1· 2· 3· 4》이다. 박상룡은 문학사적으로 명

성 있는 소설들이 잡사(雜事)를 세밀하게 그렸던 방식을 변용하여 잡사(雜思)를 세밀하게 기록해서 우리 소설사에서 독보적인 하나의 새로움을 만들어낸 것이다.

3. 《육조단경(六祖壇經)》과 《죽음의 한 연구》

초기에 주로 기독교를 비판하던 박상룡의 소설은 《죽음의 한 연구》에서부터 불교가 전체 구조틀로 명확해진다. ‘예수는 동정녀 마리아에게서 태어나 33세에 인류의 죄를 대속하기 위하여 십자가에 못 박혀 죽었다가 사흘 후에 부활하여 하늘로 올라갔다’는 문장으로 신약성서를 요약할 수 있듯이 100매 분량의 단편소설 27편 이상의 분량을 가진 《죽음의 한 연구》는 다음과 같은 한 문장으로 요약할 수 있다. ‘육조대사인 나는 창부의 사생아로 태어나 33세에 유리로 가 그곳에서 40일을 보낸 후 그곳 형장의 나무에 매달려 죽었으며 영(靈)이 되어 세상을 굽어보게 되었다.’ 주인공 육조대사는 중국 선종사(禪宗史)의 6조 혜능이다. 그러나 1조 보리달마로부터 법맥을 이었다고는 볼 수 없고, 스승의 입을 통해 한 번 나오는 4조가 도신인지 아닌지는 알 수 없으며, 스승 5조가 홍인인지 아닌지도 알 수 없다. (1조에서부터 6조는 보리달마, 혜가, 승찬, 도신, 홍인, 혜능이다.) 혜능의 계승으로 신수의 계승을 반박하고 5조의 의발을 전수받아 6조가 되므로 ‘나’가 혜능이 변형된 인물이라는 것은 어느 정도 명확한 사실이다. ‘나’가 ‘혜능’이라는 이름으로 등장하는 경우는 없는데 스승으로부터 받은 법명도 없고 법계를 받은 적도 없기 때문이다. 혜능의 계승을 읊을 때는 이름이 미주(尾註)—박상룡은 《죽음의 한 연구》에서부터 미주를 소설에 삽입하기 시작했다—에 등장한다.

《죽음의 한 연구》의 ‘나’는 스승 ‘5조’로부터 해골과 장옷을 물려받아 6조가 된다. 해골과 장옷을 물려받은 다음 조사(祖師)가 된다는 것은 의

발(衣鉢) 전수를 통해 법 전수의 정통성을 상징화했던 선종사의 관습에 의지하고 있다. 가사와 발우(바리때)가 장옷 및 해골로 바뀐 것은 ‘유리’의 풍습으로는 모든 사람들이 눈만 내놓고 몸 전체를 가리는 장옷을 입기 때문이고 광야에서 40일 고행한 예수가 십자가형을 받았던 골고다 언덕의 골고다가 히브리어로 해골을 뜻하기 때문이다. ‘나’는 혜능의 모티프를 가지고 있으면서 예수의 모티프도 가지고 있다. 스승이 ‘나’에게 왜 하필이면 유리로 가서 40일을 고행하라고 했는지를 따져볼 필요가 있다. 33세의 ‘나’는 40일을 광야에서 고행한 예수와도 닮아 있는 것이다.

소설의 가장 마지막 문장인 〈미주 47〉에서 박상룡은 “미리 밝혀둘 것이 하나 있다면 저 인용된 구절은, 또한 〈六祖傳〉의 속편, 〈七祖傳〉의 중요한 한 배경이 되어 있다는 그것쯤일 것이다.”라고 하여 《죽음의 한 연구》의 다른 이름이 “육조전”임을 말했다. 예수의 행적보다는 혜능의 행적을 구조적 모델로 삼았음을 밝히는 부분이기도 하다. 1975년에 처음 간행한 《죽음의 한 연구》는 1990년부터 1994년까지 4권으로 간행한 《칠조어론》의 전편(前篇)인 것이다. 선종사에서는 6조대사 혜능이 의발을 전수하지 않은 뒤로 대조사의 맥이 끊어졌는데 《칠조어론》에서는 《죽음의 한 연구》에서 등장했던 ‘촛불중’이 7조로 등장한다. 《죽음의 한 연구》에서 이미 6조 ‘나’는 7조가 될 ‘촛불중’에게 해골을 전해주었다. 법맥의 전수의 역사에서 존재하지 않는 7조를 내세웠다는 점에서 박상룡은 선불교(禪佛敎)를 전적으로 긍정하지 않는다는 점을 알 수 있다. 소설의 전개에서 많이 기대고 있는 불교 또한 박상룡에게는 넘어서야 할 대상이며 냉소의 대상인 것이다. 완전히 발가벗은 몸으로 ‘유리’에 들어가 처음 만난 여성과 ‘육교’(섹스)를 나누며, 신수의 계승을 읊는 ‘존자’가 자위하면서 사정하는 순간 돌맹이로 그의 정수리를 찍어 죽이며, 하나 남은 눈으로 살아가는 외눈중의 눈을 찔러 죽이며, 5조 스승을 돌로 눌러 죽이는 ‘나’가 《육조단경》의 6조 혜능일 수는 없다. 혜능은 다만 하나의 모티

프로 차용된 것이다. ‘나’의 계송과 ‘존자’의 계송을 박상룡은 다음과 같이 번역해서 제시했다.

몸이 보리수이니	보리에 본디 나무가 없고
마음은 밝은 거울들과 같네	밝은 거울 또한 틀이 아닌데
때때로 부지런히 털고 닦아서	본래 한 물건도 없는 터에
먼지며 티끌 못 닦게 하세	어디에 먼지며 티끌 앓을까
— ‘존자’ (신수)	— ‘나’ (혜능)

신수(《죽음의 한 연구》)에서는 ‘존자’의 계송이 끊임없는 수행에 정진해야 함을 말한다는 것은 쉽게 이해할 수 있다. 혜능(《죽음의 한 연구》에서는 ‘나’)의 계송은 위의 상태로는 이해하기가 간단하지 않다. 2구의 “밝은 거울”을 ‘마음’으로 바꿔 쓰고, 3구와 4구를 중심으로 이해하면 풀이가 수월해진다. 마음을 닦지는 신수의 계송과 대비되게 혜능은 ‘마음에는 먼지가 끼지 않으니 그 마음을 발견하자’라고 말했던 것이다. 위의 혜능의 계송은 전승과정에서 정돈된 형태의 것이다. 현재 판본 중에서 가장 오래된 판본인 돈황본 《육조단경》(현재 판본은 5종류이다)에서 전하고 있는 혜능의 계송은 두 개이다. 성철의 해석에 의하면 다음과 같다. “보리는 본래 나무가 없고 / 밝은 거울 또한 받침대 없네 / 부처의 성품은 항상 깨끗하거니 / 어느 곳에 티끌과 먼지 있으리오”가 하나이고 “마음은 보리의 나무요 / 몸은 밝은 거울의 받침대라 / 밝은 거울은 본래 깨끗하거니 / 어느 곳이 티끌과 먼지에 물들리오”가 다른 하나이다. 여기에서 마음은 불성이고 불성은 밝은 거울이다. 불성에는 먼지가 앓지 않으니 그것을 자기 안에서 발견(見性)하면 깨달음에 이를 수 있다는 것이다. 위의 정돈된 계송에 비해 이해가 간편하며 신수의 계송에 대한 대구가 잘 이뤄져 있다고 할 수 있다.

신수와 혜능의 대립은 선종사를 연구하는 사람들이 중국 선의 계보를 따질 때에 그 기준으로 삼는 시대이다. 당나라 때의 중국 선(禪)은 남돈북점(南頓北漸 : 남쪽의 돈오사상과 북쪽의 점수사상), 남능북수(南能北秀 : 남쪽의 혜능과 북쪽의 신수)라는 말이 대표하듯 남종선과 북종선으로 나뉘어 전개되었다. 돈오(頓悟 : 단박에 깨친다)를 중지로 표방한 혜능은 남종선의 태두가 되었고 점수(漸修 : 천천히 깨닫기 위해 끊임없이 수양한다)를 제1의 수행법으로 제시한 신수는 북종선의 태두가 되었다. 정성본의 《선의 역사와 선사상》(불교시대사, 1999)에 의하면 북종선이라는 말은 처음부터 있지 않았고 남쪽에 근거를 두고 있던 혜능의 제자들이 자기 종파를 스스로 남종선이라 불렀기 때문에 후대에 그 말에 대비되어 생겨났다고 한다.

《육조단경》은 발간 시기와 편찬자가 정확히 밝혀지지 않은 책이다. 《육조단경》의 〈서품〉과 〈후기〉에 의하면 혜능의 제자 법해(法海)가 기록한 스승 혜능의 어록이 《육조단경》이다. 혜능이 입적한 이후의 일까지 기록하고 있으므로 편찬 시기가 혜능 사후인 것은 분명하다. 그런데 한 조사(祖師)의 어록이 경으로 승격된 것을 두고는 혜능을 신성화한 결과라고 보는 해석이 우세하다. 법해와 동시대의 인물로 혜능의 제자였던 신회(神會)가 제도종교로서 굳건한 자리를 차지하고 있던 북종선에 반발하여 남종선의 권위와 우위를 내세우기 위한 방책으로 혜능 신창운동을 벌였으며 《육조단경》은 그 과정중에 편찬했다는 해석이 논리적 타당성을 가진다.

《육조단경》(六祖壇經)에 의하면 혜능은 문자를 모르는 일자무식이지만 경을 들으면 그 뜻을 단박에 알아채는 신비로운 인물이다. 아버지를 일찍 여의고 어머니와 가난하게 살던 그는 어느 날 땀감을 배달 나갔다가 어떤 이가 읽는 《금강경》에 매료되어 그것을 읽으라는 가르침을 주었다는 5조대사 홍인을 찾아간다. 홍인의 법문(法門)에서 법을 전수받을 기회

를 얻지 못한 채 8개월 동안 방아를 찧던 그는 어느 날 한 동자가 신수의 계송을 읊조리는 걸 듣는다. 계송의 내용은 위에서 말한 신수의 계송이다. 신수가 이 계송을 지은 것은 5조대사 홍인의 지시에 의해서였다. 큰 깨달음이 들어 있는 계송을 지은 제자에게 의발을 전수하기로 했다는 것이다. 당시 신수는 제자들 중 으뜸 자리인 교수사(教授師) 상좌 자리에 있었다. 신수는 조사당 남쪽 벽에다 몰래 계송을 썼는데 홍인이 그것을 보고 모든 수행자들에게 읊을 것을 지시한다. 신수는 조사(祖師) 자리를 탐낸다는 의심을 받지 않으면서 스승으로부터 깨달음의 크기를 측정받기 위해 아무도 모르게 계송을 벽에다 썼던 것이다. 결과적으로 신수는 문 앞에는 왔지만 문 안에 들어오지는 못했다는 평가를 받고, 다시 계를 지어보라는 권유에 응답하지 못한다.

글을 읽고 쓸 줄 몰랐던 혜능은 신수의 계송이 적힌 곳에 예배하기 위해 조사당으로 가서 누군가에게 글을 읽어 달라고 부탁한다. 그리고 그 옆에 자기의 계송을 적어달라고 한다. 역시 위에서 말한 계송 그대로이다. 5조 홍인은 우연히 혜능의 계송을 보고 감격하여 단박에 그에게 의발을 전수한다. 그러면서 그는 혜능에게 “이곳에 있으면 살해당할 위험이 있으니 몸을 피하라. 법을 가지고 남쪽으로 가되 3년 동안은 법을 펴지 마라. 환란이 있을 것이니 환란 이후 마음 문을 열고 미혹한 사람들을 살피 다스려라”라고 명한다. 이에 혜능은 그와 이별한 후 조계산에 들어가 40여 년 동안 중생을 교화하다 입적했다. 홍인(弘忍)이 열반에 들었을 때 그는 6조가 되었고 이후 의발을 전수하지 않음으로써 보리달마로부터 전해져 오던 선종사(禪宗史)의 조(祖)는 끊어졌다. 혜능은 이후 남종선(南宗禪)의 태두가 되었으며 그 아래에서 선종5가(禪宗五家)가 나왔다. ‘마음이 곧 부처(心卽是佛)’라고 했고, 선을 일상 속에서 실천했던 마조도일, 부처를 만나면 부처를 죽이고 부모를 만나면 부모를 죽이고, 인혹(人惑)을 끊기 위해서는 모든 걸 죽여야 해탈의 경지에 이를 수 있다는 말을 남

긴 것으로 유명한 임제종의 창시자 임제의현도 그 맥에서 나왔다.

《죽음의 한 연구》에서 점수(漸修)를 강조했던 신수는 썸에서 몸을 닦는 인물로 등장한다. 그는 “중돈(씨돼지)”처럼 몸이 비대하고 “와불”의 자세로 썸가에 누워 있다가 간간이 물속에 들어가 몸을 닦는다. 티끌이 없지 못하도록 하는 것이다. 돈오(頓悟)를 강조했던 혜능은 깨달음의 순간을 위해 충동적 행위를 서슴지 않는 인물로 등장한다. ‘존자(신수의 대리인)’가 썸에 들어가 몸을 닦고 자위를 하며 막 사정을 하는 순간 ‘나’(혜능의 대리인)는 차라리 성기를 잘라낼 것을 권하면서 돌로 ‘존자’의 정수리를 내리쳐어 살해한다. 색불이공 공불이색의 색을 색스로 비유한 소설적 상상력으로, 《칠조어론》의 ‘7조’는 신수의 방법을 따르는 자들을 자위파라고 말한다. 소설의 초입에서 단 한 번, 탐욕적인 승으로 등장했던 신수는 더 이상 나타나지 않는다. 《칠조어론》에서 칠조가 된 《죽음의 한 연구》의 ‘춧불중’은 ‘나’ 앞에서 신수의 계승을 읊는다. 읊장 판관의 파견 관리였다는 점에서 그는 제도종교였던 북종선의 맥을 잇고 있다. 그는 유리 밖으로 나가 고행을 한 후 7조가 되어 유리로 돌아온다. 《칠조어론》에서 박상룡은 신수와 혜능을 대립시키는 시각에 대해 비판하는데 요지는 혜능의 계승이 신수의 계승 없이는 이해될 수 없다는 것이다. ‘춧불중’이 북종선의 맥을 잇는 것으로 형상화된 것은 이러한 이유 때문이다.

그렇다고 해서 《죽음의 한 연구》의 ‘나’가 혜능의 돈오돈수에 찬성하는 것은 아니다. ‘나’는 33세에 40일을 광야에서 고행하는 예수를 닮아 있기도 하고, 자기 스스로까지를 부정해보고 싶어하는 비운의 고행승이기도 하고, 세 사람을 차례로 죽이는 살인자이며 창부와 결혼을 하는 색굴이기도 하다. 관념의 체계에서 색스와 살해는 은유일 수 있으나 《죽음의 한 연구》에서는 사실적 현상이다. 5조 스승은 ‘나’에게 ‘존자’ 살해를 집착을 끊는 것의 은유이고, ‘존자’의 문하생 ‘외눈중’을 살해한 것은 편견을 끊는 것의 은유로 받아들일 것을 권한다. 그리고 자기를 죽이는 것

은 자기가 스승으로서 권했던 “개종”의 동기화로 받아들이라고 말한다. ‘나’는 그러한 은유적인 사고전개를 통한 깨달음이 아닌 현상을 현상 그대로 놓고 깨달음에 이르는 방법을 찾는다. 유리에서 만난 ‘촛불중’은 두 가지 방법을 제시한다. 색에서 멀어짐으로써 공에 드는 방법이 하나이고 색에 전념함으로써 색에서 놓여나게 되는 방법이 다른 하나이다. 색은 곧 ‘육교’(색스)이다. ‘촛불중’은 색에 전념하기 위해 아침 저녁으로 색스를 하는 인물이다. 그는 자위하는 ‘존자’와 아주 정반대의 방법을 사용하는데 계승은 ‘존자’의 계승을 읊는다.

‘나’는 유리에 도착한 제2일에 수도부를 만나 동정을 떼고 그녀와 결혼한다. 그녀와의 마지막 육교는 동원할 수 있는 모든 체위와 체력으로 이루어진다. 읍내로 나갔다가 돌아왔을 때 그녀는 ‘나’의 변심을 의심하여 비상을 먹고 죽어가는 상태에 있다. 집착의 결과는 죽음인 것이다. 그녀를 장사지낸 후 ‘나’는 말을 잃고 시력을 잃는다. 비로소 색에서 멀어진 것이다. 이런 연애 드라마로 읽을 수도 있는 《죽음의 한 연구》는 많은 면에서 《육조단경》의 구조로 이해하는 것이 유리하다. 색즉시공 공즉시색을 궁구하면서 색을 육교로 곧장 비유하는 것의 단순성보다 그것을 둘러싸고 있는 여러 종류의 잡사(雜思)가 소설의 핵을 이루고 있기 때문이다. 《육조단경》의 구조를 통해 이해한다면 범상치 않은 한 인간의 고행과 세속의 관계를 짚어볼 수 있다.

《육조단경》은 33개의 장으로 이루어져 있는데 내용상으로는 5개의 부분으로 나뉜다. 33개의 장으로 구분하는 것은 성철이 번역한 《(돈황본)육조단경》(장경각, 1988)에 의하고 5개의 내용 구분은 김윤수가 번역한 《육조단경 읽기》(마고북스, 2003)에 의한다. 〈서품〉은 서론격으로 단경을 지은 내력을 기록한 것으로서 마지막의 후기와 대구를 이룬다. 〈구법 이야기〉는 혜능이 5조 홍인을 찾아가 법을 전수받은 내용으로 신수와와의 대결이 드라마틱하게 전개되어 있다. 〈설법〉은 홍인과 헤어진 후 혜능이 행한

여러 대중강연의 기록이다. 〈법문답〉은 제자들과의 문답기록이며 〈진법과 유통〉은 법을 전하는 방법에 대한 내용을 담고 있다.

《죽음의 한 연구》의 〈서품〉은 ‘나’가 유리에 오게 된 경위를 소개하는 제1일~제2일에 해당된다. 《죽음의 한 연구》는 전체 5장 40일의 구성으로 이루어져 있다. ‘나’는 유리로 가서 40일 동안 수행하면서 업보를 깨달으라는 스승의 유언을 듣고 유리에 왔다. 유리는 거악(巨嶽)이 화로를 끼고 있는 듯한 분지의 형상을 하고 있다. 예전에 바다였던 곳이었으나 지금은 매마른 사막이다. 스승을 만난 것은 창부였던 어머니가 죽은 후였다. 양부와도 같았던 이 스승은 “(기독교-인용자) 교단의 검은 성복을 입고는, 선가적(禪家的) 명상법을 도입하시곤, 밀교적(密教的)인 주제로써 사고하셨”으며 “금(金)의 제조에 몰두하셨”던 연금술사였다(p.229). 스승은 육체의 기를 자유롭게 조정하여 생과 사의 세계를 자유롭게 넘나들던 사람이다. 그래서 죽었다고 생각하고 그의 유언을 받들어 유리로 왔는데, 유리에서 그를 다시 만나게 되는 것이다. 〈서품〉 격인 제1일~제2일의 시간 동안 ‘나’는 ‘존자’와 외눈종과 스승을 차례로 살해함으로써 유아(唯我)가 된다. 전혀 종류가 다른, 스승의 어법에 의하면 “개종”과도 같은 깨달음을 얻을 준비가 되어 있는 것이다.

마른 늪에서의 낚시질에 매달리는 제3일~제14일의 시간은 〈구법 이야기〉에 해당된다. 사람을 살해한 사람은 마른 늪에서 물고기를 낚아 올려야 하는 형벌을 받는 것이 유리의 계율이다. 만약 물고기를 낚아 올리면 ‘나’는 촌장이 되고 죄 사함을 받는다. ‘나’는 마른 늪에 낚시줄을 드리우고 과거에 바다였었다는 유리를 상상하면서 낚시질을 하는 등 상상을 현실화하여 인식을 전환하는 낚시를 계속한다. 그러다 갑자기 그 방법이 기존의 “선배”들의 방법이라고 판단하여 자기는 “현상을 있는 그대로 놓고, 그것 위에서 우직히 투쟁하며, 그것 위에서 부지런히 명상하고, 근면과 우직을 다하여 정진하지 않으면 안 된다” (pp.101~102) 생각으

로 낚시질을 한다. 그래서 ‘나’는 박상룡이 증편소설 〈유리장〉에서부터 줄곧 제시해온, 생성과 소멸의 과정을 모형화한 양극을 갖는 타원형에 시간의 모형을 덧붙이는 사색에 전념한다. 양극을 갖는 타원형은 기독교 신화의 물고기 상징에서 추출된 것이니 마른 늪에서의 낚시는 공(空)사상, “꽂 찬 텅 빔”의 상태에 대한 비유가 되고 〈요나서〉와 같은 기독교 신화를 재해석할 수 있는 공간적 배경이 된다.

제17일에 읍내의 사람들을 모아놓고 강설을 하는 내용이 중심인 제3장(14일~22일)은 〈설법〉에 해당한다. 《육조단경》에서 혜능은 번민하는 중생을 대상으로 반야바라밀을 강설했다. 《죽음의 한 연구》에서 ‘나’는 마른 늪에서 낚시질을 하며 천착했던 양극을 갖는 타원에 대해 강설하는데 듣는 사람들이 기독교도이므로 기독교 경전을 죽음과 재생·중생의 구조로 파악한 견해부터 시작하여 불멸에 매진할 것을 강설한다. 제17일의 강설을 전후로 해서 ‘나’는 세속에서의 자신을 돌아보고 다시 유리로 돌아온다.

아내(수도부)의 죽음을 애도하고 말과 눈을 잃은 제4장의 내용은 〈법문답〉에 해당된다. 《육조단경》에서는 제자의 물음에 대한 혜능의 답변으로 이루어져 있다. 《죽음의 한 연구》에서 문답은 죽은 아내(수도부)의 영혼과의 문답이며 나와 나의 영혼과의 문답이다.

유리의 율법에 따라 살인죄에 대한 벌을 받기로 한 ‘나’는, 그러므로 마른 늪에서의 낚시질에는 실패했다는 말이 된다. 스스로 죽음의 방법과 일시를 결정한다. 스승이 고행하라고 한 40일이 완성되는 마지막 날 형장의 높은 나무에 매달려 죽겠다는 계획을 ‘나’는 ‘춧불중’에게 이야기한다. 그리고 ‘춧불중’에게 해골을 건넨 다음 스스로 몸의 기운을 단절해서 사후세계로 진입한다. 이 부분이 〈전법과 유통〉에 해당하는데 〈후기〉가 있는 《육조단경》처럼 《죽음의 한 연구》에는 〈이삭줍기 얘기〉라는 에필로그가 있다. 마지막 죽음의 의미와 제17일의 강설의 내용을 조금 더

얘기하기로 하자.

4. 나무, 귀의하나이다

박상룡이 등단작 《아겔다마》에서부터 기독교를 비판할 때에 자주 사용하는 도식이 있다. 가롯 유다가 로마 군인들에게 예수를 밀고했고, 그로 인해 예수가 십자가형에 처해졌음은 기독교도가 아니면서도 누구나 알고 있는 사실이다. 그 뒤 가롯 유다는 자살을 했고, 예수는 부활했으며, 너희들 중 누군가 나를 배반할 것이며 가롯 유다 너가 나를 배반할 것이라고 했던 예수의 예언은 신의 전지전능을 대표하는 상징으로 해석되어 왔다. 그런데 박상룡은 예수가 그렇게 말을 했기 때문에 가롯 유다는 스승의 말을 실현시키기 위하여 스승이 예언한 대로 행했으며 가장 비윤리적인 인간이 되는 운명을 선택하여 살다간 희생자라고 해석한다.

종교의 성립이 위와 같은 위악적인 논리에 의해서라는 해석을 《죽음의 한 연구》에서는 에덴동산의 선악과 일화로 확대하고, 그 일화를 끌고다 언덕에서 십자가형을 받고 육신의 죽음을 맞이했던 예수의 일화와 비유적 동일관계로 맺어 놓는다. 박상룡은 에덴동산에서 뱀이 하와를 유혹하는 장면, 하나님은 저 과일을 먹으면 부끄러움을 알게 될 것이니 먹지 말라고 하지 않았냐고 하는 말은 마치 아버가 어린애에게 시렁 위에 콧감이 있으니 먹지 말라고 말함으로써 유혹을 던져주고, 유혹을 참지 못한 어린애는 결국 그것을 먹게 되어 있다는 것으로 설명한다. 신은 먹지 말라는 말을 함으로써 먹게 한 셈이다. 그래서 먹도록 유인하는 뱀은 신의 대리자가 된다. 사악한 존재를 대표하는 뱀을 신의 대리자로 해석하는 것 자체가 이미 신성을 신성 그대로 용인하겠다는 태도와는 정반대되는 지점에 박상룡의 시각이 자리잡고 있음을 말해준다. 말(말씀)이 없었다면 이루어지지 않았을 것이라는 주장은 죽음이 있기 때문에 영생이 있다는 역

설로 이어진다. 그의 말대로 죽음이라는 현상이 있어야 영생이라는 관념이 생겨나는 것이다.

박상룡은 선악과 일화와 십자가에 못 박혀 죽는 예수 사이의 비유적 동일성을 해부한 후, 그것을 연금술의 상징으로 풀이해서 죽음과 재생·중생의 구조로 설명한다. 그래서 스승과 제자가 전수하고 전수받는 의발이 해골(골고다의 히브리어)인 것이다. 현빈, 대음, 대양, 소음, 소양 등 《주역》의 용어도 동원된다. 자웅동체도 나온다. 현세의 육체를 중심으로 하면 이해가 불가능하다. 영혼을 중심으로 이해하자면 과거의 어머니가 아들의 아내가 되고, 다시 아들은 아버지가 된다. 한 영혼이 계속해서 몸을 바꾸는 유전(流轉)이며 윤회인 것이다. 불교는 여러 가지로 논리의 전개상 많은 쓰임을 받는다. 예전엔 바다였는데 지금은 소금만 남아 있는 사막인 우리는 죽음과 재생이 이루어지는 공간이다. 이 메마른 땅은 수사자들의 혼령이 모이는 곳이며 ‘나’가 태어난 갯가 혹은 서쪽 비골(雨谷)과 대조되는 곳이다. ‘나’에게 태어난 곳은 생의 고통이 시작된 곳이었다.

《칠조어론》에 이르면 부처의 상징 卍(만)은 기독교의 상징 십자가의 변형으로서 회전하는 + (십자가)가 된다. 그렇다면 죽음이란 무엇이나. 삶과 죽음의 경계를 기독교, 불교, 주역, 연금술 등에서 얻은 지식으로 해부하면서 《죽음의 한 연구》의 ‘나’는 몸이 4대(四大: 地, 水, 火, 風)로 이루어져 있다는 것과 영(靈)과 육(肉)을 결합시키는 것은 업보라는 생각에도 달한다. ‘나’가 마지막 제40일에 죽기로 결정한 것은 결합이 조화롭지 못한 인대(인연의 끈)를 끊고 조화로운 결합을 인도하는 인연을 찾고자 함이다.

그래서 ‘나’는 사형 집행인에게 형장에서 가장 높은 나무(木)에 좌선할 수 있을 만큼의 넓이와 크기를 가진 상자를 만들어 지붕을 없애고 매달아 달라고 요구한다. 그곳에 앉아 죽음을 맞이하겠다는 것이다. 바깥에서 보면 자살과 같으나, ‘나’에게 죽음은 자살이 아니며 “수락”이며 “통과”

이다. 조화가 불가능한 현세의 영과 육의 인대는 끊어져야 한다는 것이다. ‘나’는 육체의 기를 단절시키면서 주문을 외다. 나무지(南無地), 나무수(南無水), 나무화(南無火), 나무풍(南無風). 이때의 나무는 나무묘법연화경, 나무아미타불 등의 나무이다. 땅에 귀의합니다. 물에 귀의합니다. 불에 귀의합니다. 바람에 귀의합니다. 굳이 나무에 매달아 놓은 상자 안에서 나무(南無)를 외는 것은 박상룡 식의 말놀이이고, 신화학에서 얘기하는 세계수(世界樹)로서의 상징과 닮아 있다. 《칠조어론》에 따르면 유리와 읍내의 사람들은 ‘나’의 장례를 ‘나’가 죽은 그 상태 그대로 해서 치르고 제사도 지낸다고 한다. 육탈된 ‘나’의 영(靈)은 높은 곳에서, 7조가 걸어가는 것을 내려다보고, 아내의 혼령이었던 것이 어딘가로 날아가는 것을 보며 거기에 자기를 부착시키고자 한다. 그런데 ‘나’의 영이 어디로 가는 것인지는 명확하지 않다. 《칠조어론》에 ‘나’의 행방이 밝혀져 있을까? 다시 야단이다. ▣

일엽(一葉) 선사와 선(禪)

경완(수덕사 환희대 교무)

1. 서(序)

문화계에 김일엽이란 필명으로 알려진 일엽 선사는 불가에 입문하여 오로지 투철한 수행과 덕행으로 일관한다. 그런데도 불구하고 출가하기 이전에 발휘한 예술적 성과들만 연구자들의 시선을 끌면서 부각되어 왔다. 상대적으로 수행자로서의 면모는 그렇게 잘 알려져 있지 않다. 여성의 사회활동이 자유롭지 못하던 시대임에도 두각을 보인 문학적 재능과 탁월한 능력이 여성학계와 문학계의 주목을 받은 것이다.

근래에 유진월은 여성으로서 최초로 여성지를 창간하고 집필한 업적을 논한 바 있으며, 방민호는 문학 내적 탐구로 일엽 선사의 문학적 궤적과 불교를 택하게 된 의미를 논한 바 있다.¹⁾ 그 이전에도 한국문학계에서 여성문학가를 중심으로 김명순, 나혜석 등과 함께 근대 여류문학가로 연구되어 왔으며, 사회학계에서도 여성학자를 중심으로 근대성과 선진성

을 부각하며 진행된 연구가 비록 많지는 않지만 결코 끊이지는 않고 진행되어 왔다.²⁾ 최근에 미국 아메리카 대학의 박진영은 불교 철학자의 관점에서 일엽 선사가 남긴 사상적 깊이에 주목하며 연구를 진행하고 있어 그 성과를 주목할 만하다.³⁾

필자는 일엽 선사의 손상좌⁴⁾로 선사의 청정하고 당당한 수행의 행적이 소외되는 것을 항상 애석하게 생각해 왔다. 다만 이쉬워할 뿐 어떠한 시도도 하지 못한 것은 설사 연구 업적이 쌓인다 하더라도 그 덕행에는 오히려 공연한 덧붙임에 불과할 것이라는 우려 때문이었다. 그러던 차에 필자는 2006년 6월 1일 개최된 ‘한국 비구니 수행전통에 대한 포럼’에서 〈일엽 선사의 출가와 수행〉이란 제목으로 일엽 선사의 생애를 주제로 논문을 발표하게 되었다.⁵⁾ 결론적으로 선사의 생애와 사상을 살피는 데에는 턱없이 부족한 발표였으니 스스로의 재주가 일천함을 한탄할 뿐이었다. 다만 그것이 인연이 되어 일엽 선사의 수행의 면모를 세간에 알릴 수 있다는 것으로 위안을 삼으며, 기회가 되면 선사의 사상적 깊이에 천착하

- 1) 방민호, 〈김일엽 문학의 사상적 변모 과정과 불교 선택의 의미〉, 《한국현대문학연구》 20, 한국현대문학회, 2006.12, pp. 357~403.
- 2) 몇 가지 연구를 예로 들면 成樂喜, 〈金一葉文學論〉, 鄭英子, 〈金一葉의文學研究〉, 이태숙, 〈‘여성해방론’의 낭만적 지평-김일엽론〉, 盧美林, 〈口一葉과 金一葉의 여성성 대조〉, 김현자, 〈자유의 길, 구도의 글쓰기〉, 신달자, 〈新女子 김일엽의 파격과 종교적 귀의〉, 兪珍月, 〈김일엽의 〈신여자〉 출간과 그 의의〉 등 다수의 논문이 있다. 논문 말미의 참고문헌 참조.
- 3) 2004년 5월20~22일 〈동아시아 전통에서 본 한국 비구니의 수행과 삶〉에서 발표한 논문이다. 朴眞映, 〈김일엽: 한국불교와 근대성의 또 하나의 만남〉, 2004. 영어로 “Gendered Response to Modernity: Kim Iryeop and Buddhism”, *Korea Journal* 45/1(Spring 2005): pp. 114-141.이다.
- 4) 사자상승하는 한국 불교교단의 특수성으로 이로 인해 문중이 형성되고 문중 내에서는 스승과 제자의 관계로 계속된다. 필자는 일엽 선사의 제자에서 제자로 이어지는 일엽 문중의 4대 손주상좌이다.
- 5) 이 논문은 《한국 비구니의 수행과 삶》(예문서원, 2007)으로 출판되었다.

여 광대한 사상을 알릴 수 있기를 바라던 차에 이번 심포지엄에 참가하게 되었다.

이번 연구도 선사의 사상을 다 살피기에는 너무나 미숙한 연구이나 선사를 호흡하셨던 스승님이 계실 때 감수 받을 수 있음에 감사드리며 논문을 올린다. 일엽 선사의 손상좌이신 정진(淨眞), 월송(月松) 스님의 증언과 또 월송 스님께서 직접 편집하고 교정하신 문헌 《미래세(未來世)가 다하고 남도록》과 《일엽선문(一葉禪文)》을 중심으로 논의를 진행하고자 한다. 일엽 선사는 다른 스님들에 비해 비교적 많은 문헌 자료를 남기고 계시다. 이 문헌을 토대로 근대 한국 비구니(比丘尼) 승단(僧團)의 사표이신 일엽 선사의 중심사상을 선사상으로 보고 논의를 진행하고자 한다. 선불교의 사상적 특징과 그것이 어떻게 선사의 사상에 체화되어 수행하였는지를 고찰하고자 한다.

내면세계를 들여다볼 수 있는 선사의 저작물들과 직접 시봉했던 스님들의 증언이 기초자료가 될 것이며 유구한 선의 역사가 시간적 씨줄이 될 것이다. 이번 논문을 통하여 불교계와 문학계에서 선사의 업적을 거듭 자리매김하는 기회가 되길 바라며 서언을 대신한다. 이하 논문에서는 모두 일엽 선사로 통일하여 존칭을 생략하고 호칭한다.

2. 일엽 선사와 선

일엽 선사의 출가 전의 생애는 비교적 잘 알려져 있지만 간략하게 몇 가지만 언급하고자 한다. 일엽 선사는 1896년 만춘에 부친 김용겸(金用兼) 씨와 모친 이마대(李馬大) 여사의 장녀로 출생하였다. 후일 목사가 되신 아버지 밑에서 기독교의 종교적 향훈을 느끼며 자랐다. 생활력이 강하며 선진적 사고를 지니신 어머니 덕에 고등교육을 받아 1918년에는 이화학당을 졸업하고 최고 엘리트가 경유하는 과정인 동경 유학도 다녀온

다. 이 무렵 춘원 이광수가 ‘한국의 히구치 이치요(일본의 신여성 여류작가)가 되라’며 취해준 필명 일엽을 얻는다.⁶⁾ 잠시 교편을 잡았던 적도 있으며 그 후 알려진 대로 활발한 사회활동과 결혼 등 신여성으로 명성이 높았다. 그러나 차례로 다가온 인생의 변환과 더불어 불교라는 인연과 숙명적으로 만나게 된다.⁷⁾

1) 불교와의 만남

방민호는 “이 과정에서 김일엽이 거듭해 나간 자기 지양은 그 지속성과 철저성에서 다른 작가가 따라오지 못하는 면이 있으며” 이를 이광수와 비교하여 “이것은 이광수가 끝내 속인이었던 데 반해서 김일엽은 불가에 귀의하여 만공의 유지를 받들어 30년 동안 산문을 나서지 않았던 것으로 방증된다.”⁸⁾고 하고 있다. 1920년에 일엽은 한국 문학사에서 부정할 수 없는 업적인 최초의 여성종합잡지 《신여자(新女子)》를 창간한다. 《신여자》는 여성 스스로 편집한 최초의 잡지이다.⁹⁾ 한편 이 무렵인 1922년 불교여성계에서도 역사적 사건이 일어난다. ‘여성 불교 청년회’가 창

6) “한국의 소설작가, 이광수가 김원주의 동경 유학시절, 한국의 一葉가 되라고 붙여 준 것이다. 히구치 나즈가 이 호를 쓰게 된 유래는 인도의 왕자, 達磨大師가 ‘한 잎의 갈대(蘆:아씨)를 배로 삼아(一葉片舟)’ 중국을 건너간 고사에서 비롯되었다고 한다.” 盧美林, < 一葉와 金一葉의 여성성 대조 >, pp. 146~147.

7) “일본 유학가기 전에 이화에서 나와서 소학교 교원으로 있었고 《新女子》라는 잡지의 주필로 있다가 스물 네 살에 일본 유학을 한 것이다. 일본에서 R이란 사람과 사랑하는 사이였으나 여의치 못하였고, 혼자 3년간 살다가 B와 사귀게 되었는데, 불교 기관지인 《佛敎》라는 잡지에 문예란 책임 기사를 쓰게 된 후였던 것이다.” 《미래세가 다하고 남도록》上, p. 265.

8) 방민호, < 김일엽 문학의 사상적 변모 과정과 불교 선택의 의미 >, p. 359.

9) 유진월은 《新女子》 잡지 1호~4호를 묶어서 당시의 원본과 현대식으로 교정한 국어의 번역본과 함께 《김일엽의 < 신여자 > 연구》로 출판하였다. 이에 따르면 《신여자》는 1920년 3~6월까지 총 4권 약 260쪽의 잡지로 순수하게 여성주의적 관점에서 여성들이 편집과 사무를 보고 여성들의 글만을 실은 잡지이다.

립된 것이다. 비록 규약이나 청년회를 발기한 회의록 등은 전하지 않아 그 전모를 파악하기는 어렵다는 점이 있으나, 창립총회의 취지설명, 임원 선출, 규약 통과 등이 시행되고 당시 ‘서무부 상무간사’로 선사의 명단이 올라 있는 것을 찾아볼 수 있다.¹⁰⁾

대자유치원에서 개최된 조선불교여자청년회의 발회식 및 창립 총회에 서는 취지 설명, 임원 선출, 규약 통과 등이 시행되었다는 것이다. 그러나 당시 통과된 규약 및 발기회록 등이 전하지 않아 조선불교여자청년회의 전모를 파악할 수는 없다. 당시 선출된 임원은 다음과 같다.

庶務部 常務幹事 金漢得 金一葉
 財務部 常務幹事 金光浩 林成玉
 訓育部 常務幹事 河瑩玉 朴德純
 體育部 常務幹事 李鶴淳 金景姬

1927년부터 종단의 기관지 월간 《불교》지에 관여하며 문예란을 담당했던 것도 불교와의 인연이다.¹¹⁾ 일엽 선사의 솔직하고 담백하여 지금 범인의 시각으로 보기에 대담하기 만한 고백을 통하여 보면 《불교》지에 관여한다는 자주적인 일 외에 B씨와의 만남을 인연으로 들고 있다. “기독교 교리에 대한 의심으로 10년 간 무종교 상태로 지내다, B씨에게 불교 교리로 일체 문제가 해결된다는 말을 듣고 환희한 마음으로 불교를 믿었으나 B씨가 출가한 것을 계기로 더 깊게 불교에 심취하여 상대적인 세상

10) 김광식, 朝鮮佛敎女子靑年會의 창립과 변천, p. 110.

11) 월간 불교는 1924년 7월 15일에 창간되었다. 처음에는 퇴경 권상으로 스님이 발행인이었으나, 1931년 10월부터 1937년 2월호까지는 만해 한용운 선사가 주재하였다.

사에는 착심할 것이 없는 것을 알았다.”¹²⁾고 진술하고 있다.

일엽 선사는 기독교 집안에 태어나 업혀 다니면서부터 이미 기독교를 신봉하여 어린 시절 여덟 살 무렵에는 본인만이 아니라 믿지 않는 사람들이 지옥에 갈까 무서워 식인종까지 전도하는 전도부인이 되리라 다짐할 정도였다. 그러나 현실을 보지 못한 종교라 다만 은혜라 여기고 신의 보호를 믿는 신자였다고 회고하고 있다. 비록 가정은 넉넉지 못한 살림이었으나 이미 어떤 경험으로 허황된 욕구는 만족될 수 없다는 것을 깨닫고는 걱정 없이 살고 있을 때 목사의 딸로서는 타당하지 못한 종교적 회의가 찾아온다.

계신 하느님, 나신 부처님은 이미 형상이니 같은 偶像이고, 더구나 안 계신 하느님을 마음으로 만드는 것은 마음의 우상인 것이다. 어쨌든 예수교 성경에 만든 부처님을 우상이라 했지만, 聖書를 그럭 귀하게 모시나, 부처님을 손으로 만들어 彫像을 모시나 마찬가지로의 우상이 아닐까? 우상이라면 껍데기나 알맹이가 있지 않을까? 하느님 예수 성신 삼위일체가 다 껍데기일 것인가? 에잇 모르겠다! 하는 따위의 의심을 가지게 되었다.¹³⁾

그래 무소부지하신 하느님이 선악과를 따먹을 줄을 왜 몰랐을까? 선악의 씨는 아무래도 하느님의 창조적 의도에서 나온 것이니 선악에 대한 책임은 하느님께 있을 것이 아닌가?¹⁴⁾

이런 종교적 회의는 누구나 품을 수 있는 의심이지만 어린 나이에 사물

12) 《미래세가 다하고 남도록》 상, p. 265.

13) <진리를 모릅니다.-나의 회상기>, 《미래세가 다하고 남도록》 상, p. 276.

14) 앞의 책, p. 331.

을 분석적으로 바라볼 수 있는 능력이 있었음을 알 수 있다. 그러나 이런 회의는 부질없어서 일엽 선사는 종교적 회의 없이 부모님이 원하셨던 그 순수한 마음을 지닌 채 불문으로 올라갔으면 오히려 견성성불을 했을 것이라고 회고하고 있다.

내가 나의 아버지의 교훈대로 독실한 기독교 신자 그대로 있어 가지고 自性の 더러움이 없이 불교에 門上했던들, 곧 見性했을지도 모른다.¹⁵⁾

결국 종교적 회의가 불교로 입문하도록 이끈 것은 아니라는 것이다. 그렇다면 일엽 선사가 일관되게 수행하도록 하게 한 원동력은 무엇이였을까? 그 한 단서는 여덟 살에서 열한 살 무렵 윤심덕과의 일화를 예로 들면서 고락이나 행, 불행은 오직 마음에 달린 것을 알게 되었다고 회고한 기록에서 살펴볼 수 있다. 숨이 넘어갈 듯 억울하고 고통스런 순간에서 돌아보니 모든 것이 마음의 장난이요 정신작용임을 알게 됐다는 것이다. 마음 하나 돌이키는 것으로 편하고 편하지 않게 되는 것을 알게 되니 신조가 ‘불편(不便)한 것이 곧 악덕(惡德)이다’가 되었다는 것이다. 같은 예로 윤심덕과 함께 매를 맞으면서도 고통 없이 있을 수 있던 것은 모두 느낌을 느낌으로 두지 않았기 때문이라고 회고하고 있다.¹⁶⁾ 언제나 뛰어나고 효심도 지극했던 심덕이 40세 때 김우진(金祐鎭)과 현해탄에 몸을 던지자, 생활이 활발하고 싱싱한 줄로만 알고 만경창과에 두 혼이 이별 없는 생을 기원했을지도 모르나 그녀가 남긴 노래 <사의 찬미>를 들며 근시안적인 비참한 최후라고 안타까워하고 있다.¹⁷⁾ 이 외에도 일련의 일화에

15) 앞의 책, p. 279.

16) 윤심덕과의 일화는 필자의 상기 논문에서 비교적 자세히 언급되어 있다.

17) 앞의 책, p. 287.

서 일엽 선사의 위대한 정신력과 정진력의 실마리를 찾아볼 수 있다.

어떤 사물이나 사건과 자신이 하나가 되어 주와 객의 구별이 없어지는 무이일체의 경지를 누구나 한 번쯤은 비슷하게라도 경험한 적이 있으리라 생각된다. 그러나 어린아이로서 견디기 어려운 고통, 예를 들어 비교하자면 심덕은 아파서 땀굴며 서 있지도 못하는데 일엽 선사는 아무런 고통 없이 초연할 수 있었다는 것은 전생의 숙업이라고 아니하고서는 해명하기 어려운 경지이다.

자신의 정신력으로 고통을 이겨냈던 경험이 스스로 수행한 결과로 견성하면 깨달은 각자(覺者), 곧 붓다가 될 수 있다는 사상은 일엽 선사를 때료시켰고 다른 무엇보다도 스스로 끊임없이 추구한 완인의 길에 좀 더 가까이 다가가는 길이었을 것이다. 따라서 현재의 관점에서 추측해 볼 수 있는 종교적 갈등보다는 기독교에서 불교로 나아가는 것은 일엽 선사에게는 진일보한 인간이 되는 길이였다.

예수교 교리는 사랑과 선행을 주장한 것뿐이지만 오직 믿음이라는 종교적 기초가 세워졌기 때문에 겨우 종교적 初階段으로 인정될 수 있다. 믿음이 몰아에 이르면 종교의 기반적 정신을 이룬 것이므로 대상이 믿을 만하지 못하더라도 일체는 나와 一連의 존재, 즉 부처님이 唯我獨尊이라고 말한 우주가 다 하나인 그 나이니까, 그 믿음이 극에 이르러 대상과 단일화하면 전체 정신력인 능동적 기능을 얻는 인간이 되기 때문이다.¹⁸⁾

불문에 들어와서 크게 느끼던 그 환희는 반세기를 두고 오늘도 꿈에 비친다. 불교에 歸依한 나는 기독교의 어느 법에도 비할 수 없이 깊고 오묘한 이 불법을, 어찌하면 널리 알려볼까 하는 생각이 복받쳐 참을 수가 없었

18) 《일엽선문》, pp. 200~201.

다.¹⁹⁾

일엽 선사는 자신이 생각한 일은 최선을 다해 충실히 임하며 아닌 것에 대해서는 크게 미련을 두지 않고 체념하며 돌아보지 않았다. 자신이 믿는 일에는 최선을 다해 매진하였기 때문에 불교를 만나고 이것이 실천적 행위인 출가로 이어진 것은 이치로 보아 당연한 것이었다.

일엽 선사에게 영향을 준 여러 인물들과의 조우에서 무엇보다 일엽 선사를 출가로 이끈 인물은 역시 만공 선사이다. 다음 절에서는 선사의 출가와 수행을 만공 선사와의 인연을 중심으로 살펴보고자 한다.

2) 불문입산(佛門入山) : 출가와 수행

출가의 동기가 무엇인가에 대한 것은 꼭 일엽 선사에게만이 아니라 세인들이 출가사문들 모두에게 일반적으로 보이는 일정한 호기심이기도 하다. 반대로 스님들 사이에선 지나온 인생사가 어떠한지는 불문에 부치고 지금 그대로의 수행자로서만 바라보고자 한다. 그러나 인간 지식의 원동력이기도 한 호기심으로 수많은 추측이 쏟아져 나오고 처음에는 추측이었던 것이 시간이 흐르고 역사화 되면 오히려 사실인 것처럼 받아들여지기도 한다. 일엽 선사가 당대를 호가하던 명성과 재능을 뒤로하고 불문에 입산 출가하자 그 원인을 탐색하는 시도가 과거에는 물론 지금까지도 계속되고 있다. 이는 출가가 일엽 선사의 생에서 가장 큰 전환점이 되었기 때문에 필요불가결한 논제이기도 하다.

무엇 때문에 출가하였는가 하는 문제는 사실 사회적인 환경과 개인적 정서, 인생의 질곡 등 여러 가지 원인이 복합적으로 작용하기 마련이다. 그러나 통속적 관념으로 단순화시켜 근거 없이 부회하여 대중을 만족시

19) 《미래세가 다하고 남도록》 상, p. 332.

키고자 하는 경우가 허다하다. 더욱 사회적으로 잘 알려진 여류명사의 경우엔 세상의 영화를 뒤로한 타당한 이유가 꼭 인생의 불행과 일치되어야 납득이 가게 마련이다. 그래서 찾아낸 여러 원인들이 결혼, 실연 등 인생의 좌절로 당대의 신여성들이 겪었던 인생의 하향곡선에 일엽 선사도 맞춰보고자 하는 시도로 보인다. 그러나 그러기에는 선사가 선택한 출가라는 길과 출가 후의 치열한 구도과정에서 보여주는 일관성이 너무나 확연하다.

순차적으로 몇 가지만 살펴보면, 앞서 일엽 선사가 1922년에는 여성 불교단체와 인연을 맺은 적이 있다는 것을 언급한 바 있다. 그러나 월간 《불교》를 중심으로 활발한 문필활동을 펼친 것은 그보다는 몇 년 더 세월이 흐른 후인 1928에서 1933년까지로 나타난다. 그 사이에는 당대에 센세이션을 일으킨 신 정조관도 주장된다.²⁰⁾ 신 정조관은 결코 문란한 생활을 즐기라는 것은 아니다. 그것은 오히려 엄격한 형이상학에 가깝다. 새로운 상대를 만나면 마음부터 온전히 깨끗이 해야 한다는 것이다.

스스로 새 상대자에게 불순한 정이 없다 하면 비로소 깨끗한 정조를 가진 것이라는 떳떳한 생각을 가지고 새 상대자를 맞을 것입니다. 추호만치라도 불순한 생각을 가지고 새 생활을 구하고, 새 상대를 구한다는 것은 새 상대자에게 불충실한 것뿐 아니라, 스스로의 생활을 더럽히는 것입니다. 그러므로 스스로 생각해 보아 어떤 귀퉁이에라도 불순한 무엇이 있다고 느껴질 동안은 결코 다른 異性을 접촉하려는 생각을 단념해야 할 것입니다.²¹⁾

그래서 언제나 정신의 처녀성을 보전해야만 하며 결코 함부로 방탕한

20) 〈나의 정조관〉, 朝鮮日報, 1927.1.8.

21) 《미래세가 다하고 남도록》 下, pp. 157~158.

생활을 해서는 안 된다는 것이다.

우리는 정조에 대한 무한한 자존심을 가지고 언제든지 처녀성을 보전하도록 할 것입니다. 처녀성이라 함은 …… 정조에 대한 무한한 권위 …… 자기는 언제든지 깨끗하고 이지러지지 않은 새로운 영육의 소유자라고 자처하는 것입니다. …… 그렇다고 호기심이나 욕에만 끌리어 함부로 이성 과 관계하는 것 같은 것을 인정할 수 없는 동시에 먼저 자기의 순결을 굳게 지키며, 성적 신도덕을 세우는 데 노력하여야 되겠다고 생각합니다.²²⁾

서구화된 신사상을 섭취한 최고의 지식인으로 당대 사회에 지대한 영향과 파급효과를 미치며 약간의 오해도 받게 되었다. 오인을 하게 된 원인은 여러 가지가 있겠지만 우선 제목에서 느껴지는 뉘앙스와 본문의 몇몇 구절, 혹은 일엽 선사가 속인으로 보여주었던 다양한 인생역정으로 인해서 원의가 훼손된 것이다. 원의를 짚어보는 뜻에서 비교적 장황하게 인용해 보았다. 중요한 것은 정신의 순수성이지 방탕하게 보내는 자유연애를 강조한 것은 아닌 것이다. 이후 이렇듯 성숙치 못하게 느껴지는 날카로운 논조가 불법을 만나자 구원을 얻어서, “그토록 실력 없는 나의 자유는 어린애의 손에 날선 칼을 들려 준 것만 같았다. 그러한 위난에서 나를 살린 것은 불법(佛法)이었다.”²³⁾며 반추하고 있다.

일엽 선사가 입산하려는 생각을 품게 된 직접적인 원인은 만공 큰스님과의 만남이다. 회고록에서 자신은 자신에게 있는 것은 다 쏟아 놓고 지내는 그러한 여인이라, 동아일보에 사랑도 믿을 것이 못 된다는 글을 발표하고, 그로 인해 다시 한 번 가십거리가 된다. 이 일로 인해 이광수의

22) 앞의 책, pp. 158~159.

23) 《미래세가 다하고 남도록》 상, p. 332.

공인이니 공언을 듣게 되는 것이니 어찌 생각하지 말라는 위로도 받았고 이미 그 때 곧 입산하려는 생각을 품게 되었다는 것이다. 그래서 무엇이든 마음대로 취할 수 있는 지식과 건강하고 잘생긴 여인이 전인미답의 어려운 길을 택하고 빈 마음으로 발심출가(發心出家)하니 이는 석가모니 부처님이 유성출가(踰城出家)하는 것처럼 장쾌한 일로 알고 자부심을 가지고 출가한 것이다.²⁴⁾

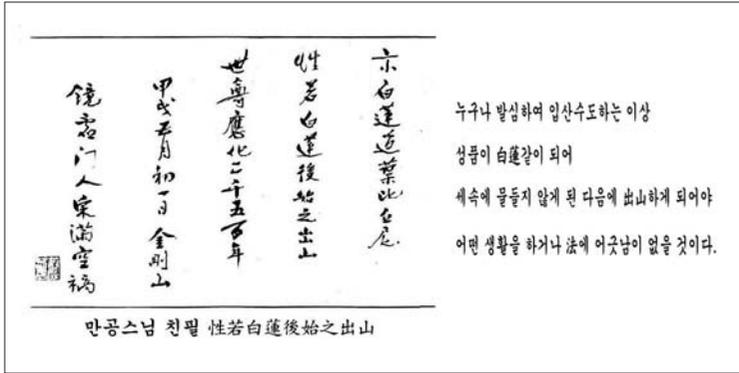
만공 큰스님과 의 만남은 선사의 출가의 계기가 될 뿐이 아니라 30여년간 절필을 하고 수도에 전념하도록 이끄신 선지식을 모신 것이기도 하다.

만공 큰스님은 비구니 제자를 많이 두신 것으로도 유명한데 부처님 당시부터 여성 수도자에게는 엄격한 불교교단에서 자비로운 마음으로 비구니를 지도하신 큰스님을 만난 것도 선사의 복덕이라고 할 수 있다. 범명은 일엽,²⁵⁾ 금강산 마하연에서 주석하고 계시던 만공 큰스님을 법사로 하여 금강산 서봉암(棲鳳庵)에서 이성혜(李性慧) 비구니를 은사로 하여 출가한다. 이후 만공 큰스님을 선지식 삼아, 결국 큰스님이 계신 이 덕숭산(德崇山) 수덕사(修德寺)로 오게 된다.²⁶⁾ 큰스님은 일엽 선사가 출가하자 모든 것을 접고 출가에 전념하도록 지도한다. 이후 동국제일선원(東國第一禪院) 수덕사 건성암에서 큰 방 대중을 보살피는 소임인 입승직을 30여년간 지속하시는데 이는 전 세계에서든 유래가 드문 희유한 일이다. 입승이란 여러 대중스님들을 화합하고 이끄는 소임으로 선사의 덕행과 지도력을 증명해주는 증거이다. 선사 스스로도 증언하였듯 무엇이든 할 수 있는 지식과 육체를 갖춘 여류명사로 출가하였으나 조금도 교만하지

24) 앞의 책, pp. 320~321.

25) 줄고, <일엽 선사의 출가와 수행>, 《한국 비구니의 수행과 삶》에 일본의 히구치 이치오의 이름과 일엽이란 범명에 대한 내용 참조.

26) 앞의 책, p. 328.



나 나태하지 않고 치열하게 정진하였다. 위는 당시에 만공 스님이 일엽 선사에게 수행을 권면하며 내리신 친필 법문이다.

일엽 선사의 출가는 ‘신여성으로 살아가기’의 어려움이 있었지만 무엇보다 중요한 것은 선사의 말대로 완전한 인간, 대 문화인이 되고자 하는 지양의 과정이었다.

수행과정에서 만공 큰스님의 말씀에 조금도 어긋나는 바가 없었으며 돌아가셨어도 그 유훈을 적어두고 수도에 매진하였다.

참선에서 정(定)을 얻기 위해서는 계(戒)에 청정하여야 한다. 계율과 청규에 청정하셨음을 알 수 있는 글이 ‘만공 큰스님의 유훈 5조’로 전해져 온다. 이것으로 만공 큰스님이 열반한 이후에도 그 가르침을 평생의 신조로 삼았음을 알 수 있다.

滿空 큰스님의 遺訓五條—葉의 特別信條

- ① 世生生에 參禪밖에 할 것이 없음을 알아야 할 것
- ② 正法師를 여의지 않아야 할 것
- ③ 살아서 肉體와 남이 되어야 할 것
- ④ 남이 곧 나인 줄을 알아야 할 것

⑤ 제일 무서운 것이 虛空인 줄을 알아야 할 것²⁷⁾

지난한 수행의 과정을 가능하게 한 것은 역시 사상의 투철함과 행동의 일관성일 것이다. 다음 절에서 일엽 선사의 선사상이 어떻게 내재화되었는지 고찰해 본다.

3) 선(禪)의 내재화

선불교는 인도에서 시작된 불교가 동쪽으로 전해지면서 스스로 체화된 불교사상이다. 불교는 포괄적인 교리의 종교적 특징으로 인해 이민족이나 그 민족의 토속신앙, 민속 등과 대립하지 않고 융화하여 각 민족적 특성에 대응하며 변화 발전한다. 선불교도 그러한 불교의 역사를 보여주는 것이라고 할 수 있다.

약 2500년 전 석가모니 부처님이 탄생하신 인도에는 카스트라는 벗어날 수 없는 운명이 자리잡고 있었다. 또한 이미 완벽하게 생활 속에 침투된 힌두교와 브라만교의 사상적 전통이 정착되어 있던 사회였다. 물론 인도는 현재도 그때에 비해 크게 달라진 것이 없다고 말해지고 있다. 인도의 도무지 변할 것 같지 않은 카스트라는 운명에서 민중들은 만족하며 안정하고 있는 것이다. 이런 상황의 인도에 카스트는 정해진 것이 아니라 어떻게 수행하는가에 따라 달라질 수 있다며 신분 고하에 상관없이 제자를 받아들인 종교가 바로 불교이다. 이런 포용성 혹은 뜰레랑스로 인해 불교는 어떤 것과도 잘 융화되고 평화롭게 받아들여지면서 전교되며 그 시대적 상황에 맞게 그 민족성에 맞춰 토착화되는 양상을 보인다.

선(禪)은 인도의 불교가 중국으로 들어와 조사선(祖師禪)의 선불교로

27) 《미래세가 다하고 남도록》 하, p. 133, 《일엽선문》, p. 165. 이외에도 만공 스님의 친근한 모습의 일화와 가르침을 곳곳에 묘사하고 있는 것을 유교집을 통해서 살펴볼 수 있다.

중국화되면서 완성된 것으로 ‘불립문자(不立文字)’, ‘교외별전(教外別傳)’, ‘직지인심(直指人心)’, ‘견성성불(見性成佛)’을 근본으로 한다. 불교에서 흔히 선과 교로 구분할 때 교는 부처님의 말씀이고 선은 부처님의 마음이라고 한다. 왜냐하면 교와는 다르게 선은 문자나 경전을 통하지 않고 마음에서 마음으로 전해지는 것이기 때문이다. 그러나 모순되게도 불교의 여러 종파에서 선종의 전적이 가장 많이 전하고 있는 것도 분명한 역사적 사실이다.

그러나 ‘평상심시도(平常心是道)’이며, ‘즉심즉불(卽心卽佛)’이라 하여 오로지 자신의 내면에 침잠하며 마음 밖에 다른 것은 보지 않는다. 우리나라도 선불교가 전해져 한국화 되고 가장 치열한 수행의 모습으로 지금까지도 수행의 기본이 되어 전국에서 청안 수좌들이 마음을 밝히고 있다.²⁸⁾

일엽 선사도 지내온 세월은 세계적인 대변동의 시기로 국가 간의 전쟁으로 어지럽던 난세였다. 조선도 일본에 강점되어 있었다. 일본은 조선의 불교를 왜색화시키기 위해 전국의 비구를 모두 대처화시키려 하였다. 그러나 일엽 선사도 스스로 전단을 만들어 뿌리기도 한 3·1운동 이후 일본은 조선에서의 정책을 문화정치로 선화하게 된다. 그러자 1921년에는 비구승 중심으로 선학원이 창설되어 선맥을 계승하려는 움직임이 생기게 되는데 그 중심에 계시던 분이 바로 만공 큰스님이다.²⁹⁾ 일엽 선사는 만공 큰스님을 따라 금강산에서 선학원 그리고 수덕사로 이어지는 수행의 경로를 거쳐온다. 결국엔 경허, 만공으로 이어지는 덕숭(德崇)문중의 원찰인 수덕사 견성암에서 30년 입승을 지내며 비구니 선승으로서 그 선

28) 《丙戌年 冬安居 禪社芳躑錄》에 의하면 전국 91개 선원(총림 5곳, 비구선원 53곳, 비구니선원 33곳)에서 정진대중 총2,144명(비구 1,102명, 비구니 843, 총림 199명)이 용맹정진한 것으로 집계 되었다.

29) 김순석, <일제하 禪學院의 禪脈 계승운동과 성격>, p. 142.

풍을 진작하고 계승한다.

덕숭문중의 오래된 가풍의 하나로 사교입선(捨教入禪)을 들 수 있다. 일엽 선사가 재가신도였을 때 김대은은 《법구경》 등 경전을 설한 적이 있다고 하였으나 출가 후에는 어떤 경전에 심취하신 기록은 전하지 않는다. 일엽 선사 역시 사교입선을 가르침대로 따르고 자신이 섭수하신 제자들에게도 경전을 강설하는 강원보다는 선방에서 참구할 것을 강조하였다. 참선을 하다 강원로 가는 것은 마치 최고위 과정인 박사과정에서 유치원으로 돌아가는 것과 같다고 하셨다고 한다. 참선이야말로 곧 ‘나’를 알아 얻는 법이니³⁰⁾ 대 문화인이 되는 정도라고 가르치신 것이다. 참선하는 방법도 자세히 단계적으로 설명하고 있다. 먼저 참선을 할 수 있는 내 몸이 법당이요 선실이니 장소나 시간에 구애받지 않고 정진할 수 있다고 하며 앉는 방법도 자세히 설명한다.

참선은 몰아적 信心을 넘어 單一景에 이르러야 하기 때문에 내 몸은 법당 곧 禪室이요, 내 정신은 工夫人이라 行住坐臥 語默動靜에 늘 정진을 할 수 있다. …… 初學者로는 조용한 곳에 돌아앉아 익혀가게 되는데 허리를 펴고, 고개를 반듯하게 들고, 눈을 半開하고, 平坐를 한 후에 〈話頭〉를 들어 의심을 하여가는 것이다. 先聖의 1천 7백 공안이 있지만 現前에 내가 일용하고 있는 그 어느 것이나 다 〈화두〉가 안 되는 것이 없다.³¹⁾

화두를 들기 위해 우선은 망상을 끊으라고 한다.

우선은 모든 妄想을 끊어라. 시심마(是甚 : 이것이 무엇인고?)의 마음

30) 불법, 곧 ‘나’를 알아 얻는 법은 오직 참선법뿐이다. 《일엽선문》, p. 117.

31) 앞의 책, p. 118.

으로 선을 추구하여라. 그 선이 곧 마음이니 마음을 大悟하여 자유자재 하는 것만이 최상의 僧道를 수행하는 사람이라 하겠다. 일체 萬法과 일체 萬物이 선 아닌 게 없다.³²⁾

헛된 생각이 멈춘 뒤 ‘이 뭘고?’ 하는 화두를 들고 수행하면 승 아닌 사람이 없고 선 아닌 게 없다는 것이다. 일체 만법과 만물을 선으로 깨우치는 것이다. 선을 마음의 해석학이라고 할 수도 있겠다. 어느 종교나 진정한 마음으로 그 세계에 깊이 들어가야 한다. 인간 자체가 변하여야 하며 어느 종파에 속한다고 해결이 되는 것은 아니다. 그래서 영적으로 깊이 있는 차원에 들어서면 서로의 본질은 서로 통할 수 있게 되는 것이다.³³⁾

일엽 선사의 글에 공통적으로 흐르고 있는 일관성은 바로 인간을 향한 관심과 본원주의이다. 인본주의라고 할 수 있는데 각자(覺者)와 완인(完人), 문화인(文化人)을 하나로 보고 있음을 알 수 있다. “문화의 구현화(具現化)가 불법화(佛法化)이고, 생활의 불법화가 참된 문화생활”이라거나 “문화인 곧 일체 문화인의 대표는 부처님”이라고 하고 있다. 이어서 “오직 부처님이 완인의 대표요, 표준적 문화인”³⁴⁾이라고 한 것이다.

문화인이 되기 위한 실천행이 곧 참선인 것이며 이것은 이미 내재화되고 체화되어 투철한 정신으로 이어진다.

가장 알아야 할 일을 알려면, 곧 중(재가승도 좋다)이 되어 참선(이는 곧

32) 앞의 책, p. 139.

33) “어느 종교에서나 진정한 마음으로 그 세계에 깊이 들어가는 것이 중요합니다. 인간 자체가 변해야지, 어느 종파나 단체에 속하는 것만으로 모든 것이 해결된다고 생각하는 것은 곤란합니다. 영적으로 진정 깊이 있는 차원에 들어서면, 각 종교가 지니는 교리나 논리, 구조상의 차이는 그다지 문제가 되지 않을 수 있습니다. 그 교리나 논리 구조가 다르다 하더라도 그 근원적인 의미나 본질은 서로 통할 수 있는 것입니다.” 《선불교와 그리스도교》, p. 165. 종범 스님의 말이다.

34) 앞의 책, p. 182.

정신 수습하는 공부)을 해야 문화인, 곧 내가 내 생활을 하는 인간이 된다.³⁵⁾

나를 모르는 인간은 문화인이 아니니 문화인을 기르는 승단(僧團)으로서 수행하기를 권하며 스스로 머물고 있는 덕숭산(德崇山)도 도인(道人), 곧 문화인을 기르는 곳으로 지금으로부터 50여 년 전에 대문화인인 만공 선사(萬公 선사)가 그 손상좌인 벽초(碧超) 화상 등과 퇴폐된 이 산을 몸소 개척하시어 많은 문화인을 길러 내신 곳이어서 문화지의 영기의 감화로 이루어진 것이라 말하고 있다.³⁶⁾

이렇듯 확고한 신념으로 30년을 입승으로 거의 눕지도 않는 장좌불와의 수행을 계속한다. 그 결과 만공 큰스님 생전에 하엽당(荷葉堂) 백련(白蓮) 도엽(道葉) 비구니(比丘尼)라는 당호와 함께 인가를 받는다. 깨달음의 세계는 내외가 없고 표리가 돌이 되지 않는 순수하게 정직한 세계이다. 일엽 선사는 스스로 무릎을 탁 치게 통쾌한 순간은 맛보지 못하였으나 결코 거짓말을 아니 하게 쬐은 되었다고 겸손히 말하고 있다.³⁷⁾ 어느 순간에도 정직할 수 있다면 그것은 바로 도인의 모습에 닮이 없는 것이다. 솔직하고 쾌활한 성품답게 공부인의 모습 또한 당당하고 형형하였다.

이상에서 일엽 선사가 선사상을 실천하는 모습을 살펴보았다. 그러나 선사가 생각했던 또 하나의 불교적 사명은 전 인류를 불문(佛門)으로 인도하여 나를 찾게 되는 법을 가르쳐서 완인(完人)을 이루게 하는 데 책임을 져야 한다는 것이다.³⁸⁾ 불교에 처음 매료되던 순간부터 바로 이 가르침을 모든 이에게 알려줘야 한다는 발원을 하고 있다.³⁹⁾ 사람들에게 포교

35) 앞의 책, p. 207.

36) 앞의 책, p. 185.

37) 《미래세가 다하고 남도록》상, p. 326.

38) 《일엽선문》, p. 220.

하는 방법으로 선택한 것이 문필로서 불교 교화를 이루어 보겠다는 서원이다.

그래도 나는 어떻게 하면 布教에 深幅으로 나의 만족이 얻어질까 깊이 생각한 끝에, 대문호가 되어 많은 작품을 佛法化시켜 길이 전해 볼 것이라 하는 결단을 내려보기까지 했다.⁴⁰⁾

만공 큰스님의 유훈에 따라 30년을 절필하였으나, 견성암 불사를 위해 다시 수상록을 펴내고, ‘이차돈의 사’라는 포교극을 만든 것도 이런 원력의 실천행이었다.⁴¹⁾

포교에 관하여서는 더 논할 것이 많으나 다음 연구 과제로 미룬다. 아래는 일엽 선사(의 서원과 사상이 녹아 있는 절창 〈나의 노래〉이다. 함께 향유하고자 전문을 신는다.

나의 노래

나는 노래를 부릅니다.

나의 노랫소리에, 시간의 숫자와 공간의 한(限)자도 그만 녹아 버립니다.

나는 나의 노래의 절대 자유를 위하여 노래 가락에 고저와 장단을 맞추는 아름다운 그 구속까지도 사양하였습니다.

그저 내 멋대로 나의 노래를 소리 높여 부를 뿐입니다.

39) 본 논문의 각주 19)번의 내용 참조.

40) 《미래세가 다하고 남도록》 상, p. 332.

41) 역시 앞서 기재한 필자의 논문에 비교적 자세히 고찰하였다.

나의 노래는 설움을 풀고 기쁨을 돕는 서정시가 아닙니다. 더구나 나의 노래는 착한 것을 권하고, 악한 것을 말리는 교훈의 글귀도 아닙니다.

그렇다고 하늘 사람의 거룩한 말씀이나 지하 인간의 고통의 부르짖음도 아닙니다.

그리고 나의 노래를 찬양하거나 나의 노래의 뜻을 안다는 이가 있다면, 그것은 나의 노래에 흠집을 낼 뿐입니다. 그렇다고 釋佛도 모르는 우주의 원칙을 들먹여 보라는 그런 망발의 생각을 하는 것도 아닙니다.

다만 有情無情이 함께 일용하고 있는 百千三昧의 묘구 그대로 읊조릴 뿐입니다.

그래서 썩은 흙덩이나 마른 나무 등걸이라도 자연히 나의 노래에는 감응이 있습니다.

나의 노랫소리가 귀에 스치는 분은 유의해 보세요. 나의 노랫가락에 맞춰서 무뚝뚝한 바위덩이가 빙그레 웃음을 머금습니다. 질펀한 대지의 어깨춤 추는 소리가 그윽이 들려옵니다.

천상에서는 주야로 그치지 않던 환락적 음악 소리가 제 부끄러움에 자지러지고, 지하에서는 間斷없이 죄수를 때려부수던 그 채찍이 낫 잃은 사자들 손에서 저절로 떨어져 버리게 됩니다. 그러나 부르는 장소가 시장입니다그러.

싸구려 벗, 싸구려 장사아치들이 대지를 흔들어 넘기는 그 소리에 나의 노래는 저기압에 눌린 연기처럼 사라지기만 합니다그러.

마치 밀 빠진 구멍에 물을 길어 붓는 것처럼 지닐 데도 없는 노래이언만, 그래도 나는 더욱 소리 높여 부를 뿐입니다.

밀 빠진 구멍이라도 언제까지나 물을 길어 붓기를 그치지만 않는다면 필경은 물이 대륙에 스며 넘쳐서 밀 빠진 그 구멍에까지도 차고야 말 것이 아닙니까. 나도 나의 노래를 세세생생에 불려서 나의 노래가 삼천대천세계에 차고도 넘친다면, 나의 노래가 듣기 싫어서 귀를 틀어막는 그 놈까지

도 나의 노래화하고야 말 것입니다.

아아, 나는 미래세가 다하고 남도록 그저 노래를 부를 뿐입니다.⁴²⁾

3. 결(結)

이상에서 일엽 선사와 선을 불교와의 만남, 출가와 수행, 선의 내재화로 살펴보았다.

불교와의 만남에서는 선사가 접했던 종교적 환경, 곧 다정하고 자상하신 목사이신 아버지와의 소중한 추억 등은 불교와 접하기 전에 거쳐 온 첫 단계가 되었다는 것을 살펴보았다. 또 한 가지는 어려서부터 분석할 줄 알았던 성품과 윤심덕과의 사건을 통해 경험하였던 마음 다스림이 선 불교의 마음공부로 이어지는 기초가 된 것이다.

출가와 수행에서는 선사의 출가동기와 치열한 수행을 고찰하였다. 다만 본고에서는 다른 논문들에서 계속되었던 연애담과 좌절로 보는 시각은 지양하였다. 그것이 무상(無常)의 도리를 깨치게 하는 자양이 된 것은 사실이나, 선사의 근본 사상은 인본주의로 일생 동안 일관되게 추구한 것은 바로 완인(完人), 대문화인이었다. 다시 말해 일엽 선사의 인생역정을 관통하는 하나의 흐름은 스스로 깨친 각자, 완인, 대문화인이 되고자 하는 것이었다.

만공 큰스님과의 인연으로 덕숭산 수덕사에 30여 년을 주석하시며 입승직을 역임하고 자신은 장좌불와의 치열한 정진으로 마침내 인가와 함께 당호를 받게 된다. 30년 입승은 청정화합과 대중을 중시하는 공익정신이 투철했기에 가능한 일이었다. 대중에 피해가 될까 하여 홀로 차가

42) 一葉 스님이 入山 직후에 佛法을 宇宙化시키겠다는 〈誓願文〉으로 지은 것. 《일엽선문》, pp. 21~24.

운 욕실에서 수행하기도 하였으며 성냥 한 개피도 함부로 쓰지 않으셨다. 당대의 베스트셀러인 《청춘을 불사르고》 등의 수익금은 전액 사중에 희사하였다. 스승의 유훈에 따라 철저히 수행하고 30년을 절필했으나 초발심시 발원하였던 포교에의 원력으로 꾸준히 선도리와 불교의 교리를 집필하였다. 원고지가 귀하던 시절이라 선사에게 온 수많은 서한들과 봉투의 이면을 사용하면서도 원력의 끈을 놓지 않았다.

치열한 수행은 철저한 사상의 내재화에서 나온다. 일엽 선사는 솔직담백한 성품으로 매 순간 최선을 다하였고 불가능한 일에는 미련을 두지 않았다. 세속에서의 학문은 스승의 가르침대로 사교(捨敎)하였고 다시 입선(入禪)하였다. 오로지 참선에 몰두하여 투철한 수행으로 일관하였다. 그리하여 당대의 여류들 나혜석, 윤심덕 등이 불행한 말로를 걸은 것에 비하여 선사의 최후는 거룩하고 당당하였다. 자신의 내면을 밝히는 공부 가 바로 참선이기에 이는 당연한 결론이다.

불교를 때로는 종교가 아닌 철학으로 보기도 하는데 교리가 지닌 융통성이 역사와 더불어 가치를 높이고 있기 때문이다. 모든 학문이 지니는 약점인 지나친 교조화에 대해 자체 청정기능을 갖고 있는 것이다. 이것은 문학도 예외가 아니다. 그러나 모든 학문이 그렇듯 그럼에도 불구하고 하나의 입장을 관철하려 하다 보면 청정기능은 제 구실을 하지 못하게 된다.

이와전와(以訛轉訛), 와전된 사실이 전해지고 그것이 역사화되면서 진실처럼 여겨지는 경우가 생기게 된다. 일생 수도에 투철하셨던 선사의 일생이 불교입문 전의 업적만 단편적 고찰로 이루어지고, 단세포적 호기심으로 출판된 책들이 마치 사실로 굳어지는 것을 보면 후손된 도리로 안타까움을 금할 수 없다. 물론 선사께서 생존했다라면 그런 것쯤은 하고 대범하고 태연하게 대처하겠지만, 다음 번 연구에서는 더 뚜렷한 증거와 증언으로 심도 깊은 연구가 되어 사실을 바로잡을 수 있기를 기대한다.

선사께서 남기신 다양한 문헌자료와 자필유고 등을 분석하고 연구하는 작업이 될 것이며 생전에 시봉하신 상좌 손상좌 스님들의 증언도 토대가 되어 연구에 생기를 부여하게 될 것이다.

선사의 사상은 어느 것에도 치우치지 않은 광대원융하며 일관된 특성을 보이므로 다양한 분야의 연구도 가능하다. 문학의 입장에서 보면 출가 이전 여류 문인으로 남기신 족적은 물론이고, 출가 이후 비록 30여 년간 절필의 시간이 있었으나 그 사이에 남긴 수행의 단상과 법문도 역시간과해서는 안 되는 명문이다. 철학 방면으로도 근대 선사상을 내재화하여 자신의 목소리로 해석해내고 있다는 점은 현재의 관점으로 보더라도 시대를 앞선 명석함이 드러난다. 불교계에서 보더라도 근대 한국 비구니로서 한국사회에 미쳤던 강한 파급력으로 비구니의 청정한 수행가풍을 드높이고 진작한 것은 선사 개인의 투철함을 칭송하는 것으로 그쳐서는 안 될 것이다. 선의 기풍을 끊임없이 고무하는 모습은 선구자로서 불교를 현대화하고 보편화시키려던 노력의 일환으로 현대의 수행자와 포교사들에게도 암시하는 바가 크다.

이렇듯 다양한 가능성에도 불구하고 본고는 피상적인 연구가 되어서 부끄럽기 그지없다. 다음 번 연구를 기약하며 선학과 후학 여러분의 아낌없는 질정을 바란다. ▣

참고 문헌

단행본

- 金一葉, 《미래세가 다하고 남도록》 上·下, 인물연구소, 1974.
 柳田聖山 著, 안영길 추만호 譯, 《禪의 思想과 歷史》, 民族社, 1989.
 鄭性本, 《禪의 歷史와 禪思想》, 三圓社, 1994.

- 金一葉, 《당신은 나에게 무엇이 되었삽기에》, 문화사랑, 1997.
- , 《一葉禪文》, 문화사랑, 2001.
- , 《청춘을 불사르고》, 김영사, 2002.
- 이배용, 《우리나라 여성들은 어떻게 살았을까2》, 청년사, 1999.
- 김승혜·서종범·길희성, 《선불교와 그리스도교》, 바오로딸 출판사, 1996
- 한운사 著, 《영원한 삶을 찾아 <김일엽>》, 명서원, 1983.
- 金一葉, 〈佛門投足二週年에〉, 《佛敎》 68, 1930.2.
- , 〈龍岡溫泉行〉, 88, 1931.8.
- , 〈女信徒로써의新年感想〉, 91, 1932.1.
- , 〈慈悲. 一〉, 92, 1932.2.
- , 〈노래가 듣고 싶은 밤〉, 《東光》 4권3호년, 東光社, 1932.3.
- , 〈行路難: 佛敎詩壇〉, 《佛敎》 94, 1932.4.
- , 〈青春: 佛敎詩壇〉, 95, 1932.5.
- , 〈愛慾의 나흔 悲劇〉, 95.
- , 〈落花: 時調〉, 96, 1932.6.
- , 〈落花流水: 時調〉, 96.
- , 〈봄의 하루: 隨筆〉, 《第一線》 2권 5호년, 開闢社, 1932.6.
- , 〈暑中雜感〉, 《佛敎》 99, 1932.9.
- , 〈佛敎誌: 佛敎詩壇〉, 100, 1932.10.
- , 〈無題: 佛敎詩壇〉, 101/102, 1932.12.
- , 〈또 한해를 보내면서〉, 103, 1933.1
- , 〈어린 봄: 時調〉, 《第一線》 3권 3호년, 開闢社, 1933.3
- , 〈社會相의 가지가지〉, 《佛敎》 105, 1933.3
- , 〈때 아닌 눈: 佛敎詩壇〉, 106, 1933.4
- , 〈普成高普入學試驗 때〉, 107, 1933.6
- , 〈나의 修道生活〉, 《佛敎思想》 11, 佛敎思想社, 1962.

논문

- 李月松, 〈나의 노스님 金一葉〉, 《法輪》 33,法輪社, 1971.4.
- 金一葉, 〈나의 노래 外 : 金一葉 遺作禪 詩集〉, 《문학사상》 27, 문학사상사, 1974.12.
- 月松 任重彬, 〈金一葉의 人間과 文學〉對談, 《문학사상》 27, 문학사상사, 1974.12.
- 金一葉, 〈나의 入山記 : 金一葉 未發表遺稿〉, 《隨筆文學》 33,隨筆文學社, 1975.1.
- 成樂喜, 〈金一葉 文學論〉, 《亞細亞女性研究》 17, 숙명여대 출판부, 1978.
- 金鈴蘭, 〈韓國의 초창기 여류시인 金一葉〉, 《淑大學報》, 숙명여자대학교 학생위원회, 1981.
- 이귀선, 〈구원과 십자가에 대한 사도 바울의 이해〉, 《論文集》 10, 서울여자대학교, 1981.6.
- 鄭英子, 〈金一葉의 文學 研究〉, 《睡蓮語文論集》 14, 부산여자대학교 국어교육학과 수련어문학회, 1987.
- 許英子, 〈韓國現代女流詩에 나타난 女性意識 ; 第1,2,3期 女流를 中心으로〉, 《人文科學研究》 10, 誠信女子大學校 人文科學研究所, 1990.12.
- 유남옥, 〈소설에 나타난 양성성 ; 1920년대 단편을 중심으로〉, 《語文論集》 4, 淑明女子大學校 韓國語文學研究所, 1994.8.
- 이상진, 〈김일엽 소설 연구〉, 《문학과 意識》 26, 문학과 의식사, 1994.10.
- 이인복, 〈1920년대의 페미니즘 문학 연구〉, 《문학과 의식》 36, 문학과 의식사, 1997.4.
- 김광식, 〈朝鮮佛敎女子青年會의 창립과 변천〉, 《한국근현대사연구》 제7집, 한국근현대사학회, 1997. 12.
- 이덕화, 〈신여성문학에 나타난 근대체험과 타자의식〉, 《여성문학연구》 4, 한국여성문학학회, 2000.7.
- 이태숙, 〈'여성해방론'의 낭만적 지평-김일엽론〉, 《여성문학연구》 4, 한국여성

- 문학학회, 2000.
- 俞珍月, 〈김일엽의 〈신여자〉 출간과 그 의의〉, 《比較文化研究》5, 경희대학교부설 비교문화연구소, 2002.
- 盧英姬, 〈金一葉의 작품세계:〈新女子〉시대의 작품을 중심으로〉, 《翰林日本學研究》5, 翰林大學校翰林科學院日本學研究所, 2000.12
- 盧美林, 〈口一葉와 金一葉의 여성성 대조〉, 《日語日文學研究》40, 한국일어일문학회, 2002.
- 김순석, 〈일제하 禪學院의 禪脈 계승운동과 성격〉, 《한국근현대사연구》20, 한국근현대사학회, 2002. 3.
- 이희경, 〈여성문학의 흐름에서 본 1920년대 여성 시〉, 《韓國言語文學》48, 한국언어문학회, 2002. 6.
- 김현자, 〈김일엽 시의 자의식과 구도의 글쓰기〉, 《한국시학연구》9, 한국시학회, 2003.
- 〈자유의 길, 구도의 글쓰기〉, 작고여성문인 문학 재조명 세미나 《시인 金一葉선생》, 한국여성문학인회, 2003.
- 신달자, 〈新女子 김일엽의 파격과 종교적 귀의〉, 작고여성문인 문학 재조명 세미나 《시인 金一葉선생》, 한국여성문학인회, 2003.
- 이상경, 《남녀연합토론회부(附) 여사 강연》과 김일엽의 여성론, 《여성문학연구》10, 한국여성문학학회, 2003.
- 신오현, 〈禪, 佛學의 哲學의 본성: 先驗-現象學的 解明〉, 《철학연구》86, 대한철학회, 2003. 5.
- 김미영, 〈1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰-나혜석, 김일엽, 김명순의 삶과 문학을 중심으로〉, 《현대소설연구》21, 한국현대소설학회, 2004.
- 盧美林, 〈金一葉의 여성성 고찰〉, 《女性研究》67, 韓國女性開發院, 2004.
- 朴眞映, 〈김일엽: 한국불교와 근대성의 또 하나의 만남〉, 2004.

- 박숙자, 〈신여성의 무의식의 닻, 어머니 : 모던 걸에서 포스트모던 걸까지〉, 《여성과 사회》 15, 한국여성연구소, 2004. 5.
- 김경집, 〈鏡虛 禪思想과 현대적 의미〉, 《보조사상》 23, 보조사상연구원, 2005. 2.
- 박재현, 〈구한말 한국 선불교의 간화선에 대한 한 이해-송경허의 선사상을 중심으로〉, 《한국철학회》 89, No.0, 2006.
- 이숙례, 〈초기 현대여성시조 연구〉, 《어문학교육》 32, 한국어문교육학회, 2006. 5.
- 金華榮, 〈近代と〈女性〉〉, 일본어문학회, 일본어문학회 국제학술대회, 韓國日本學術會合 第4回 國際學術發表大會, 2006. 7.
- 방민호, 〈김일엽 문학의 사상적 변모 과정과 불교 선택의 의미〉, 《한국현대문학연구》 20, 한국현대문학회, 2006. 12.

신문 잡지기사

- 〈苦行의 女僧 金一葉女史 訪問記〉, 《朝鮮中央日報》 4면, 1934.11.8.
- 〈當代 女人生活 探訪記, 女流文士 金一葉氏 篇〉 其4, 《新女性》 제7권 제7호, 開闢社, 1933.7.
- 〈因習과 傳統에 反抗 年少出家한 金一葉-히치던 소문을 거더드리고서 只수는 城北스위트 홈에〉, 《每日申報》 2면, 每日申報社, 1930.2.13.
- 〈결혼이 지은 지옥을 버서나 결혼의 '파라다이스로' 하운실 부인 金一葉〉, 《中外日報》 3면, 1929.11.2.
- 金栗峰, 〈僧房의 詩人 金一葉〉, 《女苑》 8,10, 女苑社, 1962.
- 李圭泰, 〈이규태 역사에세이 37 : 가출 신여성 이야기〉, 《朝鮮日報》 23면, 조선일보사, 1999.11.26.

일제 말기 이광수의 이중적 정체성과 불교 수용의 문제

— 《원효대사》를 중심으로 —

장성규(서울대 강사)

1. 서론

이광수에 대한 연구는 한국 근대문학의 선구자라는 평가에서부터 시작되어 주로 민족주의와 계몽주의적 성격을 구명하는 것에 집중되어 왔다. 예컨대 전광용은 이광수의 문학사적 위치를 논하면서 “그는 시인, 소설가, 극작가, 평론가일 뿐더러 넓은 의미의 문필가였으며, 또한 계몽적인 論客이요, 민족적인 선각자요, 사회적인 지도자이기도 했던 것이다.”¹⁾라고 규정하고 있으며, 신동욱 역시 이광수에 대해 “(……) 일제 치하에서 그의 대부분의 생애를 지내며, 항일 독립운동에 앞장섰으며, 상해 임

1) 전광용, 〈이광수의 문학사적 위치〉, 신동욱 편, 《최남선과 이광수의 문학》, 1981, 새문사, II-59면.

시정부의 정무원 수립에도 참가하였다. 귀국한 다음 많은 작품을 남겼다. 파란 많은 생애였음에도 불구하고 창작에 전념하여 민족주의 사상을 한결같이 지속적으로 심화시키며 민주적 시민사회를 목표로 한 불후의 대작들을 남겼다.”²⁾고 평가하고 있다. 김영민은 이광수 연구사에 대한 실증적인 검토를 통해 기존의 연구가 이광수의 문학사적 가치를 인정하고 있는 까닭을 다음과 같이 정리하고 있다. “제1기 신문학의 개척, 형식상 문장의 산문성, 내용상 자아의 각성, 창작방법상 심리추고와 성격창조, 연문일치운동, 봉건성 탈피, 민족주의적 이상과 계몽주의적 열정, 전 분야에 걸친 문호적 특질, 휴머니즘 문학, 새로운 형태의 문학적 도전, 한글 문체의 완성.”³⁾ 이러한 기존 연구에서 보듯이 이광수에 대한 연구의 초점은 그의 민족주의와 계몽주의 사상을 조명하는 것에 맞추어져 왔다.

그러나 최근 이른바 탈정전화의 문제의식 하에서 이광수에 대한 새로운 연구 경향이 제출되고 있다. 이경훈, 김현주, 최주한 등의 연구가 대표적인바, 이들은 이광수의 계몽주의와 민족주의를 축으로 한 근대성의 기획이 어떻게 친일 파시즘의 논리와 연결되는지를 살펴보고, 이를 통해 이광수가 지니는 복합적인 성격을 드러내고자 한다. 이경훈의 경우 일제 말기 이광수 소설을 통해 “춘원은 한일 양 민족의 불교적 인연설 및 고대사의 연관성과 결부된 내선일체론을 통해 개인적, 국가적인 ‘고아로서의 체험’을 벗어나 약육강식적 근대 세계질서의 피해자, 즉 식민지인으로서의 자기동일성을 극복, 오히려 제국주의의 주체가 되고자 하였”⁴⁾음을 논

2) 신동욱, <이광수 소설에 설정된 지도자상의 형상화 고찰>, 연세대학교 국학연구원 편, 《춘원 이광수 문학연구》, 국학자료원, 1994, 12-13면.

3) 김영민, <남북한에서의 이광수 문학 연구사 정리와 검토>, 위의 책, 211면. 김영민의 정리와 검토는 일련의 당대 비평과 문학사에 대한 실증적인 작업에 근거했다는 점에서 중요하다. 즉 위의 인용된 결론은 90년대 중반까지 일련의 문학사 서술에 공통적으로 나타나는 점이며, 이는 기존의 이광수 연구의 경향을 정확히 반영하고 있다고 판단된다.

하고 있으며, 김현주의 경우 이광수의 문화적 근대성의 기획이 지니는 한계를 “이들(민중/대중-인용자)은 정치의 ‘주체’가 아니라 ‘대상’일 뿐이며, 따라서 반드시 순치되어야 했다. 이광수의 소위 ‘민족개조론’이나 ‘단체’ 담론은 대중에 대한 공포와 멸시, 그리고 지배욕망에 바탕을 두고 있었다.”⁵⁾고 지적하고 있다. 최주한의 경우 탈식민주의 이론에 입각하여 이광수에 대해 “그가 선택한 것이 바로 ‘민족을 위한 친일’이라는 모순된 신념이었다는 사실은 그가 끝내 제국과 식민지 사이에 끼인 자신의 위치를 넘어서지 못했다는 사실을 분명하게 말해 주는 것”⁶⁾이라고 지적하고 있다.

이러한 최근 이광수에 대한 연구 경향은 기존 연구가 민족주의, 계몽주의의 틀 안에서 이광수를 바라보면서 간과했던 이광수의 비판적 지점을 과감히 지적하고 있다는 점에서 주목된다. 그러나 이들의 논의는 이광수의 복합적인 내적 논리를 내셔널리즘, 양가성, 파시즘 등의 추상적 개념으로 환원시키는 경향을 지닌다는 점에서 비판의 여지를 지닌다. 즉, ‘탈정전화’라는 이들 연구의 목적이 전제하는 바, 민족주의와 계몽주의가 지니는 한계를 지적하려는 연구자의 목적이 다소 선협적인 방식으로 이광수를 ‘친일 내셔널리스트’⁷⁾로 호명하는 것은 아닌가라는 비판이 가능하다.

4) 이경훈, <근대문학의 상처, 춘원의 친일소설>, 이경훈 편역, 《진정 마음이 만나서야말로》, 평민사, 1995, 440면.

5) 김현주, 《이광수와 문화의 기획》, 태학사, 2005, 307면.

6) 최주한, <민족보존론과 가면의 병리학>, 《제국 권력예의 야망과 반감 사이에서》, 소명출판, 2005, 198면.

7) 이광수를 ‘친일 내셔널리스트’로 호명하는 것은 조관자의 논문이다. 이에 대해서는 조관자, <민족의 힘을 욕망한 ‘친일 내셔널리스트’ 이광수>, 박지향·김철·김일영·이영훈 엮음, 《해방 전후사의 재인식》1권, 책세상, 2006을 참조. 조관자의 ‘친일 내셔널리스트’라는 호명은 최근 일련의 이광수 연구의 경향을 단적으로 보여준다.

엄밀히 말하자면 단일한 사유의 주체로서의 이광수란 존재하지 않는다. 이광수라는 근대적 주체는 이중적으로 분열되어 있다. 한편으로는 근대적 연애와 개인적 구도를 추구하는 사적 욕망의 주체로서의 이광수가 존재하며, 다른 한편으로는 민족의 계몽을 추구하는 지사적 주체로서의 이광수가 존재한다. 그의 초기작부터 드러나는 이러한 분열된 자아의 양상은 일제 말기까지 지속되며, 이광수의 문학과 삶이란 이 분열을 통합시키기 위한 일련의 과정에 다름 아니다. 따라서 이광수를 단순히 민족주의와 계몽주의로 환원시키는 것도, 혹은 파시즘과 친일의 논리로 환원시키는 것도 일면적인 논의를 벗어나지 못한다. 오히려 중요한 것은 이광수에게 사적 욕망의 주체와 공적 욕망의 주체가 어떻게 균열되어 있으며, 이를 극복하기 위해 이광수가 어떠한 사상적 모색을 보였는가를 규명하는 작업이다. 즉, 선형적으로 이광수를 하나의 틀로 재단하기 이전, 이광수가 지니고 있는 주체의 균열지점을 살펴보고 이 균열을 봉합하기 위한 노력으로서의 이광수의 문학과 삶을 살펴보는 것이 필요하다는 것이다. 이는 이광수의 초기 작품에서부터 지속되는 주체의 균열과 이중적 정체성의 문제가 그의 문학을 해명하는 핵심적인 문제설정이기 때문이다.

본고는 기존의 연구 성과에 기반하여 위와 같은 문제의식을 통해 일제 말기 이광수의 이중적 정체성의 양상과 불교사상의 관련 양상을 살펴보고자 한다. 이를 위해 주된 분석 대상은 《원효대사》로 설정한다. 이는 이 작품이 1942년이라는 일제 말기 이른바 ‘대동아공영권’ 논의 속에서 이중적으로 분기된 이광수의 정체성과 불교사상 간의 관련성을 잘 보여준다는 판단에 기인한다. 더불어 《원효대사》가 이 시기 일련의 친일적 논설과는 다른 층위의 이광수의 사상적 지향을 보여준다는 판단에 기인한다.

이를 위해 구체적으로 2장에서는 이광수 소설 초기부터 두드러지는 소설적 특징으로서 ‘이중적 구성’의 문제를 다루고자 한다. 이를 통해 이광

수가 그의 문학 활동 초기부터 ‘공적 주체’와 ‘사적 주체’ 간의 혼종적 양상을 지니고 있었음을 밝히고 이 이중적 주체성이 이광수 문학 전반을 관통하는 핵심적인 문제설정임을 입증하고자 한다. 3장에서는 일제 말기에 발표된 《원효대사》를 분석하면서 이광수가 ‘원효’라는 표상을 통해 전유해 낸 불교사상의 사상적, 시대적 맥락과 그 의미에 대해 살펴보고자 한다. 4장에서는 《원효대사》와 더불어 〈육장기〉, 〈꿈〉 등 불교사상이 드러난 작품을 통해 일제 말기 이광수의 정체성 확립이 지니는 이중적 성격과 그 의미에 대해 살펴보고자 한다. 5장에서는 이상의 논의를 간략히 정리하고 본고에서 다루지 못한 남은 문제들과 본고의 한계에 대해 정리하고자 한다.

2. 이광수 소설의 특징으로서의 ‘이중적 구성’

이광수 소설은 주로 강력한 민족주의, 계몽주의적 성격을 지니는 것으로 평가되어 왔다. 그러나 이광수 소설은 표면에 강고한 서술자의 계몽적 발화가 존재하는 한편, 그 이면에는 작중 인물에 의한 내밀한 내적 욕망이 서술되는 이중적 구성을 지니고 있다. 이는 그의 대표작이자 한국 근대문학사의 첫머리에 놓이는 《무정》에서 단적으로 드러난다.

《무정》은 표면적인 서술자의 층위에서는 개화담론을 중심으로 한 계몽성이 강하게 드러난다. 특히 서술자의 개입이 강력하게 이루어지는 부분은 작품의 결론부이다. 형식이 삼량진 수해를 배경으로 개인의 사적인 감정을 넘어서 민족을 위해 하나가 되어야 한다는 말을 하자 바로 전까지만 해도 형식의 속물적 성격에 대한 반감을 지니고 있던 영채, 선영, 병옥은 그 ‘대의’ 앞에서 설복 당한다. 그러나 형식에 대한 반감이 일시에 사라지는 것은 아니다. 왜냐하면 민족의 ‘대의’를 논하는 형식은 작품의 후반부에 갑작스레 등장하는 것일 뿐, 작품의 전반부의 형식은 자유연애담

론을 통한 신분상승을 추구하는 인물일 따름이기 때문이다. 따라서 《무정》에는 두 가지의 ‘형식’이 등장하는 셈이다. 작품 전반부의 사적 욕망을 추구하는 형식과 후반부의 민족과 계몽을 주장하는 형식이 그것이다.

이는 《무정》의 구성이 이중적으로 되어 있는 사실에 기인한다. 《무정》의 초반부는 철저히 근대적 주체인 형식의 사적 욕망의 층위에 집중되어 있다. 선영으로 표상되는 자유연애를 통한 신분상승에 대한 매혹이 《무정》의 초반부를 지배하는 주된 플롯이다. 이 플롯은 영채와의 삼각관계로 인해 통속적인 효과를 낳으면서 당대 자유연애 담론으로 대표되는 사적 주체의 욕망을 정당화하는 것으로 집중된다. 반면 선영과의 결혼 이후 갑작스런 기차 안에서의 영채와의 만남은 사적 주체의 욕망만으로 작품을 끝낼 수는 없었던 이광수의 공적 주체의 욕망이 발현되는 기제이다. 일찍이 김동인이 지적한 것처럼 삼랑진 수해 사건과 기차 안에서의 영채와의 재회는 소설 전개상 지나치게 갑작스런 서술자와 우연의 개입이라는 측면에서 구성상 한계를 지닌다. 그러나 이광수가 추구했던 근대적 주체란 사적 주체와 공적 주체 간의 통합을 통해서만 온전히 제 모습을 지닐 수 있다. 따라서 소설 구성상의 무리에도 불구하고 이광수가 작품 후반부에 강력한 서술자의 공적 욕망을 표기하는 것은 필연적이다.

이광수의 초기 작품들에는 이와 같은 이중적인 욕망이 텍스트의 이중적 구성으로 종종 드러난다. 예컨대 <어린 벗에게>(1917)의 기본 플롯은 주인공의 김일련에 대한 사랑이다. 그런데 흥미로운 것은 이성에 대한 사랑이 단지 사적 층위의 연애의 문제가 아니라 민족에 대한 사랑으로 확장된다는 점이다. 김일련에게 실연당한 후 주인공을 “구원”하는 것은 다름아닌 “同族을 爲함”과 “同族의 教化”⁸⁾의 의무감이다. 그 이전에 주인공이 김일련에게 느끼는 사랑 역시 “그대도 부디 工夫 잘 하시고 맘 잘 닦으셔서 朝鮮의 大恩人 되는 女子가 되십시오.”⁹⁾라는 공적 영역의 담론과 결합되어 있다. 결국 <어린 벗에게>는 이성에 대한 사랑이라는 사적 층위

의 욕망과 민족애라는 공적 층위의 욕망이 봉합되어 있는 이중적 구성을 지니고 있다.

이러한 이중적 구성은 이광수의 자전적 작품인 <윤광호>(1918)에도 드러난다. 이 작품을 관통하는 것은 주인공 윤광호의 사적 욕망과 공적 욕망 사이의 갈등과 균열이다. 윤광호는 공적 층위에서는 민족을 위해 “(……) 東京에서 研究하여 朝鮮人으로서 最初의 博士의 學位를 取하려고 한다.”¹⁰⁾ 그러나 그의 사적 층위의 욕망은 P에 대한 동성애로 집중된다. 즉 이 작품은 이광수 자신을 연상케 하는 주인공 윤광호가 사적 층위의 욕망과 공적 층위의 욕망 사이에서의 균열을 견디지 못한 채 자살하는 이야기다. 이는 이광수의 초기 작품들에서 사적 층위의 욕망과 공적 층위의 욕망이 하나의 주체로 통합되지 못한 채 강력한 균열지점을 형성하고 있음을 보여준다.

이러한 사적 주체와 공적 주체 간의 분열 양상으로 인한 소설의 이중적 구성은 이후에도 지속되어 나타난다. 이는 무엇보다 일본 제국주의에 의해 강요된 왜곡된 식민지 근대화에 따라 사적 주체의 영역과 공적 주체의 영역 간의 간극이 일상에서 통합될 수 없었던 시대적 상황에 기인한다. 즉 일상 속에서의 공적 담론의 전개가 제한되어 있었던 시대적 상황이 사적 주체와 공적 주체의 극단적인 분열을 낳았다는 것이다.

그러나 이것만으로 이광수의 사적 주체와 공적 주체와의 분열을 설명

8) 이광수, <어린 벗에게>, 《이광수전집》8, 삼중당, 1974, 81면. 앞으로 인용하는 이광수의 작품은 이경훈 편역의 《이광수 친일소설 발굴집-진정 마음이 만나서야말로》, 평민사, 1995와 《춘원 이광수 친일문학전집》, 평민사, 1995을 제외하고는 모두 삼중당 판 전집에 근거한 것이다. 앞으로 삼중당 판 전집에서 인용할 경우 전집으로 표기하고 권수와 인용면수만을 표기한다.

9) 위의 작품, 위의 책, 80면.

10) 이광수, <윤광호>, 《전집》 8권, 96면.

할 수는 없다. 무엇보다 이 분열은 사적 영역에서의 공적 발화에 만족할 수 없었던 이광수 특유의 공적 주체에 대한 강박에서 기인하기 때문이다. 《무정》에서 살펴본 것처럼 개인의 연애문제에도 공적인 사명감을 담아내려는 이광수의 공적 주체에 대한 지향은 일제 말기 〈육장기〉(1939)로 대표되는 사소설, 혹은 소설의 수필화 경향 속에서도 강하게 드러난다.

〈육장기〉에 대한 기존의 평가는 김윤식의 다음과 같은 지적으로 수렴된다. “〈육장기〉(1939)와 그 이듬해 씌어진 〈난제요〉는 여러 가지 의미에서 이광수 연구에서는 중요하다. 특히 〈육장기〉는 고백체 창작 방법으로서의 전환이라는 점에서도 문제되지만, 이광수의 사상가로서의 종말에 해당된다는 점에서도 중요하다. 이 작품의 내면에 담긴 보이지 않는 부분의 해명은 사상가로서의 이광수와 작가로서의 이광수를 갈라내는 한 단서일 법도 하다.”¹¹⁾ 즉 기존에 강력한 민족주의, 계몽주의적 경향을 보이던 이광수가 도산의 죽음을 기점으로 사상적 지향 대신 자신의 내면으로 작품의 초점을 옮긴다는 지적이다. 그러나 표면적으로는 소설의 수필화 경향과 사상적 지향에 대한 회의를 보여주는 〈육장기〉조차도 이중적 구성을 지니고 있다.

〈육장기〉의 표면적 구성은 담담한 자기 신변의 고백으로 이루어져 있다. 작품의 스토리만 놓고 본다면 일종의 일기나 편지, 혹은 수필 이상의 문제성을 지니지 못한다. 지극히 사적인 자신의 신변에 대한 나열을 벗어나지 못하기 때문이다. 그러나 이 작품조차도 신변, 즉 사적 주체의 영역을 벗어나려는 공적 주체의 욕망이 강하게 드러난다. 즉 자신의 구원을 조선 민족과 민중 전체의 구원으로 확장시키는 것이 그것이다.

내가 이 집을 팔고 떠나는 따위, 그대가 여러 가지 괴로움이 있다는 따

11) 김윤식, 《이광수와 그의 시대》(개정증보판)(2), 숲, 1999, 267면.

위, 그까진 것이 다 무엇이오? 이 몸과 이 나라와 이 사바 세계와 이 온 우주를 (온 우주는 사바 세계 따위를 수억 억만 헤아릴 수 없이 가지고 있었고 있고 있을 것이오) 사랑의 것으로 만드는 일이야말로 그대나 내가 할 일이 아니오?¹²⁾

즉 도산의 죽음과 민족주의적 계몽의 기획이 좌절된 시기 자신의 신변을 토로하는 글에서도 사적 주체의 욕망을 벗어나 공적 주체로서 발화하고자 하는 강력한 의지가 이광수에게서 드러나는 것이다. 따라서 위의 김윤식의 지적은 재고될 여지가 있다. 왜냐하면 〈육장기〉는 이광수의 “사상가로서의 종말”을 보여주는 것이 아니라, 사상가로서의 종말이 보여질 것으로 여겨지는 순간에도 사상적 지향을 버리지 않는 이광수의 공적 주체의 열망을 보여주는 작품이기 때문이다. 그리고 이를 가능하게 하는 형식이 이광수 소설 고유의 이중적 구성이라고 할 수 있다.

이러한 이광수 소설의 이중적 구성을 고려한다면 1942년 발표된 《원효대사》의 중요성은 매우 크다. 이 작품은 원효의 일대기를 그린 역사소설이다. 그런데 작품의 전반부가 원효와 요석공주 간의 애정과 이로 인한 원효의 내적 변민을 그린, 즉 사료(史料)에 충실한 부분인 반면, 작품 후반부는 화랑도와 아사가로 대표되는 일종의 민간 신앙을 이광수 자신의 상상력에 입각하여 그린 픽션으로 이루어져 있다. 앞부분의 경우 이미 알려진 사료를 중심으로 이야기를 재구성하는 것이기 때문에 상대적으로 작가 개인의 자의식이 강하게 투영될 여지가 상대적으로 적다. 이 경우 문제되는 것은 어떠한 사료를 취사선택하는가의 여부일 뿐, 상대적으로 작가 자신의 직접적인 주장과 논리가 작품 속에서 독자적으로 전개될 가능성은 적어진다. 반면 후반부의 경우 전반부의 사료 중심성을 벗어나

12) 이광수, 〈육장기〉, 전집8권, 57면.

작가 자신의 상상력에 입각해 역사를 재구성하는 것이기 때문에 작가의 자의식과 주장이 강력하게 전개될 여지가 크다.

《원효대사》의 앞부분은 도산의 죽음과 ‘민족개조론’에서 주장된 이광수의 계몽적 기획의 좌절로 인한 이광수 자신의 사적 주체의 욕망이 투사된 텍스트로 볼 수 있다. 민족주의적 계몽의 기획이 좌절된 이 시기 이광수의 내면이 원효대사의 파계와 요석공주와의 사랑의 유한성에 대한 허무주의적 인식으로 드러난 것이다. 따라서 이 부분이 역사적 사료에 의해 구성된 것은 필연적이다. 픽션이 작가의 욕망에 근거한 미래의 새로운 기획을 서술하는 데 유용한 데 반해서, 논픽션은 과거의 사실을 전거로 해서 현재 자신의 심경을 서술하기에 유용한 형식이기 때문이다.

따라서 이 작품의 앞부분이 사료에 기록된 원효의 모습, 즉 어떠한 구속에도 얽매이지 않는 파계승으로서의 원효 형상화에 집중된 것은 필연적이다. 도산의 죽음과 이로 인해 민족 계몽의 기획이 불가능해진 시기, 더구나 일제 파시즘이 최소한의 민족주의 운동도 억압하던 시기 이광수가 원효를 통해 자신의 내면을 형상화한 것은 자연스러운 귀결이다. 이것이 《원효대사》 전반부에 드러나는 일체의 구속으로부터 자유로운 원효 형상화의 의미이다. 그리고 이러한 ‘무애행’의 상징으로서의 원효가 당시 이광수의 사적 층위의 욕망을 대변해 준다고 할 수 있다.

반면 《원효대사》의 뒷부분은 위에서 살펴본 이광수의 ‘전망의 부재’에도 불구하고 새로운 전망을 찾으려는 공적 주체의 욕망이 투사된 텍스트로 볼 수 있다. 《원효대사》가 이광수의 다른 역사 소설들과 구별되는 점은 구체적인 사료에 근거한 것이 아닌 작가의 상상력에 의해 구성된 픽션이 역사의 형식으로 등장한다는 점이다. 《원효대사》의 뒷부분이 이에 해당하는데 이광수는 굳이 사료에 입각하지 않은 채로 원효를 재구성하고 있는 것이다. 이 부분은 화랑도를 통해 원효가 자신의 파계를 극복하는 것을 주된 스토리로 삼고 있는데, 이는 《삼국사기》나 《삼국유사》의 원효

서술과는 거리가 있는 이광수의 픽션이다. 그럼에도 이광수가 이 부분을 굳이 서술한 것은 마치 《무정》의 뒷부분을 이광수가 플롯 전개상의 무리에도 불구하고 공적 주체의 욕망을 표기하기 위해 서술한 것과 같은 맥락에서 해석될 수 있다. 즉 1942년 일제 파시즘의 압박과 민족주의적 계몽성의 추구가 불가능해진 시기 ‘화랑도’와 ‘원효’로 표상되는 사상적 지향을 모색하고자 했던 이광수의 공적 주체의 욕망이 ‘원효대사’라는 역사적 인물을 빌려서 드러나고 있는 것이다.

이와 같이 이광수 소설은 이중적 구성을 그 특징으로 한다. 이는 이광수가 그의 소설을 통해 분열된 사적 주체와 공적 주체를 동시에 구현하고자 했기 때문이다. 이는 《무정》에서 전반부의 형식의 연애담과 후반부의 민족계몽의 의지로 드러나며, 〈어린 벗에게〉에서 이성애에 대한 사랑과 민족애의 혼종으로, 〈윤광호〉에서의 민족을 위한 ‘공부’와 동성애 간의 갈등과 균열의 폭발로 인한 자살로 드러난다. 그리고 사소설로 볼 수 있는 〈육장기〉에서조차도 표면적인 자신의 신변 고백과 그 이면의 대승불교적 사유의 이중적 서술로 드러난다. 이 이중성이 가장 극단적인 형식으로 표출되는 것이 《원효대사》인바, 역사소설임에도 불구하고 전반부에는 사료에 충실한 서술을, 후반부에는 작가의 픽션을 각각 서술하는 이중적 구성을 보여주는 것이 이 작품이다. 그리고 이 이중적 구성이 일제 말기 이광수의 불교 수용을 통한 파시즘으로부터의 도피와 일체의 구속으로부터의 자유라는 사적 욕망과 그럼에도 다시 ‘민족을 위한’ 새로운 사상적 지향을 모색하던 이광수의 공적 욕망이 공존하면서 분열되는 이중적인 상황을 대변해주고 있다.

3. ‘원효’ 표상과 불교사상의 전유 과정

2장을 통해서 이광수 소설의 특징이 이중적 구성에 있으며, 이는 사적

주체와 공적 주체가 균열 속에 통합되어 있는 이광수의 의식과 직결되어 있음을 살펴보았다. 그리고 그 정점에 《원효대사》가 있다는 점 역시 위에서 살펴본 바와 같다.

《원효대사》 분석에서 중요한 것은 이광수가 왜 굳이 ‘원효’라는 표상을 통해 자신의 사상적 지향을 모색하려 하였으며, 이 과정에서 그의 불교 선택이 지니는 특징은 무엇인가를 살펴보는 것이다. 이와 관련하여 주목되는 점은 이광수의 《원효대사》에서 원효와 대립되는 인물로 자장이 설정되고 있다는 점이다.

원효는 왕이 승하하신 뒤에 궁중에 불렀다. 왕이 생전에 존경하시던 인연 있는 중들이 다 불렀거니와 특별히 원효는 왕의 유언으로 불린 것이었다. 그것은 왕의 유해를 관에 넣기 전에 원효 법사로 하여금 송경설법을 하게 하여 달라신 유언이었다.

자장 율사는 이 유언에 대하여 심히 불만하여서 원효를 부르는 것을 반대하였다. 자장은 왕에게 우바이(優婆夷)의 계를 주었고 왕으로 계신 팔년 동안에 마치 섭정 모양으로 모든 것을 지도하여 왔다. 진덕 여왕뿐 아니라 전왕 선덕여왕 때부터도 그러하였다. 신라 궁중에 당 나라 복색을 쓰게 한 것도 그러하거니와 신라의 연호를 폐하고 당 나라 연호를 쓰게 한 것도 춘추보다도 자장이었다. 그뿐 아니라 춘추로 하여금 당 나라를 친하게 한 것부터가 실로 자장이었다. 자장은 당 나라 조정의 존경을 받는 것을 기회로 신라를 당나라와 친하게 하는 데 전력을 다하였다.¹³⁾

이광수가 자장에 대해서 위와 같은 부정적인 평가를 내리는 것은 우선 자장이 지니는 귀족불교적 측면에 기인하는 것으로 볼 수 있다. 자장은

13) 이광수, 《원효대사》, 전집5권, 355면.

진골 출신으로 당에 유학한 후 신라로 돌아와 ‘대국통(大國統)’의 지위에 오른 인물이다. 그에 대해서는 여러 가지 평가가 있으나 긍정적인 측면 외에도 “(……) 거기에는 아무래도 교단 자체의 정비와 왕실의 번영과 국가의 발전이라는 세 가지 측면에만 모든 관심이 집중되어 있었음을 발견하게 된다. 다시 말하면 대다수의 일반 서민이나 죄업이 많은 하근기의 중생을 구제하려는 어떠한 노력도 찾아볼 수가 없었다는 것이다.”¹⁴⁾는 한계가 지적된다. 이광수가 ‘원효’를 작품의 대상으로 삼은 것은 자장이 귀족 출신으로 귀족 불교의 한계를 지닌 반면 원효는 “(……) 《대승기신론》과 《금강삼매경론》에서 깨달은 상태에 안주하지 말고 중생의 이익을 위해 적극적으로 노력해야 한다는 부주열반을 몸소 실천한다. 원효의 사상과 삶 속에 무수히 드러나는 중생에 대한 부단한 관심과 그 스스로 서민 대중 속에 뛰어들어 함께 노래하고 춤추는 무애행이 바로 그것이라 할 수 있다. 원효는 아미타 신앙을 비롯한 정토 신앙을 통해서 서민 대중을 교화해 나간다.”¹⁵⁾는 점에 기인한다.

두 번째 이유로는 자장의 친(親)당적 성격을 들 수 있다. 자장은 당에 유학하고 돌아와 “중국의 의관문물제도를 받아들여 재래의 신라제도를 혁신하게 한 것이 자장의 공로”¹⁶⁾라는 평가를 받는다. 반면 원효는 의상과 당으로 유학을 가려 하였으나 중도에 이를 포기하는 인물이다. 이광수는 자장과 대비되는 원효의 반(反)당적 성격을 드러내고자 하였던 것이다.

세 번째 이유로는 자장의 호국불교적 성격을 들 수 있다. 자장은 귀국

14) 서윤길, 《한국불교사상》, 운주사, 2006, 121면.

15) 정영근, 〈원효의 사상과 실천의 통일적 이해〉, 고영섭 편저, 《원효》, 예문서원, 2002, 497면.

16) 서윤길, 앞의 책, 20면.

이후 황룡사의 구충탑 건립을 통해 “국가사상을 순화하고 국민정신을 충화단결 함으로써 호국”하며 “국민총화와 국가적 자각이 있어야만 비로소 국방이 가능하다”는 “국가적인 면이 짙은 애국적이고 신라적인 불교 문화”¹⁷⁾를 이룬 인물로 평가된다. 반면 원효는 “어떠한 명예나 계율이나 지식이나 권위로부터도 자유로운 모습이였다. 그는 무애행(無碍行)을 통해 일심과 화쟁의 구체적인 모습을 보여 주었으며, 그 모습은 자신을 한없이 낮추는 것으로 나타났다. (……) 원효의 무애는 바로 이 일심과 화쟁의 실천적 모습이자 원효 삶이 필연적으로 나아갈 귀결점”¹⁸⁾이라고 평가된다. 즉 이광수가 원효를 작품 대상으로 삼은 것은 자장의 호국불교와 대비되는 원효의 ‘무애행’의 측면에 기인한 것으로 볼 수 있다.

이와 같이 본다면 이광수가 ‘원효’를 작품의 대상으로 택한 것은 그의 민중불교적 측면과 반(反)당적 측면, 그리고 반(反)호국불교적 측면과 무애행의 측면에 기인한다고 할 수 있다. 그렇다면 ‘원효’가 지니는 이러한 성격이 어떠한 의미를 지니는지를 살펴볼 필요가 있을 것이다.

우선 ‘원효’의 민중불교적 측면은 민중에 대한 계몽을 자신의 공적 주체의 지향으로 삼았던 이광수에게 매우 친숙한 것으로 인식되었을 것이다. 즉 원효가 소수의 귀족들이 아닌 전체 민중들의 교화를 목적으로 한 것처럼, 이광수 역시 당대 민중에 대한 계몽의 기획을 목적으로 한 만큼 ‘자장’이 아닌 ‘원효’를 선택한 것은 자연스러운 결과로 볼 수 있다. 따라서 이 부분은 특별히 논쟁적이거나 문제적인 것은 아니다.

반당적 측면 역시 역사적 사실에 근거한 것이며 이것만으로 특정한 의미를 선부르게 부여하기는 어렵다. 물론 원효의 반당적 측면이 이광수의 《원효대사》에서 드러나는 것은 나름의 문제성을 지닌다. 일차적으로는

17) 위의 책, 19-20면.

18) 고영섭, <원효의 통일학>, 고영섭 편저, 앞의 책, 205면.

이것이 민족적 주체성을 강조했다라는 평가도 가능하지만, 동시에 당시 일제의 중국 침략과 ‘대동아공영권’의 논리를 고려한다면 반당적 정서가 지니는 위험성 역시 간과하기 어렵다. 그러나 적어도 《원효대사》의 구체적인 작품 속에서 반당적 정서가 차지하는 비중은 그다지 크지 않으며 특별한 담론적 성격을 강하게 드러내지도 않는다는 점에서 역사적 사실에 충실하려 한 것으로 보는 것이 타당할 것으로 보인다. 왜냐하면 이광수가 《원효대사》에서 반당적 측면을 드러내는 것은 역사적 사실에 충실한 앞부분에 국한되며 이 부분은 작가나 서술자의 특정한 세계인식을 드러내기보다는 기존 사료의 재현에 초점을 맞추고 있을 뿐이기 때문이다.

반면 세 번째 부분은 《원효대사》의 문제성을 드러내는 데 가장 중요한 부분으로 볼 수 있다. 위에서 살펴본 것처럼 본디 원효는 반(反)호국불교적 성격을 지니며 ‘무애행’을 중시하는 인물이다.¹⁹⁾ 그런데 정확히 작품의 후반부가 시작되는 지점에서 이광수는 원효의 ‘무애행’ 대신 ‘두타행(頭陀行)’을 원효의 깨달음으로 설정하고 있어서 주목된다.

원효는 일찍 두타행(頭陀行)이란 것을 자기가 실행하리라고 생각한 일은 없었다. 그런 것은 대승보살행은 아니라고 생각하고 있었다. 무애행이야말로 자기에겐 합당한 것이라고 생각하였다.²⁰⁾

19) 이와 관련하여 다음과 같은 언급을 참조할 수 있다. “一切無碍人 一道出生死’ 이것은 언제나 원효가 입으로 외우고 노래하고 몸으로 뛰고 춤추는 수행의 秘法이다. 그의 ‘身口意’ 三業은 언제나 ‘無碍道’ 그대로가 되어 움직이게 되었고 千村萬落의 인민들은 내종에야 그가 風狂人이 아니라 불보살의 化現이라고 感泣하게 되었다. 그리하여 원효는 眞에 걸리지도 않고 俗에 걸리지도 않고 法에 着하지도 않고 佛에 着하지도 않고 聖에도 凡에도 다 着하지도 않고 解脫自在한 無碍道를 성취하였던 것이다.”, 이중익, 〈원효의 생애와 사상〉, 한국사상연구소 편, 《한국사상사》(고대편), 법문사, 1966, 218면.

20) 이광수, 《원효대사》, 앞의 책, 443면.

이광수는 사료와는 달리 원효가 ‘무애행’을 버리고 ‘두타행’을 행한 것으로 서술하고 있다. 무애행이 어떤 계율이나 권위로부터도 자유롭게 자신을 수행하는 방식인 반면, 두타행은 스스로에게 엄격한 규율과 고난을 가함으로써 수련을 행하는 방식이다. 그런데 《원효대사》의 후반부가 시작되는 지점부터 이광수는 역사상의 원효가 아닌 픽션의 원효의 수행 방식으로 ‘두타행’을 제시하고 있는 것이다. 이 점은 사료에 근거한 것이 아닌 이광수가 픽션을 통해 구성한 부분이라는 점에서 중요하다. 즉, 작품의 전반부가 사료에 기반하여 무애행을 통해 계율과 권위로부터 자유로운 원효의 모습을 그린 반면, 작품의 후반부는 이광수의 픽션에 근거하여 두타행을 통해 이후 호국불교로까지 나아가는 원효의 모습을 그리고 있는 것이다. 특히 작품의 후반부는 실제 역사적 사실과는 다르게 원효가 강력한 호국불교를 지향한 것으로 형상화하고 있어서 주목된다.

바람은 왕자의 대우를 받아 서당장군(誓幢將軍)이 되고 다른 두목들도 각각 군직을 받게 되었다. 이로부터 몇 해 뒤에 신라가 백제를 칠 때에 황산 싸움에 용감히 싸운 장수들이 이들이요, 또 죽기를 무릅쓰고 백제와 고구려의 국정을 염탐한 것이 거지떼들이었다.²¹⁾

위의 인용문에서 보이듯이 원효는 ‘바람’이라는 도적의 두목과 거지떼들까지 교화시켜 이들을 삼국통일을 위한 전쟁에 참여케 하는 호국불교를 실천한 것으로 형상화된다. 이것이 역사적 사실과 거리가 있는 이광수의 창작임은 물론이다. 즉 이광수는 작품의 전반부에서는 역사적 사실에 충실하게 무애행을 실천하는 원효를 형상화한 반면, 작품의 후반부에서는 자신의 픽션을 통해 두타행을 거쳐 호국불교로 나아가는 인물로

21) 이광수, 《원효대사》, 앞의 책, 541면.

원효를 형상화하고 있는 것이다.

2장에서 살펴본 바와 같이 이광수 소설의 특징은 사적 주체와 공적 주체의 분열에 따른 이중적 구성이라고 할 수 있다. 《원효대사》 역시 이러한 특징을 지닌다. 《원효대사》의 전반부는 원효의 무애행에 초점을 맞추고 있는데, 이는 일제 말기 민족주의적 계몽의 기획이 불가능해진 시대적 상황 속에서 이광수가 지녔던 내면, 즉 사적 주체를 드러내기 위한 것이다. 무애행 자체가 어떠한 권위나 규율로부터도 자유로운 수행을 뜻하는 만큼, 일제 파시즘의 압박 속에서 이광수가 지녔고 고뇌와 번민이 이러한 형식으로 드러난 것이다.

반면 《원효대사》의 후반부는 이와 다른 양상을 보인다. 이광수는 자신의 픽션을 통해 원효를 두타행과 호국불교의 표상으로 전유하고 있다. 이는 일제 말기 파시즘으로 대표되는 시대적 상황에 대한 이광수의 인식의 일면을 보여준다는 점에서 중요하다. 1942년 당시 ‘호국불교’가 일제 파시즘의 논리와 부합되는 것은 필연적이다.²²⁾ 이미 30년대 후반부터 개량적 민족주의 진영에서는 일제 파시즘에 협력함으로써 조선인의 권리를 향상시키는 것이 현실적인 민족운동이라는 주장이 제기되고 있었다. 이광수 역시 이 논리를 벗어나지 못했던 것이다. 그의 사적 주체는 일제 파시즘이 지니는 폭력성으로부터 ‘무애행’을 행하고자 했으나, 공적 주체의 열망은 결국 ‘민족을 위한 친일’로 귀결되고 있던 것이다.

이렇게 본다면 《원효대사》는 일제 말기 이광수의 이중적인 현실 인식을 극명하게 드러내 주는 작품이라고 할 수 있다. 한편으로는 사적 주체

22) 1942년 당시 조선의 불교 종단은 이미 친일불교화된 상태였다. 예컨대 1942년 1월 조선불교 조계종 총회에서는 황군 장병에 대한 감사 결의안 및 진물장병 조문 결의안을 채택하며, 같은 해 2월에는 조선신궁에서 신도, 기독교와 함께 전참기원제를 지내기도 한다. 이에 대해서는 대한불교조계종 교육원 불학연구소, 《한국근현대 불교사 연표》, 2000, 58-59면 참조.

가 지니는 파시즘에 대한 거부가 드러나지만, 동시에 다른 한편으로는 친일을 통해서 민족에 이바지해야 한다는 논리가 공적 주체를 통해 드러나고 있는 것이다. 그리고 이 이중성이 《원효대사》가 사료에 입각한 서술과 이광수의 픽션에 입각한 서술의 이중적 구성을 띠게 한 것이다.

결국 《원효대사》에서 보이는 이광수의 불교 수용은 도산의 죽음 이후 자신의 사적 주체와 공적 주체 간의 균열을 드러내준다. 1938년 도산의 죽음 이전까지 이광수의 사적 주체와 공적 주체를 통합시켜 주던 논리는 도산주의로 표상되는 민족계몽의 논리였다. 그러나 도산의 죽음과 일제 파시즘의 대두 속에서 이광수는 한편으로는 원효의 ‘무애행’을 통한 파시즘으로부터의 도피와 구속으로부터의 자유를 추구하면서, 다른 한편으로는 현실적으로 민족을 위해 친일을 할 수밖에 없다는 사적 주체와 공적 주체 간의 균열을 보여준다. 전자의 측면이 개인적 차원의 구도와 일체의 구속에 대한 거부를 통한 파시즘에 대한 비협력의 의지를 드러내는 반면, 후자의 측면은 곧 친일로의 급격한 경사를 드러낸다. 이러한 이광수의 주체의 균열이 극대화된 작품이 바로 《원효대사》이며, 이 균열의 긴장감이 후자로의 급격한 경사로 무너지면서 이광수의 ‘민족을 위한 친일’이라는 모순된 논리가 형성된다. 그리고 이것이 ‘무애행’이 ‘호국불교’로 변질되는 과정이기도 하다.

4. 일제 말기 이광수의 정체성 확립의 이중성

3장에서 살펴본 《원효대사》에서 드러나는 것처럼 일제 말기 이광수는 자신의 사적 주체와 공적 주체 간의 갈등을 통합하기 위해 불교를 적극적으로 전유하는 양상을 보인다. 이는 《원효대사》뿐 아니라 〈육장기〉와 〈꿈〉 등 불교사상을 배경으로 한 작품에서 공통적으로 드러난다.

〈육장기〉를 관통하는 것은 도산의 죽음 이후 자신의 사상적 지향점을

찾지 못한 이광수가 불교를 수용함으로써 자신의 민족주의적 계몽의 기획을 재건하려는 문제의식이다. 이는 앞서 살펴본 바와 같이 자신의 신변을 고백하면서도 개인적 차원의 구도의 문제를 민중과 민족의 문제로 확장시키는 그의 모습에서 찾아 볼 수 있다. 그러나 이 과정이 단일한 경로를 통해 진행되는 것은 아니다.

시편 백 편을 적어서 이 편지를 끝냅니다-

“모든 나라들아, 기쁜 소리로 입을 찬송하라./ 기쁨으로 입을 섬기고 노래하여 임의 앞에 나올지어다./ 임은 하느님이시니, 임 아니시면 뉘 우리를 지으셨으리?/ 우리는 임의 백성이요, 그의 목장에 길 되는 양이로다./ 감사하면서 임의 문에 들고, 찬양하면서 임의 뜰에 들어갈지어다. 임을 고맙게 생각하고, 그 이름을 칭송할지어다./ 대개 임은 자비하시고, 임의 은혜는 영원하며, 임의 진리는 만대에 변함이 없으실새라.”²³⁾

이광수의 <육장기>는 기독교의 성경으로 끝을 맺고 있다. 이러한 사실이 단적으로 보여주듯 이광수의 불교 수용은 그에게는 기독교 수용과 등가적인 것이었다. 다시 말하자면 이광수에게 중요했던 것은 불교의 교리 자체가 아닌 자신의 사적 주체와 공적 주체를 통합시키기 위한 종교적 사유였던 것이다. 이것이 그의 문학 초기에는 기독교로, 중기에는 도산주의로, 그리고 일제 말기에는 불교로 현상했던 것이다. 다만 문제적인 것은 일제 말기 이광수의 불교 수용이 지나는 그만의 독특한 ‘전유’ 양상이다.

<육장기>가 중요한 것은 표면적으로는 지극히 사적인 신변의 고백에 지나지 않는 이 작품 안에, 이후 이광수의 사상적 변모의 맹아가 포함되

23) 이광수, <육장기>, 앞의 책, 57면.

어 있기 때문이다. 이 사상적 변모의 핵심은 다음과 같은 이광수의 불교 사상 수용과정에서의 ‘전유’ 양상에 있다.

우리가 이렇게 차별 세계에서 생각하면 파리나 모기는 하나 죽일 수 없단 말요. 내 나라를 침범하는 적국과는 아니 싸울 수가 없단 말요. 신문에서 보는 바와 같이, 우리 군사가 적군의 시체를 향하여서 합장하고 나무아미타불을 부른다는 것이 차별 세계에서 무차별 세계에 올라간 경지야. (……) 싸울 때에는 죽여야지, 그러나 죽이고 난 뒤에는 불쌍히 여기는 거야. 이것이 모순이지, 모순이지마는 오늘날 사바 세계의 생활로는 면할 수 없는 일이란 말요.²⁴⁾

이광수가 수용한 불교는 이중적인 성격을 지닌다. 한편으로는 불교의 일반적인 교리에 입각한 “이 지구가 온통 사랑으로 변하고 지구상의 모든 중생들이 온통 사랑으로 변할 날”(57면)을 지향하면서 세속적인 것으로부터 탈피하여 구도하는 사적 측면에서의 불교가 존재하며, 다른 한편으로는 위에서 인용한 바와 같이 불교 교리와는 거리가 있는 “모순이지마는 오늘날 사바 세계의 생활로는 면할 수 없는 일”을 통해 자신의 민족주의적 계몽성을 추구하려는 공적 측면에서의 불교가 존재한다.

이러한 이광수의 불교 수용의 이중성은 〈꿈〉에서도 마찬가지로 드러난다. 〈꿈〉역시 표면적인 스토리만으로는 하루 동안의 가족여행과 그날 밤의 〈꿈〉에 대해 서술한 고백 이상의 의미를 지니지 못한다. 이 작품에서 불교는 이광수 자신의 과거를 성찰하는 사적 영역으로 한정되어 수용된 것으로 보인다. 즉 불교는 “추억하려고 해서 추억하는 것이 아니라 마치 누가 시키는 것같이, 마치 염라대왕의 명경대 앞에 세워진 죄

24) 이광수, 〈육장기〉, 앞의 책, 56면.

인이 거울에 낱낱이 비치인 제 일생의 추악한 모든 모양을 아니 보려 하여도 아니 볼 수 없는 것같이, 나도 이 순간에 내 과거를 추억하지 아니치 못하게 된 것이었다.”²⁵⁾는 인식에 이르는 도구로서 기능하는 것이다. 그러나 이 작품의 이면에는 여전히 민족주의적 계몽성을 재구성하려는 이광수의 공적 주체의 열망이 존재한다. 이는 이 작품이 자신의 ‘아이’와의 ‘여행’을 중심으로 서술된다는 사실에 기인한다.

이광수가 자신의 꿈과 이로 인한 고뇌를 해소하는 것은 작품 말미 “홍역 앓고 일어난 어린 딸들”(204면)을 바라봄으로써 가능하다. 이들 아들과 딸들의 시선을 통해서 ‘나’는 다시 “마치 지극히 깨끗한 성자나 되는 듯이 안정된 표정을 가지고”(204면) 일상으로 복귀할 수 있다. 즉 이광수는 일상이 아닌 ‘여행’을 통해서 자신의 사적 층위에서의 고뇌를 인식하게 되는데, 이 고뇌가 해소되는 것은 일상에서의 ‘아버지’의 위치를 확인함으로써 가능한 것이다.

결국 <꿈>은 여행/일상, 꿈/현실이라는 이중적 구성을 주된 서사적 장치로 삼고 있는 작품이다. 이때 여행과 꿈은 당대 파시즘적 현실로부터 억압된 이광수의 사적 주체가 돌출되는 ‘구도’ 적인 불교 수용의 공간이며, 반면 일상과 현실은 이 ‘구도’가 사적 층위에서 멈추는 것이 아니라 아픈 ‘아이’들의 ‘성자’ 같은 ‘아버지’로 스스로를 복원시킴으로써 다시 공적 주체를 정립하고자 하는 공간으로 기능한다.

이와 같이 《원효대사》에서 보여지는 일제 말기 이광수의 이중적 정체성은 <육장기>와 <꿈> 등 일제 말기 불교를 수용하면서 창작된 작품에서도 동일하게 나타난다. 《원효대사》가 전반부의 사적 주체의 욕망과 후반부의 공적 주체의 욕망을 역사의 변형을 통해 동시에 드러내고 있다면, <육장기>의 경우 세속을 초월한 사적 층위의 구도를 위한 도구로서의 불

25) 이광수, <꿈>, 전집8권, 204면.

교와 그림에도 ‘사바세계’의 어쩔 수 없는 한계를 직시하면서 현실에 대해 발언하려는 공적 층위에서의 불교 사상의 전유가 드러난다. 〈꿈〉의 경우에도 여행/일상과 꿈/현실이라는 이중적 구성을 통해 전자를 통한 파시즘적 현실로부터의 초월을 위한 불교 수용과 후자를 통한 현실 속에서의 ‘아버지’, ‘성자’로서 다시 스스로를 주체화하려는 의지가 동시에 나타난다.

이러한 사적 주체와 공적 주체 간의 균열이 두드러진다는 것이 이광수의 불교 사상 수용의 특징이다. 한편으로는 파시즘의 압박 속에서 시대적 무게를 개인적인 구도를 통해 우회하려 하면서, 동시에 대승불교에 대한 인식을 통해 공적 층위에서 민족에 대한 계몽의 기획을 재건하려 한 것이 그의 이중적인 불교 수용 양상이다. 그리고 이러한 이중적 정체성의 긴장감이 최대한으로 드러나는 작품이 1942년 발표된 《원효대사》이다. 이는 일찍이 《무정》에서부터 지속되어온 이광수의 이중적 정체성이 이 시기 시대적 상황 속에서 가장 분열되어 길항하고 있었음을 의미한다. 그리고 이러한 이광수의 내적 고뇌가 작품의 이중적 구성으로 표출된 것이다.

그렇다면 《원효대사》 이후 이광수의 이중적 정체성은 어떠한 길항관계로 나타나는가. 이에 대한 답의 일부분을 1944년 일문으로 발표된 〈파리〉(蠅)에서 찾을 수 있다. 이 작품은 근로봉사에 나갔으나 나이가 많다는 이유로 제외된 이광수가 대신 마을의 파리를 잡는 것으로써 ‘총후봉공’을 수행한다는 수필에 가까운 소품이다. 그는 파리를 잡으면서 다음과 같이 말한다.

“그렇다. 죽이는 것이다. 박멸하는 것이다. 일본에서 파리의 씨를 말려라. 세계에서 파리를 절멸시켜라. 그들로 하여금 좋은 생명으로 다시 태어나게 하라.”

이것이 내 파리를 죽이기의 철학이다.²⁶⁾

이 장면은 〈육장기〉에서 파리를 죽여야 하는가에 대해 고뇌하는 장면과 대비된다. 〈육장기〉에서 구도로서의 불교와 계몽주의적 불교 사이의 간극이 파리를 잡아야 하는가에 대한 고뇌로 나타나는 반면, 〈파리〉에서 이러한 이중적인 인식에 근거한 내적인 길항관계는 보이지 않는다. 다만 “유기시체 총계 칠천 팔백 구십오 마리의 파리 잡기”(408면)에 대한 자부심만이 드러날 뿐이다. 즉 《원효대사》에서 극대화되어 있던 이중적 정체성의 길항은 사라진 채, 그 자리에 전적인 ‘민족을 위한 친일’로 표상되는 공적 주체만이 존재할 뿐이다. 그리고 이것이 식민지 근대성 속에서 이중적 정체성 간의 길항관계를 통해 스스로를 갱신하던 이광수의 고뇌가 결국 파탄에 이르게 된 장면이기도 하다.

더불어 다음과 같은 자료를 참조할 수도 있다. 〈꿈〉에서부터 〈육장기〉를 거쳐 《원효대사》에 이르기까지 이광수의 불교 수용은 앞서 살펴본 것처럼 이중적인 성격을 지닌다. 그러나 《원효대사》에서 극대화된 이러한 이중성은 다음과 같은 글에서 더 이상 보이지 않는다.

보살행(菩薩行)이란 정불국토(淨佛國土), 성취중생(成就衆生)의 일이다. 그 땅을 정화하고, 거기 사는 인간의 마음을 정화하는 것이 보살행이며, 대동아전쟁도 결국 정불국토, 성취중생 이외의 것이 아니다.²⁷⁾

결국 《원효대사》를 기점으로 이광수의 이중적 정체성 간의 길항을 통

26) 이광수, 〈파리〉(蠅), 이경훈 편역, 《이광수 친일소설 발굴집-진정 마음이 만나서야말로》, 평민사, 1995, 409면.

27) 이광수, 〈반도청년에게 보냄-조선청년과 보살행〉, 이경훈 편역, 《춘원 이광수 친일문학전집》2, 평민사, 1995, 449-150면.

한 자기 갱신은 사라지고 불교사상 역시 '대동아전쟁'을 위한 수단으로 전략하고 마는 것이다.

5. 결론

이상으로 일제 말기 이광수의 이중적 정체성의 문제를 불교사상의 수용 과정에서의 전유 양상을 중심으로 살펴보았다. 일제 말기 이광수는 이전 시기 지향하던 민족주의적 계몽의 기획이 붕괴되는 위기를 맞게 된다. 이전 시기 도산주의를 통해 사적 주체와 공적 주체를 통합시킬 수 있었던 반면, 일제 말기는 도산주의의 붕괴로 인해 이광수의 사적 주체와 공적 주체 간의 분열이 심화되는 양상을 띠게 된 것이다.

이러한 분열을 극복하기 위해 이광수는 불교사상을 수용한다. 그러나 이광수는 불교 교리를 그대로 수용한 것이 아니라, 일제 말기 파시즘에 대한 대응 방식으로 전유하여 수용하고 있다. 불교는 사적 주체의 측면에서 파시즘의 폭력성을 우회하기 위한 사상이었으며, 공적 주체의 측면에서는 '대중교화'를 통해 다시 민족주의적 계몽의 기획을 시도하기 위한 사상적 지향이었다. 물론 이광수의 이러한 기획은 공적 주체로의 사적 주체의 환원과 이로 인한 민족을 위한 친일이라는 아이러니한 상황으로 귀결된다.

그러나 일제 말기 이광수의 이중적 정체성을 단순히 친일의 문제로 환원시킬 수는 없다. 왜냐하면 그의 이중적 정체성의 문제는 이미 《무정》에 서부터 지속되던 것이기 때문이다. 오히려 중요한 것은 식민지 근대화의 과정에서 필연적으로 노정되는 식민지 지식인의 이중적 정체성이 이광수의 내면에서 길항관계를 지니며 변모하는 과정과 그 의미를 구명하는 것이다. 이광수는 단지 한 개인이 아니라 식민지 근대성을 가장 잘 보여 주는 전형적인 인물이며, 그의 이중적 정체성은 왜곡된 식민지 근대성을

극복하고자 한 나름의 결과이기 때문이다. 그의 불교사상의 수용 과정에서의 전유 양상 역시 이러한 관점에서 접근할 때, 보다 생산적인 논의로 발전될 수 있을 것이다. 친일과 반일, 혹은 내셔널리즘과 내셔널리즘의 극복이라는 이항대립으로 수렴되지 않는 이광수의 이중적 정체성을 구명하는 것이 중요하다면, 그의 불교 수용이 지니는 이중성을 구명하는 작업은 일제 말기 식민지 지식인의 정체성 확립의 과정을 구명하는 작업으로 나아갈 수 있기 때문이다. ▣

이문구의 《매월당 김시습》에 나타난 불교 이미지 고찰

고인환(문학평론가·경희대 조교수)

1. 세속에 스며든 불교의 이미지

종교의 자리는 일상의 삶과 거룩한 세계가 교섭을 갖는 공간이다. 세속적인 것에서 거룩한 곳으로, 그리고 거룩한 세계에서 속된 현실로 전이를 가능하게 하는 유동적인 장소인 것이다. 문제는 종교의 지향점이 초월성의 경험을 거친 뒤에 일상으로 되돌아오는 회귀에 놓여 있어야 한다는 것이다. 이러한 회귀는 현실 속에서 현실 너머를 꿈꾸는 문학의 운명과도 닮아 있다. 인간은 초월을 꿈꾸지만 결코 일상을 벗어날 수 없는 모순적 운명을 지녔기 때문이다. 우리 삶의 바닥에 뿌리내리고 있는 불교가 문학과 만나는 지점은 바로 여기이다. 불교는 1500여 년 동안 우리 정신사의 한 축을 형성하면서 한국 문화의 원형질이 되어 왔다는 점에서, 거창한 종교라기보다 구체적이고 일상적인 삶의 이미지로 존재한다. 불교의 초월지향성은 인간의 세속적 삶을 풍요롭게 하는 계기에 다름 아닌 것이

다.

다음의 글은 불교와 문학의 관계를 이해하는 데 중요한 시사점을 제공한다.

불교문학에 대해 분명히 말할 수 있는 것은 불교가 가장 아름답게 빛나는 지혜를 통해 추구되는 최상의 가치이며 궁극적인 진리이며 사상이라는 점을 인정한다는 대전제로부터의 출발, 그것이다. 그러나 그런 것들을 살아 숨쉬게 하는 것은 문학적 상상력 또는 문학적 언어이다. 생명이며 힘의 원천인 언어가 무상의 지혜와 궁극적인 진리를 수용하면서 무엇을 말하고 어디에 서도록 하게 만들 것인가 하는 선택의 문제는 전적으로 불교적인 것을 받아들이는 작가의 몫이다. 그런 점에서 불교문학에 관심을 가진 사람(특히 문학 연구자)이 가져야 할 최종의 관심은 외형적인 불교의 사상이 아니라 그것을 수용한 문학적 정신이나 방법에 있다고 해도 무방하다.¹⁾

불교는 신성한 세계를 추구하지만, 동시에 세속적 삶에 뿌리를 내리고 있다. 불교의 가르침은 신비와 초월의 세계를 향해 비상하는 것이 아니라 인간의 삶을 향해 하강한다. 이 하강의 지점에서 불교는 문학과 만남의 장을 마련한다. 불교와 문학은 인간을 목적으로 삼고, 언어를 매개로 한다는 점에서 유사점이 있다. ‘문학적 상상력 또는 문학적 언어’가 불교의 진리나 사상을 살아 숨쉬게 하는 원동력이 되는 것도 이 때문이다.

필자는 불교의 사상을 일상의 삶 속으로 끌어들이고 있는 지점, 즉 세속의 삶에 스며든 불교의 현실적 이미지에 주목하고자 한다. 그래서 문학과 불교(종교)가 서로의 영역을 고집하지 않고 한몸으로 현현하는 장면, 즉 문학적 진정성이 곧 불교(종교)적 사상의 실현이 되는 순간을 포착

1) 홍기삼, 《불교문학연구》, 집문당, 1997, p. 23.

한 작품이 필요하다고 생각한다. 이문구의 《매월당 김시습》은 이를 잘 보여주는 소설이다.

2. 방외인(方外人), 현실과 현실 너머의 긴장 포착

《매월당 김시습》의 김시습은 방외인(方外人)이라 할 수 있다. 황중연에 의하면 ‘방외인’은 ‘시대의 추세에 영합하지 않고 자기의 도덕적 신념대로 사는 사람’을 지칭한다. 그에 의하면 〈백의〉의 ‘절벽이 영감’, 〈해벽〉의 ‘조등만’, 〈일락서산〉의 ‘할아버지’, 〈공산토월〉의 ‘석공’, 《매월당 김시습》의 ‘김시습’ 등 이문구 소설 대부분의 주인공이 방외인에 속한다. 그는 방외인의 사회적 의미를, 세상에 쓸모 없는 존재이지만, 세상의 부패하고 추악한 것을 알려주는 사람이라고 정의한다.²⁾ 이러한 입장을 수용했을 때, 이문구 소설에 나타난 방외인은 세계와의 소통이나 교류를 단념, 혹은 체념한 소극적이고 수동적인 인물로 전락한다.

이에 본고에서는 ‘방외인(方外人)’을 이상과 현실, 자아와 세계, 문명과 문화의 결절점을 사는 인물이라는 관점에서 접근한다. 이러한 관점은 임형택과 윤주필의 논의를 수용한 결과이다.

임형택은 매월당을 ‘방외형(方外型)’에 속하는 인물로 보았다. 그는 조선조 사대부층을 관료로의 현달을 지향하는 ‘관인형(官人型)’과 강호(江湖)의 은둔을 지향하는 ‘처사형(處士型)’으로 구분하고, ‘방외형’은 관인으로 나아가는 것도 탐탁지 않지만, 처사적인 권위와 규범을 지키는 생활도 바라지 않는 특이한 존재라고 보았다. 즉 ‘방외형’은 부당한 사회현실에 굴종하거나 체념하지 아니하고 저항적인 자세를 취했다는 것이다. 궁극적으로 중세기적 권위에 순종하기를 거부하고, 인간의 양심·자아를

2) 황중연, 〈도시화·산업화 시대의 방외인〉, 《작가세계》, 1992년 겨울, pp. 68-69 참조.

지키려는 몸부림이었다고 할 수 있다. 이러한 매월당의 저항적인 삶의 자세는 공고하게 행사되는 체제하에서 그 자신을 ‘아웃사이드’로 살아 가게 만들었던 것이다.³⁾

윤주필에 의하면 ‘방외인(方外人)’은 어떤 문화의 중심권에서 벗어나 있는 공간이라는 의미의 ‘방외(方外)’에서 삶을 꾸려간 인물들을 지칭한다. 따라서 ‘방(方)’은 유·무형의 테두리 또는 규격이고 ‘방외(方外)’는 그것의 언저리 내지 밖을 의미한다. 방외인 문학은 방외인이 주체가 되어 이룩한 문학 활동 내지 문학 작품의 총칭이다. 윤주필은 한국의 방외인 문학은 중세를 주도했던 지식인의 한 문학 유파로서 취급해야 한다고 할 때, 조선전기만을 부각시키는 것은 온당치 않다고 본다. 여기서 진일보하여 지식인들이 시대의 고난과 사상의 분열을 극복하고 새로운 사상을 모색하고자 할 때 방외의 정신이 광채를 발했던 자취를 한국지성사에서 통시적으로 포착해야 한다는 것이다. 특히 서구의 근대 개념으로부터 파생된 식민지 사관, 개발 독재, 좌우이념 갈등, 물질주의 등을 거부하고 명분과 가능성에 매몰되기 일쑤인 지식인의 한계를 넘어서서 실천적이고 주체적인 근대인의 길을 마련하는 데 방외 정신은 소중한 우리 지성사의 전통으로 작용했다는 것이다. 그에 의하면 방외인은 진실이 증발된 시대를 아파하며 아직은 오지 않은 시대의 가치를 소망하지만 그 무엇도 미리 전제하기를 거부하는 존재들이다.⁴⁾

방외인은 현실과 이상, 자아와 세계의 접이지대를 사는 사람들이다. 이들의 의식은 스스로의 내면에서 독백적으로 생성되는 것이 아니라, 세계(타자)와의 경계선에서 발생한다. 경계인의 삶은 타자와의 경계에서 그

3) 임형택, 《매월당의 방외인적 성격과 사상》, 《한국문학사의 시각》, 창작과비평사, 1984, pp. 68-69 참조.

4) 윤주필, 《한국의 방외인문학》, 집문당, 1999, pp. 5-12 참조.

들의 시선을 통해 스스로의 모습을 드러낸다. 이는 타자의 눈으로 자기를 볼 수 있는 가능성을 열어 놓고 있다는 점에서 억압적인 지배담론(동일성 담론)과 대화적 관계에 놓인다. 방외인은 경계선에서 현실과 이상, 자아와 타자 그리고 안과 밖 사이를 대화적으로 연결하려고 한다.

《매월당 김시습》의 매월당에게 불교는 ‘방외’(언저리 내지 밖)에 존재하지만, 끊임없이 ‘방’(유·무 형의 테두리 또는 규격)에 간섭하는 이미지로 기능한다. 김시습의 삶은 현실과 이상, 삶과 죽음, 의식과 무의식, 속세와 자연 등의 경계에 마련된다. 이러한 경계인(방외인)의 삶은 ‘모든 것이 뚜렷하지 않은 달빛을 가는 나그네’에 비유할 수 있다. ‘모든 것이 뚜렷하지 않은 가운데 그 뚜렷하지 않다는 사실 하나만이 뚜렷한 것’, 그것은 아마도 ‘생명력’ 일 것이다. 이러한 역동적인 가능성에 의해 존재하는 힘, 홍몽(鴻蒙), 혼돈(混沌)이야말로 생명의 잉태이며 생동의 근본이다.

가슴을 찢지는 못하더라도 그나마 가슴을 어루만져 주고 다독겨려 주는 것은, 그것은 성(城)도 아니고 들도 아니고 산이었다. 또 집도 아니고 절도 아니고 길이었다. 울음도 아니고 웃음도 아니고 광기였고, 욕도 아니고 잠도 아니고 책이었고, 물도 아니고 차도 아니고 술이었고, 병도 아니고 꿈도 아니고 글이었다.(이문구, 《매월당 김시습》, 문이당, 1992, p. 63, 이하 작품과 면수만 표기)

김시습에게 이러한 생명력은 성(城)과 들의 사이인 ‘산’, 집과 절의 사이인 ‘길’, 울음과 웃음의 사이인 ‘광기’, 욕과 잠의 사이인 ‘책’, 물과 차의 사이인 ‘술’, 병과 꿈의 사이인 ‘글’ 등의 공간에서 나온다. 김시습은 ‘성(城)’, ‘집’, ‘울음’, ‘욕’, ‘물’, ‘병’ 등으로 변주되는 현실의 공간도 뿌리치지 못하고, ‘들’, ‘절’, ‘웃음’, ‘잡’, ‘차’, ‘꿈’ 등의 이상적 공간도 외

면하지 못한다. 그는 이 두 문화의 경계선에서 양쪽을 대화적으로 연결 하는데, 이러한 공간은 ‘사잇길’, ‘애움길’, ‘두름길’, ‘후미길’, ‘벼룻길’ 등으로 나타난다. 이 길은 지배 이념에서 배제된 주변으로 가는 길이며, 진보와 퇴보의 상반된 가능성이 내포된 길이기도 하다. 지름길이 있음을 알면서도 먼 길을 가는 길손, ‘길에서 살면서도 길에서조차 주인일 수가 없었던 덧없는 나그네’가 방외인, 김시습의 초상이다.

여기에서 불교의 이미지를 표상하는 ‘절’은 방외에 존재하지만, ‘집’(방)과의 길항관계에 의해 ‘길’과 연결된다. 불교는 자신만의 영역을 고집하는 고유한 종교라기보다는 현실과 끊임없이 공명(共鳴)하는 현실 너머의 의미를 지닌다. 유교적 가치관과 불교적(도교적) 세계관 사이에서 길항하는, 이 현실과 현실 너머의 긴장이야말로 《매월당 김시습》의 진정한 주제의식이다.

3. 부정한 현실 비판, 세속과 신성의 매개

이문구의 《매월당 김시습》에서 불교는 종교로서의 자의식을 고집하지 않고 끊임없이 현실과 길항(拮抗)한다. 불교의 종교로서의 이미지는 자연스레 일상의 고뇌와 겹쳐진다. 이 작품에서 불교는 표나게 드러나지 않는다. 김시습의 삶과 사상이 당시의 지배적인 담론인 유교적 가치관에 뿌리내리고 있기 때문이다.

그렇다면 왜 《매월당 김시습》에서 불교 이미지에 주목해야 하는가? 앞서 필자가 주목한 일상 속에 뿌리 내린 불교의 모습을 환기하고 있기 때문이다. 먼저 김시습의 가치관에 주목할 필요가 있다. 그는 유교적 가치관을 지니고 있다. 다만, 바람직한 유교적 가치관이 실현되고 있지 않은 현실을 문제삼고 있을 뿐이다. 그렇다면 그가 지향하는 세계는 올바른 유교의 도(道)가 실현되는 사회일 터이다. 여기서 불교는 부정적 현실을

바람직한 현실로 이끄는 매개체의 기능을 한다. 이 작품에서 불교나 도교의 이미지가 선명하게 드러나지 않는 이유도 바로 여기에 있다.

하지만, 그 이면을 들여다보면 이 작품에서 불교는 결코 무시할 수 없는 중요한 의미를 지닌다. 부정적 현실 너머에 존재하면서 끊임없이 현실과 길항하는, 현실 속에서 현실 너머를 꿈꾸는 운명을 보여주고 있기 때문이다. 불교의 초월지향성이 부정적 현실에 적극적으로 개입하고 있는 형국인 셈이다. 따라서 《매월당 김시습》에 나타난 불교는 유교나 도교, 기독교 등 특정 종교와 구분되는 고유한 의미의 종교라기보다는, 현실과 이상 사이에서 고민하고 갈등하는 보편적 인간의 모습을 표상하는 이미지에 가깝다고 할 수 있다. 여기에서 불교는 문학과 포개진다.

그렇다면 구체적으로 작품에 드러난 불교의 모습을 살펴보기로 하자. 일차적으로, 불교는 김시습의 모습(외양)과 처소에 스며들어 있다.

매월당의 행색은 언제나처럼 그 모양 그대로였다.

검정색 누더기와 깎은 머리가 자라서 다복술이 다 된 모습만은 문안에서도 어찌다가 하나씩 있는 중일 뿐이었다. (《매월당 김시습》, p.39)

매월당은 걷는 것을 업으로 하되 만만히 쉬어 가거나 묵어나는 데엔 언제고 절간만한 곳이 없었다. (《매월당 김시습》, p. 42)

이렇듯, 불의와 타협할 수 없어 길을 떠난 ‘방외인’에게 불교는 유일한 벗이 된다. 그렇다면 불교가 부정한 현실에서 할 수 있는 일은 무엇인가? 불의에 희생당한 영혼들을 위무하는 역할이 그 하나이다.

심심산천 영월의 어리중천에 외로이 떠도는 상왕의 영현을 해가 가기 전에, 그리고 하늘이 얼어붙기 전에 상왕의 신하들이 임의로이 들고나며

눈물을 지을 수 있는 동학사의 제단에 모시는 일이었다. (《매월당 김시습》, pp. 259-260)

그 시주도 아까 산달에서 보신 바 그대로 경황중에 행사(行事·제사지냄)조차 미루고 이리 달려왔거니와, 속연(俗緣) 곳 불연(佛緣)의 비롯인고로 이렇듯 시주를 만난 터수이니 이제 무엇을 더 기겠소. 야래(夜來·밤사이)에 산달에다가 지하(地下)를 꾸민 혼령은, 꿇을 사람이 서는(즉위하는) 변고로 인하여 엇그제 살신성인하신 승지 성선생 부자분과 참관 박선생, 직제학 이선생, 도총관 유대감께서 신화(神化)합신 자취옵시다. 그 시주는 일후에 저 자취를 잃지 않도록 매양 여겨보신다면 이에서 더한 다행이 없겠소이다. (《매월당 김시습》, p. 293)

인용문에서 절(불교)은 왜곡된 유교적 가치관에 희생된 영혼들을 위로하는 역할을 한다. 이는 ‘형식과 방법’에만 치우쳐서 부처의 ‘참다운 뜻’을 구현하지 못하는 현실 정치를 비판하는 방향으로 나아간다.

그러면 임금(단종)의 자리를 찬탈한 이는 어떤 사람인가. 위로는 임금을 시역하고 아래로는 충렬한 의사들의 종들까지도 도륙을 했던 이는 과연 누구였던가.

공주의 동학사(東鶴寺) 한구석에 집을 짓게 하여 초혼각(招魂閣)이라 이름한 이는 누구이며, 때려 죽이고 찢어 죽이고 지저 죽이고 베어 죽이고 저저 죽이고 약을 먹여 죽인 의사들의 이름을 그 손으로 비단에 써서 걸게 하되, 그 이름이 여덟 폭짜리 비단에 넘치도록 죽인 이는 과연 누구였던가.

그렇게 무지막지한 칼을 휘둘러 피로 물들은 천하를 차지한 다음 중외에 더러운 그림자처럼 끌고 다니는 신미(信眉)·수미(守眉)·학열(學

悅)· 학 조(學祖)· 혜 각(慧覺)· 묘 각(妙覺) 같은 치의의 무리와, 자장·자반·자순·문양·계효·과옹 따위를 간경도감이며 내불당과 맺어 놓고 <금강경> <능엄경> 등의 경전을 언문으로 옮기거나 찍어내어 반포하는 일 변 부처에게 몸바쳐 복을 빈 이는 누구였던가.((매월당 김시습), pp. 177-178)

매월당은 ‘혜능(惠能)’의 ‘불법은 세간에 있어서 세간의 깨달음을 떠나지 않는 것이며, 세간을 떠나서 보리를 구하는 것은 토끼의 뿔을 구하는 것과 다음이 없다는’ 말을 빌어, 부처의 뜻을 거스르는 세태를 비판하고 있다.

이러한 불교의 의미는 ‘유가’와 ‘불가’(선가) 사이의 긴장을 통해 현실을 인식하려는 매월당의 내면에서 잘 드러난다.

그러므로 상왕에 대한 복상은 매월당에게도 유일한 예와 도와 분수일 터이며, 살면 사는 날까지 생활의 내용이 될 수밖에 없는 운명인 것이었다. 그렇지만 한결같이 전형성에 구애받는 퇴관들의 복상 형식을 그대로 따르기는 거북한 일이었다. 머리를 깎고 검정옷을 걸치고도 도가의 단약(丹藥)과 단전으로 하는 호흡에 슬깃하여, 왼발은 불가에 젖고 오른발은 도가에 물든 채 유가의 몸통을 가누려고 한 것도, 형식은 여유이며 육식자(肉食者·벼슬아치)들의 사무에 불과하다는 생각에서 비롯된 것이니만큼, 꼭이 퇴관들과 한 굴레를 쓰고 명분을 나누는 것만이 최선이라고 할 법은 없는 것이었다.((매월당 김시습), p. 250.)

위의 인용문에는 세조의 ‘왕위 찬탈’로 인해 죽음을 당한 ‘단종’의 장례를 치르는 매월당의 심정이 잘 드러나 있다. 그에게 ‘상왕에 대한 복상’은 ‘유일한 예와 도와 분수’이며 운명이다. 이러한 김시습의 처지는

‘왼발은 불가에 젖고 오른발은 도가에 물든 채 유가의 몸통을 가누려고 하는’ 모습에서 적실하게 표출된다. 여기에서 ‘유가’는 ‘현실’을 상징하는 기표이고 ‘불가’나 ‘도가’는 ‘현실 너머’, 즉 ‘이상’을 드러내는 기표이다. 따라서 매월당의 모습은 ‘현실 속에서 현실 너머를 꿈꾸는’ 자의 형상이다. ‘현실 속에 뿌리내리려는 욕망과 타락한 현실을 일탈하려는 욕망 사이의 팽팽한 긴장’ 이야말로 방외인으로서의 김시습을 규정하는 ‘바로미터’이다.

불교(도교) 이미지는 이 작품에서 일차적으로 현실(유가) 너머의 이미지를 상징한다. 이 이미지는 현실(유가)에 끊임없이 영향을 미치고, 이에 따라 현실은 다시 불교(도교)의 이미지를 자신의 영역으로 끌어들인다. 이러한 상호작용이야말로 《매월당 김시습》을 이끌어가는 원동력이다.

김시습의 선택에서 중요한 점은 불(佛)·도(道)를 통합적으로 이해하고 유학의 도리를 크게 저촉하지 않는 한도 내에서 ‘물외(物外)’, ‘산인(山人)’의 생활 형태를 창출해 내고자 했다는 사실이다. 김시습은 승려가 되어서도 통합적인 방외적 가치를 실현하는 데 자기 사상의 지향점을 두었다. 말하자면 그는 승려이기 때문에 방외인이 된 것이 아니라 방외인의 길을 택했기에 승려가 된 것이다.⁵⁾

이렇듯, 《매월당 김시습》에서 불교는 부정한 현실을 비판하는 기능을 통해 현실과 이상, 세속과 신성의 틈새를 매개한다. 이 틈새에 존재의 집을 지으려는 매월당의 내밀한 욕망은 가벼움과 무거움, 경박함과 초월적 비상 사이에서 아슬아슬한 곡예의 궤적을 그린다. 불교의 이미지는 이러한 과정을 뒷받침하는 든든한 버팀목으로 기능하고 있다.

5) 윤주필, 앞의 책, p. 162 참조.

4. 타자와의 교감, 불교와 문학의 만남

진지한 자기성찰은 존재와 세계, 이상과 현실 사이의 긴장을 유발하기 마련이다. 자의식은 자아와 세계 사이의 긴장에서 표출되기 때문이다. 어느 한쪽을 선택하는 것이 중요한 것이 아니라 양자 사이의 긴장을 포착하는 작업이 중요하다. 이상은 현실 속에서 결실을 맺을 수 있고 현실에 잠재된 여러 가능성은 이상을 통해 실현될 수 있는 힘을 얻는다. 이상과 현실은 서로 분리되어 있는 것이 아니라 수행의 과정 속에서 상호 작용을 하게 된다.⁶⁾ 이러한 양자의 긴장은 지배적인 가치관에서 일탈하려는 자기안의 타자와 그것이 불가능하고 생각하는 또 다른 자아 사이의 투쟁에서 기인한다.

아까 어떤 사내의 말마따나 이름이 한때를 독차지했던 오세신동은 어디 가고, 지금은 초라하고 왜소한 물골의 웬 췌세옹(贅世翁) 하나가 고작 청려장(靑藜杖)에 의지하여 다들 아무 겨를 없이 바빠하는 거리를 한갓지게 비치적거리고 있는 것이었다. (《매월당 김시습》, p. 24.)

‘오세신동’과 ‘췌세옹(贅世翁)’ 사이의 거리야말로 가슴 아프지만 인정해야 할 현실이다. 고위 관직에 오른 동학들의 모습을 보며 겉으로는 경멸하고 있지만, 잠재된 의식 속에서는 그들을 부러워하고 혹은 남몰래 시기와 질투를 하고 있을지도 모른다는 뼈아픈 각성은 매월당의 가슴을 후려친다. ‘왼손은 부지런히 내저어 과거를 되도록 멀리 쫓아버리는데도, 오른손은 급제의 유혹을 뿌리치지 못하여 자꾸 망설’인다. 매월당은 몸은 부질없이 세상 밖으로 떠돌았으나 마음은 속절없이 세상에 두고 다

6) 권덕하, 《소설의 대화이론》, 소명출판, 2002, p. 235 참조.

났고, 상투는 잘랐어도 수염은 기르고, 거문고는 무릎에 놓았어도 목탁은 들지 않았던 것과 같이 검정옷을 걸쳐 모양새는 하릴없는 사문(沙門)일망정, 얼은 여전히 추로(鄒魯, 孔孟)에 머물면서 스스로 방학(放學)을 하지 못하였다. 이러한 ‘모양새’와 ‘얼’ 사이의 긴장은 정체성에 대한 탐색으로 이어진다.

김시습은 절에 머물면서, ‘중의 냄새’ 보다는 ‘사람의 냄새’를 구한다. 여기에서 ‘사람의 냄새’는, 세속과 초월을 연결하는 기능을 한다. ‘사람의 냄새’를 통해 절(불교)은 일상의 자리로 내려왔기 때문이다. ‘중의 모습을 한 오세신동’ 김시습은 ‘사람의 냄새’를 통해 자신의 내면을 되새김질하는 계기를 마련한다.

매월당은 사내가 돌너덜을 헤집은 것이 아니라 자신의 양상한 가슴을 파헤치고 있는 것 같은 느낌이 들어서 심기가 그지없이 스산하였다. 사내가 사나운 산짐승의 발톱을 무릅쓰고 산에 들어온 것은, 매월당 자신이 한갓진 물의를 찾아 산에서 산으로 다니는 것과 경위가 같은 것이 아니었다. 사내는 한다하는 포수들도 걸핏하면 머리털이 곤두서는 험산에서 초근목피를 헤집기보다 훨씬 지어먹기 어려운 발을 피한 것이었고, 산짐승의 발톱보다 한결 날카로운 인간의 손톱을 피한 것이었고, 봄에 한 섬 먹고 가을에 석 섬을 토해야 하는 곡식이 무서워서 피해 온 것일 터이었다. (《매월당 김시습》, pp. 64-65)

이렇게 자신의 내면을 되돌아보는 행위와 ‘사람의 냄새’를 찾는 모습이 겹쳐지는 자리, 즉 절(불교)을 세속으로 끌어내리는 자리에서 시(문학)가 나온다.

매월당의 정체성은 유교적 세계관과 그 너머 사이의 긴장에서 동요한다. 그는 ‘중원에서 동국으로 건너오기 전부터 남아버린 형식’인 타락한

유교 이념과 탐관오리의 횡포를 비판하는 선비의 모습으로, 혹은 승려·시인의 모습으로 햇빛은 백성과 만난다. ‘국법을 다시 세워서 나라의 모든 도장을 쫓개고, 나라의 모든 저울대를 꺾어’ 백성들의 삶을 풍요롭게 하려던 입신의 의지가 꺾인 매월당에게 시(문학)는 민초들과 만나는 유일한 통로이다. 그는 시를 통해 ‘부자는 갈수록 더 부자가 되고, 가난뱅이는 갈수록 더 가난해질 수밖에 없’는 현실을 질타한다. 여기에서 시는 현실과 현실 너머를 통합하는 기능을 한다. 매월당의 ‘울분과 울화’가 시를 통해 ‘이름 모를 유민의 목소리’와 교감하는 것이다.

산에서는 시가 한번 솟기 시작하면 견잡을 수가 없어서 그때그때 가랑잎이라도 받아쫓고, 또 그렇게 가랑잎에다 받아쓴 시는 쓰는 족족 흐르는 물에 던지거나 달리는 바람결에 띄워 보내기를 아무렇지도 않게 되풀이해 온 터였지만, 그러나 지금은 그럴 수가 없었다. 매월당 자신의 회포가 아니라 칙을 캐어 간 그 이름 모를 유민의 목소리인 까닭이었다. 이를테면 시를 짓는 것이 아니라 그 유민의 탄식을 대필하고 있는 쪽이었다. (《매월당 김시습》, p. 79)

시를 짓는 것은 살림을 하는 일이었다. 시업(詩業)이야말로 가장 구체적으로 숨이 통하고 피가 통하고 얼이 통하는 생활이었던 것이다. (《매월당 김시습》, p. 148)

이를테면, 매월당은 불교가 현실에 어떻게 개입하고 있는가의 여부에 주목하고 있는 것이다. 그는 현실과의 관계를 놓아버린 자족적인 불교의 위상을 끊임없이 현실 쪽으로 끌어내리려고 노력한다. 여기에서 불교(초월의 이미지가 아니라 현실 속으로 내려온 불교)와 문학이 만난다.

“일을 해보지 않으면 백성의 어려움을 모르게 되고, 백성의 어려움을 모르고 본즉 백성을 아낄 줄 모르게 되고, 백성을 아낄 줄 모르고 본즉 백성을 해롭힐 줄만 알기에 이를 뿐이니, 이리고도 이를 어찌 인도(人道)라고 하겠느냐.”

(중략)

그러므로 밥을 먹는 자는 응당 들일을 알아야 옳은 것이요, 특히 장차 벼슬아치가 되어 백성을 다스리고자 하는 자는 직접 그 일에 몸을 적서 보아야 옳다는 것이었다. (《매월당 김시습》, p. 87.)

매월당은 스스로 농사를 지으면서 백성들의 자리로 내려앉는다. 백성들의 삶을 체험함으로써 그들을 이해할 수 있다는 것이다. 이러한 태도는 공부와 노동, 말과 행동을 일치시키려는 선비의 자세라 할 수 있다. 또한 왜곡된 유교적 관습을 바로잡으려는 의지의 표현이기도 하다. 이렇듯, 김시습은 타자, 즉 ‘사람의 냄새’를 매개로 불교와 문학(시)을 현실 속으로 끌어내리고 있다.

5. 지배적 가치관의 상대화, 불교의 문학적 수용

세조의 ‘왕위 찬탈’은 매월당에게 두 가지 의미에서 큰 충격을 준다. 하나는 ‘의로움의 끝’이다. 의가 밝힌 것은 불의의 발호이며 아울러 치세(治世)의 종막이며 난세의 개막이라는 것이다. 다른 하나는 ‘거업의 끝’이다. 이에 과거를 위한 학력은 이제 아무짝에도 필요없게 되었다. 매월당이 ‘한갓진 물외를 찾아 산에서 산으로’ 떠도는 이유도 여기에 있다. 하지만 매월당은 이러한 허무의식을 떨치고 일어선다.

그렇지만 그 일의 이롭과 꺾임, 그 뜻의 꺾임과 접힘은 운명에 달린 것이

라고 해도, 자기 힘으로 할 수 있는 것이라면 모름지기 그 힘이 다하도록 힘써야 옳은 것이며, 그 뜻이 실천할 수 있는 것이라면 모름지기 그 뜻이 굽히지 않도록 애씀이 옳은 것이었다. 그러므로 충신이 되는 도리는 반드시 괴롭게 신하가 되어서 자기 힘으로 할 수 없는 일을 하는 것이 아니라, 신하가 되었기에 신하로서 할 수 있는 일에만 직분을 다함이 있어야 하는 것이었다. (《매월당 김시습》, pp. 249-250.)

‘자기 힘으로 할 수 있는 것이라면 모름지기 그 힘이 다하도록 힘써야 옳은 것이며, 그 뜻이 실천할 수 있는 것이라면 모름지기 그 뜻이 굽히지 않도록 애씀이 옳’다는 것이다. 이는 신하로서 할 수 있는 일에 직분을 다하는 자세이며, ‘벼슬아치나 양반들의 비행을 밝히고 고발하는’ 선비의 태도이다.

매월당의 태도는 분명 ‘근대적인 직분(職分) 사상’이나 ‘열정적인 나로드니키의 측면’을 보이지는 않았다. 그러나 이 때문에 매월당을 ‘그 자신의 한계와 그가 살아야 했던 시대의 한계’를 넘을 수 없었던 인물이라고 평가⁷⁾하는 것은 문제가 있다. ‘시대의 한계’를 넘어서느냐 그렇지 못하느냐가 중요한 것이 아니다. 그보다는 시대의 울타리 안에서 자신의 문제의식을 극점으로까지 확장시키는 행위(불교/도교의 이미지는 이를 가능하게 하는 기능을 한다)야말로 새로운 시대를 예고하는 맹아이자 암시적 신호가 될 수 있는 것이다. 매월당은 자신의 삶을 ‘다된 미완성’, ‘이룩한 미완성’으로 지칭한다. 존재와 세계의 긴장을 포착하는 문학의 존재 이유도, 바로 ‘다된 미완성’, ‘이룩한 미완성’의 의미를 되새김질하는 데에 있는 것이다.

7) 신형기, <정치 현실에 대한 윤리적 대응의 한 양상>, 《작가세계》, 1992년 겨울, p. 102 참조.

매월당은 놓여나고 싶었다. 그리하여 사방 팔방十方(十方)으로 밀도끝도 없이 놓여난 길에도 몸을 풀어주고 싶은 것이었다. 트랙의 한 뼨 거리도 길이 아닌 것이 없다고는 하지만, 말로는 같은 길이라고 해도 울안에 갇혀 있는 길보다 들판에 풀려 있는 길에다 몸을 맡겨 보고 싶은 것이었다. 중원에서 동국으로 건너오기 전부터 남아버린 형식을 버리고 길에다 몸을 숨기되, 기(氣)는 기대로, 질(質)은 질대로, 자유(自由)하고 싶고, 자재(自在)하고 싶고, 자적(自適)하고 싶은 것이었다. 《매월당 김시습》, p. 251.)

‘놓여나고 싶지만, 결코 놓여날 수 없는 삶’이 바로 ‘다된 미완성’의 삶, 즉 ‘방외인’의 삶이다. ‘울안에 갇혀 있는 길’을 벗어나 ‘들판에 풀려 있는 길’에다 몸을 맡겨, ‘기(氣)는 기대로, 질(質)은 질대로’, ‘자유(自由)· ‘자재(自在)· ‘자적(自適) 하면서 일생을 방랑했지만, 결국은 다시 현실로 되돌아올 수밖에 없는 운명을 인정하고 감수해야 하는 매월당의 모순된 삶은 ‘이룩한 미완성’의 삶이다.

이러한 점에서 《매월당 김시습》은 유교적 가치관에서 벗어날 수 있는 방법이 없다는 사실을 시사하고 있기도 하다. 이는 매월당이 살았던 시대에 대한 역사적 평가를 가능하게 하는 초월적인 전망이 그 시대 안에서 확보되기 어렵다는 사실을 보여준다. 그렇지만 작가는 시, 불교, 도교 등의 비공식적이고 원심적인 담론을 통해 매월당이 살았던 시대의 유교적 가치관을 상대화함으로써 다양한 해석의 여지를 남겨 놓는다.⁸⁾ ‘이룩한

8) ‘지금 여기’의 불교를 생각해 보자. 불교는 매월당이 살았던 조선시대와 마찬가지로, 여전히 현실과 현실 너머 사이에 존재하면서 양자를 대화적으로 연결하려 노력한다. 다만, 김시습이 살았던 시대는 유교적 가치관과 불교(도교)적 가치관이 현실과 현실 너머의 긴장으로 표출되었다면, ‘지금 여기’에서는 근대 자본의 논리와 근대 너머가 이를 표상한다. 불교는 자본의 논리 속에서 보다 나은 삶에 대한 전망을 모색하고 있기 때문이다. 이는 세속과 초월의 만남이며, 현실과 현실 너머의 대화이다.

미완성'의 삶은 인간을 도구화하는 도그마에 저항한다. 이러한 매월당 김시습의 '방외인' 적 삶은 '유교적 전통 속에서 이를 넘어서려는' 의지의 발현이라 할 수 있다.

김시습의 율분과 저항은 유교적인 가치관 내에서 이를 비판하는 '비판적인 인사이드'⁹⁾의 모습을 보여준다. 이러한 방외인의 비판과 성찰은 바람직한 전통의 현재적 전용에 일조할 수 있다. 작가의 관심 또한 김시습의 생애 복원에 있는 것이 아니라, 매월당을 통해 오늘의 현실을 성찰하려는 데 있기 때문이다.

이처럼 매월당 김시습의 '방외인' 적 삶은 현실과 이상, 자아와 세계의 긴장으로 변주되며 문학의 존재 조건과 본질에 대한 탐색으로 이어진다. 는 점에서 주목을 요한다.

문학 속에 나타난 종교적 심상을 고찰할 때 유의할 점은 '문학'의 울타리를 벗어나지 않아야 한다는 점이다. 우리의 관심이 문학에 있기 때문이다. 이문구의 《매월당 김시습》은 불교적 이미지를 작품 속으로 끌어들이, 유교적 가치관이 지배하는 현실과 팽팽한 긴장감을 유발함으로써, 종교의 문학적 수용에 대한 한 모범을 시사하고 있는 작품이다. ■

9) '비판적인 인사이드(critical insider)'는 사회적 전통 안에 존재하되 비판적으로 존재한다. 물론 이러한 자세는 혼합되지 않은 순수한 전통이라는 개념을 거부하는 동시에, 자신이 처해 있는 입장의 모순을 체제의 문화적 역량 부족이나 지속적인 지배의 증표로 인정하기보다는 창조적인 잠재력의 한 증표로 끌어안음으로써만 취해질 수 있는 것이다. 따라서 이들은 보수주의적 성향을 띠기도 한다. 하지만 이들의 보수주의는 기존의 전통을 창조적으로 전용하고, 현재적으로 부활시킨다는 점에서 '진보적 보수주의'라 할 수 있다. 전통 미학이란 것은 학문적인 쓰임을 통해서 재생 혹은 조율되는 것이기 때문이다. (Ashcroft, B. etc., 이석호 역, 《포스트콜로니얼문학이론》, 민음사, 1996, pp. 197-199 참조.)

황진이의 성불기

— 홍석중의 《황진이》에 나타난 불교적 세계관 고찰 —

이경재(서울대 강사)

1. 사건으로서의 《황진이》

홍석중의 《황진이》는 문학사적 사건이다. 북한 작가에 의해 북한에서 창작된 소설이 남한에서도 출판되어 수많은 대중들의 주목을 받았으며, 남한의 권위 있는 문학상까지 받은 사례는 분단 이후 처음 있는 일이기 때문이다. 뿐만 아니라 《황진이》는 《살아 있는 신화, 황진이》라는 평론집이 나올 정도로 전문적인 독자 집단의 뜨거운 관심을 받았다. 홍석중의 《황진이》도 ‘살아 있는 신화’가 된 것이다. 이처럼 홍석중의 《황진이》가 커다란 주목을 받을 수 있었던 데에는 이 작품이 지닌 예술적 우수성에서 그 일차적인 이유를 찾을 수 있다. 짜임새 있는 작품 구성, 《임궫정》을 연상시키는 풍부한 어휘의 구사, 세련되고 치밀한 성격화와 심리 묘사 등은 이 작품의 예술성을 뒷받침하는 것들이다. 황도경의 “웃음에 바탕을 둔 해학과 풍자의 묘미, 직설적이고 대담한 성의 묘사, 속담과 비유의 능수

능란한 활용이나 구어체 서술 등을 통한 구체적 현장감의 획득, 사건 구성의 치밀함 등 홍석중의 《황진이》는 장편 역사소설로서 갖추어야 할 대중성과 예술성을 고루 갖춘 작품”¹⁾이라는 평가는 홍석중의 《황진이》가 지닌 문학성을 잘 정리해 주고 있다.

《황진이》에 대한 논의는 기존 북한문학의 맥락 속에서 그 소설사적 의미를 찾는 것에서부터 시작되고 있다. 이러한 논의의 방향은 두 가지인데, 첫째는 이전의 소설과 다른 변별점에 초점을 맞추는 것이고, 다른 하나는 이전 소설과의 연속성에 초점을 맞춘 것들이다. 변별성으로 가장 주목되는 것은 《황진이》가 남녀간의 성애에 대하여 긍정적이며, 그것을 적극적으로 다루고 있다는 점이다.²⁾ 즉 북한소설이 일관되게 보여주는 ‘민중적 계급성’이라는 차원 위에 자유로운 에로티시즘이 결합되어 있다는 것이다. 오태호는 “홍석중이 관능의 표상이자 낭만의 화신으로 그려낸 《황진이》는 기존 북한소설의 공산주의적 도덕 윤리를 표방하는 사랑 방정식에서 벗어나 있다는 점에서 분명한 의의를 지닌다.”³⁾고 보고 있다. 이상숙 역시 “《눈새바람》과 《황진이》를 읽는 남측 독자들은 이 소설이 북한소설답지 않게 인민성, 당성, 계급성에 대한 직접적 언급이 없다는 점에 놀라고 남측 소설이라 해도 어색할 것이 없는 언어구사와 대담한 성애묘사에 놀랄 것이다.”⁴⁾라고 말하고 있다. 이처럼 홍석중의 《황진이》는 그 동안 북한소설이 보여준 공식화된 서술방식에서 벗어나 대중성과 예술성을 널리 갖춘 작품으로 그 의의를 인정받고 있다.

1) 황도경, <살아있는 신화, 황진이>, 《살아있는 신화 황진이》, 김재용 편, 대훈, 2006, 154쪽.

2) 김재용은 “금욕주의가 판을 친다고 생각할 수도 있는 북의 문학계에서 이러한 작품이 나왔다는 것은 그 자체로도 특기할 만한 일이다.”(<남과 북을 잇는 역사소설 《황진이》, 위의 책, 21쪽)라고 말하고 있다.

3) 오태호, <홍석중의 《황진이》에 나타난 ‘낭만성’ 고찰>, 위의 책, 67쪽.

4) 이상숙, <역사소설 작가로서의 홍석중>, 위의 책, 98쪽.

연속성에 초점을 맞춘 것으로는 김경연의 논의를 들 수 있다. 김경연은 《황진이》가 북한문학의 정형성을 이탈하거나 위반하는 징후로 곤장 읽어내는 것에는 신중해야 한다고 보고 있다. 이 소설이 지닌 예외성이란 “북한문학의 정형성이 용인한 ‘부분적 예외성’”⁵⁾에 불과하기 때문이다. 《황진이》를 여성주의적인 시각에서 읽어내고 있는 이 글에서, 김경연은 “결국 위선도 거짓도 없는 순결한 민중-남성을 발견함으로써 ‘여성-황진이’를 ‘민중-황진이’로 대체해 가는 홍석중의 《황진이》는 여전히 북한문학이 견지해 온 가부장성의 지반 위에서 있다.”⁶⁾는 결론을 내리고 있다.

다음으로 비슷한 시기에 남한에서 창작된 역사소설들과 연관시켜 논의한 글들이 있다. 먼저 공통점을 찾은 논의들이 있는데, 최원식과 김경연의 논의가 여기에 해당된다. 최원식은 《황진이》가 원본으로서의 역사 또는 대문자 역사에 대하여 반발한다는 점에서 남한의 역사물들과 공통된 역사감각을 보여준다고 보고 있다. 특히 홍석중의 《황진이》에는 그러한 특성이 여성주의와 결합된 반영웅주의를 통해 드러나고 있다는 것이다.⁷⁾ 김경연은 남북한의 《황진이》들을 비교하면서, 김탁환은 황진이를 ‘근대주의적 욕망에 바탕한 학인(學人)’으로 형상화하였고, 전경린은 황진이를 ‘몽환의 논리에 바탕한 도인(道人)’으로 형상화하였으며, 홍석중의 황진이는 ‘인민주의적 상상력에 바탕한 민중’으로 형상화하였다고 보았다. 그런데 황진이를 둘러싼 다양한 창작들은 공통적으로 “‘무성적인 성녀’라는 단 하나의 기의에 봉헌하는 것으로 허망하게 끝난다.”⁸⁾고 보고 있다. 이것은 근대 민족주의 담론에서 “여성은 모성을 제외한 일체의 여성성을 표백하고 오로지 무성적인 어머니로 퇴행해야 했”으며, 이

5) 김경연, 〈황진이의 재발견, 그 탈마법화의 시도들〉, 위의 책, 175쪽.

6) 위의 글, 178쪽.

7) 최원식, 〈남과 북의 새로운 역사감각들〉, 위의 책.

8) 김경연, 앞의 글, 180쪽.

러한 이유로 “황진이를 성녀(性女)가 아닌 성녀(聖女)로 구상하고자 하는 욕망은 백 년의 시공간을 넘나들며 반복과 변주를 거듭” 한다는 것이다.⁹⁾

다음으로 황진이를 대상으로 남한에서 창작된 소설들과의 차이점을 밝힌 연구로는 황도경, 우미영의 논의를 들 수 있다. 황도경은¹⁰⁾ 홍석중과 전경린의 《황진이》를 비교하면서, 전경린의 《황진이》는 “억압적이고 권위적인 사회 속에서 여성이자 기생의 딸이라는 이중적 굴레를 온 몸으로 맞서 대면하면서 자유롭고 주체적인 여성으로 살아가기 위해 몸부림친 인물, 그것이 전경린을 통해 만나게 되는 황진이”¹¹⁾라고 보고 있다. 이에 반해 홍석중의 《황진이》는 “황진이가 민중적 영웅으로 설정된 늬이에 게서 진정한 사랑을 발견하기까지의 과정을 보여주면서, 그 과정이 위선적이고 탐욕적인 양반 사대부들의 애정 행각과 대비되면서 양반사회에 대한 비판의 성격이 강조”¹²⁾되어 있다고 보고 있다. 우미영은 김탁환, 전경린, 홍석중의 황진이를 비교하고 있다. 김탁환의 《나, 황진이》가 아버지 부정이 아버지의 언어를 통해 이루어짐으로써 “황진이의 아버지 부정은 자신이 아버지의 세계에 편입하여 새로운 아버지가 되는 것”¹³⁾에 그쳤으며, 전경린의 《황진이》는 조선 시대의 궤도 그 자체로부터의 탈주를 통한 완전한 자유를 꿈꾸는 “기생이자 예술가 그리고 자유인 황진이의 삶은 유목민적 삶을 닮았다.”¹⁴⁾고 보고 있다. 홍석중이 그려낸 황진이는

9) 위의 글, 160쪽.

10) 황도경은 본격적인 논의에 앞서, 그 동안 황진이를 소재로 해서 창작된 소설들을 개관하면서 최인호의 《황진이》는 “억압적 힘에 대응하는 한 방식으로서의 에로스를 상징”(135)하며, 김탁환의 《나, 황진이》는 성적 탐미의 차원에서 거론되어 온 황진이 이야기들을 “지적, 사상적 교류의 그것으로 바꾸어 놓는다.”(앞의 글, 137쪽)고 보고 있다.

11) 위의 글, 139쪽.

12) 위의 글, 147쪽.

13) 우미영, <복수의 상상력과 역사적 여성>, 위의 책, 190쪽.

14) 위의 글, 199쪽.

아버지의 세계와 놈이의 세계로 분열된 존재로 보고 있으며, 이러한 “분열적 면모를 통해 인간의 욕망을 발견함으로써 사회주의 문학의 이데올로기적 경직성을 탈피한 것은 홍석중의 《황진이》가 가져온 큰 수확”¹⁵⁾으로 평가하고 있다.¹⁶⁾

지금까지 홍석중의 《황진이》에 대한 논의는 문학사적인 시각이나 남한의 《황진이》 소설들과의 비교문학적인 시각에서 이루어져 왔다. 주로 거시적인 시각에서 이루어진 이들 논의를 통해 《황진이》가 지닌 기본적인 특성은 어느 정도 밝혀진 상태이다. 그러나 아직까지 《황진이》만의 특수성을 드러내주는 논의는 불충분한 상태이다. 그것은 이 작품을 바라보는 시각이나 방법론이 갖추어지지 못한 것과도 맥을 같이 하는 현상이다. 이 글은 홍석중의 《황진이》를 불교적 세계관에 비추어서 살펴보고자 한다. 이 소설의 주인공인 황진이와 놈이의 삶은 불교적인 틀로서 가장 잘 설명될 수 있다고 보기 때문이다. 이러한 논의를 통해 이전의 어떠한 북한 역사소설이나 황진이를 대상으로 한 남한의 다른 《황진이》 계열 소설보다 독자들에게 보편적인 감동을 주는 이유가 어느 정도 해명될 것이다.

2. 관례화된 현실종교로서의 불교 비판

홍석중의 《황진이》와 불교의 관련성을 논함에 있어서는 서사의 심층과 표층으로 층위를 나누어 살펴보는 시각이 필요하다. 서술자나 주요 인물들의 직접적인 언급과 같이 서사의 표면에 드러난 층위(표층)와 서사

15) 위의 글, 197쪽.

16) 이외에도 홍석중 소설에 나타난 어휘를 정치하게 논의한 글도 있다.(민충환, 《임꺽정》과 홍석중 소설에 나타난 우리말), 위의 책.)

를 추동하는 기본원리나 인물들의 무의식적 차원과 같은 서사의 이면에 놓여 있는 층위(심층)로 나누어 살펴보아야 하는 것이다. 불교는 서사의 표층에서 부정과 비판의 대상이지만, 불교는 서사의 심층에 놓여 있는 중핵이라고 볼 수 있다. 홍석중의 《황진이》는 표층과 심층의 대립과 부딪침이 곳곳에서 감지되는데, 그것은 《황진이》가 지닌 이전 북한 역사소설과의 연속성과 변별성이 충돌하는 현장이다.

《황진이》에서 서술자나 주요 인물들의 직접적인 언급, 즉 표면에 드러난 의식적인 층위에서는 불교가 부정적인 대상으로 그려진다. 홍석중의 《황진이》는 일반적인 북한문학이 그러하듯이 선명한 윤리적 이분법의 바탕 위에서 서 있다. 지배계급과 피지배계급의 성격과 행위를 끊임없이 대비시키며 전자를 악으로 후자를 선의 표상으로 절대화하고 있는 것이다. 그런데 이 작품에서 승려들은 위선과 허위에 바탕한 삶을 산다는 점에서 당대의 양반 사대부들과 같은 차원의 존재들로 그려지고 있다. 황진이의 생각을 나타낸 다음의 인용문에 잘 드러나듯이, 황진이는 불교 자체에 대하여 부정적인 입장이다.

결국은 불교나 유교나 피장파장이라는 소리이니 진이로서도 덧붙일 말은 없지만 구태여 자기더러 부처님에 대한 이야기를 꼭 하려면 불상 그 자체보다도 그 불상의 표정을 가지고 한마디 따끔하게 꼬집고 싶었다. 밤낮 불상 위에 가부좌를 하고 앉아서 바보처럼 빙그레 웃고 있는 꼬락서니를 보면 마치 이승의 모든 것이 자기 때문에 행복한 극락으로나 변한 줄 아는 지 못만족한 웃음인데 럼치가 있으면 한번 세상을 둘러보라. 아무리 홀으로 빛은 우상이라도 얼굴 표정에 론리가 있어야 하지 않는가. 밥통 같은 것.¹⁷⁾

황진이에게 불교는 유교와 동일한 차원에 놓여 있으며, 불상의 웃음 것

는 표정은 진이로 하여금 “밥통 같은 것”이라는 극언마저 하게 만든다. 황진이는 나중 자신과 집안의 진실을 알게 되었을 때, “이 순간 진이는 자신이 미쳐서 도끼를 들고 어느 절간이든 뛰어들어 가서 자만자족의 웃음을 담은 그 뻔뻔스러운 ‘불상’의 상통을 단숨에 깨버리고 싶었다. …… 위선의 허울을 쓰고 세상을 확보하는 그런 거룩한 ‘흙덩이’ 들이 오죽이나 많은가.”(173)라고 말한다. 진이에게 불상이란 위선의 대표적인 기호인 것이다.

특히 불교계에 대한 비판은 지족선사 대목에 집중되고 있는데, 이 부분에서 당시 불교계에 대한 비판은 지나치게 강렬해서 작위성이 느껴질 정도이다. 비판의 강도는 양반을 향할 때보다 더욱 강하다.¹⁸⁾ 특히 지족선사 대목은, 사실주의의 교조적인 원칙이 철저하게 지켜졌다고 할 정도로, 모든 초월적인 것에 대한 강렬한 부정과 더불어 불교와 승려들에 대한 철저한 비판의 모습을 보여준다.

이 소설의 큰스님은, 황진이를 좋아하다 상사병이 나서 속세와 인연을 끊고 스님이 된 만석이를 마치 생불로 가장하여 신도들로부터 많은 시주를 얻어내는 사기꾼으로 그려진다. 이를 위해 만석이에게 초약 달인 물을 먹이기도 한다. 이 뿐만이 아니라 큰스님은 어린 사미들에게 “후정따기”(46)를 강요하거나, 여신도들을 농락하는 모습을 보여준다. 나중에 그는 황진이의 꺾에 말려들어 “벌거벗은 알몸똥이에 백팔넘주를 목에 건”(2권, 63) 기괴한 모습까지 보인다. 이러한 큰스님의 타락은 불교계 전반으로 이어져서 다른 스님들 역시 만석이로 인해 여러 문제가 발생하자 만

17) 홍석중, 《황진이》1권, 대훈, 2004, 138-139쪽. 홍석중의 《황진이》는 1, 2권이 출판되었으며, 앞으로의 인용시 본문 중에 권수와 쪽수만 표시하기로 한다.

18) 최원식은 “선비의 세계에 대한 곡진한 이해에 비할 때, “큰스님(주지)의 예가 단적으로 보여주듯이 불교에 대해서는 데면데면하다.”(앞의 글, 127쪽.)고 말하고 있다.

석을 죽이려 한다든가, “꼭차를 먹인다면 부처님 사리라두 팔아먹을 땡추”(2권, 37)로 형상화되고 있다.

불교계에 대한 작가의 비판의식은 이 부분의 독특한 서술방식에서도 드러난다. 다른 부분과 달리 이 대목에서는 작가가 직접 맨 얼굴을 드러내는 대목이 여러 차례 등장한다. “귀법사에 다녀온 독자들인 것만큼”(2권, 24), “이미 우리가 한번 와보아서 알고 있는 것처럼”(2권, 26), “호기심 많은 독자들은 한번 시험해보라.”(2권, 45)와 같은 부분을 들 수 있다. 상식적인 근대소설 규범에서 벗어난 이러한 서술적 특징은 당대의 불교계를 비판하고자 하는 작가의 적극성이 드러난 결과라고 할 수 있다.

이처럼 서사의 표층에서는 불교에 대한 부정적인 의식이 선명하게 드러남에 비해, 서사의 심층 즉 서사를 추동하는 기본원리나 인물들의 무의식적 차원에서는 불교적 세계관이 선명하게 드러난다. 그것은 의식적인 차원이라기보다는 무의식적인 차원에서 작동하는 것으로 보이는데, 작가의 근본적인 문제의식은 불교적인 세계관에 맞닿아 있다. 이것은 북한 문학 나아가 북한체제가 억압해온 불교가 오랜 시간의 억압을 뚫고 지상으로 표출되어 나온 역사적인 사건이라 볼 수도 있을 것이다.

3. 신분제를 뛰어넘는 인간 평등의 선언

《황진이》에서 황진이에 버금가는 인물인 놈이의 가장 큰 고민은 신분제에서 비롯되는 것이다. 황진이와 자신 사이에 놓여 있는 신분의 장벽이 둘의 사랑을 가로막는 것이다. 놈이가 황진이에게 쓴 편지에서 한 “말 못하는 짐승들조차 서로 마음에 드는 짝을 골라 쌍을 이루는데 어째서 사람은 량반과 상놈으로 갈라져서 상놈의 량반댁 아씨를 사랑하면 안 된다 말입니까?”(1권, 299)라는 말 속에 놈이의 고민이 응축되어 있다. 놈이가 윤승지댁에 황진이가 지닌 출생의 비밀을 털어놓는 엄청난 일을 저지른

것도 “상놈인 내가 반상의 높은 담장을 뛰어넘어 아씨 걸으로 갈 수 없다면 아씨가 그 담장을 넘어 내 걸으로 오게 만들”(302)고자 했기 때문이다.

앞에서도 살펴본 바와 같이 이 작품이 기존의 북한소설과 여러 가지 측면에서 다른 점이 발견되는 것은 사실이지만, 기본적으로 민중적 계급성이라는 시각을 밑바탕에 깔고 있음은 부인할 수 없다. 인물의 설정에 있어서도 피지배층과 지배층을 선악의 윤리적 이분법으로 나누어 살펴보는 경향이 뚜렷하기 때문이다. 작품의 후반부로 갈수록 그러한 시각은 뚜렷해서 2편까지만 해도 풍류남아로 그려지던 송도유수 김희열은 3편에 이르러 그 어떤 인물보다도 부정적인 인물로 형상화된다. 진이와 혼담이 오고갔으며, 기녀가 된 후에도 은밀한 내적 고백의 상상적 수신자가 되어주곤 하던 윤승지택 도령 역시, 작품의 마지막에 역모죄로 잡혀와 의연하게 죽음을 기다리는 놈이 옆에서 아이같은 모습을 연출하는 것으로 그려지고 있다. 이 작품에서 신분에 따른 인간의 차별을 정당화할 만한 근거는 조금도 찾아볼 수 없다. 모든 인간은 단지 그의 인격과 행위에 의하여 그 가치가 인정될 뿐이지 타고난 신분은 어떠한 영향도 미칠 수 없다.

붓다가 생존시에 주장했던 현실중시 사상 가운데 가장 적극적이고 혁신적인 사상은 모든 인간의 평등을 분명하게 주장했다는 점이다. “천상 천하 유아독존(天上天下 唯我獨尊)”은 인간은 누구나 다 귀하고 평등한 존재라는 것을 온 세상에 선언한 것이다. 당시 불교교단 내에서는 사성 계급의 차별이 존재하지 않았다. 《숫타니파타》에서 “출생에 의해 천민이 아니며, 출생에 의해 바라문이 아니다. 행위에 의해 천민이 되고, 행위에 의해 바라문이 된다.”고 말한 것에서 알 수 있듯이, 인간의 귀천은 출생이 아닌 마음가짐이나 선악의 행위에 의해 그 가치가 결정될 뿐이라고 보았다. 홍석중의 《황진이》에서 놈이를 통해 강렬하게 드러나는 신분제에 대한 문제의식이나 인물 형상화의 기본 방식은 생존시에 붓다가 주장한

인간 평등 사상과 상통하는 것이라고 볼 수 있다.¹⁹⁾

4. 공(空)의 사상

《황진이》의 주요 인물들은 거의 모두 정체성의 극적인 변화를 겪는다. 주인공인 황진이만 해도 양반가의 별당 아씨에서 기생이 되고, 늙이 역시 종의 신분에서 나중에는 황진이의 사랑을 독차지하는 숭고한 인물이 되기 때문이다. 늙이는 양반 사대부들의 위선과 거짓 그리고 악함을 증거하는 일종의 시험대 역할까지 한다. 늙이는 처음 “무지막지하고 우악스러운 무뢰배”로 황진이에 의해서 규정되지만, 마지막 대목에서는 “인의 레지를 갖춘 출중한 인물이요 불같은 사랑과 열정을 지닌 사내 중의 사내”로까지 표상된다.

이외에도 황진사는 효자문이 설 정도의 양반에 ‘낙락장송 독야청정’이라는 족자를 걸어놓을 정도의 인물인 것으로 알려져 있지만, 사실은 “기광스러운 기집질”(1권, 164)로 평생을 보낸 색마에 불과함이 드러난다. 황진사의 부인 역시도 그러한 남편의 구린 뒤를 감추며 가문의 허세를 유지하기 위해 평생을 바친 인물이었음이 밝혀진다. 결국 황진이는 사람들의 우려를 받던 황씨댁이란 “허울 좋은 ‘상두복색’이 단청 찬란한 효자문을 대문 앞에다가 높다랗게 세워놓은”(1권, 162) 것에 불과하다는 것을 깨닫고, 세상 모든 위인이나 성현들의 우상과 신비가 거짓에 불과하다고 생각한다. 그것은 다음과 같이 분명하게 표현되고 있다.

19) 그러나 모든 피지배계층이 선으로 지배계층이 악으로 형상화된다는 것 자체가 일종의 선형적 규정일 수 있다는 것을 고려한다면, 이 작품은 전도된 신분제에 바탕해 있다고 말할 수 있을지 모른다.

진이는 이제야 비로소 세상에서 그렇듯 요란하게 떠돌고 받드는 위인이나 성현들의 신비한 우상이 꾸며지고 만들어지는 단순한 리치와 비밀을 깨달은 듯했다. 신비한 것이 시작되는 곳에서 진실이 끝나버린다. 절대적인 것이 선언되는 곳에서 진리는 죽어버린다. 위인이나 성현들이 보여준 아름다운 선행과 놀라운 덕행과 신비한 기적들, 사실은 그것들 모두가 아버지 황진사의 현란한 ‘상두복색’ 처럼 위선과 거짓에 불과한 것이요 사당에 배향된 그들의 거룩한 모습도 실상 흙은 빛어 만든 불상이나 다름없는 것이라고 생각하면 간단히 풀이되는 일인데 (171)

황진이는 이러한 극적인 일들을 겪으며 거짓과 위선에 대한 극심한 혐오의 마음을 품게 된다. 작품 속에는 “진이가 미워하는 것은 이런 거짓과 위선이었고 그가 벗겨내려는 것은 이런 거짓과 위선의 허울이었다.”(2권, 94)는 식의 문장이 반복해서 등장한다. 이 소설의 2편 ‘송도삼절’은 황진이와 김희열이 한 패가 되어 도학군자이거나 생불인 척 하는 자들의 위선과 거짓을 까발리는 것에 할애되어 있다.²⁰⁾ 진이의 미모와 능력 앞에서 벽계수나 지족선사 역시도 보통의 인간에 불과함이 드러난다. 3편 ‘달빛 속에 축혼은 운다’에서는 2편까지 황진이와 보조를 맞추었던 송도유수 김희열마저도 그 누구보다 탐욕과 이기심이 가득한 위선 덩어리의 인물로 전락하고 만다. 처음에는 “수컷의 허세는 있지만 거짓과 위선이 없는”(1권, 315) 인물로 황진이와 함께 사대부들의 위선을 풍자하는 호걸로서 등장하지만, 나중에는 그 어떤 사대부보다 더한 “혐오감을 자아내는 위선자”(2권, 276)이자 수컷의 교만성으로 가득찬 인물로 진이에게 인식되는 것이다.

20) 서화담만은 명실상부한 유일한 인물로 그려지고 있는데, 이 소설 속의 서화담은 이미 범인의 일상사를 벗어난 도인의 모습으로 그려지고 있다.

그러나 이 작품에서 누구보다도 가장 큰 정체성의 변화를 겪는 인물은 황진이 자신이다. 황진이는 이 소설 속에서 상징적인 죽음을 당했다가 다시 태어난 인물이다. 황진이의 신분이 밝혀지고 싸전거리 총각이 상사 병으로 죽자, 진이는 사람들이 지켜보는 앞에서 죽은 혼백과 저승의 사랑을 약속한다. 그리해서 진이는 “자신이 지니고 있던 사랑의 감정을 송두리째 죽은 혼백한테 바쳐버렸으니 이제부터 자기는 이승의 목숨이 다할 때까지 사랑이라는 감정은 전혀 있을 수 없는 목적과 같은 녀인”(192)이 되었다고 생각한다. 싸전거리 총각의 죽음을 겪고 진이는 황진사댁의 고명딸에서 명월이라는 기생으로 다시 태어나며, 작품 속에서 진이는 별당 아씨로서의 삶을 ‘전생’이라 칭하고 기생으로의 삶을 ‘금생’이라 칭한다.

황진이는 파혼이라는 하나의 조건을 만나자 별당 아씨에서 기생이라는 극에서 극에 이르는 신분상의 변화를 겪는 것이다. 황진사의 고명딸인 황진이와 현금이의 딸인 황진이 모두 같은 인물이지만, 전자의 경우에 황진이는 양반으로 극진한 대우를 받지만, 후자의 경우에 황진이는 첩실에 들어갔거나, 황진사댁 종이 되거나, 청루에 몸을 던져야 하는 길만이 주어진다. 변치 않는 황진이라고 부를 수 있는 본질은 존재하지 않았던 것이다.

놈이 역시 마찬가지로이다. 황진이는 “전생의 놈이는 그 불길이 환히 들여다보이도록 구멍이 송송하고 수시로 분별없이 연기와 화염을 내뿜는 어설픈 그릇이었다면 금생의 놈이는 그 불길이 밖에 보이지 않도록 단단히 침착하고 의젓하고 일견 랭담해 보이는 세련된 그릇”(2권, 218)이라고 생각하지만, 놈이의 편지를 읽으며 “5년 동안에 그이가 그렇게 변한 것일까? 아니야. 그이는 원래부터가 그런 사람이었어. 량반이요 지성이요 하며 날바람에 잡혀 들뜬 내가 미처 그를 알아보지 못했을 뿐이지.”(2권, 246)라고 다시 생각하게 된다. 황진이는 ‘원래부터가 그런 사람’을 때로

는 ‘어설픈 그릇’으로, 때로는 ‘세련된 그릇’이라고 규정되었던 것이다. 본래면목과는 상관없는 그때 그때의 원인과 조건이 만들어낸 환상의 프레임을 통해 인간들을 규정짓고 이해했던 것이다. 황진사나 김희열 같은 다른 인물들도 사정은 다르지 않다.

불교에서는 자기라는 존재를 인정하지 않는다. 자기란 무한한 확대 가능성을 갖고 연쇄적으로 일어나는 일들(연기)이 마주치는 작은 점에 순간적으로 생기는 ‘매듭’ 같은 것에 불과하다고 보기 때문이다. 그것은 묶였다가는 풀리고, 풀렸다가는 다시 묶이는 끝없는 반복과정 중에 생긴 순간적인 ‘매듭’에 불과한데, 우리는 그것을 영속하는 실재로 착각하고, 그에 바탕해 온갖 착각이나 환상을 만들어낼 뿐이다.²¹⁾ 황진이는 스스로가 체험한 정체성의 극심한 변화와 자신을 둘러싼 주변 사람들의 허깨비와도 같은 거짓 모습을 체험하면서, 불교에서 말하는 존재의 근본적인 진리인 삼법인(諸行無常, 諸法無我, 一切皆苦)을 깨닫게 된 것이다.

결국 황진이의 짧지만 격렬한 삶의 여정(별당 아씨—송도 기생—유랑가인)이 보여주는 것은 양반과 상놈, 잘남과 못남, 더러움과 깨끗함을 구별하고 주장하는 부질없는 분별지를 초월하는, 즉 공(空)의 사상²²⁾을 온몸으로 깨닫게 되는 과정이라고 말할 수 있다.

21) 나카자와 신이치, <완성된 무의식 - 불교>, 《대청성의 인류학》, 김옥희 옮김, 동아사이, 2005, 182쪽.

22) 공은 산스크리트어로 수나 혹은 수나타이며, 번역하면 전자를 ‘공한’ 후자를 ‘공한 것’, ‘공성’이라 함이 적절하다. 공에 대한 이러한 일반적인 의미는 무상 무아라고 하는 불교의 기본적인 사고방식을 배경으로 하여 ‘자성이 없는 것’, ‘실체성을 결한 상태’를 의미하게 되었다. 사물은 연기하고 있기 때문에, 즉 원인과 조건을 기다려 비로소 존재할 수 있기 때문에 무자성이라고 주장했다. 《반야심경》의 ‘오온개공(五蘊皆空)’의 의미가 바로 이것이다. (장휘옥, 《불교학개론 강의실 2-교리편》, 장승, 1994, 176-181쪽.)

5. 놀이가 보여준 순수증여의 보살행

이 작품에서 또 하나 눈여겨보아야 할 것은 놀이의 성격이다. 그 동안의 연구에서 놀이는 황진이의 에로티시즘적 표상과 더불어 계급적 문제 의식을 표상하는 인물로 설명되어 왔다. 하지만 놀이는 그 동안의 논의에서처럼 민중주의적 표상으로 이해하기에는 여러 가지 문제가 있는 인물이다. 작품 속에서 놀이의 머리 속을 채우는 것은 온통 진이에 대한 연정이며, 놀이를 화적으로 이끈 근본 원인도 사회적 자각이라기보다는 진이와의 사랑에서 비롯된 것에 불과하기 때문이다. 나아가 화적패 두목인 놀이가 즐개인 괴똥이를 살리기 위해 자신의 목숨을 내놓는 모습 역시 심각한 문제를 지닌 화적패의 모습이라고 하지 않을 수 없다.²³⁾ 그러나 괴똥이를 위해 자신을 송두리째 던지는 놀이의 모습은 사회적 차원을 넘어선 보다 근본적인 차원에서 살펴볼 때, 그 의미가 제대로 드러날 수 있다. 놀이가 괴똥이를 살리기 위해 자신의 목숨을 내놓는 행위는 불교에서 말하는 보살행에 해당하는 것이기 때문이다. 놀이의 행위는 자신에게 돌아오는 아무런 대가를 바라지 않을 뿐만 아니라, 바랄 수도 없다는 점에서 바타이유가 지고성이라 말한 ‘순수증여’에 해당하는 것이다.

자신의 목숨을 내놓는 놀이의 행위는 같은 시기에 이루어지는 황진이와 송도유수 김희열의 섹스와 대비되어 더욱 뚜렷한 의미를 얻게 된다. 김희열은 얼마든지 물건을 취하듯 기생인 황진이를 취할 수 있는 권세를 지니고 있음에도 불구하고, 풍류남아이자 호걸이라는 자신의 이미지를 지키기 위해 황진이가 자발적으로 자신의 품에 들어오기를 기다린다. 그

23) 최원식은 “《홍길동전》, 《임궫정》, 《장길산》보다는 규모가 작지만 이 인물을 통해서 작품은 의적소설을 품는 것인데, 아주 퇴행적 모습이다.”라고 지적한 바 있다. (최원식, 앞의 글, 128쪽.)

러나 일이 뜻대로 되지 않자, 김희열은 괴퐁이의 석방과 황진이의 몸을 맞바꾸고자 한다. 김희열과 황진이의 섹스는 비대칭성에 바탕한 철저한 교환 행위에 불과한 것이다.

놈이나 진이 모두 괴퐁이를 살린다는 목적을 위해²⁴⁾ 자신의 소중한 것을 내놓는다는 점에 있어서 윤리적인 실천이라 부를 수 있다. 그러나 놈이의 행위는 다시는 되돌릴 수 없는 자신의 목숨을 대신 내놓는다는 점에서, 보살행²⁵⁾의 차원으로까지 승격된다. 늘 ‘아씨’의 호칭을 받았던 황진이가 효수를 앞둔 놈이에게 큰절을 올리는 것은, 사랑의 완성을 의미한다기보다는 놈이의 보살행에 대한 존경의 의미로 이해하는 것이 타당하다.

이러한 놈이의 행동은 붓다의 전생담을 연상시킬 정도로 감동적인 대목이다. 붓다는 전생에 나모붓다라는 곳에서 굶주린 어미 호랑이에게 자신의 생명을 내던지는 놀라운 행위를 한 바 있다. 이 숭고한 행위에 의해 전생의 붓다는 최후의 벽을 돌파해, 자신의 신체에 대한 집착마저도 버릴 수 있었던 것이다. 이 이야기에는 ‘먹는 자’와 ‘먹히는 자’의 구별이 없다. 그렇게 되면 생명 연쇄의 고리 자체가 의미를 잃게 되는 것이다. 붓다로 환생하기 위한 수행은 이러한 순수증여의 실천으로 완성되었던 것이다.²⁶⁾

다음의 인용은 황진이가 효수를 앞둔 놈이를 찾아가서 “사랑의 즐거운 합환과 우리 사랑의 슬픈 고별을 함께”(295) 하는 술을 올리러 찾아갔을

24) 놈이에게는 괴퐁이를 살린다는 목적과 더불어 황진이를 보호한다는 목적도 있다.

25) 보살이 ‘누가 누구에게 무엇을’이라는 생각조차 떨쳐버린 채 행하는 보시아팔로 순수증여에 해당하는 행위이다. 교환에서는 주어진 것에 대한 등가의 가치를 상대방에게 돌려줄 의무가 발생하는데 반해, 보시는 순수증여로서 그런 교환의 고리 속으로 떨어지지 않는다. 선물을 통해서 ‘증여하는 사람’과 ‘증여의 대상자’의 구별이나 분리가 전혀 발생하지 않는 상황, 즉 완전한 대칭성의 상황에서만 순수증여는 가능한 것이다.(나카자와 신이치, 《완성된 무의식-불교(1)》, 《대칭성의 인류학》, 동아사이, 176쪽.)

26) 나카자와 신이치, 앞의 책, 177-178쪽.

때 보이는 놈이의 모습이다.

놈이는 눈을 감았다. 어제와 오늘과 래일이 없고 우와 아래와 옆이 없는 선정삼매의 평온한 표정이 돌처럼 굳어져버렸다. 그는 이미 보지도 듣지도 생각하지도 않는 무한량, 무한대의 고요일 뿐이었다.

진이는 간에서 나왔다. 그는 죽음을 앞둔 놈이의 침착한 태도에서 깊은 감명을 받았다. 이제 날이 밝으면 참형을 당할 놈이의 얼굴에 깃든 그 평온과 그 고요의 뜻을 이해할 수 있을 것 같았다. 참으로 사람은 죽어도 그 낮은 가지도 않고 오지도 않으며, 또 머무르지도 않는 무거무래역무주한 것이 아닐가. 어쨌든 놈이는 진이, 자신보다 훨씬 큰사람이었다.(2권, 298)

자신이 피할 수도 있는 죽음을 맞닥뜨려서 “선정삼매의 평온한 표정”을 지을 수 있다는 것은 분명 깨달은 자만이 보여줄 수 있는 경지라 하지 않을 수 없다. 이러한 놈이의 모습을 보며 황진이는 “사람은 죽어도 그 낮은 가지도 않고 오지도 않으며, 또 머무르지도 않는 무거무래역무주한 것”(2권, 298)이라는 깨달음을 얻는다. 이러한 인식 속에 자기라는 존재는 실재하지 않는다. 자기와 타자의 구별이 없고 개념에 의한 세계의 분리도 없으며, 온갖 사물이 교환의 고리를 탈출한 증여의 공간에서 교류하는, 바로 그것이 무망상, 즉 망상이 없는 상태에서 포착되는 세계의 적나라한 실상이라는 불교의 진리²⁷⁾를 깨우친 결과라고 할 수 있다.

이런 이유로 《황진이》에서 놈이는 황진이만큼이나 우뚝한 주인공이라고 할 수 있다. 놈이는 《임궽정》이나 《장길산》과 같은 이전의 의적소설에서 다루어지던 인물들과는 다른 새로운 유형의 화적패 두령이다. 놈이의 사회적 의식은 이전의 의적소설 주인공에 비해 상당히 얽은데, 그 성긴

27) 나카자와 신이치, 앞의 책, 183쪽.

틈을 때우는 것은 보살행에 바탕한 무한자비의 정신이다.

5. 《황진이》의 진정한 새로움

놈이의 죽음, 다시 말해 놈이의 보살행으로 진이의 구도여행은 그 완성을 보게 된다. 자신의 실존적 체험과 주변 사람들과의 다양한 체험을 통해 공의 진리를 깨달은²⁸⁾ 진이는, 놈이의 아무런 보답도 원하지 않는 완전히 자신을 타자와 동일시하는 보살행을 보며, 세상의 진리를 확연하게 깨우친 것이다. 신화가 이야기되던 사회의 사람들은 인간 각자, 나아가 인간과 동물 역시 다른 존재가 아니라 서로 같은 본질을 공유하고 있다는 생각을 갖고 있었다고 한다. 불교 역시도 이러한 신화적 사고를 이어받아 인간과 동물을 구별하거나 분리하는 비대칭성의 사고가 아닌 인간과 동물 사이의 대칭적인 관계²⁹⁾를 확립하고자 했다. 모든 것이 서로 관련을 맺고 있으며 이 우주 속에 고립된 현상은 하나도 없다고 하는 사상에 입각할 때, 인간 상호간에는 자비에 근거한 진정한 우애관계가 짝들 수 있을 것이다. 황진은 바로 그러한 불교적 진리를 깨달은 것이며, 놈이를 비롯한 여러 등장인물들은 선재동자가 만난 53명의 선지식에 해당한다

28) 《반야경》에서는 번뇌가 아(我, atman)가 존재한다고 생각하는 잘못된 견해인 아집과 법이 존재한다고 생각하는 잘못된 견해인 법집의 2가지 분별에 의해 생긴다고 간주했기 때문에, '아'와 '법'이 공하다는 것을 알아 '아집'과 '법집'을 여의면 번뇌가 생기지 않고 해탈을 얻는다고 하였다.

29) 붓다가 깨달음을 얻을 때도 설법을 할 때도 반드시 동물들이 붓다 주위로 모여들었던 것으로 기록되어 있다. 열반에 들었을 때도 제자들보다 더 많은 수의 동물들이 찾아와서 슬퍼했다고 한다. 이것은 불교가 지닌 대칭성의 사고를 보여주는 이야기라고 할 수 있다. (가와이 하야오·나카자와 신이치, 《불교가 좋다》, 김옥희 역, 동아시야, 2004, 18쪽.) 재미있는 것은 놈이를 설명하면서 “이상한 일이었다. 집안의 어른들은 모두 놈이를 꺼리고 무서워하는데 아이들과 짐승들은 그를 무척 좋아하고 따랐다.”(1권, 104)는 언급이 등장한다는 점이다.

고 볼 수 있다.

황진이는 송도를 떠나며 괴퐁이와 이금이 부부에게 자신이 객사했다는 소식이 들리거든 시신을 수습해서는 “따루 봉분을 만들지 말구 길가에 아무렇게나 묻”을 것을 부탁한다. 이유는 “나한테 님을 빼앗겼던 사람들이 마음껏 설치를 할 수 있게”(2권, 300) 하기 위함이다. 이러한 모습 역시 자아라는 경계를 던져버린 각자의 경지를 드러낸 것이 아닐 수 없다. 높이의 죽음으로 사실상의 《황진이》 서사는 끝이 나고, 일종의 에필로그인 〈그 후의 이야기〉는 송도를 떠난 뒤 황진이의 후일담을 보여주고 있다. 금강산으로 들어가는 대문인 강원도의 창도읍에서 열린 안교리택로 마님의 칠순잔치에 리사종과 함께 황진이가 잠시 나타나 노래를 부르고 사라지는 것이다. 이 때 황진이의 모습은, 집에 돌아갈 것을 권하는 친구들에게 던지는 리사종의 “자네 같은 속된 선비가 그래 가는비 내리는 날 비로봉에 올라 비구름을 밭아래 내려다보며 큰소리로 산수가를 한 마당 불러보는 가객의 흥취와 락을 알겠나?”(2권, 315)라는 말을 통해 짚어 볼 수 있다. 송도를 떠나 거지 행색으로 산천을 떠도는 황진이의 모습은 모든 집착과 구속에서 벗어나 진정한 자유와 깨달음을 얻은 황진이의 모습을 상징하는 것이다. 그녀는 그 무엇에도 걸림 없는 유랑가인으로서 완전한 자유를 실천하고 있는 것이다. 이러한 그녀의 상태는 불교에서 말하는 해탈³⁰⁾에 해당하는 것이라고 볼 수 있다.³¹⁾

30) 해탈의 원어 모크샤(moksha)는 ‘해방’ ‘자유’를 의미하는데, 소극적으로는 ‘인생의 고나 죄로부터의 이탈’을 뜻하며, 적극적으로는 ‘진실한 자기실현’이라고 하는 의미를 포함하고 있다. 원시불교 경전에 의하면, 해탈이란 ‘마음이 번뇌로부터 해방되는 것’ 즉 ‘번뇌로부터 해방된 마음의 상태’ 혹은 ‘번뇌가 없는 마음’이란 뜻으로서, 열반, 깨달음과 같은 의미로 쓰이고 있다. (장휘옥, 앞의 책, 199-200쪽.)

31) 최원식은 이 마지막 부분을 다음과 같이 설명한다. “양반에서 기생으로 다시 방외인으로 이동한 황진이는 체제와 반체제의 텍스트 바깥으로 이탈함으로써 도가적 소유주의 경계를 거닌다. 화담마저 부정되는 이 절대자유 의 경지! 이 지점에서 작품은 신분사회

《황진이》와 불교의 관련성을 서사의 표층과 심층, 즉 서술자나 주요 인물들의 직접적인 언급과 같이 서사의 표면에 드러난 층위(표층)와 서사를 추동하는 기본원리나 인물들의 무의식적 차원과 같은 서사의 이면에 놓여 있는 층위(심층)로 나누어 살펴보았다. 위에서 살펴본 바와 같이 서사의 표층에서 부정과 비판의 대상인 불교는 서사의 심층에서는 핵심적인 원리와 세계관으로 작용하고 있음을 알 수 있다. 홍석중의 《황진이》에는 표층과 심층의 대립과 부딪침이 곳곳에서 감지되는데, 그것은 《황진이》가 지닌 이전 북한 역사소설과의 연속성과 변별성이 충돌하는 현상이기도 하다. 불교 비판이란 현실주의적 시각에서 인간과 사회의 문제를 해결하고자 하는 사회주의적 인식체계의 결과라는 측면에서 볼 때 이전 북한소설의 연속선상에 있는 흐름이다. 이에 반해 불교 수용이란 현실의 문제를 정신적인 차원의 문제로 승화시켜 해결하고자 한다는 점에서 일종의 초월이라 볼 수 있기 때문이다. 홍석중은 두 힘 사이의 대립과 갈등에서, 궁극적으로는 황진이의 해탈과 놈이의 죽음에서 잘 드러나듯이 초월의 방식을 통한 해결을 보여주고 있다. 이것이야말로 북한소설사에서 《황진이》가 지니는 본질적인 새로움이라고 말할 수 있다. ■

또는 계급사회의 질곡에 대한 침통한 속고로 인도하는데, 그것은 자본주의는 물론이고 현존 사회주의 너머로 우리의 사유를 확장시키는 것이기도 하다.”(앞의 글, 129-130쪽)고 보고 있다. 이 글의 논의를 따라갈 때, 마지막에 황진이가 보여주는 ‘절대 자유의 경지’는 도가적인 것이라기보다는 불교적 깨달음에서 비롯된 것이라고 보는 것이 타당하다고 여겨진다. 대표적으로 놈이의 행위도 불교적인 시각에서 바라볼 때, 그 의미가 온전하게 드러날 수 있기 때문이다.



동양사상과 한국문학

(주관 : 한국문인협회)

- 서양 사조의 한국적 수용/오세영
- 우리의 민족시, 시조를 지키자/김남환
- 한국문학 속의 만해사상/김건중

서양 사조의 한국적 수용

오세영(한국시인협회장)

1.

우리가 살고 있는 당대란 서력으로 보면 새로운 천년을 맞이하는 전환 기요, 자본주의 발전의 단계로 보면 소위 다국적 자본주의 시대요, 산업 발전의 단계로 보면 정보화 시대요, 과학기술 발전의 단계로 보면 하이테크 시대라 한다.

그러나 각기 다른 측면에서 규정한 이 같은 호칭들은 물론 서로 무관한 것은 아니다. 이것은 15세기 르네상스에서 비롯한 서구 물질 문명사가 지닌 여러 유기적 특징들을 보는 관점에 따라 각기 다르게 명명한 것일 뿐이다. 오랜 역사에 걸쳐 독자적으로 일구어 왔던 한국-동양의 문명사 역시 19세기 후반 이후부터 서구의 그것과 크게 다르지 않다는 것은 새삼스럽게 여기서 다시 지적할 필요가 없다. 그러므로 하이테크 시대의 문학을 이해하기 위해서 우리는 우선 오늘의 서구 문명사를 이끌어온 원리

혹은 문명사적 토대가 어떤 것인가를 살펴보는 일이 필요하다.

현재도 마찬가지이지만 역사적으로 이 세계에는 여러 문명들이 있어 왔다. 가령 이집트 문명, 메소포타미아 문명, 힌두 문명, 동아시아 문명 등이 그것인데 그 중 서구 문명사는 기원을 그리스에 두고 오늘에 이르기 까지 대체로 4천년간 지속되어 왔다는 것이 정설이다. 보편적인 견해를 따르자면 이는 그리스 문명사 2천년, 그리스의 쇠퇴 이후 등장한 기독교 문명사 2천년의 합산이다. 일반적으로 역사가들은 이를 전기 2천년, 후기 2천년이라고 부른다. 이렇게 오늘의 서구의 문명사가 그리스 문명사를 대체하게 된 것은 일반적으로 문명사란 그 문명을 이끄는 이념이 쇠퇴하면 새로운 문명이 이를 대신할 수밖에 없는 역사의 필연 때문이다. 그리하여 오늘의 서구 문명사는 쇠퇴한 그리스 문명을 대신하여 오늘에 이르기까지 근 2천년을 버티어 왔다.

그렇다면 오늘의 서구 문명사를 이끌어온 이념은 무엇인가. 한마디로 기독교이다. 정확히 말하자면 15세기 르네상스를 기점으로 그 이전의 약 1200년 동안(밀라노 칙령 이후의 후기 로마와 소위 중세)은 기독교 이념을 맹목적으로 추종하던 시대요, 그 이후 오늘에 이르기까지 5백년은 기독교 이념으로부터 서서히 이탈해온 시대라 할 수 있다. 그러한 관점에서 후기 5백년은 기독교 이념과 배리되는 방향으로 나아가고 있었음도 사실이다. 그러나 이 역시 기독교를 전제하지 않고서는 성립될 수 없는 까닭에 넓은 의미로 기독교 문명사의 일부임이 물론이다. 우리가 물질 문명이라고 일컫는 오늘의 서구 문명은 바로 르네상스에서 비롯된 이 5백년 다시 말하여 기독교 이념으로부터 이탈을 추구해온 5백년의 문명사가 일구어낸 결과 말할수 있다.

그렇다면 르네상스 이후 이 5백년의 서구 문명사가 추구해온 이념은 무엇인가. 그것은 간단히 말해 두 가지, 즉 계몽주의(Enlighthenment)와 휴머니즘이지만 그럼에도 불구하고 이 양자는 다르지 않다. 계몽주의란

기본적으로 이 세계는 이성이 지배하고 있다는 세계관이요, 휴머니즘이란 인간을 이성적 존재로 인식하는 가치관이라는 점에서 이 모두 이성(reason)에 그 본질을 두고 있기 때문이다. 휴머니즘이 이 세계의 가치를 인간이라는 척도에 둔다고 할 때의 그 인간은 바로 ‘이성적 인간’, 즉 호모 사피엔스(Homo Sapiens)인 것이다. 그러므로 휴머니즘이란 결국 이성의 주의를 가리키는 것과 다른 말이 아니다. 우리는 이렇듯 이 세계와 인간의 본질을 ‘이성’으로 파악하고자 하는 이념을 ‘이성 중심 세계관(logocentrism)’이라 부른다.

르네상스 이후 5백년의 서구 물질 문명사는 한마디로 이 이성 중심 세계관에 토대해 있다. 따라서 계몽주의란 이성 중심 세계관의 철학적 명칭, 휴머니즘이란 그 윤리적 명제에 지나지 않는다. 논리성, 객관성, 합리성에 자리한 근대과학 또한 바로 이와 같은 이성 중심 세계관의 산물이라는 것은 두말할 필요가 없다. 이는 이성이 부정되고 신에 대한 맹목적 신앙이 강요된 르네상스 이전의 1500년, 달리 말해 신 중심 세계관이 지배했던 중세에 과학이 전혀 발전할 수 없었다는 역사적 사실에 의해서도 실증되는 바이다.

어떻든 르네상스 이후 5백년의 서구 문명사는 이성 중심 세계관이라는 이념에 의하여 주도되어 왔다. 그 결과 이 시기의 자연과학은 인류사의 그 어디에서도 유례를 찾아볼 수 없는 발전을 이룩하였고, 이에 발판을 마련한 물질 문명 또한 그 어디에 비견할 수 없이 현란하게 꽃을 피웠다는 것은 우리가 익히 목도하고 있는 바와 같다. 그러나 한편으로 우리는 이렇게 물을 수 있다. 그렇다면 이에 비례해서 인간의 삶 또한 그만큼 행복해졌는가. 여기에는 행복이란 무엇인가 하는 명제가 우선 해명되어야 하겠으나 상식적인 차원에서 말하자면 그 해답은 정녕코 ‘아니다’라는 것이다. 오히려 현대인의 삶은 그 이전보다 더 불행해졌다고 말하는 것이 솔직한 답인지 모른다.

많은 철학적·사회학적 탐색의 결과가 그렇지만 오늘의 인간 삶은 '비인간화(de-humanization)' 되었다고 한다. 인간이 그 인간성을 상실하여 인간이 아닌 것과 같은 존재가 되어 버렸다는 뜻이다. 그뿐 아니다. 일반적으로 문명사자들이 현대인의 삶을 소외(alienation), 물화(reification), 물신숭배(fetishism) 등으로 특징지은 것 역시 마찬가지이다. 이성적 인간에 대한 지나친 경도가 이제 오히려 인간 그 자체를 한낱 물질과 같은 존재로 만들어 버렸다는 것이다. 그리하여 오늘날의 인간은 오직 물질, 즉 자본의 가치 이외에는 그 어떤 것도 인정하지 않아 결과적으로 인간성과 생명성을 상실한 채 그 자신 물질을 신으로 섬기는 지경에까지 이르렀다고 한다.

그러나 문제는 인간의 타락으로 끝나는 것만은 아니다. 현대 물질 문명은 환경과 생태계를 파괴시켜 인간을 생물학적으로도 파멸로 몰아가고 있다. 여러 가지 형태의 공해, 대량 학살무기, 인구의 폭발적 증가, 식량의 결핍 등도 인류의 앞날을 어둡게 하고 있다. 이와 같은 현대의 상황은 일찍이 르네상스 이전의 신 중심 세계관에서조차 찾아볼 수 없는 비극적인 것들이라 하겠다.

그렇다면 현대인들의 이 비극적인 상황은 무엇으로부터 연유하는 것일까. 결과적으로는 물론 극단으로 치닫는 자본주의와 물질 문명, 달리 말해 맹목적인 산업화에서 찾을 수 있다. 그러나 이를 배태시킨 그 근본 원인이 서구의 이성 중심 세계관에 있다는 것은 누구나 동의하는 바 아닌가 한다. 서구의 문명과 자본주의 산업화란 이성 중심 세계관과 이 축을 움직이는 두 바퀴, 즉 계몽주의와 휴머니즘에 의하여 가동된 것이기 때문이다. 그러므로 그 불행한 삶을 치유하고 상실된 인간성을 복원하여 인간이 인간답게 사는 사회를 실현시키기 위해서는 오늘의 물질 문명의 토대가 된 서구의 이성 중심 세계관을 비판적으로 성찰하지 않으면 안 될 것이다.

2.

원래 서구인들이 르네상스 정신에 토대해서 이성 중심 세계관을 정립하고 이를 계승 발전시켜 왔던 것은 물론 그 이전의 1500년 신 중심 세계관의 지배에 따른 삶의 모순을 벗어나기 위함이었다. 그런데 이 신 중심 세계관이란 이 세계의 주인은 신이요, 인간은 그 노예라는 생각이 중심되는 세계관이다. 여기에는 오직 믿음과 신념과 감성이 요구될 뿐 이성이나 합리성 그리고 논리적인 사유가 개재할 틈이 없었다. 인간을 인간 그 자체로 이해하거나 세계를 과학적으로 탐구할 관점도 허락되지 않았다. 그 결과 중세가 소위 암흑의 시대로 불릴 만큼 정체되었다는 것은 우리가 서양사를 통해 익히 알고 있는 바이다.

그러므로 이에 반동한 르네상스 시기의 서구인들이 이성을 최고의 가치로 내세워 계몽주의와 휴머니즘을 추구했던 것은 당연한 결과였다. 이성의 회복이 신의 노예 상태에 놓인 인간을 해방시키는 첫 걸음이었기 때문이다. 따라서 그들은 이로부터 오늘에 이르기까지의 5백여 년에 걸쳐 이성 중심 세계관을 확고하게 다져왔고 19세기, 20세기에 이르러서는 이제 이성으로 이해될 수 없는 것은 결코 진리가 아니라는 확신에까지 이르게 되었다. 그 결과 근대과학과 물질 문명은 급속하게 발전하여 이제는 예전에 섬겼던 신 이상으로 물질을 숭배하는 시대—자본주의 물신화가 만연한 시대—가 도래하게 된 것이다. 신 중심 세계관으로부터 인간을 해방시키고자 선택한 이성 중심 세계관이 역설적으로 인간을 비인간화시킨 결과가 된 셈이다.

서구인들에게 이성 중심 세계관이 극대화되기 시작한 것은 19세기이다. 이 시기에 이르러 그들은 마침내 신—그들이 2천여 년 동안 신봉해오던 기독교 신—은 죽었다고 선언해 버린다. 인간의 이성으로 판단하건대 신이란 존재할 수 없었던 것이다. 신은 이성적인 존재도 논리나 합리성

으로 파악할 수 있는 자도, 과학적 규명의 대상도 아니기 때문이다. 그리하여 서구 문명사에서 19세기는 신을 죽인 시대로 기록되었다. 그것은 이 시기를 선도하면서 다가오는 20세기의 정신사를 열었던 몇 사람의 사상가들을 살펴보면 쉽게 이해되는 사실들이다.

우리는 흔히 20세기를 연 19세기의 대표적인 사상가로 니체, 마르크스, 찰스 다윈 등을 거론한다. 그런데 이들에게는 공통된 한 가지 관점이 있다. 모두 신의 존재를 부정하는 세계관에서부터 자신들의 사상체계를 확립시켰다는 점이다. 신이 죽었다고 선언한 니체의 《비극의 탄생》이 씌어진 것은 1872년이요, 진화론을 주장함으로써 신의 존재를 간접적으로 부인한 다윈의 《종의 기원》이 씌어진 것이 1859년이요, 무신론에 토대해서 유물변증법적 역사관을 서술한 마르크스의 《자본론》이 씌어진 것은 1867년이다. 모두 19세기 후반에 씌어진 저작들이다.

그러나 신의 죽음은 단지 신의 죽음으로 끝나는 것만은 아니다. 그것은 또한 인간의 죽음을 의미하는 것이기도 하다. 인간이 인간다운 것, 인간이 이 지상의 다른 생명체와 구분될 수 있는 것, 인간이 또한 이들보다 더 고귀하고 존엄한 자로 보증을 받을 수 있는 근거는 바로 신에게서 비롯하기 때문이다. 인간이란 신이 인간을 고귀한 것으로 창조했고 또 이 세계의 주인으로 인정했던 까닭에 존엄하다. 그렇지 않다면 인간 역시 다른 생명체와 별로 다를 것이 없다. 인간도 다른 생물과 똑같이 먹어야 하며, 짝짓기를 하며, 또 새끼를 길러서 자손을 번식시키기 때문이다. 여기에는 물론 다른 견해가 전혀 없다고 말할 수는 없다. 가령 오직 인간만이 도구와 언어를 사용할 줄 알기 때문에 여타의 동물들과 구분된다는 주장 등이다. 그러나 그 역시 정도의 차이가 있을 뿐 인간만이 지닌 유일한 속성이라고 말할 수는 없다.

그럼에도 불구하고 굳이 찾자면 물론 한 가지 특성을 지적해 낼 수는 있다. 윤리적 동물이라는 바로 그 사실이다. 인간은 다른 생명체에게는

없는 선악의 관념, 죄에 대한 의식을 지기고 있기 때문이다. 가령 동물들에게는 도둑질이라든가 살상의 개념이 없다. 근친상간이 금기시되어 있는 것도 아니다. 그러나 이 역시 기본적으로 신의 존재를 가정한 데서 비롯하는 정서라는 점에서 인간 고유의 것이라 하기에는 어렵다. 즉 어떤 것이 선하고 악하다고 말하는 것은 본질적으로 인간의 이성적 판단에서 비롯하는 것이 아니라 신의 성스러운 소명에서 비롯한다. 선이란 신이 선한 것이라고 규정한 까닭에 선한 것이며, 악이란 신이 악한 것이라고 규정한 까닭에 악한 것이다. 물론 이때 '신(神) 혹은 '신적(神的)인 것'은 실재자일 수도 있고(종교인의 경우), 성스러움(sacred, 무신론자인 경우)일 수도 있다. 어떠한 인간이 윤리적 존재로서 동물과 구분될 수 있는 것은 인간에게 성스러움 혹은 신의 개념이 존재하는 데서 가능한 것이다.

그런데 19세기 서구의 사상가들은 '신이 죽었다'고 선언하여 인간과 동물을 구분시켜 주는 존재자로서의 신 혹은 성스러움에 대한 신념을 그들 스스로 붕괴시켜 버렸다. 그 결과 인간은 참담하게 인간 그 자신도 죽여 버린 상황으로 전개되었다. 이는 19세기가 신을 죽인 시대인 것과 마찬가지로 20세기는 이제 인간을 죽인 시대가 된 것을 의미한다. 앞에서 지적한 것처럼 현대 산업사회의 인간 삶이 비인간화, 소외, 물화, 물신숭배 등으로 치달고 있는 이유도 근본적으로 여기서 찾을 수 있다. 그렇다면 우리는 이 같은 비극적 상황을 어떻게 극복해야 할 것인가. 대답은 자명해진다. 결국 오늘의 물질 문명을 이룩한 서구의 근대이념, 즉 이성 중심의 세계관을 어떻게 극복하느냐 하는 문제로 귀결될 수밖에 없기 때문이다. 따라서 서구의 현대 사상은 두 가지 방향에서 해결의 실마리를 찾을 수밖에 없다.

하나는 새로운 이성의 시대를 열어야 한다는 것이다. 그래도 인간을 동물로부터 구분시킬 수 있는 기준, 그리고 인간을 인간답게 하는 최고의 가치는 이성밖에 없다고 판단하기 때문이다. 그리하여 그들은 오늘의 산

업사회가 이처럼 비극적인 상황에 빠진 것은 이성 중심 세계관 그 자체가 아니라 '잘못된' 이성 중심 세계관에서 비롯하는 것이라고 생각한다. 그러므로 이 '잘못된 이성 중심 세계관'을 버리고 '진정한 이성 중심 세계관'으로 돌아간다면 현대인의 삶은 다시 인간다운 삶을 회복할 수 있을 것이라고 믿는 것이다.

그들이 지적한 바 잘못된 이성 중심 세계관이란 타락한 이성이 중심된 세계관을 뜻하는 말이다. 즉 르네상스 시대에 발현된 '이성'은 원래 건강하였으나 문명사의 전개과정에서 병이 들어, 즉 근대 자본주의의 대두에 따라 본래성을 상실하고 물질적 도구로 전락해 버려 오늘의 이 같은 결과를 초래하게 되었다는 것이다. 그리하여 이제 그것은 은행에서 이자를 계산하고 상품의 가치를 규정하고 기계와 물질의 반복 질서를 의미하는 메커니즘의 원리 이상일 수 없게 되었다. 그리하여 그들이 현대문명에 재앙을 가져온 이 타락한 이성, 소위 '도구적 이성(instrumental reason)'을 버리고 참다운 이성, 즉 인간적 이성(비판적 이성)으로 새로운 문명사를 실현코자 하는 이유가 여기에 있다. 헤겔과 마르크스 철학을 계승한 오늘날의 좌파 사상가들, 특히 하버마스나 아도르노와 같은 프랑크푸르트 학파가 이 경향에 속한다.

다른 하나는 아예 이성 그 자체를 부정하는 태도이다. 오늘날 인간을 파멸로 몰아넣은 장본인이 이성이라면 이성 중심 세계관은 더 이상 존립해야 할 당위성을 상실했다고 보기 때문이다. 그와 같은 견해는 인간의 필요 혹은 불필요성에 의해서가 아니라 근본적으로 이 세계는 이성적인 것이 아니며 또한 이성으로 파악될 수도 없다는 인식에서 비롯한다. 세계란 이성적 의미의 실재가 깨져 버렸다는 것이다. 따라서 그들은 이 세계는 이성이나 주체 그리고 의미구조가 없는 허무 혹은 환상 그 자체라고 생각한다. 니체의 철학에 계보를 두고 후설, 하이데거의 현상학을 계승한 오늘날의 해체주의자가 그들이다.

3.

나는 앞에서 간단히 오늘날 서구의 지성들이 파멸에 직면한 그들의 물질 문명을 극복하기 위하여 나름대로 새로운 방향을 모색하고 있는 두 가지 사상적 계보를 살펴보았다. 그렇다면 오늘의 서구문학은 어떠한가. 이 역시 이 두 가지 사상적 흐름과 무관치 않다는 것이 나의 생각이다. 어느 시대나 문학예술은 그 당대의 삶과 이념을 반영해왔기 때문이다. 그러한 관점에서 오늘의 서구문학이란 그 명칭이야 어떠하든 크게 다음과 같은 두 가지 경향을 추구한다고 말할 수 있다.

그 하나는 프랑크푸르트 학파의 사상적 흐름을 반영한 문학적 경향으로 ‘모더니즘’이라 부르는 사조이다. 그것은 영미 모더니즘과 유사하나 유럽의 아방가르드 혹은 오늘의 포스트모더니즘과는 전혀 다른 문학적 지향점을 지키고 있다. 따라서 굳이 말하자면 19세기의 역사적 리얼리즘에 그 계보를 두고 이 세계의 실재성과 의미에 확신을 갖는 예술사조를 철학적으로 부르는 명칭이라 할 수 있다. 그들의 문학은 비판적 이성으로 이 세계를 수용하여 인간성의 복원, 인간다운 삶의 확립에 목적을 두고자 한다. 가령 토마스 만, 브레히트, 페테르 바이스 같은 작가들이 추구하는 경향이다.

다른 하나는 이성을 거부하고 의미를 부정하며 삶을 실체 없는 우연의 연속으로 보고자 하는 경향이다. ‘중심이 없는 허무’라는 관점에서 그들 또한 이 세계를 해체된 현상 그 자체로 규정하기도 한다. 일컬어 포스트모더니즘이라 불리는 영미의 최근 문예사조를 그 대표로 들 수 있다. 이는 물론 후기 자본주의 사회—프레드릭 제임슨의 용어를 빌리면 다국적 자본주의 사회—의 비인간화된 삶을 반영한 것이지만 그들 스스로가 자신들의 문학적 경향을 서구의 해체주의 철학을 빌려 합리화하고 있음은 다 아는 바와 같다.

그러나 물론 이 양자는 다르다. 포스트모더니즘은 문학이 현실을 반영한다는 명제 아래 현대 물질 문명에 의하여 파괴된 세계의 양상들과 이에서 벗어난 삶의 태도를 미학적으로 표현하는 데 반해 해체주의는 현대 문명을 극복하기 위한 하나의 이념으로 반이성주의를 추구하고 있기 때문이다. 따라서 전자의 경우 의미 자체를 부정하지만 후자의 경우는 그렇지 않다. 해체주의는 이 세계는 이성에 기반을 둔 실체가 해체되었다는 것이지 세계 그 자체가 무의미하다고 보지는 않는다. 그들이 해체주의를 ‘destruction’이라 하지 않고 굳이 ‘deconstruction’이라 명명한 것도 이 때문이다.

포스트모더니즘 또는 포스트모던한 경향은 분명 이 시대를 대표하는 문예사조의 하나이다. 그래서 그런지 오늘의 우리 문단에도 그 끼치는 바 영향이 적지 않다. 점차 서구 문명사에 편입되어가고 있는 오늘의 한국적 상황에서 오히려 그 추종자가 맹목적으로 늘어가고 있는 것이 사실이다. 그러나 이와 같은 서구 추수의 문학적 편향성은 과연 바람직한 것일까. 이 의문을 풀기 위하여 우리는 우선 포스트모더니즘의 본질을 잠깐 살펴보기로 한다. 필자가 어떤 지면에서 논한 내용을 간단히 요약하면 다음과 같다.

- 1) 주체는 해체 혹은 소멸된다.
- 2) 주체가 소멸되고 중심이 붕괴된 세계는 의미 그 자체가 사라진다. 따라서 이 세계는 무의미하며 허무하다.
- 3) 의미가 해체되고 주체가 소멸된 것으로서의 사고는 기본적으로 정신분열적이고 편집광적이다.
- 4) 의미가 소멸되고 사유 주체가 분열된 언어는 더 이상 논리나 의미적 통합을 이루 수 없다. 따라서 포스트모더니즘의 담론은 자의적인 시니피앙의 유희에 머물며 기호체계는 해체되어 버린다. 즉 언어와 문학의 장르 및 형식이 해체된다.

5) 꿈, 비전, 황홀경과 같은 환상적인 세계를 추구한다. 그것은 의미에 구속된 이 세계의 질곡으로부터 해방되어 자유스러워지고 싶기 때문이다. 그리하여 그들은 환각제, 공상과학소설, 포르노, 전자 음악, 폭력, 프리섹스, 동성애와 같은 것들을 추구하는 것이다.

6) 미학적 대중주의에 토대하여 예술을 하나의 게임 혹은 유희로 본다. 패러디, 혼성모방(pastiche) 같은 기법이 널리 사용되는 것도 이 때문이다.

7) 전통을 거부하고 우연이나 새로움의 미학을 추구한다. 그들이 키치나 캠프, 기성품 예술(ready made)과 같은 기법을 즐겨 사용하는 것도 이 때문이다.

8) 대상에 대한 의미부여를 포기한 까닭에 자기 반영(self-reflexion)의 창작 태도를 취한다.

9) 간접적으로 다국적 자본주의 문화침략에 기여하고 있으나 공식적으로는 탈역사 혹은 탈정치주의를 지향한다.

10) 기법상 특별한 것이 패러디와 혼성모방이다. 그것은 주체 혹은 세계의 분열로 인해 예술 혹은 문학에 있어서 기준이 사라진 형식이나, 문체, 정체성이 상실된 자본주의 체제하의 물화된 인간의 사고 그리고 다국적 자본주의에서 소멸되어 버렸거나 무용화된 민족 언어 등에서 그 원인을 찾을 수 있다.

4.

이와 같은 미국의 포스트모던한 경향은 이미 우리 문단—특히 시단에 널리 유행하고 있다. 그렇다면 이제 우리는 이와 같은 경향에 어떻게 대처해야 할 것인가. 그것은 무엇보다도 포스트모더니즘이 지닌 문제점을 살펴보는 데서 그 해답을 찾아야 할 것이다. 그것은 다음과 같다.

첫째, 포스트모더니즘은 주체가 소멸되고 세계는 해체되었다고 주장

하면서 해체주의 철학을 들어 이를 합리화하고자 한다. 그러나 이 명제는 서구 문명을 주도해온 이 ‘이성 중심 세계관’에서 그 ‘이성’에 회의하는 철학이다. 그리하여 그들은 이 세계의 본질을 이성만으로 파악하는 기존의 계몽주의 사상을 부정하고 이에 대신해서 감성이나 직관, 광기와 같은 것에 가치를 부여하였다. 그러한 관점에서 해체주의가 이 세계가 해체되었다고 하는 것은 이성적인 의미의 관점에서 그렇다는 것이지 이 세계 자체가 그렇다는 것은 아니다. 그리하여 그들은 감성과 직관의 도움을 받는 새로운 세계의 의미 형성을 기대하고 있다.

이에 반해서 포스트모더니즘이 ‘주체가 소멸되고 세계가 해체되었다’고 하는 것은 현대에 들어 이룩된 후기 산업사회에서 인간의 삶이 비인간화되고 물화된 것을 가리키는 말이다. 즉 물화되고 비인간화된 까닭에 인간에게 이성도 상실되고 주체도 소멸되어 마치 정신분열증 환자와 같은 처지에 빠져 버렸다는 것이다. 이는 분명 주체의 소멸이며, 세계의 해체이다. 그리하여 그들은 이와 같은 산업사회의 삶을 소박하게 반영하고 그것을 미학화시키고자 한다.

그러나 여기에는 두 가지 오류가 있다. 하나는 그들의 주장과 달리 주체란 본래 없는 것이 아니며 세계 또한 해체된 것도 아니라는 점이다. 다만 오늘의 산업사회가 인간을 그렇게 만들었을 뿐이다. 그러므로 우리가 해야 할 일은 새로운 주체를 확립하는 길을 모색하여 인간의 삶을 보다 인간다운 것으로 복원해내는 데 있는 것이지 무의미 혹은 허무 속에 침몰하는 데 있는 것은 아니다. 그러한 관점에서 해체주의는 하나의 가능성을 제시해 주고 있으나 포스트모더니즘은 현상에 안주하면서 이를 미학적으로 유희하는 수준에서 벗어나지 못한다고 말할 수 있다.

다른 하나는 포스트모더니즘이 주체가 소멸되고 세계는 해체되었으므로 그것을 반영하는 문학 또한 소멸된 자아와 해체된 세계를 보여주어야 한다고 주장한다는 점이다. 물론 소박한 반영론이라는 측면에서 그럴 수

있을지도 모른다. 그러나 그렇지 않다. 인간의 모든 고귀한 정신활동이 그러한 것처럼 문학 역시 궁극적으로 인간을 인간답게 하려는 목적, 인간의 삶을 가치 있게 상승시키려는 목적이 아니라면 존재해야 할 필요가 없고, 만일 소멸된 주체, 해체된 세계의 묘사를 문학의 본질로 삼는다면 그 자체가 또한 병적이라 할 수밖에 없기 때문이다. 실령 세계의 실체가 그런 까닭에 그럴 수밖에 없다고 변명한다 하더라도 그 결과는 마찬가지이다. 문학은 ‘있는 세계’도 그리지만 ‘마땅히 있어야 할 세계’도 제시해주는 데 그 당위성이 있기 때문이다.

둘째, 포스트모더니즘은 의미란 소멸되었으므로 시는 무의미한 것들의 유희라고 주장한다. 그러나 해체된 것으로서든 허상으로 남아 있는 것으로서든 우리의 의식에 세계가 존재한다면 언어 역시 존재하는 것이고 언어가 존재한다면 의미 또한 존재하지 않을 없다. 언어는 존재하는 것의 이름이자 그 의미이기 때문이다. 의미란 사물(referent, 지시 대상), 그 자체에 있는 것이 아니라 사물과 주체와의 관계에서 오거나 혹은 시니피앙의 분절(articulation), 요즘 유행하는 용어로는 소위 ‘차연(差延, difference)’에서 오는 까닭에 ‘무의미’ 역시 마찬가지이다. 가령 인천에서 볼 때 서울이 동쪽에 있다고 해서 원래 서울에 ‘동(東)’이라는 의미가 있는 것은 아니다. 강릉에서 보면 서울은 서쪽에 있으므로 서울이 동 혹은 서라는 의미를 갖는 것은 그것을 어느 지점에서 분절해 보느냐 하는 데서 생성되는 것이다. ‘무의미’ 역시 마찬가지라 할 수 있다. 그것은 마치 동과 서, 낮과 밤을 분절하듯 의미와 무의미의 분절을 통해 언어된 개념이므로 그 역시 의미의 일부일 수밖에 없는 것이다. 이 분절의 기준이 주체 혹은 주관에 있음은 두말할 필요가 없다.

물론 여기에는 그 의미가 정당한가를 물을 수 있다. 이에 대한 포스트모더니즘의 논리는 다음과 같다. 일반적으로 언어는 기표(signifiant)와 기의(signifié)의 결합으로 되어 있는데 이 기표와 기의가 서로 맞지 않고 어

긋나기 때문에 언어 혹은 의미는 사라진다는 것이다. 그들은 그것을 ‘기표와 기의의 미끄러짐’이라고 하면서 그 결과 우리들의 삶은 본질적으로 허상에 지나지 않는다고 한다. 언어철학이나 인식론적 관점에서 보면 이러한 주장은 옳다. 그러나 우리는 이 대목에서 빠뜨린 것이 하나 있다. 그것은 일상적인 언어가 그렇다는 것이지 시의 언어가 그렇다는 것은 아니라는 것이다. 시는 바로 일상어의 이러한 한계성을 극복하려는 데서 시도되는 언행위이기 때문이다. 그리하여 우리는 시의 언어를 존재의 언어 혹은 발생의 언어라 부른다. 달리 말해 시는 일상어에서는 서로 미끄러져 있는 기표와 기의를 똑 바로 묶는 작업이다.

뿐만 아니다. 세계를 부정하는 행위, 아예 세계가 없거나 해체되었다는 의식 그 자체는 본질적으로 ‘생각하는 행위’이다. 그런데—일찍이 데카르트가 지적한 바와 같이—이 세계는 ‘생각하는 까닭에 존재하므로’ 이 ‘세계가 해체되었다’는 의식은 역설적으로 이 세계가 실재하는 것이라는 주장의 반증이 된다. 시작(詩作) 행위에 있어서도 그것은 마찬가지로 일터이다. 시작 행위란 누가 무엇이라 하든—정신병적 행위가 아닌 한에 있어서—정당한 사유의 한 형식이기 때문이다.

셋째, 포스트모더니즘 담론에서 예술—시란 하나의 유희이며 게임이라고 한다. 그것은 앞서 살펴보았듯이 이 세계는 허상이며 주체는 해체되어 버렸으므로 모든 의미가 사라졌기 때문이라는 것이다. 그리하여 그들은 꿈이나 환상 그리고 황홀경과 같은 정신병적 몽환세계에 몰두하여 마약, 알코올 중독, 동성애, 공상과학소설, 포르노 등에 심취하고자 한다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이 이 세계는 의미가 없는 것도 해체된 것도 아니다. 설령 현재 해체된 상태에 있다 하더라도 원래 이 세계의 본질이 그런 것이 아니라 자본주의—후기 산업사회의 삶이 그렇게 만든 것일 뿐이다. 그러므로 시는 이 해체된 상태를 극복하여 원래의 삶을 복원시키는 데 그 당위성이 있게 된다.

넷째, 미국의 포스트모더니즘은 근본적으로 기독교 이념에 토대를 둔 서구 물질 문명의 소산이다. 그러므로 출발에서부터 그것은 우리 전통과 뿌리를 달리해 왔다. 한마디로 포스트모던한 경향은 2천년의 서구 기독교 문명사와 이에서 배태된 물질 문명과 산업사회의 종말 의식(eschatology)이 문화 예술로 표현된 것이다. 그들에겐 그들이 추구했던 문명사의 의미가 소멸되었다는 의식에서 주체는 사라지고 세계는 해체되었다는 주장이 가능할 수 있으나 우리 경우는 다르다.

물론 오늘의 관점에서 한국이나 아시아 제 문명 역시 서구 물질 문명을 폭넓게 수용하고 있는 것은 사실이다. 삶의 양식 또한 급속히 서구화되고 있다. 그러나 우리는 아직 서양의 그것과는 다른 고유한 우리의 전통, 문명사적 예지를 잃지 않고 있다. 그런 까닭에 또한 우리에게 서구 문명이나 사조—포스트모더니즘—를 접할 때 이를 맹목적으로 수용하기보다는 그 좋은 점과 나쁜 점을 가려 우리들의 삶에 기여하는 방향으로 ‘우리의 것’ 화해야 할 뿐이다.

그 중에서도 우리가 주목할 것은 동양사상이다. 불교라든가 노장사상, 주역사상 등은 그 대표적인 예들의 하나라 할 수 있다. 그것은 오늘 서구의 지성들이 동양사상에서 새로운 문명사 이념의 한 출구를 모색하고 있는 것에서도 반증되고 있는 바이다. 그들은 이성 중심 세계관에서 비롯된 오늘의 파국의 출구를 동양의 선사상(禪思想)이나 자연사상에서 구하려 노력하고 있기 때문이다.

가령 포스트모더니즘이 말끝마다 노래를 부르는 ‘의미 사슬의 와해’나 ‘중심의 해체’라는 것도 불교적 세계관으로 보자면 기실 ‘무(無)’ 혹은 ‘일체개공(一切皆空)’의 범주를 벗어나지 못한다. 생태문제만 하더라도 오늘의 서구 물질 문명이 이처럼 환경파괴로 치닫게 된 것은 기독교적 세계관에 토대한 자연 정복과정의 결과라 할 수 있지만 오랜 동양의 가르침은 항상 인간과 자연의 조화를 추구하였다. 가령 불교에서는 삼라만상

(森羅萬象) 실유불성(悉有佛性)이라 하여 일체의 생명현상을 존중해 왔다. 그리하여 서구의 작가들 상당수가 오늘날 동양사상에 탐닉하는 한 흐름을 형성하고 있는 것은 우리가 익히 목도하고 있는 바와 같다. 옥타 비오 파스, 보르헤스, 네루다 같은 시인들을 들 수 있을 것이다.

그러한 의미에서 참다운 포스트모더니즘이란 파국에 처한 서구 문명사를 단순히 예술적으로 반영하는 일에 그치기보다는 어떻게 그것을 재생시키느냐 하는 데 목적을 두어야 한다. 그럴 경우 그 해답의 하나는 분명 동양사상에 있다. 따라서 우리의 시인들은—그 참다운 지향점을 간과한 채—포스트모더니즘을 다만 시류적으로 모방하기에 앞서 이를 뛰어넘어 인간의 삶을 본래적인 것으로 되돌리기 위한 노력을 진지하게 기울이지 않으면 안 될 것이다. 우리의 문학이 의미 있는 시, 건강한 시, 우리의 전통과 사상에 접맥되는 시를 써야 할 소이연이 바로 여기에 있다. ▣

우리의 민족시, 시조를 지키자

김남환(한국시조시인협회장)

1.

나라마다 그 민족의 역사가 있고 문화가 있고 그 민족 나름의 민족성이 있습니다. 따라서 예로부터 많은 나라들에는 그 민족 고유의 시가(문학)가 있었습니다. 먼 나라는 그만두고 서로 인접한 한문 문화권인 동양 3국, 즉 중국과 일본과 우리나라를 살펴보면 중국에는 오언절구(五言絶句), 칠언절구(七言絶句)라고 하는 한시가 있고, 일본에는 17자(5, 7, 5)로 된 하이쿠(俳句)와 31자(5, 7, 5, 7, 7)로 된 단카(短歌)가 있는가 하면 우리나라에는 우리나라 고유의 정형시인 3장 6구(초장, 중장, 종장)의 뛰어난 시조가 있어 왔습니다.

그런데 이러한 각 나라의 시가들은 우연히 생긴 것이 아니라 그 나라 나름의 정서나 지리적인 여건이나 또 역사와 민족성에 근원하여 필연적으로 이루어졌다는 것입니다.

중국의 한시는 대륙의 끈질긴 민족성과 장구성을 나타내고 있고 일본의 하이쿠와 단카의 삽상한 맛과 담백한 점은 바로 그들의 민족성을 담아내고 있습니다. 한편 우리의 시조는 초장, 중장, 종장으로 나누는데 그 자수를 보면 초장이 3, 4, 3, 4, 중장도 3, 4, 3, 4이고 종장은 3, 5, 4, 3으로 독특한 변용을 보여주고 있습니다.

다시 말해 중국의 한시와 일본의 하이쿠나 단카는 자수에 있어서 한 자를 더하거나 뺄 수도 없는 요지부동의 정형시인 데 비해 우리 시조는 종장의 첫 구(3자)를 빼고는 두세 자의 가감이 용납될 뿐만 아니라 특히 종장에서는 꼭 파도가 멍석말이하듯 바람을 감아 올렸다가 그 반동으로 다시 풀어지는 그 굴곡의 몸짓 같은 내재율을 담고 있는 것입니다.

한시가 중국 대륙의 유장한 역사와 함께 길고 끈질긴 생명력으로 확고부동한 중국의 민족시가 되었고 하이쿠와 단카는 일본 국민의 생활 속 깊이 파고들어 사랑을 받고 있습니다. 특히 일본은 유치원 교육에서부터 하이쿠와 단카를 가르치기 때문에 일본 국민들의 마음 속에는 자기네 전통 시가를 즐겨 짓고자 하는 의식이 뿌리내리고 있습니다. 그뿐 아니라 현재 유럽 전역은 물론이고 아프리카에까지 하이쿠와 단카를 홍보하고 보급하는 시스템이 구축되어 있다고 합니다.

2.

이와 같이 중국과 일본의 전통시가 자국민의 사랑을 받고 있는 데 비해 우리의 전통 문학인 시조는 지금 상상을 초월할 만큼 국민이나 정부로부터 홀대를 받고 있는 것이 사실입니다. 아니 그보다 우리 문학인들 중에도 시조를 낡은 문학쯤으로 여기는 사람들이 적지 않다는 현실을 생각하면 어이가 없습니다. 진작에 대응책을 내놓지 못한 채 이 지경에 이르도록 한 우리 시조시인들의 무능함을 깊이 반성하고 그 책임을 통감하고 있

습니다.

좀 오래된 일화이긴 하나 우리나라 중견 소설가 다섯 명이 북유럽국을 순방했을 때의 이야기입니다. 덴마크에는 한국어학파가 있었는데 현지인 교수가 우리 소설가들에게 “당신네 나라에는 어떤 보물이 있습니까?” 하고 물었습니다. 그런데 우리 소설가들은 아무 대답도 못하고 서로 얼굴을 쳐다보고 있자 그 교수가 “당신 나라에는 시조라고 하는 보물이 있습니까?” 하고 말했습니다. 그래서 낯뜨거운 한국 소설가들은 얼굴을 붉히고 돌아왔다고 합니다. 그 외국인 교수는 그 때 어떤 생각을 했을까요. 소위 중견 작가들이라고 하는 사람들이 자국의 전통 문학도 모르고 있다는 것이 드러난 것입니다. 지금 생각해도 부끄러운 일화가 아닐 수 없습니다. 솔직히 말해 지금도 많은 문학인들이 시조에 대한 진정한 가치를 모르고 있을 뿐 아니라 시조 1수를 제대로 못 쓰는 문우들이 적지 않을 것으로 짐작됩니다. 하기가 허영자 시인과 성춘복 시인께서는 시조의 소중함을 숙지하여 그 묘미를 체험하고 시조집까지 묶어냈고, 조순애 시인도 양장 시조집을 두 권씩이나 엮어내어 우리 시조시인들을 감동케 했습니다만, 적어도 자국의 문학이 어떤 것인지 알고 문학을 하는 것이 진정한 문학인의 자세가 아닐까 싶습니다.

그런데 문제는 여기에서 그치는 것이 아닙니다. 지금 우리의 시조는 수난의 벼랑에 놓여 있습니다. 현재 사용하고 있는 제7차 교육과정 개정에 의한 초·중·고 교 국어교과서를 보면 자유시가 58편으로 16편이 늘었는데 비해 현대시조는 제6차 개정에서 6편이었던 것이 2편으로 삭감되었습니다.

2006년 4월 문협회보를 통해 문인협회 이름으로 ‘중등교과서에 현대시조 확대 수록 즉각 시행’이란 제목으로 된 성명서를 발표했지만 시원한 응답은 없었고, 중등교과서가 앞으로 검인정으로 전환될 예정이라는 말로 얼버무리고 있습니다. 그러니 제8차 개정에서는 시조가 아예 없어

지고 말지 어떤 상황이 벌어질지 가늠할 수 없는 일입니다.

우리는 당국의 한참 잘못된 교육정책을 이대로 좌시할 수가 없습니다. 우리는 더 이상의 불행에 대비하여 여러 시조관계 단체들이 규합하여 힘을 모으고 하나의 창구를 만들어 시조를 확대하는 만행을 성토하고 투쟁해야 할 것입니다. 어깨띠를 두르고 거리에 나서야 합니다.

신라 향가에 뿌리를 두고 조선 중기에 꽃을 피웠던 시조가 다시 개화기를 거쳐 명실공히 창작문학으로서의 현대시조로 발전하기까지 무려 천년의 역사를 꿰어온 민족시가 앞으로 세계문학의 한 바다에 등대로 우뚝 서는 그날까지 우리의 정성으로 가꾸고 지키는 것이 국민으로서의 의무이자 사명임을 새기고 또 새겨야 하겠습니다.

민족의 얼이 담긴 시조가 국민 문화의 중심에 서야 함에도 불구하고 중고등 국어교과서에 현대시조를 63%나 삭감 수록한 것은 민족의 전통 문학의 목을 조르고 있는 형국입니다. 이러한 당국의 이해할 수 없는 교육정책은 국민 모두의 지탄을 받아 마땅합니다.

당국은 하루속히 천부당만부당한 시조 확대 정책을 즉각 중단하고 교과서에 현대시조 수록을 대폭 늘리고 우리 민족정신을 밝히고 키워 왔던 시조를 국민의 가슴속에 심어야 할 것입니다.

시조의 명맥은 우리 청소년의 손에 달려 있습니다. 우리의 정통성을 자손만대에 이어가기 위해서는 시조를 널리 보급하는 것이 가장 중요한 첩경이 아닌가 싶습니다. 따라서 현대시조의 보급을 위해서는 방송매체를 이용한 전국 규모의 시조백일장을 열어도 좋겠고, 학교마다 크고 작은 규모의 시조백일장을 여는 방법도 있겠습니다. 또 시조를 카드로 만들로 명작 시조를 외우게 하는 교육방법도 있을 것입니다.

그러나 뭐니뭐니 해도 교과서를 통한 시조 교육이 가장 효율적인 출발점이라고 생각합니다. 왜냐하면 청소년이야말로 우리의 꿈나무요 미래의 주인공이기 때문입니다. 하이쿠와 단카의 교육을 국책사업으로 삼아

유치원에서부터 가르치고 있는 일본의 철저한 교육정책을 유념해야 할 것입니다. 언젠가 일본 NHK방송을 통해 전국을 네트워크로 연결하여 개최한 하이쿠 백일장을 시청했는데 시작한 지 30분 만에 무려 2,000편의 작품이 쇄도한 것을 보고 그들의 엄청난 겨레사랑에 놀라지 않을 수 없었습니다.

우리는 이제 새로운 정신으로 태어나야 합니다. 석굴암 불상이 세계적인 예술로 자리매김 되었고, 판소리가 세계의 보물이 된 것은 천만다행이지만, 문화의 축이 되어야 할 우리의 민족문학이 그것도 남이 아닌 우리의 정부로부터 소외당하고 있는 이 기막힌 수치를 생각하면 앞이 캄캄합니다.

3.

이렇듯 추락하고 있는 시조의 현실은 비단 시조시인들만의 문제가 아니라 이 나라 문단의 문제이며 나아가서는 국민 모두의 중차대한 과제가 아닐 수 없습니다.

어느 나라이건 그 나라의 민족시가 꽃을 피웠을 시기에 그 나라의 국운이 왕성했던 것을 기억합니다. 이태백, 두보, 왕유, 맹호연 등의 시성들이 기라성처럼 나타났던 중국 당나라 중기 약 1세기 동안을 성당(盛唐)이라고 일컬을 만큼 당나라는 융성했습니다. 또 오늘의 일본이 미국과 앞을 다퉈 만큼 경제대국이 된 것은 그 유명했던 명치유신 이후로 국민 모두가 ‘하이쿠와 단가 짓기 운동’에 동참했기 때문이라고 그들은 말합니다.

민족시는 그 나라 민족정신의 가락(내재율)이며 그 나라 정서의 뿌리이기 때문에 민족시를 사랑하는 국민이야말로 그 주체사상을 잘 지키는 민족이라고 할 수 있습니다.

우리 시조는 어느 나라 시가의 형태보다 우수하며 내용 또한 자유롭고

여유가 있습니다.

우리 국민이 시조를 사랑하고 시조 짓기 운동으로 우리의 민족정신을 바로 세울 때 우리의 국운 또한 향기로운 꽃을 피우리라 믿어 마지않습니다.

우리의 민족시, 우리의 시조를 사랑하고 지키는 일은 바로 우리 국민만이 가능하다는 것을 교육부 당국을 향해 외치고 싶습니다. ■

한국문학 속의 만해사상

— 《님의 침묵》을 중심으로 —

김건중 (한국문인협회 부이사장)

1. 들어가는 말

만해 한용운에 대한 연구는 많은 학자들에 의해 끊임없이 연구되어 왔다. 그러므로 필자로서는 기존에 연구된 만해연구 중 《님의 침묵》에 관련된 내용을 재정리하였으니 특별히 만해에 대한 새로운 연구가 아님을 전제로 하고, 본고에서는 한국문학 속에 자리하고 있는 만해의 사상을 찾기 위해 그의 대표작이라고 할 수 있는 《님의 침묵》을 중심으로 참고문헌을 찾았다. 따라서 그 문헌을 중심으로 만해의 생애와 함께 그가 어떤 인물인가 살피면서 《님의 침묵》을 분석하고자 한다.

2. 본말

만해 한용운은 1879년 8월 29일(음력 7월 1일)에 충청도 홍주 땅(현 충

남 홍성군 결성면 성곡리 491번지)에서 본관이 청주인 충훈부 도사 한응준과 어머니 온양 방씨의 둘째 아들로 태어났다. 본명은 유천(裕天)이요, 자(字) 정옥(貞玉)이며, 계명은 봉완(奉玩), 법명은 용운(龍雲), 법호는 만해(萬海)이다.

어린 유천은 6세부터 서당에서 한학 공부를 시작하여 9살이 되던 해에 《서상기(西廂記)》와 《통감(通鑑)》을 독과하고 《서경(書經)》에도 능통할 정도의 실력이었다. 이러한 유천은 선친으로부터 역사상 빛나는 의인결사의 언행을 배웠고 그런 사람이 되었으면 했다.

1894년 갑오 동학농민혁명이 일어나자, 청나라 군이 조정의 요청에 의해 출병했고, 일본군 역시 출병하여 1905년 청일전쟁은 시작되었다. 16세 되던 해 유천은 서당의 훈장을 하고, 전정숙이라는 여인과 결혼하여 세속적인 평범한 삶을 살아갔다. 그러나 동학농민혁명과 청일전쟁의 격동기 속에서 그는 심리적인 고통을 느꼈고, 그런 역사의 현실을 통감하면서 조선 백성의 죽음 앞에 큰 충격을 받았다. 그는 이런 극한 상황에서 '인생이란 무엇인가'라는 인생 문제를 심각하게 생각하니 참으로 답답하기만 했다. 결국 남달리 모험심과 개혁의지가 강한 유천은 집을 나서게 되었다. 궁리 끝에 그의 발길은 이름난 도사가 있다는 월정사로 향했으나 만나지 못하고 백담사를 찾았다. 그때 백담사의 주지 연곡 스님은 유천을 따뜻하게 맞아주어 불문에 귀의시켰다. 이때 유천의 나이 26세 되던 1904년이다.

여기서 만해는 본격적으로 승려의 길에 들어섰다. 연곡 스님은 만해 스님의 뛰어난 한학 실력에 큰 기대를 갖고 뒷바라지를 해주었다. 연곡 스님은 만해 스님에게 두 권의 책을 주었다. 그것은 《음빙실문집(飲氷室文集)》과 《영환지략(瀛環之略)》이었다. 《음빙실문집》은 청초 말 구국의 큰 뜻을 품은 대학자 양계초의 계몽서적이자 혁명서적이고, 《영환지략》은 세계의 지리를 소상히 설명한 지리서였는데 이 책을 본 만해는 새로운 충

격을 받았다.

이 책을 통해 세계는 넓고 많은 나라와 많은 사람이 살고 있다는 것을 알았기 때문이었다. 또한 이 책을 통해 칸트, 루소, 베이컨 등 서양철학까지 접하게 된 것이다. 아울러 세계 여행의 장도에 오르기도 했으나 실패하고 돌아왔다. 그러나 그의 가슴은 점점 세상과 조선을 알아야겠다는 생각으로 가득 찼다. 그리고 새로운 문화가 일본을 통해 들어온다는 사실도 알았다. 하여 1908년 4월 일본으로 건너갔다. 그곳에서 일본인들이 현대문명의 이기(利器)를 수입하고 익혀 조선 땅으로 들어가는 것을 보았다. 그들은 그 이기인 측량기구를 들고 토지수탈을 하는 것이었다. 가령 땅 3,000평을 2,500평으로 기록하는 방법으로 토지를 수탈하는 것이었다. 이를 막기 위해 만해는 측량술을 공부해 경성 명진 측량강습소를 개설하고 토지를 수호하는 데 앞장서기도 했다.

그러나 러일전쟁(1904~1905)이 끝난 후 한반도 정세는 날로 악화되고, 드디어 1905년 굴욕적인 을사늑약(勒約)이 강제로 체결되고 말았다. 이후 선비 매천 황현은 스스로 목숨을 끊었고, 안중근 의사는 하얼빈 역에서 이등박문을 사살했다. 이때 만해는 다음과 같은 시를 읊었다.

만 섬의 끊는 피여! 열 말의 담력이여!
 벼르고 벼른 기상 서릿발이 시퍼렇다.
 별안간 벼락치듯 천지를 뒤흔드니
 총탄이 쏟아지는데 늙름한 그대 모습이여!

1910년 8월 일제의 조선 강점 이후 해인사 주지로 있던 이회광이 조선 불교를 일본불교의 지배 하에 넣을 흥계를 꾸미자, 민족종교의 말살 책동은 측량술보다 더 급한 일이었다. 만해는 1911년 1월 전남 송광사에서 승려대회를 주도하여 이회광을 몰아내었다. 그러나 모든 사찰의 주지와 재

산에 관한 권한은 총독이 갖는다는 조선사찰령을 반포하자 만해는 망국의 비애 속에서 만주로 떠났다.

만해의 기상은 생사를 뛰어넘었다. 통화현 굴라재를 넘다가 밀정으로 오해를 받아 독립군 청년의 총격을 받았다. 마취도 하지 않고 수술을 받으면서 나라 잃은 슬픔이 이 육신의 아픔에 비교될 것인가를 생각했다. 총격이 잘못된 일임을 알고 독립군 청년이 찾아와 사죄했을 때 만해는 조선혼을 지녔다며 오히려 칭찬하며 격려까지 했다. 고국으로 돌아온 만해는 다시 백담사로 들어가 그 유명한 《조선불교유신론》을 집필하여 1913년 5월 25일 불교서관에서 발행했다. 그러나 이 책은 한문으로 씌어져 일반인들은 읽기가 힘들었다.

만해는 다시 불경 대중화를 위한 작업으로 양산 통도사에서 그 방대한 팔만대장경을 모두 열람하여 1914년 4월 30일 범어사에서 《불교대전(佛敎大典)》을 찬술, 발행했다. 여기서도 만해의 불교 근대화 작업의 일면을 엿볼 수 있다.

이 같은 저술활동을 통하여 그는 포교면에서는 열렬한 실천을 주장하였고, 교리면에서는 선(禪)·교(敎) 일치를 제창했다.

만해의 마음 속에는 세 가지의 원이 있었다. 첫째는 부처님 땅에 가보는 것이고, 둘째는 중생제도에 효과적 방법으로 언론매체를 경영하는 것이고, 셋째는 백두산 천지에 오르는 것이었다.

일제의 무단정치 10년은 조선 민중의 눈과 입과 귀를 다 막아 버렸다. 만해는 막아 버린 귀와 입과 눈을 열기 위해 종합교양잡지 《유심(惟心)》을 1918년 9월 1일 창간했다. 주로 민족의 정통성과 자존심을 가진 우리 청년들에게 용기와 신념을 잃지 말라는 내용이었다.

1918년 12월 월슨의 민족자결주의가 제창되었고, 이를 계기로 3·1운동이 서서히 싹트기 시작했다. 남강 이승훈 선생이 평양 사람들을 중심으로 기독교인 15명, 천도교에서 16명, 불교에서 2명 등 33인을 규합하였

다. 손병희 선생의 승낙을 받고 당시의 거부 민영휘를 찾아가 거사자금
을 마련하여 이를 계획했다.

손병희 선생을 33인 대표로 추대하고 최남선이 작성한 <독립선언서>
에 한용운의 <공약 3장>이 첨가되었다. 드디어 기미년 3월 1일 종로 태화
관에서 최린의 사회로 “이제 우리는 조선의 독립을 선언했으니 죽어도
한이 없다”는 만해 스님의 축사와 대한 독립만세를 세 번 선창하고 일경
에 잡혀갔다.

공판할 때 최린은 명쾌한 논리로 일본 무단정치 10년을 고발했다. 그러
나 그 말은 만약 일본이 정치를 잘했으면 오늘의 독립운동 같은 것은 하
지 않았을 것이라는 말과 같았다.

만해는 당장 그 자리에서 박차고 일어나 “내가 내 나라 찾자는 일에 일
본이 정치 잘하고 못하고가 무슨 소리오.” 하며 최린을 크게 꾸짖었다.
그리고 만해의 취조 차례가 왔지만 일체 입을 열지 않자, 재판장이 다그
쳤다. 만해는 “조선 민족을 위해 스스로 독립운동을 하는 것이 백 번 마
땅한 노릇인데 일본인이 어찌 감히 재판하려 하느냐.”고 오히려 호령을
했다. 다시 재판정에서 “피고는 금후에도 조선독립운동을 할 것인가.”라
고 묻자, 그는 “그렇다. 언제든지 그 마음을 고치지 않을 것이다. 만일 이
몸이 없어진다면 정신만이라도 남아 영세토록 가지고 있을 것이다.”라고
답했다.

만해는 결국 그 당시 최고형이던 3년 징역의 유죄선고를 받고 복역 중
2년여 만에 석방되었다. 다시 설악산 오세암에 들어간 만해는 자신보다
400년 앞서 이곳을 지나갔던 김시습(1435~1493)의 흔적을 발견하고 느
끼는 바가 컸다. 선(禪)의 오묘한 이치에 이해가 깊었던 그는 선(禪)에서
사회를 움직이는 원동력이 솟아 나와야 함을 강조하였다.

그는 여기서 더 나아가 우리 모국어로 깨달음의 경지를 노래하고 싶었
다.

그의 시집 《님의 침묵》은 설악의 영상과 그의 심혼이 담긴 노래다. 1925년 8월 《님의 침묵》을 탈고한(출판 1926년) 그는 성난 과도와 폭동이 지난 뒤의 잔잔함에 비유될 만한 평온함을 느꼈다. 자유, 평등, 평화의 사상을 침묵 속에 담고 그 침묵의 노래를 상징적 님을 향하여 투영했다.

님만 님이 아니라 기룬 것은 다 님이다. …… 너에게도 님이 있느냐. 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라. 나는 해 저문 별관에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양이 기루어서 이 시를 쓴다.

여기서 말한 기룬 존재가 바로 님의 정체라고 말할 수 있다. 이 ‘기룬다’는 말을 어떤 학자는 ‘그림다’는 말이 변형된 말이라고 하지만 시의 전체적인 내용으로 봤을 때 단순한 문자풀이로서 변형되었다고 볼 수는 없다.

‘기룬’ 것은 바로 보살의 원(願)사상이다. 우리에게는 많은 원하는 것이 있다. 욕망, 갈망 다 원하는 것이다. 그런 것은 ‘나’라고 하는 소아적 집착으로 바라는 원이다. 그러나 대승불교의 원은 나보다 당신에게 비중을 두었을 때 참다운 님의 얼굴이 보인다는 대비 원력사상으로 나타난다.

만해의 시는 시이면서 철학적인 시이고, 종교적인 분위기가 가미된 시이다. 그러므로 님이라는 단어 자체에 집착하는 것으로는 만해의 세계를 알 수 없는 것이다. 침묵의 세계에 바로 접하지 않고는 알 수 없는 세계다. 그래서 논리적 사고로 분별이 가능하지 않는 세계, 지혜 그 자체인 비로자나(연화장 세계에 살며 그 몸은 법계에 두루 차서 큰 영광을 내 비친다는 뜻, 光明遍照라는 뜻) 법신사상으로 침묵의 세계를 해석할 수밖에 없다. 비로자나는 바로 광명 자체, 곧 ‘공(空)’이라는 그 설명의 세계를 뛰어넘어 존재하는 바로 그것이다.

“기룬 것은 다 님”이라고 했다. 유정이든 무정이든 존재하는 것 그 자체는 모두 님이다. 불성이 있는 부처님이라는 것이다. 그러면서 “님은 내가 사랑할 뿐 아니라 나를 사랑하나니”라고 하여 님과 나의 일체를 설명하고 있다. “너에게도 님이 있느냐. 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라.” 허상을 진상이라고 떠들지만 말고 이 사회와 중생을 위하여 무슨 일을 했는지 그 자체를 반성해 보라는 것이다.

이렇듯 우리 문학사상 유례없이 순화된 정서로 엮어진 90편의 시는 우리에게 깊은 감동을 주고 있다. 님이란 다름 아닌 생명의 근원이고, 영혼이고, 또 종교적 신념의 결정인 것이다. 장차 이 나라의 시인들은 시학(詩學)을 배우려고 《님의 침묵》을 읽는 일은 드물지도 모른다. 그러나 “어떻게 전통을 생생하게 몸에 지니고 어떻게 미래를 개척하며 사느냐 하는 문제와 맞설 때마다 《님의 침묵》이 지닌 사자후에 귀를 기울이라.”고 지적한 송옥 교수의 훌륭한 견해를 다음과 같이 확인할 수 있다.

 깨달음의 경험을 내용으로 한 시를 증도가(證道歌)라고 하는데 시집 《님의 침묵》은 전체가 하나의 증도가다. 그의 시는 사랑의 시이므로 우리는 이 시집을 사랑의 증도가라고 부를 수 있다. 그는 이 시집을 통하여 선(禪)의 세계를 구체화하고 현대화하는 데 성공했다. 이 나라의 신문학은 한문과 작별하며 모국어로써 표현된 것이 특징이다. 그러나 신문학은 한문과 함께 사상까지 작별하고 말았다. 신문학사 전체를 통해서 오직 하나의 예외는 시집 《님의 침묵》이 있을 뿐이다. 그리고 이 시집처럼 불교전통이 우리말로써 시화된 사례도 이 나라 역사상 처음 있는 일이다.

그의 시집은 예술적인 면으로는 20세기 모국어가 이룩한 문화재다. 만해는 중생에게 새벽을 알리는 보살로서, 어둠 속의 중생을 싣고 물을 건너야 하는 역할을 원했다. 그는 시를 쓰되 영원 속으로 도피하지 않았고,

조국의 역사와 우리의 전통을 한 순간도 잊어버리지 않았다.

님은 갔습니다. 아아 사랑하는 나의님은 갔습니다.

푸른 산빛을 깨치고 단풍나무 숲을 향하여 난 작은 길을 걸어서 차마 떨치고 갔습니다.

황금의 꽃같이 굳고 빛나던 옛 맹서는 차디찬 티끌이 되어 한숨의 미풍에 날아 갔습니다.

날카로운 첫 '키스'의 추억은 나의 운명의 지침을 돌려놓고 뒷걸음쳐서 사라졌습니다.

나는 향기로운님의 말소리에 귀먹고 꽃다운님의 얼굴에 눈멀었습니다.

사랑도 사람의 일이라, 만날 때에 떠날 것을 염려하고 경계하지 아니한 것은 아니지만, 이별은 뜻밖의 일이 되고 놀란 가슴은 새로운 슬픔에 터집니다.

그러나 이별은 쓸데없는 눈물의 원천을 만드는 까닭에, 견잡을 수 없는 슬픔의 힘을 옮겨서 새 희망의 정수박이에 들어 부었습니다.

우리는 만날 때에 떠날 것을 염려하는 것과 같이, 떠날 때에 다시 만날 것을 믿습니다.

아아,님은 갔지만 나는님을 보내지 아니하였습니다.

제 곡조를 못 이기는 사랑의 노래는님의 침묵을 휩싸고 돕니다.

《님의 침묵》 전문이다. 부처님의 세계가 억만 겁이 지나도 영원하듯이 만해의 침묵 세계가 바로 그러한 것이다. 소월 등 우리 근대시가 대부분 감성의 세계를 표출하고 있는 데 반해 만해의 시는 감성과 이성의 세계가 강하게 마주쳐 조화되고 있다. 서양에는 초월이나 명상의 시는 있지만 이처럼 깨달음의 세계를 노래한 시는 없는 것 같다.

현상의 너는 갔다. 현상이 영원하지는 못하다는 자각은 날카로운 첫 키스의 대전환으로 운명의 지침을 돌려놓고 사라졌다. 그러나 만날 때 떠날 것을 염려하는 것과 떠날 때 다시 만날 것을 믿는다는 회자정리의 내용이 가지 않았다는 것을 말한다.

원래 무상한 인생 자체에 있어 너는 갈 수도, 가지 않을 수도 없는 것이다. 단지 우리들의 착각된 생각에 의해 제 곡조를 못 이기는 사랑의 노래가 너의 침묵을 휩싸고 돌 뿐이다. 너의 침묵은 바로 팔만대장경의 축소판이라고 할 수 있다.

그 동안 널리 애송되어 왔던 시 〈알 수 없어요〉도 마찬가지다. 바람도 없는데 어떻게 수직의 파문이 생기며, 떨어지는 오동나무가 발자취를 남길 수 있을까. 논리를 떠난 시적인 파격일 뿐이라고 말하지만, 바람도 없는 공중은 바로 우주 적멸의 세계다. 부처님의 세계인 적멸보궁이다. 법성은 본래 원융해서 두 가지 모습이 아니고 일체만법, 그것은 본래 고요하다. 적멸의 세계며 근원의 세계인 것이다. 여기에 현실의 세계로 변화를 가져온 것이 수직의 파문, 인간사의 첫 페이지가 기록된다는 것이다. 인간사에는 희·비도 있고 영광과 번민도 함께 있으니 이 두 가지가 항상 우리에게 공존하고 있는 것이다.

만해 스님의 〈독자에게〉라는 시에서 시인으로서 여러분 앞에 보이는 것을 부끄러워한다고 말했다. 그리고 새벽종을 기다리며 붓을 던진다고 했다. 여명의 순간을 바라보며 우리의 어둠을 살라 버릴 태양을 기대하며 새벽종을 기다린다는 것이다. 무한한 시간, 한계를 벗어난 시간을 설명하기 위해 순간을 말하며 붓을 던진 것이다. 너의 침묵으로 새벽종 역할을 하던 비원이 여기 있는 것이다. 만해의 시는 문학 지상주의나 피상적인 계몽주의가 아니라 바로 민중과 민족의 철학적 감성의 노래였던 것이다.

자유는 만유의 생명이요, 평화는 인류의 행복이라고 주장하며 옥중투

쟁을 하다가 1920년 출옥한 만해는 물속에 피어나는 신비로운 연꽃 같은 시세계를 통해 미묘한 범문의 세계를 열었다.

시집 《님의 침묵》을 내놓은 후 1927년 49세가 된 만해는 민족운동에 가담했다. 민족항일전선인 신간회 창립위원으로 활약하다 이 모임의 서울 지회장이라는 막중한 위치에서 활약했으며, 1929년 겨울에는 조병옥 박사와 함께 광주학생운동을 전국으로 확대, 여론화에 앞장서기도 했다. 이처럼 만해는 훌륭한 독립 운동가이기도 했다.

말년에 이르러 비로소 성북동에 집 한 칸을 갖게 되었다. 그것도 뜻 있는 몇 사람이 마련해준 것이다. 그런데 남향이면 조선총독부를 바라보게 될 터이니 여름에 좀 덥더라도 북향으로 집을 짓게 했다. 이 집이 심우장(尋牛莊)이다. 이곳에서 만해 스님은 《흑풍》 《박명》 《후회》 등의 신문 연재소설을 남겼고, 단재 신채호 선생의 묘비명을 쓰기도 했다.

만해 한용운은 민족운동가(지사)답게, 불교사상가(법사)답게, 시인(문인)답게, 일관된 길을 한치도 흔들림 없이 걸어온 인물이다.

1939년 세수로 61세 회갑을 맞으며 이렇게 슬회했다.

총총히 지나간 예순한 해가 짧은 생애 같았다. 가난과 병을 마음대로 하니 누가 묘방 얻은 줄 알겠지만 그러한 문제들이 나의 마음을 바꿔 놓을 수 없으며 이미 한 모습 변하여 님께 향하는 마음 속에서 물같이 흐르는 여생을 그대여 묻지 마라. 다만 매미소리가 석양을 맞을 뿐이다.

이러한 그도 1944년 6월 29일 민족의 염원인 조국광복을 보지 못하고 심우장에서 66세를 일기로 입적했다.

민족사의 암흑기에 수많은 사람이 있지만 인간의 근본정신과 큰 가르침을 이 땅에 심고자 노력한 이가 어디에 또 있을까 싶다.

그는 민족의 갈망을 절실하게 노래한 시인이었고, 구국 일념으로 살아

은 독립지사였고, 가혹한 고난과 탄압 속에서도 의연함을 보여 지조를 꺾음이 없었다. 불굴의 투지로 우리 민족을 이끌었다.

이상과 같이 만해의 생애와 함께 《님의 침묵》을 고찰해 보았다. 그러면 만해에 있어서 ‘님’이란 누구인가.

전보삼 교수는 “《화엄경》의 주인인 비로자나 법신사상으로 보아야 마땅하다.”라고 했고, 송옥 교수는 “‘님’이란 애인이요, 불교의 진리 그 자체이며, 한국 사람 전체를 뜻한다.”라고 했다. 또한 “《님의 침묵》은 웅변일수록 어디까지나 침묵이다! 우리가 《님의 침묵》을 읽으면서 표현이 쉬우면 그러할수록 어리둥절해지는 이유가 바로 그것이다. 만해는 강렬한 역사 참여의 정신과 아울러 자기의 미학을 창조했다. 이는 그가 아주 드문 위대한 인물임을 드러낸다. 《님의 침묵》의 매력은 여기에도 있다.”라고 했다.

