

조선후기 문인 사회의 인정 욕망과 타자(성)

— 연암 박지원과 그 주변을 중심으로

류준필(성균관대)

1. 들어가며 — 조선 후기 문인 사회와 ‘주체’
2. 인정 욕망의 구조와 ‘타자(성)’
3. ‘타자(성)’의 논쟁적 성격
4. ‘타자(성)’의 윤리
5. 나가며 — 冥心の 재해석

1. 들어가며 — 조선 후기 문인 사회와 ‘주체’

최근 10여 년간 조선후기 문인 지식인층의 문예와 문화에 대한 연구가 적잖이 축적되어 왔다. 그 속도와 양이 눈부실 정도이다. 詩文을 중심으로 한 전통적인 한문학 연구의 증대는 물론이거니와 문인 지식인층을 중심 대상으로 삼아 다양한 문화적 양상에 대한 연구로까지 범위가 확장되고 있다. 이 과정에서 소중한 자료들이 지속적으로 발굴되고 있으며 풍부한 연구 과제들이 제시되고 있다.

물론 개별 연구마다 주안점이 다르고 연구 시각에 차이가 존재하기 때문에 이러한 연구 동향을 일률적으로 판단하기는 어렵다. 그렇지만 그간의 연구 성과들이 은연중에 암시하고 있는 조선후기 문인 사회의 문화와 그 특성을 어느 정도 짐작해 볼 수는 있다. 특히 18세기 서울 지역 문인 지식인층이 주도적 세력이 되어 문화적 취향에 급격한 변동을 이끌었고, 그와 관련하여 문예와 지식 등 다양한 영역에서 기존의 문화적 관행이 구조적으로 전환되는 계기가 마련되었다는 것이다. 아울러 명청 시대 문예와 지식이 급

격하게 수용되었다는 역사적 상황이 무엇보다 문화 변동의 주된 요인으로 작용하였다는 인식 또한 널리 공유되고 있다.¹⁾

조선 후기 문인 지식인층의 문화를 해명하는 작업의 핵심 대상에는 燕岩 朴趾源과 그 주변의 관련 인물들이 자리한다. 조선 후기 문예와 사상에서 ‘연암 박지원(1737~1805) 그룹’이 차지하는 중요성을 거론하는 일은 이미 자명한 사실로 수용되고 있으므로, 당연하다면 당연한 현상이다. 다만 북학론의 사상사적 의의를 해명하려고 노력한 단계를 벗어나, 조선 후기 문예와 지식 문화의 구조 변동과 어떤 관련이 있는지 살피는 데까지 확장되었다는 특색을 보인다. 문장의 전범과 평가를 둘러싼 논란의 한 가운데에 박지원이 자리하고 있었다는 상식적인 사실은 차치하더라도, 지식의 대상과 형태 변화를 통해 확인되는 지식 문화의 변동에 박지원·李德懋·柳得恭·李書九·李鈺 등이 깊이 연루되어 있었다. 다양한 도시적 취향의 형성과 전파 과정에도 그들은 적잖은 영향을 끼쳤다. 이 과정에서 문인 지식인층의 존재 방식에 대해 절실한 반성과 모색을 보여준 이들도 박지원과 그 주변의 인사들이었다.²⁾ 물론 이들만이 그런 역할을 맡았던 것은 아니지만, 적어도 주도적 존재였음은 분명하다. 따라서 그 당시 문인 지식인층의 문화를 해명하는 데에 핵심적 의의가 있다고 하겠다.

널리 알려져 있다시피, 박지원을 상징하는 대표적 용어 ‘法古卍新’은 30대 초중반에 박지원이 제안한 것이다. <楚亭集序>에 등장한다.

‘옛 것을 본받는다’[法古]는 사람은 옛 자취에만 얽매이는 것이 병통이고, ‘새로움을 창출한다’[卍新]는 사람은 常道에서 벗어나는 게 걱정거리이다. 진실로 옛것을 본받으면서도 변통할 줄 알고 새로움을 창조하면서도 전이할 수

* 이 논문은 정부 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받은 연구임(KRF-2007-361-AL0014).

1) 비교적 근자에 나온 대표적인 연구 성과를 담고 있는 저작으로, 한양대학교 한국학연구소 편, 『18세기 조선 지식인의 문화의식』, 한양대학교출판부, 2001; 안대회 편, 『조선후기 소품문의 실제』, 태학사, 2003; 홍선표 외, 『17·18세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화』, 해안, 2006; 홍선표 외, 『17·18세기 조선의 독서문화와 문화변동』, 해안, 2006; 최소자 외, 『18세기 연행록과 조선사회』, 해안, 2007; 정민, 『18세기 조선 지식인의 발견』, 휴머니스트, 2007; 박수밀, 『18세기 지식인의 생각과 글쓰기』, 태학사, 2007; 강명관, 『공안파와 조선후기 한문학』, 소명출판, 2007; 강명관, 『안쪽과 바깥쪽』, 소명출판, 2007 등 참조.

2) 관련 논의는 본문에서 구체적으로 살펴볼 것이므로, 여기서는 생략한다.

있다면, 지금의 글이 바로 옛글이다.³⁾

이 대목은 박지원 스스로가 밝히고 있듯이, 문학사적으로 범고파(擬古派)와 창신파(公安派)의 극단적 대립에 대한 나름의 대응이다. 박지원의 기본 생각이라 보아도 무방할 것이다. 약관의 나이를 전후한 박제가를 위해 쓴 글이라 문장 말미에 계몽적 의도가 담겨져 있기는 하지만⁴⁾, 궁극적으로 棚新의 문장은 어떻게 하면 가능한지 논의하면서 동시에古今의 通變論을 전개한 글이다. 이서구의 문집에 써준 <綠天館集序>, 兪漢雋에게 보낸 <答蒼厓之一>, 이덕무의 『嬰處稿』에 붙인 <嬰處稿序> 등, 박지원의 ‘古와 新’ 혹은 ‘古와 今’의 통변론은 여러 곳에서 반복된다. 이런 논의는 비단 박지원의 경우에만 한정되지 않는다. 18~19세기에 걸쳐 다양한 문인들에 의해 제기된다.⁵⁾

<초정집서>의 기본 논리는 단순한 하나의 사례에 그치지 않고 박지원의 문학과 사유를 그 기저에 담고 있을 뿐만 아니라, 그 시대의 일반적 경향에 이해하는 데에 좋은 길잡이 역할도 할 수 있다. 범고창신이古今의 통변으로 정리되고, 이것이 ‘그때 거기의 道’로부터 ‘지금 여기의 진실(眞)’로의 이행을 뜻하는 시대적 패러다임 전환으로 해석될 여지가 충분하다고 받아들여질 가능성이 높기 때문이다. 이러한 해석의 타당성 여부는 따로 검토해야겠지만, 이러한 해석을 따를 경우 심각한 문화적 구조 변동이 진행되었다고 전제해야 한다. 이 과정에서 새로운 문제 상황에 조응하는 다양한 모색이 진행될 수밖에 없는데, 그 핵심에 ‘주체’의 구성과 정립에 대한 논란이 자리하게 된다. 가령, 청을 중심으로 대량 유입된 새로운 지식·정보로 인해 야기된 “확장된 세계, 혼돈스런 정보”를 배경으로, ‘지금 여기’의 가치

3) 『燕巖集』 「楚亭集序」, 14면a. “法古者, 病泥跡; 棚新者, 患不經. 苟能法古而知變, 棚新而能典, 今之文, 猶古之文也.” 민족문화추진회 문집총간본 『燕巖集』을 저본으로 삼아 인용하고, 이후 『燕巖集』 소재 문장은 작품 제목만 표시하기로 한다. 인용 원문의 번역은, 신호열·김명호 역, 『국역 연암집』 1·2, 민족문화추진회, 2005의 번역문을 준거로 삼는다. 단, 본 논문의 논지 전개상 원문을 직접 노출하거나 부분적으로 번역문을 변형하기도 하였다.

4) 이제 본격적 문장 수련에 나서는 젊은이에게는, 그 두 극단 가운데 하나를 골라야 한다면 그 래도 ‘法古’가 낫다는 구절.

5) 이 문제와 관련해서 다양한 연구 성과들이 있지만 특히 최근의 성과로는, 정민, 『18세기 조선 지식인의 발견』, 133~153면 참조.

가 적극 옹호되고 이로 인해 혼란을 겪는 “주체(성)”의 확립이 강조되며 현재적 진실을 추구하는 求真論과 더불어 朝鮮風[조선의 독자적 의의]이 대두되었다는 구도⁶⁾의 등장은 자연스런 과정이다.

본 논문은 위의 구도 속에서 등장하고 있는 ‘주체’의 문제를 검토하고자 한다. 미리 말하자면, 위의 구도는 그 개설적 타당성에도 불구하고 정작 중요한 ‘주체’의 문제를 발견하는 데에 장애로 작용될 위험이 높다. 단적으로, 통변론의 근본적 문제의식은 주체성의 재건 혹은 자아정체성의 재확립을 향하는 것이 아니라, 주체의 자기동일성 또는 동일성으로 환원되는 주체에 대한 강한 문제제기로 해석되어야 하기 때문이다. 이것은 주체성의 혼란이나 자아의 부정적 분열이 아니라, 적극적인 의미에서 당대 현실에 대한 이론적 사상적 개입으로 파악되어야 한다. 본 논문의 기본 목적은 30대 중반 이전의 박지원을 출발점으로 해서 박지원 당대의 문인 사회(관료제 등 제도적 권력 체계에 진입한 문인 지식인층과 더불어 非관료의 문인 집단을 포함하는 의미이다)의 문제적 상황을 ‘주체론’을 통해 접근하는 데 있다.

30대 중반 이전의 박지원을 출발점으로 삼겠다 한 이유는, 박지원은 30대 초중반⁷⁾에 자기 나름의 문학과 인식 체계를 거의 완성한 상태에 있었던 듯하기 때문이다. 무엇보다 32세 무렵(1768)에 <초정집서>의 초고가 작성되었을 뿐만 아니라, <초정집서>와 더불어 박지원의 대표적인 文論 관련 문장으로 평가되는 <孔雀館文稿自序>도 35세 이전에 씌어졌기 때문이다.⁸⁾ 물론 박지원 문학의 최고봉인 『熱河日記』의 집필이 1780년 이후이기는 하지만, 『열하일기』는 기본적으로 이 시기에 이룩한 성취의 연장선에서 파악하는 것이 온당하다.

나아가 박지원의 30대는 문학과 사상의 전기적 배경을 이해하기 위해서

6) 정민, 위의 책, 13~14면, 30~33면, 134면, 151면 등. 주체성의 확립이라는 문제로 18세기의 전체적 성격을 제시한 대표적 사례가 이 책이지만, 기실 많은 연구자들이 이런 인식을 공유하고 있는 것으로 보인다.

7) <초정집서>의 초고가 씌어진 1768년에서부터 <李夢直哀辭>의 창작 시기인 1774년까지를 염두에 둔 표현이다.

8) <孔雀館文稿自序>의 창작 연대 추정은, 김영진, 「조선후기의 명청소품 수용과 소품문의 전개 양상」, 고려대학교 박사학위논문, 2003, 101~106면; 김영진, 「朴趾源의 필사본 小集들과 작품 창작년 고증」, 『대동한문학』 23, 2005, 55, 58, 68면 참조.

도 관건이 되는 시기이다. 부친을 여의면서 부친 장지 문제를 둘러싸고 소송 사건이 발생하자 이에 대해 깊이 자책한 일도 있었고, 과거 응시를 완전히 포기한 것도 이 기간 동안에 결정되었다. 큰 누이가 돌아간 슬픔도, 절친한 벗 李羲天의 처형이 가져다 준 충격도 다 이 무렵에 겪었다.⁹⁾ 이러한 사건들은 박지윈에게 적잖은 영향을 미쳤으며, 이 경험이 직·간접으로 반영된 탁월한 작품들이 산출되었다. 박지윈의 내적 심태를 이해하기 위해서도 이 시기에 주목하지 않을 수 없다.

2. 인정 욕망의 구조와 타자(성)

2.1. 다음은 박지윈의 대표적인 문학론으로 자주 거론되는 <공작관문고 자서>이다.

① 글이란 뜻을 그려내는 데 그칠 따름이다. 저와 같이 글제를 앞에 놓고 붓을 쥐고서 갑자기 옛말을 생각하거나, 역지로 경서의 뜻을 찾아내어 일부러 근엄한 척하고 글자마다 정중하게 하는 것은, 비유하자면 화공을 불러서 초상을 그리게 할 적에 용모를 가다듬고 그 앞에 나서는 것과 같다. (……) 말이란 거창할 필요가 없으며, 道는 지극히 미세한 데까지 분포되어 있나니, 말할 만한 것이라면 부서진 기와나 벽돌인들 어찌 버리겠는가. (……) 글을 짓는 사람은 오직 그 참을 그릴 따름이다. ② 이로써 보자면 글이 잘되고 못되고는 내게 달려 있고 비방과 칭찬은 남에게 달려 있는 것이니, 비유하자면 耳鳴귀울림과 鼻鼾[코골이]과 같다. (……) 아, 자기만이 홀로 아는 사람은 남이 몰라 줄까 봐 항상 근심하고, 자기가 깨닫지 못한 사람은 남이 먼저 깨닫는 것을

9) 이 시기 박지윈의 생애에 대해서는, 김명호, 『열하일기 연구』, 창작과비평사, 1990, 54~56면; 김윤조, 「연암의 <李夢直哀辭>에 대하여」, 『한문교육연구』 4, 1990; 김명호, 「박지윈 - 북학을 주창한 근대 리얼리즘의 선구자」, 『박지윈 문학 연구』, 성균관대 대동문화연구원, 2001, 187~190면; 강국주, 「연암 문학과 죽음의 형상화 방식」, 서울대학교 석사논문, 2003, 7~11면, 56~60면; 이철희, 「전의감동 시절 연암 박지윈을 그린 두 편의 초상」, 『한문학보』 13, 2005; 김수영, 「연암 박지윈의 「徐常修에게 輪回梅 사라고 보낸 편지」 연구」, 『민족문화사연구』 34, 2007, 262~268면 등 참조.

싫어한다. (……) ③ 이 책을 보는 사람이 부서진 기와나 벽돌도 버리지 않는다면, 화공의 선염법으로 극악한 도적의 돌출한 귀밑털을 그려낼 수 있을 것이요, 耳鳴 소리를 들으려 말고 나의 鼻鼾 소리를 깨닫는다면 거의 작자의 뜻에 가까울 것이다.¹⁰⁾

이 글은, 서로 층위를 달리하는 두 영역에 대해 논의하고 있다. 하나는 문장의 창작 과정의 영역에 해당하고, 다른 하나는 그 결과물에 대한 평가 영역에 해당한다. 전자의 경우는 文과 意의 관계에 기반한 논의로서 ①의 주된 내용이다. 후자는 작가와 독자의 관계를 그 중심에 둔 논의로서 ②의 주지이다. 원문 중의 “得失在我, 毀譽在人”이라는 구절을 원용하면, 文과 意의 관계는 我的 층위의 문제이고 비평적 평가는 我[작자 혹은 작품]와 人의 관계 속에 자리하는 문제이다. 그러므로 <공작관문고자서>에 이 두 층위가 동시적으로 다루어지고 있다는 점을 명확히 하지 않으면 편향된 해석으로 흐르기 쉽다.

① 대목에 서술된 文과 意의 관계에서 관건이 되는 용어는 眞이다. 어떤 대상을 선택하고 어떤 표현을 활용했는가가 아니라 意가 文으로 전환되는 과정이 얼마나 진실했는가가 중요하다는 뜻이다. 특정한 대상과 표현을 작위적·조작적으로 선택하는 데 대한 부정적인 태도에서 연유하였다語不必大. <초정집서> 뿐만 아니라, ‘비슷한 것은 말 그대로 닮았다는 것일 뿐이지 참[眞]이 될 수는 없다’는 취지를 담은 <녹천관집서>¹¹⁾와 더불어 反의 고적 입장을 표명한 내용으로 평가된다.¹²⁾ “옛말”과 “경서의 뜻” 등을 억지로 앞세울수록 진실성은 훼손될 수밖에 없는 탓이다.

“부서진 기와나 벽돌”의 예를 통해 드러나듯이 존재하는 모든 것 속에

10) 『燕巖集』 권3, 「孔雀館文稿自序」 60면a~b. “① 文以寫意則止而已矣. 彼臨題操毫, 忽思古語, 強覓經旨, 假意謹嚴, 逐字矜莊者, 譬如招工寫眞. 更容貌而前也. (……) 語不必大, 道分毫釐, 所可道也瓦礫何棄 爲文者惟其眞而已矣. ②]以是觀之, 得失在我, 毀譽在人, 譬如耳鳴而鼻鼾. (……) 嗟乎! 己所獨知者, 常患人之不知, 己所未悟者, 惡人先覺.(……) ③覽斯卷者, 不棄瓦礫, 則畫史之渲墨, 可得劇盜之突髻. 毋聽耳鳴, 醒我鼻鼾, 則庶乎作者之意也.”

