

편견의 충돌과 대화 형식의 글쓰기

-〈愛惡箴〉을 중심으로

조경은*

<차례>

1. 서론-담론의 경합과 대화 형식의 글쓰기
2. 담론 경합 장치로서의 대화 형식
3. 논변의 과정과 그 타당성의 검증
4. 결론

〈국문초록〉

본고는 ‘편견’이라는 창을 통해 새로운 문학적 해석의 틀을 제시하고자 하였다. ‘편견’이란 인간의 제한된 인식 능력과 시공간적 제약을 감안한다면 매우 당연한 것이다. 문제는 이로 인해 외부 세계를 과거로부터 학습되어 온 어떤 담론이나 다수의 의견만으로 평가하고 받아들이는 데 있다. 이는 단순히 인간의 일상적 행위뿐 아니라 문학과 예술 장르 혹은 형식상의 고착화로도 이어진다.

그런데 ‘대화 형식’의 글쓰기는 일종의 편견이라고 할 수 있는 기존의 문학적 관습과 장르적 규약을 대화라는 원리를 통해 뛰어 넘는다. 더욱이 그 주제 역시 대다수의 오랜 편견이 반영된 전통적 담론일 경우가 많다.

특히 본고에서 주목하고 있는 이달충의 〈愛惡箴〉은 ‘箴’이라는 문체가 지니고 있는 내적 독백의 형식을 담론간의 경합 즉 대화라는 새로운 형식으로 탈바꿈 시키고, 대립되는 두 담론을 그 안에 적극적으로 끌어들인다.

이 때 대화 형식의 원리는 대화가 이루어지는 허구적인 시공간의 제시, 특정 담론을 지지하는 지표 기호로서의 허구적 인물 설정, 특정 층위에서의 세계의 분절 등으로 설명된다. 이런 원리는 모두 현실적 권력과 이익이 배제된, 순전히 논리적

* 청주교육대학교 강사

경합을 위해 새롭게 설정된 것이다. 또한 담론 경합의 열린 결말은 그 자체로 인식의 다원성을 노출시킨다.

더 나아가 〈愛惡箴〉은 과거의 전통적 텍스트들도 상호텍스트적으로 불러들여 그 타당성을 검토한다. 이런 점에서 〈愛惡箴〉은 내적 독백이 주가 되는 개인적 글쓰기에서도 항상 비판적인 대화가 전제되어 있음을 보여준다.

그리하여 본고는 〈愛惡箴〉과 같은 텍스트에 대한 개별 분석이 축적되면, ‘대화 형식의 글쓰기’가 철학적 의미의 편견뿐 아니라, 문학 형식과 장르 일반에 대한 새로운 논의로 진전될 수 있으리라는 조심스러운 전망을 제시하고자 했다.

주제어 대화 형식, 편견, 담론 경합, 반성, 인식의 다원성, 상호텍스트성

1. 서론-담론의 경합과 대화 형식의 글쓰기

윌터 옹(Walter Ong)이 “쓰기(writing)는 고통스러운 작업¹⁾”이라고 했을 때, 그 의미는 쓰기가 분석적이고 대화적인 사고를 가능하게 한다는 것이었다. 말하자면 글을 쓰는 저자는 눈앞에 어떤 청중이 있을지, 어떤 반대자가 내 논리를 논박할지에 대해 치밀하게 따져봄으로써 역으로 자신의 논리를 다듬어나간다는 뜻이다.

인간의 인식 능력이 완전하지 않다는 점을 전제한다면, 어떠한 논리도 그 자체로 철용성과 같은 완벽함을 지닐 수는 없다. 만약 어떤 저자가 논리를 전개하기 위해 사전에 꼼꼼하게 준비하고 작업을 한다 하더라도, 그 치밀함은 어찌 보면 논리의 상대성이나 인식의 상대성 위에서만 승인될 수 있는 것이다. 다시 말해서 논리 전개가 상대적으로 매우 치밀하고 정교하다는 것은, 예견되는 반대 논리에 대해 어느 정도 논박을 할 수 있는 준

1) Walter J. Ong, 이기우·임명진 옮김, 『구술문화와 문자문화(Orality and Literacy)』, 문예출판사, 1996, 160쪽.

비가 되었다는 말과도 같을 것이다.

게다가 인간의 경험은 시간적·공간적 제약을 벗어날 수 없다. 그런데 각 개인의 경험과 인식이 서로 다른 시공간적 현실을 여과한 것이라면 그것은 부득이 상대적이고 다원적일 수밖에 없다. 그러므로 인간의 경험이나 인식은 그 어떤 것도 스스로 절대적 보편성을 주장할 수 없다는 점에서 넓은 의미의 '편견'에 속한다고 할 수 있을 것이다.

물론 상황이 심각하지 않거나 현실의 급박한 요청이 없을 경우, 각 개인이 지닌 이 '편견'들은 평화롭게 공존할 수 있다. 그런데 문제는 사회적 존재로서 살아갈 수밖에 없는 인간은 자신의 인식 체계, 또는 개인적 '편견'만을 끌어안고 살아가기가 힘들다는 것이다. 즉 어떤 인간 집단이든 일단 심각한 문제적 상황에 직면하면 좋은 싫든 각 구성원이 지니고 있는 개인적 견해('편견')를 한데 모아 놓는다. 이후 어떤 과정을 거치든 이를 일종의 집단적 합의의 형식으로 묶어 내어, 집단이 처한 문제적 상황에 대한 해결책으로 삼아야 한다는 것이다.

이러한 경우에는 각 개인의 '편견'(개인적 담론)들은 느슨한 공존의 상태를 벗어나 불가피하게 '경합'하지 않을 수 없다. 그러나 현실적으로 전통 지향적이고 비민주적인 전근대 사회와 같은 상황에서는 대개의 경우 이러한 '경합'은 이성적인 의사소통의 과정이 아니라 폭력적이고 권위주의적인 방식으로 간단히 해소되기 마련이다.

이러한 해소의 방식은 비교적 간단하다. 사회를 둘러싼 상황이 변화했다고 하더라도, 과거의 틀로 이를 바라보면 그것은 '비정상'으로 비치기 마련이다. 과거로부터 전승되어 온 특정의 문제 해결 방식이나 담론이 지니고 있는 정통성을 내세우고, 이를 '정상적인' 것으로 규정하면 새로이 제기되는 의문이나 해결 방식은 어떤 명분에 어긋나는 것 내지는 비정상적인 것으로 규정된다. 이러한 규정은 다시 주류와 비주류, 상식과 비상식으로

서열화되고, 이러한 서열화는 다시 상명하달 식의 무조건적인 복종을 요구한다. 아무런 의심이나 판단도 갖지 않고 전통적 방식에 그대로 따르라는 명령이 되어 버리는 것이다.

그렇지만 그것은 표면적인 층위에서의 해소일 뿐 비판적 지성을 지닌 개인에게는 여전히 논의거리로 남게 된다. 현실 세계에서 문제적 상황에 대한 집단적 합의가 어떤 방식으로 이루어지든 비판적 지성을 지닌 개인은 그 정합성에 끊임없이 물음을 던지게 되며 그 치열한 물음은 결국 개인적 글쓰기의 형태로 각인된다.

그런데 개인적 글쓰기로 남겨진 이 물음은 고전문학의 여러 장르와 문체에 걸쳐 나타나고 있다. 고전문학과 문학사를 전통과 혁신이 서로를 붙잡고 씨름하는 역동적인 흐름으로 본다면, 개인적 글쓰기에 남겨진 치열한 고민과 질문들을 어떤 식으로 새롭게 바라보아야 할 것인가에 대한 단서를 잡을 수 있다. 더욱이 각 개인들이 자기 시대에 공존해 있는 전통과 혁신 사이에서 어떻게 처신하고 세계를 바라볼 것인가를 고뇌했던 흔적은 곧 글쓰기 형식의 문제와 함께 드러나고 있다.

현재 우리에게 남겨진 전통 사회의 개인적 글쓰기의 여러 형식 중 ‘편견들의 공존과 충돌’—답론 경합의 양상을 극명하게 보여주는 것이 바로 ‘대화 형식’으로 된 글쓰기라는 것이 필자의 줄건이다. 논자에 따라 문답체, 의론체 등으로도 이야기되는 이 형식을 굳이 문답이나 의론으로 한정시키지 않고 ‘대화 형식’으로 논의하고자 하는 데에는 필자 나름의 의도가 있다.