다음은 인권환, 박노준 두 교수의 《한용운 연구》 중 문학에 관한 연구에서 전보삼 교수의 정리 글을 발췌한 것이다.

만해의 시문학은 ‘님’에서부터 비롯하여 ‘님’으로 종결된다. 그가 오래도록 노래하고 있는 ‘님’의 실체란 확실히 문학 이전의 생명적인 요소를 구명할 수 있는 것이며 또한 그 생명적인 요소가 형이상학적인 사유에 의하여 예술로서 구체화된 것이 바로 만해문학의 진면목이 되는 것이다.

구체적으로 님에 대한 연구를 살펴보면 그것은 항상 위대한 “가치”, 위대한 “힘”을 소유하고 있다고 보았다. 그리고 님의 정체를 어떤 단일 의미로 파악하려는 태도는 무모한 태도라고 지적하고 있다. 그러므로 복합 의미로써 정리되어야 하기 때문에 님의 미학의 기초는 역시 불교철학 즉 불교의 정신이다. 그 중에서도 첫째 ‘반야(般若)’의 공(空)사상에 그 기초를 두고 있다. 유(有)도 무(無)도 아닌 공(空) 그것 자체로 파악해 가고 있다. 둘째 그의 시적 사상으로 들 수 있는 것이 곧 ‘기다림(待)’의 사상이

요 철학이다.

“님”을 기다리는 것은 내가 기다리고 싶어가 아니라 그가 나로 하여금 그를 기다리게끔 만들어 놓기 때문에 나도 어쩔 수 없이 “님”을 애타게 기다리게 된다는 그의 노래를 두고 하는 이야기다. 셋째는 우주와 대자연의 조용한 속삭임이다. 그의 시 정신의 밑받침이요, 삶의 양식이기도 한 자연과의 깊은 관조의 세계는 그의 몸매에 배었던 선(禪)적인 정서의 한 표현이기도 하였다. 그의 몸가짐, 행동 하나 하나의 글은 원광을 바라보던 만해에게는 그대로가 생활이요, 삶의 한 방식이었다.

만해의 문학적 생활의 특징을 정리하면 문학이라는 것을 어떤 자기대로의 필요불가결의 생명력 요소로는 보았으되 본업적인 대상으로는 다루지 않았다. 그러므로 문학적 활동은 문단권 외에서 진행되었으며 그의 문학은 어디까지나 불교적인 사상과 철학을 그 근본으로 삼고 있다는 것이다.

그리고 다음은 송옥 교수가 《님의 침묵》에 대해 적은 것을 요약 발췌한 것이다.

깨달음의 경험을 내용으로 한 시를 증도가(證道歌)라고 하는데 시집 《님의 침묵》은 전체로서 하나의 증도가를 이루고 있다. 만해가 서문과 발문을 부쳐서 한 권의 시집으로서 세상에 내놓은 것도 바로 이 때문이다. 따라서 그는 이 시집을 통하여 선의 세계를 처음으로 인간화하고 역사화함으로써 동시에 그것을 현대화하고 보편화하는 데 성공한 셈이다.

이 나라 신문학은 한문과 작별하여 모국어로서 표현된 것이 그 특징이다. 그러나 신문학을 한문과 아울러 사상과도 그만 작별하고 말았다. 신문학사 전체를 통해서 오직 하나의 예외는 시집 《님의 침묵》이 있을 뿐이다. 그리고 이 시집처럼 유구한 우리 불교전통이 우리말로써 시화된 실

레도 이 나라 역사상에 처음 있는 일이다.

한용운의 직접 가르침을 받았던 조종현은 《조선의 사상가 12인선》의 〈만해 한용운〉에서 “만해의 문학 사상은 한마디로 그의 ‘자유주의’가 자유분방하게 터져 나온 것이다. 만해의 문학—특히 《님의 침묵》은 자유분방한 사상의 농도가 세련된 글을 통해 공감의 정서로 승화되고 밀착된 감동력을 지닌 신비한 순수문학이다.”라고 기술하고 있다.

3. 맺는 말

이렇듯 만해 한용운의 사상은 한국문학 속에서 빼앗긴 조국의 아픔을 각인했고, 역사적 현실에 대한 저항의식으로 민족의 자유를 실현시키기 위해 노력했다고 할 수 있다. 이러한 맥락에서 일반적으로 《님의 침묵》에서 ‘님’은 ‘조국’이나 ‘민족’으로 생각되고 있는 것이다. 그러나 많은 학자들에 의해 여러 각도에서 연구된 ‘님’은 그리 단순한 것이 아니다. 그 ‘님’은 조국, 민족, 불타, 중생, 연인 등 다양한 개념으로 불리지만 그것만으로는 불충분하다. 한없이 넓고 끝없이 깊어 그 넓이와 깊이를 가늠하기 힘든 것이 만해 한용운의 ‘님’이고, 한국문학 속의 만해 사상인 것이다.

그러므로 새로운 각도의 만해 연구를 통해 ‘님’에 대한 또 다른 의미를 찾아보려는 연구가 진행되길 기대한다. ▣

2007 만해축전(상)

2007년 7월 30일 인쇄

2007년 8월 8일 발행

·
발행처

(재)백담사 만해마을

(우)252-820 강원도 인제군 북면 용대리 1136-5

대표전화/ (033)462-2303

팩스/ (033)462-2213

·
제작·편집/ 불교시대사

서울시 종로구 관훈동 197-28 백상빌딩 13층

전화/ (02)730-2500

팩스/ (02)723-5961

값 10,000원

2007 만해축전은 사업비의 일부를 문화관광부,
강원도, 인제군의 지원을 받아 개최하고 있습니다.

2007 만해축전(중)

심포지엄 5

한국 시가의 형식 전변과 장르 실현

심포지엄 6

정치현실과 시조문학

심포지엄 7

삼국유사 설화와 한국문학

심포지엄 8

불교문학과 영상문화

심포지엄 9

김달진 문학과 종교적 사유

심포지엄 10

한국·네팔 문학의 불교적 상상력과
민주화의 노래

(재)백담사 만해마을

【중 권】

한국 시가의 형식 전변과 장르 실현

- 향가에서 고려속요로의 轉變 樣相/서철원 11
- 고려 말 · 조선 초의 시가 형식 변화와 장르 변천/성호경 51
- 18세기 초 전환기 시조 양식의 전변과 장르 실현 양상/김학성 80
- 개화기시조의 형식 전변과 장르 실현 양상/홍성란 118

정치현실과 시조문학

- 시조의 漢詩譯과 漢詩의 時調譯의 문제점 연구/임종찬 149
- 17세기 초의 사상적 전개와 정훈의 시조/나정순 163
- 政客 이정보와 시조, 그 逸脫의 의미/김상진 194
- 《대한매일신보》 소개 흥타령조 시조 연구/국윤주 226
- 19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용에 대하여/이상원 256

삼국유사 설화와 한국문학

- 《삼국유사》의 담론적 성격과 그 본질/김승호 277
 - 현대시의 《삼국유사》 설화 수용 방법/공광규 288
 - 설화의 호명/유임하 322
 - 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략/박기수 341
-

불교문학과 영상문화

- 한국 불교소설과 영화, 그 '색탐'의 변천사/한명환 361
- 민중의 모듬살이인가, 더 깊은 청산인가/송희복 390
- 희곡의 영화화 /김만수 413
- 동화 《오세암》과 애니메이션 〈오세암〉 비교/배봉기 427

김달진 문학과 종교적 사유

- 기조 강연 : 김달진 문학의 문학사적 의의/김윤식 443
- 《장자》의 시각에서 본 김달진의 시/이승원 470
- 김달진의 불경 및 한문고전 번역에 대한 규견/심경호 489
- 사유의 극점에서 만난 종교성의 두 면모/김종희 508
- 김달진 시의 근원과 지향/유성호 521
- 김달진 시의 서정성/이혜원 536

한국 · 네팔 문학의 불교적 상상력과 민주화의 노래

- 네팔 민주화의 노래/메가 라즈 샤르마 -만줄 551
 - 내가 가는 문학의 길/디네시 아디카리 581
 - 네팔 시의 열정 및 신앙심/파드마 데브코타 589
-

【상 권】

제11회 만해대상 수상자론

- 봉고 온딤바 대통령론 : 대화, 관용으로 이룩한 가봉의 평화와 단합/엄성준 11
- 김남조론 : 시적 사랑학의 논리적 근거/한원균 17
- 유종호론 : 즐거움과 엄격성이 조화된 고전적 비평/유성호 40
- 루이스 랭카스터론 : 서양의 한국불교 연구의 초석을 놓다/조성택 52
- 비쉬누 니스투리론 : 평화와 민주주의를 위한 완전한 언론 자유의 길/이상기 63
- 서인혁론 : 진행형 인물 또는 위버멘쉬의 길/김재홍 73

세계화 시대에 있어서 동아시아 시의 역할

- 기조 강연 : 동아시아 시(詩)의 제 모습을 찾아서/김종길 85
 - 동양과 서양의 상호적 문학 교류/이바나 그루베로바 104
 - 아름다움과 자유에 대한 메시지/응웬 쾡 티에우 122
 - 원초적 세계의 복원, 인간 긍정으로서의 한국 시/이건청 130
 - 시, 이 시대 마지막 자유의 터전/췌. 바트바타르 151
 - 현대 일본의 시와 미래 전망/사가와 아키 168
 - 세계화 시대의 아시아 시: 시조(時調)입문/데이비드 맥캔 178
 - 세계화의 등불로서 한국 시/클레어 유 205
 - 세계화 시대에 있어서의 동아시아 시와 상상/최동호 221
 - 근대 중국 시의 전개와 그 지향점/예옌뻬 246
 - 월계관과 가시나무/바이링 269
-

2000년대 서정시의 전망

- 전통적 서정시의 언어 연금술과 불교적 상상/고형진 305
- 도시, 서정, 도시적 서정시/정효구 318
- ‘포즈’의 심화와 확대/맹문재 346
- 너희가 서정을 믿느냐/이재복 359

한국 현대 작가와 불교

- 화엄 존재론을 통해 다시 생각하는 리얼리즘/조정환 379
- 자유를 향한 여행, 역류에서 순환으로/정주아 410
- 예술 세계와 생활 세계 그리고 존재의 구원/홍기돈 429
- 박상룡 소설의 야단 : 《육조단경》과 《죽음의 한 연구》/박금산 445
- 일엽(一葉) 선사와 선(禪)/경완 466
- 일제 말기 이광수의 이중적 정체성과 불교 수용의 문제/장성규 493
- 이문구의 《매월당 김시습》에 나타난 불교 이미지 고찰/고인환 518
- 황진이의 성불기/이경재 535

동양사상과 한국문학

- 서양 사조의 한국적 수용/오세영 557
 - 우리의 민족시, 시조를 지키자/김남환 573
 - 한국문학 속의 만해사상/김건중 579
-

【하권】

정교분리, 종교차별과 인권

- 기조 발제 : 한국사회의 법치주의와 인권보장:
역사, 현안, 과제/곽노현 11
- 시민적 · 정치적 권리보장의 제도적 기초로서의
‘정교분리’ 원칙/이정훈 42
- 종교로 인한 교원임용 차별 개선 방안/임재홍 57
- 학생 인권 신장을 위한 학교 종교자유
개선활동 3년의 평가/류상태 75
- 강의석 군 공익소송 전개과정과 이후 과제/허진민 95
- 정치와 종교에 관한 종교 지도자 설문조사/윤남진 111

근대 고승의 깨달음과 사회화

- 만공(滿空)의 삶과 그 의미/박해당 165
- 근대불교의 개혁노선과 깨침의 사회화/박재현 191
- 한용운의 대중불교 · 활선(活禪)과
입니입수(入泥入水) · 구세주의/김광식 212

금욕과 깨달음/구원

- Ethical Considerations regarding Sensual Desires
on the Path to Enlightenment/Yaoming Tsai 245
-

• 한국 불교 설화에 나타난 욕망과 깨달음의 문제와 우리 시대의 의미/이도흠.....	289
• The Early Vinaya Stand on Monastic Sexual Behaviour/Asanga Tilakaratne	313
• Saving “Mahatma” Gandhi/Woosung Huh	336
• Is Celibacy Anachronistic?/Robert Buswell	346
• Celibacy and Salvation in Sir Gawain and the Green Knight/Horace Jeffery Hodges	382
• Enlightenment through Celibacy or Celibacy through Enlightenment?/Yuki Sirimane	419
■ 만해 연구 자료 총목록	447



한국 시가의 형식 전변과 장르 실현

(주관 : 한국시가학회)

- 향가에서 고려속요로의 轉變 樣相 / 서철원
- 고려 말 · 조선 초의 시가 형식 변화와 장르 변천 / 성호경
- 18세기 초 전환기 시조 양식의 전변과 장르 실현 양상 / 김학성
- 개화기시조의 형식 전변과 장르 실현 양상 / 홍성란

향가에서 고려속요로의 轉變 樣相

— 詩形 構成의 변천을 중심으로 —

서철원(고려대 민족문화연구원 연구조교수)

1. 문제의 소재

본고는 향가의 소멸과 고려속요의 형성이라는 전환기 고전시가사의 국면¹⁾을 詩形의 변천 양상을 중심으로 논의하기 위해 이루어졌다. 이를 통해 향가의 양식적 전통과 정서의 흐름이 고려속요로 轉變하는 과정을 조명하고, 단선적 ‘지속’을 넘어서 고전시가사의 단면을 입체적으로 포착할 수 있는 단서를 마련하고자 한다. 아울러 향가와 고려속요의 형식

1) 고려속요의 본격적인 향유 전승은 조선 전기 이후를 기반으로 하는 것인 만큼, ‘신라의 시가’로 이해되곤 하는 향가와 고려속요를 직접 비교하는 방법론에는 다소 무리가 있을 수 있다. 그러나 고려속요의 기반이 되는 가악의 레퍼토리 형성은 건국 초기까지 소급될 수 있는 것인 만큼(임주탁, <고려시대 국어시가의 창작 및 전승기반 연구>, 서울대 박사논문, 1999, 9~115면.), ‘나말 여초’라는 전환기를 향가와 고려속요의 교체기로 보아도 큰 무리는 없으리라 판단했다.

적 형태적 차이가 이들의 정서 주제의 차이와 맺는 연관성을 밝힐 수 있는 기반에 나아갈 것이다.

그간의 詩歌史에서 향가와 고려속요는 역사적 장르로서 ‘交替’를 이룬 것처럼 서술되기도 했다. 그러나 그러한 통념에 비하면 향가와 고려속요의 관련 양상을 시학적 측면에서 考究한 성과는 흔치 않다. 박노준²⁾에 의해 향가는 “平淡”, 속요는 “激情”의 지향이 우세한 것으로 정리된 바 있지만, 주제를 중심으로 한 고찰이었으며 텍스트의 구조나 형식은 주목된 관심의 대상이 아니었다. 이에 비하면 향가와 고려속요 각각을 대상으로 한 형식론은 비교적 풍성한 편이다. 향가의 경우 《삼국유사》 원전의 분절 양상과 〈普賢十願歌〉의 詩行이 지닌 규칙성 등을 통해 “三句六名”의 의미를 밝히고자 한 시도³⁾가 지속되어 왔으며, 고려속요는 형태, 율격 현상, 어휘 표현기법 등 수사적 차원까지 논의가 이루어지고 있다.⁴⁾

향가와 고려속요 각각의 층위에서 거론되었던 兩者의 관련 양상은 양

2) 박노준, 〈향가와 의 대비로 본 속요의 정서〉, 《향가여요의 정서와 변용》(태학사, 2002), 62~93면.

이 밖의 주제사적 관점의 향가 속요 비교론의 성과는 다음과 같다.

김풍기, 〈향가와 고려속요의 서정 표출 양상과 그 의미〉, 《한국고전시가교육의 역사적 지평》(월인, 2002), 53~76면.

이형대, 〈원가와 정과정의 시적 인식과 정서〉, 《한성어문학》 18(한성대 국문과, 1999), 110~111면.

3) 비교적 근래의 논의를 예로 들면 다음과 같다.

김완진, 〈향가 표기에 있어서의 자간 공백의 의미〉, 《향가와 고려속요》(서울대 출판부, 2000), 105~116면.

양희철, 〈향가의 분절에 관한 연구 삼국유사에 수록된 11분절 향가의 원전 비평적 검토〉, 《한국언어문학》 47(한국언어학회, 2001), 155~183면.

양희철, 〈향가 형식론의 기반 일각 《삼국유사》의 기사분절에 대한 원전비평의 일부〉, 《한국시가연구》 10(한국시가학회, 2001), 31~59면.

신재홍, 《향가의 해석》(집문당, 2000), 20~23면

신재홍, 《향가의 미학》(집문당, 2006), 117~146면

태순⁵⁾에 의해 비로소 구명되었다. 논자는 “三句六名”의 의미를 ‘세 토막 형식[三句]’의 ‘여섯 가지 음악적 형태[六名]’로 가정하고, ‘三句’가 ‘三眞句’, 곧 〈鄭瓜亭〉을 거쳐 時調의 3장 형식에까지 연결된다고 보았다. 시가사 전반을 하나의 구도로 포괄할 수 있는 의욕적 시도였지만, 음악적 형태의 유사성을 중심으로 이루어졌다. 일단 음악적 차원에서 향가와 고려속요의 持續性이 밝혀진 것은 주목할 만한 성과이다. 그렇지만 문학 텍스트로서 향가와 고려속요의 관련 양상 해명은 앞으로의 과제라 할 수 있다. 음악적 차원에서뿐만 아니라 문학 텍스트로서 향가와 고려속요의 전면 지속 양상이 입체적으로 조명될 수 있을 때, 고전시가사의 구도 또한 명료해질 것이다. 따라서 향가와 고려속요의 詩語, 詩行, 詩形式의 차이를 통해 이들의 轉變 양상을 검토하고, 이를 통해 그 정서 주제의 변천 양상까지 거론할 만한 총체적 접근 구도를 마련할 필요성이 있다.

그러나 향가 혹은 고려속요의 형식적 본질이 구체적으로 무엇인지에 대한 합의점은 아직 찾지 못한 상황이다. 따라서 이들의 전면 양상을 다루기 위해서는 포괄적, 종합적 비교에 앞서, 일단 하나의 시학적 자질을 포착하여 이에 대한 各論을 전개할 필요성이 있다. 이에 본고에서는 우선 향가와 고려속요의 詩語 가운데 문장의 종결 방식, 곧 종결어미의 차이에 주목하고자 한다.⁶⁾ 시 텍스트에서 문장의 종결어미는 話者의 語調

4) 비교적 근래의 논의를 예로 들면 다음과 같다.

고혜경, 〈고려속요 시형 연구〉, 《고전문학연구》 10(한국고전문학회, 1995), 101~120면.

최철, 〈고려국어가요의 해석〉(연세대 출판부, 1996), 35~106면.

최철, 〈고려국어가요의 율격 현상과 텍스트 확정〉, 《문학 한글》 13(한글학회, 1999), 5~25면.

성호경, 〈고려시대 시가작품의 시적 형태 복원〉, 《고려시대 시가 연구》(태학사, 2006), 25~50면.

5) 양태순, 〈삼구육명의 새로운 뜻풀이(3) 그 음악적 해명〉, 《한국고전시가의 종합적 고찰》(민속원, 2003), 119~144면.

에 직결되는 중요한 標識이며, 시의 언술·문체가 지닌 특질로서 시적 화자의 정서, 세계관 등의 연구에서 중시되기도 하였다.⁷⁾ 따라서 향가와 고려속요의 문장 종결 방식에서 변별점을 찾을 수 있다면, 향가 혹은 고려속요에만 국한된 형식론에 비해 이들의 관련 양상 해명에 보다 도움이 될 것이다. 문장 종결 방식의 차이를 분석하면서, 아울러 한 편의 작품이 갖는 구성 방식의 차이를 고찰하고자 한다. 요컨대 신라 향가와 고려속요의 문체·어조가 두드러지게 다르고, 그것이 종결어미라는 사례들을 통해 발견될 수 있다면, 작품 전체의 정서·세계인식이 지닌 차이 또한 이들을 통해 고찰할 수 있을 것으로 예상된다. 이를 통해 작품의 미학적 자질을 밝혀낼 수 있는 유의미한 형식론의 실마리를 모색하고자 한다.

2. 鄉歌의 詩形 구성 방식—‘連鎖’와 ‘對稱’

1) ‘連鎖’의 문장 종결 방식

향가의 시학적 특질을 논의하는 관점에서 텍스트에 포함된 문장, 곧 構文의 성격을 분석하는 작업의 중요성은 이미 지적된 바 있다.⁸⁾ 여기서는 먼저 향가 텍스트를 이루는 낱낱의 문장에서 종결어미들을 창작 시기별

6) 고전시가 가운데 시조의 종결 방식에 착안한 연구 성과는 제출된 바 있다.

양희철, 〈시조 생략종결의 함축 연구〉, 《제43차 정기학술발표회 논문집》(한국시가학회, 2007), 1~18면.

7) 오형엽, 〈만해와 타골의 시의식 비교 연구 ‘되다’와 ‘하소서’의 시학〉, 《한국문학논총》 29(한국문학연구학회, 2001), 225~244면.

김동근, 〈영랑시의 담론주체와 언술 특성〉, 《한국언어문학》 37(한국언어문학회, 1996), 473~490면.

문호성, 〈백석 시의 언술 특성 문체를 중심으로〉, 《한국언어문학》 38(한국언어문학회, 1996), 359~376면.

이경수, 〈백석 시의 반복 기법 연구〉, 《상허학보》 7(상허학회, 2001), 347~381면.

로 一瞥하도록 한다. 종결어미는 시적 화자의 語調와 밀접한 관계를 지녔으므로, 한 편의 텍스트에서 종결어미들을 나열하면 작품의 정서가 변화하는 양상을 보다 쉽게 포착할 수 있을 것이다. 여기서는 우선 신라 향가의 문장 종결 방식을 시기순으로 살펴보겠다.

① 7세기 향가: 〈彗星歌〉, 〈薯童謠〉, 〈風謠〉, 〈願往生歌〉, 〈慕竹旨郎歌〉

신라 향가의 문장 종결방식을 시기별로 검토해 보자. 우선 7세기의 향가 다섯 편을 살펴보면 다음과 같다. 행 구분은 《三國遺事》 원전의 분절 양상을 따랐는데, 이하 다른 부분도 마찬가지이다. 일반적으로 신라 향가는 어석자에 따른 해독 결과의 차이가 매우 크기 때문에 작품 분석에 어려움이 많다고 알려져 있다. 그러나 대개 난해어구를 중심으로 한 편 차이며, 문장 단위의 분절이나 작품 전체의 구조를 뒤바꿀 만한 쟁점은 생각보다 많지 않다.⁹⁾ 문장의 종결어미를 중심으로 향가의 형태 또는 주제에 접근할 수 있다고 가정한 근거는 여기에도 있다.

舊理東尸汀叱 / 乾達婆矣遊烏隱城叱 良望良古 / 倭理叱軍置來叱多烽
燒邪隱邊也藪耶 / (감탄)

三花矣岳音見賜烏尸聞古 / 月置八切爾數於將來尸波矣 / 道尸掃尸星利
望良古 / 彗星也白反也人有叱多 / (감탄)

後句¹⁰⁾ / 達阿羅浮去伊叱等邪 / (감탄)

8) 신재홍(2006). 207~225면에서 향가 텍스트의 '인용 구문'을 "서사시에서 서정시로의 전개"라는 초창기 시가사의 흐름 속에서 "서정시이면서 서사시의 전통을 간직한" 양상으로 파악한 바 있다.

9) 이에 대해서는 서철원, 〈신라 향가의 서정주체상과 그 문화사적 전개〉(고려대 박사논문, 2006), 70~72면에서 〈모죽지랑가〉를 사례로 들어 지적했다.

10) 이른바 "차사"로 불리는 향가 후반부의 감탄어구는 독립된 문장으로 보지 않는다.

此也友物比所音叱彗叱只有叱故 (의문)

— 〈彗星歌〉¹¹⁾

善化公主主隱 / 他密只嫁良置古 / 薯童房乙夜矣卯乙抱遣去如

(평서-감탄)

— 〈薯童謠〉¹²⁾

나란히 眞平王代(579~631)에 이루어진 것으로 알려진 〈彗星歌〉와 〈薯童謠〉에서 문장의 종결 방식을 검토해 보자.

11) 이 작품의 어석은 다음과 같다. 이하 선택한 어석의 出典은 어석자의 이름과 연도만을 표기하고, 편의상 향찰역만을 든다.

“너리 물 건달바의 놀은 자싯흘랑 라고 여릿 굴도 옷다烽 다허안 시야슈야 세 곳의 오 보시울 들고 두 굿이 헤어텔[思, 破] 결의 길 비리 라고 비리 야 반야사 이 있다 後句 달* 아라 드가 야이야 友物[별]갓, 우뭇 디숨叱 叱 기 있고.” (양희철, 1997)

* 선택한 어석에 따르면 ‘達=山’이다. 그러나 여기서는 종래의 어석대로 ‘달[月]’로 보고자 한다. 앞의 5행에서 달을 ‘月’로 표기한 사례가 있지만, ‘山’을 표기하고자 횡수도 많고 복잡적 해석 과정이 필요한 ‘達’을 썼을지 의문인 탓이다. ‘달’의 표기가 같은 작품에서 달라진 원인은 같은 면에서 같은 글자를 쓰지 않고자 했던 필사 규범에 기인한 것으로 추정한다.

개별 어석의 취택 기준과 근거는 다음과 같다.

- ① 어학적 타당성만이 아닌 작품의 구조 미학적 가치에 관한 고려가 적절히 반영되었는가?
 - ② 난해어구의 경우 의미에 크게 영향을 끼치는 체언 용언보다는 관계언 수식언 등으로 처리되었는가?
 - ③ 의훈차 또는 벽훈 등 복잡한 다단계의 추론을 거쳐야 가능한 어석을 보이고 있지 않은가?
 - ④ 같은 향찰문자를 적어도 같은 작품 안에서는 동일하게 해독했는가?
 - ⑤ 연구자의 편의에 따라 誤刻 缺字의 가능성을 남발하고 있지 않은가?
- 12) “선과 공주님안은 남기시기 일일이 도고 薯童房乙夜矣卯乙抱遣去如 쏘똥 땡알 밤애 불안겨 가다”(김선기, 1993).

우선 <혜성가>는 감탄어구嗟辭로 볼 수 있는 표현인 “後句”를 제외하면 4개의 문장으로 나눌 수 있다. 그런데 대개의 어석은 이들을 ‘耶(감탄)-多(감탄)-邪(감탄)-故(의문 : 설의법)’의 구조를 지닌 것으로 파악해 왔다.¹³⁾ <혜성가> 어석상의 심각한 대립에도 불구하고, 문장의 종결어미를 통해 본 작품의 정서 혹은 詩想의 전개 방향에서는 나름대로 합의점을 지니고 있다는 의미이다.

그러나 여기서 더욱 주목할 만한 점은 의문형 종결어미를 통한 일종의 설의법으로 시상을 마무리하기 이전까지, <혜성가>에는 단일한 성격의 종결어미가 연속해서 등장하고 있다는 것이다. 일단 “(A) 烽燒邪隱邊也 戴耶”는 “봉홧불 사른 ○○가 있다있구나”라고 해독되어 왔다. 어떻게 보면 평서형이기도 하지만, 왜군의 존재를 알린 누군가가 있었다는 점을 강조하고자 한 시적 화자의 의식을 염두에 둔다면 감탄형의 성격도 지닌 것으로 풀이하는 편이 낫다. 다음 문장의 “(B) 彗星也白反也人是有叱多”와 대칭을 이루기 위해서도 그렇다. 한편 “多”라는 문자는 이미 3행의 “倭理叱軍置來叱多”라는 인용 구문에서 감탄형 종결어미의 표기에 활용되기도 했다. 요컨대 감탄형 종결어미 2개의 對稱을 통해 누군가의 2번에 걸친 착각을 드러낸 것이다. 이는 각각 “(C) 達阿羅浮去伊叱等邪”와 “(D) 此也友物比所音叱彗叱只有叱故”에 연결되어, ‘(A)-(C)’, ‘(B)-(D)’로 연결되는 인과 관계를 취한다.¹⁴⁾ (C)와 (D) 역시 감탄 혹은 의문형 종

13) <혜성가>의 어석 22개에서 문장의 구분 또는 종결어미 관련 어석 부분은 모두 일치하고 있었다. 비단 <혜성가>만이 아니라 대개의 향가 어석에서 이 부분들은 큰 대립이 없었다. 다시 말해 향가의 詩性を 객관적으로 밝힐 수 있는 근거가 되는 부분이라 할 수 있는 것이다.

14) <혜성가>가 2개의 분절을 통한 실상과 허상의 도식으로 이루어져 있다는 점은 류수열, <彗星歌의 발상과 표현>, 《고전문학과 교육》4(청관고전문학회, 2002), 155면에서 거론된 바 있다.

결방식을 취한다는 점은, 결국 <혜성가> 전체가 하나의 단일한 정서 혹은 주제를 연쇄 심화시키는 전개방식을 지녔다는 의미이다.¹⁵⁾

감탄형의 문장 종결 방식을 되풀이함으로써 <혜성가>의 화자는 현재 심각한 오해가 벌어지고 있으며, 수용자들은 시급히 인식의 전환을 이루어야 한다는 사실을 부각시키고자 하였다. 그런데 이와 같은 ‘인식의 전환’은 <薯童謠>에서도 시도되었다. 여느 短形의 향가가 그러하듯 <서동요>는 單一文으로 이루어졌지만, “薯童房乙夜矣卯乙抱遺去如”는 백제와 신라의 관계에 대한 시각을 바꿀 정도였다.¹⁶⁾ <서동요>의 “-多” 또한 평서형이면서 일부분 감탄의 어조를 지녔다는 점에서 <혜성가>의 “烽燒邪隱邊也藪耶”와 비슷한 구문으로 보인다.

그렇다면 ‘감탄형 종결 방식의 연쇄’를 7세기 향가에서 시상 전개 방식의 특징으로 보아도 좋을까? 다음 시기의 <風謠>(善德女王代 : 632~646)는 이와 관련하여 흥미로운 자료이다.

來如來如來如 / 來如哀反多羅 / 哀反多矣徒良 / 功德修叱如良來如

(감탄X7)

— <風謠>¹⁷⁾

<風謠>는 ‘향가’에 속하는지도 다소 불분명한 작품이다.¹⁸⁾ 다른 단형

15) 다만 <혜성가> 전체 텍스트가 지향하는 단일한 정서 혹은 주제의 실체는 어석에 따라 달라질 수 있다.

16) 薯童說話의 백제-신라간 通婚 사실은 진평왕-무왕의 관계상 생각하기 어려운 일이었기 때문에, ‘무왕’, 곧 서동이 실제로 누구인가는 그동안 많은 논쟁을 야기한 문제였다. 그러나 ‘진평왕대’라는 시기가 구체적으로 거론되었고, 서동설화 자체가 실제 역사에 대한 나름의 해석 행위로 볼 수 있기 때문에, 서동을 ‘무왕’으로 보는 입장이 가장 타당하지 않을까 한다.

17) “오가 오가 오가 오가 다라 다 주비네아 功德 닥 아 오가.”(양희철, 1997).

향가가 複文 1문장으로 이루어진 것과는 달리, 짝막한 감탄절 7개로 구성된 점 또한 독특하다. 그런데 여기서 주목하고자 하는 것은 〈풍요〉가 향가인지 여부의 문제가 아니라,¹⁹⁾ ‘如(감탄, 4회 반복)–羅(감탄)–良(감탄 또는 呼格)–如(감탄)’으로 이루어진 구성 방식이다. 비교적 단순한 구성 방식 때문에, “來如”라는 표현이 연속하면서 심화되는 종교적 의미에 대한 해석 또한 있어 왔다.²⁰⁾

그러나 문장의 종결 방식을 통해 드러나는 ‘단일 정서의 심화’는 〈풍요〉만의 특징은 아니었다. 앞서 〈혜성가〉의 경우를 들어 살펴 본 바 있지만, 〈願往生歌〉(文武王代: 661~680)의 경우에도 그것은 크게 다르지 않다.

月下伊底亦 / 西方念丁去賜里遣 / (감탄-의문)
 無量壽佛前乃 / 惱叱古音多可謨白遣賜立 / (칭유)
 誓音深史隱尊衣希仰謨 / 兩手集刀花乎白良願往生願往生 / 慕人有如白
 遣賜立 / (칭유)
 阿邪此身遣也置遣 / 四十八大願成遣賜去 (의문)
 — 〈願往生歌〉²¹⁾

〈원왕생가〉의 문장은 모두 감탄문과 의문문으로 되어 있다.²²⁾ 둘째, 셋

18) 나경수, 《향가문학론과 작품 연구》(집문당, 1995), 270~276면.

김학성, 〈향가의 장르체계론〉, 《한국고시가의 거시적 탐구》(집문당, 1997), 59면.

19) 〈풍요〉가 향가라면 본고의 가설은 더욱 설득력을 얻을 수 있겠지만, 설령 향가가 아니라 해도 ‘단일 정서의 심화’는 신라 서정시가의 성격 일반에까지 확장될 수 있을 것이다.

20) 양희철, 《삼국유사 향가 연구》(태학사, 1997), 362~367면.

21) “라리 엇테역 西方사장 가시리고 無量壽佛前의 고평 함 고쇼셔 다담 기프신
 옷 라 울위러 두 손 모도 고조 ‘願往生 願往生’ 그리리 잇다 고쇼셔 아야이
 모마 기터 두고 四十八大願 일고실가.”(김완진, 1980).

째 문장의 경우는 신앙의 대상에게懇請하는 청유형으로 되어 있긴 하지만, “願往生”의悲願이 느낌표가 연달아 붙을 만한 문장들을 되풀이하며 심화되어가고 있다는 점에는 異見이 있지 않을 것이다. 특히 둘째 문장에선 “말씀을 사되어 달라”고 핵심만을 부탁한 화자가 셋째 문장에서 두 손 곧추세운 자신의 신체를 묘사하고, 이어서 “원왕생 원왕생” 그리워하는 이가 있다고 사되어 달라 하여 둘째 문장의 “말씀”을 상세화한 부분은 ‘단일 정서의 심화’와 관련하여 주목된다. 화자의 발원이 ‘달’을 통해 간접적으로 전달되고, 그러면서 발화의 重疊이 이루어지는 점 또한 흥미롭다.

지금까지 살펴 본 네 편의 향기는 주술적, 정치적, 종교적 효용성을 추구하는 성향이 강하다. 이들에 비하면 현존하는 7세기 마지막 작품인 〈慕竹旨郎歌〉(孝昭王代: 692~701)는 역사적 문맥 속의 개인적 서정시로서의 성향이 한층 강한 것으로 평가받아 왔다.²³⁾

去隱春皆理米 / 毛冬居叱沙哭屋尸以憂音 / (명사형 종결)

阿冬音乃叱好支賜烏隱 / 史年數就音墮支行齊 / (감탄)

目煙廻於尸七史伊衣 / 逢烏支惡知作乎下是 / (감탄)

郎也慕理尸心未口行乎尸道尸 / 蓬次叱巷中宿尸夜音有叱下是 (의지)

— 〈慕竹旨郎歌〉²⁴⁾

22) 1행의 “月下伊”가 주격인지 호격인지 여부가 아직 논쟁중이기에, 이 부분을 독립된 감탄문으로 처리하지 않았다.

23) 이도흠, 〈慕竹旨郎歌의 창작배경과 수용의미〉, 《한국시가연구》 3(한국시가학회, 1998), 153~159면.

24) “간 봄 그리미 모 사 사 우를이 시름 아 나시 기시흔 지시 리니름 디디 니지 눈 도라덜 리히 맛보기라디 지소하리 나하 그릴 마 미 니홀 길 다보지시 굴히 잘 밤 이시하리.(현대역: 지난 봄 생각해 보니 그대 살아 있지 못한 것이야 울음과 시름 아름 다음어진 마음 나타내시은 그 모습 해달의 지남-세월아 디디 가자 눈 돌아칠 깜박 사

〈慕竹旨郎歌〉에서는 《삼국유사》 원전의 공백과 관련하여 앞의 2행이 전승과정에서 탈락했을 가능성이 제기되기도 하였는데,²⁵⁾ 대부분의 어석에서 현존 시형에서 3~6행의 연결보다는 1~4행의 연결이 더 자연스럽다는 점을 留意할 필요가 있다. 첫째 문장은 특이하게 “憂音”이라는 명사형으로 종결되어 있지만, 둘째 문장부터는 ‘齊(감탄)-是(감탄)-是(의지)’의 종결 방식을 취하고 있다. 작품의 서정적 성취에는 다소 차이가 있을 수 있지만, 다른 7세기 향가와 마찬가지로 감탄형의 종결 방식을 중심으로 하여, 첫 문장에서 환기한 “憂音”의 배경을 상세화하고 있다.

이상 다섯 편의 7세기 향가를 통해 ‘유사한 문장 종결 방식의 연쇄’를 통해 ‘단일 정서를 심화’시키는 양상을 살펴보았다. 몇 편 남지 않은 초기 향가이긴 하지만, 각 편마다 유사한 구조적 특징—감탄형을 중심으로 한 종결 방식이 연이어 출현하는—을 찾을 수 있다는 점은 前期의 향가 나아가 신라 서정시가와 관련하여 주목해야 할 사실이 아닐까 한다.

② 8세기 향가 : 〈獻花歌〉, 〈怨歌〉, 〈祭亡妹歌〉, 〈兜率歌〉, 〈讚耆婆郎歌〉, 〈安民歌〉, 〈禱千手觀音歌〉

다음으로 8세기 향가의 문장 종결 방식을 살펴보자. 먼저 聖德王代(702~736)의 〈獻花歌〉와 〈怨歌〉를 보자.

紫布岩乎過希執音乎手母牛放教遣 / 吾 不喻慙 伊賜等 / 花 折叱可
 獻乎理音如 (의지)
 — 〈獻花歌〉²⁶⁾

이에 그 분을 다시 만나 보게 되오리 그대여 그리워하는 마음에 다닐 길 다북덕쑥 구렁에 잘 밤 있으오리.” (류렬, 2003).

25) 박재민, 〈慕竹旨郎歌의 10구체 가능성에 대하여〉, 《한국시가연구》 16(한국시가학회, 2004), 5~26면.

物叱好支栢史 / 秋察尸不冬爾屋媵墮米 / 汝於多媵行齊教因隱 / 仰頓隱
面矣改衣賜乎隱冬矣也 / (감탄)

月羅理影媵古理因淵之叱 / 行尸浪 / 阿叱沙矣以媵如媵 / 史沙叱望阿
乃 / 世理都 / 之叱逸烏隱 也 / (감탄)
後句亡

— 〈怨歌〉²⁷⁾

〈獻花歌〉는 단일 문장으로 구성되어 화자의 의지를 보여주는 종결어미 ‘如’ 하나가 보일 뿐이다. 〈怨歌〉의 경우 인용 구문을 제외하면 2개의 문장으로 되어 있는데, 모두 감탄형 종결어미 ‘也’를 취하고 있다. 인용 구문 안의 “汝於多媵行齊”의 “齊” 역시 감탄형이다. 그렇다면 8세기 초엽에도 화자의 정서와 관련한 감탄형의 문장 종결 방식이 대세를 이루었다고 볼 수 있지 않을까?

이어서 단일 세대로는 가장 많은 5편의 향가가 현존하는 景德王代(742~764)의 작품을 살펴보자.

生死路隱 / 此矣有阿米次 伊遣 / 吾隱去內如辭叱都 / 毛如云遣去內尼
叱古 / (의문-감탄)

於內秋察早隱風未 / 此矣彼矣浮良落尸葉如一等隱枝良出古 / 去奴隱處

26) “지비 바회 자 문손 암쇼 노히시고 나 안디 붓그리샤 고 짓거 바도립다.” (김완진, 1980).

27) “가시 마기 자시가 안 이 히 디머 너 어더기 니지히신 우렷던 나시 고디시혼도히 라 다라리 그림히 나린 모다시 널물 아리 모시히 이기다히 지실사 라나 누리도 지시 리가 더라.(현대역: 줄기도 가지도 있도 다 좋게 잣나무는 이 가을에도 시들어 어울 어지지 않는데, “너 어디로 가라고 하랴” 하신 우러르던 그 모습 버리신 티어리/ 달의 그림자 내려비친 못의 흘러가는 물 아래의 모래가 물을 이기듯이 (원망스러움 이겨내고)/ 전날의 그 모습이야 그대로 바라나 세상은 의연히 어둡구나.)”(류철, 2003).

毛冬乎丁 / (의문-감탄)
 阿也 / 彌陀刹良逢乎吾 / 道修良待是古如 (의지-명령)
 — 〈祭亡妹歌〉²⁸⁾

今日此矣散花唱良巴寶白乎隱花良汝隱 / 直等隱心音矣命叱使以惡只 /
 彌勒座主陪立羅良 (명령)
 — 〈兜率歌〉²⁹⁾

먼저 현존 향가의 대표작으로 일컬어져 온 〈祭亡妹歌〉이다. 앞서 〈원왕생가〉가 청유형의 종결 방식을 중심으로 시상을 전개한 것과는 달리, 〈제망매가〉는 감탄형에 가까운 의문형 또는 의지형³⁰⁾을 보이고 있다. 〈원왕생가〉의 청유형이 왕생에의 간절한 마음과, 그 마음을 모든 중생이 함께 지녀주기를 의미하는 것이라면, 〈제망매가〉의 의문형에는 個體의 실존에 대한 의문과 함께 인간적인 슬픔에 대한 깊은 통찰이 드러나 있다. 이 변화가 집단적 신앙에서 개인적 종교로의 上昇을 뜻한다면 다소 지나칠지 모른다. 그러나 종교의 성격이 이처럼 변화하고 있는 것과는 별도로, 前代와 마찬가지로 단일한 문장 종결의 방식과 그에 따른 정서의 심화가 여전히 이루어지고 있다는 점은 유념할 만하다.

한편 같은 월명사의 〈兜率歌〉는 짧은 감탄문과 명령문으로 이루어져

28) “생사르[生死路] 예 이사매 버글이고나 가 다 말또 다 고가 닛고 어느
 이른 매이 저 떠딜 님다이 가재 나고 가는 곧모 온더아으 미타찰애
 맞보호 내 도 님가 기드리고다” (신영명, 2005).

29) “오 이의 산허[散花] 브르아 자보 온 꽃아 님고 의 시깃 브리악 미룩자주[彌
 勒座主] 모셔라.” (양희철, 1997).

30) 이 부분은 ‘修道’의 주체를 작가 자신으로 보면 ‘의지형’이 되지만, 작가의 누이로 보
 면 ‘명령형’의 맥락이 된다. 여기서는 일단 작가인 월명사 자신으로 보았다.

있으며, 문장의 종결에는 모두 “良”이라는 문자를 사용하였다. 그러나 짧은 감탄문 부분은 꽃을 부르는 呼格이기 때문에, 전체 시상은 꽃에 대한 하나의 명령으로 이루어졌다고 보아도 무방하다.

咽鳴爾處米 / 露曉邪隱月羅理 / 白雲音遂于浮去隱安媵下 / (의문)

沙是八陵隱汀理也中 / 耆郎矣 史是史藪邪 / (감탄)

逸鳥川理叱 惡希 / 郎耶持以媵如賜烏隱 / 心未際叱 遂內良齊 / (의지)

阿耶 / 栢史叱枝次高媵好 / 雪是毛冬乃乎尸花判也 (감탄)

—〈讚耆婆郎歌〉³¹⁾

〈讚耆婆郎歌〉는 지금까지의 향가와는 달리 ‘下(의문)–邪(감탄)–齊(의지)–也(감탄)’이라는 中層의 구성으로 되어 있다. 감탄형이 둘째, 넷째 문장을 종결시키고는 있지만, 단일한 문장 종결 방식의 連續에 의한 시상의 전개 관습은 일단 깨진 셈이다. 요컨대 〈찬기파랑가〉에서는 문장 종결 방식의 연쇄를 찾을 수 없다. 그러면 같은 작가의 〈안민가〉 역시 그러한지 살펴보자.

君隱父也 / (평서)

臣隱愛賜尸母史也 / (평서)

民焉狂尸恨阿孩古爲賜尸知民是愛尸知古如 / (평서)

31) “우루리 티미 나토신 다라리 구 조초 부더간 안디가 물이 바 나리하히 기나 히 지시 이시고라 이로 나라시 비라라히 나라 다니기 다비시혼 마 미 가시 조초노하져 아으 자시시 가지 눅디고 서리 모 흘 가시한이라.(현대역: 우러러 보는데 환히 비치는 밝은 달이 흰 구름을 쫓아 떠가는 것이 아닌가 푸른 물 내물에는 기바화랑의 모습이 비쳐 있구나 이로나(강)의 벼랑에 화랑이라 길이 전하여 지니게 되시온 마음의 그 끝을 쫓아가고 싶구나 아으 잣가지처럼 그 뜻 높고 서리도 모르올 굳센 화랑이로다.” (류렬, 2003).

窟理叱大 生以支所音物生此 吳惡謫治良羅 / (평서)
 此地 捨遺只於冬是去於丁 / (감탄)
 爲尸知國惡謫持以 / 謫知古如後句 / (평서)
 君如臣多支民隱如 / 爲內尸等焉國惡太平恨音叱如 (평서)
 — 〈安民歌〉³²⁾

정치적 언술로 이루어진 작품이라는 점을 감안하더라도, 〈安民歌〉는 지나치게 평서형 위주로 이루어졌다. 〈찬기과랑가〉가 형상화된 ‘풍경’을 보여주고 있는 것과는 대조적으로, 〈안민가〉는 군·신·민의 개념과 역할을 분명히 하고 있다. 그렇다면 〈안민가〉와 〈찬기과랑가〉는 수사방식상 완전한 대칭점을 보이고 있으며, 추정하건대 이와 같은 수사학적 實驗에 충당사의 작가의식이 있다고도 볼 수 있다.

膝 古召 / 二尸掌音毛乎謫內良 / 千手觀音叱前良中 / 祈以謫白屋尸
 置內乎多 / (평서)
 千隱手 叱千隱目 / 一等下叱放一等 除惡謫 / 二于萬隱吾羅 / 一等沙
 隱賜以古只內乎叱等邪阿邪也 / (청유)
 吾良遺知謫賜尸等焉 / 於冬矣用屋尸慈悲也根古 (의문)
 — 〈禱千手觀音歌〉³³⁾

〈禱千手觀音歌〉는 먼저 자신이 祈願하는 장면을 구체적으로 묘사하는 평서형으로부터 출발하여, 기원의 내용을 직접 드러내는 청유형이 등장

32) “님검은 아버지 알바 오실 어시야 일가니 얼 아 고 실디 일건이 올 알고다
 窟理[韓홀 살이기 솨 物生[갓살, 生物] 이홀 자-비 다 아라 이다홀 리곡 어 이
 니거더 디나라기 디니이기 알고다 後句 님검답 알바 답 일건답 언 나라-
 太平 음빠다.”(양희철, 1997).

시키고, 기도의 대상에 대한 의문³⁴⁾으로써 구성을 마무리하고 있다. 텍스트의 성격상 ‘기원’의 내용이 상당 부분 인용 구문의 형태로 포함되어 있으며, 비슷한 유형의 문장 종결 방식이 나열되지 않았다. 작품 구성상의 대칭도 눈에 띄지 않는다. 요컨대 〈도천수관음가〉는 지금껏 살펴 본 향가 일반의 수사방식과는 다소 다른 모습을 띠고 있다. 이는 경덕왕대의 다른 향가들이 나름대로 견고한 작가의식을 토대로 創作된 것과는 대조적으로 〈도천수관음가〉는 民間의 기복신앙을 바탕으로 만들어진 데 그 원인이 있지 않을까 한다.

③ 9세기 향가: 〈遇賊歌〉, 〈處容歌〉

마지막으로 9세기 향가의 문장 종결 방식을 살펴보자. 9세기의 향가는 〈遇賊歌〉(元聖王: 785~799)와 〈處容歌〉(憲康王: 875~885)의 2편이 남아 있다.

自矣心米 / 史毛達只將來吞隱日遠鳥逸 □ □ 過出知遣 / 今吞藪未去遣
省如 / (평서)

但非乎隱焉破 □ 主次弗 □ 史內於都還於尸郎也 / 此兵物叱沙過乎好尸曰
沙也內乎吞尼 / (?)

阿耶 / 唯只伊吾音之叱恨隱 陵隱安媧尙宅都乎隱以多 (평서)

— 〈遇賊歌〉³⁵⁾

東京明期月良夜入伊遊行如可入良沙寢矣見昆脚烏伊四是良羅 (평서)

33) “무릅홀 고도며 두블 손바담 모홉 아 천슈관음뵈 전아 비릅 올 두 오다 즈른 손
앗 즈른 눈홀 핫 놓… 홀 덜압 두블 - 나라 사 그숙주שי이 고기 옷
야야야 나아 깃딤 주실 언어 의스올 자비야 근고.”(양희철, 1997).

34) 이와 같은 종교적 의문의 성격은 양희철, 〈향가의 주가성을 다시 생각해 본다〉, 《한국
시가연구》8(한국시가학회, 2000), 5~32면에 의해 ‘구속주술’로 정리된 바 있다.

二 隱吾下於叱古二 隱誰支下焉古 (의문)
 本矣吾下是如馬於隱奪叱良乙何如爲理古 (의문-체념)
 —〈處容歌〉³⁶⁾

이 시기 향가에 관해서는 어석 및 작품 분석과 관련한 쟁점이 상당히 많은 편이다. 여기서는 일단 단일한 성격의 종결어미가 나열된다는 점만을 지적하겠다.

지금까지 살펴 본 신라 향가의 총 문장 수는 48개에 이른다. 여기서 단 일하거나 유사한 종결 방식이 連鎖되는 형태상의 특질을 ‘連鎖’의 양상이라 부르기로 한다.

2) ‘對稱’의 텍스트 구성 방식

7세기 향가에서 〈혜성가〉는 두 가지 층위 사이의 대칭이, 〈원왕생가〉는 화자와 달 사이의 발원의 중첩이 이루어졌다고 했다. 일종의 비유 혹은 유추라 할 수 있는 수사방식이 적용되었는데, 이를 텍스트 구성 방식에서의 ‘대칭’으로 範疇化하고자 한다.

이러한 경향은 8세기 향가에도 이어지고 있다. 〈헌화가〉에는 노인과 수로부인, 철쭉과 암소가, 〈원가〉에는 변질과 불변, 자연사와 인간사간 한 편의 텍스트 속에서 대칭 중첩의 양상을 띠고 있다. 향가의 수사방식에서 비유 상징이 갖는 비중은 이미 지적된 바 있지만,³⁷⁾ 이와 같은 類推

35) “저의 즈시 모 기려 날 멸 잃은 적 디나 알고 숨메 가고 쇼다 “다 그르오” 숨언 破邪主 버그 이시 어도 돌얼 鬮 금, 郎야 “이 잠가사 디나오” 도 사야 오 니야야 오덕이 내소리잇 측은 涇陵[물드르, 낫선 큰 언덕에] 숨압 尙宅 [눅힌 집, 오히려 집] 都[모도, 도]나이다.[오덕이 내소리잇 측은 善두 은 안디 尙宅 외나다.]”(양희철, 1997).

36) “東京 기 라라 밤드리 노니다가 드러 자리 보곤 가로리 네히러라 두 른 내헤엿 고두 른누기헨고 본 내 다마 아 엿디 랫고.”(김완진, 1980).

에 의한 對稱이 나타나는 빈도와 그 시적 의미는 앞으로 탐구할 만한 과제가 아닐까 한다.³⁸⁾

生死路隱	(A)생사로(生死路)
此矣有阿米次 伊遣	예 이사매 버글이고
吾隱去內如辭叱都	(B)나 가 다 말쑤
毛如云遣去內尼叱古	다 고가 닛고
於內秋察早隱風未	어느 이른 매
此矣彼矣浮良落尸葉如一等隱枝良出古	이 저 떠덜 님다이 가 재 나고
去奴隱處毛冬乎丁	가는 곧 모 온더
阿也	아으
彌陀刹良逢乎吾道修良待是古如	(A")미타찰애 맛보호 (B")내 도 닷가 기드리고다 ³⁹⁾

특히 <제망매가>는 “생사로”와 “미타찰”의 대칭이 詩想 전반을 이끌어 가는 가운데, 자연계와 인간계, 화자와 누이, 나아가 영속적인 존재와 무상한 존재 사이의 대칭 중첩이 이루어지고 있다. 이와 같은 ‘대칭’의 수사방식은 현존 향가 가운데 <제망매가>가 서정시로서 성취가 가장 높다는 평가의 한 원인이기도 하다.

咽鳴爾處米	우루리 티미
露曉邪隱月羅理	나토신 (A)다라리

37) 신재홍(2006), 226~284면.

38) 이에 대한 상론은 다음 장에서 이루어질 것이다.

39) 신영명, <제망매가, 회향의 노래>, 《고전문학 사회사의 탐구》(새문사, 2005), 39면.

白雲音逐于浮去隱安멜下 구 조초 부더간 안디가

沙是八陵隱汀理也中 물이 바 나리하히
 耆郎矣 史是史藪邪 (B)기나 히 지시 이시고라

逸鳥川理叱 惡希 이로 나라시 비라라히
 郎也持以媿如賜鳥隱 나라 다니기 다비시훈
 心未際叱 逐內良齊 (A)마 미 가시 조초노하져

阿耶 아으
 栢史叱枝次高멜好 자시시 가지 놉디고
 雪是毛冬乃乎尸花判也 (B)서리 모 흘 가시한이라⁴⁰⁾

앞서 논의했듯이 <찬기과랑가>에는 ‘연쇄’의 관습이 활용되지 않았다. 그럼에도 불구하고 대칭 중첩에 의한 구성은 여전히 유효하다. 우선 첫째-셋째 문장 그리고 둘째-넷째 문장은 각각 ‘기과랑의 존재에 대한 탐색과 그 확인’이라는 일종의 問答構造를 갖추었다. “다라리”와 “마 미 가시”를 각각 기과랑의 남은 자취라 한다면, “기나 히 지시”와 “서리 모

흘 가시한”은 화자가 탐색하여 찾은 기과랑의 모습이다. 그리고 작품의 주제는 제목에도 나와 있듯이 기과랑에 대한 讚辭인데, 평면적인 찬사가 아닌, 화자의 視線을 上下로 움직이면서 기과랑의 형상을 주변 風景에 重疊시키고, 기과랑의 마음이 주변 인물들의 마음에 내재화되는 입체적인 시상을 지향한다.⁴¹⁾

이상 <제망매가>와 <찬기과랑가>의 사례를 통해 ‘대칭’에 의한 텍스트

40) 류철(2003).

구성이 향가의 서정성과 깊은 관계를 맺고 있음을 알 수 있다. 한편 9세기 향가 두 편에는 ‘연쇄’의 관습이 뚜렷이 보이기도 하지만, 다른 한 편으로는 화자와 적대적인 관계의 상대—〈우적가〉의 ‘도적’이나 〈처용가〉의 ‘역신’—와의 調和 和諧가 중요한 화두로 등장하고 있다는 점을 부각하고자 한다. 〈우적가〉에서 내 마음의 모습(自矣心米)과 다만 그릇된 과거주(但非乎隱焉破口主)⁴²⁾, 〈처용가〉에서 東京의 변화한 모습과 화자의 침실 속에서의 과국이 대칭된 점도 유의할 만하다.

지금까지 살펴 본 문장 구조 혹은 텍스트의 구성에서 대비, 대립, 유추, 대칭 등의 속성이 나타나는 경우를 ‘對稱’의 양상이라 부르도록 한다.

3) 〈普賢十願歌〉에서 ‘連鎖’와 ‘對稱’

高麗 光宗代(949~975), 곧 10세기 중엽의 향가인 〈普賢十願歌〉는 신라 향가의 殘影 정도로 취급되기도 했으나, 근래의 연구에서 나름의 시적 성취를 지닌 것으로 평가받고 있다.⁴³⁾ 〈보현시원가〉의 문장 종결 방식을 검토해 보자. 〈보현시원가〉는 漢譯詩의 존재로 인해 어석상의 쟁점이 비교적 적을 뿐더러, 4행을 단위로 한 문장의 구분 단위 역시 명료한 편이다.

넷째 작품인 〈懺悔業障歌〉까지는 ‘連鎖’의 원리가 뚜렷이 적용되지 않은 것처럼 보이지만, 다섯째 작품인 〈隨喜功德歌〉부터는 유사한 방식의

41) 서철원(2006), 124~133면.

42) “破口主”의 공백에 대해서는 異說이 많으나, 여기서는 일단 가장 널리 선택되는 ‘破口主’로 생각하고자 했다.

43) 김승찬, 〈均如傳과 請轉法輪歌〉, 《향가문학론》(새문사, 1986), 409~429면.

양희철, 《고려향가연구》(새문사, 1988).

윤태현, 〈普賢十願歌의 배경과 문학적 성격 연구〉(동국대 석사논문, 1995).

임기중 외, 《새로 읽는 향가문학》(아세아문화사, 1998), 314~517면.

서철원, 〈均如의 작가의식과 普賢十願歌〉(고려대 석사논문, 1999).

서철원, 〈普賢十願歌의 수사방식과 사상적 기반〉, 《한국시가연구》 10(한국시가학회, 2001), 207~228면.

문장 종결 표지가 뚜렷이 보이고 있다. 그러다가 열째 작품인 〈普皆廻向歌〉부터 다시 문장 종결 방식의 연쇄가 사라지고 있다. 따라서 11편 전체를 4:5:2으로 나누어, ‘연쇄’의 관습과 詩想의 전개가 갖는 관련성을 살펴 보겠다.

心未筆留 / 慕呂白乎隱佛體前衣 / 拜內乎隱身萬隱 / 法界毛叱所只至去良 /

塵塵馬洛佛體叱刹亦 / 刹刹每如激里白乎隱 / 法界滿賜隱佛體 / 九世盡良禮爲白齊 /

歎曰 / 身語意業无疲厭 / 此良夫作沙毛叱等耶

— 〈禮敬諸佛歌〉⁴⁴⁾

今日部伊冬衣 / 南无佛也白孫舌良衣 / 无盡辯才叱海等 / 一念惡中湧出去良 /

塵塵虛物叱激呂白乎隱 / 功德叱身乙對爲白惡只 / 際于萬隱德海 / 間王冬留讚伊白制 /

隔句 / 必只一毛叱德置 / 毛等盡良白手隱乃兮

— 〈稱讚如來歌〉⁴⁵⁾

火條執音馬 / 佛前 乙直體良焉多衣 / 炷隱須彌也 / 油隱大海逸留去耶 /

手焉法界毛叱色只爲 / 手良每如法叱供乙留 / 法界滿賜仁佛體 / 佛佛

44) 〈普賢十願歌〉의 어석은 최행귀 한역시와의 비교에 유의한 성과인 김완진(1980)을 따른다.

부드르 그리 부터 알 저 온모마 法界 업 록니르거라 塵塵마락 부
刹이역 刹刹마다 모리 法界 신부터 九世 다 라 절 저아아, 身語意業无
疲厭 이렇 지 못 아.

周物叱供爲白制 /

阿耶 / 法供沙叱多奈 / 伊於衣波 最勝供也

—〈廣修供養歌〉⁴⁶⁾

顛倒逸耶 / 菩提向言道乙迷波 / 造將來臥乎隱惡寸隱 / 法界餘音玉只出
隱伊音叱如支 /

惡寸習落臥乎隱三業 / 淨戒叱主留卜以支乃遣只 / 今日部頭部叱懺悔 /
十方叱佛體遣只賜立 /

落句 / 衆生界盡我懺盡 / 來際永良造物捨齊

—〈懺悔業障歌〉⁴⁷⁾

이들 4편 모두 각각 3개의 문장으로 이루어져 있으며, 4행과 8행에서 문장의 종결이 이루어지는 면 또한 동일하다. 이들의 문장 종결 방식을 요약하면 다음과 같다.

	1~4행	5~8행	9~11행
〈禮敬諸佛歌〉	良 : 명령	齊 : 감탄	耶 : 의지-(명령)
〈稱讚如來歌〉	良 : 명령	制 : 의지	兮 : 감탄

45) 오 주비 南无佛이여 손 혀라 無盡辯才사 바 一念악 숫나거라 塵塵虛
物스 모리 功德스身を對 가만 德海 醫王 로기리 저아야, 반 一
毛스 德도모 다 라 너여.

46) 불 즐 자 마 佛前燈을 고티란 燈炷는 大海 이루거야 香 法界 업 록 며 좇아마
다 法스供 로 法界 신부터 佛佛 온갓 供 저아야, 佛供 하나 더를 니버 最勝
供이여.

47) 顛倒 여 야 菩提 아 길홀 이 지 러누은 머즈는 法界 나목 나님자 머즌 훗 디
누은 三業 淨界스主로 디니 곱오 주비 懺海 十方스 부터마 쇼셔아야, 衆
生界盡我懺盡 來際 오랑 造物 리저.

〈廣修供養歌〉	耶 : 감탄	制 : 의지	也 : 감탄-(평서)
〈懺悔業障歌〉	支 : 평서	立 : 청유	齊 : 의지

정리하고 보면 대체로 감탄형, 명령형이 자주 등장하기는 해도, 같은 종결방식이 2회 이상 연달아 등장하는 사례는 보이지 않는다. 그러나 수사방식에서는 화자와 佛菩薩 사이의 대칭적 관계가 뚜렷한 점층적 구성을 통해 드러나고 있다. 〈禮敬諸佛歌〉에서는 “마음의 붓(心未筆)”으로 그린 부처의 모습이 온 法界까지 확장되는 점층적 과정이 잘 드러나 있으며, 〈稱讚如來歌〉는 “나무불”이라 사되는 혀를 끝없는 德의 바다의 보살들(閻王⁴⁸)이 기리고 있다. 〈廣修供養歌〉는 등불을 돋우는 범공양의 행위를, 〈懺悔業障歌〉는 과거의 악업을 뉘우치는 행위에 대하여 시방 부처가 인정하는 모습이다. 요컨대 화자의 功德을 神들이 축원하는 구성을 취하고 있으며, 결국 이 작품의 수용자들에게 그같은 행위를 하도록 촉구하고 있는 셈이다.

따라서 〈보현시원가〉 전반부 4편에서 ‘연쇄’는 찾을 수 없었지만, ‘대칭’은 지속적으로 드러나는 양상을 확인할 수 있었다. 특히 화자와 불보살의 대칭 관계가 명확하다.

迷悟同體叱 / 緣起叱理良尋只見根 / 佛伊衆生毛叱所只 / 吾衣身不喻仁
 人音有叱下呂 /
 修叱賜伊隱頓部叱吾衣修叱孫丁 / 得賜伊馬落人米無叱昆 / 於內人衣善
 陵等沙 / 不冬喜好尸置乎理叱過 /
 後句 / 伊羅擬可行等 / 嫉叱心音至刀來去

48) “閻王”에 대해서는 未詳이며, 논쟁이 진행중이지만, 여기서는 일단 “醫王”으로 본 김완진(1980)의 입장을 따랐다.

—〈隨喜功德歌〉⁴⁹⁾

彼仍反隱 / 法界惡之叱佛會阿希 / 吾焉頓叱進良只 / 法雨乙乞白乎叱等耶 /
無明土深以埋多 / 煩惱熱留煎將來出米 / 善芽毛冬長乙隱 / 衆生叱田乙
潤只沙音也 /

後言 / 菩提叱菓音烏乙反隱 / 覺月明斤秋察羅波處也

—〈請轉法輪歌〉⁵⁰⁾

皆佛體 / 必于化緣盡動賜隱乃 / 手乙寶非鳴良爾 / 世呂中止以友白乎等耶 /
曉留朝于萬夜未 / 向屋賜尸朋知良설尸也 /
伊知皆矣爲米 / 道尸迷反群良哀呂舌 / 吾里心音水清等 / 佛影不冬應爲
賜下呂

—〈請佛住世歌〉⁵¹⁾

我佛體 / 皆往焉世呂修將來賜留隱 / 難行苦行叱願乙 / 吾焉頓部叱遂好
友伊音叱多 /
身只良只塵伊去米 / 命乙施好尸歲史中置 / 然叱皆好尸卜下里 / 皆佛體
置然叱爲賜隱伊留兮 /

49) 迷悟同體 緣起 事理라 차작 보곤 부터더 衆生 업 록내 모마 안딘 사 이샤리 닷
시론 내 닷 손더 어드시리마락 사 업곤 어느 사 안
깃글 두오릿과 아야, 더라 비겨 너 嫉妬 尼를을가.

50) 더 지글 法界아 佛會아 나 나 法雨를 비 옷도야 無明土 기피 무더 煩
惱熱로 다려내매 善芽 모 기른 衆生 사 바 적서미여 아야, 菩提 사 여름 오 覺月
라 여.

51) 모 부터 비록 化緣 다아 뭉시나 소 부 울어곰 누리 머물우 야 논아
가만 바매 아 실 번 아라 고티리여 더알 매 길 이 몰아 설 리여 아야, 우리
물 가 佛影 안 應 샤리.

城上人 / 佛道向隱心下 / 他道不冬斜良只行齊

—〈常隨佛學歌〉⁵²⁾

覺樹王焉 / 迷火隱乙根中沙音賜焉逸良 / 大悲叱水留潤良只 / 不冬萎玉
內乎留叱等耶 /

法界居得丘物丘物叱 / 爲乙吾置同生同死 / 念念相續无間斷 / 佛體爲尸
如敬叱好叱等耶 /

打心 / 衆生安爲飛等 / 佛體頓叱喜賜以留也

—〈恒順衆生歌〉

이들 5편에서 각 문장의 종결 방식은 다음과 같다. 다만 이 가운데 〈請佛住世歌〉와 〈恒順衆生歌〉는 4문장으로 이루어졌다.

	1~4행	5~8행	9~11행
〈隨喜功德歌〉	呂 : 의문(반어)	過 : 의문(반어)	去 : 의문(반어)
〈請轉法輪歌〉	耶 : 평서	也 : 감탄	也 : 감탄
〈請佛住世歌〉	耶 : 감탄-(의지)	也 : 감탄(2회)	呂 : 의문(반어)
〈常隨佛學歌〉	多 : 평서	兮 : 평서	齊 : 의지
〈恒順衆生歌〉	良, 耶 : 평서	耶 : 의지	也 : 평서

〈隨喜功德歌〉는 특이하게 설의법을 활용한 의문형 3개가 연쇄되어 있다. ‘연쇄’의 지향이 매우 강하다 할 수 있다. 김완진(1980)에 따르면 이 부분의 어석은 각각 다음과 같다.

52) 우리 부터 모 간 누리 닷 러시론 難行苦行스 願을 나 조초 번 따 모믹
드틀더 가매 命을 施홀 도그럿모 홀 디너리 모 부터도그럿 시니로어
이야, 佛道 아 하 너느 길안 빗겨 너져.

… 내 모마 안딘 사 이샤리
 … 안 짓글 두오릿과
 … 嫉妬스 니를올가

이들을 평서형으로 바꾸면 각각 “(남들이라 할지라도) 나의 몸이 아닌 사람이 없다”, “기쁜 마음을 아니 둘 수 없다”, “질투의 마음이 이르지 않을 것이다” 정도가 될 것이다. 말하자면 앞의 4작품이 화자와 불보살의 관계를 대칭으로 취했다면, 〈수회공덕가〉에서 문제가 되는 것은 나와 남의 관계라 할 수 있다. 따라서 수용자의 인식 전환을 통해 현실적 효용성을 극대화하고자 했던 7세기 향가와 마찬가지로 ‘연쇄’의 관습을 뚜렷이 보이고 있는 듯하다. 이렇게 남과 나를 同一視하는 종교적 인식의 성장을 통해 〈보현시원가〉의 향유층은 점차 확산되고, “世人喜樂之具”로서 향가의 효능 역시 성취되었을 것이다.

〈請轉法輪歌〉는 〈보현시원가〉 11편 가운데 비유 상징의 구사가 가장 뛰어난 작품으로 인정받아 왔다.⁵³⁾ 마음(佛田)의 종교적 성장 과정을 농사의 과정에 비유하여 “法雨”, “菩提”와 “無明土”, “煩惱熱”의 대칭으로 그려냈다. 이들의 대칭이 한 자리에 만나는 시공간을 “깨달음의 달이 밝은 가을 覺月明丘秋察羅波處”으로 집약시켰다. 한편 문장의 종결 방식을 정리하면, 화자 자신이 佛會에 나가는 장면을 평서형으로 전개하고, 佛心의 성장 과정은 감탄형 2개를 연쇄하는 ‘연쇄’의 관습을 통해 묘사하였다. 이는 곧 설법을 통해 굴린(轉)法輪의 효용이며, 남들의 마음까지 모두 “菩提”의 경지에 이르기를 촉구한 것이다.

〈請佛住世歌〉는 길 잃은 무리들을 위해 부처를 머물게 하고 싶다는 화

53) 김승찬(1986).

자의 발원이, 〈常隨佛學歌〉는 부처의 난행 고행을 화자 자신이 받아들였다는 결심이 각각 감탄형과 평서형의 연쇄를 통해 드러나 있다. 한편 〈恒順衆生歌〉는 중생과 더불어 “同生同死”하리라는 화자의 의지형 표현을 중심으로 부처와 중생의 관계에 대한 평서형 문장의 연쇄로 이루어졌다.

〈보현시원가〉의 다섯째~아홉째 작품들은 화자 자신과 주변의 중생과의 관계, 부처와 중생과의 관계, 화자와 부처와의 관계가 ‘연쇄’의 관습을 통해 표현되었으며, 인물들 사이의 대칭관계 또한 지속적으로 드러나 있다.

皆吾衣修孫 / 一切善陵頓部叱廻良只 / 衆生叱海惡中 / 迷反群无史悟內
去齊 /

佛體叱海等成留焉日尸恨 / 懺爲如好仁惡寸業置 / 法性叱宅阿叱寶良 /
舊留然叱爲事置耶 /

病吟 / 禮爲白孫隱佛體刀 / 吾衣身伊波人有叱下呂

— 〈普皆廻向歌〉⁵⁴⁾

生界盡尸等隱 / 吾衣願盡尸日置人伊而也 /

衆生叱邊衣于音毛 / 際毛冬留願海伊過 / 此如趣可伊羅行根 / 向乎仁所
留善陵道也 /

伊波普賢行願 / 又都佛體叱事伊置耶 /

阿耶 / 普賢叱心音阿于波 / 伊留叱餘音良他事捨齊

54) 모 내 닷 손一切 들악 衆生스 바 아 이 물 업시 씨 거저부
바 이룬나 懺 더운 머즌 業도 法性 지맛 寶라 너리로 그릿 시도야 아야, 절
손 부터도내 모마 더버사 이사리.

—〈總結無盡歌〉⁵⁵⁾

마지막 부분에서 〈普皆廻向歌〉는 3개의 문장으로 되었고, 〈總結無盡歌〉는 모두 4개의 문장으로 구성되었다. 주목할 점은 초반부에 있었던 ‘연쇄’의 관습이 다시 등장하고 있다는 것이다.

	1~4행	5~8행	9~11행
〈普皆廻向歌〉	齊: 의지	耶: 평서	呂: 감탄
〈總結無盡歌〉	也: 평서	也: 감탄	耶: 감탄 齊: 의지(연결어미 종결)

이들 두 편은 衆生濟度에 대한 화자의 의지, 종교의 보편적 진실에 대한 굳건한 믿음과 그에 따른 예찬으로 이루어져 있다. 〈總結無盡歌〉중반부에 감탄형의 연쇄가 일어나고는 있지만, 뒷부분이 앞부분에 대한 부연에 해당한다. 화자를 중심으로 한 중생과 부처의 대칭 역시 지속적으로 나타난다.

요컨대 〈보현시원가〉는 《삼국유사》 소재 향가에 비하면 詩行이 비교적 정연한 형태로 구분되어 있어, 11편의 향가가 총 36개의 문장으로 되어 있다. ‘연쇄’의 관습은 부분적으로 희석되어가고 있으며, ‘대칭’은 화자를 사이에 두고 부처와 중생 사이에서 여러 차례 이루어지고 있다.

요컨대 향가는 비슷한 문장 종결 방식의 ‘연쇄’와 문장 구조상의 대칭을 통해 단일한 시상을 沈澁 深化시키는 수사방식을 지향하고 있다는 것이다. 이제 현존 고려속요를 통해 향가의 ‘연쇄’ ‘대칭’의 作詩 관습이

55) 生界 다 내 願 다 날도 이시리마리여 衆生 가 오모 모 논 願海이고 이
 너거 더라 너곤 아온 로 길히여 더바 普賢行願 쯔 부 이리도야 아야, 普賢 사
 마 더룻나마 他事 리저.

어떤 양상으로 전변하는지 살펴보기로 하자.

3. 高麗俗謠의 詩形 구성 방식—‘反復’과 ‘屈曲’

1) ‘反復’의 문장 종결 방식

흔히 향가와 고려속요의 전변 양상에서 주목된 작품들, 〈悼二將歌〉나 이른바 향가계 고려속요들, 〈碁詞腦歌〉와 같은 禪詩 계통의 작품들이 있다.⁵⁶⁾ 이들부터 거론하여 향가와 속요의 관계를 추적해 나가는 것이 順理 일 것이다.

그러나 본고에서는 이들을 일단 論外로 하고, 향가와 속요의 差別相을 보다 직접적인 대비를 통해 드러내고자 한다. 이는 향가의 餘震이라 할 수 있는 저 작품들을 충분한 단계로 소화하여 검증할 만한 준비가 되지 못한 탓이기도 하지만, 그보다는 兩者의 형식적 특질이 완전히 구별되지 못한 상태에서 과도기적 징후들을 분석하려는 시도는 時機尙무일 수밖에 없다는 판단에 말미암은 바가 더 크다. 따라서 앞서 향가 형식론의 논점을 지속해서, 고려속요 텍스트에서의 문장 종결 방식과 시상 전개 구조를 생각해 보기로 한다. 여기서는 몇 편의 텍스트를 인용하여 고찰하고, 고려속요 전체의 문장 종결 방식은 다음 장에서 표로 정리하여 살펴보고자 한다.

먼저 향가의 전통과는 지역적으로 무관한, 百濟의 시가 유산일 가능성

56) 이들에 대한 근래의 논저는 다음과 같다.

유승민, 〈빈공제자와 향가 소멸과의 관련성에 대한 시고〉, 《동아어문논집》 3(동아대학교, 1993), 33~51면.

유영봉, 〈혜심의 기사녀가에 대하여〉, 《한국한문학》 20(한국한문학회, 1997), 27~40면.

박경주, 〈고려시대 향가 전승과 소멸 양상에 관한 고찰 普賢十願歌 이후를 중심으로 하여〉, 《한국시가연구》 4(한국시가학회, 1998), 183~210면.

김명준, 〈정과정과 향가의 거리〉, 《우리문학연구》 14(우리문학회, 2001), 131~152면.

도 있는 〈井邑詞〉를 살펴보자.

(前腔) 하 (호칭)
 노피곰도 샴/어기야머리곰비취오사라/어기야어 도리 (명령)
 (小葉) 아오다 디리
 (後腔全) 저재 너리신고요 / (의문)
 어기야즌 드 올세라/어기야어 도리 (평서-근심)
 (過編) 어느 다 노코시라 (명령)
 (金善調) 어기야 내 가는 점그롤세라/어기야어 도리 (평서-근심)
 (小葉) 아오다 디리⁵⁷⁾

— 〈井邑詞〉

〈정읍사〉의 문장 종결 방식은 ‘호칭-명령-의문-평서-명령-평서’로 이루어져 있다. ‘연쇄’의 관습은 활용되지 않았으며, 그 대신 ‘의문-평서(근심)’의 종결 방식의 반복이 이루어지고 있다. 말하자면 기원의 대상인 달에게 간청하고, 그럼에도 불구하고 의문을 갖다가 근심하는 모습이 되풀이된다. 이른바 연장체로 이루어진 고려속요가 지닌 반복적 구성은 그 동안 여러 차례 지적되어 왔다.⁵⁸⁾ 여기서는 그와 같은 반복이 텍스트 내에서 문장 사이에서도 일어나고 있음을 언급하고자 하는 것이다. 이를 향가의 ‘연쇄’의 관습과 구별되는 ‘반복’의 원리라 부르고자 한다.

雙花店에 雙花사라 가고신 / 回回아비 내손모글 주여이다 / (평서)

57) 《樂學軌範》卷5. 時用鄉樂呈才圖儀. 舞鼓.

58) 〈서경별곡〉〈만전춘별사〉〈가시리〉 등의 작품이 이러한 사례에 해당한다. 이들은 語句의 일부분이 반복되거나, 행에 따라 문장 성분이 조금씩 늘어나는 구성을 취하고 있다.

이말 미 이店뵈긔 나명들명 / 다로러거디러 죠고맛감 샷기광대 네마
 리라 호리라 / (의지)
 더러등성 다리러디러 다리러디러 다로러거디러 다로러 / 그자리에 나
 도 자라 가리라 / (의지)
 위 위 다로러거디러 다로러 / 그잔 티 거츠니 업다⁵⁹⁾ (평서)
 —〈雙花店〉부분

삭삭기 세물에 별헤 나 / 삭삭기 세물에 별헤 나 / 구은밤 닷되를 심
 고이다 (평서)
 그바미 우미 도다 삭나거시아 / 그바미 우미 도다 삭나거시아 / 有德
 신 님플 여 와지이다⁶⁰⁾ (의지)
 —〈鄭石歌〉부분

〈쌍화점〉과 〈정석가〉는 동일한 모티프의 나열과 함께 ‘평서형-의지형’으로 엮어진 종결 방식이 반복되고 있다. 〈쌍화점〉의 4개 연, 〈정석가〉의 6개 연 가운데 4개 연이 모두 이와 같은 방식을 취했다.

그러나 고려속요 자체가 단일한 성격의 역사적 장르가 아니기 때문에,⁶¹⁾ ‘반복’의 관습이 모든 텍스트에 두루 통용되는 것은 아니다. 개중에는 향가의 관습이었던 ‘연쇄’의 징후가 아직 남아 있는 작품들도 있다. 이른바 ‘향가계 고려속요’로 알려진 〈鄭瓜亭〉을 살펴보면, 총 9개의 문장이 ‘평서-평서-의지-의문-평서-감탄-감탄-의문-명령’의 순으로 되어

59) 《樂章歌詞》.

60) 《樂章歌詞》.

61) 정기호, 〈고려속요의 형태론적 연구〉, 《동악어문논집》 11(동악어문학회, 1978), 129~161면. 김홍규, 〈고려속요의 장르적 다원성〉, 《육망과 형식의 시학》 1(태학사, 1999), 97~114면.

있다. 평서형과 감탄형의 ‘연쇄’가 보이기는 하지만, 이것만으로 향가와 의 상관 관계를 바로 논의하기에는 다소 무리가 있다. ‘연쇄’의 관습이 보다 뚜렷한 작품은 <청산별곡>, <동동>과 <이상곡>, <가시리>이다. 여기서 <청산별곡>과 <이상곡>을 살펴보겠다.

살어리 살어리랏다 / 靑山에 살어리랏다 / 멀위랑 래랑 먹고 / 靑山에
살어리랏다 (의지)-(의지)-(의지)
우러라 우러라 새여 / 자고 니러 우러라 새여 / 널라와 시름한 나도 / 자
고 니러 유니로라 (감탄)-(감탄)-(호격)-(감탄)-(호격)-(평서)
가던 새 가던 새 본다 / 물아래 가던 새 본다 / 잉무든 장글란 가지고 / 물
아래 가던 새 본다 (평서)-(평서)-(평서)
이렁공 더렁공 야 / 나즈란 디내와 손더 / 오리도 가리도 업슨 / 바므란
쫐 엇디호리라 (감탄)-(감탄)
어디라 더디던 돌코 / 누리라 마치던 돌코 / 리도 피리도 업시 / 마자
셔 유니노라 (의문)-(의문)-(평서)
살어리 살어리랏다 / 바 래 살어리랏다 / 자기 구조개랑 먹고 / 바
래 살어리랏다 (의지)-(의지)-(의지)
가다가 가다가 드로라 / 예정지 가다가 드로라 / 사 미 대에 올라셔 /
奚琴을 혀거를 드로라 (평서)-(평서)-(평서)
가다니 브른 도괴 / 설진 강수를 비조라 / 조롱곳 누르기 와 / 잡
와니 내 엇디 리잇고⁶²⁾ (감탄)-(의문, 체념)
— <靑山別曲>

비오다가 개야 아 눈 하 디신나래 / 서런 석석사리 조 곱도신 길헤 /
다롱디우셔 마득사리 마두너즈세 너우지 / 잠짜간 내니물 너겨 / 깃 열
명길헤 자라오리잇가 (의문)

종종霹靂 아 生 陷墮無間 / 고대서 여딜 내 모미 / 종종霹靂 아 生 陷
 墮無間 / 고대서 여딜 내 모미 / 내님 두 고 년되 거로리 (의문)
 이리쳐 더러쳐 / 이리쳐 더러쳐 期約이잇가 (의문)
 아소 남하 너 期約이이다⁶³⁾ (평서-의지)
 —〈履霜曲〉

〈청산별곡〉은 1문장이 1개의 연을 이루고 있는데, 각 연에 따라 처음 보이는 문장 종결 방식이 여러 차례 되풀이되는, 향가보다 ‘연쇄’의 관습이 더욱 확고하게 자리잡고 있다. 한편 〈청산별곡〉과 마찬가지로 1문장이 1개의 연을 구성하고 있는 〈동동〉 역시 평서형과 감탄형을 중심으로 한 ‘연쇄’의 관습을 유지하고 있다. 〈이상곡〉은 총 8개의 문장으로 구성되었는데, 특히 의문형 종결 방식이 여러 차례 보이고 있다. 이는 〈가시리〉에도 보이는 특징이다. 따라서 〈정과정〉, 〈청산별곡〉, 〈동동〉, 〈이상곡〉 그리고 〈가시리〉는 향가와 마찬가지로 ‘연쇄’의 관습이 지속되고 있다고 볼 수 있다. 이들은 〈정읍사〉, 〈쌍화점〉, 〈정석가〉 등과는 형식적으로 구별되는 텍스트라 할 수 있다.

고려속요에서는 複數의 문장 종결 방식이 반복되는 형태를 띠고 있는 점이 향가에서의 ‘연쇄’와는 구별되는 형식적 특징이라 하겠다. 그러나 고려속요는 단일 장르가 아닌 관계로 다양한 문장 종결 방식을 모두 포괄하여 체계화할 수는 없었으며, 여기서는 일단 향가의 문장 종결 방식 관습과는 구별되는 원리로서 ‘반복’의 징후가 있음을 드러내기에 그쳤다.

2) ‘屈曲’의 텍스트 구성 방식

62) 《樂章歌詞》.

63) 《樂章歌詞》.

고려속요의 ‘반복’은 향가의 ‘연쇄’와는 질적으로 다른 시상 전개 방식이다. 향가가 유사한 문장 종결 방식의 연쇄를 통해 단일한 정서를 침잠, 심화시키는 전개로 나아간다면, 고려속요는 두 가지 이상의 종결 방식이 엮어진 ‘群’을 반복시킴으로써 좀더 복잡하고 변화의 진폭이 큰 정서를 담아낼 수 있는 것이다. 이렇게 다양한 정서의 振幅을 되풀이함으로써 詩想을 갈무리하는 수사방식을 ‘屈曲’의 텍스트 구성 방식이라 부르기로 한다.⁶⁴⁾

정서의 ‘굴곡’은 특정 정서의 強弱 혹은 淺深이 텍스트 내에서 일정한 간격을 두고 되풀이되는 양상으로 드러난다. 앞서 살펴 본 〈井邑詞〉에서 남편에 대한 근심의 정서가 달과의 관계 속에서 커졌다 작아졌다 하는 양상을 살펴볼 수 있다. 이렇게 들쭉날쭉한 정서적 緊張 상태는 고려속요에서 자주 보이는 것이다.

가령 〈동동〉에서는 화자의 님에 대한 마음이 月을 거치면서 송축, 그리움, 원망 등의 다채로운 양상으로 발현되고 있는데, 이에 따라 문장 종결 방식이 다양하게 변화하고 있다. 〈처용가〉는 ‘호격명령’의 구조가 종종 눈에 띄는데, 그러면서 神으로서 처용의 위엄이 커지거나 작아지는 樣態를 지닌다. 다음으로 〈정과정〉에서 임금과 화자 자신과의 信義, 〈청산별곡〉에서 세상과 화자 사이의 조화, 그밖에 애정을 중심으로 한 크고 작은 문제들은 단일한 상황을 노래했다기보다 多層의인 정서가 미묘한 긴장을 이루고 있는 양상, 말하자면 ‘굴곡’의 징후를 보이는 것이다.

여기서 제기한 정서의 ‘굴곡’을 민간 가요의 채집에 따른 이른바 ‘集

64) 여기서의 정서적 ‘굴곡’에 대응되는 고려속요의 특질을 연구한 성과로 박진태, 〈속요의 연 구성에 나타난 대립과 대칭〉, 《국어국문학》 91(국어국문학회, 1984), 23~49면을 들 수 있다. 이 논문에서 〈동동〉의 텍스트 구성 방식 분석 결과를 들면 다음과 같다. “고독(1월)-사랑(2월)-사랑(3월)-고독(4월)-사랑(5월)-고독(6월)-고독(7월)-사랑(8월)-사랑(9월)-고독(10월)-고독(11월)-사랑(12월)”.

句'의 성향으로 파악할 수도 있다. 그러나 다양한 성격의 혼재만으로 고려속요의 작품세계를 단정하기보다, 문장 종결과 텍스트 전개 방식에 따라 형성되는 새로운 특질의 하나로서 파악할 수 있는 가능성을 제기하고자 한다.

4. 향가와 속요의 시형 변천 양상

여기서는 신라 향가, <보현시원가>, 고려속요의 시형 변천 양상을 정리하도록 한다. 이 과정에서 지금까지의 논의에 대한 근거가 요약 제시될 것이다.

먼저 신라 향가의 경우를 표로 보이면 다음과 같다.

신라 향가의 문장 종결 방식은 감탄형(19)과 평서형(11)이 대체로 우세하다. 그러나 감탄형은 <풍요>에서 7차례, 평서형은 <안민가>에서 6차례

때	작품명	연쇄의 양상	대칭의 양상	종결방식(숫자는 출현 횟수)						
				평서	감탄	의지	의문	명령	청유	기타
7C	혜성가	감탄형	천상: 지상	1	4		1			
	서동요	X(1문장)	선화공주: 서동							
	풍요	감탄형	설움: 공덕		7					
	원왕생가	청유형	화자: 무량수불 (달의 매개 중첩)		1		1			
모죽지랑가	감탄형	과거: 현재 현재: 미래	2	1				1		
8C	헌화가	X(1문장)	노용: 수로 철족: 압소			1				
	원가	감탄형	자연: 인간		2					
	제망매가	의문형	화자: 누이 解脫: 未明			1	2			
	도솔가	X(1문장)	꽃: 미륵좌주					1		
	찬기파랑가	X(적용 안 됨)	탐색: 확인	2	1	1				
	안민가	평서형	군: 신: 민	6	1					

9C	도천수관음가	X(적용 안 됨)	화자: 무량수불	1			1		1	
	우적가	평서형	내마음: 도적의마음	2						1
	처용가	의문형	東京: 침실	1			2			
계				11	19	4	8	1	3	2

집중되었다. 따라서 보다 중요한 것은 전체적으로 어떤 종결방식이 우세한지가 아니라, 작품별로 하나의 종결방식이 2회 이상 집중적으로 분포하는 경향을 띤다는 점이다. 이를 편의상 ‘연쇄’라 지칭하고, 신라 향가에서의 관습적 징후로 보고자 하였다. 아울러 문장 구조 혹은 텍스트 구성에서의 대칭적 면모에도 주목하였다.

우선 <예경제불가>부터 <참회업장가>까지 4편은 ‘연쇄’의 관습이 적용되지 않았다. 반면에 ‘대칭’의 면모는 확연히 드러난다. 이 부분은 모두 화자의 외면 혹은 행위와 부처의 존재가 대칭하는 구성을 지녔다. 다

때	작품명	연쇄의양상	대칭의양상	종결방식(☆자는 출현 횟수)							
				평서	감탄	의지	의문	명령	청유	기타	
10C	예경제불가	의문형	마음: 부처		1	1		1			
	칭찬여래가		혀: 부처		1	1		1			
	광수공양가		법공양: 부처		2	1					
	참회업장가		참회: 부처	1		1				1	
	수회공덕가		화자: 중생					3			
	청전법륜가		감탄형	해탈: 미명	1	2					
	청불주세가		감탄형	중생: 부처		3		1			
	상수불학가		평서형	화자: 부처	2		1				
	향순중생가		평서형	화자: 중생	3		1				
	보개회향가			화자: 중생	1	1	1				
	총결무진가			화자: 중생	1	2	1				
계				9	12	8	4	2	1	0	

음으로 <수회공덕가>에서 <향순중생가>까지의 5편은 ‘연쇄’의 관습이 적용되었으며, <청전법륜가>에서의 해탈과 미명의 변증법적 관계가 각

편의 全體를 관통하고 있다. 따라서 중생과 부처, 화자와 부처, 화자의 중생의 관계가 화자를 가운데 놓고 역동적으로 펼쳐질 수 있었던 것이다. 마지막으로 〈보개회향가〉, 〈총결무진가〉는 ‘연쇄’의 관습이 다시 등장하고 있으며, 시적 화자의 강인한 결심과 종교의 永續的 진리에 대한 강한 믿음을 표방하고 있다.

전체적으로 〈보현시원가〉는 신라 향가에 비해 의문형의 종결 방식이 줄어들었고, 대신에 의지형 종결 방식이 늘었다. 감탄형의 비율이 조금 줄어들고, 평서형의 비율이 상대적으로 늘어났다. 이는 신라 향가의 형식적 특질이었던 ‘연쇄’의 관습이 해체되고, 화자의 정서 의지에 걸맞는 종결 방식을 자유롭게 선택할 수 있게 되었다는 의미로 보인다. 종결 방식을 놓고 보면 대체로 향가는 감탄형, 평서형의 비중이 높은 가운데 10세기 이후로 의지형이 다소 늘어나는 모습이다.

다음으로 고려속요의 경우를 살펴보자.

고려속요는 향가에서와 같은 시형 구성 방식의 체계화가 잘 이루어지지 않는다. 이는 속요 자체가 단일한 장르가 아닌 점에 그 원인이 있다. 향가와는 달리 감탄형, 의지형보다 평서형과 의문형의 비중이 더 크고, 呼格이 상당수 나타나기도 한다.

향가의 관습이었던 ‘연쇄’가 그대로 활용되기도 하지만, 일부 작품은 향가와 구별되는 ‘반복’의 문장 종결 방식을 취하고 있다. 여기서 ‘반복’은 어구 또는 문장의 단순 반복이 아닌, ‘명령·평서’ 등과 같은 특정한 유형이 모인 종결 방식의 ‘群’이 텍스트 전체에서 반복되는 현상을 뜻한다. 한편 고려속요는 텍스트 구성 방식으로서 특정한 정서적 국면이 들쭉날쭉하게 강해졌다 약해졌다 하는 모습을 띠기도 하는데, 이를 ‘굴곡’이라는 범주로 설정하였다. 위의 표에서 2가지 문장 종결 방식이 크게 우세한 작품들—〈동동〉, 〈처용가〉, 〈청산별곡〉, 〈쌍화점〉—은 굴곡의 성향이 비교적 쉽게 눈에 띄는 것들이다.

작품명	'반복'의 양상	'굴곡'의 양상	종결방식(숫자는 출현 횟수)						
			평서	감탄	의지	의문	명령	청유	기타
동동	평서·감탄·의문	애정정서	5	7		1			
정읍사	명령·감탄	근심		2		1	2		1
처용가	호격·명령	처용의 위엄	4	1	1	7	4		10
정과정	평서, 감탄 (‘연쇄’의 관습)	신뢰감	3	2	1	2	1		
청산별곡	의지, 감탄, 평서 (‘연쇄’의 관습)	세상과의 조화	8	6	6	3			2
서경별곡	어구의 반복	애정정서	1		1	4			2
사모곡	X(단형)	X	1	2					
쌍화점	평서·의지 (모티브 반복)	X	8		8				
이상곡	의문 (‘연쇄’의 관습)	X	1			3			
가시리	의문 (‘연쇄’의 관습)	애정정서	1			3	1		4
만전춘별사	명령, 의문, 평서	애정정서	3	2	2	4		3	4
유구곡	X(단형)	X	1						
상저가	X(단형)	X							1
계			43	22	24	30	8	3	28

고려속요에는 향가의 특질이 지속되는 부분도 있지만, 그에 비하면 차이점을 띠고 있는 국면이 더 크다. 이들이 단순한 차이에 그칠 뿐인지 서정시로서 미학적 자질의 차이에까지 이어질지 구명하는 작업이 앞으로의 과제라 하겠다.

5. 맺음말

지금까지의 논의는 향가에서 고려속요에 이르는 고전시가사의 전환 혹은 전변의 양상을 고찰한 것이었다. 그러나 향가와 고려속요의 詩性 자체에 관한 합의점이 아직 명료하게 드러나지 않은 상황이었기에,⁶⁵⁾ 과도기적 형태의 시가 작품을 구체적으로 분석하기보다는 향가와 속요의 ‘差異’ 자체를 드러내는 쪽에 착안하였고, 이를 위해 텍스트 속에서의 문장의 종결 방식과 문장들을 엮어가면서 나타나는 시상 전개 of 面貌 등을 중심축으로 삼아 논지를 전개하였다. 그 결과 향가에서는 ‘연쇄’의 종결 방식과 ‘대칭’의 전개 양상을, 고려속요에서는 ‘반복’의 종결 방식과 ‘굴절’의 전개 양상을 대체적인 징후로 가늠할 수 있었다.

지금까지의 형식론을 바탕으로 모티프 혹은 주제사적 논의의 가능성을 모색할 수도 있다. 예컨대 향가의 ‘대칭’과 속요의 ‘굴곡’이라는 시상 전개 방식을 통해 인물 형상 및 시 공간의 인식 지향적 양상에 관한 논의도 활발해질 수 있다. 향가에 등장하는 초월적 권능을 지닌 인물 형상—기과랑 같은 ‘성자’⁶⁶⁾ 혹은 선화공주 수로부인 같은 ‘미녀’⁶⁷⁾—과 고려

65) 물론 이에 주목한 연구 성과가 없는 것은 아니었으나, 향가와 속요 各論에 집중되었고, 본격적인 비교 연구의 실마리는 아직 나오지 않았다고 할 수 있다.

양희철, <향가의 향찰적 시성 연구>, 《한국문학이론과 비평》 1(한국문학이론과 비평학회, 1997), 245~268면.

최 철, <고려국어가요의 해석> (연세대 출판부, 1996), 35~106면.

66) 서철원, <진평왕대의 혜성가와 서동요 비교>, 《고전문학연구》 30(한국고전문학회, 2006), 117~146면.

67) 이도흠, <신라 향가의 문화기호학적 연구>(한양대 박사논문, 1993), 153~164면. 나경수, <현화가, 사랑의 세레나데>, 《향가문학론과 작품 연구》(집문당, 1995), 401면. 김승찬, <신라향가론>(부산대 출판부, 1999), 165면. 여기현, <현화가의 제의성>, 《신라 음악상과 사녀기》(월인, 1999), 223~272면. 길태숙 외, <여성의 모습으로 나타난 관음>, 《삼국유사와 여성》(이화문화사, 2003), 240~268면. 신재홍(2006), 409~423면.

속요의 都會的 인물 형상은 대조할 만한 변별성이 있다. 또한 공간 인식의 측면에서 향가는 문화사적 공간으로서 ‘意境’⁶⁸⁾에 대한 인식을 보이지만, 속요는 사람들이 부대끼며 살아가는 ‘都市’⁶⁹⁾에서 이루어진 텍스트이다. 시간 인식 역시 향가는 삶과 죽음의 종교적 시간⁷⁰⁾을 다루고 있지만, 속요는 만남과 이별의 세속적 시간이 드러나 있다.

詩形의 세밀한 분석을 통해 이러한 텍스트의 제 요소들이 지닌 본질과 그들 사이의 상관 관계에 도달할 수 있을 것이다. 따라서 향가와 속요의 서정성이 지닌 대조적 국면이 단순한 텍스트의 성격만의 차이가 아닌, 향가와 속요의 향유 소통 공간의 변별성, 나아가 신라와 고려의 문화사적 계보의 차이에까지 연결될 수 있는지 여부는 생각해 볼 문제이다.

그러나 본격적인 장르 비교론이 되기 위해서는 아직 해결해야 할 요소들이 많다. 향가 속요 연구에서는 무엇보다 기본적인 텍스트 해석부터 원만한 합의점이 이루어져야 할 것이며, 텍스트 문면의 형식과 구조에 대한 확정은 그다음 단계에서 이루어질 수 있는 것이다. 이러한 제약 때문에 본고의 문제의식과 방법론에는 일정 부분 한계가 있을 수밖에 없었지만, 발표자 자신이 語釋에 대한 明澄한 안목을 갖추으로써 해결할 수 있기를 期約한다. ■

68) 임준철, 〈漢詩 意象論과 朝鮮中期 漢詩 意象 研究〉(고려대 박사논문, 2003), 37~40면.

69) 정출현, 〈고려가요의 층위와 그 전승양상 여말선초 시가사의 구도에 유의하여〉, 《민족문학사연구》 13(민족문학사학회, 1998), 174~206면.

안상렬, 〈고려속요의 공간 연구〉, 《도남학보》 16(도남학회, 1997), 85~126면.

70) 조연숙, 〈향가의 시간의식 연구〉, 《고시가연구》 13(한국고시가학회, 2003), 249~269면.

고려 말·조선 초의 시가 형식 변화와 장르 변천

성호경(서강대 교수)

1. 서론

한국시가사에서 고려 말에서 조선 초에 이르는 동안은 주목할 만한 변화 및 변천이 이루어진 시기였다.

고려 말 13세기 후반 무렵부터 본격적으로 중앙에 진출한 향촌 출신 세력들은 사대부층을 형성하였다. 이 신흥세력은 새로 유입되기 시작한 성리학을 적극 수용하면서 점차 집권세력인 권문세족들(문신귀족층)과는 이념 및 이해관계를 달리하게 되었고, 권문세족 중심의 구질서를 타파하기 위해 일련의 사회개혁운동을 추진하였다. 그리고 그 일부가 북방 출신 무인들과 손잡고 1392년에 고려 왕조를 넘어뜨리고 새 왕조를 세우게 되었다.

이들 신흥사대부들은 조선왕조의 집권층을 이루어, 고려시대가 남긴 문화유산을 일단 이어받으면서도 그것을 청산하고 새로운 조선적 문화

를 건설하고자 노력하였다. 이러한 노력이 成宗代(1469~1494)에 들어서 결실을 거두어, ‘유학을 지도이념으로 하는 양반관료사회’로서의 조선 사회의 통치체제와 그 기반으로서의 제반 제도 문물이 확립되었다. 그리고 이러한 15세기의 모색과 확립을 기반으로 하여 16세기에는 성숙된 유학적 이념과 교양을 바탕으로 한 양반사대부들의 문화가 활짝 펼쳐지게 되었다. 이와 같은 변화는 시가에서도 나타나서, 고려시대 시가의 양식들이 청산되고 새로운 조선적 시가장르들인 시조와 가사가 이 무렵에 형성되어 발달해 나가게 되었다.

이 글은 이러한 고려 말·조선 초의 전환기에 이루어진 시가 형식 변화와 장르 변천의 주요한 양상들을 체계적으로 살펴보고자 하는 것이다.

먼저, 고려 말에서 조선 초에 이르는 동안에 이루어진 시가 형식의 변화와 그 요인 및 성격을 살펴보겠는데, 그 형식 변화는 詩篇 구성 면과 율격 면을 중심으로 하게 될 것이고, 초점이 맞추어지는 시기는 변화가 가장 많이 이루어진 15세기가 될 것이다.

다음에는, 그 동안에 이루어진 시가 장르의 변천상을 살펴보겠는데, 고려 후기의 시가 유형들이 조선 초에 들어서 변천된 양상과 새로운 장르들인 시조와 가사 장르가 형성되고 발달해간 과정을 밝히는 것을 위주로 하겠다.

이러한 변화 및 변천에 대한 고찰에서는 그 각 시기들의 시가를 서로 비교하는 일이 필요할 것이다. 그런데 고려 말에서 조선 초에 이르는 동안의 시가는 현재 남아 있는 작품들이 수적으로 얼마 되지 않은 데다, 그 성격들도 서로 같은 것만은 아니다. 현전하는 고려 후기의 시가작품들과 15세기 초·중엽의 시가작품들은 대체로 궁중을 중심으로 한 樂章 위주의 작품들임에 비해, 15세기 말엽 이후의 시가작품들은 주로 일반 사대부들의 작품들인 것이다. 이처럼 서로 성격을 다소 달리하는 작품들을 비교하여 변화 및 변천을 살피는 일이 온당한 결과를 얻을 수 있을지에 대

해 확신하기 쉽지 않다는 점에서, 불가피한 일이기는 하지만 이러한 논의는 일정한 한계를 지닐 수밖에 없다고 할 것이다.

이 고찰에서 작자에 대하여 논란이 많은 작품들은 제외함을 원칙으로 하지만, 고려 후기의 시가는 현전하는 작품들의 수효가 얼마 되지 못하기 때문에, 다수의 연구자들이 그 존재를 인정하고 있는 경우에는 부정적인 증거가 뚜렷하지 않는 한 포함시키기로 하겠다.

2. 고려 말·조선 초의 시가 형식 변화

1) 고려 말·조선 초의 시가 형식 변화

(1) 고려 후기 시가의 형식

武臣政變(1170년) 이래의 고려 후기의 시가계는 얼마 남아 있지 않은 작품들에서 다기한 유형들과 다양한 형식들을 보여주는데, 이 시대에 지어졌을 것으로 추정되는 작품 18편의 구성형식을 살펴보면 다음과 같다.

單聯體 5편 : 〈鄭瓜亭〉(鄭紱 작, 10~11행), 〈履霜曲〉(11~12행); “白雪이 ~”(李穡 작, 3행), 〈何如歌〉(李芳遠 작, 3행), 〈丹心歌〉(鄭夢周 작, 3행)

聯形式 11편 : 〈가시리〉(4연), 〈動動〉(13연), 〈靑山別曲〉(8연), 〈鄭石歌〉(11연 또는 6연), 〈西京別曲〉(3연); 〈滿殿春〉(6연), 〈後殿眞勺〉(忠惠王 작, 5연)¹⁾; 〈雙花店〉(4연); 〈翰林別曲〉(8연), 〈關東別曲〉(安

1) 〈후전진작〉(또는 〈北殿〉)은 조선 초에 散逸되었는데, 각기 따로 전하는 시조형의 작품들을 찾아 복원을 시도한 바에 따르면, 전 5연으로 이루어졌고(제5연은 不明), 그 연구성 양상이 〈만전춘〉과 비슷한 것으로 나타난다. 成昊慶, 〈고려시가 後殿眞勺(北殿)의 복원을 위한 모색〉, 《국어국문학》 90(국어국문학회, 1983), 재수록: 성호경, 《고려시대 시가 연구》(태학사, 2006), 389~426면 참조.

軸 작, 8연), 〈竹溪別曲〉(안축 작, 5연)

非聯體 3편 : 〈處容歌〉(45행 내외); 〈僧元歌〉(懶翁和尚 釋慧勤 작, 2음보 격일 경우 405행, 4음보격일 경우 210행 내외), 〈歷代轉理歌〉(申得淸 작, 2음보격일 경우 183행, 4음보격일 경우 100행 내외)²⁾

이와 같이 고려 후기의 시가에서는 구성 면에서 단련체의 작품들과 비연체의 작품들도 얼마간 지어졌지만, 연형식으로 된 작품들이 단연 우세한 것으로 나타난다.

그리고 율격 면에서는 3음보격이 다소 우세한 가운데(〈가시리〉, 〈동동〉, 〈청산별곡〉, 〈정석가〉, 〈서경별곡〉; 〈쌍화점〉), 3음보 시행과 4음보 시행이 혼용되거나(〈정과정〉, 〈이상곡〉; 〈처용가〉), 3음보격과 4음보격(또는 2음보격)이 함께 나타나기도 했고(〈한림별곡〉, 〈관동별곡〉, 〈죽계별곡〉), 4음보격 또는 2음보격의 율격으로 이루어지기도 했다(〈만전춘〉; 〈승원가〉, 〈역대전리가〉; 〈백설이~〉, 〈단심가〉, 〈하여가〉).³⁾

-
- 2) 〈승원가〉는 19세기에 지어진 〈自責歌〉(“원이는 금유차일 사바세계 남섬부주~”, 작자 미상)의 이본임이 밝혀졌지만(姜銓壽, 〈傳懶翁和尚作 歌辭 四篇에 대하여〉, 《한국언어문학》 23, 한국언어문학회, 1984, 재수록: 姜銓壽, 《韓國詩歌文學研究》, 대왕사, 1986, 82~100면), 여전히 많은 사람들이 이를 나옹화상의 작으로 인정하고 있으므로, 일단 그의 작으로 보겠다. 그리고 〈역대전리가〉도 僞作일 가능성이 없지 않지만, 〈승원가〉와 마찬가지로 가사형으로 채 정립되지 못한 전단계 양식의 작품으로 일단 인정하기로 한다. 이 두 작품에서는 4음보격으로 율독할 경우에 의미 면에서 호응하지 않는 사례가 적지 않으므로(특히 〈역대전리가〉에 많음), 그 율격을 2음보격으로 보는 편이 적합할 것으로 판단된다.
- 3) “白雪이~”. 〈하여가〉· 〈단심가〉는 《梁琴新譜》· 《靑丘永言》(珍本) 등 17세기 이후의 문헌들에 ‘4음보격 3행시’인 시조형의 모습으로 실려 있는데, 그 작품들이 지어진 14세기 말에는 그 율격이 어떠한지 잘 알 수 없다.

(2) 조선 초의 시가 형식 변화

조선왕조 개창(1392) 이래 15세기 말엽인 성종대(1469~1494) 무렵에 이르기까지의 시가계에서는 전대로부터 물려받은 경기체가 장르를 제외하고는 여러 작품들이 일정한 양식의 틀을 확립시키지 못한 채 다양한 양상으로 나타났다.

이 동안에 지어진 작품 33편의 구성을 살펴보면 다음과 같다.

단련체 4편 : 〈新都歌〉(鄭道傳 작, 7~8행), 〈不憂軒歌〉(丁克仁 작, 7~8행; 이상 한시현토체); “오 리~”(〈慢大葉〉, 3행), “이시렴~”(成宗 작, 3행; 이상 國語體)

연형식 24편 : 〈龍飛御天歌〉(安止·權·鄭麟趾 작, 125연), 〈月印千江之曲〉(世宗 작, 현존 194연), 〈儒林歌〉(6연), 〈感君恩〉(4연; 이상 국어체); 〈文德曲〉(정도전 작, 4연), 〈納氏歌〉(정도전 작, 4연), 〈靖東方曲〉(정도전 작, 5연), 〈敬勤曲〉(9연), 〈橫殺門〉(15연; 이상 漢詩懸吐體); 〈霜臺別曲〉(權近 작, 5연), 〈九月山別曲〉(柳穎 작, 4연), 〈華山別曲〉(卞季良 작, 8연), 〈歌聖德〉(禮曹 작, 6연), 〈祝聖壽〉(예조 작, 10연), 〈五倫歌〉(6연), 〈西方歌〉(釋義相 작, 10연), 〈宴兄弟曲〉(5연), 〈彌陀讚〉(釋己和 작, 10연), 〈安養讚〉(석기화 작, 10연), 〈彌陀經讚〉(석기화 작, 10연), 〈騎牛牧童歌〉(釋智 작, 6연), 〈不憂軒曲〉(정극인 작, 7연), 〈錦城別曲〉(朴成乾 작, 6연), 〈配天曲〉(예조 작, 3연; 이상 景幾體歌)

비연체 5편 : 〈鳳凰吟〉(尹淮 작, 30행 내외), 〈北殿〉(任元濬·成倪 등 작, 15행 내외), 〈觀音讚〉(25행 내외), 〈楞嚴讚〉(15행 내외?; 이상 한시현토체); 〈梅窓月歌〉(李仁亨 작, 19행; 국어체)

고려 후기에 성행했던 연형식은 이 시기에다 성행하여, 대다수의 작품

들이 연형식으로 이루어졌다. 그리고 율격의 면에서 15세기 초·중엽까지의 시가작품들에서는 2음보(또는 4음보)로 된 시행과 3음보로 된 시행이 함께 쓰이거나 또는 3음보 시행이 중심이 되어 있다.

〈용비어천가〉와 〈월인천강지곡〉에서의 율격은 일정한 방식으로 통일되지 않아서 2음보(또는 4음보)로 된 시행과 3음보로 된 시행이 함께 쓰였고, 〈신도가〉나 〈감군은〉 등에서도 3음보 시행과 4음보(또는 2음보) 시행이 함께 쓰였다.

海東 六龍이 사/ 일마다 天福이시니/ 古聖이 同符 시니 (〈龍飛御天歌〉 1)

太子 하 히 사/ 兄 ㄱ쁘디 일어서 / 聖孫 내시니 다
世子 하 히 사/ 帝命이 리어서 / 聖子 내시니 다 (8)

拯民을 爲커시니 攻戰에 니사/ 不進饜이 현빠신 알리
南北珍羞와 流霞玉食 바 사/ 이 쁘들 닛디 마 쇼셔 (113)

巍巍 釋迦佛 無量無邊 功德을/ 劫劫에 어느 다 리 (〈月印千江之曲〉 1)

世尊 오샤 아 고/ 소사 뵈 니/ 쁘들 고티라 시니 (29)

迦葉의 도 ㅄ 아래/ 虛空이 말로 들이니/ 竹園 ㅄ 길 卽時에 向 니
(147)

네 楊州 ㅄ 쇼올히여/ 디위에 新都形勝이 샷다

開國聖王이 聖代를 니르어샀다
 잣다운더 當今景 잣다운더
 聖壽萬年 샤 萬民의 咸樂이샀다
 아으 다룽디리
 알 漢江水여 뒤흔 三角山이여
 德重 신 江山 즈으메 萬歲를 누리쇼셔 (<新都歌>)

이러한 양상은 한시현토체 시가작품들의 경우에도 마찬가지여서, <횡살문>과 <경근곡> 등은 대체로 3음보 시행이 중심이 되어 있다(예외적으로 <유림가>는 2음보 또는 4음보 시행으로 됨). 그리고 3음보격의 율격이 잔존한 현상은 성종대 초의 <불우헌가>에서도 나타난다.

浮雲似 宦海上애/ 事不如心 이 하고만코 니이다
 裊고시라 不憂軒翁 裊고시라/ 時致 惠養 신 口之於味 裊고시라/ ……

이처럼 15세기 초·중엽까지는 고려대에 성행한 3음보격 율격과 고려 말에 부각된 것으로 여겨지는 2음보 또는 4음보가 함께 쓰이고 있었는데, 성종대인 15세기 말엽에 들어 4음보격의 율격이 뚜렷이 확립되는 양상을 보이게 되었다.⁴⁾

이시렴V브디갈다 아니 가든V못손나
 프더니V솔터라 남의 권을V드런 다

4) 고려 후기의 <만전춘>에서도 4음보격의 율격이 나타났지만, 그 여러 부분에서 율독에 어려움이 나타나는 등(특히 각 연의 끝 행) 정연한 4음보격으로 확립되지는 못한 것으로 보인다.

그러도 V 하 애답고나 가 뜻을 V 일너라

—成宗 작, 車天輅, 《五山說林草藁》

이 시기에 4음보격 율격이 확립된 데는 고려 말 이래의 시가들에서 적지 않게 나타난 2음보로 된 시행 둘이 합쳐져서 하나의 시행이 되는 ‘시행 통합’을 통해 4음보격을 이루게 된 면도 없지 않았고, 고려시대 시가에서 두드러진 3음보의 시행에서 제2음보와 제3음보가 한 음보로 축약됨으로써 2음보의 시행을 이루는 ‘음보 축약’에다 그 시행들이 돌씩 묶여 하나의 시행으로 통합되는 과정을 거쳐서 이루어진 면도 있었을 것이다(〈청산별곡〉과 〈경근곡〉·〈횡살문〉 등 한시현토체 시가 일부에서 이러한 면이 두드러진다).

이후 16세기의 시가계는 4음보격의 율격이 15세기 말엽에 확립됨에 따라 ‘4음보격 3행시’와 ‘4음보격 연속체’로 그 시형들이 확립된 시조와 가사의 양 장르를 주축으로 하여 이루어졌고, 경기체가도 그 중엽 무렵부터 3음보격으로 된 前節을 탈락시키고 4음보격으로 된 後節만으로 이루어지거나 또는 그 후절이 장형화되는 변형을 보이면서 그 말엽까지는 명맥을 이어갔다(周世鵬 작 〈道東曲〉·〈儼然曲〉·〈太平曲〉·〈六賢歌〉, 權好文 작 〈獨樂八曲〉). 이 밖에 16세기 중·말엽 무렵부터는 李璋(1505~?)의 〈李璋長歌〉(“鄭光弼 細筆奴~”; 9행), 鄭澈(1536~1593)의 “심익산~”(4행)·〈將進酒辭〉(10행) 등 일정한 정형을 갖추지 못한 別樣의 시가 작품들이 간간이 나타나기도 했다.⁵⁾

이러한 16세기 시가의 형식에서는 ‘4음보격 율격의 성행’과 ‘연형식의 退潮’가 두드러졌다.

5) 이에 대한 자세한 논의는 成昊慶, 〈朝鮮 前期의 類似時調 研究〉, 《人文研究》11-1(영남대 인문과학연구소, 1989), 재수록: 成昊慶, 《韓國詩歌의 類型과 樣式 研究》(영남대 출판부, 1995), 336~383면을 볼 것.

이에 고려 말에서 조선 초에 이르는 동안에 나타난 시가 형식의 변화는 ‘4음보격 율격의 확립 및 성행’과 ‘연형식의 퇴조’의 두 가지로 특징지을 수 있고, 그러한 변화의 과정에서 나타난 ‘15세기 시가의 형태적 다양성과 유동성’도 주목된다고 할 것이다.

2) 조선 초 시가 형식 변화의 요인 및 성격

(1) 15세기 시가의 형태적 다양성과 유동성

15세기 초·중엽의 시가계에서는 율격이나 시편 구성방식 등의 면에서 일정한 양식적 정형을 갖추지 못한 채로 여러 시가 형태들이 다양하게 나타나서(특히 한시현도체 시가가 이 시기에 집중적으로 나타남), 얼마 지속되지도 못하다가, 15세기 말엽 이래의 시조 및 가사의 흥기에 따라 사라지고 말았다.

이렇게 15세기 초·중엽의 시가가 형태적으로 다양하고 유동적인 양상을 보인 것은, 그 앞 시대인 고려 후기의 시가 양식을 청산하고 15세기 말엽에 이루어지게 되는 시조와 가사 시형의 확립을 위한 다양한 모색을 보인 과도기적인 현상으로서 나타나게 된 바일 것이다.

한편 예술사회학에서는 각각의 사회가 독특한 예술적 표현양식들을 지닌다는 가설이 널리 받아들여지고 있으며, 그 표현 형식들은 그 사회의 본질 등과 밀접한 관계를 가질 수밖에 없다고 하고,⁶⁾ 일반적으로 문학 형태들의 상대적 안정성과 사회 체계들 사이에는 의미 깊은 상호관련이 있다는 점이 명백한데, 대부분의 유동적·혁신적·실험적인 형태들은 그 새로운 특질들이 명백히 나타나거나 또는 지배적인 양상을 띤 사회 체계

6) Milton C. Albrecht, "Art as an Institution," Milton C. Albrecht, James H. Barnett, and Mason Griff ed., *The Sociology of Art and Literature*, New York: Praeger Publishers, 1970, p. 17, pp. 29~30.

들에 속한다고 한다.⁷⁾ 이로써 보면, 15세기 초·중엽 시가의 형태적 다양성과 유동적인 양상은 고려 후기적인 사회에서 조선 전기적인 사회로 이행하는 과도기로서의 그 시대의 유동적인 사회 체계를 반영하는 것일 가능성도 있다고 할 것이다.

(2) 4음보격 율격의 확립 및 성행

15세기 말엽 이래 16세기 동안의 시가작품들 대다수에서 보이는 4음보격의 율격은 그것이 양식적으로 확립된 시기인 15세기 말엽과, 그 확립된 양식이 시대양식(period style)·집단양식(group style)으로 발전하고 정비되어 간 시기인 16세기의 사회·문화적 환경과 긴밀한 관련을 지니는 것일 가능성이 높다.

시조와 가사 등에서 나타나는 4음보격의 율격은 각 시행들이 각각 두 개씩의 음보들로 이루어진 前句(안쪽)와 後句(바깥쪽)의 짝짓기를 통해 대칭균형을 이룸으로써 안정감을 보인다는 특성을 지닌다. 조선 전기의 시가 작자는 대부분이 양반사대부들이는데, ‘질서예의 순응’을 지향하는 유교의 성격⁸⁾은 대다수가 유학도로서 유교적 이념 및 취향을 지녔던 그 작자층으로 하여금 질서·안정을 추구하게 했다. 이러한 점에서, 4음보격 율격의 확립 및 성행은 조선 전기 사대부들의 유교적 이념 및 취향과 호응하는 것으로서, 그 작자층의 문화적 특질을 반영하는 것이다.

그런데 고려 말에 부상한 신흥사대부층의 한 사람으로 조선 초에 유학을 국가의 지도이념으로 확립시킨 鄭道傳(1337~1398)이 지은 <신도

7) 그리고 사회 체계를 사이의 주요한 과도기적 시대들은 통상 근본적으로 새로운 형태들(결국에는 정착되어 공유케 되는)의 출현에 의해 표시된다고 한다. Raymonds Williams, *Marxism and Literature*, 이일환 역, 《理念과 文學》(문학과지성사, 1982), 228면.

8) Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, 李敦寧 역, 《儒敎와 道敎》(휘문출판사, 1972), 493~494면 등 참조.

가)·〈문덕곡〉·〈납씨가〉·〈정동방곡〉 등에서는 4음보격의 율격이 뚜렷이 드러나지 않는다. 그 작품들에서는 3음보 시행과 2음보(또는 4음보) 시행이 함께 쓰이고 있는 것이다. 그리고 이러한 양상은 15세기 중엽의 〈용비어천가〉와 〈월인천강지곡〉 등에서도 마찬가지로 나타난다. 이처럼 다 같이 유교(성리학)적 이념을 지닌 사대부들에 의해 지어진 시가작품들이면서도, 15세기 초·중엽까지의 작품들에서는 3음보 시행과 2음보(또는 4음보) 시행이 함께 쓰이는 것이 일반적인 양상임에 비해, 15세기 말엽 이후의 작품들에서는 4음보격의 율격이 지배적인 것으로 나타나게 된 현상은 그 작자층이 지닌 유교적 이념과 관련된 안정된 질서 추구의 성향에 따른 것이라는 점만으로는 설명되기 어렵다.

구체적인 역사적 환경 아래서 대다수의 장르들은 한 시대 또는 한 특정한 기간 내에서의 집단양식들 중에서 다수를 차지하는 것과 같은 양식을 지니고자 하는 경향이 높으며, 일반적으로 문학작품이 시대양식에 부합하면 할수록 그것이 특정한 역사적 상황에 의존하는 정도는 더 커진다고 한다.⁹⁾ 그렇다면 안정감을 지니는 4음보격 율격이 내우외환으로 적지 않게 혼란스럽던 고려 말이 아니라 15세기 말엽 무렵에 확립되어 시대양식·집단양식으로서 16세기 동안에 성행했다는 사실은, 곧 성종대에 확립된 조선 전기적 제도와 문물을 기반으로 하여 대체로 안정된 상황 속에서 양반사대부 중심의 문화를 발전시켜 나간 그 시대의 사회 체계의 안정성을 반영한 것일 가능성도 있다고 할 것이다.¹⁰⁾

(3) 연형식의 퇴조

9) Fritz Martini, "Personal Style and Period Style," Joseph Strelka ed., *Patterns of Literary Style*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1971, pp. 95~96.

10) 집단적인 성격을 띤 대부분의 안정된 문학형태들은 역시 비교적 집단적이고 안정되었다고 특징지를 수 있는 사회 체계에 속한다고 한다. Raymonds Williams, 이일환 역, 앞의 책, 228면.

16세기의 시가에서는 연형식 구성의 퇴조가 두드러지게 되었는데, 고려 후기와 15세기에 성행한 연형식은 16세기에 들어 경기체가 등 전대 시가의 유산을 계승한 경우 외에는 거의 찾아볼 수 없게 되었다.

연형식의 구조는 음악과 긴밀히 관련되기 때문에, 노래함을 지향하는 시의 제재들이라면 오래 연을 형성하게 된다.¹¹⁾ 궁중악가 등으로 많이 쓰인 고려 후기와 15세기의 시가 작품들에 연형식이 많은 것도 바로 ‘노래함’과의 밀접한 관계에서 연유한 바가 크다. 그러므로 16세기의 시가에서 연형식이 퇴조하게 된 것은 곧 당대의 시가인 시조와 가사가 전대의 시가에 비해 음악과의 긴밀한 관련으로부터 다소간 멀어지게 된 점을 반영한다고 할 수 있을 것이다.

15세기의 악장시가들은 그 음악으로 대체로 고려의 鄉樂曲 등의 선율을 차용해 썼는데,¹²⁾ 조선 전기에 연주되었던 고려의 향악곡들이 차츰 방향질을 견제 됨에 따라서, 고려 향악곡에서 발견되는 확대형식·有節形式·변주형식은 조선 전기에 더 이상 새로운 방향으로 발전되지 못했던 것으로 보인다고 한다.¹³⁾ 그러니까 유절형식의 악곡을 주로 취하는 연형식 시가의 존립기반이 쇠퇴하게 되었던 것이다.

그러다가 ‘慢大葉’이라는 5章(旨)型的 새로운 형태의 성악곡이 나타났는데(고려 향악곡의 하나인 鄭瓜亭의 三機曲에서 유래되었다고 함), 그 형성시기는 世祖代(1455~1468) 무렵으로 추정된다(세조대의 악보들을 실었다고 하는 《大樂後譜》에 실려 있음). 이처럼 15세기 후반 무렵에 만대엽 악곡이 생겨나 성행하게 되면서부터 이를 음악적 기반으로 하여 시조의 발생 및 발달이 촉진될 수 있었을 것이지만,¹⁴⁾ 16세기의 시조작품들은 대체

11) Paul Fussell, *Poetic Meter and Poetic Form*(Revised Edition, New York: Random House, 1979), p. 110.

12) 宋芳松, 《韓國音樂通史》(일조각, 1984), 249면 등.

13) 같은 책, 316면.

로 그 악곡에 맞추기보다는 악곡의 엄격한 규제를 받지 않는 徒歌(‘가락 맞추기’)의 방식으로 가창되었을 가능성이 높으며, 노래로 불리지 않은 것도 상당수 있었을 것으로 추정된다.¹⁵⁾

그리고 음악과의 親緣性·유사성이 적고 노래함에 대한 지향이 약한 비연체 시가¹⁶⁾인 가사작품들은 상당수가 노래로 불리지 않았던 것으로 판단된다.¹⁷⁾

3. 고려 후기 시가 유형의 변천과 시조·가사의 형성

1) 고려 후기 시가의 유형과 그 변천

(1) 단편시가 부문

3~6행 정도의 크기로 이루어진 단편시로서 고려 후기에 발달한 유형으로는 단련체로 된 “白雪이~”·〈하여가〉·〈단심가〉 등의 유형(‘前

14) 權斗煥, 〈時調의 發生과 起源〉, 《冠嶽語文研究》18(서울대 국어국문학과, 1993), 27~45면에서 이에 대한 폭넓은 논의가 이루어졌다(만대엽이 가곡 창법으로 시조를 엮어 부르는 악곡이 된 것이 넓게 보아 14세기에서 16세기 초반의 어떤 시기라고 보았음).

15) 이에 대한 자세한 논의는 成昊慶, 〈16세기 국어시가의 연구〉(서울대 박사논문, 1986), 재수록: 成昊慶, 《朝鮮前期詩歌論》(새문사, 1988), 53~75면을 볼 것.

그런데 이러한 양상은 16세기 말엽 이래 적지 않게 달라졌다. 그 무렵에는 시조 장르 및 그 시형이 널리 보급된 데다, 이에 발맞추어 음악에서도 시조작품 등을 엮어 부를 수 있는 악곡의 레퍼토리가 풍부하게 되었던 것이다. 北殿調(3장식)에서는 큰 변동이 없었지만, 大葉調(5장식)에서 적지 않은 변동이 생겼는데, 만대엽이 퇴조하고 中大葉이 발달하게 되었으며, 數大葉이 나오게 되었고, 이들에게서 여러 곡들이 파생되기 시작했다. 이처럼 16세기 말엽부터는 시조작품 등을 엮어 부를 수 있는 악곡의 레퍼토리가 풍부해졌고, 이에 따라 시조의 가창도 활기를 띠게 되었을 것으로 보인다(이에 대한 자세한 논의는 成昊慶, 《朝鮮前期의 類似時調 研究》, 367~368면을 볼 것).

16) Robert J. Getty, “Stich(os),” Alex Preminger, Frank J. Wamke, and O. B. Hardison Jr., ed., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*(Enlarged Edition, London: Macmillan Press, 1975), p. 810 참조.

時調型')이 있었다. 이 유형은 고려 전기의 토착 시가양식의 〈井邑〉·〈思母曲〉 유형이 쇠퇴한 뒤, 14세기 후반 무렵부터 그 양식을 변형 계승하여 형성되었을 것으로 추정되는데, 그 매우 짧은 시편 속에서 단편적이고 순간적인 정서적 체험을 응축적·집약적으로 표현하였다.

그리고 단편시가의 구성방식 면에서의 속성과 이 유형의 양식이 지닌 매우 짧은 시편 크기 때문에 시상을 제대로 다 표현할 수 없는 경우에는 동일한 주제나 제재의 범주를 지니는 몇 개의 작품들로써 한 편의 작품을 이루는 현상을 보일 수도 있다는 점에서, 이 유형은 연형식 중편시가의 유형들과 서로 넘나들 수도 있었다고 할 것이다.

이 유형의 양식은 15세기에 들어 〈경근곡〉·〈횡살문〉 등의 일부 연형식 한시현토체 악장시가의 각 연들에 계승되었다가, 15세기 말엽 무렵에 는 그 양식을 기반으로 한 '4음보격 3행시' 로서의 시조형이 형성되었다.

(2) 중편시가 부문

① 단련체 중편시가

단련체 시가 가운데서도 10행 내외의 크기로 된 작품들은 단편시가와 는 비교적 뚜렷이 구별되어 중편시가의 일종으로 볼 수 있을 것이다. 단련체 중편시가에 속하는 작품들은 단편적·순간적인 정서적 체험의 표현이라는 면을 적지 않게 드러내면서도, 또한 단련체 단편시가보다는 큰 시편 속에서 대상에 관한 지식을 제한적이거나 지속적으로 서술하는 면

17) 가사작품을 가창하기 위해서는 '三腔八葉' 등의 음악적 장치를 덧붙이거나(A), 또는 따로 악곡을 짓거나(B-1) 다른 작품의 곡에다 얹어야 하는데(B-2), A의 경우는 楊士彦 이 許 e 작 〈西湖詞〉를 33節로 만들고 '三腔八葉'을 붙여 〈西湖別曲〉으로 노래하게 한 이외에는 뚜렷한 사례를 찾기 어려우며, B-1과 B-2의 경우는 현전하는 악곡이 없는 데다, B-1은 지명한 몇몇 작품들에 국한되었을 것이고, 그것도 작품 전편이 아니라 그 일 부분에 한정되어 이루어졌을(部分唱) 가능성이 적지 않을 것으로 판단된다.

을 함께 보일 수 있다(이러한 면에서 단련체 중편시가는 단련체 단편시가와 비연체의 장편시가를 절충한 중간적인 성격을 적지 않게 지닌다고 할 수 있다).

고려 후기에는 <정과정>·<이상곡> 유형이 있었는데, 이 유형의 양식(3음보와 4음보 혼용의 11행 내외)은 선행한 토착 시가양식인 신라시대 이래 10세기 중엽까지의 10구체 향가의 양식(2음보격의 10행 정도)을 변형 계승하여 12세기 무렵에 형성되었다.

이 유형의 양식은 이후 “백설이~”·<하여가>·<단심가> 유형(전시조형)의 양식이 형성되고 시조형으로 확립되어 성행하게 된 상황 속에서 율격 등의 변천을 겪으면서도 조선 후기까지 명맥을 이어갔는데, 이는 매우 짧은 시편으로 된 전시조형이나 시조로써는 제대로 충족시킬 수 없는 시적 요구의 일면에 부응할 수 있었기 때문일 것이다. 15세기의 <신도가>(7~8행)·<불우헌가>(7~8행), 16세기의 <이장장가>(9행)·<장진주사>(10행)·<安仁壽歌>(“어와 설은지고~”, 9행), 그리고 조선 후기의 일부 사설 시조 작품들(10행 내외) 등에서 그 양식을 변형 계승한 양상을 보여준다.

② 연형식 중편시가

둘 이상의 聯들이 모여 작품을 이루는 연형식에서 그 각 연들은 대체로 단련체 단편시가와 비슷한 성격을 지니기 때문에, 연형식의 구성은 응축되고 엄밀히 제한된 정서나 논의의 경우들에 가장 적합하다고 한다. 그러면서도 그 구성에서는 둘 이상의 연들을 통해 두 갈래 이상의 체험(행동이나 관념)을 표현할 수 있게 된다. 연형식 구성의 본질은 동일한 크기 및 형상을 가진 패턴의 규칙적 반복에 있다.¹⁸⁾

고려시대 시가 가운데는 (a) <維鳩曲>·<相杵歌> 유형(민요형; 2음보격

18) Paul Fussell, Op. cit., p.110 참조.

및 4음보격의 4행체), (b) 〈가시리〉· 〈동동〉· 〈청산별곡〉· 〈정석가〉· 〈서경별곡〉 유형(3음보격, 규칙적인 연 구성), (c) 〈쌍화점〉 유형(3음보격, 각 연 ‘전절+후절’ 구성), (d) 〈한림별곡〉· 〈관동별곡〉· 〈죽계별곡〉 유형(경기체가; 각 연 ‘전절+후절’ 구성, 전절 3음보격, 후절 2음보격 또는 4음보격), (e) 〈만전춘〉· 〈후전진작〉 유형(4음보격, 불규칙적 연형식)이 이러한 연형식의 중편시가에 속하는데, 고려 후기의 유형으로는 (b)유형, (c)유형, (d)유형, (e)유형이 있다(고려 후기에는 민요형의 (a)유형으로 된 작품이 남아 있지 않지만, 그 각 연 4행체의 연형식은 어느 시대에나 존재하는 양식 이므로 고려 후기에도 존재했을 것임).

고려 후기의 연형식 시가 가운데 가장 많은 작품들이 속하는 (b)유형의 작품들은 3음보격의 율격과 각 연들의 시행구성이 비교적 일정한 양상을 보이는데(연형식 시가의 전형적인 양상에 가까운 이러한 양식은 음악과의 친연성이 매우 높음), 그 양식은 토착 시가양식인 (a)유형의 양식을 바탕으로 하여 고려 후기에 형성되었을 것으로 추정된다. 이 유형의 양식은 15세기 중엽 무렵까지는 〈감군은〉· 〈문덕곡〉· 〈납씨가〉· 〈정동방곡〉· 〈경근곡〉· 〈횡살문〉 등의 여러 작품들에 변형 계승되어 성행했으나, 이후 거의 나타나지 않게 되었다.

(c)유형(〈쌍화점〉)과 (d)유형(경기체가)의 작품들은 각 연 내에서 ‘전절+후절’의 결합 양상을 보이는데, 이는 13세기 말엽 이후에 元代 중국에서 성행한 散曲 중의 帶過曲 등의 영향을 받아 (b)유형의 양식에서 파생되어 형성되었을 것으로 추정된다.

(c)유형의 양식은 이후에 계승된 자취를 뚜렷이 찾기 어렵지만(15세기 초·중엽의 〈儒林歌〉가 그 양식을 변형 계승했을 가능성이 있고, (d)유형 양식 형성의 기반이 되었을 가능성도 있음), (d)유형의 양식은 경기체가 장르로 확립되어 15세기에 성행하였는데, 〈한림별곡〉의 형태를 전형으로 하고 다소간의 신축성을 보이기는 하였으나 거의 그대로 계승되다가, 15세

기 중엽 무렵부터 변화를 보이기 시작했고, 16세기에 중엽 이후 전절을 탈락시키고 후절만이 남거나 그 후절이 다시 장형화하는 등 커다란 변혁을 보이며 명맥을 이어가다, 그 말엽에 소멸되었다.

연형식 작품들의 대다수는 첫 연의 형식을 제2연 이하에서 거의 그대로 반복하지만, 종종 불균등한 연들로 이루어지는 불규칙적인 연 구성 등의 변화를 보이기도 하며, 종결부에서의 변형을 보이기도 한다. 고려 후기의 시가에서도 일부 연형식 작품들은 서로 다른 형식의 연들로 이루어져 있는데, (e)유형의 작품들에 이러한 면이 뚜렷이 나타난다.

(e)유형(〈만전춘〉, 〈후전진작〉)의 양식(불규칙적 연형식, 4음보격)도 (b)유형의 양식에서 파생되었을 것인데, 13세기 말엽 이후에 이루어졌을 것으로 판단된다. 이 유형의 양식은 이후 15세기에 〈봉황음〉·〈북전〉(개찬가) 등 長形의 한시현토체 약장시가 일부에 계승되었지만, 연형식을 벗어나 비연체로 바뀐 모습으로 나타났다.

(3) 장편시가 부문

장편시가는 체계적이거나 광범위한 시상(대상의 특성, 보편적인 진리 등)의 표현·전달에 적합하며, 대체로 비연체의 구성을 취한다. 고려시대의 시가 가운데는 〈처용가〉 유형과 〈승원가〉·〈역대전리가〉 유형(前歌辭型)이 이러한 비연체 장편시가에 속하는데, 두 유형 모두 고려 후기에 나타났다.

〈처용가〉 유형의 양식(3음보와 4음보 혼용의 연속체)은 13세기 말엽 무렵에 새롭게 형성되었을 것으로 추정되는데, 이 유형의 양식은 이후 계승된 자취를 뚜렷이 찾아볼 수 없다. 이는 이 유형의 양식이 지닌 일정한 율격 및 구성방식으로 확립되지 못한 점¹⁹⁾ 등의 한계 때문에 시가계의 비연체 장편시가에 대한 요구가 〈승원가〉·〈역대전리가〉 유형이나 그 양식을 기반으로 하여 형성된 가사장르로 쏠리게 되었기 때문이거나, 또는

〈처용가〉가 특수한 작품(儺禮 등의 의식에서 쓰인 巫歌)이었기 때문일 것으로 추정된다.

〈승원가〉· 〈역대전리가〉 유형(前歌辭型)의 양식(2음보격 또는 4음보격의 연속체)은 그 이전의 어떤 토착 시가양식을 계승하였거나 또는 그것을 기반으로 하여 14세기 중엽 무렵에 형성된 것으로 추정된다. 이 유형의 양식을 기반으로 하여 15세기 말엽 무렵에 ‘4음보격 연속체’ 로서의 가사 형이 형성되었을 것이다.²⁰⁾

2) 시조 · 가사의 형성

(1) 시조

시조의 발생시기를 1920년대에는 작자 고증이 부실한 六堂本 《靑丘永言》 등의 기록에 따라 삼국시대로 보았으나, 1930년대에 들어서는 향가와 고려시대 시가의 소개 및 연구의 진척 등에 따라 고려 초로 늦추어 잡게 되었다. 그러다가 趙潤濟가 ‘고려 중기 발생, 고려 말엽 형태 완성’이라는 견해를 내놓았는데,²¹⁾ 이는 이후의 대다수 연구자들에게 널리 받아들여지게 되었다. 그러나 이 견해는 뚜렷한 논거 제시가 없는 막연한 추정의 성격을 벗어나지 못한 것인 데다 ‘時調’라는 말을 忠烈王代의 ‘新調 · 詩調’ 등과 함께 고유어의 借字表記로 잘못 이해한 바²²⁾를 주요 기

19) 15세기에 〈처용가〉를 개찬한 작품이 비연체로 된 〈봉황음〉이지만 그 음악으로는 연형식으로 된 〈만전춘〉의 악곡을 그대로 썼다는 점에서, 〈처용가〉 유형의 구성방식과 〈만전춘〉· 〈후전진곡〉 유형의 구성방식 사이에는 서로 넘나들 수 있는 중요한 공통기반이 있었다고 할 것이고, 이처럼 연형식 시가유형의 구성방식과 준별되지 않는다는 점에서, 〈처용가〉 유형의 구성방식은 확립되지 않았다고 할 수 있을 것이다.

20) 이상의 내용은 成昊慶, 〈고려 후기 시가의 계통과 형성과정 고찰〉, 《韓國文化》 37(서울대 규장각한국학연구원, 2006), 재수록: 성호경, 《고려시대 시가 연구》, 344~352면에서의 논의를 정리한 것임.

21) 趙潤濟, 《朝鮮詩歌史綱》(東光堂書店, 1937), 120면.

반으로 하여 이루어진 것이다. 이에 대해, 시조가 조선시대에 들어서 발생했을 것이라는 견해들도 적지 않게 나타났다.²³⁾

시조의 발생이란 곧 시조형의 발생을 말하는데, 시조형은 ‘4음보격 3행’으로 파악된다. 그렇다면 시조의 발생은 ‘4음보격 3행’의 정형시가가 처음 생겨난 것을 가리킨다고 할 것이다.

앞서 살핀 바처럼, 4음보격의 율격은 15세기 후반에 들어서 확립된 것으로 나타난다. 그렇다면 4음보격을 갖춘 시조형도 그 무렵이나 그 이후에 형성된 것으로 보아야 할 것이다.

15세기 중엽 무렵의 작품들인 〈경근곡〉·〈황살문〉 등에서 이에 가까운 모습을 보이기는 하나 여전히 4음보격의 모습을 갖추지 못하고 있어서, 이를 시조라고 할 수는 없다.

皇天이 眷大東 사 聖繼而神承이어서
 我后ㅣ 今受之 시니 王業이 載中興이샀다
 萬有千歲 享天福 쇼서

—〈敬勤曲〉其一, 《世祖實錄》〈樂譜〉

그러다가 15세기 말엽에 들어서서는 앞서 든 성종 작 “이시렴~”(1495)과 같이 ‘4음보격 3행시’로서의 시조형을 뚜렷이 갖춘 작품이 지어진 것으

22) 趙潤濟, 〈時調名稱의 文獻의 研究〉, 《靑丘學叢》4(靑丘學會, 1931), 재수록: 최철·설성경 편, 《시가의 연구》(정음사, 1984), 267~268면.

趙潤濟, 《韓國文學史》(동국문화사, 1963), 100~101면에서 그 오해를 자인하였음.

23) 李能雨, 《理解를 위한 李朝時調史》(이문당, 1956), 9~10면; 김수업, 〈시조의 발생시기에 대하여〉, 趙奎高·朴喆熙 편, 《時調論》(일조각, 1978), 1~24면; 姜銓술, 〈丹心歌와 何如歌의 遡源的 研究〉, 《東方學志》35(연세대 국학연구원, 1982), 재수록: 姜銓술, 앞의 책, 26면; 成昊慶, 〈16세기 국어시가의 연구〉, 25~35면; 權斗煥, 앞의 글, 21~45면 등.

로 나타난다.²⁴⁾ 이에 필자는 시조형의 확립기를 성종대로 추정한다.

그런데 16세기까지의 악곡을 주로 기록한 《梁琴新譜》(1610년)의 ‘中大葉’에 정몽주의 〈단심가〉가 실려 있고, ‘北殿’의 “호리누거~” 가사 다음에 “又”라고 하여 “白雪이”라는 말이 나오는데, 이는 이색의 작품 “白雪이 자진 골에 구루미 머흐레라~”(《靑珍》 7)를 가리킨 것으로 여겨진다. 그리고 작가 고증에 신중한 태도를 보인 《청구영언》(진본)과 《海東歌謠》에도 고려시대의 시조작품으로 이 두 작품과 함께 태종(이방원) 작 〈하여가〉가 실려 있다는 점에서, 이 세 작품들이 고려 말에 지어졌다는 점을 부정하기는 어려울 것이다.

그러나 그 작품들이 창작 당시에는 후대에 기록되어 전하는 바와는 적지 않게 다른 모습을 지녀서, ‘4음보격 3행시’인 시조형과 거리가 있을 것으로 추정된다. 앞서 살핀 것처럼 그 시대에는 4음보격의 율격이 채 확립되지 못하고 있었기 때문이다.

이와 관련하여 ‘慢大葉’ (心方曲)에 따르는 가사의 변천상이 주목된다.

國立國樂院 소장의 《琴譜》(편자 및 연대 미상)에서는 趙晟(1492~1555)의 악보(《趙晟譜》)를 옮겨 실었다고 하며 그 가사를 다음과 같이 기록하였다.

(一旨) 오 리오 리오 (二旨) 일에 오 리

(三旨) 쳐므디도 새디도 마 시고

(四旨) 새러 오 리오 (五旨) 당성의 오 리오쇼서

이것이 남아 전하는 만대엽의 가사들 가운데 가장 오래된 것일 터인데,

24) 성종이 兪好仁의 辭職 歸省을 전별하는 자리에서 지어 불렀다는 작품인데, 車天輅(1556~1615)가 가까운 시대의 至尊에 관한 사실을 날조하거나 잘못 기술할 리 없으리라는 점에서, 이 작품은 신뢰할 수 있는 最古의 시조작품이라고 할 수 있을 것이다.

三음과 五音 부분의 가사가 뚜렷한 三음보의 양상을 보이며, 四音 부분의 가사가 따로 한 句(2음보)로서의 양상을 지니므로, 시조형이라고 하기 어렵다. 이처럼 초기에는 시조형이 되지 못하던 만대엽의 가사가 후대로 내려오며 변모되어,²⁵⁾ 1728년에 편찬된 《청구영언》(진본)에는

오 리 오 이쇼셔 每日에 오 이쇼셔
 그디도 새디도 마르시고
 새라난 양장식에 오 이쇼셔

와 같은 시조형에 가깝게 동화된 모습으로 실리게 되었다(그러나 원 작품의 형상을 완전히 바꿀 수는 없기에 그 동화·변모에도 한계가 있어서 완전한 4음보격을 갖추지는 못하였으며, 또 그 뒤의 시대에는 이미 쓰이지 않는 옛 음악에 따른 노래였던지라 더 이상 변모될 소지도 거의 없어졌음).

이와 마찬가지로 고려 말의 “백설이~”. 〈하여가〉· 〈단심가〉 등도 본래는 ‘4음보격 3행시’로서의 시조형을 갖추지 못하다가 16세기 이후에 시조형으로 바뀌었을 것으로 추정된다.

지금까지 살핀 바를 종합해보면, 고려시대 이래의 시가계에서 단편적이고 순간적인 정서적 체험 위주의 시상을 표현하는 단련체 단편시가 부문에서는 고려 전기에 ‘3음보격 6행체’로서의 양상을 보이는 〈정읍〉· 〈사모곡〉 유형이 존재했는데, 14세기 무렵에 들어 “백설이~”. 〈하여가〉· 〈단심가〉 등의 전시조형이 모습을 드러내어, 앞의 유형을 대체하였고, 이 전시조형이 조선시대에 들어 여러 다양한 모색을 거쳐서, 15세기

25) “오 리 오 리나 일에 오 리나/ 점쁘디도 새디도 오 리/ 새리나 일 상의 오 리오쇼셔”(1572년 편찬 《琴合字譜》 ‘平調慢大葉’)

“오 리 오 리쇼셔 일에 오 리쇼셔/ 점그디도 새디도 마 시고/ 새라난(나) 일 식에 오 리쇼셔”(1610년 간행 《梁琴新譜》 ‘中大葉’)

말엽 무렵에 4음보격의 율격이 확립됨에 따라 ‘4음보격 3행시’의 시조형으로 확립되었던 것이다.

15세기 말엽 무렵에 시형이 확립된 시조는 16세기에 들어서도 초엽까지는 그리 떨치지 못하다가 중엽에 들어서야 비로소 활기를 띠게 되었고, 말엽부터 크게 성행하게 되었다.²⁶⁾ 그리고 이 시기에 들어 시조는 시형의 완비로써 典範化되어 갔는데, 이전의 작품들에서 보이던 다양하고 진지하던 창작태도가 이 시기에 이르러서는 기계적이고 상투적인 공식적 구조를 고수하는 경향을 많이 보이게 되었다.²⁷⁾

(2) 가사

가사의 형태를 ‘4음보격 연속체’라고 파악할 때, 앞서 시조형의 형성 시기를 논하며 살핀 바 있듯이, 그 ‘4음보격’ 율격의 확립은 고려시대에는 말할 것도 없고 조선시대에 들어서도 성종대 전까지는 뚜렷이 이루어지지 못하고 있었다. 그러니 ‘4음보격 연속체’로서의 가사형의 형성은 성종대 이전으로 소급하기 어려울 것이다.²⁸⁾

26) 이 동안에 지어진 작품으로 그 연대를 살필 수 있는 것만을 연대순으로 배열해 보면 다음과 같다.

成宗 “이시럽~”(1494); 金絿 “나온다~”. “을 ~”(1518년경), 金絿 “산수~”. “泰山이~”. “여기 ~”(1518~1522), 安東權氏(李賢輔의 어머니) <宣飯歌>(1528), 李賢輔 <效嘯歌>·<鞞巖歌>(1542), 周世鵬 <君子歌>·<學而歌>·<問津歌>·<浴沂歌>·<春風歌>·<至善歌>·<孝悌歌>·<靜養吟>·<動察吟>(1542~1544); 宋純 “곳이~”(1545); 宋純 “風霜~”(1547~1550), 李賢輔 <漁父短歌> 5수(1549), 周世鵬 <五倫歌> 6수(1549~1550), 許磁 “無極翁이~”. “江湖~”(1551년 이전), 李賢輔 <生日歌>(1553), 金麟厚 “어와~”(1560년 이전), 朴雲 “라 ~”. “花山에~”. “어제~”. “늘고~”(1562년 이전), 李滉 <陶山十二曲> 12수(1565), 姜翼 “뜰아~”. “柴扉에~”. “芝蘭을~”(1567년 이전), 金應鼎 “三冬에~”(1567년경); 宋純 <致仕歌> 제1 외 2수(1569). 이후 다수의 사람들에 의해 많은 작품들이 이어졌다.

27) 成昊慶, 앞의 글, 99면 참조.

현전하는 가사작품들 가운데서 신뢰할 수 있는 것으로 가장 오래된 것은 李仁후이 성종 6~8년(1475~1477) 사이에 지은 〈梅窓月歌〉일 터인데, 이 작품의 전 29句에서 4음보 시행은 10개밖에 되지 않고, 片句²⁹⁾가 9개나 된다.

梅窓에 리 쓰니 梅窓의 景이로다

梅는 엇더 梅고

林處土 西湖에

氷肌 玉魂과 脈脈 淸宵에

吟 던 梅花로다

窓은 엇더 窓고

陶靖節 先生

酒 葛巾 고 無絃琴 집푸며

瑟瑟 淸風에 비기엿던 窓이로다

달은 엇더 달고

李謫僊 豪傑이

采石 江頭에 一釣船 띄어 두고

28) 고려 말의 가사작품이라고 하는 것들은 대체로 전승과정이 不明하여 신빙하기가 어려우므로 假托이나 擬作으로 보는 견해가 적지 않은데(金東旭, 《國文學概說》, 민중서관, 1962, 53면; 鄭在鎬, 〈歷代轉理歌 眞僞考〉, 《東方學志》 39: 40, 연세대 국학연구원, 1983; 姜銓술, 〈傅懶翁和尙作 歌辭 四篇에 대하여〉 등), 나옹화상의 작이라는 〈승원가〉와 신득청이 공민왕 20년(1371)에 지었다는 〈역대전리가〉를 인정하는 경우에도, 그 두 작품은 2음보격으로 율독되는 편이 나올 것으로 판단된다는 점에서, 가사형으로 채 영글어지지 못한 것으로 보아야 할 것이다.

29) 가사의 4음보 1행은 2음보 句 둘의 짝짓기(聯句)에 의해 이루어지는 것인데, ‘片句’는 짝짓기를 이루지 못하고 외쪽만으로 1행을 이루는 것을 말한다. 이에 대한 자세한 논의는 成昊慶, 〈歌辭의 ‘片句’ 현상에 대한 試論〉, 《人文研究》 9-1(영남대 인문과학연구소, 1987), 재수록: 成昊慶, 《韓國詩歌의 類型과 樣式 研究》, 279~303면을 볼 것.

夜被 錦袍 倒著 接罹 고

玉璫에 수를 부어

青天을 向 야 問 든 달리로다

梅도 이 梅요 窓도 이 窓이요

달도 이 달이니

[이시면] 一杯酒요 一夕면 清談이니

平生 詩를 읊푸기 詔와 노라

—《梅軒先生實記》

이보다 약 50년 후에 지어진 李緒의 〈樂志歌〉(1523년경)의 일률적인 4음보와 비교하면, 그 형식상의 차이가 현격하여, 양자를 동일한 양식으로 말하기도 쉽지 않을 정도이다.

崑崙一脈 쪽 떨러져 小中華로 드러올 제

唐堯曾祝 華山으로 夫子昔登 泰山되야

七百洞庭 내려 오며 十二巫山 얼핏 짓고

秦始皇帝 萬里城을 天開地裂 핵터리며

乘彼白雲 구름 속의 海東朝鮮 도라 보니

天府金城 터이로다 萬世基業 지어보

…… (68행 생략) ……

書不盡意 圖不盡情 이 事業 誰 알소나

仲長統의 樂志論을 我亦私淑 여서라

—《夢漢零稿》

〈낙지가〉가 단조로운 4음보격 연속체의 모습을 보임에 비해, 〈매창월가〉는 연형식에서 연별 분단이 허물어져 이루어진 듯한 모습을 보여준

다.

이로 보아, 초창기 가사의 형성에는 단조로운 연속체 장편시가를 변형 계승한 경로 이외에, 연형식 시가에서 연형식이 붕괴되어 비연체를 이루게 된 경로도 있었을 것으로 추정될 수 있다.³⁰⁾ 이처럼 연형식이 붕괴되어 비연체로 바뀐 사례는 고려 후기 시가 가운데서 불규칙적인 연 구성을 지닌 〈만전춘〉과 〈후전진작〉이 15세기에 들어 개찬될 때 비연체의 〈봉황음〉³¹⁾과 〈북전〉으로 된 데서도 나타난 바 있는 것이다.

필자는 고려시대 이래의 시가계에서 체계적이거나 광범위한 시상을 기술하는 비연체 장편시가 부문에서 14세기 무렵에 들어 〈승원가〉·〈역대전리가〉 등의 ‘前歌辭型’이 모습을 드러내었는데, 이 전가사형이 15세기 말엽 무렵에 4음보격의 율격이 확립됨에 따라, 그리고 한편으로는 고려 후기의 연형식 중편시가 부문에서 불규칙적인 연 구성을 지니던 〈만전춘〉·〈후전진작〉 유형의 양식이 15세기에 들어 연형식에서 비연체로 바뀌는 등의 변화를 거쳐서, ‘4음보격 연속체’의 가사형을 형성하게 되었던 것으로 판단한다.

가사도 시조와 마찬가지로 15세기 말엽(성종대) 무렵에 시형이 확립되었으나, 16세기에 들어서도 초엽까지는 그리 떨치지 못하다가, 중엽에 들어서야 활기를 띠었고, 말엽(선조대)부터는 鄭澈 등의 뛰어난 작품들에 힘입어 안정된 율격³²⁾ 속에서 다양한 문학세계를 개척하며 계속 발전하게 되었다.³³⁾

30) 연형식의 작품으로 추정되는 許 e 작 〈西湖詞〉 ‘6iv’을 고쳐서 비연체의 가사작품 〈西湖別曲〉으로 만든 경우도 이러한 경로가 있었음을 시사하는 한 예라고 할 수 있을 것이다. 《先祖永言》의 許穆 〈西湖詞跋〉에서의 “公…又有西湖詞六iv 蓬萊楊使君載之樂府爲三腔八葉 總三十三節 謂之西湖別曲 後公多刪改增益 與樂府所載不同”(金東旭, 《韓國歌謠의 研究·續》, 선명문화사, 1975, 199면에서 재인용) 참고.

31) 〈봉황음〉은 〈처용가〉를 개찬한 작품이지만, 악곡으로 〈만전춘〉의 형식에 따른 ‘만전춘곡’을 썼다는 점에서 〈만전춘〉의 개찬가로도 볼 수 있을 것이다.

4. 결론

이상에서 필자는 고려 말·조선 초의 전환기에 이루어진 시가 형식 변화와 장르 변천의 주요 양상들을 체계적으로 살피고자 하였는데, 그 결과를 요약·정리해보면 다음과 같다.

고려 말에서 조선 초에 이르는 동안에 이루어진 시가 형식의 변화는 ‘15세기 시가의 형태적 다양성 및 유동성’, ‘4음보격 율격의 확립 및 성행’, 그리고 ‘연형식의 퇴조’의 세 가지로 특징지을 수 있다.

15세기 초·중엽의 시가에서의 형태적 다양성과 유동성은 고려 후기의 시가 양식을 청산하고 조선적 시가인 시조와 가사 시형을 확립하기 위한 모색을 보인 과도기적인 현상으로서 나타난 것인데, 그 시대의 유동적인 사회 체계를 반영하는 것일 가능성도 있다. 안정감 있는 4음보격 율격

32) 가사의 4음보격 율격에서 벗어난 ‘片句’는 16세기 중엽까지의 작품들에 집중적으로 나타났고, 16세기 말엽 이래의 작품들에서는 정연한 4음보격의 규칙성을 추구하는定型化 추세가 나타나서 그리 흔치 않게 되거나 또는 거의 나타나지 않게 되었다(18세기 무렵부터 다시 적지 않게 나타나게 됨).

33) 이 동안에 지어진 작품들을 연대순으로 배열해 보면 다음과 같다.

李仁亨 <梅窓月歌>(1475~1477); 李緒 <樂志歌>(1523년경), 洪暹 <冤憤歌>(失傳, 1536년경); 陳復昌 <歷代歌>(萬古歌, 失傳, 1550년경), 白光弘 <關西別曲>(1555년경), 楊士俊 <南征歌>(1555년경), 楊士彥 <美人別曲>(?), 許 e <西湖詞>(西湖別曲, 1565년경); 李滉 <道德歌>(1570년 이전), 曹植 <勸善指路歌>(1572년 이전), 宋純 <仰亭歌>(1569년경), 鄭澈 <關東別曲>(1580년경), 宋寅 <水月亭歌>(失傳, 1584년 이전), 鄭澈 <思美人曲>(續美人曲)(1587~1588), 鄭澈 <星山別曲>(1585~1589), 高應陟 <陶山歌>(1592) 등. 丁克仁(1401~1481)이 지었다는 <賞春曲>은 1786년에 간행된《不憂軒集》속에 후손에 의해 그의 작품으로 잘못 편입되었을 것으로 보는 견해가 타당성을 지닌 것으로 여겨지므로 제외했고, 曹偉(1454~1503)의 작이라는 <萬憤歌>와 許楚姬(蘭雪軒) 또는 巫玉(許筠의 첩)의 작이라는 <閨怨歌>, 그리고 <道德歌> 이외에 李滉 작이라는 작품들과 李珣 작으로 알려진 작품들도 작자에 대한 논란이 적지 않으므로 제외하였다.

이 15세기 말엽 이래 확립되어 성행한 된 것은 유교적 이념·취향을 지니던 조선 전기 사대부들의 문화적 특질을 반영한 바인데, 성종대 이래의 사회 체계의 안정성을 반영하였을 가능성도 있다. 16세기의 시가에서 연형식이 퇴조하게 된 것은 시조와 가사가 전대의 시가에 비해 음악과의 긴밀한 관련으로부터 다소간 멀어지게 된 점을 반영한다고 할 수 있을 것이다.

고려 후기의 시가 유형들이 조선 초에 들어서 변천된 양상은 다음과 같이 파악된다.

단련체 단편시가로는 14세기 무렵에 나타난 “백설이~”. 〈하여가〉·〈단심가〉 유형(전시조형)의 양식이 15세기에 들어 몇몇 연형식 작품들의 각 연에 계승되었다가, 15세기 후반 무렵 4음보격의 율격이 확립됨에 따라 ‘4음보격 3행시’의 시조형을 형성하게 되었다. 15세기 말엽 무렵에 시형이 확립된 시조는 16세기에 들어서도 초엽까지는 그리 떨치지 못하다가 중엽에야 비로소 활기를 띠게 되었고, 말엽부터 크게 성행하게 되었으며, 典範化되었다.

단련체 중편시가로는 〈정과정〉·〈이상곡〉 유형의 양식이 율격 등의 변천을 겪으면서 명맥을 이어갔는데, 15세기의 〈신도가〉·〈불우헌가〉, 16세기의 〈이장장가〉·〈장진주사〉·〈안인수가〉 등에서 그 양식을 변형 계승한 양상을 보여준다.

연형식 중편시가에서 4행체의 〈유구곡〉·〈상저가〉 유형(민요형)의 양식은 고려 후기와 조선 초의 작품들이 전하지 않지만, 모든 시대에 존재하는 보편적인 양식이므로 그 시기들에도 분명 존재했을 것이다.

고려 후기의 연형식 시가 유형들 가운데 규칙적인 연 구성을 지닌 〈가시리〉·〈동동〉·〈청산별곡〉·〈정석가〉(·〈서경별곡〉) 유형의 양식은 15세기 중엽 무렵까지 〈감군은〉·〈문덕곡〉·〈납씨가〉·〈정동방곡〉·〈경근곡〉·〈황실문〉 등의 여러 작품들에 변형 계승되어 성행했으나, 이후

거의 나타나지 않게 되었다.

‘전절+후절’ 구성을 지닌 유형들에서 〈쌍화집〉 유형의 양식은 이후 계승된 자취를 뚜렷이 찾기 어렵지만, 경기체가는 15세기에 성행하게 되었는데, 〈한림별곡〉의 형태를 전형으로 하다가, 15세기 중엽 무렵부터 변화를 보이기 시작했고, 16세기 중엽 이후 전절을 탈락시키고 후절만이 남거나 그 후절이 다시 장형화하는 등 커다란 변혁을 보이며 명맥을 이어가다, 그 말엽에 소멸되었다.

불규칙적 연 구성을 지닌 〈만전춘〉·〈후전진작〉 유형의 양식은 15세기에 〈봉황음〉·〈북전〉 등 장형 한시현토체 시가 일부에 계승되었지만, 연 형식을 벗어나 비연체로 바뀐 모습이 되었는데, 이 양식은 이후 가사형 형성의 한 기반이 되었을 것이다.

비연체 장편시가에서 〈처용가〉 유형의 양식은 이후 계승된 자취를 뚜렷이 찾아볼 수 없지만, 14세기 무렵에 들어 모습을 드러낸 〈승원가〉·〈역대전리가〉 등의 전가사형이 15세기 말엽 무렵에 4음보격 율격이 확립됨에 따라, 그리고 한편으로는 고려 후기의 연형식 중편시가 가운데 불규칙적인 연 구성을 지니던 〈만전춘〉·〈후전진작〉 유형의 양식이 15세기에 들어 연형식에서 비연체로 바뀌는 등의 변화를 거쳐서, ‘4음보격 연속체’의 가사형을 형성하게 되었다. 가사는 15세기 말엽 무렵에 시형이 확립되었으나, 16세기에 들어서도 초엽까지는 그리 떨치지 못하다가, 중엽에야 활기를 띠었고, 말엽부터는 안정된 율격 속에서 크게 발달하게 되었다.

고려 말에서 조선 초에 이르는 동안에는 이와 같이 한국시가사에서 주목할 만한 여러 변화 및 변천들이 이루어졌던 것이다.

그런데 서론에서도 말했듯이, 고려 말·조선 초의 작으로 남아 있는 작품들이 신뢰성에서 다소 문제되는 것까지 포함해도 수적으로 불충분한 데다, 그 각 시기 시가들의 성격이 서로 다소 다르기도 하기 때문에, 이를

대상으로 하여 각 시기별 시가의 형식과 그 변화·변천의 양상을 살핀 이 연구의 결과는 타당성을 지니기에 어려움이 없지 않다. 게다가 과도기라고 할 15세기 초·중엽의 시가에서는 律讀의 어려움까지 적지 않은 것이다. 이러한 문제점들을 해결할 수 있을 진전된 연구방법을 고대한다. ■

18세기 초 전환기 시조 양식의 전변과 장르 실현 양상

— 珍本 《靑丘永言》의 가집체계를 통하여 —

김학성(성균관대)

1. 머리말

조선시대 전체에 걸쳐서 사회-문화적 변화는 점진적으로 부단히 계속 되어 왔다고 이해해야겠지만, 그 중에서도 17세기 후반에서 18세기 전반(숙종-영조 간)에 이르는 시기의 변화는 그 이전에 볼 수 없었던 획기적인 변모 양상을 보여 왔음은 널리 알려진 사실이다. 그 변화의 폭은 조선 전기나 중기와는 비교가 되지 않을 정도로 현저하게 달라서 우리는 이 시대를 조선시대의 사회-문화적 전환기라 일컫는다. 서울을 중심으로 한 도시와 상공업의 발달이라는 물질 기반의 변화 상품경제의 변성, 인구 및 생산력의 급격한 증가 와 그에 따른 신분계층의 이동 현상, 그리고 이를 기반으로 한 실학이나 천기론 및 성령론 같은 사상적-이데올로기적 변동이 그러한 전환기의 구체적 모습이다.

이러한 전환기 시대의 새로운 기류에 호응하여 문학, 음악, 미술 등 예술문화 영역에서도 서울과 수도권을 중심으로 새로이 여항-시정문화가 발달함으로써 예술에 대한 인식의 변화와 미학적 전환이 일어나게 되었으니, 여기서 논의하고자 하는 시조의 경우도 이러한 전환기적 변동에서 예외일 수 없었다. 특히 도시 소비문화의 발달에 힘입어 서울과 수도권에서 새로이 부상한 경화사족과 중서가객층의 활동에서 그 구체적인 변동 주체들을 찾을 수 있는데, 이들이 전환기 시조의 창작과 향유를 이끌어 간 두 축이었기 때문이다. 그런 점에서 경화사족이라 할 마악노초 이정섭(1688~1744)의 발문을 달아 가객 김천택이 1728년에 편찬한 《청구영언》은 전환기 시대의 시조의 형식 전변과 장르의 실현상을 생생하게 내장한 자료라 추정할 수 있다. 거기에는 전환기 시대의 시조 활동의 중심을 이룬 그들의 활동상과 더불어 시조 장르의 변화 양상을 읽어낼 수 있는 중요한 징후들이 가집의 ‘전체체계’로, 혹은 ‘세부체계’로 각인되어 있을 것이라는 것이다. 현전 《청구영언》이 김천택의 자필본인 원본 《청구영언》 그것인지 아닌지는 알 수 없지만, 오씨본 《청구영언》(현 통문관 소장 《청구영언》)을 진서간행위원회에서 활자화한 것이 《진본 청구영언》(이하 《靑珍》으로 약칭)이므로 이 가집이 김천택 당대의 모습을 담고 있다고 보아¹⁾ 본고에서는 이를 대상으로 가집의 여러 징후들을 검토해 보기로 한다.

사실 《청진》은 現傳 최초의 가곡 가집이라는 문학사적 위상만으로도 다른 어떤 가집보다 중요한 비중을 가지기에 일찍부터 연구와 관심의 대상이 되어왔다.²⁾ 이들 연구를 통하여 무명씨나 만횡청류 작품을 비롯한

1) 《청진》이 과연 김천택이 편찬한 자필본 가집의 전사본일가에 대한 의문이 김영운, 〈진본 청구영언의 편찬연대에 관한 일고찰—고악보와의 비교를 중심으로〉, 《시조학논총》 14집(한국시조학회, 1999)에 제출되어 있어 과연 18세기 초의 노래 현상을 담고 있을가에 대한 의심을 가질 수도 있다. 이 문제는 본고의 마무리 부분에서 검토할 것이다.

당대의 시조장르가 서울의 여항-시정문화를 반영하고 있다는 점이 밝혀지고, 가곡문화에 관여한 계층의 활동상과 그 구체적 작품 성격에 대한 탐색이 이루어지게 되었다.

그러나 이러한 기존연구의 성과에도 불구하고 《청진》을 통한 전환기 시조 장르의 실현 양상이 만족스럽게 밝혀졌다고 하기는 어렵다. 특히 거기에 수록된 만황청류를 비롯하여 낙시조와 <장진주사> <맹상군가> 등에 대해서는 그 음악적 형식의 실체성이나 장르 정체성 같은 기본적인 문제에서부터 많은 논란이 야기되었다. 그렇게 된 사정에는 일차적으로 그런 문제들을 결정적으로 풀어줄만한 실증적 문헌자료가 없다는 데에 있지만, 《청진》을 읽어내는 방법상의 문제도 상당히 작용한 것으로 보인다. 즉 가집에 드러나 있는 여러 정보들과 항목들의 체계를 겉으로 드러난 현상만으로 읽어내는 단순독해(simple reading)의 수준에 머문 혐의가 짙다는 것이다. 이런 단순독해로 만황청류를 비롯한 여러 중요 문제들에 대해 거침없이 추단해 내는 해석상의 短見은 오히려 더 큰 문제와 혼란을 야기할 수 있다. 이에 우리는 가집의 표면에 드러나 있는 현상들을 있는 그대로 단순히 읽어내어 무리한 추단에 머물게 아니라, 그러한 현상 너머에 일정한 체계로 규칙화되어 있는 가집의 질서화 원리와 그러한 질서의 근거로 작동하는 원칙이나 기준을 찾아내고 이를 바탕으로 현상의 정보들을 진단해냄으로써 문제 해결에 도달하는 징후발견적 독해(symptomatic reading)³⁾로 전환할 필요가 있다.

이에 본고에서는 전환기 시조의 여러 징후들을 드러내는 《청진》의 체

2) 《청진》에 대한 논의는 문헌실증적 연구를 중심으로 일찍부터 있어왔지만, 근자의 본격적인 연구는 김용철, 《〈진청〉無氏名의 분류체계와 시조사적 의의》, 《고전문학연구》 16집(한국고전문학회, 1999); 김용찬, 《18세기의 시조문학과 예술사적 위상》(월인, 1999); 조규익, 《우리 옛노래 문학 蔓橫淸類(수정증보판)》(박이정, 1999); 남정희, <진본 청구영언 무명씨에 대한 고찰>, 《어문연구》 53집(어문연구학회, 2007) 등을 들 수 있다.

계와 여러 정보들을 대상으로 그 심층적 의미와 조짐을 진단해내는 징후 발견적 독해로 현안의 제반 문제들을 해명하는 단서들을 찾아보고자 한다. 그리고 그러한 단서들을 발판으로 하여 《청진》에 나타난 18세기 초 전환기 시조의 양식적 전변상과 그 장르적 실현양상을 규명해 보고자 한다.

2. 《청진》의 전체 체계와 시조의 형식 전변 양상

김천택이 가집을 편찬하려고 수집한 노래 가운데는 오랜 역사를 가지고 전통적으로 연창되어 오던 古調에서부터 당대에 행용되거나 널리 유행되는 新調(今調, 時調, 新聲, 新韻 등의 이름으로도 지칭)에 이르기까지 다양한 양식의 자료들이 혼재했을 것이다. 특히 그는 당대의 이름난 객으로서 전환기 시대의 복잡다단한 변화를 온몸으로 겪으며 가집을 엮고자 할 때 수집한 자료들을 어떻게 다루고 체계화하느냐가 핵심문제가 될 것이다. 거기에는 가집의 편찬자로서의 책무가 따를 것이고, 당시대의 관례나 표준이 편찬환경으로 작용하고, 편찬자의 의도가 개입될 것이다. 이러한 요인들이 수집 자료의 질서화에 작동하여 가집의 ‘전체체계’를 이룰 것이고, 이렇게 이룩된 전체 체계는 다시 내부적 틀 짜기에 작용하는 내적 원리에 의해 축조되어 ‘세부 체계’를 이루며 완성될 것이다. 이제 이러한 가집의 질서 체계에 따라 먼저 《청진》의 전체 체계를 검토하

3) 이런 독해 방법은 일부 기존논의에서 활용되고 있다. 가집의 체제와 텍스트 변화를 섬세하게 읽어내어 19세기 가곡사의 새로운 연창방식의 실제와 구도의 변화를 예리하게 파악해낸 신경숙의 연구(《19세기 가집의 전개》, 계명문화사, 1994)와, 가집의 하나하나가 갖는 텍스트 체제와 결(texture)이 해당시대의 가곡(혹은 시조) 예술의 문화도상을 드러낸다고 보아 그 시대의 문화적 무늬를 폭넓은 시각과 심도 깊은 해석으로 읽어내는 성무경의 연구(《조선후기, 시가문학의 문화담론 탐색》, 보고사, 2004)가 그 대표적이다.

고 이어서 세부 체계를 살펴 현상적 체계의 내면에 작동하는 원리와 전환 기 시조의 여러 징후들을 발견·진단해 보기로 한다.

《청진》의 전체 체계를 읽어내기 위해 그 편성 체제를 적시하면 다음과 같다.

靑丘永言序 黑窩 鄭潤卿(정래교)

초중대엽 1수

이중대엽 1수

삼중대엽 1수

복전 1수

이복전 1수

초삭대엽 1수

(이삭대엽) 391수

麗末(牧隱1, 圃隱1, 東浦4)

本朝(절재2 매죽당2 왕방연1)

(농암 <어부가>5 龔巖主人書, 李滉 敬書)

(화담1, 이암3)

(퇴계 <도산육곡>12 陶山老人書)

(송강 <警民編>16 +34 李選書)

(관원1, 송천2, 남창1, 만죽2, 하의자1)

(박인로4, 한음1, 백사3, 월사1, 유자신1)

(남이1, 백호1, 현주2, 학곡1, 이순신1)

(용호 <호아곡>4, 詩)

(상춘30 방옹시여序)

(죽소 <율리유곡>17)

(낙서1, 호주1, 양파1, 동명2 洪于海識)

	(설봉1, 이완1, 송호3)
	(최락당30 이하조표)
	(약천1, 유혁연1, 정재1)
	(일로당3, 석교3, 석호2, 광재2)
	列聖御製(태종1, 효종3, 숙종1)
	여향육인(장현1, 주의식10 남파노포표, 김삼현6)
	(어은8남파노포표, 김유기10남파노포표, 남파30혹외표)
	규수삼인(황진3, 소백주1, 매화1)
	年代缺考(임진1, 이중집2, 서호주인1)
	有名氏部 後記(《旬五志》인용; 약간 차이)
	無氏名(주제 표시 배열 104수)
삼삭대엽	55수
	無名氏部 後記(《旬五志》인용)
樂時調	10수
	〈장진주사〉 1수(評說: 《旬五志》인용)
	〈맹상군가〉 1수(評說: 《旬五志》인용; 약간 차이)
	만횡청류 序頭部(《旬五志》인용)
	만횡청류 서문
만횡청류	116수
	卷末識(남파노포표)
靑丘永言 後跋(마악노초題)	(총 580수)

《청진》의 이러한 가집체계는 전체 틀이 가곡창의 악곡별 분류체계에 따르고 그 틀 내에서 유명씨부는 작가의 시대순을, 무명씨부는 주제별 분류 원칙을 따른 것임은 널리 알려진 바다. 이렇게 악곡별 분류체계가 중심 틀을 이루게 된 연유는 시조장르가 문학적 양식으로서의 詩로 향유되

기보다 음악적 양식으로서의 歌로 향유되는 측면이 강했음은 말할 것도 없다. 따라서 악곡별 분류체계에 작동한 질서체계에 대해서는 좀더 섬세하고 깊은 천착이 요구된다. 그것은 당대의 시조양식의 향유상과 시대적 전변상을 반영한 질서체계일 것이기 때문이다. 《청진》에서 발견되는 악곡체계의 질서는 ① 短歌(평시조)/長歌(사설시조), ② 古調/新調, ③ 正聲(본가곡)/淫聲(소가곡)⁴⁾의 체계화로 읽어낼 수 있다. 단가와 장가, 고조와 신조, 정성과 음성이 함께 편제되어 있으면서 전자를 우선 배치하고 후자가 그 뒤를 따르는 체계로 되어 있다는 것이다. 이러한 원칙을 따라 단가이면서 고조이고 정성인 악곡(중대엽 제 1· 2· 3과 복전 제 1· 2)이 앞서고, 단가이면서 신조이고 정성인 악곡(삭대엽 제 1· 2· 3)이 그 다음이고, 단가이면서 신조이고 음성인 악곡(낙시조)이 또 그 다음이고, 장가이면서 신조이고 음성인 악곡(장진주사와 맹상군가, 만횡청류)의 순서로 가집의 ‘전체체계’를 이룬 것으로 진단되기 때문이다.

단가가 중심이고 장가는 그 다음이라는 체계화 원칙은 당대에 행용하는 가곡을 한역으로 엮은 이형상(1653-1733)의 <금속행용가곡>(《芝嶺錄》(1706)에 수록)의 편제에 이미 적용된 질서다. 여기서 편지는 단가(평시조)를 악조(평조, 우조, 계면조)와 악곡(제1, 제2, 제3지)에 따라 55수를 배열하고 이어서 長歌라는 항목에 장진주(장진주사), 웅문주(맹상군가), 狗馬戀, 歎息喝(《청진》 만횡청류 541번 “窓 내고자 窓을 내고자…”의 이본) 등 4수의 사설시조를 악곡이 아닌 작품의 제목을 내세워 배열함으로써 단가(평시조)/장가(사설시조)를 엄격히 분리하고 단가를 중시하는 체제를 보였던 것이다. 이는 말할 것도 없이 가곡의 향유 중심은 단가이지 장가에

4) 김영운, 《가곡 연창형식의 전개양상 연구》(성균관대 박사논문, 2004), 74~80면에서 농·낙·편 등 ‘각’을 활용하여 악곡이 확대된 변주곡을 학포금보의 예를 따라 소가곡이라 칭하고, 그에 대응하는 용어로 그렇게 변주되기 이전의 삭대엽 본래 구조를 지니고 있는 악곡을 본가곡이라 칭하고 있는데, 적절한 용어라 생각되어 따르기로 한다.

있지 않다는 당대의 음악관을 반영한 것일 터이다.

《청진》의 편제 역시 이러한 선행 체제를 그대로 따르고 있다. 즉 단가(평시조)는 악곡에 따라 중대엽 제 1· 2· 3, 북전 제 1· 2, 삭대엽 제 1· 2· 3, 낙시조의 순으로 배열하고 있는데 비해서 장가(사설시조)는 장진주사, 맹상군가처럼 악곡이 아닌 작품 제목을 내세웠다는 점에서 동일하다. 다른 점은 이 두 장가 외에 나머지 장가들을 만황청류라 하여 악곡의 전면적 체계화에는 유의하지 않고 한데 묶어서 마지막에 ‘특별히’ 수록하고 있다는 점이다. 《청진》에서 같은 장가이면서 장진주사 등 2수와 만황청류를 별도로 구분하여 항목을 따로 한 것은 가곡의 연창에서 전지는 만황청류와는 달리 특별히 애호되던 향유전통을 따른 것으로 이해된다. 많은 가곡창 가집이나 고악보에 〈장진주사〉가 소가곡과는 별도로 수록되어 있는 점에서 그 점이 확인된다.⁵⁾ 아마도 사대부의 풍류방에서 이 두 장가는 인생행락을 합리화하는 노래로, ‘변갈아 타면서’ 향유되는 가곡의 단골 애호곡이었던 것으로 읽혀진다.

《청진》의 전체체계에 작동한 또 하나의 원칙은 고조/신조의 질서다. 18세기 초의 음악문화에 있어서 시대적 추세는 도시유혹공간의 미적취향을 빠르게 반영하는 경향이어서 새로운 악곡과 창법이 속속 출현함으로써 古調와 新調의 교차가 있었다는 점은 널리 알려진 바와 같다. 즉 느린 장단에서 빠른 장단으로, 낮은 음역에서 높은 음역으로, 단순한 선율에서 복잡한 선율로 변화하는 신조의 출현은 가곡의 형식전변을 가속화해왔던 것이다. 이러한 추세는 문학적 형식보다 음악적 형식의 변화에 집중되었음을 말해 주는 것이기도 하다. 《청진》의 편자 김천택은 정래고

5) 장진주는 그렇다 치더라도 맹상군가(웅문주)를 별도로 내세운 것은 어떤 이유에선가. 이정보(1693~1766)의 다음 시조에서 보듯 이 두 노래는 다른 장가와 별도로 짝을 이루어 연창되는 향유전통을 감지할 수 있다. “人生이 行樂이라 富貴가 能幾時오/ 雍門琴 曲調에 將進酒를 싣거 이/ 座上에 孟嘗君 잇듯 擘筵 눈물질까 노래”

(1681~1757)가 서문에서 언급했듯이 노래를 잘하는 것으로 한 나라를 울렸으며, 스스로 신변을 지어 里巷人들에게 주어 익히게 했고, 신성을 지을 줄 알았다고 할 정도로 신조에 특히 뛰어났다. 그리고 동시대의 악사 김성기가 왕세기로부터 신성을 배우기 위해 창 앞에 귀를 대고 엳들었다는 《추재기이》의 기록과, 양덕수의 《양금신보》를 고조라 하고 김성기의 《어은유보》를 시조라 한다는 《병와가곡집》 서두의 기록에서 명가객이나 명악사들이 신성에 능했음을 알 수 있다. 따라서 이들이 편찬한 가집이나 악보가 고조가 아닌 신조 중심으로 될 수밖에 없음을 당연한 현상이라 할 것이다. 가집의 존재 이유로 볼 때 한물간 노래들을 중심으로 엮을 수는 없지 않은가.⁶⁾

실제로《청진》의 편찬체재를 보면 고조에 해당하는 중대엽의 제 1·2·3과 북전의 제 1·2는 각각 대표적 작품 하나씩만 수록하고 있는데 비해, 삭대엽 제2(이삭대엽) 이하 만황청류까지는 모두 당대에 널리 유행되고 있는 신조로서 편자가 수집 가능한 많은 작품들을 수록하고 있다. 여기서 의문점은 삭대엽 제1(초삭대엽)은 왜 당시 신조임에도 불구하고 고조처럼 대표작품 한 수만 실었으며, 신조의 대표악곡으로 자리를 굳힌 이삭대엽은 어째서 곡목표시를 하지 않았을까? 《청진》에 수록된 작품의 수가 가창의 실재를 반영한다고 단순독해할 경우, 초삭대엽은 중대엽 1·2·3이나 북전 1·2와 함께 당대의 가창 중심에서 소외된 악곡으로 이해될 수 있을 것이다. 그러나 최근의 연구에 의하면 중대엽의 경우 18세기 초반까지 악곡의 분화와 함께 연창의 한바탕이 마련되면서 전성기를 보였다고 여러 악보와 가집의 사례를 들어 설득력 있게 논의하고 있

6) 그런 점에서 가곡의 정통이 되지 못하는 장가류(장진주사, 맹상군가, 만황청류)를 실은 것은 그 연원이 비록 오래된 작품이 하더라도 고전적 가치(고조임에도 연창되는)가 있어서가 아니라 현재 애호곡으로 성장되거나 시정에 널리 유행되고 있었던 신조의 노래 들이기 때문임을 알 수 있다.

다.⁷⁾ 과연 중대엽의 한바탕까지 마련되었을지는 모르겠으나 《청진》 편찬시기에 중대엽이 향유공간에서 활발하게 연창되었음은 분명해 보인다.

그렇다면 중대엽이 불리는 곳에 북전도 1· 2로 분화되면서 함께 연창되고 초삭대엽도 삭대엽의 분화로 출현하여 이삭·삼삭대엽과 함께 활발하게 연창되었을 법한데 왜 이들 악곡은 한 수씩만 실렸는지 더 설득력 있는 설명이 필요하다. 북전이나 초삭대엽 역시 중대엽처럼 향유 정도가 낮아서가 아니며, 가집이 이들 악곡을 소홀히 다룰 만한 특별한 이유가 없다면 그럼에도 왜 한 수씩만 실었을까? 여기서 비슷한 시대의 李灝(1681~1763)이 “중대엽은 조금 빠르나 **좋아하는 사람이 적고** 지금 통용하는 것은 삭대엽”이라 한 말과 연결하여 진단해볼 필요가 있다. 즉 18세기 초는 가곡창의 연행공간에서 중대엽이 아직 성장되고 있다 할지라도 **호사자**⁸⁾들의 선호도는 이미 신조인 삭대엽으로 많이 기울고 있다는 것이다. 그렇게 된 연유는 중대엽 같은 고조는 화평하고 느린 곡으로 김유기 같은 전문가객이 아니면 그 오묘한 음율을 제대로 터득하여 연창하기 어려운, 수요나 선호도가 낮은 곡임에 비해, 삭대엽 같은 신조는 슬프고 촉급한 음으로 상대적으로 향유하기가 쉬운 곡이어서⁹⁾ 이 시대의 일반

7) 권순희, 〈가곡연창방식에서 중대엽 한바탕의 가능성〉 《민족문화연구》 44호, 고려대 민족문화연구원, 2006, 34~50면.

8) 이 용어는 김천택이 《청진》의 권말지에서 “**당세의 호사자들이** 입으로 외우고 마음으로 즐거워하며, 손으로 펼치고 눈으로 보아 널리 전파시킬 것을 기대한다”라 하여 가곡의 향유층 곧 소비층을 의식하면서 쓴 말인데 편찬 당시의 가곡 향유실상으로 본다면 여항·시정문화의 주역인 경화사족층과 중서가객층 등이 해당할 것이다.

9) 한유신, 《영언선》序에서 고조와 금조를 대비하면서 김유기가 취하는 것은 고조이고, 그 중 심방곡(초중대엽), 중중대엽(이중대엽?) 같은 고조가 가곡의 종조리라 하여 가장 어려운 단계임을 말하는 데서 확인된다. (심재완, 〈한유신과 영언선〉, 《모산학보》 3집, 1992, 183~190면 참조)

호사자들에게 선호도가 높은 곡이었기 때문일 것이다. 마찬가지로 삭대엽 가운데 유독 초삭대엽만 한 수 실은 것도 호사자들의 선호도가 작용했을 것이다. 그런 점에서 가곡에 수록된 작품 수는 연행의 성장정도를 나타내기보다 당대 호사가들의 선호도를 반영한 것으로 보아야 할 것이다.

그러면 삭대엽 중에서 왜 초삭대엽은 선호도가 낮았던 것일까? 이 역시 악곡적 특징에서 찾을 수밖에 없다. 초삭대엽은 복잡한 특징음형의 선율을 순환적으로 사용하고 다른 악곡에 비해 장식적 가락이 많은 특징을 가지고 있어서 복잡하고 화려한 곡이라 한다. 그리고 초삭대엽의 이러한 자유분방한 선율을 보이는 동일 계통의 곡목으로는 ‘낙’을 들 수 있다고 한다.¹⁰⁾ 이로써 본다면 당시 ‘낙’ 계통의 신조로 등장한 낙시조¹¹⁾와 초삭대엽은 삭대엽계 내에서 동일계통이므로 경쟁관계에 있었을 터이고, 그 선호도에서 빠르기와 선율 면에서 유리한 낙시조가 초삭대엽을 압도하는 추세를 반영한 것이라 생각된다. 거기다 초삭대엽은 삭대엽계 내에서 계통이 다른 이삭대엽과의 경쟁에서도 ‘노래의 음역이 넓지 않고 상대적으로 문채가 덜하여 그 선율이 담백하다’는 특징¹²⁾ 때문에 선호도에서 이삭대엽에 밀렸던 것이 아닌가 한다. 그만큼 전환기 시대에 있어서 가곡 양식의 경쟁관계에서 그 양식적 전변상을 보여 준다는 의미이기

10) 황준연, <가곡(남창) 노래 선율의 구성과 특징>((한국음악연구) 29집, 한국국악학회, 2001), 57~80면. 이 논문에서 다룬 악곡적 특징은 현행 남창가곡을 대상으로 추출된 것이다. 그러나 전통음악에서 악곡의 변화는 시대의 추이에 따라 세부적으로 있어 왔겠지만 급격한 변화는 없었다고 보는 일반론을 따른다.

11) ‘낙시조’란 곡목은 ‘낙희조’와 曲態가 같은 것으로 되어 있어 동일곡임이 분명하고 낙희조는 오래 전에 있었던 ‘낙희지곡’과 관련이 있다고 볼 때 낙희지곡이라는 고조에서 신조로 양식적 전변을 보인 곡목으로 추정할 수 있을 것이다. 낙시조는 당시 새로 유행하는 신조임에 틀림없고, 악곡이름인 ‘낙’에 신조를 뜻하는 ‘시조’라는 말이 복합된 것이어서 그런 추정이 가능하다.

12) 이삭대엽의 이런 특징에 대해서는 황준연, 앞의 논문, 참조.

도 하다. 18세기 초에 중대엽, 복전, 초삭대엽(이상 1수씩 수록) 등의 양식은 기울고 낙시조(10수 수록) 등의 신조양식은 부상해가는 전변상을 보인다 하는 것이다.

애호자의 선호도로 말하면 작품 수(391수 수록)가 보여 주듯 단연 으뜸은 이삭대엽이었다. 그럼에도 악곡표지가 되어 있지 않음은 무슨 이유인가? 단순히 전사자의 실수로 인한 누락인가? 당대의 대표악곡이어서 굳이 표기할 필요를 느끼지 않아서인가? 누구나 다 이삭대엽인 줄 알고 있어 필요성을 느끼지 않는다 하더라도 악곡표지를 전제로 체계화 되어 있는 가집에서 표기를 생략한다는 것은 쉽게 수공이 가지 않는다. 만약 실수가 아니라면 다른 이유가 있는 것일까? 이 문제를 해명하기 위해서는 거기 실린 작품들의 연창의 실재를 생각해보아야 할 것이다. [이삭대엽에 압도적 다수가 실린 것은 그것들 모두를 다 이삭대엽으로 향유해서가 아니라 수집된 자료의 ‘민멸 방지’¹³⁾를 위한 편찬목적도 강하게 작용했을 것이다. 즉 이삭대엽 이외의 다른 악곡(중대엽에서 낙시조까지)으로 고정되어 부르지 않는 모든 단가(평시조형)는 일단 이 항목에 편제하여 작품을 보존하되, 작자를 알 수 있는 작품은 원칙적으로 유명씨부에 편제하고, 작자를 밝힐 수 없는 것은 무명씨부에 편제한 것으로 보이기 때문이다.

이를테면 정몽주의 단심가는 18세기 초에도 대표적인 ‘중대엽’ 사설로 자리 잡고 있었는데¹⁴⁾ [이삭대엽 유명씨부에 실고 있다든지, 퇴계의 도산십이곡(12수)이나 정철의 경민편(16수), 신희의 방옹시여(30수), 김광욱의 율리유곡(17수) 같은 작품들은 이삭대엽으로 연속해서 도저히 부를

13) 김천택의 가집편찬 의도가 노래의 인멸을 막고자함에 있음이 정래교의 서문과 자신이 쓴 권말지에 분명히 드러나 있다.

14) 권순회, 앞의 논문, 45면.

수 없는 연시조 혹은 연작시조인데 수집한 원자료를 통째로 [이삭대엽에 전사해 놓은 것은 향유의 실제와 거리가 있다. 이 시대에 단심가는 고조의 중대엽으로 성장되면서, 신조의 이삭대엽으로도 즐겨 부르게 된 전환기의 양상을 보여주는 작품이고, 연작시조나 연시조는 호사자에 선호되는 일부만 선택되어 이삭대엽으로 부르는 것이 가창의 실제로 보이기 때문이다. 율리유곡 17수를 보면 《청진》처럼 가창현실과는 무관하게 이삭대엽에 몰아넣은 가집을 제외하고 후대 가집에 실리는 양상을 살펴보면 154번, 156번, 159번, 160번, 161번, 163번¹⁵⁾ 작품의 6수만이 선택적으로 불러졌음이 확인된다. 따라서 이삭대엽 항목은 다른 악곡으로도 불리는 불확정의 것이거나 이삭대엽으로 불릴 수 있는 가능성만을 갖고 있는 것이 상당히 포함되었다는 점에서 악곡표지를 하지 않은 것으로 이해되는 것이다. 이는 당대의 신조를 대표하는 [이삭대엽이 향유중심을 넘어 인멸방지를 위한 편집자의 보존 의도가 덧붙여 개입되었음을 의미한다. 그렇더라도 [이삭대엽은 거기 실린 모든 작품을 ‘이삭대엽’으로 부르거나 부를 수 있는 작품의 집합이라는 점에서 당대 가곡양식의 최고봉의 지위로 부상한 양식적 변화상을 보여준다 할 것이다.

그리고 이 시대에 편찬된 《한금신보》(1724)에는 ‘삭대엽 제4’라는 신조의 악곡형식이 수록되어 있는데 《청진》에는 보이지 않고 있다. 이 악곡은 아마도 전환기의 삭대엽 악곡으로 양식화되지 못하고 실험적 형식¹⁶⁾으로 끝난 것으로 보이며 따라서 《청진》의 편제에서 배제된 것으로 보인다.

15) 본고에서 사용하는 작품 번호는 모두 《청진》의 歌番을 의미한다.

16) 본고에서 ‘형식’은 장르, 양식, 형태, 구조적 장치 등을 포괄하는 넓은 개념으로, ‘양식’은 어떤 형식이 일시적 실험형으로 끝나지 않고 개별작품을 넘어서 그 사회 속에 패선화되어 독자적 모형으로 굳어진 경우에 한정하여 사용한다. 그런 점에서 삭대엽 제4는 뒤에 어은보(1779)에 단 한번 보일 뿐 어떤 가집이나 고악보에도 보이지 않으므로 양식화되었다 하기 어렵다.

다. ‘당세의 호사자’에게 향유되지 못했던 것이다.

《청진》의 전체체계에 작용한 또 하나의 원칙은 正聲(본가곡)/淫聲(소가곡)의 질서체계다. 앞서 고조/신조의 편제원칙이 호사자에 기준을 두었다면, 이번에는 군자에 두었음이 마악노초의 발문에서 드러난다. 김천택이 가집 편찬을 위해 널리 수집한 자료 가운데 성정의 순화와 사회 교화에 효용이 되는 정성의 노래는 당연히 가집에 실어 널리 전파해야 할 것이지만, “여항-시정의 음왜한 담론(淫 之談)과 상스럽고 외설스런 가사(俚褻之設詞)”로 된 음성(만횡청류)의 경우는 “군자에게 병폐가 되지 않을까”하여 군자의 음악관에 기준을 두어 수록 여부부터 고민하게 되었던 것이다. 그렇지 않아도 음성의 노래는 당대에 李瀼 같은 이가 성정의 수양이나 풍속의 교정에 병폐를 끼친다고 개탄하고 있었다.¹⁷⁾ 거기다 가곡의 연주를 위해 펴낸 기존의 고악보에서도 정성만을 기보하는 전통이 있어왔던 터였다.¹⁸⁾ 그럼에도 마악노초 이정섭은 시경에도 鄭風·衛風을 버리지 않았다는 선례를 들어 음성을 실어도 된다는 이론적 뒷받침을 했던 것이다. 이에 김천택은 “만횡청류가 노랫말이 음왜하고 뜻이 보잘 것 없어 모범으로 삼을 만하지 않지만, 그 유래가 오래되어서 하루아침에 버릴 수 없는 것이니 특별히 아래에 신는다”는 서문을 붙여 그야말로 ‘특별히’ 가집의 맨 끝에 수록하는 모양새를 취했던 것이다.

기존논의에서는 이 “특별히”(혹은 “별도”로)라는 말에 주목하여, 만횡

17) 이익이 배격하고 있는 음악은 감정이 일정한 여과를 거치지 않고 放漫하게 표출되어 처절한 비애를 느끼게 한다거나 음란한 마음을 일게 하는 음성의 노래였다. 이에 대한 상론은 김남형(1989), <조선 후기 악율론의 일국면>, 《한국음악사학보》 2집, 79~81면 참조.

18) 《금합자보》(1590)나 《양금신보》(1610) 같은 초기 악보에서부터 《청진》과 동시대에 편찬된 《낭용신보》(1728)에 이르기까지 어떤 악보에서도 중대엽 1· 2· 3이나 만대엽 1· 2· 3 같은 정성만 다루었지 장진주나 농낙편 같은 음성은 다루지 않았다. 이런 음성 계통이 고악보에 오르기 시작한 것은 19세기 유예지(1800년경) 이후에서부터다.

청류가 《청옥》이나 《가곡원류》계열 가집들의 말미에 시조와는 다른 ‘歌詞’를 별도로 수록하고 있는 것에 견주어 ‘가곡창과는 별도로 존재하던 양식’이 편자의 의도에 따라 가집의 말미에 첨가된 것이라 이해한다.¹⁹⁾ 즉 만횡청류는 가곡창계통의 양식이 아니라는 것이다. 그러면서 ‘하층의 가창양식’으로 보려는 김홍규의 견해에 관심을 둘 필요가 있다고 했다. 그러나 《청진》의 만횡청류는 삭대엽 같은 가곡창 양식의 노래와 원천을 같이하는 양식임이 분명하다. 노랫말이 초-중-종장의 3장구조로 되어 있고 종장의 첫마디(가곡창의 5장구조에서는 제 4장)가 반드시 3음절로 되어 있는 이런 독특한 양식은 대엽조계 같은 가곡류에서나 볼 수 있는 양식²⁰⁾이지 다른 어떤 양식(하층의 가창양식을 포함하여)에서도 찾아볼 수 없는 독특한 양식이기 때문이다.²¹⁾ 만약 만횡청류가 하층의 가창양식에 원천을 두고 있던 것이 이 시기에 와서 가곡창계 악곡으로 編詞되었다면, 민요에 원천을 둔 중대엽(심방곡)의 “오 리……”노래처럼 시조형태를 온전히 갖추지 못한 노랫말을 그대로 노출하고 있을 텐데²²⁾ 만횡청류는

19) 김용찬, 앞의 책, 110~125면.

20) 김정희, 〈시조시형의 정립과정에 대하여〉(《한국시가연구》 19집, 한국시가학회, 2005) 144면에서 시조 종장 첫마디의 3음절 법칙이 〈진작 3〉으로부터 기원한 것이라 하면서 만대엽이후 모든 가곡류 악곡의 4째에 3음절 노랫말이 실리는 것이 법칙화된다고 했다.

21) 〈장진주사〉와 〈맹상군가〉도 이러한 양식적 구조를 온전히 갖추고 있으므로 만횡청류와 동일한 가곡창계 장가로 보아야 할 것이다. 김용찬은 앞의 책, 같은 곳에서 이 두 작품이 별도의 발문을 갖추고 있고 만횡청류와도 ‘별도’로 수록해 놓았다는 근거를 들어 가곡창과도 다르고 만횡청류와도 또 다른 독립된 양식의 노래로 보았다. 덧붙여 〈송강가사〉에도 관동별곡 등의 가사와 함께 〈장진주사〉를 가사 쪽에 수록하였고 ‘단가’라는 항목에는 시조만을 별도로 수록하고 있다는 점을 들어 장진주사가 단가와 다른 ‘장가’ 혹은 ‘歌詞’의 형식으로 불린 별도의 양식이란 주장을 뒷받침하고 있다. 그러나 〈송강가사〉에서 장진주사를 단가 항목에 신지 않은 것은 그것이 시조(가곡창계)가 아니어서라기보다 단가가 아닌 장가이므로 관동별곡 등의 장가 쪽에 수록한 것으로 봐야 온당할 것이다.

그런 다른 양식으로서의 흔적을 전혀 보이지 않고 자연스럽게 시조의 형태를 온전히 갖추고 있으되 노랫말만 확장되어 있을 뿐이다.

김천택이 만흥청류를 문제 삼은 것은 그 “노래말이 음왜하고 뜻이 보잘것 없어 모범으로 삼을” 수 없는 음성인 탓이라 했지 계통이 다른 양식의 노래라고는 하지 않았다. 《청진》이 편찬되던 18세기 초에 어부사나 관동별곡, 사미인곡, 춘면곡 같은 가사계 장가가 널리 불려졌지만 김천택은 그것들이 가곡창계 장가가 아니기에 수록하지 않았던 것이다. 이런 편집 태도는 이현보의 어부가 수록 태도에서도 확인된다. 즉 편자는 장가 9장과 단가 5수 양편을 짓게 된 경위가 담긴 작자의 발문까지 붙여놓은 것으로 보아 양편을 함께 수집할 수 있었지만 단가만 취하여 [이삭대엽]에 넣고 장가는 가곡창계가 아니므로 가집의 말미에 첨기하지 않고 버렸음에서 확인된다. 또한 인구에 널리 회자되고 기녀에 의해 애창되던 그 유명한 송강의 가사(관동별곡, 사미인곡 등)도, 李選本을 입수하여 단가는 전부를 전제하면서도 가곡창계 장가가 아니기에 모두 버렸다. 가곡창계가 아닌 다른 양식의 장가가 가집의 말미에 수록되기는 《청영》이나 《고금》, 《청육》 등 18세기 후반~19세기 초중반 가집 이후에서나 볼 수 있는 현상이다.

김천택은 또 만흥청류를 본받을 바 못되나 그 “유래가 오래되어 일시에 폐기할 수 없어” 특별히 수록한다고 했다. 유래가 오래 되었다는 언급에 대해 기존견해에서는 대체로 믿지 않고 있다. 국악학계에서는 삭대엽의 변주곡인 농낙편의 악곡출현을 18세기 말기로 늦추어 잡고 있다.²³⁾ 국문학계에서도 대체로 이런 견해를 받아들이는 바탕 위에서 가집에 등

22) 《청진》의 초중대엽에 실린 노랫말을 보면 “오 이오 이쇼셔 每日에 오 이쇼셔/ 그지도 새디도 마르시고/새라난 양 장식에 오 이쇼셔”로 되어 있어 중장이 시조의 온전한 형태를 갖지 못하고 종장도 불완전하기는 마찬가지다.

23) 송방송, 《한국문학통사》(일조각, 1984), 419면.

장하는 악곡명을 기준으로 시대를 약간 앞당기는 정도이다. 일례를 들면 ‘만황청류’라는 악곡명이 《청진》에 처음 보이므로 “애초에 평시조(가곡류를 지칭-인용자 註)와는 다른 독자적 양식으로 존재했다가 18세기 전반부터 가창자들에 의해 적극적으로 향유되면서 가곡사에 편입”²⁴⁾되게 된 것으로 본다. 그리고 그 논거를 이형상의 《금속행용가곡》(1706)의 서문에 “행용되고 있는 가운데 평조 우조 계면조는 大綱이다. 그래서 중대엽 심방곡 감군은 북전과 같이 금보에 실려 있는 것들은 가히 살펴서 그 완급을 알 수 있다……”라는 기록을 들어 여기에 농낙편 등 삭대엽 변주곡 명칭이 전혀 등장하지 않는다는 점을 들고 있다. 그리고 낙시조도 이 기록에 보이지 않다가 《청진》에 처음 독립된 곡조로 나타나고 《해동가요》에 편락, 소용, 만삭, 편삭대엽 등의 곡조명이 새로이 등장하는 것을 근거로 18세기 들어 이런 다양한 파생곡조가 하나 둘 새로이 만들어져 가곡창에 채용되기에 이른 것으로 보았다.²⁵⁾

그러나 이형상의 서문에 농낙편이나 낙시조 명칭이 보이지 않는다고 이런 악곡이 이 시대에 등장하지 않았다고 보는 것은 단순독해의 오류로 보인다. 이들은 주로 장가를 부르는 음성(소가곡) 계통의 곡이어서 거론하지 않은 것으로 보이기 때문이다. 장가의 경우 별도로 작품제목을 달아 몇 곡만 엄선해서 따로 제시한 편집태도에서 그런 점을 감지할 수 있다. 거기다 이 시대에 이덕수(1673~1744), 이광덕(1690~1748)이 농낙편을 지은 것이 많다고 한 기록²⁶⁾을 무시할 수는 없을 것이다. 물론 이들이 지은 작품이 19세기의 농낙편과는 거리가 있고 그 전형태일 가능성은 크다.²⁷⁾ ‘농’의 전형태가 ‘만황’ 이듯이 그런 차이는 인정해야 할 것이다.

24) 김용찬, 앞의 책, 48면.

25) 같은 책, 44~45면.

26) 홍한주, 《지수염필》 참조.

그러나 전형태라 하더라도 이들이 지은 노래가 만횡청류와 同類로서 가곡류계 장가에 해당하는 양식임은 틀림없을 것이다. 만횡청류 같은 작품은 작자명을 밝히지 않는 것이 원칙이어서 《청진》에서 이들의 작품을 확인할 길은 없다. 작품의 익명성은 이삭대엽을 제외하곤 정성이든 음성이든 모든 악곡에 해당하는, 대부분 가집 편집상의 원칙이었던 것이다. 가곡류의 연창에서는 작품 자체를 향유하는 데 목적이 있는 것이지 작자가 누구인지를 반드시 알아야 하는 것은 아니기 때문이다.²⁸⁾ 다만 이삭대엽은 정성의 대표악곡으로서 작자의 인격이 배어 있는 진지한 발화로 받아들여 심성의 수양이나 사회교화에 효용이 있다는 관점에서 작자가 필요했을 것이다.

‘만횡청류’를 이렇게 가곡류계 장가인 ‘농낙편의 전형태’를 묶어 놓은 것으로 볼 때 이들 양식은 김천택의 말대로 유래가 이미 오래된 가곡창계통의 음성 양식으로 보아야 할 것이다. 거기에는 16세기의 정철이 지은 것이 확실한 “심의산 세네바회……”(484번)가 포함되어 있기 때문이다. 그리고 만횡청류에 속한 구체적 악곡양식으로는 《청진》의 만횡청류

27) 남정희, 《18세기 경화사족의 시조향유와 창작양상에 관한 연구》(이화여대 박사논문, 2001), 42면에서도 전형태로 봄.

28) 김용찬은 앞의 책 108~109면에서 이정보의 사실시조 “간밤에 자고간 그놈…”이 《해주》 등의 여러 가집에 작자명을 명기하고 있다면서 사실시조의 익명성을 주장하는 필자의 견해를 비판하고 있다. 그러나 《해주》에 이정보의 사실시조와 김수장의 사실시조가 작자명이 밝혀 있는 곳에 수록된 것은 김수장이 해동가요를 편찬하면서 무명씨부를 고려하지 않고 이삭대엽의 유명씨부에 악곡을 고려하지 않은 채로 몰아넣어 편제하는 가집의 특수성 때문임을 알 수 있다. 이에 대하여는 이상원, 앞의 책, 288~289면 참조. 이삭대엽 이외의 악곡에 작자를 표기하는 경우는 《병화가곡집》처럼 모든 악곡에 작자명을 밝혀보려는 편집의도를 가진 극히 일부의 가집에서나 볼 수 있는 예외적 현상이다. 그러므로 만횡청류 같은 사실시조의 익명성은 여전히 유효하다. 참고로 “간밤에 자고간 그놈…”의 가집 수록양상을 보면 《해주》 이삭대엽, 이정보 / 《병가》 만횡, 이정보 / 《청육》(738)농, 작가표지 없음으로 나타난다.

라는 이름 속에 **만행**의 존재를 확인할 수 있고, 또 낙시조리는 곡목이 이 시대 정성(본가곡)의 마지막 양식인 삼삭대엽 다음에 배열되어 있으니 ‘낙’의 존재를 확인할 수 있다. 단 낙시조는 음성 계통이므로 만행청류에 실려야 할 것이나 가곡의 정통인 단가 형식으로 분리워진 10수만 선택되어 이렇게 별도 항목으로 제시된 것으로 이해된다.²⁹⁾ 그리고 낙시조 다음에 장진주사와 맹상군가를 실었으며 이들은 노랫말의 구조상 편삭대엽의 선율구조에 담기에 적절하다는 것³⁰⁾과 함께 만행청류에는 이들과 노랫말의 구조가 일치하는 작품이 상당수 존재한다는 점에서 **편삭대엽의 전형태**적 존재를 감지할 수 있다. 따라서 만행, 낙시조, 편삭대엽의 전형태를 묶어 만행청류라 했음을 알 수 있다. ‘一類’란 명칭이 집합개념이라는 점에서 더욱 뒷받침된다. 그렇다면 왜 3가지 악곡(농낙편의 전형태)을 각기 독립항목으로 내세우지 않았는가. 이는 앞에서 언급한 바와 같이 본받아야 할 정성이 아니라 음성인 탓도 있겠지만, 아직 이 세 가지 곡의 분계가 명확하게 설정되어 양식화되지 않은 탓도 컸던 것으로 보인다. 이와 같이 만행청류가 세 가지 곡의 집합개념이 분명한데도 불구하고 기존 논의에서는 만행청류를 마치 단일양식명인 것처럼 이해한다든지³¹⁾

29) 김영운, 박사논문, 142면에서 현행가곡의 ‘낙’ 일부와 농·편은 모두 《청진》만행청류와 관련 있고, 지르는 낙시조는 만행청류에 분류되어 있음을 밝혔는데, 이런 면에서 ‘낙시조’는 만행청류에 실려야 원칙일 것이나 단가/장가의 질서체계에 따라 《청진》에서는 단가와 장가가 분리되어 전자는 별도 항목으로, 후자는 만행청류에 실린 것으로 보인다.

30) 김영운, 박사논문, 184~185면에서 현행 여창가곡의 장진주를 분석하면서 편삭대엽의 경우와 가장 유사한 선율구조를 갖고 있다 했다. 《청진》의 장진주사도 여창가곡의 그것과 거의 일치하므로 동일계 악곡의 전형태로 볼렸을 것이다.

31) 김용찬, 앞의 책, 48면. 여기서 그는 《고금가곡》의 편제에서 평시조는 철저히 내용별 분류를 하고 있는데 만행청류 작품만은 분류를 하지 않고 예외로 만행청류라는 하나의 항목으로 묶었다는 점을 들어 평시조와는 별도의 독립된 하나의 양식으로 존재했다는 논거를 삼는다. 그러나 《고금가곡》은 ‘歌詞(한시사부·가창가사)·歌曲’이라는 전체체

《靑精A》³²⁾에 만횡이, 《해박》에 만삭(만횡과 같음)이, 《해일》에 편락시조, 소용, 편소용, 만삭대엽이, 《해주》의 풍도형용에 만횡, 편삭대엽이 독립 항목으로 나타나는 것을 두고 이들 악곡이 해당가집의 시대에 새로 만들어져 가곡사에 편입되어가는 과정을 보여주는 것이라 이해한다. 그러나 그러한 곡목의 출현은 만횡청류 내의 세 가지 곡이 하나 둘 악곡적 정체성을 보다 명확히 하면서 그 시대에 행용하는 음성의 가곡 **형식**에서 널리 유행하는 가곡의 **양식**으로 ‘고정’ 되어 부상되는 과정이라 보아야 할 것이다.

소용이 삼삭대엽에서 앞부분을 지르는 소리로 변주한 곡이고, 엇롱(만횡의 속칭³³⁾)이나 엇락도 앞부분이 삼삭대엽처럼 되어 변주된 악곡으로 같은 종류라는 점, 편락은 편삭대엽을 부르는 편장단으로 연주하는 ‘낙’이라는 점³⁴⁾에서 이들 악곡들이 모두 인접관계에 있는 변주곡이라 그 경계가 분명치 않은 부분이 있어 노랫말을 어느 악곡으로 연창할까를 확정하여 양식화하는 데는 상당한 기간과 과정이 필요했을 것이다. 또 양식적으로 확정된 작품도 가창자의 노래말의 곡 해석에 따라 다른 곡으로 연창할 수 있는 변통성(권변지도)이 있었기 때문에 변주의 정도가 상대적으

계의 편집구도로 짜여 있고, 그러한 구도 내에서 만횡청류는 ‘가곡’의 하위체계로 단가에 이어 장가의 항목명으로 제시되었음을 알 수 있다. 단가와 달리 주제별 분류를 하지 않은 것은 장가는 가곡의 정통이 아닌 음성 계통이기 때문에 그럴 가치가 없어서일 것이다. 《고금》의 가집 체계에 대한 상론은 성무경, 〈주제별 분류가집, 고금가곡의 문화도상 탐색〉(《한국시가연구》 19집, 한국시가학회, 2005), 260-263면 참조.

32) 이 가집에 대한 상론은 이상원, 《조선시대 시가사의 구도와 시각》(보고사, 2004), 331~355면 참조. 여기서 그는 《정문연본 청구영언》의 전반부를 《청정A》라 하고 이 가집이 《청진》과 《해동가요》 세 계열의 중간 지점에서 가교 역할을 한 것으로 보았다.

33) 《원국》의 가지풍도형용 15조에 “만횡은 오늘날의 엇롱이고, 속담 반지기라 한다”와 만횡의 주석에 “속칭 엇롱이란 것은 삼삭대엽과 머리가 같되 놓이 되는 것”이라 함. 김영운, 박사논문, 91쪽 참조.

34) 김영운, 박사논문, 94~96면.

로 더한 음성의 경우 융통성이 더 많았을 것이다. 《청진》 만황청류 작품이 후대에 농낙편의 세 가지 변주곡으로 고루 불렸지만 셋 사이에 노랫말의 형식적 변별성이 생각보다 뚜렷하지 않은 이유 또한 그들 악곡 사이의 친연성과 불확정성 때문으로 이해되는 것이다. 《청영》에 보이는 ‘만황낙시조·편삭엽·농가’라는 항목명이 “엇·낙·편·농이 노랫말을 공유한다는 의미로 해석할 수 있다”³⁵⁾라고 하거나, 《청가》에 보이는 삼삭대엽·낙희병초, 蔓大葉·낙희병초, 편락병초 같은 곡명, 《흥비》에 보이는 각조 음이라 한 것들이 모두 인접 악곡으로 부를 수 있는 변통성과 관계될 것이다. 이는 전환기의 가곡 연창의 역동성을 보여주는 사례라 할 것이다. 같은 악곡으로 고정되고 양식화되어 부르는 것은 그만큼 최적의 악곡지정으로 확정된 경향을 보인다 할 것이나 가창자의 곡 해석에 따른 융통성은 줄어들어 연행상의 역동성을 상실하는 것이 될 것이다. 그런 점에서 같은 작품에 대한 비슷한 시대 가집간의 악곡명의 변화나 악곡 지정의 불확정성 및 융통성은 시조의 음악형식이 보여주는 전변상의 폭을 가늠케 해주는 것이다.

3. 《청진》의 세부 체계와 시조의 장르 실현 양상

김천택이 《청진》을 편찬함에 있어 수집한 자료를 질서화하여 전체 체계를 이루는데 가장 중요하게 작용한 기준은 가곡류에 대한 당세 ‘**애호자의 선호도**’와 ‘**군자의 음악관**’이었음은 앞에서 살핀 바와 같다. 이러한 기준은 세부체계를 결정하는 데에도 중요하게 작동하는 질서화의 원리가 된다. 즉 그는 자신의 가집이 ‘가곡을 좋아하는 향유자’들에게도 충족이 되고, 동시에 ‘개인의 수양과 사회의 교화’에도 소용이 되는 **수요**를

35) 김영운, 박사논문, 141면.

의식하고 엮었다는 것이다. 이러한 편집의식은 소비문화가 어느 정도 발달한 18세기 초의 도시적 취향을 반영하는 것이어서 자신의 가집이 수요자들에게 하나의 **명품**으로 받아들여져 “입으로 외우고 마음으로 즐거워하며, 손으로 펼치고 눈으로 보아 널리 전파시킬 것을 기대”(《청진》권말지)하면서 편집의 세부체계를 만들어 가도록 했을 것이다.

가곡의 향유자에 널리 소비되는 명품을 만들겠다는 편집자의 의지는 수집된 자료들을 악곡별로 단순히 묶어내는 것으로 족할 수는 없었을 것이다. 이에 도시취향의 애호자와 군자의 미감에 맞게 가집을 미려하게 장식하고 품격을 높이는 수고로움을 아끼지 않았던 것이다. 예를 들면 당대 가곡에 조예가 깊은 名家의 서문(혹와 정래교)과 발문(마악노초 이정섭)을 받아 붙이고, [이삭대엽]의 유명씨부와 무명씨부에는 각기 후기를 달되 편자가 직접 쓰지 않고 앞 시대 시가 비평의 권위자 홍만종의 《순오지》에서 따와 대신함으로써 가집 전체와 해당부분의 격을 높여 놓았다. 그리고 [이삭대엽]의 유명씨 부분은 작가별 신분과 시대순을 고려하여 배열함으로써 가곡역사의 깊음과 전통의 면면함, 그리고 다양한 계층의 참여를 확연하게 보여주었다. 그리고 개별 작품에 앞서 작가를 이름 아닌 호를 제시하여³⁶⁾ 예우를 하고 관직 등 간단한 인적사항을 붙여 해당 작품이 작가의 인격적 발화로 향유될 수 있도록 하고, 무명씨 작품은 소재나 주제, 내용을 고려하여 작품에 의미를 부여함으로써 진지한 발화로써의 무게를 갖도록 했다. 또한 해당 작품에 부착된 한역시나 詩 혹은 관련 序 跋文이 있는 경우는 작품과 함께 제시하여 歌의 위상을 높여 주었다. 작품의 품격 높이기는 이처럼 단가에 집중되는 것이지만 장가에도 <장진 주사>와 <맹상군가>에 《순오지》의 권위 있는 평설을 인용해 붙이고 만형

36) 호가 아닌 이름을 제시하는 경우도 일부 보이는데 박인로, 등 무과출신이거나 김유기 등 중인이하 출신에 집중되어 있다.

청류에도 도입부를 《순오지》에서 인용해 제시하는 노력을 아끼지 않았다. 이런 세부체계의 품격높이기는 **가곡창계** 자체의 음악적 **고급성**에 걸 맞는 것이었다.

가곡창 가집으로서의 품격높이기는 작가별 배열순이나 작가표지에서 드러난다. 그 중 주목되는 것은 신분상으로 뒤지는 명공석사의 작품들이 열성어제보다 앞서 배열되었다는 것과 기생들의 작품을 ‘규수3인’이라 한 점, ‘여항6인’은 모두 이름으로 표기하면서 김성기(어은)와 자신(남파)은 호로서 예우하고 있는 점이다. 이러한 특이점은 뒤이어 나온 가집에서 모두 바로잡아져 있는 것으로 보아 편자의 편집의도가 강하게 배어 있는 것이라 아니할 수 없다. 즉 《청정A》나 《해동가요》의 이본들에서 열성어제가 명공석사의 작품들에 앞서 배치되고, 규수3인은 ‘海東名妓’(청정A) 혹은 ‘명기9인’(해동가요)으로, 작가표지는 여항작가들뿐 아니라 명공석사들도 모두 이름으로 통일하여 표기하고 있는 것과 대비된다. 《청진》에서 명공석사를 앞세운 것은 이들 계층이 가곡이삭대엽활동에서 중추적 역할을 한 영예로움의 대접일 터이고, 기생을 규수라 격상한 것도 명공석사들을 이름 대신 호로 작가표지한 것처럼 도시취향의 장식적 포장과 관련되면서도 가곡이라는 고급음악양식의 명품을 산생하는 계층에 대한 예우가 더 클 것이다. 그리고 여항인 작가 가운데 편자 자신의 호를 내세운 것은 가곡활동에 대한 자긍심을 내세운 것일 수도 있으나 편자 표기는 호나 별호를 관례적으로 사용한다는 점에서 특이하다 하기는 어렵다. 다만 유독 김성기의 경우 호를 내세운 것은 여항인 작가 가운데 가장 존경할 만한 가곡활동을 했기 때문일 것이다. 여하튼 이러한 모든 의도가 가곡집으로서 명품을 모아 가곡을 널리 전파·소비시켰다는 편자의 고급문화지향의식을 드러낸 것이라 하겠다.

편자 김천택이 시를 쓰지는 못하지만 능히 《시경》3백 편을 외우는 것³⁷⁾도, 新聲에 뛰어나 일국에 알려진 名歌이면서도 단가만 고집하고 장가를

한 편도 짓지 않는 것도, 문화상류층을 쫓는 세련된 도시취향의 명품추구 생산-소비행태와 깊이 관련될 것이다. 편자의 이런 지향이 《청진》을 명가 집으로 끌어올리는, 그리하여 당세에 널리 애호되고 전파될 수 있는 요인이 되었을 것이다. 삭대엽이나 그 변주곡이 널리 선호되고 성행하는 ‘신조의 시대’에 편자가 수집한 수백여 편 of 자료들 가운데서 **명품**(정성의 가곡)을 곡목별로 배열하는 일과 **명품 중의 명품**(이삭대엽)에 그 생산자를 밝히는 일은 보람 있는 일이었을 터이다. 특히 음성의 ‘낙시조’ 가운데 단가 형식으로 산생된 10수를 만황청류의 赤線시대에서 건져 올려 명품화한 것은 더욱 보람찬 성과였을 것이다.

그러나 수집된 가곡계 노래 가운데는 명품이 못되는 **조악품**도 많았을 것이다. 여항-시정 공간에서 산생되거나 향유된 만황청류 116수와 장진주사 맹상군가 같은 가곡계 장가가 그것들이 아닐까 한다. 이들은 마악노초의 지적처럼 “곡조가 비록 아름답고 세련되지 못하지만 무릇 기뻐서 즐기고 원망하며 탄식하고 미쳐 날뛰며 거칠게 구는 모습”이어서 명품을 지향하는 편자의 눈높이에는 못 미치는 조악품들이었다.³⁷⁾ 그러나 “자연의 진기”에서 우리나라 **眞情品**(성정을 진솔하게 드러낸)으로서의 가치를 있기에 특별히 실을 필요는 있었을 것이다. 그런데 정래교의 서문에서는

37) “…今金天澤 既能誦詩 而不能詩 不能爲詩 而能聖於歌”(《해동가요 附永言選》, 황순구 (1987)편, 《해동가요》, 한국시조학회, p.7 및 마악노초의 《정구영언》 후발 참조.

38) 만황청류를 조악품이라 한다면 시조를 3장구조로 단순하게 부르는 시조창은 여항시정의 대중에게 쉽게 향유될 수 있는 **대중소비품**이라 할 수 있다. 비록 만황청류를 조악품이라 했지만 본가곡의 명품에 비해 그렇다는 것이고 대중소비품인 시조창보다는 품격이 높다는 점에서 ‘명품류 속의 조악품’이라는 의미로 이해해야 할 것이다. 그리고 3장에서 살펴졌지만 만황청류는 본가곡적 요소와 소가곡적 요소가 섞인 농낙 계통의 ‘엇시조’와, 본가곡적 바탕에 위음의 하층양식(민요, 무가)적 요소가 섞인 ‘사설시조’가 있어 이 둘 다 어중간한 모습이어서 명품이 못되는 **반지기품**이라 하는 것이 더 정확하다.

김천택이 수집한 자료가 만항청류도 포함하고 있을 텐데 “명공석사의 작품 및 여항-시정 가요 중에서 **음율에 맞는 것** 수백여 편”을 모은 것이라 했다. 그렇다면 마약노초는 어째서 만항청류가 **거칠고 세련되지 못하다** 했을까? 이 두 사람의 말은 서로 어긋나는가? 이를 확인하면 당대의 ‘명품 속의 조악품’이었던 여항-시정가요의 실체를 파악할 수 있을 것이다. 이를 위해 정철의 〈장진주사〉를 악곡 구조에 따라 분석해 보면 다음과 같다.

(초장) **쫄** 먹새그러

(2장) **쫄** 먹새그러

(3장) 곳 것거 算 노코 無盡無盡/ 먹새그러// 이 몸이/ 주근 後에// 지게
우희/ 거적 더퍼//

주리혀/ 어가나// 流蘇/ 寶帳에// 萬人이/ 우리네나// 어옥새/ 속
새// 덩가나무/ 白楊수페//

가기곳/ 가면// 누른 / 흰 달// 비/ 굴근 눈// 쇼쇼리 / 람
불 제// 뉘 쫄 먹자 고

(4장) **믈며**

(5장) 무덤우희 나비 람 불 제 뉘 들 엇지리³⁹⁾

현행 여창가곡의 〈장진주〉와 동일하게 정철의 작품도 위와 같은 악곡 구조로 분석된다. 즉 전체가 가곡창의 5장 형식으로 짜여 있고, 밑줄 친

39) 김영운, 박사논문, 182~185면에서 현행 여창가곡 장진주를 악보에 따라 구조를 분석한 바 있는데 이를 그대로 〈청진〉의 장진주사에 적용·대치한 것이다. 두 작품의 노랫말이 세부적으로 미세한 차이를 보이긴 하나 형식 구조면에서는 완전 일치하기 때문에 두 작품의 음악적 차이는 거의 없는 것으로 보인다.

부분을 제외한 나머지 부분은 본가곡(정성)의 구조와 일치하며 거기다 평시조형의 노랫말 구조를 온전하게 갖춘 셈이 된다. 그런 면에서 이 작품은 단가(평시조형)의 틀에 밀줄 친 부분을 확대하여 말을 촘촘히 엮어 짊으로써 가곡창계 장가가 된 전형적 사례에 해당하며, 만횡청류도 이와 같은 노랫말 구조를 갖춘 작품(‘편’ 계열)이 상당히 있어 이와 동일한 적용이 가능하다는 것이다. 즉 밀줄 친 확대된 부분을 가창하기 위해 반각(8박, 위의 인용에서 /과 //표 한 곳) 두 개를 하나의 선율형(/표 한 곳)으로 구성하여 반복하는 현행 <장진주>의 창법과 노랫말 구조가 일치하는 만횡청류가 상당히 많다는 것은 그와 유사한 창법이 그들 작품에 적용되었을 가능성이 큰 것이다.⁴⁰⁾ 또한 현행 장진주의 제 3장에 사용되는 반각은 소가곡의 장단과 완전 일치하지는 않으나, 호흡이 짧게 구성되는 장단을 활용하고 비교적 규칙적으로 반복되는 선율형을 여러 차례 반복하면서 확대된 노랫말을 처리하는 경우는 편삭대엽의 경우와 유사하고 휘모리 잡가나 엮음지름시조(수잡가) 또는 엮는 부분을 갖는 민요 등의 방법과 같다고 했듯이, 장진주사와 편 계열의 만횡청류 또한 그런 창법으로 불렀을 것이다. 그리고 가곡에 보이는 대여음이나 중여음이 현행에 없듯이 이들 또한 그러했을 것이다.

결국 이들 작품류는, 큰 틀은 본가곡의 구조를 그대로 따르면서 그러한 틀 내에서 노랫말을 확장해 나갈 때는 잡가나 민요의 엮는 방식을 택한다는 특징에서, 전자로 볼 때는 정래교의 서문이 맞고 후자로 볼 때는 마악노초의 말이 맞게 된다. 즉 만횡청류의 큰 틀이 본가곡의 악곡구조에 맞는다는 점에서 “음율이 맞다”고 할 수 있으나, 대여음이나 중여음도 없이 여항-시정에서 편삭대엽과 잡가나 민요가 섞인⁴¹⁾ 스타일로 엮어 나가는

40) 만횡청류의 노랫말 확장 방식이 장진주처럼 2음보 율격의 연속체로 나타난다는 점에서 반각 2개를 하나의 선율형으로 하여 확장하는 악곡구조와 일치한다.

형식이라는 점에서는 “곡조가 아름답고 세련되지 못하지만 기빠서 즐기고 탄식하고 거칠게 구는 모습”이라 할 수 있는 것이다. 그러나 아무리 거칠게 부른다 하더라도 본가곡의 큰 틀 내에서 섞여 엮는 것이니 장진주사든 맹상군가든 만횡청류든 《청진》에 수록된 장가는 가곡창계 장가이지 가사계 장가가 될 수 없음은 이로써 확인된다. 가사계 장가는 본가곡의 틀 내에서 부르는 것이 아니라, 노랫말이 가곡창계 장가보다 비교할 수 없이 훨씬 긴 까닭에 **수성가락**으로 부르게 되는, 계통을 달리하는 양식이다. 따라서 명품의 ‘가곡’ 집을 지향하는 김천택이 가사계 장가는 처음부터 제외하고, 거친 모습의 가곡계 장가는 ‘특별히’ 말미에 수록한 태도를 이로써 이해할 수 있다.

따라서 장진주사나 만횡청류는 본가곡에서 파생된 변주곡으로서 소가곡(농낙편)으로 고정되어 양식화되어 가는 과정 속에 놓여 있는 시조의 형식전변을 보여주는 음악형식이며 거기에는 농낙편의 전형태의 모습을 담고 있다고 할 것이다. 왜냐하면 전형태에서는 곡조가 세련되지 못한 거친 모습의 잡가-민요적 잡티가 섞여 엮여져 있기 때문에 그런 잡티를 탈색해내고 대여음과 중여음도 붙여 아름답고 세련된 양식으로 격상시켜나갈 필요가 있었다. 말하자면 여항-시정의 조악품을 **시정적 명품**(이것이 농낙편의 소가곡)으로 업그레이드 해나가는 과정에 있는 것이 18세기 전환기의 시조의 모습이라는 것이다. 이러한 업그레이드 과정이 청진의 만횡청류로부터 《청정A》와 《해동가요》이본류에 보이는 독립악곡명으로 하나둘 나타나는 **소가곡으로의 양식화(고정화) 과정**인 것이다. 그

41) 장사훈, 《국악논고》(서울대출판부, 1966) 342면에서 육당본 《가곡원류》에 “만횡은 반지기라고도 한다”라는 말에서 반지기의 의미를 본래의 것에 잡것이 반반 섞인 것(만횡이 초장을 끝은 목의 삼삭대엽으로 부르고, 2장 이하를 흥청거리는 농조로 불러 섞인 노래라는 점에서)이라 풀이한 것을 참고한다면 만횡청류에서 만횡을 악곡항목의 대표 형식으로 내세운 것이 이해된다.

러면 이제 그러한 전변상의 구체적인 모습을 《청진》의 세부체계를 통해 대표적인 몇 가지 사례만 들어 보기로 하자.

먼저 고조에서 신조로의 전환기 시대에 고조로 고정되어 향유되던 작품을 명품은 못 되지만 여항-시정의 진정성을 드러내는 작품으로 함께 향유하던 모습을 다음의 두 작품에서 확인해 보자.

자 내 黃毛試筆 墨을뭇쳐 窓밖기 디거고
이제 도라가면 어들 법 잇거마
아므나 어더 가더서 그러보면 알리라

— 이복전

자 나 쓰던 黃毛筆을 首陽 梅月을 흠벅 지거 窓前에 언젓디니 맥 글
구우러 쪽 내려지거고
이제 도라가면 어들 법 잇건마
아모나 어더 가져서 그러보면 알리라

— 만황청류, 476번

이 두 작품이 속하는 ‘단가복전’은 장가복전의 일부가 독립하여 파생한 악곡으로 조선 중기에 장가복전을 밀어내고⁴²⁾ 조선 후기까지 대엽조계 가곡과 더불어 고조의 자리를 차지하면서 성장되어 왔던 것으로 보인다. 복전이 16세기에 이미 평조와 우조로 나뉘어 불려지고, 《한금신보》

42) 단가복전이 《금합자보》(1572)와 《양금신보》(1610) 등에 실리는 것으로 보아 늦어도 16세기에는 불려진 것으로 보인다. 복전은 5장으로 부르는 대엽조계 가곡과 달리 3장으로 부르며 시조창과 그 장단 및 선율구조에서 공통 혹은 유사점이 많아 시조창의 근원을 복전에 두는 견해가 제출되었다. 황준연, 〈복전과 시조〉(《세종학연구》 창간호, 세종기념사업회, 1986), 116~139면 참조.

(1724)에 오면 북전 제 1, 2가 각기 네 개의 악조로 나뉘어 기보된 것을 보면 고조 북전이 상당히 성장되었음과 또 그에 힘입어 제 1, 2로 악곡의 분화까지 일어났음을 알 수 있다. 위에 인용한 《청진》의 이북전 작품은 18세기초 북전이 분화되어 고조에서 신조로 새로 유행되면서 이북전 노래로 고정된 작품임을 《해동가요》류 등의 후대 가집에서 확인할 수 있다. 노랫말이 초장에서 과음보⁴³⁾를 보이기는 하나 평시조형의 규범을 지키고 있어 명품으로서의 품격을 유지함으로써 음성이 아닌 정성의 모습으로 향유되었음을 알 수 있다. 이에 비해 만황청류에 분류된 작품은 초장의 노랫말을 확장하여 평시조형의 규범에서 벗어나 **엇나가게** 弄을 부린 것으로 실제 후대 가집에 만삭대엽(《해일》), 농(《청육》, 《흥비》), 농가(《가곡원류》계 대부분 가집)로 향유되어 농계통의 소가곡으로 양식이 확정되어 갔음을 알 수 있다.

낙희지곡에 근원을 둔 것으로 보이는 낙시조(낙희조와 同)는 원래 정성이 아닌 음성이어서 단가(평시조형) 아닌 장가(사설시조형)를 부르기에 적합한 악곡형식이었음은 노래 곡명에서부터 드러난다. 근엄하고 진지하게 부르는 것이 아니라 희락(희롱하고 즐김)하는 노래라는 뜻이기 때문이다. 가곡의 연행공간에서 엄숙하고 진지한 분위기를 지나 흥청거리는 분위기로 넘어가는 데에 필요한 낙희지곡은 일찍부터 존재했을 것이다. 그러나 사대부의 효용론적 음악관은 ‘樂而不淫’(즐기되 넘치지 않음)을 지켜야 하는 원칙도 있어 낙시조에 평시조형을 얹어 정성의 품격으로 격상시켜 향유하기도 했을 것이다. 《청진》의 낙시조 10수가 모두 평시조형으로 되어 있는 것은 이렇게 격상된 노래만을 따로 모았기 때문일 것이다. 즉 김천택은 단가/장가의 질서체계라는 편집 원칙에 따라 평시조형

43) 평시조형의 형식은 한 음보가 4음절 이내여야 하는데 5음절 이상으로 초과 실현된 경우를 과음보라는 개념으로 사용한다.

낙시조는 격상된 것이므로 정성의 마지막에 독립항목으로 제시하고 사설시조형 낙시조는 음성이므로 만횡청류에 몰아넣은 것으로 이해된다. 이런 원칙은 《송강가사》 이선본에 수록되어 있는 단가들을 [이삭대엽]에 수록하면서 장가로 되어 있는 “심의산 바회아래……”는 만횡청류에 분류시킴에서도 드러난다. 이 작품은 악곡형식도 ‘농’ 계통의 ‘만횡’으로 불렸음이 후대 가집(《병가》에 만횡, 《청육》에 농 등)에서 확인되므로 만횡청류에 분류됨은 당연한 것이다. 낙시조가 노랫말의 형식(단가/장가)에 따라 두 가지로 분류될 수 있는 가능성은 음악형식에서도 확인된다. 같은 낙시조이면서도 낮은 음으로 시작하는 계락이나 우락으로 부르는 작품은 낙시조항에 분류되어 있고 지르는 노래인 언락으로 부르는 작품은 만횡청류에 분류되어 있다는 보고⁴⁴⁾가 증명해 준다. 여하튼 정성으로 품격을 높여 평시조형으로 낙시조를 연창하게 된 것은 전환기 시조로서의 명품추구 장르 실현을 보여준 것이라 할 것이다.

만횡청류는 명품의 가곡집을 표방하는 편자에게 소중한 항목은 아니었을 것이다. 비록 그것이 가곡권의 명품으로 격상되기 위해 잡티를 탈색하는 과정에 있다 할지라도 명품의 본가곡에 비하면 조각품 수준이었을 것이기 때문이다. 그러나 “세간에 표표히 성행하는 것”(도입부의 말)인데다가 그 유래가 오래된 것(16세기 정철의 “심의산 바회아래…” 등)이어서 116수가 자연스럽게 수집할 수 있었다. 이런 비중은 명품과 맞설 수 있는 무시 못할 장르 실현인 것이다. 116수가 과거에 생성된 작품이든 18세기 초에 산생된 작품이든 대부분 현재진행형으로 향유되는 것을 자연스럽게 수집했을 터이므로 이들은 모두 향유되는 당대의 시대 취향과 의미로 살아나⁴⁵⁾ 울림을 주는 텍스트로 이해해야 할 것이다.

44) 김영운, 박사논문, 142면.

만황청류의 장르 실현 양상은 크게 두 부류로 구체화된다. 하나는 10점 16박의 본가곡 장단형을 유지하되 한배(tempo)만 빨라지는 만황(농)과 옛(언락, 즉 사설시조형 낙시조는 여기에 포함됨) 계통의 부류고, 다른 하나는 10점 10박의 편장단에 말을 촘촘하게 엮어 한배가 더욱 빨라지는 편계통의 부류다.⁴⁵⁾ 전자는 언릉과 언락 계통이 중심으로 이 두 악곡은 삼삭대엽의 초장과 소가곡인 농 또는 낙의 2장 이하가 합쳐져서 만들어지고, 소가곡이면서 본가곡(10점 16박) 장단으로 불려지므로 ‘두 가지 요소가 혼재’된 ‘중간 정도의 어정쩡한 상태’ 곧 ‘반지기’에 해당하는 형식이 된 것인데 이를 **옛시조**라 부르고자 한다. 옛시조는 본가곡에서 다른 성격으로 **옛나가는 어중간한 형식**이 된 것으로 노랫말의 길이에서도 본가곡(평시조형)에서 옛나가는 미감을 유발하는 정도의 확장이 이루어지므로 **중형시조**가 된다. 그에 비해 후자는 본가곡을 빠르게 변주한 **편장**단에 실어 말을 촘촘하게 **엮어나가는 사설중심 형식**이 된 것인데 이를 **사설시조**라 부르고자 한다. 사설시조는 말을 촘촘하게 엮어 짜는 데서 미감을 유발하므로 옛시조보다 훨씬 확장된 **장형시조**가 될 것이다. 그리고 사설시조는 앞서 장진주사의 분석에서 드러나듯이 반각 2개를 하나의 선율형으로 하여 사설을 확장하기 때문에 노랫말이 율격적으로 2음보 연속체의 모습을 매끄럽고 자연스럽게 이루어 장형을 이루게 된다. 그에 비해 옛시조는 본가곡의 장단 내에서 옛나가는 수준의 노랫말 확장이 이루어지므로 율격적으로 2음보 연속체 마디에 1음보를 더하여 옛나가게 함으로써 3음보처럼 되게 하는 경우가 많고, 2음보 연속체를 이루더라도 그

45) 신경숙, <가곡원류의 소위 ‘관습구’를 어떻게 볼 것인가?>(윤영옥 외, 《한국시가 넓혀 읽기》, 문창사, 2006), 255면.

46) 여기서 소가곡(농, 낙, 편, 옛)의 악곡명에 ‘-계통’이란 접미어를 붙이는 것은 만황청류가 아직 소가곡으로 업그레이드되어 양식화되기 이전의 전형태에 머물고 있는 단계를 의미하기 위함이다.

확장의 정도가 한두 마디에 머물러 말을 엮어나가는 재미 지향이 아니라
엮어나가는 미감 조성 수준이어서 중형에 머물게 된다.⁴⁷⁾

기러기 외기러기 너가 길히로다

漢陽/城臺에 가서// 저근덧/ 머므러// 웨워쳐/ 불러// 부디/ 말만/ 傳
야주렴//

우리도 밧비가 길히니 傳 동말동 여라

—만황청류, 496번

男兒의 少年行樂 을 일이 고 하다

글 기/ 칼쁘기// 활쁘기/ 니기// 벼슬 기/ 밧 사괴기// 술 먹기/
꽃 기// 花朝月夕/ 노리 기// 오로다/ 豪氣로다//

늑개야/ 江山에/ 물러와서// 밧갈기/ 논 기// 고기낙기/ 나모뵈기// 거
믄고 기/ 바독두기// 仁山智水/ 遊 기// 百年/ 安樂 여// 四時/ 風景
이// 어 그지/ 이시리//

—만황청류, 566번

위 두 작품에서 보듯이 다 같이 평시조에서 노랫말을 확장하는 형식을
보이지만 그 확장 방법(2음보 연속체 실현)이나 기저하는 악곡과 미적 기

47) 종래에 엇시조에 대한 개념정의가 분명하지 못하고 음악적 형식과는 무관하게 자의적으로 이루어져 설득력을 갖지 못한 것이 사실이다. 그래서 사실상 그 양식적 정체성을 확정 받지 못하고 무시되어 왔다. 필자도 음악과 무관하게 엇시조를 지정코자 한 바 있는데(《시조의 양식적 독자성과 현재적 가능성》, 《한국시가연구》 19집, 한국시가학회, 2005, 97~98면) 이제 그런 제안을 철회하고 본고의 논의에서 수정기로 한다. 여기서는 중형시조로서의 엇시조의 존재가 인정되어야 한다는 최소한의 요건(사실시조와는 말을 확장하는 방식과 미학을 달리하며 음악적 기반도 달리함)만 제시하고 본격적 논의는 후일로 미룬다.

반은 상당히 다르다. 전자는 중장의 4음보(평시조의 경우)가 4개의 마디(//표시의 단위)로 말이 늘어나는 시조 양식의 범주 내에서의 확장을 보이되 2음보 연속체로 매끄럽게 연속되지 못하고 밀줄친 부분에서 1음보를 더하여 **엇나가는** 율동 실현을 보임으로써 해당 마디가 3음보처럼 되었고, 악곡으로는 후대 가집에 만황(《병가》), 농가(《악서》), 언릉(《홍비》), 만황(《원국》 등 가곡원류 이본들) 등 모두 ‘농’ 계열로 실현되어 이 노래가 농을 부리는 엇나감의 미학에 기저하고 있음을 알 수 있다. 그에 비해 후자는 중장과 종장이 다같이 4음보가 4개의 마디(밀줄 친 부분의 단위: 단, 종장은 첫음보를 3음절로 둘째음보를 과음보로 실현하는 규칙을 지키고 후반부에서 늘어남)로 말이 늘어나는 시조 양식의 범주내의 확장을 보이되 2음보 연속체로 형상의 연쇄적 병치를 이루는 사설 율음의 묘미를 보여주고, 악곡으로는 《병가》와 《가곡원류》 이본들을 비롯한 후대 가집에 거의 다 편삭대엽으로 실현되어 이 작품이 말을 **엮는** 재미에 미학적 기저를 두고 있음을 알 수 있다.

이러한 전형적인 텍스트 실현방식을 바탕으로 2음보 연속체가 어떻게 활용되느냐에 따라 시조 형식을 구분한다면 평시조는 2음보를 ‘**엮을 이루는 서술의 억제단위**’로 활용하여 내구와 외구가 대응되게 단 한 번씩 실현됨으로써 ‘고도의 절제미와 균제미, 유장미’라는 시조의 미학을 구현하는 것으로 나타난다. 그와 달리 엇시조는 2음보로 연속되려는 미감을 ‘**깨뜨려 어긋나게 하는 멋의 단위**’로 활용하여 시조에서 ‘엇나가는’ 멋(농의 멋과 낙의 멋)을 부리는 미적 장치로, 사설시조는 2음보를 기조로 ‘**형상의 연쇄적 병치를 이루는 서술 묘미의 단위**’⁴⁸⁾로 활용하여 사설을

48) 사설시조의 노랫말 확장 방식에 대하여는 “아무리 노랫말의 양적 팽창을 보인다 하더라도 ‘형상의 연쇄적 병치’인 경우가 압도적이다”라고 성무경이 일찍이 간파한 바 있다. 성무경, 《가사의 시학과 장르실현》 2000, 보고사, 77면.

‘엮는’ 묘미를 얻게 하는 미적 장치로 구현된다는 차이를 보인다고 할 수 있다. 따라서 엮시조는 2음보의 연속을 엮나가게 하는 멋의 미학을 즐기는 데 있으므로 그 길이에서 길게 확장되지 못하고 중형시조를 이루고, 사설시조는 2음보 연속체로 말을 엮는 재미의 미감을 즐기는 데 있으므로 장형시조를 이루는 것이 자연스럽게 된다.

이제 만횡청류의 세부 체계를 통해 평시조의 확장으로서 엮시조와 사설시조가 어떤 질서로 체계화되었는지를 검토해 보기로 하자. 만횡청류의 첫 작품 465번부터 477번까지는 후대가집을 참고하면 만횡(릉)계열이 중심을 이루고, 이어 478에서 489번까지는 낙시조가, 491에서 500번까지는 만횡(릉)이, 503에서 505까지는 낙이, 510에서 512까지는 농이, 516에서 519까지는 낙이, 520에서 523까지는 농이, 524에서 537까지는 낙이 중심을 이루는 것으로 나타난다. 이로써 볼 때 만횡청류는 만횡(릉)으로 시작하여 이어서 낙이 배열되고, 다시 만횡(릉)에 이어 낙이 배열되는 농과 낙 계통 악곡형식의 교체적 체계로 질서화 된다. 그리고 편(편락 포함)은 농과 낙의 교체를 보이는 앞부분에서는 506에서 509까지만 집중적으로 나타나고 보이지 않다가, 후반부에 가서 538번부터 마지막 580번까지에 43수 중 22수로 절반을 차지하는 비율로 나타나고 특히 566번부터 마지막 작품까지는 15수 중 13수를 차지하여 만횡청류의 마무리를 편 계통으로 하고 있음이 드러난다.⁴⁹⁾ 이와 같이 만횡청류 116수는 시작부터 537번까지의 69수(이 가운데 편 4수는 제외)는 주로 만횡(농)과 낙의 교체로 나타나고, 538번부터 565번까지의 28수에는 농이 가장 우세한 가운데 편이(농17: 낙3 : 편8, 이 가운데 편락2) 어느 정도 보이다가, 566번부터 마지막

49) 참고로 ‘편’ (편락 포함)이 주로 나타나는 가변을 들면, 538, 539, 541, 542, 543, 547, 553, 560, 564, 566, (567), (568), 569, 570, 571, 572, (573), (574), 577, 578, 579, 580번(괄호친 것은 편이 중심이 아닌 다른 악곡으로도 대등하게 불림) 등이다.

까지 15수는 편으로 마무리 짓는 체계를 보인다. 이렇게 만황청류가 농·낙 계통의 교체로 시작되어 농·낙·편 계통의 공존을 거쳐 편 계통으로 마무리짓는 체계를 보이는 것은 소가곡 계열이 만황(농)으로 시작하여 편으로 마친다는 질서가 어느 정도 자리 잡혀감을 의미한다.

그러나 이들 형식들이 농·낙·편 계통으로 확고하게 3분할된 체계를 보이지 못하고 농·낙 속에 편이 끼어 있다든지 편 속에 농·낙이 끼어 있다든지, 농·낙·편이 체계 없이 공존한다든지, 494번 경우는 농·낙·편 어느 쪽으로도 불려지는 현상 등은 아직 이들 악곡형식이 양식화되어 고정된 틀로까지 확고하게 정립되지는 못했음을 말해 준다. 그로 인해 중형의 엇시조는 농·낙 계통이 집중되는 쪽에, 장형의 사설시조는 편 계통이 집중되는 쪽에 확고하게 자리 잡지 못하고 장형이 중형 쪽에, 중형이 장형 쪽에 일부 끼어들어 있는 현상으로 장르 실현을 보이게 된다. 음악적 양식의 불확정성과 업그레이드의 미완성에 따른 시조의 하위 장르(엇시조와 사설시조)의 미정립 현상을 반영한 것이라 하겠다.⁵⁰⁾ 순전히 노랫말의 길이로만 볼 때 만황청류는 처음부터 537번까지는 중형시조로 나타나고, 538번 이후 마지막까지는 540번 단 한수를 제외하고 모두 장형으로 나타난다. 중형이 나타나는 쪽에 편 계통은 73수 가운데 7수(농 또는 낙 계통으로 불리기도 하는 3수가 더 있음) 정도를 보여 거의 나타나지 않음에 비해, 장형이 나타나는 쪽에 편 계통은 43수 가운데 22수를 차지하는 것으로 보아 장형시조는 편 계통으로 집중됨을 확인할 수 있다.

50) 《청진》만황청류의 이러한 불확정성과 미완성의 모습이야말로 말로 거칠고 미처 날뛰는 모습이며, 그만큼 발랄하고 자연스런 진기의 모습이어서 양식화가 완성된 후대의 사설시조와 대비된다.

4. 마무리

지금까지 《청진》의 가집 체계를 통해 18세기 초 전반기 시조 양식의 전변상과 장르의 실현 양상을 대강이나마 살펴보았다. 그리하여 《청진》이 新調 중심이자 명품지향의 가곡집임을 가집의 편제 양상을 통해 밝힐 수 있었다. 작품의 질서체계를 통해 드러난 형식의 전변상과 장르 실현의 양상은 정성의 경우 이삭대엽이 명품으로서 대표적 곡목으로 자리를 굳히고, 만황청류는 아직 소가곡으로 양식화되기 이전의 전형태로서 가집 내에서 독립 악곡의 목록으로 격상될 만큼 완성된 모습을 갖지 못했음을 세부체계의 다소 혼란된 질서를 통해 알 수 있었다. 그리고 전반기 시조의 변동상은 패러다임의 변화를 가져올 정도의 급격한 변화가 있었다기보다 동양의 보편미학이라 할 通變의 미학에 바탕하는 정도임을 확인할 수 있었다. 시조에서 엮시조나 사설시조로의 장르 실현이 전통적 형식에 대한 자유로운 파괴에 있지 않고 그 기본 틀 내에서의 **확장**을 통한 변화를 보인 정도이기 때문이다. 본가곡에다 약간의 잡티를 섞어 소가곡으로 변화시켜 향유하고, 고조에다 선율과 장단을 시대의 취향에 맞게 약간의 변화를 주어 신조로 향유하고, 신조에는 가창자 특유의 ‘시김새’ 혹은 ‘장식음’을 넣어 멋을 더하는 변화를 주어 향유하는, 즉 전통을 기저로 하면서 새로운 시대의 변화에 대응하는 통변의 미학이 전반기 시조의 전변상인 것이다.

그러나 본고에서 얻어진 결과는 《청진》이라는 특정의 한 가집을 중심으로 이루어졌으므로 18세기 초 전반기 시조의 제반 현상을 전반적으로 그리고 충실히 드러내는 데는 한계가 있음을 말하지 않을 수 없다. 이런 미흡점은 비슷한 시대에 편찬된 고악보나 기타 가곡 관련 자료로 확대하여 검토함으로써 보완해 나갈 수 있을 것이다. 단, 고악보를 자료로 장르와 양식문제를 검토할 때 유의해야 할 사항은 가집과 고악보의 성격 차이

를 분명히 감안해야 한다는 점을 강조하고 싶다.

주지하는 바와 같이 고악보는 대부분 가곡창 반주를 위한 거문고 연주법을 담은 敎本의 성격을 지니고 있어서 거기 수록된 악곡이나 노래들이 당대에 유행하는 가곡 연창의 실재를 그대로 충실하게 담고 있다기 보다는 거문고 학습자들이 규범과 正典으로 삼을 만한 엄선된 양식들만 수록했다는 특징을 지닌다. 거문고란 악기가 성정의 바름(성정지정)을 닦는 정신적 수양을 위한 선비(군자)의 악기, 사대부의 악기였으므로 그들의 정신수양을 위한 교육적인 목적에 부합하는 양식이 수록될 수밖에 없었던 특수성이 있다는 것이다. 따라서 정성 계통은 크게 문제될 것이 없으나 군자의 음악적 표준에 위배되는 음성 계통은 고악보에서 배제되거나 상당한 시간이 경과하여 변주곡으로서의 正典의 가치를 공인받고서야 비로소 수록된 것으로 보인다.

예를 들면 18세기 중반에 박후웅은 낙희지곡이란 옛곡목을 ‘소용’이란 신조의 악곡으로 만들어 널리 유행시켰지만⁵¹⁾ 고악보에 소용이 처음 보이기는 한 세기나 지난 《삼죽금보》(1841)에 와서이고, 시조창이 18세기 중반에는 가객 이세춘에 의해 장단배열이 확고히 되어 널리 유행하게 되었음에도 고악보에 수록되기는 《유예지》(1800년경)와 동시대의 《구라철사금자보》에 와서다. 그리고 《삼죽금보》에는 5지의 가곡창 형식인 것처럼 記譜함으로써 시조창을 외형적으로 가곡의 正聲인 양 상승시켜 수록하고 있어 고악보의 보수지향을 짐작케 한다. 또한 18세기 초-중반 가집에 보이는 ‘낙시조’는 거문고 악보인 《어은보》(1779)와 가야금 악보인 《졸장만록》(1796)에 와서야 비로소 나타난다. 18세기 중반 가집에 양식

51) “昔在樂戲之曲 而近者朴別將後雄……以清音之清聲……一曲別作付于管絃……世上豪傑 欽慕以膾炙矣 此所謂搔聳”(청가) 소용이란 악곡명칭은 해박(1755)의 ‘接騷聳數大葉可合者抄集’에도 보이고 있어 18세기 중반에는 소용이 불려졌음을 확인할 수 있다.

의 고정화를 보인(《해주》에 독립악곡명으로 출현) 편삭대엽은 고악보에서 《유예지》에서 첫 사례를 볼 수 있다. 김수장의 사설시조에 보이는 편락은 《삼죽금보》에 처음 실렸다. 따라서 이런 고악보를 근거로 악곡출현의 시대적 추이를 살핀다면 반세기 혹은 한 세기가 늦은 것으로 파악되기가 십상이다. 그럼에도 국악학계에서는 고악보 중심의 문헌 실증주의 방법으로 가곡의 연창 상황을 파악하고 있어 이러한 시간차를 고려하지 않는 경향을 보여왔다. 농낙편이 18세기 말에 와서야 출현했다고 보는 것도 이 때문이다. 그러나 이런 변주곡이 양식적 정점으로 공인 받아 教本性 가곡 악보에 등재될 수 있었던 것은 이러한 시간적 낙차가 필요했던 것임을 유의해야 할 것이다.

《청진》의 편찬연대에 대한 국악학계의 문제 제기도 고악보와의 대비를 통해 이루어진 것이다. 즉 《청진》의 악곡배열 체계와 악곡에 실은 시조작품을 고악보와 비교해 본 결과 1728년에 만들어진 《낭옹신보》와는 크게 다르고 1800년경에 만들어진 《유예지》와 유사성이 크다는 것이다. 이를 근거로 《청진》의 편찬연대를 18세기 후반부터 19세기 전반으로 보아야 한다는 견해가 제출되었던 것이다.⁵²⁾ 그러나 고악보에 기보된 새로운 곡목이나 노랫말이 가집과는 달리 연행의 현장성을 즉각적으로 반영한 것이 아니라 사회적 공인을 얻기까지의 상당한 시간적 낙차가 있음을 고려한다면 이러한 비교 방법에 의한 편찬연대의 추정은 실제와 다를 수 있다는 것이다. 그런 점에서 《청진》은 김천택의 자찬본에서 그리 벗어나 있지 않은 가집이라 보아도 크게 문제는 없을 것으로 판단하고 이 글을 마무리한다. ■

52) 김영운, <진본 청구영언의 편찬연대에 관한 일고찰>, 98면.

개화기시조의 형식 전변과 장르 실현 양상

홍성란(성균관대)

1. 문제 제기

일반 역사에서 개화기는 1860년대 이후 개항(1876)을 기점으로 하여 1910년 나라를 일제에 빼앗기기까지의 반세기를 지칭하는 것은 주지하는 바다. 이 시기는 국권을 상실해가는 과정 속에서 침략의 마수를 뻗치는 외세에 맞서 강렬한 ‘애국’ 이념으로 국권을 수호하려 했고, 또한 문명개화라는 ‘계몽’ 이념으로 국민을 계도하여 근대국가를 이룩하려는 시대정신이 충일했던 시기여서 ‘애국계몽기’라 부르기도 한다. 그러나 시가사에서 개화기는 일반역사와 달리 1919년까지 연장하여 보는 견해가 일반적인데 이는 문학적 근대성과 자유시형이 황석우나 김억, 주요한 등에 의해 이 시기에 와서 이루어진다는 시각 때문이다. 즉 개화기를 중세기적 전통시가의 틀에서 벗어나 본격적으로 근대적 시 형식을 이룩해 가는 과정으로 파악하는 것이다.

시가사에서 개화기를 이처럼 통례에 따라 1860년대로부터 1919년 사이로 연장해 볼 때 우리가 갖는 문제점은 국권을 완전 상실한 1910년을 계기로 시가사의 커다란 변동이 일어나고 있다는 사실을 자칫 간과하기 쉽다는 것이다. 개화기 시가의 창작과 소통을 가장 활발하게 이끌어 갔던 《대한매일신보》와 《대한민보》 같은 중요한 매체들이 1910년 한일합방과 함께 폐간됨으로 인하여 그것을 계기로 시가장르의 부침양상이 현저하게 달라지기 때문이다. 즉 1910년 이전까지는 시조나 가사 같은 전통장르가 중심을 이루고 신체시나 자유시 같은 신종장르의 출현은 거의 찾아볼 수 없었음에 비해 1910년 이후에는 전통장르의 급격한 쇠퇴와 자유시의 현저한 양적 증가를 보여주는 시가사의 지각변동이 일어나기 때문이다.¹⁾

따라서 본고에서는 이러한 시가사의 변동을 감안하여 개화기라는 역사적 전환기에서 전통장르가 그 문학적 소명을 충실하게 수행해 나갔던 1910년 이전까지의 시기에 출현된 개화기시조를 대상으로 그 장르가 어떻게 시대적 대응을 해나갔는가를 살피려 한다. 개화기시조의 역사적 소명은 1910년을 고비로 사실상 끝나고 그 이후로는 급격한 쇠퇴와 더불어 근대시조로의 변모된 모습을 보이기 시작하기 때문이다. 개화기시조의 시대적 대응은 형식의 변화와 장르 실현의 측면으로 나타나는 데 이 문제에 관한 선학들의 연구가 이미 상당량 축적되어 많은 성과가 있었지만 그 가운데는 장르적 성격이나 형식에 대한 이해와 해석에 있어서 상당한 견해 차이를 보이기도 하고 새로운 문제를 야기하기도 하여 오히려 온당한 이해를 어렵게 하는 경우도 없지 않았다.

1) 개화기 시가사에서 1910년을 주목한 연구로는 김영철, 《한국개화기시가의 장르연구》(학문사, 1987)를 들 수 있다. 여기서 그는 개화기 시가의 장르 현상을 1910년 이전과 이후의 두 시기로 나누어 검토한 바 있다.

개화기시조에 관한 기존연구에서 가장 주목할 문제점은 전환기 시조로서의 개화기시조의 변화된 모습에 지나치게 과도한 장르적 위상과 무게를 부여하지 않았는가 하는 점이다. 우선 개화기시조가 애국-계몽이라는 이념과잉에다 전달효과를 강화한 측면이 있다 하여 그 장르적 성격을 전통시조의 서정시와 달리 교술시로 보아야 할 것인가 하는 문제가 있다. 또한 그 형식적 변화의 융통성을 주목하여 개화기시조의 형태적 가변성이 시조의 형식적 본질로까지 받아들여져야 할 것인가 하는 문제도 있다. 나아가 개화기시조의 ‘새로운 모습’에 특별히 주목하여 전통시조와는 구별되는 별도의 ‘독립된 장르’로 자리매김해야 할 것인가의 문제도 걸려 있다. 이는 모두 장르와 형식에 관한 문학의 본질에 관련한 근본적인 문제들이다. 본고에서는 개화기시조의 형식 변화와 장르의 실현 양상을 구체적으로 검토하면서 선행연구에서 보여준 이러한 근본적인 문제들을 풀어나갈 길을 마련해 보고자 한다.

2. 개화기시조의 형식 전변 양상

전통시조와 달리 개화기시조에서 형식 전변을 보이는 가장 두드러진 첫 번째 예로 종장의 끝음보를 생략하는 종장구조의 변화를 누구나 지목한다. 그러나 그것이 갖는 의미는 연구자마다 다르게 이해된다. 이를 확인하기 위해 개화기시조의 최초 작품으로 잘 알려진 《대한매일신보》 1906년 7월 21일자 ‘사림’란에 실린 대구여사의 〈혈죽가〉 3수에서부터 살펴보기로 한다.

협실의소손 눈충정공혈 이라우로을불식 고향 의풀은뜻슨지금의
위국충심을진각세계

충정의구든절 피을 가도여누상의홀노소사만민을경동키 인
이비여잡초키로독야

충정공고든절 포은선성우희로다석교에소은 도선攸이랴유전커든허
물며방 에 야일너무삼

—寺洞寓大丘女史, 〈血竹歌〉, 《대한매일신보》, 詞林, 1906.7.21.

인용에서 보듯이 이 작품은 신문에 게재되어 ‘읽는 시조’로 제시되었 으면서도 시행의 시각적 배열이나 음보구분 같은 것을 전혀 고려하지 않고 내리박이 줄글형식으로 붙여 쓰고 있어 시적 독서물로서의 요건을 조 금도 갖추지 않고 있다. 거기다 종장의 끝음보를 생략하고 있어 이러한 제시형식은 시조창 방각본 가집인 《남훈태평가》(1863)와 동일함을 알 수 있다. 즉 《남훈태평가》의 시조창 형식을 그대로 계승한 것이다. 따라서 이 작품은 《남훈태평가》의 그것처럼 독서물이기도 하면서 시조창의 대 본으로도 가능한 양면적 욕구를 동시에 충족시킬 수 있는 텍스트로 이해 된다. 또한 이러한 전통은 市井의 방각본 인쇄물로서만이 아니라 19세기 중-후반에 활동을 한 이세보(1832~1895) 같은 시조시인에 의해 계승되 어 개인이 시조 창작을 할 경우 내리박이 줄글형식이나 종장의 끝음보를 생략하는 시조창 형식의 창작을 자연스럽게 보이고 있다. 그는 《풍아》, 《詩歌》라는 2권의 시조집을 내어 무려 485수라는 우리 시조 사상 가장 많 은 작품을 창작했는데 작품에 제목이나 분류 표지를 달지 않아 모두 단시 조를 창작한 것처럼 보인다. 그러나 작품 가운데는 淳昌의 八景을 노래 한 19수와, 속리산 유람을 내용으로 한 10수 같은 연작시조 혹은 연시조 형식의 창작시조를 선 보이고 있음이 주목된다. 시조창 형식의 연시조를 창작하는 것이 개화기시조의 주류적 형식 전통을 이루는데 이는 이세보 의 창작 형식을 이은 것임을 이로써 알 수 있다.

그런데 개화기시조에서 종장의 끝음보를 생략하는 형식을 두고 김영철은 시조 율격에서 4보격(tetrameter)의 파괴 양상으로 규정하면서 전통 시조에서 풍류생활의 유장한 멋이 표출되던 ‘~ 노라’, ‘~이러라’ 등 허사의 생략은 시적 시조를 비시적 시조로 경직화시키는 효과를 가져온다고 보고, 이처럼 시적 분위기를 환기시키는 허사를 제거함으로써 단호하고 힘찬 주제의 집약효과를 얻어낸다고 이해했다.²⁾ 그리고 권오만의 경우 종장 끝음보의 생략은 시조창에서도 존재하던 현상으로 형식상 동일하지만 둘 사이에는 현저한 차이가 있다고 했다. 즉 개화기시조의 종장 끝음보의 생략은 시조창에서 생각하지 못했던 새로운 기능을 개발한 것으로 격동기의 시가에 걸맞게 강렬한 에너지를 충전시킬 수 있었으며 긴장감의 조성과 작품 주제의 강조 같은 부수적 효과를 낳았다고 보았다.³⁾ 그러나 시조창에서 종장의 끝음보를 생략하는 것은 오랜 전통으로 이어온 양식적 관례이자 규범적 형식이므로 그러한 관례에 익숙한 개화기 독자가 과연 4보격의 파괴현상으로 받아들일 것인가와 긴장감이 조성될지는 의문이다. 만약 그러하다면 이세보의 시조에서도 마찬가지로 4보격의 파괴와 긴장감 조성을 동일하게 말할 수 있어 개화기시조의 형식 변화의 특징이라 내세우는 것은 무리라 할 것이다. 다만 주제어를 드러내는 명사로 종결하는 다음과 같은 개화기시조의 독특한 형식은 주제의 강조를 양식화하는 모습으로 특징화 할 수 있을 것이다.⁴⁾

韓半島錦繡江山. 禮義之邦分明 다
神聖 檀君석셔,세 서라이나라

2) 김영철, 앞의 책, 242면.

3) 권오만, 《개화기시가연구》, 새문사, 1989, 139~141면.

4) 김영철, 앞의 책, 같은 곳.

뉘라서, 감히侵犯 리, 堂堂帝國

— 〈韓半島〉, 《대한매일신보》, 詞藻, 1908.12.1.

〈韓半島〉는 개화기시조가 가장 많이 발표된 《대한매일신보》에 나타나는 개화기시조의 보편화된 모형이다. 그러나 개화기시조에서 종장 끝음보의 생략현상을 그 자체로 특화해서 개화기시조의 형식적 전변상인 양부각시키는 것은 그것이 시조창의 규범이라는 점에서 무리라 할 것이다. 그보다는 개화기시조가 왜 한결같이 시조의 두 가지 제시형식 가운데 하필 고급한 음악성을 지향하는 가곡창의 양식적 관례를 버리고 시조창을 선택하여 장르를 실현했느냐와 연관시켜 종장 끝음보 생략현상을 설명해야 할 것이다. 잘 알다시피 가곡창은 고도의 음악적 세련성을 갖는 전문적 창자와 악사, 그리고 수준 높은 향유자의 조건을 갖추어 진행되는 5장 형식의 전문성을 요하는 양식이라면, 시조창은 3장으로 된 노랫말 양식을 3장의 음악 형식에 담음으로써 시적 형식과 음악적 형식의 일치에서 오는 노랫말 전달성 효과가 훨씬 클 뿐 아니라 무릎장단으로 언제 어디서나 혼자서도 향유가 가능한 ‘대중적 양식’이라는 점에서 개화기시조가 후자를 장르 선택하는 것은 당연한 현상으로 받아들여야 할 것이다.

그러나 개화기시조는 전통의 시조창과 달리 소수집단이나 혼자서 즐기기 위해 창작되는 것이 아니라 대중적 매체에 실어 독자 대중에게 읽힐 목적으로 창작되는 것이므로 시조창보다 ‘전달효과’를 훨씬 강화해야 할 필요가 요구된다. 즉 ‘노래하는 시’에서 ‘읽는 시’로의 전환이 요청되는 것이다. 노래하는 시는 악곡의 형식에 따라 부르면 되므로 특별히 노랫말의 시적 구조를 外顯化해야 할 이유는 없는 것이다. 전통시조를 실은 가집이 장 구분이나 구 혹은 음보 구분 없이 내리박이 줄글식으로 제시된 것은 이 때문이다. 위에 인용한 최초의 개화기시조인 〈혈죽가〉의 제

시형식이 내리박이 줄글식으로 되어 있다는 것은 시조창 향유관습의 전통을 그대로 계승한 것임을 보여주는 것이다. 그러면서 또한 개화기 초기에 독자 대중에게 메시지를 전달하는 방식은 시로서의 형식보다 노래로서의 방식이 호소력에서 훨씬 더 심금을 울렸을 것이므로 그런 제시형식으로 나타났을 것이다. 을사조약으로 사실상 나라가 일본에게 넘어가게 되자 충정공 민영환이 자결을 하고 그 방 안에 애국 충절의 표상인 대나무가 혈죽으로 솟은 것에 대해 정서적 공감을 유발하는 호소력을 갖는 양식으로 시조창을 당할 장르는 없었을 것이다.

그렇지만 개화기시조가 대중매체에 실려 독서물로 읽히는 한에서는 읽는 시조로서의 기능이 본령임은 말할 것도 없다. 《남훈태평가》나 이세보의 시조는 가창을 전제로 지어진 독서물이지만, 개화기시조는 독서를 전제한 가창적 존재라는 점에서 차이를 보이는 것이다. 독서를 전제로 하므로 개화기시조에서 내리박이 줄글식 표기방식은 끝내 청산되어야 할 전통이었다. 〈혈죽가〉가 발표된 1년 뒤에 〈혈죽가 십절〉(《대한매일신보》, 1907.7.26)에서, 그리고 같은 지면에 실린 〈與爾同〉(1909.7.7), 〈殺狗〉(1909.7.13) 같은 사설시조의 패러디에, 혹은 《대한민보》에 실린 사설시조 〈蜘蛛〉(1910.7.12)에서 줄글식 표기가 나타나 면면히 이어지는 양상을 보이기는 한다. 그러나 시대를 내려올수록 장 구분이나 구 및 음보구분을 명확히 하는 읽는 시조로서의 제시형식을 점진적으로 갖춰나가는 것이 당시의 자연스런 추세였다. 그 대표적 사례 몇을 들어보기로 한다.

먼저 시조가 초·중·종장의 3장으로 이루어진다는 장 구분의식을 보여주면서 장 구분 방식을 행을 바꾸어 실현한 첫 사례에 해당하는 작품이다.

- (一) 우리大韓帝國基礎磐石 치곳고
 文明之運富強之期潮水 치미러

萬國中에頭等으로永遠無窮

(二) 우리大韓太極旗號日月 치높고

禮義之風教育之化星辰 치퍼져

八城內에同一 게安樂無窮

— 李源益, 〈愛國歌〉, 《태극학보》 제10호, 광무 11년(1907) 5월 24일 발행

이 작품은 특별히 주목을 요하는 몇 가지 특징을 보이고 있다. 먼저 종장의 첫 음보가 3음절로 실현된다는 형식 규범을 지키지 않고 있다는 점이다. 거기다 종장의 둘째 음보마저 과음보로 실현하지 않고 4음절의 평음보로 실현하여 종장의 변형에 의한 완결적 마무리를 보이지 않고 있다. 그리하여 초·중·종장에 걸쳐 4음격의 등가성을 일관되게 유지하는 단조로운 울동을 2수 모두에 걸쳐 실현함으로써 연속성을 강하게 보여주고 있다. 이러한 4음격 리듬의 일관된 연속성은 개화기의 장르 전반에 걸쳐 두루 나타나는 가장 친숙한 모형으로서 4음격의 등가성을 시조 종장에까지 수용하는 예는 개화기시조에서나 볼 수 있는 특유의 형식 전변상이라 하겠다. 다음은 장 구분의식을 보여주되 명확하게 행을 바꾸어 3장의 시조를 3행으로 실현하고 있다는 점이다. 김영철은 1수의 작품을 행을 바꾸어 구 단위 6행으로 표기한 경우를 ‘6행시조’라 하고 4행으로 표기한 경우를 ‘4행시조’⁵⁾라 하고 있다. 국문학계에서도 일반적으로 시조

5) 6행으로 표기한 시조를 ‘6행시조’ (琴兮, 〈歌曲改良의 意見〉, 《대한매일신보》, 1908.4.10)라 한다든가 4행으로 표기한 시조를 ‘4행시조’라 명명하는 것은 옳지 않다. 이러한 인식이라면 음보 단위로 행을 바꿔 표기한 시조가 있다면 12행시조가 될 것이고 9행으로 표기했다면 9행시조가 될 것이다. 시조는 3장의 형식적 정체성을 가진 양식이다. 그것을 몇 행으로 썼거나 3장(6구 12음보(마디))의 형식 안에서 시조 양식을 논의해야 할 것이다. 따라서 ‘4행으로 쓴 시조’나 구 단위의 ‘6행으로 쓴 시조’라고 하는 것이 옳

를 ‘3행시조’라고 부르는데 이러한 명명법은 제시한 바와 같이 1907년 5월에 발행된 《태극학보》에 실린 이원익의 〈愛國歌〉로부터 비롯된 것으로 보인다.

다음은 장 구분의식에다 句 구분의식을 함께 보여주는 작품들이다.

(1) 三千里도라보니. 天府金湯이아닌가

片片沃土우리江山,어이차고 줄손가

아리,二千萬衆다죽어도,이강도를

— 〈自強力〉, 《대한매일신보》, 詞藻, 1908.11.29.

(작품번호는 필자분, 이하 같음)

(2) 쥬덕흙이모도여서,萬丈峰이높허잇고.

움콧물이슴 여서,茫茫大海깊헛도다.

同胞들아,二千萬人슴心 면,누가감히.

— 韓長生, 〈小成大〉, 《대한매일신보》, 詞藻, 1909.7.22.

(3) 英雄이저썩인들, 가 歲月엇지 며 ▲豪傑이저썩인들, 오 白髮엇

지 리 ▲아모쥬록, 늘스病들기前에, 國家事業

— 〈國家事業〉, 《대한민보》, 歌謠, 1909.11.14.

작품 (1)과 같은 제시형식은 전술한 〈한반도〉와 같이 개화기시조에서

을 것이다.(김영철, 앞의 책, 171~172면.) 김영철은 최남선의 〈신국풍 3수〉(《소년》 제3년 제6권, 융희 4년(1910) 6월 15일 발행)를 ‘4행시조’라 명명한 바 있다. 최남선이 창작 시조를 國風이라는 명칭으로 사용한 데 대하여 新國風이라 하여 ‘4행시조’ 창작이 새로운 형태의 추구였다는 점을 분명히 밝히고 있어 전통장르의 변형적 계승으로 볼 수 있다고 했다. 그러나 그것은 최남선이 시조 1수를 4행시처럼 쓴 것에 지나지 않는다.

가장 보편화된 모형이다. 3장으로 구성되는 장 구분의식이다 각 장이 앞구와 뒷구의 호응으로 이뤄진다는 句 구분의식, 그리고 종장의 첫 음보가 3음절로 실현된다는 시조 특유의 형식 장치까지 분명한 인식을 보여줌으로써 노래하는 시조에서 읽는 시조로의 전환을 상당한 수준으로 보이는 모형이라 할 수 있다. 작품 (2)는 (1)과 동일한 제시형식을 보이는 모형이 되 종장에서 첫 음보와 둘째 음보의 형식 규범을 지키지 않음으로써 시조 특유의 장르적 정체성을 지키기보다 앞에 인용한 연시조처럼 작품의 연속성을 보다 강화한 개화기시조 특유의 형식 전변상을 보이는 사례에 해당한다. 작품 (3)은 구 구분은 쉼표로, 장 구분은 ▲로 표시하여 장과 구의 구분을 선명하게 함으로써 읽는 시조로의 모습을 좀더 분명히 한 예다.

다음은 장 구분이나 구 구분을 넘어 음보 구분의식으로까지 나아감으로써 마침내 시조의 율독에 기초한 독서물로서의 율격의식까지 보이는 작품이다.

(1) 泰山이,높다 도, 찌끌모여, 되얏 니
그찌끌,적다말고, 부즈런이, 모게되면,
아마도,높고높흔,더泰山을,自然일워

— 〈더 泰山〉, 《매일신보》, 1910.12.11.

(2) 梅花야,말뭇러보자,너 어인,天性으로,
三月東風,다보 고,눈가온 ,홀로퀴였노
아마도,繁華 슬혀 은,네나 나

— 〈梅花야〉, 《매일신보》, 1910.12.15.

(3) 大韓帝國,靑年덜야,雙肩擔負,네아난야▲天下事를,다 대도,國家잇

은,然後事 | 니 ▲鑑 라,波埃印越의,저前轍을

—〈青年〉,《대한민보》, 靑丘新謠, 1910.3.20.

작품 (1)은 오로지 율독의식에 의해 음보 구분을 3장에 걸쳐 철저히 한 사례에 해당하고 (2)는 종장의 경우 시조창의 관습을 고려하여 제 2음보 만은 과음보를 실현한 차이를 보여주고 있다. (3)은 음보 및 구 구분은 쉽 표로 하고 장 구분의 표시는 ▲로 달리하여 장별 율독을 선명하게 하여 읽는 시조로서의 모습을 명확히 한 사례라 할 것이다.

다음은 시조를 6행시처럼 배열하여 장 구분과 구 구분의식도 함께 보여주면서 시조의 시적 형식에 가장 근접한 모형을 보여주는 작품이다.

第一章

人生이處世 니
충효가웃듬이라
黃金 튼이光陰을
伐齊爲名虛送 니
於焉間忠도孝도다못 고
後世에무엇을

第二章

노지마오노지마오
늪어지면恨되나니
花無十日紅이오
달도차면기우나니
인생이 場春夢이라
늪기전에

第三章

靑山아무리보
 古今臺를네알니라
 興亡盛衰 只在人이오
 不在蒼天이라합데
 제일을제가잘못 고
 양怨天⁶⁾

— 琴兮, 〈歌曲改良의 意見〉, 《대한매일신보》, 1908.4.10.

이 작품은 1908년 4월 10일 《대한매일신보》에 발표되어 이른 시기에 장구분의식은 물론 구 단위의 행 구분의식까지를 보여 주고 있어 구 단위로 행을 바꾸어 표기한 첫 사례로 보인다. 시조 작품을 이와 같이 6행의 시로 배열하는 형식모형은 1920년대에 와서 보편적 모형으로 정착되는데 이러한 양상은 이 시기에 와서 시조가唱歌의 관련을 완전히 청산하고 문학양식으로서의 시 작품이라는 인식을 확고히 한 것과 상관될 것이다.

이상의 사례는 시조가 3장 형식이라는 것과 시조창에 기저하는 양식이라는 두 가지 조건에서 벗어나지 않는 범위에서 제시형식의 전변상을 보여주는 것이라면 다음부터는 이 두 가지 조건에서 어느 하나를 벗어나는 사례를 보여 주는 것들이다.

먼저 시조창 형식에 기저한다는 개화기시조의 일반 모형에서 벗어나는 사례로는 ‘홍타령’의 조흥구를 수용하여 작품화하는 특유의 형식모형이 주목된다.

6) 이 작품은 모두 4장으로 구성되어 있으나 3장까지만 인용한 것은 제 4장이 짧은 가사 형식으로 되어 있기 때문이다. 참고로 제 4장을 제시하면 “자부시오자부시오/ 이술한잔자부시오/ 이술이술아니라/ 국으로비져너희/ 일심단테걸너 니/ 文明發達自由酒라/ 만일한잔자부시면/ 忠즉盡命 오리다/ 孝當竭刀 오리/ 권권할제잡으시오”(마지막 구에 ‘권’ 자가 두 번 표기되어 있음.)

이燈을잡고,호응。房門을박차니,흥。

늘魅넓겨이,줄 랑 노나,아。

어리화,도타,호응,慶事가낫고나,흥。(굵은 글씨는 필자가 표시)

— 〈逐邪經〉,《대한매일신보》, 詞藻, 1909.2.9.

박망치소리가,호응。쭝 쓴어지더니,흥。

증치 소리가,또 요란 구나,아。

구,지구,호응。雙成禍로구나,흥。

— 〈雙成禍〉,《대한매일신보》, 詞藻, 1909.2.12.

이러한 흥타령조의 개화기시조는 《대한매일신보》 고정란(詞藻)에 집중적으로 나타나는 양식으로 흥타령의 타령구를 시조로 수용하여 국권을 상실한 당대의 암담한 현실을 흥이 난다는 역설적 표현으로 풍자하는 모습을 담았다. 김영철은 이러한 타령구의 개입으로 전체 잣수가 줄어들었다는 데에 주목하고 이는 낭송할 때 빠른 템포로 읊독할 것을 유도함으로써 절박한 시대상황을 짚은 호흡에 수용하도록 하는 형태장치로 보여진다⁷⁾고 했다.

이 모형은 전통시조의 4음보를 2음보로 강제 전환시킨 사례에 해당한다. 4음격 음보단위를 무시하고 쉼표를 사용하여 강제 분단 효과를 이끌어내면서 ‘호응’이나 ‘흥’, ‘아’ 등의 조흥구를 결합시킴으로써 4음보의 유장한 여유로움을 2음보로 전환시켜 경쾌하고 흥겨운 분위기를 조성하고 있다. 여기서 강제 분단 효과라는 것은 ‘방문을박차니’와 같이 1음보를 훨씬 초과하여 2음보에 해당하는 6음절을 쉼표를 사용함으로써 촉급하게 따라붙여 읽으며 1음절의 감탄사인 ‘흥’과 같은 조흥구를 덧붙여

7) 김영철, 앞의 책, 212면.

강제적으로 2마디로 분단시키는 효과를 내고 있음을 의미한다. 이 흥타령의 조흥구와 강제 분단의 효과를 이끌어내는 섭표가 결합된 일련의 시조들⁸⁾은 당대의 암울한 현실을 역설적으로 환기시키는 효과를 아울러 보여준다고 이해된다. 위에 인용한 <축사경>도 국권침탈의 선봉에 선 이등박문을 때려잡고 발로 차는 통쾌한 흥겨움과 이매망량의 邪鬼로 상징한 일제의 무리들을 내쫓는 흥겨움을 2음보의 경쾌 발달한 템포로 노래하고 있다. 뒤의 작품 <쌍성화>는 종장의 첫 음보의 감탄사를 4음절어로 택함으로써 시조창에서 한층 벗어나는 형식 전변을 보여주고 있어 주목된다. 이들 흥타령조 시조는 종장의 의미비중(전환과 완결의 작품적 기능)을 덜어 내었다는 점에서도 주목할 형식 변화라 할 것이다.

다음은 시조의 형식적 정체성으로서 반드시 갖춰야 할 3장구조의 규범적 틀을 깨고 2장의 형식을 취하는 사례를 보인 것이다.

▲산도 의구 고 물도의구 건만 엇지타 우리 강토 이디경이 되얏노……

▲통산도 지안코 광산도 지안컨만 엇지타 우리 정은 이디경이 되얏노……

▲충신도 업지안코 렬 도 업지안컨만 엇지타 우리 국 이디경이 되얏노……

▲유지도 잇다 고 의무 잇다건만 엇지타 우리 사회 이디경이 되얏노……

▲ 지도 남과갓고 칠규도남과 건만 엇지타 우리 인종은 이디경이 되얏노……

8) 흥타령조의 시조는 《대한매일신보》에 1909년 2월 9일부터 1910년 2월 13일까지 32수가 발표되어 있다.

▲목욕을 정히 고 상제님께 못잡나니 으신복음으로 소소 게 이르
소서……

▲호 신 큰덕 이 후박이 업 니다 대한국도 사랑 도흔저 주음
소서……

▲강상의 푸른버들 가을뉘를 설위마라 풍상을 다 격그면 이월동풍 다시
온다……

▲尸흐다 우리대한 이런풀상⁹⁾ 격근후에 도흔바 언제불어 봄 이 되
야불고……

— 〈警世木鐸〉, 《제국신문》, 1907.8.6.

이 작품은 초장과 종장의 2장만으로 구성된 양장시조라 할 수 있다. 특히 종장의 첫 음보를 3음절로 하고 둘째 음보를 과음보로 한다는 시조의 형식 규범을 준수하고 있다는 면에서 그렇게 볼 수 있다.¹⁰⁾ 그러나 이런 짧은 형태로서는 개화기의 절박하고 암울한 정서를 충분히 드러내기에 적합한 형식장치라 하기 어려우므로 종장을 후렴구처럼 활용하여 같은 어법을 반복함으로써 9수를 연속한 연시조의 틀을 택하고 있다.

다음은 시조의 3장구조의 틀을 깨고 하나의 장을 더하여 4행시조로 형식 전변을 보인 사례에 해당하는 작품이다.

말한다고 뜻다하며 뜻있다고 말다하라
애고답답 이가슴은 어느名醫가 풀어주나
눈물이 속으로 흘렀으면 쫓키나 하련마는

9) '풀상'은 '풍상'으로 이해되나 원문에는 '풀상'으로 되어 있다.

10) 林仙默 編, 《近代時調輯覽》(景仁文化社, 1995)에서 이 〈警世木鐸〉을 兩章時調로 볼 수 있다면, 頌兒(주요한)의 試作(《동아일보》, 1931.5.13)보다 훨씬 앞선 셈이 된다고 했다.

命門에 불만나니 더욱燥鬱.

— 최남선, 〈신국풍 3수〉, 《소년》 제3년 제6권,
 융희 4년(1910) 6월 15일 발행

3행과 4행이 통사 의미구조상 하나로 통합되는 지향을 보이므로 이 작품은 종장이 길어진 엷시조이며 종장을 2행으로 분할한 형태를 보이고 있다. 그러나 작자 최남선이 新國風이라 하면서 시조의 종장을 의도적으로 2행으로 분할하여 4행시처럼 썼으니 하나의 새로운 형식모형을 제시한 것으로도 볼 수 있다. 김영철은 각주 5)에서 기술한 바와 같이 이 작품을 최남선의 ‘4행시조’라 하면서 “전통시조의 3장구조를 4장으로 확대 시키고자 한 시도”¹¹⁾로 보았으나 최남선이 시조의 형식적 정체성의 근간인 3장구조를 파괴하면서까지 4장시조를 시도한 것으로는 보이지 않는다. 김영철이 지적한 바와 같이 4행창가의 영향으로 시조의 종장을 2행으로 분할하여 시조 1수를 4행시처럼 쓴 것으로 보아야 할 것이다.

개화기시조의 이상과 같은 다양한 형식 전변 양상을 지적하여 박철휘는 시조 그 자체가 定型化된 굳어진 형식이 아니라 변화하는 주변 여건에 적응하여 형식적 변화를 가져오는 장르¹²⁾이기 때문에, 시조 장르가 시대와 개인에 따라서 확장, 변이되고 새롭게 태어날 수 있는 형식적 가변성을 보인 것¹³⁾이라 설명하고 있다. 그러나 시조 장르는 정형시에 속하므로 태생적으로 형식적 가변성을 허용하지 않는 것으로 보아야 할 것이다. 평시조에서 일탈한 엷시조와 사설시조 같은 시조의 하위 유형에서는 형식의 변화를 볼 수 있으나 그것도 시조의 큰 틀을 준수하는 범위 내에서

11) 김영철, 앞의 책, 172면.

12) 박철휘, 〈시조의 방법과 인식의 방법〉, 《한국학보》 15집, 1979, 여름호.

13) 김영철, 앞의 책, 43면.

의 것¹⁴⁾이고 이미 그것은 유형을 달리한 것이므로 시조 자체가 형식의 가변성을 가진다는 논리는 그 정형성을 부정하는 것이어서 온당하다고 보기 어렵다.

3. 개화기시조의 장르 실현과 그 의미

지금까지 살펴본 바와 같이 개화기시조는 주로 신문이나 잡지 같은 대중매체를 통하여 ‘읽는 시조’로 지속적으로 발표되면서 여러 형식의 전변상을 보이긴 했으나 끝내 ‘시조창 형식’의 관례에서 크게 벗어나지 않았다는 사실을 알 수 있다.¹⁵⁾ 그런데 ‘읽는 시조’로의 행로와 ‘시조창 형식’의 고수는 서로 모순되는 지향이라 할 수 있다. 따라서 ‘읽는 시조’는 시조가 갖는 태생적 양면성—詩이면서 歌여서 문학적 향유와 음악적 향유를 동시에 충족시켜 온 텍스트 특성—에서 개화기시조로 하여금 점차 歌로서의 모습을 벗어나 시로서의 모습을 갖추나가는 방향으로 나아가게 하는 형식의 변화상을 필연적으로 보여주었다. 그것은 3단계의 발전적 경로로 정리할 수 있으니 제1단계는 최초의 개화기시조 〈혈죽가〉를 비롯한 〈혈죽가 십절〉 등에서 보듯이 ‘내리박이 줄글식’ 표기를 보임으로써 아직 歌의 형태를 벗어나지 못한 단계이고, 제2단계는 쉼표나 마침표 같은 문장 부호나 혹은 ▲표와 같은 특수 기호를 사용하여 장이나 구 및 음보를 구분함으로써 歌가 아닌 詩로서의 모습을 어느 정도 의식하는

14) 엇시조나 사설시조 같은 시조의 하위 유형의 형식이 평시조의 거대틀을 준수하는 범위 내에서 미세틀의 변화를 보인다는 지적은 김학성, 〈사설시조의 형식과 미학적 특성〉, 《한국시가의 담론과 미학》, 보고사, 2004, 162~164면 참조.

15) 시조창의 관례에서 벗어난 시도로는 앞 장에서 살펴본 대로 흥타령조 계열과 양장시조, 4행시조, 6행의 시조 같은 새로운 형식 실험을 선보이고 있으나 일부 실험적 시도도 그쳤을 뿐이다.

단계이고, 제3단계는 마침내 시행구분을 하여 개화기시조가 시적발화로 된 시 텍스트임을 가시적으로 보여주는 단계이다. 이러한 세 단계는 순차적 경로를 밟았다기보다 창작자의 의식수준에 따라서 단계가 겹치거나 순서가 뒤바뀌는 현상으로 나타나기도 하는 것이 실제 모습이었다.

이 가운데 제1단계의 제시형식은 개화기시조가 대중의 인쇄매체에 독서물로 실리는 한 가장 먼저 도태될 수밖에 없는 운명이었고, 제3단계의 제시형식은 아직 시조라는 장르의 운용이 노래로서의 성격을 완전히 청산하지 못하고 있었기 때문에 쉽사리 시적 텍스트로 나아가지 못해 역시 큰 폭의 호응을 얻기는 어려웠던 것으로 보인다. 그리하여 제2단계의 제시형식이 개화기시조의 가장 보편적인 모형으로 자리잡게 되었다. 문장 부호나 특수 기호의 사용에 의한 시 의식을 어느 정도 반영하면서도 시행 발화를 무시한 노래로서의 관행을 여전히 고수하는 양면적 요구를 충족하는 이와 같은 제시형식은 결과적으로 시 텍스트로서의 ‘포에지’ 중시보다는 ‘메시지’ 전달 효과를 훨씬 더 중요하게 여겼던 것이다. 그러나 개화기시조의 이러한 3단계의 형식 전변의 경로는 ‘메시지’ 전달의 시조창 형식을 점차 탈각하고 ‘포에지’ 중심의 읽는 시로 옮겨감을 의미하며 마침내는 낭과의 완전 결별을 이루면서 1920년대에 가서야 근대시조로 전환하게 되는 것이다.

여하튼 개화기시조가 시조창이라는 관례적 양식을 고수하는 한 읽는 시조로서의 포에지 창출은 기대하기 어렵게 되었다. 이는 노래의 형식이 시의 형식보다 ‘전달효과’가 크다는 것과 상관하는 것으로 보인다. 즉 개화기에 있어서 시대적 요구는 애국과 계몽이라는 시대 이념을 얼마나 호소력을 가지고 일반대중에 다가갈 수 있느냐의 문제에 있었기 때문에 시조의 장르 실현을 포에지 중심으로 가져갈 것인가, 메시지 전달 중심으로 가져갈 것인가는 자명했던 것이다. 개화기시조의 이러한 장르 운용은 시조의 미적 가치보다 시대적 소명의식의 표출에 치중하는 비시적 가치를

추구하게 되었고,¹⁶⁾ 이러한 양상은 시조뿐이 아니라 개화기 시가 일반이 갖고 있는 지나친 공리성과 반미학적 성격이라 평가되었다. 그리고 이로 인해 문학예술로서의 장르의식이 결핍되고 이는 미의식의 결핍으로 이어진다고 보고 있다.¹⁷⁾

개화기시조와 더불어 개화기 시가 일반에 보이는 미의식의 결핍을 장르의식의 결핍으로 연결하고 나아가 그러한 반미학적 성격으로 말미암아 장르로서의 존재를 부정하는 견해¹⁸⁾까지 도출됨은, 문학 장르가 반드시 美文學이어야 한다는 제한된 시각이 작용한 결과라 생각된다. 문학은 이념적, 윤리적 지향일 수도 있고, 미적, 예술적 지향일 수도 있는 것이지 반드시 후자라야 하는 것은 아니라고 본다. 전자의 지향이라 하더라도 그것을 문학적 담화방식이나 장르 양식으로 담아내면 문학이나 문학 장르가 될 수 있다고 보아야 할 것이다.

