

# 조선후기 취향 연구의 동향과 의미

- 조선후기 문학사상사의 가설적 이해와 관련해서 -

류 준 필 (성균관대)

0. 시작하며
1. 心의 독자성
2. 心의 의의
3. 척도의 내재성
4. 山水의 재인식
5. 산수 인식의 이원적 계기
6. 취향의 자리
7. 규범의 주관성
8. 일상성의 왜곡

## 0. 시작하며

근래 들어 국문학연구에서 드러나는 뚜렷한 경향의 하나로 취향에의 관심을 들 수 있다. 지나친 감은 있지만 과감하게 단순화해서 보자면, 옳고 그름을 따지던 방식이 주류적이었던 경향에서 좋고 싫음의 문제로 옮겨가는 과정으로도 보인다. 특히 조선후기의 문학과 예술 연구에서는 취향과 풍속에 대한 관심이 더욱 강화되는 듯한 인상이다. 사상사나 사회사적 이해보다는 생활사나 예술사에 대한 관심이 더 주목을 받고 있는 형편이다.

이러한 경향이 대두된 지는 꽤나 오래고 연구 성과 또한 무척 풍부한 편인데도 아직 이러한 문제에 대해 전반적인 검토나 토론이 이루어지지 않고 있다. 공통의 언어를 상실했다고까지 말할 수 있는 현재의 학계 상황으로 미루어 보아, 자연스런 현상으로 받아들일 수도 있다. 전공이 세분되고

전공 분야별 소통은 거의 힘든 형국이기에도 더 그렇게 느끼는지도 모를 일이다.

그렇지만 취향의 문제는 근본적으로 삶의 감각과 관련되기에 두루 논의해 볼 만한 좋은 주제라 생각한다. 필자 스스로가 아직 이 주제를 본격적으로 다루어본 경험도 없고 능력도 부족함에도 불구하고 이 주제와 관련된 다양한 층위들을 서로 연결시켜 이해해 보고자 하는 것도, 이런 무모한 욕심 때문이다. 물론 스스로 취향을 연구한다고 자처하는 연구자는 없지만, 많은 연구자들이 직간접으로 취향 연구에 힘을 기울이고 있다고 생각한다. 그런 점에서도 두루 공유할 만한 논의거리를 찾을 수 있을 듯도 하다.

취향에의 관심과 관련된 주변에는 다양한 문제들이 얽혀 있다고 생각한다. 후술하겠지만, 호락논쟁과 같은 철학적 논란, 거기서 대두되는 心[마음]의 재발견, 도덕적 규범의 재정립, 山水觀의 변화, 비평용어의 재구성, 내재성의 가치 지향, 形神論의 대두, 자연주의적 경향, 취향의 긍정성, 취향 집단의 형성, 규범의 주관주의, 취향과 일상성의 관계 등등이 취향 연구 동향과 깊은 관련이 있다는 판단 때문이다. 그래서 이 글에서는 구체적인 연구 동향의 설명보다는 이러한 주제들을 포괄하면서 그 관련성을 드러낼 수 있는 논리 구성의 가능성에 주안점을 두었다. 연구논문을 작성한다기보다는 기본 구상을 드러내는 쪽에 가깝다. 개별 연구 성과들에 대해 구체적인 논평을 굳이 제시하지 않은 이유도 여기에 있다.<sup>1)</sup>

## 1. 心의 독자성

조선후기 특히 임병양란 이후 17세기 말~18세기 초는 사상사적 분기가 다양하게 진행된 시기로 평가되고 있다. 정치적 성격이 강했다고는 해도 예송 논쟁이 있었고 학맥의 분화도 급속하게 진행되었다. 정통 주자학에 거리

1) 그런 점에서 본고는 연구 논문이라기보다는 연구 동향을 점검하는 한편, 필자 나름의 방향을 제안하는 발제문에 가깝다. 본인에게는, 여기서 제안하는 문제들이 지속적인 연구 과제라는 뜻이기도 하다.

를 두는 경향도 적잖이 대두하였다. 전반적으로 다양한 분화를 통해 문제의식이 심화되는 양상이었다. 湖洛 논쟁으로 통칭되는 철학적 논란이 본격화되는 것도 이 무렵이었다. 비록 제한된 학맥(학과)이기는 하지만 인간과 세상에 대한 인식이나 삶의 감각이 새롭게 변화하는 양태를 내포하고 있다는 점에서, 이 시기의 호락논쟁은 커다란 의의가 있다. 장기간에 걸쳐 진행된 이 논란의 의의를 파악하는 일은 필자의 능력을 넘어서는 문제이지만, 논의의 단서를 얻기 위해 이와 관련된 지점으로부터 논의를 시작하도록 하겠다.<sup>2)</sup>

호론과 낙론이 상호 논변을 거쳐 정립되어 가는 초기에, 뚜렷하게 부각된 문제가 ‘心[마음]의 독자성’이다. 이 흐름은 낙학의 종장 김창협을 중심으로 형성되었다. 心의 虛靈知覺을 해석하는 데 있어서, 智와 知覺을 체용론적 관계로 파악하는 일반적 방식에 반대하면서 性[본성]과 情[정서]과는 구분되는 心[心氣]의 영역을 강조하였다. 상식적으로 性情은 體用[본체와 작용]의 관계인데, 초기 낙학계에서는 心이 體用(혹은 寂感) 모두에 관여한다고 보았다. 이후로도 이 주장은 낙학의 중지로 유지된 듯하다.

