

# 徐志摩와 근대

李旭淵\*

## <目次>

1. 머리말
2. 비극적 세계 인식
3. 반근대의 형식으로서의 '자연'과 '생명'
4. 이상주의의 파탄과 절망
5. 맺음말

## 1. 머리말

1920년대 중국 현대문학을 대표하는 시인 가운데 한 사람인 徐志摩에 대한 가장 보편적인 평가는 그가 이상주의 시인이라는 지적이다. 徐志摩가 이상주의적이라는 지적은 徐志摩 자신의 술회이기도 하다.<sup>1)</sup> 그동안의 徐志摩 연구는 徐志摩의 이상주의를 徐志摩 문학과 삶의 핵으로 인정한다는 점에서 거의 모두가 일치하고 있다. 徐志摩의 이상주의에 대해서 심지어는 李白의 그것과 같이 보는 견해까지 있다.<sup>2)</sup>

徐志摩를 이상주의 시인이라고 할 때, 그렇다면 徐志摩의 이상주의의 실질이 과연 무엇인가에 대해서 그동안 가장 유력하고 과범위하게 동의를 얻은 해석은 호적과 양실추의 풀이다. 胡適은 徐志摩의 일생을 '단순신앙(單純信仰)' 추구의 일생으로 요약하고, 그 단순신앙이란 다름아닌 '사랑, 자유, 미'

---

\* 고려대학교 강사 (중국문학)

1) 「天下本無事」, 『徐志摩全集』(廣西民族出版社, 1991), 4권 143쪽. 이하 『徐志摩全集』에서의 인용은 『全集』으로 약칭.  
2) 司馬長風, 『中國新文學史』(홍콩, 昭明出版社, 1980년 3판), 197쪽.

라고 지적했다. 梁實秋는 이러한 胡適의 해석을 일단 수긍하면서 여기서 한 걸음 더 나아가 徐志摩의 단순신앙을 낭만적 사랑이라는 단일한 이상으로 구체화 시킨다. “徐志摩의 단순신앙은 다시 말하면 낭만적 사랑이”며, “자유, 사랑, 미라는 세 개의 이상이 아니라 자유, 사랑, 미가 하나의 이상에 혼합되어 있는데, 이 이상의 실현이 바로 미녀에 대한 추구이다”<sup>3)</sup>라는 지적이다. 미국의 중국문학자 李歐梵은 호적과 양실주의 해석에 동의하며, “徐志摩에게 내적 삶의 본질은 사랑이며, 徐志摩 자신의 삶과 인격은 이것의 완벽한 구현체다”<sup>4)</sup>라고 지적했다.

요컨대, 徐志摩의 이상주의에 대해 가장 보편적인 해석은 ‘사랑’을 그의 이상주의의 핵심 실체로 보고, 徐志摩를 사랑 추구의 시인으로 간주하는 것이다. 徐志摩의 일생에서 세 여인과의 사랑과 결혼이 큰 비중을 차지하고, 특히 陸小曼과의 사랑과 결혼은 당시 중국 사회를 떠들썩하게 할 정도로 유명한 사건이었다는 점에서 徐志摩를 사랑 추구의, 보다 정확히는 여인에 대한 사랑 추구의 시인으로 보는 견해는 나름의 타당성을 가지고 있다.

그러나 徐志摩 이상주의에 대해 지금까지 보편적으로 인정되어 온 해석은 徐志摩를 사랑의 시인으로만 한정할 뿐, 徐志摩 시와 사상이 지닌 사회성에 대해서는 거의 아무런 해석과 답을 내놓지 못하고 있다. 말하자면, 徐志摩 이상주의를 오직 여인에 대한 사랑의 각도에서만 해석한 나머지, 徐志摩 문학과 이상주의를 당시 1920년대 중국 사회라는 구체적 역사 지평에 두고서 그 그 사회적 성격을 고찰하는 작업이 무시되었고, 그런 면에서 볼 때 徐志摩 이상주의에 대한 그간의 해석은 일면적이었다. 徐志摩가 당시 중국 현실에 초연한 채, 개인의 사랑 추구에만 전념한 작가가 아니었고, 중국 사회의 문제들에 깊은 관심을 가졌던 작가라는 점을 감안하는 일이 徐志摩 이상주의를 온당하게 해석하는데 필요하다 하겠다.

이 논문은 위와 같은 문제의식 속에서 徐志摩의 이상주의를 근대라는 지평 위에서 살펴보고자 하는 시도이다. 徐志摩가 근대를 어떻게 인식하고, 그

3) 梁實秋, 「談徐志摩」, 『梁實秋懷人叢錄』(北京:中國廣播電視出版社, 1991), 45쪽.

4) Leo Ou fan Lee, 『The Romantic Generation of Modern Chinese Writers』, (Cambridge: Harvard Univ. Press), 159쪽.

근대에 대한 인식이 徐志摩의 이상주의와 어떻게 관련이 있는지, 그리고 徐志摩의 이상주의의 귀결은 무엇인지를 살피는 것이 주된 의도이다.

## 2. 비극적 세계 인식-근대에 대한 회의와 부정

1920년대 徐志摩의 세계인식은 매우 비극적이다. 그의 비극적 세계인식은 그의 전문학 생애를 관통하며 시종여일하다. 그에게 “중국의 현실은 암흑이”며,<sup>5)</sup> “모든 원칙이 죽었고” “모든 믿음이 썩었”다. “탐욕이 정의를 꺾었고, 시기가 동정을 꺾어버리고, 비겁이 용감을 저당잡고, 육욕이 연애를 농락하고, 폭력이 인도를 능멸하고, 암흑이 광명을 짓밟”고 있으며, “승냥이가 길거리에서 북적대고 강도가 마누라 침대에 눕고, 죄악이 너의 깊은 영혼 속에 들어 있다.”<sup>6)</sup> 그에 따르면 이런 그의 시대는 완벽한 유죄의 시대인데, “우리가 현재 죄받고 있는 시대를 형용하려면, 우리는 추악보다 더 추악하고, 더러움보다 더 더럽고, 쌍스러움보다 더 쌍스럽고 구차함보다 더 구차스럽고, 비겁보다 더 비겁한 새로운 말을 발명해야 할”<sup>7)</sup> 정도이다. 이 유죄와 추악 등은 개인과 민족에 망라되어 있다.

큰소리로 선포하라, 우리 체제가 일그러지고, 깨지고, 썩었음을.  
통쾌하게 선고하라, 우리 민족의 파산율. 도덕, 정치, 사회, 종교,  
문예, 모든 것이 파산하였다.<sup>8)</sup>

현실에 대한 徐志摩의 파산선고의 격렬함은 현실을 감옥과 지옥, 도살장으로 형용했던 郭沫若의 그것에 상당한다. 徐志摩는 자신의 시대가 “깨끗한 땅 한 조각 없으며”, “평안한 곳도 없고”, “번뇌와 고통에서 벗어날 수 없는”<sup>9)</sup> 시대라고 진단한다. 현실이 이처럼 암흑이라는 비판적 인식은 현실의 모든 것

5) 「徐志摩致魏雷書」, 程新 編, 『港臺國外談中國現代文學作品』(成都:四川文藝出版社, 1986), 237쪽.

6) 「落葉」, 『全集』 3권, 11쪽.

7) 「海灘上的種花」, 『全集』 3권, 85쪽.

8) 「落葉」, 『全集』 3권, 9쪽.

9) 위와 같음.

에 대한 부정, 현실에 대한 총체적 부정으로 이어진다.

우리는 기성의 것 일체를 일정하지 않는다. 현재 있는 사회, 정치, 법률, 가정, 종교, 오락, 교육을 인정하지 않는다. 일체의 주권과 노력을 인정하지 않는다.<sup>10)</sup>

徐志摩는 중국의 기성 현실을 부정하면서 현실이 암흑과 유죄, 고통인 이유는 “각 개인의 죄악, 각 개인의 더러움, 각 개인의 구차스러움, 각 개인의 비겁과 비루함” 때문이라고 본다. “경제적 불평등이나 정치의 불안정, 소수 군인들의 방자한 야심, 소수 정객, 소수 군인, 소수 부자”에게서 “현재의 변란”의 원인을 찾는 것에 대해 徐志摩는 “선생, 당신은 틀렸소, 틀려도 크게 틀렸소”라고 비판하면서, 각자 자신의 죄악과 더러움 등을 인정하라고 촉구한다.<sup>11)</sup>

徐志摩의 이러한 문제인식은 그동안 중국 대륙의 徐志摩 연구자들에게 현실에 대한 관념론적 처방이라는 비판을 받아왔다. 현실 사회 어둠과 죄악의 근원을 계급압박, 착취제도, 제국주의의 압박 등 사회제도에서, 경제와 정치에서 추출하는 것이 아니라 개인에게서 찾는, 관념론적이고 개인주의적 발상이라는 비판이다.<sup>12)</sup> 확실히 徐志摩의 이러한 문제인식은 경제적, 정치적 필연성에 의해 야기되는 현실 모순을 개인 차원으로 치환해 해석함으로써 현실의 구조적, 총체적 인식에 실패하고 있는 것이 사실이긴 하다.

그러나 徐志摩의 현실 문제 인식을 비판하면서, 이러한 인식의 뿌리를 그의 부르주아 계급성에서 기인하는 관념론적 현실인식이라는 차원에서만 찾는 것은 계급환원주의이고, 그런 의미에서 볼 때는 지나치게 도식적이고, 기계적이다. 왜냐하면 이러한 비판만으로는 徐志摩가 현실에 파산을 선고하는 의식 세계의 내면을 깊이 있게 해부하는 일이 불가능하기 때문이다. 徐志摩가 현실에 파산을 선고하는 의식의 내면 해부가 그의 현실에 대한 처방전에 대한 비판에 앞서 전제되어야 하는 것이다. 徐志摩가 각 개인의 타락과 죄악 속에

10) 「青年運動」, 『全集』 3권, 24쪽.

11) 「落葉」, 『全集』 3권, 9쪽.

12) 중국 대륙의 거의 모든 徐志摩 연구가 이점을 비판하고 있고, 이를 徐志摩 사고의 한 원형으로 간주하고 있다. 趙澍秋, 『徐志摩傳』(北京:中國人民大學出版社, 1989), 53쪽. 陸耀東, 『徐志摩評傳』(西安:陝西人民出版社, 1986), 130쪽 등 참조.

서 현실 모순의 근원을 찾는 데에는 그가 보는 당시 근대화되어 가는 중국의 현실과 그 속의 인간 삶과 영혼에 대한 徐志摩 나름의 세계 인식과 관련되어 있기 때문에 그러하다.

徐志摩는 중국 현실의 암흑과 혼란, 중국인들의 타락과 영혼의 불결함, 유죄성을 근대화에서 연유하는 근대적 타락과 혼란, 암흑이라고 본다. 이는 徐志摩가 근대를 어떻게 파악하느냐와 연관되는 문제다. 徐志摩는 근대화와 그로 인해 형성된 근대 문명에 대해 강한 거부감을 보인다.