즉 대화 그 자체를 글쓰기 전면에 내세우는 이런 형식은 고전문학 내의 한정된 장르나 문체에만 국한된 것으로 보기에선 우리가 따르기 때문이다. 한문학적 전통의 산문 역시 장르적 규범성에서의 일탈을 피함으로써 변모와 갱신의 양상²⁾을 포착할 수 있다. 굳이 ‘문답체’ 또는 ‘의론체’라고

이름 붙여지거나 분류되지 않고, 또 개별 텍스트의 제목에도 ‘문답’과 ‘의론’이 포함되어 있지 않다 하더라도 대화 자체가 글쓰기의 형식을 지배하는 경우는 꽤 많다.³⁾

또한 대화 형식으로 된 글쓰기는 단지 어떤 사안에 대하여 단순히 묻고 답하는 식의, 일방적인 ‘학습 교수법’이라고 보기에는 어렵다. 이 형식의 글쓰기는 기본적으로 세계를 이해하는 두 개(이상)의 논리가 서로 경합하면서 인식의 다원성 그 자체를 노출시키고 있기 때문이다. 그러니까 표면상 단순한 문답으로 보인다 할지라도, 그 심층적 차원의 구조는 논리의 상대성을 기반으로 하고 있다는 뜻이다.

그 중에서도 이 글에서 분석의 대상으로 삼고자 하는 이달충(李達衷)의 「愛惡箴(并序)」⁴⁾은 매우 주목할 만한 텍스트라고 할 수 있다. 인간의 내면적 수양과 훈계를 위한 ‘箴’이라는 문체가 독백이 아닌 대화 그 자체로 이루어져 있다는 것이 흥미롭다. 정확히 말해 텍스트의 말미에 가서야 제시되는 ‘箴’의 내용이 그 결론으로 이끌어지기까지 (내포) 저자가 구성하는 논리의 과정이 대화 형식으로 제시되어 있다. 곧 저자가 의도하고 최종적으로 목적하는 결론에 도달하기 위해 그것을 어떤 상대적 위치를 점한 논리에 비추어 검증하는 과정이 ‘대화’의 형식이라는 것이다.

물론 ‘箴’이라는 형식에 대한 고전적인 규정을 참고할 수도 있다. 그러나 본고에서는 ‘箴’이라는 형식 또는 문체가 지니고 있는 독특성에 주목하는 것이 아니다. 본고가 의도하는 바는 여러 가지가 있다. 그 중에서도 본

2) 양승민, “高麗朝 議論의 散文의 寓言의 性向과 意味”, 민족어문학회, 『어문논집』, 1997, vol.36, p.77.

3) 줄고, 『한국고전문학의 대화형식 텍스트 연구』, 서강대학교 대학원 석사 논문, 2003.

4) 본고에서 대상으로 삼은 텍스트 저본은 『東文選』으로, 민족문화추진회 표점 영인본, 1998과 이우성 선생 소장 영인본, 경희출판사, 1966년이다. 이 두 가지의 텍스트는 내용상 차이점이 없다. <愛惡箴>은 『東文選』 권49에 수록되어 있다.

고가 <愛惡箴>에 주목하는 이유는 다음과 같다.

첫째, 일반적으로 ‘箴’은 개인의 내면적 수양이라는 지극히 사적이고 개인적인 글쓰기로 이해된다. 그러나 본고는 사적 글쓰기조차도 늘 어떤 물음에 대한 답이자 비판적 질문이라는 점에 주목한다. 이런 점에서 본다면 같은 문체에 속하는⁵⁾ 여타의 글쓰기와는 뚜렷한 차별성을 포착할 수 있다. 둘째, <愛惡箴> 자체가 지니고 있는 형식상의 독특성을 들 수 있다. 바로 앞에서 이야기했지만, 화자가 지향점으로 삼고자 하는 어떤 내면적 목적이나 다짐이 되는 ‘箴’의 내용을 도출하기 위해 끊임없이 그 반대자와 비판적 대화를 시도한다. 이러한 시도 자체가 외적 형식상 대화의 모습으로 전면에 부각됨으로써, 형식 자체의 새로움이 화자가 피하는 담론상의 새로움과 맞물리는 효과를 드러낸다. 셋째, 필자의 최종 목표는 <愛惡箴>이라는 단 하나의 텍스트 분석이 아니다. <愛惡箴>과 같은 대화 형식의 글쓰기에 대한 개별적 분석을 덧붙여, 고전문학 텍스트에 대한 새로운 해석을 제시하고자 한다. 이를 위해 우선적으로 <愛惡箴>을 그 분석 대상으로 삼아, 아직은 부족하지만 새로운 개념적 틀과 해석도 가능하다는 것을 보여주고자 하는 것이다.

2. 담론 경합 장치로서의 대화 형식

대화가 글쓰기의 형식적 원리로 작동하고 있다는 것은, 그 자체로 인식의 상대성과 충돌을 보여준다고 할 수 있다. 그리고 다원적 가치간의 충돌을 그대로 담아 세계에 대한 복합적이고도 다면적인 이해를 돕는 것이 바로 대화 형식이다.

5) 여기서 ‘같은 문체에 속한다’는 것은 적어도 『동문선』에 수록되어 있는 다른 ‘箴’ 형식의 글들과 비교했을 때를 이야기한다.

대화 형식은 어떤 문제적 사안이나 기호에 대한 다면적인 이해를 돕고⁶⁾, 텍스트의 의미론적인 지평을 넓혀나가도록 해준다. 즉 (내포) 저자가 세우고자 하는 논리에 대해 예상되는 반론 혹은 이제까지 상식으로 받아들여졌던 어떤 인식을 오히려 자신의 논리 안으로 적극적으로 끌어들이는 것이다. 이 과정에서 문제적으로 던져진 기호의 의미를 반성적으로 되짚어보고, 그 의미를 확장시키기도 한다.

이것은 대화라는 형식 자체가 이미 세계에 대한 다각적 접근이라는 일종의 철학적 의미를 담고 있다고도 이해할 수 있다. 곧 대화의 장(場)이 어떤 식으로 축조되는지를 살피는 것은 이런 형식의 글쓰기 구조가 지니고 있는 철학적·문학적 의미⁷⁾로 읽혀질 수 있다.

2.1. 대화의 장(場)을 축조하는 방식

<愛惡箴>에서 인식론적 상대성과 대화 형식을 이야기하기 위해서는, 우선 대화가 어떤 토대에서 이루어지고 있는가를 살피는 데서부터 논의를 시작하는 것이 좋을 것이다. <愛惡箴>의 대화가 이루어지는 방식이 지닌 독특성과 함께, 대화 형식의 글쓰기들이 공통적으로 마련하고 있는 형식적 토대를 이야기하기 위해서다.

그 중에서도 가장 먼저 이야기할 수 있는 것이 바로 대화의 시작과 끝

6) 이 점에 대하여 고영화는, 대화체 가사를 분석하면서 대화가 문제에 대한 다각적 접근을 가능하게 해준다고 밝히고 있다.

고영화, “관계 형성적 인식과 의사소통에 대하여 - 대화체 가사를 중심으로”, 국어교육학회, 『국어교육연구』 vol.5, 2002, pp.103~126.

7) 김경미는 문답체로 된 글쓰기가 ‘문학과 철학이 결합된 글쓰기 방식’이라고 설명한다. 물론 그의 논지는 고전 소설을 분석하고 설명하기 위한 것이지만, 허구적 인물 사이의 대화라는 설정이 단지 문학적 장치만으로 그치는 것이 아니라는 점을 밝히고 있다. 김경미, “조선 후기 한문소설의 議論的 對話 양상과 그 의미”, 한국고소설학회, 『고소설연구』 vol.8, 1999, pp.103~135.

을 알려주는 지표 기호의 배치다. 대화에 있어서 시작과 끝이 비교적 명확하게 드러난다는 것은 현실적이고 구체적인 맥락의 흐름을 단절시키고, 그것을 반성적으로 고찰하려는 의도를 담고 있다.

쉽게 말해 인간의 현실은 수없이 많은 문제와 복잡한 층위가 얽혀서 시간에 따라 변화하는 하나의 '흐름'이라고 할 수 있다. 이런 흐름에 어느 정도 적응하고 받아들여야 일상이 영위되는 것이다. 이런 점에서 인간의 체험 역시 하나의 흐름이라고 할 수 있다. 또한 흐름이 없다면 인간의 일상적인 삶은 지탱되기 어렵다.

그런데 삶의 어느 순간에 이르면 기존의 흐름이 원활하게 진행되지 않고 잠깐 멈추어 서는 경우가 있다. 이제까지의 관성적 행위와 인식에 회의가 들 때, 혹은 무엇인가 잘못되었다는 것을 깨닫고 이전의 편견에 의문을 표할 때가 그러하다.

