



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

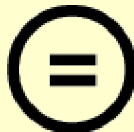
다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문 학 석 사 학 위 논 문

한하운 시의 고통 연구



2015년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국 어 국 문 학 과

전 다 형

문 학 석 사 학 위 논 문

한 하 운 시 의 고통 연 구

지 도 교 수 김 남 석

이 논 문 을 문 학 석 사 학 위 논 문 으 로 제 출 함.



2015년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국 어 국 문 학 과

전 다 형

전다형의 문학석사 학위논문을 인준함.

2015년 2월 27일



주 심 문학박사 송 명 희



위 원 문학박사 조 동 구



위 원 문학박사 김 남 석



목 차

Abstract	iii
I. 서 론	1
1. 연구 목적	1
2. 연구사 검토	4
3. 연구 방법과 범위	12
II. 한하운의 생애와 ‘고통’	15
1. 한하운의 생애	15
2. ‘고통’의 개념과 양상	18
III. ‘호모 사케르’의 개념과 유형	23
1. 예외와 배제의 대상	23
2. 추방과 탈출의 경계	25
3. 감금과 희생의 강요	28
IV. ‘호모 사케르’의 관점에서 본 한하운 시의 ‘고통’ 양상	30
1. 질병과 단절의 고통	30
2. 자학과 자기부정의 고통	42
3. 유배와 탈출의 고통	50

V. 결 론	64
--------------	----

참고 문헌	67
-------------	----



A Study on Pains in Han, Ha Woon's Poems

Jeon, Da Hyung

Modern Literature Major

Department of Korean Literature, The Graduate School,

Pukyong National University

Abstract

This study focuses on historical and social pains revealed in Han, Ha Woon's poems. The pains revealed in his works have close relationship with his life. Thus, this study takes into consideration the factors external to his works such as life and environment of the poet. As poet Han, Ha Woon led an extremely special life, biographical exploration on him becomes a direct means to understand his works. He directly used experiences and emotions which he earned through the process of his life as writing materials. Han, Ha Woon wrote poems to overcome his leprosy and he even contained the meaning of his existence in his poems. We cannot overlook the fact that his world of poem strongly reflects his life as a leper whether consciously or unconsciously.

The pains which Han, Ha Woon suffered from was historical and social ones, which resembles Homo Sacer which Giorgio Agamben mentioned. Homo Sacer is placed in the fissure or border which does not receive the protection not just of laws of humans but also those of God. Han, Ha Woon's works reveal the pain of alienation which was filled with a series of unjust treatments and stigma

suffered as Homo Sacer or naked life, through which one can see the aspects of the pains of minority. In this respect, it is meaningful to analyze Han Ha Woon's works with Agamben's Homo Sacer theory.

First, Chapter I explores his special life and pains of the era with historical-biological criticism, which is a traditional critical method. A poet's special background of life is a very useful information data in analyzing poems. This study assumes that the reason why Han, Ha Woon had to explain his own poems came from his special physical condition which was filled with consistent downright pains. Therefore, structural perspective which only analyzes the works themselves cannot be considered the exact method, especially in analyzing Han, Ha Woon's poems. Thus, analysis of Han, Ah Woon's works requires research on his wretched life with leprosy and historical background.

For this purpose, chapter II looks into Han, Ha Woon's life and historical background. Han, Ha Woon's works contain pains of his special life. Hence, investigation on his life and historical background can be a cornerstone in understanding his works. His pains are revealed through the concept and aspect of 'Homo Sacer' which Giorgio Agamben mentioned, which can be said to be historical and social pains which a naked life suffers from.

Chapter III deals with the concept and types of Agamben's Homo Sacer, which is the core theory of this study. The chapter defines the 'concepts' of 'types' of Homo Sacer, which are 'objects of exception and exclusion', 'boundary of exile and escape' and 'coercion of confinement and sacrifice.'

Chapter IV deals with aspects of pains in Han, Ha Woon's poems seen from the perspective of Homo Sacer. IV-1 examines how one becomes the 'object of exception and exclusion from sovereign power' and reveals the 'pains of disease and alienation' while IV-2 looks into the pain of self-torture and self-denial which Han, Ha Woon's naked life suffered from by being won over as the object of exile and escape. IV-3 deals with works soaked with the pain of exile

and escape, through which the study could understand the pains of minority which carries the historical and social pains.

Chapter V organized the aspects of pains appearing in Han, Ha Woon's poems examined above.

This study explored the pains revealed in Han, Ha Woon's poems. He suffered from leprosy which is called 'punishment of God' and was afflicted with triple pains of physical, historical and social pains. The emotions and sentiment of Han, Ha Woon's poems started from self-perception that he himself was thoroughly alienated from human society. Because he was a 'Moondungi (literally 'Hideous leper' in Korean language)', he had to be alienated from human society and suffered from horrendous abuses and even 'human closure' completely devoid of human dignity. His poems sing the pain of alienation, being unable to lead a normal life due to the 'punishment of God', leprosy. Han, Ha Woon's poems has a meaning in the history of Korean literature in that they provided materials (and opportunity) with which humans can understand the historical and social pains of Homo Sacer or minority.

Keywords: Han Ha Woon, Homo Sacer, Leprosy, Disease, Pain.

I. 서론

1. 연구 목적

본 연구는 한하운(1920-1975)의 시에 나타난 ‘고통’에 주목하였다. 한하운은 열다섯 살에 나병을 앓기 시작한 이후 평생 육체적 고통을 벗어나지 못한다. 뿐만 아니라 그는 사회적인 경멸의 시선을 감당하며 살아야 했다. 그는 겉으로 드러나는 병의 흔적 때문에, 편견을 가진 사람들로부터 기피 대상이 되었다. ‘문둥이’라는 스티그마¹⁾를 몸에 새긴 채 생을 마감한 불운한 시인이다. 그는 자신의 의지와 상관없이 소록도의 수용소에서 감금되기도 한다. 나병 환자라는 이유로 주권권리로부터 제외와 배제의 대상이 된 그는, 고향과 부모와 그리고 사랑하는 사람과도 이별할 수밖에 없다. 이리하여 그는 부모로부터 받은 이름 ‘한태영’을 버리고 ‘하운(何雲)’이라는 이름을 스스로 짓는다. 한하운은 나병 때문에 평생토록 역사·사회적 고통까지 온몸으로 겪는다.

본 연구는 한하운의 작품에 나타난 고통을 살핍으로써, 그의 작품 세계의 본령을 잘 파악할 수 있을 것이라 생각한다. 그가 겪은 역사·사회적 고통이 고통이라는 단일한 주제, 혹은 획일적 경험의 검토대상을 넘어서야 하는 이

1) 스티그마는 어떠한 대상에 부정적인 표식을 새김으로써 차별을 가하고 그들을 사회로부터 소외시키는 것을 의미한다. 스티그마의 세 가지 유형이 있다. 첫 번째 유형은 혐오스런 신체에 의한 스티그마이다. 정상적인 범주에서 이탈된 기형적인 신체나 제 기능을 수행하지 못하는 불구의 신체를 소유할 때를 가리킨다. 두 번째 유형은 성격상의 결함에 의한 정신 장애, 마약중독, 알코올중독, 동성애, 자살 시도, 위험한 신념, 부정직한 성격 등의 스티그마이다. 세 번째 유형의 스티그마는 인종 민족 종교에 대한 종족 스티그마이다. 어빙 고프만, 윤선길 정기현 옮김, 『스티그마-장애의 세계와 사회적응』, 한신대학교출판부, 2009, 17면 참조.

유²⁾는 한하운이 나병환자였기 때문이다. 당시 ‘나병’³⁾은 불치의 전염병으로 취급되어 집단으로부터 환자의 의지와 상관없이 강제에 의해 격리 수용되었다. 이러한 고통으로 내몰린 한하운은 아감벤이 말하는 ‘호모 사케르’⁴⁾와 유사한 경험에 처한 것이다. 이러한 관점에서 이 논문은 한하운의 시에 나타난 호모 사케르적인 고통의 양상을 연구하는 데 목적을 둔다.

기존의 한하운 연구들은 작가의 전기적 삶에 초점을 맞추어 한하운 시인이 나병으로 겪은 육체적 고통을 잘 다루고 있다. 그러나 대부분 한하운의 고통을 개인적 차원에 한정해서 접근하고 있다. 본고는 개인의 차원을 넘어 역사·사회적 차원에서 한하운 시에 나타난 고통을 살펴봄으로써 이 사회에 만연한 소수자 고통을 껴안을 수 있는 계기를 얻고자 한다. 나아가 호모 사케르적 단절과 소통, 그리고 사랑에 대한 문학사적 의의를 고찰하고자 한다.

한하운은 나병의 고통을 시를 통해 치유하고자 했다. 그러나 그는 나병 음성판정을 받은 후부터 시를 거의 쓰지 않는다. 그는 작고하기까지 자신과 같은 나병인의 인권권익 보호에 앞장선다. 자립과 갱생을 위한 무하(無何)공화국을 건설하고자 했으며, 나사업과 보육원을 열어 미감아를 수용하는 등 정치에도 뜻을 두었다.

한하운의 역사·사회적 고통이 녹아 있는 시를 분석하는 것이 소수자 문

2) 서홍관, 「질병으로부터의 고통과 우리의 대응」, 『인문의학』, 휴먼니스트, 인제대학교 인문의학연구소, 2008, 15-16면 참조.

3) 나병균이 원인이지만 정확한 감염 경로는 아직 밝혀지지 않았다. 나병을 치료하지 않으면 신경계의 합병증으로 인해 촉감, 통각, 온도 감각이 소실되고 위치감각과 진동감각도 없어진다. 2차 감염이 발생하면 손가락과 발가락의 말단 부위가 떨어져 나가기도 한다. 이 논문에서는 ‘나병’이라고 통일해서 쓰겠다.

4) ‘호모 사케르(homo sacer)’는 범죄자로 판정받은 자로서 희생 제물로 바치는 것은 허용되지 않지만, 그를 죽이더라도 살인죄로 처벌받지 않는 신성한 인간’이다. 조르조 아감벤, 박진우 옮김, 『호모 사케르』, 새물결, 2008, 155면 참조. 그 개념과 유형에 대해서는 III장에서 구체적으로 살펴보겠다.

학을 이해할 수 있는 단초가 될 것이며, 또한 한하운 시를 ‘소수자의 고통’이라는 차원에서 재고할 필요가 있다. 한하운을 단지 ‘나병 환자’에 머물지 않고 ‘소수자’라는 차원으로 확대시켜 역사·사회적 관점에서 살펴보아야 한다. 따라서 이 연구는 한하운의 삶과 작품과의 상호관계를 고찰하여 그의 시에 나타난 역사·사회적 고통의 양상을 파악하고자 한다.

고통 속에는 사회와 문화가 확연히 드러난다. 고통은 그것이 맞닿아 있는 총체적 사회성으로 인해, 당대 관심사인 일상과 그 일상을 규정하는 거시체제와의 관계를 조명하게 한다. 그리고 ‘체제’와 함께 몸을 관통하는 ‘역사’를 현지에서 조우하는 몸들의 고통에 담아냄으로써, 지금의 인류에 대해 그리고 인류가 살아가는 세상에 대해 이야기한다. 다시 말해서, 몸의 고통이라는 부분을 통해 역사와 체제라는 전체를 표현하는 수사법을 구사한다. 몸들이 경험하는 고통에 ‘역사’와 ‘체제’를 담아냄으로써, 고통의 제유법은 일상의 몸들에 비록 보이지 않지만 견고히 연결되어 있는 역사적·구조적인 끈을 가시화한다.

우리 인간은 호모 사케르 상태로 태어났으며, 또 언제든지 호모 사케르가 될 수 있다. 한하운은 나병으로 인해 소록도와 다른 수용소를 전전하며, 사회와 이웃으로부터 배제의 고통을 겪는다. 그리하여 그의 시 속에는 소외의 고통이 오롯이 담겨 있다. 그러므로 아감벤의 호모 사케르 이론을 바탕으로 한하운 시를 살펴보면, 법적·정치적 차원의 삶의 기원을 좀 더 깊이 있게 밝혀낼 수 있을 것이라 생각된다. 아감벤의 호모 사케르 개념은 우리의 구체적인 삶을 근본에서부터 조명해 주는 핵심 개념이다. 흔히들 쉽게 정당화하거나, 합법화하고 마는 현실 세계에 대해, 언제든지 의문을 가질 수 있으며⁵⁾, 어떤 지점에서부터 부당한 현실과 싸워나가야 하는 것인가를 가늠하는데 크게 도움이 될 수 있다.⁶⁾

5) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 155면 참조.

2. 연구사 검토

한하운에 관한 연구는 다양하게 이루어지고 있다. 지금까지의 연구를 검토한 결과 크게 네 가지로 분류될 수 있다. 1) 한하운의 특수한 ‘나병’의 원인과 시의 상관관계를 규명하는 것, 2) 전기적 삶과 시와 분리로 본 시 자체의 이미지와 음모와 율격연구, 3) 정치학적 접근으로 한하운 시에 나타난 몸의 고통을 통해, 타자성의 ‘나병인식’이 주 고통의 원인으로 파악, 4) 인문학적 시 치유의 관점으로 볼 때, 한하운의 연구가 확대된 것을 알 수 있다.

한하운 시 연구는 병인과 시대적 배경이 작품에 미친 영향을 중심 주제로 한 연구가 많다. 한하운의 시에 대한 연구의 폭이 작가의 전기적 삶에만 머물러 있는 것이 아니라, 작품 분석 및 작품에 영향을 미친 사회적 폭력과 시 쓰기를 통한 치유에까지 확산되고 있음을 알 수 있다. 그러나 한하운이 겪은 고통은 개인의 잘못으로 인한 고통이 아니라 역사·사회적 원인으로 겪은 고통이다. 그런 점에서 본 연구는 아감벤의 호모 사케르 이론에 근거하여 한하운의 고통을 역사·사회적 관점에서 분석하여 살펴보고자 한다.

1) 한하운의 병인과 시대적 배경이 작품에 미친 영향을 중심 주제로 한 연구는 김신정, 남송우, 성기조, 정형근, 최병준, 한원균, 한순미 등의 연구가 있다. 김신정⁷⁾은 한하운의 시가 주는 감동을 1950년대의 역사적 고통과 인간의 근원적 고통 환기에서 찾았다. 그는 한하운의 시가 지닌 인간다움 회복을 위한 근본적인 질문과, 사회적으로 소외받은 자들에 대한 관심의 환기에서 큰 의미를 찾았다. 남송우⁸⁾는 문학작품을 분석함에 있어 한하운의 특수

6) 수전 손탁, 이재원 옮김, 『은유로서의 질병』, 이후, 2002, 50면 참조.

7) 김신정, 「고통의 객관화와 ‘인간을 향한 회구-한하운의 삶과 시」, 『현대문학의 연구』 7권, 현대문학학회, 1996. 41-262면 참조.

한 현실체험에 바탕으로 한 시인의 전기적 사실이 바탕이 작품 해설에 필요하다는 입장을 표명하면서도 한하운의 특수한 자가의 전기적 사실과 같은 선입견을 가지고 작품에 임하는 태도는 경계해야 할 덕목이라고 밝혔다. 성기조⁹⁾는 지인으로 가까이서 지켜본 한하운의 일생을 전체적으로 돌아보았으며, 정형근¹⁰⁾은 한하운이 시를 통해 자신의 처지나 상황을 고발함에 그친 것이 아니라 문둥이라는 특수한 사실로부터 나아가 일반적인 인간 자체에 대해 숙고했다는 점에서 사회적 의의를 찾을 수 있음을 지적하며, 결국 한하운이 시작(詩作)을 통해 문둥이의 피폐한 삶이 아닌 인간으로서 느끼는 아픔다움과 슬픔을 보여주려 했다고 주장한다. 최병준¹¹⁾은 한하운만이 가지는 구체성과 직접성(문둥이라는)¹²⁾을 작품화한 방법과 그의 삶의 전체성과 작품의 전체성이 합일된 생명경애의 보편성을 획득하는 것을 검토하였다. 그는 한하운의 시 세계를 이해하기 위해서는 어쩔 수 없이 전기적인 요소를 고려하지 않으면 안 된다고 전제하고, 한하운이 문둥이라는 사실을 솔직하게 고백하고 진지하게 작품화하였는지 밝히려 했다. 한원균¹³⁾은 한하운의 시가 자기 구원의 문제에 이르는 과정을 보여주고 있다고 평하였다. 이들은 생전의

8) 남송우, 「천형과 그 극복의 공간」, 『부산문예』 제1집, 1982. 44-52면 참조.

9) 성기조, 「나는 문둥이가 아니올시다」, 『한국어문교육』 3집, 한국교육대학교 한국교육어문연구소, 1993, 9-21면.

10) 정형근, 「육신의 파편화와 영생의 원리 - 한하운론」, 『전후 문제시인 연구 3』, 예림기획, 2005, 467-521면 참조.

11) 최병준, 「한하운의 삶과 문학Ⅱ-천형, 그 극복의 역설적 미학」, 『강남대학교 논문집』 제25집, 1994, 83-115면.

12) 최병준, 「한하운의 삶과 문학Ⅰ - 천형, 그 극복의 역설적 미학」, 『강남대논문집-신학인문사회』 제25집, 강남대학교, 1994, 33-53면. ; 최병준, 「한하운의 삶과 문학Ⅱ-천형, 그 극복의 역설적 미학」, 『강남대논문집-신학인문사회』 제26집, 강남대학교, 1995, 83-115면.

13) 한원균, 「시와 자기구원의 문제-한하운의 경우」, 『고황논집』 13집, 1993, 57-66면.

한하운과 친분이 두터운 지인이라는 공통점이 있어 객관성이 떨어질 수 있다. 한순미¹⁴⁾는 역사적 신체로서 그의 시에 나타난 역사적 트라우마를 살폈다. 한하운의 자전이 그 혼자만의 것이 아니라 한국 나환자들의 슬픈 역사가 새겨진 문신으로 보았다. 또한 한하운에게 문학이란 무엇을 고백하기 위한 장치였다고 보았다. 시란 그 사람의 삶을 반영한 결과물이다. 그 시대 통시성과 공시성을 읽을 수 있어 유익한 방법론인 것 같다.

위의 연구들은 한하운 작품 자체에 대한 객관적이고 내밀한 분석도 있었지만, 나병 환자 한하운에 주목한 작품 분석이 많았다. 그러한 까닭은 한하운이 특수한 나병을 앓았기 때문으로 사료된다.

2) 한하운의 시를 객관적인 관점에서 본 연구는 김윤식, 신중신, 이병현, 신주철, 조병기, 강우식, 김석준, 등의 연구가 있다. 김윤식¹⁵⁾은 시인의 전기적 요소보다 시 자체를 보는 것이 시를 이해하는 데 있어 중요하다고 전제하고, 「보리피리」와 「과랑새」를 분석한 다음 전통적인 서정시의 원형이라고 평하였다. 신중신¹⁶⁾은 비록 일부 시편을 대상으로 한 것이긴 하지만 ‘노래시’라는 측면에서 작품의 내적 분석을 실시하였다. 이병현¹⁷⁾은 일부 작품에 대한 분석을 통해 한하운의 시가 김소월에서 박목월로 이어지는 전통적 서정과 울조, 생명파의 생명의지 등에 맥이 닿아 있다고 주장하였다. 이들의 연구는 한하운의 일부 시편을 대상으로 하는 것이어서 한하운 시 작품의 전체를 아우른다고 보기에 무리가 있다. 신주철¹⁸⁾은 한하운 시를 종결형과 그

14) 한순미, 「서러움의 정치적 무의식」, 『사회와 역사』 제94집, 한국사회사학회, 2012, 297-329면 참조.

15) 김윤식, 「천형과 시인-한하운론」, 『한국현대시론 비판』, 일지사, 1975, 37-142면 참조.

16) 신중신, 「한하운 시세계」, 『보리피리』, 삼중당, 1975.

17) 이병현, 「생명을 부르는 영혼의 노래」, 『보리피리: 한하운 전집』, 미래사, 1991, 127-138면 참조.

18) 신주철, 「한하운 시의 문체론적 시론-종결형과 그 의미 변화를 중심으로」, 『이문논

의미 변화에 초점을 맞추어 분석하였다. 그는 초기와 중기의 시가 나환자로서의 절망감과 소외감이 미처 객관화되지 못해 용언 종결이 우세한 것으로 분석하였다. 그리고 후기의 시는 세계와 자아에 대한 성숙한 인식을 바탕으로 시적 대응과의 자기 확보가 이루어졌기 때문에 체언 종결이 우세하다고 밝혔다. 조병기¹⁹⁾는 한하운 시의 문학사적 위상이 아직 설정되지 못하고 있는 원인으로, 소외된 그의 삶만큼이나 문단에서도 소외되어 있는 시사적 현실을 들었다. 강우식²⁰⁾은 한하운의 시에 나타나는 반복성에 초점을 맞추어 연구를 진행하였다. 치밀한 계산속에서 반복의 수법이 선택되는데, 한하운 시에서의 반복성은 오히려 무의식적인 요소가 작용하였을 가능성이 높다고 보았다. 그 결과 나병에 걸린 시인의 심리적인 요인들이 무의식적으로 반복성 시형으로 탄생하게 되었다고 주장하였으나, 오히려 논자는 무의식적 반복성 시형뿐만 아니라, 의식적 시형으로도 볼 수 있다고 생각한다. 김석준²¹⁾은 한하운의 시가 한국의 전통적인 서정성과 율조를 견지하면서 한이나 비극적 인식에 침윤되지 않고 양자 간의 절묘한 균형을 유지해 낸다고 보았다. 오히려 율조와 서정정보다는 고백체로 리얼리티가 전면에서 드러나는 시 형식이 특징이다.