현대란 무슨 광경인가? 인성의 표현을 우리가 볼 수 있는가? 들을 수 있는가? 도대체 어떻게 된 것인가? ... 여기에는 무슨 인성의 표현이라곤 없다. 추악, 하류, 암흑이외에.<sup>13)</sup>

현재 모든 것이 물질에 지배당하고, 눈에 보이는 것은 쾌속정, 자동차, 영화, 무선전화, 뚝뚝한 전선과 줄지어 선 굴뚝이고, 이것들이 사람들을 어지럽게 하며, 잠시 동안의 휴식도 찾을 수 없고, 실로 우리의 경험 대상이 바뀌었다. 사람의 정신생활은 거의 이런 바쁜 생활 속에서 내쫓김을 당하였다.<sup>14)</sup>

徐志摩에게는 근대화로 인해 새로이 탄생한 근대 문물들, 즉 자동차, 기차, 기선 같은 것들에 대한 신기함이나 경이가 없다. 徐志摩에게 그것들은 자연을 파괴하고 인간 영혼을 타락시키고, 고갈시키는 상징물들이다. 徐志摩에게 자동차는 “근대의 추악한 정신을 대표하는 것”<sup>15)</sup>일 뿐이며, “기계는 현대 인류의 적의 상징”이자, “인도(人道)의 적이다.”<sup>16)</sup> 그가 보기에 현대에는 인성의 표현을 찾아 볼 수 없으며, “문명이란 단지 황당무계한 상황이자, 문명이란 단지 부패한 야수일 뿐이다.”<sup>17)</sup> 그의 근대 문명에 대한 거부와 규탄은 다음의 「밤(夜)」이란 시에 이르면 그 극단에 이른다.

13) 「秋」, 『全集』 3권, 308쪽.

14) 「未來派的詩」, 『全集』 4권, 177쪽.

15) 「我所知道的康橋」, 『全集』 3권, 109쪽.

16) 「教育裏的自由-反抗機械主義」, 『全集』 3권, 322쪽.

17) 「我過的端午節」, 『全集』 4권, 140쪽.

20세기의 불야성에 이르렀다.

밤이여, 이것은 너의 반역, 이것은 속악한 문명의 광고, 무치, 음탕, 잔혹, 더러움 — 길은 한결같은 번쩍임. 보라 이쪽은 무도회의 끝. 저쪽은 파티의 끝. 저 빌딩의 살찐 유다는 그가 돈으로 낚은 여자를 간음하고 저 거리 모퉁이는 두 명의 강도가 길가는 사람들을 잡고 한손으로는 칼로 그의 목을 자르고, 한손은 그의 돈지갑을 뒤킨다.

저쪽 술집 문밖에서 떠들며 모여 있는 주정뱅이, 비틀거리며 음담패설을 늘어놓으며 노래를 부른다. 무던 칼로 술바다를 긁는 소리.

환상은 더는 볼 수 없어 얼른 날개를 돌려 깨끗한 곳으로 날아간다.  
「밤」부분<sup>18)</sup>

徐志摩가 파악한 20세기 근대 문명의 초상이다. 그에게 근대화란 발전이 아니라 타락과 부패일 뿐이고, 20세기 불야성의 도시는 더러운 곳이다. 도시의 “길은 한결같이 번쩍거리”지만, 도시 인간의 영혼은 한결같이 타락해 있다. 불야성인 도시를 그는 “너의(=밤의) 반역”이라고 본다. 전기가 발명되고 불을 밝히면서 낮과 밤 사이의 자연적인 시간의 경계가 무너진 가운데 밤은 더 이상 고요한 휴식의 시간이 아니게 된다. 휘황하게 불을 밝힌 반역의 밤에 도시에서 이루어지는 인간의 삶이란 타락과 부패, 더러움 뿐이다. 근대화를 상징하는 도시에 대한 그의 반감은 매우 깊어서, 당시 중국의 근대화를 상징하던 上海와 天津을 추하다고 말하고, 이들 도시보다 근대화의 정도가 덜하던 北京을 이름답다고 말하기도 했다.<sup>19)</sup>

徐志摩가 20세기 근대 문명에 이처럼 부정적인 것은 근대 문명이 인간의 영혼과 생명을 고갈시키고, 타락시키기 때문이다.

18) 「夜」, 『全集』 1권, 337쪽.

19) 타고르의 「清華講演」을 번역하고 붙인 徐志摩의 「附述」 참조 『全集』 3권 339쪽.

산에 올라  
 도시를 보니  
 시커먼 옥상만 보이고  
 거리에는 매연 속에서  
 부대끼는 생명  
 「비관」부분20)

그제, 소녀는 수정처럼 빛나는 홀에서 춤을 추었다  
 빛나는 그녀의 스타킹!  
 윤기 흐르는 그녀의 머리!  
 그녀 치아의 미소가 홀안의 모든 남자들을 미치게 했다.

어제, 그녀가 자본이 달려  
 그녀의 영혼을 팔았다.  
 그 나팔모자를 쓴 마귀가 그녀의 껌가에서 비결을 전수해 주었다.  
 그녀는 주름지기 시작한 얼굴에서 여러 남자들의 마음의 피를  
 댄다.

오늘, 성황당 앞 계단에 앉아 있는 이 늙은이  
 그녀의 가슴에 걸려 있는 것은 진리가 아니라 남자들의 해골.  
 신이 그녀가 고개를 흔드는 걸 본다.  
 마귀가 그녀가 떠는 것을 본다.

「운명의 논리」<sup>21)</sup>

徐志摩가 이해한 근대 도시 문명의 초상이다. 생명 또는 자연과 도시(화)가 대립되어 있다. 거리의 차들이 내뿜는 매연 속에서 생명이 부대긴다. 이 때문에 徐志摩는 “현대사회의 상황은 생명자연의 즐거움과 근본적으로 화합할 수 없다”<sup>22)</sup>고 말한다. 그에게 있어 도시화를 포함한 근대화란 근본적으로 반생

20) 「悲觀」, 『全集』 1권, 361쪽.

21) 「運命的邏輯」, 『全集』 1권, 164쪽.

명적이다. 徐志摩에게 대도시란 인생이 마멸되고, 수성(獸性)이 횡행하는 추악한 땅이다.<sup>23)</sup> 도시 여인의 삶의 타락을 다룬 「운명의 논리」에서는 삶의 순간적인 “빛나는” 삶이 자본에 영혼을 팔아 “남자들의 마음의 피를” 빼는 데로 흐르고, 끝내는 비참한 말로에 이르는 것이 운명처럼 예정되어 있다. 이렇게 보면, 시인에게 근대의 문명적 인간이란 하나의 퇴화현상에 불과하고, 근대의 문명화란 근본적으로 인간에 대한 배반이다.

徐志摩는 근대화의 상징인 물질주의, 과학주의, 공업주의, 기계문명, 도시화 등을 한결같이 부정하는데, 그 이유는 그것이 인간의 생명과 이상적인 삶을 방해하는 “미신”이라고 보기 때문이다. “공업주의, 기계주의, 경쟁제도와 이런 현상이 조성한 미신심리, 습관은 모두 우리 이상사회의 적이고, 합리적 인생의 장애”<sup>24)</sup>라는 것이다. 徐志摩는 사람들이 이 근대화가 미신에 들러 있는 것을 비판한다.

공업주의의 대목표는 성공(Success)이고, 본질은 경쟁이며, 경쟁이 요구하는 것은 효율(Efficiency)이다. 성공과 경쟁, 효율이 합성된 심리, 혹은 인생관이 공업주의를 조성하고, 나날이 자살현상으로 기울고, 인도(人道)를 나날이 기계화시키는 원인이다. 우리가 생명의 자연과 즐거움을 회복시키려면 오직 한 가지 방법밖에 없는데 그것은 경제사회 경쟁의 기초를 타파하고 성공과 효율의 미신을 타파하는 것이다.<sup>25)</sup>

徐志摩가 “경쟁의 기초”와 “성공과 효율의 미신”을 타파하라고 할 때, 그는 근대 사회를 규정하는 본질을 문제삼는 것이다. 그는 근대화와 근대성이 이미 미신이 되어 있는 근대화와 근대성에 대한 물신주의를 비판하고 있다. 그에게는 과학 역시 “현대의 시대 미신”이고, 이것은 중세의 종교 같은 것이다. 때문에 “과학의 진보만으로는 우주 구조의 비밀을 꿰뚫어 볼 수 없”다면서, “나는 과학을 모른다”고 얘기한다.<sup>26)</sup> 徐志摩는 근대성의 물신주의, 즉 근대주

22) 「羅素又來說話了」, 『全集』 4권, 196쪽.

23) 王亞民, 「海棠花下尋志摩」, 『徐志摩詩全集』 第1卷(石家莊:花山出版社, 1992), 43쪽.

24) 「羅素又來說話了」, 『全集』 4권, 198쪽.

25) 「羅素又來說話了」, 『全集』 4권, 195쪽.

26) 「話」, 『全集』 3권, 31쪽.

의를 비판하면서 그것이 생명의 자연스러움과 즐거움을 파괴하고, 삶을 기계화 시키면서 삶을 자살로 내몰고 있다고 비판하는 셈이다. 그는 물질주의, 기계문명, 이기심, 무한경쟁을 “현대의 보편적 질병”으로 진단하면서, “현재의 세계에서 물품의 거대한 생산, 거대한 상공업 조직, 거대한 제국정치가 생의 큰길을 막고 있다”는 타고르의 진단에 적극 동의하며, “아름다운 인정”과 “기계성”을 대비시켜 근대 기계문명과 “졸렬한 실용”이 사람 영혼을 황폐하게 한다고 비판한다.<sup>27)</sup> 그는 “西湖의 속화(俗化)”에 상심하면서, 西湖에 자연을 훼손하면서 자동차길을 내는 것을 비판하고, 공장의 연기가 노을을 대신하는 현실에 비판한다.<sup>28)</sup> 요컨대 徐志摩는 근대화/생명, 근대화/자연이라는 대립적 이분법 속에서, 근대의 진보에 대한 신앙이란 한낱 “미신”에 불과한 것이고, 이 “미신”에 들린 삶의 전도는 비극적 종말뿐이라고 인식하고 있다.

徐志摩의 진보의 교의에 대한 비판은 시간과 속도가 삶의 진보를 가져온다는 근대의 이데올로기에 대한 거부와 저항으로 표출되기도 한다.

우리가 현대에 느끼는 것은 단지 시간의 촉박함과 총망함 뿐이다. 우리들은 정말 바쁘다. 누구나 바쁘다. 피곤해지도록 바쁘다. 지겹게 바쁘다.<sup>29)</sup>

시간의 장단이 새로운 계량의 단위가 되면서 늘 시간에 쫓기고 바쁜 것이 근대적 삶의 원형인데, 徐志摩는 이러한 삶의 방식이 삶에 활력을 가져오는 것이 아니라 영혼의 피곤을 가져다 줄 뿐이라고 본다. 이 피곤으로 인해 영혼은 갈수록 고갈되고, “고갈, 궁핍이 현대인의 생활”자체가 된다.<sup>30)</sup> 徐志摩가 문제삼고 있는 것은 물질의 풍요가 아니라 정신의 고갈이다. 근대화가 시간과 속도의 승배에 기대어 물질의 풍요를 가져다 줄지언정, 정신은 갈수록 피곤에 찌들고 고갈될 것이라는 근대적 삶의 원리에 대한 비판적인 전망이다. 때문에 그는 「저 한점 신비한 불길(那一點神明的火焰)」이란 시에서는 “시간

27) 「清華講演」, 『全集』 3권, 351-357쪽 참고.