11) 「綠天館集序」, 111면a. “求似者, 非眞也.”

12) 김명호, 『열하일기 연구』, 56~60면; 김혈조, 『박지원의 산문문학』, 성균관대 대동문화연구원, 2002, 368~383면.

道가 내재한다는 道의 遍在性이 그 근거가 된다. 특정한 표현이나 대상을 끌어들이는다고 해서 道와의 거리가 특별히 더 가까워지는 것은 아니라는 말이다. 意의 진실된 드러남의 과정보다 작위적 기준을 앞세우면 창작의 내적 과정을 외적 척도로 제어하는 것이다. 그러므로 文-意는 ‘무엇’과 같은 실체적 규정의 대상이 될 수 없다.¹³⁾ 意(혹은 文)의 眞은 선판단적 기준으로 평가할 수 없는 과정적 개념이다.¹⁴⁾

②에 이르면 논제가 달라진다. “毀譽”라는 말에서 드러나듯이 가치 평가의 문제를 耳鳴과 鼻鼾의 우화를 통해 구조화한다. 이 흥미로운 우화를 거쳐 ③에 이르고 전체 논지가 종합적으로 수렴된다. 이 과정은 자못 미묘하여 다양한 해석의 가능성을 품고 있다. <공작관문고자서>의 주제에 정확하게 접근하기 위한 관건처는 ③의 마지막 부분, “耳鳴 소리를 들으려 말고 나의 鼻鼾 소리를 깨닫는다”는 구절이다. 이 구절은 연구자마다 해석 방식이 약간씩 다르다. 특히 두 가지 사항이 문제적이다.

첫째, “耳鳴 소리”와 “鼻鼾 소리”가 누구에게 귀속되는 것인가 하는 문제이다. 이 구절의 원문은 “毋聽耳鳴, 醒我鼻鼾”인데, 我가 작자인 박지원 자신을 지칭하는지 여부가 해석의 관건으로 보인다. 이 대목을 “남의 귀 울리는 소리를 들으려 말고 나의 코 고는 소리를 깨닫는다”¹⁵⁾고 번역할 경우, 문맥상 주어인 “이 책을 보는 사람”이므로 “남”이란 독자에게 타인인 사람이다. 이렇게 해석하면 “남”은 독자처럼 일반적 범칭이 될 수도 있고, 독자에게는 타인인 작자 즉 박지원일 수도 있다. 반면에 “코 고는 소리”의 주체는 我라고 명시되어 있는데, 我가 작자인 박지원을 지시하는 것이라면 앞의 “남”은 박지원이 아닌 사람이 되어 문맥이 이상해진다. 그러므로, 여기서의 “남”과 “나”는 독자를 我로 두고 서술한 일반적 범칭으로 이해해야 온

13) 이런 의미에서, 박지원의 眞에 대하여 “진’에 대한 언명은 어떠한 것이 ‘진’의 획득방법이라는 긍정적 명제라기보다 무엇무엇을 배제하는 것이 ‘진’을 인지하는 방법이라는 부정적 명제의 형태를 띠고 있다”고 서술한 강명관 선생의 견해에 기본적으로 동의한다(강명관, 『공안파와 조선후기 한문학』, 369면).

14) 물론 가치 평가 자체가 불가능하다는 것은 아니다. 意와 文 사이의 정합적 조응성이 판단 기준이 될 수 있다. 이러한 정합적 조응 관계를 해치게 되는 것은 특정한 의도의 개입으로 인해서이다. 따라서 眞의 영역에서는 ‘허위와 진실’, ‘작위와 자연’ 정도를 평가적 용어로 삼을 수는 있겠다.

15) 신호열·김명호 역, 『국역 연암집』 1, 296면.

당할 듯하다.

이와는 다른 해석도 가능하다. “설사 이명은 듣지 못하더라도 나의 코골이를 일깨워준다”¹⁶⁾는 번역문이 그 예이다. 이 번역은 기본적으로 이명과 코골이 모두 작자인 박지원에게 귀속된다는 이해에 근거하고 있다. 이 글이 자신의 문장을 모은 책의 서문이므로 독자를 향한 전언으로 해석한 것이다. 그렇지만 이 번역은 원문의 “毋聽”의 의미와는 거리가 멀다는 점에서 논란의 여지가 많다. 이본들의 “無聽”이나 “不問”을 감안하더라도¹⁷⁾ “설사 이명은 듣지 못하더라도”라는 번역은 동의하기 힘들다.

둘째, 我的 해석 문제는 ③에 나오는 “醒”의 의미를 정확하게 파악하기 위해서도 중요하다. 앞서 본 두 가지 해석 가능성 가운데, “我”를 박지원으로 이해하면 “醒”은 독자가 박지원을 “일깨워준다”는 뜻이 되고, “我”를 일반적 범칭으로 이해하면 “醒”은 독자가 자기 자신의 코골이를 “깨닫는다”고 해석하게 된다. 그렇지만 이 두 가지 가능성 모두 전후 문맥을 감안하면 온당한 해석이라 보기 힘들다.

耳鳴과 鼻鼾의 우화는 ②의 “자기만이 홀로 아는[獨知] 사람은 남이 몰라줄까 봐 항상 근심하고, 자기가 깨닫지 못한[未悟] 사람은 남이 먼저 깨닫는 것을 싫어한다.”는 입론의 근거로 제시된 이야기이다. 耳鳴과 鼻鼾은 각각 “獨知”와 “未悟”에 대응되는 관계를 이루고 있다. 그러므로, “耳鳴 소리를 들으려 말고 나의 鼻鼾 소리를 깨닫는다”[毋聽耳鳴, 醒我鼻鼾]에서, 耳鳴은 자신만이 알고 있어 자랑스러운 것을 남들에게 긍정적으로 평가(인정)받고 싶어 하는 욕망이고, 鼻鼾은 자신에게 없거나 부족한 것으로 인해 타인과의 비교 속에서 느끼게 되는 결핍감에 가깝다.

요컨대 耳鳴과 鼻鼾은 모두 “나”에게 귀속되는 것으로 해석해야 한다. 다만 여기서의 “나”는 박지원이 아니라 일반적 범칭으로서의 자기 자신을 의미한다. 이로부터 후손가 소장 『鍾北小選』에 “毋聽耳鳴”이 “不問耳鳴”으로 되어 있는 구절의 해석도 자연스러워진다. “不問”은 자신의 耳鳴 소리

16) 박희병, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006, 396~397면; 박희병 외, 『연암산문정독』, 돌베개, 2007, 288면.

17) 이본의 자구 대비는 신호열·김명호, 앞의 책, 294~299면; 박희병 외, 『연암산문정독』, 289~290면에 제시되어 있다.

가 남들에게도 들리는지 물어 보지 말라는 뜻이기 때문이다. 따라서, “毋聽耳鳴, 醒我鼻鼾”을 좀더 자세하게 풀어보자면 ‘남들에게 인정받기 위해 자신만의 가치라 믿는 것을 강요하듯 앞세우려 들지 말고, 자신의 부족한 점을 지적하는 타인의 평가에 불만스럽게 대응해서는 안 된다’고 할 수 있겠다.

이렇게 볼 때, ①에서 제시된 ‘文-意-眞’의 창작론과, ②에서 제시된 ‘耳鳴과 鼻鼾’ 즉 我-人 관계 속에서 빚어지는 평가(인정)의 문제라는 서로 이질적인 두 층위가 ③에 이르러 통합되는 과정을 정확하게 포착할 수 있다. ③의 “瓦礫”과 “畫工”의 비유는 ①의 내용이고, ‘耳鳴과 鼻鼾’의 우화는 ②의 내용을 정리한 것이다. <공작관문고자서>의 핵심구절은 바로 “得失在我, 毀譽在人”인데, ①의 眞은 내[我]의 得失이라는 층위에 존재하고 ②의 獨知와 未悟는 남[人]의 毀譽라는 층위에 존재한다. 엄밀히 말해 이 두 층위는 서로 이질적 영역인데, 문제는 이 두 층위가 서로 결합 가능하다거나 기준을 공유한다는 혼동으로 인해 발생하는 것이다.

이 둘 가운데 작문의 기본 원리는 ①의 眞에 있는바, 이는 기본적으로 我에 내재적이다. 외적 기준[人]을 의식하는 순간 眞의 가치는 훼손되기 마련이다. 타인으로부터 인정받고 싶은 욕망의 구조 속에 존재하는 한, 문장에서 眞의 구현은 어렵다. ③에서 전체 문장을 마무리 짓는 어구인 “作者之意”는 문두 “文以寫意”의 意와 동일한 의미로 보아야 한다. 이 意의 온전한 실현 과정이 眞이다. 그러므로, “耳鳴 소리를 들으려 말고 나의 鼻鼾 소리를 깨닫는다”는 진술은, “毀譽”·“耳鳴과 鼻鼾”이 상징하는 인정욕망(가치 평가)의 구조 내부로부터 벗어날 때야만이 眞의 영역(我的 내재적 영역)으로 들어설 수 있다는 뜻이다.

<공작관문고자서>의 핵심적 전언은 어찌면 간명하다. 타인에 의한 혹은 타인과의 관계에 근거한 인정(평가) 체계는 참된 문장이 창출되는 기제와는 전혀 다른 것임을 전제한다.¹⁸⁾ 이로부터 외적 기준(타인의 평가)에 이

18) 耳鳴은 창작자의 내밀한 체험을 말하고, 鼻鼾은 독자의 감상과 평가 문제를 지시한다는 해석이 있을 수 있다. 즉 창작과 비평의 문제를 지적한 비유로 이해한다는 뜻이다(박희병, 『연암을 읽는다』, 393~399면이 대표적이다). 이렇게 해석하면, 창작의 주체와 비평의 주체가 명확한 상호 이해에 도달하는 경로를 제안하는 것이 된다. 후술하겠지만, 박지원의 타자

끌리지 말고 작가-내적 진실성에 근거해 참된 문장의 가치를 올바르게 구현해야 한다는 것이다.¹⁹⁾ 기실 이러한 입론의 이면에는 근본적인 질문이 놓여 있다. 개념적으로 보자면, 외적인 권위나 시선에 의존하지 않아야 주체의 독자적·자기충족적 가치가 실현될 수 있는 것은 분명하지만, 과연 외부적(관계적) 보증이 없이도 그러한 가치의 정당성을 확보해 주는 근거는 무엇인가. 문장론의 차원에서 보자면, 타인의 인정을 구하지 않고서도 자의적 폐쇄성이 아닌 자기충족적 眞의 구현은 어떻게 가능한가 하는 문제로 표현할 수도 있겠다. 사회적 차원에서라면, 과거제처럼 유·무형의 제도화된 그래서 객관화 가능한 사회적 평가 체제에 진입하지 않고서도 자기가 선택한 삶의 가치를 어떻게 입증할 수 있는가 하는 물음이 된다.

2.2. <공작관문고자서>의 전체 문맥을 조금 벗어나서 耳鳴과 鼻鼾의 우화는 그 자체로 검토해 볼 필요가 있다. 이 둘은 분명 긍정적 가치를 인정을 받고 싶다는 욕망과 부정적 평가의 대상이 되기 싫다는 욕망을 뜻한다. 각각의 구분은 있지만 궁극적으로는 인정 욕망이라는 하나의 문제가 변용되어 제시된 것일 뿐이다. 耳鳴과 鼻鼾은 인정 욕망이 부정적으로 작동되는 양상을 형상화하고 있는데, 중요한 점은 부정적 양상을 해소한다고 해서 제대로 된 상호 인정의 체계가 작동할 수 있음을 보장할 수는 없다는 사실

론은 기본적으로 소통 불가능성의 구조를 드러냄으로써 인정 욕망의 구조로부터 벗어나는 전략을 취하고 있다. 다시 말해, 타인과 사회적 인정에 의지하지 않고도 가치의 독자성과 자족성이 실현 가능하다면 그것은 어떻게 해서 가능한가 하는 문제를 추구한 것이다.

19) 이 전언은 몇 가지 주요 문제들과 얽히면서 다양한 변주를 낳게 된다. ① 眞은 실체적 규정이 불가능하다. 기와·벽돌·도적이 상징하듯 인위적 척도의 도입은 진실의 발현을 억압한다. 이는 道의 편재성과도 배치된다. ② 실체적 규정의 불가능성은 가치의 공유 가능성 문제를 제기한다. 문장의 참된 가치는 眞의 구현에서 찾아야 하는데, 문장을 통해 眞을 구현하는 일은 철저히 작자[我]에게 내재적인 과정이다. 이 내재적 과정은 객관화 가능한 척도를 가지고 있지 않다. 我에 내재적이기 때문에 타인[人]에게 그 가치를 인정받을 수도 있고 받지 못할 수도 있다. 眞의 가치와 인정(평가)의 구조는 필연적 인과 관계가 아니고, 서로 층위를 달리 하는 영역이다. ③ ‘我一人’의 인정(평가) 욕망에는 구조적 불일치와 소통 장애가 존재한다. 그러므로 무엇이 더 근본적인지 잘 살펴야 한다. 인정 욕망의 구조는 본질적으로 작자-내재적인 眞을 훼손하기 쉬우므로, 이 미망에 빠지지 않아야 眞의 구현에 근접할 수 있다. ④ 眞을 실체로서 제시할 수 없으므로, 眞은 ‘~이 아니다’는 부정[비판]의 형식으로 제시된다. 즉 실체론적 오해를 낳기 쉬운 인정 욕망의 구조를 비판하는 경로를 통해 우회적으로 환기된다.

이다.

나에게만 들리는 耳鳴 소리를 남에게 강요하지 않는다고 耳鳴이 사라지는 것은 아닐 뿐더러, 鼻鼾의 부정적 측면을 벗어난다고 해서 나 자신이 코고는 소리를 실제 들을 수 있는 것도 아니다. 그러므로 인정 욕망의 구조 자체를 문제 삼는다고 보는 편이 실상에 부합한다. 耳鳴과 鼻鼾을 문제 삼는 구조적 조건 자체로부터 벗어나야 한다는 뜻이다. 그렇게 벗어난다고 해도 귀울림과 코고는 소리는 여전히 존재하기는 하겠지만, 그 소리가 인정 욕망의 구조 속에서 파악되지는 않게 된다.

박지원이 제시한 우화 속에서, 耳鳴과 鼻鼾이란 분명 ‘나’는 알지만 ‘남’이 알 수 없는 문제와 ‘나’는 모르지만 ‘남’은 알 수 있는 문제로 이해된다. 그러나 이렇게 구분되는 문제라 해서 각기 다른 두 주체로 배분되는 문제가 아니라 실은 모두 동일한 주체 ‘나’에게 귀속된다. 둘 다 ‘나’의 문제이지만, 하나는 ‘나’에게만 경험적 대상이 되고 ‘남’에게는 전달되지 않는 것이고, 다른 하나는 ‘나’의 문제임에도 ‘남’에게만 경험적 대상이 되고 ‘나’에게는 직접 체험되지 못하는 것이다. 이렇게 보자면, ‘나=주체’는 주체의 경험적 지평 속에서 체험되는 주체와, 분명 ‘나=주체’이기는 하지만 그렇게 체험될 수 없는 주체의 층위를 포함한다.

耳鳴과 鼻鼾은 모두 ‘나=주체’에 귀속된다. 그렇지만 耳鳴을 체험하는 주체의 층위에서는 鼻鼾을 체험하는 주체의 정립이 불가능하다. 鼻鼾을 경험적 층위에서 체험하는 ‘남=주체’ 또한 사정은 마찬가지이다. 타인의 鼻鼾을 체험하는 층위에서는 타인의 耳鳴을 체험할 수 없기 때문이다. 따라서 주체는 자기 동일성으로 환원되지 않는 영역을 내포하는 것이고, 그 영역은 특정 층위의 경험적 지평 속에서는 동일성의 차원으로 떠오르지 않기 때문에 주체의 ‘바깥’ 즉 주체의 ‘타자성’이라 부를 수 있다.

耳鳴과 鼻鼾은 주체의 동일성에 근거해서는 동시 체험이 불가능하다. 귀울림 소리를 듣는 나와 코를 고는 나 모두 ‘나=주체’를 구성하는 것이지만, 서로 교환될 수 없는 비대칭적 관계이다. 깨어난 다음에도 추체험이 가능한 ‘꿈’과는 다른 문제 영역이다. 耳鳴과 鼻鼾은 창작과 비평의 주체처럼 다른 주체들 사이의 관계 문제가 아니라, 궁극적으로는 주체에 내재하는 ‘非주체

로서의 타자성'의 문제를 환기한다. 만약 주체가 이렇게 규정될 수 있다면, 타자성'란 다른 주체로서의 타인이 아니라 '나=주체'에 내재하지만 나=주체의 동일성으로 회수되지 않는 무엇이다. 이를 두고 '타자의 내재성'이라 부를 수 있겠다.

