

韓國 近代詩와 〈悲劇的인 것〉

柳 泰 洙*

I. 머리말

우리는 시를 보는 시각으로 다음 두가지를 상정할 수 있다. 그것은 예술은 물론 인간의 모든 영역에 걸치는 바로서 〈깊이〉와 〈넓이〉로 이야기될 수 있다. 곧 다름아닌, 깊이로서 人間存在의 시와 넓이로서의 現實認識의 시가 그것이다.

존재 탐구는 형이상의 문제에 속한다. 문학이 〈삶의 근본문제에 대한 물음〉이라고 말해질 때 바로 그것에 해당한다. 이때 물음의 제기 및 해결을 피하고자 하는 주체 및 객체는 인간 자신이다. 즉, 인간 자신 및 인간을 둘러싼 자연의 근원, 운명의 정체, 죽음의 인식, 사랑의 본질 등을 꿰뚫어보려는 의지를 지닌 인간 자신의 문제인 것이다. 이경우 시간과 공간에 좌우되지 않는 태도라고 일단 이야기될 수 있다.

다음 현실인식은 사회나 역사에 대한 관점을 드러낸다. 시간과 공간의 제약하에서 주체인 인간에게 다가드는 주위와 전통의 모든 위협에 대한 직시, 사유, 투쟁 등의 현실적인 태도에 대한 문제인 것이다.

그러나 이상의 두가지 시각은 詩史의 흐름으로 볼 때 양분된 상태로 이루어지는 것은 아니다. 때에 따라 어느 한 면에의 집착이나 경도를 넘게 했고 그것은 곧 시인 자신이나 당대 혹은 그 후대에 의해 수용되거나 저항이나 반발을 받아왔다. 또한 이 두가지 시각은 혼유상태를 빚기도 했다. 그리고 간혹 합일되기도 했다. 합일의 경우는 일단 행복한 상태라고 말할 수 있다.

* 國文學科 同門(江原大 助教授).

한편 시는 그 언어, 장르, 양식 등의 특수성으로 인해 獨自的임과 동시에 歷史的 존재임을 거절하지 못한다. 그것은 인간이 個體的인 존재임과 아울러 歷史的인 존재라는 점과 같은 선상에 놓이게 된다. 그리고 시는, 자체의 속성으로 해서 시인 자신을 운인 중에, 때로는 음험하게, 혹은 의식적으로 드러내곤 한다. 그리하여 시와 시인 자신이 동일 차원에 놓이는 경우가 종종 있게 된다. 그리하여 시는 역사적 존재 이전의 상태에서 역사적 존재를 거치게 되는 것이다.

우리의 경우, 역사적으로 위의 두가지 시각이 혼유상태로 이어져 내려왔음을 볼 수 있다. 그 대표적인 경우로 우리는 崔致遠을 들 수 있을 것이다.

우습구나 이몸은 삼진날의 제비인가
그림대뜰보 높은 곳에 또 와 나는구나¹⁾

여기 “또 와 나는구나(又來飛)”에서 위의 두 시각을 동시에 아우르고 있음을 볼 수 있는 것이다.

또한 근대시의 경우 한용운을 들 수 있다.²⁾

우리는 개화기 때 국가상실의 위기감을 지녀야 했고 일제치하에서는 국가상실이라는 체험을 겪었다. 그리고 해방이후 전쟁을 통한 現存의 어려움까지 치루어야 했다. 결국, 일제 식민지 치하라는 절이나 그후 산업사회의 성립으로 인한 사회적, 역사적 여건으로 말미암아 위의 두 시각에 대한 논의는 극명하게, 그리고 첨예하게 대립·충돌되어 왔다. 그 시대 성격상으로 식민지 치하에서는 저항의 노래³⁾를 부르거나, 아니면 시인 내면으로 침잠된 시를 드러낼 수밖에 없었다.⁴⁾ 그후 산업사회

1) “自咲自如春社鷲 畫樑高處又來飛”, 崔致遠, “秋日再經肝胎縣寄李長官”의 끝 2행, 東文選 卷之十二.

2) 한용운의 경우는 後述될 것이다.

3) 鄭漢模, 開化期詩歌의 諸問題, 韓國學報, 6집(1977, 봄) p. 221.

4) 물론 양자에서도 그 強度의 면은 고려되어야 할 것이다.

성립 이후, 급격하게 밀어닥친 산업화에서 야기되는 여러 문제로, 알게 모르게 산업사회 안에 시가 놓이거나 그와 반대로 외곽으로 밀려나는 현상으로 시가 나타나게 되었던 것이다.

이러한 두가지 시각을 둘러싼 모든 상황은 그것을 안전히 지속하게 하거나 존재하게 하지 못하게 한다. 그 안전에서 직관과 반성, 대립, 갈등, 사유, 투쟁을 거쳐 극복 내지 초월로 그 시각들이 나아갈 때 <비극적인 것>의 탄생을 보게된다.

II. <비극적인 것>의 개념

가. <비극적인 것>을 둘러싼 몇 가지 문제점들

시에서 <비극적인 것>을 거론할 때 드러나는 문제점은 다음 몇가지로 나누어 생각해 볼 수 있다. 우선 다양한 뜻을 내포하고 있는 어휘들의 문제, 다음, 세계관의 다름으로 인해서 동양에는 비극이 있을 수 없다는 견해, 그리고, 시, 특히 서정시에는 그 장르의 성격상 비극이 없다는 소위 <비극적인 것>의 추출에 대한 회의, 네째, 시인의 삶 자체에서 드러나는 <비극적인 것>과 시에서의 <비극적인 것>의 혼효에서 오는 문제점을 들 수 있다.

<비극적인 것>을 둘러싸고 있는 유사한 의미의 어휘는 많다. 그것은 대개 다음의 부류로 묶을 수 있다. 우선 장르에서 보이는 희극의 대가 되는 悲劇, 미학에서 말하는 悲劇美나 悲壯美, 그리고 인간 문제에 있어서 드러나는 悲劇性이나 <悲劇적인 것> 등이 그것이다. 물론 여기에서는 마지막 어휘에 의지하게 된다. 그것은 여기에서 논의하고자 하는 바가 특수한 장르에 한하거나 분야에 국한되는 것이 아니라 인간의 전면적인 면에 관련되기 때문이다. 또한 비극성은 어감상 하나의 속성으로 느껴지기 쉽기 때문이다. 이와 아울러 이러한 비극적인 것을 낭계하는 선형적인 어휘도 파악해야할 것이다. 즉 原罪, 苦海, 恨, 否定, 悲哀,

은근, 끈기, 불가의성, 부조리성 등이 그것으로 이러한 어휘 역시 <비극적인 것>의 개념을 둘러싸고 있는 불가분리의 것들이기 때문이다.

