

양식 파괴의 소설사적 의의: 장용학론

문 홍 술

1. 머리말

소설 양식은 고정불변적이지 않다. 그것은 역사적, 사회적 변화에 상응하여 변화한다. 새로운 사회, 역사적 변화를 담으려는 진보적인 작가들에 의해 그 내용에 알맞은 새로운 형식이 탐구되면서 전통적인 소설양식은 파괴된다. 이처럼 소설양식은 전통 양식과 그 양식의 파괴라는 진폭 속에서 자신의 모습을 변화시켜 나간다.

우리 근대 소설사에서 양식파괴를 본격적으로 감행한 것이 30년대 모더니즘 소설이다. 의식의 흐름, 몽타주, 공간화, 아이러니, 패러독스 등의 장치를 통한 소설양식의 파괴는 30년대 모더니즘 소설이 담고자 하는 내용의 새로움과 맞물려 있다. 이후 그런 양식 파괴의 작품들이 지속적으로 등장하면서 우리 소설사의 한 계열체를 이루게 되고, 그것과 더불어 전통적인 소설양식을 유지하는 작품군들이 또 다른 계열체를 이루면서, 이 두 계열체의 상호작용을 통해 우리 소설은 그 풍부함을 더해 가고 있다.

소설양식의 파괴가 전위적인 실험성을 띠게 되는 경우는 형식실험이 그 시대의 진보적 내용을 수용할 때이며, 그럼으로써 그 작품이 소설사에 하나의 발전적인 자양분을 제공할 때이다. 물론 그러한 전위성은 전위성을 확보하게 해 준 시대의 진보적 변혁이 일정하게 마무리 되는 지점에서 그

유효성을 상실하게 되고, 그 뒤를 이은 다른 전위적인 작품에 그 의의를 물려주게 마련이다. 30년대 모더니즘 작품에 나타난 소설양식의 파괴는 그러한 전위적인 실험성을 확보하고 있다.

그렇다면, 전후라는 부조리한 현실과 문화적 변혁의 열풍 등으로 인해 소설양식의 파괴가 두드러지게 나타나는 50년대¹⁾의 작품군들은 어떤 소설사적 의의를 지니는가? 이 물음에 대하여 제일 먼저, 그리고 가장 문제적인 대상으로 대두되는 것이 장용학의 작품이다. 과도한 한자의 사용과 관념적인 진술, 플롯의 부재 등으로 인해, '스토리 있는 논문, 철학의 르포르타주'로 비판받은 장용학의 작품에 드러나는 소설양식의 파괴는 50년대의 작품군을 통틀어서 가장 과격하다. 그런 그의 작품들이 과연 전위적인 실험성의 의의를 띠는가, 아니면 우리 소설의 수준을 후퇴시킨 함량미달의 것인가. 그 해답을 찾으려 할 때, 가장 중요한 작품으로 떠오르는 것이 「요한시집」이다. 그 이유는 「요한시집」이 장용학의 작품 세계 전체를 지탱하는 핵심요소를 간직하고 있으며, 그 요소들의 상관관계를 밝힘으로써 「요한시집」뿐만 아니라 그의 나머지 작품에 나타난 양식파괴의 의의를 논할 수 있다는 판단에서 비롯된다.

지금까지 「요한시집」에 대한 작품연구는 크게 두 갈래로 진행되어 왔다. 첫째, 사르트르의 「구토」를 읽고 「요한시집」을 썼다는 작가의 진술²⁾에 입각하여, 주로 실존주의와 관련하여 다루어져 왔다. 사르트르의 「존재와 무」에 나타난 즉자-대자라는 용어의 점검을 통해 「요한시집」이 그것에 얼마나 합당한가를 따지는 이러한 논의는 이 작품이 표현하고자 하는 내용이 무엇인지를 밝히는 데 일정하게 기여하였다. 그러나 이들 연구들은 실존주의 철학 용어의 무분별한 사변적 적용에만 머물 뿐, 실존주의와 형

1) 박동규, 「전후 한국 소설의 변화」, 『한국현대문예작품분석』, 한국방송사업단, 1984, 9-41 쪽.

2) 임현영, 「장용학론-아나키스트의 환가」, 《현대문학》 135, 1966.3.

3) 장용학, 「실존과 요한시집」, 『한국전후문예작품집』, 신구문화사, 1960, 400 쪽.

4) 염무웅, 「실존과 자유-요한시집」, 『현대한국문학전집 4』, 신구문화사, 1981.

신경득, 『한국전후소설연구』, 일지사, 1988.

서수생, 「사르트르와 장용학의 비교연구」, 경북대 논문집 15, 1972.

이재전, 「요한시집과 실존사상」, 수련어문논집 9, 1982.

식파괴의 상관관계를 배제함으로써 일정한 한계를 내포하고 있다.

둘째, 「요한시집」에 나타나는 플롯의 부재, 관념적 진술, 한자어의 사용 등에 주목하여 그 형식적 측면에 대한 검토가 행해지고 있다.⁵⁾ 그러나 이들 연구들은 작품의 내용적 측면과의 상관관계를 무시하고 그 형식만을 논함으로써 첫번째 연구방법이 갖는 편협성을 동일하게 노정하고 있다. 최근의 논의들⁶⁾은 형식과 내용과의 상관관계에 대한 검토를 통해 그런 한계 점을 어느 정도 극복하고 있다.

이 글은 이들 제반 논의들을 기초로 하여, 「요한시집」을 다음 세 가지 측면에서 검토하고자 한다. 첫째, 근대 인간에 대한 비판 방법과 그 비판을 통한 지향점으로서의 천동시대라는 두 요소의 상관관계이다. 작가 스스로 이전의 전통적인 작품들을 ‘자연주의’라 보고, 자신의 작품들을 “새로운 인간상의 구현과 이를 통한 인간구원”을 그린 ‘반자연주의’라 지칭⁷⁾한다. 이 주장은 그의 작품을 고찰할 때 어느 정도 객관성을 확보하는 바, 장용학의 작품세계는 근대 인간에 대한 비판을 통해 새로운 인간상을 구현하는 것⁸⁾을 핵심 테마로 삼고 있다.

