

靑馬의 神觀考

金 堧 五

- I. 序
- II. 人格二重化
- III. 再歸的 反復
- IV. 貴族主義的 倫理
 - 1). 單獨者의 孤立意志
 - 2). 統制속의 解放
- V. 結

I. 序

본고는 청마의 후기시에 나타난 그의 神觀을 통하여 그의 시적 자아들을 분석하고자 한 것이다.¹⁾ 청마는 주지하다시피 그의 시적 자아들을 죽음의 허무 앞으로 몰고 가서 여기서 인간 존재의 의미를 끊임없이 모색하는 시의식을 보여 주었다. 그는 서구적 개념의 인격적 종교신을 거부하고 동양적 개념의 비인격신을 발견함으로써 독특한 구원의 양상을 제시했다. 본고는 후기시의 자아들이 허무를 극복하는 구원의 양상들을 몇 개의 의미있는 유형으로 분류해서 기술하는 일과 여기서 제기되는 문제들을 반성코자 한 것이다.

II. 人格二重化

청마에게 있어서 전체성은 신과 우주자연과 인간 사이의 관계다. 이 전체성 속에서 청마시의 자아들은 죽음의 허무로부터 (그리고 삶의 인위적 부조리로부터) 구원을 받는다. 그들의 구원은 人格의 二重化 doubling of personality²⁾라는 형태를 취한다. 여기서 인격의 이중화는 자아분열이 아

1) 본고는 이미 발표된 줄고 「靑馬詩의 反人間主義」(釜山大學校 文理大 論文集 第 19輯, 1980)를 보완한 것이다.

나라 자아 확대다. 이것은 청마의 후기시에서 다시 두 가지 양상으로 나타나는데 그 첫째가 <共時的 未分化>라고 부를 수 있는 양상이다. 이것은 시적 자아와 자연과의 일체감이다.

여기는 나의 고장, 시골길의 한 모퉁이, 지나치던 발걸음 우연히 멈추고 서면, 밭언덕 같은데 풀벌레 울어 쌓고 호박꽃도 피어 있고 그 위의 푸른 풍경을 새도 날아 가고—그저없이 寂寂한 가운데 펼쳐 있는 이 素朴하고도 作爲 없는 情景에 내 어쩔게도 눈물 흘릴번 하나니. (『시골길에서』)

청마의 자연에는 노자의 <萬物將自化說>처럼 “無縫한 있음”(『配慮에 對하여』)에 기인한다. 그에게 있어 자연은 만물이 이루어짐에는 아무런 목적이 없다는 생성의 순수성을 표상한 것이다. 그의 시적 자아가 자연을 재발견한 것은 “素朴하고도 作爲없는”이 생성의 순수성 때문이었다. 그는 자연을 있는 그대로 보려는 현상학적 태도를 견지하고 있다. 그는 이규보처럼 극단적으로 인위적인 <틀> frame을 배제한다.

사람과 물건이 나는 것은 모두 아득한 태초부터 미리 정해진 질서에 따라 자연히 생기는 것이니 하늘이 알지 못하고 조물주도 역시 알지 못한다. 무릇 사람이란 제 스스로가 태어날 뿐이지 하늘이 낳이 아니며 오곡과 뽕나무 삼들도 제 스스로 낳이요 하늘이 낸 것이 아니로다. 하물며 어찌 이로운 것과 독한 것을 분별하여 일부러 사람을 이롭게 또는 괴롭게 하겠는가. 오직 道가 있는 사람은 이로움이 온다고 해서 기뻐 하지도 않고 독이 온다고 해도 구태여 꺼리지 않는 법이다. 그는 공허한 자세로 물건을 대하기 때문에 물건이 또한 그를 해치지 못하는 것이다²⁾.

이처럼 이규보는 인간 중심적인 자연관을 배격하고 선악과 이해타산을 초월하여 사물을 있는 그대로 보자는 세계관을 제시했다. 청마도 “自然을

-
- 2) 이 용어는 Kenneth Burke, A Grammar of Motives(University of California Press, 1969) p.298에서 원용한 것이다. Burke는 인간과 자연의 영적 결합에 이 용어를 사용하고 있다. 이 인격의 이중화에 의한, 인간과 자연과의 신비적 통일은 청마의 후기시에서도 발견할 수 있는 요소다.
- 3) 李奎報, 東國李相國集 卷十一, “人與物之生皆定於冥兆發於自然天不自造物亦不知也. 夫蒸人之生夫固自生而已天不使之生也五穀桑麻之產夫固自產也天不使之產也況復分別利害措置於其間哉唯有道者利之來也受焉而物苟毒害之至也當焉而勿憚遇物如虛故物亦莫之害也

支配하고 自然에 대하여 立法者로서 대하려는 無謀한 企圖”를⁴⁾ 포기하고 생명을 자연계의 일부분으로 즉 인간을 자연계의 일부로 보고 있다.⁵⁾

그러나 청마의 이런 자연애는 단순히 “意志의 一時 挫折”⁶⁾로서의 달관이나 낭만적이라고 명명할 수 없는 다른 요소가 있다. 청마에게 있어서 자연애 그자체보다 이 속에 숨겨진 반인간주의적 태도가 더욱 무게를 가지고 있다. 이것은 그가 북만주체험을 회상하는 자리에서 “人爲라고는 거의 손톱만치도 닿지 않은 대자연의 허무스런 의지만이 세워진 속에서 나는 마치 원시인처럼 자연 대 인간의 문제를 처음부터 풀이해야만 될 위치”⁷⁾에 놓였다고 슬회한 것과 직결된다. 즉 청마가 당시 자연을 재발견한 것은 그 자연이 인간과 전혀 무관한 비정 mindlessness을⁸⁾ 느꼈기 때문이다. 서구의 낭만적 자연애는 자연 속에서 인간적 가치를 발견한데 있다.⁹⁾ 그러나 청마의 경우 자연에 대한 관심은 오히려 자연이 인간에 대하여 비정하다고 생각한데 있는 것이다. 이 냉혹·비정이 후기시에서 역설적으로 자연애로 승화된 계기가 된 것이다. 이것이 청마의 자연애의 특이성이다. 따라서 청마의 자연애는 반인간주의로 명명하는 것이 타당할 것이다.

