

유치환의 문학에 나타난 ‘인간주의적 형이상학(形而上學)’ 고찰

김윤정*

|| 차례 ||

- I. 서론
- II. 청마의 우주론
- III. 청마의 우주론의 시적 구현
- IV. 청마의 인간적 신성(神性)의 의미
- V. 결론

【국문초록】

유치환은 치열한 문학적 활동을 통해 존재론적 탐구에서부터 현실 참여에 이르기까지 폭넓은 문학적 면모를 보여주고 있다. 그런데 그에게 이 두 국면은 서로 상반된 경향이라거나 단순히 시기상의 구분이 놓여 있는 것이 아니라 내적인 논리에 의해 일관성 있게 이어지고 있다. 이 두 국면 사이의 논리성을 해명하기 위해 그가 가장 치열하게 고구하였던 우주론을 살펴볼 필요가 있다. 우주론은 신과 자연 및 인간에 관한 담론으로서 유치환이 집요하게 질문을 던졌던 형이상학적 사유에 해당한다. 신과 자연, 인간에 대한 지속적인 질문을 통해 유치환은 자신의 고유한 형이상학을 구축한다.

유치환의 형이상학은 신성(神性)과 인간성이 결합된 것이자 신성이 인간성 내로 수렴되는 것을 내용으로 하고 있다. 유치환은 신성이라는 절대성을 추구하면서도 이것을 기성의 종교나 철학과 같은 영적 차원의 그것으로 전개하지 않았다. 생의 일회성을 믿었던 유치환은 영적 초월성이 아닌 인간으로서의 생명성과 치열성을 제시하였다. 유치환의 초월성은 철저하게 인간적 테두리 내에서 이루어졌던 것이다.

* 강릉원주대학교 국어국문학과 교수.

유치환의 신성 지향이 인간주의적이라는 관점은 그간 논리가 명확하지 않았던 여러 모순들, 허무에의 의지와 생명의 의지의 대립, 비정과 생명의 대립, 존재론적 경향과 현실참여적 경향의 대립들 간의 관계에 대해 해명할 수 있도록 해준다. 이것들은 유치환이 견지하였던 독특한 형이상학, 신성과 인간성 사이의 긴장 관계 속에서 의미를 지닌다. 또한 유치환의 인간주의적 신성 지향은 그의 현실참여적 태도의 근거를 밝혀주고 있다. 정치적 격랑기를 거치면서 유치환은 매우 적극적으로 문학의 현실참여와 사회정의를 강조하는데, 이것은 유치환의 인간주의적 신성 지향이 존재론적 차원에서 구현되었던 것과 동떨어서 전개된 것이다. 유치환은 존재론적 차원에서 신성을 추구하였던 것처럼 그러한 절대성이 사회 내에서도 실현되기를 소망하였다. 그것이 곧 그가 부르짖었던 사회정의에 해당한다.

이처럼 유치환이 논리화시켰던 형이상학적 우주론은 그의 시작 경향과 밀접한 관계를 지닌다. 그의 형이상학은 매우 인간주의적이었던바, 이 점은 그의 존재론적 경향과 현실참여적 경향으로 동시에 나타났던 것임을 알 수 있다.

주제어 : 유치환, 우주론, 형이상학, 신성(神性), 인간성, 현실참여, 인간주의.

I. 서론

1931년 시 『靜寂』을 발표하며 등단한 유치환은 1967년 작고하기까지 시와 산문에 걸친 방대한 분량의 문학적 업적들을 남기고 있다. 그의 시집은 첫시집 『청마시초』(1939)를 비롯하여 『생명의 서』(1947), 『울릉도』(1948), 『보병과 더불어』(1951), 『뜨거운 노래는 땅에 묻는다』(1960), 『파도야 어찌란 말이냐』(1965) 등 12권이 있으며, 이 가운데에는 자연 서정 및 철학적 성찰의 시와 함께 전쟁 체험 및 사회 비판을 다룬 현실 참여적 시, 여성적 어조의 연정(戀情)의 시들이 있어 유치환 시의 넓은 스펙트럼을 형성하고

있다. 그의 산문 역시 일상적 체험을 다룬 신변잡기적 수필뿐 아니라 사회 및 정치에 관한 비판적 논설, 신과 인간에 관한 형이상학적 사유 등의 내용을 담고 있는바, 이를 통해 그가 지닌 관심과 사유의 폭이 어떠한가를 짐작할 수 있다. 36년간의 작품 활동을 하는 동안 그는 문학과 철학을 중심으로 하는 깊은 성찰의 삶을 살았던 것이다.

현실 참여적 시와 철학적 사유의 시 등 폭넓은 시적 성향을 지니고 있음에도 불구하고 유치환 연구는 그가 시를 통해 직접적으로 진술한 철학적 성찰들을 중심으로 제한적으로 이루어지고 있을 뿐 그의 시에 나타나는 다양한 갈래를 총체적으로 포괄하는 합당한 관점을 제시하는 데에는 미흡한 것으로 보인다. 이러한 사정은 유치환에 관한 주요 논문들이 유치환이 시에서 언급하고 있는 '허무의지'¹⁾라든가 '비정의 철학'²⁾, '생명에의 의지'³⁾, '절대의지'⁴⁾, '신과 종교'⁵⁾ 등의 내용에 집중되어 있다는 점에 잘 나타나 있다. 이들 주제는 유치환이 시에서 스스로 강렬하게 언표한 것으로 단연 유치환 문학 세계의 중심에 해당되는 것이 사실이다. 그러나 유치환은 이를 둘러싼 형이상학적 성향 못지않게 사회에 관한 강한 인식도 보여주었음을 외면해서는 안 된다. 6.25 전쟁 당시 종군 작가로 참가했던 경험이라든가 5,60년대의 부조리한 사회 및 소외된 민중에 대한 관심이 이를 말해준다. 그럼에도 유치환에 관한 연구는 주로 철학적이고 형이상학적인 내용에 대해 집중되어 왔었고 이는 유치환을 관념론자로 방향지음으로써 그를 현실과 유리된 현실회피적인 인물로 그려내는 결과를 가져왔던 것을 부정할

1) 김윤식, 『허무의지와 수사학』, 『청마유치환전집』, 정음사, 1985, p.357.

2) 김종길, 『비정의 철학』, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.

3) 문덕수, 『생명의 의지』, 위의 책.

4) 김용직, 『절대의지의 미학』, 위의 책.

5) 신종호, 『청마문학의 종교성 연구』, 『한국언어문학』49, 2002.

수 없다.

유치환에 관한 연구들이 주로 형이상학적 언술들에 국한됨으로써 노정된 문제점은 여기에서 그치지 않는다. 연구자들은 유치환의 직접적인 철학적 언표들을 탐구의 내용으로 삼으면서 이에 대한 해석학적 거리를 확보하지 못하였고, 그에 따라 서로 모순 상충되는 유치환의 진술들 간에 합당한 논리적 해석을 내리지 못한 결과를 빚기도 하였다. 가령 유치환이 그의 텍스트에서 보여주었던 ‘허무의지’와 ‘생명의지’ 간의 모순, ‘비정(非情)’과 ‘연정(戀情)’의 상충되는 양상들, ‘절대자’에 관한 지향과 ‘신’의 부정 등은 유치환 스스로 보인 모순이면서 연구자들이 총체적인 논리 하에 해명하지 못한 모순이기도 하다.

이와 함께 유치환의 철학적 성찰에 관한 연구는 유치환의 작품 가운데 주로 직접적 진술로 이루어진 시를 중심으로 삼음으로써 그 외 다수를 차지하고 있는 이미지와 서정 중심의 시를 논외로 하게 되었고, 이에 따라 유치환의 시적 기법이라든가 기법적인 시에 관하여는 도외시한 결과를 가져왔다. 물론 유치환의 시의 주목할 만한 특징이 어법에 있어서의 진술⁶⁾ 및 아포리즘⁷⁾적 경향에 있음을 부정할 수 없지만 그의 전체 시에서 더 많은 양을 차지하는 것은 서정의 시들이다.⁸⁾ 특히 시를 논함에 있어 이미지와 상징 등의 기법들은 시인의 의식을 이해하는 데 핵심적인 기제인바,⁹⁾

6) 장운익, 「관념과 감각의 거리」, 『다시 읽는 유치환』, 2008.

7) 이세복, 「유치환의 아포리즘 연구」, 『한국시학연구』22호, 한국시학회, 2008.

8) 김운정, 「유치환 시에서의 ‘절대’의 외연과 내포에 관한 고찰」, 『한국시학연구』26호, 한국시학회, 2009, p.211.

9) 권영민은 시의 의미의 근거를 시인이 내세우는 주장과 견해에서 가져오는 것의 위험성에 대해 말한 바 있다. 그는 시에 대한 정당한 이해란 시인의 주장이나 태도를 재확인함으로써 아니라 여러 가지 미적 요소들을 통해서 이루어진다고 강조한다. (권영민, 「유치환과 생명의지」, 『다시 읽는 유치환』, 2008, p.15) 시가 어느 한쪽 요소에 편향되지 않고 보다 총체적으로 다루어질 때라야 시인의 세계에 대한 바른 이해가

이러한 만큼 유치환에 관한 연구는 관념적 진술로 이루어진 시에 국한될 것이 아니라 보다 총체적으로 이루어질 것을 요구하는 실정이라 하겠다.

