

고통의 현상학

—박완서의 『한 말씀만 하소서』

강 영 안

1. 잊혀지고 있는 고통

모든 것이 고통(一切皆苦)이라는 불교의 가르침에도 불구하고 우리의 삶은 전적으로 고통의 연속이라고는 할 수 없다. 힘겨운 일이 끝난 뒤에는 휴식이 있고 배고픔을 겪은 뒤에는 음식을 먹는 즐거움이 있고 홀로 시간을 보낸 뒤에는 사람들과 담소하는 기쁨이 있다. 그러므로 삶 전체를 고통으로 가득 찬 것으로 보는 것은 다소의 과장이 없지 않다고 할 수 있다. 하지만 고통이 사람에게 엄연한 현실임은 아무도 부인할 수 없다. 기쁨과 쾌락은 환상적일 수 있고 상상을 통해 만든 것일 수 있지만 예컨대 질병으로 겪는 고통은 상상의 산물일 수 없다. 고통은 어떤 현실보다 더 현실적이고 우리의 살아 있음을 어떤 다른 경험보다 분명히 알려주는 경험이다.

그러나 고통은 오늘날 은폐되어 있다. 고통의 은폐성은 본질적으로 근대적 삶의 양식과 관련이 있다고 생각된다. 요한 호이징가가 그리듯이 중세말의 삶에서는 삶과 죽음, 고통과 기쁨, 재난과 행복이 너무나 선명하게 구별되었고 마치 어린 시절의 즐거움과 아픔처럼 그렇게 직접적이고 절대적인 것이었다. 길떠날 때나 큰일을 앞둘 때,

누구를 방문하러 갈 때 사람들은 복을 빌어주고 예배 의식을 치러주었다.¹⁾ 현재 우리의 삶에서는 중세적 삶의 그 살을 에는 듯한 이름 *felheid*과 성례전적 행위를 이제 찾아보기가 쉽지 않다. 또한 그만큼 재난과 행복, 기쁨과 슬픔의 경계도 막연해진 것처럼 보인다. 이것은 과학 기술에 의존해서 구축한 안전 체계와 사회적 법적 체계가 우리의 삶을 훨씬 안락하게 한 때문이기도 하고, 현재의 삶의 체계가 고통받는 현실을 우리의 일상적 삶 저 뒤편으로 옮겨두었기 때문이라고 볼 수 있다. 반 퍼슨은 이와 관련해서 이렇게 쓰고 있다.

소비 사회에서는 갈수록 죽음이 억압받고 있다. 죽음에 대해 반성하고 일터나 가정 또는 길거리에서 죽음을 목격하는 것은 1세기 전만 하더라도 다반사로 있었던 일이지만 이제 죽음은 교묘하게 은폐되고 있다. 겉으로는 죽음과 애도를 감추려는 사회 규칙에 의해, 속으로는 진정제나 흥분제의 사용에 의해 죽음은 이제 더 이상 사람들의 눈에 띄지 않는 것이 되었다. 사람이 죽었다고 해서 이웃이 함께 슬퍼하는 일도 이제 없어졌거니와 상복을 입는 경우도 이제 드물게 되었다. 진정제나 흥분제의 사용으로 주위 사람들은 물론이고 죽어가는 당사자도 죽음은 스스로 선택하는 것이며 따라서 죽음도 '소비 가능한 것'(소모품)이라는 생각을 갖게 되었다.²⁾

고통과 죽음을 언제나 생각해야 하는 삶은 비참할 수 있다. 그러나 죽음을 하나의 소모품으로 생각하는 것은 말할 수 없이 삶을 피상적으로 보는 것일 수밖에 없다. 삶은 고통과 기쁨, 고뇌와 해방, 처절한 싸움과 감사가 서로 교차하면서 빚어낸 골짜기의 깊이만큼이나 깊이

1) Johan Huizinga, *Herstij der middeleeuwen* (1919) (Wolters-Noordhoff, 1984), p. 1 참조.

2) C. A. 반 퍼슨, 강영안 옮김, 『급변하는 흐름 속의 문화』(서광사, 1994), pp. 212~13.

가 있지 않을까 생각한다. 죽음을 심각하게 생각하지 않는 사람은 삶도 그렇게 심각하게 생각하지 않을 것이 분명하다.

그러나 막상 고통이란 무엇인가, 고통에는 의미가 있는가, 고통에 대해서 어떻게 처신해야 할 것인가, 이러한 물음을 던지자마자 곧장 우리는 곤경에 빠지고 만다. 어디서, 어떻게 시작해야 할지 그것을 우리는 잘 모르고 있기 때문이다. 과거의 신학이나 철학이 이 문제와 씨름을 했지만 대부분 변신론의 맥락에서 이루어졌기 때문에 구체적인 고통의 현상과 의미를 치열하게 사유할 수 없었다. 그렇다면 어디서 논의를 시작해볼 수 있을 것인가? 우회일 수밖에 없으나 고통받은 사람들이 남긴 기록에서 우리는 고통에 대한 논의를 시작해볼 수 있지 않을까 생각한다. 다행스럽게도 우리에게는 소설가 박완서가 쓴 『한 말씀만 하소서』라는 일기체의 글이 있다. 우리는 주로 이 글을 바탕으로 삼아 고통이 어떤 현상인가 하는 것을 그려내보고자 한다.

2. 고통의 경험

사람은 어떻게 고통을 경험하는가? 신체적 고통일 경우, 예컨대, 손이 바늘에 찔렸든지 불에 손을 데었다든지 할 때는 아픔을 표시하는 동작과 함께 소리를 지른다. 질병으로 인한 고통일 경우는 통증의 정도에 따라 신음 소리를 내거나 아픔을 호소한다. 견딜 수 없을 정도로 너무 큰 고통에는 소리조차 내지 못할 경우도 있다. 자식이나 남편을 잃었을 때, 사람은 어떤 반응을 보이는가? 아들을 잃은 뒤, 박완서는 이렇게 통곡한다.