다음으로 살펴볼 것은 동양은 그 성격상 비극적인 것의 배태요인이 없다는 언급이다. 야스퍼스는 “비극 이전의 지에 비극적인 지가 대체될 수는 없다”고 전제한 후 다음과 같이 다만 “憂愁 Klage가 있을 따름”이라고 말하고 있다.

세계를 조화로운 모습으로 보는 해석과 이 조화관에 따라서 수행되는 생활과 현실과의 홀몽하게 성공을 거둔데 있어서는 거기에 깨달음이 있다고 하더라도 비극적인 근본관이 생겨나지 않는다. 이러한 조화로운 세계관과 생활현실이 이룩한 것이 고대 중국이요, 특히 불교 수입 이전의 중국에는 이것이 아주 순수하게 형성되어 있었다.⁵⁾

물론 중국문화를 진형으로 말한 것이지만 그 기지에는 동양 전반에 관한 언급으로 보인다. 이와 유사한 견해는 여러 학관들에 의해 나타난다.⁶⁾ 조동일 교수는 “한국문학에서는 滑稽가 悲壯보다 우세하다”고 말한 뒤 그에 대해 다음 세가지론 들고 있다. 즉, 남은 생각, 주어진 생각 등 硬化된 생각의 피해가 확고한 생각의 창조보다 더 큰 문제였다는 점, 낙천적 현실적으로 살아왔고 거짓되게 경화된 생각을 쉽게 받아들이지 않았다는 점, 그리고 경화된 생각의 파괴를 인식론의 중심과제로 삼았고 자연적 조화를 이루고자하는 노장사상이나 선불교가 작용했다는 점이 그것이다.⁷⁾

위의 두 언급들은 모두 <調和>라는 면으로 동양 나아가 우리의 세계

5) K. 야스퍼스, 悲劇論, 申一澈 역(新朝文化社, 1973), pp. 34-5.

6) 위의 야스퍼스는 다음과 같은 언급도 하고 있다. “비극적인 것의 의식이 존재의식에 기초가 된 것을 비극적 태도(tragische Haltung)라고 한다. 諸行無常(Vergänglichkeit, 덧없는 것)의 의식은 진정한 비극적인 의식과 구별되지 않으면 안된다”(Ibid., p. 44). 또한 趙潤濟는 “眞情으로 말하면 우리나라 文學에는 純悲劇도 없지만은 또 喜劇이 없는 것만은 사실이다”(國文學概說(探求堂, 1981), p. 480)라고 말하고 있다.

7) 趙東一, “韓國文學에 있어서의 滑稽”, 國語國文學 51號(1971), pp. 117-8.

관을 규정짓고 있는 것으로 보인다. 여기에서 우리는 〈삶의 근본적인 물음〉이 문학이다라는 명제를 다시 되새겨볼 필요가 있다. 쉽게 이야기 해서 죽음을 우리는 어떻게 받아들였는가, 또는 연인이나 부모와의 이별내지 사별, 국가의 상실, 이데올로기의 흔들림 등을 내적으로 극심한 갈등을 겪지 않고 다만 우수 정도로만 받아들였는가 하는 의문을 제기할 수 있다. 또한 “경화된 생각의 피해”가 많지만 “경화된 생각을 쉽게 받아들이지 않음”으로 해서 “경화된 생각의 파괴를 중심과제로 삼았다”는 것 역시 한쪽 측면으로의 경사진 언급이라고 볼 수 있다. 또한 노장 사상이나 선불교 등의 종교적인 측면의 입장이 위와 같은 〈비극적인 것〉의 인지없이 가능했을까, 즉 그 종교적 측면들이 이러한 〈삶의 모든 물음〉에 대한 해답으로서 그 인식의 방법과 과정에서 〈비극적인 것〉 없이 성립될 수 있을까하는 의문을 제기할 수 있는 것이다. 인간은 자기 자신의 존재의의에 대해, 그리고 현실에 대해 무의식적이든 의식적이든 묻게 마련이다. 인간의 허무, 참다운 인간 등등은 바로 〈비극적인 것〉의 근원을 이루고 있는 것이다.

다음으로 연극이나 희곡에서 〈비극적인 것〉이 가능하지 시 특히 서정시에서는 가능하지 않다는 언급에 대해서 살펴볼 필요가 있다.

정말 서정적인 작가는 어떠한 비극적인 통찰도 얻을 수 없다. 그가 사물들과 하나로 융화되는 한 아예 그는 아무것도 보지않으며 오로지 말할 뿐이다.⁸⁾

이러한 언급은 전통적인 3분법에 의거하여 문학을 설명할 때 자주 나타난다. 물론 이러한 태도는 다음과 같은 인용에서 볼 수 있듯이 엄정한 의미에서 추출된 것이다. “[어떤 소설들을] 「비극」이라고 하지는 않고 비극적인 소설들이라고 말한다. 비극이라는 명사는 그 정확한 용법에 있어서 희곡에 한정되어 있다.”⁹⁾

8) E. 슈타이거, 시학의 근본개념, 이유영, 오현일역(삼중당, 1978), p. 259.

9) C. 리치, 悲劇, 文祥得역(서울대출판부, 1980), p. 45.