유치환 연구의 편향성을 극복하고 그의 세계를 전체적으로 이해하는 동시에 유치환이 보여준 관념적 진술들간의 모순들을 해명, 이에 논리를 부여하기 위해 무엇보다 해석학적 틀을 확보하는 일이 선행되어야 한다. 유치환의 세계에서 가장 핵심적인 것은 무엇이고, 그의 사유가 이루어지는 지점은 어디이며 실제로 그가 견지하고 있던 관점은 무엇인가? 그의 모순된 시적 진술들이 비롯되는 이유는 무엇이고 그의 중요 시적 이미지들이 말하는 바는 무엇이며 그의 시적 경향들이 다양할 수 있었던 것은 어떤 논리에 기인하는 것인가?

이러한 질문들에 답하기 위한 해석학적 거점으로 유치환이 지니고 있던 '우주론'을 설정할 수 있을 것으로 보인다. 유치환은 현실 그 자체가 아닌 보이지 않은 형이상학적 세계에 관한 치열한 탐색을 보여왔었고, 이는 그의 세계관을 형성하는 데 가장 핵심적인 역할을 하였다. 특히 유학의 문화적 전통 아래서 성장하였고 어머니를 통해 기독교에 접할 수 있었던 유치환은 '신'과 절대자에 관한 독특한 관점을 지니게 되었는데, 이는 우주에 관한 그의 특유의 인식을 이루는 계기가 된다. 그의 '우주론'은 신과 인간, 인간과 자연의 관계를 담고 있는 것으로, 이를 고찰할 경우 그가 제시하였던 진술들을 모순됨 없이 논리적으로 해명할 수 있을 것이며, 그의 형이상학적 시들이 현실참여적 시와 어떻게 만날 수 있게 되는지 또한 이해할 수 있을 것으로 보인다.

이루어질 것임은 자명한데 유치환은 이러한 편향성이 크게 작용한 경우라 할 수 있다.

II. 청마의 우주론

우주론이란 세계의 창조와 생성에 관한 관점을 담고 있는 학문의 분야다. 현대의 우주론은 지구를 포함한 천체의 발생과 구조를 다루는 것으로 되어 있지만 현대 이전의 우주론은 주로 종교와 연관되어 천지의 창조자 및 주재자에 관한 내용을 가리킨다. 여기에서 서양의 우주론과 동양의 우주론이 구별되는데, 서양의 관점이 기독교 사상으로 대변되듯 유일신이라는 인격체를 내세우는 것에 비해 동양에서는 만유를 가득 채우는 기(氣)가 변화 생성을 이루면서 우주의 이법에 따른 천지 자연을 창조한다는 관점을 제시하고 있다. 동양에서 말하는 기는 끊임없이 운동, 이합집산을 거듭하면서 그 성질에 따라 만유를 생성하는 것이다. 동양에서 절대자는 서양과 같은 인격신으로 등장하는 대신 만유의 이법을 다스리는 주재자에 해당한다. 동양의 신편이 불교에서는 공(空)사상으로, 도교에서는 도(道) 사상으로, 유교에서는 천(天) 사상으로 변용되는 것이라든가, 우주 만물에 신이 깃들어 있다는 범신론적 사상의 맥락에서 이해되는 것도 이 때문이다.

이러한 관점에서 볼 때 유교 문화권 내에서 성장한 배경과 모친으로부터 받은 기독교의 영향을 지니고 있던 청마의 경우 우주에 관한 매우 독특한 관점을 견지하고 있었음을 알 수 있다. 청마는 신에 대한 자신의 관점 및 자연에 관한 생각을 산문을 통해 어느 정도 분명하게 전개하고 있는데, 그의 논리는 기독교라든가 동양 사상 중 어느 한 관점에 귀속되지 않을 정도로 독창적인 것이다. 실제로 유치환의 신편을 논하면서 그것을 노장사상의 도(道)의 관점으로 설명하거나 범신론적 성격으로 보는 경우가 있기도 하고,¹⁰⁾ 오히려 범신론적 성격을 부인하면서 이신론(理神論)적 성격을

10) 김은진, 「청마 유치환의 시사적 위치」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008, pp.114-6.

지닌 것으로 규정하는 경우¹¹⁾가 있는 것을 보면 신에 관한 유치환의 입장이 기존의 사상 체계에 단순히 수렴되지 않는 것임을 알 수 있다.

산문에 의하면 유치환은 신의 존재에 관해 의심을 하지 않는다. 그는 구체적인 '신'을 향하여 편지글을 쓸 정도¹²⁾로 '신'을 일정한 대상으로 간주하고 있다. 그는 그 글에서 “당신의 의중으로서 만유를 정연한 질서 속에 존재하여 있게 함에 대하여, 더구나 그 만유 속에 나를 나무나 새처럼 한 몫 존재하여 있게 하여 주심에 대하여 무한히 감사드리는 바”¹³⁾라고 말하고 있다. 동시에 그는 다른 글에서 “신이라 하면 우리는 누구나 얼른 종교에서 말하는 신으로 안다. 그러나 우리는 그러한 신의 인식을 종교에서 뺏아야 한다”¹⁴⁾고 하면서 “진실로 지존한 절대자는 초개(草芥) 같은 인간 따위의 생사나 선악의 가치를 넘어 초연히 만유 위에 군림하는 만유의 신”이자 “광대무변한 전 우주에 혼돈미만하여 있는 신”¹⁵⁾이라고 말한다. 그는 “기독교가 사유하는 신처럼”¹⁶⁾ 인간의 행동에 “희로애락하여 보복과 포상으로 인간을 골탕먹이는 신”이라든가 “영생과 말세 의식”으로 인간을 호도하려 드는 기독교적 신을 거세게 비판하면서 “신의 형상은 오직 의사로서 만유에 표묘편재(縹緲遍在)하여 있는 것”이므로 “신의 존재를 구상화하는 것부터가 잘못된 것”¹⁷⁾이라고 주장한다.

이들 기술을 통해 알 수 있는 것은 유치환이 신에 관한 관념을 지니고 있으며 그것이 일반적인 기독교적 신은 아니며, 신은 인간을 포함한 만물

11) 양은창, 「청마 시의 극한의 의미와 한계」, 『어문연구』64, 2010.6, pp.287-8.

12) 유치환, 「계절의 단상-신에게」, 『유치환 전집 V』, 국학자료원, 2008, p.203.

13) 위의 글, p.203.

14) 유치환, 「신의 자세」, 위의 책, p.211.

15) 위의 글, p.213.

16) 위의 글, p.212.

17) 위의 글, p.213.

을 창조할 뿐 그 이상의 관여는 하지 않는 존재라는 점이다. 신은 우주만물 속에 편재되어 있는 만큼 구상적 존재가 아닌 우주 전체에 해당하며, 우주 만물이 운위되는 데 있어서의 원리에 해당하는 것이지 선악 생사를 집행하는 존재는 아니다. 즉 신은 존재하되 인간 세상에 자신의 권력을 행사하는 가까운 존재가 아니며 인격체이기 이전에 만유 전체에 해당하는 우주 그 자체가 된다는 관점을 유치환은 보여주고 있다.

신에 관한 이러한 입장은 그의 신관이 동양적 우주론, 범신론적 사상에 가깝다는 점을 말해준다. 그러나 다른 한편 기독교적 인격신을 강하게 부정하면서 인간을 ‘떠난’ 존재로서의 신을 강조하는 대목에서는 서양의 이신론(理神論)을 떠올리게 하는 것도 사실이다. 이신론은 근대 초기 등장한 계몽주의적 신학으로 인간 역사에 대한 신의 개입을 거부하고 인간의 이성적이고 합리적인 역할을 강조하는 관점을 취한다. 이신론(理神論)에 의하면 신은 세상을 창조하고 일정한 법칙만을 부여하는 존재에 해당하는 것이 아니라 인간의 삶과 더불어 존재하는 것이 아니다. 즉 신은 초월해 존재하는 것이므로 세계 내에서 인간 개개인들의 자유와 자율이 행사되어야 한다는 것이다.¹⁸⁾ 실제로 유치환은 니체의 “신의 죽음”을 인용하고 인간이 “적극적으로 인간의 생존을 꾸며야 된다”¹⁹⁾고 함으로써 인간의 역할과 책임을 강조하고 있다. 그는 “설령 오늘 인간의 생존이 겁죄(劫罪) 같은 신고뿐이라 할지라도, 그것은 끝까지 인간 자신이 우매한 탓으로 자신들의 생존을 그러한 길로 인도한 것밖에 아니요, 저 절대 의사인 신의 본의는 아니”²⁰⁾라는 것이다. 이는 신과 인간의 관계에 있어서 둘 사이의 분리를 전제하고,

18) 이신론에 관한 이해는 김윤정, 『이신론적 기독교 신학의 관점-김현승론』, 『한국 현대 시와 구원의 담론』, 박문사, 2010, p.192 참조.

19) 유치환, 『신의 존재와 인간의 위치』, 앞의 책, p.236.

20) 위의 글, p.235.

인간의 자율적 행동과 책임을 강조하는 이신론적 성격을 띠는 것이라 해도 틀리지 않다.