心이 體用 혹은 寂感에 다 걸쳐있다는 의미는, 本體(理)로서의 性이 발현한 결과가 情이라는 의미뿐만 아니라, 未發 상태의 心은 性을 품고 있으며 已發 상태의 情 또한 心이 담고 있다는 뜻도 포함한다. 心은 분명 본체=理로서의 性이 아니기 때문에 氣이지만, 신체적 氣[形氣]와는 구분된다는 점에서 心氣라고도 불린다. 이러한 心은 미발의 상태에서 性이 존재하는 자리이면서, 동시에 性이 情으로 발현되도록 매개하는 주체의 능력이기도 하다. 心은 이제 性과 情으로 단순 환원이 불가능한 독자적 영역을 확보하게 된다.

心의 독자성 강조는 결국 性과 心의 관계에 대한 재정립으로 연결된다. 낙론의 형성 초기에 智와 知覺의 체용 관계를 부정하였기에, 性과 心의 관

2) 이하 호락의 철학적 논쟁과 논변에 대해서는, 김태년, 「낙론계의 지각론 연구」, 고려대 석사논문, 1993; 한국사상연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994; 문석윤, 「조선후기 호락논변의 성립사 연구」, 서울대 박사논문, 1995; 조남호, 「나훤의 철학과 조선학자들의 논변」, 서울대 박사논문, 1999; 조호현, 「농암 김창협과 김재해의 사상적 대립 연구」, 서울대 석사논문, 2000; 교연희, 『조선후기 산수기행예술연구』, 일지사, 2001 등 참조.

계 또한 새롭게 설정되어야 한다. 心은 性을 담는 그릇이자 性이 존재하는 자리이지만, 性(體)이 발현된 결과가 아니다. 心은 體用 모두에 관여하는 것이므로, 性(本체)과 情(작용) 모두와 관련이 있다. 이에 따라 心은 미발과 이발의 영역으로 구분되고, 그 미발의 영역에서 心은 性과 통합되어 존재한다.

미발 상태에서 心과 性이 통합되어 있다고 해서, 이 통합이 心=性을 의미하지는 않는다. 心은 본체인 性이 스스로를 드러낸 결과가 아닐뿐더러, 性에 의해 질적 변화를 겪지도 않는다. 결과적으로 心(虛靈한 知覺)은 미발의 상태에서 性과 서로 병존하는 모습처럼 이해된다. 이 둘은 물론 긴밀하게 연관되어 있지만 합일되어 있지는 않다. 개념적으로뿐만 아니라 존재론적으로도 둘은 분리된 채 ‘붙어 있는’(心이 性을 에워싸고 있는) 모습으로 이해된다. 心은 도덕적 기준 혹은 본성으로서의 性과 구분되는 것처럼 보인다. 이러하다면, 心의 독자성 논리는 결국 ‘心의 재발견’이라고 할 수도 있겠다.

## 2. 心의 의미

心의 독자성이 마련된다는 것은 여러 가지 의미를 지닌다. 무엇보다 인간과 세계에 대한 기본 인식에 변화를 초래한다.

(가) 온 세상에 어찌 理가 없는 氣가 있겠는가. 그러니 굳이 仁義禮智에 억지로 귀속시킨 다음에야 性 바깥의 사물이 존재하지 않는 경우가 없다고 할 필요가 있겠는가.

盖嘗思之, 心者無他, 氣而已矣. 專言, 則聚五行之精英; 偏言, 則屬乎火. 屬乎火, 故能光明不昧, 而照燭萬物. 聚五行之精英, 故能變化無窮, 不滯於一方. 心之所以虛靈, 其理只如此而已. 知虛靈之如此, 則知覺者, 亦可知矣. 天下豈安有無理之氣哉! 而亦何必切切然強屬於仁義禮智, 然後方免爲性外之物(김장협, 「答道以」<sup>3)</sup>)

KCS I

---

3) 김창협이 문집 『農巖集』 인용은 민족문화추진위원회의 표점 영인본에 따른다.

(나) 요컨대, 성현께서 인심과 성정을 논함에 상세한 것도 있고 대략적인 경우도 있다. 子思께서 喜怒哀樂을 논한 것은 情 가운데 큰 것만 말씀하신 경우이지, 애초에 이 네 가지 情 이외에 다른 情이 없다는 말씀은 아니다. (...) 그러니 七情이 어찌 인심의 작용을 다 포괄할 수 있겠는가.

要之, 聖賢論人心性情互有詳略. 如子思論喜怒哀樂, 亦槩舉情之大段而言, 初非謂四者之外, 更無情也. (...) 然則所謂七情豈足以盡人心之用哉! 學者於聖賢之言, 要當各隨其所指, 體認其名義意思, 反求諸吾心而審察其幾微運用, 正不必牽合同異.(김장협, 「사단칠정설」)

위의 두 예문은 각기 性(리)과 情에 대한 언급이다. 자세한 논의는 생략하더라도 性情論의 틀을 넘어서는 영역들이 용인되어 있음은 넉넉히 엿보인다. 이러한 양상은, 智와 知覺을 체용 관계로 보지 않고 心(知覺)이 體用·寂感·靜動에 다 걸친다고 인식하며, 未發의 心에 性이 자리하고 이발의 상태에서는 心이 情의 발현을 가능하게 만드는 매개 역할을 한다고 파악한 결과이다.

(가)의 경우 ‘無理之氣’의 존재를 부정하지만, 仁義禮智를 벗어난 理가 암암리에 전제된다는 전(혹은 理를 지칭할 수 없는 氣)에서 心의 독특한 위치를 짐작할 수 있다. 또 (나)의 경우 四情이나 七情 이외에 더 많은 감정의 항목을 더 첨가하자는 게 아니라, 그런 항목 자체가 무의미하다는 뜻으로 해석하는 편이 자연스럽다. 요컨대 心의 발견은 전통적인 性情론으로는 포착하기 힘든 영역을 마련하는 것이다. 물론 기존의 性情 범주와 관련을 맺지만, 동시에 그것과는 구분되는 독자적 위상을 구축하게 된다. 이러한 心의 의의는 다양한 각도에서 접근할 수 있을 듯하다.