바로 이 지점을 대화 형식으로 된 글쓰기가 포착한다. 일단 현실의 무심한 흐름을 한 번 가로막고, 어떤 지점의 문제에 대하여 '다각적'으로 살펴보는 의도가 대화라는 형식으로 가시화되는 것이다. 그리고 이를 위해서는 반성을 위한 '장(場)'을 마련하는 것이 필요하다.

有非子造無是翁曰

유비자(有非子)가 무시옹(無是翁)에게 와서 말하였다.

有非子笑而退 無是翁因作箴以自警⁸⁾

유비자가 웃으며 물러갔다.

무시옹이 이 일로 잠언(箴言)을 지어서 스스로를 경계하였다.

8) 전체 텍스트를 한꺼번에 제시할 수도 있지만, 본고에서는 텍스트의 각 부분을 순차적으로 제시·분석하고 있다.

<愛惡箴>에서 찾을 수 있는 그 표지가 바로 ‘造와 退’라는 단순한 한자어이다. 이 글의 맨 첫머리에서 有非子가 無是翁에게 ‘찾아오는 것’ 즉 한자 ‘造’로 시작하고, 글의 마지막 부분에는 ‘물러나는 것’, 곧 한자 ‘退’로 마무리되고 있는 것을 볼 수 있을 것이다. 이 두 개의 한자 기호는 물론 일차적으로는 단순한 물리적인 이동, 즉 ‘오고 감’을 지시한다. 그런데 이 <愛惡箴> 텍스트의 내용상으로 본다면, 이는 그것만을 지시하는 것이 아님을 알게 된다.

대립된 상황에 서 있는 두 인물이 서로 논쟁을 벌이고 있는 상황은 바로 이 造와 退로 둘러싸인 부분에 나타난다. 그렇다면 이 두 개의 한자 기호는 일차적인 의미를 넘어서서, 대화를 위한 구조적 장치라고도 할 수 있을 것이다. 각 개인이 처할 수 있는 구체적인 현실의 맥락은 다르지만, 어떤 문제를 바라보는 몇 가지의 한정된 조건을 만들어서 허구적인 상황을 만들기 위해서이다. 그리하여 인물이나 배경 등에 대한 어떠한 서사적인 부연 설명 없이 텍스트의 첫머리로부터 누군가가 와서 이야기를 시작한다는 것 자체가 이미 이 텍스트가 어떤 현실적 사건의 제시나 서사적 흐름을 의도한 것과는 거리가 멀다는 것을 말한다.

더욱이 退 이후에는 無是翁이 이 글, <愛惡箴>을 지었다는 이야기가 나오면서, 앞서의 논쟁을 결론으로 이끌어 내고 있다. 말하자면 삶의 지침이 될 만한 어떤 경구나 이념이 논리적으로 귀결되기 위해서 대화 자체가 전면에서 내세워졌다는 것이다. 인생의 정신적인 지향점이 되는 어떤 이념이 독단에 빠지지 않기 위해서라도 어느 정도의 인식의 상대성을 인정해야 한다는 것을 말한다. 이렇게 본다면 대화를 통한 어떤 결론의 도출을 위해 사용된 ‘造’와 ‘退’는 이들 두 인물이 논쟁하는 과정, 더 나아가 退 이후의 결론을 이끌어 내기 위한 어떤 ‘증명 과정’을 나타내는 기호가 된다. 이 한자 기호로 둘러싸여 있는 부분의 대개가 無是翁이 자신의 입장을 논

변(論辯)하는 것으로 이루어졌다는 것이 바로 그것이다.

한편으로 有非子가 그냥 물러간 것이 아니라 ‘웃으며 물러갔다(笑而退)’는 것에서도 대화 형식의 의미론적 비대칭성을 지적할 수 있다. 즉 인간의 현실을 이해하는 두 가지의 상대되는 입장 중에서도 어떤 한 입장이 적어도 이 텍스트 내에서만은 조금 더 나은 것, 선택할 만한 것으로 인정되었다는 것이다. 대화 자체가 언제나 산술적·기계적으로 평등하고 균일하지만은 않다. 대화는 단순한 평등성을 이야기하는 것이 아니라, 언제든지 궤도를 수정하고 상대방의 의견에 승복할 수 있는 논리적·인식론적 개방성을 전제로 한 것이기 때문이다.

이 점에서 有非子가 ‘웃으며 물러갔다’는 것은 有非子와 無是翁 사이의 대화가 사실은 비대칭적이라는 점을 의미한다. 또한 이러한 비대칭성은 설득을 가장한 폭력적 강요가 아니라는 점을 ‘笑’라는 한자 기호가 말해주고 있다. 사실 ‘웃으며 물러가다’와 같은 표현은 굴원의 「漁父辭」에 나오는 ‘莞爾而笑’에 대한 상호텍스트적인 차용이라고도 할 수 있다. 굴원과 어보가 나누는 대화가 결국엔 합의점을 찾지 못했지만, 서로의 의견을 존중하고 현실에 대한 인식이 다원적이고 복합적이라는 것을 인정했다는 의미로 읽힌다. 인공적인 대화의 장 안에서는 기존의 인식이나 가치판단 역시 수많은 편견 중 하나에 지나지 않는다는 것을 긍정하고 받아들이는 하나의 기호로 이해할 수 있다는 것이다.

또한 有非子가 한 말의 내용에 나와 있는 ‘有’라는 단순한 한자어에도 대화 형식의 중요한 의미를 읽을 수 있다. 즉 ‘有’는 무엇인가가 ‘있다’라는 기본적인 의미 이외에도, ‘어떤(some, any)’라는 불특정한 대상이나 장소, 시간을 나타내는 경우가 많다. 말하자면 단지 번역의 문제가 아니라 맥락상 어떤 집합 내에 있는 요소들 중에서, 조건에 맞는 무엇인가를 가리키기 위해 사용되기도 한다는 것이다. 즉 이것은 특정한 시간에 있었던 구체적

인 어떤 사건이나 대상을 가리키는 것이라기보다는, 시간적으로(과거의 어느 시점이라고 해도) 모호한 때나, 어떤 대상 혹은 사건이 있었던 시기나 빈도수, 정확한 과정 등을 알기 어려운 경우에 사용한다.

日有群議人物者 ……

(유비자가 무시옹에게 와서 말했다.) “언젠가 여러 사람이 모여 인물에 관해 논하고 있었는데……”

이 구절에서는 구체적인 시간이나 장소, 참여한 사람들에 대한 정보는 찾을 수도 없고, 그것이 중요한 것도 아니다. 다시 말해 ‘사람들이 無是翁을 평가하고 있었다’는 상황만이 중요해지게 된다. 이런 상황만이 중요해졌다는 것은, 바로 이 텍스트가 無是翁이 자신의 인물평을 한 범인을 색출(索出)하는 데 주력한 것이 아니라, 그런 평가가 이루어지는 상황 자체에 대한 자신의 입장을 설명하는 것으로 이루어졌다는 데에서 찾을 수 있다. 즉 有非子나 無是翁은 모두 인물 평가가 이루어지는 세태(世態)와 그것을 어떤 식으로 받아들이고 판단할 것인가의 문제, 즉 어떤 대상이나 사건의 인식과 그것에 대한 가치 판단의 문제를 다루고 있는 것이다. ‘~한 경우가 있었다’ 정도로 이해되는 한자어 有는 대화의 주제 혹은 대화적 상황의 특수성을 가리키기 위해 사용된 기호다. 뒤에서 설명하겠지만, 이것은 대화의 바탕이 되는 어떤 ‘충위’와 관련된 것이라고 할 수 있을 것이다.

여기에도 有라는 한자어가 지닌 불특정한 시공간성을 뒷받침해주는 것이 바로 群이라는 한자어이다. 말 그대로 群은 여러 사람, 불특정 다수를 이야기한다. 그것은 여기 나오는, 有非子が 보았다는 그 사람이 될 수도 있고, 有非子 자신이나 無是翁이 될 수도 있으며, 너와 나 모두가 될 수 있다. “어떤”이라는 말은 사실 구체적이고 특수한 맥락보다는 상대적인 보편성 내지는 대표성을 뜻한다고 이해된다. 덧붙여 뒤에서 설명하게 될 人

의 수많은 반복은 특정인을 지시하는 것이 아닌 인간 일반을 나타낸다고 해석할 수 있다. 이렇게 본다면 곧 有는 세계 전체 그 중에서도 특정한 층위에서 바라본 세계의 어떤 한 단면을 지시하는 것으로도 확대 해석될 수 있다.