그런 점에서 조동일이 개화기 시가의 이러한 반미학적 성격에 문학 장르로서 적극적 의의를 부여한 것은 의미 있는 작업이라 생각된다. 다만 그가 개화기 시가 장르를 이분하면서 교술장르로 창가, 가사, 시조를 들고, 서정장르로 신체시, 민요를 든 것¹⁹⁾은 일부 문제가 있다고 본다. 개화 가사는 교술장르로 볼 수 있으나 개화기시조와 창가는 서정장르로 보아야 할 것이기 때문이다. 그가 개화기시조를 교술장르로 보는 근거는 어떤 사실이나 체험을 서술하거나 전달, 주장하는 것을 본질로 하는 ‘자아의 세계화’라는 문학적 삶의 양식에 근거를 두고 있다. 그러나 장르의 성격 파악은 자아와 세계의 대립상에 주목하는 문학적 삶의 양식에서 찾을 것이 아니라 문학의 언어적 특성에 주목하는 문학적 담화체의 양식에서

16) 정한모, 《한국현대시문학사》, 일지사, 1974, 149~150면 및 김영철, 앞의 책, 223면.

17) 김준오, 〈개화기시가의 장르비평연구〉, 《국어국문학》 22집, 부산대, 1984, 68면.

18) 김윤식, 《한국근대문학양식논고》, 아세아문화사, 1980.

19) 조동일, 〈개화기의 우국가사〉, 《개화기의 우국문학》, 신구문화사, 1974, 69~71면.

찾는 것이 온당하다는 견해²⁰⁾를 수용한다면 장르의 본질 파악에 혼란을 피할 수 있다고 본다. 이에 주목할 이론은 성무경의 문학적 진술방식에 의한 장르 본질의 파악 방법이다.²¹⁾ 그는 작품을 이루는 문장들이 연계적으로 짜여나가는 화행짜임의 규칙 곧 문학적 진술의 특성에 따라 서정을 서술 억제에 의한 노래하기로, 교술(전술, 주제)을 서술의 평면적 확장으로 규정한 바 있다. 이를 따르면 개화기시조나 창가는 시행의 짜임이 노래하기에 의한 서술의 억제를 보이는 서정의 진술특성을 보이는 장르이지 서술을 평면적으로 확장해 가는 화행짜임을 보이는 교술장르가 아님이 분명하기 때문이다.

개화기시조를 교술시가로 보느냐 서정시가로 보느냐는 단순히 범주론의 문제가 아니라 장르 실현 양상을 파악하는 데 요체가 되는 문제다. 국권을 상실해 가는 개화기의 절박한 상황에서 시조와 가사는 그 시대 여론을 이끌어간 중심장르²²⁾로서 하나는 서정적 대응을, 하나는 교술적 대응을 하며 각기 자기 역할을 상호보완적으로 수행해나간 양대 축이었던 것이다. 즉 이 두 장르는 국가패망이라는 암울한 격랑의 시대에 “일부 계층의 향유물이 아니라 범국민적 애국운동의 성격을 띠고 일반 계층에게 쉽게 어필할 수 있는 양식으로서의 기능”²³⁾을 다하며 ‘의연’하게 시대에 대처해간 전통장르로서 각기 주어진 소임을 가장 강렬하게 수행했던 것

20) 성기욱, <국문학 이해의 방향과 과제>, 《국문학개론》, 새문사, 1992, 37면.

21) 성무경, <가사의 존재양식연구>, 성균관대 박사논문, 1997, 26~42면.

22) 김준오, 앞의 논문, 49면에서는 개화기 시가의 중심장르로 창가, 가사, 신시를 들고, 주변장르로 시조, 민요, 한시, 기타 잡종을 들고 있다. 그러나 김영철, 앞의 책, 69~73면의 통계에 의하면, 1910년 이전까지 신문에 실린 개화기 시가의 장르별 분포를 보면 가사 791편, 시조 562편, 창가 35편, 변조체 22편, 민요 4편으로 나타나고(신시와 자유시는 없음), 잡지에 실린 분포를 보면 가사 41편, 시조 27편, 창가 31편, 변조체 15편, 민요 7편, 신시 5편, 자유시 10편으로 나타난다. 이로써 볼 때 이 시대의 중심 장르는 단연 시조와 가사로 이들이 양대 축을 형성했음을 알 수 있다.

23) 김영철, 앞의 책, 43면.

이다. 그 장르 수행 방법은 다 같이 애국-계몽이라는 개화기 이념의 경직성을 4음 4보격 중심의 율문리듬으로 녹여 독자 대중에게 호소하고 설득하는 방식이었다.

그런데 이러한 개화기의 시대적 이념을 독자 대중에게 전달하는 효과에 있어서는 각기 장르의 다름에 따른 장단점이 있었다. 교술장르인 가사는 서술의 평면적 확장말화라는 이점이 있어 많은 양의 메시지를 담아 주장하고 설득하고 의론을 세워 조목조목 격동·고무시킬 수 있었지만 그 호소력이나 감동력에 있어서는 노래장르를 따라갈 수 없는 불리한 점이 있었다. 그에 비해 서정장르인 시조는 서술 억제에 의한 노래하기라는 장르상의 제약 때문에 많은 양의 메시지를 담아 논리를 세워 주장해낼 수는 없었지만 노래장르의 이점을 살려 대중에게 짧은 메시지를 전달할 수 있는 감동력은 다른 장르에 비할 바가 아니었다.²⁴⁾ 개화기 지식인 신채호가 사회 교화의 수단으로 노래체를 선택하고 ‘國詩운동’을 벌였던 바탕에는 “歌란 者 人の 感情을 刺 며 義氣 鼓 야 興起奮發케 者”²⁵⁾라는 가창의 이와 같은 기능적 속성에 대한 인식이 있었던 것이다.

이런 연유로 교술장르인 가사는 4음 4보격 연속체 율문으로서는 많은 메시지를 담을 수는 있었으나 전달 효과와 감동력을 높이는 상대적으로 불리했으므로 노래장르의 방식을 끌어와 분절체와 후렴구의 담화체

24) 김용직, 《한국근대시사》, 새문사, 1983, 70면에서 ‘율문양식’의 중요속성을 비분석, 미분화로 들고 논리를 세우고 사실을 서술하는 데 요구되는 절차가 생략될 수 있는 장르가 율문양식이라 했다. 그러나 이는 율문양식이 아니라 서정장르의 속성으로 수정해야 할 것이다. 서정장르는 서술 억제에 의한 사실 서술의 생략으로 비분석적이고 논리를 세울 여유가 없기 때문이다. 그러나 가사는 율문양식으로 되어 있지만 서정장르가 아니므로 사실을 서술하는 절차의 생략이 별로 요구되지 않으며 논리를 세워 주장하고 설명할 여유가 상대적으로 충분하기 때문이다.

25) <論學校用歌>, 《대한매일신보》, 1908.7.11.

방식으로 양식의 변형을 보였던 것이다. 반대로 서정장르인 시조는 노래 장르로서의 감동력과 호소력은 보증 받을 수 있으나 서술 억제로 인해 메시지를 담는 한계 때문에 몇 수를 연속하는 연시조 혹은 연작시조 형태를 선호하는 경향을 보여 대중교화의 시대적 소임을 다하고자 했던 것이다. 따라서 개화기시조의 장르 실현은 연작시조와 연시조의 방식을 택하거나, 감동력과 호소력을 높이기 위해 다른 가창장르 양식을 끌어와 흥취를 더욱 돋우거나 사회개혁의 목적으로 노랫말을 개량하거나 하는 양상으로 나타난다. 이러한 장르 실현 양상을 자세히 검토해 보기로 하자.

먼저 연작시조나 연시조의 방식으로 메시지의 양을 확대하여 개화이념의 목적성이나 서정자아의 所懷 전달 효과를 높이려는 방식의 장르 실현은 두 가지 양상으로 나타난다. 하나는 평시조 양식을 확대하여 엮시조나 사설시조의 연작으로 메시지를 전달하는 방식이고, 다른 하나는 연시조를 聯詩調가 아니라 連시조로 장르를 운용하는 방식이다. 전자의 방식으로는 <국풍 4수>²⁶⁾를 들 수 있고, 후자의 방식으로는 <봄마지> 7수를 들 수 있다.

○

세월아가디마라너 털 아니라 네발노녀가
결가거니말거니뉘라셔알
이마는 너가 길에 나히차라 니그를설워

○

하 이사람을 이시 영웅호걸을처음브터분별
섯스랴 두뉘목불끈
고바른길노 다라셔되 못되 아니 일을 가영웅이니 우

26) 이 작품은 4수 연작 1편에서 띄어쓰기를 통하여 모두 장 구분을 하고 있는데, 둘째 수 중장과 종장 사이 즉, '~영웅이니'와 '우리도~' 사이에서만 띄어쓰기가 나타나지 않아 이는 인쇄상의 오류로 보인다.

리도십년을갈고가든용천금 여들고반공 늑히췌 께일부운을다쓰리
린후에영웅노리췌 여보세

○

어리석은인간들이精衛의銜石填海를비웃디마라 고도공업돌슬用들
엇디모르리마는積忿疊恨을이리 먼풀가 여알고도 이로다 우리의
틴시름은그도져도못 고

○

기리기월 〃 玄海灘上去오落葉은풀풀比叡山頭飛라 萬里타향에의로운
의마음갑절이 슬프도다 우리도언제 客苦짐버셔놋코 歸養高堂鶴髮
親 가

—樂天子,〈국풍 4수〉,《대한유학생회학보》제1호,
광무11년(1907) 3월 3일 발행

이 작품은 서정자아의 느낀 바 소회를 서술의 억제라는 서정장르에 담
으면서도 가능한 많은 메시지를 전달하기 위해 시조의 하위 장르인 엇시
조나 사설시조를 선택하여 연작으로 엮어나가는 방식의 장르 실현을 보
인 것이다. 이러한 연시조 혹은 연작시조를 엇시조나 사설시조만으로 일
관하는 사례는 전통시조에서는 찾아볼 수 없는 개화기시조 특유의 장르
실현 양상이라 하겠다.

봄이 한번 도라오니 눈에가득 和氣로다,
大冬風雪 사나올새 췌도췌지 못한바 1라,
알괘라 무서운건 <타임>(새)의 힘.
九十春光 자랑노라 園林處處 피운꽃아,

것모양만 繁榮하면 富貴氣像 잇다하라,
진실노 날 호리라면 오즉 열매.

나무에 꽃 피움은 열매맺기 爲함이라,
갓흔陰門 갓흔子宮 動植物이 一般이나,
사람이 神靈태도 꽃 만쫓타.

莘荳花 피엿단말 어제런듯 들엇더니,
어니덧 滿山紅綠 錦繡世界 되엿도다,
놀납다 運氣에는 無往不復.

꽃이 한들 아니어니 고은것도 만홀시오,
千萬가지 果實에는 단것인들 적으라미는,
꽃쫓코 열 쫓킨 桃花인가.

斧斤이 온다해도 怯낼내가 아니어든,
원아춤을 다못가난 여간 사바람 두릴소냐,
말마라 내열매는 튼튼無窮.

한마음 바라기를 열매맺자 피엿스니
目的達킨 一般이라 떨어지기 辭讓하라
웃지타 그사이에 웃고울고

— 公六, 〈봄마지〉, 《소년》 제3년 제4권, 융희4년(1910) 4월 15일 발행

이 작품은 시조창 형식에 담아 7수를 연작으로 지은 연시조에 해당한다. 그런데 주목할 점은 종장 제 2음보를 곱음보로 하지 않고 모두 평음

보로 실현함으로써(제2수만 과음보를 예외적으로 지킴) 마치 4음보의 연속체 형식을 갖는 것처럼 聯의 ‘연속성’을 중시하여 운용하고 있다는 점이다. 이런 모형은 고산의 〈어부사시사〉에서 이미 시도되었던 것으로²⁷⁾ 연시조를 聯時調 아닌 連時調로 장르를 운용한 개화기시조의 특이한 사례에 해당한다. 단형의 시조로 하여금 장형의 가사와 경쟁할 수 있도록 많은 양의 메시지 전달이 가능한 장치로 4음보의 연속체를 종장예까지 적용한 형식 모형이라 할 것이다.

다음은 개화기시조가 감동력과 호소력을 높이기 위해 다른 가창장르의 양식을 끌어와 흥취를 더욱 돋우거나, 사회개혁의 목적으로 노랫말을 개량하는 양상을 살펴기로 하자.

개화기시조가 신민요인 흥타령의 조흥구를 끌어와 형식 전변을 보인 사례는 이미 앞장에서 살핀 바 있다. 여기서는 이들 흥타령조 시조를 다른 장르와의 관계 속에서 살펴봄으로써 장르의 실현에 초점을 맞추기로 한다.

정합방인지,호응,가합방인지,흥.

一진狂風에,집 나가갯네,에.

고 고,호응,二천만동포야,興.

— 〈一진 狂風〉, 《대한매일신보》, 詞藻, 1910.1.23.

이 작품의 상황은 나라가 정식으로 일본에 합방되느냐, 임시로 합방되느냐의 국가존망의 벼랑 끝에서 있는 형국이므로, 절망의 극한적 정서를

27) 성무경, 〈고산 윤선도 시가의 가집 수용양상과 그 의미〉, 《한국시가 넓혀 읽기》, 문창사, 2006, 248~251면에서 〈어부사시사〉의 종장 제2음보의 형식적 특성과 장과 장 사이의 긴밀한 연속성을 고려하여 聯章體가 아닌 連章體로 이해한 바 있다.

시조창의 형식에 담아 진지하게 노래하기에는 참을 수 없는 존재의 비참함을 느껴야 했을 것이다. 이에 신민요 가운데 가장 흥취를 돋구어 주는 흥타령의 조흥구를 끌어와 작품 상황의 분위기를 역전시킴으로써 시대 현실을 역설적으로 풍자하는 효과를 유발하도록 민요장르와의 혼합을 꾀했다. 그리하여 시조의 장르적 징표로서 가장 핵심이 되는 종장 첫 음보의 3음절 준수 규칙마저 덜어버리고, 또한 시조의 3장구조 가운데 종장에 무게 중심을 두어 전환과 완결의 미학적 완성을 이루어야 하는 시조 특유의 미학²⁸⁾도 버림으로써 시조장르의 미학적 진지성을 민요장르의 미학적 희락성으로 전화시켜 장르의 폭을 넓히는 실현을 보였다.

그러나 당대의 수심가, 난봉가, 아리랑, 흥타령 같은 유행민요가 난잡한 사설로 엮어지는 경우도 흔했으니, 이러한 노래문화의 퇴폐성을 비판하면서 琴兮라는 이가 '가곡개량의 의견'²⁹⁾을 내고 실제로 개작의 본보기를 3수의 시조 양식과 10행의 짧은 가사체 1편을 통해 보여주고 있다. 이 가운데 3수의 시조 양식은 6행으로 배열하여 제시된 작품이어서 본고의 앞장에서 구 단위로 행을 바꾸어 표기한 첫 사례로 이미 소개한 바 있으므로 여기서는 그 가운데 제 2장만 들어 장르 실현 양상을 검토해 보기로 한다.

노지마오노지마오
늘어지면恨되나니

28) 김학성, <시조의 3장구조 미학과 그 현대적 계승>, 《인문과학》 38집, 성균관대 인문과학연구소, 2006.

29) 금혜, <가곡개량의 의견>, 《대한매일신보》(국한문판), 1908년 4월 10일자 게재. 여기서 그는 산문으로 나라에 유행하는 가요가 난잡한 음담패설로 풍속을 악하게 하고 인심을 해롭게 하여 나라와 가정에 유익함이 되지 못하므로 영웅의 활달한 기상과 장사의 강개한 마음을 담은 노래로 고쳐 불러야 한다면서 4편의 연작을 제시했다.

花無十日紅이오
달도차면기우나니
인생이 場春夢이라
늡기전에

— 琴兮, 〈歌曲改良의 意見〉 第二章

이 작품은 당대의 유행민요를 개작한 것으로 보인다. 유행민요가 이처럼 단순하고 경쾌 발랄하며 직정적인 2보격으로 엮여져 있고 노랫말도 짧아서 맘껏 놀아볼 것을 권장하는 퇴폐적인 노래여서, 나라가 풍전등화의 위기에 있는 절박한 시대에 이런 노래로는 나라와 가정에 해악을 준다고 판단한 작자는 인용한 바와 같이 개량을 시도한 것이다. 이는 단순히 노랫말만 바꾼 것이 아니라³⁰⁾ 2보격의 유행민요를 4보격의 시조창 형식의 노래에 담되 민요를 개량한 작품답게 민요처럼 2보격으로 엮음으로서 유행민요의 퇴폐성에 맞서는 노래로 손색이 없도록 했다. 이렇게 해서 결과적으로 6행의 시조가 되도록 했는데 이런 텍스트는 독서물로서는 6행의 시조가 되고 가창으로서는 3장의 시조창이 되는 양면성을 갖는다고 해야 더 정확할 것이다. 여하튼 이러한 ‘가요’ 개량은 당대 유행가의 퇴폐적 저급성을 극복하는 방편으로 대중성 正歌인 시조창으로 품격을 높이고 노랫말도 그에 맞추어 건전한 내용으로 바꾸었다는 점에서 개화기 시조로서 국민계도의 소임을 다하는 또 다른 장르 실현의 모습이라 해야 할 것이다. 시조가 당대의 민요를 수용하여 시조창 형식으로 작시하는 전통은 이세보가 월령가 형식으로 지은 연시조 12수와 농부가 형식으로 지은 10수의 연시조에서³¹⁾ 그 선례를 찾아볼 수 있다.

30) ‘노새’를 ‘노지마오’로 개량하고 ‘늡으면 못놀게 된다’를 노는 것으로 짧음을 탕진하게 되면 ‘늡어서는 한이 된다’라는 취지로 개량하였다.

4. 맺음말

지금까지 1860년대 이후 개항을 기점으로 1910년 국권 상실까지 개화기라는 역사적 전환기에서 시조가 어떻게 시대적 대응을 해나갔는가를 개화기시조를 대상으로 두 가지 측면에서 살펴보았다. 하나는 형식의 변화 양상을 중심으로, 다른 하나는 장르 실현 양상을 중심으로 검토해 본 것이다. 그 결과 개화기시조는 애국과 계몽이라는 개화기 이념의 두 메시지를 효과적으로 전달하기 위해 전통시조의 제시형식 가운데 ‘대중시조’라 할 수 있는 시조창 형식의 전통을 이어 받아 그것을 점진적으로 ‘읽는 시조’로 전환하는 여러 형식의 전변상을 보여주었음을 3단계의 발전적 경로로 밝혀보았다.

그리고 개화기시조가 교술이 아닌 서정장르로서 어떻게 시대적 소명을 다하며 창가나 민요 등 인접장르와 경쟁하면서 장르를 실현해 갔는지도 아울러 살펴보았다. 이 과정에서 시조를 장 단위 3행으로 표기하여 이른바 ‘3행시조’라는 인식을 이끌어낸 첫 사례가 된 작품을 찾아내었으며, 시조를 구 단위로 행을 바꾸어 6행으로 표기한 첫 사례가 된 작품도 아울러 찾아낼 수 있었다. 그런데 시조를 몇 행으로 표기하였느냐에 따라 ‘3행시조’라든가 ‘4행시조’ 또는 ‘6행시조’로 명명하는 것은 시조의 장르 정체성에서 벗어난 명명이므로 문제가 있음을 지적하였다. 이런 작업을 통해 개화기시조의 장르 실현의 폭을 가늠할 수 있었으며, 이념과잉의 시대에 전통시조 장르에서 근대시조 장르로 어떻게 전환해 가는가를 구체적으로 살펴볼 수 있었다. 여기서 살펴본 결과는 작업을 1910년대 이후로 확장해서 1920년대에 근대시조로 위상을 변화시키기 직전까지 여러 자료

31) 진동혁, 《이세보시조연구》, 집문당, 1983, 245~296면 참조.

들을 추가함으로써 개화기시조의 전변상이 보다 실제적으로 드러날 수 있을 것이다. 이러한 작업은 후일을 기약하기로 한다. ■



정치현실과 시조문학

(주관 : 한국시조학회)

- 시조의 漢詩譯과 漢詩의 時調譯의 문제점 연구/임종찬
- 17세기 초의 사상적 전개와 정훈의 시조/나정순
- 政客 이정보와 시조, 그 逸脫의 의미/김상진
- 《대한매일신보》 소재 흥타령조 시조 연구/국윤주
- 19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용에 대하여/이상원

시조의 漢詩譯과 漢詩의 時調譯의 문제점 연구

임종찬(부산대)

1. 서론

한국 문학을 외국어로 번역하는 의미는 한국 문학의 세계화를 위함이다.

언어와 정서가 다르기 때문에 한국 문학의 외국어 번역은 한국 문학의 형식과 내용을 외국어로 정확히 옮기기는 불가능한 일이다. 그러나 한국 문학의 형식과 내용을 외국어가 허용할 수 있는 범위를 잘 살려서 이를 외국문학이 수입한다면 외국문학의 입장에서는 외국문학 그 자체를 풍요롭게 만드는 일이라 할 수 있고 역사적으로 외국문학을 받아들여 자국 문학을 발전시킨 사례는 세계문학사에 허다하게 나타나고 있다. 한국문학도 외국문학을 받아들임으로써 한국문학을 발전시켜 왔고 이런 일은 앞으로도 많이 이루어지리라 생각한다.

일찍부터 우리 문학을 외국어로 번역하는 일은 왕왕 있어 왔는데 특히

시조를 漢詩譯한다든가 漢詩를 時調譯한 경우가 흔하게 이루어져 왔다. 그런데 이러한 장르를 넘는 번역에는 문제가 있을 수 있다. 이 점에 대해 알아보려고 한다.

2. 본론

일찍부터 한시를 시조로 번역한 경우(이를 ①이라 하자)는 허다 하였지만 시조를 한시역한 경우(이를 ②라 하자)는 그리 많지 않았다. ①의 경우는 익히 아는 유명한 한시를 시조로 번역함으로써 한시를 시조다운 맛으로 재생산해서 한편으로는唱的 가사로 활용하고 새로운 시적 정서를 맛보려 하였다면 ②는 한국인의 문학적 정서를 한자중심 문화권에 수출하고자 하는 개념¹⁾과 한국 내의 한시애호가들을 위한 정서 전환으로서 시조를 활용한 경우다.

- 1) 간 밤에 부던 滿庭桃花 다 지거다
 아희 비를 들고 쓰로려 고나
 落花₁들 곳지 안니라 쓰러 무 리요(瓶歌 516)

— 鮮于狹

昨夜桃花風盡吹
 山童縛 凝何思
 落花顏色亦花也

1) 이것을 제대로 행사하려면 국내 책자에 발표하기보다는 한자중심 문화권에서 간행되는 책자에 실려야 효과적이다. 아니면 국내에서 발간한 책이라 해도 한자중심 문화권에서 수용할 수 있는 책으로 만들어 이것을 한자중심 문화권으로 수출하면 되겠지만 여태 이런 일이 활발하지 않았고 한국 내에서 한시애호가들의 기호를 위하여 봉사하는 정도에 그치고 말았다.

何必苔庭勤掃之

— (紫霞 申衛)²⁾

2) 江南蓬李龜年

岐王宅裏尋常見

崔九堂前幾度聞

正是江南好風景

落花時節又逢君

岐王之 집에서는 尋常히 보았었고

崔九의 집에서도 몇 번이나 들었었다

빛 좋다 落花時節에 또 만나게 되었소³⁾

1)은 鮮于狹의 시조를 申衛가, 2)는 杜甫시를 權相老가 번역한 것이다.

1)은 3행(편의상 章을 행이라고 한다)을 4행의 한시로 옮기려 하니 원문에 없는 말을 기워 넣어야 했다. 거꾸로 2)는 4행을 3행으로 옮기려 하니 역시 원문에 있는 말을 빼야 했다. 번역은 서로 언어가 다르기 때문에 언어장벽을 넘어서야 하는 어려움이 있는데 여기서는 서로 다른 문학형식이기 때문에 다른 문학형식을 맞보려 하지 않고 3행을 4행으로 4행을 3행으로 고치려 하니 억지가 생긴 것이다.

이런 무리의 극단적인 경우는 한시 원문에다 말을 덧붙인 시조, 한시 원문을 임의로 줄인 시조를 들 수 있다.

2)《青春》 제1호(신문관, 1914), p. 153에 최남선이 소개하고 있다. 시조는 瓶歌에 따라 고쳤다.

3)《東岳語文論集》 제2집(동악어문학회, 1965), p. 193.

3) 千山에 鳥飛絶이오 萬逕에 人 滅를
 孤舟 笠翁이 獨釣寒江雪이로다
 낙시에 절노무 고기 기 분인가 노라(《瓶歌》 656)

4) 春水 | 滿四澤 니 물이 만 못오던야
 夏雲多奇峰 니 산이 높과 못오던야
 秋月이 揚明輝여든 무음 닷슬 리오(《六靑》 953)

3)은 柳宗元의 江雪이라는 五言絶句에 토를 붙이고 이렇게 해도 시조가 되지 않으니 종장을 덧붙인 경우다. 이렇게 되고 보니 시조가 갖는 정보량을 초과하게 되어버렸다. 4)는 陶淵明의 시에다 의미를 덧붙이다 보니 원시에 있던 冬嶺秀孤松을 빼버리게 된 경우다. 어느 것이나 한시가 애초 가졌던 정보와 이탈하고 있고 시조의 입장에서든 시조가 가지는 정보량을 초월하게 되었다. 시조는 논리적 전개로 짜여 있을 뿐더러 수식어를 극히 제한적으로 활용하고 있는 간명한 시형태다.⁴⁾ 위의 3), 4)를 한국어로 해석해서 보면 상당히 장문화가 되고 있음을 알 것이다. 원문을 그대로 활용하고 있고 거기다 정보를 첨가했다는 의미에서 보면 번역이랄 수도 없는 작품이라 하겠다.

5) 秋江에 밤이 드니 물결이 노 라
 낙시 드리치니 고기 아니 무노 라
 無心 빛만 싣고 뵈 저어 오노라(《靑珍》 308)

— 月山大君

4) 이 점에 대해서는 필자의 <문장구조에서 본 현대시조 연구>(《시조학논총》 25집, 한국시조학회, 2006.7.) 참조.

6) 千尺絲綸直下垂
 一派自動萬波隨
 夜靜寒魚不食餌
 滿船空載月明歸

6)은 송나라 冶父의 偈頌으로 《金剛經五家解》에 나온다.

월산대군이 6)을 바탕으로 하여 5)를 지었는데 이를 정병욱은 5)는 6)에서 換骨奪胎한 秀作⁵⁾이라 하면서 “이 시조를 읽으면서 누구도 原詩가 있어서 그것을 시조로 옮겼다고 생각할 사람은 없을 것이다. 그러나 이 시조의 작가는 그 원시를 완전히 용해시켜 자기의 것으로 만든 다음에 전연 새로운 작품으로 창조해내었음에 우리는 놀라지 않을 수 없다.”고 극찬하였다. 과연 이 말이 맞는가. 번역을 잘 했다는 말인지 원시를 바탕으로 해서 모작을 잘 했다는 말인지를 모르겠다.

시조만을 떼어서 본다면 훌륭한 작품이라 할 수도 있겠지만 이것이 6)을 번역한 작품이라고 한다면 과연 번역이 훌륭하다 할 수 있을지 의문이다. 6)을 우리말로 번역을 하면 이렇다.

천 길 되는 낚싯줄 곧바로 드리우니
 한 파문 절로 일어 만파가 뒤를 잇네
 밤 깊고 물이 차서 고기는 물지 않아
 배에 가득 허공만 싣고 달빛에 돌아오네

대략 이런 의미라 하겠는데 이렇게 번역해보니 일단 5)와 6)은 서로 시

5) 정병욱, 〈漢詩의 時調化 方法에 대한 考察〉, 《국어국문학》 49· 50, 1970, 국어국문학회, p. 275.

상이 다르다. 원시는 형상이 있는 모든 것들은 마음을 빼앗아 가는 낚시 바늘 같은 것이므로 조심해야 하고 낚시 바늘로 무엇을 낚으려고도 말고 낚임을 당해서도 안 된다는 것과 사람은 허공 같은 마음을 머금고 세상을 살아야 함을 강조하는 불교의 쏘 사상을 내포하고 있다 하겠는데 원시의 이 내용을 5)가 담아낸 것 같지 않다. 그리고 정보량이 다르지 않는다. 정보량이 서로 다르기 때문에 5)와 6)은 의미상 상당한 거리가 있음을 알 수 있다. 번역은 환골탈태를 목적으로 하기보다는 원문에 충실해야 하는 것이 일차적 과제다. 때에 따라서는 원문의 단어나 구절에 지나치게 구애를 받지 않고 전체의 뜻을 살려 번역함으로써 의미 있는 번역이 되고자 할 경우(이것을 意譯이라고 하자)도 있을 수 있다. 그러나 원문을 潤色하고 의미를 가감한 번역은 올바른 번역이라 할 수 없다. 거기다 원문과 다른 장르로 탈바꿈을 하였다고 한다면 더더욱 모방창작품이라 할 수밖에 없다고 본다.

우리 선조들은 바로 이런 점에 깊이 고심한 것으로 생각된다.

7) 岐王스 집 안해 상네 보다니

崔九의 집 알 몇 디월 드러노

正히 이江南에 風景이도 니

곳디 時節에 쏘 너 맛보과라

2)에 보인 두보시를 《杜詩諺解》 초간본에서는 7)로 번역하였다. 《두시 언해》 초간본은 성종 12년(1481년)에 간행되었는데 당시에도 시조를 많이 짓고 부르고 했지만 두보시를 시조로 번역하지는 않았다. 두보시를 제대로 번역하여 감상하는 것이 옳다는 생각에서인지 아니면 우리 나라에도 한시처럼 4행시가 있었으면 좋겠다고 생각해서인지는 모르지만 한시를 시조로 바꾸어 번역하는 일이 바르지 않다고 생각한 것은 틀림없는

것 같다.

2)에서는 七言絶句의 漢詩를 시조로 옮겨놓으려고 하니 원문내용을 줄여야 했고 거기다 기승전결로 이루어진 한시의 의미구조도 살릴 수 없었으니 못마땅한 번역이라 할 수 있다.

여태 七言絶句를 예로 들었는데 五言絶句에 관해서도 언급함이 옳을 것 같다.

8) 미 니 새 더욱 오
 피히 피러 니 곳비치 불 도다
 읊 보 본 쪼 디나가 니
 어느 나리 이 도라갈 오
 江碧鳥逾白
 山青花欲然
 今春看又過
 何日是歸年

8)에서도 4행으로 번역하였다. 이것을 최남선은 아래와 같이 시조역한 바 있다.

9) 江山이 때를 만나 푸른 빛이 새로우니
 물가엔 새 더 희고 산에 핀 꽃 불이 붙네
 올 봄도 그냥 지낼사 돌아 언제 갈거나⁶⁾

8)과 9)를 대조해 보면 상당한 차이가 있음을 알 수 있다. 七言絶句는

6) 李丙疇, 《杜詩諺解批注》(동문관, 1958), p. 266에서 재인용.

五言絶句보다 정보량이 많다. 七言絶句를 시조역했을 땐 정보량을 줄여야 하였고 五言絶句를 시조역했을 땐 9)에서처럼 원시에 없는 정보를 더 보태야 했다. 그러나 시의 번역은 원시에 충실한 번역을 해야 할 것이고 원시의 정보량을 임의로 가감해서는 안 될 것이다. 더욱 원시가 갖는 의미구조(시조 같으면 3장 6구, 한시 같으면 기승전결)를 파괴해서는 원시와는 동떨어진 번역이 되기 쉽다고 하겠다.

여기서 잠깐 7), 8)을 영역한 경우를 살펴볼 필요가 있다.

먼저 7)을 Witter Bynner는 이렇게 번역하였다.

10) ON MEETING LI KUEI - NIEN DOWN THE RIVER

I met you often when you were visiting princes
And when you were playing in nobleman' s halls.
…… Spring passes …… Far down the river now,
I find you alone under falling petals.⁷⁾

다음으로 8)을 H.A. Giles는 이렇게 번역하였다.

11) White gleam the gulls across the darkling tide,
On the green hills the red flower seem to burn;
Alas! I see another spring has died …….
When will it come the day of my retern!⁸⁾

10)은 율격을 지키지 않은 자유시 형태 같지만 각 행은 9.8.7.7의 단어

7) 위의 책, p. 292에서 재인용(A Little Treasury of world Poetry, p. 370).

8) 위의 책, p. 266에서 재인용(Chinese Literature, p. 158).

로 되어 있어 한 행을 지배하는 단어수가 거의 일정하고 압운을 붙이되 aaba로 되어 있어 原詩인 한시가 기승전결 중 전에 압운하지 않는다는 것을 살리고자 노력한 흔적을 보인다. 여기에 비해 11)은 전체적으로 약강5보격(iambic pentametre)으로 되어 있고 압운은 abab 형식을 취하고 있어 영시형태로 번역되어 있음을 알 수 있다.

10)은 漢詩를 英詩의 새로운 형태로 번역한 것이라고 한다면 11)은 앞서 우리 문인들이 한시를 시조역한 경우처럼 한시를 영시형태로 둔갑시켜 놓은 것이다.

앞서 보았듯이 두시언해에서는 원시의 의미전달에 충실하면서 원시의 형식을 파괴하지 않으려 했고 우리 나라에서도 한시와 같은 4행시의 가능성을 비추어보려 한 것 같다. 이것은 한국 번역문학사에 있어 대단히 중요한 의미를 시사하였다고 할 수 있다.

일찍부터 시조를 시조답게 한역한 예가 없지는 않았다.

13) 丹心歌

此身死了死了
 一百番更死了
 白骨爲塵土
 魂魄有也無
 向主一片丹心
 寧有改理與之

14) 何如歌

此亦何如
 彼亦何如
 城隍堂後垣

頽落亦何如
我輩若此爲
不死亦何如

13), 14)는 1617년에 간행된 《해동악부》(광해군 9년)에 실린 정몽주, 이방원의 시조라고 알려진 작품에 대한 번역이다(이들 작품의 원문은 생략한다). 이것들은 절구 형식을 따르려 하지 않으면서 시조의 의미하는 바를 그대로 한역하려고 하였고, 시조의 의미구조인 3장 6구를 살리려 6행으로 번역한 것도 눈여겨볼 일이다. 여기서 잠깐 하이쿠의 한국문학화에 대해서도 설명할 필요가 있겠다.

15) 배고픈 오후
눈으로 먹는다네
이팝나무꽃⁹⁾

— 박점화, 〈이팝나무꽃〉

하이쿠는 세계에서 가장 짧은 정형시이고, 5.7.5 음절로 되어 있으며 계절을 나타내는 季語가 포함되어 있어야 한다. 15)는 하이쿠의 이 같은 형식을 한국어로서 표현한 경우인데 우리 나라에서는 시도단계이지만 유럽이나 미국에서는 자기 나라 말로 자기 나라 식의 하이쿠를 짓고 있는 실정이다. 하이쿠가 이러하듯이 한국의 시조도 시조답게 번역하여 외국에 널리 소개하고 외국문학 속에서 시조가 자리잡도록 해야 할 것이다.¹⁰⁾

9) 〈부산일보〉(2007.2.24).

10) 이 점은 필자의 〈현대시조의 진로 모색과 세계화 문제 연구〉(《時調學論叢》 23집, 韓國時調學會, 2005.7)에서 언급한 적 있다.

한시를 한시답게 국역하거나 시조를 시조답게 한역하는 경우를 예로 들었는데 여기서 문학(나아가 예술 모든 장르)에 있어서의 내용과 형식에 대한 언급이 있어야 하겠다.

문학에 있어서의 내용은 형식을 규제하고 합목적인 형식과의 결합을 요구한다. 다르게 말하면 형식은 반드시 내용에 적정히 조정된 것이어야 한다. 수필의 제재가 소설이 될 수 없고 시의 제재가 수필이 될 수가 없는 것이다. 비슷한 내용의 시라고 해도 내용의 차이에 따라 형식도 거기에 알맞은 형식으로 조정되어야 한다.

수정을 거치는 동안에 내용이 발전적인 방향으로 움직이면 형식도 따라 새로운 형식으로 이동해야 하므로 문학에 있어 새로운 형식의 출현은 낡은 내용의 극복을 의미하게 된다.

훌륭한 사상이 있다고 해도 이것의 문학적 성공은 일차적으로 여기에 부응하는 형식과의 조화가 이루어지지 않으면 훌륭한 사상은 문학적으로 훌륭하게 발현되지 않는다. 명작을 남긴 작가는 그 명작 내용에 적합한 형식을 찾아서 형식과 내용을 조화시키는 데 성공한 사람이라는 의미가 된다.

한 악보가 있다고 하자. 이 악보를 어떤 악기로 연주할 것이냐. 만약 현악기로 연주한다고 결정했다 해도 Violin이나 혹은 Harp로 아니면 그 어떤 악기로 연주할 것이냐를 연주자가 선택을 해야 하는데 각 악기마다 소리가 다르고 tone이 달라서 연주자가 이루어내려는 음악적 성취에 따라 선택을 하게 된다. 어떤 음악을 만들려고 하는 음악적 성취를 위해 악기가 동원되므로 악기는 음악적 성취를 위한 매체(media)이고 이 매체의 활용이 음악이라 할 수 있다. 문학도 마찬가지다. 문학적 성취를 시로 정했다 해도 자유시를 이용할 수도 있고 정형시인 시조를 이용할 수도 있는 것이다. 악기의 소리가 서로 다르듯이 문학의 장르 역시 그 장르만의 문학적 특징을 가지므로 이루려는 목적이 무엇이냐에 따라 자유시도 시조

도 선택될 수 있는 것이다.

시조는 3행이지만 절구의 한시는 4행으로 되어있다는 말은 시조는 시조다움의 형식이 3행이어야 한다는 것이고, 절구의 한시는 시조와 달리 4행으로 구성되어야만 하는 필연이 있다는 말이다. 그러므로 시조를 굳이 절구 한시로 번역한다면 거꾸로 절구 한시를 시조로 번역한다면 원문의 내용과 형식은 파괴되고 새로운 내용과 형식이 만들어지게 된다. 3행으로서의 시적 논리는 그것이어야만 하는 당위에서 비롯된 것이 시조이고, 4행으로서의 시적 논리는 4행이어야만 비로소 절구 한시의 형식미가 갖추어짐을 의미하게 된다. 문학적 예술미는 특정한 형식을 통해 표현되어야 한다. 문학의 형식이 조금만 바뀌어도 문학적 예술미는 달라질 수밖에 없다. 예술미의 통일성과 전체성, 사회성, 단결성은 오직 형식에 의존하게 된다.¹¹⁾ 그렇기 때문에 장르를 이탈한 번역은 번역이 아니라 원문을 참고로 해서 다른 장르의 문학을 창작한 셈이므로 번역이라고 할 수가 없는 것이다.

3. 결론

시조를 번역한 경우에는 ① 한시를 시조로 번역한 경우, ② 시조를 한시역한 경우의 두 경우가 있다. ①은 익히 아는 유명한 한시를 시조다운 맛으로 재생산해서 새로운 시적 정서를 느끼려고 한 것이라면 ②는 한국인의 문학적 정서를 한자중심 문화권에 수출하려는 경우이거나 한시 애호가들을 위한 정서 전환으로서 시조를 활용한 경우다.

어느 경우든 언어가 다르고 장르가 다르기 때문에 原詩의 의미를 제대로 살리기 힘들다. 그뿐 아니라 문학에 있어서의 내용은 형식을 규제하

11) N. Hartmann, 田元培 譯, 《美學》(을유문화사, 1969), p. 12.

고 합목적인 형식과의 결합을 요구한다. 시조는 3행이고 절구나 율시는 4행이어야 한다. 3행의 原詩를 4행으로 번역해서도 안 되고 4행의 原詩를 3행으로 번역해서도 안 된다. 문학적 예술미는 특정한 형식을 통해 표현되기 때문이다.

이런 점을 알고 시도되었는지는 모르지만 이 논문에서는 原詩의 의미와 장르의 규칙을 살리려고 한 번역이 있었음에 주목하였다.

《杜詩諺解》는 五言絶句 또는 七言絶句의 두보시를 4행으로 번역하였다. 이것은 원시가 가진 起承轉結의 의미구조를 살리고 원시의 의미를 더하거나 줄이려 하지 않으려는 데서 비롯된 것이었다고 본다. 한편으로 생각하면 이것은 우리 시에 있어서의 한글 4행시 가능성을 시험해보려 하였다고도 볼 수 있다.

시조를 한시역한 경우, 정몽주의 〈丹心歌〉나 이방원의 〈何如歌〉는 종래의 절구나 율시 같은 한시형식으로 번역하지 않고 6행으로 번역하였다. 이것은 시조의 6구 의미를 다치지 않게 번역하면서 우리 시조가 새로운 漢詩의 한 형태로서도 가능성을 보여준 것이라 할 수 있다.

일본의 하이쿠는 영어권에서도 창작하고 있는데 우리 나라에서도 이것의 시도가 일어나고 있듯이 우리 시조도 세계화로 나아가야 한다고 본다. 과거 우리 선조들은 이러한 점에 착안하여 시조를 기존 한시 형식과 다르게 한역하고 거꾸로 한시 번역을 통해 우리 시에 없는 4행시를 시도하였던 바와 같이 앞으로 시조의 세계화 나아가서 외국문학의 한국화를 추진해볼 필요가 있다고 본다. ■

〈참고 문헌〉

《東岳語文論集》 제2집, 동악어문학회, 1965.

《青春》 제1호, 신문관, 1914.

정병욱, 〈漢詩의 時調化 方法에 대한 考察〉, 《국어국문학》 49· 50, 국어국문학

회, 1970.

李丙疇, 《杜詩諺解批注》, 통문관, 1958.

〈부산일보〉(2007.2.24).

N. Hartmann, 田元培 譯, 《美學》, 을유문화사, 1969.

《時調學論叢》 23집, 韓國時調學會.

17세기 초의 사상적 전개와 정훈의 시조

나정순(한남대)

1. 머리말

17세기 초의 시가문학은 시가의 지속과 변이를 살피는 데 있어 매우 중요한 지점에 놓여 있다. 조선 전기 시가문학의 흐름을 주도하였던 사대부 시가의 실상이 이 시기에 이르러 특징적인 변화를 보이기 때문이다. 이 같은 이행기 시가의 지속과 변이라는 지점에 鄭勳의 시가문학이 놓여 있다. 16세기 말로부터 17세기 초를 거쳐 살았던 정훈의 작품에 대한 그동안의 연구는 주로 가사문학에 치우쳐 언급된 감이 없지 않다. 물론 시조문학과 가사문학이 함께 논의되기도 했지만 질적으로 볼 때는 가사문학에 대한 논의를 중심으로 이루어진 경향이 있다. 기존의 연구는 정훈의 가사가 표현하고 있는 양상들이 17세기 재지 사족의 동향을 보여주는 단서를 제공하고 있다는 점에 주목함으로써 시조보다는 가사에 대한 언급에 보다 더 많은 비중을 할애하였던 것으로 보인다.

박요순 교수의 《수남방용유고》 발굴¹⁾과 하성래 교수의 작품 소개²⁾ 이래 정훈의 시가 연구는 17세기 재지 사족의 동향 속에서 국문시가와와의 관련성을 짚어 보는 흐름들이 주를 이루었다. 17세기 사족의 동향과 정훈의 시가를 연관하여 본 연구는 크게 두 가지 측면에서 그 성격을 나누어 볼 수 있다. 하나는 사족의 존재를 부각시키기 위한 의식적인 노력의 소산이 정훈의 국문 시가를 낳게 되었다는 계열³⁾이고 또 다른 하나는 사족 혹은 몰락 향반 층의 비극적인 인식에서 정훈의 시가가 생성되었다고 보는 계열⁴⁾이다. 이와 관련하여 가문 의식과 정서적 비극성의 결과로 인하여 나타난 것이 정훈 시가의 핵심이라고 보는 진전된 견해⁵⁾도 있다.

선행 연구들이 보여 주었던 논의의 진척에도 불구하고 정훈의 시가문학의 본질을 드러내는 데는 무엇인가 아쉬움을 남기고 있다는 것이 필자의 생각이다. 그러한 아쉬움의 바탕에는 시조 원전에 대한 접근 태도에 서부터 문제점을 찾아 볼 수 있다. 정훈의 시가 연구는 그간 가사와 시조 작품을 무작위로 추출하여 작품의 성격을 파악하는 경향이 대개를 이루었던 것이다.

그러나 필자가 살펴 본 바 정훈의 시조 20수는 20수라고 할 수도 있지만 엄밀히 말하면 20수라고 할 수가 없다. <월곡답가> 10수는 연시조로서

- 1) 박요순, <정훈과 그의 시가고>, 《승전어문학》 제2집, 숭전대학교 국어국문학과, 1973.
- 2) 하성래, <가사문학의 새 거봉>, 《문학사상》, 1973년 5월호.
- 3) 이상원, <정훈 시조 연구>, 《우리어문연구》 제11집, 우리어문학회, 1997. 권순희, <17세기 남원 지방 재지 사족의 동향과 정훈의 시가>, 《어문논집》 39집, 안암어문학회, 1999. 최현재, <조선중기 재지 사족의 현실인식과 시가>, 선인출판사, 2006, 231-304쪽.
- 4) 박요순, 앞글, 나병호, <정훈의 시가 연구-박인로와 대비를 중심으로>, 《한남어문학》 15집, 한남대 국어국문학회, 1989. 한창훈, <박인로 정훈 시가의 현실 인식과 지향>, 고려대 석사논문, 1993.
- 5) 최상은, <정훈 가사에 나타난 가문 의식과 문학적 형성>, 《한민족어문학》 45집, 2004, 한민족어문학회.

하나의 작품에 해당하는 성격을 지니는 것으로 그 각각을 떼어 내어 산발적으로 연구할 수 없는 것이다. 정훈이 남긴 시조는 20수이지만 엄밀히 말하면 <월곡답가>를 한 수로 보아 총 11수의 성격을 띠는 것이라 할 수 있다. 이러한 시각이 작품을 읽는데 그리 중요한 것이냐고 의문을 표할 수도 있겠지만 정훈의 시조 작품에서 연시조가 지니는 의미는 그의 시세계를 살펴보는 데 중요한 기반이 되기 때문에 우리는 일단 원전에 대한 올바른 접근법을 가지고 작품 세계를 살펴볼 필요가 있다.

선행 연구에서는 가사문학에 대한 논의가 주로 이루어지고 있었다는 점에서 본고는 주로 시조 작품을 대상으로 하되 그것을 바탕으로 정훈의 전반적인 작품 세계를 살펴보고자 한다. 앞서 언급한 바와 같이 정훈의 작품 세계는 16세기말에서 17세기 초까지 시가의 지속과 변이라는 특징적 현상들을 보여 주고 있는데 외형상 보기에도 그의 시조 작품은 전대 사대부들이 지녔던 강호자연의 의미에 대한 추구나, 정치 현실이나 사회적 이념과의 관련 속에서 파생하는 자연 형상화의 지향성과는 다르다는 것을 알 수 있다. 이는 정훈이 지녔던 세계에 대한 인식과 시조를 통한 미의식의 기반이 전대의 사대부 시조의 그것과는 근본적으로 이질적이라는 것을 암시한다. 이러한 특징적 성향이 그 동안 정훈의 작품 세계에 대한 연구의 탐색을 촉발하게 된 계기였을 것이다. 그러나 그의 작품 세계에 대한 탐색은 원전에 대한 정확한 연구가 선행되지 않았기에 그 의미가 명확히 부각되지 않은 측면이 있었다. 원전에 대한 선행적 검토가 명확히 이루어지지 않을 때 작가의 작품 세계를 살펴보는 것은 요원한 일이다. 이러한 점에서 본 연구는 정훈의 시가를 소재로 한 원전 이해를 바탕으로 하여 정훈의 시조 작품의 기반을 살펴보고 16세기 말 17세기 초 사상적 배경과의 연관 속에서 정훈 문학이 지향하는 바를 파악해보고자 한다.

2. 원전의 이해와 작품 해석의 기반

정훈의 작품이 수록되어 전하는 문집은 두 가지가 있는데 하나는 송전대 소장본인 《수남방옹유고》이고 또 다른 하나는 목판본 《경주정씨세고》에 수록된 《방옹유고》이다. 양자는 부분적으로 차이를 드러내는데 송전대본에는 시조 20수가 전해지고 있는데 반해 《경주정씨세고》에는 송전대 소장본의 작품 중 누락된 것이 있을 뿐만 아니라 그 내용이 한역으로 전해지고 있다.

송전대본은 서문에 수록된 박세채의 생몰연대(1631~1695)로 보아 정훈의 손자가 박세채에게 의뢰하여 17세기 중엽 이후 기록한 것이거나 혹은 본래 있었던 정훈의 《방옹유고》나 또는 이후에 만들어진 《방옹유고》를 바탕으로 후대에 필사한 것이라고 볼 수 있다. 《경주정씨세고》의 《방옹유고》에는 박필주 서문 뒤에 덧붙여 이어진 이유정의 ‘우서(又序)’에 밝힌 시기로 보아 1764년 즈음에 간행되었던 《방옹유고》를 바탕으로 1862년⁶⁾에 이르러 《경주정씨세고》에 수록하여 목판본으로 간행한 것으로 추정된다. 송전대본이나 《경주정씨세고》 《방옹유고》 서문에는 반남 박필주가 쓴 다음과 같은 기록이 있다.

아 슬프도다, 선비가 후세에 태어나 어찌 한결같이 불행한 것인가. 옹의 저술한 바가 산일하여 거의 없어지고 다만 가사 수십 수 외에 또 울절 약간 편이 있으니 그 문장의 높음은 또한 대개를 불지로되 지극히 적어서 죽히 옹의 쌓인 바를 궁구할 수 없으므로 내가 특히 그 이른바 가사를 취하여 평론하기를 우와 같이 하여 뒷날에 옹을 아는 자를 기다리노라.⁷⁾

6) 기정진의 서문에서 확인할 수 있다.

위 기록에 정훈이 남긴 가사 수십 편이 있다는 내용으로 보아 송전대본이나 《경주정씨세고》《방옹유고》가 정훈 작품집의 모본은 아니라는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 송전대본에는 〈성주중흥가〉〈탄궁가〉〈우활가〉〈용추유영가〉〈수남방옹가〉 5편의 가사만 수록되어 있고 《경주정씨세고》《방옹유고》에는 한글 가사가 실려 있지 않은데다 송전대본 시조를 한역하거나 송전대본에 없는 〈우회국사가〉라는 작품이 한역으로 실려 전하고 있기 때문이다. 하지만 송전대본이 《경주정씨세고》본과 달리 한글로 된 시조 작품을 수록하고 있는 데다 20수나 되는 시조를 담고 있기 때문에 지금으로서는 그것을 중심 원전으로 하여 연구할 수밖에 없는 실정이라 하겠다.

송전대본과 《경주정씨세고》에 수록된 작품 양상을 비교해보면 양자는 명확한 차이를 드러낸다. 한역이나 한글도 된 것이냐의 차이 외에도 《경주정씨세고》에는 송전대본에 있는 〈곡처〉〈탄로〉 등의 작품과 〈월곡답가〉 10수가 수록되어 있지 않다. 정훈의 시조 20수 중 분량상 절반을 차지하는 10수나 되는 연시조인 〈월곡답가〉가 《경주정씨세고》에는 누락되어 있는 것이다. 송전대본 《수남방옹유고》에는 한글로 된 〈월곡답가〉란 연시조 10수뿐만 아니라 이와 관련한 내용의 한시로 된 〈사월곡(思月谷)〉이란 작품도 전해지고 있다. 하성래 교수는 〈월곡답가〉를 정훈의 단가 중 가장 뛰어난 것으로 본 바 있다. 작품량으로 보나 작품 질적으로 보나 우리는 당연히 송전대본 《수남방옹유고》를 중심에 놓고 연구를 하는 것이 지금으로서는 최선이라 할 수 있을 것이다.

정훈의 시조 20수 중 정훈의 시조 세계를 이해하는 데 있어서 결정적으

7) 《水南放翁遺稿》 朴弼周序

嗚呼士之生於後世者一何其不幸也 翁之所著述散逸 殆盡只歌辭數十首外 又有律絕若干篇 其文章之高 亦自¹⁰見而以其至乎 不足以究 翁所蘊故 余特取其所謂歌辭者 而評品之 如右以 後之知翁者云爾

로 중요한 작품이 바로 <월곡답가(月谷答歌)> 10수일 것이다. 나머지 작품들은 내용이 비교적 구체적이어서 무엇을 노래하고 있는 것인지 의미를 쉽게 파악할 수 있으나 <월곡답가> 10수의 경우에는 ‘월곡’이라는 인물에 대한 정보가 밝혀지지 않는 한 내용 파악이 매우 추상적일 수밖에 없기 때문이다. 일찍이 박요순 교수도 ‘월곡이 누구인지 알 수 없다.’⁸⁾ 고 하였고, 하성래 교수는 월곡이 누구인지를 밝히지는 못했으나 월곡에 관하여 ‘우정 이상의 사랑’ 혹은 ‘님’, 즉 ‘정신의 구원자’이며 ‘영혼의 귀의처’로 해석⁹⁾하기도 하였다.

필자가 보기에 정훈의 시조 세계를 파악하기 위해서 ‘월곡’이라는 인물의 정보는 무엇보다도 중요하다고 판단된다. 인물의 정보가 정확해져야 정훈이 <월곡답가>에서 지향하는 지향점의 세계가 밝혀질 수 있기 때문이다. 그러한 점에서 ‘월곡’이라는 호를 가진 인물을 우리 역사 속에서 찾아보는 것은 정훈의 작품 세계를 이해하는데 중요한 열쇠가 될 수 있을 듯하다. 우리 역사 속의 인물 중 ‘월곡’이라는 호를 가진 인물은 대략 6명 쯤¹⁰⁾ 되는 것으로 파악된다. 물론 드러나지 않았던 인물까지 헤아린다면 그 숫자는 더 늘어날 수도 있을 것이다. 그러나 역사적으로 비교적 행적이 드러나 있는 6명의 인물 중 정훈의 생몰연대(1563~1640)와 일치하지 않는 생몰연대의 인물들을 제외하고 나면 오직 한 사람이 남게 되는데 그 인물이 바로 월곡 우배선(1569~1621)이다. 정훈과 우배선은 임란·병란의 양난기를 거치고 있다는 점에서 시기적으로 일치하는 성향을 보인다. 게다가 우배선은 임란시 대구지방 최고의 의병장으로서 지금까지 그

8) 박요순, 앞글.

9) 하성래, 앞글.

10) 홍순석 외 편, 《한국인명자호사전》, 계명문화사, 1988.

여기에 수록된 인명 자호를 검토해 보면 월곡이란 호를 가진 인물에는 김범, 오원, 오운성, 우배선, 유중홍, 정사중, 최홍효가 있다.

를 기리는 역사박물관이 남아 있을 정도로 당시에 도 추앙을 받았던 인물이다. 《수남방옹유고》나 《경주정씨세고》의 《방옹유고》에서 정훈이 임란과 병난에 대하여 자신의 생각을 문학적으로 형상화하고 있는 점이나 자신이 연로함으로써 전쟁 시 의병을 조직하여 참가하려던 뜻을 이루지 못하자 아들들을 대신 의병으로 파견하여 자신의 역할을 수행하게 했던 행적 등¹¹⁾을 보이고 있다는 점에서 그들의 인식 기반은 일단 연관될 수 있는 가정의 여지가 마련된다. 정훈의 나이가 월곡 우배선에 비해 6살 연장이지만 나이가 많고 적고의 문제는 인간관계에서 그리 중요한 것만은 아닐 것이다.

우배선은 당대 경상도 최고의 의병장으로서 지금까지 그의 행적을 알려주는 《의병진군공책(義兵陣軍攻策)》과 《창의유록》¹²⁾ 《월곡실기》 등의 기록이 남아 있다. 현재에도 대구 달서구 상인동의 ‘월곡역사공원’ 내에는 월곡 우배선을 기릴 정도로 그의 업적은 대를 이어 전해지고 있다. 월곡 우배선은 1592년 임진왜란이 일어나자 24세의 나이에 의병을 일으켰는데 화원 달성 최정산에서 왜군과 싸워 연전연승하며 위용을 떨친 바 있다. 우배선은 당시 24세란 나이의 백면서생에 지나지 않았지만 백 명 안팎의 소규모 의병진을 갖추고 성주와 대구, 현풍과 칠곡 사이의 화원현에

11) ‘放翁公 墓碣銘’에서 박세채가 정훈에 대해 찬한 내용 중 일부를 보면, ‘갑자년(1634년)에 이르러 이괄이 난을 일으킬 때에 막의소로 달려가 의병을 모집하여 나라를 구하려고 오수역에 이르러 적이 섬멸되었다는 소식을 듣고 중도에 해산하고 돌아왔다거나, 정묘호란에 왕의 수레가 강도에 머무름을 듣고 정훈이 병환으로 달려가지 못하자 아들에게 명하여 의를 이르며 막의소의 서기가 되어 종사하라 하고, 병자호란 때 정훈의 나이가 75세에 이르자 북으로 남한을 바라보고 밤낮으로 눈물을 뿌리며 임석에 누워 의에 달려갈 길이 없으니 글을 지어 향중의 사우를 권유하여 의를 일으키게 하는 등’의 기록이 있다.

12) 《의병진군공책》은 임진왜란 연구의 귀중한 자료로 평가되어 문화재청으로부터 보물 1334호로 지정되었고 ‘월곡 우배선 임진왜란 창의유록 및 관련문서’는 대구광역시 유형문화재 제31호로 지정되어 있다.

서 낙동강과 금호강, 비슬산과 최정산을 무대로 왜적을 기습해 대단한 전공을 세웠다.

의병활동과 그 의병진이 성취한 군공으로 보아 우배선을 임란 때 대구와 성주지방을 대표한 제일의 의병장으로 평가하는 데에는 이론의 여지가 없다. 《창의유록》 발문에 의하면 ‘적의 머리를 벤 것이 뒤따르는 수레에 가득하였다.’¹³⁾고 한다. 또한 월곡의 연보에도 기록되었듯이 ‘창의하던 해 5월에 한 마리 야생마가 있었는데 매우 사나워 아무도 다룰 수 없었는데 월곡이 타고 달리기를 마음대로 하니 사람들이 모두 신의 도움이라고 칭송한 점과 왜적을 소탕할 때 이 말의 영용함이 번번이 위급함을 구했고, 그가 세상을 하직하자 슬피 울면서 순사하여 장지산가에 의미총을 지어 대대로 숭상해 왔다는 것은 월곡의 의병활동에서 보여준 영용함에 비추어 볼 때 흥미로운 일’¹⁴⁾이라 하지 않을 수 없다.¹⁵⁾ 이러한 일화는 월곡이 당대에 설화적인 인물로 부상할 만큼 널리 알려졌던 영웅적 활약을 보여주었을 것이라는 점을 짐작하게 한다.

월곡의 활약상 자체는 《조선왕조실록》에 기록되어 있지 않지만 의병 활동 이후 그가 벼슬로 나아가게 된 양상이 실록에 기록된 것으로 보아 그의 의병 행적이 남달랐을 것이라는 사실은 충분히 입증되는 셈이다. 당시 실록의 기록은 다음과 같이 전한다.

13) 《창의유록》 발문(《월곡 우배선 선생의 생애와 의병 활동》(월곡선생창의기념사업회, 1994)에서 재인용).

14) 김종열, 〈임진왜란과 의병장 월곡 우배선의 삶〉, 《월곡 우배선 선생의 생애와 의병 활동》, 월곡선생창의기념사업회, 1994, 239쪽.

15) 이에 사람들은 이 말을 의미(義馬)라 하여 의미총을 만들었는데 일제 초까지만 해도 마을 야산에 의미총(義馬塚)이 있었다고 하나 일제말 수몰이 되었고 현재 월곡역사공원 내에 의미마비가 있다.

전교하였다. “고인(古人)은 본토의 인재를 많이 거두어 서용하였는데 그것은 뜻이 있는 것이다. 경상도의 김태허(金太虛) 등과 같이 뛰어난 사람들은 이미 장수가 되고 혹은 수령이 되어 공을 많이 세웠다. 다만 전에 들으니 우배선(禹拜善)과 안신갑(安信甲) 같은 자는 용감하게 선전(善戰) 하였으므로 명하여 수령을 삼았는데 백성을 다스리지 못한다는 이유로 유사(有司)가 탄핵하여 내쳤다. 지금 어디에 살고 있는지 모르지만 버려서는 안 된다. 이 사람들에게 혹 관직(官職)을 제수하여 방어사나 절도사의 막하에 예속시켜 군사를 거느리게 하여 별장(別將)을 삼거나 혹은 선봉을 삼아서 그 용감함을 펴게 하라. 이 외에 내가 알지 못하는 자가 어찌 한이 있겠는가. 모두 수소문하여 등용하라.”¹⁶⁾

우배선은 의병장으로 활동하였던 당시 초토사 김성일(金誠一)의 천거로 예빈시참봉에 기용되었고 계속해서 용전, 군기시판관을 거쳐 이후 관직이 합천군수에 이르렀지만 군수로 임명된 이듬해 관직을 버리고 귀향하였다. 그의 거처를 모르는 조정에서는 수소문 끝에 그를 찾아 1600년 다시 금산군수에 임명했다. 그러나 우배선은 금산군수 시절 정사를 하리에게 맡겨 부역이 고르지 못하므로 백성들이 고통을 크게 받았다는 이유로 사간원의 탄핵을 받아 스스로 사직하는 등의 일을 겪기도 하였다. 1603년 다시 낙안군수를 지냈고 1604년에는 선무원종공신(宣武原從功臣)에 책록되기도 했지만 광해군 때에는 더 이상 벼슬길에 나아가지 않고 향리에서 역학 연구에만 전념하다가 사후 덕동사(德洞祠)에 제향되었다.

16) 宣祖 55卷, 27年(1594 甲午 / 명 만력(萬曆) 22年) 9月 24日 己亥 5번째 기사.

傳曰: “古人多收本土人才以爲用, 其意有在. 慶尙道, 如金太虛等表表之人, 則已爲將, 或爲守令, 多立功. 但前聞如禹拜善, 安信甲者, 勇敢善戰, 命爲守令, 而以不能治民, 爲有司所劾去. 今未知在於何處, 不可棄也. 此人等, 或除某職, 隸於防禦使, 節度使幕下, 領兵爲別將, 或用爲先鋒, 展其勇. 此外予所不知者, 何限? 悉搜訪收用.”

이상의 일련의 행적은 우배선이 당대 최고의 의병장으로서 모든 의병들이나 우국충정을 염원하는 인물들에게는 충의지사¹⁷⁾의 이상으로 각인되었을 면모를 드러내는 것이다. 이 같은 행적에서 우리는 정훈의 시조에 담긴 ‘월곡’이란 인물의 의미를 연관시켜 볼 수 있을 법하다. 아쉽게도 《방옹유고》나 월곡 우배선의 관련 기록을 통하여 그들이 구체적으로 주고받았던 편지나 기타 관련 기록을 찾아 볼 수 있는 자료는 없다. 물론 당대에 그들이 실질적으로 교류를 했던 사이인지 아니면 정훈이 일방적으로 월곡을 흠모하였던 것인지 알 길은 없다. 다만 정훈이 지은 〈월곡답가〉 10수를 보면 이것은 일관되게 한 인물에 대한 전폭적인 존경과 애정으로 일관되어 있음을 알 수 있다.

다음에서 〈월곡답가〉 10수를 보기로 한다.

掘사람 이젯사 耳目口鼻 갖것
 나혼자 엇디 야 掘사 을그리 고
 이제도 掘사 겨시니 그 내벗인가 노라

내양 하험 니비노성 아니
 분 른각시님네 다 웃고 니거든
 엇스제 지나간 분이 호자 곱다 노라.

게서 有信 먼내 호자 無信 가
 百年 前의란 들히 다 밋사이다
 世上 雲雨人情이야 흘 주리 이시랴.

17) ‘충의지사’는 당대에 의병을 부르는 또 하나의 별칭이었다. 정훈도 〈우회국사기〉에서 ‘충의지사’라는 표현을 쓰고 있다.

靑松으로 울홀 삼고 白雲으로 帳 두르고
 草屋 三間 숨어 겨신 저 내 벗님
 胸中에 邪念이 업스니 그 랑 노라.

벗님사 짜홀 각고 라 보니
 龍湫洞 밧씨오 구름 리 우히로다
 밤마다 외로운 꿈만 호자 너 오노라.

이 근제 잔을 들고 각 고
 時節이 도흔제 景을 보고 그리노라
 살 이 덜 괴운 타스로 니칠 저기 저거라.

흔 疊疊 고 구름은 자자시니
 故人之 집 ㅅ히 라도 불성업다
 음만 길 알아 두고 오락 가락 노라.

에서 그리 쫓을 제셔 아니 모로 가
 르던히 고은 님 덧업시 녀희을 덧
 하로밤 더 새고 간 후에 다시 볼가 노라.

상산의 채지 러브 네히 가리런가
 조츠리 업스디 우리들히 가사이다
 세상의 어즈러운 일을 듯도보도 마사이다

方丈山 기쁨에서 神仙님네 만나신가
 엇부시 보와든 내 말 傳 쇼셔

山中에 시 靑鶴을나도 다엇더 리.

위 10수는 하나의 연시조로서 일관되게 한 사람을 그리며 화자의 마음을 노래하고 있다. 이 작품에서 화자가 그리는 님은 송전대본에 기록된 〈월곡답가〉란 제목 그대로 ‘월곡’을 지칭하는 것이다. 그런데 여기서 님은 ‘옛사람’으로 그려지기도 하고 ‘고인’으로 그려지기도 한다. ‘고인’은 ‘오래된 벗’으로서의 의미도 있지만 ‘죽은 사람’의 의미를 지니기도 하는 것으로 볼 때 정훈이 그리는 월곡은 이 작품을 지었을 당시 서로 교류를 하는 벗이었거나 아니면 흠모의 대상으로서 이미 죽은 사람이었을 수도 있다. 제목에서 ‘답가’라 한 것으로 보아 월곡이 보낸 편지나 기타 기록을 보고 그에 구체적으로 답하여 쓴 것일 수도 있으나 작품의 전반적인 내용으로 볼 때 이 작품은 월곡 사후에 그를 그리며 간절한 마음에서 심회를 표현하였을 것으로 보인다. 왜냐하면 〈월곡답가〉첫째 수에서 ‘掘 사람’이라 한 것은 이미 떠난 고인을 그리며 고인에 대한 흠모를 노래하고 있는 것이기 때문이다.

하성래 교수가 〈월곡답가〉에서의 ‘님’이 ‘영원한 정신적 귀의처’¹⁸⁾라고 한 점은 매우 설득력이 있다. 화자가 그리는 ‘나의 벗님’은 ‘흥중에 사념이 없는 인물’로서 화자에게는 존경의 대상이었기에 그릴 수 있는 표현이다. 특히 화자가 ‘벗님 사는 땅’이 ‘용추동 밖’이라고 한 것도 월곡 우배선과의 관련성을 찾아 볼 수 있는 대목이다. 여기서 ‘용추동’이라 함은 함양에 있는 용추폭포의 소재지와 연관되는 곳으로 정훈이 〈용추유영가〉를 통해 노래한 배경이 되는 곳이기도 하다. 정훈이 ‘용추동 밖’이라 한 곳은 용추동이 소재한 함양에서 그 방향성을 유추해 볼 때 경상도 지

18) 하성래, 앞글, 421쪽.

방을 가리키는 것이다. 함양을 지나면 경상도 거창, 합천, 고령과 이어져 월곡의 고향인 화원과 연결될 수 있는데 작품 속의 의미를 재구하여 보더라도 정훈이 사모한 님은 월곡 우배선일 가능성이 높다. 게다가 일곱 번째 수에서 말하기를 ‘고인의 집을 딱히 바라보아도 볼 수가 없다’고 한 것은 화자와 대상의 거리가 그리 가까운 거리가 아님을 말해주고 있는 것이다. 물론 이는 심리적 거리이기도 하지만 ‘용추동 밖’이라는 것과 연관시켜 볼 때 그들의 공간적 거리를 대변하는 표현이기도 하다.

작품에서 말하고자 하는 ‘월곡’이라는 인물이 의병장 우배선을 그리고 있다는 것을 더 확고하게 보여주는 기록들이 있는데 그것은 바로 정훈이 지은 일련의 시가 작품이다. 《경주정씨세고》에 수록된 정훈의 〈우회국사가〉에는 광해군이 즉위하면서 이이첨(李爾瞻)·이산해(李山海) 등과 대북의 정권 주도를 지원하고 대북의 고문으로서 정치적 영향력을 발휘 하였던 정인홍에 대하여 ‘간사한 인홍은 어찌 금제하지 못하였던가?’¹⁹⁾라고 신랄하게 비판하는 대목이 있다. 이러한 비판 양상은 월곡 우배선과 관련한 기록을 통해서도 동일하게 확인된다. 《월곡실기》의 ‘행장’을 보면 다음과 같은 내용이 있다.

이듬해 곧 체직되어 월곡리 집으로 돌아와 서낙재 사원, 광망우당 재우, 최감사 현, 원근의 선비들과 함께 경전의 뜻을 강론했는데 더욱이 주역에 힘을 다하여 “선비의 출처는 모두 한 부의 주역에 있다.”고 강조하였다. 처음에 공이 의병을 일으켰을 때 인홍의 노비가 공의 군오에 들었는데 인홍이 편지를 보내어 면제해 주기를 청하였으나 공이 준엄하게 거절하고 허락하지 않으니, 인홍은 그때 이미 앙심을 품었다. 그 뒤에 인홍의 아들 룡이 고을원으로서 보러 왔는데 공이 〈북풍가〉를 지어 기롱하니 대개 그

19) 大妃一 議人倫已 絶奸詐仁弘胡不禁制.

사람을 미워했기 때문이다. 인홍의 집에서는 이로 인하여 더욱 유감을 품게 되었는데 공이 사람들에게 시기를 당하고 관직에서 파직되어 나온 것이 모두 이러한 이유 때문이었으니 곧 광해군 신해(1611년)와 임자(1612년) 사이의 일이었다.²⁰⁾

이 기록을 통해 보더라도 우배선의 강직한 성품을 찾아 볼 수 있다. 정인홍과 우배선의 사이를 볼 때 ‘창의 전에 그들은 서로 대면한 적이 없는 것 같고 임진년 5월 양인이 각기 합천과 화원현에서 창의함과 동시에 우배선이 화원현 가장(假將)으로 당시 합천 성주권 의병대장인 정인홍의 지휘 하에 들어가자 양인의 접촉이 시작된 것 같다. 우배선은 의병활동 때 의병대장인 정인홍과 화원현의 주읍수령인 성주목사 사이에 야기된 지휘 관할권 문제를 둘러싸고 갈등을 벌리고 있을 때 한때 난처한 처지에 있었다.’²¹⁾고 한다.

사정이 어떠한 위 기록을 통해서 우리는 두 가지의 단서를 발견할 수 있다. 우배선이 정인홍에 대해 <북풍가>를 지어 비판한 점과 당시 우배선이 원근의 선비들과 더불어 경전을 공부했다는 점이 그것이다. <북풍가>는 <시경>《폐풍》<북풍>의 가사인 ‘북풍이 싸늘하니/ 눈비가 많이 내린다.(北風其涼 雨雪其冽)’는 뜻에서 취한 것으로 국가에 위란이 이르려 함을 기상의 근심스러움에 비유하여 이를 피할 것을 노래한 것이다.²²⁾

정훈의 작품 <문북인변작>에서도 이와 동일한 내용을 노래하고 있는데 작품을 보면 다음과 같다.

20) 국역《월곡실기》 권지이. 대사헌 윤봉오가 쓴 행장(《월곡 우배선 선생의 생애와 의병활동》, 289쪽 재인용).

21) 이수진, <월곡 우배선의 임진왜란 의병활동>, 《월곡 우배선 선생의 생애와 의병활동》, 월곡선생창의기념사업회, 1994, 61쪽.

22) 국역《월곡실기》 ‘덕동서원 기’ (앞의 책, 305-306쪽 참조).

뒋 퇴희 뭉킨 구름 압 들헤 퍼지거다
 람 불디 비 올지 눈이 올지 서리 올지
 우리 하 쫓 모르니 아므랄 줄 모로리라.

《경주정씨세고》에 실린 〈탄복인작변가〉도 위와 동일한 내용으로서 대소북인들이 대비를 폐하고 대군을 죽인 인륜의 대변을 비판적으로 노래하고 있는데 우배선의 〈북풍가〉에 대하여 구체적으로 더 이상 알 수는 없으나, 양자의 관점이나 가치관의 유사성은 미루어 짐작할 수 있다.

또 원근의 선비들과 경전을 함께 공부했던 점도 주목해 볼 필요가 있다. 가까이에서뿐만 아니라 멀리서도 선비들이 와서 함께 공부를 했다는 점은 정훈과 같이 전라도 남원 땅에 살았던 선비도 충분히 그에 참여할 수 있는 여지가 있었음을 암시하는 것이다. 게다가 용추동 밖 경상도 지방은 전국 분포 속에서 보자면 지리적으로 볼 때 남원 땅과 그리 먼 거리가 아니었기 때문에 그들의 상관성은 여러 가지 면에서 연결될 가능성의 여지를 내포하고 있다. 임란시 군량을 얻기 위해 우배선의 순영에서 전라도 남원 등으로까지 가서 쌀을 구해왔다는 기록²³⁾ 등은 양자의 지역적 소통을 보여주는 대목이다.

또 백사 이항복과 관련한 기록을 통해서도 그들의 인식기반의 상관성을 유추해 볼 수 있다. 정훈은 오성, 한음, 완평이 귀향감을 탄식하여 다음과 같은 노래를 지었다.

집을 지을던넌 材木을 求 니
 天生고 남글 어이 여 렷 고
 두어라 棟樑을 삼으면 기울 주리 이시라.

23) 국역《월곡실기》21년 계사의 기록, 262쪽.

이 노래의 중심 제재로 등장하는 이항복은 월곡 우배선과도 매우 친분이 있는 인물이었다. 다음의 기록이 이를 말해 준다.

41세 때인 광해군 원년 기우(1609년) 4월에 경상도 좌수영(동래) 우후에 좌천되었다. 이때는 광해조라 공이 조정에 거슬리게 보여 거의 벼슬이 깎여 쫓겨나기에 이르렀는데 백사 이항복이 좌상 겸 사도 도체찰사를 맡고 있어서 우배선의 전공을 잘 알아서 힘껏 두둔하여 삭직을 면하고 동래에 있는 경상좌도수영의 우후(정사품)로 좌천되었다.²⁴⁾

위 기록으로 보아 이항복이 우배선을 향한 신임은 매우 두터웠던 것으로 보인다. 위의 기록이나 정훈의 작품을 볼 때 이항복에 대하여 우배선이나 정훈이 생각하는 관점은 매우 긍정적이고도 친화적인 것이었음을 짐작할 수 있다.

필자가 여기서 월곡 우배선과 관련하여 여러 가지 사례들을 제시하여 놓은 것은 궁극적으로 정훈의 시조 세계를 살피기 위해서이다. 이상의 정황으로 볼 때 정훈의 〈월곡답가〉 10수는 월곡 우배선을 흠모하는 내용이라 할 수 있을 것이다. 그것은 단지 흠모나 존경의 대상을 그리는데 그치는 것이 아니다. 〈월곡답가〉에서 님을 그리고 있는 정훈의 의식 세계는 궁극적으로 시대의 현실에 맞서 싸우고 백성들을 보살피며 치열하게 살았던 충의지사로서의 월곡의 삶의 궤적과 그러한 의식에 동질화되고자 하였던 현실인식의 정신적 추구였던 것이다. 정훈의 〈우회국사가〉에서도 임란시 고인후, 유팽노, 안영이 함께 죽은 것을 안타까워하였고 최경희, 황진, 고종후 등 임란 당시 최고의 의병장들이 패전하여 죽음을 안타까이 그리고 있어 충의지사에 대한 정훈의 애착이 각별했던 것으로 보인다

24) 앞의 책, 275-276쪽.

다.

〈월곡답가〉의 아홉 번째 수에서 ‘세상의 어지러운 일을 듣지도 보지도 말고 우리 둘이 가자’고 하는 것은 월곡과 함께 정신적 동반자가 되고자 하였던 정훈의 내적 세계를 보여주는 대목이다. 그렇기 때문에 정훈은 궁극적으로 신선을 만나면 자신과 같은 사람의 말씀을 전해달라고 하고 있는 것이다. 따라서 〈월곡답가〉 10수는 외형상 님을 사모하는 노래이지만 내적인 기반에는 당대 현실에서 의병활동에 앞장섰던 충의지사 월곡 우배선의 정신적 세계를 추앙하는 적극적인 현실의식이 바탕이 되어 그것을 표출하였던 작품이라 할 것이다.

정훈의 여타 작품들 역시 〈월곡답가〉에 내재된 현실 인식의 면모와 궤를 같이 하는 것이다. 앞서 예로 들었던 〈문북인변작〉이나 〈오성 한음 완평가〉 이외의 다른 작품에서도 시대의 현실에 대해 적극적인 인식을 가지고 대응하는 의식적 세계의 면모를 확인할 수 있다.

다음 작품은 계해년(1623년) 인조가 반정한 뒤에 그 기쁨을 〈성주중흥가〉로 표현한 뒤 그것과 더불어 지었던 시조이다.

前朝 되흔 銀을 功臣아 다 써스다
 더러 明鏡 지어 大關 모희 거러 두고
 殷鑑 머지 아난 줄을 비천 엇더 리.

은나라의 망함이 주나라의 거울이 되었다는 뜻에 빗대어 광해군 이후 인조반정에 대해 공신들을 경계하면서 지은 이 노래 역시 당시의 시대 현실에 대한 태도를 보여준다. 병자호란 시 강도가 함몰되자 임금이 출성함을 한탄하여 부른 다음의 시조 역시 정훈이 지냈던 시대 현실에 대한 적극적인 인식 태도를 드러내고 있다.

이 몸이 저머신 제 더 되놈 나고라자
 崑崙山 므니 아 씨 업시 버힐 거
 一長劍 아 이 가고 아니 오노왜라.

이같이 정훈의 시조에서 드러나는 현실에 대한 비판적 인식은 인간의 삶에 대한 바람직한 가치와 도리에 대한 천착으로부터 파생한 것이라 할 수 있다. 그렇기 때문에 정훈에게는 월곡 우배선과 같은 인물이 이상적인 지표로 설정되었던 것이다. 궁극적으로 정훈의 이러한 의식은 삶에 대한 엄격한 윤리 의식을 통해 형성된 것이라 할 수 있다. 자신에 대한 적극적인 성찰은 세계에 대한 준엄한 가치관을 바탕으로 할 때 형성될 수 있는 것이기 때문이다. 정훈의 가치관이 인간의 윤리적 문제에 대한 확고한 잣대를 바탕으로 했다는 것은 다음과 같은 작품을 통해서 확인된다.

이 뉘게 화부 사베우 게고
 無知 微物도 제 일다 거든
 엇디타 有識 사 이오 제 일을모 고.

스스로에 대한 경계는 곧 인간 윤리에 대한 성찰이며 자기반성이다. 이러한 자기반성은 유교 윤리의 기본이기도 하지만 본질적으로는 보편적인 인간으로서 지녀야 할 윤리적 근간의 추구라 할 수 있다. 정훈의 인간관은 인간이 가져야 할 윤리적 가치를 수행할 때 비로소 정립될 수 있는 것이었다.

人間의 사 이 한들 五倫 알 리 고 며티리
 攀龍附鳳야 願卜隣 건마

百年이 하 쉬이 가니 뉘동 말동 여라.

이와 같이 정훈은 사람이 지녀야 할 가치를 오류이라는 이념의 윤리적 덕목에 두고 그에 대해 천착하는 면모를 보여준다. 정훈의 이 같은 작품은 일반적으로 윤리를 노래했던 당대 사대부들의 시조와 다른 것도 특징적이다. 당대의 윤리 소재 작품들이 대부분 근엄한 화법으로 인간의 윤리를 지켜야 한다고 표현한데 반해 정훈은 인간의 윤리를 말할 때에도 ‘닭’이나 ‘매달리는 용’ ‘의지하는 봉황’에 빗대어 표현함으로써 부정적인 인간 윤리에 대해 냉소적이고도 비관적인 시각을 지니고 있었음을 보여준다. 이는 정훈이 시조를 통해 추구했던 삶에 대한 시각이 부정적 윤리 이념을 비관적으로 바라보는 현실인식에 기반을 둔 것이었음을 말해준다. 그런 점에서 〈월곡답가〉를 비롯한 일련의 시조들은 일관되게 하나의 길로 이어지고 있어서 정훈의 시조 세계는 전대의 사대부 시조에서 드러났던 강호가도의 추구나 도학적인 자연관을 드러내었던 양상과는 상당한 거리를 두고 있었음을 알 수 있다.

3. 17세기 초의 사상적 배경과 정훈의 작품 세계

앞에서 살펴보았던 시조 작품의 대부분은 궁극적으로 정훈의 대사회적 현실인식을 보여주는 것들이다. 그의 시조 중 자신의 사적인 세계를 다루고 있는 작품은 〈곡처〉나 〈탄로〉 정도에 불과하다. 다음 작품은 정훈이 아내의 죽음을 맞이하여 자신의 심경을 그린 것이다.

糟糠 三十年에 즐거운 일 업건마

不平 辭色을 날 아니 뵈엿더니

리해 늘근 날 리고 호자가라 시 고.

자신의 사적인 문제를 그리고 있는 이 작품은 전대의 시조 작품들에서는 찾아 볼 수 없는 지은이의 개인적인 시선이 드러나 있다. 15, 16세기 사대부의 시조가 공적인 이념을 드러내거나 개인적 서정의 세계를 드러낸다 하더라도 도학적 이념으로 채색된 모습을 나타내었던 것과는 사뭇 다른 모습이다. 이 작품은 시조사의 전개에서 볼 때 사대부의 공적인 시선을 보였던 작품들과 달리 사적인 시선을 드러내고 있다는 점에서 특이하다. 그것은 곧 정훈 시조의 미학이 전대의 그것과는 달랐음을 보여주는 것이기도 하다.²⁵⁾ 그러나 무엇보다도 정훈의 시조가 전대의 작품들과 차별화되는 것은 앞서 살펴보았듯이 적극적인 현실인식을 표출하고자 하였던 다수의 작품들에서 찾아야 할 것이다.

정훈의 작품이 전대와 차별화되는 측면에 주목하여 기존의 연구에서는 재지 사족이라는 정훈의 신분적 계층성과의 연관 속에서 작품의 의미를 찾아보고자 했던 것이 주된 경향이었다. 그러나 앞서 살펴본 작품 해석의 기반을 토대로 보자면 정훈의 시조 세계와 그것을 표출했던 삶의 방향성은 사족의 이념적 근간이었던 정신적 세계에서 찾아야 할 것으로 보인다. 인간의 삶에 대한 지표는 본질적으로 이념적 기저에서 생성되기 때문이다. 그러한 점에서 볼 때 17세기 초 당대의 사족으로서 정훈이 지향했던 사상적 근간은 무엇이었는지를 선행적으로 검토할 때 우리의 의문은 풀릴 수 있을 것으로 예상된다.

16~17세기는 큰 틀에서 보자면 향촌의 재지 세력이었던 사람이 정치 세력으로 새롭게 성장하면서 국가 중심이었던 15세기의 사회적 구조가 사족 중심의 사회구조로 변화하여 나간 시기라고 할 수 있다. 이들은 지주전호제를 바탕으로 향촌에 대한 지배력을 강화하면서 사족으로 고착

25) 이 작품은 가족에 대한 예를 중시했던 그의 이념적 기반에서 파생한 것으로 궁극적으로는 가례를 중요시하였던 당대 예도의 직접적 반영이라고 볼 수도 있다.

화하여 나아갔으며 동시에 성리학에 대한 이해를 심화하면서 학파를 형성하여 사립정치의 기틀을 마련해 나갔다. 이 시기는 사회와 반정을 통한 격동의 시기였다고 역사적으로 평가된다. 임진왜란과 병자호란이라는 전쟁이후의 충격도 크게 작용하였기 때문이다.

특히 임진왜란은 조선사회에 사회경제적으로 큰 영향을 미쳤으며 병자호란은 사상적으로 당시 유학자들에게 커다란 충격을 주었다. 이러한 상황 속에서 국가의 재건을 둘러싸고 양명학 노장사상 불교 등이 부각하여 다양한 사상 조류들이 전개되는 가운데 사족들은 상품경제의 발달, 신분제와 수취체제의 동요, 명칭 교체로 인한 국제 질서의 변화 등에 기인하는 당면 문제들을 해결하기 위해서 대내적으로는 이기심성론 등 철학적인 문제보다는 예론 예설 등의 정치사회적 사상론에 경도하게 된다.²⁶⁾ 즉 조선 전기 사회기를 거쳐 심화된 성리학이 궁극적 목표인 사회 정의의 실현이라는 측면에서 조선 중기 이후 예학의 전개로 발전하여 나타나게 된 것이라고 볼 수 있다.

16세기 중반에 이르러 되면 사람은 가문 내의 제례서의 저술이나 교육, 서신들을 통하여 주자가례를 시행해 오고 예에 대한 학문적 관심을 증대시켜 왔다. 이들은 선조 초 정치 주도세력으로 등장하면서 국가적 차원에서 예에 대한 관심을 고조시키고 자신들이 기반으로 하고 있는 고례와 주자가례의 내용을 구체적인 국가전례에서도 관철시키려고 하였다. 성리학을 관통하는 논리는 이기론이지만 이기론은 우주론이나 존재론으로 그치는 것이 아니라 인간과 사회를 설명하는 틀이었기 때문에 그것을 사회적으로 구현하게 되면 예의 본질과 의의에 대한 학문적 관심으로 나아갈 수밖에 없는 것이었다. 그리하여 16세기 후반에는 예에 관심을 가지고 학문적으로 연구하는 학자들이 이전 시기와는 비교도 안될 정도로

26) 고영진, 《조선중기예학사상사》, 한길사, 1996, 15쪽.

늘어나고 그 수준 역시 상당히 높아졌다. 문장을 주로 하는 일부를 제외하면 이 시기 성리학을 공부하는 학자들의 거의 대부분이 예에 관심을 가졌으며 심성론, 수양론 등 제반 성리학 이론에 대한 이해가 더욱 심화되면서 예를 성리학과 관련시켜 이론적으로 설명하려는 노력이 본격적으로 행해졌다.²⁷⁾

우리는 여기서 호남사림의 예학에 대해 살펴 볼 필요가 있다. 호남은 지역적으로 기호에 포함되어 영남과 대별하여 구분되기도 하지만 유학의 경우에는 영남 유학에 조응하여 기호유학이라는 용어 속에 포함시키는 것이 일반적이다. 그러나 호남이라는 독자성을 탐구할 때 기와 호는 구분되어야 할 것이다. 호남 향촌 사회의 유학자들은 도학사상을 그 기반으로 학술활동 및 치민 활동을 하면서도 의리와 실천을 근본정신으로 하는 것을 기본으로 하였다. 조선 중후기 전북 향촌 사회에서 학술활동 및 치민 활동을 전개한 유현들의 약전 저서 해제 영인본 등을 중심으로 하여 고찰한 연구²⁸⁾에 따르면 유현들의 시승관계의 흐름을 통하여 호남사림의 사상적 맥락을 짚어 볼 수 있다.

정훈이 사족으로 생활했던 전북 남원지방에서 주목해야 할 인물은 최상중이다. 그는 20여 년 동안 유배생활을 했던 유희춘의 유배지에 나아가 대학을 배우며 성인의 학문에 전심하였던 인물이다. 유희춘은 김굉필의 학통을 이어받은²⁹⁾ 인물인데 16세기 사림정신의 원류가 되었던 김굉필의 도학사상은 무엇보다도 의리정신과 실천궁행을 중시하였다. 사회

27) 앞의 책, 106쪽.

28) 최영찬, 이형성, <조선중 후기 호남 유학사상에 대한 소고>, 《한국사상과 문화》 23집, 한국사상문화학회, 2004, 326-351쪽. 조원래, <임란기 호남의병과 의병 지도층의 성격>, 《북악사론》 1권, 북악사학회, 1989, 75-93쪽. 송정현, <임진 호남 의병 기병고>, 《역사학연구》 3권, 호남사학회, 1989, 105-128쪽.

29) 유희춘의 아버지 유계린은 김굉필로부터 글을 배워 그의 학통을 이어받았다.

기의 호남사람은 이와 같은 도학사상을 바탕으로 현실참여에 적극성을 띤 한편 실천적 경제의지를 강조하는 것이 주된 경향이었다. 유희춘으로부터 정신적 계보를 이어받은 최상중은 이이가 소인배의 모함을 받을 때 유생들을 이끌고 나아가 항쟁하였으며 임진왜란 때에는 굶주린 백성들에게 쌀을 가지고 다니며 나누어 주기도 하였다. 여기서 남원 지방의 최상중을 언급하는 것은 그의 아들이 최연과 최온이기 때문이다. 《수남방옹유고》와 《경주정씨세고》 《방옹유고》에는 정훈과 최온의 관계를 알려 주는 다음과 같은 기록이 있다.

최평제 온의 형제와 더불어 도의로써 사귀어 종종 강마하여 서로 보의
이 있었으며 때로는 노래하고 시로써 그 정을 펼쳤으니 세상을 울분하고
나라를 걱정하는 정성이 늙을수록 더욱 두터웠다.³⁰⁾

최온과 이대위와 노형서와 더불어 친히 지내면서 도의로써 강마하고 때
로는 노래와 시를 읊어 그 정곡을 펼치며 세상을 울분하고 나라를 걱정하
는 정성이 늙을수록 더욱 두터웠다.³¹⁾

이와 같이 정훈의 행적에 기록된 것을 보면 정훈이 가장 친밀하게 지냈던 인물의 하나가 최온이었다. 그런 점에서 그들의 사상적 긴밀성은 쉽게 짐작이 갈 만하다. “최상중의 학문은 가학으로 아들과 손자에게 전달되었는데 아들 최연과 최온은 이괄의 난에 의병을 창의하였고 정묘호란 때에도 의병을 모집하였다. 병자호란이 일어나자 인조를 남한산성으로 호종하고 화의파를 탄핵하기도 하였다. 최온은 조카 최휘지, 그리고 이

30) 《수남방옹유고》 ‘묘갈병병서’ 박세채 찬의 내용 참조.

31) 《경주정씨세고》 서부유생 김이종 등 상언의 내용 참조.

홍발, 이기발 형제와 함께 의병을 일으켜 서울로 진격하던 중 삼전도의 항복을 듣고서 분통을 참지 못한 채 향리로 돌아와 성리철학의 연구에 전력하였다.”³²⁾

이러한 맥락 속에서 볼 때 우리는 최온과 친밀한 관계에 있었던 정훈에 대해 적지 않은 정보를 얻을 수 있다. 최온의 사상이나 삶의 행적은 정훈이 추구했던 삶과 크게 다르지 않았고 그것은 앞에서 살펴보았던 월곡 우배선의 삶의 양상과도 상통하는 것이라 할 수 있다. 정훈은 전북 유학의 사상적 계보를 이어온 최온과 더불어 사족으로서 지켜야 할 예를 실천적으로 전개하고자 노력한 인물이었다. 후대에 이르러 후손들이 윤색을 가한 면도 없지 않아 있겠지만 그가 철저히 예에 충실한 인물이었음은 기록을 통해서도 확인된다. 박세채가 ‘수남방옹정공가장 행적’에서 언급한 다음의 대목은 정훈의 성향을 단적으로 보여 준다.

공은 천성이 강직하여 남에게 굴하지 아니하고 편당을 짓지 아니하고 강개하며 선한 것을 보면따르지 못한 것 같이 하고 악한 것은 미워하기를 원수와 같이하며 고담하고 대론할 적에 결연 사람이 없는 것 같았다. 사람이 한 가지 선과 한 가지 재주가 있으면 좋아하고 사랑하여 더욱 권장하고 불효하고 공손치 못한 자가 있으면 반드시 그 사람을 불러 인륜을 일깨워 줌으로써 허물을 고치지 아니한 자 적었다. 그런가 하면 말세가 되어 금수에 가까움을 깊이 탄식하였다.³³⁾

이 행적을 기록한 인물인 박세채는 김상헌의 문인으로 송시열과도 학문적 교류를 가졌으며 성리학과 예학에 밝은 인물이었다. 정훈의 장손인

32) 최영찬, 이형성, 앞의 글, 343쪽.

33) 《수남방옹유고》, 묘갈명.

정휴가 과거에 급제하여 서울에 올라가 벼슬하여 박세채와 이웃에 살며 사귀어 두터운 고로 박세채는 정훈에 대한 찬명을 쓰게 되었다. 당대 예학의 중추적 위치에 있었던 박세채가 아무리 친분이 있었다 하더라도 정훈에 대해 행적을 쓰게 되었던 것은 정훈의 삶의 행적이 박세채에게는 추모할 만하다고 여겨졌기에 가능한 것이었을 것이다. 그러하기에 박세채는 ‘수남방옹정공가장행적’에서 앞장에서 예로 들었던 시조들을 열거하며 정훈의 삶의 흐름을 기리면서 기록할 수 있었던 것이다. 박세채가 정훈의 행적을 기록함에 있어 정훈이 지었던 작품 중 오성, 한음, 완평 등 충현의 떠남에 대해 안타까워했던 시조를 올린 것이나, 대비를 폐하고 대군을 시해하는 사실을 듣고 지은 시조를 올리거나 계해반정과 관련하여 읊은 시조 등을 올린 것은 정훈의 삶의 행적이 충의로 일관한 강직한 면모를 지니고 있었음을 강조한 것이라 할 수 있다.

이와 관련하여 볼 때 박세채가 ‘수남방옹정공가장행적’에서 언급한 정훈의 시조는 모두 충의에 충실한 정훈의 의식 세계를 보여주는 작품이라 할 수 있다. ‘落落 千丈松이’ 이라는 작품이 스스로를 깨우치면서 지은 내용이기여, 벼슬하지 못한 사족의 신분으로서 정훈이 자신의 탄식을 표현한 것이라고 볼 수도 있으나 박세채가 쓴 ‘수남방옹정공가장행적’의 맥락을 통해 살펴보면 그 의미는 달라진다. 다음의 기록을 보기로 한다.

강도가 함몰하고 대가가 성에 나오심을 듣고 가슴을 치며 길게 분통하여 이르기를 우리 동방이 어찌하여 한 사람도 없는가 동해에 빠져 죽고자 하나 능히 못하노라 하고 이어 단가를 지어 이르기를 (중략) 또 동궁이 북으로 납치됨에 지녀와 옥금도 모두 갈취해감을 듣고 심혼이 놀래고 흠어져 미친 듯하여 말하기를 의관도 필요없다 하고 드디어 모든 의관을 버리고 미친듯이 노래하며 자취를 감추기를 만력 병자로부터 기묘에 이르도록

나라를 걱정하고 때를 한탄하는 말 아님이 없었다.

말년에 노래를 지어 스스로 깨우치면서 이르기를 ‘落落 千丈松이 空谷에 빠져 나니/ 길고 고 양은 棟樑의 맛다마 / 匠石이 본 양을 아니 리 절로 늘거말가 노라.’ 그때 수령중에 오직 남원부사 민여임이 심히 청백하기에 노래를 지어 아름답다 여기며 이르기를 ‘秋陽으로 쬐엇던가 江漢으로 시엇던가 / 首陽 飢魂이 다시 되여 나왔던가 / 淸風이 부러 넌 휘니 간 곳 몰라 노라.’³⁴⁾

위에서 박세채가 기록한 맥락을 볼 때 민여임에 대해 언급한 시조는 물론 청백리를 노래한 것으로서 충의를 실천한 인물에 대한 흠모를 주제로 한다. 병자와 기묘년에 나라를 걱정하고 한탄하는 모습을 언급한 앞의 문맥과 민여임의 충의를 언급한 뒷부분의 맥락 사이에, 정훈 스스로의 모습을 안타까워하면서 부른 ‘落落 千丈松이’라는 노래가 놓여 있는 것으로 보아 문맥상으로 보더라도 이 시조 작품 역시 충의를 실현하지 못한 채 늙어가는 자신의 모습을 탄식하여 표현한 것이지 벼슬하지 못한 자신의 신분적 한계를 노래한 것은 아니라는 점을 알 수 있다.

이상으로 볼 때 정훈의 시조는 궁극적으로 충의를 실현하기 위한 실천적 자세의 추구를 위해 일관하였던 문학이라는 것을 확인할 수 있다. 이러한 문학관은 정훈의 가사 작품을 통해서도 나타난다. <우회국사가>나 <성주중흥가>는 당대의 시대적 상황을 통하여 국가의 안위를 걱정하는 모습을 그리고 있다. 다음에서 <성주중흥가>의 일부를 들어 본다.

충언이 역이하고 순지는 이압하니

34) 《수남방옹유고》 ‘수남방옹정공가장행적’ 박세채 찬(《경주정씨세고》 ‘방옹공가장’ 국역번역 참조).

자고 현군이 몇이나 고쳐 되고
 일인이 정하면 일국이 다 정하고
 일인이 빈루하면 일국이 작난이라
 흥망 전철이 그 아니 거울인가

뿐만 아니라 자신의 우월을 노래하는 〈우활가〉의 경우에도 궁극적으로
 로는 자신이 추구하는 충의가 구현되는 세상이 이루어지지 않음을 안타
 까워하며 부른 노래이다. 다음의 대목이 이를 말해 준다.

의황 천지에 잠간이나 놀아 보면
 요순 일월을 적으나 죄을 것을
 순풍이 기원하니 윤박이 다 되거는
 한만한 정회를 놀 다려 이르려노
 태산에 올라가 던지 팔황이나
 다 바라보고제고
 추로에 두루 걸어
 성현 강업하던 자취나 보고제고
 주공은 어디가고 꿈에도 비잖는고

정훈이 추구하는 세상에 대한 꿈은 사회적 정의의 실현이었고 그것을
 실천하는 방법론적 자세는 유교적 충의의 구현이며 성현의 강업이었던
 것이다. 그렇기 때문에 정훈은 당시의 시대적 현실을 개탄하고 적극적으로
 현실의 모습을 노래하고자 하였던 것이다. 정훈의 〈수남방옹가〉에서
 도 의견상 사사가흥을 읊는 듯하지만 궁극적으로는 당시의 선비들에 대
 해 비판적 태도를 보이는 자신의 심경을 다음과 같은 모습으로 표현하고
 있다.

사시가경이 다 제곰 비와거든
 게으른 이 몸이 언제나 한가할고
 환오 기극하니 추사도 많이 난다
 관서 장시는 언제나 돌아오며
 구중 소간은 어찌곰 하시난고
 개잡 다시들아

위의 예시에서 보듯이 앞에서는 사시가경을 읊는 듯하지만 뒷부분에서는 ‘구중소간은 어찌곰 하시난고’라 하여 임금이 정사에 부지런한 것 인지를 궁금해 하고 있다. ‘개잡다시들아’ 뒤의 내용은 망실되어 전하지 않지만 ‘개잡다시’라는 부분을 통해서 그가 당시의 선비들을 비판하는 내용을 말하고 있음은 미루어 짐작할 수 있다. 이러한 점으로 볼 때 정훈의 가사 작품에서도 시조에서와 같이 당대의 정치 사회적 현실에 대한 비판적 의식이 내재하고 있음을 살펴 볼 수 있다.

정훈의 시조 작품을 통해서 확인할 수는 없으나 정훈의 행적에 기록된 것을 보면 정훈은 어머니께도 극진히 효도한 인물로 묘사³⁵⁾되고 있는데 그가 행한 효의 구현도 매우 실천적인 모습으로 나타나고 있다. 이러한 대목 역시 조선조 전대의 사대부들이 구현하였던 모습과는 다른 지점에 정훈의 삶이 놓여 있음을 보여 주는 것이다. 정훈은 충효나 충의의 구현을 현실의 삶 속에서 실천적으로 구현하고자 노력하였고 이러한 의식의 표현이 바로 그의 생활이나 작품 속에서 표출되었던 것이다. 그렇기 때문에 그의 작품에서 우리는 전대의 시조에서 나타났던 강호가도의 미학이나 도학적 이념의 형상화와는 다른, 시대가 요구하였던 정의에 대한 이념을 실천적으로 형상화하고자 하였던 면모를 찾아 볼 수 있는 것이다.

35) 앞의 책, ‘수남방옹정공가장행적’ 참조.

4. 맺음말

이상에서 정훈의 시조를 중심으로 그의 작품 세계에 대하여 살펴보았다. 정훈의 시조를 이해하기 위해서는 선행적으로 원전에 대한 이해와 작품 해석의 기반을 살펴보는 것이 필요하다.

정훈의 시조 20수 중 정훈의 시조 세계를 이해하는데 있어서 결정적으로 중요한 작품이 바로 <월곡답가(月谷答歌)> 10수이다. 나머지 작품들은 그 내용이 비교적 구체적이어서 무엇을 노래하고 있는 것인지 의미를 쉽게 파악할 수 있으나 <월곡답가> 10수의 경우에는 ‘월곡’이라는 인물에 대한 정보가 밝혀지지 않는 한 내용 파악이 추상적인 수밖에 없기 때문이다. 따라서 본고에서는 월곡이라는 호를 가진 인물이 임란시 대구 지방 최고의 의병장이었던 우배선이었을 것임을 유추하였는데 월곡이란 인물 정보는 <월곡답가>의 의미를 밝히는데 중요한 지표를 제공하였다. <월곡답가>에서 님을 그리고 있는 정훈의 의식 세계는 궁극적으로 당대 의병장으로서 시대의 현실에 맞서 싸우고 백성들을 보살피며 치열하게 살았던 충의지사로서의 월곡의 삶의 궤적과 그러한 의식에 동질화되고자 하였던 현실인식의 정신적 추구였던 것이라 할 수 있다.

<월곡답가> 이외의 일련의 작품에서도 비판적 현실인식을 통한 충의의 구현이라는 이념적 기반을 확인할 수 있는데 정훈의 작품 세계는 16세기 말 17세기 초의 사상적 배경 하에서 배태된 것이라 할 수 있다. 이러한 점에서 호남 유학의 사상적 계보에 주목하여 남원의 재지사족으로서 예학의 중심에 있었던 최상증을 통하여 그의 아들 최은과 친분관계에 있었던 정훈의 사상적 기반을 추적해 봄으로써 17세기 초 예학의 실천적 전개를 구현하고자 하였던 정훈의 면모를 살펴 볼 수 있었다. 17세기 초 예학의 실천적 전개를 형상화하고자 하였던 정훈의 시조는 전대의 사대부 시조에서 나타났던 강호가도의 구현이나 도학적 이념의 형상화와는 달리,

시대가 요구하는 실천적 이념의 제시라는 이질적인 면모를 보이고 있다는 점에서 이행기 시조사의 전개에서 주목된다. 이상에서 볼 때 재지사족의 신분적 성격과 정훈의 문학 세계를 결부하여 온 지금까지의 연구는 당대 사족의 사상적 배경과 이념적 기반을 연관하여 논의할 때 좀더 심도 있는 결과를 얻을 수 있을 것으로 생각된다. ■

〈참고 문헌〉

· 자료

《경주정씨세고》, 회상사, 2002.

《水南放翁遺稿》, 승전대 소장본(승실대학교 도서관 소장본).

《월곡실기》, 국립중앙도서관 소장본.

《의병진군공책》

《조선왕조실록》, 국사편찬위원회 역, 2005.

《창의유록》

국역 《월곡실기》, 월곡선생창의기념사업회, 《월곡 우배선 선생의 생애와 의병 활동》 수록, 1994.

《월곡 우배선 선생의 생애와 의병활동》, 월곡선생창의기념사업회, 1994.

· 저서 및 논문

고영진, 《조선중기예학사상사》, 한길사, 1996, 15쪽.

권순희, 〈17세기 남원지방 재지사족의 동향과 정훈의 시가〉, 《어문논집》 39집, 안암어문학회, 1999.

김종열, 〈임진왜란과 의병장 월곡 우배선의 삶〉, 《월곡 우배선 선생의 생애와 의병 활동》, 월곡선생창의기념사업회, 1994, 239쪽.

나병호, 〈정훈의 시가 연구-박인로와 대비를 중심으로〉, 《한남어문학》 15집, 한

남대 국어국문학회, 1989.

박요순, 〈정훈과 그의 시가고〉, 《승전어문학》 제2집, 숭진대학교 국어국문학과, 1973.

송정현, 〈임진 호남 의병 기병고〉, 《역사학연구》 3권, 호남사학회, 1989, 105-128쪽.

이상원, 〈정훈 시조 연구〉, 《우리어문연구》 제11집, 우리어문학회, 1997.

이수건, 〈월곡 우배선의 임진왜란 의병활동〉, 《월곡 우배선 선생의 생애와 의병 활동》, 월곡선생창의기념사업회, 1994, 61쪽.

조원래, 〈임란기 호남의병과 의병 지도층의 성격〉, 《북악사론》 1권, 북악사학회, 1989, 75-93쪽.

최상은, 〈정훈 가사에 나타난 가문 의식과 문학적 형상〉, 《한민족어문학》 45집, 2004, 한민족어문학회.

최영찬, 이형성, 〈조선 중·후기 호남 유학사상에 대한 소고〉, 《한국사상과 문화》 23집, 한국사상문화학회, 2004, 825-851쪽.

최현재, 《조선중기 재지 사족의 현실인식과 시가》, 선인출판사, 2006, 231-304쪽.

하성래, 〈가사문학의 새 거봉〉, 《문학사상》, 1973년 5월호.

한창훈, 〈박인로 정훈 시가의 현실 인식과 지향〉, 고려대 석사논문, 1993.

홍순석 외 편, 《한국인명자호사전》, 계명문화사, 1988.

政客 이정보와 시조, 그 逸脫의 의미

김상진(한양대)

1. 시작하는 말

三洲 李鼎輔(1693~1766)는 月沙 李廷龜(1564~1635)와 白洲 李明漢(1595~1645) 등을 배출한 대대적인 명문가로 꼽히는 연안 이씨의 자손이며, 그 또한 평생을 관료로 보낸 전형적인 관료문인이다. 시인으로서 이정보는 몇 가지 면에서 주목된다. 우선은 적지 않은 작품 수이다. 《해동가요》를 비롯한 각종 가집에는 백 여수의 작품에 ‘이정보’란 이름이 거론되어 있다.¹⁾ 더욱이 그의 시조 가운데는 19수의 사설시조도 포함되어

1) 심재완의 《역대시조전서》(세종문화사, 1972)에서는 104수의 작품에 이정보의 이름이 적혀 있다. 물론 이 가운데는 작자가 의심이 되는 작품도 여러 수 포함되어 있다. 이정보의 작품은 《해동가요》를 비롯한 23종의 가집에 수록되어 있는데, 각 가집의 신뢰도나 작자 인식 정도 등을 고려하여 104수 가운데 99수만을 이정보의 시조로 볼 수 있다(김상진, 〈이정보 시조의 의미구조와 지향세계〉, 한양대학원 석사논문, 1989, 13-30면 참조).

있다.

물론 사대부의 사설시조는 16, 17세기부터도 몇몇 작가에 의해 창작되곤 하였다. 예컨대 高應陟(1531~1805, 6수)을 비롯한 鄭澈(1536~1593, 2수), 姜復中(명종18~인조17, 3수), 白受繪(1574~1642, 2수), 蔡裕後(1599~1660, 1수) 등의 작품이 그것이다.²⁾ 하지만 이들의 사설시조는 형식적인 면에서만 사설시조의 형태를 취했을 뿐 내용은 평시조의 그것과 다를 바가 없어, 사대부 시조의 품격을 여전히 지키고 있다고 볼 수 있다. 또 작품 수도 그리 많은 것은 아니다. 그런데, 이정보의 사설시조는 그 작품 수도 많거니와 내용 또한 사대부의 품격에서 상당히 벗어난 작품들이 존재한다는 점에서 변별된다.

그 밖에도 이정보의 시조는 그의 사회적 명망과 괴리되는 부분이 상당수 있는가 하면, 동일한 대상을 두고도 상반되는 지향을 추구함으로써 어느 하나로 규정할 수 없는 난맥상을 보이기도 한다. 이처럼 이정보 시조는 그 자체로 독특하다면 독특할 수 있는 면모를 지니고 있다. 따라서 연구의 초기에는 그의 시조에 등장하는 다양한 주제에 대한 고찰이라든지, 작품의 구조를 규명하려는 시도가 있어왔을 뿐 그리 활발한 연구가 진행되었던 것은 아니다.³⁾ 여기에는 이정보가 사대부 문인이었음에도 불구하고 남아있는 문집이 없다는 점도 한 이유가 될 수 있었을 것이다.⁴⁾

이정보의 시조가 연구자들의 뜨거운 관심을 받게 된 것은 조선 후기 사

2) 최동원, 《고시조론》, 삼영사, 1980, 61면.

3) 연구의 초기에는 생애에 대한 고찰이 주로 이어졌는데, 여기에는 진동혁의 <이정보연구>(《시조문학연구》, 정음사, 1980), 구수영의 <이정보론>(《고시조작가론》, 백산출판사, 1986), 이정탁의 <시조작가고-삼주 이정보를 중심으로>(《장태진박사 회갑기념 국어국문학논총》, 삼영사, 1987) 등이 있다. 그 후 김상진의 <이정보 시조의 의미구조와 지향세계>(《한양어문연구》 7집, 한양어문연구회, 1989)에서는 작품에 주목하여 이정보 시조의 구조적 특성과 함께 작품의 지향에 대하여 논의하였다.

대부 문인에 대한 관심이 생기면서부터라고 할 수 있다. 조선 후기 사대부 작가를 논하는 자리에서 100수에 가까운 시조를 창작한 이정보는 도외시할 수 없는 것이 당연하기는 하지만, 그보다는 앞서 예시한 그의 시조가 지니고 있는 특성에 주목한 결과라 하겠다.⁵⁾ 이정보 시조가 지니고

-
- 4) 문집이 남아 있지 않은 이유를 연안이씨 종친에서는, 5대 종손인 이흥재가 일제침략에 항거 자결을 했고, 또한 이흥재 집안이 호서의병장이었던 김복한의 처가이기에 일제의 탄압으로 자손들이 뿔뿔이 흩어져 문집을 제대로 관리하지 못했을 것이라고 추측한다.
- 5) 비교적 최근에 발표된 논문을 일별하면 다음과 같다. 남정희의 <이정보 시조연구>(《한국시가연구》 8집, 한국시가학회, 2000)에서는 이정보 시조에 나타난 현실인식의 변화를 중심으로 논의하며 '지배질서 내의 변화추구'와 '애민적 관심과 현실의 수용'이라는 점을 강조하였다. 박노준의 <이정보와 사대부적 사유의 극복>(《조선 후기 시가의 현실 인식》, 고대 민족문화연구원, 1998)에서는 이정보를 '사대부 시조가 쇠퇴, 해체되던 시기에 정통 사대부 시조 작가이면서 그로부터 벗어나고자 맹렬히 노력한 작가'라고 보았다. 또 그가 일부 '문체성'의 작품을 내놓았다는 측면에서는 '다른 방향으로 한 단계 도약한 진경의 작가'라고 평가하였다. 또한 김용찬의 <이정보 시조의 작품세계와 의식지향>(《우리문학연구》 12집, 우리문화회, 1999)에서는 이정보가 문체적인 작품을 창작한 이유를 당대의 연행공간과 연관지어 당대의 보편적인 현상으로 파악하면서, 평시조에서는 '의식의 진지함'을 드러내고자 하였으나 사설시조에서는 '유락적이고 회화적인 시선'으로 표현하여 사설시조와 평시조를 구별하려는 의식을 지녔다고 보았다. 이상원의 <이정보 시조 해석의 시각>(《한국시가연구》 12집, 한국시가학회, 2002)에서는 이정보가 속해 있던 18세기 경화사족의 시조 향유 방식과 관련지어 이정보의 시조를 논의하며, 이정보의 시조는 특이한 것이 아니라 그 시대 경화사족 시조의 대표적인 모습으로 보았다. 특히 이 논문에서는 '신사' '신성'의 문체와 함께 논의를 전개하며 이에 대한 본격적인 연구의 전망도 함께 열어 놓았다. 조태흠의 <이정보 시조에 나타난 도시시정의 풍류>(《한국문학논총》 38집, 한국문화회, 2004)에서는 이정보가 중인계층이 발전시킨 18세기 도시시정의 가악과 어떻게 연관 짓는 지에 주목하여, 그의 시조에 나타난 도시시정의 풍류 양상을 파악하였다. 전재강의 <이정보 시조의 성격과 배경>(《우리말글》 35, 우리말글학회, 2005)에서는 이정보 시조의 성격을 다양성과 풍류성, 그리고 현실성에 두고 그러한 시조를 창작할 수 있었던 이유에 대해 개인적 배경과 사회적 배경으로 나누어 고찰하였다. 그 밖에 정홍모의 <이정보의 애정시조 연구>(《어문논집》 42집, 안암어문학회, 2000)에서는 특별히 이정보의 애정시조에 대하여 논의하며 그 미의식을 규정하였다. 또 이상국의 <이정보의 사설시조 연구>(《청람어문학》 13집, 청람어문학회, 1995)와 김성면의 <이정보 애정류 사설시조의 구조 고찰>(《시조학논총》 21집, 2004)은 이정보의 사설시조를 중심으로 논의를 전개하였다.

있는 개성과 조선 후기에 대한 관심이 결합되며 이정보 시조를 보다 종합적으로 조망하려는 시각으로 옮겨졌다. 그 결과, 이정보의 시조는 엄격한 사대부의 질서체계에서 벗어나거나 사회비판적인 내용을 다룸으로써 사대부 시조의 일반적인 성향에서 벗어나는 모습을 보인다고 평가하였다.⁶⁾ 이러한 시각은 이정보의 시조를 종합적으로 고찰하고 또 그것을 사대부 시조의 일반적 특성과 견준으로써 시조시인으로서 이정보를 새롭게 인식했다는 점에서 의미를 지닌다.

그 후 문학 담당층뿐만 아니라 18세기란 사회 전반에 대한 관심이 대두되면서, 이정보 시조의 연구 지평도 확대되었다. 18세기의 문화 질서 속에서 이정보의 시조를 조망하면서 이정보 시조에서 보이는 특성은 그가 보이는 개인적인 독특함이라기보다는 18세기의 경화사조에게서 볼 수 있는 보편적인 경향이거나 18세기의 대표적인 모습으로 봄이 더욱 마땅하다는 결론에 이르기도 하였다.⁷⁾ 이렇듯 이정보 시조에서 나타나는 일련의 모습을 18세기의 문화 질서 속에서 파악함으로써 이정보, 혹은 그의 시조를 18세기 시조사의 한 영역에 포함시키는 성과를 거두었다.

요컨대 전자의 연구가 이정보 시조의 독특한 개성에 논의의 초점을 맞추었다면 후자는 18세기 상황과의 관계에 보다 중심을 둔 것이라 하겠다. 이러한 두 성과는 하나는 작자의 개성으로, 또 하나는 당대의 보편적 질서로 보았다는 점에서 상반되는 것 같지만, 결국에는 이정보 시조가 지니는 하나의 특성으로 요약할 수 있을 듯하다. 전자의 경우에는 개성적인 작가로 보는 한편 ‘장르 해체기의 작가’⁸⁾라고 하여 문학사의 질서 속

6) 박노준, <이정보와 사대부적 사유의 극복>, 《조선후기 시가의 현실인식》, 고대민족문화연구원, 1998, 58-91면.

7) 이상원, <이정보 시조 해석의 시각>, 《한국시가연구》 12집, 한국시가학회, 2002, 165-193면.

8) 박노준, 앞의 논문, 89면.

에서 파악하였고, 후자의 경우에는 18세기 경화사족에게서 볼 수 있었던 모습이라고 하면서 이정보의 시조는 그 가운데 대표적일 수 있다고 함으로써 그의 시조가 여타의 시조와는 변별될 수 있는 근거를 마련하였다.

본고에서는 이러한 제반 사항의 유념하여, 사대부적 성향에서 일탈되는 일련의 시조들과 정치인으로서 이정보와의 상관관계에 주목하고자 한다. 즉 이정보 시조에 나타나는 이러한 모습을 당대적 문화체계나 과도기적 상황으로만 볼 수 있는 것인지에 대하여 생각해 보고, 또 작가의 개성으로 본다면 이정보의 시조가 그와 같은 독특함을 지닐 수 있었던 까닭은 무엇인지에 대하여 규명해 보고자 한다.

2. 政客 이정보의 삶과 정치

앞서 언급했듯이, 이정보는 연안 이씨 18대손으로 한문 四大家 가운데 한 사람인 月沙 李廷龜의 5대손이다. 명문가의 후손이지만 정작 그는 29세(1721년)에 진사시에 합격하고, 40세(1732년)에 을과에 급제하며 뒤늦은 벼슬살이를 시작하여 명문가의 후손이라는 명성에는 격이 맞지 않아 보이기도 한다. 출사는 늦었으나 이후의 관직생활을 비교적 순탄하여, 그가 연로함을 이유로 사직하는 1763년까지 조정에 머물며 대제학과 이조판서, 병조판서 등의 직책을 두루 거쳤다.

대다수의 문인들과 마찬가지로 그 또한 어린 시절부터도 총명하였으며, 성인이 되기 전에 이미 四六文에 능하여 文才로 이름을 날렸다고 한다.⁹⁾ 또한 그의 성격을 이야기 할 때마다 빠지지 않고 등장하는 것이 강직함이다. 구수영은 이정보의 성격을 ‘1)정의, 2)강직, 3)대범, 4)우애, 5)

9) 《江漢集》 권17, 〈墓誌銘〉: 幼有英氣 未成童 能作四六以文才.

도량'의 다섯 가지로 개념화 하여 설명하면서, '한 평생을 소신대로 살았고 개성이 무척 뚜렷한 선비'라고 결론지었다.¹⁰⁾

이러한 그의 성격을 나타내는 것으로써 종종 인용되는 것이 영조의 탕평책에 대하여 그가 상소한 '時務十一事'의 내용이다.

“일을 맡은 신하가 洪範을 빌어 그 사사로움을 건져 忠과 邪를 분별하지 않고 逆과 順을 밝히지 못하여, 예전에 네 개의 당이 되었던 것이 이제 또 나뉘어 8, 9개의 당이 된다면 조정에서 朋黨을 없애려던 것이 도리어 그 당을 더하게 하는 것이니 어찌 洪範의 도를 행함을 얻겠습니까. 마침내 전하께서 어진 이를 구하는 마음이 없는 것이 아니나, 아랫 사람 대함을 그 도를 하지 않고 오연히 스스로 거룩타 하여 몸을 굽혀 내림이 없고, 진실 되게 학문하는 선비인데도 산 사람으로 지목하여 물리친다고 하니, 어찌 그 덕 있는 이를 등용하여 儒林을 흥기시키겠습니까.”¹¹⁾

영조 12년, 사헌부 지평으로 있을 당시에 왕에게 올린 상소문의 일부이다. 辛·壬土禍(1721·1722년)의 와중에 왕위에 올라 당쟁의 폐단을 뼈저리게 인식한 영조는 당쟁의 폐단을 지적하고 탕평의 필요성을 역설하는 教書를 내려 왕위에 즉위하던 1724년에 탕평책을 펼쳤다. 그러나 당파간의 대립은 오히려 더욱 격양되어 혼란만 초래하였다. 이에 이정보는 탕평책의 부당함을 지적하며 왕에게 상소하기에 이르렀다. 이정보로서는 정의감에 입각한 충간이었지만, 탕평책에 대한 왕의 신념 또한 확고한 탓

10) 구수영, 앞의 논문, 326-330면.

11) 《江漢集》 권17, 〈墓誌銘〉: 任事之臣 假洪範以濟其私 不辨忠邪 不明逆順 昔日之爲四黨者 今又分爲八九黨 則朝廷之欲去朋黨者 反益其黨 烏得行洪範之道乎 終日殿下未嘗無求賢之心 而接下不以其道 傲然自聖無屈己下 士之誠爲學者目以山人而斥之 安其登進有德 興起儒林也.

에 왕의 진노만 시는 결과를 초래하였다. 결국 그는 영조의 분노만 더하게 만들고 스스로는 파직을 당하기에 이르렀다. 그럼에도 이정보의 상소는 그치지 않았으며, 특히 영조 12년에는 왕이 마음을 바꾸게 하고 성실함에 힘쓰는 내용으로 아홉 조목의 상소문을 올리기도 하였다,¹²⁾

왕 앞에서 왕의 政事를 평하고, 더욱이 그것의 부당함을 지적하는 것은 예나 지금이나 결코 쉬운 일은 아니다. 그럼에도 이정보가 자신의 생각을 가감 없이 표현할 수 있었던 것은 분명 소신 있고 용기 있는 행동으로 볼 수 있다. ‘時務十一事’ 등을 비롯한 상소의 내용이 왕 앞에서도 굽힘이 없는 신하로서 이정보의 강직함을 주로 나타낸다면, 다음은 관리로서의 능력과 공명정대함이 부각되는 내용이라 하겠다.

일찍이 급제자 명단 가운데 높은 점수 급제자를 보고 문득 붓을 끌어 여러 시관에게 말하기를, ‘이는 반드시 외척의 자식이다’ 하고는 드디어 떨어뜨리니 사람들이 귀신같다고 여겼다.¹³⁾

시험에 대한 부담은 예나 지금이나 다를 바가 없다. 당시의 과거시험장에서도 과거 응시자들의 다양한 부정행위가 있어왔고,¹⁴⁾ 또 감독관들은 그것을 봉쇄하고 적발하기 위한 방안을 모색하였다. 위의 내용은, 외척인 응시자가 부정한 방법으로 급제하려는 것을 적발해 내는 이정보의 감독관으로서의 능력과 함께, 일의 처리에 어떤 사사로움도 없이 공정하게

12) 《英祖實錄》 권42, 영조 12년 11월 7일(병신) 3번째 기사에서는 “지평 이정보가 상소했는데, 그조목이 아홉 가지였다(持平李鼎輔上疏, 其目有九).” 고 하며 그 내용을 싣고 있다.

13) 《江漢集》 권17, 〈墓誌銘〉: 嘗見一卷中高第 輒援筆 語諸試官曰 此必外戚之子也 遂黜之人以爲神.

14) 임란 이후 과거시험에는 갖가지 폐단이 등장하며 부정행위도 극에 달하여, 隨從의 폐, 부모의 폐, 挾書, 赫蹄, 易書用奸, 竊科 등의 방법이 등장했다(박용갑, 〈유교문화〉, 《한국전통문화론》, 북코리아, 2006, 154면).

하는 모습을 동시에 발견할 수 있는 예라고 할 수 있다.

위에 예시한 내용 등에 근거하여 黃景源(1709~1787)은 《江漢集》에서 “공은 사람이 바르고 의로우며, 엄하고 곧아서 꾸밈에 힘쓰지 않았으며, 임금을 섬김에 충성하여 일찍이 아침하는 빛이 있지 않았다”¹⁵⁾고 이정보를 평가하였다.

단편적인 예이긴 하지만, 이로써 말미암아 볼 때 이정보는 정의롭고 강직한 면모를 지닌 인물이었을 알 수 있다. 그런가 하면 관료로서 보이는 엄정함이 한 인간으로서의 인간적인 따뜻함으로 표출되기도 하였다.

“아우와 우애가 돈독하였다. 아우가 병으로 누우매 밤낮으로 걱정하고 염려하여 자신의 몸이 고되고 아픈 것도 알지 못했다”¹⁶⁾

아우의 병을 단지 걱정하는 정도가 아니라 자신의 몸이 쇠약해지는 것조차 느끼지 못할 정도로 아우의 간병에만 몰두하였다는 것인데, 그만큼 아우와의 우애가 돈독했기 때문에 가능한 일일 것이다. 이것은 이정보가 지니고 있는 인간적인 따뜻한 일면을 드러내는 대목이라 하겠다. 이는 얼핏 政客으로서의 모습과 배치되는 것처럼 비취질 수도 있겠으나, ‘을 끝음’이란 측면에서 보면 일맥상통하는 구석이 있다. 즉 관료로서는 공명정대함이 마땅히 취해야 할 행동이라면 형제, 혹은 인간의 관계에 있어서는 상대의 아픔을 전면에 내세워 돌보는 것이 마땅한 일이기 때문이다.

이정보가 따뜻한 마음의 소유자였음은 현전하는 다수의 애정시조를 통해서도 알 수 있다. 일반적으로 사대부 시조에서는 입을 노래해도 그

15) 《江漢集》 권17, 〈墓誌銘〉: 公爲人 莊毅 直 不矜飾 事上忠實 未嘗有阿之色.

16) 《江漢集》 권17, 〈墓誌銘〉: 其弟篤於友愛 其寢疾日夜憂慮 不知其身之皮且病也.

것이 군주를 의미하는 경우가 대부분이다. 설령 사랑하는 임을 그린다고 하더라도 지극히 감정을 절제하며 객관적 거리를 잃지 않는다. 이정보 시조에 등장하는 임은 말 그대로의 임을 지칭하는 경우가 대부분이다. 뿐만 아니라 기녀시조에서나 봄직한 감정의 유로도 눈에 띈다.

꿈에 님을 보려며 에 지혀시니
 半壁殘燈에 鶯衾도 차도찰샤
 밤中만 외기리기 소 예 못일워 노라¹⁷⁾

《해동가요》에 수록되어 있는 이정보의 시조이다. 작자의 이름만 없다면 전형적인 기녀시조로 볼만한 작품이다. 현실에서 만날 수 없는 임을 꿈속에서라도 만나보려 잠자리에 든다거나, 꺼져가는 등잔불 아래서 홀로 잠드는 자신의 처지를 아파한다거나, 그런 와중에 홀로 우는 외기리기 에 자신의 마음을 투사하며 더욱 슬픈 마음에 잠 못 이룬다는 것은 기녀시조에서 흔하게 볼 수 있는 내용이다. 그런데 평생을 관료로 지내온 사대부 문인의 작품에서 ‘외기리기’ ‘반벽잔등’ ‘앙금’ 등의 어휘가 등장하며 외로움의 정서를 토로하고 있다.

외로움은 인간이면 누구나 느낄 수 있는 정서이다. 하지만 누구나 쉽게 표현할 수 있는 감정도 아니다. 그것이 남성일 때, 더욱이 남성의 권위와 체면이 중시되던 조선 사회에서 사대부로서 그와 같은 정서를 표출할 수 있다는 것은 체면보다는 인간의 본성에 더욱 충실한 것이라 할 수 있다. 이러한 정서의 표출은 위에 예시한 한 수의 시조로 그치는 것은 아니다.

17) 본고에 등장하는 이정보의 시조는 심재완의 《역대시조전서》(앞의 책) 및 심재완의 《정본 시조대전》(일조각, 1984)에서 인용하였으며, 부분적으로 박을수의 《한국시조대사전》(아세이문화사, 1992)을 참조하였다.

애정을 노래한 다수의 시조에서 이와 같은 모습을 발견할 수 있다.¹⁸⁾

문집이 전해지지 않는 만큼, 이정보를 파악할 수 있는 자료는 그리 많지 않다. 최근에 〈계섬전〉에 수록된 이정보의 만년의 모습이 소개되었고,¹⁹⁾ 그 이전까지는 《英祖實錄》과 황경원의 《江漢集》에 있는 〈墓誌銘〉의 내용 등이 고작이었다. 따라서 이정보에 관한 삶의 기록은 빈약하나마 이들의 기록에 의존할 수밖에 없었고, 그랬을 때 그의 성향은 정의, 강직을 비롯하여 앞서 제시한 용어들로 요약되었다.

그런데, 여기서 유념해야 될 한 가지 내용이 있다. 이정보에 대한 평가는 대부분 황경원의 〈묘지명〉에 근거한다는 점이다. 문집의 기록도 별반 차이가 없었으나, 〈묘지명〉에는 그 사람의 삶에 대한 긍정적인 면을 부각시키고, 긍정적 측면으로 바라보게 된다. 설령 객관적인 시각으로 보아 온당하지 못한 일이 있었더라도 그것을 묘지명에 기록하지는 않는다. 혹은 그의 입장에서 바라보아 긍정적인 평가를 할 수도 있다.²⁰⁾ 따라서 묘지명의 기록만을 가지고 이정보를 총체적으로 파악했다고 볼 수는 없을 듯하다.

다음의 상소와 그에 대한 영조의 반응은 이정보에 대한 기존의 평가를 다시 한 번 생각해 볼 만한 대목이다.

“정언 이정보가 상소하여 전 大司諫 李壽沆을 파직시키고 서용하지 하

18) 정홍모의 〈이정보의 애정시조 연구〉(《어문논집》 42, 안암어문학회, 2000, 96-104면)에서는 이정보 시조 가운데 애정을 노래한 작품이 가장 대표적이라고 보아 특별히 애정시조에 주목하였다.

19) 김영진, 〈효전 심노승 문학연구〉(고려대학원 석사논문, 1996, 32-47면)에서는 〈계섬전〉을 소개하였는데, 이로써 이정보의 만년의 풍류생활을 엿볼 수 있다.

20) 전재강, 〈이정보 시조의 성격과 배경〉(《우리말글》 35, 우리말글학회, 2005, 197면)에서도 이정보에 대한 평가는 ‘이정보 자파의 인물들에 의하여 만들어진 자료에 근거한 주장’임을 감안해야 한다고 설명한다.

도록 청하고 또 아뢰기를, ‘동래부사 具宅奎는 본래 金一鏡과 朴弼夢의 血黨으로서 자기네들 가운데서도 막힘을 당했다가, 여러번 큰 고을을 맡기는 하였지만 전혀 다스린 공적이 없으니, 개정하지 않을 수 없습니다’ 하였다.” (하략)²¹⁾

영조 12년 5월의 일이다. 이에 대해 영조는 다음과 같이 말하며 그의 상소에 대하여 편치 않은 심기를 드러냈다.

“下教한 뒤에도 이와 같이 이기기를 힘쓰니, 이것이 무슨 分義인가. 구택규가 고을을 다스린 공적은 이미 알고 있다. 지난날 서로 과격했던 자가 갑자기 이런 명목을 더한다면, 거기에 들어가지 않을 자가 몇 사람이나 되겠느냐.”²²⁾

이것은 구택규의 잘못을 책하기 보다는 오히려 이정보의 상소를 책하는 내용이다. 한편으론 이정보가 그럴 만큼 엄정했다고 볼 수도 있겠고 또 한편으론 지나친 감도 없지 않다.

또한 기왕의 논의나 <계섭전>의 내용을 통해서 알 수 있듯이 그는 음악에 대한 식견도 높고 남녀 善唱者들이 그의 문하에서 배출되었다.²³⁾ 그가 풍류생활에 심취했음은 심노송의 기록에서 여실히 드러난다. 그는 이정

21) 《英祖實錄》 권41, 영조 12년 5월 25일(무오) 001 : 正言李鼎輔疏請 前大司諫李壽沆 罷職不敘, 且言東萊府使具宅奎 本以鏡夢血黨, 見積自中, 屢典雄邑, 全無治績, 不可不改正.

22) 《英祖實錄》 위와 같음 : 上答以下教之後, 若是務勝, 此何分義 具宅奎爲郡治績, 業已知之. 往者互相過激者, 遽加此目, 則其不入者幾人耶.

23) 음악에 대한 그의 식견은 金祖淳(1765~1832)의 기록으로도 알 수 있다. 그의 《楓臯集》 권14, <大提學李公諡狀>에는 “공은 평소 聲律을 깊이 알아, 악보에 실린 새 가사 가운데 공이 스스로 지은 것들이 많았다. 별장이 鶴灘 가에 있어, 한가한 날마다 배 한 척에

보가 세 번이나 아내를 취하고도 자손이 없음에 대하여 ‘지나친 풍류생활로 하늘이 미워하는 것’ 이라고 적고 있다.²⁴⁾ 이렇듯 ‘지나친 풍류생활’은 비록 은퇴 후의 일이라 하더라도, 엄격하고 강직했던 정객의 모습과는 상당히 거리가 있어 보인다. 요컨대 이정보는 ‘정객으로서의 지나칠 정도로 냉엄하고 강직한 모습을 보였으며, 인간관계에 있어서는 따뜻한 감성의 소유자였고, 또 놀이의 현장에서는 질탕한 풍류객’이었다고 할 수 있다. 즉 그의 시조가 다양한 내용을 노래하고 있듯이 그의 성격 또한 다면적이라는 사실을 알 수 있다. 이에 대해서는 뒷장에서 다시 논의하기로 한다.

3. 시조에 나타난 逸脫의 유형

이정보 시조가 지나는 개성적 모습에 대해서는 기왕의 연구를 통하여 다양한 논의가 전개되었다. 이는 그만큼 그의 시조가 작품 수도 많고, 다양한 주제를 노래하고 있음으로 가능한 일이다. 필자 또한 이정보의 시조에 관심을 갖고 그에 대한 논의를 전개하였는데, 거기서 발견된 이정보 시조의 특성은 ‘지향의 이중성’이라는 점이였다. 예컨대 어떤 작품은 사대부적 면모를 드러내는가 하면, 어떤 작품에서는 서민의 삶이나 그 지향

琴客과 歌客을 데리고 한강을 오르내렸다”고 적고 있다 (허경진 편역, 《악인열전》, 한길사, 2006, 486-488면에서 재인용).

24) “…… 그런데 평생 이런 일(기생을 끼고 질탕히 노는 일)을 좋아하여 그치지 않는 이는 재산을 탕진할 뿐 아니라 대부분 후손까지 끊겨버려 (死刑같은) 모진 법을 시행하여 惡業을 쌓는 자와 다를 바 없는 결과를 보게 되니 도대체 알 수가 없다. …… 이와 같은 인과 덕이라면 몇 대고 뻗쳐 갈 것이어늘 도리어 사후 50이 못 되어 후손이 다 끊겼으니 이른바 ‘하늘이 미워하는 것’은 이 정도의 조그만 선만으로는 속죄할 수 없음이니, 심히 두려울진저! 이관서(이정보) 또한 후손이 끊겼다고 한다.” (김영진, 앞의 논문, 52-54면 참조).

을 나타낸다거나, 정치 현황에 대해서도 현실에의 참여의식을 나타내는
가 하면 강호로의 은둔을 지향하기도 한다.²⁵⁾ 본장에서는 이러한 필자의
앞선 연구에 기초하여, 관료 문인으로서 일탈된 모습을 보이는 일련의 시
조에 주목하고자 한다.

관료 문인으로서 이정보 시조의 일탈은 둘, 혹은 세 가지로 유형화 할
수 있다. 첫째로 형식적인 측면에서 볼 때 다수의 사설시조를 창작했다
는 점을 들 수 있다. 다음으로는 구체적이고 직설적인 어휘와 묘사를 들
수 있다. 이것은 다시 세태를 풍자하거나 경계하는 경우와 노골적인 애
정을 묘사하는 경우로 구분할 수 있다. 본고에서는 둘째의 경우를 그 내
용에 따라 다시 구분하여 세 가지 유형으로 나누어 논의하고자 한다. 그
랬을 때, 풍자와 경계, 노골적인 애정의 묘사에서는 비단 앞서 언급한 것
의 일탈 이외에도 또 다른 면도 드러난다. 이 점 논의를 전개하며 밝히기
로 한다.

1) 다수의 사설시조 창작

이정보 시조에서 가장 쉽게 발견되는 일탈의 모습은 다수의 사설시조
를 지었다는 점이다. 사대부의 사설시조가 이정보에게만 국한된 것은 아
니지만, 이정보는 그가 창작한 시조 가운데 약 5분의 1에 해당하는 숫자
의 사설시조를 남기고 있어서 특이할 만하다.

(1) 漢昭烈의 諸葛孔明 네 업슨 君臣際遇

風雲이 暗습 여 곡이 물만난듯 周文王의 磻溪老 ㅅ들 이에서 더
쏟가

25) 김상진, <이정보 시조의 의미구조와 지향세계>, 《한양어문연구》, 한양어문연구회, 1989, 102-111면 참조.

암아도 如此千一之會는 못 붙어 노라

(2) 大丈夫 功成身退後에 林泉에 집을짓고 萬卷書를 싸아두고

중 여 밧갈니며 보 길드리고 千金駿馬 셔여두고 絶代佳人 것
두고 金樽에 술을 노코 碧梧桐 거문고에 南風詩 노 며 太平煙月에
醉 여 누어시니

아마도 男兒의 올 일은 이썩인가 노라

(3) 물우 沙工과 물아 沙工 놉드리 三四月 田稅大同살나갈제

一千石씩 大中船을 자귀다혀 꾸며 여 三色實果 머리 큰 것
초와 피리 巫鼓를 둥둥치며 五江城隍之神과 南海龍王之神제 손긔초와 告
祀 제 全羅道 慶尙道라 蔚山바다 羅州바다 七山바다 휘도라셔 安興목 孫
亨목 江華스목 감도라들제 平盤에 물담드시 萬頃蒼波를 가 덧 도라오게
고스레고스레 所望일게 오소서

이어라 저어라 찍여라 至菊蔥 南無阿彌陀佛

시조 (1)과 (2)에서는 각각 한고조와 제갈량의 비유를 들어 임금과 신하의 관계와 관직에서 은퇴 후 임천에서의 풍류적인 삶을 노래하였다면, (3)은 뱃사공의 일상을 노래에 담고 있다.

먼저 (1)과 (2)는 모두 사대부로서의 삶을 노래했다는 점에서 공통된다. 임금과 신하의 관계를 노래한 (1)에서 보다 중심이 되는 것은 제갈량이다. 고기가 물을 만나고, 주문왕이 강태공을 만난 것에 비유하여 한고조가 제갈량을 만난 것을 크나큰 행운이라고 노래한다. 요컨대 군주가 현명한 신하를 얻음이 얼마나 소중한가를 노래한 것이다. 은퇴 후의 삶을 노래한 (2)에서는 조선 중기의 질서에서 후기로 이행해 가는 과도기의 사대부적 사유체계를 보여준다. 초장의 ‘萬卷書를 ㅸ하 두고’가 16· 17

세기 강호시조에 등장하는 전형적인 모습이다. 거기에 반해 중장에는 노동의 문제가 등장한다. 하지만 그것은 여전히 종의 몫이며, 자신이 할 수 있는 일은 풍류를 즐기는 일이다. (3)은 가장 낮은 신분 계층의 하나인 뱃사람들이 전세대동을 실어 나르며 스스로의 안전을 기원하면서 고사를 지내는 광경을 목도하고 이를 시조로 형상화한 것이다.²⁶⁾ 생생한 묘사로 안녕을 바라는 뱃사공들의 간절함이 느껴지기도 하는데, 그것은 무엇보다 작자의 간절함이 배어 있기 때문일 것이다.

위의 세 작품을 보면 그 내용이나 주제, 혹은 계층적 지향의 측면에서 볼 때도 상이하다. 이를 통해 알 수 있는 것은 이정보가 사설시조란 장르를 선택한 것은 어떤 특정한 주제나 계층을 지향하기 위함이 아니라는 사실이다. 사설시조의 장르 형성 배경을 두고 김학성은 그 형성의 장을 두 가지로 확정하였다. 즉 하나는 평시조를 부르는 것과 마찬가지로의 현장에서 한문어투로 엄숙한 주제를 평시조 가락에 얹어 부르는 것이고, 다른 하나는 흥청거리고 들떠 있는 분위기에서 우리말로 희학적인 내용을 낙회조 가락에 얹어 부르는 것이 그것이다. 이어 전자의 경우는 그 주제 또한 평시조와 별반 다를 바 없으며, 후자의 경우는 평시조와 변별되는 비속하고 골계적이고 외설스러운 내용을 노래하게 된다고 하였다.²⁷⁾ 요컨대 사설시조는 어떤 내용이든 담아낼 수 있으며, 다만 내용에 따라 곡

26) 이 작품에 대하여 박노준의 <이정보와 사대부적 사유의 극복>(앞의 책, 67-68면)에서는 '천민인 뱃사공의 노역과 이품을 꿰뚫히게 묘사한 작품'으로 보아 이정보의 '위민적 인간관'으로 파악하여 시의 정신에 주목하였고, 이상원의 <이정보 시조의 해석>(앞의 책, 182-188면)에서는 시조의 생성 공간에 주목하여 이정보가 은퇴 후 학탄(三田渡에서 가까운 한강변)에 머물며 거기서 풍류생활을 했음을 들어 이 노래가 송파나루를 드나들던 사공들과 관련 있을 것으로 추측한다. 양자를 종합해 볼 때 일차적으로 이정보가 이러한 노래를 할 수 있었던 것은 실제적으로 그가 자주 볼 수 있었던 광경이었기 때문이다. 하지만 눈으로 보는 모든 것이 모두 노래가 되는 것은 아니다. 그것은 그만큼 이 정보가 뱃사공의 삶의 모습에 남다른 감회가 있었던 것으로 생각할 수 있다.

조의 차이가 존재하게 된다고 볼 수 있다.

이러한 사실을 전적으로 받아들이는 때, 이정보의 사실시조는 오히려 이러한 진술을 입증하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 앞서 언급했듯이 여기서 관심을 끄는 것은 이정보가 유독 이러한 사실시조를 다수 창작했다는 점이다. 어찌 보면 이정보가 전형적인 경화사족으로서, 그만큼 풍류 생활을 했다는 것일 수도 있는데, 이는 그의 삶의 모습에서 보인 정의롭고 강직했다는 사실과는 얼핏 이해가 가지 않는 일면이 있다. 이에 대해서는 후설하기로 하고, 일단은 그가 다른 사대부들에 비하여 사실시조를 다수 노래했다는 점만을 유념하기로 한다.

2) 시대의 경계와 세태 풍자

사대부 시조에서 시대를 경계하거나 세태를 풍자하는 모습 자체가 특이할 만한 것은 아니다. 그러나 이정보 시조에서는 구체적이고도 세세한 묘사와 함께 작품에 등장하는 어휘를 통하여 여느 사대부 시조와는 차별된다.

(4) 一身이 사자 니 물것계워 못 살니로다

피겨 튼 가랑니 보리알 튼 슈통니 줄이니 갓싣니 잔벼룩 굴근벼
 록 강벼룩 倭벼룩 기는놈 쥘는놈에 琴瑟 튼 빈 샷기 使令 튼 등에이
 이 갈차귀 무야기 셴박휘 누른 박휘 바금이 거저리 부리썩죽 모기 다
 리 괴다 모기 살진 모기 야원 모기 그리마 썩록이 晝夜로 빈틈 업시 물
 거니 쏘거니 썰거니 쫓거니 蓊 唐비루에 어려왜라

그중에 아 못견될슨 五六月 伏더위에 쉬 린가 노라

27) 김학성, 〈사설시조의 장르형성 재론〉, 《국문학의 탐구》, 성균관대학교 출판부, 1987, 97면.

시조 (4)는 이정보 시조를 논할 때 빠지지 않고 등장하는 작품이다. 그만큼 이정보 시조의 개성적인 면모를 단적으로 나타내기 때문이다. 즉 사실시조의 형식을 취하면서 탐관오리들의 수탈을 신랄하고 풍자하고 있을 뿐만 아니라 그 수탈의 행위를 구체적이고 세세하게 묘사하고 있다. 사대부들의 풍자시조 또한 이정보의 전유물만은 아니다. 송강 정철이나 이항복이 黨爭의 부당함을 풍자하여 지은 시조 또한 널리 알려져 있다. 그런데 이정보 시조가 남다른 것은 탐관오리들을 각종 ‘물 것’에 비유하고 있다는 점이다. 그것도 단지 ‘이, 벼룩, 바퀴’가 아닌 가랑니, 수퉁니, 잔벼룩, 굶은벼룩, 왜벼룩, 센바퀴, 누른바퀴 등이라고 하여 구체적이고 세세하게 나열하였다. 그만큼 각양각색의 탐관오리들이 다양한 방식으로 수탈을 일삼음을 의미한다.

더욱이 이 시조는 당쟁과 같은 政爭을 주제로 삼은 것이 아니다. 당쟁은 정치인들의 권력다툼과도 같아서 사대부들의 시조에서 얼마든지 등장할 수 있는 것이지만, 이것은 탐관오리의 수탈에 관한 것이다. 즉 시적 화자가 서민계층으로 설정되었다는 점이다. 이는 시조 (3)에서 뱃사공의 삶의 모습을 담아낸 것과도 유사하다. 하지만 (3)의 화자는 객관자로서의 위치를 지키고 있지만 (4)에서는 마치 자신의 수탈의 대상인 양 진술함으로써 백성들의 괴로움을 더욱 절절하게 나타낸다.

(5) 狂風에 절린 梨花 가며오며 리다가
 가지에 못오르고 걸리거다 거 줄에
 저 거 落花 1줄 모르고나 잡듯 도다.

(6) 宵鏡이 야밤中에 두 눈먼 말을 고
 大川을 건너다가 썩지거다 저 宵鏡아

아이에 건너지마던들 썩질 줄이 이실야

앞의 두 시조와는 달리 (5)와 (6)은 평시조로 노래하였다. 내용 또한 (4)의 시조만큼 사대부의 질서 의식에서 일탈되는 것은 아니라고 할 수 있다. 두 작품은 현실이나 어리석은 자에 대한 풍자와 경계를 노래한다.

(5)에 등장하는 광풍, 이화, 검의줄, 검의 등은 전형적으로 풍자시조에 등장하는 어휘들로 각각 당쟁, 희생자, 함정, 모함자를 의미한다.²⁸⁾ 초장의 ‘광풍에 떨어진 이화’란 당쟁으로 희생된 선비들을 의미한다.²⁹⁾ 그러나 여기서 화자가 노래하려는 것이 당쟁에 희생된 선비는 아니다. 화자의 초점은 거미의 우스꽝스러운 행동에 맞추어져 있다. 나비인줄 알고 먹지도 못할 꽃잎에 달려가는 거미의 분별없는 어리석음을 풍자한다. 하지만 화자는 그 행동을 비판하고만 있을 뿐, 그 이상의 어떤 행동도 취하지는 않는다.

(6)은 어리석음을 풍자함과 동시에 경계한다. 초장은 삼중고의 어려운 상황이다. 소경하나만으로도 충분히 위험할 텐데 게다가 야밤중이다. 소경에게 낮과 밤이 별반 차이가 없을 수도 있겠지만, 소경이라고 해서 모두 전혀 못 보는 것은 아니다. 희미한 빛 정도를 감지할 수 있다면 야밤중은 소경에게는 더욱 위험한 시간일 수도 있다. 설령 빛조차도 구분할 수 없는 경우라 하더라도 야밤중이란 시간적 배경을 등장시킴으로써 긴장감을 더하게 된다. 그런데 타고 가는 말 또한 두 눈이 멀었으니 위험천만하기 짝이 없다. 그런데도 소경은 자신의 위험은 알지 못한 채 욕심만 앞

28) 이정탁, 《한국시조문학연구》, 이우출판사, 1980, 57-59면.

29) 박노준, 앞의 논문(75-76면)에서는 이 작품에 대하여 견해를 달리 하여 ‘이화’를 상류 계층이 아닌 바람 앞의 꽃잎처럼 무력한 민중으로 보고 있다. 따라서 이화가 떨어지는 것은 狂風, 곧 강자의 힘 때문이라고 설명하며 거기에 이정보의 주관적 정서와 감정이 투사된 것으로 파악한다.

서서 大川을 건너겠다고 하니 어이없기도 하고 딱하기도 하다. 그래서 화자는 소경을 향하여 차라리 건너지나 말라고 경계한다.

이 두 작품은 내용으로 볼 때는 사대부 시조에서 쉽게 노래할 수 있는 것들이다. 문제가 되는 것은 작품에 등장하는 표현과 어휘이다. 거미줄에 걸린 낙화를 나비인 줄 알고 잡으려는 거미의 행동은 상상만으로도 우스꽝스럽다. 행동의 회화화와 나비의 비유 또한 이채롭다. 나비가 종종 사랑을 갈구하는 남성의 징표로는 등장하지만 (5)에서는 그 비유가 전혀 다르다. (6)에 등장하는 어휘는 사대부적 취향에서는 더욱 벗어난다. ‘소경’으로 시작하는 시조는 《악학습영》과 《청구영언》에 작자미상으로 전하는 작품이 세 수 더 있는데, 그 중 두 수의 초·중장이 이정보 시조와 흡사하다.³⁰⁾ 다만 두 작품의 종장이 그 광경을 보고 웃음으로써 조롱하는 것과는 달리 이정보의 시조에서는 경계로써 일침을 가하고 있다. 종장의 차이는 어찌면 어쩔 수 없는 신분의 격차에서 오는 차이일 수도 있다. 하지만 전반적인 시조의 면모를 파악할 때, 사대부 시조의 품격에서 일탈되었음을 부인 할 수는 없다.

정치적 상황은 아니지만 구체적인 묘사를 통한 세태 풍자는 다음의 시조에서도 발견된다.

(7) 놈이 점은 사당년을 어더 父母께 孝道를 기 무어슬 야갈고
 松肌씩 갈松편과 더덕片脯 椒佐飯 뒤희로 치다라 辛甘菜라 삼쥬
 고사리 글언 뒹 물과 들밭트로 이 아 곱 라 물쑥 게우목 쏫 짜지
 와 슴박위 잔다귀라 고들쌈이 두로 야 바랑국게 너히 가지 무어슬 타고

30) “소경놈이 광이를 엮고 / 외나무 다리로 막 업시 건너 가니 / 그아 돌부체 안서 拍掌大笑 더라”(《악학습영》, 990), “소경이 관이를 두루쳐 메고 굽 썩러진 평격지 발의 신고 / 외나무 석은 다리로 莫大 | 업시 장금 장금 건너가니 / 갈아 돌부체 서서 仰天大笑 더라”(《청구영언》 육당본, 772)

갈소

어화 雜말 다 암쇼등에 언치 노하 새삿갓 모시長衫 곳갈에 念珠받
쳐 어울 타고 가리라

위의 시조에서는 일견 효도를 노래한 것처럼 보인다. 작자의 주지가 거기에 있는 것은 아니다. ‘놈’이 ‘사당년’을 얻었다는 사실이 중요하다. 요컨대 작자가 궁극적으로 노래하려는 승려들의 타락상이며, 그것을 효도라는 유교적 덕목으로 포장하여 풍자하고 있다. 작품은 두 명의 화자가 등장하여 대화로 진행된다. 즉 제1화자가 “중놈이 젊은 사당년을 얻어… 무엇을 하여 갈고?” 하고 물으니 제2화자는 “송기떡 갈송편과 … 바랑국에 넣어 가지”라고 답한다. 다시 제1화자가 “무엇을 타고 갈고?” 하고 물으니 제2화자는 “어화 잡말 한다… 어울 타고 가리라”고 답한다. 승려나 사당년은 문면에 직접 등장하지는 않지만 제삼자의 대화로써 그들의 타락상을 가늠할 수 있다.

뿐만 아니라 이상의 작품에 등장하는 소재, 예컨대 (4)에 등장하는 이, 벼룩, 바퀴 등의 각종 ‘물 것’이나 (6)의 소경, (7)의 ‘놈’ ‘사당년’을 비롯하여 중장에 나열된 떡, 나물 등은 사대부적 지향과는 거리가 있다. 사대부계층의 미의식과 서민계층의 미의식은 각각 형이상학적인 것과 형이하학적인 것으로 구분된다. 즉 사대부계층이 ‘위대한 것, 걸출한 것, 숭배할 만한 것, 엄숙, 위엄, 초연, 고고한 것, 심원한 것, 의미심장한 것, 완결·완전한 것, 영구적인 것, 절제·절도 있는 것’을 지향함에 반해, 서민계층은 ‘작은 것, 좁스러운 것, 비속한 것, 평범한 것, 일상적, 세속적인 것, 무절제한 것, 불완전, 미완성, 불고, 병신, 추한 것, 우둔, 보잘 것 없는 것, 회화적인 것, 싱거운 것, 장난스러운 것’을 지향한다.³¹⁾ 위의 시조와 함께 애정을 노래한 사설시조에 등장하는 소재는 서민계층의 미의식을 지향하는 전형적인 것들이다.

3) 노골적이고 감성적인 애정의 표현

이정보 시조에는 다수의 애정시조가 포함되어 있다. 거기에는 단순한 애정을 넘어 대담하고 노골적인 성의 묘사를 하는가 하면, 관료 문인으로서는 격에 맞지 않아 보이는 감성어린 작품도 여러 수 있다.

(8) 간밤의 자고 간 그놈 아마도 못 이져라

뽕얏놈의 아들인지 즈흙에 썸 드시 沙工놈의 덩녕인지 沙於찌로 지르드시 두더쥐 녕식인지 곳곳지 뒤지드시 平生에 처음이오 흥중이도 야 룯지라

前後에 나도 무던이 격거시되 盟誓 지 간밤 그놈은 아 못니저 노라

(9) 님이란 淮陽金城 오리남기 되고나 三四月 너출이 되야

그 남게 그 이 낙거미나 듯 이리로 촌촌 저리로 촌촌 외로프러 올 이감아 열거져 틀어져 밋부터 쫓까지 조금도 빈틈없이 찬찬 구뵈나게 휘 휘감겨 晝夜長當에 뒤트러져 감겨 이셔

冬 선달 바람비 눈서리를 아모리 마즐들 풀닐 줄이 이시라

시조 (8)은 충격적인 언술로 말미암아 에로티즘을 노래한 사설시조 가운데서도 매우 외설스러운 것으로 꼽히는 작품이다. 서민의 작품이라 하더라도 그 외설스러움의 정도가 줄어드는 것은 아니겠지만, 도저히 사대부의 입에서 나왔다고는 믿어지지 않을 정도로 성희의 표현이 대담하다.

31) 김학성,〈조선 후기 시가에 나타난 서민적 미의식〉,《국문학의 탐구》, 성균관대출판부, 1987. 196면.

탐관오리의 수탈을 이야기 하면서 각종 ‘물것’을 등장시켰던 것과 마찬가지로 (8)에서도 ‘瓦얏놈의 아들’ ‘沙工놈의 덩녕’ ‘두더취 녀식’을 등장시켜 그들의 속성에 비유하며 노골적인 표현으로 일관하고 있다. 화자는 간밤에 다녀간 인물을 잊지 못하겠다는 진술로부터 작품을 시작하고 있다. 그런데 그 잊지 못하는 이유가 성적 탐닉이라든지, 종장에서 ‘전후에 나도 무던이 격거시되’라는 진술 등은 사대부 시조에서 상상조차 할 수 없는 엄청난 것이 아닐 수 없다.

(8)의 충격에 비하면 (9)는 그보다는 강도가 덜하다. 그러나 이것 역시 임과의 사랑을 오리나무와 칙닝쿨에 비유하여 서로 떨어질 수 없는 끈끈한 사랑을 노래한다. 더욱이 떨어지지 않는 것이 두 사람의 마음이 아니라 몸이다. 결국 (9)는 칙닝쿨이 오리나무에 감겨 있는 모습을 세세하게 묘사함으로써 상황을 보다 구체화시키는 것이다. 그런데 여기서 사랑의 행위자는 화자이다. 오리나무로 설정된 임은 수동적으로 칙닝쿨이 된 화자의 사랑을 받을 수밖에 없다. 그만큼 임을 향한 화자의 강한 정욕이 표출한 것이라 할 수 있는데, 이 역시 사대부의 품격으로는 생각할 수도 없고, 생각했다 하더라도 감히 표현할 수는 없는 것이다.

위의 시조들처럼 노골적으로 성을 묘사하지는 않았지만 사랑에 대한 자신의 감정을 노래함에 있어서도 여느 사대부 시조와는 매우 다른 정서를 보인다.

(10) 님글여 어든 病을 藥으로 고칠쏜가

한숨이야 눈물이야 寤寐에 세라

一身이 죽지 못 前은 못 니즐갓 노라

(11) 님이 가오시며 고 離別

窓밧긔 櫻花긔지 지아녀 오마터니

至今에 곳지고 님나도록 消息물나 노래

위의 두 시조는 앞에서 보았던 〈숨에 님을 보려〉와 마찬가지로 작자의 이름만 아니라면 누구라도 기녀시조 가운데 한 작품으로 볼 만한 작품이다. (10)에서 화자는 한숨, 눈물 등의 어휘를 등장시키며 입을 그리워하는 자신의 간절한 마음을 노래한다. 약으로도 고칠 수 없을 만큼 병은 깊고, 한숨과 눈물이 침상에 맺혀있을 만큼 하루하루를 눈물과 한숨으로 보내고 있다. 죽기 전에는 잊을 수 없다고 하여 입에 대한 그리움이 얼마나 간절한지, 절절히 읊어내고 있다.

(11)의 정서는 더욱 가녀리다. 떠나는 임의 ‘소매잡고’ 고 이별을 한다든지, ‘창밖의 앵화꽃’ 이 피면 오기를 기대하다 이내 원망으로 변하는 태도와 어조는 전형적인 여인의 정서에 해당되는 것으로 사대부의 행동이나 말로는 전혀 어울리지 않는다. 물론 시조 (4)에서 田稅大同을 나르는 뱃사공들이 고사를 지내는 광경을 노래했다든지, (5)에서 탐관오리들의 수탈을 노래했던 것에 비추어 볼 때 (11) 또한 임과 이별하는 기녀의 심경을 노래할 수도 있다. 그렇다고 하더라도, 그녀들의 아픔을 이렇듯 절절히 이해하고 감성어린 언어와 정서로 노래한다는 것 자체가 사대부적 질서로는 가능한 일이 아니다.

4. 逸脫의 몇 가지 이유

지금까지 정객 이정보의 삶의 모습과 시조에 나타난 일탈에 대하여 대략적으로 살펴보았다. 이정보의 삶에 관한 기록을 보며 새삼 느끼는 것은, 얼마 안 되는 사료임에도 불구하고 거기서 보이는 모습들이 그의 시조의 주제만큼이나 다양하다는 점이다. 이정보에 대한 기존의 평가를 보면 강직하고 정의로우며, 때론 인간적인 온정도 베풀 줄 알고, 풍류도 즐

길 줄 알았던 호방한 인물이라는 게 일반적이다.

하지만 과연 이상의 것들로 이정보란 인물을 온전하게 설명할 수 있는 지, 의구심이 생긴다. 특히 관료로서 보인 강직하고 정의로운 모습과 만년에 질탕하게 풍류를 즐겼다는 것은 상당히 거리가 있어 보인다. 왜냐 하면 관료로서의 정직함은 성리학적 이념과 질서에 기초한다. 그랬던 그가 ‘풍류가 지나쳐서 후사가 없다’는 평을 만큼 놀이에 탐닉했다는 것은 쉽게 이해가 가지 않는다. 사대부적 풍류란 道에 근거해야 하기 때문이다. 또한 앞 장에서 살펴본 사대부 시조에서 일탈된 일련의 시조작품을 지었다는 것도 단지 그가 ‘호방했다’는 것만으로는 설명이 부족하다. 설령 그렇다 하더라도, 대대적인 명문가의 자손이며 관료문인이었던 그가 지나칠 정도의 호방함을 지니게 되었는지 의문이다. 다시 말해, 호방함을 지닐 수 있었던 이유가 무엇이나는 것이다.

그간의 연구를 보면 이정보 시조에서 보이는 일탈의 모습을 작가의 개성, 혹은 당대의 문화적 현상으로 파악하였다. 그런데 여기서 생기는 하나의 궁금증은 작가의 개성이라고 했을 때, 그 개성의 근거는 과연 무엇인지 생각해 보기로 한다.

첫째로는 명문가문의 후손에 태어나 늦은 출사를 한 것에서 오는 콤플렉스를 들 수 있다. 주지하다시피 이정보는 조상 대대로 관직에 올랐던 명문가의 후손이다. 그런 가문에서 태어났으니 가문에 대한 자부심도 당연히 컸을 것이다. 하지만, 그의 출사는 남들보다 오히려 늦어 나이 40에 처음 관직에 나갔다. 그랬을 때 누구라도 가문의 위력과 자신의 현실 상황에서 오는 괴리감으로 갈등이나 불안감을 초래할 수 있다. 더욱이 그는 어렸을 적부터도 詩才가 뛰어나고 영특했다고 한다. 그 내용을 액면 그대로 받아들이지 않는다고 하더라도 적어도 일반적인 사람들에 비해 능력이 뒤쳐진 것도 아니다. 어떤 이유에서든지 늦은 출사는 그에게 스트레스로 작용할 수 있다.

이러한 상황에서 형성될 수 있는 성격은 매우 복잡할 수 있다. 가문에 대한 자부심으로 우월감도 있었을 것이며, 그 때문에 스스로는 열등감에 시달렸을 수도 있다.³²⁾ 이정보의 시조에서 보이는 이중적 지향은 바로 이 같은 우월감과 열등감이 교차하며 나타난 것으로 생각할 수 있다. 왕 앞에서 나아가서도 직언을 서슴지 않던 것은 ‘강직함’ 이기도 하지만, 다른 한편으로는 반항적거나 거침이 없었다는 것으로도 볼 수 있다. 그만큼 용기가 있었다는 것으로 볼 수도 있겠지만, 옳지 않은 일이 있을 때 그것을 해결하는 방법이 오직 상소만은 아니다. 더욱이 그의 상소는 한두 번에 그치는 것이 아니다.³³⁾ 잦은 상소는 오히려 이정보의 부정적인 측면을 나타내는 것으로 볼 수 있다. 요컨대 가문과 자신의 괴리에서 오는 갈등은 비판적인 성향을 지니게 하였다면, 가문이 주는 당당함은 자신의 본성을 표출하는 데 자유롭고 과감하게 만들었다고 하겠다.

다음으로는 생각할 수 있는 것은 가정적인 외로움이다. 그는 평생 동안 세 번 결혼을 하였다. 첫째, 둘째 부인과 사별하여 상처의 이픔을 두 번이나 겪어야 했으니 그 외로움은 무척 컸을 것으로 생각된다. 더욱이 삼娶를 했음에도 지손은 오직 딸 하나만을 두었을 뿐이다. 아들이 없던 탓에 從弟의 二子 健源을 양자로 삼았다. 조선시대에, 그것도 사대부가에서

32) 아들러는 인간의 성격을 ‘통합적이며 분리할 수 없는 전체’로 파악한다. 즉 과거에 대한 개인의 지각과 상상이 현재에 영향을 미치게 된다는 것이다. 특히 그는 ‘인피어리 오리티 콤플렉스(inferiority complex)’란 개념을 수립하였는데, 인간이 열등감을 갖게 이유 가운데 하나로 ‘개인이 잘 적응하지 못하거나 준비가 안 되어서 해결할 수 없는 문제에 부딪혔을 때’를 들고 있다. 이정보의 위대한 가문은 그 자체로 그에게는 거대한 힘을 지닐 수 있다. 또한 그는, 우월감은 ‘열등감을 보상하려는 심리’로 설명한다 (A.아들러 / H.오글러, 설영환 옮김, 《아들러 심리학 해설》, 선영사, 1987, 33-54면, 78-99면 참조).

33) 《영조실록》 권42. 12년 2월의 기록에 의하면 9가지 조목에 걸친 상소문을 비롯하여 11회에 걸친 상소문을 올렸고, 이로써 여러 번 과직을 당하기도 하였다.

아들이 없다는 것은 조상들에게는 불효이고, 개인으로서는 불행이다. 딸마저도 첫째 부인의 所生 하나뿐이니 그 외로움의 깊고도 깊었을 것이다.

자신의 외로움을 통감하기에 상대의 외로움도 공감할 수 있고 이것은 종종 다정다감으로 표출될 수 있었을 것이다. 애정을 노래한 몇몇 작품에서 보이는 그 정감어린 모습의 바탕에는 이정보의 외로운 삶의 모습이 투영되어 있는 것이라 하겠다. 그러나 외로움의 표출이 언제나 다정다감으로 이어지는 것은 아니다. 그것은 종종 질탕함으로 나타난다. 양자는 모두 인간이 지니고 있는 감성의 영역에 포함되는 일이다. 외로운 삶 속에서 그의 감성은 예민해질 수 있고 이것이 문학작품에서는 다정다감이거나 혹은 노골적인 질탕함으로 표현될 수 있다.

마지막으로 그가 생활하던 당대의 문화 공간을 꼽을 수 있다.³⁴⁾ 16, 17 세기의 시조가 사대부 중심으로 성리학의 이념을 담아내는 데 충실했다면 18세기는 담당층의 폭도 넓어지고 거기에 담긴 이념이나 미학 등에서 많은 변화가 있어 왔다. 이 시기는 ‘여항-시정문화’가 문화의 중심으로 등장하며 ‘도시에 거주하는 불특정 다수의 집단인 대중이 향유하는 통속 문화로서 자극적인 俗의 미학을 추구’³⁵⁾하던 때라고 할 수 있다.

18세기 서울의 도시 유흥문화는 중인계층이 주도하였다.³⁶⁾ 그러나 도시의 유흥적 분위기가 확산됨에 따라 상층의 사대부들도 새로운 가악을

34) 이상원, 앞의 논문 및 조태훈, <이정보 시조에 나타난 도시시정의 풍류>《한국문학논총》 38집, 한국문학회, 2004, 91-112면)에서는 이 시기 이정보가 생활했던 문화 공간에 대하여 논의하였다.

35) 김학성, <18· 19세기 예술사의 구도와 시가의 미학적 전환>, 《한국시가연구》 11집, 한국시가학회, 2002, 10면.

36) 강명관, <조선 후기 서울의 중간계층과 유흥의 발달>, 《조선시대 문학의 예술의 생성공간》, 소명출판, 1999, 159-160면.

향유하기 시작하였고, 이는 서울에 대대로 거주하던 경화사족이었다.³⁷⁾ 경화사족 가운데 시조 작가가 28명 전후이고, 그들의 작품이 280여 수에 이른다는 것은³⁸⁾ 당시의 분위기를 짐작케 한다. 이정보는 18세기의 대표적인 경화사족으로 당대의 풍류계를 주도한 沈鏞과 더불어 ‘近世風流主人’³⁹⁾으로 일컬어졌을 만큼 내로라는 풍류객이었다. 기록에 의하면 그는 여항의 가창자들을 문하에 두고 후원하면서 도시 시정의 음악을 향유하였다.

태사 이정보가 늙어 관직을 그만두고, 음악과 기생으로 自娛하면서 지냈는데, 공은 음악을 깊이 감상할 줄 알아서 남녀 명창들이 그의 문하에서 많이 배출되었다. 그 중에서도 계섭을 가장 사랑하여 늘 곁에 두고 그의 재능을 기특히 여겼으나 사사로이 좋아한 것은 아니었다.⁴⁰⁾

위의 기록을 통해서 알 수 있는 것은 이정보가 음악적으로 심취했던 것 외에, 전문 가객이나 기녀들과도 친분이 두터웠다는 점이다. 그만큼 그들 세계에 대한 이해와 공감의 폭도 컸을 것이고, 또 부지불식간에 그들의 사유체계에 동화되는 부분도 없지 않았을 것이다. 이 같은 분위기에 자주 노출되어 있었기에, 이정보는 종종 그를 에워싸고 있는 사대부적 규범과 질서 속에서 벗어나 그의 내면의 감성을 끌어올리게끔 되었으리란

37) 조태흠, <이정보 시조에 나타난 도시시정의 풍류>, 《한국문학논총》 38집, 한국문화회, 2004, 95-96면.

38) 남정희, <18세기 경화사족의 시조 향유와 그 창작 양상에 관한 연구>, 이화여자대학원 박사학위논문, 2001, 9-10면.

39) 김영진, 앞의 논문, 52면.

40) 太史李公鼎輔 老休官聲伎自娛 公妙解曲度 男女者善唱者 多出門下 最愛纖 常置左右奇其才 實無私好(김영진, 앞의 논문, 38면).

추론을 가능케 한다. 게다가 당시의 경화사족들이 가창공간에서 선호하였던 노래들 역시 흥취와 취락, 혹은 경계를 주제로 한 것들이었다.⁴¹⁾ 요컨대 이정보 시조에서 보이는 일탈은 ‘페르소나’와 ‘아니마·아니무스’의 관계로 볼 수 있다.⁴²⁾ 정객으로서 모습의 그의 외적인격에 해당되는 페르소나라면 일탈된 시조에서의 모습은 개인사적인 문제로 갈등하고 외로워하던 사대부 시인의 내적 인격인 것이다. 그것이 당대 도시의 문화 풍류라는 공간을 만나 수면 위로 나타난 것이라 할 수 있다.

5. 맺는 말

이정보는 18세기 시조사를 논하는 자리에서 괄목할 만한 작자임에 분명하다. 그의 시조를 두고 수식어처럼 따라 다니는 말은 ‘독특함’이다. 대제학까지 지낸 인물의 시조로 보기에 지나칠 정도로 대담한 작품이 많기 때문이다. 작품이 지니는 특성으로 말미암아 그에 대한 논의도 상당히 진척되었다. 그럼에도 불구하고 여전히 이정보의 시조에 대하여 관심을 갖게 된 것은 수많은 논의에도 불구하고 정작 ‘왜’라는 문제에 대해 명확하게 규명되지 않았기 때문이다. 다시 말해, 이정보가 세태를 풍자하고 노골적인 애정을 노래하게 된 이유나 배경은 과연 무엇이였겠는가 하는 문제이다.

18세기 경화사족의 문화 풍토와의 관계 속에서 이정보의 시조를 조명함으로써 이정보 시조의 독특함은 어느 정도 보편의 원리 속에 편입되었

41) 이상원, 앞의 논문(157-177면)에서는 18세기 경화사족들이 향유했던 시조들을 추적하며, 18세기 가창공간에서 선호되었던 작품을 ‘취락적 경향의 인생시, 야취의 미학이 두드러지는 전가시, 세속을 경계하는 현실비판시’ 등이라고 하였다.

42) 이부영, 《아니마와 아니무스》, 한길사, 2001, 29-102면.

다. 문학과 사회, 혹은 문화는 어쩔 수 없이 상동성을 지닌다. 이정보 또한 한 한 시대를 살아가는 사람만큼 당대의 문화현상과 무관할 수는 없을 것이다. 하지만 이정보의 시조를 18세기적 상황으로 파악한다고 하더라도 그의 시조는 여전히 일반적인 사대부 시조와 변별되는 일면을 지닌다. 무엇보다도 평생을 관료로 보낸 그가 애정을 넘어 노골적인 성을 묘사한 작품을 창작했다는 것은 분명 남다른 모습이라 할 수 있다. 모든 사대부가 것처럼 노골적이거나 과격한 시조를 창작한 것은 아니기 때문이다.⁴³⁾

본고에서는 이정보의 시조 가운데 사대부적 질서에서 일탈되는 일련의 작품을 대상으로 그것의 창작 원인을 규명해 보고자 하였다. 그것을 위해 일차적으로 정객으로서 그의 삶과 정치적 면모를 살펴보았다. 그 결과, 왕 앞에서도 굽힘이 없는 그의 자세를 단지 강직함만으로 귀결 지을 수는 없었다. 이것은 오히려 부정적으로 볼 수 있는 요소가 될 수도 있고, 무엇보다 자신의 감정을 표현하는데 주저하지 않는 성격이라고 볼 수 있다. 이어 사대부의 이념에서 벗어나는 작품들을 세 범주로 구분하여 작품을 대상으로 그 면모를 고찰하였다. 그리고 그 원인을 그의 삶의 모습들과의 관계 속에서 천착하여, 이정보의 개인사적인 이유와 당대의 문화 풍토가 결합된 양상으로 보았다. 그랬을 때, 이정보 시조에서 보이는 일탈은 일차적으로 그의 개인적인 상황과 여건에 의해 형성되었고, 그것이 당대의 문화 여건을 만나 작품으로 구체화된 것이라 하겠다.

결국 이정보 시조의 일탈에는 그의 아픔과 외로움이 담겨 있는 것인지

43) 18세기 경화시족의 문화 풍속도라든가 <계심전>에 나타난 그의 만년의 생활로 미루어 볼 때 이정보가 사설시조를 창작했을 가능성에 심증을 더하지만, 그 창작 여부에 대해서는 여전히 논란이 있다. 그런데, 이정보의 작품이 아님에도 불구하고 그의 작품으로 여러 가집에서 기록하고 있다면, 이 또한 그가 어느 사대부 작가와는 남다른 면을 지녔음을 의미한다.

도 모른다. 문학이나 예술은 종종 恨의 승화라고 한다. 發憤之氣인 셈이다. 또한 한은 풍류의 구현체이기도 하다.⁴⁴⁾ 가정사에서 겪는 아픔은 때론 처절한 외로움 속으로 몰아가기도 하고, 때론 세상을 비판적으로 바라보게도 한다. 그리고 이러한 심리는 시조 작품으로써 나타나게 된다. 이상과 같이 본고에서는 이정보 시조에 나타난 그 독특함에 대하여 그의 내면의 인식에서 그 이유를 찾고자 하였다. 그러나 의욕만 앞설 뿐, 내면의식을 철저히 파헤칠 만한 역량이 아직은 부족한 탓에 깊이 있는 천착이 되지 못했음도 시인한다. 다만 앞으로의 연구를 위해 그 가능성을 열어두기로 한다. ■

참고 문헌

《江漢集》

《英祖實錄》

박을수, 《한국시조대사전》, 아세아문화사, 1992.

심재완, 《역대시조전서》, 세종문화사, 1972.

심재완, 《정본 시조대전》, 일조각, 1984.

강명관, 〈조선 후기 서울의 중간계층과 유흥의 발달〉, 《조선시대 문학 예술의 생성공간》, 소명출판, 1999, 159-188면.

구수영, 〈이정보론〉, 《고시조작가론》, 백산출판사, 1986, 322-344면.

김상진, 〈이정보 시조의 의미구조와 지향세계〉, 한양대학원 석사논문, 1989, 13-30면.

김상진, 〈이정보 시조의 의미구조와 지향세계〉, 《한양어문연구》, 한양어문학회, 1989, 79-114면.

44) 신은경, 《풍류》, 보고사, 1999, 82-92면.

- 김성면, 〈이정보 애정류 사설시조의 구조 고찰〉, 《시조학논총》 21집, 2004, 271-294면.
- 김영진, 〈효진 심노승 문학연구〉, 고려대학원 석사논문, 1996, 32-47면, 52-54면.
- 김용찬, 〈이정보시조의 작품세계와 의식지향〉, 《우리문학연구》 12집, 우리문학회, 1999, 137-154면.
- 김학성, 〈사설시조의 장르형성 재론〉, 《국문학의 탐구》, 성균관대학교출판부, 1987, 82-113면.
- 김학성, 〈조선 후기 시가에 나타난 서민적 미의식〉, 《국문학의 탐구》, 성균관대학교출판부, 1987, 175-202면.
- 김학성, 〈18· 19세기 예술사의 구도와 시가의 미학적 전환〉, 《한국시가연구》 11집, 한국시가학회, 2002, 10면.
- 남정희, 〈이정보 시조연구-현실인식의 변화를 중심으로〉, 《한국시가연구》 8집, 2000, 233-252면.
- 남정희, 〈18세기 경화사족의 시조 향유와 그 창작 양상에 관한 연구〉, 이화여자대학원 박사학위논문, 2001, 9-10면.
- 박노준, 〈이정보와 사대부적 사유의 극복〉, 《조선후기 시가의 현실인식》, 고대민족문화연구원, 1998, 58-91면
- 신은경, 《풍류》, 보고서, 1999, 82-92면.
- 이부영, 《아니마와 아니무스》, 한길사, 2001, 29-102면.
- 이상원, 〈이정보 시조 해석의 시각〉, 《한국시가연구》 12집, 한국시가학회, 2002, 165-193면.
- 이정탁, 《한국시조문학연구》, 이우출판사, 1980, 57-59면.
- 이정탁, 〈시조작가고-삼주 이정보를 중심으로〉, 《(장태진박사회갑기념)국어국문학논총》, 삼영사, 1987, 573-588면.
- 전재강, 〈이정보 시조의 성격과 배경〉, 《우리말글》 35, 우리말글학회, 2005, 197면.

- 정홍모, <이정보의 애정시조 연구>, 《어문논집》 42집, 안암어문학회, 2000, 96-104면.
- 조태흠, <이정보 시조에 나타난 도시시정의 풍류>, 《한국문학논총》 38집, 한국문학회, 2004, 91-112면
- 최동원, 《고시조론》, 삼영사, 1980, 61면.
- 허경진 편역, 《악인열전》, 한길사, 2005, 486-488면,
- A.아들러/H.오글러(실영환 옮김), 《아들러 심리학 해설》, 선영사, 1987, 33-54면, 78-99면

《대한매일신보》 소재 흥타령조 시조 연구

국윤주(전남대)

1. 머리말

1905년 이후 한일합방 조약이 조인되기까지 신문매체를 중심으로 하는 근대계몽기 담론의 핵심은 망국의 조짐을 보이는 국가적 위기상황을 돌파할 수 있는 방법과 관련한 것들이었다. 러일전쟁, 을사조약, 군대 해산으로 이어지는 망국적 국면에서 《대한매일신보》는 적극적으로 비판과 저항의 역할을 수행하였다. 1904년 7월 18일자로 창간, 1905년 8월 11일 국한문 혼용체의 본격적인 일간신문으로 간행되기 시작한 《대한매일신보》는 영문판 《The Korea Daily News》를 따로 발행하고, 1907년 5월에는 국문판을 별도로 간행하게 된다. 발행부수는 한말 발행되던 신문 가운데서 가장 많았는데, 1908년 5월 일제측의 조사에서도 국한문판이 8,143부, 국문판이 4,650부, 영문판이 463부로 모두 13,256부로 나타났다. 또 1908년 8월의 조사에서는 《대한매일신보》의 국한문판과 국문판의 발행부수

가 《제국신문》, 《황성신문》, 《국민신보》, 《대한신문》의 합계와 비슷하였다.¹⁾ 문자해독률이나 경제적 어려움으로 신문구독이 매우 제한적이었음에도 불구하고 신문구독의 방식이 오늘날과는 달리 한 장의 신문으로 다수의 사람들이 함께 읽었다는 점을 고려해보면 《대한매일신보》의 영향력과 파급력은 발행 부수보다 훨씬 컸을 것으로 보인다.²⁾

《대한매일신보》는 일본이 영일동맹을 맺고 있는 상황에서 영국인 베텔(Bethell, 한국명 裴說)을 발행인으로 하고 있었기 때문에 통감부의 사전 검열과 신문탄압에서 상대적으로 자유로울 수 있었다. 이런 점을 이용하여 신문은 일제의 국권침탈과 친일정권의 무능과 부패를 거리낌없이 비판하였다. 특히 자주독립과 반일적 논조를 일관되게 유지할 수 있었던 데는 국채보상운동을 주도했던 양기탁 총무를 비롯하여 신채호, 박은식, 장지연 등의 민족진영 인사들의 활동이 크게 작용하였고, 여기에 열렬한 호응을 보여준 일반 대중 독자들의 힘이 있었기 때문이다. 《대한매일신보》의 주 수입원이 구독료와 광고였다는 사실은 대중들의 호응도를 살펴볼 수 있는 흥미로운 근거라 할 수 있다. 영문판과 국한문판을 동시에 발행하면서 한 호당 평균 38개 정도의 광고를 실었고, 국한문판을 따로 내면서 여기에 한 호에 약 22개의 광고를 실었으며, 한글판에는 한 호당 약 12개의 광고를 실었다³⁾는 것이다. 이는 이 신문이 상당한 대중적 인기를 얻고 있었다는 점을 짐작케 하는 대목이라 하겠다.

이러한 대중적 인기를 바탕으로 《대한매일신보》는 자주독립과 애국계몽의 담론을 특히 가사·시조·한시 등 다양한 시가양식을 통해 전파했는데, 시조는 1906.7.21에 〈혈죽가 3수〉, 1907.7.26에 〈혈죽가 십절〉이 실

1) 국사편찬위원회, 《한국사 46-신문화 운동II》(2000), 66쪽.

2) 한국언론사연구회, 《대한매일신보 연구》(커뮤니케이션북스, 2004), 348-349쪽.

3) 정진석, 《한국언론사》(나남, 1990), 301쪽.

린 이후 1908.11.29 1면에 [詞藻(조)]란이 마련되면서부터 본격적으로 실리기 시작하여 1910.8.17을 끝으로 모두 389수의 작품이 게재되었다. 이 가운데 민요 ‘홍타령’을 시조에 도입하여 양식화한 작품은 모두 34수이며, 본고는 이를 ‘홍타령調 시조’⁴⁾라 칭하고 연구의 주요 대상으로 삼았다.

홍타령조 시조에 대한 주목과 그 가치에 대한 논의는 개화기 시가와 《대한매일신보》 소재 시조에 대한 활발한 연구 가운데 부분적으로 언급되어 왔다. 그 가운데 주목되는 연구는 크게 두 갈래로 분류해 볼 수 있는데, 하나는 ‘개화기 시가 → 시조’ 순으로 범위를 좁히는 가운데 개화기 시조 혹은 《대한매일신보》 소재 시조 연구의 부분으로서 홍타령조 시조를 분석하는 연구⁵⁾이다. 다른 하나는 신문매체의 민요 수록 양상과 특성을 밝히고 민요 향유 방식의 변모를 파악하는 관점에서 홍타령조 시조를 살피는 연구⁶⁾가 그것이다.

당시 문학 예술 양식으로서 시조는 가사와 더불어 가장 익숙한 장르였고 그리하여 대중과 소통이 불가능한 생경한 형식으로 접근하는 것보다

4) ‘홍타령조 시조’라는 용어는 당시 유행하던 민요 홍타령의 여음구를 3장의 시조 형식에 변형 수용하여 타 시조작들과는 차별화된 일정한 양식적 틀을 갖춘 시조군을 이른다. 명칭과 갈래에 대한 기존 연구는 크게 ‘시조의 민요수용’으로 볼 것이나, ‘민요개작’으로 볼 것이냐에 따른 이견으로 나뉘는데, 여기서는 ① 일관되게 ‘조(詞藻)’란에 실리는 점, ② 시조 3장 형식을 지키는 점, ③ 여음구를 삽입하되 동일 양식으로 인정되는 정형적 틀을 일관되게 유지하고 있는 점에 근거하여 ‘시조의 민요수용’ 관점에 따라 ‘홍타령조 시조’라 한다.

5) 권오만, 《개화기시가연구》, 새문사, 1989. 채행석, 《개화기 시조 연구》, 조선대학교 박사논문, 1993. 류수열, 《개화기 시조의 전통성과 근대성 연구》, 《국어교육연구》 4집, 서울대 국어교육연구소, 1997. 장성남, 《대한매일신보》 소재 패러디 시조 연구, 《한국언어문학》 42집, 한국언어문화회, 1999.

6) 최은숙, 《대한매일신보》의 민요 수록 양상과 특성, 《한국민요학》 11집, 한국민요학회, 2002. 심선옥, 《애국계몽기와 1910년대 ‘민요조 시가’의 양상과 근대적 의미》, 《민족문학사연구》 20호, 민족문학사학회, 2002.

익숙한 형식의 원용이야말로 계몽담론을 전파하는 효율적인 선택이라는 것은 선행연구에서 밝혀진 주지의 사실이다. 또한 새로운 대중매체에 등장한 시조가 이전 양식과 어떻게 차별화된 형식으로 새로운 시대정신을 담아냈는지를 살펴왔다. 그러나 기존 연구만으로는 시조 장르 안에서의 다양한 양식적 변이와 수용자와의 소통구조, 그리고 그 의미를 구체적으로 살피는 데 한계가 있다.

이에 이 글은 《대한매일신보》에 수록된 시조 가운데 형식적으로 강한 응집력을 보여주는 흥타령조 시조를 중심으로 양식적 특징을 면밀히 고찰하고 수용자인 신문독자 대중과의 소통양상을 살피고 원리를 밝힘으로써 시조문학사상 처음으로 등장한 신문매체 소재 시조작품의 의의를 보다 면밀히 규명해보고자 한다.

2. 흥타령조 시조의 형성 과정

《대한매일신보》에 ‘흥타령’이라는 민요형식을 보여주는 시가는 1907.8.29~30 <未童의 童謠, 흥타령>이라는 작품으로 처음 나타난다. 민요형식의 시가가 이 시기부터 실리기 시작한 것은 《대한매일신보》가 국문판을 발행하기 시작한 것이 1907.5.23이라는 사실과 무관하지 않다. 1907.7.5 <담박고타령>이 실린 [잡보란에는 <하 이 치신 동요(童謠)>라는 큰 제목이 붙여져 있으며 1907.9.13까지 총 26편의 <~동요>가 ‘갑, 을, 병...’, ‘자, 축, 인...’, ‘트리, 씩쓰, 씨분’ 순서로 실린다. 이러한 제목은 이를 기획한 편집진의 ‘민요’에 대한 인식을 간접적으로 드러내 주고 있는 것이라 할 수 있는데, 당시 유행하는 민요형식에 사설을 개작하여 <~동요>라 이름한 것이라고 하겠다. 여기서 동요는 친심, 즉 하늘의 이치와 심판력이 내재되어 있다고 믿는 데서 쓰여진 개념으로 보인다. 이는 바로 이들 노래들이 ‘참요적 성격을 갖고 참요의 기능을 수행하

도록 의도한 기획이라는 견해⁷⁾는 온당하다고 본다.

고 고 흥흥 성화로다 흥

유지신 흥 씨를 알고 흥 변혁 자 흥 권면 말 흥
오랑 라 흥 비방 여 흥 掘법대로 흥 직헛구나 흥
일 전 흥 새에도 흥 우리관계 흥 업다 고 흥
인천바다 흥 포소 흥 무 영문 흥 물났스며 흥

(중략)

그 관에도 흥 권리 닷툼 흥 제 식구나 흥 구쳐 기 흥
국 에 흥 뜻이 업고 흥 월급에만 흥 정신 잇서 흥

(중략)

대신들의 흥 거동보소 흥 일인보호 흥 모양 타 흥
나라망 흥 일만 고 흥 저죽을것 흥 겁이나나 흥
망 늙은 흥 량반이라 흥 속에 흥 쏹뿐인지 흥
지금 각쳐 흥 총소 에 흥 동포살해 흥 만컷마 흥

— 〈未童의 童謠, 흥타령〉 부분, 1907.8.29

이 시기는 세계 정세의 변화에는 무지한 채 일신의 영달을 위해 매국적인 행위도 서슴지 않는 유지신사와 대신들, 양반들의 행태를 나열하고 서두와 말미에 ‘고 고 흥흥 성화로다 흥’을 여음구로 하는 〈흥타령〉 형식으로 풍자하고 있다.

이러한 민요기획은 이보다 훨씬 뒤에 게재된 〈歌曲改良의 意見〉(1908.4.10)이라는 논설에서 그 의도가 분명히 밝혀져 있어 신문 편집진

7) 최은숙, 《대한매일신보》의 민요 수록 양상과 특성, 《한국민요학》 11집(한국민요학회, 2002), 207쪽.

이 민요 사설 개작을 통해 대중 계몽을 의도한 기획이었음을 어렵지 않게 파악할 수 있다.

凡風俗之移人 이 導之以善則善 고 導之以惡則惡 야 一或成俗이며 難
可猝變이나 然이나 現今我韓國內所習歌謠 無非病風傷性之亂雜 則不可
不改革이 亦一急務라 所謂妓女唱夫及 衢路兒童이 開口則所謂歌曲이 都
是 수심가 난봉가 알으랴 흥타령 等類뿐이니(……),

— 〈歌曲改良의 意見〉 琴兮 부분, 《대한매일신보》, 1908.4.10

이처럼 《대한매일신보》가 창간되고 발행되는 1904년부터 1910년까지 대한제국 시대의 시가담론을 형성하는 글들은 대중적 양식들에 주목하고 그것이 확보하고 있는 대중적 기반이 애국계몽의 유효한 수단이 될 수 있음을 확인한다. 1909년 11월~12월에 걸쳐 연재된 신채호의 〈천희당시화〉는 ① 東國語 東國文 東國音으로 지어진 것이 東國詩라는 國詩論과 ② 人情을 感發케 하는 시의 힘으로 국민의 정서를 양성해야 한다는 시의 효용론을 주장⁸⁾하는 바, 《대한매일신보》의 주요 편집인이었던 그의 이러한 시가인식은 고스란히 신문의 편집 구성에 반영되었을 것으로 추론해 볼 수 있다.

[잡보란의 의도적 기획에 의한 민요수록 형태까지는 아니지만 [시 평론란에도 민요를 활용하여 개작한 사설이 다수 실려 있다. [시 평론란에는 율독체 형식의 평론이 주로 실려 있지만 이 모두를 평론이라 하여 산문적 글로 취급할 수 없는 국문시가에 가까운 글을 볼 수 있는데, 이 중 민요사설을 수용 개작한 것으로 보이는 것은 약 21수로, 1907년부터 1910년까지의 시기에 걸쳐 산발적으로 수록되어 있음⁹⁾을 확인할 수 있다. 여

8) 권오만, 《개화기시가연구》(새문사, 1989), 288~289쪽.

기에 흥타령을 수용한 가사 형식의 작품이 2수가 있다. 그런데, 이 작품들에서 여음구는 긴 사설을 질서있게 분절하는 기능을 수행하고 있어 앞서 〈未童의 童謠〉와는 확연히 구분되어 주목된다.

[가] 씨앗고나 씨앗고나 대한강산 씨앗고나
 붓들 슈단 누구런고 산령슈신 통곡 며
 하 념의 호소 니 감응지리 업슬소나 고지고 흥

반갑도다 반갑도다 대한민심 반갑도다
 팔도풍진 요란 도 국채보상 열심 야
 지금까지 니어내니 국 상 감사 다 고지고 흥

우지 마라 우지 마라 산장졸 우지 마라
 국가위의 업서지니 렬강국에 슈치로다
 징병령을 실시 면 설치 번 아니 될가 고지고 흥

놀고가세 놀고가세 각부대신 놀고가세
 귀속말이 비밀 니 다회만찬 미로다
 이 세상은 엇더턴지 일신안락 데일일세 고지고 흥
(하락)

— [시 평론] 란 〈歌謠諷誦〉, 1908.1.21

[나] 저녁을 먹고 흥鏢나서니 흥

9) 최은숙, 《대한매일신보》의 민요 수록 양상과 특성, 《한국민요학》 11집(한국민요학회, 2002), 208~210쪽.

일박 양 저든 날에 봉췌가 웬 일인가 구 대구 흥

양가절 말 말어라 통곡일세 통곡일세

루 년을 존숭 던 대구 샤어 간노 구 대구 흥

(하락)

— [시 평론]란, 〈重陽打令 大邱童謠〉, 1909.1.16

〈歌謠諷誦〉은 서두에서 대한강산의 총체적 위기 상황을 하 님께 호소하는 형식으로 희망이 있을 것임을 밝히고 이어서 각론으로 국채보상 운동의 감격과, 군대해산으로 인한 치욕, 일신안락만을 꾀하는 친일대신들을 풍자하고 있다. 〈重陽打令〉에서 보여주고 있는 현실인식과 정서 또한 〈歌謠諷誦〉과 다르지 않는데, 이렇게 차원이 다른 내용을 품고 있는 각 부분들을 “ 고지고 흥”의 여음구가 질서 있게 분절해내면서 하나의 사안에 대한 정서적 평가를 매듭짓고 있는 점이 이전의 사설과는 사뭇 달라진 방식이다.

[잡보], [시 평론]란 등을 통해 애국 독립가류, 창가, 가사 등의 형식을 갖춘 시사적인 시가를 발표하고 수록해 왔던 《대한매일신보》는 1908.11.29 신문 1면 하단에 [詞藻(조)]란을 마련하고 거의 하루도 빠짐없이 시조를 게재하기 시작한다. 이렇게 해서 《대한매일신보》에 1910년 8월 폐간할 때까지 실린 시조는 모두 389수에 달한다. 여기에서 이제까지 간헐적으로 시도되던 민요의 개작 방식이 한 편의 민요를 고정된 틀로 양식화하고 그에 맞춰 집중적으로 창작 수록하는 방식으로 이루어진다.

3. 흥타령조 시조의 양식적 특징

흥타령조 시조는 1909년 2월과 3월에 29수의 작품이 집중적으로 게재

되고, 4월에 2수, 이후에 산발적으로 3수의 작품이 보인다. 작품 게재의 시간적 간극으로 보아 흥타령조 시조로서 편집진의 의도적 기획에 의해 수록되는 작품은 4월에 실린 독자투고 2수를 포함한 31수로 볼 수 있다. 이를 발표일에 따라 개괄해 보면 다음 표와 같다.

〈표1 흥타령조 시조 발표순 일람〉

연번	발표일	제목	작자	연번	발표일	제목	작자
1	1909.2.9.	逐邪經		18	3.2.	넓겨坂	
2	2.10.	射雉目		19	3.3.	敬和不時肴曲	漁潭散人
3	2.11.	捉狐鷹		20	3.4.	山頭歌	
4	2.12.	雙成禍		21	3.5.	邪不犯	
5	2.13.	猿獵會		22	3.6.	醒捉	
6	2.14.	오骨凍		23	3.7.	莫放士	知我生
7	2.16.	不時肴		24	3.11.	頌祝每日報	月汀生
8	2.17.	不如歸		25	3.12.	蒼海生	知和子
9	2.18.	猿種滅		26	3.13.	敬和每日報猿獵曲	新島玉
10	2.19.	可憐命		27	3.19.	論介學	妓竹葉
11	2.20.	新名堂		28	3.21.	借月光	
12	2.21.	解散藥		29	3.24.	성 병신(국문판)	
13	2.25.	敬和每日報 不時肴曲	海壹生	30	4.6.	莫坐在	韓瞳生
14	2.25.	掃魔經	飲氷生	31	4.22.	占時候	大笠生
15	2.26.	無可奈		32	8.7.	씨름관	
16	2.27.	日落時		33	1910.1.23.	一진狂風	
17	2.28.	初獵		34	2.23.	정신을	

1. 불려지는 속성과 읽히는 속성의 혼재

흥타령조 시조는 [조란의 다른 시조와 마찬가지로 모두 제목이 있고, 3장으로 분행되어 있어, 3장 형식의 장르 인식이 확고했음을 알 수 있다.

(1) 이 燈을 잡고, 호응. 房門을 박차니, 흥.

놀魅넙겨이, 줄 랑 노나, 아.
어리화, 도타, 호응. 慶事가 낫고나, 흥.

— 〈逐邪經〉, 1909.2.9.

(7) 제 만흔 송사리, 호응. 병魚 준치 흥.
日辰을 갈회여, 회 쳐서 먹을까, 아.
어리화, 도타, 호응. 知和者 도쿠나, 흥.

— 〈不時肴〉, 1909.2.16.

흥타령조 시조 형식으로 처음 신문에 게재된 〈逐邪經〉은 을사조약 이후 초대 통감을 지낸 ‘伊藤博文(이토 히로부미)’의 실각과 관련된 소재를 다루고 있고, 〈不時肴〉는 ‘일진회 송병준’을 소재로 하고 있다. 이견의 여지없이 ‘이 燈’, ‘房門’, ‘송사리’, ‘병魚’, ‘준치’는 발음의 유사성을 바탕으로 대상을 회화화하고 풍자하고 있음을 보여주는 시어라 하겠다. 한편 ‘이 燈’은 ‘房門’과 함께 각기 ‘잡고’ ‘박차’는 대상으로 부정적인 물을 비유하는 말로 볼 수 있지만 한편으로는 사악한 ‘놀魅넙겨’을 쫓아내는 밝은 등불의 의미로도 어렵지 않게 해석될 수 있음을 본다.

흥타령조 시조는 주제의식 면에서 일제에 대한 증오, 일진회를 비롯한 친일모리배에 대한 풍자와 비판의 내용이 대부분이다. 당대의 망국적 위기상황에 대한 개탄이 들어있는 측면에서 다른 시조작품들과 크게 다를 바 없지만 다만 당시의 구체적인 시사적 소재가 흥타령조 시조에는 자주 등장한다는 점이 구별되는 점이라 할 수 있다. 이 점은 시사성을 중시하는 문학적 의의를 논하는 대목에서 상세히 다루기로 한다.

學徒야 學徒들아, 學徒責任 무엇인고
日語算術 안다 고, 卒業生을 自處 마쇼

진실노, 學徒의 더 責任은, 爲國思想

— 〈學生指南〉, 1908.12.9.

이 몸이 이 世上에, 草木同腐 고 보면.

上帝의 신 命令, 拒逆 이 아닐손가.

同胞여, 二千萬人 한 몸 되여, 爲國獻忠.

— 〈順天命〉, 1909.3.10.

한편 [조란에 실린 일련의 시조들은 위의 〈學生指南〉, 〈順天命〉과 같이 정형적인 3장 6구 형태에 종장 마지막 마디의 생략이라는 형식을 갖추고 있다. 이러한 형식의 차이점을 들고, 민중적 내용에 형식면에서도 민요의 뒷소리를 가진 흥타령조 사설은 [조란에 실려 있고 시조 3장 형식을 가지고 있는 점만으로는 시조로 보기 어렵다는 견해¹⁰⁾가 있다. 그러나 시조 장르가 정형시라도 자유로운 변화를 내포하는 원리¹¹⁾를 구현하고 있음을 보여주는 사례로 돌려 말하면 수긍하지 않을 수 없을 듯하다. 다만 몇 가지 근거¹²⁾를 확대해석하여 《대한매일신보》 소재 시조가 불리는 가창문학에서 읽히는 독서문학으로 전환했다고 보는 것은 경계되어야 한다고 본다. 개화기 시조에 대한 기존 연구 가운데 큰 흐름은 개화기 시조가 전통 고시조와 다른 근대성을 밝히는 차원의 연구인데, 개화기에 이르러 비로소 문학의 존재 방식이 음악과 분리되고 독자적으로 존립하게 되었다는 논지이다. 특히 《대한매일신보》와 같은 인쇄매체가 읽히는 문

10) 최은숙, 《〈대한매일신보〉의 민요 수록 양상과 특성》(《한국민요학》 11집, 한국민요학회, 2002), 211쪽.

11) 조동일, 〈민요시 운동과 시조부흥운동〉, 제3판 《한국문학통사》 5(지식산업사, 1994), 283쪽.

12) ① 제목을 갖는다는 점, ② 분행, 구두점 등 표기방식, ③ 종장 마지막 마디 생략은 표기법 자체 관습을 존중한 결과로 봄. 류수열, 〈개화기 시조의 전통성과 근대성 연구〉, 《국어교육연구》 4집(서울대 국어교육연구소, 1997), 125~129쪽.

학으로서 시를 가능케 했다는 것이 대체로 일관된 논지인 듯하다. 이런 맥락에서 그 양식적 특징은 노랫말로서가 아니라 읽혀지는 독서물로서의 성격을 밝혀주는 차원에서 해석되게 마련이었다. 이는 타당하고 일리 있는 해석이지만 이러한 거시적 안목은 지나친 보편화의 욕구로 인해 이 시대 글쓰기의 다양한 양식적 의미를 살피기 어렵게 한다. 흥타령조 시조가 바로 이 경우에 해당한다고 할 수 있다. 일도양단으로 나누고 어느 한 쪽에만 편입시키고자 하는 시도는 오히려 대상을 왜곡할 우려가 있는 것이다.

종장 마지막 마디의 생략이 일관되게 나타나는 [조란의 시조는 대표적으로 불리는 가창의 노랫말로서 시조창의 계승을 보여주는 사례가 되기도 하지만, 유장하고 완만한 느낌의 어투를 제거하고 읽히는 문학으로서 있어야 할 것의 없음이 불러오는 긴장감과, ‘爲國思想’, ‘爲國獻忠’이라는 주제로 강렬히 끝맺음으로써 단호하고 힘찬 결의를 담아낼 수 있다는 해석¹³⁾은 모두 의미 있는 지적이라고 하겠다. 이와 같이 《대한매일신보》 [조란의 시조는 불리는 가창문학으로서 성격과 읽히는 독서문학으로서의 성격이 동시에 혼재되어 있고 흥타령조 시조 또한 이러한 속성은 동일하다고 본다.

읽히는 문학으로서의 속성은 인쇄매체인 신문지상에 실려 있는 글이라는 점이 전제가 된다. 활자화된 글의 메시지 전달은 1차적으로 시각적으로 이루어진다.

(12) 날 더워오니, 흐응. 회냄 난다, 흥.

鏗어진 壺進會, 佛手散 먹여라, 아.

어리화, 도타, 흐응. 良民이 되어라, 흥.

13) 김영철 외, 《韓國詩歌의 再照明》(형설출판사, 1984), 542~547쪽.

—〈解散藥〉, 1909.2.21.

(33) 정합방인지, 호응. 假合방인지, 흥.

—진狂風에, 집 썰나가갯네, 에.

고 고, 호응. 二천만 동포야 興.

—〈一진狂風〉, 1910.1.23.

위 시조들에 시어로 쓰인 한자는 본래 글자를 변형시켜 동음이의어를 만들고, 이를 통해서 대상을 풍자하고 새롭거나 전혀 다른 의미로 확장시킨다. 이러한 기능은 시각적으로 읽히는 경우에서만 가능하다. (12)에서 ‘어진 壹進會’를 소생시킬 수 있는 처방으로 解產 전후에 먹는 탕약인 ‘佛手散’을 먹이라고 한다. 물론 ‘佛手散’이 그 불수산이 아님은 자명하다. 일진회는 ‘解散’하는 것만이 ‘良民이 되’는 길이라는 언어유희적 풍자가 들어있다. 읽히는 독서물이 아니고서는 이런 묘미를 얻기는 힘들다. (33) 역시 제목 〈一진狂風〉에 언어유희적 풍자가 작동하고 있다. 1909년 12월 일진회가 주동이 되어 한일합방 건의서를 제출하며 제시한 ‘정합방 정책’을 비난하고 야유하는 내용을 담은 시조다. 이 정책의 내용은 대내적으로는 독립성을 유지하되 대외 관계에서 하나의 국가로 외교를 하지는 견해를 담고 있다. 가히 일진회의 ‘狂風’이라고 이야기 할만하다. 이 소식에 ‘고 고, 호응’ 비통해 하며 ‘二천만 동포’에게 ‘興’은 ‘분격하여 일어나라’는 선동이 되는 것이다. ‘一진狂風’, ‘興’ 등이 읽히는 문학으로서 속성을 보여주는 시어들이다.

이 밖에도 앞서 류수열(1997)이 말한 3장의 분행과 쉽표, 마침표의 구두점 사용 등으로 율격이 외현화된 점도 읽히는 문학으로서의 속성을 보여주는 것이라고 할 수 있겠다. 불러지는 가창문학의 속성은 앞으로 이야기하고자 하는 흥타령조 시조에 대한 주된 내용이 된다.

2 단순화의 원리

‘흥타령’은 당대에 유행했던 대표적인 통속민요로서 대중들에게 널리 불려지는 레파토리였다. 이러한 대중적인 민요조를 바탕으로 사설을 실었는데 그 곡조가 생명력이 있을 것임은 자명하다. 흥타령조 시조군이 보여주는 일관되고 견고한 양식은 노래로서의 속성이 강하게 들어있음을 반증하는데 손색이 없다고 하겠다. 다만 이때의 곡조는 분명 다른 시조들과 또 이전 시대의 가곡창 또는 시조창과도 다른 ‘흥타령’을 기반으로 하는 새로운 곡조인 것만은 분명해 보인다.

- (2) 건넌산 새똥이, **호응**. 공밭출 녹일스제, **호**. [~ , 호응. ~ , 흥.]
 우리 집 솥監이, 눈 썩긋 노나, **아**. [~ , ~ , 아.]
어리화, **도타**, **호응**. 知和者 도쿠나, **호**. [~ , 호응. ~ , 흥.]
 — 〈射雉目〉, 1909.2.10.

‘호응, 흥, 아’의 여음들은 흥타령조 시조 작품 전체에서 고정된 자리에 배치되는 것으로 봐서 이 시조들의 작자로 추측되는 신문 편집진이 사전에 철저히 구상하고 다듬은 결과물임을 알 수 있게 한다. 여기에 종장의 ‘어리화, 도타, 知和者 도쿠나’와 같은 여음구는 정서적 태도를 집약하고 표출하는 표지가 된다. 다음의 표는 흥타령조 시조 종장의 여음구 유형과 변이를 보여준다.

〈표2 여음구 유형과 변이형〉

	해당 작품 연번	종장 변이형
④ ‘어리화, 도타’ 형 - 총 21수	1,2,3,5,6,7,9,10,12,13, 16,17,21,22,23,24,25, 26,27,31,32	어리화, 도타, 호응. 慶事가 낮고나, 흥.(有意句) 어리화, 도타, 호응. 知和者 도쿠나, 흥. 어리화, 도타, 호응. 知我者 도쿠나, 흥. 御李花, 도타, 호응. 志和者 도쿠나, 흥. 구지군, 호응. 成禍가 네로다, 흥.

㉞ ‘구지구’ 형 - 총 13수	4,8,11,14,15,18,19,20, 28,29,30,33,34	愛求大求, 흥. 어서나 빌너라, 흥. 구 구, 흥. 정신 좀 차려라, 흥. 고 고, 흥응. 二천만 동포야 興.
-------------------------	------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------

홍타령조 시조의 양식적 특징을 대표하는 종장 여음구의 유형은 표2와 같이 크게 두 가지 유형으로 나뉜다. ‘어리화, 도타’ 형은 총 21수의 작품에서 나타나는데 주로 일제와 친일파 세력을 노래의 대상으로 하여 희화화하거나 풍자 비판하고 적대감을 드러낸 뒤에, ‘쾌재의 정서’ 나 ‘야유의 정서’가 종장의 여음구와 ‘흥’에 들어 있는 유형이다.

(3) 南山 九尾狐, 흥응. 別造化 부릴스 제, 흥.

우리집 보라 , 그 여호 잡노나, 아.

어리화, 도타, 흥응. 知我者 도쿠나, 흥.

— 〈捉狐鷹〉, 1909.2.11.

(32) 遼東七百里, 흥응. 너른 들에, 흥.

씨름판 세라고, 공론이 난다네, 예.

어리화, 도타, 흥응. 知和者 도쿠나, 흥.

— 〈씨름판〉, 1909.8.7.

(3)의 표면적 의미는 ‘南山 九尾狐’로 표상된 적대세력의 준동을 ‘우리집 보라’의 활약으로 제압한다는 내용이다. 별조화를 다 부리는 구미호를 잡는 보라라니 이 얼마나 통쾌한 일인가. 그러나 구미호는 남산 밑에 사는 일제의 상징인 통감을 의미하는 걸로 볼 때 이는 현실에서 실현된 일을 의미하는 것이 아닌 실현되기를 바라는 강렬한 소망의 표출이다. 이렇게 보면 종장 여음구와 ‘흥’의 정서는 단순히 ‘쾌재의 정서’로

읽히지는 않는다. 마지막 마디에 자리한 ‘흥’은 이 노래의 의미가 시대현실의 맥락 속에 있는 청자와 만나 다층적인 파장을 일으키며 고정되지 않은 정서를 구성한다고 하겠다. 이 때 ‘흥’은 순수한 흥취이기도 하고, 야유이기도 하고, 조소가 될 수도 있다.

(32)의 ‘흥(興)’의 정서 또한 복합적이다. ‘遼東七百里’ 너른 들을 놓고 별이는 씨름판은 우리(화자나 청자)의 씨름판은 아니다. 본래는 우리의 땅(간도)인데 이를 놓고 우리는 끼어들 자리도 없이 ‘공론’이 난다고 한다. 사정이 이러하니 종장의 여음구가 다른 노래에서와는 달리 매끄럽게 매듭짓지 않고 ‘어리화, 도타, 호應 / 知和者 도쿠나, 興’ 한다. ‘호應’에 의도적으로 의미가 읽히지 않는 한자어를 배치하고 ‘興’으로 마무리 지은 정서는 그들만의 씨름판에 대한 야유이자 스스로에 대한 헛헛함 그리고 한가닥 자존심으로 일어서길 바라는 정서가 복합적으로 내재하고 있는 것으로 보인다.

이와같이 ‘어리화, 도타’ 형은 부정적 대상에 대한 풍자와 비판을 담고 노래속에서나마 소망하는 바가 실현됨을 드러내는 ‘쾌재’의 정서로 보여준다고 하겠다.

다음으로 ‘구지구’ 형은 총 13수의 작품에서 나타나는데 ‘비탄과 안타까움’의 정서가 종장의 여음구와 ‘흥’에 들어 있는 유형이다.

(4) 박망치 소리가, 호응. 쪽 끈 어지더니, 흥.

증치 소리가, 쏘 요란 구나, 아.

구, 지구, 호응. 雙成禍로구나, 흥.

— 〈雙成禍〉, 1909.2.12.

답답하고 애가 타는 뜻대로 되지 않는 일 따위를 말히는 성화(成火)의 한자를 의도적으로 성화(成禍)로 표시해서 귀찮고 답답한 일에서 화를 부

르는 일로 부정적 형상을 더 강렬히 표현하여 ‘박망치 소리’, ‘증치 소리’를 종장 여음구 ‘ 구, 지구, 호응, 雙成禍로구나, 흥.’에 담아 비탄의 정서를 드러내 보이고 있다. 부정적 소리로 형상화된 ‘박망치, 증치 소리’가 표상하는 바는 무엇인가? 같은 날짜인 1909.2.12. [시 평론]을 살펴보면 어렵지 않게 그 의미를 추론해 볼 수 있다.

(……)

▲ 구난방이란 말이 속담에도 커 신문공필 막으라고 좌 우
분주 니 비루 못 쫓 가 신문 보 금으로 일신보양 다더니 신
문론박 엇지 아나 잘 고 린 키 민영회의 로다

▲ 군슈노릇 세에 성 혈어 아 먹고 관찰 로 잇슨 후에
씩지 획 터니 황상폐하 거동시에 일본기를 안 든다고 슈창학교 폐지
코져 학대의게 보고 니 돈 잘 먹고 포학키 박 양의 로다

▲ 원통 고 흐도다 대한 오 이턴디에 몇사 의날 바 종사
령 흔들니니 돌 닷고 모 동지섯 북풍인들 이와 치 굉장 까
문명시 언제 만나 더 악풍을 모피 고 태평곡을 불너 볼까

— [시 평론], 1909.2.12.

생략된 앞부분에는 이와 같은 문체로 차례로 송병준, 조중응, 여규형이 민영회와 박중양의 행태와 함께 ‘참독(慘毒) 날 바 ’으로 고발되고 있다. (4)의 시조 <쌍성화>의 ‘박망치 소리’, ‘증치 소리’는 다른 아닌 이들의 ‘참독(慘毒)한 날 바 ’으로 비통한 울분의 정서를 불러일으키는 것이라고 할 수 있다.

이상과 같이 종장의 여음구는 《대한매일신보》 소개 흥타령조 시조를 크게 ‘어리화, 도타, 흥’의 정서와 ‘ 고지고, 흥’의 정서로 양분하며 흥타령조 시조를 단순한 형태로 양식화하고 있다.

3. 참여 동화의 원리

흥타령조 시조가 민요 흥타령의 곡조와 무관치 않을 거리는 추측을 해 본다면 그 가창방식 또한 민요의 그것과 비교해 보는 것은 의미있다 하겠다. 흥타령조 시조를 민요의 가창 방식에 따라 살펴보면 전형적인 선후창 방식으로 볼 수 있다. 선후창은 후렴이 있는 민요를 부르는 가장 보편적인 방식으로 먼저 한 사람이 사설을 부르면 이어서 나머지 사람들은 후렴을 부르는, 곧 메기고 받는 형식으로 노래하는 것을 말한다. 이때 선창자는 반드시 한 사람인데 비해 후창에는 여러 명이 함께 참여하는 것이 일반적이다. 그러므로 선후창의 구연은 선창자에 의해서 주도되고, 후창자는 그 구성원의 수와 관계없이 선창자를 돕는 보조적 위치에 서게 되는 것이다.¹⁴⁾

이렇게 보면 흥타령조 시조의 종장은 선창의 메기는 소리에 호응하는 후창의 받는 소리와 유사한 성격을 지님을 알 수 있다.

민요의 후렴은 선창자의 흥을 돋구어 주고, 선창자에 대한 심리적인 지지와 격려를 표현한다. 노동요의 경우, 후렴은 구연현장에 있는 사람들이 일체감을 가지고 호흡을 같이하여 주어진 과제를 해낼 수 있도록 돕는 기능을 한다. 이렇게 후렴을 부르는 행위를 통해, 구연 현장에 있는 사람들은 심리적인 유대감을 형성하고, 나아가 구연의 주체로 참가하게 된다.¹⁵⁾ 심선옥(2002)¹⁶⁾은 이러한 민요 후렴의 기능을 전제로 〈아르랑타령〉(《대한매일신보》, 1907.7.28), 〈心丹歌〉(안창호, 《대한매일신보》, 1908.2.12)가 민요의 후렴을 사용하고 있어 가창자(독자)들의 흥을 돋구고 정서적

14) 김태곤 외, 《한국구비문학개론》(민속원, 1995), 214~215쪽.

15) 강동학, 《한국 민요의 현장과 장르론적 관심》(집문당, 1996), 33~34쪽.

16) 심선옥, 〈애국가뭉기와 1910년대 '민요조 시가'의 양상과 근대적 의미〉, 《민족문화사연구》 20호(민족문화사학회, 2002), 38~39쪽.

인 일체감을 형성하는 역할을 할 뿐만 아니라 때로 심미적 형상화에 영향을 미치기도 한다고 보았다.

〈표3 흥타령조 시조의 소통 구조〉

이러한 관점은 흥타령조 시조의 작자-독자간 소통 구조를 이해하고 양

소통 구조 양상			
초장	선창	화자	대상의 행위·상황 제시
중장			
종장	후창	청자	정서의 집약적 표출

식적 특징을 규명하는 데 유용함으로 이를 원용하여 분석하고자 한다.

작자-독자간 소통 구조는 텍스트 내적으로는 화자-청자간의 소통 구조의 드러나는데 이를 도시화하면 위의 표3과 같다. 초장과 중장은 화자가 선창으로 먼저 노래의 대상, 즉 부정적 세력의 행위나 시대적 민족적 위기 상황 등을 제시하면 종장에서 청자는 ‘어리화, 도타’ 형이나 ‘구 지구’ 형의 정서로 단순하게 집약하여 표출하고 ‘흥’을 덧붙여 선창의 화자와 정서적 일체감을 형성하게 되는 것이다.

(5) 압집 형님아, 흥응. 뒤스집 동 아, 흥.

원숭이 잡으러, 더 섬 갈까나, 아.

어리화, 도타, 흥응. 知和者 도쿠나, 흥

— 〈猿獵會〉, 1909.2.13.

(7) 쟈 만흔 송사리, 흥응. 병魚 준치 흥.

日辰을 갈희여, 회 처서 먹을까, 아.

어리화, 도타, 흥응. 知和者 도쿠나, 흥.

— 〈不時肴〉, 1909.2.16.

‘원숭이 잡으러’ 가자고, ‘송사리’, ‘병魚’, ‘준치’ ‘日辰을’ ‘회 처서 맥’ 자는 화자의 선창은 청자의 단순하고도 명쾌한 호응인 ‘어리화 도타, 호응, 지화자 도쿠나, 흥’ 의 후창으로 이어져 주체 서로의 흥을 돋우고 지지함으로써 현실에서의 열패감과 상처를 딛고 이 가창에 참여하는 구성원 모두가 일체감과 연대의식을 얻게 되는 것이다.

선후창의 가창 방식은 구성원 모두가 가창에 참여할 때 성립되는 노래 형식이다. 작자가 선창의 자리인 초·중장에 화자를 통해 목소리를 드러내면, 독자대중은 후창의 자리인 종장에서 선창에 호응하는 청자의 몫으로 자연스럽게 구조화된다. 그러기에 이러한 구조는 신문의 독자대중들이 청자와 동일시되어 가창의 주체로 의식하도록 해주며, 동일한 정서적 반응에 자연스럽게 참여시켜 이들이 심리적으로 일체감과 연대감을 갖도록 해준다.

〈猿獵會〉, 〈不時肴〉에 대해 독자들이 화답하여 투고한 작품들¹⁷⁾의 존재는 많은 독자대중들의 호응과 참여가 자연스럽게 일어나고 있음을 보여준다.

초·중장에서 선창의 사설이 내용에 따라 다양한데 비해서 종장의 후창, 여음구는 크게 두 가지 유형으로 단순하게 정서를 집약하여 표출할 수 있는 것이 이러한 소통 구조를 더욱 원활하게 만들어내는 요소가 된다.

즉 이같이 ① 종장의 여음구가 단순하게 집약된 정서의 표출로 양식화되고 ② 민요의 가창 방식으로 양식화한 소통구조는 ㉠ 독자대중들을 주체적으로 텍스트에 참여하도록 유도하고, ㉡ 일체감을 갖도록 하는 동시

17) 〈敬和每日報猿獵曲〉(新島玉, 1909.3.13.), 〈敬和每日報不時肴曲〉(海壹生, 1909.2.25.), 〈敬和不時肴曲〉(漁潭散人, 1909.3.3.).

에 화자와 청자를 하나로 묶어주는 동화의 구실을 하게 하는 것이다.

4. 홍타령조 시조의 담론 기능

1. 공론장 기능의 강화

4면으로 발행되던 《대한매일신보》에 홍타령조 시조가 게재된 지면은 1면 좌측 하단에 배치된 [조란이다. 1면은 신문의 얼굴과도 같은 지면으로 《대한매일신보》는 대체로 제호 아래 “론설-외보-잡보- 조-광고”의 순으로 게재되었다. 오른쪽에서 왼쪽으로 세로쓰기 되었으며 제호 아래 5단으로 편집되었는데, 고정된 크기로 배치된 것은 아니지만 그 순서가 뒤바뀌지는 않았다. [론설]이 항상 첫머리에 고정 배치되었고, [외보]와 [광고]는 간혹 빠지기도 하여, 1면은 [론설]-[잡보]- [조를 중심으로 배치됨을 알 수 있다. 2면은 “잡보-시 평론” 순으로 게재되었고, 4면은 대부분 광고로 채워졌다.

그런데 1면의 [조란에 게재된 정형시 시조 3장이 차지하는 분량은 거의 일정하였고, 특히 홍타령조 시조는 일정한 틀을 갖춘 양식화된 글이었으므로 1면 좌측 하단에서 고정적으로 게재될 수 있었다.¹⁸⁾

여기서 우선 필자는 논의의 진전을 위해 가설을 세우고자 한다. 첫째, 홍타령조 시조가 실린 [조란이 총 4면을 발행한 신문 지면 구성상 매우 중요하고 시선을 잘 끄는 위치라는 점과 둘째, 1면의 중요 지점에 시조를 배치한 것은 시조에 부여한 역할을 의식한 편집진의 의도적 기획이었을 것이라는 점이다. 이 가설을 설득력있게 입증한다면 [조란의 시조에 기대한 역할과 실제 기능을 규명하는 소득을 얻게 될 것이다.

18) 1909년 2월~4월까지 31수의 홍타령조 시조는 3편(3.21./3.24./4.6.)을 빼고는 모두 광고 없이 맨 하단 좌측에 고정 배치되었다.

인간의 시각적 주의¹⁹⁾는 크게 자극에 의해 유발된 것과 지각자 본인에 의해 유발된 주의가 있는데, 자극의 주요 요인으로 크기, 색, 대조, 특이함, 움직임(변화), 고립이나 분리, 구도에 의한 배치 위치 등에 의한다. 그런데 이러한 기존 연구는 최근의 변화되고 다양한 매체를 대상으로 한 연구이기 때문에 앞서 가설에 대한 증명에는 큰 도움을 주지 못한다. 다만 구도에 의한 배치 위치가 중요한 요인인 것만은 틀림없는데, 당대 사람들에게 《대한매일신보》의 지면구성에서 어떤 위치가 더 자극적이고 시선을 주로 끌는지를 증명할 길은 요원하다. 그래서 소박한 경험적 추론으로 논의를 진전시켜 그 의미를 찾아가고자 한다.

세로쓰기, 오른쪽에서 왼쪽으로 읽는 구조에서 처음과 대각선으로 이어지는 왼쪽 하단은 1면의 마지막 부분이기도 하여 시선의 중요한 위치가 될 것으로 짐작된다. 《대한매일신보》 1면에 종종 사고(광고)가 나타날 때는 시조가 오른쪽으로 밀리고 그 자리에 사고가 실리는 것도 이런 이유 때문이라고 볼 수 있다.

또 흔히들 신문읽기에서 1면의 머릿기사 다음으로 시선을 끄는 것이 어디냐고 했을 때 만평이나 네칸 만화를 드는 데 주저하지 않는데, [조란의 시조는 이 같은 만평이나 네칸 만화와 여러 면에서 닮았다. 고정된 배치를 갖고 있고, 다른 글 양식에 비해 단숨에 메시지를 파악할 수 있게 하는 짧은 양식, 희화적 언어 장치와 그로 인한 언어예술적 재미 등이다. 무엇보다도 신문의 다른 지면에서 다뤄지는 중대한 시사적 사건에 관한 메시지를 함축적으로 담고 있다는 점이다.

(11) 尊嚴咫尺에, 호응. 칼 썩던 逆賊놈, 흥.

19) 임종원 외, 《소비자행동론》, 경문사, 2002. 김태용, 〈신문만평 독자의 시선 움직임과 해독에 관한 연구〉, 《한국언론학보》 50권 3호(2006), 238~239쪽에서 재인용.

軍器署 다리목, 제 名堂이라, 아.

구지구, 호응. 송사리 成禍라, 흥.

— 〈新名堂〉, 1909.2.20.

(11)은 일명 ‘송병준 拔劍事’라 하는 사건을 다루고 있는 시조인데, 순종이 평양으로 순행하는 기차 안에서 내무대신 송병준이 술에 취해 궁녀를 희롱하고, 제지하는 시종무관과 칼을 빼들어 충돌하고 추태를 부린 일이 있었다. 초장은 이러한 사건과 상황을 직접적으로 압축해 제시하고, 중장은 각계각층의 비난을 모아 송병준의 탄핵이 마땅함을 형장으로 쓰이던 ‘軍器署 다리목’의 지명을 제시하여 함축적이면서도 명료하게 메시지를 전달하고 있다. 그러나 이 시조만으로는 사건의 전후 자세한 내막을 알 도리가 없다. 따라서 이에 대한 궁금증을 해소하고 텍스트의 의미를 구성해 내기 위해서 독자들은 ① 독자 상호간 문답이나 ② [잡보]란이나 [시 평론]란 등의 다른 지면의 글을 상호텍스트적으로 탐독함으로써 그 의미를 구성해낼 수 있게 된다.

▲ (……) 독 붓을 썩여 송병준의 전후죄상 력력기록 여다가 세
계만국 의리가로 변 보게 여 볼까 (……) 송병준아 말 드르라 임군 업
너의 심장 존엄디에 칼을 썩여 기탄 업시 충돌 고 외국에 왕 며
막 국법 멀시 니 너의 죄가 여 이라 (……)

— [시 평론], 1909.2.21.

▲ 근일정형 혀 보니 송병준의 발검 로 큰 문데가 되엇 각사회
를 볼지라도 이 공론이 분운 고 려항간에 우부들도 서로 이 말 썩이로다
한국인의 군 상 이로 좃쳐 알너니와 과단력이 업섯스즉 그 결과가 엇
덜 지 (……) ▲ 막 존엄 지 딩 일개쇼인 역적되야 즉점으로 범죄 은

처음 잇 일이로다 이런 번을 당 여서 정당 조처 못 고야 국권회복 엇
지 까 번주의 지어다

— [시 평론], 1909.2.26.

2.21.의 [시 평론]은 송병준의 한 사람의 전후 죄상을 특집으로 다뤄 '일진회 조직' 하여 '광언망설' 한 죄에서부터 '발검사' 의 죄상까지 날 날이 드러내 탄핵을 주도하고 있다. 2.26.의 [시 평론]은 한결음 더 나아가 송병준을 탄핵하는 '대한협회', '십삼도 유', '츄원의 관리' 등 '각 사회' 의 활동을 열거하고 '유시무종' 하지 않기를 바란다는 논지로 여론을 환기시킨다. [시 평론]의 글뿐 아니라 다음의 시조 또한 같은 맥락의 사건을 소재로 함으로써 의미구성에서 상호 긴밀한 연관을 갖게 된다.

(18) 송아치 괴변이, 호웅. 업서를 지더니, 흥.

박아치 싸흠이, 쏘 겨 낫고나, 아.

구지구, 호웅. 독갑이판일세, 흥.

— 〈넓겨坂〉, 1909.3.2.

송병준의 '괴변' 이 없어지니 이제 그 자리에 매국노 박제순이 나타나서 '독갑이판' 과 같다는 한숨이다. 흥타령조 시조에 유난히 송병준을 비유하여 풍자하는 시조가 많은 것은 흥타령조 시조가 신문에 집중적으로 게재되는 시기에 그가 내무대신의 자리에 있었고 그의 행적 자체가 일진회와 더불어 망국적 행위로 여론의 지탄을 받았기 때문인 것으로 보인다.

흥타령조 시조가 다루는 소재는 이렇게 구체적 사건에 기반한 시사적 소재가 훨씬 많은 데 비해 《대한매일신보》 소재의 일반 시조는 애국계몽이나 민족적 각성과 같은 원론적 수준의 계몽 담론을 담고 있는 경우가

많다.

功名도 니즌 요, 富貴도 니 노라.
九曲肝腸 친 마음, 國權回復 쏜이로다.
同胞 , 斷斷壹心 변치 말고, 나를 조쳐.

— 〈壹心經〉 壹心生, 1909.3.27.

이 몸이 어 어, 百千萬番 다시 어.
白骨이 塵土 되고, 그 塵土가 쏜 變 도.
못 變 리, 壹片丹心, 친 마음, 爲國雪恥.

— 〈雪恥心〉, 1909.5.2.

〈壹心經〉과 〈雪恥心〉에서 각각 ‘國權回復’과 ‘壹片丹心の 爲國雪恥’는 바로 애국계몽과 민족적 각성의 일반적 계몽담론을 보여주는 사례가 된다.

이렇게 흥타령조 시조는 ① 1면 하단에 고정 배치된 [조란에 게재되어 ② 구체적이고 시사적 사건을 다룸으로 해서 여론을 환기하고 ③ 다른 지면의 글로 시선을 이끄는 정보의 연결 관문의 역할을 수행함으로써 흥타령조 시조가 애국계몽 담론의 공론장으로서 《대한매일신보》의 기능을 강화하는 데 기여하고 있는 것이다.

2 공적 감정의 내면화 촉진

대중적으로 널리 향유되던 민요를 수용 양식화하여 신문 시조로 거듭난 흥타령조 시조는 독자대중들에게 단순하면서도 익숙한 고정된 틀을 제공함으로써 애국계몽의 사실을 효과적으로 전파해 낸다. 흥타령조 시조에는 신문에 실린 작품에 호응하여 독자투고로 이어져 다시 신문에 계

재되는 작품이 10수가 있다. 양적으로 그렇게 많다고 할 수는 없지만 두 달 여 동안 집중적으로 게재되는 34수의 흥타령조 시조 안에서 10수가 독자 투고작이라고 한다면 신문과 독자간의 소통 양상과 그 호응도 등을 살펴보는 데 의미가 있다고 본다.

(7) 제만흔 송사리, 호응. 병魚 준치 흥.

日辰을 갈회여, 회 쳐서 먹을까, 아.

어리화, 도타, 호응. 知和者 도쿠나, 흥.

— 〈不時肴〉, 1909.2.16.

(13) 못된 송아치, 호응. 응두이 썰 낫네, 흥.

屠牛한 불너서, 鑊 내여 주어라, 아.

어리화, 도타, 호응. 肉膾를 처라, 흥.

— 〈敬和每日報不時肴曲〉, 海壹生, 1909.2.25.

(19) 병스술 준스술, 호응. 다 진 , 흥.

회안주 남어서, 鑊는 나노나, 아.

구지구, 호응. 살스방문 네 업다, 흥.

— 〈敬和不時肴曲〉, 漁潭散人, 1909.3.3.

위의 시조들은 〈不時肴〉라는 제목의 원곡과 이에 호응하여 화답하는 독자 투고작들이다.

송병준을 비롯한 일진회 무리를 지탄 풍자하고 이들을 물리치고자 하는 소망이 음운의 유사성을 바탕으로 하는 발상으로 드러나고 있다. 동일한 풍자 대상에 동일한 주제의식을 동일한 발상으로 변주한 어휘들, ‘송사리’ - ‘송아치’, ‘병魚 준치’ - ‘병스술 준스술’. 마치 민요의 ‘사설분

담식 교창' 을 하는 듯 닮은 꼴로 변주되어 나타나고 있다.

이 시대 시가들이 추구하는 효용적 관점에서 보아도 애국계몽의 담론을 이루는 다양한 양식의 글 가운데 이렇게 독자의 호응을 끌어내는 홍타령조 시조의 구조는 많은 시사점을 준다. 이 점에 대해서는 최남선이 1909년 《소년》지에서 시도한 '신체시가 대모집'의 실패한 결과가 잘 말해주고 있다. “어수(語數)와 구수(句數)와 제목은 수의(隨意)로 하고 아무 조록 순국어로 하고 어의가 통(通)키 어려운 것은 한자를 방부(傍付)함도 무방”하다는 등의 조건을 붙인 신체시가 모집은 두 차례의 광고에도 불구하고 투고 작품을 전혀 얻지 못하였다.²⁰⁾ 당대의 독자들에게 최남선이 내세운 신체시는 낯설고 생소했을 뿐만 아니라, 계몽의 사실 속에 독자가 들어설 참여의 공간이 마련되지 않음으로 해서 결국 독자와의 거리를 좁히지 못한 것이다.

반면에 홍타령조 시조가 갖추고 있는 고정된 틀과 단순한 구조는 독자들의 참여를 유도하고 효과적으로 공적 감정을 내면화시킨다는 것을 위의 시조들은 잘 보여주고 있다. 즉 대중적 민요를 시조 3장 형식에 수용하여 그 정서적 반응을 단순화시키고 독자들을 청자의 자리에 참여케 하는 구조로 양식화함으로써 홍타령조 시조는 애국계몽이라는 공적 감정의 내면화를 촉진하게 되는 것이다.

5. 맺음말

이상에서 《대한매일신보》 소개 홍타령조 시조에 대한 양식적 특징을

20) 한계진 외, 《한국 현대시론사 연구》(문학과 지성사, 1998), 25쪽.

고찰하여 수용자인 신문독자 대중과의 소통 양상을 살피고 구조의 원리를 밝힘으로써 신문매체라는 새롭고 독특한 배경 위에서 시조가 대중들에게 어떻게 다가서고 어떤 기능을 수행하며 존재했는지를 살펴보았다.

100여 년 전 《대한매일신보》 시대는 이 땅의 사람들에게 결코 일어설 수 없을 것 같은 무게의 절망을 안겨주던 시대였을 것이다. 신문 매체에 대한 수용방식이 오늘날과는 달랐을 시대에 《대한매일신보》는 독자대중들의 지지와 호응 속에 자주독립과 애국계몽의 담론을 다양한 시가양식을 통해 전파했다. 민요 사설의 개작과 민요의 수용은 대중계몽을 위한 신문편집진의 철저한 기획에 의해서 이루어지고, 다양한 시도의 과정에서 흥타령조 시조의 양식이 탄생하게 된다.

흥타령조 시조는 신문매체라는 새로운 매체를 통해 등장하면서 시각적으로 읽히는 문학으로서의 속성을 보이게 된다. 그러나 이런 이유로 시조에서 완전히 가창이 분리되었다거나 불려지는 노랫말로서의 속성을 벗어났다고 보기는 어렵다. 오히려 전통 시조의 3장 형식에 ‘흥타령’이라는 민요의 속성을 수용하여 종장에서 ‘어리화, 도타’, ‘구지구’와 같은 여음구를 통해 정서를 단순하게 집약하여 표출하는 가창의 성격이 강한 양식적 틀을 마련한다. 민요의 가창 방식으로 양식화한 소통구조는 독자대중이 후창의 자리인 종장에서 선창에 호응하는 청자의 역할에 참여하도록 구조화된다. 이러한 흥타령조 시조의 양식적 특징은 독자대중들을 주체적으로 텍스트에 참여하도록 유도하고, 일체감을 갖도록 하는 동시에 화자와 청자, 즉 신문과 독자대중을 하나로 묶어주는 동화의 구실을 하게 되는 것이다.

이로써 흥타령조 시조는 1면 하단에 고정 배치된 [조란에 게재되어, 여론을 환기, 결집하는 정보의 연결 관문 역할을 수행함으로써 공론장으로서 신문매체의 기능을 강화하는 데 기여하게 되는 것이다.

그러나 이러한 흥타령조 시조의 특성과 가치의 규명에도 불구하고 본

연구는 《대한매일신보》라는 매체에 한정된 시 공간적 제약에 매여 좁은 시야의 한계를 감추기 어렵다. 이를 넘어서기 위해서는 동시대의 타 매체, 그리고 개화기라는 시대에 대한 보다 넓은 시야의 확보가 필연적이다. 이를 통해 시조문학의 전통 고전문학이라는 위상에 걸맞는 다채로운 문학예술의 층위를 확보하는 데 기여할 수 있을 것이다. ■

참고 문헌

《大韓每日申報》

강명관·고미숙 편, 《근대 계몽기 시가 자료집》, 대동문화연구원, 2000.

강등하, 《한국 민요의 현장과 장르론적 관심》, 집문당, 1996.

국사편찬위원회, 《한국사 46-신문화 운동 II》, 2000.

권오만, 《개화기시가연구》, 새문사, 1989.

김영철 외, 《韓國詩歌의 再照明》, 형설출판사, 1984.

김태곤 외, 《한국구비문학개론》, 민속원, 1995.

김태용, 〈신문만평 독자의 시선 움직임과 해독에 관한 연구〉, 《한국언론학보》 50권 3호, 2006.

류수열, 〈개화기 시조의 전통성과 근대성 연구〉, 《국어교육연구》 4집, 서울대국어교육연구소, 1997.

심선옥, 〈애국계몽기와 1910년대 ‘민요조 시가’의 양상과 근대적 의미〉, 《민족문학사연구》 20호, 민족문학사학회, 2002.

임종원 외, 《소비자행동론》, 경문사, 2002.

장성남, 《대한매일신보》 소개 패러디 시조 연구, 《한국언어문학》 42집, 한국언어학회, 1999.

_____, 《대한매일신보》 시가의 존재양상과 주제표출 방식, 대전대학교 박사논문, 2005.

정진석, 《한국언론사》, 나남, 1990.

- 조동일, 제3판 《한국문학통사》 5, 지식산업사, 1994.
- 채행석, 〈개화기 시조 연구〉, 조선대학교 박사논문, 1993.
- 최은숙, 《대한매일신보》의 민요 수록 양상과 특성, 《한국민요학》 11집, 한국민요학회, 2002.
- 한국언론사연구회, 《대한매일신보 연구》, 커뮤니케이션북스, 2004.
- 한계전 외, 《한국 현대시론사 연구》, 문학과 지성사, 1998.

19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용에 대하여

이상원(조선대)

1. 머리말

〈고산구곡가〉의 후대적 수용은 좀 특별한 데가 있다. 창작 이후 약 1세기 가까이 전혀 정체를 드러내지 않던 〈고산구곡가〉는 17세기 말 우암 송시열(1607~1689)을 중심으로 한 노론계 문인들이 《고산구곡첩》을 제작함으로써 비로소 세상에 다시 모습을 드러내게 된다. 이후 〈고산구곡가〉는 두 갈래로 나뉘어 수용되고 있다. 하나는 가집을 통한 수용으로, 18세기 중반 《청구영언》(장서각본)과 《해동가요》에 수록된 이후 대부분의 주요 가집들에 이 작품이 수용되고 있다. 다른 하나는 시화첩(詩畫帖) 또는 시화병(詩畫屏)의 형태를 취한 수용이다. 전자가 여향 가객들과 밀접한 관련을 맺고 있다면, 후자는 특정 사대부 또는 사대부 그룹과 깊은 관련을 맺고 있다. 이 중 특별한 의미를 갖는 것은 후자라 할 수 있다.

17세기 말~18세기 초 노론계 문인들의 《고산구곡첩》 제작을 계기로

조선후기 사대부 사회에서는 〈고산구곡가〉와 〈고산구곡도〉가 결합된 시화첩 또는 시화병이 유행처럼 번지게 된다. 이런 현상은 율곡 이이와 〈고산구곡가〉가 갖는 상징성에 기인한 것이다. 즉 조선후기 집권 세력이었던 서인들은 주자에게서 끊어진 도맥(道脈)이 조선의 율곡에게 이어진 것으로 인식하였으며, 이에 따라 율곡이 창작한 〈고산구곡가〉는 조선 도맥의 새로운 창출이라는 상징적 의미를 갖는 것으로 이해되었기 때문이다. 한편 〈고산구곡가〉와 〈고산구곡도〉가 결합된 시화첩 또는 시화병이 서인계 사대부들 사이에서 널리 유행하게 되면서 이를 정치적으로 활용하고자 하는 시도가 나타나게 되었다. 19세기 초반 안동김문에 의해 제작된 《고산구곡시화병》이 그 대표적 사례라 할 수 있다.

필자는 선행 연구를 통해 17세기 말~18세기 초 노론계 문인들이 제작한 《고산구곡첩》과 19세기 초반 안동김문에 의해 제작된 《고산구곡시화병》을 대상으로 그것이 갖는 의미를 상세히 논한 바가 있다.¹⁾ 여기서는 이런 일련의 작업을 바탕으로 19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용에 대해 고찰하고자 한다.

2. 19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용

19세기 후반 화서학파의 대표적 인물인 중암(重菴) 김평묵(金平默, 1819~1891)과 성재(省齋) 유중교(柳重教, 1832~1893)는 각각 〈고산구곡가〉 수용과 관련된 글과 책을 남겼다. 이 가운데 우선 김평묵의 글부터 보기로 한다.

1) 〈조선후기 〈고산구곡가〉 수용 양상과 그 의미〉, 《고전문학연구》 제24집(한국고전문학회, 2003). 《〈고산구곡시화병〉의 구성상 특징과 소재 시문에 대한 검토》, 《국제어문》 31집(국제어문학회, 2004).

율곡 선생의 〈고산구곡가〉는 우리말로 표현한 것이어서 나라 안에 유행할 수는 있어도 천하에 유행할 수는 없었다. 우재 선생이 이것을 병으로 여겨 중국의 글로 번역한즉 전이하다. 또한 압운을 얻지 못한 것은 끝내 흠이라 할 수 있으나 다만 노래한 바의 뜻이 진실로 주부자의 〈무이도가〉와 더불어 서로 표리를 이문즉 이 때문에 그것을 덮을 수는 없다. 우옹이 이미 이 노래를 번역하였고 또한 봉우 문인으로 하여금 번갈아 〈도가〉에 차운하게 하니, 그 말이 문채가 있고 그 행함이 가히 고원하다 하겠다. 현종·숙종 연간에 조정의 숭유(崇儒)와 우문(右文)에게 의뢰하였으니 그 사우(師友)의 성함과 도술(道術)의 밝음이 곧 이 기록으로 또한 상상해볼 수 있다. 이에 가만히 마음에 새겨두고 잊지 않았다.

영조대왕께서 일찍이 관찰사에게 명하시어 석담서원을 그려 올리게 하였고, 정조대왕에 이르러서도 또한 명하시어 이 구곡을 그려 올리게 하셨다. 이에 사대부들이 왕왕 모사하여 병풍첩으로 만들어 집에 보장(寶藏)하였다. 대개 송정(崇禎)²⁾ 이래 천지가 번복되고 만국이 망하였으나, 동한(東韓) 한 구역이 오히려 황조의 옛 문장과 낙건(洛建)³⁾의 가르침을 지킬 수 있게 되었음은, 음이 쌓인 아래에서 양의 덕이 밝게 드러나는 것과 같음이 있으니 이 같은 일이 그렇게 한 힘이다. 오호라, 세월이 얼마나 지났다고 학문에 힘쓰고 도를 강론하던 집, 풍속이 시를 읊조리며 돌아가던 땅이 완전히 잡초가 무성하여 금수가 이르게 되었도다! 벗 이문중(李文仲)이 이 첩을 기록하여 보내오니 오래도록 탄식하다가 깨닫지 못하는 사이에 마음이 뜨거워져 이에 왼쪽에 기록한다. 송정 다섯째 정축(1877년) 삼월 기망에 후학 청성(淸城) 김평묵(金平默)은 쓴다.⁴⁾

2) 송정은 명나라 의종(毅宗, 1628~1644)의 호다.

3) 程朱學派를 가리킴. 정호·정이 형제가 낙양 사람이며, 朱子가 복건성 사람이므로 일컬음.

이 글은 김평묵이 《율곡이선생고산구곡가첩》을 보고 그 뒤에 쓴 것이다. 김평묵에게 가첩을 보낸 이문중은 금계(錦溪) 이근원(李根元, 1840~1918)⁵⁾이다. 그는 화서(華西) 이항로(李恒老, 1792~1868)의 양대 제자인 김평묵과 유중교의 문하를 출입하다가 1886년부터 시작된 심설논쟁으로 화서학파가 김평묵 계열과 유중교 계열로 양분된 이후에는 유중교 계열에 속했던 인물이다.⁶⁾

여기서 말한 《율곡이선생고산구곡가첩》은 17세기 말~18세기 초에 송시열을 비롯한 노론계 문인들이 제작한 《고산구곡첩》을 가리키는 것으로 보인다. 글의 전반부에서 <고산구곡가>가 우리말로 된 한계를 지적하면서 송시열이 이를 한시로 번역하였으며, 송시열을 중심으로 한 노론계 문인들이 <무이도가>에 차운한 시를 지었다고 했는데, 이는 《고산구곡첩》을 제작하는 과정에서 산출된 <고산구곡가번문>과 <고산구곡시>를 가리키는 것이다.⁷⁾ 글의 후반부에서 “송정(崇禎) 이래 천지가 번복되고 만국이 망하였으나, 동한(東韓) 한 구역이 오히려 황조의 옛 문장과 낙건

4) “栗谷先生高山九曲歌，以土音發之，可行於國中，不可行於天下。尤齋先生病其然，譯之以中國之文則雅矣。又不得押韻終是可欠也。第所歌之意，實與朱夫子武夷權歌，相表裏則不可以此而蓋之也。尤翁既譯此歌，又令朋友門人迭次權歌，其言有文而其行可遠。顯肅之間，賴朝廷崇儒右文，其師友之盛，道術之明，即是錄亦可想見矣。仍竊伏念我。英宗大王，嘗命道臣，畫進石潭書院，至正宗大王，又命畫進此九曲。於是，士大夫往往模寫，爲屏帖寶藏於家。蓋崇禎以來，天地顛覆，萬國蔑貞，而東韓一區，猶能保守皇朝舊章，洛建成訓，有如積陰之下陽德昭著者，此等事爲之力也。嗚呼，曾日月之幾何，藏經講道之宮，風俗詠歸之地，鞠爲茂草而禽獸至矣！李友文仲，錄寄是帖，嘆息久之，不覺腸熱，仍識于左方。崇禎五丁丑三月既望，後學清城金平默書。” 金平默，〈書栗谷李先生高山九曲歌帖後〉，《重菴稿》三十六(국립중앙도서관 소장).

5) 문중은 그의 자(字)임.

6) 이근원에 대해서는 박민영, <금계 이근원의 생애와 학문>, 《대동문화연구》 제35집(성균관대학교 대동문화연구원, 1999) 참조.

7) 이에 대해서는 이상원, <조선후기 <고산구곡가> 수용 양상과 그 의미>, 《교전문학연구》 제24집(한국고전문화학회, 2003) 참조.

(洛建)의 가르침을 지킬 수 있게 되었다”고 한 표현은, 《고산구곡첩》의 제작이 갖는 의의를 말한 것으로, 명(明)의 멸망으로 중화의 도가 끊어지고 이것이 조선의 율곡을 거쳐 송시열에게 이어졌음을 의미하는 것이다.

이를 통해 봤을 때 이 글은 ‘춘추대의적 의리와 명분에 입각한 존화양이의 구현’을 목표로 삼고 있었던 화서학파가, 자신들의 학문적·사상적 연원이 송시열에 있음을 표방한 것이라 할 수 있다. 그리고 이는 ‘주자 →이이→송시열→화서학파’로 이어지는 도통(道統)을 주장한 것으로 해석할 수도 있다.

한편 이 글을 쓴 정축년(1877년)은 강화도조약이 체결된 이듬해다. 강화도조약 체결을 전후한 시기 화서학파는 개항 절대불가를 주장하였다. 일본과 서양은 일체이며, 그들은 인간의 형상을 한 금수이므로 개항은 절대 있을 수 없다고 하여 <지부복궤척화의소(持斧伏闕斥和議疏)>와 <절화소(絶和疏)>를 통해 강력히 저항하였다.⁸⁾ 그러나 조약은 예정대로 체결되었으며 개항은 이제 눈앞의 현실로 다가왔다. 사정이 이렇게 되자 화서학파는 엄청난 위기의식을 가졌던 것으로 보인다. “잡초가 무성하여 금수가 이르게 되었다.”는 탄식은 이런 위기의식의 발로라 할 수 있다. 따라서 당시 화서학파의 수장 역할을 했던 김평묵이 이 글을 짓게 된 것은 화서학파 내부의 결속을 강화하고 국가의 위기를 극복하고자 하는 의지가 반영된 것으로 생각된다.

김평묵이 <서울곡이선생고산구곡가첩후>를 쓴 지 정확히 10년 뒤인 1887년 유증교는 《헨가계법》을 편찬하였다. 《헨가계법》은 본문과 부록으로 구성되어 있는데, 본문은 다시 ‘제1 율리(律呂)’, ‘제2 금률(琴律)’, ‘제3 악장(樂章)’의 세 부분으로 나누어져 있으며, 부록은 ‘시율신격(詩

8) 박민영, <화서학파의 형성과 위정척사운동>, 《한국근현대사연구》 제10집(한국근현대사학회, 1999).

律新格), '동요율격(東謠律格)'의 둘로 나누어져 있다.⁹⁾ 이 가운데 마지막의 '동요율격(東謠律格)'에 <고산구곡가>가 실려 있는바, <고산가(高山歌)>라는 제목 하에 각 장을 여섯 구로 나누어 적었으며, 가사의 옆에 율자보를 병기하였다. 그리고 이어서 자신이 지은 3장 형태의 <옥계조(玉溪操)>를 덧붙였다.

유중교의 <고산구곡가> 수용은 일차적으로 《현가궤범》이라는 악서 편찬의 맥락에서 해석되어야 한다. 왜냐하면 <고산구곡가>만을 단독으로 수용한 것이 아니라, 각종 음악 이론과 이에 대한 예시 작품을 수록한 악서를 편찬하면서 예시 작품의 일부로 <고산구곡가>를 제시하고 있기 때문이다.

유중교가 《현가궤범》이라는 악서를 편찬하게 된 동기는 그 서문에 잘 드러나 있다.

옛날에 우리 부자(夫子:공자)가 무성(武城)에 갔을 때 현가(絃歌) 소리를 듣고, “닭을 잡는데 어찌 소 잡는 칼을 쓰는가?” 하니, 자유(子游:자로)가 “선생님께서 전에 ‘군자가 도를 배우면 사람을 사랑하고, 소인이 도를 배우면 부리기가 쉽다’ 고 하셨습니다.”라고 대답하였다. 이를 보건대 성인의 문하에서 사람을 가르치고 도를 익힘에 그도구로 삼는 것은 현가(絃歌), 그것이다. 후세에 고악(古樂)이 이미 망하고 속악(俗樂)에 법이 없어 도(道)를 배우는 선비가 비록 현가에 종사하고자 하더라도 또한 근거하여 그것을 배울 곳이 없다. 이런 까닭에 대소(大小) 학관(學官)·강습(講習)의 장소가 적막하여 소리로써 사람을 감화시킬 수 없으니 내가 그것을 매

9) 《현가궤범》의 각 부분에 대한 구체적 내용은 송지원, <19세기 유학자 유중교의 악론—《현가궤범》을 중심으로>, 《한국음악연구》 28집(한국국악학회, 2000)에 잘 정리되어 있으므로 여기서는 생략하기로 한다.

우 슬피하였다.

모든 일에 근본이 있고 말단이 있다고 생각하는데, 악(樂)의 근본은 뜻에 있을 따름이다. 시는 뜻을 말하는 것이요, 노래는 말을 읊조리는 것이요, 소리(聲)는 읊조림에 의지하는 것이요, 율(律)은 소리를 어울리게 하는 것이요, 팔음(八音)은 사람의 목소리를 도와 장(章)을 이루는 것이다. 지금의 성률법(聲律法)과 팔음의 악기는 비록 능히 선왕의 옛 제도를 전하지 못하지만 이른바 시가(詩歌)는 아직 그대로 보존되고 있다. 배우는 사람이 그 노랫말(詞)에 나아가 그것을 구한다면 스스로 옛사람의 뜻을 얻을 수 있을 것이요, 이미 그 뜻을 얻었다면 악(樂)의 큰 근본이 확립된 것이다. 이로써 가영(歌詠)을 드러낸다면 그 성음과 절도는 비록 때에 따라 적절히 만들더라도 대략 대강(大綱)을 보존하고 있어, 또한 죽히 사람을 감동시키고, 풍속을 교화시킬 것이니, 이른바 “지금의 악(樂)이 옛날의 악과 같다”는 것이다. 틈을 내어 일찍이 내가 주자(朱子)가 고정(考定)한 율(律呂)의 제도(制度) 및 금률설(琴律說)을 취하여 고금의 악장(樂章) 약간 편을 배치하고, 말미에 곡조를 빌려 붙이고, 용례를 뽑아 정리하여 1책으로 만들어 제목을 붙이기를 《현가궤범(絃歌軌範)》이라 하였다.¹⁰⁾

10) “昔吾夫子之武城，聞絃歌之聲曰，割雞焉用牛刀？言游對曰，君子學道則愛人，小人學道則易使。觀此則聖門教人學道，其具則絃歌是也。後世古樂既亡，俗樂無法，學道之士，雖欲從事於絃歌，亦無所據以治之。用是，大小學官講習之場，寂寥乎其無以聲感入之道，余甚悲之。以爲凡事有本有末，樂之本則志而已。詩所以言志，歌所以永言，聲所以依永，律所以和聲，八音所以助人聲而成章也。今世聲律之法八音之器，雖不能傳先王之舊，而所謂詩歌者，尙有存焉。學者卽其詞而求之，自可以得古人之志，既得其志，則樂之大本立矣。以此而發之歌詠，則其聲音節度，雖因時制宜，略存大綱，亦足以感人而化俗，所謂今之樂猶古之樂也。間嘗竊取朱子所考定律呂之制及琴律說，配以古今樂章若干篇，尾附借調推用之例釐，爲一書，命曰絃歌軌範。”〈絃歌軌範序〉，《省齋集》卷三十七(국립중앙도서관 소장). 번역은 전통예술향원 편, 《조선후기 문집의 음악사료》(민속원, 2002)에 따름.

“성인의 문하에서 사람을 가르치고 도를 익힘에 그 도구로 삼는 것은 현가”라는 말에서 알 수 있듯이 그는 노래를, 도를 익히는 도구로 인식하고 있다. 때문에 그는 “악(樂)의 근본은 뜻에 있을 따름”이라고 말한다. 악을 통해 거기에 담긴 뜻을 익히고 이를 바탕으로 도에 이르는 것, 이것이 유중교가 생각하는 음악관이다. 그런데 이런 음악을 배우고 익힐 곳이 없으므로 부득이 자신이 이 책을 짓게 되었다는 것이다. 이런 취지에 따라 그가 선택한 악보, 곡조를 이루는 원리 또한 주자의 이론인 ‘기조필곡(起調畢曲)의 원리’, ‘일자일음식(一字一音式) 원칙을 취하고 있다. 그리고 그 곡목 또한 철저히 아악 일색으로 채웠다.

이로써 보건대 유중교가 《현가궤범》을 편찬한 것은 국운이 기울고 사람을 감화시킬 수 있는 소리가 자취를 감춘 상황에서 예악을 실천함으로써 기울어가는 국운을 회복하고자 한 때문이라 할 수 있다. 실제 그는 옥계의 자양서사에서 자신의 문도들에게 이 책에 악보화된 노래들을 가르치기도 한 것으로 보인다.¹¹⁾ 이렇게 본다면 일찍이 김평묵이 했던 역할을 좀더 체계화하고 구체화한 것이 유중교의 《현가궤범》 편찬이라 할 수 있다.

그러나 유중교의 《현가궤범》 편찬과 <고산구곡가> 수용, <옥계조> 창작을 이 정도의 일반적 의미로 정리하고 말 것인가에 대해서는 약간의 의문이 남아 있다. 즉 위에서 말한 것과는 좀 다른 차원의 숨겨진 의도가 여기에 들어 있지 않은가 하는 의문이다. 이와 관련하여 다음의 두 가지 측면에 주목할 필요가 있다.

첫째는 《현가궤범》을 편찬한 시기가 1887년이라는 점에 주목할 필요가 있다. 이때는 화서학과 내에서 심설(心說) 논쟁이 치열하던 시기였기

11) 한 예로 그가 옥계의 자양서사에서 강화했던 기록을 보면 《시경》을 노래한 것으로 되어 있다고 한다. 이에 대해서는 송지원, 앞의 논문 참조.

때문이다. 여기서 잠시 화서학과의 분과 과정에 대한 논의가 필요할 듯하다. 화서 이항로는 1868년 77세를 일기로 타계했다. 그의 문하에서 선사(先師)의 역할을 대신할 인물로 김평묵과 유중교가 있었으나, 화서의 적통을 이어받은 인물은 김평묵이라 할 수 있다. 유중교는 김평묵보다 13살 연하인데다, 화서 문하의 동문이기에 앞서 김평묵의 문하생이기도 했다. 게다가 화서는 임종 직전에 유중교에게 “나를 섬긴 것처럼 김평묵을 섬겨라”는 유명(遺命)을 남겼다고 한다. 그러나 화서 사후 그리 오래 지 않아 두 사람 간에는 갈등이 싹튼 것으로 보인다. 이 갈등은 1886년부터 시작된 심설 논쟁으로 표면화하기에 이른다. 유중교는 수년 전부터 이항로의 심설에 의문을 품어 오다가 1886년 겨울 〈서시동문제공(書示同門諸公)〉이라는 이름으로 자신의 조보론(調補論)을 발표하였다. 이에 대해 김평묵은 유중교가 스승의 학설과 입장에 대해 정면에서 반기를 들었다고 비난했다. 유중교와 김평묵 간에 논쟁이 계속되는 사이에 양 문인들 간에도 이를 둘러싸고 격렬한 문구의 서신 내왕이 수차 계속되었다. 이렇게 학과 내의 논쟁이 격화되어 내분될 조짐을 보이자 유중교는 1888년 10월 김평묵을 찾아가 함께 심설 문제를 상의한 끝에 〈심설정안(心說正案)〉 8조를 합의하였다. 하지만 이후에도 양 문인들 간의 논쟁은 계속되어 결국 화서학과는 두 계열로 양분되기에 이른다.¹²⁾

이상의 사실을 통해 화서학과가 김평묵 계열과 유중교 계열로 양분된 결정적 계기가 1886년 겨울에 있었고, 유중교가 《현가례범》을 편찬한 1887년은 학과 내에서 심설 논쟁이 가장 격렬하게 진행되던 시점이라는 것을 알 수 있었다. 따라서 유중교의 《현가례범》 편찬과 〈고산구곡가〉 수용, 〈옥계조〉 창작은 논쟁의 와중에서 자파 문인들의 결속을 강화하려는

12) 이상 화서학과의 분과 과정에 대한 서술은 박민영, 〈화서학과의 형성과 위정척사운동〉 《한국근현대사연구》 제10집, 한국근현대사학회, 1999)을 참조하여 정리한 것임.

의도와 관련이 있는 것으로 보인다.

둘째는 〈옥계조〉 창작을 주목할 필요가 있다. 유중교는 《현가계법》을 편찬하면서 〈고산구곡가〉를 악보화하는 데 그치지 않고 스스로 〈옥계조〉를 창작하였다.

紫陽琴 빗기 안고 玉溪洞門 도라드니 古湫에 누은 龍이 최소 반기는 듯

撫松巖에 수건 걸고 濯纓瀨에 갓근 씨서 鼓瑟灘이 어디 오 一絲臺를 지나거다 秋月潭 一輪月은 千載心이 두렷 고 靑楓峽 萬 壁은 北極星을 맞쳐 잇네 못노라 巖下龜아 神州休運 어니 지오

洞天이 豁然開 니 弄溪溪가 여기로다 童子아 술 부어라 거문고의 줄 고루고져 武夷溪 九曲歌를 次第로 和答 니 玉女峰上 千年鶴이 古今調에 同不同을 이는다 모른다.¹³⁾

이 노래와 관련하여 김문기는 단형 가사체로 파악한 바 있으나,¹⁴⁾ 작품의 끝에 작가 스스로 “右三章，一章四句，一章十句，一章九句”라 기록하고 있는 것으로 보아 3장 형태의 시조 형식으로 보는 것이 옳을 듯하다. 제목 아래 덧붙은 서문격의 주에 따르면, 이 작품은 유중교가 자신이 은거하던 가평 화악산의 옥계구곡을 대상으로 하여 초장은 일곡을, 중장은 중간의 칠곡—즉 이곡에서 팔곡까지—을, 그리고 종장은 구곡을 노래한 것이다.¹⁵⁾

13) 《省齋別集》卷四(국립중앙도서관 소장).

14) 김문기, 〈구곡가계 시가의 계보와 전개양상〉, 《국어교육연구》 23(국어교육연구회, 1991), 75면.

15) “玉溪操者，重教作也。溪在加平華岳山下，有九曲，一曰臥龍湫，二曰撫松巖，三曰濯纓瀨，四曰鼓瑟灘，五曰一絲臺，六曰秋月潭，七曰靑楓峽，八曰龜遊淵，九曰弄溪溪。操凡

‘서사 + 구곡’이라는 구곡가의 일반적 형식에서 상당히 벗어난 변형 구곡가이기는 하나 유중교가 이 작품을 창작했다는 것은 매우 중요한 의미를 갖는다. 그것은 구곡가가 가지는 상징성 때문이다. 조선시대 사대부들의 구곡 경영은 남다른 데가 있었으며, 이에 따라 술한 구곡시들이 산출되었다. 그러나 한시 형태인 구곡시와는 달리 국문시가 형태인 구곡가는 아주 제한적으로 창작되었다. 이는 율곡의 <고산구곡가>에 대한 후대인들의 특별한 의식이 작용한 때문이다. 율곡을 계승한 조선후기 서인 계열의 문인들은 율곡을 주자에, <고산구곡가>를 <무이구곡가>에 대응시킴으로써, 율곡의 <고산구곡가>에 절대적 가치를 부여했다. 이에 따라 새로운 구곡가의 창작은 율곡의 경우처럼 도통(道統) 또는 도맥(道脈)을 잇는 것으로 이해되었으며, 이는 결과적으로 구곡가의 창작을 두렵게 만드는 요인으로 작용했다.

이처럼 새로운 구곡가의 창작은 도통을 내세우는 경우에 국한하여 매우 제한적으로 이루어졌던바, 18세기 중반 옥소 권섭이 창작한 <황강구곡가>가 이에 해당하는 것이다. 권섭이 <황강구곡가>를 창작한 18세기 중반은 호락논쟁이 한창 진행 중인 때였는데, 이 와중에서 호론과 낙론은 서로 다른 도맥을 주장하였다. 즉 호론은 ‘이이→송시열→권상하→한원진’의 계보를, 낙론은 ‘이이→송시열→김창협→이재’의 계보를 주장한 것이다. 이에 따라 권섭은 백부 권상하를 위해 <황강구곡가>를 창작함으로써 호론에서 주장하는 계보가 기호학파의 정통임을 내세우고자 했다.¹⁶⁾

三章, 初章屬第一曲, 終章屬第九曲, 中章敍中間七曲. 蓋本爲琴律作, 故今 附此.” 《省齋別集》卷四(국립중앙도서관 소장).

16) 이상 권섭의 <황강구곡가> 창작과 호락논쟁의 관련성에 대한 보다 자세한 논의는 이상원, <<도통가>와 <황강구곡가> 창작의 배경과 그 의미>>(《조선시대 시가사의 구도와 시각》, 보고사, 2004)를 참조할 것.

19세기 후반 유증교가 <옥계조>를 창작한 상황은 18세기 중반 <황강구곡가>가 창작된 상황과 상당히 유사한 측면이 있다. '춘추대의적 의리와 명분에 입각한 존화양이의 구현'을 목표로 삼고 있었던 화서학파가, 자신들의 학문적·사상적 연원이 송시열에 있음을 표방함으로써 '주자→이이→송시열→화서학파'로 이어지는 도통(道統)을 주장한 것에 대해서는 이미 앞서 논한 바가 있다. 문제는 화서학파가 이항로 사후 심설 논쟁을 거치면서 김평묵 계열과 유증교 계열로 나뉘게 되었다는 데 있다. 이제 이이·송시열을 계승한 화서학파의 적통을 누가 이어받았다고 볼 것인가의 문제가 대두하게 된 것이다. <옥계조>의 창작은 바로 이 지점에서 해석되어야 한다. 유증교는 《현가계범》 편찬과 <고산구곡가> 수용을 통해 자파 문인들의 결속을 강화하는 가운데, 새로운 구곡가인 <옥계조>의 창작을 통해 화서학파의 적통이 자신임을 주장한 것으로 보인다.

3. 《연와수견록》에 대하여

지금까지 19세기 후반 화서학파의 <고산구곡가> 수용, 그리고 유증교의 《현가계범》 편찬과 <옥계조> 창작에 대해 살펴보았다. 그런데 이와 관련된 새로운 자료가 눈에 띄어 간단히 소개하고자 한다. 자료는 국립중앙도서관에 소장되어 있는 《연와수견록(淵窩隨見錄)》¹⁷⁾이다. 이 책의 편자는 '연와'라는 호를 쓰는 인물로 보이는데, 그가 구체적으로 누구지는 알 수 없다. 이 책은 편자가 학습하면서 본 글 중 중요하다고 생각되는 것을 기록한 것으로 보이는데, 수록된 글의 내용을 통해 편자의 사상적 경향을 어느 정도 짐작할 수 있다.

17) 이 책은 표제가 없다. 《연와수견록》은 국립중앙도서관에서 정리하면서 9면 시작 부분에 쓰여 있는 '연와수견록'을 책의 제목으로 삼은 것이다.

龜峯先生祭栗谷先生文 : 9~14

華西李先生語錄 : 15~33

省齋先生文稿(三政策, 省齋先生祭洪汝章文, 勉菴記, 送江陵二辛君) : 33
~85

省齋先生雜著 : 86~90

重庵先生祭任祭酒憲晦文 : 91~94

田愚再祭任全齋文 : 95~98

田愚告全齋墓文 : 98~102

徐監役與申梨山書(田愚代作云) : 102~106

湖洛分論 관련 글 : 106~118

수록된 글을 보면 을곡(栗谷) 이이(李珣, 1536~1584), 화서 이항로(1792~1868), 성재 유중교(1832~1893), 전재(全齋) 임헌회(任憲晦, 1811~1876)—또는 간재(良齋) 전우(田愚, 1841~1922)—와 관련된 것이 중심을 이루고 있다. 기호학맥의 연원과 관련된 〈龜峯先生祭栗谷先生文〉과 〈湖洛分論〉을 제외하면, 이 책의 내용은 이항로에서 유중교로 이어지는 학맥과 임헌회에서 전우로 이어지는 학맥을 보여주는 것들로 구성되어 있다. 따라서 얼핏 보면 이 책의 편자는 양 학맥을 절충하는 입장에 있었던 인물이라는 생각이 든다. 그러나 유중교와 관련된 글이 전체의 절반을 차지하고 있는 점, 그 뒤에 이어지는 네 편의 글이 김평묵이 쓴 임헌회의 제문을 계기로 화서학과와 간재학맥이 결별하는 과정과 관련된 것들이라는 점에서¹⁸⁾ 이 책은 화서학과 유중교 계열의 문인이 편찬했을 가능성

18) 임헌회와 그 학맥, 그리고 임헌회의 제문을 둘러싼 화서학과와 간재학맥의 결별 과정에 대해서는 권오영, 〈임헌회와 그 학맥의 사상과 행동〉(《한국학보》 25, 일지사, 1999)을 참조할 것.

이 높은 것으로 생각된다.¹⁹⁾ 이 책의 맨 앞 8면에 실려 있는 <고산구곡가>와 <옥계구곡가>가 이를 뒷받침하고 있다.

두 작품을 나란히 수록한 것은 이미 《헌가궤범》에서 마련된 바이지만, 두 작품 모두 《헌가궤범》에서 그대로 가져온 것은 아닌 듯하다. <옥계구곡가> 제목 아래 “省齋先生文集中”이라 적어 놓은 것을 볼 때 율곡의 <고산구곡가>는 다른 것을 참고하여 실은 것으로 보인다. 이 책의 <고산구곡가> 수록 양상이 《헌가궤범》과 차이가 나는 것도 이를 뒷받침하고 있다.

<고산구곡가>는 <栗谷李先生高山九曲歌>라는 제목으로 되어 있고, 작품을 시작하기에 앞서 간단한 서문을 붙였다.

용경(隆慶)²⁰⁾ 신미년(1571년)에 율곡 선생이 해주 석담에 정착하여 살면서 주자의 사우(祠宇)를 세우고 은병정사(隱屏精舍)를 세워, 학문에 힘쓰고 도를 강론하는 장소로 삼았다. 이에 여러 선비들과 더불어 고산구곡을 완상하고 이름을 붙여 가영(歌詠)하였으니 이는 무이(武夷)를 상상한 것이다. 노래는 본래 우리말인 관계로 우암 선생이 한문으로 번역하여 전서(全書)로 간행하였다. 또 여러 공(公)들과 더불어 매 곡을 도가(棹歌)의 운으로 차운하니 또한 우옹이 제안한 것이다. 영조께서 경신년(1740년)에 관찰사에게 명하여 석담서원을 그려 올리게 하셨으니, 선대의 현인이 거처한 터이기 때문이었다. 정조께서 신축년(1781년)에 또다시 관찰사에게 명하여 고산구곡을 그려 올리게 하셨는데, 한 본은 임금께 올리고 한 본은 본가(해주 석담의 율곡 후손가: 필자 주)에 보관해 두어 대대로 전하는 가

19) 유증교는 원래 전우와 깊이 교류하였으나 김평묵의 제문을 전우가 되돌려 보내면서 화서에 대해서도 비난하자 편지를 보내 관계를 끊었다고 한다. 금장태, <화서학파의 전개과정과 양상> 《대동문화연구》 제35집, 성균관대학교 대동문화연구원, 1999) 참조.

20) 중국 명나라 목종 때의 연호.

보로 삼았으니 후에 모사하여 병풍을 만든 것은 여기서 비롯된 것이다.²¹⁾

울곡이 해주 석담에 은거하여 <고산구곡가>를 짓게 된 과정, 17세기 말 ~18세기 초 송시열을 중심으로 한 노론계 문인들이 <고산구곡첩>을 제작한 내용, 영조와 정조가 석담서원과 고산구곡을 그려 올리게 한 것과 이후 병풍이 유행하게 된 사정에 이르기까지 <고산구곡가>의 후대적 수용과 관련된 내용을 군더더기 하나 없이 아주 간명하게 쓰고 있다.

이어지는 <고산구곡가> 본문은 매 수마다 울곡의 <고산구곡가>, 송시열의 <고산구곡가번문>, 노론계 문인들의 <고산구곡시>를 순서대로 기록했는데, 이는 일찍이 노론계 문인들이 <고산구곡첩>을 제작하는 과정에서 마련한 틀을 그대로 가져온 것이다. 따라서 이 책에 수록된 <고산구곡가>는 화서학과 내에 전해지던 <고산구곡첩>을 참고한 것으로 보인다. 이미 앞서 살펴보았듯이 화서학과 내에는 이근원이 구한 가첩이 존재했고 이를 보고 김평묵은 <서울곡이선생고산구곡가첩후>를 썼고 유충교는 <현가궤범>을 편찬했다. 이로 미루어 이 책에 수록된 <고산구곡가> 역시 이근원이 가지고 있던 <울곡이선생고산구곡가첩>을 참조한 것으로 생각된다.

한편 <옥계구곡가>는 제목 아래 “省齋先生文集申”이라 하여 유충교의 문집을 참조했음을 밝혀 놓았으나, 서문은 생략했다. 노래 본문은 <현가궤범>과 달리 줄글 형태로 이어 적고 있다. 다만 <현가궤범>의 작품 끝에

21) “隆慶辛未, 栗谷先生, 定居于海州石潭, 立朱子祠宇, 建隱屏精舍, 以爲藏修講道之所. 仍與諸生, 游賞高山九曲, 卽命名爲歌詠之, 寔像想武夷者也. 歌本諺係, 而尤菴先生讎文, 入 全書, 又與諸公, 每曲以棹歌韻步次, 亦尤翁發論也. 英廟庚辰, 命道臣, 書進石潭書院, 先正所居基址. 正廟辛丑, 又命道臣, 書進高山九曲, 一本進御, 一本藏置本家, 以爲壽傳之寶, 而後有模寫作屏, 權輿於是耳.” <栗谷李先生高山九曲歌>, 《淵窩隨見錄》(국립중앙도서관 소장).

붙어 있는 “右三章，一章四句，一章十句，一章九句”를 참조하여 각 장이 끝나는 부분에 ‘初章’, ‘中章’, ‘終章’ 이라 적어 놓았다.²²⁾ 그리고 마지막에 노래의 효용성을 말하는 다음의 글을 덧붙였다.

노래하는 자와 거문고 타는 자가 모두 정신을 펴고 기운을 화평하게 하여 길게 읊조리고 느리게 연주함으로써, 듣는 자로 하여금 알아서 아래로 흐르고 위로 우뚝 솟은 것을 굽어보고 우리러 보게 하여 널리 천고의 뜻을 느끼게 한다.²³⁾

이 기록을 통해 <옥계구곡가>가 노래로 불렸으며, 편자는 노래를 들은 경험이 있는 사람임을 알 수 있다. 이 또한 편자가 화서학과 유종교 계열의 문인 중의 한 사람임을 짐작하게 한다.

한 가지 이상한 것은 “省齋先生文集中”이라 하여 유종교의 문집을 참조한 것을 분명히 하였음에도 노랫말에 약간의 차이가 있다는 점이다. 대체로 표기의 차이에 그치고 있지만 “紫陽琴 빗기 안고”가 “紫陽琴 빗기 메고”로 된 것처럼 단어가 바뀐 경우도 있다. 《省齋先生文集》이 여러 종 존재하고 있고 이를 모두 확인한 것이 아니기 때문에 필자가 확인하지 못한 문집 중에 이 책의 표기와 동일한 것이 있을 수 있다는 점을 배제하기 어렵다. 그러나 이것이 사실로 확인된다 하더라도 표기가 다른 두 종의 <옥계구곡가>가 있게 되는 셈이니, 이 또한 <옥계구곡가>가 노래로 전승되었음을 다시 한 번 입증하는 것이라 할 수 있다.

이 책은 유종교의 <옥계조>를 수용한 자체도 의미가 있지만 더 나아가

22) 이 밖에 음보별로 작은 동그라미 표시를 해 두었는데, 편자가 한 것인지 아니면 후대의 소장자가 한 것인지 분명치 않다.

23) “歌者彈者，皆舒神平氣，長吟緩節，要使聽者，認取俯仰流峙，曠感千古之意。” <玉溪九曲歌>, 《淵窩隨見錄》(국립중앙도서관 소장).

이를 〈옥계구곡가〉로 명명함으로써 작가인 유중교가 새로운 구곡가의 창출을 통해 기호학과의 적통을 이었음을 분명히 했다는 점에서 중요한 의미를 갖는다고 하겠다.

4. 결론

이 글은 필자가 그 동안 관심을 가져온 〈고산구곡가〉의 후대적 수용이라는 문제를 마무리하는 차원에서 19세기 말 화서학과의 〈고산구곡가〉 수용을 살펴본 것이다.

19세기 후반 화서학과의 대표적 인물인 중암 김평묵과 성재 유중교는 공히 〈고산구곡가〉 수용과 일정한 관련을 맺고 있다. 우선 김평묵의 경우 이근원이 전해준 《율곡이선생고산구곡가첩》을 보고 〈서울곡이선생고산구곡가첩후〉라는 글을 남겼다. 이 글은 ‘춘추대의적 의리와 명분에 입각한 존화양이의 구현’을 목표로 삼고 있었던 화서학파가, 자신들의 학문적·사상적 연원이 송시열에 있음을 표방한 것이다. 그리고 이 글을 쓴 정축년(1877년)이 강화도 조약이 체결된 바로 이듬해라는 점에서 김평묵이 이 글을 지은 것은 화서학파 내부의 결속을 강화하고 국가의 위기를 극복하고자 하는 의지가 반영된 것으로 보인다. 김평묵이 이 글을 쓴 지 정확히 10년 뒤에 유중교는 《현가궤범》을 편찬했다. 이 책에는 〈고산가〉라는 제목 하에 〈고산구곡가〉를 악보화하여 실었다. 뿐만 아니라 유중교는 옥계구곡을 노래한 〈옥계조〉를 창작하였다. 이런 일련의 작업은 심설 논쟁으로 인한 화서학파의 분열과 관련이 있는 것으로 보인다. 즉 이항로 사후 심설 논쟁을 거치면서 화서학파가 김평묵 계열과 유중교 계열로 나뉘게 되자, 유중교는 이런 일련의 작업을 통해 화서학파의 적통이 자신임을 주장한 것으로 보인다.

한편 국립중앙도서관에 소장되어 있는 《연와수견록》이라는 책에 〈율

곡이선생고산구곡가〉와 〈옥계구곡가〉가 수록되어 있어 주목된다. 이 책은 편자가 학습하면서 본 글 가운데 중요하다고 생각되는 글들을 뽑아서 기록한 것인데, 수록된 글의 종류를 통해 편자는 화서학과 유종교 계열의 문인인 것으로 추정된다. 〈율곡이선생고산구곡가〉는 화서학과 내에서 전해지던 《고산구곡첩》을 수용한 것이고, 〈옥계구곡가〉는 유종교의 〈옥계조〉를 수용한 것이다. 일찍이 노론 계열 문인들이 확립한 틀을 온전히 갖추고 있는 〈고산구곡가〉를 수용하고, 〈옥계조〉를 〈옥계구곡가〉로 바꾸어 명명하여 수용함으로써 유종교가 기호학파의 적통임을 분명히 내세운 문헌이라 할 수 있다. ▣



삼국유사 설화와 한국문학

(주관 : 계관 너머 · 한국불교어문학회)

- 《삼국유사》의 담론적 성격과 그 본질/김승호
- 현대시의 《삼국유사》 설화 수용 방법/공광규
- 설화의 호명/유임하
- 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략/박기수

《삼국유사》의 담론적 성격과 그 본질

김승호(동국대 교수)

1. 들어가는 말

그 동안 《삼국유사》의 담론적 성격에 대해서는 헤아릴 수 없이 많은 논의와 다양한 이론들이 제기되었다. 물론 《삼국유사》를 이루는 내용적 범위가 역사, 문예, 민속, 정치, 사회, 자연, 천체, 예술 등 광범위하게 걸쳐 있으며 전공에 따라 자기 중심적 진단을 내릴 수밖에 없다는 점을 감안할 때 어느 한 가지로 담론적 성격을 규정하기는 난감하다. 여러 이론 중에서 서도 역사서,¹⁾ 불교문화사,²⁾ 설화집³⁾ 등으로 본 견해들이 무엇보다 이목

-
- 1) 김철준, 〈고려 중기의 문화의식과 사학의 성격〉, 《한국사연구》 9, 1973.
김태영, 〈일연의 역사의식〉, 《경희사학》 5, 1974.
 - 2) 김영태, 〈삼국유사의 체계와 그 성격〉, 《동국대학교논문집》 13, 1974.
김상현, 〈삼국유사에 나타난 일연의 불교사학〉, 《한국사연구》, 1978.
고익진, 〈삼국유사찬술고〉, 《한국불교사연구》 38, 1982.

을 집중시켰다 하겠는데 《삼국유사》가 역사를 표방한 서사물임에도 불구하고 담론의 성격에 관한 한 앞으로는 논란은 끊이지 않을 것이다.

다른 역사서와 달리 《삼국유사》에 대해 왜 그토록 담론적 논의가 이어지는 것일까. 그것은 《삼국유사》가 예전에는 없었던 특이한 역사서라는 점에 기인하는 것이 아닌가 싶다.

이 글에서 필자는 논의의 초점을 《삼국유사》의 서사적 본질, 혹은 그 본질 찾기의 단초를 어떻게 마련해야 할지를 궁리하는 데 두고자 한다. 《삼국유사》를 삼국의 역사를 저장하고 있는 거대한 구조로만 본다면 이야기 문학으로서의 또 다른 의미를 부정하는 것이 되어 버리고 만다. 일연이 애초 역사서를 의도했을지라도 이야기의 구성체로서 《삼국유사》는 담론 내적 체계와 설계를 이면에 간직하고 있음을 간과해서는 안 된다. 《삼국유사》의 담론적 특성에 대한 설왕설래를 잠재우고 아전인수식의 진단을 피하기 위해서는 서사맥락이나 서사의 전략을 일단 꼼꼼하게 살피는 일에서부터 출발해야 한다고 본다.

일연이 사관으로서의 사명감을 가지고 역사쓰기의 새 지평을 열 수 있었던 것은 서술 대상과 이야기 방식에 있어 진지한 숙고를 거듭했기에 가능한 일이었다. 사실 이야기는 어느 것이든 전하는 사람, 내용, 듣는 사람 간의 소통적 조건 위에 놓이는 행위이다. 그러나 그것이 이야기를 좌우하는 전부는 아니며 소통이 이루어지고 있는 그 시점도 꽤 중요한 변수로 떠오르게 된다. 따라서 《삼국유사》 담론의 본질에 접근하기 위해서는 소통적 조건에 해당하는 제 요소의 점검, 그리고 《삼국유사》를 찬술 당시의 상황까지 아울러 면밀히 파악하는 것이 필요하다.

3) 《삼국유사》를 역사가 아닌 문예적 대상으로 보고자 시도는 일찍부터 일어났으며 이를 집적한 것으로는 김열규, 신동욱 편, 《삼국유사의 문예적 연구》(새문사, 1981)를 들 수 있다.

2. 기존 역사서에 대한 회의와 비판

현재 전하지 않으나 삼국 이래 적지 않은 역사서들이 편찬되었던 것으로 알려진다. 삼국시대 이미 각국에서 사서 찬술이 이루어졌으며 통일신라 시대에 들어와서는 《화랑세기(花郎世紀)》, 《한산기(漢山記)》, 《고승전(高僧傳)》 등이 김대문(金大問)에 의해 찬술되는 등⁴⁾ 왕 중심의 정사는 물론 역사인물, 지리, 특정 계층을 초점화한 개별적인 역사쓰기도 더불어 진행되었다. 또한 삼국 이래 고려 시기까지 열렬히 신봉된 신불(信佛)의 분위기에서 고승들을 입전(入傳)하는 전통이 자리잡고 있었으니 역사 추동의 힘을 다양한 계층에서 찾고 있다.

《삼국사기》 출현 이전에 삼국 역사서로 가장 널리 알려진 것이 고려 초 찬술된 《구삼국사(舊三國史)》였다. 그러나 민족에게 닥친 역경과 극복을 강조하고 있음에도 역사서로서 큰 권위를 인정받지는 못했다. 이 사서에 불만이 컸던 김부식(金富軾)은 그를 극복할 사서를 갈망한 끝에 《삼국사기》의 찬집에 나서게 된다. 안정된 고려 초의 상황에서 나온 《삼국사기(三國史記)》는 거란 격퇴 이후 충만하기 시작한 민족의식을 반영하기 시작했다. 이 점에서 이후 출현하는 사서들에 적지 않은 영향을 끼쳤다. 고려 중·후기로 내려오면서 역사 찬술에 대한 관심과 열기는 더욱 커져 이 규보, 민지, 김관의 등 유자(儒者)들은 다양한 형식으로 사서 찬술에 참여한다. 그들은 내우외환 속에서 역사를 통해 민족의식을 고취하고자 했으며, 그 같은 찬술의 목적성은 고려 후기 지성인들에 승계된다. 고려 후기에는 실록뿐만 아니라 《동명왕편》, 《역대가》, 《고금록》, 《제왕운기》, 《천추금경록》, 《세대편년절요》 등의 사서가 간행되었으며, 다른 한편에서는

4) 한국사연구회 편, 《한국사학사의 연구》, 1988, 33-34면.

불교지성들이 《해동고승전》, 《삼국유사》, 《석가여래행적송》을 찬술함으로써 유자에 못지 않게 사관적 책무를 선양하였다. 이들은 유자들의 역사 찬술에 대한 회의와 함께 불교계의 역량을 간접적으로 증거해 주는 사례로 꼽아 부족함이 없었다.

조선 이전까지의 역사서를 일별할 때 그간 《삼국유사》에 대해 과중한 의미를 부여한 것이 아닐까 하는 의문이 드는 것도 사실이다. 그러나 명멸했던 많은 사서들이 있음에도 《삼국유사》가 도달한 찬술의 창발성과 예외성에 대해 이의를 제기하기는 어렵다고 본다. 《삼국유사》야말로 역사 서술의 전통을 일거에 전복시킨 사서에 다름 아니라고 보기 때문이다. 일연이 새로운 역사서를 찬술하게 된 동인은 무엇보다 이전의 사서들에 대한 불만에서 찾아야 할 것 같다. 새로운 역사서의 찬술에 임해 일연으로서 이전의 역사서와 선명하게 구별되는 서술 체계, 그리고 서술 대상에 대한 전면적인 변화를 모색하기로 한 것이다. 단적으로 그의 지향점은 아직 출현한 적이 없는 온전히 새로운 역사서의 찬술에 있었다 할 것이다.

역사서의 본분, 곧 정확한 기록으로 과거를 재현하는 데 이바지해야 한다는 기본적 명제에 대해 일연이라 해서 거부할 리는 없었다. 그러나 유교적 합리주의 사관을 앞세우다 보니 중국 혹은 위정자 중심으로 전개되는 것을 피할 수 없었고 역사적 사료를 지나치게 한정시키는 한계를 노정시켰다. 일연으로서 결코 추종하고 싶지 않은 모델이었다. 게다가 문자 중심의 사료만이 중시되고 구술 자료는 배척되었으며 민중적 자취는 권위적 인물들에 가려져 도무지 그 존재조차 의심할 정도였다. 불교신앙과 관련한 문화사적 의미가 배제된 것은 더욱 용납하기 어려웠다. 물론 《삼국사기》의 정보를 유용하게 활용하기도 했으나 《삼국사기》는 일연에게 모방의 대상이기보다는 극복의 대상으로 여겨졌다. 《삼국사기》가 사대주의에 기초하여 부실하게 전해지는 삼국사를 복원하는 데 초점

을 맞추었다면 《삼국유사》는 〈기이편〉에서 강조하고 있듯 우리 역사가 중국 역사와 대등하다는 자부심을 천명함으로써 이전의 역사와는 현격하게 다름을 먼저 강조했다.

한편 일연은 불가 내 사서에 대해서도 날카롭게 비판을 가했다. 《삼국유사》보다 70년 앞서 출현한 《해동고승전》을 두고서는 진위에 대한 변증과 사료 선별의 안목을 들어 거리낌없이 공박하고 나선 것이 그런 예이다. 타 사서에 대한 거침없는 비판은 역사가로서 당당함을 보여 주는 것이기도 한데, 60세부터 80세에 이르는 그 긴 시간을 《삼국유사》의 찬술에 몰입했다는 전기적 사실은 거듭 반추할 만하다.

3. 역사 찬술의 창안과 그 내적 전략

《삼국유사》가 삼국시대를 재현해주는 불이의 자료라 해도 고려 후기의 시대적 산물에 해당하는 담론의 하나임이 분명하다. 《삼국유사》의 담론적 정체성에 대해 이론이 무성하지만 우리는 이 사서가 당대 상황, 현실에 대응하여 나온 생산물임을 먼저 상기해야 한다. 다시 말해 《삼국유사》의 담론적 본질에 접근하기 위해서는 이것이 배태된 고려 후기 사회 현실과 이데올로기 그리고 구성요소에 해당하는 수용 대상, 서술 내용 등 까지 아울러 살피지 않으면 안 된다는 것이다.

1) 구술역사와 민중사관 간의 상관성

고려 중·후기 많은 역사서의 출현을 두고 당대 빈번히 발생했던 내우외환을 지목하는 경우가 흔하다. 요금 등 여러 이민족의 압력이 계속 되어오고 구귀족은 타도되었으나 초기 문신들의 횡포한 정치가 암흑기를 이루게 하고 국내외의 혼미 속에서 지식인들은 자기 거점을 민족에서 발견하고 민족으로의 귀의를 어느 때보다 고창하게 되었으며,⁵⁾ 고종 18년

(1231) 이래 계속된 몽고의 야만적인 침략과 지배는 민족적 분노와 좌절을 체험케 했는데, 이런 분위기가 일연에게 민족적 긍지와 정체성을 확인해야겠다는 사명감을 부여한 것⁶⁾으로 보고 있다. 어떻게 보든 당대의 역사 사회적 현실에 비추어 볼 때 민족의 자주의식과 정체성을 밝히는 작업이 시급했는데 삼국시대의 역사규명은 그 같은 시대적 요구에 부응하는 대상으로 이목을 집중시켰다.

그러나 민족적 주체성을 고취하기 위한 시도가 이전에 전혀 없었던 것은 아니었다. 김부식은 당대 지식인들이 중국 역사에 대해서는 해박하면서도 삼국 역사에 대해서는 무지한 현실을 개탄하고 있으며 고작 중국 역사의 방계적 역사로만 남을 수 없다고 국사의 부실함을 지적하였다.⁷⁾ 하지만 그 같은 지적에도 불구하고 《삼국사기》 역시 참조 자료는 풍족하지 못했으며 수용된 자료마저 중국 쪽의 것이 큰 비중을 차지하는 한계를 드러냈다.⁸⁾ 따라서 그는 다음과 같은 비판에서 자유로울 수 없었다.

김부식의 《삼국사기》는 유교문화를 교조주의적으로 신봉하던 봉건왕조의 도식적 제도의 산물이자 전통적 규범에 의거한 공식적 문헌으로 시대와 존화의 도덕정치에 충실하고 있다. 따라서 이 사서는 유학자들의 독무대가 될 뿐이었다.⁹⁾

일연은 문자로 기록된 자료일수록 왕, 위정자 중심의 역사에 속한다고

5) 이우성, 강만길 편, 《한국의 역사인식》 상, 창작과 비평사, 1976, 169면.

6) 김태영, 〈삼국유사에 보이는 일연의 역사인식에 대하여〉, 《삼국유사의 연구》, 동아세아 연구회편, 1982, 16면.

7) 김부식, 〈진삼국사표〉.

8) 고병익, 〈삼국사기에 있어서의 역사서술〉, 《한국의 역사인식》 상, 창작과 비평, 1988, 53면.

9) 이상호, 〈삼국유사해제〉, 《삼국유사》, 까치, 1999, 14면.

보고 일부러 이들과는 거리를 둔 것처럼 보일 정도이다. 하지만 김부식이 괴력난신적 요소를 피해 주로 검증된 역사 이야기만을 골라 사료적 대상으로 활용한 데 비해 일연은 그런 성격의 이야기를 발굴하기 위해 여항을 전전하는 노고조차 기꺼이 감내했다.

