creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

[UCI]I804:24011-200000256827

2012년 2월
박사학위 논문

연암문학의 민속학적 연구

조선대학교 대학원

국어국문학과

김 수 현

연암문학의 민속학적 연구

A Study on Folkloristics Method in Yeonam's Literature

2012년 2월 24일

조선대학교 대학원

국어국문학과

김 수 현

연암문학의 민속학적 연구

지도교수 김 수 중

이 논문을 문학박사학위신청논문으로 제출함

2011년 10월

조선대학교 대학원

국어국문학과

김 수 현

김수현의 박사학위논문을 인준함

위원장 조선대학교 명예교수 김정주 (인)

위 원 전남대학교 교 수 신해진 (인)

위 원 조선대학교 교 수 이상윤 (인)

위 원 조선대학교 교 수 임준철 (인)

위 원 조선대학교 교 수 김수중 (인)

2011년 12월

조선대학교 대학원

목 차

ABSTRACT · i

서론 · 1

1. 연구의 목적 · 1

2. 연구 범위와 방법 · 4

3. 선행연구 검토 · 7

II. 연암문학에 대한 민속학적 접근 · · · · · · · · · · · · · · 14

1. 민속의 개념과 하위 범주 · · · · · · · · · · · · · · · · · · 14

2. 연암문학의 민속적 성격 · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 26

III. 연암문학에 나타난 풍속 · · · · · · · · · · · · · · · · · · 35

1. 세시풍속·전승놀이의 수용과 문학적 역할 · · · · · · · · · · 35

2. 왜곡된 조선 풍속에 대한 비판 · · · · · · · · · · · · · · · 46

3. 淸代 의례의 견문과 묘사 · · · · · · · · · · · · · · · · · · 58

Ⅳ. 연암문학에 나타난 구비전승과 민속예술 · · · · · · · 71
1. 시속어와 설화의 활용 · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 71
2. 공연예술에 대한 가치 인식 · · · · · · · · · · · · · · · · 94
3. 연암시의 풍속적 성격 · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 106

Ⅴ. 연암문학에 나타난 의식주 생활 · · · · · · · · · · · · 127
1. 의생활에 대한 관심 · 127
2. 서민적 식생활의 반영 · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 139
3. 주거 환경의 개선 · 152

Ⅵ. 민속학적 관점에서 본 연암문학의 의의와 한계 · · · 167
1. 민속의 미래지향적 의미 · · · · · · · · · · · · · · · · · · 167
2. 민속학적 한계와 과제 · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 177

Ⅶ. 결론 · 183

참고문헌 · 190

ABSTRACT

A Study on Folkloristics Method in Yeonam's Literature

Kim, Su-hyun
Advisor : Prof. Kim Su-jung, Ph.D.
Department of Korean Language and Literature
Graduate School of Chosun University

Yeonam Park Ji-won is a literary person who mainly dealt with the life of the public although he was a high official. Being aware of the age when the people are in the middle of history, he expressed his interest in folk life through various kinds of writing including novels. Therefore, it is important in approaching to its nature to analyse his literature in the perspective of folklore. However, there have been only a few studies that analysed his literature through folklore because the study of folklore was formed by western society later than the age of Yeonam, and it was perceived that his pragmatic efforts were

differentiated from the subjects for research on folk. Therefore, this study accepted the suggestion on practical science of the last Joseon worked for birth of Korean folklore and connected folklore development of western society with that of Japan to overcome the problems in the perspective that pursuit of pragmatism for the public reflected ethnicity.

Specifically, the analyses of Yeonam's literature in the perspective of folklore are divided into three parts: manners and customs, folk art and food, clothing and shelter. For manners and customs, Yeonam tried to understand the meaning through acceptance and criticism of folk rather than he just introduced customs. Customs and manners are social habits and a kind of public morals to emphasize the meaning of changes rather than folk. Yeonam recorded our peculiar customs leaning to Chinese culture and successfully poured literary efforts to promote customs of Joseon.

His attitude to folklore was active in saying, narratives and folk songs. The most remarkable thing is that he used a number of proverbs in his initial novels and in 『Yeolhailgi』, a travel sketch, he used proverbs in Chinese characters for parodic effect. Being aware of the importance of folk narratives, he used long poetry to narratives to emphasize the nature of folk. In travel sketches, he collected narratives of the country, arranged them properly, and even borrowed stories on foundation of temples. Such attempt has an experimental meaning in that it was written in the period when changes in narratives were active as Pansori was formed. Yeonam recognized the value of performance art and recorded activities of Jeonkisoo of Joseon and Seolseoin of China

very impressively. Even, he imposed social values to them by identifying conjuring tricks which were considered as cheating as a performance art. Meanwhile, he configurated landscape of the country in folk painting to imply the consciousness of the public. It was also artistic work based on folk. Most of his Chinese poetry represented sceneries of simple rural houses vividly like a painting and is reminiscent of folk painting which was active at that time. His prose is characterized by the painting technique of oriental painting, which indicates that his literature maintains the nature of painting.

The life of food, clothing and shelter is represented everywhere in Yeonam's literature. In respect to clothing life, he presented the conditions of attire system and how to improve it. He compared Korean clothing life to Chinese, emphasizing that clothing life should be practical. Although the clothing of the masses was not described specifically in his writings, it directly showed that it was very poor and the masses were nearly barefoot. He was active in presenting problems and how to overcome them. It was recorded that he tried to distribute dyed cotton instead of silk. He considered hot pepper paste, soy paste, soy sauce and jerky as important and showed interests in favorite food such as cigarette and liquor. However, he never praised them unconditionally and was very sensible. He was actively engaged in developing medicines and recommended them. It is his literary characteristics and humanism shown in food life. His pragmatic spirit was reflected in real life through improved shelter life. He suggested that bricks and roof tiles should be used with confidence in their

practical nature, and described Ondol, a Korean heating system, specifically. Yeonam observed Kang, a heating system of China, closely and judged that it is better than Ondol. Instead of advocating Chinese methods unconditionally, he presented specific premises that the method of installing a Korean underfloor heating system should be changed for better heating system, and possibilities to overcome problems of Ondol through use of bricks. His pioneering attitude towards improved shelter life was represented in his literature based on his pragmatic spirit.

To examine Yeonam's literature based on the results above, there is a certain limit along with positive meaning in it. The biggest meaning is that folk base is spread in his entire literature and he did not forgive an idle attitude that the past was considered as extant cultural phenomenon. He presented appropriate criticism or directions of changes while faithfully reflecting future-oriented meaning of folk. However, there are the limits in his attitude in that his perspective was one-sided, he dealt with customs while reflecting his high position and mentioned life and culture of the public only with Chinese, not knowing Korean, characters of the masses.

As a result of analysing his literature in the perspective of folklore, it was discovered that his literature pursued for practical modernity and was connected with folklore to be created later. Yeonam was a noble with consciousness of learned man, but recognized the value of folk melted in the life of the masses and tried to accept it in his literary world.

I. 서 론

1. 연구의 목적

燕巖 朴趾源(1737~1805)이 남긴 글들은 장르를 초월하여 '연암문학'이라는 명칭으로 한국문학사의 한 영역을 구축하고 있다. 지금까지 연암문학에 대한 평가는 대체로 긍정적이어서 한국문학사에 근대적 전환을 가져왔을 뿐만 아니라 새로운 시대를 향해 나아가야 할 문학의 방향을 제시해 주었다는 것이 통설이다. 이러한 결과에 이르기까지 연암문학은 포괄적 또는 개별적 연구대상이 되어 계속 여러 각도에서 읽히고 분석되어 왔다.

연암문학의 사상적 측면에 관심을 둔 연구들은 그의 실학과 사회비판 정신에 주목한다. 연암이 최선을 다해 실현하려 했던 이용후생의 근거도 거기에서 비롯된 것임을 부인할 수 없다. 그러나 연암은 많은 실학자들과 달리 문학이 실학적 실천을 위한 도구로 사용되는 것을 거부했다. 그 대신, 문학을 하는 것은 새로운 세계를 찾는 일이라는 인식 아래 실용적인 가치를 고양하는 결과를 얻기 위해 시대마다 다른 글을 써야 한다는 주장을 폈다. 이런 점에서 연암문학의 연구는 새로운 창의적 세계를 인식하려는 방향으로 진행되어야 할 것이다.

한편, 작품의 구성이나 문자 표현을 중시한 연구들은 이와 다른 각도에서 연암문학에 접근하는 모습을 보여주었다. 이전 시대의 작품들에서 찾아보기 힘든 구조와 표현기교들을 제시하며 연암의 탁월한 문학적 역량을 거듭 인

식시키는 방식이다. 조선후기 문학사에서 연암의 약점이자 문제점으로 지적되어 온 국어문학에 관한 것, 곧 국문을 외면하고 한문을 표현 수단으로 사용한 일도 많은 논의를 거쳤다. 연암은 한문을 아는 지식층을 대상으로 삼아 유학에서 다루던 주제나 방식과 전혀 다른 서민층을 소재로 한 독자적 문학세계를 펼친 것으로 이해된다.

이를 종합하면 연암의 문학은 실용정신을 구현하면서 민간의 삶에 관한 문제를 사실적으로 다루려는 의도를 지니고 있다고 할 것이다. 그런데 여기서 제기된 실용과 민간은 각각 독자적으로 판단될 개념이 아니다. 사대부 출신인 연암이 문학을 통해 민간의 삶을 바꾸고 변화를 일으키게 하려 한다면 그 문학은 실용적 속성을 지니지 않으면 안 된다. 그리고 민간은 관이나 군에 상대되는 일반 사람들의 사회라는 의미와 함께 본질상 서민대중의 세계와 동일성을 갖는다. 이들은 민중이 추구하는 더 나은 세상에서 필연적으로 만나게 될 것이라는 의식 속에서 움직이는 개념들이다. 연암이 비록 선비의식을 지니고 있고 한문을 표현 수단으로 사용하는 문인이었지만, 마음의 중심이 민간의 삶 속에 있고 민중의 문화를 통해 새로운 세계를 지향하려는 문학적 목적을 추구했으므로 그것들은 모두 실용성과 유기적 관계에 있는 요소들이었던 것이다.

이 요소들을 한꺼번에 개념화시켜 연암문학의 가치를 만족스럽게 표명할 만한 방법은 아직 발견되지 않았다. 아니 그보다도 그렇게 편리하게 재단하여 손쉽게 평가해서는 안 된다. 연암이 영·정조 시대의 현실적 학풍을 의식하며 그 정신에 입각한 작품을 썼던 것은 민간의 실생활을 벗어난 글이야말로 허위를 꾸미는 일에 불과하다는 생각을 가졌기 때문이었다. 연암과 함께 이런 사상을 가졌던 문인들이 일상의 의식주 문제나 장사꾼과 빈민, 소와 말, 간장이나 종이 등을 즐겨 소재로 올린 점은 실생활의 일보다 더 급하고 중한 일은 없다는 판단이 작용한 까닭이다. 이런 노력이 당시의 도학파 문

인들에 의해 자질구레하다는 비판을 받았고, 심지어 소품체 문장이 정치적으로 나라를 망치게 한다는 문제로까지 비약했던 것을 보면 연암문학의 성격은 전통과 개혁을 포함한 정치 사회의 현상을 포괄하는 다원적인 것이었다는 평가를 내릴 수 있다.

연암은 한국의 소설사에서도 사대부 출신이면서 민중과 연결을 맺고 민중소설 시대를 연 작가로 인식되고 있다. 한국에서의 문학적 경향이 인간의 평등과 욕구에 관한 성찰을 바탕으로 하여 민중의 삶에 관한 문제를 다루는 서민적 기운이 소설을 주도하기 시작한 때를 민중소설 중심시대로 놓고 이 새로운 시대의 경향을 선도한 작가로 연암 박지원을 지목한다.[1] 연암은 민중예술로 괄목할 만한 성과를 거둔 판소리와 판소리계소설이 등장하기 시작할 무렵, 실학자로서 민간에 속한 사람들의 위치에 서서 민중문학의 본질에 접근하려는 노력을 기울였고 그것은 커다란 성과를 거두었다. 연암문학이 한문을 사용하고 있으면서도 민간에서 성과를 올릴 수 있었던 것은 작자의 민속에 대한 관심 때문이라 하겠다.

이에 착안한 것이 연암문학을 민속학과 연결시켜 그 내용의 구체적인 이해와 가치판단을 해 보고자 하는 연구방법론의 적용이다. 그의 문학에 나타나는 주제와 인물 설정이 민간의 생활과 직결되는 점을 비롯하여, 문장에 배어 있는 속어와 속자들은 구비전승을 이해하지 않고서는 도저히 해결할 수 없는 것들이다. 풍속과 민간예술에 대한 내용들도 민속학의 체계적인 도움을 요청하고 있다. 연암은 사대부 계층에 속한 사람이면서도 서민대중의 생활을 대상으로 삼은 글을 썼고, 한문을 사용하였으면서도 민간의 이야기를 소품체를 통해 들려주어 민중과의 거리를 좁혔으며, 당시에는 개발되지 않았던 민속학적 요소들을 다수 활용하여 후대에 주목받을 만한 민속적 문학세계를 이루어 놓았다고 할 수 있다.

---

1) 김수중, 『고전소설과 문학정신』, 태학사, 2007, pp.100~101.

이러한 논리에 착안하여 연암의 작품 일부를 민속학과 연관시킨 연구가 있었다. 실학의 민속학적 성격을 구명하고 실학파 민속학을 분야별로 분류하여 이 방면에 관한 연구의 기틀을 제공했던 것이다.[2] 비록 수십 년 전의 일이지만, 지금 이 논문이 목표로 삼고 있는 방향을 밝혀주는 소중한 지표라 말하지 않을 수 없다. 이를 구체화하여 완성하는 작업이 매우 늦은 감이 있다 하더라도 그 사이에 부분적이거나 유사한 연구들이 있어 이 계통의 고찰은 지속성을 유지해 왔다고 보아야 할 것이다.

이 연구는 조선후기의 실용적 문학 활동이 민속학의 태동에 바탕이 되었다는 전제를 폭넓게 수용하고, 구체적 대상으로 삼은 연암 작품의 세부 내용들을 민속학적 방법으로 고찰하여 민간의 생활을 기반으로 한 연암문학의 새로운 면모를 모색하려는 목적을 갖고 있다. 연암의 글 속에 어떤 민속적 요소가 나왔는가를 찾아내어 밝히는 단순한 작업을 지양하고 민속학적 주제 및 배경과 연관시켜 고찰하는 태도를 견지할 것이며, 그것이 연암문학의 가치 고양에 어떻게 기여하고 있는지를 객관적인 시각으로 분석하고자 한다.

2. 연구 범위와 방법

연암 박지원의 문집으로는 그의 아들 宗采가 정리한 필사본『燕巖集』이 전해 온다. 이는 연암의 시문 모두를 각종 장르에 걸쳐 종합적으로 수집, 기록한 것이므로 연암문학 연구의 필수적 자료가 된다. 1901년에 이르러 金澤榮의 편집으로 초간본이 간행되었고, 이어 1932년 朴榮喆에 의해 활자로 인쇄된 중간본이 세상에 모습을 드러냈다. 친일파 재력가였던 박영철이 이런 일을 한 것에 대해 그가 연암의 후손이었기 때문이라는 추측이 있었지만 사

2) 인권환,『한국민속학사』, 열화당, 1978, pp.7~47 참고.

실로 밝혀진 바는 없다. 이 박영철본은 별집으로 『熱河日記』와 『課農小抄』를 한데 묶어 놓았으며, 현대에 들어 연암문학 연구를 위한 선본으로서의 가치를 인정받게 되었다.

이 연구는 박영철본이 수록하고 있는 연암의 모든 글들을 일차적인 연구 대상으로 삼고 있다. 그러나 그의 방대한 작품 세계에서 문학적 가치가 높다고 인정되는 부분들을 세밀하게 천착해야 한다는 목표 아래 특히 10편의 소설과 기행문인 『열하일기』를 대상의 중심에 두었다. 그 이외의 산문들은 일반산문이라는 명칭을 사용하여 특별한 제한을 두지 않고 두루 살펴보고자 한다. 『과농소초』는 농업의 기술과 정책에 관하여 논한 農書 성격의 저술인 까닭에 이 논문의 대상에서 제외하기로 하겠다.

그리고 특별히 이 연구에 중요한 부분을 담당할 대상으로 『燕巖先生 書簡帖』과 『過庭錄』을 거론하고자 한다. 전자는 최근에 번역되어 세상에 알려진 자료로서 연암이 자신의 큰아들과 처남 등 가까운 이들에게 보낸 편지로 묶여 있다. 33편에 달하는 이 서간들은 연암이 문학적 표현을 의식하고 쓴 것이라기보다 일상의 필요에 따라 보낸 것들이 대부분이다. 이른바 尺牘에 해당하는 글이 별로 많지 않다는 의미다. 그러나 서간첩 속에는 연암과 관계되는 사람들의 민속적 일상생활 양상이 가감 없이 기록되어 있어 이 연구의 대상으로 적합하다. 『고추장 작은 단지를 보내니』라는 수필식 제목을 붙여 편찬된 이 자료를 본문의 의식주 표현 분석 연구에 집중적으로 사용하였음을 밝힌다.

또한 『과정록』은 연암의 아들 宗采가 부친의 사후에 여러 자료들을 바탕으로 하여, 연암의 인생 역정과 사상의 기틀 및 작품들의 창작 배경을 기술한 책이다. 연암과 관련된 요긴한 사항들은 물론 사소한 일화들까지도 빠짐없이 기록되어 있어 문학작품과는 다른 차원으로 중요성을 인정받고 있다. 이것 역시 연암 연구에 중요한 자료로 활용되고 있는 저술이다.[3)]

이 연구에서는 연암문학을 장르별로 나누어 분석하는 방식을 사용하지 않기로 하겠다. 앞에서 연암문학의 연구 대상을 제시할 때 소설, 기행문, 일반 산문, 한시 등 장르적 구분 용어를 사용했지만 이 논문은 이 모든 장르에 걸친 대상을 민속학적으로 연구하려는 목적을 갖고 기술한 것이다. 따라서 각 장르에 걸쳐 있는 연암문학을 대상으로 민속학 연구의 기본적 순서를 밟아가며 약간의 변용을 취하는 방식을 쓰고자 한다. 근대 학문의 초기에 한국민속학의 체계 확립에 공헌한 학자들에 의해 정립된 내용과 범위는 마을과 가족생활, 의식주, 민간신앙, 세시풍속, 민속예술, 그리고 구비문학이었다.[4] 지금은 각종 의례와 연희, 특히 지역별 축제 등이 민속 연구의 주요 항목으로 부상하고 있으며 구비문학은 민속학의 일부가 아니라 기록문학과 양 축을 이루는 독자적인 영역을 확보하고 민속학과 깊은 교류관계를 갖는 분야로 자리 잡았다. 구비문학은 설화, 민요, 무가, 판소리, 민속극과 속담, 수수께끼 등을 포함하는 넓은 범위를 확보하고 있다.

이와 같은 기본적인 분류를 바탕으로 이 논문에서는 광의의 민속학적 연구 영역을 고려하여 풍속과 민속예술, 그리고 의식주 생활로 대분하려 한다. 민속예술 영역에는 구비문학에 해당되는 구비전승들을 포함시켰다. 그러나 이렇게 분류된 민속의 내용들이 사대부 출신 작자 연암 개인을 중심으로 이루어졌기 때문에 서민의 삶을 그대로 반영하고 있다고 보기 어렵다는 의견이 존재한다. 그렇다고 할지라도 민속에 대한 관심을 고양시켜 실용 추구적인 관점에서 표현한 연암의 글을 통해 그 시대를 살았던 민중들의 보편적

3) 이 논문에서 연암의 작품을 국역으로 인용한 문헌은 신호열·김명호 역, 『연암집』, 상·중·하, 돌베개, 2007과 리상호 역, 『열하일기』, 상·중·하, 보리, 2004이다. 그리고 『연암선생서간첩』은 박희병 역주, 『고추장 작은 단지를 보내니』, 돌베개, 2005 및 김윤조 역주, 『역주 과정록』, 태학사, 1997이다. 다른 번역의 사용이 필요한 경우에는 출처를 제시했으며, 별도의 언급 없이 인용한 것들은 위의 번역본에 있는 내용임을 밝혀둔다.

4) 이두현 외 2인, 『한국민속학개설』, 민중서관, 1974, p.15.

삶의 행태가 형상화되어 있다는 점을 대전제로 삼으면, 연암문학의 성격과 민속성이 자연스럽게 연계될 수 있을 것이다. 뿐만 아니라 연암의 문학은 민속학적 방법으로 분석하고 검토할 때 온전한 이해가 가능할 수 있다는 것이 이 연구의 바탕을 이루는 조건이다.

한국민속학의 발생 초기부터 최근에 이르기까지 민속학적 방법을 문학 연구에 적용시키는 사례가 많지 않았고 특히 고소설 분야에서 이런 연구는 찾아보기 힘들었다. 이에 문제가 있다고 여긴 민속학자들은 이 방법을 적용해야 소설의 새로운 면이 드러나고 소설을 앞 뒤 옆의 여러 각도에서 분석할 수 있다고 권장하면서, 작품에 나타난 문학성만이 문제가 아니고 그 속에 잠재해 있는 관념 의식을 비롯하여 생활전통의 파악이 작품을 진정 이해하는 첩경이라는 주장을 하기에 이르렀다.[5] 고전작품에 민속성이 반영되지 않은 것이 거의 없다고 보는 것이 정설인데, 더구나 민간의 생활양식이나 습속이 표면에 나타나 있는 작품은 비록 부분적이라 할지라도 반드시 민속학적 연구방법을 적용해야 할 것이다. 그런 점에서 연암문학이 갖고 있는 근본 성격은 이 방식의 연구를 필연적으로 요구하고 있다고 본다.

3. 선행연구 검토

연암연구는 시대적 변화를 거치며 문학은 물론이거니와 철학, 경제학, 정치학, 과학, 민속학, 교육학 등 매우 광범위하게 펼쳐져 있다. 이러한 사실은 고소설 분야의 연구에서 <춘향전> 다음으로 연구 산출물이 많다는 조사연구 자료에서 확인할 수 있다.[6] 그러나 많은 연구자들의 활발한 연구에도 불

5) 임동권, 『한국민속학논고』, 집문당, 1975, p.57.
6) 우쾌제, 「고소설 명칭, 총량 및 연구경향의 통계적 고찰」, 『인천어문학』 5, 인천대학교 국

구하고 민속학적 분석 방식을 적용한 본격적인 연구는 아직 찾아 볼 수 없다.

따라서 연암연구에 있어서 민속학적 분석 방법에 의한 연구물이 아니더라도 민속학의 범주에 포함되는 여러 요소 중에서 이 논문에서 주로 다루고자 하는 세시풍속과 의례, 전승놀이 등 풍속에 해당되는 분야의 연구물과 구비전승과 민속예술 그리고 의식주와 관련되어 부분적으로나마 다루어진 선행연구 자료들을 살펴보려고 한다.

연암에 대한 관심은 김태준이 1931년 「조선한문학사」에 언급하면서 시작되었고, 1932년 권덕규가 「박연암의 허생전을 평함」[7]을 통해 <허생전>의 근대성을 들어 연암의 문학사적 업적을 강조하면서 연암에 대한 연구자들의 관심을 집중시켰다. 일찍부터 연암연구에 천착했던 이가원은 이 분야에 두각을 나타내며, 가장 많은 연구 성과를 거두었다.[8] 「연암소설연구」에서는 연암의 소설 12편에 대해 저작시기를 중심으로 初·中·晩의 3기로 나누어 각 작품에 대한 분석을 시도하였다. 특히 연암소설 속에서 발견되는 연암의 민족문학적 의식과 민족설화의 활용에 대한 이가원의 연구 성과물은 연암문학의 민속학적 분석을 시도하는 필자에게 반가운 자료가 아닐 수 없다. 그는 이 논문에서 연암의 초기 9전을 심층적으로 분석하면서 人名의 한국성, 속언과 쇄담, 민족설화를 중시한 연암의 글쓰기는 민족문학을 개척한 선구적 작가라는 인식을 다시 한 번 확인시켜 주었다.

어국문학과, 1989.

7) 권덕규, 「박연암의 허생전을 평함」, 『비평』 12, 비평사, 1932.

8) 「연암소설연구-제1기작 九傳에 대하여」, 『연세논총』 1, 연세대학교, 1962.
「연암소설과 실학사상-양반전을 중심으로」, 『한국사상총서』 4, 1962.
「광문자전 연구」, 『인문과학』 7, 연세대학교 인문과학연구소, 1962.
「연암문학과 문체파동」, 『인문과학』 10, 연세대학교 인문과학연구소, 1963.
「호질연구」, 『연세논총』 2, 연세대학교, 1963.
『연암소설연구』, 을유문화사, 1965.

연암문학 연구에 있어서 또 다른 시각의 접근이 있어 주목된다. 한국민속학 연구에 선구적 역할을 담당했던 인권환은 그의 저서『한국민속학사』에서 실학과 민속학의 관계를 천착하면서 실학이 융성하던 시기를 민속학의 濫觴期로 규정하고 실학파 문인들의 작품을 통해서 민속학적 성격을 구명했다.[9] 그는 실학파 문인들이 문학 작품에 활용했던 속담과 설화 시속어들을 낱낱이 끄집어내어 그 의미를 밝혀냄으로써 연암문학의 민속학적 연구의 가능성을 시사했다.

연암의 중국 기행 견문록이라 할 수 있는『열하일기』에는 주로 중국의 풍속과 조선의 풍속을 기술한 자료가 많기 때문에『열하일기』연구에는 부분적으로 현대의 민속학적인 시각에서 접근될 수 있는 요소들이 포함되어 있다. 강동엽의 논문에서는 그 동안 몇 편의 열하일기 연구에서 볼 수 없었던 종합적인 문학 연구를 시도하였다.[10] 그는 생활언어의 수용에 대하여 탐구하는 자리에서 속담과 격언, 민요, 방언의 한자화 등이 문장 속에서 어떻게 작용하고 있는지 소상히 살피고 있다. 이후 1989년에 발표한 김명호의『열하일기 연구』는 이본 연구의 집대성이라고 할 만큼 현장성 있는 분석을 제시하였고, 중국의 정치 실상과 생활 모습을 세밀하게 분석하여 연암 연구에 있어서 큰 획을 그었다고 평가할 만하다. 더군다나 연암이 소개한 중국의 풍속과 조선의 풍속에 대한 부분들을 놓치지 않고 발췌하여 분석함으로써 민속학적인 연구에 있어서도 활용성이 높아 보인다. 이후 속담이 연암의 글쓰기나 커뮤니케이션에 어떻게 활용되고 있는지에 대한 연구도 찾아 볼 수 있다. 연암이 중국여행 중 조선의 속담과 중국의 비슷한 속담을 예로 들면서 글을 쓰고 중국인과 필담을 나누는 것은 문장의 이해도를 높이고 뜻을 잘 통하게 하려는 문화 커뮤니케이션 스킬이라 진단하고 있다.[11]

---

9) 인권환, 앞의 책.
10) 강동엽,「열하일기의 문학적 연구」, 건국대학교 박사학위논문, 1982.

2009년 출간된 김혈조의『열하일기』번역본은 다양한 민속자료와 중국 유적사진들이 함께 수록되어 있어 일반인뿐만 아니라 전문 연구자들에게도 유익한 정보로서 가치를 지닌다. 다만, 원문을 수록하지 않아 학술자료로 활용하는데 한계가 있다는 아쉬움이 남는다.

연행록에 대한 관심이 높아지면서 연행록 연구가 활발하게 이루어졌다.[12] 특히 연행록 소재 환술, 잡기 등 중국의 민속예술에 대한 연구물도 다수 산출되었다.[13] 임기중의「연행록의 환희기」에서는『열하일기』에 소개된 바 있는 환희기에 기록된 환술들이 이미 20여 종의 연행록에 기술되고 있음을 밝히면서 각각의 환술에 대한 해설을 덧붙였다. 그는 많은 연행록 소재 환술 기록 중 박지원의 환희기가 가장 목적이 극명하게 밝혀진 연희기이며, 저작의도가 중국을 여행하지 못한 서민대중에게 이를 소개해주려는 애민의식에서 비롯된 것이라 분석했다.[14] 그러나 박수밀은 백성들에게 요술을 널리 보여줌으로써 요술의 실체를 바로 알리려 한다는 표면적 저작동기 이면에 요술쟁이와 위선적 유자들을 동일한 존재로 만들어 부조리한 현실을 비판하

---

11) 김동국,「연암 박지원의 열하일기를 통해서 본 한중문화교류 연구 -문화 커뮤니케이션을 중심으로」, 계명대학교 박사학위논문, 2011.

12) 연행록 연구 논문을 집대성한『연행록연구총서』가 전10권으로 발간되었다. 문학, 역사, 정치, 경제, 외교, 사상, 의식, 복식, 건축, 회화, 지리 등 거의 모든 학문 분야가 포함되어 있어 연구자들에게 유익한 자료로 활용되고 있다. 조규익 외,『연행록연구총서』, 학고방, 2006.

13) 임기중,「연행록의 환희기」,『한국민속학』31, 한국민속학회, 1999,
_____,『연행록 연구』, 일지사, 2002.
홍성남,「연행록에 나타난 '환술'과 '연극' 연구」,『동아시아고대학』5, 동아시아고대학회, 2002.
김미경,「19세기 연행록에 나타난 민속연희」,『연행록연구총서』9, 학고방, 2006.
박수밀,「박지원의 환희기에 나타난 글쓰기 요령」,『한문교육연구』26, 한국한문교육학회, 2006.
임준철,「18세기 이후 연행록 환희기록의 형성배경과 특성 -홍대용, 박지원, 김경선의 환희기록을 중심으로」,『한국한문학연구』47, 한국한문학회, 2011.

14) 임기중, 앞의 논문, p.259.

기 위한 노련한 글쓰기의 전략으로 보고 있다.[15]

연암소설 중에서 민속예술을 엿볼 수 있는 작품으로 <광문자전>을 꼽을 수 있다. 초기 연구에서는 풍자성과 사회부조리 고발에 초점을 맞췄다면[16] 연구가 진행되면서 시정사회의 영웅화 내지 민중의식의 고취 등에 대해서 다루었다.[17] 또 다른 차원에서 <광문자전>을 다룬 논문이 있어 관심을 끈다. 김영동은 광문이 단지 걸인의 차원을 벗어나 만석중놀이와 철괴무에 능하고 소리광대까지 겸하고 있다는 점을 들어 광문이 광대였음을 단언한다. 지금까지 걸인이지만 의롭고 착한 이미지의 광문의 캐릭터를 깨고 민속예술 연희자로 정체성을 새롭게 규정했다.[18] 당시에 성행하던 만석중놀이와 철괴무 그리고 소리까지 연창할 수 있는 전문 광대였다는 김영동의 주장은 조선 후기의 민속예술과 공연 풍속 등을 읽어내는 데 도움이 되고 있다.

연암 서거 200주년을 맞이하여 『연암집』에 수록되지 않은 연암의 사적인 편지글을 모은 번역서 『고추장 작은 단지를 보내니』가 출간되었다.[19] 이 책은 연암의 가족과 지우, 제자 등과 사적으로 주고받은 편지에 나타난 자상한 아버지로서 연암의 면모와 일상생활에서 나타나는 의식주의 문제들을 살펴 볼 수 있는 자료라 여겨진다.

연암의 작품 중에서 풍속을 본격적으로 다룬 <열녀함양박씨전>에 대한 연구도 연암연구가 시작된 이래 지속적인 관심의 대상이 되고 있다. 초기 연구에서는 주로 근대 지향적 사고로의 접근을 시도하였다. 이가원은 <열녀함양박씨전>에 대해 연암이 당시 수절풍속을 비판하면서 국가적·민족적인 견지에서 조속히 수절과부의 굴레를 벗겨줘야 한다는 주장으로 해석했다.[20]

---

15) 박수밀, 앞의 논문, p.534.
16) 이가원, 「광문자전 연구」, 『인문과학연구』 7, 연세대학교 인문과학연구소, 1962.
17) 박준원, 「광문자전 분석」, 『한국한문학연구』 8, 한국한문학회, 1987.
18) 김영동, 「연암 박지원의 소설연구」, 동국대학교 박사학위논문, 1987.
19) 박희병 역, 『고추장 작은 단지를 보내니』, 돌베개, 2005.

또한 이 소설의 주인공의 실존 여부를 확인하는 작업도 이루어졌다. 김일근은 함양에서 박씨의 정려를 찾아내고 그 정려기에서 여러 가지 사실들을 확인하는 작업을 했다.[21] 이는 연암이 작품을 통해 당시의 풍속을 신랄하게 보여주고 있음을 실증하는 자료로 가치를 지닌다고 생각된다. 또 다른 그의 논문에서는 연암의 소설 작품 12편에 대해서 내포된 사상과 표현 수법에 의한 문학적 장르를 일괄하면서 <열녀함양박씨전>을 여성해방사상으로까지 연결시키고 있다.[22] 이동근은 <열녀함양박씨전>은 혁신성과 보수성의 조화를 하나의 작품 속에 용해시켜 보려 했지만 그 내용의 거리와 기교의 미숙으로 한 작가의 심리적 양면성만 부각시키고 말았다고 혹평했다.[23] 김혈조는 열부와 관련된 새로운 자료 네 편을 발굴하여 소개하면서 각각 작품의 개요를 살폈다.[24] 그가 소개한 네 편의 열부전은 수절과 순절이 당시 보편적 풍속이었음을 확인하게 한다.

최근 발표된 김수중의 「<열녀함양박씨전>에 나타난 정절의식 분석」은 이전의 <열녀함양박씨전> 연구에서 순절 풍속에 대한 연암의 생각이 순절이라는 악습 타파, 개가 허용 등 혁신적인 제도개혁을 요구한 것이라는 지금까지의 일관된 논지를 뒤엎고 연암의 士意識과 문장의 이면을 파고들어 연암이 <열녀함양박씨전>에서 궁극적으로 던지고자 한 메시지는 비인간적인 순절 풍속의 비판과 함께 '수절은 고통스럽지만 지켜져야 할 미풍양속'이라고 읽어내고 수절과 순절을 분리해서 해석했다.[25] 같은 시기에 강명관의 「

---

20) 이가원, 『연암소설연구』, 을유문화사, 1965,
21) 김일근, 「열녀함양박씨전과 박씨의 정려기고」, 『겨레어문학』 11, 건국대학교 국어국문학연구회, 1987.
22) 김일근, 「연암소설의 근대적 성격」, 『고전소설연구』, 정음문화사, 1990.
23) 이동근, 「연암 傳의 문학사적 일고찰」, 『인문과학연구』 13, 대구대학교 인문과학연구소, 1995, p.17.
24) 김혈조, 「연암의 <열녀함양박씨전> 재고 -새로운 자료 소개를 겸하여」, 『대동한문학』 24, 대동한문학회, 2006.

열녀함양박씨전 재론」[26]이 발표되었다. 강명관은 이 논문에서 박지원의 수절비판의 한계를 지적하며, 지금까지 연구에서 보여 왔던 근대주의적 시각의 탈피를 전제로 <열녀함양박씨전>을 재해석했다.

위에서 살펴본 바와 같이 연암연구가 다양한 분야에서 활발하게 이루어지고 있으나 민속학적 연구방법론에 입각한 본격적인 논문은 아직 산출되지 않아 이 분야의 연구에 여러 가지 어려움이 예상되나, 연암의 작가 정신과 민에 대한 인식을 기반으로 한 서민들의 삶과 생활 모습이 작품 곳곳에 묻어있기 때문에 민속과 풍속에 관한 기록들을 추출하여 민속학적으로 분석할 수 있을 것이라 기대하며, 이러한 연구가 연암을 온전히 이해하는 데 한 걸음 더 나아가는 의미 있는 작업이라 생각된다.

---

25) 김수중, 「<열녀함양박씨전>에 나타난 정절의식 분석」, 『한국언어문학』 76, 한국언어문학회, 2011.

26) 강명관, 「열녀함양박씨전 재론」, 『동양한문학연구』 32, 동양한문학회, 2011.

II. 연암문학에 대한 민속학적 접근

1. 민속의 개념과 하위 범주

민속은 민간의 삶과 문화뿐만 아니라 정치 사회적 변화에 따른 민족 정신사까지를 광범위한 대상으로 삼고 있다. 따라서 연암문학에 대해 민속학적 접근을 시도하려면 그 민속을 학문화시키고 있는 민속학의 연구대상과 일치성을 보이고 있는가의 여부를 파악해야 할 것으로 보인다. 이에 민속학의 성격을 먼저 살피고, 연암문학과의 관련성을 확인하고자 한다.

민속학은 문화와 예술에 대한 자각이 일고 새로운 역사 인식이 싹틀 때 비로소 서민대중과 함께 시작된 학문이다. 19세기 들어 근세사회의 형상을 확립한 서구에서 체계가 세워진 민속학은 우리나라에도 유입되어 학문은 물론이고 사회적 변천에 큰 영향을 미쳤다. 이 학문이 처음 시작된 이래 오늘에 이르기까지 변하지 않고 추구해 온 연구대상은 사회를 구성하고 있는 다수인들의 생활이다. 따라서 민속학을 한마디로 정의한다면, 문명국에 있어서 지식인의 문화와 대립하고 있는 다수인들의 문화에 관한 지식이라 할 것이다.[1] 여기서 말하는 다수인들은 서민대중을 지칭하는 것이고 그들의 문화는 실제적 생활에서 나오는 모든 것들을 대상으로 삼는다. 문학이 민속을 반영하고자 할 때는 먼저 그 표현 대상이 소수의 지식인이 아니라 서민대중들인 백성이어야 하며, 주제 역시 그들의 삶에 맞추어져 있어야 한다.

---

1) P. Saintyves, 심우성 편역, 『민속학개론』, 삼일각, 1975, p.56.

일찍부터 백성을 가리키는 '民'이란 말의 개념 속에는 다음과 같은 세 가지 의미들이 포함되어 있다고 여겨 왔다. 곧 국가에 대한 民, 관 또는 지배자에 대한 民, 그리고 개인에 대한 民 등이 그것이다. 이를 민속학이라는 학문적 대상의 설정 문제에 연결시키면 민속학이란 국가의 학문이 아니라 국민의 學이요, 국민 중에서도 관리나 지배자의 생활에 관한 학이 아니라 그들의 지배를 받고 있는 일반대중 생활의 학이요, 국민 개개인의 학이 아니라 집단 속에 형성된 보편성 있는 생활을 대상으로 삼는 학문이라 할 수 있다.[2] 그렇다면 연암문학의 성격 자체가 民의 개념에 합당하고 민속학의 학문적 방법에 무리 없이 적용될 수 있는지를 분석해야 할 것이다.

민속의 개념을 밝히려면 민속학이 어떤 보편적인 내용과 범위를 규정하고 있는가를 정리해야 할 필요가 있다. 그러나 연암의 시대에 민속을 체계화한 민속학은 학문적으로 아직 정립되어 있지 않았다. 민간의 구습과 전통적 행위들이 학문이 될 수 있다는 판단도 하기 어려운 때였고, 서구 사회에서조차 민속학이라는 개념을 확립하기 이전에 있었던 일이다. 독일에서 선구적으로 일어난 서구 민속학의 태동 시기도 연암이 세상을 떠난 뒤인 19세기 초반에 이르러서야 겨우 열리고 있다. 이런 이유로 인해 연암문학과 민속학은 전혀 다른 별개의 것으로 인식되었고 이와 관련된 본격적인 연구를 찾아보기 어려웠다.

하지만 연암 박지원이 구축해 놓은 문학의 세계는 민속학의 발전에 따라 그 가치의 폭이 넓어지게 되었고 민속학적 연구방법론의 적용을 통해 새로운 이해를 도모할 수 있다는 가능성이 커졌다. 이 연구에서는 그와 관련지어 한국민속학의 영향관계를 논한 다음, 민속의 개념과 하위 범주를 정리하여 범주화한 내용에 따라 연암문학을 고찰해 보고자 한다.

그 동안 연암문학에 대한 연구들은 숫자를 헤아릴 수 없을 만큼 많은 성

2) 임동권, 『한국민속학논고』, 집문당, 1975, pp.1~2.

과물들이 다양한 각도에서 산출되었지만, 민속학과의 관련 내용은 문장 가운데 부분적으로 설화와 풍속을 수용하고 있다든지 민속에 관련된 요소들을 발견하여 그것을 적시하는 정도의 수준에 그치고 있었던 상태였다. 문학적 연구의 자리에 민속이 설 공간은 아무래도 제한적일 수밖에 없었다. 따라서 수많은 연구 성과 중에 본격적인 민속학적 방법을 활용한 것은 거의 없었다고 해도 과언이 아니다. 앞에서 언급한 바와 같이 민속은 인류의 초창기부터 존재한 개념이지만 민속학의 발생은 불과 이백 년에 미치지 못하였기 때문이다.

19세기에 서구에서 시작된 민속학은 우리나라에도 영향을 미쳐 20세기 초반에 육당 최남선을 선두로 활발한 움직임을 보이기 시작했다. 그러나 그 시점은 한국이 일제에 강점당하고 있던 역사적 한계성을 벗어날 수 없었으므로 민족의식의 각성이 필수적인 이 방면에 대한 본격적인 연구 활동은 광복 이후에야 가능하게 되었다.

여기서 현실적 상황에 따라 일본민속학의 성격이 어떤 것이었는가를 이해해야 할 필요성이 제기된다. 일본의 민속학 역시 일반적 형태인 유럽의 진화주의적 인류학 이론의 수입으로부터 시작되었다. 그러나 수입된 이론을 바탕으로 전개된 일본민속학은 일본 특유의 성격을 곧 발휘하기 시작했다. 그것은 19세기말의 메이지 시대로부터 본격적으로 이루어진 인류학 연구와 또 土俗學이라 불리는 지방 인류에 관한 풍속과 습관을 고찰하는 방식으로 진행되어 갔다. 이것이 얼마간의 실증적 연구를 거쳐 일본의 독자적 민속학 연구방법으로 정착하게 된 것이다.[3] 일본이 서구적 민속학의 뼈대를 그대로 도입했으면서도 스스로의 독자성을 가질 수 있게 된 것은 '향토연구'라고 하는 민속적 기반을 마련한 데 있었다.

柳田國男으로 대표되는 일본의 향토연구는 민간전승론의 기초를 형성하고

3) 최인학, 「일본민속학의 역사와 동향」, 『한국민속학』 5, 한국민속학회, 1972, pp.84~87.

민족적 민속학으로 발전을 꾀하게 된다. 그 속에는 일본의 수많은 민속신앙과 구비문학이 연구대상으로 설정되어 있으며 이를 역사와 관련시켜 국민의 생활적인 것으로 연구의 방향을 만들어갔다.[4] 이것이 일본민속학의 성격을 형성하는 기틀이 되었지만, 국민이라는 개념의 이면에는 일본에 강제로 합병 당한 한국의 모호한 입장이 존재하고 있었다. 물론 정치적 차원에서 당시 일본이 사용한 국민이라는 개념은 강점당한 한국 민족까지를 포함하고 있는 것이어서 우리의 독자적 민속연구란 고려될 수 없는 일이었다. 한국은 일본의 한 향토일 뿐이라는 것이 당시의 정치 상황이었기 때문이다.

그렇다면 우리 민족의 입장에서 바라본 한국의 민속학이 육당 이전에는 진공의 상태에 머물러 있었을까? 이에 대하여 실학과 민속학의 긴밀한 관계를 강조하는 주장에 주목할 필요가 있다. 이 주장은 "韓國民俗學에 대하여 단편적으로나마 學的 關心이 싹튼 것은 李朝 중엽 이후 대두한 實學派 학자들에 의해서였다"[5]는 소론에서 시작되어 "實學派의 민속학은 韓末, 실학의 終焉으로 끝난 것이 아니라, 그 성격과 방법 그대로 그 이후의 민속학에 계승 발전되었다"[6]는 학설을 탄생시키기에 이른다. 실학은 일본과의 정치적 관계가 전혀 없었던 시대에 생성하여 역사의 주체로서 서민층을 발견해 내었으며 서민문화 모두를 학문적 대상으로 부상시켰던 학문이요 사상이라는 점을 중시하는 논리다.

그 결과 한국민속학은 시발점이 1920년대이고 그 원류는 절대 외래적인 것이 아니라 실학에서 비롯된 자생적인 것이라고 주장하는 입장이 나왔다.[7] 이 연구에서는 그런 학설의 기본정신을 존중하면서 다른 일방적 논리에도 얽매이지 않은 태도로 문제에 접근하고자 노력한다. 분명한 것은 실학이 서

---

4) 위의 논문, p.88.
5) 조지훈, 「한국민속학소사」, 『민족문화연구』 1, 고려대학교 민족문화연구소, 1964, p.235.
6) 인권환, 『한국민속학사』, 열화당, 1978, p.10.
7) 위의 책, p.10.

민에 대한 학문으로 폭을 넓혀가는 동안 새롭게 모습을 드러낸 민속학이 서구의 발생단계를 거쳐 우리나라에서 실학의 후속으로 접목되고 있었을 가능성에 유의할 필요가 있다는 점이다.

민속학이라는 용어는 영어의 Folklore, 독일어의 Volkskunde로 구분하여 사용된다. 이렇게 용어를 구분하는 까닭은 영국과 프랑스 등이 민속학을 원시문화의 잔존으로 파악하여 인류학의 일환으로 비교 고찰하는 방식을 취한 반면, 독일의 민속학은 민족의 고유문화에 대한 가치를 평가하면서 서민대중의 구제에 관심을 두고 있었기 때문이다. 이와 같은 서구민속학 발생 초기의 성립 배경으로 볼 때, 한국민속학은 청, 일본, 러시아 등 당시 열강 제국의 침략에 대한 저항 속에서 민족적 자각과 민족주의적 사상에 기틀을 두고 있었음을 알 수 있다. 따라서 우리 민족의 민간전통에 대한 관심과 민족정신을 계승하기 위한 목적으로 출발한 한국의 민속학은 독일민속학(Volkskunde)계에 속한다고 하겠다. 한국민속학 연구의 시초로 최남선이 단군말살론을 주장한 일본 학자들에 맞서 신화론을 내세워 반박한 것이 중요한 사례가 된다.[8] 이렇게 출발한 한국민속학은 실학사상의 배경과 목적 등에서 많은 연관성을 공유하게 되었다.

실학사상의 발생 배경 역시 독일민속학의 그것과 매우 유사하다. 독일민속학은 민족주체적인 사상과 민족의 동질성을 확인하기 위해 민간의 풍속과 풍습을 조사·수집하여 서민의 삶을 윤택하게 하기 위한 목적을 세우고 있다. 이는 실사구시, 이용후생, 경세제민을 목적으로 하는 실학사상의 근본정신과 일치한다. 또한 실학이 서민층을 역사의 주체로서 부각시키면서 그들의 생활, 풍속, 문화 등 모든 영역에 대해서 다양한 방법으로 접근하고 있는 점은 민속학의 성립에서부터 발전에 이르기까지 맥을 같이 하고 있다고 볼 수 있다.

---

8) 이두현 외 2인, 『한국민속학개설』, 민중서관, 1974, p.30.

그렇다고 해서 한국민속학의 출발을 실학에 두려는 입장이 학계에서 완전히 인정받고 있는 것은 아니다. 그 이유로는 실학 자체가 하나의 구체적 학파라기보다는 그 시대에 있어서 종합적 사상이요 철학이라고 볼 수 있으며, 현재도 실학의 성격과 개념에 대해서는 계속 논의가 되고 있기 때문에 실학의 이러한 성격과 개념이 완전히 정립되기 전에 민속학의 기원을 실학에 연관시키려는 태도는 조급하다고 보는 것이다.[9] 하지만 분명한 사실은 실학과 민속학의 사이에는 개념상 관련성이 존재하며, 학문의 성립과 발전에 상호 유기적 관계를 가지고 있다는 점이다.

이 관계성을 바탕으로 실학파 민속학의 범위와 내용을 세 가지로 분류하여 각각 구비전승 분야, 세시풍속·신앙·유희 분야, 생활·제도·풍속 분야로 살펴본 이론도 있다.[10] 구비전승 분야에서는 설화, 민요, 속담 등에 대한 관심이 두드러지게 나타나는 것이 특징이며 문학과 깊은 관련을 맺는다. 연암 박지원을 비롯하여 정약용, 홍만종, 이덕무 등과 시대를 거슬러 올라 유몽인, 이익 같은 선각자들의 성과를 기초로 삼고 있다. 세시풍속 등을 다루는 분야는 민속학적 측면에서 집중력을 발휘하고 있는바, 유득공, 김매순, 홍석모 등 풍속지를 저술한 이들의 업적이 바탕으로 작용한다. 생활이나 제도 분야는 서민생활의 현장을 다룬 이중환, 홍만선, 서유구 같은 사람들의 저술을 참조하는 경우가 많다. 특히 이중환의 『擇里志』는 전국적인 地誌로서 생활풍속을 폭넓게 다루고 있어 주목되는데, 『東國輿地勝覽』과 여러 면에서 비교된다. 『동국여지승람』이 조선 초기에 官 주도로 이루어진 국가행정적 지지였다면 『택리지』는 개인이 문화적 목표를 가지고 기록한 민속적 성격의 기록물이라 할 수 있다.

위의 세 범위 속을 섭렵하면서 문학 활동을 통한 실학파 민속학의 형성에

9) 최인학 외 7인, 『한국민속학 새로 읽기』, 민속원, 2001, p.19.
10) 인권환, 앞의 책, pp.21~37.

큰 기여를 한 인물이 바로 연암이다. 그는 구비전승 분야에서 탁월한 성과를 남긴 것을 비롯하여 세시풍속에 대한 비상한 관심으로 그의 제자 유득공에게 많은 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 그리고 또 생활과 제도 등의 분야에서 사대부의 것과 민간의 것을 함께 아우르며 이용후생의 길을 찾는 모습은 연암문학의 중요한 특징 가운데 하나로 인정받고 있다. 이중환은 연암보다 한 세대 전에 태어난 인물이었으므로『택리지』같은 저술은 이미 연암에게도 독서목록이 되어 그의 문학에 영향을 주고 있었을 것이라 판단된다.

연암은 실학의 정신 속에서 아직 학문으로 성립되지 못한 한국민속학의 기반을 놓았다고 해도 과언이 아니다. 그는 어부의 뱃노래가 詩化되고, 분뇨치는 역부나 걸인이 작품의 주인공으로 등장하는 일이 보편화될 시대를 예상하며, 서민들 사이에서 전해지는 속담이나 민담을 작품 속에 직접 사용하기도 하였다. 이렇게 민속이 문학이 되는 세계를 그리면서 연암은 서민의 삶을 대상으로 한 문학작품들을 창작하였던 것이다.

주지하는 바와 같이 연암의 출생과 삶의 조건은 서민적이라고 할 수 없다. 그는 당대의 명문에 속하던 반남 박씨 가문의 자손으로서 관향만 호남의 나주 땅 반남이었지, 태어나고 자란 곳은 수도인 한양 성내였다. 서울이라고 해서 반드시 민속과 관련이 없다고 단정해 말할 수는 없지만 그의 연고지인 盤松坊 冶洞이라는 곳은 서소문 밖 중국 사신을 맞이하는 모화관이 있던 자리였다. 늘 국가적 행사가 열리는 마을이었고, 따라서 서민들의 삶의 자리는 원형을 유지하기 어려운 지역이었다. 더구나 그 집은 연암의 조부 朴弼均의 소유였는데 그의 경력은 경기도 관찰사, 공조참판, 지돈녕부사 등 고위관직으로 화려하게 포장되어 있어 민간과 거리가 멀다.

이런 조건 아래서 자란 연암이 자신의 문학에 민속적 기반을 닦게 된 것은 무엇보다도 작가정신으로 표현되는 내면적 각성에서 비롯된 것이라고 보아야 한다. 이미 앞에서 언급한 바와 같이 그릇된 시대 풍조와 타협하지 못

했던 연암의 성품이 구체적으로 문학작품 속에 반영되면서 양반들의 비생산적인 삶을 비판하는 방향으로 나아가게 되었던 것이다. 특히 처숙이자 스승이었던 李亮天의 억울한 귀양과 죽음이 그에게 심한 우울증을 안겨 주었고 양반 사회의 도리에 회의를 갖게 만들었다. 연암의 작가정신은 이런 상황 아래 형성되기 시작하여 초기 문학을 대표하는 한문소설들이 그 영향을 받아 창작되었다.

연암은 자신의 우울증을 치유하기 위한 방편으로 서민 이야기꾼들의 구연을 즐겨 들으며 살았다. 그런 과정에서 하층 서민의 삶을 이해하게 되었고 그들과 자연스러운 교유를 이루어갔다. 연암의 문학은 이처럼 심각한 정신적 상황에서 출발했으나 그것을 극복하게 만들어 주었던 요소가 바로 서민대중이었으며 그들의 생활 내용인 민속이었던 것이다. 그는 서민대중들의 삶을 생생하고 활기차게 묘사하기 위해 비속한 표현이 됨을 개의치 않고 작품 속에 우리말 속어·속담·지명 등을 과감하게 구사하였다.[11] 연암문학이 민속적 기반을 형성하게 된 중요한 근거라 할 수 있다.

또한, 그의 글의 기반이 민속적이라는 사실은 단순히 이해나 표현의 문제에 그치지 않는다. 연암이 추구하는 실학과 그것에 바탕을 둔 현실적 실용주의는 기존의 문학관을 완전히 바꾸어 놓았다. 사대부가 문학에서 다루어야 할 바는 이전의 성현들이 말한 道에 근거를 두어야 한다는 생각을 배격하고 현실적인 서민대중의 일상생활이야말로 참된 글의 소재가 된다고 확신했던 것이다. 이것이 곧 연암이 주장한 '卽事有眞趣'[12]의 정신이었다. 그가

---

11) 김명호, 「연암 박지원의 삶과 문학」, 『지금 조선의 시를 쓰라』, 돌베개, 2007, p.473.

12) 연암의 시 <贈左蘇山人>은 문학을 지망하는 젊은이들에게 교훈을 주는 글이다. 그는 이 長詩 가운데 다음과 같은 대목에서 문학의 대상을 명백히 제시하고 있다.

卽事有眞趣　눈앞 일에 참된 멋이 들어 있는데
何必遠古扭　하필이면 먼 옛것을 취해야 하나
漢唐非今世　한나라 당나라는 지금 세상 아닐뿐더러

사물에 바로 접하면 진실된 맛이 있다고 한 것은 자기 시대의 현실적인 문제를 다루면 진실에 이를 수 있다는 뜻을 간략하게 진술한 것이다.[13] 민속은 옛것이 아니라 서민대중의 눈앞에 펼쳐진 현실의 진실이며 참된 멋이라고 생각하고 있다.

이와 같은 의식이 반영되어 있는 연암의 문학작품들에서 한국의 민속에 끼친 영향을 밝혀내는 것은 시대를 거슬러 오르는 미묘한 성격의 작업이다. 연암은 민속학을 알지 못했으며, 사대부의 자존심을 대변하는 선비의식이 강한 사람이었고, 민간과 친근한 언어인 한글을 일절 사용하지 않았다. 이것은 연암이 살아가던 시대가 제공해주는 분명한 한계상황이다. 그러나 그가 작가정신을 확립하게 되기까지 겪었던 일련의 고난 과정들은 그의 문학에 등장하는 인물들을 소외된 계층에서 뽑아내어 서민대중적 삶을 표현하는 데 유익한 도구가 되었다. 또한 양반의 위선이나 무능을 폭로하면서 서민대중에 대한 관심을 가일층 높여가는 동안, 중국을 직접 보고 느끼며 백성들의 생활상에 접근했던 경험을 작품 속에 쏟아 부어 민속적 가치를 더욱 넓히는 효과를 얻었다. 백성들 사이에서 활발하게 구전되던 야담들과 민요, 속담 등을 작품에 수용한 것도 한국 민속의 기반을 이루는 중요한 특징이 된다.

아울러 한국의 전통적 풍속과 의식주 생활의 문제점들을 날카롭게 끄집어내어 새로운 시각에서 질문을 던지는 방식도 민속학의 전개방향과 일치점을 보여준다. <열녀함양박씨전> 같은 작품은 고정된 장르 개념을 떠나 풍속에 대한 가치평가를 이끌어내려는 성격을 갖고 있다. 아전 집안의 한 여성이 남편을 따라 순절한 내용을 인간적인 면에서 매우 호소력 있게 묘사하면서 한국 여성의 전통적 풍속과 윤리관에 새로운 질문을 던지는 것이다. 풍속에 대한 관심을 넘어서서 한국의 민속에 관한 폭넓은 문제의식을 제공하는 수

風謠異諸夏　우리 민요 중국과 다르고말고

13) 김일렬, 『고전소설신론』, 새문사, 2003, p.251.

준에 이르고 있다.