원태야, 원태야, 우리 원태야, 내 아들이야. 이 세상에 내가 없다니 그게 정말이냐? 하느님도 너무하십니다. 그 아이는 이 세상에 태어난 지 25년 5개월밖에 안 됐습니다. 병 한 번 치른 적이 없고, 청동기처럼 단

단한 다리에 매달리고 싶은 든든한 어깨와 짙은 눈썹과 우뚝한 코와
 익살부리는 입을 가진 준수한 청년입니다. 개는 또 앞으로 할 일이 많
 은 젊은 의사였습니다. 그 아이를 데려가시다니요. 하느님 당신도 실
 수를 하는군요. 그럼 하느님이 아니지요.³⁾

아들이 이 세상에 더 이상 존재하지 않는다는 사실이 박완서에게
 는 그렇게 고통스러운 일이었다. 그래서 혹시나 사후 세계가 있는가,
 그곳에서라도 아들을 볼 수 있다는 증거가 있는가, 하는 것을 알아보
 려고 그런 걸 얘기하고 있는 책들을 뒤적거린다.⁴⁾ 등산 사고로 아들
 을 잃었던 월터스토프도 아들 에릭을 이제는 어디서도 찾을 수 없으
 리라는 것 때문에 그렇게 고통스러워한다. 그는 길거리와 방, 교회와
 학교, 도서관, 산, 혹시나 아들이 있을까 찾아보았지만 그 어디에서
 도 볼 수 없었다. 아들의 부재, 침묵. 이제 ‘더 이상 있을 수 없다’는
 사실. 이것이 그에게는 전될 수 없는 슬픔이었다. 그의 아들과 같이
 앓을 수 없고, 같이 여행할 수 없고, 같이 웃을 수 없고, 같이 울 수
 없고, 껴안을 수 없고, 누나와 동생들의 결혼에도 참여할 수 없다는
 사실이 그를 고통스럽게 하였다.⁵⁾

아들을 잃은 뒤 박완서의 애통은 여러 가지로 나타난다. 무엇보다
 몸이 스스로 음식을 거부한 것이 그의 비탄과 고통에 수반된 현상이
 었다. 죽지 못하면서도 죽고 싶은 마음이 그를 사로잡는다. 먹지 못
 함으로 인해 죽어가고 있다는 사실만이 그에게 유일한 희망이었고
 몸이 음식을 수용하지 않는다는 사실이 최소한의 자존심을 지키게
 해주었다. 그러나 또한 세상은 그대로 돌아가고 있다는 사실에 분노
 한다. 기차가 달리고 계절이 바뀌고 아이들이 유치원 가려고 버스를

3) 박완서, 『한 말씀만 하소서』(서울: 솔, 1994), p. 13.

4) 박완서, 같은 책, pp. 29~30.

5) Nicholas Wolterstorff, *Lament for a Son* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987),
 p. 15 참조.

기다리고 있다는 것까지는 참아줬지만 아들이 죽었는데도 88올림픽이 여전히 열리리라는 건 도저히 참을 수 없었다. “내 자식이 죽었는데도 고을마다 성화가 도착했다고 잔치를 벌이고 춤들을 추는 것 어찌 견디랴.” “아아, 만일 내가 독재자라면 88년 내내 아무도 웃지 못하게 하련만.” 박완서는 뒤틀린 심사를 이렇게 드러낸다.⁶⁾ 그는 세상을 떠나 혼자 있고 싶어한다. 자신의 슬픔에는 아랑곳하지 않는 세상과 화해할 수 없었고 혼자 실컷 울고 싶었다. 박완서는 부산 딸네 집에 내려갔다가 이해인 수녀의 권유로 결국 부산 분도(베네딕토) 수녀원에 들어간다. 어느 날 산책을 하다가 산책길을 벗어나 길 아닌 숲으로 들어가 나무둥치에 몸을 내던지고는 혼자 오래오래 울게 된다. 그러나 그는 읊이 자신을 일컬어 “나는 이리의 형제요, 타조의 벗이로구나”라고 한탄한 것처럼 자신이 “추하고 외롭고 서러운 짐승”이 된 것 같은 느낌을 갖는다.⁷⁾ 다음 구절은 박완서의 글 가운데서도 어떤 다른 구절보다 극명하게 고통의 경험을 보여준다.

내가 이 나이까지 겪어본 울음에는, 그 울음이 설사 일생의 반려를 잃은 울음이라 할지라도, 지내놓고 보면 약간이나마 감미로움이 섞여 있게 마련이었다. 응석이라 해도 좋았다. 아무리 미량이라 해도 그 감미로움에는 고통을 견딜 만하게 해주는 진통제 같은 게 들어 있었다. 오직 참척의 고통에만 전혀 감미로움이 섞여 있지 않았다. 구원의 가망이 없는 극형이었다. 끔찍한 일이었다.

“구원의 가망이 없는 극형.” 루이스(1898~1963)는 암으로 앓던 아내를 사별한 뒤 고통 겪고 있는 자신의 모습을 “덧에 걸린 쥐”에 비유한다.⁸⁾ 자신의 생존을 그 어느 순간보다 뚜렷이 확인하는 순간이면

6) 박완서, 같은 책, p. 15.

7) 「읊기」 30장 29절: 박완서, 같은 책, p. 82.

8) Clive Staples Lewis, *A Grief Observed* (London: Faber & Faber, 1961), p. 14.

서 고통받는 그 순간, 자신으로부터 도피할 수 있는 도피처가 존재하지 않는다. 해방과 구원에 대한 희망을 전혀 가질 수 없는 순간의 지속, 그것이 고통의 경험으로 나타난다.

3. 고통은 어떤 현상인가

구원에 대한 희망을 가질 수 없다는 것, 이것은 삶의 주도권을 상실했다는 것을 뜻한다. 고통은 레비나스의 묘사에 따르면 완전한 수동성의 상태를 말한다. 고통의 수동성은 수용성보다 더 수동적인 수동성이요, 당함 그 자체에 당하는 것이다.⁹⁾ 나는 고통받는 순간 이름 없는 익명적 존재에 종속된다. 그러므로 고통받는 순간에는 미래가 없고 미래를 설계할 수 없다. 이러한 의미에서 고통에는 미래가 없다. 박완서가 머물던 분도 수녀원에는 유치원이 있었고 그 유치원 결에는 놀이터가 있었다. 때로는 아이들을 바라보기도 하고 놀이터의 그네에 걸터앉아보기도 한다. 그런데 어느 날 놀이터에 있는 코끼리처럼 생긴 미끄럼틀을 보고는 재미있다고 생각하면서 문득 그 앞에서 손자들과 사진을 찍었으면 좋겠다는 생각을 하게 된다. 그리고 나서는 자신에게 감짝 놀라고 만다. 비록 작은 일이긴 했지만 미래를 설계하고 있는 자신을 보았기 때문이다.¹⁰⁾ 미래를 설계할 수 있다는 것은 이미 고통으로부터 벗어날 수 있는 조짐이 보이기 시작한다는 것이다. 실수나 상실로 인한 이른바 '도덕적 고통'과 극심한 통증으로 시달리는 신체적 고통의 차이를 레비나스는 이렇게 쓰고 있다.

