

기(氣)와 성령

- 기 사상에 대한 신학적 해석 -

김 영 한*

목 차

- I. 머리말
- II. 기(氣)와 성령(聖靈)
- III. 기(氣)의 우주론과 성경의 우주론
- IV. 기(氣)의 인간론과 성경의 인간론
- V. 기(氣)의 일원론적 세계관과 기독교적 세계관
- VI. 맺음말

I. 머리말

기(氣) 사상은 기를 만물의 구성요소, 생체 에너지, 일기(一氣) 내지 원기(元氣) - 생명의 근원으로 보아 물활론(物活論)적 성격을 지니고 있다. 그러나 성령은 하나님의 영으로서 물질에 현존해 있으나 그것과 구별되는 초월적 성격을 지니고 있다. 기(氣)의 내재성과 초월성은 기의 물질적인 성격과 동시에 만물의 원리적인 성격을 동시에 지칭하고 있다. 이러한 기(氣)의 성격은 성령의 내재와 초월의 성격과 유사하다고 하겠다. 그러나 기(氣) 사상은 물활론적, 신화론적 자연주의 사고에 기인하고 있다.

필자는 기(氣) 사상이 말하는 기를 기독교에서 말하는 성령과 상관시켜 설명 해석하고자 한다. 성경이 증언하는 성령은 인격적인 하나님의 영으로서 창조와 보존의 영이시다. 성령은 물질이 아니라 창조의 영으로서 모든 생명을 창조하

*승실대 기독교학 대학원장

시고 그 생명을 보존하시고 이 우주 만물을 유지하시는 역할을 하고 있다. 그는 단지 에너지만이 아니라 인격자로서 인간과 교통하시는 하나님이다. 그래서 성령은 만물에 내재하나 동시에 만물에 초월하신다. 이러한 성령은 물활론적 사상을 비판하고 모든 자연주의적 사고를 부정하고 유신론적 창조론적 사고에 입각해 있다.

II. 기(氣)와 성령(聖靈)

1. 만물의 구성요소와 성령

기(氣)는 천지 만물을 구성하는 기본 물질이자 활동하는 물질이다. 동양의학에서 극한의 미립자에서 최대의 단백질 이온까지를 기(氣)라고 말하고 있다.¹⁾ 활동적인 정미(精微) 물질로서의 기(氣)는 이온(ion, 원자)이라는 아주 자유로운 물질로 간주된다. 기(氣)는 그러나 원자 같은 불연속체가 아니라 연속체이다.²⁾ 서양의학에서는 이온의 기능을 유형(有形)적인 상태로 국한시키는 데 반해서 동양의학은 무형(無形)적인 기능까지도 포함한다.³⁾ 기(氣) 사상은 기(氣)를 물질과 동시에 작용(作用; 활동)으로 본다.⁴⁾ 신체란 그 가장 작은 물질 단위인 기(氣)가 모여 한 덩어리로서의 통일체로 특정하게 완성된 기(氣)의 복합체이다.

성경에 의하면 기(氣)에 상응하는 성경적 언어인 성령(聖靈)은 물질은 아니다. 기 철학에서의 기는 기본물질이자 활동하는 물질로서 물활론(物活論)의 성격을 갖는다. [회답자]에서는 “하늘이 기를 토하고” 토출(吐出)되어 나온 기가 바람이 되고 비가 되고 이슬이 되고 서리가 되거나 벼락이 되어 땅으로 내려진다. 땅은 저들 각양 각색의 기(氣)를 받아들여서 각종 현상을 일으킨다. 하늘의 리듬에 잘 순응하여 땅의 연출이 이루어진다. 이것이 사철의 순행, 계절의

1) 정성택, 『동양의학과 대체의학』, p. 205 이하.

2) 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 『기(氣)란 무엇인가』, 정신세계사, 1986, p. 27.

3) 한정선, 「기철학적으로 본 신체의 생명현상」, 《신학과 세계》 통권 제 40호, 2000년 6월, 감신대 출판부, p. 355.

4) 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 앞의 책, p. 28.

변화이다.⁵⁾ 그러나 성령은 만물에 현재하는 창조자요 섭리자이신 하나님의 영이며 자연현상인 물질과 동일시 되지 않고 내재적으로 초월한다.

히브리어에서 루아흐(רוּחַ, ruah)는 신체와 영혼, 인간과 자연 안에 있는 태풍, 폭풍의 힘이라는 것이다. 구약성경에서 루아흐라는 단어는 380번 나타난다. 그 가운데 27구절은 야훼의 루아흐(רוּחַ)에 대하여 말한다. 이 단어의 의미는 너무나 다양하다. 본래 루아흐는 강한 바람에 대한 의성어(lautmalendes Schallwort)였다.⁶⁾ 강한 바람으로서의 루아흐는 물질이 아니라 그것은 물질을 초월한 초자연이다. 강한 바람이란 어디까지나 의성어(擬聲語)에 불과하다.

그것은 죽은 것에 반하여 무언가 살아있는 것, 경직되어 있는 것에 반하여 무언가 움직이는 것을 뜻하였다. 하나님께 적용할 때 강한 바람은 그 무엇도 저항할 수 없는 창조자의 힘, 하나님의 멸망시키는 진노와 살리는 은혜의 활동을 나타내는 비유(比喩)가 된다. 구약에서의 영은 “삶의 힘”⁷⁾이다. 삶의 힘으로서의 하나님의 영은 물질이 아니라 물질을 움직이는 힘이다. 하나님의 영은 창조와 보조의 형으로서 창조의 생명물질에 내재하면서 그것과 동일시되지 않고 그것을 초월해 있다. 그러므로 루아흐는 물활론을 배제하고 있으며 오히려 물질을 지배하고 그것에 생기와 능력을 부여하는 생명의 에너지이다.

2. 생체 에너지와 생명의 영

기(氣)가 기능하는 동안에 어떤 효과가 발생하는데 이 때에 활성화되는 에너지가 있다. 이것은 한 개체 생명체의 생체 에너지일 수 있고 우주 자연이라는 거대한 생명체의 생체 에너지로도 간주될 수 있다. 기(氣)의 의학이라고 불리는 중국 전통의학에서 기(氣)란 생명의 근원으로서 인간의 오관으로 포착되는 존재, 또는 에너지체로서 현실적으로 실재하는 것이었다.⁸⁾ 숙달된 한(漢)의사에

5) 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 앞의 책, pp. 59-60.

6) Helen Schüngel-Straumann, Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament, in: Maria Kassel (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart, 2. Aufl. 1988, p. 61.

7) J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München: Chr. Kaiser, 1991, 김균진 역, 대한기독교서회, 1992, p. 64.

8) 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 앞의 책, 1986, p. 32.

계는 기와 경락(經絡: 몸 안에 있는 기의 통로)은 뚜렷하게 포착되며, 포착되지 않으면 안되었다.

생체 에너지로서의 기와 유사한 개념으로서 구약은 인간의 영혼을 네페쉬(נֶפֶשׁ)라고 부르고 있다. 네페쉬의 뜻은 숨 내지 호흡이다. 숨은 곧 생명을 대변한다. “숨이 있다”는 표현은 살아있다는 뜻이다. 창세기 1장 30의 “또 땅의 모든 짐승과 공중의 모든 새와 생명이 있어 땅에 기는 모든 것에게는”에서 “생명이 있어”(וְכָל הַחַיָּוִת נֶפֶשׁ)는 직역하면 “생명의 숨이 있어”라고 번역할 수 있다.⁹⁾ 열왕기 상 17절 21절, 22절에서 아이의 네페쉬가 그 몸으로 돌아오고 소생하였다고 하는데 이때에 네페쉬는 숨으로 해석할 수 있다. 왜냐하면 17절에 그의 호흡이 끊어졌음을 말하고 있으므로, 숨이 다시 돌아와서 그 몸이 소생한 것으로 볼 수 있다.¹⁰⁾

숨은 생명과 직접 연관된다. 네페쉬는 생명으로 자주 사용되고 있다.¹¹⁾ 레위기 17장 11절이 그 대표적인 경우이다: “육체의 생명(נֶפֶשׁ)은 피에 있음이라. 내가 이 피를 너희에게 주어 단에 뿌려 너희의 생명을 위하여 속하게 하였나니 생명이 피에 있으므로 피가 죄를 속하느니라.” 구약성경은 생명의 생동성이 공기의 호흡에 있다고 본다. 루아흐(רוּחַ)는 하나님의 영에서 나온 것으로 인간과 동물 속에 있는 생명의 숨과 생명의 힘을 뜻한다.¹²⁾ 성경에서 말하는 이러한 생명의 숨과 힘이라는 의미에서 네페쉬는 기사상이 말하는 생체 에너지로서의 기(氣)와 상응관계를 지니고 있다.

신약은 기(氣)를 프뉴마(πνεῦμα, pneuma)로 표현하고 있다. 프뉴마는 외적 측면이 몸(σῶμα)과 대조되고 있다(고후 7:1, 롬 8:10), 프뉴마는 죽음 이후에 존재하는 실체로도 묘사된다¹³⁾: 죽은 성도들은 “온전케 된 의인의 영들(πνεύμασι)”로 표현되며(히 12:23), 예수님과 스테반은 그들이 운명할 때에 “영”(πνεῦμα)을

9) Bruce K. Waltke, “נֶפֶשׁ” in R. L. Harris and Others ed. Theological Wordbook of the OT (Chicago: Moody, 1980), p. 732.

10) 한정건, “인간에 대한 성경적 이해 (נֶפֶשׁ를 중심으로)”, 몸, 죽음, 생명, 한국 개혁신학회, 제 11차 정기 학술심포지엄, 2001년 11월 3일, 자료집 3.

11) 한정건, 앞의 책, p. 6.

12) H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, p. 449.

13) Anthony A. Hoekema, 유희준 역, 『개혁신학의 인간론』, 기독교문서선교회, 1990, p. 355.

