

韓國 道教文學에서의 神話의 專有

鄭 在 書

韓國 梨花女子大學校

I. 緒 論; 敍事知識으로서의 道教

도교의 기원에 대해서는 여러 가지 가설이 있을 수 있겠으나 문헌상 도교의 발생을 확증할 수 있는 가장 이른 역사적 사실로는 戰國 중·후기 渤海灣 일대에서 유행한 神仙說을 들 수 있다. 그런데 原始道敎가 이렇게 설화적 내용과 형식을 통하여 자신의 모습을 드러냈다는 점은 중요하다. 三神山 전설을 중심으로 한 戰國 시기의 신전설은 秦·漢 시기에 가서도 더욱 增幅된다. 그리고 魏晉 시기에 이르면 도교의 口述의 相關物이라 할 志怪라는 최초의 小說敍事를 낳게 되며 이후에도 도교의 說話性은 계속 유지된다. 우리는 《道藏》내에서 상당한 비중을 차지하고 있는 神仙傳記類에 대해 주목할 필요가 있지만 사실상 ‘不死’라는 신화적 주제를 끊임없이 주장하고 그것을 논증하고 있는 《도장》 전체가 하나의 방대한 설화 체계라고 말하여도 좋다.

설화란 우리에게 있어 어떠한 논리적 형식보다 先行하는 최초의 認識論的 範疇이다. 도교는 출발부터 우리에게 내재한 설화적 인식체계를 향해 그 유효성을 호소하여 왔다. 이러한 의미에서 도교의 입장은 說話主義라고 부를 만 하다. 유교가 “怪異하고 虛妄한 일들을 말하지 않는다(不語怪力亂神)”는 취지 하에 사실상 설화주의를 배격한 것과는 대조적이다. 도교가 설화주의를 채택할 수밖에 없었던 것은 原始道敎의 담당자인 巫師 혹은 方士가 결코 지배계층이 아니었으며 발생도양 역시 中原이 아닌 邊方이었기 때문이다. 다시 말해서 방사 등이 보유하고 있는 주변문화의 지식이란 왕조의 普遍理念이나 官方의 체계화된 言述과는 거리가 있는, 리오타르(J. F. Lyotard)의 이른바 ‘敍事知識’으로서의 성격을 지닌 것이었다. 리오타르에 의하면 서사지식은 論證에 의존하지 않고 傳達의 活用論에 의해 스스로 신뢰를 회복한다.¹⁾ 도교가 줄곧 강한 설화성을 保有하고 있으며 방사들의 설화주의가 小說敍事의 발생을 推動하였던 사실²⁾들은 모두 도교의 서사지식으로서의 성격과 상관된다.

도교가 이와 같이 설화주의의 입장에 설 때 여기에서 우리는 가장 이른 敍事體인 신화와 도교와의 긴밀한 관련성에 대해 생각하지 않을 수 없다. 신화의 원형성 및 보편성은 설화주의의 正當化를 위한 훌륭한 근거가 되기 때문이다. 신화와 도교와의 관련성은 다시 두 가지 측면에서 고려해 볼 수 있는데, 한 가지는 신화의 측면으로, 신화에서 도교로의 轉變을 살피는 것이고, 다른 한 가지는 도교의 측면으로, 도교에 의한 신화의 專有³⁾를 살피는 것이다. 前者의 경우에 대해서는 칼텐마크(Maxime Kaltenmark), 張光直 교수 등의 論究를 예로 들 수 있다. 가령 칼텐마크 교수는 《山海經》 혹은 東夷系 신화 등에서 顯著한 鳥人一體 모티프가 후대 도교에서의 羽人·仙人 등의 形象으로 변천해 가는 과정을 살핀 바 있고⁴⁾ 張光直 교수는 殷代 巫師의 呪術의 飛翔을 도왔던 靑銅器上的 동물적 조력자(helper)의 신화적 기능이 후대 도교에서의 飛翔의 法術인 龍躡·虎躡 등의 乘躡術로 발전해 간 것으로 추측했다.⁵⁾ 반면 後者의 경우에 대해서는 최근 메어(Victor Mair) 교수의 논구를 예로 들 수 있다. 메어 교수는 創造神話·洪水神話의 성격을 띤 남방 少數民族의 葫蘆 신화가 중국에 流入된 후 도교에 의해 우주론적으로 專有되었다고 주장하였다.⁶⁾ 한편 袁珂는 신화의 仙話

로의 변천을 仙話에 의한 신화의 汚染이라는 차원에서 해석하였는데⁷⁾ 이데올로기적 관점을 빼고 말한다면 轉變과 專有를 같은 현상으로 보는 입장이다. 사실 전변과 전유 이 두 가지 현상은 마치 동전의 앞 뒷면처럼 동일한 實體를 어떤 입장에서 보았느냐에 따라 달리 해석되는 것일 뿐 근본적으로 兩者를 엄격히 구분할 근거가 있는 것은 아니다. 本稿에서는 다만 도교의 입장에서 신화의 受容을 살펴려 하는 것이기 때문에 專有의 차원에서 논의를 진행하고자 하는 것이다.

한국에 중국의 도교가 처음 傳來된 것은 《三國史記》에 의하면 高句麗 榮留王 7년(624)의 일이지만 이보다 2-3세기 앞서 築造된 古墳壁畫上에 농후한 신선사상이 이미 표현되고 있는 것으로 보아 실제로 도교는 공식적인 기록 훨씬 이전에 한국에 전래되었다고 보아야 옳을 것이다. 나아가 紀元 前 3-4세기 경 원시도교의 發祥地域인 渤海灣 일대는 당시 古朝鮮과 정치·문화적으로 競爭 상태에 있었기 때문에 우리는 중국과 마찬가지로 한국에서도 도교가 自生했을 가능성을 배제할 수 없다.⁸⁾ 한국 도교의 기원문제는 한국 학계에서는 하나의 懸案이지만 전래든 자생이든 한국에는 도교문화가 일찍부터 성립되어 있었고 그것은 이후 고대 한국 문학에 강한 흔적을 남기고 있다.

本稿에서는 중국 도교의 경우처럼 한국 도교에서의 신화의 專有 문제를 도교 문학의 차원에서 탐구해 보고자 한다. 중국 도교와의 對比的 見地에서 한국 도교 문학에서 신화가 어떻게 專有되었는가를 살핍으로써 한국 도교문학의 특성뿐만 아니라 한국 도교의 기원, 고유한 의식형태 등에 대해 有用한 示唆을 얻고자 하는 것이 본고의 목적이다. 그러나 한국의 도교 문학을 대상으로 한다고 할 때 그 소재는 상당히 廣漠할 수 있다. 본고에서는 論究의 범위를 우선 詩歌文學과 소설·설화 문학으로 나는 다음 자료는 高麗·朝鮮 시기의 漢文學 중 도교계 혹은 方外의 流派나 문인들의 작품을 우선적으로 선택하고 일반 문인들의 작품 중에서도 遊仙的 취지가 농후한 것을 일단 고찰 대상에 포함시켰다. 그리고 이들 도교 문학 작품들 중에서 다시 신화가 소재로 가능한 경우만을 추려 최종 분석 대상으로 삼았다.

II. 道敎系 漢詩에서의 神話의 專有

고려 시대 이전에 있어서 도교와 관련된 漢文學 자료는 零碎하기 그지 없다고 말해야 할 것이다. 개인 文集으로서 통일 신라의 入唐 유학생인 崔致遠(857-?)의 《桂苑筆耕集》 정도가 유일한 자료로서 남아 있는 상태이기 때문에 도교 문학을 云謂하기 어려운 實情이다. 고려조에 들어와 科擧의 시행 이후 官方 문인이 배출되고 문인집단이 형성되면서 流派 혹은 개인의 趣向에 따라 도교적 상상 세계를 다룬 작품이 다수 출현하게 된다. 고려 시대에는 睿宗(1105-1122) 때에 道觀인 福源宮을 건립하는 등 국가적 장려에 힘입어 도교가 크게 振作되었고 이에 따라 淸談·遊仙·隱逸 등의 생활을 指向하는 氣風이 생겨 도교 문학이 성립할 수 있었던 것이다.⁹⁾ 예종 시기에 隱居 혹은 道行으로 이름높았던 淸平居士 李資玄과 金門羽客 郭輿·李仲若 등, 그리고 武人政權 시기에 어수선한 현실로부터 逸脫하고자 竹林七賢을 모방, 竹林高會를 結成했던 吳世才·李仁老·林椿 등의 竹高七賢이 이러한 도교 문학의 담당자들이다.