9) Emmanuel Levinas, "Souffrance inutile"(1982), in Levinas, *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), pp. 107~19, 인용은 p. 108. 레비나스 철학에서 고통의 문제에 관해서는 강영안, "Levinas on Suffering and Solidarity," *Tijdschrift voor Filosofie* 59년호 (1997년 제3집), pp. 482~504를 참조하시길 바란다.

10) 박완서, 같은 책, p. 71.

도덕적 고통에서는 일종의 품위와 점잖음의 태도를 보존할 수 있고 따라서 이미 해방되었다고 할 수 있다. 그러나 신체적 고통은 그 자체가 그것의 강도에 따라 존재의 순간으로부터 해방될 수 없는 불가능성이다. 그것은 곧 존재의 면제 불가능성이다. 고통으로부터 해방될 수 없다는 것이 바로 고통의 내용이다. [……] 고통 속에는 어떠한 도피처도 없다. 그것은 다만 직접 노출되어 있다는 사실이다. [……] 고통이 그토록 뼈아픈 까닭은 그것을 회피할 수 없기 때문이다. 고통은 삶과 존재의 궁지에 휘몰리고 있다는 사실이다. 이러한 의미에서 고통은 무(無)의 불가능성이다.¹¹⁾

존재를 떠날 수도 없으면서 동시에 무가 될 수도 없는 상황. 이것이 고통받는 상황이다. 그러나 이러한 고통은 반드시 신체적 고통에 제한된다고 할 수 없다. 어떤 고통이든지 그것이 극치에 이른 상황은, 적어도 일정한 순간만큼은 이러한 무력감에 처할 수밖에 없다. 그러한 예는 햄릿의 경우가 잘 보여준다. 가혹한 운명의 시련을 당할 것인가, 그것에 저항할 것인가? 혹시 죽는다고 하더라도 그것은 잠자는 것에 불과하지 않은가? 그렇다면 죽음을 두려워할 것이 무엇인가? 잠을 잘 때는 고통도 잊지 않는가? 그러나 '죽음의 잠'에도 틀림없이 꿈이 찾아올 테고, 만일 그렇다면, 죽은 뒤에도 결코 '존재한다'는 사실 자체로부터의 자유는 불가능할 테니 죽는다는 것이 무슨 의미가 있는가? 그러므로 존재할 수도 없고, 존재하지 않을 수도 없는 상황, 이것이 햄릿에게는 문제였다.¹²⁾

11) Levinas, *Le temps et l'autre* (1947) (Paris: Quadrige/PUF, 1979), p. 55. 강영안 옮김, 『시간과 타자』(서울: 문예출판사, 1996), pp. 75~76.

12) William Shakespeare, *Hamlet*, III, sc. I. 햄릿의 저 발언에 대한 레비나스의 해석에 관해서는 Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947) (Paris: Vrin, 1990), p. 101; Levinas, *Le temps et l'autre*, pp. 29, 61(『시간과 타자』, pp. 44, 82) 참조.

그런데 '죽음의 잠' 속에서조차 꿈을 통해 찾아오는 그 존재는 무엇인가? 그것은 '이것' 또는 '저것' 이라고 할 수 없는, 무엇이든 규정할 수 없으면서도 그렇다고 전혀 없다고도 할 수 없는 존재. 어떠한 범주적 규정도, 감성적 수용도 불가능한 존재. 명사도 아니고, 주어도 아닌, 단지 동사로만 있는 사건. 자기 것으로 수용하는 주체가 없는 존재. 단지 익명적으로, 이름 없이, 얼굴 없이 있는 것. 마치 "비가 내린다 *Il pleut*," "[날씨가] 덥다 *Il fait chaud*" 라고 할 때처럼 그저 그렇게 익명적으로 발생하는 사건. 이것을 일컬어 레비나스는 "있다 *il y a*"라고 이름붙인다.¹³⁾ 아폴리네르나 하이데거의 경우처럼 삶의 기쁨과 충만, 은혜와 구원을 뜻하는 "있다" (*il y a: es gibt*)가 아니다.¹⁴⁾ 그저, 그렇게, 익명적으로, 얼굴 없이 단지 있기만 하는, 인격을 박탈하고 익명화하는 사건이다. 고통은 이러한 익명화·탈인격화에 존재한다. 이름붙일 수 없는 존재 사건, "어쩔 수 없는 존재" "탈출구 없는 존재"는 존재의 근본적인 부조리를 보여주며, 이런 의미에서 레비나스는 "존재는 곧 악"이라 본다.¹⁵⁾

존재의 부조리성, 존재가 곧 악이고 고통인 것은 고통이 지닌 또 다른 특성에서도 드러난다. 고통도 분명히 의식에 주어진, 의식에 대해서는 분명히 하나의 '소여 *un donnée*' 이다.¹⁶⁾ 하지만 의식의 지향적 활동에 상관 함으로 등장하는 여타의 의식 내용과는 달리 칸트적 의식, 즉 초월적 통각에 의해 통합되지 않는다. 우리의 감성은 고통을 수용할 수 없다. 고통은 감성에 대해서 언제나 적대적인 것이고 수용될 수 없는 것이다. 고통은 감성에게는 '지나침'으로, 지나치게 많은 것으로, 따라서 견딜 수 없는 것으로 경험된다. 레비나스에 따르면 이 점에서 고통은 범주상으로 애매성을 띤다. 주어진 것, 감각

13) Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 27(『시간과 타자』, pp. 39~40) 참조.

14) Levinas, *Ethique et infini* (Paris: Fayard et Radio-France, 1982), p. 37.

15) Levinas, 같은 책, p. 25(『시간과 타자』, pp. 44~45).

16) Levinas, "Souffrance inutile," *Entre nous*, p. 107.