첫째, 심리적 현실성이다. 이렇게 心의 독자성을 강조하는 것은 본체=性을 생생한 심리적 현실로 체험하려는 성리학적 주제 정립의 기획과 관련이 있다. 湖論의 경우 氣(形氣)에 대한 반성적 접근을 통해 본체의 객관성과 규범성을 확보하려고 하였던 반면에, 洛論에서는 心氣를 形氣와 구분하고 心氣에다 본체가 거주하는 자리를 마련하였다. 湖論이 形氣로 가리워진 현실을 규제하는 규범의 객관성 수립으로 나아갔다면, 洛論은 본체에 대한

주체의 생생한 내적 체험을 강조하는 경향이었다고 생각된다. 洛論에서 心의 독자성을 제기할 때 心 또한 氣이므로 心은 심리적 현실이 될 수 있다. 그 현실성의 자리가 미발의 心이었던 것이다.

둘째, 도덕적 척도의 외재성이다. 心은 분명 性과 밀접한 관련이 있지만 性 그 자체는 아닙니다. 性이 위치하는 자리일 뿐이다. 性=도덕적 본성이 心과의 관계 속에서 규정되는 한, 心은 인의예지의 제한성에서 넘어서 있다. 七情의 영역 또한 마찬가지이다. 이에 따라 心은 도덕적 척도로 환원되지 않는다. 물론 心이 性을 내포하고 있으며 性=본체를 향한 심리적 현실성이 미발의 心에서 확보되는 것은 분명하다.

셋째, 心의 전체성이다. 心은 虛靈不昧하고 知覺炯然한 상태를 의미하거나 신묘한 능력으로 표현된다. 心의 운동이 性의 규율을 통해 이루어지는 해도, 도덕적 척도는 心의 외부에 존재할 뿐이다. 그러므로 心에 대한 평가는 心 그 자체로만 이루어진다. 仁義禮智나 七情처럼 구체적인 분화로 작용하지 않기 때문에 心은 心의 상태나 운동 그 자체—心의 전체성으로만 기술될 수 있다.

### 3. 척도의 내재성

가치란 주체의 내면적 체험 속에서 생생하게 살아 있어야 하고, 도덕적 규범의 외재성과는 다른 새로운 가치가 탐색되어야 하며, 이를 위해서 부정과 배제가 아니라 긍정적 근거를 발견하고 그것을 확산할 필요가 있다. 心의 독자성 확보가 환기하는 인식과 감각은 이런 것이 아닐까 생각한다. 이런 맥락에서 주체의 외부에서 주어지는 객관적 규범-척도란 부정적으로 받아들여진다.

(다) 未發의 상태는 공부[下功]라는 것이 불가능한데, 이 말에 담긴 내 뜻은 김군과 조군이 미발의 때에도 병통이 있을 수 있기 때문에 모름지기 힘을 기울여[用力] 고쳐야 한다고 한 말에 대응해서 제시한 것이다.

未發上不可下功, 鄙意正爲金趙諸君未發時亦有病痛, 須待用力醫治云者而發耳.(김창협, 『與李顯益』)

(라) 미발의 中은 본체가 본래 그러한 것이니, 궁구해서 찾으려 해서는 안 된다.

未發之中, 本體自然, 不須窮索.(『答道以』)

心氣를 통한 도덕적 본성의 현실적 체험은 未發의 性이 존재하는 자리여야 하므로 당연히 미발의 心을 통해 가능하다. 이것은 특정한 공부를 통해 도달해야 하는 것도 아니다. 인위적인 공부가 가해지면 이미 已發이 되고 말 것이기 때문이다. 그렇다면 미발의 마음이란 누구나 심리적 현실로서 체험할 수 있는 마음일 것이다. 그러므로, (다)에서 보이듯 의도적인 공부란 잘못이다. (라)에서처럼 본체는 스스로 그러한 것이니 애써 찾을 수 있는 것도 아니다. “下功”, “用力”, “窮索” 등은 心의 외부에서 가해지는 의도적 개입일 뿐이다. “下功”, “用力”, “窮索” 따위를 인정하면 금세 척도는 외재화된다.

이런 입장에서는 규범의 외재성을 수궁하기 어렵다. 이는 전범을 외부에 설정하고 모방-학습을 통해 전범에 한없이 근접해 가자는 의고주의적 경향과는 대립된다. 가령, 秦漢 이전의 문장과 盛唐의 시를 전범으로 삼자는 문학의 의고주의는 규범을 외부에 설정하고 그 규범의 학습-모방을 주장하는 경향이라 할 수 있다.<sup>4)</sup> 이러한 의고주의에 대해 외적 형식이나 자구 정도를 모방하는 데 그칠 뿐이고, 전범이 되는 작가의 마음(정신)은 본받을 수 없다고 비판한다.<sup>5)</sup> 그 마음(정신)은 자기 자신에게 내재되어 있다는 방식으로 전범 학습의 구조를 전도시킨다. 정작 학습해야 할 것은 애초부터 자신에게 있었다는 식으로 말이다. 이러할 때야만이 심리적 체험의 현실성이 보장되고 가치의 내재성이 확보된다.

4) 강명관, 『16세기 말~17세기 초 의고문파의 수용과 진한고문파의 성립』, 『한국한문학연구』 18, 1995.

5) 김창협, 『농암잡지 외편』 여기저기. 진영미, 『농암 김창협 시론의 연구』, 성균관대 박사논문, 1998; 박명희, 『18세기 문학비평론』, 경인문화사, 2002 등.



