

# 「熱河日記」에 나타난 燕岩의 黃敎觀과 世界認識

—「黃敎問答」, 「班禪始末」, 「札什倫布」를 中心으로—

辛 泰 朱

|           |                      |           |
|-----------|----------------------|-----------|
| · · · · · | 〈目 次〉                | · · · · · |
| ·         | I 序 論                | ·         |
| ·         | II 黃敎認識의 두 가지 方向     | ·         |
| ·         | III 黃敎의 正體와 燕岩의 視角   | ·         |
| ·         | IV 我와 物의 置換과 客觀性의 問題 | ·         |
| ·         | V. 結 論               | ·         |

## I. 序 論

燕岩 朴趾源은 조선후기의 대표적 실학자이자 문학가이다. 성리학적 질서에 대한 비판을 통해서 당시 역사가 당면한 과제를 민감하게 받아들였고 이것을 글로 남겼다. 「燕岩集」은 단순히 글을 모아 놓는 곳이 아니라 문학으로 실학을 하기 위해서 마련한 자리이기에 구석구석마다 번뜩이는 연암의 시각이 담겨져 있다 그동안 실학에 대한 사상적 논의가 활발해지면서 「연암집」에 대한 문학적 관심도 점증되었는데, 이로써 연암문학의 성격이 거의 드러났다고 할 만큼 연구가 축적되었다.<sup>1)</sup>

그러나 논문의 편수가 많다고 해서 연암문학의 성격이 전부 구명되는 것은 아니다. 연구자가 많다는 것은 이 방면에 해결해야 할 문제가 산적해 있다는 증거가 될 뿐이다 실제로 문학론, 개별 작품론, 문체론에 대한 성과는 상당한 수준에 이르고 있지만, 산문기록에 대한 검토는 상대적으로 미약한 편이다 산문기록의 진수라고 할 수 있는 「熱河日記」에는 연암의 사상을 전하는 필담, 수필, 변증문 등이 실려 있는 데도 이에 대한 천착이 드물었던 것은 장르 귀속도 애매하고 획일적인 틀 속에 넣어 다루기가 어려울 정도로 내용이 복잡적이기 때문일 것이다.

필자는 연암의 황교관(黃敎觀)과 세계인식을 「열하일기」에서 찾아 봄으로써 산문기록연구의 발판으로 삼고자 한다 「열하일기」에는 여러 종교에 대한 언급이 있지만, 그 중에서도 황교에 대한 연암의 관심이 상당히 강하게 나타나 있기 때문에 면밀히 따져 볼 필요가 있다. 성리학에 비판적 거리를 취하면서도 선비의식을 잃지 않는 연암<sup>2)</sup>임을 감안해 볼 때 황교에 거부감을

1) 姜東輝, 「熱河日記研究」, (一志社, 1988)의 부록을 보면 연암연구논문은 425편에 달한다

2) 李祐成, 「實學派의 文學」, 「국어국문학」16, (국어국문학회, 1957), 615쪽 참조

드러내리라는 생각은 쉽게 든다. 그러나 황교를 대하는 연암의 태도는 결코 단순하지 않다. 일방적으로 황교를 비난하다가 갑자기 찬양하기도 하며, 이를 통해 시속을 논하고 국가의 장래까지 예언하기 때문에 본래의 목적이 어디에 있는지 분간하기 어렵다. 황교에 대한 인식이 어떠하며 황교를 거론함으로써 무엇을 말하고자 했는가를 찾아내는 것이 이 글의 목적이다.

## II. 黃敎認識의 두 가지 方向

「班禪始末」에는 사물의 인식태도가 두 가지로 제시되고 있다. 하나는 말하지 않는 가운데서, 다른 하나는 말하는 가운데서 살피는 것이다. 인간의 인식태도는 거의 비슷하여 말하는 경우 말하지 않는 경우를 구분할 것 없이 저절로 이루어지게 마련인데, 굳이 여기에 대해 언급할 필요가 있겠는가 생각할 수도 있다. 그러나 연암은 특이한 사고구조를 가지고 사물을 관찰했으며, 이것을 인식방법으로 정립했기 때문에 단순히 스쳐갈 문제는 아니다.

연암은 아무 말도 하지 않는 가운데서 천하의 형세를 살펴본 것이 다섯 가지라 했다. 황제가 해마다 熱河에 가서 머무르는 이유는 명분상으로 피서하는 데 있지만 실제로는 몸소 변방을 수비하는 데 있고, 황제가 僧王을 스승으로 예우하는 이유는 명목상으로 귀인을 존중하는 뜻이 있지만 실제로는 전각에 가두어 두고자 함이고, 漢人들이 황제를 칭송하는 이유는 淸朝에 화를 당하고 소외될까 우려하는 데서 비롯되었고, 문사들이 필담한 것을 반드시 태우는 이유는 기밀 누설에 따른 법이 엄하고 가혹하기 때문이고, 당대인이 주옥, 기와, 벽돌을 다시 없는 보배로 여기는 이유는 천하가 태평하고 보배를 탐하는 세태로 인한 것이라 보았다.

말하지 않는 가운데서 살펴보았다면 추측의 범위를 벗어나기 어려울 법하다. 황제가 열하에 머무르거나 승왕을 스승으로 대접하는 이유에 대해서 연암이 판단한 바는 주변인이 설명에 의존한 것이 아니다. 한인들이 황제를 칭송하고 문사들이 필담지를 태우고 당대인이 보물을 중시하는 까닭도 연암 스스로의 판단을 해답으로 제시한 것이다. 이런 문제를 중국인들에게 “물어볼 수도 없고 물어보아서도 안 되는 일이고 저들도 대답할 수 없을 뿐 아니라 감히 대답해서도 안 되는 일”<sup>3)</sup>이기에 전적으로 연암 자신이 풀어야 할 것이다. 남의 설명에 기대지 않고 문제를 풀어간다는 것은 추측을 수반하게 마련이며 주관이 강하게 개입될 수밖에 없다. 그런데 연암은 비록 주관성이 강하다 하더라도 주체가 주관 정황을 자세히 보고 인식한 것이라면 그 나름대로 타당성을 지닌다고 보았다. 인식이란 환경, 시각, 시공의 조건에 따라 다르다는 논리<sup>4)</sup>를 가지고 있었기에 말하지 않는 가운데서 살펴본 판단에 대해 정당성을 부여할 수 있었던 것

3) 「黃敎問答」, 『燕岩集』卷13. 熱河日記, (啓明出版社, 1986), 452쪽 “非但此不可問所敢也 彼不宜答亦所不敢也”

4) 「養洋詩集序」, 『燕岩集』卷7. 까마귀의 빛깔을 예로 들어 설명하고 있다

所見少者 以鷲嗤鳥 以鷲危鶴 物自無怪 己酒生嘆 一事不同 都誣萬物 噫 瞻彼鳥矣 莫黑其羽 忽釐乳金 復耀石綠 日映之而騰紫 目閃閃而轉翠 然則吾雖謂之 蒼鳥可也 復謂之赤鳥可也 彼既本無定色 而我及以目先定 奚特定於其目不睹而睹而選定於其心 噫 銅鳥於黑足矣 迺復以鳥銅天下之衆色 鳥果黑矣

이다.