을 통해 느껴지는 것이란 점에서 고통은 '성질'을 갖지만 그러나 어떠한 통합도 불가능한 성질이고, 전체적 의미 연관에 통합될 수 없는, 그것에 저항하는 존재 방식이란 점에서 '존재 방식'을 갖지만 그 자체가 질서의 방해이고 방해 자체인 존재의 존재 방식이다.¹⁷⁾

그런데 고통은 왜 악으로 경험되는가? 고통은 그 자체가 부정적 경험이다. 아무도 고통을 고통 그것 때문에 원하는 사람은 없고 고통 그 자체를 즐겁게 여길 사람은 없다. 고통은 우리에게 상처를 주는 것이고 상처는 나쁜 것, 즉 악으로 경험된다. 그런데 고통을 부정적으로 경험하게 되는 데는 삶 자체의 충족과 향유에 대한 경험이 전제되어 있지 않은가? 삶은 고통 이전의 향유를 전제하지 않은가? 향유란 먹고 자고, 일하고, 타인과 이야기하고, 음악을 듣고, 하는 등 삶을 누리는 것이다. 레비나스는 『전체성과 무한』 2부에서 "우리는 맛있는 음식과 공기, 빛, 구경거리, 일, 생각들, 잠, 이와 같은 것들로 산다"고 쓰고 있다.¹⁸⁾ 삶은 이와 같은 요소들을 즐기고 사랑하고 누리는 데 있다. 먹고 일하는 것, 생각하고 연구하는 것, 음악을 즐기고 애기를 나누는 것, 이런 것들이 곧 삶이고 삶의 내용을 이루는 것이다. 삶은 수단과 목적 연관 이전에 그 자체로 즐기고 누리는 것이다. 이런 의미에서 삶은 존재를 유지하고 존재를 즐기는 데 존재한다. 존재 유지에 실패하거나 또는 실패가 예견될 때 사람은 고통을 의식한다.

사별이나 질병을 통해 얻은 고통이든 또는 손실이나 실패에서 오는 고통이든 현상으로서 나타나는 고통에는 레비나스에 따르면 그 자체로는 어떠한 의미도 없다. 의미가 있기는커녕 '의미 없음' 그 자체를 보여주는 것이 고통이다. 죽는다는 것, 사고로 다친다는 것, 사업에 실패한다는 것, 질병에 시달린다는 것, 이 자체에는 어떠한 의

17) Levinas, 같은 곳.

18) Levinas, *Totalité et infini* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961), p. 82.

미도 찾아볼 수 없다. “고통의 악, 그 상해 자체는” 레비나스에 따르면 “부조리의 가장 심원한 표현이요 폭발”이다.¹⁹⁾ 현상으로 드러난 것만을 보면 고통은 본질적으로 전혀 쓸모 없는 것, 즉 그 자체 아무런 목적도, 유익도 없는 것 *pour rien* 이다.²⁰⁾ 고통은, 그러나 자신에게 유익이 없더라도 혹시 타인이나 또는 사회 전체에 유익할 수 있지 않은가? 만일 그렇지 않다면 나라·회사·가정, 또는 ‘하느님의 나라’를 위한 희생과 봉사를 어떻게 요구할 수 있는가?

박완서는 자신에게는 극형과 같은, 그래서 무의미하기 짝이 없고 쓸데없는 고통이 타인에게는 유익이 될 수 있다는 것에 대해서조차도 진저리친다. 수녀원에 머물고 있는 동안 어떤 부부가 박완서 옆방에 묵고 있었다. 무슨 고민 때문인지 그들은 밤새 잠을 이루지 못하고 보낸 눈치였다. 새벽 미사도 아직 이른 시간, 문을 노크하는 소리가 있어 나가보았더니 옆방 부인이 서 있었다. 방에 들어오라 하지 않고 복도의 소파에 그냥 앉아 얘기를 나누었다. 그 부인에게는 혼기를 앞둔 딸이 있었는데 신병을 앓다가 나온 뒤, 갑자기 수녀가 된다고 하여 서운한 마음이었지만 하느님께 바친다는 생각으로 허락하였다. 그런데 1년이 채 못 되어 또다시 신병이 도져 아무래도 데려가야겠다는 말을 듣고 그렇게 상심해하고 있었다. 자기에게서 위로를 얻어내고자 한 그 부인에게 너무나 화가 난 나머지 박완서는 이렇게 내뱉고 만다. “나는 외아들을 잃었습니다, 그래도 이렇게 밥 잘 먹고, 잠 잘 자고 살아 있습니다.” 그는 이어서 이렇게 쓰고 있다.

부인이 어쩔 줄을 몰라하면서 황망히 자기 방으로 가버렸다. 몇 마디 사과와 말도 한 것 같았다. 그러나 나는 부인의 얼굴에 생기가 돈 것을 분명히 보았다. 부인도 아마 순식간에 자기의 근심이 가벼워

19) Levinas, “Souffrance inutile,” *Entre nous*, pp. 108~09.

20) Levinas, 같은 글, p. 109.

진 것에 놀라고 있겠지. 세상엔 남의 불행이 위안이 되는 고통이 얼마든지 있다. 세상 사람들이 예서 제서 자기들의 근심이나 걱정을 위로받으려고 내 불행울 예로 들어가며 쑥덕대는 소리가 들리는 듯했다. 남의 고통에 쓸 약으로서의 내 고통, 생각만 해도 끔찍한 치욕이었다.²¹⁾

자신에게는 “죽음보다 무서운 고통”이 세상 사람들에게는 입초시에 올림으로써 그들이 받는 고통에 위로가 되고 자신의 불행이 그들의 행복을 더욱 맛있게 음미할 양념이 될 수 있다는 생각에 박완서는 괴로워한다. 자신에게 무익한 고통이 타인에게는 유익한 것이 될까 봐 그것조차 치욕으로 생각할 정도로 그의 고통의 골은 깊었다.

4. 고통의 의미와 하느님

박완서의 고통은 아들을 잃은 것에 대한 비통함에 그친 것은 아니었다. 그를 괴롭힌 것은 고통의 의미였고 그것은 신의 문제와 직결된 것이었다. 아들의 죽음의 의미가 무엇인가? 죽음 후에도 아들을 만날 수 있을까? 아들의 죽음은 어쩔 수 없는 운명이었을까? 과연 신은 있거나 한 것인가? 신이 있다면 그 신은 “운명을 마음대로 회롱하는 신”이 아닌가? 그런 신은 있으나마나 한 것이 아닐까? 이런 질문을 박완서는 계속 던지고 있다.²²⁾ 신에게 기도를 드리지만 그것은 신을 사랑하거나 믿기 때문이 아니라 혹시나 “만에 하나라도 당신이 계시까봐, 계셔서 남은 내 식구 중 누구를 또 탐내실까봐 무서워서 바치는 기도”라고 할 정도로 철저히 신에 대해서 반항과 냉소를 보낸다.²³⁾

21) 박완서, 같은 책, pp. 84~85.

22) 박완서, 같은 책, p. 46.

23) 박완서, 같은 책, p. 47.

