

朝鮮中期의 道仙的 경향과 許筠의 文學

—夢記 및 세 편의 「傳」에 나타난 時間・
空間設定을 中心으로—

李 康 沃*

I. 머리말

조선시대의 문학작품 및 문학관을 일관된 논리로서 파악하려는 의도를 가졌던 지금까지의 대부분의 論文들에 있어서, 그 理念的 근거를 마련해 줄 수 있는 것으로서 선택된 것은 朱子學이었던 것 같다. 이러한 선택은 그 시대적인 성격을 염두에 둘 때 상당히 설득력 있는 것이 아닐 수 없다. 사실상 조선시대의 어떠한 文化現象을 朱子學이란 기본적인 테두리를 완전히 무시하고 해석한다는 것은 거의 불가능한 작업이며 바람직한 태도라고도 할 수 없다.

그런데 이렇게 概括的으로 設定된 意味網으로써 이 시기의 개별작품을 읽어 나갈 때 작품 속의 적지 않은 요소들이 그 의미망을 벗어난다는 嚴然한 사실을 직면하게 된다. 그 중의 한 例로서 조선시대의 說話 및 소설에 나타난 道仙¹⁾的 요소, 특히 神仙思想을 들 수 있다. 神仙에 대한 설화는 이 시기에 광범위하게 분포되었고, 일반 설화에서도 神仙 motif가 공공연하게 출현하였다. 소설의 서두에 제시되는 주인공의 출생담이나 사건의 전개, 그리고 주인공의 終局的 行爲에서 道仙的 요소가 배제된 경우는 드물다.²⁾

* 國語國文學科 四學年

1) 道仙은 道敎, 道家, 神仙思想 등을 포괄한 개념이다. 한국에서는 三者가 구분될 여지가 없었으며, 그 이유로 혼용되었던 것 같다. 본고에서의 道仙은 상대적으로 神仙思想에 더욱 가까운 개념으로 사용되었다.

2) 이 점은 傳來하던 민간신앙과 조선조 이전에 수입되었다는 太平廣記의 영향

이같은 道仙的 경향은 그러나 통시적으로 보아 그 程度에 있어서나 性格에 있어서 다양하게 변화해 왔던 것 같다. 이 變化樣相을 단순한 우연의 所致로나 史的 단계에서 前, 現, 後의 諸 요인들과 無關한 것으로 보지 않기 위해서는 보다 細分된 意味網의 設定이 絶실하다고 본다.

한편, 文學思想의 측면에서 15C를 勳臣의 시대, 16C를 士林의 시대, 18C를 閭巷人의 시대라고 규정하여 17C를 士林에서 閭巷人으로 옮겨가는 과도기로 파악했을 때,³⁾ 이 과도기의 性格이 다만 朱子學의 측면에서만 이해된다면 극히 부분적인 面이 과장되어 전체를 대신할 公算이 크다.

本稿는 이러한 問題意識에 입각하여 먼저 朝鮮中期(16, 7C)에 뚜렷하게 나타난 道仙的 경향에 주의를 기울여 當代社會의 여러 조건에 비추어 해석하고 그 性格을 규명해 보고자 한다. 壬辰委亂, 丙子胡亂이란 전쟁과 이 시기에 들어오면서 露呈되기 시작한 조선 왕조의 체제적 모순 등이 道仙的 경향과 긴밀한 관계에 놓여 있다는 것이 本稿의 입장이며, 이 관계에 의하여 그것이 체제 內에서 가졌던 性格이 규명될 수 있을 것이라 본다.

다음으로 이같은 경향의 영향권에 놓인 한 개인으로서 許筠을 생각해 보겠다. 士大夫의 집안에서 교육받은 그가 어떤 계기와 의도로 道仙에 관심을 가지게 되고 거기에 침잠하게 되는가를 단계적으로 파악해 보려고 한다. 이 때에는 허균이 그의 생애에서 보여준 다양한 思想的 傾倒가 단순한 호기심이나 지식욕의 所産이 아니라, 그의 끊임없는 '存在超越의 意識'의 소산이었다는 前提가 선행될 것이다.

道仙的 요소를 담은 허균의 작품으로는 夢記, 南宮先生傳, 張山人傳, 蔣生傳⁴⁾ 등이 있다. 이 네 편의 작품들은 상호관계에 있어서 모종의

이 크다고 하겠다.

3) 趙東一; 16, 7세기의 문학사상(국어국문학 78호, 1978)

4) 嚴處士傳과 孫谷山人傳은 논의에서 제외되었다. 이 두 작품은 작가의식이

질서있는 변화과정을 보여준다. 이 변화가 上述한 전반적인 道仙의 경향의 性格이나 허균의 道仙觀의 변화와 어떠한 대응관계에 놓여 있는가를 살펴 보려고 한다.

本稿가 論旨전개를 위하여 초점을 맞춘 곳은 道仙의 意識 및 作品에 있어서의 空間과 時間設定의 양상에 관한 것이다. 그 이유는 道仙의 주안점이 공간 개념인 仙界 혹은 天上界와 시간개념인 長生 혹은 永生에 있었기 때문이다. 仙界에서의 長生을 동경한 意識과 작품들에 있어서 시간·공간 설정 양상의 공통점과 차이점은 무엇이며, 그 원인은 어디에 있고, 그러한 점이 내포한 文學史的 의미는 무엇인가를 알아보는 것이 本稿의 궁극적 목적이다.

허균의 「傳」을 처음으로 번역·소개한 분은 李家源교수이다. 그는 다섯 편의 「傳」을 '漢文小說'로 규정하였다. 그 뒤로 이에 대한 몇 편의 논문이 발표되었다.⁵⁾

선배들의 既存研究들은 공통적으로 허균을 개인적인 측면에서만 道仙에 연결시켰지 16, 7C의 전반적인 경향에 照應시켜서는 파악하지 못하였고, 道仙에 대한 허균의 태도 변화에도 意味있는 질서를 부여하지 않았던 것 같다. 그 결과 개별작품들에 대해서도 단편적인 사실만을 나열하거나, 작품 상호간의 관계를 규명하지 않고서 전체작품을 동일한 性格의 것으로 이해하였던 것 같다. 또한 허균과 道仙의 관계연구에 극히 중요한 「夢記」를 소설의 한 장르로서는 간주하지 않았다.⁶⁾

道仙과 긴밀한 관계를 맺기 以前에 씌어진 것 같으며 그런 이유로 내용에 있어서는 물론 작품구조에 있어서도 上記한 세 편의 「傳」과는 그 성격은 달리한다.

- 5) 金鉉龍; 蛟山の 「南宮先生傳」研究(단국대 국문학논집 5, 6합집, 1972)
李在秀; 南宮先生傳과 蔣生傳(한국소설연구, 宣明文化社, 1967)
李鍾燦; 許筠의 人間의 葛藤과 南宮先生傳(한국漢文學, 제 1집, 1976)
姜東燁; 許筠의 「傳」에 대한 考究(한국漢文學, 제 2집, 1977)
김무현; 허균의 漢文小說 研究(강릉교대 논문집 5집, 1973)
趙東一; 韓國小說의 理論(지식산업사, 1977)
- 6) 이중환교수는 「허균의 인간적 갈등과 남궁선생전」에서 夢記를 內心的 不安 葛藤은 꿈으로 해결하려한 증거라고 잘막하게 인용한 바 있다.

本稿는 이러한 研究史의 미완점을 보완하기 위하여, 더 나아가 小說史에서 이들 작품이 차지하는 위치를 설정하기 위하여 작성되었다.

I. 朝鮮中期의 道仙의 傾向

중국의 道家思想은 춘추전국시대의 楚國文化를 배경으로 하여 나타나서 널리 유행하였다. 이것은 柔弱의 소극적 철학이 楚나라 사람들의 기질에 맞았다는 이유에 기인되기도 하였으나 南蠻이 中原의 漢族에 대해 가졌던 文化的 反抗意識의 소산이기도 하였다.⁷⁾ 道教는 이 道家思想에 다 易理, 陰陽, 五行, 讖緯, 醫術, 占星 등을 덧붙인 것으로 그 기반은 古代의 민간신앙에 이어진 神仙說이다. 4C 이후에는 불교의 체재와 조직 그리고 佛法의 전개 방식 등을 모방하여 宗教的 體裁를 이룩하였다. 東漢 末年에는 정치적 혼란, 宦官의 횡포, 富豪들의 放縱 등으로 儒學이 指導理念으로서의 의의를 상실하게 되었고, 도탄에 빠진 백성들은 道家사상이나 神仙方術, 呪術信仰 같은 데로 몰려 현실 문제의 해결을 모색하려 했다. 이러한 시대상을 배경으로 하여 道教의 源流라고 할 수 있는 太平道와 五斗米道라는 종교집단이 생겨났다.⁸⁾ 그 이후 도교는 황실의 보호를 받아 그 세력이 급격히 팽창해가기도 하였으나, 종종 黃巾賊의 亂에서부터 太平天國의 亂에이르기까지 그 집단적 조직력과, 근본적으로 儒敎와 대치되는 이념은 국가적 반란의 근원이 되기도 하였다.