이들 중 우선 임춘의 〈記夢〉이란 작품에서 도교에 의한 신화의 專有 현상을 살펴보기로 하자.

我夢乘風到月宮, 꿈 속에 바람을 타고 月宮에 이르러,

排門直捉姮娥問。
奈何使爾司春桂，
與奪不公人所愜。
低頭再拜謝我言，
妾不愛憎皆委分。
紫府今書君姓字，
曾陪王母遊閨苑。
也爲輕狂多負過，
帝令譴謫方知困。
從此文星不在天，
世人誰識塵中隱。
四海詩名三十秋，
燒丹金鼎功成近。
留着高枝且待君，
明年折取應無恨。¹⁰⁾

문을 밀치자 곧장 姮娥를 붙들고 물었네.
어찌하여 그대에게 桂樹나무를 맡겼더니,
주고 뺏음이 불공평해 사람들이 성을 내나.
머리 숙여 再拜하고 내게 사과해 말하기를,
제가 좋아하고 미워해서가 아니라 모두 分數 대로입니다.
紫府에는 지금도 그대의 이름이 써 있거니,
과거에는 西王母를 모시고 崑崙山에서 놀기도 했었지요.
輕薄한 짓을 해서 잘못을 많이 저질러,
上帝의 명으로 귀양 보내져 고생 좀 하게 된 것이지요.
이 때부터 文昌星이 하늘에서 없어졌지만,
세상의 누구도 속세에 숨은 것을 알아보지 못했습니다
천하에 詩名을 날린 지 30년,
煉丹의 功業도 거의 이루셨은 즉.
높은 가지 남겨놓고 그대를 기다릴 터이니,
내년에 꺾어 가져도 유감은 없을 겁니다.

본래 天上의 文昌星이었던 작자가 잘못을 저질러 인간 세상에 謫降하였지만 文名을 떨치고 修鍊에도 성공하여 다시 仙界로 복귀하게 된다는 내용을 月宮 姮娥의 입을 빌어 얘기하고 있다. 윗 시는 林椿이 자신의 懷才不遇의 심경을 도교의 星宿信仰과 謫降 모티프를 빌어 抒寫한 것이다. 우리는 윗 시에서 두 개의 신화가 도교에 의해 專有된 것을 확인할 수 있는 데 하나는 羿의 妻 姮娥의 신화이고 다른 하나는 崑崙山의 여신 西王母의 신화이다. 羿와 西王母의 신화는 《山海經》에서 별개의 신화 계통이었으나 漢代의 《淮南子》에 이르러면 스토리의 통합이 이루어진다. 즉 羿가 서왕모에게서 얻은 不死藥을 姮娥가 훔쳐 달로 도망간다는 《회남자》에서의 이야기¹¹⁾는 이미 도교에 의한 신화의 專有가 일어났음을 보여준다. 윗 시에서는 姮娥·西王母가 仙人으로, 달과 崑崙山이 각각 月宮과 閨苑이라는 仙界 공간으로, 완전한 도교적 潤色이 이루어지고 있다. 이와 같은 姮娥와 西王母 신화의 동시 專有는 李仁老(1152-1220)의 작품에서도 보여진다. “복숭아 익자 西王母 시켜 바치게 하고, 새로운 曲調은 姮娥보고 전하게 하네(桃熟已教金母獻, 曲高新自月娥傳)”¹²⁾라는 구절이 그것이다. 이 밖에도 고려 후기 문인인 李齊賢·李崇仁 등의 仙詩에서는 牽牛·織女·姮娥·弱水 등 신화와 민간전설의 專有가 눈에 띈다. 한국에는 三國時代 초기부터 이미 《山海經》과 같은 神話書가 傳來되어 고대 문인들에게 있어서 중국 신화는 낯설지 않은 소재로서 運用이自在로웠음을 알 수 있다.

조선 前期에는 국립 도교기관인 昭格署를 중심으로 科儀가 베풀어졌고 일부 士族 계층에서는 內丹 수련과 아울러 도교에 대한 진지한 학술적 탐구를 시도하는 경향이 생겨났다. 후자의 경향을 주도했던 인물들을 한국 도교학에서는 丹學派라고 부른다. 조선 전기 단학파의 開祖라 할 金時習(1435-1493)은 《金鰲新話》를 지은 저명한 소설가이기도 한데 다음과 같은 仙詩를 남겨 주목된다.

玄都觀裏看花郎，
詩賦風流耀一鄉。
暫屈玉堂揮翰手，
來參見闕煉砂房。
洞門深鎖看周易，
丹竈牢封禮紫皇。

현도관 안에서 花郎을 보니,
문장과 풍류가 한 고을을 빛내겠네.
잠시 玉堂의 글솜씨를 굽혀,
道觀의 修鍊室에 왔거니.
마을 문 깊이 잠그고 《周易》을 보고,
丹藥 솜을 密封하고 玉皇께 기도하네.

異日登瀛攀鳳屐,
刀圭分與濟黔蒼.¹³⁾

훗날 三神山엘 가고 鳳凰을 타게 된다면,
조금씩 약을 나누어 백성들을 구제하시길.

金時習이 三清洞에 있는 昭格署의 한 道人에게 준 시이다. 문학적인 재능이 뛰어났던 그 도인은 한 때 宮庭 문인으로 활약하기도 했으나 이제는 道觀에 들어와 수련에 몰두하고 있다. 시인은 이 도인이 得道하여 自己完成에 그치지 않고 많은 사람들을 구제하는 功德을 베풀기를 희망한다. 아니 시인은 궁극적으로 수행이란 利他行이라는 것을 말하고 싶었는지도 모른다. 그런데 신화 혹은 고대 문화의 전유와 관련하여 윗 시에서 留意해야 할 단어는 '花郎'이다. 김시습은 소격서의 도인과 화랑을 동일시하고 있다. 그런데 화랑은 신라 고유의 靑年結社이자 수련집단의 지도자급 인물을 일컫는 말이다. 崔致遠은 鸞郎이라는 화랑을 위한 碑文, 즉 〈鸞郎碑序〉에서 이 수련집단의 성격에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

나라에 奧妙한 도가 있으니 그것을 風流라고 한다. 그 가르침을 마련한 근원은 《仙史》에 상세히 실려 있으니, 실로 그것은 세 가지 가르침(儒·佛·道)을 다 포함하고 있어 못사람들을 교화시킨다. 예컨대 들어와 집안에서 효도하고, 나아가 나라에 충성하는 것은 노나라 司寇[孔子]의 취지이고, 作爲함이 없는 일에 處하고 말하지 않는 가르침을 행하는 것은 주나라 柱史[老子]의 주장이며, 모든 악을 저지르지 않고 모든 선을 받들어 실행하는 것은 竺乾太子[釋迦]의 교화이다.

(國有玄妙之道, 曰風流. 說教之源, 備詳仙史, 實乃包含三教, 接化群生. 且如入則孝於家, 出則忠於國, 魯司寇之旨也. 處無爲之事, 行不言之教, 周柱史之宗也. 諸惡莫作, 諸善奉行, 竺乾太子之化也.)¹⁴⁾

고대 한국의 토착종교로부터 유래한 화랑은 三教合一의 취지를 지니고 있다고 하나 玄妙之道·風流·仙史 등의 어휘로서 표현된 情況으로 미루어 3교 중 도교에 가까운 성격을 지녔던 것으로 推察해 볼 수 있다.¹⁵⁾ 윗 시에서 김시습은 〈鸞郎碑序〉를 의식한 듯 첫 구의 '화랑'에 이어 둘째 구에서는 '풍류'를 언급하고 있다. 아울러 마지막 구의 현실참여적인 취지도 〈鸞郎碑序〉의 내용과 相應하고 있는 듯 하다. 김시습이 고대 한국의 토착종교를 도교적 이미지 속에 위치시킨 것은 앞서 살펴본 바 중국신화 위주의 전유를 벗어나서 흥미롭다 하지 않을 수 없다.

조선 단학파는 김시습 이후 洪裕孫(1452-1529)·鄭希良(1469-?)·鄭礪(1506-1549)·鄭礎(1533-1604)·朴枝華(1513-1592) 등을 배출하고 이들은 대부분 시인으로서도 저명하여 많은 仙詩를 남기게 된다. 이들 중 홍유손의 작품 중에는 앞서의 김시습의 시처럼 한국의 신화 및 종교를 專有한 것이 있다.