그에게는 “왜 하필 나인가?” “왜 하필 우리 아이가 당해야 했는가?” 하는 원망과 한탄이 있었다. 우리가 당하는 모든 고통이 우연의 결과거나 전생의 업보에 지나지 않는 것이라면 이러한 질문은 질문으로서 그렇게 심각하지 않다. 우연의 결과나 업보는 이미 고통의 원인에 대한 답을 제공해주고 있고 그것에 대해서 더 이상 물을 수도, 피해 나갈 수도 없다. 그러나 이 물음이 질문으로서 심각성을 띠게 되는 것은 신의 공정성에 대한 신앙이 있을 때이다.²⁴⁾ 박완서는 신이 자비롭고 공정한 분이라면 어떻게 자신이 당하는 고통을 줄 수 있는가 묻고 있다. 루이스가 “고통의 문제”라고 이름붙인 바로 그 물음을 그는 던지고 있다.

- 1) 만일 신이 선하다면 신은 그의 피조물들을 완벽하게 행복하도록 하셨을 것이다.
- 2) 만일 신이 전능하다면 그가 원하는 것을 할 수 있을 것이다.
- 3) 그러나 그의 피조물들은 행복하지 않다.
- 4) 그러므로 신은 선하지 않거나 능력이 없거나 아니면 선하지도 않고 능력도 없다.²⁵⁾

이것을 좀더 단순하게는 1) 하느님은 전능하다, 2) 그의 선하심은 무한하다, 3) 악은 존재한다는 세 명제로 표현할 수 있다. 변신론은 앞의 두 명제(1과 2)가 세번째 명제(3)와 모순되지 않는다는 것을 논리적 분석을 통해서 보여주고 이를 통해 악과 고통이 존재하는 세상은, 예컨대 라이프니츠의 경우, 가능한 세계 가운데 ‘가장 좋은 세상’이며 작은 고통은 결국에는 좀더 크고 완전한 질서를 위해서 기여하며 신은 결코 불의한 분이 아니라 의로운 분이심을 논리적으로 증

24) 박완서, *같은 책*, p. 46.

25) C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (1940) (New York: Simon and Shuster, 1996), p. 23 참조.

명하고자 하는 이론이다.²⁶⁾ 하지만 변신론은 고통의 현실을 그렇게 심각하게 고려하지 않는다는 데 심각한 문제가 있다. 고통의 현실은 '고통 일반'이라는 범주 속에 이해될 뿐 고통받는 사람들의 각각의 고통을 고려하지 않는다. 변신론은 그러므로 "지나치게 이론적이고 고통의 설명으로는 매우 피상적"일 수밖에 없고 사실 "이론적으로 위로를 받을 수 있는 고통이라면 고통은 그렇게 심각한 것이 되지 못한다."²⁷⁾

변신론이 이론적이라는 것은 고통의 문제를 철저히 제삼자의 관점에서 보고 있기 때문이다. 실제로 고통을 당해본 사람은 제삼자의 관점에서 고통을 수미일관 설명만 할 수 없다는 사실을 루이스가 누구보다 분명하게 보여준다. 중세 문학 연구가요, 작가요, 동시에 뛰어난 기독교 변증가이기도 한 루이스는 그의 말년에 아내가 죽었을 때 하느님은 "먹고 있는 수프를 닦아내는 어릿광대" "코즈믹 사디스트" "악의에 찬 바보," 또는 심지어 "생체 해부자"가 아닌가 의심한다.²⁸⁾ 그러나 젊었을 때 쓴 『고통의 문제』(1940)에서 루이스는 고통의 문제를 매우 합리적인 관점에서 다루었다. 인간은 하느님의 피조물이기 때문에 하느님께 지적으로, 의지적으로, 그리고 감정적으로 굴복할 때 자신의 행복과 선을 발견할 수 있는 존재인데, 유감스럽게도 현재는 그와 반대로 신에게 반항하고 있는 모습이다. 그러므로 무기를 내려놓고 신에게 항복하는 데는 뼈아픈 아픔이 따르지 않을 수 없다. 고통은 이 상태를 치료하기 위해서 불가피하게 주어지는 것이다. 이

26) 변신론에 관한 짧고도 유익한 논의는 Hans Küng, *Gott und das Leid* (Einsiedeln: Benzinger, 1967)와 Paul Ricoeur, *Le mal* (Géneve: Labor et Fides, 1986)에서 읽어 볼 수 있다. 강영안, 「악의 형이상학은 가능한가?」, 한국정신문화연구원 편, 『악이란 무엇인가』(서울: 도서출판窓, 1992), pp. 18~60 참조. 사족이 되겠으나 변신론 또는 신정론으로 번역되는 유럽 낱말들은 1710년 라이프니츠가 만든 것으로 "신은 의로운 분이시다 *bo theos dikaios esti*"라는 말에서 나왔다.

27) 손봉호, 『고통받는 인간』(서울: 서울대학교 출판부, 1995), p. 89.

28) C. S. Lewis, *A Grief Observed*, p. 27.

런 방식으로 루이스는 하느님이 사람에게 고통을 주는 이유를 제시한다. 첫째는, 일이 잘되고 있는 동안에는 인간은 자신의 의지를 꺾지 않는다. 그러나 고통을 겪을 때 비로소 모든 것이 제대로 돌아가고 있다는 착각에서 깨어난다. 하느님이 우리에게 고통을 주신 것은 이러한 착각으로부터 우리를 일깨우기 위한 것이다. 루이스는 이렇게 덧붙인다: “하느님은 우리의 쾌락 가운데서는 속삭인다, 우리의 양심 속에서는 말하신다, 그러나 우리의 고통중에는 고함을 지른다; 고통은 귀먹은 세상을 일깨우는 하느님의 메가폰이다.”²⁹⁾ 둘째는 우리는 우리가 가진 것이 모두 우리 자신의 것이고 그것으로 모두 족하다고 생각하는 환상에 빠져 있는데 고통은 그러한 환상을 뒤흔들어 놓는다. 아우구스티누스의 말처럼 하느님이 우리에게 좋은 것을 주시고자 하는데 우리 손이 이미 가득 찼기 때문에 그것을 줄 곳이 없다. 고통은 자기 충족성의 착각을 깨뜨려준다. 셋째, 하느님께 반항하는 우리의 의지는 워낙 완고하기 때문에 이 의지로 즐겁게 하느님을 순종하기까지는 필연적으로 고통의 과정을 거칠 수밖에 없다. 우리의 순종은 자발적이어야 하고 자발적이기 위해서는 선택할 수 있어야 하며, 무엇을 선택했는가 하는 것을 스스로 알아야 한다. 그런데 만일 우리가 전혀 의식하지 않고서 우리가 좋아하기 때문에 한 일이 하느님께서 우리에게 원하신 일을 했다면 그것은 우연의 일치에 불과하다. 우리의 행위의 내용이 우리의 자연적 경향과 반대되는 것이 아니고서는 실제로 우리가 하느님을 위해서 행위한다는 사실을 확인할 수 없다. 그런데 우리의 의지는 언제나 하느님께 반항한다. 그러므로 하느님께 전적으로 굴복하는 마음으로 행위하기 위해서는 고통이 요구된다.³⁰⁾ 루이스는 그러나 이러한 논지가 얼마나 피상적이었던가 하는 것을 실제로 그의 고통을 통해 깨닫게 된다.