그런데 경험은 행위의 문제이므로 이것을 글로 표현하면 곧 평면적인 사건의 기술로 바뀌어 버릴 소지가 생긴다. 연암은 사물의 인식과정을 현장감 있게 전달하기 위해 반드시 의문을 제기하고 문제해결에 이르는 방식을 개발 운용하고 있다. 다시 말하면 먼저 의문을 제기하고 사물의 인식과정을 거친 뒤 문제해결을 시도함으로써 사물인식에 객관성을 부여하고 인식행위의 지향성을 여실히 보여 준다. 이 결과 드러난 사실은 천하의 다섯 가지 형세가 명분과 실상이 어긋나는 데서 괴로움을 느낀다고 했다. 다섯 가지 중 황교에 관한 것은 한 가지뿐이다. 황교를 논한다고 하면서 다른 네 가지 문제를 끌어들이는 셈인데, 명분과 실상이 어긋나는 사례 중에 한 가지임을 강조함으로써 전체 속에서 부분의 문제를 부각시키려는 의도가 엿보인다. 전체는 부분이 있음으로 가능하고 부분은 전체를 구성함으로써 가능하다. 연암이 개별대상을 전체 속에서 다루되 어떤 이념에 이끌리지 않고 그 특성을 깊이 있게 천착한 것은 기존의 인식태도와는 판이하다.

일반적으로 자연적 총체적 원리를 존중하는 중세의 선비들은 개체로서의 존재를 중시하기가 어려웠다. 개체의 특성을 인정하고 관찰하기보다는 이를 지배하는 전체적인 원리를 모색하는데 역점을 두었기 때문이다. 보는 사람에 따라 이렇게 되고 저렇게도 되는 개방적인 논리가 당시에 나오기도 어려웠다. 연암은 누구보다도 경험을 중시하는 사상을 철저히 가지고 있었기에 개별대상을 소홀히 보지 않았던 것이다. 그러나 경험을 앞세우다 보면 경험하지 않은 것에 대해서는 어떤 판단도 내리지 못하게 된다. 연암은 이런 한계를 깨닫고 그 대처방안으로 心眼을 강조하기에 이른다. 즉 사물을 대하려면 눈과 귀에 의해서가 아니라 마음으로 판단하라는 것이다. 그리하여 “마음이 깊은 사람은 귀에 들리고 눈에 보이는 것에 구애받지 아니하는 데 귀와 눈을 믿는 사람은 보고 듣는 것에 더욱 힘써서 그것이 병폐가 될 것<sup>5)</sup>이라고 천명하고 있다. 연암이 귀와 눈을 부정하고 마음을 강조했다 해서 경험주의를 펴낸 것은 물론 아니다. 귀와 눈은 표면적 경험의 도구이고, 마음은 실질적 경험의 도구이니 마음을 통한 경험이 중요하다는 것을 귀와 눈의 경험을 부정함으로써 강조한 것이다

경험은 말하지 않는 가운데서 표출되기도 하지만 말하는 가운데서 표출되기도 한다. 전자는 과거의 인식을 재구한 것이라면, 후자는 깨우쳐서 만들어가는 경험이라 할 수 있다. 「열하일기」전체를 통털어 보더라도 후자가 단연코 많은 부분을 차지하고 있는데, 그렇다고 해서 연암이 후자에 주안점을 두었는지는 좀더 따져보아야 할 일이다. 「황교문답」에는 많은 사람이 등장하고 있다. 이들과 필담으로 의견을 개진하고 천하의 형세에 대한 인식을 가다듬는다. 연암과 필담을 주로 나누는 상대는 志亭, 鄭生, 亭山 등인데 나름대로 세계관이 뚜렷하고 강개하는 기질이 강하여 자신들의 생각을 거침없이 쏟아내고 있어 호기심에 충만한 연암의 좋은 짝을 이룬다. 그런데 이 문사들은 국적도 다르고 성격도 일정하지 않기 때문에 황교에 대한 논의를

5) 「一夜九渡河記」, 같은 책 “冥心者 耳目不爲之累 信耳目者 視聽彌濶而彌爲之病也”

계속하기 위해서는 독특한 화법을 구사하지 않으면 안된다 「황교문답」의 문과 답은 바로 이런 화법의 實例이다. 「열하일기」 도처에서 중국 문사와의 대담이 이루어지고 있으니 문과 답이 새삼스럽게 문제될 것도 없을 듯하나, 문사들이 발설하기를 꺼리는 황교 문제<sup>6)</sup> 인데다 같은 자리에서 기질이 다른 몇몇 문사들과 대화를 하자면 평범한 방법으로는 뜻하는 바를 이루기 어렵다. 이 점은 문과 답을 단순히 처리할 수 없는 이유가 된다.

문과 답은 지정과의 대화에서 시작된다. 지정은 자신이 들은 이야기를 장황하게 늘어 놓는다. 活佛<sup>7)</sup>은 40세 전신의 일까지 능히 알고 황제의 사신이 올 것도 미리 알아맞추며 맨발로 물을 밟고 가니 물결이 발목을 적시지 않았다는 식의 이야기이다. 이 말을 들은 연암은 활불이 남 다른 각성을 거쳐 전생의 일을 다 아는가, 化身에 의거하여 전생의 일을 다 아는가 하고 반문하며, “장주가 호접의 꿈에서 놀라 깨어난 것처럼 꿈 속과 생사가 달라 아무런 관련이 없는 것과 같이 새로 태어나는 것도 서로 아무런 관련이 없”<sup>8)</sup>지 않겠느냐고 자답한다. 활불의 존재를 비판하는 자리에서 왜 장주의 호접몽을 비유했는지 문제삼을 만하다.<sup>9)</sup> 외견상 활불과 장주는 아무런 관련이 없기 때문이다.