구술역사에 대한 일연의 관심과 채집은 기실 역사적 주체로서 민중을 부각시키는 방법의 하나가 된다는 생각과 맞물려 있었다고 보아야 한다. 민중의 삶과 자취를 역사에 편입시키고자 하는 일연에게 민중들의 설화는 단순히 흥미 있는 자료 이상의 가치를 지닌 것으로 다가왔던 것이다. 《삼국유사》에서 우리는 어느 역사서보다 생동감이나 역동적 삶을 발견할 수 있는데, 이 역시 구술역사의 사료화가 가져온 부차적인 소득이라 해도 좋을 것이다.

《삼국유사》의 〈기이편〉은 《삼국유사》 찬술의 방향과 그 사료적 범주를 밝히는 전제와 다를 바 없다. 여기서 그는 신화로 채색된 중국의 상고사를 무비판적으로 수용하면서도 우리의 상고신화는 불신하는 당대인들의 이중성을 고발함으로써 자연스럽게 구술의 사료화라는 논리를 확보하고 있다. 문면 속에 빈번히 나타나는 향전, 고전, 언전, 속담 등 이야기의 송신처는 구술의 사료화를 상징적으로 대변해 주는 기표로 삼아도 좋을 것이다.

그런데 구술담이란 기억에 의존하는 만큼 지성식인들일수록 그 정보적 대상으로 수용하기를 꺼리는 경향이 컸다. 고구려의 건국신화를 장편 서사시로 탈바꿈시킨 이규보(李奎報)조차도 한때는 건국신화에 아주 비판적 시각을 보였던 것이다.¹⁰⁾ 일연도 구술에 대해 무조건적으로 선호하거나 신뢰감을 보인 것은 아니었다. 그는 빈번하게 협주를 안치하여 진

10) 《동명왕편(東明王篇)》에 보이는 이규보(李奎報)의 다음 언급은 고려 중·후기 지식인들의 설화의식을 가늠해보기에 좋은 사례이다. 즉 “선사 중니께서는 괴력난신을 말하

실 여부를 변증을 하거나 불가해한 사안을 두고서는 명민한 후인들이 등장해 올바르게 변증해 달라고 부탁하기도 했다. 기본적으로 그는 문자든 구술이든 선입견을 갖지 않고 진실되게 역사를 전할 수만 있다면 사료로서 의미를 지닌다고 보았다.

사료적 대상으로 무엇을 취택하는가는 곧 사관과 직결한다. 민중간의 구술담을 적극적으로 사료화하면서 《삼국유사》는 자연스럽게 민중사관을 구현하는 서술물의 성격을 갖추게 되었다고 해도 과언이 아니다. 《삼국유사》에서도 역사적으로 비중이 높은 인물들이 등장하는 것은 사실이지만 정수사, 옥면, 보개, 지은, 점개, 손순 등 수많은 기층민들의 삶을 초점화하고 있으며, 기성 역사에서 입지를 굳힌 인물일지라도 정전화된 역사에 편승하여 기록하는 일은 되도록 피했다. 그것은 이야기꾼으로서의 파격적 면모와 함께 독자들을 당황스럽게 만드는 일이기도 했다.¹¹⁾

전통적으로 역사 서술법으로 흔히 권장되는 것이 춘추필법(春秋筆法)¹²⁾인데 사실 문헌사료라고 해서 그런 목표치가 쉽게 달성되지는 않는다. 반대로 구술물일지라도 온통 불확실한 정보일 뿐이라며 선입견을 가지고 대할 일도 아니다. 일연은 오히려 후지를 옹호하고 있는 듯 보이거니와 황탄무계함으로 치부되던 구술담을 채집하기 위해 경상도 권역을

지 않았는데 동명왕의 사적은 실로 황당하고 기괴한 일이어서 우리들이 말할 바가 아니다(先師仲尼不語怪力亂神 此實荒唐奇詭之事 非吾曹所說).”라 한 것에서 보듯 민중간의 설화에 극히 부정적 태도를 보이고 있었다.

- 11) 대표적으로 김유신에 대한 일연의 기록을 주목해볼 수 있다. 일연은 《삼국사기》속의 김유신전을 반복하는 대신 구술담에서 발원한 전생과 후생을 이야기를 통해 지상적 삶의 단순함을 넘어 입체적 삶으로 부조시키고 있다. 지상의 삶과 달리 그는 불세출의 인간상 대신 업의 굴레를 벗어나지 못하는 유한한 존재에 초점을 맞추고 있다고 하겠다.
- 12) 유협, 최신희 역, 《문심조룡》, 현암사, 1975, 69면. “세속에서는 기이한 것을 좋아한 나머지 사실을 돌아보는 일도 없이 간접적으로 들은 일들을 훌륭하게 생각하여 쓰거나 먼 시대의 일을 기록하는 데 그 흔적을 상세히 기록하려 든다.”

속속들이 답사하고 이를 사료화함으로써 아주 색다른 역사이야기를 창안하기에 이르렀다. 《삼국유사》의 담론적 성격을 두고 다양한 설이 분분한 것은 바로 그가 취한 이 같은 역사 발굴과 사료의 선별에서 비롯되었다고 보는 것이 옳을 것이다.

《삼국유사》를 거대한 불교설화의 모음집으로 보더라도 무리는 없으나 왜 그런 결과가 나타나게 되었는지 그 이면의 동인을 찾아보는 것이야말로 《삼국유사》의 담론적 본질을 캐는 첫걸음이 될 터이다.

2) 서사미학을 감안한 역사이야기

《삼국유사》가 역사를 앞세운 글쓰기이면서도 서사 연구자들의 호기심을 증폭시키는 까닭은 그것이 전통적 역사이야기 방식과 전혀 다른 특성을 내재한다는 점에 기인한다. 앞에서 구술담을 과감하게 역사로 편입시키는 일연의 면모를 훑어보았으나 이제부터는 서사미학적 시각을 중심으로 《삼국유사》의 담론적 특성에 주목하기로 한다.

역사와 서사가 이야기로 지탱되는 담론이라는 점에서 본다면 어떤 역사물도 서사문학 안에 포괄될 수 있다. 그러나 《삼국유사》의 경우는 그 이전, 이후에도 쉽사리 보기 어려운 담론이라 하겠는데, 무엇보다 서술 대상과 사료를 새롭게 설정하고 이를 능숙하게 풀어나간 일연의 능력에서 비롯된 일이었다.

과거시기로 거슬러 올라갈수록 인물, 사건, 상황에 걸쳐 있는 그대로 가감없이 기술하는 것을 역사의 본령으로 새겼다. 이런 시각 안에서는 지리멸렬한 이야기라 하더라도 비판이나 불평이 일어날 리가 없다. 무미건조한 이야기라 할지라도 사실에 즉한 것이라면 아무 상관도 없었다. 도리어 이야기로서의 흡입력을 위해 과장과 수식을 가하거나 없는 것을 꾸며내는 일이 벌어질까봐 전전긍긍했다. 객관적 기록을 맹신하는 사람들에게 찬자의 자의적 기술은 역사라는 대업을 수포로 만들어 버리는 위

험천만한 행위로 여겨졌다.

그렇다면 역사와 문학은 아주 동떨어진 것일까. 적어도 원래 한 가지에서 출발한 내력이 있듯이 역사와 문학 사이에는 이질적 요소보다는 동질적 요소를 더 많이 간직하고 있다.¹³⁾ 다시 설화를 결정적 사료로 채택한 일연의 태도를 살펴보자. 《삼국유사》가 서사성이 강하다고 하지만 그것은 구술역사에 비중을 높이다 보니 원래 일연의 의도와 상관없이 서사 미학을 두루 갖추게 된 것으로 볼 수도 있을 것이다. 하지만 이야기의 매개자로서 일연의 입김을 부정할 수가 없다. 가령, 사찰 연기설화 가운데서도 정토사 설화 같은 것이 대표적인 예이다. 외견상 이 이야기가 추구하고 있는 종착점은 정토사의 창건 내력이지만 창건 연대, 공사 기간, 공장이, 창건 이후 조신의 신변 등 궁금증이 일 만한 사안에 대해서는 아무 정보도 제공하지 않고 있다. 대신 이 이야기는 소설과 구별하기 어려울 정도로 높은 서사성을 구비하는 데 치중하고 있다.

역사가 사실에 대한 기록을 강조한다면, 소설은 사실과 허구 사이의 변별을 두고 어떤 관심도 두지 않는 양식이다. 소설은 오히려 선택한 소재, 제재를 통해 인간의 본질을 추구해 나간다는 데 본령을 둘 뿐이다. 호원사 연기설화는 역사적 사실에 대해서 탐구하고 있는 대신 무상함과 덧없음에서 헤어날 수 없는 사바세계의 한 중생을 내세워 불교사상의 정수를 전하고 있다. 역사 기술에 관한 한 이 이야기는 직무유기를 하고 있다 해도 과언이 아닌데, 서사미학에 경사된 사례로 남백월이성 노힐부득 달달 박박이나 옥면비염불서승, 김현감호 이야기를 더 보탤 수 있을 것이다.

중세적 시각으로 볼 때 역사는 인간을 감개시킨다는 점 때문에 높은 의의를 인정받았다. 일연도 역시 역사 담론이 사실의 재현이라는 명제 이외에 삶의 본질을 현시하는 담론적 기능에도 주의를 기울여야 한다고 여

13) 차하순, <역사의 문학성>, 《역사와 문학》, 서강대 인문과학연구소, 1981, 6면.

졌던 듯 싶다. 그리하여 유자들과 달리 불승(佛僧)으로서 그는 불교사상을 용매로 인간의 삶을 진지하게 성찰해 나가는 데 주력하였다. 김현감 호 이야기는 그런 사례의 하나로 이야기의 종결 부위에 가서야 본래 서사 목적이 호원사의 창건 내력에 있었다는 점을 뒤늦게 깨우친다. 설사 사찰의 역사로서는 미미한 점이 많으나 독자들은 능숙한 이야기꾼 일연의 입담을 따라 흥미진진함 속에서 불교 사상의 한 편린을 어렵잖게 잡아낼 수 있게 된다. 이처럼 독서물로서 《삼국유사》는 역사와 문학의 거리감을 불식시키는 효험을 보여준다.

일연이 역사와 서사의 간격을 몰랐다고 보지는 않는다. 도리어 그는 역사와 서사가 갖는 각각의 특장에 주목하고 서사와 역사의 조화됨을 궁리하는 데 골몰했던 인물로 보아야 할 것이다. 그는 서사를 앞세워 역사에 부족한 역동성을 부여했으며 경우에 따라서는 발단, 전개, 절정, 종결 등 구성원리를 준용하는 등 역사가 아닌 화자로서의 자의성마저 내세우는 것을 어렵잖게 목격한다. 이외 일연은 설화 가운데 일부를 골라 불교사상의 주제화라는 또 다른 의도를 살리는 데 남다른 솜씨를 보여주고 있다. 하지만 일연이 역사를 문학화하는 데 열성을 보였다 해도 역사적 사실을 훼손하면서까지 서사 쪽을 지향한 인물로 보는 것은 곤란하다. 앞서 말했듯이 그를 문학과 역사, 그 둘의 조화로운 상생을 추구한 역사가로 보는 것이 오히려 합당하다고 생각한다. ■

현대시의 《삼국유사》 설화 수용 방법

공광규(시인·불교문에 부주간)

1. 서론

욕망의 출구를 탐색하는 작가에게 설화는 큰 관심거리일 수밖에 없다.¹⁾ 많은 작가들이 문학작품에 설화를 인용 내지는 인유하였으며, 이러한 작품들은 셰익스피어의 희곡 작품에서부터 시작하여 괴테의 《파우스트》나 엘리엇의 《황무지》²⁾ 등에서 확인되듯 세계의 걸작으로 자리잡고 있다. 각 민족의 설화는 해당 민족에게 근원적 의식구조와 상상력의 원형을 항상 새롭게 불어 넣고 있으며 민족의 정체성 확립과 더불어 세계문

1) “설화는 회상이 아니라 욕망에 지배된다.”—클라이너(폴 헤르나디, 김준오 옮김, 《장르론-문학분류의 새 방법》, 문장, 1983, 112쪽).

2) 20세기 문재작 “황무지는 출처가 다른 수많은 인유와 통일성이 없는 다양한 어법, 어조, 운율의 단편들이 몽타주식으로 모여진 특이한 시이다.”(이창배, 《T.S 엘리엇 연구》, 민음사, 1988, 88쪽).

학을 확장하는 데 기여하고 있다.

구전되어 오는 이야기인 신화·전설·민담을 통칭하는 설화는, 그 집단의 생활감정과 풍습이 오롯이 담겨 있다. 이러한 우리 민족의 설화를 문자로 풍부하게 담고 있는 보고가 일연이 저술한 《삼국유사》이다. 《삼국유사》에 담겨 있는 향가와 설화는 한국문학 상상력의 원천으로서 한국 현대시에도 여러 가지 방법으로 수용되어 오고 있다.³⁾ 그래서 이 글은 한국 현대시가 《삼국유사》 설화를 어떠한 방법으로 수용하고 있는지 밝히는 데 목적이 있다.⁴⁾

설화를 시에 수용하는 방법은 수사법상 인유이다. 인유는 문화적 정신적 원형을 찾고자 하는 전통주의의 소산이다. 시의 중요한 장치인 인유

3) 송정란은 14편의 향가와 139편에 이르는 설화가 있다고 하였다(송정란, 〈현대시의 삼국유사 설화 수용에 관한 연구-미당 서정주의 시를 중심으로〉, 동국대학교 문화예술대학원 석사학위논문, 1998 참조).

4) 최근 설화수용 연구 경향은 이렇다. 오정국은 설화의 재연(인물을 통한 재구술-김소월, 김영랑, 서정주, 조지훈. 사건의 재구술-서정주, 박재삼), 설화의 확장(인과적 확장-서정주, 김춘수, 박재삼, 전봉건, 송수권. 비유적 확장-김소월, 박재삼, 서정주, 신동엽, 이승하), 설화의 전환(모티브의 변용-서정주, 강은교, 송수권, 박재천, 김춘수. 인물페러다-최하림, 윤석산, 황지우, 정일근. 모형 해체-황지우, 이하석, 문정희)으로 구분하여 한국 전체의 설화수용 양상을 살폈고(오정국, 〈한국 현대시의 설화수용 양상 연구〉, 중앙대학교 대학원 문예창작학과 박사학위논문), 송정란은 서정주 시에 나타난 《삼국유사》의 시적 변용을 소재의 수용, 기법적 변용, 모티브의 수용으로, 또 김춘수, 박재천, 진단시 동인의 《삼국유사》 설화의 시적 변용을 다루었고(송정란, 위의 논문), 조은정은 신라 발굴의 필요성과 《삼국유사》 영향, 신라정신의 추출과 실체화, 설화의 수용과 압축-《신라조》를 중심으로, 《삼국유사》에서 벗어나기-《동천》을 중심으로, 새로운 설화의 창조-《질마재신화》를 중심으로 다루었고(조은정, 〈삼국유사의 시적 수용과 '미당 유사'의 창조〉, 연세대학교 대학원 국어국문학과 석사학위논문, 2005), 주옥은 설화적 수용양상과 원형탐색으로 장을 나누는 뒤, 설화적 수용양상은 수용된 설화의 개관과 소재설화의 시적 변용으로, 시적 변용은 설화 속의 인물과 시적 자아-시적 자아가 설화 속 인물과 일치하는 경우, 시적 자아가 설화 속 인물과 일치하지 않는 경우, 설화 속의 행위와 시설화의 인식 구조가 시에 수용되는 경우, 설화의 줄거리가 시에 수용되는 경우로 분석하였다(주옥, 〈서정주 시의 설화수용 양상 연구〉, 서강대학교 석사학위논문, 1983).

는 긴 설명 없이 역사적이든 허구적이든 인물과 사건, 그리고 어떤 작품의 구절을 직접적이든 간접적이든 인용하는 것이다. 고전문학에서 흔히 볼 수 있는 기교이며, 현대시에도 인유가 크게 성행하고 있다.⁵⁾

《삼국유사》를 선행 텍스트로 취하여 시에 설화를 적극 수용한 대표적인 시인은 서정주이다. 서정주는 무려 200여 편의 시에 설화를 수용하였는데 이중 《삼국유사》 설화를 수용한 시가 66편이나 된다.⁶⁾ 서정주는 설화 수용의 초기 단계에서 설화의 내용을 충실히 수용하는 방법을 사용하다가 나중에는 설화의 내용을 압축하여 수용하거나 핵심 화소를 취하여 고도의 은유로 활용하는 방법을 사용한다.

김춘수는 장편 연작시집 《처용단장》을 내는 등 《삼국유사》 처용 설화를 수용한 시를 다작하여 논자들의 주목을 받았다. 그는 주로 《삼국유사》의 〈처용랑 망해사〉 편을 선행 텍스트로 하여 모두 94편의 시를 쓰는 등 설화를 적극적으로 수용하였고, 처용 설화의 집단서사를 개인서사로 변용해 처용의 심상에 자신의 현실적 삶을 투사시키는 독창적인 시 세계를 열어 보였다.⁷⁾

신동엽은 시에 《삼국유사》의 ‘영지’와 ‘서동 설화’를 인유하였으며, 박제천은 《삼국유사》 설화와 향가를 선행 텍스트로 삼은 시 35편을 시집 《달은 즈른 가람에》(1984)에 수록하기도 했다.⁸⁾

5) 김준오, 시론, 《삼지연》, 1991(3권), 133쪽 참조.

6) 임문혁은 서정주의 설화수용 시들을 문헌별로 분류하여 《삼국유사》 57편, 《삼국사기》 22편, 《수이전》 6편, 《삼국사절요》 3편, 《고려사절요》 21편, 《연려실기술》 22편으로 되어 있다고 하고, 송정란은 《삼국유사》 설화 수용 시가 66편이라고 했다.(임문혁, 〈한국현대시의 전통 연구〉, 한국교원대학교 박사학위논문, 1992 및 송정란, 위의 논문.)

7) 오정국, 앞의 논문, 106쪽.

8) 송정란은 박제천이 소재 수용 방식을 사용하여 설화 내용을 풀어 쓴 것으로 〈기이〉, 〈木鳥〉(〈내물영과 박제상〉), 〈처용〉(〈처용랑 망해사〉), 〈日月〉(〈연오랑 세오녀〉)을, 향가를 재창작한 것으로 〈慕曲〉(〈모죽지랑가〉), 〈讚曲〉(〈찬기파랑가〉)을, 모티브 수용방식을

그리고 문효치, 박진환 등 진단시 동인을 비롯하여 문정희, 이하석, 황지우, 백무산, 정일근, 이승하 등 많은 시인들이 단편적으로 《삼국유사》 설화를 시에 수용하였는데, 일시적 관심으로 양이 미흡할 뿐더러 그 방법이 일정한 경향성을 보여 주지는 않는다.

이들 외에도 많은 시인들이 《삼국유사》 설화에서 창작적 동기, 즉 서정적 충동을 받아 서사 내용을 자아화하고 개인 정서를 보편화하여 독자에게 시적 감동을 안겨주려는 노력을 한 흔적이 보인다. 특히 최근에는 여성주의적 시각으로 《삼국유사》를 보려는 경향이 드물게나마 감지된다.

인간은 부연과 과장의 욕망이 있다. 이런 욕망은 설화를 구전하는 동안에 사건을 덧붙이거나 과장한다. 아니면 망각의 영향으로 일부 사건이 탈락하거나 인물이나 그 밖의 대상이 바뀌기도 한다.⁹⁾ 좀더 생각을 확장해보면 문자로 정착된 설화를 시에 수용하는 과정에서도 서사의 부연과 과장, 망각 현상이 일어나게 되는 것은 당연하다.

《삼국유사》 설화는 문자로 정착된 설화문학이다. 그렇지만 설화를 시로 수용할 경우 창작자, 즉 텍스트 생성자는 선행 텍스트인 《삼국유사》 설화를 당대의 감정과 가깝게 재창조해야 하므로 설화의 원래 서사가 변형될 수밖에 없다.¹⁰⁾ 그리고 그 변형 정도는 창작자마다 다르다.

다시 말해서 창작자는 설화를 시에 수용하면서 기존 서사의 모형을 그대로 준수하거나 위반하고, 아니면 영 다른 방향으로 해체해 버릴 것이다. 그러므로 설화를 수용한 창작품마다 각기 다른 개성을 작품으로 드

취한 것을 <耳長>(〈제48대 경문대왕〉), <求靜>(〈惠現求靜〉), <同塵>(〈二惠同塵〉), <孫順>(孫順埋兒) 등 나머지 시편을 들고 있다.(송정란, 앞의 논문)

9) 김준영, 《한국고전문학사》, 형설출판사, 1996, 125쪽 참조.

10) 시인의 전통 문제를 중요시했던 엘리엇의 경우, 역사의식에는 과거의 과거성에 대한 인식뿐 아니라, 그 현재성에 대한 인식도 포함되어 있으며, 이 역사의식으로 말미암아 작가가 작품을 쓸 때 골수에 박혀 있는 자신의 세대를 파악하게 된다고 하였다.(이창배, 위의 책, 78쪽 참조.)

러낼 것이다. 따라서 이 글은 기존의 주요 논의 방법들을 수렴하여 창작자들이 선행 텍스트인 《삼국유사》 설화를 수용하는 방법에 따라 선행 텍스트의 서사 모형을 준수했느냐, 위반했느냐, 해체했느냐로 유형화하여 살펴보고자 한다.

2. 설화의 수용 방법

1) 서사 모형의 준수

서사 모형의 준수는 선행 텍스트, 그러니까 《삼국유사》 설화의 모형에 시에 충실하게 수용하는 방법이다. 창작자는 설화 전수자로서의 역할을 충실히 수행한다. 그래서 선행 텍스트인 설화의 모형은 재연되고 재구술되며 보존된다. 이런 방법은 설화의 특성인 이야기적인 요소가 상대적으로 두드러진다. 대신에 창작자의 목소리는 줄어들게 된다.

서정주(1915~2000)는 일찍이 《삼국유사》에 관심¹¹⁾을 가져 남들이 손대지 못한 자기만의 소재를 갖고 20여 년간 시를 써나가며 《삼국유사》 설

11) “1951년 전주 피난과 1951~1953년의 광주 피난시절, 나는 내 마음속의 어쩔 수 없는 요청으로 신라에 관계되는 문헌을 반추하고 관주(貫珠) 찍고 그 관주 찍은 것을 다시 카드들을 만들어 베끼고 있는 일에 골몰하게 되었다. 그래서 그 관주 찍은 부분들에 들어 있던 신라의 혼신들은 내 마음속에 붙어 들어오기 시작한 걸로 나는 안다. 영원과 무한을 허무 한 점 없는 영혼의 대하라고 구체적으로 내게 일러준 힘으로 이상의 것이 아직 내 생애엔 없었다. 특히 낱알의 모두가 큰 축시를 받기에 죽한 《삼국유사》 속의 빛나는 예지의 우화들은 내 때분한 피난살이의 시 정신을 안립하게 해주었다. 이것도 없었으면 친구들이 염려한 것처럼 나는 전란 중에 어디서 빠드러져 버리고 말았을지도 모른다.”(서정주, 《미당자서전 2》, 민음사, 1994, 223~224쪽) “또 나는 삼국유사와 삼국사기 속의 이야기들하고도 눈이 잘 맞아, 그것들을 한문 채수 겸해서 예쁜 카드들에 한 이야기씩, 한 이야기씩 토박토박 정성을 다해 가는 글씨로 옮겨 베끼고는 특별히 마음에 드는 구절엔 붉은 빛의貫珠를 쳐 나갔다. 여기서 이렇게 시작하여 내가 만들어 지니고 다닌 이 카드다발이 뒤에 내가 하게 된 그 신라의 기초가 된 것이다.”(위의 책, 317~318쪽)

화수용의 ‘독점관리자’ 역할을 하였다. 이런 그는 설화수용의 초기단계에서 선행 텍스트인 《삼국유사》 설화의 서사를 시에 충실하게 반영한다. 설화 변용보다 설화의 소개에 만족하는 것이다. 이러한 경우 설화의 인물이거나 사건이 그대로 시에 재연된다.

달빛은

꽃가지가 휘이게 밝고

어찌고 하여

여편네가 셋서방을 안고 누은 게 보인다고서

칼질은 하여서 무얼 하노?

고소는 하여서 무엇에 쓰노?

두 눈 지그시 감고

핑동그르르…… 한 바퀴 맴돌며

마후래기 춤이나 추어 보는 것이리라.

피식! 그렇게 한바탕 웃으며

「잡신아! 잡신아!

만년 묶은 이무기 지독스런 잡신아!

어느 구렁에 가 혼자 자빠졌지 못하고

또 살아서 질척 질척 지르르척

우리집까정 빼지 않고 찾아 들어왔느냐?

위로엿말씀이라도 한 마디 없어 주는 것이리라.

이것이 그래도 그 중 나은 것이리라.

— 서정주, 〈처용훈-《삼국유사》 제2권 ‘처용랑 망해사’ 조〉¹²⁾ 전문

12) 서정주, 《미당시전집 2》, 민음사, 1994, 335쪽.

이 시는 부제에 나와 있듯이 〈처용랑 망해사〉 편의 설화를 선행 텍스트로 하고 있다. 선행 텍스트의 일부 서사를 시에 재연하고 있는 것이다. 창작자는 처용 설화의 특정 장면 구술을 통해 처용의 화해를 후대를 위한 가르침으로 보고 서술하고 있다.¹³⁾ 서정주는 《신라연구》 제7장에서 “마누라가 잡놈과 붙어 자는 걸 제 눈으로 보는 경우에도 폭력을 행사한다던지 울고불고한다던지 그런 일이 없이 잘 견디고 잘 풀어 너울거린 춤이요, 그 노래다.”¹⁴⁾라고 하고 있다.

창작자가 수용한 처용 설화의 부분은 다음과 같다.

그의 아내가 매우 아름다웠으므로 역신이 흠모하여 사람으로 변해 밤이 되면 그 집에 와서 몰래 자곤 하였다. 처용이 밖에서 집에 돌아와 두 사람이 자고 있는 것을 보고는 노래를 지어 부르고 춤을 추다가 물러났는데, 그 노래는 다음과 같다.

동경 밝은 달에 밤새도록 노닐다가
들어와 자리를 보니 다리가 넷이구나.
들은 내 것이지만 들은 누구의 것인가.
본래 내 것이지만 빼앗긴 것을 어찌하리.

그때 역신이 형체를 드러내 처용 앞에 꿇어앉아 말하였다. “제가 공의 처를 탐내어 지금 범했는데도 공이 노여워하지 않으니 감탄스럽고 아름답게 생각합니다. 맹세코 오늘 이후로는 공의 형상을 그린 그림만 보아도 그 문에는 절대로 들어가지 않겠습니다.”¹⁵⁾

13) 오정국, 앞의 논문, 24쪽.

14) 조은정, 앞의 논문, 33쪽.

15) 일연 지음, 김원중 옮김, 《삼국유사》, 을유문화사, 2002, 187~188쪽.

여기서 창작자는 선행 텍스트의 일부 내용을 집중적으로 재연하고 있다. 선행 텍스트의 일부분을 텍스트 생산자인 창작자가 시의 제재로 수용하고 있는 것이다.

선행 텍스트와 생성 텍스트의 관계

선행 텍스트(설화) 내용	생성 텍스트(시) 내용	수용여부
현강왕 대 왕이 동해 개운포에 갔다가 용의 변괴를 만나 절을 짓도록 함.	없음	미수용
기뻐한 용이 일곱 아들을 거느리고 왕 앞에 나타나 춤을 추고 음악을 연주함.	없음	미수용
왕은 그중 한 아들인 처용을 정사를 보살 피게 하고 미녀를 아내로 주어 마음을 사로잡아 머물도록 하고 급간이라 벼슬을 줌.	없음	미수용
처용의 아내가 이름다워서 역신이 흠모하여 사람으로 변해 밤이 되면 그의 집에 와서 몰래 자곤 함.	없음	미수용
처용이 집에 돌아와 두 사람이 자고 있는 것을 보고 노래를 지어 부르고 춤을 추고 물러남.	여편네가 새 서방을 안고 누운 게 보인다고 칼질을 하거나 고소해서 뭐하느냐고 함. 해서 춤이나 추고, 크게 웃으며 잡신에게 위로 말을 해주는 것이 나은 것이라고 함	수용
역신이 형체를 드러내고 처용 앞에 꿇어앉아 처를 범하였는데도 노여워하지 않고 감탄하고 아름답게 생각하니 오늘 부터 처용의 형상을 그린 그림만 봐도 문에 절대로 들어가지 않겠다고 함.	없음	미수용
나라 사람들이 문에 처용의 형상을 붙여 시악함을 몰리치려 하였고 왕은 영취산에 처용을 위한 절을 세워 망해사라 함.	없음	미수용
또 왕이 포석정에 행차했을 때 남산의 신이 나타나 춤을 추었고, 이 춤을 나라 사람들이 전함. 금강령에 행차했을 때도 북악신이 춤을 춤.	없음	미수용
이는 지신과 산신이 나라가 망할 것을 알고 춤을 추어 경계한 것이나 사람들은 상서로움이 나타난 것으로 잘못 알고 즐거움에 탐닉하여 점점 심해져 결국 나라가 망함.	없음	미수용

서정주는 시집 《동천》에 실린 〈수로부인의 얼굴—미를 찬양하는 신라적 어법〉에서 선행 텍스트인 수로부인 설화¹⁶⁾의 사건과 인물 면모를 충실하게 시에 반영하고 있다. 서정주는 선행 텍스트의 사건들이 “수로라는 그때의 한 미인을 화장시켜 찬양”¹⁷⁾하기 위한 것으로 이해하고 있다.

16) 성덕왕 대에 순정공이 강릉 태수로 부임하여 가다가 바닷가에서 점심을 먹었다. 옆에는 바위가 마치 병풍처럼 둘러쳐 있었는데 순정공의 부인 수로가 그것을 보고서 주위 사람들에게 말하였다. “누가 저 꽃을 꺾어 바치겠소?” 따르던 사람이 말하였다. “사람이 오를 수 없는 곳입니다.” 다들 나서지 못하였으나 옆에서 암소를 끌고 지나가던 노인이 부인의 말을 듣고는 그 꽃을 꺾어 와서 가사를 지어 함께 바쳤다. 그 노인이 어떤 사람인지는 아무도 몰랐다. 다시 이틀째 길을 가다가 임해정에서 점심을 먹는데, 바다의 용이 갑자기 부인을 낚아채 바닷속으로 들어가 버렸다. 공이 넘어지면서 발을 굴렀으나 어쩔 도리가 없었다. 또다시 한 노인이 말했다. “옛 사람이 말하기를 ‘여러 사람의 말은 무쇠도 녹인다’ 고 하니, 바닷가 속 짐승들을 어찌 여러 사람들의 입을 두려워하지 않겠습니까? 경내의 백성들을 모아 노래를 지어 부르면서 지팡이로 강 언덕을 두드리면 부인을 다시 볼 수 있을 것입니다.” 공이 그 말에 따르니, 용이 부인을 모시고 바다에서 나와 (그에게) 바쳤다. 공이 부인에게 바닷속의 일을 물었다. 부인은 이렇게 말하였다. “일곱 가지 보물로 꾸민 궁전에 음식들은 맛이 달고 매끄러우며 향기롭고 깨끗하여 인간 세상의 음식이 아니었습니다.” 부인의 옷에도 색다른 향기가 숨어 있었는데, 이 세상에서는 맡아볼 수 없는 것이었다. 수로부인은 절세미인이어서 깊은 산이나 큰 못가를 지날 때마다 신물(神物)에게 빼앗겼으므로 여러 사람이 해가(海歌)를 불렀다.(일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 161~162쪽)

17) ‘노인헌화가’라는 이름으로 전해오는 신라의 이 향가는 말하자면 수로라는 그때의 한 미인을 화장시켜 찬양하고 있는 것으로 봐야 할 것이다. (중략) 여기 수로부인의 이름 다음을 장식하여 등장된 늙은 할아버지는 물론 이미 여성의 미에 빠져들 나이라도 아닌 데다가 더구나 어디 사람인지도 모른다 하고 있고, 또 그 손에 하필이면 꼭 암소의 고삐를 잡고 있는 것 등으로 미루어 보면 옛날 중국과 한국에 더러 있던 고대 신선의 하나임에 틀림없을 것이다. (그래) 이 할아버지로 말하면 하늘이 그 옥경을 대표해서 수로의 비를 은유하기 위해 처음으로 등장시킨 조건의 하나로서, 여태까지의 우리 이야기를 현대식으로 고쳐서 표현하자면, 암소를 끌고 가던/수염이 흰 할아버지가/그 손의 고삐를/아주 그만 놓아버리게 할 만큼, // 기어 올라가서/진달래꽃 꺾어다가/노래 한 수 지어 불러/갓다 바치게 할 만큼, 그만큼 수로부인은 이뻐다는 것이 된다.(서정주, 〈한국의 미신라미인의 미와 화장〉, 《서정주 문학전집 제5권》, 일지사, 1972, 18~20쪽.)

홍기삼 역시 수로부인 설화를 “처음부터 끝까지 한 미녀가 빼어나게 아름답다는 이유로 겪게 되는 일련의 사건을 다루고 있”¹⁸⁾는 것으로 보고 있어 서정주의 관점과 일치한다.

1

암소를 끌고 가던
수염이 흰 할아버지가

그 손의 고삐를
아조 그만 놓아버리게 할만큼,

소 고삐 놓아 두고
높은 낭떨어지를
다람쥐 새끼 같이 빠르르르 기어오르게 할만큼,

기어 올라 가서
진달래 꽃 꺾어다가

노래 한 수 지어 불러
갖다 바치게 할만큼,

2

정자에서 점심을 먹고 있는 것
옛보고

18) 홍기삼, 《향가설화문학》, 민음사, 1997, 115쪽.

바닷속에서 용이란 놈이 나와
가로채 업고
천길 물속 깊이 들어가 버리게 할만큼,

3

원 고을안 사내가
모두
몽둥이를 휘두르고 나오게 할만큼,
원 고을안 사내들의 몽둥이란 몽둥이가
한꺼번에 바닷가 언덕을 아푸게 치게 할만큼,

원 고을안의 말썸이란 말썸이
모조리 한꺼번에 몰려나오게 할만큼,
「내놓아라
내놓아라
우리 수로
내놓아라」
여럿을 말썸은 무쇠도 녹인다고
물속 천리를 뚫고
바다 밑바닥까지 닿아가게 할만큼,

4

업어 간 용도 독차지는 못하고
되업어다 강릉 땅에 내놓아야만 할만큼,
안장 좋은 거북이 등에
되업어다 내놓아야 할만큼,

그래서
 그 몸둥이에서는
 원갓 용궁 향내 까지가
 끌고루 다 풍기어 나왔었느니라.

— 서정주, 〈수로부인의 얼굴-미인을 찬양하는 신라적 어법〉¹⁹⁾ 전문

이 시는 수로부인의 미모로 인하여 빚어진 설화 전체의 사건을 이야기한다. 모든 사건은 미인을 은유하기 위해 동원된다. 서정주는 설화의 원래 내용을 충실히 반영하면서 자신의 특유한 구수한 어법인 구어적 어법을 시에 활용하고 있는 것이다. 창작자는 일정한 정도나 한도를 나타내는 종결어미인 ‘~만큼’을 반복하면서 수로의 아름다움을 빗대어 말할 뿐, ‘예쁘다’거나 ‘아름답다’고 말하지 않는다. 은근하게 아름다움을 돌려서 말하는 것이다. 이 시는 주인공의 아름다움을 강조하기 위하여 ‘할만큼’의 구문을 무려 열 번이나 반복하여 병렬시키고 있다. 수로부인의 미모를 찬양하기 위한 특이한 어법인 것이다.

같은 제재이나 다른 시인 서정주의 시집 《신라초》(1960)에 실린 〈노인 현화가〉는 선행 텍스트가 지닌 여러 사건 가운데 특정한 사건을 시에 옮겨온다. 그런데 이 시는 선행 텍스트에 나오는 설화를 무려 세 번이나 반복하고 사이 사이에 텍스트 생산자인 창작자가 해설을 하는 구조의 특징을 갖는다.

박제천(1941~)은 네 번째 시집 《달은 즈른 가람에》(1984) 3부에는 《삼국유사》 설화를 수용하여 창작한 35편의 시를 싣고 있다. 이 시들은 《삼국유사》 전권에 나오는 설화를 선행 텍스트로 한 것이다.

19) 서정주, 《미당시전집 1》, 민음사, 215~217쪽.

임금의 새끼는 임금이 되기 쉽지만 사람의 아들로 임금이 되기란 쉬운 일이 아니다 그래서 대개 사람의 아들이 아니거나 보통과는 다르다고 주장하게 된다. 예컨대 복희씨는 무지개가 제 어미를 두른 다음에 태어났다 하며 신농씨는 제 어미가 용과 교섭해서 태어났다 하며 소호씨는 갖다 붙일 게 마땅치 않자 제 어미가 구신의 아들과 사귀어 저를 낳았다 하였으며 설이란 사내는 제 어미가 알을 하나 삼키어 낳게 되었으며 후직의 어미는 거인의 발자국을 밟았더니 태기가 통했고 그도 둘러대기 힘들자 요라는 사내는 어미 뱃속에서 녀달이나 더 지난 다음에 태어남을 자랑으로 삼았으며 패공이란 사내에 이르자 어미가 용과 사귀었다고 되풀이 시치미를 떼었다 하기는 어미를 팔아먹었다 해도 임금이 되었으니 그 어미의 아들이 절통해 있을 리 만무한 일이 아닌가 임금이 되는데 그만한 힘도 들지 않았다면 또한 믿을 수 없는 일이 아닌가 그러기에 역사를 보면 공짜로 임금이 된 자 치고 온전함이 드물지 않던가 문득 이치를 따져보니 그렇다

— 박제천, <기이> 전문

박제천의 시 <기이(紀異)>는 일연의 《삼국유사》 첫머리에 나오는 <기이> 부분을 제재로 가져와 시화하고 있다. 선행 텍스트의 내용을 크게 벗어나지 않는 범위에서 현대적 어법을 빌어 텍스트를 만들고 있음을 선행 텍스트와 비교를 통해 확인할 수 있다.

첫머리에 말한다. 대체로 옛날의 성인들은 예악으로 나라를 일으키고 인의로 가르침을 베풀려 하면 괴이, 완력, 패란, 귀신에 대해서는 어디에서도 말하지 않았다. 그러나 제왕이 일어나려 할 때는 부명(符命)을 받고 도록(圖)을 받음에 반드시 보통 사람들과는 다른 점이 있었고 그런 연후에야 큰 사변을 이용하여 천자의 지위를 장악하고 대업을 이룰 수 있었다. 그러므로 황하에서 그림이 나오고, 낙수에서 글이 나오면서 성인이 일어

났던 것이다. 무지개가 신모를 둘러싸 복희를 낳았고, 용이 여등과 관계를 맺어 염제를 낳았으며, 황아가 공상이라는 들판에서 노니는데 자신을 백제의 아들이라 일컫는 神童이 있어 교합하여 소호를 낳았고, 간적은 알을 삼키고 설을 낳았으며, 가원은 거인의 발자취를 밟고 기를 낳았고, 요의 어머니는 임신한 지 14개월 만에 요임금을 낳았으며, 용과 큰 못에서 교합하여 패공을 낳았다. 이로부터 그 뒤로 일어난 일을 어찌 다 기록할 수 있겠는가? 그러므로 삼국의 시조가 모두 신비스럽고 기이한 데서 나온 것이 어찌 괴이하다 하겠는가? 이는 〈기이〉 편을 모든 편의 첫머리에 씌는 까닭이고, 의도가 여기에 있다.²⁰⁾

인용한 선행 텍스트는 제왕이 일어날 때 보통 사람들과 다른 점이 있고, 그 후에 큰일을 통하여 천자의 지위를 장악하고 대업을 이룩한다는 내용이다. 그러면서 이들의 탄생 사례를 이야기 하고 있다. 이것을 창작자는 “임금의 새끼는 임금이 되기 쉽지만 사람의 아들로 임금이 되기란 쉬운 일이 아니다 그래서 대개 사람의 아들들이 아니거나 보통과는 다르다고 주장하게 된다”며 설명을 한 뒤에 선행 텍스트의 탄생 내용을 재구술한다. 그리고 뒷부분에 “임금이 되는데 그만한 힘도 들지 않았다면 또한 믿을 수 없는 일이 아닌가 그러기에 역사를 보면 공짜로 임금이 된 자치고 온전함이 드물지 않던가 문득 이치를 따져 보니 그렇다”고 하며 임금이 되기 위해서는 역경이 필요하다는 것을 암시하고 있다. ‘임금의 새끼’라고 비속어를 사용하기도 하고, 뒷 부분의 재해석을 통한 역경의 강조 이외는 선행 텍스트와 서사가 별로 달라지는 게 없다.

20) 일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 33~35쪽.

2) 서사 모형의 위반

창작자는 기존 설화의 서사를 시에 수용하면서 선행 텍스트의 원래 의미나 내용을 축소하거나 부가한다. 이러한 경우 선행 텍스트의 인물이나 사건은 탈락하거나 부가된다. 그러면서 선행 텍스트인 설화의 모형이 생성 텍스트인 시에서 축소되거나 확장되어 나타난다. 이를 서사 모형의 위반으로 보고자 한다. 서사 문맥이 선행 텍스트에서 탈락하거나 부가되면서 설화의 목소리가 약화되는 대신에 시인의 목소리가 강화된다.

초기에 기존 설화 내용의 전달에 충실했던 서정주는 후기에 와서 설화를 압축하여 수용하거나 설화의 화소를 약간만 시에 차용한다. 이때는 기존 설화의 이야기와 인물의 목소리가 희소해진다. 설화의 사건과 인물의 목소리가 적어지고 창작자의 목소리가 커지는 것이다. 따라서 서술화가 지양되고 서정화의 효과가 나타난다.

매가
 꿩의 일로서
 울던 테를 이야기 할테니
 우리나라 繡 실로
 마누라 보고 베킵모에 繡 놓아 달래서
 베킵고 쉬게나.
 눈물을 아조 잘 繡 놓아 달래서
 베킵고 쉬게나.

— 서정주, 〈무제〉²¹⁾ 전문

이 시는 《삼국유사》〈영취사〉조에 나오는 설화의 이야기 알맹이(화소)

21) 서정주, 《미당시전집 1》, 민음사, 222쪽.

인 “매가/ 꿩의 일로서/ 울던데”를 창작동기로 하고 있다. 이 설화는 사나운 매가 꿩의 모성애에 감동하여 차마 꿩을 잡지 못했다는 감동적인 이야기를 기리기 위해서 절을 세웠다는 내용이다.²²⁾ 창작자는 매가 꿩의 모성애에 감동하여 먹이사냥을 포기하였다는 서사에 감동을 받아 시적인 영감을 떠올리고 아내의 헌신과 정성을 유추하게 하는 배개를 통해 모성애를 환유한다. 이 시에서 숨어 있는 화자는 꿩의 모성애와 거기에 감복한 매에 관한 설화를 이야기할 것이니 “미누라 보고 벼갯모에 수 놓아 달래서/ 벼고 쉬”라고 한다. 원래 설화 속에 있는 ‘모성애’라는 인식구조가 같은 뿐, 화자의 목소리가 강하게 등장하여 숨어 있는 청자에게 “쉬게나”하고 청유한다.

서정주의 5시집 《동천》(1968)에 와서는 설화를 수용한 시가 거의 없으나, 설화를 수용한 경우에도 ‘개국의 열망’이라는 의미구조가 남을 뿐 설화 내용이 휘발되고 시인의 목소리가 강하게 남기 시작한다. 《삼국유사》 내용을 보면, 사소 부인은 중국 황실의 딸로 진한에 와서 머물면서 아들을 낳아 동쪽나라 첫 임금이 되었으니, 신라의 첫 임금 박혁거세의 어머니인 것이다. 서정주는 꽃밭에서 독백하는 형식으로 시를 구성하고 있다.

22) 사중고기(寺中古記)에 말한다. “신라진골 제31대 신문왕 대인 영순 2년에 재상 충원공이 장산국 온천에서 목욕을 하고 성으로 돌아오는 길에 굴정역 동지야에 이르러 머물게 되었다. 문득 어떤 사람이 매를 놓아 꿩을 쫓는 것을 보았는데, 꿩은 금악(金岳)을 지나 자취가 영영 사라져 버렸다. 그래서 방울소리를 듣고 찾아가니 굴정현 관청 북쪽 우물가에 이르렀다. 매는 나무 위에 앉아 있고 꿩은 우물 속에 있는데, 물이 핏빛을 띠고 있는 것 같았다. 꿩은 양쪽 날개를 펴서 새끼 두 마리를 품고 있었고, 매 역시 그것을 어여뻐 여겨서인지 함부로 덮치지 않고 있었다. 공이 그것을 보고 불쌍히 여기고 감동하여 그 땅을 점쳐보니 절을 세울 만하였다. 서울로 돌아와 이 사실을 왕에게 아뢰어 그 현의 관청을 다른 곳으로 옮기게 하고 그곳에다 절을 세운 뒤 영취사라고 이름지었다(일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 408~409쪽).

노래가 낮기는 그중 나아도
구름까지 갔다가 되돌아오고,
네 발굽을 쳐 달려간 말은
바닷가에 가 멧어버렸다.
활로 잡은 산돼지, 매로 잡은 산새들도
이제는 벌써 입맛을 잃었다.
꽃아. 아침마다 개벽하는 꽃아.
네가 좋기는 제일 좋아도,
물낮바닥에 얼굴이나 비취는
혜엄도 모르는 아이와 같이
나는 네 단힌 문에 기대섰을 뿐이다.
문열어라 꽃아, 문열어라 꽃아,
벼락과 해일만이 길일지라도
문 열어라 꽃아, 문 열어라 꽃아.

— 서정주, 〈꽃밭의 독백-사소단장〉²³⁾ 전문

위 시는 시집 《신라초》(1960)에 실린 작품으로 ‘선도성모 수희불사’ 설화에서 시적 동기가 유발된 것이다. 그러나 부제 ‘사소단장’을 붙이지 않았다면 이 시가 설화에서 화소를 채용하였다는 것을 알아내기가 힘들 정도이다. 이 시에 기존 설화의 화소가 드러나는 곳은 5행 “매로 잡은 산새들” 정도이다. 기존 설화의 서사를 압축하여 나머지 서사는 휘발시키고 고도의 상징성을 띤 화자의 갈급한 어조로 호소하고 있다. 시에서 숨어 있는 화자는 사소이다. 그러나 창작자는 자신의 열망을 화자에게 투영하고 있다.

23) 서정주, 《미당시전집 1》, 134쪽.

김춘수(1922~2004)는 처용 제재를 오랫동안 고집하며 처용설화를 상징성이 강한 시적 문장으로 만들었다. 그는 1965년 〈잠자는 처용〉, 1966년 〈처용〉, 〈처용삼장〉을 발표하기 시작한다. 1969년부터 장편 연작시 〈처용단장〉을 시작하여 1991년 시집 《처용단장》(1991) 발간으로 완결한다.²⁴⁾ 그는 설화 속의 처용을 자신과 동일시하기도 한다. 설화 속의 인물인 처용은 술과 여색에 빠져든 신라 말기 경주의 타락한 사회적 분위기에 살고 있었으며, 시인 자신은 정치사회적으로 타락한 현대의 사회적 분위기에 살고 있다는 동질감 때문이다. 그렇기에 김춘수는 자신의 정서를 설화 속의 인물에 투영시킨다.

1

그대는 발을 좀 빼었지만
 하이힐의 뒷굽이 비칠하는 순간
 그대 순결은
 형이 좀 틀어지긴 하였지만,
 그러나 그래도
 그대는 나의 노래
 나의 춤이다

2

6월에 실종한 그대는
 7월에 산다화가 피고 눈이 내리고
 난로 위에서

24) 이번의 연작시 〈처용단장〉 전 4부는 60년대 후반에 붓을 들어 91년 5월에 붓을 놓았으니 20년하고도 4, 5년이 더 걸린 셈이다(《김춘수 시전집》, 539쪽).

주전자의 물이 끓고 있다.
서촌 마을의 바람받이 서북쪽 늪은 왜나무,
맨발로 달려간 그날로부터 그대는
내 발가락의 티눈이다.

3
바람이 인다. 나뭇잎이 흔들린다.
바람은 바다에서 온다.
생선 가게의 납새미 도다리도
시원한 눈을 뜬다.
그대는 나의 지느러미 나의 바다다.
바다에 물구나무선 아침 하늘,
아직은 나의 순결이다.

— 김춘수, 〈처용삼장〉²⁵⁾ 전문

제목이 없으면 설화를 채용한 시인지 알 수가 없을 정도로 설화의 서사 원형에서 벗어나 있다. 그리고 노래와 춤 등의 시어에서 처용 설화와 관련성을 유추할 수 있을 뿐이다. 1장에서 발을 좀 빼거나 “하이힐의 뒷굽이 비칠”하다는 표현은 순결을 잃었다는 비유다. 애인이나 부인이 순결을 잃더라도 “그대는 나의 노래/ 나의 춤”이라며 관용하고 화해하는 것이 처용 설화의 구조와 비슷하다.

그러나 《처용단장》에 오면 제목의 인유 외에 거의 설화와의 관련성을 눈치챌 수 없다. 〈처용삼장〉에서 처용이 역사적 사회적 억압에 처한 창작자의 내면의식을 은유한다면 4부로 구성된 장편 연작시 〈처용단장〉에서

25) 《김춘수 시전집》, 239쪽.

처용은 창작자의 유년의 정서를 은유하기 때문이다. 아래 시들은 통영 바닷가에 살았던 유년의 회상이다.

바다가 원종일
 생양쥐 같은 눈을 뜨고 있었다.
 이따금
 바람은 한려수도에서 불어오고
 느릅나무 어린 잎들이
 가늘게 몸을 흔들곤 하였다

— 김춘수, 《처용단장》, 〈제1부 눈, 바다, 산다 화·1〉 앞부분

새장에는 새똥 냄새도 오히려 향긋한
 저녁이 오고 있었다.
 잡혀 온 산새의 눈은
 꿈을 꾸고 있었다.
 눈 속에서 눈을 먹고 겨울에 익는 열매
 붉은 열매,
 붉은 한 잎 두 잎 벚꽃이 지고 있었다.
 입에 바람개비를 물고 한 아이가
 비 개인 해안통을 달리고 있었다.
 한 계집아이는 고운 목소리로
 산토끼 토끼야를 부르면서
 잡목림 너머 보리밭 위에 깔린
 노을 속으로 사라지고 있었다.
 거짓말처럼 사라지고 있었다.

— 김춘수, 《처용단장》, 〈제1부 눈, 바다, 산다 화·7〉 전문

팔다리를 뿜힌 게가 한 마리
 길게 파인 수령을 가고 있었다.
 길게 파인 수령의 개나리꽃 그늘을
 우스꽝스런 몸짓으로 가고 있었다.
 등에 업힌 듯한 그
 두 개의 눈이 한없이 무겁게만 보였다.

— 김춘수, 《처용단장》, 〈제1부 눈, 바다, 산다화·9〉 전문

과거형의 묘사가 명확한 심상의 서술이다. 이 시를 보면 김춘수가 《처용단장》(1991)에 와서 그가 60년대 중반부터 주장했던 무의미시를 완전히 부정²⁶⁾하고 있음을 알 수 있다. 무의미시에서는 통사를 해체하여 의미를 드러내지 않았으나 이쯤에 와서 명확한 통사를 통해 의미를 드러낸다. “새앙쥐 같은 눈”은 반짝이는 바다의 비유이며, “팔다리를 뿜힌 게” 한 마리는 창작자의 상처받은 유년의 상징일 것이다.

26) 60년대 중반쯤 해서 나는 새로운 트레이닝을 의도적으로 시도하게 되었다. 시는 관념(철학)이 아니고 관념 이전의 세계, 관념으로 굳어지기 이전의 세계, 즉 결론(의미)이 없는 아주 소프트한 세계가 아닐까 하는 자각이 생기게 되었다. 이 자각을 토대로 시를 추구한 결과, 나는 마침내 무의미시라는 하나의 시적 입지를 얻게 되었다. 무의미시의 일차적인 과제는 시에서 의미, 즉 관념을 배제하는 일이다. 이 과제를 실천에 옮길 때 얻게 된 것이 서술적 이미지라고 내가 부른 그것이다. 이미지를 서술적으로 쓴다는 것은 이미지를 즉물적으로 쓴다는 뜻이기도 하다. 그러나 이미지는 의미의 그림자를 거느리고 있다. 이 그림자를 지우기 위하여 나는 탈이미지로 한걸음 더 나아가게 되었다. 탈이미지는 결국 리듬만으로 시를 만든다는 것이 된다. 그러나 이것 역시 낱말을 버리지 않는 이상 의미의 그림자가 늘 따라다니게 된다. 그래서 나는 낱말을 해체하여 음절 단위의 시를 시도하게 되었다. 이것은 언어도단의 단계다. 나는 나도 모르게 선적 세계에 들어섰는지도 모른다. 그러나 그 이상 시는 더 나아갈 수 없게 되었다. 나의 무의미시는 막다른 골목에 다다르게 되었다. 나는 여기서 또 의미의 세계로 발을 되돌릴 수밖에 없게 되었다. 그러나 물론 무의미시 이전의 의미의 세계로 후퇴할 수는 없었다(《김춘수 시전집》, 전집을 내면서).

그럼에도 이 시의 문맥에서는 처용 설화의 내용을 수용했다는 혐의를 찾기가 힘들다. 다만 창작자가 인유한 제목을 통하여 처용 설화의 심상을 염두에 두고 시를 읽어갈 뿐이다. 결국 독자는 역사와 이념의 억압에 시달리던 창작자의 관념이 처용의 관용과 화해라는 정신과 만나고 있음을 추정할 수 있다.

3) 서사 모형의 해체

서사 모형의 해체는 선행 텍스트의 서사를 심각하게 훼손하거나 왜곡하여 기존 서사의 권위를 완전히 전복시키는 방법이다. 결과적으로 선행 텍스트와 구조가 전혀 닮지 않은 텍스트가 생성된다. 기존 서사의 화소에서 심상의 극소부분을 차용하거나 제목만 인유하여 서술구조나 의미구조를 전혀 다른 방향으로 가져가기 때문이다. 이러한 경우 기존 설화의 인물이나 사건도 전혀 다른 방식으로 진술된다. 선행 텍스트인 설화의 서사 모형과 생성 텍스트의 서사가 격절하는 상황이다.

신석초(1909~1976)는 《삼국유사》에 나오는 향가 〈찬기파랑가〉를 본떠서 〈가야금 별장〉이라는 시를 창작했다. 문체만 본뜬 것이지 인물이나 사건이 선행 텍스트와 전혀 관련 없다.

열치매 밝은 달 흰 구름은
 좇아 떠가는 어디런가
 가야금줄 울어 흐느끼어
 내 사념의 잎도 저서 흘러가거라

그 옛 푸른 강에 뜬 난주를
 타고 그리던 무리들의 것
 사라져서 눈길 멀 사이에

떠도는 갈매기의 노래를 불러라

아야, 헛되어라 생각은 여울

물나올 때가 나를 지지르는지……

— 신석초, 〈가야금 別章-향가체를 본떠서〉²⁷⁾ 전문

‘별장’은 이별의 정을 나타내는 시문이다. ‘아야’는 감탄사이며, ‘지 지르는지’는 기운이나 의견 따위를 꺾어 누르도다! 라는 말이다. 가야금을 위한 가사일 수도 있다. 이 시의 선행 텍스트는 다음과 같다.

열어젖히자 벗어나는 달이
환구름 좇아 떠간 자리에
백사장 펼친 물가에
기파랑의 모습이 잠겼어라.
일오천 자갈벌에서
낭의 지니신 마음 좇으려 하네.
아! 잣나무가지 높아
서리모를 씩씩한 모습이어!²⁸⁾

두 시를 비교하면 생성 텍스트인 신석초의 시 첫 연 1~2행은 선행 텍스트인 〈찬기파랑가〉의 1~2연과 유사하다. 그러나 그 이후 행부터 내용은 전혀 다르다. 거기다 맨 마지막 행은 정반대의 어조를 드러낸다. 선행 텍스트인 〈찬기파랑가〉의 어조는 대상에 대한 건강하고 옹호한 맛을 주

27) 신석초, 《석초시집》, 을유문화사, 2006(제2판).

28) 일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 167쪽.

나 생성 텍스트는 “헛되어라” 하며 병약한 느낌을 준다. 신석초의 시가 화자 자신의 마음 상태를 드러내는 것이라면 〈찬기과랑가〉는 대상에 대한 흠모의 마음을 형상화하고 있다. 도입부 외에는 선행 텍스트와 생성 텍스트 간에 유사성이 보이지 않으며 시의 성격도 다르다. 생성 텍스트의 창조자인 시인이 선행 텍스트의 서사와 무관하게 진술해가는 것이다.

설화와 향가를 시로 새롭게 창작하여 보여준 박제천은 시 〈月明〉에서 선행 텍스트인 〈월명사 도술가〉와 전혀 다른 방향의 주제를 창조한다. 선행 텍스트와의 수용관계는 ‘나뭇가지’ ‘잎’ ‘바람’ 등을 통해서 유추할 수 있을 뿐이다.

한 그루 나무의 수백 가지에 매달린 수만의 나뭇잎들이 모두 나무를 떠나간다

수만의 나뭇잎들이 떠나가는 그 길을 나도 한 줄기 바람으로 따라나선다

때에 절은 살의 무게 허욕에 부풀은 마음의 무게로 뒤쳐져서 허둥거리다

앞장서던 나뭇잎들은 어디론가 사라지고 어쩌다 웅덩이에 처박힌 나뭇잎 하나 달을 신고 있다

에라 어차피 놓친 길 잡초더미도 기웃거리고 슬그머니 웅덩이도 흔들여 놀 밖에

죽음 또한 별것인가 서로 가는 길을 모를 밖에

— 박제천, 〈월명〉 전문

수백 가지에 매달린 수만의 나뭇잎이 나무를 떠나가자 화자는 그 잎들이 떠나가는 길을 따라나선다. 앞에 가던 나뭇잎들이 어디론가 사라지고 (죽고) 어쩌다 웅덩이에 처박힌 나뭇잎 하나는 달을 신고 있다. 화자는 때

문고 허욕에 살과 마음이 부푼 무게에 뒤쳐져 허둥거리다 길을 놓치고, 길을 놓친 김에 잡초더미도 기웃거리고 웅덩이도 흔들고 놀겠다는 것이다. 왜냐하면 죽음은 별것이 아니므로. 그러나 선행 텍스트의 내용은 이와 다르다.

월명사는 또 죽은 누이동생을 위해 재를 올리면서 향가를 지어 제사를 지내는데, 문득 회오리바람이 일어나더니 종이돈을 날려 서쪽으로 사라지게 하였다. 그 향가는 다음과 같다.

삶과 죽음의 길은
 여기 있으니 두려워지고
 나는 간다는 말도
 못 다 이르고 어찌 가는가.
 어느 가을 이른 바람에
 여기저기 떨어지는 나뭇잎처럼
 한 가지에 나서
 가는 곳을 모르는구나!
 아아! 미타찰에서 만날 나
 도를 닦으며 기다린다

월명은 언제나 사천왕사에 살면서 피리를 잘 불었다. 일찍이 달밤에 피리를 불며 문 앞의 큰 길을 지나가자, 달이 그를 위해서 운행을 멈추었다. 이 때문에 이 길을 월명리라 하였으며 월명사 또한 이 일로 이름을 드날리게 되었다.²⁹⁾

29) 일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 531~533쪽.

선행 텍스트에 등장하는 누이가 생성 텍스트에서는 생략된다. 또 선행 텍스트에서는 화자가 죽음 앞에 두려움을 느끼며, 죽음의 세계가 어딘지 모르지만, 미타찰도량에서 만나기 위해 도를 닦으며 기다리겠다고 한다. 그러나 박제천의 시에서는 죽음을 거침없이 따라간다. 또 “죽음 또한 별 것인가” 하며, 죽음에 대하여 순응하는 자세를 보인다. 선행 텍스트와 창조된 텍스트의 죽음관이 전혀 다르다. 창작자는 선행 텍스트의 서사모형을 거부하는 것이다.

이하석(1948~)은 아래 시에서 미군 동거녀의 딸을 ‘처용의 딸’로 대체시킨다. 원래 설화의 내용과 표현을 해체하고 현재의 이야기로 재구성하는 것이다.

엄마는 아직 돌아오지 않았다.

엄마를 기다리며 돌길에 앉아 제비꽃관을

쓰고 있으면 봄마다 아름다운 슬픈

우리나라. 우리나라 코리아

꽃을꽃아도넌아름답지않아네얼굴은누렇고머리카락은검거든.그래도,엄만,미군보다는,나를,좋아해,부러운은멋져.그렇지만,우리,아빠는,더,멋졌지,넌엄마도뻗기고동생도없지?넌혼자지?그래,그렇지만,이제,더이상,엄마에게,아기를,낳아달라고는,않을걸.노랑,아기를,낳았을,때,아긴,죽어있었고,죽,어,있었고,엄만,그,아길,물,속에던져,돌로,꼭,꼭,눌러버렸다니까,들로,꼭,꼭,꼭...

돌 속으로 돌 속으로 보랏빛 세상의

문이 또 잠깐 동안 닫혔다.

그 계집애는 그 후 엄마랑, 엄마의 남자랑

바다를 건너갔다고도 하고, 그냥 그 자리에서

제비꽃으로 녹아내렸다고도 하고.

— 이하석, 〈처용의 딸〉³⁰⁾ 부분

창작자는 선행 텍스트 속의 인물인 처용을 미군으로 바꾸어 버린다. 그리고 시에서 숨어 있는 화자는 미군과 동거하는 엄마의 딸인 ‘처용의 딸’의 심리상황을 말더듬 형식으로 진술하고 있다. 딸을 통해 진술되는 엄마의 삶은 노랑머리 아기를 낳아 돌로 눌러 죽여야 하는 처참한 지경이다. 이 시는 텍스트 생산자가 어린 시절 전후 황량함 속에서 만난 ‘그 아이’에 대한 경험을 설화를 수용하여 형상화한 것이다. 창작자는 “삼국유사의 현장을 찾아다닐 때, 울산의 옛 개운포 지역 바닷가 둔덕에 앉아 처용을 생각하다가, 문득 그 계집애를 떠올리면서, 처용의 딸이었으리라는 생각을 했던 듯하다.”³¹⁾고 했다. 그러나 선행 텍스트인 처용 설화와는 서사구조나 의미가 전혀 상관없음을 알 수 있다.

설화의 모형을 여성주의 시각으로 뒤집기도 한다. 문정희(1947~)는 ‘처용가’가 “남성중심의 가부장적 가치관”³²⁾의 오랜 결과임을 처용의 아내 목소리를 내세워 드러낸다.

아직도 저를 간통녀로 알고 계시나요.
 허긴 천년동안 이 땅은 남자들 세상이었으니까요.
 그러나 서라벌엔 참 눈물겨운 게 많아요.
 석불 앞에 여인들이 기도 올리면
 한겨울에 꽃비가 오기도 하고
 쇠로 만든 종소리 속에

30) 이하석, 《김씨의 옆 얼굴》, 문학과지성사, 1984.

31) 이하석, 〈작품 노트〉, 《시안》, 2000 겨울호, 시안사, 48~49쪽.

32) 오정국, 앞의 논문, 137쪽.

어린 딸의 울음이 살아있기도 하답니다.
 우리는 워낙 금슬 좋기로 소문난 부부
 하지만 저는 원래 약골인 데다 몸엔 늘 이슬이 비쳐
 부부 사이를 만 리나 떼어놓았지요.
 아시다시피 제 남편 처용량은 기운찬 사내,
 제가 안고 있는 병을 셋서방처럼이나 미워했다요.
 그날 밤도 자리 펴고 막 누우려다
 아직도 몸을 히는 저를 보고 사립 밖으로 뛰어나가
 한바탕 춤을 추더라구요.
 그이가 달 빛 속에 춤을 추고 있을 때
 마침 저는 설핏 잠이 들었는데
 아마도 제가 끌어안을 개짐이
 털 난 역신처럼 보였던가 봐요.
 그래서 한바탕 노래 불렀는데
 그것이 바로 처용가랍니다.
 사람들은 역신과 자고 있는 아내를 보고도
 노래 부르고 춤을 추는 처용의
 여유와 담대와 관용을 기리며
 그 날부터 부엌이건 우물이건 질병이 도는 곳에
 처용가를 써 붙이고 야단이지만
 사실 그날 밤 제가 안고 뒹군 것은
 한 달에 한 번 여자를 찾아오는
 삼신할머니의 빨간 몸손님이었던 건
 누구보다 제 남편 처용량이 잘 알아요.
 이 땅. 천년의 남자들만 모를 뿐
 천년동안 처용가를 부르며 낄낄대고 웃을 뿐

— 문정희, 〈처용 아내의 노래〉³³⁾ 전문

설화의 화자는 처용이지만, 이 시의 화자는 처용의 아내이다. 화자는 첫 행부터 “아직도 저를 간통녀로 알고 계시나요.”라며 기존 설화의 서사를 부서버린다. 처용 설화의 모형을 분쇄, 해체하여 새로운 생성 텍스트를 독자에게 던져주는 것이다. 화자는 처용가의 유래가 된 간통사건은 실체가 아니며, “그날 밤 제가 안고 뒹군 것은/ 한 달에 한 번 여자를 찾아 오는” 것이라고 한다. 이러한 것이 사실일진대 천년동안 남성에 의해서 ‘간통사건’으로 왜곡하여 왔다는 것이다. 텍스트 창조자는 기존 설화 모형을 해체하여 여성주의적 관점으로 새로운 서사를 창조한다.

다른 시에서도 인유가 많이 보이는 박이화는 ‘수로부인’의 설화를 훼손하면서 자의적이고 도발적인 해석을 가한다. 설화의 기존 서사구조를 뒤엎고 창작자의 이야기로 채워넣는 것이다.

모르긴 해도 수로부인이 좋아했던 꽃은 아마도 그런 꽃일걸? 때때로 몽유병자마냥 이 남자 저 남자 품 흘러 다니긴 철쭉처럼 벌건 대낮보담 밤꽃 같이 혼몽한 안개 속이 훨씬 더 만만했을 걸? 그렇다면 당신 오늘밤 어때요? 수천만 번도 넘는 마음의 월장 감감히 눈 감아 줄, 불빛보다 새기 쉬운 통정의 비밀, 밤꽃 향기처럼 습벽이며 습벽이며 빨아들일 안개, 흐벽진 밤, 당신 내게 잠시 들러 천정에 목맨 등불 꺼주고 가지지 않겠어요?

— 박이화, 〈헌화가〉³⁴⁾ 전문

선행 텍스트인 수로부인 서사와 전혀 다르게 접근하고 있다. 수로부인

33) 문정희, 《남자를 위하여》, 민음사, 1996.

34) 박이화, 《그리운 언어》, 애지, 2006.

을 “몽유병자마냥 이 남자 저 남자 품 흘려 다니”는 분방한 여성이었을 거라고 한다. 이러한 행동을 하기에는 “칠쭉처럼 벌건 대낮보담 밤꽃같이 혼몽한 안개 속이 훨씬 더 만만했을” 거라고 한다. 그 다음에 화자 자신이 돌아와서 “그렇다면 오늘밤 어때요?”라며 독자를 향하여 ‘당신’을 호출한다. 발랄하다. 안개가 짙어서 “마음의 월장”을 눈감아 주고 “통정의 비밀”과 밤꽃 향기를 빨아들일 안개가 있는 “호벽진 밤”이니 “내게 잠시 들러 천정에 맨 등불을 꺼”달라는 것이다. 밤꽃 향기가 남자의 정액 냄새를 암시하고 “천정에 목멜 등불”을 꺼달라는 암유는 성행위를 암시한다. 수로부인 설화를 해체하여 의미와 구조를 기존 설화와 전혀 다르게 현재의 이야기로 생성시키고 있다.

안현미(1972~)는 시집 《곰곰》의 표제작 〈곰곰〉에서 여성성에 대하여 언급을 한다. 여성성의 시각으로 선행 텍스트 설화의 서사 의미를 비판적으로 접근하는 것이다.

주름진 동굴에서 백일 동안 마늘만 먹었다지
여자가 되겠다고?

백일동안 아린 마늘만 먹을 때
여자를 꿈꾸며 행복하기는 했나?

그런데 여자로 태어나 마늘 아닌 걸
먹어본 적이 있기는 있나?

— 안현미, 〈곰곰〉³⁵⁾ 전문

35) 안현미, 《곰곰》, 랜덤하우스중앙, 2006.

안현미의 시는 《삼국유사》〈고조선〉 편을 선행 텍스트로 한다. 화자는 여성의 생래적 태생에 대하여 회의한다. 1연은 꿈이 여자가 되겠다고 마늘을 먹은 사실을 재확인한다. 2연에서는 백일 동안 아린 마늘을 먹으며 여자를 꿈꿀 때 행복했느냐고 묻는다. 3연에서는 여자로 태어나 마늘 아닌 것을 먹어본 적이 있느냐고 묻는다. 3연에서 마늘은 여성의 포괄적인 신성한 삶을 환유한다. 매운 마늘을 먹고 여성으로 변한 ‘꿈’ 과 여성으로 변해서 사는 삶이 행복하냐며 ‘꿈꿈’ 이 생각해 보자고 청자에게 제안한다. 그러나 선행 텍스트인 《삼국유사》 설화의 내용은 다음과 같다.

환웅이 무리 3,000여 명을 거느리고 태백산 꼭대기 신단수 아래로 내려왔다. 이곳을 신시라 하고 이분을 환웅천왕이라 한다. 풍백, 우사, 운사를 거느리고 곡식, 생명, 질병, 형벌, 선악 등 인간 세상의 360여 가지 일을 주관하여 세상을 다스려 교화하였다. 그 당시 꿈 한 마리와 호랑이 한 마리가 같은 굴속에서 살고 있었는데, 항상 환웅에게 사람이 되기를 기원하였다. 이때 환웅이 신령스런 쑥 한 다발과 마늘 스무 개를 주면서 말하였다. “너희가 이것을 먹되, 100일 동안 햇빛을 보지 않으면 곧 사람의 형상을 얻으리라.” 꿈과 호랑이는 그것을 받아먹으면서 삼칠일 동안 금기했는데 꿈은 여자의 몸이 되었지만, 호랑이는 금기를 지키지 못하여 사람의 몸이 되지 못하였다. 그러나 웅녀는 혼인할 상대가 없었으므로 매일 신단수 아래에서 아이를 가질 수 있게 해달라고 빌었다. 환웅이 잠시 사람으로 변해 그녀와 혼인하여 아들을 낳았으니 단군왕검이라고 불렀다.³⁶⁾

설화에서 꿈은 우리 민족의 시조인 단군왕검을 낳은 신성한 동물이다. 이 꿈이 고초와 인내를 통과해 여자가 됐다는, 우리 여성성의 원형 상징

36) 일연 지음, 김원중 옮김, 앞의 책, 36~37쪽.

일 수 있다. 이 설화는 곰이 마늘을 먹고 여자가 됐다는 여성 탄생 설화이기도 한다. 그래서 곰의 성격은 신산한 삶을 견딘 인내를 통해 신의 아들인 환웅과 결혼을 하여 단군왕검을 낳은 신성하고 긍정적인 의미의 동물이다. 그런데 안현미는 민족 여성성의 시원인 곰의 탄생 설화의 내적 의미구조를 부정한다. 여성주의적 시선으로 우리 민족 여성성의 시조인 곰에게 신산한 여성의 현재적 삶이 행복하냐고 다그쳐 묻는다. 이 시는 선행 텍스트를 해체하여 새로운 텍스트를 생성하고 있다.

3. 결론

생성 텍스트 창조자인 창작자들이 선행 텍스트인 《삼국유사》 설화를 선행 텍스트의 서사 모형을 준수했는가, 위반했는가, 해체했는가로 유형화하여 수용 방법을 살펴보았다. 결국 창작자들은 시에 설화를 수용하면서 각기 다양한 방법으로 개성을 드러내고 있음을 확인하였다.

‘설화 모형의 준수’ 사례로 서정주와 박제천의 시를 살펴보았다. 기존 설화의 모형을 시에 충실하게 수용하는 방법을 사용한 시들이다. 이러한 경우 시인이 선행 텍스트의 설화의미와 구조를 그대로 재연하거나 재구술하는 설화 전수자로서의 역할을 충실히 수행하고 있음을 알 수 있다. 이러한 방법을 사용할 경우 설화의 특성인 이야기적인 요소가 시에 두드러지게 나타난다. 대신에 창작자의 고유한 목소리는 줄어들게 된다. 설화 속에 있는 인물의 성격이나 사건이 그대로 시에 재생될 경우 창작문학의 특징인 서정시의 효과를 거두기가 어렵다는 비판을 모면하기가 어려울 것이다.

‘서사 모형의 위반’에서는 서정주와 김춘수의 시를 살펴보았다. 여기에 인용한 시들은 기존 서사 모형을 적극적으로 변형시키며, 새로운 의미나 내용을 부가하는 방법을 사용하고 있다. 이들은 선행 텍스트 설화의

인물이나 사건을 부가하거나 탈락시켜 새로운 의미로 확장하거나 축소시킨다. 아니면 다른 방식으로 형상화한다. 생성된 텍스트의 서사문맥이 선행 텍스트에서 멀어지면서 설화의 목소리가 약화되는 대신에 창작자인 시인의 목소리가 강화되고 있다. 특히 설화 수용 초기에 내용 전달에 충실하던 서정주는 후기에 와서 설화를 압축하여 수용하거나 설화의 화소만 약간 시에 차용하는 것을 확인할 수 있다.

‘서사 모형의 해체’에서는 신석초, 이하석, 문정희, 박이화, 안현미의 시를 살펴보았다. 이들은 선행 텍스트 서사구조를 시에 그대로 사용하지 않고, 심각하게 왜곡하거나 해체하는 방법을 사용한다. 선행 텍스트의 권위를 완전히 무시해 버리는 것이다. 결국 선행 텍스트와 전혀 닮지 않은 새로운 텍스트의 모형을 창출한다. 기존 서사의 화소 가운데 극소부분을 차용하거나 제목만 인유하여 서술구조나 의미구조를 전혀 다른 방향으로 가져간다. 이러한 경우 생성 텍스트의 서사와 선행 텍스트의 서사는 전혀 다른 방식으로 진술되고 있음을 알 수 있다. 그리고 인용한 여성 시인들의 시는 기존의 설화를 해체하여 여성 주체의 서사로 뒤바뀌 놓고 있다. 이러한 경우 기존 설화와의 거리가 사라지면서 거의 창작자의 목소리만 남게 된다.

설화 수용 방법을 다시 정리하면, 서사 모형을 준수할 때는—소재의 수용—서사의 재연 또는 재구술—이야기 요소 두드러짐—서술화 경향으로 나타난다. 그리고 서사 모형을 위반할 경우—서사의 침식, 선택, 축소, 과장—이야기 요소 줄어듦—서정화 경향으로 나타난다. 또 서사 모형을 해체할 경우—제목이나 심상의 인유—기존 서사의 왜곡, 해체—이야기 요소 복원—서술성과 서정성이 혼재하는 것으로 관측된다.

결론적으로 현대시의 창작자들은 《삼국유사》 설화를 다양한 방법으로 시에 수용하고 있으며, 이들이 생성한 시들은 각기 다른 개성을 지니고 있음을 알 수 있다. 그리고 신석초나 서정주, 김춘수 이후에도 많은 생존

의 시인들이 단편적이거나 《삼국유사》 설화에 관심을 갖고 이를 시에 수용하고 있으며, 이들은 서로가 개성적인 방법으로 설화를 수용해 한국시단을 풍요롭게 할 것이 분명하다. ▣

설화의 호명

— 근대 이후 소설에 나타난 《삼국유사》 설화의 전유 방식 —

유임하(한국체육대 교수)

1.

90년대 중반 미술사학자가 펴낸 《나의 문화유산답사기》(1994)가 불러 일으킨 열풍이 기억난다. 국토가 ‘문화유물의 보고’ 이자 ‘거대한 박물관’이라는 개념이 등장하면서 문화유산 답사는 문화적 신드롬을 이루기 시작했다. 문화답사라는 개념의 등장은 IMF 한파와 맞물려 민족 중심주의의 자의식을 촉발하면서, 한가롭게 이국의 낮은 풍경과 정조에 경탄하는 남루한 여행 행태에서 벗어나기 시작했다. 최근의 여행기 중에는 구미와 아프리카, 남미 대륙의 오지에 이르는 넓은 지역성에 걸맞게 문화적 관심의 확장을 보여주는 새로운 문화답사가 속속 쓰여지는 모습이 어렵지 않게 발견된다.

그렇다면, 문화유산답사기의 원천은 어디일까? 이런 생각을 하다 보면 언제나 머리에서는 《삼국유사》가 떠오른다. 왜일까? 그것은 아마도 고대

사 문헌이 희소한 현실에서 《삼국사기》와 짝을 이루는 가장 친근한 서책이 《삼국유사》이기 때문일 것이다. 《삼국유사》와 함께 향가를 수록한 책으로는 《균여전》이 있으나, 그 위이나 존재가치는 《삼국유사》에 크게 못미친다. 《삼국유사》에 수록된 조신의 꿈 이야기, 처용의 이야기, 수로부인과 현화가 이야기 등은 이미 문화적 원형에 육박할 만한 가치와 무게를 갖고 있다. 이들 설화는 어릴 적부터 반복해서 들어온 만큼 역사의 교훈성 짙은 일화들과는 전혀 다른 질감과 매력을 가지고 있는 것이다.

문화적 기호로서 《삼국유사》는 단순히 원전으로만 거론되는 수준을 훨씬 넘어선다. 고려의 국존(國尊)이었던 일연이 찬술한 13세기의 이 문화서는, 잘 알려진 대로, 편년체 정사인 《삼국사기》에 여러 모로 대비된다. 일연은 김부식의 엄정한 역사관과 대척점에서 ‘괴력난신(怪力亂神)’의 상상력으로 무신정권의 오랜 무단통치와 대몽항쟁으로 피폐해진 고려조를 위무하는 문화의 꽃을 틔운다. 이 책에서 그는 단군신화를 비롯하여 ‘고조선·부여·고구려·백제·신라·고려’로 이어지는 고대사 서술 체계를 세웠고 이러한 한반도의 역사를 중국과 대등하게 처리함으로써 문화적 자존감을 문면에 내세웠다. 또한 《삼국유사》는 각 편목에 담은 설화들에다 불교적 세계관과 민중의 시선으로 ‘상상된 공동체’를 가능하게 하는 문화적 기억을 처음으로 정착시켰다. 《삼국유사》에 와서야 우리는 자국 문화의 인식과 민족 공동체의 정서를 담은 실감나는 이야기를 소유하게 된 것이다.

이렇게 볼 때, 《삼국유사》를 역사, 인문, 종교, 지리를 담은 복합적인 저술이라는 말로 마무리해서는 안 된다. 이 책은 13세기 이후 전 세계적 현상으로 촉발되기 시작한 자국어와 자국 문화 생산의 비동시적인 동시성에 비견되는 가치를 갖기 때문이다. 이 저작을 통해서 오랜 문화의 기억은 비로소 통합된 기술 안에서 그 계통성과 편제를 구비할 수 있었고 설화라는 구술문화의 유산을 하나의 목걸이로 뽐낼 수 있게 되면서 자국 문화

의 독자성을 확보할 수 있었던 것이다. 그리스와 로마의 신화, 중국의 《수신기》 《산해경》 《박물지》, 일본의 《고사기》 《일본서기》에 비유될 만큼, 고대 신화와 신라 중심의 설화들이 가진 위상은 이처럼 결코 녹록하지 않은 것이다. 일연 스님이 불교 수행자인 까닭에 《삼국유사》의 설화들은 불교적 색채로 가득하다. 하지만, 설화는 오히려 그런 만큼 문화적으로나 독자적인 면에서 값진 부분도 있다. 후대에 만들어진 유교적 색채의 설화들이 현세적이고 지상에서의 삶과 예법에 충실한 실천적이고 기능적인 이데올로기를 생산해왔던 점을 감안할 때 그러하다. 일연이 편집한 설화의 세계는 지배자의 승리담에서 누락된 채 발화되지 못한 ‘서발탄’의 멘탈리티가 ‘불교’의 보편성과 시적 정취 안에서 생생하게 살아 있는 것이다. 무엇보다 여기에는 종교적 신심을 향한 인간의 승화된 의지가 본능과 운명에 맞서고, 해와 달과 별도 감읍하는 우주적 상상력이 꿈틀댄다. 바다와 산, 물길과 호수, 바위와 꽃 같은 동식물에 이르는 삼라만상과 교감하는 고대인들의 세계는, 노스럽 프라이가 말한 자연과 인간이 하나된 문학, ‘동일성의 우화(Allegory of Identity)’라는 말을 연상시킨다. 설화들의 빛나는 세계는 불교 사상과 레토릭에 힘입어 근원적이고 또한 문학적인 매력을 더욱 아름답게 발산하는 텍스트가 된 셈이다. 이렇게 보면 《삼국유사》가 근대 이후 민족의 이야기로 호명된 것은 결코 우연한 일이 아니다. 그 안에 담긴 이야기는 기적과 유토피아를 향한 종교적 신심의 단면을 보여주기 때문이 아니라 역사의 뒷전으로 밀려 침묵하는 인간의 육성, 그들이 염원했던 생생한 실체를 보여 준다.

2.

설화를 소설의 기원으로 삼는 입장에서 보면, 《삼국유사》에 버금가는 문헌은 《삼국사기》밖에 달리 없다. 《삼국사기》가 ‘술이부작(述而不作)’

이러는 엄정한 사실에 바탕을 둔 역사 기술의 원리에 따라서 유교적인 덕목에 어울리는 충의와 정절의 일화들로 채워져 있다면, 《삼국유사》는 《삼국사기》에는 거의 부재하는 요소인 ‘괴력난신’으로 가득한 설화들이 주류를 형성한다. 천태산인 김태준은 《삼국유사》를 두고, “세인은 그 기록이 황탄함을 비난하지만 황탄기괴 그것이 고기(古記)의 원형을 그대로 철습(拾)한 것이라고 말한 것인즉 고대의 일사기문(逸事奇聞)을 충실히 보여주는 자료”¹⁾라고 말한다. 이 논지에 따르면, 《삼국사기》는 정사에 해당하는 역사서인 까닭에 내용의 대부분은 사실에 기초해 있어서 《삼국유사》에 비해 인간의 체취를 담은 대목이 크게 미흡하다는 뜻으로 이해된다. 천태산인은 《삼국사기》의 설화를 열거하면서²⁾ 그 중에서 <도미전>과 <온달전>을 가장 높이 평가한다. 그 이유는 ‘풍부한 소설적 구조’, 곧 ‘완비된 로망스’의 관점에서, 도미의 경우 일개의 아낙으로 제왕의 유희에 마음이 흔들리지 않고 시종해서 남편 도미와 사생을 한가지로 한 “정결의 극치”를 이루었고, 평강공주는 “모든 인위적 구속을 벗어나 오직 순진한 성애(聖愛)에서만 살려고” 했다는 점 때문이다.³⁾

애국계몽기의 소설은 환상과 기이한 경험들로 가득 차 있는 《삼국유사》보다는 정사인 《삼국사기》를 좀더 선호하는 경향을 보여준다. 신채호의 <을지문덕전> <최도통전>이 그러하다. 이들 작품은 《삼국사기》에서 호명해낸 역사 속 일화를 국가의 존망이 위태로운 현실에서 영웅을 호출

1) 김태준, 박희병 교주, 《증보 조선소설사》, 한길사, 1990, 37쪽.

2) 《삼국사기》 중에서 천태산인이 꼽은 ‘풍요한’ 설화는 다음과 같다. <밀우> <유유> <귀산>, <온달>(이상 권45), <해론> <소나> <취도> <눌최> <관창> <김흠운> <열기> <비령자> <죽죽> <필부> <계백>(이상 권47), <향덕> <물계자> <백결> <검군> <김생> <술거> <지은> <설씨> <도미>(이상 권48), 김태준, 박희병 교주, 《증보조선소설사》, 한길사, 1990, 35쪽.

3) 위의 책, 36-37쪽. 하지만, 김태준은 《삼국유사》 설화에서 가장 소설화한 로맨스의 예로 <태종춘추공>과 <무왕>을 꼽고 있다(같은 책, 38쪽).

해낸 민족 이야기의 첫 번째 판본이다. 이처럼 《삼국사기》를 호명하는 애국계몽기의 서사경향은 신소설에서도 달라지지 않는다. 신소설은 영웅을 소망하는 사회적 요청에 화답하는 한편 좀더 통속화된 대중소설 양식으로 독자들에게 다가갔던 것이다. 〈최고운전〉 〈무학대사〉 〈성삼문〉 〈생육신〉 〈한명회전〉 〈신립신대장기〉 〈친강홍의장군〉 등과 백제 멸망을 다룬 〈낙화암〉 등의 사례가 이를 잘 설명해 준다. 설화가 호명되는 저변에는 망국이라는 현실의 절망과 충절이라는 유교적 덕목이 호명되고 있는 것이다.

《삼국사기》의 역사적 소재는 근대 초기의 소설에서도 많이 활용되었다. 《삼국사기》를 소재로 삼은 가장 가까운 예로는 〈가락국기〉의 ‘우륵’을 소재로 삼은 김훈의 《현의 노래》가 있다. 하지만 그 연원을 따져 올라가 보면 이광수의 〈가실〉에 이른다. 이외에도, 〈도미전〉을 소재로 삼은 박종화의 〈아랑의 정조〉, 술거의 설화를 패러디한 김동인의 〈광화사〉, 서동요 설화를 근간으로 삼은 현진건의 〈선화공주〉, 70년대에 집중해서 쓰여진 김동리의 경주 및 신라 소재 연작소설 등 많은 사례를 목격할 수 있다. 이들 사례는 고대사에 대한 문헌이 부족한 현실에서 《삼국사기》와 《삼국유사》를 근대소설이 매우 적극적으로 활용했음을 시사해준다. 근자에 발굴되어 사학계에 뜨거운 논쟁을 불러일으킨 《화랑세기》를 소재로 한 김별아의 《미실》도 그런 예이다.

논자에 따라서는 ‘역사’와 ‘허구’라는 두 개의 척도에 따라 역사소설의 성취를 두고 견해가 크게 갈라진다.⁴⁾ 그러나 《삼국유사》는 적어도 아득한 ‘고대’의 시간대가 근대문화와는 절연되고, 설화의 내용 역시 역사적 사실과는 어느 정도 자유롭다. 이런 이유에서 《삼국유사》는 ‘역사소

4) 역사소설에 대한 이론적 검토와 논쟁적인 문제에 관해서는 공임순, 《우리의 역사소설은 이론과 논쟁이 필요하다》, 책세상, 2000 참조.

설'의 문학적 관습을 따를 의무에서도 해방된 상호텍스트성(Intertextuality)을 가지고 있다고 할 것이다. 또한 역사보다는 상상력이 앞선 특장들이 애국계몽기를 지난 다음 호명된 까닭일지도 모른다.

식민지 시기에 이르면 《삼국사기》가 주로 호명되는 상황이 다소 변화한다. 《삼국사기》의 역사적 영웅을 불러내었던 전대의 경향에서 벗어나 《삼국유사》가 함께 거론되기 시작하는 것이다. 이때 두 문헌은 '민족의 정신을 담은 정전'으로 부상한다. 1920년대와 30년대에 유행한 국토여행기가 민족이라는 신체성을 순례하는 기록물이고 이는 앞서 언급한 《문화유산답사기》의 선배격에 해당한다면,⁵⁾ 민족 정신을 순례하는 참조점으로 《삼국유사》가 거론되기 시작하는 것이다. 애국계몽기 이래로 국난을 이겨낸 영웅 중심의 이야기의 원천을 제공해온 《삼국사기》의 호명에서 탈피하는 계기는 무엇보다도 '조선적인 것'에 대한 관심에서 비롯된다.

이광수는 《흙》(1932)에서 그러한 조선(또는 '조선적인 것')과 조선학을 기반으로 한 민족주의와 민족 정신의 원형질 하나를 창안하고 있다. 그가 그려낸 인물은 보성전문학교 영어 선생 한민교이다. 그는 “조선이란 것을 뜨겁게 사랑하”는 낭만적이고 열정적인 인물이다. 한민교의 집, 서양식 서재 안에는 “《삼국유사》《삼국사기》 같은 조선의 역사나 또는 조선 사람의 문집”이 서탁 위에 다소곳이 놓여 있다. 그는 “매일 단 한 페이지라도 조선에 관한 무엇을 읽는 것으로 규칙을 삼고 있는” 신조를 실천하는 인물이다. 서양식 서실의 서탁 위에 《삼국유사》가 놓여진 장면은 《삼국유사》가 근대에 어떻게 호명되기 시작했는지를 단적으로 보여 준다.⁶⁾

5) 국토순례를 통한 민족 구성의 경로에 관해서는 구인모, 〈국토순례와 민족의 자기구성- 근대 국토기행문의 문학적 의의〉, 《한국문학연구》 27호, 동국대 한국문학연구소, 2004, 참조할 것.

6) 김철은 《흙》의 장면을 일본의 국가학과 결합하는 '조선 및 조선학'의 성립과정에 담긴 혼종적인 모습으로 본다. 그의 〈'결여'로서의 국(문)학〉, 《사이》, 창간호, 국제한국문학

근대인의 위치에서 조선적인 것을 상상하고 조선학을 지향하는 이들에게, 《삼국사기》와 《삼국유사》는 대표적인 정전이다. 이들 정전은 이광수의 경우 식민제국 일본과 경합하는 민족정신의 보고(寶庫)로 간주되었다. 그 결과 이를 소재로 한 많은 소설들이 창작되었다. 이광수의 경우만 해도, 《삼국사기》와 《삼국유사》의 설화를 소재로 삼아 단편 〈가실〉(1932), 장편 《마의태자》(1926-1927), 장편 《이차돈의 사》(1935-1936), 장편 《사랑의 동명왕》(1939), 단편 〈꿈〉과 중편 《꿈》(1939), 장편 《원효대사》(1942) 등을 썼다. 하지만, 그는 이들 작품에 온전히 민족 계몽사상을 투영했다고 말하기는 어렵다. 그는 “민족의 과거를 제시함으로써 역사에 대한 정보와 지식을 갖게 하고 역사적 연속과 민족적 정서를 고취”하려 했다. 그리하여 “도덕적 가치와 교훈적 정보”를 유추하는 사상적 연원을 ‘민족개조론’으로 소급시킬 수 있다고 해도⁷⁾ 그의 소설적 성취는 매우 미흡하다. 그의 소설은 역사소설로 보기에는 역사의 현재화된 시각이나 가치 생산과는 크게 거리가 멀다는 점에서 사화(史話)에 오히려 가깝고 서사의 구도와 인물 배치를 감안하면 통속소설로 간주해도 별 무리가 없다. 이광수는 민족을 위해 순교를 택하는 이차돈의 모습이나, 예랑과 사랑에 빠져 곡절 끝에 고구려를 건국하는 동명왕의 면모를 낭만적으로 부각시켜 야담의 수준을 넘지 못했던 것이다. 《이차돈의 사》를 쓴 뒤, 그는 ‘순교자를 사모한다’(<‘이차돈’ 작자의 말>, 《나의 고백》 중에서)라고 말했듯이, 《삼국유사》를 소재로 삼은 그의 소설들은 근대적 개인의 위치에서 설화를 사사화(私事化)하였다. 그러한 예로 중편 《꿈》을 꼽을 수 있다.

중편 《꿈》은 조신몽 설화를 상세하게 풀어내어 사랑의 도피행각으로 재구성했으나 설화의 깊이와 함축성을 상실하고 있다. 이광수는 화랑인

문화학회, 2006, 25-47쪽 참조.

7) 이재선, <역사소설의 성취와 반성>, 구모룡 외, 《현대 한국문학 100년》, 민음사, 1999, 142쪽.

약혼자와 결혼을 앞둔 채 사랑의 도피행을 떠나는 것으로 그린 다음, 조신 부부가 십수년간 약혼자 화랑의 추적을 받는 이중의 복선을 구사하고 있다. 그러나 조신의 전략은 동료 승려를 살해한 사실이 발각되어 감옥에 갇힌 뒤 형장으로 끌려가는 마무리 장면으로 마무리된다. 그는 무엇보다도 조신 설화의 내부 액자를 비대하게 만들어 외부 액자 이야기인 해탈과 구원을 가볍게 취급함으로써 본래의 설화에 담긴 깊은 종교적 각성과 자기구원의 해탈이 가진 시적 승화의 아름다움을 거세하고 있는 셈이다. 조신이 살인을 저질러 비극적인 삶과 사랑을 잃고 감옥에 갇히고 아내가 출가한다는 설정 또한 이야기의 매력을 반감시켜 버리고 있다. 중편 〈꿈〉은 신화를 비극으로 승화시킨 소포클레스의 〈오이디푸스〉와는 반대 경로를 걷고 있다.

3.

이광수 다음으로, 《삼국사기》와 《삼국유사》에 수록된 설화를 소재로 삼은 작가로는 김동리가 있다. 그는 역사소설을 표방하며 ‘역사소설 신라편’을 연작으로 창작한 바 있다.⁸⁾ 그의 문학에서 경주와 신라는 단순한 의미를 갖는 것이 아니다. 〈화랑의 후예〉나 〈무녀도〉에서 얼마간 짐작할 수 있듯이, 그의 사상적 연원은 경주와 신라의 세계로 통한다. 이 세계는 〈무녀도〉의 장면처럼 퇴락한 샤머니즘과 신적인 인간들이 살아 숨쉬는 원초적인 이상향에 가깝다.

김동리의 연작소설에서 《삼국유사》에 바탕을 둔 경우는 〈미륵랑〉, 〈원왕생가〉, 〈수로부인〉, 〈호원사기〉, 〈왕거인〉 등 6편이다. 그에 반해 《삼국

8) 김동리, 《역사소설 신라편》, 지소립, 1976. 이 글에서는 박덕규·문홍술 편, 《소설 신라 열전》, 청동거울, 2001을 참고했다.

사기》를 소재로 삼은 작품은 〈회소곡〉, 〈기파랑〉, 〈최치원〉, 〈김양〉, 〈강수선생〉, 〈원화〉, 〈우륵〉, 〈장보고〉, 〈양화〉, 〈석탈해〉 등 10편에 이른다. 하지만 이들 중 〈우륵〉과 〈원화〉는 《삼국사기》의 기록을 부정하고 《삼국유사》와의 친연성을 강조한 작품이다. 〈우륵〉에서는 ‘혼구’라는 허구적 인물을 내세워 일연의 새로운 〈우륵전〉을 소개하는 방식을 취하고 있어서 《삼국사기》의 설화와는 전혀 다른 이야기로 만들어내고 있다. 허구적인 인물을 내세워 《삼국사기》보다도 《삼국유사》를 신뢰하는 태도를 취하는 것은 김동리의 독특한 관점이다.⁹⁾ 이 점에서는 《삼국사기》를 소재로 한 〈최치원〉도 마찬가지이다. 〈최치원〉은 최치원의 설화를 해체하여 당나라 시절 최치원이 접한 일화를 기록해둔 책 《쌍녀분후지(雙女墳後志)》를 소개하는 방식으로 《삼국유사》의 기술방식을 계승하는 한편 죽은 쌍둥이 미녀와의 기이한 만남을 내부 액자 이야기로 창작해 놓고 있다.

김동리의 경주 및 신라 소재 연작에서 두드러진 특성의 하나는 《삼국사기》의 역사적 사실보다는 《삼국유사》에 담긴 ‘괴력난신(怪力亂神)’의 설화적 관습을 전유하고 있다는 점이다. 이는 그의 문학이 가진 ‘전통 지향적 보수주의’¹⁰⁾의 일단이기도 하다. 그는 경주와 신라를 배경으로 삼아 호국불교의 면모를 진작하는 한편, 애육의 비극적 운명을 자연과 예술과 종교와 등가(等價)에 놓고 있다. 신인합일(神人合一)의 경지, 애육을 성취하지 못하는 비극적 운명성으로 응축시킨 이야기 속의 인간 형상은 세속적인 욕망과는 무관하게 운명의 절대적인 조건 속에서 사랑의 진정성을 드높이는 한편, 국가를 향한 윤리에 순응하고 종교적 성취를 이루는 극점을 이룬다. 예컨대, 김동리는 〈회소곡〉의 간략한 기사를 ‘나미’와

9) 문홍술, 〈신·인간, 자연의 합일을 지향하는 설화소설〉, 문홍술·박덕규 편, 《김동리의 신라열전》, 청동거울, 2001, 304-310쪽 참조.

10) 이동하, 《김동리가장 한국적인 작가》, 건국대출판부, 1996, 49쪽.

‘회소’라는 허구적 개인의 애뜻한 사랑 이야기로 대체한다. 이 과정에서 참조한 것으로 보이는 이광수의 <가실>과도 이야기는 그 구성에서 크게 차이난다. <가실>이 수자리를 끝내고 금의환향하는 희극적 결말을 가지고 있다면, <회소곡>은 남주인공 ‘회소’를 전장에서 죽은 것으로 처리한 뒤 여성의 비극적인 삶에 관한 이야기로 다시 쓴 경우이다. 그 결과 이야기는 여주인공 ‘나미’가 ‘회소’를 사모하지만 곤궁한 가세 때문에 어쩔 수 없이 첩실의 길을 선택해야 하는 비극적인 자신의 처지를 안타까워하며 사모곡을 부르는 이야기로 만들어진다. 또한 <석탈해>는 가야의 왕자인 석탈해가 모국 대신 신라를 택하는 과정에서 남해왕의 딸 아효 공주의 신심 어린 사랑에 힘입어 위난에 빠진 신라를 구출한 뒤 왕으로 등극하는 영웅담에 가깝게 만들어진다. <우륵>의 경우에도 대동소이하다. 여기에서 우륵은 가야 왕자로 설정되고 신라 여성 염정과 이루지 못한 사랑 때문에 평생을 독신의 예술가로 살아가는 이야기의 주인공이 된다. 우륵과 염정의 만남은 신라 땅의 오랜 가뭄을 해소하는 기우제에서 이루어지는데, 이야기는 종교의 경지로 승화된 사랑과 함께 예술의 지고한 가치를 제시한 것으로 볼 수 있다.

김동리는 역사적 소재를 활용하며 《삼국유사》의 기술정신인 ‘괴력난신’을 전면적으로 활용한 작가의 한 사람이다. 그는 연작소설에서 신라의 지역성을 인간의 비극적 운명성으로 귀착시켰다. 그는 인간의 애욕과 운명적 한계, 종교와 예술, 자연과 인간 등을 지향한 현대판 설화로 재현해낸 것이다. 설화의 새로운 구성과 현재화 방식은, 그가 해방기에 내세웠던 ‘생의 구경적 형식으로서의 문학’을 떠올리게 만든다. 그는 <문학하는 것에 대한 사고>에서 “한 사람씩 한 사람씩 천지 사이에 태어나 한 사람씩 한 사람씩 천지 사이에 사라지고 있다는 사실을 통하여” “유기적 인 관련”과 “공동된 운명”이 부여되어 있다는 것, 그리고 “우리에게 부여된 공통의 운명을 발견하고 이것의 타개에 노력하는 것, 이것”이 바로

“구경적 삶”이고 “문학하는 것”¹¹⁾이라고 말한 바 있다. 이같은 문학 이념이 신라 중심의 연작소설에 구현된 기본적인 발상법을 이루고 있는 것이다. 그가 자연과 인간, 우주와 개인, 사랑과 이별, 종교와 예술을 융해시켜 인간의 비극적인 운명성을 천착한 이야기로 반죽해낸 것은 결코 우연이 아니다. 김동리가 경주와 신라의 습속에서 발견하고 찾아내고자 한 것은 ‘동일성의 상실과 회복’¹²⁾을 통한 문화적 연속체로서의 ‘전통’이었다고 할 만하다. 이런 측면에서, 그의 경주 및 신라 소재 연작소설은 문학의 절대적 가치로 상정한 ‘생의 구경적 모습’의 소설적 재현이라고 해도 그리 틀리지 않는다.

4.

이광수가 보여준 《삼국유사》의 전유방식이 계몽적 민족 이야기의 맥락 안에 포섭한 첫 사례라면, 김동리의 연작소설은 경주와 신라의 시간대에 펼쳐진 인간과 운명을 ‘전통’이라는 관점에서 호명해낸 두 번째 사례이다. 탈냉전 이후 한국소설은 민족과 전통의 속박에서 한결 자유로운 행보를 거친다. 이데올로기의 부채에서 벗어난 90년대 한국소설이 《삼국유사》를 불러내는 방식은 한결 다르기 때문이다. 여기에는 80년대의 격정과 시대적 멘탈리티를 떠올리는 후일담의 범주에서 《삼국유사》를 끌어온 김소진의 <처용단장>(1993)과 고종석의 <제망매>(1995) 등과, 일상의 굴레를 벗어나 수로부인과 향가를 몽상하는 윤대녕의 <신라의 푸른 길>(1995)이 거론될 만하다.

11) 김동리, <문학하는 것에 대한 사고>, 《문학과 인간》, 김동리문학전집 7권, 민음사, 1997, 73쪽.

12) 노스롭 프라이, *The Educated Imagination*, 김상일 역, <신화문화론>, 을유문화사, 1971, 59쪽.

김소진의 <처용단장>(1993)¹³⁾은 처용 설화를 내부 액자로 삼아 예술과 권력 사이의 긴장을 다룬 사회적 일화로 다시 쓰는 한편, 바깥 이야기로는 운동권 지식인의 전락과 도덕적 무력감을 테마로 한 우울한 일상의 풍경을 담고 있다. 90년대의 처용은 아내의 불륜을 방관하는 무기력한 남편인 ‘영태’로 등장한다. 그는 열의를 상실한 채 하루하루를 살아가는 도중, 옛날 운동권 동료 ‘희조’와 재회하고 탈이라는 술집에서 담소한다. 대학원에서 고전시가를 전공하는 ‘희조’는 ‘영태’에게 자신이 구상하는 희곡 ‘처용 이야기’를 들려준다. 그러나 술집에서 이들이 만나 처용 설화를 현대판으로 각색하는 과정에서, 희조는 영태 아내와 불륜관계를 맺고 있는 것이 암시적으로 그려진다. ‘영태’는 아내와 타협해야 하는 무기력한 처용이 되고 희조는 지방 전문대학으로 임용되면서 사라진다. 내부 이야기인 처용 설화는 희조에 의해 다시 쓰여진다. 처용 이야기는 난국에 빠진 현강왕이 가객으로 설정된 처용과 공모하여 절대 권력을 공고히 하는 수단으로 삼지만 처용에게 하사한 절세미인 부인을 범하는 현강이 탄로 나면서 원점으로 회귀하고 만다는 내용이다. 처용 설화의 이같은 재구성은 90년대 운동이 권력과 결탁하며 권력과 공모하며 일상 속에 마멸되는 부정성을 비판하는 시대의 우화로 읽어낼 수 있다.

고종석의 <제망매>(1995)¹⁴⁾는 80년대를 위한 조사(弔辭)에 가깝다. 월명사의 <제망매>에 기댄 작품의 열개는 이종사촌 누이의 때이른 죽음에서 새삼스럽게 발견하는 80년대를 거쳐온 인간들이 품었던 진정성에 대한 회상기이다. 사촌누이의 죽음은 80년대의 현실을 감내하며 명멸해간 청년들의 자기헌신과 희생을 환유한다. 작품에서 그려진 누이의 이미

13) 이 글에서는 김소진, 《열린 사회와 그 적들》, 문학동네, 2002를 텍스트로 삼았다.

14) 고종석, <제망매>, 성석제·김영하 외, 《20세기 한국소설》, 창비, 2006을 텍스트로 삼았다.

지는 80년대 벽두 ‘서울의 봄’과 함께 회상된다. 그녀는 사회운동에 헌신한 청년들과는 얼마간 거리를 둔 것이었지만, 불교서클에 속해 야학활동을 하며 이타심을 두드러지게 보여준다. 서술자는 누이의 낙천적인 인간의 참모습에 사랑의 감정을 느낀다. 그녀는 사회적 억압과 폭력에 못 견디었던 서술자의 출분(出奔)과 함께 만나게 되는 인물이다. 서술자는 누이와 혈육의 관계를 넘어 상대를 편안하게 만들며 그 마음을 사로잡는다. 누이는 “주위 사람들의 사소한 슬픔과 기쁨에 세심하게 반응”(191쪽)하며 “세상과 삶에 대한 낙관”을 보여주는 구체적인 사례가 된다. 바로 그러한 낙관이 그녀의 “때이른 죽음을 더 비극적으로 보이게”(191쪽)만든다. 서술자는 직장을 버리고 프랑스로 향하기 전 이종사촌 누이를 면회한다. 면회의 과정에서 서술자는 누이가 걸린 치유 불가능한 질병과 가망 없는 수술 소식을 접하고 나서 망연자실한다. 그는 지난날의 망각했던 기억과 다시 대면하면서 그녀의 대책 없는 낙천성에 전율한다. 자신의 치유보다 서술자의 프랑스행을 더 걱정해 주는 모습도 그러하지만, 무엇보다도 그녀는 “운명이 자신을 그렇게 괴롭히고 있는 그 순간에도 너무나, 그러니까 비정상적으로, 정상적”(202-203쪽)이어서 살아 있는 자들을 더욱 비감하게 만든다. 그 정상성은 작품의 표현을 빌면 ‘이타성을 본성으로 삼은 자의 아름다움’이다.

〈제망매〉는 “죽음의 순간에, 영웅적이라는 것이 무엇인지를, 주위 사람들에게 잔잔하게, 찬란하게, 보여”(203쪽)준 ‘80년대라는 누이’와 그에 육박하는 자기헌신적인 존재들에게 보내는 헌정이다. 사춘기의 방황에서 접한, 인간 본연의 순연한 태도에서부터 대학시절의 가투와 야학에 헌신한 존재들에게 바치는 조사(弔辭)로 여겨지는 것은 90년대에 이르러 생명이 다한 촛불처럼 꺼져가면서도 삶의 위의를 잃지 않았던 이들의 진정성을 ‘누이’ 이미지로 수렴하여 이타적 삶의 존엄성을 환기하기 때문이다. 이 같은 점은 불란서의 어느 혁명투사 묘비 앞에서 서술자는 사춘 누

이와는 다른 방식으로 살다간 장엄한 삶을 목도하고 나서 머릿속에서 누이를 위한 묘비명을 하나 짜내는 장면에서 잘 드러난다.

《제망매》가 동명의 향가가 가진 분위기와 감정을 최루탄 자욱했던 80년대의 환부에 환유하는 한편의 아름다운 일화를 만들어냈다면, 윤대녕의 《신라의 푸른 길》(1995)¹⁵⁾은 일상의 굴레에서 벗어나 수로부인의 행로를 따라가며 천년의 시간과 공간을 몽상하는 내면의 서사에 가깝다. 서술자는 아내가 유학을 결정하고 일본으로 떠난 뒤 갑갑증이 도져 직장을 무단결근하고 길을 나선 인물이다. 그는 강릉에서는 “환생한 처용”, “생불(生佛)”(53쪽) 같은 삼촌을 만나러 길을 나섰으나 정작 이야기는 경주를 거쳐 강릉행 버스에 오른 그는, 옆좌석에 앉은 여성과 담소를 나누다가 버스에서 내린 뒤 제각각의 갈 길을 가는 순간까지로 한정된다. 옆좌석에 앉은 여인과의 담소에서 주인공은 자신을 포함한 타자들의 상처난 삶의 틈새를 엿본다. 이와 함께 그는 이 여인과의 담소에서 ‘현대판 수로부인’에게 현화가를 바치는 모습을 몽상하기도 한다. 같은 버스를 탔으나 목적지에 이른 다음 제 갈 길이 예정되어 있는 상황에서 이야기의 묘미는 담소 중에 여성의 신원이 차츰 밝혀지는 과정에 있다. 그녀가 음악 교사라는 것, 그녀가 경주에 있는 친정집에 들러 간병하며 살아가는 고단한 인생이라는 것 등등이 밝혀지면서 존재의 서로 다른 행로가 여행중에서 서로 만나 이루어지는 이해와 공감은 동해안을 거쳐가는 버스 여행길을 수로부인의 행로에 대비시켜 천년의 행로에 어울리게 포장된다. 이 길은 “신라 전설에 나오는 삼화랑들이 다니던 길”이고, “스님들이 노래를 읊으며 지나다니던 길”이며 “신라의 길이면서 땅과 바다가 만나는 영원의 길”(42쪽)이기 때문이다.

“산 자의 무덤을 파헤치는 생의 고고학”(298쪽)이라는 작가의 말대로,

15) 이 글에서 사용한 텍스트는 윤대녕, 《남쪽 계단을 보라》, 세계사, 1995이다.

작품에서 여행은 닫힌 일상을 벗어나 자신과 타자들이 가진 상처와 생의 질곡들을 ‘간절하게’ 대면하게 만드는 계기이다. 여행은 자욱한 일상에서 벗어나자마자 펼쳐지는 동해의 길을 낳고, 이 길에서는 천년 전 신라의 시가가 울려 퍼지고 처용무를 추며 노래 부르는 바다가 상상된다. 국도를 따라가는 버스 여행의 남루함은 《삼국유사》의 이미지들과 어울려 몽상하는 현실로 바뀐다. ‘수로부인’과 ‘화랑’과 ‘처용’을 호명하는 가운데 ‘생불’을 찾아가는 이야기 과정은 이 작품이 현대인의 상처가 가진 꺾임함을 인식하도록 만들며 이를 천년의 아득한 시공간을 떠올리는 내면의 서사임을 확인시켜 준다.

이처럼, 90년대 소설에서 《삼국유사》는 80년대의 윤리적 부채에서 자유롭지 못했던 내상(內傷)을 객관화하는 인식의 거울로 활용되고 있다. 처용 일화가 현강왕의 권력과 예술가의 존재가치가 서로 길항하는 이야기로 다시 쓰여지면서 80년대 사회운동의 열기가 사라진 뒤의 처연한 내면성을 드러내는 우화로 등장하는 배경이 되거나, 월명사의 〈제망매가〉가 인간의 거룩한 이타성을 보여준 여의사의 짧은 생애에 바쳐지는 헌사로 만들어지는 내막을 이루고, 타자와의 대화를 통해서 상처난 내면을 환기하며 아득한 시공간과 교섭하는 몽상 등등이 이같은 정황을 잘 말해준다. 이들 소설에서 《삼국유사》는 대서사의 자장이 사라진 뒤 시대 변화에 고심하는 내면의 황량함을 달래는 거울에 가깝다. 달리 말하면, 《삼국유사》는 삶의 근원적인 상처와 대면하며 참조하는 신화소로 기능하는 셈이다.

5.

90년대 소설에서 《삼국유사》가 삶의 운명성과 일상의 전략으로 생겨난 트라우마들을 외화하는 문화적 참조점이었다면, 최근 소설에서는 《삼

국유사)가 좀더 적극적으로 활용되는 사례가 발견되고 있다. 조신의 꿈, 광덕 업장 이야기 등을 열개로 삼은 김성동의 장편 《꿈》(창비, 2001), 북한의 평양을 방문한 서술자가 《삼국유사》를 읽어가는 행로와 서로 어긋나는 사랑에 대한 회상을 병치시킨 윤후명의 장편 《삼국유사 읽는 호텔》(중앙 M&B, 2005)이 바로 그것이다.

《꿈》은 《삼국유사》의 유명한 설화 두 편을 소재로 삼아 사랑과 구도의 편력을 담아낸 전형적인 예술가 소설로서 이광수의 중편 《꿈》의 퇴보를 일거에 뛰어넘은 성취이다. 이 작품에서 수행의 행로와 글쓰기의 행로가 지닌 차이를 구별하는 것은 별반 의미가 없다. 3년을 걱정하고 득도의 행로에 나선 청년이 아름다운 여대생과 만나 애욕을 넘어서 작가로서의 길로 나선다. 주인공 능현 수좌의 견성을 향한 의지가 잠식될 즈음 그 앞에 나타났던 여대생은 라이너 마리아 릴케의 《문학을 지망하는 청년에게》를 선물한다. 능현은 그 선물을 받고 나서 그 의미를 찾다가 문학의 삶의 화두로 삼는다. 여대생과의 꿈같은 만남과 이별은 조신 설화의 열개를 기본 바탕으로 삼고 광덕 업장 설화로 채워 넣은 서사의 틀은 지리산 토굴에서 업장과 광덕의 아내처럼 수행에 정진하다가 그녀와 다시 이별한 뒤 이 꿈같은 체험을 소설로 담아낸다. 구도의 길과 병치된 글쓰기의 행로는 이를테면 ‘문선일여(文禪一如)’의 행로이다. “꿈인가 하면 꿈이 아니요 꿈이 아닌가 하면 꿈이 아닌 것 또한 아니니, 어이할꼬 중생이여. 꿈을 꾸즉 깨어나기 괴롭고 깨어난즉 꿈을 꾸기 괴롭고여, 관세음보살.”(255쪽)라고 되뇌는 주인공의 탄식처럼, 작품에서 ‘꿈’은 조신의 그것과 다르지 않는다. 그의 꿈은 조신과 같은 백일몽이지만, 그 체험은 다시 글쓰기로 이어진다. 구도의 진정성과 작가로서의 글쓰기로 치환하는 모습은 《삼국유사》 설화를 토대로 삼아 예술가 소설로 만든 하나의 성취로서 내면의 참조점으로 활용한 90년대 소설과는 크게 다른 점이며, 더욱이 불교적 멘탈리티와 세속관념을 구도적 글쓰기로 구현한 점이 돋보인다.

반면, 《삼국유사 읽는 호텔》은 《꿈》의 치열한 구도의 진정성이나 불교적 체취와는 아무런 관련도 없다. 대신 이 작품은 탈냉전의 문화적 위치에서 전쟁과 황량했던 유년의 기억을 더듬으며 엄혹했던 냉전의 시기를 한꺼번에 환기하면서도 《삼국유사》 읽기를 통해서 문화사적 기억을 현재화시키고 있다. 작중화자는 북한을 방문해서 북한의 유적지를 관광하는 나흘간의 시간 동안 북녘땅의 수도인 평양 유경호텔에서 《삼국유사》를 펼쳐든다. 그의 ‘《삼국유사》 읽기’는 냉전의 시기를 벗어난 평양의 어느 호텔에서 품었던 역사에 대한 의문에서 시작된 성찰이기도 하다. “세상을 반으로 갈라 이상을 꿈꾸었던 사람들의 모습은 어디 있을까. 탐욕스러운 자본주의에 맞서 인간의 본질을 순수에 맞추려 했던 사람들의 몸부림은 어디에 있을까. 이상과 현실의 간극은 영원히 극복될 수 없는 것일까.”(17쪽) 이 물음은, 한반도 역사의 시원에서부터 현재를 관통해온 운명성에 대한 도저한 존재론적 의문으로서, 《삼국유사》가 가진 고대 설화의 매력에 빠져드는 동력을 낳는다.

작품은 수로부인 설화에서 구지가로, ‘가야’라는 말에서 영문자 ‘KARA’ 또는 ‘QARA’로 표기되는 ‘검다’라는 말의 문화사적 경로를 탐사하는 한편(1장 ‘구지가를 읽다’), 《삼국유사》에 등장하는 동물과 식물에 대한 문화지리의 경로를 밟기도 한다(2장 ‘동식물의 시간’). 또한 불국토와 명승대덕들의 길을 더듬어가며(3장 ‘불교의 발자취’), “머리로 읽는 먼 이야기가 아니라 가슴으로 읽는 지금 이야기”를 실감하며 향가의 매력을 찾아 나서기도 한다(4장 ‘노래여, 영원한 노래여’). 〈도술가〉를 지어 부른 월명을 두고 서술자는 “꽃을 뿌리며 노래 불러 기도드리는”(267쪽) 모습을 떠올린다. 그 노래는 천년의 시공간을 넘어 동남아 불교사원에서 행해지는 불교제례에서 보게 되는 “꽃천지”(267쪽)와 다르지 않다고 여기는 것이다. ‘《삼국유사》 읽기’의 자기 반영적 서사는 《삼국유사》에 대한 짙은 애정과 오랜 답과(踏破) 끝에 적층된 이해와 문화적 추론을 담론

화하면서 드러나는 특징이다. 이중 삼중으로 겹고 트는 서사의 행보는 지상낙원의 실체에 환멸하며 쓸쓸한 사랑의 추억을 더듬기도 하지만 《삼국유사》를 읽어가는 과정에서 나홀의 시간 동안 온전하게 천년의 시간과 공간을 유영하는 탈이념적, 탈국가적 특징을 가진 내면성을 보여준다. 이런 측면에서 작품은 평양 양각도 호텔에서 《삼국유사》를 읽으면서 오랜 전통의 내구력을 확인하며 이를 새로운 문화적 텍스트로 재현해낸 셈이다.

6.

식민지 시대에 와서야 《삼국유사》는 《삼국사기》와 함께 ‘민족의 정전’으로서 호명되었으나 그 성과는 통속적인 야담 수준에 머물렀다. 이후 김동리는 《삼국유사》의 ‘괴력난신’의 정신을 계승하여 전통의 차원에서 전유하기에 이른다. 70년대의 김동리는 경주 및 신라를 소재로 한 연작 소설에서 호국불교의 전통과 국가적 영웅담을 재현하는 한편, 세속적 사랑이 좌절하는 운명성을 가진 개인들의 비극적인 이야기로 만들었다. 90년대 소설에서 《삼국유사》는 80년대에 상처입은 내면이 탈이데올로기적인 시대변화 속에서 고심하며 신화적 거울로 참조되었으나, 최근 장편에서는 《삼국유사》 설화를 패러디하거나 문화사적 관점에서 다시 읽기를 시도하며 그 가치를 현재화시키고 있다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 근대 이후 소설에서 호명된 《삼국유사》의 위상은 여전히 주변적인 위치를 벗어나지 못한 상태라고 해도 크게 지나친 표현이 아니다. 민족 정전에서 전통의 거점으로, 문화적 참조점으로 읽혀지는 텍스트의 위상 변화에도 불구하고 《삼국유사》와 그 안에 수록된 설화들이 새로운 이야기로 만들어지는 토대로 활용하는 문제는 여전히 미답의 영역으로 남아 있는 형국이기 때문이다. 이같은 사실은 근대

이후 소설에서 주로 활용된 《삼국유사》 설화의 활용 범위가 기껏해야 ‘조신몽 설화’나 ‘처용 설화’ ‘수로부인 설화’ ‘광덕·엄장 설화’ ‘월명사와 <제망매>’ ‘이차돈 설화’ 등에 머물러 있다는 점에서도 잘 확인된다. 잘 알다시피 불교문화는 근대 이후의 공론의 장에서 소외된 채 그 진가를 눈여겨보는 대상이 되지 못했다. 불교문화의 주변성은 서구 근대 문화를 모방하며 따라잡기 위한 근대성의 획득 과정에서 밀려나 있었다. 이런 문화적 주변성이 상대적으로는 근대소설에서 활발하게 참조되지 못한 배경으로 보인다.

하지만 90년대 이후 한국소설에서 《삼국유사》가 문화적 참조틀로 활용되는 양상을 잘 살펴보면 《삼국유사》와 관련된 소설적 유산을 산출하는 행보가 비판적인 것만은 아니다. 세계 각지의 신화와 전설, 민담과 같은 설화들이 새롭게 부상하는 현실에서 《삼국유사》의 가치가 뒤늦게나마 새롭게 조명되는 징후가 보이기 때문이다. 《삼국유사》를 참조하는 빈도에 있어서나 그 수준은 90년대 이후에 이르러 본격화한 것으로 보인다. 그 중에서도 고종석의 <제망매>와 김성동의 장편 <꿈>, 윤후명의 장편 <삼국유사 읽는 호텔>은 본격적으로 설화의 틀을 활용하면서 인간의 근원적인 심성을 담은 문화의 원류로 인식하며 현재적 가치를 극대화한 사례라고 판단된다. 하지만 이들 성과에도 불구하고 《삼국유사》의 기획과 위용은 근대 이후의 소설에서 새롭게 현재화되어야 할 유산으로 남아 있다. ▣

《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략

박기수(한양대 교수)

1. 문화콘텐츠 스토리텔링의 정체

21세기 지식기반 경제¹⁾의 첨병으로 각광받고 있는 문화콘텐츠의 근간은 스토리텔링(storytelling)이다. 문화콘텐츠는 스토리텔링을 기반으로 기획, 창작, 마케팅이 전개되며, 그것의 적실성 여부가 문화콘텐츠의 성패를 가르는 중요한 지점이 되기 때문이다.

문화콘텐츠²⁾는 ‘문화’와 ‘콘텐츠’의 합성어로서, 문화적 특성과 콘텐

1) 지식기반 경제란 지식이 경제성장의 외적변수가 아니라 내적변수가 된 경제체제를 말하는 것(문화관광부: 2004, 15)인데, 이 때 지식은 단순한 데이터의 축적을 말하는 것이 아니라 창의적 사고와 혁신을 통해 얻을 수 있는 일체의 것을 의미한다. 이 말은 새로운 지식기반 경제체제가 창의성에 기반하고 있다는 뜻이며, 동시에 총체적 생산능력의 필수 요건인 창의성이 사회문화적 발전은 물론 경제발전의 중추적인 성장엔진임을 뜻하는 것이다.

츠적 특성을 모두 가지고 있다. 아울러 이 둘은 동시에 구현되어야 하는 특성을 지닌다. 즉 문화가 콘텐츠에 종속되거나 콘텐츠가 문화에 종속되는 식의 종속관계가 아닌 문화와 콘텐츠가 적절한 긴장관계를 유지하며 상보적인 관계를 유지할 때, 비로소 제대로 된 문화콘텐츠의 출현을 기대할 수 있다. 문화콘텐츠는 1) 문화와 콘텐츠의 특성이 동시에 구현되어야만 그 가치를 극대화할 수 있다는 점, 2) 분야가 매우 광범위하다는 점, 3) One Source Multi Use를 통해 부가가치 생산을 극대화할 수 있다는 점, 4) 관련 연구는 유기적인 산학협력을 기반으로 해야 한다는 점, 5) 문화콘텐츠의 양적/질적 수준을 확보하기 위해서는 반드시 규모의 경제(economy of scale)를 구축해야 한다는 변별성을 지닌다.(박기수, 2006 B)

하지만 그 동안 문화콘텐츠에 대한 관심은 경제적 부가가치 창출에 대한 기대에 편중됨으로써 오히려 부가가치 창출에 실패하는 아이러니한 결과를 가져왔다. 문화콘텐츠가 지닌 문화의 자본화 가능성은 경제적 가치만을 지향함으로써 높아지는 것이 아니라 문화적 가치를 구현하는 과정에서 경제적 가치를 얼마나 효과적으로 결합시킬 수 있느냐에 좌우되는 까닭이다. 경제적 가치에 편향되어 문화를 도구화하거나 효율성을 앞세워 창의성을 매몰시키는 일은 문화적 가치에 압도되어 경제적 가치를 배려하지 않는 일만큼이나 참담한 결과를 가져올 것이고, 문화콘텐츠를 통한 지속 가능한 성장엔진의 모색은 기대하기 어려워질 것이다.(박기수, 2006 A, 3) 이러한 문화콘텐츠의 일방적 경사를 방지하고 문화적 가치 구

2) 문화콘텐츠는 “문화, 예술, 학술적 내용의 창작 또는 제작물뿐 아니라, 창작물을 이용하여 재생산된 모든 가공물, 그리고 창작물의 수집, 가공을 통해서 상품화된 결과물들을 모두 포함하는 포괄적 개념”(한국문화콘텐츠진흥원, 2003, 7)이다. ‘콘텐츠’는 “문자·영상·소리 등의 정보를 제작하고 가공해서 소비자에게 전달하는 정보 상품”(콘텐츠비즈니스연구소: 2000, 17)이라고 일반적으로 정의한다. 심상민(2002, 19)은 원작자가 누구인지, 어떤 가공 프로세스를 거쳐 만들어졌는지 명확해서 저작권을 주장할 수 있어야 한다는 ‘콘텐츠 재화(contents good)’적 인식을 강조한다.

현을 기반으로 하는 경제적 가치 창출의 토대가 스토리텔링이다. 문화콘텐츠 스토리텔링은 향유 과정에서 텍스트와의 소통을 실현하는 기반 회로라는 점, 경제적 수익 실현 과정에서 수직적/수평적 One Source Multi Use를 활성화시키는 중심 매개라는 점, 무엇보다 텍스트의 완성도와 대중적 소구를 결정짓는 중추라는 점(박기수, 2007)에서 그 중요성은 지속적으로 강조되어 왔다.

일반적으로 스토리텔링은 “스토리, 담화, 이야기가 담화로 변하는 과정의 세 가지 의미를 모두 포괄하는 개념”(이인화, 2003, 13)으로, 그것을 구성하는 ‘story’, ‘tell’, ‘ing’의 요소로 구분하고, 이야기성, 현장성, 상호 작용성(최혜실, 2007, 16)을 특성으로 한다. 즉 스토리텔링은 ‘이야기하기’라는 상호작용성이 강화되고, 네트워크성이나 복합성(통합성) 등 매체환경을 적극 반영한다. 이와 같이 스토리텔링은 디지털 문화환경이라는 매체환경의 특성을 적극 반영하며, 기존 서사론의 스토리 중심에서 탈피하여 말하기(tell)와 상호작용성(ing)을 중심으로 한 향유를 강조한다. 이러한 문화콘텐츠의 향유자 지향이라는 특성을 기반으로 필자(2007)는 스토리텔링이 1) story뿐만 아니라 telling이 텍스트 향유의 지배적인 요소가 되었다는 점, 2) telling 방식이 다양화됨으로써 telling 방식 자체가 텍스트의 구조 안에서 재맥락화되는 특성을 드러낸다는 점, 3) 이러한 재맥락화 과정을 통해 향유를 활성화할 수 있는 요소들을 스토리텔링 기획 단계에서 전략적으로 제공한다는 점 등을 주장한 바 있다.

지속적인 조형성과 확장성을 지니고 있는 스토리텔링은 문화콘텐츠와 결합하면서 보다 개방적이고 생성적인 양상을 드러낸다. 문화콘텐츠가 급부상하는 뉴미디어와 상생적으로 결합함으로써 그 영역을 확장하고 있다는 점을 고려할 때, 향후 스토리텔링의 포식에 가까운 생성은 주목해야만 한다. 문제는 이러한 포식을 추수할 것이 아니라 어떻게 양질의 스토리텔링을 생산하고 선도할 것이냐에 있다. 이 말이 선언적이거나 당위

적 차원의 요구를 넘어서기 위해서는 문화콘텐츠 스토리텔링 전략적 궁구가 필요하다. 문화콘텐츠 스토리텔링에 대한 전략적 탐구는 1) 스토리텔링 원천 소스 개발, 2) 콘텐츠 스토리텔링 전환(adaptation) 전략, 3) 콘텐츠 스토리텔링 전략, 4) 문화콘텐츠 스토리텔링 리터러시(literacy) 등으로 유기적인 상관관계를 전제로 한 세분화 과정을 통하여 전개할 것을 필자(2007)는 주장한 바 있다. 즉, 문화적 정체성을 갖고 있으면서도 세계적 보편성을 추구할 수 있는 문화원형을 바탕으로 한 스토리텔링 원천 소스 개발, 이것을 콘텐츠 각각의 장르, 매체, 향유자 등을 충분히 고려하여 효과적으로 전환시키는 전략, 구현된 콘텐츠가 텍스트적 완성도는 물론 경제적 가치를 지속적으로 창출할 수 있도록 하는 콘텐츠 스토리텔링 전략, 향유의 가장 기본이 되는 리터러시 능력의 제고를 통한 향유의 활성화는 물론 양질의 스토리텔링을 창작할 수 있는 잠재적인 생산자 육성을 전략적 차원에서 추구해야 하는 것이다. 이러한 맥락에서 볼 때, 문화정체성을 기반으로 삶의 총체적 양상을 다양하게 반영·굴절하고 있는 《삼국유사》 설화는 스토리텔링 원천 소스로서 문화원형의 화수분임에 분명하다. 문제는 그것을 어떻게 효과적으로 개발하고 전환함으로써 새로운 구술성의 시대를 선도할 수 있는 문화콘텐츠로 만들 수 있느냐에 있다. 따라서 이 글에서는 《삼국유사》 설화의 가치에 주목하고, 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략을 논의할 것이다.

2. 원천콘텐츠로서 설화의 가치

‘이야기하는 인간(Homo Narran)’은 인간의 두드러진 특성 중의 하나다. 농부의 이야기이든 선원의 이야기이든 간에 일정한 줄거리를 생산하고 그것을 효과적으로 형상화하는 능력은 오랫동안 인간다운 창조력의 가늠자가 되어 왔다. 이러한 창조력의 결정이 이야기이고, 이야기의 구

체대가 설화다. 설화는 인간의 역사와 함께 누대(累代)에 걸친 필터링 과정을 통해 숙성된 공동체의 이야기라는 점, 구술성에 기반을 두고 있기 때문에 향유자의 주체적 개입이 가능하여 적극적인 향유가 활성화된다는 점, 부분적/전면적인 취사선택이 용이한 까닭에 다양한 양상으로 대중매체와 결합하여 거점 콘텐츠화할 수 있다는 점, “개개인이 우리라는 공동체의 구성원임을 확인케 해 주는 공동의 문화적 유전자”(정수현, 2006, 242)라는 점에서 이를 통한 공동체적 원형과 문화적 능력을 배양할 수 있다는 특성을 지닌다.

그러나 그 동안 설화는 개인적인 창작물이 아니고 이야기가 단순하고, 황당한 내용과 교훈적, 도식적이라는 평가를 받아왔다. 리오타르(1998, 86)는 “20세기 현대소설은 설화들을 예술적으로 낙후한 것으로 보고 그것으로부터 벗어나고자 노력해 왔으며, 구비설화들이 야만적이거나 원시적인 덜 발달되고 변두리적인 것이어서 여자나 어린이들에게 적합하다는 인식으로까지 심화” 되었다고 지적하였다. 이러한 평가는 현대 서사를 대표하는 소설 문법을 기준으로 한 것으로 위에서 제시했던 설화의 가치와 현재적 적합성을 고려하지 못했다는 한계를 지닌다.

최근 문화콘텐츠 스토리텔링의 소스를 제공하는 원천콘텐츠로서 설화가 각광을 받고 있다.³⁾ 설화의 특성은 1) 누대(累代)에 걸친 현재적 적합성과 정서적 보편성으로 필터링 된 결과물이라는 점, 2) 이러한 문화원형의 정수만을 토대로 전개해 왔다는 점에서 이야기의 질적 깊이를 확보할 수 있었다는 점, 3) 구술과 연행을 이야기 전달의 중심에 두고 있다는 점,

3) 기존의 설화 연구는 “설화에 내재된 원리와 유형을 주목하는 구조주의적 시간, 인간의 근원적 욕구와 심층의식을 주목하는 정신분석학적 관점, 역사적 변화과정과 계급계층의 염원을 읽어내는 사회학적 시각 등” (정수현, 2006, 238)으로 나누어 볼 수 있다. 이러한 연구 성과를 문화콘텐츠 스토리텔링 개발을 위한 원천콘텐츠로서의 관점으로 응용해내는 것도 향후 설화 및 스토리텔링 연구자들의 중심 고민이 될 것이다.

4) 상투적인 관습성을 따르는 이야기 전개로 인하여 심리적 안정감을 확보할 수 있다는 점, 5) 구조적, 심리적, 사회적 보편성에 기반을 둔 원리를 파악할 수 있다는 점, 6) 전면적 혹은 부분적 전환(adaptation)이 용이하다는 점 등을 들 수 있다. 이러한 특성 중에서 “현대적 이야기의 체험이 일상성과 가벼움으로 특징지을 수 있다면 설화는 신화적 숭고미와 전설적 비장미, 민담적 골계미와 우아미를 깊이 있게 천착할 수 있는 기회를 제공”(최운식 외, 2002, 78)한다는 점에서 보다 양질의 이야기 체험이 가능하다는 점, 구술과 연행이 대면과정⁴⁾을 통해 성립되기 때문에 강한 친밀감과 일체감을 발생시킬 수 있다는 점, 그것이 구조적, 심리적, 사회적 보편성을 기반으로 하기 때문에 단순성이나 전형성을 지니게 되며 이것은 상투적인 관습성을 바탕으로 하는 심리적 안정감에 기여한다는 점 등에 주목할 필요가 있다. 특히 설화의 상투적 관습성은 정수현(2006, 249)의 지적처럼 “드라마나 영화 같은 대중서사에서 도식성이 유지되는 것, 예측 가능한 결말구조를 보여 주는 것 자체가 문제가 된다고 할 수 없고, 자신의 인식능력 안에서 매체를 접하고 싶은 사람들의 쾌감을 자극하여 대중성을 높이려는 지극히 자연스런 전략”으로 보다 긍정적인 해석을 가능하게 한다. J.G. 카웰티(1994, 83)의 말처럼 도식성이란 대중적으로 인기 있는 일련의 패턴을 의미한다고 할 때, 대중적 지지를 필수적으로 요구하는 문화콘텐츠 스토리텔링 개발 과정에서는 반드시 파악해야 할 요소가 되기 때문이다.

4) 설화나 문화콘텐츠는 동시적이고 현장적인 시공간의 범주 안에서 직접적인 대면상황을 전제로 생산되기 때문에 연행상황의 중요성도 급부상하게 된다. 이런 관점에서 문화콘텐츠의 경우 유사(擬似) 대면과정으로 파악할 수 있다. 문화콘텐츠가 제공하는 몰입의 대부분은 대면과정을 전제로 한 것이기 때문이다. 따라서 문화콘텐츠 향유 과정에서의 대면상황은 유사 대면상황이라고 할 수 있지만, 포괄적인 측면에서 대면상황으로 볼 수 있다.

이와 같은 설화의 특성은 문화콘텐츠 스토리텔링 개발 과정에서 원천 콘텐츠로서 요구되는 덕목들과 상대적인 일치를 보인다. 원천콘텐츠는 독립된 콘텐츠로서 대중성을 검증 받아 이미 브랜드 가치를 확보한 콘텐츠를 말하는데, 수직적 Multi Use를 활성화시킬 수 있는 요소들을 콘텐츠 내부에 포함하고 있어야만 한다. 일반적으로 원천콘텐츠로서 활용되는 만화, 소설, 신화 등의 경우에서 확인할 수 있듯이 상대적으로 적은 비용으로 대중성 검증이 가능해야하기 때문에, 그 자체 콘텐츠로서의 완성도를 확보하고 있어야만 한다. 반면, 거점콘텐츠는 원천콘텐츠를 기반으로 대중적인 호응을 기대할 수 있는 콘텐츠로 전환한 것을 말한다. 즉 매체와 장르의 확대를 통하여 Target의 확장을 도모할 수 있는 콘텐츠로 전환을 꾀하는 것으로 대중적인 호응은 필수적이다. 대중적인 호응을 기대하기 위해서는 대중들의 접근이 손쉬운 매체와 장르를 택해야 하기 때문에 이에 따른 많은 변환비용(Conversion Cost)을 요구하고 동시에 그만큼의 risk도 증대되는 것이다. 따라서 거점 콘텐츠의 경우 Target의 규모와 범위, 수평적/수직적 Multi Use의 활성화 기대 정도, 콘텐츠 자체의 대중성 확보 방안 등이 성패를 좌우하는 중심 요소이다. 거점콘텐츠는 기획단계에서 메인 수익 window 선정, 수평적 Multi Use의 노출 시기와 빈도, 수직적 Multi Use의 다양성, 콘텐츠 브랜드 관리 방안 등에 대한 섬세한 고려가 요구되는 것이다. 원천콘텐츠를 거점콘텐츠로 변화하는 과정에서 가장 중요한 것은 전환의 목적에 부응하는 전략이다. 일반적으로는 콘텐츠의 다변화에 따른 부가가치의 창출을 통한 수익의 극대화가 목적이 되지만, 경우에 따라서는 원천콘텐츠의 가치를 제고하거나 원천콘텐츠와 상관된 지자체, 국가, 단체 등의 이해와 상관되기도 한다. 목적의 설정이 결과를 담보하지는 않기 때문에 콘텐츠의 변환 과정, 특히 높은 변화 비용(Conversion Cost)을 요구하기에 높은 위험(high-risk)을 극복해야 하는 거점콘텐츠의 경우에는 더욱더 전략적 탐색이 필요한 것이다.(박기수,

2004, 47~48)

이러한 관점에서 볼 때, 설화는 원천콘텐츠의 기본 요소인 독립된 브랜드를 가지고 있고, 수직적 Multi Use를 활성화시킬 수 있는 다양한 요소를 보유하고 있으며, 대중성 검증의 비용이 거의 들지 않고, 누대에 걸친 필터링 과정을 통하여 콘텐츠로서의 완성도를 지니고 있다. 뿐만 아니라 설화를 문화콘텐츠 스토리텔링으로 구현할 다양한 미디어가 확보되었다는 점과 서사적 상상력의 고갈 의식⁵⁾이 고조되었다는 점도 설화의 원천 콘텐츠로서의 가치를 극대화시키는 요인이다.

다만, 분명한 것은 설화가 원천콘텐츠로서 다양한 미덕을 지니고 있지만 그것이 문화콘텐츠화의 성공을 보장하는 것은 아니라는 점이다. 설화가 지닌 탁월한 자질들은 문화콘텐츠 구현 과정에서 요구되는 것들이기는 하지만 그것 자체가 텍스트의 완성도나 대중적인 지지를 확보해주는 것은 아니다. 문제는 어떻게 설화를 해석하고 재구성하여 현재적 적합성을 확보하고, 동시에 세계적인 보편성을 획득할 수 있는 실천적인 전략을 마련할 것이냐에 달린 것이다. 특히 이 과정에서 많은 설화 연구자들이 우려하듯이 전통적 요소가 현실로부터의 괴리를 조장하거나 그 자체의 소모적 탐닉으로 전략해서는 안 된다는 점이다. 문화콘텐츠 스토리텔링 개발과정에서 이러한 우려를 불식시키고 설화가 지닌 미덕들을 극대화하기 위해서는 설화의 특성과 해당 설화에 대한 정확한 이해와 그것의 활용에 대한 뚜렷한 지향을 가지고 현재적 의미를 재생산할 수 있어야 한다.

5) 서사적 상상력의 고갈 의식은 새로운 이야기 발굴과 그것의 소통방식에 대한 관심을 낳고 있다. 즉, 서사적 상상력의 고갈의식은 단순히 이야기꺼리의 고갈만을 의미하는 것이 아니라 그것의 새로운 소통방식에 대한 요구와 맞물린 매우 복합적인 양상으로 드러난다. 그것은 보다 적극적인 의미에서 스토리의 고갈뿐만 아니라 뉴미디어에 적합한 새로운 telling 방식에 대한 구체적인 요구인 것이다.

3. 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠화 전략

《삼국유사》는 구성 편목(篇目)에서 고대 왕조 연표인 〈왕력(王曆)〉과 역사 전개를 신이하게 서술한 〈기이(紀異)〉의 두 편목을 뺀 나머지 편목들(興法, 塔像, 義解, 神呪, 感通, 避隱, 孝善) 대부분이 불교와 승려에 관계되는 시가와 설화로 구성되어 있다. 이러한 서술체제로 인해 《삼국유사》의 성격을 역사서로 보아야 할 것인지, 역사의 뒷이야기를 모은 유사(遺事)로 볼 것인지에 대한 논란이 계속되고 있는 것도 현실이다.⁶⁾ 그러나 분명한 것은 《삼국유사》가 우리 역사의 유원함과 자주성에 대한 뚜렷한 인식하에 기술되고 있으며, 왕으로부터 백성에 이르는 진솔한 삶을 반영한 설화를 통하여 현실의 질곡을 넘어서는 이상세계에 대한 희원과 화평한 세계를 이루려는 의지가 뚜렷하게 드러나고 있다는 점이다. 이와 같이 《삼국유사》는 역사적인 주체성, 광범위한 대중성, 누대를 건너는 현재성뿐만 아니라 향유 주체의 삶을 바람직한 상태로 인도할 수 있는 준거성을 지닌 문화정체성의 보고라고 할 수 있다. 더구나 “빈부와 귀천, 승속(僧俗)을 달리하는 인간군상은 물론이고 용호(龍虎)나 귀신 같은 신비스런 자연물과 짐승이나 초목 같은 미물에 이르기까지 계층과 신분을 달리하는 다양한 존재의 생존방식”을 보여 주면서 “이들 존재의 융합과 조화를 통하여 세계의 장엄함을 보이려는 의도가 내재” 함을 보여줌으로써 단순 사실 기술을 넘어서 “인간들의 지식이나 경험세계를 벗어난 초월적인 것으로 재구성”(박성규, 2000, 20-21)하고 있다는 점에서, 그것이 지닌 역사적 의미 외에도 설화적 상상력의 원형성과 대중성 그리고 현재성에 주목하게 된다. 원형성은 항상적 구조를 전제로 하는데, 설화의 항상적(恒

6) 이러한 까닭으로 인해 이도흠(최래옥 외, 2000, 311)은 《삼국유사》를 “설화와 역사, 미메시스와 환타지, 현실과 꿈이 한데 뒤엉켜 있는 텍스트”라고 평하기도 했다.

常的) 구조는 지속적으로 현재성을 확보하기 위한 노력이다. 그것이 어떤 역할로 특화되든 현재성을 기반으로 발현될 수밖에 없고, 현재성은 대중적 요구와 지지라는 전제를 갖기 때문에, 대중적 지지는 향유의 활성화를 바탕으로 하며, 따라서 현재성의 확보는 향유의 활성화라는 맥락에서 접근할 수 있는 것이다.

일반적으로 원천 소스로서 개발될 수 있는 기본 조건은 “1) 규모의 경제가 가능할 수 있도록 보편적 정서와 원형적 요소를 내재화하고 있어야 하고, 동시에 2) 지역적인 특수성이 반영될 수 있는 문화정체성을 함유함으로써 대중들의 1차적 지지를 획득할 수 있어야 하며, 3) 원천콘텐츠로 개발이 용이해야 하며, 4) 거점콘텐츠는 물론 다양한 콘텐츠로 확장 가능해야 한다는 점”(박기수, 2007)이다. 《삼국유사》의 설화들은 위에서 살펴본 바와 같이 이러한 조건을 충분히 만족시키고 있는데, 다만 3)과 4)의 경우에는 현재적 적합성을 적극 고려한 전략이 요구된다.

《삼국유사》의 설화를 활용한 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략⁷⁾은 크게 1) 설화 그 자체를 중심으로 전환하는 경우와 2) 설화의 구조나 소재만을 부분적으로 활용하는 경우, 그리고 3) 현재적 문제를 치유하기 위한 원형으로서 활용하는 경우로 나눌 수 있다.

설화 그 자체를 전환하는 경우는 원본 설화를 바탕으로 현재성에 초점을 맞추어 문화콘텐츠로 개발하는 경우다. 여러 출판사에서 발간된 학습 만화류의 《만화 삼국유사》, 교양서 형태로 발간된 고운기(2006)의 《우리가 정말 알아야 할 삼국유사》 등은 원본 설화를 바탕으로 현재성에 맞추어 대중적 향유를 활성화한 예라고 할 수 있다. 반면 2006년 SBS에서 방

7) 이 분류는 박기수(2006 C)가 〈신화의 문화콘텐츠화 전환 연구〉를 통해서 사용한 바 있다. 신화는 전설, 민담과 함께 설화의 하위분류라는 점을 고려할 때, 설화도 적합하다고 판단되어 사용한다.

영되었던 10분짜리 애니메이션 〈아이 삼국유사〉의 경우는 원본 설화를 최소한의 구속 모티브만 남기고 보다 적극적인 차원에서 현재화한 예이다. 하지만 무엇보다 두드러지는 것은 드라마 〈주몽〉, 〈서동요〉, 〈연개소문〉, 〈대조영〉, 〈태왕사신기〉 등이다. 이것들은 중국의 동북공정과 잃어버린 남성성에 대한 향수를 통하여 현재적 의미를 강화한 예이다. 영화 〈황산벌〉은 활용 언어나 풍자성 등으로 인하여 현재성이 더욱 강화된 예로서 파악할 수 있다. 팩션(Faction)이라는 신조어가 등장할 정도로 이러한 작품들은 fact와 fiction의 장점인 역사성을 바탕으로 사실적인 신뢰를 확보하고 현재성을 기반으로 오락성을 혼합하는 전략을 구사하고 있다. 〈주몽〉은 고구려 건국신화에 사실성을 부여하며 고구려의 자주성과 주체성을 강화하는 현재화 전략을 보여 주었고, 〈연개소문〉 〈대조영〉은 역사적 인물의 영웅담을 중심으로 신화화하는 전환 전략을 사용했으며, 곧 개봉하게 될 〈태왕사신기〉는 역사적 영웅의 일대기를 중심으로 Computer Graphic 등을 적극 활용하여 현재적 취향을 소구하는 전략을 활용하였다.

이상의 예에서 알 수 있듯이 이 경우는 설화와 사실의 경계 설정과 수용 여부, 원본 설화에 대한 해석의 관점과 방법, 그것을 활용한 미시콘텐츠의 활성화, 이를 기반으로 하는 문화적 이해 제고 및 역량 강화 등의 복합적이고 다양한 선결 과제를 낳는다. 특히 《삼국유사》의 설화가 구체적인 묘사나 상황 설정보다는 포괄적인 스토리 중심의 기술에 치우쳐 있다는 점을 고려할 때, 다른 사적들에 의거한 다양한 미시콘텐츠의 활성화를 통하여 당대의 문화를 구체적으로 재구해보는 것도 매우 흥미로운 일이 될 것이며, 이를 통한 부가가치 창출도 기대해 볼 수 있을 것이다.

설화의 구조나 소재만을 부분적으로 활용하는 경우는 매우 다양하게 등장한다. 소박한 차원으로는 설화를 소재로 한 시, 소설, 그림, 무용 등으로의 전환이 지속적으로 시도되어 왔다. 본격적으로 시도된 예는 애니

메이션 〈바다의 전설 장보고〉, 만화, 온라인 게임, 뮤지컬로 개발한 〈바람의 나라〉, 애니메이션 〈천마의 꿈〉 등이 그것이다. 〈바다의 전설 장보고〉는 대중적인 성공에도 불구하고 주인공의 이름 외에는 설화와 관련성을 찾을 수 없었고,⁸⁾ 〈바람의 나라〉는 비극적 사랑의 소재를 판타지적 요소로 풀어가고 있고, 〈천마의 꿈〉은 기과랑, 선화 등의 이름을 빌리고 만과 식적이라는 소재를 전혀 새로운 차원에서 재구하고 있다.

이와 같이 이 경우는 설화 그 자체에 대한 천착이나 정보 제공이 목적이 아니라 환상적 공간과 이야기의 창출을 위하여 설화를 전략적으로 활용할 뿐이다. 이러한 경우 설화는 현재적 서사물의 한 구성 요소로서 가능하며, 설화의 상징성이나 의미 맥락이 부재하는 양상으로 구현된다는 점에 주의해야 한다. 설화가 누대의 필터링 과정을 통하여 걸러진 문화적 정수로서 존재해 왔다는 점에서 이러한 시도는 새로운 맥락으로 설화적 요소가 결합되는 일종의 혼종화 현상으로 볼 수 있다. 더구나 향유 과정에서 설화적 맥락을 기반으로 학습했던 의미를 토대로 리터러시가 이루어지고 있기 때문이다. 광범위한 대중적 지지와 지속적인 충성도를 요구하는 문화콘텐츠의 속성을 고려할 때, 설화적 구조나 소재의 활용은 매우 유용하고 효과적인 전환의 한 축이라 할 수 있다. 문제는 이러한 시도가 구조나 소재의 차원에서 시도되는 것이기 때문에 설화의 본의를 벗어나 전혀 다른 맥락에서 재구될 가능성이 높다는 점이다. 설화적 구조나 소재를 그 고유의 맥락을 누락시키고 활용할 경우, 설화가 지니고 있는 풍부한 문화적 의미들은 모두 탈락하게 되고 일방적인 판타지로 경사되는 결과를 가져온다. 이것은 설화가 지닌 문화적 정수는 모두 빼버리고 단지 기능만을 활용하는 매우 빈약하고 소박한 활용이라고 할 수 있다. 문화콘텐츠 입장에서든 기획했던 광범위한 대중성이나 지속적인 충성도

8) 〈바다의 전설 장보고〉에 대한 분석은 박기수(2004)를 참조하라.

를 기대하기 어렵고, 같은 이유로 콘텐츠의 One Source Multi Use는 지극히 빈약해진다. 결국 문제는 어떻게 설화적 구조나 소재를 보다 효과적으로 전환시키는가에 달렸고, 그것은 문화적 가치를 그대로 함유한 상태로 설화적 구조나 소재가 얼마나 창조적인 현재성을 확보할 수 있느냐의 문제로 집약될 것이다.(박기수, 2006 C) 이러한 관점에서 비교적 설화적 구조나 소재를 성공적으로 활용한 외국의 예를 보면, 《해리포터》 시리즈⁹⁾나 《반지의 제왕》 시리즈를 비롯한 판타지물들을 들 수 있다. 대부분 기독교 관련 설화나 북구 신화를 기반으로 판타지적 요소와 결합함으로써 그 환상성을 극대화한 경우다. 흥미로운 것은 이러한 요소들은 작가가 부분적으로 변형하거나, 또는 구체적인 설명과 맥락을 제시하지 않고 등장하는 경우가 대부분이기 때문에 향유과정에서 이차적인 향유활동이 활성화된다는 점이다.

설화를 현재적 문제를 치유하기 위한 원형으로 활용하는 경우는 보다 적극적인 의미에서 설화적 요소를 활용하여 현재적 유용성을 높이는 방식이다. 이 경우는 우리의 경우 쉽게 찾아보기 어려운데, 그나마 원형을 기반으로 하는 각종 축제 등에 반영되어 있다. 《삼국유사》의 설화가 지닌 다양한 삶의 방식과 존재 양식에 대한 너그러운 인정과 그것들 사이의 융화와 조화라는 이상적 지향을 문화콘텐츠 스토리텔링으로 내재화하는 창작능력 부족에서 그 원인을 찾을 수 있다. 미야자키 하야오(宮崎 駿) 감

9) 이 시리즈에 대하여 최기숙(2001, 397)은 “《해리포터》는 주제에 있어서 권력과 법, 선과 악, 엘로 저널리즘과 스타, 스포츠와 광고, 인종과 혈통, 계급과 노동문제 등 현대 문화의 제반 문제를 망라하고 있으며, 장르에 있어서도 학원물, 판타지, SF, 블록버스터, 애완동물의 세계, 코믹, 멜로, 추리, 범죄, 서스펜스, 미스터리, 법정, 스펙터클, 스포츠 등의 전 요소를 혼용하고 있다. 이처럼 《해리포터》는, 끊임없이 새로운 창(윈도우)으로 안내하며 새로운 이야기를 이끌어가는 하이퍼텍스트 문학처럼, ‘환상’이라는 거대한 동화적 형식 속에서 현존하는 다양한 장르를 포섭하는 서사물”이라고 평가한다. 이 현재적 혼종성과 구조와 소재의 유기적인 차용은 두고두고 벤치마킹해야 할 부분이다.

독의 〈바람계곡의 나우시카〉, 〈원령공주〉, 〈센과 치히로의 행방불명〉 등의 연작을 통해 드러나고 있는 설화적 상상력의 생산적 변용에 주목해야 하는 이유도 여기에 있다. 현재 일본의 문제를 설화적 상상력의 내부에 자리잡고 있는 원형에서 그 답을 얻고 있기 때문이다. 〈바람계곡의 나우시카〉는 인간의 이기와 탐욕에 의해 초래된 묵시론적 세계를 ‘벌레를 부리는 과란 옷의 소녀’라는 설화 속 인물의 희생을 통해 극복하고 있고, 〈센과 치히로의 행방불명〉의 경우 염치를 모르는 탐욕스런 장년층과 불평불만만 늘어놓지 정작 스스로는 아무 것도 하지 못하는 십대들의 문제를 설화적 상상력의 공간에서 전통 사상인 와(和)사상을 해답으로 제시하고 있다는 점에 주목해야 한다. 집단적 무의식 구조를 일컫는 칼 융의 원형이든 모범적인 본보기 또는 전범을 뜻하는 멜시아 엘리아데의 원형이든 간에 그것을 지닌 설화의 ‘원형적 상상력’(임재해, 1998, 2)과 ‘구술성’¹⁰⁾이 결합하여 공동체의 일체감을 강화하는 데 결정적인 역할을 한다는 점을 고려할 때, 이러한 시도는 지속적으로 진지하게 탐색되어야 할 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠화 전략은 스토리텔링 전환 전략과 상관하여 논의되어야 한다. 문제는 이것이 문화 정체성을 전면화한 당위적 요구나 소박한 수준의 소재적 차원의 논의, 또는 《삼국유사》, 설화, 문화콘텐츠, 스토리텔링 등으로 연구 대상을 축소하는 분리적 사고를 통해서는 성취될 수 없다는 점이다. 《삼국유사》 설화의 가치를 지속적으로 창출하면서 문화콘텐츠 스토리텔링의 원천 소스로서 전략적인 접근이 가능한 다양한 방안들이 탐구되어야 함은 물론이다.

10) 구술성은 목소리에 의존하는 생활양식이며 이야기는 사람들을 굳게 결속시켜 일체감을 형성한다. 나아가 공동체의 구성원들은 이야기를 각각의 마음속에 내면화시킨다고 할 수 있다.(발터 벤야민, 1983, 155)

4. <태왕사신기>와 <바리공주>가 기다려지는 이유

카렌 암스트롱(2005, 16-17)의 말처럼, 설화가 우리에게 의미가 있는 것은 그것이 사실이기 때문이 아니라, 지금 이곳에서 아직 유효한 진실이기 때문이다. 설화가 지닌 이러한 유효한 진실의 힘을 우리는 현재적 적합성이라고 부를 수 있을 것이다. 이러한 맥락에서 볼 때, 우리가 《삼국유사》 설화에 주목해야 하는 이유는 그것이 지닌 설화적 상상력과 융합과 조화의 근력에 있다. 그 설화적 상상력은 “집단지성 전형화의 상상력”(임재해, 1998, 3)을 기반으로 한 원형은 물론 수용자의 정서적 감흥의 욕구나 대면현장에서 직접 확인함으로써 끊임없이 갱신하는 연행적 특성을 모두 함유하고 있어서 디지털 문화 환경에 적응력이 높다. 뿐만 아니라 《삼국유사》 설화가 보여주고 있는 그 폭넓고 다양하지만 너그럽게 조화되는 융합의 세계가 품어 가야 할 현실의 엄혹함이 더욱 자심(滋甚)해지기 때문에 그것의 효용에 대한 기대도 더욱 커지고 있다. 그것은 화롯가 이야기(fire side story)인 설화가 입심(이야기 구성 능력)과 입담(이야기관으로 이끌어 들이는 대중적인 흡입력)을 고루 갖춘 이야기꾼을 기다리는 것만 큼이나 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략에 대한 실천적이고 생산적인 논의는 시급하고 간절하다.

이러한 논의의 전제는 이 글의 앞에서 제시했던 1) 스토리텔링 원천 소스 개발, 2) 콘텐츠 스토리텔링 전환(adaptation) 전략, 3) 콘텐츠 스토리텔링 전략, 4) 문화콘텐츠 스토리텔링 리터러시(literacy)가 유기적인 상관관계 속에서 지속적으로 이루어져야 한다는 것이다. 그 과정에서 보다 세분화된 구현 매체별 특성을 바탕으로 구현 장르의 스토리텔링의 변별적 특성을 적극 반영한 전략적 탐구가 필요하고, 전략을 구현한 결과물의 성과에 대한 평가까지 지속적인 탐구가 반드시 수반되어야 한다.

《삼국유사》의 설화가 지금 이곳에서도 끊임없이 생성되고 있다. 디지

털 문화 환경이라는 격랑 속에서 그것의 유효한 진실을 지속적으로 생산하기 위해서는 문화콘텐츠 스토리텔링의 전환 전략의 적극적인 수용이 필수적이다. 이것은 새로운 구술시대의 침병인 문화콘텐츠를 통하여 또 다른 대면상황을 만들기 위한 형질변환이며, 동시에 조화가 깨져 버린 시대를 넘어서기 위한 융합의 접점을 찾기 위한 노력이기도 하다. 남은 문제는 이러한 필요와 노력을 얼마나 생산적인 실천으로 지속할 것이냐에 달렸다. 그러기 위해서는 문화콘텐츠 스토리텔링 전환에 대한 지속적인 탐구는 물론 《삼국유사》 설화의 의미와 구조 그리고 성격에 대한 진지한 궁구가 필요하지만, 무엇보다 그것들을 다양하게 반영한 문화콘텐츠 스토리텔링에 대한 연구가 더욱 절실하다. 드라마 〈태왕사신기〉와 애니메이션 〈바리공주〉가 기다려지는 이유가 여기에 있다. ■

참고 문헌

- J.G 카웰티 / 박성봉 편역, 1994, 〈도식성과 현실도피의 문화〉, 《대중예술의 이론들》, 동연.
- 고운기, 2006, 《우리가 정말 알아야 할 삼국유사》, 현암사.
- 문화관광부, 2004, 《새로운 한국의 예술정책 예술의 힘, 미래를 창조합니다》, 문화관광부.
- 박기수, 2004, 《애니메이션 서사 구조와 전략》, 논형.
- 박기수, 2006 A, 〈문화콘텐츠 교육의 현황과 전망〉, 《국제어문》 37집, 국제어문학회.
- 박기수, 2006 B, 〈한국 문화콘텐츠학의 현황과 전망〉, 《대중서사 연구》 16호, 대중서사학회.
- 박기수, 2006 C, 〈신화의 문화콘텐츠화 전환 연구〉, 《한국문예비평연구》 20호, 한국현대문예비평학회.

- 박기수, 2007, 〈문화콘텐츠 스토리텔링의 생산적 논의를 위한 네 가지 접근법〉, 《한국언어문화》 32집.
- 박성규, 2000, 〈三國遺事의 체제와 문학사적 의의〉, 《시안》 10권, 시안사.
- 발터 벤야민 / 반성완 역, 1993, 《발터 벤야민의 문학이론》, 민음사.
- 심상민, 2002, 《미디어는 콘텐츠다》, 김영사.
- 이도흠, 〈三國遺事에서 현실의 反映과 屈折의 變因과 原理〉, 최래옥 외, 2000, 《說話와 歷史》, 집문당.
- 이인화 외, 2003, 《디지털 스토리텔링》, 황금가지.
- 임재해, 1998, 〈설화의 상상력과 민족적 창조력〉, 《한민족어문학》 33집, 한민족어문학회
- 정수현, 2006, 〈대중매체의 설화수용 방식〉, 《한국문예비평연구》 19호, 한국현대문예비평학회
- 최기숙, 2001, 〈새 세대의 문화기호, 《헤리포터》 읽는 ‘아이들’〉, 《당대비평》 16호, 생각의 나무.
- 최운식 외, 2002, 《설화 고소설 교육론》, 민속원.
- 최혜실, 2007, 〈스토리텔링의 개념〉, 《문화원형을 중심으로 한 스토리텔링 마스터플랜》, 한국문화콘텐츠진흥원.
- 카렌 암스토롱 / 이다희 역, 2005, 《신화의 역사》, 문학동네.
- 콘텐츠 비즈니스 연구소 / 조선일보 출판부 역, 2000, 《콘텐츠 비즈니스 이는 만 큼 돈이 보인다》, 조선일보사.
- 한국문화콘텐츠진흥원, 2003, 《문화콘텐츠산업 학과 커리큘럼 가이드북》, 한국문화콘텐츠진흥원.



불교문학과 영상문화

(주관 : 현대불교문인협회)

- 한국 불교소설과 영화, 그 '색탐'의 변천사/한명환
- 민중의 모듬살이인가, 더 깊은 청산인가/송희복
- 희곡의 영화화/김만수
- 동화《오세암》과 애니메이션〈오세암〉 비교/배봉기

한국 불교소설과 영화, 그 '색탐'의 변천사

— 50년대 이후 영화에 나타난 부처 이미지를 중심으로 —

한명환(홍익대)

1. 머리말—타자들에 대한 감성들

헤르만 헤세는 '안개 속에서는 모든 것이 다 혼자'라고 했는가 하면, 김기덕 감독은 영화 <섬>에서 인간의 단절성을 파괴적으로 묘사했다. 세상의 모든 것들은 따로 있기에 인간은 단절되어 사는 것일까? 어쩌면 그것은 인터넷 시대를 살아가는 사람들의 한낱 느낌에 지나지 않을지도 모른다. 정보·통신·교통의 발달은 세상의 모든 존재들을 매우 촘촘히 하나의 망으로 연결지어 놓았다. 대자대비하신 석가세존이 만약 이 사실을 아신다면, 이 기계적 네트워크를 연기(緣起)의 모범으로 삼지 않으실 것이다. 그러나 모든 삼라만상은 오프라인에서만 아닌 온라인에서도 모든 것이 촘촘하게 얽혀 있다고 재차 설법하실지 모른다. 온라인이건 오프라인이건 우주에 모든 것들 가운데 '홀로 있는 것은 없다'. 원한도 보은도 쾌락과 고통도 깨달음도 모든 것들은 자비심과 더불어 존재한다.

김영하의 <당신의 나무>는 서로 원수가 된 연인의 이야기이다. 어릴 적 경험한 산발한 듯한 ‘떡갈나무’의 공포는 앙코르와트의 한 사원과 엉켜 있는 ‘판야나무’의 공포로 이어진다. 높이 10m도 더 되는 판야나무는 그 뿌리를 내려 불교 사원을 위태롭게 한다. 하지만 그렇게 얽혀 구백 년을 살아왔다. 나무와 사원, 나무와 부처, 나무가 아니었으면 부서져 버렸을 사암 사원, 당신은 깨닫는다. 어쩌면 그 여자는 당신의 나무라는 것을. 아니면 당신이 그녀의 나무라는 것을. 그러나 또 당신은 깨닫는다. 이 세상에서 과연 누가 나무이고 누가 부처인가.

판야나무와 앙코르와트 사원의 비유는 이 세상의 주인이 누구인가에 대해 다시 생각하게 한다. 내가 세상의 주인이라는 생각은 내가 깨달음의 주체이어야 한다는 생각에 이르게 할 것이다. 나는 우주의 중심에 있다. 항상 힘세고 우월하다. 아집으로 꼭 찬 나는 깨달음을 얻기가 쉽지 않다.

석가모니는 한 나라의 임금이었다. 《삼국유사》에 전하는 대법사들 원효, 의상, 자장 모두가 당대의 최고 신분과 고귀한 혈통을 가지고 태어나신 분들이다. ‘천상천하 유아독존(天上天下 唯我獨尊)’의 표현은 이런 사회적 배경과 관련이 전혀 없진 않은 듯싶다. 모든 백성들이 평등하게 종교의 자유를 누리며 사는 시대가 아니었던 만큼 나약한 것들의 부처란 의미를 생각하기가 불가능하게 보였었을 것이다. 종교에서 구원이란 언제나 세속에 비친 이미지로 판단될 수밖에 없다. 수만 군사를 호령하는 영웅호걸의 시대, 대중매체를 지배한 스타의 시대, 마시멜로처럼 작고 나약함이 세상 어린이들의 마음을 사로잡는 시대의 구원상이 똑같지는 않을 것이기 때문이다. 언제나 그 시대의 이상이 되지 못한 중생들에게 구원이란 이미지를 붙잡는 것이다. 자신이 세상의 주인공이 아닌 사람에게, 부처란 언제나 그림자일 뿐이어서 부처는 아무나 되기 어렵다고 생각할 수 있다.

필자는 1980년대 초 장기집권에 이어 다시 신군부에 의해 모든 진실이 짓밟히고 있던 때, 감격스런 법어를 들었다. “거리에서 데모하는 부처, 데모 막는 부처, 지하에서 술 따르며 웃음 피는 부처, 공장에서 산업에 시달리는 부처…….” 새 종정 스님이 하나 하나 주워 섬기는 부처님들은 내가 보기에 너무도 나약한 존재들이었다.

싯다르타를 구원한 것들, 원효를 구원한 것들은 알고 보면 타자의 불행한 얼굴이었다. 탄생에 울부짖고 병들어 신음하고 이별하는 이픔에서 벗어나지 못하는 작고 나약한 것들이었다. 작고 나약한 것들에 대한 연민은 깨달음의 씨앗이다. 임마누엘 레비나스는 이를 ‘타자의 명령’이라고 명명하였고 다른 말로 ‘계시(啓示)’라고 불렀다. 타자의 계시는 무력감과 동시에 주인됨을 계시한다. 강한 나, 굽히지 않는 나의 앞에 불가항력적으로 놓인 타자의 얼굴, 이 얼굴만이 나를 구원할 수 있다.¹⁾

불교 대중소설은 대개 원력 높으신 비구들의 이야기에 집착해왔다. 《원효대사》, 《사명대사》 등 대사들의 보살행은 통속야담 속에 자주 끼어들어갔다. 고대소설 《임진록》의 사명대사 이미지에는 당대 왜적에 대한 대중들의 분노와 복수심이 담겨져 있듯 이광수의 《원효대사》에도 신라 문화를 복원해 보려는 일제하의 민족적 성취욕망이 담겨 있었다.

한국의 불교 소재 영화들은 그러나 세태 변화를 통해 새로운 비구들의 이미지를 반영해 보여준다. 50년대 이후, 90년대 초, 그리고 최근에 이르기까지 불교 소재 영화들은 비구에서 비구니로 동자승 이야기로 다양하게 변천해 왔다. 이러한 보살행 주체의 변화는 물론 시대적 문화 환경의 변화와 관계지어 설명될 수 있을 것이다.

여자와 어린이는 어려운 수행의 길을 떠나기엔 나약하고 미미한 타자들이다. 물고기나 새, 뱀, 개구리 같은 것들도 나약하고 미미한 타자들이

1) 강영안, 《주체는 죽었는가》, 문예출판사, 2001. pp. 235-241.

다. 이 나약하고 미미한 것들이 요즘은 크고 대단해 보이는 것들을 무력하게 하고 있다. 초고속 정보통신의 발달은 시시콜콜한 작은 사실까지 공유화하게 하였고 나약한 것들끼리 힘을 합쳐 강하게 만들었다. 과거 권위적인 문자의 아우라는 더 이상 명예와 권력을 누리기 어렵게 되어 있다. 그 동안 언어는 인간에게 생각할 수 있는 능력을 기적적으로 부여하였지만 첨단 미디어의 일상화는 인간의 몸을 확장시키기에 이르렀다. 인터랙티브 디지털 멀티미디어 환경에서 사람들은 감성화 되어간다. 감성화된 사람들은 사물과 관계에서 정신적, 실용적 관계보다 지배층이 그동안 소홀히 생각했던 정서적 관계에 의해 지배받는다. 판단보다 느낌이 중시되는 문화 환경에서 사물의 인식 체계도 흔들리고 기존의 세속살이의 가치질서에도 혼돈이 일어난다. 이른바 포스트모더니즘 시대이다. 포스트모더니즘 시대의 불교의 대중화는 어떻게 해야 할 것인가?

삼라만상에 흘러가지 않는 것은 없다. 우주도 태어나고 죽는다. 세속살이의 가치질서 역시 흘러가면서 변한다. 모더니즘에서 포스트모더니즘으로 문화가 바뀌어지는 것도 인터랙티브 디지털 멀티미디어 환경 속에서 자연스럽게 흘러가고 있는 것일 뿐이다. 전통 불가에서 말하는 '세속'은 이제 '매트릭스'로 바뀌어 써야 할 정도이다. 가상현실이 현실(세속)을 압도하고 있는 작금에, 자아를 깨닫고 부처가 되고자 함은 어떤 기의를 낳는가?

오랫동안 전통문화로 추앙받아 온 한국 불교문화의 변화에 대한 문제 제기는 영화 소재의 변천에서 감지된다. 1955년 신상옥 감독에 의해 그려진 조선몽 <꿈>(베니스 영화제 출품)은 2004년 김기덕 감독의 <봄 여름 가을 겨울 그리고 봄>(베를린 영화제 감독상)에 이르러 한국불교를 유럽 세계에 알리기에 이르렀다.

한국 불교영화가 오늘날 인정받기까지 전통적이고 권위적인 인습과 낡은 형식이 늘 걸림돌이 되어 있었다. 세속 권력과 불교계의 밀착관계

는 대다수 불교신도들의 현실개혁에 대한 눈높이를 반영한다. 불도의 수행 가운데 세속을 초극함의 부분이 클진대, 절집 이야기의 대중 영화화조차 어찌면 비구로서 물리쳐야 할 마군이었을 것이다(1985년경 <비구니>라는 영화가 불교계의 거센 반발로 촬영 도중 중단된 사건이 그것을 증명한다). 삶의 길이 '색즉시공 공즉시색(色卽是空 空卽是色)' 임을 깨닫고자 함에 있는데, 영화에 몰두하는 일이야말로 '색탐'의 업을 쌓는 일일 것이다.

게다가 한국 정치현실은 종교계에 짐을 지웠다. 한국의 종교계는 타락한 정치세력과 결탁하지 않으면 안 되었다. 세속의 권세나 물욕에 탐하지 않으려는 비구들은 암울한 세속과 더 절연하여야만 수행이 가능하였을지도 모른다. 비구들은 당대의 전통적 문화 습속에서 타락하고 어두운 세속의 모든 번뇌로부터 벗어나 중생으로 하여금 세상을 이겨나갈 지혜를 깨우쳐 주어야 했다. 그리고 오직 남자로 태어나 중이 되어야만 중생을 제도할 지혜와 법력을 갖춘 분이 될 수 있었다. 중이 될 인연을 맹구우목(盲龜遇木)이라고 하는데, 이 시대 이 비유는 오직 비구들에게 해당되는 이야기였다.

선불교의 지혜는 '색탐' 하는 영화를 매체로 삼아 '색탐'을 경계하는 지혜를 가르칠 수 있게 될지 모른다. 우주의 이치가 그렇듯 모든 것은 흘러간다. 문화는 타자에 대한 감성이다. 그리고 이제 한국 불교영화는 크고 위대한 영웅재사로부터 작고 미미한 존재들의 이야기로 흘러가고 있다.

2. 원력의 시대, 비구들의 보살행

1964년 상영된 불교영화 <사명당>²⁾은 조선 명종대 밀양 지방의 '유정'이라는 신동이 자라 18세에 장원급제하고 서산대사 문하에서 무예를 익혀 임진왜란을 당하여 몸소 승병을 이끌고 왜병을 물리치고 일본까지 건

너가 담판을 짓는다는 이야기이다. 사명당이 사신으로 일본에 들어갔을 때, 왜적들은 어떻게든 사명당을 죽이려고 하였다. 바위에서 돌을 굴러 보기도 하고 방 안에 가두고 불을 때 태워 죽이려고도 해보지만, 사명당은 도술로써 바윗돌을 장닭으로 바꾸어 받아들이고, 방에는 고드름이 열게 만들어 왜놈들을 질리게 만든다. 고승이 수염 휘날리고 앉으신 채 도술과 법력으로 천리를 내다보는 시대에 걸맞는 영화였다.

1955년도 영화 <꿈>(신상옥)은 어두운 시대의 비구들의 번뇌가 가져올 비극을 경계하여 ‘세속에 눈을 돌리지 마라’는 계율에 따른 이광수 원작 <꿈>(1947)을 대본으로 각색한 영화였다. 이광수 소설 <꿈>은 《삼국유사(三國遺事)》 소재 조신정취설화를 토대로 한 장편소설이다. 이광수는 이 소설에서 달레의 약혼자 모례를 천하의 검객으로 만들어 그에게 조신의 죄악을 응징하는 역할을 부여하였다. 이광수의 <꿈>은 파계한 조신의 행위를 일벌백계로 다스림으로써 여자의 유혹에 빠져 파계한 조신의 잘못이 얼마나 중한지를 어두운 감옥 묘사로 전달하고자 한다.

신상옥의 <꿈>은 감옥 묘사를 제외하고는 이광수의 <꿈>을 대부분 수용한다. 조신(신영균 분)은 월례(김혜정 분)의 요청에 못 이겨 꽃을 꺾어 주고 더욱 번뇌에 사로잡힌다. ‘축생과 아귀 고를 받더라도 단 한 시간만 이라도 달레와 인연을 맺고 싶은’ 조신은 용선 대사로부터 ‘어디를 가든 그림자같이 따라다니는 업을 피하진 못할 것이다’라는 경고를 듣고 입몽하게 된다. 꿈 속에서 달레는 조신에게 부모의 강요에 의한 약혼을 파기하고 조신을 따라가고 싶다고 한다.

50년대 소설이나 영화에서는 새로운 근대적 여성상이 묘사되고 있었

2) 영화 <사명당>, 제작사: 동성영화사, 제작일: 1963.10.2, 시간: 110분, 각본: 조흥정·박중관, 감독: 안현철, 촬영: 김인용, 배역: 김진규·조미령·최남현·허장강(한국영화 75년사 시디롬, 솔빛미디어, 1995년 제작).

다. 인기 연재소설을 영화화한 경우도 적지 않았다. 전쟁 미망인이나 매춘부의 삶을 그린 대중소설과 영화³⁾도 있으나 정비석의 경우 《자유부인》, 《여성전선》에서 보이듯 활달하고 진취적인 새로운 여성 이미지를 캐릭터화하고 있었다. 《여성전선》의 경우 활달하고 진취적인 타이피스트 직업여성이 대등한 연애관을 피력한다거나 《자유부인》의 경우 기혼 여성도 직장을 갖고 사교를 할 수 있음을 보여준다.

이렇듯 50년대의 영화에서 더러 진보적이고 현대적인 여성상을 취하고 있었지만 불교 소재의 영화나 소설에서 여전히 여성의 이미지는 온갖 번뇌의 근원으로 묘사된다. 신상옥의 〈꿈〉에서 달레는 조신을 유혹하는 죄의 씨앗으로 묘사될 뿐이다. 달레가 조신을 유혹하는 역할은 이미 이광수의 소설에서도 나타나고 있었지만 노골적이진 않았다. 이광수의 〈꿈〉은 달레가 태수 김혼의 딸로 정략결혼에서 벗어나 사모하는 조신을 따라가겠노라고 말한다. 그러나 영화에서는 달레가 꽃을 따달라는 등 구체적인 애정표현을 하여 조신을 유혹하는 음란한 여성으로 묘사된다.

결국 신상옥 감독은 영화 〈꿈〉에서 조신이 파계하여 모례에게 쫓기는 공포와 무서운 지옥(감옥)을 체험케 함으로써 계율을 어기고 욕망에 따른 비구의 비극성을 부각시켰다. “조신아 조신아 네 이놈 조신아, 그래 네 소원을 풀었느냐야” 하는 용선 대사의 외침이 메아리 치는 신상옥의 55년도 〈꿈〉 영화를 보면서 관객들은 중생 구제야말로 비구들의 몫임을 확신했을 것이다.

그러나 원작 《삼국유사》 ‘낙산이대성 관음 정취 조신(洛山二大聖 觀音正趣 調信)’ 조에서는 태수 김혼의 딸 달레가 조신에게 길을 깨닫게 해준 관세음보살의 현신처럼 묘사된다. 두 아이를 잃고 나서 조신에게 헤어질

3) 〈어느 여대생의 고백〉(신상옥, 58)이나 〈미망인〉(林南玉, 55), 〈여성전선〉(金綺詠, 57), 〈전후파〉(趙晶鎬, 57) 등.

것을 원하는 달레는 정념에 쌓여 스님을 유혹하는 여자가 아니다.

부인은 갑자기 눈물을 씻더니 말했다. 내가 처음 당신을 만났을 때는 얼굴도 아름답고 꽃다운 나이에 옷차림도 깨끗하고 고운 것이었습니다. 한 가지라도 맛있는 음식이 있으면 당신과 나누어 먹었고, 두어 자 옷감이 생겨져도 당신과 함께 지어입었습니다. …… 그러나, 근년 이래로 노쇠와 병고는 날로 더욱 깊어가고, 춥고 배고픔은 날로 더욱 께박하게 되었습니다. …… 젊은 날의 고왔던 얼굴과 아름다운 웃음도 풀잎 위의 이슬이 되었고, 지초와 난초같은 약속도 회오리바람에 날리는 버들솜이 되었습니다. …… 힘들면 버리고 편안하면 친해지는 것은 인정상 차마 할 수 없는 일이지마는 가고 멈추는 것 역시 사람의 마음대로 되는 것이 아니고 헤어지고 만나는 데도 운명이 있는 것입니다. 이 말을 따라 이만 헤어지기로 합시다.⁴⁾

조신 설화의 핵심은 이 말씀에 있었다. 이러한 미학적 표현이 어찌 온갖 세파에 시달려온 아녀자의 입에서 흘러나올 말이겠는가?

그러나 신상옥의 <꿈>은 이미 불도에 발을 들여 놓은 이상 애정은 일시적 정욕이므로 세속에 눈을 돌려서는 안 된다는 엄벌주의로 치닫고 말았다.

부처가 되기 위한 보살행이 비구의 뉘임을 확인시켜준 또 다른 영화가 임권택 감독의 <만다라>(1981)이다. 영화 <만다라>는 김성동(金聖東)의 동명의 장편소설을 일차 텍스트로 하여 이상현, 송길한이 각색한 영화이다.⁵⁾

4) 일연, 이동환 옮김, 《三國遺事》, 도서출판 장락, 1997, pp. 254-255.

5) 제작: 화천공사, 제작일: 1981.7.13, 시간: 105분, 감독: 임권택, 각본: 이상현·송길한, 촬영: 정일성, 배역: 안성기·전무송·방희·임옥경·윤양하, 수상: 20회(81년) 대중상 우수작품상·감독상, 18회(82년) 백상예술대상 남우주연상(안성기).

1978년은 어두운 시대였다. 1978년은 헌법까지 바뀌 가며 16년 장기집권한 군인 출신의 통치자가 부하의 총에 맞아 죽기 일 년 전이었으며 소설 《만다라(曼陀羅)》가 《한국문학》에 처음 당선되기도 한 해였다. 질집이 편치 않았던 김성동이 75년 하산한 후 버린 붓끝으로 처음 발표한 소설이 《만다라》였다. 《만다라》 같은 불교소설이 영화화될 만큼 대중성을 띠게 된 것은 1978년 이문열 《사람의 아들》과 같은 기독교 구원 문제를 다룬 소설이 대중성을 띠게 된 것과 관련된다. 사람으로서 사람답게 살기 어려운 시대에 '정감록', '백백교'니 하는 사이비 신앙들이 설치는 것과 같은 이치로, 나는 누구이고 어디서 와서 어디로 가는가에 대해 고민하는 사람들이 늘어나게 된다.

김성동의 소설 《만다라》는 구도소설이지만 현실 사회뿐만 아니라 한국 불교계에 대해서도 모멸감을 드러낸 사회소설이기도 하다. 타락한 불교계의 비리와 악행을 서슴지 않고 질타한다. 땡초로 지칭되는 지산은 호화주택 단지 안에서 겁없이 “종교를 팔아 장사하는 자들이 제일 먼저 부르짖는 게 뭐지 아냐? 반공이야. 그리고 유신이고 총화지. 무슨 조치가 내려지면 제일 먼저 지지 성명 내고, 무슨 쫓기 대회 같은 게 열리면 제일 먼저 커다란 플랑카드 만들어 가지고 달려간다고.”⁶⁾라고 질타한다.

임권택 감독의 〈만다라〉(1981)는 두 비구의 만행을 통해 세속현실과 불도 정진 사이에서 번뇌하고 갈등할 수밖에 없는 불도수행의 고통을 그리고 있다. 영화가 소설과 다른 점이 있다면 시점이 일인칭 범운 수좌의 시점에서 관찰자적 시점으로 확대되었다는 점과 결말에서 범운이 소설과 달리 구도의 길을 계속간다는 점, 그리고 범운의 아버지에 대한 사상 설정을 빼 놓았다.

영화 〈만다라〉는 그러므로 사전 심의에 문제될 만한 현실사회나 불교

6) 김성동, 《김성동-제3세대 한국문학시리즈 23》, 삼성출판사, 1988, p. 74.

계에 대한 비판적 요소들을 제거하고 관객들로 하여금 지산과 옥순과의 사랑, 창녀와의 동침 등 맹초 지산의 기인적인 풍모와 법운과 수관, 불교 행사나 의식, 불거리에 더 관심을 갖도록 한다.⁷⁾

영화 <만다라>는 그러면서 신상옥 감독의 <꿈>처럼 사랑으로 인한 과제승 이야기에 주목한다(여기서 과제(破戒)란 한국불교계가 정한 기준으로 볼 때의 과제이다. 지산은 스스로 과제한 승이라고 생각하지 않았다). 지산의 보살행이 신상옥 감독의 <꿈>보다 더 진솔하게 보이는 것은 세속 명리와 결탁한 종교계의 구도방식에 환멸을 느끼고 스스로를 오음성고(五陰盛苦)⁸⁾의 갈등 속에 던져 넣은 비구였기 때문일 것이다. 지산의 죽음은 답답하고 어두운 시대의 보살행(菩薩行)을 마친 편안한 극락왕생이었을 것이다. 용선 대사처럼 아무런 노력도 없고, 절집에서 쫓겨난 초라한 객승일 뿐인 지산 스님은 보살행 끝에 열반에 들었다. 맹초 지산의 부처 되기 가능성을 설득력 있게 보여주려 한 영화 <만다라>는 70년대 말 암울한 시대의 비구들의 진지한 구도의 참상을 묘사하였고, 나아가 종교계의 나태함과 거짓됨을 정면으로 다루진 않았어도 대중 비구로서 참 정진의 어려움을 그간의 구태의연함에서 벗어나 적실하게 드러낸 수작이었다. 임권택 감독의 <만다라> 역시 원작에 못 미치는 몇 가지 문제점이 있음에도 불구하고 이처럼 흑세무민(惑世誣民)하는 선도(仙道)소설, 불교소설들이 설쳤던 당대에 한 획을 긋는 한국의 불교영화로 기록된다. 아울러 <만다라>는 지금껏 도도하기만 한 절간의 비구들이 암울한 시대 스스로 구도

7) 출가 후 6년인 법운은 연인 영주의 환상에서 벗어나지 못한 채, 갈등과 번뇌를 주체하지 못한다. 법운이 만난 지산 역시 소주병이 떨어질 날이 없고 자살약까지 준비하여 가지고 다니는 맹초이다. 법운과 지산의 구도의 몸부림이 사회적 난맥상과 부딪쳐 묘사되는 이 영화의 줄거리 밑에는 법운과 영주, 옥순과의 끊지 못할 인연이 흐르고 있음을 주목하게 된다.

8) 모든 존재에 집착하는 괴로움. 오음(五陰, 五蘊)이란 색(色)·수(受)·상(想)·행(行)·식(識)을 말함.

의 어려움을 고백한 한국 최초의 비구 영화로 남게 될 것이다.

김기덕 감독의 <봄 여름 가을 겨울 그리고 봄>(2003)에도 원력의 비구로서 주지스님이 등장한다. 그는 눈을 흠뻑 형사들이 탄 배를 움직이지 못하게 하고 고양이의 꼬리로 《반야바라밀다심경》을 노련한 필치로 써 내려가기도 한다. 죄업을 지고 떠난 제자를 보내고 나서 그는 스스로 재가 된다. 대단한 도력을 지닌 주지스님은 그러나 제자의 악업(중이 되어 음심을 품고 애인을 살해한 악업)을 막진 못했다. 도사연하는 노스님은 이 영화의 한 풍경일 뿐이다. 21세기 노승은 <산산이 부서진 이름이여>⁹⁾에서도 독특하게 묘사된다. 그 열반의 아이러니함은 경악을 금치 못할 정도이다. 평생을 청정심으로 살아온 큰스님(장인환 역)이 마지막 열반에 드는 마당에 비구니를 불러 나신을 보다 죽는다는 해프닝에서 부처되기 수행의 격세지감을 느끼지 않을 수 없다.

1990년 배창호 감독의 <꿈>¹⁰⁾은 이광수의 <꿈>을 개작하여 조신(안성기)이 달레를 겁탈하여 달아나게 하고 모레(정보석)를 사랑과 복수에 집착한 잔인한 자로 묘사하였다. 그리고 세달사 중 평목이 조신에게 죽어 귀신으로 나타나게 하였다. 흥미로운 점은 달레(황신혜)의 변신이다. 배

9) 제작사 : 성일씨네마트, 제작일 : 1991.5.20, 시간 : 108분, 각본 : 정지영·조영철, 감독 : 정지영, 촬영 : 유영길, 배역 : 최진영·김금용·전무송·장인환, 내용 : 사미승 침해는 주지의 심부름을 갔다오던 중 멀리서 얼핏 본 비구니 묘훈의 모습에 마음이 흔들린다. 어느 날 새벽 소원당의 월명대에서 첫 대면을 한 이들은 서로 그리워하게 된다. 수행으로도 감정을 채우지 못한 묘훈은 손가락을 공양하고, 침해 역시 노승 법연의 질책에 괴로움만 쌓아간다. 대중에게 마지막 설법을 한 후 법연은 죽기 전에 묘훈의 나신을 보고 싶다고 한다. 침해는 경악하지만 마침내 법연은 묘훈의 나신을 보고 '무불당'이라는 외마디를 남긴 채 입적한다. 법연의 다비식 날 한 스님이 법연의 그러한 과거는 침해에게 깨달음을 준 것이라고 한다. 그리고 속세로 내려 갈 것을 결심한 침해는 홀로 산사를 떠난다.

10) 제작사 : 태흥영화사, 제작일 : 1990.9.12, 시간 : 90분, 각본 : 배창호·이명세, 촬영 : 정광석, 배역 : 안성기·황신혜·정보석.

창호 감독의 <꿈>에서 달레는 신상옥 감독의 <꿈>에서처럼 파계시킨 악녀가 아니라 조신에게 겁탈당해 조용히 조신을 따라 나서는 여자, 조신이 연색업으로 성공하자 출납 보는 총각 점원과 바람피우는 여자, 굶는 가족을 위해 매매춘하는 여자, 문둥병에 걸려 떠나는 여자로 나타난다. 비구인 조신에게 달레의 이러한 모습은 색탐에 의한 인과응보의 업으로 지워진다.

배창호 감독의 영화 <꿈>은 마치 탐욕에 눈먼 한 비구의 보살행을 은은히 비추듯 룡테이크와 디졸브 방식을 자주 사용한다. 이는 신상옥 감독의 <꿈>이 용선 대사의 원력으로 입몽과 각몽 과정을 명확히 한 것과 대비된다. 또한 배창호 감독의 <꿈>에서 달레는 말 많은 조신에 비해 대사가 절제되어 있고 매춘을 하거나 조신에게 학대를 받아도 자세를 흐트러뜨리지 않는다. 특히 머리를 빗으면 향기를 조용히 부르는 달레에게서 한낱 평범한 아녀자를 느끼기 어렵다. 배창호 감독의 <꿈>에서 달레는 가엾은 비구를 깨우치기 위해 현신한 관세음보살의 아우라가 느껴진다. 더구나 달레의 노래는 ‘조신 설화’의 마지막에 새겨진 일연 대사의 시와 일치한다.

“어찌 가을날 맑은 밤의 꿈으로 / 때때로 눈을 감아 청량의 세계 이르겠는가”의 구절이 의미하는 것은 곧 관세음이 조신에게 구도의 어려움을 넘지시 일러주시는 것이라고나 할 것이다. 배창호 감독의 <꿈>에서 달레는 이광수나 신상옥의 <꿈>에서처럼 죄의 씨앗이 아니라 조신의 색탐이 어떤 결과를 가져올지 깨우쳐준 매개자로 <삼국유사> 원전에 가까운 여성 이미지로 묘사된다. 조신 역시 죄를 짓고 대가를 치르는 단순한 중생이 아니라 사랑하는 아내가 외도를 하고 매춘부가 되어 문둥이가 되는 아픔을 겪는다. 조신 역시 아편중독과 쫓김의 공포에 시달려 더 이상 모래에게 용서를 빌 기운마저 잃는 연민의 대상으로 묘사된다. 그는 이미 문둥이 촌의 달레를 찾아나섰다 달레의 죽음을 본 후, 해변가에서 가족들의

조상을 목각하면서 속죄의 삶을 살고 있었다.

3. 불평등한 세속에서 여성들의 보살행

종교는 오랫동안 신비 속에 자신의 모습을 감추어 왔다. 신비란 저절로 생기는 것은 아니었다. 삭막하고 조악한 현실의 어느 대목에선 항상 대속할 속죄양이 필요로 했다. 위대한 어머니, 조국의 신비화에는 항상 여성들의 불가사의한 생산력과 노동량이 요구되었다. 위대한 조국을 만들기 위해서 그러했던 것처럼 종교의 신비 뒤에는 항상 어떤 계층, 어떤 지역민들을 불모로 한 거대한 희생의식이 치러져야만 했고 대중은 거기에 순응하였다. 슬한 계율과 족쇄는 전쟁이 끊이지 않는 역사 속에서 남성 보다는 체력이 약한 여성에게 더 많이 주어질 수밖에 없었다. 남자 중심의 사회에서 여성의 지혜나 감성은 마녀의 피임이나 배신, 유혹과 동일시되었다. 여성은 자연스럽게 남성의 소유물로 인식되어지곤 하였다. 불교 역시 오래된 여타 종교와 마찬가지로 수천 년 동안 그러한 인습과 전통 속에서 성장해왔다.

파란만장한 세파 속에서 남성들이 풍찬노숙(風餐露宿)하며 투쟁적 삶을 살아왔다면 여성들은 자녀들을 지키기 위해 그보다 더한 인간적 모멸과 싸워 가며 살아 남아야만 했다. 1989년 임권택 감독의 <아제 아제 바라아제>¹¹⁾가 불교영화로서 독특한 점이 있다면 그 동안 금기시되어온 바로 이러한 여성의 이중적 식민화(double colonization)의 과정을 보여 주려 한 용기에 있을 것이다. '가자, 가자 더 높은 곳으로'의 '높은 곳'은 브라

11) 제작사: 태흥영화, 제작일: 1989.2.3, 시간: 134분, 각본: 한승원, 감독: 임권택, 촬영: 구중모, 배역: 강수연·유인촌·한지일, 수상: 제27회(88년) 대종상 최우수 작품상·여우주연상(강수연), 제9회(89년) 영화평론가상·여우주연상(강수연), 제16회(89) 모스크바 영화제 여우주연상(강수연).

만 계급의 부처되기가 아니라 하위주체로서의 여성이 남성과 동등한 인간으로 거듭나기이다. ‘여성 입장에서 부처 되기’를 논한다는 것은 어쩌면 이 영화로서 무리였을지 모른다. ‘여자의 부처 되기’와 ‘사람 되기’의 문제를 다 짚고 넘어서려 했다면 이 영화는 실패했을 것이다. 다행히도 이 영화는 원작대로 ‘여자의 부처 되기’를 좇지 않았고 소설의 맥락을 따라 여자도 인간이라는 길을 선택하였다.

거듭 말하지만 <아제 아제 바라아제>는 불교영화이면서도 절간의 향내를 물씬 풍기거나 사람들을 체념의 분위기로 몰고 가지 않는다. 오히려 그와는 반대로 충실한 삶의 자세를 지향하는 적극적인 행동과 사색에 충만한 영화이다.¹²⁾

<아제 아제 바라아제>는 <만다라>의 지산 스님의 이야기처럼 보살행화로 볼 수도 있지만 <아다다>나 <씨반이>의 여주인공처럼 시대적 희생양으로서의 여성의 수난사로 볼 수도 있다. <아제 아제 바라아제>는 애초부터 순탄치 않았다. 이 영화의 제목은 처음엔 <비구니>였다가 불교계의 거센 반발로 제작 도중 ‘엮어질’ 수밖에 없었고,¹³⁾ 이미 같은 내용을 <한국문학>에 연재하고 있었던 작가 한승원은 이를 소설로 출판함에 따라 다시 영화화될 수 있었다.

식민지 사회에서 여성은 이중적 구속(double bind)에 매어 살게 된다.

12) 사토 다다오, 고재운 역, <한국영화와 임권택>, 한국학술정보(주), 2000, p. 227.

13) 영화 <수연 비구니>는 1984년 태흥영화사(대표 이태원)에서 제작이 20%쯤 진행되었을 때, 동년 5월 ‘동국대 비구니회’가 제작금지 가처분 신청을 내면서 미완성작이 되고 말았다. 이는 80년 10·27 법난을 일으켜 불교계를 탄압한 정권에 대한 반발이 불교계에 깔려 있었기 때문인데, 당시 전국 비구니 대표 대회에서 내건 요구조건이 1. 불교재산관리법을 철폐하라, 2. 10·27 법난을 정부는 공개 사과하라, 3. 불교 탄압을 중지하라에 이어 맨 마지막에 영화 <비구니> 제작을 중단하라였음을 보아도 알 수 있다. 이 유야 어찌되었든 당시 전두환 정권의 협조를 얻어 영화를 찍으려 한 순수하지 못한 제작동기가 불교계의 반발을 일으키게 된 것으로 보인다.

식민지 여성은 식민지 체제하에서 타자화된 젠더로서, 식민지 남성중심주의에 의해서 재영역화된다. 이러한 구속력은 탈식민국가나 사회에서 강화되거나 지속되는 경향이 많다.

소설 《아제 아제 바라아제》¹⁴⁾는 진성과 청화 스님 두 비구니를 대비적으로 보여 준다. 두 여자의 탈속 과정과 구도 방식, 그리고 현실적 위상을 별여가다가 마침내 은선 스님의 이야기로 통합되면서 절집에서 쫓겨난 이순녀의 삶의 구도 방식에서 진정한 비구니로서의 참모습을 발견케 한다. 진성은 이웃집 학생에게 실연의 아픔을 주게 되는데, 학생은 자살하고 만다. 부모와 절연 입산한 진성은 선불리 사회현실이나 세속의 탁류에 휩쓸리려고 하지 않고 청정심을 잃지 않고자 한다. 반대로 청화는 이웃에 대한 작은 인정과 계율에 구속되기 싫어하는 성정 때문에 절에서 나와 온갖 어려움을 겪지만 그 모든 고통을 비구니로서의 만행으로 받아들인다. 청화는 세속에의 연민과 욕정으로 번민하나 그것을 잘라내지 않는다. 그녀의 자기희생적 삶의 자세로부터 그가 한 번도 불심을 놓지 않고 있음을 알 수 있다. 물론 청화의 의지 뒤에는 은선 스님의 그림자가 있었다. 은선 스님 역시 청화 못지 않은 기구한 인생을 살아왔기에 청화를 끝까지 제자로 거두려 하지만, 진성은 청화를 진정한 도반으로서 받아들여려고 하지 않는다.

소설과 영화는 다 같이 두 여인을 대비적으로 보여 주지만 영화에서 더 많은 긴장감을 느끼게 되는 것은 영화에서 두 여성의 수행상을 더 무게 있게 다루고 있기 때문이다. “미망을 뒤집어쓰지 않고 어찌 미망 속에 빠진 대중을 구제하겠습니까” 하며 절을 떠나는 이순녀를 향해 진성은 울조린다

“잠 못 드는 사람에게 밤은 길어라. 피곤한 사람에게 길은 멀어라. 바

14) 한승원, 《아제 아제 바라아제》, 삼성출판사, 1985.

른 법을 모르는 어리석은 사람에게 아, 생사의 밤길은 길고 멀어라.”

진성이 청화를 ‘이순녀 씨’라고 부르며 읊조린 계송은 《법구경》 423편 중 60번째 “불매야장 피권도장(不寐夜長 疲倦道長)/ 우생사장 막여정법(愚生死長 莫如正法)”이라는 대목이다. 오음성고로, 즉 고제의 시작과 끝의 제일로 알려진 이 대목을 읊조린 진성은 청화가 어리석다는 악담을 한 것이다. 그렇다면 진성은 왜 그러한 청화를 이해하려 들지 못하는가?

그것은 소설과 영화가 다 같이 청화의 삶에 무게를 두고 있는 까닭과 일치한다. 결론부터 말하면, 〈아제 아제 바라아제〉는 제목 그대로 중생이 가야 할 부처님의 높은 뜻이 어디에 있는가 하는 문제를 시대적 이중고에 시달리는 여성의 입장에서 생각하게 하는 영화이기 때문에 진성의 구도 방식에 동의하기 어렵게 한다.

영화 속에서 진성이 풀어야 할 화두가 “달마 스님의 얼굴에는 왜 수염이 없느냐”이다. 진성은 고립된 장소에서 홀로 정진하는 방법을 택한다. 일찍이 한 남자의 자살을 겪고 세속에 부딪치는 것을 두려워하던 진성은 어느 토굴에 든다. 그녀는 토굴에서 성기를 잘라낸 과거승의 희롱을 참아내는 고통을 이겨내고 그로부터 답을 얻는다.

그녀는 부처를 만나면 부처를 죽이고 나한을 만나면 나한을 죽일거라고 하며 대자유를 회구한다. “나무를 뿌리까지 자르면 비구니들이여, 너는 해탈하리라, 해탈하리라.” 외우며 진성은 단양 토굴을 향한다. 그리고는 토굴 스님으로부터 뿌리를 잘라 버림이 건성의 전부일 수 없음을 깨닫게 된다. “부처님이 다 된 양 오만해 하는 너 같은 비구니의 환각에 대한 허구야.”라는 답에는 진성의 구도에 대한 비판이 숨어 있었다. 진성의 청정함 집착에는 성기를 잘라 버린 토굴 스님과 똑같이 잘라 버림의 미망이 있었던 것이다.

영화에서는 소설과 달리 은선 스님은 진성에 무게를 주고 이순녀의 성장 과정을 통해 여자아이의 마음이 우리 사회에서 얼마나 상처받기 쉬운

가, 어떻게 강제로 여자라는 이름으로 길들여지는가를 보여 준다. 빨치산 아버지를 둔 부랑아, 데모하는 학생들, 백제 역사의 왜곡에 대해 설명하는 현종 선생, 소설가 지망생 우중남 등에 의해 스치듯 보여주는 80년대 사회상은 이순녀가 걸어가야 할 세속의 보살행과 학승으로 공부하는 진성 스님의 길이 갖는 양면성을 알게 해준다.

“떠나가 사는 네가 진짜인지 여기 남아 있는 네가 진짜인지 그것을” 알아내야 하는 이순녀의 보살행이 더 자세히 나타난다. 진성의 구도방식에 익은 관객은 이순녀의 보살행에 새로운 감동을 받는다. 어린 소녀의 가출과 출가, 청화 범명을 받고 수행 중 박형규란 남자로 인해 하산하게 되고 다시 임신과 사산, 남자의 죽음, 또 다리 없는 장애 남자와 동거 그리고 사별, 다시 간호보조원 생활 그리고 다시 아이 딸린 트럭 운전수와 동거, 또 남자의 죽음, 이런 박복한 삶을 마치 남 말하듯 말하는 그녀에게서 세속 여인의 느낌을 받기가 어렵다. 그녀는 진성과 만났을 때 “새로운 남자를 만날 때마다 슛쳐너처럼 최선을 다했어요. 어쩌면 그것이 보살행일지도 모른다는 생각이 들어요.”라고 한다. 이순녀는 자신의 등신은 세속에 있지만 영혼은 절에 있다고 믿는다. 물론 그녀 역시 인간이기에 시인이 된 현종 선생에 대한 무한정의 그리움이 있다. 그러나 그녀는 현종을 찾아가지 않는다. 낙도의 간호원으로 최선을 다해 전염병을 치료하는 그녀에게서 더욱 그런 느낌을 받게 된다. 그런데 왜 이순녀에게는 항상 죽음이 따르는가? 학생운동과 사회적 소요사태 묘사, 그리고 서툰 비구니의 만행 스토리. 이 영화가 진정한 비구니의 접혀진 문제를 잘 지적해 내지 못하였다고 한 점은 박복한 여자라 할 수 있는 ‘여자의 일생’ 스토리를 남성의 시각에서 바라보고 있다는 데까지 이를 수 있다.

이 영화는 모든 것을 잘라 버림으로써 견성에 이를 수 있다고 믿는 진성의 수행과 모든 것을 껴안으면서 스스로 자신을 낮추는 이순녀의 구도방식이 만날 수 없는 평행선처럼 얘기될 뿐 명확한 해답을 제시하지 못한

다. 그냥 이순녀가 세속에 절었다는 이유만으로 절간에 발 디딜 곳은 없다는 정도의 비판이 피부에 와 닿을 뿐이다. ‘여성으로서 부처 되기’란 주제를 놓고 〈원왕생가〉¹⁵⁾와 다른 차원에서 ‘가자 가자 더 높은 곳으로’를 추구한 이 영화는 아직 ‘나약한 것들로 부처 만들기’라는 또 다른 미망에 젖고 말았다. 차라리 소설에서 얼마간 드러났듯, 치열한 세속적 삶을 거쳐 부처의 길을 정진해온 은선 스님의 생애를 진지하게 다루었다면 어떨까 하는 아쉬움이 남는다.¹⁶⁾

4. 어린 나그네들의 보살행

장선우 감독의 〈화엄경〉은 고은 소설 《화엄경》을 각색한 영화이다. 소설 《화엄경》은 고은(高銀)이 1976년 독서신문에 〈어린 나그네〉라는 제목으로 연재한 바 있는 내용을 대폭 고쳐 1991년 다시 발표한 단행본 소설로, 어린 선재가 원세 명의 선지식과 만나면서 화엄의 법륜 세계를 장엄하게 펼쳐내는 내용을 담고 있다. 소설 《화엄경》은 소설적이긴 하지만 불교경전의 가르침을 주조로 설화적 구성, 예를 들면 ‘탐색담’의 유형을 그대로 답습한다. 다양한 선지식(善知識)들을 거쳐가는 로드무비적인 구성

15) 《삼국유사》에 전하는 향가 14수 중 하나로 광덕, 입장, 광덕 처 간의 삼각관계 속에서 죽음을 넘어선 구도의 갈망이 절절하게 드러나 있다. 광덕 처, 광덕이 지었다고 전함. 광덕 처 창작설의 배경에는 광덕 처가 분황사 노비이자 19공신의 하나로 기록되어 있어 관세음보살이라는 주장이 있다.

16) 그러나 〈아제 아제 바라아제〉는 순녀라는 여성주체를 하층민으로 설정함으로써 80년대 한국의 불당은 많은 중생들에게 무엇이었는가? 한국 종교는 우리에게 어떤 모습으로 비쳐졌는가? 등을 자꾸 생각나게 하여 남자들로 하여금 마음 불편하게 하는 영화임에 틀림없다. 곧 이순녀라는 캐릭터 설정을 비판하기 전에 그녀를 거쳐 간 많은 한국 남자들의 행각이 주마등처럼 스쳐가면서 깨닫게 되는 탈식민적 하위주체로서의 여성상을 떠올리게 된다(기야트리 스피박, 태혜숙 역, 《다른 세상에서》(여이연, 2003) 중 “하위주체의 문학적 재현-제3세계 여성텍스트”, pp. 478-536 참조).

은 설교 중심적이어서 지루한 면이 있다. 더구나 안내역할과 깨우침을 주는 선지식 등의 등장인물들은 반복·중복되는 인상을 준다. 수사법에 있어서도 선적 문답이나 경전적 비유에 치우치고 있다. 대중들에게 화엄 세계의 지혜와 덕을 강론하는 매개로서 선재동자를 빌린 것이라는 생각마저 든다.

소설 《화엄경(華嚴經)》에서 평화와 자유, 진리를 설하는 그윽한 목소리가 넘치는 낙영락성의 아름다움을 만난 선재는 그가 거처온 힌두지방의 모진 사람, 착취와 학대, 차별, 가난의 고통의 세계를 떠올리며, 이 같은 고통스러운 땅이 바로 제석천(帝釋天)의 낙원을 낳는 어머니임을 알고 있다. 즉 선재는 잘못된 세상의 고통은 인간이 순종하고 감내해야 할 고통임을 깨닫는다. 그리고 그러한 깨달음은 저항하고 부정해야 할 땅 위의 투쟁적 의미를 반감시킬 수 있는 연기설에 기초한다. 불교적 역사관은 사바세계의 고통을 견디는 것을 전제로 한다. 고은의 화엄 지향이 추상적으로 그치고 있지 않은 것은 유마적 실천의 대승적 불교에 근거하고 있기 때문이다.¹⁷⁾

장선우 감독은 이러한 《화엄경》 원작의 주제를 살리기 위해 선지식의 인물들의 이미지를 한국 현실적인 환경에 맞게 변형 각색¹⁸⁾을 하였다. 원작의 선지식들을 이련, 미나, 연꽃 여인, 법운 스님 외에 옥쟁이 의사, 장기수 할아버지 해경, 등대지기, 별을 관찰하는 아이 등으로 바꾸었다. 변형 각색이지만 창작적 각색이라 할 만큼 새롭다.

사랑하는 사람에게 신체의 중요한 곳을 난자당하였으면서도 사랑하는

17) 한명환, 〈고은 문학의 구도적 변모양상-고은 시의 불교의식적 변화를 중심으로〉, 《우리어문학의 이해》, 국학자료원, 1999. pp. 79-106.

18) 각색의 유형은 학자에 따라 다양하지만 크게 보아, 원작 그대로 각색한 독자적 각색, 영화의 상황에 맞게 비평적인 관점을 가지고 각색한 변형 각색, 원작은 단지 소스로만 활용했을 뿐 내용을 원작과 아주 다르게 수용한 창안적 각색으로 나눌 수 있다.

사람을 포기하지 않는 미나, 낙도에서 가난한 섬주민들을 위해 무료봉사하는 옥쟁이 의사, 바닷길을 안내하며 평생 홀로 살아온 등대지기, 40년 양심수로 복역하며 삶의 진리를 터득한 해경 할아버지, 이들은 모두 선재의 선지식들이다. 어디선가 퍽박받으면서도 삶을 외롭게 견디어 나가는 지혜를 밝혀주는 선지식들이다.

선재는 이들을 만나면서 ‘지금 이곳’에서의 깨달음을 구하고자 한다. 선재에게 깨달음을 주는 선지식들은 한국사회에서 가장 힘들고 어렵게 양심을 지키고 진실을 위해 살아가는 사람들이다. 선재는 어머니를 찾아다니다 범운 스님이 가르쳐 준대로 장기수 할아버지를 만나기 위해 소를 훔친다. 해경 할아버지는 40년간 옥살이하면서 면회조차 되지 않는 국사범이기 때문이다. 평등을 훔치려 하였다는 것이 그의 죄목이다.

“사람은 제각기 얼굴이 다른 것처럼 사는 것도 다른 거야. 정말 평등이란 실체도 없고 생긴 적도 없다는 거지. 물 위나 거울에 비친 그림자라는 점에서 우리는 평등하다. 지혜란 있는 그대로 봐야 한다는 뜻이야. 있는 그대로.”

‘무(無)’의 깨달음은 평등을 위해 모든 것을 보시한 해경 할아버지의 입에서만 흘러나올 수 있다. “허무만큼 큰 공간은 없어 허무만이 모든 것을 받아들일 수 있어.” 삶이 허무한 선재는 바다에 뛰어들이지만 등대지기 할아버지에게 구조된다. 자살하려는 선재에게 등대지기 할아버지는 “니가 죽으면 바닷물고기도 바닷새도 슬퍼할 텐데……. 이 세상에는 아무도 홀로 있는 것은 없단다. 보조개 부처, 머리카락 부처, 콧구멍 부처, 우는 부처 웃는 부처, 사라지는 부처, 떠오르는 부처…….”라고 설한다.

‘선재동자’는 선지자와 대덕들의 가르침을 얻고자 구도의 길을 떠난 어린이의 몸을 갖추고 있지만 비구라 할 수 있다. 그의 보살행은 언제나

낮은 곳이고 그곳에서 깨달음을 얻는다. 아버지 대신 천문대 김 박사로 통하는 한 어린이 역시 선지식이다. 국립 소백산 천문대에서 성운을 관찰하고 우주의 태어남과 성장, 양자역학에 대해 논하는 천문대 시퀀스는 원작소설에서는 전혀 나오지 않고 있지만 '공(空)'의 의미를 우주과학의 힘을 빌려 명쾌하게 설명한다.

우주의 에너지 근원은 양자이론으로 설명된다. 가장 작은 단위인 핵은 없는 것도 아니고 있는 것도 아닌 에너지이다. 에너지란 볼 수 있는 것이 아니기 때문이다. 공기, 풀, 사람 모든 것의 만들어진 근원은 있으면서도 없고 없으면서도 있다. 게다가 우주도 태어나고 죽는다. 태양의 나이는 50억 년 먹었고 앞으로 50억 년 지나면 점점 커지고 뜨거워져서 지구도 사라지게 된다. 태양이 80억 년 지나면 다시 작아져서 태양도 우주에서 결국 사라진다고 한다. 어린 김 박사는 선재에게 천문대의 망원경에 보이는 안드로메다 성운은 사실은 250만 년 전의 모습이라고 한다. 과학의 발달은 빛의 속도로 3억 년 걸리는 곳의 별도 볼 수 있게 되었지만 그로 인해 무상감만 더해진다.

영화 <화엄경>은 선재가 한 거지아이와 함께 병을 주워 팔며 행복하게 웃는 장면으로 마무리된다. 선재가 갈구하는 어머니가 진실은 모든 사람들의 어머니라는 것. 결국 욕망, 모든 것이 공(空)임을 깨달았기 때문이다. 선지식들을 거치는 사이, 어느덧 자신이 선지식이 되어 화엄의 세계를 온몸으로 받아들이며 전율하는 선재의 평화를 영화는 마지막으로 포착해 보여준다.

영화 <화엄경>이 90년대 한국사회의 문제를 고민하면서도 그 사회적 갈등의 근원적 문제를 구도적으로 깨우치려는 영화라면, 주경중 감독 <동승>(2002)은 함세덕의 1946년 <동승>¹⁹⁾을 각색한 고아 아이의 입양 문제를 절간을 배경으로 섬세하게 진한다. 전통 사회 인습 속에서 부처 되 기란 봉건적, 가부장적 질서와 철저한 수행과 계율을 준수함이 먼저일 것

이다. <동승>에서 주지스님과 절간 소작인 초부(樵夫)의 도념에 대한 태도는 대조적으로 드러난다. 주지는 오계를 어긴 데 대한 업을 생각하는 무서운 부처상이라면, 초부는 왜 어기게 되었는가를 헤아려 그 잘못을 감싸려는 자비의 부처상에 가깝다.

절간의 아기 스님인 도념은 단풍나무에 키 금을 그으며 엄마를 기다리다가 불공드리러 온 한 보살님의 양자가 되고 싶어 하지만, 주지스님께 토끼사냥 사실과 거짓이 탄로나서 꿈이 깨어진다. 보살님께 매달려 보고 큰스님께 읍소해 보지만 이미 었질러진 물이다.

“저도 세상에 나가서 살고 싶어요. 하루 종일 향불 냄새를 맡으면 머리가 어질어질하던 말이에요. 보살님 데려가 주세요. 촛불만 깜박이는 법당 안에서 어떻게 혼자 지내라고요. 비가 오는 밤이나 부엉이가 우는 새벽이면 무서워서 잠을 못 자겠어요.”

주지스님은 도념에게 얼마나 세상이 죄악과 거짓으로 가득 차 있는가를 설명해 주지만 결국 도념은 스님이 드실 잣을 모아드리고 세상으로 나아간다.

<동승>은 <화엄경>처럼 위대한 경전의 가르침을 현대적으로 번안하는 대작은 아니지만 전통적 불교의 가르침에 대해 다시금 생각하게 하는 여운을 남겨준다. <동승>의 가치는 업보를 깨닫고 운명에 순응함에 있는 것이 아니라, 주인공 도념이 ‘어린 나그네’가 되어 부모의 죄로부터 혹은

19) 함세덕(1915~1950), <동승>은 1939년 3월 동아일보 주최 제2회 연극경연대회에 ‘도념(道念)’이란 제목으로 출품하였고, 이후 1947년 발행된 희곡집 <동승>(박물출판사)에 수록되었다. <동승>은 월북작가의 작품이란 이유로 금지되었다가 91년에 와서 ‘연우무대’에 의해 무대화되었고, 재평가되기 시작하였다(서연호 외, <한국대표희곡강론>, 현대문학사, 1993. p.274.).

주지스님으로부터 벗어나고자 함에 있을 것이다. 도님의 보살행은 전통 불교가 쌓아온 거짓 부처를 죽이고 곧 새롭고 진정한 부처 되기의 길을 찾는 구도의 길이기 때문이다.

흥미롭게도 이야기 구조상 <동승>의 도님이 절을 나선 다음 이야기는 장선우의 <화염경>이나 박철수 감독의 <오세암>(시나리오 이운택)의 어린이들의 보살행으로 이어지는 측면이 있다.

박철수의 <오세암>²⁰⁾은 길손이 누나 감이와 함께 한 로드무비이지만 둘 다 어린이이고 절에서 도망치는 것이 아니라 천주교 부설 고아원에서 도망친다. 두 오누는 길손을 해외입양시키려는 원장 수녀님을 피해 보육원에서 도망친다. 영화 <오세암>에서의 길손이는 눈먼 감이 누나와 함께 천주교 부설 고아원을 탈출하여 수몰지구가 되어 버린 것을 모르고 고향 내동마을로 향한다. 오누는 서울에서 데모대의 화염병과 자동차 물결, 조직폭력배들의 패싸움 등 살벌함에 벌벌 떨며 구걸을 하거나 앵벌이 조직에 걸려 시달리다 달아난다. 감이는 산내리 고향 근처에 와서 술 취한 어른에게 강간을 당하고 한 스님을 만나 길손이와 함께 절에서 눈치보며 살게 된다. 그리고 스님을 따라 관음암에 올라간 길손이는 폭설이 내리자 홀로 고립되어 죽게 된다. 마지막 시퀀스에서 길손이는 “누나, 엄마가 오셨어.” 하며 죽게 되는데 구도적 의미가 많이 제거되어 있음을 알 수 있다. 결국 박철수 감독의 <오세암>은 한 고아 어린이가 사회의 밑바닥에서 이리저리 사람들에게 채이다가 마침내 암자에서 엄마를 그리다 굶어 죽고 만다는 비극을 그린 영화이다. “허긴 수녀님이나 부처님이나 보살님이나 뭐 다를 게 있겠느냐?”는 스님의 말에서 영화 <오세암>의 지향점을 읽을 수 있다. 보살행이란 결국 이타행이고 가난하고 힘없는 민중의

20) 제작사: 태흥영화, 제작일: 1990.3.22, 시간: 115분, 각색: 이운택, 감독: 박철수, 촬영: 손현채, 배역: 김혜수·심재림·서예진.

한 사람으로서 희생되는 것이지 별 게 있겠느냐는 시나리오 각색자의 목소리가 들리는 것만 같다.

영화 <오세암>(1990)은 이처럼 정채봉 동화를 원작으로 하면서도 원작의 주제와 다른 방향으로 길손이를 묘사한 창안적 각색에 가깝다면, 텔레비전 드라마, 애니메이션 <오세암>은 비교적 원작의 주제에 충실하고자 한다.

‘오세암’은 원래 전국 사찰에 퍼져 있는 암자 이름으로, 불교설화집에 전하는 설화가 전해온다. 고려시대 강원도 설악산 관음봉 설정 조사가 고아가 된 그의 다섯 살 먹은 조카를 데리고 관음암으로 갔다. 스님이 월동준비를 하러 내려 간 사이 폭설로 인해 아이는 고립되어 “관세음보살”을 외운다. 다음해 눈이 녹자 암자에 올라온 스님은 아이가 살아남은 기적을 보게 된다. 아이는 어머니의 보살핌을 받았다고 했다. 정채봉 동화 《오세암》에서는 설화와 달리 길손이가 죽는 대신, 누나 감이가 길손이의 기도 효험으로 시력을 되찾는 종교적 의미를 부여하였다. 물론 동화는 ‘순수 동심주의’를 지향한다. 길손이의 말과 행동은 놀랍고 엉뚱한 발상과 비유의 의미를 갖는다. 길손의 말이라기보다는 부처님이 길손이를 통해 얘기하시는 듯하다. ‘바람이 짙고 다니는 손자국 발자국’ ‘꽃이 아주 보송보송해 부처님 입김으로 키우셨나 봐’ ‘앉아 있기만 하면 뭐해, 벽에 뭐가 있어? 솜다리 꽃 하나 피우지 못하구서’ 하는 말들이 어린이 입에서 자연스럽게 나오려면 어느 정도의 수행이 필요할까?

성백엽 감독의 애니메이션 <오세암>은 그러한 동심주의를 중요하게 잘 살리면서 몇 가지 갈등적 사건(강아지 바람이와 떡, 먹을 것을 주는 마을 아주머니, 엄마 따라 절에 온 나쁜 아이들과의 싸움)을 통해 길손이에게 생동감을 부여하였다. 고아 길손이의 성장적 아픔에 대한 공감대 형성은 관객들로 하여금 보편적 자비심을 우리나라에 한다. 그리하여 마침내, 마지막 시퀀스에서 만인의 어머니이신 관세음보살과의 만남을 통한 새로

운 아기 부처님의 탄생을 느끼게 된다. 이 '새로운 부처 되기' 장면은 장편 애니메이션 <오세암>이 불교 포교영화임을 분명하게 한다. 애니메이션 <오세암>은 정채봉의 <오세암>보다도 포교설화의 정신에 닿아 있다.

5. 작고 미미한 부처님들

한국사회에서 일찍이 '원력의 시대 부처 되기'란 대사들의 과업이었을 진대 비구들은 그로부터 벗어나 몸을 낮추었고, 비구니들 역시 여성 하위주체의 국면에 일치시켰다. 이미지의 변천은 대덕선사나 평범한 비구, 비구니들의 구도에만 일어난 것은 아니었다. <화엄경>의 선재마저 어른의 이미지를 벗고 <오세암>의 길손이의 이미지로 작아졌다. 이 작고 나약한 것들의 고행이나 만행들은 결국 애니메이션 <오세암>의 길손이를 부처와 같은 반열에 올려놓았다. 성불한 애니메이션의 주인공은 아주 작고 나약하지만 그 나약함이 연민과 자비를 불러내어 '부처 되기'의 팬타지를 이룩하였다. <동승>의 도념조차 <오세암>의 길손이에 이르러 성불하는 캐릭터의 주인공으로 변화하였다. 종이 그림에서부터 생명을 얻은 그것들은 애니메이터들의 작업에 의해 감정과 성격을 갖게 된다. 애니메이터의 느낌과 상상력이 그림에 영혼을 불어넣어 독자적인 감정을 갖는 애니메이션의 주인공이 태어난다. 이는 시시한 일 같지만 손이 많이 가고 중요한 일이다. 우리는 이제 현실 속의 아이들이 못 미더워 그림 속에서 아이들을 만들어 부처님의 의중을 그리고 있는 것이다. 박철수 감독의 <오세암>(1990)에서 세속의 어린이들이 잠깐 나온다. 아이들은 고층 아파트에서 노란 병아리들을 떨어뜨리는 놀이를 한다. 어린이들은 더 이상 순수 동심으로 미화되지 않는다. 온갖 최악의 씨를 뿌림으로써 평생의 고통을 준비(?)하는 짓덩어리일 뿐이다.

그러나 작고 시시한 캐릭터들에는 순수한 어린 부처님의 세계가 깃들

어 있다. 이것들이 세계를 지배할지도 모른다. 그 작고 미미한 것들의 능력과 원력은 영화배급의 시스템과 글로벌화된 세계시장 구조만 비껴간다면 기적을 이룰 수 있을 것이다.

〈동승〉에서 도념은 엄마에게 선물할 털목도리를 만들려고 토끼를 사냥한다. 사냥은 밀렵꾼 아버지를 떠올리게 할 만큼 업이다. 그러나 도념에게 토끼는 부처의 눈으로 보면 살생이 아니다. 모든 것을 업이라고 여기는 계율에서 벗어나 살펴보아야 한다. 엄마를 간절히 기다리는 도념이 관세음상에 걸어둔 토끼 가죽의 의미는 도념의 보살행이기 때문이다. 문제는 도념이 갖는 깨끗한 마음보다 계율을 우선하는 어른들의 생각이다. 모든 것을 어른의 틀에서 생각하는 것은 관세음이 원하는 바가 아니다. 그런 의미에서 토끼는 부처의 헌신과 희생을 의미한다. 작은 벌레의 죽음에도 부처님의 뜻이 숨어 있다. 마음으로 바라본 토끼에게서 작고 무력한 미물들에서 새롭게 부처를 느낄 수 있다.

〈봄 여름 가을 겨울 그리고 봄〉(김기덕, 2004)²¹⁾에서의 부처는 미미하게 살아 있는 것들이다. 물고기, 나무, 뱀, 개구리는 대자연의 이법에 순응하는 주체이지만 사람은 조금 자라면서부터 그것들을 괴롭히고 살생하며 즐기는 객체이다. 사람은 결국 자기들끼리 쫓고 죽이고 자연을 파괴한다. 영화 〈봄 여름 가을 겨울 그리고 봄〉에서 인간이란 짓덩이로서 오직 윤회만 반복하는 꼴짓거리로 이야기된다. 영화 속의 ‘인생암’에는 윤회로 고통받는 동자승의 인생이 잘 요약되어 나타난다. 봄에는 일생일대의 죄업을 쌓고, 여름에는 정욕에 눈이 멀고, 가을에는 욕망에 불타올라 집착을 놓고 집착은 살의를 품게 한다. 세속의 악연을 쌓아 추운 겨울에 돌아와 속죄하나 이미 뿌린 죄의 씨앗이 자라나고 있다. 다시 봄이 오면 그

21) 제작사: U필름 & 독일 아트하우스 판도라필름, 제작년: 2003.3, 각색: 김기덕, 감독: 김기덕, 촬영: 백동현, 배역: 오영수·김기덕·김영민·서재경·하연진.

젓덩이는 더 무서운 악업을 다시 쌓는다는 이 악순환 속에는 이미 환경과 괴에 가속도가 붙어 버려 구제불능이 된 인간 문화에 대한 풍자와 비판이 숨겨져 있다.

〈봄 여름 가을 겨울 그리고 봄〉에서 노승이 고양이 꼬리로 바닥에 《반야바라밀다심경》을 쓰고 그것을 살인승으로 하여금 괴물은 칼로 각인하게 하는 시퀀스에서만 속죄와 구원의 가능성이 비칠 뿐이다. 하루 밤낮의 변화와 새벽 여명이 떠오르기까지 변하는 화염의 빛이 한낱 사랑놀음에서 출발하여 욕망과 집착을 낳아 살인에 이르는 인간의 밤은 속죄의 밤을 거쳐 되살아난다.

동자승이 들을 매달아 죽게 한 물고기, 개구리, 뱀 등 작고 여린 것들의 처지는 자신을 헌신함으로써 인간을 구원해 주는 타자들이다. 이 작고 미미한 살아 있는 것들이야말로 저 혼자 잘나서 동심주의나 휴머니즘의 미망에 빠져 있는 우리 인간들을 깨우쳐준 부처님들이시다. 팔십 노승에게 부드러운 꼬리를 빌려준 고양이 역시 살인승에게 윤희의 고통을 깨닫게 한 부처님의 현신인 것만 같다.

6. 맺음말 — ‘매트릭스’ 시대의 타자를 향해

오랫동안 불가에 전하는 수행에 얽힌 이야기들은 주로 강하고 담대한 이미지들이 지배하였던 것 같다. 비구의 갈등을 처음 묘사한 〈만다라〉에서조차 지산이 말하는 ‘대장부상’ 이라거나 ‘무소의 뿔처럼 혼자서 가라’ 거나 ‘천상천하 유아독존’, ‘대법사’, ‘원력 도력 높으신 분’ 등의 표현 속에는 무심코 전제된 원시적 인간의 생활에 기초한 ‘힘의 부처’ 이미지를 선명하는 불교 전통이 느껴진다. 아무래도 세상을 구제하기 위해서는 강해야 할 것이다. 인간들은 늘 소심해서 자신이 없기 때문에 더욱 그럴 것이다. 그러나 지금 우리에게 강한 것은 무엇인가? 세상을 바꿀 수 있

는 것은 옛날의 담대하고 단단한 그 어떤 것이어야 하는가?

인간은 더 이상 우주의 주인공이 아니다. 권력이 집중된 전체군주도 사라진 지 오래이다. 오래된 숲이, 정령이 깃든 나무들이 우주의 주인공이다. 과거엔 시시하고 하찮고 나약한 것들이 세상을 바꾸고 있다. 약한 모습에 더 아름답게 느껴진다. 초월적이고 남다른 독심은 타인에게 괜한 두려움과 상대적 박탈감을 줄 수 있다. 대웅전 불당 부처님의 미소에서 죄를 단죄하는 부처님보다 자비의 부처님을 떠올린다. ‘조신’과 같은 낮은 신분의 비구들을 계율이나 어기고 작은 탐욕을 채우는 중생으로 보지 말자. 나약한 비구들의 실패담에 연민을 느껴보자. 〈화엄경〉, 〈오세암〉과 같은 한국 불교영화는 불교 영웅주의로부터 벗어나 작고 나약한 것들에 대해 관심을 가져왔다. 그것은 자연의 이치를 거스른 잘못된 변화가 아니라 그대로 흘러가는 것일 뿐이다. 그러면서 그것은 살불살조(殺佛殺祖)의 전통과 닮아 있다. 옛날의 강한 것을 마냥 꿈꾸는 분들은 아직도 놀라운 기적을 만들고 싶으실 것이다. 또 그것으로 영웅적인 이야기를 꾸며내고 싶으실 것이다. 그리고 기회가 되면 머리통 하나 큰 아이에게 모든 원력과 권능을 부여해 버리고 싶을 것이다.

대략 50년대 이후 한국의 대중 불교영화를 살펴본 지금 우리는 비구의 원력이 세상을 지배하고 구제할 수 있는 때가 아님을 알 수 있다. 아직 미흡하지만 싹트고 있는 비구니들의 진솔한 보살행과 어린아이들을 위한 이야기를 갖고 무미건조한 매트릭스 시대의 윤희도 깨우쳐 주어야만 할 것이다. 그리고 한 발 나아가 〈봄 여름 가을 겨울 그리고 봄〉에서처럼 버림받고 있는 작은 동물들 얘기도 해야 할 것이다. 몸을 버려 부처가 되신 물고기, 개구리, 꽃, 새들 외에 소탈한 스님의 성불 얘기도 빠져 있다. 매트릭스 같은 세속의 연기(緣起)에 지친 중생들에게 희망을 줄 수 있는 사계의 아름다움과 대자연의 신비를 아울러 담은 그런 영화와 소설을 기대한다. ■

〈참고 문헌〉

- 가야트리 스피박, 태혜숙 역, 《다른 세상에서》, 여이연, 2003.
- 강영안, 《주체는 죽었는가》, 문예출판사, 2001.
- 김성동, 《김성동-제3세대 한국문학시리즈 23》, 삼성출판사, 1988.
- 사토 다다오, 고재운 역, 《한국영화와 임권택》, 한국학술정보(주), 2000.
- 서연호 외, 《한국대표회곡강론》, 현대문학사, 1993.
- 일연, 이동환 옮김, 《三國遺事》, 도서출판 장락, 1997.
- 한국영상자료원, 한국영화 75년사 시디롬, 솔빛미디어 1995년 제작.
- 한명환, 〈고은 문학의 구도적 변모양상—고은 시의 불교의식적 변화를 중심으로〉, 《우리 어문학의 이해》, 국학자료원, 1999.
- 한승원, 《아제 아제 바라아제》, 삼성출판사, 1985(단행본).
- VTR 자료. 유리/엽/산산이 부서진 이름이여/우담바라/아제 아제 바라아제/오세암(애니메이션)/오세암(영화)/오세암(드라마) /만다라 /봄 여름 가을 겨울 그리고 봄/꿈(신상옥 감독)/꿈-욕망(배창호 감독)/동승/사명당(1963).

민중의 모듬살이인가, 더 깊은 청산인가

— 《만다라》, 소설에서 영화로 —

송희복(진주교대)

1. 만다라 : 마법의 원, 불가사의한 관능의 꽃

과문한 탓에, 나는 만다라(曼陀羅)를 잘 모른다. 나는 지금까지도 만다라라고 하는 용어가 지닌 정확한 뜻이나, 지적·문화적인 배경에 관해서 잘 알고 있지 못하다. 더욱이 만다라로 일컬어지는 미술품도 내 눈으로 직접 본 일이 없다.

내가 만다라라는 말을 처음 접하게 된 것은 ‘만다라’라는 제목의 소설이 출판되어 세간에 화제가 될 즈음의 일이었다. 거의 30년 가까운 세월이 되었다. 나는 불교에 전혀 관심이 없었던 것이 아니었지만 그때까지만 해도 그 말을 전혀 들어보지 못했다. 그러나 김성동의 소설 《만다라》가 만다라를 소재나 제재로 한 소설이 아니었다. 그것은 작자가 얘기하고자 하는 것의 상징적인 표현 장치로 이용되고 있을 뿐이었다. 물론 이를 영화로 만든 경우도 마찬가지였다. 감동의 여운이 소설보다 영화의

경우에 더 많이 남아 있는 듯하지만, 만다라가 지닌 관념의 세계는 이 경우에 거의 탈각되어 있었다.

그 후, 나에겐 또 한 번의 만다라 체험이 있었다. 칼 융의 심층심리학을 우리말로 번역된 책을 읽던 1983년의 일이었다. 그는 인성(人性)의 개성화 과정을 세 단계로 설정하였는데 그 마지막의 단계는 의식과 무의식, 아니마와 아니무스 등의 상반된 양극을 결합함으로써 균형을 회복한다는 것으로 설명되어 있었다. 이 단계의 영혼심상(soul-image)과 관련해 그는 티벳불교의 그림인 만다라를 적례로 꼽았는데, 원형의 개념과 도상(圖像)의 이미지로 인식되는 정신분석학의 개념으로 받아들인 그는 이를테면 만다라를 예술 분야가 아닌 다른 측면에서 심화하고 확대하는 데 기여했다.

또한, 추상적인 서양화풍의 유희로 만다라를 줄곧 그리고 있는 승려화가의 얘기도 여기에서 빼놓을 수 없다. 조계종 소속의 승려인 도열은 십수년 전, 호암미술관에서 티벳 만다라 전시회를 보고 크게 뜻한 바 있어 붓을 잡기 시작했다고 한다. 그에게 있어서의 만다라는 시공을 초월한 암묵의 계시 같은 것이었다고 한다. 나는 글과 그림이 잘 어우러진 그의 저서 《만다라 이야기》(2000)를 읽었다. 무언가 몽클함을 느끼게 하는 책이었다. 화단에서는 깊은 산중의 디지털 아티스트로 평가되는 그이겠지만, 저술가로서의 글쓰기에 있어서도 보통의 수준이 아니라고 생각된다. 그가 이 책에서 주장하는 바의 요체를 정리한다면, 대체로 다음과 같은 것이 되지 않을까 한다.

티벳인들은 가혹한 자연의 형벌로부터 벗어나기 위해 경건한 마음을 절대자에게 바침으로써 불멸의 통일성을 창조했다. 만다라란 인류가 꿈꿀 수 있는 가장 완전하고 추상적인 아름다움이 깃들인 영성의 세계를 그린 것이다. 이것은 오늘날에 살아가고 있는 우리 인간이 회복하지 않으면 안

되는 신성한 공간이다.

만다라는 꽃이다. 꽃에 관한 상징적인 그림이다. 꽃은 인간에 의한 자기 투영의 결과에 지나지 않는 걸까? 아니면 세상의 모든 가치가 꽃으로 현현되는 것일까? 시나 예술에 있어서 인간 정신이 고양된 순수한 상태를 가리켜 꽃으로 비유하거나 상징하는 경우가 적지 않았다. 사람들은 이미 오래 전부터 꽃을 보면서 아름다움 너머의 세계에 실체가 따로 존재하고 있다는 것을 믿어 왔을지도 모를 일이다. 불교에서는 꽃을 최고의 상징으로 본다. 우주의 근원적인 에너지나 생명의 질서를 보기 때문일 터이다. 이것이 의미하는 것은 무엇일까? 이를테면 조화, 극점, 완결성, 생명의 원환(圓環) 등과 같은 것일까? 불교뿐만 아니라 원시종교를 포함한 모든 종교에서도 꽃은 영성(靈性)의 오묘한 비의에 대한 원형적인 표현물이 되지 않을까?

그런데 만다라를 얘기할 때에는 보수적인 교단과의 충돌의 소지가 없지 않다. 이것이 제의와 주술의 성의식(性儀式)에서 비롯된 탄트라¹⁾의 수행 방식과 밀접한 관련을 맺고 있기 때문이다. 만다라에 있어서 양극의 합일성은 탄트리즘에 있어서의 양성(兩性)의 화합 원리와 서로 통한다. 탄트라는 주지하듯이 경전 중심의 현교(顯敎)인 수트라와 달리 구전적인 가르침, 주술적인 제의 등을 통해 만다라의 발전을 촉진시켰다. 따라서 만다라라고 하는 개념이 출가(出家) 엘리트주의보다 민중 불교를 지향하는 것은 필지의 사실이다. 탄트라뿐만 아니라 만다라에도, 사실상 출가라든가 이속(離俗)을 이상 형태로 보는 불교관과는 용납되지 않는 부분¹⁾이 없지 않다.

만다라 하면 흔히 티벳불교나 일본의 진언밀교(眞言密敎)를 연상하는

1) 마츠나가 유키이, 동봉 율김, 《코스모스와 만다라》(고려원, 1988), p. 172 참고.

경우가 많지만, 우리나라의 경우에도 적잖이 수용되었다고 말해지고 있다. 예컨대, 석굴암의 내부 구조, 고려불화, 탕화와 단청 등에 있어서 말이다. 도열은 우리의 전통 민예품에도 그 흔적이 남아 있다고 주장한다.

조선의 아낙들이 만들고 사용했던 자수보나 조각보자기, 떠돌이 화가들에 의해 그려졌던 민화(民畵), 돛자리에 새겨졌던 문양(文樣)의 세계는 그들의 소박한 우주요, 만다라인 것이다. 그들은 꿈꾸던 이상을 고립된 타방(他方)에 두지 않았다. 주위의 생명체들과 서로 상생(相生)하는 현실의 중심에 두어 아름다운 미의 세계를 창조하였던 것이다.²⁾

만다라의 상징성은 우주론적인 영성(靈性)의 교감이다. 이것은 따라서 나와 우주의 하나됨을 끊임없이 각성하게 한다. 생명의 연속성이 지닌 원리에 따라 내가 살아 있듯이 우주도 크게 숨을 쉬고 있는 것이다. 민중의 자기완성에 대한 잠재적인 갈구는, 일본의 불교가 민간 신앙을 흡수하여 문학과 예술에 영향을 끼친 것처럼, 우리의 경우도 생활 현장에 존재하는 민예품에 반영되어 있었던 것이다.

2. 구도자와 문학청년의 두 얼굴을 가진 소설

만다라가 욕망과 성(性)의 긍정, 성속(性俗)의 불이(不二)를 강조하는 민중 불교와 밀접하게 관련되는 것처럼, 1978년에 발표되었던 김성동의 소설 《만다라》 역시 출세간 중심의 불교, 엘리트주의 불교에 반기를 드는 것처럼 비추어져서 당시 교계의 반발이 컸다. 요즈음 이 정도의 소설이면 아무런 반응이 없었을 것이다. 1980년대에 임권택 감독의 〈비구니〉가

2) 석도열, 《만다라 이야기》(맑은소리, 2000), p. 157.

출가자의 성적인 방종의 내용이 문제가 된다는 것 때문에 촬영이 중단된 적이 있었던 것을 볼 때, 교계의 성숙하고 포용적인 자세는 한국 불교의 발전과 함수 관계를 맺는다고 보여진다.

소설 《만다라》 내용 속에 담긴 현실 불교에 대한 비판적인 목소리는 매우 신랄하다. 그 목소리는 소설 속의 괴짜 승려인 지산의 입에서 여과 없이 드러나고 있다. 이 목소리가 당시 교계의 심기를 건드렸음은 두말할 나위가 없을 것이다.

“중생 제도? 자기 제도도 못하는 주제에 누굴 제도해? 중은 산을 떠나선 안 돼. 인적 없는 산 속에서 새 소리 바람 소리 벗삼아 우선 자기완성부터 해야지.”

“그리고 나서서요?”

“그리고 나선 산을 내려와야지. 산을 내려와 중생을 제도해야지. 우리가 거리를 떠나 산으로 간 까닭은 진실로 중생을 사랑하기 위하여, 사랑할 수 있는 힘을 얻기 위하여, 잠시 중생들로부터 격절(隔絶)되지는 것이지 결코 도피가 되어서는 안돼. 따라서 입산이란 수단이지 목적이 아니야. (……) 그런데 오늘날 대부분의 승려들은 입산을 수단이 아니라 목적으로 삼아 버리고 있다는 데 문제가 있어. 대부분의 승려들이 (……) 자기들만이 무슨 세간을 떠난 출세간의 별종인 양 착각하고 되지 못한 선민의식, 특권의식에 사로잡혀 중 아난 사람들은 속인(俗人)이라고 멸시하는 거야. 그래서 뜻 있는 이들로부터 불교가 현실 도피요 반(反)역사, 반(反)민중적인 종교란 지탄을 받게 되는 거야.”³⁾

소설가 김성동은 본디 승려였다. 자신이 몸을 담고 있던 세계인 현실

3) 김성동, 《만다라》(십설당, 1994), p. 57.

불교를 비판하면서 이른바 ‘되지 못한 선민의식’을 까발린 것은 출가자 중심의 엘리트 불교에 대한 정면 도전이기도 하겠지만, 시대의 고민에 대한 우회적인 반응이기도 하다. 당시 민중 불교가 유신정부로부터 정치적인 탄압을 받고 있는 상황임을 감안할 때, 작품 속에 구현된 그러한 발언은 소중한 것으로 기억되어 마땅하다.

소설 《만다라》는 당시 독서계의 반향을 크게 불러일으켰다. 1970년대에 《별들의 고향》류의 소설이 약간의 통속성을 수반하면서 베스트셀러 소설이 되고는 했지만, 종교적인 관념의 문제를 다룬 소설이 베스트셀러의 반열에 올라선 것은 이례적인 일이었다. 물론 불교를 소재로 한 문학 작품이 대중적인 인기를 끈 경우는 이전에도 있었다. 일제 시대에 창작된 시집 《님의 침묵》과 수필집 《무상》이 그것이다. 이 두 작품은 당대에는 물론 그 이후에도 독자들로부터 꾸준히 사랑을 받아 왔었다. 《만다라》가 독서계로부터 시장성을 크게 얻게 된 것은 아닌게 아니라 내용의 파격성이라기보다는 수상록과 같은 감상적인 표현 때문이라고 할 수 있다.

1970년대까지도 소설은 모더니즘에 근거한 실험성과 난해성 때문에 독자들로부터 외면을 당했다. 주관과 내성성(內省性)의 깊이에 침윤한 현대 소설에 식상한 독자들은 가벼운 산문을 찾았다. 전혜린과 고은의 산문이 잘 읽혔고, 이어령·김우종 등의 비평가들은 비평문보다 산문을 쓰기 시작했다. 수필 취향의 월간지 《샘터》는 70년대 독서 시장의 아이콘으로 존재했다. 6, 70년대의 수상록적인 글쓰기에는 절망의 심연이니, 청춘의 형벌이니, 방황의 끝이니 하는 낡은 수사가 사실상 판을 쳤다고 해도 과언이 아니었다. 소설 《만다라》에도 이러한 유의 감상적인 표현이 군데군데 드러나 있다고나 할까?

아아 또 하루가 죽었구나. 나는 부르르 진저리를 치며 하늘을 본다. 반너머 잎 떨어진 보리수나무 꼭대기로 무겁게 드리운 햇빛 하늘. 그 비에

(悲哀)의 바다에 잠겨 불성(佛性)처럼 빛나고 있는 한 개의 별…….

릴케의 탄식 소리가 들려온다.

……나는 내 마음에서 벗어나 위대한 하늘 아래 서 보고 싶다. 모든 별 가운데 하나만은 아직도 정말 남아 있으리라. 나는 알 것 같다. 어느 별이 지속해 왔는가를…….

나는 고개를 흔든다.

……그 별은 결코 릴케가 보지 못해. 부처도 못 봐. 스스로가 그 별은 비밀인 거야.⁴⁾

밤이 깊다.

너무 깊어서 더 이상 깊어질 수 없는 시간이다. 우우 바람이 분다. 여명(餘命)이 얼마 남지 않은 촛불이 흔들린다. 아주 신선한 바람이다. 죽어서 다시 태어난 바람이 내 번뇌의 치마를 자꾸 들춘다. 치마를 벗어버리고 싶다. 아아 번뇌의 치마를 벗어버리고 싶다. 종교도 결국은 인간에게 죽음을 가르쳐 주기 위해 생긴 것이 아닐까. 나는 촛불을 끄고 책상 위에 엎드린다.⁵⁾

이와 같은 문체적인 특성은 70년대의 독서 대중의 취향을 그대로 반영하고 있다고 해야 할 것이다. 《만다라》에는 동시대가 선호하는 대중적인 취향의 문법이 고스란히 녹아 있다. 당대의 독자이거나 그 이후 세대의 독자이거나 간에, 《만다라》의 독자층이 민중주의 성향의, 예컨대 《태백산맥》의 독자층을 형성했던 독자들로 주로 구성되어 있었던 것이 아니라는 사실에 주목할 필요가 있다. 릴케나 헤르만 헤세 등과 같이 소위 문청

4) 같은 책, pp. 31~32.

5) 같은 책, p. 117.

적(文靑的) 기질에 적합한 작가를 좋아하는 문학주의 성향의 독자층이 《만다라》 현상에 쏠려 있었던 것이라고 충분히 짐작된다. 소설 《만다라》의 화자인 ‘나’ 범운은 구도자이면서 동시에 문학청년인 셈이다. 또 달리 표현하자면, 《만다라》는 관념적인 경향의 구도소설이면서 동시에 감상(感傷)과 통속성이 적어 가미된 일종의 성장소설이라고 해야 하겠다.

3. 길 위의 인생, 길에서 삶의 뜻을 묻다

우리나라의 영화 관객들에게는 불교적인 내용이 그다지 환영을 받지 못한다. 무언가 즐기기 위해서 영화관에 가는데, 왜 하필이면 영화관에 서조차 머리 복잡한 불교인가 하고 반문을 할 것이다. 그럼에도 불교적인 내용의 영화가 생각보다 적은 양을 생산해낸 것은 아니다. 외국에서는 우리 영화 중에서 불교에 관한 영화가 이색적이고 독특하다는 점에서 눈길을 주는 경향이 다분하다. 외국의 영화인 중에는 이른바 불교 영화가 우리나라 영화를 대표하는 것으로 생각하는 사람들도 있다고 한다.

나라마다 전통적인 장르영화를 가지는 경우가 많다. 이를테면 미국의 서부영화, 독일의 로드무비, 홍콩의 쿵푸영화, 일본의 핑크 로망스 등이 그것이다. 우리의 경우에는 불교적인 삶의 존재 방식과 한국인의 토착적인 정서가 부합된 영화가 소재주의적인 장르영화로서 국제무대에서 주목을 받았다는 측면에 있어서는 매우 상징적이다. 영화에 있어서 불교가 국가대표급 선수라고나 할까?

불교적인 소재주의의 작품성이 인정되고 있는 영화들을 열거해 보자면, 윤용규의 〈마음의 고향〉(1949), 신상옥의 〈꿈〉(1955), 임권택의 〈만다라〉(1981), 배용균의 〈달마가 동쪽으로 간 까닭은〉(1989), 장선우의 〈화엄경〉(1993), 주경중의 〈동승〉(2002), 김기덕의 〈봄 여름 가을 겨울 그리고 봄〉(2003) 등이 있다. 이 영화들은 한국 영화의 국제화에 기여한 작품이

기도 하다.

임권택의 〈만다라〉는 1982년 베를린 영화제의 본선 진출작이었다. 지금에 이 정도면 범작에 지나지 않겠지만 당시로서는 대단한 성과를 이룬 것이라고 하겠다. 이로부터 10여 년이 지난 후 장선우의 〈화엄경〉이 베를린 영화제에서 ‘알프렛 바워’ 상을 수상했다. 베를린 영화제에서 임권택과 장선우의 불교 영화에 관심을 보인 것은 후술하겠거니와 까닭이 있었다.

임권택 감독은 원작 소설 《만다라》를 영화화하고 싶어했다. 영화사에 이 소설을 내가 영화로 만들었으면 좋겠으니 원작을 꼭 붙잡아 달라고 부탁을 특별히 할 만큼, 영화 〈만다라〉에 대한 창작 의욕과 애착을 유다르게 가졌었다. 임권택이 여기저기에서 인터뷰를 할 때 〈만다라〉를 회고하는 일이 적지 않았는데, 내가 갖고 있는 영화에 관한 메모 노트에 써어 있는 것을 옮겨 적어 보겠다. 출처가 밝혀져 있지 않으니까 독자들의 양해를 구한다.

① 승려 사회에서 소승적 수행을 통해 개인적인 자기완성, 또는 자기 형성을 이루어 가는 인물들의 치열한 삶에 대해서 굉장한 호감을 가졌다.

② 〈만다라〉는 불교라는 카테고리 안에서 삶의 방식을 달리하는 두 승려의 이야기지만, 내 개인적으로는 그렇게 치열하게 살아가고 있는 두 승려를 통해 정말 내가 영화 인생을 철저하게 살아가고 있는가를 반성하면서 찍었다. 그런 점에서 나로서는 가장 중요한 작품이라고 할 수 있다.

③ 영화 〈만다라〉에서 광주 민주화 운동 이후의 한국인의 삶의 방식을, 방랑하는 승려의 걸음걸이의 속도로 응시하고자 했다.

인터뷰 내용 ①에 의하면, 임권택은 원작이 지향하는 주제와 영화의 근본적인 의도가 서로 다르다는 것을 암시하고 있다. 문학평론가 최원식은 소설 《만다라》가 결말에 이르는 과정을 가리켜 ‘소승적인 철저함에 숨막힐 듯한 아름다움이 있는 객승의 불교’라고 표현한 바 있으나, 내가 생각하기로는 잘못된 지적인 것 같다. 영화 《만다라》의 경우라면 어느 정도는 맞다고 하겠다. 소설 《만다라》는 소승적이라기보다는 밀교적(密教的)이다. 밀교가 탄트라를 바탕으로 한 대승불교의 민중지향적인 불교 운동이었듯이, 여기에 등장한 지산과, 지산과 충돌하면서도 점차 감화되어 가는 법운의 경우에서 볼 수 있듯이, 특히 법운이 원작에서 결국 재가(在家)로 귀환하는 것을 암시하고 있다는 점에서 볼 수 있듯이, 소설 《만다라》는 제목처럼 밀교적이다. 소승적인 철저함에 해당하는 인물은, 마이너 캐릭터의 수준에 명백히 지나지 않는, 즉 소지공양하는 승려로 묘사된 수관밖에 없다. 단지 영화에 이르면 법운은 지산과 수관, 대승과 소승 사이의 중간자적인 인물로 존재하고 있다.

영화 《만다라》는 물론 자기완성이 아닌 자기 수행에 관한 것임에 틀림 없다. 그렇기 때문에 임권택이 ‘소승적’이라고 표현한 것은 어느 정도 이해될 수 있다. 불교 소재의 영화는 크게 두 가지로 나누어진다. 하나는 성자형(聖者型) 영화요, 다른 하나는 구도자형(求道者型) 영화이다. 전자의 경우는 애초부터 실패가 전제되어 있을 뿐이다. 장일호의 《석가모니》(1964)나 전조명의 《서산대사》(1972) 등은 불전(佛傳) 홍보용이거나 유신 정부의 국책에 수용하는 어용물로 전락한다. 기독교 영화가 영화로서 크게 성공을 거두지 못하는 이유도 성자형이자 호교론적이라는 연역적인 가치 준거에 기인하는 바 크다.

베를린 영화제에서 《만다라》와 《화엄경》을 주목한 것은 독일 문화의 특징인 자기완성에 이르는 인간적인 삶의 과정, 즉 내성성(內省性: Innerlichkeit)을 추구하는 과정과 유사하기 때문이었다. 내성성은 몰두와 관조

를 통한 의도적인 내적 균형을 가리킨다. 독일인들은 교육의 과정이나 제도를 통해 그것이 구현된다는 믿음을 갖고 있다. 독일 영화에도 로드무비가 작품성에 있어서 전통적으로 강세를 보이는 것도 이러한 사실에 근거한다.

불교 영화가 구도자의 영화, 글자 그대로 '길을 찾는 이'의 영화라면 넓은 의미의 로드무비이다. 임권택도 로드무비에 관심이 많은 감독이다. 따라서 영화 <만다라>는 펠리니의 <길>을 한국적으로 변형한 것이라고 해도 크게 틀린 말이 아니다. 만행(萬行)과 유랑……. <만다라>와 <길>의 주인공들은 길 위에서 있거나 길을 걸어갈 때 의미를 드러내고 빛을 받는다. 임권택은 평소에 펠리니의 <길>을 최고의 영화로 꼽았다고 한다. 세칭 임권택의 로드무비의 3부작은 결과보다 과정을 중시하고 있다는 점에서 일치한다. <만다라>의 객승들은 깨달음보다 운수잡자로서의 만행을 추구하려는 감이 있고, <서편제>에서의 소리꾼들은 득음(得音)의 경지보다 소리공부(자기 수련)에 자신을 거는 듯하며, <취화선>의 주인공인 장승업은 진경산수에 이르게 되는 것보다는 화가로서의 자발적인 표현 욕구인 붓질 그 자체에 흥미가 있어 보인다. 길은 과정이며 인생 그 자체이다.

인터뷰 내용 ②는 임권택의 영화인으로서의 자기 성찰과 관련되는 것이다. 임권택은 다작의 감독이다. 최근에 <천년학>으로 백 번째 영화를 선보였다. 그는 감독으로 데뷔한 이래 20년 동안 특별한 아이디어도 없이 주문에 응하는 생산 공장처럼 영화를 만들어냈다. 분별 없는 액션영화, 흥미 위주의 사극영화, 반공과 새마을을 소재로 한 국책영화 등을 생산해냈다. 영화감독으로서의 그는 박정희 시대에 철저히 종속된 감이 있었다. 말하자면 그는 영화 <만다라>를 통해 박정희 시대와 단호하게 결별을 고하게 된 셈이었다.

임권택은 <만다라>가 그의 영화 인생에서 결정적인 전환점이 되었기

때문에 스스로도 '가장 중요한 작품' 이라고 말하는 것 같다. 그의 영화의 분수령이 된 <만다라>는 영화 작가로서 거듭 태어난 작품이라고 할 수 있다. 이때부터 그의 이름이 국제 무대에 서서히 알려져 가게 되었고, 결국 2002년 칸 영화제에서 <취화선>을 통해 감독상을 수상하기에 이르렀던 것이다. 그가 한국적인 것에 대한 집요한 탐구와, 인류의 보편적인 휴머니즘의 세계를 접목시키는 국제적인 영화 작가로 성장하기까지, 그 단초에 <만다라>가 이미 존재해 있었던 것이다.

인터뷰 내용 ③은 그가 영화 <만다라>에 시대사적인 의미를 부여하고 있다는 것이다. 10·26과 '서울의 봄' 과 광주 민주화 운동을 거치면서 한국인의 정치적인 좌절감이 극에 달해 있던 것이 당대의 상황이었다. 그는 한국의 민주화가 요원하다고 생각했다. 이는 당시에 누구나 가질 수밖에 없었던 생각이었다. 그는 한국의 정치가 급진적으로 바뀌어지지 않는다고 보았다. 지산과 법운의 느릿한 발걸음처럼 점진적으로 개량될 수밖에 없다는 생각이 영화 <만다라>에 투영되고 있었던 것이다. 당시 팽배해 있던 정치적 허무주의를 극복할 수 있는 최소한의 시선을, 그는 가지게 된 것이다.

그는 영화 속에서 군인들의 위압적인 검문 장면을 통해 군부 독재의 실상을 낚시 비판하고 있다. 자비와 평화의 사도와 같은 산중의 승려들을 불심검문하는 것은 살풍경하기까지 하다. 군인들은 평범한 군인들에 지나지 않지만, 그는 이 장면들이 관객들의 마음속에 예사롭지 않게 받아들여지기를 바라고 있는 듯하다.

임권택은 영화 <만다라>를 찍기 전부터 정치 권력 외에도 종교 권력과의 싸움에 맞서야 했다. 당시 불교계의 분위기는 매우 좋지 않았다. 원작 소설가 김성동은 불교계로부터 피소될 위기에 처해 있었다. 원작의 내용이 불교의 제도적인 현실을 비판하고 있는 마당에, 조계종 산하의 모든 사찰에서 영화 촬영에 협조할 리가 없었다. 그는 악조건 속에서 촬영 준

비를 했고, 심지어는 일본 사찰에서 촬영 계획을 세우기도 했다. 결국 태고종 사찰인 선암사의 협조를 얻어 내어 1981년 겨울에 촬영을 시작할 수 있었던 것이었다.

소설이든 영화든 간에 《만다라》에 관한 당대의 쟁점은 승려의 섹스 문제이다. 정치적으로나 종교적으로나 지배자의 입장에서 볼 때 국민이나 신도에게 통합의 상징인 금욕주의를 강요한다. 육체성을 탈각한 금욕주의는 정신적인 종속을 의미한다. 때문에 이것이 지배 이데올로기에 맞춰지는 것은 필지의 사실이 된다. 영화 〈만다라〉의 성(性)의 문제에 관해서라면, 일본의 영화평론가 사토 다다오(佐藤忠男)가 비교적 정확하게 바라본 바가 있었다. 그는 《한국영화와 임권택》이라는 저서를 통해 그 문제를 옹호하고 있다.

지산과 법운의 여로는 계속된다. 서울에 이르자 지산은 법운을 데리고 매춘가에 들른다. 지금까지 나는 베드신을 셀 수 없을 정도로 많이 보아 왔지만, 그런 고귀한 정신적인 요소마저 느낄 수 있다는 점에서, 이 장면을 손꼽을 정도로 걸출한 장면이라 할 수 있을 것이다. 그것이 성행위라는 형태로 표현된다 하더라도 그것을 종교적 구도의 하나라고 할 수 있을 것이다.⁶⁾

사토 다다오는 〈만다라〉를 보고 한국 영화에 관심을 갖게 되었다고 슬회한 바 있었다. 그의 한국 영화에 대한 관심은 결국 임권택 영화 연구로까지 이어지게 되었다. 그 역시 길(路)의 상징성에 주목했다. 길 양쪽에 미루나무가 늘어선 모습……. 이 모습이야말로 수행의 길(道)이 아닐까?

6) 사토 다다오, 고재운 옮김, 《한국영화와 임권택》(한국학술정보주식회사, 2000), p. 173 참고.

가장 한국적인 의미의 로드무비는 영화 <만다라>를 통해 하나의 견고한 이미지를 빚어내었다고 할 수 있겠다.

4. 승속(僧俗)의 기로, 청산과 시정(市井)의 갈림길

주지하듯이, 영화의 원작 가운데 소설이 가장 많은 부분을 차지하고 있다. 여러 가지의 원인이 있겠지만, 기원론적인 면에서 볼 때 영화의 모태가 19세기 리얼리즘 계통의 소설이었다는 사실이 한 원인이 될 수 있다. 영미권 작가 중에서 찰스 디킨스는 19세기 리얼리즘 소설의 상징적인 존재이다. 그래서인지 찰스 디킨스의 작품이 영화로 만들어진 경우는 가히 압도적이다. 서기 2000년까지의 통계에 의하면 찰스 디킨스의 소설이 모두 119편이나 만들어졌다고 한다.

영문학자 성은애는 찰스 디킨스의 작품이 영화화될 때 디킨스의 소설이 갖는 몇 가지 중요한 특징이나 문자 텍스트의 질감 등이 상실한다고 본 바 있다. 그럼에도 불구하고 그는 디킨스의 소설을 영화화한 것에서 시각적 매체의 장점이나 영화적인 장치로 인해 시각적으로 묘사하는 강력한 효과가 있다고 했다.⁷⁾

소설을 영화화하면 영화가 소설의 고유한 가치를 따라가지 못한다고 보는 것이 일반적이다. 예를 들면, 스티븐 스피버그의 <컬러 퍼플>은 인종과 여성의 문제의식을 감상적으로 처리함으로써 멜로극화했다거나, 데이비드 린의 <닥터 지바고>는 러시아 혁명을 배경으로 한 시대적 총체성의 원리를 상실한 채 남녀의 애정 관계에 초점화했다거나, 필립 카우프만의 <프라하의 봄>이 밀란 쿤데라의 원작 <참을 수 없는 존재의 가벼움>이 지닌 예술적인 경지에 전혀 미치지 못했다거나 하는 평판이 그렇다.

7) 성은애, <소설에서 영화로?>, 《비평》, 2001 상반기, p. 127 참고.

그러나 반드시 그런 것만은 아니다. 영화로서 성공한 사례도 무수히 있으며, 심지어는 영화가 원작 소설을 미학적으로 넘어서는 것도 있을 정도이다. 소설의 본래 가치가 사라지거나 약화되어 난맥상을 보일 때 영화가 원작을 훼손했다고 말할 수 있겠지만, 소설의 영화화가 영화 감독이 제공하는 해석의 틀에 의해 잘 조정되거나 긍정적으로 통제될 때, 그는 영화가 갖는 대중의 심미적인 기대의 지평에 따라 창작의 동기를 얻고, 새로운 의미를 부여하고, 끝내 소설과는 또 다른 가치의 평판을 실현할 수 있을 것이다.

요컨대, 유현목의 <오발탄>이 원작보다 더 문학적인 영화라고 할 수 있다면, 임권택의 <만다라>는 적어도 원작 못지않게 문학적인 가치를 빛낸 영화라고 말할 수 있겠다. 그는 원작의 내용과 가치를 그대로 추수하지 않고 자기 나름대로 재해석을 시도하려고 했다.

적어도 <만다라>에 관한 한, 원작과 영화의 차이를 살펴보면 대체로 다음과 같다.

첫째, 캐릭터의 위상과 성격에 있어서 원작과 영화는 다소 미묘한 차이를 드러내고 있다. 원작에서 지산과 법운의 역할은 거의 대등하다. 그러나 작자가 주제를 구현하는 역할에 있어선 지산이 앞서는 듯하다. 법운은 작품의 내용을 이끌어가는 화자이기는 하지만 이 경우에 있어선 다소간 관찰자적인 위치에서 있다고도 할 수 있다. 영화의 경우에 있어서는 법운이 주인공이다. 지산은 주역인 법운과 조역인 수관 사이에 있는 중간적인 역할을 맡고 있다고나 할까? 지산은 소설에서 오연하게 앉아 입술을 비틀면서 세상을 비웃는 이미지에서 보듯이 민중불교 운운 하면서 세계와의 격투를 일삼는 문제적 개인, 즉 산문적인 존재이다. 특히 영화에서의 법운의 경우는 영화 속의 시적인 비전과 세계관을 더욱 뚜렷하게 제시한다. 영화에 이르면, 마성적인 캐릭터인 지산과, 화국(和局)의 캐릭터인 법운의 성격차는 더욱 분명해진다고나 할까?

둘째, 법운의 화두인 소위 ‘병 속의 새’는 소설에서 가장 관념적인 내용인데 이를 중시하고 경시하는 데 있어서 원작과 영화는 사뭇 다르다. 소설에서 ‘병 속의 새’는 간헐적으로 튀어나오면서 독자를 괴롭힌다. 그러나 영화는 이 화두를 무시한 채로 간단히 처리한 후, 대신에 원작에 없는 장면을 시각적으로 재현해 삽입한다. 원작 소설문과 영화의 대본인 시나리오를 비교해 살펴볼 필요가 있다.

승려들이 방을 나갔다. 노사가 내 쪽으로 시선을 던졌다.

“그 동안 어디 있었는고?”

나는 노사의 시선을 마주 받았다.

“돌아다녔습니다. 여기저기…….”

노사가 두어 번 고개를 끄덕였다.

“그래, 화두는 순일(純一)한고?”

나는 안타깝게 노사의 얼굴을 바라보았다. 목지근한 고통이 밀려 왔다.

“괴롭습니다. ……스님.”

“무엇이 괴로운고?”

“마음이……마음이 괴롭습니다.”

“마음이 어디 있는고?”

나는 세차게 머리를 흔들었다.

“모릅니다.”

노사가 딱, 소리가 나게 부채를 접었다.⁸⁾

노사와 법운의 대화는 선문답식의 수사(修辭)로 분석되어 있다. 이 알쏭달쏭함의 관념 세계는 실로 거대한 것이었다. 동아시아 문화권에서 천

8) 김성동, 앞의 책, p. 183.

수백 년을 이어온 선(禪)의 세계이다. 영화에서는, 그러나 이 세계를 반영하기 어렵다.

S#64. 지암 선사의 방 (겨울)

태산처럼 여여부동한 지암 선사 앞에 단정히 무릎을 꿇고 앉아 있는 법운.

지암 : 무엇이 괴로워서 왔고?

법운 : 삼라만상이, 아니 제 마음이, 마음이 괴롭습니다.

지암 : 마음이 어디 있는고?

법운 : (응시)

지암 : 어떻게 됐느냐, 병 속의 새는? 6년이 지났어. 이리 다투. 그 새를.

손바닥을 법운의 턱 밑에 비수처럼 내민다. 어금니를 무는 법운.

지암 : 보아라. 여기 내 손바닥에 네 마음이 있다. 가져라. 너희 새가 여기 있다.

이마에 푸른 정맥이 내뿜는 법운. 불쑥 자리를 차고 일어나 그대로 뛰쳐나간다. 사라져 가는 그의 뒷모습에 불티 같은 눈가루가 흩날린다. 지암의 근엄한 얼굴에 떠오르는 뜻 모를 미소.

S#65. 황량한 경루 해변

분노처럼 끓어와 터지는 파도. 그 파도가의 잔설이 하얗게 깔린 백사장
에 무릎을 꿇고 앉아 깊은 명상에 잠겨 있는 법운. 이윽고 천천히 고개를 든다.

거친 파도 위를 비상하는 하얀 갈매기.

그 갈매기를 하염없이 응시하는 범운.⁹⁾

소설에서는 범운과 노사(老師) 사이에 정신적으로 깊은 격절감이 존재하고 있다. 노사에 대한 범운의 자세가 결코 순응적이지 않다. 더 이상 인 용은 하지 않았지만 범운의 내면 묘사가 이어지고 있다. 그의 내면적인 번민과 갈등은 기존의 질서와 가치에 대한 반목의 관념에 이르는 수준에 까지 도달하고 있다. 사실상, 사제 관계가 돈독하기로 유명한 불문(佛門)에서 있을 수 없는 일이다.

그러나 영화에서는 원작의 노사에 해당하는 지암 선사와 주인공 범운은 조응의 관계를 맺고 있다. 알듯 모를 듯한 지암의 미소는 시적인 합일의 세계를 암시한다. 이 암시와 함께 영화에선 원작과 무관한 ‘황량한 경 루 해변’에서의 눈부신 명상 장면이 시각적으로 관념을 대신한다. 사토 다다오는 이 장면을 명장면으로 손꼽았다. 범운이 찬바람 휘몰아치는 겨울 해변에서 좌선하는 아름다운 명상이, 범운이 견성에 도달한 성자여서가 아니라, 견성으로 향해 수행하는 구도자여서가 아름다운 것일 터이다. 그는 〈만다라〉를 통해 한국 불교의 구도적인 탈속과 연결성을 느낄 수 있었다고 술회하였는데, 그 장면이 이러한 느낌의 구체적인 예시가 되지 않을까 여겨진다.

요컨대 원작 소설에서 범운에게 장애물과 같은 존재로 여겨진 노사는 영화를 통해 길을 인도하는 안내자로서의 지암으로 변형된다. 이 차이가 말로 김성동과 임권택이 갖고 있는 가치관의 차이가 아닐까 한다.

셋째, 소설의 결말 부분과 영화의 클로징 시퀀스는 원작과 영화 사이에 가장 뚜렷한 차이를 드러낸다. 원작에서 범운이 서른, 아니면 마흔 살 먹

9) 한국시나리오 결작선 039, 《만다라》(커뮤니케이션북스, 2005), pp. 33~34.

은 노창(老娼)인지도 모를 한물간 여자와 섹스를 해대지만, 영화에서의 그는 수행자로서 꾀꿉한 위의를 보여준다. 육체적인 쾌락은 결코 영혼의 고통을 위무해주지 못한다는 것을 깨달았기 때문이었을까? 두 사람이 가는 길도 다르다. 한 사람은 민중의 모습살이 현장인 시정(市井)으로 향하고, 다른 한 사람은 다시 만행의 길에 오른다. 더 깊은 청산으로 들어가기 위해 길을 떠난 것이다.

도시에 부영계 밝아오고 있었다. 아직 새벽이었는데도 길 위로는 많은 사람들이 바쁘게 오가고 있었다. 나는 정거장 쪽을 잠깐 바라보다가, 차표를 찢어 버렸다. 그리고 사람들 속으로 힘껏 달려갔다.¹⁰⁾

S#110. 길

멀리까지 곧게 내뻗은 길.

피안으로 향하는 길인 듯 끝없이 뻗어 있는 그 길 위로 법운이 활기차게 걸어간다.

이윽고 점처럼 까맣게 멀어져가는 법운의 뒷모습.¹¹⁾

소설에서는 법운의 환속을 암시하고 있다. 소설 《만다라》가 김성동 자신의 전기적인 삶과 긴밀하게 조응하고 있다는 점을 생각한다면 결국 그럴 수밖에 없으리라고 보여진다. 물론 김성동 자신의 환속에 대한 자기 변명의 것으로도 여겨질 수도 있는 대목이다. 여기에서의 법운은 지산의 삶의식에 서서히 감화되어 갔지만, 영화 속의 법운은 지산이란 인간에 대한 동반자—혹은 도반—로서 그의 세계를 이해하려고 했지만, 결국에는

10) 김성동, 앞의 책, p. 213.

11) 한국시나리오 걸작선 039, 앞의 책, p. 49.

지산이 추구하던 길과는 역방향에 서게 된 것이다. 민중 불교는 하나의 가치개념이겠지만, 이것은 결코 가치의 전부가 될 수 없다. 필생토록 청산에만 칩거하던 성철의 경우도 있지 않는가? 그는 민중의 언저리에도 가지 않았지만 민중의 사표로서 기억되고 있지 아니한가?

한국 불교가 민중적인 삶의 중심부에 들어서야 하느냐, 아니면 더 깊은 청산에 들어가 수행을 거듭 해야 하느냐 하는 문제는 김성동과 임권택의 갈림길이요, 세계를 이해하는 시선의 차이요, 인간 사회에서 늘 있어왔던 욕망과 가치관의 대립이기도 하다. 임권택은 《만다라》뿐만 아니라 《태백산맥》에서도 원작을 살짝 비틀어 놓기도 하였다. 이에 관해, 필자가 이미 발표한 글을 다시 인용해 본다.

원작과 영화의 메시지가 상이하게 전달되는 것은 대중의 기호에 영합하려는 흥행 전략에 기인하는 바 무엇보다 크지만 두 작가 원작자인 소설가와 연출자인 영화감독의 세계관 및 이데올로기의 차이에서 오는 경우도 없지 않다. 우리나라의 경우를 예를 들 것 같으면 소설과 영화로 각각 대중에게 선을 보였던 《태백산맥》의 경우가 대표적이라고 할 수 있다. 원작자인 조정래는 중도적(中道的) 민족주의를 추구하였다면, 연출자인 임권택은 보편적 인본주의를 지향했다고나 할까?¹²⁾

5. 소설과 영화로 묘사된 만다라, 합일의 꽃

김성동과 임권택에게는 유사한 전기적인 삶이 있다. 우리 현대사의 비극적인 삶의 조건과 관련된 것이 가족사에 투영되어 있다는 것이다. 김성동에게는 그의 아버지가 충남 지역 남로당 간부를 지내다가 총살형을

12) 송희복, 《영상문학의 이해》(두남, 2003), p. 69.

당했다는 가족사가 있다. 소설가 이문구도 이와 똑같은 경우의 슬픈 가족사를 갖고 있었다. 임권택 역시 호남 대지주의 아들로 태어났으나 좌익 활동으로 집안 어른들이 거의 희생되었고, 그 역시 오랫동안 ‘빨갱이의 아들’이란 꼬리표를 달고 살았다. 김원일과 이문열의 경우에는 그 아버지들이 각각 남로당 지도자급 인물, 지식인 코뮤니스트로 활동하다가 월북한 유형에 속한다. 이들 모두는 그 동안 냉전 시대를 살아오면서 정신적인 외상이랄까, 일종의 원죄와도 같은 것을 감내하지 않으면 안 되었다.

김성동은 연좌제의 멍에를 지고 냉전 시대를 살아가기 힘들다고 판단한 끝에 불문에 귀의했다. 그는 환속하기까지 수행에 정진해온 것으로 알려져 있다. 그의 가족사 모티브는 소설 《만다라》에 여기저기 투영되어 있다. 그와 비슷한 시기에 등단하여 한동안 늘 그와 비교의 대상이 되어 왔던 이문열은 자신을 고통으로 빠뜨린 아버지를 원수처럼 여기면서 원망하며 살아 왔다. 반면에 김성동은 아버지를 미워하지 않았다. 오히려, 그는 아버지가 당대의 이상주의자로서 헌걸찬 정신을 갖고 장부의 길을 걸어갔다고 자랑스러워했다. 이 점은 소설 《만다라》에도 그대로 반영되어 있다.

……두루마기 자락을 새의 날개처럼 펼럭이며 사립문을 나선 아버지는 그날 밤 집에 돌아오지 않았다. 아버지는 영원히 돌아오지 않았다. 나는 또 아버지의 얼굴을 그려 보는 것이었다. 아버지는 언제나 바람 부는 벌판에 홀로 서 있었다. 들개떼가 울부짖었다. 갈갈이 찢겨진 옷자락 사이로 낭자한 선혈이 흘러내렸다. (……) 전향서에 서명만 하면 최소한 죽음만큼 면할 수 있었던 마지막 기회까지 거부하고 참혹한 처형 쪽을 택한 한 사나이의 장부다운 기개와 신념을 나는 존경한다.¹³⁾

13) 김성동, 앞의 책, p. 190.

앞서 말한 바 있었던 승려 화가 도열 역시 소설가 김성동과 비슷한 삶을 살았다. 분단의 아픔과 관련된 가족사의 체험을 누구보다도 뼈저리게 갖고 있었다는 점에서 말이다. 물론 한 사람은 환속하고 말았지만, 불문에 귀의하여 수행적 구도 행위 외에 창조적인 예술 행위에 자신을 걸었다는 사실도 흥미롭게 일치된다. 한 사람은 ‘만다라’라는 제목의 소설을 썼고, 다른 한 사람은 서양화풍의 유화로써 동아시아 전통의 불보살상 그림인 만다라를 현대적으로 재창조하는 작업을 해 왔다.

승려 화가 도열은 작곡가 이견우의 아들이다. 김순남과 함께 작곡계의 선두주자였던 이견우는 월북한 후 북한에서 음악 활동을 줄곧 해오다가 결국 공훈예술가로서의 명예를 얻게 되었다. 북의 음악가인 아버지와 남의 화가인 아들 사이에 놓여 있는 것은, 이틀테면 애증, 단절감, 이태올로기, 국토의 분단, 현대사의 절곡 등의 개념들이다. 개인사의 축도 속에 고스란히 녹아 있는 분단의 역사인 셈이다. 이를 치유하고 통합할 수 있는 것의 상징성은 원형(圓形)과 순일(純一)의 평화적인 통일 개념이다. 다름 아니라, ‘만다라’라고 이름되는 것도 그러한 통일 개념의 하나이다. 도열은 자신이 예술적으로 탐구하는 만다라의 의미에 관해 다음과 같이 언급한 바 있다.

나는 가족사에 투영된 분단의 역사를 만다라의 형식을 빌어 무의식적으로 표현하고 있었던 것이다.(……) 만다라 작업을 통하여, 개인의 차원을 넘어 민족 내지는 지구촌 그리고 우주적 생명체들의 조화와 통합을 기원하는 메시지를 전파해 나가는 것이 나의 바람이다.¹⁴⁾

그림으로서의 만다라에 상호의존적으로 유기체를 형성하는 도상(圖

14) 석도열, 앞의 책, p. 35.

象)의 이미지, 신비의 암호가 내재해 있듯이, 도열의 그림도 전통의 관습과 현대 추상 회화가 만나 서로 어울려 춤을 추고 있는 형상을 보이고 있다고나 할까? 이 경우에 있어서 현대인에게 필요한 상호관계에 대한 직관적 예지, 정관적(靜觀的) 자각이 만다라를 통해 가치를 재생산할 수 있을 것이다.

영화는 문학과 그림의 총화로 이루어진 것이다.

임권택의 영화 <만다라>에는 만다라의 시각적인 이미지가 문학의 내용 속에 함몰되어 있는 것이 자명하다. 이 영화에서의 시각적인 재현을 만다라라는 상징성보다 사람 관계에서 기인한 구체적인 삶의 진실성에 근거를 두고 있다. 임권택 역시 가족사의 단위 속에서 좌우 이데올로기의 쟁투 현장을 체험하면서 성장했고, 고향 사람들이 신군부 세력에 의해 살육되는 이른바 광주 민주화 운동이라는 이름의 시대적인 아픔을 겪기도 했다.

그에게도 만다라의 개념이 양극화된 증오·대립·갈등을 넘어설 수 있는, 하나의 상징의 힘으로 자리했는지 모른다. 그가 영화 <만다라>를 집착한 이유가 여기에 있었을지도 모른다. 그리고 그는 소설 <만다라>의 종교적인 수행의 과정을 통해, 영화인으로서의 점진적인 자기 수행의 과정과, 영화의 미학을 실현해 가는 자기완성에로의 길에 스스로 비추어 보려고 했을지도 모른다.

이 글의 첫머리에서 밝힌 바 있었거니와, 나는 만다라에 관해 잘 알지 못하고 있다. 다만 나의 막연한 직관이 허용된다면, 그것은 완결성, 조화의 내면적인 극점, 원환(圓環)의 개념으로 도상화된 우주 생명이라. 이 우주 생명 속에서 자아가 존재한다는 상징의 힘, 우주 생명의 원환적인 질서 속에서 숨을 쉬는 듯한 나의 존재감에 대한 살아 있는 상징의 힘이 사뭇 만다라의 의의가 아닌가 여겨진다. ■

희곡의 영화화

— 함세덕의 〈동승〉을 중심으로 —

김만수(인하대)

1. 원작에서 각색까지

주경중 감독의 영화 〈동승〉의 앞부분에는 여러 개의 텍스트가 개입되어 있다. 최초의 작품은 함세덕의 희곡 〈도념(道念)〉으로 1939년 동아일보사 주최 제2회 연극경연대회에 출품(유치진 연출, 극연좌 공연)되었다. 이후 이 작품은 〈동승(童僧)〉으로 이름이 바뀌었고, 해방 후에는 1946년 이화여전에서, 1947년 교육연예연구회에서 공연되었으며, 함세덕의 희곡집 《동승》(박문출판사, 1947)에 실린다.

영화 〈마음의 고향〉은 함세덕의 희곡 〈동승〉을 원작으로 삼아 1949년 윤용규 감독(이강수 각색·기획·제작)에 의해 동서영화사에서 제작되었으며, 최은희는 이 작품에서 미망인으로 데뷔하여 배우로서의 인기를 얻기 시작한 것으로 알려져 있다. 이 작품은 현재 한국영상자료원에 보관되어 있으며, 2005년도에는 프랑스에 초청 출품된 바도 있다.

주경중 감독이 제작하여 2003년 4월에 개봉된 영화 <동승>의 크레딧 화면에는 극본 주경중, 각색 주경중 등으로 표기되어 있으며, 뒷부분에 함세덕 원작이라고 작게 부기되어 있으나, 이는 영화 <동승>이 원작 희곡 <동승>의 틀을 그대로 따르고 있다는 점을 환기해본다면 원작자인 함세덕의 이름이 지나치게 폄하된 측면이 없지 않다. 또한 주경중의 영화 <동승>이 윤용규 감독의 영화 <마음의 고향>을 리메이크했다는 설명도 영화 관 쪽의 논리로서는 정당한 것처럼 보이나, 정확하게 사실에 부합된 설명은 아니다. 영화 <마음의 고향>은 원작 희곡을 거의 그대로 옮긴 것이며, 따라서 주경중의 영화는 어디까지나 함세덕의 희곡 <동승>을 리메이크한 것이기 때문이다.

물론 영화가 원작 희곡의 줄거리를 그대로 따라갈 필요는 없다. 원작을 존중한다는 의미에서 원작의 스토리를 그대로 따라간다면, 오히려 영화로서는 실패할 확률이 더 크다. 문학작품의 영화화 대부분이 이러한 경로를 통해 이루어지며, 주경중의 영화 <동승>이 함세덕의 희곡 <동승>과 다르다는 점은 그리 타할 일이 아니다. 문제는 예술성과 흥행성을 가진 영화로서 성공했는가, 희곡과는 다른 영화적 미학을 보여 주었느냐에 있을 것이다.

2. 함세덕의 희곡 <동승>에 대하여

희곡 <동승>은 철저하게 어린 스님 도념에 맞추어져 있다. 극작가 함세덕(1916~1950)은 인천상고 5학년이었던 여름방학에 친구들과 함께 금강산 여행을 다녀온다. 장안사에서 찍은 한 장의 사진은 그 때의 것이다. 함세덕은 아마도 장안사일지도 모르는 어느 절에서 한 동자승을 만난다. 심산고찰에서 만난 동자승의 인상은 오랫동안 그의 마음 속에 자리잡는다. 저 아이는 무슨 사연이 있어서 어린 나이에 스님이 되어야 했을까. 저

토록 맑아 보이는 얼굴 속에 왜 어둠이 있어야 할까. 속세에 어떤 번뇌가 있다 하더라도 어린아이는 역시 사람들 사이에서 부대끼며, 그리고 어머니의 살 냄새를 맡으며 커야 하는 게 아닐까.

고교 졸업반이었던 그는 그 때 동지승으로부터 받은 선명한 인상과 아이의 삶에 관련된 의문을 희곡 작품으로 쓰기 시작한다. 작가 함세덕의 동생 함성덕 옹은 형이 이때부터 불교 공부를 열심히 시작했다고 증언한 바 있다. 인간적인 삶과 종교적인 삶에 대한 그의 생각은 어쩌면 장안사에서 만난 동지승에게서 비롯된 것으로 볼 수도 있다.

〈동승〉은 분명 통속극적인 소재를 근간으로 하고 있다. 14세의 사미승인 도념은 모성의 결핍(부재)을 견디며 엄격한 주지스님 밑에서 소년 시절을 보낸다. 도념의 아버지는 사냥꾼이었고, 어머니는 파계하여 대처로 도망했다. 주지스님은 도념에게 그것이 바로 전생의 죄로 인한 업보임을 강조하고 좀더 불도에 정진해야 그 죄를 씻을 수 있다며 도념을 더욱 가혹하게 다그친다.

住持 : 네 에미란 대죄를 지은 자야. 너에겐 에미라기보다 대천지 원수라는 게 마땅하겠다. 파계를 한 네 어미 죄의 피가 그 피를 이어 받은 네 심줄에 가뜩 차 있으니까, 너는 남이 한 번 헤일 염주면 두 번 헤어야 한다.

(중략)

住持 : 네 아버지는 사냥꾼이거든. 하루에두 산짐승을 수십마리씩 잡아, 부처님께 기쁨을 서늘하시게 한 대악무도한 자야. 빨리 범당으로 들어가자. 냉수에 목욕하구. 내가 부처님께 네가 저질른 죄를 모다 깨끗이 씻어 주시도록 기도해주마.

(함세덕, 〈동승〉 중에서)

막이 오름과 동시에 시작되는 무대 내의 사건은 어머니를 간절하게 기

다리는 소년의 모습인데, 여기에는 부모와 자식간의 애정이라는 일차적이고 보편적인 감정 외에 불교적인 교리(타고난 업보를 감하기 위해서는 더욱 수행에 정진해야 한다는 것 등), 아이의 양육에 관련된 현실적인 여건 등이 가세한다. 도념에게 닥친 시련은 소년다움을 억제하고 불도만을 강요하는 주지의 편견, 자식을 버리고 도망한 부모의 잘못된 과거에서 비롯된 것이다. 도념은 절간에 자주 찾아오는 어느 미망인에게서 모성을 느끼고 절을 떠나 그녀의 품에서 살기를 갈망한다. 주지는 도념이 다른 아이들보다 죄가 많기 때문에 절에서 불도에 정진해야 한다는 것을 내세워 도념의 입양을 주저한다. 그러나 도념은 어린이일 따름이고, 미망인에게 토끼목도리를 선물하기 위해 몰래 토끼를 잡는다. 마침내 그 무참한 살생의 흔적이 주지에게 탄로나고, 주지는 도념의 입양계획에 대해 단호하게 반대하는 처지로 돌아선다. 도념은 미망인에게로의 입양이 좌절되자, 자식을 버리고 도망했다는 어머니를 찾아 절을 떠나게 된다.

〈동승〉은 한 아이의 부모와의 생이별이 비극의 원인이 된다. 그러나 단순히 부모와의 생이별만을 이 극의 기본주제로 삼았다면 이 극은 〈엄마 찾아 삼만 리〉 격의 멜로드라마로 떨어졌을 것이다. 그러나 이 극은 소년의 어머니 찾기라는 기아(棄兒) 모티브를 발단으로 삼으면서도 상당히 다른 차원으로 문제를 확대시켜 나간다. ‘생모(生母) 찾기’에서 ‘더 큰 어머니로서의 진리 찾기’로 비약하고 있기 때문이다.

3. 등장인물 분석

필자는 희곡론 수업 시간에 이 작품을 다루면서 학생들에게 “누가 진정으로 도념을 사랑하는가”라고 질문한다. 객관식으로 꾸미자면, ① 생모, ② 미망인, ③ 주지스님, ④ 초부 정도일 것이다. 예상되고 제안될 수 있는 답안은 대략 다음 정도이다.

첫째, 생모의 사랑. 물론 이 사랑은 가장 원초적이겠지만, 일단 생모는 도념의 곁에 없다. 그리고 엄밀하게 보자면, 생모의 사랑은 대단히 원초적인 성격의 것인 까닭에 본능적인 사랑의 단계에서 크게 벗어날 수 없다. 둘째, 미망인이 베푼 사랑. 미망인은 도념을 가장 동정하는 인물이다. 극 내에서의 갈등도 대부분 미망인의 눈물 섞인 동정심에서 출발한다. 그러나 미망인은 줄지에 잃은 자기 아들 대신에 도념을 원하고 있는지도 모른다. 이 경우에는 잃은 자식을 돌려받으려고자 하는 미망인의 보상심리, 자신이 도념을 통해 스스로 위로받으려고자 하는 이기심이 내재되어 있다고 볼 수 있다. 셋째, 주지스님의 사랑. 그의 사랑은 대단히 엄격하고 절제되어 있다. 또한 종교적인 원리에 근원을 두고 있다. 그러나 어린이에게 불도를 강요하고 아이다움을 인정하지 않는 그의 태도에는 종교가 자칫 빠지기 쉬운 위험한 독단이 엿보인다. (그러나 어느 때에는 아버지의 모습도 엿보인다. 혹 주지스님이 도념의 생부가 아닐까 하는 생각이 들 정도이다. 그렇다면 이 작품은 한 순간의 실수 때문에 파계한 스님이 자기 자식만큼은 득도하기를 바라는 마음에서 좀더 가혹하게 자식을 다루고자 하는 아버지일 수도 있다. 이 경우라면 그 또한 이타적인 사랑은 아니다.) 넷째, 초부의 사랑도 대단히 미온적이지만, 사랑의 한 형태로 볼 수 있다. 절간에 가끔 들르는 나무꾼인 그는 도념에 대해 동정적이지만, 직접 도념을 도와주지는 못한다. 그는 가난한 나무꾼에 불과하고, 더구나 그에게는 부양해야 할 자기 자식이 있기 때문이다. 그는 다만 도념의 곁에 머물며 도념의 투정을 묵묵히 받아주고 달래는 역할만 맡는다. 그러나 초부는 방관자에 그치지 않는다. 이 작품은 도념과 초부와의 대화에서 시작되고 초부와의 대화로 끝난다. 초부는 도념의 곁에 늘 “두루 임하시는 존재”이며, 멀리 있지만 결코 없다고는 할 수 없는 부처님의 현신에도 비유될 수 있다.

필자는 학생들에게 초부의 사랑을 모범 답안으로 제시하고는, 김현승

의 시 〈눈물〉을 예로 들며 그 이유를 설명한다.

더러는

옥토(沃土)에 떨어지는 작은 생명이고저……

흙도 티도,

금가지 않은

나의 전체는 오직 이뿐!

더욱 값진 것으로

드리라 하올 제,

나의 가장 나아중 지닌 것도 오직 이뿐.

아름다운 나무의 꽃이 시들을 보시고

열매를 맺게 하신 당신은

나의 웃음을 만드신 후에

새로이 나의 눈물을 지어 주시다.

우리는 이 시에서 ‘눈물’의 의미를 탐색한다. 독실한 기독교 신자였던 김현승은 이 시에서 기독교적 사랑의 핵심이 바로 눈물이 아니겠는가, 라고 말하고 있는 듯하다. 김현승은 이 시에서 눈물을 씨앗에 비유하고 있다. ‘옥토에 떨어진 작은 생명’에 불과한 씨앗은 ‘꽃의 시들’을 거쳐 ‘열매’를 맺는다. 이와 유사하게도 눈물은 불쌍한 사람을 동정하는 행동 중에서 가장 소극적이고 미약한 것처럼 보이지만, 눈물을 흘릴 수 있는 자만이 그들에게 더 큰 사랑을 베풀 수 있다는 점에서 그 사랑은 값지다. 예

수님도 석가님도 모두 불쌍한 인간들에 대한 눈물의 감정에서 출발하지 않았을까.

우리는 위의 시에서 종교적 원천으로서의 사랑, 그리고 사랑의 출발로서의 눈물의 의미를 새삼 깨닫게 된다. 우리가 <동승> 속의 초부에게서 발견할 수 있는 덕목은 바로 눈물의 감정이다. 초부는 동승의 곁에서 아이를 위로하고 아이와 함께 눈물을 흘린다. 그는 비록 가난한 나무꾼에 불과하지만, 그가 눈물을 흘리고 있는 순간, 그는 가장 큰 부처가 된다.

1991년 가을, 젊은 극단이었던 연우무대에서 '한국연극의 재발견'이라는 이름으로 함세덕의 <동승>을 무대에 올린 적이 있다. 연출자였던 박원근(당시 서울예술단 감독)은 이 작품을 해석하는 과정에서 등장인물 중 초부를 제외하고자 했다. 비교적 젊은 배우만으로 구성된 연우무대에서 늙은 나무꾼 역할을 자연스럽게 소화할 만한 배우를 찾을 수 없다는 이유를 내세웠지만, 한편으로는 화려하고 속도감 있는 사건 전개를 원하고 있을 현대적 관객들에게 초부와 도념 사이의 눈물 섞인 감정의 교류가 지나치게 지루하게 느껴질 것이라는 걱정도 앞섰을 것으로 추측된다. 그러나 작품의 검토 과정에서 초부의 역할이 필수적이라는 점을 새삼 깨닫게 되었고, 초부의 느릿느릿한 말투와 동작은 속도감과 액션에 익숙한 현대의 관객들에게도 매우 특이한 감동을 선사해줄 수 있었다.

초부를 이 연극에서 제외할 수 없는 가장 단순한 이유는 이 연극이 도념과 초부 사이의 대화에서 출발하고 둘 사이의 대화에서 끝나고 있기 때문일 것이다. 극의 마지막 장면을 읽어보기로 하자.