이 내재하는 타자성은 개별 주체의 차원에서는 그 문제성이 부각되지 않는다. 타자성은 개별 주체와 주체의 관계 속에서 환기된다. 耳鳴과 鼻鼾은 그 소리를 듣는 개별 주체의 층위에서는 자명한 소리이지만, 그 소리의 존재에 대한 상호 인정이 필요한 관계에서는 소통이 불가능하다. 결과적으로 耳鳴과 鼻鼾 모두 들을 수 없는 소리를 들으라는 요구와 다름없다. 인정 욕망의 구조는 그 기저에 이러한 불가능성을 내포하고 있다. 이 불가능성의 구조는 불가피한 것이다. 남이 나의 절실한 귀울림 소리를 듣지 못한다고 탓하기 힘든 것도 나 스스로도 나의 코 고는 소리를 못 듣기 때문이다(그래서 윤리의 문제이기도 하다). 그렇다고 개별 주체들 사이의 관계가 불필요하다는 것은 아니다. 오히려 바로 그 불가능성으로 인해 주체의 타자성이 환기된다는 점에서 생산적이다. 이 불가능성을 대면하지 않는 상태의 개별 주체는 폐쇄적 고립에 머물기 쉽다는 점에서 더욱 그렇다.

子務와 子惠가 밖에 나가 노니다가 비단옷을 입은 소경을 보았다. 자혜가 서글피 한숨지으며,

“아, 자기 몸에 지니고 있으면서도 자기 눈으로 보지를 못하는구나.”

하자, 자무가 이르기를,

“비단옷 입고 밤길을 걷는 자와 비교하면 어느 편이 낫겠는가?”

하였다.²⁰⁾

耳鳴과 鼻鼾의 우화는 인정 욕망의 부정적 발현 양상에 초점을 두고 있는 반면에, 인용문인 <蝦丸集序>에 등장하는 우화 '소경과 비단옷'[瞽者衣錦]은 긍정적 가치[비단옷]에 초점을 맞추어 타자성의 문제를 다루고 있다.

20) 「蝦丸集序」, 107면c. “子務, 子惠出遊, 見瞽者衣錦. 子惠喟然歎曰, 嗟乎! 有諸已而莫之見也. 子務曰, 夫何與衣錦而夜行者?”

소경이 비단옷을 입은 경우와 밤에 비단옷을 입고 다니는 경우²¹⁾ 가운데서 어느 쪽이 나은가 하는 질문이 그렇다. 비단 옷을 입은 사람이 동일한 주체라고 할 때, 입은 옷의 가치를 ‘나=주체’는 모르지만 남이 아는 경우와, ‘나=주체’는 알지만 남이 알아보지 못하는 경우로 구분되므로, 이 우화 또한 耳鳴과 鼻鼾 우화와 동일한 구조이다. 두 경우 모두 비단옷은 ‘나=주체’에게 귀속되지만, 그 가치의 인식은 전혀 다른 층위에서만 이루어지고 그래서 상호 인정에 바탕한 인식적 호환이 불가능하다. 타인의 존재가 여기서도 등장하지만, 그 또한 주체에 내재하는 타자성을 환기하는 장치이다.

박지원이 즐겨 활용한 ‘소경 모티프’는 동일성으로 환원되지 않는 내재하는 타자성을 다루는 데에 적절하게 원용된다. 소경 모티프는 주로 편협한 자기중심성에 사로 잡혀 현실을 주체적으로 직시하지 못하는 병폐를 비판하는 장치로 활용되었다.²²⁾ 그렇지만 비단옷을 입은 소경은 물론이거니와 비단옷을 입고 밤길을 걷는 것도 분명 소경 모티프의 변형임을 인정한다면, 여기서의 소경 모티프는 인정 욕망의 구조에 내재하는 비대칭적 엇갈림을 드러내기 위해 활용한 것으로 이해해야 한다. 후술하겠지만, 이것은 통일적 동일성을 이루고 있던 주체의 정체성이 혼란과 분열을 겪는 양상을 보여주는 것이 아니라 자기 동일성에 기반한 주체의 인식을 비판하는 시각이다. 다음에 보이는 정령위와 양옹의 고사를 통해 보다 구체적인 의미를 포착할 수 있다.

옛날 丁令威가 학이 되어 돌아왔으나 정령위를 알아보는 이는 아무도 없었으니, 이것야말로 비단옷을 입고 밤길을 걷는 경우가 아니겠는가. 『太玄經』이 세상에 널리 알려졌지만 揚雄 자신은 이를 보지 못하였으니, 이것은

21) 후술하겠지만, 비단옷을 입고 밤길을 걷는 비유는 항우의 고사에서 나왔다(신호열·김명호 역, 『국역 연암집』 2, 민족문화추진회, 2005, 146면 참조). 『史記 項羽本紀』에서 항우가 진나라의 수도를 함락하고 나서 고향으로 돌아가기로 결정하는 장면과 관련이 있다. “부귀하게 되고서 고향으로 돌아가지 않는다면 비단옷을 입고 밤길을 걷는 것과 마찬가지로, 누가 있어 [나를] 알아주겠는가(富貴不歸故鄉, 如衣繡夜行, 誰知之者).” 이 고사는 결국 자신을 알아줄 즉 인정 욕망과 연관된다.

22) 김명호, 『열하일기 연구』, 136면에 다양한 사례가 분석되어 있다. 보지 못하는 소경이 시력을 되찾은 다음에 집으로 돌아가는 길을 잃은 상황과 관련하여 서경덕의 우화를 활용한 <答蒼厓之二>나 『熱河日記』의 <幻戲記後識>가 대표적인 경우이다.

바로 소경이 비단옷을 입은 경우가 아니겠는가.²³⁾

정령위나 양웅의 고사가 소경의 우화와 마찬가지로 의미임을 확인하게 된다면, 여기에 담긴 궁극적 의미는 결국 ‘인정 욕망’을 향한다는 사실을 알 수 있다. 정령위처럼 ‘나’ 자신이 아는 가치를 아무도 알아주지 않는 상황이나 양웅처럼 ‘나’의 가치가 다른 이들에 의해서는 전적으로 인정되거나 정작 ‘나’ 자신은 알지 못하는 상황이란, 타인의 인정에 근거한 자기 가치의 확립이 실현되지 못하는 사례를 극적으로 보여주는 것이다. 정령위가 長生不死의 몸이 되들 그 不死를 알아줄 타인은 이미 세상에 없으며, 不朽의 저작을 통해 이름을 후세에 드리운들 정작 그 명예를 자신의 것으로 받아들일 양웅은 이미 세상에 없다. 그러므로 여기엔 타인에 의한 인정의 구조가 가능하지 않은데도 자신의 가치(혹은 자신이 긍정하는 가치)를 가치로서 어떻게 보증할 수 있는가 하는 질문이 내포되어 있다.

이런 구조적 관계 속에서라면 인정 욕망은 참으로 비실질적이고 허망한 일에 그치기 십상이다. 정령위와 양웅의 고사가 그런 인정 욕망의 허망함을 잘 보여주듯이, 진정한 인정이란 ‘나=주체’가 아닌 타자의 인정을 통해서만 가능하지만, ‘남’의 존재(가치)를 인정하는 바로 그 순간 나에 대한 인정은 어긋나 버리기 쉽다. 상호 인정이란 기본적으로 동일성의 영역이므로, 그것은 자기 동일성의 확장이지 이질적 타자로부터 얻는 인정이 아니기 때문이다. 4장에서 다시 다루겠지만, 나에 대한 타인의 인정은 나의 가치 척도를 타인이 인정한다는 것이다. 여기서 나의 가치 척도는 타인의 가치 척도와는 달라야 한다. 그래야만 진정한 인정일 수 있다. 동일한 척도를 공유한 타인의 인정은 나(혹은 타인)의 확장이지, 다른 가치(척도)를 인정하는 것이 아니기 때문이다. 서로 인정받기를 원하는 두 주체를 전제하면, 소통적 상호 인정이란 불가능한 것이다. 박지원이 활용하는 여러 가지 우화는 기본적으로 이러한 불가능의 구조를 문제 삼는 것으로 보인다. 상호 인정이란 서로 다름 즉 차이를 전제할 때만 성립될 수 있는데, 어떻게 다른데도

23) 「螻丸集序」, 107면d. “昔丁令威化鶴而歸, 人無知者, 斯豈非衣繡而夜行乎. 太玄大行, 而子雲不見, 斯豈非瞽者之衣錦乎.”

그 가치의 인정이 가능한가 하는 문제이다.

이 문제와 관련하여, 박지원은 주체에 내재하는 타자성의 구조를 통해 자기동일화의 영역을 벗어난 새로운 주체론을 환기하는 계기를 마련해준다. 딸의 말도 옳고 며느리 말도 옳다고 판결하는 황희 정승 고사, 한쪽엔 짚신을 다른 한쪽엔 가죽신을 신은 임제의 고사 등도 역시 <낭환집서>²⁴⁾에 제시되어 있는데, 거기서 말하는 “사이[間]”나 “가운데[中]”의 언급은 사실 차이의 의미로 이해되어야 한다. 무엇보다 “사이”나 “가운데”는 공간적 비유이고 또 황희나 임제 같은 초월적 중재자가 등장함으로 인해, 그 함의가 실체적 개념처럼 수용되기 싫다는 점에 주의할 필요가 있다.

공간적 비유는 지각 가능한 표상-이미지를 만들어 내고 초월적 중재자는 특정한 인격성을 손쉽게 환기한다. 이로 인해 <낭환집서>의 우화를 “도의 본체에 대해 말한 것”이라고 이해하면 자칫 본체론적 실체성을 지시하는 것으로 오해될 수 있다. 나아가 이 “도의 본체”가 “인간의 분별지, 혹은 감각적 인식을 매개한 개념적 파악을 초월하는 마음의 경지”인 “冥心”과 결부될 경우, ‘未發之心’ 마냥 본체론적 위상을 부여받는 듯한 인상을 줄 수 있기 때문이다. 특히 이성적 인식이나 주체적 사고와는 다른 것으로서 冥心을 구분하면서, 그것을 “명심이 현실에 ‘적용’되는 단계”의 문제로 해석하면 본체와 작용이라는 체용론의 전형적 구조가 제시되기 때문이다.²⁵⁾

‘소경과 비단옷’이나 ‘정령위와 양옹’ 이야기의 연속선상에 볼 때, 이들 두 우화의 핵심은 자신이 올바름에도 불구하고 상대의 틀림이 확증되지 않는 구조를 드러내는 데에 있는 것으로 보인다. 가죽신을 신었다는 판단이 틀리지 않았고, 짚신을 신었다는 추론도 틀린 것이 아니다. 이가 피부에 산다는 판단도 틀리지 않았고, 옷에 산다는 판단도 틀린 것이 아니다. 그렇다고 해서, 이는 실제로 ‘사이[空]’에 산다는 식이나, 정면의 ‘가운데’에서 보면 각기 다른 신을 신고 있음을 ‘올바르고 정확하게’ 볼 수 있다는 식으로,

24) 蠅이 말뚱구리를 뜻하면 “량”으로 읽어야 한다는 지적이 있으나(박희병 외, 『연암산문정독』, 301면), 지금까지 거의 모든 연구자들이 “량”으로 읽어온 관행에 따라 일단 “량”으로 읽는다.

25) 박희병, 「박지원 사상에 있어서 言語와 冥心」, 『한국의 생태사상』, 돌베개, 1999, 직접 인용은 324면, 319면, 334면. 이외에 冥心에 대해 언급한 주목할 만한 선행연구로, 김명호, 『열하일기 연구』, 135~136면 참조.

공간화된 위치를 설정해 주려는 것도 아니다.

귀울림 소리를 타인에게 들려줄 수 없고 코고는 소리를 내가 들을 수 없듯이, 또 비단옷의 가치를 나와 남이 동시에 알아차릴 수 없듯이, 내가 정당하다는 확신[가치]이 상대의 부당성을 보장하지 않는다. 뿐만 아니라 역으로 상대편이 정당하다고 해서 나의 정당성을 철회해야 하는 것도 아니다. 박지원의 우화는 단일한 척도로는 가늠되지 않는 구조, 즉 각기 올바르게 고도 정당한 척도·들'의 동시 공존 가능성을 구조화해서 보여준다. 그러므로 이 구조는 “도의 본체”라거나 “근원적이며 전일적인 도”라는 설명²⁶⁾으로는 정확하게 포착하기 어렵다. 요컨대, 서로 같지 않고 다른데도 불구하고 다른 것의 가치를 배제하거나 폄하하지 않으면서도 각각의 가치를 동등하게 인정하는 ‘공간화되지 않는’ 자리여야 한다. 그렇다면 그 자리는 서로 다름 즉 차이 그 자체일 뿐이다.

“道는 미세한 데까지 분포되어 있”다고 하여 道의 편재성을 말하면서 기와나 벽돌 같은 사소한 것들을 제시한 대목에서, 그 道는 초월적 규제 원리가 아니라 사소한 것과 중요한 것의 위계적 구분이 사라질 때 펼쳐지는 세계의 실상이거나 혹은 그런 세계의 진실을 체험하는 주체의 장에 다름 아니다. ‘나’의 가치가 나 아닌 모든 것들로부터 인정되는 순간이란 바로 ‘나=주체’가 나 아닌 모든 것들의 차이를 인정하는 순간이다.²⁷⁾ 동일성에 기

26) 박희병, 「박지원 사상에 있어서 言語와 冥心」, 324~325면 참조. 사실 이 문제는 아주 복잡하면서도 섬세한 시각을 요구한다. 어쩌면 박지원이 말한 것과 그것을 통해 말하고자 한 것이 과연 일치한다고 보아야 하는지 논란이 필요하기 때문이다. 개인적으로 박희병 선생의 연암 연구가 거둔 최고의 성과는 박지원의 사상을 ‘상대주’로 전제하지 않았다는 데서 찾는다. 아마 冥心에의 주목이 그런 효과를 낳은 듯하다. 그렇지만 그 반면에 체용론적 구도가 강하게 부각된 경향에 대해서는 논란의 여지가 있다고 본다. 박지원의 사유가 莊子(혹은 道家)와는 다르다고 부각하는 것도 박희병 선생의 강조점 가운데 하나인데, 박지원이 상대주의자가 아니라면 장자(특히 ‘제물론’)의 사상 또한 상대주의가 아니라는 관점에서의 접근도 가능하다. 본고의 기본 입장은 박지원의 문학과 사상이 상대주의가 아니면서 동시에 본체론적 사유에 기반하지도 않았다는 가설에서 출발하였다. 최근의 저작에서 <酬素玩亭夏夜訪友記>에 서술된 박지원의 ‘自贊’을 두고, 박지원은 “다중적 면모, 다중적 지향을 지니고 있다”면서 “주체가 분열되어 있다는 말은 아니다”는 박선생의 설명에 더 공감한다. 그렇지만 “다양한 지향들, 다양한 행위 패턴들의 ‘대대적’ 통일”이라는 부연은 여전히 의문스럽다(『연암을 읽는다』, 109면). ‘대대적 통일’에는 여전히 본체론적 그림자가 투영되기 때문이다.

27) 자세한 분석과 논의가 뒤따르지 않아 정확한 이해는 어렵지만, 박지원의 사유의 특징을 “일

반한 주체란 스스로에게 예외적 우월성을 부여하기 십상이고, 그에 따라 자기 동일성의 확장 욕망을 자기 정립의 근거로 정당화하게 된다. 말뚝구리의 말뚝과 여룡의 여의주가 동일한 척도로 그 가치가 평가되지 않고, 서로 다름의 차이로서만 드러날 때 존재의 대등한 상호 인정이 실현된다는 것이다. 다른 자리에서 ‘道는 사이[際]에 있다’거나 平等眼이 강조되는 맥락은 바로 여기에 있다.²⁸⁾ 이렇게 되면 이제 개별 존재의 가치는 그 존재-내적인 관련만을 통해서 표현될 수 있다. 동일화의 원리를 벗어나 차이로서만 드러나기 때문이다. <공작관문고자서>에서 “글이란 뜻을 그려내는 데에 그칠 따름이다”와 “글을 짓는 사람은 오직 그 참을 그릴 따름이다”라는 구절은 바로 그 문체와 조응된다. “뜻[意]의 “참[眞]”이란 내적 진실 혹은 내재성의 원리로서, 결국 자기척도의 문제일 뿐이다.