29) C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, p. 83.

30) C. S. Lewis, 같은 책, pp. 87~88 참조.

하느님에 대한 나의 생각은 하느님이 한 생각은 아니다. 이 생각은 때때로 깨어지지 않으면 안 된다. 하느님 자신이 [그에 대한 나의] 생각을 깨뜨리신다. 이 깨뜨림이 바로 그의 현존을 보여주는 표시들 가운데 하나라고 말할 수 있지 않을까? 화육(化肉)은 최상의 본보기다. 그것은 메시아에 대한 그 이전의 생각을 모두 깨뜨려놓았다. 이 우상 파괴에 사람들은 대부분 “절려 넘어진다.” 그렇지 않은 사람들에게 복이 있을진저.³¹⁾

박완서는 변신론에 전혀 관심이 없었다. 신은 정당성을 변호받아야 할 존재이기엔커녕 오히려 고발의 대상이었다. 자신이 산에서 내려오면서 봉숭아를 뽑았듯이 신은 아들을 “실수도 못 되는 순간적인 호기심으로 장난처럼” 거두어간 게 아닌가, 신이 저지른 ‘장난’이 인간에게 얼마나 무서운 운명의 손길이 된다는 것을 모르는가,³²⁾ 자신의 잘못을 벌주는 데 이용하려고 그토록 준수하고 사랑 깊은 아이로 점지하셨더라는 말인가, 하느님이란 그럴 수도 있는 분인가, 사랑 그 자체라는 하느님이 그것밖에 안 되는 분이라면 차라리 없는 게 낫지 않는가³³⁾ 하는 질문을 던지는가 하면 온종일 죽이고 또 죽이고 “일백 번 고쳐 죽여도 죽일 여지가 남아 있는 신, 증오의 마지막 극치인 살의(殺意), 내 살의를 위해서도 당신은 있어야 돼”³⁴⁾라고 악담을 퍼부를 정도로 박완서는 자신의 “맹렬한 포악”을 드러낸다. 때로는 “주님, 당신은 과연 계신지, 계시다면 내 아들은 왜 죽어야 했는지, 내가 이렇게까지 고통받아야 하는 건 도대체 무슨 영문인지, 더도 말고 덜도 말고 한 말씀만 해보라”³⁵⁾고 애절하기도 하고 며칠 밤 한잠도 자

31) C. S. Lewis, *A Grief Observed*, p. 52.

32) 박완서, 앞의 책, p. 18.

33) 박완서, 같은 책, p. 26.

34) 박완서, 같은 책, p. 32.

35) 박완서, 같은 책, p. 66.

지 않고 사생결단 신에게 대들기도 하지만 아들이 기차를 타고 멀리 달아나는 꿈만을 꾸게 하는 신에 대해 “역시 당신은 안 계셨군요”라고 비웃기도 한다.³⁶⁾

하지만 박완서에게 사고의 전환을 일으킨 일이 하나 있었다. 그것은 어느 날 어린 수녀와 숙세의 친구들이 나누는 얘기를 엿들게 된 데서 비롯된다. 그 수녀에게는 남동생이 있는데 어찌나 고약하게 구는지 집안이 편할 날이 없었다. 왜 하필 내 동생이 저래야 되나? 하고 비판도 하고 원망도 해보다가 어느 날 문득 “세상에 속썩이는 젊은이는 얼마든지 있다. 내 동생이라고 해서 그래서는 안 되란 법이 어디 있나?”라고 생각을 고쳐먹고 나니 마음도 편하고 동생과의 관계도 좋아졌다는 얘기였다. 박완서는 이 말을 듣고 너무나 놀랐다. 자신의 경우 “왜 하필 내 아들을 데려갔을까?”라는 질문과 원한을 “내 아들이라고 해서 데려가지 말라는 법이 어디 있나”로 고쳐먹을 수 있다면 자신의 고통으로부터의 구원의 실마리가 있지 않을까 생각한 것이다. ‘뒤집어 생각하기’ ‘사고의 전환’, 그것이 그에게는 희망찬 희망같이 생각되었다.³⁷⁾ 이것이 그에게는 “최초의 균열”이었다.³⁸⁾

박완서는 그러나 자신의 죄 때문에 아들이 죽지 않았는가 하는 생각을 떨쳐버릴 수 없었다. 아들의 죽음을 그는 “내가 받은 벌”이라 부른다.³⁹⁾ 공부 잘하고 한번도 속썩인 일도 없이 일류 학교만 척척 들어간 아들에 대해 그는 너무나 자랑스러워했고 기고만장하다 못해 “서슬 푸른 교만”의 마음을 품고 있었다. 그래서 남의 공부 못하는 자식, 방탕하거나 버르장머리 없는 자식, 형편없는 대학에 들어가는 자식들에 대해 불쌍한 마음을 가졌다. 그러나 박완서는 또다시 묻는

36) 박완서, 같은 책, p. 74.

37) 박완서, 같은 책, pp. 79~80.

38) 박완서, 같은 책, p. 99.

39) 박완서, 같은 책, p. 25.

다. 그가 받은 벌이 자신의 교만의 대가라고 하더라도 “그럼 내 아들은 뭔가,” 창창한 나이에 죽음을 당하는 건 가장 잔인한 벌인데 왜 그가 무슨 죄가 있다고 그런 벌을 받는단 말인가?⁴⁰⁾

박완서는 자신이 저지른 죄를 통해 고통의 의미를 찾아내려는 종교적 심성이 자신에게 있다는 것을 의식하지만 그러나 그렇다고 해서 아들을 위한 기도가 부족했거나 아들을 잃을 만큼 큰 죄를 지었다고 생각하지 않았다.⁴¹⁾ 그러나 이 생각만큼은 그를 떠나지 않았다.