그것이 동양적 범신론적인 것인가, 서양의 이신론적인 것인가 하는 문제는 유치환이 지향한 신이 결국 기독교적인 정체성을 어느 정도 지니고 있는가에 의해 판가름될 성질의 것이다. 둘의 개념이 신의 역할을 축소시키는 점이라든가 인간의 자율성을 강조하는 점에선 동일하며 결국 '신이 무엇인가'라는 질문 앞에서 차이가 나는 것이기 때문에 그러하다. 한편 이신론 역시 기독교적 신 안에서의 인간과 신의 관계를 설정하는 것이므로 유치환을 이신론자로 보기 위해서는 그가 기독교인으로서의 정체감을 가지는 한에서 가능하다고 할 것이다.

그러나 유치환에게 정작 중요한 것은 “무량광대하고 영원무궁한 우주 만유에 미만하여 있는 신”²¹⁾이라는 절대적 세계에 인간이 어떻게 접근할 수 있는가의 문제였다. 보이지는 않되 인간에게 한없는 경외로 다가오는 그 ‘호호한 천지’가 “불가견 불가지한 것”이라 할지라도 그것의 “존재를 감득 인식하고”, 인간의 “세계를 넓히는 편이 인간이 인간임으로서의 능력의 소치요 예지의 덕목에 속하는 일”²²⁾임을 유치환은 확신했다. 즉 유치환에게겐 직관과 예지로써 감득되는 고차원적 절대의 세계가 항상 전제되어 있었 던바, 이에 도달하는 일이야말로 인간의 존엄성과 고귀성을 회복하는 일이자 인간의 과제였던 것이다. 유치환은 “무량 광대한 우주와 영원한 질서와 조화”라고 하는 불가지론적 세계가 단지 불가지에 머물 경우 ‘신비’이지만 ‘예지’를 통해 구명해야 하는 세계이기도 함을 역설하고 있으며, 이러한 자세가 현대에 급속도로 확대된 “물질문명”의 병폐를 극복할 수 있는 방안이 된다는 점 또한 강조하고 있다.²³⁾

21) 유치환, 『나는 고독하지 않다』, 위의 책, p.227.

22) 유치환, 『고원(高原)에서』, 위의 책, p.221.

그렇다면 유치환에게 “무량광대한 우주와 영원한 질서와 조화”라는 세계에 도달하는 길은 무엇이였을까? 그와 같은 세계가 고차원적인 세계이자 신의 세계라고 믿었으므로 항상적으로 수직 상승에의 의지를 보였던 유치환에게 실질적인 차원상승의 방법은 무엇이 있었을까? 가령 불교나 도교 혹은 유교의 경우처럼 우주의 이법에 따르기 위해 수행이나 수련, 수양을 행한다거나 서양의 경우에서처럼 신이라는 절대적 세계에 도달하기 위해 절대선 혹은 이성을 구현하고자 하는 것들 중 그가 실제로 걸었던 길이 있는 것일까?

이와 관련하여 유치환은 동양의 사상이 “신의 기반(羈絆) 밖에서도 자신에게 응분한 인간 윤리를 체득함으로써 능히 절로 안심입명할 수 있다”고 한 것에 비해 “인간을 처음부터 죄인으로 규정하고 출발하는 서양의 기독교 신”은 인간으로 하여금 “끝까지 자신의 가열한 회오와 그 허무를 뜻없이 감당하”도록 강제한다고 여기고 있다.²⁴⁾ 이를 보면 ‘기독교의 신’은 유치환에 의해 일관되게 거부되었던 것임을 짐작할 수 있다. 그리고 그는 “절대신과는 아예 이신(異神)인 인간에게 끝없이 비정준열(非情峻烈)하면서도 반면 인간만을 관여하여 통심(痛心)하는 회오신(悔悟神)”, “동양에도 그 자세를 점차 나타내고 있는 회오신(悔悟神)”을 옹호하고 있거니와, 이는 유치환의 경우 고차원적 절대의 세계에 도달하기 위한 방법이 결코 기독교적인 것은 아니요, 그렇다고 동양 사상의 경우처럼 수행, 수련, 수양에 의한 것도 아니라는 것을 말해준다. 유치환은 기존의 어떤 것도 따르지 않고 있으며 자기 나름의 논리 속에서 그 방법을 구하고 있는 것이다. 결국 그것은 ‘비정준열한’ 신의 영역에 속한 것이면서도 ‘인간과 통심하는’ 인간적인 것에 해당하는 것임을 추론할 수 있다.

23) 유치환, 『나는 고독하지 않다』, 위의 책, pp.229-230.

24) 유치환, 『회오의 신』, 위의 책, pp.215-9.

Ⅲ. 청마의 우주론의 시적 구현

유치환에 의하면, “신과 만물의 중간에 위치하는 존재”로, 오직 유일하게 “신을 생각하고 신이 존재에 관여하는”²⁵⁾ 인간은 “예지로서 무량대하고 냉철한 만유 위에 임하여 거느리는 의지의 자체를 통찰함으로써 자신의 위치를 깊이 뉘우쳐 깨쳐야 한다.”²⁶⁾ 유치환은 이처럼 신의 영역을 설정하면서 그와 관련한 인간의 역할에 대해 강조하고 있다. 유치환에게 ‘비정준 열한’ 신의 영역과 ‘인간과 통심하는’ 인간적인 것은 항상적인 관계 속에 놓이고 있음을 알 수 있다.

그런데 유치환에게 신의 위치에 다가가고자 노력하는 일은 영생이나 영원불멸을 위한 것이 아니라는 점에 주목할 필요가 있다. 유치환은 여느 기독교인과 달리 사후세계를 믿지 않았다. 그는 “신은 존재하되 인간의 영혼은 그 육신과 함께 멸하는 것”이라고 단정지음으로써 의식적으로 “인간들이 신봉하는 못 종교”²⁷⁾를 부정하였다. 따라서 그에게 신을 향한 의식은 단지 ‘살아 있는 인간이라는 한계’를 조건으로 삼는 것이라는 점을 알 수 있다. ‘살아있는 인간’을 떠난 ‘신’은 유치환에게 아무런 근거도 의미도 없는 것이라는 점이다. 오직 ‘살아있을’ 때라야 ‘신’을 향한 의식이 유의미하였고, ‘초월’이라는 것도 ‘살아있음’의 조건을 전제로 한다. 이 점은 그의 세계가 현실과 무관하게 이루어진 ‘초월’이 아님을 방증하는 것이자, 그의 시적 성과들이 모두 현실과의 상관 속에서 성립된 것임을 짐작하게 한다.

25) 유치환, 『신과 천지와 인간과』, 위의 책, pp.209-210.

26) 유치환, 『신의 존재와 인간의 위치』, 위의 책, p.236.

27) 위의 글, p.232.

1. 신성(神性) 지향의 상징

유치환의 산문에서 살펴보았던 고차원적 절대계를 향한 ‘안심입명(安心立命)’ 의지는 그의 시 곳곳에서 나타나고 있다. 그는 인간의 세계를, 신이 아니므로 신에 이르기 위한 치열한 노력을 발휘해야 하는 지대로 여겼다. 그에게 신의 세계는 그것이 자연의 아우라 속에서 환기되는 만큼 감각적인 것이었으며 만유의 질서를 함의하고 있는 만큼 절대적인 것이었다. 즉 유치환에게 신의 세계는 살아있는 동안 외면할 수 없을 만큼 지속적으로 자극되는 것으로, 결코 단순한 관념의 차원에 있는 것이 아니었다. 그가 종교 인도 아니고 수도하는 자도 아니면서도 ‘무량광대하고 영원한 조화의 세계’에 끊임없는 관심을 기울였던 것은 허황된 것이 아니라 인간이 놓인 차원을 넘어서고자 하는 향상심의 발로였음을 알 수 있다. 이러한 일관된 지향성은 그의 시에 ‘새’나 ‘나무’와 같은 수직 상승의 이미지²⁸⁾가 빈발하게 그려지고 있는 데서도 드러난다.

어디서 滄浪의 물결새에서 생겨난 것/ 저蒼穹의 깊은 藍碧이 방울져
 댌진 것/ 아아 밝은 七月달 하늘에/ 높이 뜬 맑은 적은 낮이여/ 傲慢하게도/
 動物性的의 땅의 執念을 떠나서/ 모든 愛念과 因緣의 煩瑣함을 떠나서/ 사람
 이 다스리는 세계를 떠나서/ 그는 저만의 삼가고도 放膽한 낮을 타고/ 저 無
 邊大한 天空을 날어/ 거기 靜思의 닷을 고요히 놓고/ 恍惚한 그의 꿈을/ 白日
 의 世界우에 높이 날개 편/ 아아 저 소리개

「소리개」 전문

신화적 상상력 속에서 ‘새’가 지상과 천상을 이어주는 매개체에 해당하는

28) 권영민은 유치환의 초기시에 ‘날개’, ‘깃발’, ‘바람’ 등의 동적 이미지가 자주 등장한다고 보고, 이것이 일상의 현실을 벗어나고자 하는 몸부림에 해당한다고 분석한 바 있다. 권영민, 앞의 글, p.18.