초부 : 밤낮 나무해 가지고 비탈 내려가면서 듣는 소리지만 오늘은 왜 그런지 유난히 슬프구나.

(중략)

초부 : 어머니 아버지질 찾거나 했으면 좋겠지만 찾지두 못하면 다시 돌아

올 수도 없구, 거지밖에 될 게 없을 텐데 잘 생각해서 해라.

도념: 꼭 찾을 거예요. 내가 동냥 달라고 하니까 방문 열구 웬 부인이 쌀을 퍼주며 나를 한참 바라보구 있드니 별안간 “도념아, 내 아들이야, 이게 웬 일이나.” 하구 맨발바닥으로 뛰어 내려오는 꿈을 여러 번 꾸었어요.

초부: 갈려거든 빨리 가자. 퍽퍽 쏟아지기 전에. 이 길루 갈 테니?

도념은 어머니를 만나기 위해 스님의 곁을 떠나고 있지만, 저녁에 해야 할 일을 다해 놓고 떠난다. 도념이 저녁을 알리는 종을 치자 초부는 그 소리를 듣고 유난히 슬프다고 읊조린다. 곧 이어지는 도념의 대사는 초부와의 대화이지만, 도념이 어머니와의 만남을 상상하면서 나누는 대사는 초부와의 대화라기보다는 다분히 ‘서정적 독백’의 양상을 보인다. 그 대사는 ‘도념아 내 아들이야, 이게 웬일이나.’는 ‘내성적 독백’을 통해 보다 강력하게 제시된다. 이러한 도념의 대사는 종소리를 들으며 거기에 깊게 감응(感應)하는 초부의 내면과 만나 극의 절정을 형성하는 데에 기여한다.

필자는 앞 부분에서 초부야말로 이 작품에 숨어 있는 가장 큰 어머니이자 부처님일 수도 있다고 말했다. 초부는 늘 도념의 곁에 머문다. 도념이 어머니를 그리워할 때 장난기 섞인 태도이긴 하지만 나무에 금을 그어 여기까지 나무가 자라면 어머니를 만날 수 있다고 달래기도 하며, 도념의 토끼 사냥이 발각되었을 때 스스로 죄를 떠안기도 한다.

최근 개봉된 인도 영화 <삼사라>는 불교에서 세속의 의미를 다룬다. 티벳 불교의 고향인 라다츠를 배경으로 한 이 영화는 과거하여 환속한 스님의 삶을 통해 더 큰 부처는 세속에 숨어 있을 수도 있다는 점을 던지시 말한다. 그는 과거하여 결혼한 후 불륜 등의 잘못을 저지르지만, 이러한 과정을 통해 그는 점차 부처님의 세계로 더 나아간다. 필자는 학생들에게 희곡 <동승>의 후속작을 써오라는 숙제를 내기도 한다. 10년 후에쯤 동승

은 어찌 되었을까. 어머니를 찾아 절 밖으로 뛰쳐나갔지만, 그는 결국 세속에 절망하고 다시 큰스님의 품으로 돌아오지 않을까 하는 기대심리가 ‘동승 10년 후’의 숙제를 제출하게 하는 동기인 셈이다.

4. 주경중 감독의 영화 <동승>에 대하여

주경중 감독의 영화 <동승>은 대략 다음과 같이 요약된다.

1940년대 한국영화인 <마음의 고향>을 현대적인 감각으로 리메이크한 작품. 월북작가 함석덕의 원작 희곡을 각색한 것으로 92년 연우무대를 통해 연극무대에도 오른 바 있다. 어머니를 그리워하는 어린 동자승 ‘도념’과 성숙의 과도기에 놓인 젊은 스님 ‘정심’이 큰스님과 함께 살아가는 이야기.

99년 말부터 경북 안동의 봉정사(영산암), 전남 순천의 선암사 등에서 촬영해 왔는데, 화면이 빼어나다. 재정적 어려움으로 제작 기간이 예상보다 오래 걸렸고, 개봉까지 많은 어려움이 있었다. 전국 관객 50만. 상하이 국제영화제 각본상 수상.

(<http://movie.naver.com/movie/bi/mi/basic.nhn?code=29748>)

제작에서 개봉까지 7년이 걸렸다는 점, 불교 영화 <달마가 동쪽으로 간 까닭>과 같이 안동 봉정사 등지에서 찍었는데 화면이 뛰어나다는 점, 여러 차례의 해외 출품과 수상 기록으로 인해 화제가 되었다는 점, 그리고 무엇보다 60여 년이 지난 원작의 주제와 분위기를 살려 고적한 산사에서 벌어지는 아이의 내면을 잘 잡았다는 점 등이 이 영화를 둘러싼 세간의 평이다. 그러나 대중들의 평가는 그리 호의적이지 못했고, 필자 또한 반가운 마음으로 이 영화를 관람하였지만, 뭔가 허전하고 부족하다는 느

낌을 받았다. 이 글은 영화 <동승>의 실패를 언급하고, 불교 영화의 한 방향을 제안하기 위해 씌어졌다. 물론 이 글이 모든 문학작품이 모든 영화보다 뛰어나다는 식의 선협적인 일반론에 입각한 것은 아니다.

이 영화의 가장 큰 약점은 인물의 연기에 있었다. 특히 초부 역을 맡은 전무송은 초부가 담고 있어야 할 '마음의 고향'을 감당하지 못했다. 이 영화에서 초부는 뭔가 짓눌린 듯한 인상으로 제시된다. 계속 담배를 피워대는 초부의 모습은 1970년대쯤의 가난한 농촌사람의 모습, 특히 경제적으로 소외된 자의 주눅든 모습 정도를 재현하고 있지만, 품이 넓고 마음이 따뜻한 부모의 모습, 숨어 있는 부처님의 형상을 전혀 보여 주지는 못했다. 자기 살기에 급급한 초췌한 늙은이의 모습만으로는 원작 희곡이 보여준 초부의 넉넉한 품을 감당하지 못했다.

사실 이 영화는 도념을 중심에 두지 않고, 젊은 스님인 정심을 중심에 두었다. 원작 희곡에서는 도념을 동정하고 옹호하는 부차적인 인물 정도로 처리된 정심을 영화에서 부각시킨 이유는 영화의 대중성을 고려할 때 피치 못할 선택이었을 것이다. 젊은 날의 욕정을 감당하지 못해 갈등하고 급기야는 자기 손가락을 불에 지지는 고행까지 서슴지 않던 정심이 마침내 절을 떠나는 장면에서는 불가의 수행이 얼마나 힘든 것인지를 알게 하는 데에 도움이 된다. 더욱이 정심과 젊은 처녀들 사이의 짧은 만남, 몽정 장면, 포경 수술 모티브 등은 자칫 지루해지기 쉬운 영화에 코믹한 분위기를 더해주는 양념 역할을 한다.

그러나 정심의 고행 장면을 통해서 보여주는 내용이 불가의 수행이 얼마나 힘든 것인가를 가르치는 데에 목적이 있어서는 안 된다. 영화에서 큰스님은 맹구우목(盲龜遇木)의 우화를 들어, 사람이 부처님을 만나는 것은 눈먼 거북이 물에 떠올라 우연히 나무토막을 만나는 일만큼이나 어렵다고 설파한다. 그러나 불교는 아버지의 종교라기보다는 어머니의 종교에 가깝다. 아버지의 법과 권위로 대중을 위압하기보다는 어머니의 따뜻

한 손길로 대중을 교화하는 것이 불도에 가깝다는 게 필자의 생각이다.

이 작품의 스펙터클이 아름답다는 데에도 필자는 이견이 있다. 물론 이 영화가 포착한 산사의 풍경은 아름답다. 그러나 그 아름다움은 대단히 위압적이다. 로우 앵글로 올려 찍은 경북 안동의 봉정사는 영화적 미장센으로는 충분히 아름답지만, 아이와 미망인 그리고 큰스님이 서로 만나 사적인 대화를 나누고 함께 살아가는 작고 따뜻한 공간은 아니다. 감독이 자주 사용한 로우 앵글과 롱샷은 자연의 압도적인 풍광을 영화적으로 재현하는 데에는 탁월하나 사람들이 살아 숨쉬는, 작고 따뜻한, 인간적인 공간의 창출에는 기여하지 못했다.

도념이 토끼를 잡는 장면도 박진감 있게 처리되었으나, 연극이 담고 있는 ‘상상적 극장’ 으로서의 넉넉한 여백을 보여 주지는 못했다. 원래 연극에서는 살인 장면과 같은 극단적이고 비윤리적인 장면을 ‘무대 밖의 사건’ 으로 처리하고, 무대 위에서는 이에 대한 ‘말’ 로 처리한다. 너무 끔찍한 장면을 관객에게 보여주어서는 안 된다는 고전적인 극작법에 해당하는 것이지만, 그로 인해 얻을 수 있는 극적 효과는 크다. 이 영화에서 토끼를 잡는 장면은 사실의 재현에는 비교적 충실하였으나, 굳이 카메라의 시선으로 포착할 만큼의 가치가 있는 장면은 아니었다. 오히려 토끼를 쫓는 어수선한 시선으로 인해 이 작품의 잔잔한 흐름이 깨지게 된다. 도념과 어린 소녀와의 풋내기 사랑, 학교 아이들과의 다툼도 양념 격으로 삽입되었으나, 이러한 에피소드의 삽입 없이 좀더 본격적으로 인간과 종교의 문제에만 집중하였으면 하는 아쉬움도 있다.

전반적으로 원작 희곡은 도념의 이야기를 도념의 ‘키 높이’ 에서 들려주는 것에 맞추어져 있었다. 그러나 주경중의 영화는 거대한 스펙터클의 창출을 위해 이러한 인간적인 해석을 배제했다는 게 필자의 느낌이다. 다만 끝 부분의 롱테이크 처리는 인상적이었다. 미망인은 도념의 입양을 포기하고 쓸쓸하게 집으로 발길을 돌린다. 이 때 미망인은 도념에게 “세

상의 모든 것들을 어머니라고 생각하세요.”라고 말한다. 이제 미망인은 자식을 잃은 충격적인 상실감과 주지스님의 나무람을 모두 수용하고, 다시 자신만의 정진을 위해 자신의 일상으로 돌아가는 것이며, 도념은 자신에게 가장 절실한 어머니를 찾아 속세로의 모험을 떠나는 것이다. 그러나 미망인이 찾아가는 일상도 ‘어머니’ 이고, 도념이 찾아가고자 하는 생모도 ‘어머니’ 인 셈이다. 세상의 모든 것을 어머니로 받아들일 때, 인생은 고달픈 고해(苦海)의 여정이지만, 진리라는 보석을 찾으러 가는 모험의 여정이 되기도 한다. 도념도 미망인도 그 길을 떠나는 판이니, 압도적인 룹테이크로 처리된 이 장면이야말로 장관이다.

‘위대한 어머니(Great Mother)’는 모든 신화와 종교의 원천이다. 힌두 신화의 여신들이나 불교의 부처님, 심지어는 기독교의 하느님조차 ‘위대한 어머니’ 상을 표상한다. 기독교의 ‘주기도문’을 “하늘에 계신 우리 어머니”로 고쳐 읽을 것을 권하는 신화학자 조지프 캠벨의 견해는 “일용할 양식을 주시옵고”, “늘 우리 곁에 임하시는” 어머니를 기독교 신앙도 점차 수용하기 시작했음을 보여 주는 흥미로운 사례다.

5. 결론 — 불교, 그림자 연극, 영화

인도와 동남아시아에는 고대 시기부터 그림자 연극의 전통이 있었다. 인생이 곧 그림자(影)이니, 인생은 그림자를 통해서만 비춰질 수 있다는 게 그림자 연극의 탄생 배경이자 지속의 이유이다. 이런 그림자 연극은 불교 연극의 한 전통을 이루며, 고려 시대에도 이러한 환등의 원리를 이용한 연극인 만석중(曼碩僧) 놀이, 영등(影燈) 놀이가 있었던 것으로 전해진다.

4월 8일 부처님이 나신 날 동방 풍속으로는 이날 연등(燃燈)을 함으로써

등석(燈夕)이라 하였다. (……) 혹은 꼭두각시를 만들어 그에게 옷을 입히고 줄 놀이를 한다. (……) 또 영등 놀이가 있는데 뒤에다가 설비를 갖추어 종이를 잘라 말 타고 매, 개를 데리고 범, 이리, 시슴, 노루, 꿩, 토끼 등을 사냥하는 모양을 그려 그 선기(機=틀)에 붙인다. 그러면 바람에 의하여 빙빙 도는데, 밖에서는 거기서 비쳐 나오는 그림자를 본다.

(장한기, 《한국연극사》, 동국대학교 출판부, 1990, 94쪽)

그림자를 이용하는 것이 그림자 연극만은 아니다. 영화 또한 그림자를 활용한다. 영화는 ‘빛의 예술’ 이기도 하지만, ‘어둠의 예술’ 이기도 하다. 우리는 극장의 ‘어둠’ 속에서만 영화를 볼 수 있으며, 1초에 24개의 프레임을 연속적으로 이어 보여 주는 필름의 절반은 빛이 아니라 어둠, 즉 필름의 ‘연속’ 이 아니라 필름의 ‘단절’ 로 구성되어 있다. 역설적으로 말한다면, 영화는 어둠이 있기에 빛이 가능하며, 단절이 있기에 연속된 장면을 재현할 수 있다.

이런 점에서 보면, 불교와 그림자 연극, 그림자 연극과 영화, 영화와 불교 사이에는 어떤 연결고리가 있다. 필자는 이를 ‘공소(空疎)의 미학’ 과 관련짓고 싶다. 텅 비어 있음으로 인해 더 채워질 수 있는 것이 바로 ‘공소의 미학’ 인데, 표현되지 않은 것, 발설되지 않은 것으로 인해 그 여백은 더욱 풍성해진다. 우리는 가끔 흑백 화면에서 공소의 미학을 목도한다. 맥루한의 개념을 빌면, ‘정세도(definition)’ 가 낮은 예술이 ‘참여도(participation)’ 가 높은 셈이다. 디지털 카메라의 화소가 나날이 증가하는 것은 분명 정세도의 증가에 기여하지만, 낡은 사진첩의 흐릿한 사진 하나에서 더 큰 참여를 느끼는 것은 분명 역설이다. 느린 영화, 구성이 조금 성긴 듯한 영화에서 느끼는 참여의 감정은 이러한 공소에서 비롯된 것이다.

주경중의 영화 <동승>은 약간의 과장과 미숙함에도 불구하고, 그 영화의 비어 있음을 통해 우리를 넉넉한 산책의 사유로 이끈다. 이 영화의 가

장 멋진 부분은 6분 40초의 롱테이크로 처리한 라스트 신이다. 희곡 원작의 대사를 거의 고치지 않고, 거의 연극적인 등퇴장 장면으로 처리된 이 라스트 신에서, 우리는 길의 의미를 묻는다. 길은 도념의 눈 앞에 펼쳐져 있고, 도념은 그 길을 가야만 한다. 우리는 그 길이 득도(得道)의 길이 되길 빌 뿐이다. ■

동화 《오세암》과 애니메이션 〈오세암〉 비교

배봉기(광주대)

1. 시작하는 말

일찍이 아놀드 하우스는 《문학과 예술의 사회사·현대편》의 한 장(章)에 ‘영화의 시대’라는 이름을 붙여 영상 예술의 도래를 규명한 바 있다. 사실 영화를 필두로 하여 텔레비전으로 이어지는 시각 장르의 득세가 20세기 문화와 예술의 주요한 특성이라는 점은 이론의 여지가 없을 것 같다. 이제 21세기로 넘어온 지금, 20세기 후반부터 무섭게 발전한 컴퓨터 영상이 더해지면서 시각적인 성향은 더욱 확장되고 있다고 봐야 할 것이다.

여타의 예술 장르들이 수천 년의 역사를 가진 것과 달리 영상 예술은 길어야 백 년, 짧게는 몇 십 년이라는 일천한 역사를 갖고 있다. 그럼에도 불구하고 영상 장르가 막강한 힘으로 예술과 문화의 영역을 차지한 것은 말할 것도 없이 상상을 초월하는 테크놀로지의 발달 때문이다. 예를 하

나 들어보기로 하자. 얼마 전 임권택 감독의 <천년학>이 개봉되었다. 이 청준의 소설을 각색한 이 영화는 그 소재 자체는 상당히 토속적이지만, 영화에 사용된 기술은 첨단이었다. 영화 잡지 《씨네21》(599호)과의 인터뷰에서 임권택 감독은, 산이 학으로 변해서 날아오르는 장면이 C.G(컴퓨터 그래픽)로 처리될 수 있는지를 기술진에게 물어보고 그것이 가능하다고 해서 영화를 만들기로 결심했다는 말을 하고 있는데, 영화에서 첨단 기술이 얼마큼 중요한가를 시사하는 말이라 할 수 있다.

이처럼 영상 장르의 득세가 눈부신 기술 덕택이라는 것은 필연적으로 불균형의 문제를 불러온다. 그것은 전통적인 시각 예술이라 할 수 있는 연극과 비교하면 곧 알 수 있다. 연극은 동서양 모두 수천 년의 세월 동안 형식과 내용 모두 변천을 겪어 왔다. 이 연극의 역사는 내용과 그것을 표현하는 무대 양식 또는 기술이 함께 종합적으로 변화하는 시간이었다. 다시 말해서 내용과 형식은, 시대에 따라 약간의 어긋남은 있었다고 하더라도, 별 모순 없이 함께 할 수 있었던 것이다. 이에 비교해서 영상 예술의 경우, 기술의 발달은 내용의 변화와 함께 할 수 있는 것이 아니었다. 표현 방식이나 양식에 해당하는 기술이 너무나 단기간에 엄청난 속도로 발달한 것이다.

장르 자체의 발전 속도가 형식과 내용의 길항(拮抗)을 통한 조화를 기다릴 수 없어서 발생한 불균형은, 그러나 해결 불가능한 문제는 아니었다. 첨단의 영상 예술의 옆에는 오랜 역사를 가진 전통적인 예술 장르들이 버티고 있었던 것이다. 대표적으로 연극과 문학이 그것이다. 영화와 텔레비전, 컴퓨터의 영상 문화와 예술은 유구한 역사를 가진 연극과 문학을 젖줄로 삼아 화려한 자태를 꽃 피울 수 있었던 것이다. 연극과 문학의 전통 자산이 다양한 형식의 영상 예술로 재창조되었고, 그 작업은 지금도 활발하게 진행 중이다. 연극이나 소설이 영화가 되고, 또 삼국지나 서양의 판타지 등 전통적인 서사가 컴퓨터 게임이 되며, 나아가 만화가 영화

나 드라마, 게임이 된다. 이런 현상은, 현대 문화와 예술의 조류라고도 하는데, 장르의 퓨전(Fusion)이라는 관점으로 볼 수도 있을 것이다.

이 조류는 앞으로 더욱 확장되고 심화될 것인데, 이런 현상 앞에서 비평과 연구의 역할은 무엇인지 짚어보는 것이 필요할 것 같다. 시대 조류에 따른 변화 그 자체에 대한 이론적인 탐구가 하나의 방향이 될 수 있을 것이다. 또 하나는, 구체적으로 개별 장르의 작품이 다른 장르의 작품으로 전환을 할 때 어떤 변화가 있으며 장르의 특성을 어떻게 활용하고 있는지 짚어보는 방향이 있을 것이다. 전자는 현대 문화와 예술을 조감하는 지형도와 그 의미의 규명을 지향할 것이며, 후자는 개별 장르의 작품 특성을 분석하면서 저본(底本)과 재창조 작품의 성취를 평가하는 작업을 아우를 것이다.

동화 《오세암》과 장편 극(劇) 애니메이션 《오세암》을 비교하는 이 논의에서 하고자 하는 일은 후자에 해당한다. 그러므로 동화가 애니메이션으로 장르 전환을 할 때 어떤 변화가 있으며, 그 변화는 두 장르의 특성을 어떻게 나타나는지, 그리고 어떤 예술적 성취를 이룩하고 있는지 살펴보고 싶다.

2. 인물의 증가와 변화

《오세암》은 정채봉의 대표적인 동화라 할 수 있는데, 약간 긴 정도의 단편 동화이다. 이 동화를 각색한 애니메이션 《오세암》(총감독 성백엽)은 77분 상영 시간을 가진 장편 영상 예술이다.(두 작품의 제목이 같으므로 동화와 애니메이션은 《》, 〈〉와 같은 꺾쇠의 형태로 표시하면서, 필요할 때면 가끔 앞에 장르 명칭을 명기하기로 한다.) 꼭 대응한다고 할 수는 없지만, 단편 동화나 소설이 단편 영화에 해당하고 장편 소설과 동화가 장편 영화에 해당한다고 볼 수 있으므로 《오세암》의 각색 과정은 필연적으로

인물과 서사 단위의 변화를 가져올 수밖에 없다고 해야겠다. 그것은 단편이 장편으로 변화하는 과정을 의미한다.

먼저 인물을 살펴보겠는데, 당연히 동화 《오세암》은 애니메이션 〈오세암〉이 되면서 인물이 증가되는 변화를 보여준다.

동화 《오세암》의 인물은 일반적인 단편 동화에 걸맞게 적다. 길손이와 감이 남매, 나중에 이름이 설정으로 밝혀지는 스님 한 사람, 이렇게 세 명이 등장 인물이다. 그런데 《오세암》에는 독특한 성격의 인물이 하나 추가될 수 있다. 길손이가 그림으로 만나고, 감이와 스님이 마음의 눈(실제 나타났다고 볼 수 있지만, 관념의 화신이므로)으로 만나는 관음보살이 그 인물이다. 이렇게 볼 때 《오세암》의 인물은 네 명이다. 여타 절의 스님들과 신도들, 시장의 장사꾼들과 노인도 등장하기는 하지만, 이런 인물들은 아주 미약한 보조적 기능에 머물 뿐이기에 인물이라 하기 어렵다.

이에 비해 애니메이션 〈오세암〉의 인물은 상당히 다채롭다. 앞에서 지적했듯이, 단편이 장편의 서사로 전환하면서 장르의 요구에 따라 증가된 인물들이라 하겠다. 〈오세암〉에 새롭게 등장한 인물들은 그 성격에 따라 두 부류로 나뉘 볼 수 있다. 희극적인 성격을 가진 인물과 멜로드라마적인 성격을 가진 인물이 그것이다.

먼저 증가된 인물 중 희극적인 성격을 가진 인물로는, 설정 스님과 짝을 이뤄 다니는 똥똥한 스님(이름은 호명되지 않는다)과 길손이를 따르는 강아지를 들 수 있다. 뒤에 자세히 논의하겠지만, 《오세암》이 〈오세암〉으로 되면서 희극성과 멜로드라마의 비애가 부각되는데, 〈오세암〉의 희극성을 담당하는 것이 이 증가된 인물들이다. 설정 스님과 짝을 이루어 등장하는 똥똥한 스님은 일단 신체적인 특징으로 웃음을 유발한다. 똥똥하다거나 마른 몸은 그 자체로 희극성을 담보한다고 할 수는 없지만, 쉽게 희극성으로 전화될 수 있는 성질이기 때문이다. 냇물에서 목욕을 하는데 옷을 감추거나 무등을 타서 장난을 치는 등 길손이가 말썽을 부리

는 대상으로 이 스님은 등장하는데, 이 장면들은 경쾌한 웃음을 유발한다. 또 하나, 새로 등장하는 강아지는 길손이가 어린아이다운 친진함을 발휘할 수 있게 하면서 희극성의 특징 중 하나인 활기를 불어넣는다.

그런데 동화 《오세암》이 애니메이션 〈오세암〉이 되면서 더욱 강하게 파생되는 정서는 멜로드라마의 감상과 슬픔이다. 이런 정서가 파생되는 과정에서 결정적인 역할을 하는 인물은 새롭게 등장한 길손이 남매의 어머니다. 이 어머니는 감이의 회상 속에 주로 등장하는데, 〈오세암〉에서 상당히 중요한 비중을 가지고 있다.

동화의 경우, 고아인 감이와 길손이의 부모에 대한 설명은 전혀 없다. 이 남매는 왜 고아가 되어서 유랑하는지, 감이는 왜 눈이 멀었는지 독자는 알 길이 없다. 길손이가 관음보살의 탕화를 보면서 어머니라고 부르는 과정도 “가물가물 웃는 그림 속의 보살님이 길손이는 마냥 좋아서” 어머니라고 불러도 되느냐고 묻고 스스로 어머니라고 부르는 것으로 되어 있다. 그러니까, 《오세암》의 어머니는 개별화되고 구체화된 인물이라기보다는 관음보살로 상징화되듯, 세상의 만물을 감싸고 보살피는 모성을 의미한다.

이에 비해 애니메이션 〈오세암〉의 어머니는 관음보살과 구별되는 세속적이고 구체적인 인물이다. 감이의 회상 속 이야기로 추정해 보면, 감이와 길손이는 어느 마을에서 어머니와 함께 행복하게 살았다. 그 어머니는 아이들을 사랑하며 열심히 논과 밭에서 일하는 우리들에게 익숙한 전통적인 어머니의 전형이다(아빠가 어떻게 되었는지는 알 수 없다). 그런데 이들 일가족을 이유를 알 수 없는 불길에 덮쳤다. 어머니는 집에서 잠자는 길손이를 구하려 불길에 뛰어들어 죽고 말았다. 정확한 상황이 지시된 것은 아니지만, 감이도 이때 불로 인해 시력을 잃고 말았다. 그런데 그때 아주 어렸던 길손이는 이 사실을 모르고 현재 자기들이 어머니를 찾으러 유랑 걸식하고 있다고 믿고 있다. 그래서, 〈오세암〉에서는 이야기의 시작부터 엄

마에 대한 간절한 그리움과 갈망이 감이와 길손이 남매를 지배한다. 나중에 길손이가 관음보살의 탕화를 보았을 때 그 탕화에 현실의 구체적인 엄마 이미지를 겹쳐서 보는 것은, 길손이가 지속적으로 구체적인 현실의 엄마에 대한 그리움과 갈망을 품고 있기 때문이다. 그러므로 동화《오세암》의 엄마가 관음보살로 상징되는 보편적인 관념의 차원에 자리잡고 있는 모성이라면, 애니메이션〈오세암〉의 엄마는 구체적인 인물로 등장하면서 세속적인 성격을 갖는 개별성을 띠게 된다.

이렇게 개별화된 엄마는 〈오세암〉의 멜로드라마적 감상과 슬픔, 비애를 강하게 채색하는 기능을 갖고 있다. 자식을 구하고 불길 속에 죽어간 엄마에 대한 회상은 그 자체로 눈물을 자아낼 수밖에 없다. 엄마의 생전 모습을 잘 기억하고 있는 감이는 엄마를 회상하면서 한없이 눈물을 흘리며, 길손이 또한 엄마를 부를 때면 특유의 개구쟁이의 모습은 간 데 없이 눈물바람을 한다. 사실 애니메이션〈오세암〉이 관객에게 강하게 호소하는 정서는 이런 감상과 슬픔일 것인데, 동화《오세암》에 비해 애니메이션〈오세암〉이 눈물이 넘쳐나는 것은 개별화된 현실의 엄마라는 인물이 설정되었기 때문이다.

이밖에 〈오세암〉에는 《오세암》에는 없는 인물들이 등장하는데, 눈여겨볼 인물은 불공드리려 온 세 모자(母子)이다. 이 인물들이 등장하는 장면은 상당한 상영 시간을 차지하는데, 두 아들은 전에 마을에서 길손이를 괴롭힌 적이 있고, 절에 와서도 감이를 괴롭힌다. 참다 못한 길손이가 달려들어 싸움이 나고, 마을 아이들의 엄마가 가담하여 자기 아이들의 역성을 들면서 감이와 길손이의 눈물바람이 일어나게 된다. 〈오세암〉에서 이 장면은 관객의 눈물샘을 자극하는 중요한 장면이 될 것인데, 이렇게 새로 증가된 세 모자는 멜로드라마적 정서를 강화하는 역할을 맡고 있는 것이다.

서사에서 인물은 그 자체로 작용하거나 기능하지 않는다. 다시 말해서,

인물의 성격이 형성되고 드러나는 것은 사건(구성)을 통해서이고, 이 사건은 인물들의 관계에 다름 아니다. 즉 인물들은 관계를 통하여 성격이 형성되는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 동화 《오세암》이 애니메이션 《오세암》이 되면서 증가된 인물은 기존 인물의 성격에 일정한 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 새롭게 등장하는 인물들은 당연히 기존의 인물들과 관계를 가지면서 형상화되므로 그 영향으로 기존의 인물들도 일정한 성격 변화를 보이게 되는 것이다.

동화와 애니메이션에 공통으로 등장한 감이와 길손이, 설정 스님의 성격 변화를 간략하게 살펴보면, 희극성과 감상성이 부가되었거나 강화된 점이 그 특징이라 할 수 있다. 물론 애니메이션의 희극적 인물들과 멜로 드라마적 인물들과의 관계 속에서 형성된 성격이다. 《오세암》에서 구도적 자세인 설정 스님은 《오세암》에서는 자상한 아저씨 같은 면모가 두드러지고, 길손이는 한층 더 개구쟁이의 모습을 보인다. 물론 현저한 인물 변화는 감이와 길손이에게서 일어난다. 세속적인 엄마가 등장하기에 나타난 현상인데, 《오세암》의 감이와 길손이 남매가 인간 보편의 결핍이나 비극적 운명을 가진 연민의 인물이라면, 《오세암》의 남매는 엄마를 비명에 잃고 끝없는 슬픔과 눈물에 잠겨 있는 동정의 인물로 성격이 변화한 것이다.

3. 서사 단락의 변형과 전환

소설이나 동화 등 이야기를 가진 문학 장르는 서사 단위를 구분하여 분석할 수 있다. 이 서사 단위는, 물론 학자들에 따라서 이론의 여지가 많지만, 큰 단위와 작은 단위로 나뉘어 볼 수 있다. 이것을 지칭하는 용어 역시 학자들에 따라서 논의가 분분할 수 있는데, 이 논의에서는 큰 서사 단위를 ‘서사 단락(段落)’이라 하고, 작은 서사 단위를 ‘화소(話素)’라 부르

기로 한다. 동화 《오세암》이나 애니메이션 〈오세암〉 모두 서사 단락이나 화소로 구분하여 분석할 수 있겠는데, 일단 큰 서사 단위인 서사 단락을 중심으로 보고자 한다. 화소로 섬세하게 분석하는 것은 그 나름의 의미가 있겠지만, 너무 번잡해질 염려가 있고 한정된 분량으로는 감당할 수 없다고 보기 때문이다. 따라서 여기서는 서사 단위를 중심으로 하되, 필요에 따라 화소를 활용할 것이다.

동화 《오세암》에는 총 열한 개의 소재목이 붙여져 있다. 이 소재목들은 이야기의 전개에 따라서 다음과 같이 여섯 개의 서사 단락으로 정리될 수 있다.

1. 길손이와 감이가 큰 절에 간다(‘바다보다 넓게 내리는 눈’)
2. 절에서 길손이와 감이가 잠시 머문다(‘바람의 손자국, 발자국’)
3. 길손이가 설정 스님을 따라 관음암에 올라가서, 머문다(‘물초롱 속에 구름을 넣어서’ ‘입김으로 피운 꽃 살며시 웃는 얼굴’ ‘엄마라고 불려도 돼요?’ ‘마음을 다해 부르면’)
4. 시장에 나온 설정 스님이 폭설로 눈길에 쓰러지고 길손이가 혼자 암자에 남겨진다(‘쌓인 눈이 마루에 닿다’)
5. 길손이가 일종의 성불을 이뤄내다(‘관세음보살, 관세음보살’ ‘꽃비가 내리다’)
6. 길손이의 장례식이 성대하게 거행되고, 관음암이 오세암이 되다(‘연기 좀 붙들어 쥐요’)

이렇게 《오세암》을 서사 단락으로 구분하여 보면 길손이와 감이가 스님을 만나서 절에 가고 절에서 머무는 단락은 각각 하나씩의 소재목으로 간략하게 처리되는 것을 알 수 있다. 나머지 아홉 개의 단락은 설정 스님과 길손이가 단 둘이 관음암에 올라가서 생활하며 겪는 일상과 길손이가

관음보살의 탕화를 만나는 과정, 그리고 그 이후 남겨진 길손이가 부처로 되기까지의 과정 등으로 채워져 있다. 실제 동화의 분량으로도 3분의 2 이상이 길손이와 설정 스님이 관음암으로 올라간 이후의 사건 전개로 채워진다.

그런데 애니메이션 《오세암》은 서사 단락에서 확연히 달라진 서사의 형태를 보여준다. 일단 애니메이션도 서사 단락은 동화처럼 크게 여섯 개로 나눌 수 있다. 그런데 각 단락이 품고 있는 화소가 상당히 달라지면 서사 서사의 형태 변화가 일어난다. 동화의 경우 1과 2의 서사 단락이 간소한 화소로 이뤄지면서 분량도 적다고 밝혔는데, 애니메이션의 경우는 1과 2의 서사 단락이 엄청나게 확장되어 있다. 길손이와 감이가 두 스님을 따라서 절에 가고, 절에 머무르는 장면이 상영 시간의 절반 이상을 차지하는 것이다.

이런 현상의 원인은 물론 《오세암》에는 없는 인물들이 《오세암》에 투입되었기 때문이다. 똥똥한 스님과 강아지가 등장하면서 절에 가기까지와 절에 가서의 사건들이 발생한다. 더욱 큰 이유는, 큰 비중을 가진 엄마와 상당히 중요한 역할을 하는 세 모자와 같은 인물들이 등장한 데서 찾을 수 있다. 이들의 등장으로 인하여 이들 인물들 자체의 묘사뿐만 아니라, 이들과 관계를 맺는 감이와 길손이의 묘사가 길어지게 된다. 《오세암》에서 간략하게 처리된 1과 2의 서사 단락이 《오세암》에서 확장되고 화소가 늘어난 것은 이런 인물들의 증가 및 변화와 맞물려져 있다. 다시 말해서, 《오세암》과 《오세암》의 1과 2의 서사 단락은 이야기의 큰 흐름에서는 달라지지 않았지만 구체적인 형태에서는 사뭇 다른 모습을 보이고, 작은 서사 단락인 화소의 측면에서 보면 《오세암》이 훨씬 많은 것이다.

1과 2의 서사 단락이 이렇게 변하면서 여타 서사 단락 또한 변화를 겪게 되는데, 《오세암》에서 길게 서술된 3, 4, 5의 서사 단락은 《오세암》에서는 상대적으로 간략하게 처리되고 있다. 그러니까, 애니메이션의 화소

가 일반적으로 동화의 화소보다 다양하고 많은데, 3, 4, 5의 서사 단락에 서는 애니메이션의 화소가 상대적으로 빈약한 현상을 보여준다.

또 하나 눈여겨볼 것은, 서사 단락 6이다. 동화 《오세암》의 경우 기적이 일어났다는 소문 때문에 “여러 절과 마을에서 수많은 사람들이 몰려들”고, “건봉사 의 방장 스님도 오시고, 신흥사 백담사의 주지 스님도 오시고” 해서 성대하게 길손이의 장례식이 치러진다. 이 장례식은 물론 천진 무구한 마음으로 관세음보살을 염송(念誦)하던 길손이가 부처님이 되는 감동이 보편적인 구원의 의미로 전파되는 자리이다. 그런데 애니메이션의 서사 단락 6은 전혀 다르다. 애니메이션에도 동화의 서사 단락 6에 대응하는 서사 단위가 있는데, 이 단락의 내용은 동화와 달리 길손이 일가 족이 등장하는 장면이다. 환상과 같은 장면 속에서 활짝 붉은 꽃이 핀 복숭아나무 아래 선녀처럼 차린 엄마가 앉아 있고, 감이와 길손이가 엄마와 함께 꿈 같은 행복을 나누는 장면으로 달라진 것이다.

서사 단락 6의 전환은 매우 중요한 의미를 갖고 있는데, 그 의미는 앞에서 논의한 인물의 증가와 변화, 그리고 여타 서사 단락들의 변형의 의미와 아울러서 장을 바꾸어 논하기로 한다.

4. 관념에서 정서로

동화 《오세암》은 설악산의 오세암이라는 암자에 얽힌 설화를 바탕으로 한 수작(秀作)인데, 정채봉의 여타 동화에서도 볼 수 있는 특징이 더욱 잘 발휘된 작품이라 할 수 있겠다. 한 폭의 수채화와 같은 풍경 묘사, 절제된 인물 형상, 깔끔한 사건 전개 등이 독자의 눈길을 끈다. 《오세암》에서 두 거지 남매의 비극이 종교적으로 승화되는 과정이 무리 없이 전개되는 것은 이처럼 문장과 인물 형상, 사건 전개 등 서사적 형상화에 성공하고 있기 때문일 것이다. 그런데, 역시 정채봉 동화의 특징이라고 볼 수 있

는 관념성이 현저하게 드러나는 것은 독자에게 부담을 준다고 할 수 있다.

말이 나온 김에 짚고 넘어가면, 정채봉 동화의 관념성은 1973년 동아일보 신춘문에 당선작인 《꽃다발》에서부터 뚜렷하게 보여진다. 《꽃다발》의 이야기는, 홍수가 난 시골 마을에서 떠내려오는 물건들을 건지려는 마을 사람들을 험오스런 눈길로 보면서, 들판에서 꽃을 꺾어 꽃다발을 만드는 소년의 행위가(그 와중에 소년의 어머니는 물에 빠져서 죽을 뻔 한다) 주요 뼈대가 된다. 홍수가 나서 정신이 없는 혼란 상태에서 시골에 사는 소년이 꽃을 꺾어 꽃다발을 만든다는 설정은(시골 아이가 그냥 들판에 있는 꽃을 꺾어서 꽃다발을 만든다?) 작위적이라 하지 않을 수 없는데, 이 소년의 행위는 내포작가의 태도를 강하게 표현하는 것으로 보인다. 이 소년의 태도는 현실의 맥락을 떠나서 아름다움을 추구하는 것이라 할 수 있겠는데, 그런 점에서 작가의 차후 작업과 비교해 볼 때 이 등단작은 시사적이라 하지 않을 수 없다.

현실의 맥락을 떠나서 아름다움(美)을 그 자체로 이상화하는 등단작에서 드러났듯이 정채봉 동화의 특징 중 하나는 순수한 이념을 추구하는 관념성인데, 《오세암》 역시 이 관념성에 깊게 물들어 있다. 물론 종교적인 소재 자체가 관념성을 필연적으로 강제하는 측면을 생각할 수 있을 것이다. 그러나, 동화의 1차 독자가 어린이라는 점을 생각할 때 굶어서 죽은(상황이 그럴 수밖에 없는) 다섯 살 어린이를 내세워 부처님으로 만든 것은 아무래도 부담이 되는 관념성이라 할 수 있다. 《오세암》의 주제는 길손이가 보여주는 친진무구한 동심이야말로 무엇보다 소중하고 이런 마음이 바로 불심이며, 이런 마음을 가져야 열반에 이를 수 있다는 깨달음이라 할 수 있겠는데, 그 주제가 충분히 의미 있는 것이라 하더라도 어린이 독자에게는 상당히 무겁게 여겨지는 관념성을 지적하지 않을 수 없는 것이다.

이 같은 성격을 가진 동화 《오세암》을 각색한 애니메이션 〈오세암〉은 동화와는 상당히 다른 성격으로 변화된다. 이 변화는 앞에서 분석했듯이, 인물의 증가와 변화, 그에 따른 서사 단위의 변형과 전환 때문이다. 애니메이션 〈오세암〉은 인물과 서사 단위에서 변하고 달라지면서 작품 자체의 성격도 변하고 달라진 것이다. 《오세암》이 〈오세암〉이 되면서 변하고 달라진 성격의 핵심은 ‘관념에서 정서로’라는 말로 요약할 수 있다. 《오세암》의 관념성은 〈오세암〉에서 현저하게 약화되면서 정서적 측면이 증폭되고 강화되는 것이다.

먼저 오해를 피하기 위해서 여기서 쓰이는 정서(情緒)라는 용어의 의미를 밝혀 둘 필요가 있다. 일반적으로 문학 용어로서의 정서란 ‘작품을 체험하면서 발생하는 다양한 감정 상태’를 지칭한다. 그런데 여기서는 특정한 형태의 감정 상태를 지칭한다. 앞에서 어느 정도 언급하였는데, 소극성에 가까운 희극성과 멜로드라마적인 슬픔과 애상의 감상이 이 논의에서 정서라는 단어로 지칭되는 감정이다. 특히 후자를 의미한다.

애니메이션 〈오세암〉에는 동화 《오세암》의 관념성이 상당히 약화되어 있다고 했는데, 그것을 극명하게 보여주는 것이 앞에서 제시한 서사 단락 6의 전환이다. 《오세암》에서 길손이의 장례식은 이 동화의 주제를 강력하게 제시하는 장면이다. 천진무구한 동심의 어린아이가 수많은 민중과 노스님까지 머리를 조아리는 부처가 되는 것을 보여주기 때문이다. 그런데 이 장면이 애니메이션에는 없고, 대신 환상 속에서 어머니와 노는 장면으로 대체된다. 이 장면 전환이 결정적으로 두 작품의 주제를 상당히 다르게 만든다. 애니메이션 〈오세암〉은 동화의 관념적인 주제와는 달리 어머니를 비명에 잃은 남매의 한없는 슬픔과 엄마에 대한 눈물 어린 그리움이 되는 것이다.(관음보살의 내레이션으로 길손이의 천진무구함이 진정한 불심이라는 관념이 어느 정도 제시되지만, 아무래도 감상적인 슬픔과 그리움이 무거운 비중을 차지한다. 전체적인 인물 성격과 서사 단락, 그리고

마지막의 장면 등을 종합적으로 볼 때 그와 같은 판단을 할 수 있는 것이다.)

물론 서사 단락 6의 전환은 갑작스럽게 일어난 것은 아니다. 애니메이션에서 증가되고 성격이 변화된 인물들은 가벼운 희극성과 함께, 더욱 비중 있는 장면에서 일쭉 눈물바람을 하는 감상에 빠진다. 이런 인물들의 증가와 변화에 따라서 서사 단락이 변형되며, 화소들도 희극성과 멜로적 감상에 치중하여 증가한다. 이처럼, 동화 《오세암》이 애니메이션 《오세암》으로 장르를 바꾸면서 일어난 주제의 변화는 표면적인 것이 아니라, 인물과 서사 단위의 변화와 전환을 기반으로 하는 것이다.

애니메이션 《오세암》에서 증폭되고 강화된 소극적인 희극성과 멜로적 감상성은 일단 두 갈래 방향에서 이해할 수 있다. 단편 동화가 장편 애니메이션이 되면서 인물의 증가와 다양한 화소의 첨가가 요청되었다는 점이다. 또 하나는 영화가 대중적인 예술 양식이라는 점에서 대중의 정서를 자극하여 공감을 이끌어내려는 의도로 볼 수 있다.

그 두 가지 점을 납득한다고 하더라도, 동화 《오세암》을 각색한 애니메이션 《오세암》은 아쉬움이 크게 남는 작품이다. 《오세암》의 정서, 특히 멜로적 감상성은 동화가 가지고 있는 예술적 품격을 현저하게 떨어뜨리고 있기 때문이다. 동화는, 비록 관념성의 부담은 있더라도, 거지 남매의 비극적 운명을 높은 차원으로 승화시키는 미덕을 보여준다. 그런데 애니메이션은 이들의 비극을 개별적 상태의 멜로적인 감상과 통속으로 처리하고 마는 것이다.

그 자체로 관념적인 기호인 언어를 활용하는 문학과 달리 영상 예술은 시각적 이미지가 중심이 된다. 이렇게 다른 두 장르의 성격을 이해하고 잘 활용하는 것이 동화 《오세암》의 영상화에도 필요하지 않았을까 하는 생각을 해 보는 것이다. 다시 말해서 동화 《오세암》이 영상 예술인 《오세암》이 되는 과정에서 이 시각적 이미지를 적절하게 활용했다면, 동화의 장점은 끌어안으면서 부담되는 관념성은 영상 속에 적절하게 녹여낼 수

있지 않았을까 하는 가정을 해 보는 것이다.

동화 《오세암》의 애니메이션 〈오세암〉으로의 영상화 작업의 의의는 충분히 인정하면서도, 떨칠 수 없는 미련이 짙게 남는 것은 바로 이 때문이다. ■



김달진 문학과 종교적 사유

(주관 : 시사랑문화인협의회)

- 기조 강연 : 김달진 문학의 문학사적 의의/김윤식
- 《장자》의 시각에서 본 김달진의 시/이승원
- 김달진의 불경 및한문고전 번역에 대한 규견/ 심경호
- 사유의 극점에서 만난 종교성의 두 면모/김종희
- 김달진 시의 근원과 지향/유성호
- 김달진 시의 서정성/이혜원

| 기조 강연 |

김달진 문학의 문학사적 의의

— 동인지 《낭만파》와 〈경건한 정열〉의 관련양상 —

김윤식(문학평론가 · 서울대 명예교수)

1. 자선 대표작 〈경건한 정열〉

시인에 따라서는 작품 한 편이 그 시인의 본질을 증거하면서 동시에 그의 시사적 위치를 웅변하는 경우도 있다. 김소월의 〈초혼〉(1925)이 그러하며 〈오감도〉(1934)의 이상도 그러하다. 복(復)의 제의적 바탕 위에 놓인 〈초혼〉이 서정시의 본령이며 또 그것은 몰방향성(沒方向性)의 경지여서 기능적 작용이 결여된, 굳이 말해보자면 이른바 혼의 시형식에 속하는 것이다. 그러기에 우리를 위로하긴 해도 우리가 위험에 놓였을 때 아무런 조언도 주지 못하는 것이라면, 그래서 정신의 시와 구별되는 것이라면(E. 슈타이거, 《시학의 근본개념》, 이유경 역), 이는 바로 이 나라 시의 문학사적 의의에 해당되는 것이자 김소월 시의 대표작이 되는 셈이다. 〈오감도〉의 경우도 사정은 비슷하다. 언어란 한갓 기호라는 사실을 철저히 보여 줌으로써 언어에 달라붙은 온갖 미신들을 추방하고자 했기 때문이다. 그

성취도와는 별개로 <초혼>이나 <오감도>의 형식이 문학사적 의의를 결정했다고 볼 때, 이러한 인식은 거리재기의 시학에서의 한 가지 방편이라 할 수 있다(줄저, 《거리재기의 시학》, 2003). 올해로 탄생 100주년을 맞는 시인 율하 김달진(1907~1989)의 경우는 어떠할까. 그의 <초혼>, 그의 <오감도>란 후시 <경건한 정열>이 아닐까. 이 글은 이 점을 음미하기 위해 씌어진다. 이 음미가 그대로 문학사적 의의에 해당된다고 믿기 때문이다.

2. 오무라 교수의 김달진 시 번역

오무라 마스오(大村益夫, 1933~) 와세다대 명예교수의 공들인 저술 《시로 배우는 조선의 마음》(東京: 靑丘文化社, 1998)은 《季刊三千里》(1983~1986) 및 《季刊靑丘》(1989~1992)에 <對譯朝鮮近代詩選>이란 표제로 연재한 것을 수정·정리하여 펴낸 것이다. 이 나라의 서정시를 일어로 번역한 것으로는 해방 전에 나온 김소운의 《조선시집(상·중)》(1943)과 그 전후엔 허남기의 것이 있고, 최근에는 강정중의 《한국현대시집》(1987), 강상구의 《한국현대문학》(1992) 제6권 등등이 있거니와, 이들은 오무라 교수의 대역과는 스스로 구별된다. 남북한의 앤솔러지이며, '대역' 이되 전면적인 대역인 까닭이다. 이런 진술 속에 오무라 교수의 특별한 위치가 함의되어 있다.

3부로 구성된 이 저술의 제1부는 1922~1945년까지, 제2부는 해방공간(1945~1948)과 남한 작품들, 제3부는 해방공간과 북한 작품들. 한용운을 비롯 해방 전의 시인 22명, 김기림을 비롯 해방공간과 남한의 시인 23명, 조기천을 포함 해방공간과 북한의 시인 12명, 남북한을 동시적으로 바라본다는 제3국인의 시선이었음이 확연하다. 대역이든, 앤솔러지이든, 문제의 초점이 언제나 작품 선택의 기준이랄까 안목에 있음은 새삼 말할 것도 없다. 오무라 교수의 기준이랄까 안목은 어떠했을까. 스스로 밝힌 바

에 따른다면 (1) 본국의 문학사적 평가, (2) 대역자의 취향, (3) 어학 교재 용으로 적합한가의 여부 등의 순서로 되어 있다. 본국 문학사에서는 큰 비중을 갖는 서정주, 유치환, 이상 등을 깡그리 빠뜨린 것도 이러한 기준 설정에서 말미암았다고 볼 것이다. 그런데 정지용의 〈압천(鴨川)〉, 임화의 〈우산 받은 요코하마의 부두〉, 김달진의 〈용정〉, 윤동주의 〈별 헤는 밤〉, 김조규의 〈연길역 가는 길〉 등의 수록은 (2)일까 (3)일까 금방 판단하기 힘들다. 중국 속의 조선족에 관한 연구논문 〈중국 조선족과 그 언어 상황〉(1987), 〈구 ‘만주’ 한인문학 연구〉(1993)를 비롯, 국내에서도 큰 반향을 일으킨 〈윤동주의 사적에 대하여〉(1985)를 쓴 바 있고, 중국 조선족 단편소설선 《시카고 복만》(1989), 조선족 작가 최홍일의 〈도시의 곤혹〉(1993) 등을 편역한 바 있는 오무라 씨의 문학관이나 취향이 만주와 관련된 시어로 편향되었다고 볼 수도 있고, 한편 일본을 배경으로 한 시의 선택은 (3)과 관련된 것으로 볼 수도 있지 않을까 싶다. 제주도 문학선인 《탐라의 나라 이야기》(1996)의 편역까지 감안한다면 씨의 편향성이 일목요연해진다.

오무라 교수가 선정한 시인 중, 네 편을 수록한 것은 한용운, 임화, 백석, 이하운, 김조규 등 다섯 명이며, 제일 많은 다섯 편을 수록한 것은 윤근강, 김달진, 윤동주 등 세 명. 〈원숭이〉, 〈야경〉, 〈언덕〉 등의 시인 윤근강의 경우 해방 뒤의 그의 활동에 주목한 평가로 보인다면, 윤동주의 경우는 선자의 각별한 애착으로 설명될 성질의 것이다. 그렇다면 저 월하 김달진의 경우는 어떻게 설명하면 적절할까.

월하의 작품은 〈체념〉, 〈경건한 정열〉, 〈용정〉, 〈향수〉, 〈황혼〉 등 다섯 편이다. 이 중 〈용정〉, 〈향수〉는 《재만 조선시인집》(1942)에 수록된 것이어서, 재만 조선족에 각별한 관심을 가진 씨의 편향성과 무관하지 않다. 〈체념〉은 시집 《울빼미의 노래》(1983)에 수록된 것으로, 오무라 씨는 이를 월하의 대표작의 하나로 꼽고 있다. 월하 시에 대한 씨의 총체적 인상

은 “종교적인 내적 정신세계를 읊은 점”에서 찾고, 그 때문에 그의 시세계도, 사용된 시어도 “난해한 점”이 적지 않다는 것으로 집약되어 있다. 무엇이 씨로 하여금 “난해한 점”으로 작용했을까. 이 물음에 맞선 것이 <경건한 정열>이다.

3. 곤혹스러움의 두 가지 양상

《김달진 시전집》(문학동네, 1997)에 실린 <경건한 정열>의 전문을 보면 다음과 같다.

내 살은 大地
내 살은 太陽
그리하여 내 生命은 바다의 大氣.

희부엌이 밝아 오는 窓 앞에
먼 黎明의 장밋빛 치맛자락,
구슬처럼 玲瓏한 바람이 옷깃을 스민다.

敬虔한 情熱, 한 대의 線香을 사르노니
가는 연기는 나직한 찬 이마에 어리고
내 魂의 凝視하는 곳은 思念의 저쪽.

더운 입김에 얼어붙는 蒼溟 속으로
다른 숨길을 따라 明滅하는 못별의 微笑
神을 방석하고 앉아 가만히 이르노니

— 빛이 있어라

— 빛이 있어라

바른 힘은 샘처럼 솟고

사랑은 꽃처럼 피는 동산에

이슬 방울마다 銀잔을 받들었다.

내 삶은 大地

내 피는 太陽

그리하여 내 生命은 바다의 大氣.

(어느 해 元旦)

월하가 말하는 신이란 대체 무엇일까. 이 물음은 앞에서 말한 오무라 교수의 문제제기와도 관련이 있다. 오무라 교수는 <경건한 정열>의 대역에서 “신을 방석하고 앉아 가만히 이르노니”를 “履き物を尻に敷いて座って物靜かに言うには”(앞의 책, 101쪽)라 해놓고 있지 않겠는가. 각주에서 이 점을 강조하고 있거조차 하다. “신을 방석하다”라고. “신은 신발”이라고. 이 경우 두 가지 추리가 가능하다. 오무라 교수가 사용한 원전의 어떠한이 그 하나. 다른 하나는, 이 점이 중요하거니와, 시인이 말하는 ‘神’을 도무지 이해할 수 없음이라 할 것이다.

전자부터 검토해 보기로 하자. 오무라 교수가 <경건한 정열>을 본 것은 어느 텍스트였을까. 씨가 이 시가 《한국시선》에 실려 있다고 말한 것으로 보아 이 텍스트에 의거했을 가능성이 크다고 볼 것이다. 한국신시 60년 기념사업회(회장 김용호) 편 《한국시선》의 편집방식은 사무국장 김종문 씨의 기록에 따르면다매주 제한 없이 “두 편 씩을 자선시켰다”(《읽기 전에》, 일조각판, 1969)라는 것. 월하의 자천 대표작이 그러니까 <경건한 정

열)과 <바람>이 된다.

이로 미루어 보건대, 회갑을 넘기고도 한 해가 지난 월하가 자기의 시작생활을 통해 이른 대표작으로 <경건한 정열>과 <바람>을 꼽았음이 확인된다. 그런데 중요한 것은 제목도 한자로 표기했을 뿐 아니라 大地, 太陽, 生命, 窓, 黎明, 玲瓏, 線香, 魂, 凝視, 蒼溟(푸른 바다), 明滅, 微笑, 大氣 뿐 아니라 神까지도 한자로 표기하고 있지 않겠는가. “神을 방석 삼아 내가 깔고 앉아 가만히 이르노니”라고 시인은 적었던 것이다. 이처럼 분명한 사실을 두고 어째서 조선어 및 조선문학에 엄격하기로 정평난 오무라 교수가 “신발을 방석 삼아……”라고 읽었을까. 텍스트가 ‘神’이라고 지시하고 있기에 아주 특별한 이유 없이는 이론의 여지가 없다. 그렇다면 먼저 본 텍스트가 따로 있었을까. 대체 다음과 같은 주석은 어떻게 보아야 할까.

더운 입김에 얼어붙은 창명 속으로
 다는³⁾ 숨길을 따라 명멸하는 못별의 미소
 신을 방석하고⁴⁾ 앉아 가만히 이르노니

3) 달다: ほてる. 熱して赤くなる. 다는は달다의現在連形.

4) 신을 방석하다: 방석は‘ざぶとん’, ここでは하다をつけて動詞として使っている. 신は신발, 履き物.

(《詩で學ぶ朝鮮の心》, 靑丘文化社, 1998, 101쪽)

역자 오무라 씨는 번역자의 특권으로 그렇게 했을지도 모를 일이다(김소운의 박용철 <고향> 번역에서도 이와 유사한 현상이 목도된다). 혹은 단지 역자의 착시현상이었을 수도 있으리라. 그러나 정본이라 할 《김달진 시전집》(문학동네, 1997)에서는 어째서 다음처럼 표기되어 있을까.

더운 입김에 얼어붙는 蒼溟 속으로
다른 숨결을 따라 명멸하는 못 별의 미소.
 神을 방석하고 앉아 가만히 이르노니

(강조 - 인용자, 166쪽)

오무라 교수가 “다는 숨결”이라 한 곳을 “다른 숨결”이라 표기하고 있지 않겠는가. “다른 숨결”이란 그러니까 아주 영똥한 경우로 되어 있는 셈이다. 한갓 교정자의 실수였을까, 혹은 시 〈경건한 정열〉에 내재되어 있는 모종의 의미구조가 그러한 결과를 가져온 것일까. 이를 검토하는 일은, 그러기에 일면으로는 김달진론이며 다른 한편에서 보면 그의 문학사적 의의를 묻는 일이기도 하다.

4. 발표지 《낭만파》 3호의 의의

이 문제 해결에 있어 제일 기초적인 것은 시인의 원고를 확인하는 일이다. 시인의 필적, 원고지의 크기, 종이의 성질 등에서 ‘는’ 이냐, ‘른’ 이냐를 어느 수준에서 확인할 수 있다. 어느 수준에서라 했거니와, 원고지 표기에서도 모호할 경우가 예상되기 때문이다. 매우 다행스럽게도 원고지 표지는 정확했다. 유족의 호의로 필자가 직접 원고를 확인한 결과 “다는 숨결”에 틀림없었다. 《한국시선》의 〈경건한 정열〉 말미엔 제작연도를 “어느해 원단”으로 했으나 이 육필원고에서는 “42XX년 원단”이라 되어 있다. 그러나 여기에도 문제가 없을 수 없다. 필자가 확인한 육필 원고는 시집 《올빼미의 노래》(1983)의 것인 만큼 오무라 교수가 본 것으로 추정되는 《한국시선》(1969)의 〈경건한 정열〉의 육필 원고가 아니기 때문이다. 그렇다면 최초의 육필 원고가 따로 있었다고 볼 수도 있지 않겠는가.

월하의 첫 시집은 《청시》(1940)이며, 두 번째 시집이 《올빼미의 노래》

(1983)이다. <경건한 정열>도 이 속에 수록되어 있다. 월하의 생존시에 나온 이 시집에서 바로 문제의 대목은 이러했다.

더운 입김에 얼어붙는 蒼溟 속으로
다른 숨길을 따라 明滅하는 霧 別의 微笑,
神을 방석하고 앉아 가만히 이르노니

(시인사, 155쪽, 강조 - 인용자)

어쩌서 “다른 숨결”이 “다른 숨결”로 둔갑했을까. 월하 자신이 고치지 않았음은 이 시집 육필 원고에서 확인되었다. 그렇다면 시인사의 교정원의 단순 실수였을까. 혹은 월하가 변덕을 부려 육필원고의 것을 교정쇄 상태에서 고쳤을까. 또는 시 자체가 오독을 유도한 것일까. 이런 난점을 돌파하는 또 하나의 길은 무엇일까. 처음 이 작품이 발표된 지면을 검토해 보는 길도 그 중의 하나이다.

다행히도 <경건한 정열>의 첫 발표지는 지방지 《낭만파》(제3집, 1947.1)이었음이 최근에야 확인되었다. 《마산의 문학동인지(Ⅰ)》(마산문학관, 2007)의 머리에 소개된 잡지 《낭만파》 제3호에 실린 <경건한 정열>을 보이면 다음과 같다.

내 살은 大地
내 피는 太陽
그리하여 내 生命은 바다의 大氣

희부영이 밝아오는 窓 앞에
먼 黎明의 장밋빛 치맛자락
구슬처럼 玲瓏한 바람이 옷깃에 스민다

敬虔한 情熱, 한 대 線香을 사루노니
 가는 연기는 나직한 찬 이마에 어리고
 내 魂의 凝視하는 곳은 思念의 저쪽

더운 입김에 얼어붙는 蒼溟속으로
 다는 숨길을 따라 明滅하는 못 별의 미소
 神을 방석하고 앉아 가만히 이르노니

빛이 있으라
 빛이 있으라

내 살은 大地
 내 피는 太陽

그리하여 내 生命은 바다의 大氣(二四七八 元묘)

(필자 요청으로 한정호 관장이 보내준 복사본에 의한 재확인. 마산문학관 소장 원본. 《올빼미의 노래》에 실린 <경건한 정열>의 월하 육필 원고는 이것을 시인 자신이 베낀 것으로 추단됨. 말미의 “二四七八 元묘”을 “42XX 元묘”으로 고쳤음이 확인되기 때문)

이로써 다음 두 가지 점이 분명해졌다. 발표 당시 “다는”으로 되어 있음이 그 하나. 창작 연도를 추정할 수 있음이 그 다른 하나이다. “二四七八 元묘”이 “四二七八 元묘”의 오기임을 전제로 한다면 적어도 1945년이거나 1946년의 원단으로 압축될 수 있다. 일제 시대라면 간지를 썼으면 썼지 단기로 표기하지 않았을 것이며 《낭만파》 3호의 간행연도가 4280년 1월, 곧 1947년 1월이고 보면 1946년 원단일 가능성이 제일 높다고 할 것이다.

5. 《낭만파》와 조선청년문학가협회의 어설픈 만남

《낭만파》는 조향, 김춘수, 김수돈 등이 마산에서 낸 시 동인지이다(1, 2호 미발견). 이 동인지의 성격은 어떠했을까. 그들이 내세운 구호에서 이 점을 엿볼 수 있다. ‘전통·낭만·지성’이 그것이다.

그들이 규정한 전통은 “넓게는 동양적인 저류, 좁게는 조선적 향훈”을 가리킴이었다. “국민주의, 민족주의, 조국애에로 직접 간접으로 연결된다”라고 덧붙이고 있다. 낭만이란 또 무엇인가. 그것이 예술의 다른 명칭임을 다음처럼 내세웠다.

감정, 감각, 정열, 정서의 순수하고 무량대한 비약, 아름다운 파탄, 이것이 낭만이다. 질서와 혼돈이, 논리와 비논리가, 자연과 초자연이, 구체적인 것과 관념적인 것이, 그리고 신과 인간이 자리를 같이하는 우주적인 큰 모순의 덩어리이다. 예술은 영원히 이 거룩한 낭만의 분화산에서만 생산되는 것이다.

(《전통·낭만·지성 - 머리말에 대신하여》, 《낭만파》 제3호)

그렇다면 지성이란 또 무엇인가. 낭만에 나아간 사람은 절망하게 마련이며 따라서 ‘순수한 낭만’, 그것만으로는 시가, 예술이 영원한 생명의 광망을 얻기 어려운 만큼 이를 컨트롤하는 것이 있어야 하는바 그 이름이 지성이라 했다.

“낭만적인 약속을 그 액면 그대로 받아들인 사람은 죄다 절망과 권태의 구렁텅이에서 뒹굴었다” - 포울 부르제

순수한 낭만 그것만으로는 시가 예술이 영원한 생명의 광망(光芒)이기 어려운 것이다.

세계문학이란 크나큰 빌딩의 한 개 벽돌 노릇을 할 수 있음과 아울러 위대한 민족문학을 수립하기 위해서 해방 후 조선의 르네상스(文藝復興)의 테제(命題)는 마땅히 새로운 의미와 각도에 있어서의 로망티시즘 운동이어야 했던 것이다. 낭만은 모든 질식적이며 절망적인 질곡과 형해를 헌신짝처럼 차던져 버리는 아름답고 씩씩한 도전이며 혁명이기 때문에…… 하늘 건너는 꽃구름을 쫓는 감정의 홍수이기 때문에…… 그리고 또 가장 고도의 인간주의이기 때문에…… 그러나 이 낭만의 무한대한 부동력을 ‘컨트럴’ 하는 역군으로서 날카로운 비판자로서 지성을 모셔야 할 것이다. 지성은 낭만의 철근이다. 마차말 같은 낭만의 수레바퀴는 지성을 만나서만 조절되는 것이며 영원한 생명을 얻을 수 있는 것이다. 여기에 ‘모더니티’ [近代性]가 있는 것이다.(윗글)

이와 같이 전통, 낭만, 지성을 규정했을 때 그 자체로는 민족성, 예술성, 세계성의 표명이지만, 그러므로 지극히 원초적이며 건전한 것이라 하겠지만, 문제는 그들이 전개한 ‘문학운동’에 대한 각별한 고려에서 왔다. 전통, 낭만, 지성이란 반전통, 반낭만, 반지성에 맞서기 위한 문학운동 또는 유과운동의 구호였음이 드러났기 때문이다. 곧 해방공간의 거센 문학운동인 문학가동맹 주도의 프롤레타리아 문학에 대응하기 위한 것발이었음은 다음 대목에서 선명하다.

해방 후 엄청나게 쏟아져 나온 경향문학, 그 졸렬한 프로 리얼리즘을 추켜들고 나온 공식주의에 얽매여서 꼼짝 못하는 예술가들도 머지 않아서 자신들의 오입을 깨닫고 질식상태에 못 건디어서 예술의 바른 길인 이 낭만의 앞에 와서 머리를 숙여야 할 것을 우리는 예언하는 바이다.

(윗글, 마산문학관 판, 9쪽)

이런 공식주의 문학의 대표적 존재로 시인 박세영, 박아지, 《소련기행》의 이태준을 거론했다. 이들을 싸잡아 “변증법적 유물사관이 마구 익어 빠진 토마토같이 이글이글한 성욕”이라 몰아붙였다. 이러한 어세에 막바로 이어 놓은 것이 유치환의 〈호화스런 귀족들〉, 〈춘신〉, 〈절명지지〉, 김달진의 〈경건한 정열〉, 박두진의 〈귀거래〉, 박목월의 〈아미산〉, 〈열두 이랑 밀을 갈아〉 등이다. 그들 동인인 김수돈, 조향, 탁소성, 김춘수 등의 시는 한갓 부록처럼 이들 뒤에 이어졌다. 극우단체인 조선청년문학가협회의 시인들을 총동원시켰음을 한 눈에 알 수 있다. 총 56쪽의 분량이 이 3호의 편집후기 첫마디도 바로 이를 말하고 있다.

제3집부터 《낭만파》는 안팎으로 단장을 새로하고 젊은 조국의 영원해야 할 문학을 위해서 씩씩한 첫걸음을 다시 내어 디디었습니다. 조선청년문학가협회의 유력한 회원들을 동인으로 한 이 순수 시문학지는 귀여운 단행본 형식으로 나타나서 갖은 재물을 다 부릴 것이니…….

《낭만파》 제4집(연도확인 불능)에 오면 그들 동인을 제치고 오히려 청년문학가협회 회원들이 점령한 형국을 빚었다. 그 목록만 보이면 아래와 같다.

유치환의 〈무야〉, 〈산옛봄〉, 〈경칩 가까워 오다〉, 조지훈의 〈창〉, 김달진의 〈신의 뜻대로〉, 박두진의 〈배암〉, 유동준의 〈잠〉 등의 시를 비롯, 김동리의 장문의 평론 〈시에 대하여〉(김동리전집 미수록), 서정주의 평론 〈로망파의 시인들〉, 조연현이 정지용과 청록파 시인을 대비하여 논한 〈포기와 지속〉 등등.

《낭만파》의 시적 또는 문학사적 위치를 묻는 일은 이로써도 족하지만 굳이 덧붙이자면 김동리 중심의 ‘청년문학가협회의 마산지부’라 비유될 수 있다. 그런데 기묘한 것은 그 지부의 성격에서 온다. 곧 청년문학가협

회가 주도적으로 나서서 지부를 만든 것이 아니라 그 반대라는 점이다. 주도적 인물인 조향, 김수돈, 김춘수 등이 청년문학가협회를 둘러매고 나선 이런 형국이란 무엇을 뜻하는 것일까. 이 물음은 경남·부산 지역문학의 성격에 관련된 것인 만큼 신중히 논구될 과제라 할 것이다. 적어도 이 과제는 부산지역의 김정환, 이주홍, 마산·김해 지역의 권환, 정진업, 함천의 감상훈 등과 분리시켜 논의하기 어렵다(박태일, 《한국 지역문학의 논리》, 청동거울, 2004). 어째서 〈경건한 정열〉이 이 동인지에 실렸는가. 이 물음은 김달진이 청년문학가협회 부회장이었다는 사실과 분리시킬 수 없다는 데서 실마리를 잡아야 될 터이다. 바로 여기에서 〈경건한 정열〉이 놓인 시사적 위치재기도 가능해질 것이다. 《시인부락》의 삼총사인 서정주, 김동리, 김달진이 항도 마산의 지방 동인지 《낭만파》에서 얼굴을 마주하고 있는 장면이란, 그들로서는 다소 어색했을 것으로 추단된다. 썩 마음 내키진 않지만 그래도 필요하다고 느끼기 때문이다. 서정주의 동인 시평이 이를 잘 말해준다. 이 어색함이 바로 그들의 정치성에 다름 아니었다.

6. 미당과 월하의 거리재기

《시인부락》(1936)의 삼총사 김동리, 서정주, 김달진이 지방도시 마산의 문학청년들 앞에서 만나는 어색함이란 따지고 보면 정치적 성격이 작동되었음에서 왔다. 그것은 삼총사 자신들끼리의 거리재기이자 동시에 그들이 마주한 문학사적 거리재기이기도 하였다. 월하의 경우는 전자의 거리재기로서 족한데, 김동리, 서정주와는 달리 후자에서 서서히 탈락했기 때문이다. 따라서 월하의 자리매김이란 미당과의 거리재기 및 김동리와 의 거리재기에서 비로소 잘 드러날 수 있을 것이다.

《시인부락》으로 서정주, 김동리 등과 동인으로 출발하던 그 시발점에

농인 율하의 내면 풍경은 〈황혼〉(1936.11)에서 선명하다. 젊은이답게 그가 제일 주체하기 어려웠던 것이 ‘열정’이었다. 율하는 그것을 언제나 ‘장미꽃’이라는 용어로 상징화하고 있었다. 율하 시학의 초기 키워드가 ‘장미꽃’이었음이 그의 시집 도처에서 확인된다. 그것은 갈 데 없는 연가(戀歌)의 일종.

처마 끝에 거미 한 마리 어둔 찬비에 젖는데
아 어디어디 빨간 장미꽃 한 송이 없느냐!

‘장미꽃’을 찾아 헤매기로 율하 시학의 역정을 추적할 수 있음은 이 시발점 때문이다. 율하의 첫 시집 《청시》(1940)의 머리에는, 이 열정애의 지향성이 핏빛 비석 모양으로 뚜렷하다.

하이양게 쌓인 눈 우에
빨간 피 한 방울 떨어뜨려보고 싶다
- 속속드리 스미어드는 마음이 보고 싶다

(〈눈〉 전문)

‘빨간 피’와 ‘장미꽃’은 등가이다. 이 나라 근대시의 근대성이 ‘장미꽃’을 시인에게 강요했던 것. 그러니까 ‘장미꽃’은 근대시의 관습(수사학)의 일종일 뿐. 《시인부락》의 동인 미당에 있어서는 “석유 먹음은 듯”한 보들레르적 수사학과 등가였을 터이다. 왜냐면 미당에 있어서도, 출발점은 “장미꽃스러운 것”, 그것이였음에서 새삼 확인된다. 피의 뜨거움이 그것.

이에 비추어 볼 때 미당의 출발점은 어떠했던가. 출발점인 〈자화상〉에서 그는 이렇게 읊었다.

찬란히 티워오는 어느 아침에도
 이마 우에 언친 詩의 이슬에는
 몇 방울의 피가 언제나 섞여 있어
 별이거나 그늘이거나 햇바닥 느리뜨린
 병든 숯캐마냥 혈떡거리며 나는 왔다

(〈자화상〉 끝연)

미당의 출발점은 이처럼 ‘이슬에 섞인 몇 방울의 피’에 있었다. 이슬 속에 섞인 피란 무엇인가. 그것은 ‘물과 불’의 상극관계, 혹은 보들레르 투의 ‘타오르는 불’이라 할 수 없을까. 평생에 걸친 미당의 시작행위란, 이마 위에 얹힌 이 ‘타오르는 불’의 초극과정이 아니었던가. 이 ‘타오르는 불’이 인간 미당으로 하여금 온갖 방향으로 내몰았고 천둥과 번개를 동반케 만들었다. 소쩍새 울음도, 천둥도, ‘타오르는 불’을 쉽사리 잠재우지 못하였다. 정도령의 부활을 거쳐, 국화 옆에 머물렀어도 ‘타오르는 불’은 쉽사리 꺼지지 않았다. 6·25의 충격에서도 사정은 마찬가지. 신라의 저 얼어붙은 ‘동천’을 헤매어도, 귀신이 눈에 보이는 나이 45세에 이른 뒤에도 이 ‘타오르는 불’은 꺼지지 않았다. 생명체를 담고 있는 육신이 얼마나 즐기차고도 질긴 것인가를 여실히 증명해 놓고 있었다. 그러나 ‘타오르는 불’이란 결국 물질로 구성되었기에 무한정일 수 없는 법. 탕진의 끝은 어김없이 오는 법. 미당은 이 장면에서 제목을 붙일 수가 없었다. 시를 쓴 지 42년 만의 일이었다. 〈무제〉(1968) 전문을 보이면 이리하다.

피여, 피여.
 모든 이별 다 하였거든
 博士가 된 피여.

인제는 山그늘 지는 어느 시골 네갈림길
마지막 이별하는 내외같이

피여
紅疫 같은 이 붉은 빛갈과
물의 연합에서도 헤어지자.

붉은 핏빛은 장독대 옆 맨드라미 새끼에게나
아니면 바윗속 굳은 어느 루비 새끼한테,
물氣는 할 수 없이 그렇지
하늘에 날아올라 똥똥 뜨는 구름에…….

그리고 마지막 남은 마음이어
너는 하여간 무슨 電話 같은 걸 하기는 하리라.
인제는 아주 永遠뿐인 하늘에서
지정된 受信者도 없이
하여간 무슨 電話 같은 걸 하기는 하리라.

이슬의 물기는 구름에게 보내고, 피는 맨드라미나 루비에게 보낼 수밖에 없다는 것. 이 때 남은 것은 무엇이겠는가. '마음' 이 그 정답이다. 이 마음이란 과연 무엇일까. 따져 보면 분명한 해답이 다음처럼 주어진다. 물과 피를 섞이게 한 끈이랄까 매개항이랄까 고리의 뭇을 하는 일종의 작용력이 아닐 수 없다는 것. '타오르는 불' 을 가능케 한 프라티나(백금선)에 다름 아니었던 것. 물과 피가 섞여 일어나는 '타오르는 불' 의 현상(반응)은 오직 '마음' 이라 부르는 촉매에 의해서였다.

이 경우 미당이 말하는 '마음' 이란 또 무엇인가. 지정된 수신자도 없

이, 영원을 향해 무슨 '전화' (말) 같은 것을 하는 그 무엇이라는 것. 영원을 대상으로 하는 것이기에 이 '마음'은 이미 영원의 권속이 아닐 수 없다. 시간·공간을 초월한 존재가 영원이라면, 이러한 마음을 대표하는 종래의 표현은 낮이나 혼이 아닐 수 없다. 따라서 송옥(宋玉)의 <초혼>이나 김소월의 <초혼>도 이 계보에 들 것이다.

“내 마음속 우리 님의 고운 눈썹을/즈믄 밤의 꿈으로 맑게 씻어서/하늘 에다가 올리어 심어봤더니……”(《동천》)라고 하는, 그 '마음'이기에 이미 혼의 영역으로 옮겨온 경지가 아닐 수 없다. 다만 이 경우 혼이란 심령술의 세계를 연상하기 쉬운 용어상의 한계가 인정된다고 할 것이다. 이른바 저승과 이승의 구별짓기가 그것. 자칫하면 문화적 영역에서 벗어나 귀신의 세계(몰방향성)로 빠져들 위험성이 거기 도사리기 쉽다.

'마음'이란 말은, 이러한 위험성에서 벗어날 수 있지만, 잘 따져보면 결과는 마찬가지. 저승의 연상으로 인한 문화적 위험성에 대해 미당은 '혼' 대신 '마음'을 사용함으로써 벗어나고자 했을 터이다.

지금껏 우리는 《시인부락》에서 함께 출발한 미당과 월하의 출발점에 놓인 장미꽃과 피를 점검하고, 미당의 경우 피의 초극을 위한 몸부림과 마침내 그 도달점이 '혼'임을 확인하였다. 영원과의 대화가 가능해진 것이 그 도달점이었다. 그렇다면 월하의 눈 속의 한 방울 '피'와 '장미꽃'의 행방은 어떠했던가.

“하이양게 쌓인 눈 우에 빨간 눈 한 방울 떨어뜨려보고 싶다”라고 젊은 월하가 그의 시업 출발점에서 읊었음에 우선 주목할 것이다. 눈 속에 속속들이 스며드는 그 피의 속도, 색깔, 자취를 보고 싶었던 것이다. 그는 통틀어, 마음이 보고 싶다고 했었다. 그것은 어둠 속에서 '장미꽃' 한 송이를 바라는 심정에 다름 아니었다. 이 장미꽃 한 송이란 또 무엇이겠는가. 젊은이에 있어 그것이 연모를 일차적으로 가리킨다는 점은 썩 자연스럽다.

미당의 ‘금녀’ 라든가 ‘유나’와는 달리, 월하는 처음부터 서구적 품종의 장미꽃 지향성이었는데, 그만큼 관념적이었음을 가리킴이라 할 것이다. 이 관념성으로 말미암아 어떤 ‘연모’도 현실적으로는 그 대상을 차지하거나 확보할 수 없는 법. 이 점에서 월하는 미당과는 달리 이지적이다. 그것은 일종의 싸늘함이다.

봄 안개 자욱히 나린
밤거리 街燈은 서러워, 서러워

깊은 설움을 눈물처럼 머금었다.
마음을 앓는 너의 아스라한 눈동자는
빛나는 웃음보다 아름다워라

몰려가고 오는 사람 구름처럼 흐르고,
청춘도, 노래도 바람처럼 흐르고,

오로지 먼 하늘가로 귀 기울이는 凝視
혼자 정열의 등불을 달굴 뿐.

내 너 그림자 앞에 서노니, 먼 사람아
우리는 진정 悲愁에 사는 운명,
多彩로운 행복을 삼가고

견디기보다 큰 괴롬이면
멀리 깊은 산 구름 속에 들어가,

물래 피었다 떨어지는 꽃잎을 주워
 싸늘한 입술을 맞추어보자

(〈체념〉 전문)

작품 〈체념〉이 월하의 대표작 중의 하나로 인식되는 것은 ‘장미꽃’의 행방을 묻는 일에 관여되기 때문이다. ‘체념’이란 그러니까 ‘연모’에 대한 체념이었다. 월하의 시는 이 대목에서 벽에 부딪혔다고 볼 것이다. 관념에서 출발한 탓이었다. 대상에 대한 연모의 불가능함에 부딪혔을 때, 그가 발견해낸 것은 과연 무엇이었던가. ‘깨달음’ 바로 그것이 아닐 수 없다. 대상에 대한 연모가 ‘나’ 자신을 향하기로 이 사정이 설명된다. 대상이 소멸되었거나 접근 불가능이거나 헛것으로 판명되었다면, 문제되는 것은 그러한 것을 상징하고 인식한 ‘나’ 자신이 아닐 수 없기 때문이다. ‘나’란 이제 무엇인가.

빛도 냄새도 없는
 옅은 象徴처럼 살아가는
 조그만 내 생명을 생각하고 있었다.

(〈바람〉 중에서)

체념한 다음의 ‘나’란 어떠한가. 장미꽃도 피도 깡그리 사라진 회색의 세계로 돌변하고 있지 않겠는가. 근대교육에 노출된 젊은 월하의 관념으로서의 연모가 사라진 세계란 이처럼 무색무취의 단순화된 회색의 세계였던 것. 남은 것이라곤 ‘조그만 내 생명’에 대한 인식일 뿐. 아직도 인식을 깡그리 떨쳐버린 경지라 할 수 없으나(옅은 상징도 아직 상징이기는 마찬가지인 만큼), 적어도 상징(의미)조차 떨쳐버리기에 한층 가까이 간 것만은 사실이 아닐 수 없다. 만일 원점(제로 지점)이 있을 수 있다면, 그 문

턱을 넘보는 경지라 할 것이다. 이 장면이야말로 월하 시의 한 경지이자 이 나라 근대시의 한 봉우리라 할 것이다. 그것은 관념으로서의 이 나라 근대시를 물리치는 한 사건으로 보이기 때문이다. 월하는 이 경지를 ‘경건한 정열’이라 불렀다. 이른바 제로지점(원점)으로서의 공(空)의 경지에 이르기에는 아직 요원한, 그러면서도 피와 장미꽃에서는 썩 멀리 벗어난 경지, 여기에 종교가 아닌, 종교와는 구별되는 ‘시’의 영분(領分)이 있다고 생각된다. 앞에 든 미당의 〈무제〉와 〈경건한 정열〉의 거리를 잴다면 어떠할까.

〈무제〉의 미당에겐 ‘혼’의 해방이 이루어졌다면, 그래서 혼은 신라 천년을 넘나들고 선덕여왕과 데이트도 즐길 만한 경지에 이르렀다면, 그러니까 이 해방감이 너무 지나쳐 무엇이든지 할 수 있는, 이른바 준거(拘束)의 근거조차 물리치는 경지여서 자칫하면 시의 영분에서 벗어날 위험조차 있는 것이라면 월하의 경우는 사정이 다르다고 볼 것이다. ‘피’라든가 ‘장미꽃’은 태양으로 돌려주었고, 살은 대지에다 되돌려주면 되는 것. 그렇다면 ‘내 생명’은 무엇인가. 이것은 대기(구름과는 다름)에 되돌려주면 되는 것. 하늘(대기), 땅, 그리고 태양으로 환원되어 버린 뒤의 ‘나’란 무엇인가. 살을 대지에 되돌려 주고, 피를 태양에게 되돌려 주고, 생명을 대기에 되돌려 준다는 것은, 애당초 그런 것들이 거기서 왔기 때문이다. 여기까지는 쉽사리 이해될 수 있다. 그렇다면 ‘혼’이란 또 무엇인가. 생명과는 별개로 존재하는 그 무엇이 아닐 수 없다. 아마도 혼이란 살과 피와 생명과 별개로 존재하는, 그래서 살과 피와 생명을 묶게끔 한 그 어떤 힘(作用)을 가리킴이 아니었겠는가. 미당과 다른 점이 여기에서도 뚜렷하다. 미당에겐, ‘생명’의 인식이 결여되어 있기 때문이다. 그만큼 미당의 자유는 큰 것이었지만 월하의 경우 생명 너머로 혼이 아직도 버티고 있지 않겠는가(줄고, 〈월하의 ‘경건한 정열’ 읽기〉, 《농경사회 상상력과 유랑민의 상상력》, 문학동네, 1999, 96쪽).

이 혼은 적어도 월하에게도 극복의 대상일 수 없다. 다만 혼을 달래어 혼으로 하여금 '사념'을 초극케 할 수밖에 도리가 없다. 그렇다면 혼을 다독거려 사념을 극복하게 했을 때 열리는 경지란 무엇인가. 신조차 방석 삼아 깔고 앉은 경지가 아닐 수 없다. 이 경우 신을 방석삼아 깔고 앉는 주체는 누구인가. 물을 것도 없이 '혼'이다. 그렇다면 '신'이란 무엇인가.

7. <체념>이 놓인 자리

이 장면에서 다시 <경건한 정열>을 되돌아볼 것이다. “神을 방석하고 앉아 가만히 이른다”는 것, 그것은 이제 시간의 진행이 일단 정지되었음을 가리킴인 것. 그 다음 장면이 '영원'임은 불문가지. 새로운 세계가 '창조'되는 놀라운 장면이 벌어진다. 우주 창생의 비밀인 '빛이 있어라'가 그것. 영원 속의 창조. 창조 속의 영원. 영원이란 창조의 별칭이었던 것. 창조의 세계가 열리는 장면이 아닐 수 없다. 아직 '혼'이 버티고 있기는 하나, 그래서 진정한 공(空)의 세계에 이른 것은 아닐지라도, 그러기에 종교어로 한 발을 들여놓고 있기는 하나, 창조된 세계란 시적인 화엄의 세계를 연출하고 있어 보인다.

바른 힘은 샘처럼 솟고
사랑은 꽃처럼 피는 동산에
이슬 방울마다 은잔을 받들었다.

(〈경건한 정열〉 중에서)

월하의 시가 이른 정점이 아닐 수 없다. 바른 힘이 샘처럼 솟는 경지, 사랑이 꽃처럼 피는 공간. 영원은 창조라는 것. 이를 두고 시적 화엄의 세

계라 불려도 되는 것일까. 나는 이 점에 대해 당혹감을 아직도 감추기 어려운 상태에 놓여 있다. 그것은 내 조급성과도 무관하지 않다. ‘월하 김달진의 경우’라는 부제로 필자가 <시와 종교의 길>(《문학동네》, 1997년 겨울호)을 발표한 바 있거니와, 이 글에서 분석 대상으로 삼은 초점 작품은 <벌레>(《죽순》, 1979년 봄호)였다. 다시 이를 보이기로 한다.

고인 물 밑
 해금 속에
 꼬물거리는 빨간
 실낱 같은 벌레를 들여다보며
 머리 위
 등뒤의
 나를 바라보는 어떤 큰 눈을 생각하다가
 나는 그만
 그 실낱 같은 빨간 벌레가 되다

‘나’가 물 속의 실지렁이 떼를 바라보고 있노라니, 그런 ‘나’를 바라보고 있는 ‘어떤 큰 눈’을 의식했다는 것. 이 ‘어떤 큰 눈’ 때문에 ‘나’는 한낱 실지렁이가 되지 않을 수 없다는 것. 그러기에 ‘어떤 큰 눈’이란 ‘나’를 공포의 도가니로 몰고 갈 수밖에. ‘나’와 실지렁이가 동류라는 인식에 이르기가 그것.

<경건한 정열>과 <벌레> 사이의 거리를 잴다면 어떠할까. 창작이 정열의 소산이라는 것, 정열이긴 하되 경건해야 한다는 것이 월하의 도달점이며 그 자체가 시창작 방법론이라는 점을 앞에서 논의했거니와 문제는 그 정열에 있었음이 드러났다. 정열이란 피와 같아서 감당하기 어려운 약동성을 그 본질로 한다. 몰방향성이라 함은 그 때문이다. 이를 길들이는 방

법이란 무엇인가. <체념>으로써 율하는 대답했다.

앞에서 보았듯 <체념>에서 한 여인과의 사랑과 그 불가능에 대한 체념을 읊었다. 여인과의 관계에서 체념에 이르기란 일종의 거리두기, 곧 자기한계의 통렬한 인식에서 왔다. 동시에 이 자기한계는 사물의 본질, 우주적 질서의 인식 불가능에 다름 아니었다. <벌레>에서 드러난 ‘큰 눈’이 거기 있었다. 그것은 불이(不二), 중도(中道)를 가리킴이어서 《논어》의 중용사상과는 별개이다. 과(過)도 불급(不及)도 동시에 부정·극복한 경지를 다음에서 보듯 체념이라 했다.

……모든 것 오직 나아감이 있을 뿐 - 신과 함께.

……모든 것 오직 뚜렷이 익어갈 뿐 - 영원과 함께.

(〈오후의 사상〉 끝연)

율하가 말하는 ‘신’이란 이처럼 시간 진행의 끝을 가리킴에 지나지 않는다. 영원과 신이 동격일지라도, 전자가 ‘익어감’을 가리킴이라면, 신이란 시간적 진행형에 다름 아니었다. 이 시간적 진행 속에 있는 것이 ‘나의 생명’이 아닐 것인가. ‘나’의 살아가는 처지에서 보면, 살아온 모든 시간적 체험이란 나아감(진행형)이 아닐 수 없다.

인간은 어떠한 때 어떠한 곳에서나 각기 그때, 그곳의 신을 보며 생활하는 것이다.

그러나 그 모든 신은 언제나 하나의 신…… ‘자기 자신’이라는 일신의 환상에서 일어날 수 있는 어떤 것이다.

(〈삶을 위한 명상〉, 김달진 산문전집《산거일기》, 문학동네, 137~138쪽)

‘나’의 시간적 진행이 ‘신’이라면 그것의 정지된 상태가 ‘영원’이다.

그러기에 영원이란 경과와 다른 이름이 아닐 수 없다. 공간을 떠났으며 편재(遍在)요, 시간을 떠났으며 영원인지라 시공을 초월한 거기에는 시공의 진행이 서로 융합한다. 이 경지에서 월하가 놀라운 시적 깨달음에 이르르고 있어 인상적이다.

진공에는 시간과 공간이 없다.

그러나 그것은 허무가 아니다.

진공은 끊임없는 창조에 호흡한다. 그러나 허무는 죽음이요 파멸이다.

(《산거일기》, 97~98쪽)

사후의 세계가 있느냐 없느냐의 논쟁에서 석가는 양쪽 어느 것도 부정했다. 극단적 고행주의도 극단적 쾌락주의도 부정했다. 이 양쪽의 돌파·초월에다 불이(不二), 중도(中道)의 깨달음을 펼쳐 이를 석가는 공(空)이라 했다. 공이란 그러니까 진공이 아니며 따라서 허무일 수 없다. 공이 무(無)일 수 없음을 시로 보여준 것이 <경건한 정열>이다. 그것은 <체념>이란 이름의 중도관에서 온 것이다. 이 공 속에 만물생성의 원리가 있음을 시로 읊고자 했던 것이다. 신을 방설한 곳, 거기에서 이슬방물마다 은잔을 받든 생성(창조)의 세계가 펼쳐진다. 물론 인연 따라 이루어졌다.

8. 김동리가 재본 미당과 월하의 거리

만일 <경건한 정열>이 불교의 공사상을 드러내기 위해 읊은 것이라면 이는 진정한 의미에서 시일 수 없다. 종교이거나 종교해설을 위한 방편의 글쓰기에 지나지 않기에 그러하다. 이 사실을 꿰뚫어본 논자가 일찍이 있었다.

월하 시의 경우는 어떤가. 그는 도연명이나 위즈워드보다도 훨씬 더 소박한 자연경관의 테두리 속에 있다. 그것은 천도나 불도나 범신론이나를 몰라서도 아니요 잃어서도 아니다. 그러한 도나 이념이나 하는 것에 접근하는 것을 깨끗하게 생각하지 않기 때문이라고 보는 편에 가깝다. 자연의 정취 그대로를 소박한 언어가 그대로 자연스럽게 오는 것이다. 시에 있어 수사기술의 비중은 크다. 따라서 수사면에서만 그 시를 본다면 불만을 느낄 사람도 많을 것이다. 그러나 그의 시의 소박성을 살리는 데 있어 그다지 손실을 보는 편도 아니지 않을까.

(김동리, 〈월하 시의 자연과 우주인식〉, 《김달진 시전집》 해설, 482쪽)

두 가지 점이 지적되었다. 불교의 공사상을 누구보다 깊이 알았고 심지어 실천까지 한 월하이지만 거기에서조차 일정한 거리를 두었다는 지적이 그 하나. 말을 바꾸면 종교 쪽으로 달려가지 않고 일정한 거리를 유지했다는 것. 〈체념〉에는 여인과의 일정한 거리 유지를 보였지만 종교에서도 이 거리 유지를 지키고자 했다. 다른 하나는 수사학으로 향하지 않았다는 것. 이 역시 거리 유지의 태도에서 온 것이다. 몰방향성으로 치닫기, 거기에서 수사학의 극단까지 추구한 미당의 세계와 월하는 이 점에서 크게 다르다.

그렇지만 저 이무기로 표상되는 도통한 듯한 김동리의 세계와도 월하는 일정한 선을 긋는다. 그는 시를 공사상의 입구까지 끌고 갔지만 더 나아가지 않고 일정한 거리에서 멈추었다. 체념할 줄 알았기 때문이다. 그는 또 현란한 수사학으로 시를 몰고 가지 않았다. 그 수사학의 끝에서 시가 질식하지 모른다고 믿었기 때문이다.

그렇다면 월하의 이러한 체념이란 어디서 온 것일까. 공이 성립되는 곳에 일체가 성립되며 공이 성립되지 않는 곳에는 일체가 성립되지 않는다는 용수(龍樹)의 사상(觀四諦品 제24)에서 온 것일까. 만일 그렇다면 바른

의미에서 <경건한 정열>이야말로 종교적인 것이지 모른다. 그러나 김동리의 시각에 따르면 월하는 종교보다 시를 나름대로 따로 두고자 했음도 사실이라. 종교와 시를 뒤섞는 것이란 “깨끗하게 생각하지 않기 때문”이라고 김동리가 말했을 때 실상은 김동리 자신의 문학관을 드러낸 것이기도 했다.

결론을 맺자. 월하의 문학사적 위치는 어느 곳쯤일까. 이미 위의 논의에서 저절로 드러났을 것이다. 굳이 정리하자면 다음과 같다.

(A) 《시인부락》의 삼총사 미당, 동리, 월하의 출발점인 생명주의적 인생관이 놓인 거리 점검. 주지주의로도 자연주의로도 나아갈 수 없어 이 삼총사는 저마다의 길을 걸었다는 것. 미당이 전근대적 한국인의 어법의 세계로 빠져들었다면 김동리는 구경적 생의 형식으로 치달았고, 월하는 두고 온 고향의 열무꽃이나 풋감의 정서에 머뭇거렸다.

(B) 이 셋을 한 순간에 집결시킨 것이 해방공간의 정치성이다. 이 정치성의 매개항의 하나가 <경건한 정열>이었다. 마산 소재 동인지 《낭만파》가 문학사적 의의를 얻는 것도 이와 무관하지 않다.

(C) 미당이 몰방향성과 그 수사학을 향해 극단주의로 치달았고, 한편 구경적 생의 형식의 명으로부터 김동리가 끝내 벗어나지 못하고 신음했다면 월하만이 상당한 자유를 숨쉴 수 있었다. 체념할 줄 알았기에 얻어진 경지였다. 정열 그것이 창조(시)를 가리킴이라면 경건함이란 어떤 기존의 수사학이나 방법론에서 떠났음을 가리킴인 것. <경건한 정열>이 최소한의 시의 형식이었을 터이다.

그는 1934년 유점사에서 득도한 이래 시인으로 교육자로 번역가로 살았고 가정도 이루었고, 어느 한 곳에도 매이지 않았다. 번역의 경우에도 불경, 장자, 당시, 한시 등등 어느 한 곳에 머물지 않았다. 그러나 한 번도 손을 놓지 않은 것이 따로 있었는데 글쓰기가 그것이다. 글쓰기이되 어느 한 편으로도 치달지 않음으로 일관했다. 글쓰기라는 측면에서 보면

월하 그는 문인이었다. 그 글 속에 시도 약간 들어 있기에 시인이라 불러 볼 수도 있겠다. 석가세존의 가르침을 입은 것이었을까. 참으로 역설적이게도 그는 불교 쪽으로도 치닫거나 빠져들지 않았다. 그렇다고 그를 불교인이라 하지 않을 수도 없다. 이 <경건한 정열>은 이러한 글쓰기 현상의 한 가지 표지물(標識物)이다. ■

《장자》의 시각에서 본 김달진의 시

이승원(문학평론가·서울여대 교수)

1. 김달진 시, 불교, 노장사상

김달진 시와 동양사상과의 관련성에 대해서는 이미 많은 글들이 쓰여졌다. 그 중요 목록을 보면 다음과 같다.

김동리, 〈월하 시의 자연과 우주의식〉, 《올빼미의 노래》, 시인사, 1983.

김인환, 〈청결하고 맑은 곳-《靑柿》론〉, 《올빼미의 노래》, 시인사, 1983.

조남현, 〈평범에서 달관으로-《올빼미의 노래》론〉, 《올빼미의 노래》, 시인사, 1983.

신상철, 〈김달진의 작품세계〉, 《경남문학》, 1989. 여름호.

김선학, 〈열치매 나타난 달처럼〉, 《문학사상》, 1989. 8.

정현기, 〈우주 속에 갇힌 囚人の 시적 인생론〉, 《현대시학》, 1989.8.

김재홍, 〈김달진, 무위자연과 은자의 정신〉, 《서정시학》 1, 시민, 1990.6.

최동호, 〈김달진 시와 무위자연의 시학〉, 《현대문학》, 1991.3.

윤재근, 〈현대시와 노장사상-김달진의 시를 중심으로〉, 《서정시학》 2, 1992.6.

조정권, 〈육망의 극소화와 自己無化의 세계〉, 《김달진시전집》, 문학동네, 1997.6.

김윤식, 〈시와 종교의 길목-월하 김달진의 경우〉, 《문학동네》, 1997. 겨울호.

신현락, 〈김달진 시에 나타난 자연과 생명〉, 《한국어문교육》 7, 한국교원대학교, 1998.5.

송영순, 〈현대시와 노장사상-김달진 시를 중심으로〉, 《국어국문학》 126, 2000.5.

이성우, 〈무위의 세계와 무한의 상상력-김달진 시와 노장 사상〉, 《어문학》 78, 2002.12.

오세은, 〈고독과 자기성찰의 철학적 사유-김달진 시의 통시론적 연구를 중심으로〉, 《시학과언어학》, 5, 2003.6.

신덕룡, 〈김달진론-존재탐색의 여정으로〉, 《경남의 시인들》, 박이정, 2005.8.

유임하, 〈시적 정관과 우주적 상상력-《청시(靑柿)》와 월하 김달진의 시 세계〉, 《한국문학과 불교문화》, 2005.10.

김옥성, 〈김달진 시의 선적 미의식과 불교적 세계관〉, 《한국언어문화》 28, 2005.12.

이 글들은 불교사상이나 노장사상과 관련지어 김달진의 시를 분석하고 있는데 시인의 삶을 고려하지 않고 시의 경향 면에서만 보면 불교사상 보다는 노장사상과 관련지어 분석한 것이 주종을 이룬다. 표면적으로만 보면 김달진의 시가 단순한 정적(靜寂)의 세계를 그려낸 것 같지만, 노장

사상과 관련지어 그의 시를 분석해 보면 그의 시에 내장되어 있는 철학적이우라를 발견하게 된다. 그의 실제적 삶은 불교와 더 깊은 관련을 맺고 있는데 그의 시가 노장사상에 더 기울어져 있는 것은 어떤 연유일까? 이 점에 대한 보충 설명이 필요할 것으로 보인다.

김달진의 연보를 보면 일제 강점기에 승려 생활을 하였고 그 인연으로 중앙불교전문학교에서 수학했으며 60대 이후의 대부분은 불경 번역 사업에 몰두한 것으로 되어 있다. 그러면 김달진의 불교 입문은 어떠한 과정을 거친 것일까? 그가 남긴 산문에 의할 것 같으면 그가 불교에 관심을 가진 것은 거의 우연에 가까운 것임을 알 수 있다. 그것은 “막연하나마 어떤 새로운 세계에 대한 무조건적인 絶對에의 歸依 같은 황홀경이 아니었던가”라고 술회하면서 “장삼을 입고 합장을 하였을 때 內心의 整齊에서 느껴지는 화평한 심경”이 자신을 황홀한 경지로 이끄는 것 같았다고 회고하면서 환속한 지금도 그것이 불가사의하게 느껴진다고¹⁾ 고백하였다. 27세 때인 1934년 금강산 유점사에서 김운악 스님을 은사로 모시고 입산했으나 3·1독립선언에 참여한 백용성 스님이 창립한 항일 불교단체인 대각교 사업에 더 관심을 보였다. 1936년 유점사의 공비 유학생으로 중앙불교전문학교에 입학할 때도 용성 스님의 허락을 받았다고 했고 1941년 그의 만주 이주도 왜경의 감시를 피해 북간도에 있는 대각교 농장에 가기 위한 것이었다.²⁾ 이로 보면 그의 불교 귀의가 득도하겠다는 강한 의지보다는 개인적 시대적 상황에 의한 것임을 짐작할 수 있다.

학교를 퇴직하고 불경 번역 작업에 몰두하던 때 그는 《법구경》, 《한산시》와 더불어 《장자》(현암사, 1965) 번역본을 출간하였다.³⁾ 불경 다음으

1) 김달진, 〈나의 인생, 나의 불교〉, 《산거일기》, 문학동네, 1998, 233쪽.

2) 위의 책, 237쪽.

3) 역자의 서문은 1965년 3월에 쓴 것으로 되어 있음.

로 그의 관심을 끈 서적이 바로 《장자》였던 것이다. 그 이후 《장자》 번역본은 출판사와 판이 바뀌면서 지금까지 출간되어 오고 있다. 김달진 번역본의 특징은 각 편 도입부에 내용과 관련 있는 7언 절구나 5언 절구 형식의 한문 서시를 제시했다는 점이다. 그 내용은 본문의 뜻을 암시하는 경우도 있고 불교의 공(空) 사상을 나타낸 경우도 있는데 형식은 선사나 불교 계승의 전통을 따르고 있다. 대표적인 예를 들면 다음과 같다.

구름은 달리지만 하늘은 움직이지 않고 / 배는 흘러가도 언덕은 그냥 있네 /
원래에 이 아무 것도 없거니 / 어디에 또 기쁨 슬픔 일으킬건가?

雲走天無動 舟行崖不移 本是無一物 何處起歡悲 (제3 養生主篇)⁴⁾

벼어리는 큰 소리로 묘한 법을 설하고 / 귀머거리 먼 곳에서 속삭임을
들 때, / 정 없는 만물들은讚嘆하면서 / 밤중에 모두 모여 허공에 앉아
있네.

啞者高聲說妙法 聾人遠處聽微言 無情萬物皆讚嘆 虛空趺坐夜來參 (제
6 大宗師篇)⁵⁾

서시에 사용된 용어만 보아도 불교적인 양식을 차용했다는 사실을 알 수 있다. “本是無一物”, “妙法”, “虛空趺坐” 등은 불교에서 관습적으로 사용하는 말이고, “啞者高聲說妙法” 같은 구절 역시 선사에서 자주 사용하는 역설의 어법이다. 요컨대 그는 불교라는 제도를 통하여 한문과 동양사상에 깊이 들어간 것이고, 《장자》를 읽고 번역할 때에도 불교적 시각으로 접근한 것이다. 그런데 노장사상과 불교는 중국의 사상사에서 이미

4) 김달진 역, 《동양의 사상 5 장자》, 양우당, 1983, 48-49쪽.

5) 위의 책, 88-9쪽.

긴밀한 교섭관계를 형성하고 있었기 때문에 이것은 그리 낮은 일이 아니었다.

불교가 중국에 전래되어 선불교로 정착되어 선의 황금시대를 이룰 때 이미 민중에 전파된 노장사상이 깊은 영향을 주었음은 여러 학자들이 지적한 바 있다. 팔리어와 산스크리트어로 된 경전을 한문으로 번역할 때 노장사상에서 이미 사용하던 어휘를 끌어다가 사용해서 해석의 편의를 도모한 것이다. 이것을 중국불교에서는 격의불교(格義佛敎)라고 하여 배척하기도 했지만, 격의의 주체가 된 노장사상이 중국 선불교의 대승적 성격의 실질을 형성했다는 주장을 한 사람이 많다.⁶⁾ “도가사상과의 교섭을 통해서 주체적 초탈을 극대화한 중국불교로서의 선종이 성립되는 것”이라는 주장도⁷⁾ 거기 바탕을 둔 것이며, “중국의 토착 사상인 노장사상과 융섭하면서 선은 철저하게 인간내면의 각성을 추구하였다”는 설명도⁸⁾ 나오게 되는 것이다. 그런가 하면 명나라 때 불교계를 대표했던 감산(‘山)은 《장자내편해(莊子內篇解)》를 저술함으로써 장자사상을 불교적으로 수용하고자 했는데 그것은 불교적 해석에 그쳤을 뿐 장자의 원의와는 거리가 있다는 연구 결과도⁹⁾ 나와 있다.

이러한 점으로 볼 때 중국의 노장사상은 불교의 번역과정으로부터 불교와 교섭을 시작하였고 선불교의 성립에 영향을 주었을 뿐만 아니라 불교가 유입된 이후 불교 주석의 방법으로 노장사상을 주석한 당나라 때 성

6) 김용옥, 《동양학 어떻게 할 것인가》, 통나무, 1986, 227쪽.

李世傑, 《漢魏兩晉南北朝佛敎思想史》, 台北: 新文豐出版社, 1980, 102쪽.

함석헌기념사업회, 《함석헌 사상을 찾아서》, 삼인, 2001, 132쪽.

7) 최일범, 〈선불교와 노장사상의 사유방법에 관한 연구〉, 《백련불교논집》 9, 장경각, 1999, 12, 72쪽.

8) 홍신선, 《한국시와 불교적 상상력》, 역락, 2004, 13쪽.

9) 오진탁, 〈莊子の齊物論理에 대한 ‘山의佛敎的解釋〉, 《백련불교논집》 4, 1994, 12, 232-236쪽.

현영(成玄英)의 《노자소(老子疏)》, 《장자소(莊子疏)》로부터 명나라 때 감산의 불교적 관점에서의 장자 해석이 나올 정도로 교섭의 역사가 상당히 오래 지속되어 왔음을 알 수 있다. 따라서 김달진이 장자의 이해를 돕기 위해 선시나 계송과 같은 서시를 도입한 것은 자연스러운 일이라고 할 수 있다. 요컨대 김달진은 불교의 관점에서 장자를 이해하고자 한 것이다.

그런데 김달진의 경우 불교 입문 동기가 어떤 절박한 생의 문제를 해결하기 위한 것이라기보다는 막연한 내면의 평정을 얻기 위한 것임을 앞에서 보았다. 대승불교의 목표는 위로는 참다운 깨달음을 얻고 아래로는 중생을 제도하는 것(上求菩提 下化衆生)이다. 이것은 백척간두에서 진일보하는 용맹정진의 과정을 필요로 하는 일이다. 그런데 김달진은 무욕과 비집착의 생활을 통한 마음의 평정을 얻는 것이 관심사였다. 따라서 불교를 통해 《장자》에 접근했지만 불교의 신앙적 형식보다는 노장사상이 전해 주는 무욕과 비분별, 비집착의 사유방법이 더 가슴에 와 닿았던 것 같다. 이러한 요소가 불교에도 있었기에 그러한 접근과 이해는 조금도 이상한 일이 아니었다. 시는 단순한 번역이 아니라 삶의 체험과 사유의 과정을 표현하는 양식이다. 따라서 그의 내면을 담아내는 시에는 불교보다 노장사상과 관련된 특성이 더 많이 드러나게 된 것이다.

2. 노장사상의 해석과 김달진의 수용

노장사상에 대해 새로운 해석과 연구가 많이 나와 있고 그런 연구의 어떤 것은 지금까지 우리가 알고 있는 노장사상에 대한 일반적 선입견을 완전히 뒤집어 버리는 것도 있다. 가령 노자가 동주(東周) 말기에 황실도서를 관장하던 역사가였다는 사실에 의해 노자철학은 “괴세의 은둔사상이 아닌 적극적 사회철학(social philosophy)이며 정치의 비전을 제시하는 정치철학(political philosophy)”이라는 견해가¹⁰⁾ 이미 오래 전에 제시되었는

가 하면, 노자와 장자는 근본적으로 다른 사상가이며 그들이 살았던 시대의 절박한 문제를 각기 다른 관점에서 해결하려 한 사상가로 보고, 장자를 “소통의 철학자”로 노자는 “국가와 제국의 형이상학자”로 해석하는 관점이¹¹⁾ 도입되기도 하였다.

우리에게는 노자와 장자가 어떤 사상을 가진 사람인가 하는 사실 자체가 중요한 것이 아니라 김달진이라는 시인에게 노자와 장자가 어떤 의미로 받아들여졌는가가 중요하다. 달리 말하면 김달진이라는 주체가 노자와 장자라는 타자를 어떻게 수용하여 주체화하였는가가 의미있는 것이다. 아주 쉽게 말하면 ‘김달진이 이해한 《장자》’가 중요한 것이다. “우리의 해석학적 행위가 일차적으로 나의 현재의식이 과거의 대상에 참여하는 방향에서 이루어지지 않으면 안 된다고 생각한다”는 주장과¹²⁾ 관련지어 보면 김달진이 노장사상을 끌어와서 그것을 자신의 사상으로 수용하는 과정이 곧 번역이라고 할 수 있다. 김달진은 《장자》라는 전적을 과거의 대상으로 방관한 것이 아니라 “나의 삶의 체험 속에서 몸소 참여하는 재현의 행위”¹³⁾에 해당하는 작업을 수행했는데, 그것이 바로 《장자》 번역과 각편 앞에 놓인 ‘개설’과 ‘서시’의 작성이었다. 그리고 그의 시는 《장자》라는 대상을 자신의 체험 속에 끌어들이며 육화하고 그것을 새로운 의미체계로 구현한 결과적 창조물이다. 물론 그의 시에 《장자》 체험만 육화되어 있는 것은 아니다. 여러 가지 요소가 녹아들어 있는데 그 중 《장자》 체험의 육화가 상당한 비중을 차지하고 있다는 점을 이야기하는 것

10) 김용옥, 《노자철학 이것이다》, 통나무, 1989, 160쪽.

11) 강신주, 《장자&노자》, 김영사, 2006, 26쪽, 91쪽. 더 상세한 연구는 강신주, 《장자 : 타자와의 소통과 주체의 변형》(태학사, 2003)과 강신주, 《노자 : 국가의 발견과 제국의 형이상학》(태학사, 2004)에서 만날 수 있다.

12) 김용옥, 《노자철학 이것이다》, 통나무, 1989, 170쪽.

13) 위의 책, 같은 곳.

이다. 이것은 이미 앞의 여러 연구가 동의하고 있는 사실이다.

그러면 김달진의 시는 장자사상의 영향을 받아 제작된 것인가? 절대로 그렇게 말할 수는 없다. 시인에게 나타나는 사상의 영향이라는 것은 일대일 대응관계를 이루는 것이 아니기 때문이다. 따라서 노자나 장자의 어떤 구절이나 개념을 들어 그의 시에 기계적으로 대응시키는 일은 매우 위험하다. 그보다는 《장자》 번역과 김달진 시를 관통하는 ‘마음의 상태’를 찾아내는 일이 유익하다. 《장자》의 독서 체험, 번역 체험에서 얻은 지적 사유가 그의 창작 과정을 추동(推動)하고 선도(先導)하는 역할을 했을 터인데, 그것은 비유컨대 《장자》를 받아들일 수 있는 ‘마음의 상태’를 만드는 일이었을 것이다. ‘마음의 상태’란 무엇인가? 김달진이 자신의 창작 과정을 설명한 사례가 없기에 다른 시인의 말을 참고로 인용해 보겠다.

이번 시집을 만든 지난 3년여는 《유마경》을 읽고가 아니라, 읽을 수 있는 마음의 상태를 엮은 기간이었다. 자아를 긍정해서 자아를 긍정하는 타인을 만나는 선(禪), 타인을 긍정해서 자아를 비우는 《유마경》, 이 속사정은 내가 때늦게 유마를 만났기 때문에 체득하게 된 것이다. (……) 이제 ‘유마의 병상(病床)’을 떠난다. 혹시 다음 시집은 예컨대 지금 읽다 던지고 읽다 던지곤 하는 들뢰즈를 제대로 읽도록 하는 마음의 상태를 만드는 것이 되지나 않을까¹⁴⁾

여기 암시된 것처럼 ‘마음의 상태’는 어떤 책을 읽었을 때 금방 형성되는 것이 아니다. “읽다 던지고 읽다 던지곤 하는” 오랜 시간을 거친 후 “때늦게” 어떤 순간이 오면 비로소 그것을 받아들일 수 있는 마음의 상태

14) 황동규의 시집 《꽃의 고요》(문학과지성사, 2006) 중 〈시인의 말〉.

가 형성되는 것이다. 그리고 그 마음의 상태는 이미 오래 전 그 책을 수용하고 싶다는 심리적 반응 속에 이미 싹터 있는 것이기도 하다. 김달진의 경우로 바꾸어 말하면 그는 불교를 받아들이고 《장자》를 받아들일 수 있는 마음의 바탕을 이미 내장하고 있었던 것이고 어떤 계기가 왔을 때 비로소 그것을 받아들일 수 있는 마음의 상태가 형성되면서 《장자》를 번역한 것이다. 그렇게 형성된 마음의 흐름은 자연스럽게 그의 시에 구현되었을 것이다. 따라서 나는 이 글에서 《장자》번역문의 사유와 김달진 시에 나타난 마음의 상태가 부합하는 양상이 무엇인가를 찾아내려 한다. 이것은 영향의 문제가 아니라 사유의 일치의 문제이며 마음의 상태가 공유되는 현상을 확인하는 작업이다.

김달진은 《장자》번역본 서문에서 《장자》의 제물론편과 양생주편과 소요유편을 중심으로 장자의 사상을 간단히 소개하면서 그 결론 부분에서 “莊子は 天地 萬物을 一體로 보아 개개의 입장을 배제하는 것이 그의 哲學의 基礎”였다고¹⁵⁾ 장자의 사상을 요약하였다. 이 부분에서 강조된 것은 만물은 일체이기 때문에 차별이 없고 고리처럼 서로 연관을 이루고 있다는 점과 사람도 차별적 인식에서 벗어나 중도(中道)를 유지해야 한다는 점이다. 요컨대 존재론과 윤리론에 해당하는 내용을 장자 사상의 핵심으로 독자들에게 소개한 것이다.

그는 〈장자와 무위자연의 사상〉(《일요신문》, 1975. 2. 2)이라는 글에서 장자의 사상을 따로 소개하기도 했는데 이 글에서는 장자의 “정치적 현실, 인간의 생존까지도 초월하려는 초세간·초현실주의”를 강조하면서 불교가 생사를 다 고(苦)라고 본 것과는 달리 장자는 “죽음의 세계를 無爲, 無憂의 세계”로 본 것이 놀랍다고¹⁶⁾ 했다. 이때는 고희를 바라보는 노

15) 김달진 역, 《장자》, 양우당, 1983, 8쪽.

16) 김달진, 《산거일기》, 문학동네, 1998, 224-231쪽.

년의 자리에 있었기에 장자의 초세간주의에 관심을 보이면서 죽음까지도 초월하는 담대한 정신에 대한 경탄이 토로된 것으로 보인다. 1930년대 유점사 체류시에 쓴 일기에는 자연의 아이가 되는 것이 종교의 출발이자 인생의 목표가 되어야 한다고 하면서 “일체 험잡물을 배제하고 일체를 놓아버린 무구한 삶에의 환원”을 종교의 목표로 보고 석가의 해탈이 바로 그것의 전형적 표현이라고 썼다.¹⁷⁾ 그런데 《법구경》과 《장자》를 간행한 1965년 전후의 일기에서는 “나는 진정 無用의 인간, 無爲의 인간이 되고 싶다. 그리하여 나 혼자 생활을 지키고, 다듬고, 향유하는 평화와 자연을 갖고 싶다.”고 썼다.¹⁸⁾ ‘무용’과 ‘무위’가 장자에 나오는 용어임을 두고 볼 때 나이가 들면서 그의 관심은 더욱 노장사상 쪽으로 기울 것을 짐작할 수 있다.

3. 노장적 마음의 상태

1936년 시원사(詩苑社)에서 《을해명시선집》이 간행되었는데 거기 다 음과 같은 김달진의 시 두 편이 실려 있다.

별바른 마루 끝에 나와 앉아
 고요한 눈[雪] 뜰에 눈이 부시어
 말간 하늘 개인 바람
 머리칼 끝으로 오르내리는 빨간 피에 여윈 신경이 간지럽노니

한 층 두 층 세 층 네 층

17) 위의 책, 88쪽.

18) 위의 책, 168쪽.

머리 속에 쌓아 올리는 黃金의 殿堂 綠玉 石段
배실¹⁹⁾ 늘이운 아롱진 칠면조가
石段 위에서 봄꿈을 조은다.

— 〈早春〉 전문

열은 제 그늘에 한 잎 두 잎 지쳐 누운 牧丹꽃 조각
빛이 너무 붉어 여름 한나절이 애진케 깊었노니

꿈길처럼 아스라한 먼산 아지랑이
뼈꾸기 소리 빈 골을 울려오는 게으른 창 앞

보던 책 덮고 팔짱 끼며 고요히 눈감아보니
마음은 햇빛 아래 조은 노란 장미꽃에 비취일 듯 환하다.

— 〈牧丹〉 전문²⁰⁾

이 두 편의 작품은 1930년대 중반의 시단 환경에서 볼 때 감정 절제를 통한 대상의 감각적 심상화의 측면에서 상당한 수준을 지킨 것으로 평가된다. 두 편 다 정적의 정밀감을 환기하고 있는데 〈조춘〉이 대상의 정관에 충실한 데 비해 〈목단〉은 자아와 대상과의 조응을 보여주고 있어 더 높은 평가를 받을 만하다. 열은 그늘에 떨어져 누운 붉은 목단꽃 조각, 꿈길처럼 아스라한 먼산의 아지랑이, 먼 골짜기에서 게으른 창까지 울려오는 뼈꾸기 소리, 햇빛 아래 조은 노란 장미꽃 등 시각적 청각적 대상들은 고요히 눈감고 이루는 마음의 상태와 하나가 된다. “비취일 듯 환하다”라

19) ‘벗’의 경상방언.

20) 인용은 《김달진시선집》(문학동네, 1997)의 표기를 따르며 별도의 주를 달지 않는다.

는 구절은 대상과 자아가 하나가 되는 황홀의 순간을 나타낸 것으로 읽힌다. 그것은 그가 종교에서 얻으려 했던 “絶對에의 歸依 같은 황홀경”, “內心の 整齊에서 느껴지는 화평한 심경”과 통하는 상태라고 볼 수 있다. 그는 《시인부락》에 〈황혼〉, 〈밤〉, 〈월광〉 등 위의 시와는 다른 유형의 작품을 발표하였는데 그런 작품은 서정주도 쓸 수 있고 오장환도 쓸 수 있는 것이었다. 그러나 〈목단〉에 나타난 ‘내심의 정제’의 표현은 오직 김달진만이 쓸 수 있는 득의의 영역이었다. 이것이 바로 불교와 《장자》를 받아들일 수 있는 마음의 상태이고 그것이 언어를 통해 시로 구현된 것이다. 〈목단〉을 넘어 다음의 시에 오면 김달진이 아니면 이룩할 수 없는 독자적인 경지를 만나게 된다.

숲 속의 샘물을 들여다본다
 물 속에 하늘이 있고 흰 구름이 떠가고 바람이 지나가고
 조그마한 샘물은 바다같이 넓어진다
 나는 조그마한 샘물을 들여다보며
 동그란 地球의 섬 위에 앉았다.

—〈샘물〉 전문

이 시가 1938년 《동아일보》에 발표되었다고 했는데 둘째 행은 윤동주의 〈자화상〉에서 “우물 속에는 달이 밝고 구름이 흐르고 하늘이 펼치고 파아란 바람이 불고 가을이 있습니다”로 변형되어 나타난다. 숲 속의 작은 샘물에서 머리 위의 드넓은 하늘과 구름과 바람의 움직임은 연상할 수 있는 상상력, 그 마음의 상태는 어디서 형성된 것일까? 더 나아가 조그만 샘물을 거대한 바다로 보고 거기서 더 나아가 동그란 지구의 섬 위에 자신이 앉아 있다고 보는 시각의 무한 확산과 응축의 과정, 그기가 막힌 마음의 상태는 어디서 온 것일까? 한번 날개를 펼쳐 구만리장천을 나는 대

붕의 웅대함을 소개한 〈소요유편〉에서 온 것일까? 그러나 〈소요유〉편은 “無用이 참으로 大用이 된다는 것임을”²¹⁾ 말한 것이니 그보다는 《장자》에서 가장 아름다운 대목, 저 유명한 〈양생주편〉의 포정(丁)의 우화와 관련된 것이라고 나는 생각한다.

포정이 문혜군을 위하여 소를 잡았다. 그 손을 놀리는 것이나 어깨로 받치는 것이나 발로 밟는 것이나, 무릎을 굽히는 모양이나 또 쫓록쫓록 싹싹하는 칼 쓰는 소리라든지가 모두 음률에 맞지 않는 것이 없었다. 그래서 그 몸놀림은 桑林의 춤과 맞고 그의 칼 쓰는 소리는 經首의 장단과도 맞았다. 문혜군은 그것을 보고 “아 참으로 훌륭하구나, 기술이 대체 이렇게까지 될 수 있는 것인가?” 하였다. 포정은 칼을 놓고

“내가 좋아하는 것은 道로서 그것은 기술에 앞서는 것입니다. 옛날 내가 처음으로 소를 잡기 시작한 때에는, 눈에 보이는 것은 소밖에 없었습니다. 그러다가 3년이 지난 뒤에는 통 소를 본 적이 없었고, 지금에 있어서는 오직 神(靈感)으로써 작용할 뿐으로서 눈으로써 보는 것이 아닙니다. 곧 수족이나 눈 따위의 기관은 멈춰 버리고 영감만이 작용하고 있는 것입니다. 그래서 소 몸뚱이의 조직의 자연의 이치를 따라서 뼈와 살이 붙어 있는 큰 틈바귀를 젖히는 것이나, 뼈마디가 이어 있는 큰 구멍에 칼을 넣는 것이나, 모두 그 의례히 그럴 데에만 따르기 때문에 내 기술은 아직 한 번도 뼈와 살이 맺힌 곳에도 칼이 걸림이 없거든 하물며 큰 뼈다귀이겠습니까? (……) 저 뼈다귀에는 틈이 있고 칼날은 두터(厚)가 없습니다. 두터 없는 것으로써 있는 틈에 집어넣기 때문에 넓고 넓어 칼날을 놀리기에 반드시 여지가 있는 것입니다. 그렇기 때문에 19년이나 되는 칼이지마는 숫돌에서 막 나온 것과 다름이 없습니다.”²²⁾ 하였다.

21) 김달진 역, 《장자》, 양우당, 1983, 17쪽.

가시적인 사물 인식에서 벗어나 마음의 눈으로 볼 때 소와의 구분이 없어지고 소의 뼈와 살이 훤히 드러나 보이듯이 샘물과 하늘을 구분하는 눈에서 벗어나 자연 전체의 뼈와 살을 보는 눈을 가지면 작은 샘물에 하늘이 비치고 구름이 떠가는 것이 보이고 바람이 스쳐가는 것이 보인다. 그러한 마음의 드넓은 눈을 가지면 작은 샘물이 넓은 바다로 확대되고 둥그란 지구의 섬 위에 앉아 있는 자신의 모습이 오롯이 드러나는 것이다. 장자의 포정해우(丁解牛)에 대해 한 마디도 하지 않았고 어떤 관념적 서술도 일체 들여놓지 않았지만 김달진은 장자의 포정해우의 본질을 포착할 수 있는 마음의 상태에서 샘물과 지구와 자아의 관계를 마치 포정이 뼈와 살의 길을 따라 소를 분해하는 도를 실천하듯이 한 편의 시를 엮어 낸 것이다. 포정의 칼날이 19년이 지나도 망금 숫돌에서 나온 것처럼 변함이 없듯이 그러한 도(기술이 아닌)를 구현하는 마음의 상태 역시 몇십 년의 세월이 흘러도 변함이 없다. <썬냉이꽃>이 그 증거가 되는 작품이다.

사람들 모두
산으로 바다로
新綠철 놀이 간다 야단들인데
나는 혼자 뜰 앞을 거닐다가
그늘 밑의 조그만 썬냉이꽃 보았다.

이 宇宙
여기에
지금
썬냉이꽃이 피고

22) 위의 책, 49-50쪽.

나비 날은다.

—〈썩냉이꽃〉 전문

뜰 앞 그들의 작은 썩냉이꽃은 우주의 일부이고 그것을 보는 나 자신 역시 우주의 일부다. 우주의 일부라는 점에서는 나나 썩냉이꽃이나 나비나 모두 평등한 일체다. 세상이 어떻게 돌아가도 때가 되면 썩냉이꽃은 피고 나비 날아들고 때가 되면 썩냉이꽃도 시들어 지상에서 자취를 감출 것이다. 자신에 대한 집착과 인간에 대한 선입견을 버리고 차별 없는 눈으로 보면 인간 또한 그와 조금도 다르지 않다. 우주의 한 귀퉁이에 한 인간은 뜰을 거닐고 어떤 인간은 산으로 들로 꽃구경 가고 그와 대등하게 썩냉이꽃은 피고 썩냉이꽃을 좇아 나비가 날아드는 것이다. 이것이 자연의 뼈와 살의 길을 터득하여 도달한 하늘의 이치(天理)다.

김달진의 〈벌레〉라는 시에는 “나를 바라보는 어떤 큰 눈”이 등장한다. 그것이 바로 자연의 뼈와 살의 조직을 통찰하는 도(道)의 눈이다. 김달진의 의식은 머리 위, 등뒤에서 자신을 바라보는 우주의 커다란 눈길을 지각한다. 그 큰 눈이 무엇이라고 지칭하지는 않았지만, 어떤 큰 눈이 자신과 벌레를 바라보고 있다고 분명히 의식한 것이다. 그 커다란 눈으로 볼 때는 인간이나 벌레나 다를 바가 없다. 벌레는 고인 물 밑 해감 속에 꼬물거리고 인간은 자신의 어지러운 생활의 굴레 속에 꼬물거리는데, 이 둘은 꼬물거리는 생명체라는 점에서 다를 바가 없다. 이러한 시각을 갖게 되면 사유의 구조가 완전히 바뀐다. 해감 속의 빨간 벌레도 우주의 일원으로 생명을 꽃 피우는 의미있는 존재가 되고 나 또한 커다란 우주의 일부가 되어 벌레와 공동체적 조화를 이루는 우주의 일원이 된다. 여기서 비로소 모든 존재들끼리의 아름다운 인연이 시작되는 것이다. 자연의 도로 자연을 보면 대상의 정관 자체가 그대로 시로 성립한다. 이것이 바로 포정의 눈으로 도를 구현하는 김달진만의 독자적인 시학이다. 자연의 정경

만으로 충분히 성립하는 다음 두 작품을 보라.

유월의 꿈이 빛나는 작은 뜰을
이제 미풍이 지나간 뒤
감나무 가지가 흔들리우고
살찐 暗綠色 잎새 속으로
보이는 열매는 아직 푸르다.

— 〈扉詩〉 전문

물 위에 떨어진 기름발처럼
지구가 옥색 공기 속에 동글동글 떠도는 날
작은 개울섬을 게을리 따라올라
마른 풀대 좁은 길 山峽을 지내다가
눈썰 끝에 흐르는 아즈랑이 어즈러워
나는 그만 아즈랑이 속에 서서
마른 풀대와 함께 바람 앞에 흔들흔들 흔들리었다
머리 위에 새소리가 은조각을 뿌렸다.

— 〈立春〉 전문

이 두 작품은 유월과 입춘의 특징적인 장면을 시로 나타냈다. 〈비시〉는 자연의 정경만으로 되어 있고 〈입춘〉은 5, 6, 7행에 자아가 개입한다. 두 편의 시에 ‘흔들리는’ 이미지가 공통적으로 나타나는 것이 이채롭다. 〈입춘〉은 〈목단〉에서처럼 자아와 대상의 조응이 나타나지만 〈비시〉는 〈조춘〉처럼 대상의 정관만 제시되어 있다. 〈입춘〉에 나타난 자아와 대상의 조응은 상당히 뚜렷해서 아지랑이에 어지러움을 느끼며 봄바람에 흔들리는 자신의 모습을 바람에 흔들리는 마른 풀대와 동일화하고 있다.

그런데 <비시>도 정밀하게 읽어보면 여기에도 자아가 미묘하게 개입하고 있음을 인지할 수 있다. 그것은 “아직”이라는 말을 통해서다. “아직”이라는 말은 언젠가는 붙어져야 할 열매가 아직 푸른 상태로 있다는, 그래서 그 빛깔이나 모양이 화자의 마음에 어떤 감성의 파문을 일으킨다는 미묘한 뜻을 함축하고 있다. 이 미묘한 시어 하나에 의해 이 시는 강렬한 시적 아우라를 지니게 된다. “아직”을 빼고 읽어보고 “아직” 대신에 “여전히”를 넣고 읽어보면 “아직”이란 말이 지나는 의미의 질량과 거기서 일어나는 시적 혼기를 감지할 수 있을 것이다.

이렇게 자연 경관 그 자체를 보여주는 것 같으면서도 거기 자아의 자취를 붙여넣는 독특한 시학이 바로 포정해우의 시학이다. 두께가 없는 칼로 자연스럽게 소의 뼈와 살을 헤치고 가는, 무애(無礙)의 도법이 바로 이러한 시 쓰기이다. 그러면 이러한 시작(詩作) 방법은 어디서 온 것인가? 감각의 눈으로 대상을 보는 자리에서 벗어나 마음으로 바라볼 때 마른 풀 잎과 내가 같이 흔들리는 경지에 이를 수 있다. “감각 기관은 쉬고, 신(神)이 원하는 대로 움직일(官知止而神欲行)” 때 비로소 “하늘이 낸 길을 따라(依乎天理)”²³⁾ 대상을 수용할 수 있는 마음의 눈이 열린다. 그러한 경지에 이르지 못해도 그러한 경지를 받아들일 수 있는 마음의 상태가 형성되는 것이다. 이러한 마음의 상태는 물화(物化)의 이치를 터득할 때 온다. 그것은 저 유명한 <제물론편>의 마지막을 장식하는 나비꿈의 이야기에 나온다. 그것을 김달진은 다음과 같이 간결하면서도 아름답게 번역하였다.

지난 어느 날, 莊周(莊子)는 꿈에 나비가 되었다. 펄펄 날으는 것이 확실하 나비였다. 스스로 유쾌하여 그 자신이 周인 줄을 몰랐었다. 그러다가 조금 뒤에 문득 깨어 보니 여전히 움직이는 周였다. 周의 꿈에 나비로 되

23) 오강남 풀이, 《장자》, 현암사, 1999, 146-147쪽.

있던가? 나비의 꿈에 쫓겨 되었던가? 그러나 쫓는 罔罔, 나비는 나비로서 반드시 분간이 있을 것이니, 이것을 일컬어 物化라고 하는 것이다.²⁴⁾

여기 나오는 ‘물화’에 대해서는 여러 가지 해석이 많이 나와 있지만 그 내용이 크게 다르지는 않다. 《장자》에 반복되어 나타나는 주제는 모든 사물은 차별이 없고 서로 갈라져 있지 않다는 것이다. 장주나 나비나 대등한 존재이고 따라서 장주가 나비가 되고 나비가 장주가 될 수 있다는 것이다. 이것을 좀 복잡하게 말하면 만물이 “상호 합일(mutual identification)하고 상호 침투(inter penetration)하는 세계, 만물이 상호 연관(interrelatedness)하고 상호 의존(interdependence)하는 세계, 만물이 상호 변화(interchanging)하고 상호 연기(co-arising), 상호 존재(interbeing)하는 세계”²⁵⁾를 뜻한다. 이렇게 만물이 대등하게 상응하는데 실제 가시적 현실에서는 분명 산은 산이요 물은 물로 존재한다. 이 가시적 사물의 변화상을 ‘물화’라고 한 것이다. 탁낫한은 이것을 물(water)과 물결(wave)로 비유하여 궁극적 차원인 물의 세계에는 태어남도 죽음도 없고 존재와 비존재도 없지만, 현상적 차원인 물결의 세계에는 탄생과 죽음, 높음과 낮음, 존재와 비존재가 있다고 설명하기도 했다.²⁶⁾

이것을 김달진의 위의 시에 대비시키면 청시(靑柿)는 청시이고 마른 풀대는 마른 풀대이고 나는 나일 따름이다. 이것이 감각의 눈으로 보는 ‘물화’의 단계다. 그러나 마음의 눈을 좇아 하늘의 이치로 보면 청시가 내가 되고 나는 마른 풀대가 될 수 있다. 모든 개별자는 자연에 존재하는 우주적 사물의 일원으로 대등한 자리에서 상호 의존하고 있는 것이다. 감각

24) 김달진, 《장자》, 44-45쪽. 物化에 대해서는 ‘物の變化’라고 주를 달았다.

25) 오강남, 위의 책, 136쪽.

26) 이현주, 《기독교인이 읽는 금강경》, 산티, 2001, 84-85쪽.

의 자리를 떠나 도달하게 되는 경지를 《장자》에서는 다소 과장되게 “몸은 마른 나무와 같고 / 마음은 죽은 재와 같다(形若槁骸, 心若死灰)”라고 했다. 《장자》에 여러 번 되풀이되어 나오는 이 말은 감각의 작용을 떠나(官知止) 우주적 동일성(天理)에 이른 상태를 비유한 것이다. 김달진은 젊은 시절부터 노년에 이르기까지 이러한 상태를 지향하면서 그것을 지향하는 마음의 상태를 유지하려고 노력한 것으로 보인다. 아래 인용한 초기 시와 말년의 시에 그 마음의 흐름이 이어지는 것을 볼 수 있다. 그러므로 노장사상이야말로 김달진 시의 독특한 개성을 이끌어낸, 진정으로 김달진다운 김달진 시를 쓰게 한 창조의 동력이라고 말할 수 있다.

비 온 뒤 산에 올랐다가
아무것도 없어
송화 가루 젖은 채 어지러이 깔려 있는 붉은 흙 보고
그저 무심한 양 泛然한 양 시름없이 돌아온다

— 〈雨後〉 전문

가을비 지난 뒤의
산뜻한 마음
지팡이 들고 혼자 뜰을 거닐면
저녁 햇빛에 익어가는 단풍잎.

아무 일도 없이 뒤언덕에 올라가
아무 생각 없이 서성거리다가
그저 무심히 그대로 내려왔다.
아까시아숲 밑에 노인이 앉아 있다.

— 〈가을비〉 전문 ■

김달진의 불경 및 한문고전 번역에 대한 규전

심경호(고려대 교수)

1. 유점사 주련(柱聯)과 일하

㉔ 處所[處]綠揚[楊]堪繫馬

家所[家]門路透長安

간 곳마다 푸른 버들 말 맬 수 있고

집집 문앞 길은 서울로 통해 있다.

㉕ 花欲開時方吐香

水成潭處便無聲

꽃은 피려 할 때 한창 향기 토하고

물은 못이 될 때 소리가 없다.

㉖ 日用事重[無]別

唯吾自偶偕

날마다 하는 일 별것이 없고

오직 내 자신만을 벗할 뿐이라

(인생의 마무리에 가서는 자기만이 자기의 벗이란 뜻)

위의 주련(柱聯)들은 월하 김달진(1907~1989)이 낙발한 금강산 유점사(楡岾寺)에 있었던 것들이다. 김달진전집본에 의거하되 오자를 [] 속에 바로잡아 두었다. 월하는 1934년 봄에 유점사에 들어가, 4월 초파일에 김운악 주지스님을 은사로 낙발을 하였다.¹⁾

월하가 수계한 김운악 스님은 선암사 주지, 조선불교청년회 이재부 간사를 지내고, 조선불교유신회 사찰령 철폐 건백서 대표, 조선불교중앙교무원 교학부장을 지내는 등 민족주의 불교를 위해 헌신한 인물이다. 1935년에는 위당 정인보(당시 43세)를 찾아가 <유점사기적비(楡岾寺紀蹟碑)>를 부탁하여, 정인보의 글이 《담원문록》에 실려 전한다.²⁾

월하는 1935년에 유점사에서 변설호(邊雪湖) 스님으로부터 《능엄경》에 대한 법문(法文)을 열심히 들었다. 다만, 변설호는 해인사 강주, 교무원 평의원, 해인사 주지를 지내게 되는데, 임혜봉, 《친일승려 108인》(2005)에 중일전쟁기 친일한 본산주지로 이름이 올라 있다.

2. 월하의 불교적 삶과 사유에 대한 스케치

유점사 주련은 그의 불교적 삶을 이해하는 데 주요한 키워드이다.

㉠의 연구(聯句)는 <오등회원(五燈會元)>의 남악(南嶽)의 16세 제자 경

1) <나의 인생, 나의 불교>《산거일기》, 문학동네, 1998)에서의 회고담 참조.

2) 鄭寅普 著, 鄭良婉 譯, 《(역주) 담원문록》(태학사, 2006) 참조.

산고선사법사(徑山十禪師法嗣)의 ‘평강부자수니무착묘총선사(平江府資壽尼無著妙總禪師)’ 조에 나온다.

尼問：“如何是奪人不奪境？”師曰：“野華開滿路，地是清香。”曰：“如何是奪境不奪人？”師曰：“茫茫宇宙人無數，幾箇男兒是丈夫？”曰：“如何是人境俱不奪？”師曰：“處處綠楊堪繫馬，家家門首透長安。”曰：“如何是人境兩俱奪？”師曰：“雪覆蘆華，舟橫斷岸。”曰：“人境已蒙。師指示向上宗乘事若何？”師便打。

이 선문답을 통해서 유추하여 보면, ㉑의 구(句)는 곧 ‘인경구불탈(人境俱不奪)’의 경지를 말한다는 것을 알 수 있다.

㉒의 연구는 개오(開悟)의 참 경지를 말한 듯하다. 경허(鏡虛) 스님이 대오(大悟)하였던 사실과 관련이 있는 연구라고 한다. 경허도 유점사의 주련을 보고 대오하였던 것인지 알 수 없다.

㉓의 연구는 방거사(龐居士)의 <오도송(悟道頌)>에 나온다. 방거사는 당나라 헌종(憲宗) 때 양주(襄州, 양양) 사람으로 이름은 온(亢), 자는 도원(道元, 道玄)인데, 재산을 모두 강에 넣어 버리고 선학을 배워서 통달하였다고도 한다. 《경덕전등록(景德傳燈錄)》에 일화가 있다. 그는 처음에 석두(石頭)에게 참알(參謁)하여, ‘만법(萬法)과 더불어 짝을 하지 않으면 이 무슨 사람입니까(不與萬法爲侶者是甚人)?’ 하니, 석두가 손으로 입을 막아 버렸다. 거사는 즉시 깨달았다. 뒷날 석두가, “그대가 나를 만난 뒤로 일용의 일은 무엇을 하여 살아왔는가?”라고 묻자, 방거사는 “일용의 일을 묻는다면 곧 입을 열 곳이 없습니다.”라 하고는 게(偈)를 바쳤다.

日用事無別，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處沒張乖。
朱紫誰爲號，丘山絕點埃。神通併妙用，運水及搬柴。

석두가 그대는 승려인가 선비인가 묻자, 방거사는 자신이 바라는 바를 따르겠다고 하고는 체발을 하였다. 이것이 뒷날

日用事無別, 唯吾自偶偕.
神通并妙用, 運水及搬柴.

라는 <오도송>으로 널리 알려지게 되었다. “일상생활에 달리 특별한 것 없도다. 오로지 내가 스스로의 짝을 만날 뿐. 신통과 묘용이여! 물 길고 땀나무 나르는 일이다.”라는 뜻이다.

방거사의 <오도송>은, 유학의 관점에서 보면 ‘작용을 성(性)으로 보는’ 것으로서 비판을 받는다. 이를테면 정도전(鄭道傳)은 《불씨잡변》에서 <불씨가 작용을 성이라고 하는 변[佛氏作用是性之辨]>이란 논문을 두어 다음과 같이 논하였다.³⁾

나는 상고하건대 불씨의 설은 작용을 가지고 성(性)이라 하고, 방거사(龐居士)는 말하기를, “물을 길어 나르고 땀나무를 하는 것이 묘용(妙用)이 아닌 것이 없다.” 함은 곧 성이 작용한다는 뜻이라는 것이다. 곧 성은 사람이 하늘로부터 얻어서 난 이치이요, 작용은 사람이 하늘로부터 얻어서 난 기운이다. 기가 영겨서 모인 것이 형질(形質)이 되고 신기(神氣)가 되었으니, 심의 정상(精爽)과 이목의 총명과, 손으로 잡고 발로 가는 지각운동(知覺運動)을 하는 것이 모두 기(氣)이다. 그러므로 “형체가 이미 생겨나고 정신이 발동하여 지각을 알게 된다.” 하였다. …… 주자는 또한 말

3) 이 논문은 《동문선》 제105권에도 실려 있다. 민족문화추진회의 번역문을 소개한다. 뒤에 보듯 율하는 민족문화추진회의 《동문선》 번역에도 참여하였으므로, 정도전의 이 글을 읽어서 그 지적하는 바를 명확히 알고 있었을 것이다.

하기를, “만약 작용을 성이라 한다면, 사람이 요란하게 칼로 사람을 죽이는 것도 성(性)이라 할 것인가. 또 이치는 형이상(形而上)이요 기운은 형이하(形而下)인데, 불씨는 스스로 고묘무상(高妙無上)하다고 하면서, 도리어 형이하인 것으로 말을 하니 우스운 일이다. 학자는 반드시 우리 유가의 이른바 위이의 법칙을 가지고, 불씨의 이른바 작용시성(作用是性)이란 것으로 더불어 안으로 신심을 살피고 밖으로 사물에 증험해 보면 스스로 그 시비를 알게 될 것이다.” 하였다.

또한 방거사의 <오도송>은 재가산승(在家山僧)의 길을 인정하는 논리로 이해된다. 명나라 문인 양신(楊愼)은 벽(壁)에 “노경(老境)에 병마(病魔)가 들어 필연(筆硯)을 가까이하기가 어려워서 신명(神明) 앞에 시문(詩文)을 짓지 않기로 발원(發願)한다. 지금부터 아침에 죽 한 그릇, 저녁의 등잔불 하나로 재가산승(在家山僧)이 되겠다.”라고 하였다. 그리고 그는 다닐 때 오직 방거사가 말한 ‘공제소유(空諸所有)’란 네 글자를 써서 지니고 다녔다고 한다. 허균(許筠)이 《한정록(閑情錄)》에서 <소창청기>의 글을 끌어와서 한 말이다. 방거사는 “다만 온갖 존재하는 것들을 비워 없애기를 원하고, 간절히 온갖 없는 것들을 있도록 하지 말라(但願空諸所有, 切勿實諸所無)”라고 하여 철저한 무소유와 허심의 상태를 견지하였던 것이다.

윌하는 《산거일기》(문학동네, 1998, 59쪽)에서 ‘神通并妙用, 運水及搬柴’의 구를 인용하면서 초월성의 문제에 대해 이렇게 말하였다.

진정한 기적은 결코 불신의 객관적 외적 간섭이 아니다. 그것은 차라리 불신의 내면적 심리적 작용인 것이다. 그러므로 한 번 자기 생명의 깊은 곳에 침잠함으로써, 거기에서 그 내재의 불신의 호흡을 느끼고, 그 힘과 그 뜻을 정신적으로 지각하고 직관할 때, 날마다의 일, 일체의 현상, 그 어느

것이 기적 아님이 없는 것이다. 그 기적은 보편적이요, 상항적(常恒的)이요, 전체적이요, 따라서 그 신앙은 반석처럼 안주하고, 그 안계에는 언제나 경이의 세계가 전개될 것이다. ‘신통병묘용 운수급반시(神通并妙用, 運水及搬柴)’가 곧 그 세계를 이름이 아닐까!

세간 출세간의 경계를 자유롭게 오가는 의식, 조고각근(照顧脚底)의 태도, 우리는 그것을 여기서 살필 수 있는 것이다.

3. 월하의 불경 번역

모든 생명은 죽음을 두려워하니
폭력을 두려워하지 않는 사람이 없네
자기를 용서하는 것을 거울삼아
남을 죽이지 말고 때리지 말라

월하가 《법구경》 제10장 <도장품(刀杖品)> 제129장의 “一切皆懼死, 莫不畏杖痛. 恕己可爲譬, 勿殺勿行杖”을 번역한 글이다. 제3구의 서기(恕己)를 ‘자기를 용서하는 것’으로 번역한 데서 월하의 거침없는 대가다운 의역이 드러난다.

《법구경》 제23장 <상유품(象喻品)> 제3장의 번역은 또 어떤가.

잘 다루어진 노새도 좋고
인더스에서 나는 말도 좋고
큰 어금니를 가진 코끼리도 좋다
자기를 잘 다루는 사람은 더욱 좋다

“雖爲常調，如彼新馳。亦最善象，不如自調”의 원문을 위와 같이 번역하였다. 그 필치는 신들린 것이나 아닌지 여겨질 정도이다. 텍스트의 맥락을 벗어나 치달리되, ‘자기를 잘 다루는 사람은 더욱 좋다’라는 직역어를 마지막에 놓아 텍스트로 수렴하였다. 자조(自調)는 대개 이승성문(二乘聲聞)처럼 자기 자신을 위하여 마음을 가다듬는 것을 말하지만, 여기서는 자기를 억제하고 훈련함을 가리킨다고 보아야 할 듯하다. 월하는 <출요품(出曜品)>을 번역하였으므로, 그 <마유품(馬喻品)>에 나오는 자조인(自調人)의 개념을 여기에 끌어와, ‘자기를 잘 다루는 사람’이라고 풀이하였을 것이다.

월하는 대각교(大覺敎)의 화과원(華果院)에서 반선(半禪) 반농(半農)의 수도생활을 하고, 30세 때는 유점사 공비생으로 중앙불교전문학교(현재의 동국대학교)에 입학하였으며, 중앙불교전문학교를 졸업한 뒤에는 유점사 법무(法務)가 되어 70여 사찰의 본사와 말사를 다니며 강론에 전념하였다. 1945년 광복 뒤에는 잠시 동아일보 기자로 활동하다가, 1948년 고향으로 내려와 진해중학교 교사와 자유민보 논설위원을 거쳐 남면중학교(현 창원남중) 교장으로 있다가 1962년 정년퇴직하였다. 퇴임 후에는 봉선사 이운허(李耘虛, 1892~1980) 스님을 법사로 모시고, 동국대학교 동국역경원의 심사위원이 되어 고려대장경 번역 사업에 몰두하였다. 운허 스님은 김탄허(金呑虛, 1913~1983) 스님과 함께 해방 이후 역경사에서 큰 업적을 남긴 분이기도 하다. 운허 스님은 1957년 《범망경》 번역을 시작으로 많은 불경을 번역하였다. 그 일부는 동국역경원의 역경사업의 일환으로 이루어졌던 듯하다.

그런데 월하는 1962년 동국역경원의 번역 사업에 참여하기 이전부터 불경의 번역에 종사하였다.

곧, 월하는 1935년에 백용성(白龍城) 스님이 창립한 향일 불교단체인 대각교(大覺敎)가 운영하는 화과원(華果院 : 함양 백운산)에서 반선(半禪)

반농(半農)의 수도생활을 하면서, “용성 스님이 번역한 《화엄경》의 운문(潤文)에 전심전력하였다.”고 술회하였다.

백용성은 나이 63세, 즉 1926년에 승려의 대처식육(帶妻食肉) 금지를 요청하여 조선불교선종의 독립을 목적으로 하는 건백서를 일제 당국에 두 번이나 제출하였으나 뜻과 같이 되지 않았다. 그러자 이듬해 64세 되던 1927년부터는 10여 년간 경남 함양 백운산에 화과원(華果院)을 설립하고 중국 간도(間島) 용정시(龍井市) 혹은 間島 延吉 明月村 寧鳳村에 선농당(禪農堂)을 설립하여 선농불교를 실천하였다.⁴⁾ 또한 그는 3·1운동으로 옥고를 치른 후 1921년(당시 58세)에 이미 삼장역회(三藏譯會)를 조직하여 《신역대장경(新譯大藏經)》(1922년, 《금강경》 번역 및 강의) 등 여러 불경을 본격적으로 번역·간행하였다.⁵⁾ 백용성이 《화엄경》을 번역할 때 월하가 그 운문에 진력하였다는 사실은 주목할 만하다. 하지만, 《현대불교》 2006년 8월 10일자에 장수 죽림정사가 용성 스님의 《상역과해 금강경》 110만권을 보급하였다는 기사가 있으나, 월하의 번역 참여에 대한 언급은 없다.

또한 월하는 해방 이후인 1949년(단기 4282)에 한글선학간행회의 《선가귀감(禪家龜鑑)》⁶⁾ 번역에 참여하였다. 한글선학간행회는 선학원(禪學院)에서 선서(禪書)를 번역 간행하기 위하여 만든 단체로, 대표는 김경봉(金鏡峰) 스님이었다. 《선가귀감》의 역주 작업 당시 선학간행회는 운허(耘虛) 스님과 석주(昔珠) 스님이 주도하였던 듯하며, 실제 번역에는 김용

4) 韓普光, 《龍城禪師研究》(甘露堂, 1981), 한보광, 〈龍城스님의 前半期 生涯〉(《大覺思想》 창간호, 1998), 김광식, 〈白龍城 스님의 禪農佛敎〉(《대각사상》 제2집).

5) 윤창화, 〈해방 이후 譯經의 性格과 意義〉(2002.3.11) 참조.

6) 한글선학간행회의 《선가귀감》은 국판 반양장, 약 230쪽으로 1949년(단기 4282, 불기 2976) 1월 30일에 비매품으로 간행되었다. 인쇄소는 ‘서대문형무소’ 이고 발행소는 ‘채 단법인 선학원’ 이라고 한다.

담(金龍潭)과 월하가 주요한 역할을 하였다. 김용담은 한용운에게 수학한 적이 있으며 1946, 7년경에는 출범한 불교혁신총연맹(佛敎革新總聯盟, 1946. 12)의 총무를 보았던 인물로,⁷⁾ 1948년 김구와 남북연석회의에 참가하려고 북행한 뒤 돌아오지 않았다. 북한에서 남조선 불교도연맹 위원장 및 최고위원을 지냈다고 한다.⁸⁾

1962년에 조계종은 3대사업으로 포교·역경·도제양성을 정하고 역경위원회법을 제정, 역경원의 설립 기초를 다졌다. 1963년에는 조계종 총무원장과 동국대 총장이 동국대학교 부설로 동국역경원을 설립하기로 합의했다. 동국역경원은 1964년 7월 21일에 개원하였는데, 초대 원장은 운허 스님이었다. 이때부터 월하는 운허·탄허·법정·조지훈·서정주·우정상·홍정식·이종익 등과 함께 초기 역경위원으로서 활동하였다.⁹⁾ 동국역경원은 그간 한글대장경 1618부 7061권 제318책본을 간행하였다. 그 가운데 월하가 단독 혹은 공동으로 번역에 참여한 경전을 살펴보면 다음과 같다(도서관 등의 목록에 의한다).

出曜經	동국역경원	불전대장경	1995	단독
維摩詰所說經(수행도지경, 대수간나라왕소문경, 해심밀경)	동국역경원	불전대장경	2001	단독
大般涅槃經 2	동국역경원	불전대장경	1995	공역자: 이운허
本事經 外	동국역경원	불전대장경	1987	공역자: 김성구 권영대

7) 김광식, 《해방공간 불교인물 행적조사록》(민족사, 1998).
 8) 《선가귀감》은 1962년에 국민서관에서 간행된 이후, 1969년 동국역경원의 《한글대장경》 151책(구판, 1969년), 1970년 7월 동국역경원 간행 한국불교총서 《서산, 사명대사집》에 재수록되었는데, 판권란에는 역자로 월하와 함께 윤석오와 정중환의 이름이 올라 있고 김용담의 이름은 배제되어 있다. 실제 번역에 월하가 참여하였으리라는 것을 그로부터 추정할 수 있다. 윤창화, <해방 이후 譯經의 性格과 意義>(2002.3.11.) 참조.
 9) 임연태, ytim@buddhapia.com.

本生經 3	동국역경원	불전대장경	1995	단독
本生經 4	동국역경원	불전대장경	1995	단독
本生經 5	동국역경원	불전대장경	1995	단독
白谷集 外(月渚堂集)	동국역경원	불전대장경	1994	단독
大乘起信論疏別記 外(金剛三昧經論, 涅槃經宗要, 法華經宗要, 彌勒上生經宗要, 無量壽經宗要, 大慧度經宗要, 大乘六情懺悔, 發心修行章)	동국역경원	불전대장경	1996	
佛說大集會正法經(허공 잉보살경, 관허공장보살경, 자재왕보살경, 분신왕문경, 대집비유왕경, 승가타경, 보살염불삼매경)	동국역경원	불전대장경	1995	공역자: 이진영
佛本行經 外(長老偈, 長老尼偈)	동국역경원	불전대장경	1995	공역자: 홍영의
백가지 인연과 비유 (찬집백연경, 범구비유경, 백유경)	동국역경원	불전대장경	1992	단독 편역
過去現在因果經 외	동국역경원	불전대장경	1995	단독
文殊師利問經 外 16종 (불설제개장보살소문경, 불설문수사리정률경 등)	동국역경원	불전대장경	1995	단독
無所有菩薩經 外(상액경, 대승이문자보광명장경, 대장 엄법문경, 지세경, 육취윤회경, 문수사리행경, 불설수전천자경, 음지입경, 불설선행삼십칠품경, 불 설대인반수의경, 불설해룡왕경, 불위해룡왕살법인경, 십선업도경, 불위사가라용왕소설대승경, 선행법상경)	동국역경원	불전대장경	1995	단독

일하는 그밖에도 여러 출판사에서 불경을 전역하거나 초역한 간행물을 내었다.

붓다차리타(馬鳴/佛所行讚)	고려원	다르마총서1	1988	단독
普照國師全書(知訥)	고려원	다르마총서8	1987	단독
金剛三昧經論(원효)	열음사	원효전집1	1986	단독
太古集(雪栖)	세계사	마음글방6	1991	단독
큰소나무는 변하지 않는 마음 (西山大師/淸虛堂集 제1권)	시인사	시인선서2	1983	단독
쉽고 뜻깊은 불교 이야기 (부록 : 해동고승전)	나남		1991	단독
韓國의 思想大全集 第15卷 (三家龜鑑, 四溟堂大師集, 虛應堂集, 浮休堂大師集, 震默祖師遺蹟攷)	同和出版公社	韓國의 思想大全集 15		三家龜鑑·淸虛堂集/休靜 著 -四溟堂大師集/惟政 著, 成樂 熏 譯 - 虛應堂集/普雨 著, 金達鎭 譯 - 浮休堂大師集/浮休 著, 成樂熏 譯 - 震默祖師遺蹟攷/震默 著, 權永大 譯
한가로운 道人の 길 (懶翁惠勤/懶翁集)	세계사		1993.4	단독
眞覺國師語錄(혜심)	세계사		1993	단독
일곱가지의 아내 : 자비와 사랑의 四十二章	法通社		1964	편지

월하의 불경 번역에 대해서는 다음과 같은 논평이 있다.¹⁰⁾

일반인으로서 불전을 번역한 이들로 金達鎭, 韓定燮, 沈載烈, 李元燮, 李箕永, 李民樹, 金無得 등이 있다. 이 중 유점사에서 승려생활을 한 적이 있는 김달진은 1935년경 화과원에서 백용성 스님을 모시고 역경에 참여하였고 초기 동국역경원 한글장경 번역에 《普照國師集》을 비롯하여 《大覺國師集》, 《眞覺國師語錄》, 《白雲和尚語錄》, 《懶翁集》, 《太古集》, 《海東高僧

10) 윤장화, <해방 이후 譯經의 性格과 意義>(2002.3.11.) 참조.

傳》등 주로 韓國高僧들의 문집과 《寒山詩》, 《법구경》 등을 번역하였는데, 전반적으로 훌륭한 번역이고 특히 《법구경》은 표현과 운율 등 모든 면에서 뛰어난 편이다. 그 외 이원섭 선생의 번역도 훌륭하다는 평이다.

월하의 《법구경》은 1962년 현암사에서 간행한 이후, 1992년 세계사에서 《한글세대를 위한 법구경》, 최근 문학동네에서 세계사본을 대본으로 약간 수정과 첨삭을 가한 텍스트(《김달진전집》 제7권)가 나왔다.

월하는 불교사상의 전파에도 진력하였다. 다음과 같은 편자가 별도로 있다.

편저, 《釋迦: 오른 쪽으로 누워 두 발을 포개고》, 국민서관, 1973(1991).
장편서사시, 《큰 연꽃 한송이 피기까지》, 東國譯經院, 1974.

4. 월하의 한문고전 번역

월하는 불경을 번역하는 한편으로 다음과 같은 한문고전들을 편역하거나 번역하였다.

唐詩全書	민음사, 1987	1992(6쇄)	
寒山詩	법보원, 1964	세계사, 1991	문학동네 김달진전집 6
韓國漢詩 3권	민음사, 1989		
孫吳兵書	청우출판사, 1958		문학동네 김달진전집 3
莊子	현암사, 1965, 《신역장자》	고려원, 1987, 《선사와 함께 엮은 장자》	문학동네 김달진전집 4
古文眞寶	청우출판사, 1958		문학동네 김달진전집 5
東文選 12책	민족문화추진회, 1968-1970		공역자: 권태영 · 김달진 · 신석초 · 신호열 · 양주동 · 이가원 · 이식 · 이진영 · 임창순 · 조규철 · 조지훈 등

월하는 불경을 번역하는 한편 《장자》 등 한문고전을 번역하였다. 초기 계송과 불경에 밝았던 월하는 사유의 면에서 격의(格義)의 방법론을 채택하였던 듯하다. 그렇기에 그의 사유세계는 불교적이라고도 할 수 있고 노장적이라고도 할 수 있다고 생각된다.

본래 육조시대 승려는 불교 교리를 설명하기 위하여 《노자》 《장자》 《주역》 등에 의지하는 방법을 사용하였는데, 그것을 격의(格義)라고 한다.¹¹⁾ 불교가 수용된 초기에는 반야부(般若部) 경전이 많이 번역되었는데, 반야 사상이 노장 사상과 비슷한 점이 있었으므로 불교학자들은 《반야경》에서 설하는 공(空)을 노장의 무(無)로 설명하였다. 가상대사 길장(吉藏)은, 유교나 노장의 학문은 결국 외도(外道)에 지나지 않는다고 배격하였다. 하지만 격의의 논리도 꾸준히 개진되었다. 천태대사 지의(智暉)는 불교의 오계(五戒: 不殺生·不偷盜·不邪淫·不妄語·不飲酒)와 유교의 오상(五常: 仁·義·禮·智·信)을 동일하다고 보았으며, 불교에서 설하는 계(戒)· 정(定)· 혜(慧)의 3학을 유교 도덕에 견주었다. 당나라 규봉종밀(圭峯宗密)은 공자·노자·석가가 모두 성인이며 안과 밖으로 서로 도와 함께 중생들을 이롭게 한다고 주장하였다. 당말 오대와 송·명 시대에는 도가학자나 유교학자가 3교일치설을 주장하였다.

월하는 《장자》 개역본(《선사와 함께 읽는 장자》)의 서문에서 “우주의 경지에서 인간의 삶을 설파한 장자의 사상은 세속적인 생계나 권리나 지위 그리고 명예를 천하게 알고 영리의 길을 초월한 자유로움을 풍자적인 우언(寓言)으로 표출하고 있다.”고 논하였다. 장자를 ‘초인적인 사상가’로서 그려 보이려는 월하의 의식은 정녕, 특정 종파나 문호에 갇히지 않으려는 파탈(擺脫)의 면모를 갖추고 있었다고 여겨진다.

한편, 월하의 한시 번역은 매우 격조가 높다고 평가를 받는다. 이를테

11) 심경호, 《한학입문》(황소자리, 2007), 〈불교한문학〉 장을 참조.

면 《당시전서》에서 율하는 만당 시인 이상은(李商隱)의 〈매미(蟬)〉를 다음과 같이 번역하였다.

높은 나무에서 배부르기 어려워
그 恨으로 부질없이 노래를 일삼았다.
밤새도록 울어 소리가 끊어질 듯
나무는 푸르러 한결같이 무정했다.

낮은 벼슬아치로 막대처럼 떠돌거니
고향의 발동산은 이미 황폐하였다.
나를 경계하는 그대 가장 고맙지마는
나 또한 집안이 淸貧하니라

원시와 줄역(拙譯)은 다음과 같다.

本以高難飽 본디 높은 곳에 거처하여 배부르기 어렵거니
徒勞恨費聲 쓸데없이 수고하여 목소리를 허비함이 한스럽네.
五更 欲斷 오경에는 성글어져 끊어지려 하나니
一樹碧無情 한 그루 나무는 푸르기만 하고 아무 정이 없구나.
薄宦梗猶沈 미관말직의 나는 나무 인형처럼 여전히 표류하고
故園燕已平 옛 동산에는 잡초가 일대에 자라났으리.
煩君最相警 그대를 번거롭게 한다만 부디 내게 먼저 경고를 하여다오
我亦舉家淸 나도 그대와 마찬가지로 일족을 통틀어 맑은 사람이라오.

둘째 구의 ‘도로한비성(徒勞恨費聲)’은 시적 화자가 매미의 처지를 한스럽게 여기는 것인데,¹²⁾ 율하는 그 한(恨)을 매미의 한으로 해석하였다.

이 구절은 밤이 깊어감에 따라 촌촌이 끊어지는 매미 울음소리와 그렇게 까지 울어대는 ‘쓸데없는 수고’가 가져오는 피로감을 감득하게 한다. 따라서 월하의 번역은 구문만 가지고 본다면 적절한 번역이라고 하기 어렵겠지만, 시적 정서와 사유의 문맥에서 보면 그러한 해석도 불가능한 것은 아니다. 마지막 두 구는 시적 화자가 매미의 울음을 자신에 대한 경고로 받아들이고, 다른 누구보다도 나 자신에게 경고를 발해 달라고 부탁하는 말로, 시인 자신도 매미와 마찬가지로 ‘청(淸)’의 존재임을 자각하게 되는 과정을 말하였다. 월하는 바로 그 점을 살려서 번역하였다.

한편 월하는 《한국한시》에서 893명 1,800여 수를 선역하였다. 《동문선(東文選)》과 《대동시선(大東詩選)》을 중심으로 번역하였는데, 그 선시관(選詩觀)은 매우 독특하다. 시기적으로 고조선에서 조선조 말까지 모두 포섭하려 하고, 군왕은 물론 사대부 그리고 위항시인에 이르기까지 각계 각층의 인물들의 작품을 하나라도 더 수록하고자 하였으며, 장황한 시는 피하고 간결하면서 서정성이 풍부한 시들을 많이 뽑았다. 번역문은 “번역 또한 무엇보다 시(詩)다워야 한다. 그리고 작자의 원의(原意)를 잘 살려야 한다.”는 태도와 신조를 관철시켰다고 말할 수 있다.

월하의 한시 번역이 지닌 특징은 김시습(金時習)의 시로 <산길을 가면 서(山行卽事)>, <어디가 가을이 좋은가(何處秋深好)>, <잠깐 개었다 잠깐 비 옴(乍晴乍雨)>, <외나무다리(獨木橋)>, <무제(無題)> 등 5수만을 선별한 데서도 잘 드러난다. 월하의 관점에서 보면 김시습은 심정적으로 가장 가까웠을 상우(尙友)의 인물이었겠지만, 월하는 김시습의 장타유(張打油) 풍의 시들을 버리고 ‘간결하면서 서정성이 풍부한 시’를 선정하였다.¹³⁾ <무제>시의 번역을 보면 이러하다.

12) 가와이 고조(川合康三) 지음, 심경호 옮김, 《중국고전시, 계보의 시학》(이화문화사, 2005), pp. 189-197.

하루종일 짚새기로 다리에 맡겨 가나니
 한 산을 다 가고나면 또 한 산이 푸르네.
 마음에 생각 없으니 어찌 몸에 부리우리.
 도는 본래 이름 없거니 어찌 거짓 이루리.
 간밤 이슬 깨지 않고 산새는 지저귀고
 봄바람 끝이 없어 들의 꽃이 밝아라.
 짧은 지팡이로 돌아가는 봉우릿길 고요하거니
 저녁비 개어 퍼런 절벽에 연기가 어지럽네.
 終日芒鞋信脚行，一山行盡一山青。
 心非有想奚形役，道本無名豈假成。
 宿露未晞山鳥語，春風不盡野花明。
 短杖歸去千峰靜，翠壁亂煙生晚晴。

원래의 시는 함련(제3-4구)의 개념어들이 진흙의 나락으로 떨어지는 것을 경련(제5-6구)의 사경(寫景)이 넉넉히 낚아채어 구제하였다. 그것을 ‘간밤 이슬 깨지 않고’와 ‘산새는 지저귀고’의 병렬어구로 풀더니, 뒤이어 ‘봄바람 끝이 없어’ ‘들의 꽃이 밝아라’의 인과의 구문으로 풀었다. 물물(物物)이 모두 제각기 자기 자리를 지키면서 무한한 연화장을 이루고 있는, 그래서 서로 보기에 좋은 광경을 그려보이려 할 때 이러한 번역 구문의 절묘한 변환이 제격인 것이 아니겠는가.

더구나 《한국한시》는 제1-2권에 774명 1356수의 시를 수록하고, 제3권 ‘여류시편’은 119명 350수를 수록하였다. 율하는 《산거일기》(문학동네, 24쪽)에서, “불교는 일반적으로 볼 때 역시 여성경시의 종교다. ……그러나 이 여성멸시의 사상은 불교 본래의 것은 아니다. 그것은 주로 그 당시

13) 김시습의 시와 정신세계에 대해서는 심경호, 《김시습평전》(돌베개, 2004)를 참조.

의 특수한 사회조직의 영향으로, 남성중심 사상의 반영에 불과한 것이다.”라고 하였다. 월하의 이 발언은 저 《법화경(곧 묘법연화경)》〈제과달다품(提婆達多品)〉에서 사갈라용왕(娑竭羅龍王)의 여덟 살 난 딸이 성불한 것을 이야기한 내용을 떠올린다. 여성의 이품을 보듬어주기라도 하듯 월하는 여성의 한시를 단행(單行)하였다.

그런데 월하의 한문고전 번역물은 첨삭하거나 보완한 텍스트로 변형된 것이 많다. 월하는 1958년 청우출판사에서 《고문진보》 국역본을 간행할 때 《고문진보》 후집(後集)의 산문 일부만 선별하였다. 그런데 ‘김달진 전집’ 제5권으로 재판할 때 《상설 고문진보대전(詳說古文眞寶大全)》(보경문화사, 1993)을 참고로 하여 누락된 글들을 보완하고 상세하게 주석을 달았다. 본래 초선(抄選)은 초선 그 자체가 평론의 의미를 지니는 것인데, 전집 체제로 개편하다 보니 월하의 번역물이 어떤 것이고 추가된 것이 어떤 것인지 알 수 없게 되었다.

또 월하의 《장자》 번역은 그 저본을 확정하기 어려운데, 전집간행위원회는 명나라 초횡(焦)의 《장자익(莊子翼)》은 물론 현대 중국학자 진고응(陳鼓應)의 《장자금주금역(莊子今注今譯)》을 참조해서 내용을 첨삭 보충하였다. 《손오병서》의 경우도 본래 1958년에 청우출판사에서 간행할 때는 《손자병법》과 《오자병법》을 선역한 듯한데, 전집본은 《사기》의 〈손자·오기열전〉을 번역하고 클라우제비츠의 《전쟁론》을 덧붙이는 한편, 원래의 번역에 없던 주석을 덧붙였다.

이러한 전집 간행은 그 나름대로 의미가 없는 것은 아니겠으나, 첨삭과 보충은 월하가 구성한 사유체계의 본상(本相)을 해칠 우려가 있다.

5. 맺는 말

월하는 격의의 사유방법을 통하여 활달자재한 정신세계를 구가하였

다. 그것은 그가 스스로 지은 묘지명인 〈碑銘〉에서 스스로를 ‘자연아(自然兒)’라 부른 데서도 짐작할 수 있다. 시집 《한 벌 옷에 바리때 하나》에 그 시가 실려 있다.

여기 한 自然兒가
그대로 와서
그대로 살다가
자연으로 돌아갔다.

풀은 푸르라
해는 빛나라
자연 그대로.

이승의 나무가지에서 우는 새여.
빛나는 바람을 노래하라.

이 〈비명〉은 바로 자찬묘지명(自撰墓誌銘)의 계보를 이은 것이기도 하다. 한문고전의 세계에 잠심(潛心)하여 왔던 월하의 정신세계의 단면이 여기서 드러나는 것이다.

끝으로, 이 글을 작성하면서 다음과 같은 과제를 설정할 필요를 느꼈음을 덧붙이고자 한다.

(1) 월하는 《장자》의 번역 때 각 편마다 서시(序詩)로 선시를 선별하여 두는 등 선시를 애송하였다. 월하가 곳곳에 기호처럼 제시하여 둔 선시를 모아 그의 번역과 함께 소개한다면, 월하의 정신세계나 시세계를 이해하는 데 매우 유효할 것이다.

(2) 월하의 불경 번역이나 한문고전 번역은 그간 여러 텍스트로 변용되

는 과정에서 실상을 파악하기 어렵게 되었다. 앞으로 월하 저작의 조본(祖本)을 확정하고 그것을 중심으로 그 저본(底本)이 무엇인지 밝히고 그 번역의 실상을 면밀하게 고찰할 필요가 있다.

(3) 월하의 시세계가 불경 및 한문고전의 열람에서 구축한 정신세계와 불가분의 관계에 있으리라는 것은 체언을 할 필요가 없을 것이다. 월하의 시세계를 논할 때 그가 불경 및 한문고전의 번역에서 이룩한 성과를 늘 참조할 필요가 있다. ▣

사유의 극점에서 만난 종교성의 두 면모

— 김달진의 불교적정신과 기독교적정신 —

김종희(문학평론가·경희대 교수)

1. 종교문학과 사상성의 깊이

우리 문학이 안고 있는 취약성 가운데 그 정도가 오래고 깊은 항목 하나를 들기로 한다면 사상성의 부재, 혹은 사상을 담은 걸작의 부재를 지적할 수 있을 것이다. 동시대 서구의 다른 나라에 비해 문학 기법은 후진하고 사상이 범람하던 괴테의 독일이나 도스토예프스키의 러시아가 문필가라기보다는 사상가라고 해도 좋을 그 문학적 중심인물의 작품과 더불어 세계문학의 중심부로 진입하였음은 유익한 타산지석이라 할 수 있겠다.

문학에 있어서의 사상성을 발양하고 보완하는 여러 의미 구조와 장치들이 있겠으며, 그와 관련하여 종교문학, 종교적 주제 또는 소재를 다루는 문학을 상징해 보는 것은 크게 효용성이 있어 보인다. 필자는 다른 지면에서 “종교적인 인자가 작품의 문학성을 부축해 주고, 문학성이 종교

적 교리를 평이한 해석의 차원으로 끌어낼 수 있을 때, 우리는 탁발한 종교 소재의 문학을 만나게 될 것”¹⁾이라고 언급한 바 있다. 문학의 미학적 가치에 내포적인 부피가 광대한 종교성의 조력이 공여된다면, 사상을 담은 문학이라는 아포리아는 활달한 해소의 길을 열 수도 있을 터이다.

여기서 분석의 대상으로 하는 김달진의 문학은 근본적으로 불교적 사유 체계 위에서 형성되어 있다. 그가 1939년 중앙불교전문학교를 졸업했고 한때 입산하여 수도 생활을 했으며, 1960년대 이후 은둔하면서 동국대학교 역경위원(譯經委員)으로 불경 국역사업에 혼신의 힘을 기울인 경력만 보아도 익히 짐작할 수 있는 일이다. 더욱이 1983년 ‘불교정신문화원’에 의해 한국고승석덕(韓國高僧碩德)으로 추대되기도 했으니 더 말할 나위가 없다.

그의 장편 서사시집 《큰 연꽃 한 송이 피기까지》(1974)나 번역서 《법구경》(1965), 《금강삼매경론》(1986), 《붓다차리타》(1988), 《보조국사전서》(1988) 등의 제목을 열거해 보아도 그 내면 세계가 불교적 사상에 바탕을 두고 있음을 알 수 있다. 또한 이처럼 불교의 꼬리표를 달지 아니한 다른 시집이나 저술에 있어서도 동양의 고전과 선(仙)의 세계를 담고 있어 불교적 세계관과 그다지 멀리 떨어져 있지 않다. 미상불 불교 사상이 그의 삶과 정신, 시의 창작과 고전의 번역에 있어 확고한 척도가 되었을 것임은 명약관화한 일이다.

그런데 매우 이질적이고 뜻밖으로 그의 의식 세계, 특히 산문전집인 《산거일기》²⁾에 나타난 인식의 내면을 들추어 보면, 거의 전권에 걸쳐 기독교에 관한 관심이 도출되는 기이한 현상을 목도할 수 있다. 김달진 자신이 쓴 〈나의 인생, 나의 불교〉³⁾를 보면, 13세 되던 1920년 고향인 당시

1) 김중희, 〈깨달음에 이르는 길〉, 《위기의 시대와 문학》, 세계사, 1996, p. 300.

2) 김달진, 《김달진 산문전집-산거일기》, 문학동네, 1998.

경남 창원군의 계광(啓光)보통학교를 졸업하였고 이후에 상경하여 경신 중학을 다녔다. 이러한 기독교 계통의 학교에서 수학한 체험과 또 계광 학교에서 7년간 교편을 잡고 있었던 체험이 그로 하여금 자연스럽게 성경 지식과 기독교적 세계관에 익숙하도록 했을 것으로 추론된다.

더욱이 그가 “어떤 새로운 세계에 대한 무조건적인 절대(絶對)에의 귀의(歸依) 같은 황홀경”을 좇아, 부모 처자를 버리고 고향 김해를 떠나 입산하는 대목을 기술하면서, “우리 배달민족에 대한 하나님의 가호만을 기원하던 예배당(교회)을 멀리하게 되었다.”⁴⁾ 토로하고 있다. 이는 상대적으로 그 이전 기간에 자신의 내면에 상당 부분 기독교적 의식이 잠재해 있었음을 반증하는 셈이다.

한 인물의 내부에 깃드는 사유의 뿌리는, 그 처음은 미약하나 나중은 심대한 법이다. 그가 입산 수도자가 되어 금강산 유점사에서 지내던 1941년계의 <산거일기>와 《법구경》을 간행한 1965년계의 <삶을 위한 명상>을 보면, 처처에 기독교적 발상과 인식이 마치 ‘낭중지추(囊中之錐)’처럼 돌출되고 있다. 앞의 글은 34세 무렵, 뒤의 글은 58세 무렵이니, 24년의 세월을 격하고도 그의 내부에 펼쳐진 그 흥왕한 불교적 사유의 파노라마 가운데 기독교적 세계관의 편린들이 틈입해 있는 형국이다.

불교와 기독교는 분명 동서문명의 정신적 정화(精華)를 대표하는 종교이며, 그 교리의 방향도 전혀 다르다. 불교가 보편타당성의 교리로 세계를 널리 감싸 안는 원심력으로 작용하는 데 비해, 기독교는 절대타당성의 교리로 세계를 한 방향으로 이끄는 구심력으로 작용한다. 전자가 평범한 사람으로부터 절대적 존재에 이르는 상향종교인데 비해, 후자는 전지전능한 절대자로부터 범인에 이르는 하향종교의 방향성을 가졌다.

3) 김달진, <나의 인생, 나의 불교>, 《불교사상》, 1984.6.

4) 김달진, 위의 글.

그러나 종교적 절대정신을 현실적인 삶 속에 시현하는 그 실천적 항목에 있어서는, 자비와 사랑이 전혀 상충 없이 하나로 소통되는 종교성의 미덕을 나타낸다. 김달진의 내부에 사뭇 조화롭게 공존하고 있는 종교성의 두 면모도, 결국 이 조화로운 악수의 방식을 닮아 있을 수밖에 없다.

2. 종교적 사상성, 불교와 기독교의 만남

김달진의 시에 대한 불교적 접근과 해석은 이미 여러 논자들에 의해 다양하게 시도되었다. 장호의 <김달진의 불교문학-선운(仙韻)과 우주유비(宇宙類比)>⁵⁾와 김윤식의 <시와 종교의 길목-월하 김달진의 경우>⁶⁾처럼 직접적으로 종교성의 문제를 다룬 글들이 있는가 하면, 김재홍의 <김달진, 무위자연과 은자의 정신>⁷⁾과 최동호의 <김달진의 시와 무위자연의 시학>⁸⁾처럼 노장적 사상의 시적 발현을 다룬 글들도 있다. 특이할 만한 사실은, 김달진의 시가 직접적으로 불교적 색채를 드러내거나 종교성의 맨 얼굴을 생경하게 노출시키지 않는 장점을 가졌다는 사실이다. 일찍이 그릭스버그(Charles I. Glicksberg)가 《문학과 종교》에서 언표한 바와 같다. “교의는 진정한 시에서는 그 모습을 나타내지 말아야 한다. 혹 나타낸다 하더라도 교의로서가 아니라 순수한 환상이어야 한다.”

김달진의 불교적 정신과 기독교적 정신이 그 교리의 빙탄불상용(氷炭不相容)에도 불구하고 그의 내부에서 화해할 수 있는 것은, 교리의 근본이 아니라 그 실천의 덕목에 의거해 있을 때임은 앞서 살펴본 바와 같다.

5) 장 호, <김달진의 불교문학-선운(仙韻)과 우주유비(宇宙類比)>, 김달진, 앞의 책, p. 247.

6) 김윤식, <시와 종교의 길목-월하 김달진의 경우>, 김달진, 위의 책, p. 278.

7) 김재홍, <김달진, 무위자연과 은자의 정신>, 김달진, 《김달진 시전집》, 문학동네, 1997, p. 523.

8) 최동호, <김달진의 시와 무위자연의 시학>, 김달진, 위의 책, p. 551.

그런데 그 어려운 더부살이가 불교적 세계관으로서는 크게 어려울 바 없겠으나 기독교적 세계관으로서는 만만치 않은 저항을 불러올 수 있다. 적어도 기독교 교리의 이 부분은 절대자와의 수직적 관계로서는 설명이 되기 어렵다. 그러할 때 이를 인간과 인간 관계의 수평적 구도로 풀어보는 것이 하나의 해명 방법이 된다.

성경에서 ‘너희 안에 거하시는 하나님’ 이라고 할 때, 그 ‘너희 안’은 ‘in your heart’가 아니라 ‘among you’이다. 다시 말하여 ‘너희 마음 속에 계시는 하나님’이 아니라 ‘너희들 관계 속에 계시는 하나님’이라고 해석해야 옳다는 말이다. 이 사람들 사이의 관계는 기독교적 세계 인식에 있어 수직의 축과는 다른 수평의 축이 존재하는 근거와 양식을 말하며, 그것의 기반은 서로간의 화평하고 은혜로운 교제에 있다.

엄밀한 의미에서, 또 구약성경적 의미에서 한 개인의 신앙이 바로 서 있다는 것은 그와 하나님의 수직적 관계가 건강하다는 의미이다. 인간은 키엘케골의 표현처럼 신 앞에 단독자로 서야 하는 실존적 존재이며, 각기 개인이 신성의 주체와 일대일의 대응관계를 갖는다. 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님은 이스라엘 열조의 하나님이면서 동시에 각자에게 유일한 하나님이다. 한 신앙인이 하나님을 ‘아버지’라 부를 때, 그의 자녀 역시 하나님을 ‘아버지’라 호칭한다.

그런데 ‘among you’라는 표현은, 이 수직적 관계에 못지않게 중요한 사람들 상호간의 상관성을 지칭하며, 예수 그리스도의 십자가 희생은 이 두 축의 교차 지점을 상징한다고 할 수 있다. 예수 그리스도를 화목제의 제물이라고 한다면 그것은 신과 사람들, 사람과 사람들 사이의 관계 회복을 목표로 하고 있다고 해야 옳다. 이 수직의 축을 ‘성(聖)’으로, 수평의 축을 ‘속(俗)’으로 호명할 수 있다면, 이는 신화학론자 멀치아 엘리아테가 기독교적 시각에서 종교의 본질을 기술한 저서의 제목 ‘성과 속(The sacred and the profane)’으로 그 개념을 요약할 수 있겠다.

김달진의 의식 세계 속, 불교적 세계관 속의 기독교적 의식은, 바로 그와 같은 수평의 축에 근거하여 그 존재의 방식을 규정짓고 있다고 할 수 밖에 없다. 그것은 김달진 자신의 정신적 균형감각을 말하는 것이기 이전에 이미 기독교적 교리의 선형적이고 배타적인 유형 및 양식에 관련되어 있는 문제이다. 이 두 종교성의 면모가 한 인간의 내면에 각기의 색깔로 어울려 있다면, 그것은 그 인간의 성정이 두 종교의 실천적 덕목에 배치되지 않도록 맑고 순수하지 않아서는 안 될 일이다.

종교의 고결한 이치를 올곧은 품성으로 삭여낸 김달진의 시가 ‘육망의 극소화와 자기무화(自己無化)의 세계’⁹⁾로 가는 것은 당연한 수순이요 이치이다. 그의 시가 표방하듯 청정한 사유의 극점에서 만난 두 종교성의 모습, 이는 우리 문학사상 보기 드문 정신주의의 개가(凱歌)라 할 만하다.

3. 김달진 문학세계 속의 기독교적 인식

삼십 중반으로 접어드는 시기의 김달진은, 금강산 유점사에서 수도 정진의 시기를 보내며 <산거일기>를 썼다. 험난한 시대에 다가한 체험을 끌어안고 있었다 할지라도, 이제 겨우 장년의 초기인 연륜에 그만한 관조적 세계관에 침윤했다면 그는 이미 범상한 내력의 소유자가 아니다. 그 자신이 정의하고 있는 ‘종교’는 다음과 같은 문면으로 되어 있다.

인간의 삶이란 의욕과 희망과 재미로써 영위되어 가는 것이다. 의욕에서 무심으로 구속에서 해탈로 나아가는 것이 종교생활의 극치요 또 종교의 목적이다.

9) 조정권, <육망의 극소화와 자기무화(自己無化)의 세계-월하 선생의 생애와 시>, 김달진, 위의 책, p. 571.

사람들이 행복과 쾌락과 선과 정의에서 삶을 구하고 삶의 의의와 가치를 느낄 때에 우리는 선악과 행, 불행을 뛰어넘은 절대적 세계, 삶 그 자체에 의의를 느끼려고 하는 것이다. 이 절대의식이것이 종교의식이다.¹⁰⁾

종교의 목적과 종교의식을 언표하는 이 짧은 문면에서, 김달진은 ‘인간의 삶’과 ‘종교생활’을, 그리고 ‘사람들’과 ‘우리’를 대칭적으로 구분하여 기술하고 있다. 그렇게 세상과 자기 자신을 구분하는 일은 수행자로서의 정체성을 확립하는 초동단계였을 것이다. 그것은 또한 세상의 생각에서 놓여나 온전한 수행자가 되기를 갈망하는 자기 단련의 시발이었을 것이다. 그러한 분별을 갖춘 자신이 사유의 중심에 있는데도 ‘내가 나를 유혹하고’ 있으며 ‘아담과 이브를 유혹한 것은 뱀이 아니요, 아담 이브 자신’이라는 레토릭이 사용된다.

일념의 잘못이 얼마나 무서운 것인가? 아담과 이브가 한 생각 전에는 천국에 살았다. 그러나 선악의 한 생각이 일어났을 때는 천국을 잃었다. 중생과 부처, 극락과 지옥, 오(悟)와 미(迷), 성(聖)과 범(凡)의 경계의 차이가 일념에 있다 생각하면 얼마나 무서운 찰나 찰나인가?¹¹⁾

김달진은 ‘유혹의 마(魔)’를 말하는 이 부분에서 기독교와 불교의 개념적 소재를 혼합하여 쓰고 있다. 그렇다고 해서 그가 기독교 신앙의 자기 고백이나 그 순복의 지경에 한 쪽 발이라도 들여놓고 있다고 볼 수는 없다. 그에게 있어 기독교는 경험과 이해의 대상이지 불교에의 귀의와 같은 투신(投身)의 대상이 아니었다. 그러기에 자신의 생일날 쓴 일기에서,

10) 김달진, <산거일기>, 《김달진 산문집-산거일기》, 문학동네, 1997, p. 13.

11) 김달진, 위의 글, p. 16.

“오늘은 내 생일이다. …… 하나님이 나를 창조하지 않았고, 하늘이 나를 내지 않았으며, 나는 나의 생탄의 의의를 생각하고 싶지 않다.”¹²⁾고 기록하고 있다.

그렇다면 당연히 종교적 신앙고백이 없는 기독교에 대한 이해의 수준 자체가 그렇게 중요한 문제가 될 수 있느냐는 반문이 제기될 것이다. 물론 그럴 수 있다. 그러나 종교적 신앙심의 깊이를 말하는 자리가 아니라 그것의 문학적 변용을 말하는 자리일 때, 또 김달진의 경우처럼 종교의 실천적 덕목을 자기 안에서 용해할 수 있을 때는, 그 본질로부터 파생된 의미와 구성 성분과 영향관계를 가늠해 보는 일이 일정한 가치를 생성할 터이다. 그의 표현처럼, “고금의 많은 둔세자(遁世者) 속에서 우리는 얼마나 많은 착세자(着世者)를 발견하는가”¹³⁾의 문제이다.

‘나를 버리고 오직 부처의 뜻을 따르라’는 부처님의 말씀이나 ‘구하라, 줄 것이다’는 예수님의 말씀이 어찌 우리에게 속임이 있으랴! 나를 버려라, 이웃을 사랑하라 하실 때 우리는 그 결과를 생각하거나, 더구나 그 결과의 허실을 의심할 것이 아닌 것이다. ……

사실 우리는 얻지 못하였기에 믿지 않는 것이 아니라, 믿지 않았기에 구하지 않은 것이요, 구하지 않았기에 얻지 못한 것이다.¹⁴⁾

그가 비록 기독교 신앙의 수용자가 아니었다 할지라도, 위의 인용문을 보면 기독교와 불교를 망라한 종교적 믿음의 근본적인 존재양식을 예리하게 투시하고 있음을 확인할 수 있다. 성경의 <요한복음>에서 사도 베드

12) 김달진, 위의 글, p. 48.

13) 김달진, 위의 글, p. 52.

14) 김달진, 위의 글, p. 71.

로의 고백, “우리가 주는 하나님의 거룩하신 자신 줄 믿고 알았삽나이다.”¹⁵⁾는 바로 이 점을 말하고 있다. 곧 ‘알고 믿는’ 논리의 신앙이 아니라 ‘믿고 아는’ 체험의 신앙이 종교적 믿음의 본질이라는 뜻이다. 하지만 역으로 기독교적 세계관에 근거하여 그의 기독교 이해를 검증해 보면, 그 단순명료한 논리에는 반박할 곳이 많이 보인다. 예컨대 다음과 같은 언급들이 그러하다.

‘원수를 사랑하라’는 예수의 말씀은 평화주의자의 동정심도 아니요 패배자의 낭만벽도 아니다.

그것은 자기에의 확신, 어렵게 견딘 시련에의 감사, 생명력예의 신념이요, 그리고 ‘적은 강할수록 좋다’는 정복자의 오만스런 개개인 것이다.¹⁶⁾

“신은 죽은 자(영적 의의에 있어서)의 신이 아니라, 산 자(영적 의의에 있어서)의 신이다.”—〈마태복음〉 20장 31절.

그러나 나는 말하고 싶다.

신은 산 자(영적 의의에 있어서)의 신이 아니라, 죽은 자(영적 의의에 있어서)의 신이다.

전자의 말이 결과에 있어서의 뜻이라면 후자의 말은 그 동기에 있어서의 뜻이라 할까? 그리고 전자는 사람의 입장에서라면, 후자는 신의 입장에서라 할까?¹⁷⁾

앞의 인용문은 ‘원수를 사랑하라’는 예수의 가르침을 매우 인본주의

15) 〈요한복음〉 6장 69절.

16) 김달진, 〈산거일기〉, 앞의 책, pp. 88-89.

17) 김달진, 위의 글, pp. 95-96.

적으로 풀어 보이고 있는 것이며, 뒤의 인용문은 복음서의 교리를 결정론과 동기론으로 풀어 보이되 인본주의와 신본주의의 관점에 있어서는 기술자 자신이 혼동된 모습을 보이고 있다. 이러한 현상은 앞서 상고해 본 바 ‘믿고 아는’ 신앙의 방정식을 위반하는 것이며, 그 가장 중요한 이유는 그가 기독교 이해의 깊이를 가졌다 할지라도 결코 기독교인의 믿음을 소유하며 살지 않았다는 데 있다.

갖가지 형태와 본질을 지니고 역사에 나타난 모든 신은 결국 인간의 신이었다. 신의 신은 아니었다. …… 그러므로 우리는 신에게서 인간밖에 본 것이 없다.¹⁸⁾

마침내 그의 신관(神觀)이 궁극에 있어서는 가장 인본주의적인 전형으로 드러날 수밖에 없음을 증명하는 구절이다. 이 글은 그의 연륜이 58세에 이르렀을 때의 신관이다. 그런데 불교적 교리는 이 대목에 석연할 수 있어도, 기독교적 교리는 정면대결의 양상을 띠 수밖에 없다. 이것이 두 종교의 조화로운 만남을 자신의 정신세계 안에서 성취하고 있으면서도 그 양자의 혼용을 통한 자가발전의 다음 단계를 짚어 나갈 수 없었던 그의 한계지점이다. 그리고 그것은 김달진 세계관의 한계이기보다는 두 종교의 상호 충돌하는 교리적 근본주의의 문제라 해야 옳겠다.

4. 인본주의적 시각의 정치

앞에서 김달진의 기독교적 세계관이 신앙인의 시각과는 다른 궤도 위에서 있음을 확인했으므로, 그가 기독교 신앙의 원론에 대한 이해를 퇴색

18) 김달진, <삶을 위한 명상>, 앞의 책, p. 121.

시키거나 그 신앙의 본질을 폄하하는 태도를 가졌던 것은 전혀 아니다. 그는 당초부터 한 종교의 교리와 그것의 구현에 대한 질서를 거스를 만큼 적극적 악의를 가져본 적이 없는 품성의 인물이었다. 일찍이 자기 내부에 뿌리내렸던 그 기독교적 의식이, 자기가 일생을 두고 추구한 불교적 의식과 어떻게 만나고 조화하며 또 반목하는가를 정직하게 노출시키고 있을 뿐이다. 우리 문학사의 문인 가운데 그러한 양가적 경험의 정직성을 깊이 있게 드러낸 이가 드물다는 측면도 주목에 값할 만하다.

십자가 위의 예수의 사형!

이때처럼 인간의 진학성을 보인 일은 인류 역사에 없었으리라.

그러나 이때처럼 인간의 깊은 사랑과 신뢰를 세상에 보인 일은 역사의 어느 곳에도 보이지 않으리라.¹⁹⁾

예수가 인자(人子)이며 말씀이 육신의 몸을 입고 온 성육신(incarnation)의 존재이므로 ‘인간’ 이지만, 기독교적 시각으로는 절대자의 다른 모형인 성삼위일체 가운데 한 존재이다. 이를테면 예수를 신으로 보느냐 인간으로 보느냐가 김달진이 기독교 교리와 나누어 서는 대목이 되며, 이는 또한 세상의 모든 신본주의와 인본주의, 그리고 모든 신본주의적 종교와 인본주의적 종교의 교리가 서로 나누어 서는 대목이 된다. 그의 인본주의적 시각은 위와 다른 글에서 한 걸음 더 앞으로 나아가 다음과 같은 문장을 생산한다. “예수의 십자가는 육체적 불쾌가 정신적 쾌락을 보다 거대하게 만들고 있다.”²⁰⁾

19) 김달진, <산거일기>, 앞의 책, p. 104.

20) 김달진, <삶을 위한 명상>, 앞의 책, p. 211.

괴로움의 숲 아래서 명성(明星)을 보고, 광야에서 하늘의 계시를 받음에 석가, 예수의 종교적 천재아의 위대성이 있는 것이다.

그러나 오도(悟道)도 석가의 오도요, 수계(受啓)도 예수의 수계인 것이니, 그 위대가 우리에게 무슨 교섭이 있으랴!

그보다 ‘나도 너, 너도 나, 나를 이용하라. 그리하여 너는 너 자신이 되라’는 간곡한 자비에 석가, 예수의 진정한 종교적 위대성이 있는 것이다.²¹⁾

마침내 두 종교의 의미와 성격에 대해 김달진이 도달한 득음(得音)의 자리는, 불교적 인본주의의 세계이다. 예수를 ‘종교적 천재’라 호칭하는 것은, 예수의 신성(神性)을 인정하지 않는 반대자의 오래고도 전통적인 발화법이다. ‘나’를 통해 ‘석가, 예수의 종교적 위대성’을 발굴하는 방식도 동일한 시각이다. 사정이 그러할 때 김달진의 문학적 의식세계 속에 등장하는 기독교는, 그와 여러 모로 교류가 있었던 김동리가 《사반의 십자가》에서 보여준 기독교관이 그러했던 것처럼, 인본주의적 의장(意匠)의 외형으로 나타난다. 그리고 그 인본주의적 방식은 불교적 교리로는 큰 난관 없이 수용이 가능한 상황에 있다.

종교적 절대주의에 입각하여, 그 말과 생각의 표현으로 신심의 수준에 잣대를 가져다 대는 평가 방법에 있어서 인본주의는 극심한 타기의 대상이 될 수 있다. 그러나 그것이 신앙의 범례가 아니라 인간 자신과 그 표현으로서의 문학이 논의의 대상이 되는 경우라면 전혀 다른 조명이 가능하다. 이때의 인본주의나 인간중심주의는 인간을 인간답게, 문학을 문학답게 하는 강력한 촉매제로 기능할 수 있다. 더욱이 그것이 종교적 청정심의 후광을 입고 있다면 더 말할 것도 없다.

21) 김달진, <산거일기>, 앞의 책, p. 108.

요컨대 신앙의 깊이와 인간성의 발현이라는 서로 다른 방향성을 가진 문제를, 대립적 관점으로 보지 않고 조화로운 만남의 자리로 인도하는 방식의 장점인 것이다. 김달진의 경우, 이 장점이 잘 발양되어 문학과 종교는 어떻게 서로 같거나 다른지를 증거한다. 세상의 모든 사람들이 모두 욕망의 저잣거리로 서슴없이 달려가 버리는 시대에, 그의 시와 산문이 진흙 속에 핀 연꽃의 범문처럼 청신한 울림을 주는 것은 바로 그 장점에 많은 부분이 의탁되어 있다.

우리 시사(詩史)에서 가장 깊이 있게 정신주의의 문학세계를 천착했던 김달진의 경우는, 그 문학적 성과의 중심을 이제까지 살펴본 바와 같은 종교적 사상성에 빚지고 있는 바 크다. 그리고 그 주된 분량은 그가 일생을 통해 신명을 던졌던 불교적 세계관으로 채워져 있다 하겠으나, 어린 시절부터의 실제적 체험과 관련된 기독교적 세계관이 이 정신적 행로에 합류함으로써 보다 그 깊이와 넓이를 더했다 할 수 있겠다. 이와 같은 김달진 문학의 장점을 통하여 서두에서 거론한 바 있는 ‘사상을 담은 문학’을 폭넓게 실현할 하나의 표본 모델을 정립해 볼 수도 있을 것이다. ■

김달진 시의 근원과 지향

— 불교적사유와 관련하여 —

유성호(문학평론가·한국교원대 교수)

1.

김달진 시의 경개(景概)는 자연에의 침잠과 종교적 초월의 경계에서 발원하고 구성된다. 잘 알려져 있듯이, 그는 한국 근대시의 난숙기였던 1930년대 이후, 자연 사물을 대상으로 한 빼어난 관조적 가편들을 써낸 시인이다. 당대의 시사적 문맥이 카프와 구인회로 대변되는 서구 미학의 전성기였다는 점을 회상할 때, 그의 이러한 일관된 자연 관조의 미학은 《詩文學》으로부터 시작하여 《文學》, 《詩苑》 등으로 이어지는 순수 서정의 계보와 닮아 있으면서, 동양적 미학을 완성하려는 개성적인 시적 기획이었다고 할 수 있다.

그런가 하면 김달진은 불경과 동양 고전의 역해(譯解)에도 남다른 노력을 보임으로써, 종교적 사유를 평생 동안 지속해온 학자이기도 하다. 물론 이 분야의 적공(積功)이 그의 개개 시편과 밀접한 연관을 맺고 있다고

단언하기는 어렵지만, 그럼에도 불구하고 그의 시편들이 그 기저에 노장(老莊)과 불교 사상으로 대표되는 동양적 사유를 깔고 있다는 점은 부인되기 어렵다. 그 점에서 김달진 시의 근원은 자연 형상과 동양적 사유라는 두 축을 미학적 근간으로 하고 있다 할 것이다.

따라서 우리는 김달진 시의 일관된 근원이라고 할 수 있는 자연 형상이 동양적 사유 그 가운데서도 불교적 사유와 이어지는 속성을 탐색할 필요와 마주친다. 그 결과 우리는 그가 지향한 것이, 시를 사유의 단순한 외피가 아니라 사유의 안쪽에서 스스로 오롯이 빛나는 구체적 육체로 표상하려는 것이었음을 확인하게 될 것이다.

2.

최근 일련의 탈(脫)근대 논의들을 통해 우리는 ‘전통’에 대한 반성적 인식을 강력하게 경험하고 있다. 그것은 그 동안 통합된 윤리 규범에 의해서만 ‘전통’이 지탱되었던 것에 대한 근원적 반성이자, 국수주의적 태도로의 회귀에 대한 경계를 동반한 반성이기도 하다. 이러한 인식을 통해 우리는 문학에서의 ‘전통’이 실천적이고 역동적인 창조적 개념이라는 경험을 얻게 되었는데, 이러한 전통의 함의를 시에 투사했을 때 우리는 어렵지 않게 ‘자연’ 형상의 전통과 만나게 된다. 그만큼 우리 시사에서 자연이 갖는 소재적 우세종으로서의 위치는 단연 절대적이다. ‘자연’은 원형성, 보편성, 직접성 등을 거느리면서 모든 시인들의 경험 속에 광범위하게 녹아 있는 어떤 것이다.

한국의 전통적 시의식 속에서 ‘자연’은, 전통 사상을 담아내는 일종의 형이상학적 매개 역할을 수행해온 흔적으로 충일하다. 한국의 전통 사상은 이름답고도 심원한 ‘자연’에 의해 시의 표면으로 부상하였다. 그것은 협소한 인간 중심주의를 넘어 자연과 인간이 근원적으로 동일한 존재로

서 생명을 구가하고 있음을 강조하고 있다. 또한 그것은 도구적 이성에 익숙한 근대인으로서의 상상하기 어려운 심오함을 담고 있기도 하다. 김달진 시의 근원은 바로 이러한 심원한 자연에의 구경(究竟) 속에 있다. 그 결과를 담은 성과가 바로 시집 《靑柿》(1940)이고, 그로부터 40여 년을 격하여 나온 《올빼미의 노래》(1983)라 할 것이다.

그는 나에게 밤 올빼미의 눈물을 주었다
 그는 나에게 땅속의 두더지의 遁迹을 주었다
 그는 나에게 다람쥐와 고슴도치의 비겁도 주었다
 그러나 그가 가진 참으로 자랑스러운 영광인
 삼림 속의 이름 없는 어린 꽃의 ‘미’와 ‘향기’와 ‘힘’을 배우지 못했기
 때문에
 나는 아직 그를 놓지 못하고 껴안고 있다

— 〈고독〉(《靑柿》)

시인은 자연이 건네준 “밤 올빼미의 눈물”과 “땅속의 두더지의 遁迹” 그리고 “다람쥐와 고슴도치의 비겁”을 한몸에 거느리고 있다. 눈물을 머금고 “遁迹”을 택하고 있는 이 ‘고독’의 은둔자는, 자연이 가진 “참으로 자랑스러운 영광인/삼림 속의 이름 없는 어린 꽃의 ‘미’와 ‘향기’와 ‘힘’”을 아직 배우지 못하여 여전히 자연 속에서 있다고 고백한다. 여기서 ‘그’로 지칭되는 초월적 존재는, 절대적 신(神)이라기보다는 자연 속에 편재(遍在)하는 신성을 환기하는 일종의 심미적 형상이라 할 것이다. 그만큼 김달진 시의 ‘고독’은, 자연과 더불어, 인간을 격하여, 자발적으로 선택한 삶의 미적 형식이 된다. 그것이 자연의 ‘미(美)’로 강조되고 있는 것이다. 이처럼 자연을 껴안고 있는 고독의 은둔자는, 염인(厭人)의 속성보다는 신성한 기운을 찾아 떠나는 구도(求道)의 속성을 견지하고 있

다.

원래 동양 미학에서의 ‘미(美)’는 ‘도(道)’의 속성을 공유하고 있다. 따라서 동양 미학 속에서 ‘자연’은 심미적 외관으로서만이 아니라 비가시적 ‘도’를 비유하는 형상으로 줄곧 나타난다. ‘자연’은 그만큼 시에 의미를 주는 제재이면서, 시에 질서와 통일성을 부여하는 원리가 되어 왔다. 다음 시편도 그러한 원리가 반영된 결과일 것이다.

훨씬 높은 새로 개어난 먼 동쪽 하늘은 푸른 바다
가벼운 點雲 흰 듯이 하늘에 달렸다
마침 석양이 먼 숲에 떨어져
가까이 곱게 나부껴 빛나는 것도 있고
아득히 수평선 너머로 너머로 사라지는 것도 있다

— 〈小景〉(《青栢》)

이 산뜻한 소품(小品)은 하늘과 바다를 유비적으로 병치하고 있다. 새로 개인 하늘을 푸른 바다로, 하늘 위에 떠 있는 “가벼운 點雲”을 흰 듯이 구성하였다. 그때 숲 쪽으로 지는 석양은, 자연의 순환 원리 곧 빛나는 ‘생성’과 쓸쓸한 ‘소멸’의 질서를 한꺼번에 경험케 해준다. “가까이 곱게 나부껴 빛나는 것”과 “아득히 수평선 너머로 너머로 사라지는 것”이 삶의 양가적 원리였던 것이다. 이처럼 시인은 자연 사물이 각솔기성(各率其性)에 따라 존재하면서도, 그 존재들을 통해 사물의 이치를 발견하는 ‘이물관물(以物觀物)’의 방법을 보여 주고 있다. 결국 김달진은, 자연이 갖는 생성과 소멸의 원리를 통해, “우리말이 갖는 세련된 아름다움으로 새로운 우주관을 나름대로 차원 높게 설정해서 철학적 이념의 깊이를 추구”(이윤수)했던 것이다.

사실 ‘자연’을 매개로 하는 이러한 김달진 시의 균형과 조화의 미학은,

물질적 운용에 의해 생의 형식이 규율되는 근대성 일반에 대한 깊은 회의에서 촉발된 것이기도 하다. 자연스럽게 시의 지향은, 불가해한 ‘운명’이라든가 비가시적인 ‘도’를 적극적으로 상상하면서, 내적 완성을 피하려는 사색에 주어지게 된다. 그 내적 완성의 과정을 보여주는 시편이 다음 사례이다.

밤이 깊어 보던 책 덮어두고
 혼자 귀떨어진 화로를 안고 앉아
 숲 속에서 주워온 밤을 구워 閑雅한 식욕을 채워본다
 가끔 창 밖으로 지내가는 바람 소리 들으며

지금 이 밤에 내 마음은
 가을 언덕 황혼의 달빛 아래 서 있는 새꽃같이 枯淡 하나
 오늘 들은 애인의 결혼일도 잊고 있다

— 〈枯淡〉(《青栴》)

시인이 발화하는 ‘枯淡’의 지경은, “혼자 귀떨어진 화로”에 밤을 구워 먹으면서 “閑雅한 식욕”을 채우는 과정에 있다. 거기에 읽던 책과 “가끔 창 밖으로 지내가는 바람 소리”가 배경처럼 놓여 있다. 여기서 “혼자 귀떨어진 화로” 또한 ‘枯淡’의 상관물일 것이다. 이처럼 시인의 마음은 “가을 언덕 황혼의 달빛 아래 서 있는 새꽃같이 枯淡”하다. 세상의 일은 그것이 비록 “오늘 들은 애인의 결혼일”일지라도 잊혀져 있을 뿐이다. 그 ‘애인’은 “깊은 밤 뜰 우에 나서/멀리 있는 애인을 생각하다가/나는 여러 억천만 년 사는 별을 보았다.”(〈애인〉, 《青栴》)에서처럼, 인간에서 자연으로 중심이 전이되는 매개 기능을 수행하고 있다. 그것이 ‘枯淡’이라는 내적 완성의 방법으로 준용되고 있는 것이다.

憂愁에 젖은 가을 하늘이
 나직히 내려 깔리는 황혼
 여기는 창경원 앞 거리
 술한 오기는 사람들인데
 아무도 제가
 쓸다 남은 길 위의
 낙엽 밟으며 가는 줄을 모른다.

— 〈낙엽〉(《竹筍》, 1980)

비교적 만년에 씌어진 이 시편은, “憂愁에 젖은 가을”의 초상을 담고 있다. “하늘이/나직히 내려 깔리는 황혼”은 아마도 시인 자신의 표백일 것이다. 창경원 앞 거리에서 술하게 오기는 사람들, 그 안에서 시인은 그들 가운데 “아무도 제가/쓸다 남은 길 위의/낙엽 밟으며 가는 줄을 모른다.”고 말한다. 이는 한평생 “여윈 가슴을 파고드는 애근한 孤愁”(《漂泊者》, 《青柿》)를 담고 왔던 시인이, 생이야말로 “슬픔인가 하면 기쁨이요, 고독인가 하면 法悅이요, 諦念인가 하면 焦燥이기도”(《작가의 말》, 《을베미의 노래》) 하다는 것을 보여주는 장면이 아닐 수 없다. 그것이 쓸쓸하게 떨어진 ‘낙엽’을 통해 환기되고 구성된 것이다.

이처럼 ‘자연’은 김달진 시의 지향을 담는 그릇으로 시종 기능해왔다. 이때 ‘자연’은 사물의 근원이자 원형으로서의 의미망을 가진다. 시인의 생각에 의하면, 자연의 일부일 뿐인 인간 역시 이러한 창조적 자연을 안에 간직함으로써 다시 자연을 재창조하는 기능을 가지게 된다. 많은 예술이 자연을 통해 ‘풍류’, ‘영원’, ‘조화’ 같은 이념형을 구성하였지만, 김달진 시에서의 자연은 어떤 알레고리로도 드러나지 않고, 구체적 육체를 가진 ‘존재 전체’ 혹은 ‘우주 전체’로 현현되고 있을 뿐이다. 이는 자연과 인간이 분리되어 존재하지 않고, 상호 교용을 통해 일종의 유기체를

구성하고 있음을 알려준다. 특별히 서경(絳景)의 속성이 강하게 나타날 때조차, 시인은 자연의 외관을 충실하게 묘사하는 동시에, 그러한 우주적 원리와 생의 형식을 한껏 유추하고 있는 것이다.

3.

김달진 시의 사상적 배경이 노장 사상과 불교적 사유에 있다는 점은 여러 차례 지적되었다. 하지만 그 가운데서도 ‘무위(無爲)’를 핵심으로 하는 노장 사상의 육화는 비교적 많이 규명되었으나, 불교적 사유의 시적 구체에 대해서는 논의가 미루어져온 감이 적지 않다. 왜냐하면 그 스스로 승려였고 뛰어난 역경(譯經) 학자였지만, 그의 시에서 불교적 사유나 감각은 뚜렷한 외양으로 드러나지 않고 시의 배면으로 가라앉아 있었기 때문일 것이다. 또한 그것이 충분히 내면화되어 기표 차원으로 직접 환원되지 않았기 때문일 것이다.

우리가 잘 알듯이, 불가에서는 언어를 통해 진리를 계시할 수 없음을 역설한다. 이는 현묘한 진리의 세계에 대한 가없는 신뢰를 표현하는 역설의 사유 방법이다. 물론 불교에서 ‘언어’는 가없는 상상력의 경계를 승인한다. 그래서 그 언어는, 《유마경》에서 말하는 불이법문(不二法門)처럼, 침묵 너머의 침묵이기도 하다. 김달진은 이러한 언어를 통해, 불타의 일생을 재구한 장편 서사시집 《큰 연꽃 한 송이 피기까지》(1984)와 선시집 《한 벌 옷에 바리때 하나》(1990)를 펴낸다. 만년에 불교와 시의 결속을 적극적으로 꾀한 것이다. 물론 이러한 지향은, 그의 초기 시편 속에서부터 간취되는 일관된 속성이기는 하지만, 후기로 올수록 강화된 측면이기도 하다. 이를 통해 그는 지상의 분별지(分別智)가 구획지어 놓은 수많은 경계선들을 해체하면서 궁극적으로 대립성이 소멸되는 통합 과정을 꿈꾼다. 그리고 세속과 탈속(脫俗)의 불가분리성을 증언하면서, ‘있음/없

음’, ‘존재/부재’, ‘삶/말’의 경계를 해체하고 있다.

밤이 깊어가서
비는 언제 멎어지었다.
꽃 향기 나직히
새어들고 있었다.

모기장 밖으로
잣나무 숲 끝으로
달이 나와 있었다.
구름이 떠 있었다.

풍경 소리에 꿈이 놀란 듯
작약꽃 두어 잎이 떨어지고 있었다.
의회한 탑 그늘에
천 년 세월이 흘러가고, 흘러오고……

아, 모든 것
속절없었다.
멀리 어디서
버꾸기가 울고 있었다.

— 〈古寺〉(《울빼미의 노래》)

오래된 산사에서 시인이 택하고 있는 선미(禪味)는, 조지훈 시편과 깊
이 닿아 있으면서도, 그보다 훨씬 내면의 표백으로 경사되어 있다. 밤이
깊어 비는 멎고, 그 사이로 나직한 꽃 향기가 새어든다. 달과 구름이 잣나

무 숲 사이로 떠오르고, 풍경 소리가 들리고, “작약꽃 두어 잎”이 떨어진 다. 봄밤의 애상처럼 흘러갈 듯이 보이는 이 시상은, 탑 그늘에 서려 있는 천년 세월 속에서 모든 것의 속절없음을 고백하는 불교적 사유로 이어진다. 거기에 멀리 어디서 우는 뽕꾸기의 울음이 화답한다. 이러한 고요하고도 심원한 풍경 속에서 시인은, 허무와 고독이 자신의 생의 질료였음을 말하는 동시에, 일생을 “얼음같이 차야 할 나의 漂泊의 꿈”(〈鄉愁〉)을 남루하게 고백하고 있는 것이다. 이같이 자연 사물들과 어울리면서 생의 허무와 고독을 깨달아가는 선취(禪趣)의 속성은 후기 시편에서 더욱 두드러지게 된다.

그런데 이러한 시의 성향은, 선사들이 추구해온 ‘운수시(雲水詩)’와는 다른 것으로서, 존재의 형이상학을 내밀하게 보여주는 기능을 행한다. 대개 선사들의 시에서 자연은, 자연 경물에 대한 예찬이나 자연 속의 즐거움과 자유로움 혹은 자연으로의 몰입 등으로 나타난다. 그것을 불가에서는 ‘행각(行脚)’이라 하여 각지를 돌아다니며 하는 수행으로 표현하기도 한다. 하지만 김달진 시의 그것은 운수행각이라기보다는, 은둔자의 자기 완성으로 그 무게중심을 할애한다. 후기 시편으로 올수록 이러한 성향은 점증(漸增)한다.

소년은 가만가만 다가왔다.

나비는 날아왔다.

두 번 세 번 되풀이하다

끝내 잡았다.

의기양양한 소년의 손등에

신록의 햇빛이 쏟아진다.

노인은 벤치에 앉아

발끝에 기어가는
 개미 한 마리 내려다보며
 寥寥한 오월의
 햇빛을 등지고 앉아 있다.

— 〈나비와 개미〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》)

소년은 날고 있는 나비를 몇 번 놓치다 끝내 잡아서는 의기양양하다. 그 소년의 손등에 “신록의 햇빛”이 쏟아진다. 하지만 노인은 벤치에 앉아서 그저 무심히 발끝으로 기어가는 개미 한 마리를 내려다볼 뿐이다. 그의 등 뒤로 “寥寥한 오월의/햇빛”이 내려앉아 있다. 여기에는 ‘소년/노인’, ‘나비/개미’, ‘신록의 햇살/寥寥한 햇살’이라는 대립항이 등장한다. 시인으로서, 살아 생동하는 세계와 쓸쓸하게 고요한 세계의 대조를 보인 것이다. 그 안에서 시인은 천상의 비상(나비)과 지상의 포복(개미)을 동시에 보여 주면서, 생성과 소멸, 눈부심과 눈물겨움, 밝음과 ‘寥寥’함의 생의 원리를 관조한다. 그 가운데 노경(老境)의 사람과 자연이 구가하는 “寥寥”한 경지는, 시인이 궁극적으로 가 닿은 지경(地境)이 될 것이다.

이러한 시의 과정은 “안 보이는 것이 없다./내가 못 보는 것이다.//안 들리는 것이 없다./내가 못 듣는 것이다.//안 되는 것이 없다./내가 못 하는 것이다.”(《참다운 법》, 《한 벌 옷에 바리때 하나》)에서처럼 생의 원리를 파악해내는 그의 시적 지향이 반영된 것이다. 그의 언어는 이처럼 양립 불가능한 것들의 양립 양상 곧 양가성(ambivalence)에 대한 언어로 현상된다. 그것이 우주적 존재(cosmic being)로서의 스케일을 보여줌과 동시에, 가장 하찮은 미물 속에서 주객 분리 개념이 급격히 소멸하는 과정을 경험케 하는 ‘진’의 언어로 나아가고 있는 것이다.

나를 세우는 곳에는

우주도 굴 속처럼 좁고
 나를 비우는 곳에는
 한 간 협실도 하늘처럼 넓다.

나에의 집착을 여의는 곳에
 그 말은 바르고,
 그 행은 자유롭고,
 그 마음은 무위의 열락에 잠긴다.

— 〈나〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》)

그야말로 제행무상(諸行無常)과 제법무아(諸法無我)의 경지를 술회하고 있는 이 시편은, 나를 세운다는 일과 나를 비운다는 일의 대조를 보여 준다. “나를 세우는 곳”에서는 드넓은 우주도 좁아지고 “나를 비우는 곳”에서는 비좁은 협실도 하늘처럼 넓어진다. 마치 초기 시편 〈샘물〉에서 “조그마한 샘물은 바다처럼 넓어진다”고 노래했던 우주적 인식이 새롭게 재현된다. 그러니 “나에의 집착을 여의는 곳”에서만이 “그 말은 바르고,/그 행은 자유롭고,/그 마음은 무위의 열락에 잠긴다.”고 할 것이 아닌가.

이러한 무위와 무아의 결속은, 그의 시편을 “노장적 사상과 불교적 사상이 합류하는 지점”(최동호)에 위치시킨다. 그가 시를 통해 수행하는 묵언정진(默言精進)의 진정성을 보여 주는 대목이 아닐 수 없다.

불빛 아래 비치는 흐릿한 모습
 팔십세의 내 늙은 시력을 안타까워하다가
 돋보기 쓰고 가까이 다가가니
 처음 보는 그 얼굴의 주름살이여.

중도 아닌 것이, 俗人도 아닌 것이
그래도 삼십여 년 불경을 뒤적였네.
부처 보기, 사람 보기 부끄러워라.
중도 아닌 내가, 속인도 아닌 내가.

기나긴 어둠 이 밤 언제 썰런가
다시 얻기 어려운 덧없는 이 몸을
천만 시름 속에 몸부림치네.
어둠을 깨치는
새벽 종소리는 언제나 들릴런가.

—〈某月 某日〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》)

만년의 그는 ‘돋보기’와 ‘주름살’로 상징되는 “불빛 아래 비치는 흐릿한 모습”으로 등장한다. 그는 자신을 “중도 아닌 것이, 俗人도 아닌 것이”라고 표현한다. 그래도 삼십여 년 동안 불경을 뒤적이면서 “부처 보기, 사람 보기” 부끄러운 언어적 수행을 해온 그로서는, 이 기나긴 어둠이 지나면 “다시 얻기 어려운 덧없는 이 몸”이 사라져갈 것을 사유한다. 이때 “어둠을 깨치는/새벽 종소리”는 한 자연인의 소멸을 의미하면서도 그 어느 ‘某月 某日’에 “여기 한 自然兒가/그대로 와서/그대로 살다가/자연으로 돌아갔다”(《碑銘》, 《한 벌 옷에 바리때 하나》)는 고백을 각인처럼 남기는 물리적 표지(標識)가 된다. 결국 “중도 아닌 것이, 俗人도 아닌 것이” 일생 동안 보여준 시세계는 “禪의 감각과 허심의 세계”(김재홍)로 수렴되는 것이다.

4.

우리가 보아왔듯이, 김달진 시의 근원과 지향은, 자연 형상과 불교적 사유에 놓여 있다. 더 많은 가작들이 인용될 수 있었을 것이다. 김달진 시편들이 보여준 이러한 불교적 사유의 시적 결속은, 우리 근대시 전체의 권역에서 보더라도 매우 이채로운 바 있다. 그것은 단순한 서경과 이념적 알레고리를 동시에 넘어설 수 있는 가능성을 안고 있기 때문이다. 그의 시적 생애는 그렇게 갈무리되어, 이제 우리의 시사적 자산으로 “寥寥”하게 걸어 들어오고 있는 것이다.

가을비 지난 뒤의
산뜻한 마음
지팡이 들고 혼자 뜰을 거닐면
저녁 햇빛에 익어가는 단풍잎.

아무 일도 없이 뒤언덕에 올라가
아무 생각 없이 서성거리다가
그저 무심히 그대로 내려왔다.
아까시아숲 밑에 노인이 앉아 있다.

— 〈가을비〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》)

“가을비 지난 뒤의/산뜻한 마음”은, 지팡이 들고 혼자 뜰을 거니는 노경의 시인을 연상시킨다. 마찬가지로 “저녁 햇빛에 익어가는 단풍잎” 역시 조락(凋落)을 앞둔 황혼의 삶을 구체적으로 환기한다. 시인은 이렇듯 만년에 “아무 일도 없이 뒤언덕에 올라가/아무 생각 없이 서성거리다가/그저 무심히 그대로” 살아가는 생의 궁극적 경지를 보여 준다. 이 아무

일도 없고 아무 생각도 없고 그저 무심한, 말하자면 ‘무사무념무상무심(無事無念無想無心)’의 시간들은, 불교적 사유가 가 닿은 궁극적 생의 형식이 아닐 수 없다. 그때 발견하는 “아까시아숲 밑에 노인이 앉아” 있는 풍경은, 그러한 생의 구경을 경험한 시인 자신의 자화상이라 할 것이다.

대개 불교적 상상력은 ‘관법(觀法)’에서 비롯하고 완성된다. ‘관법’이란 단순히 제법(諸法)의 실상만을 꿰뚫어보는 데 머물지 않고, 하나의 상(像)을 통해 궁극의 세계를 상상함으로써 그 세계를 내면 속에서 구체화하는 기능을 궁극적으로 수행한다. 김달진 시의 자연 형상과 거기서 발견되는 생의 원리는, 이러한 ‘관법’의 결과로 나타난 것이다. 〈六波羅蜜〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》) 같은 연작 시조 역시, 그 연장선상에서 의욕적으로 생성된 것일 터이다.

참배 손님들 다 돌아가고
스님의 저녁 예불 끝난 뒤에는
저 오랜 부처님은
바람 소리 물소리만을 밤새 들으리.

밤벌레 우는
그 곁의 들에 쭈구려 앉아
이제껏 내 무슨 생각에 잠겨 있었던가
그만 잊었다.

— 〈바람 소리 물소리〉(《한 벌 옷에 바리때 하나》)

모두들 돌아가고 혼자 남게 된 산사에서 시인은, “저 오랜 부처님”만이 바람 소리와 물소리를 밤새 들을 것이라고 노래한다. 시인 역시 “밤벌레 우는/그 곁의 들에” 앉아 자신을 깊이 되돌아본다. 이 바람 소리 물소리

들리는 산사가 바로 “나에의 집착을 여의는 곳”이고, 앞의 시편에서 보았듯이 “아무 일도 없이/아무 생각 없이/그저 무심히” 살아가는 정신적 경지를 은유하는 곳이기도 하다. “그만 잊었다.”는 마지막 시행의 선언은, 그래서 산사에서 경험하는 비승비속(非僧非俗)의 한권을 선명하게 보여주는 발화라 할 것이다.

이처럼 김달진 시의 궁극적 지향은, 불교적 사유를 통해 ‘자연’을 감각적 외경이나 단순한 즐거움의 대상이 아닌, 그 자체로 우주적 현상이자 생의 원리로 사유하게끔 하는 데 놓여진다. 그것은, 그가 오래 전에 노래했던 “고독과 적막의 슬픈 사상”(〈고독한 동무〉, 《靑栴》)이, 그의 후기 시편에까지 일관되게 작용한 결과였던 것이다. 그 “고독과 적막의 슬픈 사상”이, “寥寥”하게, 그의 시편 안쪽에서 빛나고 있는 것이다. ▣

김달진 시의 서정성

이혜원(문학평론가·고려대 교수)

1. 서정시의 함의

시인으로서 김달진은 소극적인 모습을 보여준다. 해방 전에 ‘시원’ 이나 ‘시인부락’의 동인으로 활동했고 1940년 첫 시집 《청시》를 간행한 것을 제외하면 이렇다 할 활동을 찾아보기 힘들다. 적은 양이긴 하나 꾸준히 시 창작을 하였지만 발표를 한다거나 시집을 내는 일에는 무심했던 것 같다. 그 자신은 시인으로서보다 선사나 번역가로서 살아갔던 것으로 보인다. 문단의 주류에서 벗어나 독자적으로 견지해 간 그의 시세계는 당대 시의 유행과 무관하여 역설적으로 자신만의 독특한 경지를 확보하게 된다. 사후 정리된 그의 시들은 시기별로 커다란 차이가 없이 유사한 경향을 반복하고 있어 시인의 일관된 시의식을 엿보게 한다. 그 정서나 형식에 있어 김달진의 시는 ‘전형적인’ 서정시에 가깝다. 그의 시는 철저하게 개인 내면의 정서에 치중하며 간결하고 절제된 외양을 보인다.

그것이 암묵적이건 또는 드러낸 것이건 간에 전통적 서정시 이론의 근본적인 전제는 서정시란 본질적으로 '자기 발언'이라는 관념이다. 이는 서정시가 본질적으로 시인 자신의 개인적 발화이며 표현적 발화라는 뜻이다.¹⁾ 서정시에서는 외적 세계와 대응하여 개인 주체가 드러내는 정서적 반응이 결정적으로 작용한다. 에밀 슈타이거는 《시학의 근본개념》에서 서정시의 본질이라 할 만한 요소들을 제시하는데, 정리하자면 다음과 같다. 서정시는 영혼의 깊이 속에 기반을 둔 정조의 표출로 이루어지며 개인에게 고유하게 내재하는 개성적인 세계를 그린다. 서정시는 대개 자신만의 외로운 시간 속에 갇든 고요함 속에서 내면의 고독한 세계를 그린다. 그런데 아주 개별한 순간 서정시는 자아의식이 소멸하고 모든 존재물이 융화된 회감의 상태를 지향한다. 감흥이 중시되는 서정시는 언어의 논리성이나 문법성을 초월하며, 순간적인 정조의 표출로 이루어지기 때문에 대체로 길이가 짧고 음악성이 강하게 나타난다. 서정시는 무목적의 시이며 현실적으로는 아무 것도 행할 수가 없다.²⁾ 이와 같은 기준으로 볼 때 김달진의 시는 서정시의 본질에 매우 가깝다. 그의 시는 현실의 영역에서 멀리 떨어진 채 서정적 주체의 고독한 내면을 응시하는 데 바쳐진다. 서정적 주체의 내면세계는 지극히 내밀하지만 자아의 경계가 희미해지는 순간 우주적 차원으로 비약하면서 놀라운 회감의 상태를 표출하기도 한다. 순간의 단상에 집중된 그의 시에서 정감은 짧게 응축되어 간결한 형식에 담긴다.

김달진 시의 서정성을 보다 구체적으로 살펴보고 그것이 현재의 시점에서 갖는 의미를 찾아보도록 한다. 시기별 차이가 크지 않기 때문에 전체 시의 특성을 통합적으로 살펴본다.

1) 디히터 람핑, 《서정시:이론과 역사》, 장영태 역, 문학과지성사, 1994, 98면.

2) 에밀 슈타이거, 《시학의 근본 개념》, 이유영·오현일 공역, 삼중당, 1978. 17-127면 참조.

2. 관조적 거리와 주관의 확장

주관성은 서정시의 중핵을 차지하는 요소이다. 서정적 주체가 외부 세계를 포용하거나 역으로 자아를 외계로 투영하면서 양자가 동일시되는 것은 서정시 고유의 양상이라고 할 수 있다. 세계와 자아의 갈등이 동력을 이루는 서사나 극 양식과 달리 서정시에서는 극단적 주관화로 인해 양자가 합일된다. 서정시에서 세계와 자아의 거리감은 쉽게 무화된다. 서정시에서 주체의 내면은 인식과 정서의 중심축을 차지한다. 전형적인 서정시일수록 주체의 내면이 전면에 드러나며 강한 주관성을 보인다.

김달진의 시는 주관성이 강하게 드러나는 전형적인 서정시라 할 수 있다. 그의 시는 철저하게 시인 자신의 주관적인 관점에 의해 서술된다. 대부분의 시들이 시인이 단독으로 대면하는 세계에 대한 반응을 그리고 있다. 그의 시는 지극히 정밀(靜謐)한 상태에서 시인이 직관적으로 포착하는 세계와 자아의 교응을 보여준다. 대상과 주체 사이에 어떤 방해물도 끼어들지 않은 채 시인의 주관이 온전하게 작동한다. 시적 정황이 대개 산책이나 명상의 시간에 해당된다는 점도 이와 무관하지 않을 것이다. 고요하게 침잠한 채 주체의 의식이 능동적으로 작동할 수 있는 순간이기 때문이다.

나직한 하늘만 바라보이는 깊은 숲 그늘에
황혼과 함께 반쯤 시들은 꽃 한 가지 놓여 있다

어제 내가 꺾어 들고 입맞추다가
싸늘한 촉감에 울듯 터져버린 꽃

내 오늘도 찾아왔나니

아무런 세상 사람의 발자취도 없는
여기는 남 모르는 나의 작은 散步路다.

— 〈散步路〉 전문³⁾

이 시는 김달진 시에서 가장 흔하게 만날 수 있는 정황을 보여준다. 그의 시에는 사회적 현실이 소거된 순수하게 개인적인 공간이 주를 이룬다. 시인은 “아무런 세상 사람의 발자취도 없는” 혼자만의 공간에서 독자적으로 외계와 접촉한다. ‘산보로’에서 그가 발견한 ‘꽃 한 가지’는 시인의 주관과 만나는 순간 각별한 존재가 된다. 남모르는 ‘산보로’를 혼자 걷는 시인이나 그가 마주한 꽃은 우발적이고 개인적인 시간의 영역에 놓인다. 이는 미미하기 그지없는 순간에 불과하지만 다른 무엇으로도 대체할 수 없는 독존적인 시간이기도 하다. 산책로에서 발견한 꽃 한 송이와 순수하게 대면하면서 발생하는 이 순간의 정조는 서정시만의 고유한 특질이라고 할 수 있다. 이렇듯 주관적인 정조가 그 자체로 인정받을 수 있는 것도 서정시의 경우에만 가능한 일이다. 주체와 대상이 완전한 몰입의 순간 형성하는 독자적인 존재의 표상을 중시하기 때문이다.

김달진의 시에서는 존재 그 자체가 순수하게 발현되는 양상이 선명하게 그려지는 편이다. 대상에 대한 관조와 주관적 정서가 전면에 드러나기 때문이다. 그의 시에서는 주체와 대상이 복잡하게 얽히며 변화하는 사건이 발생하지 않는다. “천천히 비탈져 나린 넓은 산둘레/새 베는 두어 사람 있고/허연 새꽃 우에 저문 가을 바람 바라보며/나 혼자 그 밑으로 돌아 나온다”(〈金華路上〉)라는 간결한 시를 보더라도, 주체의 시선은 끝까지 관조적인 거리를 유지하고 있다. “새 베는 두어 사람”은 “새꽃 우에 저문 가을 바람”과 마찬가지로 주체의 시선이 머무는 대상에 불과하다.

3) 《김달진 시전집》(문학동네, 1997), 16면. 이후 시 인용은 이 책에 의거함.

그들은 저물어가는 가을 풍경의 한 자락을 이루고 있을 뿐이다. 주체는 그들은 멀찍이 바라보며 “혼자 그 밑으로 돌아온다.” 그의 관심은 타인이 아니라, 외계에 닿고 있는 자신의 존재와 시선 그 자체에 있다. 자신을 고립된 존재로 자각하기 때문에 그의 주관과 정조는 더욱 돌출하다. 그의 시에는 “나는 하나 惑星 안의 孤兒라./집집마다 꼭꼭 닫힌 문 앞을 지나,/눈보라 어둠 속을/두 손길 호호 불며 걸어가노라.”(《시간》) 같은 고립감과 유희의식이 자주 나타난다. 이처럼 외계와 자신을 철저하게 분리함으로써 그의 주관과 정조는 더욱 독자적이고 자율적인 서정성을 획득한다.

3. 고독과 비애의 정서

시적 주체의 감응이 고조되어 나타나는 서정적 순간은 대개 고독하게 자신을 마주하는 정적 가운데 발생한다. 김달진 시의 전편을 흐르는 구조음은 고독한 내면의 정서이다. 그의 시에는 근원적인 고독과 마주한 자의 비애가 깃들여 있다. “어느 성좌의 낮별이 떨어지는가?/바다처럼 깊어가는 나의 고독은//하도 크고 답답한 설음이매/쏟아진 커피잔에 서리는 한숨”(《자연 조직체》)에서처럼 시인의 고독은 전 존재를 압도하는 절대적인 것이다. 그의 시에서 고독은 종종 절제되지 않은 채 발산되기도 한다. 고독을 표출할 때 가장 솔직하게 드러나는 내면의 고백을 통해 오랫동안 그가 시를 놓지 않았던 동기를 엿볼 수도 있다. “시의 힘은 당초의 모호한 충동의 어두운 힘 이외의 다른 것이 아니다. 그리고 이것은 소박한 단계에서는 감상에 의하여 유지되는 수가 많다.”⁴⁾는 말을 빌리자

4) 김우창, <어둠으로부터 시작하여 : 시의 근원>, 《김우창전집 3-시인의 보석》(민음사, 1993), 12면.

면, 그는 내면에서 솟구치는 깊은 고독을 나타내는 통로로 시를 쓴 것으로 보인다. 때로 감상의 상태에 머물기도 할 정도로 고독은 그의 시에서 가장 절실한 내면의 풍경에 해당한다.

고독 가운데 세계를 대면했던 시인은 그것을 만물의 고유한 상태로 인지한다. “밝은 햇볕 눈부시게 흐르는/오월의 들길은 어딘가 슬프다.//오가는 이 아무도 없고/어디서 개구리 한 마리 운다.”(〈들길〉)라는 짙막한 시에도 고독과 비애가 스며 있다. 눈부시게 빛나는 햇볕조차, 생명력이 가득한 오월의 들길조차, 근원적인 고독과 무관하지 않다. 빛과 함께 어둠을, 생명과 함께 죽음을 인지하기 때문이다. 뒷부분의 공허한 울림을 형성하는 정경의 묘사로 이는 충분히 뒷받침된다.

너는 언제 꽃 향기 피는 나무 그늘과 찬 이슬과 이끼 뉘새와
호수와 하늘의 별을 잊고 사나
작은 遊戲 속에 깊은 슬픔이 깃든다느니
여윈 조동아리로 유리벽을 쪼아라 쪼아라

항아리 물 밖에 꿈만 호흡하고 시는 금붕어
해가 新綠을 새어 창경을 쏘았다
금붕어는 빨간 꼬리를 떴다
금붕어는 혼자다.

—〈금붕어〉부분

고독 시편 중에서는 정서의 객관화가 잘 이루어지고 있는 시이다. 어항을 세계로 삼아 헤엄치고 있는 금붕어는 시인의 자의식을 대변한다. 어항을 벗어나지 못하면서도 어항 밖의 꿈을 호흡하는 금붕어는 현실 너머의 근원을 지향하는 시인 자신의 모습과 흡사하다. 어항의 유리벽에 부

덧히는 금붕어의 비애처럼 시인이 처한 현실의 처지는 고독하고 처연하기 그지없다. “금붕어는 혼자다.”라는 구절의 쓸쓸한 여운처럼, 시인은 홀로 고독과 대면한 자의 비애를 통감한다.

그러나 그는 고독에서 벗어나려 애쓰기보다 자발적으로 머물고자 한다. “그는 나에게 밤 올빼미의 눈물을 주었다/그는 나에게 땅속의 두더지의 遁迹을 주었다/그는 나에게 다람쥐와 고슴도치의 비겁도 주었다”(〈고독〉)에서처럼 고독으로 인해 비애와 은일에 빠지게 되었지만 아직까지 얻지 못한 무엇인가가 있다고 생각하기 때문이다. “삼림 속의 이름 없는 어린 꽃의 ‘미’와 ‘향기’와 ‘힘’을 배우지 못했기 때문에/나는 아직 그를 놓지 못하고 껴안고 있다”는 진술로 보아, 시인은 고독을 통해 세계와 내밀하게 소통하며 그 근원적인 아름다움과 생명력을 감축하려 한다. 뿐만 아니라 “영원의 거울 앞에/내 모습 바라보며,/나는 하얗게 살자./하얗게 살자”(〈고독에 돌아와〉)는 다짐으로 보아 시인은 고독에서 영원을 발견하고 있다. 고독은 현실 저 너머에서 보다 근원적인 세계를 접하려 했던 시인에게 발견의 통로가 된다.

4. 조화와 합일의 상상

고독에 깊이 침잠하면서 시인이 부단히 발견하고자 했던 세계는 어떤 것인가. 서정시에서 고독이 본질적인 장면을 형성하긴 하나 그것을 넘어서 황홀한 발견에 도달하는 것은 흔치 않은 일이다. 시인은 다행스럽게도 많은 고독의 시간들 사이사이에서 놀랍도록 빛나는 발견의 순간을 만나고 있다. 〈샘물〉, 〈벌레〉, 〈썩냉이꽃〉 등 김달진의 명편들은 고도의 관조와 집중 속에서 주체와 세계가 완전하게 동화되는 합일의 상태를 보여준다.

고인 물 밑
 해금 속에
 꼬물거리는 빨간
 실날 같은 벌레를 들여다보며
 머리 위
 등뒤의
 나를 바라보는 어떤 큰 눈을 생각하다가
 나는 그만
 그 실날 같은 빨간 벌레가 되다.

— 〈벌레〉 전문

그의 시에서 모든 발견은 고요한 가운데 집중해서 들여다보는 행위를 통해 이루어진다. 아무도 관심을 기울이지 않는 미미하기 그지없는 장소나 사물에 대한 정밀한 관조가 뜻밖의 발견을 이끈다. 이 시에서는 ‘해금’과 ‘벌레’를 통해 우주의 유기적인 질서를 통찰하게 된다. 실날같은 벌레를 들여다보던 시인은 그와 마찬가지로 자신을 들여다보고 있을 더 커다란 존재를 의식하게 된다. 유기적인 사유에서 소우주와 대우주는 유기적인 전체로서 상호작용하는 것으로 인식된다. 각각의 부분이 자족적인 생명의 과정을 형성할 뿐더러 전체가 유기적으로 상호 소통하는 거대한 생명의 장을 상상할 수 있다. 주체와 세계의 융화에 도달하는 서정시는 유기론적 사유와 상통하는 면이 있다.⁵⁾ 시인은 극미와 극대의 세계를

5) 유기론의 제유적 사유에 의하면 시는 자연에 개재된 원칙들의 표상이 된다. 그래서 시 창조의 궁극은 우주와 협력하여 화육에 참여함으로써 천인합일의 도를 체득하고 서로 화합하여 함께 변화하여서 똑같은 창조를 드러내는 것이다. 그래서 유기론의 문학 전통은 생명적 형식으로서의 문학작품을 생각할 때마다 언제나 그 근원에까지 거슬러 올라가서 본래의 근원을 찾으며, 그 뒤에 천명에 의해 분배받는 본성을 언급한다.

하나로 통찰하는 역동적인 상상을 통해 모든 생명의 유기적 연관과 고유한 존엄성을 발견하게 된다. 절대자 앞의 인간이 미약하긴 하나 무시되어서는 안 되는 것처럼 전체의 유기적 요소로서 소중하지 않은 존재는 없다.

극미와 극대의 세계를 오갈 때 시인의 상상력은 활달하고 비약적이다. 그는 개별 존재와 전체 우주에 차별을 두지 않는다. “아침에 일어나보니/지난밤 목련꽃 세 송이 중/한 송이 떨어졌다./이 우주 한 모퉁이에/꽃 한 송이 줄었구나.”(《목련꽃》)에서 꽃 한 송이는 우주의 중요한 부분으로서 인식된다. 그늘 밑의 조그만 들꽃을 보며 “이 우주/여기에/지금/썩내가 꽃이 피고/나비 날은다”(《썩내가꽃》) 할 때 작은 꽃은 하나의 우주와 맞먹는다. 이는 서정시에서 가능한 비약적 상상력이 최대로 확장된 경우라 할 수 있다. 김달진의 시에서는 ‘우주’니 ‘지구’니 하는 비시적 시어가 매우 시적으로 작동한다.

숲 속의 샘물을 들여다본다
물 속에 하늘이 있고 흰 구름이 떠가고 바람이 지나가고
조그마한 샘물은 바다같이 넓어진다
나는 조그마한 샘물을 들여다보며
동그란 地球의 섬 우에 앉았다.

—〈샘물〉 전문

숲 속의 샘물을 들여다보는 지극히 정적인 행위가 “동그란 지구의 섬 우에 앉았다.”로 비약하는 사이에는 서정시 특유의 회감과 융화가 일어

구모룡, 〈서정시학 유기론 제유의 수사학〉, 《서정시의 본질과 근대성 비판》(다운샘, 1999), 232-233면.

나고 있다. 시인의 적극적인 상상 속에서 주체와 대상의 극적인 합일이 이루어지면서 조그만 샘플이 우주가 되는 놀라운 변화가 자연스럽게 받아들여진다. 소박하고 짙진한 시인의 정서가 타인에게도 감흥을 일으키며 확산되는 각별한 경우이다. 극미의 세계와 극대의 세계를 순간적으로 결합하는 우주적 상상력은 김달진의 시가 도달한 특유의 영역이라 할 만하다.

5. 단순성의 미학

길이가 짧고 단순한 형태를 띠는 김달진의 시는 전형적인 서정시의 외양에 가깝다. 서정시의 길이가 짧은 것은 순간적인 정조의 표출로 이루어지기 때문이다. 순간에 집중된 주관적 정서를 담아내기 위해 필요로 하는 시행은 그리 길지 않다. 순간적 영감과 발견을 생생하게 전달하기 위해서는 오히려 집약된 몇 줄이 효과적일 수 있다.

서정시의 형식이 갖는 또 다른 특징은 음악성이 두드러진다는 것이다. 서정시의 리듬은 의미 이전에 정서를 감응시키는 울동의 언어로 표출된다. 음악성이 강한 서정시들은 형태가 단순한 편이고 반복적인 구조나 어휘를 자주 사용한다. 그런데 김달진의 시는 얼핏 보면 단순한 형태를 띠기 때문에 음악적인 시와 흡사해 보이거나 리듬감이 살아 있는 시라고 하기는 힘들다. 그의 시에서는 오히려 시각적 이미지가 두드러진다.

유월의 꿈이 빛나는 작은 뜰을
 이제 미풍이 지나간 뒤
 감나무 가지가 흔들리우고
 살찐 暗綠色 잎새 속으로
 보이는 열매는 아직 푸르다.

— 〈扉詩〉 전문

이미지즘시를 연상시키는 이 시에서는 섬세한 촉각적 이미지와 함께 색채의 대비가 돋보인다. 시상은 유월의 작은 뜰에서 받은 순간적 인상에 집중되어 있다. 미풍이 흔들고 가는 가지의 움직임, 짙은 잎새 사이로 보이는 푸른 열매를 포착하는 시선의 예리함이 주목할 만하다. 단조롭게 절제된 시행들은 이 시가 그려내는 선명한 시각적 이미지를 각인시킨다. 시각적 인상을 능가하는 언어의 음악성은 찾아보기 힘들다. 예의 관조적인 집중의 방식이 음악성보다는 시각적 인상을 창출하고 있는 것이다.

하얀 양산을 받쳐 든 두셋 시악씨가
 흰 나비떼처럼 날개를 치며 지나간 뒤
 뱀 꼬리가 날카로이 빛났다
 바람인 듯 풀잎이 흔들렸다.

산모랑 구비진 한길 그늘에
 칠월의 한낮은 白金 바다보다 아름다웠다.

— 〈칠월의 산길〉 전문

이 시에서도 시각적 이미지를 중심으로 칠월 산길의 인상을 선연하게 재현하고 있다. 흰 색의 반복적인 이미지로 눈부시게 빛나는 양태를 감각적으로 그리고 있다. ‘시악씨’ 들의 ‘하얀 양산’ 이 스치며 지나간 뒤 뱀 꼬리가 호응하듯 빛나고 ‘구비진 한 길’의 형상이 이어지면서 구비 치며 빛나는 산길의 전체적인 조화가 완성된다. “뱀 꼬리가 날카로이 빛났다”, “바람인 듯 풀잎이 흔들렸다.” 등 순간의 인상을 포착하는 시인의 감각은 뛰어나다. 그는 정밀한 관조에서 놀라운 집중력을 보여준다. 그는 혼자

만의 고요한 시간에 섬광처럼 스치는 생의 아름다움과 진실을, 그 순간에 충실하게 재현해 보인다. 간결한 시행은 순간의 인상을 선연하게 전달하는 방식이다.

그는 고도로 압축된 시각적 인상에 의거하여 황홀한 감흥의 순간을 되살린다. 그것은 선적 각성의 순간처럼 명백하게 포착된다. 주체의 관조적 시선에 포착된 대상이 열어 보이는 정밀한, 혹은 우주적인 장면을 선명한 이미지로 그려냄으로써 인상 깊게 각인시킨다. 예리한 투시력과 선적 직관이 살아 있는 간결한 감각적 이미지들은 김달진 시의 서정성이 빛나는 미적 성과이다.

6. 김달진 시의 현재적 의미

김달진의 시는 주체의 정밀한 관조 속에 드러나는 근원적인 고독에 침잠하거나 주체가 우주적 차원으로 확장되는 비약적 상상을 그리기도 한다. 또한 서정적 순간을 감각적으로 포착하는 데 뛰어난 그의 시는 서정시 고유의 정서와 미학에 충실하다. 철저하게 현실과 거리를 둔 채 일관성 있게 지켜진 이러한 원칙들은 고답적이거나 초월적인 미감으로 비쳐질 수도 있다. 그러나 그의 시에서 굳건하게 지켜지고 있는 서정시 고유의 특성들은 전통적인 서정시에서 멀어진 오늘날의 우리 시에 역으로 새로운 의미를 던져준다.

그의 모든 시가 성공적인 것은 아니지만 몇 편은 서정시가 도달할 수 있는 최고의 수준을 보여준다. 그의 명편들은 서정시가 주관과 감흥의 산물에 불과한 것이 아니라 인격과 정신의 결합이라는 점을 다시금 확인하게 한다. 세상과 단절되어 절대적 고독을 마주한 채 시인은 주체가 세계와 일치되는 우주적 합일의 순간을 발견한다. 이는 물신의 지배하에 인간의 존엄성이 극도로 훼손되고 있는 오늘날의 상황과는 대조적인 양

상이다. 최근의 시들에서 자주 볼 수 있는 분열적 자이는, 물질적 가치와 급변하는 환경으로 인해 점점 혼란스러워지는 상황을 절실하게 반영하는 것이긴 하나, 자기 방기의 논리로 빠져들 수밖에 없는 결정적인 약점을 지닌다. 인간은 환경의 영향을 받지 않을 수 없지만 또한 환경을 창출하는 주체이기도 하다. 환경의 억압에 일방적으로 이끌리는 피동적인 자세에 머물지 않고 자유롭고 독자적인 존재로서 자신을 발현할 수 있다. 서정시의 주관성과 광대한 상상력의 진폭은 이성과 물질의 지배를 과감하게 벗어날 수 있는 힘을 지닌다. 김달진의 우주적 상상력이 보여주는 자유롭고 활달한 정신은 오늘날의 시들이 얼마나 위축돼 있는지를 되비춘다. 그의 시는 또한 전체가 부분을 압도하지 않고 조화를 이룰 수 있는 가능성을 보여준다. 그의 시에서는 극미와 극대의 세계가 호존하고 부분과 전체가 소통한다. 근본적으로 서정시에서 주체와 세계는 같등하기보다는 호응하는 관계이다. 정밀한 관조와 집중 속에서 세계를 감응하는 김달진의 시에서는 상생의 합일의 지혜를 발견할 수 있다. ▣



한국 · 네팔 문학의 불교적 상상력과 민주화의 노래

(주관 : 창작21 작가회)

- 네팔 민주화의 노래/메가 라즈 샤르마 -만줄
- 내가 가는 문학의 길/디네시 아디카리
- 네팔 시의 열정 및 신앙심/파드마 데브코타

네팔 민주화의 노래

메가 라즈 샤르마 - 만줄(시인 · 네팔 트리부반대 강사)

나는 국민
내 몸은 국토
내 위로 걸으라
내 가슴을 짓밟고
내 목소리를 틀어막고
내 갈비뼈를 부러뜨려도 좋다
민주주의 최후의 싸움터에서
나는 간증하리니
당신의 참 모습을

— 슈라반 무카룽(Shravan Mukarung)의 시

자유는 세계 모든 이들을 위한 아름다운 말이다. 네팔인들도 너무나 사랑
하는 말이다. 네팔은 북으로 중화인민공화국과 남으로 인도라는 거대

한 두 나라들 사이에 끼어 있다. 이들 국가도 외세에 많이 시달린 나라들이다. 제국주의자들은 실로 많은 고통을 가했다. 그런 와중에서도 네팔이 독립을 지키고 지금까지 생존의 자유를 누리는 것은 자유를 사랑하고 이를 지키는 용기가 있었기 때문일 것이다. 네팔인들은 필요하면 자유를 지키기 위해 목숨을 바칠 의지가 있는 사람들이다. 나는 아직까지 독립을 유지하고 있는 것은 이 때문이라고 굳게 믿고 있다.

네팔인들은 노래하고 춤추기를 좋아하고 악기를 연주할 때면 거리낌 없이 흥에 취하곤 한다. 그들은 햇볕과 같이 자유롭고, 바람과 같이 자유롭고, 새들과 같이 자유롭고, 산에 흘러내리는 강물과 같이 자유롭고자 한다.

그들은 외세에 독립을 유린당하는 일 없이 살아 왔으면서도 자기들 내부 통치자들 손에 고통받은 일은 많았다. 그들은 104년이나 라나(Rana) 통치 아래 있었다. 이들 라나 통치하에 네팔인들은 의식주는 물론 교육도 의료혜택도 사회보장도 충분히 받아 본 일이 없다. 이들을 상대로 치열하게 싸워서 네팔인들이 마침내 민주주의를 실현한 것은 1950년이였다. 그러나 네팔 국민들은 이렇게 쟁취한 민주주의를 다시 박탈당하고 30년이나 사하(Shaha) 왕조로부터 독재적 통치를 받아야 했다.

라잡(Rajab)이 쓴 다음 시에 드러나는 것은 네팔인들이 이들에 대해 가지는 증오심이다.

시를 쓰며 우리는
 독재자들이나 살인자들과 같은 말을
 용납하지 말아야 한다
 그런데도 통치자가 바로 그런 자들이라면
 우리는 어이해야 하나?

시를 쓰며 우리는
압제자나 탈취자와 같은 말을
용납하지 말아야 한다
그런데도 통치자가 바로 그런 자들이라면
우리는 어이해야 하나?

시를 쓰며 우리는
독재자나 히틀리와 같은 말을
용납하지 말아야 한다
그런데도 통치자가 바로 그런 자라면
우리는 어이해야 하나?

시를 쓰며 우리는
방종이나 부패나
공모자나 밀수범과 같은 말을
용납하지 말아야 한다
그런데도 통치자가 바로 그런 자라면
우리는 어이해야 하나?

우리 통치자들은 바로 그런 자들이어서
우리는
버리지 못하는 것이다
추악, 부정직 그리고 강도 같은 말들을

시를 아름답게 하기 위해
우리는 이 나라에서

건어내어야 하는 것이다

배고픔

억압

부패

부정직 그리고

독재를

기어이 이루고야 말 민주화를 위해

통치자가 선하게 되는 날에

아름다움 시는 저절로 쓰게 되리니

독재자들은 국민에게 친구일 수 없고 국가발전을 위해 좋은 일을 생각
하는 일이 없다. 이는 젊고 뛰어난 시인 티르다 스레스타(Tirtha Shrestha)
가 읊은 대로다.

무지개는 없다

꿈 속에서도 독재자들은

어둠의 그림자를 드리우거니

용기를 모르는

그들이 꾸는 꿈은

극으로 치달은 공포로

푸르데데하거니

아이러니 하게도

신뢰는 가시고

불안이 있을 뿐

벼랑으로 내몰리어
진땀을 흘리며 선잠에서 깨어나는 그들은
경호원들에 둘러싸였어도
그들이 짓밟은 이들에게
그들 자신이 짓밟히는 꿈을 꾸리니

떨리는 음성으로
신경질적 노래를 부르며
꿈 속에서
그들 나뭇의 곡조를 찾고자 하노니

노래를 부르고자 기를 써도
알던 곡조도
떨리고 깨지고
겹나는 소리가
바로 저들 것이 되는 도다

독재자의 꿈 속에는
새들이 노래를 모르고
성인은 계송을 외지 아니하고
하늘과 땅도 말이 없고나.
아무리 별빛 어깨걸이를 걸쳐도
하늘은 아무 고향 말이 없고나.

공포와 범죄가
가득한 속에
아무 색깔도 보이지 않고
무지개는 떠오르지 않으리니
독재자가 꾸는 꿈은 어둠의 그늘뿐

사람들은 그들을 압제하는 통치자들과 싸우기 시작하고 온 나라 골골
살살에서 시위하기 시작한 것이다. 의사이기도 한 한 시인이 투옥되자
동료 시인이 그를 위해 시를 읊었다.

나도 감옥에 가곤 했지
그러면 당신은 나에게 시를 보내주곤 했지
바깥세상에서

지금은 상황이 뒤바뀌어
당신은 감옥에 가고
내가 사랑을 전하노라
바깥세상에서

사람들은 말하지
당신은 내 안에 있고
나는 당신 안에 있다고
그래서 나는 자랑하고 다니지 당신의 투쟁과 희생과 몸바침을

당신 아내는--
영감의 원천이 되고

당신 딸들은
고운 음성으로 투쟁을 노래하지
진리의 반짝임 속에

당신 아내와 내가 마지막 만나던 그 날
당신 아내는 선물로 길을 열어 보이고
당신은 그 길을 걸어나갔지
투쟁을 노래하며
나도 마음으로 걸어나갔지
투쟁으로 하나가 되며

당신은 안에 있고
나는 밖에 있어도
투쟁으로
꿈으로
그리고 노래로
우리는 아직도 하나

시인들은 언제나 국민들 편에 서 왔고, 정의의 편에 있으면서, 국민을 해치는 자들을 향해 목청을 높여 왔던 것이다. 다음 시는 명망 있는 시인 키숄 파하디(Kishor Pahadi)가 읊은 것이다.

암흑은 죽음이다
머리도 없다
달팽이처럼
눈도, 귀도, 입도 없다

구름처럼 형태도 없다.

암흑은 죽음이다

머리도 없다

너는 오고 있다

군화 발로

제복을 입고

군모를 쓰고

주의하라!

움직이지 마라!

네 공격으로

어머니들이 짓이겨지고

소나무들이 신음하듯

어머니들이 자기들 요람을 부수며

한숨을 쉰다

요람을 비워서야 쓰겠는가

암흑을 끌어들이지 말아야지

정녕코 암흑이 치고 들지 못하게 막아야지

독재자들에 대항하여, 부패한 통치자들에 대항하여, 시위자들이 거리
를 메우고 투쟁을 멈추지 않는다. 의사들, 간호사들, 그리고 다른 모든 의
료봉사자들이 거리에 나와 저들이 입은 상처를 치료해 준다. 다음은 이
런 그들을 찬양해 읊은 시다.

그대들이 우리 상처를 돌보러 왔구나

그대들이 우리 따뜻한 가슴을 파고드는구나

자유를 위해 싸우는 우리

정지를 모르는 우리

그대들은 우리 구호 속에 있고

우리 시위 속에, 우리 정열 속에 있나니

그러므로 그대들은 승리의 희망 속에 있고

우리 가슴 속에 있나니

그대들은 우리가 날리는 자유로운 새들 속에 있고

그대들은 저 새들의 비상 속에 있고

그대들은 푸른 하늘에 있고

그대들은 우리 가슴 속에 있나니

그대들은 우리가 싸우는 거리

피에 젖은 거리에 있나니

이 핏자국이 가시는 날

그대들은 우리가 부르는 자유의 노래 바로 그것이라

그대들은 우리와 함께

우리 가슴 속에

시인들은 투쟁에 몸 바치는 국민들에게 감격하고 있다. 많은 시인들이 시위에 직접 뛰어들고, 정의를 부르짖으며, 국민의 승리를 갈구하며, 저들이 구호를 부르듯 시를 지었다.

동쪽에서 에워싸고
서쪽에서 에워싸고
북쪽에서 에워싸고
남쪽에서 에워싸고
카투만두를 에워싸고

사랑으로 에워싸고
담력으로 에워싸고
연륜으로 에워싸고
평화로 에워싸고
카투만두를 에워싸고

이쪽에서 에워싸고
저쪽에서 에워싸고
어디서나 에워싸고
카투만두를 에워싸고

경적을 울려 에워싸고
노래를 불러 에워싸고
시를 지어 에워싸고
예술로 에워싸고
카투만두를 에워싸고

끝에서 에워싸고
집에서 에워싸고
앞에서 에워싸고

뒤에서 에워싸고
카투만두를 에워싸고

구호로 에워싸고
시위로 에워싸고
희생으로 에워싸고
꺾기해서 에워싸고
카투만두를 에워싸고

하나 되어 에워싸고
여럿이서 에워싸고
다들 함께 에워싸고
군중으로 에워싸고
카투만두를 에워싸고

피 흘려 에워싸고
눈물로 에워싸고
배고픔으로 에워싸고
아픔으로 에워싸고
카투만두를 에워싸고

이리 오며 에워싸고
저리 가며 에워싸고
어디서나 에워싸고
단결하여 에워싸고
카투만두를 에워싸고

시간으로 에워싸고
사상으로 에워싸고
지식으로 에워싸고
지혜롭게 에워싸고
카투만두를 에워싸고

발길로 에워싸고
주먹으로 에워싸고
달려서 에워싸고
손잡고 에워싸고
카투만두를 에워싸고

역사로 에워싸고
문화로 에워싸고
국적으로 에워싸고
민주주의로 에워싸고
카투만두를 에워싸고

카투만두를 에워싸지 않으면
카투만두에 자유가 없나니

학생, 선생님, 예술인, 근로자, 농민, 지식인들만이 아니다. 어머니와 여형제들도, 애간장을 끓이며, 투쟁에 뛰어들었다. 어머니와 여형제들은 경찰에 꽃을 들려주며 바다와 같이 몰려나오는 군중들에게 형제적 사랑을 가지라 호소하고 경찰에서도 많은 이들이 국민 탄압에 대해 눈물로 회개했다. 이런 가룩한 어머니들과 여형제들을 찬양하는 작품도, 다음에서

보듯, 생산되었다.

경찰이 된 그대들이여, 여형제들이 건네는
꽃들이 어찌하든가

꽃을 건네는 그네들 손이 그대로
꽃이 아니든가.
꽃을 건네는 그네들 마음이 그대로
꽃이 아니든가.

똑똑히 보아 두라
그대들이 받는 꽃과 여형제들 얼굴이
하나가 아니든가

그네들은 꽃을 건네고
그대들은 무엇을 돌려주었는가
몽둥이질과 총탄과
피와 생체기와 아픔이 아니든가

그네들은 형제가 있어
그대들을 형제로 대하거니
그대들에게는 없더라는 말인가
그네들 같은 여형제들이

경찰이 된 그대들이여, 여형제들이 건네는
꽃송이들이 어찌하든가

여형제들은 그대들에게도
정의와 자유로 충만한 시대를 열어주려는데
그대들은 부수려드는가 그런 새 시대를
몽둥이로, 군홃발로, 총탄으로

경찰로 나선 그대들이여 알아
여형제들 꽃에 향기와 아름다움만이 아니라
그네들이 보내는 지고한 사랑도 배어 있음을

이제 바야흐로 국민들은 독재를 무너뜨리고 승리했다. 국회에서 국민을 대표하는 이들이 국회에서 국민주권 원칙에 따라 이 강토를 다스리기 시작했다. 그렇건만 아직도 네팔인들이 당혹해 하는 것은 국민 복지보다 권력에 더 집착하는 지도자들이 있기 때문이고, 이런 권력욕은 능히 이 나라를 다시 어둠으로 몰아넣을 수도 있음을 알기 때문이다. 나르마데쇼르 프라단(Narmadeshwor Pradhan) 같은 깨어 있는 시인들이 이렇게 풍자적 작품을 쓰는 것은 그래서이다.

나 흘랑 다 벗었으니
저들이 주는
평화를
어디 두어야 하나

저들은 내 앞에 평화를 내어놓고
그리고는 말하는 것이다
“조심해서 가져가라

깨어지지 않게”

저들은 내 앞에 평화를 놓고
그리고는 말하는 것이다
“어서 감추어라
도둑맞지 않게”

저들은 내게 평화를 보여주고 또 보여주고
그리고는 말하는 것이다
“잘 간수해라
잃어버리지 않게”

발가벗은 나에게
홀랑 다 벗은 나에게
나에게 주려는 평화를
어떻게 갖고 가야 하나?
어디다 두어야 하나?
어떻게 감추어야 하나? ■

* 여기에 인용한 시편들은 만줄과 크리스토퍼 폴 스미스가 함께 영어로 번역한 것을 다시 한국어로 옮긴 것이다.

Songs of Democracy in Nepal

Mega Raj Sharma- Manjul

I am the people,
My body: the land,
Walk on me,
Step on my chest,
Stop my voice,
Break my limbs,
From the last battlefield of democracy
I want to document
Your true face,

— Shravan Mukarung

Freedom is a beloved word for the people of the world, Nepali people also love this word very much,

Nepal is situated in between two big countries' the People's Republic of China on the north and India on the south. Both of these countries have suffered greatly under foreign powers. The imperialists brought many bitter experiences. Somehow, Nepal remained independent. Perhaps it is because of their love for freedom, or their bravery, that they are still free. Nepali people are willing, if necessary, to sacrifice their lives for freedom. I strongly believe that this is the reason they are still independent.

The Nepali people love to sing and dance. When they play musical instruments, they play with abandon. They want to be free like sun beams, free like wind, free like birds, free like the rivers that flow down the mountains.

Though they have remained independent of outside powers, they have suffered much at the hands of their own rulers. For one hundred and four years they were ruled by Ranas. These Rana rulers did not give enough food, clothing, shelter, education, medicine and social security to the people of Nepal. Nepali people fought relentlessly against these rulers and finally brought democracy to Nepal in 1950. But the reins of democracy were seized from the people and for 30 years Shaha kings ruled as dictators.

As you read the following poem by Rajab you will get a sense of the hatred that the Nepali people had for these rulers.

In a poem
 We should not use
 Autocrat, killer – those kinds of words.

But what to do
When a ruler is just that?

In a poem
We should not use
Oppressor, thief – those kinds of words,
But what to do
When a ruler is just that?

In a poem
We should not use
Dictator, Hitler – those kinds of words,
But what to do
When a ruler is just that?

In a poem
We should not use
Dissolute, corrupted,
Conspirator, smuggler – those kinds of words,
But what to do
When a ruler is just that?

Our ruler is just that.
That's why
We use them:
Ugly, dishonest, and robber.

To turn the poem towards beauty
We must remove
Hunger,
Oppression,
Corruption,
Dishonesty,
Dictatorship
From the country.
We have to bring democracy.

When the ruler is good
Poetry will turn towards beauty by itself.

Dictators will never be a friend of the people. They will never think of good things for the development of a country. If you read a poem written by a brilliant young poet, Tirtha Shrestha, you will certainly know it.

There will be no rainbow
In the dreams of the dictators,
They dream in shades of black,

Not knowing courage,
The color of their dreams
Will be blue as the deepest fear,

Ironical,

No confidence in self,

Anxious,

They run to the precipice,

Waking early in sweat

They prepare a queue of body guards --

In dreams they are trampled

By those on whom they have tread,

Singing nervously

With an unclear voice,

They search for their tune

In their dreams,

They strain to sing

A tune as though known

But falter and break,

The voice they now fear

Is their own,

In the dream of a dictator

The birds do not sing,

The holy man reads no holy mantra,

The sky doesn't talk with the earth,

Though wearing a star studded shawl,

The sky has lost her appeal,

In
fear and crime
No color is seen,
No rainbow appears,
Dreams are in shades of black,

People started to fight against the oppressive rulers. They started demonstrations in many different corners of the country. When a medical doctor (who was also a poet) was imprisoned, a fellow poet wrote the following for him,

I used to be in prison
And you used to send me love
from outside,

Now it's reversed,
You are in prison
And I am sending you love
from outside,

People say
You are in me
And I am in you,
I feel pride in your struggle, sacrifice, and devotion,

Your wife --

She is a book of inspiration,
Your daughters --
Two beautiful songs for the struggle of justice,
Dazzling in truth,

The day before last your wife and I met,
She gave me a road as a gift,
And on that road you walk,
Singing your songs of struggle.
I walk that road in my heart,
Joining in that fight,

You are within
And I am without,
But still we're together
In conflicts,
In dreams
And in songs.

Poets will always stand on the side of the people. Always, they will stand for justice. They will raise their voices against those who harm the people. The following poem was written by a popular poet, Kishor Pahadi,

Black is death,
Black has no head,

Like a slug:
No eyes, no ears, no mouth,
Formless like clouds,
Black is death
It has no head,

You, coming
With boots,
Uniforms,
And military caps,
Beware!
Don' t move!
Because of your attacks
Mothers have been shattered,
Like the pine trees groan,
Mothers sigh as they rock
The cradles of their own,
We should not empty the cradle,
We shouldn' t let come the black,
No, we shouldn' t let come the black,

Against the dictator, against the corrupted rulers, demonstrators flooded the streets. People were wounded but still fought. They never give up their fighting. Doctors, nurses and other medical volunteers joined them, treating their wounds right on the streets. The following poem was written in praise of them.

You are in our healing wounds,
You are in the warmth of our heart,

We are fighting for freedom
And we will not stop,
You are in our slogans, in our demonstrations and in our enthusiasm,
You are in the hope of our victory,
You are in our hearts,

You are in our free-flying birds,
You are in their flight
You are in the blueness of the sky,
You are in our hearts,

You are in our streets,
In the bloodied streets,
But when the stain is gone
You will be in our freedom song,

You are with us,
You are in our hearts,

Poets were excited by the devotion of the people for the struggles.
Many of them joined directly in the demonstrations and started to write
poems like slogans to call for justice, to demand victory for the people.

Encircle from the east,
Encircle from the west,
Encircle from the north,
Encircle from the south,
Encircle Kathmandu,

Encircle with love,
Encircle with boldness,
Encircle with age,
Encircle with peace,
Encircle Kathmandu,

Encircle from this side,
Encircle from that side,
Encircle from where ever you can,
Encircle Kathmandu,

Encircle with whistles,
Encircle with songs,
Encircle with poems,
Encircle with arts,
Encircle Kathmandu,

Encircle from the edges,
Encircle from homes,
Encircle from the front,

Encircle from behind .

Encircle Kathmandu,

Encircle with slogans,

Encircle with demonstrations,

Encircle with sacrifices,

Encircle with uprisings,

Encircle Kathmandu,

Encircle as one,

Encircle as many,

Encircle together,

Encircle as crowds,

Encircle Kathmandu,

Encircle with blood,

Encircle with tears,

Encircle with hunger,

Encircle with pains,

Encircle Kathmandu,

Encircle coming here,

Encircle going there,

Encircle from wherever you can,

Encircle united,

Encircle Kathmandu

Encircle with time,
Encircle with thought,
Encircle with knowledge,
Encircle with wisdom,
Encircle Kathmandu,

Encircle with feet,
Encircle with fists,
Encircle with running,
Encircle with a chain of hands,
Encircle Kathmandu,

Encircle with histories,
Encircle with cultures,
Encircle with nationalities,
Encircle with democracy,
Encircle Kathmandu,

Without encircling Kathmandu,
Kathmandu cannot be free.

Not only the students, teachers, artists, workers, peasants and intellectuals, but also the mothers and sisters joined the struggle in a very compassionate way. They offered flowers to the police to make them feel brotherhood with the ocean of people. Many of the police cried and repented of their repressions of the people. In praise of these great

mothers and sisters the following was written.

How did you like the flowers, police dai,
Given to you by the sisters?

The hand which gave you flowers
Is a flower itself.
The heart which offered you flowers
Is a flower itself.

Look close enough and you will see
The flower and the sister's face
Are just the same.

They gave you flowers.
Do you return
Beatings, bullets,
Blood and wounds and pain?

They have brothers
So they treat you as brothers.
Don't you have sisters
Like them?

How did you like the flowers, police dai,
Given to you by the sisters?

The sisters are trying to give you
An era full of justice and freedom,
Will you destroy that era with
Your batons, your boots and your bullets?

Police dai, the flowers given by the sisters
Had not only fragrance and beauty:
Sister's great love was there, too.

Now the people have won the victory over dictatorship. Representatives of the people, the parliament, have started to rule the land according to the sovereign will of the people. But still Nepali people are bewildered by leaders who prefer power more than the well-being of the people. This hunger for power is capable of sending the country back into darkness. Awakened poets are writing satirical poems like the following by Narmadeshwor Pradhan.

I am so naked;
The peace
That they give,
Where shall I put it?

They placed peace before me
And said,
"Take it carefully
Lest it be broken."

They placed peace before me
And said,
“Hide it
Lest it be stolen away.”

They showed to me peace again and again
And said,
“Keep it carefully
Lest you loose it.”

I am naked,
Completely naked.
How can I take it?
Where can I keep it?
And how can I hide?
The peace you are trying to give? ■

* Note : Poems contined herein are translated into English by Manjul and Christopher Paul Smith.

내가 가는 문학의 길

디네시 아디카리(소설가·네팔 문화관광민항부 합동서기)

문학의 길로 나서기

내가 걸어온 길을 어깨 너머 굽어보듯 뒤돌아보면 우연한 호기심이 동기가 된 단순한 이끌림으로 시를 쓰게 되었다고 회상된다. 우리 집 분위기는 매우 교육적이고 아버지는 산문도 쓰고 시도 짓는 분인 데다가 형제들도 역시 문학에 관심이 많았다. 나는 아마 이런 데서도 영향을 받았을 것으로 보인다. 내 시들이 출판되기 시작한 1975/76년경에도 나는 단순한 취미 정도로 시를 쓰고 있었음을 시인하지 않을 수 없다. 나는 내 이름을 활자화시키고 싶은 욕망과 욕심에 내몰리고, 게다가 친구들과 나와 같은 세대 사람들이 긍정적으로 평가해 주어 더욱 용기를 얻었다. 그들이 하는 말에 고무되어 시 쓰기를 계속하다가 1980년 첫 시집 *Antar ka Chhita*를 내면서 내 시 세계를 심각하게 파고드는 전환기를 맞았다.

내 노래는 1981년에 취임되기 시작하고 이에서 얻은 인기가 나로 하여

금 차츰 음악 분야에도 끌리게 하여 나는 시와 함께 이에도 적극적으로 되었다. 내 두 번째 시집 Dharti ka Geet(지구의 노래)가 1987년에 출판되고 이것이 나를 시인으로 자리를 굳히게 만들었다. 여기에는 두 가지 이유가 있었다. 하나는 Sajha Prakashan이라는 권위 있는 출판사가 내 세대 시인의 시집을 펴낸 것이 그때가 처음이었다는 사실이다. 이리하여 내가 몇몇 문학상을 타고 독자들이 늘어난 것이 두 번째 이유였다.

지금까지 내가 펴낸 시집은 Antar ka Chhita(1980), Dharti ka Geet(1987), Aadim Awaj(1989)와 Atirakta Abhilekh(2000)가 있고, 서사시로 Indrajatra가 있다. 이밖에 서정시와 노래 모음으로 Aviram Yatra(1991), Aphnai Man Aphnai Aangan(1987) 그리고 Man ka Mochharu(2007)가 있다. 나는 어린이용 오페라인 Jungle ko Katha: Jungle ko Byatha(2001)도 펴낸 바 있다.

나는 손이 가는 대로 일반 노래를 짓는 이외에 네팔 영화를 위한 노래에도 손을 대었다. 나는 일반가요와 영화음악이 포함된 독창집이 아홉 개가 있다. Bhavana ka Maatharu(1990), Sukha Dukha(1994), Birano Man(1997), Bola Bola Pakhaharu(1997), Pareli ko Dilmuni(1999), Yatra(2001), Anubhuti(2001), Lipi(2003) 그리고 Shabda(2007)가 그것이다. 내가 지은 노래로 이제까지 취입되거나 방송된 것이 약 400편 된다. 또 하나 말해두고 싶은 것은 내가 내 목소리로 직접 낭송한 시가 카세트 테이프로도 하나 나와 있다는 사실이다. 제목이 Kavita ko Mausam이고 다른 시인 셋이 이 작업에 참여했다.

나는 문학을 하면서 두 잡지를 편집한 일도 있고 문학과 음악에 관련된 단체에도 가입하고 있다.

집필생활의 의미

무엇이든 속성을 밝혀 정의를 내리는 것은 과학의 영역에 속하는 일이다. 나는 독립된 집필생활을 어떤 고정된 규범에 국한시켜 목을 조르듯 할 생각이 없다. 창작은 자유롭게 흐르는 물과 같은 성질을 가지는 것이므로 문학은 속박을 받는 일이 없어야 한다고 믿는다. 물만 있다고 해서 웅덩이가 강이 될 수는 없다. 창작은 웅덩이에 갇힌 물이 아니다.

내 창작활동에서 주제와 목적과 동기는 '인간'이다. 내 창작력은 여러 인간적 측면에서 오는 것이다. 다시 말하면, 인간과 엮어지는 사랑과 미움과 분노와 희로애락, 또는 사회, 경제 그리고 정치적 측면도 내가 창작활동에서 선호하는 것들이다.

나는 글쓰기가 개인적인 작업이지만 동시에 세상에 알려야 하는 부인하지 못할 성질도 가지고 있다고 믿는다. 나는 표현을 단순하게 하고 예술성을 지키려는 의도적이고 의식적인 노력을 마다하지 않는다.

독창성은 창작활동을 하는 사람이라면 누구나 추구하는 바다. 오늘날과 같이 하나가 된 세계에 살면서 우리들은 주제 선택에서 유사성이 있을 수 있고, 사실 이런 유사성이 발생할 가능성은 많다. 이런 점에서 주제를 다룸에 있어 창작하는 이들은 독창성을 추구하지 않으면 안 된다고 느끼고 있다. 이것은 단순한 닭은꼴로 나타날 수도 있는 문제다. 네팔에서는 모두들 집에서 쌀과 콩과 카레를 먹는다. 그러나 같은 식품이라도 맛을 내는 조리법이 다르다. 이런 맛깔에서 오는 차이가 사람들을 다르게 하는 것이니 이런 창의성과 기법은 독창성을 이루는 바탕이 되는 것으로 받아들여지고 존중해야 한다.

나는 노래를 시적 비전을 통해 보고자 한다. 어떤 특정 가락에 맞추어 불러지지 않는 한 이것은 시적 요소를 잃지 않는다고 보는 것이 내 견해다. 창작은 인생에서 영감을 얻는 것이므로 나는 인간과 그들이 사는 환

경을 세세한 통찰력으로 연구하고 음미하고 종합하고자 한다. 인생은 의심할 여지없이 행복이 주는 울림과 슬픔, 만족 그리고 절망 사이를 오가는 가락인 것이다. 이와 함께 하는 것이 희망과 소망에서 오는 빛이다. 내가 노래와 시는 인생 자체와 마찬가지로 자유로운 것이면서 복잡성에서 벗어나지 못한다고 보는 것은 이 때문인가 싶다.

내 창작생활은 이런 우여곡절을 겪으면서도 끄떡없이 전진을 계속하고 있다. 나는 하나하나 작품을 완성할 때마다 만족이라는 값진 양식을 얻으며 곧 또 쓰고 싶은 강력한 의욕을 경험한다. 여기 이 귀중한 모임에서 내가 여러분과 진지하게 나누고자 하는 것도 바로 이것이다.

우연한 끌림에서 시작한 내 창작활동은 이제 몸에 배어 버릇같이 되었다. 나로 하여금 눈물도 흘리고 위안도 받는가 하면 행복감에 젖게도 하는 글쓰기다.

여러분 모두에게 감사하다는 말씀을 드린다. ■

My Literary Journey

Dinesh Adhikari

The trek begins

Looking back over my shoulders at the journey I have traversed, I recollect writing poetry by sheer indulgence motivated by a casual interest. The atmosphere at home was congenial for educational pursuit. My father used to write articles and poems while my brothers were equally interested in literature. This perhaps influenced me too. When my poems started being published around 1975/76, I must admit, I was still writing poems out of casual interest. I had the desire and the greed to see my name in print. The positive comments from friends and contemporaries encouraged me further and treasuring these words of encouragements on my pillow, I carried on writing. The turning point came in 1980 when my first anthology of poems “*Antar ka Chhita*” was

published: it was then that seriousness crept in.

My songs started being recorded in 1981 and the popularity gained from this gradually attracted me towards song writing. Together with poetry, I became active in writing songs too. The publication of my second anthology “*Dharti ka Geet*”, (Songs of the Earth) in 1987 contributed in establishing me as a poet. I feel there are two reasons for it: the fact that Sajha Prakashan, a prestigious publishing house published, for the first time, an anthology by someone of my generation; and the awards I earned together with increased number of readers following the publication.

To date, I have four anthologies of poems, *Antar ka Chhita* 1980, *Dharti ka Geet* 1987, *Aadim Awaj* 1989 and *Atirikta Abhilekh* 2000 together with one epic *Indrajatra* and three anthologies of lyrical poems (songs), *Aviram Yatra* 1991, *Aphnai Man Aphnai Aangan* 1997, and *Man ka Modharu* 2007. I have also written and published *Jungle ko Katha: Jungle ko Byatha* 2001, a musical opera for children.

Apart from writing songs freely, I have also written songs for some Nepali movies. I have nine solo music albums containing independent songs and songs from the movies: these include, *Bhavana ka Maatharu* 1990, *Sukha Dukha* 1994, *Birano Man* 1997, *Bola Bola Pakhaharu* 1997, *Pareli ko Dilmuni* 1999, *Yatra* 2001, *Anubhuti* 2001, *Lipi* 2003 and *Shabda* 2007. Songs recorded and broadcast to date number around 400. Also worthy of mention, I feel is the recording of a cassette of poetry recitals, in my own voice, entitled *Kavita ko Mausam* together with three other poets.

In my literary journey, I have also edited two magazines and am involved in some literary and music organizations/associations.

Reflections on writing

Definition is the domain of science. I do not wish to stragulate independent writing by confining it to set definitions and wish to see it free because I feel literary creation has the character of a free flowing river. Just because there's water, a pond cannot be a river. Literary creation is not a stagnant pond.

The subject, objective and motivation of my writing is "man". The energy of my writing springs from any aspect that concerns man. In other words, love, hate, anger and emotions that are intertwined with man; or social, economic and political aspects also find favor in my writing.

I believe writing is an individual affair yet publicizing it is its inherent quality. Driven by this conviction, I make a deliberate and conscious attempt at simplicity of expression and protection of the artistic aspect.

Originality is the quest of every creative writer. Living as we do in a single world and at the same time, there could be similarity in the choice of subject or there is a strong possibility for this to happen. In this context, I feel that the originality of the creator must be sought in the treatment of the topics. This can also be represented by a simple analogy. We all eat rice, lentils and curries in Nepali homes. But the difference lies in the taste of cooking the same ingredients. This difference in taste, which distinguishes you from the others; this creativity or technique, is what I accept and value as the bedrock of originality.

I look at song through the vision of poetry. I accept that it still retains the essence of poetry if it is not sung to a tune. Writing draws its inspiration from life. As such, I make an endeavor to survey, scrutinize and scrape

together man and the environment in which he lives, with microscopic insight. Life is undoubtedly a melody of love alternating between vibrations of happiness and sorrow; satisfaction and despair, together with the colors of hopes and aspirations. Perhaps this is why I feel that song and poetry are also free like life itself yet entangled in complexities.

The journey of my writing has taken me through these bends and burrows; alleys and pathways and continues ahead undaunted. The completion of every creation garners the satisfaction of a sumptuous meal - only to experience intense craving to write again soon after. This is a feeling I wish to share solemnly at this distinguished gathering.

Writing that began with a care free indulgence has become a habit for me now. These days, I weep in writing and find solace and happiness in writing.

Thank you all! ■

네팔 시의 열정 및 신앙심

파드마 데브코타(문학평론가·네팔 트리부반대 강사)

네팔의 저명한 시인 락스미 뿌라사드 데브코타(Laxmi Prasad Devkota)는 <네팔은 소국인가?>라는 에세이에서 네팔을 “아름답고, 평온하며 거대한” 국가라고 말하고 있다. 오늘날 오염되지 않은 자연미, 특히 북부지방의 숭고한 설산과 저지대 산맥의 아름다움은 자연애호가나 세계 관광객의 명승지가 되고 있다. 인도와 중국이라는 거대 국가 사이에 위치한 입장에서 보면, 거대한 국토란 표현이 약간 모순적으로 들릴 것이다. 총 147,181평방 킬로미터의 국가면적은 거대한 수치는 아니지만, 약 3천만 인구에게는 충분한 국토자원이 되고 있다. 또한 60여 인종과 70개 이상의 언어 사용자들이 문화적으로 풍요하면서도 조화롭게 존재하고 있다.

그러나 과거에는 정치 불안과 소요 때문에 평화로움이 깨지기도 했다. 우리나라는 부처님의 탄생지였는데 최근에는 힌두 국가로서 세속화 되었다. 그리하여 평화, 진보, 번영보다는 정치·인종적 권력투쟁의 결과로 사분오열되어 왔다. 여기서 평화란 봉건시대 지배계급에 대한 수동적 순

종을 의미하거나, 비정상적인 것을 무비판적으로 수용하는 것을 의미할 수 있다. 또는 빈곤, 질병, 조사(早死) 등에 반대해서 권력 소외자들이 주장하는 말없이 높은 수위의 분노를 말하기도 한다. 정치적으로 네팔은 수구적 봉건주의를 벗어나 인권을 보다 강조하는 민주공화정 국가로 나아가는 과정에 있다.

최초의 네팔 정착인은 티벳-버마 키타타 근처 북부지방에 주로 거주하던 민족이었다. 브라만족인 인도-아리안 카스인과 케트리스 민족은 남부에서부터 이곳으로 이주해 와서 지배계급으로 정착하였다. 아쇼카 왕(서력 기원 전 268~231)이 불교인으로 개종하면서 불탑을 건설하였던 곳(현재 룸비니)은 남부 테라이 지대다. 바로 이곳에서 불교가 평화와 사랑이란 복음으로 전 세계로 전파되어 나갔다. 중세시대에는 불교가 비크슈우파와 '천등의 사제'라는 바이라차라스파로 분리되었는데, 오늘날에는 바이라야나파가 융성해지고 있다. 최근, 힌두교 인구가 80.6%에 불교 인구가 10.7%이지만, 상이한 두 생활양식이 서로 다른 종교형태 속에서도 하나의 믿음으로 조화롭게 융화되고 있다. 네팔 아동들은 불교와 힌두교 이야기를 평등하게 읽으면서 성장하고 있다.

네팔 작가들의 예술적 기념비가 될 수 있는 보편요소를 살펴보겠다. 네팔 문학의 주요주제는 평화, 사랑, 동정, 자비와 같은 불교적 상상력의 주제가 많다. 이것은 본 심포지움의 주제이기도 하다. 먼저 네팔 문학사를 간단히 서술하면서 네팔 문학을 소개해 본다. 네팔 문학사를 이해하는 방법으로서, 열정과 종교성이라는 양축을 바탕으로 네팔인의 심성적 진화를 살펴본다. 즉 모든 인생의 기초가 되는 열정과 인간생활을 창조하고 영속시켜 주는 종교성이라는 양극성을 살펴보자. 넓게 보면, 열정은 현세적 삶과 연계되고 종교성은 내세의 삶과 연계되는 듯하다. 그러나 신앙적인 행위와 열정적 행위는 살아 있는 자만이 묘사할 수 있는 감각적인 경험이다. 따라서 깨달음을 얻은 네팔인의 마음은 열정과 신앙의 두

요소를 배척하기보다는 상호 균형시키려 한다. 양자 간의 긴장감을 정확히 언급하게 위해서, 데브코타는 <아름다운 창녀에게>라는 시에서 여성적 미에 대한 본능적 매력과 사회 도덕적 책임에 대한 절제된 목소리 간의 긴장감을 표현해 보고자 했는데, 예를 들어 본다.

오 대지의 딸이여, 남성들이 주로
대지적이라고 부르던 그대여! 나 역시
어느 누구도 이 불모의 동굴,
조소하는 육체를 들어가지 못하누나!

과거에는 바이라야나 승려들도
육체를 경멸하거나 독신생활을 포기하지 않고,
그런 생활 속에서 깨달음의 가능성을 추구하였다.

그러면 네팔 시의 발전사를 더듬어 보기로 하자. 초기시대부터 산악지방의 민족 문화적 생활 속에 나타난 주요 사건을 헌신적 열정과 에로틱한 감성으로 노래하면서, 현대 세계화의 현실에 걸맞게 성숙한 현대성을 표출한 시를 살펴보면, 약 2세기 반 동안에, 네팔 시인들은 현 세계화에 적응 가능한 과거 영성의 재개발이라는 변화를 요구받고 있다. 프락크리트라고 알려진 현 산스크리트 지류의 네팔 언어는 이미 국가언어로 인정되고 있다. 그 외에도 힌두어, 우르두어, 페르시아어, 영어가 더욱 풍요하게 가미되면서, 명실 공히 국가 교육 및 문화표현 도구로 사용되고 있다.

초기 영웅시가(詩歌) 문학시대(1744~1815)¹⁾에는 대개 외래어 영향을 많이 받아서 아직 불균형 상태의 언어를 혼용, 창작하였다. 그 시기는 주로 국가적 내용을 담고 있었다. 이러한 시기는 현 국경 상태로 분산되어 존재하던 다수의 소왕국 통일에 공헌을 한 영웅들의 용기를 기념하거나,

국가적 정체성이나 독립성을 보존하기 위한 내용이 많다. 그러나 좀 더 세밀하게 관찰해보면, 국가적 영웅에 대한 찬사나 중세봉건 제후의 칭송 시 사이에 구분이 애매모호하다. 아직 네팔 민속문학의 상당부분이 영웅 숭배문학이다. 그런데도 최근 네팔 비평가들조차도 과거 봉건시대의 찬양가에 나타난 분명한 특성을 언급하지 않으려 하거나, 샤 왕정의 심기를 건드리지 않으려 하는 행태는 매우 개탄스럽다. 또 한편으로는 개인의 위대한 신화를 통해 인간적 업적을 이해하려 하지 않는다. 이러한 현상은 행위보다는 개인을 더 조명하는 TV나 신문 상의 일상 뉴스에서 더욱 자명하게 나타난다. 그럼에도 불구하고, 다스(Suwananda Das), 뻬트(Gumani Pant) 같은 시인은 민속어, 운율, 수사법을 통해 국가적 영웅을 칭송하는 시가를 창작하고 있다.

그 후 헌시(獻詩) 시대(1816~1882)²⁾ 아까리야(Bhanubhakta Acharya, 1814~1868) 시에 많이 나타난다. 그는 매우 독창적인 라마(Ramayana) 형식의 아름다운 운율로 헌신적인 열정을 전례없이 쏟아내고 있다. 발미키(Valmiki)의 산스크리트 서사시에 해당하는 네팔 시인 아까리야의 서사시는 신을 경외하는 그 당시의 국민들 일상생활과 동경심을 깊게 전달해 주며, 그들의 신앙과 헌신에 대한 이상향을 강화시켜 준다. 또한 이 시는 대중시 형태로 문화적으로 풍요한 오락성을 제공해주는데, 결혼과 같은 주요 행사에 자주 음송되곤 했다. 인쇄매체보다는 이러한 극적 낭송과 기억에 의한 구전을 통해 여러 지역이나 민족에게 전파되었다. 그렇지만 네팔의 문화적 순수성을 서로 잘 인식하고는 있지만, 수많은 오지를 서로

1) 네팔 문학사의 연대에 대해서는 논쟁이 많다. 일례로 현대시대는 일부 비평에 따르면 Motiram Bhatta로부터 시작했다고 하고, 일부는 Lekhanath Poudyal, Gopal Prasad Rimal, Balakrishna Sama, Laxmi Prasad Devkota 와 함께 시작되었다고 한다.

2) 신에게 바치는 헌사가를 집필한 유파는 라마 계보와 크리슈나 계보가 있기에, 두 유파의 문학으로 분류된다. 본인은 여기서 라마 문학만을 언급하였다.

연결시켜 주는 적절한 통신 수단이나 인쇄매체가 매우 부족한 상태이다.

오늘날 아까리야는 태동기의 네팔 언어를 성장시킨 최초의 대시인으로 평가되고 있다. 그는 헝가 문학을 통해서 조국의 영생을 증진시키고, 〈신부의 교육〉 같은 작품을 통해서 여성의 사회 가족 간의 행위를 세련되게 표현하고자 노력하였다. 그는 특정 행정업무 상의 관료적 태업에 대해 분노를 표현하고 있는데, 그의 시적 분노는 민주화운동에 대한 정치적 필요와 인식을 보여주기보다는 개인적 당혹감에 대한 분노성이라 할 수 있다.

에로틱한 애정시 시대(1918~1950)에는 모티람 바따(Motiram Bhatta)가 아까리야의 시집 《라마야나(Ramayana)》를 40년만에 재발간하였다. 그는 1864년 당시의 최초의 위대한 네팔 시인에 대한 자서전을 집필하였다. 모티람은 우르두어에서 차용한 고전 헌시의 엄격한 운율의 서정시(韻) 같은 6행 내지 26행으로 되는 페르시아의 가잘(ghazal) 서정시를 소개함으로써 네팔 시에 지대한 공헌을 하고 있다. 그러나 그는 여성적 미를 축하하기 위해 신에 대한 신앙적 헌시 범위를 넘어서고 있다. 그의 애정시는 당시의 헌가시와는 약간 다른데도, 대중의 인기를 즉시 얻게 되었다. 오늘날 그의 가잘 서정시는 네팔 시의 주요 형식으로 자리 잡고 있다.

전 근대 또는 신시대(1918~1950)는 문학적 각성의 시대다. 1901년 형식적 저널리즘의 발흥과 더불어 국영 일간지 〈고르카파트라(Gorkhapatra)〉가 창간되었다. 이 신문은 정규 뉴스 특집 이외에도 시, 소설, 논문을 게재하였다. 또한 새로 형성된 고르카(Gorkha)언어 발간 위원회는 일반 서적 발간과 더불어 〈순다리(Sundari)〉(1906), 〈마드하피(Madhavi)〉(1908), 〈고르칼리(Gorkhali)〉(1916), 〈네팔 사히타 사멜란 파트리카(Nepali Sahitya Sammelan Patrika)〉(1932) 같은 정기간행물을 엄격하게 검열하였다. 이러한 간행물은 네팔 정부의 억압적인 검열제도 분위기를 피해서 인도로 탈출하게 된다. 이들은 좀더 의식 있는 네팔인의 의식을 고취하게 해준다.

이웃 국가로부터 정치적 자유의 중요성을 배우게 되면서, 여러 인도 도시에서 독재적인 라나 정권을 반대하는 운동을 서서히 일으켜준다. 많은 네팔 작가들이 인도에 거주하면서 자신의 의견을 강하게 표출하면서, 수많은 네팔 문학이 특히 40년도에 해외에서 집필, 발간되었다. 입헌 군주제 행정부 중심의 국회를 찬성하면서 독재적 라나 정권에 반대하는 선전 포고를 하게 되고, 민주주의를 지향하는 오랜 기간의 무능력한 국가를 벗어나려는 첫발걸음이 시작되었다. 그 첫 기수는 시인 다리니다(Dharinidha)였다. 그의 나팔소리는 다르질링에서 시작하여 히말라야 언덕 아래로 저 평원으로 울려 퍼지게 했다.