박완서의 반응은 그렇게 예외적인 것이라 할 수 없다. “고통은 벌,” 즉 죄나 과오의 결과라는 도식은 어떤 종교나 문화 전통에서도 찾아볼 수 있다. ‘아픔’ 또는 ‘고통’을 지칭하는 낱말(영 pain, 독 Pein, 불 peine, 화 pijn)이 ‘벌’이란 뜻을 가진 라틴어의 포에나 *poena*에서 나온 것은 ‘고통은 벌’이라는 의식이 언어 속에 반영된 것이라 할 수 있다. 고통의 의미를 물을 때 박완서가 기대고 있는 그리스도교 전통도 이 점에서는 예외가 아니다. 인류의 죄를 위한 그리스도의 십자가의 고통과 죽음도 “죄의 결과는 고통과 죽음”이라는 인식에 바탕을 두고 있다. 고대 이스라엘 사람들은 심지어 어떤 사람이 부와 성공을 누리면 그것은 그가 의인이기 때문이고 재난을 당하면 죄인이기 때문에 그렇다고 생각하였다.⁴²⁾ 불의한 사람이 잠시 복을 누릴 수 있지만 그러나 결국 반드시 그 불의에 대한 처벌이 뒤따른다고 이스라엘 사람들은 일반적으로 생각하고 있었다.⁴³⁾ 그러나 「욥기」는 욥의 세 친구들의 고발에도 불구하고 욥이 받은 고통은 그의 죄 때문에 받은 고통이 아니었다는 것, 그래서 고통 가운데는 고통받아야 할 죄가 없는데도 불구하고 받는 고통도 있다는 것을 말해준다.⁴⁴⁾

40) 박완서, 같은 곳.

41) 박완서, 같은 책, p. 43.

42) 「욥기」, 4: 5~11; 5: 3, 5; 5: 12~16.

43) 「욥기」, 20: 4~29 참조.

44) 「욥기」, 6: 29; 9: 20~21; 13: 23; 16: 17; 23: 2, 6, 10~12; 27: 3~6;

하지만 박완서는 기어코 자신의 '죄'를 찾아낸다. 자신의 '죄'에 대한 깨달음은 수녀를 딸로 둔 어머니가 이른 아침 그의 방문을 두드렸던 날, 자신은 아들을 잃고도 이렇게 잘 먹고 잘 잔다는 말을 내뱉은 바로 그날 일어났다. 자신에게는 "죽음보다 더한 고통"이 남에게는 약이 되고 위로가 되는 것을 보고는 너무나 속상해서 박완서는 그날 점심을 과식하게 된다. 그래서 고통을 겪다가 결국 화장실로 달려가 먹은 것을 고스란히 토하게 된다. 그러자 그에게는 완벽한 평화가 찾아왔고, 바로 그 순간 먹은 것을 다 토해낸 바로 그 변기 앞에서 계시와 같은 생각이 떠올랐다. "도대체 내가 무엇을 그렇게 잘못했기에 이런 무서운 벌을 받아야 하는가" "내게 무슨 죄가 있는가" 하는 물음에 대한 응답이었다. 그에게 떠오른 죄는 그가 남에게 아무것도 준 적이 없었다는 것이었다. 아낌없이 물질과 사랑을 나누는 범위는 가족과 친척 중 극히 일부와 소수의 친구에게 국한돼 있었고 그 밖에 이웃이라 부를 수 있는 타인에게는 철저하게 무관심하였다. 위선으로조차도 사랑하는 척해본 적도 없었다. 모르고 잘못된 적은 있을지도 모르나 의식하고 남에게 악을 행한 적이 없다는 자신감이 그에게는 신에게도 겁먹지 않고 당당하게 대들 수 있는 유일한 도덕적 근거였다. 그러나 그는 "주지도 않고 받지도 않은, 타인에 대한 철저한 무관심이야말로 크나큰 죄라는 것을, 그리하여 그 벌로 나누어도 나누어도 다함이 없는 태산 같은 고통을 받았음을" 그는 변기 앞에서 너무나 명료하게 깨달았다.⁴⁵⁾ 그리하여 그는 마치 읊처럼 다음과 같은 기도를 올린다.

주여, 나를 받으소서. 나의 모든 자유와 나의 기억력과 지력과 모든

30 : 25~26; 31 : 5~40. 욕의 고통에 대한 자세한 연구로는 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Grasset, 1978)과 Levinas, "Transcendance et mal," dans Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982), pp. 191~207 참조.

45) 박완서, 같은 책, pp. 89~90.

의지와 내게 있는 것과 내가 소유한 모든 것을 받아들이소서. 나의 고통까지도. 당신이 내게 이 모든 것을 주셨나이다. 주여, 이 모든 것을 당신께 도로 드리나이다. 모든 것이 다 당신의 것이오니, 온전히 당신 의향대로 그것들을 처리하소서. 내게는 당신의 사랑과 은총을 주소서. 이것이 내게 족하나이다.⁴⁶⁾

우리는 이렇게 물어볼 수 있다. 타인에게 만일 어떠한 관심도, 사랑도 베풀지 않으면 자녀를 잃는가? 박완서의 경우를 일반화하여 “만일 X가 타인에 대해서 무관심하다면 X는 자녀를 잃을 것이다”라고 말할 수 있는가? 박완서에게 이것을 물어본다면 아마 모른다고 하거나 아니면 반드시 그런 것은 아니라고 답할 것이다. 모든 고통은 죄의 결과, 즉 벌인가 하는 물음을 그에게 던지더라도 답은 비슷할 것이다. 하지만 “고통은 벌”이란 도식을 그는 자신에게 적용하였고 이를 통해 자신의 ‘죄’를 발견하였다. ‘모든 고통은 죄의 결과로 받는 보응이다’라는 명제를 일반적 원칙을 세울 수 없다 하더라도 박완서는 이것을 칸트식으로 말하자면 일종의 ‘발견적 원리 *heuristic principle*’로 삼았고 이를 통해 자신의 고통이 무의미한 것이 아니었음을 발견하였다. 그러나 그렇다고 해서 그의 고통이 ‘설명’된 것이 아님은 두말할 필요없다. 타인에 대한 무관심과 자기 중심적인 삶에 대한 각성은 결코 ‘왜 고통받는가?’ 하는 질문에 대한 답일 수 없고 더욱이 고통의 현실에 대한 설명일 수 없다. 그러므로 박완서는 고통이 극복된 것이 아니라 “고통과 더불어 살 수 있게 되었다”고 말한다.⁴⁷⁾

46) 박완서, 같은 책, p. 90.