근대적 인간에 대한 비판, 그 지향점으로서의 천동시대를 장용학의 작품 전개과정에 있어서 처음과 끝 지점으로 삼는다면, 두 지점을 잇는 삼각형의 꼭지점에 「요한시집」이 자리잡고 있다. 그 꼭지점에는 근대 인간 비판 방법으로서의 실존적 인간과 사차원 시-공간이 자리잡고 있다. 이 두

- 5) 김교선, 「장용학의 소설」, 국어문학, 전북대학교 국어국문학회 18, 1976.
홍성암, 「장용학의 소설연구- 시간구조」, 한양대 어문연구 3, 1985.
- 6) 김윤식, 「장용학론: 우화성과 이데올로기 비판」 ((속)『한국근대작가논고, 일지사』, 1981.
김동환, 「한국전후소설에 나타난 현실의 추상화 방법연구」, 『한국의 전후문학』, 한국현대문학연구회 1집, 1991.
방민호, 「전후소설에 나타난 알레고리 연구」, 서울대 대학원, 1993.6.
김진우, 「장용학 소설 연구」, 서울대 대학원, 1995. 2.
- 7) 장용학, 「감상적 발언」, 《문학예술》, 1956.7, 172-173 쪽.
- 8) 다음과 같은 발언은 그 단적인 예이다: “인류정신사는 인간 발굴의 역사이다. 「인간」을 둘러 썼던 안개(운명 우상 메카니즘 따위)를 헤치고 「인간」에 접근한 심도가 곧 새로움이다. 이 새로움만이 문학적 새로움이다. 왜냐하면 인간이 문학의 알파요 오메가이기 때문이다”: 장용학, 「主語와 鍊金術」, 《동아일보》, 1955.5.8-5.9.

방법론은 「요한시집」 이후 「비인탄생」-「역성서설」-「원형의 전설」로 이어지면서 점차 작품 전면에 부상하는 천동시대로 나아가는 매개적 역할을 하고 있다. 이 전개과정에서 두 가지 현실비판방법과 천동시대가 어떤 상관관계를 지니는가가 중요한 문제점으로 부각된다.

둘째, 「요한시집」에 나타나는 양식파괴가 갖는 의의이다. 이것은 앞서 제기된 두 가지 비판 방법론과 천동시대와의 상관관계가 무엇인가에 대한 검토를 통해 드러난다. 두 가지 현실비판방법론과 천동시대가 내적 필연성을 띠고 있는가, 아니면 두 요소는 전혀 이질적인 것인가에 따라 양식파괴는 그 의의를 달리한다. 단적으로 말하면, 장용학의 작품에서 실존적 인간과 사차원 시-공간이라는 현실비판방법과 천동시대는 전혀 이질적인 두 요소로 기능하고 있다. 이처럼 이질적인 두 요소가 병치되는 원인이 무엇인가에 대한 검토를 통해, 「요한시집」의 양식파괴의 의의를 밝힐 수 있고, 나아가 장용학의 작품 전체의 의의를 논할 수 있을 것이다. 그 논의는 장용학의 작품에 나타난 소설양식 파괴가 전위적인 실험에 해당되는가 아니면 우리 소설의 수준을 후퇴시킨 함량미달에 해당되는가라는 것으로 귀결된다.

셋째, 「요한시집」에 나타난 현실비판방법과 천동시대라는 두 이질적 요소의 병치, 그에 따른 양식파괴에 대한 논의를 통해 50년대의 전후현실에 있어서 실존의식이 갖는 한국적 의의에 대한 간단한 점검을 하고자 한다. 전후 현실에서 수용된 실존의식은 근대 인간에 대한 비판을 통해 새로운 휴머니즘을 건설하려는 근대비판적 사상이다. 전쟁이라는 부조리한 현실에 직면한 장용학 역시 그 현실을 극복하기 위해 실존의식을 차용하고도 그것이 지향하는 새로운 휴머니즘의 세계와는 동떨어진, 천동시대라는 반문명적이고 반역사적인 공간으로 나아간다. 이러한 사태의 원인에 대한 점검을 통해 50년대 문학에 있어서 실존의식의 한국적 발현의 한 양태를 볼 수 있다.

2. 실존적 인간과 사차원 시-공간, 그리고 천동시대

「요한시집」⁹⁾에서 먼저 주목되는 것은 대립구조이다. (i) <인간 밖: 인간>, (ii) <시계가 가르치는 시간: 위치가 빚어내는 시간>의 대립구조가 그것이다. 이 대립구조는 <현실세계: 천동시대>라는 보다 큰 대립구조 속에 포함된다. 여기서 중요한 것은 이 대립구조 중에서 '인간-위치가 빚어내는 시간-천동시대'라는 축이 내적 필연성을 띠고 긴밀하게 연결되어 있는 것이 아니라 서로 이질적인 요소로 병치되고 있다는 점이다. 이 병치야말로 「요한시집」에 나타나는 양식파괴의 의의를 결정짓는 핵심항목이다. 각 요소들이 왜 이질적인가를 살피기 위해서는 두 가지 대립구조에 대한 검토가 필요하다.

먼저, <인간 밖: 인간>의 대립구조이다. 이것은 근대적 인간: 실존적 인간의 대립으로 치환된다.