다시 말해 대화는 현실의 어떤 특정한 문제 상황을 상대적으로 모호하고 보편적인 문제 의식으로 끌어들인다는 것이다. 즉 有非자와 無是翁이 나누는 대화의 내용적 의미와 그 주제가 사실은 인간의 삶에서 누구든 언제라도 부딪칠 수 있는 것임을 분명히 하고 있다는 것이다. 이러한 구체적 문제 상황이 시공간적인 회석을 통해 보편화된다는 이러한 역설은, 대화 자체의 보편성을 보장해준다. 인간 삶의 다양한 층위 중에서도 문제시되는 어떤 층위에는 반드시 오랜 기간 동안 논란이 되고 있는 서로 상반된 입장이 공존하고 있음을 이야기하는 것이다.

2.2. 대화 형식의 구체적 양상

사물과 존재의 독립성과 개체성을 비교하고 상대적인 우위를 상황에 따라 정할 수 있는 것은 바로 세계를 어떤 층위에서 바라보기 때문이다.

대화 내에 불러온 문제 의식은 인간 삶의 다양한 층위 중에서도 어느 한 층위에서 인식의 상대성을 비교·대조해 보는 데서 출발한다. 곧 인식의 상대성이라는 것이 단순한 다원성의 인정이나 극단적 허무주의를 말하는 것이 아니라는 것이다. 상대방과 나의 경험과 인식을 함께 가늠해 볼 수 있는 것은 항상 어떤 ‘층위’ 가르기의 문제와 맞물려 있다.⁹⁾ 다원성의 인정이라는 것은 하나의 측면과 층위에 대해 유효한 문제라는 것이다.

이런 점에서 <愛惡箴>이라는 대화 형식을 갖춘 글쓰기에 허구적 두 인

9) 노양진, ‘다원성의 원천’, 철학문화연구소, 『철학과현실』, 2001.3., 172쪽.

물의 대립이 지니는 의미를 읽을 수 있다. 여기서 인물간의 대립은 그 자체로 특정한 문제에 대한 인식의 상대성을 근거로 하기 때문이다. 이는 동일한 층위에서 이루어지기 때문에 기본적으로 상대적 인식의 개별성과 독립성을 인정하게 된다.

<愛惡箴>의 ‘有非子’와 ‘無是翁’이라는 허구적 인물 자체가 인식의 상대성을 나타내는 중요한 장치다. 이러한 명명법은 고전 텍스트에서 흔히 볼 수 있는 명명법들인데, 주로 글쓴이의 의도나 글쓰기의 과정을 드러내기 위한 전략으로 사용되는 것이다.

그런데 이 ‘有非子’와 ‘無是翁’을 번역하거나 혹은 번역 과정을 거치지 않고 그대로 이해하더라도 두 가지의 문제가 발생한다. 즉 有와 無는 어떤 대상의 있고 없음을 드러내는 기호로 이해한다 하더라도, 非와 是를 어떻게 이해하고 다루어야 할 것인가의 문제가 생기게 된다. 이는 텍스트 전체의 의미론적 층위와도 관련이 있다.

만약 是와 非를 아무런 맥락 없이 이해한다면 ‘~이다’와 ‘~이 아니다’라는 단순한 긍정과 부정의 서술어로 받아들여지게 된다. 한편으로 이것을 ‘~이 옳다’와 ‘~이 그르다’라는 가치 판단이 개입한 표현으로 번역하여 받아들일 수도 있다. 이 경우 한문 번역의 문제뿐 아니라, 텍스트 내에서의 맥락과 관련지어야 하는 필요성이 대두된다.

그런데 한번 이 有非와 無是를 한번 한 데 모아서 네 글자로 만들어 보도록 하자. ‘~이다(혹은 ~이 옳다)’와 ‘~이 아니다(혹은 ~이 그르다)’, ‘~이 있다’와 ‘~이 없다’라는 서로 비교 가능한 종류끼리 모아 본다면, 이는 우리가 흔히 사용하는 是非有無라는 말이 된다.

여기에서 다시, 흔히 한자 성어나 한문 텍스트에서 ABCD라는 형식의 네 글자로 된 성어(成語)의 경우, 이는 흔히 ACBD나 AC/BD의 형식으로 짜집기되어 사용하는 경우를 상기해 보자. 東西奔走는 東奔西走로, 父母

生育은 父生母育으로 사용하는 경우가 바로 그 예이다. 이런 예는 수도 없이 많이 들 수 있다. 東과 西, 奔과 走는 의미상 서로 종류가 같은 한자 들인데, 이들이 다시 교차되어 한자 성어를 이룬다.

이렇게 본다면 是非有無라는 한자 성어로부터 다시 有非와 無是로 갈라지는 과정을 추리해 볼 수 있게 된다. 따라서 有非子와 無是翁은 상당히 인공적이고 의도적인 조합으로 만들어진 기호가 된다.

이들은 다시 긍정과 부정, 혹은 가치판단이 개입된 옳고 그름의 문제를 다루는, 서로 대립된 배경을 지니고 있는 한자 기호로 분석될 수 있게 된다. 이는 이들 대립된 두 개의 기호가 이 <愛惡箴>이라는 텍스트를 이끌어 나가게 되는 두 축으로도 이해할 수 있도록 한다.

이 텍스트 전체의 진행 과정을 살펴보았을 때에, 대립되는 두 가지의 가치관과 세계관의 갈등, 그리고 그 갈등을 어떤 식으로 받아들이고 해결해 나가는가 하는 과정이 전면에서 부각되어 있기 때문이다.

是非有無가 어떤 논변을 이끌어내기 위해 필수적인 두 개의 대립항들, 즉 어떤 대상이나 사건, 혹은 철학적이거나 인식적 차원의 지식 등이 존재하는가 아닌가의 문제, 그리고 이것을 어떤 식으로 적용할 것인가의 윤리적이고 가치 판단적인 사고가 개입하게 되면, 이런 의도 아래 이 네 자로 된 성어(成語)는 분리된다. 즉 ‘그른 것이 있다’와 ‘옳은 것이 없다’로 갈라지게 된다. 곧 하나로 붙어 있던 어떤 성어의 조합 방식이 깨지기 시작하면서, 대립하는 쌍이 생기고 논변이 시작되는 것이다.

그러니까 여기서 대립하는 ‘쌍’이 생겨났다는 것은 일차적으로는 허구적 두 인물이 어떻게 만들어졌는가 하는 것을 말하기도 한다. 그러나 <愛惡箴>은 물론이고 대화 형식의 글쓰기에서 이런 방식으로 조합된 두 인물은 단순한 인물의 차원을 넘어선다. 발화의 주체로서뿐 아니라 상대적 인식과 담론 그 자체가 되어 버리는 것이다.

즉 인물의 성격이나 배경은 <愛惡箴> 내에서는 별 필요가 없다. 만약 성격을 대체할 만한 것이 있다면, 각자의 논변과 주장 차체를 압축한 ‘기능’과 ‘구조’로서의 허구적 인물을 이야기할 수 있을 것이다. 有非子和 無是翁은 스스로가 하나의 논리이면서, 세계를 인식하는 틀을 지칭한다.

덧붙여 有非子和 無是翁이라는 서로 다른 담론이 한 인간의 내면적 갈등을 이분화시킨 것으로도 볼 수 있을 것이다. 子和 翁이라는 한자 기호가 보여주는 시간적 상대성이 바로 한 인간이 내면에서 갈등하는 상호 반대되는 담론의 만남이라 할 수 있다.

쉽게 말해 是非를 가리는 데 있어서 일정한 기준(외부에 있는 다수의 의견)을 인정하고 받아들이는 것을 지지하는 子和, 是非의 기준을 외부에 두어서는 안 된다는 의견을 표명하는 翁은 한 인간의 두 가지 욕망을 대변한다는 것이다. 두 개의 경합하는 담론이 하나의 글쓰기 안에 공존하는 것 자체가 이미 개인적 인식의 분열과 갈등을 나타낸다. 사회적 인간으로서 한 개인이 어떤 상황에서 결단을 내려야 할 때, 조금 더 많은 이들이 지지하고 염두에 두는 기준을 택할 것인가 아니면 인간다움의 판단이라는 기준 자체에 대해 스스로 반성할 것인가에 대하여 갈등을 일으키는 두 개의 큰 축인 셈이다.

한편으로 ‘젊은이’와 ‘노인’ 간의 이러한 대립은 단순한 인식의 차이를 넘어서, 시간적·경험적 축적의 정도로도 이해된다. 만약 한 인간의 내부에서 갈등하는 두 가지의 담론을 이 인물 기호들이 의미한다면, 어떤 세계 인식이 조금 더 오랜 시간 동안 쌓은 경험을 바탕으로 한 인식과 경험을 벌이는 상황이 ‘젊은이’와 ‘노인’의 대립으로 구체화된다.