3) 한하운의 시를 ‘배제’와 ‘감금’이라는 정치 시학적 관점으로 연구한 논문으로 최명표²²⁾를 들 수 있다. 그는 한하운의 시 작품에서 확인되는 권력

총』 제16호, 한국외국어대학교 대학원, 1996, 139-153면 참조.

19) 조병기, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 『비평문학』 제11호, 비평문학사, 1977, 467면 참조.

20) 강우식, 「한하운 시와 지병의 상관성 연구」, 『한국 상징주의 시 연구』, 문학아카데미, 1999, 257-279면 참조.

21) 김석준, 「비극적인 인식의 유미적 승화-한하운론」, 『현대성과 시』, 역락, 2008, 208-230면 참조.

22) 최명표, 「한하운 시의 정치시학적 연구」, 『현대문학이론연구』 제26권, 현대문학이론학회, 2005, 346면 참조.

에 의한 배제와 감금의 조치들이 나병이 지닌 정치적 의미망을 시적 관점에서 논의할 수 있는 기반이 된다. 여기서 그는 한하운 문학작품의 세계가 사회적 폭력으로부터 무관하지 않음을 간파하고 나환자를 바라보는 시선을 고찰한다. 첫째는 사회구성원들에게는 여전히 나환자가 경계의 대상으로서 사회적 추문을 생산하는 주체로 인식한다. 둘째는 국가 공권력 역시 왜곡된 태도를 유지하고 있다는 점이다. 아직도 나병에 대한 시선은 변화지 않아 소외와 단절은 여전하다. 다만, 그 폭력의 주체에 대항이 시 작품에 어떻게 용해되었는지 밝히지 않았다. 논자는 여기서 한하운의 소수자 고통을 읽을 수 있는 단초가 마련되었다.

4) 인문학적 접근으로 시를 치유적 관점으로 본 연구로 김성리²³⁾를 들 수 있다.

그리고 단행본으로는 김창직, 박거영, 이종석·김정숙 등의 저서를 살펴볼 수 있다. 김창직은 한하운의 인생과 시를 함께 엮어 그에 대한 최초의 서적 『가도가도 황톳길』²⁴⁾을 발간하였는데, 이 평전에는 한하운 생전에 발표되었던 글 외에도 사후 발견된 유고들이 포함하고 있다. 박거영은 『한하운 시 감상』²⁵⁾에서 한하운의 전기를 토대로 47편의 시를 해설했다. 이종석·김정숙은 『(인간 한하운)나는 나는 죽어서 파랑새가 되리』²⁶⁾라는 평전을 통해 가까이서 지켜본 한하운의 인생을 담담하게 묘사하고 있다. 한하운의 삶과 시에 대한 여러 편의 학위논문이 발표되어 왔다.

석사논문으로 김강식, 김규동, 김시룡, 김영상, 김현태, 김효신, 박숙영, 조청아, 현은숙, 최길순, 안순애, 등이 있다. 김강식²⁷⁾은 한하운의 삶과 생명 자

23) 김성리, 「시 치유에 대한 인문학적 접근」, 『의철학연구』 제12집, 대한의사학회, 2010, 188-206면 참조.

24) 김창직, 『가도가도 황톳길』, 지문사, 1982.

25) 박거영, 『한하운 시 감상』, 문창사, 1971.

26) 이종석·김정숙, 『(인간 한하운) 나는 나는 죽어서 파랑새가 되리』, 부름, 1984.

체의 비극적 숙명 속에서 생의 강렬성을 드러내 주었다는 점에서 의미가 있으며, 한하운 시의 구조적 특성과 시의 표현의 특질에 대해 살폈다. 특히 나병인의 숙명의식에서 출발하여 비극적 숙명과 대결해 극복하고자 했으며, 한하운의 숙명적 비극 인식은 자학과 부정, 그리고 생명에 대한 애착과 죽음에 대한 천착으로 나타났다고 분석하고 있다. 그리고 나병인에 대한 편견과 적대감을 가지는 사회현실에 대한 반작용으로 이해한 점을 지적하고 있다.

김규동²⁸⁾은 한하운의 시에 나타난 방랑시를 중심으로 부정과 자학, 수용과 인식, 자탄과 극복, 그리고 극복의 대안 등에 대해서 살펴보았다. 그는 나병이라는 개인적 체험과 방랑을 바탕으로 하여 쓴 시의 바탕에는 방랑의식이 깔려있으며, 한하운의 시의 특질은 현실 세계를 바탕으로 소외된 사람의 목소리를 대변하는 것으로 파악했다.

김시룡²⁹⁾은 한하운의 시세계에 나타난 민족적 특성으로서, 시적 운율을 살펴보았다. 특히 김소월로 대표되는 우리 서정시의 전통적 운율과 비교하여 그의 시에 나타난 운율적 특성을 분석했다. 자학과 개인적인 구원을 가져온 시를 통해 천형의 고통을 극복할 수 있었고, 육체적 한계에도 불구하고 원색적인 아픔을 ‘온몸으로’ 받아들이고 ‘온몸으로’ 노래한 시인이라는 점에서 높게 평가하고 있다.

김영상³⁰⁾은 위의 연구자들과 같이 소외의식을 연구한데 비해, 김현태³¹⁾는 한하운의 시는 소외의식이 주를 이루는데 그의 특수한 나병이 원인으로 작용했다고 보았다. 한하운의 시 대부분은 경험적 자아와 시적 자아가 분리되

27) 김강식, 「한하운 시 연구」, 경희대학교 석사학위논문, 1993.

28) 김규동, 「김삿갓과 한하운 시의 대비적 고찰-방랑시를 중심으로」, 창원대학교 석사학위논문, 2005.

29) 김시룡, 「한하운 연구」, 단국대학교 석사학위논문, 1992.

30) 김영상, 「한하운 시 연구」, 창원대학교 석사학위논문, 1995.

31) 김현태, 「한하운 시 연구」, 부경대학교 석사학위논문, 2008.

어 있지 않다고 지적하면서, 그가 앓은 ‘나병’이라는 특수성에만 주목한 나머지 시대성과 보편성을 규명되지 않아 생긴 현상으로 본다. 또한 자작시 해설이 그의 시에 대한 진정한 방해 원인이 되었음을 지적하고, 그의 시에 나타난 고통의 양상을 파악해서 그 고통을 어떻게 치유했는지 살폈다.

김효신³²⁾은 한하운 시의 병리 현상을 다루었으며, 박숙영³³⁾은 한하운의 시 세계와 특수한 그의 삶의 상관관계를 통해 한하운 시에 나타난 소외의식 다섯 가지를 살펴보았다. 첫째는 자신의 불안하고 불투명한 장래에 대한 정서를 담은 시와 둘째는 자기부정과 삶에 대한 의지를 나타낸 시를 썼으며, 셋째는 문둥이로서 겪은 자기체험과 모든 원인은 자신에게 있다는 자책과 자성의 심사를 표현한 시와 넷째는 그리움의 정서를 담은 시로 자기극복과 자연친화적인 시의 세계를 보여준다고 했다. 그러나 자기확대나 자기 비하의 시에서 자기극복의 시 세계로 전환한 것을 특질로 보았다.

조청아³⁴⁾는 나병에 대한 스티그마를 해명하는 것이 한하운 시에 나타난 소외의식과 자학과 자기부정의식의 해명할 수 있는 열쇠로 보고 있다. 스티그마의 양상을 살핌으로 소외된 타자로서 위치 재확인 and 스티그마에 대응양상을 살폈다. 그리고 이런 스티그마의 요인으로서 ‘문둥이’라는 오명으로 사회와 세상 사람으로부터 소외의식을 갖게 만들었던 정황을 지적하고 있다.

한규현³⁵⁾은 한하운이 신체의 일부분을 상실해가며 겪는 고통을 몸과 꽃과 길을 중심으로 분석했다. 길의 상징인 황토 흙의 붉음과 더위와 소멸이 일치

32) 김효신, 「한국 현대시의 병리적 현상 연구-한하운, 김광섭, 박봉우를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 1998.

33) 박숙영, 「이장희와 한하운의 시에 나타난 소외의식」, 숙명여자대학교, 석사학위논문, 2001.

34) 조청아, 「스티그마에 대한 -한하운의 시적 대응 양상 연구」, 한국외국어대학교 석사학위논문, 2012.

35) 한규현, 「한하운 시의 이미지 연구」, 고려대학교 석사학위논문. 2011.

하며, 숨 막히는 장소를 형성한다고 보았다. 현은숙³⁶⁾ 한하운의 시작품에 나타난 언어의 쓰임새를 살펴보았다. 그리고 한하운의 시에서 나타난 소외의식이 그가 살았던 당시의 산업사회라는 시대적 상황에서 오는 것으로 보았다. 또한 정치적 권력이나 경제적인 부의 분배구조와 관련하여 지배층이나 가진 자로부터 불이익을 당하는 피지배층에 속한 사람들의 서러움과 상실감을 찾는 데 비해 한하운의 소외감은 증오나 서러움, 고통, 분노 등으로 신체적인 것으로 보았다.

최길순³⁷⁾은 한하운 시에 나타난 소외의식을 연구했다. 이데올로기의 침입한 대립과 더불어 6·25라는 동족상잔에 기인한 고향 상실과 어머니와 사랑하는 연인의 상실로 인한 소외의식이 드러난 것으로 파악했다. ‘문둥이’라는 죄명으로 인간사회에서 인간폐업을 당하고 인간된 존엄성은커녕 갖은 학대와 저주와 굶주림에 시달려야 했던 소외된 자의 고통과 정한을 시로 드러냈다. 그리고 안순애³⁸⁾는 한하운 시의 어조를 연구했다.

시란 그 사람의 삶을 반영한 결과물이다. 그 시대 통시성과 공시성을 읽을 수 있다. 위의 연구들은 한하운 작품 자체에 대한 객관적이고 내밀한 분석도 있었지만, 나병 환자 한하운에 주목한 작품 분석이 많았다. 그러한 까닭은 한하운이 특수한 나병을 앓았기 때문으로 사료된다. 한하운 시 연구는 병인과 시대적 배경이 작품에 미친 영향을 중심 주제로 한 연구가 많다. 한하운의 시에 대한 연구의 폭이 작가의 전기적 삶에만 머물러 있는 것이 아니라, 작품 분석 및 작품에 영향을 미친 사회적 폭력과 시 쓰기를 통한 치유에까지 확산되고 있음을 알 수 있다. 그러나 한하운이 겪은 고통은 개인의 잘못으로 인한 고통이 아니라 역사·사회적 원인으로 겪은 고통이다. 그런 점에

36) 현은숙, 「한하운 시 연구」, 중앙대학교 석사학위논문, 2002.

37) 최길순, 「한하운의 시 세계」, 경기대학교 석사학위논문, 2003.

38) 안순애, 「한하운 시의 어조 연구」, 대진대학교 석사학위논문, 2002.

서 본 연구는 아감벤의 호모 사케르 이론에 근거하여 한하운의 고통을 역사·사회적 관점에서 분석하여 살펴보고자 한다.

3. 연구 방법과 범위

고통을 바라보는 관점은 다양하다. 수전 손택은 『타인의 고통』³⁹⁾을 통해 폭력이나 잔혹한 이미지들로 뒤덮인 현대사회가 타인의 고통을 일종의 스펙타클로 소비해버린다고 한다. 니체 역시 다른 사람의 불행과 고통을 즐거워하는 사악함이 바로, 인간 본질을 완성하는 표준적인 모습⁴⁰⁾이라고 보았다. 또한 괴테는 우리 자신의 고통이 타인의 불운을 함께 느낄 수 있도록 가르친다.⁴¹⁾고 한다. 이렇게 다양한 고통의 정의를 비나 다스(Veena Das)는 “고통 자체가 사회적인 경험이다”라고 말한다.⁴²⁾ 이는 각각 개인이 앓는 고통 속에는 그 시대와 사회를 반영하기 때문이다.

오늘날 인류학자, 역사학자, 문학이론가, 의료사회학자, 종교학자들은 세계에 만연한 고통의 문제를 문화적 표현과 집단적 경험을 통해 접근한다. 이는 각각의 사회가 앓는 고통의 모습은 그 사회가 지니고 있는 시대를 빼닮아 있기 때문이다. 한하운은 권력을 갖지 못한 사람들을 자신의 고통이 신들의 변덕스러움과 그런 신들이 일으킨 우발적 사건의 결과라고 생각한다. 이런 생각은 또한 권력을 가진 자들에게 고통은 고통 받는 자가 불의하기 때문에 받는 처벌과 같은 말이며 ‘개인적 책임’이라는 말로 대변된다고 한다.⁴³⁾

39) 수전 손택, 이재원 옮김, 『타인의 고통』, 이후, 2007, 서문 참조.

40) 서홍관, 앞의 글, 「질병으로부터의 고통과 우리의 대응」, 15-16면.

41) 서홍관, 위의 글, 「질병으로부터의 고통과 우리의 대응」, 15-16면.

42) 김태우, 「몸이 앓는 시대, 문화인류학이 바라본 고통」, 『인문의학』, 휴먼니스트, 2008, 149-155면.

본 연구는 한하운의 시에 나타난 역사·사회적 고통에 대해 주목한다. 그의 작품에 나타난 고통은 그의 삶과 밀접한 연관이 있다. 그렇기 때문에 그의 작품을 살펴볼 때 그의 삶 또한 같이 살펴보아야 한다. 그래서 본 연구는 시인의 삶이나 환경 등 작품 외적인 요소를 고려하였다. 한하운 시인은 나병 환자로서 너무나 특수한 삶을 살았다. 때문에 그의 전기적 고찰은 작품 이해의 직접적인 수단이 될 수밖에 없다. 한하운은 천형의 극복을 위한 방편으로 시를 썼고, 시 속에 자신의 존재 의미까지 담았다. 그는 그러한 삶의 과정을 통해 얻은 경험이나 정서를 직접 시의 소재로 삼았다. 우리는 그의 시세계에서 의식적이든 무의식적이든 나병 환자로서의 삶이 상당히 반영되고 있음을 간과할 수 없다.

한하운이 겪은 고통은 역사·사회적 고통이고, 그의 고통은 아감벤이 말하는 호모 사케르와 닮아 있다. 그런 점에서 아감벤의 호모 사케르 이론⁴⁴⁾으로 한하운의 작품을 분석하는 것은 의미가 있다고 본다. 호모 사케르는 사람의 법도 신의 법에도 보호를 받지 못하는 틈, 혹은 경계에 놓인다. 벌거벗은 생명으로서 당하는 부당한 대우와 낙인으로 소외의 고통이 드러나는 한하운 시에는 소수자 고통의 양상을 살필 수 있다.

먼저 I 장에서는 전통적 비평방법인 역사·전기적 비평⁴⁵⁾으로 그의 특수한 생애와 시대적 고통을 고찰할 것이다. 시인의 특수한 삶의 배경은 시를 분석하는 데 매우 유익한 정보자료이다. 본 연구는 한하운이 스스로 자작시에 해설을 붙일 수밖에 없었던 연유를 철저한 고통으로 일관된 특수한 육체적 조건으로 바라본다. 그러므로 한하운의 시를 분석할 때 작품만을 대상으로 하는 구조론적 관점은 정확한 분석이라 볼 수 없다. 그만큼 나병으로 비참한

43) 김태우, 위의 글, 「몸이 앓는 시대, 문화인류학이 바라본 고통」, 149-155면 참조.

44) 각주 4)를 참조하기 바란다. 호모 사케르 이론에 관해서는 III장에서 자세하게 서술할 것이다.

45) 이상섭, 『문학연구의 방법』, 탐구당, 2003, 7면 참조.

삶을 살았던 한하운의 생애와 시대적 배경연구가 필요하다.

이를 위해 II장에서 한하운의 생애와 시대적 배경을 살펴볼 것이다. 한하운의 작품 속에는 특수한 삶을 살았던 그의 고통이 담겨 있다. 그래서 그의 생애와 시대적 배경을 살펴보는 것은 작품을 이해하는 데 초석이 될 수 있다. 그의 고통은 조르조 아감벤이 말하는 ‘호모 사케르’의 개념과 양상을 통해 드러난다. 이는 별거벗은 생명이 겪는 역사·사회적 고통이라 할 수 있다.

III장에서는 본 연구의 핵심 이론인 아감벤의 호모 사케르의 개념과 유형을 다룰 것이다. 호모 사케르의 개념과 유형인 ‘예외와 배제의 대상’과 ‘추방과 탈출의 경계’, 그리고 ‘감금과 희생의 강요’의 ‘개념’을 정리할 것이다.

IV장에서는 호모 사케르의 관점에서 본 한하운 시의 고통의 양상을 다룰 것이다. IV-1에서 ‘주권권력으로부터 예외와 배제의 대상’이 되어 ‘질병과 단절의 고통’이 어떻게 드러나는 지 살필 것이고, IV-2에서 한하운의 별거벗은 생명이 추방과 탈출의 대상으로 포섭되어 당하는 자학과 자기부정의 고통의 살필 것이다. IV-3에서는 유배와 탈출의 고통이 녹아 있는 작품들을 다룰 것이다. 이를 통해 역사·사회적 고통이 녹아 있는 소수자 고통을 파악할 수 있을 것이다.

V장에서는 앞에서 살펴본 한하운 시에 나타난 고통의 양상을 정리할 것이다.

Ⅱ. 한하운의 생애와 ‘고통’

1. 한하운의 생애

시인 한하운은 1920년 3월 10일 함경남도 함주군 동천명 쌍봉리에서 한중규의 2남 3녀 중 장남으로 태어났다. 하운의 본명은 태영(泰永)이다 그의 가계는 3대를 과거에 급제한 선비집안으로 지방 지주였다고 한다.⁴⁶⁾

1936년(17세) 경성제국대학 부속병원에서 나병 확정 진단을 받은 것은 그가 17세이던 1936년이다. 1937년(18세) 이리농림학교를 졸업하고 일본 동경의 성혜고등학교에 입학하여 1939년(20세) 동경 성혜고등학교 2년을 수료한다. 그 무렵 한하운은 나병이 악화되어 귀국하여 요양 차, 중국 북경으로 간다. 1941년(22세) 중국 북경대학교 축목학계에 입학, 1943년(24세) 6월 북경대 농학원을 졸업하고 귀국해 함경남도 도청 축산과에 근무한다. 그러다 나병이 악화되어 1944년(25세) 다니던 직장을 사직하고 나병 치료를 시작한다. 이때부터 그는 본명 ‘태영’을 버리고 ‘하운何雲’을 쓰면서 문학공부에 전념한다.

1945년(26세) 해방 후 재산을 몰수당하고 아우와 함께 서점 ‘건국서사’를 운영하다가, 1946년(27세) 3월 13일 함흥학생데모사건의 혐의를 받고 소련군에 체포되어 함흥 형무소에 수감되었다가 풀려난다. 그 계기로 1948년(29세)에 3·8선을 넘어 월남한다.

1949년(30세)에 4월, 『신천지』 4월호에 「전라도 길」 외 12편을 발표하고, 5월, 첫 시집 『한하운시초』(정음사)를 간행한다. 그해 8월부터 4개월간 신

46) 김용성, 『한국현대문학사탐방』, 현암사, 1984. ; 박거영, 『한하운시감상』, 해설인간사, 1959. ; 한하운, 『나의 슬픈 반생기』, 인간사, 1957.

문과 국회에서 그의 시와 관련하여 논란이 벌어진다. 10월 15일 시 「보리피리」를 서울신문에 발표한다. 1955년(36세) 3월, 제2시집 『보리피리』(인간사)를 간행한다. 그해 10월, 자서전 『고고한 생명-나의 슬픈 반생기』(인간사)를 간행한다.

그러던 중, 1959년(40세) 나병이 음성으로 판명되어 사회로 복귀한다. 서울 명동에 무하((無何)문화사를 설립하고 8월 자작시 해설집 『황톳길』(신흥출판사)을 간행한다. 1964년(44세) 7월, 월간 『새빛』을 창간하고, 같은 해 12월, 『정본 한하운 시집』(무하문화사)을 간행한다.

1973년(54세) 4월, 전라남도 고흥군 도양면 소록도에 시비(詩碑)가 건립되고 2년 후, 1975년(56세) 2월 28일 인천시 북구 십정동 산39번지 자택에서 간경화증으로 타계, 경기도 김포 계양산 장릉공원묘지에 안장되었다.