장주의 호접몽이란 장자가 꿈에 나비가 되었다가 깨어나서 원래 사람인 자기가 꿈에 나비가 된 것일까 원래 나비인 자기가 꿈에 사람이 된 것인가를 알 수 없어 고심했다는 내용이다. 여기서 장자가 나비가 된 것이 꿈 속의 일이라고 단정한다면 사람이라는 존재가 전제되어 있고, 사람이라고 생각하는 것 자체가 꿈일지도 모른다고 생각한다면 어떠한 전제도 따르지 않았다고 할 수 있다. 따라서 전자는 사물을 왜곡해서 대하는 반면에, 후자는 사물의 실체를 궁구해가는 자세이다. 연암이 장자의 꿈을 인용한 것은 반선을 활불이라 하는 지정이 대상을 잘못 인식하고 있음을 지적하고, 활불이라는 전제를 버리고 실체 궁구의 자세를 가지라고 깨우쳐 주기 위함이었다.

班禪을 활불로 본 태도를 지적한 것은 명분에 대한 실상이 중요하다는 인식에서 비롯되었다. 명분을 벗어나서 실상에 접하자면 남들이 당연하다고 믿는 사실이 그릇된 것일 수 있으며, 상식적인 차원에서 의식하는 여러 차별이 궁극적인 차별이 될 수 없는 것임을 인정하는 데 있다. 명분의 사전적인 의미야 어떠하던 연암에게 비추어 자기 본위로 생각하거나 뚜렷한 자각없이 기존의 인습을 받아들이는 행위 일체를 의미하는 용어로 다시 규정할 수 있다 그런데 명분을 떨쳐 버린다고 말하기는 쉽겠지만, 실제로 그럴 수 있겠는가 하는 점이 과제이다. 연암은 여기서 말하지 않는 경우와 말하는 경우의 두 가지를 제시해서 명분에서 실상으로의 구체적인 전환을 모색한 것이다.

6) 「班禪始末」에서 班禪을 비난하던 선비가 극형을 당했는데 이 일이 있은 뒤 문사들이 黃教를 거론하는 것조차 꺼리게 되었다 함

7) 黃教의 敎主인 班禪額爾德尼를 높여서 지칭한 것임

8) 「黃教問答」, 같은 책, 456쪽 “若遽問栩栩 夢醒各異 不相關屬則無關”

9) 尹米吉, 「許生과 莊周」, 「국어교육」41, (韓國國語教育研究會, 1982)의 논의처럼 연암이 여러 곳에서 장자를 들어 자기 주장을 개진하고 있다 「열하일기」 서문에서 장자를 著書家の 雄이라고 논단했으며, 황교 문제에서도 장자를 끌어들여 班禪을 비판한 것이 그 예이다 그렇다고 해서 연암이 장자의 영향을 받았다고 단정할 수는 없다

연암이 두 가지를 제시한 것은 문과 답이라는 수단을 통해 상호 연결지으려는 의도라 할 수 있다. 문과 답이 燕岩體의 특징이라 할 정도로 많이 쓰이는 것을 이런 각도에서 이해할 수 있는데, 황교를 다룬 곳에서도 이렇게 나타나는가 따져 볼 차례가 되었다. 이미 언급한 바와 같이 연암은 황교문답에서 말하지 않는 경우에는 과거의 인식을 재구하고 있으며, 말하는 경우에는 문과 답을 통해 전환논리를 제시하고 있다. 그렇다면 전자는 버려야 할 것이고 후자는 지향해야 할 것처럼 여겨진다. 왜냐하면 전자는 황교가 명분과 실상이 어긋나는 데서 천하가 괴로움을 겪는다고 했으니 인식의 전환을 강조한 후자로 반드시 넘어가야 할 과제가 되어 버렸다. 황교 문제만을 제외시켜 보면 양자는 넘어가야 하거나 극복해야 될 대상이 아니며, 경우에 따라 방향이 일치되기도 한다. 다른 문제에서는 일관성을 보이던 연암이 유독 황교에 대해서만 일관성을 잃어 버리는 것은 황교가 시종 이단이라고 믿는 데서 비롯된다. 즉 황교로 인해 천하가 괴로움을 겪는다는 단정은 여기서 벗어나야 한다는 논리로 이어진 것이다. 제목에까지 문과 답을 명시하고 기존 인식태도를 극복하려 했던 연암이 황교 문제에 있어서는 그렇지 못한 데서 전환기에 처한 지식인의 모습을 찾아볼 수 있다.

### III. 黃敎의 正體와 燕岩의 視角

황교는 喇嘛敎 18교파 중 가장 큰 세력을 차지하고 있는 黃帽派의 별칭이다. 8세기 중엽 인도에서 전래된 대승불교의 密敎가 티베트 재래의 풍속, 신앙과 습합하여 이루어졌는데, 불교를 본받아 체계화된 것이기에 여기서 크게 벗어나지 않는다<sup>10)</sup> 초기 라마교에서는 “절대 利他”에 결부되는, 多劫에 걸치는 자기 완성의 길만을 수행 목표로 삼았다. 이같이 고매한 이상주의는 교단의 孤高, 高踏으로 이어져서 의례에 어두운 하층서민으로서는 접근하기 어려운 종교로 비쳤다.