하나님께 의탁하였다(묵 23:46, 행 7:59). 죽은 후에 예수님은 “옥에 있는 영들(πνεύματα)에게” 복음을 전파하였다(벧전 3:19). 신약에서 말하고 있는 인간의 영은 죽어서 귀신이 되는 혼(魂)이 아니라 하나님 앞에서 책임적인 존재로서의 인격적인 실재를 말하고 있다. 이 영은 하나님의 형상으로 지음을 받은 인격성을 지니고 있다. 이것은 기(氣)에 의하여 생성된 것이 아니라 하나님에 의하여 지음을 받았다. 그래서 구약은 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기(□□□ □□□)를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령(□□□ □□□)이 되었다(창2:7)고 말하고 있다. 신약은 이러한 구약의 하나님의 형상을 지닌 영적 인간의 모습이 죄에 의하여 깨어졌으며 성령으로 증생되어야 할 것을 말하고 있다.

3. 일기(一氣) 내지 원기(元氣) - 생명의 근원과 성령

현상의 변화를 일으키는 가장 근원적인 실재가 바로 기(氣)다. 이때의 기는 일기(一氣) 내지 원기(元氣)이다. 일기(一氣) 내지 원기(元氣)는 “원리로서의 기”로서 만물생성의 사변적이고 추상적인 원리다. 우주에 가득 차있는 자연의 기가 응집과 확산 운동을 되풀이하면 우주와 만물의 생성, 변화, 소멸의 현상이 일어난다. 예컨대, 하늘의 기와 땅의 기의 교감에 의해서 풍(風), 한(寒), 서(暑), 습(濕), 조(燥), 화(火)의 여섯가지 기후현상과 이들의 변화와 관련된 질서가 생겨나고, 더 나아가 천지만물이 생성되었다.¹⁴⁾ 기는 생명의 근원이다. 생명체는 기가 취합(聚合)하여 된 것이다. 그 가운데서의 순수(純粹) 정미(精微)한 기, 정기(精氣)가 몸 안으로 끊임없이 유동(流動)하고 순환함으로써 생체의 기능이 가동되고 생명이 유지된다. 자연계의 만물의 생성, 변화, 소멸은 결국 기의 동정(動靜)이외 다른 것이 아니다. 하늘의 기의 운행에는 크고 작은 잡다한 주기가 있다. 이러한 주기의 기축을 이루고 원리가 되는 것이 음양(陰陽) 오행(五行)이며 십간(十干:갑(甲), 을(乙), 병(丙), 정(丁), 무(戊), 기(己), 경(庚), 신(辛), 임(壬), 계(癸)), 십이지(十二支): (자(子), 축(丑), 인(寅), 묘(卯), 진(辰), 사(巳), 오(午), 미(未), 신(申), 유(酉), 술(戌), 해(亥))이다.¹⁵⁾

14) 장입문 주편, 김교빈 옮김, 『기의 철학』 상권, 예문지, 1993년, p. 110.

15) 마루야마 도시야끼, 박희준 역, 앞의 책, 1986, pp. 60-65.

이 기(氣)에 상응하는 개념으로서 구약의 루아흐(רוּחַ, ruah)가 있다. 루아흐는 피조세계의 바람을 말하는 경우가 많다(113회). 하나님에게 사용되는 경우(136회)에도 그것이 하나님이 사용하시는 바람인지 하나님의 신인지 구분이 모호할 때가 많다¹⁶⁾: “주의 콧김(코의 바람, רוּחַ)에 물이 쌓이되 파도가 언덕같이 일어 서고 큰 물이 바다 가운데 엉기니이다.”(출15:8) “나의 신(רוּחַ)이 영원히 사람과 함께 하지 아니하리니 이는 그들이 육체가 됨이니라.”(창6:3) 이러한 하나님의 영은 창조의 영으로서 만물을 창조하시는 만물의 근원이요 생명의 영이다. 루아흐와 야훼의 말씀(dabar Jahweh)은 연결되어 있다.¹⁷⁾ 루아흐는 하나님의 음성의 숨으로 파악된다. 예언자들은 초기에 야훼의 루아흐를 통하여 부르심을 받는 반면, 후기에는 야훼의 말씀으로 부르심을 받는다. 숨과 음성의 동일성이 하나님의 창조적 활동에 적용될 때 모든 사물은 하나님의 영과 말씀을 통하여 생성된다: “여호와와 말씀으로 하늘이 창조되었으며, 그 만상이 그 입의 루아흐로 이루어졌도다.”(시 33:6) 하나님의 루아흐는 인간 존재의 깊이까지 도달하는 하나님의 활동하는 현재의 사건을 말한다. 시편기자는 다음같이 말하고 있다: “내가 주의 영을 떠나 어디로 가며 주의 앞에서 어디로 피하리이까... 하나님이며 나를 살피사, 내 마음을 아시며 나를 시험하사 내 뜻을 아옵소서. 내게 무슨 악한 행위가 있나보시고 나를 영원한 길로 인도하소서”(시 139:7-23).

이러한 창조와 섭리의 영으로서 루아흐는 기(氣) 사상이 말하는 만물의 실재로서의 기(氣)와는 본질적으로 다르다. 루아흐는 창조의 영으로서 만물과 동일시 되지 않고 만물에 내재하나 초월한다. 그러나 기 사상에 의하면 자연계의 만물의 생성, 변화, 소멸은 결국 기(氣)의 동정(動靜)이며 동시에 만물의 근원이다. 이것은 창조사상이 배제된 기(氣)일월론적 세계관에 입각하고 있다. 위에 인용된 시편에 의하면 기(氣)란 하나님의 창조의 입김에 불과하다. 그러므로 시편기자는 만물이 하나님 입의 루아흐에 의하여 만들어졌다고 말한다. 하나님의 영은 만물에 편재하시다. 이런 면에서는 기(氣)와 비슷하다. 그러나 하나님의 영은 만물에 동시에 초월해 계시고 그것을 주관하신다.

16) Hans Walter Wolff, *Anthropologie des AT*, 구약성서의 인간학, 문희석 역, 분도출판사, 1976, p. 68.

17) J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*. p. 66.

4. 기(氣)의 내재성과 초월성과 성령

기(氣)라는 실재는 현상 내의 시간과 공간 내에 존재한다. 일단 우리가 기를 시간과 공간 내에, 현상계 내에 위치시키고 난 다음에, 기(氣)는 그럼에도 불구하고 우리의 일상적인 감각에 포착되지 않는 어떤 것이다. 기(氣)가 시공간 안에 실재하면서도 일상적인 감각에 포착되지 않는 것이라면 이것은 기가 지니고 있는 물질적인 성질이 아닌 초자연적인 영적 성질이다. 이러한 기는 시원(始源)으로서 도(道)와 동일시된다.¹⁸⁾ 이것은 기(氣)일원론(一元論)이다. “기(氣)는 변화 유행하여 멈추는 일이 없이 생생하게 활동한다. 때문에 이것을 도(道)라고 한다”(맹자자의소증(孟子字義疏證)).¹⁹⁾ 이 도는 물질적인 것이 아니며 따라서 일상적인 감각에 포착되지 않는다. 정이천(程伊川)으로부터 주자(朱子)에게로 계승된 송학의 주류인 이기(理氣)이원론(二元論)에서도 기의 변화의 내재적 원리로서 이(理)의 존재는 감각에 포착되지 않는다.²⁰⁾

성령은 물질의 가운데 현존하나 물질이 아니며 영적 존재이며 물질에 내재하면서 초월해 있다. “하나님은 절대적 영이다. 그러나 이와 동시에 성령은 놀라운 방법으로 이 세계에 대하여 가까이 계실 뿐 아니라 이 세계 안에 현존하며 어떤 의미에서 그 속에 내재한다. 그는 안으로부터 이 세계에 삼투하며 생동시킨다. ..이렇게 영만이 인간과 세계에게 그의 초월이 조금도 다치거나 변화되는 일 없이 내재적일 수 있다.”²¹⁾ 존 웨슬리(John Wesley)에 의하면 모든 것들 안에서 하나님을 인식하며 하나님 안에서 모든 것을 인식할 수 있는 가능성은 하나님의 영이 창조의 능력과 삶의 원천이기 때문이다.²²⁾ 어거스틴은 “내가 내 자신에 대해서보다 당신을 나에게 더 내적입니다”(Interior intimo meo), 칼빈은 성령을 “삶의 원천”(fons vitae)이라고 불렀다. “모든 것 안에서 하나님(영)을 경험한다는 것은 이 모든 것 안에서 내재하는 초월을 전제한다.” “이 모든 사물 안에 있는 내재적 초월은 유한한 것 안에 있는 무한한 것, 시간적인

18) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, p. 57.

19) 상동.

20) 앞의 책, p. 58.

21) G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986, 44 ff.

22) John Wesley, Upon our Lord's Sermon on the Mount, Discourse III, I. II, 1742, in: Standard Sermons, hg. v. E. H. Sugden, London 5. Aufl. 1964, Nr. p. 23.

것 안에 있는 영원한 것, 지난 가는 것 안에 있는 지나가지 아니하는 것을 경험하는 것이다.”²³⁾

내재적 초월이라는 면에서 기와 성령은 유사하나 기(氣)는 피조세계의 힘요 성령은 인격이라는 점에서 다르다. 성령은 만물에 내재하며 만물을 초월하고 형성한다는 점에서 도(道)내지 일기(一氣)라는 기와 유사하다. 그리고 기의 내적 원리로서 이(理)를 말하는 것은 요한복음이 말하는 창조의 원리로서의 로고스사상과 유사하다. 그러나 이(理)가 기(氣)의 내적 원리로서 인격이 아닌데 반해서 요한복음의 로고스(ὁ λόγος)는 성육신하신 하나님의 말씀인 예수 그리스도요 인격이심을 말하고 있다. 그리고 로고스는 신성에서는 같으나 위격에서는 성부와는 다르다. 그리고 성령은 무에서 만물을 창조했으며 인격적인 창조주 하나님의 제 삼의 위격이라는 점에서 기(氣)와는 다르다.

Ⅲ. 기(氣)의 우주론과 성경의 우주론

기(氣) 사상에 의하면 “세계가 형성되기에 앞서서 기가 혼돈 상태로 존재하고 있다. 이윽고 음양의 기가 갈라져서 하늘과 땅이 형성되었다.”²⁴⁾ 이것은 “하늘이 기를 토하고, 땅이 그 기를 품어 만물, 만상이 일어난다”는 것이 중국의 전통적인 우주생성론이다.²⁵⁾ 여기서 천지는 상대적이고 상보적인 상하(上下) 대칭관계로 인식되고 있다.²⁶⁾

[노자]는 만물의 생성을 다음같이 보고 있다: 도(道)에서 하나인 기(氣)가 나오고, 그 하나인 기가 다시 둘로 나뉘어져 음(陰)과 양(陽)이 생기고 그 둘인 음과 양이 서로 조화됨으로써 세번째인 화합체(和合體)가 생기고, 이 세 번째의 화합체에서 다시 만물이 나오게 된다.