한국에는 古來로 道教受容에 적합한 민간신앙적인 山岳信仰, 神仙說 및 그에 연관되는 方術이 있었던 것으로 전해진다.⁹⁾ 단군신화에 나타나 는 산악숭배와 신선사상은 이것을 傍證하는 예이다.

7C 초엽 고구려에 五斗米敎가 수입되고 道德經을 비롯한 道家서적이 들어 오면서부터 傳來되던 한국의 道仙의 요소들이 중국과 관련을

7) 金學主; 老子와 道家思想(태양문화사, 1978) p. 69.

8) 車柱環; 韓國道教思想研究(韓國文化研究所, 1978) pp.22-32.

9) 上揭書, p.32.

맺기 시작한 것 같다. 그러나 한국의 道敎는 중국과는 달리 집단적 敎團을 형성하지 못했기 때문에 별층돌 없이 유교나 특히 불교등과 습합되어 명맥을 유지해 나갔다. 도가 서적인 參同契나 南華經 등은 조선에 들어와서 士大夫 사이에서도 널리 읽혀졌다고 전해진다. 다만 이 때에도 그러한 서적들을 읽은 동기가 문장의 수련이나 破寂에 있었으며 그 태도도 朴世堂의 경우에서 처럼 유가적 입장에서의 해석, 수용이었다는 사실이 중시되어야 할 것이다. 그렇기 때문에 道敎의 諸 요소들 가운데 醜齋나 기타 민간신앙적 성격을 가진 유가의 입장에서 不合理하다고 생각된 것은 철저히 배척당하였고 異端視되었던 것이다.

그런데 조선중기를 전후하여 이러한 유학자들과는 상반된 입장에서 道仙을 받아들이는 부류가 나타났다. 이들은 공통적으로 의식했든, 의식하지 못했든 현실의 삶에 대한 불만을 품고 있었으며, 이것이 선조代의 戰亂으로 가중되어 궁극적으로 道仙의 性格이 짙은 새로운 세계상을 想定하기에 이르렀다. 그런데 이들이 상정한 세계상은 계층적, 그리고 환경적 이유 등에서 그 성격이 조금씩 다른 것 같다.

(1) 方外知識人

(가) 修鍊中心의 部類

道仙에 깊이 침잠하여 현실 삶에 대한 욕망을 갖지 않고 자신의 삶의 方式으로써 현실을 비판한 부류이다. 주로 丹學派의 脈을 이어가던 자들로서 예외는 있으나 관직으로부터 他意에 의해 소외당하지 않았으며, 때로는 士大夫로부터 관직이 천거되는 경우가 있어 그것을 거절하기도 했다. 이들은 스스로 奇行이나 異蹟을 통하여 社會를 멀리하였으며, 尸解의 형식으로 지상계에서의 삶을 종결지었다고 전해진다.

이들의 道脈은 중국의 鍾離權에 이어져 있다는 說¹⁰⁾과 檀君에 이어져 있다는 說¹¹⁾이 있다. 後者의 주장에 대한 정당성의 논의는 차치하고서

10) 海東傳道錄

11) 李能和在「朝鮮道敎史」에서 다양한 자료를 예로 들어 이 주장을 펴고 있다.

도 그것이 암시하는 바는 적지 않은 것 같다. 이 도덕에 속하는 洪裕孫은 다음과 같은 시를 썼다.

예전 단군 무진년에 태어나
 기자가 마한의 임금됨을 보았네
 이어 영광과 더불어 수부에서 놀다가
 봄술을 가지고 우연히 인간에 머무네.¹²⁾

이 시에서는 3행까지의 공간과 4행의 공간이 구분되고 있다. 즉 3행까지의 공간은 4행의 〈인간계〉와는 구별되는 곳이다. 시간상으로도 3행까지는 民族의 始源에 해당하는 과거이며 4행은 현재이다. 작자의 관심은 4행으로부터 1행으로 거슬러 올라가면서 그 농도도 짙어진다. 홍유손은 이 시에서 그가 단군에서 비롯된 민족문화의 線上에서 있음을 분명히 하고 있으며 그 始源에 대한 강렬한 동경을 암시하여 준다.¹³⁾ 이러한 점은 김시습의 醉遊浮碧亭記에서도 神秘的으로 나타난다는 사실이 李相澤교수에 의해 지적된 바 있다.¹⁴⁾

이와는 성격을 달리한다 하더라도 이 부류의 공통된 특징은 그 지향하는 願望空間(wunschräume)이 이미 만들어져 있다는 데 대한 믿음이며, 그러므로 과거지향적이다.

또 이들의 시간의식은 二元的이다. 그 전형적인 예로 海東異蹟의 南越條를 들 수 있다. 즉 ‘하인이 갈 때는 9월이라 낙엽이 길가에 덩굴고 가는 눈이 흘날리고 있었으나 돌아 올 때는 배는 고프지 않는데도 발밑을 보니 묵은 풀들이 돌아나고 있었다. 의아해서 골짜기를 나와보니 천

다. 그는 神道와 仙敎가 우리의 원시신앙이며 그것이 후대 道仙의 기원이 라고 했다.

- 12) 海東異蹟; 生先檀帝戊辰歲/眼及箕王號馬韓/留與永郎遊水府/偶牽春酒滯人間
- 13) 이 점은 조선왕조 초기에 들어오면서 平壤의 檀君廟崇拜가 시작되었고 九月山 三聖祠가 정부에 의해 공인되었다는 사실과 어떤 관계가 있는지 모른다. 이념적 측면에서 후일에 자세히 규명되어야 할 것이다. (姜萬吉; 李朝時代의 檀君崇拜, 韓國史學論叢, 1973. 金泰永; 朝鮮初期 祀典의 成立에 대하여, 韓國史論文選集, 19 참조)
- 14) 李相澤; 醉遊浮碧亭記의 道家的 文化意識(현상과 인식, 제 3권 제 1호, 1979)

기가 화창하고 초목이 움트는 인간 2월이었다.’¹⁵⁾라 하여 하인이 仙界에 머문 시간은 하루도 되지 않았는데 現實界에서는 九月에서 이듬해 二月로 바뀌었다는 것이다. 現實과 非現實의 시간흐름을 달리하는 이같은 방식은 「南柯記」類의 것과는 정반대이나, 신선설화에서는 보편적인 것이다.¹⁶⁾ 「南柯記」類의 시간설정이 인간향락은 순간적이고 무상한 것이라는 인생관의 제시에 그친 반면, 이 神仙설화의 시간설정에는 무의미하고 고통스런 현실이 하루라도 빨리 지나가버리면 좋겠다는 바람이 개입된 동시에, 현실을 초월한 仙界에서의 長壽, 그리고 이것이 심화된 永遠에의 갈망이 부여되었다고 볼 수 있을 것이다.

이들에게는 道仙이 이념적이라기 보다는 오히려 신앙에 가까운 경지에서 수용되었다는 사실도 간과할 수 없을 듯 하다.

(나) 社會志向의 部類

제도적 모순으로 이 시기에 관직에서 소외된 양반의 수는 급증했던 것 같다. 당쟁에 희생된 몰락양반, 庶孽, 과거의 낙방자 등이 여기에 속할 것이다. 조선사회의 성격상 이들이 직업으로 선택할 수 있었던 다른 무엇은 거의 없었던 것으로 판단된다.