心的 독자성 즉 心氣와 性的 외재적 관련성으로 인해 이제 새로운 개념어 혹은 비평용어들이 개척될 필요가 있다. 이에 따라 本末, 道器의 체용론적 용어와는 다르게 心(虛靈知覺)의 상태나 운동을 지칭하는 개념어들이 다수 등장하기 시작한다. 물론 氣는 질료와 운동의 양 측면을 가지고 있지만, 形氣와 구분되는 心氣는 질료의 성격이 강하지 않다. 心的 神明은 성리학자들에게는 두루 공통되는 용어이지만 여기엔 신묘한 운동 능력과 기의 상태(양태)라는 의미가 함축되어 있다. 이것은 도덕적 규범의 외재성이나 인위성과는 분명 구별되는 한편으로, (心)氣의 운동성 자체를 드러내는 용어의 등장을 암시한다.

가령, ‘性情之眞’이라는 용어에서 眞이란 性情과는 달리 실체 개념은 아니다. 心 자체가 가치를 내재하고 있지는 않다면 眞이란 心的 상태(밝음)나 운동의 과정(결과)을 의미한다고 판단된다.<sup>6)</sup> 이렇게 보자면 眞이라는 평어는 心的 운동성과 관련이 있다. 공통된 도덕적 기준을 설정하지 않은 상태에서 心的 운동에 대한 평가 기준은 그 자체 속에만 있다. 밝고 투명한 心氣가 어떠한 외적 장애에 흔들리지 않고 본래의 상태를 유지하며 운동하는지 여부는 오직 心氣의 주체의 내적 체험을 통해서만 검증될 수 있다. 그런 점에서 내면성이 훨씬 극대화되는 양상이 보인다.

17~18세기 이래 활용 정도를 확산해 가는 용어로 天機 興, 趣, 快<sup>7)</sup> 등을 들 수 있다. 물론 이들 용어가 서로 대등한 내포와 외연을 지닌다고 하기는 어렵지만 (心)氣의 운동성 그 자체와 관련되어 있음은 충분히 인정할 수 있을 듯하다. 도덕적 척도로 환원되지 않는 心的 운동과 관련된 용어들은 자연스레 주체의 심리적 체험을 전달하곤 한다. 옳고 그름의 판단이 아니라

6) 민병수, 「조선후기 한시의 새로운 경향에 대하여」, 『한국한시연구』 2집, 1994; 이상주, 「담헌 이하곤 문학의 연구」, 성균관대 박사논문, 1994; 안대회, 「조선후기 시화사 연구」, 국학자료원, 1995; 이지양, 「18세기의 ‘眞’ 추구론과 성령설」, 『한국한문학연구』 24집, 1999; 고연희, 앞의 책 등.

7) 김혜숙, 「한국 한시론에 있어서 천기에 관한 고찰」 1·2, 『한국한시연구』 2·3, 1994/5; 이승수, 「17세기 말 천기론의 형성과 인식의 기반」, 『한국한문학연구』 18, 1995; 진영미, 「농암시와 시론에서의 천기 작용」, 『만교어문연구』 9, 1998; 고연희, 앞의 책; 강혜선, 「조선후기 진경문화의 선구자 김창협」, 『문헌과해석』 12, 2000; 정민, 「18세기 산수유기의 새로운 경향」, 『18세기 연구』 4, 2001 이외에 다수.

좋고 싫음이나 즐거움과 상쾌함에 가깝다. 심의 독자성은 취향의 대두 문제와 깊은 연관이 있다.

#### 4. 山水의 재인식

앞서 미발 상태의 심에 대한 강조를 언급했다. 본체를 현재적으로 체험할 수 있는 자리인 미발의 심이 확보되었다면 이제는 그 심의 경지를 잘 보존해서 나날의 삶 속에서 그것이 실현되도록 해야 한다. 그런데 미발의 심이란 인위적인 공부의 대상일 수도 없다. 미발의 심을 보존하는 것이 戒愼恐懼(敬)이기는 하지만, 미발인 이상 논리적으로 敬을 통한 보존보다 앞선다. 그러므로 미발의 심에 대한 자각은 주체가 인위적으로 노력해서 접근하기 이전에 이미 미발의 심 쪽에서 그 가능성을 먼저 제시해야 한다.

(마) 인간의 심이란 지극히 靈妙하다. 그러니 아무런 움직임이 생겨나지 않은 상태라도 知覺은 炯然하다. 비유컨대 아주 맑은 거울마냥 아무런 사물도 비추지 않아도 그 光明한 본체는 본래부터 어둡지 않은 것이다.

然而人心至靈, 故雖一念未萌, 而知覺炯然. 譬如水鏡, 雖未照物, 而光明之體, 固自不昧.(김창협, 『與權游道再論思辨錄辨』)

위 인용문의 수사학처럼 움직임이 없음에도 존재를 지각하는 방법이 바로 빛이다. 일종의 감각적 체험인 것이다. 이 빛은 발광체가 스스로 보내오는 것이지 내가 밝게 만드는 것이 아니다. 그런 점에서 미발의 심을 구현하는 과정은 인위성을 제거하는 길이기도 하다. 여기엔 난점이 있다. 虛靈知覺의 심이 스스로 움직일 때까지 기다려야 하기 때문이다. 아울러 그 움직임은 已發 공부의 인위성과 구별되는 것이어야 한다. 그 방법이 山水와 대면하는 일이었다고 생각된다.

17세기 이래 금강산을 위시하여 다양한 산수 경관을 유람하는 행렬이 유행처럼 확산되었다.<sup>8)</sup> 특히 초기 낙론계열 인사들이 적극적으로 주도한 현

상이기도 하다. 이들에게 산수란 결국 비인위적 자연성을 대면하는 장소라는 뜻이었다. 그러나 인간의 인위적인 삶의 공간을 벗어난 곳이라면 다 자연이겠지만, 자연적 공간이라고 해서 모두 가치가 있는 것은 아니다. 자연적 공간에도 층위가 마련되어야 한다. 인간의 인위적 삶의 감각을 넘어서는, 즉 인간의 작위성을 넘어서는 자연이어야 하기 때문이다.