2010년 서거 35주기를 맞이하여 『한하운 전집』(문학과 지성사)이 간행되었다. 그의 창작 활동은 학창시절부터 시작되었으나 본격적인 문단 활동은, 1949년 이병철(李秉哲)의 소개로 『신천지(新天地)』 4월호에 「전라도 길」 외에 12편의 시를 발표하면서부터 전개되었다. 같은 해에 첫 시집 『한하운시초』를, 1955년에는 제2시집 『보리피리』를, 1956년에는 『한하운시선집』을 펴냈다. 자서전 『나의 슬픈 반생기』(1957), 자작시해설집 『황톳길』(1960), 『정본(定本)한하운시집』(1966)등이 있다.⁴⁷⁾ 1960년대부터 작고 무렵까지 축시, 행사시, 기념시를 썼다.

한하운의 시는 특수한 질병으로 인한 많은 고통을 담고 있는데 이는 시대적 고통의 의미를 함께 가지고 있다. 한하운의 시작 활동은 좌우 이데올로기의 첨예한 대립과 동족상잔의 비극 같은 불화의 세계에서 전개되었다. 그는

47) 권영민, 『한국현대문학대사전』, 누리미디어, 2009. ; 이웅백·김원경·김선평, 『국어국문학자료사전』, 한국사전연구사, 1998.

나병에서 오는 저주와 비통을 시로 형상화하였다.⁴⁸⁾ 이러한 특수한 육체적 조건은 1950년대 6·25 전쟁으로부터 1960년 4·19혁명으로 이어지는 소용돌이 시대였다. 오랜 식민지의 암흑을 뚫고 나온 한국문학은 새로운 연대를 개척할 주체적 역량을 갖추기도 전에 분단과 민족상잔이라는 역사적 질곡에 서게 된다. 전쟁의 의한 피해와 이에 대한 복구는 시대사적 과제였다. 전쟁의 비극적 체험과 상흔은 우리 모두에게 타율적 힘에 의한 8·15 해방은 6.25라는 보다 큰 비극을 안겨주었다. 따라서 일제의 강점과는 다른 식민지적 피지배 의식을 형성하는 계기가 되었다.⁴⁹⁾ 이는 당시 한국 전후시⁵⁰⁾와 같이 전쟁을 겪은 사람들의 고통과 그 맥락이 닿아 있다. 그의 작품은 해방, 전쟁, 분단이라는 극심한 정치적 혼란기와 나병이라는 천형을 짊어 진채 경제적 궁핍과 육체적 고통을 겪으며 창조되었다. 개인과 민족의 서사적 고통과 전쟁을 통한 비극적 체험은 인간의 몸에 결코 되돌릴 수 없이 훼손되고 불구가 된 상흔을 새기게 된다. 몸을 통한 비극적 실존이 고스란히 담겨 있는 것이다.⁵¹⁾ 이는 비단 1950년대의 역사적인 상황에만 국한되지 않는다. 정상인으로 살아갈 수 없다는 절망은 보편적 인간의 근원적인 고통을 갖게 된 계기가 되지만, 당시 세인들의 관심은 그의 작품보다 나병에 걸린 불행한 시인에 집중한다. ‘문둥이 시인’이라는 천형의 굴레는 한하운 시인을 문단의 주변부에 머물게 한 요인으로 작용한다. 유명했던 보리피리⁵²⁾ 사건이 일어났

48) 김창직, 앞의 책, 『가도 가도 황톳길』, 19면 참조.

49) 김재홍, 『한국전쟁과 현대시의 응집력』, 평민사, 1978, 11-12면 참조.

50) 이지엽은 전후시의 통시적 범주를 해방-전쟁-분단-통일로 보고 있다. 그 밑바탕에는 통일문학이 깔려있다. 이지엽, 『한국전후시 연구』, 태학사, 1997, 참조.

51) 남진숙, 「한국 전후시에 나타난 몸에 대한 표상과 그 의미」, 『한국문학이론과 비평』 제48집, 한국문학 이론학회 2010, 77-78면 참조.

52) 1953년 8월 1일부터 주간지 『신문의 신문』이 ‘문둥이 시인 한하운의 정체’라는 제하로 한하운을 문화 빨치산이라 하는 데서 사건이 발생하여, 급기야는 국회의 의정단상에까지 상정되어 논의된 사건을 말한다. 오소백, 「울창이 가자 방랑기」, 김창직, 앞의 책, 『가도

을 때에도 문단에서는 진위를 파악할 수 있는 근거를 가지고 있지 않아 침묵으로 일관했다. 그만큼 그는 문단에서 소외 되어 있었다.

2. ‘고통’의 개념과 양상

고통이란 무엇인가? 고통은 육체적 고통과 정신적 고통으로 나눌 수 있다. 고통 그 자체는 정확하게 언어로 정의하거나 개념화하기가 어렵다. 왜냐하면, 고통은 사적인 경험이므로 주로 고통을 경험하는 자의 사적인 언어를 통해서만 표현될 수 있기 때문이다. 그러나 사적인 고통의 경험에 대한 표현은 그 경험을 일으키는 원인으로부터 도피하도록 한다는 특징을 지닌다.⁵³⁾ 그리고 고통Pain은 신체적 조직의 실재적 혹은 가능한 파손과 관계하며 겪는 불쾌한 감각적 그리고 정서적 경험 혹은 그러한 파손이란 표현을 사용하여 서술되는 불쾌한 감각적 정서적 경험으로 정의된다.⁵⁴⁾

스캐리는 고통을 신체조직의 실재적 혹은 가능한 파손과 관계해서 가지게 되는 불쾌한 경험이라 했다. 사람마다 고통을 표현하는 언어가 작용자의 언어일 수밖에 없고 그것은 주로 ‘……일 것 같은 구조’를 갖는다고 한다. 이렇게 고통의 경험을 분명하게 다른 어떤 경험으로 환원해서 설명할 수 없다. 다만 그 경험을 일으키는 원인으로부터 도피하도록 행동을 유발시키거나 그것이 가능하게 해 주기를 호소하는 것이 가능할 뿐이다.⁵⁵⁾ 그리고 프레디네

가도 황톳길』, 67-81면 참조.

53) 공병해, 「의료영역에서의 고통에 대한 이해」, 『인간연구』, 제8호, 카톨릭대학교 인간학 연구소, 2005, 74면 참조.

54) 손봉호, 『고통받는 인간』, 서울대학교 출판문화원, 1995, 24면 참조.

55) 손봉호, 위의 책, 『고통받는 인간』, 25면 참조.

(M. Pradines)에 의하면, 가장 하급동물에서는 고통의 감각이 거의 발달되어 있지 않고 의식과 지능을 갖춘 고등동물에 있어서 비로소 확실하게 등장하며, 행동이 지능적이고 의식작용이 분명한 정도에 따라 고통을 느끼는 정도가 더 강하다고 한다.

사람은 아픔과 괴로움과 고통을 다르게 구별한다. 일반적으로 괴로움은 정신적인 것이고 아픔은 육체적인 것으로 이해한다.⁵⁶⁾ 동일한 자극에도 개인의 경험이나 상황이나 성격과 심리적 문화적 배경에 따라서 그 아픔의 정도와 질 그리고 아픔에 대한 반응이 어느 정도 다르다.⁵⁷⁾ 이처럼 고통을 바라보는 관점은 다양하다.

폴 발레리에 의하면, 고통은 우리에게 가장 고유한 것이며 가장 낮은 것이다. 사적 고통이든 사회적 고통이든 고통은 그 누구도 피할 수 없는 문제이다. 질병을 앓거나 사고를 당하거나 실직하여 노숙자가 전락하거나 지진이나 해일로 삶의 터전이 붕괴되고 전쟁으로 식량부족으로 기근을 겪으며 전쟁터에서 목숨을 잃는 사람을 목도하게 된다. 하지만 이 고통은 ‘나’와 ‘우리’의 고통이 되지 않는다. ‘타자의 고통’일 뿐이다. 사람들은 쾌락이나 즐거움은 함께 나누지만 고통은 철저하게 고통 받는 자의 몫으로 남는다.⁵⁸⁾

아도르노는 고통의 유형을 다섯 가지로 나눈다.⁵⁹⁾ 첫째는 육체적 고통으로 질병과 노동과 폭력이 신체에 가하는 고통이고, 둘째는 고통에 대한 심리적 내면적 경험이다. 셋째는 세계의 부정성에 대한 경험으로 사회적 폭력과 억압의 경험, 지배 이데올로기가 의식에 가하는 폭력, 전체가 소수에 가하는

56) 손봉호, 앞의 책, 『고통받는 인간』, 26면 참조.

57) 같은 책, 27면 참조.

58) 구모룡, 「고통의 시학」, 『감성의 윤리』, 산지니, 2005, 37-38면 참조.

59) 이종하, 『아도르노-고통의 해석학』, 살림, 2007, 14-15면 참조.

폭력, 보편이 특수에게 가하는 폭력, 차이를 증오하는 폭력, 개인성의 상실을 의미하며, 넷째는 고통으로서의 역사라는 개념을 들 수 있다. 다섯째는 알려지지 않는 억압, - 죽음 고통, 부정성으로 가득 차 있다는 역사적 철학을 통찰했다.

이러한 고통에 대한 반응을 살펴보면, 미국인은 육체적 아픔을 비교적 담담하게 받아들이며 의사들의 도움을 기다리는 태도 보이는 반면, 아일랜드인은 두려워하고 괴로워하거나 자신의 고통에 약하다는 것을 보이지 않으려 애를 쓴 반면, 이탈리아인은 당장 고통으로부터 벗어나기를 바라고 유대인은 고통의 의미와 고통이 함축하는 것이 무엇인지에 대해서 관심을 보인다고 한다. 우리나라, 우리말에서는 아픔과 괴로움을 엄격하게 구별하지 않고 고통이란 용어로 양자를 다 표현한다.⁶⁰⁾

고통의 문제를 교리의 핵심으로 삼는 불교⁶¹⁾에서도 육체적인 아픔을 괴로움에 속하는 것으로 취급해서 육체적인 아픔을 표현하는 다른 용어를 사용하지 않는다. 고통을 참을 수 있는 한계가 사람의 성격, 배경, 직업, 상황에 따라 다르다. 아픔과 괴로움을 합쳐 고통이라 표현함으로써 기쁨, 슬픔, 권태, 등 다른 느낌들과 구별한다. 괴로움은 아픔에 비해 상대적으로 반성적이고 자의적이며 수동적이다.

고통의 문제를 종합적으로 연구한 모리스의 연구에서 고통을 육체적 아픔만 뜻하는 것이 아니라 상황에 따라서 괴로움을 뜻한다고 지적하며, 견디기

60) 손봉호, 앞의 책, 『고통받는 인간』, 28면 참조.

61) 본래 괴로움이란 낱말은 씹바귀를 뜻하는 고에서 만들어진 것이다. 즉, 씹바귀나물에서 가진 쓴 맛과 비슷한 상태, 괴로운 상태를 괴롭다고 표현한 것이다. 스케리가 말하는 작동자의 언어가 말해주듯 괴로운 경험 그 자체는 그대로 표현될 수 없고 그런 감정을 만들어내는 작용자, 즉 씹바귀 맛을 통하여 그 느낌을 표현한 것이다. 손봉호, 위의 책, 『고통받는 인간』, 29면 참조.

어려운 권태를 뜻한다. 인간에게 있어 아픔과 괴로움은 별개의 느낌이 아니라 범위가 넓은 동일한 느낌의 양극으로 이해하고 통틀어 고통이란 단어로 표현한다. 주체에 의해 아프게 느껴져야 비로소 고통이 되는 것이다. 아픔이 더 구체적이고 더 기본적이며 따라서 아픔이 고통의 전형이다.

데카르트는 생각하면서 존재하는 자신이 아픔을 느끼는 것은 확실성을 갖는 것으로 고통은 의심할 수 없는 현실이라 했다. “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재하다.” 보다 더 기본적인 것은 “나는 아파한다” 그러므로 나는 존재한다는 것이다.

아리스토텔레스는 결핍이나 과잉이 고통이다. 고통의 원인에 대한 설명이지 고통 그 경험 그 자체를 표현하는 것은 아니다. 아리스토텔레스 분노, 공포, 미움, 후회, 존경, 동정 등도 고통과 쾌락을 동반한다고 했다. 고통은 모든 부정적인 감각과 경험들의 원초적인 것이다. 슬픔, 절망, 권태 역겨움, 미움 등이 다른 것으로 환원될 수 없는 그 자체의 핵을 가지고 있는 부정적인 것의 대표가 고통이며. 육체적 아픔이라 한다.

파스칼은 마음이 그것을 느끼며, 흠스는 한 욕망으로부터 다른 욕망으로 계속 나아가야 한다고 주장한다. 아리스토텔레스나 벤담은 쾌락과 고통을 전적으로 대칭 관계에 놓았다. 그리고 헤겔은 고통이 하나의 당위, 하나의 긍정적인 것에 반대하는 대응으로서의 존재하며, 본질의 자체 내에 긍정적인 것이 없다면 그 역 고통도 존재하지 않는다.⁶²⁾ 이러한 수많은 고통의 뒤에는 언제나 공통적으로 죽음이 도사리고 있다. 그러므로 고통의 체험과 죽음의 예로는 불가분리적이다. 이렇게 다양한 고통의 정의를 비나 다스(Veena Das)는 “고통 자체가 사회적인 경험”이라고 말했다. 이러한 고통에 대한 관점은 어떤 사회 어떤 시대를 보여준다. 한하운의 자전해설집 『황톳길』 서

62) 이종하, 앞의 책, 『아도르노-고통의 해석학』, 14-15면 참조.

문⁶³⁾에서 자신의 나병 판정은 마른하늘에 날벼락이라는 충격적인 고통을 표현했다.



63) “나는 「문둥이」란 이름으로 인간대열에서 쫓겨났다. 그리고 인간폐업(人間廢業)을 당하고 있다. 끝내는 인간된 자랑마저 포기하지 않을 수 없다. 인간의 존엄성이란 벌써 휴지같은 것이 되고 생존마저 위협을 받고 있다. 우리에게는 법이란 것이 없다. 햇빛고 있다. 굶주림에 있다. 병마에 시달리고 있다. 그리고 갇은 학대를 받고 있다. 이래서 천작(天作)의 죄수라고 하는지 --산 죽음에 있어야 한다. 이 구천에 사무칠 나위 없는 원한을 짐승같이 혼자서만 울어야 했다. 햇빛이 죽고 어둠만이 밀려오는 절망 속에서도 학살(虐殺)마저 다가서는 피 피-여기서 나는 시를 쓴다. 살기 위해서 깡통을 쥐고 거지깃으로서 징글맞은 이 목숨을 이어간다. 동서남북이 없이 유리표박(流離漂迫)의 유(流亡)의 황토길을 눈물 삼키며 걸어가며 시를 읊는 것이다. 어쩔 수 없는 이 썩어가는 목숨을 건져보려고 -빛을 찾아서 시를 쓴다. 나는 시를 영혼(靈魂)으로 쓴다. 또 시를 눈물로 쓴다.” 한하운, 『한하운 전집』, 문학과 지성사, 2010, 499-502면 참조.

Ⅲ. ‘호모 사케르’의 개념과 유형

1. 예외와 배제의 대상

예외와 배제의 대상은 조르조 아감벤이 말하는 ‘호모 사케르(homo sacer)’이다. 예외는 일종의 배제이다. 이 배제의 대상은 범죄자로 판정받은 자로서 희생 제물로 바치는 것은 허용되지 않지만, 그를 죽이더라도 살인죄로 처벌받지 않는 신성한 인간이다. 아감벤은 이런 예외와 배제의 대상을 주권 권력으로부터 특정 인물과 집단을 공동체에서 배제하고 예외로 규정한다. 아감벤은 호모 사케르를 인간의 법과 신의 법, 종교적인 영역과 세속적인 영역으로부터 이중적으로 배제되어 있을 뿐 아니라 폭력에까지 노출되어 있는 특수함⁶⁴⁾의 대표적 사례로 나치수용소의 무젤만(Muselmann)⁶⁵⁾을 예로 들었다. 특히 그에 의하면 오늘날 수용소는 신의 법과 인간의 법 모두와 예외 관계를 맺으며 양자에 포함되는 방식으로 배제된다.⁶⁶⁾

64) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 175면 참조.

65) 무젤만은 수용소의 은어로 걸어 다니는 시체로 불리는 20세기의 헐벗은 삶의 전형이자 극단적인 형태였다. 이들은 생물학적으로는 분명 살아 있으나 그 어떤 자극에도 반응하지 않고, 그 어떤 공격에도 방어하지 않으며, 심지어 갈증이나 배고픔도 느끼지 않는 상태이다. 삶과 죽음의 의미조차 불분명한 그곳에서 무젤만은 어느 한쪽에도 속하지 않는 한계 선상에 놓여 있었다. 무젤만은 정치권력에 의해 배제되고 예외상태로 머무르며, 무방비 상태의 생명체로 목숨을 연장하고 있는 존재다. 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 347면 참조.

66) 아감벤은 오늘날에도 다양한 특수 상황과 주권권력의 위협에 무방비 상태로 놓여 있는 관타나모 수용소와 안락사 금지 같은, 고통체계를 통한 개인의 행복 추구권을 법에 의해 제한하는 문제를 무젤만과 결부시키고 있다. 김용성, 「조르조 아감벤의 종교적 사유」, 『문학과 종교』 제17권, 삼육대학교, 2012, 4-5면 참조.

법은 주권적 예외 상태에서 더 이상 자신을 적용시키지 않고 그것으로부터 물러남으로써 예외상태에서 적용되듯이, 호모 사케르 역시 희생물로 바칠 수 없음의 형태로 신에게 바쳐지며 또한 죽어도 괜찮다는 형태로 공동체에 포함된다.⁶⁷⁾

아감벤은 이런 신의 법도 인간의 법도 아닌 양가성 이론을 예외와 배제의 특징으로 분석한다. 배제 역시 예외와 같다. 배제된 것은 바로 배제되었다는 사실 때문에 규칙과 완전히 무관해지지 않으며, 반대로 규칙의 정지라는 형태로 규칙과의 관계를 유지한다. 규칙은 더 이상 적용되지 않고 예외로부터 철수하는 가운데 예외에 적용된다. 따라서 예외상태란 질서 이전의 혼돈이 아니라 단지 질서의 정지에서 비롯된 상황일 뿐이다.⁶⁸⁾

호모 사케르는 ‘성과 속, 종교적인 것과 법적인 것 사이의 구분 이전의 영역에 위치한 어떤 근원적인 정치적 구조’를 보여주고 있다. 그것은 호모 사케르가 처한 비식별역이 곧 ‘신성한 제의의 장도, 세속적 행위의 장도 아닌, 새로운 인간 행위의 장’을 의미한다.⁶⁹⁾

이런 행위의 장을 의미하는 양가성⁷⁰⁾을 가진 호모 사케르에서 ‘신성한 인간’에 대해 살해 가능성과 신성함을 동시에 공표하는 모순으로부터 이중 배제의 원리를 도출해 내었다.⁷¹⁾ 그리고 그 해결 방안을 정치권력, 또는 정치적 행동⁷²⁾에서 찾았다. 그것은 폭력의 사회적 기능에 천착하는 지라르의 희생양 개념과는 달리, 대체 폭력이라는 성격이 강조되지는 않는다.⁷³⁾

68) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 60-62면 참조.

69) 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 161-176면 참조.

70) 같은 책, 175면 참조.

71) 같은 책, 156면 참조.

72) 카를 슈미트는 2차 세계대전 때 히틀러가 유대인을 적을 만들면서 독일인들을 적이 아닌 동지들을 단합시켰던 행동을 말한다. 카를 슈미트, 김효정·정태호, 『정치적인 것의 개념』, 살림, 2012, 39-40면 참조.

아감벤은 호모 사케르를 법 혹은 어떤 사회적 책임의 테두리 바깥으로 밀려나 그 보호를 받지 못하는 대상들을 말하며, 그들에 대한 폭력은 일종의 ‘비선택의 선택’으로 보는 것이 더 적절⁷⁴⁾하다고 보았다.

위의 관점으로 보면 호모 사케르는 세속적인 법질서로부터도 배제된 존재이다. 이러한 권리 박탈의 이중성이 호모 사케르의 법적 위상을 특정 짓는다. 호모 사케르는 한마디로 별거벗은 생명으로 모든 권리를 박탈당한 자이다. ‘나병’인 화자도 이에 해당한다. 이러한 법적 위상에도 불구하고 별거벗은 생명이 지닌 신성의 수수께끼는 여전히 풀리지 않은 채 남아 있다.

2. 추방과 탈출의 경계

예외관계는 추방령의 관계이다. 실제로 추방령을 받은 자는 단순히 법의 바깥으로 내쳐지거나 법과는 무관해지는 것이 아니다. 그는 법으로부터 버림받은 것이며, 생명과 법, 외부와 내부의 구분이 불가능한 비식별력에 노출되어 위협에 처해진 자이다.⁷⁵⁾ 그리고 예외 상태가 규칙과 규범이 되며, 통치

73) 최성희, 「폭력의 기원:르네 지라르의 희생양과 조르조 아감벤의 호모 사케르」, 『새한 영어영문학』 제52권, 새한영어영문학회, 2010, 69면 참조. 김모세, 『르네 지라르』, 살림, 2008, 38면 참조.