그것은 人間의 限界를 넘은 싸움이기도 하였다. 그렇게 사람을 죽이는 법은 없는 싸움이었다. 아무리 악하고 미워서 견딜 수 없는 적이라 해도 죽음 이상의 벌을 주지 못하는 것이 人間이다! 아무리 독하고 악한 사람이라 해도 죽음 이상의 벌을 받지 않는 것이 人間이다. 그렇게 되는 것이 人間이라는 이름이다. 이것은 人間이 가질 수 있는 人間에 대한 마지막 信仰이다……(중략)…… 거기서는 시체에서 팔다리를 뜯어내고 눈을 뽑고, 귀, 코를 도려냈다. 아니면 바위를 쳐서 으깨어 버렸다. 그리고 그것을 들어서 변소에 갖다 처넣었다. 思想의 이름으로. 階級의 이름으로. 人民이라는 이름으로. 그들의 생이 장난감인 줄 안다. 인간을 배추벌레인 줄 안다. 이것을 어떻게 하면 종단 말인가? 도리가 없었다. <人間 밖>에서 일어나는 한 에피소우드로 돌려 버릴 수밖에 없었다.¹⁰⁾

<인간 밖>에서 일어나는 에피소드는 직접적으로는 한국전쟁에서 벌어

9) 장용학, 《현대문학》, 1955.7: 이 글에서는 『현대한국문학전집 4』(신구문화사, 1981)에 실린 작품을 텍스트로 삼는다.

10) 「요한시집」, 위의 책, 320 쪽.

지는 인간살육을 의미한다. 한국전쟁은 인간의 시체에서 팔, 다리, 눈, 코 등을 뜯어 낼 정도로 인간의 한계를 넘어선 싸움이다. 그 싸움에 휘말려 든 인간들은 인간이기를 포기한 채 배추벌레보다 못한 것으로 전락해 있다. 그러나 <인간밖>의 상황이 한국전쟁이라는 특수한 상황에만 국한된 것은 아니다. 그것은 인간을 '배추벌레보다 못한 것'으로 만드는 세계일반으로까지 확산된다. 보다 구체적으로 그 세계는 '1-1-2'의 세계이며, '다윈의 진화론'과 '적자생존설', '지동설'과 '마스티유이의 파옥'으로 상징되는 근대 세계이다. 그 세계는 데카르트의 코키토(Cogito)에 의해 인간의식과 사물이 분리되면서, 인간의 주체적 의식이 강조되는 근대적 자아의 세계다.¹¹⁾ 근대적 인간은 근대 이전의 사물과의 동일자의 관계를 파괴하고, 그의 이성적이고 합리적인 의식에 의해 사물에 대한 인간의 주체적 우위를 확보한다. 그럼으로써 '공장'과 '이층건물'로 표상되는 근대 자본주의를 낳는다.

그러나 인간 이성은 근대화가 진척됨에 따라 점차 타락하여 도구화되면서 인간의 자연에 대한 우위성을 넘어 인간에 대한 인간의 지배로 전도된다.¹²⁾ 도구화된 인간은 합리성이라는 미명 하에 규격화되고 획일화된 근대 제도를 만들고, 그리고는 역으로 그 제도에 의해 지배당한다. 누헤의 유서에서 보듯, 근대사회에서 인간은 자신의 진정한 개체성(identity)을 부여받지 못하고, 이름과 호적, 그리고 학교와 사회 등의 제도에 의해 획일적으로 길들여지는 기계의 한 부속품으로 전락한다. 요컨대, <인간밖>의 세계는 도구화된 근대적 인간과 획일적이고 억압적인 제도가 횡행하는 근대사회에 해당되며, 보다 직접적으로는 한국전쟁이라는 인간살육의 현장을 지칭한다.

그렇다면 <인간밖>이 아닌 <인간>은 어떤 인간인가? 그것은 근대 인간에 대한 비판방법인 실존적 인간을 의미한다.

11) 데카르트의 코키토적인 인간이 세계의 주체이자 주인으로 등장하면서 근대가 시작된다. M.Foucault, 『말과 사물』, (이광래 역, 민음사), 1987, 349-391 쪽.

12) 윤평중, 『푸코와 하버마스를 넘어서』, 교보문고, 1990, 37-44 쪽.
Albrecht Wellmer, 『모더니즘과 포스트 모더니즘의 변증법』, (이주동 외 역, 녹진), 1990, 79-141 쪽.

있을 수 있는 일은 무수이다. 그 무수의 가능성이 하나의 偶然에 의하여 말할된 자리가 存在이다. 따라서 存在는 죄지은 存在이다. 生 속에서는 죄지었다는 것은 죄지을 것을 의미한다. 存在는 犯罪이다. 그 總目錄이 世界이다. 世界는 犯罪의 所産이고, 人生은 그 犯罪者였다. (중략) 모든 存在는 다음 순간에 일어날 可能性 앞에 떨고 있는 戰慄인 것이다. 이 戰慄을 잠자코 있는 세계에서는 <自由>라고 한다. 그대로 잠자코 있을 것인가? 깨어날 것인가?”

‘지금 여기 現 존재’로서의 인간은 피투성(被投性)으로 이 세계에 내던져 졌다는 것, 그 세계는 ‘범죄의 소산’으로 인간을 범죄자로 내모는 부조리한 세계라는 것, 그래서 그러한 세계를 부정하고 인간의 본래적인 자유와 영원성을 되찾으려는 것, 그것이 탈존(脫存)으로서의 실존적 인간¹⁴⁾의 본 모습이다. 실존적 인간은 부조리한 세계와 상황에 대한 부정적 정신인 무(無)로서 이 세계를 비판하고 그럼으로써 본래적 자유를 획득하려 한다. 그러한 부정성은 실존적 인간의 주관적 의식 내부에서 일어나는 정신이며, 그 부정의 정신에 의해 현실의 모든 객관적 논리와 진리는 거부된다. 다만 실존의 주관적 의식에 기초한 진리판단만이 중요시된다. <인간밖>이라는 근대 인간의 타락이 횡행하는 근대세계를 비판하고 인간의 본래적인 자유와 영원성을 지향하는 실존적 인간이 이 작품에 제시된 <인간>이다.