뿐만 아니라 청마의 자연애는 생성의 순수성 때문만이 아니다. 보다 중요한 것은 “우주 가운데의 모든 목숨은 서로가 서로 깊고고도 먼 인연들

4) 文德守, 靑馬 柳致環論(現代文學, 통권 36號). 논자는 여기서 “한국 浪漫主義의 歷史的 完成者로서의 靑馬의 浪漫主義 汎神觀의 特色이 여기 있다.”고 했다. 그러나 필자가 보건대 본문에서 상론하겠지만 청마의 자연애에는 단순히 낭만주의로만 볼 수 없는 요소가 강하게 나타나고 있다.

5) 文德守의 상계 논문, 洪禎云의 超克에의 意志(현대문학, 1980. 6月號)

6) 金春洙, 여기서 논자는 <寂滅의 抒情>을 한국 내지 동양인의 생리의 잠재적 심부라고 하면서 청마의 초기시에 나타난 의지는 이런 동양인에 대한 것이었다고 했다. 그리고 朴哲石, 柳致環詩의 變遷(現代文學, 1977, 1月號) 참조.

7) 『구름에 그림다』 p. 35.

8) Robert Langbaum은 The new nature poetry(The Modern Spirit, Chatto & Windus, London, 1970, pp. 101~163)이라는 글에서 이 Mindlessness는 자연에 대한 근대적 인식의 특징으로 지적하고 있다. 이런 점에서 청마의 자연관은 오히려 반낭만주의적 경향을 띠고 있다.

9) A. N. Whitehead, Science and the Modern World(金俊燮譯, 乙酉文化社, 1956) p. 148 참조.

을 맺고 있으며 그러한 인연을 깨달음으로써 목숨의 무한한 값을 과연 받
 견할”¹⁰⁾ 수 있다고 할 때 그 〈인연〉이다. 그러면 이 인연이란 무엇인가?
 다음 작품이 해답을 준다.

오늘 나를 하여금 듣가의 한平凡한 風景에 서서 더욱 이렇게 눈물겹게
 하는 것은 출발 위에 뜬 낫달의 情緒도 아니요, 발두던에 날아 우짖는 까치
 의 感傷도 아니요, 파릇파릇 자라나는 봄풀의 애석도 아니요, 오직 이平凡
 한 自然위에 있는 보이잖는 손, 온갖을 그의 자리에 있게 하는 지극히 素朴
 한 커다란 손이로다. (「風景에서」)

우주 가운데의 모든 생명들이 맺고 있는 인연이란 “온갖을 그의 자리에
 있게 하는 지극히 素朴한 커다란 손”에 기인한다. 이 “커다란 손”은 다름
 아닌 만유의 섭리로서의 비인격신이다. 여기서 청마의 자연애는 그 비밀
 이 꾀다 밝혀진 셈이다. 그가 자연을 사랑한 것은 자연 그 자체가 아니라
 자연 “뒤에 있는 보이잖는 손” 때문이었다. 자연과의 일체감과 동류의식
 을 가능케 한 것은 오직 이 “커다란 손”이다. 만유에 비인격신이 편재하
 듯이 그의 시적 자아도 이 신의 “한 끝자락”이요 그러므로 자연계의 일부
 다.

자연과의 영적 결합은 그 자연이 이처럼 자아의 模寫 replica로 느껴질
 때만, 즉 자연과의 동류의식을 느낄 때만 가능한 것이다¹¹⁾. 이것이 청마
 의 구원의 양상인 인격의 이중화 현상이다. 전술한 것처럼 인격의 이중화
 란 자기확대다. 자연물 속에 자신과 동일성을 발견하고 자신을 자연물 속
 으로 확대하는 것이다. 문제는 이 동일성이 반인간주의라는데 있다.

청마는 많은 연가를 남겼다. 그에게 있어 여성은 단순한 섹스의 대상이
 아니라 “영혼의 어떤 渴求의 응답인 존재”다.¹²⁾ 여기서 “어떤 渴求”란 구
 원의 갈망이다. 그리고 청마는 계속해서 말한다.

그리고 내가 누구에게서 사랑을 받는 것보다 내가 누구를 사랑하는 편에

10) 「구름에 그린다」 p. 156.

11) Burke의 상계서 p. 298 참조

12) 「구름에 그린다」 p. 96.

더욱 더 큰 희열과 만족이 따르는 것인가 봅니다.¹³⁾

왜냐하면 “내가 사랑함은 곧 내가 所有하는 때문”이고 “내가 소유한다는 사실은 곧 다른 하나의 나를 더 設定한다는” 일이기 때문이다. 그래서 “그지없이 허무한 복숨에 있어서 나를 하나 더 설정하여 가질 수 있는 可能性은 얼마나 큰 구원의 길”이 아니겠느냐 하는 것이다.

인격 이중화의 이런 자기확대를 청마는 역시 신과 자연과 인간의 전체성 속에서 구원의 양상으로 발견했던 것이다. 결국 청마가 사랑한 것은 인간의 산물이 아니라 신의 피조물이다. 그 “보이지 않는 손”에 의해서 인간도 만유도 만들어진 것이다. 이런 점에서 청마의 반인간주의는 아이러니컬하게 인간의 존귀함을, 생명의 가치를 강조하는 태도가 된다. 그 이유를 청마는 이렇게 해명한다.

왜냐하면 人間의 生命은 무릇 온갖 生命과 함께 無量廣大한 宇宙가 永遠한 秩序와 調和속에 創生되고 또한 運行되어 있는 事實의 그 不可知論的 神秘와 마찬가지로 人間의 힘으로써 어찌할 수도 없고 都是 알 수도 없는 곳에서 由來하여 온 것이므로 그 價値야말로 絕對的으로 不赤한 것이기 때문이다.¹⁴⁾

물론 여기서 만유와 인간의 척도는 <인간적>인 것이 아니라 <신적>이다. 이것이 인간적인 자아로부터 신에 대한 자아의 자기의식의 <상승>이다.¹⁵⁾

13) 같은 책, p. 113.