지금까지의 논의를 통해 연암문학과 한국민속학을 관련시켜 민속의 개념과 그 하위 범주를 추출할 수 있을 것이다. 연암문학에서 인식할 수 있는 민속의 개념은 지금까지 문학의 대상이었던 소수 지식인의 여가 생활이 아니라, 대상 밖에 있던 다수 서민들의 삶 속에 굳어진 생활 자체를 가리킨다. 그 범주에 드는 것들은 각종 풍속과 구비전승 및 민속예술, 그리고 의식주 생활로 분류할 수 있겠다. 현대 민속학에서는 여러 세분된 분류들이 있으나 연암문학을 분석하기 위해서는 이와 같은 기본적 하위 범주 설정으로 집약시켜 효과를 높일 수 있다고 본다.

이렇게 분류할 때 발생하게 되는 문제점이 있다. 그 가운데 매우 중요한 일은 풍속이 민속의 하위 범주에 속할 것인가 하는 점인데, 우선 여기에서 이에 대한 의미적 차이를 구분하여 밝히도록 하겠다. 풍속은 흔히 민속과 동일한 의미로 이해하는 경우가 많고, 구체적으로는 세시풍속과 같은 개념이라 인식하여 민속의 하위 범주로 설명하고 있기도 하다. 그러나 민속이 민간 공통의 습속을 광범위하게 가리키는 것이라면, 풍속은 사회적 습관이라는 점에서 근본적으로 구별된다. 곧 풍속은 사회의 원기와 직결되는 것으로서 늘 국가가 禁令을 마련해 바로잡으려 노력했던 風氣를 가리킨다.

그 동안의 연구에서는 민속과 풍속이라는 두 개념이 뚜렷이 구별되지 않았다. 일반적으로 풍속을 생활문화의 반영이라는 개념 아래 그 범위를 세시풍속, 전승놀이 및 오락, 민간신앙, 통과의례로 설정한 이론이 있었다.[14] 물론 이것이 한국풍속의 전모라고 말할 수는 없다. 풍속에 대한 이해는 그 시대와 사람들의 인식에 따라 차이를 빚을 수 있기 때문이다.

풍속과 민속을 新舊 개념의 차이로 해석한 주장도 찾을 수 있다. 근대 민속학 연구에 크게 공헌한 학자 宋錫夏는, 민속이란 인멸하는 것이고 풍속은

14) 양재연 외 3인, 『한국풍속지』, 을유문화사, 1971, p.3.

새롭게 호흡하는 것이라는 관점에서 이론을 전개했다. 그는 1938년 6월 10일부터 14일까지 『東亞日報』 지면에 발표한 「民俗에서 風俗으로」라는 글을 통해 다음과 같은 주장을 펼쳤다.

> 元來 民俗이란 것은 過去를 對象하고 風俗이란 것은 現實을 對象하는 것이다. 勿論 民俗이란 말에 官民의 '民' 卽 民間의 義가 多分히 存在하기는 하지마는 그가 過去 그도 純全한 過去가 아니고 現在에도 있는 過去의 殘存物을 對象하는 데는 如前하다. (중략) 民俗이란 말은 以上과 같거니와 내가 여기에 쓴 風俗이란 말은 過去의 殘存物이 아니고 現代에 呼吸할 만한 現代의 것을 말한 것이다. 그러므로 이 題目의 本뜻은 湮滅의 길을 밟는 묵은 것에 새 옷을 입혀서, 새 呼吸을 시켜서 現代에 復活시킬 수 있는 것을 愚考해 보자는 것이다.[15]

묵은 것에서 새 것으로 부활시키지 않으면 인멸되고 말 것이 바로 민속인데, 여기에 새롭게 옷을 입히고 현대에도 숨을 쉴 수 있도록 만들어 놓은 것이 풍속이라는 논리다. 변화의 의미를 강조한 입장이라고 볼 수 있다. 이런 기준에서 보는 풍속이라면 연암이 활동했던 18세기에도 수많은 민속들이 풍속으로 변화하는 과정이 있었을 것이다.

이러한 학설들이 있었으나 민속과 구분하여 풍속의 의미를 확연히 정리한 것이 없어, 필자는 연암문학 연구와 관련하여 위와 같이 민간 공통의 습속과 사회적 습관으로 양자를 구분하였다. 연암문학은 이 두 가지 면을 포괄하고 있으나 사회적 습관인 세시풍속, 각종 의례 등은 민간 공통의 습속에 포함된다는 점에서 풍속을 민속의 하위 범주로 다루도록 하겠다.

구비전승과 민속예술은 함께 묶어 고찰하려 한다. 설화와 속담, 민요 등과

---

15) 송석하, 『한국민속고』, 일신사, 1960, pp.404~405.

같은 구비문학은 민간에 전승되어 내려오는 민속의 산물이며, 그것들을 공개된 자리에서 연출하는 예술 가운데 민속적인 것들이 많다. 연암이 자신의 문학에 서민적 예술을 도입하기 위해 얼마나 폭넓은 노력을 기울였는가 하는 점은, 당시 민간에서 쓰고 있던 언어와 음악 미술 및 여러 형태의 공연에 이르기까지 각종 민속예술에 대한 이해와 인식을 통해 충분히 짐작할 수 있다. 이 논문에서는 먼저 時俗語와 설화를 다루고 이어서 공연예술의 표현을 분석하면서 연암문학이 지닌 서민적 특성을 밝히려 한다. 그리고 그의 한시에 접근하여 개별 작품의 예술성, 특히 회화성을 집중 분석할 작정이다. 현존하는 연암의 그림이라든지, 기록으로 남겨진 연암의 예술적 행동들은 문학작품을 이해하는 데 많은 도움을 줄 것이며, 연암 자신의 민속예술에 대한 애호적 태도도 비상한 관심을 끄는 요건들로 작용하게 되리라 생각한다.

그리고 마지막으로 의식주 생활을 분석 대상으로 삼았다. 연암 자신이 관직에 있을 때도 실용적인 옷을 직접 만들어 입고 업무에 종사한 것만 보더라도 의생활에 대한 관심이 얼마나 컸던가를 알 수 있다. 이 연구에서는 그가 여러 종류의 글을 통하여 어떤 개선책을 제시하고 있는지 살펴보도록 하겠다. 식생활과 주생활에 관한 내용들도 많은 분량을 차지한다. 간장이나 고추장 같은 소박한 전통 음식을 즐겨 먹고 손수 만들었던 연암의 취향을 발견할 수 있으며, 더 나은 주거 환경 조성을 위해 심혈을 기울이는 모습도 여러 곳에서 나타난다. 연암문학은 의식주 생활의 전반적 개선을 위한 실용적 노력을 보여주는 문화 지침서 같은 역할도 함께 수행하고 있다.

2. 연암문학의 민속적 성격

이미 많은 연구를 통하여 밝혀진 바와 같이 연암은 계층의 구분이 엄격하던 봉건사회에 서민이 아닌 사대부로 태어났고, 또한 국문이 아닌 한문을 수단으로 삼아 문학적 업적을 쌓았던 사실로 보아 民과 거리감이 크다고 말할 수 있다. 그가 비록 소품체 문장을 사용하면서 문체혁신을 위한 노력을 기울였지만 어디까지나 한문학 내부 세계의 사건이지 백성의 삶과 직관되는 일은 아니었다. 하지만 民을 중심으로 한 입장에서 연암을 바라보면, 그는 한문을 능란하게 다룰 줄 아는 사대부에 속한 사람이기는 해도 국가 지배층으로 군림했던 봉건적 문화의 향유자라고 할 순 없다. 또한 그는 특수한 귀족생활을 누린 적이 없고 도리어 민간의 이용후생을 위해 일생을 바친 인물이었다. 연암의 문학은 민간의 생활과 풍속을 소재로 즐겨 사용하고 있으며, 민중의 삶에서 발생하는 문제들을 주제로 삼고 있다. 그의 글은 民을 이해하지 않고서는 진정한 의미를 깨달을 수 없고 民을 떠나서는 생명력을 상실하고 말 것이라 해도 과언이 아니다.

民을 지칭할 용어의 선택에도 분석적 개념을 부여할 수 있다. '민간', '서민', '민중' 등이 특별한 기준 없이 두루 쓰이기도 하며, '서민대중', '기층민중', 또는 '민간백성' 같은 복합적 의미가 배인 말들이 학술용어로 사용되는 경우도 많다. 이 문제에 관하여는 민속학 정립을 위한 초기 단계에서도 다각적으로 거론된 바 있다.[16] 용어의 의미를 분석하면 대체로 민속학의 대상이 되는 개인은 '서민'으로 사용하고 집단을 지칭할 때는 '민간', 나아가 이것이 사회지배적 세력이라는 개념으로 성장된 명칭이 '민중'이라고 할 수 있다. 그러나 이와 같은 다양한 논의에도 불구하고 민속학의 대상층을 가리키는 용어에 특별히 구애될 필요가 없다는 것이 대체적인 결론이다. 이 논문

16) 김태곤 편, 『한국민속학』, 원광대학교 민속학연구소, 1973, pp.179~230 참고.

에서도 개념상의 문제에 따라 여러 용어들을 굳이 통일시키지 않고 사용할 것이다. 물론 연암도 그의 글에서 '人'이나 '民' 외에 특정 단어를 집중하여 쓰지 않았다.

민생에 대한 관심을 문학의 주제로 부각시켰던 연암은 민속학이 추구하는 다수인들의 생활 문화에 접근하고 있는 작가라 할 수 있다. 비록 연암이 소수 지식인 출신이었다 할지라도 다수 서민들의 삶과 문화를 자신의 문학에 여러 방식으로 반영시키고 있으며 그것이 문학의 중심주제가 되고 있다는 점에서 이론의 여지가 없을 것으로 판단된다. 그런 까닭에 연암을 민속학적 시각에서 관찰한다면 단순히 그가 사용한 문학 형태인 소설이나 傳만을 대상으로 삼아 논리를 전개하기보다 실학적 총체로서 민중과의 접촉을 시도했던 전반적인 사고와 표현을 중시하지 않으면 안 될 것이다.

이에 관한 적절한 사례를 제시하고자 한다. 연암이 과거 응시를 완전히 포기하고 한 사람의 민간인이 되어 살아가기로 결심하던 삼십대에 썼던 글 가운데 다음과 같은 것이 있다. 아래 두 글은 <酬素玩亭夏夜訪友記> 속에 함께 나오는 대목인데, 연암 자신이 삼인칭으로 되어 있는 부분은 그의 제자 李書九가 쓴 記 가운데 한 구절을 연암이 다시 인용한 것이고, 나머지는 연암이 스스로 사대부의 체통을 내버린 채 살아가던 모습을 적나라하게 표현해 놓은 것이다.

> 내가 연암 어른을 방문한즉, 어른은 사흘이나 굶은 채 망건도 쓰지 않고 버선도 신지 않고서, 창문턱에 다리를 걸쳐 놓고 누워서 행랑것과 문답하고 계셨다.[17]

17) 余訪燕巖丈人 丈人不食三朝 脫巾跣足 加股房櫳而臥 與廊曲賤隷相問答.『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <酬素玩亭夏夜訪友記>.

고요히 지내노라면 마음속엔 아무 생각도 없었다. 가끔 시골에서 보낸 편지를 받더라도 '평안하다'는 글자만 훑어볼 뿐이었다. 갈수록 등한하고 게으른 것이 버릇이 되어, 남의 경조사에도 일체 발을 끊어 버렸다. 혹은 여러 날 동안 세수도 하지 않고, 혹은 열흘 동안 망건도 쓰지 않았다. 손님이 오면 간혹 말없이 차분하게 앉았기도 하였다. 어쩌다 땔나무를 파는 자나 참외 파는 자가 지나가면, 불러서 그와 함께 효제충신과 예의염치에 대해 이야기하였는데 간곡하게 하는 말이 종종 수백 마디였다. 사람들이 간혹 힐책하기를, 세상 물정에 어둡고 얼토당토아니하며 조리가 없어 지겹다고 해도 이야기를 그칠 줄을 몰랐다. 그리고 집에 있어도 손님이요 아내가 있어도 중과 같다고 기롱하는 사람도 있었지만, 그럴수록 더욱 느긋해 하며, 바야흐로 한 가지도 할 일이 없는 것을 스스로 만족스러워하였다.[18]

그가 자발적으로 민중 속으로 들어가 어떤 예속에도 구애됨이 없이 서민들과 적극적으로 대화를 추구했던 모습이 생생히 담겨 있다. 모든 예법에서 벗어나 일종의 기인처럼 사회제도에 저항하는 모습을 구태여 숨기려 하지 않은 것도 놀라운 일이려니와, 당시 반상의 구별이 뚜렷했던 시대의 벽을 뚫고 행랑 사람들이나 땔나무 장수와 참외 장수 등 서민들을 직접 찾아가거나 불러들여 먼저 이야기를 건네면서 그들을 대화의 파트너로 인정했다는 점은 대단히 파격적이다. 그런 의미에서 이 시기의 연암은 곤핍한 자신의 존재 조건으로 인해 자연스럽게 민중과의 접촉면을 넓혀 가고 있었던 것으로 이해될 수 있다.[19] 이는 연암문학의 중요한 기틀로 작용할 요인이 된다.

연암이 서민대중에게 관심을 갖고 그들의 삶 깊숙이 파고들었다는 점은

18) 靜居無一念在意 時得鄕書 但閱其平安字 益習疎懶 廢絶慶弔 或數日不洗面 或一旬不裹巾 客至 或默然淸坐 或販薪賣瓜者過 呼與語孝悌忠信禮義廉恥 款款語屢數百言 人或讓其迂濶無當 支離可厭 而亦不知止也 又有譏其在家爲客 有妻如僧者 益晏然 方以無一事爲自得. 『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <酬素玩亭夏夜訪友記>.

19) 박희병, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006, p.102.

이미 이십대의 청년 시절에 창작한 작품을 통해 밝혀져 있다. 이른바 '初期九傳'이라는 명칭으로 알려진 소설들에서는 서민 군상들에 대한 애호와 긍정적 인식이 바탕을 이루고 있는 것을 보게 된다.[20] 구체적으로 초기 작품의 인물로서 대표격이 될 만한 사람을 들어보면 엄 행수와 같은 부류이다. 그는 <예덕선생전>의 주인공으로 등장하는데 기껏해야 마을에서 똥을 치고 그것을 거름으로 파는 천한 노동자에 불과한 인물이다. 그러나 엄 행수가 이렇게 천한 삶을 살고 있다 할지라도 그의 태도와 행위는 조금도 부끄러움이 없고 도리어 글을 읽는 사람을 부끄럽게 만드는 힘이 있다. 연암은 이런 주인공을 가리켜 '이른바 자신의 덕을 더러움으로 감추고 세속에 숨어 사는 위대한 은자'[21]라고 찬사를 보낸다.

실존인물이 소설의 소재가 되었을 것으로 보이는 작품도 상당수로서 <민옹전>의 민유신, <김신선전>의 김홍기, <우상전>의 이언진 등이 대표적이다. 그들은 각각 잠시 무관을 지낸 사람, 뜻을 펴지 못한 은둔자, 요절한 역관이다. 소외된 여항인이었던 이런 인물들은 중세적 질서와 권위주의의 희생자들이라 할 수 있는데, 작품 속에 나타난 그들의 행위는 대개 특별한 체험이 아니라 일상생활의 일부로 되어 있다.[22] 민간에 생활의 터전을 두고 있는 주인공들의 일상이 작품의 주제가 되어 거기에 서민대중적 사회의식이 강렬하게 나타나는 것이 연암문학, 특히 초기 소설의 특징이라 하겠다.

이러한 특성 가운데 민속학적 기반과 연결되는 중대한 사실은 이 소설들을 비롯한 연암문학이 서민 중심의 주제성을 갖고 있다는 점이다. 그는 자신의 작품집을 굳이 外傳이라 스스로 명명하고 正史와는 무관한, 공적 삶이 아닌 사적 개인이거나 하잘것없는 사사로운 이웃에 관한 현실적 이야기를

---

20) 초기 9전은 <마장전> <예덕선생전> <민옹전> <양반전> <김신선전> <광문자전> <우상전> <역학대도전> <봉산학자전>인데 뒤의 2편은 제목만 전하고 있다.
21) 豈非所謂穢其德而大隱於世者耶.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <穢德先生傳>.
22) 김일렬, 앞의 책, pp.261~262.

다루었다. 공적 인물에서 사사로운 개인으로의 변이를 시도한 것이다.[23] 작품에 등장하는 인물 가운데 서민대중을 의식한 상징성이 보이기도 하고, 그 인물은 양반들의 위선과 대조되는 진실한 인격을 가지고 있는 경우가 많다. 연암은 자신의 위치가 사대부의 반열에 놓여 있음에도 불구하고 문학을 통한 세상의 희망을 서민대중에게서 찾으려 했다. 그래서 그는 서민을 주제로 삼아 민속의 세계로 들어갔고, 거기서 뚜렷한 문학적 성과를 거두었다. 이는 결국 서민의 삶을 연구 대상으로 삼는 민속학의 기본 방향과 태도에 부합하는 결과를 얻게 되었던 것이다.

여기서 연암문학이 민속적 성격을 갖게 되는 데 영향을 끼친 두 가지의 학문과 그것의 흐름을 살펴볼 필요가 있다. 이는 다음에 이어 제시할 민속 또는 민속학의 개념에 근본으로 작용할 수 있을 개념이기 때문이다. 그 두 가지는 실학과 여항문학이다.

실학은 시대의 흐름에 따라 각각 다른 개념으로 사용되어 왔지만, 현재의 명칭과 내용으로 인식이 굳어지게 된 것은 조선후기의 일이다. 일반적으로 실학은 현실에 입각하여 실용과 실증을 중시하는 학문의 경향이라고 알려져 있다. 특히 권력층의 사고에 대하여 비판적인 태도를 가진 조선후기 지식인들에 의해 활용되었기 때문에 성리학과는 일종의 대립적 관념으로 이해하는 경우가 많다.

그러나 실학은 사실상 성리학을 태반으로 하여 발생된 것이다. 구체적으로 李睟光에 이어 실학의 연원을 마련한 柳馨遠의 견해를 압축하면, 성리학적 교양을 바탕으로 시대현실에 대처하려는 새로운 학문방향을 정립하게 된 결과로 인식하고 있다.[24] 실학은 성리학을 배척한 것이 아니라 그것에 바탕

---

23) 주종연, 「연암 박지원의 한문단편소설에 대한 일고찰」, 『어문학논총』 6, 국민대학교 어문학연구소, 1987, p.60.

24) 이우성, 「초기 실학과 성리학과의 관계」, 『동방학지』 15, 연세대학교 국학연구원, 1988, p.22.

을 두고 사회개혁론을 제창하는 방식으로 나아가게 되었다는 것이다. 그런 점에서 내재적 발전론은 근거가 없으며 실학은 오로지 주체적 근대의 자생적 발생 루트를 찾기 위해 성리학과 대립적인 학문 담론으로 구성된 것이라는 주장도 제기되어 있다.[25] 이런 관점에 따르면 실학은 전통과 개혁을 포괄하는 총체적 학문으로서의 성격을 갖고 있다 하겠다.

이론의 여지가 있지만, 전통적으로 실학의 정신은 근대지향의식과 민족의식의 결집으로 이해되어 왔다.[26] 일찍이 이런 개신적 사상을 가졌던 李瀷은 체제의 개혁에 역점을 두면서 농촌사회를 일으키려는 의도 아래 경세치용을 내세웠다. 근대지향성의 추진 동력은 여기에 머물지 않고 시정인의 생각을 대변하면서 상업이나 수공업의 발전을 역설하며 사회의 기존 질서에 더욱 대담한 비판을 펼치게 되는데 이것이 이용후생학파의 등장이다. 이 학파는 문학에 있어 경세치용학파가 갖는 평민문학 이해의 한계를 극복하고 새로운 문학사상을 전개하기에 이르렀다.[27] 洪大容이 이 사상을 정립했고 연암은 문학으로서 실학정신을 실현하였다. 특히 연암은 근대의식과 함께 또 하나의 척도인 민족의식을 서민들의 삶에 대한 진솔한 표현으로써 고취시키려 하였다.

실학은 이처럼 근대적이고 수용성이 넓다는 점을 특징으로 하고 있지만 방법론에 있어 문장학을 비판하였으므로 문학 자체를 존중하기보다는 실학을 구현하는 도구로 여기는 경향이 있었다. 그렇다면 문인의 사명감을 가졌던 연암까지도 자신의 문학을 수단으로 삼아 실학의 성취를 도모하려는 의도를 갖고 있지 않았을까 하는 의문에 봉착하게 된다. 이에 관한 대답은 근대지향성을 가졌던 지식인들의 일반적 태도와 결부시켜 봄이 적절할 것으로

25) 강명관, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007, p.122.
26) 천관우, 『한국사의 재발견』, 일조각, 1975, p.179.
27) 조동일, 『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978, p.245.

판단된다. 조선후기에 들어 일기 시작한 사회적 각성의 기운은 옛 성현의 도리와 과거의 전례에만 치우치지 않고 문학이 가진 자체의 소중함에 대한 가치를 고양시키는 기풍을 일으켰으며, 현실 속에서 실제로 이루어지고 있는 것들을 옹호하는 태도가 문학의 한 축을 이루는 방향으로 선회하게 되었던 것이다.[28] 이를 깊이 자각한 연암은 자신의 작품 속에 양반들의 비생산성을 비판하면서 당대 서민들의 삶을 민족의식의 기반으로 삼고자 하였다. 그런 점에서 연암의 문학활동은 단순한 수단이 아니라 사회를 향한 최고의 의식적 행위였다고 평가할 수 있다.

이처럼 실학이 연암을 비롯한 근대지향적 문인들의 주체적 보루가 되고 있는 동안 새로운 문학이 발생하였다. 그것은 사대부가 아닌 사람들이 창작한 한문학으로서 閭巷文學이라는 명칭으로 불린다. 여항문학은 실학의 기풍에 영향을 받고 있으며 사대부문학과 서민대중문학의 중간적 위치를 차지한다고 볼 수 있다.[29] 여항인이란 문자적으로는 여염집에 살고 있는 일반 백성이지만, 계층을 지칭할 때는 조선후기에 상당한 경제력과 함께 각 분야에 걸쳐 전문적이고 실용적인 지식과 기술을 습득하고 있었던 집단을 가리킨다. 실제 용례를 검토해 보면 주로 서울에 거주하는 경아전과 기술직 중인이 여항인의 중심이었고 기술직 중에는 역관과 의원이 대다수를 차지하고 있었다.[30] 연암은 이 계층의 사람들과 그들의 삶에 깊은 관심을 가졌던 것으로 보인다.

여항문학의 존재를 확립시킨 것으로 알려진 洪世泰가 활동한 시기를 17세기 말엽으로 본다면, 연암의 시대에는 이미 많은 여항인들이 활발한 창작을 하고 있었다. 사대부 문인이었던 연암은 그들의 문학을 대하며 여항인들의

---

28) 김수중, 『고전소설과 문학정신』, 태학사, 2007, p.150.
29) 임형택 편, 『이조후기 여항문학총서』 1, 여강문화사, 1991, p.1.
30) 강명관, 『조선후기 여항문학 연구』, 창작과비평사, 1997, p.61.

삶을 이해하고 계층 간의 벽을 헐어내려는 의지를 발동하기 시작한다. 연암은 특히 젊은 나이에 세상을 떠난 역관 李彦瑱(1740~1766)을 마음으로 애도하며 소설 <虞裳傳>을 썼다. 생전에 이언진을 만나지 못했던 연암은 그가 자신에게 시를 보내어 품평을 구했던 일을 떠올리며 “아! 나는 일찍이 속으로 그의 재주를 남달리 아꼈다”[31]고 토로했다. 젊은 여항인에게 겸손히 글을 쓰도록 하기 위해 짐짓 그의 기를 억눌렀던 일이 있었기 때문이었다. 연암은 <우상전>에서 그의 기행시들을 축약시켜 시 자체보다도 이언진이 생각한 세계가 무엇이었는가를 세상에 전하려 했다.[32] 여항인과의 마음의 교류를 확인시켜주는 대목이다.

또 다른 역관 李弘載(1751~?)라는 사람이 있었다. 이홍재가 약관 시절부터 연암에게 배웠다고 한 것을 보면 연암에게는 신분을 초월하여 다양한 계층의 제자들이 모여 있었던 것 같다. 이홍재가 문집을 내자 연암은 서문을 써주면서 “문장의 융성함을 알고 싶다면 나는 실로 미천한 관리인 역관들에게 부끄러울 지경이다”[33]고 하며 제자의 글을 칭찬하였다. 지금 그 문집은 전하지 않지만 여항인의 문학적 능력을 보여주기에 충분한 내용이었을 것이다. 문학적 재능은 사대부든 여항인이든 신분에 따른 우열이 있을 수 없다는 사실을 보여준 일이었다.

여항문학은 음악, 미술 등 다른 예능들과 더불어 예속으로부터 독립된 예술적 개성을 추구하며 발돋움했다.[34] 그러나 여항문학이 여항인들에 의해 창작된 것이라고 해도 여항인 작가들은 일반 평민이 아니라 한문을 배워 사용할 수 있는 능력을 가진 사람들이었다. 그들의 글 속에는 전문성이 드러

---

31) 嗟呼 余嘗內獨愛其才.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <虞裳傳>.
32) 강동엽, 「<우상전>에 투영된 이언진과 그의 세계인식」,『건국어문학』 19, 건국대학교 국어국문학연구회, 1995, p.75.
33) 欲知文章之盛 則吾實慚於韓象之賤士.『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <自笑集序>.
34) 임형택 편, 앞의 책, p.2.

나고 있었지만 여항인들의 삶과 고뇌에 대한 부분은 약화되었다. 한문학의 계층적 확장이라는 긍정적 의미의 한편에는 사대부문학의 아류에 불과하다는 비판도 존재했다. 연암은 여항인들에 대해 대단한 관심을 보였으나 여항문학에 관해서는 별로 언급을 하지 않았다. 그는 일찍부터 여항인들 너머 다수의 서민들이 살고 있는 세상에 더 많은 관심을 가졌으며 그들과 그들의 삶이 곧 문학의 현장임을 깨달았던 것이다.

이와 같은 흐름을 볼 때 연암이 현실을 중시하는 문학세계를 구축하게 된 배경을 짐작할 수 있다. 그리고 거기서부터 서민의 생활과 관계된 민속적 의식이 작품 속에 반영되기 시작한다. 중국의 굴원이 당시의 풍속을 표현한 것을 중시하고, 우리 민족은 산천과 풍기가 중국과 다르고 언어와 謠俗도 서로 다르므로 조선풍의 문학 창조가 필요하다고 했던 것도 이런 까닭이었을 것이다.[35] 이런 정신과 실천력은 실학자 연암을 실용주의적 문인으로 만들었고, 그의 작품 속에 민속적 성격을 구비하게 하는 바탕을 마련하게 해 주었다고 할 수 있다.

35) 두창구, 「연암소설의 서사구조연구」, 세종대학교 박사학위논문, 1992, p.36.

III. 연암문학에 나타난 풍속

1. 세시풍속·전승놀이의 수용과 문학적 역할

연암의 소설, 시, 일반산문, 기행문을 통틀어 민속학적 입장에서 가장 관심을 갖고 살펴보아야 할 것은 風俗이라 할 수 있다. 이미 앞 장을 통해 풍속의 의미를 밝힌 바 있는 만큼 그에 따라 풍속의 종류를 세시풍속과 전승놀이, 그리고 각종 의례를 중심으로 다루되 여기에서는 연암의 시각에서 살펴본 조선과 청나라 풍속의 대조적 모습까지를 비교 고찰하려 한다.

먼저 연암 자신의 풍속에 대한 인식을 파악해 보기로 하겠다. 연암은 일찍이 자신의 경험을 통해 오래된 습관은 성품이 되는 것이 세속의 습성임을 깨닫고, 풍속은 변화시키기 어려운 민족의 성품이라는 사고를 갖고 있었다. 연암이 소유하고 있던 실용적이고 개방적인 사고들은 풍속과 관련된 비유로서 세상에 알려진 것들이 많다. 그는 우리나라의 문장에 관해 그 융성함을 알려 한다면 미천한 역관들에게서 그것을 찾아내야 할 것이라는 주장을 하기 위해 <自笑集序>라는 글에서 다음과 같이 복식에 관한 풍속을 예로 들어 보였다.

> 습관이 오래되면 성품이 된다 하는데, 시속의 습관을 변화시킬 수야 있으랴? 우리나라 아낙네의 복식만 해도 자못 이 일과 서로 비슷하다. 옛 제도에는 허리띠가 있었고, 모두 넓은 소매에 긴 치마를 입었었다. 그러던 것이 고려 말에 임금들이 원나라 공주에게 많이 장가들면서부터 궁중의 머리 모양

과 복식이 모두 몽고의 오랑캐 제도를 따르게 되었다. 당시 사대부들이 다투어 궁중의 모양을 사모하여 드디어 풍속을 이루고 말았다. 지금에 3, 4백 년이 되도록 그 제도를 고치지 않아, 저고리는 겨우 어깨를 덮고 소매는 마치 감아 놓은 것처럼 좁아서, 요망하고 창피하여 참으로 한심스럽다. 그러나 여러 고을 기생들의 복식에는 도리어 아름다운 제도가 남아있어, 쪽을 지어 비녀를 꽂고 원삼에는 동임이 있다. 이제 그 넓은 소매가 넉넉하고 긴 허리띠를 드리운 것을 보면 맵시가 있어 기뻐할 만하다. 지금에 비록 예법을 아는 집이 있어 그 요망하고 경망스런 습속을 변화하여 옛 제도를 회복하려고 해도, 습속이 오래되매 넓은 소매와 긴 띠는 기생의 복식과 흡사하다고 여길 터이니 소매를 찢고 띠를 끊어버리며 그 남편을 욕하지 않겠는가?[1)]

연암은 禮가 상실되면 재야에서 구해야 하듯이, 부인 옷의 고아함을 보려면 오히려 고을 기생들에게서 찾아야 한다고 했다. 수백 년 전에 궁궐을 중심으로 퍼졌던 몽골풍의 습관이 이미 오래되어 일종의 성품처럼 되어 버렸고 오히려 고아한 옛 풍속은 궁중에서 멀리 떨어진 기방의 복식에만 남아있음을 지적하였다. 이와 같은 경우에 비추어 볼 때, 문장의 융성함을 찾기 위해 미천한 관리인 역관의 글을 보아야 하는 것처럼 비근한 풍속에서 진리를 발견할 수 있다는 사실을 연암은 그렇게 표현했던 것이다.

연암의 문학 속에는 서민들의 생활 속에서 주로 전승되어온 풍속과 설화들이 많은 분량을 차지하고 있다. 당시의 계급적 사회제도와 현상을 생각한다면 사대부 출신의 문인이 이런 풍속에 관심을 가졌다는 것 자체가 경이로

1) 習久則成性 俗之習矣 其可變乎哉 東方婦人之服 頗與此事相類 舊制有帶 而皆濶袖長裙 及勝國末 多尙元公主 宮中髻服 皆蒙古胡制 于時士大夫爭慕宮樣 遂以成風 至今三四百載 不變其制 衫纔覆肩 袖窄如纏 妖佻猖披 足爲寒心 而列邑妓服 反存雅制 束釵爲髻 圓衫有純 今觀其廣袖容與 長紳委蛇 褒然可喜 今雖有知禮之家 欲變其妖佻之習 以復其舊制 而俗習久矣 廣袖長紳 爲其似妓服也 則其有不決裂而罵其夫子者耶. 『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <自笑集序>. 여기서는 정민 번역, 『비슷한 것은 가짜다』, 태학사, 2000, p.150을 인용하였음.

운 일이다. 또한 한문으로 기록한 글에서 풍속을 언급하기란 사실상 쉬운 일이 아니다. 한문은 유학의 이념을 재도하는 도구로 인식되고 있었기 때문이다. 일찍이 이와 같은 점을 깨달은 일제 말기의 한 학자는 연암의 저작이 다른 古文家의 저작과 비교하여 적어도 세 가지의 특색이 있다고 하면서, 다음과 같은 것들을 제시했다.

> 官號地方을 되도록 朝鮮서 通用되는 그대로 써서 決코 中國式으로 고치거나 古號로 대신하지 않는 것, 朝鮮 傳來의 風俗 習慣을 많이 記錄하고 또 그 固有의 古諺 俚語를 많이 使用한 것, 朝鮮서 傳해 오는 野談史話 等을 많이 採取한 것, 以上의 세 가지가 交響되는 곳에만도 朝鮮의 鄕土色이 相當히 높지 안할 수 없으려니와 그래도 그 세 가지는 종시 조그만 形式에 지나지 못하고 있다. 그의 글을 보다가는 무엇이라고 꼭 指摘하기는 어렵지마는 漢土의 그네들과는 자못 같지 안한 呼吸과 脈搏이 들리어지고 있는 것같이 느끼어진다.[2)]

중국과 다른 진정한 조선의 것을 살리기 위하여 연암이 사용한 방식이 바로 고유한 풍속을 기록하고 발현시키는 일이었다. 위에서 제기한 세 가지 특색이 바로 이런 것들이어서 글 속에 나오는 이름들을 중국식으로 고치지 않은 것, 조선의 풍속과 속어를 많이 사용한 것, 전래의 야담류를 글 속에 다수 취한 것 등을 예리하게 적시했다.

연암의 글 속에는 풍속과 세시, 그리고 민속에 포함시킬 각종 요소들이 풍부하다. 전래의 습관을 비롯하여 속담과 같은 時俗語, 야담류 등이 가장 적합한 자리에 사용된 것은 민족문화에 대한 높은 이해의 결과라 평가할 수 있다. 풍속은 생활문화의 거짓 없는 반영인데, 유학정신에만 철저하던 학자

---

2) 洪起文, 「朴燕巖의 藝術과 思想」, 朝鮮日報 1937.7.27~8.1 사이에 연재된 것을 『한국한문학연구』 11, 한국한문학회, 1988, pp.184~185에 전재하고 있음.

나 문인들은 이 민족문화에 대해 우활하고 냉담하였던 것이 사실이다.[3] 연암은 그런 고루한 의식에서 과감히 탈피하여 민간의 풍속을 모든 글의 바탕에 둠으로써 민중적이고 향토적이며 민족적인 문학을 이루어낼 수 있었던 것이다.

민간의 풍속 가운데 먼저 주목을 받을 만한 분야는 세시풍속과 전승놀이라고 할 수 있다. 유득공의 『경도잡지』에서는 세시와 풍속을 독립적이면서도 연결되는 개념으로 인식하고 있으며, 그 내용 가운데 여러 전승놀이가 자연스럽게 뒤를 따르고 있는 형국이다.[4] 이 풍속들을 즐기는 사람은 많았지만 정작 세시와 놀이를 글로 기록하여 후세에 전하는 경우는 극히 드물었다.

연암은 이 점에서 다른 문인들과 근본적으로 달랐다. 그의 글 속에서는 세시풍속과 전승놀이가 자주 소재로 사용되고 있으며, 그것을 지키고 즐기는 행위가 민간에서 대단히 가치 있는 점이라는 사실을 알려주기 위해 애쓴 흔적을 남겼다. 연암의 초기소설인 <예덕선생전>은 주인공을 소개하는 자리에 설날의 풍속을 보여주면서 사람과 풍속을 결부시켜 독특한 효과를 얻어내고 있다.

> 해마다 정월 초하루 아침이나 되어야 비로소 의관을 갖추어 입고 이웃들을 두루 찾아다니며 세배를 하는데, 세배를 마치고 돌아오면 곧바로 헌 옷으로 갈아입고, 다시 삼태기를 메고 마을 안으로 들어간다네.[5]

---

3) 양재연 외 3인, 『한국풍속지』, 을유문화사, p.3.
4) 『京都雜志』는 두 권으로 구성되어 있으며 각각 風俗, 歲時라는 제목 아래 각종 행사와 놀이 등이 기록되었다.
5) 歲元日朝 始笠帶衣屨 遍拜其隣里 還乃衣故衣 復荷畚入里中. 『燕巖集』, 卷之八 放璚閣外傳 <穢德先生傳>.

<예덕선생전>에서는 주인공 엄 행수의 인물됨을 표현하면서 그가 특수한 때를 당하면 사회구성원으로서의 도리를 다하지만, 평소에는 자신의 덕을 더러움으로 감추고 세속에 숨어 산다고 하였다. 여기서 세상과 관계를 맺고 있는 도리에 관하여 설날의 세시풍속을 예로 든다. 특수한 생활행위이며 의례적인 명절의 행사를 언급하고 이를 잘 지키는 것이 민간의 행동임을 말하고 있는 것이다.

연암과 그의 동류들, 이른바 '연암그룹'도 명절이면 함께 모여 거리에 나가 세시풍속을 즐겼던 것 같다. 연암은 어느 달 밝은 밤에 청계천 雲從橋에 나갔다가 6년 전에 있었던 추억을 회고한다. 그는 회고의 시점이 정월 대보름날이었음을 밝혔다. 연암 일행은 대보름의 풍속에 따라 그것을 한창 즐기며 음주가무를 했고, 흥이 더하자 마치 奇行이라 할 만한 퍼포먼스까지 펼쳤던 일이 있다.

> 드디어 현현을 지나는 길에 찾아가 술을 더 마시고 크게 취하여, 운종교를 거닐고 난간에 기대어 서서 옛날 일을 이야기했다. 당시 정월 보름날 밤에 연옥이 이 다리 위에서 춤을 추고 나서 백석의 집에서 차를 마셨는데, 혜풍이 장난삼아 거위의 목을 끌고 와 여러 번 돌리면서 종에게 분부하는 듯한 시늉을 하여 웃고 즐겼던 것이다. 지금 하마 6년이 지나서 혜풍은 남으로 금강을 유람하고 연옥은 서쪽 관서로 나갔는데 모두 다 무양한지 모르겠다.[6]

그날 대보름에 즐겼던 추억으로 연암은 세 가지를 꼽았다. 연옥이 운종교 위에서 춤을 춘 것, 백석의 집에 가서 차를 마신 것, 그리고 혜풍이 매우 우스운 퍼포먼스를 펼친 것 등이다. 연옥은 柳璉(1741~1788)이라는 사람으로

---

6) 遂歷叩玄玄 益飮大醉 踏雲從橋 倚闌干 語曩時 上元夜 連玉舞此橋上 飮茗白石家 惠風戲曳鵝頸數匝 分付如僕隷狀 以爲笑樂 今已六年 惠風南遊錦江 連玉西出關西 俱能無恙否.『燕巖集』, 卷之十 別集 罨畵溪蒐逸 <醉踏雲從橋記>.

훗날 柳琴이라 개명하였는데 서얼 출신의 아픔을 간직하고 살아간 문인이다. 유득공의 숙부인 그는 조카가 앞에서 지켜보는 것도 아랑곳없이 덩실덩실 춤을 추었다. 불합리한 사회를 향한 자기 존재감의 표출을 대보름의 흥겨운 풍속에 실어 보낸 것으로 이해할 수 있다. 세시풍속은 민간의 존재감을 이런 식으로 드러낼 수 있는 분출구였다.

차를 대접한 백석은 李弘儒(1743~1812)이다. 그러나 대보름 밤의 절정은 혜풍으로 기록된 柳得恭의 행위였다. 당시 그의 나이는 막 스물을 넘긴 때로 추측되어 아직 『경도잡지』를 기록하기 이전이었겠지만 풍속에 대한 범상치 않은 통찰이 이미 시작되고 있었을 것이다. 연암은 유득공의 퍼포먼스에 실린 의미를 충분히 수용했을 뿐만 아니라 대보름 밤을 장식한 가장 우습고 즐거운 추억으로 간직하고 있다. 달 밝은 밤에 사람들이 신분의 제약 없이 하나가 되고 거기에 짐승도 함께 참여하는 자유로운 시간, 양반이 종에게 내리는 명령쯤이야 그날 밤에는 한갓 거위 같은 동물에게 던지는 유희에 불과하다는 의미가 아니겠는가. 훗날 유득공은 『경도잡지』에서 대보름의 풍속을 이렇게 기록했다.

> 달이 뜬 후 서울 사람들은 모두 종가로 나와 종소리를 듣고 헤어져 여러 다리(橋)를 밟는다. 이렇게 하면 다리(脚)에 병이 나지 않는다고 한다. 대광통교·소광통교 및 수표교에 가장 많이 모인다. 이날 저녁은 예에 따라 통행 금지를 완화한다. 따라서 인산인해를 이루어 피리를 불고 북을 치며 떠들썩한다.[7]

연암의 글은 유득공이 훗날에 썼던 대보름의 풍속 기록을 훨씬 앞당겨 그

---

7) 月出後 都人悉出鍾街 聽鍾散踏諸橋 云已脚病 大小廣通橋及水標橋最盛 是夕例弛夜禁 人海人城簫鼓喧轟. 『京都雜志』, 卷之二 歲時 <上元>.

배경을 미리 마련해 준 것처럼 보인다. 연암 일행은 통행금지도 풀린 대보름 밤에 달빛 아래 모여든 인파 속에 섞여 늦도록 다리밟기를 했던 것이다. 운종교는 대광통교의 다른 이름이다. 그들은 운종교를 지나 수표교에 이르러 둥근 달을 마음껏 감상하며 즐겼던 것 같다. 사람들이 가장 많이 모인 운종교 위에서 민간의 풍속에 따라 다리를 밟으며 춤을 추고 놀았던 연암 일파는 그 일을 각각 문학의 소재로 삼아 전승에 대한 깊은 관심을 표명하고 있다.

다음으로 세시풍속과는 다른 독특한 풍속으로서 광대의 전승을 살펴보기로 한다. 우리 풍속에 자주 등장하는 광대는 민속적 전승놀이를 연희로 실행할 수 있는 능력을 갖춘 사람이다. 광대놀음을 전문적으로 하는 사람을 주인공으로 삼은 연암의 소설이 <광문자전>이다. 광문은 曼碩戱에 능하였고 鐵拐舞도 잘 추는 사람이었으므로 그의 신분을 광대로 보아야 한다는 주장은 설득력이 있다.[8] 만석희는 무언 인형극으로서 개성 지방을 중심으로 연희되었으며 세간에 '만석중놀이'라는 이름으로 변형되어 전하고 있다. 철괴무는 극이 아니지만 만석희와 더불어 자주 공연되었던 검무인데 중국 전설에 나오는 이철괴라는 기괴한 장사의 모습을 흉내 내었다고 한다. <광문자전>의 광문은 매우 특이한 외모를 소유한 사람이었다. 그러나 광문의 명성이 양반 사대부 계층에까지 널리 알려진 까닭은 단순히 외모만이 아니라 광대놀음과 관련시켜야 이해가 가능하다.

연암은 광문이 민속극과 춤에 능한 것을 보면서 전승놀이에 관한 관심을 소설로 형상화했다. 비록 극과 춤을 연희하는 모습까지 세세히 묘사하지는 않았지만 놀이 전승자의 삶을 심도 있게 그림으로써 풍속과 관련된 광대놀음에 대한 독자들의 관심을 고조시키고 있다. 광문의 광대 역할은 거기서 그치지 않고 기생들의 연희를 이끌고 도와주는 소리광대 역할까지 겸하고

8) 김영동, 「연암 박지원의 소설연구」, 동국대학교 박사학위논문, 1987, p.123.

있었다.

> 서울 안의 명기들이 아무리 곱고 아름다워도, 광문이 성원해 주지 않으면 그 값이 한 푼어치도 못 나갔다. 예전에 궁중의 우림아, 각 전의 별감, 부마도위의 청지기들이 옷소매를 늘어뜨리고 운심의 집을 찾아간 적이 있다. 운심은 유명한 기생이었다. 대청에서 술자리를 벌이고 가야금을 타면서 운심더러 춤을 추라고 재촉해도, 운심은 일부러 느리대며 선뜻 추지를 않았다. 광문이 밤에 그 집으로 가서 대청 아래에서 어슬렁거리다가, 마침내 자리에 들어가 스스로 상좌에 앉았다. 광문이 비록 해진 옷을 입었으나 행동에는 조금의 거리낌도 없이 의기가 양양하였다. 눈가는 짓무르고 눈곱이 끼었으며 취한 척 게욱질을 해 대고, 헝클어진 머리로 북상투를 튼 채였다. 온 좌상이 실색하여 광문에게 눈짓을 하며 쫓아내려고 하였다. 광문이 더욱 앞으로 나아가 무릎을 치며 곡조에 맞춰 높으락나지락 콧노래를 부르자, 운심이 곧바로 일어나 옷을 바꿔 입고 광문을 위하여 칼춤을 한바탕 추었다. 그리하여 온 좌상이 모두 즐겁게 놀았을 뿐 아니라, 또한 광문과 벗을 맺고 헤어졌다.[9]

전승놀이자의 구실과 능력을 아울러 감지할 만한 표현이다. 소리광대까지 겸한 광문이 呈才 기능 보유자인 기생과 장단을 맞추며 연희를 실행하게 하는 모습을 그리고 있다. 기능을 보유한 기생 운심은 조정의 근위병들을 비롯한 각종 청지기들의 재촉에도 불구하고 손쉽게 춤을 추려 하지 않는다. 연희자의 이러한 자존심을 광문이 소리광대라는 동료의 입장에서 이해해주

9) 漢陽名妓 窈窕都雅 然非廣文聲之 不能直一錢 初羽林兒各殿別監駙馬都尉傔從 垂袂過雲心心名姬也 堂上置酒鼓瑟 屬雲心舞 心故遲 不肯舞也 文夜往 彷徨堂下 遂入座 自座上座 文雖弊衣袴 擧止無前 意自得也 眦膿而眵 陽醉噎 羊髮北髻 一座愕然 瞬文欲毆之 文益前坐 拊膝度曲 鼻吟高低 心卽起更衣 爲文刃舞 一座盡歡 更結友而去.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <廣文者傳>.

면서 콧노래로 가락을 띄우며 장단을 맞추기 시작하자 이내 운심이 연희 의상으로 갈아입고 검무를 추었다는 것이다. 전승놀이의 내용과 함께 연희자들의 내면세계까지를 묘사한 <광문자전>은 연암의 풍속에 대한 이해의 새로운 방향을 보여주는 문제작이라 할 수 있다.

그런 까닭에 연암의 글을 읽는 사람들은 민속 연희를 함께 즐기는 듯한 인상을 받았던 것 같다. 연암이 <공작관기>를 쓰자 그 글에 평어를 붙인 이재성은 거기서 흑백을 가리지 못하는 사람의 행위를 광대의 놀이로 비유했다. “이런 무리는 광대 상모 꼭지의 아롱다롱한 털이 동전 쌓이듯 한 기상만 익숙히 보았지, 도리어 녹색 술병을 쇄창 아래에서 기울이는 운치는 알지 못한다.”[10]고 했다. 연암의 글을 피상적으로 대하면 상모 꼭지를 돌리는 광대의 현란한 놀이 같을 수 있다는 것이다. 격조 높은 운치와 대조된 표현이긴 하지만 연암의 글에서 광대의 민속을 상상할 수 있다는 것이 비평가의 탁월한 안목이라 하겠다.

연암은 자신의 글을 가다듬기 위하여 민속놀이를 활용하기도 했다. 편지글에 답장을 쓰다가도 생각이 막히면 그것을 뚫기 위해 혼자 쌍륙을 놀았다는 것이다. 국보로 지정된 신윤복의 <쌍륙 삼매>라는 풍속화가 있을 정도로 쌍륙은 정초나 겨울철에 많은 사람들이 즐겼던 주사위 놀이의 일종이다. 서른 개의 말과 두 개의 주사위로 승부를 겨루는 놀이로서 雙六, 象陸 또는 雙陸이라는 여러 가지 유사한 명칭으로 기록되었는데 외국에서 발생한 것으로 보이지만 우리나라에 오래 전에 전래되어 삼국시대부터 민간에 널리 퍼진 전승놀이였다. 연암은 독특하게도 이런 전승놀이를 글의 구상과 연결시키는 모습을 보여주었다.

---

10) 此輩熟見優人笠上攢翠疊錢氣像　却不知綠瓶瑣窓中風韻. 『燕巖集』, 卷之一　煙湘閣選本 <孔雀館記>.

선군은 바둑·장기 등 여러 놀이에 대해서 모두 그 방법을 알기는 하셨으나 다만 손대지 않으셨다. 나는 남과 바둑 두시는 것을 본 적이 오직 두 번이었다. 하루는 비가 오는데 마루를 배회하시다가 갑자기 쌍륙을 끌어당겨 왼손 오른손으로 주사위를 던져 갑·을 양편으로 삼아 대국을 하셨다. 그때 (같이 놀이를 할) 손님이 곁에 없었던 것도 아니었지만 혼자 놀이를 하셨다. 이윽고 웃으며 일어나셔서 붓을 당겨 남의 편지에 답장을 쓰시기를, "사흘 주야로 비가 내려 사랑스러운 한창 핀 살구꽃이 녹아서 붉은 진흙으로 되었습니다. 긴긴 날 애를 태우며 앉아서 혼자 쌍륙을 가지고 논답니다. 오른손은 갑이 되고 왼손은 을이 되지요. '다섯이야!', '여섯이야!' 부르짖다보니 오히려 상대편과 나라는 사이가 생겨나서, 승부에 마음이 쓰여 적수가 뒤집어지더군요. 나는 저를 모르겠답니다. 꼭같은 내 양 손에 대해서도 사사롭게 여기는 바가 있는 것일까요? 저 나의 양 손이 이미 이쪽 저쪽으로 편이 갈리고 보면 상대편이라 이를 수 있는 것이지요. 그리고 나는 저 양 손에 대해서는 역시 조물주와 같은 존재라 할 것입니다. 그럼에도 사사로움을 이기지 못하고 한쪽은 부추기고 한쪽은 억누르기를 이같이 하다니요. 어제 비에 살구꽃이야 비록 쇠락해 떨어졌겠으나 복사꽃은 선명하게 곱겠지요. 나는 여기서 또 모르겠습니다. 저 조물주가 복사꽃을 부추기고 살구꽃을 억누르는 것 역시 사사로운 바가 있어서일까요?" 하셨다. 손님은 웃으면서, "나는 본디부터, 선생께서 쌍륙에 뜻이 있으신 것이 아니라 일단의 글을 구상해내시려는 것임을 알고 있었습니다" 하였다.[11]

바둑이나 장기보다도 민속적 전승놀이의 성격을 더 분명히 띠고 있는 쌍

11) 先君 於博奕諸器 皆知其法 特未嘗接手 不肖 惟見與人對棊者再一日 雨中 徘徊軒堂 忽引雙陸 以左右手擲骰 爲甲乙對局 時非無客子在傍 而獨自撫弄 已而 笑而起 援筆答人書牘曰 雨雨三晝 可憐繁杏 銷作紅泥 永日悄坐 獨弄雙陸 右手爲甲 左手爲乙 呼五呼六之際 猶有物我之間 勝負關心 翻成對頭 吾未知吾 於吾兩手 亦有所私歟 彼兩手者 旣分彼此則可以謂物而吾於彼 亦可謂造物 猶不勝私 扶抑如此 昨日之雨 杏雖衰落 桃則夭好 吾又未知 彼造物者扶桃抑杏 亦有所私者歟 客笑曰 我固知先生 意不在雙陸 乃爲拈出一段文思.『過庭錄』, 卷四.

륙을 선택하여 혼자 놀고 있는 연암의 태도에서 미묘한 느낌을 받을 수 있다. 혼자 이 놀이를 시작할 때 연암의 심정은 긴긴 날 애를 태우며 앉아있는 고독한 고뇌자였고, 한참 진행한 뒤에는 승부에 마음을 쓰는 승부사의 모양으로 변했다. 연암은 민속놀이를 통해 글 쓰는 구상을 가다듬고 실현하는 일을 수행하고 있는 것이다. 막힌 글을 뚫기 위해 전승놀이를 혼자 즐기는 연암의 행위는 참으로 독특한 민속적 방식을 담아내고 있다 하겠다. 그래서 그의 글은 한 편 한 편이 모두 이러한 고심참담 끝에 나온 것이며, 읽다보면 늘 행간을 가늠키 어려워 허우적거리기 일쑤지만 그의 글은 지금까지도 시퍼렇게 날이 선 진짜라는 평을 얻고 있다.[12] 쌍륙놀이는 연암의 문학과 민속과의 연관성을 상징하는 전승놀이가 되어버린 것이다.

이런 풍속의 수용이 연암문학에서 어떤 문학적 역할을 하고 있는가를 두 가지 관점에서 설명하려 한다. 먼저, 연암문학은 풍속과 전승의 수용을 통해 민족문학의 근거를 확립하는 구실을 담당하고 있다. 이후에 논하게 될 '國風'을 다듬는 데 있어 문인들은 그것을 이해하고 형상화하여 작품으로 실현시켜야 한다는 막중한 사명감을 요구받는다. 문학은 말과 글을 함께 사용하고 있는 민족의 공동체적 표현을 수행해야 하기 때문이다. 특히 이것은 연암의 신념과 관계된 일로서 이후 이덕무의 <嬰處稿>와 연결시켜 다루기로 하겠다.

조선은 조선대로, 중국은 중국대로 고유하고 독특한 풍속이 있는 법이다. 이것을 글에 반영시켜 민족의 풍을 확립하는 것이 시대를 초월한 문학의 역할이다. 연암은 우리 민족만이 갖고 있는 세시풍속과 전승놀이들을 이렇게 작품 속에 표현했다. 한문을 아는 독자는 특권층이라는 생각에 사로잡힌 나머지 민속의 전승을 소홀히 여길 수도 있다는 점에서 한문소설에 풍속을 소재로 다룬 효과는 더욱 크다고 할 수 있을 것이다.

---

12) 정민, 『비슷한 것은 가짜다』, 태학사, 2000, p.315.

다음으로, 연암문학은 이것을 수용함으로 인해 대중의 욕구에 부응하는 문학의 기능에 충실을 기하는 역할을 수행했다고 말할 수 있다. 많은 독자들은 문학을 통하여 즐거움을 얻기 바라지만, 한문소설이나 산문들은 실제로 대중적 쾌락성과 거리가 멀었던 것이 사실이다. 광대의 유희 전승을 즐거워하면서도 자리를 함께 할 기회를 얻지 못하거나 체면상 멀리하는 사람들에게, 문학은 간접적으로 그것을 즐기는 기회를 제공해 준다. 신분사회에서 광대의 놀이 내용과 심리까지를 함께 묘사할 방법은 문학 아니면 불가능하다고 할 것이다. 연암문학은 이렇게 신분을 초월한 민족 전체가 풍속의 즐거움을 공유하는 데 기여했다는 점에 의의를 둘 수 있다.

2. 왜곡된 조선 풍속에 대한 비판

위에서 살펴본 바에 의하면 연암문학은 풍속을 수용하며 생활에 적용·승화시키는 태도를 바탕으로 삼고 있음을 알 수 있다. 그러나 풍속에 대한 존중은 어디까지나 인도적이고 실용적인 대상일 경우를 전제로 한다. 연암은 실용주의적 인간관을 벗어난 풍속에 대하여는 합리적인 비판을 가하고 있다. 그 대표적인 사례로 <열녀함양박씨전>과 <영사암기>를 들어 분석해 보기로 한다.

<열녀함양박씨전>은 여성의 순절 풍습을 주제로 다룬 소설이다. 이 작품이 소설인지, 수필인지, 순수한 傳인지에 대한 장르 규정 논의는 생략하기로 하고 통상 연암의 마지막 소설로 보는 일반적 견해를 따르기로 하겠다. 그는 이 소설에서 함양박씨가 남편을 따라 죽음을 선택했던 순절담을 제시하면서 이에 대한 문제의식을 드러내고 있다. 그 당시에는 여인의 수절이 일종의 사회적 규범이 되어 있었을 뿐 아니라 전통적 관습으로 굳어진 터였

다. 개가한 여인의 자손들에게 관직 임용을 금하는 법이 제정되었는가 하면, 관직에 나아갈 가능성이 전혀 없었던 서민 가정의 여성들도 수절하는 것을 당연한 도리로 여기게 되었다. 그런데 이 일이 차차 극단의 길로 치달아 여인들이 수절만으로는 열녀가 될 수 없다는 인식이 확산된 가운데 스스로 목숨을 끊는 순절이 풍속으로 자리를 잡게 되었던 것이다.

이 소설에 관한 초기 학설은, 연암이 은연중 국가적·민족적 견지에서 조속히 수절 과부들에게 법률적인 굴레를 벗겨주어야 함을 주장한 것으로 보는 것이 주류를 이루고 있었다.[13] 그러나 이 해석에 대한 지속적인 연구의 결과, 이는 연암의 사상을 지나치게 실용적 진보로 인식한 추상적 주장으로서 실제로 연암의 정절의식은 수절을 비판하거나 개가를 허용하자는 경지에 이르지 않고 있었다는 분석이 나왔다. 그는 사대부 가정의 전통적인 윤리관을 수용하면서 수절을 인간적 감동으로 적극 승화시킨 반면, 가문의 명예를 높이기 위한 수단으로 인간을 죽음으로 몰아가는 순절에 대해 거부하는 뜻을 완곡한 방식으로 표현했다는 것이다.[14]

그렇다면 연암이 순절 풍속을 비판한 근거가 무엇인지 확인할 필요가 있다. 하지만 <열녀함양박씨전>의 결말 부분은 오히려 순절한 부인을 열녀로 받들어 추앙하는 대목이 있어 이해의 혼란을 불러온다.