이 때 ‘젊은이’와 ‘노인’이라는 설정은 단지 표면적으로 나타나는 ‘子’와 ‘翁’에 대한 문자적 해석만을 말하지는 않는다. 본고에서 말하고자 하는 것은 이보다 조금 더 복잡적이다. 이는 앞서 잠시 언급한 ‘흐름’의 문제와

관련이 있다. 인간의 행위와 인식의 일관성 혹은 일상성을 보장해 주는 것은 어떤 점에서 자연스러운 흐름이라고 할 수 있다. 그러나 개인적 삶 또는 공동체의 삶 자체가 혼란이나 갈등 상황, 피할 수 없는 선택에 직면했을 때에는 이러한 흐름이 더 이상 자연스러운 것으로 인식되지 못한다.

이 때 과거에 자연스러웠던 행위나 가치 판단의 기준은 한 걸음 떨어져서 객관적으로 고찰되어야 하고, 이 때 개인과 집단의 체험은 분절되기 마련이다. 그런 과정에서 과거의 경험을 반추하고 반성하면서 이전보다는 조금 더 나은 삶을 모색하고자 한다. 그러나 이 때 중요한 것은 발전이나 진보라는 결과가 아니다. 정작 눈여겨 보아야 할 것은 과거의 흐름이 그냥 지나쳤던, 세계의 또 다른 부분이 발견되고 새로운 담론에 눈을 돌리게 되는 혼란스럽지만 모든 것이 개방되는 그 순간이다.

이 과정은 시간에 따라 진행되는 각 개인의 성장기 혹은 집단의 역사와도 관련이 있다. 이런 부분에 대하여 빅터 터너(Victor Turner)는 사회적 집단 뿐 아니라 예술 장르 전반의 역동적 자기 발전의 패러다임으로 설명한 바 있다.¹⁰⁾

말하자면 ‘젊은이’와 ‘노인’ 간의 대화를 분석해 보면, 어떤 사람이 과거의 경험을 통해 가치 판단의 기준을 세우고, 그것을 세계관으로 확립하는 과정을 나타낸 것으로도 읽을 수 있다는 것이다. 더욱이 논변의 시작이 불특정 다수, 즉 세계 전체와의 갈등에서부터 비롯된 것이라면, 이것은 한 개인의 인식적 차원에서 그러한 갈등이 해결되는 과정으로 볼 수 있다. 단지 오랜 시간이 지난 뒤의 인식일 뿐 아니라, 이제까지 무비판적으로 흘러왔던 행위와 사고에 대한 반성을 거친 후에 이른 새로운 깨달음의 위치가

10) 빅터 터너(Victor Turner), 이기우 외 역, 『제의에서 연극으로』, 현대미학사, 1996을 참고할 것. 특히 흐름에 관련된 그의 논의는 이 책에 수록된 그의 소논문, 「틀·흐름·반성(Frame, Flow, and Reflection)」, 234~235쪽이 참고할 만하다.

‘노인’이라는 이름에 새겨지게 되었다는 뜻과도 같다.

물론 한자에는 시간을 나타내는 표현을 찾아보기 힘들다. 과거에 이미 행해진 사건에는 既를, 미래를 나타낼 때에는 將을 쓰는 경우도 있지만, 이나마도 없을 때에는 순전히 맥락으로만 짐작할 수밖에 없다. 더욱이 이 텍스트에서 시간적인 지표 기호로 볼 수 있는 것이라고는 고작해야 불특정한 과거를 나타내는 것으로 보이는 日정도다.

그런데 이 日은 불특정한 시간을 나타내는 것으로 보이기에 도리어 과거로도, 현재로도 읽힌다. 곧 단순한 해석 내지는 번역의 차원에서는 보고적 발화로서 ‘어느 날 ~한 일이 있었다’는 의미로서의 과거를 나타내는 기호가 된다. 그러나 만약 이 글이 세계와 나와 의 갈등 상황, 그리고 그로 인해 도출되는, 시간을 초월한 어떤 논리의 구축을 위한 것이라면 이는 곧 ‘세상은 지금도 ~한 상황이다’라는 말이 될 수도 있다.

이러한 보고적 발화는 물론 경험적 차원에서 이루어지는 것이다. 有非子와 無是翁이 한 인물의 서로 다른 대립항, 즉 시간적 축에서 본 과거의 ‘나’와 현재의 ‘나’라면 이러한 보고적 발화는 곧 인식 대상이 된다.

게다가 이것이 단순한 설명에 그치지 않고 그 경험을 반추(反芻)하고 하나의 결론으로 이끌어진다. 곧 동일한 자아의 의도적인 분열을 경험하는 것이 바로 이 시점에서이다. 바흐친에 따르면 우리는 자신을 초월하고 있는 어떤 것을 언급하지 않고서는 스스로를 하나의 전체(a unity)로서 인식하거나 지각하지 못한다¹¹⁾고 한다. 여기에서 초월적인 어떤 대상을 일정한 시간이 경과한 뒤의 ‘나의 인식’으로 본다면 당연히 과거의 나와 현재의 나는 분리되고, 이 분리는 다시 재검토와 반성을 통해 하나의 통일체로 인식될 것이다.

11) J. Mecke, "Dialogue in Narration", ed. by T. Maranhao, *The Interpretation of Dialogue*, The University of Chicago Press, 1990, p.206.

다시 말해 젊은이와 노인의 인식을 모두 아우를 수 있는 거시적인 인식이 가능하기에 상대되는 두 담론이 한꺼번에 제시될 수 있다는 이야기이다. 양측의 담론을 모두 고민하고 경험해 봄으로써, 어떤 담론이 현실에서 조금 더 나은 것이 될 수 있을지 고민해 본 다음에야 이런 거시적 안목이 형성되는 것이다.¹²⁾

이러한 인식의 틀이 대립하는 두 인물로 제시됨으로써, 대화의 개방성과 인식의 상대성을 긍정하고 이를 적극 포용하려는 텍스트의 의미가 도출된다. ‘인물됨’과 ‘인간다움’, ‘세속적 평가와 개인의 내면적 성숙’이라는 현실의 문제 상황을 바라보는 똑같은 층위의 두 가지 대립적인 인식이 텍스트 안에 공존하게 되는 것이다. 두 인물을 하나의 텍스트 안에 포섭했다는 것은 세계 자체의 복합성과 다면성을 인정했다는 뜻과도 통한다.

3. 논변의 과정과 그 타당성의 검증

한편으로 <愛惡箴>에서는 대화의 내용 자체가 논변의 과정이자 논리적 구조라고 할 수 있다. 부연설명이나 화려한 수사 없이 이어지는 이 텍스트는 한자어 하나하나가 그 자체로 인간과 세계를 이해하는 어떤 측면을 나타낸다. ‘인간다움’이란 무엇인지, ‘나’는 어떻게 구성되는지에 대한 근본적 물음이 단순하고 쉬운 한자 기호들을 통해 제기되고 있는 것이다.

특히 有非子와 無是翁의 대화 자체가 논리적 과정의 수순을 밟아가고 있다는 점을 주목할 수 있다. 물론 이 때의 논리는 엄밀한 의미에서의 형

12) 인물 간의 인식론적 대립을 해소하기 위해서라도 어떤 규범을 세워야 한다. 그러나 그 규범은 인물 간의 인식적 대립을 인정한 다음에 가능하다. 이와 비슷한 논의에 대해서는 다음을 참고할 것.
Marc Angenot, "Doxa and Cognitive Breaks", *POETICS TODAY* 23:3, 2002, fall, pp. 513~537.

식 논리를 이야기하는 것은 아니다. 사변적이고 기계적인 형식 논리가 아니라 내용이 담긴, 말하자면 현실적 적합성과 구체적인 평가의 문제를 제기하고 있다.

한편으로 각각의 인물들 간의 대화가 담지하는 ‘내용’이 곧 ‘논리적 구조’라고 한다면, 이 때의 논리적 구조는 상대방의 논리에 대한 타당성의 검증으로 이어진다. 대화 형식은 그 자체로 상대방의 논리를 포섭하고 반성하는 데서부터 시작하기 때문이다.

동시에 <愛惡箴>에서는 인물들 사이의 논리적 경합뿐 아니라, 어떤 이념과 이데올로기의 현실적 적합성을 반성하고 되짚어보는 과정을 보여주고 있다. 상호텍스트적으로 불러온 이전의 텍스트들을 다시 한번 새로운 텍스트적 맥락 속에서 검증한다. 그럼으로써 과거의 텍스트는 이제 현재적 문제로 되살아나는 것이다.