그러나 후술되겠지만 <비극적인 것>의 개념은 이러한 <드러난 문제>에서가 아니라 <인간 근원의 문제>에서 성립된다. 그것은 예술이 시간과 공간을 아우르며 나아가 그들을 넘어서는 존재로 파악되어야 하기 때문인 것이다. <비극적>이라는 관형어는 그 장르의 논리를 떠나 그 자체에서 의미를 추출하는 태도가 바람직하다. 프라이는 다음과 같이 말하고 있다. “희극처럼 비극의 연구는 드라마를 대상으로 삼아서 연구하는 것이 가장 쉽고 가장 훌륭한 방법이다. 그렇지만 비극은 드라마에만 한정되는 것도 아니고…(後略)”.¹⁰⁾ 다른 곳에서 슈타이거 역시 다음과 같이 밝히고 있다. “《비극성(Tragik)》은 우선 희곡론(Dramaturgie)의 개념에 속하지 않고, 형이상학(Metaphysik)에 속한다.”¹¹⁾

다음,

시인은 아무것도 <읽하지> 않는다. 여기에서는 自我와 對象의 대립이 없다.¹²⁾

라는, 시정시가 세계의 자아화라든가 혹은 주관화 과정이라고 풀이될 때 역시 이러한 견해가 나타나게 된다. <비극적인 것>이 일단 존재 내지 상황의 배립은 전제로 한다고 할 때 위의 언급과 부딪치게 된다. 즉 시정시에 대립이 가능할 수 있겠느냐는 회의가 그것이다. 그러나 모든 현상은 하나의 개체일지라도 독자적으로 성립하지 못하고, 그것을 드러내지 못한다. 주체와 객체의 관계를 보게 되고 그로 인한 좌절·고양을 통해 현상은 현상으로서 값하게 된다. 예컨대 인간과 자연의 관계에 있어서도 그것은 順理를 따르느냐 아니냐에 의하기 때문에 일단 그 저항과 의지의 면은 <숨어있는 문제>인 것이다.

앞서도 언급되었지만 시는 시인을 드러내며 동시에 시인은 시를 통해 무엇인가 인식, 인지한다. 이것은 동류항으로서 존재하는 바, 간혹 시인의 생애에서 노정되는 <비극적인 것>을 시에 끌어들이는 것과 부분별

10) N. 프라이, 批評의 解剖, 임철규 역(한길사, 1982), p. 288.

11) E. 슈타이거, *Op. cit.*, p. 257.

12) *Ibid.*, pp. 20-1.

그리고 인간은 자신의 존재내에서 바깥으로 시선을 돌리면 자연의 질서에 맞닥뜨리게 된다. 즉 시간의 흐름이나 계절의 순환, 인간의 태어남과 죽음 등의 문제에 다다르게 되는 것이다. 시간의식을 기저에 깔고 있는 이러한 자연의 질서는 인과응보와 관계가 있다는, 혹은 그 순환과정에서 전락으로 향한다는 예감을 풍겨주고 있다. 역시 프라이는 시간의 움직임과 인과응보의 관계를 다음과 같이 문학에서 예를 들어 보여주고 있다.

시간의 움직임이 인간사에 있어서 때의 흐름을 놓치는 일로 인식되어지든, 시간에는 관절이 빠져있다고 인식되어지든, 시간이 생명을 탐식하는 것 즉 바로 직전의 순간을 삼켜버려 잠재적인 것을 영원히 현실적인 것으로 고정시켜버리는 지옥의 입으로 느껴지든, 가장 무서운 모습으로서는 시간은 단순히 시시각각으로 움직이는 시계소리로서 맥베드에 의해서 느껴지든 간에¹⁸⁾

는 셰익스피어의 작품 즉 <시이저>, <햄릿>, <맥베드> 및 소네트 등에서 시간의 흐름을 보여주는 예로서 그것은 곧 인간 자신의 문제로 환원하는 것이다. 또한 죽음은 삶과 대척적인 관계로 보이기 십상이지만 결코 죽음과 삶은 멀거나 배타적인 것은 아니다. 특히 죽음을 전다는 것은 인간이 지니는 가장 극한적인 용기이며, 또한 자기 발견의 흔적이며 인식이다.

② 현실인식으로서의 <비극적인 것>

한편 현실인식 역시 그 자체 필연적으로 <비극적인 것>을 지니고 있다. 모든 인간이 현실에 뿌리박고 있으며, 나아가서 더더군다나 그러하다는 것을 지각하고 있는 한, 인간은 그 부조리성에 의해 현실에서 헤어날 수 없기 때문이다.

이 현실적이며 세계의 근본적인 모호함에 절대적이고 일의적인 가치와 명확성, 본질성에 대한 요구를 대립시킨다. 신의 현존으로 인해 세계를 받아 들일 수 없으며, 동시에 신의 부재로 인해 세계로부터 완전히 등을 돌릴 수도 없기 때문에...(下略)"(L. 골드만, *Op. cit.*, p. 77).

18) N. 프라이, *Op. cit.*, pp. 298-9.

인간과 현실과의 관계는 두가지로 드러날 수 있다. 그 하나는 화해이며 다른 하나는 투쟁 혹은 갈등이다. 이것은 자아와 사회 내지 역사의 문제 즉 진실과 현실의 문제로 드러난다.¹⁹⁾ 이 진실과 현실의 분열상태 곧 투쟁이나 갈등의 상태에서 <비극적인 것>이 나타나게 되는 것이다.

이 경우 먼저 언급되어야 할 것은 理念의 선택에서이다. 이념을 설정하고 그 타당성에 대해 회의하지 않고, 거기에 도달하고자 하는 노력은 거의 불가능하고 따라서 회생이 불가피하게 된다. 바로 “의식적이건 무의식적이건 이념의 선택 그것이 비극적 세계관을 형성”²⁰⁾하는 것이다. 이와 아울러 하나의 이념과 또 다른 이념의 대립은 본질적으로 투쟁을 불러 일으키며 어느 하나의 붕괴를 가져오고 새로운 질서를 낳게 되는 것이다. 이때 우리는 아웃사이더나 선각자로 불리우는 주인공을 만나게 되는 것이다. 이들은 탈전통인듯 보이나 전통의 새로운 추진세력으로 대두하는 근대적 안목을 지니고 있다. 야스퍼스는 이러한 두 이념의 대립·충돌에서 <비극적인 것>의 배태를 보인다고 말하고 있다.

역사적 생존원리는 갑자기 바뀌치울 수 있는 것이 못된다. 새로운 것이 나타난 속에도 낡은 것이 아직도 살아남아 있다. 새로운 것이 갑자기 힘차게 나타나려고 해도 처음에는 낡은 것이 지속성을 가지고 낡은 것은 응결력이 여전히 작용하고 있으므로 해서 과결당하지 않을 수 없다. 이 옮겨가는 전환이 비극적인 것의 장이 된다.²¹⁾

또한,

나라가 독립을 잃은 것은 자기의 책임이 아니라 주로 부패된 官僚들의 책임이었으니 그에게는 죽어야 할 名분이 없었던 것이다. 그러나 그는 그가 생각한 바 선비의 사는 方法을 고수하기 위해 그는 스스로 죽기를 결심하였다.²²⁾

19) K. 야스퍼스, *Op. cit.*, p. 51. 참조

20) 金允植, 韓國近代文學思想批判 (一志社, 1978), p. 53.