깨어나라, 깨어나라, 이제 깨어나라, 일어나라!
일하라, 일에 묻혀라, 이제 진보로 향하자!

이러한 맥락에서 사마(Balakrishna Sama)는 “다르질링이 오늘 생각한 것을 네팔은 내일 생각한다.”라고 언급하였다.

현대 네팔 문학(1951~)은 포우디얄(Triumvirate Lekhanath Poudyal, 1885~1966), 사마(Balakrishna Sama, 1903~1981), 데브코타(Laxmi Prasad Devkota, 1909~1959) 같은 인물이 주도하였는데, 네팔의 민주 정치운동과 역사를 같이 하고 있다. 네팔 비평계에서는 네팔 문학의 현대성이 1951년도의 최초 민주주의의 도래 시대, 즉 아직은 낯선 이방세계에 대한 네팔의 폐쇄적 문호 개방 시대부터 움트고 있다고 본다. 그러나 앞에서 보았듯이 이미 네팔 작가들과 사상가들의 의식 깊숙이 현대성이 들어와 있음을 알 수 있다. 네팔 현대화의 외적 징표는 점점 늘어나는 국제활동에 능동적 참여, 관광의 증진, 외부 원조의 증가 같은 것에 잘 나타날 것이다. 그러나 좀더 민감한 현대화 징후는 사상과 표현의 자유에 대한 열망, 사후 재생을 기대하는 전통적 종교성보다는 현 인간 조건을 이해하는

데에 더 많은 관심을 두는 면에 잘 나타난다. 작가들은 영적 탐구보다는 사회적 책임에 더 많은 중요성을 둔다.

정치면에서, 네팔 의회는 강점기 시대에 네팔에서 추방되어 인도에서 상주하던 제일 여당이였다. 이들은 영국 지배로부터 독립 투쟁을 위해 활동하고, 독재자였던 라나 정권을 몰아내기 위해서 트리부반(Tribhuvan) 국왕을 권좌에 재용립하려 했으며, 인도 정치지도자와 사상가들의 도움을 요청하곤 했다. 라나 정권은 네팔 국민들에게 자유스러운 자아표현의 권리, 정보의 권리, 창조적이며 건설적 업무의 조직 권리, 자유 이주 권리, 반항의 권리를 허용하지 않았다. 이러한 한탄스런 일 때문에, 좀 더 의식 있는 엘리트들은 인도로 망명했으며, 인도 경험을 통해 민주적 이상을 공고히 해나갔다. 학생, 망명 운동가, 의식 있는 작가, 기타 많은 인도 거주 네팔인들은 네팔 의회를 도와서 네팔에 민주주의를 확립하려 하였다. 네팔 의회는 이러한 운동을 선도하면서 라나 정권에 무장 저항하였다. 마침내 1951년 2월 19일에 네팔에서 의회민주주의를 선포하게 된다.

민주투쟁 기간에 막강한 라나 빘 슈셔사의 종업원이었던 포우디얄(Lekhanath Poudyal)은 집에서 국가에 불평을 하곤 했다. 그가 네팔어에 이바지한 공헌은 단연 두각을 나타낼 수밖에 없었다. 그는 네팔어를 정련하고 풍요롭게 하였는데, 기타 작가들에게 현대적 자기표현 수단을 제공할 수 있을 정도였다. 그는 정통적으로 베단타 철학을 추종하고, 산스크리트 시학의 전통을 고전적으로 유지해 나갔다. 그의 최대 장점은 자의적인 감성 분출과 물 흐르는 듯한 탁월한 언어 사용에 있다. 그의 시적 식단에는 현재 사회 정치적 문제보다는 신과 자연이 보다 큰 비중을 차지한다. 그의 대표작 <새장 속의 앵무새>에서 시와 자유를 박탈당한 인간에 대한 동정심을 동질화 시키고 있다. 그의 앵무새는 “굴레에 묶인 인생”을 슬퍼하며, 인간을 “공정한 미덕에 적의적인” 존재로 비난한다. 문학적으로 이 시는 동물세계에 대한 인간적 지배성을 보여 준다.³⁾ 정치적으로는

시인이 회사원으로 느끼는 개인적 고뇌와 분노를 보여준다. 독재자 라나가문을 비판한 최초의 시로 인정되는 이 시는 네팔 시에서 대표적인 것으로 남아 있다. 이 후속 작품 〈새장 밖의 앵무새〉는 104년간의 라나 정권 붕괴 이후에 네팔 민중들이 경험한 정치적 자유를 축하하고 있다.

라나 가문 출신인 사마(Balakrishna Sama)는 자신의 예술을 자택에서 정련하였다. 그는 가장 영향력 있는 네팔 희곡작가, 시인, 단편소설가, 수필가, 화가, 음악가이기도 하다. 이 점에서 그는 포우디얄(Lekhnath Poudyal) 보다도 다양한 개성을 보여준다. 사마는 젊은 시절보다는 노년기에 고전적 운율시와 자유시를 모두 창작하였다. 그는 본래 철학적 탐구에 관심이 많아서, 일부 시는 매우 사변적 정조를 띄고 있다. 〈아홉 감성〉에서 산스크리트 문학의 9정조를 이용해서 공포, 연민, 영광, 그리고 영국 인과의 전쟁에 대한 기쁨을 표현하고 있다. 그는 민주주의의 환영에 대한 표시로 귀족적인 자신의 가문 명인 숨서를 사마(평등이란 의미)로 개명하였다.

데브코타(Laxmi Prasad Devkota)의 공헌은 지대하다. 시력 25년 동안에 과거 시를 순화하는 것보다는 새로운 창조에 보다 관심이 많은 다작가(多作家)로서, 희곡, 단편소설, 수필, 비평문, 번역문, 장편소설, 시(4행 단시로부터 1754편의 서사시)에 이르기까지 거의 50권의 저서를 집필하였다. 그는 영어 저서를 많이 집필하였는데, 이제 세상의 빛을 보기 시작하고 있다. 그의 작품은 지적 창조적 농도 면에서 타의 주종을 불허한다. 사실 그는 많은 작품 속에서 네팔의 낭만주의를 완성하였으며 자신이 하나의 문학적 명물이 되었다.

데브코타는 최고의 시인이다. 그는 대중의 무지와 복종을 강조하던 라나 독재정권 시절에 살았기에, 정치에 우연히 가담하게 되었다. 네팔의

3) 이 용어는 W. B. Yeats 의 〈비잔티움으로의 항해〉에서 발췌하였다.

정치지배자는 항상 자신의 이익을 위하여 대중 교육을 통제하려 하였다. 판차야트 정권 시절에는 교육 자료도 정치적으로 통제하였다. 최근에 트리부반 대학에는 거의 일 년 동안 부총장, 학장, 학적계 직원도 없었는데, 정치지도자들의 손에 대학교육이 거의 방기되었다. 대학의 공식 지위로 인해 학자들은 매우 혼란스러워했으며, 그 중 일부는 좌절감에 빠져 사직하기도 했다. 2007년 5월, 8당 연합에서 자기 수하들을 그런 자리에 앉힐 권리가 있는 양 행세한 이후부터 이런 직위는 피상적으로 정치적 임명직이 되었다. 이런 입장은 기리야 프라사드 코이랄라 총리의 견해도 잘 나타나 있다. 그는 신문에서 교육보다는 거리 경력이 더 중요하다고 주장하였다.⁴⁾ 네팔 의회 지도자는 독재자가 아니었지만, 이러한 태도는 하향평준화된 평범성을 강조하기에 국가 발전에 상당한 손해가 되었다.

데브코타는 토마스 제퍼슨의 “국가가 문명 상태에서 무지한 자유를 기대한다면, 전례도 없고 미래에도 없는 자유를 기대하게 된다.”는 말을 충분히 이해하고 있기에, 코이랄라 총리의 견해에 동의할 수 없었다. 그의 젊은 시절에는 일반 서적이란 희귀한 사치였다. 그래서 시인을 포함해서 총 46명이 빔 슈서 통치 기간에 공공도서관을 개관하기로 결정하였다. 그러나 그 제안서를 정부에 제출하기도 전에, 그들은 경찰에 구금되었으며, 각자 100루피의 벌금을 지불하고, 다시는 도서관을 개관하지 않겠다는 서류에 서명하고서야 방면되었다. 이렇게 그의 정치 경력이 시작되었다.

1947년에 그는 인도 바나라스로 망명하였다. 그곳에는 추방된 네팔 의회 사무실이 있었다. 그곳에서 그는 의회 기관 문학지 <유그바니(Yugvani)>의 편집인으로서 네팔인의 정치의식을 고취시켰다. 풀카타 강연 여행 중에, 그는 마하트마 간디의 암살 소식을 듣고 슬픔에 잠겨 영어로 50

4) 즉 폭동, 데모, 차량통제처럼 공공 거리상의 정치적 활동을 말한다.

개 이상의 소네트를 썼다. 그 중 36편⁵⁾은 《밥푸 소네트(Bapu and Other Sonnets)》에 수록되어 있다. 간디의 비폭력 운동에 감화를 받아서, 그는 신과 진리를 동일시하는 부처님과 같은 인물로 간디를 칭송하였다. 간디는 “프로메테우스와 같은 인간”으로서 정치를 성화(聖化)시킨 인물로 묘사되고 있다. 그러나 시인은 시 전편에서 간디의 상징성이 인간 그 자체보다 더 중요하다고 말한다.

마침내 1951년 네팔 의회정치가 도래한 이후에, 그는 약 118일 동안 K. I. 싱 박사 내각의 교육부장관을 역임하였다. 재임기간 동안에 그는 전국적으로 수많은 학교를 개교하였고, 네팔어를 국가교육어로 선정하였으며, 트리부반 대학 설립에 지대한 공헌을 하였다.

그는 시에 대한 열정과 인간성에 대한 자비로 살아 왔다. 그의 사랑과 자비에 대한 열정은 공허한 이상이 아니라 일상적 행위였다. 그는 네팔로 귀국하면서, 지금까지 받은 봉급을 재정적 도움이 필요한 사람들에게 그냥 나누어 주고, 빈손으로 고향에 돌아왔다. 어느 추운 날 떨고 있는 걸인을 보고서, 그는 입고 있던 코트를 벗어서 걸인에게 주기도 했다. 그는 사람들이 이해할 수 없을 정도의 봉사와 천부적으로 탁월한 감수성과 따스한 감성으로 사람들과 일상사를 대해 왔다. 그러한 행위는 비실용적이며 거의 이상한 행위처럼 보였다. <광인>이란 시에서 네팔 문학의 최초로 현대적 고백의 목소리로 그는 무감각하고 진부한 물질 사회를 풍자하고, 시적 광인의 세계가 현실성보다 주관적으로나 미학적으로 훨씬 즐거운 것임을 보여준다. 광인의 감수성은 아래에서 보듯이 부처님과 같은 경지에 도달한다.

미녀의 머릿결에 내린 첫서리에 놀라,

5) 다른 소네트는 아직 발굴되지 않고 있다.

사흘 동안 나의 눈동자는 눈물로 가득 차 구르네.
 각자(覺者)이신 부처님께서 내 깊은 곳에 감동을 주셨기에,
 그때 사람들은 나를 미친 놈이라고 부르네.

이러한 일은 자주 발생한다고 한다. 동일한 입장에서 그는 백성의 이름으로 권좌에 오르지만, 민초(民草)와 감성적으로 단절된 상태에 머물고 있는 정치 지도자를 경멸하고 있다.

저 매춘부의 혀를 보라, 민권(民權)의 척추를 깨부수며
 수치심 없는 지도력에 춤추는 가증스런 혀를 보라!

그는 아직 네팔의 민주공화정을 확신하지 못하고 있다.

이러한 느낌은 그의 동시대인의 대중적 감정에 역행하는 것이다. 1951년의 정권이양 이후에 경축 분위기는 그의 일부 동시대인을 혼란에 빠지게 하였다. 일레로 시인 슈레스타(Siddhicharan Shrestha)는 작가들을 초빙해서 새로운 민주시대의 도전에 대응하기 위해 자신들의 사상과 표현을 재정립할 수 있도록 노력하였다. 정적이었던 라나 정권이 붕괴되면서, 작가들은 새로운 주제와 스타일 기술이 필요하게 되었다. 그러나 데프코타는 그렇지 못했다. 그는 한밤에 갑자기 정전되고 충분한 불빛을 발산하지 못하는 전깃불과 같은 아주 소박한 일상생활을 응시한다. 전깃불은 어느 때는 한밤에 갑자기 나가면서 다시 켜지지 않을 때가 있었다. 그 때 시인은 국가를 위해서 늦은 밤에도 일하고 싶은데 정부가 잠자리에 들라고 강요하는 것같이 느끼곤 했다. 그 당시에는 의식 있는 작가나 민주 지도자도 전기 공급에 아무 이상이 없다고 생각했다. 그는 평범한 업적을 운명적으로 수용하는 자세나 자기만족은 결코 민주적 행위가 아니라고

생각했다. 이러한 견해는 그의 수필 〈전구알〉에 잘 나타난다.

나는 민주주의에 무가치한 인물처럼 느껴진다. 자신의 환경적 추악함이나 자신의 강력한 욕망의 실존에 살아 있음을 느끼지 못하는 인간처럼 느껴진다. 추상적 이상적 정치상에 대해 그렇게 떠들어대던 인간이 가정의 전등불의 문제에 대해 아무런 반응도 보이지 않는다면 그는 진정한 민주인사도 아니며 결코 의식 있는 시민도 아니다.

그는 “지배하고 명령하는 인사들에서조차도” 의식 있는 개성적인 저항의 목소리가 없음을 발견하였다.

그래서 테브코타는 정부 고위직에 있는 인물이 아니라, 그 시대의 인기 있는 정치 지도자나 시디카란 슈레스타 같은 인사에게 태도의 변화를 요구하게 된다. 특히 그가 1958년에 타쉬켄트에서 개최된 아시아-아프리카 작가회의에 참석하고 난 이후에, 그는 네팔의 민주주의에 대해 더욱 비판적으로 나아가며, 고국의 작가 운명에 대해 진정한 걱정을 하게 된다. 영어 에세이에서 그는 네팔 정부의 무감각증에 대해 이렇게 질타한다.

내가 소련 작가와 네팔 작가의 운명을 비교할 때, 마치 북쪽에 영원한 태양이 있고 남쪽에 영원한 어둠이 있는 것 같은 모순적 양극성을 느낀다. 작가의 운명은 자신 밖에서 진화하는 사회정치적 철학이나 제도에 의해 결정 난다. 네팔 작가들은 인간 부족 중에서 가장 불행한 인간이다, 우리는 왕정을 강탈당하고, 판권을 거부당하고, 우리의 문학적 방어책인 인권 법도 없이, 우리의 초췌한 눈썹 위에는 거대한 좌절감만 쌓이고, 단순히 생존해야만 하는 인생살이로 거칠게 방향 전환하면서, 마치 광범위한 무감각증과 태만 속에서 우리의 최고 두뇌를 조정해야 하는 사회에서 살아가는 것을 사죄라도 해야 하는 것처럼 살아야 했다. 우리는 깨어진 운명이

며, 탈주하는 지식인의 보병연대이며, 우리 앞 저 멀리 놓여 있는 수탈의 고지를 향하여 달려가다가 마치 더러운 패배자처럼 버려지게 되고, 너무 천박하여서 자연의 권리를 주장하는 위치로 올라갈 수 없는 듯이 느끼는 인간이 되었다. 오늘날 자랑스런 민주주의는, 마치 더러운 자아로 뭉친 봉건적 이윤착취적인 군대와 같이 대중으로부터 유리되고, 대중적 관심과 멀어지면서, 휘청거리는 경제에 허풍치듯이 균형을 맞추면서, 헛소리를 외치는 나팔수처럼 경제계획을 불어제치고, 자신의 무가치성을 인식하면서 자신의 업적을 오만하게 선전하는 민주주의는 백성이 없는 민주주의와 같다. 이는 거인과 난장이, 산과 계곡 사이에 평등성이나 경제적 의존에 매달리는 노예 사이의 자유와 교차하는 다수의 이익 간의 폭동 사이에서 조화를 주장하는 꿈과 같다. 그것은 바로 계몽 없는 민주주의다. 이는 햇불 든 자가 갈 곳도 주장할 것도 없는 민주주의와 같다(〈네팔을 위한 강한 조직의 작가 연맹의 필요성〉).

데브코타는 정치구호에 휩쓸릴 만큼 이성을 잃지 않는다. 그는 작가로서 누구도 비난하지 않고, 민초들과 끊임없이 연계를 맺고 있다. 왜냐하면 그는 사람이 아니라 어떤 특정 태도를 용서하지 못하기 때문이다. 내 견해로는 만해 한용운도 한국의 민생을 향상시키려는 노력에서 이와 유사한 상상력의 불꽃을 태운 분이라고 생각한다.

1950년대의⁶⁾ 민주주의와 현대성 기치 이후에는 문학 스타일, 기술, 형식, 주제 면에서 새로운 실험성의 물결이 밀어닥쳤다. 문학은 정치적 이상, 국제적 영향, 사회적 이상향, 현 경제적 현실, 자유에 대한 갈망, 평등

6) 이는 네팔 문학의 발전에 대한 나의 개인적 해석이다. Mahananda Sapkota, Gopal Prasad Rimal, Kedaman Vyathit와 같은 주요 인물을 미치 언급하지 못했다. 또한 최근의 문학 조류, 문학운동이나 기타 예술적 관행에 한계가 있기에 기타 인물도 거명하지 못했다.

성 관념과 기타 깨어 있는 마음에 대한 열망과 같은 것으로 형성되기 시작하였다. 작가들은 자유와 민주주의에 대한 정치적 목적을 강조하게 되었다. 민주적 이상향에 대한 개인적 열망이 영적 경험과 같은 신앙적 순간의 필요성을 넘어서게 되었다. 전 세계가 네팔로 몰려들면서, 네팔적인 삶의 양식, 사상과 태도를 변화시켜 주었다. 결국 민주주의로 인해서 작가들은 자기표현의 자유를 얻게 되었다. 그러한 자유에서 얻을 수 있는 것은 업으로서의 예술이었다.

사실 50년대는 창조 예술적인 영혼의 문예부흥시대로서, 다양한 사조와 운동이 넘쳐나고, 새로운 이미지, 직유법, 스타일, 구조를 추구하는 시대였다. 데브코타와 슈레스타가 문학적 고속도로를 주도하고, 이들이 주도한 낭만주의는 젊은 세대의 작가들에게 주요한 영향력을 준다. 레크하나트(Lekhanath)와 사마(Sama)가 주도하던 세련된 시의 특성이 또 다른 영향력을 주었다. 그러나 이전의 문학 정전의 영향력을 거부하고 탈전통을 추구하는 작가들도 있었다. 일부 작가는 1950년대 초에 이미 진보주의를 추구하면서 좌익의 이상과 관행을 채택하게 된다. 또 문학적 스타일과 기술면에서 실험성을 추구하는 작가도 있었다. 이들은 후대 작가들에게 하기 열거 순서대로 영향력을 제공하였다.

50년대의 소장파 시인집단(Mohan Koirala, Bairagi Kainla, Ishwar Ballav 등)은 데브코타, 사마, 레크하나트 같은 글을 쓸 수 없다고 결단하게 된다. 그들은 리말(Gopal Prasad Rimal)의 자유시형을 수용하고, 고전적 시창작법을 거부하고, 순수 언어로 자신의 목소리를 내려 한다. 코이랄라(Mohan Koirala)는 일생 동안 시적 주제와 스타일을 꾸준히 개발해 왔다. 그의 강점은 외적 물상을 기록하고, 사회정치 영역에서 심리적 변화를 기록하는 데 있으며, 또한 개인적 이득을 피하고자 민주주의를 고사시키는 행태를 배척하는 데 있다. 그는 분명히 태양처럼 네팔 전국을 침투할 수 있는 계몽 사업을 위해 왔다. 사회정치적 문제에 대한 그의 평은 매우 신

랄하다. <바이올린>이란 시에서, 그는 이렇게 쓰고 있다.

“만물은 행복한가?”라고 말하던 부패한 현자는 어디에 있는가?

“거짓이 아닌 진실이 승리할 것인가?”라고 말하던 인간은 어디에 있는가?

이것은 현대 일상 속에서 자주 발견되고, 현실적 맥락 속에서 악에 대한 선의 승리를 너무 단순하게 믿는 낙관적 믿음을 강하게 부정하는 것이다. 현실 속에서는 경제·정치 권력 사용자들이 실용적인 자기 홍보를 위해 권력과 민주적 행위를 끊임없이 손상키고 있다.

쉐르찬(Bhupi Sherchan)의 시도 끔직한 사회경제적 인간조건의 결과로 야기되는 향긋한 비극적 톤(패배의 톤이 아닌)을 표현한다. 카투왈(Haribhakta Katuwal)이 “우리 인생은 얼마나 저주받은 삶인가!”라고 인생 자체를 가끔 강렬하게 저주하는 것과는 달리, 부피(Bhupi)는 사려 깊고 명석하면서도 강렬하게 시적 표현을 한다. 그는 아마도 데브코타와 코이랄라 이후에 가장 주요한 시인일 것이다. 장자(長者) 출신으로 좌익주의자였던 사실이 그의 일생 동안 모순처럼 괴롭혔기에, 그는 정치사조(이즘)와 같은 것을 중시하지 않고, 현실적으로 감동을 주는 시를 창작하기 시작하였다. 따라서 그의 시는 정직하고 열정적이며 아이러니가 많다. 그는 촛불, 시계탑, 자전거, 앞마당 같은 일상적 사물에 대해서 시를 썼다. 그러나 그의 탁월한 일상사에 대한 인식력과 소박하면서도 강력한 언어로써 표현한 시어가 독자의 관심을 사로잡게 된다. 《회전의자 위의 맹인》(1969) 시선집 42편은 데브코타의 《무나 마단(Muna Madan)》 이후에 가장 영향력 있는 베스트셀러가 되었다. “이곳은 소동과 소문의 영토인가?”라는 소박한 진실에 대한 그의 글은 강한 울림을 주고, 일단 공감하게 되면 가슴을 후려치곤 한다. 그는 네팔에 대해 시를 쓰고 있는데, 그

진실은 아직도 강한 인상을 준다.

1960년에 네팔은 정치적으로 좋지 않은 변화를 맞게 된다. 마헨드라 국왕이 의회를 해산시키고, 주요 정당지도자들을 감금하고, 정당이 존재하지 않은 채 국왕의 내각이 운영하는 뻘차야트 민주주의를 강요하였다. 표현의 자유가 다시 상실되고, 정부가 바람직한 국가 행위로 강요하는 복종만을 홍보하였다. 그러나 네팔은 더 이상 방수(防水) 지역이 아니었다. 국제 사회는 네팔의 국경을 침투하고 있었다. 물밑듯이 넘치는 서방세계는 주로 젊고, 좌절과 실망으로 마약을 복용하는 모습으로 다가왔다. 평화와 사랑과 자유의 임무를 띠고 입국하는 소규모의 히피족은 개인을 억압하거나 복속시키는 서방 권력구조의 통제력에 반대하는 입장이었다. 이러한 모습은 마약에 손상된 비전과 섹스에 영향을 받고, 자기 나름대로 피상적 인생을 살려 하고, 개인의 자유를 갈망하면서 카트만두로 들어오는 다수의 히피족 속에 잘 침윤되어 있었다. 이런 히피의 모습은 네팔 국민들의 상상력을 사로잡으면서, 다수의 젊은 작가와 일부 노작가들의 새로운 생활양식으로 선호되었다. 관광이 네팔의 주요산업이었기에, 네팔 정부는 이러한 운동을 효과적으로 대응할 수 없었는데, 그러한 현상은 카트만두의 문학생활에 깊은 족적을 남기게 되었다. 많은 사람들은 관광을 필요악이라고 인정하였다.

서방세계는 자신들의 이데올로기와 상품으로 동양 문화를 침식하곤 했다. 내 생각엔 아시아에서는 이러한 문화적 침탈에 대해 아주 유사한 반응을 갖고 있는 듯하다. 우리 문학과 역사에 대한 지적 상상력을 바탕으로 유추해보면, 아시아 국가는 대개 각자의 종교 철학적 제도 하에서 구전 문학의 전통을 보존하고 있을 것이다. 일례로 한국에서는 불교와 유교, 네팔에서는 힌두교와 불교로 시작하면서, 신과 자연, 인간이 상호 통합되는 자신들만의 낙원을 형성하였을 것이다. 인간 영혼에 대한 신의 어두운 영향력은 가끔 현 상태의 운명적 수용성을 의미하게 되고, 결과적

으로 한 국가의 삶이나 문학에 그대로 반영된다. 분명히 인간 가치를 지탱시켜 주는 초기 구전 문학에는 자연에 대한 강한 애착이 표현되었을 것이다. 그런 문학의 성향은 오랜 세월 동안 축적된 이상(理想)에 맞는 인간 행동양식을 유지하기 위해 교훈적 내용을 담게 된다. 이 문학의 지배적 메시지는 궁극적인 인과응보이다. 서방의 해방문학의 영향을 받은 현대 아시아 문학은 이러한 주제 영역을 넓혀온 것이며, 자아비평의 명목으로 수많은 층위에서 자신의 전통에 대한 반항 문학으로 성장해 왔다. 네팔에서는 쌍방간의 문화적 침투성을 수용하게 되고, 수용된 것을 바람직하게 변형시키려는 사회적 능력에 대해 강한 믿음(물론 항상 성공적이진 않지만)을 갖게 되었으며, 이러한 두 가지 최선책을 지속적으로 문화적으로 연계시키려 하였다. 세계화 영향력을 저항할 수는 없지만, 희망컨대 해당 접촉 국가의 문화에 의해 변용되면서 그 사회에 가장 바람직한 상태로 전환되기를 기대해본다.

따라서 1960년의 카트만두에 들어온 젊은 히피들은 명상이나 바쿠스 신 등을 통해서 자신들의 깊은 내면에 들어 있는 이국적 야생적 충동성 속으로 탈출하려 했다. 이런 현상은 이미 전통에 대해 회의하기 시작한 네팔 보수사회의 터부를 타파하는 데에 도움을 주었다. 1934년에 테브코타는 《무나 마단(Muna Madan)》에서 카스트 제도를 잘못된 인간 조치라고 반대하고 있다. 1940년에 네팔 의회당은 대중연회를 조직하여서, 카스트의 불가침성을 해악스런 사회적 행위로 거부하게 되었다. 1950년도에는 프로이드와 마르크스 이론이 네팔 작가에게 영향을 끼치며, 전통적 도덕감이나 봉건가치제도를 회의하게 인도한다. 프로이드 이론의 열렬 제자인 로하니(Pushkar Lohani)는 최초로 성문제를 공개적으로 표현한다. 성적 상징을 종교적 이미지로 사용하기도 한 그의 도전은 정통 힌두교에 대항적이었지만 결국은 명상적 수준으로 성장하지는 못했다. 그는 이미지와 상징 면에서는 성공적이었다. 그 후에 젊은 남녀 시인들은 수많은

작품 속에서 성문제를 공개적으로 솔직하게 다루고 있다.

1960년 이후의 문학은 행복한 50년대의 작가와 문학운동을 이어 받아서 전대의 문학사조와 실험성을 계승하고, 선대의 민주 가치와 행위에 대한 투쟁을 회복하려 하였다. 최악의 경우에 이 당시의 시는 아직도 쏟아져 내리지 않는 검은 구름 뒤에서 왜곡된 상태로 으르렁거리는 시, 숨털을 채워 넣은 추상적이고 암시적인 시로 존재했다. 이들은 정치적 구호로 전락한 상태에서 타락한 정치꾼이나 정치적 관행에 대해 개처럼 짚곤 했다. 이러한 비예술적 작품의 유일한 목적은 대중을 위한 민주적 승리를 성취하는 것이었다. 정치적 이상에 대한 열정이 뮤즈 여신의 제단에 었드린 대제사장을 삼켜 버린 것이다. 결과적으로 1989년의 민주운동은 네팔에서 다수당 선거제도를 부활시킬 수는 있었지만, 시인들은 자신의 주제를 상실하면서 얼마 동안은 작품활동을 거의 계속하지 못했다.

변성기의 네팔 문학은 대중이나 통치자에게 상호 소통되는 새로운 방식을 시도하게 된다. 1960년 이후에는 수많은 새로운 문학 조류가 나타난다. 열 가지 이상의 문학 조류를 모두 토의할 수 없기에, 몇 가지만 간단히 언급해 본다.⁷⁾

1963년에 라이(Indra Bahadur Rai), 카인라(Bairagi Kainla), 발라브(Ishwar Ballav)는 다질링에서부터 '3차원'이라는 문학운동을 시작하였다. 이들은 네팔 문학이 이차원적이기에 불완전하다고 믿는다. 자연히 인간의 완전한 내면을 보여주는 3차원의 깊이가 부족하다고 한다. 그래서 그들은 조각적인 회화적 이미지를 사용한 현대시를 쓰면서 독자들과 좀더 분명하게 의사소통하려 한다. 카인라는 비교적 구상적이며, 발라브는 좀더

7) 암레카 그룹(Amlekhya Group), 거리 시 혁명(Street Poetry Revolution), 꼴라주 붕기(Collage Uprising, 1980~85), 사르바나마(Sarvanama, 1981), 아로한(Arohan, 1981), 타라 블바다(Taralvada, 1983), 기아 붕기(Hunger Uprising, 1983)는 여기서 미처 언급하지 못했다.

추상적이며 난해하다. 라이는 작가로서 구상적이면서도 신랄하고 강력하다. 이러한 시인이나 작가들은 포스트모더니즘으로 전진하고 있는데, 이들의 미라쥬(lila lekhan, 신기루) 작법은 데리다의 해체주의와 유사한 개념이다. 진리의 환영성(幻影性)은 현실을 포착하기에는 언어 자체의 불능성과 연계되어 있다. 거대 담론의 진리는 부정되고, 해석의 복수성이 옹호되었다. 서구 해체주의 도움으로 이러한 작품론은 많은 추종자를 맞이하게 된다.

1966년에 파리아트(Parijat), 만줄(Manjul), 기타 좌익 작가들은 ‘랄파(Ralfa)’라는 공동 필명을 사용하고 개인의 본명을 사용하지 않았다. 이것이 랄파 운동이 되었다. 이들은 전통 보수적 종교나 가치에 의한 종교 경제적 카스트 제도, 성, 인종 차별을 반대하고, 정부에 의한 백성의 탄압이나 착취를 반대하였다. 이들의 공동 필명은 공동의 저항 목소리를 강화시켜 주었다.

1969년에 사카르(Shailendra Sakar), 로하니(Pushkar Lohani), 만줄(Manjul), 파리아트(Parijat) 같은 작가는 ‘배척된 집단(Unaccpeted Group)’을 구성하여서, 추(醜)는 미(美)와 같은 현실의 일부라고 주장하였다. 만인은 동일하게 태어났다. 즉 어떤 이는 불구자이고, 어떤 이는 지적 도덕적으로 약자이며, 어떤 이는 성적 도착자이기도 하다. 작가는 이 모든 인간성을 자신의 비전에 포용하여서, 추한 것을 아름답게 하고, 대중에게 구미가 당기는 방식으로 제시하는 것이다.

일부 작가들은 정부 지원 기관에서 제공하는 제반 상을 수상하기를 거부하면서 정부에 대한 협조를 거부하였다. 21명으로 구성된 젊은 작가 전선(The Young Writers' Front)은 새로운 젊은 목소리를 실망시키는 기존 발간물을 거부하였다. 기성에 대한 반발은 1974년 9월 28일 사카르, 타모트(Kashinath Tamot), 카비타람(Kavitaram), 사프코타(Dhruba Sapkota) 등이 카트만두의 중심 상업거리인 새 거리(뉴 로드)에 모여서 지나는 행인

들의 구두를 닦아 주는 이상한 형태로 나타났다. 후에 ‘구두닦이 운동’으로 불린 이 운동은 네팔 정부의 작가들에 대한 존경심 정도를 잘 반영해 준다.

1979년 5월 24일, 다수 민주주의를 위한 국민투표를 발표한 이후에, 코이랄라(Mohan Koirala), 구룽(Toya Gurung), 아드히카리(Dinesh Adhikary) 등은 거리 시 혁명(Street Poetry Revolution)을 시작하였다. 그들은 대중의 식을 고취시키기 위해 공개된 거리에서 시 낭송을 했다. 이러한 운동은 대중의 상상력을 사로잡으면서 전국으로 확산되었다. 이들은 복수 민주제도를 주장하였기에, 판차야트 정권의 무정당 정치를 감히 반대하였다.

작가들은 이런 식으로 네팔의 민주주의 투쟁을 하였다. 1989년 제 2의 국민운동과 함께 판차야트 민주주의는 붕괴하게 된다. 그러나 봉건 태도나 관행은 여전히 존속하였다. 무엇보다도 입헌군주제에 불만적인 모택동 사상의 비타협주의자들이 1996년에 무장혁명을 주도하며 이 정권 타도의 위협을 준다. 2005년 2월, 국왕이 정부를 해산하고 비상사태를 발표하면서 정치지도자들을 구금하게 되고, 모택동주의자와 7개 반대당이 대중저항을 주도하였다. 2006년에 모택동주의자와 정부 간에 평화협정이 이루어지면서, 2007년 1월 중순경에 모택동주의자들은 의회에 출석할 수 있었다. 오늘날 8개당 연합에 불만이 많은 그들은 불온한 움직임을 보이기 시작하고 있다.

민주주의란 시민권에 대한 끊임없는 투쟁이다. 단순히 침탈자에 대한 임시 승리가 아님을 국민들이 알아야 한다. 공정한 자유선거제도를 통해서 법의 통치권 내에 국민들이 참여해야 한다. 오늘날 카트만두의 거리를 걸어보면, 법이 보장되기보다는 파괴되는 경우를 좀더 많이 목격하게 된다. 시민성, 개인에 대한 존경심, 상반되는 이상에 대한 관용성 등이 대중 행위에서 눈에 띄게 사라져 가고 있다. 이런 연유로 시인들은 아직도 민주주의적 대의를 주창하고 있다. 좌익 작가들은 왕정에 대해 연합전선

을 펼치고 있으나 우익 작가들은 왕정을 보존하지도 못하고 있다.

특히 2002년 이후의 시에는 민주공화정에 대한 작가들의 통일성을 잘 보여주고 있다. 오늘날 이런 시에는 네팔 국민들이 왕정을 무너뜨릴 만큼 강력하며, 압제에 대한 저항 운동이 실존적 현실이며, 국민들의 자치 능력이 충분함을 보여준다. 이런 믿음 속에서 민주 국가만이 민족, 카스트, 지역, 성별 차이가 현존하는 사회를 곧 제거시켜 줄 것이라는 희망을 갖게 해준다. 특히 진보적인 시인들에게는 국왕이 육화된 신이 아니라고 생각한다. 기리(Amar Giri)는 이렇게 표현하고 있다.

나는 나의 조상을 좋아하지 않는다
당신이 비쉬누 화신이라고 믿으며
침탈하는 당신의 하늘을 용서하는 그들을.

— 〈의식의 상실로부터 깨어난 시간〉

바따라이(Ramchandra Bhattarai)는 국왕을 하얀 코끼리, 거대한 경제적 결함으로 표현한다.

민주주의의 정착을 확신하는 시인들은 오늘날 과거보다도 더욱 왕성하게 의견을 표현하고 있다. 일례로 아래의 사하니(Dil Sahani) 시구는 판차야트 시절에는 거의 자살하는 것과 같았으리라.

나는 저 거리를 따라 행진하고 싶다
저 왕관을 구두처럼 쓰고서.

— 〈진보의 역사를 쓰자〉

여기서는 희망이 중심어가 되고 있다. 어느 곳이나 민주 투쟁의 구호가 울리고 있다. 공해처럼 퍼지는 해독스런 나팔소리와 피의 강물과 같은

이미지가 넘친다. 언어의 힘에 대한 믿음이 높ی 나타난다.

그들은 언어를 두려워한다,
그래, 언어를 두려워하고 있다
왜냐고?
그들은 진리를 두려워하기 때문이다.

.....

미사일의 군주들
정책도 없이 통치하는 지배자들은
이 작은 펜에 겁을 먹고 있다.

— 부살(Rishiram Bhusal), 〈우리의 언어〉

이러한 작은 펜의 용접공 중에서 업레티(Dr. Aruna Upreti), 트리파티(Sudha Tripathi), 샤르마(Sita Shama) 같은 여류작가들은 매우 활동적으로 자기 의견을 표출하고 있다.

전 세계의 시인이나 작가들은 공통 화염에 연대감을 갖는 종족들이다. 그들은 전체 인류를 위한 보다 좋은 세상을 꿈꾸며, 그 세상을 이루기 위한 투쟁에 능동적으로 참여한다. 네팔 작가들은 민주주의, 법의 지배, 정의로운 사회, 경제적 번영, 모든 이를 위한 기회, 생명과 자유에 대한 존경심, 존엄한 인간 생명의 기초가 되는 모든 가치를 동경하고 있다.

네팔의 지난 50~60년을 회고해 보건대, 투쟁과 갈등이 일상 국가생활의 일부가 된 듯하여 만족스럽다. 사실, 갈등이 네팔의 장점이기도 하다. 어느 면에서 갈등 때문에 국민들은 주요한 국가 문제에 무관심할 수 없게 되며, 다른 면에서는 전통과 현상유지에 대한 의구심을 갖게 되기도 한다. 우리는 아직 네팔의 지형학적 다양성으로부터 세상에서 가장 깊은 협곡과 가장 높은 고봉이 한 나라 속에 같이 실재함을 제대로 인식해야

한다. 우리 시인과 작가들은 인종, 종교, 지역적 차이 등을 줄곧 지적해 왔기에, 우리는 두려워할 대상이 아니라 존경해야 할 대상이다. 우리는 품위 있는 인간 생활과 건설적인 임무를 잘 유지해 왔으며, 사랑, 연민, 평화, 정의, 보편적 동포애라는 메시지를 전달해 왔다. 이것이 바로 우리 작가들이 전 세계에 전하는 메시지다. 우리는 인간 잠재력에 무한한 믿음을 갖고 있으며, 인간의 존엄성을 깊이 존경하고 있다. ■

Passion and Piety in Nepali Poetry

Padma Devkota

In an essay titled *Is Nepal Small?* Laxmi Prasad Devkota, the most revered poet of Nepal, describes his country in three simple words: “Beautiful, serene, vast.” Today, the beauty of its yet largely unmolested nature, especially of the northern sublime snowcaps and the towering mountains, remains the major attraction for nature lovers and international tourists. Located between two giant neighbors, its vastness may seem paradoxical. Nepal’s area of 147,181 square kilometers is no indicator to its vastness: it is a country that has sufficient resources to feed its population of about 30million. It is also capable of accommodating more than sixty ethnic groups and more than seventy languages in a culturally rich and harmonious national existence. However, its serenity has succumbed to bangs and blasts of political unrest for some time past. This recently secularized Hindu nation, which is also the birthplace of Buddha,

has today exploded into fragments as a result of political and ethnic rivalry for power rather than for peace, progress and prosperity. Perhaps peace had also meant too much of passive submission to dominating groups in the feudal past. Perhaps peace had also been a non-critical acceptance of the unmarked as normal. Perhaps peace had also been a rising level of inarticulate anger that has finally found its expression against those who refused to see poverty, disease, and untimely death outside the centre of power. Politically, Nepal is now seeking to emerge out of a tenacious feudalism into a democratic republican state with a greater emphasis on human needs and rights.

The earliest but little known Nepal was inhabited in the north by the Tibeto-Burman Kirata. The Indo-Aryan Khas comprising the Brahmin and the Chhetris came from the south and settled to rule. However, it was in the southern Terai belt of what is today Lumbini that King Ashok(268-31BC) converted to Buddhism and built his stupas. From here, Buddhism has spread all over the world with its central message of peace and compassion. In Medieval Nepal, the division between the vikshus and the vajracharyas or the 'teachers of the thunderbolt' led to sectarian Buddhism, of which Vajrayana has flourished in Nepal. Today, despite the large Hindu majority of 80.6% compared to the 10.7% of Buddhist population, the two ways of life have blended so smoothly that temples and stupas are one in faith though two in form. Children of Nepal grow up reading stories of Buddhism and Hinduism alike.

Given this common ground from which our writers peck and pick to construct their monuments of art, some of the major themes of Nepali literature centre around peace, love, pity, and compassion themes that are

a part of the Buddhist imagination, which is also the major focus of this symposium. I would however like to begin introducing Nepalese literature by briefly sketching its history. One way to understand this history is to follow the evolution of the Nepali mind through the two polar oppositions of passion and piety: passion for the basis of all life and piety for the continuation of all life and creation itself. In abroad way, it would seem that passion is related to life on earth, and piety to life hereafter. However, the consequences of both pious and passionate acts are felt experiences that only the living can describe. This is probably why the enlightened Nepali mind seeks to balance passion and piety rather than to renounce one in favor of the other. Addressing exactly such a tension between passion and piety, between instinctive attraction to the beauty of a female form and the restraining voice of social and moral responsibility, Laxmi Prasad Devkota writes in *'To a Beautiful Prostitute'* :

O daughter of the earth, the thing called man
Is dominantly earthy! Nor I
for one Enter the frigid cave, disdaining flesh!

In the past, the Vajrayana monks, too, refused to disdain flesh, gave up
celibacy and preached the possibility of enlightenment in this very life.

Let us now trace the development of Nepali poetry, which records significant events of national and cultural life from its earliest days in the hilly wilderness through devotional fervor and amorous/erotic emotions to a mature modernity that coincides with the present reality of globalization. In slightly over two and a half centuries of growth, the Nepali vernacular

itself has undergone drastic changes to meet the requirements of expression of a once largely spiritual population that is going global today. An offshoot of colloquial Sanskrit known as Prakrit, Nepali has already established itself as a national language favored unanimously by its speakers. Enriched by other languages such as Hindi, Urdu, Persian and English, it is now the most powerful medium of national instruction and cultural expression.

Although much of the earliest literature of the Age of Heroic Poetry(1744-1815)¹⁾ was written in a language imbalanced by an abundance of foreign linguistic influence, the content was largely national. This literature is said to celebrate the bravery of heroes who, in one way or another, contributed to the unification of the numerous mini-kingdoms sprawled all over the present geographical boundary and to the preservation of national sovereignty and independence. On closer look, however, the distinction between eulogy of national heroes and panegyrics of feudal lords often blurs out of focus. Although the cult of hero worship yet forms a significant part of folk culture of Nepal, it is deplorable that even the more recent Nepali criticism has not wished to displease the Shah rulers by outlining self-evident features of feudal panegyrics on the one hand and the myth of individual greatness has not yielded to appreciation of human achievement on the other. This is especially self-evident in the daily news in channels and print that

1) There is much debate about dates in the history of Nepali literature. The Modern Age, for instance, is believed by some critics to begin with Motiram Bhatta, by others with Lekhanath Poudyal, Gopal Prasad Rimal, Balakrishna Sama, or Laxmi Prasad Devkota.

highlights people rather than actions. Nevertheless, there were a few songs by Suwananda Das, Gumani Pant and others that used native words, rhyme and rhetoric to glorify their national heroes.

The following Age of Devotional Poetry²⁾(1816-1882) found in Bhanubhakta Acharya(1814-1868) a hitherto unprecedented elevation of devotional fervor that gushed out in his highly original trans creation of Ramayana in mellifluous meters. Poet Acharya's Nepali version of Valmiki's Sanskrit epic imparted meaning to the daily activities and aspirations of the god-fearing populace of the day by reinforcing their ideals of piety and devotion. It also provided culturally enhanced entertainment in the form of public poetry that was recited on important occasions such as marriages so that much of this poetry was committed to memory and transmitted to other places and peoples through dramatic recitations rather than through the print media. Proper communication network connecting the various mountain pockets of Nepal as well as the print media were yet lacking in a nation that was, nevertheless, aware of its cultural integrity.

Bhanubhakta Acharya is today acclaimed as the first significant poet who nurtured the Nepali language in its cradle, who sought to enhance the afterlife of his fellow beings through devotional literature and who attempted to refine the social and domestic conduct, especially of women, through works such as *Education of the Bride*. The anger he expresses in

2) There were followers of Rama and followers of Krishna who wrote devotional songs addressed to their deities. Accordingly, devotional poets were grouped into writers of Rama literature and writers of Krishna literature. I have mentioned only the best of Rama literature.

one of his poems against bureaucratic delay in the performance of administrative tasks is more a personal resentment at being harassed than a political awareness of the need for democratic behavior.

The Age of Amorous/Erotic Poetry(1918-1950) saw the rise of Motiram Bhatta who discovered, recognized, and published Bhanubhakta Acharya's *Ramayana* some forty years after its composition. In doing so, he also wrote a biography of this first great poet of Nepal in 1864. Motiram's major contribution to Nepali poetry was the introduction of the *gazel*, arigorous, lyrical form of classical, devotional poetry borrowed from the Urdu language. However, he went beyond the scope of pious devotion to a deity to celebrate the beauty of the female form. His love poems, different from the devotional poetry of the day, caught immediate public attention. Today, the *gazel* has established itself as an important form of Nepali poetry.

Pre-modern or New Age(1918-1950) is also an age of literary awakenings. With the rise of formal journalism in 1901, *Gorkhapatra*, the national daily, was established. It also published poems, stories, and articles besides its regular news features. Similarly, the newly formed Gorkha Language Publication Committee not only published books but also censored them so rigorously that periodicals such as *Sundari*(1906), *Madhavi*(1908), *Gorkhali*(1916), and *Nepali Sahitya Sammelan Patrika*(1932) started coming out from India to evade the repressive atmosphere of governmental censorship in Nepal. All these publications, nevertheless, helped spread awareness among the more conscious Nepali people who, learning the significance of political freedom from their neighboring country, had slowly started opposing the autocratic Rana

Regime from various cities of India. Many Nepali writers, too, had chosen to reside in India and to express themselves from there. Thus, much of Nepali literature, especially in the decade of the forties, was written and published abroad. The trumpet call for rebellion against the autocratic Rana Regime in favor of a cabinet-led parliament guided by the monarch formed the first step of a long inactive nation towards democracy. The bugle poet Dharinidhar blew from Darjeeling echoed from the Himalayas down the hills to the plains:

Awake, awake, now awake, arise!

Fall to work, to work, now strive towards progress!

It was in this context that Bala Krishna Sama once remarked:

“What Darjeeling thinks today, Nepal thinks tomorrow.”

The Modern Age(1951-) of Nepali literature, ushered by the Triumvirate Lekhanath Poudyal(1885-1966), Balakrishna Sama(1903-1981), and Laxmi Prasad Devkota(1909-1959), coincided with the political movement for democracy in Nepal. Although Nepali criticism synchronizes literary modernity with the first advent of democracy in 1951 and the consequent opening up of a closed Nepal to the vast and yet largely unwelcome world, the reality as we have already seen was that modernity had already pervaded the consciousness of her writers and thinkers. If the external signs of modernization of Nepal were clear in her increasingly active participation in international events, in the rise in tourism and in the

accumulation of foreign aid, the more subtle symptoms showed themselves in a desire for greater freedom of thought and expression and also in a growing interest in understanding the human condition as opposed to clinging on to an age-long tradition of attempting to safeguard the after-life. Writers felt their social responsibilities were more immediately significant than their spiritual quest.

On the political side, the Nepalese Congress, the leading party of the day stationed largely in India because it was banned in Nepal, not only took an active interest in her struggle for independence from British Raj, but also sought the help of Indian political leaders and thinkers to reestablish King Tribhuvan to the throne of Nepal by ridding the country of its autocratic Rana Regime. This Rana oligarchy did not give the Nepalese people the right to free self-expression, the right to information, the right to organize themselves for creative and constructive work, the right to move around freely or the right to dissent. Troubled by this jeremiad, the more conscious elite that had gone to India fortified their democratic ideals through the Indian experience. And, students, self-exiled activists, conscious writers, and many other Nepalese residing in India assisted the Nepalese Congress in its attempt to establish democracy in Nepal. The Nepalese Congress, taking the lead, even resorted to armed resistance against the Rana rulers and, on Sunday February 19, 1951, succeeded in declaring a parliamentary democracy in Nepal.

During this struggle for democracy, Lekhanath Poudyal, an employee of a powerful Rana, Bhim Shumsher, grumbled at home. Obviously, his contribution to the Nepali language cannot go unnoticed. He polished, refined and enriched the language to the extent that it has provided many

other writers a modern medium of self-expression. Although orthodox in his pursuit of Vedanta philosophy and classical in his adherence to the conventions of Sanskrit poetics, the poet survives in his spontaneous emotional gushes and extraordinarily smooth flow of language. Gods and nature are a greater part of his poetic diet than contemporary social and political issues. His best known poem, *A Parrot in a Cage* equates poetry to compassion for those whose freedom has been snatched away. The parrot deplors “a life subjected to a bond” and accuses the human race of being “hostile to virtues fair.” Literally, this poem is an exposition of human domination over the animal world. Spiritually, it analyses the fate of a human soul “tied to a dying animal.”³⁾ And, politically, it is the poet’s personal expression of anguish and anger as an employee of Bhim Shumsher. Regarded as one of the first poems criticizing the autocratic Rana families, it remains one of the very finest examples of Nepali poetry, finer than its sequel, *The Parrot Out of the Cage*, which celebrates the political freedom experienced by the Nepalese people after the overthrow of the 104 years old Rana Regime.

Balakrishna Sama, born to the Rana family, stayed home to refine his art. He is the most influential Nepali playwright; but, he is also a poet, short story writer, essayist, painter and musician. In this respect, he exhibits more facets to his personality than Lekhnath Poudyal. Sama, who wrote more poetry in his later years than in his youth, used both classical meters and free verse. Since he was basically interested in philosophic enquiries, some of his poems have a powerfully speculative tone. In *Nine*

3) I have borrowed this phrase from *Sailing to Byzantium* by W.B. Yeats.

Emotions the poet applies the nine rasas of Sanskrit literature to sketch the horrors, pity, glory and joys of Nepal's battle with the English. He welcomed democracy by changing his aristocratic surname Shumsher to 'Sama,' meaning 'equal.'

Laxmi Prasad Devkota's contribution is by far the largest. A prolific writer more interested in newer creations than in refinement of the older ones, in twenty-five years of his poetic career he produced almost fifty books including plays, stories, essays, criticism, translations from and to world literature, a novel, and poems ranging from four lines to an epic of 1,754 verses. Although he wrote prolifically in English too, these works are just beginning to see the light of day. Devkota's writings are unsurpassed in terms of intellectual and creative intensity. In fact, he has remained a literary institution in himself and embodies the entirety of Nepalese Romantic Era in his oeuvres.

Devkota is first and foremost a poet. He was drawn into politics by circumstances. He lived during a Rana oligarchy that preferred to keep the populace ignorant and submissive. Political rulers of Nepal have always sought to control education of the public for their own advantage. Instructional materials were politically controlled during the Panchayat Regime. Recently, Tribhuvan University remained without a Vice-Chancellor, a Rector or a Registrar for almost one whole year and higher education suffered utter neglect at the hands of political leaders. Vacant university posts greatly disturbed scholars and academicians, some of whom also quit their jobs out of frustration. These posts were politically filled at the beginning of May 2007 after the eight-party alliance had superciliously presumed the right to appoint their cadres to such posts.

This was in keeping with Prime Minister Girija Prasad Koirala's opinion reported earlier in the press that the street⁴⁾ is more important than education. Although this leader of the Nepali Congress is neither a dictator nor an autocrat, attitudes such as the one he expresses here have considerably harmed the growth of the nation by promoting mediocrity.

Devkota would not have agreed with Koirala for he perfectly well understood Thomas Jefferson who wrote: "If a nation expects to be ignorant and free, in a state of civilization, it expects what never was and never shall be." When Devkota was young, books were a rare luxury. Therefore, a total of forty-six people including the poet had decided to open a public library during the rule of Bhim Shumsher. However, even before they had the opportunity to submit this proposal to the authorities, they found themselves under police detention and were released only after paying a fine of Rs. 100.00 each and signing a document to the effect that they would never venture to open a public library again. This is the beginning of Devkota's political career.

Next, in 1947 Devkota went into self-exile to Vanaras, India, where the banned Nepali Congress had its office. From there, he edited *Yugvani*, a literary magazine patronized by the Nepali Congress to raise the political consciousness of the Nepali people. While on a lecture tour to Kolkata, he learnt of the assassination of Mahatma Gandhi and, struck with grief, composed over fifty sonnets in English, thirty-six⁵⁾ of which have been

4) That is, political activities in the public street such as riots, demonstrations, bans on vehicular movements and so on.

5) The other sonnets have not been found.

included in *Bapu and Other Sonnets*. Influenced by Gandhi's non-violence, the poet addresses him as a 'demi-Buddha' who equates God with Truth. Gandhi is described as a 'Promethean man' who smiles and makes politics holy. However, the poet is everywhere clear that what Gandhi stands for is more important than who the man is.

And, finally, after the advent of democracy in Nepal in 1951, Devkota became the minister of education in the cabinet of Dr. K. I. Singh for about 118 days. During his tenure, he opened a lot of schools all over the country, made Nepali the medium of national instruction, and contributed greatly to the establishment of Tribhuvan University.

Devkota lived with passion for poetry and compassion for humanity. His preaching of love and compassion were not empty ideals but everyday acts of love and charity. Returning home with his salary, he would distribute it freely to people who sought financial help and reach home empty handed. Seeing a beggar shivering in the frigid cold one day, he took off the coat he was wearing and gave it to the beggar. Endowed with an extraordinary sensibility, he reacted to people and events of everyday life with such unusual genuineness of feeling that people failed to understand his behavior, which to them was impractical, almost abnormal. In a poem titled *The Lunatic*, really the first powerfully modern confessional voice in Nepalese literature, Devkota satirizes the insensitive, mediocre, and materialistic society by pitting its reality against the subjective and aesthetically far more pleasing world of the mad persona he adopts. The sensibility of the mad persona comes close to Buddhahood in the following lines:

Shocked by the first streak of frost on a fair lady' s tresses,
For a length of three days my sockets filled and rolled.
For the Buddha, the enlightened one, touched me in the depths,
And they called me one distraught.

Such things, he says, occurred time and again. And, in the same breath, he also denounces the political leadership of those that, in the name of the people, had gained heights of power but had remained emotionally cutoff from the grassroots:

Look at the strumpet-tongues a dancing of shameless leadership At the breaking of the backbones of the people' s rights!

Devkota was not convinced that Nepal was a democratic nation yet.

This was indeed contrary to the feelings of the masses, including that of many of his contemporaries. The general atmosphere of celebratory euphoria after the political turnover of 1951 took some of Devkota' s contemporaries off of their heels. Poet Siddhicharan Shrestha, for example, was the first to invite writers to redirect their thoughts and expressions to meet the challenges of the new democratic age. The enemy, meaning the Rana Regime, was defeated. Writers now needed new subject matters, styles and techniques, he said. A group of writers were convinced, but Devkota was not. He looked at simple, every day things such as the electric light that dimmed and brightened whimsically at night and refused at times to emit enough light to show itself. Sometimes

the lights would go out all of a sudden for the whole night and not comeback. The poet then felt that the government had told him to go to bed when he wanted to work late night for the nation. Neither a conscious writer nor a democratic leader ever saw anything wrong in the supply of electricity. Complacency and fatalistic acceptance of mediocre performance, Devkota thought, could not be democratic behavior. This is how he examines himself in the essay titled *The Electric Bulb*:

I feel as if I were unworthy of democracy. One who cannot feel alive to the ugliness of one's surroundings, to the presence of one's powerful wants; one who shows no measurable degree of reaction to the denial of home light, be he ever so blatant about abstract political ideals, is never a true democrat, never a conscious citizen.

He found the “protesting voice of conscious individuality” absent “even in those who rule and command.” Devkota, therefore, challenged both Siddhicharan Shrestha and the popular political leaders of the decade by demanding a change in attitudes and behavior, not in personalities on the top rung of the government. Especially after he attended the Afro-Asian Writers' Conference in Tashkent in 1958, Devkota became more critical of democracy in Nepal and more concerned with the fate of writers at home. In an essay written originally in English Devkota comes down hard upon the apathy of the Nepalese government:

When I compare the lot of the writers of the U.S.S.R. with those of Nepal, I feel like comparing contrary poles' where there is perpetual

sunshine on the North, we find eternal darkness in the South, Writers' fates are determined by socio-political philosophies and the systems that evolve out of them. We, the writers of Nepal, are the most unfortunate of human tribes, robbed of our royalties, denied our copy-rights, no human laws working our literary defences, general frustration writ large upon our shriveled brows, making our rough shifts for mere existence as if we apologized to live in a society where, amidst general apathy and negligence, we command the best brains. We are a scattered lot, a routed regiment of intellectuals, pushed back by a political tide, that, started by ourselves, has rushed so far ahead of us, towards exploitative heights that we are left behind merely like scum and filth, too base to be lifted up to the positions of our natural claims. And the boasted democracy of today, whose army is a feudal and profiteering group of sordid self, cutoff from the masses, divorced from popular interests, confidently balanced on a tottering economy, sounding its programmes and projects like blaring bugles of nonsense, conscious of its own unworthiness, yet superciliously demonstrative of its own achievement, is a democracy without the people, a vision of equality among giants and dwarves, mountains and dales, of liberty among a slavery of economic dependence, and fraternity among a riot of crossing multifarious interests. And it is, above all, a democracy without Enlightenment. It is a democracy where the torch-bearers have no place and no claims on respect, ("The Necessity of a Strongly Organised Writers Union for Nepal")

Devkota was far too discerning to be misled by political slogans. As a writer, he constantly leagued himself up with the grassroots without

denouncing anyone because he was intolerant of certain attitudes, not people. I have a feeling that Manhae carried a similar flame of imagination in his struggle to upgrade human life in Korea.

What followed in the 1950s⁶⁾ in the name of democracy and modernity was a flood of experimentations in literary styles, techniques, forms and subject matters. Literary productions began to be shaped by political ideals, international influences, social utopias, current economic realities, longings for freedom, notions of equality and other aspirations of the awakened mind. Writers emphasized political goals of freedom and democracy and the individual's passion for democratic ideals overtook the need for pious moments of spiritual experience. And the whole world flooded into Nepal, changing its life-style, thoughts and behavior.

After all, democracy can at the most give writers and artists the freedom of self-expression; what they can make out of that freedom is the business of art. The decade of the fifties, in fact, saw a Renaissance of the creative and artistic spirit that flourished in various trends and movements seeking to express itself through new images, similes, styles, and structures. As Devkota and Siddhicharan Shrestha walked their own literary highways, Romanticism practiced by these two remained one of the major influences on the younger generation of writers. The refinement in poetry practiced by Lekhanath and Sama was a second important influence upon younger writers. However, there were others who refused to be influenced by

6) I am aware that I have left out important names such as those of Mahananda Sapkota, Gopal Prasad Rimal, Kedaman Vyathit and others in this rather free personal interpretation of the development of Nepali literature. I will also have to leave out many other names in what follows as I limit myself to trends, movements and other artistic practices of the day.

preceding literary canons and strove for total break from tradition,

Some turned to Progressivism as early as 1950 and adopted leftist ideals and practices. Yet others experimented with literary styles and techniques. These, in turn, were to have their impact upon the writers of the following decades.

A small group of young poets of the fifties including Mohan Koirala, Bairagi Kainla, Ishwar Ballav and others decided that they would never be able to write like Devkota, Sama or Lekhanath. So, adopting the free verse style initiated by Gopal Prasad Rimal, they rejected the Classical norms of poetic composition and found a voice of their own in a more purist language. Throughout his poetic career, Mohan Koirala continue devolving in terms of themes and styles. His strength lies in recording the external as well as psychological changes in the social and political arena and also in denouncing those that stifled democracy for personal advantages. He clearly wanted enlightenment to permeate throughout the nation like the sunshine. His comments on social and political issues are very poignant. In *The Fiddle*, he writes:

Where are those rotten wise men who said, "May all beings be happy?"
Where are the men who said, "Truth, not Falsehood, shall triumph?"

This is indeed a strong rejection of a naively optimistic faith in the ultimate victory of the good over the bad in the context of felt realities of day to day modern existence where competence and civilized behavior are constantly undercut by the pragmatic self-promotions of the wielders of economic and political powers.

Bhupi Sherchan's poems too express a mellow tone of sadness, but not of defeat, resulting from the miserable socio-economic conditions of human existence. Unlike Haribhakta Katuwal who bursts out sporadically in powerful utterances as when he condemns life itself "What a damned life, this life!" Bhupi is thoughtful, precise and poignant. He is perhaps the next important poet after Devkota and Mohan Koirala. A leftist from a wealthy family, this contradiction inherent in his personal life so haunted him that he stopped thinking of isms and started writing about things that really touched him. His poetry, therefore, is honest, passionate and ironic. He chose to write about simple and ordinary things such as a candle, the clock tower, a bicycle or the courtyard, but it was his extraordinary perception of ordinary things and the simple but powerful language in which he expressed these that caught the attention of his readers. His collection of forty-two poems in *A Blind Man on a Revolving Chair*(1969) became one of the most influential best sellers after Devkota's *Muna Madan*. His statements of simple truths have hit hard and have stuck to hearts that have felt it once: "This is a land of uproar and rumor?" he wrote about Nepal. This truth still bites.

In 1960, Nepal took a politically nasty turn. King Mahendra dissolved the parliament, imprisoned the major party leaders and imposed a partyless Panchayat Democracy run by the king's cabinet. Freedom of expression was once again lost and forced submission was advertised by the government as good national conduct. However, Nepal was not a watertight compartment anymore. The international world had penetrated its frontiers. And the western world that flooded into the country was mainly young, frustrated, disillusioned, and drugged. A small group of

Hippies with a mission of peace, love and freedom stood in opposition to the domination of controlling power structures of the west that suppressed and enslaved individuals. These were lost in the larger crowd of Hippies who came to Kathmandu with a vision impaired by drugs, influenced by sex and inspired by individual freedom to practice a superficial lifestyle of their own. These caught the imagination of the Nepalese public, of which a large number of youths and some older writers too cherished this new lifestyle. Since tourism was a major industry of the country, the government failed to deal effectively with this movement, which left its stamp on the cultural life of Kathmandu. Many people then accepted tourism as a necessary evil.

The western world has often penetrated eastern cultures both with its ideologies and commodities. I would believe that Asian reactions to such cultural penetrations are similar in many cases. An intelligent guess at the general history of our literatures is that they all begin in some oral tradition under the influence of some religious or philosophical system. Buddhism and Confucianism in Korea, Hinduism and Buddhism in Nepal, and build their own paradise where gods, nature and human beings are united. The subtle influence of deities upon the human psyche has often proved to be a fatalistic acceptance of status quo, which in turn has been reflected both in the life and literature of the nation. There is no doubt a powerful love of nature expressed in much of early literatures that also uphold human values. In doing so, such literature even tends towards the didactic to maintain behavioral patterns suited to age-old ideals. The single dominant message of such literature is the ultimate victory of good over evil. Modern Asian literature under the liberalizing influence of the west has widened its

scope of subject matter and themes, and, in the name of self-criticism, it has basically proved itself to be a literature of dissent vis-à-vis its own tradition on many levels. In Nepal, the general acceptance of the inevitability of a two-way cultural osmosis and a general faith in the society's capacity to transform the received into the desirable, which may not always succeed, have remained the two best options for a continued cultural connectivity. While global influences cannot be resisted, we hope that they will nevertheless be transformed by the culture they come into contact with and turn into what societies desire the most.

Thus, the young Hippies in Kathmandu in the 1960s, seeking to escape into the exotic wilderness of their own innate drives either through meditation or with the help of Bacchus and his pards, helped break some of the taboos of the conservative society that had nevertheless begun interrogating tradition. In 1934, Devkota's *Muna Madan* had rejected the caste system as a wrong measure of man. In 1940, the Nepali Congress Party had organized a public picnic where caste and untouchability were rejected as harmful social behavior. In the 1950s, Freud and Marx had already influenced the writers to the extent that both traditional morality and feudal value systems were under interrogation. An ardent student of Freud, Pushkar Lohani was among the first poets to write openly on issues of sexuality. His daring use of even religious images as sex symbols, offensive no doubt to orthodox Hindus, nevertheless fail to attain meditative heights. The poet succeeds at the level of images and symbols. In the days that followed, many younger poets, both male and female, were soon to produce tons of texts that frankly and openly discussed sex.

The literature after 1960, taking its cues from writers and movements of

the earlier euphoric decade, was both a continuation of the trends and experiments already started in the decade of the fifties and of renewed struggle for democratic values and practices. At its worst, poetry became a garbled grumble behind sable clouds that could not pour down as yet and, therefore, remained padded, abstract and suggestive. Reduced to political slogans, poetry often barked at corrupt politicians and political practices. The sole purpose of such artless writing was to achieve another democratic victory for the people. Passion for political ideals had submerged the priests at the altar of the Muse. Therefore, when in 1989 the people's movement succeeded in restoring a multi party electoral system to the country, these poets had lost the subject matter of their poetry and produced very little for some time after that.

At its best, Nepali literature continued trying out new ways of making itself heard both by the public and by the rulers. Many new literary trends appeared after 1960. Since it is not possible to discuss all of the dozen or so of such movements, I will mention very briefly only a few of them.⁷⁾

In 1963, Indra Bahadur Rai, Bairagi Kainla, and Ishwar Ballav started a movement from Darjeeling called the Third Dimension. These writers believed that Nepali literature was incomplete in itself because it was two dimensional. It lacked the third dimension of depth to provide a complete picture of the human individual. So, they added well sculpted pictorial images to their writing but remained modern in so far as they were attempting to communicate more clearly and precisely with their

7) I have left out Amlekha Group, Street Poetry Revolution, Collage Uprising (1980-85), Sarvanama(1981), Arohan(1981), Taralvada(1983), and Hunger Uprising(1983).

audience. While Bairagi Kainla is relatively more concrete, Ishwar Ballav is more abstract and difficult. Indra Bahadur Rai is incisive, concrete, and powerful as a writer. These very poets and writers move towards postmodernism with their campaign of *lila lekhan* or mirage writing, which is founded on concepts that are closely related to Derrida's deconstruction. The illusiveness of truth is linked with the incapacity of words and language itself to capture reality. Monolithic truth is rejected as multiplicity of interpretations is advocated. This line of reasoning, reinforced by western deconstruction, has found many followers.

In 1966, Parijat, Manjul and several other writers of the left adopted the common pen name 'Ralfa' and suppressed their family name to sign their creative writing. This came to be known as the Ralfa Movement. Since they were writing not only against social discriminations based on religious and economic caste, sex and ethnicity supported by traditional and conservative faiths and values but also against the suppression and exploitation of the people by the government, the common pen name strengthened their voice.

In 1969, Shailendra Sakar, Pushkar Lohani, Manjul, Parijat, and others were part of what is called the Unaccepted Group. These writers argued that the ugly is as much a part of reality as the beautiful. All human beings are not born the same: some are handicapped, others are intellectually or morally feeble, yet others are sexually aberrant. Writers, they argued, should embrace the whole of humanity in their vision, beautify the ugly and present it in a palatable way to the public.

Even as some writers were refusing to cooperate with the government by rejecting awards and prizes offered by institutions that it supported, the

Young Writers' Front consisting of twenty-one writers opposed established publications that refused to encourage new and young voices. Oppositions to establishment came in stranger ways than this when, on September 28, 1974, Shailendra Sakar, Kashinath Tamot, Kavitaran, Dhruva Sapkota, and others lined up in New Road, the main business street of Kathmandu, to shine the shoes of passersby. This Shoe Shine Movement, as it was later called, spoke of the degree of respect that the Nepalese government had given to its writers.

On May 24, 1979, after the announcement of the referendum for a multiparty democracy, Mohan Koirala, Toya Gurung and Dinesh Adhikary among others began the Street Poetry Revolution. They read their poetry in the open streets to raise the awareness of the people. This movement caught the imagination of the public and spread throughout the country. Since these poets were bent on making the multi party democratic system work, they spoke daringly against the partyless Panchayat Regime.

In this way, writers have struggled to establish democracy in Nepal. With the Second People's Movement in 1989, the Panchayat Democracy came to an end. However, feudal attitudes and practices still remained. A powerful group of Maoist insurgents who were dissatisfied with constitution almonarchy among other things launched an armed revolution in 1996 and threatened to bring down the regime. When, in February of 2005, the king dissolved the government and declared a state of emergency and imprisoned political leaders, mass protests were organized by the seven-party opposition and the Maoists. After the peace accord between the Maoists and the government in 2006, the Maoists were allowed to enter the parliament in mid-January 2007. Today,

dissatisfied with the eight-party coalition, they are beginning to show signs of unrest.

It is important for people to understand that democracy is a continuous struggle for the rights of citizens, not just a moment of victory over its assailants. Supported by systems of free and fair elections, it must involve the participation of the people in a rule of law. Walking the streets of Kathmandu today, one is witness to more instances where laws are broken than upheld. Civility, respect for the individual and tolerance of opposing ideals are conspicuously absent in public behavior. This is also why poets are still vociferously upholding the cause of democracy. While writers of the left are united against monarchy, those of the right are not upholding it.

Poetry, especially after 2002 has expressed unity among writers for a democratic republic. Such poetry expresses today ideas that Nepalese people are powerful enough to uproot monarchy, that the struggle of the people against suppression is a present reality, and that the people are competent enough to rule themselves. This faith adds up to the hope that a democratic government will also rid the society of discriminations in the name of race, caste, region, and sex. Progressive poets, especially, are clear today that they no longer can accept the king as an incarnation of God. Amar Giri writes:

I cannot like my grand parents
believing you to be an avatar of Vishnu
forgive your heaven of plunder

— *Time Awakened from Loss of Consciousness*

To Ramchandra Bhattarai, the king is a white elephant, a big economic drawback. Confident that democracy will be established, poets today are more outspoken than ever in the past. The following lines by Dil Sahani, for instance, would have been suicidal during the Panchayat Era:

I want to parade along the street
wearing emperors' crowns like shoes.

— *I Write the History of Progress*

Hope is the keynote. And the call to struggle for democracy echoes very where. Images of rivers of blood and poisonous bugles that pollute the air are common. Faith in the power of words is high.

They are afraid of words
Yes, afraid of words
because
they are afraid of truth
.....
These lords of missiles
these rulers without policy
are terrified by a small pen

— Rishiram Bhusal, *Our Words*

And, among the wielders of such small pens are young women such as Dr. Aruna Upreti, Sudha Tripathi, Sita Sharma and others who are also very active and outspoken.

Poets and writers all over the world are a race of people united by a common flame. They dream of a better world for the whole of humanity and actively participate in the struggle to achieve it. In Nepal, writers today aspire for democracy, the rule of law, a just society, economic prosperity, plenty of opportunities for everyone, respect for life and liberty, and all such values that form the basis of dignified human life.

When I reflect upon the last five or six decades of Nepal, I am satisfied that struggles and conflicts have become a part of our daily national life. In fact, conflict has been one of the strengths of the nation: on the one hand, it does not allow people to remain indifferent on matters of national importance, and, on the other hand, it promotes interrogation of tradition and status quo. We have yet to learn from the topographical diversity of Nepal that the world's deepest gorge and the tallest peak actually exist in the same country. Our poets and writers have pointed out that differences in terms of ethnicity, religion, region, and so on are to be respected rather than to be feared. They have also upheld the dignity of human life and constructive work even as they continue spreading the message of love, compassion, peace, justice, universal fraternity and sorority. This is the message that our writers have to give to the world. They have a great faith in human potentials and they greatly revere the dignity of human life. ■

2007 만해축전(중)

2007년 7월 30일 인쇄

2007년 8월 8일 발행

·
발행처

(재)백담사 만해마을

(우)252-820 강원도 인제군 북면 용대리 1136-5

대표전화/ (033)462-2303

팩스/ (033)462-2213

·

제작·편집/ 불교시대사

서울시 종로구 관훈동 197-28 백상빌딩 13층

전화/ (02)730-2500

팩스/ (02)723-5961

값 10,000원

2007 만해축전은 사업비의 일부를 문화관광부,
강원도, 인제군의 지원을 받아 개최하고 있습니다.

2007 만해축전(하)

심포지엄 11

정교분리, 종교차별과 인권

심포지엄 12

근대 고승의 깨달음과 사회화

심포지엄 13

금욕과 깨달음/구원

(재)백담사 만해마을

【하권】

정교분리, 종교차별과 인권

- 기조 발제 : 한국사회의 법치주의와 인권보장:
역사, 현안, 과제/곽노현 11
- 시민적 · 정치적 권리보장의 제도적 기초로서의
‘정교분리’ 원칙/이정훈 42
- 종교로 인한 교원임용 차별 개선 방안/임재홍 57
- 학생 인권 신장을 위한 학교 종교자유
개선활동 3년의 평가/류상태 75
- 강의석 군 공익소송 전개과정과 이후 과제/허진민 95
- 정치와 종교에 관한 종교 지도자 설문조사/윤남진 111

근대 고승의 깨달음과 사회화

- 만공(滿空)의 삶과 그 의미/박해당 165
- 근대불교의 개혁노선과 깨침의 사회화/박재현 191
- 한용운의 대중불교 · 활선(活禪)과
입니입수(入泥入水) · 구세주의/김광식 212

금욕과 깨달음/구원

- Ethical Considerations regarding Sensual Desires
on the Path to Enlightenment/Yaoming Tsai 245
-

• 한국 불교 설화에 나타난 욕망과 깨달음의 문제와 우리 시대의 의미/이도흙.....	289
• The Early Vinaya Stand on Monastic Sexual Behaviour/Asanga Tilakaratne	313
• Saving “Mahatma” Gandhi/Woosung Huh	336
• Is Celibacy Anachronistic?/Robert Buswell	346
• Celibacy and Salvation in Sir Gawain and the Green Knight/Horace Jeffery Hodges	382
• Enlightenment through Celibacy or Celibacy through Enlightenment?/Yuki Sirimane	419
■ 만해 연구 자료 총목록	447

【상 권】

제11회 만해대상 수상자론

- 봉고 온딤바 대통령론 : 대화, 관용으로 이룩한 가봉의 평화와 단합/엄성준 11
- 김남조론 : 시적 사랑학의 논리적 근거/한원균 17
- 유종호론 : 즐거움과 엄격성이 조화된 고전적 비평/유성호 40
- 루이스 랭카스터론 : 서양의 한국불교 연구의 초석을 놓다/조성택 52
- 비쉬누 니스투리론 : 평화와 민주주의를 위한 완전한 언론 자유의 길/이상기 63
- 서인혁론 : 진행형 인물 또는 위버멘쉬의 길/김재홍 73

세계화 시대에 있어서 동아시아 시의 역할

- 기조 강연 : 동아시아 시(詩)의 제 모습을 찾아서/김종길 85
 - 동양과 서양의 상호적 문학 교류/이바나 그루베로바 104
 - 아름다움과 자유에 대한 메시지/응웬 쾡 티에우 122
 - 원초적 세계의 복원, 인간 긍정으로서의 한국 시/이건청 130
 - 시, 이 시대 마지막 자유의 터전/췌. 바트바타르 151
 - 현대 일본의 시와 미래 전망/사가와 아키 168
 - 세계화 시대의 아시아 시: 시조(時調)입문/데이비드 맥캔 178
 - 세계화의 등불로서 한국 시/클레어 유 205
 - 세계화 시대에 있어서의 동아시아 시와 상상/최동호 221
 - 근대 중국 시의 전개와 그 지향점/예옌뻬 246
 - 월계관과 가시나무/바이링 269
-

2000년대 서정시의 전망

- 전통적 서정시의 언어 연금술과 불교적 상상/고형진 305
- 도시, 서정, 도시적 서정시/정효구 318
- ‘포즈’의 심화와 확대/맹문재 346
- 너희가 서정을 믿느냐/이재복 359

한국 현대 작가와 불교

- 화엄 존재론을 통해 다시 생각하는 리얼리즘/조정환 379
- 자유를 향한 여행, 역류에서 순환으로/정주아 410
- 예술 세계와 생활 세계 그리고 존재의 구원/홍기돈 429
- 박상룡 소설의 야단 : 《육조단경》과 《죽음의 한 연구》/박금산 445
- 일엽(一葉) 선사와 선(禪)/경완 466
- 일제 말기 이광수의 이중적 정체성과 불교 수용의 문제/장성규 493
- 이문구의 《매월당 김시습》에 나타난 불교 이미지 고찰/고인환 518
- 황진이의 성불기/이경제 535

동양사상과 한국문학

- 서양 사조의 한국적 수용/오세영 557
 - 우리의 민족시, 시조를 지키자/김남환 573
 - 한국문학 속의 만해사상/김건중 579
-

【중 권】

한국 시가의 형식 전변과 장르 실현

- 향가에서 고려속요로의 轉變 樣相/서철원 11
- 고려 말 · 조선 초의 시가 형식 변화와 장르 변천/성호경 51
- 18세기 초 전환기 시조 양식의 전변과 장르 실현 양상/김학성 80
- 개화기시조의 형식 전변과 장르 실현 양상/홍성란 118

정치현실과 시조문학

- 시조의 漢詩譯과 漢詩의 時調譯의 문제점 연구/임종찬 149
- 17세기 초의 사상적 전개와 정훈의 시조/나정순 163
- 政客 이정보와 시조, 그 逸脫의 의미/김상진 194
- 《대한매일신보》 소재 흥타령조 시조 연구/국윤주 226
- 19세기 말 화서학파의 〈고산구곡가〉 수용에 대하여/이상원 256

삼국유사 설화와 한국문학

- 《삼국유사》의 담론적 성격과 그 본질/김승호 277
 - 현대시의 《삼국유사》 설화 수용 방법/공광규 288
 - 설화의 호명/유임하 322
 - 《삼국유사》 설화의 문화콘텐츠 스토리텔링 전환 전략/박기수 341
-

불교문학과 영상문화

- 한국 불교소설과 영화, 그 ‘색탐’의 변천사/한명환 361
- 민중의 모듬살이인가, 더 깊은 청산인가/송희복 390
- 희곡의 영화화 /김만수 413
- 동화 《오세암》과 애니메이션 〈오세암〉 비교/배봉기 427

김달진 문학과 종교적 사유

- 기조 강연 : 김달진 문학의 문학사적 의의/김윤식 443
- 《장자》의 시각에서 본 김달진의 시/이승원 470
- 김달진의 불경 및 한문고전 번역에 대한 규견/심경호 489
- 사유의 극점에서 만난 종교성의 두 면모/김종희 508
- 김달진 시의 근원과 지향/유성호 521
- 김달진 시의 서정성/이혜원 536

한국 · 네팔 문학의 불교적 상상력과 민주화의 노래

- 네팔 민주화의 노래/메가 라즈 샤르마 -만줄 551
 - 내가 가는 문학의 길/디네시 아디카리 581
 - 네팔 시의 열정 및 신앙심/파드마 데브코타 589
-



정교분리, 종교차별과 인권

(주관 : 종교자유정책연구원)

- 기조 발제 : 한국사회의 법치주의와 인권보장 : 역사, 현안, 과제/곽노현
- 시민적 · 정치적 권리보장의 제도적 기초로서의 '정교분리' 원칙/이정훈
- 종교로 인한 교원임용 차별 개선 방안/임재홍
- 학생 인권 신장을 위한 학교 종교자유 개선 활동 3년의 평가/류상태
- 강의석 군 공익소송 전개과정과 이후 과제/허진민
- 정치와 종교에 관한 종교 지도자 설문조사/윤남진

| 기조 발제 |

한국사회의 법치주의와 인권보장 : 역사, 현안, 과제

곽노현(방송대 교수)

1. 들어가는 말

학자들에게는 나이 먹는 보람 중 하나가 짧지 않은 2, 30년 이상의 역사와 변화를 제한적이거나 본인의 생생한 체험과 기억에 입각해서 정리할 수 있는 데 있지 않을까 싶다. 마침 금년 6월은 한국현대사의 분수령이 된 1987년 6월의 시민항쟁과 7, 8월의 노동자대투쟁 20주년이 되는 해다. 이 글은 1987년 헌법체제가 성립한 지 20년이 지난 오늘의 시점에서 한국사회의 법치주의와 인권보장의 현황과 과제를 점검하는 데 목적이 있다.

2. 권력에 대한 법의 지배

법치주의 혹은 법의 지배(rule of law)는 자의(恣意)의 지배에 반대되는

개념이다. ‘제멋대로’ 지배는 폭력과 공포, 금력과 권력에 기반을 두기 때문에 법의 지배는 폭력과 공포, 금력과 권력을 제어하여 자유를 확보하고자 하는 인류의 열망이 담긴 이념이다. 법의 지배는 사람의 지배에 대비된다. 무릇 사람의 지배란 1인의 지배건 소수의 지배건 다수의 지배건 상관없이 법의 원칙과 형식에 의해 통제되지 않는 이상 자의의 지배로 귀결된다는 믿음이 법의 지배를 만드는 힘이다. 법학도가 아닌 일반인들에게 법의 지배는 권력이 작동하는 곳이면 어디서나—그것이 국가권력이든 사회권력이든 따질 것 없이—적용이 가능한 권력 통제의 이념이자 그 이념을 성취하는 데 필요한 원칙과 기술을 의미한다. 일반인들은 법의 지배에 대해 광의의 개념을 갖고 있다고 할 수 있다.

반면 협의의 법의 지배 혹은 법학도의 법치국가는 국가권력, 특히 행정권이 법에 따라 행사되어야 한다는 이념으로 그 요체는 국가의 권한은 법으로 미리 정해진 경우에만 행사할 수 있을 뿐 국가가 필요하다고 판단할 때 마음대로 행사할 수 있는 게 아니라는 것이다. 행정권 행사에는 반드시 법률의 근거가 필요하다는 식의 법치주의는 자칫, 법률만 제정하면 어떤 권력도 행사할 수 있다는 법률만능주의로 흐르기 쉽다. 법치의 핵심을 국가권력에 대한 제한 대신 수권(授權)으로 이해할 경우 국가권력에 대한 법원칙의 지배는 실종되고 법형식에 의한 국가권력의 지배(rule by law)만 남을 것이다.

법의 지배가 추구할 만한 가치가 되려면 아무 법이나 지배하게 내버려둬서는 안 된다. 법은 목적과 내용에서 정의의 이념 및 법의 일반원칙, 그리고 헌법과 국제법의 원칙에 부합해야 한다. 빈부와 신분에 따른 성역과 특권을 인정해서는 안 되며 차이의 존중은 물론 차이의 권리(예컨대 장애인의 편의제공 요구권, 외국인 피의자의 통역 요구권)에도 눈떠야 한다. 한마디로 법은 실질적 평등과 차별금지 원칙에 충실하여야 한다. 국제인권법은 이러한 취지를 인권은 민주사회의 법(law in a democratic so-

ciety)이 필요하다고 인정하는 최소한의 범위에서만 제한될 수 있다는 법리로 구체화한다. 현대적, 실질적 의미의 법의 지배는 이와 같이 법의 내용과 성격이 헌법과 국제법의 원칙 및 민주사회의 원칙에 부합할 것을 요구한다. 위헌법률심사는 이를 위한 하나의 수단이다.

법이 민주사회의 법다울 것을 요구하는 이 지점에서 현대적 법치주의는 민주주의를 요구하고 전제한다. 민주사회의 법이 되기 위해서는 입법 과정이 최대한 민주적이어야 하기 때문이다. 다시 말해서 관심 있는 시민과 전문가, 그리고 이해당사자들이 최대한 참여하고 협의하는 가운데 만들어질 때만이 법은 목적과 내용에서 정당성을 가질 수 있다.

민주사회의 법도 대부분은 국가에 대해 권한과 재량을 부여하는 내용으로 채워진다. 권한과 재량의 행사는 일방적, 편의적으로 이뤄질 것이 아니라 적정한 법 절차(due process of law)에 따라 이뤄져야 한다. 정당한 권한과 재량을 행사할 때에도 이해당사자의 의견을 들어보는 등 절차적 정의를 소홀히 하지 않아야 한다. 처벌과 징계 등 불이익 처분을 내리는 경우에는 보다 엄격한 적법절차가 요구된다.

권한과 재량이 많은 국가기관, 이른바 권력기관의 자의와 전횡을 방지하기 위해서는 적법절차의 준수를 강조하는 것만으로는 부족할 때가 많다. 적정한 법절차가 제대로 준수되고 있는지 지켜보고 위반 발생 시 바로잡아 줄 외부의 독립기관이 필요하다. 외부의 독립 감시와 통제가 없는 권력은 법의 지배에서 멀어지며 부패하기 마련이고 권력기관일수록 더하기 때문이다. 따라서 법치주의는 특권과 재량으로 둘러싸인 권력기관의 활동이 적법하게 이뤄지는지를 일상적으로 감시하는 독립 상설 감시기구의 존재를 요청한다.

공권력 행사에 대한 상시 감시와 통제는 국회, 감사원, 인권위 등 공공기관 외에도 독립적인 언론기관과 시민단체의 몫이기도 하다. 자율적이고 역동적인 언론과 시민사회의 감시와 비판이 없는 이상 법의 지배는 국

가기관 내부의 준법의지나 국가기관 간 상호견제에 의존할 수밖에 없기 때문에 구두선에 그치기 쉽다.

법의 지배를 실현하기 위해 국가와 시민사회가 힘을 합쳐 진지하게 노력해도 권리침해와 의무해태는 발생하게 마련이다. 이 경우 피해자가 신속하고 공정하며 효과적인 구제를 받을 수 있어야 한다. 이를 위해 독립적이고 공정한 사법부의 존재가 필수적이다. 하지만 주먹은 가깝고 법은 멀다는 말이 옹변하듯이 일반인에게 법원과 소송은 몹시 멀다. 절차가 복잡하고 시간이 오래 걸리며 너무 많은 비용이 들기 때문이다. 사회경제적 약자에 대해 사법접근권을 보장하기 위해서는 독립성과 전문성을 갖춘 준사법적 기구와 신속하고 간편한 구제절차가 필수적이다.

요컨대 실질적, 현대적 의미의 법의 지배는 강자의 자의(恣意) 통제 및 약자의 인권 보호를 위하여 헌법과 국제법, 그리고 민주사회의 기본원칙의 존중, 법령과 처분에 대한 사법심사, 실질적 평등과 차별금지, 참여민주적 입법과정, 적법절차 기타 절차적 정당성, 독립적이고 상시적인 외부의 감시통제, 독립적인 사법부와 준사법기구 등 실효적인 권리침해 구제 절차를 요구한다. 이렇게 이해된 법의 지배는 법률에만 있으면 무엇이든 할 수 있다는 법률만능주의나 법률도구주의와는 완전히 다르다.

실질적 의미의 법의 지배가 관철될 때 비로소 강자와 약자는 똑같이 법의 지배를 받게 된다. 강자에 대한 법의 지배는 강자에 대한 법의 제약을 의미하는 반면 약자에 대한 법의 지배는 약자에 대한 법의 보호를 의미한다. 법치주의는 종종 법 바깥에서 제멋대로 움직이는 강자를 법 안으로 끌어내리고, 마찬가지로 종종 법 바깥에서 떨고 있는 약자를 법 안으로 끌어올린다. 한마디로 강자에겐 특권과 전횡 대신 법의 통제를 가하고, 약자에겐 주먹과 체념 대신 법의 보호를 주는 것이 법치주의의 목표다.

3. 약자에 대한 인권보장

약자와 소수자의 인권은 모든 수사에도 불구하고 항상적 경계의 끈을 놓는 순간 간과되거나 후퇴하게 마련이다. 이론적으로는 인권보장이 국가의 존재이유이자 기본책무지만 국가는 약자와 소수자의 인권에 특별히 신경 쓸 실제적 이유와 유인을 갖지 못한다. 국가는 이들을 국가의 번영·통합·영광에 기여하지 못하고 비용 부담 논란만 키우는 성가시고 불편한 존재로 인식하기 쉽다. 약자와 소수자는 정치적으로도 이득이 되기보다는 부담이 되는 때가 많다. 그렇기 때문에 국가기관의 인권보장은 입말치리에 그치든가 드물게 실천하는 경우에도 일방적인 시혜를 베푸는 것처럼 대상화, 관료화하는 경향이 있다.

약자의 권리보장은 따라서 권리침해를 낳기 쉬운 권한행사에 대한 상시적 감시기구의 신설과 권리침해에 대해 신속하고 간소한 구제절차를 제공하는 준사법적 기구의 신설을 요구한다. 약자를 위한 권력감시 및 진정처리 기구가 탄생하면 관련 사례와 경험이 한군데로 집적됨에 따라 약자의 권리목록을 구체화할 역량이 생기는 등 인권보장의 선순환 구조가 열리게 된다. 물론 이 과정에서 언론기관과 시민단체의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 이런 중층적 노력과 장치가 제대로 움직일 때에 비로소 법은 약자와 소수자 앞에서도 멈춰 서지 않고 빛을 비춘다. 법전의 법이 현장의 법으로 육화하는 것이다.

분명한 것은 선언적 법문과 고비용 소송제도만으로는 약자와 소수자의 인권이 보장받을 수 없다는 점이다. 우선은 입법과정의 참여민주화 진전 정도에 따라, 즉 약자와 소수자가 입법과정에 목소리를 반영할 기회를 갖는 정도에 비례해서, 법의 내용이 인권친화적이 될 것이다. 입법과정과 달리 법집행의 인권친화성은 법집행기관의 설명책임(accountability) 이행을 전제로 상시적 독립감시기구에 의해 확보된다. 사법과정의 인권

친화성 역시 법원이 독립성과 전문성을 갖춘 준사법기구에 의해 보장될 때 강화될 수 있다. 한마디로 약자의 인권보장은 법치주의의 실질화에 비례한다.

4. 6월항쟁 이후 20년의 법치주의와 인권보장

가) 전반적 개관

지난 20년간 한국 법치주의는 지속적, 점진적으로 발전했다. 7, 80년대 독재정권 시절의 인권침해, 국가범죄 불처벌(impunity)의 과거를 청산하고 정치군부를 해체하였으며, 공안정보기구를 개혁했다. 대선과 총선에서 금권·관권 선거풍토를 극복했고 재벌총수의 배임특권에 철퇴를 가했다. 이로써 사법과정에서의 특권과 영역, 즉 형사사법의 치외법권을 대부분 해소했다. 국가권력의 통제와 인권의 보장을 위해 획기적인 법률을 다수 제정하고 국제인권조약을 대부분 비준했다. 헌법재판의 활성화로 헌법의 규범력을 높였고 국가인권위원회를 설립해서 인권보장의 신기원을 열었다.

시기적으로 나뉘볼 때 군부정권의 실질적 연장이었던 노태우 정권 시절(1988.2~1993.2)은 잃어버린 세월이었다. 이 기간 중에는 법치주의와 인권보장의 관점에서 특기할 만한 사항이 5공 국회청문회 개최, 사회안전법 폐지, 유엔 가입에 따른 자유권규약과 사회권규약 비준 정도다. 동구권과 소련의 붕괴, 북방정책의 추진, 여야 3당 야합, 광주학살을 위시한 과거청산 요구, YS의 대권후보투쟁 등으로 국내외적으로 바람 잘 날이 없었으며, 치열한 이념대결 및 정치투쟁이 정치권과 길거리에서 지속적으로 벌어졌다.

김영삼 정권은 민주화 1기 정부답게 문민정부를 기치로 내세워 정치군부 해체, 보안사 축소, 안기부 권한축소, 반부패 금융실명제 도입 등 일련

의 군사독재기구 청산작업을 전개했다. 영장실질심사제를 도입하여 형사피의자 인권을 높였고, 정신보건법을 제정하여 정신보건 분야에 최초로 법치적, 인권적 기준을 설정했다. 사용자 편향적인 노동약법을 개정하고 고용보험법을 제정했다. 특히 행정정보공개법, 행정절차법, 개인정보보호법을 제정해서 행정 분야의 법치적 토대를 닦았다. 그러나 5, 6공 세력과 야합해서 탄생한 문민정부의 성격상 과거청산에는 소극적일 수밖에 없었다. 두 전직대통령의 뒤늦은 형사소추와 ‘역사바로세우기’는 국민이 오랜 투쟁 끝에 얻어낸 것이었다. 선부른 세계화 추진으로 외환 위기를 불러 수백만 국민의 생존권을 벼랑으로 몰았다.

김대중 정권은 최초의 평화적 정권교체를 이룩한 민주정부답게 법치주의와 인권보장에서 큰 업적을 냈다. 국가인권위원회와 의문사위원회를 신설해서 인권보장과 과거청산에 큰 획을 그었으며, 여성부를 신설하고 남녀차별금지법과 가정폭력처벌법을 제정했으며 육아휴직제를 도입하는 등 양성평등 제고에 힘썼다. 전교조와 민주노총을 합법화하고 노사정위원회를 신설해서 노사정 대화와 사회적 합의 모델을 구축하고자 했다. 국민기초생활보장법을 제정해서 복지국가의 초석을 놓았으며, 아동복지법과 장애인복지법을 전면개정해서 아동인권과 장애인권의 법적 토대를 강화했다. 부패방지위원회(현재 청렴위)를 만들어서 반부패의지를 제도화했다. 행정개혁을 추진하고 사형집행을 멈췄다. 3년 만에 외환위기를 극복했지만 이 과정에서 실업자가 급증하고 비정규직이 양산되는 등 사회의 양극화가 심화됐다.

노무현 정권은 대북송금 특별검사 운영, 대선자금 수사, 재벌승계과정의 배임행위 수사로 마지막 남은 치외법권을 해소했다. 국방부, 경찰, 국정원에 과거사위원회를 운영하고 종합적인 진실화해위원회를 구성해서 한국전쟁과 독재기간 중 발생한 민간인 학살과 강제실종 등 중대한 인권 침해의 진실을 전부 규명하고 있다. 산업연수생 제도를 실질적으로 폐지

하고 고용허가제를 도입했다. 사회보호법과 청송감호소를 폐지했으며 수용자 권리증진을 골자로 하는 행형법 전면개정안을 내놓았다.

비정규직 차별금지법을 제정했으며, 장애인이동권법, 장애인차별금지법, 장애인교육지원법 등 장애인권 관련법을 줄줄이 제정한 데 이어서 종합적이고 포괄적인 차별금지법 제정을 추진 중이다. 사법개혁을 본격적으로 추진해서 형사재판에 국민배심제를 도입했다. 영장실질심사를 의무화하고 변호인의 신문참여권을 명문으로 보장하며, 불기소처분에 대한 재정신청권을 전면 부여하는 2007년 형사소송법 개정을 통해 검찰권한을 통제했다. 국가인권위의 권고안을 상당부분 받아들여 처음으로 5개년 국가인권정책기본계획을 수립했다. 미국과 자유무역협정 체결로 농축산업 종사자의 경제활동권과 생존권이 위협받고 있다.

지난 20년간 가장 괄목할 만한 성과를 낸 분야는 과거 피해자의 인권과 여성인권이다. 그만큼 운동이 치열했고 사회적 공감대가 넓었다. 장애인권은 김대중 정부시절 이래 전투적 운동을 전개해서 많은 입법 성과를 올렸으나 현실의 불편과 차별의 장벽이 해소되려면 아직 멀었다. 예산과 인력을 확보해서 관련 법령을 본격적으로 시행하고 사회인식을 바꿔나가야 하는 대형 과제가 남아 있다. 교정시설의 수용자 인권도 국가인권위 출범 후 대폭 강화됐다.

아직까지 풀지 못한 큰 숙제는 비폭력적 사상범 형사처벌(국가보안법), 양심적 병역거부자 형사처벌(병역법), 비정규직 노동자 양산과 차별, 불법체류 외국인 노동자 문제 등이다. 형사사법에서 여전히 불구속수사 및 불구속재판 원칙이 예외가 돼 있으며 고문과 가혹행위도 과거에 비해 현저히 줄어들긴 했지만 간간히 대형사고가 이어진다. 지난 3, 4년 동안 군(軍)사병 인권상황과 정신장애인 인권상황은 고개를 들지 못할 정도로 낙후하다는 사실이 여러 대형사건을 통해 드러났는데 시급히 개선을 요하는 문제다. 노령화사회의 대두와 대가족 해체에 따른 노인인권 문제도

더 이상 방치할 수 없는 문제다.

위에서 언급한 주요한 변화와 발전은 국가와 정권이 앞장서서 성취한 것이라기보다는 시민사회의 강력한 문제제기와 요구사항을 수용한 성격이 강하다. 이는 무엇보다도 민주정부가 거듭될수록 개혁적 시민사회, 특히 진보적 시민운동에 대한 정권의 자세가 보다 개방적이고 친화적이 되었다는 데 기인한다. 그에 따라 국회의 입법과정 역시 개방성과 참여성이 강화되었으며 보다 민주적이고 인권친화적인 방향으로 법의 제정과 개정이 줄을 이을 수 있었다.

나) 강자에 대한 법의 통제

지난 20년은 과거 군부독재 및 권위주의 정권시절에 버젓이 자행됐던 고강도 인권침해와 불법비리에 대한 과거청산의 시기였다. 주로 안기부, 경찰, 군의 국가범죄가 집중적으로 파헤쳐졌다. 김대중 정부 이래 의문사위원회를 필두로 제주4.3사태, 삼청교육대 등 숱한 과거사위원회가 활동을 벌였으며 지금도 진실화해위원회, 군의문사위원회, 국방부·국정원·경찰의 과거사위원회가 움직인다.

그럼에도 불구하고 공안기관 개혁과 검경개혁이 만족스런 수준으로 추진된 것은 아니다. 공안기관 개혁은 공안기관의 정치개입 금지 등을 목표로 추진되었을 뿐 인권보장의 관점에서 업무수행의 목표와 방식을 전면적으로 재검토하고 내부조직과 업무관행을 전면 재설계하는 수준까지 나가지 못했다. 다만 국정원은 과거 안기부와 달리 더 이상 공포의 대상은 아니다. 한편 검찰은 노무현 정권 아래서도 과거사위원회조차 만들지 않고 버텨왔다. 2007년 형사소송법 개정으로 영장실질심사를 의무화하고 변호사의 신문참여권을 명문화한 것과 불기소처분에 대한 재정신청을 전면 확대한 것이 최대의 검찰개혁이 아닐까 싶다.

민주화의 진전과 비례해서 성역과 특권이 허물어졌다. 김영삼 정부 이

래 전직 대통령 2인, 두 현직 대통령의 자식 총 3인, 수십 명의 대통령 실세 측근들이 비자금 기타 불법 정치자금을 받은 사실이 들통 나서 사법처리를 받았다. 2003년 노무현 정부 등장 이후 대선자금 수사로 정치영역의 성역허물기가 최고조에 달했다. 신임 대통령이 취임한 지 몇달 지나지 않은 시점에서 현직 대통령의 대선자금을 수사한 것이었다. 대선자금 수사와 선거법 개정은 돈 안 드는 선거를 정착시켰다. 최근 3년간 간단없이 실시된 재보선 선거보도에 의하면 돈봉투 유령은 거의 사라진 듯하다.

정권실세 외에 최강자는 재벌총수들이다. 이들은 1995년 전두환·노태우 비자금사건 수사 때 소환수사를 받고 기소되었으나 모두 집행유예를 받고 머지않아 사면되었다. 2003년 말 대선자금 수사 때에는 부회장 선에서 수사와 처벌이 마무리되고 소환조사조차 받지 않았다. 대선자금 사안에서는 재벌총수들이 전문경영인을 희생양삼아 종래의 면책특권을 누렸지만 재벌총수의 면책특권은 이미 소리 없이 무너져 내린 상태였다. 2003년 2월 SK 그룹총수가 배임혐의로 구속된 일대 사건이 일어났기 때문이다. 이 사건은 하반기의 대선자금 수사와 함께 2003년을 한국 법치주의의 신기원으로 역사가 기록하게 할 중요한 사건이다.

종래의 비자금이나 뇌물죄 사안과 성격이 판이하게 다른 배임죄 혐의의 재벌총수 구속은 그동안 문제 삼지 않았던 총수 일가의 지배권 유지를 위한 약탈성 그룹내부거래에 철퇴를 가하겠다는 신호탄이었다. 그 후 삼성, 현대차, 두산, 한화, 대상 등이 총수 일가의 지배권 창출 및 유지를 위한 약탈적 내부거래 사안으로 검찰 조사 대상이 됐다. 2007년 5월에는 한화 회장을 조폭 동원 보복폭행 사건으로 구속하면서 법 앞의 평등을 보여줬다. 다만 에버랜드 사안에 대해 1심과 2심에서 모두 유죄판결이 났음에도 불구하고 삼성그룹 무세(無稅) 승계과정의 배임죄 몸통인 삼성총수를 소환해 조사하지 못하는 걸 보면 삼성총수만은 여전히 법 위에 있는

게 아닌가 싶다.

권력실세와 재벌총수 다음으로 법 앞에 강지는 판검사들을 위시한 고위직 법집행 공무원들이다. 현직 판사는 구속되는 경우가 30년 넘게 없었는데 2006년에 드디어 독직혐의로 현직 고등법원 부장판사가 구속됐다. 과거에는 부정비리사건에 연루돼도 사표를 받는 선에서 수습되곤 했다. 대형 비리스캔들의 와중에서 구속된 전현직 고위급 검사도 몇 된다. 대표적으로 김영삼 정권 초기에 수뢰혐의로 대전고검장, 조폐공사 파업 유도 사건으로 대검 공안부장이 구속됐다. 전현직 경찰수뇌부도 구속된 사례가 제법 된다. 그야말로 빙산의 일각이 드러난 것이지만 일단 드러나면 대통령의 아들부터 고위직 판검사까지 예외 없이 잡아넣을 수밖에 없는 사법시스템이 가동되기 시작한 것이다. 다만 이렇게 된 데는 언론과 시민운동의 역할이 매우 컸다. 앞으로도 내부감찰의 활성화와 언론과 시민단체의 적극적 감시가 없으면 판검사 등 고위직 사법관료들은 법치주의의 마지막 성역으로 남기 쉽다.

다) 약자에 대한 법의 보호

노동악법 체제는 1987년 여름의 노동자대투쟁과 이후 노동악법철폐운동에도 불구하고 1997년 초까지 맹위를 떨쳤다. 1996년 12월의 노동법 날치기 국회통과, 노동계의 철회요구 총파업, 1997년 2월의 노동법재개정으로 이어지는 한편의 드라마 끝에 새로운 노동법체제가 들어섰다. 노동운동과 노동인권의 전반적 상황은 1997년 말 외환위기의 발발을 계기로 후퇴하고 악화한다. 비정규직이 양산돼 정부통계로도 37%, 노동계 통계로는 50%를 넘는다. 정부통계로도 OECD국가 중 단연 1위다. 비정규직 급증과 경제사정 양극화로 중소기업 부문의 노동조합 해체가 진행돼 현재 노동3권 행사를 혹은 노조 조직율은 11% 수준으로 아주 낮은 편이다. 비정규직은 노동3권의 행사를 꿈도 꾸지 못할 뿐 아니라 부당해고를

당하지 않을 권리나 동일가치 노동에 동일임금을 지급받을 권리를 누리 지 못한다. 비정규직의 임금수준은 몹시 낮고 경기부침에 따라 해고 영 순위다.

1980년대 후반부터 이주노동자들이 들어오기 시작했다. 산업연수생 방자한 저임금 노동착취 제도였던 산업연수생 제도로 말미암아 수많은 미등록 노동자가 양산됐다. 1990년대 초반부터 외국인노동자권익운동이 시작됐다. 불법체류 미등록 노동자에 대한 근로기준법과 산재보험 적용 이 첫 번째로 거둔 성과였다. 몇 번의 양성화조치를 거쳤으며 2005년부터는 고용허가제가 도입됐다. 산업연수생제도는 폐지를 앞두고 있다. 비 정규직과 외국인노동자는 중소기업 부문의 임금수준과 근로조건을 낮추 고 노조결성을 막거나 노조해체를 촉진하는 주요 원인이 되고 있다.

한편 1997년 말부터 외환위기를 겪으면서 취약자에 대한 사회보장체 제가 나름대로 갖춰졌다. 무엇보다도 국민기초생활보장법이 제정됐다. 이 법은 연령과 상관없이 생활능력을 갖지 못한 빈곤층 누구에게나 사회 보장의 일환으로 최저생활을 보장하는 점에서 획기적이다. 이로써 복지 국가의 기본조건이 충족된 셈이다. 2천년 이래로 장애인운동이 전두화하 면서 장애인관련법 제정 속도가 빨라지고 있다. 2007년에는 장애인차별 금지법과 장애인특수교육법이, 2006년에는 이동약자편의증진법이 제정 됐다. 1990년대의 장애인고용촉진법과 장애인편의증진법에 이어 이동권 법, 교육권법, 차별금지법이 제정된 것이다.

지난 20년간 여성인권, 특히 양성평등은 의식과 법제에서 가장 크게 발 전한 분야일 것이다. 그 중에서도 가장 가시적인 것은 여성에 대한 폭력 및 차별 금지분야다. 성폭력처벌법(1993년), 가정폭력방지법(1996년), 남 녀차별금지법(1999년), 성매매금지법(2004년), 호주제폐지(2005년)의 순 으로 이어졌다. 여성정치분야에서는 2004년 이래로 국회와 지자체 의회 의 비례대표제 여성할당제가 도입됐다. 여성노동 분야에서는 정년차별,

부부사원 우선 해고, 너무 낮은 최저임금제 등과 싸워 일정한 성과를 올렸지만 여성노동의 비정규화를 막는 데는 역부족이었다. 여성은 상대적으로 잘 조직돼 있고 선거에서 영향력이 크기 때문에 앞으로도 좋은 성과를 거둘 것으로 예상된다.

실제로 당사자 운동이 웬만큼 조직된 여성과 신체장애인 분야를 제외하면 당사자 운동을 조직하는 것 자체가 쉽지 않다. 외국인노동자, 차상위 빈곤계층, 수형자, 시설생활자, 정신장애인, 출소전과자 등이 그렇다. 약자의 권리상황에 대한 전문가 층도 매우 얇다. 어떤 면에서 약자의 인권보호는 강자의 권력통제보다 더 어렵다. 목소리가 약하고 보이지 않는 데다 비용이 들기 때문이다. 그 결과 지난 20년 동안에도 인권취약집단의 인권보장은 국가나 정권의 우선 순위에서는 떨어져 있었다. 언제나 인권운동이 먼저 일어났고 국가의 입법 기타 조치는 그 뒤를 따랐다. 다만 민주화가 심화될수록 그 시간차는 좁아진다.

라) 국가인권위원회의 출범 : 상시 감시, 진정 처리, 법제 개선의 선순환
인권보장과 관련하여 특기할 만한 일은 2001년의 국가인권위원회 신설이다. 이로써 군, 경찰, 검찰, 국정원, 법무부의 업무에 대한 상시 감시, 특히 구금·교정시설 및 생활복지시설 감시를 담당할 독립 국가기관이 생겼다. 최약자인 구금·교정·복지시설 생활자들도 면진진정권 등 자유진정권을 부여받아 자유롭게 침해 사실을 외부에 알리고 신속하고 간편하게 인권침해를 구제받을 수단을 갖게 됐다. 한꺼번에 군움부즈만, 경찰움부즈만, 검찰움부즈만, 출입국움부즈만, 교정움부즈만 등 독립한 상시 감시 및 진정 처리 기관이 생긴 셈이다. 이로써 인권침해 가능성이 높은 권력기관의 업무수행에 대한 상시 감시 및 간이구제의 시대가 활짝 열렸다.

인권위는 고용관계, 재화와 서비스 이용 공급 관계, 그리고 교육훈련

관계에서 일어나는 성과 성적지향, 인종과 피부색, 사상과 종교와 의견, 국적과 출신국가, 장애, 병력과 전과, 사회적 신분 등 19개 사유에 의한 차별행위에 대해 진정을 받아 조사 구제할 권한도 가졌다. 여러 개의 차별금지위원회가 한꺼번에 생긴 셈인데 이로써 한국사회에서 차별금지의 시대가 본격적으로 열렸다.

인권위는 개별 인권침해 및 차별사안을 진정 받아 조사 구제하는 것을 넘어 인권관련 법령제도와 정책관행을 조사 연구하고 관계기관, 인권단체, 전문가들과 광범위한 협의를 거쳐 언제든지 필요하다고 판단되는 개선사항을 권고할 수 있다. 인권위는 또한 법집행 공무원이나 민간부문에 대한 인권교육을 실시하거나 촉진할 수 있으며, 국내외 인권기구 및 단체, 그리고 전문가들과 교류 협력할 수 있다.

국가인권위의 출범으로 국내법과 법원 중심의 인권보장 구제체가 무너지고 국제인권법과 인권위 중심의 인권보장 신체제가 구축됐다. 인권위는 입법부·행정부·사법부 어디에도 속하지 않은 무소속 독립 국가기관으로서 기본적으로 강제력이 없는 권고 권한을 가질 뿐인 연성 의사소통권력이다. 인권위는 인권침해에 대한 직권조사 및 감시업무, 진정접수 조사구제업무, 인권실태와 법제관행 조사연구 업무 등 인권의 보호와 증진에 필요한 전방위적 업무를 수행한다. 이러한 인권위는 국가의 직무유기와 잘못을 일깨우는 국가의 양심이자 약자와 소수자를 돌보는 국가의 영성이라고 할 수 있다.

5. 법치주의와 인권보장의 최대 현안 : 재벌그룹의 무세(無稅) 승계, 공익법인의 사유화현상, 정신장애인의 인권상황 개선

한국사회는 지난 20년간, 특히 지난 10년간의 노력으로 법치주의와 인권보장의 관점에서 이제 성년을 맞았다고 해도 과언이 아니다. 그러나

국가권력에 대해서는 법치주의가 작동하고 있어도 사회권력에 대해서는 그것이 아무리 거대한 권력이라도 법의 지배가 못 미치는 경우가 많다. 대표적인 것이 제조·금융·유통 등 경제영역의 재벌 대기업과 의료·복지·교육 등 사회영역의 공익법인이다.

한국사회의 법치주의는 유감스럽게도 이들 사회권력의 문 앞에서 멈춘다. 대기업과 공익법인은 많은 경우 개인의 사유재산과 별다른 구별 없이 개인의 사금고처럼 쓰인다. 회사 창업주나 법인설립자는 회사나 법인의 재산과 자원에 대해 무소불위의 권력을 휘두른다. 이들은 조직내부에서 어떤 통제도 받지 않으며 국가와 지자체, 그리고 시민사회의 감시도 거의 없다시피 한다.

내부 통제와 외부 감시 없는 권력은 절대적으로 부패하는 법이다. 재벌기업과 공익법인 모두 분식회계와 비자금조성을 통한 사익추구와 만연한 족벌경영으로 사회의 따가운 눈총을 받아왔다. 1997년 외환위기 이후 우리 사회는 재벌개혁의 일환으로 기업지배구조(corporate governance)에 대한 관심과 실천을 키워왔다. 조직내부의 견제와 균형을 가져오고 조직의 준법책임과 설명책임을 강화할 수 있는 의사결정구조와 성과평가원리를 찾아나서는 거버넌스 혹은 공치(公治)구조 논의는 기본적으로 법치주의 프로젝트다.

법의 지배원리는 본래 국가권력을 법의 지배 아래 두기 위해 고안된 일련의 원칙이기 때문에 사적 권력에 대해서 100% 똑같이 적용될 것은 아니다. 하지만 사적 권력도 조직 구성원과 사회 전체에 대해 영향력을 갖는 점에서 국가권력과 정도의 차이가 있을 뿐 근본적으로 다르지 않다.

사적 권력은 현재 상태에서도 국가의 법과 내외부적으로 조우한다. 첫째, 사적 권력도 똑같은 권력이기 때문에 전횡과 남용이 가능하고 내부적으로 견제와 균형을 요구 및 적법절차의 요구를 받는다. 조직의 내부지배구조는 민법, 회사법, 공익법인법, 사립학교법, 사회복지사업법, 의료

법인법 등이 규율한다. 국가는 이런 법령의 제개정을 통해 사적 권력에 대한 내부 규제를 실현하고 사적 권력의 내부 자의와 횡포를 견제할 수 있다. 둘째, 국가는 사적 권력의 업무 기타 외부활동을 감시할 상설 감독체를 가질 수 있다. 공정위, 금감원, 국세청, 소비자보호원, 국가인권위(고용차별) 등은 기본적으로 사적 권력의 행동을 감시하는 국가기관이다. 국가는 사회권력의 조직법규 및 업무법규 위반에 대해 강력히 조치할 수 있어야 한다. 사유재산이 파괴되지 않는 이상 영속성을 자랑하는 사유재산 기반의 사회권력은 국가의 법집행이 엄정하지 않으면 정기선거와 임기에 기반한 민주적 국가권력과 국가법도 아랑곳하지 않는 자의적 권력으로 자리잡을 가능성이 높다.

사적 권력 혹은 사회권력은 현재 경제, 고용, 투자, 생산, 교육, 의료, 복지, 언론의 주체로서 사회적 역할과 기능이 막중하다. 이들은 사회적 영향력이 큰 거대조직으로서 준법책임과 사회적 책임을 지며 국가는 이들이 준법책임과 사회적 책임을 다하도록 독려하고 감독해야 한다. 법치주의 원칙은 가장 엄중한 권력인 국가권력의 전횡과 오남용을 제어하는 데 효과적이라는 것이 오랜 세월을 두고 검증되었기 때문에 사회권력의 전횡방지를 위해서도 참고가치가 매우 높을 것이다.

가) 경영권 무세 승계등 재벌기업 사유화현상 : 삼성 사례

기업지배구조를 규율하는 법은 회사법이다. 회사법은 회사를 주주총회, 이사회, 대표이사, 감사 등을 기관으로 세우고 알맞은 권한과 기능을 배분한다. 그러나 현실의 회사에서는 이들 기관간 견제와 균형이 자리잡을 여지가 거의 없다. 지배주주가 곧 대표이사를 겸하기 때문이다. 매출액이 몇 조원에 달하는 거대기업도 지배주주가 대표이사를 겸하는 이상 지배주주 겸 대표이사의 사유물처럼 운영된다.

법인의 경우 사유화의 대상은 법인 그 자체가 아니라 법인 목표 달성을

위해 법인에게 부여된 권한과 특혜들이다. 지배주주 겸 대표이사는 법인의 중추적인 기관담당자로서 그 권한을 남용하여 법인재산과 법인기회(corporate opportunity)를 가로채고 사유화할 수 있다.

예컨대, 삼성그룹은 수십 개 법인으로 구성돼 있지만 총수의 개인재산처럼 움직인다. 총수의 자녀를 위해 비상장 주력계열사들이 줄줄이 혈값에 지배지분 물량의 신주를 발행해준다. 상장 여부를 막론하고 법인주주 계열사들은 모두 인수를 포기한다. 실권주는 모두 회장 자녀에게 몰아준다. 결과적으로 총수 자녀들은 그룹 핵심계열사의 지배지분을 증여세 없이 취득한다. 이런 방식의 혈값 발행은 배임죄를 구성한다는 것이 에버랜드 사안에 대한 검찰과 1,2심 법원의 일치된 판단이다.

때가 차서 삼성그룹의 3세 승계과정에서 드러났을 뿐 총수 생전에 자녀들에게 신주를 혈값으로 특혜 발행해 줌으로써 총수 주식을 전혀 건드리지 않고도 총수 지위를 세금 없이 물려주는 방식은 모든 재벌이 애용해 온 전가의 보도였다. 물론 이것은 그룹 차원의 배임행위가 없이는 실행될 수 없다. 혈값 발행에 대해 등기이사들과 법인주주, 그리고 개인주주들이 양해해 줘야 하기 때문이다. 창업 총수와 특수관계에 있는 기존 주주와 이사들은 지배지분의 혈값 신규발행으로 인한 기존 지분가치의 급락분에 대해 기꺼이 동의하고 양해한다. 보유지분 자체가 총수의 은전에 의한 것이기 때문이다.

그러나 주주는 자신의 지분가치 하락을 감내하고 동의할 권한이 있을 뿐 혈값 발행으로 인한 회사의 손해, 즉 제값 발행을 했더라면 들어왔을 주금납입액과의 차액까지 눈감아 줄 수 있는 것은 아니다. (지배)주주와 법인은 엄연히 다른 존재이기 때문이다. 제값 발행을 했더라면 회사금고에 추가로 들어갔을 납입대금 손실에 대해서는 지배주주라도 회사를 대신해서 동의할 권한이 없다. 정상발행을 했더라면 더 들어왔을 자본금은 주주들을 위한 것일 뿐 아니라 채권자와 종업원은 물론 납품업체와 대리

점, 그리고 고객을 위한 것이기 때문이다.

따지고 들면 헐값 발행으로 손해를 본 법인주주도 개인주주와 달리 피해를 감내하고 동의할 법적 권한이 없다. 이런 경우 수혜자나 발행회사에 대해 피해배상을 청구하지 않는 것이 다시 법인주주 경영진의 배임죄를 구성하기 때문이다. 피해상황을 법원판결에 의해 확인한 경우 법인주주 경영진은 그 수혜자에게는 부당이득반환을, 발행회사에는 피해배상을 청구해야만 배임이 되지 않을 것이다.

재벌들은 총수 자리의 자식 승계를 위해 어떤 일도 마다하지 않는다. 문제는 자식에게 승계하고 싶은데 적법하게 상속증여세를 내고는 불가능하다는 데 있다. 이것이 불법과 편법으로 몰아가는 원죄다. 회사 보유 부동산과 주식, 제품과 용역의 헐값 매매는 물론 회사 주식 등의 헐값 신규발행 기타 모든 수단을 동원해서 아들딸에게 지배지분을 만들어준다.

2003년 2월의 SK총수 구속, 2003년 12월의 삼성에버랜드 사장 기소, 2006년의 현대차 회장 구속 등으로 검찰당국이 총수 지배권 확보를 위한 위와 같은 전형적 배임행위에 대해 메스를 들이댔지만 아직도 한국의 법치주의는 재벌총수 일가의 배임적 자기이익추구 행위를 본격적, 총체적으로 수사해서 근절시킬 의지를 보이지는 않고 있다. 경제정의와 조세정의에 반하는 재벌그룹 기타 대기업의 무세 즉벌승계 관행을 바로잡는 것, 다시 말해서 재벌총수 기타 기업주가 가족의 이익을 위해 불법과 편법을 일삼는 행태는 한국 법치주의의 발전을 위해 반드시 바로잡아야 할 최강 자집단의 불법적 행태다. 당장 에버랜드 사안으로 드러난 삼성사례부터 단호하게 바로잡는 것이 경제 분야의 과거청산과 법치주의 확립의 분수령이 될 것이다.

나) 공익법인의 부정비리와 사유화현상 : 삼지대 사례

경제주체인 사기업의 경우와 달리 교육, 복지, 의료 등 사회분야의 주

체는 민법과 공익법인법, 그리고 개별영역법의 적용을 받는 공익 재단법인들이다. 공익적 목적을 위해 존재하는 공익법인은 각종 혜택을 누리는데 대신 투명성과 책임성의 요구를 일반 사기업에 비해 더 강하게 받는다. 그럼에도 현실세계에서는 공익법인의 부정비리 스캔들이 끊이지 않는다. 특히 학교법인, 복지법인, 정신의료법인 중 일부가 그렇다. 상지대 사례는 비리법인의 문제점과 이에 대한 우리 사회의 대처방식을 극명하게 보여 준다.

1993년 4월 교육부는 상지대학교 이사취임승인을 취소하고 임시이사를 파견했다. 당시 교육부 공문에 따르면 상지대학의 이사 7인 중 4인은 3년 넘게 단 한 번도 이사회 통지를 받아본 적이 없으며, 당연히 이사회 회의에 참석한 적도 없다. 이 정도면 단체법과 회의법 법리상 상지대학 법인에는 이사회란 것이 오랫동안 전혀 존재하지 않은 것으로 볼 수 있다. 따라서 이 기간 중에 개최된 것으로 거짓 기록돼 있는 수십 회의 이사회 회의는 모두 무효이며, 그 결의 역시 모두 무효다. 또한 같은 교육부 조사결과는 당시 이사장이 상상할 수 있는 모든 유형의 법인비리와 교육비리를 저질러 개인 치부를 도모했다는 사실을 생생하게 보여준다. 그 정도면 교육을 빙자하여 영리사업—그것도 불법과 편법을 동원해서—을 한 것이 분명하다.

횡령으로 빈털터리가 되고 내분으로 상처가 깊은 상지대학을 임시이사체제가 들어서서 정성껏 정상화했다. 교수 수를 배로 늘렸으며 높은 입시경쟁율과 취업률을 구현했다. 교직원과 학생이 함께 하는 모범적인 참여행정체제도 만들었다. 10년 공덕을 쌓은 끝에 임시이사들이 법인정상화를 선언하고 정이사를 선임했다. 오래 전부터 대법원판례는 임시사사의 정이사 선임권을 인정해 왔고 이미 대여섯 대학이 그런 절차를 밟은 터였다. 이런 모든 사정에도 불구하고 대법원은 2007년 5월 임시이사들은 위기관리기능만 수행할 뿐 정이사 선임권한은 가질 수 없으며 그렇기

때문에 상지대학의 정이사체제는 원천 무효라고 판결했다. 그날로 많은 사람들의 경탄을 자아냈던 학원민주화 노력이 원천 무효로 돌아갔다.

특히 문제되는 부분은 재단법인의 이사는 설립자로부터 연면히 이어지는 인적 연속성이 있어야 하며, 그것이 제3자에 의해 깨져서는 안 된다는 부분이다. 이 전제 위에서 대법원은 임시이사에 의해 학교법인이 정상화되고 나면 설립자나 기여자, 혹은 그로부터 인적 정체성이 전수돼 온 종전 이사들의 의견을 들어 정이사를 선임할 것을 요구했다.

대법원의 판결을 합리적으로 해석할 경우, 설립자나 사고 재단 측은 정이사 선임권을 어느 정도 갖게 되는지 궁금하지 않을 수 없다. 현행 사립학교법의 규정에 따르면 교육부는 정이사 선임 전에 구재단 측의 의견을 들어야 할 뿐 그 의견에 구속되는 것은 아니지만 판결의 취지는 이런 수위를 넘는 것으로 보인다. 만약 설립자나 종전 이사들로부터 인적 연속성이 유지될 경우에만 이사회는 정통성이 확보되는 것이라면 구재단 측이 최소한 정이사의 과반수를 사실상 선임할 수 있어야 하기 때문이다.

대법원의 8인 다수의견의 함의는 따라서 임시이사체제를 부른 대형 학교의 내용과 배경을 불문하고 오직 설립자로부터 인적 연속성을 보장하는 차원에서 정이사선임권, 곧 법인지배권을 사고 재단에 되돌려줘야 한다는 것이다. 그렇기에 이번 대법원 판결은 설립자의 이사회구성권 및 법인지배권을 설립자의 사유재산권의 하나로 파악한 바탕 위에서 법인 이사회는 반드시 설립자의 자기 영속적 과두제(self-perpetuating oligarchy)의 성격을 유지하여야 한다는 시대착오적 법리에 손을 들어준 셈이다. 설립자의 법인권력 사유화 기도를 막기는커녕 그것을 법의 이름으로 인정하고 부추긴 이번 대법원 판결은 공익법인에 대한 법치주의 실현을 가로막는 위험한 판결이 아닐 수 없다.

처음에 간단히 언급된 것처럼 상지법인의 경우 권력의 사유화와 법치의 유린은 상상을 넘는 수준이었다. 법인이사를 등기부에 올려놓긴 했으

나 수년간 단 한 번도 이사회를 열지 않은 채 모든 이사회 결의를 날조했을 정도다. 설립자는 이렇게 학교법인과 설립자 개인 간에 어떤 구별과 장막도 치지 않은 채 교육육영 사업을 불법적인 돈벌이 수단으로 전락시켰다. 법인의 독자성과 자율성을 짓밟고 형사처벌까지 받은 설립자에게 법인 구성원 모두가 합심해서 천신만고 끝에 정상화해 놓은 학교법인의 이사회 구성권을 사유재산의 이름으로 다시 넘겨주려는 대법원 판결은 법의 이름을 빌린 폭력에 지나지 않는다.

임시이사의 정이사 선임권을 긍정해온 종전 판례를 수정하기 위해 대법원은 공식절차를 밟는 번거로움을 기꺼이 짊어졌다. 한나라당의 끈질긴 사립학교법 재개정 요구로 정치적, 이념적 문제가 돼버린 사학법인 지배구조에 대해 대법원이 보수적 입장변화를 드러내기 좋은 사안으로 봤기 때문일 것이다. 학교법인 이사회 구성에서 설립자의 자율성과 정체성이 최대한 보장되어야 한다는 대법원의 속내는 결국 현행 사립학교법상 학교운영위나 교수평의회가 추천권을 갖는 일종의 사외이사들은 학교법인의 설립자나 그 후계자들이 자율적으로 선임하는 것이 아니기 때문에 위헌이라는 것이 아닐까 싶다.

대법원의 출연자 혹은 설립자 중심 재단법인관은 재단법인을 설립자의 꿈을 달성하기 위한 설립자의 자아확장 수단으로 볼 뿐 사용자, 학교 운영자, 부지시설소유자, 은행차입자 등 여러 법적 지위와 조직 실체를 갖는 별개의 법적, 사회적 실체라는 점을 애써 망각한다. 이사장을 포함한 법인이사는 사회적 제도와 실체로서 존재하는 학교법인에 대해 선관의무를 갖는 것이지 설립자에 대해서 선관의무를 갖는 것이 아니라는 점도 모른 척한다. 설립자의 최초 이사선임권에 따라 선임된 이사들도 설립자에 대해서가 아니라 설립자와 구분되는 학교법인에 대해 선관의무와 충성의무를 갖는 것인데 이 점을 외면한다.

대법원이 다수의견에서 밝힌 것과 같이 “사립학교 설립의 자유와 운영

의 독자성을 보장하는 것은 그 무엇과도 바꿀 수 없는 본질적 요체”라 규정하자. 하지만 학교운영의 독자성은 설립자와 법인의 구별이 관철되고 관련법을 준수하는 조건으로 보장되는 것이지 불법비리로 점철된 설립자에게 무조건적으로 보장되는 것은 아닐 것이다. “학교 경영을 정상화하는 수준을 넘어서서 학교법인을 운영할 권한과 임무가 손쉽게 제3자에게 넘어가”면 안 되지만 불법과 파행으로 법인을 운영하던 끝에 실행마저 선고받은 설립자에게 다시 돌려주는 것은 상지대학의 임시이사체제가 학생들과 지역사회에 미칠 악영향을 감안해서 학교법인을 해산하는 대신 내리진 조치라는 엄연한 사실을 외면하는 것이다. 이번 대법원 판결은 향후 공익법인에 대한 법치주의 확립을 방해하고 사회분야의 권력 사유화를 부채질할 것으로 심히 우려된다.

다) 정신장애인의 인권상황 : 강제입원을 중심으로

위에서 강자에 대한 법의 지배 확립 과제로 대기업과 공익법인에 대한 법의 지배 필요성을 얘기하고 그 리트머스 테스트로 각각의 분야에서 대표적인 소송사례를 소개했다. 여기서는 관련 집단의 규모와 인권침해의 수위를 두루 감안할 때 법의 보호가 가장 절실하게 요구되는 약자집단으로 정신병자와 알콜중독자 등 정신장애인을 예시하고 열악한 인권상황의 일단과 그 구조와 기제를 살펴본다. 특히 정신병원 강제입원과 강제 치료를 둘러싸고 인권침해가 심한데 그 이유는 무엇보다도 정신장애라는 독특한 현상 앞에서 유일하게 정신을 차릴 수 있는 관련 전문집단(정신과 의사들)이 병원운영의 현실적 필요라는 집단이익 앞에서 직업윤리를 뒷전으로 돌리고 있기 때문이다.

구체적으로 살펴보자면, 2005년 말 현재 정신보건시설에서 입소요양 중인 정신질환자는 모두 68,991명으로 정신병원에 48,257명(국공립병원에 6,483명, 사립병원에 41,774명), 정신요양시설에 12,556명, 사회복귀시

설에 3,392명, 부랑인시설에 4,789명이 있다. 여기에 미신고시설에서 생활 중인 정신질환자를 포함하면 최소한 2,3천 명은 늘어날 것이다.

정신병상수는 7만 3천개로 국민 1천 명당 정신병환자용 병상 수는 1.51개다. 영국의 0.69개나 독일의 0.7개에 비해 2배가 넘는 수준이다. 이태리는 0.1개로 가장 낮다. 참고로 이태리는 70년대 초 정신병원 입원환자를 거의 모두 풀어준 바 있을 정도로 급진적인 정신보건 지역사회화 정책을 실시하고 있다.

2005년의 정신병원 입원환자 중 자의입원은 8.9%에 지나지 않는다. 나머지 91.1%는 강제입원이다. 가족에 의한 강제입원이 76.8%, 지자체장에 의한 강제입원이 13.3%였다. 가까운 일본은 이미 1999년에 자의입원 68.6%, 가족에 의한 강제입원 28.2%, 지자체장에 의한 강제입원 1.6%를 기록했다. 유럽의 강제입원율은 일본보다도 훨씬 낮아서 영국 13.5%, 프랑스 12.5%, 네덜란드 13.2%, 이탈리아 12.1%, 독일 17.7%이다.

평균 입원기간은 국립정신병원 101일, 사립정신병원 266일, 정신요양시설 2485일, 사회복지시설 351일로 조사됐다. 국립정신병원의 입원일수와 사립정신병원의 입원일수가 너무 차이가 난다. 중환자들이 특별히 사립 정신병원을 선호할 이유가 없기 때문에 국립병원에 비해 2.6배가 넘는 사립병원의 입원기간은 사립병원이 의료 목적과 무관하게 돈벌이 수단으로 입원기간을 자의적으로 연장하고 있다는 의심을 하게 한다. 더욱 문제되는 것은 사립병원의 입원환자 수가 전체 입원환자 수의 87%에 달한다는 점이다. 결과적으로 입원환자의 87%는 국립병원의 병상 수가 모자라는 바람에 쓸데없이 긴 입원생활을 하고 있는 셈이다. 사립병원의 입원기간 266일은 말할 것도 없고 국립정신병원의 입원기간 101일도 영국 52일, 독일 25일, 프랑스 35.7일, 이탈리아 13.4일에 비해 너무 길다.

정신요양시설은 더하다. 여기서의 입소 1년 미만은 13.3%, 1년에서 3년이 14.8%, 3년에서 5년이 14%, 5년에서 10년이 20.7%, 10년 이상이

37.1%이었다. 일단 정신요양시설에 입소하면 3년 이상 장기화되는 경우가 71.9%에 이르고, 5년 이상 장기화되는 경우가 57.8%, 10년 이상 장기화되는 경우가 37.1%인 것이다. 정신의료기관도 아니고 사회복지시설도 아닌 장기격리 수용생활형 정신요양시설은 우리 사회의 숨겨진 치부다.

정신보건법상 가족에 의한 강제입원환자에 대해서는 6개월마다, 지자체에 의한 강제입원환자에 대해서는 3개월마다 계속입원심사를 받아야 한다. 각 시도에 설치된 정신보건관정위원회는 2005년에 총 79,181건의 심사신청을 받아 이중 2,113건, 즉 2.7%의 퇴원명령을 냈다. 그나마 2004년의 2.2%보다는 늘어난 수치다. 가족에 의한 계속입원심사 청구는 가족의 동의와 전문의의 진단이 있어야 가능하다. 2006년도 들어 서울특별시 정신보건관정위원회가 엄격한 심사를 통해 퇴원율을 20%대까지 급작스럽게 높인 데서 드러나듯이 2%대의 계속입원 기각율은 각 시도 정신보건관정위원회의 직무유기를 웅변하는 부끄럽기 짝이 없는 수치다.

위의 몇 가지 단순통계는 한국의 정신보건의료체계가 얼마나 시대착오적인지 잘 말해준다. 강제입원의 남용 외에도 정신장애인의 인권침해는 매우 다양한 분야에서 발생한다. 외부 감시의 눈길이 닿지 않는 정신병원과 요양시설에서는 물론 경계와 차별의 시선이 끊임없는 지역사회에서도 정신장애인은 사람 대접을 받지 못하고 있다. 정신병원과 시설생활에서는 부당한 격리강박, 일방적 투약강제, 부당한 행동제약 등이 특히 문제된다.

물론 정신보건법 자체가 존재하지 않았던 1995년까지는 사정이 더 나빴을 것이다. 그나마 정신보건법이 시행된 1997년 이래, 특히 국가인권위원회가 이 문제에 관심을 갖고 다양한 연구조사 및 조사감시 활동을 본격화한 2004년 이후 관련 공무원 및 의료복지 종사자들의 자세가 달라지고는 있다.

하지만 변화는 매우 더디다. 이미 사립 정신병원의 병상 수가 넘쳐나서

웬만하면 입원기간을 연장할 경제적 유인을 갖는 데다 사회복지시설의 절대부족으로 정신병원이 단순 요양기관으로 기능해야 할 사회적 필요가 있는 반면, 이와 같은 잘못된 유인구조를 바꿀 수 있는 국가와 시민사회의 역량은 몹시 미약하기 때문이다.

인권취약집단이 일반적으로 그렇지만 정신장애인과 그 가족은 권익옹호를 위해 스스로를 조직하는 것이 더욱 어렵다. 정신장애로 인한 역량의 제약이 있는 데다 설령 치유된 상태라 해도 정신장애에 대한 사회적 인식과 수용 수준이 아주 낮기 때문이다. 이런 상황에서는 본인이나 가족의 정신병력이 외부에 알려지는 것을 무릅쓰고 피해자운동에 뛰어드는 것이 쉽지 않다. 문제의식을 가진 일부 정신과 의사들도 동료·동문·학회 등 소속 사회의 왕따 위험을 무릅쓰고 시스템 개혁운동에 나서는데 매우 어렵다.

정신장애인 인권문제는 위와 같은 특수한 상황이 있어서 사회운동이 달라붙어야 하는데 인권운동 진영에서도 아직까지 본격적인 움직임은 없는 상태다. 그나마 다행스러운 것은 국가인권위원회가 정신장애인 인권개선을 중요과제로 설정하고 본격적으로 달려들기 시작했다는 것이다. 국가인권위는 정신장애인 인권보장에 절대적으로 필요한 진정접수 및 조사구제 권한과 인권상황 실태파악 및 예방점검 권한을 갖고 있지만 절대적인 인력부족으로 말미암아 권한을 충분히 행사하지 못하는 한계가 있다.

분명한 것은 우리나라가 OECD국가 중 국민 당 정신병상 수 1위, 자살율 2위, 정신병원 강제입원을 1위, 평균 입원일수 1위를 기록하고 있다는 것이다. 당분간 깨질 것 같지 않은 이 기록은 한국 정신장애인의 암울한 현실을 웅변한다. 거의 모든 영역에서 선진국의 문턱을 넘어섰지만 유독 정신보건에서는 영락없는 후진국이다. 가족의 체념, 사회의 편견, 운동의 부재 속에서 전문집단의 자기이익 추구행위가 계속되고 이것을 국가가

방치한 결과다. 금년은 마침 정신보건법 시행 10주년이 되는 해이다. 늦었지만 지금이라도 정신보건체계 및 정신장애인권 실태를 전면 점검하고 종합 대책을 마련하여야 한다.

6. 법치주의 및 인권보장의 과제와 전망

만약 위의 개관과 분석이 올바르다면 한국 법치주의의 주요 과제는 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 법규범의 국제화와 연성권고의 존중, 둘째, 사회경제영역의 사적 권력에 대한 법치주의 확장, 셋째, 권리목록의 구체화와 상시 감시감독, 그리고 간이구제절차 제공을 핵심으로 하는 인권보장체계의 확립, 넷째, 양극화시대의 법치주의 타락에 대한 경계와 안장장치 마련이 그것이다.

가) 법규범의 국제화와 국제기구의 권고 존중

법치주의는 지배수단인 실정법의 속성만큼이나 경직될 수 있다. 법치주의는 실정법에 박제된 어제의 정의보다 진전된 정의를 알지 못한다. 여기에서 중요성을 갖는 것이 보다 보편적인 국제법규범의 적극적 수용이다. 다자간 협상을 통해 성안된 국제법규범은 강제력은 없지만 한 나라, 한 민족의 법보다는 보편성과 설득력이 훨씬 높은 만민법적 성격을 갖는다. 인류의 정의감과 실천적 지혜가 만들어낸 한 단계 높은 수준의 세계법인 셈이다.

우리나라의 헌법상 우리 정부가 비준한 국제인권조약은 국내법의 일부가 되지만 실효성은 매우 낮은 편이다. 국내법규도 알고 따르기 어려운 판에 국제인권조약까지 알고 살피기란 정말 어렵기 때문이다. 법치주의와 인권보장의 관점에서 보면, 엄연한 국내법의 일부가 사문화되는 것도 문제지만 국내법보다도 한 수 위인 국제법규범에 의해 국내 법치주의

를 한층 발전시킬 수 있는 좋은 기회를 잃는 것이 더 큰 문제다.

국제인권조약은 강제력과 실효성에서 한계가 많은 이른바 연성법의 하나지만 조약위원회를 통해서 해석례와 결정례, 그리고 최종 견해를 제시하는 등 나름대로의 실효성 확보장치를 갖고 있다. 한국정부는 개인진정에 대한 구제권고나 국가인권상황 정례보고서에 대한 최종권고의 형식으로 조약위원회로부터 다양한 권고를 받았는데 구속력이 없다는 이유로 그 이행방안을 강구하는 데 소극적이다.

서두에 밝힌 것처럼 현대적, 실질적 의미의 법의 지배는 권력기관에 대한 상시 독립감시기구를 요청한다. 우리나라에서는 조약위원회와 국가인권위가 상시 감시기능을 행사하는 대표적 공식기구다. 국가인권위와 국제조약위처럼 명령기관이 아닌 권고기관의 속성을 갖는 연성기관의 권고는 구속력이 없지만 일반 국가기관의 결정에 비해 훨씬 광범위한 협의와 숙고의 산물일 가능성이 높다. 구속력이 없는 기관 속성상 그렇게 하지 않고는 서로 다른 입장을 가진 당사자들로부터 설득력과 공감대를 획득하기 어렵기 때문이다. 따라서 연성기관의 권고는 일단 무겁게 생각하고 가급적 수용해서 성찰과 예방의 계기로 삼는 것이 지혜로운 자세다. 특히 인권조약기구 등 국제규범기구의 권고에 대해 최대한 수용하는 열린 자세는 국제화시대의 법치주의에 꼭 필요한 덕목이다.

나) 사회권력의 법치화와 사회조직의 공치구조 정비

법치주의의 다음 과제는 사회경제영역, 곧 생활세계영역에서 자의와 횡포를 몰아내는 일이다. 민주화 이후 민주주의 시대의 법치주의는 국가정치영역을 넘어 사회경제영역으로 법의 지배를 확장하는 실질적 법치주의여야 한다. 이를 위해서는 무엇보다도 영리법인과 공익법인의 내부구조와 외부활동에 지금보다 강하게 법이 침투할 수 있어야 한다.

기업, 학교, 병원, 복지시설 등에서는 창업주-총수 혹은 설립자-이사

장이 왕이다. 영리법인과 공익법인 등 사회조직의 지배구조는 전제군주 체제 혹은 독재체제와 다르지 않다. 자기 영속적인 권력이 존재하지만 국가와 달리 내부 견제와 외부 감시는 거의 없다. 그렇기 때문에 온갖 비상식과 불합리가 벌어진다. 조직 목적과 이익의 희생 아래 개인적 이익을 추구하는 사회권력의 배임과 횡령이 횡행해도 누구도 잘 모른다.

대기업이나 공익법인이나 똑같이 이런 문제는 이른바 황제경영, 족벌 경영의 문제로 드러난다. 특히 대기업의 경우에는 무세 족벌승계가 문제 된다. 하지만 법인은 설립자나 창업주의 소유물이 아니라 이들을 포함한 다양한 이해당사자들의 복잡한 연결망일 뿐이다. 법인이라는 범형식과 법인에 대한 정책적 혜택이 만들어낸 대규모 조직권력이 다양한 조직구성원들과 전체 사회의 이해관계를 거슬러 오직 설립자나 창업주의 이익을 위해 제멋대로 행사되도록 방치할 수는 없는 노릇이다.

1990년대 들어서 국내외에서 부쩍 사용빈도가 높아진 거버넌스(governance)도 이런 취지를 담고 있는 용어다. 공치(共治) 구조와 과정을 함께 일컫는 용어인 거버넌스는 국가 외 영역에 대해서도 법치주의와 민주주의의 정신과 제도를 이식할 필요가 있다는 뜻을 함축한다. 국가 외 영역으로 대표적인 것은 국제사회, 공익법인, 대기업, 일반결사체와 동호회들이다. 국제사회를 제외하면 결국 법인격을 갖고 있는 상대적으로 대형조직들이 남는다. 국가 외 조직에서도 얼마든지 권력의 자의와 횡포, 구체적으로는 조직의 공동이익 대신 권력의 자기 이익 추구가 얼마든지 가능하기 때문에 조직 규모가 크고 사회적 영향력이 클수록 반드시 명확한 내부 규범과 기준, 내부 견제와 균형 장치 등을 마련해야 한다는 뜻이 거버넌스의 함의다.

그 결과 국제사회, 대기업, 공익법인 등의 공치구조와 과정에 대한 대대적인 재검토와 재설계가 전세계적으로 진행 중에 있다. 특히 대기업 공치구조에 대한 검토가 제일 활발한데 그 과정에서 주주는 물론 종업원

과 고객 등에 대한 기업의 사회적 책임이 강조되었다. 대규모 조직이 힘 없는 개인과 마찬가지로 법적으로 금지되지 않은 이상 무엇을 하건 자유라고 할 수는 없다는 것, 이것이 사회적 책임론의 바탕에 있는 생각이다.

영리기업과 공익법인 등 대형 사회경제조직에 대해서는 준법책임 및 사회적 책임을 대폭 강화하기 위해 외부감사가 활성화되고 내부통제가 확립돼야 한다. 국가의 감독과 시민사회의 감시가 외부감사라면 내부통제는 이사회와 경영진, 그리고 실무부서에 준법책임과 사회적 책임 이행 여부를 감시하고 독려하는 임원이나 기관을 두는 방식으로 만들어야 한다.

공익법인의 이사를 누구로 할 것인지는 공익사업의 원활하고 적법한 수행을 위해 누구나 관심을 가질 만한 사안이다. 노동자, 고객, 소비자, 하청업체, 대리점 등 이해관계인 추천이사제도는 관련법의 준수와 관련 집단에 대한 사회적 책임을 확보하는 유력한 방안이다. 이렇게 되면 조직 내부의 법치주의가 강화되고 조직권력 구성의 민주주의가 강화된다. 이해관계인 이사제도는 기업민주화와 경제민주화, 조직민주화와 사회민주화를 달성할 수 있는 가장 좋은 방법이다.

법인의 사회적 책임성과 조직구성원의 다양성을 감안할 때 공익법인의 출연자, 곧 설립자가 이사선임권과 법인지배권을 독점할 건 아니다. 예를 들어 세금감면 혜택을 받기 위해 반드시 정부추천 이사를 1인 이상 포함하도록 공익법인법을 개정한다고 생각해 보자. 이것이 위헌인가? 마찬가지로 최소 이사의 반수 이하를 다양한 이해관계인 집단(예컨대 노조, 납품업체, 대리점, 소비자, 학생, 환자 등)의 복수추천을 받아 설립자가 선임하도록 법을 개정하면 이것이 위헌일까.

국가는 공익과 공동선을 위해 필요한 이상 공익법인에 대한 규제 기타 정책을 펼 수 있다. 공익법인법이나 교육의료복지 관련법에 법인이사의 자격요건과 선임방법을 강화한다고 해서 사유재산 침해로 볼 수는 없다.

만약에 이해관계인 추천이사들이 가미된 이사회가 설립자 추천이사들만으로 구성된 이사회보다 정관에 정한 법인의 사업목적을 더 잘 달성할 뿐 아니라 준법책임과 사회적 책임을 더 잘 이행할 수 있다면 그렇게 바꾸는 것이 왜 문제가 되는지 알 수 없다.

다) 약자와 소수자의 인권보장 : 상시 점검 및 간이구제 제공

일반적으로 약자의 인권보장을 위해서는 권리목록의 구체화 및 법전화화가 필요하며 권리침해 시 효과적으로 구제받을 수 있도록 준사법적 구제절차를 마련하는 것이 필요하다. 아울러 인권침해 가능성이 높은 관련 기관의 업무수행과 약자의 권리상황을 상시 점검, 감시하고 필요한 경우 실태파악을 위한 연구조사와 관련 법령정책 관행에 대한 개선권고를 할 수 있는 일련의 조사와 협의 권한이 필요하다. 끝으로 관련 공무원과 약자집단에 대해 직무관련 인권교육과 인권의식 교육을 실시하는 것이 필요하다. 이렇게 복합적이고 세심한 노력을 기울일 때 비로소 약자의 인권은 보장될 수 있다. 인권 관련 경찰/복지/교정/노동/출입국 행정의 개방성과 투명성, 그리고 책임성 강화는 이러한 정교한 절차와 기구가 갖춰질 때 실질적으로 강제된다.

만약 이런 분석이 옳다면 국가인권위처럼 다양한 권한과 기능을 가진 독립적인 연성권력기관을 국가의 주요 정책분야마다 배치하는 것도 바람직할 것이다. 국가인권위는 인권문제와 관련하여 연간 2백억 원을 쓴다. 국책연구소 예산규모에 지나지 않지만 기능과 역할은 결코 작지 않다. 실질적 법치주의의 이념은 법을 판단하는 사법부와 법을 집행하는 집행기관, 그리고 법의 대상이 되는 일반시민들 사이에 독립적이고 개방적이며 전문적인 의사소통 매개자가 있는 것이 바람직하다는 점을 알려준다. 이것을 인권문제를 넘어 예컨대 무역문제, 안보문제 등 전문영역에 보편화하는 것은 관련 행정의 합리성과 객관성을 확보하는 데 바람직

할 것이다.

라) 향후 전망

이 글에서 제시한 법치주의의 심화과제, 즉 법규범의 보편성 강화, 사회권력의 통제, 그리고 인권보장의 내실화는 다양한 이해 당사자들의 목소리가 입법과정에서 골고루 반영되면서 보다 나은 조화와 균형을 찾아 나서는 민주주의의 심화과정에 의해서만 실현이 가능하다. 반면 극도로 경계하며 다양한 대응책을 마련하지 않을 경우 세계화가 열어놓는 경제적 자유의 확대는 반드시 사회양극화의 심화와 민주주의의 약화로 귀결될 것이다. 따라서 지금은 지난 20년, 특히 지난 10년간 끊임없는 노력으로 쟁취한 현 상태의 법치주의와 민주주의를 사회경제영역으로 확장하여 양극화 제어의 추가 동력을 얻는 가운데 법치주의와 민주주의의 심화 발전으로 나아갈 것인지, 아니면 브레이크 없는 세계화와 양극화의 영향으로 법치주의와 민주주의를 질서주의와 엘리트주의의 수준으로 약화, 후퇴시키고 20 대 80의 양극화 사회에서 살아갈 것인지에 대해 심각하게 고민하고 집단적으로 선택할 때다. ■

시민적·정치적 권리보장의 제도적 기초로서의 ‘정교분리’ 원칙

이정훈(방송대 강사·종교자유정책연구원 연구위원)

1. 문제 제기

우리 헌법 제20조 제1항은 “모든 국민은 종교의 자유를 가진다.”라고 하여 종교의 자유(freedom of religion)를 보장하고, 제2항은 “국교는 인정되지 않으며, 종교와 정치는 분리된다.”라고 하여 국교의 부정과 정교분리를 정하고 있다. 우리 나라는 1948년 헌법에서부터 종교의 자유를 보장하였는데 ‘양심의 자유’와 ‘종교의 자유’를 분리하지 않고 동일조항에서 두 기본권을 보장하는 형태를 취했다. 1962년 헌법부터 양심의 자유와 독립된 조항으로 종교의 자유를 보장하는 형태로 개정되어 현재에 이르고 있다.¹⁾ 그러나 헌법에 명시된 기본권은 구체적이고 실질적인 조치가 없으면 추상적인 선언으로 그칠 위험이 내재해 있다. 헌법재판과

1) 정중섭, 《헌법학원론》, 박영사, 2006, 422면.

판례의 축적을 통해 또는 헌법해석론으로 구체화되거나 기본권의 실질적 보장을 위한 법률의 입법이 요청되는 사안이 발생할 수 있다. 한국은 다종교 사회로 헌법상의 기본권인 '종교의 자유'와 관련한 수많은 논쟁의 사안들이 발생하고 있지만, 이와 관련한 판례의 축적이나 심도 있는 학술논의들이 부족한 실정이다. 또한 정부와 법원 등 책임 있는 국가기관들은 이러한 산적한 문제들을 권력화 된 종교교단들을 의식해, 문제들을 묵인하거나 회피함으로써 상황을 더욱 악화시키고 있다.

예를 들어, 형사피의자나 피고인과 같이 교정시설에서 수행생활을 하고 있는 사람들의 경우 지속적인 감시와 통제가 없으면 인권침해의 위험성이 상존할 수 있다. 따라서 재소자의 인권은 중요한 인권법 분야의 대상이 된다. 그러나 교정시설이 아닌 '학교'에서 통상적인 차별과 인권침해(종교계 사립학교 내의 '종교자유' 침해행위: 기도·예배 강요, 헌금 강요, 우등상 수여배제, 학생회장 피선거권 제한 등) 행위가 자행되고 있고, 이러한 인권침해가 방치되는 것은 국제적으로 부끄러운 일이 아닐 수 없다.

또한 특정 종교 성직자의 공직취임 문제라든가 종교단체의 정치활동 허용 여부, 그리고 '사학법 재개정' 논란에서 보여 준 입법과정에서 정치적 압력을 행사하고자 하는 종교교단들의 '정치적 이익집단화' 경향의 문제 등은 '정교분리'와 관련한 논란의 여지가 많은 헌법적 논의사항들이다.

이렇듯 산적한 '종교의 자유'를 둘러싼 헌법적 문제들 중에서, 본고는 다음의 문제를 논증하는 것을 목적으로 한다. 정교분리 원칙의 구체화와 법제화가 곧 종교의 자유 보장을 위한 제도적 기초가 된다는 것이며, 강력한 '정교분리' (the separation of church and state)의 확립은 '시민적·정치적 권리' 보장의 전제조건임을 논증하는 것이다. 실타래처럼 얽혀 있는 문제들을 지면 관계상 모두 다룰 수는 없다. 제한적이지만 '종교의 자유'를 둘러싼 문제를 푸는 첫 실마리로 이 논증은 의의를 가질 수 있다고

생각한다. 정교분리가 확립되지 못하면 ‘종교의 자유’의 보장은 불가능하기 때문이다. 즉 정교분리의 확립은 ‘종교의 자유’를 포함한 ‘시민적·정치적 권리’ 보장의 필연적 전제조건이 되는 것이라 할 수 있다. 만약 ‘정교분리’가 제도적으로 실현되지 못해서 헌법이 보장한 기본권인 ‘종교의 자유’가 침해되고 있다면, 이는 ‘입법부작위 위헌’의 소지가 있다고 할 수 있다. 따라서 이와 관련한 ‘입법’의 필요성도 조심스럽게 주장할 수 있다고 생각한다. 가령 지방자치단체장의 경우 선출직 공무원인 현실을 감안해 보면, 특정 종교에 주는 특혜를 통해 다른 종교나 무종교의 주민들의 권리를 간접적으로 침해할 경우, 이를 제재할 방안이 없는 상태이다.

이미 앞에서 언급하였지만, 현재 한국의 상황은 수많은 헌법 해석상의 문제들을 산적해 놓고 있지만, 정작 적절한 판례나 헌법해석론이 빈약한 상황이기 때문에 ‘국교금지’를 처음으로 실정헌법에 규정하고, 관련 판례들을 축적한 미국²⁾을 중심으로 ‘정교분리’에 관해 논의하면서, 논증을 전개하도록 하겠다.

2) 김종서는 명분상 국교 금지(no establishment)만이 지적되어 있을 뿐 정교분리가 미국 헌법에 명문화되어 있지 않음을 주의할 것을 지적하고 있다(김종서, 〈미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립〉, 《미국사회의 지적 흐름 : 정치·경제·사회·문화》, 서울대출판부, 2004, 357면). 김영수는 ‘정교분리’가 실정헌법에 명시된 국가들에 대해 설명하면서, 미국 수정헌법 제1조를 언급하고 있어 미국 헌법에 정교분리가 직접 명시되어 있는 것으로 이해할 논란의 여지가 있다(김영수, 〈종교의 자유와 정교분리에 관한 헌법적 고찰〉, 《미국헌법연구》, 제2호, 1991, 187면). 미국 헌법은 ‘정교분리’를 직접 규정하지 않고 있는 것으로 보는 것은 사실이다. ‘정교분리’는 직접적인 헌법규정이 아닌 ‘판례’로 확립되었다고 보는 것이 적절하다. 정교분리와 관련 주요판례로는 *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602, 91 S. Ct. 2105, 29 L. Ed. 2d 745(1971)와 *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668, 104 S. Ct. 1355, 79 L. Ed. 2d 604(1984) 등이 있다. 그러나 헌법전에 직접 명시되어 있지 않다고 해서 ‘정교분리’ 원칙이 헌법상의 원칙이 아닌 것이 아니므로, 즉 헌법해석을 통해 헌법의 내용이 확인될 수 있는 것이므로 이 논쟁은 범법상 실익이 없다. ‘정교분리’가 미국 헌법상의 원칙이 분명한 이상 그것이 직접 명시되었는가 여부는 범법상 다들 실익이 없다고 하겠다. 또한 국교 금지 조항이 ‘정교분리’를 포함하는 것으로 해석할 수

2. 미국 정교분리의 역사

1620년 영국 청교도단(Pilgrims)이 플리머스 바위(Plymouth Rock)에 도착한 것을 미국인들은 역사적으로 의미 있게 생각한다. 유럽의 고향을 떠나 더 나은 삶을 찾기 위해 먼 길을 떠난 그들은 종교적으로 영국에서의 박해로부터 자유를 갈망했던 사람들이다. 김종서는 이를 “탈유럽은 출애굽”이라는 극적인 표현으로 설명한다.³⁾ 청교도들은 신교(Protestant) 진영의 ‘퓨리틴’ (Puritans)이라고 불리는 사람들이었다.⁴⁾ 그들은 영국 국교회(the Anglican Church)에 반대했다. 로마 가톨릭과 너무 유사하다고 생각했던 것이 가장 큰 반대이유였다. 청교도들은 영국이 국교를 인정하는 것에 예외를 두도록 하고자 했다. 의회는 영국 국교회(성공회)의 기도서(The Book of Common Prayer)를 공식 승인했고, 국교회 회원이 아닌 청교도들은 그 공인된 교회의 일원으로 인정받지 못했다.⁵⁾

이러한 상황에서 청교도들은 종교적 박해로부터 자유를 찾는 것과 동시에 시민적 권리를 찾는 것을 갈구했다. 즉 영국 국교회의 구성원이 아니라는 이유는 시민으로서의 삶에 불이익을 가져다 주는 요인이 될 수 있

도 있다(정종섭, 《헌법학원론》, 박영사, 2006, 429면). 필자도 이 해석을 따른다.

3) 김종서, <미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립>, 《미국사회의 지적 흐름 : 정치·경제·사회·문화》, 서울대출판부, 2004, 351면.

4) 16세기 후반에 영국 국교회 내부에서 일어난 신교도의 한 파를 “Puritans”라고 지칭한다. 번역할 때 “Pilgrims”도 청교도로, “Puritans”도 청교도로 번역하였는데 결국 영국 청교도들을 일컫는 용어이다.

5) John J. Meng· E. J. Gergery, *American History*, pp. 52-53(1959), Lawrence F. Rossow· Jacqueline A. Stefkovich, *Education Law : Case and Materials*(Durham, North Carolina : Carolina Academic Press, 2005), p. 771 재인용.

었다. 따라서 청교도들은 잘못된 종교를 신봉하는 ‘이등 시민(second class citizen)’의 지위를 갖게 된다. 수정헌법 제1조를 구성한 미국의 헌법 작성자들이 종교자유조항을 제1조에 명시한 것은 의심의 여지가 없다. 이는 그들이 영국에서의 상황을 원하지 않았기 때문이다. 종교선택의 자유가 국가로부터 침해되지 않는 것이 이러한 사상의 핵심이다. 그러나 미국이 독립하기 전인, 1600년대에서 1700년대 중반까지는 역설적으로 각 지역에서 중심세력을 형성한 교회가 그 지역에서 특혜를 누리고 있었다.⁶⁾ 독립전쟁 전까지 이주민들이 스스로 단일 운명체라는 자각을 하지 못하고 지역적으로 자신이 정착한 지역에 애착을 갖고, 특히 뉴잉글랜드(New England) 지방이나 남부 식민지의 주민들은 각기 상당한 일체성을 지닌 사회를 형성하고 있었다.⁷⁾

김중서에 따르면, 초창기 청교도들은 종교적 박해를 피해 온 사람들이었으므로 자기들 나름대로의 새로운 종교적 통일성을 추구하기도 하였다. 이것은 국교화(establishment)로 이어졌고, 독립 후에도 헌법에서 국교 금지가 명시되었으나(1833년 메사추세츠 주가 포기할 때까지) 실제로는 국교가 용인되었던 셈이다. 그러나 일단 비국교화(disestablishment)되면 서부터 미국에서는 하나의 광적인 신앙에 편협된 몰입을 거부하는 이른바 ‘종교다원주의’(religious pluralism)적 풍토가 빠른 속도로 전개되었다고 한다.⁸⁾

제퍼슨(Thomas Jefferson), 메디슨(James Madison), 헨리(Patrick Henry)는 인간의 이성이 어떤 종교가 각 개인에게 최적인지를 결정할 수 있다고 생각했다. 그들은 종교적 교설(Doctrine)이 영향력을 주는 것이 불필요하

6) Lawrence F. Rossow· Jacqueline A. Stefkovich, 위의 책, pp. 711-712.

7) 최명·박창재, 《현대미국정치의 이해》, 서울대출판부, 2000, 20면.

8) 김중서, 위의 글, pp. 357-358면.

고 심지어는 공공질서(public order)에 위협이 된다고 판단했다. 따라서 종교는 정부와 반드시 분리되어야 하며, 종교는 사적 선택의 문제임을 명확히 하고자 하였다. 1776년 버지니아에서 영국 국교회 교회의 독점적 지위에 반대하는 운동이 일어났고, 버지니아 입법부는 세금을 포함한 특혜를 폐지한다. 1778년 헨리는 정부가 혜택을 주는 교회가 존재해서는 안 된다는 요청을 담은 일반과세법안(General Assessment Bill)을 입안했고, 메디슨 역시 헨리와 같은 입장이었다.⁹⁾ 결국, 이후 입법된 법에 투영된 헨리, 제퍼슨, 메디슨의 입장은 종교가 시민적 권리에 영향을 끼쳐서는 안 된다는 것이다.

미국에서 종교와 지방자치단체의 행정유착에 관한 '정교분리'의 기준을 밝힌 기념비적 판례는 린치 대 도넬리(Lynch v. Donnelly) 사건이다.¹⁰⁾ 미국의 포터컷(Pawtucket) 시는 해마다 비영리단체가 소유하고 있는 공원에서 크리스마스 장식을 설치하였으며, 이 공원은 시의 상업지구 중심부에 위치하고 있다. 설치물은 산타클로스의 집, 크리스마스트리, "SEASONS GREETING"의 현수막, 그리고 '구유 속 아기예수상'(creche)이나 성탄화(nativity scene)였다. 이러한 장식은 해마다 40년 이상 전시되어 왔다. 이러한 전시행위가 위헌이라는 소송이 제기되었다. 1심은 원고 승소판결을 했고, 피고는 연방 지역법원에 항소했다. 항소심 역시 원심과 같은 결론을 내린다. 그러나 미연방대법원은 항소심의 결정을 파기 환송한다.

이때 주목해야 할 미연방대법원의 입장은 다음과 같다. 연방대법원은 "행정적 유착에 관해, 교회와 시당국이 전시물의 내용 또는 전시물의 디자인에 대해 협의를 한 증거가 없고, 아기예수상의 보존·유지에도 비용

9) Lawrence F. Rossow· Jacqueline A. Stefkovich, 위의 책, p.712.

10) Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668, 104 S. Ct. 1355, 79 L. Ed. 2d 604(1984).

이 발생하지 않았다.”라고 판시하였다. 따라서 교회와 당국이 전시물의 내용 등에 관해 사전 협의를 하였다면 명백한 ‘정교분리’ 위반으로 위헌이라는 것이다. 소수의견을 내었던 브렌넨(William J. Brennan, Jr. 1956~1990 재임) 대법관은 크리스마스 전시물을 통해 기독교의 종교성을 연상시킬 수 있고, 이로 인해 기독교인이 아닌 국민들이 소외감을 느낀다면 위헌이라고 주장한다.

브렌넨은 당해 사건에 대한 소수의견에서, 크리스마스 전시물이 서구의 오랜 전통이라는 다수의견에 대해 “크리스마스 전시물 중 특정 전시물이 서구의 오래된 전통에 기반한 것이고, 의회 개회 시 성직자를 동원해 기도하고, 학교 등 공공장소에서 찬송가와 캐롤을 부르는데 아기에수상만을 문제 삼으면 아이러니 한 것이 아니라, 이 특정 전시물이 위헌이라면, 크리스마스에 관계된 다른 공식적인 행사의 형식들이 그리고 미국의 전통(heritage)이 동일하게 위헌 소지가 있는 것이다.”라고 소수의견을 내었다. 브렌넨은 켄터베리 대주교와 로마의 교황 등을 예로 들면서(미국이 종교적 박해를 피하고자 했던 사람들이 세운 나라라는 것을 비유하는 것으로 볼 수 있음) 연방대법원의 다수의견에 반대하고 있다.¹¹⁾

정교분리의 원칙은 국가의 간섭과 통제로부터 자신의 신앙을 지키고, 또한 특정 종교에 혜택을 주는 것으로 간접적으로 다른 종교의 신앙을 제한하는 행위를 방지하여 종교의 자유를 보장하는 중요한 원칙이다.

‘정교분리’는 국가의 비종교성을 내용으로 한다. 종교에 대한 국가의 중립, 국가에 대한 종교의 중립이 핵심내용이다. 즉 국가는 종교적 성격을 띠어서는 안 된다는 의미이다. 정교분리는 나라별로 차이가 있다. 이슬람 국가처럼 이슬람을 국교로 하고 다른 종교를 인정하지 않는 유형,

11) 이정훈, 〈학생인권 중심의 종교교육법제 도입의 필요성〉, 교육부 교육과정 개정고시 종교교육 개선 세미나 발표문(종교자유정책연구원 자료집) 인용.

영국과 이탈리아와 같이 국교나 공인종교를 인정하면서도 다른 종교를 관용의 차원에서 인정하는 유형, 미국처럼 헌법에 국교 부정을 명시하여 '정교분리'를 철저히 관철하는 유형 등이 있다.¹²⁾ 우리나라는 미국의 유형에 속한다. 미국이 이러한 유형을 갖게 된 역사적 토대는 살펴 본 바와 같다.

미국 헌법상의 기본권의 핵심인 '시민적·정치적 권리(civil and political rights)'의 보장에 종교가 영향을 끼쳐서는 안 된다는 법의 '일반원칙'이 확립된 것이고, 이를 정교분리원칙이라고 해석할 수 있다면, 정교분리의 준수는 시민적·정치적 권리보장의 기초가 되는 구조가 성립할 수 있다. 미국의 정교분리의 역사는 곧 시민적 권리의 보장의 역사라는 것을 간과해서는 안 된다고 생각한다. 그렇다면 이제 구체적으로 정교분리의 확립이 어떻게 시민적·정치적 권리 보장의 기초가 되는지 살펴보고자 하자.

3. 시민적·정치적 권리보장과 정교분리의 관계

1) 시민적·정치적 권리의 개념과 분류

송기춘은 “모든 인간은 존엄하다. 인간이 존엄하다 함(human dignity)의 의미는, 인간은 그 자체 목적으로서 존재하며 어떠한 경우에도 타자나 다른 목적을 위한 수단으로 여겨져서는 안 된다는 것을 말한다. 인간은 주체로서 자신의 문제를 스스로 고려하고 결정할 수 있는 자율적 존재이며, 자신의 삶을 자기의 의지에 따라 살아갈 수 있는 존재이다. 신분제도와 종교적 질곡으로부터 자유로우며 단지 전체의 한 부분으로만 여겨져서는 안 된다. 이러한 존엄한 존재로서의 삶을 위하여 시민적·정치적 권리와 경제적·사회적·문화적 권리가 요청된다. 인간의 시민적·정치

12) 정종섭, 《헌법학원론》, 박영사, 2006, 429면.

적 권리는 이러한 인간의 존엄성으로부터 기인한다.”라고 시민적·정치적 권리의 근거를 밝히고 있다.¹³⁾ 시민적 권리는 국가나 타인의 간섭으로부터 삶의 특정부분을 보호하기 위한 권리로서, 사상·양심·종교의 자유, 언론의 자유 등이 포함되며, 정치적 권리는 정치 사회 구성원들이 국가업무에 대한 참여와 국가업무에 대한 통제를 보장하기 위한 권리로서 여러 정치적 결정과 업무에 직접 또는 간접적으로 참여할 권리를 말한다. 시민적·정치적 권리는 이 둘을 포괄하는 개념이며 국가의 통치권에 대항하여 발전해 온 고전적인 인권이다.¹⁴⁾

시민적·정치적 권리는 인간존재 자체와 관련하여 인간의 완전성에 관한 권리, 평등권(차별금지), 인간의 신체적 활동과 관련한 권리, 인간존재의 물적 조건(경제활동)에 관한 권리, 정신적 활동에 관한 권리, 인간의 사적 영역 및 가족에 관한 권리, 정치활동에 관한 권리, 권리구제를 받을 권리 등이다.¹⁵⁾

특히 종교와 관련하여 ‘차별금지(평등권)’는 중요하다. 우리 헌법 제11조 제1항은 “모든 국민은 법 앞에 평등하다. 누구든지 성별·종교 또는 사회적 신분에 의하여 정치적·경제적·사회적·문화적 생활의 모든 영역에 있어서 차별을 받지 아니한다.”라고 명시하고 있다.

또한 UN차원에서 세계인권선언과 시민적·정치적 권리규약 등 문서에 규정되어 있다. 특히 1981년 UN총회에서는 ‘종교적 신념에 기한 어떠한 형태의 불관용과 차별의 철폐에 관한 선언’을 채택하였다.¹⁶⁾

‘시민적·정치적 권리에 관한 국제규약’(자유권 규약) 제18조 제2항은 “어느 누구도 스스로 선택하는 종교나 신념을 가지거나 받아들일 자유를

13) 송기춘, 〈시민적·정치적 권리〉, 《인권법》, 아카넷, 2006, 98면.

14) 송기춘, 위의 글, 98-99면.

15) 송기춘, 위의 글, 102면.

16) 송기춘, 위의 글, 111면.

침해하게 될 강제를 받지 아니한다.”라고 명시하고 있다.¹⁷⁾ 아동의 권리에 관한 협약 제14조 제1항은 “당사국은 아동의 사상·양심 및 종교의 자유에 대한 권리를 존중하여야 한다.”라고 명시하고, 제16조 제1항에서는 “어떠한 아동도 사생활, 가족, 가정 또는 통신에 대하여 자의적이거나 위법적인 간섭을 받지 않는다.”라고 명시하고 있다.¹⁸⁾ 이 협약에서 ‘아동’은 18세 미만의 모든 사람을 의미한다.¹⁹⁾

이렇듯 법적 권리가 된 ‘권리’는 인권의 근거가 되는 ‘도덕적 권리’와 달리, 국가의 삼중(三重)의 의무관계에 대응하게 된다. 어떤 개인이 법적 권리를 가지고 있다면, 국가는 권리보유자에게서 그의 권리를 박탈하지 않을 의무, 다른 사람들이 권리보유자에게서 그의 권리를 박탈하는 것에서부터 권리보유자를 보호할 의무, 권리를 부당하게 침해당한 권리보유자를 구조할 의무가 있다.²⁰⁾

다시 말해, 이미 법적 권리로 명시된 권리인 ‘종교의 자유’를 한국에서, 이 권리의 주체들이 권리를 침해당하고 있다면, 국가가 이러한 권리에 대응하는 의무를 해태하고 있거나 침해를 방조하고 있다고 할 수 있다.

2) ‘정교분리’ 위반이 ‘시민적·정치적 권리’를 침해하게 되는 법리구조
 국교 부인과 정교분리원칙의 내용은 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째 ‘종교의 정치간섭 금지’이다. 권영성은 이를 해석하면서 “종교가 정치에 간섭하거나 종교단체가 정치활동을 하는 것은 금지된다.”라고 하였다.²¹⁾

17) 정인섭 편역, 《국제인권조약집》, 사람생각, 2000, 47면.

18) 정인섭 편역, 위의 책, 223면.

19) 정인섭 편역, 위의 책, 220면.

20) Henry Shue, *Basic Rights : Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton Univ. Press, 1996), p. 52.

그러나 이 부분에서 종교단체와 종교인 개인을 구분해서 생각해야 할 필요가 있다. 가령 특정 종교의 성직자가 공직에 취임하는 경우 이것을 ‘정교분리’ 위반으로 볼 수 있는가의 문제가 발생한다(성직자가 공직에 취임한 사례는 한국을 포함한 여러 나라에 있다). 또한 입법과 관련하여 정치적 압력을 행사하는 정치적 이익집단화 된 종교집단의 정치적 행위를 정교분리 위반으로 볼 수 있는가의 문제가 발생한다. ‘사학법 재개정’을 위한 종교교단들의 정치적 행위가 그 예가 될 수 있다. 성직자 공직취임은 정치참여의 권리도 또 하나의 시민적·정치적 권리가기 때문에 용인될 수 있다고 본다. 이러한 이유 때문에 ‘정교분리’ 원칙의 준수요건은 강화될 필요가 있다. 즉, 공직에 취임한 자는 공직 수행에 있어 자신이 속한 교단에 특혜를 주거나 종교색을 정책결정에 반영하는 등의 행위를 해서는 안 되기 때문이다. 따라서 특정 종교인의 공직취임을 현실 상 금지할 수 없기 때문에, ‘정교분리’ 위반 공직자에 대한 현실적인 제재 수단이 마련되어야 한다.

종교집단의 정치활동 금지 문제는 이미 현실에서 ‘이익집단화’된 종교집단을 통제하기 어려운 측면을 인정하지 않을 수 없다. 이 경우도 ‘공익’에 반하고 개인이나 다른 집단의 권리를 침해하는 종교집단의 정치활동은 법적인 제재가 필수불가결한 것이라고 하겠다. 둘째는 국가에 의한 ‘종교교육·종교활동 금지’이다. 이는 교육기본법에 교육의 중립성과 국공립학교의 종교교육 금지 등을 통해 일부 법제화되었다. 사립학교의 경우도 이미 국가재정을 종교계 사립학교 운영에 지원해 주고 있는 것을 감안하면, 엄밀한 의미의 정교분리 위반으로 볼 수 있기 때문에 정부는 필연적으로 종교계 사립학교의 학생 및 교사의 인권 침해에 대해 강력한 지도와 감독권의 행사가 필요하고 이를 법제화해야 한다.

21) 권영성, 《헌법학원론》, 법문사, 2000, 462면.

셋째는 가장 중요한 문제로 '국가에 의한 특정종교의 우대 또는 차별의 금지'이다. 종래에 종교계나 시민사회단체에서 '종교편향'이라는 명칭으로 이 문제가 거론되었는데, 이는 '정교분리' 원칙 위반이라고 하는 것이 정확한 표현이 되겠다.

일본은 이미 이러한 문제에 대해 1970년대에 나름의 법해석을 내놓고 있다. 국가가 국교를 설립하는 것은 당연히 금지되는 것이고, 특정 종교에 혜택을 주는 것은 '정교분리' 위반이 된다. 그렇다면 모든 종교에 혜택을 주는 것은 어떻게 판단할 수 있는가? 이는 무종교의 국민을 차별하게 되는 결과를 가져오기 때문에 국가가 특정 종교에 혜택을 주는 것을 금지한 정교분리 원칙을 위반한 것으로 볼 수 있다. 무종교의 자유침해 역시 종교의 자유침해인 동시에 정교분리 위반이 된다.²²⁾

앞에서 미국의 역사를 살펴보면, 특정 종교에 특혜를 주는 것이 왜 공공질서와 공익에 위협이 되며, 국민의 시민적·정치적 권리를 침해하는 것인지 확인했다. 정교분리원칙이 성립되는 법제사의 과정에서 '차별'은 가장 중심에 놓여 있는 화두였다. 즉 어떤 사람이 자신이 신앙하는 종교 때문에 '이등 시민(second class citizen)'이 되는 것을 막기 위한 제도적 안전장치가 '정교분리'의 원칙인 것이다.

결국 정교분리 원칙을 위반한다는 것은 종교를 근거로 한 차별을 인정하는 것이 된다. 따라서 '시민적·정치적 권리'의 보장의 내용 중 가장 핵심 내용이라고 할 수 있는 '차별금지'를 위반하게 된다. 국제규약의 모든 인권 관련 조항은 '종교의 자유'와 '종교로 인한 차별' 금지를 선언하고 있으며, 우리 헌법 역시 예외가 아니다.

헌법상의 기본권인 '자유권'의 핵심영역을 차지하는 '시민적·정치적

22) 宮澤俊義, 《憲法 II》, 有斐閣, 1978, 355면. 相澤 久, 〈信教の自由〉, 《法律時報》, 49권 5호 (1977), 51면.

권리'는 정교분리의 원칙이 지켜지지 않는 상황에서는 보장될 수 없다. 가령, 국가재정의 지원과 혜택을 누리는 종교계 사립학교에서 교원임용에서 특정 종교를 차별하는 행위를 묵인하는 것은 정교분리 원칙 위반인 동시에 평등권을 침해하는 것이 된다.

따라서 정교분리 위반은 시민적·정치적 권리의 보장의 제도적 기반을 훼손하는 것이라 할 수 있고, 이에 따라 이제 법적 권리보장을 위한 법제 구축이라는 측면에서 '정교분리' 문제를 논의해야 하는 시점에 도달했다고 할 수 있다. '권리'는 가장 강력한 언어이고, 어떤 다른 논의보다 '우선성(priority)'을 갖는 논제이다. '정교분리'의 문제를 더 이상 종교의 자유와 관련한 문제로 축소시켜 논의해서는 안 되며, 반드시 기본권 보장의 법제적 기초라는 각성이 필요하다고 생각한다.

4. 결론

미국은 '국교설립 금지'를 실정헌법에 최초로 규정한 나라라고 하지만, 근래에는 '보이지 않는 국교'의 존재를 지적하는 주장들이 있다.²³⁾ 또한 김종서는 "미국은 신앙을 바탕으로 세워진 나라라고 할 수 있다. 그리고 그 뿌리가 청교도적 신앙의지였다고 말해진다. 그러니까 미국인들이 일상생활 속에서 크리스천으로 살아가는 것은 당연한 일인지도 모른다. 통계적으로 오늘날도 대충 미국인의 40% 정도가 적어도 일주일에 한번 이상 종교집회에 참석하고, 60% 이상이 특정 종교단체의 신도로 분류된다. '신과 같은 절대적 존재가 있다고 믿는가?'라는 질문에는 거의 95%가 긍정적인 답을 하고 있다."라고 밝히고 있다.²⁴⁾

23) 강휘원, <미국 종교의 자유 성립과 보이지 않는 국교>, 《현상과 인식》, 가을호 (2006), 45-48면.

이렇듯 종교문제는 깊은 역사적·문화적 배경을 무시하고 논의할 수 없는 특수한 지위를 갖는 동시에 현실적으로 법제화하는 데 난점이 많은 것이 사실이다. 이러한 역사·문화적 배경의 특수성 외에도 종교의 권력화는 사회의 모든 종교문제의 핵심 원인 중의 하나이다. 권력화된 종교 집단들은 광적인 신앙에 편협된 몰입을 거부하는 이른바 '종교다원주의(religious pluralism)'적 풍토에 역행하고 있다. 이것이 한국사회와 같은 다종교 사회에서 수많은 헌법해석을 필요로 하는 문제들을 야기하고, 법제를 통한 권리보호가 요청되는 문제들을 만들어 내었는지도 모른다. 이렇듯 산적한 문제 앞에 정부와 법원 등 책임 있는 국가기관들이 침묵하는 원인도 국가기관이 이미 권력화된 종교집단을 두려워하기 때문일 것이다.

그리고 학교 내 종교자유 침해, 교원임용시 종교차별, 종교집단의 정치적 이익집단화 등의 문제의 중심에는 다원적 민주주의 질서를 부정하는 오만과 타인에 대한 배려와 존중의 미덕을 모르는 무례가 존재해 왔다고 할 수 있다.

이제 이러한 종교문제의 심각성과 종교와 관련한 영역에서의 차별과 인권침해의 수준은 일일이 사례를 열거하지 않아도 법제화의 필요성의 단계까지 와 있다고 할 수 있다. 이 중 기본권의 핵심영역을 이루는 시민적·정치적 권리의 실질적 보장을 위해 '정교분리' 원칙의 준수와 이러한 준수를 규제할 법률의 입법은 자유와 권리를 위한 선결과제가 되었다고 생각한다.

앞에서 제시한 린치 대 도넬리(Lynch v. Donnelly) 사건에서의 브렌넨(William J. Brennan, Jr. 1956~1990 재임)의 의견이 갖는 의의는 이러한 자

24) 김종서, 〈미국적 신앙의 뿌리와 공민종교의 성립〉, 《미국사회의 지적 흐름: 정치·경제·사회·문화》, 서울대출판부, 2004, 351면.

유와 권리의 가능성을 시사해 준 것이라고 할 수 있다. 종교로 인해 소외되고 차별받는 사람이 없는 사회, 차별 없는 평등한 자유를 누리는 사회는 브렌던의 헌법해석론에 내재되어 있다. 그 헌법해석론이 소수의견이 아닌 판결로 정착되는 것을 기대하는 것이 '권리' 중심 논의 속에서 '시민적·정치적 권리'를 보장하려는 본고의 주장 중의 핵심이다.

우리는 미국의 '정교분리' 역사가 시민의 권리를 보장받기 위한 노력의 역사라는 것을 이미 살펴보았다. '정교분리' 원칙의 준수와 이를 위한 법률의 입법은 단순한 '종교의 자유' 문제를 넘어서는 차별금지를 기초로 하는 '시민적·정치적 권리'의 보장이라는 더 큰 차원의 논의라는 것을 거듭 강조하고자 한다. ■

종교로 인한 교원임용 차별 개선 방안

임재홍(영남대 교수)

1. 교육영역에서 종교로 인한 차별과 갈등

우리나라에서 최근 종교로 인한 차별의 문제가 주요 이슈로 등장하기 시작했다. 그런데 현재 우리 사회에서 주로 문제되는 것은 공교육의 일부인 종교계 사립학교에서 종교를 이유로 한 차별을 하는 경우이다. 종교차별로 볼 수 있는 주요 사례를 유형화해보면 여러 가지로 나눌 수 있다. 먼저 종교계 학교에서 종교가 다른 학생을 대상으로 한 타종교 교육에서 오는 갈등, 종교계 학교에서 타종교인에 대한 채용기회의 박탈 내지 차별, 특정종교의 교육을 필수이수과목으로 선정하는 데서 오는 갈등 등이 그렇다.

이런 문제가 발생할 때마다 주요 쟁점으로 등장하는 것이 종교계 사립학교의 자율권이었다. 즉 특정 종교적 이념에 의하여 설립된 학교의 경우 건학이념에 따른 인사, 교육운영을 할 수 있다는 학교법인의 자율권이

주장되곤 한다. 과연 설립자 혹은 그들에 의하여 임명된 이사들은 이러한 종교적 자유를 향유할 수 있는가? 향유할 수 있다면 그 근거는 무엇인가? 혹자는 사립학교법인의 포괄적 인사권으로 설명하기도 하고, 일부에서는 대학자치의 범주에 학교법인을 포함시켜 종교적 채용차별을 합리화시키기도 한다.

그러나 다른 각도에서 보면 공교육의 영역에서 벌어지는 차별의 문제가 사안의 본질이라고 할 수 있다. 왜냐하면 사립학교가 종교계이든 아니면 비종교계이든 공교육의 영역 안에 있고, 공교육의 영역 안에 있다는 것은 국가가 특정 종교에 대해서 교육상의 특권을 부여할 수 없다는 의미이다. 따라서 그 종교적 설립취지와 무관하게 교육영역은 학생들의 교육 기회를 균등하게 보장하는 것을 더 우선시해야 한다. 이런 맥락에 서면 특정 종교를 염두에 둔 고용은 차별에 해당한다.

그런데 우리 헌법이 종교의 자유를 보장하고 있고, 종교자유 목적을 달성하기 위하여 공교육의 영역 외부에 사립대학이 설립된다면 최대한의 자유를 누릴 수 있는 가능성을 생각해 볼 수 있다. 이러한 대학에서 고용상의 차별이 있는 경우 합리적 차별에 해당하는지 검토가 필요하다.

우리나라 사립대학에서 현재 발생하고 있는 종교에 의한 차별은 합리성이 없는 위법한 차별에 해당하는 경우가 많다. 그럼에도 우리 헌법상의 평등은 주로 법 앞에서의 평등만을 의미하는 것으로 이해되었기 때문에 차별을 금지하는 구체적인 법률이 없는 상황에서 차별행위가 있더라도 문제시되지 않는 상황이 오랫동안 지속되었다. 이런 문제로 인해 차별 전반을 금지하는 법률의 필요성이 오랫동안 제기되어 왔다고 말할 수 있다.

이하에서는 대학에서 특정 종교인만을 자격조건으로 하는 교원임용이 가능한가 하는 문제를 중심으로 이론적 접근을 해본다.

2. 종교로 인한 교원임용 차별과 사립학교의 자율적 인사권

헌법 제31조는 교육제도와 교원지위에 대한 법정주의를 취하고 있다. 이런 점에서 교원임용관계도 법률로 정해지고 있다. 그런데 교원은 그 업무의 특수성으로 인하여 일반공무원법이 아닌 교육공무원법이 별도로 있다.

그런데 헌법은 제20조에서 국교를 인정하지 않고 있고, 정치와 종교를 분리시키는 조항을 두고 있다. 또한 교육기본법 제6조 제2항은 “국가 및 지방자치단체가 설립한 학교에서는 특정한 종교를 위한 종교교육을 하여서는 아니된다.”고 규정하고 있다. 따라서 당연히 국공립학교는 교원 임용에서 특정 종교를 요구할 수 없다.

문제는 사립대학이다. 헌법 제20조 제1항에서 종교의 자유를 인정하고 있고, 교육기본법 제6조 제2항의 반대해석으로 사립학교에서는 특정 종교교육을 실시할 수 있다. 이런 점에서 특정 종교학교를 설립할 수 있고 해당 학교에서 특정 종교교육을 실시할 수 있으며, 특정 종교교육을 위해서 특정 종교를 가진 자를 임용할 수 있다는 해석이 도출될 수도 있다. 이것이 사립대학의 자율성이라고 한다면 이 자율성은 바로 건학이념과 사립학교법인의 자율적 경영권으로부터 도출된다고 가정할 수 있다.

물론 이러한 종교의 자유를 인정하는 것이 무한정 인정될 수는 없을 것이다. 왜냐하면 대학에서는 대학자치가 헌법적으로 보장되어 있고, 학문의 자유가 인정되고 있기 때문이다. 이러한 대학자치와 학문의 자유가 대학교원의 자율적 인사권의 한계로 볼 수 있다.

1) 사립대학 학교법인의 권리로서 포괄적 인사권의 주장

사립학교법은 대학교수의 임면에 대해서 “각급학교의 교원은 당해 학교법인 또는 사립학교경영자가 임면한다는 것”(제53조의2 제1항)과 “대

학교교육기관의 교원의 임면권은 당해 학교법인의 정관이 정하는 바에 의하여 학교의 장에게 위임할 수 있다”(동조 제2항)는 것, 그리고 “대학교육기관의 교원은 정관이 정하는 바에 따라 근무기간 급여 근무조건, 업적 및 성과약정등 계약조건을 정하여 임용할 수 있다”는 규정을 두고 있다(동조 제3항). 물론 이외에도 교원의 자격요건에 대한 공법적 규제(제52조), 교원인사위원회의 절차(제53조의3) 등 규제가 있다.

이런 실정법적 규정을 사립학교법인의 자율성을 중시하는 입장에서 해석하면 공법상의 규제를 제외한 부분에서 학교법인은 포괄적 인사권을 갖는 것으로 이해하는 입장도 있다.

재단법인인 학교법인은 또한 학교장 및 교직원을 채용함으로써 학교의 인적 시설을 마련한다. 학교법인은 이들을 私法上的 임용계약에 의해 채용하여 교육에 종사하게 하는 것이다. 또한 학교법인은 그가 설치, 경영하는 사립학교에서 교육받을 학생들을 수용하여 교육서비스를 제공하게 된다. 이들 학생(또는 학생이 미성년인 경우 그 법정대리인인 친권자 등)은 학교법인과 私法上的 취학계약을 체결하여 교육서비스를 제공받는다. 학교법인이 경영하는 사립학교란 그 학교의 구성원들 상호간의 관계를 私法上的 계약에 의해 형성하는 것을 특징으로 한다.¹⁾

이러한 입장에서 선다면 특히 특정 종교를 기반으로 한 학교법인이 특정 종교를 교원채용의 임용요건으로 해도 아무런 문제가 발생하지 않을 것이다.

그런데 이러한 입장은 사립학교 운영의 자율적 주체로 학교법인만을

1) 제철웅, <학교재산출연자의 권리와 법적 보호>, 대한사립중고등학교장회, 《사학》 통권 96호, 2001년 여름호, 16쪽.

상정하기 때문에 학교법인만이 권리의 주체로 되고, 기타 학교의 장, 교직원, 학생, 학부모 및 지역주민들은 학교법인의 건학이념 구현의 기능적 종사자로 전락되어 버린다. 이것은 헌법과 교육기본법에 완전히 반하는 결과를 빚는다. 또한 국교 부인, 정교분리원칙을 선언한 헌법의 이념과도 충돌한다.

2) 대학자치의 한 내용으로서 법인의 자율적 인사권의 옹호 주장

이와 달리 대학자치에 대한 이해로부터 자율적 인사권이 주장되기도 한다. 대학자치란 외부세력의 부당한 개입없이 대학구성원이 자율적으로 대학을 운영하는 것을 말한다. 이 외부세력이 국가가 포함되는 것은 당연한 것인데, 문제는 사립학교법인도 포함되는지 여부이다. 이와 관련해서는 다툼이 있다. 학교법인을 포함시키는 견해²⁾가 있는가 하면 그렇지 않은 입장도 있다.³⁾

사립학교법인을 대학자치의 범주에 포함시키게 되면, 학교법인의 종교적 건학이념에 대한 고려가 필요하게 된다. 그래서 운영자가 사립학교법인이라는 특수성을 기초로 사립대학의 자주성이 발현된다고 보기 때문에 대학의 자치에 학교법인의 의사가 당연히 포함되게 된다.⁴⁾

대법원 역시 이러한 입장에서 판결을 내리고 있다. 종교교육을 졸업요건으로 한 것이 타당한지 여부에 대해서 “사립학교는 국·공립학교와는 달리 종교의 자유의 내용으로서 종교교육 내지는 종교선전을 할 수 있고, 학교는 인적 물적 시설을 포함한 교육시설로써 학생들에게 교육을 실시하는 것을 본질로 하며, 특히 대학은 헌법상 자치권이 부여되어 있으므로

2) 권영성, 양건.

3) 허영, 홍성방.

4) 심희권, <사립학교에서의 의무적 종교교육의 헌법위반여부 검토>, 《교육행정학연구》 제22권 제4호, 2004, 156쪽.

사립대학은 교육시설의 질서를 유지하고 재학관계를 명확히 하기 위하여 법률상 금지된 것이 아니면 학사관리, 입학 및 졸업에 관한 사항이나 학교시설의 이용에 관한 사항 등을 학칙 등으로 제정할” 수 있다고 보고 있다.

우리 학설이나 판례 중에는 사립대학과 학교법인을 동일시하는 입장도 있다. 즉 학교는 법인이 설립하는 것이므로 법인은 종교교육의 자유 및 종교선전의 자유와 같은 신앙행실의 자유의 주체가 될 수 있다고 본다.⁵⁾

그러나 이러한 해석은 두 가지 문제가 있다. 하나는 대학자치의 범주에 학교법인을 포함시킬 수 있는가 하는 것이다. 학교의 자주성과 학교법인의 특수성을 동일시하는 판례의 입장은 우리 헌법이나 사립학교법 제1조에 대한 오해에서 비롯된 것이다. 따라서 대학자치의 범위에 사립학교법인을 포함시키지 않는 것이 타당하다.

국가로부터의 자치를 향유하는 이유는 국가이데올로기의 일방적인 주입과 같은 폐해로부터 학교의 자율적 운영과 학문자유를 보장하기 위함이다. 이러한 것은 국가뿐만 아니라 학교법인에게도 그대로 적용된다고 보아야 하기 때문이다.

국립대학에 대한 사립대학의 특수성이란, 물적 측면에서 보면 개인이 출연한 재산이 학교운영의 원천이 된다는 점이고, 인적인 측면에서는 학교법인설립시 작성하는 정관에서 정하는(주로 설립자에 의하여 임명되는) 이사들이 학교의 경영을 담당한다는 점이다. 학교경영을 책임지는 학교법인은 공교육과 대학자치라는 점에서 국가와 동등한 의무를 부담한다. 즉 물적 측면에서 교육재정의 부담의무, 대학자치라는 측면에서 학내구성원들의 자율적 운영을 보장해 주어야 한다. 우리나라의 경우 일부 원

5) 위의 글, 156쪽.

칙에 따르는 대학도 있으나, 상당수는 반대의 모습을 보여주고 있다. 물리적인 재정부담의무는 이행하지 않고, 대학의 자율성이라는 이름하에 대학운영에 포괄적인 개입을 하고 있다. 특히 학교의 장, 교원 인사권에 개입을 하고 있는데 공교육과 자치보장이란 측면에서 바람직스럽지 못한 현상이다.

만약 국립대학의 설립자인 국가가 교수채용자격으로 “국가관이 투철한 자”라는 요건을 부가시키는 경우, 이것이 입법의 형태로 이루어진다면 위헌의 법률이 되고, 행정행위 혹은 행정지도의 형식으로 이루어진다면 이는 위법한 공권력의 행사가 된다. 마찬가지로 학교법인이 “법인설립이념을 실현할 수 있는 자” 혹은 “특정 종교의 신봉자”를 채용의 요건으로 강요한다면 이는 학문의 자유나 대학자치에 반하는 행위가 될 것이다.

3. 학문자유와 대학자치의 관점에 선 교원 채용

1) 학문자유와 대학자치

헌법 제22조 제1항은 “모든 국민은 학문과 예술의 자유를 가진다.”고 함으로써 학문의 자유를 보장하고 있다. 그리고 헌법 제31조 제4항은 “교육의 자주성과 …… 대학의 자율성은 법률이 정하는 바에 의하여 보장된다.”고 규정한다. 이어 교육 관련법의 기본이 되는 교육기본법은 제5조에서 교육의 자주성 등을 규정하고 있다. 또한 사립학교법은 제1조에서 “사립학교의 특수성에 비추어 그 자주성을 확보하고……”라고 규정하고 있다.

교육의 자주성을 보장한다는 것은, 모든 개인이 인간으로서의 존엄과 가치를 누리기 위하여 인간적으로 성장발달할 권리인 학습권을 가진다는 전제하에 국가는 그러한 인권과 교육을 받을 권리를 최대한 보장하기

위하여 공교육제도를 정비하는 동시에 진리교육, 인간교육이 이루어질 수 있도록 교육에 대한 부당한 지배를 배제하고 교육의 자유와 독립을 스스로 확보할 수 있도록 교육관련 당사자들에 의한 교육자치를 보장하는 것을 의미한다고 할 수 있을 것이다.⁶⁾

대학의 경우에는 이러한 자치가 특별히 강조된다. 대학자치의 헌법적 근거에 대해서는 학설상의 차이가 없는 것은 아니지만, 대부분의 공법학자들은 독일의 예에 따라 대학자치를 인정하고 있다. 헌법재판소 역시 “이는 대학에 대한 공권력 등 외부세력의 간섭을 배제하고 대학구성원 자신이 대학을 자주적으로 운영할 수 있도록 함으로써 대학인으로 하여금 연구와 교육을 자유롭게 하여 진리탐구와 지도적 인격의 도야라는 대학의 기능을 충분히 발휘할 수 있도록 하기 위한 것이며, 교육의 자주성이나 대학의 자율성은 헌법 제22조 제1항이 보장하고 있는 학문의 자유의 확실한 보장수단으로 꼭 필요한 것으로서 이는 대학에게 부여된 헌법상의 기본권이다.”⁷⁾라고 하여 이를 인정하고 있다.

이러한 우리 공법학계의 논의는 기본적으로 독일에서의 대학과 학문의 자유에 대한 관념에 입각한 것으로 보인다. 독일의 학계는 학문의 자유를 근거로 대학자치를 도출하고 있다. 이 학문의 자유 중에는 ①학술적 활동의 자유(연구의 자유 내지 학설의 자유), ②연구의 성과 내지 학설의 발표의 자유, ③대학에서는 교수의 자유 내지 교육의 자유, ④학습의 자유 내지 전학의 자유 등이 포함되고, 이 대학의 본질인 학문자유의 핵심으로부터 대학의 자치가 도출된다고 한다.

독일의 대부분의 종합대학들은 학문의 창조적 연구와 그 성과의 교수

6) 신현직, <교육의 자주성, 전문성, 정치적 중립성의 법리>, 《교육법학연구》 제11호, 1999, 158-159쪽.

7) 헌재 1992.10.1 선고, 92헌마68, 76, 헌법재판소판례집 제4권, 659쪽 이하, 특히 670쪽.

를 일체적으로 수행하는 것에 그 본질이 있다고 한 베를린대학의 창설의 이념을 계수하고 있다. 대학의 본질적 기능이 연구(진리탐구 창조적 연구)와 그 성과의 교수·전달(교육)에 있고 그 기능의 완전한 수행을 위해 대학에 학문의 자유가 필요하고 이를 가능하게 하기 위한 제도적·기구적 표현이 대학의 자치라고 한다. 대학에 있어서 연구와 교수(교육)의 수행에 관한 사무와 이들 기능의 주된 담당자인 대학교수의 인사가 대학자치의 중핵을 이루는 것으로서 이해되고 있다.⁸⁾

미국의 경우에 학문의 자유(Academic Freedom)가 미국 대학에 수용된 것은 19세기 이후 다윈(Darwin)의 진화론의 확산으로 인한 과학적 사고의 도입과 종교적 세력의 약화로 학문의 자유에 대한 요구가 싹트기 시작했다, 또한 독일대학의 영향으로 진리탐구를 위한 학문적 활동의 자유라고 하는 학문의 자유에 대한 개념이 도입되게 되었다.⁹⁾ 특히 미국 연방대법원이 학문의 자유를 '초월적인 가치(transcendent value)'로 보고, 표현의 자유에 관한 연방수정헌법 제1조에 근거하고 있는 것으로 이해하면서 학문의 자유를 헌법적 차원으로 격상시킨 것으로 이해할 수 있다.

2) 대학자치와 교원의 임용

대학이 자유로운 학문적 연구와 교수의 장으로서 봉사하려면 대학은 자유에 기초한 체제로서 구성되어야 하고 학문적 작업의 자기법칙성에 개방되어 있어야 한다. 왜냐하면 학문이란 의견과 방법의 자유로운 경쟁과 항구적인 혁신에 의지하는 과정이기 때문에, 학문적 교의의 어느 한쪽을 국가가 편드는 것은 대학에서의 연구와 교수를 내용적으로 조종하는

8) 高木英明, 《大學の法的地位と自治機構に關する研究》, 多賀出版, 1998, 4쪽.

9) W. P. Metzger, *Academic Freedom In The Age of The University*, 1955, pp.61-64. 이시우, <대학운영체제에 관한 비교법적 분석>, 《공법연구》 제28집 제4호 제2권, 2000, 27쪽에서 재인용.

것과 마찬가지로 배제되어야 하는 것이다.¹⁰⁾ 이러한 대학자치가 대학의 기본적 권리이고 헌법제도상 보장된다고 할 때 제도보장의 구체적 내용을 어떻게 설계할 것인지는 기본적으로 법률에 의하여 구체화될 필요가 있다.¹¹⁾

우리나라의 경우 헌법상 대학의 자치와 자율의 제도보장이 인정됨에도 불구하고 실정법률은 대학자치를 구체화시키지 못하고 있다.¹²⁾ 특히 대학의 총장, 교수의 임면권에 대해서 대학자치를 실현할 수 있는 임용방안에 대한 구체적 규정을 두고 있지 않은 것도 문제이다. 그렇다고 하여 우리 헌법상의 대학자치 개념을 서구에서 발전되어 온 것과 달리 해석할 이유는 없다.

4. 사립대학에서 대학자치와 종교의 자유

1) 대학자치와 교원임용

이러한 학문자유와 대학자치에 대한 해석은 사립대학에서 적용된다고 보아야 할 것이다. 물론 이러한 원칙이 사립대학에 그대로 적용된다고 보기 힘든 면도 있을 수 있다. 즉 사립대학 나름대로의 이념이나 학교법인의 종교적 설립목적도 어느 정도는 존중할 필요가 있기 때문이다.

10) 이경운, <국공립대학운영체계의 개선과 자율성확보>, 《공법연구》 제28집 제4권 2호, 2000, 4쪽.

11) 대학의 자치에 어떠한 내용이 포함되어야 하는가는 각국의 대학의 연혁이나 법제도, 정치 사회적 제 조건에 따라 그 모습을 달리할 수 있다. 대학의 기원이랄 수 있는 12세기 이래로의 유럽 대학들을 비롯한 서양 대학들의 발전과정을 보면 그 사회적, 문화적, 역사적 배경에 따라 독특한 모습을 띠고 있으며, 그 형태나 운영체제가 다를 수 있기 때문이다. 이시우, 앞의 논문, 24쪽.

12) 오히려 이와 상반되는 규정들까지 눈에 보인다. 자세한 것은 임재홍, <대학의 지배구조 개선방향>, 《민주법학》 제27호, 2005, 49쪽 이하 참조.

사립대학의 경우에도 교수는 학문자유의 향유자인 만큼 그러한 학문의 자유가 실현될 수 있는 교원임용방식을 규정할 필요가 있다. 사립학교법의 경우 교원임면권을 형식적으로 법인이 행사하든, 아니면 학교의 장이 행사하든 그 실질적인 임면권은 학문공동체가 행사할 수 있어야 한다. 따라서 교수들이 교원의 자기 보충의 권한을 갖는다는 보아야 한다.¹³⁾ 대학구성원이 그 구성원을 보충하는 경우 형식적 임명자가 누구인지는 중요하지 않고, 대학 스스로가 구성원의 자기 보충을 할 수 있는 것이 본질적 자치권의 하나로서 구성원을 스스로 보충하는 것은 단체의 본질적인 권리라 할 수 있다.

이런 점에서 학교법인이 특정 종교를 요건으로 하여 교원을 임용하는 것은 학문의 자유나 대학자치에 반하는 것이다. 따라서 사립학교법상 교원임용을 사법상의 계약논리에 따라 종교적 조건을 제시하고 이를 수락하는 임용관계를 허용하는 것은 곤란하다고 볼 수 있다.

보는 관점에 따라서는 일정한 종교적 이념에 입각하여 학생들에게 교육을 실시하려면 그러한 종교적 이념에 대한 이해와 실천이 필요하다고 주장하는 이도 있을 수도 있다. 그러나 어느 일방에는 절대적인 종교가치가 될 수 있지만 이를 인정하지 않는 사람에게서는 편견이 될 수 있다는 사실이다. 따라서 종교의 절대적인 가치를 인정하는 학생을 대상으로 한 교육은 가능할지 모르겠으나 그렇지 않은 학생을 대상으로 하는 경우는 허용될 수 없다고 보아야 한다.

설령 대학자치의 범위에 학교법인을 포함시킬 수 있다고 하더라도 국교의 부인, 정교분리원칙을 선언한 헌법 규정의 관계에서 종교교육이나

13) 독일 대학기본법의 경우 “교수는 대학의 신청에 기초하여 주법률이 정하는 바에 의하여 권한을 갖는 기관에 의하여 임명된다”(제45조 2항)고 규정하고 있다. 실제로 임명권자인 주의 교육장관은 대학이 제출한 순위가 정해진 3인 중 특별한 사유가 없으면 1순위로 지정된 사람을 임명한다.

신앙의 자유를 허용될 수 있는가 하는 것도 검토가 필요하다. 왜냐하면 생각하기에 따라서는 대법원 판결이 말하듯이 “사립대학은 종교교육 내지 종교선전을 위하여 학생들의 신앙을 가지지 않을 자유를 침해하지 않는 범위 내에서” 행동이 자유로울 수 있다고 볼 수도 있기 때문이다.¹⁴⁾

또한 교육기본법 역시 “국가 및 지방자치단체가 설립한 학교에서는 특정한 종교를 위한 종교교육을 하여서는 아니된다”고 규정하고 있기 때문에, 반대해석으로 사립대학에서는 종교교육을 할 수 있다고 볼 수도 있다.

종교계 대학교에는 성직자 양성을 위한 학과가 존재할 수 있다. 고등교육을 통하여 성직자를 양성할 수 있는 기능을 부정할 수는 없다. 이 경우 교과과정은 주로 특정 종교와 관련하여 구성될 것이다. 이 경우 종교관련 과목을 담당할 교원을 채용하는 경우 당해 종교에 대한 이해가 높아야 할 것이기 때문에 관련법상 요구되는 교원의 자격 이외에 특정 종교와 관련한 조건을 부가할 수 있다고 볼 수도 있을 것이다.

그러나 이러한 허용가능성은 그 조건이나 상황에 따라서 다르게 해석될 가능성이 있다. 우리나라 사립대학들의 경우를 보면 대부분 종합대학의 형태를 취하고 있고, 종합대학 내에 특정 종교를 교육하는 학과를 두거나, 성직자를 배출하는 학과나 대학원을 두고 있는 경우가 많다. 이러한 종합대학들은 국가의 재정지원을 받거나 국가의 재정지원사업(정부정책사업)에 참여하는 경우가 많다. 이런 상황이 앞서 본 국교 금지, 정교분리의 원칙에 부합하는지는 의문이다.

이런 종교학과나 성직자 배출 목적의 대학원은 특정 종교의 성직자를 배출하거나 특정 종교의 교리를 전파하는 것이 일차적 목적이고, 당해 업무는 동일의 종교인들에 의하여 이루어지고 있다. 즉 특정 종교를 위한

14) 대법원 1998.11.10. 선고 96다37268 판결.

업무에 (국민의 세금으로 마련된) 국가의 공적 자금이 지출된다면 이는 국교 부인, 정교분리의 원칙을 선언한 헌법원칙에 타당하지 않다. 따라서 종합대학에 특정 종교를 위한 학과나 대학원을 두는 것은 종교영역과 비종교 교육영역의 혼재를 불러일으켜 복잡한 문제만 제기한다. 따라서 입법적으로 허용하지 않은 것이 좋다. 그리고 만약에 이러한 혼재를 허용할 수밖에 없는 상황이라면 특정 종교영역으로 인하여 나머지 비종교영역이 차별을 당해서는 곤란하다.

2) 종교의 자유와 교원임용 차별의 가능성

앞에서는 주로 학문의 자유와 대학자치만을 주로 염두에 두었기 때문에 부정적인 결론에 도달했다. 그러나 종교의 자유라는 관점에서 볼 때 특정 종교재단이 ‘특정 종교를 위한 성직자의 배출’ 혹은 ‘특정 종교이념을 기초로 한 학문의 전달’이라는 목적만으로 고등교육기관을 설립할 가능성을 허용할 수 있는지 여부에 대해서 검토의 필요가 있다.

우리 헌법은 종교의 자유를 보장하고 있다. 종교의 자유란 자신이 원하는 종교를 자신이 원하는 방법으로 신봉할 수 있는 자유를 말한다. 종교의 자유에는 내면의 자유뿐만 아니라 신앙실행의 자유가 있기 때문에 종교교육, 종교선전의 자유가 포함된다.

이러한 외적인 실행의 자유를 중시한다면 교육영역에서 그 자유가 허용될 수 있을지도 모른다. 우리 헌법학계에서 통상 말하고 있는 기본권의 조화와 형량의 원칙에 따르면, 학교법인의 종교선전의 자유, 학생의 무신앙의 자유, 학문자유 등이 모두 조화될 수 있는 타협점을 찾을 수 있다면 현실적인 대안으로 부상할 수 있다.

문제는 조화와 형량이라는 원리가 어정쩡한 타협으로 흐르거나 아니면 어느 하나의 가치를 중시하여 다른 가치를 경시하는 결과에 이를 수도 있다. 예를 들면 사립대학은 선교의 자유를 갖고, 이 자유는 학생의 무신

양의 자유를 침해해서는 안 된다는 식이 그렇다. 그러나 이런 식의 해석으로는 현실적인 해결책이 되질 못한다.

오히려 그 누구에게도 불만을 주지 않으면서 학교와 학부모(혹은 학생)의 선택권을 충족시키는 방법이 필요할지 모른다. 예를 들면 특정 종교를 교육하는 단과대학 혹은 성직자를 배출하는 대학원만을 별개의 독립적인 교육기관으로 설립하고, 해당 특정 종교에 동의하고 입학하는 학생들에 대해서 특정 종교를 가진 교원이 강의를 하는 방식이다.

종합대학의 방식으로 종교와 비종교의 영역이 혼재되어 있는 경우에 종교에 의한 차별이 문제될 수 있기 때문에, 이런 혼재를 제거한다면 상대적으로 종교적 교리에 자율성을 부여할 수도 있을 것이다. 종교인들 중에는 “특정 종교의 분위기”속에서 자녀를 교육시키고 싶어하는 사람도 있고, 학생 또한 그런 분위기를 선호할 수도 있다. 그 연장선상에서 “특정 종교를 가진 학자”로부터 “학문을 하고 싶다”는 의미도 당연히 내포할 것이다. 즉 “특정 종교의 우산”하에서 “학문공동체”를 형성하려는 것을 우리나라 종교계 학교들이 가장 선호하는 모델이 될 수도 있다.

이 경우 국가에 의한 지원은 생각해서는 안 될 것이다. 다만 이러한 종교계 교육기관에 대해서 국가는 적어도 교육목적 실현을 위한 최소한의 개입은 인정되어야 할 것이다. 다만 학위, 교과과정 등에 대해서는 해당 종교세력에 의하여 자율적으로 운영될 수 있을 것이다.

남는 문제는 이런 모델이 허용되는지에 대한 입법론적 검토이다. 먼저 고려해야 할 사안으로 국가의 학문정책, 대학정책, 교육정책과의 관계이다. 왜냐하면 통상 국가의 정책은 입법적 개입이든, 행정적인 것이든 공통적 개입과 재정지원이 결부되어 있기 때문이다.

또한 헌법상 학문의 자유나 대학자치가 이런 형태의 대학에서 그 이념적 지향을 수정해야 하는가 하는 점이다. 이런 모델을 허용한다면 국가 내에 특정 사회세력의 완전한 자율영역을 인정하는 것과 같게 된다. 그

렇다면 유사한 다른 경우에도 교육기관 설립을 허용해 주어야 한다. 예를 들면 “유물론을 신봉하는 자들이 배우고 가르치는 대학”, “왕정을 신봉하는 자들의 대학”, “국가주의를 표방하는 대학” 등 가치절대주의에 기초한 대학의 설립도 허용해야 할 것이다.¹⁵⁾

그런데 가치절대주의가 국가에 의하여 허용된다면 사회는 절대적 가치들에 의하여 분열되는 공간이 되어 버릴 것이다. 또한 절대적 가치 사이에 끊임없는 갈등과 반목, 경우에 따라서는 쿠데타와 내란의 상황도 초래될 수 있을 것이다. 오히려 이러한 상황보다는 상호간에 존중과 이해가 가능한 가치상대주의를 근간으로 사회공간을 재구성하는 편이 나을지 모른다. 즉 한 교육기관에 서로 다른 가치가 존중되고 공존하는 영역, 즉 사회적 신분에 의하여 차별이 발생하지 않는 그런 입법론이 더 필요할 것이다.

5. 고용과 차별의 문제

앞서 본 것처럼 사립대학에서 종교에 의한 합리적 차별 가능성을 협소하게 이해할 필요가 있다. 그 이외의 경우에는 교원 임용시 차별의 문제로 접근할 필요가 있다. 실제 앞서 살펴본 해석론에 의한다면 위법한 차별이 되어야 함에도 불구하고 시정이 되지 않는 이유를 고려할 필요가 있다.

이 문제는 법적 판단 이전의 역사적 측면, 정치적 측면에 대한 고려가

15) 여기서 이러한 유형의 고등교육기관들이 헌법상의 자유민주주의에 의하여 허용되는가 하는 문제는 남을 것이다. 자유민주주의의 핵심으로 사상과 표현의 자유를 최대한 확장한다면 공평한 기회의 부여는 가능할 것이다. 그러나 자유민주주의를 전투적 민주주의로 이해하여 자본주의에 기초한 민주주의의 적에게 자유를 허용할 수 없다는 입장에 선다면 왕당파, 극우, 공산계열에게는 이러한 기회가 봉쇄될 것이다.

필요할지 모른다. 먼저 우리나라에 사립학교가 많은 부분에 대한 이해가 필요하다. 사립학교가 많다는 것은 그만큼 공교육 수행에서 국가의 역할이 부족했고, 사인에게 의존하는 부분이 컸다는 것을 말한다. 이런 맥락에서 국가가 사립학교법인의 이해관계를 존중해 주지 않을 수 없는 시대적 상황도 고려하지 않을 수 없을 것이다. 다른 하나는 사립학교 중 종교계 학교가 상당수에 이르고 그 중에서도 기독교계 학교가 많다는 부분에 대한 이해도 필요하다. 특히 기독교는 타종교에 대한 배타성이 강한 가치절대주의를 지향하고 있다. 이 점에서 법적 접근이나 판단이 어려울 수 있다. 법원의 판단을 보아도 그러하다.

그러나 어떠한 종교이든 그 자율영역을 넘어서 사회로 나오는 경우 타종교인이나 무종교인에 대해서 규범에 의하여 대우하여야 한다. 우리 헌법은 제11조에서 평등의 원칙을 규정하고 있다. 동등한 존엄을 가진 모든 인간은 종교인이기 이전에 인간 그 자체로서 평등하게 취급되어야 한다.

그리고 무엇이 평등한지는 입법자의 입법형성권의 문제이나, 적어도 성별 종교 사회적 신분에 의해서는 차별되면 안 된다. 역사적으로 보아도 한 종교가 다른 종교를 차별함으로써 벌어진 종교전쟁, 마녀제판과 같은 역사적 경험을 통해 종교간 관용이 형성되고 이것이 종교의 자유로 사상의 자유로 발전되어 왔다는 점을 간과하면 안 된다. 국가인권위원회법 제30조 제2항도 이러한 헌법정신을 받아 종교에 의한 차별을 허용하고 있지 않다. 헌법과 국가인권위원회법이 평등원칙을 규정하고 있으나, 부문별로 이를 보다 구체화하는 법률이 없는 관계로 차별행위를 시정하는데에는 한계가 있었다.

최근 국가인권위원회가 마련한 차별금지법안에 의하면 사립대학에서 벌어지고 있는 종교를 이유로 한 차별을 시정할 수 있는 가능성이 있다. 동 법안 제2조는 성별, 장애, 병력, 나이, 출신국가, 출신민족, 인종, 피부

색, 출신지역, 용모 등 신체조건, 혼인여부, 임신 또는 출산, 가족형태 및 가족상황, 종교, 사상 또는 정치적 의견, 전과, 성적 지향, 학력, 고용형태 등 사회적 신분을 이유로 개인이나 집단을 분리·구별·제한·배제하거나 불리하게 대우하는 행위를 차별로 보고 있고, 고용의 경우에도 이러한 차별을 금지하고 있다. 이러한 차별은 법인뿐만 아니라 사인에 의한 차별도 허용하고 있지 않다.

우리나라처럼 사립대학이 80%를 차지하는 대학에서 건학이념이나 종교이념에 의하여 특정 설립자 개인의 교육이념이나 특정 종교에 맞는 사람만을 고용할 수 있도록 허용한다면 공교육의 목적을 달성하기는 곤란해진다.

우리 법체계는 사립대학에도 공공성이 관철되어야 한다는 것을 전제하고 있다. 우리 헌법 제31조가 국민의 교육받을 권리를 헌법상의 권리로 규정하고 있으며, 이에 근거해서 제정된 교육기본법은 제1조에서 “교육은 홍익인간의 이념 아래 모든 국민으로 하여금 인격을 도야하고 자주적 생활능력과 민주시민으로서 필요한 자질을 갖추게 하여 인간다운 삶을 영위하게 하고 민주국가의 발전과 인류공영의 이상을 실현하는 데 이바지하게 함을” 목적으로 한다고 규정하고 있다. 이 조항이 적용되는 교육이란 초·중등교육뿐 아니라 고등교육을 거쳐 심지어 사회교육에까지 적용됨을 명백히 밝히고 있다.¹⁶⁾

교육기본법은 제9조에서 유아교육·초등교육·중등교육 및 고등교육을 실시하기 위하여 학교를 두며(제1항), 학교는 공공성을 가진다고 하고 있으며(제2항), 학교교육은 학생의 창의력개발 및 인성의 함양을 포함한 전인적교육을 중시하여 이루어져야 한다고 하고 있다(제3항). 제1조와

16) 교육기본법 제9조는 학교교육을 제10조는 사회교육에 대해서 규정함으로써 본 법의 적용범위가 이들 학교에까지 미침을 간접적으로 밝히고 있다.

제9조를 통해서 알 수 있듯이 대학교육기관은, 그것이 국공립학교이든 아니면 사립학교이든,¹⁷⁾ 교육기본법상의 학교이며 교육의 목적은 건전한 인격을 가진 인간의 배출이며 교육기관은 공공성을 가진다는 것을 분명히 적시하고 있다.

사립대학 역시 공교육을 담당하는 공기관이기 때문에 헌법과 향후 제정될 것으로 예상하는 차별금지법(안)이 요구하는 차별금지를 적용하고 시행하여야 한다. 동 법안이 아직 제정되지 않았다고 하여 차별행위를 시인할 수는 없는 것이다. ▣

17) 사립대학의 경우에도 사립학교법이 제1조에서 “사립학교의 특수성에 비추어 …… 그 공공성을 양양함으로써 사립학교의 건전한 발달을 도모”함을 목적으로 규정하고 있는 만큼 공공성이 적용되는 것은 당연하다.

학생 인권 신장을 위한 학교 종교자유 개선활동 3년의 평가

류상태(학교 종교자유를 위한 시민연합 실행위원)

2004년 6월, 대광고 강의석 군에 의해 제기된 ‘학교 내 종교자유’ 문제가 우리 사회에 주요 인권 문제의 하나로 대두된 지 3년이 지났다.¹⁾ 강군이 이 문제를 제기하기 전까지, 학교 안에서 종교문제로 인해 벌어지는 청소년 인권침해 문제는 우리 사회가 미처 인식하지 못했던 인권의 사각지대로 남아 있었다.

헌법이 보장하는 종교의 자유를 일부 종교계 사립학교가 ‘종교교육’이라는 미명으로 침해하는 일이 해방 이후 무려 50년이 넘도록 자행되고 있었지만, 정작 우리 사회에서 정의와 인권, 자유를 논하는 담론 가운데 고스란히 빠져 있었다는 사실은, 양식 있는 교육자와 종교인, 인권단체들

1) 당시 3학년으로 학생회장이었던 강의석 군은 그해 6월 16일, 매주 수요일에 전교생을 대상으로 의무 참석이 강요되던 학교예배에 더 이상 참석하지 않겠다고 공개적으로 선언하였다.

의 자성을 요구하는 사건이 아닐 수 없다. 그 동안 청소년 인권문제에 폭넓은 관심을 갖고 해결을 모색하는 시민단체도 있었고, 학교 내에서 벌어지는 청소년 인권문제와, 종교로 인해 발생하는 인권침해 문제에 대처하고 활동하는 시민단체도 있었지만, 정작 ‘청소년들이 학교 안에서 종교 문제로 인해 겪는 인권문제’를 돕고 해결하기 위한 단체나 활동은 거의 없었던 것이다.

종교문제로 인해 학교 안에서 벌어지는 인권침해 문제에 대해 기성세대들이 거의 인식하지 못했거나 무관심했던 이유는, 소위 종교계 사립학교에서 시행되는 종교교육은 당연한 권리에 속할 것이라는 막연한 생각과 ‘종교문제’라는 성역을 건드려서는 안 된다는 사회적 인식이 작용하고 있었기 때문이 아닐까. 그렇기에 기성세대로서는 제대로 인식하기도, 건드리기도 어려운 문제였고, 50년이 넘도록 현장에서 청소년의 인권을 침해하고 있었지만, 기성세대의 방관 속에 종교문제에 특별히 예민한 감성을 가진 어린 청소년들만 속수무책으로 희생을 당하고 있었다.²⁾ 그런 환경에서 기성세대의 묵인 내지는 무관심이 처놓은 거대한 그물을 찢은 이는 교육자도 종교인도, 인권운동가도 아닌 한 고3 학생이었다. 강의석 군의 저항은, 그런 점에서 단지 종교문제, 혹은 학교문제를 넘어, 기성세대 전체의 방관 내지는 직무유기에 대해 각성을 촉구하는 저항적 성격을 갖는 획기적 사건이라 생각된다.

1. ‘학교 종교자유’ 문제, 주요 사건일지

그러면 강의석 군 사건 이후, ‘학교에서의 종교자유’ 문제는 과연 진전

2) 필자 역시 기독교학교의 교목으로서, 고민을 토로해 오는 학생들에게 문제를 근원적으로 해결할 생각은 하지 못하고 학교의 전통과 신념에 따르도록 설득하는 데 그쳤다.

이 있었던 것일까. 그 동안의 주요 사건일지를 정리해 보면 다음과 같다.

2004년 6월 16일, 강의석 군 예배 불참 선언.

2004년 6월 18일, 대광고 선도위원회, 강의석 군에게 전학 권유.

2004년 7월 8일, 대광고, 강의석 군 제적.

2004년 7월 13일, 강의석 군, 국가인권위원회에 진정서 제출.

2004년 7월 29일, 강의석 군, 서울북부지방법원에 <퇴학처분효력정지 및 지위보전가처분 신청서> 제출.

2004년 8월 11일, 강의석 군 단식 시작.

2004년 8월 31일, 서울북부지방법원, 강의석 군에 대한 퇴학처분 효력 정지 판결.

2004년 9월 2일, 강의석 군 임시학생 자격으로 학교 등교.

2004년 9월 20일, '학교 종교자유를 위한 시민연합' 발족.(강의석 군 단식 41일째).

2004년 9월 24일, 대광고 전체교직원회의, 강의석 군 주장을 대폭 수용하는 <결의문> 채택.

2004년 9월 25일, 강의석 군, 46일 만에 단식 해제.

2004년 10월 16일, 학자연,³⁾ '바람직한 학원 내 종교활동' 을 주제로 토론회 개최.

2005년 7월 4일, 학자연, 설립 준비 중인 종자연⁴⁾과 공동명의로 대광고

3) '학교 종교자유를 위한 시민연합' 의 약자. 일차적으로는 강의석 군이 단식을 중단하고 학업에 전념할 수 있도록 강군의 주장과 활동을 대신하기 위해, 궁극적으로는 학교에서 종교문제로 청소년의 인권이 침해당하는 일이 없도록 감시하고 활동하기 위해 결성.

4) '종교자유정책연구원' 의 약자. 학자연과 마찬가지로 강의석 군의 활동에 자극받아 기성세대들이 해결해야 할 문제임을 인식하고 단체 설립을 준비하고 있었음. 이후, '종자연' 과 '학자연' 은 자매단체로 인적 물적 교류를 주고받으며 많은 활동을 함께 하고 있음.

등학교장에게 ‘학교 내 종교자유’를 침해하는 세 가지 사례에 대한 시정 요구 공문 발송.

2005년 10월 7일, 종교자유정책연구원, 학교 종교자유를 위한 시민연합, 인간교육실현 학부모연대, 미션스쿨 종교자유 등 4개 시민단체, 학교 내 종교자유실현을 위한 공익소송 추진 기자회견 개최.

2006년 3월 31일, ‘종교자유정책연구원’ 발족, 개원기념 세미나 “학교 내 종교자유 신장을 위한 법제개선 방안” 개최.

2006년 4월 13일, 종자연, 학자연, 인권연대, 우리신학연구소 등 시민사회단체가 연대하여 강남대 이찬수 교수 부당해직 해결을 위한 대책활동 전개

2006년 5월, 종자연과 학자연 관계자, 서울시교육청 방문, 종교 강요 학교 특별 장학지도 촉구. (2006년 장학지도 계획을 공개 요구).

2006년 5월 17일, 서울시 교육청, 각 학교에 ‘종교 관련 교육과정 지침 준수 철저’ 지시.

2006년 5월 24일, 서울시 교육청, ‘2006학년도 종교 관련 장학지도 계획 알림’ 공문 통해 아래 내용의 지침을 각 학교에 보냄.

- 1) 종교 과목 개설 시 종교 이외의 과목을 포함하여 복수로 편성
- 2) 학교나 학년 단위로 한 곳에 모여 실시하는 종교의식 금지
- 3) 특정 종교의 의식 활동을 교과 내용에 포함한 지도 금지
- 4) 정규교과 시간 외 종교활동 실시 시 학생의 자율적 참여 보장
- 5) 창의적 재량활동이나 특별활동 시간에도 특정 종교교육 활동 금지
- 6) 수행평가 과제로 특정 종교활동 제시 금지

2006년 10월 25일, 종자연과 학자연 관계자, 국회 교육위원회 소속, 여야 국회의원 면담.(이은영, 이주호, 최순영 의원실 방문하여 학교 내 종교 자유 침해 사례에 대한 철저한 조사 및 국정감사 촉구. 교육기본법을 중심으로 제도개선 활동 제안).

2006년 11월 6일, 종자연, 대학 채플 강요 개선 촉구 기자회견 개최.(기자 회견 후 교육부에 시정 청구서 제출).

2006년 12월 19일, 송실중 허형범 교사, 종교강요거부 양심선언 기자회견 개최.

2007년 4월 12일, 종자연과 학자연, 학생 인권신장을 위한 토론회 “학교 종교교육, 어떻게 할 것인가” 개최.

2007년 7월 4일 현재, 강의석 군 공익소송 진행 중.

주목할 만한 점은, 2007년 6월 7일에, 송실중학교 사태와 관련하여, 관할 교육청인 서부교육청에서 서울시교육청에 문의한 질의에 대해, 서울특별시교육청 교육과정정책과에서 다음과 같이 회신했다는 점이다.

〈종교 교육 관련 민원 질의에 대한 답변〉

(질의 가) ‘학생들의 희망과 교사 수급 상 불가피한 경우 1개 과목으로 운영할 수 있다’ (서울특별시 중학교 교육과정 편성/운영 지침 2006.9.27. p.14)라는 지침의 불가피한 경우에 선택교과의 종교과목이 포함되는지? 만일 포함된다면 종교자유 침해라고 주장하는 이의제기에 대해 어떻게 대처해야 하는지?

(답변) 자유선택이 아닌 추첨에 의해서 학교가 강제적으로 배정되는 현행 중/고등학교 학교 배정 제도 아래에서는 종교 이념에 입각해서 설립된 사립학교라 하더라도 획일적인 종교교육을 실시하는 것은 학생들의 소극적인 신앙고백의 자유(신앙침묵의 자유)와 소극적인 신앙 실행의 자유를 침해할 가능성이 있다고 할 것입니다. 이런 이유로 종교 과목의 편성시 ‘불가피한 경우’ 라는 단서 조항이 더욱 엄격하게 적용되어야 하며 학교는 학생들에게 실질적인 과목의 선택권을 보장하여야 할 것입니다.

(질의 나) 2, 3학년의 종교과목 단수 편성이 학교운영위원회 심의를 거친 내용이라 하더라도 다시 선택과목을 편성/운영하도록 시정 조치하여야 하는지? 이 경우에도 불가피한 경우 1개 과목으로 운영할 수 있다는 지침만으로 민원인에게 답변할 수 있는지?

(답변) 학교운영위원회의 심의는 관련 법규 및 지침에 의거하여 이루어져야 합니다. 학교운영위원회의 심의를 거쳤다고 하더라도 학생들의 종교의 자유를 학교운영위원회 심의로 제한할 수 없으며, 국가의 교육과정 지침에 규정된 내용과 다르게 편성된 교육과정 또한 정당하다고 할 수 없을 것입니다.

그러므로 학교운영위원회의 심의를 거쳤다고 하더라도 학생들의 과목 선택 의사를 확인하지 않은 상태에서 종교 과목만으로 편성하여 선택과목을 단수로 편성/운영하는 것은 시정하여야 합니다. 교육과정 지침의 단서 조항은 민원인의 주장에 대하여 정당한 반대의 근거가 되지 아니합니다.

(질의 다) 종교교육을 통한 인성교육이라는 건학이념을 구현한다는 명목으로 예배를 일반과목처럼 <수업시간표>에 넣어 실시하는 것(금요일 3교시)이 옳은 것인지? 옳지 않다면 이 부분에 대한 법률적인 조항이나 규정, 지침을 제정해 달라는 민원인의 요구에 대해 어떻게 답변해야 하는지?

(답변) 학교장에게는 관련 법령의 범위 내에서 학교의 일과표 편성 자체에 대한 재량권이 있다고 볼 수 있습니다. 따라서 일과 시간 중 예배 시간을 편성하는 것을 금지하는 지침을 만드는 것은 학교장의 재량권을 침해할 소지가 있어 지침을 제정하기 어렵습니다. 다만 현실적으로 종교의 자유가 보장되어야 하고, 학교장의 재량권이 학생의 종교자유를 침해하지 않도록 학교에서 일과표를 편성할 때에는 예배에 참석하지 않을 학생들이 다른 과목의 공부를 할 수 있게 하는 등의 조건이 충족될 수 있도록 하여야

합니다.

(질의 라) 종교학교에서 조/종례시간에 실시하는 간단한 종교의식(일면 경건회)은 학생들의 종교자유 측면에서 인권침해 등 법률적인 문제는 없는 것인지 답변 부탁드립니다.

(답변) 학교의 종교적 활동이 학생의 종교의 자유를 침해하지 아니하여 야만 합니다. 그러므로 학생들에게 종교 의식에 참여하지 않을 권리가 보장되는 조건 하에서 종교의식이 이루어져야 할 것입니다.

이렇게 교육청에서는 일부 종교학교에서 시행되는 강제 종교교육에 대해 지침을 계속 하달하고 있지만, 교육 현장에서는 여전히 개선되지 않고 있을 뿐 아니라, 오히려 강제 종교교육을 더욱 강화하는 학교도 있다.⁵⁾ 일부 종교학교들이 사회의 비판과 저항에도 불구하고 여전히 강제 종교교육을 그치지 않는, 혹은 못하는 이유는 어디에 있을까?

2. 가장 큰 장벽 - 보수 종교 단체의 저항

대한민국 헌법은 ‘종교의 자유’를 보장하고 있다.⁶⁾ 종교의 자유란 ‘종

5) 교육청이 각 학교에 지침을 보내도 학교에서 수용되지 않는 이유 가운데는, 위반할 경우의 처벌 조항이 없어 실제 징계를 내리기 어렵다는 점이 있다. 그러나 최근에 재정 지원 중단 등 강경하게 대응하는 움직임이 있는데, 이런 식의 징계는 학교 교육현장에서 교사와 학생들에게 직접적인 피해가 갈 뿐이라는 지적이 있다. 그러므로 지침을 구체적인 법령으로 바꾸고, 어길 경우에는 이사회 해산 등, 재단을 향한 직접적이고 강경한 처벌 조항이 마련되어야 할 것이다.

6) 1)헌법 제11조 ①모든 국민은 법 앞에 평등하다. 누구든지 성별 종교 또는 사회적 신분에 의하여 정치적 경제적 사회적 문화적 생활의 모든 영역에 있어서 차별을 받지 아니한다. ②사회적 특수계급의 제도는 인정되지 아니하며, 어떠한 형태로도 이를 창설할

교를 선택할 자유'와 '종교를 거부할 자유', '종교를 (강요하지 않는 범위 안에서) 포교할 자유', '종교를 (합법적인 범위 안에서) 교육할 자유'를 모두 포함한다. 이런 기초법의 관점에서 볼 때, 원치 않는 학생에게 특정 종교예식 참여를 의무화하는 일부 종교계 학원의 행태는 헌법의 정신을 거스르는 것으로서 정당성을 인정받을 수 없다.

그러나 사회의 어떤 법보다도 경전의 가르침이 우선하며, 그 교리의 수호를 위해서는 순교까지 가능하다고 믿는 일부 종교인들의 경우, 헌법의 정신마저 부정할 수 있는 것이 종교공동체가 갖고 있는 특수한 성격이다.

3년 전, 대광고 강의석 군 사건은 이런 '종교사상 문제'가 근저에 깔려 있다. 당시 대광고 운영자들은 배타적 신앙관을 가진 종교인들로서 법과 종교 사이에서 양자택일을 해야 한다면, 종교의 가치를 우선으로 선택해야 한다는 사명감에 의해 강경대응을 하였고, 우리 사회에 적지 않은 갈등을 일으켰다.⁷⁾

1) 기독교학교 운영자들의 배타적 신념과 독선

19년 동안 학원목회에 전념했던 전 개신교 목회자⁸⁾로서, 종교계 학원 문제를 상식에 근거하여 사회의 합의를 통해 풀 수 있는 길을 찾아보고 싶다.

수 없다. 2)헌법 제20조 ①모든 국민은 종교의 자유를 가진다. ②국교는 인정되지 아니 하며, 종교와 정치는 분리된다.

7) 학교 종교자유를 외친 강의석 군의 투쟁은 결국 법정애까지 가게 되었다. “그렇게까지 해야 되느냐”고 강군을 나무라는 사람들도 있다. 그들 중 다수는 강군이 “종교교육을 폐지하라”고 주장하는 것으로 잘못 알고 있다. 그러나 강군의 주장은 “종교교육을 하지 말라”는 것이 아니라 “학생들에게 선택권을 달라”는 것이었다.

8) 필자는 1985년 대한예수교장로회(통합)에서 목사안수를 받아 송의여자중학교(1985~1989)와 대광중고등학교(1990~2004)에서 교목으로 근무하였다.

개인적인 생각을 밝히자면, 포교는 교회나 사찰 등 종교기관에 맡기고, 학교는 교육기관이므로 ‘교육’만 열심히 하면 좋겠다. 길게 보면, 그것이 포교에 더 효과적인 일 것이라고 나는 확신한다. 그러나 종교계 학교가 “설립정신에 따라 반드시 기독교교육을 해야겠다”고 생각한다면, “종교교육을 할 자유”도 인정해 주어야 한다고 생각한다.

그러나 학생들의 의사를 무시하고 강제로 특정종교 예식에 참석하게 하는 것은 포교에 도움이 되기는커녕 오히려 역효과를 불러온다는 사실을 직시해야 한다. 과거에는 그런 방식이 나름대로 효과를 얻었다. 그러나 지금은 시대가 달라졌다. 계속 그런 방식을 고집하면 앞으로는 포교에 치명적인 타격을 입게 될 것이다. 지금은 1970~80년대 개발독재시대가 아니라 열린사회다. 사회의 존경을 받지 않으면 포교는 불가능하다. 이런 상황에서 강제 종교예식을 고집하는 것은 어리석은 일이다.⁹⁾

종교계 학원의 ‘학교 내 종교강요’ 문제는 특히 개신교계 사립학교에서 두드러지게 나타난다. 이것은 개신교가 태생적으로 갖고 있는 교리적 독선과 배타성에서 기인하는 것으로 개신교계가 근본적으로 해결해야 할 문제지만, 현실적으로 나타나는 가장 큰 문제는, 예배를 시간표에 넣어 모든 학생이 “참석할 수밖에 없게” 만드는 데 있다.¹⁰⁾

만일 개신교 학교 운영자들이 냉철하게 상황을 돌아볼 수 있는 여유를

9) 특히 개신교 계통의 사립학교 운영자들이 깊이 생각해 보아야 할 일이 있다. 싫다는 학생을 억지로 예배에 참석시키는 일은 학생들의 종교선택의 자유를 빼앗는 것일 뿐 아니라, 기독교의 품위를 떨어뜨리는 일이고, 하느님을 모독하는 것이며, 경건하고 거룩해야 할 예배 자체를 모독하는 일이다. 과거의 관습과 전통에 매여, ‘교육의 내용’보다 ‘제도적 강요’에 집착하는 개신교 학교 운영자들은, 억지로 종교예식에 참석한 학생들이 잔뜩 불만을 품은 채, 기독교와 하느님을 원망하는 현실을 직시하라. 또한 이런 제도적 강요에 의한 껍데기 교육이 포교에 무슨 도움이 되는지 냉철하게 돌아보라. 진정 효과적으로 포교하고 싶다면, 학생들 스스로 기독교에 매력을 느끼고 다가오게 만들어야 한다. ‘제도적 강요’는 스스로 존재기반을 무너뜨리는 어리석은 일일 뿐이다.

갖게 된다면, 그런 전통적인 방식이 더 이상 통하지 않는 시대로 접어들었음을 느낄 수 있을 것이다. 그들이 자신이 속한 종교의 사상과 신념에 충실한다 하더라도, 종교예식을 전체 학생에게 강요하는 것보다, 방과 후나 수업 전에 개설하여, 학생들이 스스로 매력을 느끼고 다가올 수 있도록 내용으로 승부하는 것이 기독교학교의 설립 이념을 구현하고 포교 열매를 맺는 데 훨씬 효과적이라는 사실을 인지할 수 있다면 문제는 쉽게 해결될 수 있을 것이다.

2) 사학법 개정안 반대 운동에 대하여

일부 사립학교 운영자들과 종교인들은, 올해부터 시행된 ‘개정사학법’을 재개정해야 한다고 주장한다. 개정사학법에 저항하는 사람들이 주장하는 반대의 가장 큰 이유는 ‘사학의 자율성을 해친다’는 것이다. 그러나 학교에서 충족되어야 할 교육과 운영의 우선순위는 ‘자율성’이 아니라 ‘공공성’이다. 학교는 공교육기관이기 때문이다. 사립학교는 ‘학교’라는 공공성을 충족시키는 범위 내에서 자율성을 추구할 수 있다. 사립학교 운영자가 사립이라는, 혹은 종교계 학교라는 ‘특수성’을 학교라는 ‘공공성’보다 먼저 생각하면, ‘사학의 정체성’ 이전에, 공교육기관으로서의 ‘학교의 정체성’이 흔들리게 된다.¹¹⁾

그러나 소위 ‘사학의 정체성’을 지키기 위한 종교계 인사들의 집착은

10) 개신교 이외의 종교재단 사립학교에서도 부분적으로 종교강요 현상이 없는 것은 아니다. 그러나 특정 종교 예식을 아예 시간표에 넣어 일반 과목처럼 매 주 전교생에게 강요하는 곳은 개신교 계통 학교 외에는 거의 없다.

11) 사학 운영의 자율성을 보장해야 한다고 주장하는 설립자와 운영자들은 ‘학교’라는 교육기관에 대한 개념정립부터 바로 해야 한다. 학교는 교회가 아니다. 성당도 아니고 사찰도 아니다. 주식회사도 아니다. 학교는 ‘학교’다. 사립학교도, 종교계 학교도, 공립학교도 모두 ‘학교’다. 학교라는 공공성을 먼저 생각하라는 말이다.

집요하다. 작년 12월에는 특정 교단의 목사들이 집단 식발을 하기도 했다.¹²⁾ 개정사학법이 잘못되었으니 이를 바로잡아야 한다는 결의를 만천하에 알리기 위해 ‘대한예수교장로회(통합)’ 총회장을 비롯하여 노회장 등 소속 교단의 목사들이 식발을 한 것이다.

개정사학법이 시행되면 ‘예장 통합’ 측 교단에 소속된 80여 개의 사학이 문을 닫아야 할 판이라고 주장하는 이들이 이 법을 악법으로 규정하는 핵심사안은 ‘개방형 이사제’에 있다. 지금까지는 사학 재단이 마음대로 선발한 이사들을 그 정족수의 1/4 이상 개방하라는 것이 이 제도의 내용인데, 이것이 사학의 자율성을 빼앗을 뿐 아니라 학교의 건립 이념을 송두리째 빼앗는 악법 중의 악법이라는 주장이다.

그러나 이들의 주장에 무리가 있는 것은, 이들이 주장하는 ‘사학의 자율성’이 ‘강제 종교교육’을 의미하기 때문이다.¹³⁾ 현재 문제 교단(대한예수교장로회 통합)에 소속된 학교들은 대부분 종교교육을 강제로 실시한다. 학생들의 의사를 무시한 채 전체 학생들을 강제로 예배에 참석시키고, 학생들이 선택할 수 있도록 해야 하는 ‘종교과 수업’도 선택권을 주지 않은 채 강제로 실시하고 있는데, 이런 행태는 현 교육법 하에서도 위법이다.

진정한 종교교육은 특정 종교를 포교하기 위한 종교교육이 아닌, 보편적 종교교육이어야 한다. 즉 종교가 사회에 끼치는 순기능과 역기능을 자라나는 세대에 객관적으로 알려 스스로 양심에 따른 바른 선택을 할 수 있도록 돕는 역할에 그쳐야 한다. 다른 종교는 악하거나 상대적인 것이

12) 이들은 지난 6월 23일, 사학법 재개정을 위한 대규모 기도회를 다시 열었다.

13) 2005년 1월 2일에 가진 교사 시무식에서 영락교회 담임목사이며 대광학원 이사장인 이철신은 “우리 학교에서 교육은 두 번째고, 선교가 첫째”라고 말하였다. 해당 학교의 경우, 신입교사를 채용할 때 교회출석 확인서와 세례증명서를 요구하는 등의 무리수를 자행하고 있는 실정이다.

고, 기독교만 선하고 절대적이라는 식의 개신교 교리를 전하는 종교교육은 우리 사회를 갈등상태로 몰아갈 위험이 있고, 학생들에게는 선악 이분법을 심어 그 심성을 파괴할 수도 있는 위험하고 무모한 교육방식이다.

그런데 한국 개신교, 특히 대한예수교장로회(통합)에 속해 있는 대부분의 학교는 (감리교 계통의 학교는 상대적으로 덜 편협하지만) 보편적 종교교육이 아니라 배타적 교리에 근거한 편향된 특정 종교교육을, 그것도 학생들에게 선택권을 주지 않은 채 강제로 실시하고 있다. 그러면서도 이런 전횡을 막을 수 있는 최소한의 장치마저 사학의 자율권이라는 미명으로 거부하려 하는 것이다.

종교계 사립학교가 해당 종교의 정신을 널리 전파하려는 포교 의지를 갖는 것은 충분히 이해할 수 있다. 그러나 학교가 열심히 교육활동에 전념하여, 그 결과로 자연스럽게 구성원의 존경을 받고 포교 열매를 맺는 것은 인정할 수 있지만, '선교'¹⁴⁾를 건학 이념으로 내세우고 강제 제도를 통해 이 목표를 이루려는 시도는 무모하고 위험한 생각일 뿐 아니라 필연적으로 다종교 사회인 우리나라에 종교간 갈등을 야기하고 사회에 혼란을 불러오게 된다.

그러므로 공교육기관인 학교가 '교육' 보다 '선교'를 전면에 내세우는 것은 현대 사회에서 용납될 수 없는 지극히 편협한 사고일 뿐 아니라 해당 종교의 숭고한 정신마저 훼손시키는 미련한 짓이 아닐 수 없다. 도대체 왜 이런 우매한 짓에 집착하는가?

종교 교리에 함몰된 교리주의자들은 그렇게 하는 것이 종교인으로서

14) 기독교에서는 '선교(宣敎)'라는 용어를, 불교에서는 '포교(布敎)'라는 용어를 주로 쓰지만, 나는 '포교'라는 용어를 쓰고자 한다. 왜냐 하면, 베풀 선(宣)자에 담긴 의미는 "우리는 진리를 소유한 우월한 자로서, 아직 진리를 모르는 열등한 자들에게 복음의 진리를 '베풀어 준다'"는 자기 종교에 대한 우월감이 담겨 있으며, 이 우월감이 정복적 포교를 합리화하고 정당화시키는 개념으로 작용한다고 보기 때문이다.

의 사명에 충실한 것이며, 그 열심을 통해 ‘선교 열매’를 맺을 수 있다고 생각하지만, 그 집착이 포교 열매를 맺기보다는 오히려 현대인으로 하여금 해당 종교를 더욱 등지게 하는 결과를 가져온다는 사실은 여러 가지 통계를 통해 확연히 드러난다.¹⁵⁾ 식발 목사들이 원하는 것이 공교육보다 개신교의 독선적이고 배타적인 교리를 전하는 포교에 있다면, 이것은 우리 사회 전반에 대한 중대한 도전이 된다. 특정 종교의 포교를 위해 공교육기관인 학교를 방편으로 삼는 것은 우리 사회를 갈등으로 몰아가는 대 사회적 범죄행위와 다름없다.

이제 특정 종교교리에 의한 배타적인 신념을 사회에 적용시키려는 종교 집단은, 양식 있는 우리 사회의 지성인들과 이성적이고 합리적인 일반 시민 대다수로 하여금 개신교를 외면하게 만들어, 장차 포교는커녕 개신교의 존립 자체가 위태롭게 된다는 엄연한 현실을 냉혹하게 직시해야 할 것이다.

3. ‘학교 내 종교자유’, 제도적 해결 방안 모색

지금 종교 교단이나 종교계 사립학교 관계자들 중에 상당수가 학내 종교자유 문제를 ‘고교 평준화’라는 제도에 원죄가 있는 것으로 보고, 평준화 제도 자체를 바꿈으로 탈출구를 찾으려는 시도를 하기도 한다. 그러

15) 2005년에 발표된 통계청 자료에 따르면, 우리나라 개신교인은 지난 10년 동안 14만 4천 명이 줄었다. 같은 기간에, 상대적으로 개신교처럼 포교 활동에 열을 올리지 않은 천주교는 신도수가 기하급수적으로 늘어 무려 74.4%의 증가세를 나타냈다. 불교 역시 3.9%라는 적지 않은 신장률을 기록했다. 종교가 중심 내용을 잃어버리고 교리에 함몰될 때 어떤 결과를 가져오는지 보여주는 사례다. 그러나 확연히 드러나는 이런 결과를 보고도 여전히 교리적 전제에 함몰되어 현실을 보지 못하는 종교 지도자들의 무모한 욕심이 교육도 망치고 종교도 망친다.

나 평준화는 교육문제 전반을 고려하여 포괄적으로 접근해야 할 사안이며, 단순히 종교 문제에 불편이 있다고 해서 쉽게 흔들 수 있는 문제가 아니다. 그러므로 여기서는 평준화 자체의 논의는 유보하고 '학교 내 종교 자유' 문제 해결을 위해 지금까지 주로 논의되고 있는 세 가지 방안에 대해 그 가능성과 한계를 짚어보고자 한다.

1) 종교문제를 상급학교 배정의 최우선 조건으로 삼는 방안

이 방안은 교육청에서 적극 나서서 상급학교 지원 단계에서부터 갈등의 소지를 최소화하는 것이다. 고교 배정 과정을 예로 들면, 우선 교육청은 각 중학교에 공문을 보내 중3 담임교사가 책임을 지고 고입 지원을 하는 중3 학생들에게 다음 사항을 자세히 알리게 한다.

- 우리나라에는 종교적 이념으로 설립된 고등학교가 있다는 점.
- 종교계 고등학교에서는 설립 이념과 목적에 따라 종교예식을 포함한 일정 프로그램의 종교교육과정이 있다는 점.

학생들은 위 사항에 대해 충분히 설명을 듣고 나서, 특정 종교학교에 대해, 혹은 다수 종교학교에 대해, 혹은 모든 종교학교에 대해, 배정받기를 원치 않는 경우에는 의사 표시를 명확히 하도록 하고, 교육기관은 이를 근거로 상급학교에 배정할 때 학생의 의사를 최우선으로 (거리보다 먼저) 반영하여 배정하는 것이다.

그러나 이 방안이 근본적인 해결책이 될 수 없는 것은, 학생들의 의사를 100% 반영할 수 없다는 현실적인 문제와 함께, 상급학교 진학 후 종교 문제에 대해 신념의 변화가 있을 경우, 이를 제대로 반영하기 어렵다는 한계가 있다.¹⁶⁾

2) 종교계사립학교에 학생선발권을 허용하는 방안

일부 종교계 사립학교 운영자들의 주장으로, 종교 이념에 의해 설립된 사립학교는 그 특수성을 존중하여, 학생선발권을 인정하는 방안을 교육 당국이 마련하라는 것이다. 이 방안은 평준화 문제와 정면으로 충돌하는 것으로, 신중하게 접근해야 할 문제다. 그러나 이 방안을 채택하게 된다면 권리를 주는 만큼 책임과 의무를 성실히 감당하게 해야 한다.

학생선발권을 원하는 종교계 사립학교에 대해서는 그 요구를 모두 들어주고, 종교교육 프로그램의 편성과 시행에 대한 학교의 자율권을 보장 하되, 국가는 일체의 재정지원을 중단하는 방안을 검토해 볼 수 있겠다.¹⁷⁾ 또한 특정 종교의 교육프로그램이 사회의 보편적인 통념을 거스를 경우에는, 교육부 인가를 취소하여 상급학교 진학시 검정고시를 치르도록 하는 방안의 마련도 검토할 필요가 있다.

현재와 같이 배정방식을 원하는 사립학교는 종교계 학교라도 일반 국 공립학교에 준하는 재정지원을 하되, 종교교육 프로그램에 대해서는 국 공립학교에 준하거나, 최소한 학생들의 선택권이 보장되도록 법제화해

16) 종교의 자유는, 특정 종교를 신앙할 권리뿐 아니라 종교를 강요당하지 않을 권리, 나아가서는 개종(改宗)의 자유까지도 포함되어야 비로소 완전히 보장될 수 있다. 학교에 다니는 동안, 학생은 가치관의 변화와 함께 그 생각이나 신념이 얼마든지 변할 수 있는 것이며 결국 입학 당시에 가졌던 종교적 신념이 바뀔 수도 있다. 그 인격이 지라는 과정에 있는 청소년에게 진정 종교의 자유를 보장하고 존중한다면 이렇게 바뀔 수 있는 신념의 가치도 인정되어야 하지 않겠는가?

17) 이것은 실질적으로 '자립형 사립학교'로 인가해 주는 것인데, 해방 이후 농지개혁을 피하기 위한 편법으로 비교육적 동기에 의해 학교를 세웠던 사립학교 법인들을 재정비 하는 측면에서 효율적인 방안이 될 수도 있을 것이다. 당시 재산을 도피하기 위해 비교육적인 동기로 세워졌던 다수의 사립학교들이 오늘날 종교 재단이라는 허울을 쓰고 사립학교 부정부패의 원인으로 남아 있는 현 교육계의 고질적인 문제를 풀기 위해서도 재정지원의 중단을 적극적으로 고려해야 할 시점이 되었다. 국공립학교의 질적 향상을 꾸준히 꾀하면서 사립학교에 대한 국가 재정을 중단할 경우, 부정 사학의 대부분은 경쟁력을 잃고 정리될 가능성이 크다.

야 한다.

위와 같은 합의에 이를 수 있다면, 종교 문제로 인해 학교 내에서 발생하는 갈등을 현저히 줄일 수 있을 것이다. 그러나 학생들이 학교를 선택해서 입학했다 하더라도, 전체 학생을 의무적으로 종교예식에 참석시킨다면 여전히 종교의 자유를 침해할 소지는 남게 된다.¹⁸⁾

3) 종교계학원 문제에 대한 관계법 제정 추진

종교계 학원 문제를 풀기 위한 제도적 해결책을 적극 모색할 필요는 있으나, 상기한 바와 같이 어떤 방안도 종교 문제에 관한 한 근원적으로 해결하기는 어려울 것으로 보인다. 그렇다면 생각을 크게 바꾸어 보면 어떨까?

현 상황에서도 문제를 근원적으로 해결할 수 있는 손쉬운 방법이 분명히 있다. 제도적 해결책에 기대기보다 더욱 전향적인 입장에서, 종교학교가 설립 이념과 목적에 따라 종교교육 프로그램을 적극적으로 실시하되, 예배나 미사, 예불 등 특정 종교의식의 경우에는 학생 개개인에게 전적인 선택권을 주어 원하는 학생만 참석하게 하는 것이다.¹⁹⁾

시대가 바뀌었고 사회 환경도 많이 바뀌었다. 그런데 시대적인 정황을 무시하고 30~40년 전에 쓰던 방법을 그대로 고집하는 것은 무모한 일이다. 방법을 절대화함으로써 설립 이념과 목적이 방해받는다면, 누구를

18) '개종의 자유'와 '특정 종교를 강요당하지 않을 자유'의 문제가 제기될 수 있기 때문이다. 현재 학생들이 지원해서 입학하는 대학교에서 이 문제가 계속 제기되고 있는 형편이다.

19) 이 안은 현재 교육부의 기본 지침이기도 하며, 3년 전에 강의석 군이 주장했던 내용으로 일반 상식인이라면 누구나 쉽게 납득할 수 있는 방안이다. 또한 문제를 근원적으로 해결하는 기초방안이다. 일반인이 쉽게 납득할 수 있는 방안을 특정 종교인들만 받아들이지 못해 사회 갈등을 부추기고 있다.

위하여 종을 올리는 것인가? 상식과 사회적 합의에 따르면, 학교 내 종교문제는 발생하지 않는다. 그러나 특정 종교의 교리에 근거하여 배타적 교리 교육을 기어코 시켜야 하겠다고 생각하는 일부 종교인들의 집착이 문제를 어렵게 만드는 것이다.

우리 사회에는, 사회적 합의와 보편적 통념보다 특정 종교의 이념과 교리를 절대화하는 종교인들이 있다. 그러나 사회 갈등을 유발하기 쉬운 이들 특수공동체에 속한 사람들 역시 우리 사회의 구성원이고, 그들과 더불어 살 수밖에 없으며, 이렇게 신념이 다른 사람들과 일정한 공간에서 공존하려면 결국 법에 의해 조정을 받을 수밖에 없기에, 이제는 종교계 학원 문제를 '보다 구체적으로' 법제화할 때가 되었다. 그러므로 헌법이 보장하는 포괄적인 '종교의 자유' 개념을 구체적인 법령으로 다듬고, 그 법령을 어길 경우의 처벌 문제도 함께 적시하는 구체적인 '종교관계법'이 제정되어 종교계 학원들의 교육에 관련된 다음 조항들이 최소한의 요건으로 포함되어야 한다.

— 공교육기관²⁰⁾의 교육사업에 참여하는 종교단체는 피교육자에게 종교교육이나 종교적 활동을 강제해서는 안된다. 이를 위반할 시는 다음과 같은 처벌을 받는다. (종교교육과 종교적 활동에 대한 구체적 예시와 처벌 내용 적시)

— 종교단체가 공교육기관의 교육사업에 참여하여 종교교육을 하고자 할 때는, 피교육자에게 선택권을 주어야 하며, 이에 따른 어떤 불이익도 가해서는 안된다. 이를 위반할 시는 다음과 같은 처벌을 받는다. (처벌 내용 적시)²¹⁾

20) '공교육기관'에는, 국공립학교와 함께 '학교법인'으로 등록된 모든 사립 초,중,고,대학이 포함된다.

4. 발제를 마치며 - 문제의 궁극적 해결을 위하여

특정 종교인들의 의식의 전환이 없이는, 아무리 제도를 마련하고 법을 제정해도 궁극적인 해결책은 될 수 없을 것이다. ‘순교를 각오하며 복음을 전하겠다’는 신념에 차 있는 사람들을 제도와 법으로 제어하는 데는 한계가 있기 때문이다.

이 문제의 궁극적 해결을 위하여, 20년 동안 개신교 목회자로 일했던 사람으로서 기독교인들에게 당부하고 싶다. ‘기독교만이 유일한 구원의 진리를 소유하고 있다’는 원시 신념체계가 예수께서 전하신 복음과는 무관하다는 점을 아무리 강조하고 가르쳐도 깨우치지 못하는 기독교인들은, 자신은 그렇게 믿더라도 그 신념을 이웃에게 강요해서는 안 된다. 자신의 신념체계가 존중받기를 원한다면 이웃의 신념체제도 존중할 줄 알아야 한다는 것은 상식이다. 우리 사회의 보통사람들이 보편적으로 동의하는 상식을 거부한다면, 사회의 구성원으로 살아갈 자격이 없다.

기독교는 발생 초기부터 많은 고난을 겪으며 성장해 왔다. 4세기 초, 로마제국에서 디오클레티아누스 황제는 기독교의 독선과 배타성이 사회의 안정을 크게 해친다고 판단하여 대박해를 가했다. 혹독한 시련기를 거쳐 콘스탄티누스 대제의 밀라노 칙령으로 신앙의 자유를 얻었지만, 기독교인들이 그토록 소중히 여기면서도 정작 그 내용을 자세히 알지 못하

21) 위의 두 가지 조항은 종교관계법이 제정되기 이전이라도 교육기본법에 당연히 들어가야 할 기초법안으로 조속히 제정되어야 할 것이다. 현재 교육기본법에도 다음과 같이 종교에 관한 법 조항이 있기는 하지만, 구체적인 법령과 위반시의 처벌조항은 없다. 제 6조, ①교육은 교육 본래의 목적에 따라 그 기능을 다하도록 운영되어야 하며, 어떠한 정치적/파당적 또는 개인적 편견의 전파를 위한 방편으로 이용되어서는 안 된다. ②국가 및 지방자치단체가 설립한 학교에서는 특정 종교를 위한 종교교육을 하여서는 안 된다. 제25조, 국가 및 지방자치단체는 사립학교를 지원, 육성하여야 하며, 사립학교의 다양하고 특성 있는 설립목적이 존중되도록 하여야 한다.

는 〈밀라노 칙령〉에는 다른 신념체계를 존중해야 한다는 내용이 담겨 있다. 칙령의 내용을 살펴보자.

“오늘부터 기독교든 다른 어떤 종교든 관계없이 각자 원하는 종교를 믿고 거기에 수반되는 제의에 참가할 자유를 완전히 인정받는다. 그것이 어떤 신이든, 그 지고의 존재가 은혜와 자애로써 제국에 사는 모든 사람을 화해와 융화로 이끌어주기를 바라면서.”

이 칙령으로 기독교는 끔찍한 박해에서 벗어나 신앙의 자유를 얻었다. 그러나 밀라노 칙령의 정신은 단순히 기독교인들에게 신앙의 자유를 준 데서 멈추지 않는다. 그들 역시 다른 사람들의 신앙의 자유를 진정으로 존중해야 한다는 것을 요구하고 있는 것이다.

“기독교도에게 인정된 이 완전한 신앙의 자유는 다른 신을 믿는 자에게도 동등하게 인정되는 것은 말할 나위도 없다. 우리가 완전한 신앙의 자유를 인정하기로 결정한 것은 그것이 제국의 평화를 유지하는 데 효과적이라고 판단했기 때문이고, 어떤 신이나 어떤 종교도 명예와 존엄성이 훼손당해서는 안 된다고 생각하기 때문이다.”

밀라노 칙령은 18세기 유럽에 널리 퍼진 계몽주의의 선구라고 볼 수도 있을 만큼 진정한 인권 존중의 정신을 보여준다. 그러나 이 칙령의 정신은 이후 제대로 지켜지지 않았다. “내 종교는 진리의 종교이기에 나는 신앙의 자유를 가져야 하지만, 다른 사람의 종교에는 구원의 진리가 없기에 존중할 수 없다.”는 생각을 계속 갖고 있다면, 인간 세상은 무서운 갈등을 피할 수 없게 된다. 어쩌면 이런 배타적이고 독선적인 사고야말로 핵폭탄보다 더욱 무서운 인류의 공적이 될 수 있다.

이제는 교리적 독선과 배타성에 동의하지 않는, 이른바 깨어 있다는 진보 기독교인들에게 간절히 부탁하고 싶다. 예수의 정신에 따라 평화와

통일운동에 힘쓰고, 환경을 보호하며 어려운 이웃을 돕고 섬기는 일을 하는 것은 분명 훌륭한 일이다. 그러나 ‘바깥으로 향하는 선행’에 관심을 갖는 것 못지않게 ‘기독교 내부의 상처를 치유’ 하는 일에도 관심을 가져 달라. 인간 세상에 끝없이 갈등을 심는 자신들의 ‘자매형제가 저지르는 범죄행위’에 제동을 걸지 않으면서 밖으로 하는 선행이 무슨 의미가 있는지 묻고 싶다.²²⁾ ‘선행’을 하지 않아도 좋으니 제발 ‘당신들의 자매형제들이 저지르는 범죄’부터 막아 달라. 기독교인들의 대오각성²³⁾을 간절히 바라면서……. ■

22) 진보 기독교 운동의 한계는, 그들이 보수 기독교회나 단체를 통해 지원받는 재정의 문제도 있다. 돈을 받는 상황에서, 지원 주체를 향해 비판의 날을 세우기는 어려울테니까.

23) 한국교회가 개혁되어야 한다고 생각하는 기독교인들 중에는, 교회운영의 투명화나 목회자 윤리 등의 개혁이 필요할 뿐, 교리에는 문제가 없다고 생각하는 사람들이 많다. 기독교라는 종교가 구원받기 어려운 이유가 되겠다.

강의석 군 공익소송 전개과정과 이후 과제

— 종교의 자유 침해에 대한 손해배상 소송의 진행경과 —

허진민(변호사)

1. 사건의 진행경과

가) 소 제기 이전의 상황

2004. 6. 16. 대광고등학교 3학년이며 학생회장이던 강의석(이하 '강군' 이라 합니다.)이 수요일 전체예배 참석을 거부하겠다는 의사를 교내 방송을 통하여 밝히자 학교법인 대광학원은(이하 '대광학원' 이라 합니다.) 강군에 대하여 징계절차를 진행하고, 강군은 이에 대하여 국가인권위원회에 진정을 하는가 하면, 서울시 교육청 앞에서 "헌법 제20조 '모든 국민은 종교의 자유를 가진다'. 그런데 학교에서는 예외다?!"라고 쓴 피켓을 목에 걸고 1인 시위 및 단식(45일간)을 감행하여 사회시민단체가 강군을 지원하게 되었습니다.

대광학원은 2004. 7. 8. 강군을 퇴학처분하고, 강군은 서울북부지방법원에 퇴학처분효력정지 및 지위보전가처분을 신청하여 위 법원이 이를

인용하여 2004. 2학기 수업을 계속 받았습니다.

한편, 국가인권위원회에서는 강군의 재입학 조치를 위해 대광고등학교 및 강군의 친권자 간에 합의를 유도하여 2004. 8. 27. 교회에 다니는 자만 학생회 임원이 될 수 있다는 “학칙 개정 및 강군의 재입학 조치를 취하기로 하고, 위 수요일 예배 문제는 교단과 기독교연합회 등과 연계하여 협의 검토하여 근본적인 해결책을 강구하기로 한다.”라는 합의를 이끌어 내기도 하였으나 대광고등학교는 문제를 해결하려는 기미를 보이지가 결국, 예전과 똑같이 종교의식 및 종교교육을 행하고 있습니다.

그 후 강군은 서울북부지방법원에 퇴학처분 무효확인 청구의 소를 제기하여 2005. 1. 최종적으로 위 퇴학처분이 무효라는 판결을 받았습니다.

나) 이 사건 소의 제기 및 사건의 진행

학생들의 예배선택권을 부여하기로 문서로 위와 같이 합의한 이후에도 합의가 지켜지지 않아 당시 대광고등학교 교목실장이던 류상태 선생님이 학교 측에 강군과의 합의를 지키라고 촉구하면서 그 합의사항을 지킨다면 목사직과 교사직을 사직하겠다고 하였고, 학교 측이 성의를 보인다고 생각한 류상태 선생님이 목사직과 교사직을 사직하였음에도 위 대광학원의 종교관련 행사 및 종교교육이 개선되지 아니하였습니다.

이에 서울중앙지방법원에 대광학원과 서울시 교육감을 상대로 하여 대광학원은 종교관련 행사 및 종교교육의 강제에 의한 불법행위를 이유로, 서울시 교육감은 위 대광학원을 관리감독하는 기관으로 국민의 기본권 보호의무를 저버리고 위 강요적인 종교교육을 행함에도 이를 개선키 위한 관리 감독을 하지 않은 위법행위(국가 배상법 제2조) 내지 대광학원의 사용자(민법 제756조)로서 금 50,000,100원의 위자료를 지급하라는 손해배상 청구소송을 2005. 10. 제기하였고 2007. 6. 25. 현재 그 소송이 계속되고 있습니다.

2. 대광고등학교의 종교관련 행사 및 종교교육

가) 대광고등학교의 종교교육에 대한 안내

대광고등학교는 고교평준화 지역에 속하는 학교로 해당거주지로 정하여진 학군에 의하여 강제 배정된 학생들을 상대로 입학 전에 2일간 학교 생활안내를 하면서 대광고등학교의 종교교육과 종교의식에 대하여 대강의 설명회를 개최하고 있습니다. 소송에서 대광학원 측은 학부모들이 참석한 가운데 자세한 설명을 하고 거부감이 있는 학생들은 전학 갈 수 있다는 고지를 하였다고 주장하나, 증인 류상태 목사의 증언에 의하면 학부모들은 참석하지 아니하고 대강의 종교교육과 종교의식에 관하여 설명하였지만, 전학 가능성에 대하여는 설명하지 않았다고 합니다.

나) 입학식 및 개학식 졸업식 등 각종 행사를 종교의식으로 진행

대광고는 학교행사의 경우 전 학년이 참석한 가운데 국민의례 - 교목교사 내지 학생회 종교부장 학생의 기도 - 교장 선생님 말씀 - 합창부의 찬송(마귀들과 싸울 지어라, 빛의 사자들이여 등)을 하는 순서로 행사를 진행하고 있으며, 입학식 때 강군은 신입생을 대표하여 기독교교육을 잘 받겠다는 선서를 하였습니다.

다) 매일 5분 경건회(아침 예배)

매일 08:20부터 각 교실에서 담임교사의 입회하에 약 5분 동안 종교부장의 인도 아래 전체 찬송가 - 묵도 - 성경구절 5구절 낭독 - 학반 번호순으로 학생들에게 기도문을 낭독하게 함 - 소송에서는 학반 번호순으로 기도를 행하게 하지는 않았다고 주장하나, 각 반의 자율에 의하여 행하기 때문에 학급담임의 성향에 따라 다르지만, 반드시 5분의 경건회는 행하도록 하고 있습니다.

라) 매주 수요일 전체 예배

매주 수요일에는 수업시간표에 ‘예배’ 시간을 두어 8:40에는 학내 강당에 전 학년을 집결시켜 찬송가 교육 - 묵도 - 찬송 - 전체 사도신경 낭독 - 목사 내지 종교부장의 대표기도 - 합창부 내지 학반별 찬송 - 목사설교 - 주기도송 - 축도의 순으로 약 1시간 가량 예배 및 기도문을 낭독하게 합니다.

이때 학생들이 떠들거나 잠을 자는 등으로 거부 의사를 표시하며, 이러한 행동에 대하여 가벼운 체벌을 하거나 식장 옆으로 불러내어 벌을 주는 방식으로 제재를 하고 있으며, 고등학교의 경우 성경책을 자비로 구입케 하고, 성경책 소지 여부를 검사하여 이를 소지하지 않은 학생에게는 제재를 가하기도 합니다.

수요일 예배가 가장 종교적 색채가 강한 것으로 강군이 거부한 것이 수요일 예배의 참석이며, 대광학원은 참석을 원하지 않는 학생은 참석을 면제하여 주었다고 주장하나, 위 ‘예배’ 시간을 정규 교과 수업으로 진행할 수 있는 법적 근거도 없이(교육부 및 교육청에서는 위 시간을 정규교과 외 종교활동이라고 하고 있습니다) 시간표상으로는 수업시간으로 정해져 있어 학생들에게 수업시간의 참석을 거부한다는 것은 상상할 수 없고, 자율적 참석이라고 고지한 바도 없으므로 실제 참여가 강제되고 있습니다.

마) 종교교육의 파행적 실시

대광고등학교는 한 주에 한 시간 종교교육 시간을 두면서도 초·중등학교 교육과정(교육부고시 제1997-15호, 1997. 12. 30.) 중 ‘학교가 종교과목을 부과할 때에는 종교 이외의 과목을 포함, 복수로 과목을 편성하여 학생에게 선택의 기회를 주어야 함’ 에도 불구하고 위 교육부 고시를 위반하여 복수 과목을 편성하지 아니하고 있으며, ‘성경’ 과목만을 편성하여 전 학생에게 잠언 및 성경을 강의하고, 십계명이나 사도신경 등을 써

을 것을 과제로 부과하는 등 특정 중요교육을 행하고 있습니다.

또한 학교 생활기록부 ‘세부 능력 및 특기사항’에 종교과목에 대한 교사의 의견을 기록하도록 하여 학생들에게 기독교 설립 대학에 진학할 경우 면접에서 유리한 혜택을 받을 수 있다고 선전합니다.

바) 방과 후 내지 휴일 종교행사 참여 강제

이외에도 생활관 교육, 부활절 예배 및 심령 수양회, 추수감사절 및 성탄절 예배, 반별 성가 합창대회를 매년 개최하여 종교행사 참여를 강제하고 있으며, 심지어 학생회 회장, 부회장은 교회에 다니는 자로 규정하여 자격규정을 두고 있었으며(강군이 위 수요일 예배를 거부하면서 문제를 제기하자 위 규정은 삭제됨), 음악과목 가창시험 평가 곡목을 주기도송으로 정하였으며(강군이 위 수요일 예배를 거부하면서 문제를 제기하자 교육청의 지시로 평가 곡목에서 제외됨), 그 외에도 부활절, 추수감사절, 성탄절 및 여름 봉사활동을 위한 헌금을 미리 학반별로 받으며 이는 위 예배 당시에 봉헌절차를 진행하였습니다.

3. 강군의 침해되는 기본권

위와 같이 대광학원의 종교교육 등으로 인하여 강군은 헌법 제19조 양심의 자유(양심의 추지금지위반 및 양심에 반하는 행동을 강제당하지 아니할 자유), 제20조 제1항 종교의 자유(신앙의 자유 및 종교적 행위를 강요당하지 않을 자유), 제21조 집회의 자유, 제31조 제1항 균등한 교육을 받을 권리 및 교육을 받을 권리, 제10조 인간의 존엄과 가치(인격권) 및 행복추구권, 제11조 제1항 평등권 등의 기본권을 침해받고 있습니다.

4. 종교의 자유와 종교교육의 자유

가) 헌법상 종교의 자유

헌법 제20조 제1항에서 규정하고 있는 종교의 자유의 내용으로는 절대적 자유로서 신앙의 자유, 상대적으로 제한 가능한 종교적 행위의 자유(신앙고백의 자유, 종교의식의 자유, 선교와 종교교육의 자유, 종교적 집회 결사의 자유)가 있습니다.

또한 헌법 제20조 제2항에서는 “국교는 인정되지 아니하며, 종교와 정치는 분리된다”라는 국교의 부인과 정교분리의 원칙을 규정하고 있습니다.

나) 사립고등학교가 종교교육을 할 수 있는 근거

헌법 제20조, 헌법 제31조 제3항, 교육기본법 제6조 제2항의 국·공립 학교의 특정 종교교육 금지 규정의 반대해석에 의하여 특정 종교교육을 행할 수 있는 것으로 볼 수 있습니다.

그러나 위 규정은 헌법 제20조 제2항의 정교분리의 원칙을 재차 규정한 것에 불과하며 단순한 반대해석을 통하여 사립학교의 종교교육의 일반 규정으로 해석하는 것은 타당하지 않습니다.

다) 사립고등학교의 종교교육에 대한 제한

사립고등학교의 경우 고등학교의 배정이 강제되어 있어 사실상 학생들의 고등학교 선택권이 인정되지 않는 점을 감안하면 사립고등학교의 종교교육은 학생들의 신앙의 자유 및 종교적 행위를 강요당하지 않을 자유와의 기본권 충돌이 예견되며, 이에 따라 제한될 수 있으며, 학교운영에 대한 국고보조금을 지원받고 있는 점을 감안하면 정교분리의 원칙에 의하여도 제한될 수 있습니다.(제7차 교육과정에서 일선 고등학교에서의

종교활동과 관련하여 교육인적자원부는 종교과목과 관련하여 “학교가 종교 과목을 부과할 때에는 종교 이외의 과목을 포함, 복수로 과목을 편성하여 학생에게 선택의 기회를 주어야 한다.”라는 것과 “학교장은 자신의 학교에서 개설하지 않은 선택과목 이수를 희망하는 학생이 있을 경우, 그 과목을 개설한 다른 학교에서의 이수도 인정하도록 한다.”라는 위 고시지침이 있는 것 이외에, “정규 교육과정 외 종교활동은(예배, 예불, 미사 등) 학생의 자율적 참여하에 행할 것”이라는 장학지도를 규정하고 있습니다).

5. 손해배상소송에서의 쟁점

가) 대광학원의 주장

대광학원 측은 ① 강군에 대한 종교교육은 사립학교에 인정되는 종교의 자유에 의한 것이며, “기독교 정신에 입각하여”라는 건학이념에 따른 것으로 강군이 입학시 및 학생회장 취임시 기독교 교육을 잘 받겠다고 선언한 점에서 위와 같은 종교교육을 학생들의 의사에 반하여 강제로 행한 것이 아니라는 점, ② 학생회칙에 학생회의 자격요건으로 교회에 다닐 것을 요구한 것은 기독교 정신에 입각하여 설립된 학교의 건학이념에 비추어 합리적인 규정이라는 점, ③ 강군에 행한 퇴학처분은 대광학원의 존립과 학내 질서를 유지하고 나머지 학생들의 동요 및 학업 방해를 방지하기 위하여 부득이 적법절차에 따라 행하여진 것으로 나중에 무효확인 판결이 선고되었다고 하여 곧바로 불법행위책임을 부담한다고 할 수 없는 점, ④ 사립학교는 학생의 신앙을 가지지 않을 자유를 침해하지 않는 범위 내에서 종교교육의 자유를 가지며 보편적 교양인 양성이라는 교육이념을 달성하기 위한 교육 방법으로 종교적 방식을 사용하는 것에 불과하다는 점, ⑤ 근대식 사립학교 설립 이후 이제까지 관행적으로 예배 및 기독교 교육을 행한 것이라는 점, ⑥ 기독교적 교육방식에 대한 사전 설명과 타

학교로의 진학 가능성을 안내하여 선택권을 부여하였기에 일방적으로 종교교육을 행한 것이 아닌 점, ⑦ 각각의 행사는 종교의식에 해당하는 것이 아니고, 아침예배는 조례시간이며, 수요일 예배시간은 종교적인 성격이 강하여 참석을 원하지 않는 학생에게는 참석을 면제하여 주었는데 강군의 경우 한 번도 참석을 거부한 적이 없다는 점, ⑧ 종교과목인 ‘성경’ 수업과 관련하여 기독교를 포함한 종교 일반에 대하여 교육하고 있으며, 별도 평가시험도 치르지 않고 있으며, 종교과목 개설시 복수과목 편성 교육법 고시는 행정규칙의 성격을 갖는 것으로 그 법규성이 없어 반드시 준수하여야 할 의무가 없어 위 고시를 따르지 않았다고 하여 바로 불법행위가 성립한다고 할 수 없는 점, ⑨ 종교의 자유라는 헌법상의 기본권을 침해하였다 하더라도 사인 간의 법률관계에 헌법 규정이 직접 적용되지 않고 신의성실의 원칙, 공서양속 등의 사법상 일반 원칙에 위반되지 않으면 손해배상 책임을 부담하지 않는 점을 근거로 대광고등학교 종교교육이 신의 성실의 원칙이나 공서양속에 반하지 않는다고 주장하고 있습니다.

나) 대광학원의 주장에 대한 반박

(1) 학생들의 신앙을 가지지 않을 자유를 침해하지 않는 범위 내에서 종교교육을 할 수 있다는 대법원 판결은 학교 선택의 자유가 보장된 대학교에 관한 것이고 강제 배정된 고등학교에서는 적용되기 어려우며, 대광학원에서 행하는 종교교육은 교육의 핑계로 감추어진 기독교 의식으로 교회 예배의 일종이며, 고등학생들의 학교 선택권이 보장되지 않고 국고의 보조금을 지원받는 점을 고려하면 건학이념에 따른 종교교육도 일정한 제한을 받을 수밖에 없고 종교교육에 대한 학생들의 선택권이 보장된 상태에서 이루어져야 합니다.

(2) 학생회 대표가 되려는 자는 교회에 다녀야 한다는 학생회칙은 합리

성을 결여한 것으로 평등원칙을 위반한 것입니다.

(3) 서울북부지방법원 2005. 1. 21. 선고 2004가합4809 퇴학처분무효확인 사건에서 강군의 징계사유는 “강군이 자신이 가지는 종교의 자유를 표현하는 과정에서 1, 2차 교내방송 및 서울시 교육청 앞에서 행한 1인 시위에 대하여 담임교사의 강군에 대한 지도과정에서 불손한 반항”을 한 것이 징계 사유가 된다고 판단하면서, 강군에게 징계처분 중 가장 무거운 퇴학처분을 한 것이 비례의 원칙에 반하고 징계 재량 범위를 벗어난 것으로 위법하다고 판단하였으며, 강군이 위 1, 2차 교내방송 이후에는 교내에서 학생들을 상대로 방송을 하거나 자신의 견해를 밝히기 위한 시위를 하는 등의 행동을 하지 않았다는 것과 강군에 대한 퇴학처분 절차에서 학생선도위원회는 강군의 부모에게 학생선도위원회에 참석하여 진술할 수 있음을 알리지 않았고, 심의절차에서 의견을 진술할 기회를 부여하지 않은 사실을 인정하고 있어 대광학원의 존립과 학내질서를 유지하고 나머지 학생들의 동요 및 학업 방해를 방지하기 위하여 부득이 적법절차에 따라 행해진 것이라는 주장은 근거 없는 주장입니다.

(4) 대광고등학교는 매일 아침 예배 및 수요일 예배, 전학 가능성을 고지한 바가 없고, 현재는 종교적인 사유로 전학할 수 없고 거주지 이전이라는 편법을 사용하여 전학할 수밖에 없습니다.

(5) 입학식이나 졸업식이 특정 종교의 예배방식으로 이루어지고 있으며, 부활절 예배, 심령 수양회, 추수감사절 행사를 정규 교과 수업시간에 일률적으로 행하는 관계로 결석의 불이익을 각오하고 참가를 거부할 수는 없으며, 성탄절 행사를 위하여 평일 정규 수업 일에 교회로 출석케 하므로 참석이 강제되고 있습니다.

(6) 대광학원이 매주 수요일 행하는 예배 수업은 특정 종교 교육이 아니라 특정 종교의식으로 그 근거 규정이 없으며, 그 참석이 강제되어 종교가 없거나 타종교를 가지고 있는 학생들의 신앙의 자유 및 종교적 행위

를 강요당하지 않을 자유를 침해하고 있습니다.

(7) 기본권은 기본권의 방사효에 따라 사인간에도 적용되며, 사안에 따라 직접 또는 민법의 일반규정을 통하여 간접 적용될 수 있으며 사안의 경우 종교 및 양심의 자유를 침해할 통하여 인격권의 침해를 가져올 수 있으므로 일반 규정인 민법 제750조를 통하여 간접 적용될 수 있습니다.

다) 서울특별시(대표자 교육감)의 주장

강의석 군이 서울시 교육감의 관리 감독 의무 위반을 이유로 손해배상을 청구한 것에 대하여 서울시 교육감은 주의를 다하여 그 동안 정규적인 장학지도를 통하여 관리감독에 소홀함이 없다고 주장하면서 ① 강군 스스로 위와 같이 선서하고, 학생회 임원이 되기 위하여 교회에 다니고, 종교과목 수업에 적극적인 자세로 수업에 임하며, 학생회장 취임시에도 서약한 사실이 있어 1인 시위 이전에 서울시가 강군의 기본권 보호를 위한 조치를 취할 상황이 발생하지 않았다는 점, ② 1인 시위 이후에는 강군과 면담하고, 대광고등학교를 방문하여 음악과목 가창시험 주기도송을 평가 곡목에서 제외하도록 시정하고, 10차례 대광학원을 방문하여 지도 점검을 행하였다는 점, ③ 서울시 교육청 관할 고등학교에 대하여 담임 장학지도와 종합장학을 실시하여 종교과목의 학생 선택권이 침해되는 일이 없도록 지도하여 왔으며, 종교과목 복수 선택 지도에 따르지 않더라도 즉각 시정을 명하지 아니한 것은 ㉠ 위 사립학교에서는 특정 종교교육도 가능하다는 대법원 판례가 존재하고, ㉡ 선택과목을 선택하는 학생이 소수인 경우 폐강되어 부득이 종교과목만을 이수하여야 하고, ㉢ 복수 선택 과목을 편성하지 않았다고 제재를 가할 경우 학교의 교육여건 악화로 다수학생의 수학권이 침해될 수 있어 시정을 명하지 아니하고 장학지도 및 지원을 강화하는 방법으로 감독하고 있는 점, ④ 강군이 시정명령을 받아 달라고 주장한 것에 대하여 ㉣ 종교교육을 실시하겠다는 목적으로 설

립된 학교의 종교교육은 교육관계법령에 위반하지 않고, ㉔ 복수 선택과목을 부여하라는 교육인적자원부 고시 교육과정 규정은 교원 수, 학급 수, 시설 등 현실적인 조건을 고려하며 운영되어야 하는데 교원수급 등이나 희망학생의 소수로 종교 이외의 과목 개설이 불가능하여 부득이 종교를 희망하지 않는 일부 학생도 종교과목을 이수할 수밖에 없는데 이를 법령위반이나 명령위반으로 보아 시정 또는 변경 명령으로 강제하기 어려운 점, ㉕ 대광학원이 강군을 제적처분한 것에 대하여 제적처분에 관한 자료를 받아 검토한 결과 심대한 하자를 발견할 수 없었고, 제적처리에 대하여 행정상의 지시 등을 행할 근거가 없고, 학부모에게도 진술기회를 부여한 것을 확인하였고, 강군의 이건 시위 이전이나 이후에 교칙을 위반한 부분이 실재하여 학교 규정적용이 현저히 잘못되었는지 판단하기 어려웠고, 복학 등의 조치는 학교장의 전권사항이며, 국가인권위원회에서 강군의 제적 처분에 대하여 판단하고 있어 국가인권위원회의 판단 결과에 따르는 것이 타당하다고 판단하여 교육청에서는 강군이 복학을 원할 경우, 학생의 학습권이 보호받을 수 있도록 신중히 처리하라고 학교에 지도하였으므로 지도 감독의무를 위반한 사정이 없다고 주장하고 있습니다.

라) 서울시의 주장에 대한 반박

(1) 강군이 2004. 6. 16. 1인 시위를 하기 전까지는 대광학원이 행하는 위 선서, 교회출석, 생활기록부 종교과목 평가가 이루어진다는 사실을 몰랐다면 그 자체가 관리 감독 위반이고, 그 사실을 알고도 선서의 위법성이나, 교회출석을 강제하는 학생회칙 및 종교과목 평가의 학생생활기록부에 기재 자체가 적법한 것인지에 대하여 아무런 판단을 하지 아니하여 문제점이 있다는 사실을 인식하지 못한 것으로 관리 감독의 해태를 하였습니다.

(2) 1인 시위 이후에도 시가 위 장학지도를 구체적으로 행하였다는 증거가 없으며, 어떤 식으로 지도 장학을 하였는지, 특히 최소한 수요일 전체 예배와 종교교육에 대하여 학생들의 태도는 어떠한지 등 학생의 의사를 확인한 적이 없고, 종교교육을 거부하는 학생이 어느 정도 인지에 대하여도 직접 조사한 바가 없으며, 위 교육부 고시에서 명한 각급 학교의 교육과정 편성과 운영 실태를 정기적으로 파악하여야 함에도 구체적으로 교육과정 운영에 대하여 학생들이나 학부모의 의견을 청취하는 등의 실질적인 조사를 행하거나 구체적 실태조사를 행한 바가 없이 오로지 각 학교가 제시하는 자료에 의해서 위 고시에서 명한 지침을 준수하라는 형식적인 장학지도만을 행한 것이며, 시는 대광학원에 학교 종교교육 과정 편성·운영을 정상적으로 운영하도록 지적한 이후에도 이를 준수하지 아니한 대광학원에 대하여 아무런 조치를 취한 바 없었습니다.

(3) 시정명령을 발하지 않은 것에 대하여 ㉠ 대광학원이 행하는 수요일 전체 예배는 사립학교에서 강제로 행하여서는 아니되는 특정 종교의식일 뿐이고, ㉡ 예배라는 과목을 편성할 수 있는 근거도 없이 편성하여 운영하고 있으며, (시도 이를 정규교육과정 외 종교활동이라고 인식하고 있습니다.) ㉢ 종교과목을 편성할 경우 복수과목을 편성하라는 교육부 지침을 어기고 있는 것이 교육관계 법령이나 이에 의한 명령을 위반한 경우이며, ㉣ 교육기본법 제25조의 사립학교의 설립목적에 존중하여야 하나, 대광학원의 설립목적은 기독교 정신에 입각한 일반교육을 행하는 것이지 기독교 교육을 행하여 학생을 선교하는 특수교육을 행하는 것이 아니기에 대광학원의 설립목적 위배행위를 적극적으로 시정하여야 할 책임이 있습니다.

(4) 종교과목 개설시 복수과목 미편성에 대하여 제7차 교육과정 교육부 고시 제1997-15호는 ㉠ 일반의 교육과정 편성과 별도로 교육과정 중 종교과목에 대하여는 특별한 규정을 두어 종교과목 편성시에는 다른 복

수과목을 반드시 편성하도록 규정하고 있고 학생들에게 실질적인 선택권을 보장하기 위하여 희망자를 조사하여 선택과목을 편성하는 것이 아니라 먼저 선택과목을 편성한 후 학생에게 선택권을 부여하여야 하는 것임에도 시는 선택과목 희망 학생이 소수인지에 대하여 조사를 한 적도 없으면서, 일선학교에서 “조사 후 희망 학생이 없어 종교과목만 편성하였다.”라는 보고에만 매달려 변명하고, ㉠ 설사 위 대광학원이 복수과목을 편성하였다가 소수 학생만이 선택과목을 선택하여 선택과목이 폐강되는 경우가 발생하였다 하더라도 위 교육부 고시에 의하면 “시·도교육청은 각 고등학교가 개설하지 못하는 과목을 선택하고자 하는 학생들이 해당 과목을 이수할 수 있도록 다양한 기회를 마련해 주고, 학생들이 지역 사회의 공공성 있는 사회교육 시설을 통해 이수한 과정을 인정해 주는 방안을 마련한다.”라고 규정되어 있고 학교장도 “자신의 학교에서 개설하지 않은 선택과목 이수를 희망하는 학생이 있을 경우, 그 과목을 개설한 다른 학교에서의 이수도 인정하도록 한다.”라고 규정되어 있으므로 시가 종교과목이 아닌 다른 과목을 수강할 수 있는 방안을 마련해 줄 의무가 있거나 해당 학교장에게 위 종교교육을 수강하기를 거부하는 학생들을 다른 학교에서 이수토록 하라고 지도하여야 하였음에도 학생들이 부득이 종교과목을 수강할 수밖에 없다는 안이한 태도를 보이는 것 자체가 위 교육과정에 관한 교육부 고시를 준수할 의지가 없는 것이고 그 자체가 법령위반이며, ㉡ 강군의 기본권이 현실적으로 침해되고 있음에도 대광학원에 대해 제재를 가할 경우 다수 학생의 학습권을 침해할 개연성이 높다는 등의 근거 없는 주장을 하고 있으며, 설사 위와 같이 제재를 가하여 다수 학생의 교육을 받을 권리가 침해당하였다고 하더라도 강군의 위 권리는 다수에 의해 희생될 수 있는 것도 아니며, ㉢ 초·중등교육법 제63조의 시정명령을 발하는 것은 위와 같이 강군의 기본권이 침해되는 상황 하에서 기본권 보호의무에 의하여 재량권이 영으로 수축되어 시정명령을

발하여야 하고, 시정명령의 종류도 시가 주장하는 학급 수 감축 및 학교 폐쇄만이 있는 것이 아니라 단지 그 시정을 명하고 시정에 응하지 아니하면 같은 법 제67조의 형벌로서 이를 시정시킬 수도 있고, 시가 직접 그 위반행위를 취소 또는 정지할 수도 있음에도 강군의 기본권 침해상황을 제거하기 위한 어떠한 행위를 한 바도 없이 단지 다수 학생의 교육을 받을 권리를 침해할 우려가 있다는 등의 주장만 하고 있습니다.

(5) 강군 제적처분과 관련하여 시는 대광학원이 행하는 기독교 의식과 종교교육 강제가 위법임을 지적하여 강군의 제적 처분에 대하여 관리 감독 및 지도를 행하여야 하고, 강군 부모에게 의견진술 기회도 부여하지 않았음에도 대광학원이 제출하는 자료에 의하여만 제적처분의 정당성을 판단한 잘못이 있고, 기독교 의식에 참여하지 않겠다는 것과 이를 관철하기 위하여 1인 시위를 행하는 것은 학칙을 위반한 것이 아니고, 자신의 정당한 권리주장을 학교가 강압적으로 중단시키는 과정에서 이에 대한 반항으로 담임선생님의 지시를 따르지 않은 것이 퇴학처분을 당하여야 할 사정인 품행이 불량하여 개전의 가망이 없다거나, 정당한 이유 없이 결석이 잦은 자도 아니며, 기타 학칙을 위반한 것이 존재하지 않음에도 만연히 대광학원의 퇴학처분이 타당하다고 판단하고, 강군의 권리구제에는 아무런 조치를 취하지 않았습니다.

6. 결론

이 소송을 통하여 강군이 얻으려고 하는 최종적인 목적은 일선 사립학교에서 종교의식 및 종교교육을 일률적으로 행하는 것은 위법이므로 이를 시정하지 않는 서울시에 대하여 관리 감독의무 위반 내지 사용자 책임을 묻고자 하는 것입니다.

이 소송이 금전의 지급을 받기 위한 소송이 아니고 그 동안 종교교육이

라는 미명하에 강제로 행하던 종교의식 및 특정 종교 교리만 주입시키는 교육관행을 개선하고자 한 것이므로 대광학원에 대하여 손해배상청구가 인용되어 강군에 대하여 금전적 손해를 배상을 받은 후에도 과거와 같은 종교의식과 종교교육을 행할 경우 재학생이나 졸업생이 모교를 상대로 손해배상소송을 진행하지 않을 경우 여전히 과거의 행위가 고스란히 답습될 수 있습니다.

따라서 서울시 교육감에 대하여 관리감독의무위반이 인정되어야 종교 설립 사립학교 전반에 대하여 관리 감독권을 발동하여 일선학교에서 행하는 종교의식 및 종교교육 강제의 관행을 변화시킬 수 있다고 보입니다.