이들 중에는 朱子學이 思考의 저변에 힘을 뻗치고 있었지만 점차 거기에 대해 회의를 제기하면서, 이와 동시에 道仙이라 포괄되는 이념 내지 사고유형에 접근해가던 부류가 있었다. 특히 임진란은 東亞諸國의 정세에 큰 충격을 주면서 內的으로는 〈朝鮮將有革亡之患矣〉¹⁷⁾라는 국가 존립의 문제를, 外的으로는 明의 쇠락이란 문제를 부각시켰는데, 현실

15) 儻來時 是九月間 落葉飄徑 微雪灑空 及辭退 不覺飢乏 唯見履跡下 宿草欲抽芽 方訝之 出洞 則天氣和暖 草木向榮 乃人間二月矣

16) 劉向의 列仙傳 呂文敬條를 비롯한 중국의 신선譚에도 종종 나타난다. 安鼎福의 「洪生遠遊記」에서 “에나 지금이나 신선을 말하는 자치고 드두 「하늘 위의 하루가 인간의 한 해라」하였으나, 이들은 인간의 하루가 하늘 위의 한 해가 되어 저와는 정말 相反되는 일이었으니 더욱 이상한 일이었다”라고 했음은 神仙觀이 변화된 시대적 여건을 생각해 볼 때 시사하는 바가 있다.

17) 趙汝籍 ; 青鶴集(아세아문화사, 1976) p.231

적 이해관계나 편견에 비교적 구애되지 않을 수 있었던 이들은 이러한 문제들을 보다 객관적으로 파악할 수 있었던 것 같다.

中國降聖人則朝鮮亦生真人 檀君並堯 箕子並周 三韓並七雄 赫居世並漢高祖 武烈王並唐太宗 王太祖並宋太祖 我太祖並明太祖 今新天子出則朝鮮亦生保國之真人矣.¹⁸⁾

이 예문에는 內的, 外的 문제들에 대한 관점이 동시에 나타난다. 〈新天子出〉은 明의 쇠락과 멸망에 대한 확신과 明을 대신할 왕조의 정당성을 인정하는 귀절이며, 〈朝鮮亦生保國真人〉 역시 조선왕조의 패망을 단정하는 귀절이다. 이 때의 眞人은 중국의 각 왕조와 동시였던 단군, 기자, 산한, 혁거세, 고려태조, 이태조와 동등한 존재임을 강조하고 있다.

그런데 이들이 현실의 삶과 멀어져서 事大에 빠진 朱子學者들과 이념적 거리를 둔 것은 현실참여를 부정한 것이 아닌 것 같다. 즉 〈男兒生 不成名 舍光湮沒者 非好做道理也〉¹⁹⁾라 하여 남자로 태어나 이름을 남김을 중시하였고 새로운 天子가 나타나면 道家의 생활양식까지도 버리고서 관직에 나아가야 한다고 했다.²⁰⁾ 다만 이러한 때에도 이념상으로는 〈無儒佛文武之法〉의 기본적 지향은 변치 않고 있는 것 같다.

箕鑑錄은 이 부류와 밀접한 관련을 가졌던 것 같다. 정감록의 작자에 대해서는 확정된 설이 아직 없지만 임진, 丙子 양란 이후 흐트러진 民心을 바탕으로 널리 퍼졌다는 것은 확실한 것 같다. 그 주요 내용은 ① 福地思想과 ② 漢陽李氏五百年之地, 鷄龍乃鄭氏八百年之地란 것인데 ①은 풍수지리사상을 반영한 것이고 ②는 거기에다 讖緯사상을 가미한 것이다. 社會志向의 方外人 부류의 주된 언행이 기록된 靑鶴集에는 이와 상통하는 요소들이 풍부하게 발견되며 특히 ②는 前述한 조선왕조의 패망을 단정한 것과 동일한 국가관의 소산이다.

18) 상계서 p.213.

19) 상계서 p.227

20) 상계서, 今新天子出 三子當去道家之閑逸 以圖竹帛之功名

(2) 在宦知識人

在宦士大夫가 道仙에 관계된 경우는 科儀문제, 養生法, 風水地理, 神仙說話, 詩作 등에 있어서다.

科儀문제는 주로 사대부들과 왕실 간의 의견대립에서 생긴 것이다. 사대부들이 왕실에 대해 가진 불만은 ① 조선의 王이 천자가 아닌데도 天地에 제사지내는 것은 無禮이다. ② 道教는 荒唐妄誕하고 세상을 속이고 하늘을 더럽히는 異端이다. ③ 道教를 신봉하는 자가 자신의 덕을 닦지 않고서 밖으로 이단의 힘을 통하여 長壽를 비는 것은 나태한 것이다²¹⁾라는 등의 내용이다. 결국 사대부들의 이같은 반발로 인하여 그것을 관장했던 昭格署는 革破되고 말았다.

그러나 道教의 養生法은 건강에 도움되는 점이 많았으므로 이들의 관심은 상당히 끌었던 것 같다. 당대의 名儒인 李珣를 비롯하여 許浚, 李昌庭 등은 도교적 방법을 감안한 醫藥策이나 서적을 간행하기까지 했던 것이다.²²⁾

또한 이 시기에 번성했던 이들의 문학작품 속에는 白玉京, 玉皇上帝, 三清星, 黃庭經 등의 도교용어가 빈번히 나타나며, 神仙에 대한 흥미와 갈구가 엿보인다. 前者는 그러나 작품의 효과를 위한 일종의 기교에 불과하며 그것도 대부분은 중국문예물의 모방에 기인된 것이다. 또 후자의 경우에는 神仙과 자신을 동일시하기가 일췌며 그 신선이 適仙으로 설정되었고 再上昇의 암시를 덧붙이고 있는 점 등으로 보아 당쟁으로 일시적 失職을 당한 士大夫들의 재집권의 회구를 나타낸 것으로 해석함이 타당할 것이다.

즉, 이들이 보여준 道仙의 경향은 신앙의 입장에서가 아니며 朱子學의 질서에 대한 회의론 나타내지 않는다는 점에서, 은둔에 대한 동경도 유가적인 安貧樂道정신에 기인되었다는 점에서 方外知識人의 경우와 근본

21) 李能和; 전계서 pp.152-158.

22) 차주환; 전계서 pp.237-241.

적으로 성격을 달리한다.

(3) 平 民

평민들은 조선초기의 民本사상에 입각한 정치의 안정에 힘입어 비교적 순탄한 생활을 할 수가 있었으나, 중기로 접어들면서 貢物, 租稅, 軍役 등의 부담으로 생활이 피폐되어 가기 시작했다. 임란이 일어나자 전체 官畝의 55.2%가 적의 침입을 받아 焚掠을 겪었고 田結의 절반이 경작이 불가능하게 되었다. 나머지의 경작지도 피난 등의 이유로 정상적인 농사가 실시될 수 없었다. 이로 인해 전국적인 飢饉현상이 나타났고, 난이 장기화됨에 따라 연고지를 버리고 피했거나 山谷間에 숨었던 피난민들은 飢民乞食群으로 변하여 양식이 있을 만한 곳을 찾아 유랑하게 되었다.²³⁾

이러한 현실의 상황에서 이들이 취할 수 있었던 思考유형은 단순한 체념이나 자기보상적인 他世界의 설정이었다. 「南朝鮮信仰」은 후자의 경우에서 자연적으로 형성된 것이라 보아진다. 남조선이란 남쪽에 있는 이들의 願望空間이다. 최남선은 남조선이 前方에 있는 조선, 즉 미래영원의 조선을 나타낸 것이라고 하여 시간적으로 해석했다. 그러나 이것은 그가 정감록등에서 참위설과 복합된 남조선신앙을 엮두에 두었기 때문이라고 보인다. 적어도 平民들에 의하여 형성된 남조선신앙에 관한 그것은 복잡한 시간적 배려를 동반하지 않으며 다만 모호한 현재가 가정되어 있을 뿐이다. 그 원인으로 생각할 수 있는 것은 첫째, 전쟁으로 인한 이들의 유랑인적 경험이 未來를 설정할 여유를 가질 수 없게 하여 당장의 안식처를 추구하지 않을 수 없었고, 또 그러한 추구가 현실적으로 가능할 것이라는 확신을 갖지 못했기 때문이라는 것.²⁴⁾ 둘째, 객관적 시간은 자신의 삶의 의지와 무관하게 흘러간다는 생각, 즉 시간을

23) 崔永禧; 壬辰倭亂中の 社會動態(한국연구원, 1975).

24) 철학집은 '朝鮮漢學山 自古兵禍不到'란 풍문이 중국에 까지 퍼져 있다는 것을 암시했다.