> 생각하면 박녀의 마음이 어찌 이렇지 않았으랴! 나이 젊은 과부가 오래 세상에 남아있으면 길이 친척들이 불쌍히 여기는 신세가 되고, 동리 사람들이 함부로 추측하는 대상이 됨을 면치 못하니 속히 이 몸이 없어지는 것만 못하다고.
>
> 아! 슬프구나. 성복을 하고도 죽음을 참은 것은 장사 지내는 일이 남아있

13) 이가원, 『연암소설연구』, 을유문화사, 1965, p.747.
14) 김수중, 「<열녀함양박씨전>에 나타난 정절의식 분석」, 『한국언어문학』 76, 한국언어문학회, 2011, p.80.

었기 때문이요, 장사를 지내고도 죽음을 참은 것은 소상이 있었기 때문이요, 소상을 지내고도 죽음을 참은 것은 대상이 있었기 때문이었다. 대상이 끝이 났으니 상기가 다한 것이요, 한날한시에 따라 죽어 마침내 처음 뜻을 완수했으니 어찌 열녀라 아니 할 수 있겠는가.[15]

이는 순절을 기리면서도 그 풍속에 대한 작자의 문제의식을 그 속에 감추어 두고 있는 표현이다. 현실에 대한 연암문학 특유의 함축적 비판 방법에 해당되는 대목인 것이다. 그는 이 작품에서 비판의 초점을 분산시킴으로써 마찰을 최소화하면서 國典을 포함한 전통적 정절관을 비판하려는 의도를 갖고 있었다.[16] 연암은 <열녀함양박씨전>을 쓰기 이전에도 <金孺人事狀>이나 <朴烈婦事狀>, <李烈婦事狀> 등의 사장류를 통해 수절이나 순절의 풍속을 찬양한 적이 있다. 그러나 그 열부의 기록들을 모두 찬양 일색으로 보아서는 안 된다. 事狀들은 연암이 예조에 바치기 위해 지은 공문이라는 기능을 갖고 있기 때문에 당시의 윤리관에서 벗어날 수 없다는 한계가 있다. 여기서는 연암이 순절 풍속을 비판적 시각에서 보았다는 점을 <열녀함양박씨전>을 중심으로 세 가지로 나누어 분석하고자 한다.

첫째, 과부가 수절하는 풍속은 자랑거리가 되지만 이것으로는 절개가 부족하다고 생각한 나머지 목숨까지 버리는 일은 지나치게 혹독한 일임을 직접 서술하였다. 다음에 인용하는 구절들이 근거가 된다.

심지어 촌구석의 어린 아낙이나 여염의 젊은 과부와 같은 경우는 친정 부

15) 其心豈不曰 弱齡嫠婦之久留於世 長爲親戚之所嗟憐 未免隣里之所妄忖 不如速無此身也 噫成服而忍死者 爲有寃穹也 旣葬而忍死者 爲有小祥也 小祥而忍死者 爲有大祥也 旣大祥 則喪期盡 而同日同時之殉 竟遂其初志 豈非烈也.『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <烈女咸陽朴氏傳>.

16) 박일용, 「<열녀함양박씨전 병서>의 형상화 방식과 그 장르적 성격」, 양포 이상택교수 환력기념논총간행회,『한국고전소설과 서사문학』, 집문당, 1998, pp.577~578.

모가 과부의 속을 헤아리지 못하고 개가하라며 핍박하는 일도 있지 않고 자손이 정직에 서용되지 못하는 수치를 당하는 것도 아니건만, 한갓 과부로 지내는 것만으로는 절개가 되기에 부족하다 생각하여, 왕왕 한낮의 촛불처럼 무의미한 여생을 스스로 끝내 버리고 남편을 따라 죽기를 빌며 물에 빠져 죽거나 불에 뛰어들어 죽거나 독약을 먹고 죽거나 목매달아 죽기를 마치 낙토를 밟듯이 하니, 열녀는 열녀지만 어찌 지나치지 않은가![17]

아아! 고대의 전기에 실려 있는 절부와 열녀들은 명예를 성취하기는 마찬가지이나 의리를 단행한 방식은 사뭇 달랐다. 무릇 의를 지키는 것을 절이라 하고 절을 세우는 것을 열이라 한다. 그러므로 절은 의에 비하면 그 뜻이 한결 쓰라리고, 열은 절에 견주면 그 행적이 더욱 심각하다. 이를테면 하후씨가 귀를 자름으로써 그 마음이 변치 않을 것을 맹세한 일이나 왕응의 아내가 팔을 자름으로써 그 몸을 깨끗이 한 것은 대개 불행한 일을 당하여 어쩔 수 없는 처지에 놓여 있었기 때문에 그렇게 한 것이니, 그 의가 꼭 심각하려고 기약한 것이 아니었으나 저절로 혹독해진 것뿐이다.[18]

앞의 글은 <열녀함양박씨전>의 병서 부분이고, 뒤의 인용문은 <김유인사장>의 첫머리이다. 병서 부분의 핵심이 되는 대목은 '어찌 지나치지 않은가!(豈非過歟)'이며, 사장 부분의 핵심은 '열은 절에 견주면 그 행적이 더욱 심각하다(烈比於節 其跡尤刻)'라고 할 수 있을 것이다. 節은 義를 지키기 위해 쓰라린 뜻을 세우는 것이고 烈은 극단적인 처지에서 스스로 가혹해진 것

17) 至若田舍少婦 委衾靑孀 非有父母不諒之逼 非有子孫勿敍之恥 而守寡不足以爲節 則往往自滅晝燭 祈殉夜臺 水火鴆縗 如蹈樂地 烈則烈矣 豈非過歟. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <烈女咸陽朴氏傳>.

18) 嗚呼 古昔傳記所載節婦烈女 立名雖同 制義頗殊 夫守義之謂節 立節之謂烈 故節視於義 其志更苦 烈比於節 其跡尤刻 如夏侯截耳 以矢其心 凝妻斷臂 以潔其身 蓋其所遇不幸而有不得已者 則其義有不期刻而自酷耳. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <金孺人事狀>.

이라고 해석한다. 의를 수행하기 위한 節은 힘들지만 바른 것임에 비추어, 烈은 그 정도가 지나쳐 혹독해진 것이라고 보았다. 연암은 수절이 아름다운 풍속이며 節로서 칭찬 받을 만하다고 생각하고 있으며 단지 과도한 烈이 문제라 여겼던 것이다.[19]

연암은 수절 풍속에 대해서는 적극적으로 옹호하는 모습을 보여주었다. 여인의 개가를 권한 경우는 전혀 없다. 그가 열하에 갔을 때 만났던 청나라의 학자 왕민호와 학성에게 우리나라의 자랑거리 네 가지, 곧 四佳 중에 '不更二夫'를 하나로 꼽았고, 이것이 풍속으로 화하여 내려온 지가 사백여 년이라고 말하기도 했다.[20] 남자가 재혼하는 것은 당연하다고 여겼던 시대였음에도 불구하고 연암 자신은 51세 때 부인과 사별한 뒤 끝내 독신으로 지냈고, 지방 관리로 있을 때도 여색을 결코 탐하지 않았다. 이런 정절관을 갖고 있었던 연암이었기 때문에 전통적 윤리관에 합당하다고 생각되는 수절은 높이 평가하였지만 인간의 목숨을 끊는 비인도적 행위로 몰아가는 순절 풍속에 대해서 지나치다는 판단을 내렸던 것이다. 그렇다면 순절이 그릇된 풍속이라는 점을 더욱 분명하게 지적했으면 좋았을 것이라는 아쉬움이 남을 수 있다. 이에 대한 대답은, 연암이 자신의 뜻을 펼치기에는 사회적 제약이 너무 컸고 또 그가 제도권 안에 있는 선비로서 문체반정에 연루되어 있었던 현실을 의식하지 않을 수 없었을 것이라는 점에서 찾아야 한다. 그리고 문학적 표현상 연암의 글이 지니고 있는 함축적 비판 방법과도 관련이 있는 것으로 볼 수 있다.

둘째, 순절담을 기록하는 것을 오랫동안 망설이다가 순절에 대한 문제의식을 풀어낼 목적으로 <열녀함양박씨전>을 지었다는 점이다. 그는 함양박씨의 순절에 관한 열부전을 가장 먼저 쓸 수 있는 처지에 있었으면서도 그

19) 김수중, 앞의 논문, p.70.
20) 『熱河日記』, 太學留館錄.

작업을 늦추었다. 그리고는 오히려 다른 세 사람이 먼저 박씨부인의 순절담을 기록했다는 사실을 밝히기까지 했다.

> 얼마 후 함양군수인 윤광석 사또가 밤에 이상한 꿈을 꾸고 느낀 바가 있어 열부전을 지었고, 산청현감 이면제 사또도 박녀를 위해 전을 지었으며, 거창의 신돈항은 후세에 훌륭한 글을 남기고자 하는 선비였는데, 박녀를 위하여 그 절의의 전말을 엮었다.[21]

윤광석, 이면제, 신돈항 등의 열부전이 있음을 언급하면서도 연암이 새삼스럽게 이 글을 썼던 것은 필연코 어떤 까닭이 있었을 것이다. 연암은 박씨부인이 순절하던 날 새벽에 그 전말을 보고받은 해당 지역의 현감이었다. 그래서 관아의 통인으로 있던 박씨의 삼촌을 서둘러 귀가시켜 일을 수습하도록 조치를 내리기도 했던 것이다. 그는 박씨부인의 순절이 세상에 알려지기까지 침묵하다가 뒤늦게 비로소 <열녀함양박씨전>을 지었다. 이전에 자신이 썼던 <김유인사장>이나 <이열부사장> <박열부사장> 등 몇 편의 열부전과 그 내용과 형식에 있어 판이할 뿐 아니라, 윤광석 등이 기록한 박씨부인 열부전과도 매우 다른 방식의 글이다.

추측컨대, 연암은 자신의 행정구역 안에서 일어난 젊은 여성의 순절에 상당한 충격을 받고 깊은 상념에 사로잡혔던 것 같다. 이 풍속에 대하여 고민하고 숙고하던 연암은 비로소 자신의 정절의식을 표현할 길을 찾아 이 작품의 구상에 착수한 것으로 여겨진다. 그런데 이 작품은 순절을 진정으로 기리기 위한 것이라기보다 열녀에 대한 자신의 문제의식, 또는 순절에 대한 비판이라는 문제의식을 풀어내기 위해 박씨의 사건을 빌려왔던 것이라고 볼

---

21) 旣而咸陽郡守尹侯光碩 夜得異夢 感而作烈婦傳 而山淸縣監李侯勉齊 亦爲之立傳 居昌愼敦恒 立言士也 爲朴氏撰次其節義始終. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <烈女咸陽朴氏傳>.

수 있다.[22] 따라서 연암의 이 작품은 그릇된 풍속을 비판하고자 하는 고민과 심사숙고의 결과물로서 세상에 나온 것이라 하겠다.

셋째, 글의 제목은 <열녀함양박씨전>인데 오히려 이 작품의 앞부분이 본문보다 더 많은 분량의 '幷序'로 구성되어 있으며, 병서에 나오는 수절과부의 인간적 수절담이 연암이 제시하려는 진정한 열녀상으로 부각되었다는 사실이다. 홀로 된 여인이 기나긴 밤의 외로움을 참기 위해 굴리고 또 굴렸던 엽전을 내놓는 이야기 속에 이 글의 중심 주제가 담겨있다. 늙은 수절과부가 장성한 자식들 앞에 고백한 사연은 다음과 같다.

> 가물거리는 등잔불에 제 그림자 위로하며 홀로 지내는 밤은 지새기도 어렵더라. 만약에 또 처마 끝에서 빗물이 똑똑 떨어지거나 창에 비친 달빛이 하얗게 흘러들며, 낙엽 하나가 뜰에 지고 외기러기 하늘을 울고 가며, 멀리서 닭 울음 소리도 들리지 않고 어린 종년은 세상모르고 코를 골면 이런 저런 근심으로 잠 못 이루니 이 고충을 누구에게 호소하랴.
>
> 그럴 때면 나는 이 엽전을 꺼내 굴려서 온 방을 더듬고 다니는데 둥근 것이라 잘 달아나다가도 턱진 데를 만나면 주저앉는다. 그러면 내가 찾아서 또 굴리곤 한다. 밤마다 늘상 대여섯 번을 굴리면 먼동이 트더구나. 10년 사이에 해마다 그 횟수가 점차 줄어서 10년이 지난 이후에는 때로는 닷새 밤에 한 번 굴리고, 때로는 열흘 밤에 한 번 굴렸는데, 혈기가 쇠해진 뒤로는 더 이상 이 엽전을 굴리지 않게 되었다. 그런데도 내가 이것을 열 겹이나 싸서 20여 년 동안이나 간직해 온 것은 엽전의 공로를 잊지 않으며 때로는 스스로를 경계하기 위해서였다.[23]

---

22) 김혈조, 「연암의 <열녀함양박씨전> 재고」, 『대동한문학』 24, 대동한문학회, 2006, p.366.

23) 殘燈弔影 獨夜難曉 若復簷雨淋鈴 窓月流素 一葉飄庭 隻鴈叫天 遠鷄無響 稷婢牢鼾 耿耿不寐 訴誰苦衷 吾出此錢而轉之 遍摸室中 圓者善走 遇域則止 吾索而復轉 夜常五六轉 天亦曙矣 十年之間 歲減其數 十年以後 則或五夜一轉 或十夜一轉 血氣旣衰 而吾不復轉此錢矣 然吾猶十襲而藏之者二十餘年 所以不忘其功 而時有所自警也. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本

그 엽전은 테두리도 없었고 글자마저 보이지 않게 닳은 것이었다. 이 여인은 자신의 목숨을 끊는 순절을 택하지 않은 대신, 인간적 정욕을 그런 방식으로 극복하며 수절해 왔다고 하였다. 이런 수절여인은 살아서 자기희생을 감수하며 사회적 요구에 순응하면서도 자식의 성공을 위한 뒷바라지를 해내고 있는 희생적 어머니의 모습이다.[24] 연암은 이렇게 인간적이고 자기희생적으로 수절 풍속을 지켜온 여인의 삶을 감동적인 서사작품으로 구성하고 있다.

연암은 매우 긴 병서를 사용하여 本傳의 앞에 진정한 열녀상을 제시해 놓는 방법을 썼다. 이 수절여인의 이야기가 대단히 감동적이기 때문에, 다음에 나오는 본전의 순절 행위가 너무 지나친 것이라는 작자의 의도를 잘 살려주는 역할을 하고 있다. 이 모든 것들을 하나로 묶어 서술한 내용이 병서의 끝 구절이다.

> 아! 그 모진 절개와 맑은 행실이 이와 같은데도 당시 세상에 알려지지 않고 이름이 묻혀 후세에 전해지지 않은 것은 무엇 때문인가? 과부가 의를 지켜 개가하지 않는 것이 마침내 온 나라의 상법이 되었으므로, 한번 죽지 않으면 과부의 집안에서 남다른 절개를 보일 길이 없기 때문이다.[25]

위의 구절은 연암의 풍속 비판이 비교적 분명하게 나타나고 있어 주목된다. 그는 과부가 수절하는 것이 온 나라의 당연한 법도가 되었다고 말한다. 연암은 수절 풍속이 법으로 변한 것에 대하여 아무런 비판도 가하지 않고

<烈女咸陽朴氏傳>.

24) 설성경, 「<열녀함양박씨전 병서>의 구조」, 『고소설연구』 2, 태학사, 1998, p.339.

25) 噫 其苦節淸修若此也 無以表見於當世 名堙沒而不傳 何也 寡婦之守義 乃通國之常經 故微一死 無以見殊節於寡婦之門. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <烈女咸陽朴氏傳>.

당연한 것으로 받아들이는 태도를 취하였다. 그러나 목숨을 끊는 일에 관해서는 지나치다는 생각을 완곡하게 표현하고 있다. 수절하는 것은 당연한 풍속이라 세상에 알려지지 않기 때문에 남다른 절개를 보이기 위해 죽음을 택한다는 것이다. 여기에는 목숨을 바쳐 절개를 나타내는 것이 과도한 행위이며 풍속으로 자리를 잡은 것은 그릇된 일이라는 연암의 내면적 주장이 깔려 있다.

순절 풍속 다음으로 연암의 비판을 받은 것은 풍수지리설이다. 풍수상의 명당자리가 길흉화복을 좌우한다고 믿는 이것은 우리나라의 경우 신라 말에 승려 도선에서 비롯되어 고려와 조선을 거치며 양반이나 서민 할 것 없이 깊이 집착해 왔던 것이 사실이지만, 이런 풍수신앙이야말로 전형적인 미신의 한 가지이다.[26] 그러나 풍수지리설은 조정에서부터 민간에 이르기까지 지대한 영향력을 행사하며 풍속으로 자리를 잡고 있었다. 이미 조선의 한양 도읍이 풍수설의 결과였고, 민간에 퍼진 묏자리잡기 풍속은 자손들의 길흉화복을 결정하는 요소로 인식되고 있었다. 연암은 풍수지리설이 기승을 부리던 시대 속에 살면서 그것의 폐해를 우려하며 풍수신앙이 좋은 풍속을 쇠하게 한다고 지적했다. 나아가 풍수지리설이 세속의 풍습이 되어 사람들을 속일 수 있다고 경고하였다.

그 내용이 명확하게 나타난 글이 <永思菴記>이다. 연암은 개성에서 머무는 동안 남원 양씨 일족과 친밀하게 지냈었는데, 그들은 조상을 추모하고 부모에게 극진히 효도하는 사람들이었다. 양씨들은 자기 조상의 산소를 잘 돌보기 위해 분암을 짓고 그 집의 이름을 '영사암'이라 했다. 이 암자를 중심으로 하여 조상의 음덕을 기리며 효도하고 화목하는 풍속이 참 아름답다는 것이 <영사암기>의 중심 주제이다. 그런데 이 유익함을 깨뜨리는 것이 堪輿之說, 즉 풍수지리설이라고 하면서 연암은 다음과 같이 비판을 가하였

26) 이두현 외 2인, 『한국민속학개설』, 민중서관, 1974, pp.195~196.

다.

> 그러나 세상 풍속이 쇠하여 무너짐에 족계가 차츰 멀어지니, 문호를 나누고 한솥밥을 먹지 않으며 곡식과 포백과 집기를 서로 빌려 쓰지 않은 지가 오래되었다. 하물며 산지가 화복을 정해 준다는 풍수지리설이 효도하고 우애하며 화목하고 서로 믿는 마음을 능가하게 되어 각각 따로 산소를 둠에 있어서랴! (중략)
>
> 『시경』에 이르기를 "효자가 끊어지지 아니하여 길이 너에게 선을 내리리라" 하였으니, 양씨 가문의 자손들이 이에 그 효심으로 사모함을 능히 그치지 않는다면 하늘이 내리는 복과 산지에서 발하는 상서가 길이 선을 이르러오게 할 것이다. 나는 장차 그 씨족과 세대가 더욱 번창함을 볼 것이다. 무릇 그런 뒤라야 세속의 이른바 풍수지리설이 장차 우리를 속이지 못할 터이니, 우선 이 글을 써서 그날을 기다리는 바이다.[27]

세상 풍속이 쇠하여 갈 때 풍수지리설은 옳지 못한 풍조를 더욱 조장하고, 자손들을 분열시켜 조상의 산소를 따로 두기도 하는 다툼을 빚어내었다고 하였다. 경쟁적으로 좋은 묏자리를 차지하려고 벌어지는 갈등을 보며 마음 아파했다는 연암의 탄식도 이 글 속에 숨어 있다. 그런 풍토 아래서도 양씨 일족은 효도와 우애를 잘 해냈으므로 풍수지리설 같은 것이 가문과 세대를 속이지 못할 것이라 했다. 연암은 풍수지리설 자체를 속임수로 규정하며 신랄한 비판을 쏟아 부었던 것이다.

그리고 그와 가장 가까운 거리에 있던 두 사람이 연암의 풍수 비판에 적극 동조하며 그 사상을 보충하였다. 처음 사람은 연암의 처남 이재성이다. 『

---

27) 然而世衰俗敝 族系浸疏 分門異爨 穀帛器什 不相資用者久矣 而況堪輿禍福之說 勝其孝悌睦任之心 而各私其塋域乎 (中略) 詩云 孝子不匱 永錫爾類 梁氏之子孫 能不絶其孝思 則天之降福 山之發祥 長以類至矣 吾將見其族世益大以昌 夫然後世俗所謂堪輿之說 將不誣吾 姑書此而俟之. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <永思菴記>.

연암집』에서 연암의 글 뒤에 評語가 붙어있는 경우가 있는데, 이는 바로 이재성이 쓴 것으로서 글의 핵심을 압축해 표현하는 역할을 한다. <영사암기>의 평어는 풍속을 아름답게 하기 위하여 척결해야 할 대표적인 요소로 풍수지리설을 든 뒤에 그것을 비판하는 직설적 표현을 구사하고 있다. 두 번째 사람은 연암의 아들 박종채로서, 자신의 아버지에 대한 기록을 소상히 엮은『과정록』에서 부친의 풍수 비판을 생생하게 요약하고 무당과 점 등을 배척했던 태도까지 함께 기록해 놓았다.

> 풍속을 도탑게 하고 세교에 유익한 글이다. 이를 읽으면 사람으로 하여금 효도하고 우애하는 마음이 뭉클 일어나게 한다. 풍수가의 발복설로부터 말을 세우되 중점은 효도하고 우애하고 돈독하고 화목한 것으로 돌아갔으니, 풍수지리설은 그 속임수가 용납될 여지가 없다.[28]

> 풍수에 대해서 세상 사람들은 허다히 미혹된다. 내 생각에는, 상대적으로 안정되고 길한 이치가 없다고 할 수는 없다. 그러나 산소를 구하는 사람들이 매양 미리 자기 자신의 화복을 개입시키는 것은, 그것이 옳은 일인지 알지 못하겠다. 사람이 일을 함에 있어서 구차하게 화를 두려워하고 복에 유혹된다면 이는 사사로운 의도가 개재된 것이다. 사사로운 의도가 개재되면 미혹되니, 미혹되고서 일을 그르치지 않을 수 있는 사람은 드물다. 하물며 어둡고 막연해서 상고하기 어려운 경우이겠는가. 진실로 자기의 화복을 위해서 좋은 터 얻기를 바란다면 비록 천하를 두루 돌아다녀 구하더라도 필시 얻어질 리가 없을 것이다. 선조의 백골을 산과 들판으로 갖고 돌아다니며 큰 복을 구하는 것, 이것을 용인할 수 있겠는가. 하늘이 반드시 싫어하실 것이다. 어찌 복을 받을 리가 있겠는가?[29]

---

28) 敦風俗裨世敎之文 讀之令人孝悌之心油然而生 從山家福蔭上立言 而歸重在孝友敦睦 堪輿之說 無所容其誣誕.『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <永思菴記> 評語.

29) 風水一事 世人多惑 吾則以爲 彼安此吉之理 不謂無之 然而求山者 每先參自己禍福 未知其

이재성은 연암의 <영사암기>를 가리켜 풍속을 두텁게 하는 글로서 풍수지리설의 속임수를 받아들일 여지를 두지 않고 있다고 평했다. 효도와 우애와 같은 전통적 윤리관을 존중하면서도 미신에 집착하는 풍속은 허위라고 여겨 비판하는 것이 연암의 기본 태도였음을 확인할 수 있다. 그런 점에서 풍수는 물론 방술 가운데 관상을 보거나 命을 따지거나 점을 치는 일 등도 모두 마음에 두지 않았다.[30] 박종채는 풍수가 복에 유혹되는 미혹인 까닭에 일을 그르치는 행위가 된다는 부친의 말을 강조하면서 "무당이나 점쟁이가 대문에 잇달으면 그 집은 반드시 쇠퇴한다. 내가 그런 경우를 본 적이 많다"[31]라는 인용문까지 소개했다. 연암의 풍속 비판의 근거는 이런 과정을 거쳐 확립된 것이라 하겠다.

그릇된 풍속으로 비판 대상에 오른 이 두 가지는 연암문학이 지니고 있는 입장을 여실히 반영하는 기준으로 작용한다. 우선 전통문화와 윤리적 덕목에 합치된다고 생각되는 풍속은 적극 옹호하는 자세를 취하고 있는데, 전승되는 연희와 의례는 물론이고 구체적으로 과부의 수절이나 효도 및 우애의 풍속에 매우 긍정적인 모습을 보여준다. 반면에 윤리의식을 지나치게 적용하여 비인도적 풍속을 권장한다든지, 미풍양속을 빙자한 비과학적 미신을 신봉하는 풍속에 대하여는 비판을 가하였다. 그러나 비판의 강도에는 뚜렷한 차이가 있었다. 비인도적인 부분은 사회적 인식을 감안하여 신중한 방식을 사용했고 비과학적인 것은 직접 비난하는 적극적 자세를 취했다. 연암이 처한 현실적 상황에 따른 작가의 지혜가 작용한 결과로 해석된다. 연암문학

可也 人於事爲 苟怵於禍 而誘於福 是私意乘之也 私乘則迷惑 迷惑而能不誤了事者 鮮矣 而況冥漠難稽者乎 苟爲自己禍福 而希得吉地也 則雖遍天下而求之 必無可得之理 攀祖先白骨於原野之中 以冀洪福 是可忍乎 天必厭之 安有受福之理也哉.『過庭錄』, 卷四.

30) 先君 於方術之如觀相談命卜筮風水等事 並不留意.『過庭錄』, 卷四.

31) 巫卜踵門 闕家必替 吾見之多矣.『過庭錄』, 卷四.

은 풍속을 적극적으로 수용하고 있지만 그릇된 것으로 판단되는 풍속에 대해서는 그에 적절한 방식을 사용하여 비판을 가하는 입장을 보여주었던 것이다.

3. 淸代 의례의 견문과 묘사

다음으로 여기서 논할 儀禮는 사회인류학에서 사용하는 통과의례(rite of passage)를 가리킨다. 통과의례란 한 인생이 출생에서 사망까지의 과정을 지내면서 그 곡절마다 찾아오는 변화들을 상징적으로 나타낸 의식을 포괄하여 일컫는 말이다. 이때 사람들은 상징성을 지닌 특별한 행동을 하게 되며, 이것이 풍속으로 고정되는 경우가 많다. 우리나라에서는 일찍부터 冠婚喪祭라는 四禮로 분류되어 민간에 널리 퍼지게 되었다.

연암이 민간의 의례를 자신의 글에 구체적으로 기록한 것은 중국 기행문집인 『열하일기』에서였다. 그는 열하로 가는 길에 풍속에 관한 여러 가지 체험을 하고 그것들을 세밀하게 묘사해 놓았다. 특히 청나라 사람들의 婚禮 풍속을 구경하고서는 그 정경을 치밀할 정도로 세세하게 적고 있다. 민속에 대한 그의 관심이 두 나라의 혼례 풍속을 비교할 수 있는 귀중한 자료를 제공해 준 셈이다.

중국인의 결혼 행렬이 요란한 소리를 내며 지나가는데 그 정황으로 보아서는 親迎 의식을 수행하러 가는 것으로 보인다. 친영이란 신랑이 신부의 집에 가서 직접 신부를 맞이하는 의식이다. 연암은 가마를 둘러싸고 있는 여러 가지 물건들의 형상으로부터, 신부를 도와줄 여인들의 생생한 모습과 말 탄 남자들의 숫자와 생김새, 옷의 특징까지를 그대로 묘사하였다. 분량이 많은 편이지만 친영 행렬의 현장을 살펴보기 위해 전체를 인용하기로 한다.

문 앞에서 피리, 젓대 소리와 꽹과리 소리가 들리기에 뛰어나가 보니 결혼 행렬이다. 채색 그림을 그린 사초롱이 여섯 쌍, 푸른 일산 한 쌍, 붉은 일산 한 쌍, 퉁소 한 쌍, 쵀금 한 쌍, 피리 두 쌍, 징 한 쌍에 가운데는 네 사람이 푸른 덮개 가마 한 틀을 어깨에 멨으니, 사면에는 유리창을 달았고 네 귀에는 비단 색실이 휘늘어졌다. 가마의 허리 복판에는 가마채를 대어 푸른 실을 동아줄로 삼아 가로 틀었고, 가마채의 앞뒤에는 다시 짧은 방망이를 가운데로 꿰어 틀어서 그 양쪽 머리를 넷이 어깨에 메고 여덟 발이 한 걸음이 되어 발을 맞추고 보니 가마는 까딱도 않고 흔들리지 않아 허공에 매달려 가게 되어 그 방법이 썩 묘했다.

가마 뒤에는 수레 두 채가 다 검정 천을 씌워 방처럼 만들고 당나귀 한 마리로 끌고 간다. 한 수레에는 두 노파가 같이 탔는데 얼굴은 다들 늙어 보잘것없지마는 그래도 화장을 했다. 머리는 죄다 벗겨져 바가지처럼 번질거렸으나 뒤로 젖혀진 자그마한 쪽에는 꽃송이를 잔뜩 꽂았고, 두 귀에는 귀걸이를 늘이고 검정 저고리, 누런 치마를 입었다.

한 수레에는 젊은 여자들 셋이 같이 탔는데, 붉은 바지 또는 초록빛 바지에 치마라고는 도무지 걸치들 않았다. 그중의 한 소녀는 꽤 예쁘게 생겼다. 알아보니 노파들은 수모와 젖어미요, 젊은 여자들은 시녀들이다. 말 탄 사람들이 30여 명이나 빽빽이 둘러싸고 가는 중에는 몸집이 뚱뚱하고도 크고 망측하게 생긴 자가 입가와 턱 아래는 검은 수염이 숭숭 나고 몸에는 구조망포를 차려입고 금빛 안장을 차린 백말에 은등자를 넌지시 디디고 빙그레 웃고 앉았다. 뒤에 오는 수레 두세 채는 옷농을 잔뜩 실었다.[32]

---

32) 門前有簫笳鐃鉦之聲 急出觀之 乃迎親禮也 綵畵紗燈六對 靑蓋一對 紅蓋一對 簫一雙 笳一雙 觱篥二雙 疊鉦一雙 中央四人 肩擔一座 靑屋轎 四面傳玻瓈爲牕 四角彈 綵絲流蘇 轎正腰爲杠 以靑絲大繩 橫絞杠之 前後再以短杠 當中貴絞 兩頭肩荷 四人八蹄 一行接武 不動不搖 懸空而行 此法大妙 轎後有兩車 皆以黑布爲屋 駕一驢而行 一車共載兩個老婆 面俱老醜而不廢朱粉 顚髮盡禿 光緖如匏 寸髻北指 猶滿揷花朶 兩耳垂璫 黑衣黃裳 一車共載三少婦 朱袴或綠袴 都不繫裳 其中一少女 頗有姿色 蓋老是粧婆 乳媼 少的是丫鬟也 三十餘騎 簇擁着一個胖大莽漢 口旁頤邊 黑髭鬆鬆 權着九瓜蟒袍 白馬金鞍 穩踏銀鐙 堆着笑臉 後有三兩

通遠堡라는 시골에서 큰비를 만나 며칠을 묵고 있던 연암 일행이 잠시 갠 날에 보았던 중국인들의 친영 행렬 모습이다. 연암은 이것을 '迎親禮'라 표현했다. 이런 시골에서 상당한 규모의 행렬이 호화로운 가마를 앞세우고 시녀들과 手母와 옷농을 실은 수레들을 굴리며 가는 것이나, 또 30여 명이나 되는 말 탄 남자들이 신랑의 일행이 되어 둘러싸고 있는 것을 보면 어느 정도 재력 있는 집안의 친영이라고 할 수 있다.

우리나라의 풍속에는 이렇게 꽹과리 등을 두드리며 행하는 요란한 친영은 드물다. 고려 때까지는 일반적으로 남자가 장가들어 여자의 집에 오래 머무는 풍속이 있었다. 이른바 男歸女第라는 婚俗이었다. 그러나 조선왕조에 들어와 유교문화의 유입으로 인하여 풍속이 변하고 유교적 가례에 따르는 것이 원칙처럼 되어 버렸던 것이다.

전통적으로 내려오는 우리의 혼례 풍속 가운데 신부 집에서 혼사를 치르고 삼일 후에 交拜合巹之禮를 행하는 소위 三日對飯이 있었다. 이것이 유학자들의 생각에는 가례에 어긋나고 무리한 것이었다. 그리하여 士林에 의해 절충되어 혼인날 저녁에 교배합근하고 다음날 시부모를 뵙는 풍속이 이루어졌다. 이것을 半親迎이라 하였다. 이것은 가례에 규정된 친영이 너무 복잡하고, 고유혼속이 뿌리 깊기 때문에 두 가지를 절충해서 가례의 정신과 고유혼속을 다 살리고자 한 데서 나온 소산이라 하겠다.[33] 그러므로 반친영을 하며 절충식으로 혼례를 치르는 우리에게는 중국의 영친례가 낯설고 요란한 풍속으로 보일 수밖에 없었던 것이다.

하지만 연암은 이국의 혼속을 소개하면서도 실용적 사고를 적용하고 있다. 사람이 타고 가는 가마는 흔들림이 적어야 하는데, 거기 친영에 사용하

車 滿載衣櫥.『熱河日記』, 渡江錄.

33) 안병태,「혼속의 친영에 대하여』,『한국민속학』5, 한국민속학회, 1972, p.45.

는 가마는 복판에 가마채를 대고 가마채의 앞뒤에 방망이를 꿰어 완전히 고정시킨 채로 네 명이 메고 가는 방식이어서 안정감이 있다고 본 것이다. 가마를 사용하게 될 경우 이런 방식이 좋겠다고 생각한 연암은 혼례를 소개하는 자리에 가마에 대해 매우 자세한 기록을 남겨 실용성 있는 탈것으로 만들고자 했다.

다음으로, 연암이 네 가지의 의례 가운데 가장 많은 언급을 했던 의식은 喪禮이다. 그는 상례를 비롯한 의례들을 잘 익히려면 『朱子家禮』를 자세히 보아야 한다고 말했다.

> 『가례』는 비록 주자가 내용을 미처 확정하지는 못한 책이지만 먼저 익히 보아 두는 것이 좋으니, 무릇 생전에 봉양하고 돌아가신 뒤 장례 치르는 때에 차례와 절목을 절충하여 취할 수 있네.[34]

<與人>이라는 제목의 편지인데, 누구에게 보낸 글인지는 확실하지 않다. 다만 이 글의 수신자가 弱冠의 젊은 나이에 거듭 상례를 당하여 어찌할 바를 모르는 형편임을 전제로 삼고 있다. 연암은 그를 여러모로 위로하면서 『주자가례』를 권하고 그에 따라 순서를 취하고 절충하여 대비하도록 친절하게 지도하였다. 『주자가례』란 송나라 시대에 주자가 관혼상제 등 가정의 예법을 집대성해 만든 책이라고 알려져 있다. 오래 전부터 가정을 위한 예법의 필요성을 깨달은 학자들이 수많은 가례를 저술했으나 결국 주자의 것이 의례의 정통으로 위치를 굳혔다. 주자가 이것을 직접 기록했는가의 여부는 계속 문제점으로 남아있다. 연암도 위의 글에서 '朱子未定之書'라 하여 주자가 그 내용을 확정하지 못한 책이라 하였다.

---

34) 家禮雖是朱子未定之書 而先宜熟觀 則凡於送養之際 次第節目 可以取衷矣. 『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <與人>.

우리나라에서는 조선 초기부터 왕가나 유학자의 집안에서 이 가례를 지키기 시작하여 점차 서민의 의례에 이르기까지 일반화되어 왔다. 그러나 조선 사회와 가정의 현실에 맞지 않다는 점 때문에 늘 갈등의 불씨가 되었던 것이 주지의 사실이다. 그럼에도 불구하고 연암은 상을 당한 젊은이에게 『주자가례』의 기록에 따라 행하도록 조언하고 있다. 연암은 상례와 같은 인생의 중요한 의례를 일반화된 격식으로 치르는 것이 좋겠다는 생각을 갖고 있었던 것이다. 물론 수신자가 일반 서민이 아니라 한문을 아는 선비라는 점에서 그렇게 말했을 수도 있지만, 가례에 대한 연암의 입장은 전통 보수적인 색채를 띠고 있다 하겠다.

그러나 연암의 전반적인 사고는 가례와는 달리 진취적이어서 전통 보수의 입장만을 시종 견지하고 있는 것은 아니다. 연암은 이와 같은 의례들은 시대의 흐름에 따라 변화를 모색하지 않으면 안 된다는 주장을 또 다른 글을 통해 펼쳐 놓음으로써 독자들에게 새로운 인식을 갖게 한다. 그가 중국 여행길에 직접 경험했던 喪家의 俗禮 풍속 기록은 바로 이 점을 반영하고 있다. 대문 앞에 牌樓를 세우고 악공들을 배치해 두었다가 조문객이 올 때면 풍악을 요란스럽게 울리는 독특한 풍습을 살펴보기로 하겠다.

> 아홀관으로부터 길옆 마을 가운데 허연 패루를 높다랗게 세운 데가 자주 눈에 띄었다. 이것은 다들 초상집이라고 한다. 삿자리로 만들었는데 기왓골이라든가 지붕의 치문들이 나무나 돌로 만든 것과 다를 게 없었다. 높이는 네댓 길씩이나 되는데 상갓집 대문 앞 여남은 발자국 떨어져 세우고 그 아래서는 풍악꾼들이 죽 늘어섰다. 바라 한 쌍, 피리 한 쌍, 새납 한 쌍이 밤낮 자리를 떠나잖고 조객이 문 어귀에 나타나기만 하면 소리를 더 내어 불고 치고 야단이다. 또 안에서 상식이나 제전이 있어 곡소리가 들리면 밖에서도 이내 맞받아 불고 뚜드리고들 한다.(중략)
>
> 상갓집 제도를 구경하려고 대문 앞까지 몇 자국 발을 옮기니 안에서 상주

> 한 명이 곡을 하면서 다짜고짜 바로 내 코앞에까지 다가와 대지팡이를 놓고는 두 번씩이나 엎드렸다 일어났다 절을 하는데 엎드릴 때는 머리를 땅바닥까지 조아리고 일어나면 발을 동동 굴러 눈물은 비 오듯 하고 연방 “아이고!”를 부른다. 나도 창졸간에 만난 괴변이라 어찌할 바를 몰라 어리둥절하였다. 상주 뒤에는 대여섯 사람이 머리에 흰 수건을 쓴 채 따라나와 내 양쪽 팔을 잡고 부축을 하여 대문 안으로 끌어들인다. 상주도 울음을 그치고는 뒤에 따라온다.[35]

청나라의 풍속은 우리나라와 달리 주자가례에 얽매이지 않고 이미 상례조차 속되게 바꾸어 버렸음을 알 수 있다. 연암은 중국의 상례를 구경하고 싶은 욕심으로 조문객이 되어 시끄럽게 울려대는 풍악 속에서 예를 표하고 상주로부터 대접을 받았다. 주자가례를 중히 여기는 풍속 아래서 풍악꾼들의 등장은 상상조차 할 수 없는 일이고 불경건하기 짝이 없다고 생각할 것이다. 그러나 연암은 이런 풍속을 일체의 논평 없이 다소 해학적으로 기록해 놓았다. 이와 같은 연암의 수법은 당시의 독자로 하여금 소중화주의에 따른 고루한 편견에서 벗어나, 예법이란 민족과 지역마다 상이할 수밖에 없으며, 따라서 그 사이에 우열을 논할 수는 없다는 인식에 도달할 수 있게 하는 효과를 거두었다고 평가받고 있다.[36] 상례를 포함한 제반 의례는 그 나라와 지역의 풍습에 따라 형식과 의미를 달리하기 때문에, 그를 이해하고 받아들이는 것이 옳다는 연암의 사고가 담긴 글이라고 볼 수 있다.

---

35) 自鴉鶻關 每見閭里中 高設白色牌樓者 皆初喪之家也 以蘆簟結構 瓦溝鴟吻 無異木石 高四五丈 離立喪家門十步之間 其下列立鼓吹 疊鉦一對 篳篥一對 嗩吶一對 晝夜不離 吊客臨門則大吹大打 上食祭奠內有哭聲 則外輒以鼓吹相和 (中略) 余欲見喪家制度 方移步進至大門前 門裡走出一個喪人 號哭突至面前 放了竹杖 再伏再起 伏則以頭頓地 起則以足蹈地 淚如雨下無數哀號 變起倉卒 罔知攸措 喪人背後隨著五六人 皆白巾 雙擁余臂 進入門裡 喪人亦止哭跟後.『熱河日記』, 盛京雜識.

36) 김명호, 「열하일기 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1989, p.205.

무릇 한 나라가 있으면 반드시 그 나라가 갖는 고유하고도 독특한 풍속이 있는 법이다. 이른바 國風이라 부를 만한 것으로서, 이 국풍은 문인들의 손에 의하여 다듬어지게 된다는 것이 연암의 생각이었다. 연암은 李德懋(1741~1793)의 시를 '조선의 국풍'이라 부르며 그의 저서 『嬰處稿』를 칭찬하였다. 嬰은 갓난아이이며, 處는 처녀라는 의미다. 이덕무는 항상 처신에 있어 조심하기를 아이나 처녀처럼 해야 한다고 말해 왔는데 자신이 젊은 시절에 그런 태도로 쓴 글을 모아 『영처고』라 이름 붙였던 것이다. 연암은 이 『영처고』에 서문을 쓰면서 다음과 같은 주장을 폈다.

> 패국과 회국 사이에는 지리적으로 풍토가 같지 않고, 강수와 한수 유역에는 백성들이 그 풍속을 각기 달리하므로, 시를 채집하는 사람이 열국의 국풍으로 만들어 그 지방 백성들의 성정을 고찰하고 그 풍속을 파악하였던 것이다.[37]

풍속은 국가적이나 지리적으로 그 형태를 달리한다. 풍토가 다르고 백성이 다른데 어떻게 풍속이 같을 수 있으며, 더구나 어느 것이 우월하다고 판단할 수 있을 것인가 하는 질문 앞에서 연암의 확신에 찬 대답은 가히 선구적이라는 평가를 내릴 만하다. 문인은 풍속의 상대성을 자각하고 있어야 하며, 그것을 기준으로 백성들이 삶과 풍속을 누릴 수 있도록 도와야 할 것이다. 조선풍의 정립은 그런 면에서 매우 중요한 일이라 하지 않을 수 없다.

그러나 국가적 풍속에서 비록 우열을 판가름할 수는 없다 할지라도 실용적이지 못한 것에는 비판의 날을 세웠던 연암이다. 그는 중국의 상례를 주의 깊게 바라보며 의아함을 감추지 못하고 있다. 만사를 간편하게 하고 쓸

37) 則北檜之間 地不同風 江漢之上 民各其俗 故采詩者以爲列國之風 攷其性情 驗其謠俗也. 『燕巖集』, 卷之七 別集 鍾北小選 <嬰處稿序>.

데없는 것에 절대 낭비하지 않는 중국인들이 어찌하여 초상 제도를 이런 풍습으로 만들었는지 이해할 수 없다는 것이다.

> 도중에 자주 상여를 보았다. 그 모양들은 가지각색이나 매우 질박해 보였다. 상여의 크기는 거의 두 칸 방 폭은 되고 오색 비단 휘장을 둘러치고 구름 모양, 새 모양들을 그리고, 꼭대기에는 번쩍이는 은장식이나 혹은 오색실을 묶어 매짐을 틀었다. 상여채 길이는 거의 예닐곱 발은 되는데 붉은 칠을 하고는 도금한 구리쇠로 장식들을 해 붙였다. 멜대는 앞뒤로 다섯 개씩인데 역시 길이는 서너 발씩이나 되고 또 다른 짧은 멜대가 있어 두 끝마다 상두꾼이 붙어 어깨에 메게 되어 상여 한 채에 붙는 상두꾼 수는 수백 명을 밑돌지 않는다.
>
> 명정은 다들 붉은 비단에 금 글자로 썼고 깃대는 서 발쯤 되는데, 검정 칠을 하고 금색으로 용틀임을 그렸다. 깃대를 꽂아 두는 말 등상이 있어 역시 멜대 한 쌍을 붙였는데, 이것은 꼭 아홉 명이 메고 간다. 붉은 일산 한 쌍, 푸른 일산 한 쌍, 검은 일산 한 쌍, 드리우는 깃발 대여섯 짝이 늘어서고 다음으로는 피리, 젓대, 북, 징들이 풍악을 잡고 다음으로는 중들이나 도사들이 저마다 복색을 갖추고는 염불이나 주문을 외면서 상여 뒤를 따른다. 중국에서는 모든 일에 간편함을 으뜸으로 삼아 한 가지도 낭비하는 것을 볼 수 없었는데, 이것만은 알 수 없는 일이니 아무래도 본받을 일은 못 되었다.[38]

연암의 실용정신은 각종 의례가 허례허식으로 흐르는 것을 경계하면서 간편함으로 바뀌도록 해야 한다는 데 중점을 두고 있었다. 그런 의미에서 연

---

38) 沿道日逢喪輿 不一其制 而太質鈍 輿之大幾如二間屋子 以五色錦緞爲帷帳 雜畵雲物雉雀亭頂或爛銀 或結五色絲爲紐 雙轅長幾七八丈 紅漆飾以黃銅 鍍金出色 橫杠前後各五 亦長三四丈 更以短杠兩頭肩擔 擔夫不下數百人 銘旌皆紅緞 金字書寫 旌竿三丈 黑漆畵金龍 竿下有跗 亦架雙杠 必九人擔之 紅蓋一雙 靑蓋一雙 黑蓋一雙 幡幢五六對 繼之笙簫鼓吹 僧徒道流各具其服 誦唄念呪 以隨輿後中國萬事莫不簡便而無一冗費 此最不可曉 非可取法也.『熱河日記』, 馹汎隨筆.

암은 중국 사람들이 낭비를 하지 않고 간편함을 추구하는 것을 매우 긍정적으로 여겼다. 하지만 막상 중국 여행길에 직접 그들의 상례를 볼 기회를 얻고, 특히 상여 행렬을 여러 차례 대면하고 난 뒤 참으로 이해하기 어렵다는 평가를 내놓기에 이른다. 중국인들의 상여 행렬은 거기 참여한 상두꾼의 숫자로부터 시작하여 각종 도구와 장식품들이 수없이 줄을 이을 뿐만 아니라 풍악과 주문이 함께 뒤섞여 그야말로 복잡한 양상을 연출하고 있었던 것이다. 연암은 이것이 결코 본받을 일이 아니라고 단정하면서 역시 의례에 허식이 많은 우리나라의 풍속을 염두에 둔 발언을 한다. 복잡한 의식과 낭비로 이루어진 의례는 아무리 풍속의 독자성을 감안한다 할지라도 이해하기 어려운 일이라는 결론을 내고 있는 것이다.

연암이 특별하게 상례에 대한 모범적 제안을 내놓은 것은 없다. 좋은 풍속을 잘 가꾸고 그것을 승화시켜야 한다는 뜻이 담긴 대목을 찾아낼 수 있을 정도에 불과하다. 그러나 우리나라에서 상례에 속한 풍속을 날카롭게 들추어 의미를 부여하는 방식은 매우 인상적이다. 예컨대 민간에 전해오는 飯含이라는 풍속이 있는데, 곧 염습할 때 죽은 자의 입에 구슬이나 쌀을 물리는 일을 가리킨다. 아마도 이 행위의 참 뜻은 저승까지 가는데 사용할 노자와 음식을 챙겨준다는 데 있을 것으로 생각된다. 그러나 연암은 <예덕선생전>에서 이 풍속을 소개하며 반함에 대한 해석을 달리하였다.

> 그러므로 의리에 맞지 않으면 만종의 녹을 준다 하여도 불결한 것이요, 아무런 노력 없이 재물을 모으면 막대한 부를 축적하더라도 그 이름에 썩은 냄새가 나게 될 걸세. 그런 까닭에 사람이 죽었을 때 입속에다 구슬을 넣어 주어 그 사람이 깨끗하게 살았음을 나타내 주는 걸세.[39]

---

39) 故苟非其義 雖萬鍾之祿 有不潔者耳 不力而致財 雖埒富素封 有臭其名矣 故人之大往 飮酒飯玉 明其潔也.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <穢德先生傳>.

연암은 반함 때 입 속에 넣는 물질로 구슬에 주목하고 있다. 일반적으로 쌀을 넣는 것에 비해 특히 구슬을 강조하는 까닭은 그것이 청결의 표지로 사용되고 있음을 의미하기 때문이다. 즉 올바른 도리를 행하지 못하고 재물을 모은 사람은 죽음에 이르러 자신이 남긴 이름에서 부패한 냄새가 날 것이므로 얼마나 추할 것이냐는 지적을 하고 있다. 아직 세상에 살아있는 사람들은 망자의 입에 구슬을 물리는 것을 보면서 자신의 삶을 돌아보며 깨끗하게 살 것을 다짐해야 한다는 의미를 담았다. <예덕선생전>에서 연암은 반함이라는 풍속을 단순히 수용하는 데 그치지 않고, 인생의 이름에 썩는 냄새를 막고 깨끗함을 나타내는 차원 높은 일로 승화시켜 놓았다고 할 수 있다.

그러나 반함의 풍속이 깨끗함을 상징하는 의미로 인식되고 유학자들이 이것을 일종의 형식적 의례로 사용하게 되자 연암은 자신의 상례에 이것을 하지 말도록 유언으로 남기기에 이른다. 그는 자식들을 불러놓고 상례를 검소하게 치르라 경계하면서 “반함은 내가 湛軒의 상례 때 그의 뜻인 반함을 하지 않아야 한다는 의론을 따랐으니, 하지 않는 것이 옳다”[40]고 일렀다. 담헌 홍대용은 평소 반함을 행할 필요가 없다는 지론을 갖고 있었고 그가 1783년에 세상을 뜨자 연암이 상례를 점검하면서 유지에 따라 반함을 생략한 일이 있다. 연암이 그때 지어 담헌의 영전에 드린 뇌사는 다음과 같았다.

서자호에서 서로 만났구나
그대는 자신을 부끄러이 하지 않았음을 아노라
입안에 구슬도 머금지 않고 가며
‘푸른 보리의 시’를 읊조린 유자를 부질없이 슬퍼하네

40) 飯含 吾於湛軒之喪 從其志 不含之議 勿爲之 可也.『過庭錄』, 卷三.

相逢西子湖
知君不羞吾
口中不含珠
空悲詠麥儒[41]

담헌이 반함을 거부했던 까닭은 '푸른 보리의 시'를 언급한 연암의 이 글에서 찾을 수 있다. 보리의 시는 『莊子』에서 유래된 것으로서 선비의 타락상을 도굴꾼에 비유하였다. 儒者는 입으로 시와 예를 내세우지만 실제로는 도굴꾼처럼 남의 입에 물린 구슬을 탐하는 위선자라는 것이다. 연암은 담헌을 추모하는 銘에 이런 내용을 써서 양심적인 홍대용과 위선적인 당시의 유학자들을 대비시켰다. 이런 의도가 풍파를 몰고 올 것을 염려한 나머지 『연암집』에서는 <洪德保墓誌銘> 중 뇌사 부분을 '銘佚原稿'라 하여 제거시켰고, 대신 연암 아들이 편찬한 전기인 『과정록』에 그것을 남겨 수록하는 곡절을 겪고 있다.

연암이 친구의 의론에 동조하면서 자신의 상례에서도 반함을 빼라고 지시한 것은 담헌과 뜻이 일치하기 때문임은 더 말할 나위가 없다. 오히려 담헌이 막연하게 반함을 행하지 말라고 한 의미를 연암이 구체적으로 세상에 밝혀주고 있음을 볼 때, 연암 자신의 거부 의식이 더욱 확고했던 것으로 볼 수 있다. 그렇다고 연암이 풍속 자체를 거부한 것은 아니다. 이 풍속은 인생의 깨끗함이라는 의미로 승화되었으나 여기에 편승하여 썩은 선비가 고결함으로 위장하는 행태를 용납하지 않고 있는 것이다. 풍속의 승화된 해석에 대한 이해가 요구되는 부분이다.

풍속을 승화시키는 일에 관해서는 연암이 상례를 당한 친구 黃昇源에게

41) 『過庭錄』, 卷一.

보내는 서간문을 살피는 것이 도움이 된다. <謝黃允之書>는 삼년상을 마친 연암이 자신의 감개를 숨김없이 표현하면서 지금 친상 중에 있는 벗을 위로한 서간문이다. 允之는 황승원의 字이다. 연암은 윤지가 상례를 당했으므로 『주자가례』 같은 예서를 지금 읽고 있을 테지만, 그것을 마치고 다시 시작해야 할 학문과 생활을 농사철의 풍속과 연계시켜 비유로 서술하였다.

> 예서를 읽는 여가에 다시 무슨 책을 보시는지 모르겠습니다. 이제부터 우리들의 생활 방편은 다만 경서를 몸에서 떼지 않으면서 몸소 밭을 가는 일이라 하겠습니다. 『시경』 빈풍과 당풍의 시들은 농삿집의 시력이요, 『논어』 한 질은 시골에 사는 비결이요, 『중용』 30장은 섭생의 좋은 방법이니, 늘그막까지 힘써 할 일은 여기에서 벗어나지 않을 것입니다. 이 아우는 구월 보름 경에 북쪽으로 올라가 돌아다니면서 단양과 영동의 사이에서 농지를 찾아볼까 하는데, 생각대로 잘될는지는 모르겠습니다.[42]

학문과 농경을 하나로 연결시켜 완전한 일체감을 주는 글이다. 중국의 고전들이 삶과 건강, 그리고 농사의 비법을 알려주는 방편이라 말하고, 이 책들을 통해 영농의 풍속을 익히도록 권유하고 있다. 연암은 충청도 단양 부근에 농지를 마련하여 직접 경작을 하고자 하는 소망을 밝혔다. 이 계획이 실현되었다는 기록은 남아있지 않지만, 田庄을 살피고 돌아보려는 노력은 여러 군데 글에서 발견되고 있다. 특히 연암의 서간에는 자신의 논과 밭이 황해도 배천[白川]과 경기도 광주(廣州)에 있었다는 사실이 나타나며, 자녀들이나 벗들에게 직접 가서 둘러보도록 말하기도 하고 또 추수철이 되어 감독할 사람이 없음을 걱정하기도 하였다.[43]

---

42) 未審讀禮之餘 復看何書 吾輩從此方便 只是帶經躬畊 翫唐之什 農家之時曆 一部魯論 居鄕之要訣 中庸三十章 攝生之良方 暮年究竟 不出此等 弟將於季秋望間 爲上游之行 求田丹永之間 未知其能成否也. 『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <謝黃允之書>.

연암이 농사의 풍속에 대해 이처럼 깊은 관심을 가졌던 것은 훗날에 『과농소초』라는 농서를 편찬한 사실과 결코 무관하지 않다. 실생활을 통해 경험한 농경의 풍속이 학문적으로 승화되기도 하며, 반대로 실생활과 관계없는 경서의 구절들이 삶에 꼭 필요한 농가의 풍속으로 승화하는 것들을 체험했기에 가능한 일이라 할 수 있겠다.

43) 『燕巖先生 書簡帖』, 七, 二十九 등 장남에게 보낸 편지 속에 田庄에 관한 대목들이 나타난다.

IV. 연암문학에 나타난 구비전승과 민속예술

1. 시속어와 설화의 활용

時俗語란 그 시대의 풍속을 반영하는 말이라는 뜻을 가진 단어로서, 넓은 의미로는 당시 민간에서 두루 사용하고 있던 언어들을 지칭한다. 그러나 이런 개념을 문학연구에 적용하게 되면 활용상 한계가 있어 그 범위를 제한할 수밖에 없고 연구방법의 정립을 위해서는 민속학의 도움이 필요하다. 현대에 들어 확립된 민속학의 과제를 요약하면, 민속을 민간인의 지식이나 민간전승체 정도로 생각했던 소극성에서 벗어나 민속을 서민대중의 현재적 생활상의 영역까지 확대시켜 나가는 관점에 서서 민속학의 연구대상이 서민대중의 실생활로 전환되어야 한다는 것이라 할 수 있다.[1] 연암의 시대가 아직 민속학이 정립되지 않은 시대였음을 감안할 때 연암이 서민대중의 실생활에 사용되는 언어들을 문학적 차원으로 승화시킨 것은 선구적 업적이라 하지 않을 수 없다.

연암은 글 짓는 것을 병법에 비유하면서 "만약 이치에 맞다면, 집에서 늘 쓰는 말도 오히려 학교에서 가르칠 수 있고 동요나 속담도 爾雅에 속할 수 있을 것이다"[2]라고 주장했다. '이아'는 말이나 여러 사물을 풀이한 경전을

1) 김태곤 편, 『한국민속학』, 원광대학교 민속학연구소, 1973, p.99.
2) 苟得其理 則家人常談 猶列學官 而童謳里諺 亦屬爾雅矣. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <騷壇赤幟引>.