7. 여론 -- 기본권의 충돌

기본권의 충돌이란 상이한 기본권의 주체가 상충하는 권익을 실현하기 위하여 국가에 대하여 각기 대립되는 기본권의 효력을 주장하는 경우를 말하는바, 대광학원은 자신들의 종교교육의 자유와 강군의 양심의 자유, 종교의 자유 중 신앙의 자유 및 종교적 행위를 강요당하지 않을 자유가 충돌하고 있으며 실제적 조화의 원칙(규범조화적 해석)에 의할 경우 강군의 기본권을 침해하지 않고 있다고 주장하고 있습니다.

그러나 대광학원 측이 주장하고 있듯이 기본권 충돌에 있어 실제적 조화의 원칙은 비례성의 심사로 이루어지고 있습니다. 따라서 신앙의 자유는 내심의 자유로서 어떠한 이유로도 제한이 불가능하므로 대광학원의 종교교육의 자유로 강군의 신앙의 자유를 제한할 수는 없다 할 것입니다.

또한 대광학원의 종교교육의 자유로 강군의 종교적 행위를 강요당하지 않을 자유를 제약하는 것이 비례의 원칙에 합당한지를 살펴보면 고등

학교의 경우 강제 배정의 형식을 취하고 있는데 이런 현실에서 특정 종교의 교육을 받을 것과 특종 종교의 종교행사에 참여하도록 하는 것은 강군으로 하여금 수인하라고 기대할 수 없으며, 대광학원의 종교교육은 대체 과목을 두고 있지 않으며, 입학식, 졸업식, 조례시간 등에 종교행사를 하는 것은 사실상 위 행사에 학생들이 불참하는 것은 불가능하므로 대체수단을 전혀 두지 않고 있으므로 강군의 종교적 행위를 강요당하지 않을 자유가 침해되고 있다 할 것입니다. ▣

정치와 종교에 관한 종교 지도자 설문조사

▶ 조사개요

1. 조 사 지 역 : 전국
2. 조 사 대 상 : 사찰 주지, 본당 주임신부, 담임목사
3. 응 답 자 수 : 300명(각 종교별100명)
4. 조 사 방 법 : 우편, 이메일, 팩스를 통한 조사
5. 조 사 기 간 : 2007. 5.7 ~ 6. 16
6. 주 관 기 관 : 종교자유정책연구원
7. 조사설계/분석 : NGO리서치

• 이 조사는 대광고등학교 강의석 군의 사립학교 내 종교 강요에 대한 양심의 외침이 계기가 되어 불교, 개신교, 천주교 등 각 종교계, 법학 및 법조계, 일반시민사회단체, 교육개혁단체, 청소년단체, 인권단체의 지도자들이 설립한<종교자유정책연구원>에서 실시한 조사이다.

• 본 조사는 개혁적인 종교NGO의 네트워크에 소속되어 있는 불교, 개신교, 천주교 단체가 각각 자신의 종교에서 사찰 주지스님, 본당 주임신부, 교회 담임목사를 대상으로 실시한 조사이다.

• 우편, 팩스, 이메일을 통해 설문을 실시한 후 수거 결과, 각 종교간 사례 수에 차이가 나는 부분이 있어 천주교와 불교, 개신교를 각100개의 사

례수로 무작위 추출하여 버리는 방식으로 사례수를 균등하게 통제한 후 분석을 진행했다.

응답자 일반특성 - 연령 40대, 활동기간 10년 미만, 활동지역은 수도권이 가장 많아

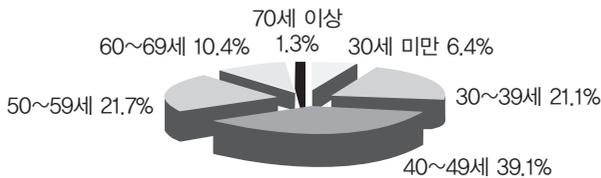
응답자의 연령분포는 40대가 39.1%로 가장 많았고, 50대가 21.7%, 30대가 21.1%, 60대 10.4%, 30세 미만이 6.4%, 70세 이상이 1.3%로 나타났다. <표1>

각 종교별로 보면, 불교는 30세 미만이 각각 1.0%이고 천주교는 없었으나 개신교는 18.2%(18명)로 높게 나타났다. 이는 개신교의 응답자 연령분포에 편향이 있다는 것을 보여주는 것이며, 앞으로의 분석결과도 이를 감안하여 판단해야 할 것으로 보인다. <그래프1>

<표1> 응답자의 연령분포

연령	빈도	퍼센트	유효퍼센트
30세 미만	19	6.3	6.4
30~39세	63	21.0	21.1
40~49세	117	39.0	39.1
50~59세	65	21.7	21.7
60~69세	31	10.3	10.4
70세 이상	4	1.3	1.3
무응답	1	0.3	0
합계	300	100.0	100.0

<그래프1> 응답자의 연령분포

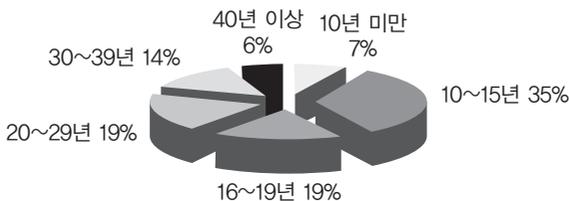


응답자의 활동기간, 즉 각 종교별로 비구계, 사제서품, 사역개시 등을 기준 시점으로 질문하였는데, 10년 미만이 29.6%로 가장 많았고, 20~29년이 19.9%, 10~15년이 16.8%, 16~19년이 16.2%, 30~39년이 12.5% 등의 순으로 나타났다. 10년 미만이 가장 많이 나타난 것은 개신교 응답자로 인한 것으로 분석되는데, 개신교 담임목사 중 10년 미만이 49.5%(49명), 불교는 17.3%, 천주교는 22%로 나타났다. <표2>, <그래프2>

<표2> 응답자의 활동기간

활동기간	빈도	퍼센트	유효퍼센트
10년 미만	88	29.3	29.6
10~15년	50	16.7	16.8
16~19년	48	16.0	16.2
20~29년	59	19.7	19.9
30~39년	37	12.3	12.5
40년 이상	15	5.0	5.1
무응답	3	1.0	0
합계	300	100.0	100.0

<그래프2> 응답자의 활동기간



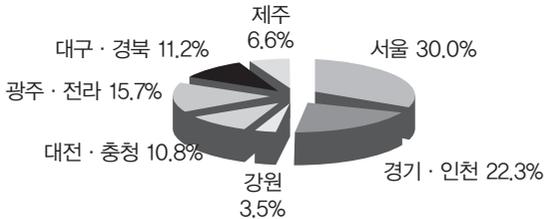
활동지역으로 보면 서울 29.5%, 경기·인천 21.9%, 광주·전라 15.4%, 대구·경북 11%, 대전·충청 10.6%의 순으로 나타났다. <표3> 각 종교별로 분석해보면 불교는 서울 33.7%, 광주·전라 20.0%로 가장 많았고, 천주교는 경기·인천 24.0%, 광주·전라 16.0%로, 개신교는 서울 40.2%, 경기·인천 27.8%로 가장 높았다. 지역별로는 불교세가 가장 높은 대구·

경북과 부산·울산·경남의 불교 응답자가 각각 5.3%, 6.3%로 나타나 불교 응답자의 경우 영남권이 과소대표되는 편향이 존재한다. <그래프3>

<표3> 응답자의 활동지역

활동지역	빈도	퍼센트	유효퍼센트
서울	86	28,7	29,5
경기·인천	64	21,3	21,9
강원	10	3,3	3,4
대전·충청	31	10,3	10,6
광주·전라	45	15,0	15,4
대구·경북	32	10,7	11,0
부산·울산·경남	19	6,3	6,5
제주	5	1,7	1,7
무응답	8	2,7	0
합계	300	100,0	100,0

<그래프3> 응답자의 활동지역



응답자들이 교역하는 종교기관(사찰, 교회, 본당)의 신도규모로 보면, 100~500명이 31.0%, 1천명~5천명 30.3%, 100명 미만만이 22.2% 등의 순으로 나타났다. <표4> 각 종교별로 보면 불교의 경우 신도규모 100~500명이 전체 불교 응답자 중에서 41.0%로 가장 높았고, 1천~5천명은 18.0%로 평균 비율인 30.3%로 보다 현저히 낮았다. <그래프4>

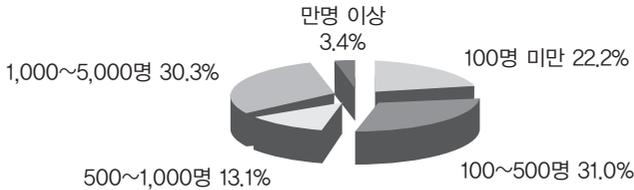
반면 천주교의 경우는 1천~5천명이 67.7%로 가장 높았고, 개신교의 경

우는 100명 미만이 51.0%로 가장 높았다. 결과적으로 개신교의 경우는 소규모교회 담임목사들이 주로 설문에 응답하였고, 불교의 경우도 100~500명으로 작은 규모인 반면에 천주교의 경우는 1,000명 이상의 일정한 규모를 유지하는 본당에서 응답한 것임을 알 수 있다.

〈표4〉 응답자 교역 종교기관의 신도규모

신도규모	빈도	퍼센트	유효퍼센트
100명 미만	66	22.0	22.2
100~500명	92	30.7	31.0
500~1,000명	39	13.0	13.1
1,000~5,000명	90	30.0	30.3
1만명 이상	10	3.3	3.4
무응답	3	1.0	0
합계	300	100.0	100.0

〈그래프4〉 응답자 교역 종교기관 신도규모



시민사회에서 종교의 역할은 대체로 긍정적,
87년 민주화 이후 종교는 사회적으로 권력화경향

‘한국의 종교는 시민사회 발전에 기여하고 있다’는 응답이 전체 응답자의 68.2%(그렇다+매우 그렇다)로 긍정적인 응답이 많았으며, 반면 부정적인 응답은 31.8%로 나타나, 대체적으로 종교가 시민사회 발전에 기여하고 있다고 응답하였다. 〈표5〉

종교별로 보면 불교 응답자의 84.9%, 천주교 응답자의 83%가 기여하거나 매우 기여하고 있다고 답해 긍정적 응답이 높았으나, 개신교 응답자의 경우는 61.1%가 기여하지 못하거나 매우 기여하지 못하다고 응답하여 정 반대의 비율을 보였다.

이는 연령이 젊고 사역기간이 짧은 개신교 응답자가 많은 것과 연관이 있어 보인다. 실제로 개신교 응답자의 성향을 분석해 보면 시민사회발전에 기여하고 있지 못하다는 부정적인 응답이 '30대 미만' 응답자 내에서 68.8%, '30대' 응답자 내에서 76%를 차지하는 것으로 나타났다.

연령별로 살펴보면 '30세 미만' 인 응답자의 64.7%가, '30대' 응답자의 40%가 부정적인 응답(매우 그렇지 않다+그렇지 않다)이 많아 젊은 층일수록 종교계가 시민사회발전에 기여하는 바가 부족하다고 인식하고 있는 것으로 나타났다.

〈표5〉 '한국의 종교는 시민사회발전에 기여하고 있다' 에 대한 응답결과

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	23	64	147	40	26	300
유효퍼센트	8.4	23.4	53.6	14.6	0	100

'종교단체는 일반 사회의 기준보다 투명하다' 는 의견에 대해 전체 응답자의 53.0%가 긍정적으로 응답(그렇다+매우 그렇다)하였고, 47%가 부정적으로 응답하였다. 〈표6〉

〈표6〉 '종교단체는 일반사회의 기준보다 투명하다' 에 대한 응답결과

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	38	85	107	32	38	300
유효퍼센트	14.5	32.4	40.8	12.2	0	100

특기할 만한 것은 종교별 응답 결과인데 천주교 응답자의 85.7%가 긍정적인 응답을 한 반면에, 불교는 56.1%, 개신교 27.9%로 불교와 개신교는 종교단체 운영의 투명성에 대해 불신이 깊은 것으로 나타났다. <표7>

그리고 신도규모 면에서 보면 신도규모 '100명 미만' 인 응답자의 66.1%가 부정적으로(매우 그렇지 않다+그렇지 않다) 응답했고, '100~500명' 이 50.6%, '500~1,000명' 이 36.7%, '1,000~5,000명' 이 32.5%, '10,000명 이상' 이 44.4%로 응답하여, 신도규모 500명 미만의 응답자들은 절반 이상이 부정적인 반응을 보였다. ($x^2=27,679$, Sig=.006(* $p<.05$))

반면, 연령별로는 '30대 미만' 의 응답자의 64.7%, '30~39세' 의 43.7%, '40~49세' 의 44.3%, '50~59세' 의 50.9%, '60~69세' 의 46.2%로 부정적인 응답성향을 보여, 활동을 갖 시작한 30대 미만 뿐만 아니라 중년 격인 50대 또한 부정적인 견해가 더 크게 나타났다. ($x^2=21,192$, Sig=.131($p>.05$))

<표7> '종교사회는 일반사회보다 투명하다' 에 대한 종교별 반응

		매우 그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	합계
불교	빈도	8	21	33	4	66
	유효퍼센트	12.1	31.8	50.0	6.1	25.2
개신교	빈도	26	44	22	5	97
	유효퍼센트	26.8	45.4	22.7	5.2	37.0
천주교	빈도	4	20	52	23	99
	유효퍼센트	4.0	20.2	52.5	23.2	37.8
합계	빈도	38	85	107	32	262
	유효퍼센트	14.5	32.4	40.8	12.2	100.0

$x^2=55.763$, Sig=.000(* $p<.05$)

'한국의 종교(성직자)는 시민사회활동에 적극적이다' 는 의견에 대해 37.5%가 긍정적으로 응답(그렇다+매우 그렇다)하였고, 부정적인 응답은 62.5%로 한국의 종교나 성직자들이 시민사회활동에 적극적이지 않다

는 응답이 많았다. <표8>

<표8> ‘한국의 종교(성직자)는 시민사회활동에 적극적이다’에 대한 응답결과

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	33	127	91	5	44	300
유효퍼센트	12.9	49.6	35.5	2.0	0	100

이를 연령별로 살펴보면, 활동이 가장 활발할 ‘40~49세’ 응답자의 66.0%, ‘50~59세’의 74.6%가 부정적으로 응답하였다. 신도규모 면에서는 ‘100명 미만’의 71.7%, ‘1만명 이상’의 71.5%가 전체 부정적 응답(62.5%)보다 높은 비율로 ‘시민사회활동에 적극적이지 않다’고 응답하였다.

종교별로 보면 <표9>와 같이 긍정적인 응답(그렇다+매우 그렇다)은 불교가 52.3%, 천주교가 45.9%로 평균(37.5%)보다 높았고, 반면 개신교는 부정적인 응답이 81.0%로 매우 부정적인 견해를 나타냈다.

<표9> ‘한국의 종교(성직자)는 시민사회활동에 적극적이다’ - 종교별

		종교구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	4	21	8	33
	유효퍼센트	6.2	22.1	8.3	12.9
그렇지 않다	빈도	27	56	44	127
	유효퍼센트	41.5	58.9	45.8	49.6
그렇다	빈도	34	17	40	91
	유효퍼센트	52.3	17.9	41.7	35.5
매우 그렇다	빈도		1	4	5
	유효퍼센트		1.1	4.2	2.0
합계	빈도	65	95	96	256
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0

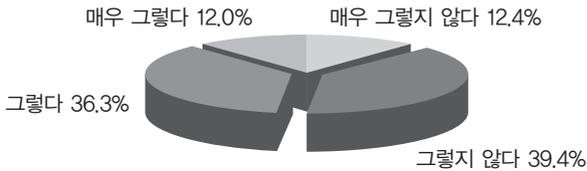
$$\chi^2=31.440, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

‘87년 민주화 이후 성직자는 교단 내에서 권력화 되었다’는 의견에 대해서는 <표10>과 같이 48.3%가 ‘그렇다+매우 그렇다’고 응답하였으며, ‘그렇지 않다+매우 그렇지 않다’는 응답은 51.8%로 나타나 비슷한 수준의 의견을 보였다. <그래프5>

<표10> 87년 민주화 이후 ‘성직자는 교단 내에서 권력화 되었다’에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	32	102	94	31	41	300
유효퍼센트	12.4	39.4	36.3	12.0	13.7	100

<그래프5> 성직자의 교단 내 권력화에 대한 응답



이를 종교별로 교차분석하여 보면 아래의 <표11>과 같다. ‘87년 민주화 이후 성직자가 교단 내에서 권력화 되었다’는 쪽의 응답률은 불교가 67.2%, 개신교가 60.4%, 천주교가 22.9%로 불교가 가장 높게 나타났다. 이러한 결과는 아마도 87년 민주화 이후 천주교보다 불교와 개신교에서 민주화 운동 세력의 제도권 진입이 활성화 된 결과가 반영된 것이 아닌가 추측된다.

〈표11〉 성직자의 교단 내 권력화에 대한 응답 - 종교별

		종교구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	2	10	20	32
	유효퍼센트	3,0	10,4	20,8	12,4
그렇지 않다	빈도	20	28	54	102
	유효퍼센트	29,9	29,2	56,3	39,4
그렇다	빈도	30	44	20	94
	유효퍼센트	44,8	45,8	20,8	36,3
매우 그렇다	빈도	15	14	2	31
	유효퍼센트	22,4	14,6	2,1	12,0
합계	빈도	67	96	96	259
	유효퍼센트	100,0	100,0	100,0	100,0

$$x^2=46.184, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

‘87년 민주화 이후 종교단체는 사회적으로 권력화 되었다’는 의견에 대해 52.3%가 동의(그렇다+그렇지 않다)하였고, 47.7%가 동의하지 않은 것으로 나타나, 응답자들은 대체적으로 성직자나, 종교단체가 사회적으로 권력화 되었다고 판단하고 있는 것으로 나타났다.

종교별로 보면 〈표12〉와 같이 불교의 경우 70.4%, 개신교의 경우 58.9%가 종교단체가 사회적으로 권력화되었다는 의견에 동조하였고, 천주교의 경우 32.7%로 매우 낮게 나타났다.

〈표12〉 종교단체의 사회 권력화에 대한 응답 - 종교별

		종교구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	2	11	16	29
	유효퍼센트	2.8	11.6	16.3	11.0
그렇지 않다	빈도	19	28	50	97
	유효퍼센트	26.8	29.5	51.0	36.7
그렇다	빈도	40	42	28	110
	유효퍼센트	56.3	44.2	28.6	41.7
매우 그렇다	빈도	10	14	4	28
	유효퍼센트	14.1	14.7	4.1	10.6
합계	빈도	71	95	98	264
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0

$\chi^2=29.737, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

시민사회에서 영향력이 가장 큰 종교는 천주교,
가장 중요한 사회문제는 양극화 문제,
종교계에서 개선해야 할 가장 중요한 과제는 성장주의

‘97년 외환위기 이후 10년간 가장 중요한 사회문제는 무엇인가’ 라는 질문에 대한 전체적인 응답결과 및 종교별 교차분석 결과는 아래의 〈표 13〉과 같다.

응답결과를 보면 전체 응답자의 33.4%가 ‘양극화 문제’ 를 가장 중요한 사회문제라고 응답하여 최근까지 확대일로를 가고 있는 양극화 문제에 대해 종교인들도 매우 심각하게 생각하고 있음을 알 수 있다.

그 다음으로는 남북관계가 13.9%, 외환위기 극복이 13.2%, 한미FTA 8.7%, 황우석 사태 8.0%의 순서로 나타났다.

종교별로 보면 불교 응답자는 ‘양극화 문제’ (25.8%), ‘외환위기 극복’ (18.3%), ‘황우석 사태’ (14.0%), ‘남북관계’ (12.9%)의 순서였고, 개신교는 ‘양극화 문제’ (45.3%), ‘외환위기 극복’ (12.6%), ‘한미FTA’ (11.6%),

‘남북관계’ (10.5%)로, 천주교는 ‘양극화 문제’ (29.3%), ‘남북관계’ (18.2%), ‘한미FTA’ (12.1%), ‘정치개혁’ (10.1%)의 순이었다.

불교의 경우는 ‘황우석 사태’로 인한 사회적 갈등에 대해 매우 중요한 사회문제라고 응답한 반면 다른 종교는 그리 비중있게 응답하지 않은 것이 특기할 만하며, 천주교의 경우 ‘남북관계’를 중요한 사회문제라고 응답한 비율이 높았다는 점이 특이점이다.

또한, 거대한 촛불시위를 유발한 ‘미군에 의한 여중생 사망사건’, 이른바 ‘작통권 이양 문제’ 등 친미-반미 논쟁에 대해 중요한 사회문제라고 응답한 사람은 단 1명(0.3%)에 불과한 반면 한미FTA의 체결, 남북관계의 변화 등으로 인해 친미-반미 논쟁은 우리 사회에서 이미 중요한 의제가 되지 못한다는 것을 반영하는 것으로 보여진다.

‘남북관계’를 선택한 응답자는 ‘활동기간 16~19년’ (23.9%), ‘활동기간 30~39년’ (28.6%)에서 높은 비율을 보였고, ‘황우석 사태’는 ‘활동기간 30~39년’ (11.4%), ‘활동기간 40년 이상’ (28.6%)로 활동기간이 많은 중진층에서 높은 비율을 차지했다. ($\chi^2=100.543$, Sig=.001(* $p<.05$))

〈표13〉 97년 이후 10년간 가장 중요한 사회문제

		종교구분			합계
		불교	개신교	천주교	
외환위기극복	빈도	17	12	9	38
	유효퍼센트	18.3	12.6	9.1	13.2
국가보안법 문제	빈도	1	5	2	8
	유효퍼센트	1.1	5.3	2.0	2.8
정치개혁	빈도	6	1	10	17
	유효퍼센트	6.5	1.1	10.1	5.9
남북관계	빈도	12	10	18	40
	유효퍼센트	12.9	10.5	18.2	13.9
황우석사태	빈도	13	6	4	23
	유효퍼센트	14.0	6.3	4.0	8.0
환경운동	빈도	8	4	5	17
	유효퍼센트	8.6	4.2	5.1	5.9
부패방지문제	빈도	4	2	4	10
	유효퍼센트	4.3	2.1	4.0	3.5
한미FTA	빈도	2	11	12	25
	유효퍼센트	2.2	11.6	12.1	8.7
친미반미 문제	빈도	1			1
	유효퍼센트	1.1			0.3
사학법 문제	빈도	4	1		5
	유효퍼센트	4.3	1.1		1.7
양극화 문제	빈도	24	43	29	96
	유효퍼센트	25.8	45.3	29.3	33.4
이라크피병 문제	빈도			1	1
	유효퍼센트			1.0	0.3
기타	빈도	1		5	6
	유효퍼센트	1.1		5.1	2.1
합계	빈도	93	95	99	287
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0

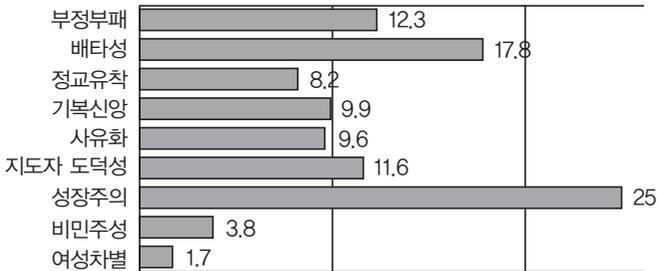
$$\chi^2=53.184, \text{Sig}=.001(*p<.05)$$

응답자들은 종교계 내의 개선과제에 대해 ‘가장 시급한 개선과제’로 ‘성장주의(건물, 교세 등)’ (25.0%)를 꼽았다. 그 다음으로는 배타성 17.8%, 종교단체의 부정부패 12.3%, 지도자 도덕성 11.6%의 순으로 나타

났다. <표14>, <그래프6>

개선과제에 대한 응답을 종교별로 보면 불교는 ‘배타성 문제’가 32.0%, 개신교와 천주교는 ‘성장주의 문제’가 각각 30.6%, 38.1%로 가장 시급한 개선과제라고 응답하였다. 이 문제에 대해서도 불교와 다른 종교 간 편차를 드러내고 있다. 이는 불교가 종교적 배타성 문제에 대해 노출(피해) 정도가 심하거나 정서적 혐오감이 큰 데 기인하는 것으로 보인다.

<그래프6> 종교계 내의 가장 시급한 개선과제



<표14> 87년 이후, 개선해야 할 종교계의 문제

신도규모	빈도	유효퍼센트
부정부패	36	12.3
배타성	52	17.8
정교유착	24	8.2
기복신앙	29	9.9
사유화	28	9.6
지도자 도덕성	34	11.6
성장주의	73	25.0
비민주성	11	3.8
여성차별	5	1.7
무응답	8	0
합계	300	100.0

‘시민사회(단체)에 가장 영향력이 크다고 생각하는 종교를 순서대로 나열하라’는 질문에 대해 응답자들은 천주교를 시민사회(단체)에 가장 영향력 큰 종교로 응답했다. 영향력 1위만 본다면 천주교를 1위로 표기한 사람이 53.7%, 불교는 13.0%, 개신교는 37.0%를 각각 차지하고 있다. <표15>

<표15> 시민사회(단체)에 미치는 종교별 영향력

		불교	개신교	천주교	원불교
1위	빈도	36	107	151	2
	유효퍼센트	13.0	37.0	53.7	0.8
2위	빈도	73	90	94	22
	유효퍼센트	26.4	31.1	33.5	8.7
3위	빈도	141	67	32	61
	유효퍼센트	51.1	23.2	11.4	24.1
4위	빈도	23	19	1	108
	유효퍼센트	8.3	6.6	0.4	42.7
5위	빈도	2	5	2	55
	유효퍼센트	0.7	1.7	0.7	21.7
6위	빈도	1	1	1	5
	유효퍼센트	0.4	0.3	0.4	2.0

한 가지 주목되는 것은 원불교의 경우 1순위 표기자의 0.8%, 2순위 표기자의 8.7%, 3순위 표기자의 24.1%를 차지하고 있어 원불교의 영향력에 대한 평가가 성직자들 내에서는 상당히 높은 것으로 나타났다는 점이다.

아래의 <표16>은 각 종교별 응답자 별로 원불교의 영향력을 1~3순위로 표시한 비율을 나타내고 있다. 불교뿐만 아니라 세 종교 모두에서 원불교의 시민사회(단체) 내에서의 영향력을 응답자들은 높이 평가하고 있음을 알 수 있다.

〈표16〉 원불교의 시민사회(단체) 영향력 1~3위 응답자 - 종교별

		종교구분			전체비율	
		불교	개신교	천주교		
원불교	영향력 3위	빈도	33	14	14	61
		유효퍼센트	40.7	18.9	14.3	24.1
	영향력 2위	빈도	9	4	9	22
		유효퍼센트	11.1	5.4	9.2	8.7
	영향력 1위	빈도	2			2
		유효퍼센트	2.5			0.8

$$x^2=37.114, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

각 종교별 순위 점수(1순위=6점, 6순위=1점)를 평균해 보면 불교는 4.41, 개신교 4.94, 천주교 5.38점으로 천주교의 평균점수가 비교적 큰 폭으로 1위를 차지했다. 〈표17〉 이는 우리 사회에서 천주교의 사회적 영향력이 최근까지 꾸준히 성장해 왔음을 반증하는 것이다.

〈표17〉 시민사회(단체)에 미치는 종교별 영향력 순위 점수

	불교	개신교	천주교	원불교
빈도수	276	289	281	253
최빈치	1.0	1.0	1.0	1.0
최대치	6.0	6.0	6.0	6.0
평균	4.41	4.94	5.38	3.18
표준편차	0.87	1.03	0.80	0.96

윤리관 전반에서 천주교는 불교, 개신교와 편차 커
정책친밀도는 민주노동당이 가장 높으나,
종교의 윤리관에 따른 동질성은 낮아

사형제도에 있어서 응답자의 77.6%가 '사형제도는 범죄예방을 위해

불가피하다' 는 의견에 대해 부정적(그렇지 않다+매우 그렇지 않다)으로 응답하였다. <표18>

종교별로 보면 불교의 57.9%, 개신교의 79.2%, 천주교의 93.8%로 나타나 사형제 폐지를 강력히 주장하고 있는 천주교의 정서가 반영된 것으로 보이며, 반면 불교는 종단의 공식적인 사형제 폐지 입장에 대해 일반 정서는 적극적이지 않은 것으로 나타났다. <표19>

연령별로 보면 60대(71.4%)와 70세 이상(0.0%)에서 부정적인 응답이 가장 낮았고, 30대가 88.3%로 부정적인 응답이 가장 많았다. <표20>

<표18> '사형제도는 범죄예방을 위해 불가피하다' 에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	149	70	41	22	18	300
유효퍼센트	52.8	24.8	14.5	7.8	0	100

<표19> '사형제도는 범죄예방을 위해 불가피하다' 에 대한 응답 - 종교별

		사형제도				합계
		매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	20	31	25	12	88
	유효퍼센트	22.7	35.2	28.4	13.6	100.0
개신교	빈도	54	22	12	8	96
	유효퍼센트	56.3	22.9	12.5	8.3	100.0
천주교	빈도	75	17	4	2	98
	유효퍼센트	76.5	17.3	4.1	2.0	100.0
합계	빈도	149	70	41	22	282
	유효퍼센트	52.8	24.8	14.5	7.8	100.0

$$x^2=59.242, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

〈표20〉 ‘사형제도는 범죄예방을 위해 불가피하다’에 대한 응답 - 연령별

		사형제도				합계
		매우그렇지않다	그렇지않다	그렇다	매우그렇다	
30세 미만	빈도	11	1	3	3	18
	유효퍼센트	61.1	5.6	16.7	16.7	100.0
30~39세	빈도	33	20	5	2	60
	유효퍼센트	55.0	33.3	8.3	3.3	100.0
40~49세	빈도	68	20	18	7	113
	유효퍼센트	60.2	17.7	15.9	6.2	100.0
50~59세	빈도	27	19	10	3	59
	유효퍼센트	45.8	32.2	16.9	5.1	100.0
60~69세	빈도	10	10	4	4	28
	유효퍼센트	35.7	35.7	14.3	14.3	100.0
70세 이상	빈도			1	2	3
	유효퍼센트			33.3	66.7	100.0
합계	빈도	149	70	41	21	281
	유효퍼센트	53.0	24.9	14.6	7.5	100.0

$$\chi^2=37.874, \text{Sig}=.001(*p<.05)$$

‘낙태는 태아의 장애 등 특별한 경우 허용될 수 있다’는 의견에 대해 부정적인 의견(매우 그렇지 않다+그렇지않다 = 70.2%)이 지배적이어서 낙태에 대해서는 보수적인 의견의 주를 이루었다. 〈표21〉

종교별로 보면 불교의 55.1%, 개신교의 56.0%, 천주교의 96.9%가 ‘그렇지 않다’거나 ‘매우 그렇지 않다’는 등 낙태의 허용에 대해 부정적으로 응답하였다. 〈표22〉

연령별로는 70세 이상의 75.0%, 30대 미만의 35.3%가 낙태의 허용에 대해 긍정적인 응답률이 가장 높았으며, 40대의 73.3%, 70대의 76.9%가 낙태허용에 대해 가장 부정적인 응답성향을 보였다.

〈표21〉 ‘낙태는 태아의 장애 등 특별한 경우 허용될 수 있다’에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	125	70	68	15	22	300
유효퍼센트	45.0	25.2	24.5	5.4	0	100

〈표22〉 ‘낙태는 태아의 장애 등 특별한 경우 허용될 수 있다’에 대해 - 종교별

		낙태				합계
		매우그렇지않다	그렇지않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	21	27	32	7	87
	유효퍼센트	24.1	31.0	36.8	8.0	100.0
개신교	빈도	26	26	34	7	93
	유효퍼센트	28.0	28.0	36.6	7.5	100.0
천주교	빈도	78	17	2	1	98
	유효퍼센트	79.6	17.3	2.0	1.0	100.0
합계	빈도	125	70	68	15	278
	유효퍼센트	45.0	25.2	24.5	5.4	100.0

$$x^2=80.861, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

‘이혼문제’에 대해서는 ‘특별한 경우 허용될 수 있다’는 의견에 대해 31.5%가 부정적인 의견(매우 그렇지 않다+그렇지 않다)이었고, 68.4%는 긍정적인 응답성향을 나타냈다. 〈표23〉

종교별로는 불교 응답자의 78.8%가 특별한 경우의 이혼 허용에 대해 긍정적인 응답성향을 보였고, 개신교는 72.9%가 긍정적인 입장을 보인 반면 천주교는 46.4%가 특별한 경우의 이혼에 대해서도 부정적인 응답성향을 보였다. 그러나 천주교의 경우도 특별한 경우의 이혼 허용에 대해 응답자의 절반 이상이 허용적인 응답성향(54.5%)을 보여 교단의 이혼 금지 입장과는 상치되는 반응을 보였다. 〈표24〉

〈표23〉 ‘이혼은 가정폭력 등 특별한 경우 허용될 수 있다’에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	42	48	141	54	15	300
유효퍼센트	14.7	16.8	49.5	18.9	0	100

〈표24〉 ‘이혼은 가정폭력 등 특별한 경우 허용될 수 있다’에 대해 - 종교별

		낙태				합계
		매우그렇지않다	그렇지않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	5	14	49	22	90
	유효퍼센트	5.6	15.6	54.4	24.4	100.0
개신교	빈도	13	13	48	22	96
	유효퍼센트	13.5	13.5	50.0	22.9	100.0
천주교	빈도	24	21	44	10	99
	유효퍼센트	24.2	21.2	44.4	10.1	100.0
합계	빈도	42	48	141	54	285
	유효퍼센트	14.7	16.8	49.5	18.9	100.0

$\chi^2=20.427, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

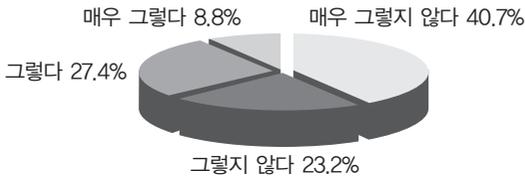
‘생명복제는 연구목적으로 허용될 수 있다’는 주장에 대해 응답자의 63.9%가 ‘매우 그렇지 않다+그렇지 않다’로 응답하여 생명복제에 대해 부정적인 견해가 크게 나타났다. 〈표25〉, 〈그래프7〉

종교별로는 불교의 경우 응답자의 67.7%가 허용될 수 있다는 응답성향을 보인 반면, 개신교의 33.4%, 천주교의 9.1%만이 허용될 수 있다고 응답하여 불교 응답자와 기독교 응답자 사이에 극심한 인식의 편차를 드러냈다. 〈표26〉

〈표25〉 ‘생명복제는 연구목적으로 허용될 수 있다’에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	116	66	78	25	15	300
유효퍼센트	40.7	23.2	27.4	8.8	0	100

〈그래프7〉 ‘연구목적 생명복제’에 대한 입장



〈표26〉 ‘생명복제는 연구목적으로 허용될 수 있다’에 대해 - 종교별

		생명복제				합계
		매우그렇지않다	그렇지않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	11	19	39	24	93
	유효퍼센트	11.8	20.4	41.9	25.8	100.0
개신교	빈도	31	31	30	1	93
	유효퍼센트	33.3	33.3	32.3	1.1	100.0
천주교	빈도	74	16	9		99
	유효퍼센트	74.7	16.2	9.1		100.0
합계	빈도	116	66	78	25	285
	유효퍼센트	40.7	23.2	27.4	8.8	100.0

$\chi^2=120.869$, Sig=.000(* $p < .05$)

‘동성간의 결혼을 인정해도 된다’는 주장에 대해서는 전체 응답자의 71.1%가 동성결혼을 인정해서는 안 된다는 부정적인 응답성향을 보였다. 〈표27〉

‘동성간 결혼의 인정여부’에 대해 종교별 응답성향에는 특기할 만한 사항이 없었으나, 연령별로는 30세 미만의 66.6%가 동성간 결혼에 대해

허용할 수 있다는 진보적인 응답성향을 보였고, 70세 이상의 100%, 60대의 82.8%, 50대의 76.6%가 허용할 수 없다는 보수적인 응답성향을 드러냈다. <표28>

<표27> ‘동성간의 결혼을 인정해도 된다’에 대한 입장

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	128	59	56	20	37	300
유효퍼센트	48.7	22.4	21.3	7.6	0	100

<표28> ‘동성간의 결혼을 인정해도 된다’에 대해 - 연령별

		동성결혼				합계
		매우그렇지않다	그렇지않다	그렇다	매우그렇다	
30세 미만	빈도	2	4	8	4	18
	유효퍼센트	11.1	22.2	44.4	22.2	100.0
30~39세	빈도	27	14	8	7	56
	유효퍼센트	48.2	25.0	14.3	12.5	100.0
40~49세	빈도	47	18	24	6	95
	유효퍼센트	49.5	18.9	25.3	6.3	100.0
50~59세	빈도	29	17	12	2	60
	유효퍼센트	48.3	28.3	20.0	3.3	100.0
60~69세	빈도	18	6	4	1	29
	유효퍼센트	62.1	20.7	13.8	3.4	100.0
70세 이상	빈도	4				4
	유효퍼센트	100.0				100.0
합계	빈도	127	59	56	20	262
	유효퍼센트	48.5	22.5	21.4	7.6	100.0

$$x^2=28.592, \text{Sig}=.018(*p<.05)$$

‘종교적 양심에 따른 병역거부는 인정해야 한다’는 주장에 대해 58.2%가 부정적으로, 41.7%가 긍정적으로 응답하여, 양심적 병역거부 논란이 상당기간 진행되었음에도 응답자들은 보수적인 성향을 나타냈다. <표

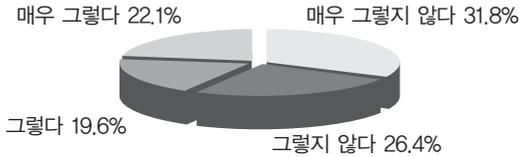
29), <그래프8>

종교별로 보면 불교 응답자의 65.2%, 천주교 응답자의 65.3%가 종교적 양심에 따른 병역거부에 대해 부정적인 응답성향을 보였고, 개신교의 경우 55.9%가 종교적 양심에 따른 병역거부를 인정해야 한다는 긍정적인 응답성향을 보였다. <표30>

<표29> '종교적 양심에 따른 병역거부는 인정해야 한다' 에 대한 입장

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	89	74	55	62	19	300
유효퍼센트	31.8	26.4	19.6	22.1	0	100

<그래프8> '종교적 양심에 따른 병역거부' 에 대한 입장



<표30> '종교적 양심에 따른 병역거부는 인정해야 한다' 에 대해 - 종교별

		병역거부				합계
		매우그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	29	29	13	18	89
	유효퍼센트	32.6	32.6	14.6	20.2	100.0
개신교	빈도	25	16	23	29	93
	유효퍼센트	26.9	17.2	24.7	31.2	100.0
천주교	빈도	35	29	19	15	98
	유효퍼센트	35.7	29.6	19.4	15.3	100.0
합계	빈도	89	74	55	62	280
	유효퍼센트	31.8	26.4	19.6	22.1	100.0

$\chi^2=13.866$, Sig=.031(*p<.05)

‘안락사는 부분적으로 허용해야 한다’는 주장에 대해 전체 응답자의 53.7%가 허용해서는 안 된다는 부정적인 응답성향을 보였다. <표31>

종교별로 보면, 불교는 71.4%, 개신교의 55.5%가 안락사의 부분적인 허용에 대해 긍정적인(그렇다+매우그렇다) 응답성향을 보였으나, 천주교의 84.3%가 안락사의 부분적인 허용에 대해 부정적인(매우그렇지 않다+그렇지 않다) 응답성향을 보여 천주교와 불교 간에 응답성향에 극단적인 차이를 드러냈다. <표32>

<표31> ‘안락사는 부분적으로 허용해야 한다’에 대한 입장

	매우그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우그렇다	무응답	합계
빈도	85	60	94	31	30	300
유효퍼센트	31,5	22,2	34,8	11,5	0	100

<표32> ‘안락사는 부분적으로 허용해야 한다’에 대해 - 종교별

		안락사				합계
		매우그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우그렇다	
불교	빈도	14	10	42	18	84
	유효퍼센트	16,7	11,9	50,0	21,4	100,0
개신교	빈도	13	28	37	13	91
	유효퍼센트	14,3	30,8	40,7	14,3	100,0
천주교	빈도	58	22	15		95
	유효퍼센트	61,1	23,2	15,8		100,0
합계	빈도	85	60	94	31	270
	유효퍼센트	31,5	22,2	34,8	11,5	100,0

$x^2=82,947$, Sig=.000(*p<.05)

그렇다면 상기한 각각의 종교적 윤리관이나 종교적 입장과 정당의 정책과의 친밀도는 어떻게 느끼고 있는가?

이에 대해 ‘자신의 종교적 입장과 어느 정당의 정책이 가장 가깝다고

생각하느냐' 는 질문에 대해에 전체 응답자의 가장 많은 39.3%가 '없다'고 응답하였고, 그 다음이 민주노동당(24.5%), 한나라당(14.1%), 열린우리당(12.8%), 통합신당(3.4%) 등의 순서로 나타났다. <표33>

<표33> 자신의 종교적 입장과 특정 정당 정책 친밀도

정당	빈도	퍼센트	유효퍼센트
한나라당	41	13.7	14.1
열린우리당	37	12.3	12.8
통합신당	10	3.3	3.4
민주당	9	3.0	3.1
민주노동당	71	23.7	24.5
국민중심당	3	1.0	1.0
없음	114	38.0	39.3
기타	5	1.7	1.7
무응답	10	3.3	0
합계	300	100.0	100.0

종교별로 보면 불교는 없다는 사람이 45.1%, 한나라당 24.2%, 열린우리당 17.6% 순이었고, 개신교는 민주노동당이 37.4%로 가장 많았고, '없음'이 24.2%, 열린우리당 13.1%의 순서로, 천주교는 '없음'이 49.0%로 세 종교 중에서 가장 높았고, 민주노동당 28.0%, 열린우리당과 한나라당이 동일하게 8.0%로 나타났다.

결과를 놓고 볼 때에 개신교 외에 불교와 천주교는 정책적 친밀도가 있는 정당이 없다는 응답이 가장 많았으며, 개신교는 민주노동당이 가장 많았다. 반면 불교는 한나라당에 정책적 친밀감을 갖고 있는 응답자가 제시된 정당 중 가장 높게 나타났다. <표34>

〈표34〉 자신의 종교적 입장과 특정 정당 정책 친밀도 - 종교별

		특정 정당 정책 친밀도								합계
		한나라당	열린우리당	통합신당	민주당	민주노동당	국민중심당	없음	기타	
불교	빈도	22	16	1	3	6	1	41	1	91
	유효퍼센트	24.2	17.6	1.1	3.3	6.6	1.1	45.1	1.1	100.0
개신교	빈도	11	13	6	4	37	1	24	3	99
	유효퍼센트	11.1	13.1	6.1	4.0	37.4	1.0	24.2	3.0	100.0
천주교	빈도	8	8	3	2	28	1	49	1	100
	유효퍼센트	8.0	8.0	3.0	2.0	28.0	1.0	49.0	1.0	100.0
합계	빈도	41	37	10	9	71	3	114	5	290
	유효퍼센트	14.1	12.8	3.4	3.1	24.5	1.0	39.3	1.7	100.0

$\chi^2=46.880, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

종교 배경과 정치적 지지여부는 연관성 높지 않고,
개신교가 정치권력 및 실질득표력에서의
영향력이 가장 크다고 응답

후보자 및 정당과 종교와의 관계에 대한 몇 가지 질문의 결과를 살펴보자. 우선, '후보자의 종교가 지지여부를 판단하는데 중요하다'는 주장에 대해 전체 응답자의 67.5%는 후보자의 종교가 지지여부를 판단하는 데 중요하지 않다는 쪽의 응답성향을 보였다. 〈표35〉

그러나 종교적 입장에 대한 정책친밀도가 한나라당과 가깝다고 선택한 응답자의 55%가 '후보자의 종교가 지지여부를 판단하는 데 중요하다'는 주장에 대해 '그렇다 또는 매우 그렇다'고 응답하여 한나라당 후보자의 종교가 지지여부에 높은 비율의 영향을 주고 있는 것으로 나타났다. 〈표36〉

종교별로 보면 불교 응답자의 57.4% 후보자의 종교가 지지여부를 판단하는데 중요하다고 응답(매우 그렇다+그렇다)하였고, 천주교 응답자의

83.4%는 중요하지 않다(매우 그렇지 않다+그렇지 않다)는 쪽의 응답성향을 보여 편차를 나타냈다. <표37>

<표35> ‘후보자의 종교가 지지여부를 판단하는데 중요하다’ 에 대한 응답

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	85	102	74	16	23	300
유효퍼센트	30.7	36.8	26.7	5.8	0	100

<표36> ‘후보자의 종교가 지지여부를 판단하는 데 중요하다’ 에 대해
- 정당의 정책친밀도(교차분석)

		한나라당	열린우리당	통합신당	민주당	민주노동당	국민중심당	없음	기타	합계
매우그렇지 않다	빈도	6	5	3	3	36		28	2	83
	유효퍼센트	15.0	14.7	33.3	33.3	51.4		27.5	40.0	30.6
그렇지 않다	빈도	12	14	3	1	27	2	38	3	100
	유효퍼센트	30.0	41.2	33.3	11.1	38.6	100.0	37.3	60.0	36.9
그렇다	빈도	18	12	3	4	6		30		73
	유효퍼센트	45.0	35.3	33.3	44.4	8.6		29.4		26.9
매우그렇다	빈도	4	3		1	1		6		15
	유효퍼센트	10.0	8.8		11.1	1.4		5.9		5.5
합계	빈도	40	34	9	9	70	2	102	5	271
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

$\chi^2=45.724, \text{Sig}=.001(*p<.05)$

〈표37〉 ‘후보자의 종교가 지지여부를 판단하는 데 중요하다’에 대해
- 종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	16	39	30	85
	유효퍼센트	18.4	41.5	31.3	30.7
그렇지 않다	빈도	21	31	50	102
	유효퍼센트	24.1	33.0	52.1	36.8
그렇다	빈도	37	21	16	74
	유효퍼센트	42.5	22.3	16.7	26.7
매우 그렇다	빈도	13	3		16
	유효퍼센트	14.9	3.2		5.8
합계	빈도	87	94	96	277
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0

$$x^2=49.855, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

‘종교단체가 특정후보, 정당을 조직적으로 지지해도 된다’는 주장에 대해 응답자의 대부분인 84.6%가 ‘매우그렇지 않다+그렇지 않다’고 응답 하였다. 〈표38〉

종교별로 보면, 불교 응답자의 89.2%, 개신교의 76.8%, 천주교의 95.7%가 종교단체의 조직적인 특정 후보 및 정당 지지에 대해 부정적으로 응답하여 천주교의 부정적 응답이 매우 높았고 개신교의 부정적인 응답이 다소 낮게 나타났다.($x^2=9.824, \text{Sig}=.132(p).05$)

〈표38〉 ‘종교단체가 특정후보, 정당을 조직적으로 지지해도 된다’에 대한 입장

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	120	120	31	13	16	300
유효퍼센트	42.3	42.3	10.9	4.6	0	100

‘평신도들은 후보자의 정당, 출신지역보다 (후보자의)종교를 중시한다’는 주장에 대해, 75.1%가 그렇지 않다는 쪽으로 응답했다. <표39>

종교별로 교차분석하여 보면, 불교 응답자의 34.2%, 개신교의 25.8%, 천주교의 15.9%가 ‘평신도들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’는 주장에 대해 긍정적으로(그렇다+매우그렇다)고 응답하여, 불교 응답자가 가장 많은 비율을 차지하여 종교에 따라 평신도의 종교 중시 경향에 차이가 나는 것으로 나타났다. <표40>

<표39> ‘평신도들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’에 대한 입장

	매우그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	50	149	55	11	35	300
유효퍼센트	18,9	56,2	20,8	4,2	0	100

<표40> ‘평신도들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’에 대해 -종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	14	17	19	50
	유효퍼센트	17,1	19,1	20,2	18,9
그렇지 않다	빈도	40	49	60	149
	유효퍼센트	48,8	55,1	63,8	56,2
그렇다	빈도	20	22	13	55
	유효퍼센트	24,4	24,7	13,8	20,8
매우 그렇다	빈도	8	1	2	11
	유효퍼센트	9,8	1,1	2,1	4,2
합계	빈도	82	89	94	265
	유효퍼센트	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=14,496$, Sig=.025(*p<.05)

‘성직자들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’는 주장에 대해 전체 응답자의 64.7%가 부정적인(그렇지 않다+매우 그렇지 않다) 응답성향을, 35.3%가 긍정적인(그렇다+매우 그렇다) 응답성향을 보였다. <표41>

종교별로 보면 천주교 응답자의 82.6%, 개신교의 63.3%가 부정적인 응답성향을 보인 반면, 불교의 경우 54.1%가 긍정적인 응답성향을 보여 종교간에 대조적인 응답결과를 보여주었다. <표42>

<표41> ‘성직자들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’에 대한 입장

	매우 그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
빈도	46	130	74	22	28	300
유효퍼센트	16,9	47,8	27,2	8,1	0	100

<표42> ‘성직자들은 후보자의 정당, 출신지역보다 종교를 중시한다’에 대해 - 종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
매우 그렇지 않다	빈도	12	12	22	46
	유효퍼센트	14,1	13,3	22,7	16,9
그렇지 않다	빈도	27	45	58	130
	유효퍼센트	31,8	50,0	59,8	47,8
그렇다	빈도	28	30	16	74
	유효퍼센트	32,9	33,3	16,5	27,2
매우 그렇다	빈도	18	3	1	22
	유효퍼센트	21,2	3,3	1,0	8,1
합계	빈도	85	90	97	272
	유효퍼센트	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=43.417, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

‘정치권력에 대한 영향력이 가장 크다고 생각하는 종교’에 대해 전체 응답자의 47.0%는 개신교를 꼽아 가장 높았고, 다음으로 천주교 30.9%, 불교 20.4%의 순으로 나타났다. <표43>

이를 종교별 응답자의 성향으로 교차분석하여 보면, 불교 응답자의 55.8%가 개신교를, 개신교 응답자의 58.9%가 개신교를, 천주교 응답자의 43.0%가 천주교가 가장 영향력이 크다고 응답하였다. 불교 응답자의 경우 불교의 영향력이 가장 크다는 응답자는 15.8%에 불과하였다. <표44>

<표43> 정치권력에 영향력이 큰 종교

종교	빈도	퍼센트	유효퍼센트
불교	58	19,3	20,4
개신교	134	44,7	47,0
천주교	88	29,3	30,9
기타종교	5	1,7	1,8
무응답	15	5,0	0
합계	300	100,0	100,0

<표44> 정치권력에 영향력이 큰 종교- 종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
불교	빈도	15	15	28	58
	유효퍼센트	15,8	16,7	28,0	20,4
개신교	빈도	53	53	28	134
	유효퍼센트	55,8	58,9	28,0	47,0
천주교	빈도	25	20	43	88
	유효퍼센트	26,3	22,2	43,0	30,9
기타	빈도	2	2	1	5
	유효퍼센트	2,1	2,2	1,0	1,8
합계	빈도	95	90	100	285
	유효퍼센트	100,0	100,0	100,0	100,0

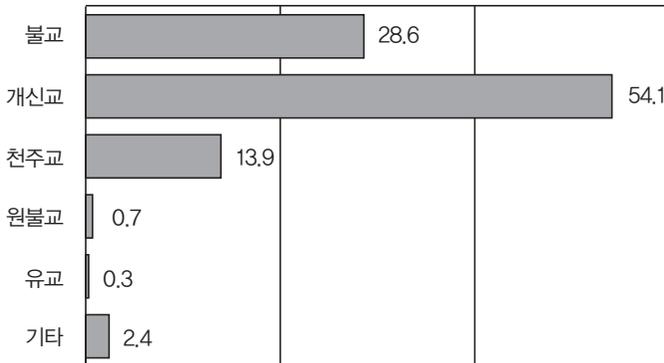
$\chi^2=24,478, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

반면, 선거시 실질득표력에서는 개신교가 54.1%, 불교가 28.6%, 천주교가 13.9%로 정치권력에 대한 일반적인 영향력과 실질 득표력과는 차이가 있다고 판단하는 것으로 조사되었다. <그래프9>

또한, '선거 때 실제 득표에 영향력이 가장 크다고 생각하는 종교'에 대해 응답자의 종교별로 교차분석하여 보면 불교 응답자의 53.5%는 개신교를, 개신교 응답자의 62.5%는 개신교를, 천주교 응답자의 46.5%는 개신교를 실질 득표에서 가장 영향력 있다고 응답하여, 모든 종교가 개신교의 영향력을 가장 크다고 응답하였다. <표45>

특히 개신교는 시민사회에 대한 영향력 면에서 천주교보다 낮게 나타났으나, 정치권력에 대한 영향력이나 실질 득표영향력 면에서는 높은 비율로 1위를 차지하고 있어 개신교에 대한 응답자들의 인식성향을 뚜렷이 보여주고 있다.

<그래프9> 실제득표에 영향력이 큰 종교



〈표45〉 실제득표에 영향력이 큰 종교 - 종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
불교	빈도	35	27	22	84
	유효퍼센트	35,4	28,1	22,2	28,6
개신교	빈도	53	60	46	159
	유효퍼센트	53,5	62,5	46,5	54,1
천주교	빈도	11	5	25	41
	유효퍼센트	11,1	5,2	25,3	13,9
원불교	빈도		2		2
	유효퍼센트		2,1		0,7
유교	빈도			1	1
	유효퍼센트			1,0	0,3
기타	빈도		2	5	7
	유효퍼센트		2,1	5,1	2,4
합계	빈도	99	96	99	294
	유효퍼센트	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=31.675, \text{Sig}=.000(*p<.05)$

종교로 인한 채용차별은 종교의 자유 침해,
종교사학 내 공식행사시 종교의식은 불교와 타종교 의견 달라.
‘지자체와 특정 종교의 공동사업’은
명백한 정교분리 위반으로 응답

종교자유 침해행위 여부에 대한 질문에서는 ‘종교사학의 공식행사 시 특정종교의식을 하는 것이 종교자유를 침해하는 것이다’ 라는 주장에 대해 전체 응답자의 49.0%가 동의(그렇다+매우 그렇다)하였고, ‘종교사학이 교원 채용 때 자기 신자만으로 자격을 제한하는 것은 종교자유 침해 행위이다’ 라는 주장에 대해서는 전체 응답자의 66.3%가 동의하였다.

그리고 ‘위탁받은 시설(복지기관 등)에서 직원 채용 때 자격제한 행위는 종교자유 침해이다’ 는 주장에 대해 67%가, ‘직접 설립한 공적 시설에

서 직원 채용 때 자격제한 행위’에 대해서는 59.7%가 종교자유 침해라는 주장에 대해 동의하였으며, ‘공공장소에서 대중을 상대로 특정종교를 믿으라고 하는 행위’에 대해서는 62.8%가 종교자유 침해라는 주장에 동의하는 응답성향을 보였다. <표46>

<표46> 다음 각각의 행위가 ‘종교의 자유를 침해하는 것이다’는 주장에 대해

		매우 그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
① 종교사학이 학교공식행사시 특정종교의식을 하는 것	빈도	34	110	67	71	18	300
	유효퍼센트	12.1	39.0	23.8	25.2		100
② 종교사학이 교원채용때 자기 신자만으로 자격을 제한하는 것	빈도	22	74	104	85	15	300
	유효퍼센트	7.7	26.0	36.5	29.8		100
③ 위탁받은 시설에서 직원채용때 자격제한 행위	빈도	22	70	108	79	21	300
	유효퍼센트	7.9	25.1	38.7	28.3		100
④ 직접설립한 공적시설에서 직원 채용 때 자격제한 행위	빈도	27	86	110	58	19	300
	유효퍼센트	9.6	30.6	39.1	20.6		100
⑤ 공공장소에서 대중을 상대로 특정종교를 믿으라고 하는 행위	빈도	23	81	54	121	21	300
	유효퍼센트	8.2	29.0	19.4	43.4		100

특히, 강의석 군 문제로 사회적 이슈가 되었던 ‘종교사학이 학교 공식 행사 때 특정 종교의식을 하는 것’이 종교자유 위반이라는 주장에 대해 응답성향을 종교별로 교차분석하여 보면, 불교 응답자의 78.4%가 ‘그렇다+매우그렇다’고 답한 반면, 개신교는 34.0%, 천주교는 32.1%만이 ‘그렇다+매우 그렇다’고 답해 불교와 다른 종교 간의 뚜렷한 인식 차이를 보여주고 있다. <표47>

〈표47〉 종교사학의 특정 종교의식 행위에 대한 종교별 응답 성향

	매우 그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	합계
불교	4	15	23	46	88
	4.5	17.0	26.1	52.3	100
개신교	18	46	24	9	974
	47.4	47.4	24.7	9.3	100
천주교	12	49	20	16	71
	12.4	50.5	20.6	16.5	100
합계	34	110	67	71	282
	12.1	39.0	23.8	25.2	100

특히 ‘공공장소에서 대중을 상대로 특정 종교를 믿으라고 하는 행위’가 ‘종교자유를 침해하는 것이다’라는 주장에 대해 불교 응답자의 97.3%가 ‘그렇다+매우그렇다’고 응답한 반면, 개신교는 49.4%, 천주교는 53.5%로 나타나, 상대적으로 불교가 배타적 선교행위에 타종교에 비해 더 많이 노출(정신적 혐오감)되었다는 것을 간접적으로 보여주는 결과라 할 수 있다. 〈표48〉

〈표48〉 ‘공공장소에서 대중을 상대로 특정 종교를 믿으라는 행위는 종교자유를 침해하는 것이다’는 주장에 대해

		매우 그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	합계
불교	빈도	4	7	11	65	87
	유효퍼센트	4.6	8.0	12.6	74.7	100
개신교	빈도	13	36	21	27	97
	유효퍼센트	13.4	37.1	21.6	27.8	100
천주교	빈도	6	38	22	29	95
	유효퍼센트	6.3	40.0	23.2	30.5	100
합계	빈도	23	81	54	121	279
	유효퍼센트	8.2	29.0	19.4	43.4	100

다음으로 정치와 종교의 분리와 관련되어 사회의제화되었던 몇 가지 문제에 대해 질문한 결과를 살펴보기로 하자.

먼저, ‘자치단체가 특정 종교하고만 공동사업을 하는 행위’에 대해서는 80.5%가, ‘자치단체장이 근무시간 중 사적인 종교행사를 주관하는 행위’에 대해서는 83.3%가, ‘국공립학교 안에 종교시설을 두는 행위’에 대해서는 54.5%가, ‘국가 관리의 공공장소, 시설에 특정 종교 선전물을 설치하는 행위’에 대해서는 76.9%가, ‘공직자가 특정 종교를 찬양 또는 비난하는 행위’에 대해서는 81.9%가 정교분리 위반이라는 입장(그렇다+매우 그렇다)을 보여 성직자 다수가 이에 대해 문제의식을 갖고 있는 것으로 나타났다. <표49>

<표49> 다음 각각의 행위가 ‘정치와 종교의 분리를 위반한 것이다’는 주장에 대해

		매우 그렇지않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	무응답	합계
① 자치단체가 특정한 종교하고만 공동의 사업을 하는 행위	빈도	10	45	100	128	17	300
	유효퍼센트	3.5	15.9	35.3	45.2	0	100
② 자치단체장이 근무시간 중 사적인 종교행사를 주관하는 행위	빈도	8	40	102	136	14	300
	유효퍼센트	2.8	14.0	35.7	47.6	0	100
③ 국공립학교 안에 종교시설을 두는 행위	빈도	23	104	70	82	21	300
	유효퍼센트	8.2	37.3	25.1	29.4	0	100
④ 국가가 관리하는 공공장소 시설에 특정종교 선전물을 설치하는 행위	빈도	8	56	105	108	23	300
	유효퍼센트	2.9	20.2	37.9	39.0	0	100
⑤ 공직자가 특정종교를 찬양 또는 비난하는 행위	빈도	9	43	94	140	14	300
	유효퍼센트	3.1	15.0	32.9	49.0	0	100

‘자치단체가 특정 종교하고만 공동의 사업을 하는 행위’는 정교분리 위반이라는 주장에 대해 각 종교별 응답성향을 교차분석하여 보면, 불교 응답자의 91.2%, 개신교 68.8%, 천주교 81.8%로 나타났으며, 다소 차이는 있으나 성직자들이 대체적으로 자치단체와 특정 종교의 유착에 대해서 정교분리 위반이라는 명확한 인식을 하고 있음을 보여주고 있다. <표50>

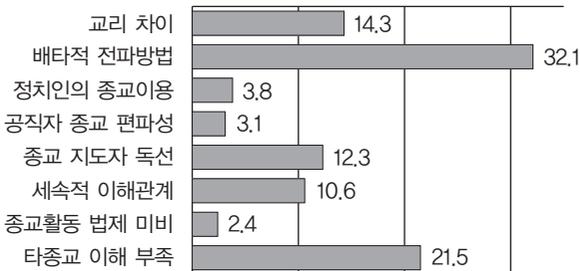
〈표50〉 ‘자치단체가 특정한 종교하고만 공동 사업을 하는 행위’는
정교분리 위반이라는 주장에 대해

		매우 그렇지 않다	그렇지 않다	그렇다	매우 그렇다	합계
불교	빈도	1	6	19	62	88
	유효퍼센트	0.4	6.8	21.6	70.5	100
개신교	빈도	6	24	38	28	96
	유효퍼센트	6.3	25.0	39.6	29.2	100
천주교	빈도	3	15	43	38	99
	유효퍼센트	3.0	15.2	43.4	38.4	100
합계	빈도	10	45	100	128	283
	유효퍼센트	3.5	15.9	35.3	45.2	100

종교간 갈등의 원인은 ‘배타적 전파방법’
가장 종교 편향적이었던 역대 대통령은
김영삼 전 대통령으로 응답

전체 응답자들은 종교간 갈등 원인으로는 ‘배타적인 전파방법’ (32.1%)을 가장 중요한 원인으로 꼽았다. 그 다음으로 타종교 이해 부족이 21.5%, 교리 차이가 14.3%, 종교 지도자의 독선이 12.3% 등으로 나타났다. 〈그래프10〉

〈그래프10〉 종교간 갈등의 가장 중요한 원인



그러나 종교별로 교차분석을 하여 보면, 불교 응답자는 1위를 '배타적 전파방법' (51.0%)으로 꼽은 반면, 개신교는 1위를 '교리 차이' (25.8%)로, 천주교는 1위를 '타종교 이해 부족' (32.0%)으로 응답해, 종교갈등의 원인에 대한 진단에서 3개 종교 응답자 사이에 현저한 차이를 보였다. 향후 종교 간 갈등을 풀어나가는 데 있어서도 이견을 보일 가능성이 높아, 참고해야 할 것으로 보인다. <표51>

<표51> 종교간 갈등의 가장 중요한 원인 - 종교별(교차분석)

		종교 구분			합계
		불교	개신교	천주교	
교리 차이	빈도	9	25	8	42
	유효퍼센트	9.4	25.8	8.0	14.3
배타적 전파방법	빈도	49	22	23	94
	유효퍼센트	51.0	22.7	23.0	32.1
정치인의 종교이용	빈도	5	4	2	11
	유효퍼센트	5.2	4.1	2.0	3.8
공직자 종교편파성	빈도	5	1	3	9
	유효퍼센트	5.2	1.0	3.0	3.1
종교 지도자 독선	빈도	10	9	17	36
	유효퍼센트	10.4	9.3	17.0	12.3
세속적 이해관계	빈도	3	13	15	31
	유효퍼센트	3.1	13.4	15.0	10.6
종교활동 법제 미비	빈도	4	3		7
	유효퍼센트	4.2	3.1		2.4
타종교 이해 부족	빈도	11	20	32	63
	유효퍼센트	11.5	20.6	32.0	21.5
합계	빈도	96	97	100	293
	유효퍼센트	100.0	100.0	100.0	100.0

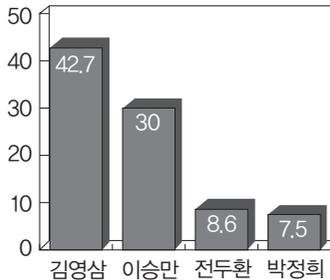
$$\chi^2=57.380, \text{Sig}=.000(*p<.05)$$

'역대 대통령 중 누가 가장 특정 종교 편향적이었다고 생각하는가?' 라는 질문에 대해 전체 응답자의 42.7%가 김영삼 대통령을, 다음으로 이승만 초대 대통령 30.0%, 전두환 대통령 8.6%, 박정희 대통령 7.5% 등의 순

으로 나타났다. <그래프11>

흥미롭게도 각 종교별로 역대 대통령의 종교 편향성 평가에 대한 차이가 적지 않았었는데, 불교 응답자의 경우 70.8%가 김영삼 대통령을 꼽은 반면, 개신교 응답자는 이승만 대통령(50.0%), 천주교는 김영삼 대통령(48.9%)을 꼽았다. 이는 역대 대통령의 종교적 성향에 따른 각 종교간의 정서적 차이를 나타내는 것으로 보인다. <표52>

<그래프11> 가장 특정 종교 편향적이었던 역대 대통령



<표52> 가장 특정 종교 편향적이었던 역대 대통령

		역대 대통령								합계
		이승만	윤보선	박정희	전두환	노태우	김영삼	김대중	노무현	
불교	빈도	14	1	3			63	8		89
	유효퍼센트	15.7	1.1	3.4			70.8	9.0		100.0
개신교	빈도	45	2	13	13	2	8	6	1	90
	유효퍼센트	50.0	2.2	14.4	14.4	2.2	8.9	6.7	1.1	100.0
천주교	빈도	21		4	10	7	43	2	1	88
	유효퍼센트	23.9		4.5	11.4	8.0	48.9	2.3	1.1	100.0
합계	빈도	80	3	20	23	9	114	16	2	267
	유효퍼센트	30.0	1.1	7.5	8.6	3.4	42.7	8.0	0.7	100.0

$\chi^2 = 99.556, \text{Sig} = .000(*p < .05)$

[종합 - 결론]

종교별 윤리관, 종교간 갈등의 중요 원인에 대한 인식 차이 크고, 정교분리 및 종교자유 침해에 대해서는 유사한 인식 보여

■ 3대종교의 주지스님, 주임신부, 담임목사들을 대상으로 한 이번 조사 결과 응답자 일반특성 면에서 개신교의 경우는 연령면에서 30세 미만이 과대표되었고, 불교의 경우 활동지역 면에서 영남권이 교세에 비해 과소 대표된 일부 편향이 존재하였으나 종교활동의 현장에 있는 중진급 성직자들의 의식의 단면과 각 종교별 인식의 편차를 확인 할 수 있는 귀중한 기초자료로 평가된다.

■ 응답자들은 대체로 시민사회에서 종교의 역할에 대해 대체적으로 종교가 시민사회 발전에 기여하고 있다고 평가하였고, 종교별로는 불교와 천주교 응답자들이 높게 평가하였다. 반면 한국의 종교(성직자)들은 시민사회활동에 소극적(62.5%)인 것으로 응답하여, 시민사회발전을 위한 직접적인 활동에 대해서는 미흡하다고 평가하고 있는 것으로 보인다.

■ 종교단체의 투명성에 대해 전체 응답자의 53.0%가 일반사회기준보다 투명하게 운영되었다고 응답하였으나, 천주교(85.7%) 이외에 불교와 개신교는 부정적인 응답이 적지 않았으며, 특히 응답자 중 50대의 50.9%가 부정적으로 응답한 것이 주목된다.

■ 불교와 개신교의 경우 87년 민주화 이후 성직자들은 교단 내에서 권력화 되었다고 평가(각각 67.2%, 60.4%)하여, 87년 민주화 이후 불교와 개신교 교단 안에서 민주화 운동 세력의 제도교단 진입 등이 활성화된 결과가 반영된 것으로 판단된다. 그리고 87년 민주화 이후 종교단체는 대체

적으로(52.3%) 사회적으로 권력화 되었다고 응답하였으며, 이와 같은 응답은 불교와 개신교의 경우 매우 높았고, 천주교는 다소 낮아(32.7%) 편차를 보였다.

■ 응답자들은 시민사회에서 영향력이 가장 큰 종교로 천주교를 꼽았으며, 시민사회(단체)에 미치는 영향력도 천주교를 가장 많이 꼽았다. 특기할 만한 것은 원불교의 시민사회단체 영향력을 주요 3대 종교보다 높게(3위 이상으로) 꼽은 경우가 결코 적지 않았다는 것인데 이는 원불교 성직자의 활발한 국제구호활동 등 시민사회활동의 결과가 반영된 것으로 보인다.

■ 응답자들은 97년 외환위기 이후 우리 사회에서 가장 중요한 사회문제로 공히 ‘양극화 문제’를 꼽았다. 특기할 만한 것은 불교의 경우는 ‘황우석 사태’가 중요한 사회문제 중 3위를 차지하였다는 것과, 우리 사회에서 격렬한 논쟁이 이어진 ‘친미·반미 논쟁’은 단1명(0.3%)에 불과하였는데 이는 한미FTA의 체결과 남북관계의 변화라는 흐름에 상쇄 혹은 용해된 까닭이 아닌가 생각된다.

■ 종교계의 내부적 개선과제로는 전체 응답자가 ‘성장주의(교세, 건물 등)’(25.0%)를 가장 시급한 개선과제로 꼽았으나, 불교의 경우는 ‘배타성’(32.0%)을 개신교와 천주교의 경우는 ‘성장주의’를 가장 많이 지목하여 불교와 기독교 간의 응답의 편차를 보였다.

■ 응답자의 중요 사회윤리에 대한 관점을 묻는 조사 결과에서 항목에 따라 천주교 : 불교+개신교, 불교 : 개신교+천주교 간에 교리적 배경에 따른 윤리관에 큰 편차를 나타냈다. 사형제 폐지 문제에서는 천주교와 개신교

가 압도적으로 긍정적이었던 반면에 불교는 57.9% 정도였으며, 낙태 허용의 입장에서는 천주교의 96.9%가 보수적인 응답을 하였으나 불교는 55.1% 수준이었고, 생명복제 허용에 대해서도 천주교는 9.1%만이 연구 목적으로 허용될 수 있다고 하였으나 불교는 67.7%가 허용 입장으로 응답하였다. 그리고 안락사의 경우도 불교는 71.4%가 부분적인 허용에 찬성한 반면 천주교는 84.3%가 반대입장으로 응답하였다.

■ 다만 이혼문제에 대해 특별한 경우 허용될 수 있다는 의견이 전체적으로도(68.4%), 천주교 응답자 내에서도(46.4%)도 상당히 높은 비중을 차지하였으며, 동성 간 결혼의 인정에서 종교간 큰 차이 없었고(71.1%가 반대), ‘종교적 양심에 따른 병역거부 문제’에 대해서는 불교와 천주교가 보수적인 입장인 반면 개신교는 55.9%가 인정해야 한다는 진보적인 입장을 취했다.

■ 사회윤리에 대한 응답 결과를 분석해 보면 불교와 천주교 간에 이른바 ‘생명윤리’에 대해 교리의 차이에 따른 현저한 인식 차이를 보이고 있음을 알 수 있는데, 이는 향후 한국사회의 변화와 종교의 역할에 대해 예측하고 대비하는 데 매우 중요한 단서가 될 것으로 판단된다.

■ 종교적 입장과 정당의 정책과의 친밀도와는 유의미한 관련이 발견되지 않았다. 다만 불교와 천주교는 정책적 친밀도를 느끼는 특정한 정당이 없다는 응답이 높았던 반면, 개신교는 민주노동당이 37.4%로 가장 높았다. 또한 응답자들은 후보자의 종교에 따른 지지 여부, 종교단체의 특정 정당이나 후보의 조직적 지지 여부, 평신도나 성직자의 후보자 종교 중시 여부 등 모든 면에서 대체로 부정적으로 응답하였다.

■ 응답자들은 정치권력에 대한 영향력이나 선거시 실질 득표력 모두 개

신교가 가장 크다고 응답하였다. 특기할 만한 것은 불교의 정치권력에 대한 영향력이 크다고 응답한 불교 응답자는 15.8%에 불과하였다는 것, 천주교 응답자의 경우 정치권력에 대한 영향력이 천주교가 가장 크다는 응답자가 43.0%로 가장 높았던 반면 선거시 실질득표력에서는 개신교가 가장 영향력이 있다는 응답자가 46.5%로 가장 많은 비율을 차지하였다는 것이다. 이는 선거시 실질득표력과 정치권력에 대한 현실적인 영향력 사이에 간극이 존재한다는 인식이 반영된 결과로 보인다.

■ 예시한 종교자유 침해 행위에 대해서 응답자들은 대체로 종교자유를 침해하는 행위라는 데 동의하는 응답성향을 보였다. 그러나 종교별 교차 분석을 통해 보면 불교가 가장 침해의식이 큰 응답결과를 보였으며, 개신교는 다소 낮게 나타났고, 이는 정교분리 위반 문제에 대한 예시 항목에 대해서도 유사한 결과를 보였다.

■ 종교간 갈등의 가장 큰 원인으로서는 전체 응답자가 '배타적인 전파방법' (32.1%)을 지목했다. 그러나 종교별 교차분석을 하여 보면 불교는 '배타적인 전파방법'이 51.0%로 1위를 차지한 반면, 개신교는 '교리 차이' (25.8%)를, 천주교는 '타종교 이해 부족' (32.0%)을 가장 중요한 원인으로 꼽은 데서 인식의 차이를 드러냈다.

■ 특정 종교 편향적이었던 역대 대통령으로는 김영삼 대통령이 42.7%로 가장 높았고, 종교별로 보면 불교 응답자의 70.8%가 김영삼 대통령을, 개신교 응답자의 50.0%가 이승만 대통령을, 천주교 응답자의 48.9%가 김영삼 대통령을 각각 가장 많이 꼽았고, 개신교 응답자 내에서 김영삼 대통령을 꼽은 응답자는 8.9%에 불과했다.



근대 고승의 깨달음과 사회화

(주관 : 대한불교조계종 교육원 불학연구소 · 불교신문사)

- 만공(滿空)의 삶과 그 의미/박해당
- 근대불교의 개혁노선과 깨침의 사회화/박재현
- 한용운의 대중불교 · 활선(活禪)과
입니입수(入泥入水) · 구세주의 /김광식

만공(滿空)의 삶과 그 의미

박해당(서울대 규장각한국학연구원 책임연구원)

1. 들어가며

만공(滿空)은 19세기 말에서 20세기 전반기에 걸쳐 살았던 한국의 대표적인 승려 가운데 한 명이다. 만공이 살았던 시기는 정치 경제 사회 문화 종교 등의 모든 분야에서 서구 문명과 서구 문명을 먼저 받아들여 서구화한 일본의 영향이 갈수록 증대되면서 기존의 가치체계가 전면적으로 재편되어 가는 시대적 전환기였다.¹⁾ 정치적으로는 열강의 세력 다툼 속에

1) 김광식은 이 시기 한국불교의 상황과 특성을 다음과 같이 정리하고 있다: 첫째, 불교 중흥 및 발전의 기회를 잡은 시기였다. 둘째, 일제의 후원하에 가속된 일본불교의 침투에 직면하였고, 국권을 상실하여 일제의 식민지 불교정책에 억압당한 시기였다. 셋째, 한국 전통불교의 수호라는 절박한 사명을 부여받은 시기였다. 넷째, 불교발전 및 불교계 운영에 대한 이견으로 불교계 내부에서 보수와 진보라는 갈등이 치열하게 전개된 시기였다. 다섯째, 식민지 상황을 극복하고 나라의 주권을 쟁취하려는 민족 독립운동에 참여해야 할 사명을 부여받은 시기였다. 김광식, <白龍城의 獨立運動>, 《근현대불교의 재

조선에서 대한제국으로 실낱같이 이어지던 왕조가 막을 내리고 한반도 전체가 일본 제국주의자들의 폭력적인 지배하게 놓이게 되는 참담한 시대로 접어들게 되었으며, 불교적으로는 일본 제국주의의 정치적 지배에 편승한 일본불교의 파상적인 공세에 직면하게 되었다.

이처럼 불교 내외적으로 극복해야 할 어려운 현실과 실현해야 할 시대적·불교적 사명 속에서 만공의 삶은 어떠하였으며, 그 삶이 주는 의미는 무엇인지를 살펴보고자 하는 것이 이 글의 목적이다.

만공은 근대 선불교의 중흥조로 추앙받는 경허(鏡虛)로부터 법을 전해 받은 선사이다.²⁾ 따라서 그의 선사로서의 삶에 대한 연구는 깨달음에 이르기까지의 수행과정과 깨달음의 체험, 그리고 깨달은 이후의 삶을 중심으로 이루어지게 된다. 특히 깨달음의 내용과 선적 특성을 살펴보는 일은 선사로서의 만공 그 자체를 이해하는 데에는 반드시 필요할 것이다. 그러나 이 글에서는 이를 다루지는 않는다. 그것은 이 글의 목적이 그의 내면세계를 파고 들어가 선사로서의 그의 정체성을 규명하고자 하는 것이 아니라, 격변의 시대를 살아갔던 한 사람의 불교인으로서 그의 삶의 내용이 어떠하였으며, 그것이 시대/불교적으로 어떠한 의미를 가지는가를 살피는 데 있기 때문이다.³⁾

이러한 목적을 위하여 이 글에서는 먼저 연대기적으로 만공의 삶을 살펴본 뒤, 그의 삶에서 시대/불교적으로 중요한 의미가 있다고 생각되는 몇 가지 행적을 좀더 자세히 살펴보고, 그 의의를 밝히고자 한다.

조명), 민족사, 2000, 156-158쪽.

2) 경허에서 만공으로 이어지는 법맥에 관해서는 경허가 휴정의 11세손이라는 설, 12세손이라는 설, 13세손이라는 설 등 세 가지 주장이 있다. 이 가운데 현재 덕숭문중에서 공식적으로 채택하고 있는 것은 13세손설이지만 여러 가지 문제점을 안고 있다. 이에 관한 자세한 논의는 박해당, 〈만공의 법맥〉, 《德崇禪學》 3, 한국불교선학연구원 무불선원, 2001 참조.

만공에 관한 연구의 일차자료는 만공의 시자였던 진성 원담이 1968년에 편찬 간행한 《滿空語錄》이다.⁴⁾ 그런데 여기에는 빠진 법어가 적지 않았을 뿐만 아니라 책에 수록된 내용에서 탈락 오기 오역된 곳을 바로잡을 필요가 있었기 때문에 새로 발굴된 거양 14편과 계송 12편을 더 올리고 화보를 대폭 증면하여 수정증보판으로 다시 간행한 것이 《滿空法語》이다.⁵⁾ 이에 따라 만공에 관한 대부분의 연구는 이 《만공법어》에 근거하고 있으며, 이 글 또한 이에서 벗어나지 않는다.⁶⁾

만공의 생애에 관한 일차적인 자료는 만공의 시자 원담이 지은 〈만공 월면 대선사 행장(滿空月面大禪師行狀)〉으로서 《만공어록》과 《만공법어》에 모두 실려 있다. 이 행장은 만공이 태어나서 입적할 때까지의 전 생애를 시간적 순서에 따라 기록하고 있는데, 아쉽게도 깨달음을 인가받고 개당할 때까지는 매우 자세하게 기록하고 있으나, 이후의 활동에 대한 기술은 매우 소략하다. 따라서 이 글에서 주로 살펴보고자 하는 깨달음 이후의 만공의 행적을 살피는 데에는 큰 한계가 있다. 따라서 먼저 행장에 나타난 내용을 바탕으로 만공의 생애를 전체적으로 살펴본 뒤, 그의 삶에서 특히 중요한 행적들에 대해서는 다른 자료들을 참조하여 살펴보도록 하겠다.

3) 선적 깨달음의 내용과 특성에 관해서는 다음의 논문들을 참고할 것. 鄭性本, 〈滿空禪師의 生涯와 禪思想 研究〉, 韓國佛敎學會, 《韓國佛敎學》 제22집, 1997 春季. 黃貞洙(泰震), 《鏡虛 滿空의 禪思想 研究 -德崇山門 形成을 中心으로-》, 동국대학교 대학원 박사학위 논문, 1999. 이은윤, 〈滿空의 禪世界와 미래문명의 비전〉, 한국불교선학연구원 무불선원, 《德崇禪學》 2, 2000. 효탄, 〈만공의 선사상〉, 《德崇禪學》 3, 한국불교선학연구원 무불선원, 2001.

4) 한국불교학회, 《한국불교학》 제22집, 1997 春季에 부록으로 영인 수록되어 있다.

5) 滿空門徒會, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 5쪽.

6) 만공의 법어집으로는 이 밖에도 성각, 《깨달음의 큰 지혜를 주는 만공 큰 스님 말씀: 사랑하고 또 사랑하라》(도서출판 오후에, 2000)가 있으나, 이는 《만공법어》에 실린 글 가운데 일부를 뽑아서 편집한 것이다.

2. <행장>을 통해 본 만공의 생애

만공의 속명은 도암(道岩)이고, 휘는 월면(月面)이며 법호는 만공(滿空)이다. 속성은 여산 송씨인데 아버지는 송신통(宋神通), 어머니는 김씨이다.⁷⁾ 태어난 곳은 전라북도 태인군 태인읍 상일리이며, 태어난 때는 1871년 3월 7일이니, 미국이 제국주의적인 대아시아 팽창정책에 따라 1866년에 일어났던 제너럴 셔먼호 사건을 빌미로 강화도에 쳐들어온 사건, 곧 신미양요가 일어난 해이다.

만공이 두 살이 되었을 때 아버지가 어머니에게 “이 아이는 속세의 세업을 이어받을 아이가 아니요, 장차 불문에 들어가서 고승이 될 아이”라고 말하였다 하니, 만공과 불교의 인연은 세세생생 깊고도 깊었던 것으로 보이지만, 구체적으로 불교를 마음에 두고 출가를 생각하게 된 것은 13세 되던 1883년이였다. 이 해 겨울 전라북도 김제의 금산사에서 처음으로 불상과 비구들을 보고 자기도 모르게 기뻐하는 마음을 내었으며, 이 뒤로 출가를 결심하게 되었다고 한다. 출가를 허락하지 않는 부모 몰래 집을 떠나 처음 간 곳은 전주 봉서사였다. 이 절의 비구들로부터 이곳에서 머리를 깎고 출가하라는 권유를 받았으나 인연이 아니었던지 곧 떠나 전주 송광사로 갔다. 출가하고자 하는 만공의 뜻을 알게 된 송광사의 비구들이 논산 쌍계사로 진암노사를 찾아가보라 권하여 갔으나, 진암노사가 이미 계룡산 동학사로 옮긴 뒤였다. 이에 다시 동학사로 발길을 돌려 기어 이 진암노사를 찾아뵈고 그곳에 머무르게 되니 이때가 14세 되던 1884년이였다. 이처럼 우여곡절을 겪으며 출가생활을 하게 되었으나, 아직 정

7) 만공의 아버지는 그 이름이 ‘신통’ 이고, 만공이 두 살 때 이미 만공이 불문에 들어가서 고승이 될 아이라고 예언하였다고 하며, ‘도암’이라는 만공의 속명도 직접 지었을 가능성이 높다. 따라서 이러한 점들을 고려해볼 때 만공의 아버지도 거사로서 수행하던 일 가능성이 높아 보인다.

식으로 계를 받은 것은 아니고, 머리를 기른 행자로 있었다.

진암노사 밑에서 아직 머리 기른 행자로 지내던 만공은 그 해 10월 삶의 전환점이 되는 큰 인연을 만나게 되니, 바로 동학사에 온 경허선사와 처음 만나게 된 일이다. 만공의 그릇을 알고 있던 진암노사가 경허선사에게 만공을 맡기자, 경허선사는 만공을 천장사에 있던 태허선사에게 보냈다. 그리고 바로 그 해 1884년 12월 8일 만공은 태허선사를 은사로, 경허선사를 계사로 사미계를 받고 비로소 정식으로 출가하게 되었으며, 이때 받은 법명이 월면(月面)이었다.

득도한 이후 수행에 정진하던 만공은 25세 되던 1893년⁸⁾ “모든 것이 하나로 돌아간다고 하는데, 그 하나는 어디로 돌아갑니까?(萬法歸一 一歸何處)”라는 한 소년의 물음에 답하지 못한 뒤로 이 화두가 의심 덩어리가 되어 잠도 제대로 이루지 못한 채 며칠을 보냈다. 그러나 어른을 모시면서 공부하기가 힘들어 몰래 길을 떠나 온양 봉곡사로 가서 노전을 맡아 하면서 공부를 계속하였다.

1895년 7월 25일 동쪽 벽에 의지하여 서쪽 벽을 바라보다 문득 벽이 흰히 비면서 하나의 둥그런 모습이 나타났다. 그래도 의심을 조금도 흘뜨리지 않고 그 밤을 지내다가 새벽 쇠종을 할 때 ‘응관법계성 일체유심조(應觀法界性 一切唯心造)’를 외우다가 문득 법계성(法界性)을 깨달아 화장찰해(華藏剎海)가 홀연히 열리니 기쁜 마음을 비길 데가 없었다. 그리하여 다음과 같은 오도송을 지었다.

빈 산 이치 기운 고금 밖인데

8) 여기에는 착오가 있다. 25세가 맞다면 1895년이어야 하고, 1893이 맞다면 23세여야 한다. 그런데 뒤의 행적으로 보아 25세보다는 1893년이 맞는 듯하다. 그렇다면 25세가 아니라 23세이다.

흰 구름 맑은 바람 스스로 오고 가누나
 무슨 일로 달마가 서천을 건너 왔는고
 축시엔 닭이 울고 인시엔 해가 오르네⁹⁾

그 뒤로 만나는 사람마다 붙들고 함께 공부하자 하였지만, 다들 이상하게 여겨 비웃기만 하므로 그곳을 떠나 공주 마곡사에서 보경화상이 권한 토굴에 들어가 생활하게 되었다. 토굴에서 3년이 되던 해인 1896년¹⁰⁾ 7월 보름날 경허선사를 뵈고 그 동안 공부한 것을 낱낱이 고백하니 ‘불 속에 연꽃이 피었다’고 하였다. 이어 몇 차례 범거량 끝에 경허선사가 “만법귀일 일귀하처(萬法歸一 一歸何處)의 화두는 더 진보가 없으니 다시 조주스님의 무자화두(無字話頭)를 드는 것이 옳다.” 하고, 또 이르기를, “원돈문을 짓지 말고 경절문을 다시 지으라.”고 당부하였다.

그 뒤로 무자화두를 열심히 참구하는 와중에도 경허선사를 경모하는 마음이 간절하여 1898년 7월에 경허화상이 있던 서산 부석사로 가서 날마다 뵈고 가르침을 들었다. 그러다가 스승을 따라 동래 범어사 계명선원으로 가서 그곳에서 하안거를 마친 뒤 스승과 헤어져 통도사 백운암으로 갔다. 마침 장마 때여서 보름 동안을 갇혀 있던 중 새벽 종소리를 듣고 문득 다시 깨달으니 백천삼매(百千三昧)와 무량묘의(無量妙義)를 걸림없이 통달하여 ‘일을 마친 장부’가 되었다. 31세 되던 1901년 7월 말쯤 본사인 천장사에 돌아와 머무르며 배고프면 먹고 피곤하면 자며 소요자재

9) 원문은 다음과 같다.

空山理氣古今外 白雲清風自去來 何事達摩越西天 鷄鳴丑時寅日出。

10) 여기에도 착오가 있다. 1895년에 온양 봉곡사를 떠나 마곡사에서 토굴에 들어갔으니 3년 뒤는 1898년이어야 한다. 1896년은 ‘萬法歸一 一歸何處’라는 화두를 잡은 해로부터 3년이 되는 해이다. 그러나 ‘토굴에서 3년이 되던 해’라고 분명하게 밝히고 있기 때문에 1896년은 1898년을 잘못 기록한 것으로 짐작된다.

하였다.

34세 되던 1904년 7월 15일에 경허선사가 함경도 갑산으로 가는 길에 천장사에 들리게 되었다. 이때 만공은 그 동안 공부하고 보림한 것을 날 날이 고하니 경허선사가 기꺼이 인가하며 전법계를 내렸는데 다음과 같다.

구름 달 시냇물 산 곳곳마다 같은데
수산선자의 대가풍이여
은근히 무문인을 분부하니
한 조각 권세 기틀 안중에 살았구나¹¹⁾

이어 만공(滿空)이라는 호를 내리고 다시 말하기를, “불조의 혜명을 자네에게 이어 가도록 부촉하니 불망신지(不忘信之)하라.” 하고 주장자를 떨치며 길을 떠났다.

그 뒤 만공은 전국의 산천을 돌아다니다가 1905년 봄 덕숭산에 조그만 암자를 짓고 금선대(金仙臺)라 이름한 뒤 이곳에서 보림하였는데, 전국의 납자들이 구름처럼 모여들어 설법하기를 청하므로 사양하다 못해 마침내 법좌에 올라 법을 설하게 되니, 이것이 개당보설이었다.

그 뒤 만공은 수덕사, 정혜사, 견성암 등을 중창하여 많은 사부중을 거느리고 선풍을 크게 떨치다가 금강산 유점사 마하연으로 가서 세 여름을 보냈다. 그 뒤 다시 덕숭산 동쪽 산 모퉁이에 한 칸 띠집을 지어 전월사(轉月舍)라 이름하고 홀로 달을 굴리다가,¹²⁾ 1946년 10월 20일 목욕하고

11) 원문은 다음과 같다.

雲月溪山處處同 山禪子大家風 慙慙分付無文印 一段機權活眼中.

12) ‘전월사’의 ‘전월’이 ‘달을 굴린다’는 뜻이다.

단정히 앉은 뒤에 거울에 비친 자기 모습을 보고 “자네와 내가 이제 이별할 인연이 다 되었네 그러”라고 말하며 꺾꺾 웃고서 문득 입적하니 세수는 75세, 법랍 62세이다.¹³⁾

3. 한국불교 전통을 지키기 위한 노력

3-1. <사찰령>에 대한 비판

만공이 깨달음을 이루고 경허로부터 법을 전해받은 1900년대 초는 정치적으로 볼 때 일제의 강압적인 횡포 아래 대한제국의 운명이 바람 앞의 등불과 같이 위태로웠던 시기이고, 개당보설을 한 1905년은 이른바 을사늑약을 통해 한반도 전체에 대한 일제의 강압적인 지배가 현실화되던 해였으며, 이로부터 불과 5년 뒤인 1910년에는 마침내 일제에 나라를 빼앗기고야 마는 참담한 현실에 직면하게 되었다.

일제 식민통치의 그림자는 불교계에 곧바로 드리워졌는데, 바로 강제 합방 이듬해인 1911년 6월 3일자로 조선총독부가 공포한 <사찰령(寺刹令)>과 <사찰령 시행규칙(寺刹令施行規則)>이 바로 그것이다. <사찰령>의 모태가 되는 법은 일본 문부성이 1898년 제14회 제국의회에 제출하였던 <종교법안(宗教法案)>인데, 정작 일본에서는 이 법이 헌법 정신에 위배되고 국가의 종교간섭은 시대착오라는 반론에 부딪혀 통과되지 못하다가, 1939년에 가서야 <종교단체법(宗教團體法)>이라는 이름으로 통과되었다. 요컨대 일본 본국에서는 실행 불가능하였던 법안을 조선총독부가 더욱 강화하여 식민지 조선에서 일방적으로 시행한 것이 <사찰령>이다. 조선총독부는 이를 바탕으로 전 조선의 사찰을 30본사 체제로 구축하고 사

13) 이상의 내용은 眞愷, <만공 월면 대선사 행장(滿空月面大禪師行狀)>, 《滿空法語》, 滿空門徒會(德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982), 298-309쪽을 정리한 것이다.

찰의 재산권과 인사권을 장악하여 조선 불교를 총독부의 임의적인 관리 대상으로 격하시켰다.

이처럼 〈사찰령〉과 〈사찰령 시행규칙〉은 기본적으로 조선총독부가 조선에 대한 식민 통치를 원활하게 하기 위하여 조선불교를 총독부의 지배 하에 예속시킨 악법임에도 불구하고 당시 조선의 많은 불교인들은 이를 환영하는 작태를 보였다. 수원 용주사 주지였던 강대련은 “〈사찰령〉이 공포됨에 따라서 조선불교는 정부의 보호를 받는 은덕을 입어 다시 중흥의 기회를 맞이하였다.”고 하였고, 통도사 주지였던 김구하는 “〈사찰령〉의 제정으로 사찰의 재산을 보호할 수 있게 되었으니 이 은혜를 갚기 위해 강학과 포교에 힘써야 한다.”고 역설하였으며, 전등사 주지였던 김지순은 “조선불교가 게을러 자기 개발을 하지 않고 있었으나 〈사찰령〉을 제정하여 불교가 발전할 수 있는 길을 열어주니 이는 어린아이를 보살피는 것 같은 깊은 생각과 넓은 은혜”라고 하였다. 또한 대표적인 불교학자였던 이능화 또한 〈사찰령〉을 포교의 자유를 보장하는 법령으로 이해하여, 불교가 발전될 수 있는 기틀이 마련된 것으로 보았다. 이처럼 많은 불교인들이 〈사찰령〉이 본질적으로 조선불교의 자주적 발전을 불가능하게 만드는 악법임을 알지 못한 채 이를 환영하였다. 한편 한용운과 백용성 등은 〈사찰령〉의 이러한 성격을 파악하여 비판적인 태도를 취하였지만 이는 당시 불교계의 주류가 아니었다.¹⁴⁾

이처럼 조선 불교계가 조선총독부의 손아귀 안에 장악되어 가면서도 그런 줄도 모르는 혼몽한 상태 속에 빠져 있는 가운데, 만공은 〈사찰령〉에 반대하는 입장을 천명하였는데, 다음의 일화가 이를 잘 보여준다.

14) 金光植, 〈1910년대 불교계의 進化論 수용과 寺刹令〉, 《韓國近代佛敎史研究》, 민족사, 1996, 13-52쪽. 김순석, 《일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응》, 경인문화사, 2003, 43-68쪽.

스님이 대본산 마곡사 주지로 잠깐 계실 때의 일이다. 마침 31본산 주지 회의가 조선 총독부 제1회의실에서 열린다고 초청을 해서 부득이 상경하였더니, 조선 13도 도지사와 31본산 주지가 모여서 조선불교의 진흥책을 논의하려는 참이었다.

그때에 일본 총독 남차랑이 혀를 놀려 말하기를, “조선불교는 과거엔 아무리 고유한 역사를 가졌다 하더라도 현재로는 부패한 불교이므로 전날의 총독이었던 사내정의(寺內正毅)씨의 공이 막대하거니와, 장치는 마땅히 일본불교와 조선불교를 합하여야 잘 된다” 하고는 일본의 침략 정책에 의하여 한국불교 전통을 말살하고, 민족 주체사상을 괴멸시키려는 야심으로 강력한 설득 작업을 하였다.

이에 스님이 분연히 자리를 차고 일어나 등단하여 크게 호령하여 이르되, “청정(淸淨)이 본연(本然)커늘 어찌하여 산하대지(山河大地)가 나왔는가?” 하고 좌중에게 물었다. 이에 좌중은 물을 끼얹은 듯 조용하였다.

스님이 큰 소리로 떨쳐 한 번 활을 하니, 그 소리와 위엄이 장내(場內)에 넘쳤다.

일당 좌중이 놀라 어찌할 줄을 모르거늘 스님이 다시 그 불가함을 말씀하시기를, “전 총독 사내정이는 우리 조선불교를 망친 사람이다. 그리하여 전 승려로 하여금 일본불교를 본받게 하여 대처(帶妻) 음주(飲酒) 식육(食肉)을 마음대로 하게 하여, 부처님의 계율을 파하게 한 불교에 큰 죄악을 지은 사람이다. 이 사람은 마땅히 지금 무간 아비 지옥(無間阿鼻地獄)에 떨어져서 한량없는 고통을 받음이 끊이 없을 것이이나라.

우리 조선불교는 1500년 역사를 가지고 그 수행 정법과 교화의 방편이 여법하거늘 일본불교와 합하여 잘될 필요가 없으며, 정부에서 종교를 간섭하지 말라. 불교 진흥책은 정부에서 간섭하지 않는 것만이 유일한 진흥책이다.”

또 정치와 종교와는 분립해야 한다는 적극적인 정교(政敎)분립 선언을

제기하고, 소매를 떨쳐 하단하였다.

이 날 밤, 스님의 도반인 한용운 스님이 찾아와서 이르되, “잘했다, 사자 후여! 한 번 할을 하매 그들의 간담이 떨어지게 하였구나. 비록 한 번 할을 한 것도 좋기는 하지만, 통쾌한 방망이를 휘둘러 때려 주고 나올 것이 지……” 하였다.

스님이 크게 웃으시며 말하되, “차나 한 잔 드세, 이 줍스런 사람아! 어리 석은 몸은 방망이를 쓰지마는, 영리한 사자는 할을 쓰느니.” 하였다.¹⁵⁾

여기에서 만공은 <사찰령>을 제정한 주범인 대라우찌 전 총독에 대해 죽어서 아버지옥에 떨어질 것이라고 극언하고 있는데, 이는 모든 중생들을 자비로 대해야 하는 불교 수행자의 입에서 함부로 나올 수 있는 말이 아니다. 그럼에도 서슴없이 이처럼 말했다는 것은 <사찰령>이 그 정도로 악법이라는 인식을 분명하게 보여준다. 또한 1500년의 역사를 지닌 한국 불교는 대처 식육하는 일본불교와 달리 불교의 바른 가르침을 있고 있는 전통으로서 스스로 발전할 수 있는 역량을 충분히 지니고 있다고 하는 당당한 자부심과 굳은 신념, 그리고 분명한 자기정체성이 여실히 드러나 있다. 더 나아가 만공은 세속권력이 종교에 간섭하고 지배하는 것이 부당하며, 정치와 종교는 분리되어야 한다는 입장을 뚜렷이 보여주고 있다. 이처럼 정치적으로는 비록 일제의 식민 통치 아래 있다 할지라도 불교적으로는 결코 지배당할 수 없다고 하는 만공의 신념은 당시의 식민지 상황에서 볼 때 ‘사상적 종교적 독립정신’의 표출이라고 할 수 있다.

3-2 선학원 창립

15) 滿空門徒會, <일본인 총독 남차랑(南次郎)에게 일할(一喝) - 1931년 3월 11일 총독부 제 일회의실에서>, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 84-87쪽.

선학원 건립 운동은 당대 선종의 법맥을 대표하고 있던 경허의 제자들이 주축이 되어 이미 친일화된 조선불교계에 반대하여 일어났다.¹⁶⁾ 만공은 이에 적극적으로 참여하여 주도적으로 활동하였는데, 1921년 5월에 선학원 창설기금을 마련하기 위한 석왕사 간동 포교당에서 있었던 회의에서 하였던 그의 말은 이를 잘 보여준다.

여러분이 아시다시피 지금 조선의 불교는 완전히 식민지 조선총독 관찰 밑에 들어가 있지 않습니까? 그래서 우리는 지금 조선총독의 허가 없는 사찰의 이전, 폐합으로부터 절간에 있는 온갖 재산, 기물에 이르기까지 조금도 손댈 수가 없게 되어 있는 것입니다 …… 지금 조선의 중들은 일본 중처럼 변질이 되어가고 있단 말입니다. 진실로 佛祖정맥을 계승해 보려는 衲子들이 점점 줄어들고 있다는 말이지요 …… 우리 <사찰령>과는 관계가 없는 순전히 조선사람들끼리만 운영하는 선방을 따로 하나 만들어 보자, 이런 생각을 가지고 오늘 회의를 부치게 된 거 올시다.¹⁷⁾

만공의 이 말을 통해서 알 수 있듯이 선학원 건립 운동은 단순히 선방 하나를 만드는 것이 아니었다. 가깝게는 <사찰령>의 지배를 거부하는 종교적 저항운동이고, 한국불교의 정체성을 지키고자 하는 종교적 민족운동이며, 대처 식육의 자행으로 점점 허물어져가는 바른 수행의 길을 지키고자 하는 정법 수호운동이었다. 만공이 한국불교 전통에 대한 뚜렷한 정체성과 강한 수호 의지를 지니고 있었다는 것을 여기에서도 다시 한 번 확인할 수 있다.

16) 최병헌, <近代禪宗의 復興과 鏡虛의 修禪結社>, 《德崇禪學》, 한국불교선학연구원 무불선원, 2000, 67-69쪽.

17) 김순석, 《일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응》, 경인문화사, 2003, 136쪽.

선학원은 1924년 재정난에 부딪혀 침체되었으나, 만공의 제자인 김적음(金寂音)이 선학원을 인수한 1931년부터 중흥의 계기를 맞게 되었는데, 만공은 한용운, 백용성 등과 함께 일반 대중을 위한 설법 등의 행사에 적극적으로 참여하여 선학원을 대중적 운영의 방향으로 추진하기 시작하였다.¹⁸⁾ 또 선학원이 1934년 재단법인 조선불교중앙선리참구원(朝鮮佛敎中央禪理參究院)으로 바뀌어 설립되었을 때 만공은 이사장으로 취임하였다. 이후 조선불교선리참구원은 조선불교선종 종헌(朝鮮佛敎禪宗 宗憲)을 만들고, 수좌대회(首座大會)와 유교법회(遺敎法會)를 개최하는 등, 전통불교를 보호하고 계승 발전시키는 데 중추적인 역할을 수행하였다. 이처럼 선학원은 한국 선불교의 수행전통을 대표하는 상징적 의미와 더불어 실제적인 활동도 활발하게 전개하였는데, 만공은 그 시작에서부터 주도적인 역할을 했을 뿐만 아니라, 이후의 운영과정에서도 논과 밭을 운영기금으로 내놓는 등 적극적으로 참여하는 모습을 보이고 있다.

또한 일본식 대처승들이 사찰들을 장악하고 있는 상황에서 경제적인 어려움에 직면한 수행 비구들을 돕기 위한 사업으로 선우공제회가 조직되었는데, 만공은 여기에도 참여하였다.¹⁹⁾ 이런 예들을 통하여 만공이 한국 선불교의 수행전통을 지키는 일이라면 누구보다도 적극적이고 주체적으로 참여하였음을 알 수 있다.

3-3. 《경허집》 발간

한국불교의 전통을 지키고 이으려는 만공의 의지는 《경허집(鏡虛集)》

18) 이재현, 〈滿空禪師와 독립 운동〉, 《德崇禪學》 3, 한국불교선학연구원 무불선원, 2001, 121쪽.

19) 선학원과 선우공제회에 관한 자세한 내용은 金光植, 〈일제하 禪學院의 운영과 성격〉, 《韓國近代佛敎史研究》, 민족사, 1996, 95-146쪽, 김순석, 《일제시대 조선총독부의 불교 정책과 불교계의 대응》, 경인문화사, 2003, 133-153쪽 참조.

발간에서도 찾아볼 수 있다. 단순히 경허라는 한 승려의 법어집을 발간한다는 차원을 넘어 한국의 전통적인 선지(禪旨)를 고수하려는 노력으로 이해되는 《경허집》 발간은 선학원을 거점으로 한용운, 석우, 성월, 도봉, 경산, 한암, 석상, 운봉, 석주, 동산, 효봉, 경봉 등 40여 명의 수좌들이 주도하여 이루어졌다.²⁰⁾ 이를 처음 주도한 사람이 만공이라는 사실이 만해 한용운의 글에 잘 나타나 있다.

내가 7년 전에 불교사(佛敎社)에 있을 때 외우(畏友) 만공이 원고 한 문치를 나에게 보여주면서 말하기를, “이는 우리 스승 경허화상의 유저로서 간행하고자 하는데, 이 원고가 각처에 흩어져 있던 것을 수집한 것이어서 잘못되고 빠진 것이 있는 잘못을 면할 수가 없으니 꼭 한번 교열해주시기 바라고, 또 서문도 부탁하오”라고 하였다. 내가 감히 사양하지를 못하고 거듭 읽어보니 그가 지은 글들이 단지 시문(詩文)에만 솜씨가 있는 것이 아니라, 대부분의 선문법어(禪文法語)와 현담묘구(玄談妙句)가 술집과 도살장이 있는 저잣거리에서 크게 소리치면서도 세간에 들어가지 않는 것도 있고, 빈 산 눈비 내리는 가운데 마음대로 붓을 놀렸으면서도 세간을 벗어나지 않는 것도 있어서, 마음껏 먹물을 흘뿌리면서도 날 것으로 두거나 익히는 것이 자재로워 선이 아닌 글이 없고 법이 아닌 구절이 없으니 그 궤축이 어떠한가는 논할 것도 없이 실로 일대의 기이한 문장, 기이한 시이다. 그러니 후손 만공이 이를 세상에 공간하려는 것은 그 뜻이 실로 그 문자를 전하는 데 있는 것이 아니라 그 법어를 전하는 데 있었다. 나 또한 이 글이 세상에 빨리 퍼지기를 간절히 바랐다.²¹⁾

20) 조계종 교육원 불학연구소, 《曹溪宗史 근현대편》, 조계종출판사, 2001, 133쪽.

21) 韓龍雲, 〈鏡虛集序〉, 惺牛, 《鏡虛集》, 韓國佛敎全書11, 587중.

처음 만공이 경허의 유고를 맡기면서 교열을 부탁한 뒤로 7년이 지난 뒤에야 비로소 이루어지긴 하였지만, 《경허집》 간행이 만공의 손에서 시작되었다는 것은 의심의 여지가 없다. 만공이 경허의 법을 이어받은 제자이기 때문에 스승의 법어집을 간행하려 한 것은 당연히 있을 수 있는 일이라고 생각할 수도 있겠으나, 한용운은 여기에서 한국불교 전통을 지키고 이어가려 한 만공의 의지를 읽고 있다.²²⁾ 한용운이 보기에 이 단순히 스승의 글을 모아 세상에 내보이고 남겨 놓기 위한 것이 아니라, 경허가 몸소 체득하고 보여주었으며 제자들에게 전한 한국 전통 선불교의 종지를 전하려 한 것이었다. 즉 만공은 《경허집》의 발간을 통하여 한국 선불교의 진면목을 널리 알려 분명한 정체성을 바탕으로 한 자부심을 되찾는 한편, 일제의 강압적인 종교정책과 이에 부화뇌동한 불교인들에 의해 점점 정체성을 잃어가고 있는 조선 불교계를 각성시키고자 하였던 것으로 해석되는 것이다.

4. 후학들의 지도 - 비구니를 중심으로

한국불교의 전통을 지키고 이어가려 한 만공의 노력은 후학들에 대한 적극적인 지도로 나타났다. 특히 남성 중심의 가부장적인 여성관을 벗어나지 못하고 있던 시대상황 속에서도 만공은 비구 제자와 똑같이 비구니 제자들을 길러냄으로써 이후 한국 비구니 교단의 든든한 주춧돌을 놓았다.

만공이 후학들을 제접하고 이끌어주는 스승의 길에 들어서게 된 것은 1905년의 개당보설 이후이다. 이후 만공이 어떠한 각오와 서원으로 제자

22) 만해 한용운과 만공은 겉으로 드러나는 행적의 차이에도 불구하고 정신 깊은 곳에서 서로 존경하는 도반이었다. 이에 관해서는 뒤에서 따로 다루겠다.

들을 지도하고 이끌었는지를 잘 보여주는 것이 그의 발원문이다.

1. 우리는 3세 제불의 말세(末世) 정법(正法)을 옹호함시다.
2. 우리는 조종(祖宗)의 현풍을 유통하여 2리(利)를 원성(圓成)함시다.
3. 우리는 근역선림(椹域禪林)을 진흥하여 세계 문화를 개척함시다.²³⁾

여기에서 만공은 그 시대의 수행자가 해야 할 일이 ‘바른 가르침’을 지키는 일이며, 그 ‘바른 가르침’은 ‘조종의 현풍’ 속에 있다는 것, 그리고 ‘근역선림’ 곧 우리나라의 전통적인 선불교가 바로 바른 가르침을 품고 있는 조종의 현풍이기 때문에, 이를 진흥하는 것이 곧 바른 가르침을 지키는 일임을 밝히고 있다. 나아가 이를 통한 인류 문화의 증진을 도모함으로써 편협한 국수주의적 시각을 벗어난 세계사적 보편성의 지향을 천명하고 있다.

이러한 서원을 바탕으로 만공은 “인신(人身)을 얻기가 극히 어려운 일이니 사람 몸 가졌을 이 때를 놓치지 말고 공부에 힘쓰라. 사람 몸 한 번 놓치게 되면 또 다시 만나기 어려울 것이라”²⁴⁾거나, “참선하는 사람의 시간은 지극히 귀중한 것이라, 촌음(寸陰)을 허비하지 말아야 하느니라”²⁵⁾라는 말들에서 나타나듯 지극히 간절한 마음과 절절한 가르침으로 후학들을 가르쳐 이끌었다. 이러한 지도를 거쳐 배출된 걸출한 제자들을 중심으로 오늘날 조계종의 가장 큰 문중인 덕숭산문이 형성되었으니, 만공의 스승으로서의 능력과 덕화가 어느 정도였는지는 충분히 미루어 알 수

23) 滿空門徒會, 〈삼대발원(三大發願)〉, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 222쪽.

24) 滿空門徒會, 〈나를 찾는 법—참선법(參禪法)〉, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 259쪽.

25) 滿空門徒會, 〈나를 찾는 법—참선법(參禪法)〉, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 259-260쪽.

있다.²⁶⁾

그런데 만공은 비구 제자들뿐만 아니라 오늘날 비구니 교단의 주춧돌이 된 많은 비구니 제자들도 두었다. 비구와 차별 없이 비구니들을 지도한 만공의 선풍은 마침내 견성암에 한국 최초의 비구니 선원을 열기에 이르렀고,²⁷⁾ 이를 통하여 더욱 많은 비구니들이 깨달음의 길에 용맹정진할 수 있는 바탕을 마련하였으며, 뒤이어 더 많은 비구니 선원들이 나타날 수 있는 길을 열었다.²⁸⁾ 그만큼 스승으로서 만공은 시대를 앞서가는 진보

26) 만공 이후 덕숭산문의 법계는 黃貞洙(泰震), 《鏡虛 滿空의 禪思想 研究 -德崇山門 形成을 中心으로》, 동국대학교 대학원 박사학위 논문, 1999, 188-194쪽에 잘 정리되어 있다.

27) 그런데 견성암이 최초의 비구니 선원이라는 것을 인정하면서도 그 구체적인 시기에 관해서는 1916년과 1928년이라는 서로 다른 견해가 있다. 먼저 해주는 〈한국 근현대 비구니의 수행〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》(예문서원, 2007), 132쪽에서 《한국근현대불교사연표》를 근거로, 진평은 〈본공당 계명 선사의 삶과 수행〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》(예문서원, 2007), 299쪽 주8에서 특별한 근거를 대지 않고 1916년 1월에 수덕사 견성암에 최초로 비구니 선원이 개설되었다고 하였다. 반면에 해원은 〈한국 비구니 선원의 '청구' 고찰〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》(예문서원, 2007), 65쪽에서 특별한 근거를 들지 않고 우리나라 비구니 선원의 시작은 1928년의 수덕사 견성암이라고 기술하고 있다. 그런데 1916년설을 주장하는 해주의 경우 《한국근현대불교사연표》를 1916년설의 근거 자료로 제시하면서, 동시에 “만공 스님의 〈견성암방함록서〉(1928)는 견성암 선원이 명실상부한 비구니 선원으로 확고히 자리잡게 하는 기틀을 마련해 주어 여법하게 제1회 안거자를 배출하였다고 한다”(해주, 〈한국 근현대 비구니의 수행〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 132쪽 주6)고 기술하고 있는데, 이에 따르면 1916년 1월에 비구니 선원이 시작되기는 하였으나, 여법하게 안거자를 배출한 1928년에 이르러서야 비로소 틀이 잡힌 비구니 선원이 되었다고 하는 뜻으로 해석될 수 있다. 그런데 1924년에는 내장사 소림선원에, 1927년에는 동화사 부도암에, 1928년에는 직지사 서전에 비구니 선원이 개원되었다고 하니(해주, 〈한국 근현대 비구니의 수행〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 133쪽) 견성암의 비구니 선원이 우리나라 최초의 비구니 선원으로 인정받기 위해서는 이 시기 문제가 명쾌하게 해결되어야 할 것으로 생각된다.

와 혁신의 본보기를 보여주었다.

만공은 비구니 제자들을 지도하면서 매우 세심하게 수행의 요체를 알려주곤 하였는데, 여류 문필가로 활동하다 출가하여 세간의 비상한 관심을 모았던 일엽에게 다음과 같이 알려주었다고 한다. 첫째 세세생생 참선밖에 할 것이 없음을 알 것, 둘째 정법의 스승을 여의지 않을 것, 셋째 살아서 육체가 남이 되게 할 것, 넷째 남이 곧 나인 줄 알 것, 다섯째 제일 무서운 것이 허공인 줄 알 것 등을 수지하게 하였다.²⁹⁾

이처럼 자상하게 지도하는 스승 밑에서 뛰어난 비구니 제자들이 출현한 것은 거의 필연이라 할 수 있을 것인데, 그 가운데 법희·일엽·수옥·본공의 경우를 통해서 그 자세한 내용을 살펴보고자.

만공의 비구니 제자 가운데 첫 손가락으로 꼽히는 이는 법희(法喜)이다. 그는 만공에게 가장 먼저 인가를 받은 비구니 제자였으며, 최초의 비구니 선원인 견성암을 일으켜서 전국에 비구니 선원을 열게 된 단초를 마련하였다. 1887년 충남 공주에서 태어나 4세에 당시 비구니 수행도량으로 널리 알려져 있던 동학사 미타암에서 출가한 법희는 1901년 정식으로 사미계를 받고 1910년에는 구족계를 받았다. 이후 동학사와 청암사에서 공부하던 중 청암사 고봉의 권유로 수덕사 견성암으로 옮겨 참선정진하였으며, 마침내 30세 되던 1916년 만공으로부터 깨달음을 인가받게 되었다. 이후 견성암에서 대중의 수행을 살피며 보림하였으며, 사불산 윤필암, 지리산 구충암, 천성산 내원사, 삼각산 승가사 등 전국의 선원에서 안거하였으며, 80세 되던 1966년에는 덕숭산 수덕사 견성암 비구니 총림

28) 현재 조계종의 비구 선원은 총림(4개)을 합하여 63개소(수선남자 1307명)이며, 비구니 선원은 34개소(수선남자 939명)이다. 혜원, <한국 비구니 선원의 '청규' 고찰>, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 65-66쪽.

29) 혜원, <한국 비구니 선원의 '청규' 고찰>, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 68쪽.

의 원장에 취임하여 후인들을 제접하다가 1975년 세수 89세 법랍 85세로 입적하였다.

법회가 경허의 진전을 이어받은 만공에게 직접 법을 전해받은 일은 비구니의 선풍에 새 장을 여는 단초를 마련한 중요한 일임에도 불구하고, 법회 스스로 남긴 기록이 없고, 문도들이 따로 행적을 기록한 것도 없으며, 오도송이나 열반송, 법어 등도 남아 있는 것이 없으며, 다만 몇몇 사람들의 증언이 있을 뿐이다. 그러나 다행스럽게도 《만공법어》에는 만공과 법회의 법거량 2~3편과 전법계가 있다.

법회가 처음 든 화두는 만공이 처음 들었던 화두인 ‘만법귀일 일귀하 처’였으며, 덕숭산에 들어온 지 5년 만에 깨달음을 얻고 법을 인가받게 되었는데, 이때의 전법계가 다음과 같이 전한다.

일만상 적멸함이 석가불의 면목이요
적멸함도 멸하여 다한 공이 진귀조사 면목이로다
불조가 천화한 지 2·3천 년에
묘한 이치 참된 광명길이 매(昧)하지 않다

또한 만공은 ‘묘리(妙理)’라는 법호를 내렸는데, ‘묘리법회’는 ‘묘한 이치를 깨달으니 법의 기쁨이 가득하다’는 뜻이 된다.

한편 만해와 관련된 일화도 전한다

어느 날 만해 한용운 스님이 오도송을 지어 와서 이르되
“남아가 이르는 곳마다 다 내 고향인데
몇 사람이나 객의 수심 가운데 지냈던가
한 소리 큰 할에 3천세계를 타파하니
설한에 도화가 조각조각 날으네”

라고 하였다. 이에 만공 선사가 이르되 “흩날린 꽃송이 어느 곳에 있는가” 하니, 이에 대하여 만해 스님은, “거북털과 토끼뽀이로다” 하였다.

선사가 크게 웃으며 다시 대중에게 한마디씩 일러 보라고 하니, 범희 스님이 이르기를, “흰 눈이 녹아지니 한 조각 땅입니다” 하였다. 만공선사께서는, “다못 일편지를 얻었도다”라고 칭송하였다.³⁰⁾

여기에서 나타나듯 범희는 못 수행자들 속에서도 당당하게 자신의 경지를 펼쳐보일 만큼 꾀꾀하고 꾀 찬 수행자였으며, 만공은 그런 제자의 경지를 있는 그대로 냉철하게 꿰뚫어보는 큰 스승이었다. 이처럼 만공은 온갖 정성을 기울여 제자들을 길러내면서도 비구·비구니라는 분별상이 없었다.

여류문필가로 이름을 날리던 개화된 신여성이 어느날 출가한다 하여 세간의 비상한 관심과 화제를 불러일으켰던 일엽(一葉)은 금강산 서봉암에서 출가한 뒤 덕숭산 수덕사에서 수행하였는데, 그 이유는 만공 때문이었다.

만공 스님이 대가인 줄을 알게 되어……, 결국 큰스님이 계신 이 덕숭산 수덕사로 오게 되었다. 여기로 온 이 일은 참으로 내가 나를 믿을 만한 지혜로운 생각이었다.

만공은 일엽을 지도하면서 먼저 그녀가 언어 익숙해져 있던 세속적인 것들로부터 철저히 벗어나 오로지 참선 수행에만 몰두하도록 지도하였는데, 그 가운데 하나가 글을 쓰지 못하게 한 것이다.

30) 범희에 관한 내용은 효탄, 〈비구니 선풍의 중흥자, 묘리범희 선사〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 199-219쪽에 실린 것을 정리한 것이다.

내가 입산 초에 스님이 “세속에서 익힌 습성의 것은 선악간에 모두 버려 백지화하여야 되는데, 그대는 여류시인이란 소리를 들었다는데 글을 읽고 쓰고하던 습관을 정신으로까지 싹 씻어버릴 수가 있겠는가?” …… 나는 “하리는 대로 시행하겠습니다.” 서약하고 ……

출가한 뒤 몇 년 동안 불교잡지에 글을 내며 문필활동을 멈추지 않았던 일엽은 이 뒤로 30년 동안이나 절필하였다. 30년이 지난 뒤 포교의 원력에서 다시 글을 쓰기 시작한 일엽은 수행을 위해 30년쯤 글쓰기를 참아온 것은 당연한 것이라며 이렇게 말하고 있다.

30년쯤 참아온 일은 예삿일인 셈이다. 인간문제를 해결할 나의 나머지 날들은 아직 알 길이 없다. 그러나 해결 지을 법을 알았기 때문에 이 글로 천하에 전하려는 것이다. 이 글은 누구나 읽어야 할 인생 만년계의 참고문이다. 하지만 현대에는 거짓의 모든 종교가, 학자, 교사들이 나의 작품의 대의에 체달하신 부처님의 육계에까지 빈틈없이 올라왔으니 이 작품의 오의를 알아보기는커녕 매력조차 느끼는 인간이 적으리라 생각하니 서글픈 일이다. 30년의 짧지 않은 시간의 노력이 아까워서가 아니라 일체존재는 생을 포기할 도리가 없고 어차피 살지 않을 수 없는데, 생의 차비인 그 편안을 얻는 유일한 방법 - 가장 가깝고 쉬운 그 법을 알려고조차 아니하는 그 일이 얼마나 딱한 일인가?³¹⁾

글을 쓰던 사람이 30년 동안이나 글을 쓰지 않고 견딘다는 것은 상상을 초월한 고통이다. 그러나 그러한 고통을 참아내지 못하면 영영 수행의

31) 일엽에 관한 내용은 경완, <일엽 선사의 출가와 수행>, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 221-251쪽에 실린 것을 정리한 것이다.

길을 걸둘게 될 것임을 꿰뚫어본 만공은 일엽에게 그러한 고통을 겪어지라고 가르쳤고, 일엽은 그러한 스승의 가르침을 묵묵하게 지키며 30년 그 지나간 고통의 세월을 견뎌온 것이다. 그리하여 마침내 일엽은 스스로 수행의 길에서 그 30년의 고통은 아무것도 아니라고 말할 정도로 글쓰기의 습기에서 벗어나 자유자재로운 중생 구제의 도구로서 글을 다시 창조하게 된 것이다.

이처럼 만공은 제자들의 근기에 맞게 알맞은 수행의 길을 제시함으로써 그들이 참된 수행인의 자세를 흐뜨리지 않고 묵묵히 그 길을 걸어갈 수 있게 해준 큰 스승이었다. 이런 감화를 받고, 또 그 감화의 고마움과 귀중함을 뺏속 깊은 곳까지 사무치게 느끼고 있었기에 일엽은 “스님 같은 선지식이 나는 일은 천재일우라 한다. 나는 스님 입적 후에 그 일이 더욱 절실히 느껴져서 14년간이라도 스님 문하에 있었던 행복을 또다시 감사하는 생각이 깊어진다.”³²⁾고 토로하였던 것이다.

법희의 문하에 들어와 견성암에서 정진한 끝에 깨달음을 얻고 만공으로부터 ‘화중연화소식(火中蓮花消息)’이라는 평을 들었던 수옥(守玉)은 “보살의 화현 친견하기 힘든 것, 우담발화 꽃처럼 태어나셨네. 바다 같은 깊은 은혜, 무엇으로 보답하리”라고 읊는 등 만공을 기리는 심정을 읊은 시 2편을 남기고 있는데,³³⁾ 이를 통해 제자들에게 만공이 얼마나 큰 스승이었던지를 미루어 알 수 있다.

한편 본공(本空)의 경우 처음 금강산 유점사에서 상운을 은사로 출가하여 ‘계명(戒明)’이란 법명을 얻었으나, 금강산 마하연선원에서 만공의 법문을 들은 뒤로 스승의 만류에도 불구하고 수덕사 견성암으로 옮겨 왔

32) 김일엽, 〈滿空 大和尚을 추모하며-15주 기일을 맞으며〉, 《청춘을 불사르고》, 김영사, 2002, 280쪽.

33) 혜등, 〈화산당 수옥 스님의 생애와 사상〉, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 280쪽.

며, 6년 동안 용맹정진한 끝에 마침내 29세 때인 1935년 만공으로부터 법을 인가 받고 ‘본공’이란 법호를 받게 되었다. 이때 만공은 법호와 함께 <달마대사사행론>을 잘 살피 간직하라는 내용의 법서를 함께 내렸는데, 그 내용은 다음과 같다.

본공 비구니에게 내리노라

달마대사의 사행론

한날 물건도 지음 없음을 이룸하되 도를 짓는다 하며,
 한날 물건도 봄이 없음을 이룸하되 도를 본다 고 하며,
 한날 물건도 닦음 없음을 이룸하되 도를 닦는다 하며,
 한날 물건도 얻음 없음을 이룸하되 도를 얻는다 하느니라.

이 네 가지를 경솔하게 살피 얻으면 헛수로 ‘도로’ 떠 큰 병을 얻을지니
 살피고 살필지어다

이밖에도 만공은 틈틈이 편지와 계송을 보내어 수행에 일로 매진하는 제자를 북돋워주고 권면하였는데,³⁴⁾ 이들을 통하여 만공이 비구니 제자들의 지도에 얼마나 세심하게 정성을 쏟았는지 충분히 알 수 있다.

일찍이 만공은 “이미 사좌(師佐)의 의를 맺었거든 스승은 상좌를 지도하고 상좌는 스승을 존경해야 하느니라.”라고 하였으며, “속연(俗緣)을 끊고 출가하여 동수정업(同修淨業)하는 도반을 서로 존중히 여겨야 함을 알고, 어린이를 사랑하며, 어른에게는 공대할 줄 알아야 하느니라.”고 가

34) 진광, <본공당 계명 선사의 삶과 수행>, 전국비구니회 엮음, 《한국 비구니의 수행과 삶》, 예문서원, 2007, 295-316쪽.

르쳤는데,³⁵⁾ 비구와의 차별 없이 비구니들을 정성껏 지도하고, 그들이 도달한 경지를 가감없이 인정하였던 만공의 모습에서 이 말의 참다운 실천을 볼 수 있다. 그러니 만공 문하에서 뛰어난 많은 비구니들이 출현하여 한국 비구니 교단의 중추를 형성하게 된 것은 결코 우연이 아니었던 것이다.³⁶⁾

5. 시대적 질곡에 대한 저항

전체적으로 볼 때 만공의 삶은 선사이자 스승으로서의 수행과 역할에 충실하였다. 그렇기 때문에 일제 식민통치에 적극적으로 저항한 모습은 발견하기가 어렵다. 그렇다고 해서 그가 시대적 질곡에 결코 등을 돌린 것은 아니었다. 만공이 식민통치의 부당함을 인식하고 이에 저항하였음을 보여주는 몇 가지 일화가 전하기 때문이다.

먼저 만공은 1940년 무렵 총독부의 수탈 정책이 강화되고 한글 폐지, 창씨개명, 징병 등을 강행하자 31본산 주지회의에서 총독을 찢러 죽이고 자 칼을 품고 다니기도 하였고, 충청남도 서산 간월도의 간월암을 중창하고 조국의 해방을 위한 1000일 기도를 올렸는데 기도를 마치고 나온 날이 바로 1945년 8월 15일이었으며, 이 사실을 안 변영만이 만공에게 달려가 스스로 제자계를 받고 삼청(三淸)이라는 호를 얻기도 하였다.³⁷⁾ 또한 31

35) 滿空門徒會, 〈대중처(大衆處)에서 할 행리법(行履法)〉, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 287쪽.

36) 그러나 직접적으로나 간접적으로나 만공의 가르침을 이어받고 있는 조계종 안에서 아직도 비구 중심적 입장에서 비구니를 차별하는 시각이 존재한다면, 이는 만공에게 죄를 짓는 일이 될 것이다.

37) 김삼웅, 《만해 한용운 평전》, 시대의 창, 2006, 517-518쪽. 간월암 기도에 대해서는 기도를 마치고 3일 뒤에 해방이 되었다는 설도 있다. 滿空門徒會, 《滿空法語》, 德崇山 修德寺 能仁禪院, 1982, 책머리 화보의 간월암 사진 설명: 이재현, 〈滿空禪師와 독립 운동〉,

본산의 주지들 가운데 끝까지 창씨개명을 거부한 사람은 만공뿐이었다.³⁸⁾ 이러한 행적은 그가 결코 일제의 식민통치를 인정하거나 용납하지 않았다는 것을 잘 보여준다.

만공은 또한 불교계의 대표적인 독립운동가인 만해 한용운과 누구보다도 깊게 교류하였다. <사찰령>을 비판하며 미나미 총독에게 일갈한 만공의 마음을 그 깊은 속까지 이해하고 공감하며 칭송한 사람도 만해였고, <경허집>을 간행하여 한국 선불교의 전통을 지키고자 한 만공의 의도를 누구보다 먼저 이해한 사람도 만해였으며, 만공을 ‘외우(畏友)’라 부르며 경외한 사람도 만해였다. 한편 총독부의 탄압으로 간행조차 쉽지 않았던 <불교>지를 만해가 어떻게든 살려나가고자 노력할 때 만공은 주요 필자 가운데 한 사람으로 힘을 보태주었고,³⁹⁾ “우리나라에는 사람이 귀한데 꼭 하나와 반이 있다.”고 하면서 만해를 바로 그 ‘하나’로 인정하기도 하였으며,⁴⁰⁾ 만해가 세상을 떠난 뒤 이제 서울에는 사람이 없다고 하며 다시는 서울에 가지 않는 사람이 만공이었다.⁴¹⁾ 마치 신라의 원효와 의상이 그랬던 것처럼, 만해와 만공은 겉으로 보이는 길은 서로 달랐지만, 누구보다도 서로를 가장 깊이 이해하며 같은 길을 걸어간 진정한 도반이었다. 이들의 높은 경지와 깊은 심지를 다 헤아릴 수는 없겠지만, 아마도 만해는 선사인 만공에게서 민족지사의 의기를 분명하게 보았으며, 만공은 활동가인 만해에게서 젖 수 없는 선적 깨달음의 깊이를 보았기 때문이 아닐까 짐작해 본다.

《德崇禪學》3, 한국불교선학연구원 무불선원, 2001, 112쪽 참조.

38) 이재현, <滿空禪師와 독립 운동>, 《德崇禪學》3, 한국불교선학연구원 무불선원, 2001, 112쪽.

39) 김삼웅, <만해 한용운 평전>, 시대의창, 2006, 378쪽.

40) 김삼웅, <만해 한용운 평전>, 시대의창, 2006, 528쪽.

41) 김삼웅, <만해 한용운 평전>, 시대의창, 2006, 500쪽.

해방 직후 만공은 식민지불교를 청산 극복하고자 조직된 조선불교혁신준비위원회 고문으로 추대되었는데,⁴²⁾ 이는 만공이 새로운 불교를 열어가려는 열망에 불타고 있던 진보적인 소장 승려들에게도 정신적 사표로서 높이 존경받고 있었음을 단적으로 보여주는 일이라 하겠다.

6. 나오며

만공은 일제 식민치하라는 시대/불교적으로 열악한 상황 속에서도 선사로서의 길을 흔들림없이 걸어갔다. 그 과정에서 일본식의 대처 식육하는 불교에 침탈 당하는 한국불교 전통을 지키기 위하여 〈사찰령〉을 비판하였는가 하면, 선학원의 창립과 《경허집》의 간행에 앞장섰다. 또한 비구/비구니 제자들을 지성으로 가르치고 이끌어서 한국불교의 전통이 면면히 이어갈 수 있는 바탕을 마련하였다. 만해와의 교류 등을 통해서 나타나는 시대적 질곡에 대한 저항의 측면이 없는 것은 아니지만, 만공의 삶의 중심은 이처럼 불교인/선사로서의 역할에 놓여 있었다. 만공의 이러한 불교적 활동들은 ‘바른 불교 전통을 지키려는 불교 수행자로서의 활동’ 이면서, 동시에 ‘일제에 의해 침탈 당하고 있는 한국불교 전통을 지키려는 식민지 불교인의 활동’이라는 의미를 가진다. 이처럼 만공은 편협한 국수주의적 아집에 사로잡혀 무조건 자기 전통만을 고집한 것도 아니고, 공허하고 추상적인 인류사적 보편성에만 매달려 발 밑의 현실을 외면한 것도 아니었다. 따라서 궁극적으로 그의 삶은 식민지 국민이자 불교인으로서 현실적으로 존망의 위기에 처한 민족적 가치를 지키는 한편, 불교적이고 인류사적인 보편성을 동시에 추구했던 것으로 해석된다. ■

42) 조선불교혁신준비위원회의 조직과 활동 등에 관한 자세한 내용은 김광식, 〈8·15해방과 전국승려대회〉, 《한국 현대불교사 연구》, 2006, 불교시대사, 15-35쪽 참조.

근대불교의 개혁노선과 깨침의 사회화

- 방한암을 중심으로 -

박재현(서울불교대학원대학교 교수)

1. 문제제기와 연구방향

근대는 한국불교사에서 아킬레스건에 해당되는 시기이다. 이렇게 평가하는 이유는 복합적이다. 이 시기의 불교는 내부적으로 이렇다 할 사상적 발전을 이루어내지 못했고, 한국사회의 근대화·민주화 과정에서도 뚜렷한 역할을 하지 못했으며, 오히려 현대 한국불교가 안고 있는 여러 가지 문제점들이 이 시기에 배태되었거나 숙성되었다고 할 수 있기 때문이다. 더욱이 일제강점기라는 당시의 특수한 시대상황은 근대불교를 이해하는 데 있어서 불교적 맥락보다는 정치사회적 맥락에 초점을 맞추도록 종용해왔다. 또 불교와 그 경계를 함께 하고 있어 학술적 접근을 더욱 어렵게 만들고 있다.

이러한 배경으로 해서 근대불교에 대한 연구방향은 일제의 식민지 지배정책이나 그와 관련된 일본불교의 침투라는 측면과 그에 저항하는 민

죽불교의 역할과 의의에 편중된 문제점을 갖는다. 이로 인해 정작 근대 불교의 철학적 문제의식이나 그 성격이 무엇이었는데 대한 근본적인 물음에는 답변하지 못하는 한계를 노출해 왔다. 아울러 지나치게 민족사나 교단사 차원에서 연구가 진행되어 근대불교의 사상적 흐름에 대한 연구가 미흡하고 철학적 시각과 문제의식에 기초한 연구는 별로 이루어지지 못하고 있다.¹⁾

국내의 근대불교에 대한 연구경향이 내포하고 있는 공통적인 문제점이 또 있는데, 특정 인물을 중심으로 한 호교적 태도와 찬양 일색의 논조가 많다는 점이다. 칭찬하고 감사하고 공경하는 태도를 닦할 일은 아니지만, 문제는 뚜렷한 근거나 이유도 없이 일단 호의적 태도를 취한다는 데 있다. 이런 태도는 연구대상에 대한 객관적 접근을 차단하고 정해진 채널만 용인하는 결과를 낳는다는 점에서 반지성적이라고 하지 않을 수 없다.

본 연구의 대상인 방한암(方漢岩, 1876~1951)이라는 인물로 시야를 좁혀보자. 그에 대한 연구가 학술적이기 위해서는 무엇보다 먼저 한암의 사상적 연원을 경허(鏡虛, 1846~1912)로 올려붙이려는 강박관념에서 벗어나야 한다. 두 사람 사이의 사상적 부합점을 찾아내는 시도는 많은 부분 현대의 의지가 반영된 것이다. 한암의 사상을 더욱 폭넓고 심도 있게 연구하기 위해서는 그에게서 경허의 그림자를 걷어내는 것이 반드시 필요하다.

불초(不肖), 즉 애비만한 자식이 없다는 것은 동양사회가 내포하고 있는 미덕인 동시에 권력이다. 한암에 대한 많은 연구물들이 은연중에 그가 경허를 얼마나 잘 계승하고 있는지 보여주겠다는 의도를 품고 있는 듯이 보이는데, 이렇게 의도된 결론은 도리어 한암이 경허의 영향권에서 벗

1) 조명제, <근대불교의 지향과 굴절>, 《불교학연구》 13, 2006, 35-36쪽 참조.

어나지 못했다는 사실을 역으로 보여주고 만다. 또 이 과정에서 주장에 적합한 사실관계만 부각시킴으로써 그의 사상에 대한 편향된 이해를 초래하고, 다양한 접근과 평가의 가능성을 차단함으로써 장기적으로 중언부언하는 연구성과만 양산하는 데 머무르게 된다.

한암을 굳이 경허로 올려붙이려는 의도는 단순히 경허가 한국불교의 큰스님이기 때문에 생겨난 것만은 아니다. 여기에는 한국 불교도들의 지나친 '가치 중심적 사고'가 잠복해 있다. 가치 중심적 사고란 여럿 사이에는 반드시 우열이 있어야 한다는 선입견이고 미망이다. 단적인 예로 수많은 선사들이 이미 선(禪)과 교(敎)는 수레의 양쪽 바퀴 같은 것이라고 단언했음에도 불구하고, 우리에게 사교입선(捨敎入禪)은 여전히 더 나은 것을 찾아가는 선택으로 각인되어 있다. 교와 선이 기차와 고속버스의 구별이 아니라 열등고속과 우등고속의 차별로 다가오는 한, 한암은 물론이고 불교학 전반에 있어서 그럴듯한 연구성과를 기대하기는 요원하다. 이러한 의식이 공유되는 한 선과 별 인연이 없었던 인물이라도 억지로 선과 관련짓고 싶어지고, 또 그렇게 되면 자료에 대한 의도적 취사선택과 오독 역시 피할 수 없게 된다.

하나의 종교가 유지되기 위해서는 여러 가지 요소가 필요하다. 거칠게 생각해보자 그 종교를 대표할 만한 '교조(敎祖)'가 있어야 할 테고, 그 종교가 지향하는 진리내용이 기록된 '텍스트'가 있어야 할 테고, 종교지도자와 신도로 구성된 조직이 반드시 있어야 한다. 그리고 보니 불법승(佛法僧) 삼보에도 정확히 대응된다. 이 가운데 어느 게 더 중요하고 덜 중요한지 혹은 어느 게 더 큰 비중을 차지하는지를 따지는 것은 무의미하다. 셋은 정립(鼎立)해 있기 때문이다. 이러함에도 불구하고 한국불교는 선(禪)이라는 가치에만 지나치게 매몰되어 있어 그 이외의 교학이나 의례 집전, 계율 등 사찰운영과 직결된 업적은 소홀히 취급하거나 터부시하는 경향조차 있다. 이러한 경향성의 연원을 정확히 밝히기는 어렵지만 근대

시기에 더욱 심화되었던 것으로 보인다. 왜냐하면 선은 근대불교에서 곧 정통성과 결부되어 있는 문제였기 때문이다. 선으로의 경도는 정통성과 권력을 축으로 하는 한국 근현대사의 비극적 특징이 불교적인 방식으로 표출된 것이다.

한국 근현대사의 비극을 단적으로 말해주는 한마디는 ‘반쪽’이다. 반쪽은 일제 식민지 시대라는 비극적 역사의 결과인 동시에 새로운 비극을 양산하는 기제로 작동해왔다. 현대 한국의 정치경제 분야에서 겪고 있는 수많은 질곡들이 이 반쪽성과 직접적·간접적으로 연루되어 있다. 문사철(文史哲)로 통칭되는 인문학의 역사가 이 반쪽성의 문제점을 여실히 보여주고 있다. 근대 인문학계에서 걸출한 인물과 사상이 친일, 사회주의, 월북이라는 딱지가 붙여져 평가의 기회조차 박탈된 채 매도되거나 사장되었다. 더욱 안타까운 것은 이러한 수식어에 연루된 인물들이 대부분 해당분야에서 두드러진 능력을 보여주었다는 점이다.

불교 역시 반쪽의 비극으로 상징되는 한국 근현대사를 여실히 보여주고 있다. 일제강점기 동안 조선불교의 유지와 발전을 위한 노력은 크게 두 갈래로 나뉘었다. 우선 이관 비구승들이 중심이 된 선의식에 기반을 둔 근본주의적 개혁노선이 있었고, 사관 대처승들이 중심이 된 현실 반영적이고 유연한 개혁노선이 있었다. 이 두 노선이 훗날 이승만 정권 시절의 불교계 정화사건으로까지 이어진다. 정화와 그 과정의 정당성에 대한 문제는 논외로 치고, 어쨌든 이를 기화로 해서 대한불교 조계종이 한국 현대불교의 정통성을 획득했고 주류로 등장한 것은 분명한 역사적 사실이다. 1954년에서 1962년까지 이어진 조계종 비구승단의 정화작업은 한국불교 전체로 볼 때는 반쪽의 역사가 굳어지는 과정이었다.

한국 근대불교에서 조계종이라는 종명이 처음 등장한 것은 1941년 4월 23일 <조선불교조계종총본사태고사 사법>이 시행되면서이다. 이 법에 의거하여 방한암이 조계종 종정으로 취임하였다. 이것이 비록 총독부 주

도로 열린 본산주지회의에서 조선불교선교양종이라는 종명 대신에 조선 불교조계종이라는 종명이 담긴 사법을 확정함으로써 가능했던 것은 사실이지만, 당대의 불교계를 대표하는 정통성을 가진 조직이라는 점에 대해서는 논란의 여지가 없다. 그런데 문제는 이 때 출범한 조계종과 현대한불교 조계종의 관련성을 얼마만큼 확증할 수 있는가 하는 데 있다.

조계종은 광복과 더불어 일제의 잔재라 하여 폐기되는 듯싶다가, ‘중정-총무원’ 체제를 ‘교정-총무원’ 체제로 변경하고 명칭만 조계종에서 중앙총무원으로 전환하는 선에서 유지되었다. 그리고 일제 잔재의 문제 의식에서 어느 정도 벗어난 1954년에는 다시 이전의 조계종 명칭과 종정 제도가 부활했다. 이러한 일련의 과정에 박한영, 방한암, 송만공, 송만암 등이 주된 역할을 했다. 그런데 1954년 5월 20일 대통령 유시를 근거로 이른바 불교계 정화(淨化) 작업이 전면적으로 진행되었는데, 1962년까지 10년 가까운 세월이 소요되었다.

이러한 일련의 과정에 관련된 인물들 가운데서도 특히 방한암에 주목해야 하는 이유는 분명하다. 그는 현 조계종과 태고종 모두가 범맥 상에서 공인하는 인물이고, 그를 통해 반쪽 이전의 근대 불교의 모습을 볼 수 있기 때문이다.

2. 근본주의적 불교 개혁노선: 만공과 만해의 경우

일제의 강점과 더불어 억불상황에서 벗어난 조선불교는 활로를 찾아 나섰다. 그 노선은 크게 둘로 나누어 볼 수 있을 텐데, 먼저 순수한 선(禪)과 종교의식을 통해 불교의 부흥을 꿈꾼 근본주의적 불교 개혁노선이 하나 있다. 이러한 노선은 민족주의적인 성격도 내포하고 있는데, 근본주의와 민족주의라는 내용적으로 상치되는 의식이 일제(日帝)라는 공적을 맞닥뜨리고 있는 시대상황 속에서 교묘하게 동거하게 된 것이 한국 근대

불교의 특징이라면 특징이다. 이러한 개혁노선은 경허와 만공(滿空, 1871~1946)으로 이어지는 노선에서 뚜렷하다.

이와 대조적으로 개항과 더불어 전격적으로 밀려든 개화의식과 서양 사조를 적극적으로 수용한 현실 반영적 개혁노선이 또 있다. 이는 한암에게서 뚜렷이 나타난다. 만공과 한암은 경허를 같은 스승으로 둔 사형 사제라는 개인적 관계가 있었지만, 이 두 사람이 서로에 대해 어떻게 생각하고 있었는지를 보여주는 직접적인 자료는 거의 없다. 그럼에도 불구하고 이들이 서로 대척되는 지점에 있었으리라는 점은 여러 정황을 통해 짐작할 수 있다.

근본주의적 개혁노선을 지향했던 만공은 선(禪)사상에서도 그러한 특징을 뚜렷이 보여주고 있다. 만공은 불공이나 가사보시 등의 불사는 불법이 아니라고 봤다. 그가 강조한 것은 오로지 반야(지혜)였다. 만공의 《범어》에는 불교 교학에 대한 논의가 보이지 않는다. 행장에서도 그가 교학을 공부했다는 기록을 발견할 수 없다. 적어도 범어에 기록된 내용에 의거하는 한 그는 교학에 무관심했다고 봐야 한다.²⁾ 만공은 언설에 매인 선은 여래선이며 조사선이 아니라고 단언했고, 온갖 현상이 적멸한 것은 석가의 면목이며, 적멸함이 없어진 것은 진귀(眞歸)의 면목이라고 했다.³⁾ 만공이 한국 최초의 돈오돈수주의자로 이해되는 것⁴⁾도 무리는 아니다.

이와 같은 그의 선사상은 스승인 경허의 그것과 상당히 비슷한 특징을 보여준다. 종교적 근본주의는 본래 시간적 공간적 제약을 받지 않을 뿐만 아니라, 그렇게 되는 것을 깊이 경계한다. 여기서 중요한 것은 시대정

2) 김종명, 〈만공의 선사상: 특징과 역할〉, 《종교연구》; 김효탄, 〈만공 월면의 선사상 고찰〉, 《만공선과 한국선》, 2001, 69쪽; 이덕진, 〈만공이 현대 한국선에 미친 영향〉, 《만공과 한국선》 2001, 214쪽 참조.

3) 만공문도회 편, 《만공범어: 보려고 하는 자가 누구냐》, 1983, 59-60; 201쪽 참조.

4) 종호, 〈만공월면의 선사상 고찰을 읽고〉, 《만공선과 한국선》, 2001, 240쪽.

신이 아니라 인간 보편의 실존적 문제의식이기 때문이다. 그런데 한국 근대불교에서 근본주의는 민족주의와 만났다. 만공과 만해 한용운(韓龍雲, 1879~1944)의 관계를 통해 그러한 사실을 확인할 수 있다. 만공이 전형적인 선방 수좌로서 스승 경허를 이어 당대를 대표하는 ‘도인’으로 널리 알려졌던 인물이었던 데 비해서, 만해에게서는 선 수행 이력조차 찾아보기 어렵다. 또 그는 신분만 승려가 아닌가 싶을 정도로 정치사회적 문제에 적극적으로 참여한 당대의 대표적인 민족주의자며 개화 지식인이었다. 그런데 이처럼 뚜렷한 이력상의 차이에도 불구하고 두 사람은 누구보다 가까운 사이였다.

《경허집》의 서문에서 만해는 다음과 같이 적고 있다.

내가 칠년 전에 불교사에 있을 때에 존경하는 벗 만공이 내게 원고 한 봉치를 보여주며 말했다. “이것은 내 스승이신 경허화상께서 남기신 저술이오. 인쇄를 하려고 드니까 이 원고가 본래 이곳저곳에 흩어져 있던 것들을 수집한 것이라 잘못되거나 빠진 부분이 있을 테니 교열해 주고 또한 서문을 부탁하오.” …… 경허화상이 세상에 계실 때 항상 꼭 한 번 찾아뵈어 한 잔 먹고 삼세제불을 통쾌하게 꾸짖어 자빠뜨리려고 마음먹었더니 어찌다 세상일이 마음처럼 되지 않아서, 갑자기 세상을 떠나서 그럴 수 없게 되었다.⁵⁾

경허의 세 제자 가운데서도 특히 선 근본주의적 성격이 강한 만공이, 스승의 글을 수습하여 찾아간 사람이 다름 아닌 만해였다는 사실은 시사

5) 韓龍雲, 〈鏡虛集序〉, 《鏡虛集》, 한불 12, 587b-c. 余於七年前, 在佛教社, 畏友滿空, 以一稿示余曰: “此吾師鏡虛和尚之遺著也. 將欲付梓, 而此稿本蒐集散在於各處者, 則未免誤落之失, 幸須校閱, 且屬序文焉.” …… 鏡虛和尚在世時, 常擬一見, 痛飲一大白, 罵倒三世諸佛爲快, 奈事與心違, 卒卒未能. 석명정 역, 《경허집》, 극락선원, 1990 참조.

하는 바가 크다. 이는 만해가 경허의 선지를 간파하고 그의 문집을 엮어 내기에 적합한 인물이라고 만공이 판단하고 있었음을 보여준다. 만해가 불교사라는 출판사를 운영하고 있었기 때문이라고 단순하게 생각할 수도 있지만, 서문까지 따로 부탁한 것을 보면 만공의 눈에 만해는 단순한 사회운동가가 아니라 당대 최고의 선승인 경허의 선지를 읽어낼 만한 인물로 보였던 것임에 틀림없다. 그렇다면 만해의 눈에 비친 경허는 어떠했을까.

만해는 경허의 행적을 두고, “술집과 시정에서 읊조려도 세간에 들이간 것이 아니었고, 비바람 눈보라 치는 텅 빈 산에서 붓을 잡아도 출세간에 들어가 있지 않았다. 종횡으로 힘차고 왕성하며 생소하고 숙달됨이 자신에게 있으니 선(禪) 아닌 글이 없고 어느 구절인들 법 아닐까”⁶⁾라고 말하면서 전폭적으로 옹호 내지는 지지하고 있다. 이러한 발언은 경허의 제자인 한암이 경허의 행장을 쓰면서 보인 조심스러운 태도⁷⁾와 비교해 볼 때 더욱 두드러진다.

만해는 분명 한암과는 다른 시각으로 경허를 보고 있었고 그 시각은 만공의 그것과 다르지 않았을 것이다. 한암과 만해가 서로를 어떻게 생각하고 있었는지 보여주는 문건 역시 별로 없지만, 만공의 경우와 마찬가지로 두 사람 역시 서로 대척되는 위치에 있었던 것으로 생각된다. 한암은 흔히 선사나 수좌로 알려져 있지만, 그의 행적을 통해 볼 때 그는 오히려 일제시대 대처승들의 사상적 노선과 부합하는 현실 반영적인 유연한 입장을 취하고 있었다. 한암이 총독부와 긴밀한 관계를 이루고 있었던 이종욱과 연대하고 있었다는 점을 고려할 때 한암과 만해의 관계 역시 호의

6) 惺牛, 《鏡虛集》, 한불 11, 587b. 或高棲於酒肆屠市之間, 而不入世間, 或縱筆於空山雨雪之中, 而不出世間. 縱橫淋瀝, 生熟自在, 無文不禪, 何句非法.

7) 한암대종사문집편집위원회 편, 《(증보수정판)한암일발록》, 민족사, 1996, 311쪽 참조.

적이었다고 보기는 어렵지 않다.

경허에 대한 만해의 평가를 눈여겨보면 그에게서 민족의식이나 개화의식이 아닌 당찬 선기 같은 것을 발견할 수 있다. 이러한 요소가 만공과 만해 두 사람 사이에 개인적 친분은 물론이고 사상적 공감대까지 형성하게 했던 것으로 보인다. 만공은 만해가 세상을 떠나자, “만해가 없는데 서울은 가서 무얼 해. 서울엔 만해밖에 없었지”라고 하면서 마치 한쪽 팔을 잃은 듯이 허전해 했다는 얘기가 전한다. 만공과 만해는 선사상 측면에서도 의기투합하는 바가 있었던 것이다.

물론 일제강점기에 보여준 만해의 사회 참여적 행위는 만공의 경우보다는 훨씬 뚜렷하고 적극적이었다. 만공이 단순히 반일감정을 지닌 정도였던 데 비해서, 만해의 경우는 개화의식을 바탕으로 구체적인 불교개혁 방안까지 제출했다. 하지만 이러한 만해의 태도가 기본적으로 선적 역할의식에서 비롯되었다는 점을 생각한다면 만공과 사상적으로 만나는 지점을 어렵지 않게 짐작할 수 있다.

선적 역할의식이라는 말에서 방점은 당연히 ‘선’에 찍힌다. 그의 역할의식이란 개화를 맞이하면서 그것이 곧 식민지로 전락하는 특수한 시대 상황 속에서, 사문 만해가 생각했을 그 자신의 역사적·사회적 역할과 관련된 자의식이다. 그의 역할의식은 시대상황을 반영하고 있었던 까닭에 실존적이고 초역사적 문제의식을 근간으로 한 전통적인 선의식과는 색깔을 달리했지만, 그 근거와 기준으로 작동한 것은 분명 선의식이었다. 이로 말미암아 만해의 역할의식은 일반적인 개화 지식인이나 유가 지식인들의 그것과는 구별된다.⁸⁾

만해가 선의식에 투철했다는 점에는 주의를 요한다. 그가 선불교 전통

8) 박재현, 〈만해 한용운의 선적(禪的) 역할의식에 관한 연구〉, 《불교학연구》 16, 2007, 113쪽.

을 충실히 계승했다는 뜻으로 이해해서는 안 된다. 그는 법맥이나 법통과 같은 선불교의 외형적·형식적 전통을 묵수하는 태도를 깨름칙해 했다. 만해의 선의식은 자발성(自發性)으로 이해될 수 있는 선의 정신적 본령에 투철했다는 의미로 파악되어야 한다. 만해의 역할의식은 외재적이고 타율적인 규범체계가 아니라, 행위주체의 자발성에서 불거져 나오는 독특한 구조를 취하고 있다. 역할의식의 진정성은 행위주체의 자재(自在)의 순도(純度)에서 결정된다는 입장이다.⁹⁾

인생관으로 보아서 인격적으로 보아서 사람은 피동(被動)되지 않는 것을 참사람이라고 할 수밖에 없다. 색(色)을 따라서 시각이 착잡하고 성(聲)을 따라서 청각이 교란하며 희로애락을 따라서 정(情)의 상쾌를 잃고 안전과 위구를 따라서 심의 중추를 옮긴다면, 다시 말하면 외적 환경을 따라 내적 의식을 좌우한다면, 그러한 사람은 완전한 인격이 될 수 없는 것이다.¹⁰⁾

만해는 선의 본령을 인격의 완성 혹은 훌륭한 인생과 동일시한다. 그리고 여기서 핵심은 자발성이다. 만해는 자발성을 상실하는 상황에 대해 결벽증에 가까울 정도의 반응을 보인다.

1931년 7월 2일 오후 2시, 만해는 경성역에서 호남선 연산으로 가는 차표를 사 가지고 부산행 차를 타고 전주 안심사를 향해 출발하였다. 그곳에 한글 경관이 있다는 소문으로 듣고 나선 길이었다. 가는 길에 잠이 들었다가 깨어보니 초치원역이었다. 다시 잠이 들었다. 그런데 깨어 보니 추풍령이라고 쓴 역의 게시판이 보였다. 부리나케 짐을 챙겨 내렸다. 부

9) 위의 논문, 126쪽.

10) <선과 인생>, 《한용운전집》 2, 318쪽.

끄럽고 창피하고 멧쩍고 괴로웠다. 과오를 시인하고 용서를 구하기 위해 개찰구의 역무원을 통해 역장의 면회를 요청했다. 역무원은 심드렁하게, “그런 일은 역장에게 말하는 것이 아니오. 여기 서 있는 사람에게 말하는 것이오.” 했다. 거듭 창피했다. 만해는 기왕지사 이렇게 됐으니 벌금이라도 물겠다면서 몇 번이고 미안하다고 했다. 역무원은, “자다가 지나온 것이니 관계없소. 조금 기다리다가 대전 가는 차가 있으니 도로 타고 가시오.” 하고는 차표의 뒷면에 ‘잘못 탔음’ 誤乘이라고 쓰인 도장을 찍어주고는 고개를 돌렸다. 만해는 거듭 창피하고 미안했다.¹¹⁾ 만해는 자신의 잘못을 총평하여 “아무리 일시적 과오라 할지라도 존재를 인식하는 공정률의 불충실한 표현 행동이 아니라고 할 수 없다.”고 말하고 있다. 그의 반성적 행위는 많이 지나치다 싶을 정도이다.

그렇다면 이와 같이 자발성을 요체로 하는 선의 정신적 본령을 결벽증에 가까울 정도로 추구한 만해의 태도는 어디서 비롯된 것일까. 우리는 그의 일생에서 사상적 전환점이 있었다는 점에 주목해야 한다. 만해의 사상적 전회가 있었던 때는 1910년 1919년 사이 좀더 구체적으로는 1917년으로 추정된다. 그 해 12월 3일 밤 10시경에 그는 설악산 오세암에서 깨달았다. 장편소설 《죽음》과 시집 《님의 침묵》, 그리고 《십현담주해》가 모두 그가 깨달은 후 7~8년이 지난 시기에 집중적으로 쏟아져 나왔다는 사실에 주목해야 한다. 이런 작품들을 떠받치고 있는 의식의 기초는 ‘개화’나 ‘민족’이 아니라 ‘불교’였던 것이다.

만해의 사상적 궤적을 살펴볼 때, 을사늑약이 있었던 1910년을 전후한 시기에 그의 사상노선은 사회진화론에 기초한 개화의식에 기초를 두고 있었다. 당시에 그는 외세를 두려워하거나 미심쩍어 하지 않았다. 그는 조선 통감부에 조선불교의 개혁을 요청하기까지 했고, 일본이라는 선진

11) 〈國寶의 한글 經板의 發見經路〉, 《한용운전집》 4, 336-337쪽 참조.

국에 의거한 조선불교의 개혁이라는 기조는 《조선불교유신론》(1910년 탈고, 1913년 출간)에서도 뚜렷이 드러난다. 당시의 그는 근대주의자였지만 반제 항일 민족주의자는 아니었다. 이랬던 그가 반제 민족주의자의 모습으로 부각된 시기는 1919년을 전후한 시기로 보인다.

그런데 그의 민족주의적 의식에서 유의해야 할 점은 그것이 일반적인 민족주의자의 그것과는 좀 달랐다는 것이다. 그에겐 ‘민족’이란 정확하게 자유·인권이라는 사회적인 궁극적 목적을 달성하기 위한 중간적 수단이었다. 사상가로서 한용운의 담론 전개는 최고, 최후의 목표가 ‘집단’이 아닌 자유, 인권을 누리고 해탈을 도달하려고 노력할 ‘개인’에게 있었다는 점에서는, 한용운에게는 불교의 논리가 주(主)가 되고 ‘민족’이란 근대적인 방편이 종(從)이 돼 일정 정도 근대의 논리를 극복한 것이었다.¹²⁾

1917년을 즈음해서 만해의 사상은 개화의식이나 민족의식보다는 종교적이고 실존적인 문제의식 쪽에 무게중심을 둔 것으로 보인다. 생사(혹은 죽음)라는 실존적 문제의식은 선 수행에 있어서 보편적이고 근본적인 의제로서 정치사회적 상황이나 불교계의 역학관계보다 훨씬 본질적인 문제이다. 그것은 탈사회적이며 탈시대적이고 탈민족적이다.¹³⁾ 만해가 나이 45세쯤 되던 1924년 10월에 소설 《죽음》을 탈고한 사건 역시 결코 우연으로 보이지 않는 것도 바로 이 때문이다.

한국 근대불교에서 하나의 개혁노선인 근본주의적 입장은 민족주의와 결합하는 특징을 보여준다. 만공과 만해는 사상적 노선이 달라 보인다. 만공은 선 근본주의적인 노선을 옹골게 지향한 인물이었던 데 비해서 만

12) 박노자, 〈한국 근대 민족주의와 불교〉, 《불교평론》 28/29호, 2006.

13) 박재현, 〈구한말 한국 선불교의 간화선에 대한 한 이해: 송경허의 선사상을 중심으로〉, 《철학》 89, 2006 참조.

하는 선(禪)에 별로 경도되어 있지 않았지만, 이 두 사람은 반일(反日)이라는 지점에서 서로 만났다. 그러나 '민족'이라는 공통분모만 가지고 이들 두 사람의 의기투합을 설명할 수 있을지 의심스럽다. 필자는 만해가 만공에 못지않은 선적(禪的) 혹은 실존적 문제의식 속에서 나름대로 통찰한 바가 있었으며 이 때문에 이력 상으로 확연히 다른 두 사람이 노선을 함께 하지 않았을까 생각한다.

3. 한암의 현실 반영적 개혁노선과 깨달음의 사회화

이종욱(1884~1965)은 13세에 출가한 이래로 29세가 되던 1912년까지 강원 의전통 이력과정을 착실히 밟은 인물이다. 그는 《치문》을 비롯해서 《화엄경》에 이르기까지 현대 강원의 학사과정에 포함되어 있는 모든 경전은 물론 주요 외전(外典)들까지 섭렵했다. 그는 월정사에서 당시 백담사 오세암에 주석하고 있었던 설운 봉인 선사(僧人)의 법맥을 이었는데, 설운 봉인은 대표적 개화승인 이동인과 함께 개화당에 참여했던 탁정식의 법제자였던 인물이다. 설운은 탁정식으로부터 물려받은 토지를 바탕으로 백담사 오세암과 월정사, 상원사 등의 선원 운영을 후원한 것으로 알려져 있다.¹⁴⁾ 1915년 5월에 이종욱은 월정사에 불교전문강원을 설립하였는데, 여기서는 내전뿐만 아니라 외전 교육도 병행한 당시로서는 매우 진보적 강원 제도였다.

이종욱은 1925년 한암을 오대산으로 초빙했다. 이종욱에 대해 한암이 어떻게 생각하고 있었는지는 정확히 알기 어렵다. 하지만 한암이 이종욱의 요청을 의심하지 않았고 그저 물 좋은 수행처를 찾아 거처를 옮겨간다는 가벼운 생각으로 응했던 것으로 볼 때,¹⁵⁾ 그가 평소에 이종욱에 대해

14) 박희승, <지암 이종욱 연구>, 동국대 석사학위논문, 2001, 12-13쪽.

좋은 감정을 지니고 있었고, 그의 불교개혁노선에 대해서도 비판적이지 않았을 것으로 추측된다. 그리고 이후 이종욱이 정관계 및 재계의 실력자들을 대거 참여시켜 추진한 당대 최대의 불교신행단체에서 한암은 법주(法主)의 역할을 맡았다.

한암의 사상적 노선에 대해서는 아직까지 근대불교를 대표하는 선사라는 이미지가 강하지만, 그의 이력에서 주목해야 할 부분은 선보다는 그의 사회의식 혹은 역할의식에 해당되는 부분이다. 투철한 선사로서의 한암의 이미지는 여러 가지 사실들이 조금씩 왜곡되면서 형성된 것으로 생각된다. 한암과 관련해서 최근에 나온 증언에는, 한암에 대한 기존의 연구 결과를 뒤집을 만한 증언들이 적지 않게 보인다.¹⁵⁾

물론 얼마나 신빙성이 있는지 단정할 수 없는 몇 사람의 증언에 근거하여 기존에 비명이나 연보 등의 기록을 통해 전해진 내용을 깡그리 없던 것으로 할 수는 없지만, 그렇다고 해서 별다른 문헌이 발견되거나 신빙성 있는 증언을 따로 기대할 수도 없는 상황에서 무작정 두고 볼 일만도 아닐 것이며, 기존의 내용과 비교해 볼 때 더욱 설득력이 있거나 타당성이 있다고 판단되는 증언의 경우에는 좀더 적극적으로 연구에 반영함으로써 기존의 학설에 미진하거나 불합리한 부분을 다시 고찰하는 계기로 삼는 것이 마땅하다.

필자가 판단하기에 증언자들이 기억하고 있는 한암의 이미지는 선사라기보다는 율사에 가깝다. 한암이 투철한 선사라는 이미지는 선을 위주로 하는 한국불교계의 정통성 의식과 결부된 것이다. 이런 오해로 말미암아 한암이 보조국사 지눌을 계승했다는 주장까지 제기되고 있다. 물론

15) 박희승, <지암 이종욱 연구>, 동국대 석사학위논문, 2001, 49쪽.

16) 한암문도회·김광식, 《그리운 스승 한암스님: 한국불교 25인의 증언록》, 오대산월정사, 2006.

그가 《보조어록》을 현토해서 발간하고, 상원사에서 이통현의 《신화업론》으로 교재를 삼아 전 대중을 가르치기도 했다는 증언이 없지 않다.¹⁷⁾ 하지만 지눌과 한암의 영향관계에 대한 주장은 한암을 한국 선종사의 주류전통에 과도하게 밀어 넣으려는 의도에서 비롯된 것으로 보이며, 되려 한국불교사에서 한암이 차지하는 위상과 의미를 왜곡하는 결과를 가져올 수 있다. 한국불교는 반드시 선이어야만 하고, 그것도 조계종이어야 한다는 과도한 주인의식만 견어내면, 불교사 속의 많은 이들이 새롭게 의미 있는 모습으로 자리매김 될 수 있을 것이다.¹⁸⁾

한암 당시를 기억하는 관련자들의 증언과 기억에 의하면, 한암은 사실 선(禪)보다는 경학(經學)과 계행(戒行) 및 의례(儀禮)에 치중한 인물이었다. 그의 선에 대한 접근 방식과 역할은, 스승인 경허를 비롯한 당대의 선원 수좌들과 뚜렷이 구별된다. 그는 선(禪) 수행 과정에서 이론 중심의 수행태도를 견지했고, 경학과 의례집전에 능숙하고 계행을 준수하는 숙련된 승려 양성을 제도화 하는 한편, 비구와 대처, 이판과 사판이 서로 연대하는 유연한 개혁노선을 지향했다. 그리고 이러한 과정을 통해 선적 깨침의 사회적, 외형적 범형(範型)을 수립하고자 했다.

한암은 의례에 능숙하고 계행을 실천하는 착실하고 모범적인 수행자를 양산하는 일이 선적 진리를 통찰한 선 수행자를 길러내는 일보다 더 시급하다고 생각했다. 한암과 탄허의 문하에서 수계한 몇 안 되는 비구

17) 《그리운 스승 한암스님》, 61-62쪽. 당시 상원사에서는 《보조법어》, 《서장》, 《선요》 등 강원 교과과정에 준한 교육을 하기는 했지만, 경전공부는 주로 《금강경삼가해》에 치우쳐 있었던 것으로 전해진다. 앞의 책, 62쪽.

18) 한암이 지눌의 선사상을 계승했다는 주장은 의심 없이 학계에서 회자되고 있다. 근대 불교를 깊이 있게 연구해온 김광식 교수 역시 이러한 주장을 받아들여, 당시 월정사의 강원원에서 수학했던 창조 스님과의 대화에서 한암이 평상시에 지눌에 대한 말을 한 적이 없는지 물었다. 이에 대해 창조 스님의 대답은 간단했다. “그런 말은 듣지 못했다”. 《그리운 스승 한암 스님》, 274쪽.

니 가운데 한 사람인 진관 스님은, “선을 하더라도 불공을 해서 탁자 위에 밥을 내려 먹을 줄 알아야 한다.” 그리고 “참선을 해서 도인이 안 될 바에야 원주라든가 살림살이를 잘해서 대중들의 뒷바라지를 잘해야 한다.”는 말로 한암의 승가오칙을 설명하고 있다.¹⁹⁾ 한암이 평소 강조했던 승가오칙에 가람수호가 포함되어 있다는 사실에 주목해야 한다. 한암은 수좌를 길러내는 것보다 주지를 길러내는 일이 시급하고 긴요하다고 판단하고 있었던 것이다.

한암은 간화선을 버리지도, 그것에 매달리지도 않았다. 그에게 간화선은 수행자의 수행력을 배가하는 장치임이 분명했지만, 선 근본주의적 태도와 사회적 결여의 문제점을 내포하고 있었다. 그가 수립한 한국 불교 수행상의 범형에서 간화선은 한 부분일지언정 결코 전부는 아니다. 이러한 입장은 기존의 간화선 수행 전통에서 중점을 두었던 생사의 문제를 넘어서고야 말겠다는 분심(憤心)이라는 항목에서 무게중심이 옮겨갔음을 의미한다.²⁰⁾

필자는 한암의 이러한 태도가 선 수행을 통한 깨침이 체계화 또는 사회화되지 못하고, 끝내 한 사람의 위대한 성취로만 남을 수도 있다는 문제점을 경허라는 인물을 통해 목도한 데서 비롯하지 않았을까 생각한다. 다시 말해서 깨달음의 충실도가 곧 그것의 역사적, 사회적 의미와 책임까지 담보하지는 않는다는 사실을 목격했기 때문에, 깨침 그 자체의 내용적 충실성 못지 않게 그것의 사회적 자리매김이라는 문제에 주력했으리라 생각한다. 이것을 선적 깨달음의 사회적, 외형적 범형화의 과정이라고 할 수 있겠다.

19) 《그리운 스승 한암스님》, 326쪽.

20) 박재현, <방한암의 선적(禪的) 지향점과 역할의식에 관한 연구>, 《철학사상》 23, 서울대학교 철학사상연구소, 2006 참조.

한암은 깨달음과 깨달음의 사회화를 별개로 파악했다. 깨달음이 순수하게 개인적 차원의 종교의식이라면, 깨달음의 사회화는 깨달음을 말이나 의례의 형식으로 구현해 내고 그것을 사회 속에서 간접적으로나마 체험할 수 있도록 하는 과정이거나 절차를 의미하는 것으로, 이 둘은 별개이고 당연히 독립된 훈련과정을 요구한다는 것이 한암의 생각이었다.

선 근본주의에 대한 한암의 문제의식은 당시에 만공을 중심으로 한 근본주의적 개혁노선과 뚜렷이 구별될 뿐만 아니라 서로 경쟁관계에 있는 듯한 인상마저 준다. 1921년에 설립된 선학원의 사상적 배경은 민족의식에 입각한 일제에 대한 저항정신과 한국 선불교 전통의 수호의지가 기초를 이루고 있었다. 처음에 선학원, 선우공제회 설립에 참여한 수좌들은 백용성, 오성월, 이설운, 백학명, 김남천 등을 포함해서 총 82명 정도 되었다. 그 면면을 볼 때 이들은 항일의식과 민족의식을 공감대로 하고 있었으며, 1911년에 있었던 임제종운동의 연장선상에 있었다.²¹⁾

이후 선학원은 심각한 재정난에 봉착하여 활동이 미진하다가 1931년 경 송만공과 한용운, 백용성 등이 나서면서 재건을 모색하였고, 1933년 들어 재단법인으로의 전환을 모색했다. 공제회에서 재단법인으로 전환한 것은 지극히 현실적인 이유 때문이었다. 수좌들이 먹고 입고 앉아 정진할 보호기관이 시급히 필요했고, 그렇게 하기 위해서 적법하게 토지와 돈을 기부 받을 수 있는 조직이 있어야 했기 때문이다. 그래서 선학원은 1934년 12월에 재단법인 선리참구원으로 전환되었는데 초대 이사장은 송만공, 부이사장은 방한암이 추대되었다. 그리고 상무이사로 오성월, 김남천, 김적음이 임명되었다.²²⁾

21) 김광식, <선학원의 설립과 전개>, 《선문화연구》 1, 한국불교선리연구원, 2006, 280-282쪽; 오경후, <선학원 운동의 정신사적 기초>, 《선문화연구》 1, 한국불교선리연구원, 2006, 280-282쪽; 김경집, <근대 선학원 활동의 사적 의미>, 《불교학연구》 15, 2006, 96-101쪽.

선우공제회가 재단법인으로 전환되는 시점에서 방한암이 갑자기 부이사장으로 추대된 사실에 주목해보자. 그는 물론 당시 조선 선맥을 대표하는 인물 가운데 한 사람이었지만 선학원 창립과정에 개입한 흔적이 없다. 그렇다면 선우공제회가 재단법인으로 전환하는 과정에서 왜 방한암이 갑작스레 참여하게 된 것일까. 필자는 선우공제회가 방한암의 정치력을 이용하기 위해 추대한 것이 아닐까 조심스럽게 짐작해 본다.

재단법인으로의 전환은 조선불교가 일제의 실정법의 테두리 안으로 들어간다는 것을 의미하며, 민족의식이나 저항정신보다 실용적인 노선을 선택한 것으로 봐야 한다. 한암을 참여시킴으로써 선학원을 중심으로 한 노선은 잠시 실용적인 방향으로 전환하는 듯했지만, 곧 다시 보수적인 방향으로 되돌아갔다. 어쩌면 선우공제회의 재단법인화를 모색했던 인물들은 처음부터 자신들의 노선을 바꿀 생각이 전혀 없었는지도 모른다. 다만, 신문 운영을 위한 경비를 확보하기 위한 적법한 채널이 잠시 필요했던 것 같다.

조선불교선종은 전통수호 청정선종의 깃발을 다시 높이 들었고, 마침내 1941년 2월에 서울 한복판에서 유교법회를 개최함으로써 그 의도를 백일하에 드러냈다. 그들은 아무 일도 없었다는 표정으로 한암을 초청했고, 한암은 산문을 나오지 않았다. 한암은 이종욱과 함께 서둘러 바로 두 달 뒤인 4월에 기존의 공식 종단체제였던 조선불교선교양종을 조선불교조계종으로 전환하고 종정으로 취임했다. 선우공제회 인사들과는 뜻을 함께 하기 어렵겠다고 판단했기 때문이다.

조명제 박사는 범어사의 경우를 중심으로 해서 이른바 ‘근대’를 배경으로 한 중요한 사상적 흐름을 짚은 적이 있는데, 경허와 그의 수선결사

22) 김광식, <선학원의 설립과 전개>, 《선문화연구》 1, 한국불교선리연구원, 2006, 286-290쪽 참조.

를 소개하면서 ‘전통’ 과 ‘계승’ 이라는 개념어에 방점을 찍었다. 그리고 백용성의 경우는 전통과 근대 사이의 ‘가교’ 라는 점에, 허영호와 김법린(1899~1964)에 이르러서야 비로소 ‘근대’ 라는 수식어에 방점을 찍고 있다. 사상적 추이와 내용으로 볼 때, 경허와 백용성에 대해 ‘근대’ 라는 수식을 붙이는 것이 적당하지 않다고 생각한 것으로 보인다. 경허를 ‘근대선의 중흥조’ 로 평가하는 것은 적절치 않다는 주장 역시 이러한 판단에서 비롯된 것이다.²³⁾

필자는 한국선불교사에서 전통과 근대 사이의 ‘가교’ 내지는 ‘근대’ 라는 맥락에서 연구대상으로 삼을 만한 인물에 방한암을 추가해야 한다고 생각한다. 그의 근대성이 얼마나 철저했고 얼마나 전면적이었으며 또 타당했는가 하는 문제는 좀더 논의를 진행해야겠지만, 한국 선불교의 ‘근대성’ 을 논한다면 그를 배제하기는 어려워 보인다.

1946년 10월 20일, 만공이 입적했을 때 한암은 문상하지 않았다. 그의 주검은 덕수산 상봉 전월사(轉月舍)에서 내려져 다비에 부쳐졌다. 흰 연기 위로 백학이 날았고, 날갯짓 사이로 오색의 빛이 비추었다. 한암은 1951년 3월 22일 아침나절에 앉아서 입적했다. 미질(微疾)을 보인 지 7일째 되던 날이었다. 아침에 죽 한 그릇을 비웠고 차 한 잔을 마셨다고 했다.

4. 맺음말

한암을 비롯해서 근대불교계를 대표하는 인물들을 자리매김하기 위한 노력이 이곳저곳에서 한창이다. 그런데 이러한 노력들이 학술적 비판정신과 새로운 통찰을 갖추지 못한 채 ‘띄워주기’ 식의 이벤트성이나 좋은

23) 조명제, <근대불교의 지향과 굴절>, 《불교학연구》 13, 2006 참조.

게 좋다는 식의 행사성을 내포하게 되면, 충분히 편안하고 아늑하겠지만 그것은 결국 의미의 귀순이거나 투항일 수밖에 없어서 끝내 온전하지 못할 테고, 근대불교에 대한 연구는 앞으로 한참 동안 정체될 공산이 크다.

근대 선불교에 대한 논의가 조심스러운 이유는 그것이 범백이라는 승가의 민감한 부분을 건드리지 않을 도리가 없기 때문이다. 근대불교에 대한 논의는 현대 승가의 그리 묵지 않은 족보를 낱낱이 들추는 일이며, 그 과정에서 밝혀진 사실들은 범백이라는 통로를 거쳐 현대 승가 구성원들에 대한 정체성 규정으로 이어지게끔 되어 있다. 그런데 순수하게 학술적인 관점에서 정직하게 판단할 때 근현대 한국불교의 범백관은 전면적으로 재검토되어야 하는 상황에 직면해 있으므로,²⁴⁾ 학문적 대상으로서의 근대불교는 이미 그 어떤 이해관계나 가치의식으로부터도 사실 자유롭다.

한암의 위치는 절묘하다. 근현대불교계의 온갖 선입견과 모종의 의식들과 이해관계와 역학관계가 그를 둘러싸고 있다. 근현대불교를 장식하는 핵심적인 인물들이 모두 그와 직간접적으로 연관되어 있을 뿐만 아니라, 한암 자신이 현대 한국불교의 사상적 정체성 문제에 깊숙이 결부되어 있다. 따라서 그에 대한 연구는 근대불교에 대한 연구인 동시에 현대 불교학의 수준과 역량 그리고 무엇보다 학문적 양심을 보여주는 시금석이 되기에 더없이 적합하다.

한암은 선 근본주의자가 아니었다. 그는 본래성불의 원리적 절대성을

24) 인백 중심의 범백관에 내포된 특징은 배타성이다. 만공의 스승인 경허의 경우에도 그에게 간화선 수행법을 가르쳐서 깨달음으로 인도한 스승은 보이지 않는다. 그는 오로지 혼자만의 힘으로 전 과정을 수행하였다. 그리고 현재 덕숭문중에서 받아들이고 있는 만공의 범백은 역사적 사실도 아닐 뿐더러, 자체 모순을 나타냄으로써 이념적 일관성까지 결여하고 있다. 박해당, 〈만공의 범백에 대한 비판적 검토〉, 《덕숭선학》 3, 한국불교선학연구원, 무불선원, 2001. 참조.

애써 옹호하지 않았고 사교입선에 목매지도 않았다. 그는 계행과 독경, 의례는 물론이고 사찰운영 전반에 현실적으로 필요한 것들을 전폭적으로 수용해 나갔다. 그는 깨침과 깨침의 사회화 사이에서 그 선후관계에 대해 궁금해 하지 않았고 묻지 않았다. 어쩌면 그 둘은 처음부터 서로 포개어져 병진하는 것이어서 애당초 앞뒤를 따질 수 없거나, 온전히 개별적이어서 하나가 다른 하나를 예정하지도 기필하지도 못하여 단지 저마다 온전해야 할 것일 성실었다. ▣

한용운의 대중불교·활선(活禪)과 입니입수(入泥入水)·구세주의

김광식(부천대 교수)

1. 서언

만해 한용운은 한국 근대사에 다양한 행적을 남겼다. 그 행적은 문학, 독립운동, 불교 분야에 망라되어 있는데 이러한 특이성으로 인하여 그를 전인적인 활동가로 칭하기도 한다.¹⁾ 그런데 본 고찰에서 대상으로 삼고

1) 필자가 한용운 일대기, 《만해 한용운평전, 첫키스로 만해를 만난다》(장승, 2004)를 집필 하면서 그를 조사하였더니 다음과 같은 호칭이 부여된 것을 확인하였다. 즉 그는 스님(승려), 큰스님, 선사, 대선사, 선승, 선학자, 대종사, 대학승, 선교쌍수의 종장, 佛學의 碩德, 시인, 큰시인, 민족시인, 문학인, 문학가, 문장가, 대문장가, 저술가, 대저술가, 소설가, 근대시의 개척자, 근대 시문학의 선구자, 문단의 거벽, 사상가, 예술가, 실천가, 대학자, 애국자, 애국지사, 독립지사, 독립투사, 독립운동가, 민족주의자, 스승, 행동인, 행동하는 지성인, 혁명가, 불교인, 개혁승, 불교개혁자, 혁신적인 불교인, 종교지도자, 종교운동가, 사회운동가, 선구자, 선도자, 선각자, 민족의 애인, 민족의 스승, 민족의 사표, 선생, 지사, 高士, 선비, 全人, 영웅 등이다.

자 하는 것은 만해의 선, 깨달음, 깨달음 이후의 행적 및 노선 등이다. 즉 만해는 선과 깨달음에 대하여 어떠한 입장을 갖고 있었으며, 깨달음 이후의 그의 행적은 어떠한 성격을 갖고 있었는가 등이다.

주지하는 바와 같이 만해 한용운은 전통적인 의미의 禪師는 아니다. 그리고 그는 제도권의 禪房에서 관행적, 장기적인 禪 수행을 하지도 않았다. 그러나 우리가 만해에 대한 행적을 주의깊게 살피면 그가 걸어간 길, 그의 기고문, 그의 비석 등에서 선과 관련한 의외의 자료를 만날 수 있다. 우선 공식적인 그의 비석은 서울 종로의 탑골공원에 위치하고 있는데, 1967년에 세워진 이 비석의 문장은 현대불교의 강백으로 유명한 이운허가 쓴 것이다. 그 비명의 제목이 ‘萬海 龍雲堂大禪師碑’이며, 그 내용에도 “禪과 教를 兼通하고 眞과 俗을 雙融한 龍雲堂大禪師”라는 표현이 나온다. 비석 내용을 신뢰하면 만해도 선에 대한 간단치 않은 소양을 갖고 있었음이 파악된다. 다음으로는 만해가 1917년 설악산 백담사의 오세암에서 안거 수행중에 깨달음을 겪고 읊은 이른바 悟道頌이 전하고 있다. 또한 당시 불교 잡지에 선에 대한 종합적인 개요 및 성격을 정리하여 기고한 글이 3편이나 전하고 있다. 한편으로는 그의 말년의 거처인 심우장에서 참선수행을 하였음을 전하는 기록도 찾을 수 있다.

이렇게 만해는 전통적 의미의 제도권 선사는 아니었지만 선에 대해서는 일정한 소견을 갖고 있었으며, 선과 관련한 활동을 한 것은 분명하다고 하겠다. 이에 본 고찰에서는 우선 만해의 선과 깨달음에 대한 관점을 정리하고자 한다. 그 이후에는 선사가 깨달음을 겪은 이후에는 어떠한 활동을 해야 하는가에 대한 만해의 입장을 살피려고 한다.²⁾ 그렇다면 이

2) 만해 한용운의 선에 대한 기존의 연구 성과는 다음과 같다.

서정주, 〈만해 한용운 선사〉, 《사상계》 113호, 1962.

서재영, 〈禪師로서의 만해의 행적과 禪思想〉, 《한국선학》 4호, 2002.

심재룡, 〈근대 한국불교의 네가지 반응 유형에 대하여〉, 《철학사상》 16호, 2003.

러한 점과 관련해서 만해 자신은 어떠한 길을 갔으며, 그것을 우리는 어떻게 받아들여야 하는가에 대한 문제를 조명하려고 한다.

2. 한용운의 선과 깨달음에 대한 입론

만해 한용운의 삶은 그의 대표적인 저술 《조선불교유신론》이 개혁, 파괴라는 상징적인 의미로 대변되듯이 도전적, 진보적인 격정 그 자체이었다. 이러한 점은 그가 불교에 대한 이해, 나아가서는 선, 깨달음에 대한 정리에서도 지속된다. 만해는 그의 최초의 저술인 《조선불교유신론》(1913)에서 불교를 종교와 철학으로 보고 현재 및 미래의 도덕과 문명의 원료품 구실을 착실히 할 것이라고 단언하였다. 그는 불교에 대한 이런 확신의 전제에서 불교의 이념의 핵심을 평등주의와 구세주의라고 강조하였다. 만해는 그의 불교관을 이렇게 극명하게 피력하면서 마음의 정체를 밝히는 길을 참선이라고 보았다. 때문에 참선도 불교의 본령과 무관할 수 없다고 보면서, 참선자가 구세주의에 배치되어서 염세와 독선에 빠져 있으면 잘못이라고 강하게 질타를 하였다. 만해는 1913년 이전 당시의 선방, 선사들을 관찰한 결과 조선의 참선은 겨우 명맥만 유지하는 수준이며, 禪室은 糞利의 産兒이고, 대부분의 禪客은 쌀로 사온 것이라고 풍자, 비판하였다.

이러한 불교 및 선에 대한 이해는 1910년대의 만해의 인식이었다. 그러나 만해는 이후 다양한 경험을 거치면서 그의 불교관, 선불교관을 더욱 심화시켜 나갔다고 볼 수 있다. 즉 국권상실, 일제에 대한 저항운동, 불교

석길암, 〈만해의 십현담주해에 나타난 선교관〉, 《만해학보》 8호, 2004.

김광식, 〈생활선의 계승과 구현 -한용운과 이춘성〉, 《유심》 18호, 2004.

윤재근, 〈만해선사의 一大時教〉, 《만해축전 자료집》 2004.

박재현, 〈만해 한용운의 선적(禪的) 역할의식에 관한 연구〉, 《불교학 연구》 16호, 2007.

대중화 운동 추구, 오세암에서의 깨달음 경험, 3·1운동, 일제 형무소에 수감, 선학원 참여, 《님의 침묵》 발간, 《십현담주해》 발간, 오세암에서의 참선, 민족운동 지속, 불교개혁 운동이라는 다양한 활동을 하였다. 이러한 다양성의 경험은 그의 불교관, 참선관에도 일정한 영향을 주었을 것으로 필자는 본다.

필자는 만해가 《불교》 88호(1931.10)에 기고한 〈조선불교의 개혁안〉을 만해 불교관을 상징하는 글로 이해하고 있다.³⁾ 《조선불교유신론》을 집필할 당시는 30세 초반이었지만, 이 개혁안을 집필할 때에는 53세이었다. 요컨대 만해의 원숙한 불교관이 단적으로 드러난 글로 필자는 보고자 한다. 더욱이 그는 불교계 제도권 밖의 공간에서 참선을 독자적으로 생활화하였으며, 그 결과로 깨달음의 경지를 느꼈던 당사자였기에 유신론의 단계와는 질적으로 다른 내용이 추출될 가능성이 많다 하겠다.

그러면 이러한 배경하에서 ‘개혁안’에 나오는 만해의 불교관을 살펴보자.

불교의 대상은 물론 一切衆生이다. ‘一切衆生 皆有佛性’ ‘有情無情 悉皆成佛’ 이것이 불교의 이상이므로 불교는 일체중생의 불교요, 산간에 있는 사찰의 불교가 아니며, 戒行을 지키고 禪定을 닦는 승려만의 불교가 아니다. (중략) 불교가 출세간의 道가 아닌 것은 아니나, 세간을 버리고 세간에 나는 것이 아니라 세간에 들어서 세간에 나는 것이니, 비유컨대 蓮이 卑濕汚泥에 나되 卑濕汚泥에 물들지 아니하는 것과 같은 것이다. 그러므로 불교는 厭世의 으로 孤立獨行하는 것이 아니요, 救世의 으로 入泥入水하는 것이다.⁴⁾

3) 줄고, 〈한용운의 ‘조선불교의 개혁안’ 연구〉, 《유심》 24호, 2006.

4) 인용문은 《증보 한용운전집》(이하 전집으로 약칭함)을 근거로 하였음. 《전집》 2, 167면.

이렇게 만해는 불교의 대상을 일체 중생으로 전제하였다. 그는 일체 중생이 불성을 가지고 있으며, 모든 중생(무정, 유정)이 성불할 수 있다는 것을 불교의 이상으로 피력하였다. 때문에 그는 불교가 산간에 있는 사찰의 불교, 승려만의 불교가 아님을 강조하였다. 이에 불교는 구세적으로 입니입수하는, 즉 세간 및 중생 속으로 들어가는 구세주의임을 단언하였다. 만해는 자신이 생각하는 불교를 大衆佛敎로 표현하였다.

在來의 조선불교는 역사적 변천과 사회적 정세에 의하여 다만 寺刹의 불교, 僧侶의 불교로만 되어 있었다. 이것은 불교의 역사적 쇠퇴의 일시적 현상에 지나지 않는 것이니 어찌 이것을 불교의 敎義라 하리오. 佛敎徒는 마땅히 이러한 현상에 대하여 斷然 타파하지 않으면 아니 될 것이다. ‘山間에서 街頭로’ ‘僧侶로서 大衆에’가 현금 조선불교의 ‘슬로건’이 되지 않으면 아니 될 것이다. (중략) 그러므로 대중을 떠나서 불교를 행할 수 없고, 불교를 떠나 대중을 지도할 수 없는 것이다.

大衆佛敎라는 것은 불교를 대중적으로 행한다는 의미이니 불교는 반드시 愛를 버리고 親을 떠나 인간사회를 隔離한 뒤에 행하는 것이 아니라, 인간 사회의 만반 현실을 조금도 여의지 아니하고 煩惱 중에서 菩提를 얻고 生死 중에서 열반을 얻는 것인즉 그것을 인식하고 실천하는 것이 大衆佛敎의 建設이다.⁵⁾

만해는 불교는 마땅히 대중불교이고, 대중불교로 나아가야만 하지만 당시 불교는 사찰의 불교, 승려의 불교로만 존재, 기능하고 있다고 보았다. 이에 만해는 1930년대 식민지 불교는 대중불교의 건설로 나아가야 한다고 주장하였던 것이다. 그러므로 필자는 만해의 선, 깨달음에 관한

5) 앞의 자료, 8-9면.

입론도 대중불교관과 연결되어 나왔을 것으로 추정하는 것이다. 이제 그 구체적인 내용을 보자.

이러한 대중불교의 논리를 1931년 10월, 불교의 개혁안의 입장에서 개진한 그는 3개월 후인 1932년 2월의 《불교》 108호에 〈禪과 人生〉이라는 기고문을 통하여 선과 삶 전반에 걸친 자신의 입론을 기고하였다. 이 기고문은 그간 만해 연구자들에게서 큰 주목을 받지 못하였다. 그런데 필자가 이 글을 정독한 결과 만해 한용운이 선에 대한 총괄적인 정리를 시도한 글로 볼 수 있다. 이는 만해의 禪觀을 뚜렷이 보여주는 글이 분명하다고 본다. 그 글의 개요는 다음과 같다.

1. 禪의 意義
2. 禪의 必要
3. 禪의 方式
4. 禪과 求放心
5. 禪과 存養
6. 禪機
7. 見性
8. 禪의 活用
9. 結論

위의 목차에서 보이듯 이 글은 선과 관련된 각 부분에 대한 만해의 해석이 나올 가능성이 농후하다. 그러면 여기에서 만해의 대중불교관, 그리고 본 고찰과 관련한 깨달음과 깨달음 이후의 노선 등에 대한 만해의 입장을 소개하고자 한다.

만해는 선을 승려들만의 것이 아닌, 나아가서는 불교만의 것이 아니라 고 보았다. 이는 선 외연의 확장을 의미하는 것이다. 즉 그는 선은 종교적

행사, 종교적 신앙, 학술적 연구, 고원한 명상, 沈寂한 灰心이 아니라고 한다.

따라서 누구든지 할 수 있는 지극히 평범하고 필요한 일이다. 선은 전인격의 범주가 되는 동시에 최고의 취미요 지상의 예술이다. 선은 마음을 닦는 즉 정신수양의 대명사이다.⁶⁾

이렇게 그는 선을 누구나 할 수 있는 것으로 정신수양의 대명사로 보았다. 그렇기 때문에 대중들은 누구나 할 수 있다는 논리가 되고, 승려만의 것은 더더욱 아니었다. 그러면 모든 사람, 대중들이 왜 마음을 닦는 선을 해야 하는가에 대해서는 다음과 같은 입장을 개진하였다. 즉 만해는 사람의 전 책임은 마음에 있다고 보았기에 자연 선의 필요성은 명료해진다고 보았다. 나아가서 만해는 이런 입론하에서 선의 방식을 개진하였다. 즉 만해는 마음의 형태 및 본성을 虛靈湛寂하다고 보고, 이 마음의 본성을 그대로 보유하려고 노력하는 것을 선의 방식으로 보았다. 마음 닦는 것 즉, 바로 그 마음을 보기 위해, 찾기 위해서는 화두를 드는 방법 이외에는 없다고 하였다. 선의 유일한 방법은 화두뿐이라고 단언하였던 것이다. 즉 화두는 선의 목적이 아니라 선의 방편이라는 것이다.

그리고 보면 禪이라는 것은 마음을 써서 연구하는 것도 아니요, 마음을 쉬어서 無記空에 떨어지는 것도 아니다. 다만 화두에 疑情만을 活著猛起할 뿐이다.

마음을 닦는 것, 즉 정신 수양에 대해서는 불교의 선만 있을 뿐 아니라, 유교에도 있고, 예수교에도 있으나, 유교에서는 맹가의 求放心과 송유의

6) 《전집》 2, 311면.

存養이 그것ियो, 예수교에서는 예수의 요르단 河邊에서 40일간 沈黙冥想한 것이 그것일 것이다. 다만 그 내용의 방식이 다를 뿐이다.⁷⁾

이렇게 만해는 불교에서의 선을 하는 것을 화두를 들어서 마음의 본성을 찾고, 보는 것이라고 하였다. 그러나 정신 수양으로서의 선은 유교, 기독교에도 있는 것으로 보았다. 이에 그는 이 글에서 유교의 求放心과 存養에 대하여 약술하였던 것이다. 다음으로 만해는 見性에 대한 자신의 입장을 정리하였다. 견성은 인간의, 수행자의 性 즉 근본을 본다, 만나는 것이다.

그런데 이 견성은 일반적으로 깨달음, 깨침으로 표현되었지만 선사, 학자, 종파, 문헌에서는 다양성이 확장된다. 이런 배경하에서 만해는 그를 어떻게 표현하였가를 보자. 본 고찰의 주된 초점의 하나인 이 주제에 대한 만해의 입론은 어떠하였는가? 자못 관심이 가는 대목이다.

見性이라는 것은 自性を 본다는 뜻이니, 선을 닦아서 話頭의 疑情을 파하면 일체 公案이 일시 頓破하여 了了히 佛性を 보게 되는 것이다. (중략)

그러나 불성은 눈으로 능히 볼 수 있느니 성은 형색이 있는 까닭이다. 왜 그러나 하면 언어도단, 심행처멸한 法性만이 불성이 아니오, 山山·水水·花花·草草 어느 것 하나도 불성이 아닌 것이 없는 까닭이다. 그러면 산산·수수·화화·초초는 누구든지 볼 수 있는 것인즉, 일체 중생이 다 견성한 것이어서 하필 참선의 悟를 기다려 비로소 견성한다 하리요 하는 질문이 있을 것이다. 그러나 일체 중생이 다 견성한 것이다. 그러나 迷한 자는 스스로 견성한 줄을 알지 못하느니 산산·수수·화화·초초가 다 불성인 줄 모르고, 가령 관념적으로 안다 하드라도 어찌하여 산산·수수·

7) 《전집》 2, 313~314면.

화화·초초가 다 불성인 줄 모르는 까닭이다.⁸⁾

이렇게 만해는 견성은 자성을 보는 것이라고 전제하고, 일체 중생들이 다 견성하였기에 불성을 볼 수 있다고 확신하였다. 이러한 견성에 대한 이해는 파격적인 것이었다. 불교 근본적인 입장에서는 당연한 것이지만 당시의 보편화된 정서에서 보면 충격적인 이야기이다. 그의 입론은 허령담적한 法性的 경우에도 동일하게 적용된다. 법성도 마음으로 볼 수 있을 뿐 아니라 눈으로도 볼 수 있다고 하였다. 깨달은 자는 육근과 육진을 互用할 수 있는 것이기에 六根, 六塵으로도 볼 수 있다고 하였다. 이러한 것을 서술한 후에 최종적으로 만해는 견성이라는 것은 마음으로 볼 수 있고, 육근과 육진으로도 볼 수 있는 것으로 단언하였다. 이러한 만해의 견성관은 일반 대중 차원으로 지극히 낮은 단계에 위치하는 것이다. 요컨대 깨달음, 깨침을 대중화시켰던 것이다. 그런데 만해는 여기에서 견성을 낮은 단계로 끌어 내렸지만 뚝한 것, 뚝한 자에 대해서는 뚜렷한 개념을 피력하지 않았다. 만해도 이에 대해서는 난점이 있었던 것으로 보았다. 그 이후 만해는 뚝한 이후, 즉 깨달음 이후에 행해야 할 것에 대하여 논하였다.

만해는 선학자들이 흔히 산간 암혈에서 참선을 행하기에 선을 염세적 枯禪, 死禪으로 오인하는 경향이 있다고 보았다. 그러나 선은 사람이 하는 것이고 초학자는 境, 장소를 가리지 않을 수가 없기에 불가불 참선처를 고려한다고 하였다. 그러나 장소는 선 수행자의 자의에 의해서 얼마든지 선택되는 것이지만 복잡한 곳을 피하는 것이 좋다고 하였다.

그러므로 선학자는 고래로 대개는 산간 암혈에서 정진하게 되었으나,

8) 위의 자료, 316면.

선학을 종료한 후에는 반드시 出世하여 入泥入水 衆生을 濟度하는 것이요, 뿐만 아니라 수학할 때에도 반드시 산간 암혈이 아니면 아니 되는 것은 아니다. 참선이라는 것은 글을 배우면서도 할 수 있는 것이요, 농사를 하면서도 할 수 있는 것이요, 그밖에 모든 業을 하면서도 할 수 있는 것이다. 한걸음 더 나아가서 兵馬●, 硝烟彈雨의 중에서도 참선을 할 수 있는 것이다. 할 수 있을 뿐만 아니라 그러한 때일수록 참선이 필요한 것이다.

선이라는 것은 枯寂을 墨守하는 死禪이 아니요, 機鋒을 활용하여 任運騰騰하는 活禪이다. 선은 능히 危懼를 제하고, 선은 능히 哀傷을 驅하고, 선은 능히 生死를 超하는 것이다. 이것이 얼마나 큰 修養이냐.⁹⁾

그러나 만해는 “선학을 종료한 후에는 반드시 出世하여 入泥入水の 衆生濟度”에 나서야 된다고 강조하였다. 이른바 상구보리 후에는 반드시 하화중생해야 한다는 의견을 피력하였다.

이러한 만해의 입론은 여러 측면에서 논란의 여지가 많다. 우선 첫째로 선학을 종료한 후라는 것의 내용이다. 이 측면은 위에서 잠시 나온 바가 있지만 어떤 내용을 ‘깨달은 것(悟)’이라고 볼 수 있는가 하는 점이다. 선학을 종료한 것과悟한 것은 동일한 뜻을 담고 있다고 볼 수 있다. 만해는 이 점에 대하여 명쾌한 표현을 하지 않았다. 두 번째는 반드시 출세하여 입니입수의 중생제도에 나서야 한다는 것에서 반드시라는 것이다. 만해의 논리대로 하면 ‘반드시’ 세상으로 나와 중생제도를 하는 것은 보살이요, 깨달은 자로서 중생에게 회향을 하는 것이다. 그런데 만약 반드시 세상으로 나오지 않거나, 입니입수하지 않으면서 중생제도를 하지 않는 것은 어떠한 평가를 해주어야 하는가이다. 이렇게 세상으로 나오지 않고, 중생구제를 하지 않는 선 수행자는 진정한 수행자로 볼 수 없고, 참다운

9) 《전집》 2, 317면.

선수행을 하지 않은 대상자로 보면 되는 것인가의 문제이다. 만해의 논리에 의하면 이들은 불교의 근본 뜻을 알지 못하는, 우매한 불교도일 수밖에 없을 것이다. 만해는 그 대상자들을 “禪의 活用을 誤認하여 山間 巖穴에서 孤節을 死守하고, 活用度生의 本旨를 妄覺하는 것”이라고¹⁰⁾ 표현하였다.¹¹⁾ 여기에서 필자는 만해가 주장한 깨달음은 곧 出世하여 입니입수의 중생구제를 의미하는 것이라 파악하였다. 세 번째는 세상(도회지)으로 나오지 않고 산속의 사찰, 심산구곡의 선방에 찾아오는 승려 및 재가자들을 지도하는 것은 어떠한 평가를 해주는가이다. 이는 단언키 어렵지만 만해도 입니입수하는 중생구제의 실질적 내용이 중요하지 그 장소는 지나치게 의식하지 않은 것으로 보인다.

지금까지 만해의 깨달음의 논리를 검토한 결과 만해는 깨달은 이후에는 반드시 출세하여, 입니입수하여 중생구제를 하는 것을 원칙으로 강조한 것을 알 수 있었다.¹²⁾ 이러한 입론은 만해 그가 선을 수행하는 대상자와 대상처를 확대한 것과도 연결된다. 즉 그는 선 수행은 모든 生業의 대상자들이 할 수 있는 것이고, 오히려 다양한 삶의 현장, 치열한 삶의 구현처에서 행해져야 한다고 주장한다. 일언으로 말하면 ‘活禪’이라는 것이다. 그러하기에 선은 ‘큰 수양’이라고 하였다. 지금껏 살펴 본 바와 같이 만해의 선론은 그의 대중불교론이라는 구도에서 나온 것이며, 정심 수양

10) 위의 자료, 318면.

11) 만해는 <불교와 효행>(《불교》 신13집, 1938.5)이라는 기고문에서도 비구의 출가는 출가 그것이 최대 목적이 아니라 離塵 출가하여 悟道修行의 목적을 달하면 곧 出山 入世하여 도제중생의 究竟 목적에 종사하는 것이라고 서술하였다. 《전집》 2, 338면. 여기에서도 만해는 깨달음은 구경 목적이 아니라 중생구제가 구경 목적이라고 단언하였다.

12) 한용운의 입니입수에 대한 관점은 곽암의 심우도에 대한 해석에서도 찾을 수 있다. 즉 만해는 곽암의 <입전수수>편에 대한 해석에서 “此는 入泥入水 老婆心切로 慈悲의 손을 垂하고 萬丈塵埃의 市塵에 入하여 苦海衆生을 濟度하는 것이다”고 하였다. 《불교》 신제4집(1937), 13면.

으로서의 선의 특징을 강조하고, 선의 외연을 확대하였다. 나아가서 선은 누구나 할 수 있고, 어떤 업을 하면서도 할 수 있는, 어느 장소에서도 할 수 있는 活禪으로 그 위상을 자리매김하였다. 그런데 여기에서 유의할 것은 활선에는 인간의 삶의 현장에서 나오는 측면, 그리고 삶의 현장에서 더욱 필요한 것이 선수행이라는 성격, 선수행을 하고 난 이후의 그 모습이 임운등등하는 치열성의 성격으로 볼 수 있다는 것이다.

이에 만해는 이 기고문의 결론에서 인생관과 인격적인 면에서 피동되지 않는 사람을 ‘참사람’이라고 주장하였다. 즉 사물 환경이 여하히 변동되든지 ‘眞我’ 자체는 常道를 잃지 않으며, 그 사람이 바로 진정한 사람이 될 것이라고 주장하였다. 바로 이러한 참사람, 진정한 사람에게는 실천적, 후천적 수양이 있는바 그것이 곧 선적 활용에 부합된다고 하였다. 필자가 보건대 만해는 선을 불교의 테두리에서 해방시켰다고 보고자 한다. 이런 점에서 만해 그는 당시 관행적인 선을 유신하고, 파괴한 당사자로 재평가, 재인식되어야 한다는 점을 제언한다.

만해는 〈선과 인생〉의 글을 기고한 후로부터 1년 5개월 후인 1933년 7월에는 《불교》 108호에 〈禪과 自我〉라는 글을 기고하였다. 이제부터는 〈선과 자아〉라는 내용에서 위에서 필자가 추출한 만해의 禪觀과 유관한 내용을 정리하겠다. 이 글은 선의 개념, 선의 종류, 선과 철학과의 관계, 선과 자아의 실현 등으로 대별되어 있다. 그런데 이 글은 앞서 분석한 〈선과 인생〉과는 전연 다른 이질적인, 새로운 것은 없다고 보여진다.

다만 선의 개념을 보완하고, 선과 자아에 대한 연관성을 강조하였던 것이다. 선의 개념에서 선을 “心境을 一處에 集注하여 靜慮 冥想하는 것”으로 보고, 그 결과로 三昧와 禪那가 나오는 것으로 정리하였다. 그 후에는 불교 수행 전반에서 참선이 중요하다고 인정하고, 일체 만법은 唯心の 所造이기에 심체를 투철하지 못하면 제법을 悟得치 못하기에, 선수행의 중요성을 재삼 강조하였다. 선수행은 적당한 外境(장소)을 택하고, 灰心滅

志와 苦思極索의 폐해를 떠난 중도 수행을 하는 것인데, 그로써 회두 공안의 포착과 의정의 집중을 통해서 大悟를 얻는다고 하였다.¹³⁾

다음으로 만해는 자아를 육체와 정신을 통괄 주재하는 心으로 보았다. 그런데 자아는 無限我, 絕對我를 가지고 있는바, 이 眞如 佛性의 무한아 절대아를 실현하기 위해서는 마음을 닦는 것 이외에는 다른 방도가 없다고 주장하였다. 그리하여 만해는 마음을 닦는 도를 선이라고 보았는데, 선적 수행을 하여 心體를 悟得하면 진여 불성이 일시에 발로하고 일체 만법이 돈연 구현하여 만사 제법의 진상이 거울에 비치는 영상과 같이 마음을 따라 隱現된다고 하였다. 그리하여 선은 진여 불성 즉 무한 절대의 자아를 실현하는 유일무이의 도가 된다고 단언하였다. 이상과 같은 만해의 주장은 이전보다는 선의 중요성을 더욱 강조한 것으로 보여진다.

만해는 〈선과 자아〉를 기고한 후로부터 4년후에는 《불교》 신6집(1937.8)에 〈禪外禪〉을 기고하였다. 이 기고문은 서언, 선의 의의, 선외선으로 구분되어 있는 것과 같이 주로 관행적인 禪, 외부의 선에 대한 측면을 집중적으로 정리한 글이다. 만해는 이 글의 緒言에서 禪話에 대하여

선이라는 것은 有心으로도 아니 되는 것이요, 無心으로도 아니되는 것이며 禪話라는 것은 威儀를 갖추고 淸規를 지키면서 專心 參究하는 禪學者 입에서만 나오는 것이 아니라 이러한 상치장수의 무심한 입에서도 훌륭히 흘러나오는 것이다. 이러한 것을 가리켜서 禪外禪이라고나 할까? 나는 이런 동기로 이 글을 쓰게 되었는데¹⁴⁾

라 하였다. 만해가 이 글을 쓰고, 기고한 동기가 바로 여기에 있는 것이

13) 《전집》 2, 319~320면.

14) 《전집》 2, 324면.

다. 만해는 선에는 常道の 선이 있는데 이는 의식적으로 선에 종사하여 참구의 상쾌를 밟아가는 것, 즉 선학자의 선이라고 하였다. 그런데 선외 선이라는 것은 禪門의 인물이 아니면서 능히 禪의 言動을 하는 것으로 보았다. 만해는 苦海에 부침하는 匹夫匹婦 중에서도 無名의 禪師가 적지 않고, 산간 선방에서 전문적으로 수행하는 수행자 중에서도 俗物이 적지 않다고 하였다. 그렇기 때문에 필부필부 무명 선사의 언행을 선외선으로 표현한 것이다. 그러나 만해는 이러한 특성을 당연한 것으로 인정하였던 것이다.

그러나 禪外禪에 대해서는 조금도 이상한 것이 없는 것이다. 禪定을 수습하여 開悟하는 것은 본래에 없는 것을 無衆生有로 얻는 것이 아니라 迷하였던 것을 本來面目을 漸修頓悟하는 것인즉, 만일 迷하지 아니하였으면 收拾을 假資치 아니하고 본래의 家風을 드러낼 수가 있는 것이다. 一切衆生이 同一佛性인즉 누구든지 禪의 인물이 될 수 있는 것이요, 有情無情이 皆有佛性인즉¹⁵⁾

즉 만해는 일체 중생이 누구나 佛性을 가지고 있음을 인정한다면 선외 선은 수궁할 수 있음을 논파하였던 것이다. 여기에서 만해는 자신의 기본적인 불교관인 대중불교론의 구도에서 한발 나아가 선의 대중화라는 특성을 제시하였다. 선의 대중화는 기존의 선학자(수좌) 중심의 보수적인 틀을 깨는 것이다.

지금껏 만해의 선과 유관한 기고문 3편을 분석하면서 만해의 선관을 조망하여 보았다. 여기에서 본 고찰의 초점인 만해의 선, 그리고 깨달음에 관한 개요와 관련하여 그 성격을 정리해 보자. 만해의 불교관은 대중

15) 위의 자료, 328면.

불교론이며, 이런 구도에서 만해는 선수행을 마친, 깨달음 이후에는 마땅히 중생들이 머물고 있는 세상으로 입니입수하여 중생을 구제하는 것이 불교의 본지라 하였다. 한편 만해는 선의 외연을 확장하였거니와 이로써 선에서 불교라는 덧을 제거하고, 선은 누구나, 어떤 일을 하여도, 어느 곳에서 할 수 있는 낮은 단계로 끌어내렸던 것이다. 이는 선이 活禪임을 보여주는 것이며, 일체 중생이 정신 수양 차원에서 접근할 수 있는 대중화를 가능케 하는 이론을 제공하는 것이다. 이로써 만해의 선은 개방적, 대중적, 생활적인 의미를 띠게 되었다.¹⁶⁾

3. 한용운의 행적과 선수행, 그리고 깨달음 이후의 노선

전장에서 만해의 기고문 분석을 통하여 만해가 생각하는 선, 선수행, 깨달음, 깨달음 이후의 노선 등에 대한 것을 살펴 보았다. 본장에서는 위에서 살핀 만해의 입론을 유의하면서 그는 어떠한 선수행을 하였는가, 그리고 깨달음 이후의 행적에 대한 의미, 성격에 관해 살피고자 한다.

만해 한용운이 본격적인 입산 출가를 단행한 것은 1903년이었다.¹⁷⁾ 그러나 그는 단순히 출가를 위해 집을 나온 것은 아니었다. 뒤숭숭한 국가 정세가 그의 고향인 홍성까지 파급되면서 그는 주체할 수 없는 도전정신의 발동으로 무작정 상경하였다. 그러나 그는 서울로 가는 도중에, 어느

16) 그런데 만해의 禪觀에는 깨달음에 대한 개념 정리가 애매하고, 선수행을 하여 깨닫기 이전에는 중생구제를 할 수 없는데 대한 문제에 대해서는 언급이 부재하였다. 그러나 만해는 선수행의 장소를 산속의 사찰, 선방으로 제한하지 않았기에 이를 확대하면 도회지, 중생 삶의 현장에서 활동을 하면서 적절한 시간과 공간에서 선수행은 가능하다고 보았고, 오히려 그런 곳에서 더욱 더 선수행이 필요한 것으로 보았던 점을 유의할 필요가 있다. 즉 그는 깨닫기 이전의 활동 전체를 중생구제로 간주하지도 않았지만, 깨닫기 이전에도 중생구제를 하면서 선수행은 병립할 수 있는 것으로는 인정하였다.

17) 이는 2차 출가를 의미한다. 1차 출가는 1897년으로 필자는 본다.

주막의 밤에서 인생에 대한 근원적인 화두를 잡고, 발길을 돌려 속리산으로¹⁸⁾ 향하였다. 속리산에 가서는 설악산에 도인이 있다는 말을 듣고서는 백담사로 들어오게 되었다. 백담사에 입산한 그는 탁발승이 되어 불교의 기초를 배우게 되었다.

그러나 그는 그곳에서 《영환지략》이라는 지리 서적을 보고 세계 문명에 대해 인식하게 되었다. 이에 그는 조선 이외에 넓은 천지를 파악하고 그곳에서 뜻을 펴기 위한 행보를 단행하였다. 그는 뜻을 같이한 승려 한 명과 함께 원산을 거쳐 배를 타고, 시베리아로 건너갔다. 그렇지만 블라디보스톡에서 친일파 일진회원이라는 누명을 쓰고 거의 죽을 직전에 가까스로 탈출하여 구사일생으로 국내로 돌아왔다. 그 이후에는 석왕사에서 칩거하며 그의 인생에서 최초의 참선을 하게 된다. 그 내용은 다음의 회고 글에서 찾을 수 있다.

그래서 살을 에어내는 듯한 고난의 와중을 헤치고 구사일생으로 다시 귀국하였다. 그러자 각처에는 의병이 일어나서 시세 - 크게 어지럽게 되어 나는 간성에서 기어 안변 석왕사의 깊은 산골 암자를 찾아가 거기서 참선 생활을 하였다.¹⁹⁾

석왕사의 산골 암자에서²⁰⁾ 만해는 參禪 安居를 하였다. 이후 만해는 1906년 5월, 서울에 설립된 불교계 최초의 근대 학교인 명진학교의²¹⁾ 보조과 과정을 마쳤다. 명진학교 과정을 이수한 그의 행보는 명쾌하게

18) 그는 俗離寺라 하였지만 이는 속리산 범주사일 가능성이 많다.

19) 《증보 한용운전집》 1, 411면, 〈나는 왜 중이 되었나〉.

20) 이 암자의 이름은 알 수 없다.

21) 이 학교에 대한 정보는 줄고, 〈명진학교의 건학정신과 근대 민족불교관의 형성〉(《불교학보》 45, 2006)을 참고할 것.

전하지 않지만 여러 정황으로 보건대 그의 출가 사찰의 본사인 건봉사로 갔다고 보여진다. 그는 1907년 하안거 수행을 건봉사 선원에서 하였던 것이다.²²⁾ 만해는 건봉사에서 근 1년여의 선수행을 마치고 인근 사찰인 유점사로 향하였다. 만해는 1908년 4월, 유점사 서월화 강백에게 《화엄경》을 배웠다. 그 직후 만해는 문명의 도래지로 인식되고 있는 일본을 탐방하기 위해 일본으로 건너갔다. 그는 일본 조동종 본부를 찾아가 조동종 관장의 도움으로 조동종 대학에 들어가 일어, 불교사상을 공부하게 되었다. 그러나 그는 6개월 동안 체류를 하고서는 1908년 10월경에 귀국하여 범어사, 지리산에 머물게 되었던 것이다.

이렇게 만해는 석왕사, 건봉사에서 참선 수행을 하였지만 장기적이고, 지속적인 선수행은 하지 않았던 것을 알 수 있다. 이후 만해는 건봉사에서 이학암에게 《화엄경》 《반야경》을 수학하고, 1909년에는 표훈사 강사, 1910년에는 중추원과 통감부에 승려의 결혼을 요청하는 건백서를 제출하면서 풍전등화와 같이 국운이 침탈되었던 그 시기를 보내고 있었다. 국권상실 이후에도 만해의 행적에는 참선과 관련한 것은 뚜렷하게 보이지 않는다. 1911~1912년에는 항일불교인 임제종 운동을 주도하고, 1913~1915년에는 《조선불교유신론》과 《불교대전》 그리고 《정선강의 채근담》을 발간하면서 불교대중화의 일선에서 있었다.

다만 이 시기에 있어 선과 관련한 것은 《조선불교유신론》의 내용에 ‘참선’ 편이 포함되어 있는 것이다. 이 글에서 그는 마음의 정체를 밝히는 길을 참선이라고 보면서, 참선의 요점을 寂寂惺惺이라고 정리하였다. 그러면서도 당시 수좌들에 대해 다음과 같이 비판하였다.

22) 만해의 건봉사에서의 행적, 비서는 줄지, 《한용운평전, 컷키스로 만해를 만난다》(장승, 2004)의 47~50면 참조.

요즘의 참선하는 사람들은 참 이상하다. 옛사람들은 그 마음을 고요하게 가졌는데 요즘 사람들은 그 처소를 고요하게 가지고 있다. 옛사람들은 그 마음을 움직이지 않았는데, 요즘 사람들은 그 몸을 움직이지 않고 있다. 그 처소를 고요하게 가지면 厭世가 되는 것뿐이며, 그 몸을 움직이지 않으면 獨善이 안 되려 안 될 수 없을 것이다. 불교는 구세의 가르침이요, 중생 제도의 가르침인 터에 부처님의 제자 된 사람으로서 염세와 독선에 빠져 있을 따름이라면 잘못된 것이 아니겠는가.²³⁾

이렇게 당시 수좌들은 염세와 독선에 빠져서 불교의 근본에서 이탈되어 있다고 진단하였다. 나아가 만해는 당시 사찰에는 禪室들이 대부분 존재하지만, 그곳에서 행해지는 참선은 겨우 명목만 유지하고 있다고 평하였다. 이에 대해서 만해는 그 문제점을 극복하기 위해서는 선실의 재산을 합쳐, 큰 규모의 선학관을 짓고, 선에 능한 선사를 초청하여 스승으로 삼아야 한다고 주장하였다. 그리고 승속을 불문하고 수용하고, 일정한 규제를 가해야 하며, 공개적인 토론 및 검증을 해야 한다고 강조한다. 그러면서 만해는 선실에서만의 참선을 주장하지 않고 다양한 곳에서의 참선이 가능함을 역설했다.

만약 각 사의 직책을 맡은 승려로서 선의 전문 道場에 들어갈 수 없는 사람이 있다면 각기 그 절에 조그만 참선의 모임을 만들어 매일 집무의 여가인 한두 시간을 이용해 참선케 하면 된다. 어찌 따로이 禪室을 만들어 놓은 다음에야 비로소 참선을 말할 수 있다는 법이야 있겠는가. 물을 나르고 땀나무를 운반함도 妙用 아님이 없고, 시냇물 소리와 산 빛도 같은 眞相임을 알라. 앗!²⁴⁾

23) 《증보 한용운전집》 2, 54~55면, 〈조선불교유신론〉.

즉 만해는 제도적인 선실이 아닌 곳에서도 얼마든지 참선을 행할 수 있음을 제시하였다. 심지어는 선실의 외부인 생산·운력의 현장에서 행해지는 것 자체가 선의 묘용이라고 보았다. 이는 전장에서 살핀 선의 확대, 선외선이라는 내용과 연결되는 것이다.²⁵⁾

한편 만해는 불교대중화를 강력하게 추진하면서 일면으로는 일제로부터 강한 압박을 받았다. 예컨대 만해가 관련된 조선불교강구회, 불교동맹회, 조선불교회의 활동에 대해 일제는 제재를 하였다. 그리고 30본산 주지들은 본산 구도의 틀 내부에서 불교운동을 할 것을 은근히 주문하였다. 이에 그의 활동은 현실적인 운신이라는 면에서 난관에 처하였다. 그래서 그는 서울을 떠나 자신을 정리하고, 되돌아 볼 시간을 갖게 되었다.

그리하여 만해는 그의 정신적인 고향인 백담사로 돌아 갔거니와 때는 1917년 가을이었다. 만해는 백담사에 머물지 않고, 오세암으로 올라 갔다.²⁶⁾ 당시 백담사는 1915년의 화재로 인하여 건물이 전소되었기에 사무도 오세암에서 볼 정도이었다. 당시 오세암에는 경전도 있었다고는 하나 문헌으로 확인하기는 어렵다. 아마 만해는 동안거 수행의 기간에 나름대로의 안거수행을 하였을 것으로 보인다. 즉 제도권 선방에서의 수행은 아니었지만 만해는 지독스럽게 참선의 세계로 들어 갔을 것이다. 마침내 1917년 12월 3일 밤 10시경, 만해는 좌선중에 돌연 바람이 불어 무엇인가를 떨구는 소리를 들었다. 바로 그때 지금껏 의심하였던 것이 씻은듯이 풀렸다. 즉 자신의 깊은 의문을 풀었다. 건성이었다. 당시 그가 읊은 경지는 다음과 같은 계송으로 전해온다.

24) 위의 자료, 55~56면.

25) 만해 禪觀 변천에 있어 주목할 시점이다.

26) 오세암도 이철운의 회주로 선방을 개설하였다는 구전은 있으나, 문헌에서 필자는 아직 그를 찾지 못하였다.

사나이 가는 곳마다 바로 고향인 것을	男兒到處是故鄉
몇사람이나 나그네 시름 속에 오래 젖어 있었나	幾人長在客愁中
한 소리 크게 질러 삼천세계 깨뜨리니	一聲喝破三千界
눈속에 복사꽃이 필필 날린다.	雪裡桃花片片飛 ²⁷⁾

만해가 이때 깨달은 것이 초견성인지, 구경각인지는 가늠할 수는 없지만 견성을 한 것은 분명하다. 즉 깨친 것이다. 만해가 깨친 직후의 행적은 어떠하였는지에 대해서는 전하는 것이 없어 알수 없다. 그러나 분명한 것은 그는 깨친 다음해 봄, 즉 안거기간이 종료된 직후에는 서울로 상경을 하였던 것이다. 이제 그는 그의 표현대로 하면 선학을 마친 것이다. 그때서는 그가 주장한 바와 같이 입니입수하기 위해 중생들이 머물고 있는 삶의 현장으로 나왔다. 그 현장은 식민지 본부가 있었던 곳이며, 식민지 치하에서 미래와 희망을 찾지 못하였던 청년들이 좌절하고 있던 곳이었다. 이에 그는 서울로 돌아오자마자 민족 전체, 청년 전체를 염두에 둔 종합 교양잡지인 《유심》을 발간하였다. 《유심》은 그가 3·1운동에 민족대표로 참여하였던 연고로 3호에서 그쳤지만 《유심》이 갖고 있는 의미는 민족문화운동사에서 간단한 것은 아니었다. 필자는 그 의미를 《유심》 창간호에 게재된 〈처음에 씀〉에서 찾을 수 있다고 본다.

배를 띄우는 흐름은 그 근원이 멀도다 송이 큰 꽃나무는 그 뿌리가 깊도다

가벼이 날리는 떨어진 잎새야 가을 바람이 굳셈이라

서리 아래에 푸르다고 구태여 묻지 마라 그 대(竹)의 가운데는 무슨 걸

27) 이 개송 한문은 만해 친필로 전하고 있다. 말미의 片片飛는 만공의 지적으로 片片紅으로 바뀌었다고 한다.

림도 없나니라

미(美)의 음(音)보다도 묘(妙)한 소리 거친 물결에 돛대가 낫다
 보느냐 셋별 같은 너의 눈으로 천만의 장애를 타파하고 대양(大洋)에 도
 착하는 득의(得意)의 파(波)를
 보일리라 우주의 신비 들일리라 만유(萬有)의 묘음(妙音)
 가자 가자 사막도 아닌 빙해(氷海)도 아닌 우리의 고원(故園) 아니 가면
 뉘라서 보라 한송이 두송이 피는 매화(梅花)

문학적 수사에 가리워진 만해의 심성, 의도를 추출해 내는 것은 간단한 것은 아니다. 그러나 문학적인 표현에서도 쉽게 간파되는 것이 보편적인 정서라면 배를 띄우는 흐름, 가을 바람의 굳셈, 대양에 도착하는 득의의 파도, 만유의 묘음, 매화에서 느낄수 있는 공통분모는 희망이라고 볼 수 있다. 이는 청년들에게 희망을 불어 넣으려는 만해의 지성이다.

이렇게 청년들에게 희망을 불어 넣던 그는 이제는 청년들과 함께 민족의 희망을 만들어 주는 광장으로 나섰거니와 그는 3·1운동에 동참하였다. 동참뿐만이 아니라 3·1운동 민족대표의 일원으로 3·1운동의 최일선에서 진두지휘하였다. 천도교, 기독교, 불교가 연합한 그 운동을 추동하고, 공약3장을 추가시키고, 거사 당일에는 민족대표가 모인 자리에서 독립선언을 기념하는 연설을 하였던 것이다. 그는 그의 일생에서 가장 통쾌한 일이 바로 그날의 연설이라고까지 회고하였다.

만해는 이렇듯이 입니입수하는 구세주의를 실천한 것은 분명하였다. 때문에 그는 일제에 수감된 그 3년 기간을 고통이 아닌 쾌락이라고 인식하였다.²⁸⁾ 그리고 옥중 3년은 만해에게서 선외선이며, 제도권 선방을 벗어나서 행한 참선 수행이 분명하다고 필자는 보고자 한다.²⁹⁾ 그리고 만해는 출옥 후 禪學院에 머물렀다. 선학원은 항일의식이 투철한 수좌들이 일본불교의 침투로 쇠퇴해지고 있는 한국의 선 전통을 수호하기 위해 설

립한 전국 수좌들의 본부적인 사찰이다.³⁰⁾ 이러한 성격을 갖고 있었던 선학원에 머물던 만해는 수좌들의 자생적인 조직체인 禪友共濟會의 발기인으로 참여하였으며, 1924년에는 공제회의 임시의장과 수도부 이사로도 활동하였다. 이는 만해가 선에 큰 관심을 가졌음을 의미한다. 이러한 만해의 선과 유관한 행적은 1925년 백담사로 돌아와, 예전과 같이 오세암에 올라가 참선을 하면서 선서인 《십현담》을 주해한 것이다. 그는 김시습이 주해한 《십현담요해》를 읽으면서 자신과는 다른 해석을 확인하고, 그 기회에 원 저자인 중국 당나라 상찰 선사인 《십현담》까지 읽고서는 자신의 견해를 정리하여 《십현담주해》를 집필하고 그 이듬해인 1926년 5월 15일에 발간하였던 것이다. 여기에서도 만해의 선에 대한 고집스러운 관심, 열정적인 선수행을 엿볼 수 있다. 이러한 것은 만해가 밝힌 선방에서의 안거 수행을 벗어난 것이었다.

한편 만해는 1930년대 초반 당시 신간회운동 등 민족운동의 일선에서 후퇴하지 않으면서도 《불교》지의 사장을 역임하였다. 그 무렵 그는 선학원을 나와 민가에서³¹⁾ 칩거했다. 그는 세속의 방에서도 참선수행을 쉬지 않았다고 보인다. 이에 대한 당시 관찰자의 증언이 참고된다.

신미년(필자주, 1931년) 겨울! 나는 선생을 청진동 숙소로 찾아 뵈었다.
그때 선생은 <불교>사 시절, 춘추는 53세, 내 나이는 26세 때이었다.

28) 이는 출옥 직후 찾아 온 동아일보 기자에게, 자신은 옥중의 고통 속에서 쾌락을 얻었고, 지옥 속에서 극락을 구하였다는 대답을 말한다.

29) 수년 전 만해대상(문학부문)을 수상한 황석영은 만해마을의 수상식장에서 수상소감을 피력하며, 교도소를 국립선방으로 표현한 것을 필자는 현장에서 들은 바가 있었다. 당시 필자는 그 발언에 크게 시사받았다.

30) 줄고, <일제하 선학원의 운영과 성격> 《한국근대불교사연구》 민족사, 1996.

31) 서울 사내, 선학원 인근인 사직동, 청진동이었는데 구체적인 번지수 등 주소는 알수 없다.

무슨 용건이 있었던 것도 아니요, 더구나 어떠한 목적이 있었던 것도 아니었다. 그저 찾아 뵙고 싶어서다.

선생의 거실에 들어서자마자, 이마가 설렁하고 냉기가 온몸을 엄습했다. 나는 나도 모르는 사이에 몸이 움찔했다. 방안에는 책상 하나, 그 위에는 <조선일보> 한 장이 놓여 있을뿐, 메모용지는커녕 펜대 한 개도 없었다. 책 한 권도 눈에 띄지 않고 말쑥했다. 벽에 꽂힌 못 한 개에는 선생의 두루마기가 걸려 있었고, 그 위에는 모자가 없었을 뿐, 방문객의 모자 하나 걸 못도 없었다. 앉을 방식은 말할 것도 없었다. 서화 병풍이며 장서가 많을 줄로 알았던 나의 생각은 완전히 뒤엎히고 말았다. 나는 새삼 놀라지 않을 수 없었다. 참고도서 한 권 없이 어떻게, 어쩌면 그렇게 글을 쓸 수 있을까. 순간 내 머리는 번쩍했다. ‘선생은 우박같이 머리에서 글이 쏟아지고, 샘솟듯 가슴에서 글이 솟는가 보다’ ‘석가모니가 무슨 책이 있어서 49년간 설법을 했다!’ 옳다! 선생은 사상의 원천을 발굴하고 확보했기 때문에, 입만 열면 폭포같이 열변이 쏟아지고, 펜대만 잡으면 구름일 듯 글이 부르는 것이 아닐까.

선생은 가사, 장삼, 발우 한 벌 없는 운수납자(雲水衲子)의 생활이다. 청초하고 쇠연한 생애였던 것이다. 학과 같은 모습에 구름같은 삶이여!³²⁾

당시 불교청년운동 단체의 간부이면서³³⁾ 시조 시인으로 활동한 조종현의 회고이다. 위의 회고에서 만해를 雲水衲子의 생활로 표현한 것에 주목하고자 한다. 조종현은 당시 승려이었는데, 그가 이런 표현을 하였다면 만해는 일상 생활 자체가 곧 참선 수행이었음을 말해 주는 것이다.

32) 조종현, <불교인으로서의 만해> 《나라사랑》 2집, 1971, 47~48면.

33) 그는 조선불교청년총동맹의 간부였다. 그 이전에는 조선불교학인대회의 발기인기도 하였다.

만해는 1933년에 가서는 서울 성북동 소재에 자신의 거처인 尋牛莊을 마련하였다. 그리고 그 즈음에 결혼을 하여 그가 평소 주장한 승려의 결혼을 실천하였다. 때문에 이 무렵의 그는 승려라기보다는 비승비속의 생활인으로서의居士로 보아야 할 것이다. 그에 대한 호칭이 선생으로 전환된 것도 이런 변화와 무관치 않다. 그의 거주처인 심우장은 지금은 서울 시내에 위치하고 있지만 당시만 해도 그곳은 서울시내에서 수십 리가 떨어진 아주 한적한 곳이었다. 그래서 심우장은 그의 집에 대한 별칭이지만 어찌보면 수행의 토굴로도 볼 수 있는 것이다. 만해는 다음과 같이 그의 소회를 피력하였다.

筆者는城北洞의一隅에小居를卜하고尋牛莊이라命名하였다.‘尋牛’라는 뜻은一般으로 알려진 것이 아니어서往往 지나는 사람들이‘尋牛莊’이라는門牌를 보고서‘尋牛莊?尋牛莊?아마 이것이牧場인가부다’하는 말을 하게 되는 것도그다지怪異한 일은아닐 것이다.(중략)

筆者는佛敎學徒의一人인故로初心求道の 뜻을表하기 위하여所居處를尋牛莊이라命名하였으나實로 그것도猥濫한 일이다.³⁴⁾

만해도 자신의 처지, 신분을佛敎學徒의 일인으로 표현하면서 자신의 근황을初心求道하고 있다고 피력하였다. 그러므로 필자는 이러한 만해의 생활 배경에서 재가거사의 수행 논리를 대변한《維摩詰所說經》을 그 무렵에 번역, 연재한 것을 이해할 수 있었다.

1936년 6월호《三千里》잡지에 게재된〈尋牛莊에參禪하는韓龍雲氏를 찾아〉는 당시 만해의 근황과 그의 참선 수행 생활에 대한 정보를 정밀

34) 牧夫(한용운),《불교》신4집(1937.6),〈尋牛莊說〉,10~14면.

하게 전한다. 《삼천리》 잡지 기사는 ‘當代處士訪問’이라는 기획 시리즈 두 번째 인물로 만해를 취재하기 위하여 1936년 3월 3일, 심우장을 찾았다. 당시 만해는 불당 같은 심우장에서 칩거하는 것이 답답하지 않는다는 기자의 질문에 “틈만 있으면 正坐하고, 숙념에서 물러나 參禪하는 것이 나의 매일의 중요한 일과”라고 답하였다.³⁵⁾ 이어서 참선은 꼭 시간을 정하여 하느냐는 질문에는

그렇지도 않아요. 조용하고 틈이 있으면 언제든지 몇십 분이고 몇 시간이고 하게 되지요. 그러나 아침 일찍 세수한 다음 저녁 밥이 지난 뒤 잠자리에 들어가기 전에는 매일같이 꼭 참선하지요.³⁶⁾

라 답하였다. 여기에서 만해의 심우장 생활의 요체가 참선임을 알 수 있다. 참선을 하면서 유유자적하고, 그러나 세상 일과는 적정한 거리를 유지하는 無碍自在하는³⁷⁾ 삶 그 자체인 것이다. 이러한 삶이 선이 아니고 무엇이겠는가. 이제 만해가 자신의 삶을 회고하는 장면으로 들어가 보자.

이제는 나이도 60고개에 이르렀으니 마음은 그렇지 않건만 기력이 쇠잔하여 가니 이런 것을 낸들 막을 길이 있나요! 이런 곳에 꼭 박혀 있는 나이니 혹 세상에서는 나를 세상 일을 영영 잊으려는 사람으로 알리다마는 내 비록 행동은 없을지나 마음까지 세상사를 잊어버릴수야 있겠나요! 하나 내 일찍부터 削髮爲僧으로 入山修道하여 일생을 마치려는 몸이니 조용

35) 《증보 한용운전집》 4, 403면, 〈심우장에 참선하는 한용운씨를 찾아〉.

36) 위와 같음.

37) 당시 만해의 심우장 방에는 石丁 작가의 작품인 ‘無碍自在’라는 액자가 걸려 있었다.

한 이런 처소를 택해서 ‘심우장’을 꾸며 놓고 ‘무애자재’하는 이 생활에서 무엇을 닦하며 무슨 불안을 느끼겠소! 또 누가 그르다 말하겠어요! 허허.....³⁸⁾

이러한 만해의 발언에서 필자는 전장에서 살핀 바와 같은 活禪, 禪外禪, 정신 수양으로서의 선을 만났다. 만해는 자신이 주장한 선의 본질, 성격, 대중화를 실천하였던 것이다. 그런데 이러한 만해의 禪行은 그 자신의 안락만을 기하기 위해서 나온 것이 아니었다. 그는 그가 주장한 것과 같이 大衆佛敎, 入泥入水, 救世主義를 실천하는 과정에서 자연스럽게 나온 것이었다. 3·1운동 참가부터 입적하였던 그날까지의 만해의 행적을 떠올리면 이러한 논지에 큰 거부감은 없을 것이다.

만해의 禪行이라는 관점에서 그의 일생을 조망할 경우에 참고할 자료가 있거니와 그는 한국 현대불교의 거목, 조계종단의 종정을 역임한 청담의 회고이다. 청담은 일제시대 1920년대 중반부터 불교개혁, 선학원 운동 등에서 활동하였기에 만해를 접하였으며, 지근거리에서 지켜볼 수 있었을 것이다. 더욱이 청담 자신이 수십 안거를 제도권 선방에서 행한 이력을 갖고 있다. 요컨대 제도권 수좌가 제도권 밖의 선 수행자에 대한 평가라는 점에서 주목할 내용이다.

상구보리(上求菩提)와 하화중생(下化衆生)이라는 자기 완성과 중생제도의 두 가지 고업(苦業)에 심신을 다 바쳐 실천한 만해(卍海) 한용운(韓龍雲) 스님은 늘상 승려이기 전에 인간이라는 차원에서 사바세계 속을 헤매는, 대중과 더불어 살며 그들의 고뇌를 알고 살아왔다.

그는 항상 이 번뇌 많은 세상을 굽어 보고 살지 않고, 도리어 번뇌의 소

38) 위의 자료, 409면.

용돌이 속에서 빛을 잃고 헤매는 무리와 살결을 맞대고, 파토스(感情)와 로고스(是非)를 거둬드는 경지 속에서 이를 바로잡고, 그 속에서 보다 참된 빛을 찾는 해탈(解脫)의 길을 스스로 택했다. 모든 번뇌를 능히 벗어날 수 있을 법한 일이었건만, 그는 너무나 인간적이었기 때문에 자기 인격의 완성이란 미덕에 홀로 교만하지 않고, 그가 성취한 모든 진선미를 적게는 남과 더불어, 크게는 민족과 더불어 나누어 가지고 섬기며 사는 길을 스스로 택했다.

말하자면 고뇌를 면하기 위해 부처님을 찾으려 하면서, 부처님이 곧 내 마음이며 때문에 좋은 것 곱은 것을 가리지 않고 모두를 포괄하기 때문에 고뇌를 새롭게 하는 무애(無碍)의 경지 속에서 그는 속된 것과 성스런 것을 자유자재로 오간 것이다. 오늘날 만해스님을 평하기를 그저 호매불굴(豪邁不屈)의 독립투사로, 불세출(不世出)의 대응변가로, 격조 높은 대시인으로 추앙하는 게 보통인데, 그러한 만해스님의 실상(實相)은 변민과 탐구로 시시각각으로 여미어 온 수련의 고독이 깔려 있음을 자칫하면 놓쳐 버리기 쉽다. 사실 그는 '나'라는 소우주와 대아(大我)라는 대우주를 시시로 넘나들며 서원(誓願)의 여행(勳行)에 그때마다 새로운 마음가짐으로 대하는 영원한 구도자(求道者)이었다. 이 때문에 그는 그의 행적(行績), 그의 언어, 그의 시(詩), 그리고 그의 죽음조차 그 하나하나가 모두 새롭고 젊고 순수했다. 다시 말하면 불교 수행의 특징이 깨달음의 참신성과 번뇌의 순수성으로 집약될 수 있다면, 만해 스님이야말로 인생의 그때마다의 새로움을 맛보고 살아온 이른바 인간이란 엄연한 전체에서, 내적으로는 특수와 일반, 육(肉)과 영(靈), 감정과 지성, 미와 추, 영원과 순간, 현재와 미래, 전체와 개체, 보리(菩提)와 번뇌와의 무서운 갈등 속에서 인간 때문에 한없이 울었으며(詩), 또한 인간이란 그 전체적 원리 때문에 한 없는 침묵(禪)을 지켰던 것이다. 한 가지 애석한 일이 있다면, 그가 오매불망 잊지 못하던 약소민족의 완전 해방을 인류 역사상에 실현하지 못하고 돌아간 것이

가장 슬픈 일이라 하겠다.³⁹⁾

이렇게 청담이 요약, 평가한 만해의 행적이 본 고찰에서 다룬 만해의 선에 대한 관점, 그리고 禪行과 동질적인 것이다. 청담의 평가에 의하면 만해는 상구보리, 하화중생을 동시에 추구한 구도인이었다. 그는 깨달음을 마친 후에는 당연히 입니입수하여 중생구제를 하였고, 나아가서는 번뇌의 소용돌이인 중생의 삶이 구현되는 현장에서 깨달음을 얻고 그를 중생들에게 되돌려 주었던 것이다. 그가 3·1운동의 참가에서부터 심우장에 첩거하다가 입적하였던 그의 후반부 삶은 영원한 구도자의 여정이었다. 그런데 그 여정은 단순한 참선 수행의 여정이 아니라, 끊임없이 자신과 중생·민족을 오고갔던 誓願의 행보였다.

이러한 만해의 삶을 선에서의 깨달음과 사회화라는 관점을 갖고 조명해 본다면 만해는 깨달음을 중생, 민족에게 회향한 보살이었다 할 것이다. 만해는 그가 주장한 대중불교 그리고 선학을 종료한 후에는 반드시 입니입수하는 중생제도에 나서야 한다는 당위성에 부합되는 삶을 살았음이 분명하다. 여기에서 필자는 만해의 삶이 대중불교, 활선, 입니입수, 구세주의에 투철하였다고 보고자 한다.

4. 결어

지금까지 깨달음과 사회화의 관점에서 만해 한용운의 禪論과 禪行을 정리하여 보았다. 맺는 말에서는 지금까지 나온 주요 내용을 대별하여 요약하는 것으로 대신하고자 한다.

39) 석(釋) 청담, <고독한 수련 속의 구도자, - 만해 한용운특집에 부쳐> 《나라사랑》 2집, 12~13면.

첫째, 만해 한용운의 불교개혁안 및 불교에 대한 관점을 이해하는 대상을 지금까지는 만해가 1910년에 집필하고, 1913년에 발간한 《조선불교유신론》으로 간주하였다. 그러나 필자는 1931년 《불교》지 88호에 기고된 〈조선불교의 개혁안〉을 주목하여 본 고찰을 집필하였다. 《조선불교유신론》이 30대의 글이라면 〈조선불교의 개혁안〉은 50대의 글이다. 50대는 경험과 사상의 원숙이라는 측면에서 필자의 관심을 끌었던바, 이 글에 나오는 불교관을 정리하였다.

둘째, 이런 전제에서 만해의 불교관은 대중불교라고 필자는 단언하였다. 승려만의 불교, 산중불교가 아니라 도회지로 나와야 하는 불교, 중생 및 대중을 위주로 하는 불교가 되어야 한다는 것이 만해의 지론이었다. 때문에 불교는 대중들이 살고 있는 현장으로 들어가 대중 및 중생들의 삶을 구원하는 구세주의, 입니입수하는 종교임을 설파하였다. 이런 입론에서 선수행 및 깨달은 이후에는 당연히 구세주의로 나서야 함을 만해는 강조하였던 것이다.

셋째, 그런데 만해의 이러한 선에 대한 입장은 〈선과 인생〉, 〈선과 자아〉, 〈선외선〉에서 찾아 볼 수 있었다. 이 글에서 만해는 자신의 대중불교, 구세주의적인 선론을 여실히 피력하였다. 그러면서도 선과 선수행의 확장을 의도하였는바, 그것은 활선과 선외선이었다. 때문에 대중불교라는 구도에서의 선수행이 가능함을 이론적으로 제시하였다.

넷째, 한편 만해의 이 같은 禪論을 유의하면서 그의 일생에서의 선수행에 관련된 행적을 정리하였다. 그 결과 그는 석왕사, 건봉사라는 제도권 선방에서 수행을 한 것을 찾아낼 수 있었다. 그리고 《조선불교유신론》에 참선편이 포함된 것을 볼 때에 만해는 선에 대하여 일정한 관심, 개혁, 비판의 입장이 적지 않은 것을 파악하였다.

다섯째, 그는 백담사 오세암에서 1917년 깨달음을 얻게 되었다. 그는 깨달음을 얻은 직후 바로 서울로 올라와서 《유심》지 발간, 3·1운동 주도

등 중생과 민족의 고통의 한가운데서 활동하였다. 수감생활에서의 선 수행, 출옥 이후에는 선학원 주석 및 선우공제회 참여 등 그의 참선행은 지속되었다.

여섯째, 1930년대 초반부터 그는 사찰, 선방을 완전히 벗어났지만 민가, 심우장에서의 참선생활은 지속되었다. 이는 그가 주장한 선의 외연 확대를 실행하였음을 의미하는 것이다. 특히 심우장에서의 생활은 운수 남자의 삶이라고 지칭될 정도로 무애자재하는 경지였다. 재가 거사로서 그는 그의 말년을 참선과 함께 지냈다.

일곱째, 그러므로 선의 관점(禪論, 禪行)에서 본 그의 삶은 대중불교, 입니입수하는 구세주의 실천의 다름이 아니었다. 이는 그가 지적한 깨달음 이후에는 반드시 대중불교로 나가야 하는 것뿐만이 아니라 인간 사회의 현실을 여의지 않고, 번뇌 중에서 보리(깨달음)을 얻고 그것을 실천해야 한다는 대중불교의 실천행이었다. ▣



금욕과 깨달음/구원

(주관 : 불교평론 · 고려대 민족문화연구원 국제한국학센터 · 불교학연구회)

- Ethical Considerations regarding Sensual Desires on the Path to Enlightenment: A Philosophical Inquiry based on the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*/Yaoming Tsai
- 한국 불교 설화에 나타난 욕망과 깨달음의 문제와 우리 시대의 의미/이도흙
- The Early Vinaya Stand on Monastic Sexual Behaviour: A Study of the First Paaraajika of the Theravada Vinaya/Asanga Tilakaratne
- Saving Mahatma Gandhi/Woosung Huh
- Is Celibacy Anachronistic?: Korean Debates over the Secularization of Buddhism during the Japanese Occupation Period/Robert Buswell
- Celibacy and Salvation in Sir Gawain and the Green Knight/Horace Jeffery Hodges
- Enlightenment through Celibacy or Celibacy through Enlightenment?/Yuki Sirimane

Ethical Considerations regarding Sensual Desires on the Path to Enlightenment : A Philosophical Inquiry Based on the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*

Yao-ming Tsai(National Taiwan University)

I. Introduction

In order to present the issues and delineate the outline in a clear and fast fashion, this paper unfolds in sequence as follows: “Theme,” “Research Background,” “TextualReferences,” “Research Approach and Method,” and “The Discursive Structure.”

A. Themes

Since the present paper is entitled “Ethical Considerations regarding Sensual Desires on the Path to Enlightenment,” the focus is on sensual

desires, the context is of the practice on the path to Buddhist enlightenment, and the discursive method to construct the argument about ethical considerations. The subtitle further reveals that this paper takes the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom* as its main reference.

B. Research Background

Certain considerations regarding the theme of research and references not only constitute the research background but also contribute to its general outline of this paper.

Since monastic/laity, celibacy/married state, woman/man, body/mind, abstinence/indulgence, vegetarianism/meat eating can be treated as the issues of sensational situations in worldly life, their significance increase with time. Not only does each religion or culture have to pay more regard to and tackle them, but the scholars in these fields also ought to take on the responsibility to make progress in the related research.¹⁾

1) See José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*, Albany: State University of New York, 1992; Bernard Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press, 1998; Bernard Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton: Princeton University Press, 2003; Janet Gyatso, "Sex," *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald S. Lopez Jr., Chicago: The University of Chicago Press, 2005, 271-290; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Stephanie Kaza, Finding Safe Harbor: *Buddhist Sexual Ethics in America*, *Buddhist-Christian Studies* 24/1 (2004): 23-35 Robert Sachs, *The Passionate Buddha: Wisdom on Intimacy and Enduring Love*, Rochester: Inner Traditions, 2002; Miranda Shaw, "Chapter 6: Women in Tantric Relationships: Intimacy as a Path to Enlightenment," *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 140-178; Liz

When one concerns sensational situations in worldly life in terms of Buddhist tradition, one will more or less bear fruit by focusing on certain periods, areas, people, schools, sutras, or cultural relics. Among these, if one bases one's discussion on the Buddhist sutras, a valuable part of the discussion will be dedicated to making clear how the issues are dealt with in reality or in theory on the path to Buddhist enlightenment.

Restricted by the length and necessary to narrow down the scope of references in order to explore the topic more profoundly, the present paper only focuses on one sutra on the path to Buddhist enlightenment. There are many Buddhist sutras on the Path to Enlightenment. For example, both the *Vimalak'rti Sutra* and the *Avatamsaka Sutra* demonstrate rich teachings and discussions about how to live in worldly life. Faced with a variety of sutras, if one makes great efforts to study and adopts the right method, a fruitful result can be anticipated. After some serious considerations, I choose the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdoms* the main reference of this paper. The reasons are as follows. First, it is the groundwork. Among the existing sutras instructing the Path to Enlightenment, the *Sutras of the Perfection of Wisdoms* often held to be quite preliminary. Hence, concerning the issue of the Path to Enlightenment, it will be the priority. The second reason will be its significance. In the *12th Assembly*, the Path to Enlightenment, the perfection of morality (*śīla-pāramitā*), and the perfection of wisdom form a network of Buddhist practice. When the issues of sensational situations in

Wilson, "Chapter I: Celibacy and the Social World," *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, pp. 15-39.

worldly life are situated in the network, they become the ethical considerations of “how Bodhisattvas ought to live.” Consequently, if one attempts to explore how these issues ought to be dealt with on the Path to Enlightenment, one should take this text as its main reference. The final reason is its rarity. The *12th Assembly* has seldom been discussed so far. While this fact can be counted as a regret in the circle of Buddhist studies in regard to the path to Buddhist enlightenment, the scholars are urged to probe into it.

In brief, to explore how Buddhist tradition regulates the sensational situations in worldly life on the Path to Enlightenment, the *12th Assembly* is listed as among the best choices of references because of its being the groundwork, its significance, and rarity.

C. Textual References

The main reference of this paper is the 12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom, abbreviated as the 12th Assembly or the “Perfection of Morality” (*s’ la-pāramitā*).

The Sutras of the Perfection of Wisdom, translated by Hsuan-Tsang in the years of 660 to 663 AD, consists of sixteen Assemblies. The themes discussed from the 11th Assembly to the 16th are generosity, morality, patience, effort, meditation, and wisdom.²⁾ Ranked as the 12th, the Assembly on *s’ la-pāramitā*, despite its structural independence, has much

2) See Yao-ming Tsai, *The Teachings of Prajnaparamita and the Purification of the Buddha-field: Collected Papers on a Buddhist Approach to the World of Buddhism*, Nantou: Right View Publications, 2001, pp. 81-103.

to do with others in the practice of the perfection of morality. Based on such relevance, other assemblies, though not quoted directly, can be auxiliary references to be the broad support and context of theory. Since the *12th Assembly* has only one existing Chinese translation, namely, Hsuan-Tsang's, the source of the quotations will be from it.

D. Research Approach and Method

The subtitle, "A Philosophical Inquiry based on the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*," singles out as the basis of its references. In addition, it discloses its approach to be a philosophical inquiry. "The goal of philosophy is knowledge of the truth about reality and value."³⁾ Once the undertaking of critical thinking centered on the goal of philosophy, the task can be designated as a philosophical approach. However, the philosophical approach does not guarantee that one will reach the goal. It also needs to have recourse to some other relevant and effective methods to systematize the procedure and to carry on the philosophical task.

E. Discursive Structure

"Ethical Considerations regarding Sensual Desires on the Path to Enlightenment" as the theme of research, the content of this paper includes the following five sections. First, Introduction, brings out the topic in a direct fashion, and then presents the preliminary thoughts and aspects

3) See Richard E. Creel, *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*, Malden: Blackwell Publishers, 2001, p. 43.

in an ordered way. The second section widely discusses with simplicity and clarity the theme, the connotations of practice, the fundamental concerns, and the advanced establishment of the supreme dimension in the *12th Assembly* of the Sutras. On the one hand, this section provides its interpretation of the text. On the other hand, it lays the foundation of the following ethical discussions. Then, the third section draws out the main subject and constructs the textual references. By so doing, the issues of sensational situations in worldly life in the *12th Assembly* will be looked into from a broad perspective. The fourth section sets out from the ethical principles in the *12th Assembly* and evinces its succinct ethical considerations and dynamic ethical measures concerning the sensual desires at sensational situations in worldly life, especially highlighting ethical judgment guiding sensual desires together with cyclic transmigrations on the Path to Enlightenment. Finally, the fifth section, Conclusion, summarizes the significant achievements derived out of from this brief discussion.

II. Interpretation of the 12th Assembly

Human beings are characterized by sensual desires. If one indulges on sensual desires, one will never go beyond being a mediocre person. Since the 12th Assembly orientates one toward the goal of Buddhahood and underscores the exercise of Samatha-Vipassana meditation as a requisite, it is unavoidable to confront the issue of human sensual desires. When one decides to pick up the issue, one is required not only not to be driven by sensual desires with the consequence of being trapped in worldly life, but

also to be able to take the path to Buddhahood. How can one achieve this? The issue thus deserves specialized discussions.

Concerning sensual desires, the ethical teachings of the *12th Assembly* is never taught in the ivory tower, which regulates how to say or what to say regardless of the reality as it really is, but has much to do with the entire teachings of the *12th Assembly* from the beginning to the end. Therefore, from a broad perspective, the interpretation of the *12th Assembly* is necessary for an insight into the ethical teachings of sensual desires.

Since the purpose of this section is to construct the pertaining background, the interpretation will not be detailed but simple and concise. The main discussions are sub-divided into the following parts: “The Theme of the *12th Assembly*,” “Its Connotations of Practice,” “Its Fundamental Concerns,” and “The Advanced Establishment of the Supreme Dimension of Bodhisattva’s Morality.”

A. The Theme of the 12th Assembly

There are many ways to interpret the *12th Assembly*. One of them is to begin with themes of assemblies. In the very beginning of *12th Assembly*, the perfection of morality is put forward directly to Bodhisattvas, who endeavor to approach the goal of the supreme enlightenment.⁴⁾ To simply put, the theme of this assembly is the perfection of morality, and the audience are Bodhisattvas on the path toward the supreme enlighten-

4) Then, the Buddha told sāriputra: “Now you should preach the perfection of morality to Bodhisattvas, who endeavor to accomplish the supreme enlightenment.” (T. 220 (12), vol. 7, p. 1019b.)

ment,

B. Its Connotations of Practice

After indicating the perfection of morality as the theme, the following task is to interpret the perfection of morality first. By means of the interpretation, what the theme conveys will offer a better understanding of the content. Hence, five paragraphs can be filtered out from the *12th Assembly* as the grounds of explanation:

1. The perfection of morality is neither accretion to nor diminution of dharmas. Once Bodhisattvas perceive either situation, they ought to know that they appropriate morality. Once Bodhisattvas perceive any of accretion or diminution in the perfection of morality, they cannot incorporate the perfection of morality. Only when Bodhisattvas see no dharmas of subjectivity can they incorporate the perfection of morality. (T. 220 (12), vol. 7, p. 1024b-c.)

2. Only when Bodhisattvas observe morality and dedicate all their efforts to obtaining the all-knowing awareness can it be called the perfection of morality. If they observe morality but fails to dedicate their efforts to obtaining the all-knowing awareness, you should know that themorality, though called morality, is not the perfection of morality but that aimed at the goal of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas* or fruits of living in the world. (p. 1024c.)

3. Once Bodhisattvas make discrimination or circumscription, benefit sentient beings, and trigger morality, the morality they raised is not beyond those of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas* with nirvana and is not called the

perfection of morality. However, if Bodhisattvas make no discrimination or circumscription, universally enlighten limitless sentient beings, endeavor to the supreme enlightenment, and trigger the morality, the morality they raised is beyond those of *śrāvakas* and *pratyekabuddhas* with nirvana and is entitled the perfection of morality. (p. 1032c.)

4. Pūrṇa says: “For example, Bodhisattvas endeavors to reach the supreme enlightenment, but ordinary sentient beings, *śrāvakas*, and *pratyekabuddhas* do not. Thus, Bodhisattvas’ morality differs from that of the latter.”

Śāriputra says: “Accordingly, all Bodhisattvas’ morality surpasses that of ordinary sentient beings, *śrāvakas*, and *pratyekabuddhas*. That is to say, while Bodhisattvas’ morality, dedicated to obtaining the all-knowing awareness, is entitled the perfection of morality, the morality of ordinary sentient beings, *śrāvakas*, and *pratyekabuddhas* is not, which is the distinction.” (p. 1033a.)

5. For instance, the King of the snow mountains possesses virtues of the king of the mountains, but other mountains do not. When one has such virtues, one wins the title of the King of Mountains. If one does not have such virtues, one will not be made King. Thus, since all Bodhisattvas’ morality is dedicated to the supreme enlightenment and does not desert the goal to obtain the all-knowing awareness, it is entitled the perfection of morality. By contrast, the morality of ordinary sentient beings, *śrāvakas*, and *pratyekabuddhas* is not dedicated to the supreme enlightenment and deserts the goal to obtain the all-knowing awareness, so it is not entitled the perfection of morality. (p. 1033b.)

If properly interpreted, the connotations of the theme will be a key to

comprehending what topic it is. Accordingly, these quotes, though lengthy, are expected not to be flimsy but tenable. Not only the above five quotes but also the entire Assembly can be regarded as emphasis mainly on Buddhist practice on the Path to Enlightenment. Based on the connotations of the scripture, one can apply them to the practice and one's practice will also contribute to disclosing the connotations. Thus, these connotations can be called the connotations of practice.

According to the above five quotes, the connotations of practice of the so-called perfection of morality can be recapitulated as the following six arguments:

1. In the outer interface, the perfection of morality is affirmed as a required course for Bodhisattvas. As for general Buddhists such as on the Path of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, morality is sufficient for them; they are not required to perfect morality. (This argument is based on the above fourth and fifth quotes.)

2. The morality for Bodhisattvas will not be automatically upgraded to be the status of the perfection of morality unless it is complemented by professional requisites. In other words, the relation between the perfection of morality and Bodhisattvas is never mechanic like that of appearances and title. In fact, the perfection of morality is manifested in Bodhisattvas' performance in cultivation and learning by virtue of professional practice. One of the tasks of the *12th Assembly* is to teach Bodhisattvas the necessary thrusts, principles, and theory in the process from morality to the perfection of morality. (This argument is based on each of the above quotes.)

3. To realize the perfection of morality, Bodhisattvas, on the one hand,

should not be trapped in the ideas of subjectivity (or the illusory notion of a permanent self), self-independence, or extremity (or oppositional view) regarding the relevant links for practicing morality, and they ought to actively meditate over or realize the morality as not-selfness, emptiness, and non-duality on the other hand. To be specific, the practice of morality as a matter of fact is to meditate over or realize that the so-called subjectivity, the existence of an independent self, an independent doer, or the unchangeable existence of self does not exist at all. In addition, Bodhisattvas need to contemplate or comprehend that no single item can drive the practice of morality to be limited to either side of any dichotomous concept like accretion/diminution. The practice of morality constructed by such non-subjectivity, emptiness, and non-duality can then be entitled the perfection of morality. In short, one of the connotations of the perfection of morality is to carry out the meanings of non-subjectivity, emptiness, and non-duality. (This argument is based on the first quote.)

4. To practice the perfection of morality, Bodhisattvas are required to dedicate their practice of morality to the highest goal, that is, Bodhisattvas' adjustment of their subsequent orientation. The process of dedication aims to obtain the all-knowing awareness or the supreme enlightenment. Without the process of dedication, the morality Bodhisattvas keep aspiring to obtain the goal of enlightenment or at the worldly levels, like in the three realms (*trailokya* or *triloka*) and six ways of destination (*gati*), remains at the level of morality and is ineligible to be entitled the perfection of morality. In a word, one of the connotations of the perfection of morality is to transform the aim of observation of morality into the all-knowing awareness or the supreme enlightenment in particular. (This argument is based on the

second, fourth, and fifth quotes.)

5. To perfect the practice of morality, Bodhisattvas have to apply their practice or observation of morality to enrich or enlighten all sentient beings without discrimination or limit. If Bodhisattvas enrich certain sentient beings only and do so with reserve or on certain conditions, their practice of morality is only observation of morality at most, not qualified for the perfection of morality. In brief, one of the connotations of the perfection of morality is to practice enriching the sentient beings, especially enriching or enlightening all the sentient beings equally and infinitely. (This argument is based on the third quote.)

6. Bodhisattvas' perfection of morality is more advanced than the general Buddhists' observation of morality on the Path to Emancipation. However, its supremacy lies not in the position or title of Bodhisattvas hold but in their embodiment of the connotations of non-subjectivity, emptiness, non-duality, dedication, or enriching the sentient beings. If one with the title of Bodhisattva has not been ready yet to carry out these connotations at the moment, their practice of morality is less supreme than the general Buddhists' observation of morality with nirvana. (This argument is based on the second, third, fourth, and fifth quotes.)

By recourse to the above five quotes and the succinct six arguments, the connotations of the professional practice of perfection of morality can be briefly expounded. When Bodhisattvas practice the perfection of morality on the Path to Enlightenment and supplement their practice with professional requirements, such as meditating upon or comprehending the practice of morality as not-selfness, emptiness, and non-duality,

dedicating their practice of morality to the goal of the all-knowing awareness or the supreme enlightenment, or applying the practice of morality to enrich or enlighten all the sentient beings in an equal and infinite way, their practice will make supreme their cultivation and learning in wisdom, orientation, or salvific deeds. Thus, the morality they observe can then be entitled the perfection of morality.

C. Its Fundamental Concerns

The fundamental concerns in almost every Buddhist scripture can be a starting point of analysis. The *12th Assembly* is without exception.

Like most of Buddhist scriptures, the *12th Assembly* presents in the form of dialogue, and the participants include the Buddha, Śāriputra, Pūrṇa, and Ānanda. Many issues are brought out one by one with the unfolding of conversations and they all deserve concerns. To make the discussion concise, citing a part of the scripture as the representative of the fundamental concerns of the *12th Assembly* is probably a good choice. In the beginning of the *12th Assembly*, Pūrṇa puts forward the following question:

At that moment, Pūrṇa asked śāriputra: “How can one know Bodhisattvas observe morality? How to judge whether Bodhisattvas violate the morality or not? In what way should Bodhisattvas behave themselves? What shouldn’t Bodhisattvas do?” (p. 1019b-c.)

Pūrṇa’s inquiry, centering around “how” and “what,” can be regarded as an example that the *12th Assembly* aims to carry out the practice. The

questions include four issues: “How can one know Bodhisattvas observe morality?” “How to judge whether Bodhisattvas violate the morality or not?” “In what way should Bodhisattvas behave themselves?” “What shouldn’t Bodhisattvas do?” The four questions are all concerned with Bodhisattvas’ practice of the perfection of morality. As a result, if Bodhisattvas’ practice of the perfection of morality were of no significance, there would not have been the elucidation of the *12th Assembly*.

Then, what are the fundamental concerns of Bodhisattvas’ practice of morality? Generally speaking, the term “fundamental” is opposed to the term “advanced” or “trivial.” Taking Pūrṇa’s inquiry as example, the former two questions are concerned with the criteria of examining whether Bodhisattvas observe or violate the morality, and the latter two are centered around the issues of what Bodhisattvas should behave themselves and what they ought not to do. If one does not have the criteria in mind, what will the practice of morality be? If one fails to know what ought to do and what ought not to do, how can it be possible for one to practice the morality?

To Pūrṇa’s inquiry, Śāriputra immediately responded at length. Again, to keep the analysis concise and focused, only a passage will be cited:

Then, Śāriputra replied to Pūrṇa: “If Bodhisattvas behave themselves like *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, such is what Bodhisattvas should not do. When Bodhisattvas behaved themselves in this way, they should know that they violated the morality. If Bodhisattvas deviate from what they ought to do, they will definitely not be able to incorporate the perfection of morality.” (p. 1019c.)

Śāriputra's answer connects "the way and direction Bodhisattvas ought to behave and orientate themselves" with "Bodhisattvas' observation of morality," and he even employs the former to define the latter. Basically, "the way and direction Bodhisattvas ought to behave and orientate themselves" refer to the constituents which facilitate the procession of the Path to Enlightenment. Concerning "the way and direction Bodhisattvas ought not to behave and orientate themselves," a long list is noteworthy since it illustrates the factors, including lingering on the Path to Emancipation, especially the stages or goal of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*.⁵⁾ If Bodhisattvas fail to proceed along the supposed track and are occupied with the idea of emancipation, or if they dedicate all their efforts to the stages or goal of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, they totally desert and deviate from the track they are supposed to take. Once they turn away, the position obtained by changing tracks will not exist at all since such a conduct for Bodhisattvas is the same as something they should not do, which can be judged as "Bodhisattvas' violation of morality."

"The way and direction Bodhisattvas ought to behave and orientate themselves" prescribe "Bodhisattvas' observation of morality." Regarding this, three theoretical considerations can be brought out first as the discursive appeals. For one thing, it entails "professional ethics," then, "track rightness," and finally, which range track rightness can be applied

5) "If Bodhisattvas dedicate themselves to the stages of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, they should know that they behave themselves in the wrong way. The wrong way refers to that of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, the way where Bodhisattvas should not stay." (p. 1019c.)

to.

First, professional ethics means taking a profession and engaging in the situations of the professional activities, and the ethical issues and ethical considerations are thus derived. From the light of “professional ethics,” an ethics of a certain field cannot take shape unless one enters a certain profession. For example, if one is not to be a Bodhisattva or a doctor, the “ethics of Bodhisattvas’ practice” or “medical ethics” is not suitable for the one respectively. Consequently, the criteria of “Bodhisattva’s observation of morality” or “Bodhisattva’s violation of morality” cannot be applied to those who are not on the Bodhisattva’s path. In other words, within the category of “professional ethics,” the “ethics of Bodhisattvas’ practice” works only for the professionals who are to be Bodhisattvas. If one employs it to criticize those who are not professionals, either one does not see into the situation or one is quite bored.

Next, “track rightness” designates judging whether the track one takes is correctly corresponding or appropriate. From the perspective of Bodhisattvas as a profession, the practice depends not solely on a single point, a position, an incident, a small area or the like, but on the entire process toward the supreme enlightenment. Since it involves the entire process, the ethical issues will certainly not be trapped in dot-like situations but include the entire process, which needs to be examined thoroughly and ethically. Once one enters the profession of Bodhisattvas, one ought to be ready to be examined by the “ethics of Bodhisattvas’ practice.” The criterion of “track rightness” is used to measure whether the activities of body, language, ideas of Bodhisattvas direct or correspond to the Path to Enlightenment. If they lead or correspond to the Path to

Enlightenment, these conducts can be judged as “observation of Bodhisattvas’ morality;” otherwise, they are “violation of Bodhisattvas’ morality.”

Third, “track rightness” can be a criterion of the “ethics of Bodhisattvas’ practice,” but it is not the only one. Bodhisattvas’ practice is implicated in a variety of factors or multi-layer requirements and almost all these requirements cannot be reduced to a mechanical issue of tracks. Hence, the right track can be a judgment of observation of morality simply in terms of the track. That is to say, the right track does not mean that anything one did at will is acknowledged. As a matter of fact, the *12th Assembly* uses quite a length to gradually introduce the pertinent ethical requirements regarding the factors or layers implicated in the procession of the Path to Enlightenment, such as the characteristics resulted from one’s attachment to the constituents of practice,⁶⁾ the subtle traits brought about by one’s craving for observation of morality,⁷⁾ indecent mentality, and an illusory notion of taking self as the doer.⁸⁾ These conducts are taken as

6) “Once Bodhisattvas attach to all characteristics of objects or matters and perform generosity, they do not behave themselves in the supposed way. Once they do not behave themselves in the supposed way, they should know that they violate Bodhisattvas’ morality. Therefore, Bodhisattvas should not attach to all characteristics of objects or matters while performing generosity, nor should they attach to the perfection of wisdom while performing generosity. How and why is so? Pūma! The perfection of wisdom of the Buddhas is away from all characteristics of objects or matters.” (p. 1020a.)

7) ‘If Bodhisattvas aspire to obtain the perfection of wisdom, they should not discriminate as such: “Because of Bodhisattvas’ morality, I incorporate all the major and minor characteristics of the body.” If Bodhisattvas make such discrimination, they should know that they violate Bodhisattvas’ morality. Therefore, Bodhisattvas should not desire for the major or minor characteristics of the body while dedicating themselves to approaching the

granted by ordinary people; however, in the light of Bodhisattvas as a profession, one commits emotional attachment and cravings, or is trapped in an illusory notion of subjectivity. Such behavior will deteriorate the cultivation of one's profession and hinder the procession of profession, so the problems with emotions or notions are pointed out in an obvious way. Once one does harm to Bodhisattvas as a profession, it is evident that the Bodhisattva learner commits faults and violates morality. Although these details of ethical requirements deserve an overall discussion, they are beyond the scope of this paper. Aside from shedding light on the range the criterion of "track rightness" can be applied to, it can be highlighted as well that the teachings and decisions of the *12th Assembly* regarding the "ethics of Bodhisattvas' practice" pay high regard to the effect of emotions and notions on professional cultivation and procession.

D. Advanced Establishment of the Supreme Dimension of Bodhi-sattvas' Morality

The subject matter of the *12th Assembly* lies in the perfection of morality, and those who carry on the practice are called Bodhisattvas. Naturally, the emphasis of this scripture is on Bodhisattvas' morality. Engaged in the

supreme enlightenment. If Bodhisattvas attach to major or minor characteristics of the body while observing morality, they should know that it is called attachment to morality, which will result in one's destroying and violating morality. Once Bodhisattvas attach to morality, destroy and violate morality, they cannot reach the supreme enlightenment.' (p. 1039a.)

- 8) "If Bodhisattvas practice the perfection of morality but hold on to the idea of the doer, though they are on Bodhisattvas' Path, they are considered to be abandoning Bodhisattvas' dhamas, and they fail to behave themselves conforming to the principle. If Bodhisattvas behave themselves as such, they ought to know that they violate the morality." (p. 1024b.)

profession of life-practice, Bodhisattvas will be demanded to carry on the professional practice further and further and higher and higher if they are going to practice the perfection of morality. As a result, Bodhisattvas' morality will open a transcendent dimension, which means that not all the operation and requirements of morality will only be enclosed in dot-like situations or in the structure of surface.⁹⁾

In other words, the promotion of Bodhisattvas' morality lies not in bringing out more cliché's or opposition, but in constructing the supremacy of Bodhisattvas' morality. When it comes to supremacy, the key point is not on observation of morality but on the degree of how one's observation of morality can achieve.¹⁰⁾ Once the supreme dimension is opened, the goal of Bodhisattvas' morality will be transcendent and ultimately reach the supreme one. Just as the stages of Bodhisattvas will be gradually advanced to that of the Buddha, so Bodhisattvas' morality, when proceeding along the supreme dimension, will be the perfection of morality, namely, the Buddha's morality.

On the one side, we have Bodhisattvas' morality; on the other side, we have the others' morality, be it with or without outflows. Among these,

9) With regard to the folding and unfolding of dimensions, please see Yao-ming Tsai, "Interpretative Approach to Navigating Concepts Concerning the Doctrine of Nondual Middle Way: Maneuver into Buddhist Approach to Unfolding Thorough Reality of the Life World," *National Taiwan University Philosophical Review* 32(October 2006): 122, 130-131, 141-144.

10) For example, "If Bodhisattvas uphold morality but cannot dedicate themselves to the all-knowing awareness, they should know that the morality, despite the title of morality, is not the perfection of morality but that used to reach the goal of *śrāvakas*, *pratyekabuddhas* or fruits of living in the world," (p1024c.)

Bodhisattvas' morality, except for Tathāgatas' morality, is declared to be the best, the most excellent and sublime, the highest and supreme, with none above it, unequalled, equalling the unequalled. (p. 1033b-c.)

III. How does the *12th Assembly* bring out the issues of sensational situations in worldly life?

With different frameworks of references, the structure and style of the present paper will vary. Within the structure and style, the goals, values, meanings, or functions may be related in various ways and result in diverse ethical considerations, perspectives, procedures, or the results. Accordingly, in order to probe the ethical teachings of sensual desires in the *12th Assembly*, the present section is to construct the textual references in terms of the axis, and then to inquire how this scripture introduces the issues related to sensational situations in worldly life. In a word, the present section is to pull out the main axes and to construct the textual references in order to look into the issues related to sensational situations in worldly life in the *12th Assembly*.

Sensual desires sound like things, and sensational situations at first glimpse seem to be matters. However, from a broad perspective, these so-called things or matters basically are only performances of living activities, which take place in the process of living activities as well. When one thinks deeper, the process of living activities by and large is floating along the process of life, which is constituted by the links of birth, aging, illness, and death. Once one cuts into the process of life, an axis the *12th Assembly* weighs a lot will gradually come to surface.

Parallel to the main axis of the process of life, two other axes are bound up with each other. The outer one is the Path to Enlightenment, and the inner one is that of the perfection of morality. The entire Suttas of the Perfection of Wisdom, or even all the Buddhist sutras, is to launch a significant engineering, or called life engineering, which transforms the process of life into the process of practice. That is to say, depending on the incessant process of life, one carries on the practice of life to its supreme goal. The general goal of the Suttas of the Perfection of Wisdom is to usher one into the all-knowing awareness or the supreme enlightenment, so when one does so, the Path to Enlightenment is derived. However, the Path to Enlightenment as a main axis originated from transforming the process of life also needs other axes to be its backbone. In the case of the *Suttas of the Perfection of Wisdom*, the axes, ranging from the *11th Assembly* to *16th Assembly*, are the perfection of generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom respectively.

In the case of the *12th Assembly*, there are three main axes: one is the process of life, the second one is Bodhisattvas' Path, and the third one is the perfection of morality underlying the Path to Enlightenment.¹¹⁾ They are interdependent and evolve at the same time. For example, the development of the perfection of morality is not confined on observation of morality, but instead being an axis which makes the Path to Enlightenment proceed. Even the perfection of morality corresponds to

11) As for the argument of three axes, please see: Yao-ming Tsai, "Meditative Practices of the 15th Assembly of the Prajnaparamita-Suttas," *Chung-Hwa Buddhist Journal* 17(July 2004): 49-93.

the Path to Enlightenment, so it can be called the achievement of the stage of the Buddha:

Once Bodhisattvas perfect Bodhisattvas' morality, they are entitled Tathāgata, Arhat, Samyaksambuddha(i.e. Completely and Perfectly Awakened One). (p. 1033c.)

The perfection of morality is not only closely related to Bodhisattvas' Path, but they both rise and fall in company. Furthermore, the practice of the perfection of morality is not a product of castles in the air but heavily relies on the continuation of life:

Such Bodhisattvas steadily practice the perfection of morality, thinking: "Based on the Bodhisattvas' perfection of morality I behave myself, I wish all sentient beings perfect the morality and avoid violation or destruction of morality. Based on the wholesome roots to dedicate to others, I wish all sentient beings think correctly, and thereby they all feel wonderful joy."Such Bodhisattvas are inclined to dedicate themselves and benefit the sentient beings. After spending five hundred big *kalpas* practicing Mahāyāna, they will be able to rid of the world. (p. 1040b-c.)

On the one hand, undertaking the perfection of morality and the practice on the Path to Enlightenment, one has to embrace the world, thus initiating the process of life. On the other hand, the perfection of morality and the practice on Path to Enlightenment depend on the process of worldly life. Accordingly, one has positive reasons to live in the world.

The reasons are even so sound that drive one, as if unsatisfied, to prolong one's time in the world. Judging from the above quote, if one is to undertake the perfection of morality and the practice on the Path to Enlightenment to the full, the time required will not be a short period of time but rather life after life, like a relay race. Only after countless years and lives will the fruit be enjoyed.

A picture can thus be delineated. When one lives in the world, one's goal is to reach the supreme enlightenment. Consequently, one has to have recourse to the Path to Enlightenment. If one wishes to be on the Path to Enlightenment, one ought to practice generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom.¹²⁾

Because of the supreme goal, the constituents of the Path to Enlightenment will not be temporal, fragmentary, or stagnant things or matters but those which make "perfection" and which keep one persistently move on and break through, that is, the practice in the passage to the supreme goal. The constituents of the Path to Enlightenment are six kinds of perfection, namely, six main passages. To practice on the Path to Enlightenment, one relies not only on living in the world but also on a very long process of worldly life in parallel with the Path to Enlightenment. However, the very long process of worldly life should not be wasted in cyclic transmigrations, which an ordinary person

12) Scriptural evidence one: "Thoughts connected with the perfection of generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom are what Bodhisattvas should do." (p. 1022a.)
 Scriptural evidence two: "If Bodhisattvas aspire to reach the perfection of wisdom, they should practice the perfection of generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom, and dedicate all their efforts to the all-knowing awareness." (p. 1031a.)

often does. After all, one ought to undertake the practice of life, by which one heads for the supreme goal. Therefore, along with the very long process of worldly life is a series of living activities. Likewise, a variety of issues relevant to sensational situations in worldly life, including sensual desires, and other constituents which assist one to live again in the world will overwhelm. Not only does one have to perceive and recognize the forms and causes of these matters but also has to carry on ethical thinking. Either between “ought to” and “ought not to” or between rightness and wrongness, one has to map out principles of assessment. Otherwise, one may treat one’s extended process of worldly life as promotion of the Path to Enlightenment, but, as a matter of fact, one has big problems with one’s living activities, encumbering one’s performance in the practice of life and deteriorating the trend of one’s cyclic transmigrations.

In brief, since the practice on the Path to Enlightenment is a long-term project, the very long process of worldly life constitutes an indispensable support. On the Path to Enlightenment, ethical thinking on the issues regarding sensational situations in worldly life, at least, will not reduce the role of the process of life from a relying support to a burden, and, on the other hand, a thorough ethical thinking not only achieves the perfection of morality but also facilitates the realization of the Path to Enlightenment.

IV. The Ethical Principles and Measures of the *12th Assembly* regarding Sensual Desires

After a preliminary understanding of the textual references, its axes, and the issues concerning sensational situations in worldly life, the ongoing discussion is the ethical considerations of sensual desires. Instead of a direct analysis of and discussion about the ethical issues alone, the method of the present paper is to construct the ethical considerations of the relevant issues based on the textual references. Furthermore, the *12th Assembly* has already proposed a series of ethical principles concerning sensual desires, so the present section will be focused on these principles in the sutra. In scrutinizing the scripture, the related ethical considerations and dynamic ethical measures will be manifested. Consequently, five subdivisions will be drawn out from ethical principles to ethical measures, which will constitute an axis in regard to the professional dealing with sensual desires. The sub-divisions are as follows: “Explanations of the Ethical Principles of Sensual Desires in the Profession of the Path to Enlightenment,” “Recognition of the Problems Related to or Triggered by Sensual Desires,” “The Ethical Rectification of the Errors Resulted from Sensual Desires by the Profession of the Path to Enlightenment,” “Turning Sensual Desires to Serve the Profession of the Path to Enlightenment,” and “The Ethical Judgment Orientating One’s Sensual Desires through Life-and-death Transmigrations to the Path to Enlightenment.”

A. Explanations of the Ethical Principles of Sensual Desires in the Profession of the Path to Enlightenment

The appearance of the *12th Assembly* manifests two characteristics. The first one is un-equivocation. The ethical principles are proposed in almost the clearest way. Second, it explains without dogmatism. It does not dictate orders which demand a complete realization of anyone's wills, or issue moral regulations which bewitch the mind. By contrast, it explicates the reasons and brings about the development of the theory. Thus, the ethical principles in thinking procedure promote cultivating the manners and wisdom of Buddhist practice.

The beginning of the sutra, adhering to the practice of the perfection of morality, discusses the distinction between Bodhisattvas' observation and violation of the morality. Concerning the issue of sensual desires, it introduces definite ethical principles:

Once Bodhisattvas lead a householder's life as lay practitioners, their enjoyment of the five sensational desires ought not to be called violation of morality. …… For example, a prince should fulfill all his father's teachings and demands, and learn what he is supposed to learn. That is to say, princes ought to learn all kinds of skills and deeds well, such as riding elephants, horses, carts ……and other skills and deeds. If princes endeavor to learn such kinds of things contributing to acting as kings, their experiences of the various activities of the five sensational desires will not be blamed. In the same way, since Bodhisattvas dedicate themselves assiduously to approaching the supreme enlightenment, their enjoyment of the activities of the five sensational desires as lay practitioners do not violate

or deviate from the all-knowing awareness. (p. 1019c.)

The above quote definitely points out that Bodhisattvas make great endeavors toward the supreme enlightenment. If they do not desert or deviate from their goal of practice and choose to be lay practitioners, their experiences of pleasures of sensual desires are acceptable and do not violate morality. According to this principle, the implied characteristics of ethical considerations are at least the following three. First, its soundness makes sense in ethics and theory. The theory it expounds is neither extreme asceticism nor blind belief, but rational and corresponding to how things work. Therefore, in the face of sensual desires, the principle will not discredit or smear them, nor will it embrace or furnish them. Second, it highlights their relation to professional practice. Regarding sensual desires, there are different aspects to cut into, such as from the perspective of physiology, psychology, gender, power, language, or cultural modes. However, it seems that the *12th Assembly* evidently underscores professional practice most, deals with sensual desires on account of professional practice, and examines the relation between sensual desires and professional practice. Third, it puts emphasis on opening a path to professional practice. Although it underlines the relation between sensual desires and professional practice, its ethical considerations do not confine to trivial things or any short-term events for partial advantages. On the contrary, they emphasize to what degree the path of professional practice can be.

Emphasis on opening the path to professional practice shows the operation of sensual desires, especially those experienced by lay

practitioners; however, these experiences of sensual activities are tolerable and do not violate morality on the condition that they do not either impede the procession of the Path to Enlightenment or result in a deviation away from it. Such a clear-out proposal of ethical principles about sensual desires on the Path to Enlightenment is not only upheld by a coherent theory of the sutra but also elaborated paragraph after paragraph. In order to present the explanations of ethical principles in a more complete way and to build a more tenable foundation of understanding, two quotes in particular are abstracted as follows:

1. If Bodhisattvas lead a householder's life as lay practitioners experience the five sensational desires without an aspiration to turn to the goal of śrāvakas or pratyekabuddhas, they should know that they do not violate morality. Pūma! And why? It's because these Bodhisattvas' will to and desire for perfection does not fade away or die out. What is called the will to and desire for perfection? That is, the resolution to achieve and obtain the all-knowing awareness. (p. 1022b.)

2. If Bodhisattvas lead a householder's life as lay practitioners receive three refuges, believe firmly in the three precious Ones? Buddha, Dharma, and Samgha?and dedicate themselves to the supreme enlightenment, they will not deviate away from their practice of the perfection of morality although they experience the pleasures and activities of the five sensational desires. They are also entitled real observers of morality, and the dwellers of Bodhisattvas' morality as well, (p. 1020a.)

The above two quotes discuss the ethics of Bodhisattvas' practice in the

same fashion. If one is not in the profession of Bodhisattvas, this ethics does not apply. The first quote affirms that the key point is to uphold an intention to elevate oneself, namely, hot pursuit and self-orientation toward the supreme enlightenment, without losing the right track of life-practice. Accordingly, though a lay practitioner undergoes the very long process of life, gets married, and entangles in the flow of sensual desires, he or she does not violate morality. The fact is more than this. The second quote further confirms that although maintaining a householder's life leads practitioners to enjoying and taking advantages of the facilities which provide pleasures in sensual life, these practitioners are eligibly entitled observation of morality from within or dwelling Bodhisattvas' morality if they indeed construct the system of life-practice, set up the aim of the life-practice at the supreme enlightenment, and never disregard the regulations on the Path to Enlightenment.

B. Recognition of the Problems Related to or Triggered by Sensual Desires

Although the 12th Assembly does not regard Bodhisattvas' performance of sensual desires to be violation of morality, it does not mean that the inflictions of sensual desires are without errors or can be ignored or unbridled. In fact, either leading a householder's life as an ordinary person or taking up the profession of the Path to Emancipation or Enlightenment, sensual desires may produce mental defilements or even result in serious problems. Recognizing the mental defilements caused by sensual desires and cultivating the basic abilities of constraint will keep one away from the inflictions of the problems. They are the basic requirements for both the Path to Emancipation and the Path to

Enlightenment. The *12th Assembly* is without exception.

For one thing, the mental defilements triggered by sensual desires are mainly afflictions, that is, agitation or contamination of one's mind, and other relevant mental defilements are chiefly attachment, especially attaching to the concepts shaped by the form of life, such as subjectivity, sentient beings, and the like. If one fails to recognize these mental defilements and is overwhelmed by them, they will result in the mistake of violation of morality and destruction of professional efforts.¹³⁾

After recognizing the potential errors resulted from sensual desires, one ought to constrain or confront the desires and make these two abilities the professional accomplishments if one is to be in the profession of Buddhist practice, either the Path to Emancipation or to Enlightenment. In terms of the Path to Enlightenment, the main constituents are composed of the aforementioned six kinds of perfection. In addition, they still need other sets of subject matters to construct the cultivation and learning of Bodhisattvas' practice. Among them, the fundamental accomplishments are abandoning ten unwholesome deeds, especially the deeds plucked up by avid desires, hatred, and delusion:

After the nirvana of the Buddha, Bodhisattvas will endeavor to practice the perfection of generosity, morality, effort, meditation, and wisdom, and gradually achieve excellence …… endeavor to learn abandoning killing, abandoning stealing, abandoning sexual misconduct, abstaining from lying, abstaining from slanderous speech, abstaining from harsh speech,

13) See T. 220 (12), vol. 7, p. 1032b-c.

abstaining from idle talk, refraining from cravings, refraining from hatred, refraining from wrong views, and gradually achieve excellence …… (p. 1041c-1042b.)

C. The Ethical Rectification of the Errors Resulted from Sensual Desires by the Profession of the Path to Enlightenment

Although one has to constrain or confront the improper mentality formed and linked by sensual desires, one does not have to confine oneself in this. By means of the profession of the Path to Enlightenment, one has the opportunity to change the trend. Once one succeeds changing it, one's goal of life will be more transcendent, one's life more fruitful or stable, and the energy of life stronger than before. Therefore, one ought to exert the supremacy of the profession of the Path to Enlightenment. For example, as the following quote indicates, one is able to activate ideas linking to the supreme enlightenment. Once one connects with the supreme enlightenment, one, as if charged with energy, will be able to demonstrate the transcendent power to overcome previous faults.

Although Bodhisattvas often demonstrate intentions with the five sensational desires inappropriate in principle, such inappropriate intentions will be destroyed once the idea of the supreme enlightenment comes to their mind. (p. 1020a.)

As the above quote shows, the inappropriate intentions hooked up with sensual desires are without justification at the first glimpse, but it is

unnecessary to completely stigmatize them or to calculate appropriated details in opposition. In theory and practice, to be released from such awkward situations at the preliminary stage, one has to bring out the supreme noble way, by which one can trigger the strong dynamic of the mind, namely, producing “an idea of the supreme enlightenment.” By virtue of the strong dynamic, the mind is proceeding on the supreme nobleway, and then it will kick off the links to sensual desires, including the possible difficulties derived from sensual desires. If one can exert one’s supreme power in company with the Path to Enlightenment, then the way of thinking, ethical judgment, and the solutions for ethical rectification are likely to change in a considerable way. The *12th Assemblyis* just to figure out sensual desires in the light of professional practice on the Path to Enlightenment and thereby to offer resolutions.

D. Turning Sensual Desires to Serve the Profession of the Path to Enlightenment

On the one hand, the professional practice on the Path to Enlightenment can be used to solve the problems related to sensual desires. However, does it mean that to the profession of the Path to Enlightenment, the activities of sensual desires, if harmless to the world, have to be treated in a negative way and then be ruled out or be settled? Or, is it likely that they are more or less able to do good to the profession of the Path to Enlightenment? When one proposes such an issue in dynamic thinking from both sides and aspires to find out the answer, one will have to extend the scope of the research approach and consider the multi-layer relation between sensual desires and religious path layer by layer. Here, a quote is cited to be the main reference for discussion:

If Bodhisattvas produce some sort of tender feeling toward sensational objects, although this can be termed inappropriate intention, this does not cause too much obstruction to the progress toward the supreme enlightenment. And why? Inappropriate intention is a kind of mental defilements. By means of mental defilements, Bodhisattvas transmigrate from one existence to the next. Whenever Bodhisattvas transmigrate to any destination in the world, they keep cultivating the perfection of generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom, and numerous other subject matters, and gradually achieve excellence. Whenever the perfection of generosity, morality, patience, effort, mediation, and wisdom, and numerous other subject matters gradually achieve excellence, Bodhisattvas come nearer to the all-knowing awareness. O Lord, therefore I declare that mental defilements can even significantly benefit Bodhisattvas, i.e., conducive to the all-knowing awareness. If Bodhisattvas are able to observe that mental defilements are conducive to the all-knowing awareness and hence beneficial to Bodhisattvas, such Bodhisattvas are to be known that they have acquired skilful means. Such Bodhisattvas are to be known that, violating none of the Bodhisattvas' morality, they have actually dwelled in the perfection of morality. (p. 1039b-c.)

Depending on sensational objects, sensual desires are produced with some sort of discrimination or tastefulness in the mind. In the strict sense of practice, such desires undoubtedly are unjustifiable. Yet, seeing from a different angle, they do not seriously hinder the practice of the supreme goal on the Path to Enlightenment. The reason is that the improper

mentality carried along with sensual desires is often classified among mental defilements, namely, the emotional agitations or contamination. The emotional agitation or shading in the form of mental defilements propels one to hold on to the world and pushes one to cling to one's birth at each period of life. Since one's birth at a period, followed by one's death at the period, is propelled mainly by mental defilements, they can also be called life-and-death defilements. In the process of life, one enters the world to find a place of each periodic birth, and reveals the corresponding form of life to the place one was born. Nonetheless, in terms of the professional practice on the Path to Enlightenment, such exile-like transmigrations are considerably valuable, for they can contribute to the practice on the Path to Enlightenment and provide a series of subject matters which facilitate the supreme enlightenment. In theory, the more one extends one's life in the world, the longer the period of practice will be. Then, the time spent on persistent dedication to the deeds along the Path to Enlightenment will be longer, and the deeds will likely be continuously carried on. The longer one does, the more one accumulates, and the closer the supreme enlightenment is. In retrospect, once one can make the most of sensual desires, they are not all bad things, and they "can even significantly benefit Bodhisattvas."

At the preliminary stage, sensual desires are treated as something problematic, but now they turn out to be of benefit to Bodhisattvas. In reading the *12th Assembly*, if one does not follow up the turns of thinking, one will be stunned. As a matter of fact, the sutras are not to dull or to train the readers to be dogmatists, but to open an exit for life and to lead one to relentless management on the Path to Enlightenment. If one

opposes against or reproaches sensual desires, one is unable to proceed in life and in practice since one just wastes time opposing or reproaching.

On the one hand, the proposal that some problems of sensual desires need to be surmounted does not mean that all activities of sensual desires have to be banned. On the other hand, that sensual desires are of great benefit to Bodhisattvas does not mean that one allows sensual desires to act at will, as if one was indebtedness to sensual desires, and cannot make any judicious comments. If one is not so frigid and extreme, one can trace some more flexible clues and then one's path can be broader and more sublime.

Truly speaking, the *12th Assembly* indicates that sensual desires are of great benefit to Bodhisattvas because the life-and-death defilements carried along with sensual desires propel the process of continuous rebirth, and provide an opportunity for Bodhisattvas to discipline themselves. The reason that sensual desires are of great benefit to Bodhisattvas lies only in the provision of such a basic opportunity. However, if Bodhisattvas fail to seize the opportunity, the potential benefit of sensual desires will turn out to be none.

E. The Ethical Judgment Orientating One's Sensual Desires through Life-and-death Transmigrations to the Path to Enlightenment

Sensual desires push one to transmigrate, but cyclic transmigrations can be used for life-practice. Accordingly, the following two issues need to be discussed with priority. First, what should the ethical judgment of sensual desires be based on? Second, what is the relation between sensual desires and the Path to Enlightenment?