28) 「南行雜記」, 『全集』 4권, 531쪽.

29) 「關於女子」, 『全集』 4권 642쪽.

30) 위와 같음.

이 내게 먼지를 요구하고 / 나의 마음은 박동을 멈춘다”면서 시간을 “끝없는 먼지더미”에 비유한다.<sup>31)</sup> 「上海 杭州 간 기차에서(屬杭車中)」란 시에서는 그의 이러한 비관적 전망이 대표적인 근대문물의 상징인 기차와 그 기차의 속도, 인생과의 관계를 통해 이렇게 표현된다.

총총총! 최최최!

한 줄기 연기, 한 조각 산, 몇 점 구름 그림자,  
한 줄기 물, 한 개 다리, 노젓는 소리,  
술술, 대나무 무리, 붉은잎 분분히 지다.

아름다운 들판, 아름다운 가을 풍경  
꿈의 경지 같은 분명, 모호, 사라지다 ——  
최최최! 차바퀴인가 세월인가?  
가을이 늙기를 재촉하고, 인생이 늙기를 재촉하는구나!  
「上海 - 杭州 간 기차에서」<sup>32)</sup>

이 시는 근대 시간 의식을 문제삼고 있는 시다.<sup>33)</sup> 시에서 화자는 上海-杭州를 오가는 기차에 타고 있다. 시의 화자에게는 기차 바퀴소리가 “총총총”과 “최최최”로 들린다. 바쁘다는 ‘총’(聰)과 재촉하다는 ‘최’(催)로써 기차바퀴 소리를 형용하고 있다. 기차를 타고 가는 화자의 눈에 들어오는 것은 아름다운 가을 풍경이다. 처음에는 이 아름다운 가을 풍경이 하나하나 화자의 눈에 들어오지만, 둘째연에 이르면 그 “꿈의 경지 같은 분명”이 모호해지고, 급기야는 사라진다. 처음에는 풍경들이 하나하나 떨어진 채로 또렷하게, 물은 물대로, 산은 산대로 보이고, 노젓는 소리까지 들을 수 있었지만, 기차가 속도를 내면서 하나하나의경계가 흐려지고, 끝내는 풍경이 속도에 의해 몽쳐져 일그러진다. 시인은 이를 풍경이 “사라지다”라고 표현하고 있다. ‘빠름’과 ‘재촉’의 기차에 탄 시인에게 아름다운, 꿈의 경계같은 가을 풍경은 사라져

31) 「那一點神明的火焰」, 『全集』1권, 447쪽.  
32) 「平杭車中」, 『全集』1권, 32쪽.  
33) 謝冕 主編, 『徐志摩名作欣賞』(北京:中國和平出版社,1993), 28쪽.

버린다. 이러한 화자의 인식 때문에 둘째 연의 3행에서는 시의 첫행에서 기차를 형용했던 ‘빠름’이 사라지고 대신 ‘재촉’의 의미만이 남았다. 이제 시인에게 속도의 빠름이란 오직 재촉의 의미다. 그 재촉은 그러나 삶의 밝은 미래를 위한 재촉이 아니다. 빨리 늙기를 재촉하는, 삶의 비극과 관련되어 있다. 시에서 속도와 시간은 서로 비례하지만 인생과는 반비례한다. 기차의 속도가 上海와 杭州 사이에 필요한 시간을 단축시켰지만, 삶에서 속도에 의한 시간의 단축이란 인생의 종말을 앞당기는 것에 불과하다. 속도와 시간은 효율(Efficiency)이란 방정식에서 가장 중요한 변수들이다. 때문에 효율의 숭배란 그대로 속도와 시간의 숭배 자체이다. 그러나 徐志摩가 근대를 대표하는 정신으로 파악한 효율은 삶에 있어 자살의 경향을 증가시키고, 인도를 방해하는 것으로 규탄받는다.<sup>34)</sup> 빠르고 바쁘다는 것이 삶에 피곤과 노화를 가져올 뿐이다.

徐志摩가 이상적인 삶의 방식으로 ‘여유’와 ‘한가로움’을 강조하는 것도, 속도와 시간의 물신화에 대한 그의 반항과 관련된다. 현실 삶이 시간과 속도, 효율에 대한 숭배로 인해 날이 황폐해지고, 기계화되면서 사람의 정신이 고갈되어 가고 있다는 그의 판단으로 인해 그 정신의 고갈을 치유하기 위한 대안으로서 ‘여유’와 ‘한가로움’에 대한 강조가 나오는 것이다. 러셀이 중국을 다녀간 뒤에 ‘진보’와 ‘빠름’의 신앙을 가진 근대 서구인들이 너무 불행하다면서 ‘빠름’의 대척점에 있는 “나태”가 구세의 복음이다”라고 한데 대해, 徐志摩는 이렇게 동의한다.

나태가 구세의 복음이다! 우리는 러셀이 말하는 ‘나태’의 반면(反面)이 우리 농업사회의 부지런함을 말하는 것이 아니라, 현대 기계식 상공업사회가 낳은 말할 수 없는 ‘바쁨’과 ‘소란’, 성령(性靈)을 떨절시키는 ‘바쁨’과 ‘소란’이라는 것을 알고 있다. 이것은 곧 현대사회가 합리적 인생에 마땅이 있어야 할 여유와 한가로움을 갈수록 침식하여 마침내는 완전히 박탈하고 있다는 것을 말한다. 이것은 막대한 위험이자 비극이다. 노동하는 노동자는 말할 것도 없고, 중등 계층도 역시 이 불행의 소용돌이 속에서 급

34) 『羅素又來說話了』, 『全集』 4권, 196쪽.

회전하고 있다.<sup>35)</sup>

요컨대 徐志摩는 '여유'와 '한가로움'이 근대적 삶의 원리에 대한 중요한 반항이자, 근대적 삶의 "비극"과 "위험"을 막는 원리라고 생각하고 있는 것이다. 徐志摩에게 캠프릿지가 그토록 잊을 수 없는 추억을 남긴 이유 중의 하나가 그곳 생활의 "달콤한 한가로움" 때문이었다는 점도<sup>36)</sup> 이런 맥락에서 이해해야 할 것이다.

徐志摩는 이렇게 부정적이고 비관적인 삶의 원리와 근대화가 중국에도 진행되고 있다는 점에 촉각을 세운다. 徐志摩는 "공업주의, 기계주의, 경쟁제도와 이것들이 조성한 미신심리와 습관" 등의 "외래의 유혹"을 중국 지식인들이 각성하여 배척하고, 자살의 방향을 전환시키는 것이 중국의 유일한 희망이라고 본다.<sup>37)</sup>

그가 외국에서 돌아온 유학생들을 두고, "신대륙에 가 신지식을 추구했던 유학생들은 외국 전문가에게 편지로 기계나 주문할 줄 아는 사람들"이라면서, "그들 머리속에는 오직 모터카의 경적 소리 뿐이다"고 비판하는 것은<sup>38)</sup> 유학생들이 "외래의 유혹"에 빠져 서구 근대의 "공업주의, 기계주의, 경쟁제도"에 대한 "미신심리"를 이식하는 것을 경계하기 때문이다.

徐志摩는 "중국의 기계화의 현상과 그 정도는 당연히 기타 강국에 비해 훨씬 떨어지지만 마찬가지로 추세가 분명하다"<sup>39)</sup>고 본다. 중국 역시 근대화로 인해, 西湖에 자동차 길이 나고, 공장 연기가 노을을 대체하는 현상이 출현하고 있는 점을 비판하면서, 중국을 다녀간 뒤 서구가 중국의 학생이 되어야 한다고 했던 디킨스의 언급을 두고 이렇게 말한다: "그(디킨스)는 15년전(1911년)에 중국에 왔었고, 지금 다시 온다면 무슨 절묘한 문장으로 우리의 미덕을 찬양할지 모르겠다."<sup>40)</sup> 그가 맨체스터, 죠지아, 피츠버그, 뉴욕, 런던,

35) 「羅素又來說話了」, 『全集』 4권, 195쪽.

36) 「我所知道的康橋」, 『全集』 3권, 110쪽.

37) 「羅素又來中國說話了」, 『全集』 4권, 198쪽.

38) 타고르의 「淸華演講」에 대한 그의 해설 참조, 『全集』 3권, 359쪽.

39) 「教育裏的自由」, 『全集』 3권, 322쪽.

40) 「南行雜記」, 『全集』 3권, 530쪽.

홍콩 등 근대 문명을 대표하는 선진 공업 도시들과 중국의 天津, 上海를 동렬에 놓고서 “공업주의는단지 추악과 통속, 더러움과 죄악, 시골벽적함, 높은 연기 굴뚝과 대상인(大商人)만을 양성할 뿐이”라며 비판하는 것도 같은 맥락이다.<sup>41)</sup> 그는 근대 문명이라는 “태평양에서 불어오는 바람은 보기에 맞는 것 같지만, 초산의 부식력으로 충만해 있다”<sup>42)</sup>면서, 그 “전염성의 병증은 국경을 가리지 않”는데, 불행하게도 “우리 중국인의 혈액 속에는 천성적인 방역력이 보이지 않는다”고 보았다.<sup>43)</sup> 근대화를 전염병처럼 여기면서 중국도 이 전염병에 감염될 위협에 완전 노출되어 있으며, 이미 이 병균이 중국인들 혼에 침투하기 시작해 중국했지만 더 깊이 침투하기 전에 그것을 저지하여야 한다는 데에 徐志摩의 현실 인식과 미래 개혁의 프로그램이 내장되어 있다. 徐志摩의 비극적 세계 인식과 이 비극적 세계를 변혁하고자 하는 그의 이상주의가 여기서 발원하는 것이다.

### 3. 반근대의 형식으로서의 ‘자연’과 ‘생명’

1920년대 徐志摩의 시와 산문에서 빈번하게 출현하는 자연에 대한 예찬은 그의 근대 문명에 대한 혐오, 부정과 유리된 채로 이해될 수 없다. 그가 근대 문명이 인간의 영혼과 생명을 어떻게 마멸시키는지를 의식하면서, 자연에 대한 그의 예찬은 시작되었다. 그의 자연에 대한 태도는 “자연으로 돌아가라!”던 루소의 그것과 무척 닮았다. 루소의 이 구호가 근대 문명에 대한 불만을 최초로 의식화한 것이었고, 근대 진보 교의에 대한 이의제기였다고 이해할 때,<sup>44)</sup> 물론 徐志摩가 중국에서 “근대 문명에 대한 불만을 최초로 의식화한” 사람은 아니라하더라도, 적어도 근대 문명이란 삶의 자연성과 근본적으로 배치되며, 근대 문명이 초래한/또는 초래할 인간 생명에 대한 억압을 비교적 명징하게 의식한 사람이었다고는 할 수 있을 것이다(徐志摩가 이러한

41) 『羅素又來說話了』, 『全集』 4권, 196쪽과 『清華講演』, 『全集』 3권, 357쪽 참조.

42) 『羅素與中國』, 『全集』 4권, 73쪽.

43) 『國際關係』, 『全集』 3권, 379쪽.

44) A. 하우저, 『문학과예술의 사회사』(서울:창작과비평사, 1985), 근세 하, 87쪽.

의식을 갖게된 경과와 그것이 중국 현실 속에서 갖는 의미는 일단 논외로 하고 볼 때 그렇다).