이런 자기확대의 모티브를 우나모노는 「生の 悲劇的 意味」(張鮮影影, 三省出版社, 1976) p. 135에서 다음과 같이 기술한다. “왜냐하면 귀하가 태어나기 전에도 귀하가 아니었던 것처럼 죽고 나서도 귀하가 안될 것이기 때문에 귀하가 가지는 그 깊은 절망은 그러니까 귀하가 귀하 자신에게 베푼 사랑이나 동정은 귀하로 하여금 귀하와 비슷한 모든 자들을, 즉 외관상으로 형제와 같은 자들을, 즉 무에서부터 무로 행진하는 비참한 그림자들을, 즉 무한의 영원한 안락 속에서 잠깐 빛을 내는 의식의 불꽃들을 동정하도록 다시 말해서 사랑하도록 하기 때문이다.” 요컨대 자아에 대한 의식은 자신이 다른 것들과 다르다는, 자아의 한계 의식이며 이 의식은 그러므로 죽음과 고통의 의식이며 이 의식으로부터 타속에 유사성을 발견하려는 사랑=동정이 발생한다는 것이다.

14) 「구름에 그림다」 p. 196.

15) 상계 율교 「靑馬詩의 反人間主義」에서 <자기나눔>의 逆說로 기술한 바 있다.

자연과의 영적 결합은 그러므로 신비적인 경향을 띤다.

오늘 千峰萬壑은 커다란 거문고! / 그 보라빛 깊은 沈默을 가만히 열고/ 일
제 푸른 蒼生들과 더불어/ 이렇듯 肅肅한 가락을 演奏하여 내나니/ 지방 까마
득 天道를 逍遙할 神韻이여 (「바람」)

落照의 마지막 餘光이 먼 올림프스의 산산을 물들이고/ 처마끝에 찾아든
참새들 즐겁게 범석대는 이 한때를/ 사나이는 그의 善한 하루의 직책에서 돌
아오고/ 해가는줄 모르고 놀기에만 잠적한 아이들도 어서 오라/ 종일을 안으
로 거두기에 알뜰하던 지어미와 더불어/ 돌이돌이 저녁상을 받아 마루 위에
둘러 앉은 자리./ 이제 黃昏과 더불어 가난한 神들이 여기에 모였나니./ 神의
날개도 가지지 않고/ 니힐과 混沌의 오늘의 이 苦難의 날을 살아/ 二十世紀를
神話하는 어진 神들이여. (「諸神의 座」)

여기서의 시적 자아에게 초기시에서 많이 볼 수 있는 자기학대나 세계
현오의 갈등이 없다. 그의 세계는 일체감을 주는 자연이나 “날개가 없는”
겸허하고 소박한 식구들이다. 그는 이제 성숙된 자아다. 그는 인간적 척
도로서의 자아가 아니라 신에 대해서 존재하는 자아다.

그의 이런 성숙성은 그러나 비인격적 impersonal 일 수밖에 없다. 왜냐
하면 이것은 그의 “生命”이 “都是 알 수도 없는 곳에서 由來하여 온” 것
이기 때문이다. 다시 말하면 시적 자아의 본성 human nature이 초인격
적이고 절대적인 존재로서의 신으로부터 유래되었기 때문이다. 초인격적
존재로서의 신은 비인격적이며 이 비인격적인 것은 인격의 <부정>과 동의
어이다.¹⁶⁾ 이것이 절대적 역설 즉 아무런 인간적 갈등이 존재할 수 없는
상태로서의 순수의 역설이다. 그만큼 그는 추상화되고 단순화된 자아다.
청마의 신관이 제시된 후기시가 시적 긴장이 없이 단조로운 것은 이 때문
이다.

Ⅲ. 再歸的 反復

자기(인격)를 잃어버림으로서 확대된 자기(신의 의사의 끝자락으로서의 자아)

16) Burke의 상계서 p. 35.

가 되는 이런 인격의 이중화는 〈通時的 未分化〉의 형태로도 나타난다. 통시적 미분화란 통시적 동일성이다. 이것은 실상 시적 자아가 자연과 일체감을 갖는 공시적 미분화와 통전적 관계에 있다. 즉 이 두 형태는 신과 자연과 인간의 전체성을 이루는 통전적 요소다.

청마는 여기서 역사의 방향성을 초월하려 한다.

大宇宙 大自然 속에는 이르는바 進歩變化라는 것은 없는 것이다. 始終如 한가지 現象을 反復 持續하고 있는 것이다. 所謂 進歩라는 것은 人間에 屬한 것에만 限하여 오직 있는 것이다. 그 進歩가 宇宙 속에서 얼마나한 位置와 程度를 차지하는지는 모르지만……. 17)

청마 역시 진보로서의 역사의 방향성을 시인하고 있다.¹⁸⁾ 그러나 진보는 신이 창조한 우주자연에 비해볼 때 보잘것 없는 것이다. 진보 그 자체는 불완전성이다.

가만히 밤 벌레의 울조립소리를 들어 보아라./저난 해 들긴 그 가락과 조금이나 다를 바 있는가?/이같이 神의 아래서는 進歩라든지 改革이란 것이 아예 있을 수 없음은 萬有가 이미 至完 至美한 때룬이다. (「短章 24」)

이처럼 신이 창조한 만유는 “至完 至美한” 것이므로 더 이상의 인간의 손질이 필요 없는 것이다. 그래서 청마의 반인간주의적 신판 내지 우주관의 입장에서 보면 인간지능은 “그칠 줄 모르는 前進에 驚異는 할지언정 感動은 느끼지 못한다.”(「短章 42」)

역사의 차원 속에는 영생의 신앙도, 영구불변의 진리도, 일관되고 안정된 사회기반도 이미 존재하지 않는다. 역사의 차원 속에서 인간은 시간을 비정한 〈변화〉로서만 체험하게 되고 그의 삶의 공간은 상대적 가치의 세계일뿐이다. 이 세계 속에서 그는 자기 동일성을 상실하고 자아분열의 비극을 맞게 되었다.¹⁹⁾ 따라서 청마가 역사의 방향성을 초월하려한 것은 이

17) 「구름에 그림다」 p. 187.

18) 청마는 역사의 방향성에 대해 다음과 같이 말했다. “人類的 形態는 에덴동산 때부터 前進을 계속하여 現在 틀림없이 前進하였으며 더욱 前進을 向하여 未來로 가고 있는 것이다.” 「구름에 그림다」 p. 170.