生先檀帝戊辰歲,
眼及箕王¹⁶⁾號馬韓.
留與永郎遊水府,
又牽春酒滯人間.¹⁷⁾

檀君이 帝位에 오르신 때보다도 더 일찍 태어나서,
準王이 馬韓을 세우는 것도 목격했느니라.
머물러 永郎과 더불어 龍宮에서 노닐다가,
다시 봄술에 이끌려 세상에 남았노라.

스스로 불사의 신선으로 환상하는 작자는 신화시대부터 現世까지 悠悠自適하는 超時間의 심령의 경지를 吟詠하고 있다. 중국의 신화적 인물 대신 한국의 開國始祖인 檀君, 上古史의 인물인 準王, 遨遊山川의 전설적인 화랑인 永郎 등이 도교적 時間認識上에 등장하고 있다. 通稱 단군을 檀帝로 표현한 데서 민족의식의 一端이 엿보이기도 한다.

그러나 일반적으로 단학파 시인들의 작품 속에서, 아니 김시습과 홍유손의 작품들 속에서도 上述한 경우는 드문 예이다. 그들의 仙詩에서는 역시 중국신화·전설의 도교적 수용이

훨씬 많이, 그리고 자연스럽게 이루어지고 있다. 가령 김시습의 “玉皇이 降臨하는 곳엔 향기로운 안개가 깔리고 西王母가 올 적엔 아름다운 鸞새를 타고 오네(玉皇降處圍香霧, 金母來時駕彩鸞.)”¹⁸⁾와 홍유손의 “한 잔 들고 瑤池宴에 참석하여, 三神山을 굽어보니 제비알과 같네(一罇去參宴瑤池, 俯視三山如燕卵.)”¹⁹⁾와 같은 구절에서의 西王母 신화, 鄭希良의 “긴 밧줄로 가는 해를 붙들어 매려 하고, 큰 돌로 텅 빈 하늘을 기워 보려 하네(長繩欲繫白日飛, 大石擬補青天空.)”²⁰⁾에서의 女媧補天 신화, 鄭碕의 “처음엔 崑崙山에서 노니는가 했더니 문득 三神山에 도달함을 깨달았네(初疑遊閩苑, 倏覺到瀛洲.)”²¹⁾에서의 崑崙 신화 등 중국의 신화적 모티프는 단학과 시인들이 도교적 상상세계를 具現함에 있어 기본 素養이 되어 있다.

단학파에 이어 도교계 漢詩의 창작상 特記할 만한 현상은 16·7세기 무렵 돌연히 詩壇에 대두한 遊仙詩體의 유행이다. 부분적으로 단학파의 시기와 겹치기도 하지만 주로 宣祖(1567-1618)에서 仁祖(1623-1649)에 이르는 기간 동안에, 조선 초 시기의 유선시의 대부분이 지어진 것이다. 이러한 현상의 動因으로는 조선 前期의 寫實的인 宋詩風이 16·7세기에 이르러 낭만적인 唐詩風으로 바뀐 것과 단학파의 영향으로 지식계층의 도교에 대한 관심이 高潮된 것 등을 들 수 있다.²²⁾ 주요 작가로는 무려 99首의 유선시를 지은 許楚姬(1563-1589)를 비롯, 李春英(1563-1606)·李晬光(1563-1628)·許均(1569-1618)·鄭斗卿(1597-1673) 등이 다수의 작품을 남기고 있다. 허초희의 〈望仙謠〉는 그 중 대표성을 띠는 작품이다.

瓊花風軟飛青鳥,	옥꽃 위로 微風이 불자 파랑새가 날고,
玉母麟車向蓬島.	西王母의 麒麟 수레는 蓬萊섬으로 향하네.
蘭旌藥披白鳳駕,	木蘭 깃발 꽃술 배자의 흰 鳳凰 수레를 물거나,
笑倚紅欄拾瑤草.	붉은 난간에 기대어 옥풀을 줍기도 하지.
天風吹擊翠霓裳,	푸른 무지개 치마 바람에 날릴 새,
玉環瓊佩聲丁當.	옥고리 佩玉 소리는 땡그렁 땡그렁.
素娥兩兩鼓瑤瑟,	선녀들 쌍쌍이 옥거문고 타자,
三花珠樹春雲香. ²³⁾	三珠樹 주위에 봄 구름이 향기롭네.

단학파의 仙詩에 비해 수련적인 취지보다 예술적, 審美的인 경향이 훨씬 짙어졌음을 알 수 있다. 《山海經》에서의 소박하기 그지없는 소재였던 西王母·三珠樹는 이제 신선세계를 형용하는 화려한 수사적 장치로 기능하고 있다. 다시 李晬光의 〈遊仙詞〉를 예로 들어보자.

芝蓋披雲下玉京,	아름다운 수레 구름을 헤치고 玉京에 내려와,
偶從金母問長生.	우연히 西王母께 장생의 도리를 물었네.
瑤池一夜霜華重,	瑤池의 이 밤 서리꽃이 만발하여,
臥地青牛凍不行. ²⁴⁾	땅에 누운 푸른 소 춥다고 가지 않네.

이 시기 유선시에서의 중국신화의 수용은 도교적 指向을 위한 소재적 차원에서의 기능보다도 조선 시인들의 奔放한 내면의 문학적 形象化라는 측면에 더욱 기울어져 있다. 다시 말해서 단학파의 求道的 자세로부터 유선시인들의 詠懷的 자세로 전유의 입장에 변화가 생긴 것이다. 가령 우리는 이밖에도 許封·任鍊·申欽·權驛·權克中 등의 유선시에서 崑崙·弱水·金母·瑤臺·扶桑·精衛鳥·神農·后稷 등 주로 《山海經》내의 신화적 모티프들이 현실 超克의 시적 공간을 絢爛하게 수놓고 있음을 볼 수 있다.

그런데 유선시를 비롯 한국 仙詩에서의 신화적 모티프 중 가장 출현빈도가 높아 주목할 만한 것은 西王母이다. 이는 한국 漢詩, 특히 仙詩에서의 學唐風의 경향과 상관된다. 唐代

도교의 바탕이 되었던 上清派 도교의 巫覡의 성향²⁵⁾은 서왕모 신앙을 강화시켰는데 天界와 地上的 중재자로서의 서왕모는 초월 그리고 신성한 결합을 위한 정열의 權化로서 간주되어 왔다.²⁶⁾ 唐代의 遊仙文學은 바로 이 서왕모의 神性を 主潮로 전개되었던 것이고 唐詩風의 한국 유선시에서도 자연스럽게 서왕모의 수용이 이루어졌던 것이다. 그러나 드물지만 反言述의인 차원에서의 수용도 눈에 띈다.

東海三神在,	東海의 三神山이 이곳에 있으니,
中原五岳低.	中原의 五岳도 낮아보인다.
群仙爭窟宅,	群仙들 자리 잡고 싶어 안달이니,
王母恨居西. ²⁷⁾	西王母도 서쪽에 거주함을 한탄하리.

鄭斗卿의 金剛山을 禮讚하는 윗 시에서 서왕모는 至高無上한 神格에서 상대화된 존재로 格下되어 있다. 조선 前期의 단학과 鄭礪의 후예인 정두경은 〈檀君祠〉·〈箕子祠〉·〈東明王祠〉 등, 開國始祖들에 대한 一連의 吟詠을 통해 민족의식을 高揚한 시인이기도 한데²⁸⁾ 윗 시에서는 중국의 중심주의를 거부하는 心境이 잘 表白되어 있다.

조선의 유선시는 16·7세기에 盛況을 이룬 후 18세기로 접어들면서 쇠퇴를 면치 못한다. 그 원인으로는 우선 문학적인 차원에서 지나친 唐詩風의 추구가 가져온 沒個性化的 폐단에 대해 18세기 이후 사실주의적, 작가의식적 입장에서 비판이 거세어진 文壇의 상황을 들 수 있겠다.²⁹⁾ 그러나 내부적으로 보다 중요한 원인은 단학과의 興起를 가능하게 했던 조선 전기의 자유로운 사상 풍토가 후기에 이르러 소격서의 폐지, 朱子學 獨尊體制의 강화 등으로 인해 한껏 梗塞되면서 작가들의 奔放한 상상활동이 위축되었던 데에서 찾아야 할 것이다.