徐志摩의 자연 이해와 자연 예찬은 중국에서 역사적 혼란기에 흔히 나타났던 현실에서 뿌리뽑힌 지식인들이 정신적 위탁 대상으로서의 자연이나, 목가적 이상향으로서의 자연이라는 의미와는 다르다. 또한 그것은 같은 시기에 문학 활동을 했던 郭沫若이나 옥달부의 그것과도 다르다. 郭沫若에게 있어서 자연은 기본적으로 범신론적 자연이고, 그것은 신의 다른 이름이다. 때문에 그는 태양의 위대한 창조력과 바다의 역동적 힘을 찬미한다. 일본 유학 시절의 郁達夫에게 자연은 현실에서 좌절당한 자신의 마음을 정화시켜주고 위로해 주는 공간이다. 이에 비해 徐志摩에게 있어 자연은 기본적으로 근대 문명과 대립되어 있다. 그는 인간에게 주는 “자연의 교훈은 청결과 소박, 진솔인데, 이는 근대 문명이 가장 결핍하고 있는 요소”<sup>45)</sup>라고 본다. 근대 문명의 가장 큰 폐단을 극복할 유일한 대안이 자연에 있다는 논지다. 그런 의미에서 볼 때 그의 자연 이해와 예찬은 강한 반근대문명의 의미를 지니고 있고, 심미적이거나 보다는 도덕적인 성격을 지닌다. 다음의 시를 보자.

나는 의지할데 없는 아이  
어찌다 낯선 인간세상에 왔다.

나는 내가 난곳과 난 때를 잊었다.  
기억하는 것은 오직 그곳 풀의 푸르름과 태양의 빛남뿐.

(중략)

나는 자연의 아들  
엄한 인간 세계에 잘못 들어왔다!

나는 도시 차들의 소음에 놀라고  
길가는 사람들은 모두 침울한 가면을 쓰고

남 같은 연기가 내 심장을 막고

45) 『青年運動』, 『全集』 3권, 26쪽.

사람숲에서 적막과 공포를 느낀다.

아, 이땅에는 맑은 시내와 푸른 물이 보이지 않는다  
 누가 내게 웃으며 갈증을 치료해줄까.  
 「나는 의지할데 없는 아이」 부분<sup>46)</sup>

이 시의 주요한 대립축은 나와 세계이다. 나는 “풀의 푸르름”과 “태양의 빛남”이 있던 자연에서 태어난 아이이다. 그러나 지금 “나”는 낯선 인간세상에 와 있는데, 그 인간 세상이란 차들 소음으로 시끄럽고, “납 같은 연기”가 “심장을 막”는 도시이다. 이런 도시와의 낯선 부조화로 인해 “의지할데 없는” “나”는 “사람숲”에서 “적막과공포”를 느끼고, 그리하여 “맑은 시내와 푸른 물이 보이지 않는다” “이땅”에서 “갈증”을 느낀다. 그 갈증은 당연히 자신이 태어난 곳, 즉 자연에 대한 갈증인데, 갈증을 유발하는 것은 다름아닌 근대 문명 도시와 차의 소음, 매연이다. 자연의 아들인 나와 근대화된 세계가 대립된 가운데, “나”는 자연을 갈망하고 있다.

근대 문명과 대립하는 의미로서의 자연에 대한 갈망, 혹은 근대 문명이 초래한 삶의 위기를 타개할 공간이라는 의미로서의 자연은 산업혁명으로 인해 초래된 비인간적 결과들에 저항하며 자연을 예찬했던 영국 낭만주의 시인들의 그것과 유사하다. 이런 의미에서 보자면, 徐志摩의 자연 이해는 낭만주의적이고, 徐志摩가 영국 낭만주의를 대표하는 키이츠와 셸리를 두고 “자연과 가장 화해를 이룰 줄 알았던 사람들”<sup>47)</sup>이라고 평가하고, 이들을 중국에 소개했던 것은 결코우연이 아니다.

徐志摩는 “문명이란 황당무계한 상황일 뿐이며, 문명인이란 처참한 현상이”자, “부패한 야수일 뿐이”<sup>48)</sup>라고 했었다.

사람아 너는 스스로 부끄럽지 않은가! 야수, 자연스럽고, 역세  
 고, 활발하고, 이름답고, 나는 네가 부러울 뿐이다. 문명이란 무엇

46) 「我是個無依無伴的小孩」, 『全集』 1권, 406쪽.

47) 「濟慈的夜鶯歌」, 『全集』 3권, 139-140쪽 참조.

48) 「我過的端午節」, 『全集』 4권, 141쪽.

인가? 부패한 야수일 뿐이다. 만약 문명에 길든 인류에게서 옷이란 장식을 벗기고, 그의 작위의 도구 - 언어 문자를 빼앗고, 그를 발가벗겨 들판에 놓고 보면 얼마나 초라한 축생인가? 긴 귀의 당나귀조차도 인류를 깔볼 것이다.<sup>49)</sup>

徐志摩는 근대 “문명에 길들어” “부패한 야수가 된” 인간이 자연으로 돌아간다면, 근대 문명의 해독을 치료할 수 있다고 생각한다.

우리의 병의 뿌리는 근본을 잊은데 있다. 사람은 자연의 아이다. 가지 끝의 꽃과 새가 자연의 아들인 것과 같다. 그런 우리는 불행히 문명인이다. 하루 세상 속으로 들어갈수록 자연에서 하루씩 멀어지는 것과 같다. 흙을 떠난 화초가, 물을 떠난 고기가 즐겁게 살 수 있는가? 생존할 수 있는가? 대자연에서 우리의 생명을 얻어야 한다. 대자연에서 계속 양분을 얻어야 한다.(중략) 영원히 어머니의 양육을 벗어나지 않는 아이가 행복하듯이 영원히 자연에 접근해 있는 사람들에게는 건강이 있다. 우리 현재 생활의 메마름을 치료하려면, 자연을 완전히 잊지 않는 가벼운 처방만 있어도 우리에게는 따뜻한 희망이 있다. 푸른 물 속에서 몇 번 구르고, 바닷물 속에서 몇 번 씻고, 높은 곳에 몇 번 아침노을과 저녁노을을 보면 그대 어깨 위의 부담은 가벼워질 것이다.<sup>50)</sup>

“병의 뿌리”가 “근본을 잊은데 있다”는 것은 곧 인간들에게 뿌리인 자연으로 돌아가 병을 고치라는 촉구다. 그는 인간이 문명의 옷을 벗어 던지고, 자연으로 돌아가 들판에서 있으면, 몇 시간 내에 머리에서 금전, 명예, 경제, 주의 등의 허경(虛景)이 사라질 것이고, 반나절 이내에 마음 속에서 인생의 정감, 기쁨, 슬픔의 갖가지 환상이 사라질 것이며, 이삼일 내에 완전히 문명의 추대를 벗어날 것이다.<sup>51)</sup>라고 말한다. 이는 “자연으로 돌아가라”는 구호의 徐志摩식 번역인 셈이다. 위의 徐志摩의 언급들을 종합해 보면, 徐志摩의 자연으로 돌아가라는 촉구는 단순히 태고의 소박한 자연으로 돌아가라는 요구가 아니다. 자연/근대 문명이라는 대립 구도 속에서 근대 문명으로 인한 인간의 갖가지 허상과 타락을 제거하고 인간의 원래 본성을 회복하라는 요구인 것이

49) 위와 같음.

50) 「我所知道的康橋」, 『全集』 3권, 112쪽.

51) 「我過的端陽節」, 『全集』 4권, 141쪽.

다. 徐志摩의 “자연과 하나인 야인(野人)”과 야만, 원시성, 농민에 대한 찬양, 52) “우리 본성 속의 야인으로 돌아가고 싶다”<sup>53)</sup>는 바람, 동심을 회복하라고 권고 등은 인간의 원래 본성을 회복하라는 그의 요구와 관련된다.

내 순박한, 아름다운 동심을 회복하고 싶다.

계곡의 찬 샘물 한 모금 같은  
새벽 바람 속의 하얀 새끼까치 같은  
호반의 풀꽃 같은 자연의 선명을.

「시골의 소리」<sup>54)</sup>

나는 내 탁트이고 거친 목소리를 터뜨리고  
야만적이고 대담한 사람들이 놀랄 신곡을 부르고 싶다.

나는 내 옷을, 내 단정한 옷을 벗어 제끼고  
내 가슴팍을, 배를, 갈비뼈를, 힘줄을 드러내고 싶다.

나는 내 긴머리를 산발하고, 떠돌이 중처럼  
머리를 산발하고 싶다.

나는 맨발로, 발을 벗고 가파른 길에서  
유쾌하게 두려움 없이 걷고 싶다.

「젯빛 인생」<sup>55)</sup>

첫번째 시는 아름다운 동심을 회복하고 싶다는 바람을 적고 있는데, 그 동심 회복의 바람이 자연에 대한 예찬과 겹쳐 있다. 이는 시인이 동심과 자연에 같은 의미를 부여하고 있기 때문이고, 따라서 동심을 회복하고 싶다는 화자의 바람은 다름아닌 자연으로 돌아가고 싶다는 바람이다. 두번째 시에서는 문명이라는 허물/알몸이라는 대립 속에서 알몸에 대한 갈망을 통해 현실의 “젯빛 인생”을 거부하며 반항하고 있다. 문명에 순치되어 태초의 생명력을 잃어버린 “나”가 알몸에 대한 갈증 속에서 원시적 조폭(粗爆)함, 원시적 생명

52) 「青年運動」, 『全集』 1권, 22쪽.

53) 「海灘上的榴花」, 『全集』 3권, 82쪽.

54) 「鄉村裏的音韻」, 『全集』 1권, 39쪽.

55) 「灰色的人生」, 『全集』 1권, 69쪽.

력을 갈구하고 있다. 시의 화자는 문명의 옷을 벗어 던지고 싶고, 맨발이 되고 싶고, 산발하고 싶고, “야만적”으로 노래하고 싶다. 이 갈망과 그의 야수에 대한 흥미는 같은 마음의 동기에서 나오고, 그래서 “부패한 야수”인 문명인에게 “사람이여, 너는 스스로가 부끄럽지 않는가? 야수여, 자연스럽고, 억새고, 활발하고, 아름다워라, 나는 너를 흥미할 따름이다”<sup>56)</sup>고 말한다.

徐志摩가 농민을 찬미하는 것은 농민이 건강한 원시성을 지니고 있고<sup>57)</sup>, 중국 민족 가운데 “개화를 거치지 않은” 농민들이 민족 구성원 중 가장 활력 있고, 생명력으로 충만해 있기 때문이다. 그는 “지나치게 문명의 독을 받은 독서계층”은 농민과의 통혼을 통해 농민들의 활력과 생명력을 보충해야 하고, 국가가 이들 두 계층의 혼인을 주선해야 한다고 주장한다.<sup>58)</sup> 그에게 있어 농민들이란 아직 근대 문명에 인간성이 훼손되지 않은 계층이고, 인간의 건강한 본성을 지니고 있는 계층으로 이상화되어 있다.

徐志摩가 중국에서 타고르가 인도에서 실험하던 농촌 공동체 건설을 시도했던 것도 이러한 그의 농민관의 영향이 크다. 물론 徐志摩가 시도했던 농촌 공동체 건설 실험은 단순히 그의 농민관 때문에 시작된 것은 아니고, 타고르에 의해 계기가 주어졌었고, 여기에 근대 문명에 대한 그의 반발과 근대 문명에 오염되지 않은 자연과 농촌에 대한 찬미가 결합되었다.