둘째, 시계가 가르치는 시간: 위치가 빚어내는 시간의 대립구조이다.

時計가 가리키는 시간과 位置가 빚어내는 시간. 이 두 개의 시간 사이에 가로놓여 있는 빈 터. 그것이 얼마나한 出血을 강요하든, 우리는 이러한 빈 터에서 놀 때 自由를 느낀다. 우리에게 두 개의 시간을 품게 한 이러한 빈 터가 결국은 <나>를 두 개의 나로 쪼개버린 실마리였는지도 모른다. 공간 속을 시간이 흐르는 것인지 시간의 흐름을 따라 공간이 分泌되어 나오는 것인지 알 수 없지만, 지붕 위에 앉게 된 해를 보고 있노라면 時間은 空間에 갇혀 있는 것 같다. 이 관계 위에 現在의 秩序는 자리잡은 것 같다. 이 공간에 갇혀 있는 시간이 가령 그 壁을 뚫고 저쪽으로 뛰어나가게 되면 세상은 어떻게 될 것인가?¹⁵⁾

13) 「요한시집」, 앞의 책, 327 쪽.

14) 조가경, 『실존철학』, 박영사, 1993, 71-92 쪽.

15) 「요한시집」, 앞의 책, 306 쪽.

‘시계가 가르치는 시간’은 과거-현재-미래로 객관화된 물리적 시간을 의미하고, ‘위치가 빚어내는 시간’은 그러한 객관적 시간이 무화된 공간을 의미한다. 후자에 해당되는 시간은 일반적으로 다음 두 가지 경우로 압축된다.

첫째, 시-공일체의 사차원 공간을 의미하는 경우다. 이것은 객관화된 시간의 존재를 인정하되, 과거-현재-미래의 구분이 없어진 객관적인 시간개념에 해당된다. 그것은 20세기 초의 과학혁명인 상대성이론에 입각하여, 그 이전의 시-공간이 분리된 3차원 공간을 극복한, 보다 발전적이고 진보적인 시간개념이다.

둘째, 인간의 본래적인 영원성을 지향하는 실존적 인간의 주관적 의식 내부에 설정된 시간의 경우다. 실존적 인간은 모든 객관화된 시간 단위를 ‘영원으로부터 떨어진 시간’으로 규정한다.¹⁶⁾ 부조리한 세계에 내던져지기 전의 본래적인 자유와 영원성을 지향하는 실존적 인간에게 있어서 객관화된 시간은 반드시 극복되어야 할 대상이다. 객관화된 시간의 종말은 실존의 타락에 종지부를 찍고, 내적 실존과 정신적 생(生)에로의 이행을 가능케 하는 초석이다. 따라서 실존적 인간은 모든 객관화된 시간을 거부하고 영원성을 지향하는 실존의 본래적이면서 주관적인 의식 속에서 그 객관화된 시간을 무화시킨다. 이 무화를 통해 객관적인 진리는 거부되며, 죽음을 넘어서 인간실존의 진정한 자유와 영원성을 획득할 수 있게 된다.

<인간 밖: 인간>과 <시계가 가르치는 시간: 위치가 빚어내는 시간>이라는 두 가지 대립구조의 의미를 살펴보았다. <인간 밖: 인간>의 대립이 <근대 인간: 실존적 인간>의 대립이라는 점에 주목한다면, 두 번째 대립구조에 있어서 ‘위치가 빚어내는 시간’은 당연히 후자의 실존적 시간이어야 양자간의 내적 필연성이 확보될 것이다. 그런데, ‘위치가 빚어내는 시간’이 그러한 실존적 시간과는 거리가 먼, 전혀 이질적인 시간개념을 띠고 있다는 점이 문제다. 「요한시집」에서는 ‘위치가 빚어내는 시간’의 개념이

16) 실존적 시간에 대해서는 다음 글을 참조:

김규영, 『시간론』, 서강대 출판부, 1987, 274-295 쪽.

H.Meyerhoff, 『문학과 시간현상학』, (김준오 역, 삼영사), 1987, 92-120 쪽.

명확히 드러나지 않으므로, 논의를 장용학의 작품 전체로 확산할 필요가 있다.

三次元을 三次元이 아닌 方向, 바꾸어 말하면 空間을 空間이 아닌 方向으로 移動시켰을 때 거기에 나타나는 軌跡이 곧 四次元일 것인데, 세상에 그런 方向이 어디 있어. (중략) 그런데 科學者들에 의하면 時間의 方向이 그 거라니까 妙하지 않소? 空間과 時間이 對立되는 것이 아니라 한 줄로 이어진단 말이요.(중략) 그 四次元의 世界가 어떻게 생겼는지, 볼 수도 만질 수도 없지만 하여간 지금 이 현재에도 우리는 그 四次元의 世界 속에 살고 있는 것으로 되어 있는 사실이요.”¹⁷⁾

위 인용문에서, '위치가 빚어내는 시간'은 실존적 인간의 주관적 의식 내부에 설정된 시간과는 무관함을 알 수 있다. 대신, 그것은 객관화된 시간이 되, 근대적 시간단위인 3차원 시-공간 개념을 극복한 사차원 시-공간 일체에 해당된다. 그런데 이러한 발전적이고 진보적인 사차원 시-공간을 설정하고도 장용학은 그것을 전혀 엉뚱하게 변질시켜 버린다.