23) J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Chr. Kaiser, 1991, 김균진 역, 대한 기독교서회, p. 59.

24) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 44.

25) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 46.

26) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 47.

기(氣)는 그 자체가 볼 수 없는 것이며, 형태를 갖추는 것도 아니지만, 형이상(形上)의 도(道)와는 존재의 차원을 달리하는 형이하(形下)의 존재이다.²⁷⁾ [노자] 40장에는 “천하 만물은 유(有)에서 나오고, 유는 무(無)에서 나온다.“ 여기서 무는 도(道), 유는 일(-) 내지 일기(-氣)와 같다.

그러나 [여씨춘추(呂氏春秋)]나 [회남자(淮南子)]에서는 일(-)이 도(道)와 동일시되고 있다. [여씨춘추]에 다음같이 쓰여있다: “일자(一者)는 가장 존귀하다. 그 근원도 알 수 없고 그 조짐도 알 수 없다. 그 시작도 모르고, 그 끝도 모르지만, 이 일을 근본으로 하고 있다.” 그리고 [여씨춘추]에는 태일(太一)이라는 단어가 가끔 사용되고 있다: “태일(太一)은 양의(兩儀: 음양, 천지)를 낳고, 양의는 음양을 낸다. 음양은 변화하여 혹은 상(上)이 되고 혹은 하(下)가 되며 합하여 장(章)(만물)을 이룬다... 지극히 정미(精微)하다. 굳이 이름을 부여하면 태일이라고 한다”.²⁸⁾ 여기서 태일이란 도(道) 바로 그것이다, 태일이 형이하(下)의 근원적인 일기(-氣)인 일(-)을 만물생성론에서 도와 동일시하게 되면 형이상, 하의 구분이 붕괴된다. 그리하여 일기(-氣)를 만물의 시원(始原)으로 세우는 기 일원론적 세계관이 등장한다.

성경은 유신론적 일원론을 말하고 있다.²⁹⁾ 유신론적 일원론에서 기(氣)란 하나님의 창조의 영에 불과하다. 창조의 영은 삼위일체의 삼위되시는 성령 하나님의 창조사역에 관계한다. 하나님은 그의 창조물 가운데 영으로 임재하시나 동시에 창조물을 유지하고 보존하는 근거로서 그것을 초월하고 있다. 그러므로 유신론적 일원론은 기(氣) 일원론처럼 범신론을 말하지 않는다. 오히려 범신론을 비판한다. 하나님은 영으로서 물질인 만물을 무에서 유로 창조하신 주권자이시다. 창조주는 도(道)나 태일(太一)과 동일시되지 않는다. 창조자는 인격자요 무한한 지성을 가지신 분으로서 도나 태일처럼 만물의 시원(始原)으로서의 원리로 환원될 수 없는 분이시기 때문이다. 이사야에 나타난 하나님의 말씀은 다음과 같다: “누가 손바닥으로 바다의 물을 헤아렸으며, 뿔으로 하늘을 재었으며 땅의 티끌을 되에 담아 보았으며, 명칭으로 산들을, 간척으로 작은 산들을 달아보았으랴. 누가 여호와와 그의 신을 지도하였으며, 그의 모사가 되어 그를 가르

27) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 55.

28) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 57.

29) Arthur Holmes, Contour of the World, 이승구 역, 기독교 세계관, 엠마오.

쳤으랴”(사 40:12) “그 앞에는 모든 열방이 아무 것도 아니라 그는 그들을 없는 것 같이, 빈 것같이 여기시느니라”(사 40:17)

IV. 기(氣)의 인간론과 성경의 인간론

기(氣)철학에 의하면 인간이라는 유기체는 하늘의 요소와 땅의 요소가 결합하여 이루어져 있다. 혼(魂)은 인간의 하늘에 속한 부분으로서 인간이 죽으면 하늘로 올라가는 것이며 땅에 속한 부분인 백(魄)은 인간이 죽으면 땅으로 내려간다. 귀(鬼)는 인간이 죽어서 땅으로 되돌아 가는 부분이며, 신(神)은 인간의 기가 위로 발양하여 만물의 정(精)을 이루는 것이다. 혼과 백, 귀와 신 모두가 하늘과 땅 안에서 한 기가 작용하는 양면에 불과한 것이다. 그리하여 기 철학은 서양의 마음과 신체의 이론에서처럼 이분법적으로 범주화하지 않는다.³⁰⁾ 기의 인간론은 혼과 백의 두 요소를 말하면서도 두 요소는 각기 땅과 만물로 되돌아가서 합일되는 범신론적 세계관을 가지고 있다.

그러나 기독교적 세계관은 영과 몸의 이원론을 말하는 점에서 기 철학과 공통성을 지니나 인간은 혼만이 아니라 영을 지니고 있다고 말하고 있다. 혼이 인간의 정신작용이라면 영은 이것을 넘어서서 인간이 하나님과 교통하는 보다 깊은 차원의 정신능력을 말한다. 그러나 이것은 삼분설(영-영혼-몸)을 말하는 것이 아니라 인간을 영과 몸으로 나누는 이분설(영-몸)을 지지하고 있다.³¹⁾ 그리고 기독교는 인간의 영은 죽어서 “만물의 정(精)”을 이루지 않고 하나님 앞에 선다는 점을 가르친다: “예수께서 이르시되 네가 진실로 내게 이르노니 오늘 네가 나와 함께 낙원에 있으리라”(눅23:43). “만일 땅에 있는 우리 장막 집이 무너지면 하나님께서 지으신 집 곧 손으로 지은 것이 아니요, 하늘에 있는 영원한 집이 우리에게 있는 줄 아나니 과연 우리가 여기 있어 탄식하며 하늘 예로부터 오는 처소로 덧입기를 간절히 사모하나”(고후5:1-2).

30) 김용욱/최영애, *도올 논문집*, pp. 34-37.

31) A. A. 후크마, *개혁주의 인간론*, p. 337.

V. 기(氣) 일원론적 세계관과 기독교적 세계관

기(氣) 일원론은 모든 것을 기로 귀결시킨다. 현실세계의 모든 존재물은 기로 이루어진다. 기(氣)는 존재물을 구성하는 구극(究極) 극미(極微)의 원자적인 요소이다. 물질, 생명, 마음의 삼계(三界)는 모두 기(氣)의 소행이외 다른 것이 아니다.³²⁾ 고대 중국인들은 만물은 극미의 어떤 것으로 이루어지고 모든 것은 이 근원적인 어떤 것의 활동으로 귀착된다고 보았다. 이 극미의 것이면서 근원적인 어떤 것이 기(氣)라고 불렀다.³³⁾ 그리하여 만물은 기의 활동으로 이루어지고 기로 귀착된다. 기(氣)의 차원에서 사물을 볼 때는 물심(物心)의 구별, 심신(心身)의 간격이 사라져 버린다. 모든 것이 원래 하나라는 기(氣) 일원론적 세계관이 생겨난다.

이처럼 만물을 기(氣)의 이합집산으로 보는 기일원론적 세계관은 범신론적 세계관이다.

기(氣) 사상에 의하면 인간의 신체는 기(氣)로 가득 차 있으며, 기가 부족하거나 균형이 무너지면 병이 된다고 하였다. 인간 신체의 기(氣)는 천지간에 가득차 있는 기(氣)와 같다고 본다.³⁴⁾ 우주에 가득차 있는 기(氣)가 응집확산을 되풀이 하면서 끊임없이 유동함으로써 만물과 만사(萬事)의 생성, 변화, 소멸이 일어난다. 기는 다양한 분화의 측면(천기(天氣), 지기(地氣), 풍기(風氣), 한기(寒氣), 살기(殺氣), 혈기(血氣), 장기(臟氣, 壯氣), 정기(精氣, 正氣), 사기(士氣, 邪氣), 신기(神氣), 민기(民氣), 화기(和氣, 火氣) 등)이 있으나 동시에 미분화, 통합의 측면도 있다. 그것이 바로 일기(一氣) 내지 원기(元氣)이다.³⁵⁾ 원기(元氣)는 우주 생성이 있어서 근원적이고 통합된 일기(一氣)이다. 이러한 범신론적 세계관에서 천인(天人) 상관(相關)의 인식에 바탕을 둔 하늘(자연)과 사람의 감응(感應)현상이 나온다. 이것이 천인합일(天人合一) 사상이다.³⁶⁾ [중용](中庸)은 다음

32) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 27.

33) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 28.

34) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 28.

35) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, 1986, p. 29.

36) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, pp. 83-85.

같이 말한다: “하늘이 명령하여 사람이 이어 받은 것을 타고난 본성이라고 한다. 이 본성에 따르는 것을 사람으로서 마땅히 걸어가야 할 길, 곧 도라고 한다.” [춘추 번로]는 하늘과 인간의 동류상동(同類相動)에 대하여 말한다: “하늘에는 음양이 있고 사람에게도 음양(陰陽)이 있다. 천지의 음양이 일어나면 사람의 음기(陰氣)도 이에 따라 일어난다. 사람의 음기가 일어나면 하늘의 음기도 기꺼이 그에 응하여 일어나야 한다, 그 도(道)는 하나이다.”³⁷⁾

천인합일 사상은 인간이 하늘, 즉 피조세계의 이치에 순응한다는 점에서는 한편으로는 창조신학적인 관점에서 피조물과 역사와 인간에게 주어진 하나님의 뜻을 따른다는 긍정적인 측면이 있다. 천인합일 사상은 다른 편으로는 인간과 하늘의 기를 동류(同類)로 보면서 물이 습지에 흐르고, 불이 마른 나무에 붙고, 자석이 쇠를 끌어 당기듯이, 자연과 하늘의 상동 감응(相動 感應)을 주장하면서 인간을 신격화하는 인신(人神)사상의 구도 속에 있다. 이러한 기 사상의 관점은 인간과 다른 피조물이나 하늘이 동류인 것이 아니라 질적으로 다르며 하나님의 아들 그리스도의 십자가의 구속을 믿음으로써 인간은 구원받아야 한다는 기독교의 기독교적 종말론적인 관점과는 전혀 다르다.