가리킨다. 따라서 이 말의 의미는 좋은 글을 쓰는 데 있어 반드시 성현의 말이나 경전을 인용할 필요가 없으며 그보다는 집에서 사용하는 일상어나 아이들의 노래, 속된 말들이 더 큰 효과를 볼 수 있다는 점을 강조한 것이다.

특히 연암문학에서 다수 발견되는 민속적 일상어는 속담이라 할 수 있다. 자칫하면 <춘향전> 같은 판소리계소설에서 속담이 풍부하게 구사되고 있다는 점 때문에 고전문학에서의 속담 인용이 보편적 방식인 것처럼 생각하기 쉽다. 그러나 이런 민중 계열의 소설이 본격적으로 등장한 것은 연암 이후의 일이다. 그때까지 속담은 속된 것이라 하여 글을 쓰는 이들이 기피하는 대상이었지만, 연암은 속담 가운데 서민대중의 생활철학이 반영되어 있다는 점을 더욱 가치 있게 여기고 자신의 문학에 적극 활용하기 시작했다.

속담은 서민대중들이 일상생활에서 얻은 체험의 진리로서 그 내용을 들여다보면 날카로운 풍자, 달관한 인생, 엄숙한 교훈이 있다.[3] 연암문학 속에 나오는 속담은 어떤 내용이 중심을 이루고 있는지 알아보기 위해 우선 그의 소설작품에서 발견되는 대표적 속담들을 추려내 보기로 하겠다. 격언이나 일반 관용어 등을 제외하고 뚜렷하게 속담으로 분류될 수 있는 것들만 제시해도 대체로 다음과 같이 열거가 가능하다.

① 술잔 잡은 팔은 밖으로 굽지 않는다.[4]
② 찍고 또 찍어라. 열 번 찍어 안 넘어가는 나무 없다.[5]
③ 의원이 제 병 못 고치고 무당이 제 굿 못 한다.[6]
④ 새우젓을 먹게 되면 달걀이 먹고 싶고, 갈포 옷을 입게 되면 모시옷이

3) 장덕순 외 3인, 『구비문학개설』, 일조각, 1971, p.198.
4) 臂不外信 把酒盃也. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <馬駔傳>.
5) 伐樹伐樹 十斫無蹶. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <馬駔傳>.
6) 醫無自藥 巫不己舞. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <穢德先生傳>.

입고 싶다.[7]

⑤ 얼음에 박 밀듯하다.[8]

⑥ 양반은 얼어 죽어도 짚불은 안 쬔다.[9]

연암문학에 사용하고 있는 속담은 초기의 소설작품에 다수 나타나는데, <마장전>에서는 친구를 사귀는 도리를 말하면서 사람들이 갖고 있는 심리적 행위와 그에 따른 태도를 속담으로 묘파하였다. 역시 벗을 사귀는 자세에 관한 교훈을 주제로 한 <예덕선생전>에서도 유사한 속담을 활용하여 인간의 심리현상에 접근함으로써 공감대를 형성하고 있다. 이 두 작품은 특히 서민대중의 의식과 생활을 중심 소재로 삼은 소설인 만큼 그들의 삶에 대한 긴 설명보다 속담이 훨씬 효과적인 표현법으로 작용했다고 하겠다.

위의 속담 ①은 현대에 들어 '팔은 안으로 굽는다' 또는 '팔이 들이굽지 내굽나' 하는 형태로 두루 쓰이며 그 의미도 넓어졌지만, 당시에는 이런 표현이 세력을 갖고 민간에 유포되던 말인 듯하다. 한국 최초의 속담집인 洪萬宗의 『旬五志』에는 '臂不外曲'이라 하였고 이를 재인용한 『松南雜識』에도 똑같이 쓰여 있다. 연암은 이 가운데 술잔과 관련지어 이루어진 재미있는 속담을 소설에 차용하고 있고, 연암의 벗이며 제자인 李德懋는 <洌上方言>에서 '把盃腕 不外卷'이라 썼다. 이덕무의 <열상방언>은 속담을 한역하면서 일률적으로 글자 수를 여섯 자로 맞추었는데 이 속담의 경우 연암의 소설 기록을 참고한 것 같다.

②와 ③은 지금도 민간에서 자주 사용하는 속담이다. ②는 계속하여 애를 쓰면 일을 이룰 수 있다는 의미와, 아무리 뜻이 굳은 사람이라도 여러 번

---

7) 食蝦醢 思鷄子 衣葛 羨衣紵. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <穢德先生傳>.
8) 誦如氷瓢. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <兩班傳>.
9) 爐不煮手. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <兩班傳>.

권하면 결국 마음이 변한다는 의미가 함께 들어있다. ③에서는 의원이나 무당 대신 '중이 제 머리 못 깎는다' '점쟁이 제 죽을 날 모른다' '도끼가 제 자루 못 찍는다' 등 서민대중과 가까이 있으면서도 자기가 잘난 양 아는 체하는 대상을 들어 그 누구도 자기 앞일에 관한 문제를 해결하기란 무척 어렵다는 점을 지적한다. ④는 민간의 식생활과 의생활을 예로 들어 사람의 욕심이란 주체하기 어려운 것이라는 의미로 사용했다. '말 타면 경마 잡히고 싶다' '되면 더 되고 싶다'는 속담과 뜻은 같지만 더 맛깔스러운 표현을 구사하여 소설의 흥미를 배가시키고 있다.

⑤,⑥의 속담들은 <양반전>에 나오는 것들로서 ⑤는 거침없이 외거나 읽는 모습을 비유한 속담이고 ⑥은 상황이 위급해도 체면을 지키려고 애쓰는 것을 풍자한 말이다. <양반전>의 전개에 따라 양반의 체면에 관한 말들이 나열되는데, 이 속담은 그 모든 행위들을 종합적으로 반영하는 상징성을 띠고 있다.

그밖에도 연암소설은 방언, 은어, 각종 자질구레한 쇄담들을 취함으로써 민속에서 유행하고 있는 말들을 작품의 세계 속으로 옮겨 놓았다. 이는 도시의 빈민촌이나 도시 주변의 서민, 기타 시골의 토속적인 분위기를 사실적으로 묘사하기 위함이었다.[10] 연암은 실학파 인물들에 의하여 민속적 일상어들이 수집되고 해석되고 있던 경향에 발맞추어 소설 속에 시속어들을 적극 활용하였던 것이다.

속담 위주의 시속어는 일반산문에서도 발견된다. 다음에 예거하는 속담들도 그 시대의 풍속들을 잘 반영하고 있는 것들이다.

① 동무 몰래 양식 낸다.[11]

---

10) 인권환, 『한국민속학사』, 열화당, 1978, p.25.
11) 隱旅添粮. 『燕巖集』, 卷之二 煙湘閣選本 <賀三從姪 宗岳 拜相因論寺奴書>.

② 병 숨기고 약 구한다.[12]

③ 가려운 데는 안 가리키고 남더러 긁어 달란다.[13]

④ 솥 씻어놓고 기다리고 있다.[14]

⑤ 비단옷 입고 밤길 걷기.[15]

⑥ 천 리까지 전송해도 한번 이별은 종당 있게 마련.[16]

⑦ 살강 밑에서 숟가락 주웠다.[17]

⑧ 정승을 사귀려 말고 네 몸가짐부터 신중히 하라.[18]

⑨ 나무를 지고 다니면서 소금을 사라고 외친다.[19]

⑩ 시골 사람이 서울 맵시를 내 봤자 결국 촌놈.[20]

연암은 정승이 된 친척에게 보낸 편지에서도 거침없이 속담을 사용하고 있다. 아래 글은 그 편지의 일부분이다. 중요한 점은 이런 시속어의 사용이 글의 품격을 떨어뜨리는 것이 아니라 오히려 적합성을 더하고 나아가 예술성을 높인 결과를 얻게 되었다는 사실이다.

> 이 폐단이 백골징포, 황구첨정보다 더 심하건만 그래도 억울함을 드러내 호소하지 못하고, 고통이 뼛속에 사무쳐도 오히려 남이 알까 두려워 아무도 모르게 뇌물을 바치고 이웃에게도 스스로 숨기는 터입니다. 속담에 이른바 '동무 몰래 양식 낸다', '병 숨기고 약 구한다', '가려운 데는 안 가리키고 남

12) 諱疾求藥.『燕巖集』, 卷之二 煙湘閣選本 <賀三從姪 宗岳 拜相因論寺奴書>.
13) 不指癢處 望人覓爬.『燕巖集』, 卷之二 煙湘閣選本 <賀三從姪 宗岳 拜相因論寺奴書>.
14) 洗鼎而待.『燕巖集』, 卷之二 煙湘閣選本 <癡庵崔翁墓碣銘>.
15) 衣繡而夜行.『燕巖集」, 卷之七 別集 鍾北小選 <蜈丸集序>.
16) 送君千里 終當一別.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <答京之 之一>.
17) 廚下拾匙.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <答京之 之三>.
18) 无交三公 淑愼爾躬.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <與中一 之三>.
19) 擔柴而唱鹽.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <答蒼厓 之一>.
20) 鄕人京態 摠是鄕閣.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <與某 之二>.

더러 긁어 달란다'는 격입니다. 이 어찌 절박하여 부득이하고 지극히 난처한 사정이 그 사이에 끼어들어 있는 것이 아니겠습니까.[21]

'백골징포'나 '황구첨정'은 당시에 군포를 억지로 걷기 위해 만들었던 악랄한 방법들이었다. 그런데 이에 못지않게 숨은 노비를 찾아내어 돈을 물리는 비인도적인 일이 공공연히 자행되고 있으며, 더구나 외가 쪽으로 집중 조사하여 고통을 주는 것은 더 큰 문제라는 것이 연암의 생각이다. 이처럼 절박하고 난처한 일을 가리키는 적당한 언어가 바로 민간에 사용되던 속담이었다. ①'동무 몰래 양식 내기'란 속담의 의미는, 자기는 힘을 쓰고 돈을 냈지만 아무 공적도 나타나지 않았음을 뜻한다. 다른 두 속담 ②와 ③도 열심히 일은 하고 있지마는 정작 문제의 핵심인 병, 또는 가려운 곳을 지적할 수 없어 절박함이 극도에 달한 상태를 비유한 것이다. 여기에서 연암은 여러 속담을 함께 사용하여 강렬한 효과를 얻어냈다.

④는 모든 준비를 다 마치고 기다린다는 의미의 속담이다. 음식을 곧 끓일 수 있게 솥을 깨끗이 씻어 놓고 있는 상태를 잘 나타낸 것으로 '솥 떼어 놓고 삼년'이란 세간의 속담과 상통한다. 연암은 무덤에 세우는 묘표에도 이런 속담을 새겨 넣어 민간의 정서를 반영하는 자세를 취했다. 그리고 ⑤는 아무리 애를 써도 보람이 없을 때 쓰는 유명한 속담이다. 연암은 위대한 책의 진가를 알아보지 못하는 세대를 향하여 이런 시속어를 사용하였고, 중국의 전설적 인물 丁令威와 문인 揚子雲의 예를 들어 보였다. '소경이 비단옷을 입은 격'이라는 유사한 형태의 속담을 여기에 대응시키기도 했다.

다음은 연암의 尺牘에 사용된 속담들이다. 여러 지인들에게 보낸 짧은 편지 속에는 민간에서 사용하는 시속어가 많이 섞여 있다. 그만큼 벗을 향한

21) 此等有甚於白骨黃口 而猶不得發舒鳴冤 楚痛入骨 而猶恐或露 暗地遺賂 而自掩鄰里 諺所謂隱旅添粮 諱疾求藥 不指癢處 望人覓爬 此豈非迫不得已 至難處者存乎其間也哉.『燕巖集』, 卷之二 煙湘閣選本 <賀三從姪 宗岳 拜相因論寺奴書>.

친밀함이 시속어 속에 묻어 나오는 것을 느끼게 된다. ⑥은 『수호지』에서 인용한 속담으로서 멀리 전송하려 애쓰는 벗을 만류할 때 사용하였다. 연암 자신이 석별의 말을 주고받은 친구와 헤어지기 아쉬워한 정리가 잘 드러난 대목이다. ⑦도 같은 벗에게 쓴 편지에서 사용한 속담인데, 여기서는 글을 읽을 적에 마음을 읽지 못하면 케케묵은 이야기에 불과하다는 충고 끝에 이 말이 나오게 되었다. 부엌의 선반 아래서 숟가락을 주웠다면 그것이 결국 선반에서 떨어진 것이 아니고 무엇이겠는가? 좋아해 본들 별 보람이 있을리 만무하다. 글을 마음으로 읽지 못하는 서생들이 자랑스레 떠드는 말을 그렇게 비유적으로 표현한 것이다.

⑧의 속담은 자기의 앞가림이나 잘하라는 교훈을 줄 때 사용하는 말이다. “정승 판서 사귀지 말고 제 입이나 잘 닦아라” 하는 것과 동일한 의미다. 연암은 타인의 권세를 좇으려는 사람을 경계하며 이 속담을 편지에 써 보내고 있다. 이 척독은 길이가 매우 짧은 데도 불구하고 이 속담의 앞에 동요의 한 구절을 병행시켜 놓았다. 그것은 “도끼를 휘둘러 허공을 치는 것이 바늘을 가지고 눈동자를 겨누는 것만 같지 못하다”는 것으로 같은 의미를 지닌 시속어라 할 수 있다.

⑨는 격에 맞지 않아 적절치 못한 상태를 지적한 속담이다. 이런 적나라한 속담을 연암으로부터 편지로 받은 인물은 蒼厓라는 호를 쓰는 兪漢雋(1732~1811)이었다. 연암과 대립했던 대표적 인물이 바로 유한준인데 그는 道文分離論을 주장하면서 아무런 경전적 근거도 없이 ‘문장’의 가치를 ‘도’와 분리해서 평가하려는 사고방식을 드러내었다.[22] 연암은 이에 대해 반대 의사를 표시하는 편지를 썼는데, 창애는 그 후로부터 연암에게 적대감을 품기 시작했다고 한다. 연암이 이 속담을 사용한 까닭은 창애의 글을 비평하면서 “사물의 명칭이 빌려 온 것이 많고 인용한 전거가 적절치 못한”[23] 탓이라

22) 박경남, 「유한준의 도문분리론과 산문 세계」, 서울대학교 박사학위논문, 2009, p.180.

보았기 때문이었다. ⑩은 술 취한 사람이 아무리 정색을 해 봤자 하는 짓이 취한 짓뿐인 것과 같다는 적용을 나란히 붙여 놓았다. 누구에게 보낸 편지인지 알려지지 않았으나 세상을 교훈하려는 목적이 있는 글로서 특히 풍자성이 강하다. 연암은 시대의 풍속을 지적하며 촌놈과 같이 정신을 차리지 못하는 사람들에게 일침을 가하고 있다.

『열하일기』는 중국을 여행하는 동안 보고 느꼈던 내용이 주제가 되었음에도 불구하고 표현 형식으로 조선식 한자어를 다수 사용하고 있다는 점을 특징으로 지적할 수 있다. 연암은 중국의 俚語인 백화체를 자유자재로 구사하는 한편, 조선의 대표적인 이어라 할 수 있는 속담도 적절히 활용하여 글의 효과를 드높였다. 그런 속담들은 우리말 대화 가운데 섞여 토속어의 정취를 돋우는 구실을 할뿐더러, 때로는 적재적소에서 해학적인 효과를 고조시키는 데에도 기여하고 있다고 하겠다.[24] 다음은 『열하일기』에 나오는 속담들이다.

① 낫 놓고 기역자도 모른다.[25]
② 사흘 길 하루도 아니 가서.[26]
③ 굿이나 보고 떡이나 먹지.[27]
④ 광주 생원의 첫 서울이라.[28]
⑤ 강철이 간 데는 가을도 봄이라.[29]
⑥ 남의 돈 천 냥이 내 돈 한 푼만 못하다.[30]

---

23) 然名物多借 引據未襯. 『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <答蒼厓 之一>.
24) 김명호, 『열하일기 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 1989, p.168.
25) 目不識丁. 『熱河日記』, 渡江錄.
26) 三日程一日未行. 『熱河日記』, 渡江錄,
27) 觀光但喫餠. 『熱河日記』, 渡江錄.,
28) 廣州生員初入京. 『熱河日記』, 盛京雜識 <粟齋筆談>,
29) 罡鐵去處 秋亦爲春. 『熱河日記』, 盛京雜識 <商樓筆談>,
30) 求人不如求己. 『熱河日記』, 盛京雜識 <商樓筆談>.

⑦ 웃는 낯에 침 뱉으랴.[31]

⑧ 밤새도록 가도 문 못 들기.[32]

⑨ 돌부처도 돌아앉는다.[33]

연암이 압록강을 건너 십 리를 갔을 때 三江이라는 곳이 있어 거기를 건너고자 중국 사공의 등에 잠시 업혔더니 그가 <수호지>를 인용하여 매우 무겁다는 표현을 했다. 연암은 체격이 당당하고 보통 사람들과는 달리 상당히 비대한 편에 속한다. 일행은 유쾌하게 웃으며 지금 유행하는 패관소설들이 입에 젖다시피 그들의 상용어가 되고 있다 말하였다. 사실 사공들은 글을 전혀 알지 못한다. 단지 소설 내용을 귀로 듣고 그저 상용어처럼 사용할 뿐인 것이다. 그래서 연암 일행은 민간의 무식함을 지적하며 ①의 속담을 사용했다. 한자어로도 널리 알려진 시속어이다. ②는 해야 할 일은 많은데 처음부터 탈이 생겨 앞길이 아득할 때 사용하는 속담이다. 연암 일행의 여정 초반에 행장을 정돈하다가 마두 장복이가 자물쇠를 분실한 사건이 발생했다. 연암은 한심스런 장복을 꾸짖으며 이 속담을 사용하고, 겨우 중국의 입구인 책문도 못 들어서서 이런 일이 있다면 이천 리 연경에 닿을 즈음에는 네 五臟조차 잃어버릴까 염려된다고 주의를 주었다. 젊은 수행자에 대한 걱정과 배려의 심정을 시속어로 표현하였다.

③은 통원보에서 큰 비를 만나 일행이 속절없이 머무르던 중 무료함을 달래고자 술내기 투전을 벌였을 때 나온 속담이다. 투전 솜씨가 서툰 연암은 판에서 따돌림을 당하고 술만 얻어먹게 되어 이 속담과 똑같은 격이 되었다는 것이다. 호주가였던 연암은 결국 자기가 먼저 술잔을 들 것이므로 해롭

31) 笑臉不唾.『熱河日記』, 馹汎隨筆.
32) 曉夜行不及門.『熱河日記』, 漠北行程錄,
33) 石人回頭.『熱河日記』, 漠北行程錄,

지 않은 일이라며 익살을 부리고 있다.

연암 일행이 심양에 들어섰을 때의 느낌을 묘사한 것이 ④의 속담이다. 청나라가 처음 일어났던 중심도시인 심양은 중국 동북지역의 거점으로서 큰 성황을 이루고 있었다. 여기저기 기웃거리며 구경하고 다니는 일행의 모습이 마치 廣州 사는 시골 선비가 처음으로 서울에 와서 어리둥절하고 있는 것에 비유된다고 하였다. ⑤는 연암이 심양의 가상루라는 곳에서 중국 사람들과 필담을 나누다가, 가뭄을 들게 하고 흉년이 오게 하는 나쁜 용의 이름이 罡鐵이라고 소개하면서 우리나라에서는 가난한 사람이 일을 하다가 마음먹은 대로 되지 않으면 이런 속담을 써서 말한다고 하였다. 운이 사나운 나머지 가을에도 거둘 것이 없다는 뜻이다. 가을은 수확의 계절이지만 봄은 정말로 거둘 것이 없는 보릿고개인 것이다. 추수의 계절도 보릿고개라니 얼마나 불운이겠느냐는 의미다.

다음에는, 같은 곳에서 계속된 필담 가운데 중국 상인이 ⑥과 의미가 같은 속담을 사용하였다. 그런데 중국 속담을 직역하자면 '남에게 구하는 것이 자신에게 구하는 것보다 못하다'라고 해야 한다. 이를 장사하는 사람의 관점에서 본다면 돈과 관련된 속담으로 의미를 대체해야 효과가 높아질 수 있을 것이다. 마침 '남의 돈 천 냥이 내 돈 한 푼만 못하다'는 우리말 속담이 있으므로 이렇게 의역하는 것이 상호 소통을 위해 더 적절할 것으로 보인다.

⑦은 중국인 통관으로 온 쌍림이라는 자가 교활하고 거만하기 때문에 연암이 그 사람의 말을 일절 받아주지 않다가, 아무래도 그것이 좋은 방법은 아닐 것 같다는 생각을 하면서 사용한 속담이다. 그 뜻은 좋은 얼굴로 대하는 사람에게는 결코 나쁜 행동을 할 수 없다는 것이다. 연암은 고고한 성품을 지니고 있으면서도 공무를 행함에 있어 문제를 일으키지 않으려고 매사에 늘 주의하며 인내심을 발휘하는 모습을 보여주었다. 그리고 ⑧은 연암의 형인 正使가 잦은 비로 인해 길이 막히자 앞으로의 여정을 걱정하며 사용했

다는 속담이다. 새벽부터 밤까지 정성들여 노력해도 목적을 이루지 못할까 염려하는 심정이 녹아 있다.

속담 ⑨의 경우는 일반적인 적용을 벗어난 것이다. 연암은 연경에서 열하로 떠날 때 동행하던 마부와 이별하고 느꼈던 그 아픈 마음을 이국땅에서 포로의 몸으로 욕되게 살았을 소현세자와 연결시켰다. 세자가 자기만을 남겨둔 채 고국으로 떠나가는 행렬을 보고 통곡했을 것을 생각하면 돌부처도 괴로워 머리를 돌릴 것이며, 무쇠로 된 창자라도 녹아내릴 것이라고 했다. 그러나 우리나라에서 일반적으로 쓰는 이 속담의 의미는 다르다. '돌부처도 꿈적인다'는 속담은, 남편이 첩을 보면 아무리 무던한 부인도 화를 낸다는 뜻이고 그와 관련 있는 속담으로 '시앗을 보면 길가의 돌부처도 돌아앉는다'가 있다.[34] 여기서는 비록 돌이나 무쇠로 된 사람이라 할지라도 이별의 통분은 주체할 수 없을 것이라는 점을 표현하고자 했던 것이다.

그밖에 특이한 사례로 '범도 상주는 잡아먹지 않는다'와 같은 시속어가 나온다. 이는 <虎叱>에서 조선 속담을 차용한 표현인데, 범이 북곽선생의 위선을 꾸짖는 자리에서 자신의 행실이 의롭다고 내세우며 "애매하게 남에게 먹힌 사람을 잡아먹지 않고, 병자나 폐인을 잡아먹지 않고, 상주를 잡아먹지 않으니 의로운 행실까지도 이루 다 들 수 있겠느냐?"[35] 했다고 하였다. 연암은 <호질>의 창작 배경을 밝히면서 중국 여행 중에 玉田縣이라는 곳에서 이 글을 발견하고 베껴왔던 것을 수정한 작품이라고 밝힌 바 있다. 그는 모국의 시속어들을 활용하여 가필과 정정을 해 나가면서 중국의 현실을 풍자한 이야기를 조선의 소설문학으로 거듭나게 만들었다. 그래서 이 작품은 寓言이라 할 수 있다. '우언'이란 『장자』에서 유래되어, 허구적 이야기를 빌려 자신의 견해를 주장하는 말을 가리킨다. 이런 관점에서 <호질>의 중점은

34) 이기문 편, 『개정판 속담사전』, 일조각, 1980, p.160.
35) 讒人不食 廢疾者不食 衰服者不食 義不可勝用也. 『熱河日記』, 關內程史 <虎叱>.

의인화된 범과 가공적인 인물 북곽선생과의 대화에 놓여있다고 할 수 있다.[36] 범은 인간들이 먹을 것을 탐하면서 각종 덫과 그물로 짐승들을 함부로 잡았다는 사실을 비난하며 이런 우언을 펼쳐 놓았다.

> 정 모질구나. 네놈들이 잡아먹는 버릇이야말로. 덫과 함정이 부족하다 하여, 새 그물, 노루 그물, 후리 그물, 반두 그물, 자 그물들을 만들었으니, 대관절 맨 처음에 그물을 뜨기 시작한 놈이 화근을 세상에 퍼뜨린 놈일 것이다.[37]

민간에서 사용하는 그물의 종류들이 다양하게 기록되어 있는 민속적 우언이다. 연암은 서민들에게 익숙한 그물을 예로 들었다. 새나 산짐승, 물고기를 잡는 큰 그물이라든지 개울에서 작은 고기를 잡는 데 쓰는 삼태그물, 심지어 수레나 끌채 사이에 설치하여 금수를 포획하는 그물까지 등장시켰다. 이것들을 가지고서 인간들의 욕심을 비판하는 방편으로 사용하였다. 연암의 우언은 그물뿐만 아니라 그릇, 무기 등 민간에서 흔히 볼 수 있는 것들을 대상으로 삼았음을 알 수 있다.

연암은 자신의 작품 속에 속담을 비롯한 시속어를 적절히 구사하여 민간의 삶을 형상화하는 데 탁월한 솜씨를 보였다. 조선시대의 사대부들이 구가하던 한시 중심의 예술성과는 전혀 다른 차원에서 한문으로 쓰인 민속예술적 문학이 탄생하게 되었다는 의미를 부여할 만하다. 여기에 우언이라는 풍자적 방식이 연암문학의 토대를 구축했다는 점에서 그 예술적 영역이 더욱 심화되었다고 볼 수 있을 것이다.

구비문학의 중심 영역을 차지하고 있는 설화는 한국문학에서 가장 오랜

---

36) 김명호, 앞의 논문, p.188.

37) 不仁哉 汝之爲食也 機穽之不足而爲罿也 罞也 罛也 罾也 罦也 罭也 始結網罟者 裒然首禍於天下矣.『熱河日記』, 關內程史 <虎叱>.

역사를 지니고 있는 장르이다. 문자의 부재로 인해 소설의 발생이 뒤늦었던 까닭에 한국문학에서 서사문학의 흐름을 오랫동안 주도해 온 것이 바로 구전 설화라는 사실은 따로 설명할 필요가 없을 것이다. 그러나 한문을 사용하는 작가나 학자들은 이처럼 중요한 설화에 대하여 별로 관심을 갖지 않았다. 이 괴리를 극복하기 위해 연암은 자신의 글에 민간설화를 적극적으로 활용하는 모습을 보여주었다.

연암의 첫 작품으로 알려진 <마장전>은 세 사람의 말 거간꾼을 등장인물로 삼았다. 그들은 비록 걸식하고 장타령을 부를망정 결코 술책을 부리지 않는 순진한 백성들로 묘사되었다. 이 소설은 독특하게도 이야기의 도입 부분에 한 토막의 설화를 사용하고 있다.

> 옛날에 가슴앓이 하는 이가 있어, 아내를 시켜 약을 달이게 하였는데 그 양이 많았다 적었다 들쑥날쑥하였으므로 노하여 첩을 시켰더니, 그 양이 항상 적당하였다. 그 첩이 너무나 마음에 들어 창구멍을 뚫고 엿보았더니, 많으면 땅에 버리고 적으면 물을 더 붓는 것이었다. 이것이 바로 그 첩이 양을 적당하게 맞추는 방법이었다.[38]

세간에 <처첩설화>로 구전되어 내려오는 민담이다. 아내의 우직한 진실을 이해하지 못한 채 첩의 얄팍한 행위에 마음을 빼앗기는 세태를 경계하고자 하는 교훈을 담았다. 연암은 말 거간꾼들인 세 주인공들이 벗을 사귀는 것에 대해 이야기를 나누기 전, 위와 같은 설화를 들어 소설의 효과를 높이는 장치로 활용하고 있다. 이 민담을 제시한 뒤에 연암은 귀에 대고 소곤거리는 것이나, 누설하지 말라고 신신당부하는 것, 그리고 정이 얼마나 깊은지

---

38) 昔者有病心而使妻煎藥 多寡不適 怒而使妾 多寡恒適 甚宜其妾 穴牕窺之 多則損地 寡則添水 此其所以取適之道也.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <馬駔傳>.

를 드러내는 행위들은 좋은 벗이 할 짓이 아니라고 하면서 비로소 등장인물을 소개한다. 연암의 능란한 글쓰기 기법이 설화의 활용을 통해 극적 효과를 높인 사례로 꼽힐 수 있을 것이다.

민담의 채용에 큰 관심을 보인 증거로 <민옹전>에 대화체로 삽입한 <두꺼비와 토끼의 이야기>를 들 수 있다. <蟾兎說話>로 널리 알려진 이 민담은 주인공 민옹이 사람들과 자유롭게 나누는 대화 가운데 나이 먹은 이에 관한 질문이 나오자 거기에 대답한 것으로서 소설의 많은 분량을 차지한다.

"옹은 나이 많이 먹은 사람을 보았소?"

"보았지. 내가 아침나절 숲속에 갔더니 두꺼비와 토끼가 서로 나이가 많다고 다투고 있더군. 토끼가 두꺼비에게 하는 말이 '나는 팽조와 동갑이니 너는 나보다 늦게 태어났다' 하니, 두꺼비가 고개를 푹 숙이고 울더군. 토끼가 놀라 '너는 왜 그처럼 슬퍼하느냐?' 하고 물으니, 두꺼비가 말했지. '나는 동쪽 이웃집의 어린애와 동갑인데 그 어린애가 다섯 살 먹어서 글을 배우게 되었지. 그 애는 목덕으로 태어나서 섭제격으로 왕조의 기년을 시작한 이래 여러 왕대를 거치다가, 주나라의 왕통이 끊어짐으로써 순수한 역서 한 권이 이루어졌고, 마침내 진나라로 이어졌으며, 한나라와 당나라를 거친 다음 아침에는 송나라, 저녁에는 명나라를 거쳤지. 그러는 동안에 갖가지 일을 다 겪으면서 기뻐하기도 하고 놀라기도 하였으며, 죽은 이를 조문하기도 하고 장례를 치르기도 하면서 지금까지 지루하게 이어져 왔지. 그런데도 귀와 눈이 밝고 이와 머리털이 날마다 자라나니, 나이가 많기로는 그 어린애만 한 자가 없겠지. 팽조는 기껏 800살 살고 요절하여 시대를 겪은 것도 많지 않고 일을 겪은 것도 오래지 않으니, 이 때문에 나는 슬퍼한 것이다. 토끼가 이 말을 듣고는 거듭 절하고 뒤로 물러나 달아나면서 '너는 내 할아버지뻘이다' 하였네. 이로 미루어 보건대 글을 많이 읽은 사람이 가장 오래 산 사람이 될 걸세."[39]

연암은 <섬토설화>를 마음껏 활용하여 토끼의 경망스러움을 꾸짖고 그 대신 두꺼비의 지식과 훈계의 가치를 드높인다. 그리고 마지막에, 가장 오래 산 사람이란 곧 글을 많이 읽은 사람이라는 교훈적 결말을 제시한다. 그의 문학적 주장이 드러난 대목이라 할 수 있겠다. 연암이 소중히 여겨 자신의 소설에 채용한 설화는 민간의 삶과 문학의 세계를 이어주는 가교가 되었다. 이 설화는 훗날 <두껍전>이라는 소설로 형식화되어 남게 되는데, 연암은 일찍이 그의 작품 속에 설화 전편을 수록하여 민간전승의 중요성을 세상에 알려 주었던 것이다.

『열하일기』에서는 중국의 설화를 수집하여 적소에 활용함으로써 독자와의 거리감을 줄이는 효력을 발휘한다. 관제묘 부근에는 요동 백탑이 있고 그 탑의 남쪽에 廣祐寺라는 절이 자리를 잡고 있어 연암의 견문 대상이 되었다고 한다. 광우사는 한나라 때 창건된 유서 깊은 절이며, 일찍이 강희제가 이 절에 직접 찾아왔을 정도로 유명했으나 연암 일행이 찾았던 당시는 폐사가 된 상태였다. 연암은 이 절의 견문기를 쓰면서 이색적으로 한 편의 설화를 인용하고 있다.

> 세상에 전하는 이야기로는 옛날 어떤 촌사람이 광녕이란 곳을 가다가 길에서 웬 소년을 만났는데, 소년의 말이 자기를 광우사까지 업어다 주면 절 오른쪽 열 자국 되는 지점 고목나무 밑에 묻혀 있는 금 십만 냥을 보수로 주겠다고 했다. 촌사람이 그 아이를 업고 하루아침에 걸어서 절까지 대고 보

39) 翁能見長年者乎 曰 見之 吾朝日入林中 蟾與兎爭長 兎謂蟾曰 吾與彭祖同年 若乃晩生也 蟾俛首而泣 兎驚問曰 若乃若悲也 蟾曰 吾與東家孺子同年 孺子五歲乃知讀書 生于木德 肇紀攝提 迭王更帝 統絶王春 純成一曆 乃閏于秦 歷漢閱唐 暮朝宋明 窮事更變 可喜可驚 吊死送往 支離于今 然而耳目聰明 齒髮日長 長年者乃莫如孺子 而彭祖乃八百歲蚤夭 閱世不多 更事未久 吾是以悲耳 兎乃再拜郤走曰 若乃大父行也 由是觀之 讀書多者 最壽耳.『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <閔翁傳>.

니, 아이는 바로 한 개 금부처였다고 한다.

절에 있던 중이 이상히 여겨 절 오른쪽 열 보 지점을 파 보니 과연 십만 금을 얻게 되어 촌사람은 그 돈으로 이 절을 중수했다고 한다.[40]

연암은 절의 창건이나 중수에 관한 것을 기록할 때 설화를 빌어다 쓰기를 좋아했다. 다음에 논할 우리나라의 명찰 해인사 창건에 관한 사연도 설화를 동원하였다. 불교도가 아닌 유생 연암의 입장으로는 불교가 가진 신성성보다는 민중성을 더 높이 평가하고 있었다. 백성들의 관심을 결집시켜 표현할 수 있는 방법으로서 효과적인 것은 설화를 활용하는 일이었다. 조선과 중국의 민중들을 통해 구전된 사찰 연기담을 중요하게 여긴 연암은 중국의 폐사에서도 이 설화를 사용하였다. 먼저 연행을 했던 사람들에게서 얻은 자료였는지, 아니면 그 지역의 중국인 통관에게 들은 이야기인지 확실히 알 수는 없지만 연암은 광우사의 중수에 관한 설화를 『열하일기』에 기록으로 남겨 놓았던 것이다.

설화의 활용 사례 가운데 주목할 만한 것은 한시에도 설화를 인용했다는 점이다. 시는 율격의 제약을 받는 장르로서 주제를 압축 표현해야 함에도 불구하고 긴 이야기를 서술한다는 것은 자칫 전체의 구성을 파괴할 위험성이 크다. 물론, 한시에 설화를 활용한 사례가 없었던 것은 아니다. 광해군 때 沈光世(1577~1624)가 쓴 『海東樂府』 같은 악부시에는 구와 장단이 일정하지 않은 가운데 여러 가지 故事에 가탁하고 있는 것을 볼 수 있다. 이는 역사시집이므로 그런 방식으로 시를 전개할 수 있었지만 연암의 시는 근본적으로 그것과 성격이 달랐다. 그러면서도 그는 990자에 이르는 <海印寺>라는 장시에서 설화 두 편을 지루하지 않게 소화시키고 있다. 팔만대장경을

40) 世傳古有一邨夫 往廣寧 路遇一童子曰 負我至廣祐寺 寺右十步古樹下 有藏金十萬 可以相報 村夫負其童子 數百里不終朝而至 旣至視之乃一座金佛也 寺僧異之 掘寺右十步 果得十萬金 村夫以其金 重修此寺. 『熱河日記』, 渡江錄 <廣祐寺記>.

제작하게 된 동인을 전승설화와 연결하여 민속적 성격을 부각시키는 효과를 거두어내고 있는 것이다. 위에서도 말한 바와 같이 불교도가 아니었던 연암은 <해인사>의 분위기를 종교적 신성에 맞추는 대신 사찰의 웅장함과 그윽한 광경에 집중시키면서, 설화를 통해 신비성을 제고하는 방법을 썼다.

한시 <해인사>의 문학적 가치 판단은 후대의 평가에 따라 각기 다를 수 있다. 예상했던 대로 설화 사용이 지루한 묘사가 되었음을 지적하면서 시 전체의 짜임새를 흐트러뜨렸다는 비판이 나오기도 했다.[41] 그러나 연암의 궁극적인 의도는 불교신앙과 거대한 대장경을 민간의 생활과 의식 속에 함께 묶어두고 싶었던 것으로 이해해야 한다. 그렇지 않다면 전체의 구조를 파괴하면서까지 민중적 설화를 옮겨올 필요가 없었을 것이다.

다음은 <해인사>의 설화 사용 부분의 인용이다. 연암은 해인사에 가서 팔만대장경을 둘러보고 처음 각판하던 때의 일이 매우 황당하고 괴이했다며 믿을 수 없다고 하면서 이런 이야기를 펼쳐놓았다.

이씨 성에 이름은 거인이란 자
부처에 아첨하여 복을 비는데
그 집에는 눈 셋 박힌 개가 생겨나
어린애 기르듯이 곱게 길렀네
그 개가 달아나 뵈지 않으니
갑자기 보살펴 준 은공을 잊어버린 듯했네
나중에 몸이 죽어 황천에 가서
어떤 한 신인을 만났었는데
그 신인 개마냥 눈이 셋이라
깜짝 놀라 반기며 몰래 부탁했더니
주인님 은혜에 실로 감동해

41) 송재소,「연암시 <해인사>에 대하여」,『한국한문학연구』11, 한국한문학회, 1988, p.86.

신령의 도움으로 깨어나게 할 터이니
원컨대 팔만의 게를 새기어
불사를 널리널리 전파해 달라 했네
땀을 쭉 쏟으며 꿈 깨듯 일어나니
시원스레 묵은 병이 달아났어라
친척들이 입관 소렴 서두는 동안
고을과 이웃에선 부조 보냈네
이거인은 신인이 한 말에 감격하여
온갖 불경 판목에 새기었다니
이 일은 진실로 황당하여라

李氏名居仁
媚佛求嘏祚
家産三眼狗
愛養如養孺
狗去不知處
忽若忘濡呴
及死到黃泉
乃與神人迂
三目亦如狗
驚喜潛囑踰
實感主人恩
冥祐行□寤
願刻八萬偈
佛事廣傳布
汗發若夢寐
洒然去沈痼

親戚謀棺斂
鄕隣致賵賻
感激神所言
全經剞劂付
此事誠荒唐[42]

李居仁은 신라 문성왕 때 합천에서 살았던 里胥인데, 그가 어떻게 왕의 마음을 움직였는지 알 수 없으나 결국 왕으로 하여금 해인사의 寺刊藏經板을 만들게 했다고 한다. 그런 낮은 신분의 사람이 왕을 설득시킬 수 있었던 것은 종교적 영험이 작용한 탓이라는 생각이 든다. 그래서 이거인이 눈 셋 달린 개의 도움으로 저승에서 환생하고 신령과의 약속에 따라 불경을 새기게 되었다는 영험설화가 생겨난 것으로 보인다. 이 이야기를 들은 연암은 설화를 압축하여 시에 사용하였다. 물론 연암은 설화의 내용을 전혀 믿지 않으며 황당하다고까지 표현하고 있다. 그럼에도 불구하고 민간에 전승되는 설화를 길게 인용한 것은 대장경의 위용을 민속적으로 이해해 보고자하는 의도가 반영된 것이라고 할 수 있을 것이다.

이거인의 설화가 시작되기 직전의 시구는 이 웅장한 해인사를 누가 어떻게 지었을까 하는 물음을 가졌다는 내용이 담겼다. 이에 대한 대답 역시 전승되는 설화를 소개하는 것으로 대신한다. 그러나 이 설화는 이거인의 영험설화처럼 길거나 구체적이지 않고 간단한 기원담으로 이루어졌다.

묻노라 그 누가 이 절 지었노
나라를 기울일 재물 축냈네
옛날 옛적에 천흉의 중이
바다를 건너와 살았다는데

42) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <海印寺>.

그 조각상은 새까매 까마귀 같고
비쩍 말라서 할망구 같았네

問誰刱此寺
傾國致財賂
宿昔穿胸僧
浮海常來寓
厥像黑如鳥
崎嶇若老嫗[43]

해인사를 지었다는 승려로 알려진 希朗禪師의 조각상은 독특한 형상으로 되어 있다고 한다. 얼굴과 손이 까마귀처럼 검고 거기에 뼈와 힘줄이 앙상하게 불거져 흉측한 노인의 모습을 하고 있다. 뿐만 아니라 가슴에 구멍이 뚫려 있어 사람들은 그 선사가 穿胸族일 것이라고 이야기했다. 천흉족은 가슴에 구멍이 뚫린 남방민족이라는 기원설화가 있었기 때문이다. 실제로 희랑선사는 신라 말기의 승려로서 왕건을 도왔던 공로로 해인사 중건의 업적을 이룰 수 있었는데, 민간설화는 희랑을 천흉족으로 보아 신비성을 더욱 높이고 있는 것이다.

이 설화들은 신비하면서도 서민적인 특징을 동시에 지니고 있다. 바다를 건너온 승려는 남루한 노인이면서도 신비성을 갖춘 이중적 대상으로 그려진다. 웅장한 해인사 건축물과는 대조적으로 귀족풍이라고는 찾아볼 길 없는 새까만 노파의 서민적 모습이 부각되었다. 한시에 설화를 사용한 일종의 모험이 연암문학에 민속학적 의의를 더해 주고 있다.

연암의 작품들 중에는 민간설화와 유사한 일화들이 많다. 따로 문헌에 기록되지 않고 전해오는 학자나 문인들의 일화들을 연암이 차용한 경우가 이

43) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <海印寺>.

것인데, 대표적인 사례로 『연암집』의 <蜋丸集序>를 들 수 있으며, 또 널리 알려진 것으로 『열하일기』 幻戲記에 수록된 花潭 徐敬德의 일화가 있다. 이런 유형의 일화들은 흥미와 전승력을 함께 갖추고 있어 민간에도 상당히 알려진 내용이 많아 설화의 활용과 거의 유사한 효과를 거두고 있다 할 것이다.

우선 <낭환집서>에서 말똥구리가 말똥을 굴리는 것이 서민들의 소박한 관심을 유도하고, 그것이 용의 여의주보다 못할 것이 없다는 비유에서 연암 문학의 특징적인 전개 방법을 보여준다. 이는 넓은 의미로 보아 앞 절에서 언급한 寓言에 해당한다. 黃喜 정승의 딸과 며느리가 서로 의견이 맞지 않아 정승에게 질문했다. 이(蝨)가 어디서 생기는 것인지를 놓고 딸은 옷에서 생긴다 하고, 며느리는 살에서 생긴다면서 다투었다고 한다. 정승이 둘 다 옳다고 하자 부인이 핀잔을 주었다. 그러자 황희의 대답은 "떨어져 있지도 않고 붙어 있지도 않은, 옷과 살의 중간에서 이가 생기느니라"[44] 하며 웃었다는 것이다.

다음 일화는 白湖 林悌가 목화와 갖신을 짝짝이로 신고 말을 타자 마부가 그것을 지적했다. 벼슬아치의 신과 서민의 가죽신이 대조적으로 부각된다. 임제는 오른쪽에서 보는 사람은 목화를, 왼편에서 본 사람은 갖신을 신었다고 할 테니 상관할 게 무어냐고 말하였다. 황희의 이야기에서 제시한 是非의 문제가, 임제의 이야기에서 시선의 문제로 구체화되고 있다. 일면적 진실은 온전한 진실이 아니며, 늘 또 다른 일면적 진실과 대립하면서 공연한 분쟁을 낳는다.[45] 이런 주제에 이르기 위해 연암은 민속적 소재의 일화를 사용하면서 말똥구리의 말똥 사랑이 용의 여의주와 차이가 없다는 비유와 우언을 썼다.

---

44) 不離不襯 衣膚之間. 『燕巖集』, 卷之七 別集 鍾北小選 <蜋丸集序>.
45) 박희병, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006, p.411.

이런 일화는 인식론적 입장에서 연구되어, 사물을 관찰할 때는 편견에 사로잡히지 말고 구체적 현실에 일치시켜 객관성을 갖고 보아야 한다는 뜻이 내포되어 있다는 논리를 불러왔다. 즉 연암은 이 두 가지 일화를 인용해서 바르고 참된 견식은 확실히 시비의 가운데 있다는 결론을 도출하였으며, 가치중립적 상대주의를 배격하고 존재의 현실에 입각해서 전체를 통일적으로 인식할 때 진리에 도달할 수 있다고 생각했다고 한다.[46] 철학적 인식방법의 개념을 논하기 위해 민간생활의 소재를 사용한 연암의 발상법이 특히 주목할 만하다.

『열하일기』의 일화는 이렇다. 연암이 열하에 이르렀을 때 각지에서 모여든 환술사들이 앞을 다투어 신기한 환술을 공연하고 있었다. 외국인 사절을 접대하러 온 중국 관리와 함께 이것을 구경한 연암은 그 관리와 나눈 대담 중에 누가 무엇을 현혹했는가 하는 인식의 문제에 도달했다. 그때 연암이 꺼낸 것은 화담 서경덕과 관련지어 전해오는 우리나라의 설화 한 토막이었다. 수십 년 동안 장님으로 살았던 사람이 길을 걸어오는 중에 별안간 두 눈이 밝아졌다. 그런데 모든 신체의 감각이 뒤틀려 정상적 버릇을 잃어버리고 집을 찾을 수 없어 울고 있었다. 이때 화담은 “도로 네 눈을 감아라! 그러면 바로 네 집으로 갈 것이다”[47]고 했다는 것이다. 이 이야기에 이어 연암은 눈이란 자랑할 거리가 못 되는 것이니 환술사가 눈속임질을 해서 속는 것이 아니라 실상은 보는 자가 제 자신을 속이는 것이라고 하였다.

그런데 연암은 이 설화를 幻戱記에서 처음 사용한 것이 아니다. 이 기록보다 훨씬 앞서 젊은 시절에, 앞에서 다룬 바 있는 유한준에게 보낸 짧은 편지에 맹인의 이야기를 거의 그대로 썼던 것이다.[48] 이 내용에 관해서도

---

46) 임형택, 「박연암의 인식론과 미의식」, 『한국한문학연구』 11, 한국한문학회, 1988, pp.27~28.

47) 還閉爾眼 立地汝家. 『熱河日記』, 幻戱記.

48) 『燕巖集』, 卷之五 映帶亭賸墨 <答蒼厓 之二> 참고.

역시 인식과 실천에 적용될 철학적 의미를 음미해야 한다는 필요성이 제기되었고,[49] 최근에는 이 설화가 연암이 만년에 양명학의 지행합일설을 지지하였다는 근거를 제공하는 논증 자료가 된다는 주장까지 나왔다.[50] 그러나 이 대목의 일반적 해석으로는 연암이 유한준에게 자기 본분을 지키면서 글을 쓰라는 충고를 한 것으로 보고 있다.

오히려 여기에서 유의할 것은 연암이 같은 내용의 맹인설화를 각각 다른 목적에 사용하였다는 점이다. 이 설화는 분명한 역설을 담고 있는데, 눈을 뜨고도 진실을 보지 못할 바에는 차라리 눈을 감는 것이 더 낫다는 것이다. 젊은 날 본분을 벗어난 선비에게 이 설화를 사용하여 충고했던 연암은 이제 중국에서 희한한 환술을 보고나서 그 대상이 요술이든 사회현상이든 대상의 참모습을 바르게 인식하자고 주장한다.[51] 설화를 통해 대상인식의 중요성을 거듭 강조하는 연암의 사고가 은연중에 나타나고 있다.

설화를 활용하는 것은 민간의 이야기를 문자로 만들어 작품화하는 작업이므로 문학의 성격을 민속적으로 만들 수 있는 첩경이 된다. 연암이 활동하던 이 무렵에는 판소리가 새로 일어나기 시작하던 무렵이어서 설화의 변용이 활발히 이루어지던 시점이었다. 그러나 판소리라는 민중적 구비문학과는 달리 한문으로 표기된 사대부의 기록문학에서 설화의 문학예술성을 인정하고 작품에 직접 사용했다는 사실은 특별한 의의를 지닌다. 민간에서 자생하여 설화가 새로운 장르를 이루어가는 경우와 달리, 연암문학처럼 사대부의 의식 변화에 따라 민간의 예술과 조화를 모색한 것은 새로운 차원에서 민속학적 가치를 부여할 만한 일로 평가받을 수 있을 것이다.

---

49) 임형택, 앞의 논문, p.18.
50) 신향림, 「연암 박지원의 만년 사상에 대한 재론」, 『한국한문학연구』, 46, 한국한문학회, 2010, p.356.
51) 송재소, 「맹인삽화를 통해서 본 연암 박지원의 사물인식」, 『한시 미학과 역사적 진실』, 창작과비평사, 2001, pp.363~364.

2. 공연예술에 대한 가치 인식

서민들의 고달픈 삶을 달래주고 민중의식을 대변해 주던 노래가 민요이다. 그런 까닭에 민요는 지식인들의 시가와 달리 구별되어 천대를 받았으며 기록문학과 멀리 떨어진 자리에서 명맥을 유지해야 했다. 시가의 밑바닥에 깔려 설움을 받으면서도 민중의 벗이 되었던 민요의 성격은 다음의 말로 요약될 수 있을 것이다. "시가가 영화를 누리며 독존을 자처할 때에도 민요는 불운의 역경에서 민중을 대변하고 그들의 생활을 노래했었다. 높은 교양과 기교를 요하는 景幾何如體歌나 時調나 歌辭를 민중들이 능히 구사할 리 없다. 또 그러한 귀족적인 허식과 의식적인 생활관이 현실적으로나 생리적으로 불합리하여, 민중들은 관념의 억압에서 벗어나 자유자존한 야성을 추구하고 거기에서 생을 호흡하였다. 그들의 생활의 공명 하에 자연발생적으로 도출한 민요가 문학적 시가와 스스로 성격을 달리하게 되었다."[52]

이러한 의미를 가진 민요가 한문으로 이루어진 산문문학에 사용된다는 것은 희귀한 일이다. 물론 연암문학에서도 민요의 노랫말이 채록되어 있거나 민요의 성격을 구체적으로 드러내주는 대목을 찾을 수는 없다. 그러나 연암은 자신의 문학세계를 통해 민요와 음악의 효과가 얼마나 큰 것인지를 분명히 이해하고 있었던 것으로 보인다. 그는 어떤 특별한 사건이나 정황을 묘사할 때 그 효과를 글 속에 반영시킬 줄 아는 작가였다.

열하를 향하던 연암의 일행이 연경에 머물렀을 때의 일이다. 청나라의 건륭제는 연경에서 수백 리 떨어진 북방의 국경지역 열하에 나가 있었다. 일행은 매우 피곤하였지만 건륭제의 생일에 맞추어 열하로 가기 위해 서둘러

52) 임동권, 『한국민속학논고』, 집문당, 1975, p.21.

야 했다. 그리고 그 일행 가운데서 또 열하로 갈 사람들을 선발하게 되었다. 연암은 마두들을 뽑아 치우고 견마잡이 한 명만 데리고 가게 되어 장복이는 떨어뜨려 두고 창대만 같이 가게 되었다. 연암과 창대는 장복의 손을 붙들고 눈물을 흘렸다. 다른 일행들도 서로 이별하기가 섭섭한 나머지 목이 메었다. 연암은 머나먼 이국에서 이별을 경험하면서 그것이 얼마나 괴로운 일인지를 하루 종일 생각했다고 한다. 그리고 생이별의 괴로운 정을 노래한 우리나라의 민요 <배따라기>를 떠올렸다고 한다.

> 그러니 우리나라 대악부에도 '배따라기' 곡이 있다. 우리말로 배가 떠나간다는 말인데 그 곡조가 창자를 에이듯이 구슬프다. 그 법식인즉 꽃배를 만들어 마당에 내놓고 어린 기생을 한 쌍 뽑아 장교 복색으로 꾸며 붉은 옷에 갓을 씌우되 갓에는 자개 갓끈에 범 수염과 흰 깃을 단 화살을 꽂고 왼손에는 활을 잡고 오른손에는 채찍을 쥐고는 먼저 군례로 창을 하고, 첫 번째 나팔을 불면 온 마당은 풍악을 잡힌다. 배 좌우에는 기생들이 한 패씩 모두 비단 치마에 수놓은 옷을 입고 한목으로 '어부사'를 부르면 풍악이 뒤를 따른다. 두 번째, 세 번째도 처음과 같이 창을 부르고 나팔을 불면 다른 어린 기생이 장교 복색을 하고 배 위에서 배가 떠나는 방포 소리 창을 부른다. 그러면 배는 닻을 감아 올리고 떠나게 된다. 이때에 기생패들은 한목으로 노래를 불러 축하를 한다.
>
> 닻 감아라 배 떠나간다.
> 이때 가면 언제 오나.
> 만경창파에 가는 듯 돌아오소사.
> 碇擧兮船離, 此時去兮何時來, 萬頃蒼波去似回.
>
> 이 노래는 우리나라에서 가장 눈물 나는 이별 곡조다.[53]

<배따라기>는 '배 떠나는 노래'라는 서도 방언으로서 배가 항구에서 떠날 때 부르는 노래이다. 떠남은 이별을 동반하는 행위이기 때문에 자연히 애상적인 정서가 흐를 수밖에 없다. 특히 평안도 지역을 중심으로 한 서도의 애절한 정서 표출이 이 노래의 특징을 이루고 있는 것이다. 그러나 <배따라기>에는 하나의 장르나 정서 및 미학으로 파악될 수 없는 다양한 양상이 존재한다. 일반적으로 지칭하는 <배따라기>에는 ①서도 민요로서 뱃사공들이 부르는 어업노동요인 배 떠나는 노래 <배따라기> ②조선시대에 관서지방을 중심으로 공연되었던 종합예술적 성격의 <배따라기 극>, 일명 <船遊樂> ③<선유락>의 일부인 단가 <배따라기> ④근대에 잡가집과 유성기음반에 수록된 잡가 <배따라기> 등이 있고, 2차적인 자료로서 ⑤<선유락>을 감상하거나 대동강에서 <배따라기>를 듣고 지은 악부시를 들 수 있다.[54] 즉 <배따라기>라는 이름을 가진 것은 민요뿐 아니라 극, 단가, 잡가, 악부시 등의 여러 장르에 걸쳐 있다는 것이다.

여기서 복잡한 문제가 발생한다. 위의 장르에 속한 각각의 <배따라기>를 채록 분석한 바에 의하면, 민요 <배따라기>는 1인칭 화자가 돛을 달고 어장에 도착하기 전까지의 상황을 단순 소박하게 묘사하거나, 어장에 나아가는 들뜬 기대감을 담고 있는 노래라고 한다. 그렇다면 애상적 정조와는 거리가 멀다고 하지 않을 수 없다. 오히려 근대의 잡가 <배따라기>가 이 정조에 근접해 있다. 생업으로 배를 타는 주인공이 바다에서 모진 풍파를 만

53) 故我東大樂府有所謂排打羅其曲 方言如曰船離也 其曲凄愴欲絶 置畵船於筵上 選童妓一雙扮小校 衣紅衣 朱笠貝纓 揷虎鬚白羽箭 左執弓弭 右握鞭鞘 前作軍禮唱初吹 則庭中動鼓角船左右羣妓皆羅裳繡裙 齊唱漁父辭 樂隨而作 又唱二吹三吹 如初禮 又有童妓扮小校 立船上唱發船砲 因收碇擧颿 羣妓齊歌且祝 其歌曰 碇擧兮船離 此時去兮何時來 萬頃蒼波去似回 此吾東第一墮淚時也.『熱河日記』, 漠北行程錄.

54) 김종진, 「<배따라기>의 존재양상과 문학 교육적 의의 -민요를 중심으로」, 『우리문학연구』 28, 우리문학회, 2009, pp.305~306.