21) K. 야스퍼스, *Op. cit.*, p. 53.

22) 金宗吉 *Op. cit.*, p. 13.

라는 설명은 黃梅泉의 “吾無可死之義”라는 식기와 그의 행동방식과의 관계하에서 언급된 것으로 앞의 존재탐구의 면에서 살펴본 바 山祭物로서의 주인공입에 드러나기도 하지만, 그것은 이념의 선택, 즉 <선비의 사는 방법>을 보여줌으로써 그 <비극적인 것>의 성립여건이 되는 것이다.

이때의 이념은 님, 사랑이나 자연, 사회체제 등으로 바꾸어도 무방할 것이다. <비극적인 것>은 님과 나, 사랑과 나, 사회체제와 나 등의 서로 화합되거나 융화되기 어려운 갈등의 상태에서 이루어지기 때문이다.

③ <비극적인 것>의 탄생

이상과 같은 존재탐구와 현실인식 측면에서의 전제조건 내지 성립여건 만으로는 <비극적인 것>의 개념은 미흡하다. 그것은 다음 프라이의 설명에서도 볼 수 있듯이 어떠한 과정을 통해, 어떠한 인식 혹은 초월·해탈을 겪어야만 완성되기 때문이다.

비극의 압도적인 다수가 우리로 하여금 초인격적인 힘의 우위와 인간의 노력의 한계를 의식하게 하는 것은 사실이다. 그러한 비극을 운명적인 것으로 돌려버린다면 비극적인 조건을 비극적인 과정과 혼돈하게 되는 것이 된다.²³⁾

그 탐구와 그 인식의 진실한 철두철미함은 필경 몰락이나 파멸에 이르게 된다. 고투를 낳고 정열적이 되거나 폐쇄적이 되는 등의 그것이다. 야스퍼스 역시 다음과 같이 말하고 있다.

이런 것 [참다운 의식]이 비극적인 것이 되려면 거기에 인간행동이 들어가지 않으면 안된다. 인간은 자기의 행동에 의하여 비로소 본성을 일으키고 다시 이 불가피한 필연성에 의해서 파멸에로 떨어진다. 이것은 현실존재로서의 삶의 파멸일 뿐만 아니라 어떤 일의 완성된 온갖 현생명의 과결인 것이다. 그것은 무수한 가능성 속에서 과결하는 인간의 정신적인 본성이다.²⁴⁾

이러한 현존재의 파멸 내지 몰락은 물론 근본적으로 현존재가 문제가

23) N. 프라이, *Op. cit.*, p. 293.

24) K. 야스퍼스, *Op. cit.*, p. 45.

되나 현존재에 대한 진실하고 참된 의식은 불가피하게 <비극적인 것>을 낳게되는 것이다.

이점은 또한 현실인식의 경우도 마찬가지다. 인간이 존재한다는 그 자체에서 출발하여, 神이나 진실성 추구에 있어서 이를 수 없는 근원적 문제, 그리고 자연의 질서, 죽음에 대한 거역의 불가능성의 문제에 그치는 것이 아니라 이념의 선택, 사회의 질서 문제에도 해당하는 것이다. 몰락, 파멸, 혹은 자살²⁵⁾, 희생이라는 보상행위는 물론 좌절, 不在感, 비탄, 恨, 怨, 헛됨, 깨어짐 등 역시 <비극적인 것>의 인지로 행하는 과정에 돌입하고 있는 것이다.

이제 우리는 <비극적인 것>의 인지가 어떠한 의의를 지니는가 하는 <비극적인 것>의 결말 혹은 의미, 의의를 살펴볼 단계에 이르렀다. 그것은 인간으로서 존재탐구의 면이나 현실인식의 면에서 참다운 인식의 최후의, 최대의 투철함을 보여주는 것이다. 이때 우리가 주의해야 할 점은, 단순하게 인간 자신에게 일어났던 것을 인식하는데 그침이 아니라 그가 있고자 했던 혹은 선택하고자 했던 그러나 좌절되고 파멸된 잠재적인 삶과 그가 이른 창조적인 삶을 놓고 나서야 그 인식이 최후에 도달한 것이며 그에 의해 <비극적인 것>의 진정한 탄생을 보게된다는 사실이다. 대립·충돌하고 있는 경우 양자 모두 진실성을 추구하고 있다. 진실한 존재들의 불일치·불화합 등에 대한 인지야말로 <비극적인 것>의 진실성 추구의 극점을 보여주고 있는 것이다. 무엇이 진실한 것이며, 그 물음의 결과로서 보여주고 있는 것이 무엇이며, 그것 또한 진실한 것이냐가 계속 추궁되는 것이다. 야스퍼스는 해탈·초월·승리자라는 말로서 이러한 <비극적인 것>의 탄생을 찾고 있다.²⁶⁾ 그리고 그외에 전통추진, 새로운 의식의 고양 등을 첨가할 수 있다. 자신의 삶은 물론

25) A. 알바레즈는 그의 저서를 통해 이점을 우울병의 경우나 비탄의 경우로 나누어 그 보상행위에 대한 흥미있는 논급을 보여준다(A. 알바레즈, 자살의 연구, 최승자 옮김(청하 1982), pp. 134-5 참조)

26) K. 야스퍼스, *Op. cit.*, pp. 28f. 참조.

타인, 세계 내지 우주와의 관계에서 근원적 문제에 대한 물음인 것이기 때문이다.