다는 것은 주지의 사실이다. '새'는 '날개'를 가짐으로써 지상적 존재의 한계를 벗어나 천상으로 도달할 수 있는 가능성을 지닌다. 위의 시에 등장하는 '소리개' 역시 이와 같은 의미망 속에 놓여 있다. 시에서 땅과 하늘은 '동물성'과 '신성성'으로 대립되어 있으며 '소리개'는 '창궁'의 일부임을 말하고 있다. '창궁의 깊은 藍碧이 떠러진 것'으로 묘사된 '소리개'는 '하늘'의 색채 이미지와 동일하게 푸른 빛으로 형상화되어 있는 것이다. '滄浪의 물결새에서 생겨난 것'에서 표현되는 것 역시 같은 맥락으로서, '소리개'는 하늘을 대변하는 '높고 맑은 녀'를 상징한다.

유치환에게 천상과 지상의 대립은 신과 인간의 대립 구도에 대응하는 것이다. 그는 지상적 존재로서의 인간성이 천상적 존재로서의 신성으로 차원 상승해야 한다는 명제를 정언명령처럼 견지하였다. '愛念과 因緣의 煩瑣함'으로 가득찬 지상은 인간의 족쇄이자 굴레에 해당한다. 반면 '땅을 떠나' '無邊大한 天空을 나'는 것은 인간으로서의 '傲慢'함과 '放膽'함을 회복하는 일이다. 즉 인간은 지상의 조건을 극복할 때라야 고귀성을 회복할 수 있다고 유치환은 믿었던 것이다. 유치환은 인간이 신성을 획득하는 것이야말로 인간의 '황홀한 꿈'이라 여겼다.

유치환의 시에서 '새'를 소재로 취한 시에는 「박쥐」를 포함해서 「어느 갈매기」, 「가마귀의 노래」, 「학」, 「靑鳥의 노래」, 「飛燕의 서정」 등이 있다. 이들은 모두 지상과 천상, 현실과 이상의 선명한 대립 구도 속에서 인간의 굴레에 대한 번민과 신성을 향한 간절한 그리움을 형상화하고 있는 시들에 해당한다.

내 오늘 病든 증생처럼/ 치운 十二月의 별판으로 호을로 나온 뜻은/ 스스로 悲怒하야 갈곳 없고/ 나의 心思를 뉘게도 말하지 않으려 함이로다// 朔風에 凜冽한 하늘아래/ 가마귀떼 날리 없은 벌은 내버린 나누어/ 大地는 열고/

草木은 죽고/ 온갖은 한번 가고 다시 돌아올법도 않다.// 그들은 모다 뚜쟁이처럼 眞實을 사랑하지 않고/ 내 또한 그 거리에 살어/ 汚辱을 팔어 吝嗇의 돈을 버리하려거든/ 아아 내 어디메 이 卑陋한 人生을 戮屍하료.// 憎惡하야 해도 나오지 않고/ 날새마자 叱咤하듯 치웁고 흐리건만/ 그 거리에는 다시 돌아가지 않으려 노니/ 나는 모자를 눌러쓰고 가마귀모양/ 이대로 荒漠한 별 끝에 襤褸히 얼어붙으려 노라.

『가마귀의 노래』전문

위 시에서 ‘가마귀’는 시적 자아의 객관적 상관물로서, 온갖 비속함으로 가득찬 일상적 삶에 변민하고 회의하는 자아의 내면을 형상화하고 있다. ‘가마귀’는 비루한 인간의 ‘거리에는 다시 돌아가지 않으려’ 하면서 그대로 ‘황막한 별 끝에 얼어붙’겠노라 다짐하는 결연한 시적 자아의 모습을 드러낸다. 이러한 ‘가마귀’의 의지는 유치환이 보여주는 의식의 구도, 즉 지상과 천상의 모순과 대립 구조를 극명하게 보여준다. ‘가마귀’의 눈을 통해 본 세상은 ‘모다 뚜쟁이처럼 眞實을 사랑하지 않고’, 누구든지 ‘오욕을 팔어 인색의 돈’을 벌려 한다. 화자는 자기 자신도 예외가 아니라고 말한다. 진실이나 명예보다 ‘돈’과 이해관계에 의해 운영되는 세상은 곧 인간들의 세계에 다름 아니다. 인간들이 몸담고 사는 세상이야말로 천하고 비루할 따름이다.

시적 자아는 이러한 인간 세상에 대해 극도의 혐오를 느끼는 자이다. 그가 바라보는 세계는 암울하기 그지 없다. ‘대지는 열고 초목은 죽어가는 곳, 온갖 ‘슬픔과 분노’, ‘증오’가 득실거리는 악(惡)의 세계가 곧 인간 세상이다. 그는 ‘이 비루한 인생을 戮屍’하겠다는 결연함마저 보이고 있다. 화자는 자신이 몸담고 있는 지상에서 그가 ‘병든 증생’에 불과하다고 말한다. 지상의 세계가 이처럼 비극적으로 묘사되는 반면 천상의 세계는 이와 뚜렷이 대조적이다. ‘하늘’로 상징되는 천상은 ‘삭풍에도 늠름한’ 모습으로 형상

화되고 있다. '가마귀'는 지상에 발 디디지 못하고 '호올로' '치운 十二月의 별판'을 헤매는 고독한 자아를 상징한다.

이들 시에서처럼 지상과 천상을 연결해주는 존재로 등장하는 '새'의 상징은 인간계와 천상계에 관한 대립 구도를 상징하는 유치환의 의식을 잘 반영해주고 있다. 유치환에게 인간 세상은 저속하여 극복해야 할 악의 범주에 속한다. 그리고 이러한 악의 세계는 '하늘'로 대변되는 절대선의 세계와 대립하여 있음으로써 유치환은 이 사이에서 항상적으로 초극의지를 보였던 것을 알 수 있다.

'새'의 상징 이외에도 '나무', '꽃'과 같은 항일성의 소재 역시 유치환이 지녔던 신성지향성을 상징화하고 있는 경우라 할 수 있다.

솔이 있어/ 여기 정정히 검은 솔이 있어// 오랜 세월/ 瑞雲도 서리지 않고/
白鶴도 내리지 않고// 먼 人倫의 즐거운 朝夕은/ 오히려 무한한 밤도/ 등을
올려 꽃밭이언만// 아아 이것 아닌 목숨/ 스스로 모진 꾸짖음에 눈감고/ 찬란
히 宇宙 다를 그날을 지켜// 정정히 죽지 않는 솔이 있어/ 마음이 있어
「老松」전문

위 시에서 '정정히 검은 솔'로 형상화되어 등장하는 '노송'은 인간과 구별되는 강한 정신성을 상징하고 있다. '노송'은 안락을 추구하는 범속한 세계에 대립하여 오연하고 강인한 이미지를 나타내고 있다. '오랜 세월 瑞雲도 서리지 않고 백학도 내리지 않는' 장소로서의 '노송'이란 그것이 모든 유한하고 일회적인 사태와 절연한 절대 궁극의 지대에 해당함을 가리키는 것이다. 그것은 곧 절대선의 지대이자 신성한 세계를 대변하는 경지에 해당한다. '노송'의 이러한 성질은 신화적 상상력에서 '나무'가 상징하는 바 지상에서의 초월과 천상으로의 상승을 의미하는 것임을 알 수 있다.

인간계를 극복해야 하는 유한한 것으로 간주하고 절대선의 차원으로 초

월코자 하는 유치환의 의지는 매우 치열하고 확고한 것이었다. 유치환에게 인간의 삶은 언제나 치열하게 경계해야 했던 부정한 것이었던 셈이다. 한편 위 시의 ‘노송’의 이미지를 보면 이러한 감각이 유교의 영향권 내에 있던 선비적 기질로 말미암은 것이기도 하다는 것을 알 수 있다. ‘스스로 모진 꾸밈음에 눈감고 찬란히 宇宙 다를 그날을 지키는’ ‘노송’은 강한 의지와 정신력을 바탕으로 절대선의 세계로 차원 상승하고자 하는 유치환의 내면의 ‘마음’을 잘 드러내 주는 매개체라 할 수 있다.

2. 신성(神性)과 인간성의 양립

비루하고 저속한 것으로 상정되는 인간적 조건을 넘어서서 고고한 절대선의 경지로 상승한다는 것은 단순히 관념이나 욕망에서 그치는 성질의 것이 아니라 일상의 실천으로 현상하는 일에 속한다. 단적으로 말해 그것은 자아의 마음과 행동으로 실현되는 ‘安心立命’²⁹⁾의 상태, 즉 ‘천명(天命)에 따름으로써 마음에 평화와 안정이 깃드는 상태’를 가리킨다. 불교에서 말하는 ‘해탈’, 도교의 ‘득도(得道)’, 유교의 ‘군자(君子)’, 서양의 ‘절대선’ 등의 이상적 상태가 여기에 해당하는바, 이러한 이상적 경지는 인간이 몸과 마음을 다스려 인간으로서의 한계를 극복한 상황을 의미한다.