이른바 左道의 황모파가 일어난 것은 교단 외부에 있었던 在家者, 하층 서민 사이에서였다 재가의 좌도 밀교가 일어나서 세력을 얻게 되자 기존의 교단도 그들의 존재를 무시하지 못하여 그 주장의 교의화를 시도하되, 반불교적 요소를 제거하여 반발의 강도를 낮추는 데 역점을 두었다. 따라서 황교는 기존 교단의 영향을 받아 이루지기는 했으나, 고답적인 데서 어느 정도 벗어난 것은 사실이다. 승려들은 佛, 法, 僧의 화신으로 존경받았고, 교주는 종교, 정치, 사회의 절대권을 장악하기에 이르렀다. 한때 교세가 확장되어 티베트를 위시해서 만주, 몽고, 네팔 등지로 퍼져나갔다<sup>11)</sup>

유교사상에 철저한 연암인 만큼 이질적인 황교에 비판적인 시각을 가질 법도 하다 그렇다면 이 문제에 대해 다시 거론하지 않을 것 같은 데도 「열하일기」의 「太學留館錄」, 「황교문답」,

10) 이회승, 『국어대사전』, (민중서림, 1982), 4293쪽

11) 山口瑞鳳, 「티베트불교의 특징」, 『佛敎研究入門』(楊氣峰譯, 경서원, 1988), 201쪽 참조

「반선시말」, 「札什倫布」에서는 오히려 그 비중을 높이고 있다. 황교를 부정하면서도 힘써 다루고 있으니 연암의 진의가 무엇인지 따져 볼 필요가 있다. 황교에 관련된 부분을 정리해 보고 논의의 실마리로 삼고자 한다

가) 반선이 입고 있는 옷은 모두 금으로 짠 것이므로 살갗까지 짙은 황색으로 보여, 마치 황달병 걸린 사람같이 금빛으로 통통 부어 꿈틀거린다. 살은 많고 뼈는 적어서 도무지 청명하고 영매한 기상이 없다. 그래서 비록 몸뚱이가 온 방안에 가득하나 위엄이 없고 명청하여 마치 물귀신이나 바다귀신의 그림과도 같다. (其所披著皆織金故 肌肉色奪深黃 類病疽者 然大抵有金色而膿腫蟲爛 肉多骨少 無清明英俊之氣 雖穹峙滿屋 不見所畏 鴻濛如水神海若圖也, 「札什倫布」)

나) 얼굴빛은 짙은 황색이고 둘레가 거의 예닐곱 뼘이나 되었는데, 수염 난 자리가 없고 쓸개를 매달아 놓은 것같은 코에 눈꼬리가 두어 치나 찢어졌고 흰 눈동자가 겹쳐져서 매우 음흉하고 컴컴해 보인다. (面色深黃 圓幾六七圍 無髭鬚痕 懸膽鼻 眼眉數寸 睛白瞳子重量陰沉宵冥, 「札什倫布」)

다) 성인은 비록 이단이 인의를 억압하여 이에 대신하지 않을까 염려했지만 지금의 법왕으로 하여금 남의 몸에 태어나는 술법으로 천하 국가를 차지하게 한다 하더라도 도리어 우리 도에 의지하여 인의예지의 사이에서 벗어나지 아니하고 인간의 도리와 사물의 법칙 안에서 행동하게 될 것이다. (聖人雖憂異端充塞仁義 然使今法王投胎之術 爲之天下國家則 還將依附吾道 周旋于仁義禮樂之間 行立平民彝物則之內, 「黃教問答」)

라) 싸우고 죽이고 침략하고 도둑질하는 것은 서번 풍속에 꺼리는 것이기도 하지만, 또한 황교가 중국의 성화에 만분의 하나쯤은 도움이 되었다고 할 수 있다. (其闢殺寇盜 番俗所忌則 抑亦黃教 與有補於中國聖化之萬一, 「黃教問答」)

가) 나)는 반선을 직접 본 것이고, 다)는 보고 느낀 인상을 형산에게 전하는 것이며, 라)는 형산이 평소의 생각을 연암에게 피력하는 대목이다. 연암은 실제로 보았기에 반선에 대해 말하는 바가 구체적일 수 있는 반면에 형산은 한번도 반선을 본 적이 없었으므로 전해들은 이야기 에다 자기의 주관을 보태는 정도에서 머무른다 주체가 반선을 대하는 거리로 볼 때 가) 나)에서 다)와 라)에 이룰수록 점차로 멀어진다. 그런데 거리가 가까울수록 반선에 대한 평가는 부정적이고 거리가 멀수록 평가가 긍정적인 성향으로 흐르고 있어 주목할 만하다. “금빛으로 통통부어 꿈틀거린다”거나 “얼굴빛은 짙은 황색이고 둘레가 거의 예닐곱 뼘이나 된”다는 표현은 반선을 아주 세밀히 관찰한 부분이다. 근엄해야 할 황교 지도자로서의 모습은 어디에도 찾을 수 없다. 반선을 배알하려 간 자리에서 이런 모습만 보았으니 처음부터 경외하는 마음이 없었고 호기심을 충족시켜 주는 대상쯤으로 여겼을 법하다

경외하는 마음없이 대상을 접한다는 것은 선입관이나 이념에 얽매이지 않는다는 의미도 된

다. 연암은 사물을 대할 때 특히 선입관을 없애라고 강조한 바 있다. 선입관은 모든 것을 버림으로써 없어진다. 자신의 臆中 소의를 버려야만 대상을 있는 그대로 받아들이는 길이 열린다. 세상 사람들은 버릴 줄은 모르고 취하기에만 정신이 빠져 있으면서도 때로는 사물을 바로 보고자 하니 제대로 될 리가 없다. 여기서 徐敬德과 소경의 대화는 아주 적절한 비유가 된다. 소경은 눈을 떠서 세상을 마음대로 보는 것이 소원이다. 막상 눈을 뜨게 되자 골목은 여러 갈래요 대문도 비슷비슷해서 자기 집을 찾아가지 못하는데, 도로 눈을 감음으로써 방향을 잡는다. “지팡이를 두들기며 걸음을 걷는 대로 가는 것은 우리들이 분수를 지키는 요지요 집을 찾아가는 비결”<sup>12)</sup>이다. 소경은 눈을 뜨고 본 것을 모두 버리자 선입견에서 해방되고 가야 할 방향이 비로소 뚜렷이 열린 것이다. 다시 눈을 감은 소경의 태도는 선입관이 없는 어린아이와도 같다. 어른들은 관망요 앞에서 질겁을 하고 도망을 가지만 어린아이에게는 흙으로 만든 소상에 지나지 않는다<sup>13)</sup> 눈망울을 굴리고 콧구멍을 찌시면서도 도무지 겁이 없는 것은 위엄과 존경에 아랑곳하지 않기 때문이다. 가진 것을 버린 소경보다는 처음부터 버릴 것이 없는 어린아이가 더 이상적이다.