III. 한국 근대시와 <비극적인 것>

7. 세계관과 근대의 상황

<비극적인 것>의 추출은 세계관의 문제와 마주치게 된다. 그것은 세계관이 자신의 존재와 현실을 바라보는 태도이기 때문이다. 이 세계관은 흔히 한 시대, 한 민족, 좁게는 일 개인에서 드러나지만 그것은 단일한 성격으로 이루어진 것이 아닌 복합적 존재이다. 또한 한 시대, 한 민족의 세계관이라고 해도 서로 대립·충돌하는 성격을 내포하고 있으며 어느 때는 일 개인에 있어서도 관념과 생활이 밀착 융합되지 못하고 분열되어 모순된 세계관을 이루고 있는 경우가 있는 것도 사실이다. 이러한 대립·충돌이나 모순은 역사적으로 내려오면서 이루어진다. 하나의 세계관이 정립되고 성장하면, 그에 대한 또 다른 세계관의 반발이 있게 되고, 그 두 세계관의 혼유상태 속에서 상호 투쟁을 거쳐 새로운 질서의 세계관을 형성하는 것이다. 이것은 일 개인의 성장과정에서도 같은 양상을 띄고 있는 것이다.

세계관 형성에 있어서 하나의 근거로 종교 내지 철학을 예로 하여 보자. 종교나 철학은 곧 나와 우주와 세계와의 관계에 대한 문제이기 때문에 그 근거의 타당성은 충분하다고 보여진다. 우리의 경우, 고유신앙에서 출발하여 많은 외래 종교의 유입과 습합, 자체의 종교 발흥을 보여 주었다. 같은 불교나 유교라 해도 그 세계관에 있어서 현격한 차이를 드러내고 있음을 현금의 상황에 비추어 보아서도 알 수 있다. 혹자는 근대 이후, 기저에 고유신앙, 맨 위층에 기독교가 있다는 積層으로 보고 있으나 그 점은 그리 쉽게 파악될 수 있는 것은 아닐 것이다. 고유신앙과 도참설 내지 풍수지리설과 원시 유교라는 생활과 밀접한 경우와

불교, 성리학, 천주교 등의 관념에 관련된 경우가 존재되어 있어——극단으로 말하면 양분된 상태——단일한, 즉 관념과 생활의 합치를 보여주는 세계관을 추출하기 어려운 것이 근대 이후 우리의 경우라고 진단함이 옳을 것이다. 이러한 복합된 층과 그 서열관계는 또한 〈비극적인 것〉의 인식에 있어서 혼란된 상태를 빚을 것은 당연하다고 할 수 있다. 따라서 근대시에 나타나는 〈비극적인 것〉 역시 어느 하나의 세계관으로 재단할 수 없는 것이다.

한편 근대는 자아와 국가라는 관계에 있어서 그리 행복하지 못한 시대였다. 개화 이후 국가의 상실 위기에서 한편으로는 국가의식은 자아의식의 성장을 막을 수 밖에 없었을 뿐만 아니라 또 다른 한편으로 자아의식 역시 키워나가지 않으면 안되는, 상호 대립 관계가 아니어야 함에도 불구하고, 첨예하게 대립해야만 했다. 그 예를 개화기의 斥邪派와 開化派의 대립에서 볼 수 있다. 개화파는 자아의식의 우선을 주장하며 그 당시 사회의 모순을 시정·극복하려 하면서 그 모범을 서구에서 찾으려 하였으며 척사파 역시 국가의식에 절대 우선을 부여하였으나 양자 모두 사회의 구조적 모순을 직시하지 못한 채 새로운 차원의 질서구현에 이르지 못하고 있는 것이다.

그리고 1910년 이후 해방까지 국가상실기에서 국가의식은 가중된 억압으로 성장을 보기 힘들었고, 그에 따라 자아의식은 파행성을 보이며 자랐던 것이다. 이러한 측면에 의해 〈비극적인 것〉은 우리의 경우, 그리고 근대시의 경우 특이함을 보여주고 있는 것이다. 보상 행위로서 위장되거나, 내부로 침잠되거나, 퇴폐로 흐르거나 한다. 그리고 몇몇 시인에 의해 인간의 삶에 대한 근원적 물음인 〈비극적인 것〉을 보게 된다.

ㄴ. 근대시에서의 〈비극적인 것〉

① 崔南善

육당의 여러 면에서 주목을 끄는 것 중의 하나는 그가 〈새로운 시〉를 실험하고자 혹은 했다는 점과 또 다른 하나는 다시 시조라는 형태에 복

귀했다는 점이다. 전자는 〈舊作三篇〉(1909년)과 〈太白山詩集〉(1910년)에서 두드러지고 후자는 《百八煩惱》(1926년)로 대표될 수 있다. 주지하다시피 그는 바다나 산을 통해 민족의 집단적식을 고취하는데 시를 끌어들이고 있다. 따라서 새로운 시를 실험하기도 했고 옛시에 회귀하는 태도로 보이고 있는 바 이는 내면으로는 결코 모순되지 않은 일관된 의식의 소산이다.

그의 시는 대부분 개화파의 정신자세를 보여준다. 바다라는 광대하고 서구 지향적인 매개체는 쉽게 그의 시 세계에 들어온다. 전술한 바와 같이 현실인식의 면이 존재탐구의 면에 앞서야 하는 당위성을 지니는 이 시기에서 그는 양면에 걸쳐 피상적인 인식을 보여주고 있을 뿐이다.

우리님——太白이는 웃독!

獨立——自立——特立!

송곳? 火箸? 筆筒의 붓?

榮光의 尖塔?

避雷針? 旗人대? 電桿木?

온갖 아름다운 勇이 한데로 뭉켜어된 朝鮮男兒의 至精大淳의 큰 한복!

天柱는 불어지고 地軸은 꺾어져도,

까딱없다 이 尖塔!

삼손(유대國 勇士의 이름)이 쳐도, 項羽가 달너도——九鼎을 녹여서 뭉치를 만들어 가지고 땅짱짱 싸려도

까딱없다 이 팔씩²⁷⁾

‘나’라고 개체의 집단화 표상인 〈太白山〉에 대한 시에서 보이는 존재탐구의 노력은 허장성세나 추상화와 개념에 머물고 있다. 또한 현실인식의 경우 그의 대표작이라고 불리우는 〈웃뚜고〉 역시, 같은 차원에 머무르고 만다.

다시 말해, 현존재나 현실에 대한 깊이 있고 진실한 철학이 없이 존재

27) 崔南善, “太白山賦”의 일부, 少年 3년 2권, 1910. 2

六堂 崔南善全集, 第5卷(玄岩社, 1974), pp. 323-4.