3. ‘타자(성)’의 논쟁적 성격

3.1. 동일화의 원리에 기반한 자기동일적 주체의 정립과는 달리 내재하는 타자(성)로 구성되는 주체란 이해하기가 쉽지 않다. 무엇보다 상호 교환이 불가능한 이질적 층위의 공존을 내포하기 때문이다. 耳鳴과 鼻鼾이든 소경과 비단옷이든, 특정한 층위의 동일성 영역에서는 다른 층위의 동일성을 포상할 수 없다. 주체의 타자성이란 두 측면 모두 ‘나=주체’에 귀속되는 것은 분명하지만, 그 각각의 원리는 호환될 수 없음을 통해서만 환기된다. “문장의 잘 되고 못됨은 ‘나’에게 달려 있고, 비난과 칭찬은 ‘남’에게 달려 있다”

회성의 진실”에서 찾으면서 “다른 것과 치환될 수 없으며” “일회적 경험에 의해서만 포착될 수 있는 생활과 사물 자체”에 주목하였다는 선행 연구의 견해(심경호, 「연암 박지원의 논리적 사유 방법과 벽이단론 비판」, 『대동한문학』 23, 2005, 121~124면)에 기본적으로 동의할 수 있다. 그렇지만, 역시 “참이 일회성을 지니므로 객관적으로 묘사해 낼 수 없다고 한다면, 통일적인 인식도 예술적 형상화도 실상은 불가능하다.”(심경호, 「일회성의 진실과 미학」, 『한문산문의 내면 풍경』, 소명출판, 2001, 288면)에서처럼, “통일성”의 가치에 자꾸 이끌리는 태도라면 여전히 부정적으로 보인다.

28) 이 점은 선행연구에서 거듭 지적되어 온 바인데, 비교적 근자에 박지원의 문자 활용에 착안하여 “際”의 용법을 세밀하게 고찰한 연구로, 김혈조, 「연암 산문에서 문자 운용의 몇 가지 특징」, 『대동한문학』 21집, 2005, 260~272면이 참조가 된다.

는 말이 궁극적으로 드러내고자 하는 바는 이것이다. 이러한 교환 불가능성은 일방적 동일화를 중지시키는 작용도 하지만, 동시에 그 각 측면이 각각의 동일성으로 분리되기도 쉽다. 첫째, 외적 시선이나 외물에 의존하지 않는 내재적 자기척도성이 외부로의 열림을 상실한 채 자기폐쇄성의 장으로 제한되어 고착화된거나, 둘째, 폐쇄성과는 반대로 척도와 규범의 공유 즉 객관적 척도로의 경사로 인해 내재적 자기척도성을 상실하게 되는 방향이다. 후자로부터 논의를 시작하고자 한다.

이는 시기하는 마음이다. 내 본디 성미가 담박하여 부러움이나 시기심이 마음에 생겨난 적이 없었는데, 이제 다른 나라에 들어서서 아직 그 전모의 만분의 일도 보지 못한 상태에서 벌써 이렇듯 헛되고 샷된 마음이 생겨나는 것은 무슨 이유에서인가. 이것은 소견이 협소한 탓일 따름이다. 여래의 혜안으로 온 세상을 두루 살펴보면, 어느 것이나 평등하지 않을 수 없을 것이다. 모든 것이 평등하면, 시기와 부러움 따위란 저절로 사라지리라. (……) 때마침 소경이 어깨에 비단 주머니를 걸치고 손으로는 月琴을 뜯으며 지나간다[肩掛錦囊, 手彈月琴]. 나는 크게 깨달았다. ‘저 소경이야말로 平等眼을 가진 사람이로구나!’²⁹⁾

박지원이 책문의 변화함을 본 직후의 심경을 적은 대목이다. 박지원 스스로가 자기 자신을 대상으로 삼아 인정 욕망의 문제를 드러낸 흔치 않은 사례이다. 그런 점에서 검토의 가치가 있다. 시기하는 마음이 발생하는 것은 “소견이 협소한 탓”이다. 소견이 협소해서 생기는 시기심이란 나에게 없는 것을 남이 가지고 있는 상황을 지시한다. 인정 욕망의 구조가 반복된다. 협소한 소견의 문제를 치유하려면 소견을 넓혀야 한다. 소견을 넓힌다는 것은 단순한 양적 증대일 수는 없다. “어는 것이나 평등하”다는 깨우침이 그 답안이다.

29) 『열하일기』 「도강록」, 150면c. “此妒心也. 余素性淡泊, 慕羨猜妒, 本絶于中, 今一涉他境, 所見不過萬分之一, 乃復浮妄若是, 何也? 此直所見者小故耳. 若以如來慧眼, 遍觀十方世界, 無非平等. 萬事平等, 自無妒羨. (……) 俄有一盲人肩掛錦囊, 手彈月琴而行, 余大悟曰: 彼豈非平等眼耶!”

『열하일기』의 많은 대목이 그렇듯이 작위적 분위기가 적지 않으나, 인정 욕망의 구조와 관련해서 밑줄 친 부분의 ‘소경의 비단 주머니와 월금’만한 비유는 찾기 쉽지 않다. 이 대목은 “平等眼”으로 인해 기존 연구에서 거듭 논의되어 왔지만,³⁰⁾ 여기서는 “비단 주머니”에 더 주목하고자 한다. 소경의 월금은 평등안의 깨달음과 관련해서는 부차적이다. 소경이 어깨에 걸친 비단 주머니가 더 근본적이다. 앞을 보는 타인들에게 비단 주머니는 가치 있는 것으로 인정되지만, 그것을 지닌 소경에게 비단 주머니는 남들이 알아주길 바라는 대상이 아니다. 평등안을 환기하는 직접적인 계기는 여기에 있는 것이다.

비단 주머니는 분명 ‘소경=주체’에 귀속되기는 하지만 주체의 자기동일화 작용을 벗어나서 외부로 향해 열려진 것이다. 비단 주머니가 분명 가치 있는 것이라면, 소경에게 비단 주머니의 가치란 남들과는 그 기준을 달리 하는 가치(혹은 필요)이거나 인정 욕망의 틀을 벗어나서 존재하는 것이다. 소경에게는 비단 주머니보다는 월금이 자신과의 내적 연관이 훨씬 강하고 절실할 것이다. 그러나, 소경의 비단 주머니는 외적 존재에 의해 그 가치(필요)가 규정되고, 그래서 ‘나’의 의지를 벗어난 것이기는 하지만, 그 궁극적 귀속처가 ‘나’ 자신임 또한 분명하다. 여래의 평등안이란 결국 인정욕망의 자기동일적 구조 속에 머물러서는 획득될 수 없다. 주체-소경에게 월금과 비단 주머니처럼 동일화 불가능의 구조를 통해서만 환기된다.

鼻鼾이나 “毀譽在人”의 毀譽처럼 궁극적 귀속은 ‘나’이지만 그 활용과 평가는 ‘남’에게 존재하는 대표적인 경우가 ‘이름’이다.

이것이 너의 이름이기는 하지만, 너의 몸에 있는 것이 아니라 남의 입에 달려 있다. 남의 입이 불러주기에 따라 善도 되고 惡도 되며, 榮도 되고 辱도 되며, 貴도 되고 賤도 되는 것이니, 그로 인해 기쁨과 미움[의 마음]이 멋대로 생겨난다. 기쁨과 미움이 생겨나기에 이끌리기도 하고 기뻐하기도 하고 두려워하기도 하고 나아가 무서움에 떨기까지 한다. 내 몸에 붙어 있는 이빨과 입술

30) 대표적인 성과로, 김명호, 『열하일기 연구』, 135~136면; 박희병, 「박지원 사상에 있어서 言語와 冥心」, 330~332면 참조.

이지만 먹고 뱉는 것은 남에게 달려 있으니, 언제쯤 네 몸으로 돌아올 수 있을지 모르겠다.³¹⁾

쉽 없이 自號를 늘려가던 이덕무가 새로이 蟬橋堂이라는 堂號를 짓자 거기에 부친 기문의 일부이다. 속명을 버리고 범명을 얻고자 하는 김시습을 향해 고승이 한 말이라고 서술하였다. 집이 조그만 하지만 자족하며 지내는 뜻에서 蟬橋를 취한 것이지만, 이름에 대한 이덕무의 집착은 꽤나 심각한 것이기는 했다. 16살에 관례를 치르고 받은 字 明叔이 너무 흔하다고 해서 28살에 『書經』의 구절을 취해 字를 懋官으로 바꾸기도 하였다.³²⁾ 더군다나 隱士가 이름에 얽매이지 않고자 붙이는 嬰處를 버리고 이제 蟬橋과 같은 이름의 뜻에 걸리게 되는 상황에 이른다고 보고 이를 풍자한 것이다. 이름이란 “마치 매미의 허물 같고 굴의 껍질 같은 것이어서, 허물이나 껍질의 외물에서 매미 소리를 찾거나 굴 향기를 좇으려 한다면, 이는 껍질이나 허물이 저처럼 텅 빈 것임을 알지 못하는 것”³³⁾과 다름 없기 때문이다.

이름이란 분명 나의 것이기는 하지만 그 활용과 평가는 남에게 달려 있다. 이름을 향한 이덕무의 집착은 결국 남의 입에 달린 이름에다가 자신의 욕망과 가치를 새겨 넣고자 하는 바와 다를 바 없다. 나에게서 나오고 그래서 발생적으로는 분명 나에게 귀속되는 이름이지만, 그 궁극에서는 남의 소관이기 때문에 거기에 자기 욕망을 과도하게 투영하는 것은 옳바르지 않다. 단순한 계도적 우화에 불과하지만, 이름의 문제는 앞서 본 인정 욕망의 문제와 같은 차원에서 다루어질 수 있다. 이것은 결국 “皮殼之外”를 함의로써 자기 척도의 내재성을 상실하게 되기 때문이다.

그렇다고 이름은 남의 소관이니 나와 무관한 것으로 치부해서는 안 된다. 그 활용과 평가는 분명 남의 소관이지만 원래적 귀속처는 ‘나=주체’이

31) 「蟬橋堂記」, 112면c. “卽此汝名, 匪在汝身, 在他人口. 隨口呼謂, 卽有善惡, 卽有榮辱, 卽有貴賤, 妄生悅惡. 以悅惡故, 從而誘之, 從而悅之, 從而懼之, 又從恐動. 寄身齒吻, 茹吐在人, 不知汝身何時可還.”

32) 『靑莊館全書 卷3』(문집총간 257), 「記號」, 74면a에 다양한 自號가 나타나 있고, 蟬橋의 의미도 설명되어 있다. 字를 바꾸는 사정에 관해서 尹光心의 『并世集』에 수록된 <字懋官說>에 자세하게 서술되어 있다.

33) 「蟬橋堂記」, 112면c. “如蟬有殼, 如橘存皮, 尋聲逐香, 皮殼之外, 不知皮殼空空如彼.”

기 때문인 바, 그로부터 자기 책임성을 수궁해야 한다. 그러므로 남의 소관인 것을 자기중심적 가치로 무수하게 증식하는 일도 부당하지만, 본래적 자기귀속성을 외면한 맹목적 방기 또한 부적절하다. 이름에다가 자기동일성의 욕망을 투영하지 않고 남의 소관에 맡기면서도 궁극적 귀속 책임을 수락하는 경로에 대해서는, <觀齋記>를 참고할 수 있다.

대사가 쉼에 대한 가르침을 내리자 동자승이 반문한다. 스승께서 자신에게 法名을 베풀었으나 다시 ‘이름은 我가 아니오, 我는 쉼이다’고 하시니 이제 더 이상 쓰일 데 없는 이름을 돌려드린다는 것이다. 이에 대사는 “순응하여 받아서 보내라”고 한다. 어떤 사물이든 머물러 있지 않고 모두가 도도하게 흘러가듯이, 그 이름 또한 그렇게 하라는 뜻이다. ‘보낸다[遣]’는 것은 ‘순응하는[順]’이니, 그렇게 하면 “命에 순응하여 命으로써 나를 보고, 理에 따라 보내어서 理로써 사물을 볼 수 있”기 때문이다.³⁴⁾ 스스로 이름을 만들어 내는 것과 마찬가지로 의도적 방기 또한 고착화된 자의식의 산물에 지나지 않는다는 의미로 이해된다.³⁵⁾

‘이름’에의 경사에 내재된 위험을 경고하는 이유는 외물로 이끌려 그 자체가 실제적 가치인양 혼동하기 때문이다. 이름과 ‘나’를 동일화하게 되면, 이름 자체를 실체화하는 전도 현상에 빠져든다. <髮僧菴記> 같은 작품에서 명산의 경승마다 자신의 이름을 돌에 새기는 일을 비판적으로 서술할 때와 다음 대목은 동일한 함의를 품는다.

저 바람 소리에 비유해 보자면, 바람은 본디 虛인데 나무에 부딪쳐 소리를 내며 도리어 나무를 흔들어 댈다. (……) 저 울리는 중에 비유해 보자. 북채를 그쳐도 소리는 내달린다. [이처럼] 몸이 백 번 죽는다한들 이름은 그대로 남아 있으니, 그것은 虛인 까닭에 변하거나 사라지지 않는다.³⁶⁾

34) 「觀齋記」, 112면b. “昔者夫子摩我頂, 律我五戒, 施我法名. 今夫子言之, 名則非我, 我則是空. 空則無形, 名將焉施. 請還其名. 師曰: 汝順受而遣之. 我觀世六十年. 物無留者, 滔滔皆往. (……) 遣者順也. 汝無心留, 汝無氣滯. 順之以命, 命以觀我; 遣之以理, 理以觀物.”

35) 서상수의 재실에 부친 이 기문은 아무래도 경계와 비판적 함의가 담겨 있는 것으로 보인다. 이름을 버리겠다는 것조차 이름에의 집착이라는 대사의 언명을 고려하면, 기문의 끝부분 즉 “汝無心留, 汝無氣滯. 順之以命, 命以觀我; 遣之以理, 理以觀物.”은 서상수의 심태나 행위에 대한 우회적 비판으로 읽힌다.

이름의 비실체성을 비판하는 이 대목에서 역으로 왜 이름에 집착하는지 그 이유가 역설적으로 제시된다. 그것은 “不受變滅” 즉 “변하거나 사라지지 않”기 때문이다. 맥락을 달리 하자면, 무엇이든 변하고 달라질 수밖에 없다는 소멸에의 두려움, ‘나=주체’ 가치의 유한성이 이름에의 집착을 낳는 것이 된다. 사라지고 말 것이므로 지속되거나 사라지지 않을 것에 의탁하려는 것이다. 정령위의 학, 양옹의 『태현경』이 다 그러한 예들이다. 설령 不朽의 욕망이 달성된다고 한들, 그 애초의 동기는 실현될 수 없다. 알아주는 이가 이미 세상에 없거나 ‘나’ 자신이 이미 세상에 없기 때문이다. <柳氏圖書譜序>에서 이덕무의 입을 통해 진시황이 만리장성을 쌓고 秦의 영구불멸을 꿈꾼 헛된 바람에 빗대 자기 집안의 이름을 새겨 대대손손 전하고자 하는 욕망을 비판하고³⁷⁾, <冷齋集序>에서 匠石과 劔鬪氏 및 石翁仲의 대화를 통해 “不受變滅”의 논란을 비롯한 것도 같은 맥락일 터이다. 비석이나 거기에 새겨진 비문처럼 이름을 남기고자 하는 자(죽은 자)를 대신하는 역할을 하는 존재들이, 죽은 자의 무덤을 찾아가 말을 건넬지만 정작 무덤에 서는 아무 대답이 없었다.³⁸⁾

이름에의 집착은 결국 진실(실체)을 상실한다는 말이다. 불후에의 욕망이 지불해야 할 대가는 현재성의 상실이다. 그렇기 때문에 <繪聲園集跋>에서 천고를 벗 삼는 “尙友千古”든 후세의 양옹을 기다리는 것이든 다 부정적으로 규정한다. 이어 趙龜命의 <趙聖言繪詩集叙>³⁹⁾에 나오는 한 대목을 제시한다. 趙聖言은 李恭甫를 知己로 두고 서로 시를 지어 평하는 사이였으니, 이 둘은 서로에게 후세의 양옹과 같은 존재이다. 그러다가 이 둘은 서로 떨어지게 되었는데 趙聖言이 혼자 찾아와서 李恭甫처럼 자기 시를 평해 달라고 부탁한다. 자신은 시를 몰라 그런 역할을 할 수도 없거니와, 趙聖言처럼 知己도 없다고 하면서 박지원이 인용한 대목을 서술한다. 즉 “나 같은

36) 「蟬橋堂記」. “譬彼風聲，聲本是虛。着樹爲聲。反搖動樹。(……) 譬彼鼓鍾，桴止響騰。身雖百化，名則自在，以其虛故，不受變滅”

37) 「柳氏圖書譜序」, 110면b. “昔秦皇帝既兼六國，破璞爲璋，上蟠蒼蚪，旁屈絳螭，以爲天子之信，四海之鎮。使蒙恬築萬里之城，以守之。其言豈不曰二世三世，至于萬世，傳之無窮乎。”

38) 「冷齋集序」, 111면c. “遂相與訟之於馬鬣子，馬鬣子寂然無聲，三呼而三不應。”

39) 원래의 글은 『東谿集』(문집총간 215) 「趙聖言繪詩集叙 癸丑」, 150면c에 있다.

경우는 세상에 나를 알아줄 자운이 없는 사람이다. 자운이 없는 처지니, 나의 글을 스스로 보면서 나의 눈을 자운으로 삼고, 스스로 읊조리면서 나의 귀를 자운으로 삼으며, 스스로 춤추고 발을 구르면서 나의 손과 발로 각각 자운으로 삼는다.”⁴⁰⁾

이것은 분명 과거나 미래로 자신을 투영하는 방식과는 달리 현재적 실체성(혹은 일회적 우연성)을 견지하려는 태도로 보인다. 그렇지만 박지원은 여기에도 여전히 문제는 남아 있다고 한다.