그렇다면 반선을 대하는 연암의 태도는 소경이나 어린아이와 같은가 다른가가 문제이다. 바꾸어 말하면 반선의 모습이 원래 가) 나)였는지, 아니면 연암이 의도적으로 이런 각도에서 보았는가 하는 점이다. 의문을 해결하기 위해 반선을 대면하기 이전으로 거슬러 올라갈 필요가 있다. 반선은 티벳인이어서 티벳에서는 법왕으로 숭앙받을 만하지만 몽고인들도 반선을 이에 못지 않게 신봉한다. 그런데 연암은 몽고인을 오랑캐라 여기며 심한 혐오감마저 느끼고 있다. 우연히 주막에서 몽고인과 술을 마시게 되었을 때 연암은 찬 술 녀량을 단숨에 마셔 버린다. 중국의 飲行은 조금씩 빨아마시는 법인데, 연암이 단숨에 마신 것은 그들이 역겨워서 대담한 체 했고 용기가 아니었다. 몽고인에 대한 감정이 이러하니 몽고인이 신봉하는 반선의 인상 또한 좋을 리가 없다. 반선에 대해 “해괴하고 황당하여 그 요령을 좀체로 알 수 없는”<sup>14)</sup> 사람이라 한 평가는 오랑캐라는 의식이 여지없이 적용된 결과이다. 반선을 만나기 전에 이런 생각을 가진 연암이 직접 대면을 통해서도 전혀 달라지지 않았던 것이다. 소경이나 어린아이의 사례를 강조하며 선입관에서 벗어날 것을 주장한 연암 자신은 정작 오랑캐 의식에서 해방되지 못했다.

반선에 대한 인식은 곧 황교에 대한 인식으로 이어진다. “대저 그 술법이란 오래 살고 늙지 않는 방법 즉 세상에 다시 태어남을 말한 바이니 이로써 세상 임금들의 마음과 귀를 흐리게 만들었다”<sup>15)</sup>고 했다. 異僧이 신기한 술법으로 황제를 휘어잡고 있으며 황교가 세상을 기만한다고 규탄한 것이다. 그런데 연암은 황교가 세상을 기만하는 것이 반선에서 비롯되었는지, 원래 교리가 그러했기 때문인지에 대해서는 알고고도 하지 않는다. 황교 자체보다는 반선에 대한 관심뿐이다. 문사를 만날 때마다 질문을 하지만 오로지 반선에 관한 것이고 황교의 본질과는 거

12) 「答蒼厓」, 같은 책, 371쪽 “扣相信步 乃爲吾輩 守分之詮諦 歸家之證印

13) 「嬰處稿序」, 같은 책, 425쪽 참조

14) 「太學留館錄」, 같은 책, 398쪽 “鬼怪荒唐難得要領矣”

15) 「班禪始末」 같은 책, 490쪽 “大抵技術 有能長生久視之方則 乃是投胎奪舍之說而僥倖世主之心耳”

리가 있다. 그래서 연암은 황교를 불교의 한 계파로 알고 있는 정도이고, 이름은 중인데 실상은 도교라고 하는 문사를 만나서는 자기 스스로 혼란에 빠지기도 한다. 당시에는 동인도회사가 티벳에까지 진출해 있던 때라 황교가 불교, 도교에 어떤 관련이 있는지 못지 않게, 황교가 영국과 중국의 세력 판도 속에 어떤 기능을 하고 있으며 그 요인은 무엇인가에 대해 문제삼을 만하다. 그런데 그 어느 쪽도 흥미를 느끼지 못하고 오랑캐라는 판단을 황교에까지 미루어가고 있으니 반선이 곧 황교의 전부라고 단정해 버린 것 같다.

반선과 거리가 가까운 데서 관찰한 가) 나)는 이렇게 부정적이지만, 거리가 먼 다) 라)는 뜻밖에도 긍정적이다. 다)는 황교의 윤회를 거론하면서 나온 대목이다. 비록 이단이라 하더라도 인의예지에 벗어나지 아니하고 도리와 사물의 법칙 안에서 머무른다는 것이니 仁을 행하고 살육을 없애고자 하는 마음은 유교와 다를 것이 없다는 것이다 라)에서도 황교가 중국의 성화에 도움이 된다고 하여 긍정적인 면을 거듭 피력하고 있다 그러면서도 단서가 없는 것은 아니다. 황교가 인의예지에 벗어나지 않는 이유는 유교에 영향을 받았기 때문이고 중국 성화에 도움이 된다 해도 만분의 일에 해당된다고 했다 그 의의를 자못 축소시키기는 했으나 어쨌든 황교를 긍정한 것은 사실이다 황교도 민중교화를 표방하는 종교인지라 인을 권장하고 살육을 금하라고 가르치겠지만, 가) 나)에서 부정적이던 연암이 다) 라)에서는 긍정적으로 바뀐 현상은 쉽게 납득이 되지 않는다.

연암이 중국문사들과 대화를 나누면서 황교를 새롭게 인식한 데서 긍정론이 나온 것은 아니다 황교의 본질을 정확히 모르거나 여기에 관심이 없기는 중국문사들 또한 마찬가지이기 때문이다. 다) 라)를 자세히 보면 주대상이 황교가 아닌 중국으로 되어 있다 중국의 윤리나 정책에 황교가 어떻게 관여하는가 하는 문제이고 보니 황교 자체와는 거리가 멀다. 바꾸어 말하면 중국이 정책적으로 황교를 얼마나 잘 이용하고 있는가 하는 점이 초점이고 긍정론은 여기서 나왔다. 황교가 여러 모로 유교에 영향을 받았고 이 때문에 성화에 기여하게 되었으니 당연한 귀결이다. 그러나 이런 결과가 우연히 오지는 않았다. 중국이 변방 이민족을 제어하는 정책을 교묘하면서도 끈질기게 추진했기에 가능한 것이었다 “후한 대접으로 그들을 어리석게 만들고 널리 왕호를 봉하여 각기 조공하게 함으로써 은밀히 그 세력을 분산시켰는데, 티벳인은 그것을 깨닫지 못하고 중국에서 주는 상을 탐내어 조공하는 것을 이롭게 여길”<sup>16)</sup> 정도였다 사정을 알고 보면 중국의 정책이 더욱 돋보이고 여기에 말려드는 티벳인의 우둔함이 대조적으로 드러난다. 황교를 긍정한 듯한 부분도 사실은 황교를 부정한 것이다.