III. 道敎系 漢文小說·說話에서의 神話의 專有

고대 중국의 도교계 소설에서의 신화의 專有, 혹은 뒤집어서 신화에서 仙話로의 轉變은 마치 서구 로맨스에서의 신화의 수용 혹은 신화에서 로맨스로의 변천처럼 자연스러운 것이다. 여기에서 말하고자 하는 것은 魯迅이 일찍이 그의 《中國小說的歷史的變遷》의 제1장을 〈從神話到神仙傳〉으로 題名했듯이 中國敎事學에서 신화의 嫡系는 도교서사 즉 仙話로 파악해야 한다는 사실이다.³⁰⁾ 특히 초기 중국소설인 六朝 志怪에서는 도교에 의한 신화의 전유 현상이 두드러지게 나타난다. 예컨대, 《漢武帝內傳》에서의 서왕모 신화와 관련된 이러한 문제에 대해서도 쉬삐(Kristofer Schippér)·小南一郎·李豊楙·스미스(Thomas E. Smith) 교수 등이 신화학·도교학·문학 등 다방면에서 深度있게 穿鑿한 바 있다.³¹⁾ 후대의 章回小說중에서는 《西遊記》나 《封神演義》같은 이른바 神魔小說類에서 上述한 문제의식을 쉽사리 포착할 수 있을 것이다.

한국의 경우 現存하는 최초의 고대소설은 金時習(1435-1493)의 《金鰲新話》이다. 본고에서는 이 작품까지 포함하여 이후의 도교계 한문소설·설화를 논의의 대상으로 삼고자 한다. 傳奇의 體裁로 창작된 《금오신화》에는 모두 5편의 소설이 실려 있는데 그 내용은 人神·人鬼間의 연애, 別世界의 探訪 등 神怪한 성격을 띠고 있다. 이는 단학과 지식인인 김시습의 사상적 취향과 깊은 관련이 있다. 5편 중에서 본고의 문제의식과 상관하여 고찰할 필요가 있는 작품은 〈醉遊浮碧亭記〉이다. 먼저 이 작품의 내용 梗概는 다음과 같다.

洪生이라는 開城 富商의 자제가 古朝鮮의 遺址 平壤에 들러 노닐었는데 大同江邊 浮碧樓

에서 神女 箕氏를 만났다. 홍생은 그녀로부터 仙界의 술과 음식을 대접받고 그녀가 지은 시를 감상하다가 돌아왔다. 그후 홍생은 相思病에 걸려 앓던 중 꿈에 신녀로부터 仙官이 되었다는 通報를 받고 죽었는데 사람들은 그의 시체가 生時와 다름없어 屍解한 것으로 믿었다는 이야기이다. 신선설화의 유형중 遇仙설화의 구조를 취하고 있는 이 소설에서 神話의 전유는 神女 箕氏가 스스로의 來歷을 말하는 부분에서 주로 일어난다. 홍생이 신녀에게 신분을 묻자 그녀는 자신이 고조선 箕氏 王朝의 후예로서 衛滿에 의해 나라가 망해 節死하려고 했을 때 다음과 같은 일이 생겼음을 말한다.

홀연히 어떤 神人이 나를 위로하면서 말씀하시기를, “나는 이 나라를 세운 사람이다. 나라를 다스린 후 섬으로 들어가 신선이 되어 죽지 않은 지 이미 수천년이나 되었다. 네가 나를 따라 紫府 玄都로 즐겁게 사는 것이 어떠하나?” 내가 승낙을 하니 나를 이끌고 살고 계신 곳으로 가 別堂을 지어 대우해 주셨다. 나에게 玄洲의 불사약을 먹이시니 복용한지 며칠만에 문득 몸이 가벼워지고 기운이 나서 뼈 마디마디가 바뀌는 것을 느낄 수 있었다.

(忽有神人撫我曰, 我亦此國之鼻祖也. 享國之後, 入于海島, 爲仙不死者, 已數千年. 汝能隨我紫府玄都逍遙娛樂乎? 余曰諾. 遂提携引我, 至于所居, 作別館以待之. 餌我以玄洲不死之藥, 服之累日, 忽覺身輕氣健, 磔磔有換骨焉.)³²⁾

箕氏의 앞에 나타난 신인은 다음아닌 古朝鮮의 개국시조인 檀君이다. 윗 글 初半部에서의 단군의 形象은 대체로 《三國遺事》·《帝王韻記》 등에서 묘사된 바와 符合된다.³³⁾ 그 묘사는 전설적 인물에 대해 관습적으로 행하는 道敎적 潤色의 범위를 넘지 못하였다. 그러나 후반부를 보면 단군은 완전히 服食·煉丹하는 道敎상의 大仙人으로 그려져 있다. 여기에서 우리는 단군의 居所인 紫府에 주의할 필요가 있다. 《抱朴子》에는 黃帝가 동방 靑丘 땅에 가서 紫府先生을 뵈고 《三皇內文》을 얻어갔다는 기록이 있는데³⁴⁾ 김시습은 隱然中 한국 道敎의 입장을 의식하여 단군의 居所를 紫府로 표현했을 가능성이 있다. 물론 紫府는 신선의 거처라는 일반적인 의미로 흔히 쓰이는 단어이나 특별히 〈醉遊浮碧亭記〉에 보이는 민족주의적 역사의식³⁵⁾을 고려할 때 그런 추측이 가능하다는 말이다. 洪生의 시에서 東明王을 ‘聖帝’로 표현한 것이나 기씨의 고조선의 멸망에 대한 慷慨한 心懷 등이 이룩하는 컨텍스트를 무시할 수 없기 때문이다. 이 작품에서는 기씨가 仙界에서 姮娥의 侍女가 되는 등 중국 신화의 수용도 일부 없는 것은 아니지만 단군·기자·동명왕 등 한국의 신화·전설상의 인물들이 全幅的으로 道敎에 의해 專有되어 한국 道敎소설의 독특한 風格을 구현하고 있다. 그리하여 金台俊으로 하여금 “當時에서는 도저히 볼 수 없는 鄉土色을 保有하고……자주적 정신을 가진 작품”³⁶⁾이라는 찬사를 許與하게 하였던 것이다.

김시습의 《금오신화》에 이어 한문소설로서 道敎와 신화를 함께 이야기하고 있는 작품은 그다지 눈에 띄지 않는다. 이후의 설화문학 중에서 이에 합당한 대상을 찾아볼 적에 우리는 趙汝籍(1588前後)의 《靑鶴集》, 洪萬宗(1645-1725)의 《海東異蹟》, 李宜白(1711-?)의 《梧溪日誌集》 등의 신선설화집들을 만나게 된다.³⁷⁾

《靑鶴集》은 조선 宣祖 때의 道人 趙汝籍이 스승인 靑鶴上人 魏漢祚를 중심으로 한 仙派 인물들의 系譜 및 行蹟과 談話를 雜記 형식으로 기록한 책이다. 序頭에 雲鶴先生 李思淵의 事蹟을 소개하면서 조여적의 師承 관계를 거론한 다음 한국 선파의 계통을 제시하고 있다. 그리고 다음부터 여러 仙人들의 생애·도술·문학·逸話 등에 대해 서술하고 있다. 따라서 이 책은 설화의 형식을 빌어 한국 선파 인물들의 내력 및 활동을 총체적으로 그려내고자 한 신선설화집의 일종이다. 그런데 이 책에서는 한국 仙家의 기원에 대해 말할 때 중국뿐만

아니라 한국의 신화·전설상의 인물들을 대거 등장시키고 있다. 도인인 金蟬子是 卞沚의 《記壽四聞錄》이라는 外書を 인용하여 다음과 같이 말한다.

金蟬子が 말했다. 卞沚의 《記壽四聞錄》이라는 책은 우리 동방 도인들의 모든 것을 기록하고 있는데 거기에 이런 말이 있다. 桓仁眞人は 明由로부터 도를 배웠고 明由는 廣成子로부터 도를 배웠는데 廣成子는 옛날의 仙人이다. 桓仁은 동방 仙派의 시조가 되었는데 桓雄天王은 桓仁의 아들로서 그 뜻을 계승하고 그 일을 실천함과 아울러 風雨와 오곡 등 360가지 일을 주관하여 동방의 백성들을 教化시켰다. 檀君이 그 일을 잇고 행한 지 10년, 九夷가 모두 받들어 天王으로 세웠다. 단군은 썩대풀로 엮은 정자와 버드나무로 지은 궁궐에 살며 머리를 땅고 소를 타고 다니면서 나라를 다스렸는데, 세상을 주관하기 1048년에 阿斯山에 들어가 仙去하였다.