기독교 세계관은 인격적이고 찬양을 받으실 창조주 하나님께 모든 것을 귀결시킨다.

바울은 말한다: “만물이 주에게서 나오고, 만물이 주에게로 돌아감이라. 영광이 그에게 세세토록 있으리로다. 아멘.”(롬11:36) 기독교 세계관은 하나님의 절대주권을 말하고 있다. 시편 기자는 자연에 대한 하나님의 통치를 노래한다: “여호와께서 통치하시니 땅은 즐거워하며 허다한 섬은 기뻐할지어다. 구름과 흑암이 그에게 돌렸고 의와 공평이 그 보좌의 기초로다. 불이 그 앞에서 발하여 사면의 대적을 사르는도다. 그의 번개가 세계를 비추니 땅이 보고 떨었도다. 산들이 여호와와 앞, 곧 온 땅의 주 앞에서 밀같이 녹았도다. 하늘이 그 의를 선포하니 모든 백성이 그 영광을 보았도다”(시97:1-6). “여호와여 주는 온 땅 위에 지존하시고 모든 신 위에 초월하시니이다”(시96:9). 성경은 우주와 자연의 순환이 기(氣)의 이합집산으로 되는 것이 아니라 하나님의 창조적인 통치에 의

37) 마루야마 도시아끼, 앞의 책, p. 85.

하여 이루어진다고 말하고 있다. 여호와와 동양사상이 말하는 우상 신들 위에 뛰어난 신이다. 그래서 시편 기자는 노래한다: “조작 신상을 섬기며 허무한 것으로 자궁하는 자는 다 수치를 당할 것이라. 너희 신들이 여호와께 경배할지어다”(시97:7)

시편 기자는 피조현상을 움직이시는 창조자의 구체적인 행사를 노래하고 있다: “여호와 하나님이며 주는 광대하시며 존귀와 권위를 입으셨나이다. 주께서 옷을 입음같이 빛을 입으시며 하늘을 휘장같이 치시며, 물에 자기 누각의 들보를 얹으시며 구름으로 자기 수레를 삼으시고 바람 날개로 다니시며, 바람으로 자기 사자를 삼으시고 화염으로 자기 사역자를 삼으시며 땅의 기초를 두사 영원히 요동치 않게 하셨나이다.”(시104:1-5) 시편기자는 땅의 기초를 정하고 바닷물의 경계를 정하고 골짜기에서 샘이 솟아나게 하시고 가축을 위한 각종 초목이 자라나게 하는 것이 기(氣)의 행사가 아니라 창조자 하나님의 오묘한 창조 섭리라는 것을 노래한다: “여호와여 주의 하신 일이 어찌 그리 많은지요. 주께서 지혜로 저희를 지으셨으니 주의 부요가 땅에 가득하니이다”(시104:24). 시편기자는 이러한 피조세계에 나타나는 창조의 사역에 그의 창조의 영을 보내어 그 일을 하신다는 것을 말하고 있다: “주께서 낮을 숨기신즉 ..주께서 저희 호흡을 취하신즉 저희가 죽어 본 흙으로 돌아가나이다. 주의 영을 보내어 저희를 창조하사 지면을 새롭게 하시나이다”(시104:29-30). 하나님의 창조의 영은 피조계와 만물의 보존을 주관한다. 하나님이 영을, 그 호흡을 거두어 가면 생명은 관계성을 상실하고 이 세상적 삶은 먼지로 돌아간다. 여기서 숨을 내쉴, 하나님의 영(ruah elohim)을 내보냄은 결합, 형태, 생명을 준다(지혜서, 1:7). 루아흐를 거두어 가는 것은 죽음과 해체로 인도한다. 영이 하나님에 의하여 도로 취해지면, 영은 자신에게 머물고 혼돈은 혼돈으로 머물다.³⁸⁾ 기(氣)란 하나님이 보내시는 창조의 영을 해석하는 자연주의적 언어라고 말할 수 있다.

기(氣) 일원론은 범신론적 세계관에서 천인(天人) 상관(相關)의 인식에 바탕

38) O. H. Stock, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1:1-2:4a, 2. erw. Aufl., Vandenhoeck: Göttingen 1981, p. 256.

을 둔 하늘(자연)과 사람의 감응(感應)현상을 말하나 기독교 세계관은 하나님과 인간 사이의 비대칭적인 관계를 말하고 있다.³⁹⁾ 하나님은 영을 도로 취하고 얼굴을 돌리실 수 있지만, 사람은 하나님의 의지없이 영의 활동을 작동시킬 능력이 없다: “누가 여호와와 의 신을 지도하였으며, 그의 모사가 되어 가르쳤는가”(시 40:13). “내가 주의 영을 떠나 어디로 가며, 주의 얼굴 앞에서 어디로 피하리이까”(시139:7). 이 귀절은 피조물에 대한 하나님의 보살핌의 관계성과 하나님의 영에의 참여를 통한 피조물적 삶의 연관성의 위음을 강조하고 있다.⁴⁰⁾

VI. 맺음말

만물의 구성요소로서의 기는 성령과는 다르다. 물질은 기의 이합집산(離合集散)에 의한 것이 아니라 하나님이 무에서 그의 말씀으로 창조하신 것이다. 생체 에너지로서의 기는 성령과 매우 유사한 성격을 가지고 있다. 성령은 생명의 영으로서 우리의 몸을 지탱하는 능력이 되신다. 그러나 성령은 단지 에너지만은 아니다. 성령은 인격이시다. 그는 능력이시나 동시에 인격이기 때문에 물질적 현상이 아니다.

생명의 근원으로서 기는 우주 만물의 원리이다. 이러한 도 내지 일기로서의 기는 성령과 유사한 측면이 있다. 요한복음은 만물을 창조한 로고스에 대하여 말하고 있으며 창조시에 하나님의 영은 수면 위에 운행하였다고 말하고 있다. 하나님은 말씀으로써 성령의 능력으로 만물을 창조하신 것이다.

기의 우주론은 기(氣)중심의 범신론적 세계관을 말하며 이것은 유신론적 세계관과는 다르다. 우주는 기의 이합집산(離合集散)에 의하여 이루어진 것으로 보나, 성경(聖經)은 우주는 인격적인 창조자의 의지에 의하여 창조함을 받은 창조물로서 이해한다. 기(氣)도 하나님의 창조물일 뿐이다. 기(氣)의 우주론은 기를 자연적인 물질 내지 원리로 보나 성경은 이것이 하나님의 창조물이라고 본

39) Michael Welker, Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener_Vluyn 1992, 신준호 역, 대한기독교서회, p. 227.

40) Michael, Welker, 앞의 책, p. 229.

다. 성령은 인격적인 존재로서 무인격적인 자연적인 원리인 기(氣)와 다르다.

기(氣)의 인간론은 인간을 혼(魂)과 백(魄)으로 보는 점에서는 성령이 보는 영과 신체의 이원론과의 공통점이 있다. 그러나 기(氣)의 인간론은 혼은 죽어서 귀신이 되고 만물의 정기로 되돌아간다는 점에서 범신론적 구도 속에 있다. 이에 반해서 성령의 인간론은 영과 혼이 기(氣)에 의하여 된 것이 아니라 하나님의 창조로 보며 인간은 죽어서 귀신이 되는 것이 아니라 하나님의 심판 앞에 선다는 유신론적 일원론의 구도 속에 있다.

성령은 유신론적 일원론을 말하지 기(氣) 일원론을 말하지 않는다. 기(氣)도 하나님의 절대주권에 복종할 뿐이다. 성령은 오히려 유신론적 일원론의 구도 안에서 만물을 구성하는 영내지 혼과 물질의 이원적 요소를 말하고 있다. 인간에게는 영과 신체, 동물에게는 혼과 육, 식물이나 만물에게는 생체 에너지와 물질이라는 이원적 요소가 있음을 말하고 있다. 이러한 영과 혼이나 물질을 기와 동일시 할 수 없다. 영과 물질은 다르다.

결론적으로 기(氣)란 생명의 원천인 성령이 우주와 피조계와 인간과 미세한 물질에 미치는 창조의 섭리와 보존 사역을 단지 피조현상적으로 해석하는 단면에 불과하다고 말할 수 있다. 따라서 기 사상은 우주와 역사와 인간의 창조자와 심판자인 인격적인 하나님의 관점에서 보는 기독교 세계관에 의하여 교정을 받을 때 우주와 인간과 피조세계에 대한 더욱 풍부한 해석에 도달할 수 있다.

참 고 문 헌

신구약성경.

마루야마 도시아끼, 박희준 역, 『기(氣)란 무엇인가』, 정신세계사, 1986.

장입문 주편, 김교빈 역, 『기의 철학(상)』, 예문지, 1993.

한정선, 「기철학적으로 본 신체의 생명현상」, 『신학과 세계』, 감신대출판부, 2000. 6.

Anthony A. Hökema, 유준호 역, 『개혁신학의 인간론』, 기독교문서선교회, 1990.

Atthur Holmes, Contour of the World, 이승구 역, 『기독교세계관』, 엠마오, 1991(4).

G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg, 1988.

J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München: Chr. Kaiser, 1991. 김균진 역, 대한기독교서회, 1992.

<날개>의 主題意識과 이데올로기

곽 원 석*

목 차

- I. 문제제기
- II. 잉여인간으로서의 천재와 소외
- III. 대타관계와 연대성의 문제
- IV. <날개>의 이데올로기와 정치적 글 읽기
- V. 맺음말

I. 문제제기

1930년대 초반은 세계적으로 불안의 상황이 전개되던 시기이다. 정신적 공황과 문화적 혼조가 만연하고 있었다. 파시즘과 군국주의의 대두로 대표되는 이 시기에 민중은 암흑의 정치상황에서 숨을 죽일 수밖에 없었다. 대륙진출의 빌미를 마련하기 위해 만주사변을 준비하고 있던 일본 제국주의자들의 경우도 이와 다를 바 없는 정치 정황을 조성해 가고 있었다. 1931년 新幹會의 해체와 1, 2차에 걸친 프로문학과 회원의 검거로 당시 우리의 문학, 지식인들은 행동성과 목표를 상실해버리는 정신적 혼돈과 불안이 팽배된 현실에 처하게 된 것이다. 이리하여 우리의 문단에는 '조선에서의 순수문학의 멸망'에 대한 우려와 위기감이 엄습해 왔으며, 그러한 가운데 '不安의 문학'이 일반화되는 경향으로 나타나게 된다. 즉, 막연한 공허와 不定한 고민, 정체 모를 불안이 일 특질을 이루었던 것이다.