나 현실을 바라보기 때문에 갈등과 고투없이, 전 민족에 관련된 파멸에 대한 의식없이, 그리고 이루고자하는 삶과 이루어지고 있는 삶의 대비없이 승리자나 해탈의 이야기를 하고 있는 것이다. 따라서 그에게는 〈비극적인 것〉에 대한 전체 내지 과정의 인식이 없음으로써 그의 시는 공허하게 울리고 있을 뿐이다.

② 朴英熙

1920년대 초기 밀어닥친 분위기 중 현재에까지 적지않은 영향을 끼친 것으로 《白潮》지를 중심으로 한 여러 시인의 시가 있다. 朴鍾和, 洪思容, 朴英熙, 盧子泳, 李相和 등의 시가 그것이다. 이들은 그후 방향을 달리해 나름대로 문학세계를 떠나갔으나 일단 초기에는 한류움으로 볼 수 있다. 그것은 존재와 현실의 파멸이나 몰락을 예찬하고 있는 동일한 작품들로 이루어져있기 때문이다.

우선 그들의 제목에서부터 그러한 면을 엿볼 수 있는 바 〈幽靈의 나라〉(박영희), 〈黑房悲曲〉(박종화), 〈末世의 歎歎〉(이상화) 등이 그것이다. 또한 어휘도 마찬가지로이다.

꿈은 幽靈의 춤추는 마당
現實은 사람의 괴로움 불부치는
식별건 鐵工場!
눈물은 불에 달은 괴로움의 제척지
사람을 꿈속으로 부르는 女神!

아! 괴로움에 타는
두 사람 가슴에
꿈의 터를 만들어놓고
幽靈과 같이 춤을 추면서.

타오르는 사랑은 차디찬 幽靈과 같도다
現實의 사람사람은
幽靈을 두려워 떠나려하나
사랑을 가진 우리에게는
꽃과 같이 아름답도다.

아! 그대여!
 그대의 흰 손과 팔을
 이 어둔 나라로 내밀어 주시오!
 내가 가리라, 내가 가리라
 그대의 흰 팔을 조심히 밟으면서!
 幽靈의 나라로 꿈의 나라로
 나는 가리라! 그대의 팔을——²⁸⁾

제 3연에 주목해 보자. 〈現實의 사람 사람〉과 〈사랑을 가진 우리〉의 대립은 이 당시 대표적 구조로 보인다. 유명이 두렵지 않고 아름답다는 것은 퇴폐주의의 극치일 것이다. 그러나 우리가 문제삼는 바는 다름아니라 이 현실의 의미가 무엇인가 하는 점이다. 외적인 상황으로 비추어 보아 그 현실이 식민지 치하의 젊은이로서의 고뇌라는 점과 식민지 치하라는 실제 현실이라는 점은 파악할 수 있다. 그러나 그것은 인간의 유한성이나 자연질서의 거부 불가능성 그리고 사회체제의 선택 및 지향에 있어서 〈비극적인 것〉의 전제조건을 보여주고 있지 못하다. 당시 존재나 상황에 대한 안목이 없이, 즉 존재나 성립여건없이 다만 과멸로 향하는 과정과 그 인지만을 보여줄 뿐이다. 물론 그 인지 역시 투철한 것은 아니다. 맹목적이고 외곬수의 인지일 뿐이다.

이와 아울러 같은 시기의 다음과 같은 발언과 비교해보면 이들이 얼마만큼 의식없이 詩作을 했는가를 알 수 있다.

그러나 나는 여과 두가지 자백할 것이 있습니다. 첫째는 내가 의식적으로 「대외단티즘」을 피한 것이외다. 「나」와 「사회」는 서로 찢나지 못할 것이외다. 그럼으로 었던 작은 「나」의 행동이던지 「사회」에 영향을 주지아늘이 업슬것이외다. 나는 우리 현재 사회에 「대외단」적, 병적 문학을 주기를 실행합니다. …(中略)…오직 건강한 생명이 가득한, 온갖 초목이 자라나는 속에있는 조운하고도 큰힘가튼 예술을 나는 구하엿습니다.²⁹⁾

28) 朴英熙, “幽靈의 나라”, 金八峰, “카프文學과 懷月의 人間”, 文學思想 11號(1973.8), p. 380. 再引用.

29) 朱耀翰, “책 깃데”, 아름다운 새벽(朝鮮文壇社, 1924), pp. 168-9.

③ 金素月

소월은 흔히들 恨으로 매듭지어진다. 더더군다나 화자가 여성임으로 해서 그 강도는 더해진다. 그러나 소월의 시 전편을 볼 때, 그와 전혀 다른 강인한 목소리가 상당수 있을 뿐만 아니라, 존재의 문제를 깊이 다룬 작품들을 어렵지 않게 접할 수 있다. 1939년에 나온 《진달래꽃》을 보면 목차에 〈님에게〉를 비롯하여 15개의 소제목이 있는데 그중 〈숫쨍 불 켜는밤〉 중 〈사노라면 사람은 죽는것을〉이라는 작품이 있다.

하로라도 멧쫘식 내생각은
 내가 무엇하랴고 살라는지?
 모르고 사랏노라, 그럴말로
 그러나 흐르는 저넷물이
 흘러가서 바다로 든델진넌.
 일로조차 그러면, 이내몸은
 애쓴다고는 말부터 니즈리랴.
 사노라면 사람은 죽는것을
 그러나, 다시 내몸,
 몸빛의 불빛은 사태 흠에
 집짓는 저개아미
 나도 살려하노라, 그와갓치
 사는날 그날까지
 살움에 즐겁어서
 사는것이 사람의 본뜻이던
 오오 그러던 내몸에는
 다시는 애쓸일도 더업서랴
 사노라면 사람은 죽는것을³⁰⁾

그의 다른 시와 달리 이 시는 ‘그러면’, ‘그러나’ 등의 접속어의 빈번한 사용이 우선 눈에 띈다. 따라서 形象化의 문제가 걸려있긴 하지만 그와 반대로 그의 시세계의 변모과정, 내지 의식세계의 변화를 엿볼 수 있게 해준다.

30) 金素月, 진달래꽃(寶文社, 1939), pp. 213-4.

삶에 대한 회의에서 시작하는 이 시는 ‘사노라면 죽는 것을’이라는 결론에 이르게 된다. 그러나 이러한 결론은 단순히 그 자체에 그침이 아니라 살다보면 죽기는 하지만 ‘사는 것이 사람의 본뜻’이라는 인식을 거쳐 도달된 것이다. 여기서 그는 ‘냇물’과 ‘개아미’의 이미지를 끌어온다. 그것은 현존재에 대한 인지인 것이다. 그리하여 그의 시는 마지막 행에서 진정한 해탈을 보여주고 있는 것이다.