3.1. 다원성의 근거와 한계에 대한 증명

그런데 인식 자체의 상대성과 현실의 다원성을 인정했다고 해서, 그 자체를 하나의 진리로 받아들이게 되면, 이는 도리어 인식론적 상대성 자체의 박약성과 한계를 드러내고 마는 것이 된다. 현실적으로 똑같은 문제에 대해 다양한 의견과 상식이 존재하는 것을 인정한다 할지라도, 적어도 어떤 면에 있어서는 하나의 결론이 그나마 조금 더 나은 것으로 받아들여져야 한다는 것이다. 인간의 상황 자체가 언제나 평화로운 공존만을 유지할 수는 없는 일이기 때문이다.¹³⁾

말하자면 대화는 삶을 반성하고 되돌아보기 위해 다양한 의견을 참고하는 것은 허용한다. 그러나 다원성이 또 다른 폭력이 되는 상황은 경계한

13) 박이문, ‘문화다원주의 타당성과 그 한계’, 철학문화연구소, 『철학과현실』, 2002.3., 35쪽.

다. 언제나 너도 옳고 나도 옳다는 식의 모호한 자세를 취하지 못할 때가 있기 때문이다. 더욱이 <愛惡箴>에서처럼 삶의 지향을 정하기 위해 방법론적이고 과정적으로 다원성을 인정하는 경우, 이념과 의견의 단순한 다원성과 복수성이 목적이 될 수는 없다. 즉 <愛惡箴>(더 나아가 대화 형식의 글쓰기)에서 세계의 복잡성과 인식의 상대성, 편견의 복수성을 인정한 것은 하나의 수단이자 방법론적인 회의를 위한 예비적 단계로 이해한다는 것이다.

외형적인 논쟁으로 본다면, 이 글은 누군가가 자신을 평가할 때 그런 평가에 그렇게 귀 기울일 필요가 없다는 것으로 결론을 내릴 수 있을 것이다. 그러나 글을 이끌어 가고 있는 서술자(이는 無是翁 자신일 수도 있고 제3의 서술자, 즉 텍스트의 내포적 의미를 유도해 나아가고 있는 숨어 있는 서술자일 수도 있다)는 상당히 논리적인 방식으로 결론을 이끌어내고 있다.

이러한 과정은 곧 ‘사람’을 뜻하는 人이 어떠한 방식으로 쓰였는가의 추이를 따라서 살펴 볼 수 있다. 즉 한문 텍스트에서는 하나의 글자라도 명사나 동사로 사용될 수 있다. 또한 같은 동사라고 하더라도 능동이나 피동으로도 번역될 수 있다.

日有群議人物者 人有人翁者 人有不人翁者 翁何或人於人 或不人於人乎
(유비자가 무시옹에게 말하였다.) “언젠가 여러 사람이 모여 인물에 관해 논하고 있었는데, 그 중에 옹(翁)을 사람다운 사람이라고 논하는 자도, 사람답지 않은 사람이라고 논하는 자도 있었습니다. 어찌서 옹은 (동일한 존재인데도) 남들에게서 사람 취급을 받기도 하고, 사람 취급을 받지 못하기도 하는 걸까요?”

有非子の 발화에서 동사로 쓰인 人은 ‘남들(곧 세계)’라는 관점에서는

능동이지만, 無是翁의 입장에서 본다면 피동의 의미이다. 곧 無是翁이 세상으로부터 ‘받는’ 평가의 의미이다. 이는 有非子の 질문에 나오는 표현이다. 有非子は 같은 표현을 두 번 쓰는데, 한 번은 남들이 無是翁을 ‘사람다운 사람’으로 평가하기도 하고 그렇지 않기도 한다는 것, 그리고 無是翁은 어째서 이런 평가를 ‘받는가’하고 묻는다. 같은 표현이지만 이 모두가 세계라는 ‘외부’에서 無是翁을 바라보는 잣대이다. 곧 과거의 ‘나’라고도 볼 수 있는 有非子は 외부적인 맥락에서 있는 존재이다.

이에 대하여 無是翁은 다음과 같이 논변한다. 이 때 그의 발화의 순서가 논리적 과정이라고 볼 수 있다.

① 人人吾 吾不喜 人不人吾 吾不懼

남이 나를 사람다운 사람으로 여겨도 별로 기쁠 게 없고, 남들이 나를 사람답지 못하다 여겨도 두려울 게 없다.

不如其人人吾而其不人不人吾

∴ (왜냐하면) 사람다운 사람이 나를 사람답다고 여기고, 사람답지 못한 사람이 나를 사람답지 못하다 여기는 것만 못하기 때문이다.

② 吾且未知人吾之人何人也 不人吾之人何人也

또한 나는 나를 사람답게 여기는 이가 어떠한 사람이며, 나를 사람답지 못하게 여기는 이가 어떤 사람인지 모른다.

③ 人而人吾則可喜也 不人而不人吾則亦可喜也

(만약) 사람다운 이가 나를 사람답게 여기면 참으로 기쁜 일일 것이고, 사람답지 못한 이가 나를 사람답지 않게 여기면 그 또한 기쁜 일일 것이다.

人而不人吾則可懼也 不人而人吾則亦可懼也

(그렇지만) 사람다운 이가 나를 사람답게 여기지 않으면 그건 두려울 것이고, 사람답지 못한 이가 나를 사람답게 여기는 것도 (마찬가지로) 두려울 것이다.

④ 喜與懼當審其人吾不人吾之人之人不人與何耳

∴ 결론 : (그러니 남들의 평가를 놓고) 기뻐할 것인지 두려워할 것인지는, 마땅히 나를 사람답다고 하거나 사람답지 못하다고 하는 (평가하는) 이가, (정작 그야말로) 사람다운 사람인지 아닌지 (내가 어떻게) 판단하느냐에 달려 있을 따름이다.

첫 번째의 논변에서 자신을 판단하는 이가 사람다운 사람인지 아닌지에 따라서 평가받는 자신이 기쁠 수 있는지 없는지에 대한 근거가 나온다. 그런데 만약 구체적으로 누군가가 ‘나’에 대해 왈가왈부 하며 어떤 평가를 내린다면, 나는 그의 사람됨이 어떠한지를 알아야 한다는 내용이 두 번째와 세 번째 논변에서 나온다. 이런 과정에서, 결국에는 평가를 받는 ‘나’ 자신이, ‘나’를 평가하는 상대방을 ‘평가’하고 ‘판단’할 수밖에 없다는 결론이 도출된다.

즉 피동으로서의 ‘사람됨’의 평가가 이제는 능동적이 ‘사람됨’의 평가로 바뀌게 되는 것이다. 여기에서 有非子和 無是翁이 사용하는 ‘사람됨’의 의미는 다소 차이가 있다는 것이 지적되어야 한다.

다시 말해 有非子の 입장에서는 대다수의 사람들이 지지하는 대로 한 개인에 대한 평가가 이루어져야 한다. ‘그런 것이 있다’는 뜻의 이름 자체가 보편적 기준을 염두에 둔 것이라고 할 수 있기 때문이다. 그러나 無是翁은 세상이 ‘나’를 그렇게 평가한다고 해서 그것이 과연 보편적이고 정당한 평가인가에 대하여 질문을 던진다. 그것은 다수의 평가로 결정되는 것이 아니라, 각자의 내면적 본질과 수양의 정도에 따라 다르다고 無是翁은 말한다.

이런 점에서 無是翁은 세상의 평가, ‘여러 사람’이 내리는 다수의 평가를 믿지 못하는 존재이다. 왜냐하면 다수의 평가가 정말로 옳은 것이라면 하나의 진실로 수렴되어야 하는데¹⁴⁾, 無是翁이라는 같은 존재를 놓고도

‘사람답다’ ‘사람답지 못하다’는 의견이 분분하기 때문이다. 이렇게 서로 다른 평가가 나온다는 것은 無是翁에게 있어서 그들의 판단 기준이 일시적이고 즉흥적이라는 것밖에는 안 된다는 결론으로 정착된다.

일시적이고 즉흥적인 평가에 휩쓸려 피동적으로 평가받기보다는, 한 걸음 더 나아가 과연 그들의 평가 기준이 어떤 것인지를 검토하고 반성해 보아야 한다는 것이다. 그런데 이 평가의 기준은 그들처럼 기분에 따라 아무렇게나 이루어져서는 안 된다. 有非子와 無是翁의 대립도 이런 기준의 차이에서 오는 것이기 때문이다. 그렇다면 無是翁이 찾아야 할 기준은 有非子가 말하는 것보다는 상대적으로 보편적인 적용이 가능한 것이어야 한다.