눈도 때로는 보지 못하고 귀도 때론 못 듣는 경우가 있다. 그런즉, 이른바 춤추고 발 구르는 子雲을 장차 누가 듣도록 하고 누가 보도록 한단 말인가. 아, 귀와 눈과 손과 발은 나면서부터 내 몸에 함께 있었으니 나에게서는 이보다 더 가까운 것은 없다. 그런데도 오히려 믿지 못할 것이 이와 같은즉, 누가 답답하게 천고를 거슬러 오르고 누가 어리석게도 천 년 뒤를 느긋하게 기다릴 수 있으리오.⁴¹⁾

조귀명의 태도는 기실 동일한 주체의 거울보기와 비슷하다. 자기 스스로가 후세의 양자운이 된다는 것은 자기동일성의 동어반복에 지나지 않는다. <臨鏡贊>에서 자신을 알아주는 이 누구인가 자문하고는, “위로는 하늘이 나를 알아주고, 아래로는 나 자신만이 나를 알아주는구나.”⁴²⁾라고 할 때의 상황과 동일하다. 그렇지만 앞서 언급한 인정 욕망의 구조가 자기 반복적 회로에 빠지지 않으려면 나 아닌 타자의 인정이 필요하다. 박지원의 언급은 동일성으로 환원되지 않는 주체의 성격을 의미한다.耳目手足이 다 그러한데, 나 자신이 후세의 양옹이라는 언술은 자기기만에 가까운 것이 된다.

이러할진대 『繪聲園集』을 읽고 현재 속에서知己를 만났다고 감격하는 박지원의 수사적 과장은 그리 중요한 것이 아니다. 흥대용이 이 글을 읽

40) 『繪聲園集跋』, 70면b. “余則無子雲於世者也. 無已則自覽以吾目爲一子雲, 自諷而以吾耳爲一子雲, 自舞自蹈而以吾手足各爲一子雲.”

41) 『趙聖言繪詩集叙 癸丑』, 같은 곳. “目有時而不睹, 耳有時而不聞, 則所謂舞蹈之子雲, 其將孰令聆之孰令視之. 嗟乎! 耳目手足之生并一身, 莫近於吾. 而猶將不可恃者如此, 則孰能鬱鬱然上溯千古之前, 昧昧乎遲待千歲之後哉.”

42) 『東谿集』 『臨鏡贊』, 116면b. “知我一寸之心者, 有誰也. 上而皇天知我也, 下而錫汝知我也.”

고 末技인 시문은 그만두고 道學의 큰길로 나아가라고 한 충언을 감안하더라도 그렇다.⁴³⁾ 자신을 인정하는 진정한 知己란 不知의 존재일 때 가능하기 때문이다. 이에 따라 “이 시를 지은 이가 子雲인지, 읽는 이가 자운인지 모르겠다”는 식으로 현재적 실체성에 근거한 ‘인정-知己’의 형식을 견지하면서도, “한편으로 후세의 자운을 기다리는 이를 비웃으며, 한편으로 천고의 옛사람을 벗 삼는 이를 위로”하겠다는 진술이 가능할 수 있었던 것이다.

이런 맥락에서 知己-우정론 또한 섬세한 접근이 필요하다. 知己-우정은 인정의 형식을 통해 표현될 수밖에 없는데, 우정에 기반한 친교적 결합이란 주로 무엇인가를 함께 공유하는 것을 전제로 흔히 구성된다. 이런 측면에서 특히 18C 이래 서울을 중심으로 하는 조선의 문인 사회의 詩社를 위시한 수많은 동호인집단을 이해할 수 있다.⁴⁴⁾ 그렇지만 이러한 친교-동호 집단은 기본적으로 자의성을 기반으로 하기에, 공적 제도 질서와 충돌 가능성이 높은 이익의 잠재적 기지로 파악되기 쉽다.⁴⁵⁾ 이런 자의성에 대한 통제는 공적 제도-관료제적 질서에 근거할 수밖에 없지만, 동호집단 가운데에는 공적인 제도적 질서로 유입되지 않거나 거기에 포함되더라도 정치적 신분적 한계를 지닌 집단이 적지 않았다. 이들 집단에 소속된 문인들을 중심으로 새로운 문화적 사회적 감각이 배태되었던바, 박지원의 문제적 사유는 이런 조건을 사회적 배경으로 삼아 배태된 것이라 할 수 있다. 공적인 정치적 관료적 제도가 보장하는 규범적 가치의 공유 가능성에 의거하지 않고도 자신의 가치를 인정받거나 그러한 인정을 가능하게 하는 구조적 조건을 창출할 수 있는가 하는 문제는 근본적이면서도 중요하다.

3.2. 이름에의 집착이 환기하는 외부 지향적 욕망의 편향이 결국 주체의 현재적 실체성(혹은 현실성)을 상실하게 만드는 위험이 있고, 이 위험성과 관련하여 인정-知己-우정의 맥락이 구성될 수 있음을 보았다. 다른 한편으

43) 『湛軒書』 「繪聲園詩跋」, 74면d.

44) 심경호, 「조선후기 시사와 동호인 집단의 문화활동」, 『민족문화연구』 31, 1998; 「조선후기 서울의 유상공간과 시문학」, 『한시연구』 8, 2000에 관련 양상이 방대한 내용으로 정리되었다.

45) 임형택, 「박연암의 우정론과 윤리의식의 방향」, 『한국한문학연구』 1, 1976; 김명호, 「연암문학과 史記」, 『박지원 문학 연구』, 29~44면.

로, 서두에 지적했듯이 “외적 시선이나 외물에 의존하지 않는 내재적 자기 척도성이 외부로의 열림을 상실한 채 자기폐쇄성의 장으로 제한되”는 위험성이 여전히 검토될 필요가 있다. 타인의 인정에 구애되지 않고 자기 충족적 동일성에 머무르는 것도 가능하기 때문이다.

그 단적인 사례를 그 당시 편집증적 취향의 팽배에서 찾을 수 있을 듯하다. 박제가의 <百花譜序>나 유득공의 <題三十二花帖>에 나타나는 癡이나 이덕무 <看書痴傳>의 痴, 柳璞의 『花菴隨錄』이나 『鵝錦經』 『綠鸚鵡經』의 박물학적 완물 취향 등이 흔히 거론되는 예시들이다.⁴⁶⁾ 癡, 痴, 狂, 顛이라 하든지 마니아, 프로페셔널이라 부르든지 그 함의는 비슷하게 이해된다. 다만 이러한 성향과 관련이 깊은 존재들이 대부분 박지원 주변의 인물들이라는 점은 흥미롭다. 그렇지만 지금까지 보아온 바대로라면, 박지원의 사유를 통해 이러한 문화적 경향을 긍정하기란 쉽지 않아 보인다.

<桐言桃筆帖序>에는 이 문제에 대한 박지원의 견해가 표출되어 있다. 박지원은 먼저 崔興孝의 글씨, 李澄의 그림, 鶴山守의 노래를 예로 제시하면서 각기 得失, 榮辱, 生死를 벗어나 기예에 몰입한 경지를 서술한다. 이어서 이덕무의 글을 桃隱이 글씨로 쓴 경지의 정교함에 찬탄하고, 앞의 세 사람에게 비긴다. 그렇다 하더라도 그것은 조그만 技藝에 불과하다고 암시하고는, “만약 그대들이 [무엇인가에 몰입하여] 잊을 수 있다면, 道德 속에서 서로를 잊고 지내기를 원한다.”⁴⁷⁾고 하면서 글을 맺는다. 박지원의 비유를 원용하자면, 기예에의 탐닉이란 耳鳴의 절실함에 머물 뿐 鼻鼾에의 책임성까지 나아가지 않는 것이며, 소경의 월금에는 귀를 기울여도 어깨에 맨 비단 주머니는 보지 못하는 것이다. 요컨대 ‘得失, 榮辱, 生死’에 구애되지 않고 미치듯 몰입해야 하는 것이 하필 기예여야 하는가, 왜 크디큰 道와 德이어서는 안 되는가라고 반문하는 것이다.

古董이나 書畫 취향에서 연유하는 수집벽이나 감식안은 결국 道德이 환기하는 편벽되지 않은 전체성을 가로 막는다. <觀齋所藏清明上河圖跋>에서 유명한 감상가 金光遂의 수집벽이 가산 탕진에 이르러 다시 되팔아야

46) 정민, 앞의 책, 13~26면, 85~110면, 182~191면, 221~251면 등에 관련 양상이 다루어져 있다. 관련 연구들의 서지 사항도 이 책에 두루 언급되어 있다.

47) 「桐言桃筆帖序」, 110면d. “若二子之能有忘, 願相忘於道德也.”

했지만 자신이 지불한 가격의 2~30% 정도에 처분해야 했다. 역설적이게도 김광수의 수준 높은 감식안이 수집욕과 결합할 때 정확한 가치평가에 장애가 되고 만다는 의미이겠다. 이러한 해석도 가능하다. 고동서화 감상은 분명 자발적이고 자기충족적인 취향이지만, 수집과 판매처럼 교환(이것은 인정 욕망의 변형이다) 관계 속에서는 왜곡되고 훼손될 수밖에 없다. 아울러, 정밀한 감식안이란 눈[시각]에만 주로 의지하는 것이라는 점에서 일면적이다. 아무리 대단한 妙品이라 하더라도, “절대로 오래 완상해서는 안 된다. 자못 눈을 버릴까 두려워서다”⁴⁸⁾는 진술이 함의하는 바다. 감관의 편향성을 뜻한다. 이에 따라 늙어 눈이 어두워졌으니 평생 눈에 갖다 바쳤던 것을 이제는 입에 가져가야겠다고 했지만, 이도 이미 다 빠져 버린 상태라서 입에 갖다 바치는 것이라곤 모두 국물이나 가루음식뿐이었다는 말은 그런 맥락에서 비판의 함의가 강하다.

김광수와는 반대되는 유형도 존재한다. 김광수의 사례를 통해 감식안과 수집욕의 결합이 빚어내는 문제들이 지적되었다. 그렇지만 수집욕을 줄인다고 상황이 달라진다고 보기 어렵다. 뛰어난 감식안을 갖춘 감상가가 재물이 있어 주장가까지도 겸하지 않는 경우에 그 감상가의 감식안은 주위로 부터 인정받기 어렵기 때문이다. 박지원에게 <筆洗說>의 徐常修가 그런 인물이었다. “감상은 잘하면서도 수장을 할 능력이 없는 자는 가난해도 그 눈을 배신하지는 않는 자”⁴⁹⁾라는 것은 분명 위로의 말이다.

그렇지만 집이 가난해서 좋은 물건을 사들일 수 없는 처지를 탄식하고 또 주위의 시선을 의식하는 것을 두고, “지금 汝五[서상수]는 감상에 뛰어났기에, 사람들이 내버려둔 가운데서 이 그릇[筆洗]을 식별할 수 있었다. 아, 그렇지만 汝五를 알아줄 이는 그 누구인가”⁵⁰⁾라고 할 때 여기엔 얼마간의 비판적 시선이 개재되어 있다. 주장의 욕심은 감식안에 따른 자연스런 욕망일 수 있어도, 진귀한 수장품이 없어 받는 타인들의 의혹까지 의식하는 처지를 긍정하기는 어려워 보인다.

박지원의 입장에서 기예에의 집착과 탐닉, 고동·서화의 수집벽과 감식

48) 『觀齋所藏清明上河圖跋』, 114면d, “切勿久玩. 頗懼眼昏.”

49) 『筆洗說』, 70면d. “善乎鑑賞而不能收藏者, 貧而不負其眼者也.”

50) 『筆洗說』, 71면b. “今汝五工於鑑賞, 而能識拔此器於棄棄之中. 嗚呼, 知汝五者, 其誰歟.”

안, 玩物의 新奇 취미 등은 자기동일적 인정 욕망의 왜곡된 투사로 보인다고 하겠다. 기와 조각이나 糞壤과 같은 하잘 데 없는 사소한 것이라도 버릴 것이 없고, 말뚝구리의 말뚝은 여의주를 부러워하지 않는다고 한 처지에서 보자면, 얼마간 곤혹스럽기조차 하다. 그렇지만 정작 그러한 하찮은 것조차도 독자적 가치가 있다는 것과 그것들을 끌어안고 거기에 애착을 두는 것은 다른 문제이다. 정말 사랑해야 할 것이 있다면, 그 사소한 것마저도 다 소중하게 만들어 주는 道일 뿐이다. 道德을 사랑하라고 했더니, 기예에 탐닉하고 있는가가 박지원의 따끔한 反問이겠다.⁵¹⁾

박지원 주변 인사들의 완물 취향이 지적 경향과 결부되기도 하였다. 유득공의 『鵝鵝經』과 이서구의 『綠鸚鵡經』이 대표적인 경우⁵²⁾이다. 이와 관련하여 이서구의 『녹앵무경』을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제가 덧붙여질 수 있겠다. 기본적으로 『녹앵무경』이 유득공의 『발합경』 마냥 18세기 문인 지식인의 완물 취향과 새로운 지적 동향을 환기한다는 견해는 타당해 보인다. 그렇지만 박지원이 이서구의 『녹앵무경』에 부친 서문에 근거해 논하자면, 이러한 동향에 대해 박지원의 태도가 그다지 긍정적이지는 않았던 것으로 보인다.

이서구가 푸른 앵무새 한 마리를 얻었다. 앵무새가 말을 하지 못하자, “네가 말을 못하는 것이라면 까마귀와 무엇이 다르며, (내가) 네 말을 알아듣지 못하는 것이라면 내가 오랑캐로구나.”⁵³⁾ 하며 안타까워 하다가 마침내 앵무새가 사람의 말을 하게 되자 『녹앵무경』을 지었다. 그리고서 박지원에게 서문을 청했다. 앵무새를 통해 드러나는 완물의 신기 취미는 기본

51) 여기엔 더 세심하게 고려해야 할 측면이 분명 존재한다. 박지원은 이 사태에서 자유로운가 묻게 된다. 鼻軒이 그렇고 소경의 비단옷이 그렇듯이, 남의 소관에 맡겨진 문제라 하더라도 외부로에 열림을 긍정하는 이상 간접적 귀속성은 수긍해야 하지 않을까 싶다. 이른바 ‘백담 시절’ 박지원이 어울렸던 이들 중에서 특히 서얼 문인들의 신분 문제를 환기할 필요가 있겠다. 박지원의 신분적 정치적 위치와 서얼 문인들의 위치는 질적으로 판이하다. 애초부터 신분 제약과 같은 한계를 지닌 태두리 내에서 자기 충족적 완결성이 실현될 수 있는 것인지, 가능하다면 그것은 그렇지 않은 박지원 같은 명문가 출신의 처지와는 어떻게 구별될 수 있는지, 사회적 책임이 박지원 자신에게 귀속됨을 수락할 것인지 여부는 중요한 문제다.

52) 정우봉, 「동국금석평의 사료적 가치」, 『민족문화연구』 37, 2002, 75~95면; 정민, 앞의 책, 227~251면 등 참조.

53) 『綠鸚鵡經序』, 107면d. “爾之不言, 烏鴉何異. 爾言不曉, 我則夷矣.”

적으로 “까마귀”나 “오랑캐”와 비교된다는 점에서 우월적 가치를 함의하는 것으로 보인다. 앵무새의 신령스런 “慧悟”가 초월적 우월함예의 동경을 암시한다는 사실은 이어지는 내용을 통해 짐작할 수 있다.

박지원의 서문에 따르면 앵무새가 특별한 것은 신선과 같은 신령스러움과 부처의 지혜를 갖추었기 때문이다. 자신이 곧 현란하면서도 몽환적인 흰 앵무새의 꿈을 제시하면서 박지원은 이에 대해 논박한다. 앵무새가 신선을 상징한다는 무당의 해몽에 대해서, 박지원은 헛된 망상에 불과하다고 비판한다. 신선처럼 長生한들 나를 알아볼 사람이 없는 상황이 무에 그리 바람직한가 반문한다. 이것은 정령위의 학과 같은 해석이다. 이어서 다시 “비유컨대, 내가 꿈을 꾸는 것과 같아서, 나만이 내 꿈을 꿀 뿐이고, 남들은 내가 꾸는 꿈을 꾸지 않으니 누가 내 꿈을 믿겠는가.”⁵⁴⁾고 하거니와, 이것은 나의 耳鳴과 같은 설명이다.