다양한 산수 가운데 금강산이 중시되는 이유가 여기에 있다. 산수 유람과 더불어 산수 품평이 본격적으로 전개되는 것<sup>9)</sup>도 인위적 감각을 넘어서는 산수를 찾기 위해서이다. 그러한 산수-자연을 대면할 때 인간의 心(氣)이 인위적 장애 없이 저절로 움직인다. 그 때 心-주체의 기본 정서는 경이로움이다. 인위적 일상의 감각을 넘어서는 놀라움이다. 이것이 산수 기행문학과 예술이 춤을 주요한 평어로 제시한 이유<sup>10)</sup>라고 생각한다. 물론 춤은 대상에 해당하는 속성을 표현하는 말이겠지만 그 대상과의 조우 속에서 心-주체는 운동의 자발성을 체험하게 된다. 앞서 언급한 興(趣 快<sup>11)</sup> 등도 이런 맥락에서 춤과 깊은 관련을 이루고 활용되었다.

이러한 양상은 결국 心-주체의 운동 그 자체를 통해서만 체험되는 감각이기에 외적 조작이나 외재적 기준을 허용하기 힘들다. 그러므로 내면적 心과 외부와의 관계를 새롭게 설정하게 된다. 인간의 허위성과 작위성이 부정되면서 心의 외적 관계는 비인간적 조건으로 변모되고, 이 속에서 心과 자연(山水)과의 대면이 부각되었던 것이다. 天機·自然·眞의 담론이 부상하는 것은 이런 맥락에서였다고 생각된다.

이처럼 산수의 재인식은 새로운 삶의 가능성을 체험하려는 노력의 일환이지만 여기엔 얼마 간의 위험이 도사리고 있다. 산수를 대면하는 것은 산

8) 강혜선, 「사천 이병연의 금강산시 연구」, 『한국한문학연구』 16, 1993; 고연희, 「김창흡 이병연의 산수시와 정선의 산수화 비교 고찰」, 『한국한문학연구』 20, 1997; 이혜순 외, 『조선 중기의 유산기 문학』, 집문당, 1997; 이종묵, 「와유록 해제」, 『와유록』, 정문연, 1997; 「유산의 풍속과 유기류의 전통」, 『고전문학연구』 12, 1997; 유경선, 「18·9세기 기행가사의 작품 세계와 시대적 변모양상」, 이화여대 박사논문, 1999 등.

9) 박은순, 『금강산도 연구』, 일지사, 1997; 고연희, 앞의 책 등.

10) 강혜선, 앞의 글; 이상주, 앞의 글; 이승수, 「삼연 김창흡 연구」, 한양대 박사논문, 1997; 고연희, 앞의 책.

11) 이상주, 앞의 글; 임형택, 「18~9세기 예술사의 성격」, 『한국학연구』 7, 1995; 이혜순 외, 앞의 책; 이지양, 앞의 글.

수 그 자체가 목적이 아니라 心의 神明과 운동의 능동성을 확인하기 위함이다. 산수보다 心이 일차적이다. 그러나 산수에 매여 버리면 炯然不昧한 心의 체험이나 虛靈神妙한 心의 운동성은 부차적이 되고 만다. 그러면 산수는 탈속의 공간으로 고립되어 현실은 이원화된다. 이로 인해, 훗날 금강산에 신선은 없고 신선이란 단지 현실에서 소외된 존재일 뿐이라는 비판적 견해를 제시하며 탈속을 현실 내부로 전환시키려는 시도가 등장하거나(박지원), 또 현실 공간의 무한성을 통해 금강산 혹은 탈속 공간의 의미를 해체하려는 입장이 제기된다(홍대용, 박지원, 이덕무 등).<sup>12)</sup>

## 5. 산수 인식의 이원적 계기

기실 산수라는 자연 공간은 어디까지나 心氣의 능력과 운동성을 확인하는 장소이다. 그러므로 궁극적으로는 내면적 心이 외부화한 대상이 산수이다. 산수와의 대면을 통해 확인하고자 하는 것은 心 자체일 뿐이다. 앞서 잠시 암시했듯이 山水와의 대면 과정 자체에 그친다면, 心은 다시 山水라는 외부의 실체에 종속된다. 따라서 반드시 心으로 다시 복귀하거나 산수의 외형 이면에 존재하는 본질과 만나야 하는 과정이 요청된다. 이렇게 心과 산수(외부), 정확히는 心과 心이 외부화한 대상과의 관계를 새롭게 정립하는 과정에서 전통적인 성리학적 틀과는 구분되는 개념들이 등장한다. 形神論의 활성화는 이런 맥락에서 이해할 수 있다고 생각한다.<sup>13)</sup>

形神의 이론은 논리적 차원에서는 분명 단계론처럼 이해된다. 形을 매개로 하되 形 이면에 내재된 본질(神)에 도달하는 것을 궁극으로 하는 것으로 보이기 때문이다. 그런 점에서 형신론은 기본적으로 시각의 이론이다. 회화

12) 김명호, 『열하일기연구』, 창작과비평사, 1990; 박희병, 『한국고전인물전연구』, 한길사, 1995; 김명호, 『박지원 문학 연구』, 성균관대 대동문화연구원, 2001; 김혈조, 『박지원의 산문문학』, 성균관대 대동문화연구원, 2002 등등.

13) 정우봉, 「조선후기 문예이론에 있어 形과 神의 문제」, 『민족문화사연구』 4, 1993; 「조선후기 문학이론에 있어 神의 범주」, 『한국한문학연구』 19, 1996; 유홍준, 『조선시대 화론 연구』, 학고재, 1998.