다) 라)에서 원래 비판적이던 황교를 긍정해 놓고 이면적으로 다시 비판했으니 이중적으로 부정한 셈이다. 이 점에서 연암과 중국문사와는 한 치의 차이도 없다. 문제는 말하는 데서 인식이 종결되지 않고 말하지 않는 가운데로 인식이 작용한다는 점이다 말하지 않는 경우에 중국 문사는 개입하지 못한다 열하를 견문하고 말하는 가운데서 얻은 지식은 말하지 않는 가운데서

16) 「班禪始末」, 같은 책, 483쪽 “然實愚之以優禮 廣錫封號 使各自通貢入朝 以陰分其勢 番人不學也 亦倉中國賞資以貢爲利”

정리되고 있기에, 그렇지 못한 중국 문사와는 처한 위치가 다르다. 몽고의 인후를 움켜잡기 위해 열하에 간 천자가 도리어 황교의 말패에 말려들어 반선을 자신보다 더 높이고 황금궁전을 지어 살게 할 뿐 아니라 좌도, 이단의 무리에 몸을 낮추고 말았으니, 30년이 지나지 않아 천하가 근심에 휩싸일 것이라고 진단한다. 황교에 대해서는 선입관으로 인해 말하는 경우와 말하지 않는 경우가 모순관계에 있었지만, 황교를 통해 본 중국에 대해서는 양자가 유기적으로 연결되어 날카로운 시각을 드러낸 것이다.

그렇다면 연암이 황교를 비판한 의도가 무엇인지 점검해 볼 필요가 있다. 그 의도는 두 가지로 나타나는데, 한 가지는 황교 자체의 성격, 다른 하나는 황교를 둘러싼 환경이다. 이미 언급한 바와 같이 황교는 오랑캐인 몽고족이 신봉하는 종교이고 정통 유교에서 벗어나고 있기에 이단으로 규정할 필요가 있었던 것이다. 그러나 황교를 둘러싼 환경은 다름아닌 중원을 다스리는 황제이어서 드러내 놓고 비판할 수는 없다. 몽고족이 오랑캐라면 만주족도 오랑캐이고 황제도 오랑캐이다. 설사 황제가 천자를 자처하고 있더라도 이단인 황교를 신봉하는 한 오랑캐의 입장을 벗어나기 어렵다. 황교를 집요하고도 맹렬하게 비판한 것은 이단을 경계하고 청나라를 오랑캐로 확인시키고자 하는 의도라 할 수 있다. 연암이 북학파의 입장에서 청나라의 선진적인 제도, 문물을 본받으려 했던 것은 주지의 사실이다. 그러나 황교를 통해서 볼 때 명분적으로는 어디까지나 청을 배격하고 있었던 것이다.

#### IV. 我와 物의 置換과 客觀性的의 問題

“우리라 하는 것은 내가 남을 대하여 나를 말하는 것이요, 내가 남을 대함으로써 저와 내가 성립되는 것이니 나 혼자서 우리라고 하는 것이 아니다 조그만한 자기를 내세우면 남과 나 사이에 私가 없을 수 없다. 도는 천지 간에 지극히 공평보편한 이치인데 나 혼자만의 것으로 만들고 남이 엿보지 못하게 한다면, 吾道라는 두 글자는 분명히 공평보편한 말이 못된다”(稱己曰吾 對彼之辭也 以吾對彼 物我相形 非獨吾己自小 已不勝其私於物我之間矣 道是天下間至公之理 亦惡得把作吾一己中物 不容他來窺 愚則以爲吾道二字 亦非廓然大公之號也, 「黃教問答」)

破路回回圖라는 문사가 이민족이 유교를 본떴으면서도 “吾道”라 하지 않고 그대로 유교라고 표방하는 것을 비판한 데 대한 연암의 답변이다. 유교의 한 끝을 얻은 자가 스스로 그것을 유교라 하니 잘못된 것이라는 파로회회도의 입장에서는 “吾道”라 해야 맞다. 이민족이 제 아무리 유교의 요체를 받아들이고 실천하더라도 이민족인 이상 유교가 아니고 이단이 되고 만다는 논리이다. 연암은 남과 나의 관계를 들어 “吾道”의 오용을 준엄히 꾸짖는다. 내가 남을 대함으로써 남도 나를 인정하는 것인데, 나만을 내세운다면 “私”가 생겨서 남과의 관계는 파괴되고 만

다 “吾道”라고 하면서 남을 의식하지 않으면 이미 “吾道”에서 벗어난 것이다. 도는 천지 간에 지극히 공평보편한 이치인 바 “私”가 끼어들어 도의 근본을 왜곡하고 있으니 언제나 남을 대할 때 자기 입장에서 인식하고 판단하는가를 점검해야 할 일이다

공평보편한 도를 누리기 위해서는 “私”를 버려야 한다고 했지만, “私”를 어떤 방법으로 버리느냐가 관건이다. 연암은 이 문제에 대해 누차 언급을 하고 있다. “物”에 나아가 我를 보면 我 역시 물의 하나이다. 그러므로 물에 바탕해서 자기를 돌보아 구하면 만물이 모두 我에 갖추어진다”<sup>17)</sup>고 했다. 현위치에서가 아니라 나를 벗어난 지점에서 나를 판단해야 한다. 한자리에 고정되어 있을 때는 보이는 것이라곤 자신밖에 없으니 “私”가 생기게 마련이며 “우리”안에 나만 존재하는 양 착각하고 만다. 일단 나를 벗어나서 물 속에 섞일 때 나 또한 물의 하나임을 느낄 것이고 “우리”는 수많은 물의 덩어리로 되어 있음을 깨닫게 된다. 이런 발상은 “천하의 이치가 오직 하나”<sup>18)</sup>라는 데서 출발한다.