李箱의 <날개>(1936)는 이러한 시대적 배경 속에서 등장한 소설이다. 이 작

*숭실대 인문과학연구소 전임연구원

품은 당시의 우리 문학이 지니는 현대성으로 인하여 많은 논의를 불러 온 것이 사실이다. 작가가 당대의 시대현실을 자유롭게 그릴 수 없을 때 내면의 심리세계로 침잠해 가는 것이 일견 자연스러운 하나의 문학적 경향임은 부인할 수 없다. 최재서의 평론 <리얼리즘의 深化와 擴大>(1936)에서 ‘심리주의적 리얼리즘이 심화된 작품’으로 <날개>를 評한 것은 이러한 관점에서 출발한 인식으로 보인다. 물론 이 견해에 대해 金文輯은 정면으로 반박을 제기한 바가 있다.¹⁾ 이처럼 <날개>를 비롯한 李箱의 문학 전반 대한 평가는 대체로 긍정적 측면과 부정적 측면으로 크게 대별되는 것으로 보인다. ‘亞西歐化한 日本 境遇, 船來品 취향의 것’으로 규정하는가 하면²⁾, 그의 작품이 우리 문학의 불모지대인 존재 탐구의 자세를 보여 주었다³⁾는 견해도 결국 李箱문학 평가의 양극단을 드러낸 경우이다. <날개>에 대해 이렇게 관심이 제기되어 온 것⁴⁾은 그만큼 <날개>라는 작품과 작가 李箱이 던지는 의미와 중요성이 크다는 점과, 아울러 작품 자체에 문제성이 내포되어 있기 때문임을 간과할 수 없다. 그러나 이러한 대부분의 논의가 앞에서 언급한 그의 긍정적, 부정적 양면을 동어반복적으로 지적하고 있다는 점에서는 별다른 진전이 없었다. 우리 문학사에서 차지하는 비중에 비해 李箱 문학의 논의가 심도있게 이루어지지 못했음을 인정할 때, 李甫永의 李箱 研究⁵⁾는 이 분야에 새로운 활로를 제시해 줄 것으로 기대할 만하다. 왜냐하면 李箱文學이 지니는 ‘불안문학’으로서의 성격과 그를 배태하는 세계관의 심층적 요인을 간과하고서는 그가 차지하는 진정한 문학사적 의의 규명이 어렵다는 지적에 유의할 필요가 있기 때문이다. 이보영은 그의 평론 ‘李箱文學의 全體像’에서, 李箱이 ‘인간 존재와 삶이 근본적으로 지니고 있는 부조리 의식에서 연유하는 불안’이라는 세계관 표현을 위해 슈리리얼리즘, 다다이즘, 표현주의 등의 창작방법을 사용했던 것으로 보고 있다. 이 논점은 독특했던 李箱문학

1) 김용직 編, <李箱> 작가론총서(文學과知性社, 1977) 13쪽

2) 김문집, ‘날개의 詩學的 再批判’ 『작가론총서: 李箱』(文學과知性社) 112-113쪽

3) 정명환, ‘否定과 生成’, 앞의 책, 69-70쪽 참조

4) 서영채, ‘이상의 소설과 한국문학의 근대성’, 『민족문학과 근대성』(문학과지성사, 1995) 200쪽 참고. 이 글에서 필자는 80년대까지 李箱에 대한 학위논문을 포함한 연구업적이 300 여 편에 이르고 있음을 지적하였다.

5) 이 부분은 매우 폭넓고 다양한 측면에서 李箱을 언급한 『韓國近代文學의 意味』(신아출판사, 1996)를 참고할 수 있다.

의 기법 내지 창작방법에 치중하여 그것이 지니는 공과 해명으로 일관하던 기존 연구에 하나의 반성을 촉구하는 것이기도 했다.

한 작가의 세계관은 작품에 드러나는 主題意識과 동류향을 형성한다. 이 글에서는 <날개>에 나타난 작가의 세계관을 ‘不安意識’으로 보았던 견해에 동의하면서 그러한 혼돈 속에 내재하는 李箱의 ‘이데올로기’에 유의하고자 한다. 그리고 이데올로기가 어떠한 구조 속에서 주제의식으로 형상화되어 나타나는가를 해명함도 중요한 관심사 중의 하나가 될 것이다. 물론 이러한 작업이 그의 다른 작품과의 비교, 관련 속에서 이루어져야 보다 논리적인 결과에 도달할 수 있을 것임은 분명하다. 그러나 이 글은 李箱문학에의 총체적 접근을 위한 일단계로서 ‘<날개> 읽기’에 국한된 것임을 미리 밝혀둔다.

II. 잉여인간으로서의 천재와 소외

<剝製가 되어 버린 天才를 아시오? 나는 愉快하오. 이런 때 戀愛까지가 유쾌하오.>

<날개>의 서두에서 李箱은 ‘剝製가 되어 버린 天才’에 대해 자조적인 독백을 뱉아 놓고 있다. 물론 자의식의 과잉으로 인해 분절된 3개 문장 사이에 유기적인 의미 연결을 찾기는 그렇게 쉽지 않다. 그러나 이와 같은 역설적 진술 속에서의 중심 명제가 절망과 소외라는 인자를 가지고 있음은 분명해 보인다. ‘剝製가 되어 버린 天才’로서의 절망은 인간 존재 본질의 근원적인 고뇌와 인간 조건의 성찰에서 파악된 문제가 아니다. 그러므로 내향적이고 폐쇄적인 자의식의 표출이라는 측면에서만 이것을 바라본다면 李箱문학에 대한 오해를 피할 수 없게 되는 것이다. 그의 절망과 소외는 자아와 사회의 긴장관계 속에서 생겨난 것이며, 어떤 사회적 환경과 긴밀한 관련을 맺고 있는 것이기 때문이다. 직접 당면하는 사회적 상황 때문에 절망하는 李箱의 기본 因子를 ‘新舊思想의 대립, 俗惡한 삶의 환경, 이룩될 수 없는 對他關係’로 규정한 鄭明煥의 견해⁶⁾는 이러한 점에서 참고할 만한 것이다.

19C의 유럽, 러시아의 사회와 정치적 격동 상황은 지식 청년들의 정신적 공

6) 정명환, ‘否定과 生成’, 앞의 책. 71쪽

동현상을 초래하고 있었다. 그들은 어디에서도 자신들의 위치를 찾을 수 없었다. 삭막한 현실에서 다만 열렬한 몽상가로 존재할 뿐인 그들의 고통은 상상을 초월하는 것이었다. 1930년대 한국의 현실 역시 이와 크게 다를 바가 없었다. 新幹會와 카프의 해체를 거치면서 반동적인 정치 암흑기에 위기의식을 느낀 지식 청년들은 소위 ‘常識에의 反逆’을 통해 절망의 심연에 침잠하려는 경향을 보여주고 있었던 것이다. 이러한 배경을 감안할 때 李箱의 <날개>는 외현상 제한된 자아의 내부심리와 ‘33번지’라고 하는 폐쇄된 소설공간 속의 이야기이지만, 사실은 준열한 사회비판의 내용을 담고 있는 것으로 보아야 한다. 왜냐하면 ‘33번지’ 공간은 사회로부터 단절된 소외의 공간에 다름 아니며, 맞은 편 현실은 그가 부정할 수밖에 없는 일상에 지나지 않기 때문이다. 이상에게 있어서 일상은 ‘도야지’일 수 없는 그의 생명과 맞바꾼 ‘비극적 현실’이었다.

한 번지에 18가구가 죽-어깨를 맞대고 늘어서서 창호지가 똑같고 아궁이 모양이 똑같다. 계다가 각 가구에 사는 사람들이 송이송이 꽃과 같이 젊다.

해가 들지 않는다. 해가 드는 것을 그들이 모른 채하는 까닭이다. 턱살 밑에다 칠줄을 매고 얼룩진 이부자리를 널어 말린다는 핑계로 미닫이에 해가 드는 것을 막아 버린다.⁷⁾

‘대문에 그들 18가구의 문패를 몰아다 붙인다는 것은’(151쪽) 각각의 구성원들에게 특별한 의미를 부여해 줄 수가 없다. 그러한 18가구에는 다만 저속한 생활과 儀式化된 몸짓만이 존재할 뿐이다. 이 공간을 벗어난 저쪽의 거리는 무감각화로 대표되는 생활의 메커니즘으로 가득 차 있는 것이다.

나는 또 회탁의 거리를 내려다 보았다. 거기에서는 피곤한 생활이 똑금봉어 지느러미처럼 흐느흐느 허비적거렸다. 눈에 보이지 않는 끈적끈적한 줄에 엉겨서 헤어나지들을 못한다.⁸⁾

7) 김용직 編, 『李箱』 작가론총서(문학과지성사, 1977) 150-151쪽. 이하 작품의 인용은 쪽수만 표기하여 둔다.

8) <날개> 175쪽

‘비극적 일상’과 단절을 체험해야 하는 ‘나’의 절망은 시대적 단절의식으로부터 이어진 절망이었기에 <날개>에서 파악되는 알레고리와 아이러니는 다분히 정치적인 것이다. 특히 ‘나’의 소외의식은 반동적 현실에 대해 개인적 재능, 즉 정치적 목소리를 낼 수 없었으므로 기인된 것이기에 더욱 준열한 사회 비판적 아이러니로 치달을 수밖에 없다. 다음의 인용에서 보는 ‘나’는 비록 ‘동물처럼 게을러지기’를 기대하지만 이것은 어디까지나 대사회적인 아이러니임에 유의할 필요가 있다.