이 때 적용될 수 있는 가치는 바로 외부에서부터 오거나 혹은 외부의 ‘다수’의 의견을 기준으로 삼을 수 있는 것과는 정반대의 것이다. 남을 평가하기 이전에, 또는 대부분의 사람들의 의견을 참고하여 남을 바라보기 이전에 각 개인의 내면의 양심과 기준에 따라 행위하고 판단해야 한다는 것이다. 그리고 이러한 행위와 판단의 기준은 유교적 가치의 내면화, 즉 ‘仁’의 가치를 얼마나 체득하고 있느냐에 따른 것이라는 논리가 전개된다.

3.2. 과거 텍스트에 대한 반성적 인식

無是翁의 이러한 논리는 곧 상대에 대한 평가 이전에 자신에 대한 부단한 반성과 되돌아봄이 전제되어야 함을 역설하고 있는 셈이다. 그런데 이러한 반성은 스스로가 얼마나 仁의 가치를 체득하고 실천하는가 하는

14) 그렇지만 엄격한 형식 논리, 즉 완전한 사변적 논리의 수순을 밟는 것이 아니라면 대개의 경우 상대를 설득하는 방식에는 ‘다수의 의견’ 내지는 ‘조금 더 오랫동안 공동체에서 선호하는 의견’을 따라 논변을 펼치는 것이 일반적이기도 하다.

Ruth Amossy, "How To do Things with Doxa", *POETICS TODAY* 23:3, 2002, fall, p.482.

데에만 국한된 것은 아니다. 다음의 인용문은 <愛惡箴>이 단순한 자기반성 뿐 아니라 사상과 이념의 내면적인 검증 과정을 보여준다는 것으로 해석될 수 있다.

故曰 惟仁人 爲能愛人 能惡人

그러므로 (『논어』에) 이런 말이 있소.

‘오직 인(仁)의 덕을 갖춘 사람만이 남을 사랑할 수도 있고 미워할 수도 있다.’

箴曰 子都之姣 疇不爲美 易牙所調 疇不爲旨 好惡紛然 盍求諸己

잠언의 내용은 이렇다.

“자도(子都 - 미남자의 대명사로 쓰이는 인물)의 용모를 어느 누가 아름답지 않다고 할 것인가. 역아(易牙 - 제환공의 요리를 맡았던, 재주가 뛰어난 요리사)의 음식을 어느 누가 맛있다고 하지 않을 것인가. (그럼에도 세상 사람들이 제 입맛대로 떠드는) 호오의 기준이 이렇듯 어지러우니, (불가불 그 좋고 나쁨의 기준을) 어찌 나에게서 찾지 않을 수 있겠는가?”

자기 반성을 위해 無是翁은 과거의 텍스트와 대화를 시도한다. 여기에서 과거의 텍스트라는 것은 곧 유교의 경전(『論語』와 『孟子』)을 이야기하는 것인데, 단순히 유교의 윤리를 답습하고 따른다는 것만을 의미하지는 않는다. 그것은 유교 경전에서 이야기하고 있는 삶의 자세를 되새겨 스스로를 경계하고자 하는 의도에서 나온 것이다.

‘오직 인의 덕을 갖춘 사람만이 남을 사랑할 수도, 미워할 수도 있다’는 것은 『論語』 「里仁」 장에 나오는 말¹⁵⁾이다. 즉 ‘남을 사랑하다’와 ‘남을 미

15) 『論語』, 「里仁」 참고.

子曰 惟仁者 能好人 能惡人

공자께서 말씀하셨다.

위하다'라는 가치판단에 따른 행위의 기준을 '남'과 상대되는 '나의 내면적 성숙과 떳떳함에서 찾는 것이다. 이런 점에서 본다면 無是翁의 논변은 人이라는 기호를 능동에서 피동으로, 피동에서 다시 능동으로 바꾸어 가면서 『論語』의 이 구절을 반성적으로 고찰한다고 할 수 있다.

한편 잠언(箴言)의 내용에 나오는 子都나 易牙는 모두가 역사적인 인물이다. 그런데 이들은 모두 한문 텍스트에서 하나의 상징기호로 읽힌다. 곧 子都是 아름다운 용모를 지닌 사람을 이야기할 때, 易牙는 음식 솜씨가 매우 뛰어난 사람으로 묘사할 때에 쓰인다. 이들 인물이 나오게 되면 실제로 子都를 만나보았거나 易牙가 만든 음식을 먹었는가의 경험과는 상관없이 최고의 아름다움과 미각(味覺)을 지시한다.

곧 직접 경험해 보지 않았지만, 만약 그들을 보았거나 경험해 볼 수 있다면 누구나 다 똑같이 子都是 아름답고 易牙의 음식은 아름답다고 할 것이라는 전제가 여기에 깔려 있다. 즉 아무리 현실적 판단과 기준이 다원적이라고 할지라도, 眞善美의 기준이 이미 인간의 인식에 주어져 있고, 인간은 그 능력을 충분히 발휘할 수 있다는 것이다.¹⁶⁾ 단 <愛惡箴> 텍스트를 염두에 둔다면 그것은 오직 '(反)求諸己'하는 부단한 자기 수련이 있어야 가능하다.

<愛惡箴>에서 상호텍스트적으로 이끌어온 『孟子』 「告子」 章에 따르면, 세계에 분란이 끊이지 않고 계속되는 것은 인간이 일시적이고 일회적

“오직 仁한 사람만이 남을 좋아할 수도 있고, 남을 미워할 수도 있다.”

16) 『孟子』, 「告子章句上」 참고.

至於味 天下期於易牙 是天下之口相似也 …… 惟目亦然 至於子都 天下莫不之其姣也 不知子都之姣者 無目者也

맛에 있어서는 천하 사람들이 모두 역아와 같이 되기를 원한다. 이는 천하 사람들의 입맛이 서로 비슷하기 때문이다. …… 눈 역시 그러하다. 자도(와 같은 미모)에 대해서는, 천하에 그의 아름다움을 모르는 자가 없었다. 자도의 아름다움을 모르는 이는 눈이 없는 자다.

인 것에만 급급해 있기 때문에, 상황에 따라 우리 마음대로 판단하고 재단하기 때문이라는 것이다. 그리하여 우리의 인식 능력이란 절대적인 기준을 판별할 수 있을 정도로 매우 뛰어난 것이면서도, 한편으로 완전히 신뢰하기 어려운 것으로 이해된다.

이렇게 본다면 無是翁의 논변 과정과 그가 내린 결론이 이 맥락에서는 타당성을 지닐 수 있다. 無是翁에게 있어서 다수가 내리는 인물 평가는 상황에 따라 제멋대로 내리는 것이기 때문에 일시적이고 믿을 수 없는 것이 된다. 반대로 부단한 자기반성을 통해 획득한 기준과 가치 판단에 따라 평가하는 것은 상대적으로 조금 더 믿을 수 있고 확실한 근거가 된다는 것이다. 때문에 세간의 평가에 이리저리 휩쓸릴 필요가 없다는 결론이 도출되게 된다.

결국 無是翁은 어떤 평가나 판단의 기준을 피동적인 것, 남들의 일회적인 것에서가 아니라, 그것을 능동적인 것으로, 즉 주체의 인식 능력을 확실한 진리와 기준에 비추어보아야 한다는 자세를 역설(力說)하고자 한 것이다.

이런 점에서 <愛惡箴>은 상반된 두 가지의 담론의 경합을 다룰 뿐 아니라, 과거로부터 전승된 어떤 이념과 이데올로기를 대화의 맥락 속에 끌어어들여, 그것이 과연 우리의 인식과 현실에 얼마나 타당성을 지닐 수 있는가에 대해 고찰한다. 말하자면 修身과 反求諸己의 담론이 텍스트의 담론적 저자에게 현실적 유효성을 지니고 있는가를 살피기 위해서라도 그와 상반되는 담론과 방법론적·과정적으로 대면해야 한다.

4. 결론

지금까지 <愛惡箴>을 분석하면서, 대화 형식의 글쓰기에서 보여지는

구조적 특성과 담론 경합의 구체적 양상에 대해 살펴보았다. 이 과정에서 대화의 장이 허구적으로 축조되는 방식과 인물간의 대립이 곧 담론의 경합으로 해석되는 이유, 그리고 논변의 타당성이 이끌어지는 방식과 그 의미를 해석하고자 했다.

서론에서도 밝혔지만 대화 형식의 글쓰기를 논의하면서 <愛惡箴>을 대상 텍스트로 선정한 데에는 나름대로의 의도가 있었다. 대화 형식이 구체적인 문체나 장르의 범주를 표명하거나 이에 정확하게 속하지 않으면서도, 이들 범주를 자유롭게 넘나들면서 발견된다는 것을 <愛惡箴> 분석을 통해 보여주고자 했다.