를 중심으로 형신 논의가 펼쳐지는 것도 당연하다. 形을 매개로 해서만 神에 이르거나 神이 작용할 수 있으므로, 形은 분명 필요악이다. 어쩔 수 없이 형체를 ‘보아야’ 한다. 그러므로 시각 또한 이중의 계기를 내포해야 한다. 形에 머무는 시각과 形을 넘어서는 시각. 여기서 시각은 위상학과 결합한다. 시각은 위치에 따라 다시 구분된다.<sup>14)</sup> 같은 금강산이라도 본질을 보는 위치와 그렇지 못한 위치가 있다. 형신론은 분명 재현(회화)의 이론이면서 재현을 부정하는 이론이기도 하다.

위의 논의를 좀더 도식적으로 표현하자면 다음과 같습니다.

① 心 → ② 心의 외부 대상(산수) → ③ 心으로의 복귀 혹은 心 자신과의 대면

①에서는 心을 성정론적 차원에서 性과 情으로 분리하는 방식을 부정하고 心 자체의 전체성(분할불가능성)을 강조하게 된다. 앞서 말한 心의 독자성을 뜻한다고도 볼 수 있겠다. ②에서는 山水의 자연이 대상화된다. 그렇지만 산수 그 자체에 머물지 않고 다시 心을 확인하는 과정이 필요하다. 이에 따라 心의 전체성과는 달리 산수(대상)는 이중적 계기를 내포하게 된다. 形似와 傳神 혹은 形神의 분리가 필요한 것은 그 때문으로 이해할 수 있겠다. 실상 산수자연은 心 자체이기 때문에 산수의 이중적 계기는 心의 이원성을 뜻한다고 볼 수도 있다. 그렇지만 心의 이원화는 어떤 방식으로든 척도와 규범을 도입하는 결과를 낳는다. 이 위험을 피하기 위해 산수라는 외적 대상을 통해 心의 이중적 계기를 간접화한 것이라 생각한다. ③은 원점 회귀와 동일하지만, 대상의 외적 형상 이면에 놓인 본질=神은 실상 心=주체의 인식 능력이기도 하다. 그런 점에서 대상의 神을 파악한다는 것은 자신의 본질이 주체적으로 작용한 결과이면서 그렇기에 자신의 본질 자체이기도 하다.

## 6. 취향의 자리

14) 교연희, 앞의 책.

비록 산수를 대상으로 설정하는 경향이 뚜렷했다고는 해도 心은 여전히 내면성의 원리에 의거한다. 주체의 내적 체험 혹은 내면의 우위를 지향하는 경향이라고 생각한다. 그런데 心의 虛靈知覺이 본체인데 동시에 작용으로 설정된 이상, 心氣의 운동은 분열의 계기를 포함해서는 안 된다. 이를 두고 心의 전체성이라 한 바 있다. 湖論의 흐름에서는 대개 形氣의 제한성을 비판하고 부정적 요소의 배제를 통해 규범의 엄밀성과 객관성—본체와의 조우—수립을 추구했다면, 洛論에서는 心의 독자성 확인을 통해 긍정의 자리를 마련하고 그 긍정성을 반복적으로 확인하는 방향을 선택하였다. 전자가 주체의 엄숙한 자기반성이라면 후자는 주체의 내적 체험에서 발현되는 생생한 즐거움에 가깝다. 특히 후자의 경우, 心은 그 자체로 분열의 계기나 운동의 계기를 지니지 못하므로 반드시 외적 대상과 조우해야 했다. 그런데 여기엔 크게 보아 두 가지 난점이 존재하는 듯하다.

첫째, 心은 하나의 전체성으로 운동해야 한다는 점이다. 이로 인해 心의 운동 계기는 반드시 외적 관계 속에서만 주어진다. 心에는 내적 분열의 계기가 없고 배제의 원리가 개재되지 않는다. 心의 생생한 체험이란 운동 그 자체를 통해서만 가능하기 때문이다. 이에 따라 心 내부에서는 규범성의 계기가 마련되기 어려운 것처럼 보인다. 이런 점에서 ‘理 없는 氣’라는 의혹<sup>15)</sup>은 정당해 보이기까지 한다.

설령 心에 도덕적 판단 기준을 적용한다고 해도, 心(의 운동)은 그 자체로 선이거나 악이어야 한다. 아니면 도덕적 척도로 포착하기 어렵다는 점에서, 선도 악도 아니어야 할 것이다. 그러므로 心의 운동성은 외적 계기로 인해 혹은 외부를 향해 운동은 하되 규범성을 내포하지 않는 것으로 인식되어야 한다. 이런 제약 속에서 작동하는 心의 운동이 곧 趣向이다. 달리 말해 의도적 인위적 제약이 없는 상태에서 스스로 움직이는 마음의 상태를 뜻한다.

조선후기 사상사나 예술사에서 보이는 뚜렷한 경향 가운데 하나가 바로 이러한 心의 자연주의적 경향과 관련이 깊다고 생각한다. 조선후기 사상사

15) 조호현, 앞의 글.

에서 보이는 반인위적 자연주의 경향과 예술론이 동체인 것은 이런 이유로 보인다. 그런 점에서 성리학 내부의 분화 과정에서 예술적 지향성이 자연스레 등장하였다고 보아야 할 것 같다. 예술이 반성리학적 경향의 산물이 아니라 성리학 자체에 예술적 경향이 내포되어 있는 듯하다. ‘예술적 주체’는 성리학적 주체의 자기 분화 과정에서 필연적으로 등장하는 하나의 국면으로 이해할 수 있다. 그들이 성리학자이면서 예술가일 수 있는 이유이기도 하다.