(金蟬子曰, 卞沚記壽四聞錄者, 記吾東道流之叢. 有曰, 桓仁眞人受業于明由, 明由受業于廣成子, 廣成子古之仙人也. 桓仁爲東方仙派之宗, 桓雄天王桓仁之子也. 繼志述事, 又主風雨五穀三百六十事, 以化東民. 檀君繼業化行十年, 九夷共尊之, 立爲天王. 蓬亭柳闕而綉髮跨牛而治, 主世一千四十八年, 入阿斯山仙去.)³⁸⁾

단군신화에서의 三位의 大神인 桓仁·桓雄·檀君은 父子관계 뿐만 아니라 仙道上的 師承관계로도 설정되어 있다. 그러나 그들은 세상으로부터 고립된 수도자가 아니다. 治者로서 백성들을 教化하는 일까지 兼務하고 있다. 이들의 이러한 경향은 崔致遠의 〈鸞郎碑序〉에서 보였던 風流徒의 三教會通의인 취지와도 상통한다. 《靑鶴集》에서는 桓仁을 한국 仙派의 시조로 보고 있지만 桓仁의 스승 明由가 중국의 옛 선인인 廣成子로부터 도를 배웠기 때문에 궁극적으로 한국 선파는 중국 선파로부터 유래한 것이 된다. 광성자는 《莊子》〈在宥〉篇에 등장하는, 崆峒山에서 黃帝에게 도를 가르쳤다는 전설적인 인물이다. 李能和는 陳子昂의 詩에 근거하여 공동산의 위치를 薊洲 지역에 比定하고 광성자 역시 동방의 古仙일 것으로 추측하나³⁹⁾ 《抱朴子》에서는 동방 靑丘의 紫府先生과 구분하여 엄연히 서방 崆峒의 광성자를 云謂하고 있으므로⁴⁰⁾ 그러한 견해는 다소 무리인 듯 하다. 《청학집》에서는 계속해서 단군 이후의 한국 仙派에 대해 언급할 때에도 한국의 신화·전설상의 인물들을 도교적으로 專有한다.

그 후 文朴氏가 阿斯山에 살았는데 환한 얼굴에 모난 눈동자로 능히 단군의 도를 터득하였다. 永郎이란 사람은 向彌山의 사람이다. 나이 90에도 어린애의 얼굴빛이었으며 해오라비 깃의 관을 쓰고 鐵竹지팡이로 산과 호수를 소요하였는데 마침내 문박의 가르침을 전하였다. 馬韓 시절에는 神女 普德이라는 사람이 있었다. 바람을 타고 다녔고 거문고를 안고 노래를 불렀는데 용모가 마치 가을 물의 부용꽃과 같았다. 그녀는 永郎의 도를 계승하였다.

(其後有文朴氏居阿斯山, 韶顏方瞳, 能得檀君之道. 永郎者, 向彌山人也. 行年九十有嬰兒之色, 鸞羽之冠, 鐵竹之杖, 逍遙于湖山, 遂傳文朴之業. 馬韓時有神女普德者, 御風而行, 抱琴而歌, 貌若秋水之芙蓉, 是承永郎之道焉.)⁴¹⁾

文朴氏의 ‘方瞳’, 永郎의 ‘嬰兒之色’ 등은 신선의 形貌에 대한 상투적인 묘사이고 神女 普德의 이미지는 《莊子》〈逍遙遊〉篇에 나오는 藐姑射山의 神人の 모습과 흡사하다. 《청학집》에서는 비록 道脈의 근원을 멀리 중국의 광성자에게서 구하고 있지만 이는 다분히 명분론적인 의미에 그치고 있고 이후 한국 내의 신화·전설적 인물들을 대량 수용하여 독자적인 선파 계보를 구성함으로써 한국 도교의 고유성을 확보하려는 입장을 취하고 있다. 그러나 《청학집》의 저자인 趙汝籍을 비롯, 靑鶴上人 魏漢祚를 중심으로 한 이야기 속의 道流들은 조선의 현실 역사권에서 거의 소외된 方外의 인물들이다. 이들의 한국 선파에 대한 인식이

제도권의 도교계 지식인들에게 있어서도 공유되고 있었는지 자못 궁금하지 않을 수 없다. 이러한 문제의식은, 다음으로 洪萬宗의 《海東異蹟》을 검토하는 과정에서 자연스럽게 다루어지게 될 것이다.

홍만중(1645-1725)은 조선 顯宗(1659-1674)·肅宗(1674-1720) 시기의 저명한 문인·학자로서 史傳의 형식에 의해 최초로 체계적인 신선전기집을 편찬한 인물이다. 그는 기존의 史書·文集 등에서 神異한 인물들의 행적에 관한 기록을 뽑아 원문을 潤色하고 논평을 가해 전기를 구성하였는데 《해동이적》에는 총 38명에 달하는 고대 한국의 仙人들의 전기가 시대순으로 배열되어 있다. 그런데 그는 전기집의 앞 부분을 檀君·赫居世·東明王 등 건국 신화의 주인공들에 대한 내용으로 채우고 있다. 그는 단군 등의 신비한 행적을 단순히 소개하는 데 그치지 않고 중국의 신화적 제왕들과 대비적 차원에서 서술함으로써 한국 도교의 位相을 제고시키고자 하였다. 예컨대 그는 단군의 神異한 탄생, 문화의 창조, 非常한 長壽를 伏羲氏에 비기고 동명왕의 적대자와의 투쟁, 도술의 발휘, 昇天을 黃帝에 비겼다.⁴²⁾ 그러나 홍만중은 〈赫居世〉條에서 慶州 仙桃山 聖母傳說을 인용, 혁거세가 東來한 중국 帝室 출신 女仙의 所生일 수도 있다고 보아 중국 도교로부터의 영향 혹은 교섭의 가능성을 배제하지 않았다. 아울러 《해동이적》에 수록된 한국 선인들의 神異譚 자체가 《列仙傳》·《太平廣記》 등 중국의 설화집에서 발췌된 모티프들과 어느 정도 상관성이 있는 것으로 밝혀진 바 있다.⁴³⁾ 그럼에도 불구하고 우리는 홍만중의 작품에서 나타나는, 檀君을 頂點으로 한 한국 신화의 專有는 당시의 도교계 지식인들의 自意識에서 나타난 표현이었을 것으로 생각한다. 《해동이적》의 편찬을 곁에서 적극 고무하고 그것을 위해 序文까지 써 주었던 鄭斗卿의 다음과 같은 발언은 이같은 취지에서 吟味할 만 하다.

우리 동방은 산수가 천하에 빼어나서 단군과 기자 이래로 仙道를 수련하는 사람들이 분명히 많았었다. 그것을 숭상하지 않았기 때문에 전해지지 않았고 이 때문에 세상 밖의 사람들이 그것을 대단히 유감스럽게 생각했던 것이다.

(我東山水雄於六合, 自檀箕以來, 服氣練形吸風飲露之輩必多矣. 不尙故不傳, 是以物外之士甚恨之.)⁴⁴⁾

한국 도교의 출발이 《三國史記》에 기록된 것처럼 唐 高祖가 天尊像을 보내온 高구려 榮留王 때(624)가 아니고 이렇게 ‘檀君과箕子 이래’라고 의식할 때 한국 도교에서의 신화의 專有는 자연스러운 현상이 될 수 밖에 없다.

다음으로 우리는 마지막 검토 대상인 《梧溪日誌集》을 살펴보기로 하자. 이 책은 조선 후기의 도인 李宜白(1711-?)이 한국 仙家の 源流·行蹟 등에 대해 기록한 책이다. 不遇한 지식인이었던 이의백은 도인 韓休休의 제자가 되어 山水間을 逍遙하며 여러 도인들과 交遊하고 그 見聞을 책으로 엮어냈다. 책의 내용은 고조선과 삼국시대의 仙派 系譜에 대한 서술, 歷代 仙人들의 기이한 행적에 대한 묘사, 그리고 도교 方術 및 道書에 관한 소개 등으로 이루어져 있다. 《오계일지집》에서의 한국신화의 專有는 앞서의 세 책보다 훨씬 자세하고 철저하다. 우선 단군에 대한 인식을 보자.