74) 제의적 희생(rifice ruel)의 이중적인 면을 설명하기 위해 희생물의 성스러운 특성을 들고 있다. 왜냐하면, 희생물이 성스럽기 때문이다. 그러나 희생물은 죽임을 당하지 않으면 성스럽게 되지 않는다. 여기서 오늘날 양가성이라는 순환논리가 들어있다. 르네 지라르, 김진식·박무호 역, 『폭력과 성스러움』, 민음사, 2014, 9-10면 참조. ; 김모세, 앞의 책, 『르네 지라르』, 38면 참조.

75) 김항, 『예외상태』, 새물결, 2009, 20면 참조. ; 이순웅, 「근대적 주권을 넘어서는 연대의 모색-아감벤의 정치철학을 중심으로」, 『시대와 철학』 제21권, 한국철학사상연구회, 2010, 425-426면 참조.

의 패러다임으로 전환한다.⁷⁶⁾ 그가 법질서의 외부에 있는지 아니면 내부에 있는지를 말하는 것은 불가능하다. 주권의 역설이 “법의 외부란 없다”라는 형식을 취하는 것도 바로 이러한 의미에서다.⁷⁷⁾ 법이 생명과 연관되는 본래적인 방식은 적용이 아니라 내버림이다. ‘법적인 힘’이란 생명을 내버림으로써 생명을 자신의 추방령 속에 끌어안는다는 데 있다.⁷⁸⁾

추방령이란 본질적으로 무엇인가를 자신에게 인도하도록 만드는 권한으로 미리 전제된 어떤 것과의 관계를 유지해 나가는 힘이며 추방된 자는 자신의 분리된 상태 그 자체로 넘겨지는 동시에 자신을 내버린 자의 자비에 위탁된다. 이러한 추방령의 구조는 예외적인 공간 확정에도 동일하게 적용한다.⁷⁹⁾

이렇게 정치적 결정의 최고 상위에 있는 주권의 개념은 이율배반적인데, ‘호모 사케르’ 역시 마찬가지로 역설적인 개념이다. 주권의 역설은 ‘예외 상태’이고, ‘예외’란 고대로부터 추방령에서 기원된 관계의 형식이다. 주권의 역설은 ‘주권자는 법질서의 외부와 내부에 동시에 존재’하면서, 법의 효력을 정지시킬 법적 권한을 가진 주권자가 법의 외부에 위치한다는 것이다. 이러한 역설은 ‘나, 주권자는 법의 외부에 위치하면서 법의 외부란 없다’고 선언한다.⁸⁰⁾ 아감벤은 결국 호모 사케르의 모호성을 내버림의 추방령 관계로 바라보게 되었다. 이렇게 보면 호모 사케르는 신적 질서에도 세속적 질서에도 속하지 않는, 오로지 배제를 통해 이 두 질서에 포함되는 경계인으로서의 위상을 드러내는 것이다. 한나 아렌트는 생명 정치가 생명이 처한 특수한 사이의

76) 고지현, 「조르조 아감벤의 ‘호모 사케르 읽기」, 『인문과학』 제93집, 연세대학교 인문학연구원, 2011, 219면 참조.

77) 윤재왕, 「“포섭/배제”-새로운 법개념? : 아감벤 읽기 I」, 『고려법학』 제56호, 고려법학연구회, 2010, 275면 참조.

78) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 79-81면 참조.

79) 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 223면 참조.

80) 고지현, 앞의 글, 「조르조 아감벤의 ‘호모 사케르 읽기」, 219면 참조.

결속 관계를 전체주의 지배와 수용소의 관계를 통해 다음과 같이 인식했다.

모든 전체주의 국가의 지상목표는 전 지구적인 지배에 대한 자유롭게 승인받은 장기적인 추구일 뿐만 아니라, 결코 승인되지 못하였지만 즉각 실현된 총체적인 지배의 도시이다. 강제수용소는 이러한 총체적 지배라는 실험이 행해진 실험인데, 인간의 본성상 그러한 목표는 오로지 인간이 만든 지옥이라는 극단적인 조건하에서만 성취될 수 있다.⁸¹⁾

여기서 아감벤은 추방령의 대상으로서의 삶을 호모 사케르⁸²⁾에서 찾는다. 아감벤은 예외적인 공간을 확정하면서 수용소를 제시한다. 수용소는 전시 상황이라는 예외 상태를 근거로 신체의 자유를 유보시키는 공간이다. 수용소로의 추방은 언제나 격리-수용, 즉 배제인 동시에 포함인 것이다. 이러한 맥락에서 수용소는 삶이 정치적 지위를 박탈당하는 동시에 주권과 어떠한 매개도 없이 대면하는 예외적 공간이다. 이 공간은 예외상태로 법의 중단으로 인해 모든 구분이 사라지는 아노미(anomie)의 공간으로, 인간의 자연적인 삶과 정치적인 삶이 조에(zoe)와 비오스(bios) 사이의 구분이 사라지면서 배제와 포함, 외부와 내부, 당위와 사실 등도 돌이킬 수 없는, 구분 불가능한 무질서(chaos)의 영역에 들어간다. 따라서 ‘법이 없는’ 장소로 ⁸³⁾ 수용소는 전체주의라는 역사적으로 특수한 주권체제의 공간 이전에, 삶 정치의 공간이 된다.

81) 한나 아렌트, 홍원표·임경석·김도연 옮김, 『이해의 에세이들』, 텍스트, 2012, 240면 참조; 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 236-237면 참조.

82) ‘sacer’라는 라틴어는 ‘성스럽게 되다.’라는 의미와 함께 ‘저주를 받다.’라는 의미를 동시에 갖고 있다. ‘sacro’, ‘holy’, ‘heilig’로 옮겨진다. 라틴어를 한국어로 옮겨보면, ‘집하기 힘든’의 의미다. 조르조 아감벤, 위의 책 『호모 사케르』, 45면 참조.

83) 표광민, 「주권해체를 향한 아감벤의 예외상태론」, 『사회과학연구』 제37권, 2011, 8면 참조.

3. 감금과 희생의 강요

주권 권력으로부터 예외와 배제로써 호모 사케르로 분류된 벌거벗은 생명(조에Zoe)과 정치적 존재(비오스Bios)를 분리시켜 강제 수용소로 감금시켰다. 어느 누구로부터 보호받을 수 없는 일종의 배제 공간으로 포섭된다. 수용소는 예외 상태가 규칙이 되기 시작할 때 열리는 공간이며⁸⁴⁾ 즉, 가장 비인간적 조건이 현실화된 장소가 수용소로 그런 일들을 가능하게 했던 법적 정치적 구조는 예외상태와 계엄령이었다. 강제구금은 예비검속을 법적 기반으로 하여, 오로지 국가안보의 위협을 방지하기 위한 ‘개인의 신병 구금’을 허용했다.⁸⁵⁾

이러한 예외가 규칙이 되기 시작할 때 열리는 공간으로써 수용소에서는 법률문제와 사실문제가 더 이상 엄밀하게 구분되지 않으며, 수용소 안에서 벌어지는 일들의 합법성이나 불법성에 관한 두 용어는 서로 구별되지 않는다.⁸⁶⁾

수용소는 사실과 법, 규범과 적용, 예외와 규칙 사이에서 어느 한쪽으로 결정하는 것이 절대적으로 불가능한 공간이면서 그럼에도 불구하고 끊임없이 결정을 내리는 공간이다.⁸⁷⁾

오늘날 벌거벗은 생명에 대한 결정이 예외 상태의 경계선을 넘어 점진적으로 확장 이동하고 있음을 본다. 그 경계선은 유동적이며 점점 더 광범위한 사회적 삶의 영역들(법률가뿐만 아니라 의사, 과학자, 전문가, 사제들)과 점점 더 밀접한 공생 관계를 맺고 있다.

미셸 푸코가 근대성 연구과정에서 감옥과 병원에 관심을 기울였다면, 아감벤은 서양의 생명정치를 통해 ‘수용소’에서 패러다임의 극치가 드러났다고

84) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 319면 참조.

85) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 315-316면 참조.

86) 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 321-322면 참조.

87) 같은 책, 327면 참조.

보았다. 나치나 일본이 2차 대전 당시 수용소에서 실행했던 수많은 생체 실험들은 미국에서도 사형수나 노숙자들을 대상으로 행해졌다. 사형집행은 일종의 제의이며 희생물로 바쳐졌는데 이는 ‘정화’의 의미도 가지고 있다. 예외 상태가 규칙이 된 수용소에서 이루어진 생체 실험의 대상자들 역시 ‘호모 사케르’이다. 이런 사형수들을 인간 모르모트로 만드는 것은 바로 살해는 가능하되 희생 제물로 바칠 수 없는 ‘호모 사케르’로 판정되었기 때문이다. 뇌사, 안락사, 법정 전염병 등 국가에 의해 관리되는 질병과 신체, 이 모두가 우리 속에서 일어나고 있는 생명 정치이다.⁸⁸⁾



88) 지난 수천 년 동안 생명을 지닌 동물이면서 덩으로 정치적 삶을 누릴 능력까지 갖고 있다는 아리스토텔레스의 관점 속에 머물러 있었다. 근대의 인간은 생명 자체가 정치에 의해 문제시 되는 동물이다. 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 235면 참조.

IV. ‘호모 사케르’의 관점에서 본 한하운 시의 ‘고통’ 양상

1. 질병과 단절의 고통

인간의 몸은 생물학적 실체인 동시에 사회적 실체이다. 그러나 몸은 역사적으로 독자적인 이해의 범주를 형성하지 못했고, 그 실존 방식도 시대에 따라 전혀 다른 양상을 보여준다. 생명 그 자체가 지향하는 자기 가치는 건강이고, 그 본래적 의미는 생의학의 차원에서 규정된다.⁸⁹⁾ 본래 질병이란 유기체의 생명력과 결부된 문제라는 점에서 의료는 개인의 문제이고, 개인이 책임져야 할 문제이다. 그러나 질병이 전염병으로 인해 개인이 아닌 집단의 문제로 전화(轉化)되면서 질병관리는 사회적 이슈로 등장한다.⁹⁰⁾

한하운이 앓은 나병의 병원균은 일종의 눈에 보이지 않는 적이다. 우리 몸은 생의학적 시선에서 적으로 내몰리게 된다. 그 당시 나병은 전염병으로 낙인이 찍힌 무서운 질병으로 늑대만큼 생명에 위협을 주는 존재로 인식되었다.⁹¹⁾ 한하운의 시 「데모」, 「손가락 한마디」, 「열리지 않는 문」에는 나

89) 이을상, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 『철학논총』 제62집, 새한철학회 2010, 338면 참조.

90) 이러한 관리의 대표적인 두 모델이 ‘나병’과 ‘페스트’의 모델이다. 이 모델은 인간의 집단 생활이래로 질병에 관한 대처가 생명 그 자체의 문제였음을 반증하는 것이다. 나병은 르네상스 이전의 서구 사회에서 신의 저주로 인식되었으며, 나병 환자들을 인간의 공동체에서 배제해야 할 충분한 이유를 제공했다. 나병환자의 추방은 공동체를 정화하기 위해 오래전부터 지속되어 온 일종의 사회적 관행이었다. 이을상, 위의 글, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 336-337면 참조.

91) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 213-216면 참조.

병으로 인해 정상과 비정상인의 자리가 아니라, 인간의 대열에조차 낄 수 없는 소외된 인간으로 고통 받는 화자의 내면이 잘 드러난다. 「데모」는 아감벤이 말하는 호모 사케르로서 별거벗은 생명이 주권에 맞서는 순간을 표현한다.⁹²⁾ 별거벗은 화자가 자신의 민족의식과 소외의식을 담고 있는 작품이라 할 수 있다.

뛰어들고 싶어라

뛰어들고 싶어라.

풍덩실 저 강물 속으로
물굽이 파도 소리와 함께
만세 소리와 함께 흐르고 싶어라.

모두들 성한 사람들 저희끼리만
아우성 소리 바다 소리.

아 바다 소리와 함께 부서지고 싶어라
죽고 싶어라 죽고 싶어라

문둥이는 울고 데모는 가고.

- 「데모」 전문⁹³⁾

시 「데모」는 1946년 3월 13일 함흥학생사건을 소재로 한 시이다.⁹⁴⁾ 그런데 이 시가 말하는 것은 이 사건의 사회적 의미가 아니라 시인이 성한 사람

92) 장문석, 「호모 사케르와 이탈리아 현대사」, 『서양사론』 제104호, 한국서양사학회, 2010. 427면. ; 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 55-56면 참조.

93) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 53면 참조.

94) 이 시는 신변에 두 번이나 큰 위협을 준 시라고 적고 있다. 그날 현장에서 반동분로 지목, 체포되어 형무소에 수감되었다. 데모의 구성은 쌀을 달라 외쳤지만, 그 이면에는 소련 군정과 김일성의 공산당을 배격하는 운동이었다. 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 550-552면 참조.

들에게서 느끼는 부러움과 동시에 소외감이다. 데모대에 참여해 인간으로서의 권리와 자유를 적극적인 행동으로 표현하는 성한 사람들을 보며, 시인은 그렇게 할 수 없는 자신의 육체에 대해 참담함을 지을 수가 없는 것이다.⁹⁵⁾ “죽고 싶어라”는 반복 시행 속에는 ‘문둥이’라는 자신의 처지에 대한 처참한 확인과 더불어 ‘성함’에 대한 갈구가 끓어오르고 있다. 결국 정상적인 ‘인간’이고 싶은 갈망과 “파똥소리”처럼 밀려오는 데모대의 함성소리는 ‘성하지 못한’ 한하운을 데모대로 끌어들이는 강한 힘으로 작용하여 그날의 사건은 한하운을 체포, 투옥, 그리고 월남을 강행하게 만드는 중요한 계기가 된다.⁹⁶⁾ 그는 사회적인 의미에서 ‘나 시인 사건’⁹⁷⁾에 휘말려 갇은 고초와 서러움을 겪는다. 그렇지만 이 사건은 사회의 여론이 집중되는 계기가 되기도 한다.

한하운은 사건의 후유증으로 겪은 서러운 감정의 해방과 민족 해방을 위해 “나병 투쟁의 새 결심”을 한다. 그는 사람의 운명과 국가와 민족은 너무나 가까운 공동 운명이라는 것을 똑똑히 보고 느끼게 된다. 국가 운명과 민족, 빈곤과 병은 불가분의 상관이 있다는 것을 알았으며, 병은 빈곤을 초래⁹⁸⁾한다는 것을 확인한다. 하지만 화자의 나병은 성한 사람들로부터 외면을 당한다.

당시 나병은 전염병으로 성한 사람들이 기피의 대상하는 대상이었으므로 자신의 몸을 열등한 악질의 보유자로 표상하는 순간, 그는 더 이상 건강한 민족과 국가를 구축하는 대열에 합류할 수 없는, 국외자⁹⁹⁾가 되어 배제, 추방되어야 하는 존재⁹⁹⁾가 된다. 그는 사회적 차원에서 관리되어야 하는 전염병

95) 김신정, 앞의 글, 「고통의 객관화와 ‘인간을 향한 회구-한하운의 삶과 시」, 245면 참조.

96) 한하운, 『천형(天刑)』, 청암문화사, 1992, 22-23면 참조.

97) (나(癩)사건은 1960년 8월 1일부 주간지 『신문(新聞)의 신문(新聞)』이 문둥이 시인을 다룬 기사임. 오소백, 「나시인 사건」, 『올챙이 기자 방랑기』, 1960, 8월 1일자 참조). 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 618-635면 참조.

98) 한순미, 앞의 글, 「‘서러움’의 정치적 무의식-역사적 신체로서 한하운의 자전」, 14면 참조.

보균자로 격리 수용되는 근거를 제공하게 된다. 시에서 화자는 성한 사람의 대열 속에 끼어 만세를 부르고 싶으나, 그 대열 속에 끼일 수 없는 자신의 처지를 죽고 싶다는 감정으로 표출한다. 화자가 겪은 세상으로부터 소외의 고통을 반복적인 종결어미로 드러낸다.

화자는 1연에서 “뛰어들고 싶어라”, 2연에서 “함께 흐르고 싶어라”고 소망하지만 4연에서 자신이 바다 소리와 함께 “부서지고 싶어라” 그리고 ‘깨어져서 죽고 싶다’고 고통을 토로한다. 이처럼 자신의 행동이 주체적으로 행동하지 않는다. 이는 나병인 화자가 타자의 시선을 의식하는 것으로 보인다. 자신의 나병이 성한 사람에게 혐오의 대상이며, 기피의 대상이라는 것을 인식하고 있다. 화자는 3연에서는 성한 사람 저희끼리만 데모 대열을 이루는 모습을 보면서 자신은 성한 사람의 대열에 끼일 수 없는 처지를 비판한다.

여기서 ‘싶어라’의 반복 시행에서 표현상의 특질을 살펴보면, 일반적 반복은 음성반복과 어휘반복, 그리고 구문반복이 있다. 반복은 객관적인 지시 내용을 갖지 않은 대신, 의식에 투영되는 정감, 또는 태도의 반영으로 자기 표출로서의 의의를 갖는다. 즉 반복의 의미는 하나의 시행의 정서효과를 갖는 시적 장치라 할 수 있다. 그리고 “싶다”라는 종결어미 또한 화자의 주도적이지 못한 행동을 드러내는 것으로 보인다. 이러한 정황을 마지막 연에서 확연히 드러낸다. 데모 대열은 가고 화자는 혼자 서서 울고 있다. 성한 사람들은 자신의 주장을 강하게 표출하지만 자신은 ‘인간’으로서의 권리와 자유를 적극적으로 펼칠 수 없는 자신의 처지를 울음으로 표출한다. 화자는 나환자로서 겪는 내면의 고통을 「데모」에서 자신의 신체가 권력에 의해 어떻게 구금되는지 구체화된다.¹⁰⁰⁾

푸코의 주장을 출발점으로 삼은 벌거벗은 생명과 정치의 관계-즉 겉으로

99) 한순미, 위의 글, 「‘서러움’의 정치적 무의식-역사적 신체로서 한하운의 자전」, 312-313면 참조.

100) 김대형, 『한국시가구조론』, 삼영사, 1984, 188-200면 참조.

는 서로 완전히 무관해 보이는 근대(성)의 이데올로기들을 은밀하게 지배하고 있는 관계-는 그것을 주체적으로 고찰하는 성찰만이 정치적인 것을 은폐된 상태에서 끌어내는 동시에 사유에 실천적인 소명을 되돌려줄 수 있다.¹⁰¹⁾ 화자가 처한 상황이 「손가락 한마디」에도 고립과 소외와 단절의 고통의 양상으로 드러난다.

간밤에 일어나서
손가락이 한마디
머리를 굽다가 땅 위에 떨어진다.

이 뼈 한마디 살 한 점
옷깃을 찢어서 아깝게 찢다.
하얀 繃帶로 덧싸서 주머니에 넣어 둔다.

날이 파스해지면
南山 어느陽地 터를 가려서
깊이 깊이 땅과고 묻어야겠다.

- 「손가락 한마디」 전문¹⁰²⁾

이 시는 시인의 처지를 그로테스크하게 표현한 시¹⁰³⁾라 한다. 프로이트에 의하면, 이 시의 화자는 삶과 죽음의 경계에 놓여 죽음을 향해 가는 숨바꼭질에 놓여 있다.¹⁰⁴⁾ 간밤에 일어나서 떨어진 손가락 한 마디는 자신의 일부가 죽었다는 것을 의미한다. 절단된 손가락은 자기 몸과의 단절을 말함은 물론이고 세상과도 단절을 의미한다. “간밤에 일어나서”라고 하는 진술은 시인이

101) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모사케르』, 38-39면 참조.

102) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 49면, 541면 참조.

103) 자작시 해설에서 1947년에 쓴 「손가락 한마디」를 “동장군이 기성을 부리는 겨울날 깡통 하나에 목숨을 매달고 처마 밑 쓰레기통 옆에서 동사와 대결하며 죽음의 공포와 싸워야 했던, 시인의 처지를 “그로테스크하게 표현한 시”라 적고 있다. 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 541-543면 부분 인용.

104) 켈빈 S · 홀, 백창상 옮김, 『프로이트의 심리학』, 문예출판사, 2000, 106면 참조.

놓여 있었던 극한적 환경을 짐작하게 한다. 화자가 ‘머리를 긁다가 손가락 한마디가 부러졌다’고 표현한 것으로 보아 나병이 깊어졌음을 알 수 있다.

2연에서 “이 뼈 한마디 살 한 점/ 옷깃을 찢어서 아깝게 찢다./ 하얀 繃帶로 덧싸서 주머니에 넣어 둔다.”는 행위는 자기 돌봄¹⁰⁵⁾으로 드러난다. 여기서 고통을 바라보는 자기부정에서 긍정으로의 이행으로 볼 수 있다. 이처럼 몸의 말단부가 사라지는 나환자에게는 나아도 복원이 되지 않는 질병의 특성상 죽음의 불안과 상실의 고통이 소외와 분노의 감정으로 경험된다.¹⁰⁶⁾ 이러한 정황을 통해, 화자는 최소한의 기본 권리마저 박탈당한 상태를 보여준다. 이는 죽음을 직감할 수 있는 몸의 고통과 역사·사회적 고통까지 겪는 것으로¹⁰⁷⁾ 보기에 충분하다. 자작시 해설¹⁰⁸⁾에서 화자는 세상 사람들의 냉대와 매정함을 원망했음을 밝히고 있다. 자신만이 자신을 돌보는 존재라는 것을 인식한다. 인간대열에서 혼자 고립된 존재로 인식하는 계기가 된다. 이때, 육체에서 오는 소외, 예외와 배제의 원리가 작동하는 지점¹⁰⁹⁾에서 소외감이 드러난다.