주관화 할 수 없었다는 사실 등이다.²⁵⁾

그런데 이러한 願望空間에 살고 있다고 생각된 존재는 다수의 인간들이 아니라 몇 사람의 초능력자 즉, 神仙이었던 것 같다. 그 중 尸解仙은 불행하게 살다가 죽은 능력있는 者에 대한 平民들의 애석한 心情的 소산이라고 볼 수 있을 것이다. 地上仙 역시 歷史的인물일 경우가 많은데 이 점에서 시해선과 지상선은 구분되지 않을 때도 있다. 이들 神仙은 때때로 山嶽信仰과 연결되어 山神靈으로 轉稱되기도 하는데, 平民의 대리적 경험은 물론 한계상황에 부딪쳤을 때 꿈을 통하여 암시를 주거나 道術으로써 어려움을 해결하여 주는 구원자, 더 나아가서는 운명결정자의 역할까지도 하는 것으로 묘사된다.

Ⅲ. 허균과 道仙

(1) 道仙과 관계되는 요인

1) 文學觀

선조~광해조에 들어오면 과거와는 다른 새로운 문학관이 허균, 이수광 등에 의하여 제기되는데 ‘方外人的 文學觀’이라 명명되었다. 이것은 ‘朱子學的 文學觀’에 대한 反對命題의 성격을 가지는 바, 文學의 본질을 現象의 眞髓를 표현하는 것으로, 문학작품의 모범을 文藝物로, 문학 활동을 독립적인 것으로 보고 있으며, 창작의 기본 자세로는 宗經정신을 탈피하여 모방을 배격하고 自得하는 것을 택하였다.²⁶⁾

‘方外人的 文學觀’이라 포괄되는 허균의 文學觀中 道仙과 관련될 수

25) R.G.H. Sin: chi, a neo-Taoist approach to life 속의 다음과 같은 귀절은 남조선신앙과 참위설을 염두에 둘 때 주목할 만하다.

As individuals begin to enlarge and organize knowledge, they move from the percept of time to the concept of time..... They begin to grapple with related ideas, which will continue to plague them such as change, past, and eternity.

26) 崔 雄; 朝鮮中期詩學研究(서울대대학원, 1975).

있다고 생각되는 것은 다음과 같다.

① 그가 詩評의 기준으로 택한 것은 盛唐詩이다. 盛唐은 道敎가 극성했던 시기로 허균은 특히 그런 성격을 질게 반영한 이백, 도연명을 흠모했다. 그러나 이것은 <大抵許筠之稱盛唐者 蓋言其氣格 若其形式面 則幾無言及焉>²⁷⁾이라 했듯이 氣格에 국한된 취향이었던 것 같다.

② <文說>에서 문장가는 자신의 개성이나 시대현실에 밀착된 글을 써야 한다고 했고 그러기 위해서는 당시에 쓰는 일상용어를 사용해야 한다는 것을 강조하였다.²⁸⁾ 허균이 좋아한 조선의 시인에는 顯達한 자보다 은둔한 자, 서얼층의 작자가 더 많았다는 사실을 고려한다면 ‘자신의 개성’이란 士大夫의 그것만이 아님을 알겠고 ‘시대현실에 밀착된’다는 것도 상류층의 현실만은 아님을 추측할 수 있을 것이다. 이리하여 궁극적으로는 민중의 생활양식과 그 시대적 특성을 거리감 없이 바라볼 수 있었던 것 같으며, <太嶺山神贊>, <譚加林神> 등의 글은 道仙的 民間信仰에 대한 그의 입장을 대변해 준다.

③ 신흥소설에 긍정적인 반응을 보였으며 西遊記를 仙術을 닦는 과정을 상징하는 것으로 해석하였다.²⁹⁾

2) 論理構造

<關東不可避亂說>에서 난을 피하고자 하는 사람은 어느 곳이든 그 곳에 살던 사람이 피난을 가고, 다른 곳으로 부터 피난해 오는 사람이 없는 곳을 선택해야 한다³⁰⁾는 논리를 전개시켰는데, 이와 동일한 논리전개는 그의 문집 속에서 자주 발견할 수 있는바, <慟哭軒記>, <對詰者> 등은 그 전형적 예가 될 수 있다. 前者에서는 세상이 즐거움을 좋아하기에 나는(筠의 조카) 슬픔을 좋아 한다고 했고³¹⁾ 後者에서는 여러사람

27) 조종업; 許筠詩論研究(장암지현영선생회갑기념논총, 1971)

28) 許筠全集, (성균관대학교 대동문화연구소, 1972) 惺所覆瓿 卷十二, 文部九, p. 128. (앞으로 惺所, 卷十二, 文部九, p.128식으로 기재한다)

29) 임형택, 蛟山許筠(실학논총, 전남대학교남문화연구소 1975.)

30) 惺所, 卷十二, 文部九, p.129.

31) 惺所, 卷七, 文部四, p.95.

이 기호하는 것은 惡이 되고 여러사람이 높이는 것은 더러운 것이 된다고 했다.³²⁾

이러한 것은 중국사상사에서 본격적으로 否定的의 논리를 제시한 道德經의 文句들과 상통하고 있다. 특히 도덕경 2장의 ‘天下皆知美之爲美 斯惡已 皆知善之爲善 斯不善已’ 8장의 ‘上善若水 水善利萬物而不爭 處衆人之所惡’ 등에서 특징적으로 나타난다.

3) 時局觀

〈道才論〉³²⁾에서 재능에 따라 인물이 등용되지 않고 문벌이나 개인적인 이해관계에 의해 관리등용이 좌우되는 것을 비판했고, 그 결과 군주 중에서 정치를 잘하고 싶어하는 이가 있어도 그를 보좌할 신하가 없고, 또 비록 포부가 옛 사람과 같은 이가 있더라도 옳은 군주를 만나지 못하거나 쓰임을 받지 못하고 혹 쓰임을 받았더라도 외부적 제약 때문에 그 포부를 다 펴지 못하게 된 나라의 상태를 통탄해 했다.

조정에는 이제 개인적인 이해관계에만 집착하는 僞政者들이 가득 차게 되었고 그리하여 임금까지도 公과 私를 구별할 수 없게 되었다. 이해관계가 일치하여 같은 당파에 속하면 군자가 되고 그렇지 못하면 인품, 재능에 관계없이 小人이 되어 마침내 국가의 기강은 수습하기 어려운 상태에까지 이르렀다.

〈兵論〉³⁴⁾에서는 이러한 私的 당쟁에만 집착하고 국방의 일에 일관된 대책을 세우지 못함을 지적했고, 언제 다시 倭가 재침할지, 奴酋나 卜虜가 북방을 시그럽게 할지 모른다고 했다. 특히 〈西邊備虜考序〉³⁵⁾에서 압록강의 서북 유역의 위협성을 강조했는데, 그 이유로 지리적인 취약점 이외에도 그쪽의 도둑들이 完顔이나 鐵本에 못지 않게 강성해지고 있다는 것을 들었다.

32) 惺所, 卷十二, 文部九, p.132.

33) 惺所, 卷十一, 文部八, p.122.

34) 惺所, 卷十一, 文部八, p.122.

35) 惺所, 卷五, 文部二, p.77.

허균은 장차 일어날 전쟁에 대한 위기의식과 함께 이미 일어난 임란의 상흔에 대해서도 자주 언급했다. 〈老客婦怨〉에서 당시의 처절한 모습을 사실적으로 묘사했으며 〈盤谷書院記〉에서는 ‘皇天이 박정하여 시대가 바야흐로 전쟁을 일삼아 국가가 그 조상의 업을 잃고 流離破産하여 살 곳을 정하지 못한 사람들이 오늘날 방방곡곡에 널려있다’³⁶⁾라고 통탄했다.

이상과 같은 그의 시국관은 〈黎民論〉³⁷⁾에서 反亂의 가능성을 언급하기까지 이른다. 즉 세상이 되어가는 꼴을 보고서 불만을 품고 인적없는 곳으로 중적을 감추고는 세상을 뒤엎을 마음을 기르고 있다가 기회가 오면 소원을 풀려고 하는 자가 호민이라고 했고, 그 예로 중국에서는 陳勝과 吳廣, 黃巾賊, 王仙芝, 黃巢 등을 들었고 한국에서는 견훤이나 궁예를 들었다. 그런데 허균 당대의 백성들의 근심과 원망은 고려 말기보다 심하다고 하였고, 이때에 만일 견훤이나 궁예같은 호민이 나와서 백성을 총동하면 원망에 가득찬 백성들이 들고 일어나지 않으리라고 장담할 수 없으며 그것이 바로 눈앞에 있을 지도 모른다고 했다.