이들은 心의 내면성과 전체성을 긍정한 마당이라, 외적 대상인 산수와의 대면이 필요했다. 그렇지만 心은 분열의 계기가 없는 전체여야 했고, 동시에 외면의 대상이 그 자체로 자립해서도 안 되었다. 그러므로 心의 전체성이 발현되는 구체적 양상을 어떤 결과로서 제시해야 했다. 산수와 대면했을 때만 작용하는 心의 전체성 혹은 본질(神)은 지속되는 것이 아니기 때문이다. 그 구체적인 산물이 바로 작품이다. 산수기행의 장면마다 기록의 ‘작품’이 쏟아져 나온 추동력이 여기에 있다. 이때의 작품에 ‘眞景’이니 ‘眞詩’하는 말이 붙었다.<sup>16)</sup> ‘진경’은 시각의 차원이고 ‘진시’는 소리의 차원이지만, 물론 이 둘은 서로 섞이기도 한다. 이 眞은 心의 전체성=인위적 구별이 제거된 본래성을 의미한다. 성리학은 이렇게 예술적 주체를 형성했고 고무했다.

## 7. 규범의 주관성

둘째, 취향의 긍정은 상대주의적 경향을 초래한다. 心=주체의 체험은 개체의 차원에서 이루어지기 때문이다. 아울러 본체=性과의 관계 또한 외재적이기에, 心의 내부에서 객관적 규범을 확보하기 어렵다. 성리학적 영역에 포함되는 한 도덕적 규범 자체를 부정할 수는 없다. 그러므로 내부에서 규범성을 마련할 수 없다면 외부에서 마련될 필요가 있을 것이다. 그렇지만

16) 최완수 외, 『진경시대』 1·2, 돌베개, 1998; 유홍준, 「조선후기 진경산수의 화론과 진경시의 시론」, 『미술사학보』 12, 1999.

내면성 우위의 시초부터 이 논제는 성립되기 어려웠다. 규범성은 외부에 존재하지 않아야 한다. 결국 내면의 주관성을 전제로 하되, 객관적 규범성은 회피할 수 있는 규범론이 필요하다.

그렇게 부각되는 방식이 바로 합의입니다. 옳거나 확실하다는 객관적 보장이 아니라 여러 사람의 동의에 기반하는 방식이다. 달리 말하면 주관성의 집단화입니다. 어떤 규범성도 내포하지 않는 心의 취향에 객관성을 부여하는 방식은 상대성의 용인을 전제로 한다. 이것은 취향을 공유하는 집단의 등장으로 이어진다.<sup>17)</sup> 友道의 대두도 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 心의 운동은 곧 취향(嗜好)이고 취향에는 객관적 규범성이 없으므로 수평성을 지향하게 되고, 관계의 수평성은 우정에서 전형화되기 때문이다.<sup>18)</sup> 더 나아가 기존의 수직적 관계가 취향에 기반을 둔 수평적 우정론의 입장에서 재해석·비판될 가능성을 확보할 수도 있겠다.

17세기 이래 다양한 자료에서 趣, 酷好, 癖 등의 용어들이 별다른 자의식 없이 그대로 노출되는 경우가 허다하다.<sup>19)</sup> 취향은 그 내부에 공유할 수 있는 척도를 가지고 있지 않다. 마음의 움직임 그 자체이기 때문입니다. 이러한 취향은 인위적 학습이나 외적 규범과는 거리가 멀다. 취향은 논리적으로는 원래부터 그것을 가지고 있는 사람들끼리만 알 수 있다. 그러므로 취향 집단은 자연적 결사체와 비슷하면서도 내적으로 아주 결속력이 강하다. 취향 집단의 등장은 유흥의 활성화와도 관련이 있지만,<sup>20)</sup> 무엇보다 취향의 계급성이 문제가 되기 십상이다.

취향 집단은 분명 수평적 결합처럼 느껴진다. 설령 신분이나 처지의 차이가 있다고 하더라도 취향을 기준으로 하면 다른 차별은 부차적일 뿐이다. 그런데 여기에 놓치기 어려운 위험성이 개재되어 있다. 그것은, 이런 성향으로 인해 집단 자체가 쉽게 규범이 되도록 만든다는 점이다. ‘꽤거리’가

17) 이상주, 앞의 글; 이상주, 「18세기초 문인들의 우도론과 문예취향」, 『한국한문학연구』 23, 1999

18) 정민, 「18세기 우정론의 맥락에서 본 이용휴의 생지명고」, 『한국학논집』 34, 2000.

19) 임형택, 앞의 글; 이지양, 앞의 글; 정민, 앞의 글.

20) 강명관, 『조선후기 여향문학 연구』, 창작과비평사, 1997; 강명관, 『조선후기 문학예술의 생성공간』, 소명출판, 1999.



곧 척도가 된다는 뜻이다. 취향은 일반적 척도로 전환되지 않기에 다른 취향을 지닌 존재(집단)와는 기본적으로 소통이 불가능하다. 물론 그 집단의 존재 자체가 척도이기 때문에 그 척도는 집단 내부에서는 작동하지 않는다. 그렇지만 반면에 취향을 공유하지 않는 집단 외부에 대해서는 억압과 배제의 척도로 작동하기 십상이다.

경우에 따라 취향은 곧 권력처럼 작동할 수 있다. 취향의 계급성이 문제가 되기도 한다. 이런 성향이 극단화되면 존재 자체(취향)가 모든 것을 다 평가한다. 존재는 그 자체로 선이고 가치이다. 집단 내부에서는 아무런 척도의 근거도 만들어낼 수 없기 때문에, 실제로는 관습이나 기존 질서 자체를 척도로 용인하게 된다. 내적으로는 자유롭지만 외적으로는 억압을 수궁할 수 있다는 뜻이다. 취향은 실제 사회적 조건 속에서 보수성을 강화하는데 기여할 수도 있다.<sup>21)</sup> 그런 점에서 박지원의 우도론은 취향 집단의 계급성에 대한 비판으로도 해석할 수 있겠다.<sup>22)</sup> 이런 기득권의 재생산에 맞서기 위해서는 척도 자체를 내부에서 끄집어내어야 한다. 일종의 역설적 상황에 처하는데, 척도로 환원될 수 없으면서 척도일 수도 있는 그 무엇이 필요하기 때문이다.