나는 그러나 그런 이불속의 사색 생활에서도 적극적인 것을 궁리하는 법이 없다. 내게는 그럴 필요가 대체 없었다. 만일 그런 좀 적극적인 것을 궁리해 내었을 경우에 나는 반드시 내 아내와 의논하여야 할 것이고, 그러면 반드시 나는 아내에게 꾸지람을 들을 것이고—나는 꾸지람이 무서웠다 느니보다도 성가셨다. 내가 제법 한 사람의 사회인의 자격으로 일을 해 보는 것도, 아내에게 사설 듣는 것도 나는 가장 게으른 동물처럼 게으른 것이 좋았다. 될 수만 있으면 이 무의미한 인간의 탈을 벗어 버리고도 싶었다.9)

이처럼 정신적으로나 경제적으로나 자신의 恒産을 지닐 수 없었던 ‘나’는 이 ‘회탁의 거리’에서 I. 하우가 말하는 ‘剩餘人間’¹⁰⁾에 불과하다. 심리적 불안정에 시달리고 있다는 점에서만이 아니라 지식 청년의 정치적 목소리가 무력화되어 버린 현실에서의 좌절은 이 점을 분명히 한다. 교섭과 사랑, 사상과 경험을 갈망하는 ‘나’이지만 결코 일상의 현실은 그에게 환멸과 절망만을 던져줄 뿐이다. ‘剩餘人間’들은 둔감해진 일상의 벽 앞에서 그들의 목소리가 다만 메아리로 되돌아 올 뿐이라는 것을 철저히 체험한다. 그때 그들은 괴로워하고 우울해하며, 곧잘 자기가 토로하는 아이러니 속으로 몸을 숨기며 몽상적 감정에 빠져들게 되는 것이다.¹¹⁾ ‘나’는 철저히 ‘剩餘人間’이다. 스스로 절대성을 부여할 수 있는 ‘내 방’을 벗어난 어디에서도 ‘安住’할 곳이 없다.

9) <날개> 155-156쪽

10) 유종호 편, 『문학예술과 사회상황』, 『정치와 소설』(민음사, 1994), 168쪽

11) 앞의 책, 169쪽

거기서 얼마나 내가 오래 앉았었는지 정신이 오락가락하는 중에 객이 슬며시 뜰해지면서 이구석 저구석 걷어 치우기 시작하는 것을 보면 아마 달을 시간인 모양이다. 열 한시가 좀 지났구나. 여기도 결코 내 안주의 곳은 아니구나 어디 가서 자정을 넘길까 두루 걱정을 하면서 밖으로 나섰다.¹²⁾

<날개>에서 剩餘人間, ‘나’의 비극성은 그를 배척하고 스스로 唾棄하는 반동의 현실을 불가피하게 수용해야 한다는 사실에 있다. 그것은 자신만의 공간, ‘내 방’에서 ‘아내’와 ‘돈의 출처’를 연구하고 ‘돈’에 대한 간절한 욕구를 느끼면서 드디어 ‘돈’을 통한 쾌감을 감지함에까지 이르게 된다. 이것이 ‘나’에게는 먹은 밥이 목으로 치밀어 오르는 메스꺼움과 다름 바가 없었으나 현실에의 통로를 필요로 하는 경우 불가피한 것이었다. 따라서 운명적으로 뛰어넘지 않을 수 없으면서도, 뛰어넘지 못하는 절망감 앞에서 ‘나’는 어중간하고 애매한 입장에 처하게 된다.

그렇기 때문에 나는 내 이불속에서 아내가 늘 흔히 쓸 수 있는 저 돈의 출처를 탐색해 보는 일변 장지 틈으로 새어나오는 아랫방의 음식은 무엇일까를 간단히 연구하였다. 나는 잠이 잘 안 왔다.¹³⁾

—아내는 도리어 아무 말도 없이 나를 자기 방에 재워 주었다. 나는 이 기쁨을 세상의 무엇과도 바꾸고 싶지는 않았다. 나는 편히 잘 잤다.¹⁴⁾

하늘에서 얼마라도 좋으니 왜 지폐가 소낙비처럼 퍼붓지않나, 그것이 그저 한없이 야속하고 슬펐다. 나는 이렇게밖에 돈을 구하는 아무런 방법도 알지 못했다. 나는 이불속에서 좀 울었나 보다. 돈이 왜 없느냐면서……¹⁵⁾

‘剝製가 된 天才’는 질곡의 현실에서 정치적 목소리를 낼 수 없는 ‘剩餘人間’으로서의 자기인식이며, 자기확인이었다. 1930년대 후반을 휩쓸던 위기의식 속에서 지식인들이 스스로의 한계를 자각하면서 절망하기도 하고 혹은 내면세계

12) <날개> 169쪽

13) <날개> 158쪽

14) <날개> 166쪽

15) <날개> 167-168쪽

에 침잠해 가는 것은 자연스러운 일이었는지도 모른다. 지각 있는 사람들이 절망한다는 것은 이 시기 조선에서야말로 당연한 일이었기 때문이다.

그러나 李箱이 이러한 상황 속에서 수동적인 존재였던가 아니면 정력적인 인물이었던가 하는 문제를 생각하게 될 때 그는 항상 우리 앞에 열린 채 다가온다. 다시 말해서 <날개>의 ‘나’는 사회와 현실이 파멸시킨 인물인가, 스스로 사회를 버린 인물인가가 관심의 대상이 될 수 있다는 것이다. ‘나’라는 인물이 스스로 메스꺼워하는 현실을 향해 통로를 개척하려고 애쓰고 있음에서 그는 분명히 ‘사회가 파멸시킨 인물’, 곧 수동적인 존재임에 틀림없다. 동시에 그는 ‘자기만의 세계’로 내려가기보다, 애써 열어놓은 그 통로를 향해 현실로 나아가려는 잠재적 행동에 의지를 지니고 있었던 것이다. 그러한 점에서 ‘剝製가 되어 버린 天才’인 ‘나’는 ‘銀貨처럼 맑아지는 머리에 위트와 파라독스’¹⁶⁾를 준비할 수 있었던 것인지도 모른다.

Ⅲ. 대타관계와 연대성의 문제

철학적 개념으로서의 ‘연대성’은 타자의 ‘인간성 자체’와 정체성을 인정하는 관점으로서의 연대성, 그리고 ‘자기-의심’으로서의 연대성으로 구분된다. ‘자기-의심’으로서의 연대성은 타자의 고통과 굴욕에 대한 자신의 감수성에 관한 문제이며, 현재의 사회제도들이 이런 고통과 굴욕을 다루기에 적합한 것이냐에 대한 의심이다. 그리고 가능한 대안들에 대한 호기심이기도 한 것이다. 후자의 경우 ‘연대성’은 외부세계에 대한 적극적 대응으로 구체화하게 될 것임은 분명하다.

<날개>의 갈등 구조에서 우리는 그 어떠한 ‘연대성’도 기대할 수 없다. 차라리 타자의 고통과 굴욕을 이해하기 위한 모색보다 ‘나’의 굴욕과 고통을 극복하려는 데 초점을 맞추고 있다. 이 문제의 핵심에 접근하기 위해서는 이재선과 이보영의 견해를 참고할 수 있을 것이다. 특히 이보영은 <날개>에서 ‘나’의 의지가 나르시시즘 극복 의지와 관련하여 이해되어야 할 것임을 지적하면서 다음과 같이 말한 바 있다.

16) <날개> 149쪽

李箱의 초기작품들에 나타난 나르시시즘은 그것을 즐기는, 혹은 자학적으로라도 즐기는 성질의 것이었는데 <날개>에 와서 처음으로 그것은 사회적 인간 관계와 그런 인간 관계 속에서 '나'가 겪는 굴욕의 고통을 통하여 비록 소극적이지만 극복되어야 할 것으로 인식되기에 이른 것이다.¹⁷⁾

물론 이 인용은 '정오 싸이렌'이 '아내에게 예측된 생활에서 해방되고자 하는 소원의 계기'이며, '외부세계로의 변증법적인 轉回를 향한 주체적 모험'이라는 李在錫의 주장¹⁸⁾을 과장된 속단으로 비판하는 내용이다. 그러나 필자는 두 논자의 쟁점에서 '나'가 겪는 굴욕의 고통과 그 사회적 인간 관계, 그리고 '해방과 존재의 새로운 차원으로 날아오르려는 對自的인 야심'이라는 지적에 유의하고자 한다. 왜냐하면 두 사람의 지적이 지니는 타당성 여부는 우선 그 판단을 유보해 두더라도 우리가 <날개>에서 연대성 발견이 왜 어려운 가를 알 수 있기 때문이다.

<날개>에서 '나'의 대타적 관계는 극히 단선적이어서 대부분 '아내' '내객' '사내' 등에서 보는 바와 같이 익명화 되어 나타난다. 뿐만 아니라 자신의 세계 자체는 극심한 왜곡과 분절화를 보이고 있다. 이것은 '나'의 원만한 사회적 인간 관계 형성을 어렵게 하는 근본적 요인으로 작용하고 있다. 사회적 인간 관계의 가장 기본이 되고 중심이 될 수 있는 것은 夫婦의 관계임은 의심의 여지가 없다. 우선 '나'의 방 구조와 '아내'와의 관계를 살펴보기로 한다.

이 절대적인 내 방은 대문간에서 세어서 똑—일곱재 칸이다. 럭키 세븐의 뜻이 없지않다. 나는 이 일곱이라는 숫자를 훈장처럼 사랑하였다. 이런 방이 가운데 장지로 말미암아서 두 칸으로 나뉘어 있었다는 그것이 내 운명의 상징이었던 것을 누가 알라?¹⁹⁾

17) 이보영, '李箱文學의 全體像'(미계재 원고)

18) 이재선, 『한국현대소설사』(홍성사, 1979) 418-419쪽. 이런 의식의 비등을 통해서 비로소 새로운 외부 세계로의 변증법적인 轉回가 가능해지고 정지나 유패로부터의 해방과 존재의 새로운 차원으로 날아오르려는 변신의 비상을 시도한다. '날개'가 돌기를 기구하는 희망과 '날자' 또는 '날아보자'의 對自的인 야심은 모두 어떤 억압적인 미로의 상태로부터 해방되려는 주체의 모험인 것이다.