이러한 ‘안심입명’의 이미지를 유치환은 ‘광대무변’한 자연으로부터 얻었던 것으로 보이며, 이에 따라 이에 도달하기 위한 치열한 인간적 노력의 과정을 ‘바위’라든가 ‘깃발’ 등과 같은 이미지를 통해 형상화하였음을 알 수 있다. 유치환의 사상이 직접적으로 제시되어 있는 『바위』, 『깃발』, 『생명의 서』, 『일월』 등에서 결연한 의지의 태도 및 극한적 상황 설정이 나타난 까

29) ‘안심입명’은 『회오의 신』을 비롯한 유치환의 산문에서 자주 등장하는 용어로서, 인간이 인간 윤리를 체득함으로써 인간 본질을 구현한 궁극적이고 이상적인 상태를 가리킨다.

닭도 유치환이 인간적 조건을 초극하여 '안심입명'의 경지에 다다르기 위한 것으로 볼 수 있다. 유치환에게 이러한 경지는 곧 인간으로서 신성(神性)을 구현한 상태에 해당한다. 유치환의 시에서 '안심입명'의 상태를 가장 잘 나타내고 있는 이미지가 '바위'다.

내 죽으면 한 개 바위가 되리라/ 아예 哀憐에 물들지 않고/喜怒에 움직이지 않고/
비와 바람에 깎이는 대로/ 億年 非情의 緘默에/ 안으로 안으로만 채찍질 하여/ 드디어 生命도 忘却하고/ 흐르는 구름/ 먼 연 遠雷/ 꿈 꾸어도 노래하지 않고/
두쪽으로 깨뜨려 쳐도/ 소리 하지 않는 바위가 되리라

「바위」전문

유치환에게 '非情'은 동양 사상에서 말하듯 '안심입명'의 경지에 도달하기 위한 수양의 방법적 의미를 지니는 동시에 유치환이 생각한 신의 성격, 즉 인간사에 개입하지 않는 理神의 초월적이고 이성적인 성격과 관련된다. 반면 '희로애락' 등의 감정은 인간계의 범주에 드는 것으로서 신성과 대립되는 성질의 것이다. 인간성과 신성의 대립 구도를 지니고 있던 유치환의 시에서 '喜怒哀樂'의 정서가 경계되고 있는 것은 지극히 자연스럽게 여겨진다. 그에게 이들 인간적인 감정들을 다스리는 것은 초월의 의지에 해당하는 것이자 강한 정신성을 의미하는 것이다. 위의 시의 '바위'는 유치환이 추구하였던 이러한 정신적 지향성을 강하게 드러내는 이미지라 할 수 있다. '비와 바람에 깎이는 대로' 억년 비정의 함묵'을 보이는 '바위'는 일회성과 유한성을 초극한 절대불변의 신성을 상징한다.

그러나 주목할 점은 위 시의 화자는 이러한 '바위'와 같은 사태가 현세에 서가 아니라 '죽은' 후에 벌어지기를 바라고 있다는 사실이다. '바위'가 되는 것은 지금 인간으로서의 생명이 있을 때가 아니라 사후의 일에 해당된다. 화자는 '내 죽으면 한 개 바위가 되리라' 말하고 있는 것이다. 여기에서

우리는 쉽게 종교적 관점에서의 해탈이나 영생을 떠올리게 된다. 신성을 향한 의지는 생과 사의 경계를 초탈하기 위해 벌어지는 사태이기 때문이다.

그러나 유치환이 사후 세계를 믿지 않았다는 점을 떠올린다면³⁰⁾ ‘바위’가 지니는 의미는 달리 해석될 수 있다. 그것은 곧 해탈의 상징이 아니라 생명성의 상실이다. 그것은 ‘생명도 망각하고’ ‘꿈 꾸어도 노래하지 않고’ ‘깨뜨려 저도 소리하지 않는’ 생명성의 상실, 비인간성을 의미한다. 위 시는 이 지점에서 유치환이 추구하였던 신성의 가치와 인간성의 가치가 충돌하고 있음을 보여주고 있다. ‘회로애락’을 벗어난 ‘바위’가 곧 ‘생명을 망각하고 꿈꾸어도 노래하지 않는’ 상태가 되었다는 점은 마치 동일한 사태를 두고 모순된 인식을 하는 것과 다르지 않다. 전반부가 긍정적 가치를 지니는 것은 분명한데 그렇다고 후반부가 긍정되는 것은 아니다. 이는 일관성이 없는 인식이자 시적 자아 내부에서 두 가지의 가치가 모순을 일으키는 형국이다. 유치환에게 왜 이런 모순이 발생하였으며 유치환이 더 큰 가치를 둔 것은 무엇인가?

‘바위’에서 얼굴을 드러내고 있는 모순은 그의 시에 있는 난점인 ‘생명에 의 의지’와 ‘허무에 의 의지’ 및 ‘생명’과 ‘비정’의 대립에 그대로 이어져 있다.³¹⁾ 유치환에게 ‘허무에 의 의지’란 일체의 인간적 감정을 초극하고 냉혹

30) 유치환은 인간에게 있는 예지에 의해 종교가 만들어졌으며 인간이 영생불사한다는 생각 또한 인간에게 있는 예지로부터 비롯된 것이라 주장한다. 그는 이러한 예지가 인간의 신비로운 능력이면서도 인간 생리의 뇌세포의 생리에 의한 것인 만큼 뇌세포의 휴지(休止) 사멸과 더불어 사멸하는 것이라고 말한다.(유치환, 『신의 존재와 인간의 위치』, 앞의 책, pp.233-4.)

31) 김윤식은 유치환의 시 도처에서 ‘모순’에 부딪친다고 하면서, 유치환의 생명의지와 허무의지가 만나는 곳이 ‘광야와 같은 원시적 공간’이라 분석하고 있다. ‘사막’이나 ‘광야와 같은 불모지대는 가장 비생명적인 까닭에 가장 생명을 구할 수 있는 장소인 것이다. 이는 비정의 세계와 생명이 맞닿은 상황을 의미한다. 김윤식은 유치환이 이러

하고 비정한 인간이 되겠다는 의지를 가리킨다.³²⁾ 그것은 지금까지 살펴본 대로 유치환이 신성(神性)에의 지향성을 보이는 것과 관련된다. 유치환에게 '비정'함이야말로 인간세상을 초월해 있는 만유의 신의 속성과도 같은 것이다. 그러나 다른 한편에서 그는 신의 성격과 인간적 생명을 대립시키면서³³⁾ '생명에의 열애'를 외치는 것이다. '생명'에의 의지는 그가 속한 유평파가 생명파라는 사실에서도 알 수 있듯 유치환 시의 본질 가운데 하나다.³⁴⁾ 유치환에게 '생명'은 '비정(非情)' 및 '허무에의 의지'에 견줄 수 있을 만큼 강력하게 주장되었던 바이다. 동시에 '생명에의 의지'는 '비정(非情)' 및 '허무'에의 의지와 대립되는 것으로, 신성에 대립하는 인간성에 속하는 의미항이다. 그렇다면 그의 '생명에의 의지'는 그가 그토록 갈급하였던 신성지향성을 모두 허물어뜨리는 것이라 할 수 있을까?

만일 그가 사후 세계에 대한 믿음과 함께 해탈과 영생을 추구한 자였다고 한다면 그에게 '생명'과 '비정(非情)'은 서로 대립항이 되지 않는다. 동양 사상의 측면에서 보았을 때 '희로애락'으로부터의 초월은 수도와 수양의 핵심 방편이기 때문이다. 동양 사상에서 감정(感情)의 부대낌은 '오욕칠정(五慾七情)'으로 일컬어지듯 항시 경계해야 하는 대상으로, 우주와의 완

한 지대를 찾음으로써 가열한 자기 학대를 감행하였다고 보고 있다. 김윤식, 『유치환론』, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008, pp.73-87.

32) 박철희, 『의지와 애련의 변증법』, 위의 책, p.152.

33) 유치환이 기독교를 부정하는 이유 가운데 하나는 기독교가 처음부터 인간을 죄인으로 규정하고 출발하는 데에 있다. 그는 기독교가 인간의 뻗어나려는 생명의 본연한 욕구를 제약하고 방해한다고 비판하고 있다. 유치환, 『회오의 신』, 앞의 책, p.217.

34) 송기환은 유치환의 생명의식을 일제 억압을 견딜 수 있는 야성적 생명성이라는 사회적 맥락과 당대 문단의 지성 및 이념 중심에 대항한 존재론적 맥락, 그리고 인간의 유한성에 대한 반동으로서의 무한성에의 인식 등 세 가지 맥락에서 살피으로써 유치환 시의 본질적 특징으로서의 생명성을 고찰하고 있다. 송기환, 『유치환 시에서의 무한성의 의미 연구』, 『한국 시의 근대성과 반근대성』, 지식과 교양, 2012, p.164.

전한 합일을 의미하는 해탈과 도(道), 영생(永生)이라는 신성의 측면에서 볼 때 ‘악(惡)’의 범주에 드는 것이다. 즉 동양 사상의 관점에서 영원성과 ‘비정(非情)’은 서로 대립하는 개념이 아니다. 그러나 이러한 것이 유치환에게서 충돌하고 있음은 유치환이 ‘생명’을 다른 관점으로 전유하는 것을 의미하는바, 그것은 유치환이 그의 세계를 종교인과 같은 해탈과 영생의 차원으로까지 열어두고 있지 않다는 점에서 비롯한다.

그렇다면 유치환에게 ‘생명’은 무엇이고 그가 추구했던 ‘신성(神性)’과는 어떤 관계가 있는가?