## 8. 일상성의 왜곡

산수로 대표되듯 인위적 일상 공간의 바깥을 향하던 시선이 일상적 삶의 세계 안쪽으로 향할 때, 달리 말해 취향이 일상적 공간 내부에서 작동하면 그 세계를 구성하는 요소들과의 관계는 달라지게 마련이다. 근래에 들어 소품문과 풍속 연구를 중심으로 일상생활에 대한 관심이 확산되는 양상이 널리 알려지고 있다.<sup>23)</sup> 그렇지만 일상성이 취향과 결합하면 그 일상성은 일

21) 강명관, 『조선후기 여항문학 연구』; 『조선후기 문학예술의 생성공간』.

22) 임형택, 「박연암의 우정론과 윤리의식의 방향」, 『한국문학사의 시각』, 창작과비평사, 1984.

23) 김성진, 「조선후기 문인들의 생활상과 소품체 산문」, 김도련 편, 『한국 고문의 이론과 전개』, 태학사, 1998; 강명관, 『조선후기 문학예술의 생성공간』; 정민, 앞의 글; 한영규, 「조선후기 청인소품의 특징」, 『고전문학연구』 21, 2002 등.

상성의 맥락을 벗어나 비일상적인 것으로 전화한다. 즉 일상 세계에 대한 관심이 일상성을 보장하지는 않는다는 뜻이다.

한양을 중심으로 생활하던 당시 문인들의 일상 세계에서 두루 향유되던 취향이란 勝景에서의 逸樂(亭子), 花卉와 鳥類, 飲酒와 彈琴, 香과 茶, 稗官 小品(서적), 古董書畫 등과 관련되어 있다. 특히 패관소품 서적은 다른 취향들을 두루 포함하고 있다는 점에서 더 문제적이라 하겠다.<sup>24)</sup> 그렇지만 이 시기 문인들의 생활세계나 소품문 등에서 확인되는 일상세계란 거의 비일상적인 奇異를 특징으로 한다. 자신들 스스로 ‘癖=病’(남공철, 『贈元孺良在明序』 등)이라고 하였듯이, 그것은 과도한 집착과 과장을 필수조건으로 한다.<sup>25)</sup> 현실적 일상 세계를 벗어난 산수에의 취향이 인위성과 대립되었다면, 일상 공간 속에서 취향은 비일상적 癖癡으로 드러난다.

이러한 취향의 행태는 일상 세계를 구성하는 사물들을 일상의 맥락으로부터 분리해 내는 것이기도 하다. 산수가 인위와 대립되는 자연성으로 위치하였다면, 일상 속의 취향은 집착과 과장을 통해 인위성을 극대화한다는 점에서 구별된다. 예컨대 古董의 수집과 감상 취미는 古董에 내재된 시간성을 통해 일상으로부터의 이탈을 환기한다. 일상 속에서 만나는 비일상성을 자연스레 드러내는 것이 아니라 일상 속에 의도적으로 개입해서 조작하는 것에 가깝다.

산수를 대면할 때의 心=주체의 내적 체험도 분명 驚異와 관련 있다는 점에서 18~9세기 서울 문인들의 新奇 취향과 무관하다고 보기는 어렵다. 그렇지만 산수 유람이 주체가 본체를 생생한 심리적 현실로 체험하기 위한 계기를 내포하고 있었다면, 일상 세계 속의 취향은 오히려 구체적 현실로부터의 분리와 이탈로 보인다. 이러한 취향 혹은 삶의 감각은 서울 주변의 문인들이 두루 공유하고 있었던 듯하다. 물론 비일상적 감각이 기존의 고착화된 일상성을 뒤흔들어 새로운 일상의 재구성으로 나아가게 하는 계기가 될 수는 있다.

이런 의의는 인정하겠지만, 정작 중요한 것은 현재적 일상 세계 전체가

24) 김성진, 앞의 글.

25) 정민, 『18세기 조선 지식인의 癖과 癡 추구 경향』, 『18세기 연구』 5·6, 2002.

이미 비일상적 과장과 집착에 경도되어 있음을 일깨우고 일상의 본래적 면모로 되돌리려는 노력이 아니었을까. 달리 말해 현재의 일상 속에 과도하게 넘치고 있는 비일상적 요소들을 해소하고 일상의 자연적 본래성을 회복하는 노력이 필요한 것은 아니었을까. 그렇게 본다면 18~19세기 서울을 중심으로 한 문인들의 취향과 습속이란 이미 적극적 의의를 상실해 가고 있었다고 하겠다.<sup>26)</sup> 어쩌면 취향 연구에 내재된 기본적인 태도가 다시 점검되어야 하는지도 모르겠다.

K C I

---

26) 강명관, 『조선후기 문학예술의 생성공간』.

On the several tendencies of taste studies  
in late Joseon and its significance

Ryu, Jun-pil

The prominent aspect of 17th century thoughts is the assertion on the independence of Mind(心). Three tendencies form their shapes as the results: first, the presupposition of psychological reality; second, the exteriority of moral judgment; third, the totality of Mind.

To recover Mind's essence, one must exclude the artificial elements. Experience of Nature(山水) is the main method to confirm the Mind itself. Mind is grasped as an outward movement but with no norms, and the movement is defined as the Taste(趣向).

The taste proposes the collective subject, and it distinguishes the choices of such subject in everyday life. Whereas the Nature transcends the everyday life, the Taste appreciates the everyday life. However, once everyday life is filtered by any Taste, it turns out to be not natural nor routine. As long as the Taste is connected with Mind, such a dilemma is problematic. The scholars who study the Taste of 17th century should notice it.