이는 허구적 장치를 통해 합리적이고 자유로운 의사소통을 지향하는 대화 형식 자체가 지니고 있는 문학적 개방성과 일탈성의 한 예로 생각된다. 대화 형식에서 다루고 있는 내용에는 물론 ‘편견’과 ‘담론’의 다원성과 충돌이 드러난다. 그러나 더 나아가 이런 글쓰기 형식 그 자체에 눈을 돌려보면, 기존의 문체적 분류나 범주가 개별 텍스트들이 지니고 있는 독특성을 완전히 장악하지는 못함을 드러낸다는 것이다. 지금까지 고전문학 연구에서 선행적인 분류 기준으로 공인되었던 기존의 틀마저도 반성적으로 되돌아보고, 새로운 해석의 패러다임이 가능한지 여부에 대해 생각해 보아야 한다는 의도도 내포되었다. 물론 이 때 새로운 해석의 패러다임은 개별 텍스트에 대한 철저한 분석과 해석을 통한 귀납적인 방식의 ‘유연하고’ ‘탄력적인’ 것이어야 한다. 연역적이거나 선행적인 범주에 머무르지 않고, 개별 텍스트들이 지니고 있는 문화적 의미를 포착해 내어 문학사 전반을 조금 더 높은 층위에서 새롭게 조명할 수 있는 틀을 제시해야 할 것이라는 뜻이다.

과거의 문학적·문화적 배경과 분위기 및 그 전통에 스며 있는 역동성의 원리를 설명하는 하나의 관점으로서 ‘대화 형식’을 지닌 글쓰기들을 ‘새

롭게’ 발견하고, 이를 통해 전통의 계승 역시 이성적·합리적 대면을 통한 변화의 모색이라는 점을 부각시키고자 하였다. 물론 본고에서 주목하고 있는 텍스트 하나만을 가지고 이러한 결론에 도달하기는 논리적 비약 혹은 과장의 위험을 피할 수 없다. 다만 방금 이야기한 바와 같이 종적으로는 문학사를 통해 등장하는 개별 텍스트들에 대한 세심한 분석과 귀납적 연구를 통해, 횡적으로는 문학 이외의 여타 문화 예술 전반을 아우르면서 전통적 글쓰기가 지니고 있는 역동성의 원리를 구명하는 단초를 마련하려는 것이다.

실제 분석 과정에서 <愛惡箴>이 ‘箴’이라는 독백적이고 내면적인 특성을 지닌 글쓰기의 전형을 택하지 않고, 기존의 이념적 인식을 허구적 틀을 통해 다각적으로 검증하고자 한다는 것에서 대화 형식이 사실상 기존의 문학적 관습을 뛰어넘으려는 시도임을 읽을 수 있다.

더욱이 논리와 논리 간의 경합과 논변의 타당성 검증을 나타내기 위해 허구적인 문학적 장치, 즉 ‘대화’를 구조와 형식의 원리로 내세웠다는 점에서 대화 형식 글쓰기가 지니고 있는 자유로운 인문학적 사유를 엿보게 된다. 철학적·비판적 사유가 문학적 형식과 만남으로써 더욱 도전적이고 개방적으로 인식의 지평을 넓혀나간다는 것이다.

대화 형식은 비판적 지성을 지닌 개인의 글쓰기에서, 표면상 진리인 듯 보이는 편견에 맞서 근본적인 질문을 던지게 한다. 그 ‘질문’ 자체가 이미 어떤 논리를 포함하고 있고, 그 논리는 다시 기존의 논리가 지닌 오류와 허점을 드러내준다. 비판적 지성을 지닌 개인이 던지는 이 질문은 허구적 대화 형식이라는 문학적 장치와 만남으로써, 집단적 편견의 폭력으로부터 스스로를 보호한다. 이런 점에서 대화 형식 글쓰기는 담론 및 문학적 형식의 개방성과 일탈성을 보여주되, 그것을 조금 더 유연하고 융통성 있게 소통되도록 해준다.

그렇다고 해서 필자는 대화 형식 글쓰기가 개별 문학 텍스트에 대한 또 다른 선행적 범주나 엄격한 기준이라는 점을 강조하지는 않는다. 그렇게 되면 문학의 장르와 범주를 자유롭게 넘나드는 대화 형식의 ‘유연성’ 자체를 부인하는 것이 되기 때문이다. 비록 일천하긴 하지만 필자가 확인한 바로는, 국문학의 여러 글쓰기들에서 분명 대화 형식의 보편적 특질을 찾을 수 있는 개별 텍스트들이 상당수 존재한다.

필자가 제안하고자 하는 ‘대화 형식의 글쓰기’라는 이 개념은 아직까지는 매우 시험적이며 따라서 논의의 유효성을 주장하기에는 좀더 많은 천착과 검증을 거쳐야 되리라는 점을 고백하지 않을 수 없다. 그러나 이 ‘대화 형식의 글쓰기’가 한국문학의 전통 안에 면면히 이어져 오면서 실험적이고 일탈적인 사유의 가능성을 넓혀 왔다는 점을 조심스럽게 지적하고자 한다. 나아가 필자는 인간 인식의 끊임없는 자기반성과 쇄신을 시도하는 이 ‘대화 형식의 글쓰기’를 통해 얼마간 우리 문학 전통의 역동성을 조명할 수 있으리라는 기대를 지니고 있다.

참고문헌

- <愛惡箴>, 『東文選』 권 49, 민족문화추진회 표점 영인본, 1998
 _____, _____, 이우성 소장 영인본, 경희출판사, 1966
- 『古文眞寶』, 학민문화사 영인본
 『論語』, 학민문화사 영인본
 『孟子』, 학민문화사 영인본

- 고영화, “관계 형성적 인식과 의사소통에 대하여 - 대화체 가사를 중심으로”, 국어교육학회, 『국어교육연구』 vol.5, 2002, pp.103~126
 김정미, “조선 후기 한문소설의 議論的 對話 양상과 그 의미”, 한국고소설학회, 『고소설연구』, vol.8, 1999, pp.103~135

- 노양진, '다원성의 원천', 『철학과현실』, 2001.3, pp.122~130
- 박이문, '문화다원주의 타당성과 그 한계', 『철학과현실』, 2002.3, pp.22~84
- 변희선, "편견에 관한 연구: 버나드 로너간의 관점", 『신학과철학』 vol.2, 2000, pp.115~128
- 양승민, "高麗朝 議論의 散文의 寓言의 性向과 意味", 『어문논집』, 1997, vol.36, pp.73~110
- 조경은, 『한국고전문학의 대화형식 텍스트 연구』, 서강대학교 대학원 석사 논문, 2003, pp.1~156

- Amossy, Ruth, "How To do Things with Doxa", *POETICS TODAY* 23:3, 2002, fall, pp. 465~487
- Angenot, Marc, "Doxa and Cognitive Breaks", *POETICS TODAY* 23:3, 2002 fall, pp. 513~537
- Mecke, J., "Dialogue in Narration", ed. by T. Maranhao, *The Interpretation of Dialogue*, The University of Chicago Press, 1990, pp. 1~376
- Ong, Walter J., 이기우·임명진 옮김, 『구술문화와 문자문화(Orality and Literacy)』, 문예출판사, 1996, pp.1~301
- Turner, Victor, 이기우 외 역, 『제의에서 연극으로(From Ritual to Theatre)』, 현대미술사, 1996, pp. 1~254

K C I

ABSTRACT

The Conflict of Doxa and the Writing of Dialogue Form
— With An Interpretation of *Ae-Oh Jahm*(愛惡箴)

Cho, Kyeong-Eun

This essay aims to suggest an idea of a new literary interpretation through the concept 'discursive bias(doxa)'. The writing of dialogue form works in this concept of the study.

On analysing the text *Ae-Oh Jahm* — which means 'the aphorism about a criterion of estimation' —, I pointed out some structural principles of this writing form: framing a spatial and temporal ground that is fictionally constructed; characterizing two fictional discursive participants who are designated for conflicting discourses itself; and articulating the world in terms of a particular point of view. And the open consequence guarantees the dialogue pluralism of understanding.

Moreover, in this text *Ae-Oh Jahm* some traditional intertexts are examined to verify the validity of its discourse. This would be the strong evidence that there exists the process of the critical reflection and dynamic interaction even in the monologic writing.

In conclusion, I attempted to provide a new concept and a tool for interpretation which would cover the theory of literary form and artistic genres.

Key Words dialogue form, discursive bias(doxa), competition of discourses, reflection, pluralism of understanding, intertextuality

논문투고일 : 2006. 11. 10
심사완료일 : 2006. 11. 22
게재확정일 : 2006. 12. 1