나 죽을 고비를 넘긴 후 평양 대동강으로 돌아와 가족과 상봉하고 다시는 배를 타지 않겠노라고 다짐하는 내용이 담겨있는 애절한 노래라는 것이다. 이런 사례는 민요 <배따라기>와 잡가 <배따라기>를 혼용하는 경우가 된다.[55]

『열하일기』에 나오는 <배따라기>의 기록으로 인하여 이 민요는 기원이 매우 오래였음이 확인되었으나 내용의 애상성에 관한 것이 문제로 남는다. 연암은 이별의 슬픔을 떠올리는 자리에서 <배따라기>를 연상하며 그 곡조가 매우 처연하다는 사실을 말하고, 이어서 기생들이 등장하여 부르는 <어부사>와 악기 연주의 실황을 자세히 묘사했다. 특히 기생들이 입고 나오는 옷의 모양은 공연을 위한 형상이었음이 분명하다. 따라서 연암의 <배따라기>는 민간에서 구연되었던 민요가 아니라 위에서 살펴본 바와 같이 <배따라기 극>과 유사한 것으로 볼 수 있겠다. <배따라기> 장르 구분 ②에는 일명 <선유락>이라고 부르는 극이 조선시대에 관서지방을 중심으로 활발히 공연되었다고 하였다. 연암은 젊은 시절에 가졌던 여행 경험을 통해 <선유락>을 직접 감상했을 가능성이 높고, ③의 단가나 ⑤의 악부시를 깊이 이해하는 경지에 도달해 있었을 것으로 보인다. 극화된 <배따라기>는 공연을 위한 극적 효과를 높이기 위해 곡조를 더욱 애상적으로 바꾸어갔음을 짐작하게 하고, 근대 잡가에 이르면 흥미 위주의 극도의 상황을 설정하여 이별과 고난의 슬픔을 형상화했다고 볼 수 있을 것이다.

이와 관계되는 일로서 서민들을 상대로 한 연극이 성황을 이루었을 것으로 짐작된다. 물론 민속극의 전승은 널리 알려진 사실이지만, <배따라기 극>과 같은 연극의 공연에는 양반 관객이 참여한 가운데 서민들도 즐거이 구경할 기회가 되었을 것이다. 연암의 시대에 있었던 연극의 현황을 『경도잡지』는 이렇게 기록하고 있다.

---

55) 위의 논문, pp.314~316.

> 연극에는 산극(山戲)과 야극(野戲)의 두 부(兩部)가 있는데, 나례도감에 예속되었다. 산극은 시렁을 매고 포장을 치고 사호·만석·승무를 상연한다. 야극은 당녀·소매로 분장하고 춤을 춘다. 만석은 고려 때 중의 이름. 당녀는 고려 때 예성강 가에 와서 살던 중국 창녀(倡女)의 이름. 소매도 옛날 미녀의 이름이다.[56]

연극의 종류를 크게 대분하고 그것들을 맡아보는 관청까지 있었음을 밝혀놓았다. 연극이 성행했음을 알려주는 구절이다. 서민들이 이 연극을 가까이 즐길 수 있었는지 명확히 나와 있지는 않지만, 저자 유득공은 이것이 중요한 풍속이라 하였으므로 산극과 야극들은 민간의 환영을 받으며 널리 공연되었을 것으로 짐작된다.

중국의 경우, 연극 관람이 더 일반화되었던 것 같다. 연암은『열하일기』에서 중국 여인들이 연극 구경에 적극적으로 나서는 모습을 여러 차례 기술하고 있다. 대표적으로 절이나 도교 사원이나 묘당의 대문을 마주보는 곳에는 극장이 있고 그 규모는 많은 관중을 끌어들일 정도로 컸다고 한다. 작은 마을에는 명절에 삿자리[57] 극장을 짓고 연극을 하는데 여인들이 야단스레 단장을 하고 여러 명이 함께 수레를 타고 구경을 다녀오는 모습을 잘 기록해놓았다.[58] 노소를 막론하고 꽃으로 머리를 치장하고 패물을 차며 분을 바르는 이색적인 풍습은 공연예술의 객석을 화려하게 장식하고 있었던 것이다. 같은 시대 우리나라 여인들의 극 구경은 이보다 훨씬 제한적이었을 것으로

---

56) 演劇有山戲野戲兩部 屬於儺禮都監 山戲結棚下帳作獅虎曼碩僧舞 野戲扮唐女小梅舞 曼碩高麗僧名 唐女高麗時禮成江上有中國倡女來居者 小梅亦古之美女名.『京都雜志』, 卷之一 風俗 <聲伎>.

57) 갈대로 결어 만든 자리

58)『熱河日記』, 馹迅隨筆 <戲臺>.

여겨진다.

여기서 공연예술에 관련된 것으로서 소설을 직업적으로 읽어주는 傳奇叟의 낭독을 들 수 있다. 전문적인 이야기꾼이 소설을 들고 사람을 모아 놓고 청산유수로 낭독하는 공연을 한다. 그들은 단순히 이야기를 모아 구연하는 데 그치지 않고, 똑같은 소설을 계속 읽어주는 것으로 만족하지도 않았다. 연암은 자신의 정체가 선비인지라 민간에 나가서 이야기를 구연하는 일은 하지 않았지만, 글을 쓰는 데는 탁월한 이야기꾼 기질을 발휘하여 세간의 설화와 소설에 능통해 있었다. 그래서 낭독 공연예술에 깊은 관심을 보였다. 그것을 알려주는 기록이 있다.

연암은 열하 가는 길에 관제묘 부근에서 직업적인 說書人이 사람들을 모아놓고 소설을 낭독하는 장면을 기록해 놓았다.[59] 그런데 설서인은 <수호전>을 대상으로 삼아 노지심이 와관사에 불을 지르는 대목을 내려읽는데 실제로 손에 쥐고 있는 책은 <西廂記>였다는 것이다. <서상기>는 원나라 사람 王實甫가 지은 잡극으로서 그 수사가 무척 아름다웠지만 당시의 시대가 인정하지 않았던 俗文學이었다. 이 속문학은 먼저 대중들에게 애독의 대상이 되었다가 비로소 일반 문인사회에서 그 진가를 알게 되었으며 청나라 시대에 들어 한국 문인들에게도 애독되기 시작하였다고 한다.[60] 연암이 <수호전>에 정통해 있었다는 사실은『열하일기』곳곳에서 드러나고 있지만, 그뿐만 아니라 <서상기>까지도 능히 구분할 수 있는 소설 이해와 공연에 관한 지식을 소유하고 있었던 것이다.

그리고 이 기록에는 우리나라에도 설서인들이 많았음을 알려주고 있다. 우리나라 전기수들이 가겟방에서 가장 성황리에 외고 있는 소설이 바로

59)『熱河日記』, 渡江錄 <關帝廟記>.
60) 류함함,「<춘향전>과 <서상기>의 관계성 연구」,『인문학연구』39, 조선대학교 인문학연구원, 2010, pp.237~238.

<임장군전>이라 하였다. <임장군전>은 청나라의 침입을 막은 명장 임경업 장군이 주인공으로 등장하는 역사소설로서 국문으로 기록된 작품이다. 연암은 중국에서 <수호전>을 읽어주는 설서인들을 발견하자 우리나라의 전기수들이 <임장군전>을 낭독하는 모습과 연결시키고 있다. <임장군전>의 대중적 인기에 편승하여 낭독 공연에서도 주된 레퍼토리가 되어 조선후기 시대를 풍미했을 것으로 보인다. 더불어 영웅소설의 유행과 함께 아직도 우리나라에서는 청나라에 대한 반감과 복수심리가 사라지지 않고 있었다는 점을 알 수 있다.

연암은 중국 여행 중에 대할 수 있었던 공연을 거의 놓치지 않고『열하일기』에 수록하고 있다. 그만큼 공연예술에 대한 관심이 컸다는 점을 알 수 있다. 龍泣菴이라는 곳에 이르렀을 때 그 작은 마을에서도 <서유기>를 연희하고 있었다고 했다. 중국의 곳곳에서 <수호전> <서상기> <서유기> 등을 레퍼토리로 한 공연이 유행하고 있었고, 우리나라에는 <임장군전> <배따라기> 등의 공연예술이 인기를 누렸다는 사실을 보여준다. 연암은 이런 예술들이 민간에게 기쁨을 주고 민속을 풍성하게 하는 요소가 된다고 확신하였던 것이다.

그리고 연극과 일치하지는 않지만 연암이 열하에서 경험한 환술 연희 관람은 매우 독특한 성격을 띠고 있다. 여러 술사들이 신기한 재주를 펼치는 자리에 수많은 관객들이 빽빽하게 모여 있었다. 그것을 생생하게 보고 들은 연암은 스무 가지 환술들을 구체적으로 기록하여 幻戱記라 이름 붙여『열하일기』에 실었다.

이 연희 기록이 중요한 의미를 갖는 이유를 두 가지로 설명할 수 있다. 첫째, 환술을 허황한 눈속임이라 보지 않고 사회적 기능을 가진 공연예술로 인정했다는 점이다. 조선 사회는 환술이란 연희에 대해 기본적으로 부정적인 인식을 가지고 있었다.[61] 중국을 직접 찾아 환술을 대했던 실학자들까지

도 일종의 놀라움을 느낀 것은 사실이지만 고정관념에 갇힌 나머지 그런 소재를 긍정적으로 바꾸어 놓지는 못했다. 그러나 연암은 자신의 기행문에 많은 분량을 할애하면서 공연예술에 대한 독자의 관심을 유도하고 그 기능과 가치를 높이려 노력하였다. 그는 환술이 서민들의 눈을 속이는 일로서 나라의 법에 위배되는 일이 아닌가 묻는 질문에 대하여 다음과 같이 대답하고 있다.

> 더러는 말하기를, 이런 술법을 팔아 생계를 하는 자는 절로 국법 밖에서 살게 되는데도 이를 금절시키지 않음은 무슨 까닭이냐고 한다. 나는 말했다. 이는 중국 땅이 워낙 커서 끝도 밑도 없으므로 넉넉히 이런 것을 같이 길러 내고 보니 정치에 있어서 병으로 삼지 않음이라고.
>
> 만약에 천자가 좀스러워서 이런 것을 자를 재 가면서 깊이 추궁한다면 도리어 잘 보이지도 않는 깊숙한 곳에 가만히 숨어 살다가는 때때로 나와서 요술로 흐리게 될 것이니, 천하에 큰 환난이 될 수도 있을 것이다. 그러므로 이것을 날마다 사람들로 하여금 장난삼아 구경하도록 하면 비록 부녀자나 어린아이라도 이것을 요술로 알게 되어 마음과 눈을 놀라게 할 것 없이 심상해질 터이니, 이는 임금 된 자로서 소위 세상을 끌고 나가는 정책이 아닐까.[62]

환술이 지닌 정치적·사회적 기능을 명확하게 기술하였다. 환술은 법률로 따질 것이 아니라 백성들이 즐기는 하나의 놀이로 보아야 하고, 또한 통치

61) 임준철, 「18세기 이후 연행록 환술 기록의 형성배경과 특성」, 『한국한문학연구』 47, 한국한문학회, 2011, p.70.

62) 或曰 售此術以資生 自在於王法之外 而不見誅絶 何也 余曰 所以見中土之大也 能恢恢焉並育 故不爲治道之病 若天子挈挈然與此等較三尺 窮追深究 則乃反隱約於幽僻罕覩之地 時出而衒耀之 其爲天下患大矣 故日令人以戲觀之 雖婦人孺子知其爲幻術 而無足以驚心駭目 此王者所以御世之術也哉. 『熱河日記』, 幻戲記.

자의 입장에서 세상을 다스리는 기술로 삼아야 한다는 주장이다. 앞에서 설화 활용을 통해 언급한 화담 서경덕의 예화도 이 내용과 연결을 맺고 있다. 그가 환술을 민중의 예술로 인정하지 않았더라면 사회적 가치를 부여하지도 않았을 것이다.

둘째, 중국에서 관람한 이 연희를 조선의 백성들에게 보여주고 싶은 강렬한 의식이 작용하고 있다는 점이다. 이는 연암이 환희기를 쓴 창작목적에서도 발견된다. 중국에서 환술이 허용되는 이유를 설명하면서 환술의 위험성을 미연에 방지하기 위해선 환술에 익숙해지는 것이 필요하다고 한 논지와 연결된다.[63]

앞에서 소개한 바와 같이 우리나라에서는 환술 공연이 적어 이를 관람할 기회가 거의 없었다. 연암은 공연예술에 대한 깊은 인식을 가지고 그것들을 상세히 기록했다. 환술을 적극적으로 끌어들인 것은 기본적으로는 새로운 세계에 대한 지적 호기심이 작용한 것으로 보이지만 조선조 지식인에게는 큰 지적 충격을 주는 일이었다.[64] 그리고 민간에게는 더없이 즐거운 선물이 될 것이었다. 이 내용을 풀어 읽어준다면 이것을 듣는 사람들은 신기한 공연의 세계로 들어가는 기회가 될 수 있다. 그런 점에서 이 기록에는 연암의 애민사상이 담겨 있다고 할 것이다.[65]

연암 이후에 기록된 연행록들을 계속 살펴보면, 중국의 공연예술은 더욱 발달하여 다양한 볼거리를 제공하면서 우리나라의 여행자들의 관심을 얻게 되는 것을 볼 수 있다. 19세기 초 李海應(1775~1825)이 쓴 『薊山紀程』에는 연경에서 보았던 각종 기예들과 씨름·사자춤·홍봉환축·서양추천·관등놀이·낙화놀이·매화놀이·요술·원숭이놀이 등을 시와 산문으로 현장감을 실어 표현

63) 임준철, 앞의 논문, p.88.
64) 박수밀, 「박지원의 환희기에 나타난 글쓰기 요령」, 『한문교육연구』 26, 한국한문교육학회, 2006, p.527.
65) 임기중, 「연행록의 환희기」, 『한국민속학』 31, 한국민속학회, 1999, p.275.

하고 있다. 민속연희와 공연연희의 실상을 통해 중국은 역사와 전통을 지닌 연희 형태를 많이 보유하고 있었다는 점을 확인할 수 있다.[66] 1828년에 朴思浩가 기록한『心田稿』와 1832년의 金景善 집필『燕轅直指』도 연희를 빠짐없이 다루고 있다.

연암의 글을 대상으로 삼고 있는 이 연구에서 다음 세대의 공연예술을 다루는 것은 범위를 넘어선 문제이기 때문에 논급을 하지 않으려 한다. 그러나 이런 기록물 속에 우리나라의 공연예술 현황이 생생하게 묘사되어 있어 이 방면의 연구에 도움을 줄 수 있을 것이다. 이 내용들을 종합하면, 조선후기의 민속연희는 주로 사대부들에게 베풀어졌던 향연에서 행해졌고, 기녀들이 민속연희의 주된 담당층이었음을 인지할 수 있다고 하였다.[67] 우리의 공연예술은 비록 권력자들이 무대를 만들기는 하지만 그 무대 위에서 기예를 익힌 서민 전문가들의 활발한 연기가 그 가치를 더욱 높였음을 알게 된다. 특히 중국 기행의 기회를 얻은 사행사들의 활동을 비롯하여 문화교류가 진행되는 과정에서 중국의 다양한 공연예술과 수많은 서민 전문가들의 활동에 자극을 받는 효과가 있었을 것으로 보인다.

다음으로 연암이 음악을 그의 문학에 어떻게 반영시켰는지 살펴보는 것도 민속예술 이해에 꼭 필요한 일이라 하겠다. 연암은 음악을 무척 즐기고 사랑했으며 직접 노랫말을 지어 부르기도 했다. 그런데 연암의 음악은 연주를 함께 하는 몇 사람의 친구들과 깊은 관계 속에서 이루어지고 있음을 보게 된다. 연암이 쓴 글 가운데 <夏夜讌記>는 이런 연주의 정황을 잘 묘사하고 있는 글이다.

스무이튿날 국옹과 함께 걸어서 담헌의 집에 이르렀다. 풍무가 밤에 왔다.

---

66) 김미경,「19세기 연행록에 나타난 민속연희」,『연행록연구총서』9, 학고방, 2006, p.78.
67) 위의 논문, p.74.

담헌이 가야금을 타니, 풍무는 거문고로 화답하고, 국옹은 맨상투 바람으로 노래를 불렀다. 밤이 깊어 떠도는 구름이 사방으로 얽히고 더운 기운이 잠깐 물러가자, 줄에서 나는 소리는 더욱 맑게 들렸다. (중략)

지난해 여름에 내가 담헌의 집에 간 적이 있었는데, 그때 담헌은 한창 악사 연과 함께 거문고에 대해 논하는 중이었다. 때마침 비가 올 듯이 동쪽 하늘가의 구름이 먹빛과 같아, 천둥소리 한 번이면 용이 승천하여 비를 부를 수 있을 듯싶었다. 이윽고 천둥소리가 하늘을 지나가자 담헌이 연더러

"이것은 무슨 성에 속하겠는가?"

하고는, 마침내 거문고를 당겨 천둥소리와 곡조를 맞추었다. 이에 나도 천뢰조를 지었다.[68]

음악인 친구들의 면모는 곧 湛軒 홍대용, 風舞 김억, 그리고 麴翁으로 추측되는 이한진과 연익성 등이 중심을 이룬다. 이들 모두는 음악을 좋아한다는 공통점을 지니고 있었지만 결코 신분이 같은 것은 아니었다. 담헌이나 국옹이 사대부 계층인 반면 풍무와 연익성은 음악전문가들로서 중인 이하의 신분이었다. 그러나 연암그룹의 사람들은 그것을 초월하여 예술로써 교유하며 서로를 존중했다. 김억은 철현금 연주에 뛰어난 가객이었으며, 연익성은 장악원 악공을 지낸 거문고의 명수였다. 그들은 악률에 밝은 담헌 홍대용을 중심으로 그의 집에서 수시로 모여 음악을 연주하며 운치를 즐겼다. 연암도 현악기를 연주하는 능력을 갖고 있었고 집에 여러 가지 악기를 보관해 두고 있었다.

특히 洋琴으로 알려진 구라철현금은 연암이 담헌과 함께 연주 방법을 터득해 세상에 퍼뜨렸다는 사실이 『과정록』에 기록되었다. 연암이 담헌의 집

68) 二十二日 與麴翁步至湛軒 風舞夜至 湛軒爲琴 風舞琴而和之 麴翁不冠而歌 夜深 流雲四綴 暑氣乍退 絃聲益淸 (中略) 去年夏 余嘗至湛軒 湛軒方與師延論琴 時天欲雨 東方天際 雲色如墨 一雷則可以龍矣 旣而長雷去天 湛軒謂延曰 此屬何聲 遂援琴而諧之 余遂作天雷操. 『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <夏夜讌記>.

에서 시험 삼아 양금을 작은 나무판으로 짚어보며, “그대는 가야금을 가지고 와서 현을 따라 마주 타서 소리가 어울리는지 시험해 봅시다”[69] 하고 몇 차례 타니 곡조가 서로 맞아 연주에 성공했다는 내용이다. 재능과 우정이 함께 어우러져 음악의 발전에 이바지했다는 점이 흥미롭다.

그렇지만 연암은 음악을 민속예술로 발전시키거나 서민들에게 보급하여 함께 향유하려는 노력을 보이지 않는다. 서민을 위한 음악에 기여하지 못한 점은 연암의 한계로 지적될 수 있다. 그는 마음에 맞는 벗들과 태평성대의 평안을 구가하기 위한 수단으로 음악을 활용했다. 따라서 친구와의 관계에 고통이 오면 음악이 중단되었고, 다시 회복하는 자리에 이르면 음악도 복원되었던 것이다. 다음은 연암의 아들이 남긴 기록으로서, 부친이 가졌던 음악적 성향을 단적으로 보여주는 대목이다.

> 집안에 이전에는 생황이며 가야금 등 여러 악기가 있어서, 혹 풍무자 등이 찾아오면 연주하게 하셨다. 담헌이 작고하고부터 현단의 슬픔이 있으셔서, 다시는 (음악이) 귀에 들어오지 않으셨다. 그 뒤 5년 만에 우연히 담헌의 집에 들르셨다가 돌아오셔서 갑자기 슬퍼하시더니 그 악기들을 모두 흩어 남에게 주어버리셨다. 이 때문에 나는 어릴 때 생황이며 가야금 등을 본 적이 없었다. 안의현감으로 부임하셔서 말씀하시기를, “산수가 절경인데다 또 태평한 시절인데, 아름답게 꾸며 드러낼 방법이 없구나” 하시고, 드디어 악공을 시켜 노래를 익히도록 하셨다.[70]

‘絃斷의 슬픔’이란 고대 중국에 널리 알려진 伯牙와 鍾子期의 고사에서 비

69) 君第持伽倻琴來 逐絃對按 驗其諧否也.『過庭錄』, 卷一.
70) 家中 舊有笙琴諸器 或風舞輩來 使之彈吹 及湛軒沒 遂有絃斷之悲 不復入耳也 後五年 偶過湛軒宅 歸而忽愴然 並散其器而與人 是以不肖 幼時 未得見匏絃之屬 及宰安義也曰 山水旣絶勝 且太平 無以賁飾 遂令二妓 嫻習歌樂.『過庭錄』, 卷二.

롯된 말이다.『여씨춘추』의 기록에 의하면, 백아가 금을 탈 때 종자기는 그 연주를 듣고 완전한 이해로 서로의 마음을 나누었다. 종자기가 세상을 떠나자 백아는 자신의 금을 부수고 줄을 끊어 버렸다. 그리고 다시는 금을 연주하지 않았다고 한다. 이 백아의 고사를 연암은 자신과 담헌의 관계에 그대로 투영시키고 있다. 연암에게 있어 음악은 벗들과 함께 나누는 승화된 감정의 차원에서 이해되고 있었다. 그러므로 민속예술과는 거리가 있다고 볼 수밖에 없다.

벗을 잃은 슬픔이 가라앉은 동기는 절경 속에서 태평성대를 노래하고자 하는 욕구가 생겨났기 때문이었다. 그러자 연암은 악공을 불러 곡조들을 전수받게 한다. 악기를 다시금 연주하게 하고 악보도 채록하게 만든다. 그의 음악은 전문 음악인들과 교유하는 과정에서 발전을 이루고 있으며, 그들을 통해 민중예술과 간접적인 연결을 맺었다고 평가할 수 있다.

3. 연암시의 풍속적 성격

연암이 남긴 창작시는 불과 45수로서, 그의 방대한 산문세계에 비해 매우 불균형적 빈곤 현상을 보이고 있다. 그러나 그 시들은 비록 과작이라는 약점에도 불구하고 자유로운 스타일과 특수한 회화성으로 인하여 산문 못지않은 가치를 인정받기에 이르렀다. 이 연구에서는 문학 예술적 측면에서 연암시의 풍속적 성격을 살펴보고, 거기서 발견되는 특성을 통해 민속예술과의 관련성을 검토해 보고자 한다.

먼저 유의해야 할 사실은 연암이 남겨놓은 시의 영역이 매우 특수한 성격을 띠고 있다는 점이다. 위에서도 밝힌 바와 같이 우선 창작시의 분량이 산문에 비해 현저히 적다는 점을 들 수 있다. 현존하는 연암의 시는『燕巖集』

제4권 映帶亭雜咏에 수록되어 있는 32題 42首와 연암의 아들 朴宗采의 『過庭錄』 卷四에 실린 13聯의 散句, 그리고 근래에 들어 김윤조 교수가 발굴한 <輓趙淑人>, <送李懋官次修入燕 二首>가 전부로서 모두 34題 45首이다. 후세에 전승되는 과정에서 유실된 것도 있다는 기록이 존재한다.[71] 그렇지만 대문호의 반열에 오른 연암이 이토록 적은 숫자의 한시 작품만을 남겨놓았다는 사실 그 자체가 매우 의미 있는 사건이다. 이에 관해 『과정록』은 그 이유를 다음과 같이 들려주고 있다.

> 선군의 시고는 몹시 적어서, 고체와 금체시 모두 50수뿐이다. 고체시는 오로지 창려를 배웠는데 기이하고 험벽하기는 그보다 더 해서, 정경은 핍근하고 필력이 막힘이 없다. 율시와 절구 등의 시는 항상 성률에 구속되어 마음속에 말하려는 것을 그대로 쏟아낼 수 없음을 못마땅히 여기셨다. 그래서 왕왕 한두 구절만 이룬 채 그만 둔 것이 많다. 이무관의 『청비록』에, "연암의 문장은 천하에 오묘하다. 그러나 시에 있어서만은 삼가고 삼가 쉽게 발표하려고 하지 아니하여 마치 포룡도의 웃음이 황하 강물이 맑아지기에 비견되는 것과 같아, 많이 얻어 볼 수가 없다" 하였다.[72]

연암 자신이 한시의 규율이 지닌 폐쇄성에 거부감을 느낀 것은 분명하지만, 규율 자체보다도 시에 관해서 지나칠 정도로 발표를 꺼리고 조심했던

---

71) 대표적인 예로, 『과정록』에서 연암이 부인의 상을 당해 悼亡詩 절구 20수를 지었으나 원고를 잃어버려 볼 수가 없어 애통하다고 했고(先妣喪 有悼亡詩二十絶句 失稿不得承見 嗚呼痛惜. 『過庭錄』, 卷一) 또한 연암이 지은 시를 하나하나 수록해 두지 않아서 그때그때의 작품을 혹 남들이 외워 전해 주어서 얻었고, 흩어져서 얻지 못한 것은 또 몇 편이나 되는지 알지 못한다고 하였다(先君爲詩 未嘗一一收錄 逢場之作 或因人誦傳而得 其散佚未得者 又不知有幾篇. 『過庭錄』, 卷四).

72) 先君詩藁甚寡 古今體共五十首 古體則專學昌黎 而奇嶮過之 情境逼造 而筆力不窮 至於律絶諸體 常病其拘束於聲律之間 不可直寫胸中所欲言 故往往就 一二句而止者 多矣 李懋官淸脾錄稱 燕巖文章 妙天下 而於詩獨矜愼 不肯輕出 如包龍圖之笑比河淸 不得多見云. 『過庭錄』, 卷四.

태도가 과작의 결과를 낳았다고 볼 수 있다. 이덕무를 비롯한 주위의 문인들이 시를 삼가는 연암의 자세를 최대의 희소가치에 비교하여 말하고 있으므로 그 정도를 능히 짐작할 만하다. 그러나 연암은『열하일기』속에 시대를 초월하여 중국의 정통 한시를 포함, 무려 180수나 되는 시를 삽입하는 파격을 보여주었다. 이런 현상을 감안한다면 그가 단순히 한시에 대한 거부감을 느꼈다기보다는 연암의 글쓰기 자체가 이전의 틀에 박힌 형태를 뛰어넘어 자유로운 산문 위주의 스타일을 지향하였던 점에서 비롯된 일이라고 함이 타당할 것이다.

또한 연암이 작품 창작에 있어서 장르를 한정하지 않고 산문 속에 액자소설, 한시 등을 접목시켰듯이 시에 설화를 삽입하는 등 자유자재로 장르를 넘나들고 있다는 사실을 발견할 수 있다. 이렇듯 한시에 대한 그의 과작 태도와 장르의 파괴는 시의 제한된 방식에 자유를 부여하는 행동으로 인식되어야 한다.

이러한 점을 반영하듯『연암집』의 편집 방식도 시들을 형태별로 모으거나 시대별로 분류하지 않고 42수를 일괄하여 펼쳐 놓고 있다. 그리고 시 모음 끝에 연암이 평소 시인으로 자처하지 않아 작품들도 별로 남겨두지 않았다는 점과, 사람들 사이에 傳誦하는 것을 수집한 까닭으로 중간에 빠지거나 확정하지 못한 곳이 많다는 사실을 밝혀 두었다.[73] 이런 일들을 감안할 때 연암의 한시 전체를 분석하고 평가하기에는 많은 어려움이 산적해 있다고 하겠다.

지금까지 연암 연구가 진행되어 오는 동안 연암시에 대한 관심이 산문에 비해 현저히 적었던 것은 사실이지만, 일부 연구자들이 연암시의 사실적 표현 기법과 회화성에 우선 주목했다는 사실을 발견할 수 있다. 이를 근거로 하여 연암을 포함한 그 일파의 회화론까지 연구의 대상이 되기도 했다. 조

73)『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏.

금 더 폭을 넓혀 화법이나 기법을 중심으로 회화관 전체를 다루려는 움직임도 자연스럽게 뒤를 따랐다.[74]

필자는 연암문학을 민속예술과 관련지어 검토하기 위하여 연암시의 풍속성에 초점을 맞추려 한다. 이를 위하여 연암시 전반에 드러나는 회화적 성격을 살펴본 다음, 시에서 그려지는 시적 이미지가 어떻게 형상화되어 있으며, 민속예술로서의 가치를 지닌 풍속화적 특성을 발견할 수 있는가를 고찰하려 한다. 또 시와 더불어 연암의 산문 가운데 색채의식이 잘 나타난『연암집』제7권의 鍾北小選에도 관심을 두기로 하겠다. 그런데『종북소선』이라는 별도의 필사본 책은 연암이 자찬한 것이 아니라 李德懋(1741~1793)가 연암의 산문 10편을 뽑아 평점을 붙인 책이라는 사실이 밝혀졌다.[75] 어찌된 연유로『연암집』속에 편집되어 있는가 하는 문제는 별도의 연구에서 논하기로 하고, 여기서는 다른 연암의 자찬 산문과 동일한 대상으로 언급하고자 한다.[76]

---

74) 이 방면의 연구 성과로 다음과 같은 논문들을 들 수 있다.
송재소,「연암의 시에 대하여」,『연암연구』, 계명대학교출판부, 1984.
_____,「연암시 <해인사>에 대하여」,『한국한문학연구』11, 한국한문학연구회, 1988.
최숙인,「조선후기 문학에 나타난 회화성 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1988.
고연희,「연암일파의 회화론」,『미술사학보』17, 미술사학회, 2002.
박수밀,「18세기 회화론과 문학론의 접점 -연암 박지원을 중심으로」,『연행록연구총서』2, 학고방, 2006.
강혜선,「법고창신과 박지원의 연행시」,『한국한시연구』3, 한국한시학회, 1995.
이종문,「연암 박지원의 한시에 관한 한 고찰」,『한국한문학연구』39, 한국한문학회, 2007.

75) 박희병,『연암과 선귤당의 대화 -종북소선의 평점비평 연구』, 돌베개, 2010, p.13.

76) 이덕무가 엮은 원래의 책『종북소선』에는 연암의 산문 10편이 비평 대상으로 실려 있으나, 박영철본『연암집』제7권 종북소선에는 <自序>를 포함하여 30편의 글이 수록되어 있다. 비록 편수는 많지만 원래의『종북소선』에 있던 글은 5편에 불과하고 나머지는 다른 곳에 있던 글을 묶어 편집한 것이다. 이렇게 된 까닭은 연암의 아들 박종채가 부친의 글에 대해 엄밀한 검토 없이 편집했던 연유이며, 그 불찰이 훗날 박영철본에 그대로 남게 되었던 것으로 보았다. 박희병, 위의 책, pp.261~262.

전통적으로 동양의 예술은 문학과 회화를 하나로 보는 인식 아래 이루어졌다. 이를 입증하는 것이 '詩·畵一致'라는 개념으로서, 문인들은 그림을 대하며 그것이 곧 문학을 형상화하는 이미지의 결집체라고 생각했다. 이에 따라 시와 그림은 하나라는 인식이 자연스럽게 정착되는 결과를 가져왔다. 이 개념은 중국 北宋의 郭熙, 蘇軾에게서 비롯되었고, 우리나라에는 고려시대의 李仁老로부터 본격적으로 전개되기 시작하여 조선후기에까지 내려온 것으로 알려져 있다.[77] 여기에서 다루고자 하는 연암의 시와 그림에 대한 기본적 이해도 이런 전통성을 바탕으로 삼고 있다고 하겠다.

실제로 연암은 화가가 아니었지만 스스로 그림을 그릴 만큼 회화에 대하여 조예가 깊었다고 한다. 그가 얼마나 많은 그림을 그렸는지 알 수 없지만 최숙인의 논문에서는 현재까지 남아있는 작품이 두 점이라고 밝히고 있다.[78] 국화와 대나무, 草蟲을 소재로 한 <菊花圖>가 그 하나요, 매화와 수선을 그린 <梅花水仙之圖>가 다른 하나인데 이들의 경향은 사실적 形似에 충실하면서 寫意的 분위기를 묘사하고 있다고 하였다.[79] '사의'란 대상을 곡진하게 그리지 않으면서도 그 대상의 의미를 완벽하게 전달하는 장치이다. 시와 회화의 일치성이 깊은 경지에 도달했을 때 비로소 얻을 수 있는 개념이라 하겠다. 이와 관련된 회화적 기법으로 '沒骨'이라는 용어를 주시할 필요가 있다.

연암은 자신의 시에 직접 이 회화적 용어를 사용하였고, 그러한 기법으로 그림을 그리고 싶다고 썼다. '몰골'이란 대상의 윤곽선을 처리하지 않고 물

77) 최숙인, 앞의 논문, 1988, pp.1~9.
78) 최숙인은 현전하는 연암의 회화 작품을 두 점이라고 소개하고 있으나, 1980년에 출간된『한국학』23집(중앙대 영신아카데미)에는 연암의 작품으로 <梅花水仙之圖>와 <松下老仙聽瀑之圖>가 소개된 점으로 볼 때 연암의 현전 회화 작품은 두 점 이상일 것으로 보인다.
79) 위의 논문, p.32.

상의 형상이 나타나도록 채색하는 회화적 기법으로서 송나라 초기의 화가 徐熙에 의해 개발된 방식이다. 다음에 인용하는 연암의 絶句 한 편을 통해 그가 생각한 몰골의 개념을 파악할 수 있다.

난하의 맑은 모래 외로운 저 섬 속에
신세 좋은 해오라기는 티끌 한 점 안 묻었네
백이 숙제 사당 아래 서글피 섰노라니
서희처럼 몰골도를 그리고 싶어지네

灤水沙晴島嶼孤
鵁鶄身世一塵無
夷齊祠下悄然立
欲寫徐熙沒骨圖[80]

『열하일기』의 馹迅隨筆 7월 26일 조에는 연암의 일행이 연경으로 가는 길에 난하를 건너 夷齊廟에 들렀다고 기록되어 있다. 이 시는 이때 지은 잡영으로 추측되며, 제목이 없는 네 수의 절구 가운데 마지막 순서를 차지하는 작품이다. 연암은 모래 섬 속에 노니는 해오라기를 바라보면서 서희의 몰골도를 그리고 싶다고 읊었다. 몰골의 개념을 추상적으로 이해하고 있던 연암은 해오라기를 보며 티끌 하나 묻지 않을 만큼 정절을 지켰던 백이 숙제를 떠올리는 寫意를 추구한 것이다. 정작 그는 몰골을 직접 회화의 기법으로 사용한 것이 아니라, 사의적 문인화풍을 지칭하는 은유적 표현으로 확대시켜 사용했다.[81] 이런 점에서 연암은 회화의 기법을 문학적 차원으로 이끌어 오면서 예술적 일치라는 장치를 마련하고 그 경지를 더욱 높였다고 말할 수

80) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <絶句四首>.
81) 고연희, 앞의 논문, p.200.

있다.

이 연구에서 몰골을 비롯한 회화의 기법을 일일이 설명하거나 분석하는 것은 주제의 전개상 적절하지 않다. 단지 분명한 사실은 몰골이 문장의 비유로 사용되기도 하며 예술적 상상력을 갖춘 그림과 같은 의미를 띠고 연암 문학의 중요한 용어로 등장하고 있다는 점이다. 연암의 글 가운데 다음 두 대목을 살펴보기로 하자.

> 보내 준 글은 비하자면 몰골도와 같소. 착색에 옅고 짙은 것이 있은 연후에야 눈썹과 눈을 분간할 수 있는 거지요.[82]

> '지난날에 그대가 측백나무를 그려 달라고 한 적이 있었는데, 그대 역시 그림을 잘 그린다고 할 수 있겠소. 그대가 떠난 후에 측백나무를 그린 그림 수십 본이 서울에 남아있는데, 모두 조리들이 몽당붓으로 서로 돌려가며 베껴 그린 것이라오. 그러나 그 굳센 줄기와 꼿꼿한 기상이 늠름하여 범접할 수 없고, 가지와 잎은 촘촘하여 어찌 그리도 무성하던지!' 하였으므로, 나도 모르게 웃음을 터뜨리며, '원령이야말로 몰골도라 이를 만하구나!' 하였지. 이로 말미암아 보면, 좋은 그림이란 실물을 빼닮은 데 있는 것은 아니야.[83]

앞의 글은 연암의 척독인데, 문장을 몰골도에 비유하여 표현하고 있는 것이 흥미롭다. 그는 문장에도 옅고(淺) 짙음(深)이 있다고 강조한다. 뚜렷한 필선을 나타내지 않고 단순히 옅고 깊음을 통해 눈썹과 눈을 구별하듯, 글 또한 할 말을 직설적으로 드러내지 않고도 전체적 윤곽과 의미가 선명하게

---

82) 寄示文 譬如沒骨圖 著色有淺深 然後可辨眉眼.『燕巖集』, 卷之五 映帶亭謄墨 <答君受>.

83) 曩時足下嘗求畵柏 而足下亦可謂善爲畵耳 足下去後 柏數十本留在京師 皆曹吏輩禿筆傳寫 然其勁榦直氣 凜然不可犯 而枝葉扶疎 何其盛也 余不覺失笑曰 元靈可謂沒骨圖 由是觀之 善畵不在肖其物而已.『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <不移堂記>.

드러났음을 비유한 것으로 생각된다.[84] 짧은 편지문에서 연암의 문학론과 회화론이 상징적 비유로 분명하게 드러난다.

그리고 뒤에 인용한 글은 화가 李麟祥(1710~1760, 字 元靈)이 연암의 스승 李亮天(1716~1755, 字 功甫)에게 보낸 편지의 일부분이다. 공보가 원령과 처음 교유할 적에 제갈공명 사당 앞의 측백나무를 그려 달라 했더니, 원령 이인상은 전서로 <雪賦>를 써서 보내고 훗날 나무를 보려거든 눈 속에서 변치 않을 것을 생각하라고 했다는 것이다. 몰골은 실물과 같지 않으며 상상력을 통한 삶의 의미를 보여주는 방식임을 깨닫게 한 사례가 된다. 연암의 그림에 대한 전문지식과 깊은 관심은 몰골화법의 시에서 선명하게 나타난다. 이런 연암의 회화적 특질은 그의 여러 시에서 빛을 발하게 되며, 몰골화법으로 그려진 풍속화를 연상하게 한다.

그림을 직접 그리기도 했고 또 회화적 용어를 시에 사용하기도 한 연암이 회화에 관한 입장을 뚜렷하게 세워 놓았으리라는 추측은 당연한 것이다. 여기서는 먼저 회화에 관한 연암의 입장을 밝히고, 이어 연암의 시 속에 나타난 회화적 성격을 분석해 보도록 하겠다.

연암은 “그림을 모르는 사람은 시를 알 수 없다”[85]는 생각을 가졌다. 그래서 그는 화목초충류들을 형상화하기 위하여 그것들의 형상과 생태를 면밀히 관찰하였고, 직접 그림을 그리면서 회화의 기법을 터득하기 위한 노력을 기울였다. 다음은 연암의 회화 이론이 새겨진 鍾北小選 <自序>의 일부이다.[86]

---

84) 박수밀, 「18세기 회화론과 문학론의 접점 -연암 박지원을 중심으로」, 『연행록연구총서』 2, 학고방, 2006, p.516.

85) 不知畵者不知詩, 『熱河日記』, 盛京雜識.

86) 앞에서 언급한 바와 같이 이덕무의 비평서 『종북소선』에 따르면, 이 <自序>는 연암의 글이 아니라 이덕무가 자신의 책에 쓴 서문이 된다. 그러나 이 논문에서는 박영철본 『연암집』의 체제를 따르고 있으므로 연암의 것으로 인정하여 인용의 대상으로 삼았다.

그러므로『주역』을 읽지 않으면 그림을 알지 못하고, 그림을 알지 못하면 글을 알지 못한다. 왜냐하면 포희씨가『주역』을 만들 적에 위로는 하늘을 살피고 아래로 땅을 관찰하여 홀수인 양효와 짝수인 음효를 배가한 것에 불과하였으나 이것이 발전하여 그림이 되었으며, 창힐씨가 문자를 만들 적에도 사물의 정과 형을 곡진히 살펴서 상과 의를 전차한 것에 불과하였으나 이것이 발전하여 글이 되었기 때문이다. (중략)

그러므로 늙은 신하가 어린 임금에게 고할 때의 심정과, 버림받은 아들과 홀로된 여인의 사모하는 마음을 알지 못하는 자와는 함께 소리를 논할 수 없으며, 글에 시적인 구상이 없으면 함께『시경』국풍의 빛깔을 알 수 없는 것이다. 사람이 이별을 겪지 못하고 그림에 고원한 의취가 없다면 글의 정과 경을 함께 논할 수 없다. 벌레의 촉수나 꽃술에 별 관심을 두지 않는다면 문장의 정신이 전혀 없을 것이요, 기물의 형상을 음미하지 못한다면 이런 사람은 글자를 한 자도 모르는 사람이라 말해도 될 것이다.[87]

그림과 글의 일체성을 이렇게 연결시켜 근본적 관계를 논하고 있다. 그림의 근본은 하늘과 땅이며 글의 근본은 온 세상의 미물에게서 발견되는 정신이라 말한다. 이런 과정을 거쳐 나온 그의 시들은 생동감 넘치는 회화적 작품이 되었으며 지금까지 매너리즘에 빠졌던 한시의 전개 방식과 표현법을 바꾸어 새로운 예술적 방향 모색에 기여하는 결과를 남겼다. 그의 시 가운데 가장 회화적이라는 평가를 받고 있는 작품으로 <道中乍晴>이란 별칭을 가진 <一鷺>가 있다.

---

87) 故不讀易則不知畵 不知畵則不知文矣 何則 庖犧氏作易 不過仰觀俯察 奇偶加倍 如是而畵矣 蒼頡氏造字 亦不過曲情盡形 轉借象義 如是而文矣 (中略) 故不識老臣之告幼主 孤子寡婦之思慕者 不可與論聲矣 文而無詩思 不可與知乎國風之色矣 人無別離 畵無遠意 不可與論乎文章之情境矣 不屑於蟲鬚花蘂者 都無文心矣 不味乎器用之象者 雖謂之不識一字可也.『燕巖集』, 卷之七 別集 鍾北小選 <自序>.

한 마리 해오라기 버들 등걸 밟고 섰고
또 한 마리 물 가운데 우뚝 서 있네
산허리는 짙푸르고 하늘은 시커먼데
무수한 해오라기 공중을 빙빙 돌며 나네
선머슴 소를 타고 시냇물 거슬러 건너는데
시내 너머로 각시 무지개 날아오르네

一鷺踏柳根
一鷺立水中
山腹深靑天黑色
無數白鷺飛翻空
頑童騎牛亂溪水
隔溪飛上美人虹[88]

길을 가다가 문득 바라본 풍경 속에 해오라기들과 어린 소년이 함께 어울린 세계를 그림처럼 묘사한 작품이다. 전개 방식은 기존 한시에서 이탈하여 독특한 모습으로 변형되어 있으며, 시의 내용과 기법을 통해 독자들의 회화적 상상력이 발동되게 만든다. 비에 젖은 해오라기 두 마리가 정적인 풍경을 이루었는데, 이것을 깨뜨리는 상황이 발생한다. 무지개를 보고 취한 소년이 소를 탄 채로 개울물에 뛰어든 것이다. 그러고 보니 해오라기는 두 마리만 있는 것이 아니었다. 무수한 해오라기들이 떼를 지어 허공으로 날아올랐다. 이 작품을 두고 지극히 정적인 풍경과 동적인 상황이 시간의 순서를 무시하고 이리저리 충돌하여 아주 뜻밖의 상황을 울퉁불퉁 전개하면서 빚어내는 실로 놀라운 정서적 충격을 거느리고 있다는 평가를 내리기도 한다.[89]

88) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <一鷺>.

연암시가 추구하는 사의가 해오라기와 소, 머슴과 각시로 대비되어 추구되고, 독자들로 하여금 미학적 차원의 몰골도를 연상하게 만든다.

또한 이 시의 색채감에 각별히 주목할 필요가 있다. 연암은 글로써 대상을 묘사할 때 색채어들을 거의 전문용어에 가깝게 사용하는 치밀함을 보였다. 예를 들어, 본 것이 적은 자는 해오라기를 기준으로 까마귀를 비웃는다고 하면서 까마귀에 대해 다음과 같은 표현을 썼다. “아, 저 까마귀를 보라. 그 깃털보다 더 검은 것이 없건만, 홀연 유금 빛이 번지기도 하고 다시 석록 빛을 반짝이기도 하며, 해가 비추면 자줏빛이 튀어 올라 눈이 어른거리다가 비췻빛으로 바뀐다.”[90] 연암은 이렇게 눈으로 보는 빛깔과 마음으로 보는 빛깔이 각각 다름을 전제로 까마귀의 색을 묘사하였다. 이런 관점에서 이 시의 채색을 살펴보기로 한다.

두 마리의 해오라기가 선명한 흰 빛을 드러내고 있는 한편에, 푸른 산과 먹빛 하늘이 색채의 배경을 이루고 있다. 누런 소와 은빛 시내도 신선한 대조를 보인다. 가장 현란한 색채의 조화는 칠색 영롱한 각시 무지개인데 거기에서 흰 빛의 무수한 점이 발산되듯 수많은 해오라기들의 비상이 절묘한 어울림을 주고 있다. 연암이 마음으로 느끼는 소망이 흰 빛 해오라기와 일곱 빛깔 무지개에 담겨있고, 시커먼 하늘과 배회하는 무수한 점들은 현실의 불확실성을 상징하는 채색으로 볼 수 있을 것이다

이런 몰골과 채색에 대한 또 하나의 적절한 사례로서 <極寒>이라는 시가 있다. 연암은 극도의 추위를 표현하면서도 춥다는 말을 일절 사용하지 않고 회화적 기법으로 이를 형상화하였다.

---

89) 이종문, 앞의 논문, p.303.

90) 噫 瞻彼烏矣 莫黑其羽 忽暈乳金 復耀石綠 日映之而騰紫 目閃閃而轉翠.『燕巖集』, 卷之七 別集 鍾北小選 <菱洋詩集序>.

깎아지른 북악은 높기도 한데
남산이라 송림은 새까만 빛을
송골매 지나가니 숲이 소슬하고
두루미 울음소리 하늘 파랗네

北岳高戍削
南山松黑色
隼過林木肅
鶴鳴昊天碧[91]

북악과 송림의 형상을 통해 언뜻 몰골도를 연상시켜 주면서 대상의 의미를 선명하게 드러내 보이는 작품이다. 깎아지른 북악은 살을 에는 추위를 느끼게 하고, 소나무의 새까만 빛깔은 겨울이 얼마나 혹독한가를 알 수 있게 해준다. 마지막 행의 두루미와 하늘의 대조도 인상적이다. 두루미의 흰색이 주는 차가운 느낌과 청아한 자태가 겨울의 이미지와 연관을 맺어 이 시의 예술적 가치를 높였다. 그리고 시의 대립 구도를 북쪽과 남쪽으로 보아 연암 생존 당시에 한양의 북쪽에 살던 부유한 권력층과 남쪽의 가난한 선비의 대립을 뜻한다는 해석도 있다.[92] 서경시에 대한 의미의 확대 해석 가능성을 전제로 한 이론이지만 작품의 회화적 본질과는 거리가 있다고 판단된다.

이러한 연암시의 회화적 성격 가운데 민속에 관련하여 주목할 만한 것은 풍속화적 특성에 관한 것이다. 임병양란 이후 시대의 문제를 보는 관점에 새로운 각성이 일어나기 시작하면서 서민들의 삶에 대한 관심이 여러 가지 각도에서 예술적으로 형상화되었다. 조선후기 연암이 활동하던 이 무렵을

91) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <極寒>.
92) 송재소, 「연암의 시에 대하여」, 『연암연구』, 계명대학교출판부, 1984, p.230.

전후하여 활기를 띠고 나타난 풍속화는 대표적인 시대의 소산이었으며, 연암시의 성격 형성에 영향을 끼친 요소로 작용하였다. 이는 연암시의 예술성에 다양한 가치를 부여하면서 민속적 성격을 띠게 하는 결과를 낳았다. 연암시에 나타난 풍속화적 특성은 전원 풍경의 형상화와 서민의식의 함축적 묘사라는 두 가지 측면에서 살펴볼 수 있다.

연암이 서화에 몰두하며 활동하던 시대에는 眞景山水畵가 괄목할 만한 발전을 이루고 있었다. 진경적 사생화의 대가로 불리는 鄭敾(1676~1759)의 화풍은 그 필치의 참신함으로 인해 연암의 관심을 끌기에 적합했던 것으로 보인다. 연암은 자신의 시세계 가운데 전원의 평화로움과 농촌 마을의 소박한 정경을 중요한 영역으로 삼았다. 서민들의 생활 근거가 될 대상의 생생한 묘사는 연암시의 민속적 기반을 튼튼하게 만드는 요인으로 작용하였던 것이다.

풍속화는 전원의 정경을 대상으로 하기보다는 서민 생활의 활동 모습, 곧 농경을 포함한 연희나 민속놀이 같은 것을 그린 그림을 의미한다고 생각할 수도 있다. 또 회화적 기법도 위에서 제기한 몰골도의 성격과 정확히 일치하는 것은 아니다. 그러나 예술작품이 서민들의 생활을 정겹게 표현하기 위해 삶의 배경을 설정하지 않을 수 없고, 그것은 의당 시골 풍경이 바탕을 이룰 수밖에 없다. 따라서 산수화나 전원풍경화 등은 풍속화의 범위 안에 자연스럽게 포함된다. 연암의 풍속화적 시의 특징도 먼저 전원 풍경을 형상화한 작품과 연결시켜 보아야 한다.

까치 하나 외로이 수숫대에 잠자는데
달 밝고 이슬 희고 밭골 물은 졸졸 우네
나무 아래 오두막은 둥글어라 돌 같은데
지붕 위 박꽃은 별처럼 반짝이네

一鵲孤宿藭黍柄
月明露白田水鳴
樹下小屋圓如石
屋頭匏花明如星[93]

소박한 시골 풍경은 몰골도의 변형을 부르면서, 색채의 대비를 밤과 아침 곧 어둠과 밝음으로 대비하여 신비한 느낌을 주는 전원시가 이루어졌다. '새벽길을 간다'는 의미의 제목 <曉行>은 사라지는 어둠과 밝아오는 아침의 흐름을 독자들에게 동적으로 보여준다. 농촌의 사람들에게 밤이 가고 다시 아침이 힘차게 열리고 있는데 그 정경 속에 달과 이슬과 물이 평화롭게 교차된다.

특히 풍속화의 묘미를 보여주는 것은 농사꾼 가족이 사는 오두막의 지붕 위 모습이다. 거기에는 박이 열려 있고, 밝아오는 새벽빛을 받아 박꽃이 환하게 피어 있다. 농민들의 삶은 힘들고 고달프겠지만 그 시간이 지나가고 나면 마치 어둔 밤을 비추었던 별빛이 여명의 햇살 속에 거듭나는 것 같은 형상으로 서민들의 삶을 밝혀줄 것이라는 기대감이 엿보인다. 소박한 전원의 모습 속에 평화가 깃들인 형상은 풍속화적 성격을 소유한 연암시의 정제된 표현으로 효과를 극대화시켰다.

연암시 가운데 풍속화적 특성을 가장 잘 드러내고 있다는 평가를 받은 작품으로 <田家>를 꼽을 수 있다. 이 시의 전문은 다음과 같다.

늙은 첨지 참새 쫓느라 남녘 둑에 앉았는데
개꼬리 같은 조 이삭에 노랑 참새 매달렸네

93)『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <曉行>.

큰아들 작은아들 모두 다 들에 나가니
농삿집 진종일 낮에도 문 닫겼네
솔개가 병아리를 채려다가 빗나가니
호박꽃 울타리에 뭇 닭이 꼬꼬댁 거리네
젊은 아낙 바구니 이고 시내 건너려다 주춤주춤
꾀복쟁이와 누렁이가 줄지어 뒤따르네

翁老守雀坐南陂
粟拖狗尾黃雀垂
長男中男皆出田
田家盡日晝掩扉
鳶蹴鷄兒攫不得
群鷄亂啼匏花籬
小婦戴棬疑渡溪
赤子黃犬相追隨[94]

농가의 풍경이 한 폭의 그림처럼 생생하게 묘사되었다. 젊은이들은 들에 나가고 노인만 참새를 쫓고 있는 한낮의 한가로운 농가에 갑자기 솔개가 출현하여 닭들이 긴장한다. 이것을 아는지 모르는지 냇물을 건너는 젊은 아낙네의 뒤를 따라 발가벗은 아이와 누런 개가 달려가고 있다. 이런 풍경은 마치 金弘道(1745~?)의 풍속화첩 중 전원풍경을 그린 일련의 작품들과 흡사하다.[95] 단원 김홍도는 연암보다 약간 늦게 태어났으며 신분의 차이가 있는 것으로 알려져 있지만 거의 같은 시대를 살아가며 문학과 회화라는 구분을 초월하여 서민들의 풍속을 대하는 태도에서 어느 정도 일체감을 보여주었

94) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <田家>.
95) 최숙인, 앞의 논문, p.64.

다.[96] '시·화일치'의 인식이 민속적 회화성이라는 성격으로 확인된 사례라 할 수 있을 것이다.

밭 사이로 물길이 설핏 하얀데
송사리 말발굽에 숨어드누나
잠자리는 아직도 허공 맴돌고
기러기 떼 서둘러 날아가누나
갈림길서 마음은 머뭇대는데
깊은 근심 술 취한 듯 엉기는구나
조그만 초가집에 저녁 내리고
조각달 서편에 내가 서 있네

片白田間水
針魚匿馬蹄
蜻蜓還邁邁
鴻雁亦棲棲
岐路心猶豫
幽憂醉似泥
瓜牛廬畔夕
人在月弦西 (朴齊家, <田舍>)

위의 시는 한시 四家로 불리는 박제가가 농가에서 자신의 심사를 술회한 작품 <田舍>이다. 연암의 <전가>와 동일하게 농가의 한 때를 스케치하듯 그리고 있다. 그러나 연암의 그것과는 사뭇 다른 점을 발견할 수 있다. <전

96) 연암과 단원의 만남이 있었다는 기록은 없으나, 연암 계열의 문인이었던 이덕무가 김홍도와 교류를 나눈 것은 <題金弘道畵扇>을 비롯한 시들에서 확인되고 있다. 연암은 자신의 측근 문인들을 통해 간접적으로 단원의 회화세계를 이해했으리라 짐작된다.

사>에서 농촌의 풍경은 다만 배경화면으로 사용할 뿐이고 진정으로 표현하고자 했던 것은 시인 자신의 처지나 상황을 그리는 데 초점이 맞춰져 있다.[97] 따라서 그 소재적인 측면에서는 유사성을 발견할 수 있으나, 그 주제와 뜻이 연암시와는 전혀 다르게 보인다. 연암의 시에서는 시에 자신을 의탁하여 자신의 처지나 상황을 풀어내는 한탄조의 시는 찾아 볼 수 없고, 몰골 기법으로 하나의 그림을 그리듯 군더더기 없이 객관적으로 사물과 풍경을 묘사하는 산뜻함을 느낄 수 있다.

조선후기의 실학정신은 공리공론을 떠나 서민들이 살아가는 생활의 현장에서 소재를 찾기 시작하였다. 평범한 것처럼 보였던 전원 풍경은 인간들의 다양한 삶의 근거이며, 서민들의 소박한 일상의 활동은 새로운 세상을 향한 모색의 발걸음임을 깨닫게 된 결과이다. 연암은 산문에서 이루지 못한 민속적 성격 표현을 시를 통해 전원 풍경의 형상화라는 풍속화적 방식으로 제시해 놓고 있다.

끝으로, 서민의식의 함축적 묘사라는 점에 주목할 필요가 있다. 풍속화에는 서민들의 의식주 생활을 포함한 민속적 요소들이 중심을 이루고 있다. 늘 가난하여 생활고에 지쳐있는 서민들이지만 생활 속에서 일어나는 상황들을 즐겁게 받아들이며 정감이 넘치는 분위기를 만들어내는 것이 특징이다. 그런 인정과 정취들이 풍속화적인 시에 잘 나타나고 있다.

위에서 살펴본 연암시 <전가>에는 농삿집의 한 가족들이 모두 등장하여 인정을 나누며 살아가는 모습이 묘사되었다. 둑에 한가로이 앉아 참새를 쫓는 노인, 들에 나가 구슬땀을 흘리며 일하는 두 아들, 그들에게 간식을 제공하기 위해 바구니를 이고 나온 며느리, 시냇물에서 뛰어놀다가 엄마를 따라 발가벗은 채로 뛰어가는 아이, 여기에 집에서 기르는 누렁이 개까지 합하여

97) 박종훈,「한시 사가의 전원시 비교 고찰 -『한객건연집』을 중심으로」,『동방학』18, 한서대학교 동양고전연구소, 2010, p.38.

이 시에 출연하는 가족들을 모두 소개한다. 소박하면서도 정이 넘치게 살아가는 농가의 전형적인 모습을 보는 듯하다.

이런 정감 어린 농가에도 긴장과 갈등은 예외 없이 찾아오는 법이어서 하늘을 빙빙 도는 솔개가 갑자기 하강을 시도했다. 병아리를 채가려 했으나 다행히 빗나갔다. 한숨 돌린 닭들은 긴장감을 늦추지 않고 박꽃 울타리 밑에 웅크리고 앉아 소리를 치고 있고, 이런 일에 무심한 개는 주인을 따라 뛰어가고 있다. 작은 한 편의 시 속에 삶의 일상적 모습과 더불어 친근한 동물들의 등장을 통해 긴장과 무관심을 뒤섞어 놓았다. 이것이 서민 생활의 정감으로 승화되고 있다.