徐志摩가 새로운 농촌 공동체 건설 계획에 관심을 갖게 된 계기는 타고르 때문이었다. 1924년 타고르가 중국을 방문할 때, 타고르는 자기가 인도에서 실험하고 있는 농촌 공동체 건설 운동을 중국에서도 실험해 보려는 뜻을 갖고 있었는데, 여기에 적극 호응한 것이 徐志摩였다. 이 계획은 농촌에 이상적인 낙원을 건설하려는 운동이었고, 근대와 다른 형태의 이상적 공동체를 건설하려는 것이었다. 타고르와 徐志摩의 이같은 구상에 군벌 閻錫山이 실험 기지를 이들에게 제공해 주기로 약속을 했었으나, 후에 閻錫山이 약속을 지키지 않음으로써 포기된다. 그뒤, 徐志摩는 1928년에 영국과 인도를 여행할 때, 그 두 나라에서 실험되고 있는 농촌 공동체를 직접 보고, 이를 다시 추진

56) 「我過的端午節」, 『全集』 4권, 140쪽.

57) 「青年運動」, 『全集』 3권, 22쪽.

58) 「秋」, 『全集』 3권, 307-318쪽 참조.

하러 한다. 이번에는 영국쪽에서 자금 지원을 약속받았고, 浙江省의 한 지방을 실험구로 선정하기까지 했다. 이 실험은 결국 중국 정치 상황의 혼란 등으로 결국 실행되지 못했다.<sup>59)</sup>

근대 도시 문명을 거부하고 시골에 이상적인 공동체를 건설하려는 시도는 徐志摩 뿐만 아니라, 많은 5.4 지식인들에게 매우 매력적인 사회 개조 운동이었다. 周作人이 일본의 新村운동을 본뜨려는 新村주의에 심취했었고, '玄學派'의 梁漱溟도 나름의 '신촌 운동' 계획을 실험했으며, 毛澤東과 李大조, 蔡和森, 俞代英 등 초기 공산주의자들도 신촌주의자들이었다. 徐志摩가 건설하려 했던 농촌공동체는 '반도시문명론'에 바탕을 두고 있다는 점에서는 梁漱溟의 그것에 가깝다고 할 수 있고,<sup>60)</sup> 일종의 "농촌 사회주의" 내지는 공상적 사회주의 유토피아 색채를 지녔던 李大조, 毛澤東 등의 그것<sup>61)</sup>과는 대차가 크다. 초기 사회주의자들의 신촌운동이 주로 겨냥한 것은 자본주의 근대화였고, 따라서 그들이 건설하려는 새로운 농촌 공동체는 공산주의 이상향에 가깝다. 그러나 徐志摩가 건설하려 했던 새로운 농촌은 근대화/자연, 생명의 대립 구도 속에 놓여 있었고, 그에게 있어서 농촌 공간이란 "지나치게 문명화된 사람을 생명의 본바탕 속으로 데리고 가" "다시 뿌리를 내리게 하는"<sup>62)</sup> 곳이란 의미였다.

요컨대, 자연으로 돌아가라는 그의 권고, 야만과 동심, 원시, 농민에 대한 그의 찬미는 결국 한가지 동기로 귀결되는데, 그것은 '인간 본성의 회복'하는 것, 즉 본래의 생명을 회복하는 것이다. 그는 근대 문명이 인간 본성을 타락시키고 인간의 생명을 고갈, 위축시킨다고 생각했기 때문에 근대 문명에 반항했고, 본래 생명의 회복을 위해 근대 문명에서 벗어나 자연으로 돌아가라고 했던 것이다. 인간 본성을 회복하는 것, 본래의 생명을 회복하는 것은 사실 1920년대를 시종하여 그의 사상과 문학활동의 핵을 이루었다. 徐志摩가

59) 이에 대해서는 宋炳輝, 『新月下的夜鶯-徐志摩傳』(上海:上海文藝出版社, 1983) 271-273쪽, 趙遐秋, 『徐志摩傳』(北京:中國人民大學出版社, 1989) 147-151쪽 참고.

60) 梁漱溟의 이러한 농촌개혁 운동에 대해서는 『梁漱溟先生紀念文集』(北京:中國工人出版社, 1993) 271쪽 참조.

61) 錢理群, 『豐富的痛苦』(長春:時代文藝出版社, 1993), 185-188쪽 참조.

62) 『秋』, 『全集』 3권, 317쪽.

1928년에 「신월의 태도(新月的態度)」에서 제출한 ‘건강’과 ‘존엄’의 원칙은 기실 그가 1924년에 「낙엽(落葉)」에서 반복하여 거론한 ‘본성의 회복’ 주장이었다.<sup>63)</sup> 그가 「신월의 태도」에서 “생명이 모든 이상의 근원이다”고 선언하면서, 그 생명의 원리 속에서 건강과 존엄을 이야기 하고 있다는 점<sup>64)</sup>에서 볼 때 그렇다.

그런데 徐志摩의 요구는 본래의 생명을 회복하라는 데에만 머무는 것이 아니라 한걸음 더 나아간다. 생명을 개성의 형식을 통해 표출하라는 요구가 바로 그것이다. 그는 “사물이 사물인 까닭은 그의 천부의 품성을 실현하는데, 내부 정력이 요구하는 특이한 격조를 실현하는데 있다”고 보기 때문에, 자신의 생명을 자기 개성에 따라 표현하라고 촉구하고, 개성은 자기의 고유한 생명의 발현이라고 말한다. “참으로 순수한 개성”은 “외계 사물의 장애를 받지 않는 것이”며, “생명의 각성”이 “자유와 노예, 참생명과 구차한 생명”으로 갈라지는 경계도 바로 여기에 있다<sup>65)</sup>. 이는 徐志摩가 인간 개인의 인격을 개발하는데 삶의 진정한 의미가 있다고 여기면서<sup>66)</sup>, 참생명의 형식을 개인주의적 자유에서 찾고 있다고 해석할 수 있다. 그것이 개인주의적 자유인 까닭은 외계 사물의 속박을 자유와 노예를 가르는 지표로 보고 있고, “참다운 순수한 개성”의 발현을 자유로 보고 있기 때문이다. 이렇게 보자면, 생명의 개성적 표출을 방해하거나 억압하는 것은 결국 생명 자체에 대한 억압이 된다.

徐志摩가 1920년대에 시종 강조하고, 또한 추구했던 성령(性靈)의 자유라는 주제도 이러한 그의 생명과 개성에 대한 이해와 직접 관계된다. 전통적으로 중국에서 말하는 ‘성령’이란 개인의 성정을 말한다. 즉 개성이요, 자아다. 이것이 袁枚에 이르러서는 진(眞), 활(活), 신(新)으로 정리된다.<sup>67)</sup> 요컨대 성령이란 자아 개성의 참되고, 활력있고, 참신한 표출을 지향하고, 거기에 참생명이 있다고 본다. 徐志摩의 성령의 자유 추구는 중국 전래의 성령관과 성령

63) 趙選秋의 『徐志摩全集』序 참조, 『全集』1권, 23쪽.

64) 「新月的態度」, 『全集』4권, 581-587쪽.

65) 「話」, 『全集』3권, 28-38쪽 참조.

66) Leo Ou-fan Lee, 앞의 책, p.159.

67) 許世旭, 「性靈自由的詩人」, 『中國現代詩研究』(서울:明文堂, 1992), 341쪽.

설에서 어긋나 있지 않다.<sup>68)</sup> 胡適은 徐志摩를 추도하면서 徐志摩의 일생을 '사랑' '자유' '미' 라는 세 가지 '단순신앙(單純信仰)'을 추구했다고 정리했는데,<sup>69)</sup> 이 '단순신앙'이란 기실 그의 생명관을 기초로 성령 자유를 추구하기 위한 방법적 형식이었다고 할 수 있고, 여기에 徐志摩의 이상주의가 놓여 있다.

이러한 이상주의가 1920년대 徐志摩의 문학과 삶의 동력이었고, 역으로 말하자면, 그의 문학과 삶은 이러한 이상주의의 외화였다. 시인으로서 徐志摩의 삶은 무척 짧다. 1921년부터 잡더라도 1931년 9월 19일 비행기 사고로 죽을 때까지 10년밖에 되지 않는다.<sup>70)</sup> 이 10년간 시인으로서의 그의 삶과 문학을 얘기할 때, 흔히 초기<sup>71)</sup>에는 강렬한 이상주의적 열정에 가득차 그가 꿈꾸는 이상의 실현을 위해 분투하였으나 후기 들어 그가 꿈꾸었던 이상이 현실에서 좌절되면서 방황하고 절망에 빠졌다고 지적되곤 한다.<sup>72)</sup> 胡適 식으로 얘기하자면, "단순 이상주의자" 徐志摩의 이상 '추구'에서 '실패'까지의 삶과 문학이다.<sup>73)</sup>

내가 한송이 눈꽃이라면  
저 하늘을 훨훨 날리라,  
내 방향을 가늠하고  
날자, 날자, 날자 —  
이 땅에 내 방향이 있나니.

저 썰렁한 골짜기는 가지 않으려다

68) 위와 같음.

69) 胡適之, 「追悼志摩」, 『新月』月刊, 4卷 1期(1932년 1월, 徐志摩紀念號), 3쪽.

70) 귀국 이전인 1921년부터 신사를 썼다고 하는데, 이때 시는 대부분 남아 있지 않다.

71) 여기서 초기와 후기라는 구분은 그의 시집으로 보자면, 『志摩의詩』의 시기를 전기로, 『蕪冷翠的一夜』, 『猛虎集』, 『雲遊』의 시기를 후기로 나누는 것이다. 徐志摩의 생애 시기 구분에 대한 여러 입장에 대해서는, 허세욱, 『중국현대시연구』(서울:명문당, 1992), 337쪽 참조.

72) 穆木天, 「徐志摩論」, 『穆木天詩文集』(長春:時代文藝出版社, 1985), 293-317쪽. 陸蠡東, 「評徐志摩的詩」, 『中國現代文學研究叢刊』, 1980년 2期. 契爾卡斯基, 「論徐志摩」, 『徐志摩詩全集』第2卷(石家莊:花山文藝出版社, 1993), 380-420쪽 등 참조.

73) 胡適, 위의 글, 위의 책, 7쪽.

저 처량한 산기슭은 가지 얹으려다  
 황량한 거리에 가 슬퍼하지도 얹으려다  
 날자, 날자, 날자 —  
 보라, 나는 내 방향이 있나니.  
 「눈꽃의 기쁨」 부분74)

이 시는 1920년대 초반 徐志摩의 이상주의를 대표하고 있다. 徐志摩의 첫 시집인 『志摩의詩』의 맨처음에 실린 작품이다. 시의 화자는 자신이 갈곳, 자신의 방향은 매우 명확하다. 때문에 시에서 눈꽃이 공중에서 나는 것은 바람에 날리는 수동적인 움직임이 아니라 주체적으로 나는 행위이고, 그 주체적 움직임은 “날리라”라는 의지로까지 확대된다. 시에서는 눈이 내리는 것이 아니라 비상한다. 이 주체적 움직임이 가능한 것은 화자가 자신이 갈곳, 자신의 방향을 알고 있기 때문이다. 화자가 투영된 “눈꽃”이 즐거운 것은 이 때문이다. 말하자면, “눈꽃”에게는 가야할 방향이 있고, 자신은 그곳을 알고 있음으로 하여 그곳으로 날아가려는 바람과 기대, 기쁨이 있다.