19) <날개> 153쪽

부리나케 와 보니까 그러나 아내에게는 내객이 있었다. 나는 너무 춥고
척척해서 얼떨김에 노크하는 것을 잊었다. 그래서 나는 보면 아내가 좀 덜
좋아할 것을 그만 보았다. 나는 감발자국 같은 발자국을 내이면서 덤벙덤
벙 아내 방을 디디고 그리고 내 방으로 가서 쪽 빠진 옷을……20)

‘장지문’을 사이에 두고 아내의 방과 나의 방은 나뉘어져 있다. 아내는 그 장
지 너머의 공간에서 ‘내객’을 상대하고, ‘나’는 아내가 내객과 함께 잠자리를 하
고 있는 방을 거쳐야만 ‘내 방’으로 들어갈 수 있다. ‘나’는 이것을 운명으로 여
긴다. 이처럼 비정상적인 ‘방’의 구조는 대타적 연대성을 몰수해 버리는 ‘장지
문’ 너머의 폭압적이고 강제적인 힘, 곧 ‘아내’에 의한 질서이며 이것을 ‘나’는
운명으로 받아들이고 있는 것이다. 그리고 이러한 ‘아내’가 ‘나’에게 있어서 유
일한 대타적 교섭의 대상이다.

나는 그러나 그들의 아무와도 놀지 않는다. 놀지 않을 뿐만 아니라 인
사도 않는다. 나는 내 아내와 인사하는 외에 누구와도 인사하고 싶지 않았
다.

내 아내 외의 다른 사람과 인사를 하거나 놀거나 하는 것은 내 아내
낮을 보아 좋지 않은 일인 것만 같이 생각이 들었기 때문이다. 나는 이만
큼 까지 내 아내를 소중히 생각한 것이다.21)

나는 마음을 툇 놓고 조용히 아내와 마주 이 해괴한 저녁밥을 먹었다.
우리 부부는 이야기 하는 법이 없었다. 밥을 먹은 뒤에도 나는 말이 없이
그냥 부스스 내 방으로 건너가버렸다. 아내는 나를 붙잡지 않았다.22)

나는 커다랗게 기지개를 한 번 켜보고 아내 베개를 내려 베이고 벌떡
자빠져서는 이렇게도 편안하고도 즐거운 세월을 하느님께 흠뻑 자랑하여
주고 싶었다. 나는 참 세상의 아무 것과도 교섭을 가지지 않는다. 하느님
도 아마 나를 칭찬할 수도 처벌할 수도 없는것 같다.23)

20) <날개> 170쪽

21) <날개> 151-152쪽

22) <날개> 167쪽

그 누구와도 스스로 통로를 차단하고 있는 ‘내’가 유일하게 교섭하는 사람은 ‘아내’뿐이다. 그러나 어떤 곳에서도 ‘나’와 ‘아내’ 사이에 존재할 법한 상호보완의 ‘도덕적 의무감’을 발견할 수가 없다. ‘우리’라는 의식에서 의지할 수 있는 것과 동일한 개념으로 ‘도덕적 의무감’이 받아들여질 때 비로소 連帶性이 자리할 수 있다는 것이다. ‘아내’에 대한 ‘나’의 절대성 부여는 결코 그녀와의 유사성에 주목한 인식이 아니다. 사회적 존재로서의 인간이 나뉠대로의 연대성 확보에 실패하게 될 때 우리는 그러한 개인이 얼마나 비극적 존재로 자리하게 되는지를 잘 알고 있다. ‘나’는 가장 근본적인 대타적 관계 형성에조차 이르지 못한 채 불안정의 상태에서 浮游하는 존재임에 틀림없다. 이러한 관점에서 보면 ‘아내’는 ‘정상적인 다수인과의 인간관계가 불가능한 나르시시스트에게 모태, 절대적 상태²⁴⁾로 인식될 뿐이라는 이보영의 주장은 합당한 것이다. 더구나 자기에게 감기약 ‘아스피린’ 대신 수면제 ‘아달린’을 먹인 ‘아내’에 대해 의심을 가지면서 비로소 ‘나’는 주체적 자각의 가능성을 엿보인다.

우리 부부는 숙명적으로 발이 맞지 않는 절름발이인 것이다. 내가 아내나 제 거동에 로직을 붙일 필요는 없다. 사실은 사실대로 오해는 오해대로 그저 끝없이 발을 절뚝거리면서 세상을 걸어가면 되는 것이다. 그렇지 않을까?

그러나 나는 이 발길이 아내에게로 돌아가야 옳은가 이것만은 분간하기가 좀 어려웠다. 가야 하나? 그럼 어디로 가나?²⁵⁾

‘나’와 ‘아내가 ‘숙명적으로 발이 맞지 않는 절름발리’라는 것은 완전한 대타적 연대성의 붕괴를 의미한다. “아내 베개를 내려 베이고 벌떡 자빠져서 이렇게도 편안하고도 즐거웠던 세월”은 한 순간의 환상이었던 셈이다. 이 공간과 인간관계 속에서는 결코 서로의 ‘도덕적 의무감’을 확인할 수가 없었기 때문이다. 따라서 ‘나’에게 있어서 ‘아내’와 ‘절대적인 내 방’은 李箱이 넘어가야 할 영원한 테제이기도 한 것이다. 이 문제에 이르게 되면 자연스럽게 우리는 ‘날개’의 상징적 含意를 묻게 된다. 여기에서 앞에서 살펴 본 李在銑과 李甫永의 이

23) <날개> 171쪽

24) 이보영, 앞의 글

25) <날개> 176쪽

부분에 대한 견해로 잠시 되돌아갈 필요가 있겠다. ‘정오의 싸이렌’이 자각의 계기임에는 합의하고 있으나, ‘날개 돋기 회구’와 ‘날자/날아보자’는 독백을 이계선이 “존재의 새로운 차원으로 날아오르려는 변신의 비상을 시도하는 對自의 야심, 주체적 모험”으로 보고 있는 반면에 이보영은 이것을 ‘지나친 과장의 속단’으로 보면서 다만 ‘실추자 의식’을 극복하고자 하는 소망 정도로 보고 있다. 李箱은, 붕괴되고 와해된 대타적 인간관계의 회복이 무엇보다 시급했고, 사회적 連帶性 확보만이 불안과 위기의 사회를 넘어갈 수 있음으로 보았음은 지금까지의 분석에서 밝혀진 바 그대로이다. ‘다시 한 번 날아 보고’ 싶다는 소망은 ‘剝製가 되어버린 천재성’의 아이러니에 숨겨져 있는 ‘우리’의 연대성을 회복하고자 하는 ‘희망과 야심’ 그대로 읽음이 옳지 않을까 싶다. 그러한 점에서 다음의 인용은 불안과 위기감으로 가득 찬 역사 현실과 理性의 접점에서 다시 한번 날고 싶었던 李箱의 메시지로 읽어야 할 것이다.

나는 불현듯이 거드랑이가 가렵다. 아하, 그것은 내 인공의 날개가 돌았던 자국이다. 오늘은 없는 이 날개, 머리 속에서는 희망과 야심의 말소된 페이지가 덕셔내리 넘어가듯 번뜩였다.

나는 걷던 걸음을 멈추고 그리고 어디 한 번 이렇게 외쳐 보고 싶었다.
날개야 다시 돌아라.²⁶⁾

IV. <날개>의 이데올로기와 정치적 글 읽기

李箱의 주인공들은 철저한 자기폐쇄에도 불구하고 은밀하게 사회와 연결되어 있다.²⁷⁾ 그러나 이러한 사회적 관계가 원활한 통로와 방식을 갖지 못할 때 그의 불안의식과 위기감은 더욱 증폭될 수밖에 없을 것이다. 김윤식과 김현은 그의 『한국문학사』에서 극단적인 자기폐쇄는 역설적으로 그것을 가능하게 한, 사회의 비건강성(insanity)을 폭로²⁸⁾하는 데 효과적이었음을 지적하고 있다. 다시 말해서 작품의 인물들이 보여주는 연대성의 붕괴, 극단적 단절의식이 곧 사

26) <날개> 176쪽

27) 김윤식·김현, 『한국문학사』, 민음사, 1977, 192쪽

28) 김윤식·김현, 앞의 책, 192-193쪽

회가 안고 있는 異常과 다를 바 없다는 것이다. 이러한 점에서 李箱이 우리 문학사에서 사회의 모순과 갈등을 자신의 그것으로 換置시켜 묘사한 최초의 작가²⁹⁾라는 평은 일리가 있다. 물론 이러한 견해가 심도있게 李箱을 연구해온 鄭明煥의 견해와 동일한 것이기는 하지만, <날개>읽기가 지나치게 ‘새로움’이라는 가치에 경사된 표현기법적 방향으로 나아감에 대한 반성적 계기를 제공³⁰⁾했다는 점에서 의의가 있다.

작가의 인생관, 세계관과 이데올로기의 문제를 중심에 두고 <날개>의 정치적 읽기가 체계적으로 이루어질 수 있다면 우리 문학사에 위치하는 李箱의 의미는 좀 더 구체화되지 않을까 싶다. 우선 정명환이 『否定과 生成』이라는 글에서 지적한, 李箱의 ‘思想의 相值現象³¹⁾’에 주목하자. 그는 이 글에서 李箱이 말하는 ‘19世紀’의 의미를 理性, 科學的 精神, 人間發展의 가능성에 대한 信念 등으로 해석되는 서구적 개념이 아니라 ‘韓國的 既存秩序’임을 전제하고 있다.

19世紀는 될 수 있거든 封鎖하여 버리오. 도스토예프스키精神이란 자칫 하면 浪費인 것 같소. 위고를 佛蘭西의 빵 한 조각이라고는 누가 그랬는지 至言인 듯 싶소. 그러나 人生 혹은 그 模型에 있어서 디테일 때문에 속는 다거나 해서야 되겠소? 禍를 보지 마오. 부디 그대게 告하는 것이니.....
(테잎이 끊어지면 피가 나오. 傷체기도 머지 않아 完治될 줄 믿소. 껏빠이.)

李箱 자신은 “완전히 20世紀 사람이 되기에는 너무도 많은 19世紀의 엄숙한 道德性의 피가 위협하듯이 흐르고 있는” 것으로 의식함을 고백한 일이 있다. 이 ‘엄숙한 道德性’이 자아의 역사적 전환을 어렵게 하는 요인이었다고 본다면 그 실체는 과연 무엇인가? 그의 전작품을 통하여 ‘완전한 20世紀 사람이 되는’ 조건과 적극적 의의가 피력된 곳을 찾을 수는 없다. “허허 벌판에 쓰러져 까마

29) 김윤식·김현, 앞의 책, 193쪽

30) 여기에 있어서 이보영님의 견해 역시 일치하고 있는 것으로 볼 수 있다. 평론 「식민지와 천재의 운명」에서 그는 이상의 천재성은 그의 작품을 통해 나타난 예술적 상상력의 특성에서 직감할 수 있으나 그 특성의 설명은 쉬운 일이 아니라고 말한다. 뿐만아니라 종래 李箱 연구자들은 李箱에게 영향을 준 서구의 다다이스트나 슈프리트리스트의 창작 방법을 연구하여 李箱의 천재적인 상상력의 비밀을 해명하려고 했지만, 그의 인생관과 결부시켜 논한 적은 없음을 지적한 바 있다.