19) Hans Meyerhoff, Time in Literature(金峻五역, 心象社, 1979), pp. 132 ~ 34 참조.

런 문맥에서 보면 구원의 양식이 되고 또 필연적으로 반인간주의 내도가 될 수 밖에 없는 것이다.

청마의 가치는 “無終無始 한 가지 過程을 反復 持續하고 있는 宇宙와 自然의 大構成”에 있다.

무슨 뜻으로 日月星辰은 있어 한 가지 軌道 위를 한결같이 운행하여 겨울
출을 모르는가?/무슨 뜻으로 干滿하는 潮水는 밤낮으로 地表를 씻어 거듭
하기를 말지 않는가?/또한 무슨 뜻으로 희멀건 虛空을 증시 저렇게 지켜만
있는가?/아아 이 無謀하고도 無用한 반복과 지속의 냉혹한 無意味 앞에 내
드디어 맞서기를 포기할 날이여 (「拋棄」)

시적 자아는 우주자연의 “無謀하고도 無用한 반복과 지속의 냉혹한 無意味”로써 역사의 교훈인 <변화>의 비정을 극복하려 한다. 이것은 “사랑하지도 않고 미워하지도 않고” 다만 눈으로 바라다 보겠다는 냉엄하고 가혹한 인식 속에 단련되겠다는 의지다.²⁰⁾ 이것이 니체의 힘의 의지다.

신이 사랑한 니체에 있어서 영생의 신국으로 지향하는 목적론적이고 직선적인 시간관념은 소멸되어 버리고 같은 상황의 되풀이라는 재귀적 반복만이 있을 뿐이다. 즉 인생은 있는 그대로의 자태에서 뜻도 목적도 없이 또한 무에 대한 종족도 없이 불가피하게 회귀한다. 이것이 니힐니즘의 극단적인 형태로서의 <영겁회귀>다. 청마의 시적 자아는 영원회기에 맞서지 않고 순용하는 <운명애>의 가열한 폐시미즘을 보여 주고 있는 것이다.

이처럼 진보의 단선적 방향성을 거부하는 반역사주의 태도는 소위 순환론에서 가장 뚜렷이 볼 수 있다. 순환론의 특징은 지속과 통일의 감각, 즉 동일한 인간상황과 유형이 주기적으로 연속으로 되풀이 된다는 감각을 전달하는데 있다. 순환론은 가치평가의 기피와 시간의 가치중립을 주장한다. 생사의 필연적 순환을 받아들이거나 동일물의 <영원한 회귀>라는 준엄한 법칙을 받아들일 때 비로소 인간은 자기 자신과 그가 살고 있는 역사적 상황을 초극하려는 희망이 생기고 여기서 인간의 위대성이 생긴다는

20) 金秉玉, 「니이체의 著作, 生涯, 思想」(世界思想大全集, 大洋書齋, 1970) p. 69 참조.

것이 순환론자인 니체의 생각이다.²¹⁾ 청마의 자연애의 비밀은 이런 순환론에 있다. 자연의 변화는 어디까지나 자기반복적이다. 자연은 무한한 질서와 조화 속에 반복의 지속만이 있을 뿐이다. 여기에는 역사의 변화는 존재할 수 없다. 구약성경의 「전도서」처럼 모든 인간의 노력은 헛된 것이며 태양아래 새로운 것이라고 아무것도 없다는 허무를 수용함으로써 청마는 자연과의 일체감을 획득했고 이런 공시적 미분화는 여기서 통시적 미분화라는 구원의 양식과 일체가 된다.

아아 한 장 푸른 하늘도 歲月도 있는 뜻마저 절로 잇은 듯/여기 있는 모두가 제아무리 애달픔과 쓰라림을 지냈을지언정/그 오고감에는 뭐 하나 다 치잡고 하나 관심없고/그대 虛虛롭고 스스로기 진정 한량 없어/한결에 어쩔 한 상구 무덤, 그 속에 호젓이 누웠는이나/오늘 이 빈 골짜기 걸고 있는 내나 있음엔 별로 분간을 가지잡다. (「季節이不在한 골짜기」)

시적 자아는 현실적 사전으로부터 거리를 둔 자유를 확보하고 있다. 그는 “오고감”의 무한한 <재귀적 반복>속에서 “歲月도 있는 뜻마저 절로 잇은 듯” 시간적 변화를 초월해 있다. 그는 시간의 변화와는 무관해 있다. 이런 점에서 그는 무덤 속에 “호젓이 누웠는” 사자와 “별로 분간을 가지잡다.” 생자인 그와 사자 사이의 “분간”이 없는 경지가 통시적 미분화 즉 無時間의 상태다. 이런 무시간의 세계는 “인간의 역사와 사회의 테두리에 있어서까지도 시간의 변증법적 진행이 중지되는”²¹⁾ 세계로서 시적 자아에게 구원의 차원이 된다. 그러나 “季節이不在하는 이런 무시간의 세계는 시간으로부터의 도피요 이것은 그러므로 인간의 갈등과 교뇌로부터의 도피다. 그래서 한 논자는 청마가 “虛無에 徹한 詩人이라기 보다는 오히려 人生的 虛無함과 短命함 속에서 自身을 叩집어내고, 영원한 것 유구한 것에 自我를 귀일시켜보려는 노력에 열중해 있다 하겠다. 이것은 진정한 虛無는 아니다.”²²⁾고 비판했다. 그만큼 청마의 시적 구원은 다조로움을 면치 못하고 있다.

그러나 “영원한 것 유구한 것에 自我를 귀일시켜보려는 노력”이 진정한 허무가 아니며 따라서 그가 허무에 철한 시인이 아니라는 비난은 철회되

21) Meyerhoff 상계서 p. 150.

22) 鄭泰榕, 韓國現代詩人研究, (語文閣, 1976), p. 195.

어야 한다. 왜냐하면 청마는 삶의 허무를 허무로써 극복하려 하고 있기 때문이다. 청마가 생각하는 영접이란 “오직 혈혈표표한 목숨의 反證 없이는 있지 않는 虛無”(「잠자리」)다. “혈혈표표한 목숨”도 허무요 이를 반증으로 했을 때만 존재하는 “영접”도 허무다. 그는 허무를 수용함으로써 허무를 극복하는 허무의 시인인 것이다. 그의 취약점은 오히려 단선적이고 직선적인 구원의 양식에 있는 것이다.