나의 가는곳/ 어디나 白日이 없을소냐// 머언 未開의 遺風을 그대로 星辰과 더불어 잠자고// 비와 바람을 더불어 근심하고// 나의 生命과 生命에 屬한것을 熱愛하되 삼가 哀憐에 빠지지 않음은/-그는 恥辱임일네라// 나의 원수와/ 원수에게 아첨하는 者에겐/ 가장 옳은 憎惡를 예비하였나니// 마지막 우르른 太陽이/ 두 瞳孔에 해바라기처럼 박힌채로/ 내 어는 不意에 증생처럼 무절리(屠)기로// 오오 나의 세상의 거룩한 日月에/ 또한 무슨 悔恨인들 남길소냐.

「日月」전문

시에서 ‘白日’, ‘星辰’, ‘비와 바람’은 자연의 대유어들이다. 이들은 자아를 에워싸는 만유를 대표하는 것들로 자연 전체에 해당한다. 유치환에게 자연은 광대무변한 우주의 다른 이름이므로 유치환이 닮아가고자 하였던 신성(神性)에 속한다는 것을 알 수 있다. 위 시의 화자는 ‘나의 가는곳 어디나 白日이 없을소냐’ 말함으로써 자아와 만유가 항상 공존함을 암시한다. 그에게 ‘신성(神性)’은 항시적으로 존재하는 상수(常數)라 할 수 있다. 여기에서 유치환은 만유의 있음이 그에게 불변하는 조건임을 강조하고 있다. ‘삼가 애련에 빠지지 않음’은 ‘비정(非情)’의 표현으로서 그가 지향하는 ‘신

성(神性)'과 서로 모순되지 않는다.

한편 위 시에서 유치환은 '나의 생명과 생명에 속한것을 열애하되 삼가에련에 빠지지 않음'이라고 말함으로써 '생명에의 열애'와 '비정(非情)'을 서로 대립되는 의미로 상정하고 있다. 여기에 나타난 어구의 표현에 의하면 이 둘은 서로 양립하기 힘든 긴장관계 속에 놓이는 것이다. 말하자면 이 두 항 사이엔 반비례관계가 성립한다. '생명'을 추구하면 할수록 '비정'은 어려워지고 '비정'을 추구할수록 '생명'이 약해지는 관계인 셈이다. 이는 유치환의 의식에 내재한 대립구도를 그대로 보이는 것이라 할 수 있다. 그런데 시에서 유치환은 이 두 가지를 모두 동시에 추구하겠다고 말하고 있다. '생명에의 열애'를 보이면서도 '애련에 빠지지 않겠다'는 어구는 서로 양립하기 힘든 두 가지를 동시에 충족시키겠다는 의지를 암시한다. 여기에서 '비정(非情)'과 '생명'이라는 모순이 모순물을 어기고 현상할 수 있는 것은 유치환이 이들 사이에 있는 긴장을 받아들이겠다는 것을 뜻한다. 이는 신성을 따르되 인간성 또한 포기하지 않겠다는 의지를 표현한다. 그에게 신성이 상수라고 한다면 인간성은 상황에 의해 양을 달리하는 변수가 된다. 이때 유치환은 '생명에의 열애'라 함으로써 인간성의 극대화를 추구한다는 것을 알 수 있다. 더욱이 사후세계가 없어 생이 일회성으로 그친다고 여겼던 유치환에게 인간성의 극대화는 열정을 다해 추구해야 할 일이었음에 해당한다. 그가 '생명'에 대해 '열애(熱愛)'의 대상이라 말한 까닭도 여기에 있다. 이는 그에게 차원상승 의지가 사후세계와 상관없이 현세적 조건 속에서만 성립됨을 의미하는 것이기도 하다. 말하자면 유치환에게 '신성'은 '살아있음' 속에서만 가능한 유한한 것이자 다분히 인간중심적인 것임을 알 수 있다.

생사의 경계를 넘어서 있는 종교적 초월과 하등 상관없는 이러한 인간중심적 신성이야말로 유치환 세계의 핵심에 해당한다. 그의 인간중심적인

신성은 흔히 이야기하듯 노장사상 등의 동양적 세계와 아무런 상관이 없는 것이다. 영생과 해탈을 이야기하는 종교적 신성이 아니라는 점에서 유치환 세계의 특이성이 있다. 그의 신성은 철저히 현실 중심적인 것이자 인간 중심적인 것이다. 유치환이 위의 시에서 ‘마지막 우르른 태양이 두 동공에 해바라기처럼 박힌채로’ ‘어는불의에 즈생처럼 무찔리’겠다고 말한 것도 신성의 인간화, 신성이 극대화된 인간성으로 수렴된 상태를 형상화한다. ‘즈생’은 유치환의 시에서 ‘사막’이나 ‘광야’와 같은 극한적 상황과 동일 맥락에 놓이는 것인바, 원시적 생명성으로 표현되는 이들은 생의 의지가 극대화된 상태, 더욱이 ‘태양이 동공에 해바라기처럼 박힌’, 신성 내에서 인간성이 극대화된 상태를 가리킨다. 요컨대 유치환은 항상적으로 신성을 추구하되 생이 일회적이라는 인식 하에 생명의 극대화를 추구하였던 다분히 인간 중심적 인물이었음을 알 수 있다. 그에게 생의 일회성은 생명의 극대화를 위해 더욱더 강조되어야 했던 성질이기도 하다. 이를 또한 ‘허무에의 의지’라 말할 수 있다면 ‘생명에의 의지’와 ‘허무에의 의지’는 서로 모순되지 않는 개념이 된다.

3. 인간주의와 현실참여

유치환의 시적 경향은 크게 존재론적 탐구의 시, 우국(憂國)의 현실참여적 시, 여성적 어조의 연시로 구분할 수 있다. 유치환은 등단 시기와 더불어 초기의 시적 경향이 생명성을 중심으로 하는 존재론적 탐구에 치중해 있었다면 일제말기와 해방 이후부터는 전쟁체험시를 포함해서 민족과 국가를 염려하는 현실지향적 시를 쓴다. 그는 특히 4.19 혁명과 5.16 군사 쿠데타가 있었던 1960년대에 이르러서는 작고하는 마지막 순간까지 시뿐 아니라 산문을 통해서 공동체를 위한 정치 윤리와 사회 정의를 부르짖는다.

유치환은 개인의 권익을 위해 사회질서를 훼손하는 정치가들을 맹렬히 비난하면서 문학이 가난한 이웃과 현실 정의에 민감해야 함을 역설하고 있다. 그의 문학 및 시인에 대한 관점은 흔히 그의 존재론적 시로부터 유추하는 것처럼 현실초탈적이거나 관념적이지 않다. 그가 주장하는 문학의 현실 참여는 매우 적극적이었던 것임을 알 수 있다.

무릇 어떠한 主義나 流波에 속하는 作家나 詩人이고 간에 그의 作品인즉, 그가 呼吸하고 느끼며 살아가는 現實이라는 밭에서 얻은 資料를 自己의 아이디어로 빚어 具象化한 體驗의 反映이며, 그의 아이디어 역시 어디까지나 人間의 現實相을 對應으로 해서 結果된 未成의 모습인 것이므로 그들은 어떤 다른 部類에 속한 生活人과 마찬가지로 現實에서 遊離한다든지 눈을 감고서는 살아갈 수 없는 存在임은 두말할 나위도 없는 바이다. 아니 作家나 詩人일수록 現實의 氣流에 대하여 어느 누구보다도 가장 敏感하고, 또한 敏感하여야 되기 마련인 것이다.

『現實과 文學』³⁵⁾부분

1960년 4월 3일자 『대구매일신보』에 발표된 위의 글은 ‘현실과 문학’의 관계에 대한 유치환의 관점을 매우 뚜렷이 보여주고 있다. 당시는 3.15 부정 선거에 따른 시민들의 민주주의 투쟁이 거세게 일어났던 시기였으므로 이같은 시대 상황 속에서 유치환이 문학의 현실 참여를 말했던 것은 ‘현실의 기류’에 응하는 일이었다 할 수 있다. 위의 글에서 그가 강조하는 것은 ‘주의’나 ‘유과’가 아니라 문학의 원론적인 차원에서의 ‘현실성’인바, 그것은 문학이 초월이나 관념이 아니라 인간의 삶이 되어야 함을 명시하는 것이다. 유치환에 의하면 문학이 고고하다 여겨 그것을 생활의 다른 영역과 구별시키는 것은 문학의 본질을 잘못 헤아리는 것에 해당한다. 문학가들 역

35) 유치환, 『청마유치환 전집VI』, pp.124-5.

시도 삶을 살아가는 생활인인 만큼 현실과 분리되지 않는 존재인 것이다. 같은 글에서 그는 “오늘 인간이 인간 자신의 손으로 이루어 놓은 문명에 도리어 압도되어 자기 자신들의 거취를 상실하고도 어찌할 바를 모르는 막 다름”에 있어 “구원은 모랄과 휴머니즘에 바랄 수밖에 없는 순간에 놓여 있다”고 말함으로써 문학의 현실성을 거듭 강조하고 있다. 그가 생각한 문학은 초월성과 전혀 무관한 자리에서 존재하는 것임을 의미한다.