벽이 壁인 것은 時間 때문이라고 했습니다. 壁 안에서도 바깥 世界와 같은 時間이 흐르고 있기 때문이라고 했습니다. 아니 더 더딘 시간이었습니다. 누가 時間을 쪼개 냈는가? 時間을 <時間>으로 쪼개지 않았던들 世界는 더디지도 않고 빠르지도 않고, 따라서 空氣처럼 意識에 떠오르지도 않았을 것이다. (중략) 時間은 원래 生成의 根本形式이었는데, <時間>이라는 私生兒가 그것을 토막을 내서 서로 물고 늘어지게 했다. 원래 時間은 晝夜, 春夏秋冬이면 족했다. 陰과 陽, 元·亨·利·貞이면 충분했다. 누가 時間을 스물 넷으로 쪼갰는가.”¹⁸⁾

스물 넷 시간을 단위로 하는 시계의 시간을 거부하고, 시계라는 근대물 질문명이 생기기 이전의 자연적인 시간, 곧 주야와 춘하추동의 객관적인 시간을 지향하고 있다. 이것은 진보적인 사차원 시-공 개념과는 거리가 멀다. 사차원 시-공간은 3차원 시간을 표상하는 시계라는 구체물의 부정을 통해서 도달될 수 있는 것이 아니다. 그것은 근대 세계가 자체 내의 모순을 극복하고 보다 발전적으로 향상될 수 있다는 진보적인 의식을 가질

17) 『圓形의 傳說』, 『현대한국문학전집 4』, 앞의 책, 196 쪽.

18) 윗 글, 146 쪽.

때, 그리고 그 도달방법으로 피비우스 띠와 클라인씨의 병으로 상징되는 탈근대적인 지식¹⁹⁾을 가질 때 실현가능하다. 장용학은 그런 탈근대적인 지식과는 무관한 자리로 나아간다. 그는 시계라는 구체물의 시간만을 근대적 시간으로 규정한 뒤 그것을 부정하고 시계가 생기기 이전, 곧 근대이전의 자연적 시간을 공간과 연결시킴으로써 그의 사차원은 진보성을 상실한다. 그리고는 '非人的 왕국'으로 치달린다.

非人的 王國! 時間이 죽고 空間이 汎濫하는 流域, 空間的距離만이 거기에 있을 뿐 時間的前後가 없는 땅! 結晶이 있을 뿐 腐敗가 없는 안뜰. 存在가 곧 本質이요, 내가 내인 오직 同一律만인 季節이 거기에 온다!"

'시간이 죽고 공간만이 범람한다' 할 때의 시간은 시계라는 구체물과 관계된 시간이다. 시계의 시간 대신 자연적 시간을 설정한 뒤, 시계가 가르치는 객관적 시간이 죽었다고 선언한다. 근대 이전의 자연적 시간과 연결된 공간은 진보적인 사차원 시-공간이 아니다. 그것은 근대 이전의 자연적 시간이 있는 공간, 곧 인류사의 원시 시대일 뿐이다. 반근대적이고 반문명적인 '비인의 왕국'을 존재와 본질이 일치되는 곳으로 보고, 그 공간을 그는 '천동시대'라고 명명한다. 그리고 천동시대를 근대 세계의 대립항으로 설정한 채 그것을 최종 지향점으로 삼는다.

이 沃土, 生産의 안뜰. 時間과 空間이 여기서 흘러나가는 混沌…… 이 세계에는 二律背反이 없다. 무수의 律이 마치 穹窿의 星座처럼 서로 범함이 없이, 고요한 時의 밤을 밝히고 있다. 王者도 없고 奴婢도 여기에는 없다. 憂鬱가 없다 그러니 妥協이 없다. 風習이 없으니 廢墟가 없다. 萬物은 스스로가 자기의 原因이고, 스스로가 자기의 자(尺)이다. 太陽이 반드시 동쪽에 서만 솟아야 할 이유가 여기에는 없다. 늘 새롭고 늘 아침이고 늘 봄이다.

19) 탈근대적 지식은 20세기초의 과학혁명에 입각한 상대적 지식을 의미한다. 이에 대해서는 윤평중, 앞의 책, 참조.

그리고 한국문학에서 그런 상대적 지식이 현실화된 것은 조세희의 『난장이가 쏘아올린 작은 공』을 거쳐 80년대 양귀자의 『원미동 사람들』에 이르러서이다. 참고, 『피비우스 띠와 연작형』, 그리고 난장이의 죽음-조세희론, 『1970년대 문학연구』, 예하, 1994, 165 쪽.

20) 『非人誕生』, 『한국현대문학 전집 4』, 앞의 책, 254 쪽

아아 젊은 大陸……²¹⁾

「요한시집」에 나타나는 대립구조에서 ‘인간-위치가 빛어내는 시간-천동시대’는 내적 긴밀성을 상실한 채, 이질적으로 병치되어 있다. 근대 인간에 대한 비판 방법으로서 실존적 인간을 설정하였다면, 그 도달점 역시 그런 실존적 시간과 관계된 영역이었어야 한다. 그것은 객관적 현실에는 없다. 다만 실존적 인간의 주관적 의식 내부에서만 설정될 수 있는 본래적인 자유와 영원성의 영역이다. 그것에 의해 실존적 인간은 부조리한 근대세계를 비판하고, 정신적인 자유와 영원을 향해 부단히 정진한다. 그런데도 장용학은 실존적 시간과는 무관한 사차원 시-공간을 설정한다. 그러나 그는 그것에도 충실하지 못한 채, 그것을 왜곡시켜 자연적 시간이 있는 반역사적, 반근대적인 ‘천동시대’로 나아간다. 천동시대는 근대 비판방법으로서의 실존적 인간과 사차원 시-공간이 지향하는 공간과는 전혀 이질적이다.