돈대에 올라 밤하늘을 앞에 하고 있노라면 流星이 흐른다. — 어디서 번개가 뭉부림친다/아아 이 深深한 時間의 몸짓! 나는 이스라엘 牧者처럼 우러러 받는 啓示에 나와 永遠과의 분간을 모른다. (「短章 14」)

“돈대”는 청마가 신에 이르려고 하는 발판이다.²³⁾ 그러므로 이것은 일체의 인간적인 것으로부터 초월한 반인간주의의 객관적 상관물이다. 여기서의 우주자연은 재귀적 반복 속에 존재하는 거대한 자아다. 다시 말하면 그것은 시적 자아의 복사다. 시적 자아는 이 거대한 자연으로 자신을 확대함으로써 “永遠과의 분간”을 모르는 신비적 영적 결합을 획득하고 있다. “그는 近代의 人間이 歷史的 世界 속에 自我와 客體를 불신하고 괴로와 할 때 오히려 歷史的 世界를 自然的 無時間的 世界로 飛翔시켜서 거기에서 自我의 矜持를 유지하려” 했고 “自然과 自我의 一如의 世界. 그것은 나아가 自然도 없고 自我도 없는 듯한 속에 모든 것이 순조롭게 갖추어져 있는 세계”²⁴⁾라는 비난에도 불구하고 통시적 미분화로서의 구원의 한 절정을 보여 주고 있다. 이것은 그러나 종교적 차원의 구원의 현상인 영생의 갈망과 다르다. 왜냐하면 “深深한 時間”으로서의 그 “永遠”이란 청마에게 있어서는 영생이 아니라 바로 “虛無”이기 때문이다. 이 허무는 그러므로 청마에게 있어서 가장 승화된 의미의 허무이며 구원의 차원이다. 그의 반인간주의의 극치는 여기 있다.

허무 속에 몰입하려는 청마의 반인간주의는 이제 또 필연적으로 귀족주의적 윤리로 구체화 된다. 이 윤리는 다시 〈단독자〉와 〈통제속의 해방〉이

23) 같은 책. p. 195

24) “ ” p. 196.

라는 시적 자아의 이미지를 창조한다. 이것은 그의 허무가 〈민주적 허무〉가 아니라 〈귀족주의적 허무〉라는 명제에서 출발한다.

IV. 貴族主義的 倫理

1). 單獨者의 孤立意志

靑馬의 후기시의 자아가 갖고 있는 귀족주의적 윤리관 〈克己〉를 뜻한다. 극기는 인생의 목표인 자기완성이다. 후기시의 자아가 〈성숙된 자아〉라고 필자가 규정한 이유는 여기 있다.²⁵⁾ 극기는 일반적으로 두 가지 형태를 취한다. 공동체의 이상 내에서의 자기완성과 공동체로부터의 고립에 의한 자기완성이 그것이다.靑馬의 후기시에 있어서 단독자로서의 자아는 후자에 속한다.

이 경우의 靑馬시는 필연적으로 고독을 그 주조로 한다. 고독의 시정은 후기시뿐만 아니라 초기시에서도 많이 대면할 수 있다.

나무에 닿는 바람의 因緣—/나는 바람처럼 또한/孤獨의 哀傷에 한 道를
가졌노라. (「離別」)

오로지 無念한 孤獨은 한마리 小蟹에 滅하나니/나는 호을로 이 無人한 白
沙우에/乞人처럼 人生을 懶怠하노라. (「東海岸에서」)

그 孤獨한 燈을 萬里虛空에 들내여/默然히 瞑目하고 自慰하는 너—山이여
(「山」)

끝없는 孤獨에 玉石처럼 눈을 뜨고 (「點景에서」)

그대는 바람같이 사라지고/내 또한 바람처럼 의로이 남으리니 (「病妻」)

지낸 길도 보이지않는 茫茫한 眞空가운데/오직 自己에게 自己를 떠매진/그
絶對한 孤獨의 즐거움을 누가 알리오. (「靑鳥여」)

나는 零落한 孤獨의 가마귀 (「鄉愁」)

이런 고독의 시정은 후기시의 자아에 오면 신에 대한 태도 즉 단독자의 태도로 승화된다. 초기시에 이미 주조의 하나로 나타나는 고독은 세가지

25) 상계 拙稿

측면에서 분석할 수 있다.

첫째로 고독은 청마의 기질 또는 생사관에서 비롯된다. 청마와 교류했던 사람들은 한결같이 그의 인간적 특징을 과묵으로 들고 있다.²⁶⁾ “사귀어서 기억에 남을 인상적인 측면을 거의 주지 않는다.”라고 꼬집은 어느 평자의 말처럼²⁷⁾ 청마는 자신이 이기주의자였음을 스스로 고백했다. 그는 “지나치게 원하고 사양하는 사람을 보면 그것이 아무리 예절이라 할지라도 나는 그만 증오 같은 것을 느껴지기까지 한 것입니다.”라고²⁸⁾ 말했다. 비인간적 무관심이라고 할 만큼 그가 과묵한 성격이었음을 알 수 있다. 그러나 스스로 자신을 칭찬 에고이스트는 <이기주의>가 아니라 “어떠한 경우에도 내 자신이 한정한 인생의 자세가 있어 거기에서 한발자국도 어느 남 나를 위하여 벗어나지 않으려는 고집”²⁹⁾, 곧 그의 삶의 자세다. 이 고립의 자세는 죽음을 전제할 때 더욱 경화된다. 왜냐하면 사자는 그의 최후가 어떻게 되는 아랑곳하지 않고 자취를 감출뿐 아니라 생자에게 슬픔과 허무를 심어주기 때문이다. 따라서 “對人間의 교섭”이 넓을수록 이것은 허망한 것이 된다³⁰⁾. 이것이 후기시의 자아를 단독자가 되게 한 하나의 단초다.