4) 인간관

허균은 그 됃됨이가 경박하고 妖邪한 것을 좋아하며 喪을 당하여도 狎妓를 했다고 기록에 전한다.³⁸⁾ 또한 여러번 인격상의 결함 때문에 탄핵을 받아 파직 당했다.

그의 이러한 됃됨이는 물론 天性이나 후천적인 諸 성격 결정 인자들의 탓이기도 하겠지만, 인간성에 대한 새로운 인식의 귀결이기도 하다.

‘男女情欲天也 禮法行檢聖人也 我從天不敢從聖人’이라고 압축된 그의 인생관은 당대 禮敎社會의 그것과는 완전히 상반된 것이었다. 그리하여

36) 惺所, 卷七, 文部四, pp.92-93.

‘皇天不吊時方事干戈京國貴家失其先業流徙破産栖栖莫定厥居者皆是’

37) 惺所, 卷十一 文部八 p.124.

38) 金綱世; 허균연구(서울대 대학원, 1965) pp.68-73.

士大夫들에게 그의 생각과 행위가 받아들여 질 수 없었으며 때문에 서얼이나 서민층으로 그의 관심은 쏠리지 않을 수 없었던 것 같다. <對詰者>³⁹⁾에서는 이같은 不向的 人間觀이 구체적으로 표현되어 있다. 마음에 맞지 않는 것이 있으면 잠간도 참지 못하고, 대화를 나누면서 남을 칭찬하는 데 있어서는 말이 머뭇거리지고, 발이 권세있는 사람의 집에 이르면 갑자기 피로해지며, 높은 사람에게 절을 하려면 몸이 기둥에 붙은 것처럼 뻣뻣해지기 때문에, 즉 세상과 자기가 걸맞지 않기 때문에 江湖로 돌아가 꾸밈없는 생활을 하면서 친구를 사귀겠다고 했다. 이때의 친구는 ‘얼굴이 검은 사람도 있고·수염이 붉은’ 사람도 있으며 ‘수염이 붉은 사람은 헛바닥으로 회롱도 하고 얼굴이 검은 사람은 술병을 차고’ 와서 날마다 堂에서 떠들고 노래를 부른다고 했다.

당시 道仙의 인물의 기이한 행적은 이와같은 인간관을 가진 허균에게 큰 관심거리가 아닐 수 없었고 그러한 관심이 夢記나 「傳」을 쓰는데 원동력이 되었던 것 같다.

(2) 道仙觀의 推移

허균의 道仙觀은 모순적인 성격을 내포하고 있다.

먼저 老子의 도덕경이나 장자의 남화경 등 중국 道家 경전들을 언급함에 있어서 그 속에 부여된 神仙思想이나 鍊丹등의 요소들을 후대인의 모사라고 배척했으며, 유가 경전과의 유사성을 강조했다. 또 앞서 언급한 在宦官知識人의 입장과 같이 修煉服食, 符籙, 齋醮 등 도교의 제나 수련방식을 感世誣人하는 것이라 하여 인정하지 않았다. 顏子의 좌망으로써 유가를 비판한 장자 속의 글귀를 禮記의 ‘앉아 있으면 齋戒하는 것 같고 서 있으면 시체와 같다’는 글귀와 연결시켜 결코 그것이 유가를 비판하기 위한 것이 아니었음을 해명하려고 했다. 周公과 공자를 꾸짖은 것도 노자를 스승으로 삼으면서 槩失의 창을 빌려 꾸짖은 것이진정으로 꾸짖은 것은 아니라고 했다. 墨子를 언급함에 있어서는 그 학문

39) 惺所, 卷十二, 文部九, p.132.

이 禹와 같이 하였기 때문에 모두들 목자를 禹의 道라 일컬었다고 전제 한 후, 그 끝이 그러나 시속매단에 몰려서 맹자를 애써 배척하기에 이르렀다고 비판했다. 또 ‘그 문장이 비록 옛 것을 본뒀으나 중간중간 번잡하고 儒家같지 못한 점이 있다’고 했는데 이것은 문장 판단의 기준까지도 儒家경전에 있었음을 뜻한다.

그럼에도 불구하고 그는 道家를 그 자체로 수용한 글을 썼고 神仙사상이나 은둔, 山神崇拜, 점성술, 修煉 등에 대하여 언급을 자주 했다. <委順箴>이나 <煉念箴> 등은 道家이념을 거기에 완전히 몰입된 경지에서 표방한 글이다. 神仙에 대하여는 그 자체를 부인하지 않고, 그것에 대한 동경의 생성배경과 수련方式에 관하여 주로 언급하였다. <閑情錄序>에서는 선비가 현실로부터 떨어져 마침내는 신선의 경지를 동경하게 되는 근본적인 이유가 ‘그 道가 俗과 더불어 어긋나고, 天命이 時勢에 어긋’⁴⁰⁾ 나는 데 있다고 했다. <辟穀辨>에서도 괘 재우가 ‘크게 부득이함이 아니었으면’ 辟穀을 하지 않았을 것이라 했다. 즉 허균은 은둔을 하여 신선의 경지를 동경하게 되는 이유를 外的 압력이나 불가피한 여건에서 찾았던 것 같다. 또한 신선수련이나 養生의 방법으로는 順時節食 등 日常的인 것이 가장 바람직하다고 했는데, 이는 조선초의 丹學派의 方法과 일치하는 것이다.

신선, 은둔에 대한 世人의 동경이 外的인 요인에서 기인되었다고 했을 때 거기에서 社會的 흔적이 소멸될 수 없음은 必至의 사실일 것이다. 호민론의 세상되어가는 꼴을 보고서 불만을 품고 인적없는 곳으로 종적을 감추고는…’이란 귀결은 이런 맥락에서 이해될 수 있다고 본다. 또한 이 ‘사회적 흔적’에 현실비판적인 성격이 심화되어 부가될 때 신선, 은둔의 흥모는 讖緯, 道術, 秘記 등 道仙의 末流的 양상으로 변질되었던 것 같다.

이상과 같은 허균의 道仙觀의 변화에서 다음과 같은 世界觀의 변화를

40) ‘其道與俗乖 命與時舛’(惺所 卷五 文部二 p.81).

추론할 수 있으리라고 본다. 즉 허균의 理想세계는 처음에는 당대 사대 부들과 같이 원시유교의 堯舜시대였고, 朱子學은 요순시대에 대한 願望이 사라지지 않는한 그에게 큰 의미를 제시하고 있었다. 도덕경, 장자, 묵자를 그 哲理的 面에서 유교경전과 同一視한 것은 이런 이유에서였으며, 이것은 일단 道仙의 世界의 否定을 뜻하는 것이다.

그러나 조선중기에 들어와서 권위화된 주자학의 禮敎社會가 바람직한 세계상을 설정해주지 못했음은 물론, 그의 이상추구에 커다란 장애요인으로 작용했기 때문에 그 社會로 부터 모든 것을 떨쳐버리고 떠날 수밖에 없었던 것 같다. 道仙은 이를 전후해서 理念의 缺落부분을 메우기 위하여 선택된 朱子學의 反對命題格이며, 이로써 요순의 이상사회는 道仙의 仙界로 대치되게 되었다. 또한 道仙을 선택한 그의 동기가 궁극적으로 추구되고 표면화되면서 讖緯, 風水圖讖, 道術 등의 末流的 요소들이 포용되지 않을 수 없었다. 이것은 환상적인 道仙의 세계가 보다 구체적이고도 현실적인 양상으로 변화했음을 뜻하는 것이다. 물론 이 과정에서는 허균의 下向的 人間觀과 文學的 흥미라는 것이 촉매의 역할을 하였던 것 같다.

IV. 개별작품 分析과 그 관계

(1) 夢 記⁴¹⁾

이 작품은 허균이 光海元年 劉太監의 遠接使 李尙毅의 從事官이 되어 '江上'에 갔을 때 꾸는 꿈을 소재로 한 것이다. 그러나 꿈을 그대로 기록했다고 보기는 어려울 것 같다. 작품의 구조는 완결되어 있으며 논리전개도 정연하여 작자의 의식적인 침착이 완전하다. 夢遊錄을 '자연적으로 오는 잠(或은 假寢)에서 홀연히 夢中으로 향하였다가 깰 때에는 어

41) 惺所, 卷十九, 文部十六, pp.181-182.