31) 김용직 編, 작가론 총서, 『李箱』 「부정과 생성」, 72-75쪽

귀 밥이 될지언정 理想에 살고 싶구나!”라고 외쳤지만 그 理想이 구체적으로 무엇인지 대답한 글도 없다. ‘19世紀 도덕성’에 안티테제로 맞세울만한 그 무엇을 찾지 않고서는 해명이 불가능한 것이다. 다시 말해서 ‘한국적 기존질서’로 대표되는 19世紀의 전통적 관습, 문화에 의해 重壓을 받고 있는 李箱이 이를 부정, 거부하고 성립시켜 보려한 歷史意識을 변증법적으로 접근하기 위해서는 그 반대항의 설정이 필연적이다. 어쩌면 오히려 혐오스러운 ‘19世紀’에 지배받고, 그 유산에 피동적으로 끌려가는 자신에게서 모순된 사상의 생리작용을 확인함으로써 극심한 자기분열에 휩싸이게 된 것은 아닐는지! ‘19世紀와 20世紀의 틈바구니’에서 현대적인 것으로의 통로를 찾지 못하고, ‘그것이 역설적으로 누구보다도 새로워 보이는 괴벽한 스타일을 지향하게 되는 계기가 되었다’함은 李箱의 이데올로기적 혼란을 극명하게 지적한 논급이 아닐 수 없다.

이데올로기는 소박하게 분과적인 사회적 이해관계의 표현으로 정의해 볼 수 있다. 따라서 이데올로기는 특정의 목적을 달성하기 위해 개인과 단체를 동원하고 그들에게 행위능력을 부여하게 된다. 알튀세르의 견해에 의하면 근대적 이데올로기의 긍정적 의의는 사회 그룹이 나름의 인격, 정체성을 획득할 수 있도록 그들이 빠질 수 있는 익명성과 무관심성에서 구해내려는 노력을 아끼지 않는다는 점에 있다³²⁾고 한다. 그가 말하는 무관심성은 모든 가치가 교환가치에 의해 계량화되고 치환 가능해져 버리는 무차별성과 다를 바 없다. ‘19世紀’ 문화는 이미 李箱에게 있어서 ‘탈동일화’ 되어 있고, 그의 주체성을 혼란에 빠뜨리게 하는 중요한 요인으로 작용하고 있음은 앞에서 말한 바와 같다. 새로운 20세기로 나아가야 하는 李箱에게 19세기의 엄숙한 도덕성, 전통적인 한국적 기존질서는 이미 균질화되어 하나의 테제로 자리하고 있으며, 일종의 문화적 카니발화(바흐친)로 진전된 단계에 있다. 따라서 이에 맞서기 위한 안티테제가 그의 지배이데올로기로 기능해야 함에도 불구하고 그것이 여의치 못해 자아의 분열을 초래하게 된 것이다. 그러나 페터.V.지마는 모든 담화가 그 자체로서 이데올로기적임을 강조하고 있다.³³⁾ 왜냐하면 담화적 형식은 어떠한 경우에도 가치판단을 담고 있으며 집단적 이해관계를 표현하고 있기 때문이다. 그렇다면 <날개>에서 이상이 펼쳐보이는 담화적 특성 속에는 그 나름의 이데올로

32) 페터 V. 지마, 『소설과 이데올로기』, 서영상·김창주 역, 문예출판사, 1996, 23-28쪽

33) 페터 V. 지마, 앞의 책, 29쪽

기적 표출이 있으며, 그의 분열과 폐쇄성은 바로 그러한 이데올로기의 정상적 기능을 방해하고 억압하는 상황적 조건에 기인하는 것으로 보아야 할 것이다.

나는 또 女인과 生活을 設計하오. 戀愛技法에마저 서먹서먹해진 知性的 極致를 흘깃 좀 들여다본 일이 있는, 말하자면 일종의 精神奔逸者 말이오. 이런 女인의 半--그것은 온갖 것의 半 이오--만을 영수(領收)하는 生活을 設計한다는 말이오. 그런 生活 속에 한 발만 들여놓고 恰似 두 개의 太陽 처럼 마주 쳐다 보면서 킬킬거리는 것이오. 나는 아마 어지간히 人生的 諸行이 싱거워서 견딜 수가 없게끔 되고 그만둔 모양이오.³⁴⁾

그대 自身을 僞造하는 것도 할 만한 일이오. 그대의 작품은 한 번도 본 일이 없는 既成品에 依하여 차라리 輕便하고 高邁하리다.³⁵⁾

<날개>에서 담화의 중심은 ‘女子’에 있다. 여인과의 생활 - 그것도 온갖 거의 - 은 ‘인생의 諸行이 싱거워진’ 일상의 현실이다. ‘여자’는 이보영의 지적대로 ‘절대적인 내 방’으로 상징되는 모태요, 동시에 편안한 생활을 확보하면서 나르시시즘에 침잠할 수 있는 공간 개념으로 볼 수도 있을 것이다. 그러나 그러한 생활과 나르시시즘은 ‘僞造된 자신’에 불과하다. 결코 李箱 자신의 진정한 이데올로기일 수는 없다. 그가 거부해야만 하는 ‘19世紀’는 계량화되고 카니발화된 무차별성의 가치일 뿐이다. 정오의 사이렌이 울자 ‘나’의 幻視는 무차별성으로 카니발화된 현실을 리얼하게 인지하게 되는데, 이것은 李箱의 이데올로기 지평이 어디에 있는가를 짐작하게 해 주는 것이다.

사람들은 모두 네 활개를 펴고 닭처럼 푸드덕거리는 것 같고 온갖 유리와 강철과 대리석과 지폐와 잉크가 부글부글 끓고 수선을 떨고 하는 것 같은 찰나, 그야말로 현란을 극한 정오다.³⁶⁾

34) <날개> 149쪽

35) <날개> 149쪽

36) <날개> 176쪽

V. 맺음말

불안과 위기의식이 1930년대 우리 사회에 팽배하게 된 것은 정치, 사회적 상황에서 기인한 것이었다. 이것은 전세계적으로 공통된 현상이었을뿐만 아니라 문화적 환경에서도 예외없이 절망적 세기말 상황이 전개되고 있었다. 이러한 시기에 李箱은 그 기법, 창작방법상 특이한 성격을 보이면서 30년대 문단에 진출하게 된다. 문학사에서는 그를 고평하기도 하고, 극히 부정적 시각으로 비판하는 입장에 서기도 하면서 상반된 문학적 평가를 하고 있었다.

李箱文學에 대한 기존 논의는 매우 활발한 편이었다. 그만큼 李箱문학이 우리 문학사에 차지하는 비중이 크다는 점을 반증하는 것이며 동시에 나름대로 많은 문제성을 안고 있었음을 말해주는 것이기도 하다. 그러나 이 논의의 대부분이 창작방법 고찰에 편중되어 있었다는 것은 반성의 여지가 없지않다.

李箱 문학의 전체성을 <날개> 한 작품 분석을 통해 들여다보기는 어려울지 모른다. 따라서 본고는 하나의 출발점에 불과하며 소박한 <날개>읽기에 다름 아니다. 對他的 關係와 連帶性 缺如를 통해 李箱의 이데올로기를 분석하고 정치적 관점으로 <날개>라는 작품을 읽어내는 것에 불과한 것이다. 가치의 무차별성으로 나타나는 '싱거워진 日常'과 '여자'는 그의 불안의식과 매우 밀접하게 관련된 이데올로기를 해명하기 위한 테제임이 틀림없다. 그러나 본고에서 그의 이데올로기를 구체적으로 분석해 내는 단계에까지 이르지 못하고 차후의 과제로 남기게 됨은 아쉬운 일이 아닐 수 없다.

참 고 문 헌

- 김문집, '날개의 詩學的 再批判', 『작가론 총서-李箱』, 문학과지성사, 1977.
김용직 編, 『작가론 총서-李箱』, 문학과지성사, 1977.
김윤식·김윤, 『한국문학사』, 민음사, 1977.
서영채, '이상의 소설과 한국문학의 근대성', 『민족문학과 근대성』, 문학과지성사, 1995.
유종호 편집, '문학예술과 사회상황', 『政治와 小說』, I.하우, 민음사, 1994.
이보영, '李箱文學의 全體性'(미계재 원고)
이재선, 『한국현대소설사』, 흥성사, 1979.
정명환, '否定과 生成', 『작가론 총서-李箱』, 문학과지성사, 1977.
페터.V.지마, 『소설과 이데올로기』, 서영상·김창주 역, 문예출판사, 1996.

Abstract

A Study of Thematic Consciousness and Ideology in *the NalGae*

Kwak, Won-Seok

The anxiety and crisis that prevailed in our society resulted from our political and social situation. At that time this was a common phenomenon all over the world and there was no exception in cultural environment. In this era, Lee Sang stepped into the Korean literature showing his peculiar writing styles and skills in 1930s.

There were two extremes for him in Korean Literature. One went on to admire him.

On the other hand, the other were extremely critical for him.

What they so much discussed his literature world reflected that his role was tremendous as well as that his works evoked many problems.

There was room for reflecting in that we entirely dealt with his works in the view of his writing skills.

It may be difficult that we analyze his whole world only focusing on one of his works, *the NalGae*. Therefore this book nothing but paves a way of analyzing his world.

On the viewpoint of excluding myself, I tried to analyze his ideology and to show his book, "*the NalGae*", in the political point.

Metaphorically expressed as the indifferentiation of the value in the book "monotonous routine(싱거워진 일상)" and "woman(여성)" are surely the

order to solve his ideology closely connected to his unstable consciousness.

However I feel sorry in that I didn't go further to analyze his ideology concretely and left it my ultimate task.

ses in