실존철학자들에 의하면 인간이 근본적으로 세상 속의 존재이며 함께하는 존재¹¹⁰⁾라고 하는데, 화자는 사회로부터 그 모든 것을 박탈당한 채 가혹한

105) 타라 브랙, 이재석, 김선경 옮김, 『자기 돌봄』, 생각정원, 2014, 5-7면 참조.

106) 정인석, 『의식과 무의식의 대화』, 문왕사, 2008, 170-171면 참조.

107) 알룸에 의하면 죽음은 불안의 원시적 원천으로 본다. 그는 죽음을 ‘사람들이 죽음을 부정하는 과정에서 삶의 에너지의 상당부분을 할애하는, 당연하지만 엄청난 규모의 그 무엇’이라고 정의한다. Mick Cooper, 신성만 · 가요한 · 김은미 옮김, 『실존치료』, 학지사, 2014, 157면 참조.

108) “서울의 거리에서 거지가 얼어서 죽어도 모른척하는 사회 도의에 대한 항의와 인간의 존엄성을 유린당하는 분노의 뜻에서 그로테스크하게 표현”한다. 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 49면, 541면 인용.

109) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 43-45면 참조.

110) 이렇듯 인간을 ‘상호 주관적 존재’로 보는 관점은 개별적이고 뚜렷이 구별되는 정체성을

학대까지 받는다.¹¹¹⁾ 무엇보다 화자는 성한 사람들과 세상의 외면으로 인해 극도의 고립감과 고통을 받는다. 이런 환경에 놓인 화자는 자신이 앓고 있는 나병이 죽음을 직면하는 질병임으로 인식한다. 이러한 인식의 밑바닥에는 쿠블러-로즈(Kubler-Ross)의 죽음에 대한 감정 변화의 5단계¹¹²⁾ 중 5단계로 주검을 통해 죽음을 의식한다. 대부분의 건강한 사람들은 우리가 죽음을 향해 가고 있다는 사실을 잊고 지낸다. 그러나 병자인 화자는 자신이 죽음을 향해 가는 상황을 직시하고 있다.

2연에서 화자는 신체 일부지만 자신의 손가락에게 우리의 유교적 장례문화를 반영한 경건한 의식을 행한다. 이는 나병에 걸린 자신을 비난하고 자학하던 시기를 지나 자기 자신을 스스로 돌보는 단계로 접어드는 것을 의미한다. 이것은 긍정적 자기인식, 즉 자기 수용의 단계로 볼 수 있다. 자기수용의 단계는 ‘나’는 ‘나’라는 인식을 갖고 자신의 외모나 취미와 특기, 포부와 목표 등 유일 무일한 사람으로서의 자신을 인정하고 받아들이는 것을 의미한다.¹¹³⁾ 이러한 단계는 타자들로부터의 어떠한 공감이나 돌봄을 기대할 수 없

가진 존재로 보는 견해이다. 이를 하이데거는 우리가 세상에 존재하는 실체들을 어떻게 적절하게 사용하는 가를 보면 알 수 있는데, 이러한 사용의 방식은 개인적인 이해보다는 공적인 이해에 근거한다는 사실에 뿌리를 두고 있다. 이를 기반으로 드레뤼스는 인간을 ‘전인적 해석’으로 우리의 존재는 바로 사회적·포괄적·일반적 이해에 의해 지배되는 존재로 본다. 또 하이데거는 존재란 근본적으로 불가피하게 다른 존재들과 서로 영향을 주고 받는 밀접한 연관성 속에 있다 Mick Cooper, 앞의 책, 『실존치료』, 50-56면 참조.

111) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 542면 인용.

112) 쿠블러-로즈(Kubler-Ross)는 죽음에 대한 감정 변화에 5단계가 있다고 주장하였다. 1단계는 자신의 죽음에 대한 거부 반응-부인하는 단계, 2단계는 죽음에 대한 분노를 표출하는 단계, 3단계는 타협의 단계, 즉 죽음의 상황을 수용하면서 절대자에게 애원하거나 타협을 시도하는 단계, 4단계는 정확한 상황 인식, 침통한 심정에 사로잡히는 단계, 5단계는 죽음을 받아들이고 마지막을 준비하는 단계 등이 그것이다. 강성구 외, 『인체 생물학』, 아카데미, 2004, 357면 인용.

113) 송인섭, 『자아개념』, 학지사, 2013, 371면 참조.

을 때 일어나며, 자신의 존재를 인식함으로써 죽음의 공포와 불안을 자기 돌봄으로 나아가게 된다. 이 돌봄은 육체적 고통을 호소하기 이전 타자로부터 자신의 고통을 외면하는 사회에 대한 원망의 마음이 들어 있다.

이런 화자의 원망은 극에 달한다. 나병으로부터 건강한 삶을 지키려는 사회집단 이기주의에 의해 소수의 고통이 묵살된다. 나병을 앓는 화자는 주권 권력으로부터 법적 질서로 포섭되지만, 반대로 죽음의 가능성 그 자체를 통해 정치화된다. 이는 생명이 정치를 정초하고 있음을 보여준다.¹¹⁴⁾ 한하운은 아감벤이 말한 호모 사케르와 같은 처지로 비식별영역에 포함된다. 이는 곧 ‘신성한 제의의 장도, 세속적 행위의 장도 아닌, 새로운 인간 행위의 장’을 의미¹¹⁵⁾한다.

마지막 연에서 화자는 “날이 파스해지면/ 南山 어느陽地 터를 가려서/ 깊이 깊이 땅과고 묻어야겠다.”고 말한다. 이는 죽음만이 고통을 벗어날 수 있다고 인식한 것으로 볼 수 있다. ‘날이 파스해지기를 기다리는’ 화자는 추위에 떨고 있다. 이러한 추위와 나병의 고통을 받아줄 곳은 지상 그 어디에도 없다. 그의 고통을 받아줄 곳은 오로지 햇볕 따뜻한 봄날, 양지 바른 남산밖에 없다. 죽음으로 고통을 단절하고자 하는 화자는 이승에서 춥고 언 몸을 따뜻한 남산에 묻고자 한다. 남산은 화자에게 특별한 장소다. 자신은 중심부에서 먼 존재다. 살아서 중심부에 들지 못하는 자신이 죽음을 통해 중심부에 들고자 한다. 떨어진 신체의 끝 부분처럼 자신을 동일시로 심장부에 배치하고자 하는 것으로 볼 수 있다. 이때 보편적인 산은 동굴과 같은 공허한 존재와 동일시되기도 하고 철학자의 화로로 상징되기도 하며, 세계-축과 관련된 존재를 표현하는 신성함이라는 상징적 의미를 나타내기도 한다.¹¹⁶⁾

114) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 186면 참조.

115) 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 161-176면 참조.

116) 이승훈, 『문학상징사전』, 고려원, 1996, 270-271면 참조.

남산을 내면의 정신적 내적 고향으로, 세상 어디에도 정주할 수 없는 병든 목숨을 받아주는 모성의 공간으로, 새 생명을 불어넣어줄 복원의 공간으로 지각한 것이라 볼 수 있다. 그리고 화자의 이런 심상을 지리학자 에드워드 렐프가 말한, 장소감의 용어 두 가지를 빌려 살펴볼 수 있다. 하나는 장소가 개인의 정체성에 중요한 원천을 제공하는가, 또 하나는 인간이 공동체에 대해서 어떻게 지각하고 경험 하는가¹¹⁷⁾이다. 전자에 속하는 화자의 장소는 정체성의 문제와 결부¹¹⁸⁾ 되는데, 작품에서 시적 화자는 자신의 나병이 사회적으로 높은 인식의 벽을 넘지 못함을 인식한다. 오직 죽음만이 몸의 감옥과 역사·사회적 감옥을 벗어날 수 있다는 것을 예단한 것이다. 자신의 육체에서 오는 소외, 예외와 배제의 원리¹¹⁹⁾가 작동하는 지점은 「열리지 않는 문」에서도 신체적 질병으로의 ‘예외와 배제’의 고통¹²⁰⁾, 단절과 소외감으로 잘 드러난다.

감기에는
아스피린 하얀 정제를
두어 개만 먹으면 낫는다.

빈혈증에는 포도당 주사요
매독에는 606호를 맞으면 그만이다.

그리고 또

117) 에드워드 렐프, 김덕현 외 옮김, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005, 150면 참조.

118) 화자는 남산이라는 장소를 선택하게 된 까닭을 남산이 서울의 중심에 위치하고 있는 점과 사통팔달 어디로든 갈 수 있는 열려 있는 공간이라는 점을 들었다. 화자 자신은 나병으로 인해 주변부, 즉 소수자이므로 그 고통에서 벗어나고자 하는 욕망이 투영된 것으로 인식한 결과로 자기가 무엇이 되고 싶은지 분명해진다는 것이다. 송인섭, 앞의 책, 『자아개념』, 450-451면 참조.

119) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모사케르』, 43-45면 참조.

120) 나환 걸인들은 다리 밑이나 상여집이나 빈집을 전전하며 겨울을 보냈다고 한다. 혐오스런 모습 때문에 문전걸식하기도 쉽지 않았으며, 엄동설한 한뼉잠을 자다가, 얼어버린 손가락으로 머리를 긁다, 뚝 부러져버렸다. 한하운, 앞의 책, 『한하운 사전』, 542면 인용.

신농씨(神農氏)의 유업을 받아서
가지가지 초근목피로
용하게 병을 고치는 수도 있다고 한다.

의학박사도 많고
약학박사도 많고
내과 외과 소아과
치과 신경과 피부과
병원도 많기도 한데

그러나 병원 문은 집집이 닫혀 있다
약국이란 약국은 문이 열리지 않는다.

그러면서도
이제 막 인력거 위에 누워서 가는
환자가 있다.

아니
하얀 가운을 입고
하얀 마스크를 낀
의사 선생님과 간호부가
바쁘게 내 앞을 지나갑니다.

— 「열리지 않는 문(門)」 전문121)

화자는 1연에서 “감기”는 “아스피린 하얀 정제를/ 두어 개만 먹으면 낫는”
별 대수롭지 않는 병이라고 한다. 2연에서도 “빈혈증”도 “포도당 주사”를 맞
으면 되고 “매독”도 “606호를 맞으면 그만”이라고 말한다. 그러나 화자는 나
병환자다. 나병 환자라는 사실 때문에 이런 사소한 병들도 치료받을 수 없는
상황을 고발하고 있다. 세상에는 많고 많은 병원이 있으나 가는 곳마다 문이
닫혀있다. 화자는 하찮은 감기 몸살도 나병을 악화시킬 수 있는 원인이 될
수 있다는 것을 호소한다. 화자는 자신의 고통을 외면하는 의료진과 세상의
편견에 대해 1954년 우리나라에 온 세계적 나병 권위자인 영국의 요그렌 박
사의 강의 내용을 인용하며 진술한다. “한국의 나병 환자가 불행하게 된 이

121) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 15면, 554-557면 참조.

유 중 제일 큰 이유는 한국 의사가 나병 환자의 치료를 거절한 까닭¹²²⁾이다. 화자의 불행의 요소 속에 우리나라의 후생복지의 미개함과 의료진과 병리학자들의 무관심의 문제를 지적, 나병인 집단 생명에 위협을 주는 존재로 규정¹²³⁾하며, 한국 사회의 정서적인 분위기를 타했다.¹²⁴⁾

화자는 3연에서 “그리고 또/ 신농씨(神農氏)의 유업을 받아서/ 가지가지 초근목피로/ 용하게 병을 고치는 수도 있다고 한다.” 이런 화자의 진술로 보아 나병도 조약을 먹고 나온 환자가 있었던 것 같다. 그러나 화자는 신이 지은 농사를 뜻하는 신농씨가 지은 약의 효능을 믿지 않는다. 자신은 이미 천벌로 인식¹²⁵⁾하여 효험이 없을 것이라 판단한다.

화자는 4연에서 의사도 많고 박사도 많으나 병든 화자를 치료해줄 그 누구도 없다는 것을 애둘러 말하고 있다. 5연에서는 병원문도 약국문도 가는 곳마다 닫혔다고 한다. 이러한 화자는 사회제도와 세상 사람들의 단절의 벽이 높아 더욱 고통스러워한다. 비인간적이고 사물화되어 가는 인간심리와 사회제도에 대해 단절의 고통을 진술한다. 그 이면에는 무서운 주권권력과 개인 이기심이 지배영역에 배치된다. 이때 의사 또는 위생가들과 주민 또는 사람들 사이에 새로운 하나의 정치적 역학관계가 형성된다.¹²⁶⁾ 이른바 생명정치가 이루어지는 곳이다.

이는 보다 나은 삶을 원하는 인간의 원초적인 욕구에 부응하는 것으로, 병든 환자는 근대의 우생학에 의해 돌보지 않는 존재로 인식된다. 이런 인식에 의해 의료진을 비롯한 사회는 나병에 걸린 환자들의 고통을 외면하고 고통을 방치하는 합법적 가해자가 되는 것이다. 이러한 상황에서 죽음으로 내몰

122) 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 555면 인용.

123) 이을상, 앞의 글, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 338면 참조.

124) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 554-557면 참조.

125) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 364면 참조.

126) 이을상, 앞의 글, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 336-337면 참조.

리는 고통을 겪는 화자는 아감벤이 말하는 호모 사케르의 삶을 지각한다. 그는 주권권력 관심 밖에 놓인 예외적인 존재이며 배제된 벌거벗은 생명일 뿐이다.

6연에서도 죽음으로 내몰리는 고통을 목격하게 된다. “그러면서도/ 이제 막 인력거 위에 누워서 가는/ 환자가 있다.” 벌거벗은 생명을 외면하는 의료진의 치료거부를 보는 화자는 소외의 고통을 경험한다. 타인의 고통을 철저히 외면하는 그 당시의 의료정책과 현실을 그대로 반영한 주권권력의 폭력에 노출된 화자의 고통을 진술하고 있다.¹²⁷⁾ 이렇듯 화자를 둘러싼 도처의 ‘열리지 않는 문’은 ‘신체적 질병으로의 예외와 배제’가 철저히 적용되는 사회를 상징한다.

마지막 연에서는 “아니/ 하얀 가운을 입고/ 하얀 마스크를 건/ 의사 선생님과 간호부가/ 바쁘게 내 앞을 지나”가 버린다고 한다. 병원에서 손님으로 환대받지 못하는 차별받는 슬픔을 고발하고 있다. 화자는 인간대열에서 사라져야 하는 위험한 존재일 뿐이다. 그러므로 한하운의 ‘열리지 않는 문’은 그의 전 생애를 열고 닫을 수 없는 문일 뿐 아니라 개방을 차단한 폐쇄된 문이다. 화자는 그런 문들을 세상 도처에서 만난다. 가는 곳마다 나병 때문에 가로막힌다. 화자의 삶과 동일시하는 문은 다 닫혀 있는 것으로 인식하는 단절의식의 반영이다. 문은 집안과 밖을 열고 다는 문이기도 하고 외계와 내계를 연결하는 상징적 의미 외에 새로운 만남을 상징¹²⁸⁾한다. 여기서 문은 한하운의 전 생애를 열고 닫을 수 없는 폐쇄된 단절의식을 반영한 것이다.

127) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 555-557면 참조.

128) 이승훈, 앞의 책, 『문학상징사전』, 173면 참조.

2. 자학과 자기부정의 고통

한하운은 질병과 단절의 고통을 경험하고 자학과 자기부정의 고통이 깊어진다. 이런 고통들이 「문둥이가 아니올시다」와 「나」와 「자화상」에서 구체화 된다.

아버지가 문둥이올시다
어머니가 문둥이올시다
나는 문둥이 새끼올시다.

하늘과 땅 사이에
꽃과 나비가

해와 별을 속인 사랑이
목숨이 된 것이올시다.

세상은 이 목숨을 저러워서
사람인 나를 문둥이라 부릅니다.

호적도 없이
되ষ고 되ষ어도 알 수 없어
어처구니없는 사람이올시다.

나는 문둥이가 아니올시다
나는 정말로 문둥이가 아닌
성한 사람이올시다.

- 「나는 문둥이가 아니올시다」 전문¹²⁹⁾

이 시에서 종결어미인 ‘올시다’가 갖는 의미는 매우 의미심장하다. 이 ‘올시다’는 1연, 3연, 5연, 그리고 마지막 연에서 중복으로 나타난다. 여기서 행의 말미에 ‘올시다’를 중복¹³⁰⁾ 배치한 것으로 보아 전체의 주제를 간곡하게 형상화하기 위함인 것으로, 이는 작품의 주제를 구축하고 통일감을 주는 구

129) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 79면 참조.

130) 김대형, 앞의 책, 『한국시가구조론』, 188-200면 참조.

실을 한다.¹³¹⁾ 그 중 1연, 3연, 5연은 ‘올시다’로 긍정의 맥락을 형성한다. 그런데 맨 마지막 연 1행은 앞의 전 내용을 부정하는 대구형식으로 이루어져 있다. 그리고 마지막 연과 마지막 행은 작품의 전체 내용을 부정하는 점층적 심상을 드러낸다. 전체 부정의 의미로 전복시킨다. 여기서 종결어미 ‘올시다’는 시의 리듬과 상상력을 증폭시키는 구실을 한다. 이러한 시에서의 리듬과 상징은 암시성을 높이는 데 기여한다.¹³²⁾

나아가서는 형식적인 미적거리를 획득한 1연에서, 시적 화자는 자신이 문둥이라고 시인한다. 아버지가 문둥이이고, 어머니가 문둥이여서, 자신도 문둥이라고 인정하고 있다. 하지만 이러한 수긍의 논리는 마지막 연에서 부인되기 에 이른다. 시적 화자는 1연에서 인정했던 ‘문둥이’를 거부하고, 자신이 ‘성한 사람’이라고 강변한다. 이러한 논리적 전환은 필연적으로 시인의 시적 전략과 관련된다. 한하운은 일단 세상의 시각대로 자신이 ‘문둥이’일 수 있음을 인정하고, 그 사실을 공표한다.

하지만 2~5연을 지나면서, 자신이 반드시 문둥이로 천대 받아야 할 이유가 없음을 강변하기 시작한다. 그리고 마지막 6연에서 자신이 문둥이가 아니라는 역설의 논리를 제시하는 것이다.

이러한 시인의 생각을 이해하기 위해서는 2~5연을 중점적으로 살펴보아야 한다. 2연에서 화자는 하늘과 땅 사이에서 자유롭게 날아다니는 존재인 나비와, 그 나비가 탐하는 꽃을 거론하고 있다. 나비와 꽃은 서로 어울리는 한 쌍이고, 동시에 아름다운 자연물이다. 무엇보다 자유롭고 다른 이들의 찬탄을 받는 존재이다. 화자의 생각을 살펴보면, 이러한 나비와 꽃처럼 자신 역시 자유롭고 아름다울 수 있는 존재라는 생각을 바탕에 깔고 있는 것 같다. 특히 3연을 보면 이러한 생각은 보다 구체적으로 변한다. 3연에서 ‘해와

131) 이상섭, 『문학비평 용어사전』, 민음사, 2011, 90면 참조.

132) 김준오, 『시론』, 삼지원, 2002, 201면 참조.

별을 속인 사랑이 목숨이 되'었다고 말하고 있다. 3연의 시구는 완전하게 해석되지는 않지만, 해와 별처럼 아름다운 존재를 일단 거론하고, 그에 육박하는 존재로서의 목숨을 제시하여, 목숨이 드러내는 가치를 강조하고자 한 것으로 볼 수 있다.

꽃과 나비처럼 아름다운 존재가 아니어도, 해와 별을 속인 사랑의 부속물 일지라도, 목숨은 아름답고 가치 있다는 생각을 거부할 수는 없을 것이다. 화자는 자신이 이러한 존재라고 말하고자 한다. 아무리 문둥이일지라도, 꽃과 나비처럼 아름다운 존재가 될 수가 있고, 사랑의 산물이 될 수 있다는 논리인 셈이다.

사실 이 시는 2, 3연 사이에 해석의 다양한 갈래가 숨어 있다고 해야 한다. 꽃과 나비의 만남을 사랑으로 이해하고, 이러한 사랑이 결실을 맺어, 목숨이 탄생했다는 논리로 2, 3연을 해석할 수도 있다.

문제는 이러한 해석에서 등장하는 목숨이다. 화자에게 이 단어는 생존의 유무를 결정짓는 절대적인 조건이다. 문둥이로 살아가는 것은 인간답게 사는 욕망을 넘어, 생존의 절대적인 위기에 처해 살아가는 것을 뜻한다. 호모 사케르로서의 삶을 실존적인 언어로 표현한 단어가 목숨인 셈이다.