이 말을 수긍한 무당은 이어서 내세의 극락에 대해 묻는다. 이에 대해서도 박지원은 역시 샅된 망상이라 대꾸한다. 내세의 극락이 이승의 다음 세상이라면 이승은 전생의 다음 세상일 터이니, 극락에서 ‘나’가 살 수 있다면 이승의 ‘나’는 전생을 알 수 있다는 말이 된다고 반박한다. 현세를 초월한 세계의 관념을 거부한다. 『녹앵무경』을 보니 자기가 꿈에서 본 앵무새와 모양이 같고, 신선의 신령스러움과 부처의 지혜로움을 구비하고 있다고 한다. 이서구가 『녹앵무경』을 저술한 이유가 바로 이와 관련이 있다면, 그 기본 동기에 대해서 박지원이 망상에 흐르기 쉽다고 판단했다고 보는 편이 타당하다. 그러므로 이서구의 『녹앵무경』이 완물 취향과 지적 경향을 상징하는 저작이라면, 그 이면에 잠재된 충동과 욕망에 대해 박지원이 동의하는 입장이었다고 보기는 어렵다.⁵⁵⁾

54) 「綠鸚鵡經序」, 108면b. “譬則我夢, 我夢我夢, 人不我夢, 孰信我夢.”

55) 이른바 ‘연암 그룹’ 혹은 ‘연암 일파’ 등으로 통칭되는 인물들 사이에 존재하는 미묘한 엇갈림과 비판적 시선을 잘 분간하는 시선이 필요한 시점이다. 박지원의 당대적 위상을 보다 정확하게 가늠하기 위해서도 그렇고 박지원의 심태와 처지에 더욱 세심하게 다가서기 위해서도 그렇다. 서얼 그룹과의 신분적 거리가 어떤 효과를 빚어내었는지, 또 노론 청류 내부에서는 어떤 분기들이 형성되고 있었는지 좀더 자세히 해명될 필요가 있다. 가령, <酬素玩亭夏夜訪友記>를 통해 박지원과 이서구 사이의 미묘한 시선 차이를 읽어낸 이철희 선생의 분석(이철희, 「전의감동 시절 연암 박지원을 그린 두 편의 초상」)은 이런 맥락에서 설득력이 높다.

4. 타자(성)의 윤리 : 狂과 忘

4.1. 인정 욕망과 관련하여 주체와 타자의 문제를 다루면서 타자(성)란 주체 바깥의 다른 주체가 아니라 궁극적으로 주체에 내재하되 주체의 동일성으로 회수되지 않는 영역으로 이해하였다. 여기에 근거할 때 타자(성)의 담론은 강렬한 비판적 함의를 띠며 이로부터 당대의 담론 지형 속에서 논쟁적 성격을 뚜렷이 드러낼 수 있다고 보았다. 이런 과정을 거쳐 이제 궁극적으로 타자(성)의 발견에 내포된 윤리적 함의를 확인함으로써 그 의미를 좀더 명확하게 드러내고자 한다. 앞서 30대 초중반 무렵에 박지원이 보여준 문학과 사유를 중심으로 논의를 진행해 왔지만, 그 과정에서 만난 박지원의 핵심적 면모는 장년의 원숙기를 거치면서도 이어진다. 단적으로 『열하일기』 속에서 그런 양상을 확인할 수 있다.

1780년 8월. 연행 행렬의 일원으로 조선 국경을 넘은 지 40여 일만에 연경에 도착한 박지원은 곧장 유리창 구경에 나선다. 3일에 들른 유리창을 4일 다시 지나며, 27만 칸 규모에 적이 놀란다. 그러고는 유리창 어느 누각에 올라 사념에 잠긴다. 유리창은 중국 안팎의 재화들이 모여드는 곳이다. 그렇지만 조선 의복을 차려 입은 조선인 박지원이 누구인지 아는 이는 없다. 아무리 심대한 재능을 갖추었다 자부한들 실제 그 가치를 알아주는 사람도 없다. 어찌면 절절한 외로움이 엄습했을지도 모른다. 박지원은知己의 문제에 대해 골몰한다. 온갖 서책과 진귀한 물건이 모여드는 유리창 그 드넓은 곳 어느 구석에 기대어 서 있는 자기 자신의 처지를 통해 옛날 성인의 심법이 환기된다.

천하에 한 명의知己를 얻기만 한다면 여한이 없다. 아, 사람의 정리상 늘 상 스스로를 보고자 하나 그럴 수 없으니, 때로 大癡猖狂하여 바로 非我의 위치에서 我를 바라보는 것이다[以非我觀我]. 그러면 我是 마침내 [나 아닌] 만물들과 전혀 다를 바 없게 되어, 몸을 노니는 데에도 자유로워진다. 성인께서 이 道를 활용하신즉, 세상에서 물러나도 근심이 없고 홀로 서 있어도 두렵지 않으셨다.⁵⁶⁾

유리창에서 박지원을 사로잡은 문제란 결국 타인의 시선, 달리 말해 타인의 인정이다. 타인의 시선 속으로 들어오려면, 남다른 존재여야 한다. 그 남다른이야말로 타인의 인정을 얻어내는 근거이다. 이것은 인정 욕망이다.知己의 존재 또한 이 문제와 관련이 있다. 타인의 인정을 얻으려면, 무엇보다 인정하는 쪽이든 인정받는 쪽이든 간에 동일한 가치의 척도를 공유하고 있어야 한다. 척도가 동일하면 그 속에서 발생하는 차이는 위계적이다. 같은 기준으로 환원되는 상대적 평가이기 때문이다. 그런 점에서 동일성이 벗어내는 차이는 위계성을 띠게 되고 차별로 전환되기 십상이다.

동일성에 근거한 이상 我가 원하는 타인의 인정이란 실상 我가 설정한 가치 척도를 타인도 공유하길 원한다는 뜻이다. 그런 점에서 타인이란 확장된 我일 뿐이다. 이런 인정 욕망이란 자칫 나 아닌 것들을 자기화하려는 의지가 되기 쉽다. 이러한 인정 욕망에 바탕한 知己란 나 자신의 욕망이 외부화된 결과에 지나지 않는다. 나를 알아주는 남이 아니라 자기 스스로가 자기 자신의 가치를 인정하는 것과 마찬가지이다. 인용문의 표현을 빌려오자면, “以非我觀我”가 아니라 “以我觀我”라 하겠다. 이러하다면, <회성원발>의 不知의 知己에서처럼, 박지원이 의미하는 참된 知己란 我로 환원되지 않는 他者로서의 我=非我일 것이다.

박지원에게 知己는 我的 타자성으로서의 非我이다. 非我로써 我를 보면 나 자신이란 다른 존재와 다르지 않음을 알게 된다. 여기서 주의할 점은, 我와 非我的 관계가 易地思之의 관계가 아니라는 사실이다. 입장 바꿔 생각한다는 것은 ‘나=주체’(我)가 생각하는 다른 입장일 뿐(그래서 실은 ‘나’의 입장)이고, 我와 非我是 입장을 바꿔 생각할 수 없는 근원적 불연속의 관계이다. “大癡猖狂”의 非我란 바로 그 단절적 불연속을 나타낸다. 狂이란 我와 我 사이의 비동일적 불연속의 상태를 의미한다. 이렇게 ‘나=주체’를 非(反)동일성적 주체로 인식하고, 그 근원적 차이에 근거해서 觀我(觀物)하

56) 『열하일기』 「관내정사」, 203면a~b. “天下得一知己, 足以不恨. 噫, 人情常欲自視而不可得, 則有時乎, 爲大癡猖狂, 乃以非我觀我, 而我遂與萬物無異, 其於遊身, 恢恢乎有餘地矣. 聖人用是道焉, 遷世而無悶, 獨立而不懼.” 독립된 글로 보아도 무방하지만, 글의 제목은 없다.

는 경지가 성인의 심법이다.

성인의 심법을 통하면 존재는 다 동등하다는 자각이 가능해진다. 평등안의 의미는 이것이다. 만물의 동등성 인식은 我 즉 동일성의 확장이 아니라 非我的 입장에 설 때 획득된다. 만물이 다 동등한 것은 동일성을 공유하고 있어서가 아니라, 오히려 상호간에 환원 불가능하고 확장 불가능한 차이로 인해서이다. 따라서 我的 가치란 결국 타인의 척도로 회수되지 않는 내재적 가치의 독자성이다. 이 독자적 특이성을 알아주는 존재가 知己라면 그 知己는 我와 아무 것도 공유하지 않는, 말 그대로의 他者여야 한다. 박지원은 이를 非我라 했던 것이다.

非我的 실제적 표현이 바로 성인이 활용한 道인 “大癡猖狂”인바, 일상적 어리석음의 의미를 벗어난 커다란 어리석음[大癡]이나 ‘정상적’ 기준으로는 포착되지 않는 미침[猖狂]으로 표현되었다. 성인들의 “大癡猖狂”이란 시속의 범속한 세계로 회수되지 않는다. 그러므로 성인은 “세상에서 물러나도 근심이 없고 홀로 서 있어도 두렵지 않으셨다.” 왜냐하면 “大癡猖狂”의 심법을 통해 만물의 차이를 차이 그 자체로 인정함으로써, 만물의 동등성을 체득하는 평등안을 얻었기 때문이다. 예외적 위계성이나 자기중심적 차별이 소멸된 것이다. 이에 대해 박지원은 다음과 같이 조금 더 부연해 놓았다.

남들이 자기를 알아주기를 바라지 않은 것이 이와 같았다. 누구는 의복을 바꾸기도 하고, 누구는 걸모습을 바꾸기도 하고, 누구는 성명을 바꾸기도 하였다. 이것은 성인, 부처, 현자, 호걸들이 세상을 갖고 크게 노는 방법이니 천하에 왕 노릇하는 일도 그 즐거움과 바꾸지는 못한다. 이러한 때에 혹시 천하에 한 사람이라도 나를 알아보는 이가 있으면 그 행적은 어긋나게 되는 것이다.⁵⁷⁾

반복하지만, 非我로서의 我란 기실 주체 내재적 타자성을 뜻한다. 非我란 我를 규정하는 동일성으로는 포착되지 않지만, 그렇다고 非我が 我가

57) 『열하일기』 「관내정사」, 203면b. “其不欲使人知我也如此, 或變其衣服, 或變其形貌, 或變其名姓. 此聖佛賢豪之所以大玩於世, 而王天下無與易其樂也. 當此之時, 天下或有一人知我, 則其跡敗矣.”

아닌 것은 아니기 때문이다. 我에서 非我로의 이행이 바로 大癡猖狂인바, 여기서 狂 혹은 癡란 我의 자기동일성에 기반한 고착화된 자의식을 넘어서는 상태를 지칭한다. 편집증적 집착으로서의 狂=癡=痴가 아니라 오히려 그러한 자의식 자체를 내려놓는 것이다. 我에서 非我로의 이행에는 매개적 성격이 없고, 매개적 성격이 없으므로 자기 초월이 없으며, 불연속적 단절의 함의가 뚜렷하다. 동일성으로의 회귀가 불가능하고 상호 교환가능성이 존재하지 않는다. 그렇기에 미침[狂]의 용법을 활용한 것이다. 狂 이전과 이후 사이는 불가역적이므로, “천하에 한 사람이라도 나를 알아보는 이가 있”어서는 안 된다는 것이다.

그렇지만 역설적으로 그렇게 어느 누구도 알아볼 수 없는 조건 속에서 누군가가 나를 알아준다면 그것이야말로 진정한 인정-知己가 된다. 실제로 그러했다는 것이다. 요임금이 변복해도 알아보는 백성이 있었고, 석가에게는 아난다가 있었으며 문신한 태백에게는 중옹이 있었다. 굴원에게는 어부가, 범려에게는 서사가, 장량에게는 황석공이 있었다는 것이 박지원의 말이다. 비유컨대 그러한 知己적 존재가 있으려면 大癡猖狂의 심법을 함께 구사하는 이일 수밖에 없을 듯하다. 지금 북경의 유리창에 조선인 박지원이 서 있지만, 어느 한 사람 자신을 알아보는 이가 있을 리 만무하다. 그래서 이런 진술이 가능해진다.

지금 나는 유리창에 홀로 서 있으나, 나의 웃과 갖은 천하가 알지 못하는 것이고 수염과 눈썹은 천하가 처음 보는 것이며, 반남 박씨는 천하가 들어보지도 못했던 성이다. 그러므로 나는 여기에서 성인도 되고 부처도 되고 현자나 호걸도 되니, 그 미침[狂]이 기자, 접여와 같은데, 장차 누구와 더불어 그 지극한 즐거움을 논하겠는가.⁵⁸⁾

“其狂如箕子接輿”의 狂을 통해 박지원이 환기하는 바는, 아무도 자신을 아는 이 없고 스스로도 아는 바가 없는 상황 속에서 있는 ‘나=주체’를 통

58) 위와 같음. “今吾獨立於琉璃廠中，而其衣笠天下之所不識也，其鬚眉天下之所初觀也，潘南之朴，天下之所未聞也。吾於是，爲聖爲佛爲賢豪，其狂如箕子接輿，而將誰與論其至樂乎。”

해, “大癡猖狂”의 심법 혹은 만물의 동등성의 자각 상태를 유비할 수 있다는 것이다. 다만 앞서 든 역사적 사례들이 그러하고 지금의 자기 자신 또한 그러하듯이, “非我觀我”의 “大癡猖狂”은 기실 나=주체의 내적 문제이지만 耳鳴과 鼻鼾처럼 그것을 동시적으로 표상할 수는 없으므로, 주체의 변신이나 장소의 이동 혹은 떠난다는 형태로만 제시된다.⁵⁹⁾ 이로 인해 유리창 어느 누대에 기대어 홀로 서 있는 자신의 상황, 즉 낮은 이질적 장소 속에 위치한 박지원 자신의 처지에 근거해 非我觀我의 大癡猖狂에 대한 환기가 가능할 수 있었던 것이다.

4.2. 知己의 인정 욕망 형식으로 표출되었지만, 狂과 癡는 차이를 긍정하고 존재의 동등성을 실현한다는 점에서 윤리의 문제이다. 타자(성)의 윤리로서의 狂은 <염재기>에서도 다루어진다. 이 글은 스스로 酒聖이라고 自號하는 季雨의 齋室을 위해 쓴 기문이다.⁶⁰⁾ 念齋의 念은 『書經』의 “惟聖罔念作狂, 惟狂克念作聖”⁶¹⁾에서 취해진 것이다. 재실의 이름으로 쓰여진 念이라는 글자 이외에 聖과 狂의 의미에 대해 박지원이 의론한 내용이 담겨 있다.

季雨는 성격이 호탕하여 술 마시기를 즐기고 소리 높여 노래하면서 스스로를 ‘酒聖’이라 하였다. 세상에 겉모양은 강건한 척하면서도 그 속은 나약한 사람을 보면, 마치 자기 몸이 더럽혀진 것처럼 구역질을 하였다. 내가 장난삼아 말하였다. “술에 취하고 스스로를 성인[聖]이라 칭하는 것은 ‘미침[狂]’을 감추려는 뜻이겠다. 만약 취하지 않고서도 念이 없다면 ‘大狂’에 가깝지 않겠는가.”⁶²⁾

59) 주의할 점은 이 과정은 철저히 비가역적이고 비환원적이라는 사실이다. 귀환은 없고 복귀도 없다.

60) 念齋의 주인은 季雨가 아니라 叔癡(申光直)인데, 이런저런 오해와 불편함을 피하고자 변개한 결과라는 견해가 있다. 이에 대해서는, 김영진, 「조선후기의 명칭소품 수용과 소품문의 전개 양상」, 106면; 「朴趾源의 필사본 小集들과 작품 창작년 고증」, 66면.

61) 이현식, 『박지원 산문의 논리와 미학』, 이회, 2002, 274~279면; 신희열·김명호 역, 『국역 연암집』 2, 176면 참조.

62) 「念齋記」, 112면b. “季雨性疎宕, 嗜飲豪歌, 自號酒聖. 視世之色莊而內荏者, 若澆而哇之. 余戲之曰: 醉而稱聖, 諱狂也. 若乃不醉而罔念, 則不幾近於大狂乎.”

박지원의 논의는 다음처럼 해석된다. 술에 취하여서 스스로를 “聖”이라 칭하는 것은 술로 인한 狂의 상태를 꺼리거나 감추려고 하는 뜻에서 그렇게 한 것이다. 그렇지만 술에 취하지도 않은 일상의 평범함 속에서 체득되는 狂이라면, 시속적 의미의 狂을 넘어선 大狂일 것이다. 狂이 일상적 念을 벗어난 상태이기에 不醉의 罔念 또한 狂이기 때문이다. 이 狂을 설명하는 우화가 宋旭의 狂인바, <염재기>의 중심 이야기이다.

술에 취해 자던 송옥이 깨어나지만, 그때의 의식은 술 취하기 전의 송옥을 망각한 상태에 있다. 이전의 의식과 연속성을 잃고 단절되었다는 점에서 그것은 미친[狂] 상태이다. 이전의 송옥을 我라고 한다면 지금의 미친 송옥은 非我로서의 狂이다. 동일성의 영역으로 통일되지는 않지만, 그렇다고 분열된 자의식이라고 설명해서는 안 된다.⁶³⁾ 그것은 분열 이전의 온전한 상태를 긍정적 정상성으로 보면서 현재의 狂을 혼란과 착종의 부정적 의미로 규정하기 때문이다.