면 심한 衝擊에 의해 놀라서 깨는 것'⁴²⁾으로 形式上 정의할 때, 夢記는 作者 자신이 夢遊者가 되어 사건 전개에 참여하는 몽유록계의 작품이라고 보기에 손색이 없을 것 같다.

그 줄거리를 요약하면 다음과 같다.

- ① 己酉년 四月 吉夜에 '江上'에서 꿈을 꾸게되다.
- ② 꿈속에서 帝가 <나>('不佞')에게 <蓬萊山之息壤>을 하사하였다는 말을 전해 듣는다.
- ③ 靈霄寶殿에 도착하여 素練者로 부터 策을 받는다.
- ④ 蓬萊道山에 이르러 素練者로부터 <나>의 과거에 대한 이야기를 듣는다. (나는 靈霄寶殿에서 南閩漢山州로 귀양갔다)
- ⑤ 素練者가 群魔를 불러 구경하게 한다.
- ⑥ 素練者가 <나>에게 息壤에서 부지런히 수양할 것을 권고하고 上昇을 약속한다.
- ⑦ 東門左懸大鍾이 한 번 치자 꿈에서 깨어난다.

꿈에 해당되는 ②~⑥에 나타난 공간은 靈霄寶殿, 蓬萊道山, 蓬萊山之息壤, 南閩漢山州이다. 靈霄寶殿은 帝가 살고있는 天上界로 설정되었고 蓬萊道山 역시 거기로부터 東編門을 통하여 이어진 곳이며 영소보전의 관리가 사는 집이기에 天上界에 속한다고 보아야 할 것이다. 蓬萊山之息壤은 上昇을 위한 수련장소이며 천상계와 지상계를 매개하는 仙界이다.⁴³⁾ 남영한산주는 천상계의 신선들이 죄를 얻어 귀양가는 곳으로 群魔가 살고 있는 地上界이다. 이야기의 대부분은 내가 蓬萊山之息壤을 하사받기 위하여 여행한 영소보전과 봉래도산을 중심으로 전개되었다.

시간설정으로는 '以日計之當人間一年'이라고 명시되어 있다. 즉 주인공 나는 봉래도산에 살다가 남영한산주로 귀양가서 40년⁴⁴⁾ 동안 살았

42) 張德順; 夢遊錄小考(국문학통론, 1976) pp.284-285.

43) 仙界와 그 속의 神仙이 天上界와 地上界를 매개한다는 생각은 莊子 天地篇에서도 나타난다. '千歲厭世·去而上仙 乘彼白雲 至於帝鄉'

는데, 그 동안 봉래도산은 40일 밖에 지나지 않았기에 아직도 귀양가기 전의 舊地이 남아 있다는 것이다. 이것은 前述한 南越條의 시간설정과 동계이다.

한편 天上界에 대한 묘사는 道仙의 仙界를 방불케 하며, 영소보전에 서 素鍊者로 부터 天上界 여행 기념으로 받은 것이 道家서적이었으며, 봉래도산의 琳几에 펼쳐져 있는, 내가 과거에 읽었던 책도 道家의 중요 서적인 황정경이었다는 사실은 작가의 의식이 道仙에 완전히 몰입하여 過去의 道仙의 낙원을 갈망하고 있음을 암시한다. 이 점은 조선 풍유록계의 작품들이 유가적이거나 유, 불, 仙이 습합된 세계를 표방했다는 것에 비추어 볼 때 특징적이라 할 것이다.

(2) 南宮先生傳⁴⁵⁾

이 작품도 夢記와 같이 공간의 이동으로 엮여지고 있으나, 그 과정이 점진적이고 구체적이며, 外部여건이 강하게 작용하였고 주인공의 의지가 개입되었다는 점에서 그것과 구별된다. 그 이유는 이 작품이 夢記의 각 에피소드들을 남궁두라는 실제인물을 매개로 하여 보다 더 형상화시켰기 때문이다.

주된 줄거리는 다음과 같다.

- ① 남궁두가 간통하던 妾, 異姓당질을 죽이고 山으로 도망간다.
- ② 權淸을 만나 長生神仙수련을 행한다. (실패)
- ③ 諸神이 권청을 朝會하는 것을 구경한다.
- ④ 남궁두가 하산하여 작가를 만난다.

①은 남궁두의 神仙에 대한 동경이 개인적인 기호에 기인된 것이 아니라, 불가피한 外的여건에 의한 것임을 말해주는 것으로 작품전체의 성격형성에 중요한 역할을 한다.

②에서는 무주의 雉叢山이 배경이 된다. 무주는 정감록에서 十勝地의

44) 光海元年 허균은 만 40세였다.

45) 남궁선생전을 비롯하여 장산인전, 장생전은 李家源선생의 번역을 참조했다.

하나로 일컬어 졌고, 작품 속에서도 ‘勿到一洞 有川注於林薄 澗流出大桃核’이라하여 도화원을 암시한 점 등으로 보아 仙界라고 가정할 수 있다.

③에서는 치상산을 중심으로 하여 上, 下의 두 공간이 제시된다. 즉, 권청은 玉京으로 飛昇할 것을 끊임없이 염원하고 있다. 玉京은 달리 九光殿, 蒼蒼之上으로 표현되었는데, 모든 가치판단의 기준이 되는 天上界를 지칭한다. 下의 공간으로는 閻浮提가 설정되어 있다. 염부제는 문맥으로보아 지상계 중 한반도를 지칭하고 있는 것 같으며, 7년 동안 전쟁(임란)으로 망하지는 않았으나 倫理的 타락 때문에 그곳을 주재하는 諸神들로 하여금 구원할 방도를 찾지 못하게 만드는 곳이다.

여기서 주목되는 점은 염부주 삼한에 장차 厄運이 깃들고 있다는 진술과, 삼한지방의 타락을 징계하기 위해 군대를 빌어 소탕하려 했으나 끝내는 실패했다는 사실이다. 前者는 작자의 시국에 대한 위기의식을, 後者는 현실비판정신과 현실적 행위의 좌절을 반영한 것이라 할 수 있는데, 다음과 같은 시간적 배려를 동반한 願望空間을 고려해 볼 때 이러한 해석은 타당성을 획득할 수 있을 것이다.

權淸은 자신이 치상산에 머무는 시간이 500년이라 했고 남궁두는 신선수련에 실패하고 下山한 뒤 地上仙이 되어 800년을 살 수 있을 것이라고 했다. 이 <800>이란 시간은 정감록에서처럼 <500>이란 시간이 지칭하는 어떤 것을 극복하고 새로이 나타나는 두엇을 암시하는 것이다. 또한 정감록에서의 계룡산이 800년을 기약하는 願望空間이듯, 남궁두에게는 치상산이 800년의 壽를 보장하는 원망공간으로 확보가 되었어야 했었다. 그러나 수련의 실패로 그곳을 떠나야 했기 때문에 좌절을 겪게 된다. 이 좌절을 국가적 차원으로 해석할 수 있는 근거는 권청이 諸神을 배알받는 장면에서 발견된다.⁴⁶⁾

46) 서로간의 호칭이나 의복이 조정의 그것을 연상시킨다. 이 작품을 轉載한

즉, 남궁두의 치상산에 대한 동경과 좌절은 작자 허균의 국가적 낙원에 대한 염원과 그 좌절에 대응하는 것이며, 결과적으로 그 원망공간은 未來志向의 일 수밖에 없었다.

(3) 張山人傳·蔣生傳

두 작품은 과거나 미래의 願望空間에 대한 동경보다는 ‘匿名의 存在’를 부각시킴으로써 주인공의 世界와의 관계단절⁴⁷⁾에 역점을 둔다. 장산인전에는 ‘張山人名漢雄’이라 하여 이름을 밝히고 있으나 그의 구체적 인 과거를 파악하는 것과는 무관한 편의상의 이름일 뿐이다. 바로 다음에 ‘不知何許人也’라고 하였다. 蔣生傳에서도 ‘蔣生不知何許人’이라 했고 본인에게 물어봐도 ‘吾亦不知’라고 대답했다. 張山人은 市井을 돌아다니며 갖가지 마술을 부려서 사람을 놀라게 했지만 자신이 궁극적으로 하려는 일이 무엇인지를 알 수가 없으며, 또 글을 전혀 모른다고 했으나 어두운 밤이 되면 가느다란 글자를 읽어간다고 하였다.⁴⁸⁾ 장생은 아침나절에 동냥을 얻으러 나가는데 따르는 버렁뱅이의 수가 많았다고 했으나 그들이 모여다니며 무엇을 하는지는 아무도 모른다고 했다.