그래서 이 시의 4연은 문법적인 형태를 파괴하면서까지 특이한 시구를 도입하고 있다. “세상은 이 목숨을 서러워서 / 사람인 나를 문둥이라 부릅니다.” ‘서럽다’는 형용사로 목적어를 가질 수 없는 단어이다. 그런데 ‘이 목숨을’을 목적어로 시행이 구성되었다. 그렇다면 서러위는 ‘서러워하다’의 변형으로 간주할 수 있다. 이 목숨을 서러워한다고 4연의 1행을 이해한다면, 세상이 문둥이인 자신의 목숨을 중하게 여겨 달라는 의미로 해석될 수 있다. 하지만 실제의 세상은 화자의 목숨에 대해 중하게 여기고 있지 않다. 따라서 4연에서는 일종의 역설이 일어나고 있고, 이러한 역설의 이유는 자신을 문둥이라고 부르는 풍조 때문이다. 화자는 자신이 문둥이이고, 세상이 자신의 목

숨에는 관심이 없지만, 자신이 이러한 목숨을 부지하고 살아가야 하는 처지에 대해 관심과 동정을 가져달라고 호소하고 있다. 이러한 호소가 5연에서 자신의 처지에 대한 설명으로 이어진다.

5연에서 “호적도 없이”란 화자의 고백이 별거벗은 생명임을 자인한다. 화자는 아무리 성한 사람이 되려고 발버둥 쳐도 성한 사람이 될 수 없다. 화자는 자기를 낳아준 부모님마저 원망하며, 자학과 자기부정을 한다. 자기가 받아야 할 죄와 벌에 대해서 수궁할 수 없다. 화자는 호적을 버림으로써까지 호모 사케르를 벗어나고자 하나, 역설적이게도 ‘어처구니가 없는’ 사람으로 쓸모없는 사람이 되어 버린다. 이런 자학의 밑바닥에는 남을 원망하는 마음이 깔려 있다. 자신의 죄를 부모에게 전가시켜 자기 고통을 벗어나고자 한다. 이를 두고 수전 손택은 전염병을 바라보는 시선이 ‘사회보다 개인의 잘못으로 인해 받는 벌로 인식하는 까닭에 더 고통 받을 수 있다’¹³³⁾고 지적한다.

화자가 목 터져라 외치는 절규를 외면하는 사회와 세상 사람들이 원망스럽다. 나병을 천형으로 인식한 화자는 죽음밖에는 벗어날 수 없는 자학의 고통에는 쿠블러 로즈가 말하는 죽음을 받아들이는 마음의 변화 중 두 번째 단계인 원망과 분노로 볼 수 있다.¹³⁴⁾ 자신의 질병에 대한 원망을 가족이나 신에게 그 원인을 돌리므로 해서 원죄에 대한 고통을 벗어나고자 한다. 이런 의식이 「나」에서 드러난다.

아니올시다
아니올시다
정말로 아니올시다.

사람이 아니올시다
짐승이 아니올시다.

133) 수전 손택, 앞의 책, 『은유로서의 질병』, 65면 참조.

134) 강성구 외, 앞의 책, 『인체생물학』, 357면 참조.

하늘과 땅과
그 사이에 잘못 돌아난
버섯이올시다 버섯이올시다.

다만
버섯처럼 어쩔 수 없는
정말로 어쩔 수 없는 목숨을시다.

억겁을 두고 나누어도
그래도 많이 남은 벌이올시다 벌이올시다.

- 「나」 전문¹³⁵⁾

조병기는 「나」를 「자화상」의 속편이라고 해도 무방한 시라고 보았다. 그리고 이 시는 ‘~올시다’와 ‘~아니올시다’의 긍정과 부정의 종결사를 써서 자아의식을 고조시키는 데 한몫하고 있다.¹³⁶⁾ 시에서 종결사는 분위기를 고조시키면서 동시에 화자가 자신이 전달하고자 하는 주제의식을 드러내는 데 효과적이다. 이는 독자에게 호소력을 높여주는 구실을 한다. 그리고 이 시에서 종결사에 주목할 필요가 있다.

여기서 ‘문둥이=짐승=버섯’으로 이어지는 활물적(活物的) 비유는 호모 사케르화의 과정을 보여주는 역할을 한다. 이는 원죄의식을 치절하게 거부한다. ‘억겁의 죄’로 남을 것이라는 ‘없음과 ‘아니’라는 부정의 종결사는 자의식을 반전시키며 부정과 긍정의 대응적 구조를 이루면서 ‘부정’에서 ‘긍정’을 이끌어 낸다. 한하운 시에서 역설의 진술은 실존과 통하고 있는 만큼 한국적 한의 정서를 고조시키고 있다.

그리고 화자는 ‘문둥이’가 된 자신이 서식할 수 있는 모든 조건을 박탈당한 채 짐승만도 못한 자신을 학대하고 있다. 호모 사케르로 전락한 화자는 자신을 신에게 바칠 수 없고 죽여도 죄가 되지 않는 존재로 하늘과 땅에 잘

135) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 38면 참조.

136) 조병기, 앞의 글, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 478면 참조.

못 돌아난 버섯으로 비유한다. 그리고 ‘문둥이’라는 육법전서에도 없는 죄목으로 인간대열에서 쫓겨나 주권 권력으로부터 배제된다. 무국적 난민이나 다름없는 삶¹³⁷⁾의 어치구니를 잃어버린 맷돌 신세로 전락한 화자는 자신이 죄를 지은 적도 없다고 진술하고 있다. 그는 ‘조에’¹³⁸⁾로 태어나 나병에 걸렸을 뿐이다. 그러나 세상 사람들과 주권 권력은 그에게 천형이라는 죄명을 씌워 예외이면서 배제인 경계 밖으로 추방해버린다. 나병이 전염병이라는 그릇된 이유로 집단의 이익을 위해 개인의 생명을 죽음에 노출시킨다.

화자는 신적 질서에도 세속적 질서에도 속하지 않는, 오로지 배제를 통해 이 두 질서에 포함되는 경계인이다. 이는 ‘신체적 질병으로의 예외와 배제’¹³⁹⁾에 이어 ‘벌거벗은 삶과 호모 사케르’의 맥락으로 드러난다. 이는 공동체 형성의 근원을 묻고 있으며, 그 근원은 종교의 발생과 규범적 법의 발생이 선행하는 정치적인 것으로 파악된다. 「자화상」에서도 자학과 자기부정의식을 잘 드러낸다.

한번도 웃어본 일이 없다
한번도 울어본 일이 없다.

웃음도 울음도 아닌 슬픔
그러한 슬픔에 굳어버린 나의 얼굴.
도대체 웃음이란 얼마나
가볍게 스쳐 가는 시장기나.

도대체 울음이란 얼마나

137) 한순미, 앞의 글, 「‘서러움’의 정치적 무의식-역사적 신체로서 한하운의 자전」, 312-314면 참조.

138) 조에는 모든 생명체(동물 인간 또는 신)에 공통된 것으로 살아 있음을 단순한 사실을 가리킨다. 아리스토텔레스는 고대 정치 공동체인 ‘폴리스(polis)’를 정의하면서 그냥 삶(zen)과 좋은 삶(eu zen)을 대비시켰다. 즉 폴리스에서 생명은 좋은 삶으로 변형되어야 하는데 이것은 곧 자연적인 삶인 ‘조에(joe)’가 정치적인 삶인 ‘비오스(bios)’에 포함되는 이행을 말한다. 이을상, 앞의 글, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 345면 참조.

139) 이을상, 앞의 글, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 336-337면 참조.

깃궂게 왔다 가는 포만증(飽滿症)이나.

한때 나의 푸른 이마 밑
검은 눈썹 언저리에 매워본 덧없음을 이어

오늘 꼭 가야할 아무데도 없는 낯선 이 길머리에
쩔름쩔름 다섯 자보다 좀 더 큰 키로 나는 섰다.

어쩌면 나의 키가 끄르는 나의 그림자는
이렇게도 우두히 웬 땅을 덮는 것이냐.

지나는 거리마다 쇼윈도 유리창마다
얼른얼른 내가 나를 알아볼 수 없는 나의 얼굴.

- 「자화상(自畫像)」 전문¹⁴⁰⁾

한하운 시에서 소외의식은 중요한 시적 인식이다. 그의 소외의식은 관념적 이거나 사변적인 것이 아니다. ‘나병’이라는 구체적이고 직접적인 체험으로부터 온다. 「자화상」은 화자의 내면을 반영한 거울과 같다. 다시 말해 나병의 고통을 새긴 백과사전과도 같다. 그의 자전 해설¹⁴¹⁾을 읽어보면, 「자화상」에는 자학과 소외와 자기부정의식이 잘 드러난다. 1, 2연에서 화자는 “웃어본 일도/ 울어본 일도 없다.”고 한다. 다른 사람에게는 혼하디혼한 감정표현이다. 하지만 화자는 ‘나병’으로 인해 그 혼하디혼한 웃음도, 울음도 웃고 울 수 없다. 이런 인간의 가장 기본적 감정마저 사라진 얼굴을 가진 화

140) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 45-45면 참조.

141) 나 자신의 자화상이라고 하겠다. 매섭게 부딪치는 현실과도(現實過度)에 나는 내가 지니고 있는 인간의 감정이 송두리째 앗아지고 지금 나는 석고상 같이 되어버린 리얼리스틱한 나를 햇빛이 쏘아지는 인환(人寢)의 거리에 해부해 놓은 것이다. -중략- 5연은 나병에 걸리기 전의 눈썹을 그렸으며, 6연은 불구폐질의 환자가 된 전락상이다. 정말 거지들의 입버릇처럼 ‘오라는 데는 없어도 갈 데가 많다는……’ 그 말과 같이 화자는 꼭 가야 할 곳이 없는 거지로 전락되고 만다. 7~8연은 자신의 그림자가 처량한 허무를 껴안는다. 지나는 거리의 쇼윈도 유리창에 비치는 자신의 얼굴은 내가 아니다. 나병으로 썩어 문드러진 자신의 얼굴을 알아볼 수 없다 (자전해설 일부 인용) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 580-581면 인용.

자는 자신의 얼굴을 석고상에 비유한다. 석고상은 감정도 고통도 슬픔도 기쁨도 없는 기본 감정이 소거된 표상이다. 이미 생명이 있으나 죽은 사람과 같은 호모 사케르적인 삶을 말한다.

그리고 3, 4연에서는 ‘웃음’과 ‘울음’과 ‘시장끼’와 ‘포만감’의 대립 구조로 자조적인 삶의 실체를 진술하고 있다. 이러한 삶에서 시인은 자기부재의 원초적인 존재를 확인하면서 역설적 수사법을 구사하고 있다. 내가 나를 알아볼 수 없는 나의 얼굴은 현실적 자아이면서 현실적 자아가 아닌, 시적 상상력과 대타적 자아로 증폭시킴으로써 시적 성과를 획득한다. 철저한 자기부정의 자아는 세계와의 대결에서 자조적 태도와 실존적 자아를 발견한다.¹⁴²⁾ 웃음과 울음을 두고 신체의 현상인 배고픔과 배부름의 현상으로 표현하고 있다. 일상에서 늘 반복되는 배고픔과 배부름으로 자잘한 일에도 웃음과 울음이 교차하는 행위를 표현하고 있어 생생한 감각을 전달한다.

5, 6연은 ‘한태영’의 삶을 돌아본다. ‘하운’은 ‘한태영’을 그리워한다. 푸른 이마 밑에 검은 눈썹은 온데간데없이 사라지고 ‘문둥이’가 된 자신을 물끄러미 들여다본다. ‘하운’은 오라는 곳은 없으나 갈 곳은 많다고 한다. 자조 섞인 넋두리를 중얼거리며 장신의 키로 거리를 나서본다. 세상 사람들의 눈에 더 잘 띄게 되는 자신의 키마저 마음에 들지 않는다. 화자의 걸음걸이마저 균형을 잃고 “찢름찢름”거린다. 이는 마음의 균형마저 잃음을 암시한다. 웃음보다 울음이 많은 화자는 의식의 균형마저 잃게 된 것일 수 있다. 그리고 ‘웃음’보다 반복적 ‘울음’으로 굳어진 화자의 표정은 암울하기 짝이 없는 멜랑콜리¹⁴³⁾로 가득 차 있다. 화자는 자신을 형이상학적이라고 표현한다.

142) 조병기, 앞의 글, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 477면 참조.

143) 아리스토텔레스의 정의에 따르면, 이 멜랑콜리는 담즙의 과잉으로 문화 창조의 비범한 천재를 만드는 필요조건이라고 한다. 철학과 예술방면의 비범한 사람들이 모두 멜랑콜리 커였다고 증언하면서, 고대 의학의 4 체액설을 인문학적 관심영역과 연결시킨다. 멜랑콜리는 사람의 어두운 열정을 뜻한다. 독창적 예술이미지는 이런 멜랑콜리의 과잉을 창조적

마지막 연에서 화자는 자기가 자기를 알아보지 못하는 단절을 느낀다. 유리창은 안과 밖을 가르는 경계이다. 이를 통해 시는 내 속에 나를 부정하는 마음을 드러낸다. ‘태영’과 ‘하운’은 동일인이면서 다른 존재로 인식하고자 한다. 서로를 밀어내는 존재로 유리창 하나를 사이에 두고 세상과 화자는 소통할 수 없는 거리에 놓였다. 안과 밖은 투명한 유리로 서로를 훤히 들여다보지만 현실은 넘어설 수 없다. ‘태영’과 나병에 걸린 ‘하운’과의 소통의 부재를 경험한다. 이는 세상과의 단절을 경험한 하나이면서 두 자아의 갈등대립구조가 드러난다. 비극은 여기서부터 시작이다. 안을 열면 밖에 문고리가 없고 밖을 열면 안의 문고리가 없다. 어처구니가 없다.

3. 유배와 탈출의 고통

한하운은 천형을 사는 ‘나병’인이다. 그 당시 ‘나병’에 걸렸다는 것만으로도 예외적인 상황에 놓여 배제와 포섭의 대상이 된다.¹⁴⁴⁾ 한하운은 아감벤이 말하는 호모 사케르가 되어 벌거벗은 생명으로 유배나 다름없는 소록도로 가고 있다. 한하운은 ‘나병’을 신체에 들인 몸의 감옥과 수용소라는 유배의 감옥에 이중으로 갇히게 된다. 「전라도 길-소록도 가는 길에」는 화자의 이런 몸의 고통과 정신의 고통을 수용소라는 유배지를 통해 자학과 자기부정을 넘어서서 역사·사회가 화자에게 가하는 형벌에 대해 고발하고 있다.

으로 전용한 대표적인 사례다. 즉 광적인 사랑, 치명적인 고통이 불러오는 정념의 비정상적인 과잉이 독창적인 이미지, 진리를 드러내는 이미지 제작 원동력인 셈이다. 김동규, 「멜랑콜리-이미지 창작의 원동력」, 『철학탐구』 제25집, 철학탐구, 2009, 119-120면 참조.

144) 이창익, 「호모 사케르와 신체 구경꾼」, 『담론201』 제10호, 2007. 278면.

가도 가도 붉은 황톳길
숨 막히는 더위 뿐이더라.

낮선 친구 만나면
우리는 문둥이끼리 반갑다.

天安삼거리를 지나도
쭈세미 같은 해는 西山에 남는데

가도 가도 붉은 황톳길
숨막히는 더위 속으로 찢를거리며
가는 길-

신을 벗으면
버드나무 밑에서 지까다비를 벗으면
발가락이 또 한 개 없다.

앞으로 남은 두 개의 발가락이 잘릴 때까지
가도 가도 千里 먼 全羅道길.

- 「全羅道길-소록도로 가는 길에」 전문¹⁴⁵⁾

이 시는 원산에서 형무소를 부수고 탈옥하면서 죽음과 맞바꾼 시라고 자전해설¹⁴⁶⁾에서 적고 있다. 아감벤은 내부와 외부, 법과 불법이 구별되지 않는 공간이 수용소라고 했다.¹⁴⁷⁾ 화자가 찾아가는 소록도란 곳도 그런 공간이다. 그러나 화자는 자유를 찾아 38선을 넘는 위험을 감수하지만 정작 소록도는 디스토피아다. 소록도는 나환자들에게 예외와 배제가 동시에 이루어지는 공간이며 유배지나 다름없다.¹⁴⁸⁾ 주권 권력으로부터 온갖 학대와 구타와 살

145) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 67면 참조.

146) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 537-538면 참조.

한하운의 「全羅道길-소록도로 가는 길에」를 보면 이 시는 원산에서 형무소를 부수고 탈옥하면서 죽음과 맞바꾼 시라고 자전해설에 적고 있다. 경찰의 눈을 피해 도망치는 길이라 밤길만을 걷는다. “38선을 넘어 남한 땅으로 가는 길이야말로 살 수 있는 유일한 길밖에 없었다.”고 진술한다.

147) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모사케르』, 322면 참조

148) 고지현, 앞의 글, 「조르조 아감벤의 ‘호모 사케르 읽기」, 28면 참조.

인이 벌어지는 곳으로,¹⁴⁹⁾ 아감벤이 말하는 벌거벗은 생명에게 가하는 최고의 벌인 죽음의 방치가 이루어진 공간이다. 1945년 8월 20일 밤과 21일 아침에 소록도 학살사건¹⁵⁰⁾이 일어난 사실이 이를 증명한다.

화자는 1연 “가도 가도 붉은 황톳길 / 숨 막히는 더위뿐”이라 한다. 화자가 찾아가는 길은 “가도 가도”라는 것으로 보아 고통은 쉽게 끝날 것 같지 않다. 그리고 1연과 3연에서 “붉은 황톳길”에서 황토색을 강조하고 있다. 이는 “황톳길”의 붉음과 한여름 이글거리는 태양으로 인해 달구어진 황톳길은 나병 환우가 밟던 화자의 고통을 더해 주는 기제가 된다. 이 기제로 화자가 겪는 고통의 심상은 황톳길과 동일시된다. 적색이나 황토색은 화자가 담고 있는 색채의 상징으로 볼 수 있는데, 이때 적색과 오렌지색은 진행적인 색으로 동화의 과정과 능동적이고 집중적인 상황에 상응하는 따뜻한 느낌을 주는, 이른바 진행적인 색이다. 그런데 한하운의 경우에는 나병의 진행 상태를 두고 병이 깊어짐을 드러내는 것으로, 부정적인 시각으로 읽어야 한다. ¹⁵¹⁾

야코비는 융의 심리학을 연구하면서 색채와 그것이 보여주는 기능의 상관관계가 상이한 문화, 집단, 개인들의 사이에서도 다르게 드러난다고 했다. 여기서 화자가 사용하고 있는 붉은 색은 피, 상처, 죽음의 고통, 승화와 관계된다고 볼 수 있다.¹⁵²⁾ 이러한 화자의 내면적 상징한 심상의 근원에는 자신의 나병으로부터 비롯된 결과이다.

‘전라도 길’은 아감벤이 말하는 생명정치가 죽음의 정치로 전도되는 순간을 가감 없이 보여주는 공간이다.¹⁵³⁾ 오늘날 그 공간은 예외와 배제의 공간

149) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 719-720면 참조.

150) 무고한 나환자 80명이 학살되었고 400명이 탈출했다. 김학수, 「해방당시 소록도 환자 학살사건의 전후 전말」, 『소록』 1권 1호.; 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 785-789면 참조.

151) 조병기, 앞의 글, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 470면 참조.

152) 이승훈, 앞의 책, 『문학상징사전』, 284-285면 참조.

으로 그 경계선은 유동적이며 점점 더 광범위하게 사회적 삶의 영역들로 확대된다. 즉 주권자뿐만 아니라 의사, 과학자, 전문가 사회와 밀접한 공생 관계를 맺어가는 영역 속으로 이동하고 있다. 나병에 걸린 화자는 주권권력으로부터 예외와 배제된 인간으로 추방되어 수용소로 가고 있다. 화자는 별거 벗은 생명이 처한 상황을 객관적으로 진술하고 있다.

아감벤은 ‘추방령과 늑대’¹⁵⁴⁾에서 예를 들고 있다. 공동체로부터 추방당한 자의 삶은 -신성한 인간의 삶과 마차가지로 -법과 도시와의 무관한 야생적 본성의 일부가 아니라 오히려 그것은 짐승과 인간 퀴시스와 노모스, 배제와 포함 사이의 비식별역이자 이행의 경계선이며, 역설적이게도 이 두 세계 어디에도 속하지 않으면서 그 두 세계 모두에 거주하는 늑대 인간, 즉 인간도 아니고 짐승도 아닌 삶이 바로 추방된 자의 삶인 것이라고 정의한다.¹⁵⁵⁾ 그 당시 나병인은 전염병 환자로 낙인이 찍혀 늑대만큼 생명에 위협을 주는 존재로 인식된다는 말과 같다. 그런 상황에 놓인 한하운의 고통은 소록도로 가는 화자의 고통이 잘 드러난 아래 2연에서 보다 정확하게 드러난다.

2연에서 “문둥이 끼리 만나면/ 서로 반갑다”고 한다. 동병상련의 아픔을 가진 자들의 서러움이 드러난다. 화자는 사람으로부터의 배제가 더 서럽다. 오직 문둥이끼리만 소통하는 답답함을 털어놓고 있다. 화자는 성한 사람들과 소통하기를 바란 심상을 자작시 해설에서 시를 도(道)¹⁵⁶⁾이며, 시와 소통한 것이 유일한 소통의 대상이며, 시를 쓰는 그 순간은 고통마저 잊을 수 있는 시간이라고 표현하고 있다.