심층적 존재론의 관점에서 형이상학적 물음들을 제기해왔던 유치환이 이토록 문학의 현실 참여를 주장하는 것은 해명을 요구하는 대목이다. 유치환의 초기시적 경향을 두고 대부분 시대 상황을 외면한 현실 회피적 성향이라 비판하는 까닭에 해방 후의 현실지향적 태도는 초기시와 변모와 대립의 관점에서 이해되는 것이 사실이다. 그러나 후기에 이르러 유치환이 현실을 강조하는 태도는 사실상 초기 형이상학적 시에 그 논리가 이미 내포되어 있었음을 간과해서는 안 된다. 그의 형이상학은 신성을 추구하되 살아있음을 전제로 하는, 철저히 인간중심적 성격을 지니고 있었다. 그의 형이상학은 인간주의적 신성 지향에 해당하였던 것이다. 이는 그의 형이상학이 결코 현실 초탈적 성격을 띠는 것이 아님을 의미한다. 즉 그가 존재론에 관한 치열한 탐구를 보였으면서도 동시에 현실지향적 태도를 보였던 것은 그가 지녔던 이러한 인간주의적 형이상학에 기인한다. 그의 시집 『뜨거운 노래는 땅에 묻는다』와 『미루나무와 남풍』에 집중적으로 나타나 있는 현실비판적 시들은 유치환이 추구하였던 신성이 곧 지상에서 실현되기를 바라는 심정에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 이들 시들은 곧 사회 정의와 관련된 것인바, 유치환의 시에서 논해진 사회정의란 결국 그가 추구했던 신성의 인간화인 것이다.

그러므로 사실은 엄숙하다 어떤 국가도 대통령도 그 무엇도 도시 너희들의

것은 아닌 것/ 그 국가가 그 대통령이 그 질서가 그 자유평등 그 문화 그 밖에
그 무수한 어마스런 권위의 명칭들이 먼 후일 에덴 동산같은 꽃밭사회를 이룩
해 놓을 그날까지 오직 너희들은 쓰레기로 자중해야 하느니// 그래서 지금도
너의 귓속엔/ -이 새끼 또 밥 달라고 성화할테냐 죽여 버린다/ -엄마 다시는
밥 안달라게 살려 줘, 고/ 저 가엾은 애결과 발악의 비명들이 소리소리 울려
들리는데도/ 거룩하게도 너는 詩랍시고 문학이랍시고 이 따위를 태연히 앉아
쓴다는 말인가

「그래서 너는 시를 쓴다?」부분

1964년에 발간된 『미루나무와 남풍』에 수록된 위의 시는 ‘아이가 밥 달라고 보채자 굶주린 젊은 어머니가 어린 것을 독기에 받쳐 목을 졸라 죽였다’는 서울 달동네에서 벌어진 실화를 바탕으로 쓰여진 것이다. 시집에서 유치환은 가난에 시달리는 민중들의 이야기를 자주 담고 있다. ‘상도동 산번지’에서 있었던 이 비극적 이야기는 빈곤과 사회정의에 관한 문제의식을 바탕으로 하고 있다. 유치환은 민중의 아버지가 되어야 할 ‘국가와 대통령’이 실상 가난한 민중들을 ‘쓰레기’로 만드는 ‘어마스런 권위의 명칭들’에 불과함을 신랄하게 비판하고 있다. ‘반공’, ‘질서’, ‘우수한 자유평등’, ‘문화’와 함께 그것들은 민중들을 소외시키는 허울 좋은 것들일 뿐이라고 유치환은 말한다. ‘국가와 대통령’이 약속하는 ‘에덴 동산같은 꽃밭사회’는 허구적 이데올로기에 불과하다. 이 허위적 이념을 위해 민중들은 ‘쓰레기로 자중해야’ 하는 운명에 처한다. 군사 정권이 들어선 직후의 냉엄한 사회 현실 속에서 빈부의 격차, 가진자들의 횡포, 민중들의 극한의 삶을 예리하게 비판하는 유치환에게 현실초월이 아닌 나라를 염려하는 지사적 면모를 확인할 수 있다.

유치환의 이같은 현실참여 태도는 매우 실천적인 것이었음을 알 수 있다. 그것은 그가 시와 문학이 취해야 할 자세에 대해 일갈하는 데에서 잘

드러난다. 그는 ‘저 가없는 애걸과 발악의 비명들이 소리소리 울려 들리는 데도 거룩하게도’ 초탈의 모습을 띠고 있는 ‘시와 문학’에 대해 경계하고 있는 것이다. 일반적으로 말해 시와 문학이란 현실과 거리를 둔 채 얼마든지 자율적인 영역을 구축할 수 있음에도 불구하고 이같이 말하는 것은 유치환이 자신의 생활 속에서 그의 신념을 실현하고자 함을 의미한다. 그것은 유치환이 관념적인 자가 아닌 매우 적극적이고 실천적인 인물임을 말해주는 대목이다.

유치환의 현실참여는 특정 이념을 위한 것도 권력을 위한 것도 아니었다. 그는 “문학의 사회 참여에 있어 힘의 편, 즉 권력에 가담하는 일”을 경계하였던바, “권력에 정의가 구비되어 있을 시” “문학인은 거기에 개입할 하등의 필요가 없다”고 말함으로써 그의 현실참여가 불의에 항거하는 성격을 지닌 순수한 것임을 보여주고 있다. 그가 불 때 문학인의 정의를 위한 실천은 “그가 가진 바 휴머니즘의 체질과 성실의 열도에 따라”³⁶⁾ 결정되는 것이다. 유치환은 문학의 현실참여를 통해 사회정의를 실현하고자 하였던 바, 이러한 자세는 그의 세계가 철저히 인간중심적인 것이었음을 말해주는 것이다.

IV. 청마의 인간적 신성(神性)의 의미

청마가 보여준 신과 인간에 대한 형이상학적 사유는 외견상 현실과 유리된 매우 관념적인 것으로 인식되지만 그것은 그의 내적 논리를 파악하지 못할 때 노정하게 되는 오류에 불과하다. 청마가 신과 자연, 그리고 인간의

36) 유치환, 위의 글, p.126.

운명에 대한 철저한 사유를 펼쳤던 것은 결코 지적인 호기심이라든가 철학상의 관습에 기인하는 것이 아니다. 그것은 그를 에워쌌던 세계에 관한 직관에서 비롯된 것이다. 자연과 대면했을 때의 경외감이라든가 우주적 존재에 대한 직관이 유치환으로 하여금 가시권 너머의 세계에 관해 사유하게 하였고 그에 따라 유치환은 신의 무한성과 인간의 유한성이라는 조건을 둘러싼 자신의 형이상학을 구축하기에 이르렀다. 그가 기성 철학이나 종교의 관습에 의해서가 아니라 스스로의 직관에 의해 논리를 세워나갔으며 그러한 내용들을 시에서 단편적으로 제시하였던 까닭에 유치환이 세운 고유한 형이상학은 독자에게 쉽게 해독되지 못한 경향이 강하다. 유치환의 형이상학에 대해 독자들은 흔히 기성의 종교나 철학에 의지하여 이해하려 하였으므로 유치환의 인식은 그 전모가 파악되기 어려웠던 것이다. 이에 따라 유치환의 시는 앞뒤가 맞지 않고 난해한 그것으로 이해되기 마련이었다.

유치환의 시를 대할 때 나타났던 이러한 문제점은 그의 형이상학이 인간성과 신성이라는 상반된 축을 통해 구축되었던 점과 이들 사이에 있던 특유의 긴장감에 그 원인이 놓여 있다고 볼 수 있다. 유치환은 매우 치열하게 신성을 추구하였는데, 이것은 유치환을 관념적이고 초탈적이라는 혐의만을 일으켰을 뿐 그 의미가 구체적으로 해명되지 못하였다. 그에게 신성은 기성 종교나 철학에서와 같은 초월성과 영원성의 함의를 지니는 것이 아니었다. 그것은 죽음이라는 인간의 조건을 넘어서서 존재하는 성격이 아니었던 것이다. 유치환에게 신성은 철두철미하게 인간이라는 축에 의해 제어 받는 것이었다. 즉 그것은 생사의 경계를 넘어서 고려되었던 것이 아니라 철저히 생(生)의 조건 속에서 추구되는 신성이었다. 따라서 그것은 인간의 야만성과 비순수성을 극복하기 위한 기제였던 것이지 죽음을 극복하기 위한 것이 아니었음을 알 수 있다. 유치환에게 죽음은 회피할 수 없는 절대 명령이어서 그는 영적 영원성을 통해 이를 극복하려 하기보다는 생의

유한성 내에서 치열해지는 길을 택하였다. 그가 극한의 세계를 찾아간 것도 그 때문이고 극단적 원시성을 추구한 것도 그 때문이다. 이것이 유치환의 생명성을 이루는 근간이 된다. 이를 파악하지 못할 때 유치환에 대한 해석은 엉뚱한 방향으로 흐르기 쉽다. 또한 이 점을 간취할 때라야 유치환이 보여주었던 인간주의적 세계가 비로소 옳게 이해될 수 있다.