두 작품의 배경이 된 공간도 夢記·南宮先生傳과는 큰 차이가 있다. 장산인전의 줄거리는 다음과 같다.

- ① 지리산에서 異人을 만나 수련을 했다.
- ② 下山하여 서울 興人門 근방에서 기이한 일들을 하면서 살았다.
- ③ 임진왜란이 일어나자 소요산에서 왜적의 칼을 맞고 시해되었다.
- ④ 금강산으로 떠났다.

홍만종의 <海東異蹟>에는 이 장면이 생략되었는데, 출전 역시 ‘出無名氏集’이라 밝힌점으로 보아 역적으로 주살당한 사람의 글을 轉載하는데 대해서 세심한 주의를 기울인 흔적으로 해석된다.

47) Max Weber; The Religion in China P.182

Everywhere the substance of mysticism is to maintain one's goodness and humility by leading an incognito existence in the world. This constitutes the mystic's specifically broken relationship with the world.

48) 이 점에서 張山人의 관계단절은 士大夫사회에 대한 것도 포함한다는 것을 알 수 있다.

이상에서 ①의 지리산은 남궁선생전의 치상산처럼 지상계와 확연히 구별되는 여진이 갖추어져 있지 않다.⁴⁹⁾ ③의 소요산도 왜적들이 쉽게 들어갈 수 있었던 곳으로 지상계에 속한다. 다만 ④의 금강산은尸解된 후 찾아가는 仙界라고 볼 수 있다. 이 작품은 ②에 중점을 두었기 때문에 市井的 분위기가 농후하다.

蔣生傳에서는 장산인전의 ①에 해당하는 삽화가 생략되었고 ④에 해당하는 부분은 ‘向海東覓一國土去矣’라고 표현되어 있다. 역시 서울의 하류층의 생활현장이 배경이 되었고 도둑, 거지, 기생, 樂工 등이 등장한다.

그런데 두 작품의 주인공의 행위는 그 성격을 각기 달리하고 있는 것 같다. 장산인의 마술이나 점술 등은 단순한 제주로서, 또는 자신을 숨기기 위한 수단으로서의 의미를 가지는 반면 장생의 비령뱅이 짓이나 도둑들과의 관계에는 어떤 목적의식이 개입되어 있는 것 같다.

蔣生에 대한 傳은 허균 외에도 金總가 지은 것이 있다. 동일인물에 대한 傳의 相異한 성격은 작가의 의도에 기인되었다고 볼 수 있을 것이다.

두 傳의 차이는

(가) 김려作에서는 도둑의 소굴이 다만 화려하고 크다는 것으로 묘사되는데 반하여, 허균作에는 慶會樓로 명시되어 있다.

(나) 김려作에는 차환의 붕미를 훔친 것을 크게 꾸짖고 그 훔친 도둑을 죽이는 것으로 되었는데 반해 허균作에는 붕미를 훔친데 대한 질책은 전혀 없고 도둑들과 만나자마자 장생은 서로가 同質집단의 소속임을 의미하는 웃음을 띄운다.

(다) 評結에서 김려作은 ‘그는(장생) 한 개의 입 기술로써 창기 사이에 사랑을 빌었으니 어찌 그리 야비하였으며, 李靑의 여종을 끼고 자객을 맺어서 도둑놈을 죽이길 마치 주머니 속 丸藥을 끄집어 내는 듯이 쉽게

49) 즉, 桃核 motif나 諸神배알 motif가 뚜렷하게 나타나지 않는다.

하였으니 어찌 그리 거룩하였으며...'⁵⁰⁾라고 했는데 허균작에는 '내 일찌기 젊었을 때 俠邪들과 친밀하게 사귄 적이 있었다. 장생과 더불어 해학을 붙일 정도로 가까웠으므로 그의 방술을 빠짐없이 다 구경했다. 아아, 그야말로 신기하기 그지 없더군요.'⁵¹⁾라고 했다.

이상에서 판단컨데 허균작의 장생전은 김려작의 그것과는 완전히 상반된 장생을 묘사하고 있음을 알 수 있다. 장생은 도둑집단의 두목이며 그 소굴은 궁궐안에 있다. 他人의 눈을 피해서 숨으려 하면서도 다른 거지들에게는 동냥한 것을 나누어 주기도 한다. 이해보아 그들에게는 도둑질 외에도 다른 목적이 있음을 짐작할 수 있다. 이것은 홍길동전의 활빈당이나 호민론에서 예언한 반란과도 무관할 수는 없다고 본다. 다만 작품속에서는 그것이 구체적으로 제시되지 않는다.

마지막으로 두 작품에는 시간에 대한 배려가 미약하거나 전혀 없다는 사실을 증시해야 될 것 같다. 장산인의 얼굴을 묘사함에 있어서 예순인데도 얼굴이 쇠퇴하지 않았다고 한 것은 은연 중에 신선설화의 二元的 시간구조를 반영한 것이라고 볼 수 있으나 작품의 전체적 구성에는 仙界의 시간을 따로 설정한 흔적이 없으며, 이것은 장생전의 경우에도 마찬가지이다. 결말에 가서 각 주인공은 서울로 들어올 때와 같이 어렵듯한 仙界를 찾아 길을 떠날뿐, 仙界를 찾았다는 후일담이나 그곳에서의 구체적인 행동은 첨가되지 않았다.⁵²⁾ 이 점은 원망공간에 대한 뚜렷한 확신을 갖지 못하고서 유랑하던 전란기의 민중의식에 상응하는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

(4) 반영양상

이 네편의 작품들은 (가) 조선중기의 일반적인 道仙的 경향과 (나) 허균 자신의 道仙觀 및 世界觀의 변화양상에 照應되어 고찰될 때 각각의

50) 李家源; 李朝漢文小說選(民衆書館, 1975) p. 367.

51) 상계서, p. 77.

52) 조선후기에 가면 '仙界'에서의 구체적 행동이 山賊의 그것으로 묘사된다 (『李朝漢文短篇集』의, 明火賊' '洪吉同以後' '朴長脚' '葛處士' 등)

제작 動因과 상호간의 관계가 분명하게 밝혀질 것이라고 본다.

(가) 앞에서 네 부류로 분류된 조선중기 道仙의 경향은 각 부류別로 어렵듯하나 구별되어 작품에 반영된 것 같다. 각 작품 속에서 그 반영의 근거를 찾아보면 다음과 같다.

첫째, 夢記는 ① 地上界와 天上界의 시간구조가 二元的이다. ② 願望空間에 대한 동경이 過去志向의이다. ③ 인간제인 지상계를 외면하려 한다. ④ 道仙의 세계에 완전히 몰입된 경지이다라는 점에서 修鍊 中心 方外知識人의 意識傾向을, 주인공이 適仙으로 설정되었다는 점에서 在宦知識人의 意識傾向을 반영하였다.

둘째, 南宮先生傳은 ① 외부현실의 불가피한 여건 때문에 仙界를 동경한다. ② 그 동경이 좌절되어 미래지향적이 되었다. ③ 정감록類의 성격이 나타난다. ④ 현실비판적이다라는 점 등에서 사회지향 方外知識人의 의식경향을 반영하였다고 볼 수 있으며, ① 주인공이 단학파에 속하는 남궁두이다. ② 天上界에 대한 동경이 나타난다라는 점 등에서 수련중심방외지식인의 의식경향을 반영하였다고 볼 수 있다. 그러나 前者의 성격이 더 농후하다.

셋째, 張山人傳・蔣生傳은 ① 시간에 대한 배려가 미약하거나 전혀 없다. ② 모호한 현재에 존재하는 仙界이다. ③ 주인공의 행위가 유랑 인적이다. ④ 신분이 낮은 자가 仙界를 동경한다. ⑤ 道術이 나타난다라는 점 등에서 平民의 의식경향을 반영하였다.

(나) 허균의 道仙觀은 否定에서 肯定으로, 다시 그 긍정은 순수한 道仙에서 末流的인 성격으로 변해 갔으며 이와 동시에 현실성을 획득하였다. 각 작품들은 일단 道仙을 肯定한 단계에서의 末流化, 現實化 과정을 반영한 것이다.

먼저 末流的으로 되는 과정은 夢記가 혐의의 순수한 道仙을, 남궁선생전이 道仙에다 鍊丹, 讖緯를, 장산인전・장생전이 道仙에다 道術, 魔術, 점복, 비기 등을 수용한 데서 찾아볼 수 있다.