둘째는 청마가 겪었던 역사적 현실에서 비롯된다. 청마는 일제말기 체험한 북만주의 자연과 생활에 일종의 향수를 느끼게 된 이유를 “내 겨레나 내 나라 乃至 人間自體에 대한 愛情이 喪失되고 代身 憎惡를 얻었음에 있다”고 슬회했다³¹⁾. 그리고 이처럼 해방뒤 조국에 대한 감격과 애정이 가셔진 것은 공산주의자와 일부 집권배들 때문이라고 했다³²⁾. 이처럼

26) 趙演鉉 「靑馬의 文學과 人間」, 金東里, 「고독한 獅子」, 徐廷柱, 「永遠의 詩人」, 趙芝薰, 「情담던 그 이름 靑馬先生」, 李周洪, 「이 너무나도 허망한 離別」, 金容浩, 「뜨거운 노래는 땅에 묻히는가」(이상 「幸福은 이렇게 오더이다」에 재수록된 평문 내지 추도문들이다)

27) 鄭泰榕 상계서 p. 194.

28) 「구름에 그린다」 p. 93.

29) 같은 책. p. 91.

30) 같은 책. p. 91 참조.

31) 「生命의 書」 再版序

32) 「구름에 그린다」 p. 53 참조.

그의 고립적 자세는 자신의 내부와 외부세계의 양면에서 기인되었다.

이제는 나도 너와는 無關하노니/窓을 닫고/책상머리 내 자리로 돌아와 앉
는다/네게는 너의 時間이 있고/내게는 또한 내것이 엄연히 있음이니/시방
내것에 刻苦하는 우습게도 작은 이 所業이야말로/나의 絶對/나의 온(全)意
味. (『Parthenon의 하늘』)

평자들은 이 작품에 제시된 시적 자아의 고립을 예고이즘으로 비난한
다³³⁾. 그의 구원은 “순전히 개인적인 實存의 문제”이지 역사성과 문화성
더 정확히 말하면 집단과는 무관하다는 것이다. 그러나 여기서 주목하지
않으면 안 될 사실은 “시방 내것에 刻苦하는 우습게도 작은 이 所業”이라
는 시적 화자의 겸허한 태도다. 이것은 말할 필요 없이 그의 신에 대한
자세다. 그의 반인간주의적 고립의 자세는 이제 신에 대해서, 그리고 이
신의 표상인 무한공간에 존재하는 우주자연에 관심을 돌리게 했다. 여기
서 그는 키에르케고르와 가장 흡사한 모습을 띤다.

키에르케고르의 신앙은 恐怖와 戰慄 속에서도 絶望하지 않고 單獨者로서
神의 앞에 서게 한다고 한 이 信仰인즉…宇宙萬有를 冷酷하게도 거느려 지
켜 있는 無量廣大한 意思—그 絶對한 神의 姿勢와 또한 그와 人間과의 距離
를 한조각 私心의 가리움도 冷情히 물리쳐 깨달음으로써 人間自身の 運命
을 體得하여 마침내 落葉처럼 立命할 줄 아는 人間의 謙虛한 睿智를 가리킴
에 不外한 것이다³⁴⁾.

주지하다시피 키에르케고르는 언젠가 죽는다는 죽음의 가능성과 그리고
신과 인간과의 절대적 거리인식을 기초로 한 철학가다. 그는 기독교의
진리는 이성의 대상이 아니라 신앙이라는 주관적 정열의 대상으로 본다.
이 진리는 그러나 이 세상에서는 수난에 의하여 획득된다. 그리스도가 수
난을 위하여 이 세상에 내려온 것처럼 진실된 기독교도는 자신의 내적 고
뇌와 외부의 박해를 감수하는 순교자가 아니면 안된다. 즉 신과의 관계는
수난이기 때문에 진정한 기독교는 대중의 종교가 될 수 없고 자기자신의
죄의식, 자기 스스로의 결단에 의하여 기독교도가 될 수밖에 없다. 신앙

33) 朴哲石과 洪禎云의 상계논문

34) 『구름에 그림다』 p. 173.

에서 인간은 <난독의 인간이어야 한다>

오직 개체적인 인간만이, 오직 개체적인 죄인만이 그리스도 안에서 神 앞에 살고 있는 것이다. 죄는 모든 사람에게 공통된 것일지라도 단체나 사회가 총괄하는 것이 아니고, 오히려 그것은 인간을 개체로(죄인으로) 산란시키는 것이다³⁵⁾.

이처럼 청마도 “孤獨의 位置에 깊이 到徹하고” 자신의 신의 의사의 한 자락임을 체득함으로써 차라리 고독하지도 않고 “大安心 立命”을 소유할 수 있다고 했다.

아아 이 헛헛한 虛空! 간수록 아득히 두고온 人間 삶의 歡呼가 등불처럼
마음 끄는 이 無限 孤獨을 해치고 이대로 나는 나의 길을 가리니
(「돌아오지 않는 飛行機」)

우주공간에서 시적 자아가 감내하는 “無限 孤獨”은 “아아 이대로 나는 의로우리라, 끝내 亭亭하리라.” (「雅歌 3」)의 당당한 삶의 자세가 되면서 드디어 이 단독자로서의 고독을 역설적으로 향수하는 태도로 승화된다.

孤立은 차라리 어진 즐거움! 진실로 커다란 孤獨은 群衆속에 있거니,
모래속의 모래알! 落葉속의 落葉사귀! 이같이 無數한 類似속에서 더욱 그
無數와 無緣한 自我를 깨달음에 있다. (「短章 63」)

“無數한 類似속에서 더욱 그 無數와 無緣한 自我”의 각성은 “진실로 커다란 孤獨”이며 이 고독은 만유를 존재케 하는 냉혹한 비인격신이 내린(은총)이므로 시적 자아에게는 “어진 즐거움”의 구원으로서 향수되는 것이다.

그러나 청마후기시의 고독은 그의 내적 고뇌와 외부적 박해의 수난을 배제하고 수직적으로 신에 대한 자아로 승화됨으로써 얻어지는 것이므로 인생과 예술의 두 차원에서 심각한 단점을 내포하고 있음은 부인할 수 없다. 그래서 한 논자는 청마의 신관이 제시된 후기시를 집중적으로 논하는 자리에서 “同類인 人間에 달려들어 그 精神의 生活的 오거니즘을 모조리 해체시켜 어느 동물보다도 더 하잘 것 없고 초라한 것으로 만들려고 서둔

35) 키에르케고르, 「죽음에 이르는 病」(金亨錫역 耕智社, 1959), pp. 179~180.