인간은 사회적 동물이다. 세상과의 대화 단절로 인해 소외감이 드러나고,

153) 장문석, 앞의 글, 「호모사케르와 이탈리아 현대사」, 433면. ; 이순웅, 앞의 글, 「근대적 주권을 넘어서는 연대의 모색- 아감벤의 정치철학을 중심으로」, 423면 참조.

154) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모 사케르』, 313면 참조.

155) 조르조 아감벤, 위의 책, 『호모 사케르』, 213-226면 참조.

156) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 『황토길』 서문, 500면 참조.

고립감과 외로움은 병을 더 악화시킬 수 있다. 사회와 성한 사람들의 벽은 ‘문둥이’에게 너무 높기만 하다. 몸과 마음의 이중 고통을 겪어지고 별거벗은 생명이 목숨을 담보로 찾아가는 ‘전라도 길’은 인권이 사라진 호모 사케르의 ‘집단 수용소¹⁵⁷⁾로 유토피아가 아니다. 호모 사케르가 된 화자는 이런 곳으로 빨리 도착하기를 바라는 마음이 3연에서 “天安삼거리를 지나도/ 쭈세미 같은 해는 西山에 남아” 짜증스럽기만 하다. ‘天安’과 ‘삼거리를 지나도’에서 ‘도’는 삼거리에 도착하기 전에 화자가 먹은 마음을 반영한 것으로 보인다. 이는 화자가 ‘천안 삼거리’에 도착하면 상황이 나아질 것이라는 기대심리의 다른 표현이라 할 수 있다. 그러나 삼거리를 지나도 상황은 달라지지도 않고 해도 빨리 지지 않아 짜증스럽기만 하다.

화자가 천안이라는 장소를 언급하는 것은 인간실존의 근원적 중심을 말한다고 볼 수 있다.¹⁵⁸⁾ 인간은 장소에 뿌리를 내리고 그곳을 중심으로 세계를 바라보고 세계와 관계를 맺는 존재로 자신의 현실을 반영한 장소를 보인다. 문학에 있어서의 장소는 물리적이고 객관적인 장소가 아니라 인간이 구체적으로 체험하는 내면적이고 주관적인 장소, 즉 현상학적 장소에 관심을 기울인다.¹⁵⁹⁾ 에드워드 렐프(Edward Relph)에 따르면, 장소는 ‘긍정적이고 진정한 장소감을 일으키는 장소’와 ‘부정적이고 진정한 장소감을 일으키는 장소’로 구분했다. 화자가 해가 지기를 바라는 천안은 탈옥을 감행하는 화자

157) 사케르의 변형인 무국적자, 말소자, 망명자 등의 별거벗은 삶, 조예와 비오적 삶, 최종적 고립선상의 고립들과 배제는 무슬만으로 별거벗은 삶이 구현되는 자리에 노숙자 채무 불이행, 주거부정, 방랑자, 주민등록 말소자, 병인자 등 우리의 신체는 언제나 이미 생, 생치적 신체이고 별거벗은 삶이다. 서길완, 「호모 사케르와 그것의 변형: 아감벤의 호모 사케르를 헐벗은 삶 그리고 캠프의 개념을 중심으로」, 『비평과 이론』 제13권, 한국비평이론학회, 2008, 188-191면 참조.

158) 에드워드 렐프, 앞의 책, 『장소와 장소상실』, 36면 참조.

159) 송명희, 「김광섭 후기시에 나타난 장소 이미지와 생태적 상상력」, 『한국시학연구』 제32호, 2001. 63-64면 참조.

의 심리를 반영하는 장소성과 관련이 깊다¹⁶⁰⁾. 이 둘을 나누는 기준은 인간이 장소와 맺는 관계, 즉 장소경험이 주체적인가 아니면 수동적이거나 강제적이거나 관습화된 것인가이다. 이는 인간이 장소에서 소외되어 있는가의 여부이다.¹⁶¹⁾ 이를 통해 천안은 화자의 개인적 부정적 장소로 인식한 것으로 볼 수 있다.

4연에서도 1연과 같이 “가도 가도 끝이 없는 황톳길”이 계속된다고 한다. 이는 자신의 고통을 강조하고 있다. 그리고 천안은 병든 화자의 고통의 증임을 드러내는 지점이기도 하다. 그 고통 속에 길을 잃고 서성이는 화자가 자신의 인생 절반의 삶¹⁶²⁾을 말하는 시간성으로도 볼 수 있다. 인간의 나이 서른을 두고 이립(而立)¹⁶³⁾이라고 일컫는다. 화자는 천안까지 걸어온 길을 수세미 같은 자신의 삶을 빗대어 진술하고 있다. 앞날이 구만리 같은 화자는 해가 서산에 겨우 걸려 있는 것을 보고 어디서 자신의 삶이 쭈세미처럼 엉켜버렸는지 역올한 심정을 드러낸다. 서산에 걸린 해는 지고 나면 암흑천지로 변한다. 이는 화자의 삶의 앞날과 무관하지 않다.

5연에서 “신을 벗으면/ 버드나무 밑에서 지까다비를 벗으면/ 발가락이 또 한 개 없다”라고 하는 것으로 보아 이미 발가락이 떨어져 나가고 없다는 것을 알 수 있다. 더운 여름날 아픈 발로 죽음과의 사투를 벌이는 화자를 떠올릴 수 있다. 벌거벗은 생명으로 소록도로 가는 도중 겪은 화자의 상태는 고

160) 상징에는 개인적 상징과 대중적 상징, 그리고 원형적 상징이 있다. 천안이라는 인식은 자기 인식과 세계인식을 갖도록 하는 이니시에이션(initiation, 성년식, 입사식의 역할을 한다, 김준오, 앞의 책, 『시론』, 211-223면 참조.

161) 에드워드 렐프, 심승희 옮김, 「장소의 진정성과 현대경관」, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005, 302-303면 참조.

162) 그 당시 나병을 앓았던 정황과 60살을 회갑이라 부르는 이유와 무관하지 않았다. 1949년(30세)에 발표한 시의 정황으로 보아 서른은 반생을 살았다.

163) 서른 살을 달리 이르는 말. 『논어』의 위정 편에서 공자가 서른 살에 자립했다고 한 데서 나온 말이다. 죽 늘어서는 일을 이룸.

통의 극한을 보여준다. 죽음과 삶의 갈림길에 서서 이쪽도 저쪽도 아닌 삼거리에서 방황하는 화자의 심정이 드러난다.

화자는 해마저 생명을 위협하는 존재로 여긴다. 탈옥하는 자신의 입장에서 호모 사케르의 벌거벗은 생명을 위협하는 존재로 병치된다.¹⁶⁴⁾ 죽음에 노출된 벌거벗은 생명 또는 신성한 생명이 근원적인 정치적 요소로 포섭된다. 화자는 자신을 설거지 도구인 쭈세미로 비유한다. 쭈세미는 그릇이나 용기 따위에 음식물이나 배설물을 담았다 비우고 난 후 깨끗하게 닦는 물건이다. 이런 정황을 미루어볼 때, 자학의 고통이 드러난다. 이는 화자가 소록도에서 고통스런 삶을 살아야 할 일생을 함축하고 있다.

마지막 연에서 화자가 선택할 수 있는 길은 없다. 이리도 저리도 갈 수 없고 오직 소록도로 가야만 하는, 거주의 선택권마저 박탈된 채 유배지로 향하고 있다. 화자는 자신의 발가락이 겨우 두 개 밖에 남지 않았다고 진술한다. 육체적 고통과 정신적 상실의 고통은 마지막 행에서도 “가도 가도” 끝이 보이지 않는 고통의 깊이와 길이를 말해 주고 있다. 화자가 찾아가는 곳은 행정상 예외와 배제의 공간, 소록도다. 예외와 배제의 상태에 놓인 벌거벗은 생명인¹⁶⁵⁾ 화자의 절망적인 삶을 말해준다.

화자가 유배된 소록도는 8·15해방이 되기도 나환자 학살사건이 대여섯 차례나 있었던 공간이다. 또한 한하운은 경상남도 삼천포 비토도의 나환자 학살사건을 예로 들고 있다.¹⁶⁶⁾ 나병 환자들은 인권이나 주권이 없는 벌거벗은 생명, 즉 호모 사케르다. 예외와 배제의 장소인 소록도로 가는 화자는 이중의 고통을 안는다. 한하운은 ‘나병’을 들인 몸의 감옥과 소록도라는 장소적 감옥에 수용되어 천형을 산다. 그리고 사회라는 세상 감옥에 감금되어 겪는

164) 조르조 아감벤, 앞의 책, 183-185면 참조.

165) 조르조 아감벤, 위의 책, 241면 참조.

166) 한하운, 「문둥이는 죽여도 되나」, 앞의 책, 『한하운 전집』, 715-716면 참조.

역사·사회적 고통이 고스란히 담긴 시 「파랑새」를 통해 화자의 심정을 드러낸다.

나는
나는
죽어서
파랑새 되어

푸른 하늘
푸른 들
날아다니며

푸른 노래
푸른 울음
울어 예으리

나는
나는
죽어서
파랑새 되리

- 「파랑새」 전문¹⁶⁷⁾

화자는 자신이 앓는 ‘나병’에 대한 인식을 통해 몸의 감옥을 벗어날 수 없다는 것을 안다. ‘새’의 상징은 그의 삶과 중요한 의미를 지닌다. 현실의 벽을 뛰어넘고자 하는 초월과 자유에 대한 갈망을 상징¹⁶⁸⁾한다. 이 ‘새’는 이곳과 저곳, 즉 이승과 저승, 그리고 감옥의 탈출을 넘나들 수 있는 초월자¹⁶⁹⁾이다. 화자는 새를 매개로 하여 ‘벌거벗은 생명’을 벗어나고자 한다. 그리하여 화자의 내면은 온통 푸른색들로 가득 차 있다. 푸른 하늘, 푸른 들, 푸른

167) 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 33면 참조.

168) 조동구, 「한국현대시에 나타난 ‘바람’ 상징 연구」, 『배달말』 제28권, 배달말학회, 2000, 155면 참조.

169) 노드롭 프라이, 임철규 옮김, 『비평의 해부』, 한길사, 2000, 156-180면 참조. ; 아리스토텔레스, 천병희 옮김, 『시학』, 문예출판사, 124면 참조. 104-107면, 355-359면 참조.

울음, 푸른 노래를 부르는 파랑새, 푸름의 색채는 새와 하늘과 들과 울음과 노래가 결합하여 시적 자아를 형성한다. 이 푸름의 색채는 원죄의식, 공포, 초조 등의 부정적 정서반응이나 안식 평화 이상 영원 등의 긍정적 정서반응의 심상¹⁷⁰⁾을 보여준다. 그리하여 정적 자아를 동적 자아로 변모 확장시켰으며, 역동적인 생명의지로 나아간다. 시적 자아는 현재에서 미래로, 속박에서 자유에 이르는 시공성을 매개한다. 시적 자아는 죽어서 ‘파랑새’로 다시 태어나 ‘나병’에 의한 배제되고 감금과 구속의 굴레를 벗어던지고 훨훨 날고 싶은 것이다. 이는 예외와 배제의 공간으로 벗어날 수 있는 유일한 방법이라 할 수 있다.¹⁷¹⁾ 여기서 푸른 하늘, 푸른 들을 마음껏 울고 마음껏 날며, 자유를 갈망하는 결연의 자세가 드러난다. 한하운 시의 색채이미지는 또 한의 정서와 결합되어 비극성을 고조시킴으로써 그의 시사적 의미를 한국시의 전통적 맥락 속에 포함시킨다.¹⁷²⁾

이처럼 푸름의 지향은 울음과 한, 그리고 절망을 희망으로 바꾸어 놓고 있다. 한하운의 시에서는 나타나는 특징은 은유적인 수사를 구사하지 않고 직설적인 진술에 의해서 비극적 정서를 아름답게 그리고 처절하게 표출시키는 데 있다. 한하운은 나병요양과 방랑의 체험을 색채의 심상으로 시공간과 결합시켜 좌절과 비애의 정서를 그려낸다. 극복의 의지로 밝음과 미래의 정서로 전환시키는 강점을 드러내고 있다.

한하운 이러한 정서는 전쟁과 나병을 통해 체험한 좌절의식에서 비롯되었다고 볼 수 있다. 살아서는 절대 벗어날 수 없는 현실을 죽음으로 고통을 뛰어넘고자 한 것이다. 화자는 소수자로 대변되는 ‘문둥이’라는 스티그마를 지울 수가 없다. 이러한 낙인을 벗고자 쿠블러 로즈가 말하는 죽음을 받아들이

170) 채수영, 『한국현대시의 색채의식 연구』, 집문당, 1987, 31-32면 참조.

171) 조르조 아감벤, 앞의 책, 『호모사케르』, 319-320면 참조. ; 「호모사케르와 이탈리아 현대사」, 『서양사론』 제104호, 한국서양사학회, 2010. 415-416면 참조.

172) 조병기, 앞의 글, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 468-469면 참조.

는 네 번째 단계를 받아들인다. 이는 자기 돌봄으로 볼 수 있다. 안에서 차고 넘치는 고통을 스스로 쓰다듬는 행위로 이념도 편견도 저주도 없는 하늘길로 파랑새 되어 날아가고자 하는 별거벗은 생명이 부르는 영가(靈歌)이다.¹⁷³⁾

한하운은 썩어 들어가는 목숨을 하늘도 땅도 바다도 어족도 받아주지 않는다고 노래한다. 이러한 처참한 처지가 「하운」을 통해 드러난다.

나 하나 어쩔 줄 몰라 서두르네
산도 언덕도 나뭇가지도.

여기라 뜬 세상
죽음에 주인이 없어 허락이 없어
이처럼 어쩔 줄 몰라 서둘리는가.

매양 버려둔 저 바다인들
풍덩실 내 자무러지면
수많은 어족(魚族)들의 원망이 넘칠 것 같다.

썩은 육체 언저리에
내 흠과 균(菌)과 비(悲)와 애(哀)와 애(愛)를 엮어
뗏목처럼 창공으로 흘러보고파.....

아 구름 되고파
바람 되고파.

어이없는 창공에
섬이 되고파.

*어이:何, 섬:雲

- 「하운(何雲)」 전문¹⁷⁴⁾

이 시에서 ‘하운’은 한태영이라는 자신을 산 매장하는 의미로 새 이름으로 지은 것이다. 「하운(夏雲)? 하운(何雲)!」이라는 자전 산문을 인용하면 다음

173) 한하운, 『황룻길』, 신홍출판사, 1960, 서문 참조.

174) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 83면 참조.

과 같다.

하루는 어머니에게 나의 이름을 매장시켰다는 것을 이야기 하였다. 어머니는 정말로 죽은 아들의 시체를 앞에 놓고 목 놓아 우는 슬픔처럼 통곡하는 것이었다.

나는 나의 이름과 나의 이름이 소유하는 영혼과 육체가 지옥으로 갔으리라고 생각할 때 목이 매어 울음보다도 늦은 봄 계절에 우는 평같이 목이 찢어지는 것이었다.

나는 나의 이름과 그 이름을 소유하던 시절을 회상하여본다. 정말로 행복하였다는 마음이 사무친다. 나는 고요히 ‘한태영아, 잘 가거라’ 고 한마디 마지막으로 외워보는 것이다.

나는 어머니보고 이제는 본 이름을 아예 부르지 말라고 하였다.

이제는 내 이름도 없고 영혼도없고 육체도 없으니 텅 빈 유명이 아닌 가.....아니 나는 유명같은 존재도 될 수 없는 것이다. 다만 아득히 바라보이는 하늘에 이름도 없이 형태도 없이 흩어져가는 덧없는 구름 같은 무존재가 아닌가.

나는 ‘하운’이란 이름의 ‘하’에 대하여 애를 썼다. 무제시(無題詩)에는

춘수는 만사택이요(春水滿四澤)

하운은 다기봉이라(夏雲多起峰)

- 「하운(夏雲)? 하운(何雲)!!」 전문175)

‘한태영’은 부모로부터 받은 이름이다. 그러나 한태영은 스스로 부모의 아들이 ‘아니’라고 선언한다. 이 선언에는 부모와도 인연을 끊겠다는 굳은 결의가 들어 있다. 이로 인하여 화자는 아감벤이 말하는 무국적 난민으로 호모 사케르가 된다.¹⁷⁶⁾ 이는 세상으로부터 낙인과 동시에 스스로 낙인을 찍는 행위로 보인다. 자신의 ‘나병’에 대한 자가 인식의 단계로 쿠블로 로즈가 말하는 죽음의 수용 4단계로 인식하는 것이다. 천형으로 받아들이고 수용하고 정리하려는 단계로 접어들면서 자기와 연결된 인연을 스스로 끊어 화자로 인한 욕됨을 덜어주고자 하는 행위로 보인다. 화자의 이런 행위들이 자학과 자기부정의식으로 보일 수 있으며, 그 이면에는 신체의 감옥을 벗어나고자 하

175) 그 당시 모자간의 슬픔을 그대로 옮기는 심정으로 전문을 옮겼다. 한하운, 위의 책, 『한하운 전집』, 269-270면 참조.

176) 서길완, 앞의 글, 「호모 사케르와 그것의 변형. : 아감벤의 호모 사케르를 헐벗은 삶 그리고 캠프의 개념을 중심으로」, 188-191면 참조.

는 염원을 깔고 있음이 「무제시」라는 시에 들어 있다. 이는 버림으로써 채워지는 텅 빈 자기를 찾고자 하는 내면의식의 반영이라 할 수 있다.

화자는 모든 것을 받아들이고 체념한다. 육체의 감옥은 살아서 벗어날 수 없다는 것을 알고 대체 장례로 이름을 바꾼다. 자신의 육체에 어울리는 이름을 스스로 짓는다. 화자가 지은 이름의 뜻을 풀이하며 화자가 살고자 하는 미래 운명적 삶이 그려진다. ‘何’는 ‘어찌하다’라는 뜻을 가졌다. 그리고 雲은 구름으로 합성하면 ‘하운’은 구름의 상징과 은유로 자신에게 걸맞은 삶으로 추정된다. 구름은 어떤 모양이나 한 곳에 매이지도 않고 구속이나 속박도 없이 모였다 흩어진다. 태(態)를 가지지 않는다. 이 태에도 두 가지 의미가 있다. 첫째는 자신이 한 곳에 뿌리내리고 살 수 없는 무정주의 자기 현실의 반영이며, 둘째는 몸의 감옥과 세상인식의 감옥, 그리고 장소의 감옥을 벗어나고자 하는 정신지향의식의 반영이라는 의미를 함의한다.

화자의 개명은 이는 부모님께는 ‘나병’을 앓는 아들이 사라짐으로써 대대손손 대물림되는 ‘육됨’을 제거하고 자신으로서는 자유로운 영혼이 되겠다는 자기 표명으로 보인다. 그러나 어느 것 하나 벗어날 수 없는 운명의 굴레에 갇혀 “나 하나 어쩔 줄 몰라 서둘리네”라고 1연에서 화자는 고백한다. 육체는 정신을 가두는 장애물이 아니라, 구름이 되어 하늘을 자유로이 날아본다. 여태 갇혀 있었던 화자는 갈 곳이 얼마나 많겠는가. 구름으로 변모한 화자는 산으로 나뭇가지로 언덕으로 마구 쏘다니고 싶은 심정을 드러낸다. 하지만 구름 또한 바람을 만나면 비가 되고 땅으로 떨어진다. 땅으로 떨어진 비는 강이 되고 바다가 되어 하늘로 순환한다. 구름의 운명 또한 강으로 바다로 돌아가는 것처럼 화자의 운명 또한 순환적 고리를 끊을 수 없는 피비우스의 띠 같은 삶이다. 화자가 처한 현실은 감옥이고 유배이며 호모 사케르이다.

2연에서 “여기라 뜬 세상”이라 규정하는 ‘한태영’의 육체는 죽지 않고 이름만 죽는다. 이름이 삭제된 것만으로 육체는 주인이 없어지는 것으로 화자는

생각한다. 유령이 된 그는 몸의 감옥을 벗어나 어디로든 가고자 마음이 앞선다. 그러나 ‘한태영’은 죽었으나 호모 사케르가 된 한하운은 세상을 날 수 없다. 이런 현실을 두고 부모는 대성통곡을 했다고 자전 산문에 적고 있다.¹⁷⁷⁾ 부모님 가슴에 대못을 치면서까지 ‘문둥이’ 몸을 벗어나고자 하는 것을 미루어볼 때, 한하운은 자기애가 강한 사람이다. 비록 이름이지만 가상의 장례로 대체 희생제물¹⁷⁸⁾을 바치고 벗어나고자 한다. ‘문둥이’ 굴레는 주권권력으로 부터 비롯되었지만 집단이기에서 비롯된 인식의 문제를 고발하고 있다. 이로써 죽음으로밖에 벗어날 수 없는 참담한 자기 부정과 자학이 드러난다.