기실 미쳤다는 것은 미치기 이전의 주체(의식)로의 복귀 불가능성을 뜻한다. 이러한 위치에서만 非我觀我的 논의가 가능하다. 이 미친 송옥의 행위로 제시되는 것은 과거 시험 보기이다. 매번 과거 시험에 응해 試券을 작성하고서는 자신이 試官이 되어 평가하고 늘 높은 등수를 준다. 결국 미친 송옥의 과거 시험이란 외적 인정이 필요치 않은 가치 척도의 자기내재성을 의미한다. 유리창에서 들려준 박지원의 말처럼, 송옥의 가치를 알아주는 知己란 바로 미친 송옥 자신이다.

이러한 ‘나=주체’의 두 층위가 서로 교환 불가능하고 그래서 동시적 표상이 불가능하지만, 이 두 층위가 환기하는 바는, 실상 자기동일성에 근거

63) 대부분의 선행 연구에서는 송옥의 狂을 분열된 자의식으로 이해하는 한편 이를 통해 박지원이 부정적 현실을 역설적으로 비판한 것으로 해석하는 경우가 많았다. 과거에만 급급한 나머지 진정한 자아를 상실하기에 이른 현실과 관련짓거나 부정적 현실에 적응하지 못한 결과로 해석하였으며 선비로서의 자기 정체성을 찾는 것으로 설명하는 경우도 있다. 관련 언급은, 김명호, 『열하일기 연구』, 55면; 이종주, 『북학파의 인식과 문학』, 태학사, 2001, 146~148면; 이현식, 앞의 책, 267~268면; 김혈조, 『박지원의 산문문학』, 58~59면; 정민, 앞의 책, 86~87면; 박수밀, 『18세기 지식인의 생각과 글쓰기 전략』, 태학사, 2007, 88~90면 등 참조.

한 인정 욕망의 구조 자체를 ‘나=주체’의 내적 영역에서 비판적으로 해소하는 것이다. 미친 송옥 정확히는 송옥의 狂으로는, “세상에 겉모양은 강건한 척하면서도 그 속은 나약한 사람을 보면, 마치 자기 몸이 더럽혀진 것처럼 구역질을 하”⁶⁴⁾곤 하는 계우의 불평과 원한이 작동될 수 없다. 狂이란 타자(성) 그 자체이기 때문이다.

狂의 모티프를 통해 계우의 생각과 처신을 계도하고자 한 것은, 시속과 세상의 행태를 비판하고 그를 통해 자신의 견결함을 표출한다는 것이 실상 内外를 구분하여 차별하는 습속과 깊은 연관이 있기 때문이다. 아울러 고결한 주체와 불결한 외물의 현실을 구별 짓는 태도는 자기 몸을 지키려 숨기는 것과 동일한 문제이다. 외적 세계를 무시하는 주체나 세계로부터 퇴각하는 주체의 태도 모두 실상은 자기 주체를 지킨다고 하면서 외물에 의존하는 예측적 방식일 뿐이다. “옛사람 가운데 남들의 시기와 비방을 두려워한 자가 얼마나 많았나. 대부분 田野에 숨고 巖穴에 숨고 漁釣에 숨고 백정과 행상 일에 숨었”지만, 그것은 “모두 다 외물을 의지하여 숨은 것”일 뿐이라는 진술⁶⁵⁾은 그래서 가능하다.

내외와 물아를 구분하지 않고 외물에 의탁해서 숨지 않는 일은 어떻게 가능한가. 그것은 바로 狂과 같은 타자(성)의 윤리를 체득함으로써만 가능한 일이다. 앞서의 <염재기>에서, 현실적으로 타자(성)의 윤리로서 狂을 체험하기 가장 쉬운 경로가 醜술이다. 술이 狂의 타자(성)을 환기하는 이유는, “숨는 데 교묘한 자는 흔히 술에 숨”는데, “술의 경우에는, 아득히 빠져들어서 스스로 그 본성을 미혹시키니, 형체를 잊어버리고도 깨닫지 못하고 [자신이 죽어 그 시신이] 구덩이에 구른다 해도 걱정하지 않”⁶⁶⁾기 때문이다.

이렇게 볼 때, 狂이 이행 이후의 상태라면 이 이전과의 관계에서는 귀환과 복귀가 불가능하다. 이것은 忘[잊혀짐]으로 드러난다. 忘은 의지와 의도

64) 「念齋記」, 112면b. “視世之色莊而內在者, 若浼而哇之.”
 65) 「以存堂記」, 19면b. “古之人, 憂忌畏讒者何限. 類藏於田野, 藏於巖穴, 藏於漁釣, 藏於屠販.”
 “彼田野巖穴漁釣屠販, 皆待外而藏者也.”
 66) 「以存堂記」, 같은 곳. “巧於隱者, 多藏於酒. (……) 至於酒, 昏冥沈酣, 自迷其性命, 遺形骸而罔覺, 顛溝壑而不卹.”

의 효과라기보다는 비의식적 결과를 뜻하는 데 가까우므로, ‘잊음’이 아니라 ‘(저절로) 잊혀짐’의 함의이다. <以存堂記>에서 밝혀놓았듯이, 劉侗이 술에 숨어서 “자기 형체를 잊어버리고도 깨닫지 못하”⁶⁷⁾는 忘却을 지향하는 듯하였지만, 하인을 시켜 삼을 지고 뒤따르게 하여 자신이 죽으면 시신을 처리하게 한 것은 忘의 경지에 이르지 못한 것이 된다. 그러므로 외부의 시선으로부터 자신의 몸을 보존하는 최선의 방법은 그러한 忘의 경지에서 자기 자신을 잊어버리는 것에 다름 아니다. 狂이나 忘의 윤리성이란 결국 주체=의식의 고착성 즉 주체의 자기동일화 원리를 벗어나는 데 있다는 뜻이다.

이미 살펴본 <형언도필첩서>의 “비록 사소한 기예라도 ‘잊혀짐[忘]’이 있는 다음에야 이루어지는 법인데, 하물며 大道에 있어서랴.”⁶⁸⁾에서의 “忘” 또한 같은 맥락에서 이해될 수 있다.⁶⁹⁾ 표현에 있어 얼마간의 차이는 있으나, ‘得失·榮辱·死生’이 지시하는 가치의 척도를 벗어났다[忘]는 함의는 마찬가지이다. 그렇지만, 그러한 구분과 분별을 잊고 “기예에서 노닌다”고는 해도, 기예에의 탐닉을 통해 다시 藝와 藝 아닌 것의 구분이 파생된다. 그런 점에서 그것은 참된 잊음[大忘]은 아니다. 여기엔 여전히 동일화의 원리에 근거한 구별과 배제의 효과가 작동하는 것이기 때문이다. 이 글이 “道德에서 잊는다”[相忘於道徳라고 끝나는 것은 그런 이유에서이다. 忘이 타자(성)의 윤리성으로서 긍정되는 지점이 道와 德의 차원에 있기 때문이다.

4.3. 이제 다시 <공작관문고자서>로 돌아가자. <공작관문고자서>는, 文은 뜻을 그려내면[寫意] 충분하다고 시작한다. 그렇게 뜻을 그려내는 文의 적실성과 진실성을 眞이라는 말로 표현한다. 意와의 관련 속에서 文의 “得其眞”이 관가름난다는 것이다. 이 글은 “作者之意”로 끝이 나는데, 그렇다면 그 意는 어떻게 이해해야 하는가. 지금까지 意는 실제적 규정 대상이 아니라는 점을 강조해 왔다. 이 意를 마음[心]의 움직임 정도로 풀이할 경

67) 「以存堂記」, 같은 곳. “遺形骸而罔覺.”

68) 「桐言挑筆帖序」, 110면d. “雖小技有所忘, 然後能成, 而況大道乎.”

69) 박희병, 「박지원 사상에 있어서 言語와 冥心」, 327~328면에서 忘과 道의 관련성을 언급한 바 있다.

우, 그렇다면 그 意는 무엇이든 허락된다는 말인가. 文이 意와의 관련 속에서 판단될 수 있듯이, 意가 眞의 문장을 통해 구현되기 위해서는 어떤 규정적 함의를 가져야 하는 것은 아닌가.

狂과 忘 등을 통해 윤리성을 검토하였는데, 그럼 意는 그러한 윤리성을 내포한 것일 수밖에 없다. 물론 그 함의는 실제적인 것이 아니므로, 관계로서만 환기되는 것이어야 한다. 이로 인해 박지원의 사유는 一理的 인식과 대비되는 상대주의로 평가받아 왔다. <낭환집서>의 다양한 일화가 공간적 이미지를 통해 상대주의적 인식을 드러낸 대표적 문장이라면, <영치고서>는古今의 통변을 강조하는 시간적 상대주의로부터 조선적 현실을 발견하는 공간적 상대주의로 나아가는 내적 논리를 구축한 대표적 사례로 거론되었다. <능양시집서>와 <일야구도하기>가 감각기관과 선입견이 촉발하는 왜곡된 인식의 비판과 극복 가능성을 제시하였다는 정도까지 보태어지면서 인식과 가치의 상대주의 논리가 정리되었다고 판단된다.⁷⁰⁾

조건과 처지에 따라 구성되는 인식과 가치가 상대적일 수밖에 없다는 뜻이라면 상대주의에 반대할 필요는 없어 보인다. 그렇지만 결과로서의 인식과 가치가 아니라 그것을 구성하는 과정에서의 원리조차도 상대적인가에 대해서는 논란의 여지가 있어 보인다. 가령 고급 변통론을 지탱하는 ‘古는古 당시에는 수이었다’는 논리에서 古를 古이게끔 한 원리와 今을 今이게끔 하는(혹은 今에서도 古를 발견할 수 있는) 원리가 과연 다른 것인가. 그 원리란 실제적 규정을 할 수 없을 뿐이지 동일한 원리가 아닐까. 동일하다면 그 원리를 상대주의적 관점으로 이해하기 어려울 것이다. 달리 말해, 발견되는 원리의 실질적 내용은 다르다 하더라도, 그 원리를 발견하기 위한 절차와 과정을 산출하는 원리는 동일하거나 동질적일 수 있다는 뜻이다. 앞서의 논의를 따른다면, 그러한 원리는 狂·忘 같은 타자(성)의 윤리를 통해서만 만날 수 있어야 한다. 그런 점에서 眞의 문장을 낳는 意는 바로 그러한 윤리성을 구현하는 意여야 한다.

70) 연구사적 의의가 뚜렷한 대표적인 사례로, 임형택, 「박지원의 인식론과 미의식」, 『한국한문학연구』 11집, 1988; 김명호, 『열하일기 연구』, 134~153면; 강명관, 『공안파와 조선후기 한문학』, 369~382면 등.

실체적 규정을 피할 경우 타자성의 윤리는 우선 관계의 문제로 이해되어야 할 것이다. 가령 狂과 忘을 관계의 차원에서 이해하기 위해서는 狂과 忘이 발현되는 계기에 주목할 필요가 있다. 이러한 윤리는 주체의 변신과 이행 속에서 환기되기 때문에 시간적 변화 과정 속에서 연상되기 쉽다. 그렇지만 그럴 경우 狂 이전과 이후를 동시에 대비하는 초월적 위치(이전과 이후를 다 아는 위치)가 생겨나므로, 정확한 이해를 가로 막는다. 박지원이 제시한 사례를 보자면, 狂의 윤리는 이전과 이후의 호환 불가능한 불연속을 뜻하므로 이후의 상황에 대해서는 알 수 없어야 한다. 이후를 알 수 없다는 것은 이전의 주체에게 자명한 원리로는 파악 불가능한 상황을 뜻하므로, 타자성[狂]의 윤리란 ‘지금의 나’를 지금의 나이게끔 만드는 근거가 더 이상 자명한 근거가 되지 못하는 조건을 통해서만 환기될 수 있다. 요컨대 지금의 내가 알고 있는 것에 근거해서는 파악 불가능한 조건의 창출이 타자성의 윤리가 구현되는 경로가 된다.

우리창에서 박지원이 서술한 大癡猖狂의 계기가 아무도 자신을 알아보는 이 없는 조건 속에서 드러난다는 사실에 주목할 필요가 있다. 실제로 大癡猖狂은 언어를 통한 기술이 불가능하다. 그러므로 언표가 가능하기 위해서는 구조 자체를 뒤집어야 한다. 이에 따라 大癡猖狂의 과정을 통해 주체가 달라지는 이행의 방식이 아니라, 역으로 주체 외부의 모든 환경과 조건을 다르게 만드는 방식이 제시된다. 언표 주체의 동일성이 유지되는 상태에서 大癡猖狂을 환기할 수 있기 때문이다. 이 방식은 완전히 다른 공간적 조건을 설정함으로써 간접화된 방식으로 타자성의 윤리를 환기하는 효과가 있다.

단적으로 저 유명한 <호곡장론>에서 바로 그러한 구조적 조건의 전도를 통해 은연중에 드러나는 타자성의 윤리를 포착할 수 있다.⁷¹⁾ 물론 실제 내용은 경계의 무한 확장을 통해 주체를 조건 짓는 임계치를 드러내는 데 가깝다. ‘七情의 極’을 다룬 전반부도 그렇고, ‘赤子の 本情’을 매개로 無際의 바다와 경계 무한의 요동 별판을 언급하는 후반부도 그렇다. 요동 별판 속으로 들어섬으로써 그 이전의 ‘나’의 근거가 무화되는 상황이 그려진 것

71) 이 작품에 대해서는, 김명호, 『박지원 문학 연구』, 136~150면 참조.

이다. 바로 이러한 조건 속에서 意[文]의 眞이 구현된다고 할 수 있다. 이것은 耳鳴과 鼻鼾 우화 등을 통해 논의한 인정 욕망의 구조로부터 벗어나야만 가능한바, 타자성의 윤리의 체현이 그 경로가 된다.

이러한 조건 속에서 “인생이란 본래 의지할 데가 없으며, 다만 하늘을 머리에 이고 땅을 발로 디디면서 갈 수밖에 없”다는 자각이 등장한다. 이것은 유리창 누대에 서서, 아무런 두려움이 없이 홀로 서 있는 성인의 심법을 떠올리며 자신도 마찬가지로 “홀로 서 있는[獨立]” 존재라는 진술과 겹쳐진다.⁷²⁾ 아무도 알아주는 이 없는 가운데 홀로 서서 가는 것이 참의 실현이라는 사실로부터, 왜 타자성의 윤리가 인정 욕망의 구조와 긴밀하게 연계될 수밖에 없는지 다시 한 번 확인하게 된다. “홀로[獨]”란 외로움과 같은 심리적 상태와는 무관하며, 어떤 외부적 근거에 의지함이 없이 순전히 자기 내적인 확신을 따른다는 말에 다름 아니다.

5. 나가며 — 冥心の 재해석

“獨”의 윤리는 늘 유동하듯 불안정하다. 무엇보다 인정 욕망의 구조에서처럼 늘 외적 기준에 노출되어 있기 때문이다. 인정 욕망의 구조는 기본적으로 권력의 문제이다. ‘나’를 나 아닌 존재에까지 확장하려는 동일화의 욕망이다. 나의 확장이든 남의 확장이든 마찬가지이다. 그런 점에서 獨의 윤리 — 타자성의 윤리는 실체화의 유혹에 늘 직면한다. 유리창에서 박지원이 펼친 知己의 회구에도 그런 유혹의 흔적이 감지된다. 이로 인해, <호곡장론>에서 제시된 “赤子”(혹은 “嬰兒” “孺子”) 같은 개념을 활용하여 獨의 근거를 본원적 실체에다 마련하려는 경향이 대두될 수 있다.

단적으로 여기에 冥心을 결부시키면서, 이를 통해 체용론적 인식 구도를 설정할 수도 있다. 이러한 구도에서는, “외물과 내아의 구분이 사라지고 둘이 통일된 마음 상태, 감각적 인식을 넘어선 주객합일의 심경을 뜻”하는 冥

72) 『열하일기』 「도강록」, 160면a. “吾今日始知, 人生本無依附, 只得頂天踏地而行矣.”; 『열하일기』 「관내정사」, 203면b. “今吾獨立於琉璃殿中”

심이 “사물 인식의 정당성의 궁극적 근거”로서 해석된다. “이성이나 주체성은 명심이 현실에 ‘적용’되는 단계에서 비로소 문제시되는 마음의 다른 작용들”이라는 진술은 체용론적 발상과 가깝다. 본원적 마음으로서 冥心이 규정되고, 그 작용으로서 이성·주체성이 설명된다.⁷³⁾ 冥心은 심성론적 본체로 해석되기 쉽다. 박지원은 <일야구도하기>에서 冥心이라는 용어를 귀와 눈과 같은 감각기관에 의거하는 “信耳目”과 대비하고 있다.⁷⁴⁾ 그렇기에 冥心이耳目에 의거한 인식의 병폐를 넘어선 본원적 상태를 체현하는 것으로 해석될 가능성이 높고, 박지원 스스로가 그러한 해석의 여지를 제공한 것도 사실이다. 그렇지만 冥心의 함의에 대해서는 좀 더 세심한 고찰이 필요하다.