천하의 이치가 하나라는 명제는 個物的 가치를 인정한다는 것일 뿐 만물의 속성이 그렇다는 언급은 아니다. 따라서 이 명제를 입증하기 위해서는 我가 물에 나아가 개체의 가치를 찾아낼 뿐 아니라 물의 입장에서 我까지를 치환하고 대상화할 수 있어야 가능하다. 我가 나아가갈 대상이 실체이거나 실체라고 생각되는 경우에 이런 치환작용은 아주 효과적일 수 있는데, 「열하일기」 도처에서 그 증거가 나타난다

- 해와 지구와 달은 모두 허공에 등실 떠 있는 다 같은 별이 아니겠는가? 별에서 지구를 바라본다면 그 크기가 바늘 구멍만하게 빛날 것이 아니겠는가? (日地月等羅太空勻是星乎 自星望地亦若是乎, 「太學留館錄」)
- 지금의 우리 인간은 불에 들어가면 타고 물에 들어가면 빠진다 그러나 또한 아직 불을 떠나고 물을 떠나지 못하니 다른 세계에서 이것을 본다면 물에서 살고 불에서 산다고 해도 가할 것이다. (今夫吾人者 入火則焦 入水則溺 然亦嘗離火離水 以他界視此則雖謂之居水居火可也, 「鵲汀筆談」)
- 자기가 아닌 남이 되어 나를 보아야만 내가 모든 것과 다르지 않다는 것을 알게 된다 (及以非我觀我 而我遂與萬物無異, 「關內程史」)

我와 물의 치환을 기술한 대목을 임의적으로 몇 가지 인용해 보았다. 한결같이 주관적 태도를 버리고 대상과의 거리를 유지해야 인식의 상대성, 객관성을 유지할 수 있음을 내세운다 특히 대상과의 거리를 유지하자면 인식의 근거를 我에서 구하지 않아야 한다는 점이 거듭 강조되고 있다. 다시 말하면 별이나 지구가 모두 我일 수도 있고 모두 물일 수도 있는 것이지 어느 한 쪽에 주관점을 둘 수 없다는 점이다

그런데 인간이 접하는 대상이 단순하지 않다는 데서 다시 문제가 생긴다 가령 물이 사상이

17) 「答任亨五倫原道書」, 같은 책, 142쪽 “郎物而視我則我亦物之一也 故體物而反求諸己則 萬物皆備於我”

18) 「關內程史」, 같은 책, 315쪽, “天下之理一也”

나 체제가 될 경우에는 단순히 我와 물을 치환한다고 해서 해결되는 것이 아니다. 我是 실체이지만 사상이나 체제는 실체가 아니기에 선불리 我를 그 자리에 놓아 둘 수가 없기 때문이다. 사정이 이러할 때 치환하는 데는 방법이 특별히 요청되는데, 「황교문답」, 「반선시말」을 통해 이것을 찾아볼 수 있다. 연암은 황교와 이에 연결된 중국의 정책을 궁구하면서 대상의 이중적 속성을 문사들로부터 추출해내고 거기에 자신의 생각을 치환하는 방법을 취한다.

「황교문답」에서 지정과 추생이 황교의 반선에 대해 말하는 부분을 보자. 지정은 반선을 가리켜 “활불”이라고 예찬하는 반면 추생은 “敵人”이라고 혹평한다. 연암은 지정과 추생으로부터 대조적인 견해를 이끌어내고 반선의 두 가지 면모를 드러낸다. 즉 반선은 활불이면서 담인이다. 불효자, 구두쇠가 반선을 보고 悲心을 일으키거나 사나운 호랑이가 반선의 명령을 그대로 따르는 것은 활불로서의 모습이고, 사람을 잡아먹는 것은 담인의 모습인데 연암은 각각 지정과 추생의 입장에서 대상을 관찰한 것이다. 그렇다고 양자의 견해 중 어느 하나를 따른 것은 아니다. 반선은 활불도 아니고 담인도 아닌 이단의 중일 따름이다.

이번에는 王晟과 형산이 황교와 관련된 중국의 정책에 대해 말하는 부분을 보자. 왕성은 서번의 법왕들이 자신들의 명호를 중국에 알려오자 황제가 그들을 모조리 國師로 봉했다고 했고, 형산은 중국 조정이 마침내 이들의 환술에 말려들어 권세가 조종당하게 되었다고 했다. 왕성은 중국의 정책을 타당하게 본 반면, 형산은 중국의 정책이 부당하다고 보았다. 양자의 견해를 정리하면 중국의 정책방향은 타당하기도 하고 부당하기도 하다. 연암은 양자의 견해를 각각 부정하면서도 일면성을 추출하여 연결짓고 있는데, 황교의 지도자를 회유함으로써 이민족의 침공을 막으려는 의도는 좋으나 황제가 황교에 빠져들어 본래의 의도를 망각해 버린 것은 그릇된 처사라는 인식에 이른다. 왕성과 형산의 위치에서 중국의 입장을 파악한 뒤 나름대로 결론을 내린 것이다.

이렇게 보니 연암이 구사하고 있는 치환법이란 실체와 실체일 경우 상대의 입장으로 바로 나아가는 것이고, 그렇지 않을 경우에는 대상의 이중적 속성을 문사들의 위치에서 추출하되 어느 한 가지를 선택하지 아니하고 변증법적인 판단을 가하는 것이다. 중국 문사들이 생각하는 바가 대상의 한 단면임을 인식하고 상대적 논의를 병치시킴으로써 문제가 단순하지 않음을 드러내고 객관적인 판단을 가할 여지를 마련했다는 점에서 인식태도가 입체적이라 할 수 있다. 그러나 예찬하거나 혹평하는 것을 주관이라 한다면 연암이 내리는 판단도 주관이다. 치환이 적절하게 잘 이루어졌다 하더라도 결과가 바람직하게 나올 것인가 하는 것은 의문이 아닐 수 없다. 더군다나 천지는 한량없이 크고 풍속은 각기 달라서 어떤 대상을 선택하는가에 따라 기준도 바뀌고 판단도 차이나게 된다. 어떤 이치가 그렇다고 할 수도 있고 모든 이치가 다 그렇다고 할 수도 있다. “이런 이치가 간혹 있는데 이 간혹 있는 것을 가지고 모든 사물의 이치라 하여 천하를 뒤바꾸려 생각한다면 미혹에 빠지고”<sup>19)</sup> 만다. 결국 我가 물로 나아갈 자세를 갖추

19) 「黃敎問答」, 같은 책, 471쪽 “第是理也往往而有 以往往之事 思所以貫萬理易天下則尤惑也”

었을 때 천하의 물은 너무나 많기 때문에 객관성이 실제로 보장될 것인가 하는 점이 관건인 것이다. 천하의 이치가 오직 하나라 했으니 어느 물을 대상으로 해도 무방할 것 같지만, 간혹 있는 것을 가지고 모든 사물의 이치라고 생각하는 바를 동시에 미혹이라 했으니 앞뒤가 어그러진다. 객관적이라고 하는 것도 미혹일 수 있으며 미혹된 것도 객관성을 지닐 수 있다는 논리가 되는 것이다.