너는 참고요를 위해, 폭풍우의 바닥으로 찾으러 가야 한다. 너는 참화 해를 위해 혼돈의 바다로 찾으러 가야 한다.  
 너는 참평안을 취해 대번란으로, 대혁명의 속으로 찾으러 가야 한다.  
 너는 참행복을 위해 참고통 속으로 가야 한다.  
 너는 참실재를 위해 참공허 속으로 깨달으러 가야한다.  
 너는 참생명을 위해 가장 위험한 방향으로 가야 한다.  
 너는 참천당을 위해 지옥으로 지키러 가야 한다.  
 이 방향이 바로 나  
 이것이 나의 말, 나의 교훈, 나의 계도의 방책  
 「밤」 부분75)

나는 질름발이 눈먼 말을 타고

74) 「雪花의快樂」, 『全集』 1권, 3쪽.

75) 「夜」, 『全集』 1권 342쪽.

어둔밤을 향해 채찍을 때린다  
 어둔밤을 향해 채찍을 때린다  
 나는 절름발이 눈먼 말을 타고.

「별을 찾아」 부분 76)

「눈꽃의 기쁨」에서 “나는 내 방향이 있다”고 했던 시인은 그 방향을 「밤」이  
 란사에서 구체적으로 언급하고 있다. 그 방향은 참행복과 참생명, 참평화 등  
 을 위한 방향이고, 그것을 위해 폭풍우와 고통, 대혁명, 혼돈, 심지어 가장 위  
 험한 방향으로 날아갈 각오까지 되어 있다. 자신의 이상을 위해 지상의 어떤  
 고통도 기꺼이 감수하겠다는 의지로 충만해 있다. 그러기에 그는 “이 방향이  
 바로 나”라고 말한다. 존재의 의미를 그 “방향”과 일치시키고 있다. “절름발  
 이 눈먼 말을 타”고서라도 “어둔밤을 향해 채찍을 때리”며 “별을 찾아”기는  
 이상주의적 열정으로 충만한 화자인 “나”는 그대로 1920대 초 徐志摩의 모습  
 이라 하겠다.

1920년 徐志摩 문학을 1926년 陸小曼과의 재혼을 기준으로 하여 전기와  
 후기로 양분할 경우, 물론 전기에 발표된 시 중에도 절망과 비판의 정서를  
 토로한 시들이 들어 있다. 예를 들어, 1922년에 씌어진 「비관」이란 시는 “환  
 상은 깨지고/하느님은 죽고/깊은밤 꿈은 깨고 잠은 이미 달아났다”는 현실에  
 대한 비극적 인식을 기반으로 하고 있는데, 이 비극적 인식이 현실의 비극을  
 타개하기 위한 이상주의를 촉발하는 것이 아니라 “이 마음/전 세계를 누르는  
 중량/아! 온 우주/이 정신 우주/이 우주의 우주/모두 공(空), 공, 공// 쉬자/쉬  
 자”<sup>76)</sup>라는 세계의 의미에 대한 존재론적 허무주의로 귀결한다. 또한 「희망의  
 매장」(1923년)이란 시에서는 “희망은, 지금은/지금은 시체만 남아/가련하여라  
 나의 마음”이라고 하면서, “너(=희망)의 참담한 상처”를 이루만지고 있기도  
 한다<sup>78)</sup>. 그렇지만, 전기에 발표된 시들의 주조는 그의 이상 추구의 열정과 낙  
 관주의이고, 도처에서 빛을 찬양하고 있다.<sup>79)</sup> 적어도 그는 그의 이상 추구의

76) 「爲要尋一個明星」, 『全集』 1권, 19쪽.

77) 「悲觀」, 『全集』 1권, 363-364쪽.

78) 「希望的埋葬」, 『全集』 1권 393쪽.

79) 趙遐秋, 『徐志摩全集』 서문, 『全集』 1권, 37쪽.

열정이 장애를 만나더라도 끝내는 실현될 수 있으리라고 믿는다. 그는, “별을 찾아” “어둔밤을 향해 채찍을 때리”며 달리다가 끝내 “황야에 짐승 하나 쓰러져 있고/황야에 주검 하나 누어져 있”는 지경이 될지라도, “드디어 수정 같은 빛이 터져”<sup>80)</sup>오리라고, 산통을 겪는 산모처럼 “인내하고, 저항하고, 분투”를 겪은 뒤에는 새생명이 탄생하리라 확신하였다<sup>81)</sup>. 즉, “고통의 현재는 보다 영광된 미래를 준비하고 있을 따름이다”<sup>82)</sup>고 이해하였던 것이다. 徐志摩의 다음 얘기는 이 시기 자신에 대한 정확한 진술이라고 할 수 있다.

나는 참다운 이상주의자란 그가 지난날 가졌던 이상이 재가 되고, 조각조각 부숴지고, 썩어 흙이 되는 것을 견딜 수 있고, 이 재와, 파편, 흙의 밑바닥에서 다시 그의 더욱 위대하고, 더욱 빛나는 이상을 발견하는 사람이라고 믿는다. 나는 바로 이러한 사람이다.  
83)

#### 4. 이상주의의 파탄과 절망

이상 추구를 위한 徐志摩의 열정은 두번째 시집 『翡冷翠的一夜』(1927년 출간)에서 벽에 부딪히기 시작해, 『猛虎集』(1931년 출간)과 徐志摩 사후에 출판된 『云遊』에서는 “이상의 추구가 멈춘 채”<sup>84)</sup> 비관과 회의, 절망이 시의 주조를 이루게 된다.

음침, 암흑, 독사 같은 꿈틀거림  
생활이 통로로 됐다.  
한번 빠지면 당신은 단지 앞으로 가는 것만 가능할 뿐,  
손으로 차가운 벽의 끈적거림을 더듬다.

80) 「爲要尋一個明星」, 『全集』 1권,

81) 「落葉」, 『全集』 3권, 13쪽.

82) 「落葉」, 『全集』 3권, 13쪽.

83) 「迎上前去」, 『全集』 3권, 201쪽.

84) 許世旭, 앞의 책, 338쪽.

요마의 오장육부 속에서 몸부림  
 머리 위에 한줄기 하늘빛 보이지 않고  
 이 혼백은 공포의 압박 아래서  
 사라지는 것 말고 무슨 바람이 있을까?

「생활」 부분85)

徐志摩가 1928년에 쓴 시다. “요마의 오장육부 속”에 간혀 있는 듯한 압박감 속에서 “사라지는 것 말고 무슨 바람이 있”겠느냐는 시인의 정서는 확실히 1920년대 전기와 다르다. 물론 그렇게 간혀 있는 속에서도 그는 여전히 끝없이 몸부림을 하지만, 탈출의 가망은 이미 없다. 때문에 “머리 위에 한줄기 하늘빛 보이지 않”는다는 비관적 인식이 사라질 수밖에 없다는 불가항력적인 체념을 낳는다. 그는 또한 “열정은 이미 죽어 재가 되고” “너의 꿈이 얼마나 등글등/ 주위는 가없는 암흑”86)이라는 비관적이고 절망적인 인식 속에서 “나의 사상이 파산했다”87)고 말한다. 그 사상의 파산으로 인해, “나”는, 어둠과 허무에 빠져 있다.

내게 있는 거라곤 깨진 호흡  
 벽장에 갇혀있는 쥐떼처럼  
 쫓고 있는 건, 추구하고 있는 건 어둠과 허무!  
 「파산」 부분88)

오늘의 희망은 내일의 한숨으로 변하고  
 별빛은 하늘 밖에서 싸늘한 눈으로 쳐다본다.  
 인생은 물보라 속의 거품  
 「3월12일 심야에 大沽 입구에서」 부분89)

85) 「生活」, 『全集』 1권, 233쪽.

86) 「活該」, 『全集』 1권, 237쪽.

87) 「殘破」, 『全集』 1권, 236쪽.

88) 위와 같음.

89) 「三月十二日深夜大沽口外」, 『全集』 1권, 108쪽.

자신이 희망없고 출구없는 현실에서 갇혀 있다는 인식, 그런 상태에서 무엇인가를 '추구'란 한낱 어둠 속에서의 찻바퀴일 뿐이라는 인식 속에서 느끼는 시인은 허무를 느끼고 절망한다. 그렇게 보자면, “나의 사상이 파산했다”는 언급은 일종의 현실에 대한 시인의 패배 선언이라고 할 수 있다. 그의 패배 선언은 어떻게 보면 불가피한데, 왜냐하면, 그가 꿈꾸는 희망이 현실의 외적 힘에 의해 끊임없이 좌절당하고 무너져, 더이상 내일을 기약할 수 없을 지경이기 때문이다.

번개비가 잠시 걸렸다.  
 쌍용 같은 쌍무지개가  
 안개 속에 드러나다  
 아름답고, 선명하고, 생동하여라  
 길조! 내일은 분명 좋은 날이겠지.

뭐야! 다시 천둥이 친다  
 구름 밖에서 하늘 밖에서.  
 또다시 암담함, 어둠  
 무지개는 보이지 않고...  
 희망은 서지도 못하고 또 무너졌다.

「소식」 부분<sup>90)</sup>

徐志摩는 이제 희망을 기약할 수 없는 비관과 절망에 빠져 있다. 그는 이 비관과 절망 속에서 “내게 용기를 다오, 내게 필요한 것은 힘/ 어서 와 날 이 포위된 성에서 구해주오”<sup>91)</sup>라고 호소하지만, 이미 무너진 희망이 다시와 절망이라는 포위된 성에 갇힌 그를 구해주지는 않는다.

1920년대 후반에 徐志摩가 비관과 절망에 빠지고 그가 자신의 사상의 파산을 선언한데 대해, 胡適은 徐志摩의 신앙은 너무 단순했으나 현실세계는 너무 복잡했고, 그리하여 현실세계로 인한 파괴를 견디지 못했기 때문이라고

90) 「消息」, 『全集』 1권, 29쪽.

91) 「再休怪我的臉沈」, 『全集』 1권, 119쪽.