가 전혀 나타나지도 않으며 지상계인 서울이 중심이되어 있다. 다만 두 작품의 결구가 모두 仙界를 찾아 나서는 것으로 끝나며 그 願望空間이 仙界란 점은 현실성의 한계로 지적되어야 할 것이다.

V. 결 론

지금까지의 논의를 근거로 할 때, 道仙이란 사회전반에 대한 인식이 완전하지 못했던 조선중기의 비판적 지식인이 禮敎사회의 모순에 직면하여 선택한 일종의 신앙적인 도피처이었거나 그 모순과의 간접적인 대결을 위한 이념적 도구였으며, 전란과 생활고에 시달린 民衆들에게 소박한 이상향을 제시하여 준 非儒佛의 총칭이었다고 볼 수 있다.

그러나 조선후기에 접어들면서 그 모순들의 正體와 근본적인 素地를 파악할 수 있을 만큼 의식이 발전한 비판적 지식인들 즉, 그 체제 內의 사회, 경제적 토대를 인식할 수 있었던 실학파들에게 있어서는 강화된 그들의 비판의식 자체가 前代 道仙이 행하였던 역할을 대신할 수 있었으며 그로써 체제의 모순과 직접 대면할 수 있었던 것 같다. 安瑞羽의 金剛誕游錄, 朴趾源의 金神仙傳, 丁若鏞의 曹神仙傳 등에서의 신선에 대한 풍자와 戲化는 道仙이 불필요하게 된 실학과 작가의식의 당연한 귀결이었다.

허균은 그의 짧은 생애에서 朱子學이 實學으로 극복되는 과정을 보여 주었다. 이 과정에서 중요한 역할을 한 것 중의 하나가 道仙이었다. 道仙과의 관계에 있어서도 시대의 과도기적 성격과 그의 개방된 인간관에 힘입어 相異한 계층의 의식을 발전적으로 수용하는 移行的 입장에 서 있었으며, 여기에 世界觀 및 道仙觀의 推移가 수반되었고 이의 각 단계에 상응하는 삽화나 인물의 이야기가 作品化된 것이 夢記를 비롯한 세편의 「傳」이라고 볼 수 있다.

이 네편의 작품을 하나의 유기적인 作品群으로 본다면, 夢記에서 超

越意志가 제시되고 남궁선생전에서 그것을 위한 수련과정이 묘사되며 그 결과로 장산인전, 장생전에서 道術을 사용하였다고 도식화 할 수 있다. 그러나 장생전의 道術이 나타낸 성격은 夢記에서 암시된 것과는 큰 차이가 있다.⁵³⁾ 이는 그 道仙觀의 推移가 맹목적인 변화만을 의미하는 것이 아니라, 개인적 이해관계에서 집단적 이해관계로, 상류계층에 대한 관심에서 서민계층에 대한 관심으로, 초월적 세계에 대한 관심에서 현실적 삶에 대한 관심으로의 변화를 나타낸다는 점에서 부단한 인간성의 확대과정을 뜻하며, 文學史의 向方을 결정하는 諸요인들을 축적해가는 繼起였다고 볼 수가 있는 것이다. 그리하여 사회, 경제적 토대가 변화된 조선후기의 한문단편에 가서는 이러한 점이 발전적으로 수용, 심화되었는데⁵⁴⁾ 네 편의 작품이 차지하는 문학사적 위치는 후기한문단편의 萌芽의 생성단계라는 측면에서 설정될 수 있으리라고 본다.

이상은 허균과 그의 문학작품을 道仙이란 의미망에 국한시켜 규명해본 것이며 그러므로 그의 일면에 지나지 않는다. 허균에 관한 한 道仙과 동일한 궤도에서 그와 관계한 요소들이 아직 많이 남아 있는 것 같다.⁵⁵⁾ 앞으로 여기에 촛점을 둔 다양한 의미망이 그의 연구에 원용되고 그 성과가 종합될 때 그에 대한 보다 포괄적인 이해가 가능할 것이며 한국의 精神史 및 文學史에서 허균이 차지한 위치가 선명히 나타날 것이라고 본다.

참 고 문 헌

(1) 단행본

許 筠 ; 許筠全集(성균관대학교 대동문화연구소, 1972)

——— ; 許筠文選(울유문화사, 1970) 李翼成 譯

53) 이것은 夢遊錄과 傳이란 장르상의 相異함에 어느 정도 기인된 것이기도 하다. 그러나 이럴 때에도 그 장르를 선택한 주체는 작가의 변화된 意識이었다는 사실을 증시하여야 할 것이다.

54) 특히 '民衆氣質'의 한문단편에 그 흔적이 뚜렷하다.

55) 實物觀, 禪佛觀, 女性觀의 변화 등.

- 洪萬宗；海東異蹟(서울대학교 규장각 本)
- 趙汝籍；青鶴集(亞細亞文化社, 1976)
- 李能和；朝鮮道教史(普成文化社, 1977) 李鍾殷 譯
- 孫晉泰；韓國民族說話의 研究(울유문화사, 1954)
- 鄭鑑錄(韓國의 民俗·宗教思想, 三省出版社, 1979)
- 老 子；道德經(弘新文化社, 1978) 盧台俊 譯
- 莊 子；莊子(三省出版社, 1976) 李錫浩 譯
- 車柱環；韓國道教思想研究(한국문화연구소, 1979)
- 金學主；老子와 道家思想(태양문화사, 1978)
- 金錫夏；韓國文學의 樂園思想研究(日新社, 1973)
- 崔南善；朝鮮常識問答(삼성문화재단, 1974)
- 崔永禧；壬辰倭亂中の 社會動態(한국연구원, 1975)
- 趙東一；韓國小說의 理論(지식산업사, 1977)
- 玄相允；朝鮮儒學史(민중서관, 1971)
- 李家源；韓國漢文學史(민중서관, 1976)
- ；李朝漢文小說選(민중서관, 1975)
- 李鍾殷；韓國詩歌上的 道教思想研究(보성문화사, 1978)
- 林燮澤, 李佑成；李朝漢文短篇集 上·下(一朝閣, 1973)
- 한스·마이어휴；文學과 時間現象學(心象社, 1979) 金坡五 譯
- Max Weber；The Religion of China (Free Press, 1951) trans & ed.
by Hans H. Gerth
- (2) 논 문
- 金鎮世；許筠研究(서울대 대학원, 1965)
- 金寅初；六朝小說의 生成과 方術思想(李家源박사六秩頌壽기념논총,
1977)
- 金鉉龍；太平廣記에 나타난 神仙巧(국어국문학52호, 1971)
- ；蛟山の「남궁선생전」 연구(단국대국문학논집 5, 6합집, 1972)

- 金敬琢 ; 老子的 道(고려대 60주년 기념논문집, 1965)
- 김무린 ; 허균의 漢文小說 研究(강릉고대논문집 5집, 1973)
- 姜東燁 ; 蛟山の 理想과 現實(우리문학연구 1집, 1976)
- 閔丙秀 ; 韓國小說發達史 上(한국문화사대계 V. 1971)
- 임형택 ; 蛟山許筠(실학논총, 1975)
- 李離和 ; 허균과 改革思想(창작과 비평 73년 가을호, 1973)
- 車溶柱 ; 許筠論再攷(亞細亞研究, 1972)
- 李敦寧·宋恒龍 ; 中國型 Ideologie의 淵源的 形成과 道家思想(동양학2집 1972)
- 崔 雄 ; 朝鮮中期詩學研究(서울대대학원, 1975)
- 韓永愚 ; 17세기의 反尊華的 道家史學의 성장(한국학보 제 1 집, 1975)
- 鄭炳昱 ; 이조말기 소설의 類型的 특징(문화비평 제 1 권 제 1 호, 1969)
- 李能雨 ; 허균론(숙대논문집 5집, 1965)
- 張德順 ; 夢遊錄小考(「국문학통론」, 신구문화사, 1976)
- 曹喜雄 ; 韓國敘事文學의 空間觀念(고전문학연구 1집, 1971)
- 李相澤 ; 醉遊浮碧亭記의 道家的 文化意識(현상과 인식 제 3 권 제 1 호, 1979)
- ; 古代小說의 世俗化過程 試論(고전문학연구 제 1 집, 1971)
- 申一澈 ; <鄭箋錄>解題(韓國의 民俗·宗教思想, 1979)