47) 박완서, 같은 책, p. 11.

5. 타자의 존재와 고통

박완서는 고통 속에서 홀로 되기를 원했다. 고통 그 자체가 이미 “버려짐이고 고독”인데도⁴⁸⁾ 그는 자신을 세상으로부터 고립시켜 철저히 고독해질 수 있는 길을 찾고 있었다. 그러던 차 분도 수녀원의 수녀로부터 전화를 받았고 그것을 자신에게는 “혼자 될 수 있는 기회인 동시에 홀로 설 수 있는 기회”라고 생각했다.⁴⁹⁾ 그는 수녀원에서 그야말로 완벽하게 홀로 되어 ‘홀로서기’를 위한 몸부림을 치게 된다. “고독은 절망이고 버림받음일 뿐 아니라 남성적인 힘이고 오만이고 주권”이라고 레비나스가 쓰고 있듯이 완벽하게 홀로 되고 싶었던 박완서에게는 자신의 절망과 버림받음 가운데서, 자신을 스스로 주체할 수 있는 주체로서, ‘홀로서기’의 주체로서 서고 싶은 욕망이 있었던 것이다.⁵⁰⁾ 홀로서기는 스스로 자신을 주체하게 되는 과정이었다. 주체로서 홀로서기는 자신에게 찾아온 고통, 무엇보다 강하게 자신을 엄습한 엄연한 존재 현실이면서도, 그러나 그것의 정체를 파악할 수 없는 고통에 대해서 자신을 세우는 과정이었다.

박완서의 주체로서의 홀로서기가 마침내 성공하기 시작했다는 표시는 밥과의 화해로 나타난다. 아들이 죽은 뒤 그가, 아니 그의 몸이 거부한 것은 음식이었다. 참척을 겪은 어미에게는 먹는다는 것, 먹을 수 있다는 것 자체가 수치였고 부끄러움이었다. 그것은 마땅히 그래야만 했다. 그래서 그는 식욕 없음에 체면과 자존심을 걸고 있었고 심지어는 그것이 희망이기조차 하였다.⁵¹⁾ 죽을 수 있다는 희망. 그러나 변기 앞에서의 체험이 있는 뒤로 그의 몸은 음식을 받아들였고 끼

48) Levinas, *Entre nous*, p. 109.

49) 박완서, 같은 책, p. 57.

50) Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 35(『시간과 타자』, p. 51).

51) 박완서, 같은 책, pp. 94~95.

니때만 되면 영락없이 배는 고파왔다. 박완서는 그러한 자신의 육신에 대해 “하염없는 슬픔과 배신감”을 느꼈고 사람이 짐승과 다를 바 없다고 생각하게 되지만⁵²⁾ 그러나 짐승과 닮은 본능도 “신이 준 능력 이저를 무슨 수로 거역하랴” 하는 생각을 하게 된다.⁵³⁾ 자신은 독선과 아집으로 귀가 짝 막혀 못 알아들었을 테지만 주님은 몸소 밥이 되어 찾아오셨고 “우선 먹고 살아라”라고 응답해주셨다고 생각한다. 밥과의 화해, 그것은 음식의 세계, 향유의 세계, 곧 우리의 일상적 삶의 세계로의 복귀와 세상과의 화해를 뜻한다. 어차피 주체는 신체적 주체이기 때문에 밥을 향유할 수 있는 데서 그 고유의 주체성이 성립된다.⁵⁴⁾

박완서의 홀로서기는 그러나 역설적이게도 타인의 발견을 통해서 일어난다. 변기 앞에 꿇어앉았을 때 그는 자신이 얼마나 자기 중심적 삶을 살아왔던가 깨닫게 된다. 자신의 삶에서는 가족과 가까운 친구를 빼고는 타인이 없었다. 위선으로조차도 타인을 사랑하는 척한 적도 없었다. 자신의 고통이 타인에게 약이 되고 위로가 된다는 사실만 생각해도 끔찍해질 정도로 그의 세계에는 타인이 없었다. 그러나 결국에는 주지도 않고 받지도 않은, 타인에 대한 철저한 무관심이야말로 크나큰 죄라는 것을 그는 깨닫는다.⁵⁵⁾ 박완서는 고통을 통해서 타인을 발견하고 타인의 발견을 통해서 자신의 고통으로부터 벗어날 출구를 찾는다. 타인은, 이제 그에게 ‘감시자’나 ‘적대자,’ 또는 자신의 고통을 양념으로 자신들의 삶을 즐기는 알미운 ‘방관자’가 아니라 자신의 삶 바깥의 삶에 눈뜨게 해준 존재요 사랑의 중요성을 일깨워준 존재였다.

박완서의 타인의 발견은 그가 본 수녀들의 삶과 무관하지 않았다.

52) 박완서, 같은 책, p. 96.

53) 박완서, 같은 곳.

54) Levinas, *Totalité et infini*, pp. 86, 88~92 참조.

55) 박완서, 같은 책, p. 90.

수녀들의 삶은 타인을 위한 삶이었다. 어느 날 그는 젊은 수녀가 변기를 들고 나오는 것을 보았다. 방금 받아낸 질편한 다량의 똥오줌이었다. 꽃병이라면 모를까 어떻게 저 나이에 저런 얼굴로 남의 똥을 치울 수 있을까? 그곳에서 본 것은 전혀 새로운 사랑의 방법이었다. 핏줄로 연결된 부모형제나 친족간의 사랑, 본능적이면서도 신비한 이성간의 사랑, 오랜 상호 이해와 노력 끝에 도달한 우정, 그외 이런 것들을 초월한 사랑이 가능하다는 것을 박완서는 믿지 않았다. 이른바 '박애 정신'은 이상일 뿐 실행은 불가능한 일이라고 생각하였다.⁵⁶⁾ 그러나 그러한 사랑이 실제로 실행되고 있는 것을 그는 수녀원에서 보게 된다. 수녀원에서 그들의 삶의 모습을 보지 않았더라면, 아니 그토록 뼈아픈 고통을 겪지 않았더라면 그냥 스쳐지나갔을 터인 그런 타인의 존재를, 타인에 대한 사랑을 그는 발견하였다. 홀로서기, 주체로서의 홀로서기는 결국 타자의 발견을 통해 가능성을 박완서의 고통의 기록은 보여준다.

56) 박완서, 같은 책, pp. 69~70.