해석했다.<sup>92)</sup> 徐志摩 이상의 순수함과 세상의 참혹함을 대비시켜 해석하는 셈이고, 徐志摩의 이상주의가 실패로 귀결된 원인을 당시의 현실 때문이라고 보고 있다. 이에 비해 茅盾은 徐志摩의 계급성에서 그 원인을 찾는다. 徐志摩의 궁극적인 희망은 중국에서 영미식의 부르주아지 민주주의를 실현하는 것이었다고 파악하는 茅盾은 중국에서 그의 꿈을 실현할 수 없음으로 인해 생긴 절망과 비관이라고 본다. 즉, “徐志摩의 회의는 일종의 사회현상이다”고 보는 茅盾은, “근대 부르주아 학자들 가운데 회의라는 독사에 물리지 않은 사람이 누구인가?”라고 물으면서 역사에서 쇠퇴해 가는 부르주아지적 회의와 비관의 일종으로 파악하는 것이다.<sup>93)</sup>

徐志摩의 절망과 비관에 대한 胡適과 茅盾의 분석이 일면 나름의 근거를 갖고는 있지만, 이들의 분석만으로는 徐志摩의 절망과 비관을 충분히 해명하기에 역부족이다. 胡適의 분석은 徐志摩의 단순신앙과 그의 이상주의에 대한 절대적 지지와 동정을 바탕으로 하여 그의 절망과 비관을 오직 당시 중국 현실쪽에서만 찾겠다는 점이 한계다. 徐志摩의 이상주의가 현실의 벽에 부딪쳐 파괴되었다 할 때, 현실이라는 단단한 벽의 실체를 규명하는 일, 그리고 徐志摩의 이상주의 자체에 현실의 벽에 부딪쳐 깨질 소지는 없었는지, 그의 이상주의의 실질에 대한 보다 면밀한 분석이 빠져있다. 茅盾의 분석은 전형적인 계급환원주의에 근거해 있다. 그는 徐志摩의 사상을 부르주아지의 세계관과 동일하게 보고, 徐志摩의 사상 파산 선언을 부르주아지 세계관의 파산 선언으로 해석하고 있다. 茅盾의 이 시야에서는 徐志摩의 사상 및 이상주의와 근대 부르주아지 세계관 사이의 관계가 충분히 면밀하게 고려될 수 없고, 특히 徐志摩의 근대화에 대한 비판과 회의가 전적으로 흡수될 수밖에 없다. 이렇게 보자면, 徐志摩의 절망과 비관에 대한 좌파적 분석과 우파적 분석을 대표하는 胡適과 茅盾의 지적은 모두 일면적이라는 동일한 한계를 지닌 셈이다.

徐志摩가 절망과 비관에 빠지게 된 원인을 구명할 때, 우선적으로 진행되어야 할 것은 徐志摩의 이상주의와 현실 사이에 거리가 생기는 원인에 대한

92) 胡適, 「追悼徐志摩」, 『新月』月刊, 4卷 1期(1932.8)

93) 「徐志摩論」, 『茅盾全集』19卷(北京:人民文學出版社, 1989), 391쪽.

해명이다. 徐志摩가 결국은 이 거리로 인해 절망과 비관에 빠지게 된다는 점을 인정할 때 그렇다. 물론 이때 胡適과 茅盾처럼 일면적인 徐志摩 이해에 빠지지 않기 위해서는 徐志摩와 현실 두 측면 모두에 대한 보다 객관적인 이해가 필요하다.

먼저, 徐志摩의 이상주의 자체가 지닌 문제를 해부하기 위해 그의 세계인식을 점검해 보자. 徐志摩는 근대화/자연, 근대화/생명이라는 이분법 속에서 세계를 해석했다. 그는 근대화로 인해 타락해 가는 인간의 영혼을 문제삼은 것이다. 그는 근대적 인간의 타락과 부패를 막기 위해 근대성에 대한 물질주의에 격렬하게 저항했다. 그런 의미에서 볼 때, 그가 문제삼은 현실은 근대적 세계였고, 근대성의 원리가 침투하여 세계와 개인의 영혼을 타락시키는 현실이었다. 이로 인해 1920년대에 그에게는 제국주의 압박 하의 중국 현실 보다는 근대의 기계주의, 물질주의에 침식당하며 생명과 성령이 타락해 가는 중국의 현실이 훨씬 근본적이고 중요한 문제였다.

徐志摩가 이렇게 세계를 이해한 데는 외래적 영향이 크다. 러셀과 타고르, 그밖에 서구 근대 문명에 회의적이던 구미 지식인들에게서 그는 지대한 사상의 자양을 흡수했다. 근대에 대한 대자적 각성의 과정, 자연에 대한 태도에서 농촌공동체 실험에 이르기까지, 1920년대 徐志摩의 세계인식의 거의 태반은 이들 사상가들에게서 빌려 온 것이라고 할 수 있다. 이와 같은 지적은 매우 중요한데, 왜냐하면 徐志摩 현실인식의 허약함, 즉 그의 현실인식이 중국의 현실에 뿌리박은 것이라기 보다는 밖에서 이식된 것이라는 걸을 구명하는 매우 중요한 단서가 되기 때문이다. 그는 근대화란 것이 인간에게 무엇인지를 의식했었고, 근대화 자체의 억압적이고 파괴적인 측면을 예민하게 주목하였다는 점에서 1920년대 작가들 가운데 매우 중요한 의미와 지위를 갖는다고 할 수 있다.

그러나, 徐志摩는 '근대'의 문제에는 예민하게 감각하고 웅전했지만, '중국 근대'의 문제에는 해석력과 웅전력이 취약했다. 이 취약은 그가 중국의 문제를 서구의 문제와 동일시'한, 해외 학자들의 세계 인식을 그대로 중국에 이식해 온 때문이다. 산업혁명으로 부터 두 세기가 경과한 서구 사회의 근대

화 문제와 아편전쟁 이래 세계 자본주의 체제 속으로 편입되면서 가속화된 중국의 근대화 문제가, 더구나 제국주의 압박 아래 있는 중국의 근대화 문제가 동일선상에서 취급될 수 없음에도 불구하고, 徐志摩는 이 둘을 하나로 겹쳐 동일한 문제로 사고한다. 러셀과 타고르에 동의하면서, 그가 중국에 제국주의로 출현한 영국의 이미 근대화 된 맨체스터와 이제 근대화에 갓 접어들고 외국 자본이 대거 진출해 있는 上海, 天津을 같은 공업주의 병폐에 찌든 도시로 취급하는 것이 그 일례다.<sup>94)</sup>

특히 徐志摩에게 제국주의에 대한 인식의 결핍은 이 당시 徐志摩가 중국의 문제를 근대의 문제 차원에서만 바라보고, 중국의 근대 문제로 바라보지 못하는 중요한 동기가 된다. 중국보다 앞서 있는 서구, 더우기 중국에 이미 제국주의 형식으로 출현하여 중국을 압박하고 있는 영국에서 유학하는 동안 낙후된 후진국에서 온 학생으로서 서구인들에게 민족적 굴욕감을 체험한 적이 없었고,<sup>95)</sup> 중국인들이 '타도 제국주의'라는 구호가 유행하는데 반감을 드러냈었다.<sup>96)</sup> 그에게는 제국주의 압박 속에서 낯이 주권을 잃으며 식민지로 되어가는 중국보다는 그에게는 절망적으로 파악된 서구 근대문명에 갈수록 오염되어 가는 중국이 더욱 문제였던 것이다. 보다 정확히 말하자면, 徐志摩에게는 제국주의와 민족주의의 문제보다 세계의 근대화로 인해 광범위하게 일어나고 있는 인간과 세계의 전면적인 타락이 더 근본적인 문제였다고 할 수 있다. 그는 근대 세계에서 일어나는 인간의 타락을 문제삼고 있는 것이며, 이는 제국주의와 민족주의의 문제를 넘어선 근대의 가장 기본적인 문제라고 본 것이다.

그리고 徐志摩는 러셀과 타고르의 궁극적인 관심이 중국에 있지 않았다는 사실을 깨달았어야 했다. 러셀 스스로가 말한 대로, 그가 러시아와 중국에 주목한 이유는 “1차 대전 후 유럽은 자기 문명의 구멍을 알았고, 러시아와 중국의 경험이 유럽인들에게 구멍이 나 있는 것을 가르쳐 줄 수 있다고 믿”

94) 「羅素又來說話了」,『全集』4권, 196쪽과 「清華講演」,『全集』3권, 357쪽 참조 「清華講演」은 타고르가 清華大에서 강연한 것을 번역한 것인데, 徐志摩의 역우기가 함께 있다.

95) 陸耀東, 『徐志摩傳』(西安:陝西人民出版社, 1986), 30쪽.

96) 「羅曼羅蘭」,『全集』3권, 129쪽.

었기 때문이다. 러셀은 서구문명에 대한 자아비판의 차원에서 중국의 문명을 바라보고 있고, 때문에 “진보와 효율을 모르는 중국인”들의 생활을 찬양하는 것이다.<sup>97)</sup> 러셀의 서구 근대문명 비판은 어디까지나 내부의 자아비판 성격인데, 徐志摩는 이를 중국의 당시 현실에 적용할 수 있는 보편적 진리로 사고한 것이다. 때문에 그는 “러셀이 감정의 반동이고, 동양을 빌어 자기의 불만을 토로하는 것이 아닌가 하는 생각”을 해보다가도 “러셀 감정의 진지함을 믿지 않을 수 없다”<sup>98)</sup>고 말하는 것이다.

이같은 ‘밖에서 이식된’ 徐志摩의 현실인식으로 인해 야기된 徐志摩와 현실과의 거리를 상징하는 일 중의 하나가 1924년 타고르 중국 방문에 대한 중국 지식인들, 특히 청년들과 급진적 지식인들이 보인 냉담한 반응이다. 타고르의 중국 방문은 예상보다 성공적이지 못했다. 심지어는 대중들의 환영을 받지 못해 마지막 세 차례의 강연을 병을 핑계로 취소할 정도였다. 타고르의 통역을 맡으며 함께 움직였던 徐志摩는 이 일 때문에 「타고르」란 글을 써서 타고르를 극력 옹호하기도 했다. 타고르가 환영을 받지 못한 가장 큰 이유는 “대부분의 젊은이들은 사상이 좌경이 아니더라고 전통에 반대하고 물질문명을 중시하였기 때문이었다.”<sup>99)</sup> 타고르 선전하는 동양문화, 중국의 전통문화에 대한 찬양, 정신존중, 반과학 등의 가치는 당시 중국의 일반 지식인들의 사상과는 배치되었고, 심지어는 중국을 멸망으로 몰고가는 ‘망국노’ 철학이라 여기기도 했다. 더군다나 타고르가 중국에서 溥儀를 만나는가 하면, 군벌 세력들도 많이 만났고, 徐志摩가 이를 수행했다.<sup>100)</sup>

이런 사정오탈타고르에 대해 비판적인 중국 지식인들이 많았고, 郭沫若도 그중의 하나였다. 한때 타고르의 범신론에 심취했던 郭沫若은 타고르 중국 방문을 맞아 쓴 글에서, 타고르의 산림(山林)철학은 서양인들에게는 구세의 복음일지 몰라도, “적멸에 빠져 있는 우리 동양민족에게 기사희생의 약은 이

97) 「羅素與中國-談羅素著『中國問題』」, 『全集』 4권, 75쪽.

98) 위와 같음. 요 몇년 사이 서구에서 활발하게 논의되었던 ‘동양주의(Orientalism)’에 관한 담론 역시 서구와 중국에서 1920년대 양상이 반복되고 있는 조짐이 있다.

99) 梁錫華, 「徐志摩海外交遊錄」, 『港臺國外談中國現代文學作家』(成都:四川文藝出版社, 1982), 217-219쪽.

100) 위와 같음.

것이 아니라 다른데 있다”고 말한다. 그는 심지어 타고르가 강조하는 “나의 존엄, 사랑의 복음이란 유한계급의 잠꼬대이며, “평화의 선전은 현세계의 최대의 독극물이다”고 비판한다.<sup>101)</sup> 타고르 중국 방문에 대한 중국 지식인들의 냉담한 반응과 실패는 곧 徐志摩의 중국 현실에 뿌리박지 않은 ‘이식된 현실 인식’의 무력을 상징한다 할 것이다. 이점에서 보자면, 徐志摩가 당시에 자신은 “정치돌아가는 것은 물론이고, 문예계에 대해서도 아주 낮설다”<sup>102)</sup>고 한 것을 단순한 겸사로만 볼 수는 없다 하겠다.