옛 기록에 의하면, 九月山에 八臺가 있는데 산꼭대기의 匪西岬妃가 여기에 와서 노닐 제 상서로운 기운이 무지개와 같았다고 한다. 檀帝가 匪西岬妃를 맞아 왕비로 삼고 聖子 3인을 낳았는데 長子는 扶蘇, 次子는 扶婁虞, 三子는 夫餘라 하였다. 중국의 堯임금 25년, 戊辰年에 王儉이 임금이 되어 阿斯達를 서울로 삼고 국호를 조선이라 하였는데 이 분이 최초의 檀君이었다. 재위한 지 93년, 庚子年에 신으로 모셔졌고 태자 扶婁가 임금이 되었다. 阿斯達山에 들어가 도를 닦다가 殷나라 武丁 임금 8년, 甲子年에

金鱗을 타고 신선이 되어 사라졌다.

(古記九月山八臺, 山頂匪西岬妃來遊于此臺, 瑞氣如虹. 檀帝迎之立妃, 生聖子三人, 長曰扶蘇, 次曰扶婁, 三曰扶餘也. 唐堯二十五年戊辰, 以王儉立爲君, 都阿斯達, 國號朝鮮, 始爲檀君. 在位九十三年庚子立神, 太子扶婁爲王. 入阿斯達山修道, 至殷武丁八年甲子, 乘金鱗化仙而去.)⁴⁵⁾

신화와 역사, 그리고 仙話가 交叉하고 있는 서술의 내용 자체는 기존의 단군 관계 기록과 크게 달라진 것은 없지만 마지막 부분의 '修道'라든가 '乘金鱗化仙而去'라는 적극적 표현을 통해 신화를 도교적으로 專有하려는 의도를 분명히 드러내고 있다. 아울러 《梧溪日誌集》에는 기존의 자료에는 없는, 단군 시대 仙家 인물들이 지은 書道에 대한 언급이 있어 흥미롭다.

하루는 韓休休 선생을 따라 白寧山을 지나다가 白鶴 두 쌍이 봉우리 위를 맴돌고 있는 것을 보았다. 내가 여쭙기를 “이 산에 학이 삽니까?”라고 하자 선생께서 말씀하시기를 “저것들은 학이 아니라 玉版의 精이니라. 저 봉우리 바위 틈에 돌깨작을 숨겨 놓았는데 깨작 속에는 옥판이 4개가 있다. 옥판 위에는 金字로 글을 써 놓았으니 단군 시절 文朴·大往·神誌 등의 성인들이 기록한 것으로 모두 변화, 장생의 비결들이다”라고 하셨다.

(一日余從韓休休先生, 過白寧山, 見白鶴二雙飛繞峯頭. 余問曰, 此山有鶴棲乎? 休休曰, 彼鶴非鶴, 乃玉版之精也. 彼峯上岩間, 藏置石橫, 橫中有玉版四箇. 版上有金字書, 檀君時文朴大往神誌聖人所記也. 皆變化長生之訣也.)⁴⁶⁾

白鶴을 玉版의 精으로 간주하는 精怪變化 관념으로부터 우리는 六朝 志怪의 氣味를 느낄 수 있다. 文朴은 《青鶴集》에도 등장했던 古仙이며 神誌는 고려 때 유행하던 讖書 《神誌秘詞》의 작자로서 이름이 전해오는 전설적인 인물이다.⁴⁷⁾ 이들이 道書를 撰述했다는 이야기는 아무런 근거도 없지만 신화의 시대를 仙話의 시대로 보다 구체적으로 인식하게 하는 修辭的 장치가 될 수 있다. 《오계일지집》에는 이밖에도 桓雄聖仙이 창작하고 解慕漱仙인이 정리했다는 《玄妙訣》, 고구려의 武骨과 默居 두 仙人이 파문되었다는 玉鼎 등에 대한 언급이 있어 앞서 고찰한 세 가지 작품들에 비해 野史의 자료를 더욱 풍부히 확보하고 있음을 알 수 있다.

이상 네 가지 작품을 두고 도교계 소설·설화에서의 신화의 專有 문제를 검토해 보았을 때 무엇보다도 드러나는 사실은 중국 신화보다 한국 신화의 수용이 훨씬 더 많이 이루어지고 있으며 그것이 한국 도교의 自意識과 결부되어 있다는 점이다. 그리고 이러한 수용은 주로 고조선 및 삼국 시대 초기의 신화·전설을 대상으로 하고 있는데 네 작품 모두 단군을 한국 도교의 祖宗으로 설정하고 있는 점에서는 일치하나 《청학집》과 《오계일지집》에서는 桓因·桓雄 등, 단군 이전의 신화적 인물들에게까지 도교적 潤色을 확대하고 있는 점에서 차이가 있다. 이는 兩書의 작자들이 餘他 작자들에 비해 方外的 성격이 더 강하여 신화에 대해 적극적 專有가 가능했던 데에 그 원인이 있다 할 것이다.

IV. 結語

戰國 무렵 神仙說로서 실체를 드러낸 원시 도교가 후일 특유의 종교체계를 성립시키기가 지에는 허다한 上層 혹은 基層文化的 요소들의 흡수와 융합이 있었다. 이들 중 本稿의 문제 의식과 관련하여 특별히 주목되었던 것은 도교에 의한 신화의 專有라는 수용의 방식이었고 이러한 도교의 자기확대 방식은 이미 문학·인류학·종교학 등 여러 방면의 논구에 의해 확

인된 바 있다.

그런데 도교는 비록 세계종교로서 간주되지는 않지만 적어도 동북아 지역에서 중국 주변의 여러 나라들의 전통문화와 깊은 상관관계를 맺고 있는 것이 사실이다. 도교의 발생 지역과 인접해 있던 고대 한국의 경우 비교적 이른 시기부터 도교문화가 존재했을 것으로 想定할 수 있으며 후대의 한국 문화 속에서도 도교가 차지하는 비중은 결코 무시할 수 없다. 고대 한국에서 도교의 정치적 지위는 유교·불교에 비해 높다고 할 수 없으나 문학·예술 그리고 基層 민속·종교 등에 미친 영향은 오히려 크다 할 수 있다. 이러한 현실에서 중국 도교에서의 신화의 전유라는 문제를 한국 도교의 상황에서 고찰해 보는 일은 양국 도교의 공통성·개별성을 인식하는 차원에서 의미있는 작업이 아닐 수 없다. 그리하여 본고에서는 고대 한국 문화에서 도교의 영향이 가장 농후했던 문학 분야를 대상으로 신화의 전유 현상을 살펴보았던 바 다음과 같은 결론에 도달하게 되었다.

한국 도교문학을 詩歌와 小說·說話 方面으로 나누어 각기 개별 작품들을 분석, 종합하여 보니 양측의 신화 전유의 양상은 크게 다른 것으로 나타났다. 즉 도교계 漢詩의 경우 중국 신화의 전유가 지배적으로 이루어지고 있는 반면 도교계 한문소설·설화에서는 한국신화의 전유가 압도적인 것이다. 이 커다란 相違를 어떻게 설명해야 할 것인가? 필자의 생각으로는 한시의 경우 정통문학으로서의 규범성이 강하여 형식 方面에서 문학적 관습의 제약이 크기 때문에 典故의 사용에 있어서 기존의 用例를 벗어나지 못하고 중국신화의 전유에 치중할 수밖에 없었다고 본다. 특히 조선조 유선시 작가들은 唐詩風의 절대적인 영향하에 있었으므로 중국의 遊仙詩體의 내용·형식·風格으로부터 이탈하기 어려웠다. 이 점은 당시의 유교 普遍主義에 대해 다소 異端의인 자세를 堅持하였던 鄭斗卿조차 실제 漢詩 창작에 있어서는 유선시체의 전통을 크게 위반하고 있지 않은 사실로서도 입증된다. 따라서 도교계 漢詩의 신화 전유에 있어서 중국과 한국은 대체로 동일한 범주에 속해 있다고 보아도 좋을 것이다.