연암시의 정감이 마치 자화상을 보는 것 같은 회화적 기법으로 표현된 작품은 <燕巖憶先兄>이다. 1787년, 연암의 형 朴喜源이 향년 58세로 별세하자 형님의 영전에 그리움을 실어 바친 시로 보인다. 형님의 모습이 돌아가신 아버지를 닮아 그 얼굴에서 부친을 뵐 수 있었는데 이제 그 모습도 보지 못하게 되었으니 개울물에 자신의 얼굴을 비추고 아버지의 아들, 형님의 동생임을 확인하면서 그리움을 달래는 것이다.

우리 형님 얼굴 수염 누구를 닮았던고
돌아가신 아버님 생각나면 우리 형님 쳐다봤지
이제 형님 그리우면 어드메서 본단 말고
두건 쓰고 옷 입고 가 냇물에 비친 나를 보아야겠네

我兄顔髮曾誰似
每憶先君看我兄
今日思兄何處見
自將巾袂映溪行[98]

가족을 향한 그리움을 바탕으로 자신의 자화상과 정체성을 담아 이룬 서정시이다. 냇물에 비친 나를 바라보는 것이 단순한 영상 행위처럼 보이지만 그 이면에 가득한 인간적 감동을 억제할 수 없다. 이는 비단 연암의 가정에서만 일어날 수 있는 일이 아니라 서민 생활 그 어디에서나 경험할 수 있는 정감이라는 점에서 보편성을 지닌다. 삶의 문제를 초월한 민간의 정서가 한 폭 그림처럼 드러났기 때문에 넓은 의미의 풍속화적 성격과 관계를 맺을 수 있겠다.

또 <弼雲臺賞花>, <弼雲臺看杏花>에서는 꽃구경 나선 사람들이 즐거이 노니는 모습을 풍속화처럼 그려내고 있다. 그런데 <弼雲臺賞花>의 마지막 구절에서 "명원에 앉아 둘러보니 소년들 하나 없고/ 머리 허연 노인들만 작년과 달라진 게 서글프네(名園坐閱無童髦 白髮堪憐異去年)"라고 읊었다. 이는 전원 풍경을 대하는 시인의 마음이 정감에 넘쳐 인생의 덧없음으로 귀결된 것으로서 <燕巖憶先兄>이 주는 느낌과 유사하다. 이런 계통의 작품으로는 <元朝對鏡>이 있는데, 설날 아침에 거울을 마주보니 얼굴은 달라져도 생각은 그대로라는 내용이다. 연암시의 정감은 서민의 생활 모습에서 얻은 것을 기반으로 하고 있으며 그것이 정제된 인생의 풍속화처럼 회화적 구도로 표현되고 있는 것이다.

지금까지 이 연구에서는 연암시를 대상으로 하여 회화적 보편성과 풍속화적인 특성을 논하였다. 이는 연암의 글에 나타나는 화법상의 성격이 시에 주로 형상화되어 있다는 것이지 일반산문과 단절된 상태라고 하는 의미가 아니다. 특히 『연암집』 제10권 별집의 명칭이 '罨畵溪蒐逸'인데, '엄화'란 채색한 그림을 가리키는 말이다. 그렇다면 마치 채색한 그림처럼 아름다운 시내가 '엄화계'일 것이고, 이 엄화계는 바로 연암이 은거생활을 했던 연암협을 흐르는 시내의 이름과 동일하다. '엄화계수일'에서는 그림 같은 산문들이

98) 『燕巖集』, 卷之四 映帶亭雜咏 <燕巖憶先兄>.

여러 편 묶여 있어 그 이름과 연결을 맺고 있는바, 다음 인용문은 동양화의 화법과 정확히 일치한다는 평가를 받았던 글이다.

> 바다 건너 여러 산에는 각각 작은 구름이 나타나 멀리 서로 조응하여 뭉게뭉게 독기를 머금고 간혹 번개가 번쩍여 위용을 떨치며 해 아래서 우르르 꽝꽝 하는 소리가 났다. 잠시 후 사면이 검은빛으로 온통 뒤덮여 혼솔과 틈 하나 없고, 번개가 그 사이로 번쩍하고 나서야 비로소 첩첩이 주름진 구름이 수천 꽃가지 수만 꽃잎을 이루어 마치 옷 가장자리에 선을 덧댄 듯, 꽃잎 가장자리에 무늬가 번진 듯 각각 그 엷고 짙음이 다르다는 것을 알게 되었다. 천둥소리가 찢어질 듯하여 혹시 흑룡이라도 뛰쳐나오지 않나 하였으나, 비는 그다지 사납게 내리지 않았다. 멀리 연안과 배천 사이를 바라보니 빗발이 명주필을 드리운 것 같았다.[99]

이는 강화도로 들어가기 위해 길을 재촉하던 연암이 바다를 향해 쏟아지는 햇발과 구름, 그리고 이어서 번쩍이는 번개와 빗줄기를 바라보며 그 정경을 묘사한 글이다. 특히 번개 사이로 모습을 드러낸 구름이 마치 옷의 주름인 양 꽃과 잎으로 濃淡을 이루고 있다는 것에서 회화성의 극치를 보여준다고 하겠다. 이는 동양화의 화법을 연상하지 않는다면 도저히 만들어낼 수 없는 묘사라고 하는 평가를 받았다. 왜냐하면 그의 묘사 방법은 구름에 무늬를 넣는다든지 수묵의 농담을 이용해 渲染을 함으로써 구름의 음영과 입체감을 표현하는 동양화의 화법과 정확히 일치한다는 것이다.[100] 계속되는 글 속에 빗발이 명주필을 드리운 것 같다는 표현도 한 폭의 그림을 보는 것

---

99) 海外諸山 各出小雲 遙相應 蓬蓬有毒 或出電耀威 日下殷殷有聲矣 少焉 四面迨遝正黑 無縫罅 電出其間 始見雲之積疊襞褶者 千朶萬葉 如衣之有緣 如花之有暈 皆有淺深 雷聲若裂 疑有墨龍跳出 然雨不甚猛 遙望延白之間 雨脚如垂疋練.『燕巖集』, 卷之十 別集 罨畵溪蒐逸 <馬首虹飛記>.

100) 박희병, 앞의 책, p.37.

같은 느낌을 갖게 한다. 연암문학의 회화적 보편성과 풍속화적 특성은 비단 어느 한 장르의 글에서만 특별하게 작용한 것이 아니라 모든 글에 '시·화일치'적인 형상화 방식으로 사용되었음을 볼 수 있다.

V. 연암문학에 나타난 의식주 생활

1. 의생활에 대한 관심

의식주 생활은 삶에 있어 가장 중요한 요소이면서도 그 중요성의 정도를 인식하지 못한 채 살아가는 경우가 많다. 삶을 형상화시킨 문학에서도 그것은 특수한 소재들에 가려 소홀히 취급되기도 한다. 그러나 연암은 작품의 도처에서 의식주 생활 표현을 주요 관심사로 등장시키고 있으며, 지역과 계층에 따라 그 양상이 달라지는 모습까지도 묘사의 대상으로 삼았다. 연암문학에 나타난 의식주는 무엇을 기준으로 삼아 어떻게 전개하는 방식을 취했는지 살펴보기로 한다.

현대의 의식주 생활은 지역성이 무화되고, 계층성이 완화되는 모습을 띤다.[1] 교통의 발달과 대도시로의 진출 경향은 지역성의 소멸을 가져왔고 경제력의 향상으로 인해 계층성이 희박해지게 된 것이 주지의 사실이다. 그렇다면 연암의 경우, 당시에 심각한 괴리로 작용했을 지역과 계층의 문제들을 어떻게 표현하고 또 극복해 갔을까 하는 점에 관심을 갖지 않을 수 없다. 서울 출신의 사대부라는 제한적 위치를 벗어나 황해도 연암협에서의 은거생활과 경상도 산골 안의에서 맞이했던 안의 현감, 그리고 비록 짧은 기간이었으나 충청도 면천 군수 및 강원도 양양 부사 시절의 경험 등은 지역성의 고착에서 어느 정도 벗어날 수 있는 조건을 만들어 주었다고 할 것이다. 또

1) 최인학 외 7인, 『한국민속학 새로 읽기』, 민속원, 2001, p.116.

한 서민들과 가까이 호흡할 수 있을 만한 적절한 관직이 부여됨으로 인하여 연암의 문학은 계층을 초월한 의식주 생활 표현의 유리한 기회를 얻게 되었다고 할 수 있다.

지금은 외국을 여행하는 것이 일상의 일처럼 되어 버렸으나 연암의 시대에 중국에 한번이라도 다녀 온 사람의 숫자는 극히 드물었다. 문학인으로서 천재일우의 기회를 얻었던 연암은 연경을 거쳐 열하를 돌아오는 삼 개월 남짓한 시간 동안 중국인의 의식주 생활을 생생하게 체험하고 그것을 글로 남겼다. 『열하일기』에 실린 내용들은 우리나라의 의식주 생활풍속과 중국의 풍속을 서로 비교 대조할 수 있도록 매우 풍부한 자료를 제공하고 있다. 이 논문에서는 중국인의 민속과 공통되는 부분은 물론, 서로 다른 특수성까지 동시에 취급하는 혼합적 방식을 사용하여 의식주 생활 모습을 비교해 보고자 한다.

먼저, 의생활 가운데 연암문학에서 가장 구체적으로 드러나는 것이 의관제도의 현황과 개선책의 제시라 할 수 있다. 『경도잡지』의 기록과 연암의 글 사이에 접맥되고 있는 흐름을 일단 검토해 보기로 하겠다.

> 사대부들은 평상시 거처할 때 흔히 복건·방관·정자관·동파관을 쓰고, 조관은 당건을 쓴다. 그러나 노상에서는 모두 갓을 쓰고 당혜·운혜를 신는다. 유자는 도포를 입는다. 조관의 상복도 역시 이것을 입는다. 그러나 무관은 늘 직령을 입는다. 겨울에는 모선을 갖는다. 그 만듦새는 양쪽 기둥을 담비 털의 누런 털로 싸서 대나무 마디의 모양으로 만드는데 검은 비단 한 폭으로 잇는다. 혹 수달피로 기둥을 싸기도 한다. 그것으로 손을 따뜻하게 하고 얼굴을 보호한다. 봄·가을에는 비단 한 폭으로 먼지를 막게 하고 노루 가죽으로 기둥을 싼다.[2)]

2) 士夫平居多戴 幅巾方冠程子冠東坡冠 朝士唐巾 街上俱用笠子 穿唐鞋雲鞋 儒服道袍 朝士常服亦用之 武官常服直領 冬持毛扇 其制兩柱裏以貂頷黃毛 作竹節狀 聯以黑緞一幅 或用獺皮

이것은 조선후기 유학자들이 몸에 걸쳤던 옷과 머리에 썼던 관을 생생하게 묘사한『경도잡지』의 일부이다. 사대부들이 갓을 쓰고, 도포를 입고, 겨울에도 부채를 들고 있는 의생활의 풍속을 잘 보여주고 있다. 연암은 마치 이 기록을 보고 그것을 중국의 복식과 비교하여 보충과 비판을 가하려는 듯한 필치로『열하일기』에 아래와 같이 썼다. 위의 글과 여러 면에서 관계성이 엿보인다.

> 우리나라 도포나 갓은 중국의 중 복색과 흡사하다. 그들이 여름철에 쓰는 갓을 더러는 등으로 만들기도 하고, 더러는 종려로 만들기도 한다. 도포는 특히 깃이 모가 난 것이 좀 다를 뿐이다. 그러나 그들의 도포는 모두 흑공단이거나 문사를 쓰고, 가난한 자는 오히려 수화주나 산동주 도포를 해 입는다.
>
> 우리나라 의관은 많이들 신라의 옛 제도를 그대로 밟아 왔는데, 신라는 처음으로 중국 제도를 본뜬 것이다. 그리하여 세간에서는 불교를 숭상하였으므로 일반 민간에서는 중국의 중 본색을 많이 본떠 천여 년이 지난 오늘에 이르기까지 변할 줄을 몰랐다. 그리고 도리어 중국의 중들이 우리네 의관을 즐겨 본떴다고 말하고 있다. 어찌 그렇다고 할 것인가? (중략)
>
> 우리나라 풍속에는 겨울에도 갓을 쓰고 눈 속에도 부채를 놓지 않아 다른 나라 사람의 웃음거리가 되고 있다.[3]

우리나라의 복식에 대한 연암의 역사적 인식을 엿볼 수 있다. 그러나 이

暖手護面也 春秋用紗幅障塵 獐革裏柱.『京都雜志』, 卷之一 風俗 <巾服>.

3) 我東袍笠與帶 恰似中國之僧 其夏天所戴 或藤或椶 袍特方領異耳 然袍皆黑貢緞或紋紗 其貧者猶袍秀花紬野繭紗 而東方衣冠多襲新羅之舊 新羅始倣華制 然俗尙佛敎 故閭閻多效中國僧服 至今千餘年而不知變 反謂中國僧徒悅我東衣冠而效之 豈其然乎 (中略) 東俗之冬天戴笠雪裏把扇 爲他國所笑.『熱河日記』, 銅蘭涉筆.

것은 우리나라의 풍속을 비하하고자 하는 의도에서 나온 것이 아니다. 연암은 이와 같은 비판을 기술하기 위하여 역사적이고 제도적인 흐름을 정확히 꿰뚫고자 노력하고 있다. 선비들이 즐겨 착용하는 도포나 갓은 그 연원이 신라에 있고, 그것이 불교가 성행했던 당시의 중국 제도와 관계가 있음을 밝혀 주었다. 중국의 승복을 모방한 신라의 의관제도가 천여 년이 지난 연암의 시대에 이르기까지 고수되고 있다는 것이다. 그러면서 연암은 시대의 변화에 따르지 못한 채 고루한 상태에 머물러 있는 풍속이나 전혀 실용적이지 못한 생활 관습을 지적한다. 곧 눈이 내리는 겨울에도 갓을 쓰고 부채를 들고 있는 풍속을 예로 들면서, 이런 것들은 다른 나라 사람들의 조롱을 받을 수밖에 없기 때문에 변하지 않으면 안 된다는 점을 강조하고 있다.

『열하일기』에는 우리나라 사신단과 청나라 관원들 사이에 복장의 차이가 컸음을 나타내는 기록이 곳곳에 보인다. 연암이 열하의 피서산장에서 보았던 청나라 관리들의 관복은 붉은 모자에 좁은 소매의 괴상한 옷이어서 보는 사람을 부끄럽게 만들 정도로 우스꽝스러웠다고 한다. 그러나 청나라 사람들은 도리어 조선의 관복을 이상하게 보더라는 것이다.

이불(李紱)의 『목당집』에 실린 '경인년 설 아침 조회에'라는 시에,

조선은 옛날부터 사귄 지 오랜 나라
의관은 생소하고 풍속도 야릇
사모와 관복으로 봄 조공을 드리니
바다 구석 해 뜨는 곳 평화로운 곳

이라고 하였다. 아침나절 산장문 밖에서 수없는 관원들이 조회를 마치고 물러나오는데, 붉은 모자에 마제수를 입은 것이란 사람으로 하여금 보기 창피하게 했건만 우리 사신의 의관은 화려하기가 신선 같아 보였다.

그러나 거리 아이들은 이상하게 놀라 도리어 연극 놀음판 배우 같다고 하니 답답한 일이 아닐까 보냐.[4]

청나라의 관복이 부끄럽게 생겼고, 조선의 관복은 신선과 같은 모습이라고 평하는 말에서 연암의 역사의식을 엿볼 수 있다.[5] 연암은 복장 제도의 경우, 명나라의 것이 옳다는 의식을 갖고 있는데 지금 그 복장은 연희 마당에서나 볼 수 있을 뿐이어서 명나라 전통을 지키려는 조선 관복의 모습이 마치 광대들의 의복처럼 인식되고 있다는 점을 안타까워하였다.

조선의 선비들은 특히 청나라 사람들에게 옷과 갓을 자랑하려 했던 것 같다. 審勢編에서는 '때로는 의복과 갓 제도를 자랑하여 그들이 부끄러워 수그러지는 것을 보려 하고'[6]라는 표현을 썼다. 연암은 이 대목에서 독특한 민속적 이해를 남기고 있다. 앞에서 잠깐 언급했지만, 조선의 옷은 朱子家禮의 법식을 따라 품위가 있고 명나라의 제도를 고수한다는 일종의 자부심 같은 것을 갖고 있다고 여겼던 것은 사실이다. 그렇지만 연암은 그것이 결코 옳지 않다는 생각을 확실히 표명하고 있다. 우리가 청나라의 옷이 볼품없다고 무시하지만 중국인들은 도리어 조선의 사행단을 보면서 복장이 걸승이나 도사 같다고 조소를 보냈다고 했다. 연암은 우리가 진실로 북벌을 도모하려면 부국강병으로 실력을 길러야 하는데, 御馬法의 경우 폭넓은 긴 소매의 거추장스러운 옷을 입고 견마를 잡힌 채 말을 몰아서야 되겠느냐는 것이다. 먼저 옷을 실용적으로 고쳐 입어야 한다는 의도가 반영되고 있다. 청나라가 조선에게 강제에 가까운 여러 종류의 요구를 해 오면서도 의관제도를 고수

4) 李紱穆堂集庚寅元朝早朝詩 朝鮮內屬來王久 肯怪衣冠太俗生 紗帽版袍春入貢 海隅日出最昇平 朝日山莊門外 見千官退朝 茜帽蹄袖 使人大慚 而我使衣冠可謂燁如仙人 然街兒驚怪 反謂場戲的一樣 悲夫.『熱河日記』, 避暑錄.

5) 김혈조, 「열하일기를 통해서 본 연행 사신의 의식주 생활」, 『한문학보』 20, 우리한문학회, 2009, p.90.

6) 或自誇衣冠 觀其愧服.『熱河日記』, 審勢編.

하도록 허용한 것은 옷이 거추장스러워 전투에 불리하게 하고 文弱化시키려는 저의가 있다는 사실을 간파하였다.[7] 연암은 우리의 의생활이 여러 측면에서 실용화되어야 함을 역설하고 있다.

안의현감 시절에 연암의 복장은 매우 독특하여 많은 사람들의 눈에 띄었던 것 같다. 가끔 관복을 대신하여 실용적인 평상복을 입고 근무했으며 통인들에게는 머리를 땋지 말고 쌍상투를 하도록 권고하였다. 다음은 이 사실을 보여주는『과정록』의 기록이다.

> 또 안의의 훌륭한 선비인 유군 처일이 임갈천과 노옥계의 남긴 제도를 따라 학창의를 평소의 복장으로 삼고 있었는데, 대개 동계 역시 일찍이 입던 것이었다. 선군은 그 제도가 몹시 예스럽고 우아함을 좋아하여 일부러 평상복을 만들어 가끔 이 옷을 입은 채 관아에서 일을 살펴보곤 하셨고, 지인 동자 가운데 머리를 땋은 자는 모두 풀어서 쌍상투를 틀게 하고 "이것이 옛 총각의 제도이다" 하셨다.[8]

연암은 자신보다 약 이백여 년 전에 제도를 만들어 놓았던 안의 지역 출신 선비들인 유처일, 갈천 임훈, 옥계 노진, 그리고 동계 정온 등을 따라 鶴氅衣를 즐겨 입었던 것 같다. '학창의'는 사대부의 평상복으로서 소매가 넓은 흰색 창의에 깃을 넓은 헝겊으로 선을 두른 옷이다. 그런데 이것이 상투와 합하여 신기한 느낌을 주었던지, 연암은 그를 시기하는 사람들에 의해 胡服臨民, 즉 오랑캐의 옷을 입고 백성들을 대했다는 비방을 듣기도 했다.『과정록』에서는 이런 모략을 받고 있던 연암을 위해 松園 金履度가 변호해

---

7) 김명호,「열하일기 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1989, p.129.

8) 又其鄕之賢士劉君處一 遵林葛川 盧玉溪之遺制 以鶴氅衣 爲燕居服 盖亦桐溪所嘗 被服者也 先君 愛其制 甚古雅 故作爲燕服 時以此視衙焉 知印童子之辮髮者 皆令解而卑之曰 此古總角之制也.『過庭錄』, 卷二.

주는 장면을 다음과 같이 기록하고 있다.

> 이때 어떤 사람이 송원 김공의 집에서 있은 모임에서 오랑캐 복장을 한다는 소문을 말하니 김공이 당장 물었다.
>
> "자네는 상투 튼 오랑캐를 본 적 있는가?"
>
> "아닙니다. 오랑캐는 변발을 하지요."
>
> 김공이 또 물었다.
>
> "가선을 댄 옷을 입은 오랑캐를 본 적이 있는가?"
>
> "오랑캐 옷은 가선이 없습니다."
>
> 김공이 말하기를,
>
> "내가 듣건대 연암은 까만 가선을 댄 옷을 입고 인동(印童)은 모두 땋은 머리를 풀고 상투를 묶게 하였다 하니, 그렇다면 연암은 중국의 제도를 써서 오랑캐 습속을 바꾼 사람이다."[9]

연암이 주장하고 실행한 의생활은 몽골식을 답습하는 풍습을 고쳐 명나라풍의 복식으로 개혁하려는 의도를 갖고 있는 한편, 평상시에는 청나라의 간편한 복장을 실용적으로 개조하여 입는 방식이라고 요약할 수 있다. 그는 오랑캐의 옷을 입는다는 비판을 받으면서도 그런 복장의 유용성에 대한 소신을 뚜렷하게 가졌고 또 여러 곳의 글에서 숨김없이 표현했다.

민속학에서 조사된 조선의 대표적인 士人服으로 양반들의 웃옷인 중치막이 있고, 도포는 선비들의 일반 웃옷으로서 차차 두루마기로 이행되었으며, 이밖에 학창의, 소창옷, 戰服·답호 등이 있었다고 한다.[10] 연암도 무명으로 된 두루마기를 가지고 있었는데 제자인 유득공에게 빌려주었다가 훈련 기간

---

9) 時有客 在松園金公座 談胡服之說 金公遽曰 君曾見綰髻之胡乎 曰未也胡辮 金公 又曰 曾見衣純音準之胡乎 曰胡衣無純 金公曰 吾聞燕巖 衣玄純之衣 印童 皆令解辮綰髻 然則燕巖 用夏變胡者也.『過庭錄』, 卷二.

10) 이두현 외 2인,『한국민속학개설』, 민중서관, 1974, p.97.

이 되어 그것을 도로 입으려고 돌려받기를 바라는 편지를 쓰기도 했다.

> 작년 가을 나의 화포 두루마기를 유혜보에게 빌려줬는데 이번 수조 때 철릭 아래에 입어야겠으니 즉시 찾아 보내줬으면 한다.[11]

이것은 큰아들 宗儀에게 쓴 편지의 한 구절로서, 당시 가난한 선비들은 두루마기를 손쉽게 만들어 입을 형편이 되지 못하여 특별한 일이 있을 때 서로 돌아가며 빌려 입기도 했던 것을 알 수 있다. 늘 착용하는 옷이 아니기 때문에 작년에 빌려 주고 나서 오랫동안 돌려받지 못한 것 같다. 도포, 두루마기, 학창의, 군복 등을 모두 갖춰 놓고 때에 따라 적절히 갖추어 입으면서도 개량된 평복을 즐기며 주위의 비판을 극복해 갔던 것이 연암의 의생활이었다고 정리할 수 있다. 그는 의복의 전통을 중시하면서도 실용적인 복식을 위한 개선책 제시에 많은 노력을 기울였던 것으로 보인다.

그리고 연암이 두루마기를 철릭 아래 입겠다고 했으므로 철릭이 양반의 전형적인 옷이었는가 하는 점에 의문이 간다. 흔히 철릭은 고려시대에 유래된 무관의 관복이라 알려졌으나, 연암의 시대 전후에는 중인들이 입던 옷이라고 한다.[12] 그 근거는 단원 김홍도의 그림으로 알려진 <평양감사향연도>의 한 폭인 <월야선유도>에서 감사를 시종하는 아전들 가운데 다수가 철릭을 착용하고 있고, 또 밤중에 감사의 뱃놀이를 구경하러 나온 사람들도 철릭을 입고 있는 사람들이 많다는 점이다. 연암은 수군을 조련하러 나갈 때 관복으로 철릭을 입었다고 했는데 아마 도포 비슷한 이 철릭은 중인의 신분이 상승했을 당시에 그 신분의 사람들이 즐겨 입었던 옷이라 할 수 있으며

---

11) 昨秋 吾之花布周衣 借柳惠甫 今番水操時 當着於千翼之底 須卽還推以送如何. 『燕巖先生書簡帖』, 二十 <又書>.

12) 한국고문서학회, 『의식주, 살아있는 조선의 풍경 -조선시대 생활사』 3, 역사비평사, 2006, p.38.

이는 중인들의 신분이 상승하기 시작한 시대에 특별한 제약 없이 함께 착용했던 것으로 보인다. 옷으로 구분하던 계급적 신분 표현이 약화되고 있다는 증거라 하겠다. 아울러 관복과 생활복의 엄격한 분리도 한층 유연해진 느낌을 받을 수 있다.

상민들은 대체로 창옷을 걸치고, 저고리에 잠방이를 입었던 것 같다. 창옷은 상민이 입었던 포를 말하는데 양반의 도포에 비해 소매가 무척 좁은 것이 특징이다.[13] 그리고 일반 서민의 웃옷은 활동하기 편한 저고리, 바지는 가랑이가 짧은 잠방이였다. 여성은 치마를 끈으로 묶어 올려 노동의 효능을 높이려 했다. 하지만 이런 서민 의류들은 모두 질적으로 품질이 떨어져 조악한 상태를 벗어나기 어려웠다.

가난한 서민들을 위한 의생활 개선책으로 연암이 이룩한 대표적인 것은 면포에 염색을 하여 재봉하는 방식을 제시한 일이다. 『과정록』에 의하면, 연암이 안의에 있을 때 어떤 종에게 생계를 유지할 방법을 다음과 같이 가르쳐 주었다고 한다. 기름 먹인 두꺼운 종이에 새겨서 卍 자 모양을 만들고 초서나 전서 문양의 둥글둥글한 문양을 면포 위에 펼쳐서 누르고 안료와 양잿물 등을 찍어 염색을 하여 시장에서 면포에 꽃을 새기는 방법과 같이 시행하였다는 것이다. 그때 마침 군인들의 갑옷이 헤져 비단을 사용하기는 경비가 너무 많이 들게 되자 비단 대신 면포에 이 방법으로 재봉을 했다고 한다. 그러자 문양과 채색은 비단과 차이가 없었고 견고하고 질기기는 오히려 더 나았다. 결과적으로 완전하고도 비용은 저렴하여 혼인 때의 복식으로도 많이 사용하게 되었다는 기록이 남아있다.[14] 면포에 양잿물을 사용한 염색 방식을 일반에 널리 보급시켜 의생활을 개선한 공로가 후대에 인정받을 만하다.

---

13) 위의 책, p.45.
14) 『過庭錄』, 卷四 참고.

의생활에서 하인 계층에 속한 사람들의 형편이 매우 열악한 처지에 있었다는 사실은, 연암 일행을 수행하여 열하에 갔던 하인들의 옷차림이 남루했던 기록에서 확인할 수 있다. 대체로 평상시의 일반 하인 복장은 소매 좁은 두루마기에 전립을 쓰거나 짧은 옷에 전립을 썼던 정도이지만, 먼 곳을 가기 위해 집을 나서 여러 날 세탁도 하지 못한 채 짐까지 지고 걷는 하인들의 옷은 다 해어져 사람들 보기에 민망할 정도였다. 연암이 사행 길에 찾아간 당씨 집 노부인은 옷에 관심이 있는 사람이어서 조선의 하인들이 입는 복식을 보고자 했다.

> 두 하인의 말이, "아까는 당씨 댁의 여러 하인들이 달려들어 저희들을 좌우에서 붙들어 뜨락에 내세우고는 노마님이 시켜 옷 만든 법식을 보겠다고 옷을 벗으라 하기에 소인들은 황송하여 감히 바로 쳐다보지를 못하고 날씨가 더워 홑것을 입었다는 핑계로 사양을 했습더니, 돌려 세우고 모로 세우고 또 여러 하인들을 시켜 옷깃을 제치고 구경하시고는 술상까지 한상 차려 멕이십디다. 소인들의 입성이 이렇게 남루하고 보니 부끄러워 아주 죽을 뻔했습니다" 한다.[15]

청나라 노부인이 하인들의 옷깃까지 제치고 조선 서민들의 옷을 구경하려는 적극성을 보이고 있다. 연암의 글에서는 하인들이 여름이라 홑적삼만 걸쳤다고 기록되었을 뿐 의복의 특징을 설명하지는 않았다. 그러나 그 의복이 중국 노부인의 관심을 끌 만한 요소가 있었던 것은 분명한데, 하인들은 단지 남루한 옷이 부끄러워 그 요소가 어떤 것이었는지를 잘 깨닫지 못했던 것이다. 연경에 도착하기도 전에 옷이 해어져 부서진 벙거지 하나만 쓴 채

15) 兩隷云 俄刻唐家諸僕左右挾持 立之庭中 老夫人使之脫衣 欲觀其制樣云 小人等惶恐不敢仰視 辭以日熱 所着只是單衫云爾 則使之背立偶立 更令衆僕披拂襟裾而視之 出酒食饋之 小人等衣服若是破落 可爲羞恥幾死.『熱河日記』, 關內程史.

거의 알몸과 다름없는 차림을 하고 있었다는 점을 볼 때 그들은 여벌옷도 전혀 없었을 것으로 추측된다.[16] 연암은 서민 복식의 특징보다는 그들의 입을 옷이 충분하지 못했던 빈곤을 안타깝게 여기고 있다.

옷과 더불어 신발의 경우도 이와 유사한 사례가 된다. 연암은 중국인들에게 자신이 신고 있던 진신의 제조방법을 설명하고 멋과 실용성을 이야기하였다.

> 웬 노인이 수화주 홑적삼을 입고 대머리에 땋은 머리를 늘인 채 나를 보고는 넌지시 읍을 하면서 수고들 한다고 인사를 하기에 나도 마주 읍을 했다. 늙은이는 내가 신은 진신을 한참 들여다보고는 어떻게 만들었는지 자세히 보고 싶어 하는 기색이 있기에 나는 앉은자리에서 선뜻 한 짝을 벗어 보였다. 때마침 웬 도사 한 명이 몸에는 산동주 도포를 걸치고 머리에는 삿갓을 쓰고 검정 공단신을 신은 채 안채에서 달려 나와 갓을 벗고 상투를 어루만지면서 나를 보고는, 나와 마찬가지로 자기도 상투를 틀었다고 한다. 늙은이는 신었던 이녁 신을 벗고는 내 신과 바꾸어 신으면서 나에게 물었다.
>
> "대체 이 신은 무슨 가죽인가요?"
>
> "노새 가죽이라오."
>
> "그러면 신창은 무슨 가죽인지요?"
>
> "이것은 소가죽을 기름에 결은 것으로, 진 데 들어가도 물이 스미들 않지요."
>
> 했더니, 늙은이와 도사는 이구동성으로 입에 침이 없이 칭찬하면서,
>
> "이 신이 진땅에는 마침이지마는 마른 길에는 발이 부르틀 염려가 없잖구려."
>
> 하기에, 나는 옳은 말이라고 했다.[17]

---

16) 김혈조, 앞의 논문, p.96.

17) 唯一老者 披秀花紬單衫 光頭垂辮 就余長揖曰 辛苦 余答揖 老者熟視余所着泥鞋 意似詳觀制作 余卽脫示一隻 廟中走出一箇道士 身披一領野繭紗道袍 項戴藤笠 足穿貢緞黑靴 脫笠自

진신은 당시 상류계층의 사람들이 신었던 가죽 신발이었다. 연암도 이것을 신고 심양 시가지를 둘러보는 중이었다. 그러던 중에 수화주 적삼을 입고 변발을 한 중국 노인이 인사를 건네면서 연암의 진신에 관심을 보였다. 통성명을 하고 보니 그는 심양에서 병부낭중 벼슬을 하고 있는 복녕이라는 사람이었다. 마침 비단 도포를 입은 도사 한 사람도 복녕과 더불어 진신을 만지고 신어 보며 찬사를 보냈다. 노인이 무슨 신을 신었는지는 밝히지 않았으나 그가 예의 바른 벼슬아치이며 값진 옷을 입고 있었던 것으로 보아 당연히 신발도 품격을 갖추었을 것으로 예상되는데, 이렇게 칭찬하는 것을 보면 조선의 신발이 한눈에 보아도 매우 뛰어났던 것 같다. 도사는 검정 공단신을 신었다고 했지만 역시 연암의 신발을 부러워하기는 마찬가지였다. 그가 신은 공단은 신발의 재료로 적절치 않다.

그러나 복녕 노인은 연암의 신발을 칭찬한 끝에 비실용적 문제를 지적했다. 바닥이 소가죽에 기름을 먹인 것이라 진흙을 밟아도 젖지는 않겠지만, 마른 땅을 걸을 때는 뻣뻣하여 발이 부르틀 위험이 있지 않겠느냐는 것이었다. 이에 연암은 전혀 이의를 달지 않고 순순히 동조하였다. 실용성을 무엇보다도 중시하는 연암에게 있어 진신은 이미 불편한 신발이었던 것이다. 연암은 벌써 이를 개조하여 마른땅이든 진땅이든 편리하게 신을 수 있는 신발이 어떤 것일까를 생각하고 있었던 것이다.

양반의 진신은 이런 특징이 있었으나 당시 서민들의 신발은 볼품이 없었고, 하인들은 거의 신을 신지 않았다. 심지어 사신의 수행을 위해 먼 곳까지 따라온 하인들도 거의 맨발이었다. 연암의 일행과 만난 몽골 사람들은 의복

撫其髻曰 與相公一樣 老者自脫其履 換着我鞋 問此鞋子甚皮造成 余曰驢兒皮 問履底甚皮 余答曰 牛皮加油 能踏泥不濕 老者及道士 齊聲稱佳 又問這履子 衝泥雖便 還恐旱道足繭 余答曰 儘然. 『熱河日記』, 盛京雜識.

이 비록 남루하지만 버선을 벗지 않는 습관 때문에 오히려 우리 하인들이 맨발로 걷는 것이 이상하게 보이는 모양이었다.[18] 야만인이라고 불리던 몽골 사람들의 조잡한 버선 신발보다도 못한 맨발의 행보는 분명 문제가 있다는 점을 제시하고 있다.

2. 서민적 식생활의 반영

연암이 식생활을 주제로 삼아 음식 이야기를 작품으로 남겨 놓은 일은 거의 없다. 그런데 연암의 일상에서 음식에 대한 기호나 취향을 민속적인 관점으로 바라볼 수 있는 중요한 자료가 있어 주목된다. 그것은 연암의 편지 33편이 실려 있는『燕巖先生 書簡帖』으로서 기존『연암집』에 없는 자료들이다.[19] 내용은 주로 연암의 개인사를 담은 것들이어서 문학적 구성이나 수식과는 거리가 있으나 생활인으로서의 연암을 살펴볼 수 있고 민속적 자료가 될 만한 것이 많다는 점에서 학계의 관심이 높다.

그는 이 서간첩에서 자신의 의식주 생활 모습을 가식 없이 보여준다. 며느리가 보내준 도포와 버선을 신고 여러 사람 앞에서 뽐내며 누각에 올라 자랑하기도 했다.[20] 또 위에서 살펴본 것처럼 자신의 두루마기를 제자와 돌려 입으며 빨리 가져오라는 글까지 남겼던 것이다. 특히 이 편지들에서는 무엇보다도 연암이 살아가면서 직접 경험하는 당시의 식생활이 곳곳에 드러

18)『熱河日記』, 盛京雜識.

19)『燕巖先生 書簡帖』은 서울대학교 박물관에 소장되어 있으며, 2005년 박희병 교수가 번역하고 주석을 달아『고추장 작은 단지를 보내니』(돌베개, 2005)라는 제목으로 출판하였다.

20) 新婦所送袍襪 卽地開着於光風樓上 誇示諸人 頗自愛翫.『燕巖先生 書簡帖』, 二 <寄家兒平書>.

나 있다. 다음은 자녀들에게 보낸 편지 속에 담긴 음식에 관한 구절들을 모은 것이다.

고추장 작은 단지 하나를 보내니 사랑방에 두고 밥 먹을 때마다 먹으면 좋을 게다. 내가 손수 담근 건데 아직 푹 익지는 않았다.

보내는 물건

포 세 첩

곶감 두 첩

장볶이 한 상자

고추장 한 단지[21]

전후에 보낸 쇠고기 장볶이는 잘 받아서 조석간에 반찬으로 하니? 왜 한 번도 좋은지 어떤지 말이 없니? 무람없다, 무람없어. 난 그게 포첩이나 장조림 따위의 반찬보다 나은 것 같더라. 고추장은 내 손으로 담근 것이다. 맛이 좋은지 어떤지 자세히 말해 주면 앞으로도 계속 두 물건을 인편에 보낼지 말지 결정하겠다.[22]

장을 담그는 일은 너의 누나 및 작은며느리와 상의하되 만약 (세 글자 빠졌음) 하다면 빚을 내어 담더라도 무방하다.[23]

---

21) 椒醬一小缸覓送 置之斜廊 每飯喫之 可也 此吾手所自沈 而未及爛熟耳
脯參貼
柿餠貳貼
肉熬一箱
椒醬一缸 『燕巖先生 書簡帖』, 四 <寄兒輩平書>.

22) 前後所送黃肉熬塊 考納而能爲朝夕供助耶 何不一示其好否 甚泄甚泄 吾則以爲勝於脯貼 肉醬諸饌矣 苦椒醬 亦吾手所爲之 須詳示其善否 以爲續續兩物隨便繼送之地也. 『燕巖先生 書簡帖』, 七.

23) 沈醬事 與汝妹及次婦相議 如能□□□ 則雖出債沈之 無妨也. 『燕巖先生 書簡帖』, 三十二.

당시의 식생활에 대한 보편적 양상을 살필 수 있는 좋은 자료라 할 수 있다. 고추장은 신분에 관계없이 예로부터 반찬으로 즐겨 먹었던 음식이다. 독특한 매운 맛과 영양소, 그리고 오랜 기간 동안 변하지 않는 특성으로 인해 지금도 한국인들의 사랑을 받고 있으며 한국의 맛으로 세계에 소개되고 있다. 연암은 고추장을 자신이 직접 담가 단지에 담은 뒤 다른 밑반찬들과 함께 자녀들에게 보냈다. 그런데 자녀들은 연암의 심정을 아는지 모르는지 대답이 없다. 그는 고추장을 손수 담갔음을 다시금 강조한 후에 맛이 좋다면 또 보내겠다는 뜻을 전했다. 일찍 부인과 사별하고 객지에서 관직생활을 하고 있던 외로운 노인이 고추장을 정성껏 담가 밥상에 올리고 자녀들에게도 보내주는 모습을 통해 따뜻한 정과 함께 식생활의 면모를 들여다 볼 수 있다.

고추장의 역사는 고추의 전래 이후 시작되는 것이 당연한 일이다. 우리나라에 고추가 전래된 것은 임진왜란 때 일본을 통해 서양의 고추가 들어왔다는 설이 널리 퍼져 있었으나 지금은 일본 전래설 대신, 삼국시대부터 고추가 존재했고 나아가 우랄 알타이 어족인 헝가리와 터키에서도 재배되었다는 점으로 보아 우리 어족 계열의 민족이 이동할 때 가지고 다닌 필수 농산물이었을 것이라는 주장이 나왔다.[24] 이 설을 따른다면 고추장의 역사도 훨씬 오래 전으로 거슬러 올라갈 수 있어 식생활의 다양성과 한국의 토착화에 더 많은 기여를 했다고 볼 수 있다. 고추장도 장의 일종이라 한다면, 장 담그는 최초기록은 『三國志』 <魏志東夷傳>에서 발견되고 구체적으로 고추장에 관한 것은 세종 15년(1433)에 편찬된 『鄕藥集成方』에 고추[椒]와 함께 초장이 나오는 것을 보아 그 시기에 이미 고추장이 있었음을 알 수 있다.[25] 하지만 그때까지만 해도 고추장은 가공의 필요 때문에 민간에 널리 보급되기는 어

24) 권대영 외 3인, 『고추 이야기』, 효일, 2011, pp.76~77.
25) 위의 책, pp.141~143.

려웠을 것 같다.

그러나 고추장은 임진왜란 이후 왕실이나 권력층의 음식에서 벗어나 백성들의 음식이 되어간다. 연암의 시대 직후에 나온 여러 종류의 <농가월령가>에서 고추장은 민간의 식생활을 장식하는 노랫말이 되고 있음을 볼 수 있다.[26] 서민의 반찬이 되어 있었던 고추장을 애용하던 연암은 그것을 직접 담그는 법까지를 익혀 실생활에 사용하고 있었던 것이다.

장볶이는 쇠고기를 재료로 한 반찬인데 연암은 이것도 맛이 좋다고 했다. 거기에 함께 언급된 포는 곧 脯肉으로서 저미고 말린 고기 조각을 가리킨다. 또 말린 반찬과 함께 간식으로 곶감이 나오는 것이 제격이라 아니할 수 없다. 곶감 한 첩과 포 한 첩은 연암이 자신의 문학을 잘 이해해 주는 처남 이재성에게 신뢰하는 편지와 함께 보낸 음식이기도 하다.[27] 그는 스스로 이런 음식을 만들어 먹기도 하고 친지와 벗에게 선물로 즐겨 보내기도 했던 것 같다. 연암은 권세 있는 관직을 누린 것은 아니어도 공직에 몸담고 있었으므로 일반 서민들에 비해 더 나은 식생활을 영위할 수 있었겠지만 그의 청빈하고 실용성을 중시하는 품성에 비추어 볼 때 일반 서민들의 음식 수준을 크게 뛰어넘는 정도의 먹을거리를 탐하지 않았을 것이다. 연암이 추구하는 식생활은 소박한 음식을 정성스럽게 담아 나누어 먹는 민속적 취향에서 벗어나지 않았고 이 경향을 자신의 문학작품 곳곳에 반영시켰다.

연암 개인의 식생활에 대하여 이렇게 말할 수 있는 것은 『과정록』의 기록을 간접적 근거로 삼은 것이다. 그는 고기를 즐겨 먹지 않았다. 그러나 아예 고기를 멀리했다기보다는 일종의 선비다운 명분이 작용하여 물리친 것으로 보는 것이 더 타당성이 있다. 다음의 내용을 보기로 하겠다.

---

26) 丁學遊(1786~1855)와 李基遠(1809~1890)을 비롯, 작자 미상의 <농가월령> 등에서 '고쵸쟝' '苦草醬'으로 표기된 가사를 찾을 수 있다.

27) 『燕巖先生 書簡帖』, 六 <小安洞 靜案下>.

선군은 사사로이 도살한 고기를 드시지 않으셨는데, “고기 맛도 좋지 않다” 하셨다. 연암협에 계실 때 그 고장 습속이 기러기 고기를 잘 먹었다. 굽거나 죽을 끓여 드렸는데 선군은 좋아하지 않으시면서, “사람들이 형제를 일컬어 안항이라 한다. 나는 매번 기러기 나는 것을 보고 매우 사랑스럽게 여기는데, 먹을 수 있겠는가?” 하시고, 물려서 드시지 않으셨다. 일찍이 진지를 올렸는데 마침 두 마리 까마귀가 집안의 나무에 앉아 있는 것이 보였다. “너희들, 반포를 하러 왔느냐” 하시고, 몇 조각 고기 살점을 떼어 뜰아래에 던져주시자 그 가운데 한 마리가 과연 입에 물고 머금은 채로 있었다. 이를 보시고 한참을 처연히 계셨다.[28]

그는 고기반찬을 먹을 만한 처지에 있을 때도 사사로이 도살한 고기를 들지 않았으며, 雁行이나 反哺之孝를 생각하면 차마 고기를 먹을 수 없어 상을 물렸다는 것이다. 선비정신에 입각한 식생활의 반영으로서 호사스런 것도 받지 않았을 뿐 아니라 지나치게 품위 없는 음식도 가까이 하지 않았을 듯하다. 연암의 식생활은 이런 점에서 소박하면서도 담박한 성격이 드러나고 있다 하겠다.

연암이 또 관심을 갖고 빠뜨리지 않았던 것으로 고추장과 더불어 된장, 간장이 나온다. 그는 일찍이 자신에게 연암협의 집터를 잡아주었던 절친한 동지 白東修(1743~1816)가 강원도 인제의 기린협으로 이주할 때 정성을 기울여 贈序를 지어 주었다. 그 글이 <贈白永叔入麒麟峽序>인데 永叔이란 백동수의 字다. 연암은 영숙이 궁벽한 시골로 떠나는 것을 보며 그 뜻을 장하게 여길망정 궁함을 슬피 여기지 않는다면서 ‘된장도 없어 아가위나 담가서

28) 先君 不食私屠肉曰 肉味亦不佳 在燕峽時 鄕俗 慣食雁肉 煮羹以進 先君不悅曰 人稱兄弟爲雁行 吾每見其飛行 甚愛之 而可食乎 遂却不食 嘗進食 見二鳥 集庭樹曰 爾爲反哺來耶 以數片胾 擲之階下 一鳥 果含而哺焉 見之 悽然久之.『過庭錄』, 卷四.

장을 만들어 먹겠다고 한다'[29]고 그의 식생활을 걱정하였다. '아가위'는 산사나무 열매로서 산지에서 자라는 식물이다. 비록 조악하지만 이 식물로 가난한 서민들이 소금에 절이고 장을 만들어 반찬으로 사용했던 사실을 알 수 있다.

장은 예로부터 굶주린 백성을 구제하는 구황음식이었다. 장이 떨어진다면 식생활의 근원이 위협을 받는 것으로 인식해 왔던 것이 우리 민족이다. 그래서 각 가정마다 맛이 좋은 장을 담가 그것을 기술로 여기며 자랑해왔다. 특유한 장맛을 내는 기술을 가문마다 비법으로 여겨 공개하지 않았으며 그 기술은 대대로 전수되었다. 봄철의 담수장, 복중의 집장, 초가을의 청태장, 엄동의 청국장 등 계절에 따라 담근 장들은 식생활에 변화를 주는 특별한 음식이었다.[30] 연암의 집에서도 장을 담그는 일에 매우 정성을 들이고 있음을 보게 된다. 딸과 며느리가 벌써 장 담그는 데 상당한 실력을 쌓고 있음을 알 수 있으며, 돈이 좀 들더라도 좋은 재료를 쓰고 충분한 양을 담기 바라는 연암의 마음을 읽을 수 있다.

연암의 음식에 대한 기호를 살펴본다면 담배를 빼놓고 생각할 수 없을 것이다. 그가 담배를 즐겼다는 사실은 문학작품 여러 곳에서 발견되고 있는데, 담배를 주제로 한 본격적인 기록은 『열하일기』의 太學留館錄 속에 나타난다. 8월 10일 丙辰日에 열하의 태학관에서 곡정 왕민호와 밤늦도록 나눈 대화를 보면 연암은 담배를 퍽 즐길 뿐만 아니라 그 연혁까지 소상하게 알고 있었음이 드러난다. 곡정은 담배를 좋아하지 않으며 오히려 입이 당하는 재액이라고까지 표현했으나, 연암은 우리나라 사람들이 누구나 담배를 피우기는 해도 부형들이나 어른들 앞에서는 그것을 삼간다는 사실을 조심스럽게 말하고 있다. 이어서 그는 담배의 연혁을 다음과 같이 밝히고 그 효력을 과

29) 食無塩豉 沈檍梨而爲醬. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <贈白永叔入麒麟峽序>.
30) 한국고문서학회, 앞의 책, p.150.

장하기도 했다.

> 만력 시대부터 일본에서 들어와 시방 있는 토종이란 것은 중국 것과 다름없습니다. 중국의 황실이 아직 만주에 있을 당시 이 풀이 우리나라로부터 들어갔는데 종자가 원래 왜종이고 보니 '남초'라고 했습니다.[31]

> 우리나라에서도 남령초라고 하지요. 만약에 이렇게도 실효가 있고 또 수백 년 이래로 온 세상이 다같이 이것을 피우기 좋아하니 이것도 운수인가 봅니다. 선생이 아까 말씀한 운세론도 지당한 말씀으로 만일에 이 풀이 아니었다면 만국 백성들이 한목 구창으로 죽었을지 누가 알겠소?[32]

연암은 담배의 종자가 일본에서 난 것이라 하여 이름도 南草라고 했다는 지식을 과시하고 있다. 위의 예문에는 없지만, 곡정은 연암의 설을 부정하고 담배는 서양에서 온 것이며 아메리카 왕이 백성들의 입안에 나는 창을 고쳤다고 해서 중국에서는 靈草라고도 한다는 주장을 내놓았다. 연암은 원산지에 대한 논쟁을 피하는 대신 담배가 분명 입 안에 생기는 부스럼 같은 병을 낫게 해 주는 구실을 했을 것이라고 동조하였다.

사실 담배의 유래는 명확히 밝혀지지 않았다. 연암의 영향을 받은 문인 李鈺(1760~1815)이 1810년에 쓴 『烟經』은 담배를 주제로 다룬 작품인데 거기서는 담배의 유래를 이렇게 기록해 놓았다.

> 옛날에는 중국에 담배가 없었다. 명나라 숭정 초엽에 여송국(呂宋國, 필리

31) 自萬曆間從日本入國中 今土種 無異中國皇家在滿洲時 此草入自敝邦 而其種本出於倭 故謂之南草. 『熱河日記』, 太學留館錄.

32) 吾俗亦號南靈草 若其神效如此 而數百年之間擧天下而同嗜 亦有數存焉 先生世運之論極是誠非此草 四海之人安知不擧皆口瘡而死乎. 『熱河日記』, 太學留館錄.

핀)으로부터 민(閩, 복건성) 지역으로 전래되었는데, 얼마 지나지 않아서 북쪽 국경을 벗어나게 되었다. 처음에는 술처럼 쪄서 먹었다. 피우는 시기는 겨울이 가장 좋았다. 처음에는 담배를 엄하게 금지하였다. 그러나 수자리 사는 군졸들이 병들게 되자 마침내 금지하지 못했다. 담배가 처음 들어왔을 때는 담배 한 근 값이 말 한 마리 값이 나갔다.[33]

중국에 담배가 전래된 것은 명나라 때 필리핀으로부터라 하였다. 이옥은 우리나라보다 중국에 담배가 먼저 들어왔을 것으로 판단하고 있다. 그래서 담배 수입 초기에 중국에서 있었던 담배금지법과, 상상을 초월하는 높은 담배가격에 놀라움을 표현하였던 것이다.

우리나라에서도 그 시대에 많은 사람들이 담배를 피웠던 것으로 보인다. 곡정이 "귀국에서도 누구나 다 피우겠지요?"라고 한 질문에, 연암은 "그렇소" 하는 대답을 했다. 연암 자신이 이렇게 대답하고 또 그런 소견을 피력할 수 있었던 것은 아마도 스스로 담배를 즐겨 피운 경험에 의한 것이라고 하겠다. 사실 그는 담배를 피우면서 맛을 구별하려고 했던 높은 수준의 애연가였다. 여기 그것을 입증할 만한 편지글 한 구절이 있다.

남초 한 근은 관에서 정한 값이 4전인데 맛이 별로다. 행랑아범이 파는 남초는 어디서 사온 것이며, 값은 얼마냐? 대손으로 하여금 대여섯 근을 사 오게 하여 좀 보내주면 어떻겠니?[34]

면천군수로 재임하고 있던 연암이 큰아들에게 보내는 편지 중에 담배를

33) 中國古無烟 明崇禎初 自呂宋傳入閩 未幾 至出關 始猶酒蒸吃 最宜冬 初有厲禁 戍卒病 遂不禁 其始 烟一觔 直一馬.『烟經』, 二 <原烟>.

34) 南草一斤 官定爲四戔 而味亦不好 廊底所賣南艸 貿來何處 價爲幾何 令大孫貿來五六斤 送來之地 如何.『燕巖先生 書簡帖』, 二十七 <齋洞 汚川衙中平書>.

언급한 구절이다. 이전에 행랑아범에게서 산 것은 괜찮았는데 지금 면천 지역에서 산 담배는 맛이 없고 신통치 않으니 하인 대손이에게 행랑아범이 파는 담배를 상당량 사오도록 부탁하고 있는 것이다. 담배가 민간에 널리 퍼져 있고 연암도 구창 치료에 도움이 된다는 명분 아래 즐겨 그것을 태웠다는 사실은 위에서 이미 밝힌 바 있다.

그러나 담배는 상하관계를 엄격히 밝히는 우리나라 사람들의 예법에 비추어 대단히 조심해야 할 대상이었다. 『경도잡지』에도 "비천한 자는 존귀한 분 앞에서 감히 담배를 피우지 못한다. 조관들이 거리에 나갈 때 담배 피우는 것을 금하기를 심히 엄하게 한다"[35]고 한 기록이 남아있다. 담배를 풍속에 관련시켜 일종의 禁令처럼 제한했던 것으로 보이며, 예절과 도리를 지키기 위한 사회적 노력이 수반되고 있었음을 짐작하게 한다. 이러한 풍습은 지금까지도 그대로 남아 사회적 습속으로 자리 잡았다.

담배와 더불어 빠질 수 없는 식생활의 한 축이 바로 술이다. 연암은 자신의 글에서 술을 긍정적으로 평가하고 이웃과 더불어 그것을 즐겼던 경우가 많았다. 그렇지만 연암은 술을 과하게 마시거나 무조건 찬양한 일이 없다. 젊은 시절에 병약하여 고생할 때는 술을 입에 대지 않았었고, 나중에 세상을 벗하며 살아갈 적에 술을 즐기게 되었지만 반드시 자세를 흐트러뜨리지 않고 품위를 지켰다. 조심과 호방함이 교차를 이루며 연암의 삶과 문학을 지배했던 것이 곧 술이라고 할 수 있다.

> 선군은 젊을 적에는 조심하여 술을 드시지 않으셨다. 과거를 단념하고 유람할 무렵부터 처음 술을 드셨으나 비록 술자리에 참석해도 취하지는 않으셨다. 연암협에 들어가시고부터 비로소 간혹 마음껏 술을 드셨다. 이때 고을 사람이 선군이 유공과 친밀함을 보고 (유공에게) 청탁하려고 먼저 선군께 재

35) 卑賤在尊貴之前 不敢吸烟朝士出街辟 除含烟者甚嚴. 『京都雜志』, 卷之一 風俗 <茶烟>.

물을 갖고 온 자가 있었다. 선군은 거절하시며, “내가 타향에 와 살면서 자네들과 술 마시며 봄 가을 아름다운 날을 보내니, 이것만으로도 좋은 일이네. 어찌 재물을 바라겠는가. 게다가, 어른 대접이 이래서는 안 되는 법이네” 하셨다. 그 사람은 부끄러워하며 물러갔다. 다른 여러 사람들도 물러나 서로 경계하여 다시는 감히 재물 갖다 바치기를 말하는 자가 없었고, 술을 갖고 오면 곧 서로 기쁘게 마셨다.