3. 신(新) 휴머니즘 건설의 실패와 양식 파괴

장용학의 작품들이 근대적 인간에 대한 비판을 통해 새로운 인간을 구현하는 것을 주된 테마로 삼고 있음을 지적하였다. 「요한시집」 역시 그것을 주된 테마로 삼고 있다. 그러나 근대적 인간을 <인간밖>이라 규정하고 그 비판방법으로서 실존적 인간과 사차원 시-공간의식을 채택하고도, 그것과는 무관한 반역사적, 반문명적, 반근대적인 천동시대로 치달림을 살펴해보았다. 방법과 도달점의 괴리라는 이러한 사태가 왜 빚어지는가? 물론 그가 실존적 시간과는 무관한 사차원 시-공간을 설정하였고, 그것을 왜곡시켜 자연적 시간이라는 근대이전의 시간으로 후퇴하였음에 그 원인이 있다. 그러나 그것은 표면적으로 드러난 이유일 뿐이고, 보다 근본적인 원인은 근대적 인간에 대한 비판방법으로 설정한 실존적 인간에 대한 몰이해

21) 「요한시집」, 앞의 책, 327 쪽.

에서 기인한다.

실존주의가 지양하는 새로운 휴머니즘²²⁾은 근대 인간의 이념 내부에 대한 비판을 통해 확정된다. 본래, 인간은 <자연적인 고유성>과 <본래적인 의미에서의 인간다운 고유성>을 지니고 있었다. 그런데, 근대 이후 자연성이 배척되면서 <인간성= 인위적, 인공적인 것>이라는 의미로 강조되고, 그것이 무제한적인 우월성을 부여받게 된다. 자연성을 인간성과 대립되는 것으로 규정한 뒤, 인간성의 독립적 가치만을 고집함으로써 근대 세계의 인간은 타락하게 되고, 존재질서의 붕괴를 맛보게 된다. 그 타락의 결과가 인간의 기계화와 획일화이며, 그 극단적인 형태가 전쟁에 의한 인간 살육이다. 근대세계의 부조리는 인간타락의 원인이 아니라 그 결과물이다.

그렇다면 실존적 인간이 택할 새로운 휴머니즘은 도구화된 근대 인간성을 <본래적 의미의 인간성>으로 되돌리고, 그 인간성이 자연성과 합일될 때 실현가능하다. 이 경우 자연성이나 인간성 중 어느 한쪽을 배제하면 새로운 휴머니즘의 건설은 불가능하다. 자연성은 인간성이 생장할 수 있는 토대이므로, 도구화된 인간성의 치유는 자연성과의 변증관계에서 행해져야 한다.²³⁾

「요한시집」 역시 실존적 인간에 의한 새로운 휴머니즘 건설을 주장하면서 도구화된 근대 인간성을 비판한다. 그럼에도 불구하고 실존적 인간에 의한 신희머니즘 건설에 실패하고 '천동시대'로 비약하는 이유는 인간성에 대한 비판을 감행하다가 들연 인간성을 폐기한 채 자연성에만 매달려 그것을 극한으로 밀고 들어갔기 때문이다.

人間性이란 人間의 一面. 그 一面을 가지고 人間을 덮을 때 人間은 病들고 矮小해지고, 欺瞞과 懶怠. 反人間이 되는 것이다. 反人間으로 봤을 때 非人이 人間이다! 人間은 人間이 되기 위해 非인이 되어야 한다! 人間性을 破

22) 실존주의가 새로운 휴머니즘을 지향함에 대해서는 다음 글을 참조:

J.P.Sartre, 『실존주의는 휴머니즘이다』 (방곤 역, 문예출판사), 1993.

이에 대한 해설서로는, 조가영, 앞의 책, 52-71 쪽.

23) 가령 사르트르가 인간을 즉자존재와 대자존재로 나누고 대자로서의 탈존재를 강조할 때, 그것은 자연성과 인간성의 통합을 피하는 것이라 할 수 있다: J.P.Sartre, 『존재와 무』 (양원달 역, 을유문화사), 1987.

棄하고 人間으로 돌아가야 한다.”²⁴⁾

자연성이란 것이 인간이 가진 고유한 한 영역이면서 순진무구한 것이라면 그것은 인간이 반드시 되찾아야 할 요소이다. 그 획득은 실존적 인간에게 있어서 항상 인간성과의 상관관계에서 추구되어야 한다. <무>나 <부정성>이란 타락한 인간성에 대한 비판정신이면서, 동시에 상실된 자연성으로서의 인간을 회복하려는 것이다.

그런데 장용학은 상실된 자연성을 인간성에 대조되는 것으로 설정하고, <인간성=합리성, 이성적, 역사적, 인위적, 과학적, 제도적, 도시문명적, 기계적인 것>으로, <자연성=비합리성, 비이성적, 반역사적, 자연적, 반문명적인 것>으로 도식화한다. 그리고는 <인간성=근대적 인간>, <자연성=실존적 인간>으로 환원하여 인간성을 전면 배제하고 자연성만을 실존적 인간이 지향해야 할 대상으로 설정한다. 그 지향점이 구체화된 것이 반역사적이며 반문명적이고 반근대적인 천동시대이다. 천동시대는 모든 인위적인 시간이 거부되고 자연적인 시간만이 있는 곳이며, 네 발로 기어다니는 인간이 있고, 근친상간이 있는 곳이다. 적어도 장용학에게 있어서, 천동시대는 지나간 과거의 공간이 아니라 지금 현재의 세계 벽 너머에 있는 객관적 공간이다. 마치 삼차원 공간 저 편에 있는 사차원의 공간처럼 근대적 인간의 눈에는 보이지 않지만, 엄연히 존재하는 객관적 현실의 공간이다.

現代라는 密林에는 두 個의 時間이 흐르고 있는 것입니다. 원시 시대에 서 흘러나온 시간과, 원시 시대로 흘러가는 시간과.(중략) 現代의이란 反現代의과 同義異語인 것입니다. 그래야 世界는 完全한 것일 수 있는 것입니다.”²⁵⁾

<근대세계: 천동시대>의 대립은 <현대적: 반현대적>의 대립과 대응하며, 양자는 현대라는 밀림에 상호공존한다. 이러한 결과는 <인간성=근대적>, <자연성=반근대적>이라는 도식에서 비롯된 것이며, 그럼으로써 인

24) 『易姓序說』, 『현대한국문학전집 4』, 앞의 책, 299 쪽.