3연에서 화자 ‘한태영’은 죽음도 삶도 아닌 유령으로 신의 영역도 사람의 영역도 아닌 구름이 된다. 이마저도 ‘하운’이란 이름만으로는 ‘한태영’의 몸을 바꾸지는 못한다는 것을 깨닫는다. 온전한 ‘하운’으로 태어나고자 ‘나병’인 ‘한태영’을 바닷물에 던지고자 한다. “매양 벌려둔 바다”에 “풍덩실”, “내 자 무너지면” “수많은 어족(魚族)들의 원망이 넘칠 것”이라고 자학한다. 화자는 이름만 바꾸었지 병든 몸은 바꾸지 못한다. 이는 우리의 장례문화와 같다. 신체가 없는 죽음은 행방불명으로 처리되어 죽음으로 처리하지 않는다. 이처럼 어느 곳도 받아주는 곳이 없음을 원망한다.

4연에서는 “섞은 육체 언저리에/ 내 흙과 균(菌)과 비(悲)와 애(哀)와 애(愛)를 엮어/ 뗏목처럼 창공으로 흘러 보고파”라고 화자는 자신의 소망을 곱씹어본다. 이는 호모 사케르가 된 화자가 세상으로부터 받은 멸시와 소외와 자학과 자기부정과 슬픔과 고통으로 직조한 뗏목이라 할 수 있다. 이런 뗏목을 타고 바다가 아닌 창공으로 흐르고자 한다. 이는 수많은 어족들의 원망을

177) 한하운, 앞의 책, 『한하운 전집』, 269면 참조.

178) 르네 지라르, 김진식 옮김, 『희생양』, 민음사, 2007, 193-195면 참조. ; 김남석, 「최인훈 문학에 나타난 희생제의 연구」, 『한국학 연구』 제15권, 한국학학회, 2000. 190-191면 참조. ; 최성희, 앞의 글, 「폭력의 기원 : 르네 지라르의 희생양과 조르조 아감벤의 호모 사케르」, 71-73면 참조.

피하고자 세상 사람이 닿지 않는 먼 하늘을 택한 것으로 보인다.

5연에서 “아 구름이 되고파/ 바람 되고파.”라고 하는 것으로 보아 더욱 분명해진다. 그리고 6연에서 “어이없는 창공/ 섬이 되고파.”라 한다. 화자는 창공의 섬에 놓이고자 한다. 그토록 세상 사람들 속에 끼이고 함께 섞이기를 소망했던 ‘하운’은 바다에 떠 있는 섬이 아니라, 창공에 떠 있는 섬이고자 한다. 이는 구름으로 지은 섬이다. 뿌리박을 수 없는 무정처의 화자 자신을 외로운 존재 덩어리로 표상하고 있다. 이처럼 화자는 모든 ‘나병’ 뿌리를 뽑아 버리기 위해 가상 장례까지 치르면서 몸의 감옥을 벗어나고자 한 아감벤이 말하는 호모 사케르, 즉 이 땅에 사는 모든 소수자 고통이라 미루어 짐작할 수 있다.

한하운은 「전라도 가는 길-소록도 가는 길에」와 「하운」과 「과랑새」를 통해 자유의지를 드러낸다. 세 편은 감옥을 소재로 한 작품이다. ‘전라도 길’은 장소적 유배지라고 할 수 있으며, 이데올로기로부터 비롯된 자유를 찾아 3·8선을 넘어오는 도정을 그렸다. 이는 원산형무소를 탈출하여 소록도로 향하지만 ‘나병’이라는 질병으로 인해 주권권력으로부터 배제와 포섭의 대상으로 전락한다. 이런 이중의 감옥에 감금된 화자는 “한태영”이라는 본명을 버리고 “하운”으로 이름을 바꾼다. 이런 화자의 의식에는 ‘나병’이라는 몸의 감옥을 벗고자 하는 의지가 있는 것으로 볼 수 있다. 마지막 “과랑새”에서 화자는 시공간을 초월할 수 있는 ‘새’가 되기를 회구한다. 화자의 고통은 죽음으로 끝낼 수 있는 지독한 천형이라 하겠다.

V. 결 론

본 연구는 한하운의 시에 나타난 역사·사회적 고통에 주목하였다. 그의 작품에 나타난 고통은 그의 삶과 밀접한 연관이 있다. 그래서 본 연구는 시인의 삶이나 환경 등 작품 외적인 요소를 고려하였다. 한하운 시인은 나병 환자로서 너무나 특수한 삶을 살았다. 때문에 그의 전기적 고찰은 작품 이해의 직접적인 수단이 될 수밖에 없다. 그는 그러한 삶의 과정을 통해 얻은 경험이나 정서를 직접 시의 소재로 삼았다. 한하운은 천형의 극복을 위한 방편으로 시를 썼고, 시 속에 자신의 존재 의미까지 담았다. 우리는 그의 시세계에서 의식적이든 무의식적이든 나병 환자로서의 삶이 상당히 반영되고 있음을 간과할 수 없다.

한하운이 겪은 고통은 역사·사회적 고통이고, 그의 고통은 아감벤이 말하는 호모 사케르와 닮아 있다. 호모 사케르는 사람의 법뿐만 신의 법에도 보호를 받지 못하는 틈 혹은 경계에 놓인다. 한하운의 작품들에서 우리는 호모 사케르, 즉 벌거벗은 생명으로서 당하는 부당한 대우와 낙인으로 점철된 소외의 고통이 드러나고, 이러한 호모 사케르를 통하여 한하운 시에서 소수자 고통의 양상을 살필 수 있었다. 그런 점에서 아감벤의 호모 사케르 이론으로 한하운의 작품을 분석하는 것은 의미가 있다.

본고는 조르조 아감벤의 호모 사케르의 개념을 중심으로 한하운의 작품들을 살폈다. 그 개념과 유형을 바탕으로 예외와 배제의 대상, 추방과 탈출의 경계, 감금과 희생의 강요 등을 살폈다. 한하운의 시 전반을 관통하는 역사·사회적 고통에는 아감벤이 말하는 호모 사케르의 본질이 내재되어 있다. 여기서 호모 사케르는 사람들이 범죄자로 판정한 자를 말한다. 아감벤은 여기서 양가성에 대해 의문을 가지면서 호모 사케르 개념을 피력한다. 즉, 희생

제물을 바치는 것은 허용되지 않지만 그를 죽이더라도 살인죄로 처벌받지 않는 존재로 규정되는 호모 사케르. 고대 로마법과 호민법, 그리고 사람의 법에서 신성한 인간, 즉 신성함의 모순으로부터 이 양가성에 대해 의문을 가지면서 출발한다. 이러한 맥락에서 나병을 앓은 환자인 한하운은 집단 ‘질서의 위기’에서 제거해야 할 위험한 존재로 추방되어야 하는 명분이 충분했다. 아감벤이 말하는 양가성, 즉 신성하나 제물로 바칠 수 없는 존재인 한하운은 나병의 전염성 때문에 주권 권력으로부터 배제되고 수용소로 강제 추방당한다. 주권을 박탈당하고 정치권력으로부터 배제된 한하운은, 육체적 고통과 역사·사회적 고통까지 겪은 것이다.

이러한 호모 사케르의 의미망에는 몸을 질병의 감옥으로 본 사회 메커니즘으로 희생양제의가 담겨 있다. 이는 사회 정치 속에 깊숙이 묻혀 있던 생명의 정치적 본질을 파헤칠 수 있는 중요한 문제로, 한하운 시의 고통 양상과도 무관하지 않았다. 이를 중심으로 한하운의 고통의 양상을 ‘질병과 단절의 고통’, ‘자학과 자기부정의 고통’, 그리고 ‘유배와 탈출의 고통’ 등으로 살펴볼 수 있었다. 한하운은 질병의 고통을 담은 몸과 소록도라는 공간과 스티그마를 감옥으로 인식했다. 그는 이 모든 감옥으로부터 벗어나는 것이 현실적으로 불가능하다고 보았다. 이러한 한하운의 시를 호모 사케르 이론으로 살핌으로써 신의 법과 세상의 법으로부터 철저히 배제되었던 경계인으로서 겪은, 소수자의 고통을 더 깊이 이해할 수 있었다.

한하운이 그의 시 속에 부려놓은 화자들을 통해 쏟아놓은 고통들은 현재의 고통과도, 미래의 고통과도 무관하지 않다. 그러므로 현대시사에서 한하운의 소수자 고통은 호모 사케르의 맥락에서 시사적 의의를 획득할 수 있는 중요한 의미망이 아닐 수 없다. 오늘날 주위를 돌아보면 전쟁과 질병, 난민, 노숙자와 신용불량자 등 사회 역사적인 고통들이 즐비하다. 지구 전체가 잠정적인 호모 사케르가 될 수 있는 상황을 놓치지 말아야 한다. 한하운 시에

나타난 역사·사회적 고통을 이해함으로써 소수자 고통을 이해할 수 있는 문학적 단초를 마련할 수 있을 것이라 기대한다.

한하운 시인의 미덕은 비극에 함몰되지 않고 고통을 회피하지 않는다는 데 놓인다. 자기 자신의 고통을 자기 운명으로 받아들이고 비극적인 삶을 ‘웃음’으로 달관한다. 즉, 자기 인식을 분명하게 함으로써 비극적 상황에 맞서는 것이다. 그러므로 한하운은 생명에 대한 강한 의지를 보여주는 대결의식이 강한 시인이라고 할 만하다. 한하운은 천재성보다는 개인의 숙명적 비극에서 자신의 고통체험을 시로 승화시킨, 자기 인식이 강한 시인이다. 따라서 자신의 고통체험을 드러냄으로써 나병인의 참혹한 현실 앞에서도 건강한 인간으로서 자기를 부정하는 모든 요소에 맞설 줄 아는 그의 높은 경지의 정신세계는 제대로 평가되어야 할 것이다. 이러한 경지는 물론 사물과 미적 거리가 확보될 때 가능하다. 그러므로 한하운 작품들이 표출한 리얼리티는 한하운 시의 시사적 의의로 꼽을 만하다.

한하운은 현대시사에서 나병의 고통을 자기만의 고통에서 나아가 역사·사회적 인식으로 승화시킨 시인이다. 나병에 대한 시적 형상화가 단순 개인 서사에 머물지 않고 사회 역사적 고통의 맥락까지 확대시킴으로써 ‘나병문학’의 시초를 여는 데 기여했으며, 소수자 문학의 단초를 이루었다고 평가할 수 있다. 한하운은 ‘나병’이라는 데서 오는 자학과 자기부정의 고통과 역사의 질곡에서 오는 고통까지 ‘시 쓰기를 통하여’ ‘자기 극복과 초월을 통하여’ 자기 삶의 근원인 ‘자기 정체성 인식’으로 심화시킨 것이다. 이런 비극적 삶을 전복시키는 힘이 시 문학에 있다는 사실을 보여준 점에서 그의 문학사적 의의를 찾아 볼 수 있겠다. 아울러 한하운의 나병문학을 계기로 소수자 문학 연구의 지평이 열릴 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

1. 기본자료

- 한하운, 『나의 슬픈 반생기』, 인간사, 1957.
_____, 『황톳길』, 신흥출판사, 1960.
_____, 『천형』, 청함문학사, 1992..
_____, 『한하운 전집』, 문학과 지성사, 2010.

2. 단행본

- 강성구 외, 『인체 생물학』, 아카데미, 2004.
권영민, 『한국현대문학대사전』, 누리미디어, 2009.
김대형, 『한국시가구조론』, 삼영사, 1984.
김모세, 『르네 지라르』, 살림, 2008.
김용성, 『한국현대문학사탐방』, 현암사, 1984.
김재홍, 『한국전쟁과 현대시의 응집력』, 평민사, 1978.
김준오, 『시론』, 삼지원, 2001.
김창직, 『가도가도 황톳길』, 지문사, 1982.
김 향, 『예외상태』, 새물결, 2009.
김효정·정태호, 『정치적인 것의 개념』, 살림, 2012.
박거영, 『한하운 시 감상』, 문창사, 1971.
박거영, 『한하운시감상』, 해설인간사, 1959.

손봉호, 『고통받는 인간』, 서울대학교 출판문화원, 1995.

송인섭, 『자아개념』, 학지사, 2013.

이상섭, 『문학연구의 방법』, 탐구당, 2003.

이승훈, 『문학상징사전』, 고려원, 1996.

이응백·김원경·김선풍 감수, 『국어국문학자료사전』, 한국사전연구사, 1998.

이종석·김정숙, 『(인간 한하운) 나는 나는 죽어서 파랑새가 되리』, 부름, 1984

이종하, 『아도르노-고통의 해석학』, 살림, 2007.

이지엽, 『한국전후시 연구』, 태학사, 1997.

정인석, 『의식과 무의식의 대화』, 문왕사, 2008.

정형권, 「육신의 파편화와 영생의 원리-한하운론」, 『전후 문체시인 연구 3』, 예림기획, 2005.

조영암, 「한하운의 시와 생명」, 『한하운 시 전집』, 인간사, 1956.

채수영, 『한국현대시의 색채의식 연구』, 집문당, 1987,

3. 연구논문 및 평론

강우식, 「한하운 시와 지병의 상관성 연구」, 『한국 상징주의 시 연구』, 문학아카데미, 1999,

_____, 「한하운 시와 지병의 상관성 연구」, 『한국 상징주의 시 연구』, 문학아카데미, 1999.

고지현, 「조르조 아감벤의 ‘호모 사케르 읽기」, 『인문과학』 제93집, 연세대학교 인문학연구원, 2011.

공병혜, 「의료영역에서의 고통에 대한 이해」, 『인간연구』 제8호, 카톨릭대학교 인간학 연구소, 2005.

- 구모룡, 「고통의 시학」, 『감성의 윤리』, 산지니, 2005.
- 김강식, 「한하운 시 연구」, 경희대학교 석사학위논문, 1993.
- 김규동, 「김삿갓과 한하운 시의 대비적 고찰-방랑시를 중심으로」, 창원대학교 석사학위논문, 2005.
- 김남석, 「최인훈 문학에 나타난 희생제의 연구」, 『한국학 연구』 제15권, 한국학학회, 2000.
- 김동규, 「멜랑콜리-이미지 창작의 원동력」, 『철학연구』 제25집, 철학탐구, 2009.
- 김석준, 「비극적인 인식의 유미적 승화-한하운론」, 『현대성과 시』, 역락, 2008.
- 김성리, 「시 치유에 대한 인문의학적 접근」, 『한국의철학회 가을학술대회 자료집』, 인문의학연구소, 2012.
- 김시용, 「한하운 연구」, 단국대학교 석사학위논문, 1992.
- 김신정, 「고통의 객관화와 ‘인간을 향한 회귀-한하운의 삶과 시」, 『현대문학의 연구』 제7권, 1996.
- 김영상, 「한하운 시 연구」, 창원대학교 석사학위논문, 1995.
- 김용성, 「조르조 아감벤의 종교적 사유」, 『문학과 종교』 제17권, 삼육대학교, 2010.
- 김윤식, 「천형과 시인-한하운론」, 『한국현대시론 비판』, 일지사, 1975.
- 김태우, 「몸이 앓는 시대, 문화인류학이 바라본 고통」, 『인문의학』, 휴먼니스트, 2008.
- 김현태, 「한하운 시 연구」, 부경대학교 석사학위논문, 2008.
- 김효신, 「한국 현대시의 병리적 현상 연구-한하운, 김광섭, 박봉우를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 1998.
- 남송우, 「천형과 그 극복의 공간」, 『부산문예』 제1집, 1982.
- 남진숙, 「한국 전후시에 나타난 몸에 대한 표상과 그 의미」, 『한국문학이론과 비평』 제48집, 한국문학 이론학회 2010.

- 박숙영, 「이장희와 한하운의 시에 나타난 소외의식」, 숙명여자대학교 석사학위논문, 2001.
- 서길완, 「호모사케르와 그것의 변형: 아감벤의 호모 사케르를 헐벗은 삶 그리고 캠프의 개념을 중심으로」, 『비평과 이론』 제13권, 한국비평이론학회, 2008.
- 서홍관, 「질병으로부터의 고통과 우리의 대응」, 『인문의학』, 휴먼니스트, 인제대학교 인문의학연구소, 2008.
- 성기조, 「나는 문둥이가 아니올시다」, 『한국어문교육』 3집, 한국교육대학교 한국어문교육연구소, 1993.
- 송명희, 「김광섭 후기시에 나타난 장소 이미지와 생태적 상상력」, 『한국시학연구』 제32호, 2001.
- 신주철, 「한하운 시의 문체론적 시론-종결형과 그 의미 변화를 중심으로」, 『이문논총』 제16호, 한국외국어대학교 대학원, 1996.
- 신중신, 「한하운 시세계」, 『보리피리』, 삼중당, 1975.
- 안순애, 「한하운 시의 어조 연구」, 대전대학교 석사학위논문,
- 오소백, 「올챙이 가자 방랑기」, 김창직, 앞의 책, 『가도 가도 황톳길』, 지문사, 1982.
- 윤재왕, 「“포섭/배제”-새로운 법개념? : 아감벤 읽기 I」, 『고려법학』 제56호, 고려법학연구회, 2010.
- 이병현, 「생명을 부르는 영혼의 노래」, 『보리피리: 한하운 전집』, 미래사, 1991.
- 이순웅, 「근대적 주권을 넘어서는 연대의 모색-아감벤의 정치철학을 중심으로」, 『시대와 철학』 제21권, 한국철학사상연구회, 2010.
- 이을상, 「몸의 생의학적 의미와 생명정치」, 『철학논총』 제62집, 새한철학회 2010.
- 이창익, 「호모 사케르와 신체 구경꾼」, 『담론201』 제10호, 2007.
- 장문석, 「호모 사케르와 이탈리아 현대사」, 『서양사론』 제104호, 한국서양사학회, 2010.

- 정형권, 「육신의 파편화와 영생의 원리-한하운론」, 『전후 문제시인 연구 3』, 예림기획, 2005.
- 조동구, 「한국 현대시의 상징 연구」, 『배달말』 제28권, 배달말학회, 2000.
- 조병기, 「한하운 시인의 색채심상과 공간상실」, 『비평문학』 제11호, 비평문학사, 1997.
- 조청아, 「스티그마에 대한 -한하운의 시적 대응 양상 연구」, 한국외국어대학교 석사학위논문, 2012.
- 최길순, 「한하운의 시 세계」, 경기대학교 석사학위논문, 2003.
- 최명표, 「한하운 시의 정치학적 연구」, 『현대문학이론연구』 26권, 현대문학이론학회, 2005.
- 최병준, 「한하운의 삶과 문학 I-천형, 그 극복의 역설적 미학」, 『강남대논문집-신학인문사회』 25집, 강남대학교, 1994.
- _____, 「한하운의 삶과 문학 II-천형, 그 극복의 역설적 미학」, 『강남대논문집-신학인문사회』 제26집, 강남대학교, 1995.
- 최일수, 「현대시의 순수감각 비판」, 『문학예술』 4월호, 문학예술, 1956.
- 최성희, 「폭력의 기원:르네 지라르의 희생양과 조르조 아감벤의 호모 사케르」, 『새한영어영문학』 제52권, 새한영어영문학회, 2010.
- 표광민, 「주권해체를 향한 아감벤의 예외상태론」, 『사회과학연구』 제37권, 2011.
- 한규현, 「한하운 시의 이미지 연구」, 고려대학교 석사학위논문, 2011.
- 한순미, 「‘서러움’의 정치적 무의식-역사적 신체로서 한하운의 자전」, 『사회와 역사』 제94집, 한국사회사학회, 2012.
- 한원균, 「시와 자기구원의 문제-한하운의 경우」, 『고황논집』 제13집, 경희대학교 대학원, 1993.
- 현은숙, 「한하운 시 연구」, 중앙대학교 석사학위논문, 2002.

4. 번역서 및 기타

- 노드롭 프라이, 임철규 옮김, 『비평의 해부』, 2000.
- 르네 지라르, 김진식·박무호 옮김, 『폭력과 성스러움』, 민음사, 2014.
- 르네 지라르, 김진식 옮김, 『희생양』, 민음사, 2007.
- 수전 손택, 이재원 옮김, 『은유로서의 질병』, 이후, 2002.
- 수전 손택, 이재원 옮김, 『타인의 고통』, 이후, 2007.
- 어빙 고프만, 윤선길·정기현 옮김, 『스티그마-장애의 세계와 사회적응』, 한신대학교출판부, 2009.
- 에드워드 렐프, 김덕현 외 옮김, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005.
- 에드워드 렐프, 심승희 옮김, 「장소의 진정성과 현대경관」, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005.
- 조르조 아감벤, 김향 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009.
- 조르조 아감벤, 박진우 옮김, 『호모 사케르』, 2008.
- 캘빈, S · 홀, 백상창 옮김, 『프로이트 심리학』, 문예출판사, 1966.
- 타라 블랙, 이재석·김선경 옮김, 『자기 돌봄』, 생각정원, 2014.
- 한나 아렌트, 홍원표·임경석·김도연 옮김, 『이해의 에세이들』, 텍스트, 2012.
- Mick Cooper, 신성만 · 가요한 · 김은미 옮김, 『실존치료』, 학지사, 2014.