다음으로 중국 현실의 측면에서 徐志摩의 이상주의와 현실 사이의 거리를 구명하자면, 이 당시 대부분의 중국 지식인들은 과학주의와 근대화에 대한 맹목에 빠져있었다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 나날이 가속되는 민족 위기 속에서 대다수 중국 지식인들은 서구 근대에 대한 모방적 뒤쫓기를 통해 위기를 타개하려 했다. 마르크스주의에 경도된 지식인들의 경우 서구 자본주의 근대성에 대해서는 비판적 인식을 획득해 가고 있었지만, 郭沫若처럼 대부분은 민족주의와 근대화의 한 형식으로 마르크스를 받아들였고, 그런 면에서 볼 때는 우파의 ‘진면적인 서구화론’자들과 마찬가지로 근대(성)에 대한 몰신주의에 빠져 있었다. 「과학과 현학 논쟁」과 「동서문명 논쟁」이 있었지만, 이 두 논쟁에서 밀린 것은 현학파와 동양문화파였고, 당시 중국의 일반적인 지적 조류는 근대성에 대한 맹목이었다. 徐志摩 이상주의의 핵심 요소가 근대화로 인한 인간의 타락과 생명의 위축에 대한 고발과, 근대화에 대한 맹목이 가져올 억압적이고 반생명적인 측면에 대한 규탄인데, 徐志摩의 이상주의는 이 같은 현실에서 입지를 찾을 수 없었던 것이다. 徐志摩는 근대화가 인간에게 무엇을 의미하는지, 근대화가 인간에게 해방뿐만 아니라 억압을 가져다 줄 것이고, 이 억압은 인간 생명의 본질을 위협하는 치명적인 것일 수 있다는 것을 민감하게 의식하였으며, 이를 그의 이상주의의 핵으로 삼아 문학적으로 형성화 시킨 점은 1920년대 중국 문학에서 매우 중요한 의미를 갖는다. 그렇지만, 그의 이상주의와 현실은 너무 멀리 떨어져 있었고, 徐志摩가

101) 「太戈兒來華的我見」, 『文藝論集』 匯交本(長沙:湖南人民出版社, 1984), 187-188쪽 참조.

102) 「天下無本事」, 『全集』 4권, 133쪽.

이상주의적 열정으로 사회에 격렬하게 한 발언에 대한 반응은 거의 없었다. 그가 의욕적으로 시도한 농촌공동체 실험도 좌절되는 등, 현실은 그의 이상주의를 끊임없이 마모시켰고, 이로 인해 절망과 비관이 잉태된 것이다.

徐志摩의 이상주의와 현실 사이의 거리와 더불어 陸小曼과의 결혼 생활의 파탄 역시 1920년대 후반 그를 절망적으로 만드는데 일조를 했다. 원래 집안과 스승 양계초, 사회 여론 등의 온갖 반대를 무릅쓰고 마침내 陸小曼과 재혼하지만, 현실 삶으로서의 결혼 생활은 그의 사랑의 이상과는 너무 달랐다. 徐志摩의 집안에서는 여전히 첫부인 張幼依를 며느리로 인정했고, 집안 재산을 삼등분하여 삼분의 일을 張幼依에게, 삼분의 일을 徐志摩에게 줄 정도였다. 더구나 徐志摩가 그토록 사랑했던 陸小曼은 결혼 뒤, 아편과 춤, 마작, 사교 등으로 나날을 보내며 徐志摩를 곤혹스럽게 한다. 徐志摩의 충고도 소용이 없었고, 이로 인해 다툼이 빈번했다. 그동안 경제난이라고는 몰랐던 徐志摩였지만, 陸小曼과 결혼한 뒤부터는 경제난에 극도로 시달리게 된다. 당시 陸小曼과의 결혼 생활이 어느 형국이었는지는, 애초에 徐志摩가 陸小曼과 연애하는 것을 가장 이해하고 지지했으며, 결혼 때 사회를 보기도 했던 胡適이 陸小曼과 이혼할 것을 권한 것으로도 짐작하고 남음이 있다. 재혼 이후 徐志摩가 겪은 고통은 대부분 陸小曼으로 인한 것이지만, 보다 근본적인 원인은 徐志摩의 낭만주의적, 이상주의적 기질과 삶의 태도에서 찾아야 할 것이다. 현실의 조건을 진지하게 고려하지 않고, 이상을 향해 저돌적으로 뛰어들며, 현실의 장벽을 만나면 그 장벽으로 인해 더욱 이상주의적이 되는 그의 낭만주의적 태도가 陸小曼과의 결혼을 어렵게 성취시켰지만, 또한 파멸로 이끈 원인이기도 한 것이다. 徐志摩에게 사랑은 생명의 또다른 형식이다. “생명, 그것이 저 들어가는 대문/불멸의 뜨거운 불꽃 사랑”<sup>103)</sup>이라고 한 것은 그 때문이다. 생명의 또다른 형식인 사랑은 그의 삶의 동력이자, 삶 그 자체였다. “나는 다른 방법이라곤 없다. 내겐 사랑뿐이다. 다른 재주라곤 없다. 오직 사랑뿐이다. 다른 능력이라곤 없다. 오직 사랑뿐이다. 나는 텅빈 가난뱅이이기도 하고, 팍찬 부자이기도 하다. 내게 있는 것이라곤 오직 사랑뿐이다.”<sup>104)</sup>

103) 「給母親」, 『全集』 권, 450쪽.

이렇게 보자면, 徐志摩를 가장 잘 알았던 胡適이 徐志摩의 단순신앙의 한 요소로 사랑을 든 것은 옳은 지적이다.<sup>106)</sup>

생명 같은 사랑이 그에게서 빠져나가고, 그의 이상주의와 현실과의 거리가 더욱 확대되면서 그의 비관과 절망은 더욱 확대된다.

나는 병중이다. 이렇게 침대에서 빈둥거리며  
창밖 구름 낀 하늘을 보고, 나뭇잎 사이 바람 소리를 듣는다.  
「병 중」 부분<sup>106)</sup>

그는 병이 든 채, 병실에서 창밖의 자연을 바라보며, 희망이 그를 찾아 주길 간절하게 고대한다.

나는 너를 기다린다.  
나는 집밖의 황혼을 바라보며  
장래를 바라보듯이  
내 마음 두근거림으로 내 귀는 멀었다.  
너는 왜 아직 오지 않는가, 희망이여.  
시시각각 꽃을 피우도록 허락한다.  
나는 너의 발길을 기다리고 있다.  
너의 웃음소리, 너의 얼굴  
너의 부드러운 머릿결  
너의 모든 것을 기다리고 있다.  
희망은, 시시각각 말라죽어 가는데 - 너는 어디 있는가  
나는 네가 필요하다.

「나는 너를 기다린다」 부분<sup>107)</sup>

1929년에 쓴 시다. 여인을 기다리는 듯한 간절함으로 희망을 기다린다. 그 기다림이 얼마나 간절하냐면 설레이는 마음의 두근거림으로 귀가 멀 정도이다.

104) 1925年 8月 28日의 徐志摩 日記, 『全集』 5권, 337쪽.

105) 胡適, 『追悼志摩』, 『新月』月刊 4卷 1期.

106) 「在病中」, 『全集』 1권, 266쪽.

107) 「我等候你」, 『全集』 1권, 186쪽.

그러나 희망은 오지 않고, 그는 시시각각 말라죽어 간다. 세상에는 “머잖아 이 엄동이 가고 동풍이 다시 푸른 싹을 재촉할 것”이지만, “내 사랑은 영원히 이 무정한 무덤에/갈혀있고/..내게 있는 것은 암흑의 밤뿐!”<sup>108)</sup>이다. 이러한 현실의 절망과 비관으로 인해 원래의 그의 이상주의적 낭만주의는 이제 잿빛의 병적인 색채가 완연해진다. 그리하여 그는 마침내 “그녀가 무덤 저편에서 기다린다/ 너의 입맞춤을”<sup>109)</sup>이라는 죽음 속에서의 사랑의 추구와 “죽음이 보이지 않는다. 그 아름다운 영원의 세계, 죽음/ 온몸을 던지고 싶어라, 그것은/광명과 자유의 탄생”<sup>110)</sup>이라는 궁극적 가치가 실현되는 장소로서의 죽음이라는, 병적 낭만주의 특유의 죽음의 미학이 탄생한다. 이 죽음의 미학으로 인해, 徐志摩는 “오늘/이제 모든 일이 끝에 이르렀다/나는 죽음을, 암흑을 기다릴 뿐”<sup>111)</sup>이라고 하고, “지금 나는/ 정말 죽을 수 있다”<sup>112)</sup>는 초연함을 얻는다. 이 초연함 속에서 그는 그의 이상의 불사(不死)를 끝까지 믿으며, 세계와 작별한다.

고통, 그러나 고통은 순간.

쾌락은 길고,

사랑은 죽지 않는다.

나는, 나는 잠들고 싶다. 자고 싶다.

「사랑의 영감」 부분<sup>113)</sup>

## 5. 맺음말

서구의 근대와 제3세계 근대 사이의 가장 큰 차이는 민족주의의 상이함에 있다. 서구 근대의 민족주의가 자유주의 이데올로기의 일부였음에 반해

108) 「致愛淑華」 속에 든 시, 『全集』 5권, 182쪽.

109) 「半夜深巷琵琶」, 『全集』 1권, 110쪽.

110) 「愛的靈感」, 『全集』 1권, 289쪽.

111) 위와 같음.

112) 위와 같음.

113) 위와 같음.

서구의 침략으로 인한 민족의 위기와 더불어 시작되는 제3세계의 근대는 반제국주의 민족해방운동으로서의 민족주의의 성격을 지닌다. 서구의 근대와 제3세계 근대 사이의 보편성과 특수성이 여기에 있다. 이렇게 볼 때, 제3세계 근대에 적절하게 대응하는 일이란 이 보편성과 특수성에 올바르게 대응하는 일에 다름아니다. 제3세계 근대의 과제란 보편으로서의 근대의 과제를 소홀히 하지 않으면서도 특수성에 올바로 대응하는 일일 것이다. 보편성이나 특수성 어느 하나에만 집중할 때는 필연적으로 역사의 파행이 초래될 수밖에 없다.

중국의 근대는 제3세계 근대의 한 전형이다. 이런 면에서 볼 때, 중국 근대에 올바르게 대응하는 일이란 그 근대의 보편성과 특수성을 함께 사고하는 일이다. 이를 徐志摩에 적용하여 볼 때, 徐志摩의 문학과 삶은 보편으로서의 근대에는 정확한 인식과 대응을 보여주었지만, 특수로서의 중국의 근대에는 인식과 대응이 적절치 못했다고 할 1수 있다. 중국의 문제를 근대의 문제로만 사고했다는 점에 그의 한계가 있다. 이 한계로 인해 결국은 그의 이상주의가 좌절당할 수밖에 없었다고 할 수 있다. 사랑의 시인으로서의 徐志摩는 성공적이지만, 중국 근대의 시인으로서 徐志摩는 성공적이지 못했던 이유가 바로 여기에 있다 하겠다.