25) 『원형의 전설』, 앞의 책, 143 쪽.

간성과 자연성의 변증관계에 의한 실존적 휴머니즘 건설은 실패한다. 그 실패를 깨닫지 못하고, 근대세계라는 객관적 현실은 완전히 배제한 채, 잊지도 않는 천동시대라는 비현실적인 공간을 현실적으로 실재한다고 착각한다. 그리고 그런 비현실적이고 황당무계한 공간에서 펼쳐지는 비현실적인 인물들의 행위에 대한 형상화로 치달린다. 「비인탄생」에서 「원형의 전설」에 이르는 작품들은 모두 허무맹랑한 천동시대를 형상화하고 있다. 따라서 이들 작품들에 나타나는 소설양식의 파괴는 전위적인 실험성을 획득하지 못하고, 소설 이전의 전근대적인 수준이라는 함람미달의 상태로 떨어지게 된다.

그럼에도 불구하고 「요한시집」의 경우 그러한 함람미달의 상태 보다는 다소간의 전위적인 실험성을 확보하고 있는 것으로 판단된다. 이는 두 가지 이유에서 그러하다. 첫째, 천동시대가 작품 전면에 드러나지 않는다는 점이다. 그로 인해 실존적 인간과 천동시대는 일종의 균형을 이루고 있고, 그 바탕 위에서 실존적 인간에 약간의 무게중심이 실려 있기 때문이다. 이러한 판단의 근거는 문장에 나타나는 한자가 「비인탄생」 이후의 작품에서 보다 현저히 약화되어 있다는 점이다. 천동시대가 작품 전면에 드러난 「비인탄생」 이후의 작품들에 있어서 한자어는 천동시대를 드러내는 표현매체이다. 그 한자어에 실존적인 용어들이 동시에 실려 있는 이유는 장용학이 실존적 인간을 자연성만으로 왜곡시킨 채 그것을 반문명적인 천동시대와 동일시했기 때문이다. 그러니까 한자어에 동반된 실존의식은 근대 비판이라는 본래의 기능을 상실한 채 천동시대로의 도달방법으로 사용되고 있다. 그런데 「요한시집」에서는 아직 천동시대가 작품 전면에 부상하지 않음으로 인해, 한자어에 실린 실존의식은 천동시대에 도달하는 방법으로 기능하기 보다는 근대인간비판이라는 본래적 기능을 수행하게 된다. 가령 다음과 같은 화자 '나'의 분열은 그 단적인 예이다.

이 나와 저 나를 같은 나로 느낄 확고한 근거는 없었다. 나는 나를 나라고 서슴지 않고 부를 수가 없었다. 발도 손도 기쁨도 슬픔도 나의 것 같지 않았다. 나의 몸에 붙어 있으니까 마지못해 나의 것으로 해두고 있는 것에 지나지 않는 것 같았다. 그래서 나의 집에서 나는 손님에 지나지 않았다.

나의 옷을 입었으면서도 나는 내가 아니었다. 누가 내 대신을 하고 있는 것이었다.²⁶⁾

분열된 화자로서의 '나'는 이 상태에서 근대세계와 그 인간에 대한 비판을 감행한다. 그 비판의 형태가 누헤의 죽음과 누헤의 어머니의 죽음으로 구상화된다. 이 과정에서 누헤의 죽은 시체에서 뽑은 눈알 모티브와 손 모티브가 등장하고 실존적 상상력 모티브가 등장한다. 그리고 <인간>을 <인간밖>으로 길들이는 근대제도의 대표적인 산물인 언어에 대한 비판으로 이어진다.

공기 속에 살고 있다는 것은 <말> 속에 살고 있다는 것과 마찬가지다. 처음에만 <말>이 있는 것이 아니라 처음부터 끝까지 있는 것은 <말> 뿐이었다. 人間은 그 입에 지나지 않았다. 입으로서의 運動, 이것이 인간 行爲의 전체였다.²⁷⁾

인간을 길들이는 제도와 그 폭력적인 언어체에 대한 비판은 전위적 예술운동인 모더니즘에서부터 오늘날의 해체론에까지 이어지는 양식실험의 주된 도구이다. 언어체에 대한 비판은 그 형식의 전위성으로 나타나 30년대 이상의 띄어쓰기 무시에서 오늘날의 이인성의 정신분열적 텍스트로 이어지고 있다. 장용학 역시 그러한 전위성을 확보할 수 있는 자리에까지 나아가 있다.²⁸⁾ 그런데도 「요한시집」이 그러한 가장 전위적인 실험성으로 나아가지 못한 이유는 실존적 인간과 천동시대가 균형을 이루면서도, 실존적 인간을 천동시대에 도달하는 방법으로 은연 중 상정하고 있다는 증거다. 이후 장용학은 천동시대를 전면에 내세움에 따라 실존적 인간은 근대인간 비판이라는 본래적 기능을 상실하고 아울러 전위적인 실험성도 상실한다.

26) 「요한시집」, 앞의 책, 312 쪽.

27) 윗 글, 310 쪽.