뒷날 선군이 서울에서 연암협에 들어가실 때 길이 송경을 경유하여 이전에 살던 정자와 인가를 지나게 되었다. 당시 송경 유수였던 상서 구상은 일찍이 서로 면식이 없던 사이였다. 선군이 오셨다는 소문을 듣고 친밀한 비장을 보내 미리 인사를 하고 따르는 사람들을 단출하게 하여 곧 찾아왔는데, 기뻐하는 양이 마치 오랜 친구 사이 같았다. 올 때 큰 술병에 술을 가지고 와서, 함께 마음껏 마시자 하였다. 이때 선군은 이미 여러 잔을 드신 터였다. 마침내 큰 다기로 술을 돌리고, 술이 다 떨어지자 다른 술동이를 더 비워 한 밤중에야 마쳤다. 유수는 이미 대취해서 수레에다 부축해 모시고 돌아갔다. 선군은 여러 손님들을 이끌어 불러내어서, “여러분은 귀한 손님한테 눌려 하룻밤 즐거운 자리를 잃어버렸군요” 하고, 술을 불러 그들과 함께 더 마시니, 밤이 벌써 끝나가게 되었다. 이때 길 떠날 기한이 몹시 촉급해서 마침내 말 먹이를 먹이게 하고 함께 새벽밥을 드셨다. 밤을 꼬박 새었지만 담소가 태연자약하셨고, 훌쩍 말에 올라 떠나가셨다. 주인이 가만히 마신 술잔 수를 헤아려보니 유수가 마신 것은 42잔이었고, 선군이 마신 것은 앞뒤를 합쳐 50여 잔이었다. 고을 사람들이 지금도 이때 일을 전하여 말한다.[36]

---

36) 先君 少時 持戒不飮 及廢擧遊覽 始引滿 而雖臨酒席 未嘗至醉 自入燕峽 始或放飮焉 時鄕中人 有見先君與兪公親密 欲有所干謁 先以財爲媒者 先君謝之曰 吾客遊異鄕 得君等酒 送春秋佳日好矣 何能以財爲也 且待長者 固不當如是也 其人 慚而退 諸人者 出而相戒 不復敢以財賄言者 以酒至 輒相與歡飮 後先君 自京入燕峽 路由松京 過舊時居停人家 時留守具尙書庠 曾未相識 聞先君至 送親裨先容 簡騶徒繼至 歡然若舊要 來時携大壺酒 要與暢飮 時先君 已進三五杯矣 遂以大茶甌行杯 酒盡繼以他釀 夜分乃罷 留守已大醉 便輿扶擁而歸 先君引進諸客曰 君等爲貴客所壓 失一夜歡 仍呼酒 與之復飮 夜已闌矣 時行期甚促 遂令秣馬 具蓐食 達曙談笑自若 翛然上馬而去 主人暗記觥籌 留守所飮 爲四十二 先君所得 共前後 爲五

좀 길게 인용하였지만, 이는 『과정록』에 나오는 대목으로서 연암의 술에 대한 반응과 태도를 한데 묶어 검토할 수 있는 자료가 된다. 술을 입에 대기 시작한 때의 조심스러운 처신, 재물은 단호하게 거부하면서도 술을 가져온 사람과 함께 하는 격의 없는 어울림, 처음 만난 고위관리와의 품위를 갖춘 대작, 그리고 두주불사의 기록을 남겼다는 에피소드 등이 차례로 전개되고 있다. 이것을 볼 때 연암은 술을 사랑하면서도 늘 술에 대한 경계를 늦추지 않았던 것으로 보인다. 술을 그토록 잘 마실 능력을 갖고 있으면서도 자신의 작품에서 결코 술을 예찬하거나 권주 자체를 주제로 삼지 않는 절제력을 보여 주었다.

연암은 『열하일기』에서 술을 못 먹는 사람을 가리켜 '쫄보(堅者)'라고 놀렸다.[37] 그 문자 속에는 애송이나 내시 같은 녀석들이라는 뜻이 들어있지만, 이는 상대를 비하하려는 목적이 아니라 자신을 수행하는 젊은 하인들이 술을 입에 대지 못한다고 대답하자 시름을 함께 나눌 수 없겠다는 판단 아래 우스갯소리로 한 말이다. 그러고 나서 연암은 하인들이 긴 여정에 무사히 임무를 다하기를 빌면서 술 한 잔을 따라 뿌리기도 하였다. 이것이 술을 대하는 연암의 인간적이고 문학적인 정서라 하겠다.

술에 대한 지식과 분별력도 대단한 경지에 이르고 있다. 심양에서 만난 중국인들이 연암과 술을 함께 하면서 술맛을 비교해 주도록 청하였다. 연암은 즉석에서 이렇게 대답했다. "임안 술은 술맛이 너무 묽고, 계주 술은 너무 독하고 보니 어느 것이 적당하다고는 말하기 어렵습니다. 우리나라에서는 모두 일정한 술 빚는 방식이 있습니다."[38] 그리고 소주도 있느냐는 중국

十餘 鄕人至今傳說此事. 『過庭錄』, 卷一.

37) 『熱河日記』, 渡江錄.

38) 臨按酒太淡 薊州酒過香 似非本分淸香 敝邦法釀都有. 『熱河日記』, 盛京雜識.

인의 질문에 그렇다고 말했다. 연암은 중국의 여러 종류 술들을 평가할 수 있는 실력을 갖추고 있었음을 알 수 있고, 또 당시에 우리나라와 중국 모두가 소주를 빚어 마시고 있었던 사실도 확인이 된다.

그렇다면 소주가 과연 서민의 술이었던가 하는 것과, 우리나라에 언제 들어오게 되었는가 하는 문제를 살필 필요가 있다. 소주가 서민 친화적 술이라고 한다면 민속 연구의 정도를 더 심화시켜야 하기 때문이다. 그러나 지금까지의 연구 결과에 따르면 전근대 사회에서 소주를 마셨던 사람들은 중상류층이었던 것으로 추정된다.[39] 소주는 일반적인 술에 비해 정성과 품이 더 많이 요구되기 때문이라는 것이다.

소주는 중국의 원나라 문물과 함께 1275년 충렬왕 즉위 전후에 들어오기 시작했다고 한다. 몽골군이 소주를 술병에 넣어 옆구리에 차고 다니며 마셨다는 기록이 있는 만큼 원나라 전래설이 일반적으로 인정받고 있다.[40] 특히 개성, 제주, 안동 등 몽골인 체류지역이었던 곳의 소주가 유명하다는 사실도 그것을 뒷받침한다. 소주는 추운 지방에서 강력한 양조법을 사용해서 만든 독한 술이었지만 우리나라에 정착하게 되자 사대부 집에서부터 일반 민가에 이르기까지 연회에 즐겨 쓰는 술이 되었다. 조선시대에는 미곡의 낭비가 심해져 소주 소비가 사회문제가 되었고 값도 무척 비싼 술로 인식되고 말았다.[41] 한마디로 소주는 서민의 술이 아니었던 것이다.

결과적으로 아쉬운 점은 연암이 서민의 술에 관해 언급하지 않았다는 점이다. 탁주나 동동주 같이 널리 알려진 서민의 술을 다루지는 않았으나, 누구하고든지 함께 앉아 술잔을 기울이기 좋아했던 연암의 정취를 글 속에서 느껴 볼 수 있다.

---

39) 배영동, 「안동소주 생산과 소비의 역사와 의미」, 『지방사와 지방문화』 9-2, 역사문화학회, 2006, p.382.
40) 김삼수, 「한국소주사」, 『숙명여대논문집』 20, 숙명여자대학교, 1980, p.43.
41) 배영동, 앞의 논문, p.382.

또한, 그는 민간에서 약재로 쓰이는 것들을 조사하여 식생활에 반영하려는 모습을 보여주었다. 연암은 환갑을 맞을 즈음 몸이 몹시 비대해졌고 건강이 좋지 않았다. 특히 안의현감으로 재직하는 동안에 이가 빠져나가는 것을 안타깝게 여긴 나머지 "대개 온몸의 힘과 원기가 그것들을 단속하고 다스릴 수 있었으나, 급기야 피와 살이 차츰 마르고 진원이 그것들을 다스리지 못하게 되어서는, 예전에 나를 위하여 효능을 발휘했던 것들이 얼음 녹듯이 먼저 무너지고 마니, 예로부터 천하의 대세가 본디 대부분 이와 같지요"[42]라는 글을 남기기에 이른다.

그 뿐만이 아니었다. 그는 까닭 없이 가슴이 두근거리는 병에 걸려 스스로 풍담이 아니면 정충증이 아닐까 하는 진단을 내리고 있기도 하다. 풍증이 있거나 가슴이 몹시 벌떡벌떡하는 증상이 생겼던 것 같다. 더불어 그는 여러 곳의 글에서 치질, 학질, 권태증 등의 많은 질환에 시달리고 있었음을 보여준다. 연암은 그런 까닭에서인지 자신의 글에서 약재에 관심을 보이며 복용방법을 설명하는 경우가 종종 있다. 큰며느리가 산후 고통스런 증상을 보였을 때 생강나무를 달여 두 번 복용하게 하도록 아들에게 일렀다. 재미있는 사실은 그 방식이 바로 아들이 태어났을 때 자신의 아내인 산모에게 썼던 방법이었는데 신효가 있다고 하였다.[43] 또 몸이 아픈 사람에게 약을 먹도록 권한다든지, 약재를 직접 보냈다든지 하는 사례들도 보인다.[44] 연암 자신이 건강하지 못한 탓도 있었겠지만, 다른 사람의 병을 염려하며 약을 먹이려고 노력하는 인정이 흘러넘치고 있다.

비록 먹는 약은 아니지만 고서에서 발견한 처방을 가르쳐 주면서 일종의 민간요법으로 치유시키고자 하는 의지도 발견된다. 연암이 어느 날 큰아들

---

42) 蓋一身之全力元氣 有以收斂而紀綱之 及其血肉漸乾 眞元不綱 則昔之爲我利用者 渙然先頹 古來天下大勢 固多類此.『燕巖集』, 卷之三 孔雀館文稿 <答李監司 書九 謫中書>.
43)『燕巖先生 書簡帖』, 五 <寄家兒輩>.
44)『燕巖先生 書簡帖』, 二 <寄家兒平書>.

에게 갑자기 발생한 안질을 걱정하며 밤새 잠을 이루지 못한 채 이런 편지를 쓴 적이 있다. “밤사이 안질은 어떻느냐? 북제의 조정이라는 사람이 청맹이 되자 쑥에다 말똥을 태워 그 연기를 쐬었다는 말을 못 들었니? 누가 너로 하여금 이런 참혹한 일을 겪게 하는 건지, 나도 모르게 마음이 섬뜩하여 밤새 한숨도 못 잤다.”[45] 아들에 대한 사랑이 글 속에 가득하여 어떻게 하든지 안질을 낫게 할 방법을 찾느라 뜬눈으로 밤을 새우는 연암의 모습을 연상하게 만든다. 그는 아들을 위해 『북제서』를 읽고 기억해두었던 치유법을 떠올린다. 감옥에 갇혀 눈이 멀어가던 조정이 말똥 연기를 눈에 쐬었다는 기록이었다. 연암은 먹는 약뿐 아니라 민간요법에 대한 관심도 높았고, 또 그것을 긍정적으로 여겨 사용하려는 태도를 보여주었다. 연암의 글은 기본적으로 민간의 삶을 염두에 두고 인도적 색채를 드러내는 특성을 가지고 있다.

3. 주거 환경의 개선

연암의 글에는 당시 사람들이 살고 있던 집을 비롯한 주거 환경의 개선을 위해 많은 관심을 기울인 흔적이 역력하다. 그의 실용주의 정신을 형상화할 수 있는 가장 현실적인 방식이 住生活의 개선이었던 것이다. 연암이 열하 기행을 하던 때, 중국 땅으로 들어선 후 매우 놀랍게 여겼던 것이 서민들의 번듯한 집이었다. 중국의 동쪽 끝 벽지에 있는 책문에서 눈에 들어온 정경은 다음과 같았다.

---

45) 夜來眼疾如何 獨不聞齊之祖珽靑盲 艾燃馬矢以燻之耶 誰敎汝作此慘酷之事 不覺心寒 終宵無寐也.『燕巖先生書簡帖』, 十三.

책 밖에서 책 안을 바라다보니 여염집들이 다들 높직하고 대개는 오량 집들이다. 이엉으로 집을 이었으나 용마루가 높이 솟고 문호들이 번듯하며 거리는 곧고 판판하여 양측은 먹줄을 친 듯하다. 담장은 모두 벽돌로 쌓았고 거리에는 사람 타는 수레, 짐 실은 수레가 왔다 갔다 한다. 벌여 둔 기명들은 모두 그림 놓은 꽃사기들로서 일반 풍물이 하나도 시골티가 없어 보인다.[46]

중국의 입구에 있는 마을의 수준이 이만한데, 앞으로 보게 될 것들은 도대체 얼마나 대단할까 하는 생각에 연암은 일종의 부끄러움 같은 것을 느끼고 있다. 특히 건축물에 벽돌을 사용한 것을 퍽 인상적으로 보았다. 그래서 연암 자신이 안의현감이 되었을 때 관아 안에 퇴락한 창고를 헐고 거기에 연못을 파 물고기가 살게 하고 꽃도 피게 한 다음, 연못가에 집을 짓고 벽돌을 구워 담을 쌓아 정각을 세웠다. 비록 사람이 사는 집은 아니지만 연암의 주생활 개선의 뜻이 담겨진 건축물들이었다. 荷風竹露堂, 煙湘閣, 孔雀館, 百尺梧桐閣 등 記文이 있는 정각들이 이것이다.[47] 백척오동각의 남헌이 공작관이고, 남쪽으로 수십 걸음 채 안가서 꼭대기에 호로를 얹고 맞서 있는 것이 하풍죽로당이다.

이 모두가 연암이 작명한 정각들인데, 하풍죽로당의 모습은 방향이 동향이고, 기둥은 가로 넷에 세로 셋으로 하고, 가운데는 휴식처인 燕室과 침실인 洞房이 잇달아 있다. 그리고 앞쪽 왼편과 옆쪽 오른편에 트인 마루, 높은 층루, 긴 복도와 밖으로 트인 창, 둥근 통풍창이 있는 구조였다.[48] 연암은 깊은 시골인 안의에 찾아오는 손님이 있으면 그들과 함께 이 누대에 올라

46) 復至柵外 望見柵內 閭閻皆高起五樑 苫草覆蓋 而屋脊穹崇 門戶整齊 街衕平直 兩沿若引繩然 墻垣皆甎築乘車及載車 縱橫道中擺列器皿 皆畵瓷 已見其制度絶無村野氣. 『熱河日記』, 渡江錄.

47) 『過庭錄』, 卷二.

48) 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <荷風竹露堂記>.

절경을 바라보며 즐겼다. 그러면서도 기회가 나면 백성들에게 이 누대를 개방했다. 그 근거는 “저 백성들이 이러한 즐거움에 참여하지 못한다면 그것이 어찌 태수가 이 당을 지은 본뜻이겠는가.”[49] 하는 구절에서 찾을 수 있다.

안의에서 서울로 돌아온 뒤 연암은 저술을 하면서 여생을 보낼 생각으로 濟洞에 과수원을 구입하여 흙벽돌로 집을 지었다. 필운대와 북악이 바라보이는 이 집을 가리켜 桂山艸堂이라 이름 붙였다. 齋洞에 있는 연암의 본집과는 다른 곳으로서, 서재가 있는 다락을 갖고 있는 것이 특징인 초당이다. 이 집에는 연암의 처남인 이재성이 거처했고 그와 서로 마음이 통했던 연암은 그곳에서 함께 토론하기를 좋아했다. 훗날에는 연암의 아들 종채가 거기서 살았다고 한다. 박종채의 회고 기록 가운데 특별한 사연이 있다. 연암 사후 약 20년이 흘렀을 때, 한 걸인 행색의 할멈이 계산초당에 들어와서 초당의 집 지은 모양이 우리 관청의 정자와 비슷하다고 하였다. 할멈의 고향을 묻자 안의라고 하면서 그때까지도 사람들은 박지원 현감의 공로를 잊을 수 없다고 했다는 것이다.[50] 연암이 지은 계산초당은 안의에서 자신이 세웠던 정자들과 유사한 모습을 하고 있었다는 사실을 알 수 있다. 앞에서 인용한 하풍죽로당의 구조와 형상을 연암은 실용적 측면에서 자신의 집 건축에 그대로 적용하였던 것이다.

연암은 자기 집이 아니면서도 다른 사람의 초당을 마치 그림 그리듯 상세히 묘사한 글을 쓰기도 했다. <晝永簾垂齋記>라는 글이 그것인데 여기서 말하는 ‘주영렴수재’는 梁顯敎라는 사람의 초당 이름이다. 그는 개성 사족으로서 김포에 거주하고 있었으며 짐작컨대 연암이 연암협에 은거할 무렵 알

49) 而彼百姓者無與焉 則是豈太守作堂之意也哉. 『燕巖集』, 卷之一 煙湘閣選本 <荷風竹露堂記>.
50) 『過庭錄』, 卷二 참고.

게 된 사람으로 추정된다. 양현교는 생원 급제한 후 벼슬에 나간 일이 없고 집에 들어앉아 주렴을 내리고 드러누워 있기를 좋아했다. 그래서 긴 낮 동안에도 주렴이 드리워져 있는 집이라는 명칭을 얻었던 것이다. 주영렴수재는 백성들이 살아가는 여염집과는 물론 많은 부분에서 다르지만 연암의 묘사를 대하면 매우 낯익은 집을 보는 것 같은 느낌을 받을 수 있다.

> 집은 푸른 벼랑 늙은 소나무 아래 있었다. 모두 여덟 개의 기둥을 세우고 그 안쪽을 칸으로 막아 깊숙한 방을 만들었으며 창살을 성글게 하여 밝은 마루를 만들었다. 드높이어 층루를 만들고, 아득히 하여 협실을 만들었으며, 대 난간으로 두르고 띠풀로 지붕을 이었으며, 바른 편은 둥근 창문이요 왼편은 교창을 만들었다. 그 몸체는 비록 크잖으나 오밀조밀 갖출 것은 거의 갖추어졌으며 겨울에는 밝고 여름에는 그늘이 졌다.51)

이 집은 연암의 초당과 흡사하며 그것은 곧 연암이 안의에서 세웠던 정각들의 모양과도 일견 상통한다. 사대부의 초당이 서민의 집과 같을 수는 없지만, 문학과 실용정신으로 현실을 개조해 보겠다고 작정한 사대부들의 주생활은 서민들의 주택 개선 방향을 선도하고 있었다고 볼 수 있다. 깊숙이 들어앉은 심방과 곁방을 둔 여유라든지, 한껏 멋을 낸 창문 등은 서민 주택과 거리감이 크다. 그러나 대청과 다락의 실용적 구조나 띠풀, 곧 이엉으로 지붕을 덮은 것 등은 당시 주택 구조의 양상은 물론이고 앞으로의 변화 방향을 알려주는 자료로 작용했을 가능성을 배제할 수 없다.

연암의 글에서 서민의 집 모습을 표현한 대목은 발견되지 않는다. 가장 비근한 풍속의 기록으로, “사대부는 그의 집의 문을 높고 크게 할 수 있으

---

51) 齋在古松蒼壁之下 凡八楹 隔其奥 爲深房 疎其欞 爲暢軒 高而爲層樓 穩而爲夾室 周以竹欄 覆以茅茨 右圓牖 左交窓 體微事備 冬明夏陰.『燕巖集』, 卷之十 別集 罨畵溪蒐逸 <晝永簾垂齋記>.

나 서민들은 금지되어 있다. 집 앞에 부연을 달아, 호로·우산·나는 학의 모양을 만든다. 이것을 노송취병이라 한다"[52]는 『경도잡지』의 내용이 전한다. 거기에는 사대부의 집과 평민의 집 모양이 달랐던 것이 풍습으로 되어 있었다고 말하면서 그 집의 모양을 밝혔던 장식들도 일일이 소개해 놓았다. 그런 점에서 비록 부분적이기는 하지만, 주생활에서도 조선의 백성들이 신분의 장벽을 넘어 소통하는 삶의 현장을 묘사한 기록들이 있었다고 말할 수 있다.

분명한 것은 연암이 이엉으로 지붕을 이는 것을 탈피하고 기와로 바꾸기를 바라는 적극적인 사고를 드러내었다는 점이다. 그는 1797년, 관직을 쉬는 동안 연암협 시냇가에 작은 집을 지었는데 이엉으로 지붕을 덮은 것이 유감이라는 내용의 편지를 큰아들에게 보낸 일이 있다.

> 조대에 집을 지어 이제 29일 기둥 위에 상량을 할 참인데 다만 개초를 할 것이 유감스럽다. 용골차의 본과 물방아의 작은 본이 고방 들보 위에 있으니 찾아 보내지 않으련?[53]

개초란 이엉으로 지붕을 이는 것을 말하는데, 돈이 넉넉했더라면 기와를 사용했을 것이라는 의미를 풍겨주고 있다. 이미 지붕에 기와를 얹고 싶어한 연암의 의지는 그가 중국에 갔을 때 그곳의 집들을 둘러보며 기록한 내용 속에 밝혀져 있었다. 연경이나 심양 같은 대도시도 아닌 동북지역 봉황성 부근 주택들까지 집을 벽돌로 쌓고 기와를 이었다는 사실은 매우 놀랄 만하고 또 본받아야 할 일이라 생각했던 것이다. 특히 우리나라의 기와 이

---

52) 士夫高大其門 庶人有禁 堂前結樅棚引其餘梢爲葫蘆傘蓋翔鶴之狀 號老松翠屛.『京都雜志』, 卷之一 風俗 <第宅>.

53) 釣臺建屋 今二十九日 主柱上梁 但恨盖艸耳 龍骨本 水碓小本 在於庫房樑上 覓送否.『燕巖先生 書簡帖』, 十四.

는 법은 중국과 달리 상당한 문제점을 갖고 있다고 보았다. 『열하일기』에서 그 점을 비교한 대목을 소개한다.

> 기와를 이는 법은 더구나 본받을 만한 데가 많으니, 모양은 동그란 통대를 네 쪽으로 쪼개면 그 한쪽 모양처럼 되어 크기는 두 손바닥쯤 된다. 보통 민가는 짝기와를 쓰지 않으며 서까래 위에는 산자를 엮지 않고 삿자리를 몇 닢씩 펼 뿐이요, 진흙을 두지 않고 곧장 기와를 인다. 한 장을 엎치고 한 장을 젖히고 암수로 서로 맞아 틈서리는 한 층 한 층 비늘진 데까지 온통 회로 발라 붙여 때운다. 이러니까 쥐나 새가 뚫거나 위가 무겁고 아래가 허한 폐단이 절로 없게 된다.
>
> 우리나라의 기와 이는 법은 이와는 아주 다르다. 지붕에는 진흙을 잔뜩 올리고 보니 위가 무겁고, 바람벽은 벽돌로 쌓아 회로 때우지 않고 보니 네 기둥은 의지할 데가 없어 아래가 허하며, 기왓장이 너무 크고 보니 지붕의 비스듬한 각도에 맞지 않아 절로 빈틈이 많이 생겨 부득불 진흙으로 메우게 되며, 진흙이 내리눌러 무겁고 보니 들보가 휠 염려가 없지 않다. 진흙이 마르면 기와 밑창은 절로 들떠 비늘처럼 이어 댄 데가 벗어지면서 틈이 생겨 바람이 스며들고 비가 새고 새가 뚫고 쥐가 구멍을 내고 뱀이 붙고 고양이가 뒤집는 등 온갖 폐단이 생긴다.[54]

기와에 대한 비교 연구가 깊은 지경에 이르고 있다. 중국의 기와 이는 방식을 보니 적당한 크기의 기와를 갈대자리로 깐 자리 위에 덮어 층계처럼 암수를 맞추고 붙여서 덮는 것이었다. 그러나 우리나라의 기와 이는 법은

---

54) 其蓋瓦之法 尤爲可效 瓦之體 如正圓之竹 而四破之 其一瓦之大 恰比兩掌 民家不用鴛鴦瓦 椽上不搆撒子木 直鋪數重蘆蓆 然後覆瓦 簟上不藉泥土 一仰一覆 相爲雌雄 縫瓦亦以石灰之泥 鱗級膠貼 自無雀鼠之穿屋 最忌上重下虛 我東蓋瓦之法 與此全異 屋上厚鋪泥土 故上重墻壁不甎築灰縫 四柱無椅 故下虛 瓦體過大 故過彎 過彎故自多空處 不得不補以泥土 泥土壓重 已有棟撓之患 泥土一乾 則瓦底自浮 麟級流退 乃生罅隙 已不禁風透雨漏 雀穿鼠竄 蛇繆猫翻之患. 『熱河日記』, 渡江錄.

큰 기와에 진흙을 두텁게 깔아서 너무 지붕이 무거운 나머지 대들보가 휜다고 하였다. 그 틈으로 바람이 들고 작은 짐승들이 서식하는 문제점을 해결하지 못한 결과가 되고 말았다는 것이다. 연암은 이 단점을 해결하기 위하여 많은 생각을 했던 것으로 보이나 막상 연암 골짜기에 있는 자신의 집을 기와로 이지 못했다. 기와의 값이 비싸 연암의 경제력이 따르지 못한 탓으로 보인다.

훗날, 서울에 있는 집을 증축하는 과정에서 기와가 다시 나타난다. 앞의 편지를 보내고 어느 정도의 세월이 흐른 뒤 연암은 서울 집을 증개축하게 되는데 그 내용도 역시 큰아들에게 보내는 편지 속에 상세히 기록되어 있다. 벽돌로 담을 만들게 하고 그 위에 기와를 얹도록 지시하고 있다. 연암이 집을 개축하는 면모와 함께 그의 꼼꼼한 성미가 잘 나타나 있어서 연암 자택의 모양을 들여다보는 듯하다.

> 건넌방 모퉁이에 석과 대 두 하인과 담을 쌓되 허리춤 이상은 흙벽돌로 영롱장을 만들고 그 위에다 기와를 얹도록 하는 게 좋겠다. 서쪽으로 난 부엌문은 자물쇠를 채울 수 있도록 하면 썩 좋겠고, 만일 아직 담을 쌓지 않았다면 울짱을 만드는 것도 괜찮겠다. 안뒷간은 뒤뜰로 옮기고, 또한 그 곁에 구덩이를 파라. 바깥문과 중문에는 문짝을 달도록 해라.[55]

영롱장은 줄무늬를 새겨 쌓은 담을 가리킨다. 연암은 그 담 대신에 울타리를 만드는 것도 고려해 볼 일이라고 제안하였다. 거기만은 기와를 얹어 자신의 뜻을 관철시키려 하고 있다. 그러나 당시 우리나라의 서민주택을 짓는 경제 형편이 기와를 일반화할 정도에 이르지 못했다. 앞에서 살펴본 바

55) 越房隅 與席,大兩奴築墻 而腰以上 以土甓爲玲瓏 盖瓦其上 可也 廚門之向西者 鎖之尤好耳 如未及築墻 則樹柵亦可 移內厠于後庭且掘旁阬 外,中大門懸扉.『燕巖先生 書簡帖』, 三十二.

와 같이 『열하일기』에서 특별한 부유층이 지은 기와집도 아직 기술 부족으로 인하여 용마루가 휘고 진흙이 눌려 떨어지는 등 문제가 많은 상태라고 하였다. 연암은 기와에 깊은 관심을 가졌으나 서민생활에 활용하는 단계로 그것을 끌어올리지는 못했다.

또 위의 글에서, 부엌의 문짝에 자물쇠를 채우라는 등의 세세한 지시문이 발견된다. 이는 너무 과한 지시인 것 같기도 하지만 문인의 세심함을 반영하고 있는 대목으로 이해되며, 부엌에 둔 먹을 것을 함부로 내가거나 분실의 위험을 막을 수 있는 방책을 제시하는 차원으로 여길 수 있겠다.

한편, 연암협 시냇가에 집을 짓고 개초를 했다는 편지 속에 중요한 구절이 있었음을 그냥 간과할 수 없다. 그것은 용골차와 물방아를 언급한 대목이다. 용골차는 논농사를 위해 물을 대는 기구인데 그것의 본과 함께 물레방아의 본을 가져오라고 자녀들에게 요구하고 있다. 아마도 연암은 집의 주위에 물방아를 설치하여 실용적 생활을 도모하고자 하는 계획을 세웠던 것 같다. 생활에 편리한 기구들을 집 가까이 배치함으로써 삶의 질을 높이고자 노력했던 그의 선구적 사고가 배어 있는 구절이라 하겠다.

龍骨車는 물을 자아올려 논에 대는 기구로서 일종의 양수기이다. 전체가 차바퀴 모양으로 생겼으며, 용골판이라고 부르는 네모난 판을 이어 만들었기 때문에 이런 이름을 갖게 되었다. 이 기구는 조선 초기부터 개발 사용되고 있었다고 하는데 서양과 중국을 통해 새로운 동력 양수기가 계속 유입되었고 연암은 이것을 실용화시키기 위해 본을 만들어 연구를 거듭하고 있었던 것으로 이해할 수 있다.

연암은 중국에 갔을 때 많은 수레들이 요란하게 굴러가는 소리를 들으면서 우리나라의 열악한 수레 사정을 비판하였다. 그는 수레란 무릇 하늘이 낸 물건이라 생각하고 『열하일기』 속에 <車制>라는 글을 써서 수레 만드는 법식을 상세히 소개했다. 사람이 타는 太平車, 짐을 싣는 大車, 수레 채를

겨드랑이에 끼고 미는 獨輪車로부터 여러 가지 종류의 戰車들과 불 끄는 수레인 水銃車, 고치실을 뽑는 繅車에 이르기까지 수레의 제도들을 일일이 기록해 놓았다. 특히 연암의 관심이 컸던 실용적 수레로서 용골차에 대한 설명을 첨가하였다. “밭에 물을 대는 수레를 용미차라고도 하고 용골차라고도 하고 항승차, 옥형차라고도 한다”[56]고 하여 용골차를 다른 명칭들과 함께 언급한 바 있다.

> 선군은 연경에 들어가셨을 때 중국의 농사일 하고 베짜는 여러 도구들 가운데 백성이 이용하는 데 편리한 것을 대략 관찰하셔서, 본따 만들어 나라 안에 널리 펴고자 하셨으나 가난해서 시험할 수가 없었다. 안의현감으로 재임하면서 공인 가운데 눈썰미와 손재주가 있는 자들을 선발하여 가르쳐주는 대로 따라 양선·직기·용골·용미·수전·윤전 등의 여러 기계를 만들게 하여 시험하시니, 모두 노동력이 절감되고 일은 빨라져서 한 사람이 수십 명의 노동력을 겸할 수 있는 것이 있었다. 그 뒤에 본따 만드는 자가 없어서 나라 안에 두루 쓰이지 못하였으니, 애석한 일이다.[57]

이는『과정록』의 일부인데, 용골과 용미에 이어 水轉이 언급되고 있다. 연암에 대한 실용적 관심도를 세간에 더 높인 것은 용골차보다 수전이라고 말할 수 있다. 민간에서 물방아, 또는 통방아라 불리기도 했던 물레방아는 물이 떨어지는 힘으로 공이가 곡식을 찧게 만들어진 기구이다. 우리나라에서 물레방아가 언제, 누구에 의해 처음 만들어졌는지 명확히 알려져 있지 않지만 그 역사를 연암과 연결시키고 있는 주장이 있어 눈길을 끈다. 곧 연암이

---

56) 灌田曰龍尾車龍骨車恒升車玉衡車.「熱河日記』, 馹汎隨筆 <車制>.

57) 先君入燕時 畧觀其農織諸器之利於民用者 欲倣而製之 以行國中 而貧無以試之 及在邑 選工匠之有目巧手藝者 使遵指敎 造颺扇 織機 龍骨 龍尾 水轉 輪碾諸器以試之 皆勞省事捷有一人 可兼數十人之力作者 其後 無倣而爲之者 不能畧行國中 可勝恨哉.『過庭錄』, 卷二.

1792년에 안의현감으로 부임하여 사철 수량이 풍부한 용추계곡 입구 안심마을에 최초로 물레방아를 설치했다는 것이다.

지금의 함양군 안의면에 있는 연암의 실적비에는 다음과 같은 내용이 새겨져 있다. “경세제민, 이용후생을 중시하고 연구하여 과학기술을 이 고장에 접목시켜 풍구, 베틀, 양수기, 물레방아 등 새로운 동력기를 제작하여 사용케 했으며 새로운 토목 기술을 가르쳐 관아의 부속건물을 지었다.”[58] 그리고 함양군 지방자치단체는 그 주변에 물레방아 공원을 조성하여 연암과 물레방아를 역사적으로 연결시키는 작업을 진행하고 있다. 이런 점을 감안해 볼 때, 연암이 안의에서 공직을 마치고 연암협에 들어가면서 용골차와 물방아의 본을 특별히 가져가려 했던 것은 이 실적비문의 내용을 뒷받침할 만한 일로 볼 수 있다.

우리나라의 주생활에서 중요한 역할을 하는 것이 온돌이다. 온돌이 언제, 어떻게 만들어졌는지는 분명하지 않지만 ‘불의 공유’라는 의식적 측면에서 생각할 때 상고시대 민속에서 온돌의 온기로 전이되었을 것이라는 문화적 입장이 존재한다.[59] 그런 점에서 온돌의 시작은 상고시대로까지 거슬러 올라갈 수 있다고 할 정도로 우리나라 주생활의 전통을 형성해 온 상징성을 갖는다. 그러나 구체적으로『舊唐書』를 비롯한 문헌 기록들을 종합해 볼 때 7세기 초에는 이미 온돌이 사용되었음을 알 수 있고, 13~14세기에는 한반도 전체의 민가에서 온돌을 사용했을 것으로 보인다.[60] 오랜 전통을 가진 우수한 난방시설이라는 객관적 평가를 내릴 만하다.

이런 평가를 바탕으로 조선시대에 점차 확대된 온돌방의 비중은 16~17세기에 크게 보급된다. 그 원인은 자료의 부족으로 명확하게 설명하기 힘들지

58) 경상남도 함양군 안의면 물레방아 공원 소재 ‘연암 박지원 선생 실적비’ 비문.
59) 강재철, 「‘온돌문화전통’의 지속과 변용에 관한 시론」,『비교민속학』41, 비교민속학회, 2010, p.199.
60) 이두현 외 2인, 앞의 책, p.118.

만 전란으로 소실된 각종 주택들을 복원하는 과정에서 온돌방이 채택되어 정착에 기여했을 것으로 보인다.[61] 궁궐에서부터 백성의 작은 집에 이르기까지 온돌은 이 무렵에 전국적으로 대중화되었다.

그럼에도 불구하고 연암은 중국의 '캉(炕)'이 온돌보다 더 나은 난방 방식이라고 단언한다. 여기에는 많은 오해나 비판이 따를 수 있다. 연암은 이 주장을 논리적으로 증명하기 위하여 캉의 제도와 방식을 면밀하게 관찰했다. 캉은 온돌과는 달리 돌 대신 토배자를 만들어 사용하는 방식으로서 땅을 파고 장작불을 지펴 따뜻하게 한 뒤 널빤지로 덮고 장막을 치는 것이다. 중국인들처럼 입식 생활을 하는 경우에 더 적합한 것이 될 수 있다. 연암이 보았던 캉은 대략 다음과 같은 것이었다.

> 대체로 캉을 만들 때는 먼저 캉 바닥을 한 자쯤 더 높이 쌓아 바닥이 판판하게 하여 놓고, 다음에는 부서진 벽돌 쪽으로 바둑판같이 놓아 고임돌을 만들고, 네모지고 판판한 벽돌을 그 위에 깔 뿐이다. 벽돌 두께가 본래 고르고 보니 깨어서 고임돌로 쓰더라도 어디고 기울 까닭이 없고, 벽돌 몸이 본디 가지런하고 보니 차례로 벌여 까는데 절로 틈서리가 없었다.
>
> 구들 곬 높이는 간신히 손을 펴서 들이고 낼 만하고 고임돌은 서로 엇먹여 불목이 되어 있었다. 불길이 불목을 만나면 반드시 빨아 당기듯이 넘게 되고 불꽃은 재까지 휘몰아 여러 불목으로 가뜩 미어지게 퍼져들면서 번갈아 연방 삼켜 갈아들이고 보니 불길은 거슬러 나올 짬도 없이 굴뚝목에까지 닿게 된다. 굴뚝목에는 길 나마 되는 도랑이 하나 있으니 우리나라 말로 하면 '개자리'다. 재는 언제나 불길에 몰려나와 개자리에 떨어지고 개자리가 메이면 3년에 한 번은 굴뚝목의 한쪽을 헐고 재를 쳐 낸다.
>
> 아궁이 문은 땅을 한 길이나 우묵하게 파고, 불 때는 아가리를 위로 향하게 내어, 때는 나무는 곧추세워 꽂는다. 아궁이 옆에는 큰 항아리만 하게 땅

61) 한국고문서학회, 앞의 책, p.282.

> 을 뚫고 위에는 돌로 덮어서 평지로 만들어 그 속은 텅 비어 바람이 나게 되었으므로 불길을 굴뚝목까지 몰아들이되 내 한 방울이 새지 않는다. 또 굴뚝목의 법식은 큰 항아리만 하게 땅을 파고 벽돌로 탑 모양처럼 쌓아 올려 높이는 지붕과 가지런하게 하였다. 연기는 항아리 속에 떨어져 들이마시고 빨아내는 듯하니 이 법이 더욱 용하다. 대체 굴뚝목에 틈이 있은즉 한 오라기 바람이 능히 한 아궁이 불을 꺼지게 할 수 있으므로 우리나라 온돌은 언제나 내를 토하고 고루 덥지 못함이 탈이니 이는 오로지 굴뚝목의 불찰이다.[62]

연암은 이 방법을 유심히 관찰하고 연통의 성격까지 살펴 기록하고 있다. 여행 중에 경황없이 바쁜 중에도 불구하고 중국의 점방 주인이 캉의 재를 버리는 기회를 틈타 그 구조를 일일이 뜯어보듯 연구했던 것이다. 연기 고래의 위치가 적당하여 화염이 새지 않아 불의 손실을 최소화할 수 있는 것이 캉의 특징이라고 판단한다. 그리고 바닥과 연통의 높이를 잘 조절하여 한 점의 연기도 새지 않게 되어 있는 것을 눈여겨보면서 굴뚝 만드는 법에 관심을 표명한다. 이토록 세세하게 고찰을 마친 연암은 우리나라의 온돌에 캉의 장점을 도입한다면 서민들이 겨울에 추위로 고생하는 것을 면할 수 있을 것이라 확신했다.

그러나 일행 중의 한 사람이었던 변계함은 캉을 피상적으로 보고난 뒤 괴이하다는 이유를 들어 온돌만 못하다고 평가했다. 캉이 온돌만 못하다는 변계함의 주장에 대하여 연암은 그것을 일단 수긍한 후에 그 주제를 갖고 본

62) 大約先築炕基 高尺有咫 爲地平 然後以碎甎碁置 爲支足而鋪甎其上而已 甎厚本齊 故破爲支足 而自無蹙蹩 甎體本勻 故相比排鋪 而目無罅隙 烟溝高下 劣容伸手出納支足者 遞相爲火喉 火遇喉則必踰若抽引 然火焰驅灰 闐駢而入 衆喉遞呑迭傳 無暇逆吐 達于煙門 煙門一溝 深丈餘 我東方言犬座也 灰常爲火所驅 落滿阬中 則三歲一開 烟炕一帶 扱除其灰 竈門坎地一丈 仰開炊口 爇薪倒插 竈傍闕地 如大瓮 上覆石蓋 爲平地 其中空洞生風 所以驅納火頭於煙喉而點煙不漏也 又烟門之制 闕地如大瓮 甎築狀如浮圖 高與屋齊 烟落瓮中 如吸如吮 此法尤妙 大約煙門有隙 則一線之風 能滅一竈之火 故我東房堗 常患吐火 不能遍溫者 責在煙門.『熱河日記』, 渡江錄.

격적인 토론을 전개한다. 여기에서 연암은 우리나라의 온돌이 구들 놓는 법 가운데 여섯 가지가 잘못되었다고 말한다. 이것을 극복할 수 있어야 진정 훌륭한 난방시설이 될 수 있다는 논리인 것이다.

> 흙을 이겨서 쌓아 구들 골을 내고 돌을 걸쳐 얹어 온돌을 만드니 돌이란 크고 작고 두텁고 엷어서 본디가 고르지 못한 것이라 반드시 조약돌을 겹쳐 네 모서리를 괴어 놀지 않도록 하고 보니 돌은 달고 흙은 말라 언제나 짜그라져 퉁겨나니 이것이 첫째 탈이요, 구들장 거죽이 움푹움푹 들어간 데를 흙으로 두텁게 메우고 새벽질을 판판하게 고르고 보니 불을 때도 골고루 덥지 못한 것이 둘째 탈이요, 고래가 높고도 넓어 불길이 미처 닿질 않으니 이것이 셋째 탈이요, 바람벽이 엷고도 성글어 언제나 틈서리로 바람이 새들면 불길은 거꾸로 새 나오고 연기는 방안에 꽉 차서 욕을 보니 이것이 넷째 탈이요, 불목 아래 불골들을 엇비슷이 내들 않고 보니 불길은 멀리 넘나들지를 못하고 나무 위에서 맴돌이를 하고 보니 이것이 다섯째 탈이요, 구들을 말리는 데는 아무래도 나무 백 단은 들 것이요, 열흘 안에는 거접하기 어려울 것이니, 이것이 여섯째 탈이거든.[63]

이를 요약하면 구들의 크기나 두께가 다른 점을 보완하기 위해 돌에 진흙을 발라 사용하게 되는데 그것으로 인해 난방에 지장이 오고, 고래나 바람벽의 구조상의 문제로 인한 불편들이 속출한다는 주장이다. 여기서 대단히 중요한 문제가 발견된다. 그것은 연암이 중국의 주택과 캉 등의 주생활을 우리나라의 것보다 더 우수하게 여긴 근거로 벽돌의 사용을 언급하고 있다는 사실이다. 벽돌에 관하여 위에서 잠시 살핀 바 있지만, 캉의 제도에서 여

63) 泥築爲塍 架石爲埃 石之大小厚薄 本自不齊 必疊小礫 以支四角 禁其蹙蹩 而石焦土乾 常患潰脫 一失也 石面凹缺處 補以厚土 塗泥取平 故炊不遍溫 二失也 火溝高濶 焰不相接 三失也 墻壁疎薄 常若有隙 風透火逆 漏烟滿室 四失也 火項之下 不爲遞喉 火不遠踰 搬船薪頭 五失也 其乾爆之功 必費薪百束 一旬之內 猝難入處 六失也.『熱河日記』, 渡江錄.

러 차례 결정적으로 벽돌의 효과를 들어 말하고 있다. 캉 바닥에 벽돌을 깔면 벽돌의 두께가 고르기 때문에 틈이 벌어질 염려가 없고, 굴뚝도 벽돌을 탑처럼 쌓아 높이를 적절히 맞출 수 있다는 것이다. 연암문학의 미학은 벽돌의 실용성에 관한 예찬이 큰 비중을 차지한다.

그는 중국의 건축이 벽돌을 사용하여 큰 효과를 얻고 있다는 점을 누누이 강조하였다. 많은 토목도 필요 없고 대장장이나 미장이가 해야 할 노동력도 절약되며, 가마를 만드는 데도 진흙 대신 벽돌이 유용하고 캉도 벽돌로 만들기 때문에 온돌과는 달리 기울거나 내려앉지 않고 불길을 잘 빨아들여 고루 따습다는 점들을 열거했다.[64] 뿐만 아니라 중국에서 본 벽돌 가마를 소개하고 우리나라의 가마 제도가 잘못된 점을 낱낱이 밝혔다. 그것이 잘못된 까닭은 처음부터 가마를 만들 때 벽돌이 없었기 때문이라고 분석하였다. 상대적으로 중국 가마의 이로운 점은 벽돌 쌓는 묘리에 있다고 했다. 심지어 우리나라 전대의 지식인들인 鰲城 李恒福과 老稼齋 金昌業이 벽돌의 이로움을 설명하면서도 가마의 제도에 대해 말하지 않았음을 애석하게 여기기까지 하였다.[65] 벽돌에 대한 연암의 태도는 관심의 수준을 넘어 실용적 확신을 바탕으로 강렬한 집착을 보였다고 말할 수 있다.

연암은 이 벽돌로써 왕이 殿座할 때 사용할 臺를 만들 계획을 세우기도 했다. 기와와 벽돌을 만드는 관아인 瓦署에서 수십만 개의 벽돌을 구웠다. 중국의 가마 쌓는 법을 쓰고 벽돌의 크기도 연행 때 기록한 바와 부합되었다고 한다.[66] 그러나 나라에 일이 있어 그 벽돌은 대를 쌓는 데가 아닌 다른 곳에 사용되었다고 했는데, 아마 그것들은 민간의 주생활 개선에 큰 도움을 주었을 것으로 추측된다. 면천군수로 있을 때 흙벽돌 찍는 틀을 만들

64) 김명호, 앞의 논문, p.95.
65)『熱河日記』, 渡江錄.
66)『過庭錄』, 卷一.

었다는 사실도 이를 뒷받침한다.[67] 단순히 벽돌만 만든 것이 아니라 운반하고 말리는 일까지 권장하는 경계까지 남겼던 것이다.

결과적으로, 벽돌의 사용을 더 장려하고 우리나라에서도 이런 제작 기술을 발전시켜 주택 건축과 난방 등에 활용해야 한다는 의도가 짙게 깔려 있는 것이다. 우리나라 서민들의 주거 환경에 대한 문제점들을 글로써 생생히 표현하고 있는 연암의 정신적 이면에는 주생활의 개선책 마련을 촉구하는 선각자로서의 실용정신과 애민정신이 한데 어우러져 나타나고 있다.

67) 『過庭錄』, 卷四 참고.

VI. 민속학적 관점에서 본 연암문학의 의의와 한계

1. 민속의 미래지향적 의미

지금까지 이 연구는 연암문학을 대상으로 삼아 그 속에 풍속과 구비전승을 포함한 민속예술, 그리고 의식주 생활이 어떤 양상으로 표현되었는가 하는 점을 상세히 살펴보았다. 이제 마지막 장에서는 표현된 그것들이 어떤 의미를 갖는지에 대해 고찰하도록 하겠다. 이 의미에 관한 이해는 다양한 방향의 입장을 생산할 수도 있기 때문에 그에 대한 필자의 태도를 먼저 밝히기로 한다,

주지하는 바와 같이 풍속과 넓은 의미의 민속예술, 의식주 생활과 같은 목록은 민속학의 연구 대상이다. 그리고 그 목록들은 민속학이 발생하기 이전부터 존속되어온 '殘存文化'였던 것이다. 따라서 연암이 자신의 문학에서 직접 다루거나 관심을 보였던 민속은 현재의 시점에서 볼 때는 과거적인 잔존문화일 수 있다. 그런 시각에서 본다면 연암문학의 민속도 과거의 민간전승체 속에 있던 잔존 정도의 의미와 가치를 지닐 수밖에 없다.

그렇지만 민속은 과거적이고 정체적인 잔존물이 아니라 '민간인' 또는 '서민'의 현실적인 생활 속에서 그들의 생활과 함께 무한히 생동해가고 있는 생활의 전체적 현상이다.[1] 이런 입장을 취한다면 민속학 역시 지난날의 회고 대상에 머무는 過去學이 아니라 현재를 거쳐 미래를 지향하는 現在學 이

1) 김태곤 편, 『한국민속학』, 원광대학교 민속학연구소, 1973, p.41.

상의 것이 되어야 한다. 민속학이 과학으로서의 비중이 강해질 수 있으려면 민속이 민간인들의 생활 내부에서 어떻게 작용하여 왔는지, 그리고 일반 사회와 문화에 어떤 결과를 가져왔고 앞으로 어떻게 될 것인가 하는 문제가 중요하다는 사실이 이미 제기되어 있었던 것이다.[2] 이에 따라 연암의 문학이 제공해주는 민속을 사회 문화적 차원에서 현재와 미래의 관점으로 정리할 필요성이 생기게 되었다. 이에 따라 필자는 이 연구를 통해 제시한 연암 문학에서의 민속이 단순한 잔존의 차원에서 벗어나 현재와 미래지향적 의미를 띨 수 있도록 하는 방향을 모색하고자 한다.

민속이 미래지향적 성격을 지닌 개념이라는 점을 인식하기 위하여 風俗이라는 유사 용어의 의미 확정이 중요하다. 이 용어의 개념은 민속과는 달리 뚜렷한 현실 대상의 의미를 갖고 있다는 점도 제시되었다.

그러나 정작 풍속에 관한 본격적인 저작은 연암 자신이 아니라 그의 제자이며 학문적 동지인 泠齋 柳得恭(1748~1807)을 통하여 세상에 모습을 드러냈다. 영재 유득공이 편찬한 『京都雜志』는 '風俗'과 '歲時'를 주제로 한양의 문물제도를 조사한 글이다. 이 내용들은 민간과 사대부, 또는 남녀노소를 가리지 않고 소개한 것이어서 풍속의 폭이 얼마나 넓은가를 보여주는 역할을 하고 있으며, 이후에 나온 『열양세시기』와 『동국세시기』의 모태가 되었을 정도로 높은 평판을 얻었다. 그러므로 여기에 제시된 풍속의 목록들은 당시 풍속의 범위와 내용을 가장 잘 나타낸 것으로서 연암의 풍속 인식과도 간접적으로 연결될 자료가 될 수 있다 하겠다.

연암 일파의 풍속에 대한 관점은 자신들이 사대부 출신으로서 사회적 습관을 이해하려는 입장에서부터 출발하고 있다.[3] 예컨대, '건복'의 경우 "사대

---

2) 위의 책, p.44.

3) 여기서 『경도잡지』가 서울의 풍속이라고 제시해 놓은 항목들은 하층민인 민중의 생활에서 발견되는 습속이 아니라 상류층인 사대부가에서 볼 수 있는 사례들이 주를 이루고 있기 때문에 현대 민속학에서는 잘 다루어지지 않는 풍속이다. 나경수, 「영재 유득공 경도

부들은 평상시 거처할 때 흔히 복건, 방관, 정자관, 동파관을 쓰고, 조관은 당건을 쓴다. 그러나 노상에서는 모두 갓을 쓰고 당혜, 운혜를 신는다"[4]로 시작하여 "여염집의 부녀들은 녹색의 규의를 입는다. 그러나 길에 나갈 때에는 따로 하나의 옷으로 머리를 가린다"[5]라는 내용으로 마쳤다. 사대부를 중심으로 다루면서도 서민들의 생활에도 관심을 보여 이른바 계층을 망라해 모든 습관을 살핌으로써 풍속을 바로 세우고자 하는 의도가 함축되어 있다고 볼 수 있다.

연암의 글에서 풍속을 다루는 것은 단순한 소재의 사용이 아니라 연암그룹이 지향하는 공통된 창조를 위한 방편이다. 곧 중국과 같지 않은 우리 민족의 삶을 묘사하고자 하는 의식이 작용하고 있다고 할 것이다. 이런 점에서 풍속에 관한 근거의 상당 부분을 연암과 영재가 공유했다고 볼 수 있을 것이며, 『경도잡지』의 내용을 연암문학의 민속적 기반으로 활용하는 것도 의의가 있다고 본다. 그리고 민간의 풍속과 의식행사는 민속의 연총이라 할 만한 것이어서 이 부분의 정리를 시도한 것은 민속 전반에 관한 학적 영역이 넓어지고 있었다는 증거가 된다 하겠다.[6]

풍속에서 가장 보편적으로 사용되는 분야는 세시풍속이다. 해마다 민간에 공통적으로 전승되는 의식과 행사들을 통틀어 일컫는 세시풍속은 비단 연암만이 아니라 모든 사람이 경험하며 살았던 시대적 관행이었다. 농경사회였던 우리나라의 세시풍속은 농사력에 따라 한 달도 빼지 않고 각종 행사가 계속하여 열렸다. 그러나 근대사회로의 변화가 이루어지면서 농경 위주의 세시풍속은 현저하게 쇠퇴하여 지금은 설날과 추석이라는 양대 명절을 중심

잡지의 민속문화론적 가치」, 『대동한문학』 27, 대동한문학회, 2007, p.134 참고.

4) 士夫平居多戴 幅巾方冠程子冠東坡冠 朝士唐巾 街上俱用笠子 穿唐鞋雲鞋. 『京都雜志』, 卷之一 風俗 <巾服>.

5) 閭巷婦女 綠桂衣在 街上吊用 一衣冪首. 『京都雜志』, 卷之一 風俗 <巾服>.

6) 인권환, 『한국민속학사』, 열화당, 1978, p.30.

으로 재편되는 양상을 보여준다.

이미 근대로의 전환기를 시작한 시대에 살고 있었던 선각자 연암은 자신의 문학에서 세시풍속을 과도하게 늘어놓지 않는다. 그러면서도 대보름날, 달이 휘영청 밝은 밤에 청계천 운종교에 나가서 다리밟기 풍속 행사를 함께 하고 퍼포먼스까지 했던 사람들을 떠올리며 지금은 먼 곳에 있는 친구들을 그리워하고 있는 것이다. 당시의 사람들은 다리(橋)를 밟았으므로 다리(脚)에 병이 나지 않을 것이라는 기대감으로 풍속을 즐겼을 뿐이지만, 연암은 서정성을 바탕으로 친구의 건강을 생각하는 문학적인 의미를 담아 이런 풍속의 소재를 사용하였다.

그런 점에서 민간의 의례도 연암문학의 새로운 의미로 받아들이지 않을 수 없다. 통과의례 가운데 연암이 가장 관심을 갖고 비중 있게 사용한 것은 喪禮였다. 특히 『열하일기』에는 그가 중국에 갔던 길에 자주 상여 행렬을 보았고, 어느 때는 조문객이 되기도 하여 중국의 풍속을 살펴보았다는 기록이 남아있다.[7] 연암은 중국 사람들이 행하는 조문 때의 의례를 해학적으로 바라보고 있지만 풍습의 차이를 감안하면서 이해하려는 태도를 보여준다. 그러나 상여 행렬의 허례허식을 대하고서는 비판의 강도를 높인다. 실용정신에 입각하여 결코 미래지향적 풍속이 될 수 없다는 확신을 가진 것이다. 연암은 민간풍속의 과거와 현재에 대한 뚜렷한 의식을 갖고 있었다.

연암의 이러한 의식은 옳지 못한 풍속을 비판하는 글에서 근거를 찾아낼 수 있다. 그릇된 풍속으로 제기하고자 한 것은 여성의 순절이었다. 연암은 이 문제에 대해 많은 고뇌와 함께 문학적 표현 전략을 사용하였다. 자신이 직접 쓴 烈婦 事狀들과 <열녀함양박씨전>은 표면적으로 순절한 사람을 미화하는 것으로 보인다. 그러나 연암이 체제 안에서 벼슬살이를 하고 있으면

7) 『열하일기』의 성경잡지와 일신수필에 이 내용들이 나오는데, 연암은 상례의 행렬이나 상갓집의 정황을 세세하게 묘사하였다. 이 논문의 Ⅲ장을 참고할 것.

서 전통적 선비의 관념을 지켜온 사람이라는 현실에 비추어볼 때 그런 해석이 가능한 것이지, 그의 의도와 글의 구조를 보면 순절 풍속에 대한 비판을 읽을 수 있다. 연암은 인간으로서 스스로 지켜야 할 자발적 烈과, 가문의 명예를 높이기 위한 도구로서의 烈을 구분하여, 강요된 열을 거부하는 입장을 표명했던 것이다.[8] 풍속의 과거형을 수용하지 않으려는 연암의 비판의식이 작용한 사례라 할 수 있다.

민속이 새로운 미래지향성을 지니기 위한 방편 가운데 하나로는 예술적 승화를 이루는 길을 들 수 있다. 연암을 통해 이루어지고 있는 사례들로서는 시속어와 설화 같은 구비전승들이 기록문학 작품으로 완성되는 것이라든지, 산발적으로 전개되던 여러 종류의 기예들이 공연예술로 체계화하는 모습 등이 보인다. 연암문학은 이런 측면에서 민속예술로서의 가치를 높였다고 할 것이다.

필자는 여기서 독특한 예술적 가치성의 문제 하나에 접근하려 한다. 이것은 연암이 평소의 일상을 통하여 보여주었던 생활 모습이 당시 풍속화의 대상과 소재가 될 수 있다는 가능성이다. 이는 『과정록』의 기록과 김홍도의 풍속화 <포의풍류도>와의 연결 가능성을 전제로 한다. 먼저 글의 내용을 살펴보기로 하겠다.

> 지계공이 어떤 사람에게 보낸 편지에 이런 말이 있다. “나는 화림(안의현의 별칭)에 도착해 40일 동안 하풍죽로당에 거처했다오. 당시 풍년이 든 데다가 관아에 일이 없어 한가했으므로 사또(연암)께서는 일찍 업무를 끝내고 해가 뉘엿뉘엿 질 무렵이면 객이 묵고 있는 곳으로 찾아왔다오. 그곳에는 예스러운 거문고와 운치 있는 술동이, 잘 정돈된 책들과 아담한 칼이 비치되어

8) 김수중, 「<열녀함양박씨전>에 나타난 정절의식 분석」, 『한국언어문학』 76, 한국언어문학회, 2011, p.78.

있었다오. 그리고 곁에는 종종 시에 능한 승려와 이름난 기생이 있었소이다. 술이 거나해지면 천고의 문장에 대해 마음껏 토론했으니, 당시의 즐거움은 백 년의 인생과 맞바꿀 만했다오. 내가 훗날 화림과 같이 아름다운 고장에서 고을살이를 할 수 있을지는 모르지만, 연암과 같은 객을 얻을 수야 있겠소?"[9]

안의현감으로 있던 연암이 업무를 마치고 객사를 찾아오면 거기에 거문고, 술동이, 잘 정돈된 책과 칼이 있었다고 하였다. <포의풍류도>라는 그림에도 선비 모양의 사람이 거문고 대신 비파를 연주하고 있으며 그 곁에 술동이와 책, 그리고 칼이 가지런히 놓였다. 이 그림은 단원의 풍속화로 널리 알려져 있으며, 단원 김홍도가 이런 방법으로 자화상을 남긴 것이라 보기도 한다.[10] 그런데 필자가 제기하는 문제점은, 지계공 이재성이 보냈다는 이 편지와 단원 그림의 소재가 너무나도 흡사하여 위 본문의 이름 모를 수신자가 혹시 김홍도 자신이거나 그와 관련 있는 사람은 아니었을까 하는 점이다. 물론 편지 속에 종종 있었다는 승려와 기생은 그림에 보이지 않지만 그 이외의 분위기는 이러한 가능성에 접근하고 있다. Ⅳ장에서 밝힌 바와 같이 연암의 가장 가까운 제자 이덕무가 김홍도와 교유하고 있었다는 점에서 단원이 연암의 덕망을 흠모하고 있었으리라는 가정도 얼마든지 가능하며 연암의 처남인 지계공과의 편지 교류도 생각해 볼 수 있는 일이다.