직관과 예지에 의해 인간중심적인 형이상학의 논리를 구축하였던 유치환은 인간이 신에 기대어 인간성을 초극, 신성을 획득하기를 소망하였다. 인간은 신에 의거하여 비정의 자세와 순수성을 구할 필요가 있다고 유치환은 판단하였다. 인간이 신성을 취하는 것이야말로 인간이 고귀해지는 방편에 해당하였던 것이다. 이것이야말로 유치환이 제시하였던 개인적 차원의 윤리라 할 수 있다. 그러나 유치환의 윤리성에 대한 인식은 이러한 개인적 차원에서 그치는 것이 아니었다. 그는 사회적 차원의 윤리도 외면하지 않았기 때문이다. 개인의 존재론적 범주만 벗어나면 유치환은 사회적 윤리를 실현하는 데 열정적인 인물이 되었음을 알 수 있다. 그가 문학의 현실참여를 외치고 사회 정의에 대해 민감했던 것은 곧 그가 보여준 사회적 차원의 윤리성에 해당한다. 유치환에게 사회적 윤리 의식은 해방 이후 일관되게 전개되었던 경향임을 알 수 있던바, 유치환이 초반에 보여주었던 존재론적 탐구는 후반에 나타났던 이러한 경향과 서로 대립하는 것이 아니라 오히려 일관성 있게 이어지는 것이다. 그것은 곧 개인적 윤리성과 사회적 윤리성이라는 맥락에서 이해될 수 있기 때문이다.

유치환이 보여주었던 존재론적 탐색에 비추어 볼 때 그의 사회적 윤리 의식 역시 매우 강력하고 치열한 것이었음을 짐작할 수 있다. 유치환에게는 ‘신성(神性)’이 항상적인 상수로 존재했었던 것이다. ‘신성’은 개인적 차원에서뿐만 아니라 사회적 차원에서도 윤리가 실현되는 절대적인 기준에 해당되었다. 또한 유치환은 생이 일회적인 것이라 믿었기 때문에 사회 내

에서 윤리성 역시 먼 미래가 아닌 지금 여기에서 실현될 것을 요구하였다. 그가 모든 지면을 통해 그토록 열정적으로 사회정의의 부르짖었던 것도 이때문이다. 결국 초기 존재론적 탐구의 시기에 보여주었던 유치환의 치열한 생명의식은 후기의 현실참여적 경향의 시에서도 고스란히 드러났던 것임을 알 수 있다.

'신성'을 추구하되 그것을 인간성이라는 조건 속에서 이루었던 유치환은 성격상 인간주의적 면모를 보여준다 하겠다. 그가 보여주었던 사회 윤리의 실천은 신성 지향의 수직지향성이 인간세계 내에서 수평적으로 실현된 것이며, 이러한 실천은 유치환의 강한 인간주의적 관점 때문에 가능했던 것으로 보인다. 유치환은 절대적 세계를 추구하면서도 이러한 절대성이 인간 내에 그대로 구현되기를 바랐던바, 그것이 그가 지향한 개인적, 사회적 윤리성으로 나타난 것이라 할 수 있다.

V. 결론

유치환은 방대하고 치열한 문학적 활동을 통해 작품의 크나큰 스펙트럼을 보여주고 있다. 그는 시와 산문에서 자신의 의식 세계를 가열차게 전개 하였을 뿐만 아니라 그 내용에서 있어서도 존재론적 탐구에서부터 현실 참여에 이르기까지 다양한 면모를 보여주는 것이다. 그런데 이들 서로 상반된 경향들 사이엔 단순히 시기상의 구분이 놓여 있는 것이 아니라 내적인 논리 및 연관성이 흐르고 있는 것으로 보인다.

유치환의 문학세계에 견지되고 있는 일관된 논리를 파악하기 위해 우선 그가 가장 치열하게 고구하였던 우주론을 살펴볼 필요가 있다. 우주론은 신과 자연 및 인간에 관한 담론으로서 유치환이 집요하게 질문을 던졌던

형이상학적 사유에 해당한다. 신과 자연, 인간에 대한 지속적인 질문을 통해 유치환은 자신의 고유한 형이상학을 구축한다.

유치환의 형이상학은 신성(神性)과 인간성이 결합된 것이자 신성이 인간성 내로 수렴되는 것을 내용으로 하고 있다. 유치환은 신성이라는 절대성을 추구하면서도 이것을 기성의 종교나 철학과 같은 영적 차원의 그것으로 전개하지 않았다. 생의 일회성을 믿었던 유치환은 영적 초월성이 아닌 인간으로서의 생명성과 치열성을 제시하였다. 유치환의 초월성은 철저하게 인간적 테두리 내에서 이루어졌던 것이다.

유치환의 신성 지향이 인간주의적이라는 관점은 그간 논리가 명확하지 않았던 여러 모순들, 허무에의 의지와 생명에의 의지의 대립, 비정과 생명의 대립, 존재론적 경향과 현실참여적 경향의 대립들 간의 관계에 대해 해명할 수 있도록 해준다. 이것들은 유치환이 견지하였던 독특한 형이상학, 신성과 인간성 사이의 긴장 관계 속에서 의미를 지닌다.

또한 유치환의 인간주의적 신성 지향은 그의 현실참여적 태도의 근거를 밝혀주고 있다. 정치적 격랑기를 거치면서 유치환은 매우 적극적으로 문학의 현실참여와 사회정의를 강조하는데, 이것은 유치환이 보여주는 존재론적 경향과 서로 상치되는 것이 아니다. 그것은 유치환의 인간주의적 신성 지향이 존재론적 차원에서 구현되었던 것과 동례에서 전개된 것이다. 유치환은 존재론적 차원에서 신성을 추구하였던 것처럼 그러한 절대성이 사회 내에서도 실현되기를 소망하였다. 그것이 곧 그가 부르짖었던 사회정의에 해당한다.

이처럼 유치환이 논리화시켰던 형이상학적 우주론은 그의 시작 경향과 밀접한 관계를 지닌다. 그의 형이상학은 매우 인간주의적이었던바, 이 점은 그의 존재론적 경향과 현실참여적 경향으로 동시에 나타났던 것임을 알 수 있다.

【참고문헌】

- 유치환, 『유치환 전집 I ~ VI』, 남승우 엮음, 국학자료원, 2008.
- 권영민, 「유치환과 생명 의지」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 김용직, 「절대의지의 미학」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 김윤식, 「허무의지와 수사학」, 『청마유치환전집』, 정음사, 1985.
- _____, 「유치환론」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 김운정, 「유치환 시에서의 '절대'의 외연과 내포에 관한 고찰」, 『한국시학연구』26호, 한국시학회, 2009
- _____, 「이신론적 기독교 신학의 관점-김현승론」, 『한국 현대시와 구원의 담론』, 박문사, 2010
- 김은전, 「청마 유치환의 시사적 위치」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 김종길, 「비정의 철학」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 문덕수, 「생명의 의지」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 박철휘, 「의지와 애련의 변증법」, 『다시 읽는 유치환』, 시문학사, 2008.
- 신종호, 「청마문학의 종교성 연구」, 『한국언어문학』49, 2002.
- 장윤익, 「관념과 감각의 거리」, 『다시 읽는 유치환』, 2008.
- 양은창, 「청마 시의 극한의 의미와 한계」, 『어문연구』64, 2010.
- 오세영, 『20세기 한국시 연구』, 새문사, 1989.
- 이세봄, 「유치환의 아포리즘 연구」, 『한국시학연구』22호, 한국시학회, 2008.
- 송기환, 「유치환 시에서의 무한의 의미 연구」, 『한국 시의 근대성과 반근대성』, 지식과 교양, 2012.

Abstract

The Study about the Humanistic Metaphysics
in the Yuchihwan's Literature

Kim, Yun-Jeong

Yuchihwan's literary boundary stretched out from ontology to social participation. These aspects are connected each other logically. For demonstration this fact, it is needed to investigate the Yuchihwan's cosmology.

Yuchihwan had the special cosmology of his own creating. His perspectives about the God and human wasn't correspond exactly to the Christianity and the Orientalism. In some way he is regarded as a deist or a taoist. But his metaphysics was made by his own. He pursued the divinity always but he didn't believed the afterlife. His holly-directivity was restricted to human condition. Yuchihwan's divinity was related with humanity thoroughly. He thought human life to be an one-off thing. So he tried to live his life fiercely. His strong will to vitality was resulted from that thought.

Yuchiwhan's humanistic metaphysics is connected to his attitude of social participation. During the 1960s' political changes period, he claimed social justice and writer's social participation positively. This aspect doesn't look like concurring with his ontologic attitude. But Yuchihwan's humanistic divinity is belonging to not only individual dimension but also social dimension. Yuchihwan's claim for social justice is resulted from his humanistic divinity.

Like this, Yuchihwan's metaphysics was very humanistic. He never sought beyond humanity. His divinity was just for human improvement. In this point his metaphysics can be called humanistic metaphysics.

Key Word : Yuchihwan, cosmology, metaphysics, divinity, humanity, social-participation, humanism.

김윤정

소속 : 강릉원주대학교 국어국문학과 교수

주소 : (210-702) 강원도 강릉시 죽현길 7 인문대학 국어국문학과

전화번호 : 033-640-2108 / 010-9377-4906

전자우편 : 63yjk@hanmail.net

이 논문은 2015년 2월 28일 투고되어
2015년 3월 31일까지 심사 완료하여
2015년 4월 10일 게재 확정됨.