이러한 시세계에 도달하기까지 그의 추구과정은 그리 순탄한 것은 아니었다.

흔들어 깨우치는 물노래에는/내님이 놀라 니러차즈신대도/내몸은 山우해서
山山우해서/고히집피 잠드려 다 모릅니다. <山우에서>에서

드르면 듯는대로 님의 노래는/하나도 남김업시 닛고마라요
<님의 노래>에서

등에서는 님을 애써 잊고자하는 그의 의지가 드러나 있다. 님을 잊고자 하면 할수록 그의 의지와 상반되게 그 자신은 더욱 더 님에게 집착한다. 따라서 님을 잊는다는 것은 곧 그에게는 죽음을 의미한다.

그누구가 나물헤내는 부르는 소리/부르는소리, 부르는 소리/내넉술 깎아쓰
러헤내는 부르는 소리 <무덤>에서

선채로 이자리에 돌이되여도/부르다가 내가죽을 이름이어!/사랑하든 그 사
람이어!/사랑하든 그사람이어; <招魂>에서

그러나 그 죽음은 단순한 죽음이 아니다. 죽음을 건다는 것은 인간이 지니는 최대·최고의 용기라고 할 수 있다. 그것은 삶과 죽음이 함께 어우러져야 진정한 존재를 인지하기 때문이다. 소월의 경우, 이승에서의 죽음은 저승을 거쳐 다시 이승으로 넘어온다. 전설을 소재로 한 시예컨대 <점동새>에서 보여주는 시세계는 새로운 탄생, 즉 부활을 의미한다. 이것이 바로 소월이 지니는 존재에 대한 깊은 천착을 보여주는 것이다. 그리하여 사노라면 사람은 죽는 것이라는 단순하게만 들어

넘길 수 없는 진실성을 그의 시세계에서 드러낼 수 있었던 것이다.

④ 韓龍雲

한용운은 그의 시집 《님의 沈默》을 통해 전편에 걸쳐 일상생활을 넘어서 그 어떤 면모를 보여주고 있다. 그 어떤 면모 때문에 그는 다각도로 조명을 받아왔고 또한 그러한 이유로 해서 전면적인 검토가 미흡한 것도 사실이다.

여기에서 그의 시 전편에 흐르는 전체적인 맥락을 몇몇의 항목에 의해서 추출한다는 것은 무리이며 불가능하지만 이 몇몇의 단순한 항목에 의해서 그의 시세계가 이루어져있다는 것이, 역설같지만, 그것에 의해서 다시 한번 그의 세계가 넓혀진다는 점에서 충분히 검토할 필요가 있을 것이다.

우선 만해의 시 제목은 ‘이별은 미의 창조’, ‘自由貞操’, ‘樂園은 가시덤불에서’, ‘反比例’, ‘사랑을 사랑해야요’와 같이 실제에서는 반대로 쓰이는 개념들의 함으로 이루어지는 경우가 적지 않다. 또한 그에게 〈님의 침묵〉이라는 제목이 있듯이 〈님 곧 침묵〉이라는 등식은 많은 예를 가지고 있다. 예컨대 ‘사랑 곧 죽음’, ‘이별 곧 미’, ‘자유 곧 복종’ 등이 그것이다.

다음 그에게는 님이나 당신, 그대 그리고 나라는 존재가 등장한다. 이 경우 말하는 이가 주체가 아니라 대상이 주체임에 중요한 거점이 놓인다. 대상은 일반적으로 객체에 해당한다. 그러나 만해의 시에 대상은 엄연히 주체로서 존재한다. 이점에서 ‘나’의 존재는 〈비극적인 것〉을 이미 지니고 있는 것이다. 이와 아울러 그의 님은 현상적으로 不在의 님이다. 그리하여 인식이 깊어질수록 不在 아닌 存在이면서 존재아닌 부재임으로 해서 참다운 존재 인식의 차원에까지 끌어올려지고 있는 것이다. 따라서 그에게 이별과 만남, 죽음과 부활이라는 주목을 끄는 이미 저리를 갖게 한다.

만해가 불교 선사이고, 그의 님에 불가에서의 님이라는 것이 어우러

져 있음을 부인하지 못할 것이다. 따라서 사랑, 님 등에게는 絶對라는, 인간의 求心點이라는 면을 항상 놓쳐서는 안될 것이다.

다음에도 언급되겠지만 그에게는 존재탐구와 현실인식의 면이 한데 혼용되고 있다는 면을 간과할 수 없다. 그것은 이념의, 혹은 민족의 선택 문제에서 두드러지는 바 생존원리의 차원에까지 이르고 있는 것이다.

만해는 시집 서두에서 다음의 귀절을 적어놓고 있다.

…(前略)戀愛가自由라면 님도自由일것이다. 그러나 너희는 이름조은自由에 알뜰한拘束을 받지안너냐 너에게도 님이있너냐 있다면 님이아니라 너의그림자니라 (後略)…³¹⁾

일핏보아 여기에서 말하고 있는 바는 무한한 자유인 것 같지만 실은 해탈 내지 초월의 경지를 들러주고 있는 것이다. 그러한 경지는 그의 시편에서 보여주듯 존재 내지 현실에 대한 통찰과 그에 대한 회의, 고뇌, 갈등, 투쟁을 통해 얻은 것임을 알 수 있다.

그의 <님의 沈默>의 6행 이하의 후반부는 다음과 같다.

사랑도 사람의일이라 맛날새에 미리 쳐날것을 염녀하고경계하지 아니한것은 아니지만 리별은 뜻박괴일이되고 놀남가슴은 새로운숨에 터집니다.

그러나 리별을 쓸데없는 눈물의源泉을만들고 마는것은 스스로 사랑을 세치는것인줄 아느카담에 것잡을수업는 숨음의힘을 응겨서 새希望의 정수박이에 드러부엇습니다.

우리는 맛날새에 쳐날것을염녀하는것과가티 쳐날새에 다시맛날것을 밋습니다.

아사 님은갓지마는 나는 님을보내지 아니하앗습니다.