다. 여기에 靑馬의 지독한 애고이즘이 있고 弱者인 人間의 僞善을 고발하는 强者이고자 하는 靑馬의 僞善이 있다.”고 격렬하게 비판했다³⁶⁾. 여기서 우리는 청마의 태도와 시가 가진 문제성을 보다 근본적으로 분석하기 위해 <통제속의 해방>이라는 또 하나의 시적 자아상을 음미해 보지 않을 수 없다.

2). 統制 속의 解放

청마는 일반적으로 <의지>의 시인으로 불리운다. 그리고 이 의지는 허무의지와 생명의지로 세분되기도 한다. 좀더 정확히 말하면 청마의 시적 자아가 <의지적>이다³⁷⁾. 그러나 이 의지가 “生命의 本然”을 회복하고자 하는 욕구와 결부될 때 이것은 필연적으로 반문화주의, 반인간주의가 될 수 밖에 없고 여기서 하우저가 정선분석의 비합리주의의 위험에 대해서 우려한 것과 같은 문제가 발생된다³⁸⁾. 다시 말하면 이 욕구는 무의식적 욕망이라는 심리학의 용어와 동의어가 될 수 있다. 이 욕구가 아나키즘의 인상을 주는 것은 이때문이다. 청마에게 있어서 “生命의 本然”이 억압된다면 비록 그 상태가 이상적 사회가 되더라도 이것은 善의 포기과 억제이며 “馴致된 假面”의 획득이 된다.

여기서 우리는 청마의 그 생명의 본연을 두가지 문맥 속에서 분석할 수 있다.

36) 鄭泰榕 상계서 p. 198.

37) 예술과 인생의 연속성은 누구도 주장했던 청마는 그러나 의지의 집에서 자신과 시적 자아 사이의 구분을 다음과 같이 구분했다. “흔히들 나를 의지의 시인이라 일컫는데 그것은 아예 틀린 판단인 것입니다. 왜냐하면 그러한 판단은 나의 작품상에 나타난 경향을 보고 말하는 것 같으나 작품상의 그러한 경향은 어디까지나 나의 본질이 의지적이 아닌 때문에 그것을 漏求하는 나머지 虛勢에 불과한 것입니다. 사실은 나같이 흔들리기 쉽고 꾸겨져 쓰러지기 쉬운 非意志의인 나약한 心志의 인간은 드물 것입니다. 예술작품이란 원래 자기가 가지지 않는 것에 대한 希願의 發顯인 것이 아니겠습니까?” (『구름에 그린다』 p. 105).

38) 하우저는 이런 위험이 “그 소재의 선택이나 문법에 더럽혀지지 않는 원시적 인간에 대한 공감이 아니라 <정신>에 대한 그 근본이론이 단순히 충동과 생물학적 본성에 근거하고 있다는 사실이다.”라고 했다. The Social History of Art, IV (Routledge & Kegan Paul, London, 1968), p. 209.

첫째 청마의 신은 선과 악에 두루 편재하고 있는 점이다.

神이 善만을 위하여 있다고 믿음은 善의 獨善이다. 神은 惡도 善도 한가지로 許容한다. (『短章 47』)

그의 신은 선에게만 존재하지 않는다. 만유를 있게 하고 만유 속에 두루 편재한다. 그리고 청마는 신과 인간, 삶과 죽음을 엄격히 구분하는 비연속의 원리를 고수하듯이 이 선과 악을 엄격히 구분하고 있다. 악은 선에 <대해서>, 그리고 선을 <위해서> 존재<해야> 한다. 말하자면 악은 선의 존재근거다.

惡은 더욱 善을 行한다. 어둠이 있어 빛을 더욱 빛내듯이. 그러나 僞善은 얼마나 善을 彷徨케 하고 惡을 誣告하기로만 일삼는가? (『短章 85』)

罪의 씨가 人間안에 더욱 있음은 또한 善한지교! 그로 因하여 人間이 빛을 수 있는 달고단 靈魂의 沈潛—다시 거기에서 벗어나 光明으로 일른 向하고 일어서는 歡喜여. (『短章 95』)

악은 선을 정립하기 위한 필요악일 뿐 아니라 “光明으로 일른 向하고 일어서는” 환희를 가능케 한다. 이처럼 청마의 사고는 선·인간, 생·사, 선·악의 구별처럼 이원적이고 상호유발적이다. 그는 선악에 대해서 가치 중립적이다.

둘째로 청마는 인위적 선악을 거부한다. 그는 사물의 도덕적 질서는 생성의 순진성을 오염시킨다는 니체적 반도덕주의자의 입장을 취한다³⁹⁾. 그에게 있어 도덕적 인간관은 인간본성에 대한 허위적 관념에 입각해 있다.

無聊한 바닷물의 할일 없는 行爲가 마침내 이렇게도 무수한 고운돌과 짐질들을 다듬어 내거든 너는 너의 意識的인 目的行爲가 아무리 敢히 善을 인켈을지언정 그로 말미암아 얼마나 많은 醜와 累를 너의 들레에 미치기만 하는지를 아는가? (『短章 28』)

그래서 “惡을 判 者도 僞善者였고 善을 判 者도 僞善者였다.” (『短章

39) Eugent Goodheart, *The Cult of the Ego (The Universe of Chicago Press, 1970)*, p.125 참조.

75) 청마의 생명의 본연에 대한 욕구는 문명이전의, 이성이전의 경지를 회복하자는 욕망이다. 이런 청마의 욕구가 그의 시적 자아로 하여금 아나키즘의 인상을 주고 있는 것이다.

그러나 문명화되지 않는 원시적 인간의 자유를 갈망하는 청마의 낭만주의적 욕구 속에는 선을 위한 악의 긍정처럼 이 정신적 해방에 등가되는 통제와 원리가 작용하고 있는 것이다. 정신적 해방으로서의 존재의 無染性을 회복하기 위하여 그는 스스로를 규제한다. 이 통제가 다름아닌 자기완성의 길이며, 금욕적 수행의 고통이 된다.