강물 소리는 어떻게 듣는가에 달려 있을 따름이다. 내 집은 산 속이라 문 앞에 큰 시내가 있다. 매년 여름 소낙비가 한 차례가 지나가면 시냇물이 사납게 불어나, 늘상 수레와 말이 달리는 소리로도 들리고 대포와 북소리로도 들리는데 그래서 귀가 멍멍해진다. 언젠가는 내가 문을 닫고 누워 비슷한 것과 견주면서 그 소리를 들은 적이 있다. (...) 내 들은 소리가 모두 바름[正]을 얻지 못한 이유는, 다만 가슴 속에다 마음[意]이 설정해 놓은 바가 있어서 그로 인해 귀에서는 소리가 되기 때문이다.⁷⁵⁾

“冥心”이 담겨 있는 <일야구도하기>의 일부이다. 지난 시절 연암협에서 시냇물 소리를 듣던 광경을 서술해 놓았다. 밑줄 친 부분은 “信耳目”의 병폐를 설명하는 내용이다. 문을 닫고 누워 시냇물 소리를 들으니 눈으로 직접 확인할 수 없는 상태이다. 그래서 시냇물 소리에 대응될 만한 “비슷한 것과 견주면서” 듣는다. 그 “비슷한 것”이란 마음[주체]의 기존 경험과 인식에서부터 구성되는 것일 수밖에 없으므로, 이미 “마음[意]이 설정해 놓은

73) 박희병, 「박지원 사상에 있어서 言語와 冥心」, 316~339면 참조.

74) 『열하일기』 산장잡기, 272면d. “冥心者, 耳目不爲之累. 信耳目者, 視聽彌審而彌爲之病焉.”

75) 위의 글, 272면d~273면a. “河聲在聽之如何爾. 余家山中, 門前有大溪. 每夏月急雨一過, 溪水暴漲, 常聞車騎砲鼓之聲, 遂爲耳祟焉. 余嘗閉戶而臥, 比類而聽之. (...) 皆聽不得其正, 特胸中所意設, 而耳爲之聲焉爾.”

바”이다. “冥心”은 이러한 선입견의 폐단을 문제 삼는 맥락에서 제시된다. 당연히 冥心은 이러한 부정적 폐단과는 대비되는 긍정적 함의를 지니고 있다. 가장 손쉽게는 기존 경험이나 인식에 의해 만들어 지는 선입견이 전혀 작동하지 않는 마음의 상태를 뜻하는 개념으로 풀이할 수 있을 듯하다. 그래서 冥心은 때로 虛心과 같은 의미로 이해되기도 한다.⁷⁶⁾

어떤 선입견이나 고정관념도 존재하지 않고 텅 비어 있는 마음이란, 마음이 어떠한 대상적 지향성도 형성하지 않고 있는 상태라 할 수 있겠다. 그래야만 대상을 있는 그대로 받아들일 수 있기 때문이다. 그렇다면 이 冥心(虛心)은 시냇물 소리와 같은 경험(인식) 대상과의 만남에 앞서서 존재하는 것이 되고, 그런 점에서 선형적이다. 이러한 해석에 따르면 冥心은 본체론적 위상을 가지게 된다. 본체론적인 위상이므로, 설령 경험적 층위에 공존한다고 하더라도 어떠한 경험적 대상도 冥心에 경험적 흔적을 남길 수가 없다. 뒤집어 말하자면, 冥心은 실제로 눈과 귀 등 감각기관이 경험하는 어떠한 대상도 직접 경험하는 것이 아니게 된다. 다만, 본체의 수준에서 마음과 감각의 작용을 규율하는 형이상적 원리에 가깝다. 冥心이라는 용어를 통해 말하고자 하는 바가 이러한 것이라면, 冥心은 본원적 실체성을 뜻하기 때문에 위계와 차별을 만들어 내기 쉽다.

본체론적인 방식으로 冥心을 이해하지 않을 경우, 冥心은 경험적 대상과 인식 과정에 앞서서 선형적으로 존재하는 영역이 아니라, 경험적 대상과의 조우가 이루어지는 순간순간 구성되는 주체를 지칭하는 의미로 이해할 수 있다. 요컨대 그것은 주체와 대상의 관계가 빚어낸 효과이자 산물이라는 말이다(그런 점에서 주체와 대상조차도 그러한 효과로 구성되는 것이다). 이러하다면, 冥心이란 주체가 기존의 경험과 인식 과정에서 대상과의 관계를 통해 형성된 효과를 선입견적 전제로 의지하지 않는다는 점을 함의한다. 그러므로 冥心の 해석은 달라질 필요가 있다.

<일야구도하기>로 다시금 돌아갈 경우, 엄밀히 말해 이 글은 冥心の 일반적 의의를 주제로 삼았다기보다는 “危”의 문제를 다루고 있다. 그날의 상

76) 「素玩亭記」, 65면d. “室牖非虛, 則不能受明, 晶珠非虛, 則不能聚精. 夫明志之道, 固在於虛而受物, 澹而無私.”

황을 서술하는 첫 대목을 “오늘 밤에 사나운 강물을 건너는 일은 세상에서 가장 위험한[至危] 일”⁷⁷⁾이라고 시작하면서 거듭 “危”라는 표현을 쓰고 있다. 눈먼 소경이 애꾸 말을 타고 밤중에 강물에 다다른 것이야말로 전형적인 위태로움일 터인데 자신들의 처지가 그렇다는 일행의 말에, 그것은 위태로움을 진정으로 아는 게 아니라는 박지원의 반론이 제기된다.

소경을 보는 자는 눈으로 볼 수 있는 사람이다. 소경을 보고서 자기 마음에서 (소경이) 위태롭다고 스스로 여기는 것이지, 소경이 (위태로운 상황을 보고서) 위태로움을 아는 것은 아니다. 소경은 위태로운 바를 볼 수가 없는데 무슨 위태로움이 있다 하겠는가.⁷⁸⁾

여기서도 소경 모티프가 다시 등장한다. 인용문의 소경과 강물의 관계는 ‘소경과 비단옷’ 또는 ‘잠든 나와 코고는 소리’와 동일한 구조라는 점에서 흥미롭다. 눈뜬 사람이 느끼는 위태로움의 문제가 소경의 경우에는 호환 가능하지 않은 구조이기 때문이다. 여기서 소경 모티프가 다시 제시되는 이유는, <일야구도하기>에서 박지원이 밤에 강을 건너는 상황이 바로 소경이 강을 건너는 상황과 동일한 것으로 설정된다는 데 있다. 기실 <일야구도하기>는 “위태로움(危)”의 인지로 인해 생겨나는 “懼(두려움)”이 해소되는 과정을 그린 작품이다. 핵심은 간명한데, 生死의 분별심을 내려놓는다는 것이다. 달리 표현하면, “마음으로 일단 강물 속에 떨어질 작정을 하였다”는 것이다.⁷⁹⁾

두려움은 외물에 이끌린 소산인데, 이로 인해 위험한 환경과 자기 자신 사이에는 명확한 구별이 설정된다. 그러한 구별은 ‘살고자 함’ 즉 生死의 분별심에서 파생된 것이다. 그러다가 강물에 빠질 작정을 하자 강물과 나 자신 사이에 명확하게 나누어진 구별선이 사라지면서, 두려움의 원인이었

77) 『열하일기』, 『漠北行程錄』, 209면b. “余今夜渡此河, 天下之至危也.”

78) 위의 글, 209면c. “視盲者, 有目者也. 視盲者而自危於其心, 非盲者知危也. 盲者不見所危, 何危之有.”

79) 『一夜九渡河記』, 273면b. “昔禹渡河, 黃龍負舟至危也. 然而死生之辨, 先明於心, 則龍與蝦蟇不足大小於前也.”, “心判一鑿.”

던 강물 소리가 귀에 들리지 않게 되었다. 이러한 마음의 상태가 冥心이라는 말로 표현되어 있지만, 여기에 이를 수 있었던 일차적인 계기는 눈으로 위태로움을 볼 수 없었다는 데 있다. 스스로 ‘소경’이 되자, “비슷한 것과 견주면서” 시냇물 소리를 들음으로써 결국 마음[意]이 미리 설정해 놓은 기준에 따라 판단하던 방식과는 다른 주체를 구성하게 되었던 것이다.

박지원에 따르면 스스로 ‘소경’이 되니 눈으로 볼 수 있을 때는 들리지 않던 소리가 들리기 시작한다. 이것은 주체의 확장이 아니다. 즉 눈으로도 보면서 게다가 안 들리던 소리까지 듣게 되었다는 것이 아니기 때문이다. ‘소경’은 다른 주체이다. 그렇지만 ‘나’ 아닌 다른 주체(남)라는 뜻이 아니라, ‘나’이기도 한 다른 주체이다. 그러므로 이 둘 사이의 통합이나 통일 의 논리는 구성되지 않는다. 그런 점에서 소경 모티프는 狂·忘의 타자성과 동질적이다. 冥心の 본체론적 이해에 동의할 수 없는 이유도 여기에 있다.

소경과 冥心の 선후 관련을 살펴보면 더 분명해진다. 冥心을 근거로 소경=주체의 효과가 생겨나는 것이 아니다. 소경은 밤에 강을 건넌다는 상황이 만들어낸 주체의 효과이기 때문이다. 이것은 <호곡장론>에서 요동 벌판이라는 공간적 조건을 통해, 주체의 情을 규율하는 근거를 해소하는 경우와 같은 맥락이다. 그러므로 冥心の 함의는 일반적 개념으로 확장되어서는 곤란하다. 보다 세심하게 검토하자면, “밤[夜]”이라는 배경적 조건 및 “소경[盲]”이라는 주체적 조건과 결부되어 활용되는 용어이기 때문이다. <일야구도하기>에서 “冥心者”와 “信耳目者”가 대비됨으로써 마음과 감각기관의 우열을 비교하는 용어처럼 보이지만, 이것은 눈과 귀의 밝음[明]이라는 이미지와 대비를 보다 선명하게 드러내는 기법에 가깝다.

단적으로, 冥心이 활용되는 다른 대목에서는 冥心이 “驚醒놀라서 깨어남”과 대비되어 나타나므로 冥心을 虛·靜의 본체론적 해석과 동일시하기는 힘들다. 이 대목은 나흘 간 밤낮 없이 달려온 강행군으로 인해 잠을 자지 못해 비몽사몽의 상태에 빠져든 광경을 기술하고 있다. 이를 “至樂”의 황홀경에 견주어 “醉中の 천지”요 “꿈 속의 산하”라고 하고는, “그 冥心은 마치 丹家の 內觀과 같고, 그 놀라 깨어남은 마치 禪家에서의 頓悟 같다”고 서술한다. 여기서 분명히 드러나듯이, 內觀과 頓悟가 서로 대등한 의미를

지니고 있기 때문에 지극한 경지가 있다면 그것은 아득한 고요함(冥)과 놀라듯 깨어남(醒)을 함께 포괄하는 것이어야 한다. 뒤 이어 반복해서 등장하는 ‘不~不~’의 표현도, 졸다가 깨다가를 반복하는[“覺”과 “夢”] 몽롱한 상태를 지시하고 있기 때문이다.⁸⁰⁾

요컨대 冥心은 감각 기관의 작용이 제약을 받는 특정한 조건에서 한정적으로 활용되는 용어로 이해해야 할 뿐만 아니라, 頓悟의 놀라운 깨달음과 대비된다는 점에서 마음의 일면만을 지시한다고 보아야 한다. 그러므로 선행연구에서 해석해 온 冥心은 직접적인 맥락을 벗어나 다소 과장되게 활용된 감이 없지 않다. 특히 冥心에 대한 본체론적 해석은 박지원의 사유 속에 잠재된 타자성의 문제가 포착되기 어렵도록 만들 위험성이 더 강하다는 점에서 재론의 여지가 적지 않다 하겠다.

80) 『열하일기』, 「막북행정록」, 210면a 본문에서 원용한 대목들의 원문을 부분적으로 제시한다. “至此共四日, 通晝夜未得交睫.”, “或旖旎婀娜, 至樂存焉.”, “所謂醉裡乾坤, 夢中山河”, “其冥心如丹家內觀, 其警醒如禪牀頓悟.” “不冷不溫之埃, 不高不低之枕, 不厚不薄之衾, 不深不淺之杯, 不周不蝶之間矣.” “一偈而覺, 是亦夢也.”

참고문헌

- 朴趾源, 『燕巖集』(한국문집총간 252), 민족문화추진회
 趙龜命, 『東谿集』(한국문집총간 215), 민족문화추진회
 洪大容, 『湛軒書』(한국문집총간 248), 민족문화추진회
 李德懋, 『靑莊館全書』(한국문집총간 257~259), 민족문화추진회
 신호열·김명호 역, 『국역 연암집』 1·2, 민족문화추진회, 2005
- 강국주, 「연암 문학과 죽음의 형상화 방식」, 서울대학교 석사논문, 2003
 강명관, 『안쪽과 바깥쪽』, 소명출판, 2007
 강명관, 『공안파와 조선후기 한문학』, 소명출판, 2007
 김명호, 『박지원 문학 연구』, 성균관대 대동문화연구원, 2001
 김명호, 『열하일기 연구』, 창작과비평사, 1990
 김수영, 「연암 박지원의 「徐常修에게 輪回梅 사라고 보낸 편지」 연구」, 『민족
 문학사연구』 34, 2007
 김영진, 「朴趾源의 필사본 小集들과 작품 창작년 고증」, 『대동한문학』 23, 2005.
 김영진, 「조선후기의 명칭소품 수용과 소품문의 전개 양상」, 고려대학교 박사학
 위논문, 2003
 김윤조, 「연암의 <李夢直哀辭>에 대하여」, 『한문교육연구』 4, 1990
 김혈조, 『박지원의 산문문학』, 성균관대 대동문화연구원, 2002
 김혈조, 「연암 산문에서 문자 운용의 몇 가지 특징」, 『대동한문학』 21집, 2005
 박수필, 『18세기 지식인의 생각과 글쓰기』, 태학사, 2007
 박희병, 『한국의 생태사상』, 돌베개, 1999
 박희병, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006
 박희병 외, 『연암산문정독』, 돌베개, 2007
 심경호, 「조선후기 시사와 동호인 집단의 문화활동」, 『민족문화연구』 31, 1998
 심경호, 「조선후기 서울의 유상공간과 시문학」, 『한시연구』 8, 2000
 심경호, 『한문산문의 내면 풍경』, 소명출판, 2001
 심경호, 「연암 박지원의 논리적 사유 방법과 벽이단론 비판」, 『대동한문학』 23,
 2005
 안대회 편, 『조선후기 소품문의 실체』, 태학사, 2003
 이종주, 『북학파의 인식과 문학』, 태학사, 2001
 이철희, 「전의감동 시절 연암 박지원을 그린 두 편의 초상」, 『한문학보』 13,
 2005

- 이현식, 『박지원 산문의 논리와 미학』, 이회, 2002
- 임형택, 「박연암의 우정론과 윤리의식의 방향」, 『한국한문학연구』 1, 1976
- 임형택, 「박지원의 인식론과 미의식」, 『한국한문학연구』 11집, 1988
- 정 민, 『18세기 조선 지식인의 발견』, 휴머니스트, 2007
- 정우봉, 「동국금석평의 사료적 가치」, 『민족문화연구』 37, 2002
- 최소자 외, 『18세기 연행록과 조선사회』, 해안, 2007
- 한양대학교 한국학연구소 편, 『18세기 조선 지식인의 문화의식』, 한양대학교출판부, 2001
- 홍선표 외, 『17·18세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화』, 해안, 2006
- 홍선표 외, 『17·18세기 조선의 독서문화와 문화변동』, 해안, 2006

The Desire for Recognition and the Other(ness) in late Chosŏn
Scholars' Society
— Centered on Park Chi-Wŏn

Ryu, Jun-Pil

The Unique and evident value of the self, for its guarantee, needs the presupposition that it is independent on the authority or the judgement of the outside world. How does it possible? How can one's value be buttressed and certified when the exterior guarantee is meaningless?

Pak Chi-Wŏn focused on the difference itself. Difference is the position which cannot be distributed to the specified spaces. By allowing the difference as a unlocated position, Pak Chi-Wŏn opens the possibility of the self without other authorities. Otherness is located right inside the self. There can be no difference between self and other.

Pak Chi-Wŏn's concept of self and other implies the criticism toward the isolation of self or the authority oriented self. The state of 'madness(狂)' or 'absorption(忘)' can be the passage for 'otherness in the self' and the ethical question for the recognition desire. He wanted to question the self identity of self, not to strengthen it by metaphysical strategies.

Keywords: Park Chi-Wŏn, subject, other(ness), recognition desire, difference, identity

접수일자 : 2008. 4. 10 심사기간 : 2008. 4. 10~2008. 5. 20 게재결정 : 2008. 5. 20
--