To the first question, when the emphasis is laid only on the aspect that sensual desires propel cyclic transmigrations, sensual desires will end up with being scolded and banned. By contrast, if the emphasis is laid on the aspect that the process of life can be used for continuous practice, then sensual desires can be loudly praised and benefit Bodhisattvas a lot. However, if one does not wish to be restricted to such fragmentary discourses but further inquires what one should rely on, the answer based on the *12th Assembly* will be that when one chooses to perfect morality as one's practice, one ought to base the ethical judgment on the Path to Enlightenment.

Are sensual desires all wrong? Is the continuation of life worthwhile? Such ethical considerations cannot be obtained by appropriating the phenomena of sensual desires or the continuation of life. Faced with the possibility of being trapped in various fragmentary discourses, one way is to transform sensual desires and the continuation of life into the path of practice of life and to navigate the path of practice of life to the Path to Enlightenment. Then, according to the orientation of the Path to Enlightenment, one can make relevant ethical judgment. In other words, if sensual desires and the continuation of life can be transformed into the Path to Enlightenment, one will extend a new scope of ethical judgment along the Path to Enlightenment.

The *12th Assembly* is based on the facts that sensual desires will push cyclic transmigrations and that cyclic transmigrations can be employed to practicing. Hence, the life-and-death defilements carried along with sensual desires are judged to be great benefit to Bodhisattvas. Then, in terms of the ethics of Bodhisattvas' practice within the category of the professional

ethics, the key to such affirmation lies in the proper direction of the Path to Enlightenment. The following two quotes can serve as the basis of comprehension:

1. If Bodhisattvas in the process of countless lives achieve the excellence of the morality but do not dedicate themselves to the supreme enlightenment or do not incessantly contribute to all sentient beings, they cannot incorporate Bodhisattvas' perfection of morality, and they are unable to fulfill Bodhisattvas' perfection of morality. If Bodhisattvas in the process of countless lives achieve the excellence of the morality but dedicate themselves to the Path of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, they cannot incorporate Bodhisattvas' perfection of morality, and they are unable to fulfill Bodhisattvas' perfection of morality. (p. 1021c.)

2. If Bodhisattvas in the process of countless lives practice *brahma-cārya* (celibacy) but dedicate themselves to the two realms of *śrāvakas* and *pratyekabuddhas*, they should not be called the observers of pure morality. And why? Pūrṇa! They desert the perfection of morality and reside in the morality related to the Path of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*. When Bodhisattvas reside in the morality related to the Path of *śrāvakas* or *pratyekabuddhas*, they are not called Bodhisattvas. And why? It is because they desert the perfection of morality and has no aspiration to the all-knowing awareness. Therefore, they cannot accomplish the supreme enlightenment. (p. 1022b.)

The above two quotes likewise mention that one as a Bodhisattva spends countless lives on observation or purification of morality.

However, when the key point, namely, the proper direction of the Path to Enlightenment, is left off, or when one takes the wrong track, one is far way from the perfection of morality, one cannot accumulate the perfection of morality, cannot fulfill the perfection of morality, and one is unenthusiastic about the supreme wisdom. Such Buddhist practitioners cannot be eligibly called “observers of morality,” and in such way, they cannot reach the supreme enlightenment in the end. To emphasize again, such judgment is only applied to the relevant professions. Since such judgment is professional in character, it is better to comprehend it properly from the perspective of professional ethics.

To measure by Bodhisattvas as a profession, if one spends numerous lives on practice but fails to navigate on the Path to Enlightenment, one’s practice has not been upgraded to be Bodhisattvas’ on the Path to Enlightenment yet, so it is ineligible to obtain the recognition of professional ethics. Subsequently, the lives spent and the main factors continuously propelling the very long process of life, like life-and-death defilements, cannot be approved by professional ethics either, for they are not qualified to be benefit to Bodhisattvas’ practice. As a result, the time spent and the leading factors thrusting cyclic transmigrations, like the afflictions related to life-and-death, not only fail to contribute to the practice on the Path of Bodhisattvas, but they cannot be acknowledged by professional ethics. Based on the above two quotes, the significant items which lead to the Path to Enlightenment include the dedication of all one’s efforts to the supreme enlightenment and universal contribution to sentient beings without cession. These items not only direct Bodhisattvas’ practice to the Path to Enlightenment but also constitute the indispensable

building blocks of the “Perfection of Morality.”

The situation of the above two quotes simultaneously shows that the numerous lives spent on practice cannot obtain the affirmation of professional ethics of Bodhisattvas’ practice. By contrast, the situation in the following two quotes is firmly assured:

1. If Bodhisattvas perform generosity and accordingly dedicate all their efforts to the supreme enlightenment, and incessantly contribute to all sentient beings, it ought to be known that they observe Bodhisattvas’ morality. If Bodhisattvas protect and uphold morality and accordingly dedicate all their efforts to the supreme enlightenment, and incessantly contribute to all sentient beings, it ought to be known that they observe Bodhisattvas’ morality. (p. 1021c.)

2. When Bodhisattvas endeavor to reach the supreme enlightenment, they are not supposed to carry out the perfection from generosity to wisdom in a finite fashion. Time after time, they undertake Bodhisattvas’ practice in the numerous life-and-death transmigrations, and by that time, their perfection from generosity to wisdom will gradually mature and capable of approaching the all-knowing awareness. (p. 1022c.)

The situation these two quotes disclose is that “Bodhisattvas’ observation of morality” is affirmed not mainly because they spend lots of lives on practice but because they practice toward the supreme enlightenment and persist on the Path to Enlightenment. Thus, the factors which facilitate one to be on the Path to Enlightenment include dedication of all one’s efforts to the supreme enlightenment, universal contribution to

sentient beings without cession, and undertaking Bodhisattvas' practice in long term.

By means of the above four quotes, a set of ethical judgment takes shape concerning sensual desires and the derivative transmigrations. Sensual desires or cyclic transmigrations can either be affirmed or not. The affirmation is not made at random or case by case, but made by the criterion of the navigation on the Path to Enlightenment. If one can navigate one's sensual desires or cyclic transmigrations toward the Path to Enlightenment, make the most of the constituents of the Path to Enlightenment to promote Bodhisattvas' practice, the entire set of operating procedure will be firmly approved by the professional ethics of Bodhisattvas' practice. Then, the borrowed sensual desires or cyclic transmigrations can be acclaimed in public for their contribution to Bodhisattvas' practice. By contrast, if they are not directed toward the Path to Enlightenment, they are not qualified for Bodhisattvas as a profession, nor can they be affirmed by the professional ethics of Bodhisattvas' practice.

V. Conclusion

The focus of this paper is on the issues of sensual desires in worldly life, and the main textual reference is the *12th Assembly* of the Sutras of the Perfection of Wisdom. This sutra locates sensual desires on the Path to Enlightenment, carries on the ethical considerations and teachings. Furthermore, it is the Path to Enlightenment that transforms sensual desires and offers an exit. In short, if one adjusts one's notions and put them into

life-practice, sensual desires will not destroy the Path to Enlightenment but be benefit to Bodhisattvas' practice.

The theme of the *12th Assembly* of the Sutras of the Perfection of Wisdom is the perfection of morality, one of Bodhisattvas' required subject matters. When Bodhisattvas practice the perfection of morality on the Path to Enlightenment and supplement their practice with professional requirements, such as meditating upon or comprehending the practice of morality as not-selfness, emptiness, and non-duality, dedicating their practice of morality to the goal of the all-knowing awareness or the supreme enlightenment, or applying the practice of morality to enrich or enlighten all the sentient beings in an equal and infinite way, their practice will make supreme their cultivation and learning in wisdom, orientation, or salvific deeds. Thus, the morality they observe can then be entitled the perfection of morality.

There are three main axes in the entire sutra: one is the process of life, the second one is Bodhisattvas' Path, and the third one is the perfection of morality underlying the Path to Enlightenment. They are interdependent and evolve at the same time. Since the practice on the Path to Enlightenment is a long-term project, the very long process of worldly life constitutes an indispensable support. On the Path to Enlightenment, ethical thinking on the issues regarding sensational situations in worldly life, at least, will not reduce the role of the process of life from a relying support to a burden, and, on the other hand, a thorough ethical thinking not only achieves the perfection of morality but also facilitates the realization of the Path to Enlightenment.

Since the practice on the Path to Enlightenment is quite professional, it

has the counterpart of professional requirements. Concerning “what ought to” and “what ought not to,” how to judge “Bodhisattvas’ violation or observation of morality,” and how to know that Bodhisattvas turn away from or observe the perfection of morality, they can be measured by the “ethics of Bodhisattvas’ practice” from the perspective of the “professional ethics.”

Considering from the “ethics of Bodhisattvas,” sensual desires will not be reduced to reified stuff, but will be unfolded on the Path to Enlightenment and closely related to the dynamic network of the Path to Enlightenment. Subsequently, sensual desires will not be regarded as something similar to judgment and sentence, ending up without a chance to turn around. On the contrary, from sensual desires, a variety of ethical considerations can be brought about.

When one sets sensual desires on the Path to Enlightenment and carries on ethical thinking, one can first rule out of being trapped in the extreme edge. On the one extreme, sensual desires are treated as totally unwholesome in ethics or as germs which are absolutely harmful to Bodhisattvas’ practice. On the other extreme, they are regarded as completely acceptable in ethics or as nutrients which are absolutely beneficial to Bodhisattvas’ practice. These two extreme opinions seem to sentence sensual desires and isolate sensual desires from the dynamic network of the Path to Enlightenment. Hence, such viewpoints are not in accordance with the manner of ethical considerations as is seen from the *12th Assembly*.

After excluding the possibility of being trapped in two extreme judgments, the following six arguments recapitulate a set of ethical

considerations connected with the dynamic network of the Path to Enlightenment.

First, a very fundamental ethical principle throughout the 12th Assembly clearly states that Bodhisattvas endeavor to approach the goal of the supreme enlightenment. When they choose to maintain the status of lay practitioners, their experiences of sensual pleasures are permissible, and they do not violate the morality on the condition that they do not deviate from the goal of their practice.

Second, it is necessary to recognize the indiscretions resulted from sensual desires, including mental defilements and attachment. One should not let these indiscretions grow wild and overwhelm with the result of violating the morality and destroying all the professional efforts toward the supreme enlightenment. Instead, one ought to constrain oneself or to confront sensual desires, like abandoning the ten unwholesome deeds, and employs constraint or confrontation to base the professional capacity and cultivation.

Third, although the sensual desires often hook up with indecent mentality, one ought to exert the superior power of professional practice on the Path to Enlightenment. For instance, raising the idea of dedication to the supreme enlightenment helps release one from the difficulty evolved from sensual desires. At the same time, it manifests the function of ethical rectification.

Fourth, since the life-and-death defilements carried along with sensual desires push the process of continuous rebirth, they afford an opportunity for practice on the Path to Enlightenment. As a result, sensual desires are even of considerable benefit to Bodhisattvas in long- or short-term

practice.

Fifth, to measure by Bodhisattvas as a profession, if one spends numerous lives on practice but fails to navigate on the Path to Enlightenment, one's practice has not been upgraded to be Bodhisattvas' on the Path to Enlightenment yet, so it is ineligible to obtain the recognition of professional ethics. Subsequently, the lives spent and the main factors continuously propelling the very long process of life, e.g. life-and-death defilements, cannot be approved by professional ethics either, for they are not qualified to be benefit to Bodhisattvas' practice. Consequently, the time spent and the leading factors thrusting cyclic transmigrations, like the afflictions related to life-and-death, not only fail to contribute to the practice on the Path of Bodhisattvas, but they cannot be acknowledged by professional ethics.

Finally, if one can navigate one's sensual desires or cyclic transmigrations toward the Path to Enlightenment, make the most of the constituents of the Path to Enlightenment to exert their positive function of Bodhisattvas' practice, the entire set of operating procedure will be firmly approved by the professional ethics of Bodhisattvas' practice. Then, the assumed sensual desires or cyclic transmigrations can be explicitly acclaimed for their contribution to Bodhisattvas' practice. ■

한국 불교 설화에 나타난 욕망과 깨달음의 문제와 우리 시대의 의미

이도흠(한양대)

1. 머리말

설화는 민중들이 집단적으로 구전으로 전승하면서 축적한 이야기다. 설화는 민중들이 마주친 세계의 부조리와 모순에 대하여 기호와 서사를 바탕으로 집단무의식적으로 대응한 양식이다. 때문에 설화엔 민중들의 세계의 모순과 부조리에 대한 갈등과 인식, 이를 극복한 세계에 대한 지혜, 소망과 비전이 응축되어 있다. 이것은 시대의 맥락에 국한되기도 하지만 이를 넘어 보편성을 갖기도 한다. 설화 중 많은 메시지가 21세기 오늘날의 맥락에서도 유효하다.

《三國遺事》는 삼국시대에 불교가 이 땅에 들어와 수용되고 신앙에서 문화로 정착되는 과정을 기록하고 형상화한 역사 설화집이다. 여기에는 노힐부득과 달달박박, 광덕과 엄장 등 금욕과 깨달음에 관련된 많은 이야기가 전한다. 이들 이야기는 불교가 왕에서 노예와 천민에 이르기까지

사고하고 행동하는 준칙이 되고, 468미터 높이의 경주 남산에 지금까지 발굴된 절터만도 100여 곳이 넘을 정도로 온 신라인이 부처와 하나가 되고자 한 시대에 형성된 것이기에 더욱 가치를 지닌다. 금육과 깨달음의 문제와 마주쳤을 때 당시 신라 민중들은 이에 어떻게 대응하여 설화로 형상화였으며, 그에 담긴 의미가 21세기 오늘에 비추는 지혜의 빛은 무엇인가에 대하여 가늠해 보고자 한다.

2. 욕망의 완전한 소멸을 통한 깨달음, 광덕·박박·의상의 길

《三國遺事》〈광덕과 엄장〉조를 보면, 욕망의 완전한 소멸을 통해 깨달음에 이른 이야기가 전한다.

文武王(661-681) 때에 사문이 있었는데 이름이 廣德과 嚴莊이다. 두 사람은 좋은 벗으로 밤낮으로 약속하기를 “먼저 安養으로 돌아가는 자는 모름지기 서로 알리자.”라 하였다. 광덕은 芬皇寺 西里에 은거하여 신 삼는 것으로 업을 삼고, 처자를 데리고 살았다. 엄장은 南岳에 암자를 짓고 살면서 화전을 하여 농사를 지었다.

어느 날 해 그림자가 붉은 빛을 띠고 소나무 그늘에 어둠이 깃들 때 창밖에서 소리가 났다. “나는 이미 서쪽으로 가니 그대는 잘 지내다가 속히 나를 따라오라.” 엄장이 문을 밀치고 나가 둘러보니 구름 밖에 天樂 소리가 들리고 밝은 빛이 땅에 드리웠다. 이튿날 광덕의 거처를 찾아갔더니 광덕이 과연 죽었다. 이에 그의 아내와 함께 유해를 거두어 장사를 지냈다. 장사를 마치고 부인에게 말했다. “남편이 이미 죽었으니 나와 함께 사는 것이 어떻겠소?” 광덕의 아내도 좋다 하였다. 곧 밤에 자다가 정을 통하려 하니 부인은 이를 거절하며 “스님께서 서방정도를 구하는 것은 가히 나무에 올라가 물고기를 잡으려는 것과 같습니다.” 엄장이 놀라고 괴이히 여겨

“광덕도 이미 그리했는데 내 또한 어찌 안 되겠는가?”라 물었다. 부인은 “남편은 나와 함께 십여 년을 같이 살았지만 일찍이 하룻밤도 잠자리를 함께 하지 않았거늘, 어찌 몸을 더럽혔겠습니까? 다만 밤마다 몸을 단정히 하고 반듯이 앉아서 한 소리로 아미타불을 불렀습니다. 또 혹은 十六觀을 만들어 달관하여 밝은 달이 창에 비치면 때로는 그 빛에 올라 가부좌하였습니다. 정성을 기울임이 이와 같았는데 서방정도로 가지 않는다 할지라도 어디로 가겠습니까. 대저 천릿길을 가는 사람은 첫걸음에 알아볼 수 있는 것이니, 지금 스님의 觀은 동으로 간다면 옳을지언정 서방으로 간다고는 할 수 없는 일입니다.”

엄장은 이 말을 듣고 부끄러워 물러나 그 길로 원효법사의 처소로 가서 열반의 길을 간곡하게 구했다. 원효는 鍾觀法을 만들어 권유하였다. 엄장은 이에 몸을 깨끗이 하고 누우쳐 한 마음으로 관을 닦아서 또한 서방정도로 왕생하였다.(…후략…)

文武王代, 有沙門名 廣德 嚴莊 二人友善 日夕約曰 先歸安養者 須告之 德隱居芬皇西里 蒲鞋爲業 挾妻子而居 莊庵栖南岳 火種力耕 一日 日影拖紅 松陰靜暮 窓外有聲 德云 某已四往矣 惟君好住 速從我來 莊排 而出顧之 雲外有天樂聲 光明屬地 明日歸訪其居 德果亡矣 於是 乃與其婦收骸 同營蒿里 既事 乃謂婦曰 夫子逝矣 偕處何如 婦曰可 遂留 夜將宿欲通焉 婦自之曰 師求淨土 可謂求魚緣木 莊驚怪問曰 德既乃爾 予又何妨 婦曰 夫子與我 同居十餘載未嘗一夕同床而枕 況觸汚乎 但每夜端身正坐 一聲念阿彌佛號 或作十六觀 觀既熟 明月入戶 時昇其光 加跣於上 竭誠若此 雖欲勿西奚往 夫適千里者 一步可規 今師之觀可云東矣 西則未可知也 莊愧←而退 便詣元曉法師處 懇求津要 曉作鍾觀法誘之 藏於是潔已悔責 一意修觀 亦得西昇(……)¹⁾

1) 一然, 《三國遺事》, 〈感通〉, ‘廣德 嚴莊’

인간 삶의 모든 고통의 근원이 바로 불타는 욕망에 있다고 한 것은 인간 삶의 본질을 통찰한 붓다의 말씀이다.²⁾ 그럼에도 광덕은 아내와 같이 10년을 살면서도 단 한 번도 아내와 함께 잠자리에 들지조차 않았다. 아예 암자에서 홀로 선정한다면 모르되, 살 냄새 풍기는 아내를 옆에 두고 3천 6백여 일을 금욕을 하며 지내는 일은 쉬운 일이 아니다. 이것이 가능한 것은 믿음과 지혜 때문이다. 그는 부처와 정토왕생에 대한 믿음이 있었다. 이 믿음 때문에 그는 왕생하는 열여섯 가지 수행방법인 16관법을 수행할 수 있었다. 그 믿음이 맹목적이지 않은 것은 지혜를 겸비했기 때문이다. 평범한 사람의 관점에서 보았을 때 사랑하는 아내를 곁에 두고 금욕을 하는 것이 고통이다. 하지만 광덕의 입장에서 보았을 때 아내에 대한 감각적이고 정신적인 집착이야말로 고통을 낳는 원인이다.

七苦는 五蘊의 고통으로 귀결된다(五取蘊苦). 칠고가 날마다 우리의 감각과 정신을 공격해오기에 인간의 몸과 마음은 하루도 편할 날이 없다. 사람의 과거와 현재, 미래의三界가 다 고통이니 인간 세상이란 불난 집[火宅]이다. 중국 승려들은 사람의 얼굴 자체가 썩자 모양이라고 한다. 눈썹은 ㅍ가 되고 두 눈과 코가 ㅊ자를 이루며 입이 ㅍ자 형상이어 사람의 얼굴 자체가 썩라고 설명한다. 인간 존재의 속성이 고란 것이다. 이렇게 삶 자체가 고통이고 세상이 불난 집이며 인간 존재의 속성 자체가 고라면, 우리가 이에서 벗어나는 길은 없는가. 답은 간단하다. 불난 집에서 뛰쳐나오는 것이다. 모든 고통이 욕망과 집착에서 비롯되니 이를 완전히 버리고 정진하는 것이다. 광덕처럼 욕망과 집착의 완전한 소멸 없이는

2) 여기서 욕망의 개념을 ① 감각적 대상에 대한 즐거움을 추구하는 것(kāma), ② 감각적 대상을 즐김에 따라 그 대상에 중독된 마음상태(raga), ③ 채워지지 않는 것을 채우려 하는 근원적 갈망(taṇhā), ④ libido에 바탕을 두고 결핍을 보충하여 만족의 상태를 갈구하고 존재를 확대하려는 무의식적 충동, ⑤ 무의식적 리비도의 능동적 흐름이자 본질적으로 기계적인 에너지의 흐름을 포괄하는 것으로 정의한다.

고의 소멸도, 깨달음도 없다. 이를 위해 자신의 성기를 자른 스님도 있었다. 설사 성기를 유지하고 있다 하더라도, 몽정이나 발기 현상처럼 꿈이나 무의식의 영역에서조차 욕망을 완전히 소멸시켰을 때 7고가 사라진다.

욕망의 소멸은 연기에 대한 깨달음에서 비롯된다. 모든 존재하는 것은 서로 관계를 맺고 있고 서로 의존하며 서로 조건이 된다. 《雜阿含經》의 말씀대로 “이것이 있어서 저것이 있고 이것이 일어나니 저것이 일어난다.(此有故彼有 此生故彼生)” 그러기에 自性이 없다. 연기하는 모든 法은 자성이 없기에 공하다. 객이 있어서 주가 있고 허상이 있어서 실체가 있으니, 형상으로 드러난 것은 모두 허상이다. 이것이 원인이 되어 저것이 일어나니 저것이 홀로 존재하는 것도, 의미를 갖는 것도 아니다. 연기론의 입장에서 보면 모든 사물의 존재는 부정되며, 나(我)라는 것은 없다.

모든 것이 서로 관련을 맺고 있고 인과관계에 의한 것이기에 공한 것을 알면 자성을 부정하게 된다. 자성을 부정하면 자성에 대한 집착에서 벗어난다. 광덕은 아내조차 실상이 아니라 인연에 의해 빛어진 허상임을 자각하고 아내라는 존재, 아내에 대한 사랑과 욕망, 가족에 대한 생각조차 모두가 헛임을 깨닫고 오직 수행에만 정진하여 마침내 부처가 된다. 광덕의 아내는 자신을 범하려는 엄장에게 “다만 밤마다 몸을 단정히 하고 반듯이 앉아서 한 소리로 아미타불을 불렀습니다. 또 혹은 十六觀을 만들어 달관하여 밝은 달이 창에 비치면 때로는 그 빛에 올라 가부좌하였 습니다. 정성을 기울임이 이와 같았는데 서방정토로 가지 않는다 할지라도 어디로 가겠습니까.”라며 광덕이 철저히 금욕을 하고 오로지 수행정진에만 힘을 써서 마침내 부처가 된 연유를 구체적으로 밝히고 있다. 광덕의 사례를 요약하면 “고통의 원인이 집착과 無明에 있으니 이를 버리고 애써 수행 정진하면 누구나 왕생을 이룬다.”이다.

이는 바로 四聖諦이니, 광덕의 이야기는 사성제가 바로 해탈의 요체임을 말하고 있다. 욕망은 곧 그 대상에 대한 집착을 놓고 고통을 야기한다.

하지만, 연기와 무이를 알고 나면 그 대상과 그를 추구하는 주체가 모두 공이란 지혜를 깨우친다. 하지만, 욕망은 감각적인 즐거움을 추구하는 것이며, 이는 이성과 이해의 통제를 벗어난다. 때문에 지혜만으로는 깨달음에 이를 수 없다. 감각적 즐거움에 대한 욕망을 소멸시키려면 이를 억누를 수 있는 마음가짐이 필요하다. 금욕에 선정이 따라야 하는 이유다.

반면에 엄장은 왕생을 갈망만 하였지 모든 것이 공이라는 지혜와 욕망의 소멸을 실천할 믿음과 선정의 실천이 없었다. 그는 광덕과 더불어 왕생을 염원하여 정진하였으나 광덕의 아내와 잠자리를 같이 하고자 한다. 그가 여인의 실재와 욕망이 모두 허상이며 여인과 잠자리를 하는 것이 오히려 고통임을 깨닫지 못하였기 때문이다. 지혜가 따르지 않는 믿음은 맹목적이며 정신적 토대가 약하기에 언제든 파계할 수 있는 것이다. 엄장은 광덕의 아내와 관계를 가지려다 책망을 들은 후 깨닫고 그 후 생관법을 통해 정진하여 왕생한다. 이는 연기를 깨달아 모든 것이 자성이 없이 공함을 알고 나면 집착과 욕망이 사라짐을, 이를 통하여 철저히 금욕을 하고 정진하면 누구나 왕생할 수 있음을 뜻한다.

엄장의 예는 다른 의미도 전한다. 그는 광덕의 처와 자려다 꾸지람을 들은 경험, 광덕의 아내의 뼈에 사무치는 말을 듣고 깊이 깨달아 수행정진에 힘써 왕생한다. 누구나 佛性を 가지고 있으니, 깨달음은 본래 엄장 속에 내재되었다가 이 일을 계기로 드러난 것이다. 중생의 마음에는 실로 다른 경계가 없다. 왜냐하면 마음이 본래 청정하고 도리에 더러움이 없기 때문이다. 티끌에 오염됨으로 말미암아 3계라 이름 하는 것이고 그 3계의 마음을 일컬어 다른 경계라 이름하는 것이다. 이 경계는 허망한 것이며 마음의 변화로 인하여 생긴 것이니 만일 마음에 허망됨이 없으면 곧 다른 경계가 없어질 것이다.”³⁾

무명만 없애면 本覺이 드러난다. 경험을 통해서든, 정신적 자각을 하

든, 아니면 양자가 종합적으로 작용하든, 무명을 소멸시키는 계기만 마련 되면 깨달음은 저절로, 안으로부터 생긴다. 마치 임계치 이상의 물리적 충격을 받은 물질이 배열구조가 바뀌어 화학변화를 일으키는 것처럼, 깨달음이란 원래 깨달을 수 있는 바탕을 지니고 있는 인간이 어떤 계기를 통하여 연기와 무아에 대하여 새롭게 인식하고 자신의 정신과 몸 안에 간직된 온갖 경험과 기억과 의식을 찰나적으로 재배열하여 자신의 존재를 전혀 다른 존재로 거듭나게 하고 이 존재가 새로운 지평에서 진여실체에 다가가는 것으로, 말로는 표현할 수 없는 자유롭고 평안한 상태에 이른 경지다.⁴⁾ 이때 금욕은 깨달음의 지봉에 이르는 사다리다.

3. 會通의 깨달음, 부득·원효·정수의 길

삼국유사에는 광덕의 길만 설화로 제시한 것이 아니다. 이와 반대편에 서는 설화도 있다. 대표적인 것이 <남백월의 두 성인 노힐부득과 달달박박>조이다.

(…전략…) 白月山 동남쪽 3,000보 쯤 되는 곳에 仙川村이 있고, 그 마을에는 두 사람이 살고 있었다. (…중략…) 이들-努 夫得과 朴朴-은 모두 풍채와 골격이 범상치 않았고, 세속을 벗어날 기상이 있어서 둘은 서로 좋은 친구였다. 20세가 되자 마을 동북쪽 재 너머에 있는 法積房에 가

3) 元曉, 《金剛三昧經論》(이하 《金剛》으로 약함), 卷中, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 《韓國佛敎全書》(이하 《韓佛全》으로 약함)(서울: 동국대학교 출판부, 1979) 제1책, 641-상: “衆生之心 實無別境 何以故 心本淨故 理無穢故 以染塵故 名爲三界 三界之心 名爲別境 是境虛妄 從心化生 心若無妄 卽無別境”

4) 이것은 이찬수가 “깨달음이란 본래 깨달을 수 있도록 되어있는 바탕 위에서 기존 경험적 재료들이 적절한 순간에 재배열되면서 일어나는 일이다.”라고 정의한 것에 시사를 받았다.[이찬수, 《생각나야 생각하지》(서울: 다산글방, 2002), p.80.]

서 머리를 꺾고 중이 되었다. (...중략...) 드디어 백월산 無等谷으로 들어갔다. (...중략...) 이들은 각각 암자에 살면서 부득은 부지런히 미륵불을 찾고, 박박은 미타불을 예배하고 念誦했다. (...중략...) 聖德王 8년(709) 해 질 무렵 나이는 20세쯤 되고 용모가 유난히 아름다운 남자가 난초의 향기와 사향 냄새를 풍기면서 갑자기 복암에 와서 자고 가기를 청하였다. (...중략...)

박박은 말했다. “절은 청정함을 근본으로 삼으니 그대가 가까이 할 곳이 아닙니다. 어서 다른 데로 가고 여기에서 지체하지 마시오.” 하고는 문을 닫고 들어갔다.

남자는 남암으로 돌아가서 전과 같이 청하니, 부득은 (...중략...) 이 말을 듣고 몹시 놀라면서 말했다. “이곳은 부녀자가 더럽힐 곳은 아니지만 중생을 따르는 것도 역시 보살행의 하나일 것인데 하물며 깊은 산골짜기에 날이 어두웠으니 어찌 괘시할 수야 있겠소.” 이내 그를 맞아 읊하고 암자 안에 있게 했다.

밤이 되자 부득은 더욱 마음을 맑게 하고 지조를 닦아 희미한 등을 벽에 걸고 염송에만 전념하였다. 밤이 새려 할 때 남자는 부득을 불러 말했다. “내가 불행히 방금 해산할 기미가 있으니 원컨대 화상께서는 거적자리나 마련해 주십시오.” 부득이 가엾게 여겨 거절하지 못하고 촛불을 밝혀 은근히 도와주었다. 남자는 해산을 끝내고 또 다시 목욕하기를 청하였다. 부득은 부끄럽고 두려운 마음이 일었으나 불쌍히 여기는 마음이 그보다 더해서 목욕통을 준비해서 남자를 통 안에 앉히고 물을 데워 목욕을 시키니 통속 물에서 향기가 자욱하게 풍기면서 금빛 물로 변하였다. 부득이 크게 놀라자 남자가 말했다. “우리 스님께서도 이 물에 목욕하는 것이 좋겠습니까.” 부득이 마지못하여 그 말을 좇았더니 갑자기 정신이 상쾌해지는 것을 깨닫고 살결이 모두 금빛으로 되고, 그 옆을 보니 홀연히 연화대 하나가 생겼다. 남자가 부득에게 앉기를 권하고 “나는 관음보살인데 여기 와서 대사

를 도와 대보리를 이루도록 한 것이오.”라고 말한다. 말을 마치더니 이내 보이지 않았다.

한편 박박이 생각하기를, “부득이 오늘 밤에 반드시 戒를 더럽혔을 것이니 비웃어 주리라”하고 가서 보니 부득은 연화대에 앉아 미륵존상이 되어 빛을 내뿜는데 그 몸은 금빛으로 변해 있었다. 박박은 자기도 모르게 머리를 조아려 절하고 말한다. “어떻게 해서 이렇게 되었습니까?” 부득이 그 까닭을 자세히 말해 주니 박박은 탄식해 말한다. “나는 업장이 무거워서 요행히 대성인을 만나고도 도리어 대우하지 못했는데, 大德은 지극히 인자하시어 나보다 앞서서 이루었소. 부디 옛날의 연분을 잊지 마시고 同事攝을 해주시기 바랍니다.” 부득이 “통 속에 금빛 물이 남았으니 목욕함이 좋겠습니다.” 박박이 목욕을 하여 부득과 같이 무량수불을 이루어 두 부처가 엄연하게 마주앉았다.

산 아래 마을 사람들이 이 말을 듣고 다투어 와서 우러러보고 감탄하기를, “참으로 드물고 드문 일이로구나.”했다. 두 성인은 그들에게 불법의 요지를 설해주고 나서, 전신은 구름을 타고 가 버렸다. (…중략…) 景德王이 즉위하여 이 말을 듣고 757년에 사자를 보내서 큰 절을 세우고 이름을 白月山 南寺라 했다. (…중략…) 彌勒尊像을 만들어 금당에 모시고 (…중략…) 아미타불상을 만들어 강당에 모셨는데, 목욕통에 남은 금빛 물이 모자라 끌고루 바르지 못했기 때문에 아미타불상에는 역시 얼룩진 흔적이 있다. (…후략…)

(……)山之東南三千步許 有仙川村 村有二人 其一曰努 夫得 (……) 其一曰 朴朴 (……) 皆風骨不凡 有域外遐想 而相與友善 年皆弱冠 往依村之東北嶺外法積房 剃髮爲僧 (……) 遂入白月山無等谷 (……) 各庵而居 夫得勤求彌勒 朴朴禮念彌 (……) 聖德王即位八年也 日將夕 有一娘子年幾二十 姿儀殊妙 氣襲蘭麝 俄然到北庵 請寄宿焉 (……) 朴朴曰 蘭若護淨爲務 非爾所取近 行矣 無滯此處 閉門而入 娘歸南庵 又請如前 (……) 師聞

之驚駭 謂曰 此地非婦女相汚 然隨順衆生 亦菩薩行之一也 況窮谷夜暗 其可忽視歟 乃迎揖庵中而置之

至夜清心礪操 微燈半壁 誦念厭厭 及夜將艾 娘呼曰 予不幸適有產憂 乞和尚排備 草 夫得悲矜莫逆 燭火殷勤 娘既產 又請浴 努 懼交心 然哀憫之情有加無已 又備盆槽 坐娘於中 薪湯以浴之 既而槽中之水春氣郁烈 變成金液 努 大駭 娘曰 吾師亦宜浴此 勉強從之 忽覺精神爽涼 肌膚金色 視其傍忽生一蓮臺 娘勸之坐 因謂曰 我是觀音菩薩 來助大師 成大菩提矣 言訖不現 朴朴謂 今夜必染戒 將歸현之 既至 見 坐蓮臺 作彌勒尊像 放光明 身彩檀金 不覺w.頭而禮曰 何得至於此乎 具 其由 朴朴嘆曰 我乃障重 幸逢大聖 而反不遇 大德至仁 先吾著鞭 願無忘昔日之契 事須同攝 曰 槽有餘液 但可浴之 朴朴又浴 亦如前成無量壽 二尊相對儼然

山下村民聞之 競來瞻仰 嘆曰 希有 希有 二聖爲說法要 全身쉬雲而逝 (……) 新羅景德王卽位 聞斯事 以丁酉歲遣使創大伽藍 號白月山南寺 (……) 更塑彌勒尊像 安於金堂 (……) 又塑彌 像安於講堂 餘液不足 塗浴未周 故彌 像亦有斑駁之痕(……)⁵⁾

백월산은 경남 창원시 북면 월백리의 뒷산이다. 노힐부득과 달달박박은 聖德王 8년(709년)에 이 산에서 수행하여 마침내 부처가 되었다. 이 이야기를 보면 철저히 금욕을 하며 수행 정진한 박박보다 여인을 받아들인 부득이 먼저 부처가 된다. 광덕과 엄장 설화에서는 계율을 엄격하게 지킨 광덕이 먼저 해탈을 이루었는데 부득과 박박의 설화에서는 이것이 뒤바뀐다.

이와 유사한 설화가 신라 땅, 경상남도 양산시 원효산에 전한다.⁶⁾ 이 설화는 노힐부득과 달달박박 설화와 거의 같은 구성을 이루고 있다. 달

5) 一然,《三國遺事》,〈塔像〉, ‘南白月二聖 努 夫得 朴朴’

달박박과 노힐부득 대신 의상과 원효, 남자 대신 묘령의 부인이 등장하는 정도가 다를 뿐이다. 의상이 여인을 철저히 거절하는 것이나 원효가 그 여인을 맞아 목욕을 시키는 것도, 여인이 해산하는 것도, 의상이 원효가 파계했으리라고 찾아갔다가 먼저 도를 깨우친 원효를 보고 울자 나머지 물로 씻게 하여 의상의 성불 또한 이끄는 것도 유사하다. 다만 성불하는 대신 道를 깨우치게 하고, 그 도를 일러 원효는 대승이요, 의상은 소승이었다고 지적하며, 원효가 형, 의상이 동생으로 나오는 것이 다르다. 이 설화들의 주인공들은 관세음보살의 화신인 여인으로부터 시험을 받고, 또 극복하여 해탈을 이룬다는 면에선 서로 일치하고 있다.

두 설화를 자세히 들여다보면 공통의 구조가 있다. 그것은 두 주인공의 욕망 극복 방법이다. 달달박박과 의상은 세속적 욕망을 철저히 소멸시켜 버리고 엄정하게 계율을 지켜 깨달음을 얻는다. 반면에 노힐부득과 원효는 세속적 욕망 속에서 증생과 한데 어울려 깨달음을 얻고자 한다. 그럼 왜 신라의 민중들은 철저히 금욕을 하여 깨달음에 이른 의상이나 박박보다 파계를 한 원효와 부득을 먼저 깨달음에 이른 것으로, 더 큰 깨달음에 이른 것으로 묘사하였을까.

설화가 아니라 실제도 이와 유사하다. 의상은 자신을 지극히 사랑하는 선묘에게 눈길조차 돌리지 않고 불법으로 인도하였다. 반면에 원효는 요석 공주와 결혼하여 아이, 설총까지 낳는다. 원효는 87종 180여 권의 저서를 지었으며 이들 저서는 한국뿐만 아니라 중국과 일본 불교에도 지대한 영향을 미쳐 8세기 이래 여러 고승들의 저서에서 끊임없이 인용되고 있다. 이렇게 높은 수준의 깨달음의 경지에 이른 원효가 금욕의 가치나 계율의 중요성을 모를 리 없다. 그런데 왜 그는 파계하였을까.

6) 성기옥, <원왕생가의 생성배경연구>, 진단학회, 《진단학보》, 51권, (1981)에 수록된 '참고자료' 참고함.

답의 실마리는 위 설화에서 부득이 여인을 받아들이며 한 이야기에 있다. 부득은 날이 저물어 찾아온 여인에게 “중생을 따르는 것도 역시 보살행의 하나일 것인데 하물며 깊은 산골짜기에 날이 어두웠으니 어찌 팔시 할 수야 있겠소.”라고 말한다. 나 혼자만을 생각한다면 여인을 단호히 쫓아내고 철저히 금욕을 하면서 정진하는 것이 깨달음에 이르는 길이다. 하지만, 이 행위 때문에 여인은 밤중에 산중에서 고통을 당할 것이요 짐승에게 목숨을 잃을 수도 있다. 앞 장의 광덕의 아내의 어법을 빌어 “지금 여기에서 바로 내 앞의 가련한 중생을 구제하지 못하고서 어찌 부처가 되기를 꿈이라도 꾸십니까. 이는 나무에 올라 물고기를 구하는 것과 같습니다.”라며 광덕의 처의 논리—금욕을 통한 깨달음의 논리—를 정면으로 반박할 수 있다. 원효 또한 실제로, 저 높은 깨달음의 세계에 이르렀으면서도 가장 낮은 곳으로 내려와 평생을 중생 구제에 힘썼다. 그는 속인의 옷을 갈아입고 스스로 小姓居士라 칭하며 박을 치면서 無碍歌를 부르고 춤을 추며 수많은 촌락을 돌며 중생을 구제하였으니 초동과 목수까지도 부처의 이름을 알며 南無의 칭호를 부르게 되었다.⁷⁾ 그는 自利利他的 兼全, 眞俗不二, 不住涅槃을 추구하였고 이를 몸소 실천하고자 중생 속으로 내려갔다. 그야말로 그는 上求菩提 下化衆生을 온 몸과 마음으로, 총체적으로 실천한 진정 깨달은 자다.

단독자로서 나는 욕망을 증대하는 것이 나를 확대하는 길이다. 인간은 욕망을 욕망하는 존재다. 조금 더 많은 소유를 하기 위하여, 자신의 결핍을 채워 만족의 상태에 이르기 위하여, 자신의 존재의 확대를 위하여 타자를 침해하고 약탈하고 폭력을 가하는 것이 인간의 속성이다. 그럼에도 세상이 지옥으로 전락하지 않은 이유는 무엇인가.

하나는 인간이 선한 욕망을 가지고 있기 때문이다. 욕망 가운데서도 ka

7) 이상 一然, 《三國遺事》, 〈義解〉, ‘元曉不羈’

ma, raga, tanhā 등은 버려야 할 욕망들이다. 하지만, 욕망은 사랑과 예술을 생산하고 영원한 것과 완성을 생산하려는 역동적인 힘이기도 하다. 우리 인간은 타인과 관계하여 공존하려는 욕망, 소유에서 존재로, 다시 생성과 차이로, 일상에서 영원, 불완전에서 완전을 지향하려는 욕망 또한 지니고 있다. 그리고 이들 욕망이 바로 실존과 자비행의 바탕이다.⁸⁾ 극도의 고행과 극단의 쾌락을 모두 지양하고 중도에 서려한 것이 붓다의 태도다.

다음은 연기와 무아에 대한 대승적 깨달음 때문이다. 보살행은 윤리적 당위일 뿐 아니라 연기의 지혜에서 비롯된다. 앞장에서 연기의 소송적 깨달음이 철저한 금욕으로 귀결되었다면, 대승적 깨달음은 보살행을 낳는다. 나는 타자, 못 생명체들과 관련을 맺고 있다. 예를 들어, 수 억 원에 이르는 환경비용을 지출하지 않고 비오는 날 폐수를 몰래 버리는 것이 자기 회사의 이익이라고 생각한 자본가가 있다고 치자. 그가 어느 날 윤리적이거나 종교적인 생각에서 이를 악으로 규정하고 중지할 수 있다. 그러나 선악의 문제나 판단과 관계없이, 그가 어느 날 자신이 버린 폐수를 먹고 자란 물고기를 자신이나 자신의 자식이 식용하면 병에 걸림은 물론 기형아도 낳을 수 있음을 알고 나면 폐수를 더 이상 버리지 못할 것이다. 이처럼 지혜란 우주 삼라만상이 모두 원인과 결과로 맺어지고, 서로 밀접하게 관련되어 있어 我란 없으며 호임을 깨닫는 것이다.

우리는 홀로 존재하는 존재자가 아니다. 인연의 사슬이 깊어 수백억 년 가운데 찰나의 순간이라 할 한 평생에, 수조개의 별 가운데 하나인 지구에서 살아가고 있는 것이다. 조상이 물려준 유전자와 나와 그들의業, 어

8) 이것과 연관되는 이야기가 《삼국유사》, 〈정수사가 추위에 언 여인을 구하다〉에 전한다. 신라 哀莊王(801~810) 때 한 겨울 날 정수 스님은 길거리에서 얼어 죽어가는 여자를 품으로 품어 살려주고 자신은 얼어 죽을 각오를 하고 모든 옷을 벗어준 채 알몸으로 절로 뛰어간다.

머니와 아버지를 비롯한 수많은 사람들의 사랑과 보살핌이 원인이 되어 나는 태어나고 길러졌다. 타인이 없었다면 나는 없다. 우주 삼라만상이 모두 나와 관계를 맺는다. 가까이 주변의 사람, 내 얼굴에 비치는 햇살, 코를 드나드는 맑은 공기와 불을 스치는 바람에서 멀리 한 점으로 빛나는 별들과 그 사이로 떠다니는 우주 먼지에 이르기까지 전 우주가 오늘 나라는 존재를 나로 존재하게 하는 데 관여한다.

연기를 깨닫고 나면 내가 사랑하는 가족이나 친구뿐만 아니라 모든 타자들, 지구의 모든 생명체들, 우주의 구성 성분들 모두가 ‘우리’의 범주에 들어온다. 길거리에서 목숨을 걸고 싸우던 두 사람이 제3자로부터 실은 두 사람이 이복형제라는 소리를 들으면 싸움을 중지하고 포옹할 것이다. 이처럼 연기는 각 존재자를 우리의 범주에 속하게 한다. 이때 우리는 각 존재자들이 서로 소통하고 상호작용을 하면서 하나를 이루는 것이다. 어머니가 자식을 위해, 독립투사가 나라와 백성을 위하여 기꺼이 목숨까지 희생하는 것에서 보듯, 각 존재자는 우리의 범주에 들어온 타자를 위해 자신의 욕망을 자발적으로 절제하거나 포기한다. 이처럼 연기에 대한 대승적 깨달음은 ‘욕망의 자발적 절제’를 낳는다.

라캉은 인정의 변증법을 이야기한다. 그의 표현대로 “무의식은 우리들 사이에 존재한다.” 한 남자가 자신을 유혹하는 미인을 거부하는 것은 그럼으로써 얻을 수 있는 보상, 곧 타인으로부터 도덕적인 사람이라는 인정을 받기 위해서다. 이처럼 인간은 타인의 인정을 받으려는 욕망 또한 강하다. 타인의 인정, 사르트르의 표현대로 타자의 시선을 의식한 주체는 이를 위해 자신의 욕망을 타인을 위하여 양보한다. 물론 진정 깨달은 자는 욕망을 완전히 소멸시키고 해탈을 이룬 자다. 하지만, 아직 이 경지에까지 이르지 못하는 속인이 취할 바는 나의 욕망이 타인의 욕망을 점함을 인식하고 타인을 위하여, 혹은 나라는 주체가 타인으로부터 인정을 받기 위하여 나의 욕망을 유보하고 절제하는 삶의 자세이다. 그러기에 욕망의

이론은 연기론과 만나면서 자비행이라는 실천으로 이어질 수 있는 지평을 펼친다.

욕망을 지향하는 존재인 인간이 욕망의 자발적 절제를 할 수 있는 셋째 이유를 설명할 수 있는 논리가 眞俗不二다.

“또한 공하다”란 곧 진제를 융합하여 속제로 삼은 “空空”의 의미이니, 순금을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같다. …… “또한 공한 것으로 되돌린다.”라 한 것은 이 속제를 다시 융합하여 진제로 삼은 것이니, 이것은 장엄구를 녹여 다시 금덩이로 환원시키는 것과 같다. …… 또 처음의 門에서 ‘속제를 버려서 나타난 진제’와 제2의 공 가운데 ‘속제를 융합하여 나타낸 진제’인 이 2문의 진제는 오직 하나요 둘이 아니며, 진제의 오직 한 가지로 圓成實性이다. 그러므로 버리고 융합하여 나타낸 진제는 오직 하나이다.

亦空卽是融眞爲俗 空空之義 如銷眞金作莊嚴具 ……

亦空還是融俗爲眞也 如銷嚴具 還爲金憵 ……

又初門內 遣俗所顯之眞 第二空中 融俗所顯之眞 此二門眞 唯一無二 眞唯一種圓成實性 所以遣融所顯唯一”⁹⁾

금을 녹여 금부처를 만들듯 진제를 녹여 속제를 만들며, 다시 금부처를 녹여 금덩이로 환원시키듯 속제를 녹여 진제로 만든다. 중생의 입장에서 보아도 이는 마찬가지이다. 일체 중생이 모두 불성이 있다고 하는 것은 대승철학의 요체이다. 그러나 중생이 곧 부처요, 중생의 마음은 부처의 마음으로 본래 청정하다. 그런데 청정한 하늘에 티끌이 끼어 그 하늘을 가리듯, 일체의 중생이 무명으로 인하여 미혹에 휩싸이고 망령된 마음밖

9) 元曉, 《金剛》卷中, 《韓佛全》, 제1책, 639하-640상.

심을 품어 진여의 실체를 보지 못하고 세계를 분별하여 보려 한다. 그러니 유리창의 먼지만 닦아내면 맑고 푸른 하늘이 드러나듯, 모든 사람의 미혹하고 망령된 마음만 닦아내면 그들 마음 속에 있는 부처가 저절로 드러난다. 깨달음과 해탈은 밖에 있는 것이 아니라 우리 안에 있는 것이다. 우리 미천한 중생들이 연기와 무아를 깨달아 무명과 망심에서 벗어나 觀行으로서 끊임없이 수행 정진하면 누구나 진정한 깨달음에 도달한다.

하지만, 그리 마음 속 부처를 드러내는 것으로 완전히 해탈하는 것은 아니다. 이에 이른 사람은 아직 깨닫지 못한 중생들을 이끌어야 비로소 깨달음이 완성될 수 있다. 저 아름다운 연꽃이 높은 언덕에 피지 않는 것과 같이 반야의 바다를 완전히 갖추어도 열반의 성에 머무르지 않으며, 진흙 속에서 연꽃이 피는 것과 같이 모든 부처님은 무량한 겁 동안 온갖 번뇌를 버리지 않고 세간을 구제한 뒤에 열반을 얻는다.¹⁰⁾ 이것이 眞俗一如이다. 속에서 진으로 나아가는 것이 上求菩提, 즉 자利라면 진에서 속으로 나아가는 것은 下化衆生, 즉 利他이다.

일심의 體가 本覺이지만 무명에 따라 움직여 생멸을 일으키기 때문에 이 문에서 여래의 본성이 숨어 있어 나타나지 않는 것을 如來藏이라 이른다.¹¹⁾ 여래장은 覺과 不覺을 모두 지니고 있는데 불각에 해당하는 業相, 轉相, 現相을 없애버리면 바로 그곳이 나지도 사라지지도 않으며 自性이 淸淨한 깨달음의 세계이다. 그러니 지혜란 곧 本과 始의 두 가지 깨달음 이요,¹²⁾ 불각이 바로 본각과 같은 것이다.¹³⁾

이와 같이 중생과 깨달은 자가 별개의 존재가 아니고 본각과 시각, 불

10) 위의 책, 649중: “具足般若海 不住涅槃城 如彼妙蓮華 高原非所出 諸佛无量劫 不捨諸煩惱 度世演後得 如泥華所出…”를 인용함.

11) 元曉, 《大乘》, 卷1, 《韓佛全》, 제1책, 741상: “以一切法無生無滅 本來寂靜 唯是一心 如是名爲心眞如門 故言寂滅者名爲一心 又此一心體是本覺 而隨無明動作生滅 故於此門 如來之性隱而不顯 名如來藏”

각과 각이 둘이 아니니, 먼저 깨달은 자는 항상 큰 자비로서 중생들의 고통을 없애주며 생사의 바다에 빠져 있는 중생들의 疑惑을 제거하고 邪執을 버리게 하여 중생들이 열반의 언덕으로 나아가도록 하여야 한다.¹⁴⁾ 그럴 때 그 또한 진정한 깨달음의 세계에 이를 수 있는 것이다.¹⁵⁾

원효는 不二不二的 논리 또한 편다. 씨와 열매는 스스로는 공하지만, 씨가 죽어 자신을 썩히면 싹이 나고 꽃이 피며 열매를 맺는다. 열매 또한 자신을 소멸시키면 씨를 낳는다. 공이 생멸변화의 전제가 되는 것이다. 이처럼 나 스스로는 공하지만 나와 너의 관계성에 대한 통찰을 하고 나의 욕망을 소멸시키면 타인을 존재하게 할 수 있는 것이다. 욕망은 존재를 확대하는 것을 바탕으로 하기에, 존재를 완전히 소멸시키거나 존재를 생성의 사유, 관계의 사유로 바라보고 실천하지 않는 한 욕망은 계속 발생할 수밖에 없다.

이때 이 행위가 윤리적인 당위를 넘어서려면 중생들의 삶에 참여해야 한다. 그들과 뉘굴며 그들과 함께 슬퍼하고 기뻐해야 한다. 그러려면 오로지 너를 위해 자기를 버리고 비울 줄 아는 자기비하의 비움과 타인의 삶에 전적으로 동화하고 상호교감하는 사귄과 참여가 필요하다. 이 비움과 사귄과 참여를 제대로 수행하려면 아직 욕망의 추구를 행복으로 알고 있는 중생들의 욕망 추구 행위에 동참해야 한다. 이를 실천하려는 보살의 경우 자신만을 생각한다면 욕망을 완전히 소멸시켜야 하지만, 중생들과 동참하여 그들의 고통을 없애주려면 그들의 욕망을 수용해야 하는 딜

12) 元曉, 《金剛》, 卷上, 《韓佛全》, 제1책, 604하: “智卽本始兩覺”

13) 元曉, 《大乘》, 卷2, 《韓佛全》, 제1책, 753상: “不覺卽同本覺”

14) 의혹이란 法을 의심하는 것과 教門을 의심하는 것이요, 사집에는 人執과 法執이 있다. 법을 의심하면 發心에 장애가 되고 교문을 의심하면 修行에 장애가 된다.

15) 지금까지 진속불이에 대한 논증은 이도흠. 《화쟁기호학, 이론과 실제: 화쟁을 통한 형식주의와 마르크스주의의 종합》(서울: 한양대 출판부, 1999), pp.139~145. 내용을 인용함.

레마에 매 순간 빠질 수밖에 없다. 이 지점에서 필요한 것이 中道の 지혜와 실천, 차이의 사유다.

4. ‘지금 여기에서’ 금욕과 깨달음의 문제

지금 21세기는 욕망의 과잉 발산과 욕망의 과잉 억압이 상존하는 시대다. 욕망을 너무도 발산하여 사회가 해체될 지경인데 내면을 들여다보면 욕망이 과도하게 억압되어 진정 자유로운 주체는 없다. 한 사람으로 국한시켜 보더라도 수많은 이성들과 사랑 없는 성행위를 하는 것을 보면 욕망의 과잉발산인데, 그 사람의 내면을 들여다보면 이것이 실은 자본주의 체제, 국가, 이데올로기, 대중문화 상품의 조작에 의해 욕망이 과도하게 억압되어 생긴 일탈행위다. 한국 사회만 하더라도 ‘묻지마 관광’에 ‘원나잇 스탠드’가 유행이고 저녁은 물론 아침 드라마까지 불륜 일색이다. ‘유교국가’라는 명성은 이미 사라지고 대다수 사람들이 ‘아름다운 불륜’을 꿈꾼다. 성욕만이 아니다. 모두가 더 너른 아파트, 더 높은 지위, 더 강한 권력, 더 많은 연봉을 열망한다. 이에 이르러 자신의 몸을 혹사하고 타인을 끌어내린다. “욕망을 욕망한다.”라고 할 정도로 도처에 욕망이 들끓고 있고 그 끝은 보이지 않는다. 아무런 장애를 받지 않고 그리 욕망을 행해 부나방처럼 모두들 달려 가지만, 그들은 자유로운 주체가 아니다. 무엇인가 주눅들고 억압된 자아들이다.

자본주의는 잉여착취를 기반으로 한 착취체제다. 자본가를 제외한 모든 이들이 착취를 당한다. 사용가치보다 교환가치를 우선으로 하기에 사물과 인간의 본원적인 가치를 교환가치, 곧 화폐가 대신한다. 자연히 사람들은 사물들로부터, 노동과 생산으로부터, 타인으로부터, 결국 자기 자신으로부터 소외된다. 그리하여 불안과 고독, 소외가 현대인의 표상이 되었다.

자본주의 체제는 확대재생산의 메커니즘을 동력으로 한다. 더 많이 욕망하고 더 많이 소비해야만 이 체제는 존속할 수 있다. 국가에서 매스미디어에 이르기까지 이 체제를 지탱하는 모든 제도들이 법과 윤리, 도덕의 규제는 풀어버릴 대로 풀어버리고 욕망을 부추긴다. 신자유주의로 인하여 자본의 욕망은 더욱 자유로워졌고 세계화하였으며 전세계 차원에서 더욱 강한 강도로 타자를 착취하고 폭력을 행하고 있다. 전쟁과 학살의 저변에는 자본의 욕망이 도사리고 있다. 이럼에도 이 체제가 별로 저항과 도전을 받지 않는 것은 이 체제의 최대의 피해자인 노동자마저 화폐증식의 욕망, 곧 더 많은 돈을 벌려는 욕망을 추구하기 때문이다. 그 결과 자본주의는 지구촌을 거대한 쇼핑센터로 만들었다. 거대한 쇼핑센터는 생산자와 소비자를 거의 무한하게 착취하여 공동체와 개인의 인간성을 파괴하였다. 또 한편에서는 확대재생산 원리에 따라 자연을 무한한 곳으로 간주하고 마구 착취하고 개발하여 ‘전 지구촌의 환경위기’를 야기하였다.

의상식 수행을 지지하는 이들은 고통의 근원이 갈애와 집착에 있다며 선정삼매에 들어 욕망을 완전히 소멸시키려 한다. 이 경우 금욕이 깨달음의 길이다. 한 사람의 욕망과 고통은 이런 방식에 의해 승화될 수 있다. 이 시점에서 상기해야 할 것은 들뢰즈의 말대로 자본주의 체제에서 욕망은 하나의 흐름이라는 사실이다. 누구도 거기서 벗어날 수 없다. 속세와 완전히 인연을 끊은 소수의 승려나 자각한 이들은 암자에서 욕망을 완전히 금하고 깨달음에 이를 수 있다. 하지만 승려조차도 자본주의 체제의 욕망의 흐름에서 벗어날 수 없으며, 시장 속에서 그 원리대로 살고 있는 대중들은 불난 집에서도 또 불난 집에서 고통을 받고 있는 중생들이다.

정수 스님이 얼어 죽어가는 여인을 못본 채 지나치고서 계율을 지키고 지혜를 가지고 선정을 하였다고 해서 부처가 될 수 있었을까? 고통 받는 중생을 외면하고서 부처가 된다는 것은 어불성설이다. 연기는 나와 밀접

한 관련이 있는 중생들을 위해 나의 욕망을 자발적으로 절제하는 것이 깨달음의 길이라는 지혜를 가져다준다. 진속불이는 실사 내가 깨달아 부처가 되었다라도 중생을 깨닫게 하지 않는 한 아직 부처가 아니라고 말해준다.

앞장에서 말한 대로, 깨달음이란 어떤 계기를 통하여 온갖 경험과 기억과 의식을 찰나적으로 재배열하는 것이자 존재의 거듭남이다. 하지만, 이것으로 깨달음이 완성되는 것이 아니다. 나를 둘러싸고 있는 우주 삼라만상의 모든 존재가 나와 깊은 연관을 맺고 있다는 것을 깨닫는 것이 지혜이고 그를 위하여 그리로 가 그들과 함께 하며 그들의 고통을 없애 주는 것이 바로 자비행이다. 깨달음이란, 연기와 무아에 대하여 전혀 다른 차원으로 새롭게 깨달아 거듭난 존재가 세상과 자연과 못 생명을 지금까지와는 전혀 다르게 인식하고 그들의 고통을 덜기 위하여 자신의 욕망을 자발적으로 절제하고 제도와 자본, 미디어 등 선한 욕망과 자유의지, 깨달음의 지향성 등을 억압하거나 왜곡하는 것에 대해서는 저항하여 선한 욕망이 그들 마음과 몸 속에서 꽃을 피우게 하여 그들을 부처로 만들고 그로 인해 내가 부처가 되는 것이다. 이것이야말로 참된 깨달음이다.

의상식 수행은 절대 금욕을 통해서만 깨달음에 이를 수 있다. 계율이 몸이 되어 오히려 계율을 지키는 것이 자유라는 경지다. 하지만 이 방식의 수행으로 나는 깨달음에 이를지 모르지만, 자본주의 체제 안에서 고통받고 있는 중생, 환경파괴로 죽어가는 생명들을 깨달음에 이르게 할 수 없다. 반면에 원효식 수행은 인간의 얼굴을 하였다. 범인들과 한데 뒹굴며 그 속에서 욕망도 즐기고 생활도 하면서 깨달음을 얻는 방식이다. 완전하지 못하여 죄와 실수, 욕망 추구가 오히려 깨달음의 길이다. 그러나 거룩하지 못한 만큼 도를 훼손시킬 수 있다. 지표가 분명하지 않아 자칫도의 길을 잃을 수도 있다.¹⁶⁾

21세기의 맥락에서 보면, 의상식 수행과 원효식 수행이 모두 하나다.

양자는 눈부처처럼 서로를 차이의 시선으로 바라보며 서로 닮으려 해야 한다. 전자는 나만의 금욕은 소극적 깨달음의 길이고 고통하고 있는 타자를 깨닫게 해야 내가 부처가 되고 진정한 깨달음에 이름을 알아야 한다. 후자는 중생을 구제하기 위하여 그들의 눈높이에서 그들과 어울리다 자칫 욕망의 늪에 빠져 깨달음의 근처에도 가지 못할 수 있음을 자각하여 깨달음이 곧 집착이란 자세로 끊임없이 부수고 또 부수면서 욕망을 더욱 소멸시키면서 진여실체를 향한 길로 정진해야 한다. 이처럼 지혜로서 모든 경계를 파악하여 온갖 사념과 망상을 떨쳐버리고 금욕을 하고 止行과 觀行을 쌓으로 부려 깨달음에 이르러야 한다. 이어서 먼저 깨달은 자는 항상 큰 자비로서 고통의 바다에서 허우적거리고 있는 중생들의 의혹을 제거하고 사집을 버리게 하고 그들을 억압하고 있는 것들에 저항하여 그들이 모두 깨달음에 이르도록 해야 한다. 그럴 때 그 또한 진정한 깨달음의 세계에 이를 수 있는 것이다.

이럴 때 필요한 인식이 차이의 사유, ‘눈부처의 주체성’이다. 원효는 辨同於異의 논리를 편다. “같다는 것은 다름에서 같음을 분별한 것이요, 다르다는 것은 같음에서 다름을 밝힌 것이다.”¹⁷⁾ 지금 이 순간 당장 옆에 있는 사람과 마주 보고 눈을 맞추라. 똑바로 상대방의 눈동자를 바라보면 상대방의 눈동자 안에서 내 모습을 발견할 것이다. 이를 한국어로 ‘눈부처’라 한다. 내 모습 속에 숨어있는 부처, 곧 타자와 자연, 약자들을 사랑하고 포용하고 희생하면서 그들과 공존하려는 마음이 상대방의 눈동자를 거울로 삼아 비추어진 것이다. 그 눈부처를 바라보는 순간 상대방과 나의 구분이 사라진다. 상대방을 살해하러 간 자라 할지라도 눈부처를 발견하는 순간 상대방에게 폭력을 가하기는 쉽지 않을 것이다. 변동

16) 이도흠, 《신라인의 마음으로 삼국유사를 읽는다》(서울: 푸른역사, 2000), pp. 226-227.

17) 元曉, 《金剛》, 卷中, 《韓佛全》, 제1책, 626-상: “同者辨同於異 異者明異於同”

어이의 차이는 두 事象이 서로 차이를 긍정하고 상대방을 수용하고 섞이면서 생성된다.¹⁸⁾ 차이를 전적으로 받아들이는 자는 다른 것을 만나서 그것을 통해 자신을 변화시킨다. 나와 타자 사이의 진정한 차이와 내 안의 타자를 발견하고서 자신의 동일성을 버리고 타자 안에서 눈부처를 발견하고서 내가 타자가 되는 것이 변동어이의 차이이다. 변동어이의 차이의 사유로 바라보면, 이것과 저것의 구분이 무너지며 그 사이에 내재하는 권력, 타자에 대한 배제와 폭력의 담론은 서서히 힘을 상실한다.¹⁹⁾ 그 타자가 자신의 친구든 원수든, 기독교도든 이슬람이든, 자연이든 인간이든 그를 부처로 만들어 내가 부처가 되는 사유다.

5. 맺음말

18) 이 개념은 들뢰즈의 내적 차이 개념과 유사하다. 들뢰즈는 어떤 방식으로든 동일성으로 귀환하지 않는 ‘차이 그 자체’에 주목한다. 차이 자체는 절대적이고 궁극적인 차이로 감각과 초월적 경험에 의해서만 도달할 수 있다. 사실 반성적 개념 안에서 매개하고 매개되는 차이는 지극히 당연하게 개념의 동일성, 술어들의 대립, 판단의 유비, 지각의 유사성에 복종한다. 차이는 파국을 언명하는 상태로까지 진전되어서만 반성적이기를 멈출 수 있으며 효과적으로 실제의 개념을 되찾는다. [Gille Deleuze, *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), pp.34~35.]

19) 변동어이의 차이, 곧 역동적이고 생성하는 차이는 개념적인 차이, 타인에 대한 차이를 인정하는 관용과 다르다. 한 이스라엘인이 자신과 다른 팔레스타인의 문화를 인정하고 그들을 차별하지 않고 유대인과 똑같이 관용으로 대하는 것은 개념적 차이를 인식한 데서 오는 것이다. 하지만 연극 〈Plonter〉의 배우와 스텝들은 개념적 차이에 바탕을 둔 관용이 얼마나 허술하고 관념적인지 절감하였다. 이 연극은 자살폭탄 테러로 남편을 잃은 이스라엘 여인과 이스라엘 군인의 총에 아들을 잃은 팔레스타인 여인을 중심으로 이스라엘과 팔레스타인의 갈등과 화해를 다룬 것이다. 이 연극에서 5명의 이스라엘인 배우가 팔레스타인 역을, 4명의 팔레스타인 배우가 이스라엘인 역을 연기하였다. 이제까지 상대방을 관용으로 대했던 그들도 서로 역할을 바꾸어 연기를 하면서 처음엔 서로 소리를 지르고 울부짖으며 싸웠다고 한다. 그러다가 그들은 7개월의 공동 작업을 통해 내 안의 타자, 상대방의 눈부처를 발견하고서 서로를 진정 이해하고 포용하게 되었고 결국 연극을 완성하였다. 바로 이들 배우는 감각과 몸을 통해 내적 차이를 깨달은 것이다. 이처럼 내적이고 감성적인 차이를 깨달을 때 부처와 중생, 나와 타자는 진정으로 하나가 된다.

라깅이 지적한 대로, 욕망은 신기루이다. 만족을 추구하는 것이 욕망인데 만족하는 순간 욕망은 사라지기에 아무도 그에 이른 사람은 없다. 욕망의 대상을 향해 고단한 길을 가지만, 갈 때는 그것이 내가 진정으로 추구할 유일한 대상이라고 생각하지만, 도달해 보면 그것은 그것이 아니다. 그에 이르고 나서야, 때로는 죽는 순간에서나 자신이 그토록 추구한 대상이 한갓 허상에 지나지 않음을 깨닫는 것이 인간 삶의 속성이다.

욕망이란 나를 채우려는 것인데 욕망할수록 나에게서 멀어지며 욕망은 만족인데 만족을 느끼는 순간 사라져 버리는 역설을 자각하는 것, 나의 삶이 다른 타자들, 나아가 모든 생명들과 긴밀하게 연관되어 있음을 깨닫고 그를 위하여 나의 욕망을 자발적으로 절제하는 것, 과잉 억압하는 것에 저항하여 서로가 선한 욕망이 샘솟도록 하는 것—이것은 선이 아니라 지혜다.

이제 인류가 사는 길은 단 한 가지 선택밖에 남지 않았다. 더 이상 욕망을 확대한다면 지구사회는 멸망을 맞는다. 욕망을 수용할 여분이 지구에는 더 이상 없다. 전화 다이얼에 빈 번호가 있어야 수 억 개의 번호 조합을 만들 수 있고, 예전엔 폐수의 양과 강물이 스스로 정화할 수 있는 양 사이에 격차가 있어 폐수를 버리더라도 늘 강물이 맑게 유지된 것에서 보듯, 無爲란 아무 것도 하지 않는 것이 아니라 빈틈(虛)을 만드는 것이다. 하지만 지금 지구촌 사회는 그 빈틈이 사라졌다. 이제 욕망을 확대하는 것보다 자발적으로 절제하는 데서 행복을 더 느끼는 것으로, 나만의 깨달음이 아니라 과잉억압당하고 있는 중생들의 고통을 덜기 위하여 그들의 자유의지, 선한 욕망, 깨달음의 지향성 등을 억압하는 것들에 저항하여 그들을 자유롭게 하고 그를 통하여 나를 자유롭게 하는 것으로 삶의 방식을, 패러다임을, 사회체제와 제도를 전적으로 전환하여야 한다.

붓다는 중생을 구제하고자 남김 없는 열반(無餘涅槃)에 들지 않았다.

보살은 모든 중생들이 부처가 될 때까지 자신의 부처됨을 미루었다. 자연이든, 인간이든, 진정 사랑하는 이는 상대방에게서 부처를 발견한다. 그 부처를 발견하는 순간 그 또한 부처가 된다. ■

〈인용 문헌〉

- 성기옥, 〈원왕생가의 생성배경연구〉, 《진단학보》 51권, 진단학회, 1981.
- 元曉, 《金剛三昧經論》, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 《韓國佛教全書》 卷1. 동국대학교 출판부, 1979.
- _____, 《大乘起信論疏》, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 《韓國佛教全書》 卷1. 동국대학교 출판부, 1979.
- 이도흠, 《화쟁기호학, 이론과 실제: 화쟁을 통한 형식주의와 마르크시즘의 종합》, 한양대 출판부, 1999.
- _____, 《신라인의 마음으로 삼국유사를 읽는다》. 푸른역사, 2000.
- 一然, 《三國遺事》.
- 이찬수, 《생각나야 생각하지》. 다산글방, 2002.
- Deleuze, Gille, *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

The Early Vinaya Stand on Monastic Sexual Behaviour: A Study of the First Paaraajika of the Theravada Vinaya

Asanga Tilakaratne (University of Kelaniya, Sri Lanka)

Introduction

Celibacy has been a key aspect of the Buddhist monastic life from the beginning. In fact it has been prescribed for both householders and monks though at two different levels. For the former, celibacy has been prescribed as a part of their more intensive religious behaviour associated with the observance of uposathaEndnotes

Uposatha (Sanskrit: upavashatha) observance pre-dates Buddhism. It seems that the practice was already there as a part of Indian religious life and the Buddhists in fact adopted it partly on popular demand [See *Vinaya* II: Uposatha-khandhaka for details] . With the gradual development of

monasticism in Buddhism it seems that specific modes of religious observance were evolved for the laity, an important aspect of which was for them to spend a day in a monastery undertaking to observe eight (attanga-sila) or ten precepts (dasa-sila), day during which householders are expected to undertake to observe several more precepts than their regular five precepts. In the regular five precepts what comes as refraining from sexual misconduct (kaamesu micchaacaaraa veramani) becomes, under this special observance, equal to what is observed by the monks and nuns, namely, refraining from non-noble behaviour (abrahma-cariyaa veramani). Whereas total abstinence from sex is only optional for householders for the monks and nuns it has been mandatory from the beginning of the Sangha organization.

This paper focuses basically on the practice of celibacy within the monastic community for it is in the context of monastic life that the full import of the practice becomes clearly evident. In the monastic discipline, Vinaya, rules and traditions related to sexual behaviour become very important and hence one aspect of the paper will be to study the mechanism of the Vinaya rules associated with monastic sexual behaviour. Since Vinaya receives its justification in the broader context of the Buddhist religious practice aimed at attaining the purification/liberation (visuddhi/vimutti) it is crucial for us to understand the doctrinal justification of celibacy within the broader context.

The paper will be organized in the following manner: the first part will discuss the Vinaya or the disciplinary rules related to monastic celibacy. The second part will discuss the doctrinal foundations of this practice. For the first section my main sources will be the Theravada Pali Vinaya

literature, namely, the Vinaya-pitaka and its commentary by Buddhaghosa. More recent secondary literature will be cited for further clarification. For the second the main sources will be in addition to the Vinaya-pitaka, the Sutta-pitaka or the discourses in the Pali canon. Although the title of the paper highlights the first parajika relevant to the bhikkhu (male) sangha, the similar rules relevant to the bhikkhuni (female) sangha and the other subsidiary rules associated with the sexual relations between bhikkhu and bhikkhuni sangha will also be discussed.

I. The Theravada Vinaya Stand on Celibacy

It is important to note at the beginning that the Vinaya rule connected with celibacy is the very first of the rules counting among the most severe in the degree of violation, and it is common for both bhikkhu and bhikkhuni sangha. The four rules included in the first category, namely, parajika, are so called for the particular violations amount to the 'defeat' of the offending member. What this term exactly means is given in the Vinaya: Like a person, whose head is cut off, is unable to live with that mutilated body, a bhikkhu having associated with sex becomes a non-samana and non-sakyan-son *Paaraajiko hotiiti seyyathaapi naama puriso siisacchinno ababbho tena sariirabandhanena jivitum, evam eva bhikkhu methunam dhammamam patisevitvaa asamano hoti askyaputtiyo , tena vuccati paaraajiko hotiiti.* (Vinaya III p.28.) (i.e. loses his monkhood and the membership among the Buddha's sangha). This shows that the sense of 'defeat', amounting to losing one's monkhood, has much stronger connotation than it would usually be believed to contain. By

violating this rule one becomes ‘un-associable’ (asamvaasa) by the Sangha, which technically means that the Sangha cannot execute vinaya acts having him/her as a member, cannot recite the Vinaya together and does not share the same mode of training with the particular person any more Asamvaasoti samvaaso naama ekakammam ekuddeso samasikkhaa, eso samvaaso naama, so tena saddhim natthi, tena vuccati asamvaasoti. (*Vinaya* III p.28.).

The first parajika rule has the main prohibition with two specifications. The main rule goes as: whoever bhikkhu engages in sexual act becomes defeated and un-associable [*yo pana bhikkhu methunam dhammam patiseveyya paarajiko hoti asamvaaso*]. This original rule was enacted due to sexual intercourse by the monk named Sudinna with his former wife. It is known that the Buddha did not enact vinaya rules until the conditions that necessitated doing were there and a tradition going back to the early period has that during the first twenty years of the Sangha there were no any regulated vinaya rules, but, instead the disciples were guided by the Dhamma itself. The Sudinna’s case is considered to be first serious matter that arose within the Sangha.

The conditions under which Sudinna had to have sex with his former wife are quite clear; he was the only son of a rich family not wanting to lose their son and also not wanting see their vast property perished in the absence of heir, they first tried their best to avert him from his decision to join the Sangha, once it failed and when he visited his parents at their house for the first time again they tried to lure him back and having failed in both efforts the mother made a plea that at least he should produce a heir to their family to which Sudinna had to agree. Consequently he had

sex with his wife with the intention of impregnating her [an act which actually caused pregnancy].

By this time there was no rule prohibiting the act of this nature. The Vinaya says that he did so not seeing the disadvantages of the act *Apannatte vinaye anaadiinavadasso...* (Vinaya III, p.18). But his subsequent behaviour characterized by remorse shows that he was not 'innocent' in his mind. I will come to this point later. When the Buddha came to know the incident he enacted the rule prohibiting sexual intercourse.

Two clauses, 'at least with a female animal' (*antamaso tiracchaanagata-ayapi*) and "having made commitment to the training of bhikkhus, without giving up the training and without admitting the weakness" [*bhikkhuunam sikkhaasaajiiva-samaapanno sikkham apaccakkhaaya dubbalyam anaavikatvaal*] were added due to subsequent developments. The first had to be when a monk had sex with a female monkey thinking that what is prohibited is only sex with humans, and the next was added when some monks who got deprived by having sex wanted to return to the Sangha confessing their subsequent admittance of wrong-doing. The second specification allows that if a monk who had sex did so having distanced himself from the training and having admitted his inability to conform to the rule, he could return later to the Sangha. The case is clear for in fact by doing as indicated in the specification a monk gives back his monkhood to the Sangha and thereby becomes an ordinary householder, who is beyond the jurisdiction of the Vinaya and whose behaviour consequently would not amount to violating the rule. Such a person may return to the Sangha provided that he or she were to display the proper

attitude toward the Vinaya. One who did not fulfill this requirement should not be accepted if he or she were to return. The Buddha clearly says that a person fulfilled the requirement should be accepted and granted upasampadaa on return and one who did not conform to it must not be given upasampadaa (*Vinaya* III, p.23).

The Pali word used here is “na upasampaadetabbo” meaning, ‘should not be given upasampadaa [full membership], and not “na pabbajetabbo” meaning “should not be given pabbajjaa” [initial leaving of household life], which seems to imply that such a person still may be accepted as a samanera [novice]. (*Vinaya* III, p.23). With the addition of two specifications the complete rule on the first parajika reads as: *whoever monk, without giving up the training, and without revealing his weakness, were to have sex even with a female animal becomes defeated and unassociable Yo pana bhikkhu bhikkhuunam sikkhaasaajiiva-samaapanno sikkham apaccakkhaaya dubbalyam anaavikatvaa methunam dhammam patiseveyya anatamaso tiracchaanagataayapi paaraajiko hoti aamvaso.*

In the specific context of the rule what is meant by the sexual activity [methuna-dhamma] is sex between man and woman. However, the rule was meant to be understood more broadly and more precisely. The phrase “engages in sex” [methunam dhammam patisevati] has been described defining what sex means and what engaging in sex means. Sex is defined as “that which is improper phenomenon, uncultured phenomenon, lowly phenomenon, lewd, requiring cleansing by water, covert, requiring the engagement between two [people] *Methunadhammo naama: yo so asaddhammo gaamadhammo vasaladhammo dutthullam odakantikam rahassam dvayamdvaya samaapatti, eso methunadhammo*

naama (Vinaya III, p.28). The engagement in such act has been described as “inserting of the mark with the mark or sex organ with the sex organ at least to the amount of mustard seed” *Patisevatinaama: yo nimittena nimittam angajaatena angajaatam antamaso tilaphalamattampi paveseti, eso patisevati naama* (Vinaya III, p.28). In the definition of sex, the fact that association of two people has been given as a requirement is important for us to understand the nature of sex referred to here. In the subsequent description of engaging in sex, although involvement of two sexual organs and penetration are mentioned, giving thereby an impression of heterosexual sex, in its technical analysis what the rule specifies is not mere vaginal sex but sex in any one of the three modes, namely, vaginal, anal and oral, the three modes being referred to as “three paths’ [tayo magga]. This broadens the definition of the partner of sex, not confining to heterosexual act but sexual act between any two partners, whether or not belonging to the same sex. What really matters is whether or not sex act involves any of the ‘three paths’ and not sex of those who are engaged in. In the technical analysis, following this convention, three females are identified as human, non-human and animal females and three males are identified as human, non-human and animal males. [Although the category of non-human may be taken as including all non human members including animals, in the Pali usage ‘a-manussa’ is usually taken to mean only non-human counterparts in sub-divine, demon or hungry-ghost spheres, and not even those who belong to the divine sphere.] Although the involvement of two people has been mentioned in the definition of the sex act [as we above], an incident, mentioned in the ‘case studies’ [viniita-vatthul], of a monk who took his

own member by his own mouth and who inserted his own member in his own anus have been judged to have violated the rule and guilty of parajika offence *Vinaya* III, p.35. Series of incidents involving dead bodies show that the rule applies equally even if the ‘partner’ is not alive.

The next category of offences, which is called ‘sanghaadisesa’ for the recovery process from the violation requires the participation of the Sangha at the beginning and at the end [i.e. ‘formal meeting of the Sangha’], begins with sex that does not involve ‘the three paths’ mentioned above. It is important to note that this act is not described as methuna-dhamma or sexual act, and consequently the violators are not considered as “defeated”. The relevant rule goes as: intentionalemission of semen, unless in a dream, involves the sanghaadisesa offence *Sancetanika sukka-visatthi annatra supinanta sanghaadiseso* (*Vinaya* III, p.112).’ This rule covers any sexual act not involving any of the paths, executed within oneself or between two people. The origin of the rule is a group of monks who engaged in masturbation. The case studies, however, refer to incidents between two monks but not involving paths. The two conditions, having intention and emission of semen both have to be fulfilled in order one to be considered guilty. This means that if emission happens even in a sexually provocative act or in an act motivated by sexual desire but emission is not intended or in an act meant for emission but emission does not happen, the monk concerned has been considered not guilty technically.

In addition to this rule involving ‘second degree’ sex, there are four other rules belonging to the same category related sexual desire, namely, touching a woman’s body with a perverted mind (sanghaadisesa rule # 2),

speaking lewd words to a woman with a perverted mind (rule # 3), speaking with a perverted mind, in the presence of woman, in praise of administering to one's sexual needs (rule # 4) and functioning as a go-between carrying man's sexual intentions to a woman or vice versa (rule # 5). Although these rules do not involve any direct sexual act in themselves such behaviour has been considered serious violations due to their obvious unhealthy impact on celibate life.

It is interesting to note that the parajika field for the bhikkhunis is much broader than that of bhikkhus. In addition to their being bound by the almost identical first rule related to having sex with a male partner *Yaa pana bhikkhunii chandaso methunam dhammam patiseveyya antamaso tiracchaanagatenaapi paaraajikaa hoti asamvaasaa*. The rule is not completely identical for it does not have the clause concerning giving up the training and revealing weakness, which is a concession for those former bhikkhus wished to come back. [human, non-human or animal], they have two additional parajika offences not involving direct sexual intercourse but physical touch with a man, which are as follows:

whatever bhikkhuni overflowing with desire, should consent to the rubbing or rubbing up against or taking hold of or touching or pressing against, below the collarbone, above the circle of the knees, of a male person who is overflowing with desire, she too becomes defeated, not in communion (rule # 5);

whatever bhikkhuni overflowing with desire for the sake of following what is verily not the rule, should consent to the holding of the hand by a

male person who is overflowing with desire or should consent to the holding of the edge of [her] outer cloak or should stand or should talk or should go to a rendezvous or should consent to a man's approaching [her] or should enter into a covered place or should dispose the body for such a purpose, she too becomes defeated, not in communion (rule # 8 Translation from K.R. Norman in *The Patimokkha*, ed. by William Pruitt, PTS, 2001, pp. 119 & 121.).

What is covered by these additional two parajika rules [NB, bhikkhunis have altogether eight parajika rules.] seems to have been included within the category of the sanghaadisesa in the case of bhikkhus. What is interesting to note is that there is no sanghaadisesa rule for the bhikkhunis corresponding to the first of that category of rules for the bhikkhus involving sex other than three paths. For the bhikkhunis sexual intercourse has been conceived solely as heterosexual act involving a male partner. Although there is no evidence in the Vinaya to suggest that it was aware of lesbianism involving two women, precaution has been taken against bhikkhunis engaging in activities generating self-stimulation.

In addition to the rules concerning sexual acts or sexually oriented behaviour there are good number of rules for both bhikkhus and bhikkhunis that make sense only in the context of sexual behaviour. For instance, in the case of bhikkhus, in addition to the parajika and sanghaadisesa offences discussed above, there are following rules of varying degrees of gravity:

i. Indefinite [aniyata]: two offences, one involving sitting with a woman privately in a screened seat convenient enough for sexual intercourse, and

the other sitting in a place convenient enough not for having sex but for addressing her with lewd words. These two are called indefinite because the wrong-doing has to be determined on the word of a female follower [lupaasikaal] who is trustworthy and who brings forth the charge and the admittance by the person involved; accordingly the person may be charged either with parajika or with sanghaadisesa.

ii. Offence entailing expiation with forfeiture [nissaggiya paacittiya]: the fifth rule in this category prohibits a monk from accepting a robe from bhikkhuni who is not related. He may do so only when it is an exchange of robe.

Offences involving expiation [paacittiya]: the following offences involving expiation seem to be relevant for the present discussion: sharing the same bed together with a woman [rule # 6]; teaching Dhamma to a woman exceeding five or six sentences in the absence of a knowledgeable man [rule # 7]; exhorting bhikkhunis without approval of the Sangha [rule # 21]; even approved by the Sangha, exhorting after he Sun has set [rule # 22]; exhorting a bhikkhuni having gone to her quarters except when a bhikkhuni is not well [rule # 23]; giving robe material to a non-related bhikkhuni, except exchange [rule # 25]; sewing a robe for or have a robe sewn by a bhikkhuni who is not related [rule # 26]; setting out on the same journey, by arrangement, with a bhikkhuni even to the next village except at the proper time [rule # 27]; embark with a bhikkhuni, by arrangement, on a boat journey other than crossing over [rule # 28]; eating knowingly food prepared by a bhikkhuni, other than by a prior

arrangement with the householder [rule # 29]; taking a seat with a bhikkhuni privately, one man with one woman [rule # 30]; taking a seat with a woman on a screened seat [rule # 44]; taking a seat with a woman privately, one man with one woman [rule # 45]; setting out on the same journey, by arrangement, with a woman, even to the next village [rule # 67]. The purpose of the rules seems to prevent any situation that could be conducive for any mutual intimacy causing damage to one's celibate life.

In the case of bhikkhunis, in addition to the parajika rules, there are subsidiary rules of varying degree of gravity that can be made sense only in the context of celibate life. They are as follows:

i. Offences entailing the formal meeting of the Sangha [sanghaadisesa]: herself overflowing with desire, accepting with her own hand food from the hands of a man overflowing with desire and partaking of it [rule # 5] and instructing a bhikkhuni to ignore whether or not the man offering food is overflowing with desire, but accept with her own hands such food and partake of it since she herself is not overflowing with desire [rule # 6]; acting as a go-between conveying man's sexual desire to woman or vice versa [rule # 7].

[NB. There are no indefinite [aniyata] offences for bhikkhunis, and none of the thirty offences of expiation involving forfeiture [nisaggiya-pacittiya] seem to be relevant for the present discussion.]

ii. Offences entailing expiation [paacittiya]: Slapping [genital] with the palms of the hand [rule # 3]; using a wax-stick [for stimulation] (rule # 4);

washing [genital] inserting the fingers more than two finger-joints (rule # 5); standing together or talking together, one woman with one man, in the dark of the night when there is no light [rule # 11]; standing together or talking with a man, one woman with one man, in a screened place [rule # 12]; standing together or talking with a man, one woman with one man, in an open place [rule # 13]; standing together with or talking with a man, one woman with one man, in a carriage or in a cul-de-sac or at crossroads or should whisper in his ear or should dismiss the bhikkhuni who is her companion [rule # 14]; not giving up keeping company with a householder or a householder son even when she is advised against it by the other bhikkhunis [rule # 36]; entering into park with bhikkhus knowingly and without permission [rule # 51]; without having obtained permission from the Sangha or from the group should sit together with a man, one woman with one man, make a boil or a scab that has formed on the lower part of her body burst or break or have it be washed or smeared or bound up or unbound [rule # 60]; ordaining a trainee who keeps company with men, youths, who is a dwelling place for grief [rule # 79]; making one's bed with a man [rule # 102]; teaching Dhamma to man more than five or six sentences [rule # 103]; taking a seat with a man privately on a screened seat [rule # 125]; and taking seat with a man privately, one woman with one man [rule # 126].

This study of the rules involving peripheral offences other than parajika or sanghaadisesa directly involving sexual intercourse or behaviour show how the tradition has strived to keep its monastic members right on its focus. The discussion of this section may be summarized by highlighting

the emphasis put on limiting the heterosexual relations of bhikkhus and bhikkhunis into non-sexual spheres.

II. Celibacy as an essential aspect of the practice/ Sotereological significance of celibacy

We need to understand the rationale behind the first parajikaa: why having sex by bhikkhus and bhikkhunis has been considered to be so grave that it was made the first of the most serious of offences. In a way, this is not hard to explain viewing the phenomenon from the point of view of the crux of the Buddha's realization, namely, the four noble truths. The first two aspects of the teaching say that the people in the world are suffering and that they undergo various forms of suffering due to the 'thirst' [tanhaa] they have for the pleasurable *Anguttara-nikaya*, pp.1-2, objects [kaama-tanhaa], for becoming [bhava-tanhaa] and for non-becoming [vibhava-tanhaa]. The last two say that cessation of this thirst is the end of suffering and the path to be followed is the noble eightfold path. The root of the problem according to this diagnosis being the thirst for pleasurable things, the other two aspects of thirst being dependent on the first, the need to get rid of the thirst for pleasures is obvious.

The pleasures in question are the ones associated with the five faculties, forms, sounds, smells, tastes and contacts associated respectively with eye, ear, nose, tongue and body. The mental phenomena associated with mind too are included in this category. It is believed that all the basic five forms of pleasures are obtained in sexual relations. This is emphatically stated by the Buddha when he said that he cannot see any other form,

sound, smell, taste or touch more attractive to a man than those belonging to a woman and vice versa. [This, of course, assumes a universe where homosexuality or lesbianism was not fully identified.]

The gratification of senses, *kaama-sukhallika-anuyoga* as the very first discourse of the Buddha puts it, has been described as ‘low, vulgar and belonging to the ordinary’ *hiino, gammo, pothujaniko: Samyutta-nikaya V. p.421*. The discourses are plentiful with calamities and the multifarious sufferings associated with search for pleasures. For example, the *Mahadukkhakkhandha-sutta* of the *Majjhima-nikaya* details so many forms of suffering people undergo due to pleasures. The Buddha says:

With sensual pleasures as the cause, sensual pleasures as the source, sensual pleasures as the basis, the cause being simply sensual pleasures, kings quarrel with kings, nobles with nobles, Brahmins with Brahmins, householders with householders, mother quarrels with the son, son with mother, father with son, son with father, brother quarrels with brother, brother with sister, sister with brother, friend with friend. And here in their quarrels, brawls, and disputes they attack each other with fists, clods, sticks, or knives, whereby they incur death or deadly suffering [Translation from Bhikkhu Nanamoli & Bhikkhu Bodhi, 1995/2001. p.181].

Ratthapala, one among many young householders who left life full of pleasures for monkhood, explains to King Koravya the reasons behind his renunciation in the following words:

Sensual pleasures, varied, sweet, delightful
 In many different ways disturb the mind
 Seeing the danger in these sensual ties

I chose to lead the homeless life, O KingRatthapala-sutta, Majjhima-nikaya 82. [translation from Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi 1995/2001, p.691].

One could go on and on quoting texts to support this position. But how the early Buddhist tradition identifies the cause of the problem is beyond doubt.

It is only rational for those who perceived the problem in this manner to adopt a life distanced from sensual pleasures, and naturally the monastic life was considered ideal for the purpose. Putting it in the words of very Ratthapala referred to above:

Venerable sir, as I understand the Dhamma taught by the Blessed One, it is not easy while living in a home to lead the holy life, utterly perfect and pure as a polished shell. Venerable sir, I wish to shave off my hair and beard, put on the yellow robe, and go forth from the home life into homelessness. I would receive the going forth under the Blessed One, I would receive the full admission [*Ibid.*, p.678].

When the monastic life is defined in this manner vis-à-vis the household life characterized by gratification of senses it is natural to understand the monkhood as defined by celibacy.

It is in this context that the Vinaya remark about Sudinna that he did not know the repercussions of his action when he did that becomes unacceptable, as Dhirasekera, a distinguished scholar of Theravada Vinaya, has pointed out “It is difficult to maintain here that *anadinavacasso* means that Sudinna did not know that his act was an offence against the

spirit of Buddhist monasticism. Two things preclude us from accepting this position. Some time after the commission of the act Sudinna is stricken with remorse that he had not been able to live to perfection his monastic life. "He knows and feels that he has erred and brought ruin upon himself. For he says that he has committed a sinful deed. . . . Perhaps it would also have occurred to him that his act was in violation of the item of sila which refers to the practice of celibacy Therefore we cannot take *anadinavadasso* to mean that Sudinna did not know that *methunadhamma* was an offence against monastic life. Nor does he claim such ignorance anywhere during the inquiries held by his fellow celibates or the Buddha. Secondly, even in the absence of any restrictive regulations it seems to have been very clear to all members of the Buddhist Sangha that according to what the Buddha had declared in his Dhamma, the offence of *methunadhamma* contradicts the spirit of true renunciation . . ." [Dhirasekera, 1981 pp.46-7.]. The admission of Sudinna to the Sangha, as described in the Vinaya, is quite similar to that of Ratthapala, both being young and wealthy householders who had to strive to persuade their households to get permission for admission. It is difficult to believe that Sudinna did not know about this received view. This point becomes further clear when we examine the remarks by his fellow celibates on hearing the act committed by Sudinna:

Isn't it the case that the Buddha has taught the Dhamma in many ways for detachment and not for attachment; for disengagement and not for engagement; for non-grasp and not for grasp? . . . Isn't it the case that the Buddha has taught the Dhamma in many ways for detachment of

attachment, for non-intoxication of intoxication, for the control of thirst, for the destruction of longing, for the cutting of circle, for the extinction of craving, for detachment, for cessation, for Nibbana [Vinaya III, pp. 19-20.]

These remarks testify to the fact that celibacy was understood in the tradition as an essential aspect of monastic life which follows from the very logic of renunciation, i.e., ending suffering by eradicating the thirst for pleasures.

This intimate connection between monastic life and practice of celibacy makes clear why a person found guilty of violation of the rule had to be removed forthwith from the Sangha. The term used to indicate removal from the Sangha is “should be killed” [naasetabba]. The origin of the metaphorical usage can be seen in the Buddha’s discussion with the horse-trainer who classifies his methods of training horses as mild and rough and failing in both, killing. The Buddha responds to him by saying that he would follow the identical methods in training his disciples. To the bewildered Horse-trainer as to how the kind-hearted Buddha could kill any disciple the Buddha explains that killing in his training is totally giving up and letting him/her go from the Sangha. Thus ‘killing’ in the context of training is a metaphor for removing a person from the Sangha. The strong language, however, indicates how the tradition viewed the situation. It also strongly suggests that the guilty person, who did not conform to the condition stipulated by: *sikkham apaccakkhaya, dubbalyam anavikatva* cannot be reinstated. Once removed from the Sangha how many people wanted to reenter and how many succeeded are more historical questions. Unless the particular group of the Sangha

knew about the person there does not seem to have had any other method of knowing the situation of such a person as a new candidate. It is interesting to note that among the questions that are asked from a prospective candidates to judge his/her eligibility this particular question [whether he/she was guilty of committing parajika offence as a former member of the Sangha] is not included.

“As soon as the King had gone, the Lord said: The King is done for, his fate is sealed, monks! But if the King had not deprived his father, that good man and just king, of his life, then as he sat here the pure and spotless Dhamma-eye would have arisen in him.” [Translation from Maurice Walshe, 1987, p.109.]

Reference [cited]

Anguttaranikaya [1885-1900] ed, R. Morris & E. Hardy, Pali Text Society, London.

Bhikkhu Nanamoli & Bhikkhu Bodhi [1995/2001], *The Middle Length Sayings of the Buddha*, Wisdom Publications, USA

Dhirasekera, Jotiya, [1981] *Buddhist Monastic Discipline*, Ministry of Higher Education Research Publication Series, Colombo.

Dighanikaya [1890-1911] ed, T.W. Rhys Davids & J. E. Carpenter, Pali Text Society, London.

Majjhimanikaya [1948-51] ed, V. Trenkner & R. Chalmers, Pali Text Society, London.

Norman, K.R. & William Pruitt [2001], *The Patimokkha*, Pali Text

Society, Oxford.

Samantapasadika[Commentary to the Vinaya Pitaka] [1924-38]. ed. J. Takakusu, & M. Nagai, Pali text Society, London.

The Vinaya Pitaka. Ed. H. Oldenberg, Pali Text Society, London, [1779-83].

Walshe, Maurice. [1987] *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, USA. P. 109..

Looking from a broader ethical point of view adopted in the Dhamma one could argue that violation of parajika offence is not strictly a evil action [papa-kamma], and hence what one loses is only themembership of the Sangha, which does not mean that he cannot attain magga-phala. In that sense it is quite different from aanantariya-paapa [an evil action producing effect in the next birth itself without fail], which, for example, is believed to have committed by King Ajatasatthu by killing his father. In the *Sammannaphala-sutta* the Buddha refers to this action and says that if it was not for this reason, the King would have generated ‘the eye of Dhamma’ then and there at his encounter with the Buddha, but it did not happen for this grave action committed by him.

Furthermore, nowhere has it been said that one will be born in an unpleasant birth owing to this offence. It could happen if the offender pretends to be a real bhikkhu/bhikkhuni and continues as one, which involves lying and hypocrisy. But such a question would not arise for one who forthwith leaves voluntarily or is removed by the Sangha. Unlike in the case of an aanantariya-kamma, with violation of parajika offence one is technically not barred from attaining the goal as taught in the

Dhamma. The parajika offence has to be understood more in the organizational sense and the punishment for the offence being loss of the membership of the Sangha.

This, however, leads to some other questions, for example, on the significance of being a member [bhikkhu/bhikkhuni] among the sangha. If it does not make any difference then one must easily be able to continue as a samanera or householder and still pursue the path. Although it is not technically impossible for a non-member of the Sangha to attain the final goal such a possibility is not borne by the evidence we discussed above. While householder with his spouse and children is bound by the worldly requirements, a samanera is not taken as a member of the Sangha for it is only a preparatory stage for monkhood. Since being a member of the sangha is regarded as the form of life most conducive for the path of liberation, looking from this point of view, losing monkhood cannot be regarded as a simple matter of losing the membership of organization for having membership makes such a big difference in the pursuit of the ultimate goal.

Finally, there is somewhat a general question to be addressed: does the account of gratification of senses, articulated in the context of the monastic vinaya and represented by the first parajika offence, represent the overall Buddhist attitude to it? If it does then every time an ordinary non-monastic person engages in sex, or gratification of senses, s/he must be engaged in something “lowly, uncivilized and out-castely” [hiina-dhammo, gaama-dhammo vasala-dhammo]. I need not produce all the wealth of material contained in such discourses of the Buddha as Sigalovada, Vyagghapajja, Vasala, Mangala, Paraabhava, and many other discourses in order to

prove that the Buddha accepted the validity of the life of householder with its householder-happiness [gihi-sukha] derived by matrimony, children, wealth, property; working, doing business, investing, earning and spending. What needs to be highlighted, however, is the often not clearly articulated distinction between goals and purposes of monastic and householder modes of living. As I mentioned at the very outset of this discussion one is characterized by total abstinence of kaama [brahmachariya] whereas the other is characterized by proper kaama [i.e. refraining from wrong behaviour of kaama= kaamesu-micchacaara]. We need to understand that there are two goals for the two groups, sagga or heaven for the householders and nibbana for those who have renounced household life, and there are two paths for the realization of these goals. This does not mean that one has necessarily to become a member of the Sangha to attain nibbana, and there are examples to the contrary recorded in the early literature. But what it shows is that those who attained higher states of the path as householders had done their renunciation while being in the context of household although then they cannot be considered as full fledged householders, which again proves the point that there are two paths for the two modes of life.

Conclusion

The first part of the paper tried to understand the 'legal' mechanism of the process of celibacy whereas the second part examined the philosophy behind it. In a conceptual universe which identifies the physical sexual attraction of men and women to be the hardest binding factor it is quite

natural and rational for it to uphold celibacy as an essential aspect of its religious practice meant to unbind it. In that sense it is internally coherent and consistent. Whether kaama really is the problem or whether one should avoid kaama it even if it is the problem are interesting matters to be debated but lying beyond the limits of the project I have undertaken in this paper. ■

Saving “Mahatma” Gandhi

Woosung HUH(Kyung Hee University)

1. There are various kinds of desire in us, to name a few, desire for sex, desire for money, desire for fame, desire for power, most importantly, desire for self-preservation. It appears that all these desires are compounded. For example, when we want to fulfill sexual desire, we feel that in order to get our sex partner(s) we should have money, fame, power, seduction, or all of these. It is also true that when we fail in fulfilling our desires for these objects, we often feel frustrated or get angry. Let's call it a complex of desire and violence. Each human being is almost always being driven by this complex. This complex belongs to the domain of *kāma*(*kāmāvacara*), if expressed in a Buddhist term.

2. The builders of our nations well understood that basic desires or instincts should be sufficiently fulfilled. Therefore, they do not decree the

prohibition of kāmīc activities, for example, sexual activities. But they do think that people should not harm the life and property of other nationals. The basic aim of the constitution of each nation is, thus, to establish the system which enables most of those nationals to fulfill their basic instincts.

3. According to *Aggañña Sutta*: On the Knowledge of Beginnings in *Dīgha Nikāya*, sometimes an ordinary human being takes life, takes what is not given, commits sexual misconduct, tells lies, indulges in slander, harsh speech, or idle chatter, is grasping, malicious, or of wrong views.¹⁾ All these may be called ten evils. We must understand that all sexual conduct is misconduct, as far as a celibate is concerned. About two millenium has passed since this sutta began to be handed down to us. But there seemed no progress made in that modern human beings are morally not different from those peoples of the ancient India.

4. In his short writing “Why War?” [Warum Krieg?, 1932], Sigmund Freud (1826-1939) argues that there are two kinds of human instincts: one is erotic instincts which seek to preserve and unite, and those which seek to destroy and kill. The first group is called erotic or sexual; the second is called aggressive or destructive instinct.²⁾ Both of them are essential to the phenomena of life, which arise from the concurrent or mutually opposing action of both.³⁾ In most cases, these two instincts are intermingled. For

1) See *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha, Dīgha Nikāya*, trans. M. Walshe (Wisdom Publications London, 1987), p. 408 ff.

2) Sigmund Freud *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: The Hogarth Press And The Institute of Psycho-Analysis), vol. 22, p. 209 ff.

example, “the instinct of self-preservation is of an erotic kind, but it must nevertheless have aggressiveness as its disposal if it is to fulfill its purpose. So, too, the instinct of love, when it is directed toward object, stands in need of some contribution from the instinct for mastery if it is in any way to obtain possession of that object.”⁴⁾ Freud continues: “It is very rarely that an action is the work of a *single* instinctual impulse (which must in itself be compounded of Eros and destructiveness.)”⁵⁾ According to the last passage, a single instinctual impulse, whether it appears erotic or destructive, is not single but compounded of eros and destructiveness.

Based on his understanding of instincts, Freud points out “a lust for aggression and destructions”⁶⁾ as one of several motives of war, and he adds: “there is no use in trying to get rid of men’s aggressive instincts.”⁷⁾ He only suggests an indirect method of employing eros to counter against the aggressive instincts.⁸⁾ Freud sadly but understandably ended with a rather pessimistic note about the future of mankind.

5. Those ten evils can be roughly put into two camps of sexual and destructive instincts, although we have to admit that there is no absolute distinction between them. Taking life, harsh speech and being malicious appear to belong to the destructive instincts, but committing sexual

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*, pp. 209-210.

5) *Ibid.*, p. 210.

6) *Ibid.*, p. 210.

7) *Ibid.*, p. 211.

8) See *Ibid.*, p. 212 ff.

(mis)conduct looks a direct expression of eros. Stealing, telling lies, indulging in slander, idle chatter, grasping, and having wrong views apparently belong to both camps.

6. The reason why this author discusses *Aggañña Sutta* and Freud together, is to argue that sexual desire and aggressiveness are almost inseparably compounded, and that we are not able to know the full implication of the Celibacy/Enlightenment theme unless we widen our scope to include the issue of violence and its national, racial, and religious origin.

7. M. K. Gandhi(1869-1948) was the one who had a strong conviction that sexual desire, violence, and even palate, are inseparably related to each other, as he demanded unwavering pledge from ashram(community) residents. An example is the pledges of Satyagraha Ashram, founded in 1915 with the objective: "Its members should qualify themselves for, and make a constant endeavor towards, the service of the country, not inconsistent with the universal welfare."⁹⁾ The ideal human character, namely, self-realization, is achieved only through service to the country and the world. To qualify oneself to do such service, one had to pledge to practice the following virtues: truth, nonviolence or love, celibacy(brahmacharya), control of the palate, nonstealing, nonpossession or poverty, physical labor, self-reliance(swadeshi), fearlessness, abolition of

9) R. Iyer(ed.), *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Vol,2, (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 535.

untouchability and tolerance.¹⁰⁾ Gandhi believed that only through the observance of the pledges could human beings with the physical body commit only the minimum degree of violence and become active beings capable of constructing a nonviolent society.

Gandhi was convinced that practicing nonviolence and celibacy is indispensable to realizing truth as he maintained: “That a man who has known truth can be lecherous is as inconceivable as that darkness may exist despite the sun shining.”¹¹⁾ Gandhi also believed that achieving celibacy is directly related to control of the palate as he explained as follows:

The observance of *brahmacharya* has been found, from experience, to be extremely difficult so long as one has not acquired mastery over taste. Control of the palate has, therefore, been placed as a principle by itself. Eating is necessary only for sustaining the body and keeping it a fit instrument for service, and must never be practised for self-indulgence. Food must, therefore, be taken, like medicine, under proper restraint.

In pursuance of this principle one must eschew exciting foods, such as spices and condiments. Meat, liquor, tobacco, bhang, etc., are excluded from the Ashram. This principle requires abstinence from feasts or dinners which have pleasure as their object.¹²⁾

10) R. Iyer (ed.), *The Moral and Political Writings of Mahatama Gandhi* vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 536-539.

11) *Ibid.*, pp. 157-158.

12) *Ibid.*, p. 537. *CWMSG E-Book* vol. 42, p. 108.

Gandhi's emphasis upon the relationship between celibacy and control of the palate, reminds us of a passage from the Chapter Organs (Indriyas) in Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣyam*. It runs in this way: "The sexual organs are absent from the Rūpadhātu 1) because the beings who are born in this sphere have abandoned the desire for sexual union, and 2) because these organs are ugly."¹³⁾ Furthermore, odor, taste, the consciousness of odor, and the consciousness of taste are also lacking in the world of Rūpadhātu. Odor and taste are lacking there, for they are "morsel-food" and no one is born into Rūpadhātu who is not detached from this food. Since odor and taste are lacking, the consciousness of odor and taste are lacking too.¹⁴⁾

We should be reminded that in the progressive steps towards realizing Nirvana, one has to go beyond Kāmadhātu to Rūpadhātu where the sexual organs dropped.

8. Who killed Gandhi?

It was Nathuram Godse (1910-1949) who assassinated Gandhi, believing in military forces in the struggle against the Muslims. Godse was an activist with the Hindu Mahasabha, a Hindu nationalist organization, which was originally founded in 1915 to counter the Muslim League and the secular Indian National Congress. For Godse and Hindu Mahasabha, the desire for self-preservation of Hindus against Muslims, was the most important

13) *Abhidharmakośabhāṣyam*, Louis de La Vallée Poussin, vol. 1 tr. Leo M. Pruden (Asian Humanities Press, Berkeley), p. 173.

14) See Chapter 1, *Abhidharmakośabhāṣyam*,

one. They wanted to be preserved and protected by military forces and money.

The immediate motive for the assassination is usually ascribed to Gandhi's January 13, 1948 decision to fast to the death unless the Indian central government reversed a decision to withhold the transfer of 55 crore (550 million) rupees to the government of Pakistan. The transfer had been specified in the partition agreement, but the Indian government had refused to complete it, complaining of continued Pakistani rebel occupation of disputed parts of Kashmir. The Indian government immediately reversed its decision to withhold the funds, which infuriated Godse and his fellow Hindu radicals.¹⁵⁾

9. The death of Tom Fox(1951-2006)

Gandhi, a non-violent person has the vision of a nation of no army, or no common police.¹⁶⁾ Then the ultimate destiny he could face was his own death. The similar self-sacrifice was made when Tom Fox, an American Quaker peace activist, decided to go Iraq, protesting American military action against this country, showing solidarity with common Iraqi, his own death was forestalled.

In November 2005, Tom Fox, a member of Langley Hill(Va.) Meeting, and three other members of the Christian Peacemaker Team in Iraq were kidnapped by a group calling itself the Swords of Righteousness Brigade.

15) See *Wikipedia*, July 7, 2007.

16) For this, see the following passage. "No doubt I cherish a fond vision that we may be able to do without the police, for I would call them not 'police' but 'social reformers'." *CWMGE Book*, vol. 95, p. 19.

Their lives were threatened if all Iraqi detainees were not immediately released. Messages of support for these peacemakers came from around the world, including many from the Muslim community. On March 10, 2006, Tom Fox's body was recovered in Baghdad. On March 23, his three fellow peacemakers were rescued by multinational forces without a shot being fired. On the wake of this event, *Friends Journal*, a Quaker Journal, published several excerpts from Tom Fox's online journal. There is a relevant passage to our discussion of love and violence on the individual and national level. The following passage of Kenneth Boulding(1910-1993), Quaker economist, peace activist, poet and religious mystic struck Fox:

Those who love their country in the light of their love of God, express that love of country by endeavoring to make it respected rather than feared, loved rather than hated. But those who love only their country express that love by trying to make it feared and succeed all too often in making it hated.¹⁷⁾

On this passage commented Fox: "The love of country must always be subordinate to love of God. Love of country alone sets us on a course towards the disasters that have befallen other countries over the centuries. Charting a new course must begin now, before it is too late."¹⁸⁾

17) Quoted from *Friends Journal*, May 2006, p. 7.

18) *Ibid*.

10. Those citizens who are mostly working in a specific national k m vacara, do not, more accurately, cannot envision a nation without military forces or police. They do not save Gandhi nor Tom Fox, as long as they live in the realm of k madh tu, since the principle of self-preservation and protection necessitate them to collect the large amount of physical forces in the realms of economics, politics, foreign policy, sciences, and more importantly in their daily lives. It seems that all these physical forces ultimately culminate in military forces, which was, however, not ultimate at all for both Gandhi and Fox.

11. “Celibacy/Enlightenment” cannot save Gandhi

Celibate monks, not addressing the issue of violence both of individual and national level, know at most the half truth of their own existence, since their sustenance was possible only by the reception of food and clothes from lay persons living in the national complex of k m vacara.

Buddhist Scholars of both sexes, committing themselves to kāmīc activities, including enjoying the odor and taste of the best gourmet coffee or tea, but not asking the relatedness between desire and violence, may be ignorant of their existence in a nation. We indulge ourselves with enjoying all organs including sexual organs, and have become blind not to see violence personal and national level of our life. This ignorance disables our ability to be enlightened to the patriotic mechanism of self-preservation and protection, which killed Gandhi and Fox.

As long as most citizens live in the complex of desire and violence, and are being constantly driven by it, it may be impossible to save lives of Gandhi and Fox. If that is true, we should be satisfied with saving their

Mahatmas(Great Souls) only, perhaps to the end of human k mic history.

Arguing about the personal and national complex of desire and violence is a way to challenge the self-indulging feature of (Korean) Søn Buddhism, which is suggested in the Celibacy/Enlightenment theme itself. And note that compassionate activities are principally denied in any type of self-indulgence. ■

Is Celibacy Anachronistic? : Korean Debates over the Secularization of Buddhism during the Japanese Occupation Period

Robert E. Buswell Jr. (University of California, Los Angeles)

Of all the wrenching debates taking place in contemporary Buddhist circles, including in Korea, perhaps none has been more fraught with controversy than that over sexuality in the context of Buddhist practice. While Buddhism has always permitted the laity to marry and to raise families, this was not typically the case for religious specialists in most of its various Asian traditions. Celibacy is the first of the *pārājika* offenses for both *bhikṣus* and *bhikṣuṇīs*, the transgression of which would lead at least to estrangement (if not permanent expulsion) from the order. Celibacy is therefore the principal standard that has distinguished the ordained monk or nun from the lay Buddhist. Soon after its institutionalization, however, Buddhism began to struggle with the issue of precisely how

literal monks and nuns should be in interpreting the strictures the Buddha had placed on their way of life, including celibacy. Traditional accounts, as for example in the Pali *Mahāparinibbānasuttanta*, tell us that shortly before his death the Buddha informs his attendant Ānanda that he would permit the monks to ignore the “lesser and minor precepts,” without unfortunately specifying precisely which precepts those were.¹⁾ The catalyst for convening the first council of arhats was the permissiveness that was beginning to appear among some monastic factions immediately following the Buddha’s death, permissiveness epitomized in Subhadra’s statement of relief over the Buddha’s passing: “Now we shall be able to do whatever we like; and what we do not like, that we shall not have to do!”²⁾ “whatever we like,” here, explicitly implying sex. The first schism within the order, which occurred a century or so after the Buddha’s demise, also stemmed from putatively lax readings of the precepts, specifically the Vṛjiputraka monks’ acceptance of gold and silver.³⁾

This tension between conservative readings of the monastic precepts and more liberal interpretations has continued down into the modern era. Now, however, many of the arguments are framed in terms of “relevancy,” especially how to make a monastically-based religion like Buddhism attractive in a modern secular society. Some reformists have

1) *Mahāparinibbāna-suttanta*, *Dīgha-nikāya* ii,154; translated in T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* (1910; fourth edition, London: Pali Text Society, 1977), Part II, p. 171.

2) *Dīgha-nikāya* ii,162; translation from Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, II, p. 184.

3) M. Hofinger, *Étude sur le Concile de Vaiśālī*, Université de Louvain, Institut Orientaliste, Bibliothèque du Muséon, vol. 20 (Louvain: Bureau du Muséon, 1946), pp. 31-87.

even gone so far as to advocate that for Buddhism to be successful in the contemporary world, its clergy must be allowed to marry. Indeed, arguments proffered in favor of clergy marriage for Buddhists are remarkably akin to those articulated in the West by some contemporary Catholics, who are also struggling to address this issue of the social relevance of a celibate clergy.

But such contemporary concerns over Buddhism's relevance to society and arguments favoring the abandonment of celibacy are not new to the religion. I would like to explore in this paper a period in Korean Buddhist history when rapid modernization was vehemently advocated and, in conjunction with that modernization, the advisability of clergy marriage examined within the tradition. This is the period bracketing the time of the Japanese colonial occupation of Korea between 1910 and 1945. Korea was then being forced to open its doors to the outside world and the country was affected for the first time by such non-Sinitic influences as Western liberalism. These new ideas had a strong impact in Korea, creating within Buddhist circles a great deal of soul-searching (if, indeed, that word be appropriate in a Buddhist context!). Many intellectuals within the Korean Buddhist church believed that their religion would have to adapt to these new influences if it hoped to maintain any place for itself within the rapidly changing parameters of modern industrialized society. These men actively began to question many of the most fundamental aspects of Buddhism, including the institution of celibacy. But this debate over celibacy must be treated as part and parcel of the Buddhist reform movements of that age, and only by examining that debate within this wider context can its true significance be understood. Exploring these

reform movements in some detail may therefore provide some interesting insights on how one of the Asian monastic orders evaluated possible alternatives to celibacy. While the political exigencies of Japanese colonialism ultimately led contemporary Koreans to reject the viability of clergy marriage, the debate over the advisability of celibacy continues to be a burning question even today in Korea. The problem of celibacy also raises wider questions: What type of relationship should pertain between the clergy and laity? What value is there in differentiating the clergy's way of life from that of the laity? What possibilities are there for the laity to aspire to the higher religious aspirations of the clergy? Such questions will also be addressed in the Korean debates over celibacy.⁴⁾

Buddhism's Place in Pre-Modern Korea

Buddhism provided the foundation for Korean national ideology throughout much of the ancient and medieval periods. Since virtually the inception of the tradition on the peninsula, Buddhism was one of the principal forces catalyzing social and technological change. Along with their new religion, its missionaries introduced a wide cross-section of Sinitic culture and thought, including the Chinese writing system, calendrics, and architecture. Buddhist spiritual technologies as well were considered to offer powers far superior to those of indigenous shaman-

4) Some portions of this paper are expansions of material that appeared previously in my book *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

ism. For all these reasons, Buddhism became an integral part of the religio-political nexus of Korea during the medieval period.

During the Unified Silla (668-935) and Koryŏ (937-1392) dynasties, Buddhism functioned as a virtual state religion. Buddhism received munificent material and political support from the royal court, and in exchange interceded with the buddhas and bodhisattvas on behalf of the nation's welfare. The Buddhist presence was ubiquitous throughout the country, exerting its hold over the nation with an extensive network of both mountain monasteries and city temples. During the Koryŏ dynasty, for example, the head monasteries of both of the two major branches of the tradition—the doctrinal schools of Kyo and the meditative traditions of Sŏn—were based in the capital of Kaesŏng and thousands of monks pursued their vocations in these urban enclaves. Monasteries were awarded vast tracts of paddy and forest lands, which were worked by armies of slaves and serfs awarded to the monasteries. Monasteries also pursued such commercial enterprises as noodle making, tea production, and distillation of spirits. The financial power of the monasteries was so immense that it severely strained the fabric of the Koryŏ economy, contributing to the demise of that kingdom and the rise of the Chosŏn dynasty.

Buddhism's close affiliation with the vanquished Koryŏ rulers brought it much suffering during the years of Confucian persecution under the Chosŏn dynasty (1392-1910). The Neo-Confucian orientation of the Chosŏn rulers upset the old ideological status quo in which Buddhism predominated. While considerable controls over monastic vocations and conduct had already been instituted during the Koryŏ period, these pale

next to the severe restrictions promulgated during the Chosŏn dynasty. The number of monks was severely restricted—and at times a complete ban on ordination instituted—and monks were prohibited from entering the metropolitan areas. Hundreds of monasteries were disestablished (the number of monasteries dropping to 242 during the reign of T'aejong [r. 1401-1418]) and new construction was forbidden in the cities and villages of Korea. Monastic land holdings and temple slaves were confiscated by the government in 1406, undermining the economic viability of many monasteries. The vast power that Buddhists had wielded during the Silla and Koryŏ dynasties was now exerted by Confucians. Buddhism was kept virtually quarantined in the countryside, isolated from most involvement in the intellectual debates of the times. Its adherents were more commonly the illiterate peasants of the countryside and women, rather than the educated male elite of the cities, as had been the case in times past. While traditional monastic training continued in its mountain centers, Buddhism had become a relatively minor social force in Korea.

Pressures on Korean Buddhism during the Japanese Colonial Period

Foreign pressures on the late-Chosŏn court brought the first real break in this state of affairs. Japanese suzerainty over Korea, which began in 1897 with the appointment of a Japanese adviser to the Chosŏn-dynasty throne and became formalized in 1910 with the official annexation of Korea, initially worked to the advantage of Buddhism. Japan was, after all, a Buddhist country, and its advisers served as strong advocates for the

religion in the moribund Korean court. One of the most noteworthy results of Japanese intervention involved the lifting of the centuries-long restriction on monks entering the capital of Seoul. Since the fifteenth century, Buddhist monks had been periodically prohibited from entering the capital, a restriction made permanent in 1623. Such measures were intended to isolate Buddhism in the countryside and keep it far removed from the centers of political power. It was not until 1895, during the final years of the Chosŏn dynasty, that this restriction was finally lifted. It took the intercession of the Japanese Nichiren monk Sano Zenrei (b. 1858) to convince King Kojong to make this proclamation. Sano considered Korean Buddhism to be extremely weak and the monks unlearned, with little faith in their religious ideology or meditative techniques. Given this weakened condition, Sano felt that such a show of good will toward the Korean monks might be enough to convince them to shift their allegiance to Japanese Buddhism, and specifically the Nichiren sect, thereby unifying Korean Buddhists under the Japanese banner.⁵⁾

Indeed, Sano's efforts to get this restriction removed were said to have been greeted enthusiastically by many Korean monks, though they were not enough to convince Koreans to embrace the Nichiren school.⁶⁾ The Chosŏn court continued to vacillate, however, over whether to honor their commitment to Sano, and it was not until 1904 that all government controls on Buddhism halted, marking the official end of the Chosŏn

5) See Takahashi Tōru, *Richō Bukkyō* (Yi-Dynasty Buddhism) (1929; reprint, ed., Tokyo: Kokusho Kankōkai, 1973) pp. 889-897.

6) See some of the examples summarized in Takahashi, *Richō Bukkyō*, pp. 897-898.

policy of suppression.

As Sano's case shows, Japanese interest in Korean Buddhism was hardly benign, and the Japanese ascendancy in Korea during the first half of the twentieth century brought new challenges to the traditional Korean worldview. Waves of Japanese Buddhist missionaries came to proselytize in Korea and made considerable inroads within indigenous Buddhist circles. Because several of the most successful missionary schools—such as Nichiren, Jōdo shinshū, and the Ōtani school of the Highashi Honganji sect of Japanese Pure Land—had no real analogues in Korea, they challenged many of the fundamental teachings and practices of the native Buddhist tradition. There have been few instances in Asian history (with the possible exception of medieval Southeast Asia) where one Buddhist country, with its own deep-seated indigenous traditions, has been colonized by another. Rarer still has it been for the conquerors to have imposed their own tradition on the vanquished. But this is precisely what happened in Korea during the Japanese occupation. Korean monks in the present age continue to react to the legacy of this forced occupation.⁷⁾

Japanese motives in introducing their own forms of Buddhism into

7) Useful surveys of the Japanese colonial period include *Sō Kyōngū*, “Han’guk Pulgyo paengnyōnsa” (A Hundred-Year History of Korean Buddhism) *Sōnggok nonch’ong* 4 (August, 1973): 37-78; Kang Sōkchu and Pak Kyōnggūn, *Pulgyo kōnse paengnyōn* (The Most Recent Hundred Years of Buddhism) (Seoul: Chungang Ilbo, 1980), and Yu Pyōngdōk, “Ilche sidae ū Pulgyo” (Buddhism during the Japanese Colonial Period), in *Han’guk Pulgyo sasangsa*, Sungsan Pak Kilchin paksa hwagap kinyūm, edited by Sungsan Pak Kilchin paksa hwagap kinyūm wiwōnhoe (In: Wōn’gwang University Press, 1975), pp. 1159-1187. In English, see the survey in Wi Jo Kang, *Religion and Politics in Korea Under the Japanese Rule* [sic], *Studies in Asian Thought and Religion*, vol. 5 (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987).

Korea were not always as sinister as Korean nativistic scholarship would lead us to believe. True, the Japanese colonial administration did see religion, and especially Buddhism, as a tool of government policy, much as Buddhism had been exploited by the military government in Japan during the Meiji Restoration. Missionaries from such Japanese Buddhist sects as the Nichiren Shōshū and Jōdo shinshū lobbied to be allowed to proselytize in Korea. While such missionary activities began in the Japanese expatriate enclaves, the Japanese colonial administration subsequently encouraged missionaries to extend their activities into Korean communities as well, as a means of exerting ideological control over the native populace. Periodic attempts were even made to force Korean Buddhism to merge with one or another Japanese sects, moves that would have obliterated the independent identity of the indigenous church. To the Koreans, the most notorious of these attempts was an agreement reached in October 1910 by Yi Hoegwang (1840-after 1925) of the new Wŏnjong (Consummate School) to merge Korean Buddhism into the Japanese Sōtō school, the Zen school whose “gradualist” ideology, the Koreans protested, had the least affinities with the putative “subitism” of traditional Korean Buddhism. While this merger was soon scuttled, it nevertheless attests to the seriousness of these new political pressures the Japanese exerted on Korean Buddhism. But we also cannot deny the altruism of some Japanese missionaries, who were sincerely concerned with rehabilitating Buddhism after its long suppression by the dominant Neo-Confucian ideologues of the Chosŏn dynasty.

The Japanese colonial administration also intervened directly in Korean Buddhist affairs, intervention that had in fact begun soon after the

Japanese annexation of Korea. Governor-General Terauchi Masatake promulgated a series of measures in November, 1906, that began to place regulations on Korean Buddhism similar to those placed on Japanese Buddhism during the Meiji Restoration.⁸⁾ Finally, the Korean Monastery Law (*jisatsurei* Kor. *sach'allyŏng*) of June 3, 1911, formalized direct Japanese supervision of Buddhist temples and in 1912 established a new, centralized system of government control, in which the abbots of thirty (later thirty-one) head monasteries (*ponsan*), all licensed and confirmed by the Japanese government, controlled a large number of smaller branch temples (*malsa*).⁹⁾

Such central control of the tradition had several deleterious effects, which linger into the contemporary period. The groupings of head and branch monasteries created by the Japanese were often arbitrary and based purely on administrative convenience. The branch temples occasionally belonged to different monastic lineages from the main monasteries, and in some cases had been bitter rivals with their larger and more powerful neighbors. This centralized structure also fostered authoritarianism and corruption within the order. In the last half of the Chosŏn dynasty, individual monasteries had enjoyed all but complete autonomy in choosing their abbot and officers, deciding their practice schedule, and in making financial decisions. With such decisions now

8) For the Meiji persecution of Buddhism, see James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

9) For the list, see Kang Sŭkchu and Pak Kyŏnggŭn, *Pulgyo kŏnse paengnyŏn*, pp. 56-57. In 1924, these *ponsan* became thirty-one with the addition of Hwaŏmsa to the list.

subject to veto at the national level, deep-seated resentment was created toward the centralized Buddhist administration. This system also increased considerably the power of the abbot, leading to near-tyranny in a few cases.¹⁰⁾

A similar centralized administrative structure remains in place within the Chogye order today, generating similar types of tension.

Buddhist Modernization Movements

Japanese and Western imperialist pressures forced Korea--and eventually Korean Buddhists--to become more cognizant of outside forces, leading to a burgeoning modernization movement within the religion during the decades bracketing the Japanese annexation of Korea. Korean Buddhists were abruptly aroused from their long isolationist slumber and forced to begin a wrenching process of self-examination. How had their tradition arrived at its present dire straits? How might it be restored to its former glory? Calls for secularization became increasingly strident: if Korean Buddhism were to survive in the modern world, it would have to adapt--an application, the monks claimed, of the Buddhist doctrine of skill in means (*upāya*) to the changing circumstances of the contemporary scene.

Korean Buddhist reform movements during this period can be divided into two major types. First were more conservative movements, which

10) See some of the examples cited in Kang Sŏkchu and Pak Kyŏnggŭn, *Pulgyo kŏnse paengnyŏn*, p. 85.

sought to revitalize traditional forms of Korean Buddhist thought and practice. Second were the more progressive movements, which sought to introduce innovations that would make the religion more responsive to the needs of modern life. Many of the most radical reforms, especially the call that monks be allowed to marry, were first prompted by Korean contacts with Buddhism in Japan. But once the ecclesiastical institutions established by the Japanese colonial government tried to impose similar reforms on Korean Buddhism, nationalistic pride rejected most such measures and the reforms were doomed. Many Korean Buddhists instead turned stridently conservative, seeking to root out all progressive elements within the order. To show their defiance toward “secularized” Buddhism, now identified with the Japanese oppressors, Koreans sought instead to restore their old traditions from the putative Golden Age of the Unified Silla and Koryŏ periods. Several of the most liberal reformers at the time of the transition to Japanese rule would eventually become leaders of the conservative faction, which would become dominant after the March First independence movement. This rift between “liberal” Japanese modernism and “conservative” Korean nationalism became intractable, creating severe tensions that persist into the modern period.

Conservative Reform Movements

The leaders of the conservative movement included several of the most renowned monks of the age. Song Kyŏnghŏ (1849-1912) sought to recreate the late-Koryŏ Imje (Ch, Linji) style of Sŏn cultivation by restoring the technique of *kanhwa* Sŏn (the Chan of observing the keyword), or *kŏ*

an Zen, to supreme place in Korean Buddhist praxis. Paek Hangmyōng (1867-1929) started a rural, agriculturally based religious movement, in which Sōn practice was to be carried out in conjunction with field work. Paek's ideology was based on the prototypic Sōn injunction of "no work, no food," perhaps reflecting in its Korean form influence as well from the rural utopias envisioned in the Sirhak (Practical Learning) school of the disenfranchised Confucian literati.

But perhaps the most important, and certainly the most traditional, of the conservative reformers was Paek Yongsōng (1864-1940). Ordained at Haeinsa under Hwawōl sōnsa at the age of nineteen, Yongsōng was a strong advocate of Sōn Buddhism, and practiced together with Hyewōl and Man'gong, two of the more iconoclastic figures in turn-of-the-century Korean Buddhism. Yongsōng was a participant in the Independence movement of 1919, along with Han Yongun, to whom we shall turn later. During his year and a half in prison, he translated many sūtras (such as the voluminous *Hwaōlmyōng*) from literary Chinese into *han'gūl*, the Korean vernacular script, in order to make more texts accessible to ordinary people.

Yongsōng belittled the thrust of many of the institutional reforms proposed by progressive figures, such as moving monasteries into the cities, as we shall see below. Although improvements in Buddhist administration might be useful in strengthening the institutions of Buddhism, they would have little effect on the overall health of the religion, he argued. Only by restoring the practice tradition—which for Yongsōng meant *kanhwa* Sōn—could Buddhism have any hope of becoming a viable religious force; and unless it could reestablish itself as a

religious power, there was no hope of Buddhism having any impact on Korean society.

Yongsøng was a strong advocate of the traditional celibate lifestyle of the monks—to the point that in 1926 he wrote a memorial to the Japanese governor-general entitled “Prohibit the Lifestyle of Breaking the Precepts” (*Pømgye saenghwal kŭmji*). Because of his interest in ensuring the continuance of the *bhikṣu* and *bhikṣunī* traditions, he personally established many ordination platforms and transmitted the complete monastic precepts (*kujokkye*) several times during his career.¹¹⁾ His ideal lifestyle, like that of Paek Hangmyøng, was one in which Søn practice and agriculture would be combined. He lived out this ideal at his hermitage on Paegun Mountain, where he planted over 10,000 persimmon and chestnut trees, which he and his monks tended.

Yongsøng led the attack on Christianity, with numerous tracts clarifying the Buddhist message and demonstrating its superiority to that alien Western religion. Yongsøng noted that while he was living in Seoul, he had witnessed the extraordinary successes Christian missionaries were having in converting Koreans, while the Buddhist *p’ogyodang* (missionary centers) were all but empty.¹²⁾ As a way of distinguishing the goals of Buddhism from those of Christianity, Yongsøng advocated changing the name of Buddhism to the “Religion of Great Enlightenment” (Taegakkyo), since religious awakening was its unique feature. Yongsøng’s *Kuwøon chøngjong* (The Orthodox School that Returns to the Fountainhead) was a

11) Han Chongman, “Usin sasang,” p. 1130.

12) See source cited in Han Chongman, “Usin sasang,” p. 1127 n. 28.

tract written comparing Buddhism to Confucianism, Daoism, and Christianity, a modern twist on the old “three teachings” syncretism of medieval East Asian philosophy. While Confucianism presented a complete moral doctrine, Yongsøng argued, it was deficient in transcendental teachings. Daoism was deficient in moral teachings but half-understood transcendental teaching. Christianity was fairly close to the Buddhist *ch’ø’n’gyo* (“Teachings of [humans] and gods”), which taught the kinds of meritorious actions that would lead to rebirth in heavenly realms; it was, however, completely ignorant of the transcendental teaching. Only Buddhism, Yongsøng concluded, presented all facets of both moral and transcendental teachings.¹³⁾

Bridging the conservative and progressive factions was Pak Hanyong (1870-1948), a leading theorist of the reformist movement. Hanyong downplayed the importance of Søn alone in Korea, a stand advocated by many of the conservative leaders, and stressed instead the twin foci of Søn meditation practice and Kyo doctrinal study, an approach emblematic of Korean Buddhism since the Koryø. Based on this fusion of traditional Buddhist elements, Buddhists must then begin to modernize their religion by expanding their knowledge of science and technology and by introducing Western cultural values into Buddhism.

Pak saw hope for the Buddhism of his era. Three-Kingdoms Buddhism, he said, was the era of Buddhist expansion, Koryø the era of prosperity,

13) Han Chongman, “Usin sasang,” p. 1128-1129. Compare the Buddhist response to Christianity in Sri Lanka, as discussed in Kitsiri Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), pp. 191-255.

and the Chosŏn dynasty the era of degeneration. It was during the present age, however, that Buddhism would be restored.¹⁴⁾ Five reforms in the personal character of Buddhists were necessary before this reformation of the religion could occur: 1) abandon pride and study extensively, while emptying the mind; 2) abandon laziness and practice ferociously; 3) abandon self-action and engage in actions that will benefit others; 4) abandon niggardliness and develop charity, giving both materially and spiritually; 5) abandon self-satisfaction and develop a mind that likes constantly to question and learn.¹⁵⁾ To realize these aims, he devoted himself to the education of Buddhist youth, serving for many years as the main lecturer at the Buddhist Central Seminary (Pulgyo Chungang Hangnim).

Han Yongun and the Progressive Reformers

But it was the progressive reformers who would have the greatest effect on the subsequent history of Korean Buddhism. Most prominent among these crucial figures were Han Yongun (1879-1944), also known by the sobriquet Manhae, and Pak Chungbin (1894-1943), sobriquet So' aesan. The works of these two figures reveal the forces unleashed in Korea by the political upheaval accompanying the decay of the Chosŏn dynasty: first the Tonghak movement of 1896-1897 and the Japanese occupation of

14) See Pak Yanyong's essay in *Haedong Pulgyo*, no. 4, pp. 3-5; quoted Han Chongman, "Usin sasang," p. 1138.

15) From Pak Yanyong's essay in *Chosŏn Pulgyo wŏllbo*, no. 9; see the quotation in Han Chongman, "Usin sasang," pp. 1136-1137.

Korea. For our purposes here, I will focus on Han Yongun.

Han Yongun, monk, social and religious reformer, renowned poet (he authored *Nim ūi chimmuk*, “Silence of the Beloved,” one of the first modern poems in vernacular Korean), influential magazine editor, and translator, is best known in Korea as one of the thirty-three leaders of the March First Movement (Samil Undong), the independence movement from Japanese rule that occurred in 1919.¹⁶⁾ While still in his teens, Yongun had participated in the Tonghak (Eastern Learning) Rebellion during the last decade of the nineteenth century, which sought to purge Western influences from Korean society and restore native Korean values. Looking back into his country’s own traditions led Yongun to Buddhism, and in 1905, at the age of twenty-seven, he ordained as a monk at Paektamsa on Sōrak Mountain. Profoundly influenced by the important Chinese reformer Liang Qichao’s writings on the West, he went to Vladivostok in 1905-1906 in an unsuccessful attempt to travel to the United States via Siberia and Europe. In 1908, Yongun was however able to travel to Japan, where he was amazed by the conciliation he found there between traditional forms of Buddhism and modern technological culture. Profoundly affected by his overseas experiences and distressed at what he considered the degenerate state of his own tradition of Buddhism—poor

16) Korean studies on Han Yongun are voluminous. Among the more accessible treatments are Han Chongman, “Pulgyo usin sasang,” in *Han’guk Pulgyo sasangsa*, pp. 1121-1158, and esp. 1140-1154. In English, see Mok Chong-bae, “Han Yong-un and Buddhism,” *Korea Journal* 10, no. 12 (Dec., 1979), pp. 19-27; An Pyong-jik, “Han Yong-un’s Liberalism: An Analysis of the ‘Reformation of Korean Buddhism,’” *Korea Journal* 19, no. 12 (Dec. 1979), pp. 13-18.

learning, little meditation training, and lax observance of precepts—Yongun called on Korean Buddhism to evolve along what he termed modern, scientific lines, while still drawing from its wellspring in Asian spiritual culture.

To express his vision of such a contemporary form of Buddhism, Yongun wrote in 1910 a treatise calling for what were at the time radical changes in the Korean tradition. This tract is his seminal *Chosŏn Pulgyo yusillon* (Treatise on the Reformation of Korean Buddhism),¹⁷⁾

One of the first attempts by a Korean to explore ways in which Western liberalism might be applied in a Korean context, Yongun saw the world in melioristic terms, as in a continual state of evolution that would culminate ultimately in an ideal civilization. He considered that the tide of reform then sweeping the world in science, politics, and religion would leave Korea, and specifically Korean Buddhism, behind if it did not learn to respond to these changes. To survive, Koreans must transform their nation from a static, tradition-bound country into a dynamic society at the forefront of this tide.

Later arrested and imprisoned for his participation in the March First Movement, Yongun became an outspoken proponent of Korean independence. While elderly Buddhist monks isolated in the mountains might be ignorant of this need for reform, Yongun says, younger monks were aware of it and would have to initiate and sustain reform.¹⁸⁾ Hence,

17) Han Yongun, *Chosŏn Pulgyo yusillon* (Treatise on the Reformation of Korean Buddhism), Yi Wŏnsŏp, ed. and trans. (Seoul: Manhae Sasang Yŏn'guhoe, 1983). In these notes, I will cite the photolithographic reprint of Yongun's original Sino-Korean text included as the appendix to this edition.

Buddhist youth movements independent of monastic control were strongly supported by Yongun and other reformers during this period, as the only way of ensuring that younger Buddhists did not fall into the same habits that had ossified their seniors. A series of such youth organizations were established during the occupation period: the Buddhist Youth Association in 1920, Buddhist Reformation Association in 1922, and General League of Buddhist Youth in 1931. Yongun's analysis produced something of a generation gap within the order between conservative senior monks and liberal junior monks, a gap that has reappeared in the contemporary Chogye order.

In his "Essay on the Ideologies of Buddhism" (Non Pulgyo chi chuī) from his Chosŏn Pulgyo yusillon,¹⁹⁾ Yongun explains that all the various teachings of Buddhism can be broadly divided into two categories: an egalitarian "ideology of equality" (*p'yŏngdŭng chuī*), and a salvific "ideology of saving the world" (*kuse chuī*). Buddhism was founded upon the ideal of egalitarianism: from the standpoint of absolute truth, all the inequalities of the world could be seen as in fact equal. This interpretation of equality springs from the Hwaeŏm/Huayan notion of the unimpeded interpenetration pertaining between all phenomena in the universe (*sasa muae/shishi wuai*), in which each thing creates, and is in turn created by, every other thing. Such a vision of symbiotic interrelatedness could provide a Buddhistic foundation for world peace

18) *Pulgyo chi*, vol. 88, p. 2, "A Plan for the Reformation of Korean Buddhism;" noted in Mok Chong-bae, "Han Yong-un and Buddhism," *Korea Journal* 10, no. 12 (Dec., 1979), p. 20.

19) Chosŏn Pulgyo yusillon, Yi Wŏnsŏp ed., pp. 12-15.

and universal equality between individuals, races, nations, and continents.²⁰⁾

This Buddhistic notion of equality could develop as well into the modern political doctrines of freedom and universalism, because it is opposed to looking at things from the standpoint of the individual or the nation; it could also lead to self-determination, because nations would see that it was wrong to enforce their own political will on other countries.

While egalitarianism may be the essence of truth, that truth functioned through the intent to “save the world.” This salvific aspect, the second major division of Buddhist ideology according to Yongun, must come into play if freedom and peace were to be achieved. Soteriology is the opposite of egoistic, self-serving action; it instead is motivated by the great compassion of Buddhism, creating a sense of mutual dependence and cooperation between all beings.²¹⁾ As long as Buddhist modernization was driven by these two principles, it could accommodate such Western ideals as democratization while maintaining its basis in indigenous Korean culture.

In order for these principles to be useful in the reformation of Buddhism and Korean society, however, the religion would have to be brought out of the mountains and into the lives of ordinary Koreans in the villages and cities. Because Buddhism had been forced into mountain exile during the Chosŏn dynasty, monks were ignorant of the changing conditions in the

20) *Han Yongun chŏnŭp* (The Collected Works of Han Yongun), p. 45; noted in Mok Chong-bae, “Han Yong-un and Buddhism,” p. 22.

21) All above from *Han Yongun Chŏnŭp*, p. 104, cf. also p. 46; quoted in Han Chongman, “Usin sasang”, p.1148.

world and incapable of reacting intelligently to those new situations. Monks were unwilling to take risks and had become unconscionably diffident. This diffidence sapped Buddhism of the competitive spirit necessary for continued evolution, causing the religion to degenerate. And finally, due to this degeneration, the ideology and practice of monks had declined, affecting all aspects of the tradition, from monastic education and proselytization, to the organizational structure of the order and financial management.²²⁾ If Buddhism was to survive, it was necessary to reestablish ties with lay society and begin working anew toward the salvation of all beings. Such a mass movement, based on Buddhist principles, would help to democratize society and thereby strengthen the institutions of government, education, and religion.

To mitigate against the deleterious effects of their long, enforced isolation, Yongun proposed a radical migration of Buddhist monasteries from the mountains to the cities.²³⁾ He proposed three different plans. First, a few of the most important mountain monasteries might be left unchanged as pilgrimage sites, Yongun proposed, but the rest should be moved to local districts and villages. Alternatively, all the large monasteries might be left as they were, but the smaller temples moved into the cities. Or finally, small hermitages and temples might be demolished and merged with nearby monasteries; those merged monasteries would then establish p'ogyodangs (missionary centers) in the nearby villages.²⁴⁾

Radical reforms in the Buddhist institutions of Korea were also necessary

22) *Han Yongun chŏn*, p. 112; Han Chongman, "Usin sasang," p. 1152.

23) *Han Yongun chŏn*, p. 112; Han Chongman, "Usin sasang," pp. 1151-1152.

24) *Han Yongun chŏn*, p. 114; Han Chongman, "Usin sasang," p. 1152.

to create more direct contacts between monks and laity. While Buddhism may have become inept in responding to the needs of society during the Chosŏn dynasty, this did not mean that the religion was irrelevant to lay Koreans. The goal of Buddhism was to bring awakening to each individual, and to do this Buddhism had to be in constant contact with the people through missionary activities. This drive for relevancy should occur along two fronts: first, popularizing Buddhist rituals and scriptures, so that people could more easily understand the tenets of the religion; and second, rationalizing Buddhist ecclesiastical ceremonies and economic assets.²⁵⁾ Simplification was the watchword in both these areas. The puzzling array of deities and beings then worshipped in Korean monasteries, including the arhats, pratyekabuddhas, the seven stars of the Big Dipper, and the dharma protectors, should be reduced to one—the Buddha Śākyamuni.²⁶⁾ Formal ceremonies should be simplified so that they would be more accessible and comprehensible to the laity.²⁷⁾

But the major obstacle to the relevancy of Buddhism in modern, market-driven political economies was financial: the economic dependency of monks and monasteries on the laity was a drain on the resources of the nation.²⁸⁾ Monks must learn to contribute to the economy by forming temple agricultural cooperatives devoted to the cultivation of

25) See his article in *Tonga Ilbo*, 1920, "Necessity for Self-rule and New Activity by Buddhism," noted in Mok Chong-bae, "Han Yong-un and Buddhism," p. 25.

26) *Chosŏn Pulgyo yusillon*, pp. 43-50: "On articles revered by Buddhists"; noted in Mok Chong-bae, "Han Yong-un and Buddhism," p. 26.

27) *Chosŏn Pulgyo yusillon*, pp. 50-53, "On Various Ceremonies by Buddhists"; noted in Mok Chong-bae, "Han Yong-un and Buddhism," p. 26.

28) *Han Yongun chŏnrip*, p. 117; Han Chongman, "Usin sasang," p. 1150.

fruit, mulberry trees (for silk), tea, and chestnuts. If monasteries were self-supporting, two benefits would be forthcoming: first, better use of forest products and other natural resources; and second, increased productivity among the monks and ultimately among the entire workforce. Yongun also proposed organs that would distribute the proceeds coming from monastic enterprises to the needy in society. Such enterprises would enhance the functioning of Buddhist compassion within society, rather than encouraging the monks to remain parasitic on the laity, as he claimed had been common theretofore.²⁹⁾

But even if such moves created a salutary Buddhist presence in the cities, the interests of the religion would not be served if monks were unable to communicate with the laity. Yongun saw the success Christian missionaries were having in Korea and advocated that monks too must be familiar with modern civilization if they were to duplicate Christian successes in proselytization. Clearly vast improvements in monastic education were necessary. The monastic curriculum emphasizing the study of literary Chinese was clearly out of date, and Yongun advocated new textbooks for doctrinal training and improved teaching methods. Yongun proposed that between the ages of fifteen and forty, Buddhist monks should complete an uniform, nationally sanctioned, curriculum. First monks should study worldly subjects like science, technology, and civics, so that they would become fluent in the knowledge common to ordinary people. Next, they should turn to Buddhist subjects, so that they would become fluent exponents of their own religion. Finally, they should

29) *Han Yongun chŏn'jip*, p. 165; quoted in Han Chongman, "Usin sasang," p. 1150.

study overseas so as to understand foreign cultures and to expand their intellectual horizons.³⁰ Only with such wide-ranging knowledge could monks hope to be truly capable missionaries, who would have any chance of expressing a vision of modernity that was authentically Buddhist.

But along with reforms in doctrinal instruction, the approach to Sŏn meditation needed also to be standardized and its presentation systematized so that it could be learned, and taught, more easily to both monks and lay persons. Centers of Sŏn training were too scattered and the training offered too inconsistent in quality. Yongun advocated that one or two large halls be opened under the guidance of the best Sŏn masters. All monks, even those in support positions in the monasteries, should be expected to sit for one or two hours daily. Such a move, a major departure from traditional monastic practice where meditation monks were kept isolated from much of the rest of the monastery, would establish an egalitarian attitude within the monasteries by breaking down the division in the ecclesiastical organization between support and practice monks. Finally, Yongun advocated closing *yŏmbultangs*, or halls devoted to the recitation of the Buddha's name, because these were places where ignorant, uninformed practice was occurring. Monks were not learning to see that the Pure Land was within their own minds, the Sŏn orientation toward *yŏmbul* practice that had been common in Korea since the Koryŏ period. To ensure that such reforms were instituted throughout the country, Yongun finally advocated that a national headquarters in Seoul

30) *Han Yongun chŏnrip*, p. 106; Han Chongman, "Usin sasang," p. 1151.

be placed in charge of both lecture halls and Sŏn centers, so as to standardize both branches of Buddhist education throughout the country.³¹⁾

Yongun's attempts to combine lay and monastic Buddhism were justified by drawing on the mid-Koryŏ clarion call for the harmonization of Sŏn meditation practice and Kyo doctrinal study. Sŏn and Kyo had become estranged during the latter part of the Chosŏn dynasty, with most of the conservative reformers within Korean Buddhism becoming exponents of the Sŏn faction. Yongun instead emphasized the practice of both, restoring the Koryŏ emphasis on the symbiotic relationship between these two branches of Buddhist practice. Sŏn, Yongun explained, develops a stable, concentrated, unmoving mind, which allows the practitioner to endure the difficulties of life and ultimately reach nirvāṇa. Kyo instead develops wisdom and provides the principles necessary to put compassion into action so as to save other beings. Drawing on an ancient metaphor used in Korea by both Wŏnhyo and Chinul, Yongun suggests that Sŏn and Kyo are like the two wings of a bird, and the fortunes of Buddhism depend on the presence of both.

Han Yongun's Calls for a Married Clergy

But perhaps the most radical solution Han Yongun offered to this perceived split between the monks and the laity in Korean Buddhism was

31) *Pulgyo chi*, vol. 88, p. 10; noted Mok Chong-bae, "Han Yong-un and Buddhism," pp. 23-24.

his call that monks and nuns should be allowed to marry, For an insightful discussion of Yongun's rationale for allowing monks to marry,³²⁾ a move that would controvert monastic standards of celibacy in place since virtually the inception of Buddhism in Korea. Apart from a few individual iconoclasts, Korean Buddhist monasticism had always been based on the institution of celibacy. Even during the severe repressions of the Chosŏn dynasty, Buddhist monks still mostly observed celibacy. It was not until the final years of the dynasty that adherence to the precepts became increasingly lax among the ecclesia. As contact with incoming Japanese missionary monks brought the news that that most materially advanced of Asian Buddhist nations permitted monks to take wives, some of the first widespread instances of marriage among Korean monks are noted. By the turn of the twentieth century, it had become common knowledge among Koreans that many monks were secretly marrying, regardless of the restrictions still in place. The *Chosŏn Pulgyo wŏlbo* (Korean Buddhism Monthly) of November, 1912, reported, for example, that many monks of the time neither wore monk's robes nor kept the precepts—both discreet codes for marriage.³³⁾ Han Yongun felt that this increasingly common state of affairs should be acknowledged publicly and marriage officially allowed by the order. Monks who wished to marry would then no longer need to

32) see Yi Nūnghwa, *Chosŏn Pulgyo t'ongsa* (A Comprehensive History of Korean Buddhism) (1918; reprint ed., Seoul: Ŭyu Munhwasa, 1959), vol. 1, pp. 617-620.

33) The testimony of this journal may be somewhat suspect, since it is considered to have been the organ of pro-Japanese factions within the Korean Buddhist order. See Henrik H. Sorensen, "Korean Buddhist Journals during Early Japanese Colonial Rule," *Korea Journal* 30-1 (Jan., 1990), p. 19.

maintain the pretense of being celibate but could get on with their real vocation of studying, meditating, and teaching without inviting potential scandal or suffering scruples.

In March and September of 1910, Han Yongun sent separate petitions to the Japanese cabinet (Chungch'uwŏn) and the monastery supervisory board (T'onggambu) asking that they lift restrictions on monks and nuns taking a spouse and allow both the freedom (but not the obligation) to marry.³⁴⁾

Yongun's arguments in favor of clergy marriages appeal to common sense, Buddhist doctrinal teachings, and the potential benefits of married monks to society, religion, and the government. Social stratification within Buddhism between the celibate clergy and the married laity, Yongun explains, was inhibiting the religion's ability to adapt to the changing circumstances of modern life. In an argument remarkably similar to those proposed by reformists within the Catholic Church of our own age, celibacy, Yongun suggests, was no longer relevant in the present age, which was characterized by rapid social change. Because this precept remains in place, however, many monks who would remain in the order if allowed to marry were instead seceding from the order. Monks numbered only five to six thousand during Yongun's time, and their numbers would continue to remain small, he claimed, as long as this outdated restriction remained in place. And privately, many monks were ignoring the rule on celibacy and marrying anyway, causing unnecessary

34) Both memorials are appended to the section on marriage in his *Chosŏn Pulgyo yusillon*, pp. 63-64, 64-65.

pangs of guilt. Because they are compelled to honor outmoded restrictions, the waning influence of Buddhist monks was weakening both society and religion, a process that would eventually lead to the demise of the religion. If monks were, however, allowed to marry and produce offspring who would be Buddhist by birth, Buddhism would be better able to compete with other religions and widen its own sphere of influence in society, thereby protecting its viability. The internal tensions over the marriage issue were, by extension, upsetting the virtue (*toḁk*) of the government as well. If monks were instead permitted to marry, the number of people within the Buddhist order would vastly increase, strengthening both government and society through the burgeoning influence of a revitalized Buddhism.

In addition to these practical benefits accruing from allowing monks to marry, such basic doctrines of Korean Buddhism as “the unimpeded interpenetration of all phenomena” left no valid grounds for claiming that such a common human affair as marriage was unwholesome and thus deserving of being prohibited. The main reason monks were practicing celibacy, Yongun argued, was because of the Vinaya prohibition on sexual intercourse. But the cardinal Hwaḁm doctrine of consummate interfusion (*wḁnyung/yuanrong*) offered an elegant solution to this restriction: since truth and falsity had no real essence, and merit and demerit had no fixed natures of their own, all such extremes were actually interfused. Thus celibacy and marriage were really no different and neither should be considered optimal for monastic practice. True, marriage might make it more difficult to maintain monastic decorum. Nevertheless, Han argued, the potential benefits accruing to the religion from having monks

who intimately understood secular life were so great that marriage ought to be allowed.³⁵⁾

The Buddha originally abolished marriage only as an expedient means of practice for those of lesser capacity—presumably meaning those monks still attached to sexual desire, or those too dull to understand the doctrine of consummate interfusion, though Yongun does not clarify precisely what he means here. This prohibition had not, however, been an inviolate feature of Buddhism since the inception of the religion—a valid point, since the *Vinaya* tells us that this precept was not instituted until some two decades into the dispensation.³⁶⁾ However, since this was an ancient ecclesiastical law, the monks could not decide on their own to ignore it and begin marrying. A government proclamation to permit marriage was necessary. Neither the cabinet nor the monastery supervisory board responded to Yongun’s petition, however.

Rebuffed by the government, Han Yongun instead tried to lobby the ecclesiastical leaders of Korean Buddhism to accept such a move. In his “Essay on the Future of Buddhism and whether Monks and Nuns Should be Allowed to Marry” in his *Chosŏn Pulgyo yusillon*,³⁷⁾ Han Yongun reiterated his arguments in systematic fashion, exploring the rationale behind the prohibition against clergy marriage and why these were no longer applicable in contemporary society. Han lists the four major arguments for maintaining the prohibition against marriage, and

35) *Han Yongun chŏnjip*, p. 119; Han Chongman, “Usin sasang,” p. 1153.

36) For a representative description of the background to the promulgation of this first disciplinary precept, see the account in the *Mahāvagga*.

37) *Chosŏn Pulgyo yusillon*, pp. 58-63.

repudiates each.

1) Clergy marriage controverts ethical norms (*hae* α *yulli*). Yongun replies that most people consider the greatest ethical sin to be a lack of filial piety. By not carrying on the lineage of the family, the celibate monk is offending the hundreds of thousands of generations of both ancestors and potential successors. Yongun here has simply revived a perennial argument, used often against Buddhism throughout its history in East Asia, that celibates were unfilial; but it a startling twist that a progressive Buddhist is now using it against more conservative factions within the order.

2) Clergy marriage injures the nation (*hae* α *kukka*). While this may seem to us a rather naive position for Yongun to adopt, it is one that would appeal to the cultural and social inferiority Koreans were feeling during this period. Yongun replies that in civilized countries (meaning the West), where people are free to choose their own marriage partner, the population has expanded rapidly, allowing rapideconomic and social progress as well. When the liberal politicians of the Occident hear that Buddhist monks are prohibited from marrying, “they are surprised and feel sadness,” he says. Yongun’s position resonates in particular with those of progressive intellectuals after the 1880s, who felt that fundamental changes were necessary in traditional Korean society in order to support the establishment of a modern nation-state along Western lines.³⁸⁾

3) Clergy marriage impedes religious dissemination (*hae* α *p’ogyo*). Although Buddhists are trying to disseminate their religion throughout the world, Yongun explains, if they restrict marriage and do not allow

potential converts to have a family, then who would have any interest in converting to Buddhism? But even if they were successful in converting some people to Buddhism, those converts would finally only revert to lay life.

4) Clergy marriage inhibits moral development (*hae* α *p'unghwa*). Humans have strong desires for food and sex; indeed, persons who have physical bodies but say they have no such desires are braggarts and liars. But if people forcibly try to repress their desires by clinging to the precepts, those desires will only become stronger, bringing immense grief to them and making any kind of happiness impossible. “If we reflect upon Buddhist history after the end of the Koryŏdynasty,” Han tells us, “we see that the attempt to maintain the purity of the monks ruined Buddhism as a whole.” Yongun suggests here that Buddhists’ outmoded, conservative response to the challenge of the Neo-Confucian persecution—holding fast to the precepts—led them to their present dire straits. Moral reforms stood a better chance of succeeding if marriage were allowed than by demanding that monks force themselves to maintain an outmoded, irrelevant precept.

In advocating clergy marriage, Yongun was not demanding that all monks and nuns should be forced to take a spouse. Religious committed to celibacy should be allowed to follow their own path; but so too should monks who thought marriage would be a way of furthering their religion.

38) See Michael Edson Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925*, Korean Studies of the Henry M. Jackson School of International Studies (Seattle: University of Washington Press, 1988), especially chap. 1.

Monks who choose marriage are simply following the examples of other Buddhist bodhisattvas and spiritual exemplars who practiced Buddhism while living in the world.³⁹⁾ Yongun even goes so far as to say that as long as the monk remains devoted to his religion, it was of little consequence whether he kept all the myriad rules of the Vinaya.⁴⁰⁾ By allowing monks to make this crucial decision for themselves, Buddhists would learn personal freedom of choice, a necessary quality along the road toward democracy.

Han's petitions and lobbying to allow marriage initially gained little support within the order. In March, 1913, for example, at a meeting of the abbots of the thirty head monasteries, an agreement was reached prohibiting wives from living in the temples, as well as forbidding women from lodging overnight in the monasteries.⁴¹⁾ But these restrictions were difficult to maintain, given the calls for secularization occurring among some of the reformers within the order and the support of the Japanese governor-general for a married clergy. Within a decade, monks maintaining celibacy were in the minority. Finally, in October, 1926, intense Japanese pressure compelled the head abbots to repeal the prohibition against marriage. From that point on monks were officially allowed to marry (*taech'ŏ*) and eat meat (*sigyuk*). Within three years, some eighty percent of monasteries formally eliminated the restriction on

39) *Han Yongun chŏnŏjip*, p. 119; Han Chongman, "Usin sasang," p. 1154.

40) *Chosŏn Pogyo yusillon*, pp. 58-63.

41) *Taemaesin*, Mach 16, 1913; excerpted in *Han'guk kŏnse Pulgyo paengnyŏnŏsa* (The Last Century of Buddhism in Korea) (Seoul: Minjoksa, n.d.), vol. 1, kwŏn 1, Sŏngdan p'ŏnnyŏn, p. 43.

having wives in residence, marking what was then the end of an era for traditional Korean Buddhism and the beginnings of a new schism in the order between married priests (*taech'ŏsŏng*) and celibate monks (*pikkusūng*).⁴²⁾

A married clergy created profound changes in Korean monastic life during the Japanese colonial period. Monks with families needed guaranteed sources of income, prompting monks to accumulate private property and often take gainful employment. Such moves not only reduced the amount of property held in common by the monasteries, thus creating economic hardship for the *bhikṣus* who refused to take jobs, but also limited the amount of time spent in traditional monastic vocations, such as doctrinal study, meditation practice, and proselytization. Conveniently for the Japanese colonial administration as well, married monks were much more sedentary, tied as they were to their families and jobs, and thus much less able to travel freely about the country fomenting demonstrations, or possibly spying, as were the celibate monks.

Implications for Contemporary Monastic Buddhism in Korea

Whatever the obvious problems Japanese dominion over the peninsula may have created for Korean Buddhism, the occupation did help to galvanize the tradition after centuries of Confucian persecution during the

42) Takahashi, Richŏ Bukkyo, p. 953; Kang Sŏkchu and Pak Kyŏnggŭn, *Pulgyo kŏnse paengnyŏn*, pp. 70-73.

Chosŏn dynasty. The Japanese were decidedly sympathetic to Buddhism and did much to support the religion, especially during the Chosŏn dynasty's final stage of decline. This support helped create a sense of pride in Buddhism, which restored the tradition's long-lost sense of self-esteem. Contacts with Japanese monks also opened for the Koreans new perspectives on the social role of Buddhism, initiating much creative thought within the tradition concerning how to make the religion relevant to the changing conditions of contemporary life. At very least, exposure to the flourishing Buddhist tradition of Japan revealed to Koreans that Buddhism and modernity could develop hand in hand.

Tightening Japanese control over Korean Buddhism after the formal annexation of Korea, however, undermined the fledgling reform movement initiated by such leaders as Han Yongun. Because the reform proposals offered by this progressive faction within the order were often modeled upon Japanese developments that occurred during the Meiji period, these proposals closely mirrored the eventual religious policies of the Japanese colonial administration. Hence, progressive proposals—as for a married clergy—came to be identified with manipulative Japanese policy. After the March First independence movement of 1919, indigenous progressive reforms all but vanished as Korean Buddhism came to be dominated by the conservative faction within the order. The focus of change within Buddhism was then not to reform Buddhism but instead to restore the putative traditions of old. The reforms instituted by the government-general were consequently viewed as subterfuges for Japanese attempts to undercut the viability of the tradition. What Buddhism truly needed, many monks felt, was to look within its own

traditions—back to the eminent Korean masters of the past, back to the doctrinal training and meditation practice of the Koryŏ golden age—for the raw materials from which to cast a revitalized Korean Buddhism. The victory of conservative forces within the order was assured.

The Purification Movement (*chŏnghwa undong*) of the 1950s and 1960s would seek to cleanse from Korean Buddhism the last vestiges of Japanese influence, including what was considered the most blatant of all—the married clergy. The dominant Chogye order became a conservative institution of celibate monks, bitterly opposed to the much smaller T'aego order of married priests, who were considered to represent the remnants of failed Japanese colonial policy. With their near-total victory over the T'aego priests, the Chogye leaders have entertained only grudgingly more recent initiatives from liberal, and usually younger, factions within the order, including calls for secularization. In recent years, the Chogye order has been rent by increasing discord between reform and conservative factions, and this conflict remains a major factor in contemporary ecclesiastical politics. The elderly leaders of the order remember with considerable bitterness the “reforms” foisted on the tradition by the Japanese, and fought those reforms for decades. After finally succeeding in driving out the Japanese and regaining control of the monasteries from the married monks, these senior monks have shown little interest in entertaining progressive initiatives from those whom they consider young upstarts within the ecclesia with no sense of history. Hence from a variety of standpoints, we see the continuing effect that the legacy of the Japanese occupation has had on contemporary Buddhism in Korea.

Clergy marriage during the Japanese occupation period ultimately was not something that the Korean Buddhists themselves independently chose. Rather, it was a policy forced upon them by Japanese colonial administrators and, therefore, was inevitably opposed by Korean Buddhist nationalists. Once the Japanese were finally removed from power, celibacy was restored to most segments of the indigenous monastic tradition. But still today in Korea, many of the reasons that Han Yongun and other progressive reformers cited in first advocating clergy marriage remain. We may therefore expect that, as long as the relevancy of traditional Buddhist institutions in contemporary society remains in question, the debate over the advisability of celibacy will continue within the Korean Buddhist church. ■

Celibacy and Salvation in Sir Gawain and the Green Knight

Horace Jeffery Hodges (Kyung Hee University)

Introduction

In the late 14th century, an anonymous contemporary of the English poet Geoffrey Chaucer composed four long poems in an obscure Midlands dialect of Medieval English. All four poems survive in a single manuscript, the *Cotton Nero A x*, which is housed in the British Library. Three of the poems — *Pearl*, *Patience*, and *Cleanness* — treat explicitly religious themes that demonstrate the poet's familiarity with Medieval piety and suggest some knowledge of Medieval learning. The fourth poem, *Sir Gawain and the Green Knight*, tells the story of one of King Arthur's knights, Sir Gawain, who sets out from the Arthurian court to seek *not* the Holy Grail but, rather, an almost certain death under the keen

blade of a mysterious Green Knight, Gawain's quest will lead him through the paradox of Christian salvation wherein his *very failure itself* prepares him properly for redemption.

The Pentangle and the Virgin

The Pearl Poet, as the author of this Gawain poem is usually called, tells a complex tale, but understanding the point entails knowing the story, so I will attempt to summarize the ongoing plot as I move from point to point.

On a New Year's Day during the Christmas celebrations at the royal court of a still-young King Arthur, the knights and ladies have just at down to tables heavily laden with food when a large, mysterious knight suddenly gallops on horseback into the large dining hall. Even more astonishing, the large knight's shirtless torso, the trousers stretching from his waist to his knees, the horse in its trappings proudly bearing up under him, and an enormous axe carried in his hands are all, aside from some gold trimming, *entirely green*. By literary convention, he is called "the Green Knight." This bold Green Knight announces a "game," but a very odd game it is. He offers to allow one of assembled knights to borrow his axe and chop off his head. If the Green Knight survives, then the other knight must seek out the Green Knight one year later at a certain Green Chapel and allow his own head to be chopped off by the Green Knight. The young knight Sir Gawain volunteers, perhaps thinking, like King Arthur in lines 372-374, that no dire consequences would follow if he aimed his blow true. Surprisingly, the Green Knight survives the beheading, picks up his head, reminds Gawain of the agreement, jumps

upon his horse, and gallops away.

Gawain is an honorable man and keeps his word, setting out 10 months later, on November 2, to find the Green Knight. On the day that he sets forth, Gawain is first brilliantly arrayed, with special attention being given to two images upon his shield ? a pentangle upon the side facing away from him (as well as upon his surcoat (ll 636-637)) and the Virgin Mary upon the side facing him. The pentangle is intricately described in terms that imply Gawain's perfection and, indeed, lead into a description of his perfection that includes his devotion to the Virgin:

Then they showed forth the shield, that shone all red,
 With the pentangle portrayed in purest gold,
 About his broad neck by the baldric he casts it,
 That was meet for the man, and matched him well,
 And why the pentangle is proper to that peerless prince
 I intend now to tell, though detain me it must,
 It is a sign by Solomon sagely devised
 To be a token of truth, by its title of old,
 For it is a figure formed of five points,
 And each line is linked and locked with the next
 For ever and ever, and hence it is called
 In all England, as I hear, the endless knot.
 And well may he wear it on his worthy arms,
 For ever faithful five-fold in five-fold fashion
 Was Gawain in good works, as gold unalloyed,
 Devoid of all villainy with virtues adomed

in sight,

On shield and coat in view
 He bore that emblem bright,
 As to his word most true
 And in speech most courteous knight.

And first, he was faultless in his five senses,
 Nor found ever to fail in his five fingers,
 And all his fealty was fixed upon the five wounds
 That Christ got on the cross, as the creed tells;
 And wherever this man in melee took part,
 His one thought was of this, past all things else,
 That all his force was founded on the five joys
 That the high Queen of heaven had in her child.
 And therefore, as I find, he fittingly had
 On the inner part of his shield her image portrayed,
 That when his look on it lighted, he never lost heart.
 The fifth of the five fives followed by this knight
 Were beneficence boundless and brotherly love
 And pure mind and manners, that none might impeach,
 And compassion most precious ? these peerless five
 Were forged and made fast in him, foremost of men,
 Now all these five fives were confined in this knight,
 And each linked in other, that end there was none,
 And fixed to five points, whose force never failed,
 Nor assembled all on a side, nor asunder either,

That all his force was founded on the five joys
 That the high Queen of heaven had in her child,
 And therefore, as I find, he fittingly had
 On the inner part of his shield her image portrayed,
 That when his look on it lighted, he never lost heart. (ll 644-650)

In effect, Gawain is a knight dedicated to the “high Queen of heaven.” This emphasis upon the Virgin’s royal status strongly suggests that we are to understand that she is the lady whom Gawain as knight serves in much the same chivalrous manner that other knights would serve their unattainable ladies.

The Problem of Courtly Love

In the Medieval context, however, this chivalrous courtly love would ordinarily entail some problematic elements. In the ideal case, a knight devoted himself to service not only to his liege lord but also to his lord’s wife, whom he was bound to protect, honor, and love. But what sort of love? Although perhaps modeled on the paradigm of the Christian’s devotion to the Virgin Mary, in which case the ideal courtly love would be a highly sublimated sort of love similar to Christian *caritas* (Reiss, “*Fin’ amors*”), the reality is that courtly love was an unstable complex of sexual desire and spiritual aims. Francis Newman noted that courtly love was “a love at once illicit and morally elevating, passionate and self-disciplined, humiliating and exalting, human and transcendent” (Newman, vii). Similarly, C.S. Lewis described it as “love of a highly specialized sort,

whose characteristics may be enumerated as Humility, Courtesy, Adultery, and the Religion of Love” (Lewis, 2). From a rigorously Christian perspective, courtly love is inherently adulterous, for its practice entails that mature men express their love for an already married lady in language that powerfully emphasizes her physical beauty and sensual charms. From the explicit teaching of Christ as given in Matthew 5:27-28:

Ye have heard that it was said by them of old time, Thou shalt not commit adultery: But I say unto you, That whosoever looketh on a woman to lust after her hath committed adultery with her already in his heart. (*King James Bible*, Matthew 5:27-28)

The operative word here in this King James Bible, obviously, is “lust,” but we should dig a bit deeper into the past and look at the earlier, Wycliffe English translation, for John Wycliffe was a contemporary of the Pearl Poet:

Ye han herd that it was seid to elde men, Thou schalt do no letcherie. But Y seie to you, that euery man that seeth a womman for to coueite hir, hath now do letcherie bi hir in his herte. (*Wycliffe Bible*, Matheu 5:27-28:)

But we should also check the Latin *Vulgate*, which the Pearl Poet would surely have known:

Audistis quia dictum est antiques: non moechaberis. Ego autem dico vobis: quoniam omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam

moechatus est eam in corde suo. (*Vulgate*, Matthaeus 5:27-28)

The Middle English and Latin words are thus *coueite* (covet) and *concupiscendum* (ardent desire), respectively, and they are even related etymologically. The former derives from the Latin word *cupere*, meaning “to desire, covet,” and in the 14th century, the time of both Wycliffe and the Pearl Poet, the word *coueite* meant “To desire with concupiscence or with fleshly appetite” (*OED* I, 1106, 2), hence demonstrating why Wycliffe (or one of the Wycliffe ‘team’) rendered the Latin *Vulgate’s* *concupiscendum* by the Middle English *coueite*. As for the latter term, *concupiscendum*, it derives from the Latin *concupere* (the intensive prefix *con-* plus *cupere*, thus “to long for, desire”). The related Latin term *concupiscentia* was taken over into English as “concupiscence” as early as the 14th century, appearing in Chaucer, *The Parson’s Tale* (c. 1386), with the meaning of “libidinous desire, sexual appetite, lust” (*OED* I, 777, 2). Given the Pearl Poet’s theological interests and scriptural knowledge, he would surely be aware of Christ’s teaching on adultery as a matter of lusting in one’s heart.

Clearly, this sexual aspect does not characterize the courtly love that Gawain has for the Virgin Mary, the high Queen of Heaven. Indeed, immediately after the description of his devotion to Mary, which he partly expresses by bearing her image on the inside of his shield, we read of Gawain’s excellent character as signified by the fifth point of the pentangle:

The fifth of the five fives followed by this knight

Were beneficence boundless and brotherly love
 And pure mind and manners, that none might impeach,
 And compassion most precious — these peerless five
 Were forged and made fast in him, foremost of men. (ll 651-655)

What Marie Borroff has rendered as “pure mind” comes from the Middle English word *clannes* (line 653), which can have a variety of meanings. Mayhew and Skeat define it in their *Concise Dictionary* as “purity” (Mayhew and Skeat, “Clennes”). Scholars have debated whether or not the term conveys a strong implication of sexual purity. Gerald Morgan notes that while “*clannes* does not necessarily imply celibacy … it does imply celibacy or rather virginity outside marriage.” Morgan also insists that “there can be no doubt that the meaning which the poet intends is ‘chastity’ … [for the] use of the word *clannes* in this specific manner is … well attested in the late fourteenth century” (Morgan, 777). Morgan is referring to the Pearl Poet’s specific use of *clannes* in *Sir Gawain and the Green Knight*, but the poet realizes that the word has a broader range of meanings. In his poem titled *Cleanness*, the use of the word *clannes* depends upon that rather broad range of meanings. Worthy to note even here, however, is that the Pearl Poet places emphasis upon a particular sort of impurity, “lechery” (*harlotrye*), as the one sin that the Savior hates most of all:

Bot non nuyez Hym on naȝt ne neuer vpon dayez
 As harlotrye vnhonest, hepyng of seluen:
 Pat schamez for no schrewedschyp, schent mot he worpe.

(Lancashire, *Cleanness*, lines 578-580)

But at night or at noon there is nothing He hates
 More than lechery, lustful and loathsome and gross!
 Of such deeds evildoers shall die without hope,

(Finch, *Cleanness*, lines 578-580)

As already noted, the Middle English term here is *harlottyre*, which in the 14th century (1377: William Langland, *Piers Plowman* B, 13,353 c. 1386: Geoffrey Chaucer, *Merchant's Tale* 1018) included the meaning “profligacy or vice in sexual relations, unchastity” (*OED* I, “harlotry,” 95, 3). Similarly, the Pearl Poet specifies, among the sins that bar one from experiencing heavenly bliss, the sin of “marring good marriages,” which surely refers to adultery (Finch, *Cleanness*, line 186). In his cleanness, which especially includes celibacy (due to his unmarried state), Gawain avoids sexual impurity and focuses his pure devotion upon the Virgin Queen of Heaven.

Lord Bertilak's Castle and the Testing of Gawain

Let us return to our tale. Gawain has left King Arthur's court on November 2, the day following All Saints' Day. After about seven weeks of wandering in fruitless search of the Green Knight and his Green Chapel, Gawain finds himself frustrated on the morning of Christmas Eve (or perhaps the day before) at his lack of success and prays to the Virgin Mary that he might find a dwelling (ll 733-739). Later that morning (or

perhaps the next day), he prays again, this time to both the Lord Christ and to the Virgin Mary, for the chance to find a haven where he can attend mass and pray his matins (ll 753-762):

... “I beseech of Thee, Lord,
 And Mary, thou mildest mother so dear,
 Some harborage where haply I might hear mass
 And Thy matins tomorrow — meekly I ask it,
 And thereto proffer and pray my pater and ave
 and creed.”

He said this prayer with sighs,
 Lamenting his misdeed;
 He crosses himself, and cries
 On Christ in his great need. (ll 753-762)

Immediately, Gawain glimpses a great castle, which he enters, and finds himself courteously treated there by all, especially by the lord and lady of the place, the Lord and Lady Bertilak, who request that he remain several days, to which he agrees after learning privately, from conversing confidentially with Lord Bertilak, that the Green Chapel of his quest lies within two miles of the castle (ll 1168-1078). The gallant Lord Bertilak, a manly and vigorous hunter, then proposes a game for diversion during Gawain's stay:

“And Gawain,” said the good host, “agree now to this:
 Whatever I win in the woods, I will give you at eve,

And all you have earned you must offer to me;
 Swear now, sweet friend, to swap as I say,
 Whether hands, in the end, be empty or better.”
 “By God,” said Sir Gawain, “I grant it forthwith!
 If you find the game good, I shall gladly take part.” (ll 1105-1111)

There follow three days of hunting in which Lord Bertilak leaves his castle early to return late, coincident with three days of temptation in which Lady Bertilak enters Gawain's guest room to entice him toward a sexual liaison:

A little din at his door, and the latch lifted,
 And he holds up his heavy head out of the clothes;
 A corner of the curtain he caught back a little
 And waited there warily, to see what befell.
 Lo! it was the lady, loveliest to behold,
 That drew the door behind her deftly and still
 And was bound for his bed? abashed was the knight,
 And laid his head low again in likeness of sleep;
 And she stepped stealthily, and stole to his bed,
 Cast aside the curtain and came within,
 And set herself softly on the bedside there,
 And lingered at her leisure, to look on his waking. (ll 1183-1194)

After feigning a bit more sleep, Gawain pretends as if to be just awakening and offers to dress and leave his bed, but Lady Bertilak refuses

respectively. Gawain, in turn, bestows upon Lord Bertilak first two, then three kisses (ll 1639-1640; ll 1936), which Gawain himself has received from Lady Bertilak on the second and third occasions of her visits to his bedroom (cf. ll 1505, 1555; ll 1758, 1796, 1868-1869). The three occasions of kissing are described by the narrator in terms that allow us to understand them as courteously given, implying that they are chaste (cf. ll 1300, 1486), but one might have doubts, given the seductive context. Moreover, Gawain seems rather powerfully attracted to the lovely lady, as we learn during dinner of the second day as Gawain sits beside her and is swayed by her charms:

So uncommonly kind and complaisant was she,
 With sweet stolen glances, that stirred his stout heart,
 That he was at wits' end, and wondrous vexed; (ll 1658-1660)

Gawain is surely close to committing that adultery of the heart that Christ warned against. By Lady Bertilak's third visit to his room, Gawain's heart seems thoroughly captivated with her physical charms:

He accords her fair welcome in courtliest style;
 He sees her so glorious, so gaily attired,
 So faultless her features, so fair and so bright,
 His heart swelled swiftly with surging joys,
 They melt into mirth with many a fond smile,
 Nor was fair language lacking, to further that hour's
 delight.

Good were their words of greeting;
 Each joyed in other' s sight;
 Great peril attends that meeting
 Should Mary forget her knight. (ll 1759-1769)

The danger for Gawain is clear and present, but he seems to understand this danger in the purely *physical* sense of betraying Lord Bertilak by committing the act of adultery with that lord' s wife, and he resolves not to commit that sinful act (cf. ll 1770-1776). From a rigorously Christian perspective, however, Gawain is flirting with an adultery of the heart, and his resolution not to commit the physical act itself may imply that he is already guilty in his heart. Moreover, he accepts from Lady Bertilak on the third day something that goes beyond kissing, and this involves him in an even more dangerous connection to the lady.

An Excursus Through *Don Quixote*

First, however, allow me to take a clarifying excursus through another great literary work. In Part 1, Chapter 13 of *Don Quixote*, Cervantes has the great Knight of the Woeful Countenance describe to a fellow traveler the ennobling sufferings of a knight errant, comparing them to the rigors of a monk' s life and suggesting that it is a divine calling because:

[C]hurchmen in peace and quiet pray to Heaven for the welfare of the world, but we soldiers and knights carry into effect what they pray for, defending it with the might of our arms and the edge of our swords, not

under shelter but in the open air, a target for the intolerable rays of the sun in summer and the piercing frosts of winter. Thus are we God's ministers on earth and the arms by which his justice is done therein. (Cervantes, *Don Quixote*, Part 1, Chapter 13)

The traveler listens carefully to the great Don's words and courteously agrees, but with a significant caveat:

"That is my own opinion," replied the traveller; "but one thing among many others seems to me very wrong in knights-errant, and that is that when they find themselves about to engage in some mighty and perilous adventure in which there is manifest danger of losing their lives, they never at the moment of engaging in it think of commending themselves to God, as is the duty of every good Christian in like peril; instead of which they commend themselves to their ladies with as much devotion as if these were their gods, a thing which seems to me to savour somewhat of heathenism." (Cervantes, *Don Quixote*, Part 1, Chapter 13)

In effect, the traveller is politely calling into question the very thing that he had courteously agreed to. Knights errant may believe that they are carrying out God's work in this world, but in fact, they fall into something like the pagan practice of worshipping goddesses.

Don Quixote responds by appeal to the custom among knights errant:

"Sir," answered Don Quixote, "that cannot be on any account omitted, and the knight-errant would be disgraced who acted otherwise: for it is

usual and customary in knight-errantry that the knight-errant, who on engaging in any great feat of arms has his lady before him, should turn his eyes towards her softly and lovingly, as though with them entreating her to favour and protect him in the hazardous venture he is about to undertake, and even though no one hear him, he is bound to say certain words between his teeth, commending himself to her with all his heart, and of this we have innumerable instances in the histories. Nor is it to be supposed from this that they are to omit commending themselves to God, for there will be time and opportunity for doing so while they are engaged in their task.” (Cervantes, *Don Quixote*, Part 1, Chapter 13)

The great Don has not, of course, truly responded to the traveler’s criticism of the knight errant’s heathen devotion to his lady, for by re-emphasizing the knight errant’s practice of “entreating her to favour and protect him in the hazardous venture he is about to undertake, and … commending himself to her with all his heart,” Quixote merely restates what the traveler finds troubling.

So, naturally, the traveler politely maintains his difference of opinion:

“For all that,” answered the traveller, “I feel some doubt still, because often I have read how words will arise between two knights-errant, and from one thing to another it comes about that their anger kindles and they wheel their horses round and take a good stretch of field, and then without any more ado at the top of their speed they come to the charge, and in mid-career they are wont to commend themselves to their ladies; and what commonly comes of the encounter is that one falls over the haunches of his

horse pierced through and through by his antagonist's lance, and as for the other, it is only by holding on to the mane of his horse that he can help falling to the ground; but I know not how the dead man had time to commend himself to God in the course of such rapid work as this; it would have been better if those words which he spent in commending himself to his lady in the midst of his career had been devoted to his duty and obligation as a Christian." (Cervantes, *Don Quixote*, Part 1, Chapter 13)

Cervantes, perhaps writing these words around 1600, was not the first to note the problem posed to the Christian knight by the practice of courtly love. In the latter 14th century, the Pearl Poet implicitly sets up the problem in *Sir Gawain and the Green Knight* by first presenting Gawain as a good Christian knight:

And all his fealty was fixed upon the five wounds
 That Christ got on the cross, as the creed tells;
 And wherever this man in melee took part,
 His one thought was of this, past all things else,
 That all his force was founded on the five joys
 That the high Queen of heaven had in her child.
 And therefore, as I find, he fittingly had
 On the inner part of his shield her image portrayed,
 That when his look on it lighted, he never lost heart. (ll 642-650)

Gawain, a good Christian knight, maintains devotion to the Virgin Mary, Queen of Heaven, which therefore makes him Mary's knight (cf. line

1769) and thus protected against falling into what the traveler in *Don Quixote* calls the heathen practice of courtly devotion to a mortal woman,

The Compromising Gift

Yet Gawain's courtesy and concern for his own life — as well as something called “covetise,” but more on that later — move him to accept from the beautiful Lady Bertilak the gift of a purportedly magical green belt interlaced with threads of gold that will supposedly protect him from an otherwise certain death:

She released a knot lightly, and loosened a belt
That was caught about her kirtle, the bright cloak beneath,
Of a gay green silk, with gold overwrought,
And the borders all bound with embroidery fine,
And this she presses upon him, and pleads with a smile,
Unworthy though it were, that it would not be scorned.
But the man still maintains that he means to accept
Neither gold nor any gift, till by God's grace
The fate that lay before him was fully achieved.
“And be not offended, fair lady, I beg,
And give over your offer, for ever I must
decline.

I am grateful for favor shown
Past all deserts of mine,
And ever shall be your own

True servant, rain or shine.”

“Now does my present displease you,” she promptly inquired,

“Because it seems in your sight so simple a thing?

And belike, as it is little, it is less to praise,

But if the virtue that invests it were verily known,

It would be held, I hope, in higher esteem,

For the man that possesses this piece of silk,

If he bore it on his body, belted about,

There is no hand under heaven that could hew him down,

For he could not be killed by any craft on earth.”

Then the man began to muse, and mainly he thought

It was a pearl for his plight, the peril to come

When he gains the Green Chapel to get his reward:

Could he escape unscathed, the scheme were noble!

The he bore with her words and withstood them no more.

And she repeated her petition and pleaded anew,

And he granted it, and gladly she gave him the belt,

And besought him for her sake to conceal it well,

Lest the noble lord should know — and the knight agrees

That not a soul save themselves shall see it thenceforth

with sight,

He thanked her with fervent heart,

As often as ever he might;

Three times, before they part,

She has kissed the stalwart knight. (ll 1830-1869)

Up until this moment, Gawain has courteously refused to accept any gift from the lady, for in the act of accepting a parting gift from a lady, a knight setting off on a quest is implicitly accepting the lady herself as *his* lady. By accepting the magical belt, Gawain has exchanged the higher Queen of Heaven for the lower Lady Bertilak and thus relinquished the Virgin's protection from harm in return for Lady Bertilak's protection.

In this manner does Gawain lose his status as Mary's knight and adopt the practice of other knights errant, who "commend themselves to their ladies with as much devotion as if these were their gods, a thing which seems ... to savour somewhat of heathenism," and by accepting Lady Bertilak, he does, as do other knights with their ladies, "turn his eyes towards her softly and lovingly, as though ... entreating her to favour and protect him in the hazardous venture he is about to undertake," as both the traveller and Don Quixote, respectively, have already noted.

By means of this excursus through Cervantes, we can now draw together two sorts of *infidelity* (cf. ll 2383, 2509: *vntrawpe*) that Gawain falls into through his acceptance of Lady Bertilak's gift, namely, religious infidelity and marital infidelity. First, as just demonstrated, by accepting the 'magical' belt, Gawain *objectively* accepts Lady Bertilak as the object of his devotion, thereby displacing his devotion to the Virgin Mary and no longer relying upon the Virgin as his protectress. Second, by accepting Lady Bertilak's gift, Gawain makes himself her knight rather than Mary's knight and thus places himself in a relation of courtly lover to Lady Bertilak, a problematic connection since this sort of love can scarcely be distinguished from an adultery of the heart. The narrator emphasizes this latter point by two terms used in referring to this gift. After Lady Bertilak

has given her ‘magical’ belt as a gift and left the bedroom, Gawain:

Tucked away the token the temptress had left,
Laid it reliably where he looked for it after. (ll 1874-1875)

The Middle English word translated as “token” is actually *luf-lace*, literally, “love-belt.” The belt is thus a love-token, a sign of Gawain’s ‘love’ for the lady. The other term referring to Lady Bertilak’s gift occurs in the passage in which Gawain puts the belt on just prior to leaving for his encounter with the Green Knight:

Yet he left not his love-gift, the lady’s girdle;
Gawain, for his own good, forgot not that:
When the bright sword was belted and bound on his haunches,
Then twice with that token he twined him about. (ll 2030-2033)

The Middle English word translated as “token” is actually *drurye*, which means “love-token” (or even “love-making”!). If we recall now that Gawain had also responded to Lady Bertilak’s amorous glances at him during supper on the second day (cf. ll 1658-1660) and to her seductive appearance during the temptation on the third day (cf. ll 1759-1769), then Gawain has likely fallen into an adultery of the heart so common to courtly love, and we will see still more on this point in the next section.

Judgement Upon Gawain

Gawain's acceptance of the belt has set up a further problem. Recall that Gawain has confirmed an agreement with Lord Bertilak to exchange their winnings each day, and as already noted, Gawain does give to Bertilak the three kisses received from Lady Bertilak when she last parted from him. He does not, however, hand over the belt. Of course, he cannot do so without losing the magical protection that it supposedly offers, but by keeping it for himself rather than giving it to Lord Bertilak, Gawain breaks an agreement and thereby proves himself less than perfectly honest, as the Green Knight informs him when they meet at the Green Chapel on New Year's Day to finish their beheading game. The Green Knight has just made two feints to test Gawain before finally bearing down hard, yet only just nicking Gawain's neck, but nevertheless fulfilling the game started one year before in Arthur's court. As the Green Knight tells Gawain:

“I owed you a hit and you have it; be happy therewith!
 The rest of my rights here I freely resign,
 Had I been a bit busier, a buffet, perhaps,
 I could have dealt more directly, and done you some harm,
 First I flourished with a feint, in frolicsome mood,
 And left your hide unhurt — and here I did well
 By the fair terms we fixed on the first night;
 And fully and faithfully you followed accord:
 Gave over all your gains as a good man should.

So uncommonly kind and complaisant was she,
With sweet stolen glances, that stirred his stout heart,
That he was at wits' end, and wondrous vexed; (ll 1658-1660)

Nor should we forget lines 1760 through 1762:

He sees her so glorious, so gaily attired,
So faultless her features, so fair and so bright,
His heart swelled swiftly with surging joys. (ll 1760-1762)

Moreover, Gawain himself proceeds to suggest that Lady Bertilak's seductive charms have succeeded with him, for in a somewhat misogynist monologue, he compares himself to other men seduced by women:

But if a dullard should dote, deem it no wonder,
And through the wiles of a woman be wooed into sorrow,
For so was Adam by one, when the world began,
And Solomon by many more, and Samson the mighty ?
Delilah was his doom, and David thereafter
Was beguiled by Bathsheba, and bore much distress;
Now these were vexed by their devices ?'twere a very joy
Could one but learn to love, and believe them not,
For these were proud princes, most prosperous of old,
Past all lovers lucky, that languished under heaven,
bemused,
And one and all fell prey

To women that they had used;
 If I be led astray,
 Methinks I may be excused. (ll 2414-2428)

Traditionally, all these men had been seduced by the sensual, physical charms of the women. Gawain is thus claiming the same thing in his case, tantamount to a confession of having committed an adultery of the heart. Moreover, Gawain accepts the Green Knight's offer of the belt as a gift:

But your girdle, God love you! I gladly shall take
 And be pleased to possess, not for the pure gold,
 Nor the bright belt itself, nor the beauteous pendants,
 Nor for wealth, nor worldly state, nor workmanship fine,
 But a sign of excess it shall seem oftentimes
 When I ride in renown, and remember with shame
 The faults and the frailty of the flesh perverse,
 How its tenderness entices the foul taint of sin;
 And so when praise and high prowess have pleased my heart,
 A look at this love-lace will lower my pride. (ll 2429-2438)

Note that Gawain emphasizes the weakness of his "flesh perverse" (*flesche crabbed*), which can have a sexual connotation, and he does refer again to the belt as a "love-lace" (*luf-lace*). Also, one should note the perhaps not too remote possibility of still other sexual innuendo in the Middle English original of lines 2437-2438:

And þus, quen pryde schal me pryk for prowes of armes,
 Pe loke to pis luf-lace schal lepe my hert. (Finch, *Sir Gawain*, lines 2437-
 2438)

Translated more closely to the original:

And thus, when pride shall prick me for prowess of arms,
 A look at this love-belt shall humble my heart. (My Translation)

The word “pride” (*pryde*) has the connotation of “sexual desire” in Middle English, albeit only recorded in writing about 100 years after the Pearl Poet (*OED* 2, “pride,” 1351, 11). The word “prick” (*pryk*) is a notorious wordplay in Middle English, as noted by Stephen Knight in his discussion of the Pearl Poet’s contemporary, Geoffrey Chaucer, who uses the word “priketh” in line 13 of the “General Prologue” to his *Canterbury Tales*, playing on its vulgar meaning, for “the sexual pun on ‘prick’ operates in Middle as well as Modern English” (Knight, 12). If “prowess of arms” could also be taken as sexual innuendo (cf. “prowes” line 1249(-1251) and line 1305 (cf. line 1541), “*cachez hym in armez*”), then the significance of the luf-lace for Gawain’s probable adultery of the heart is further enhanced.

Gawain’s confession to King Arthur in the presence of his fellow knights after returning to that royal court seems to distinguish two sins:

“Behold, sir,” said he, and handles the belt,
 “This is the blazon of the blemish that I bear on my neck;

This is the sign of sore loss that I have suffered there
 For the cowardice and coveting that I came to there;
 This is the badge of false faith that I was found in there,
 And I must bear it on my body till I breathe my last,
 For one may keep a deed dark, but undo it no whit,
 For where a fault is made fast, it is fixed evermore.” (ll 2505-2512)

Gawain accuses himself of “cowardice” (*couardise*) and “coveting” (*couetyse*). Both contribute to his “false faith” (*vntrawpe*, “unfaithfulness” (marital) or “unbelief” (religious), *OED* II, 382 “untruth” (i.e., “infidelity”)), a self-reproach by which Gawain confesses his unworthiness to wear the pentangle, that “endless knot” (*endeles knot*) that stands for *trawpe* — the Middle English of “troth” — which combined the meanings “truth” and “loyalty.” Gawain’s sin has loosened that endless knot, and the baldric crossing over the shoulder where the shield with pentangle had been hung (line 621) has been replaced with the belt as a substitute baldriccutting across the pentangle upon his surcoat and tied with a knot at his left side (line 2486). In Gawain’s confession, the fault that he has committed will stain him as long as he lives, but what precisely does Gawain confess to? His *couardiseis* clear enough: fear for his life partly led him to accept the belt offered by Lady Bertilak. But what was the object of his *couetyse*? This recalls the earlier discussion of Matthew 5:27-28:

Ye han herd that it was seid to elde men, Thou schalt do no letcherie,
 But Y seie to you, that euery man that seeth a womman for to coueite hir,
 hath now do letcherie bi hir in his herte. (*Wycliffe Bible*, Matheu 5:27-28)

In that earlier discussion, we learned that in the 14th century, the time of both Wycliffe and the Pearl Poet, the word “covet” (*coueite*) meant “to desire with concupiscence or with fleshly appetite” (*OED* I, 1106, 2). The term here, however, is the noun “covetise” (*couetyse*), so what did it mean? According to the *Oxford English Dictionary*, “covetise” had a sexual connotation in the 14th century (*OED* I, “covetise,” 1106, 1). In Daniel 13:7 of the 1382 *Wycliffe Bible*, we read these words concerning the men who saw the beautiful Susanne bathing:

Thei brennyden in the couetise of hir. (*OED* I, “covetise,” 1106, 1)

They burned with covetise for her. (My Translation)

And Chaucer uses the noun “covetise” to warn against lechery in his Parson’s Tale, written about 1386 (*OED* I, “covetise,” 1106, 1). Speaking of the sin of lechery worked by the devil’s hand, Chaucer identifies the specific work of the devil’s first finger:

This is that other hand of the devel, with five fynGRES to cachethe peple to his vileynye. / The firste finger is the fool lookynge of the fool woman and of the foolman, that sleeth right as the basilicok sleeth folk by the venom of his sighte, for the coveitise of eyen folweth the coveitise of the herte. (Fisher, page 385, Lines 851-852)

This is the other hand of the devil, with five fingers to draw people to his villainy. / The first finger is the foolish glancing of the foolish woman and of

the foolish man, which slays [people] exactly as the basilicok slays people by the venom of its glance, for the covetise of the eyes follows the covetise of the heart. (My Translation)

Chaucer's parson thus identifies "covetise" with lechery and emphasizes that "the covetise of the eyes follows the covetise of the heart," which fits rather nicely with the view that Gawain has fallen into an adultery of the heart, given his confession of "coveting" (*couetyse*). Gawain takes rather hard his self-knowledge as one guilty of breaking faith for the low motives of cowardice and lechery. Indeed, he tells us in line 2512 that "where a fault is made fast, it is fixed evermore," as though he believes that his sin has brought him into a fallen state as low as original sin brought Adam. While Gawain's self-reproach might seem excessive, it represents an important stage in his development as a Christian knight, for he has previously been held in thrall to pride, as the Green Knight tells us in revealing that Morgan le Faye sent him:

She guided me in this guise to your glorious hall,
To assay, if such it were, the surfeit of pride
That is rumored of the retinue of the Round Table. (ll 2456-2458)

The Middle English word translated by Borroff as the phrase "surfeit of pride" is *surquidre* (cf. *sourquydrye*, line 311) which the *OED* traces to as early as 1225 and renders as "arrogance, haughty pride, presumption" (*OED* II, "surquidry," 243). Gawain does, in fact, recognize his fault of pride, for in the punning passage of lines 2437-2438, Gawain has already

agreed to keep the belt, saying that it will remind him of his pride and humble his heart. Although the Green Knight assures Gawain that his confession of all his failings has left him as pure as if he had never sinned (lines 2391-2394), Gawain remains troubled over his fall and considers himself stained for life, as we have already seen. Indeed, Gawain needed to fail for this story to be a Christian one, for such is the Christian view of human nature, that it is fallen and must therefore fail due to its innate sin. Moreover, through being brought to an awareness of his sins, be they pride or infidelity, Gawain is humbled and thereby better prepared to accept God's grace.

An Aside on Buddhism

Sir Gawain's encounter with Lady Bertilak and his subsequent entrapment in an adultery of the heart thus works as a type of *felix culpa* — a fortunate fall — that leads him to deeper knowledge of himself and thereby to the possibility of salvation. There exists something perhaps like a *felix culpa* within a major Buddhist text. In the "Gandavyuha Sutra," the last chapter of the *Avatamsaka Sutra*, one of East Asian Buddhism's most important Mahayana texts, we can read the story of the young Buddhist Sudhana as he seeks enlightenment on a pilgrimage that leads him through a sequence of 52 different masters. The twenty-fifth of these is the courtesan bodhisattva Vasumitra, from whose seductive powers, Sudhana must learn a lesson. In Thomas Cleary's translation of this encounter in *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, we read:

People there [in Ratnavyuha, the city of Vasumitra,] who did not know of Vasumitra's virtues or the scope of her knowledge, said to Sudhana, "What has someone like you — with senses so calm and subdued, so aware, so clear, without confusion or distraction, your gaze focused discreetly right before you, your mind not overwhelmed by sensations, not clinging to appearances, your eyes averted from involvement in all forms, your mind so cool and steady, your way of life profound, wise, oceanic, your mind free from agitation or despondency — what have you to do with Vasumitra? You should not have any lust for her, your head should not be turned by her, you should not have any such impure thoughts, you should not be ravaged by such desires, you should not be under the power of a woman, you should not be so bewitched, you should not enter the realm of temptation, you should not sink into the mire of sensuality, you should not be bound by the snares of the devil, you should not do what should not be done." (Cleary 1270-1271)

Others, however, urging Sudhana to seek out Vasumitra, provide directions to a house that in its greatness resembles a castle. There, he sees her:

There he saw Vasumitra, who was beautiful, with golden skin and black hair, her limbs and body well-proportioned, more beautiful in form than all celestial and human beings in the realm of desire, her voice finer even than that of the god Brahma, (Cleary, 1271)

Vasumitra tells Sudhana:

“[All who come to me with minds full of passion, I teach them so that they become free of passion.” (Cleary, 1272)

She then adds:

“Some attain dispassion just by embracing me, and achieve an enlightening concentration called ‘womb receiving all sentient beings without rejection.’ Some attain dispassion just by kissing me, and attain an enlightening concentration called ‘contact with the treasury of virtue of all beings.’” (Cleary, 1272)

From a commentary on Sudhana’s encounter with Vasumitra, we learn:

This woman was settled in a polluted, fearsome realm, making it hard for people to believe in her; so the land was called Danger. By means of meditation, she entered into defiled realms and turned them all into spheres of knowledge; by virtue of great compassion, she remained in the ordinary world, and by virtue of knowledge she remained unaffected, so her city was called City of Jewel Arrays. (Cleary, 1599)

Her compassion and decision to remain in the ordinary world and lead others to enlightenment is, of course, characteristic of the bodhisattvas of Mahayana Buddhism. The commentary tells us how she leads others to enlightenment:

Vasumitra went on to speak of holding her hand, getting up on her

couch, gazing at her, embracing her, and kissing her. Holding her hand means seeking salvation. Getting up on her couch means ascendancy of formless knowledge. Gazing at her means seeing truth, embracing her means not departing from it. Kissing her means receiving instruction. (Cleary, 1600)

The commentary then explains:

This illustrates how all who come near enter a door of total knowledge, unlike those who only seek to get out of bondage and do not arrive at the ultimate dispassion — supreme knowledge of the real universe that remains in the polluted world without being defiled, freely helping the living, neither bound nor freed. (Cleary, 1600)

The commentary does not clearly state whether or not Sudhana actually has sex with Vasumitra, but many have interpreted the sutra as meaning this. At any rate, the sutra teaches that one can achieve dispassion by an encounter with passion and thereby attain fuller enlightenment. As a sufficiently general level ? and allowing for differences in the two religions ?this might be what is happening to Gawain in *Sir Gawain and the Green Knight*.

Conclusion

As noted at the outset of this paper, Gawain's quest has led him through the paradox of Christian salvation wherein his very *failure itself*

has prepared him properly for redemption. Although a pious Christian devoted to the Virgin Mary, Gawain is too proud in his virtues despite his courteous air of humility. As with the others at the court of Arthur, Gawain suffers a surfeit of pride, and his faith must be tested through the various games set up by the Green Knight. Specifically, he is tested in his courage, his troth, and his celibacy. Readers see clearly that he fails in his faith by placing his trust in the green belt rather than the Virgin Mary. This reliance upon the ‘magical’ belt calls his courage into doubt as well. Retaining the belt rather than handing it over to Lord Bertilak shows that he fails in his troth. The Green Knight observes that Gawain fails in his courage and his troth, so this is also quite clear to readers. Readers might miss the way in which Gawain falls into a lecherous adultery of the heart, for he seems to have displayed remarkable restraint in resisting the advances of an extraordinarily beautiful, charming, and seductive lady, and the Green Knight himself states that Gawain has not failed due to “wooyng” (*wowynge*, line 2367 (cf. 2361)). However, from Gawain’s self-condemnation, one sees that he focuses upon two failings, his cowardice and his sexual coveting (*couetyse*, line 2374) of Lord Bertilak’s wife. Gawain may have satisfied the Green Knight on this point, but the falseness of his own heart condemns him, for he has failed to remain chaste within ? he has failed to stay celibate and true to the Virgin Mary. His fall, however, can become a *felix culpa*, a happy fault, if the blow dealt his pride leads him to true repentance. Concerning this final stage of redemption, the text remains silent. Perhaps, then, Gawain has yet a few more quests to undertake in his path toward self-knowledge. ■

Bibliography

- Andrew, Malcolm and Ronald Waldron, editors. *Sir Gawain and the Green Knight*(Middle English). In *The Complete Works of the Pearl Poet*, Casey Finch, editor. Berkeley: U.C. California Press, 1993. 209-321.
- Boroff, Marie, translator. *Sir Gawain and the Green Knight*. In *The Norton Anthology of English Literature*, Volume 1. Ed. M.H. Abrams, et al. New York: Norton, 2000. Seventh Edition, 156-210.
- Cervantes (Saavedra), Miguel de. *Don Quixote*, Part 1 (1605), translated by John Ormsby (London, 1885)
- Cleary, Thomas, translator. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* (Boston, MA: Shambhala, 1993).
- Finch, Casey, translator. *Cleanness*. In *The Complete Works of the Pearl Poet*, Casey Finch, editor. Berkeley: U.C. California Press, 1993. 209-321.
- Finch, Casey, translator. *Sir Gawain and the Green Knight*. In *The Complete Works of the Pearl Poet*. Casey Finch, editor. Berkeley: U.C. California Press, 1993. 209-321.
- Fisher, John H., editor. "Parson's Tale." In *The Complete Poetry and Prose of Geoffrey Chaucer* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977).
- King James Bible (1611) <http://www.greeknewtestament.com/B40C005.htm>.
- Knight, Stephen. "Chaucer: The Canterbury Tales." In *Literature in Context*. Edited by Rick Rylance and Judy Simons (Palgrave-Macmillan, 2001).
- Lancashire, Ian, editor. *Cleanness*. Online text: Ian Lancashire, Web Development Group, Information Technology Services (Toronto: University of Toronto Libraries, 2003). Original text: Gary Shawver, ed., in *Using TACTand Electronic Texts: Text-Analysis Computing Tools Vers. 2.1*

for *MS-DOS and PC DOS*, by I. Lancashire, in collaboration with J. Bradley, W. McCarty, M. Stairs, and T. R. Wooldridge (New York: Modern Language Association of America, 1996).

(http://catterall.net/ME/cleanness/Cleanness_frames.html)

Lewis, C.S. *The Allegory of Love*. London: Oxford University Press, 1936.

Mayhew, A.L. and Walter W. Skeat. *A Concise Dictionary of Middle English: From A.D. 1150 to 1580*. (Oxford: Clarendon, 1888)

(<http://www.pbm.com/~lindahl/concise/concise.html>).

Morgan, Gerald, "The Significance of the Pentangle Symbolism in 'Sir Gawain and the Green Knight,'" *The Modern Language Review*, Vol. 74, No. 4 (Oct., 1979), pp. 769-790 (<http://links.jstor.org/journals/00267937.html>).

Newman, Francis X., ed. *The Meaning of Courtly Love* (1968) vii.

Oxford English Dictionary (Compact Edition), Volumes I and II (Oxford: Oxford University Press, 1974).

Riess, Edmund. "Fin'amors: Its History and Meaning in Medieval Literature." In *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 8 (1979), 74-99.

Vulgate, St. Jerome (c. 5th century) (<http://www.latinvulgate.com/>).

Wycliffe Bible (c. 1380-1390

(http://wesley.nnu.edu/biblical_studies/wycliffe/Mat.txt.)

Enlightenment through Celibacy or Celibacy through Enlightenment?

Yuki Srimane (University of Kelaniya, Sri Lanka)

I. Introduction

Twenty One out of the Two Hundred and Twenty Seven disciplinary rules for a bhikkhu concern sexual behavior. The four Parajika rules laid down for the bhikkhus have been increased to eight parajika rules in the disciplinary rules applicable to the bhikkhunis. Three out of these additional four rules applicable to the bhikkhunis pertain to sex life and can be considered as secondary rules deriving from the first parajika rule. Hence half the number of the parajika rules laid down for bhikkhunis deal with sex in one way or another.¹⁾ Similarly amongst the many additional

1) Jothiya Dheeraseskara, *Buddhist Monastic Discipline*, Colombo, 1992, 149.

disciplinary rules introduced for Bhikkhunis in the category of Sanghadisesa and Pacittiya rules too, a substantial number deal with sexual behavior and impairment to the life of brahmacariya.

There is a tendency to interpret the essence of the brahmacari life as celibacy. However Mohan Wijeratne in *Buddhist Nuns* writes *No where in the Buddhist doctrine or its discipline do we find any praise of perpetual virginity, or any notion such (as) physical saintliness or ecclesiastical celibacy. Moreover the Buddha does not attach any importance whatsoever to sacred ritual nor does it search for any ritual purity through abstaining from sexual relations*²⁾

In the light of the heavy stress on celibacy in the Disciplinary Code for monks and nuns in Theravada Buddhism and the general understanding of the philosophy as expressed by Mohan Wijeratne above, it is necessary to investigate in to the role of celibacy on the Path of Enlightenment. Hence this paper investigates in to the role of celibacy on the Path of Enlightenment; ‘Is it celibacy through Enlightenment or Enlightenment through Celibacy?’ with special focus on the recorded practice of Buddhist female disciples. In doing so we will first examine the place of celibacy in the Disciplinary Code for bhikkhunis in the Theravada Tradition. Secondly the Buddhist text refer to female disciples of the Buddha who have attained mental development or attained fruits of the Path as very young girls, entered marriage thereafter, produced children and continued to lead a perfectly normal married life. Hence we will examine the role of celibacy in the lives of the lay female disciples who

2) Mohan Wijeratne, *Buddhist Nuns*, Colombo, Wisdom, 2001, p. 116.

are reported to have attained significant mental development as recorded in the Theravada Texts.

In the recent field research done by the writer addressing certain controversies surrounding 'Enlightenment' in the Theravada Tradition i.e. interviews with contemporary meditators of the Theravada tradition, both monks, nuns and laymen and lay women who are believed to be with specific religious experiences, it has been found that whilst some have attained the fruit of Stream-entry (first stage of Enlightenment) whilst leading a 'spotlessly clean' celibate life, some laymen observed the prescribed sila, i.e. indulging in permitted sexual activity, whilst some others claim that before their experience which lead them to the 'entry in to the Path', as a layman they lived a life breaking all possible norms including the third precept which is an undertaking to abstain from sexual misconduct. Therefore thirdly this paper will investigate the results of field research done with contemporary meditators in the Theravada tradition.

II. The place for celibacy in the Disciplinary Code for bhikkhunis

The process of the evolution of the Universe and man kind according to Buddhism is set out in Agganna Sutta (A Book of Genesis). The first reference itself to sexual intercourse between man and woman as set out in this sutta portrays it as an act of immorality and vulgarity. Accordingly in the process of evolution, with the physical appearance of 'sex distinction' in the beings who up to such time had no such distinction, the newly

evolved male and female, being overcome by lust, indulged in sexual intercourse with each other which lead to the on-lookers in the rest of the community throwing sand, ash and cow - dung at them saying ‘perish you foul (impure) one, how can a being treat a being so?’³⁾

Nibbana the ultimate goal of Buddhism being the complete destruction without remainder, of lust, aversion and ignorance (raga dosa moha) , the emphasis on restraining or abstaining from sensual pleasures including sexual relations in the practice towards this goal is understandable. More over the Buddha says *Monks I know of no other single form by which a man’s heart is so enslaved as it is by that of a woman, Monks a woman’s form obsesses a man’s heart . I know of no other single sound by which a man’s heart is so enslaved as it is by the voice of a woman, Monks a woman’s voice obsesses a man’s heart … scent … savour … touch …*. The explained that the same holds true for the heart of a woman,⁴⁾ Hence the Disciplinary Code for monks and nuns who have dedicated their lives to the Practice commences with a heavy emphasis on celibacy.

The disciplinary rules of the Pali Vinaya for a monk or a nun who has received Higher Ordination fall in to eight categories i.e. 1) Parajika 2) Sanghadhisesa 3) Aniyata 4) Nissaggiya Pacittiyas 5) Pacittiya 6) Patidesaniya 7) Sekhiya 8) Adhikarana Samatha.

The Parajika offences being the most serious of all result in the expulsion from the Order of monks or nuns. The ‘parajika’ means ‘defeat’ and by transgressing these the monk or the nun gets ‘defeated’

3) T.W. and C.A.F. Rhys David, *Dialogue of the Buddha* Vol III, PTS, 2002, 85

4) *Anguttara Nikaya* Vol,1, PTS, 2000, 1.

meaning he or she has not being able to resist temptation and has been being defeated by defilements (kelesa).⁵⁾ Once defeated, such a person is unworthy of belonging to the Community. All offences other than Parajika are remediable by subjecting himself or herself to the stipulated punishment and/or the procedures and thereafter conducting according to the Code of Discipline.

Sanghadisesas are the most serious remediable offences. A Sanghadisesa offence by a bhikkhuni reduces her to a probationary period called 'manatta' of 15 days . The bhikkhuni's period of manatta was equal to the 'parivasa period' , the probationary period a bhikkhu is subject to for this category of offences. During the probationary period the offender's status in the community is reduced by depriving him or her of certain rights and privileges he is entitled to and also by making it known to the rest of the community thereby making it a deterrent for wrong doing. Nissaggiya Pacittiya do not involve any punishment, the object improperly acquired is given up. The Pacittiya rules are less severe involving only a confession.

The four Parajika rules laid down for the bhikkhus have been increased to eight Parajika rules in the disciplinary rules applicable to the bhikkhunis. Three out of these additional four rules applicable to the Bhikkhunis pertain to sex life and can be considered as secondary rules deriving from the first parajika rule. Hence half the number of the parajika rules laid down for Bhikkhunis deal with sex in one way or another.⁶⁾ Out

5) Mohan Wijeratne , *Buddhist Nuns*, p. 74.

6) Jothiya Dheerasekara , *Buddhist Monastic Discipline*, Colombo, 1992, p. 149.

of these, Parajika rule No. 1 which is held in common with the bhikkhus and rules 5 and 8 of the additional four rules applicable to the bhikkhunis are direct references to sexual acts.

Parajika rule 1- Whatever bhikkhuni should deliberately indulge in sexual intercourse, even with an animal, she becomes one who is defeated. She cannot live any more with the other bhikkhunis.⁷⁾

The equivalent of the above rule for the bhikkhus is as follows; ‘If a monk who has accepted the discipline , without rejecting it, without pronouncing his ability to continue (monastic life), has sexual intercourse, even with a female animal, he commits an offence entailing defeat…….’ In the bhikkhuni’s rule the words ‘without rejecting it, without pronouncing his ability to continue (monastic life)’ has not being included. Accordingly a monk had to make known his intention to abandon the discipline before the assembly of the Community or before a group of monks or before an individual monk who has obtained Higher Ordination or at least before a layman who can understand what he says.

However a bhikkhuni could leave the order without such declaration.⁸⁾

As applicable to the bhikkhus the above rule extends to restraining from sexual activities with not only animals, but also with non-humans such as demons and celestial beings, with dead bodies, hermaphrodites (ubhatobyanjanako) , eunuchs (pandakas) , with a person asleep etc.

7) Mohan Wijeratne , *Buddhist Nuns*, p. 182.

8) - do - Note 6, 116.

Whilst the Parajika rule 1 deals with active participation in sexual activity, the following Parajika rules preclude a bhikkhuni from even being a passive sex partner.

Parajika rule 5- Whatever bhikkhuni filled with desire, should consent to rubbing, or rubbing up against, or taking hold of or touching or pressing against a male person who is filled with desire, below the collar bone and above the circle of the knees, she becomes one who is defeated…….

Parajika rule 8- Whatever bhikkhuni, filled with desire, for the sake of following this unsuitable thing, should consent to a male person who is filled with desire, taking her hand, or should consent to his taking hold of even by the edge of her outer cloak (sanghati), or should stand or should talk or should go to rendezvous, or should consent to a man coming towards her, or should enter a covered place or should dispose her body for such a purpose, she becomes one who is defeated…….

In both above rules though it appears as a passive role physically, the words 'filled with desire' and 'consent to' (sadiyeyya) indicates the role of the mind.

Psychologically 'to consent' does not mean simply 'to give in' or 'to let things go' or 'to give way to'. It means 'to agree with', 'to approve', and particularly in the case of Parajika 5, to accept and actively indulge in the pleasures that are felt, that have been felt, and that are going to be felt.⁹⁾ It is for the same reason that the victim of rape in the event the

victim being an Arahant or emission of semen in a dream do not fall within the definition of this offence. The Arahant theri, Uppalavanna who was raped by a young man in the woods was declared by the Buddha not guilty of Parajika 1 as, an Arahant is one who has eradicated lust and therefore can not be guilty of consenting to the act .

The following Sanghadisesa rules¹⁰⁾ applicable to bhikkhunis are noteworthy.

Sanghadisesa 3 - No bhikkhuni shall, alone leave the village , cross the river and go beyond, shall stay a night out, or be out of the company of the group. Whoever does so shall be guilty of an Sanghadisesaoffence.

Sanghadisesa 5 - No bhikkhuni shall with lustful intentions receive and partake of any food from a lustful man with similar intentions.

Sanghadisesa 6 - No bhikkhuni shall tell another ‘whatever will this man do to you, whether he is lustful or otherwise, as long as you entertain no such thoughts. Therefore you accept and partake of whatever he offers you’

The above rules seem to be with the objective of not only to curtail the opportunities to entertain lustful thoughts and conduct but also to safeguard the bhikkhunis from being victims of rape, molestation and

9) - do - , 118.

10) Jothiya Dheerasekara, *Buddhist Monastic Discipline*, 149.

other physical dangers and also to safeguard the community of bhikkhunis as an Institution from disrepute and unwarranted accusations from the public, supporters of the community and other interested parties. Some of these have been considered so grave that it warrants the guilty bhikkhuni to be reduced to a probationary period.

The following Pacittiya rules¹¹⁾ are also for the same objective.

Pacittiya rule 11 - No bhikkhuni shall in the darkness of the night, at a place there is no lamp, stay alone in the company of a man or converse with him. Whoever does so will be guilty of a Pacittiya offence.

Pacittiya rule 12 - No bhikkhuni shall stay alone in the company of a man or converse with him in a secluded place.

Pacittiya rule 13 - No bhikkhuni shall stay alone in the company of a man or converse with him in an open place.

Pacittiya rule 14 - No bhikkhuni shall, in the street, in a blind alley or at the cross roads, stay alone in the company of a man, converse with him, whisper in his ear, or send away the bhikkhuni who is her only companion.

It is noteworthy that the above conduct is considered an offence whatever the state of mind of the bhikkhuni may be, whether she acts with or

11) - do - 150.

without lust. The following rules serve the same purpose.¹²⁾

Pacittiya rule 51 - Whatever bhikkhuni who knowingly enter a monastic residence where a bhikkhu lives, without asking for permission, she is guilty of a fault of Pacittiya category.

Pacittiya rule 102 - Whatever bhikkhuni should lie down in the lodging where a male person lives …….

Pacittiya rule 103 - Whatever bhikkhuni who teaches Dhamma to a man in more than five or six sentences , unless a knowledgeable woman is present …….

Pacittiya rule 125 - Whatever bhikkhuni should sit down and wait in private in a secluded seat with a man …….

Pacittiya rule 126- Whatever bhikkhuni should sit down and wait together with a man …….

In the bhikkhuni Vinaya there seem to be several rules to safeguard against sexual practicessuch as masturbation, homosexuality etc. The restrictions in the Vinaya againstsharing the same bed, couch, sharing the same blanket, from rubbing each others bodies, applying oils etc on another could be multi purpose including to safeguard against possible

12) - do - 197, 201, 203.

sexual activity. Some of these are as follows ;

Pacittiya rule 3 - In slapping with the palms of the hands (on the private parts of the body), a bhikkhuni is guilty of a Pacittiya offence

Pacittiya rule 4 - In penetrating some thing e.g. some thing made out of wax (in the private part of the body) a bhikkhuni is guilty of an offence

There is a reference in the Pali text to a bhikkhuni inserting a 'jatumutthaka' inside her genitals. The term jattumuthaka is translated in to English as a 'decking with lac' (Pali English Dictionary - PTS London), a device used by women in society at that time to prevent conception. It is something made of wood, flour or clay. Subsequent to this incident the Buddha laid down a rule which not only forbids them from using jattumuttaka but also touching their genitals even with a blade of grass.¹³⁾

Pacittiya rule 5 - states that when bhikkhunis wash their genitals, their fingers should not be inserted for more than two inches inside the vaginas.¹⁴⁾

Pacittiya rule 31 - Whatever two bhikkhunis who should share one couch , they are guilty of a fault.....

13) Chamindaji Gamage, *Buddhism and Sensuality*, Colombo, 1998, 63.

14) - do - , 64.

Pacittiya rule 32 - whatever two bhikkhunis should share one blanket or one bed sheet, they are guilty of an offence…….

Pacittiya rule 90 - Whatever bhikkhuni should cause herself to be rubbed with ointment massaged by a nun, she is guilty of a fault of pacittiya

Pacittiya rule 91 - Whatever Bhikkhuni should cause herself to be rubbed with ointment or massaged by a postulant , she is guilty…….

Pacittiya rule 92 - Whatever bhikkhuni should cause herself to be rubbed with ointment or massaged by a female novice, she is guilty …….

Pacittiya rule 93 - Whatever bhikkhuni should cause herself to be rubbed with ointment or massaged by a woman householder, she is guilty …….

The Vinaya rules also safeguards against the bhikkhunis conducting themselves in such a manner that would arouse lustful feelings in men i.e. wearing ornaments, scents, bathing naked in public places etc.

Pacittiya rule 96 - Whatever bhikkhuni who should enter the village without her vest , she is guilty …….

Pacittiya rule 86 - What ever bhikkhuni should wear a sanghani, she is guilty of ……(a sanghani is a decorated cloth or an ornamental chain to wear

around the hip).¹⁵⁾

Pacittiya rule 87 - Whatever bhikkhuni would wear women's ornaments, she is guilty of …….

Pacittiya rule 88 - Whatever bhikkhuni should bath with scent and skin lotions , she is guilty of …….

Pacittiya rule 21 - Whatever bhikkhunishould bathe naked, she is guilty …….

Sexual intercourse has been commonly referred to in the text as *not true dhamma, it is a village dhamma, low-caste dhamma, wickedness, the final abluion, secrecy, having obtained in couples*. The extent of the sexual taboo on the Path to Enlightenment of a monk or a nun who has renounced the household life can be determined by the Buddha's advice to Sudinna at the time of promulgation of the first parajika rule as follows;

It were better for you, foolish man that your male organ should enter the mouth of a terrible and a poisonous snake , than it should enter a woman. It were better for you, foolish man , that your male organ should enter the mouth of a black snake……. charcoal pit …… burning ablaze, a fire than enter a woman.¹⁶⁾

15) Mohan Wijeratne, *Buddhist Nuns*, note 4, 200.

16) I,B,Homer, *The book of Discipline, Vinaya Pitaka*, Vol,1, London, Oxford University Press, 1938, 36-37.

Based on these statements there is a tendency to interpret the essence of the brahmacari life as celibacy. However in Methuna Sutta of Anguttara Nikaya, replying to brahmin Janussoni the Buddha declared a *bhikkhu* or *Brahmin who declares himself to be a person of perfect brahmacariya, may not enjoy sexual intercourse with a woman, but this is not enough to warrant such a declaration.*¹⁷⁾ *It is further said that if he allows a woman to rub his body with oil or perfume, to give him a bath and shampoo him and enjoys or longs for it, if he laughs sports or enjoys with a woman, if he looks in to, watches with expectation, the eyes of a woman who does the same in return, if he listens through a wall or a fence to the noise of a woman who is laughing, reciting, singing, or weeping , if he remembers that he has formally laughed, talked , and sported together with a woman, if he sees a householder or a householder's son, in possession of five sorts of pleasure and being attended by a woman or if he practices brahmacariya desiring to join a class of celestial beings, such brahmacariya cannot be called unbroken, uninterrupted, unvaried, unadulterated, perfect and pure brahmacariya.*¹⁸⁾

The above clearly shows that abstinence from sexual activity is not the essence of the practice towards Enlightenment even in the case of a monk or a nun . Mohan Wijeratne in *Buddhist Nuns* writes;

17) *Anguttaranikaya*, Buddha Jayanthi Tipitaka Series, Colombo, 1960-77, Vol. 21, Pt. 4, 362 / Chamindaji Gamage, *Buddhism and Sensuality*, Colombo, 1998, 83.

18) - do- 362-364.

No where in the Buddhist doctrine or its discipline do we find any praise of perpetual virginity, or any notion such (as) physical saintliness or ecclesiastical celibacy. Moreover the Buddha does not attach any importance whatsoever to sacred ritual nor does it search for any ritual purity through abstaining from sexual relations. Attaching a sense of spiritual value to the human body was foreign to Buddhism. we should also note that with regard to abstinence, Buddhist nuns never had a notion such as ‘giving one’s life completely to a divine spouse’, nor were they tied to a spiritual marriage.¹⁹⁾

A married woman is permitted to enter the order of nuns at the age of twelve years provided there is permission from her husband or the parents to do so (Pacittiya rule 65 and 80). However in the case of a unmarried woman she is not permitted to enter the Order until 20 yrs (Pacittiya rule 71). These rules seem to be giving sufficient time for a unmarried woman to make a decision about entering in to wedlock and in the case of married women this also serves to protect the Institution of marriage. Hence it can be concluded that despite the heavy emphasis on celibacy there is no sacrosanct value attached to celibacy within the Buddhist philosophy except that these rules have been enacted both for molding a mind conducive for treading the Path and for safeguarding and supporting the Community of monks and nuns.

19) Mohan Wijeratne, *Buddhist Nuns*, 116.

III. The role of celibacy in the practice of lay female Buddhist disciples who have attained fruits of the Path

Once a lay disciple, Migasala questioned Ven. Ananda as to how to understand the dhamma thought by the Tathagata, as it seems that both, one who lives brahmachari life (celibate life) and one who doesn't, after death takes a similar birth.

She said 'my father, sir, Purana, lived the godly life (brahmachari life), dwelling apart, abstaining from common carnal things ; and when he died the Exalted One explained : He is a once-returner, dwelling in Tusita. My uncle, sir Isidatta, did not live the godly life but rejoiced with a wife; and of him also, when dead, the Exalted One said : He is a once-returner, dwelling in Tusita. Reverend Ananda how ought one to understand this Dhamma?

This incident was reported to the Buddha by Ven. Ananda seeking an explanation.

In this sutta , the Buddha comes out very strongly against the attempt of Migasala to pass judgment about the attainments of others.²⁰⁾

The Buddhist Path to Nibbana, its ultimate goal is marked by four land marks , the four fruits of the Path. They are (a) Fruit of Stream- entry (Sotapatti-Phala) (b) Once Returner (Sakadagami-phala) (c) Non Returner (Anagami-Phala) and (d) Arahatta-Phala (Nibbana). These are progressive stages of development of the mind. This sutta highlights that celibacy by

20) *Anguttara Nikaya* Vol,III, PTS Edition, 246.

itself is not a factor for the attainment of mental development expected on this Path nor a pre-condition for enlightenment at least up to the third fruit of the Path, as both, the one who 'rejoiced with a wife' and the one who practiced celibacy have progressed up to the same fruit. At this point it is important to note that at the third fruit of the Path, a Non-returner (Anagami) eradicates all sensual pleasures, naturally reverting to a celibate life whether he or she has renounced lay life or not.

In the light of the above sutta it is important to examine the recorded lives of disciples of the Buddha to determine the role of celibacy on their Path to Enlightenment. Most of the recorded cases of the disciples who attained fruits of the Path are of monks and nuns who are expected to lead celibate lives. Celibacy is a pre-condition for them. Therefore the extent of the impact of celibacy on their practice or its success can not be assessed externally. Hence the extent of the role of celibacy for the purposes of Enlightenment can be examined only by dwelling into the recorded lives of lay disciples who had the freedom to lead a non-celibate life. Following are some accounts of such disciples-

1) It is said of Visakha (the chief female lay disciple of the Buddha) who attained sotappatti phala at the age of seven years; Visakha got married at the age of fifteen or sixteen years In the course of time she gave birth to ten sons and ten daughters and all of them had the same number of descendants down to the fourth generation, Visakha herself lived up to the remarkable age of 120..... She was strong as an elephant and worked untiringly throughout the day looking after her large family. She found time to feed the monks every day, to visit monasteries, and to ensure that

non of the monks lacked food, clothing, shelter, bedding and medicine. Above all she still found time to listen to the dhamma again and again…… she wore her valuable bridal jewellery even when she went to listen to the dhamma……. She was declared by the Buddha as the foremost among women lay supporters who serve as supporters of the Order.²¹⁾

Accordingly having attained the first fruit of the Path as a seven year old she entered marriage and continued to have ten children and enjoy sensual pleasures. She was obviously not leading a celibate life. With the first fruit of the Path one is assured of completing the Path to Nibbana, at the latest within seven more lives and is assured of not falling back from the Path . He or she is said to have firmly entered the ‘Stream’ to Nibbana. Further from this point onwards he or she is said to continue to progress towards the final goal and only the time taken to reach the final goal differs from one another depending on each one’s commitment to the Practice. Hence Visakha having attained first fruit of the Path and whilst continuing towards her final goal and associating the Buddha so closely as his chief lay female disciple, yet celibacy had no real role in her practice.

ii) Nakulapita and Nakulamata (Father Nakula and Mother Nakula) are mentioned by the Buddha amongst his foremost lay disciples, and their unfaltering faithfulness to each other has been highlighted in the Text. The Pali Canon depicts their relationship with each other as exemplary and a

21) Nyanaponika Thera and Hellmut Hecker, *The Great Disciples of the Buddha*, Chapter 7 (Kandy, Buddhist Publication Society, 1997, 247-255.)

conjugal love of divine stature accompanied by absolute trust based upon their common faith in the Blessed One. An old couple by the time they met the Buddha, the wife and husband declared to the Buddha that though married to each other very young they had not even once broken the faith with each other throughout the years, not even in thought leave alone in deed. They had not deviated for a moment from their mutual fidelity. In their devotion to each other, both of them expressed to Buddha their longing to be together in the future births and asked for advice from the Buddha to achieve it and they were advised by the Buddha accordingly.²²⁾

Once when Nakulapita, the husband fell gravely ill and Nakulamata addressed him was as follows;

Do not harbor distress at the thought of my being left behind. To die like that is agonizing, so our Master has advised against it. I am skilled in spinning and so shall be able to support the children, after having lived the home life chastely with you for sixteen years I shall never consider taking another husband; I shall never cease seeing the Master and his bhikkhus, but rather visit them even more frequently than before; I am firmly established in virtue and have attained to peace of mind; and lastly I have found firm footing in the Dhamma and I am bound for final deliverance.²³⁾

22) - do-, 375.

23) - do -, 377.

The above words of Nakulamata shows that the couple though been flawless in their conjugal love toward each other and having had children from this marriage still have lived a celibate life for sixteen years (gahatthakan brahmacariyan samacinnam). Further the words *I am firmly established in virtue and have attained to peace of mind; and lastly I have found firm footing in the Dhamma and I am bound for final deliverance* is an indication that Nakulamata had attained the first fruit of the Path, Sotapatti-phala.²⁴⁾

This gives us an indication that though very much in love and attached to each other to the extent of wanting to meet in the future births, the spiritual attainment of the couple had lead them to a celibate life.

iii) Khema was the beautiful chief consort of king Bimbisara who was himself a Stream-enterer. Though the King was a great benefactor of the Buddha and she had heard so much about the Buddha from the King, she never wanted to visit the Buddha as she had heard that the Buddha preaches about the vanity of beauty and sensual pleasures. However once the King managed to get her to visit the monastery where the Buddha was residing and she went with her royal splendor with silk and sandalwood and gradually got drawn in to the hall where the Buddha was preaching. The Buddha having read her mind, through his psychic powers created a beautiful woman, more beautiful than her, standing behind him and fanning him while he was preaching. She was enthralled by the beauty of the woman. Gradually the Buddha created the 'woman' to change from

24) - do -, Note 7, 392.

youth to middle age, and then to old age, with broken teeth grey hair and wrinkled skin until it finally fell to the ground lifeless. Having made her realize the vanity of beauty the Buddha preached her a stanza at the conclusion of which she was established in the first fruit of the Path. The Buddha continued to preach and at the conclusion of the sermon she attained Arahant hood dressed in her royal clothes itself. She obtained permission from the King and entered the order of nuns.²⁵⁾ Later she was declared by the Buddha as one of the two foremost bhikkhunis in the Bhikkhuni Sangha.

The above account shows that at the time of this incident, both the King who himself was a Stream-enterer and Khema who was his chief consort were very much enjoying sense pleasures. At the time of attaining Arahant hood she was not leading a celibate life as a part of her practice to Enlightenment. However upon full Enlightenment naturally she renounces lay life. Hence in this case celibacy had no real role in her Practice towards Enlightenment.

When we consider the above reports and many other accounts of enlightened disciples of the Buddha as recorded in the Pali text, it is difficult to conclude conclusively to what extent celibacy plays a role in Enlightenment.

25) - do -, 263-264.

IV. Findings of field research

In the recent field research done by the writer addressing certain controversies surrounding 'Enlightenment' in the Theravada Tradition i.e. interviews with contemporary meditators of the Theravada tradition, both monks, nuns and layman and lay women who are believed to be with specific spiritual experiences, it has been found that whilst some have attained the fruit of Stream-entry (first stage of Enlightenment) whilst leading a 'spotlessly clean' celibate life, some laymen observed the prescribed sila (indulging in permitted sexual activity), whilst some others claim that before their experience which lead them to the 'entry in to the Path', as a layman they lived a life breaking all possible norms including the third precept which is an undertaking to abstain from sexual misconduct.

- A 54yrs monk who is 27yrs in robes, the chief preceptor of a well established forest hermitage in Sri Lanka related the impact of his first significant religious experience on this Path as an irreversible change in his morality. He who was ridiculing virtue (sila) and laughing at those abiding in sila realized the power of sila, became virtuous, began to worship the virtuous, preach to others about the power of sila.

..... I first realized the power of sila. That is, the sila that I ridiculed all this time or that I considered as being restricted to a jail, became the sole purpose of my life .

..... I who was poking fun at or ridiculing sila began to worship the virtuous and also to preach to others about the importance of sila. That is, there occurred an irreversible change in morality Later for years I

examined myself, can I kill, can I steal, can I engage in sexual misconduct etc and shame, fear, disgust arise towards these……. Before this experience I had the desire to investigate in to lust, therefore I had distorted ideas about it, that I need to experience everything about it. Similarly with hatred , to chop a creature alive knowing well that its alive and struggling, to steal from the most heavily guarded place, to taste all the possible intoxicating drugs in the world , in cheating, to cheat even my mother and father etc. Having done all this I have been fairly successful. But there has been nothing achieved. Then when I came on to this side the opposite happened. I wanted to stay away from even thinking of lust and hatred, ….

He began to feel enormously indebted to the Buddha and to Buddha Sasana, in return wanted to serve unreservedly for Dhamma, felt a need for a teacher and entered monkhood.²⁶⁾ This is the impact of his first fruit of the Path, Stream-entry. Here is a case where Enlightenment has led to celibacy to say the least.

In the above recent field research out of the three married female disciples interviewed by the writer on their significant religious experiences on the Path, it was found that at the time of their first fruit of the Path, two were leading a normal lay life with their spouse and family and were abiding in the five precepts which is the minimum level of sila

26) Yuki Sirimane, Religious experience in a Buddhist perspective with specific focus on Sotapatti -phala, 2006 (Unpublished) Interview No. 4. (This research has been done for the purposes of her Doctoral Thesis).

expected of a lay disciple. However all these three disciples being in practice for over 10-20yrs, eventually, a few years down the line from this experience, have shifted to a higher mode of virtue including a celibate life whilst continuing in lay life. Except for abstinence from sexual relations, in all other aspects they continued to lead a 'normal' and a complete lay life. The following is a brief account of the relevant field research.

Case study -1

A 66yr old married lady , a house wife, with two children had her first significant religious experience (Fruit of Stream-entry) 30yrs ago during a meditation retreat at a meditation Center. During the time of this experience she was observing the eight precepts as she was on a formal meditation retreat. However during this time she was leading a perfectly normal married life fulfilling the responsibilities of a mother and of a wife and was observing the five precepts as her regular sila. Though she continued to fulfill her responsibilities as a mother and as a wife in all other aspects, after a period of 'four to five' years from this experience she started leading a celibate life, observing a 'higher sila'. Although she was not observing all eight precepts (i.e. abstaining from perfumes, jewellery etc and abstaining from solid foods after the noon meal which are included in the eight precepts) she was inclined to abstain from sexual relations. Though initially her relationship with the husband was strained due to this reason, with time it was accepted by him. As of today she continues to lead a harmonious married life whilst striving for higher fruits of the Path.

Case Study -2

A 56yr old married lady, a mother of two children, who is a teacher by profession had her first significant religious experience 19yrs ago. She had her first religious experience (which she describes as the Fruit of Stream-entry) at home. During this time she was managing a home and was discharging her duties as a mother and as a wife, however was observing a 'higher sila than the five precepts'. Today several years after this experience though she is leading a normal lay life in all other aspects, she is observing the eight precepts abstaining from not only sexual relations but from many other sensual pleasures including not having solid foods after the noon meal. At the time of this experience her relationship with her husband was already strained and with time it became worse and ended up with separation. However as of today she maintains a harmonious relationship with her husband though not 'living together' but living under the same roof.

Case Study -3

- A married lady in her early forties, who is a senior executive in the mercantile sector, had her first significant religious experience (Fruit of Stream-entry) 11yrs ago. She had her experience at home whilst observing the five precepts and leading a perfectly normal lay life. However around 4yrs from this experience she found herself naturally inclining towards abstaining from sexual relations with her husband and today she is leading a celibate life though not observing all eight precepts. The celibate life has

not affected the harmonious relationship between her and her husband who is appreciative of the Dhamma. She continues to lead a perfectly normal lay life in all other aspects including perusing her career as she continues her quest for Nibbana.

In all above cases it is noteworthy that the practioners concerned have opted for a celibate life whilst being young enough to be sexually active. In the case of males interviewed by the writer who attained the fruits of the Path as lay disciples, few years after their first experience, both males ended up entering the Order of monks leading a completely celibate life.

Conclusion

Having examined the lives of disciples above it is difficult to conclude that celibacy is a pre-condition for Enlightenment. Nor can we determine the extent of the contribution of a celibate life towards one's Enlightenment. However given the extreme sexual taboos enforced on the Community of monks and nuns in the form of disciplinary rules, the role of celibacy on the path to Enlightenment can not be under-estimated. The disciplinary rules have been laid down by the Buddha for the following reasons;

- a) Well-being of the Sangha
- b) Convenience of the Sangha
- c) Restraint of evil minded persons
- d) Ease of well behaved monks

- e) Restraint amongst the defilements of this life
- f) Eradication of the defilements of the life after
- g) Conversion of new adherents
- h) Enhancement of the faith of those already converted
- i) Stability and continuance of the Dhamma
- j) Furtherance of the good discipline²⁷⁾

Hence Disciplinary rules are not merely for Enlightenment. It is also meant to serve multiple purposes vital for the sustenance of the Community of Sangha as an Institution.

Therefore the rule of celibacy imposed on the monks and nuns too is not merely for Enlightenment. With progress on the Path, realizing the true nature of sensual pleasures and the mind and body one progresses through to a celibate life naturally. Some reach such a state of mind earlier than others. In any event at the latest, with the attainment of third fruit of the Path, Anagami-phala one switches over to complete celibacy. Ajahn Brahmavamso writes; ... since sensual desire has been totally transcended, there is no spark left to ignite the passion for sex. All Arahants are 'potently impotent'.²⁸⁾ ■

27) Jothiya Dheeraseskara, *Buddhist Monastic Discipline*, 51.

28) Ajahn Brahmavamso, *Dhamma Journal*, Vol.5, Perth, Western Australia, Buddhist Society, 2004, 55'.



만해 연구 자료 총목록

만해 연구 자료 총목록

■ 1차 문헌

- 한용운, 《조선불교유신론》, 불교회관, 1913.
 _____, 《불교대전》, 흥법원, 1914.
 _____, 《정선강의 채근담》, 동양서원, 1917.
 _____, 《십현담주해》, 법보회, 1925.
 _____, 《님의 침묵》, 회동서관, 1926.
 _____, 《님의 침묵》, 한성도서, 1934.
 _____, 《님의 침묵》, 한성도서, 1950.
 _____, 《님의 침묵》, 진명문화, 1950.
 _____, 《님의 침묵》, 한성도서, 1952.
 _____, 《님의 침묵》, 한성도서, 1953.
 _____, 《님의 침묵》, 이준범 편, 정연사, 1966.
 _____, 《님의 침묵》, 향원 편, 문창사, 1971.
 _____, 《님의 침묵》, 진명문화사, 1972.
 _____, 《님의 침묵》, 서경수 편역, 삼성문화재단, 1972.
 _____, 《님의 침묵》, 정음사, 1973.
 _____, 《한용운 전집》, 신구문화사, 1973.
 _____, 《님의 침묵》, 을유문화사, 1974.
 _____, 《님의 침묵·속(續) 님의 침묵》, 을유문화사, 1974.
 _____, 《만해선생시집》, 대동문화연구원 편, 보련각, 1975.
 _____, 《님의 침묵》, 삼중당, 1975.
 _____, 《님의 침묵》, 서림문화사, 1977.

- _____, 《님의 침묵》, 문화공론사, 1977.
- _____, 《님의 침묵》, 동서문화사, 1977.
- _____, 《님의 침묵》, 만해사상연구회 편, 민족사, 1980.
- _____, 《님의 침묵》, 혜원출판사, 1980.
- _____, 《님의 침묵》, 민음사, 1980.
- _____, 《님의 침묵》, 혜림출판사, 1982.
- _____, 《님의 침묵》, 문공사, 1982.
- _____, 《님의 침묵》, 마당, 1982.
- _____, 《님의 침묵》, 삼중당, 1983.
- _____, 《님의 침묵》, 정음문화사, 1983.
- _____, 《님의 침묵》, 범우사, 1983.
- _____, 《님의 침묵》, 정음사, 1983.
- _____, 《님의 침묵》, 우리극단마당 편, 정음사, 1984.
- _____, 《님의 침묵》, 동서문화사, 1984.
- _____, 《님의 침묵》, 서경수 편역, 삼성미술문화재단출판부, 1984.
- _____, 《님의 침묵》, 민족문화사, 1985.
- _____, 《님의 침묵》, 문지사, 1985.
- _____, 《님의 침묵》, 덕우출판사, 1985.
- _____, 《님의 침묵》, 한미출판사, 1986.
- _____, 《님의 침묵》, 양우당, 1986.
- _____, 《님의 침묵》, 명지사, 1986.
- _____, 《님의 침묵》, 청목사, 1986.
- _____, 《님의 침묵》, 자유문학사, 1987.
- _____, 《님의 침묵》, 민중서각, 1987.
- _____, 《님의 침묵》, 문장, 1987.
- _____, 《님의 침묵》, 한국학연구소, 1987.

- _____, 《님의 침묵》, 오성출판사, 1987.
- _____, 《님의 침묵》, 학원사, 1987.
- _____, 《님의 침묵》, 열음사, 1988.
- _____, 《님의 침묵》, 풍림출판사, 1989.
- _____, 《한용운 시전집》, 최동호 편, 문학사상사, 1989.
- _____, 《한용운 산문 선집》, 정해렴 편, 현대실학사, 1991.
- _____, 《님의 침묵》, 상아, 1991.
- _____, 《님의 침묵》, 서문당, 1993.
- _____, 《님의 침묵》, 범우사, 1993.
- _____, 《님의 침묵》, 신구미디어, 1993.
- _____, 《님의 침묵》, 을유문화사, 1994.
- _____, 《님의 침묵》, 학원사, 1994.
- _____, 《님의 침묵》, 시와시학사, 1996.
- _____, 《님의 침묵》, 소담출판사, 1996.
- _____, 《님의 침묵》, 상아, 1996.
- _____, 《님의 침묵》, 인문출판사, 1996.
- _____, 《님의 침묵》, 전보삼 편, 수창출판사, 1996.
- _____, 《한용운 님의 침묵》, 한계전 편, 서울대 출판부, 1996.
- _____, 《님의 침묵》, 혜원출판사, 1997.
- _____, 《님의 침묵》, 세손, 1997.
- _____, 《님의 침묵》, 선영사, 1997.
- _____, 《님의 침묵》, 동해, 1997.
- _____, 《님의 침묵》, 하서출판사, 1998.
- _____, 《한용운 시전집》, 만해사상실천선양회 편, 장승, 1998.
- _____, 《님의 침묵》, 신라출판사, 1999.
- _____, 《님의 침묵》, 문학과현실사, 1999.

- _____, 《님의 침묵》, 대학당출판사, 1999.
- _____, 《님의 침묵》, 예가, 1999.
- _____, 《님의 침묵》, 동해, 1999.
- _____, 《님의 침묵》, 고은 편, 민음사, 1999.
- _____, 《님의 침묵》, 한국근대시인총서 2, 동서문화원 편저, 한국인문과학원, 1999.
- _____, 《만해 한용운 한시선》, 서정주 편, 민음사, 1999.
- _____, 《만해 한용운 논설집》, 만해사상실천선양회 편, 장승, 2000.
- _____, 《님의 침묵》, 노벨, 2001.
- _____, 《님의 침묵》, 미래사, 2002.
- _____, 《님의 침묵》, 청목사, 2002.
- _____, 《님의 침묵》, 황금북, 2002.
- _____, 《님의 침묵》, 범우사, 2002.
- _____, 《님의 침묵》, 청동거울, 2002.
- _____, 《흑풍》 상·하, 사랑과 나무, 2002.
- _____, 《한용운 작품선집》, 서준섭 편, 강원대 출판부, 2003.
- _____, 《님의 침묵》, 작가문화, 2003.
- _____, 《님의 침묵》, 책만드는집, 2003.
- _____, 《님의 침묵》, 미래사, 2003.
- _____, 《님의 침묵》, 열린책들, 2004.
- _____, 《님의 沈默 번역시선 *Selected Poems From the silence of My Love*》, 김재홍 편/장경렬·박종소·유형규·이가림·박정순·테레사 현 옮김, 만해학술원, 2005.

■ 학위 논문

- 김재홍, 〈한국현대시의 방법론적 연구〉, 서울대 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 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〉, 충남대 석사 논문, 1983.
- 정홍배, 〈만해 한용운의 사상성 고찰〉, 조선대 석사 논문, 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 석사 논문, 1984.
- 채수영, 〈한용운에 있어서 님의 거리〉, 동국대 석사 논문, 1984. 2.
- 김정철, 〈한용운의 독립사상 연구〉, 경희대 석사 논문, 1985.
- 박종린, 〈만해 한용운의 불교개혁사상 연구〉, 동국대 석사 논문, 1985.
- 이해진, 〈한용운의 님의 침묵에 대한 한 고찰〉, 인하대 석사 논문, 1985.
- 현선식, 〈만해시에 나타난 심리연구〉, 조선대 석사 논문, 1985. 2.
- 정복선, 〈만해 한용운의 님의 침묵에 나타난 순환구조〉, 성신여대 석사 논문, 1986.
- 한창엽, 〈만해 한용운 연구〉, 한양대 석사 논문, 1986.
- 이영희, 〈한국 현대시에 나타난 삶의 인식방법 연구〉, 경희대 박사 논문, 1987. 8. 30.
- 현명선, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대 석사 논문, 1987.
- 원인숙, 〈만해 한용운 시에 있어서 공간과 시간의식〉, 성균관대 석사 논문, 1987.
- 김석태, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대 석사 논문, 1988.
- 김미선, 〈한용운의 한시연구〉, 청주대 석사 논문, 1989.

- 강미자, 〈한용운의 시대인식에 관한 일고찰 : ‘조선불교유신론’·‘조선 독립의 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〉, 한국외국어대 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〉, 고려대 박사 논문, 1996.
- 유영학, 〈만해 한용운의 불교유신사상 연구〉, 원광대 석사 논문, 1997.
- 홍필기, 〈한용운 시의 님과 여성성 연구〉, 충북대 석사 논문, 1997.
- 정성현, 〈만해 한용운시 연구〉, 중앙대 석사 논문, 1997.
- 신현락, 〈한국 현대시의 자연관 연구〉, 한국교원대 박사 논문, 1998.
- 이호미, 〈한용운의 님의침묵에 나타난 여성성 연구〉, 효성가톨릭대 석사 논문, 1998.
- 김덕근, 〈한국 현대 전시 연구〉, 청주대 박사 논문, 1999.
- 김대춘, 〈만해 한용운의 한시연구〉, 동국대 석사 논문, 1999.
- 박명자, 〈한국 현대시의 눈물의 시학 연구〉, 원광대 박사 논문, 1999.
- 이성원, 〈만해 한용운의 불교사상 연구〉, 영남대 석사 논문, 1999.
- 이선이, 〈만해시의 생명사상 연구〉, 경희대 박사 논문, 1999. 2.
- 배영애, 〈현대시에 나타난 불교의식연구〉, 숙명여대 박사 논문, 1999.
- 정윤열, 〈만해 시의 '님' 에 대한 연구〉, 동국대 석사 논문, 1999.
- 오성칠, 〈한용운의 소설문학 연구〉, 중앙대 석사 논문, 1999.
- 강기욱, 〈한용운의 '님의 침묵' 에 나타난 여성성 연구〉, 조선대 석사 논문, 2000.
- 선효원, 〈한용운·김광균 시의 대비연구〉, 동아대 박사 논문, 2000.
- 현광석, 〈한국 현대 전시 연구〉, 경희대 석사 논문, 2000.
- 홍정애, 〈만해 한용운 한시 연구〉, 국민대 석사 논문, 2000.
- Mark J. Sweetin, *Non-substantiality and the seeds of contemplation in Han Yong-un's Nim ui Ch'immuk*, 연세대 석사 논문, 2000.
- 최규현, 〈한용운 시의 연구〉, 서남대 석사 논문, 2001.
- 권석창, 〈한국 근대시의 현실대응 양상 연구—만해, 상화, 육사, 동주를 중심으로〉, 대구대 박사 논문, 2002.

- 장석문, 〈만해 한용운의 한시 연구〉, 강원대 석사 논문, 2002.
- 김점태, 〈님 지향성과 여성 편향성—한용운의 님의 침묵을 중심으로〉, 건국대 석사 논문, 2002.
- 이양우, 〈님의 침묵의 사상적 배경 연구〉, 동국대 석사 논문, 2002.
- 유은하, 〈한용운과 윤동주의 시 비교 연구〉, 고려대 석사 논문, 2003.
- 강경애, 〈만해 한용운의 한시 연구〉, 한남대 석사 논문, 2003.
- 이지원, 〈‘님의 침묵’에 나타난 ‘물’의 이미지〉, 충남대 석사 논문, 2004.
- 최현규, 〈만해 한용운의 님의 침묵 연구〉, 가톨릭대 석사 논문, 2004.8.
- 이희숙, 〈만해 한용운의 한시 연구〉, 국민대 석사 논문, 2004.
- 이경희, 〈만해시에 나타난 불교적 사유연구〉, 경희대 박사 논문, 2005.

■ 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.
- 춘추학인, 〈심우장에 참선하는 한용운씨를 찾아—당대 처사 찾아〉, 《삼천리》 74호, 1936. 6.
- 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 其3—만해의 동양적 감각성〉, 《현대문학》 29호, 1957. 5.
- 조연현, 〈한국현대문학사〉, 《현대문학》 32호, 1957. 8.
- 조영암, 〈한용운 평전〉, 《녹원》 창간호, 1957. 8.
- 조지훈, 〈한용운론〉, 《사조》 1권 5호, 1958. 10.
- 허 명, 〈만해 한용운 선생〉, 《민족문화》 12호, 1958. 12.
- 홍효민, 〈만해 한용운론—인물문학사 其4〉, 《현대문학》 56호, 1959. 8.
- 박효순, 〈만해의 조국애와 '님의 침묵'〉, 《국문학보》(전남대) 1호, 1959. 10.
- Peter Hyun, *Voices of the Dawn*, London, 1960.
- 김상일, 〈근대시인론 其4—한용운〉, 《현대문학》 66호, 1960. 6.
- 박노준, 〈님의 정체—한용운 연구 : 그의 시문학을 중심으로 하여〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 인권환, 〈만해의 불교적 이론과 공적—한용운 연구〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 박노준·인권환, 〈한용운 연구〉, 통문관, 1960. 9.
- 장문평, 〈한용운의 '임'〉, 《현대문학》 88호, 1962. 4.
- 박봉우, 〈흘러간 사랑의 시인상〉 (한용운 편—그리운 것은 님이다), 백문사, 1962. 5.
- 서정주, 〈만해 한용운 선사〉, 《사상계》 113호, 1962. 11.
- 송 옥, 〈만해 한용운과 타고르—유미적 초월과 혁명적 아공〉, 《사상계》 117호, 1963. 2.
- 송석래, 〈'님의 침묵' 연구〉, 《국어국문학논문집》(동국대) 5집, 1964. 7.
- 김운학, 〈한국 현대시에 나타난 불교사상〉, 《현대문학》 118호, 1964. 10.
- 최일수, 〈부정과 현세해방—한용운론〉, 《문학춘추》 8호, 1964. 11.

- 유광렬, 〈무애자존의 수도자〉, 불교시보, 1965. 6.
- 김영기, 〈만해 한용운론—님의 대화〉, 《현대문학》 132호, 1965. 12.
- 조지훈, 〈흑 풍·암 흑 속의 혁명가—한국의 민족시인 한용운—〉, 《사상계》 14권 1호, 1966. 1.
- 김장호, 〈동국문단사—한용운과 강원 시인들〉, 《동국대 국어국문학회 논문집》 6집, 1966. 1.
- 조지훈, 〈방우한화—근대명언초〉, 《신동아》, 1966. 4.
- 김학동, 〈현대시인론고—만해 한용운의 시문학사적 위치 其2〉, 《동양문학》(대구대) 5집, 1966. 6.
- 김윤식, 〈소월·만해·육사론—이들의 기간 시집에 미수록된 작품을 중심으로—〉, 《사상계》 160호, 1966. 8.
- 박노준·임종국, 《한용운론—흘러간 성과》, 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, 〈만해 한용운론〉, 《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 햇세의 비교〉, 《고대문화》 10집, 1969. 5.
- 서정주, 〈한용운과 그의 시〉, 《한국의 현대시》, 일지사, 1969. 5.
- 고 은, 〈한용운론〉, 《월간문학》 8호, 1969. 6.

- 백낙청, 〈시민문학론〉, 《창작과비평》 14호, 1969. 6.
- 최원규, 〈한용운 시의 이해—사랑과 존재의 본질을 중심으로—〉, 《충남
대대학원논문집》 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》 32
호, 1969. 12.
- 강용홀, *Meditation of the Lover*, 연세대출판부, 1970.
- 육 산, 〈현대 불교인 열전—만해 한용운〉, 대한불교, 1970. 6. 21~11.
1(13회)
- 이호철, 〈님의 침묵—여성을 위한 명저순례〉, 중앙일보, 1970. 9. 18.
- 이길진, 〈조선독립이유서〉(역), 《창작과 비평》 5권 3호, 1970. 9.
- 한종만, 〈박한영과 한용운의 한국불교근대화 사상〉, 《원광대논문집》 5,
1970. 12.
- 정광호, 〈한용운—한일근대인물백선〉, 《신동아》 부록, 1970. 1.
- 송민호, 〈만해의 저항작품〉, 《일제하의 문화운동사》, 민중서관, 1970. 4.
- 김윤식, 〈님의 침묵과 알 수 없어요—한용운 작품 해설〉, 《월간문학》 24
호, 1970. 6.
- 최정석, 〈소월과 만해—그 동질성과 이질성〉, 《효성여대연구논문집》 6·
7합집, 1970. 7.
- 양주동, 〈만해의 생애와 ‘불칭’ 운동〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 서정주, 〈만해의 문학정신〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 심중선, 〈님에 관한 연구—한용운의 시를 주로 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.
- 염무용, 〈한용운의 인간과 시〉, 독서신문 1호, 1970. 11. 8.
- 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과비평》 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.
- 염무용, 〈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 반아바라밀다심경〉, 《현대시학》 35호, 1972. 2.
- 장 호, 〈한용운에의 접근〉, 《동국문학》 5집, 1972. 3.
- 유승우, 〈한용운의 시세계—헤어짐과 만남의 길〉, 《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 편집부, 〈한용운 작 '님의 침묵'의 작품배경〉, 《문학사상》 3호, 1972. 12.
- 박경혜, 〈새 자료로 본 만해, 그 생의 완성자〉, 《창작과비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 염무웅, 〈만해 한용운론〉, 《창작과 비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 홍신선, 〈임, 혹은 주검에의 길—만해의 시인적 편모를 살핀다〉, 《법륜》 51~53호, 1972. 12~1973. 4.
- 김우창, 〈궁핍한 시대의 시인〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 민희식, 〈바슐라르의 촛불에 비취본 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 초월의 정신(좌담회)—한용운의 인간과 문학〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 이정강, 〈소월과 만해의 시에 나타난 내면적 공간세계 비교고찰〉, 《덕성 여대 논문집》 2호, 1973. 2.
- 홍이섭·김열규, 〈'님의 침묵'의님은 조국인가 연인인가〉, 중앙일보, 1973. 3. 5.
- 김장호, 〈한용운 시론〉, 《양주동 박사 고회기념논문집》, 1973. 3.
- 이원섭, 〈조선불교유신론〉(역), 《창작과 비평》 8권 1호, 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.

- 신상웅, 〈만해 한용운—영원한 한국인〉, 《샘터》 37호, 1973. 4.
- 권기종, 〈조선불교유신론〉(역), 《법시》 96~110호, 1973. 4~1974. 6(14회).
- 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〉, 《보운 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.
- 이기영, 〈매월당과 만해의 차이〉, 《세대》 127호, 1974. 2.
- 송 옥, 《님의 침묵 전면해설》, 과학사, 1974. 3.
- 김용직, 〈비극적 구조의 초비극성〉, 《한국문학의 비평적 성찰》, 민음사, 1974. 4.
- 윤영천, 〈형식적 영원주의의 허구—만해 한용운의 경우〉, 《신동아》 116호, 1974. 4.
- 정한모, 〈만해시의 발전과정고 서설〉, 동덕여대 학보, 1974. 4. 30.

- 이형기, 〈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.
- 김병익, 〈만해 한용운 선생의 사상과 생애〉, 동아일보, 1974. 6. 29.
- 정재관, 〈침묵과 언어—님의 침묵의 인식론적 면〉, 《마산교대논문집》 5권 1호, 1974. 7.
- 임중빈, 〈한용운 일대기〉, 정음사, 1974. 7.
- 허미자, 〈한국시에 나타난 촛불의 이미지 연구—한용운의 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 《이대 한국문화연구원논총》 24집, 1974. 8.
- 김우창, 〈한용운의 소설〉, 《문학과 지성》 17호, 1974. 8.
- 최동호, 〈만해 한용운 시의 이해〉, 고대신문, 1974. 10. 8(상)~10. 22(하).
- 김용직, 〈Rabindranath Tagore의 수용〉, 《한국 현대시 연구》, 일지사, 1974. 11.
- _____, 〈‘님의 침묵’ 그 노래와 형태의 비밀〉, 《심상》 2권 11호, 1974. 11.
- 김윤식, 〈만해론의 행방〉, 《심상》 2권 11호, 1974. 11.
- 문덕수, 〈한용운론〉, 《현대한국시론》, 선명문화사, 1974. 12.
- 정중환, 〈유불 양교의 유신론과 그 사상사적 의의〉, 《하성 이선근 박사 회회 기념 논문집》, 1974.
- 황헌식, 〈색불이공 공불이색의 경지—한용운의 경우〉, 《현대시학》 69호, 1974. 12.
- 지종옥, 〈만해 한용운론〉, 《목포교대논문집》 12집, 1974. 12.
- 김상선, 〈한용운론 서설—시집, 님의 침묵을 중심으로〉, 《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, 〈한국 현대 시문학에 미친 불교의 영향—육당·춘원·만해·공초〉, 《공주사대논문집》 12집, 1975. 3.
- 김재홍, 〈만해 상상력의 원리와 그 실제적 과정의 분석〉, 《국어국문학》 67호, 1975. 4.
- 최원규, 〈한국근대시에 나타난 불교적 영향에 관한 연구〉, 《충남대 인문과학연구소 논문집》 2권 1호, 1975. 5.
- 김관호, 〈3· 1운동의 전야(만해선생일화)〉, 《법륜》 75호, 1975. 5.
- 김윤식, 〈만해론〉, 《한국현대시론비판》, 일지사, 1975. 8.
- 고 은, 《한용운평전》, 민음사, 1975. 9.
- 조종현, 〈만해 한용운〉, 《한국의 사상가 12선》, 현암사, 1975. 9.
- 한종만, 〈불교유신사상〉, 《박길진박사 화갑기념 한국불교사상사》, 원광대 출판국, 1975. 10.
- 이명재, 〈만해 소설고〉, 《국어국문학》 70호, 1976. 3.
- 이관구, 〈독립운동과 한용운〉, 경향신문, 1976. 3. 1.
- 백광하, 〈불교인의 독립운동—만해를 중심으로〉, 《법륜》 85호, 1976. 3.
- 한기두, 〈불교유신론과 불교혁신론〉, 《창작과 비평》 11권 1호, 1976. 3.
- 소두영, 〈구조문제론의 방법—한용운의 '님의 침묵' 분석시론—〉, 《언어학》 1호, 1976. 4.
- 조재훈, 〈부정의 불꽃—님의 침묵론〉, 《호서문학》 5집, 1976. 4.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《문학과 지성》 24호, 1976. 5.
- 김영태, 〈불교유신론 서설〉, 《창작과비평》, 1976 여름.
- 이기철, 〈한국저항시의 구조〉, 《우촌 강복수 박사 회갑논문집》, 1976. 6.
- 김홍수, 〈한용운의 백담사〉, 일요신문, 1976. 6. 20.

- 김운학, 〈민족과 일체감 이룬 만해〉, 《새바람》 2호, 1976. 7.
- 김영무, 〈한용운과 이육사〉, 《뿌리깊은나무》 7권 7호, 1976. 8.
- 이명재, 〈한용운 문학의 연구—민족문학 모델로서의 총체적 접근—〉,
《중대논문집》 20집, 1976. 10.
- 정한모, 〈만해시의 발전과정 서설〉, 《관악어문연구》 1집, 1976. 12.
- 박종문, 〈만해 한용운의 시세계—님의 침묵과 역설의 고찰〉, 《조대학보》
(조선대) 10호, 1976. 12.
- J. C. Houllan, *The Life and Work of Han Yong-Un*, London University,
1977.
- 김성배, 〈한용운 편 불교교육 불교한문 독본에 대한 연구〉, 《불교학보》
제5집, 동국대 출판부, 1977.
- 최원규, 〈근대시의 형성과 불교〉, 《현대시학》 96호, 1977. 2.
- 박철희, 〈시작품과 해석의 문제— ‘님의 침묵’ 과 ‘알 수 없어요’ 의 경
우—〉, 《문리대학보》(영남대) 9호, 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.
- 이용훈, 〈님의 침묵에 대한 인식론적 고찰—만해시의 인식세계와 정
신—〉, 《국어국문학》 75호, 1977. 5.
- 송 혁, 〈만해의 불교사상〉, 《법륜》 100호, 1977. 6.
- 박철희, 〈한국 근대시와 자기인식—김소월과 한용운의 경우〉, 《현대문
학》, 271호, 1977. 7.
- 조중현, 〈조선독립의 서〉(역), 《법륜》 102호, 1977. 8.
- 장백일, 〈만해 한용운론—님의 침묵의 불교사상적 이해〉, 《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—한용운과 서정주〉, 《동악어문논집》 10집, 1977. 9.
- 홍문표, 〈한국현대시의 불교적 전통—만해시를 중심으로〉, 《월암 박성희 박사 환력기념논총》, 1977. 9.
- 최동호, 〈서정시의 시적 형상에 관한 비평적 이해—김소월·한용운의 경우〉, 《박성우 박사 환력기념 논총》, 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.
- 강석주, 〈한용운선생을 생각한다〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 고 은, 〈한용운론 서설〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 장 호, 〈‘님의 침묵’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.
- 목정배, 〈만해의 불교청년운동고〉, 《법시》 160호, 1978. 8.
- _____, 〈한용운의 평화사상〉, 《불교학보》 15, 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 이별의 미학〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 목정배, 〈만해의 포교관〉, 《법시》 162호, 1978. 10.
- 김상현, 〈만해의 보살사상—시집 ‘님의 침묵’을 통해 본〉, 《법륜》 117~

- 121호, 1978. 11~1979. 3(5회).
- 심재기, 〈만해 한용운의 문체추이〉, 《관악어문연구》 3집, 1978. 12.
- 전서암, 〈만해의 저항정신과 불교유신론〉, 《씨 의 소리》 79호, 1978. 12.
- 이인복, 《죽음의식을 통해 본 소월과 만해》, 숙명여대 출판부, 1979.
- 안병직, 《한용운》, 한길사, 1979.
- 정병덕, 〈만해론 소고—만해시의 초월사상을 중심으로〉, 《행당》(한양대) 8집, 1979. 1.
- 김재홍, 〈한국시의 장르 선택과 전통성 문제〉, 《충북대논문집》 17집, 1979. 2.
- 이동화, 〈한국의 불교와 근대문학—님의 침묵과 관련하여〉, 《서울대》(교지) 2호, 1979. 2.
- 김종균, 〈한용운의 한시와 시조—그 옥중작을 중심으로〉, 《어문연구》 21호, 1979. 3.
- 목정배, 〈만해와 청년불교, 젊은 나라〉, 《세대》 186호, 1979. 3.
- 이혜성, 〈만해 스님과 청담 스님의 사상〉, 《법륜》 121호, 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〉, 《창작과비평》 14권 2호, 1979. 6.
- 안병직, 〈조선불교유신론의 분석〉, 《창작과비평》 14권 2호, 1979. 6.
- 이상섭, 〈만해시에의 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.
- 이명재, 〈만해는 실천적 민족시인〉, 한국일보, 1979. 8. 29.
- 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, 《한국근대 민중불교의 이념과 전개》, 한길사, 1980.
- 김홍규, 〈님의 소재와 진정한 역사〉, 《문학과 역사적 인간》, 창작과비평사, 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, 《한용운사상 연구》 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’ 其1〉, 《부산대사대논문집》, 1980. 12.
- 신용협, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 전통적 의미〉, 《덕성여대논문집》 9집, 1980. 12.
- 박철휘, 〈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.
- 구인환, 〈만해의 소설고〉, 《한국문학연구》, 1981. 2.
- 김재홍, 〈만해 시조의 한 고찰〉, 《선청어문》 11집, 1981. 3.
- 박항식, 〈10대 시인의 시와 그 정신차원〉, 《현대시학》 13권 5호, 1981. 5.
- 김종균, 〈한용운의 산문시 연구〉, 《어문연구》, 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.
- 김이상, 〈만해시의 시정신과 표현〉, 《어문학교육》, 1981. 12.
- 문덕수, 〈한용운의 ‘알 수 없어요’〉, 《시문학》 125호, 1981. 12.
- 유시욱, 〈한용운 시와 향가 비교 연구〉, 《서강어문》 2집, 서강어문학회, 1982. 1.
- 김열규·신동욱, 《한용운연구》, 새문사, 1982.
- 이영무, 〈한국불교사상 한용운의 위치—조선불교유신론을 중심으로—〉, 《인문과학연구》(건국대) 14, 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.
- 고재석, 〈님의 침묵의 신화적 구조〉, 《동악어문집》, 1982. 6.
- 김희수, 〈만해 한용운의 문학사상〉, 《법륜》 161호, 1982. 7.
- 김어수, 〈만해 한용운의 문학사상: 소박하고 솔직하게 쏟아놓은 뜨거운 목소리〉, 《법륜》, 1982. 12.
- 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.
- 윤재근, 〈만해시와 미적 대상〉, 《현대문학》, 1983. 12.

- 김봉균, 〈한용운론〉, 《한국현대작가론》, 민지사, 1984.
- 윤영천, 〈복종과 자유의 변증법〉, 《한국문학의 현단계》 3, 창작과비평사, 1984.
- 김교식, 《한용운》, 계성출판사, 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》(동국대) 6· 7합집, 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.

- 박철휘, 〈밝음과 어둠의 변증법〉, 《한글 새소식》 154호, 1985. 6.
- 윤재근, 《만해시, 님의 침묵 연구》, 민족문화사, 1985. 7.
- 이승훈, 〈한용운의 대표시 20편은 무엇인가〉, 《문학사상》, 1985. 9.
- 김종욱, 〈만해시 연구사 개관〉, 《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 화갑기념논문집》, 집문당, 1986.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《우리 문학과와의 만남》, 기린원, 1986.
- 한종만, 〈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, 한국국어교육연구회, 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》(연세대) 19집, 1986. 12. 25.
- 조동민, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 상징〉, 《학술연구원 학술지》(건국대) 39집, 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 회갑기념논총》, 1987. 9. 18.
- 함동선, 〈한국근대시에 있어서의 자기반성-3. 1 독립운동을 중심으로〉, 《홍익어문》(홍익대) 7집, 1988. 2.
- 고재석, 〈‘님의 침묵’의 존재론적 상상구조-삶의 의미지평과 문학적 구조와의 상동관계〉, 《한국문학연구》(동국대) 11집, 1988. 2. 31.
- 김영호, 《한용운과 휘트먼의 문학사상》, 사사연, 1988. 3.
- 김용태, 〈만해시 ‘님의 침묵’의 시간구조〉, 《국어국문학》(부산대) 5집, 1988. 3. 7.
- 마광수, 〈한국 현대시의 심리비평적 해석〉, 《인문과학》(연세대) 59호, 1988. 6.
- 김병택, 〈만해시에 나타난 꿈의 성격과 전개양상〉, 《문학과 비평》 6호, 1988. 8. 31.
- 신용협, 〈한용운의 시정신 연구〉, 《인문과학연구소논문집》(충남대) 15권 1호, 1988. 8. 31.
- 전광진, 〈한용운의 ‘님’과 릴케의 ‘천사’〉, 《동양문학》 3호, 1988. 9. 1.
- 박철석, 〈한국낭만주의시의 취향〉, 《파천 김무조 박사 회갑기념논총》, 1988. 9. 10.
- 정상균, 〈한용운 시의 연구〉, 《선청어문》(서울대) 18집, 1989. 8.
- 이병석, 〈시집《님의 침묵》에 나타난 자비관〉, 《국어국문학》(동아대) 9집, 1989. 12.
- 김해성, 〈한용운론: 일반법칙을 기루는 시관고〉, 《현대시인연구》, 진명문회사, 1990.
- 이동하, 〈한국의 불교와 근대문학〉, 《불교문학평론선》, 민족사, 1990.
- 조숙희, 〈이별과 만남의 변증법: 한용운의 ‘님의 침묵’ 서시 분석〉, 《백록

- 어문》(제주대), 1990. 2.
- 지 옥, 〈한용운의 생애와 사상 : 조선불교유신론을 중심으로〉, 《수다라》(해인승가대), 1990. 3.
- 박남훈, 〈‘님의 침묵’에 나타난 플롯 의식〉, 《국어국문학》(부산대) 27집, 1990. 9.
- 성기조, 〈한용운의 시와 평등사상〉, 《덜꽃 김상선 교수 화갑기념논총》, 중앙대 국문과, 1990. 11.
- 김용범, 〈만해 한용운의 소설 ‘흑풍’ 연구 : 포교문학 또는 고전소설 기법적 측면에서〉, 《한양어문연구》, 1990. 12.
- 박건명, 〈‘님의 침묵’과 ‘월정’의 비교연구〉, 《우리문학연구》, 1990. 12.
- 윤석성, 〈‘님의 침묵’의 나의 정조〉, 《한국문학연구》(동국대), 1990. 12.
- 김호성, 〈바가바드기타와 구라단두경의 입장에서 본 조선불교유신론의 의례관〉, 《불교학보》 36집, 1990.
- 전보삼, 〈한용운의 민족주의사상 연구〉, 《신구전문대논문집》, 1991. 1.
- 윤석성, 《한용운 시의 비평적 연구》, 열린불교, 1991. 6.
- 양영길, 〈‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 《국어교육논총》(제주대 교육대학원), 1991. 7.
- 최태호, 〈만해 한시의 도가 수용 : 선과 관련된 시어를 중심으로〉, 《우리어문학연구》(한국외대), 1991. 8.
- 박걸순, 〈한용운의 ‘조선독립에 대한 감상’ 분석〉, 《월간 독립기념관》 42호, 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〉, 《현대 문학과 선시》, 불지사, 1992.
- 전보삼, 〈푸른 산빛을 깨치고〉, 《만해의 불교사상》, 민족사, 1992.
- 박철희, 《한용운》, 서강대출판부, 1992.
- 이 단, 〈소월·만해의 그릇: 한국현대시론〉, 《현대시학》, 1992. 1.
- 한계전, 〈만해 한용운 문단의 문학생들: 만해 문단의 성립과 문학생들의 작품세계를 중심으로〉, 《문학사상》 231호, 1992. 1.
- 고재석, 〈마른 국화와 매운 풍란화〉, 《만해학보》 창간호, 1992. 6.
- 권영민, 〈만해 한용운의 문학관에 대하여〉, 《만해학보》 창간호, 1992. 6.
- 김재홍, 〈만해연구 略史〉, 《만해학보》 창간호, 1992. 6.
- 전보삼, 〈한용운 화엄사상의 일고찰〉, 《만해학보》 창간호, 1992. 6.
- 허우성, 〈만해의 불교이해〉, 《만해학보》 창간호, 1992. 6.
- 김기중, 〈체험의 시적 변용에 대하여: 지용·이상·만해의 경우〉, 《민족 문화연구》(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 ‘알 수 없어요’에 대한 고찰〉, 《한국문학논총》, 1992. 10.
- 박걸순, 〈한용운의 생애와 독립투쟁〉, 독립기념관, 1992. 10.
- 유원근, 〈조선불교유신론과 조선불교혁신론의 성립배경 연구〉, 《한국종교》 17, 1992.
- 한명희, 〈‘님의 침묵’에 나타난 ‘나와 님’의 관계〉, 《전농어문연구》(서울시립대), 1992. 12.
- 김영태, 〈만해의 새불교운동〉, 《불교사상사론》, 민족사, 1992. 12.
- 정학심, 〈한용운 시에 나타난 전통과 선사상에 관한 연구〉, 《청람어문학》, 1993. 1.

- 전보삼, 〈불교개혁을 위한 한용운의 화두〉, 《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.
- 최병헌, 〈일제불교의 침투와 한용운의 조선불교유신론〉, 《진산 한기두 박사 화갑기념—한국종교사의 재조명》, 1993.
- 김상현, 〈3· 1운동에서의 한용운의 역할〉, 《한용운사상연구》 3집, 1994. 2.
- 송건호, 〈만해 한용운의 민족운동〉, 《한용운사상연구》 3집, 1994. 2.
- 이영무, 〈만해 한용운의 자유사상〉, 《한용운사상연구》 3집, 1994. 2.
- 전보삼, 〈한용운의 3· 1 독립정신에 관한 일고찰〉, 《한용운사상연구》 3집, 1994. 2.
- 송현호, 〈만해의 소설과 탈식민주의〉, 《국어국문학》, 1994. 5.
- 이병석, 〈만해시의 의지적 정서와 시적 형상〉, 《어문학교육》, 1994. 5.
- 임혜봉, 〈친일매불음모와 임제종의 자주화 운동〉, 《순국》, 1994. 9.
- 이경교, 〈선비정신의 비극적 정화〉, 《동국어문학》, 1994. 1.

- 이원조, 〈한용운의 시어를 통한 그의 의식의 고찰〉, 《진주산업대논문집》, 1994. 12.
- 송현호, 〈만해 소설의 탈식민주의〉, 《국어국문학》 111호, 1994.
- 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》 2집, 1995. 8.
- 김용직, 〈행동과 형이상의 세계〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 김정휴, 〈만해의 전인적 삶과 자유〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 윤여탁, 〈시감상의 어려움에 대하여 : 한용운의 시를 중심으로〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 임성조, 〈만해시의 선의식에 관한 고찰〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 전봉관, 〈한용운 시의 두 가지 관념〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 허우성, 〈만해와 성철을 넘어서 : 새로운 불교이념 모색을 위하여〉, 《만해학보》 2집, 1995. 8.
- 김재현, 〈Donne과 한용운의 시의 역설〉, 《인문논총》(아주대), 1995. 12.
- 송기섭, 〈님의 원형과 재생 : 한용운의 님〉, 《어문연구》, 1995. 12.
- 윤태수, 〈만해와 소월의 시 : 세계의 인식과 대응방식〉, 《인문과학연구》(상명여대), 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〉, 《이화어문논집》, 1996. 4.
- 임문혁, 〈한용운 시 은유의 특질〉, 《국제어문》, 1996. 5.

- 신혁락, 〈신과 시적 상상력: '님의 침묵' 을 중심으로〉, 《비평문학》, 1996. 7.
- 김광식, 〈조선불교청년회의 사적 고찰〉, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996. 8.
- 김광식, 〈조선불교청년총동맹과 만당〉, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996. 8.
- 김상현, 《만해 한용운 어록, 조선청년에게 고함》, 시와시학사, 1997. 7.
- 이혜원, 〈한용운 시에서의 욕망과 언어의 문제〉, 《국어국문학》 120호, 1997. 12.
- 오세영, 〈님의 침묵·나룻배와 행인〉, 《한국 현대시 분석적 읽기》, 고려대 출판부 1998.
- 권오현, 〈만해 한용운 소설 연구〉, 《계명어문학》(계명대) 11집, 1998. 2.
- 김창수, 〈한국 및 인도의 독립운동과 그 역사적 성격: 만해 한용운과 마하트마 간디의 활동을 중심으로〉, 《만해학보》 3호, 1998. 6.
- 이선이, 〈만해시의 생명문학적 표출양상과 의미〉, 《만해학보》 3호, 1998. 6.
- 하희정, 〈한용운 시와 근대적 서정성 형성문제: 주요한·김소월과의 비교를 중심으로〉, 《만해학보》 3호, 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, 〈만해문학의 전개와 그 전망적 과제〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 한계전, 〈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.
- Daive R. McCann, *Hearing the Silcnce of Love*, 《만해축전-현대시의 반성과 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.
- 현대리, 〈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.
- 김영호, 〈휘트먼, 타골, 한용운의 시와 풀잎 상징〉, 《문학과 종교》 4호, 1999.
- 고명수, 《나의 꽃밭에 님의 꽃이 피었습니다》, 한길사, 2000.
- 고 은, 《한용운 평전》, 고려원, 2000.
- 김광원, 〈님의 침묵과 선의 세계〉, 《다르마》 3호, 전북불교문인회, 2000.
- 임중번, 〈침묵의 기도—한용운의 생애와 시문학〉, 《다르마》 3호, 전북불교문인회, 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.
- 전보삼, 〈강원도와 만해〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.
- 이혜원, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《대표시 대표평론》, 2000. 3. 1.
- 김광식, 〈근대불교개혁론의 배경과 성격〉, 《근현대불교의 재조명》, 민족사, 2000. 10.
- 최동호, 《한용운》, 건국대 출판부, 2001.
- 이선이, 《만해시(萬海詩)의 생명사상 연구》, 월인, 2001.
- 김열규, 〈순수한 모순이여!〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 염무용, 〈여전히 싱그러운 국화 향내〉, 《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, 〈만해시의 동양미학〉, 《유심》 여름호, 2001.
- 전보삼, 〈만해 한용운의 《유심》지 고찰〉, 《유심》 여름호, 2001.
- 김광식, 〈만해와 효당, 그리고 다솔사〉, 《유심》 가을호, 2001.
- 석 주, 〈아! 만해님은 아직 내 곁에 있습니다〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 한보광, 〈海·龍의 만남〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 정광호, 〈운허스님으로부터 들은 만해 이야기〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 김형중, 〈한용운의 선시 세계〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 이승하, 〈한용운의 옥중 한시 감상〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 이종찬, 〈만해의 한시〉, 《한국문학연구》(동국대) 24집, 2001.
- 고명수, 〈조선독립이유서에 나타난 만해의 독립사상〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.

- 장석만, 〈만해 한용운과 정교분리 원칙〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 블라디미르 티호노프, 〈기미독립선언서 ‘공약삼장’의 집필자에 관하여〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 이종찬, 〈만해의 시세계 : 한시(漢詩)와 자유시의 달인〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 이병석, 〈만해 한시(漢詩) 연구(1)〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 고재석, 〈영혼의 도반과 투명한 유산〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 최병노, 〈만해 한용운 문학의 근원—‘조선불교유신론’을 중심으로〉, 《동방문학》 19, 2001. 2.
- 전보삼, 〈만해 한용운과 조선불교청년회〉, 《유심》 봄호, 2002.
- 박구하, 〈시와 시조로 길을 밝힌 시대의 등불〉, 《시조문학》 2002, 여름호 (통권 143호).
- 강영주, 〈만해와 벽초의 교우〉, 《유심》 여름호, 2002.
- 장미라, 〈한용운 연구—시조를 중심으로〉, 《현대시조》 봄·여름호, 2002.
- 이선이, 〈만해 문학에 나타난 생명사상〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 윤재웅, 〈만해 문학에 나타난 자유의 의미〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 이병석, 〈만해 한시 연구(2)〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 고명수, 〈만해 불교의 이념과 그 현대적 의미〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 서재영, 〈선사로서의 만해의 행적과 선사상〉, 《2002 만해축전》, 만해사상

- 실천선양회, 2002.
- 서준섭, 〈조선불교유신론·십현담주해의 철학적 해석을 위한 시론〉,
《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 종 명, 〈조선불교유신론에 나타난 만해의 계율관〉, 《2002 만해축전》, 만
해사상실천선양회, 2002.
- 조정래, 〈내 영혼 속의 만해와 철운〉, 《유심》 겨울호, 2002.
- 김광식, 〈만해와 석전, 그 접점과 갈림길 그리고 절묘한 이중주〉, 《유심》
겨울호, 2002.
- 고명수, 〈만해 불교이념과 그 현대적 의의〉, 《의상만해연구》 제1집, 2002.
- 박포리, 〈불교대전의 편제와 만해 한용운의 불교관〉, 《의상만해연구》 제
1집, 2002.
- 서재영, 〈1910년 전후의 시대상과 ‘조선불교유신론’ 의 의의〉, 《의상만해
연구》 제1집, 2002.
- 권영민, 〈자료발굴: 한용운의 일본시절—일본잡지 《화용지》에 수록된 한
용운의 한시〉, 《문학사상》 31권 8호, 2002. 8.
- 서준섭, 〈한용운의 선과 님의 침묵〉, 《만해학보》 4, 2002. 8.
- 이혜원, 〈전인적 인격과 의지의 시—한용운론〉, 《새로 쓰는 현대시인론》,
백년글사랑, 2003. 1.
- 명 정, 〈스승과 제자, 그리고 도반의 아름다운 만남—만해와 경봉〉, 《유
심》 봄호, 2003.
- 윤창화, 〈한용운의 불교대전〉, 법보신문, 2003. 4. 23.
- 윤창화, 〈한용운의 조선불교유신론〉, 법보신문, 2003. 5. 21.
- 김인환, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 을 읽는다〉, 열림원, 2003.
- 김광식, 〈민족불교로 독립 지존의 길을 개척하다—만해와 만공〉, 《유심》
여름호, 2003.
- 윤창화, 〈한용운의 님의 침묵〉, 법보신문, 2003. 7. 2.

- 윤세원, 〈한용운의 정치사상에 관한 연구〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 유승무, 〈사회진화론과 만해의 사회사상〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 장시기, 〈만해 한용운의 불교적 ‘노마들로지’에 나타난 근대성과 탈근대성〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 전보삼, 〈만해 한용운 선사의 민족정신에 대하여〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 정광호, 〈조선불교유신론 집필의 배경과 개혁 방향〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 서재영, 〈조선불교유신론의 소회(塑繪) 폐지론과 선종의 정체성〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 김광식, 〈조선불교유신론과 현대 한국불교〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 허도학, 〈근대계몽철학과 조선불교유신론〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 고명수, 〈조선불교유신론과 만해의 문학관〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 이도흙, 〈조선불교유신론에서 근대적 세계관 읽기〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 김광원, 〈님의 침묵의 배경, 심현담주해〉, 《만해학보》 5, 2003.
- 김상영, 〈불교대전의 특성과 인용경전 연구(상)〉, 《만해학보》 5, 2003.
- 노연숙, 〈한용운, 생의 풍경이 투영된 사랑과 혁명〉, 《만해학보》 5, 2003.
- 이수영, 〈대중소설의 시대와 흑풍의 자리〉, 《만해학보》 5, 2003.
- 김광식, 〈한용운의 민족의식과 조선불교유신론〉, 《한국민족운동사연구》 35, 2003. 6.

- 서준섭, 〈한용운의 십현담주해 읽기〉, 《한국현대문학연구》 13, 2003. 6.
- 김광식, 〈만해는 근대화 추구한 독립운동가〉, 불교신문, 2003. 8. 29.
- 유석재, 〈만해와 계초의 돈독했던 우정〉, 조선일보, 2003. 10. 23.
- 이상국, 〈다시 생각하는 만해〉, 《현대시학》 2003년 10월호.
- 고재석, 〈한용운과 그의 시대(1)〉, 《유심》 가을·겨울호, 2003.
- 전보삼, 〈만해 한용운과 신간회〉, 《유심》 가을·겨울호, 2003.
- 이선이, 〈만해 한용운 문학에 나타난 탈식민주의적 인식〉, 《어문연구》 31
 편 2호, 2003.
- 김광식, 〈만해, 불교 청년들을 단련시킨 용광로—한용운과 김법린〉, 《유
 심》 봄호, 2004.
- 유석재, 〈삭풍 속에 피어난 금란지교(金蘭之交)—만해와 계초 방응모〉,
 《유심》 봄호, 2004.
- 이재형, 〈고은의 만해론을 비판한다〉, 《불교평론》 18, 2004 봄.
- 김광식, 〈만해 한용운 평전: 첫키스로 만해를 만난다〉, 장승, 2004. 3. 1.
- 이선민, 〈만해 한용운이 쓴 가장 오래된 글—발견〉, 조선일보, 2004. 3. 1.
- 이범진, 〈역사추적: 불교 항일투쟁의 선봉, 만당과 만해〉, 《주간조선》,
 2004. 3. 11.
- 김광식, 〈만해, 암흑기 청년의 삶의 나침반—한용운과 김관호〉, 《유심》
 여름호, 2004.
- 김상영, 〈불교대전의 특성과 인용경전 연구(하)〉, 《만해학보》 7, 2004.
- 서준섭, 〈한용운의 선과 시—‘겸대’와 ‘전위’의 사유와 넘어 없는 세속
 사회 글쓰기〉, 《시와 세계》, 2004, 여름호.
- 이선이, 〈근대불교와 만해〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회,
 2004.
- 윤재근, 〈만해 선사의 일대시교(一代時教)〉, 《2004 만해축전》, 만해사상
 실천선양회, 2004.

- 이선영, 〈한용운의 실천과 사상과 신과 문학〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 김광식, 〈만해 민족운동 연구의 회고와 전망〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 서준섭, 〈한용운의 불교 관계 저술 연구의 현황과 과제〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 김재홍, 〈만해문학 연구 어디까지 왔나〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 정남영, 〈한용운 시의 현재성〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 최두석, 〈님의 침묵과 한국 현대시사〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 구모룡, 〈만해사상의 동아시아적 맥락〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 김윤태, 〈만해문학의 현실주의〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 임현영, 〈만해의 민족정신과 통일문학〉, 《2004 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2004.
- 이홍섭, 〈조선불교유신론에 담긴 한용운의 세계관과 건봉사와의 영향관계-불교문학 연구의 모색과 전망〉, 《한국어문학연구》 제43집, 한국어문학연구학회, 2004. 8.
- 데이비드 맥켄, 〈만해 시에 나타난 단상〉, 《유심》 가을호, 2004.
- 이원길, 〈북한에서의 한용운에 대한 평가〉, 《유심》 가을호, 2004.
- 호테이 토시히로, 〈일본에 있어서의 한용운〉, 《유심》 가을호, 2004.
- 김광식, 〈생활선의 계승과 구현-한용운과 이춘성〉, 《유심》 가을호, 2004.

- 김광원, 〈만해 한용운의 선시〉, 《유심》 겨울호, 2004.
- 김광식, 〈지절시인(志節詩人)의 표상—한용운과 조지훈〉, 《유심》 겨울호, 2004.
- 전봉관, 〈한용운 시 연구의 흐름과 전망〉, 《만해학보》 8, 2004. 12.
- 김운태, 〈만해 문학과 현실주의에 관한 단상〉, 《만해학보》 8, 2004. 12.
- 석길암, 〈만해의 십현담주해에 나타난 선교관〉, 《만해학보》 8, 2004. 12.
- 김광식, 〈한용운 불교 연구의 회고와 전망〉, 《만해학보》 8, 2004. 12.
- _____, *A Study of Han yong-un's on the Reform of Korean Buddhism*, *korea Journal* vol. 45, no.1(2005.3).
- 이선이, 〈님과 열, 그 매운 정신의 만남—한용운과 정인보〉, 《유심》 봄호, 2005.
- 김광식, 〈사제이자 동지인 아름다운 인연—한용운과 김경봉〉, 《유심》 여름호, 2005.
- 이선이, 〈구세주의와 문화주의—만해와 육당〉, 《유심》 가을호, 2005.
- 김재홍, 《님의 침묵 외》, 범우사, 2005.
- 이성원·이민섭, 《한용운의 채근담 강의》, 필맥, 2005. 4.
- 임효림, 《만해 한용운의 풀뿌리이야기》, 바보새, 2005. 6.
- 김광원, 《만해의 시와 십현담주해》, 바보새, 2005. 6.
- 맹문재, 〈한용운 시에 나타난 '님' 새로 읽기〉, 《2005 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2005.
- 염무웅, 〈만해의 시대인식과 오늘의 민족현실〉, 《2005 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2005.
- 박희병, 〈매월당과 만해〉, 《2005 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2005.
- 이종건, 〈만해 한용의 시조와 한시〉, 《2005 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2005.
- 여지선, 〈한용운의 시조세계와 문학사적 의의〉, 《2005 만해축전》, 만해사

- 상실천선양회, 2005.
- 김윤식, 〈소설 죽음과 님의 침묵간의 거리제기〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 인권환, 〈만해시에 있어 범신의 현현과 보살정신〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 김현자, 〈한용운 시의 어법과 세계관〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 최동호, 〈심우도와 한국현대선시〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 허우성, 〈간디와 만해: ‘위정척사’와 ‘동도서기’〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 서준섭, 〈세간과 출세간 사이, 또는 경계선에서 글쓰기〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 김광식, 〈한용운의 조선독립의 서 연구〉, 《만해학연구》 창간호, 만해학술원, 2005.
- 고재석, 〈운명의 지침을 돌려놓은 미의 빛-만해의 3일간의 고서화 배관과 민족의 뿌리 인식〉, 《유심》 겨울호, 2005.
- 김광식, 〈한용운의 ‘조선불교의 개혁안’ 연구〉, 《유심》 봄호, 2006.
- 김광식, 〈천진보살의 평생의 정신적 사표, 만해 한용운과 강석주〉, 《유심》 여름호, 2006.
- 김상일, 〈최근 공개된 만해의 유묵에 담긴 심우송에 대하여〉, 《유심》 여름호, 2006.
- 박태원, 〈만해의 열린 실천-그 불교적 연원과 시대적 과제〉, 《2006 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2006.
- 이혜원, 〈한용운 시에 나타난 자연과 여성의 재해석〉, 《한국문화이론과 비평》 31집, 2006.

- 엄성원, 〈한용운 시의 탈식민주의적 연구〉, 《한국문학이론과 비평》 31집, 2006.
- 이민호, 〈한용운 시의 탈식민주의적 여성성 연구〉, 《한국문학이론과 비평》 31집, 2006.
- 김상용, 《만해 한용운 평전》, 시대의 창, 2006.
- 김광식, 〈강석주의 삶에 나타난 민족불교〉, 《정토학 연구》 9집, 2006.
- 김광식, 〈만당과 효당 최범술〉, 《동국사학》 42집, 2006.
- 전보삼, 〈만해와 효당의 인연을 생각하며〉, 《찾잔에 비친 노불미미소》, 효당사상연구회, 2006.
- 전보삼, 〈만해와 효당〉, 《효당 최범술 스님의 생애와 업적 추모학술대회 자료집》, 효당사상연구회, 2006.
- 윤호병, 〈한용운의 시 《님의 침묵》에 대한 해체적 읽기〉, 《만해학 연구》 2호, 2006.
- 구모룡, 〈만해사상에서의 자유와 평등〉, 《만해학 연구》 2호, 2006.
- 이성천, 〈한용운 《님의 침묵》의 해체적 읽기〉, 《만해학 연구》 2호, 2006.
- 김재홍, 〈만해사상의 구조와 특성〉, 《만해학 연구》 2호, 2006.
- 박수연, 〈만해사상의 구조와 특성〉, 《만해학 연구》 2호, 2006.
- 김광식, 〈지옥속에서 천당을 구하다-한용운의 항일투쟁과 서대문형무소〉, 《유심》 가을호, 2006.
- 이원섭, 〈만해 스님의 십우도송에 대하여〉, 《유심》 겨울호, 2006.
- 박재현, 〈만해 한용운의 선적(禪的) 역할 의식에 관한 연구〉, 《불교학 연구》 16호, 2007.
- 김순석, 〈한용운의 정교분리론〉, 《한국독립운동사 연구》 28집, 2007.
- 고재석, 〈한용운과 그의 시대(3)〉, 《유심》 여름호, 2007.

2007 만해축전(하)

2007년 7월 30일 인쇄

2007년 8월 8일 발행

·
발행처

(재)백담사 만해마을

(우)252-820 강원도 인제군 북면 용대리 1136-5

대표전화/ (033)462-2303

팩스/ (033)462-2213

·

제작·편집/ 불교시대사

서울시 종로구 관훈동 197-28 백상빌딩 13층

전화/ (02)730-2500

팩스/ (02)723-5961

값 10,000원

2007 만해축전은 사업비의 일부를 문화관광부,
강원도, 인제군의 지원을 받아 개최하고 있습니다.