진실로 크나큰 아픔은 크나큰 者만이 아는가보다. 보라. 지난 밤 그 드센 바람비에 적은 花草들은 하나 다칠 없이 避하였으되 길로 자란 나무는 뿌리채 넘어졌으니.
(〔短章 65〕)

“크나큰 者”가 되기 위해서는 “크나큰 아픔”을 체험해야 한다. 성숙된 자아는 그만큼 고통의 가열화가 필요하다. 고통을 가열화하고 이 고통을 지배하는 거대한 힘이 의지고 이 의지가 성숙된 자아로 승화시킨다.

내 또한 거룩한 뜻의 다스림을 입는 자이로다.//일찌기 무수한 그 연년 세계를 오직 유족한 자아의 비물로써 나의 田地를 滿滿히 채우고 적시우고 가꾸어 주셨으니 이제는 다시 내 안에 함부로 이 자라고 성한 잡념 가지를 뿌리채 말리고자 뜻하시는 이 非情! 은 점 방울물 추기심도 인색하시니—//아아 목 마름과 피 닢음을 어찌 마지막 죽기로서니 달게 시험 받지 않으리!//내려 부어라 <소돔>의 불길 같은 불별이여 나의 등걸이 갈기갈기 급가 터지고 아찔히 눈 어둡도록 쏘여 다시도 내 안에 悔恨의 쓰디 쓴 씨가 움튼을 달려라//아아 드디어 거룩한 뜻의 다스림 안에 나는 있는 자이기에.
(〔大地의 노래〕)

시적 자아는 자기파괴적 고통을 스스로 선택한다. “소돔의 불길 같은 불별”으로 “등걸이 갈기갈기 급가 터지고 아찔히 눈 어둡도록” 고통을 가열화시킴으로써 그는 “드디어” 선에 대한 자아로 성숙될 수 있는 것이다. 이것이 “정신의 모든 해방은 이에 등가되는 통제의 확대가 없이는 유해한 것이다.”라는 괴테의 고전주의적 극기자세다⁴⁰⁾. 시에 대한 자아는 생명의

40) 같은책, p.127에서 재인용

Goodheat는 이것을 죄를 자책으로 대치시켜 자책이 없이는 인간의 해방된 에너지는 천한 것이 되기 마련이라는 니체의 초인사상과 결부시켰다.

본연으로서의 자아다. 그는 니체의 <영원회기>의 순환론처럼 자기운명에 <영예로운> 순종을 하는 자이다⁴¹⁾. 다시 말하면 인간이란 “비질폐 없이 작은 목숨”이며 비인격신에 의하여 존재하고 다시 그 신의 뜻대로 영원히 무로 돌아가는 허무를 자신의 운명으로 순응하는 자이다. 그는 허무에 “달구임”으로써 삶의 허무를 극복한 자이며 비인격신의 의사로써 자신을 다스리는 자이다. 그에겐 초자연과의 조화를 얻어 가장 이상적인 완성된 최고의 상태는 고통과 좌절 통해서, 자기학대의 受刑을 통해서만 가능했다.

이처럼 “생명의 본연”으로서의 정신적 해방 이면에는 초인적으로 고통을 견디내는 통제의 원리가 작용하고 있는 것이다. 생명의 본연에 대한 갈망은 낭만주의적이었지만 실상 청마는 누구보다 교전주의적 자세를 견지하고 있다. 그의 반문화주의·반인간주의 태도가 단순히 허무적 자기포기나 아나키즘이 아닌 이유는 여기에 있다. 그리고 신에 대한 자아로 성숙되는 길이 수난의 길이기 때문에 키에르케고르나 니체처럼 단독자가 될 수밖에 없고 그러므로 그는 민주적 허무론자가 아니라 귀족주의적 허무론자가 될 수밖에 없었다. 이것이 그의 시적 자아가 유독 에고이스처럼 보이게 된 소이연이다. 자기완성의 극기는 귀족주의적 윤리였다.

V. 結

지금까지 청마의 신관을 구현한 후기시의 시적 자아를 유형별로 고찰해 보았다. 이들 시적 자아상과 여기서 제기된 문제들을 다시 요약해 보면 다음과 같다.

첫째 그는 신과 인간, 생과 사, 선과 악 등을 엄격히 구분하는 이원적 사고를 보여 주었다. 이것은 청마자신과 현실과의 심한 단절에서 기인한 것이다.

둘째로 그는 종교적 차원의 구원을 거부하고 비인격신에 의한 독특한 구원의 양상을 제시했다. 이것은 허무로써 허무를 극복하는 역설적인 것이었다. 결국 이것은 단허진 이원적 사고의 한 단면이다.

41) 위와 같음.

세째로 그는 무위자연의 반분화주의 태도를 취함으로써 <재귀적> 상상력 및 재귀적 반복의 반역사주의 입장에 입각했고 이로 인하여 비변증법적 인간이 되었다.

네째로 그의 반인간주의는 미학의 방향으로가 아니라 철두철미 율리라는 단일방향으로만 치달았다. 그의 문학의 목적은 載道에 있었다. 이것의 극복에 김춘수의 무의미시가 놓인다.

다섯째로 그는 인생과 예술, 시와 신문(수상)등의 연속성과 생명의 본연에 대한 갈망으로 낭만주의자였지만 전술한 비연속의 원리와 통제 속의 해방이라는 원리에 의하여 누구보다도 고전주의자였다.

여섯째로 그는 에고이스트라고 비판받을 만큼 극기와 단독자의 이미지로써 귀족적 허무주의 내지 귀족적 율리를 제시했다. 이런 점에서 그가 우리 시사에서 아주 드물게 선비적이고 지사적인 남성적 자아상이라고 불리는 이유는 여기 있다.

일곱째로 그는 자기자신에게 가혹하게 고통을 가하는 자기학대의 가열성을 보여 주었다. 그는 세계혐오 속에 흔히 역설적으로 자기자신을 놓쳐 버리는 오류를 범하지 않는다. 그의 세계 혐오는 언제나 자기혐오와 함께 있었다. 그는 건전했고 리얼했다.

여덟째로 그의 전체성은 신·인간·세계가 아니라 신·인간·우주 자연이었다. 즉 그의 전체성 속에는 사회(집단)가 부재했다. 그리고 역사적 차원을 사상해 버리고 존재론적 차원에만 놓여 있었다.