문제가 단순하지 않게 되자 연암은 물에 대한 접근방법을 분명히 밝힌다. “흔히들 비슷하다느니 같다느니 하는 것은 둘을 비유해서 그렇다는 말이지마는, 비슷한 것으로써 비슷한 것을 비유함은 같은 듯하나 실은 같은 것이 아니라”<sup>20)</sup>는 것이다. “비슷하다”거나 “같다”는 말은 비유하는 대상과는 다르다는 인식이 깔려 있는 것이어서 아무리 비슷함을 강조하더라도 실제로 그 대상이 될 수는 없다. 어떤 것과 같아지려는 행위를 버리고 모름지기 참(眞)을 찾는 노력을 펼쳐야 실상을 바로 볼 수 있고 객관성을 획득할 수 있다.<sup>21)</sup> 물을 참되게 보자면 내가 참을 볼 수 있는 자세를 먼저 갖추어야 함은 당연하다. 이렇게 보면 참된 자세를 갖추고 물을 궁구해 나갈 때 물의 참모습이 드러나기는 하겠지만, 인간 경험의 한계에 비추어 물은 개체이지 전체는 아니다. 물의 접근방법을 명확히 밝혔다고 해서 물의 이치가 하나라는 명제를 증명하지는 못한다. 결국 연암은 개별적인 물을 객관적으로 살피는 방법은 제시했지만, 천하의 물을 통합하고 객관화하는 방법은 이상으로 남겨두어야 했다.

지금까지의 논의를 상기해 볼 때 我와 물의 치환은 어떤 대상에도 절대성을 부여하지 않는다. 다 절대성을 벗어난다는 것은 중세적 보편주의를 탈각하고 상대적 인식으로 전환되는 계기가 된다. 그러나 연암은 我와 물의 치환을 통해 고정관념을 깨트리는 데 집중했고, 고정된 관념이 깨어진 이후 다양하게 나타나는 개물을 통합하는 데는 천착할 겨를을 갖지 못했다. 당대에는 고정관념을 깨트리는 그것만으로도 벅찼기 때문이다. 이 점이 연암인식의 의의이자 한계이다.

## V. 結 論

지금까지 연암의 황교관과 세계인식을 살펴 보았다. 일반적으로 연암은 중세의 폐쇄적 인식구조를 벗어나서 개방적 인식구조를 새롭게 정립한 사람이라고 알려져 있다. 이런 논의는 대부분 序, 記, 引, 書를 근거로 한다. 여기에 연암의 사상이 집약된 것은 사실이나 사물에 대한 단상 제시가 많고 경험을 바탕으로 한 것은 비교적 드문 편이다. 필자는 경험과 인식이 총체적으로 나타난 「열하일기」를 대상으로 하되, 그 중에서 황교를 서술한 부분을 주로 다루었다. 유교정신에 투철했던 연암의 황교관은 무엇이며, 황교를 통해 무엇을 말하고자 했던가에 초점을 맞추고 경험과 인식의 위상을 밝히고자 했다. 논의한 바를 정리하면 다음과 같다.

20) 「關內程史」, 같은 책, 300쪽 “故凡言 似如類肖若者 論同之辭也 然而以似論似者 似似而非似也”

21) 宋載郞, 「燕岩의 詩에 대하여」, 『燕岩研究』, (啓明大出版部, 1984), 217쪽 참조

첫째, 황교인식은 두 가지 방향으로 나타난다. 말하지 않는 가운데서, 말하는 가운데서가 그것이다. 전자는 황교를 논하면서 다른 문제를 끌어들이며 함께 다루었는데, 어떤 이념에 이끌리지 않고 논자의 주관에 가급적 배제하기 위해 개별대상을 전체 속에서 파악했던 것이다. 후자는 문과 답의 형식을 통해 황교에 접근하고 있는 바, 여기서 드러난 것은 명분에 대해 실상이 중요하다는 점이다. 인식의 두 가지 방향은 상호 일치하거나 같은 결과가 나와야 할 것임에도 그렇지 못한 것은 황교에 대한 인식이 모순되기에 일어나는 현상이다.

둘째, 연암이 황교를 거부하면서도 이 문제를 계속해서 다루었다. 그러면서도 황교 자체의 본질을 철저히 파악한 뒤 거부하는 것이 아니라 반선을 통해 황교를 이해하는 정도이다. 반선이 오랑캐 종족일 뿐 아니라 정통 유교에 어긋나는 이단의 지도자이므로 황교 또한 이교로 단정해 버린다. 황교를 거부하면서도 계속 언급하는 것은 바로 황제를 비판하기 위해서이다. 만주족이 오랑캐인 만큼 황제 또한 오랑캐이고 황제가 신봉하는 황교는 이단의 종교이며 오랑캐의 종교이다. 황제를 비판하는 의도가 황교를 통해 드러나고 있다.

셋째, 연암은 천하의 이치를 파악하려면 아가 물의 입장으로 나아가라고 주장한다. 그러나 아가 물로 나아가다 해도 천하의 물이 너무 많기 때문에 아가 대하는 물로 천하의 이치를 궁구할 수 있겠는가 하는 것이 문제이다. 이에 물을 물로써 비유하지 말고 참된 자세를 갖추고 물의 참모습을 보라고 하지만 사정이 달라지지 않는다는. 객관성의 자세를 강조했다는 점에서 진일보라 하겠으나 천하의 이치를 꿰뚫는 원리는 제시되지 않았기 때문이다. 이처럼 연암의 인식에 문제가 없지 아니하나, 아와 물의 치환으로 절대성을 벗어나 상대성으로 넘어간 점은 높이 평가될 만하다. 상대성으로의 전환은 중세적 질서를 깨트리고 주체의식을 견지하는 디딤돌이 되기 때문이다.

## 參 考 文 獻

- 姜東樺, 『熱河日記研究』(一志社, 1988)  
李鍾周, 「熱河日記의 叙述原理」, (韓國學大學院 碩士論文, 1982)  
林螢澤, 「燕岩의 主體意識과 世界認識」, 『東洋學國際學術會議論文集』, (成大大東文化研究院, 1985)  
崔信浩, 「燕岩의 文學論에서 본 事物認識과 創作意識」, 『韓國漢文學大學研究』 8, (韓國漢文學研究會, 1985)  
宋載邵, 「燕岩의 詩에 대하여」, 『燕岩研究』, (啓明大出版部, 1984)