그러나 소설·설화의 경우에는 문제가 다르게 된다. 이들 서사 장르의 내용·형식 方面에서 전통으로부터의 제약이 詩歌만큼 크지 않다. 소설은 항상 未完인체 끊임없이 변화하는 장르이다. 그것은 소설이 언어·이념적 세계에 대한 脫中心化를 표현하기 때문이다.⁴⁸⁾ 소설적 사유란 결국 정통으로 군림하는 지배, 보편적 이념에 대한 不穩한 상상의 所産이다. 도교계 한문소설·설화에서의 불온한 상상의 내용은 무엇인가? 그것은 당시 조선 지식계층의 의식을 견고히 지배하고 있던 朱子學的, 華夷論的 세계관에 대한 懷疑와 갈등-탈중심화의 심리에 다름 아니다.⁴⁹⁾ 도교계 한문소설·설화에서 중국신화가 아닌, 한국신화의 전유는 이렇게 해서 자연스럽게 이루어진다. 그러나 이러한 장르 발생론적 논리만으로는 설명이 미흡한 대목이 있다. 다른 계통의 소설이 아니고 왜, 하필 도교계 한문소설에서인가? 여기에는 이유가 있다. 그것은 한국 도교의 기원, 즉 自生說의 문제이다. 도교계 한문소설·설화에서 한국신화의 전유를 통해 끊임없이 말하고자 하는 것은 결국 한국 도교의 자생설이다. 이 지점에서 요창되는 것은 한국 도교 자생설의 당위론과 존재론 양 측면에 대한 변별적인 인식, 그리고 한국신화와 한국 도교간의 내부적 연속성에 대한 정밀한 탐구이다. 다시 말해서 한국신화의 전유가 明朝의 붕괴 이후 조선 후기의 지식계층 사이에 대두한 문화적 自尊意識의 發露이었는지, 아니면 중국도교에서 보여지듯이 한국신화가 한국 도교의 내용이나 특성을 구현함에 있어 자발적인 轉變과정을 거쳐왔는지 究明할 필요가 있을 것이다.

本稿에서는 한국의 도교문학, 특히 한문소설·설화에서의 신화의 전유 문제에 대한 思惟를 통해 上述한 문제의식 및 과제를 제시하는 정도에서 논의를 매듭짓고자 한다. 이들에 대한 논의는 금후 지속적으로 진행될 것이다. 끝으로 시간과 篇幅의 한계로 口碑文學 자료들

을 다루지 못했고, 漢文學 자료 중에서도 비교적 제한된 작품을 대상으로 삼게되어 論旨 전개상 비약의 가능성이 없을 수 없음을 是認해야 하겠다. 이 점 역시 이후의 논의에서 補完하고자 한다.

-參考書目-

- 郭武. 〈再論道教成仙信仰의 形成〉 《宗敎學研究》. No.35(1997).
傅勤家. 《中國道敎史》. 臺北; 商務印書館, 1978.
袁珂. 《中國古代神話》. 北京; 中華書局, 1981.
-- . 〈仙話: 中國神話의 一個分枝〉 《民間文藝季刊》. No.3(1988).
李豊楸. 《六朝隋唐仙道類小說研究》. 臺北; 學生書局, 1986.
張光直. 〈漢陽三躄與中國古代美術上의 人獸母題〉 《中國青銅時代(第2集)》. 臺北; 聯經出版公司, 1990.
鄭在書. 〈試論中國小說의 文化定位〉 《文化與文本》. 北京; 中央翻譯出版社, 1998. 葉舒憲 主編.
- 都玗淳. 〈韓國의 道敎〉 《道敎(3)》. 東京; 平河文化社, 1983.
小南一郎. 《中國의 神話와 物語》. 東京; 岩波書店, 1984.
熊谷 治. 〈三國遺事에 みる 神仙思想〉 《朝鮮學報》. No.125(1987).
- 金富軾. 《三國史記》.
金時習. 《金鰲神話》.
-- . 《梅月堂集》.
金台俊. 《朝鮮古代小說史》. 서울; 正音社, 1950.
南恩暎. 〈東溟 鄭斗卿文學의 研究〉. 梨花女大 大學院 博士學位論文, 1998.
朴基龍. 〈韓國仙道說話研究〉 《國文學과 道敎》. 서울; 太學社, 1998. 韓國古典文學會編.
北崖老人·趙汝籍. 《揆園史話·青鶴集》. 서울; 亞細亞文化社, 1976.
徐居正. 《東文選》.
野崎充彦. 〈海東異蹟攷〉 《韓國道敎의 現代의 照明》. 서울; 亞細亞文化社, 1992.
李能和. 《朝鮮道敎史》. 서울; 普成文化社, 1977. 李鍾殷 譯注.
李相澤. 《韓國古典小說의 探究》. 서울; 中央出版社, 1981.
李晬光. 《芝峯集》.
李宜白. 《梧溪日誌集》.
李鍾殷·梁銀容·金洛必. 〈高麗中期 道敎의 綜合的 研究〉 《道敎思想의 韓國의 展開》. 서울; 亞細亞文化社, 1989.
林椿. 《西河集》.
鄭樂勳 編. 《溫城世稿》.
鄭珉. 〈16·7세기 遊仙詩의 資料概觀과 出現動因〉 《韓國 道敎思想의 理解》. 서울; 亞細亞文化社, 1990.
鄭希良. 《虛庵遺稿》
車柱環. 《韓國의 道敎思想》. 서울; 同和出版公社, 1984.
崔三龍. 〈仙人說話로 본 한국 固有의 仙家에 대한 研究〉 《道敎와 韓國思想》. 서울; 汎洋社, 1987.
韓永愚. 〈17세기의 反尊華의 道家史學의 성장〉 《韓國의 歷史認識(上)》. 서울; 創作과 批評社, 1984.
許楚姬. 《蘭雪軒詩集》.
洪萬宗. 《海東異蹟》.
洪裕孫. 《篠叢遺稿》.

Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination*. Austin; University of Texas Press, 1981. Trans.

by Emerson & Michael Holquist.

Cahill, Suzanne E. *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Chang, K. C. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Maxime, Kaltenmark. *Le Lie-Sien Tchouan Pékin*; Université de Paris Centre détudes Sinologiques, 1953.

Liotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Trans. by G. Bennington and B. Massumi.

Mair, Victor H. 〈Southern Bottle-Gourd(hu-lu 葫蘆) Myths in China and Their Appropriation by Taoism〉 《中國神話與傳說學術研討會論文集(上)》.臺北:漢學研究中心, 1996.

Schippér, Kristofer. *L'empereur Wou des Han dans la L'égende taoïste*. Paris; École Française Déxtrême-Orient, 1965.

Smith, Thomas E. *Ritual and Shaping of Narrative: The Legend of the Han Emperor Wu*. The University of Michigan, Ph. D. Dissertation, 1992.

註

- 1) Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), Trans. by G. Bennington and B. Massumi, p.27.
- 2) 이 점에 대해서는 拙稿, 〈試論中國小說的文化定位〉 《文化與文本》(北京:中央編譯出版社, 1998), 葉舒憲 主編, pp.129-141 참조.
- 3) 專有는 본래 탈식민주의의 전략에서 중심문화의 언어를 소유해서 재구성하는 작업을 의미한다. 즉 언어를 권력의 매개체로 보고 중심문화의 支配言述을 식민지의 언술로 대체하는 것을 말한다. 그러나 이 글에서는 이 개념의 정치적, 언어적인 측면을 捨象하고 도교가 신화를 受容, 自己化하는 문화적인 측면에서 활용하였다.
- 4) Maxime, Kaltenmark. *Le Lie-Sien Tchouan Pékin*; (Université de Paris Centre détudes Sinologiques, 1953), pp.12-19.
- 5) K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*(Cambridge: Harvard University Press, 1983), p.65. 73. 및 張光直, 〈漢陽三騫與中國古代美術上的人獸母題〉 《中國青銅時代(第2集)》(臺北:聯經出版公司, 1990), pp.91-97 참조.
- 6) Victor H. Mair, 〈Southern Bottle-Gourd(hu-lu 葫蘆) Myths in China and Their Appropriation by Taoism〉 《中國神話與傳說學術研討會論文集(上)》(臺北:漢學研究中心, 1996), pp.185-229.
- 7) 袁珂, 〈仙話: 中國神話的一個分枝〉 《民間文藝季刊》(1988), No.3, p.14.
- 8) 한국 도교의 自生說은 李能和의 《朝鮮道敎史》(서울; 普成文化社, 1977, 李鍾殷 譯註, 原本의 저술 연대는 1927-1933)에서 제기된 이래 都玟淳, 〈韓國의 道敎〉 《道敎(3)》(東京; 平河文化社, 1983), 車柱環, 《韓國의 道敎思想》(서울; 同和出版公社, 1984), pp.95-105, 崔三龍, 〈仙人說話로 본 한국固有의 仙家에 대한 연구〉 《道敎와 韓國思想》(서울; 汎洋社, 1987), pp.373-422 등에서 주장되고 있다. 이에 대한 부정적인 입장은 熊谷 治, 〈三國遺事にみえる神仙思想〉 《朝鮮學報》(天理大學, 1987), No.125 및 郭武, 〈再論道敎成仙信仰의形成〉 《宗敎學研究》(四川大學, 1997), No.35 등에서 表明되었다.
- 9) 이에 대해서는 李鍾殷·梁銀容·金洛必, 〈高麗中期 道敎의 綜合的 研究〉 《道敎思想의 韓國의 展開》(서울; 亞細亞文化社, 1989), pp.59-99 참조.
- 10) 林椿, 《西河集》, 卷1, 〈記夢〉.
- 11) 《淮南子》 〈覽冥訓〉; “羿請不死之藥於西王母, 姮娥竊以奔月, 悵然有喪, 無以續之.”
- 12) 徐居正, 《東文選》, 卷13, 〈文機障子〉.
- 13) 金時習, 《梅月堂集》, 卷3, 〈贈三清監點〉.
- 14) 金富軾, 《三國史記》 〈新羅本紀〉, 眞興王 37年條.
- 15) 傅勤家는 新羅의 花郎을 도교의 해위전파의 산물로 본다. 傅勤家, 《中國道敎史》(臺北: 商務印書館, 1978), pp.179-191. 그러나 부근가의 견해는 兩者의 유사성에 근거한 일방적인 推論일 뿐 한국 고대 문화에 대한 個別的인 이해의 所産이 아니다.
- 16) 箕王은 단군의 뒤를 이어 고조선의 임금이 되었다고 하는 箕子가 아니라 기자의 後裔로서 고조선