28) 사르트르의 「구토」, 카뮈의 「이방인」 등의 실존주의 문학이 소설양식에 대한 전위적인 실험성을 확보하고 있는 것에 대한 논의는 다음 글을 참조:

A. Robbe-Grillet, 「누보 로망을 위하여」 (김치수 역, 문학과 지성사), 1986, 89-99 쪽.

G. Poulet, 「사르트르의 「구토」」 (이형식 역, 「프랑스 현대소설연구」, 하서출판사), 1987, 309-328 쪽

둘째, 「요한시집」의 전위성은 표면상 드러나는 사차원 시-공일체의 '위치가 빚어내는 시간'과도 관련이 있다. 물론 「요한시집」이후에는 이 시간 개념이 자연적 시간으로 변질되지만, 천동시대가 아직 전면에 드러나지 않은 「요한시집」에서 이 시간개념은 근대적 시간에 대한 비판 기능을 수행하고 있다. 그 예들이 의식의 흐름에 의한 연상작용, 토끼우화-상-중-하라는 몽타쥬적 구성, 과거-현재-미래의 객관적 시간이 무화된 공간화의 경향 등이다. 만약 장용학이 이 사차원 시-공개념을 그 본래적인 의미로 밀고 나아갔다면, 30년대 모더니즘 문학이 보여주었던 몽타쥬, 패로디, 공간화, 아이러니, 패로독스 등의 전위적인 실험성에 근접하였을 것이다. 그러나 장용학은 「요한시집」 이후 사차원 시-공 개념을 자연적인 시간개념으로 대체함으로써 이 부분에서의 전위성 확보에도 실패한다.

4. 소설사적 의의와 그 한계

근대세계에 대한 대립항으로서 반근대적인 천동시대를 설정하고, 그 상상화에 치중한 장용학의 작품들은 근대소설수준에서 볼 때 함량미달의 상태에 머물고 있다. 그럼에도 불구하고 「요한시집」의 경우, 그러한 함량미달상태에서 벗어나 다소간의 전위적인 실험성을 확보하게 된 것은 천동시대가 작품 전면에 부상하지 않은 채, 근대소설양식의 전위적 실험을 가능케 한 실존적 인간과 사차원 시-공간이 그 나름의 본래적인 기능을 어느 정도 수행하기 때문이다. 「요한시집」을 정점으로 하여 그 이전의 작품들(「찢어진 윤리학의 근본 문제」, 「인간의 종언」, 「부활미수」 등)은 근대 인간을 비판하되 그 비판 방법론의 결여로 인해 전위성을 상실하고 있고, 그 이후의 작품들은 그런 전위적 방법을 천동시대에는 도달방법으로 변질시킴으로써 역시 전위적 성격을 상실하고 있다.

그 주된 원인이 실존적 인간에 의한 신 휴머니즘 건설을 주된 테마로 설정하고도, <자연성>과 <인간성> 중 인간성을 배제시키고 자연성을 반

근대적이고 반역사적인 것으로 도식화한 채 그 자연성만을 강조했기 때문임을 살펴보았다. 그것은 작가 장용학의 실존의식에 대한 몰이해에서 비롯된 것이다. 그러나 좀 더 시각을 넓혀 그 원인을 50년대의 역사적 상황과 관련시킬 때, 실존의식의 한국적 변형의 한 양태를 고찰할 수 있다.

실존적 인간에 의한 신희머니즘 건설은 근대 인간의 이념 내부에 대한 비판을 통해서 가능하다. 부조리한 시대적 상황은 근대 인간 이념의 결과물이지 그 원인이 아니다. 부조리한 상황의 가장 극단적인 형태인 전쟁도 인간타락의 결과물이다. 따라서 전쟁을 비롯한 부조리한 상황을 극복하기 위해서는 근대 인간 이념의 내부에 대한 비판으로 나아가야 한다. 타락한 인간성을 본래적 의미의 인간성으로 되돌리고, 아울러 인간성과 자연성과의 변증법적인 상호작용이 동반될 때, 신희머니즘의 건설은 가능하다.

그러나, 한국 전쟁의 참혹한 현실을 체험한 전후작가들에게 있어서 그 체험은 압도적인 것으로 자리잡는다. 그 체험의 절대성으로 인해 그들은 인간 타락의 원인을 참혹한 전쟁으로 본다. 전쟁의 참혹성이 압도적으로 목도될 때, 그래서 전쟁이라는 결과물이 원인으로 전도될 때, 근대 인간 이념의 내부 모순에 대한 비판을 통한 신희머니즘 건설은 불가능하다. 그 결과, 전후작가, 특히 장용학의 경우에 있어서, 실존적 인간에 의한 신희머니즘 건설은 전쟁 그 자체의 부조리한 상황에 대한 비판으로 변질된다. 전쟁이라는 부조리한 상황을 인간타락의 절대적인 원인으로 설정할 때, 실존의식은 그 본래적인 기능을 상실한다. 전쟁비판 방법으로서의 실존의식은 전쟁이 없는 시대, 전쟁 수행을 가능케 한 역사와 시간과 과학과 폭력이 배제된 공간을 그 최종 도달점으로 설정한다. 그것이 천동시대이다. 따라서 전쟁비판방법으로서의 실존의식은 전쟁이 가져온 미증유의 참혹성이 어느정도 가시적으로 치유되는 지점에서 그 유효성을 상실한다.

만약, 장용학이 실존의식의 본래적 의미에 투철했다면, 전쟁보다는 근대 인간이념 내부에 대한 비판으로 나아가 인간성과 자연성의 상호작용에 의한 신희머니즘 건설에 매진했을 것이다. 그랬더라면 전쟁이라는 특수적 상황이 일정한 역사적인 자리매김을 당하는 지점에서 그는 계속적으로 실존의식에 의한 현실비판에 분투했을 것이며, 그의 소설양식파괴도 전위적

인 실험성을 계속 확보할 수 있었을 것이다. 그러나 실존의식에 대한 물이 해와 전쟁이라는 특수한 역사적 상황으로 인해, 그는 반문명적이고 반역사적인 천동시대라는 비현실적인 공간으로 비약한다. 그 결과, 「요한시집」을 제외한 나머지 작품들은 전위적인 실험성과는 거리가 먼 근대소설수준에 함량이 미달되는 상태에 머물고 만다.