제곡조틀뭇이기는 사랑의 노래는 님의沈默을 휩싸고 돕니다.

6행 첫부분에서는 <비극적인 것>의 배태를 보여준다. 그것은 인간이 지니는 성격이나 행위의 소산이 아닌 나를 중심으로 한 의식 자체이며

31) 韓龍雲, “군말”, 님의 沈默(滙來書館, 1926).

그것은 곧 인간의 유한·무상성에 대한 인식이며 나아가 존재에 대한 문제의 제기를 드러내 보이고 있다. 그리고 같은 행 뒷부분에서 그에 대한 갈등과 고뇌를 읊고 있다. 그러나 다음 7행에서 반전되면서 ‘슬픔의 힘’을 ‘새희망의 정수박이’로 읊기는 즉 갈등의 극복을 보여준다. 그리하여 8행부터 그 이하 <비극적인 것>의 인지를, 곧 초월과 해탈, 그리고 인간문제에 대한 진실성을 추구하고 있는 것이다.

<나루스배와 行人>에서는 현실과 의지의 대립·투쟁을 거쳐 좌절을 보여주고 있다. “당신이 아니오시면 나는 바람을쐬고 눈비를마지며 밤에서낮까지 당신을기다리고 있습니다”에서는 시련과 의지를 “당신은 물만전드르면 나를 도러보지안코 가십니까 그러”에서는 원망이 아닌 存在의 확인을, “나는 당신을 기다리면서 날마다々々々 낚어잡니다”에서는 패배와 좌절을 보여주고 있다. 그러나 바로 앞 행 “그러나 당신이 언제 든지 오실줄만은 아리오”에서 드러나는 바 믿음에 대한 자신, 당위예의 확신으로 해서 그 패배는 승리로 전화되어 승화되는 것이다.

진술한 바와같이 그에게는 죽음이라는 단어가 많이 등장한다. 그때에는 대부분 이별이라는 것과 함께 나타나는데 모두 ‘죽음보다도 리별이 훨씬 偉大하다’(<리별>에서)로 귀결된다. 그것은 죽음과 이별에 대한 人間世에서의 의식과 그것을 초월한 세계에서의 의식의 대비로 이루어진다. <리별>에는 그러한 점이 잘 나타난다.

아차 사람은 약한것이다
어린것이다
간사한 것이다
이세상에는 진정한 사랑의리별은 잇술수가 업는것이다
죽음으로 사랑을따우는 님과님에게야 무슨리별이 잇스랴 (1련에서)

에서 보듯 죽음보다는 이별을 택하는 것이 인간세에서의 마음이라는 것이다. 그것은 약하고 어리고 감사하기 때문이다. 한순간의 시점에서 인간책가 갖는 존재의식이다. 그러나,

만일 愛人을 自己의生命보다 더사랑하면 無窮을回轉하는 時間의수리박뒤에

이것이 가기도록 사랑의 리별은 업는것이다.

(3연에서)

에서처럼 보다디 큰 세계를 얻게되고 그것은 님과의 이별이라는 잠간 동안의 不在의 갈등을 거쳐 “진정한 사랑은 愛人の 抱擁만 사랑할뿐 아니라 愛人の 리별도 사랑하는 것이다(7연에서)”라는 죽음을 극복하고 이별을 포용할 수 있는 차원에까지 오르는 것이다. 그리하여 그것은 인간의 자기발견이며 새로운 의식의 양양인 것이다.

아스 리별의 눈물은 眞이요 善이요 美다

아스 리별의 눈물은 釋迦요 모세요 찬다크다

(마지막연에서)

역사의식 내지 현실인식을 두드러지게 보여주고 있는 시편에 <論介의 愛人이 되어서 그의 廟에>와 <당신을 보았습니다> 등이 있다. 이 중 <당신을 보았습니다>는 그의 여타의 시와는 다르게 구체적인 어휘로 이루어져 있어 그의 존재 탐구가 이 면과도 떨어질 수 없다는 하나의 암시를 보여주는 시라고 할 수 있다. ‘나’가 없는 것은 ‘갈고심을 쌓’, ‘秋收’, ‘저녁거리’ 등의 생존에 관계된 상황과 ‘人格’, ‘生命’, ‘民籍’, ‘人權’ 등 인간성, 그리고 마지막으로 님에 대한 ‘貞操’로, 하나의 심화되는 선을 이루고 있다. 없음으로 해서 도움도 받지 못하고 능욕당할 뿐 도하고 자포자기하게 하는, 곧 소외됨을 인식했을 때 ‘나’는 ‘당신’을 보게 된다. 이 시의 서두는 이렇다.

당신이 자신됨로 나는 당신을 이 줄수가 업습니다

카닭은 당신을 위 하나니보다 나를 위함이 만습니다

나 자신 개인의 삶이 선택한 이념이 우리라는 전체의 삶에 다름아니라는 투철한 현실인식을 지니지 못한 채 드러날 때 모든 것은 無化되고 님에 대한 경조마저 잃게 되는 것이다. 파멸과 좌절의 극대화를 보여주고 있는 것이다. 그러나 “남에게 대한 激憤이 스스로의 畵음으로 化하는 刹那 당신을 보았습니다”에서 진실성을 추구하는 존재들의 불일치·불화

합이라는 인지에 이르게 되고, 갈등을 거쳐 무엇이 진실한 것이냐의 물음에 의해 당신파의 만남 즉 〈비극적인 것〉의 극점을 보여주고 있는 것이다.

IV. 남은말

문학이 삶에 대한 근본 문제에 대한 물음이라면 〈비극적인 것〉의 추출은 문학에서 하나의 중심과제가 될 것이다. 그것은 〈비극적인 것〉이야말로 인간 존재의 문제에서부터 자연의 질서, 이념의 선택, 역사의 식 등의 생존원리에 이르기까지 끊임없이 진실성을 추구해나가는 것이기 때문이다. 또한 세계관의 혼미와 불안의 상태의 요즈음에 보다더 그 근본을 통찰하여 초극해나갈 수 있는 기반을 마련해주기 때문이다.

여기에서는 〈비극적인 것〉의 개념추출과 그에 의해 몇 시인의 시 세계를 살펴보았다. 앞으로도 고전시인들은 물론 30년대, 그리고 그후 나아가 해방 후의 시인들에까지 계속해서 다루어져야 할 것이다.