- 의 마지막 임금이었던 箕準 즉 準王을 말한다. 그는 衛滿에게 나라를 빼앗기고 南行하여 馬韓을 세웠다고 한다.
- 17) 洪裕孫, 《蓀叢遺稿》〈題金剛山〉.
 - 18) 金時習, 《梅月堂集》, 卷3, 〈訪友於三清宮; 適醮立冬〉.
 - 19) 洪裕孫, 《蓀叢遺稿》〈題金剛山〉.
 - 20) 鄭希良, 《虛庵遺稿》〈混沌酒歌〉.
 - 21) 鄭碯, 《溫城世稿》〈寒碧樓〉.
 - 22) 鄭珉, 〈16·7세기 遊仙詩의 資料概觀과 出現動因〉《韓國 道教思想의 理解》(서울; 亞細亞文化社, 1990), p.128. 이 밖에도 鄭교수는 작가의식의 측면에서, 몰락한 西人의 내적 갈등의 表出 欲求를 동기로 들었다.
 - 23) 許楚姬, 《蘭雪軒詩集》〈望仙謠〉.
 - 24) 李晬光, 《芝峯集》, 卷2, 〈遊仙詞〉.
 - 25) 上清派 도교가 魏華存이라는 靈媒의 성향의 女仙으로부터 비롯하고 있음에 주목하라.
 - 26) Suzanne E. Cahill, *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. (Stanford; Stanford University Press, 1993), p.234.
 - 27) 鄭斗卿, 《溫城世稿》〈金剛山〉.
 - 28) 南恩暻, 〈東溟 鄭斗卿文學의 研究〉(梨花女大 大學院 博士學位論文, 1998), pp.66-77.
 - 29) 鄭珉, 〈16·7세기 遊仙詩의 資料概觀과 出現動因〉《韓國 道教思想의 理解》(서울; 亞細亞文化社, 1990), p.129.
 - 30) 대륙 학계의 현실은 그렇지 않다. 저명한 신화학자 袁珂는 '소극적 낭만주의'와 '이기주의'의 산물이라는 이유로 仙話를 '文學品種의 變體'로 규정하고 신화의 嫡系로서 인정하기를 거부한 바 있다. 袁珂, 《中國古代神話》(北京; 中華書局, 1981), pp.7-28 및 〈仙話: 中國神話的一個分枝〉《民間文藝季刊》(1988), No.3, p.14 참조.
 - 31) 이 문제와 관련한 各人의 勞作은 다음과 같다.
 - ① Kristofer Schippér, *L'empereur Wou des Han dans la L'égende Taoiste*(Paris; École Française D'extrême-Orient, 1965).
 - ② 小南一郎, 《中國の神話と物語り》(東京; 岩波書店, 1984)
 - ③ 李豊飴, 《六朝隋唐仙道類小說研究》(臺北; 學生書局, 1986)
 - ④ Thomas E. Smith, *Ritual and Shaping of Narrative: The Legend of the Han Emperor Wu*(The University of Michigan, Ph. D. Dissertation, 1992).
 - 32) 金時習, 《金鰲神話》〈醉遊浮碧亭記〉.
 - 33) 周知하는 바, 檀君이 箕子에게 왕위를 넘겨주고 阿斯達에 들어가 山神이 되어 1908세를 살았다는 諸書의 기록과, 上記 인용문은 내용뿐만 아니라 구조적으로도 일치한다. 조선시대의 지식인들은 단군에서 기자로 이어지는 고조선의 연속성·계통성을 인정하고 있었다. 여기에는 두 가지 동기가 있다. 한 가지는 기자가 비록 중국으로부터 東來했다고 하나 殷의 왕족이었기 때문에 고조선과 殷 모두 東夷系 종족이라고 하는 親緣感·同質感이 작용했던 것이고 또 한 가지는 문화 事大主義의 심리로서 고대 한국이 건국 초기부터 세련된 中原 文物의 세례를 받아 일찍부터 여타 변방국가들과는 다른 높은 문화적 수준을 지녔었다는 자부심이다. 이 두 가지 동기는 상반된 의식에서 출발했지만 복합적으로 작용하기도 했다. 필자가 생각하기에 〈醉遊浮碧亭記〉의 기자에 대한 인식은 前者에 가깝다. 김시습·정두경 등 단학과 문인들은 대체로 이러한 동기에서 平壤의 箕子廟를 두고 題詠하였다.
 - 34) 葛洪, 《抱朴子·內篇》〈地眞〉; “昔黃帝東到青丘, 過風山, 見紫府先生, 受三皇內文, 以劾召萬神.”
 - 35) 여기에 대해서는 李相澤, 《韓國古典小說의 探究》(서울; 中央出版社, 1981), pp.128-148 참고.
 - 36) 金台俊, 《朝鮮古代小說史》(서울; 正音社, 1950), p.101.
 - 37) 朴基龍의 조사에 의하면 한국의 신선설화는 史書에서 28개, 文獻說話集에서 239개, 口碑說話集에서 398개로 도합 665개이다. 朴基龍, 〈韓國仙道說話研究〉《國文學과 道教》(서울; 太學社, 1998), 韓國古典文學會編, p.301.
 - 38) 北崖老人·趙汝籍, 《揆園史話·青鶴集》(서울; 亞細亞文化社, 1976), pp.152-153.
 - 39) 李能和, 《朝鮮道教史》(서울; 普成文化社, 1977), 李鍾殷 譯注, pp.46-48. 이능화가 例擧한 陳子昂의 詩句는 다음과 같다. “北登薊丘望, 求古軒轅臺. 尙想廣成子, 遺蹟得雲隈.”
 - 40) 《抱朴子·內篇》〈地眞〉: “昔黃帝東到青丘, 過風山, 見紫府先生, 受三皇內文, 以劾召萬神. ……西見中黃子, 受九加之方, 過崆峒, 從廣成子受自然之經.”
 - 41) 北崖老人·趙汝籍, 《揆園史話·青鶴集》(서울; 亞細亞文化社, 1976), p.153.
 - 42) 洪萬宗, 《海東異蹟》〈檀君〉: “余嘗以爲檀君類伏羲氏, 東明王類軒轅氏.”
 - 43) 가령 野崎充彦 교수는 〈徐敬德〉條와 〈列仙傳〉〈介象〉條, 그리고 〈田禹治〉條와 〈聊齋誌異〉〈偷桃〉條와의 관련성을 제시하였다. 野崎充彦, 〈海東異蹟攷〉《韓國道教의 現代的 照明》(서울; 亞

細亞文化社, 1992), pp.240-244.

- 44) 鄭斗卿, 〈海東異蹟序〉.
- 45) 李宜白, 《梧溪日誌集》 〈檀君來歷實記〉.
- 46) 上揭書, 〈韓休休先生來歷實記〉.
- 47) 大往은 未詳.
- 48) Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*(Austin: University of Texas Press, 1981), Trans. by Emerson & Michael Holquist. p.368.
- 49) 조선 후기에 있어서 이러한 심리의 역사의식상의 반영은 韓永愚, 〈17세기의 反尊華的 道家史學의 성장〉 《韓國의 歷史認識(上)》 (서울: 創作과 批評社, 1984) 참조.