특히 글과 그림에 등장하는 '아담한 칼'은 분명한 용도가 있다. 단원의 스승인 강세황이 쓴 <檀園記又一本>에는 김홍도가 거문고와 피리 등 음악에

9) 按芝溪與人書 有曰 僕到花林邑之別號四十日 處荷風竹露之館 主人使君 時豐政簡封篆可有三分 日晷輒來居客位 琴樽古雅 書劍整暇 韻釋名姬 動在左右 酒酣 縱談千古文章事 此樂可敵百年 不知僕他日 能擁麾專城 如花林之勝 安能得客 如燕巖其人乎. 『過庭錄』, 卷二. 이 번역은 박희병, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006, pp.285~286을 인용한 것임. 저자는 이 대목에서 김홍도의 <포의풍류도>를 나란히 게재해 놓고 있다.

10) 최석조, 『단원의 그림책』, 아트북스, 2008, p.37.

통하였고 풍류가 호탕하여 칼을 치면서 슬픈 노래를 부르고 비장하게 눈물을 흘리는 적도 있었다고 하는데, 이는 감수성이 풍부했다는 뜻으로도 볼 수 있으나 한편으로는 中人인 자신의 출신 성분에 대한 설움의 표출로도 생각할 수 있다.[11] 여기서 칼은 설움을 극복하기 위한 노래를 부르는 데 사용하는 연주의 한 도구로 등장한다. 연암도 현악기를 능란하게 연주할 능력을 갖추고 있었다는 사실은 이미 앞에서 언급하였다. 두 걸출한 문인과 화가는 칼을 치고 노래하면서 세상의 부조리를 극복하려 했던 것이다. 연암의 생활을 기록한 편지를 읽은 단원이 그것을 풍속화로 형상화시켰을 가능성을 인정한다면, 삶의 행위 자체가 민속예술의 대상으로 승화되는 가치도 인정할 수 있을 것이다.

민속의 미래지향적 의미는 의식주 생활 표현을 대상으로 한 연암의 글에서 더욱 구체적으로 드러난다. 연암문학은 이용후생에 입각한 실용성을 추구하면서 민속적 생활상을 점검하고 새로운 방안을 제시한다. 그는 평소의 일상이나 사고의 방향에서도 늘 변화를 바라는 모습을 보였지만, 특히 중국을 기행하면서 청나라의 문화와 비교 대조하는 기회를 얻은 후 그 의식은 더 확고해져 관직에 있을 때 직접 실현하고자 하는 의욕을 나타내었다. 의식주 생활에 걸친 미래지향적 의미를 차례로 점검해 본다면 다음과 같은 추론들이 가능하다.

연암이 추구하는 의생활의 방향은 조선의 모든 사람들이 계층을 막론하고 옷을 실용적으로 고쳐 입어야 한다는 것이다. 사대부들은 의관제도를 바꾸어야 하고, 서민들도 생활에 편리하고 견고한 복장으로 개선하는 노력이 필요함을 역설했다. 생활의 변화에 따라 옷이 바꾸어지는 것은 당연한 일임에도 불구하고 오래 전에 생긴 의관제도를 고수하다보니 시대에 맞지 않은 이상한 모습이 보일 뿐만 아니라 관습마저 혼란하게 되는 일이 벌어지고 만

11) 위의 책, p.9.

다. 조선 사람들이 전통을 자랑한다면서 주자가례의 법식에 따른 옷을 입고 한 겨울에 갓을 쓰고 나타난다면 청나라 사람들의 웃음거리밖에 되지 않는다고 하였다.

여기서 연암의 고뇌가 실린 주장을 대면하게 된다. 당시에 우리나라 사람들의 기본인식은, 청나라는 오랑캐 국가로서 조선에게 오욕의 역사를 안겨준 대상이었으므로 그들의 문화는 조금도 본받을 만한 것이 될 수 없고 이전 명나라의 제도를 고수하는 것이 옳다는 입장에 서있었다. 그러나 연암은 일찍이 이십대에 쓴 <양반전>에서 '乾隆'이라는 청나라 연호를 용감히 대서특필하였다. 얼핏 보면 하찮은 일인 듯싶으나, 이는 北學의 사상으로서 소위 '북벌파'의 허위를 배격하려는 명분이었던 것이다.[12] 그러면서도 연암은 무조건 청나라에 복종하자는 것이 아니라 그들을 인정하고 실용적인 것을 받아들여 극복해 나가자는 방향을 취하였다. 『열하일기』를 가리켜 상대방의 모든 정보를 뽑아낸 諜報記라고 보는 주장은 이런 점을 반영한 결과라 할 수 있다.[13] 연암은 청나라가 전투에 맞지 않은 우리나라의 의관제도를 그대로 고수하도록 은근히 권장하고 있다는 사실을 알려 주고 있다.[14]

연암은 의생활의 개선을 주창하고 실현하기 위하여 몸소 자신이 간편한 옷을 입었으며, 면포에 염색하는 방식을 제시하였다. 이와 같은 일들은 민속의 미래지향성을 선도하는 중요한 사건이라 이를 만하다. 사대부를 포함한 모든 백성이 과거의 습성에 매여 비실용적인 의생활을 답습하는 것에 대해 문제점을 제기했다는 사실과, 가난한 서민들의 옷 마련을 걱정한 나머지 양잿물 사용까지 실험하면서 염색 기술을 알려주었다는 점은 연암문학의 실용성과 민속에 대한 관심 및 애민정신을 보여주는 증거가 된다고 할 것이다.

---

12) 이가원, 『연암소설연구』, 을유문화사, 1965, p.330.
13) 김일렬, 『고전소설신론』, 새문사, 2003, p.287.
14) 이 대목에 관한 논의는 본 논문 V장 1절에서 이미 다루었으므로 구체적인 출처를 생략함.

다음으로, 식생활을 통한 의미를 살펴보기로 하겠다. 이 분야에 있어 연암은 의생활이나 주생활에서 나타낸 적극성에 다소 미치지 못하는 양상을 드러낸다. 식생활의 경우, 획기적인 개선에 앞서 서민들의 식생활이 절대 빈곤을 벗어나기를 바라는 차원에 머물러 있기 때문이다. 사대부라는 신분을 갖추고 관직에 나아갔던 연암이지만 그가 누린 식생활의 내역을 검토하면 소박하기 이를 데 없는 기록들만 발견할 수 있다. 물론 문학작품 속에서 식단의 모습은 보이지 않고, 대신 자녀들에게 보내는 서간문에 고추장, 된장 등이 나타나는 정도이다. 고추장이 서민적 음식이 아니라는 주장도 있었지만 고추의 역사를 통해 그것은 이미 오랜 역사를 가진 민족의 보편적 음식이었음이 밝혀졌다.

담배와 술은 역시 식생활을 다루는 데 있어 무시할 수 없는 기호품이다. 연암은 자신의 글 가운데 이 두 가지를 중요하게 언급하고 있다. 특히 『열하일기』에서 중국의 학자들과 함께 담배와 술에 관해 깊이 있는 토론을 하고 있으며, 그것에 얽힌 에피소드도 여러 경로를 통해 소개하고 있다. 연암은 자신이 담배와 술을 즐겨했지만 그것들을 권장하거나 긍정적인 기호품으로 평가하지 않았다. 젊은 날에는 술을 전혀 마시지 않다가 삶의 변화에 따라 절도를 지켜 음주를 하게 되었고, 담배는 많은 사람들이 태우는 것이어서 자신도 즐겨 입에 대고 있었다. 기호식품은 인간의 본능적 욕구와 관련되기 때문에 어떤 권력으로도 그것을 막기 어려운데, 게다가 풍속화에서도 살필 수 있는 것처럼 술과 담배는 이미 많은 사람들의 생활에 깊숙이 침투해 생활의 일부가 되어 있었다.[15] 연암은 이러한 현실을 이해하면서 술과 담배 등 기호식품에 접근하는 태도를 보여주었다. 오히려 연암은 건강을 위해 약재 복용에 더 관심을 보이고 있다. 민간의 건강한 생활을 위해 무엇을

15) 한국고문서학회, 『의식주, 살아있는 조선의 풍경 -조선시대 생활사』 3, 역사비평사, 2006, pp.194~195.

섭취하고 어떤 것을 약용으로 삼으면 좋겠는가 하는 목적을 갖고 노력했던 것이다.

마지막으로 주생활에 대한 미래지향적 의미를 고찰하려 한다. 이미 언급한 바와 같이 연암문학에서의 주거 환경 개선을 위한 주제는 매우 다양하면서도 적극성을 띠고 있다. 연암은 중국 기행 벽두에 우리나라와는 달리 잘 건축된 서민들의 집을 보고 큰 충격을 받았다. 그래서 주생활 개선을 이루려면 그 재료가 되는 벽돌, 기와, 그리고 난방 방식 등을 획기적으로 바꾸어야 한다는 결론에 도달하였다. 그의 글 가운데 가장 많이 언급되는 주생활의 요소들이 바로 이 세 가지라 할 수 있다.

벽돌에 관한 언급은『열하일기』의 많은 부분을 차지하고 있다. 벽돌은 건축의 기술을 눈에 띄게 향상시켜 줄 뿐 아니라 난방을 포함한 주생활의 모든 것들을 개선하는 효과를 거둘 수 있다. 이것을 인식한 연암은 벽돌을 굽는 관아를 활성화시킬 것을 주장하고 제작 기술의 발전에 진력하는 모습을 보여 주었다. 중국의 '캉'이라는 난방 방식의 강점은 바로 벽돌 사용과 직결되어 있는 것인 만큼 온돌의 활성화 및 새로운 방식의 생활을 위해서는 이러한 노력이 필요하다는 사실을 강조한 것이다.

기와 역시 주생활 개선에 반드시 필요한 것이었다. 서민의 집들은 대부분 이엉으로 덮여 있어 열악한 띠풀 가옥을 면하지 못한 상태였다. 기와지붕을 이는 일은 당시 서민들로서는 실행하기 어려운 일이었으나, 연암은 그것이 실현될 날을 기다리며 중국에서 본 기와 사용을 참고하여 대중화의 방법을 글로 써서 남기고 있다.

2. 민속학적 한계와 과제

지금까지 연암문학을 민속학적 관점에서 고찰하면서 그에 따른 문제점들도 아울러 대두되고 있음을 보았다. 필자는 그 문제점들의 근본 원인이 연암의 출신 성분에 기인하고 있다는 사실을 부인하지 않는다. 양반과 상민의 계층이 사회적으로 엄존하던 시대에 양반 출신 연암이 서민들의 삶을 주제와 소재로 삼은 문학을 이루어내는 데는 여러 측면에서 분명 한계가 있었던 것이다.

그러나 민속학은 사회 구성원의 한 축인 상류층의 생활을 논외의 것으로 아예 부정하는 것이 아니다. 소수 지식인들의 문화에 대한 다수 서민층의 삶을 대상으로 하는 것이 민속학인 만큼 소수의 문화도 상대적으로 이해하지 않으면 학문의 완성을 기할 수 없게 된다. 그런 점에서 연암은 출신 성분상 소수집단에 속해 있지만, 그를 통해 다수의 문화를 표현하는 일은 완전한 결과에 이르게 하는 방편이 된다. 무엇보다도 민속학과 구비문학을 기록문학으로 남기기 위해서는 선구적 지식인의 문학의식이 작용해야만 한다. 연암은 이 의식을 소유한 선구적 문인이라 할 수 있다.

연암이 다수 서민층을 자신의 문학에 표현하는 데 있어 한계를 드러낸 점은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있겠다. 하나는 작가의 위치상 문제이고, 다른 하나는 도구의 문제이다. 즉 연암이 서 있었던 문학적 삶의 자리가 어딘가 하는 것과, 글을 쓰기 위해 갖고 있었던 표현의 수단이 무엇이었나 하는 점이다.

첫째, 연암은 다수 서민들의 문화를 자신이 이해해야 할 대상으로 보고 거기에 변화를 주고자 하는 시혜적 입장에 서 있었다. 서민대중의 문화를 개선하여 실용적인 것으로 고치고, 民의 개념을 고양시키려 했던 것이다. 그 자체는 매우 긍정적인 공적이라 평가할 수 있지만, 연암 자신의 계급의식은

전혀 요동하지 않았고 오직 선비임을 자랑스럽게 여기는 모습을 보였다.

선비란 바로 천작이요
선비의 마음이 곧 뜻이라네
그 뜻은 어떠한가
권세와 잇속을 멀리하여
영달해도 선비 본색 안 떠나고
곤궁해도 선비 본색 잃지 않네
이름 절개 닦지 않고
가문 지체 기화 삼아
조상의 덕만을 판다면
장사치와 뭐가 다르랴[16]

무릇 선비란 아래로 농·공과 같은 부류에 속하나, 위로는 왕공과 벗이 된다. 지위로 말하면 농·공과 다를 바 없지만, 덕으로 말하면 왕공이 평소 섬기는 존재이다. 선비 한 사람이 글을 읽으면 그 혜택이 사해에 미치고 그 공은 만세에 남는다. 『주역』에 이르기를 "나타난 용이 밭에 있으니 온 천하가 빛나고 밝다"고 했으니, 이는 글을 읽는 선비를 두고 이름인저![17]

위에 인용한 글은 연암이 20대에 창작한 <양반전>과 40대에 쓴 것으로 추정되는 <원사>의 한 부분이다. 모두 양반에 대한 자부심이 가득한 내용들로서 연암이 지니고 있었던 선비의식을 파악하는 데 중요한 자료가 된다. 시대적 실용정신은 적극 추구하되, 자신의 의식만은 선비의 위치에 굳건히

16) 士迺天爵 士心爲志 其志如何 弗謀勢利 達不離士 窮不失士 不飭名節 徒貨門地 酤鬻世德 商賈何異. 『燕巖集』, 卷之八 別集 放璚閣外傳 <自序>.
17) 夫士下列農工 上友王公 以位則無等也 以德則雅事也 一士讀書 澤及四海 功垂萬世 易曰 見龍在田 天下文明 其謂讀書之士乎. 『燕巖集』, 卷之十 別集 罨畵溪蒐逸 <原士>.

세워두고 그것을 과시하고 있는 듯한 모습까지 보여준다.

<양반전>의 서문에 해당되는 첫 번째 글에서는 선비란 하늘이 내린 지위이기에 선비의 마음이 곧 세상을 올바르게 하는 뜻이라 하였다. 이것을 버리게 된다면 장사치와 다름이 없다고 했으니 士農工商의 서열 인식이 그 기반에 도사리고 있음을 알 수 있겠다. 두 번째로 인용한 <원사> 역시 이런 인식이 변하지 않은 채 선비는 농·공과 같은 대열에 서 있다 할지라도 그 존재는 왕공에 미칠 바 아니라는 자부심을 드러내었다. 40대 이후에도 연암은 관직에 나아가 사대부로서의 의식을 그대로 유지한 채 실용적인 창작에 매진했다. 서민대중 속으로 들어온 것이 아니라 서민을 위한 관심과 배려를 베풀며 민간의 삶과 관계있는 활동을 수행하였던 것이다.

그러나 그 시대는 자신에게 유리한 신분을 포기하고 계급의 폐지를 부르짖거나 서민의 삶 속으로 온전히 투신하기 어려운 때였고, 또한 연암에게 그런 사회적 운동력을 기대할 수도 없는 일이다. 연암은 문학인으로서 자신이 그 시대에 할 수 있었던 일을 수행하며 서민의 생활에 깊은 관심을 표명함으로써 아직 기운조차 싹트지 않은 민속학의 개념 형성에 접근한 공로가 있다. 그런 까닭에 연암의 한계를 현대 민속학 이론과 접맥시켜 비판한다는 것은 무리를 범하는 일이 될 수밖에 없다.

단지 연암이 그의 문학 속에 드러낸 민속들을 가리켜 '고급 풍속'이라 지칭할 수 있을 것인가 하는 점은 논의의 여지가 있다고 본다. 고급 풍속이라는 용어가 따로 있는 것은 아니지만, 이것은 최근 논문에서 사용된 용어이므로 이 개념을 정리할 필요가 있다. 그것은 『경도잡지』가 주목한 것이 '고급 풍속'이었다고 하는 주장이다.[18] 『경도잡지』의 체제와 내용상의 특징을 밝히는 자리에서 나온 용어인데, 그렇다면 연암과 유득공의 관계나 성향을

18) 김윤조, 「경도잡지 연구 -저술 과정과 이본 검토」, 『동양한문학연구』 32, 동양한문학회, 2011, p.187.

감안할 때 연암문학에서 중심 대상으로 사용한 풍속들도 성격상 '고급 풍속'이라는 지적을 피할 수 없게 된다.

여기서는 두 가지 문제에 대한 필자의 입장을 제시하여 논리 전개에 일관성을 유지하고자 한다. 먼저, 풍속을 고급과 저급 등으로 분류할 수 있는지의 여부이며 다음으로, 어떻게든 분류가 가능하다면 연암문학에서 풍속을 보는 시각은 어떻게 정의될 수 있을 것인가 하는 문제이다. 앞의 문제에 대한 해결을 위해 우선 '고급 풍속'을 언급한 학자의 지론을 들어볼 필요가 있다. 그 주장은 이렇게 계속된다. "일반 백성의 풍속도 당연히 포함되어 있지만, 저자는 18세기 후반 문화의 다양한 면모에 초점을 맞추고 있다."[19] 이 내용을 보면 고급 풍속이란 일반 백성의 풍속만이 아니라 시대적 문화의 흐름을 타고 있는 다양한 풍속들을 포괄하면서 사회적 관습으로의 승화를 의식하고 있는 용어로 판단된다.

필자는 앞서 풍속의 의미를 규정하면서 사회적 습관, 일종의 풍기라고 하는 관점에서 풍속을 생활문화의 반영으로 보았다. 그러므로 풍속이라는 의미가 민속과 다르다면 사회의 관습으로 세워나갈 만한 풍기가 작용하고 있는 개념이라는 점 때문이라 할 수 있다. 만약 이분법적 사고를 발동시켜 일반 서민들의 민속은 저급한 풍속이고 사대부들의 습관은 고급 풍속이라 생각할 여지를 조금이라도 남긴다면 이 용어의 사용은 배제되어야 한다. 서민이든 사대부든 자신들의 삶 속에서 생활문화를 바로 세우려는 건강한 의식을 갖고 전승하는 것들이라면 모두 고급 풍속으로 인정해야 할 것이다. 이런 입장에서 나중의 문제를 대한다면 연암문학에서 언급하는 풍속은 지극히 건강하다. 민족적이고 실용적이며, 또 자신이 사대부의 위치에 서있지만 서민과 함께 호흡하려는 의식을 기본적으로 깔고 있다. 그런 점에서 연암문학에서의 풍속은 고급 풍속이라 할 수 있겠지만 굳이 이와 같은 용어를 써서

19) 위의 논문, p.187.

풍속의 가치와 정도를 재단할 필요는 없다고 본다.

둘째, 연암은 한글을 알지 못하고 한문만을 표현 수단으로 사용했기 때문에 다수 서민들의 생활을 표현하는 데 괴리가 있다. 전형적 사대부의 문자를 도구로 삼아 민간의 삶을 기록했다는 점이 민속학적 한계로 지적되어야 한다는 사실이다. 이미 한글은 언문이라는 이름으로 민간에 널리 쓰이고 있었고 국문 문학작품도 그 가치가 높았던 시대였다.

이런 점에서 연암과 뜻을 함께 한 가까운 벗 洪大容과 대조하여 보면 의구심이 남는다. 홍대용은 연암보다 15년이나 앞서 중국을 다녀와 한문본『湛軒燕記』를 썼다. 더불어 국문본『을병연행록』을 남겼는데, 작자가 어머니께 보여드리기 위하여 연행길의 노정마다 꼼꼼하게 기술해 놓았던 것을 귀국한 후 한문본과는 별도로 정리하였다고 한다.[20] 담헌 홍대용은 한글로 이 대형 기행문을 기록할 정도로 국문 사용에 뛰어난 능력을 보인 반면, 연암은 한글을 사용하여 작품을 남긴 사례가 전혀 없고 국문을 배우지 않았다는 점은 이해하기 어려운 과제로 남는다. 그렇다고 해도 연암문학이 민속적이고 토속적인 성격을 갖고 있다는 사실만은 부인할 수 없다.

연암이 무슨 이유로 한글을 깨치지 않았을까 하는 질문에 대해 확실히 답할 근거는 없다. 도리어 그가 한글을 알고 있으면서도 국문 작품을 쓰지 않았던 것은 아닐까 하는 추측을 해 볼 수도 있다. 문학적 능력이 그처럼 출중한 연암이 마음만 먹었다면 한글을 이해하지 못했을 리 없다는 논리에서 나온 것이다. 그리고 그의 글이 의도를 교묘히 숨기는 특성을 지니고 있어서 연암 자신이 한글을 모른다고 한 사실조차 인정하지 않으려는 전제에서 나온 추론이다. 그렇지만 이런 논의들을 일소시킬 수 있는 한 줄의 글이 발견되었다.

---

20) 홍대용, 소재영 외 3인 주해,『주해 을병연행록』, 태학사, 1997, 머리말.

누님에게 돈 두 냥을 찾아 보내는데 언서(諺書)를 쓸 줄 모르니 네 누이동생에게 쓰게 해서 보내는 게 좋겠다.[21]

위의 글은 연암이 큰아들에게 보낸 지극히 사적인 내용의 편지글이다. 여기에 나오는 사람들은 모두 연암의 혈육이고 친지들이어서 굳이 함축적 의미를 담아 본말을 교묘히 감추는 글을 쓸 필요가 없는 대상들이다. 본문의 '누님'은 연암의 두 분 누님 가운데 작은누나를 가리키며, '네 누이동생'은 큰아들 종의의 바로 아래 동생인 연암의 둘째 딸을 지칭한 것이다. 이런 가족에게조차 "나는 한글을 쓸 줄 모른다(不能作諺書)"고 일부러 위장할 필요는 전혀 없다. 누님이나 딸 등 연암의 가족 중에 여성들은 한글로 편지를 써서 보내고 읽는 것이 확인되고 있으나, 한문의 대문장가인 연암은 국문으로 소통이 되지 않고 있는 것이다. 연암이 한글을 몰랐던 것은 분명한 사실이다.

연암이 글을 써서 독자로 확보하고 싶었던 대상층은 한문을 아는 지식인들이었다. 그러나 그 소수들은 자신들의 구분된 삶을 세상의 모든 것인 양 생각해 버리는 편협한 사고에 사로잡혀 있었다. 그들에게 다수의 문화와 생활 모습을 보여주고 일깨워주기 위한 민속학적 기본정신과 목표가 연암에게 있었으므로 한문 기록만으로도 일단 성과를 거둘 수 있었던 것이다. 아무리 그렇다 할지라도, 한문만 아니라 서민의 문자까지도 함께 문학 표현의 도구로 삼았다면 소수 지식인과 다수 서민층의 양면에 걸쳐 연암의 선구적 업적이 더욱 효력을 발휘했을 것이 분명하다. 따라서 그렇지 못한 부분은 그의 한계로 지적되어야 옳을 것이다.

---

21) 姊主料錢 貳兩覓送 而不能作諺書 令汝妹倩艸書送 可也.『燕巖先生 書簡帖』, 二十八 <又書>.

Ⅶ 결　　론

연암 박지원의 문학은 실용정신을 사상적 배경으로 삼아 민간의 삶에 대한 문제를 사실적으로 다루었다는 평가를 받고 있다. 그러나 실용과 민간이라는 두 개념을 동시에 포괄하여 연암문학의 가치를 한 마디로 입증하기는 쉬운 일이 아니다. 실용정신의 근거를 밝히는 이론도 시대현실에 따라 변화되는 양상을 보여주고 있으며, 민간이라는 용어와 대상층을 포함한 문화적 성격 이해 역시 다양한 논리를 이끌어낼 수 있기 때문이다.

실제로 연암은 18세기 후반이라는 시대적 변환기를 살아가면서 사대부 출신 문인으로 민간의 삶에 관한 문제를 주로 다루었다. 백성이 역사의 중심에 서는 시대를 의식했던 그는 민간생활 속에서 펼쳐지는 민속에 대한 관심을 소설을 비롯한 여러 종류의 글을 통해 세상에 표명하였다. 따라서 연암문학을 민속학적으로 분석하는 것은 그것의 본질에 접근하는 중요한 작업이라 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 연암문학을 민속학적으로 분석한 연구는 거의 없었다. 그 까닭은 민속학이라는 학문의 성립이 연암보다 늦은 시기에 서구사회를 중심으로 이루어졌다는 시간적 문제와, 작가의 실용 추구적 노력을 민속적 연구 대상과 구별되는 것으로 보는 인식의 문제 때문이라 할 수 있다. 이 논문에서는 시간적 문제의 경우, 조선후기의 실학이 한국민속학의 태동에 바탕으로 작용했다는 주장을 수용하고 서구와 일본의 민속학 발전과 관련지

어 연결시켰고, 인식의 문제는 민간을 위한 실용의 추구가 민속성의 반영이란 입장에 서서 해결을 도모하였다.

구체적으로 연암문학의 민속학적인 분석은 풍속과 구비전승을 포함한 민속예술, 그리고 의식주라는 세 가지의 큰 분야로 나누어 이루어졌다. 풍속의 경우, 연암이 단순히 어떤 풍속을 작품 속에 다루었다는 소개에 그치는 것이 아니라 그것의 수용과 비판을 통해 민속의 의미를 이해하는 방식을 사용한 것이다. 풍속은 사회적 습관이며 일종의 풍기를 가리키는 것으로서 민속보다 변화의 의미를 더욱 강조하는 개념이라 할 수 있다. 연암은 특히 중국의 문화에 치우친 우리 고유의 풍속을 기록하고 발현시켜 진정한 조선의 풍속을 살리기 위해 문학적 노력을 기울여 큰 성과를 얻었다.

연암이 풍속에 대하여 적극적 사고를 가졌다는 사실은 그의 글을 통해 입증된다. 세시풍속을 즐기며 음주가무와 퍼포먼스를 펼쳤다는 산문이 있고, 광대놀음의 민속적 전승을 알려주는 소설도 있다. 또 그가 중국에 갔을 때, 혼례와 상례 등 민간의 의례를 세세히 기록하여 우리나라의 그것과 비교할 수 있도록 도움을 주기도 했다. 그러면서 연암은 국가적 풍속에 대하여 결코 우열을 논하려 하지 않는다. 그에게는 우열의 판가름보다도 실용성 여부가 가장 중요한 관건이었기 때문이다. 문인은 풍속의 상대성을 자각하고 있어야 하며, 그것을 기준으로 백성들이 실제 생활에서 풍속을 자유롭게 누릴 수 있도록 도와주어야 한다는 사명을 강조하는 데 역점을 두었던 것이다.

반면에, 그릇된 풍속이라고 판단한 대상에 대하여는 비판을 가하는 합리적인 모습을 보여주었다. 대표적인 사례로 <열녀함양박씨전>을 통해 여인의 순절 풍습을 비판한 경우를 들 수 있다. 연암은 당시 사대부 가정의 전통적인 윤리관을 존중하면서 과부가 수절하는 풍속은 자랑거리라고 여긴 반면, 남다른 절개를 보이기 위해 죽음을 택하는 순절은 과도한 행위로서 풍속으로 정착되는 것이 옳지 않다는 내면적 주장을 펼쳤다. 그리고 <영사암

기>에서는 우리 민족 사이에 뿌리 깊이 퍼진 풍수지리설을 비난하였다. 조상의 덕을 기리며 화목하는 풍속을 파괴하고 자손들을 분열시키는 풍수지리설이야말로 가문과 세대를 속이는 나쁜 풍속이라고 결론지었다. 이 두 가지는 각각 비인도적 풍속과 비과학적 풍속이라 할 수 있는데, 연암은 비인도적 풍속의 경우 사회적 인식을 감안하여 신중한 방식을 사용했고, 비과학적 풍속의 경우에는 직접 비난을 가하는 적극적 자세를 취하였다.

구비전승에 관한 연암의 태도는 시속어, 설화, 민요들에 대한 관심에서 적극성을 보여준다. 당시 민간에서 두루 사용하는 언어인 시속어를 본격적으로 사용하기 시작하면서, 연암은 속담과 쇄담, 그리고 우언 등에 가치를 부여하였다. 가장 눈에 띄는 것이 속담으로서 초기의 소설들에 다수 등장하고 있으며, 중국 기행문인『열하일기』에서도 조선식 한자어 속담들을 구사하여 해학적인 효과를 고조시키고 있다. 자질구레한 은어들이 포함된 쇄담은 서민 생활의 토속적인 분위기 묘사에 사용되었고, 허구적 이야기를 빌어 자신의 견해를 주장하는 우언은 <호질>을 비롯한 여러 작품에 적절히 구사되어 구비문학의 영역을 확대 심화시키는 데 기여하였다.

민간설화의 중요성을 인식한 연암은 초기의 소설에서부터 이를 적극 활용하여 작품의 효과를 높이는 장치로 자리 잡게 만들었다. 그리고『열하일기』에서는 중국의 설화를 수집하여 적소에 배치하는 능력을 보여주었다. 특히 설화 중에 중국의 사찰 연기담을 차용하기도 했던 연암은, 훗날 자신의 대표적 장편시에서까지 설화를 동원하여 민속적 성격을 부각시키기도 했다. 이러한 시도는 시대적으로 판소리가 생성되던 무렵, 설화의 변용이 활발히 이루어지던 시점이라는 대목에서도 실험적 의의를 갖는다.

연암은 민요에 관심을 가져 서도민요 <배따라기>를 구체적으로 언급한 바 있다. 그런데 그 내용을 분석하면 민간에서 구연되었던 민요라기보다는 관서지방을 중심으로 공연되었던 <배따라기 극>과 유사한 것으로 판단된

다. 연암은 공연예술에 대한 가치를 인식하여 자신의 작품 속에 조선의 傳奇叟, 중국의 說書人들의 활동을 매우 인상적으로 기록하였다. 심지어 열하에서의 환술 연희 관람 정경까지 상세하게 글로 남겨 놓았다. 사람들이 허황한 눈속임이라고 생각하던 환술도 중요한 기능을 가진 공연예술로 파악하여 사회적 가치를 부여했던 것이다. 그리고 음악은 연암이 무척 사랑했던 예술로서 직접 연주하고 노랫말을 지어 부르기도 했으나, 그것은 어디까지나 전문 음악인들과의 교유 속에 이루어진 행위로서 민중예술과는 직접적 연결을 맺지 못했다고 할 수 있다.

음악과 달리 회화의 영역에서 연암은 시와 그림이 하나라는 '시·화일치'의 개념에 충실한 모습을 보이며 민속예술의 경지에 들어선다. 그가 시에서 보여준 寫意的 분위기의 표출이나, 沒骨이라는 회화기법을 추구하려 했던 일들은 일종의 문인화풍의 구현일 뿐 민속적 성격에 해당된다고 볼 수 없다. 그렇지만 전원 풍경을 풍속화적으로 형상화하며 그 속에 서민의식을 함축시키고 있는 점은 민속에 기반을 둔 예술적 작업이라 하겠다. 연암의 한시 가운데 상당수의 작품들이 소박한 농가의 풍경을 한 폭의 그림처럼 생생히 보여주면서 그 당시에 활기를 띠고 나타난 金弘道 식의 풍속화를 연상하게 만들었다. 그리고 그의 산문에서는 동양화의 화법과 정확히 일치하는 묘사를 함으로써 연암문학 전반에 걸쳐 회화적 풍속성을 유지하고 있다는 특징을 확인시켜 주었다.

연암문학에는 의식주 생활의 양상이 도처에 표현되고 있다. 연암 자신이 그리 높지 않은 지방 관직을 맡아 서민들과 가까이 호흡하게 됨으로써 계층을 초월한 의식주 생활 표현에 유리한 조건을 얻었다고 하겠다. 의생활에서 가장 현저하게 드러나는 것은 의관제도의 현황과 개선책의 제시라 할 수 있다. 연암은 우리나라 사람들의 의생활이 실용화되어야 함을 역설하면서 중국의 의생활과 비교하는 방법을 사용했다. 주자가례의 법식을 따라 품위 있

게 보이려고 거추장스러운 옷을 입으면서 청나라의 옷을 볼품없다고 무시하는 것은 어리석다고 주장하였다. 그런 정신을 갖고서 연암은 관복을 대신하여 평상복을 입고 근무하기도 했다. 일반 백성이나 하인 계층에 속한 사람들의 의생활은 연암의 글 속에 잘 나타나 있지 않지만 매우 열악한 형편이었음을 느낄 수 있고 신발도 없이 거의 맨발로 다녔다는 사실은 간접적으로 밝혀져 있다. 연암은 이에 대한 문제의식을 제기하며 개선책 제시에 적극성을 보여주었다. 그 방편의 하나로 비단을 대신하여 면포에 염색을 해서 실용적으로 민간에 널리 보급하도록 힘쓴 기록이 있다.

연암의 편지 33편이 실려 있는『연암선생 서간첩』에서는 여러 종류의 식생활 모습을 여과 없이 공개하였다. 대표적으로 연암 자신이 고추장을 직접 담가 단지에 담아서 다른 밑반찬들과 함께 자녀들에게 보냈다는 기록이 있다. 거기에는 저미고 말린 포육, 장볶이, 곶감 등이 첨부되었다고 하였다. 더불어 된장과 간장을 매우 중시하여 다루고 있다. 이 모든 것이 서민들의 식생활에 중심을 이루고 있는 요소들이었음이 밝혀졌다. 또한 애연가였던 연암은 담배를 여러 글에서 긍정적으로 다루었으며, 담배와 함께 짝을 이루는 술을 식생활의 한 축으로 삼았다. 그러나 술을 무조건 찬양한 적은 없고 그것을 사랑하되 경계를 늦추지 않는 분별력을 보여주기도 하였다. 식생활에서 빠뜨릴 수 없는 것으로는 민간에서 쓰이는 약재로서 연암은 그것을 적극 개발하며 권장하고 있다. 민간의 삶을 염두에 두고 인도적 성격을 나타내고 있는 것이 식생활의 문학적 특징이라 하겠다.

주거 환경의 개선을 위한 노력이 담겨져 있는 것도 연암문학의 강점이 된다. 연암의 실용주의 정신을 실생활에 반영할 수 있는 방식이 곧 주생활의 개선이라 할 수 있다. 그는 특히 중국 기행 중에 서민들이 살고 있는 번듯한 집들을 보면서 충격을 받고 주거 환경의 변화를 다각적으로 추진하였다. 그 방식은 글을 쓰는 것은 물론이고 실용적인 건축물들을 직접 짓는 일도

포함되었다. 관직에 있을 때 벽돌을 사용한 정각들을 세워 백성들에게 개방했고, 은퇴 후에는 그 구조를 활용하여 자신의 집을 건축하기도 했다. 벽돌과 기와 사용을 주장한 것은 연암의 글 곳곳에서 발견된다. 그는 이것들에 대한 실용성에 확신을 갖고 거의 집착에 가까운 태도를 보여주었다. 그리고 온돌에 관한 부분도 구체적으로 기술하고 있어 주목할 만하다. 연암은 중국의 난방시설인 캉(炕)의 제도와 방식을 면밀하게 관찰한 다음, 그것이 온돌보다 낫다고 평가를 내렸다. 중국의 시설 방식을 무조건 지지한 것이 아니라 온돌의 구들 놓는 방식이 고쳐져야 진정으로 훌륭한 방식이 될 수 있다는 구체적인 전제를 단 후에 벽돌의 사용을 통해 이 문제를 보완할 수 있다는 가능성을 제시하였다. 주생활의 개선에 대한 연암의 선구적 태도는 그의 문학적 성격을 민속적 실용정신으로 규정할 수 있게 만들었다.

이와 같은 연구 내용을 바탕으로 연암문학을 살펴보면, 거기에는 긍정적인 의의와 함께 일정한 한계가 발견된다. 가장 큰 의의라 한다면 연암문학의 전편에는 민속적 토대가 깔려 있으면서도 그것을 과거의 잔존문화 현상으로만 취급하고자 하는 안일한 태도를 용납하지 않고 있다는 사실이다. 민속의 미래지향적 의미를 충실히 반영하면서 적절한 비판이나 변화의 방침을 제시하고 있는 것이 중요한 의의라 할 수 있다. 그러나 그것이 양반이라는 신분의 처지에서 본 일방적 시각이었다든지, 당시 연암 자신이 처해 있었던 제도권의 입장을 반영하면서 풍속을 다루었다는 문제, 또 서민의 글자인 한글을 전혀 알지 못한 채 한문만으로 민간의 생활문화를 언급했던 점 등이 한계로 지적될 수 있을 것이다.

연암문학을 민속학적으로 분석한 결과, 그의 문학은 실용적 근대성을 지향하면서 훗날 발생할 민속학과 연계성을 갖고 전개되었다고 볼 수 있다. 연암 자신은 선비의식을 가진 양반 계층에 속해 있었으나 서민의 삶 속에 녹아있는 민속에 대한 가치를 인식하고 적극적으로 자신의 문학세계에 수용

하는 자세를 보여주었다. 그의 문학은 풍속과 구비전승을 포함한 민속예술, 그리고 의식주 각 방면을 널리 섭렵하면서 민간의 삶과 호흡을 함께 하고 있다고 결론지을 수 있을 것이다.

참고문헌

○ 원전류

朴趾源,『燕巖集』, 朴榮喆本.
朴趾源,『熱河日記』.
朴趾源,『燕巖先生 書簡帖』.
朴宗采,『過庭錄』.

○ 역주서류

朴趾源,『연암집』, 신호열· 김명호 역, 돌베개, 2007.
朴趾源,『열하일기』, 리상호 역, 보리, 2004.
朴趾源,『열하일기』, 김혈조 역, 돌베개, 2009.
朴宗采,『역주 과정록』, 김윤조 역주, 태학사, 1997.
朴宗采,『나의 아버지 박지원, 과정록』, 박희병 국역, 돌베개, 1998.
朴趾源,『고추장 작은 단지를 보내니』, 박희병 역주, 돌베개, 2005.
洪錫謨 외,『동국세시기·열양세시기·경도잡지』, 이석호 역, 을유문화사, 1977.
洪大容,『을병연행록』, 소재영 외 주해, 태학사, 1997.

李鈺, 『烟經, 담배의 모든 것』, 안대회 역, 휴머니스트, 2008.

○ 논저류

강동엽, 「『열하일기』의 문학적 연구」, 건국대학교 박사학위논문, 1982.
_____, 『열하일기 연구』, 일지사, 1988.
_____, 「80년대 이후 연암문학, 연구경향과 그 전망」, 『한국한문학연구』 11, 한국한문학회, 1988.
_____, 「<우상전>에 투영된 이언진과 그의 세계인식」, 『건국어문학』 19, 건국대학교 국어국문학연구회, 1995.
강명관, 『조선후기 여항문학 연구』, 창작과비평사, 1997.
_____, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007.
_____, 「<열녀함양박씨전> 재론」, 『동양한문학연구』 32, 동양한문학회, 2011.
강재철, 「'온돌문화전통'의 지속과 변용에 관한 시론」, 『비교민속학』 41, 비교민속학회, 2010.
강혜선, 「법고창신과 박지원의 연행시」, 『한국한시연구』 3, 한국한시학회, 1995.
고미숙, 「조선후기 비평담론의 두 가지 흐름 -연암과 다산의 차이에 대하여」, 『대동문화연구』, 성균관대학교 대동문화연구원, 2002.
_____, 「연암의 사유에 있어서 '탈근대적 비전'에 대한 탐구 -주체와 글쓰기를 중심으로」, 『한국한문학연구』 36, 한국한문학회, 2005.
고연희, 「연암 일파의 회화론 -화조화를 중심으로」, 『미술사학보』 17, 미술사학회, 2002.

국사편찬위원회,『연희, 신명과 축원의 한마당』, 두산동아, 2006.
구교현,「공안파와 연암학파의 문학이론 비교 Ⅱ」,『중국어문학논집』33, 중국어문학연구회, 2005.
권대영 외 3인,『고추 이야기』, 효일, 2011.
권우행·정규식,「연암소설에 나타난 작가 의식의 이중성과 그 의미」,『한국문학논총』36, 한국문학회, 2004.
권정원,「연암과 형암의 만남과 교유에 대하여」,『한자한문교육』22, 한국한자한문교육학회, 2009.
김남이,「'연암'이라는 고전의 형성과 그 기원 (1)」,『어문연구』58, 어문연구학회, 2008.
김도연,「고문의 문체연구 -연암체를 중심으로」,『한국학논총』6, 국민대학교 한국학연구소, 1984.
김동석,「수사록 연구 -『열하일기』와 비교연구 관점에서」, 성균관대학교 박사학위논문, 2002.
김동국,「연암 박지원의 열하일기를 통해서 본 한중문화교류 연구」, 계명대학교 박사학위논문, 2011.
김명호,「연행록의 전통과『열하일기』」,『한국한문학연구』11, 한국한문학회, 1988.
_____,「열하일기 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1989.
_____,「연암 박지원의 삶과 문학」,『지금 조선의 시를 쓰라』, 돌베개, 2007.
_____,『열하일기』 이본의 재검토 -초고본 계열 필사본을 중심으로」,『동양학』48, 단국대학교 동양학연구소, 2010.
김명호 편역,『지금 조선의 시를 쓰라』, 돌베개, 2007.
김미경,「19세기 연행록에 나타난 민속연희」,『연행록연구총서』9, 학고방,

2006.
김삼수,「한국소주사」,『숙명여대논문집』20, 숙명여자대학교, 1980.
김수중,『고전소설과 문학정신』, 태학사, 2007.
_____,「연암의 기행문에 나타난 산문정신의 변이」,『한민족어문학』54, 한민족어문학회, 2009.
_____,「<허생전>의 시대정신과 현대적 적용의 문제」,『한민족어문학』56, 한민족어문학회, 2010.
_____,「<열녀함양박씨전>에 나타난 정절의식 분석」,『한국언어문학』76, 한국언어문학회, 2011.
김열규 외,『우리 민속문학의 이해』, 한국학술정보, 2003.
김 영,「연암을 읽는 두 가지 코드,『사기』와『장자』」,『민족문학사연구』30, 민족문학사학회, 2006.
김영동,『연암 박지원의 소설연구』, 동국대학교 박사학위논문, 1988.
김윤조,「과정록에 나타난 연암의 면모」,『한국학논집』32, 한양대학교 한국학연구소, 1998.
_____,「『경도잡지』 연구 -저술 과정과 이본 검토」,『동양한문학연구』32, 동양한문학회, 2011.
김일근,「연암소설의 근대적 성격」,『고전소설연구』, 정음문화사, 1990.
김일렬,『고전소설신론』, 새문사, 2003.
김종진,「<배따라기>의 존재양상과 문학 교육적 의의 -민요를 중심으로」,『우리문학연구』28, 우리문학회, 2009.
김주수,『바람에 떨어진 고금:연암어록평설』, 문자향, 2009.
김태곤 편,『한국민속학』, 원광대학교 민속학연구소, 1973.
김태곤,「한국민속학의 원론적 기저」,『한국민속학』17, 한국민속학회, 1984.
김태준,「조선한문학사」,『조선어문학총서』1, 조선어문학회, 1931.

_____, 「조선소설사」, 『조선어문학총서』 2, 조선어문학회, 1933.
_____, 『증보 조선소설사』, 학예사, 1939.
김학성, 「양반전의 작품구조와 주제」, 『인문과학』 19, 성균관대학교 인문과학연구소, 1989.
김학주, 『중국의 희곡과 민간연예』, 명문당, 2002.
김혈조, 「연암체의 성립과 정조의 문체반정」, 『한국한문학연구』 6, 한국한문학회, 1982.
_____, 「연암 박지원의 淸 현실 이해」, 『국제한국학연구』 1, 명지대학교 국제한국학연구소, 2003.
_____, 「연암의 <열녀함양박씨전> 재고 -새로운 자료 소개를 겸하여」, 『대동한문학』 24, 대동한문학회, 2006.
_____, 「열하일기를 통해서 본 연행 사신의 의식주 생활」, 『한문학보』 20, 우리한문학회, 2009.
김형민, 「양반전의 풍자적 서술구조」, 『한국문학논총』 10, 한국문학회, 1989.
김형중, 「연암 박지원의 사유체계에 대한 반성적 고찰」, 『한국언어문학』 43, 한국언어문학회, 1999.
나경수, 「영재 유득공 『경도잡지』의 민속문화론적 가치」, 『대동한문학』 27, 대동한문학회, 2007.
두창구, 「연암 연구사에 대한 고찰」, 『관대논문집』 19, 관동대학교, 1992.
_____, 「연암소설의 서사구조연구」, 세종대학교 박사학위논문, 1992.
류함함, 「<춘향전>과 <서상기>의 관계성 연구」, 『인문학연구』 39, 조선대학교 인문학연구원, 2010.
문병오, 『연암소설의 도교철학적 조명』, 태학사, 1993.
민병수, 「박지원문학의 연구사적 검토」, 『한국학보』 4-4, 일지사, 1978.
박경남, 「유한준의 도문분리론과 산문 세계」, 서울대학교 박사학위논문, 2009.

박기석, 『박지원문학연구』, 삼지원, 1984.
_____, 「연암 한문단편소설의 현실인식」, 『국어교육』 61, 한국국어교육연구회, 1987.
_____, 「열하일기에 나타난 연암의 중국문화 인식」, 『문학치료연구』 8, 한국문학치료학회, 2008.
_____, 『연암소설의 심층적 이해』, 집문당, 2008.
박기석 외, 『열하일기의 재발견』, 월인, 2006.
박수밀, 「박지원의 환희기에 나타난 글쓰기 요령」, 『한문교육연구』 26, 한국한문교육학회, 2006.
_____, 「18세기 회화론과 문학론의 접점 -연암 박지원을 중심으로」, 『연행록연구총서』 2, 학고방, 2006.
_____, 「연암 산문에서의 용사(用事)와 패러디」, 『국제어문』 40, 국제어문학회, 2007.
박일용, 「<열녀함양박씨전 병서>의 형상화 방식과 그 장르적 성격」, 양포 이상택교수 환력기념논총간행위원회, 『한국고전소설과 서사문학』, 집문당, 1998.
박종훈, 「한시 四家의 전원시 비교 고찰 -『한객건연집』을 중심으로」, 『동방학』 18, 한서대학교 동양고전연구소, 2010.
박준원, 「광문자전 분석」, 『한국한문학연구』 8, 한국한문학회, 1985.
박향란, 「연행록 소재 필담연구 -홍대용, 박지원 등을 중심으로」, 인하대학교 박사학위논문, 2010.
박희병, 『조선후기 전의 소설적 성향 연구』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1993.
_____, 『연암을 읽는다』, 돌베개, 2006.
_____, 『연암과 선귤당의 대화 -종북소선의 평점비평 연구』, 돌베개,

2010.
배영동, 「안동소주 생산과 소비의 역사와 의미」, 『지방사와 지방문화』 9-2, 역사문화학회, 2006.
서현경, 「『열하일기』 정본의 탐색과 서술분석」, 연세대학교 박사학위논문, 2008.
설성경, 「<열녀함양박씨전 병서>의 구조」, 『고소설연구』 2, 태학사, 1998.
설성경·박태상, 「연암 박지원의 한문소설」, 『고소설의 구조와 의미』, 새문사, 1986.
성현경, 「호질론」, 『한국 옛소설론』, 새문사, 1995.
소재영, 「호질재론」, 『숭전어문학』 2, 숭전대학교 국어국문학회, 1976.
송석하, 『한국민속고』, 일신사, 1960.
송재소, 「연암의 시에 대하여」, 『연암연구』, 계명대학교출판부, 1984.
_____, 「연암시 해인사에 대하여」, 『한국한문학연구』 11, 한국한문학연구회, 1988.
_____, 『한시 미학과 역사적 진실』, 창작과비평사, 2001.
송혁기, 「연암문학의 발견과 실학의 지적 상상력」, 『한국실학연구』 18, 한국실학학회, 2009.
송호빈, 「연암의 산문에 나타난 울음에 대한 관찰과 사유」, 『동양한문학연구』 29, 동양한문학회, 2009.
신향림, 「연암 박지원의 만년 사상에 대한 재론 -맹인설화와 <답임형오논원도서>를 중심으로」, 『한국한문학연구』 46, 한국한문학회, 2010.
심경호, 『그렇다면 도로 눈을 감고 가시오』, 학고재, 1997.
_____, 『한문산문의 내면 풍경』, 소명출판, 2001.
안대회, 「박제가의 『경신당협대』와 북관풍정」, 『한국한시연구』 12, 한국한시학회, 2004.

안대회 편역,『궁핍한 날의 벗』, 태학사, 2000.
안병태,「혼속의 친영에 대하여」,『한국민속학』5, 한국민속학회, 1972.
양재연 외 3인,『한국풍속지』, 을유문화사, 1971.
우쾌제,「고소설 명칭, 총량 및 연구경향의 통계적 고찰」,『인천어문학』5, 인천대학교 국어국문학과, 1989.
이가원,「광문자전 연구」,『인문과학』7, 연세대학교 인문과학연구소, 1962.
_____,「양반전 연구」,『대동문화연구』1, 성균관대학교 대동문화연구소, 1963.
_____,『연암소설연구』, 을유문화사, 1965.
이기문 편,『개정판 속담사전』, 일조각, 1980.
이동근,「연암 전(傳)의 문학사적 일고찰」,『인문과학연구』13, 대구대학교 인문과학연구소, 1995.
이동환,「<야출고북구기>에 있어서 연암의 자아」,『한국한문학연구』8, 한국한문학회, 1985.
_____,「연암의 사유 양식」,『한국한문학회』11, 한국한문학회, 1988.
이두현 외 2인,『한국민속학개설』, 민중서관, 1974.
이상일,「현대 민속학의 대상과 과제」,『한국민속학』4, 한국민속학회, 1971.
이 암,『연암 미학사상 연구』, 국학자료원, 1995.
이우성·임형택 공편역,『이조한문단편집』, 일조각, 1981.
_____,「초기 실학과 성리학과의 관계」,『동방학지』15, 연세대학교 국학연구원, 1988.
이원수,「<양반전>과 <허생전>, 그 설문과 해답」,『연민학지』3, 연민학회, 1995.
이인실,「단원 김홍도의 풍속도 고찰」,『문화인류학』4, 한국문화인류학회, 1971.

이재선,「연암집(燕岩集)의 종합적 검토 : 연암소설의 해석학적 문제」,『진단학보』44, 진단학회, 1977.
이재수,「연암소설고」,『한국소설연구』, 형설출판사, 1973.
이재운,『새열하일기』, 명지사, 1997.
이종문,「연암 박지원의 한시에 관한 한 고찰」,『한국한문학연구』39, 한국한문학회, 2007.
이지양,「연암 박지원의 생활 특징과 문화예술사상 : 연암, 초정 서거 200주년 기념 학술대회」,『한국한문학연구』36, 한국한문학회, 2005.
이창국,『(연암 박지원) 교육적 인간상으로서의 선비』, 교육과학사, 1988.
이철희,「전의감동 시절 연암 박지원을 그린 두 편의 초상(肖像) - 이서구의 「하야방우기(夏夜訪友記)」와 박지원의 「수소완정하야방우기(酬素玩亭夏夜訪友記)」에 대한 대비적 고찰」,『한문학보』13, 우리한문학회, 2005.
이학당,「연암그룹 문학비평의 특징에 대한 일고찰 -당대 문풍의 형성에 착안한 이덕무의 경우」,『한국어문학연구』48, 한국어문학연구회, 2007.
_____,「연암의『열하일기』필담내용에 대한 일고찰」,『아시아문화연구』15, 경원대학교 아시아문화연구소, 2008.
_____,「『열하일기』<호질(虎叱)>의 창작과 필담의 의미」,『한문학보』19, 우리한문학회, 2008.
이현식,「연암 박지원의 종북소선(鍾北小選) 자서(自序) 연구」,『태동고전연구』8, 한림대학교 태동고전연구소, 1992.
_____,「『연암소설연구』의 선행 연구 영향에 관한 고찰」,『동방학지』137, 연세대학교 국학연구원, 2007.
인권환,『한국민속학사』, 열화당, 1978.
_____,「한국 민속학의 형성·전개와 과제」,『한국민속학』29, 한국민속학회,

1997.
임기중,「연행록의 환희기」,『한국민속학』31, 한국민속학회, 1999.
_____,『연행록 연구』, 일지사, 2002.
임동권,『한국민속학논고』, 집문당, 1975.
임준철,「18세기 이후 연행록 환술 기록의 형성배경과 특성」,『한국한문학연구』47, 한국한문학회, 2011.
임형택,「박연암의 인식론과 미의식」,『한국한문학연구』11, 한국한문학회, 1988.
_____,『이조후기 여항문학총서』1, 여강출판사, 1991.
_____,「박지원의 실학사상과 문학」,『계간 사상』15, 사회과학원, 1992.
장경학,「한국문화에 있어서 근대적 기점으로서의 호질」,『사상계』18, 1955.
장덕순 외 3인,『구비문학개설』, 일조각, 1971.
전경욱,『한국의 전통연희』, 학고재, 2004.
전재강,「열하일기 소재 삽입시의 성격과 기능」,『복현한문학』8, 복현한문학회, 1992.
정 민,『비슷한 것은 가짜다:연암 박지원의 예술론과 산문미학』, 태학사, 2000.
_____,「<황금대기(黃金臺記)>를 통해 본 연암 산문의 글쓰기 방식」,『고전문학연구』20, 고전문학연구회, 2001.
_____,「연암 척독소품의 문예미」,『한국한문학연구』, 31, 한국한문학연구회, 2003.
정상균,『한국 중근세서사문학사연구』, 새문사, 1992.
정순우,「실학파 교육론의 '근대성'문제 -담헌과 연암을 중심으로」,『한국실학연구』12, 한국실학학회, 2006.
정출헌 외 3인,『고전문학사의 라이벌』, 한겨레출판사, 2006.

정학성,「호질에 대한 재성찰」,『한국한문학연구』40, 한국한문학회, 2007.
정환국,「허생고사와 북벌인식의 추이 -<선유동기>를 중심으로」,『한국어문학』47, 한국어문학회, 2006.
조규일 외,『연행록 연구총서』전10권, 학고방, 2006.
조동일,『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978
_____,『한국문학통사』, 전5권, 지식산업사, 2005.
조지훈,「한국민속학소사」,『민족문화연구』1, 고려대학교 민족문화연구소, 1964.
주영하 외,『19세기 조선, 생활과 사유의 변화를 엿보다』, 돌베개, 2005.
주종연,「연암 박지원의 한문단편소설에 대한 일고찰」,『어문학논총』6, 국민대학교 어문학연구소, 1987.
차용주 편,『연암연구』, 계명대학교출판부, 1984.
천관우,『한국사의 재발견』, 일조각, 1975.
최석조,『단원의 그림책』, 아트북스, 2008.
최숙인,「조선후기 문학에 나타난 회화성 연구 - 연암계열의 시를 중심으로」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1988.
최인학,「일본민속학의 역사와 동향」,『한국민속학』5, 한국민속학회, 1972.
최인학 외 7인,『한국민속학 새로 읽기』, 민속원, 2001.
최천집,「<호질>에 나타난 이상 사회에 대한 추구경향」,『어문논총』46, 한국어문학회, 2007.
한국고문서학회,『의식주, 살아있는 조선의 풍경 -조선시대 생활사』3, 역사비평사, 2006.
한국고전소설 편찬위원회 편,『한국고전소설론』, 새문사, 2005.
한윤정,「연암의 작가의식」,『태능어문』3, 서울여자대학교 국어국문학회, 1986.

홍기문, 「박연암의 예술과 사상」, 『한국한문학연구』 11, 한국한문학회, 1988.

홍성남, 「연행록에 나타난 '환술'과 '연극' 연구」, 『동아시아고대학』 5, 동아시아고대학회, 2002.

황패강, 「양반전연구」, 『한국학보』 4-4, 일지사, 1978.

_____, 『조선왕조소설연구』, 단국대학교출판부, 1983.

황패강 외 3인 편, 『한국문학연구입문』, 지식산업사, 1994.

허권수, 「연암의 北京에 대한 인식의 한계」, 『한문학보』 19, 우리한문학회, 2008.

Pastreich, Emanuel, 「연암 박지원과 그의 단편들 -조선후기 사회에서 지식인의 역할」, 『한국한문학연구』 36, 한국한문학회, 2005.

Saintyves, Pierre, 심우성 편역, 『민속학개론』, 삼일각, 1975.