

2020년도

한국도교문화학회 춘계학술대회

# 도교와 문학

2020.08.21.(금) 13:30 ~ 18:00

온라인 학술대회 개최

한국도교문화학회

군산대 문화사상연구소

## 2020년 한국도교문화학회 춘계학술대회 일정

일시 : 2020년 8월 21일(금) 오후 1시 30분

주제 : 도교와 문학

주최 : 한국도교문화학회, 군산대 문화사상연구소 공동주최

장소 : 온라인 회의실

### ■ 학술대회 일정

1:00~1:30	등 록 (온라인 회의실 입장)
1:30~1:40	개 회 사 • 김성환 (한국도교문화학회 회장)
1:40~2:00	기조강연 • 정재서 (이화여자대학교 명예교수)
발표 20분, 토론 10분 <span style="float: right;">1부 사회 : 김태용 (한양대학교)</span>	
	주제 발표 1 • 조선후기 한글장편소설의 도교 형상화 양상 연구
2:00~2:20	- 채윤미 (서울대학교)
2:20~2:30	• 토론: 박종훈 (조선대학교)
	주제 발표 2 • 『봉신연의』 속 문중서사의 의미지향 및 그 문화적 함의 - 도교문화 및 한국의 뇌신형상과 관련하여 -
2:30~2:50	- 유수민 (한국과학기술원)
2:50~3:00	• 토론: 임준성 (광주여자대학교)
휴식 (3:00~3:10)	
	주제 발표 3 • 강증산의 문학에 나타난 도교적 성격
3:10~3:30	- 고남식 (대진대학교)
3:30~3:40	• 토론: 박인규 (서울대학교)
	주제 발표 4 • 노자의 소국과민과 박지원의 『허생전』
3:40~4:00	- 이봉호 (경기대학교)
4:00~4:10	• 토론: 박수밀 (한양대학교)
	주제 발표 5 • 『장자』의 우언(寓言)과 동물 - 고대 중국철학에서 '동물'(動物) 표상의 철학적 함의 -
4:10~4:30	- 김시천 (상지대학교)
4:30~4:40	• 토론: 강민경 (한양대학교)
휴식 (4:40~5:00)	
5:00~6:00	• 종합토론 (사회 : 김지현 서울대학교) <span style="float: right;">• 토론: 발표자·토론자</span>
6:00~6:30	• 총 회

## 목 차

### 기조발표

#### 감성의 도교학을 위하여 -문학 장(場)에서 도교를 ‘느끼기’-

---

---

발표 / 정재서 (이화여자대학교 명예교수)	01
-------------------------	----

### 조선후기 한글장편소설의 도교 형상화 양상 연구

---

---

발표 / 채윤미 (서울대학교)	02
논평 / 박종훈 (조선대학교)	19

### 『봉신연의』 속 문중서사의 의미지향 및 그 문화적 함의 - 도교문화 및 한국의 뇌신형상과 관련하여 -

---

---

발표 / 유수민 (한국과학기술원)	21
논평 / 임준성 (광주여자대학교)	34

### 강증산의 문학에 나타난 도교적 성격

---

---

발표 / 고남식 (대진대학교)	35
논평 / 박인규 (서울대학교)	53

### 노자의 소국과민과 박지원의 『허생전』

---

---

발표 / 이봉호 (경기대학교)	55
논평 / 박수밀 (한양대학교)	69

### 『장자』의 우언(寓言)과 동물 -고대 중국철학에서 ‘동물’(動物) 표상의 철학적 함의-

---

---

발표 / 김시천 (상지대학교)	71
논평 / 강민경 (한양대학교)	84

## <기조발제>

# 감성의 도교학을 위하여 -문학 장(場)에서 도교를 ‘느끼기’-

정재서(이화여대 명예교수)

## 1. 문학에 대한 일반적 오해로부터

수사학에 대한 철학의 승리. 플라톤의 시인 추방 이후 서구 형이상학 전통 정립.  
공자의 <詩經> 중시, “言之無文, 行而不遠”(左傳·宣公). 文質彬彬.

## 2. 감성인식과 궁극적 실재

“感天地, 動鬼神, 莫近於詩”(毛詩序). 모든 글은 시를 지향. 시는 상상계와 파동으로 소통.

道情, 悟道詩, 운문형식.

見者로서의 시인-하이데거와 횡달린, 들뢰즈와 말라르메, 바디우와 첼란.  
벤야민의 先取.

## 3. 모든 것은 글쓰기와 텍스트로

葛洪의 子書 창작과 문인 지향(文儒). “事出於深思, 義歸於翰藻”(文選序)

## 4. 도교와 문학 小史

遊仙詩-郭璞 \*許蘭雪軒

志怪-方士와 동아시아 소설의 탄생. 제임슨-스토리는 최초의 인식론적 범주. 리오타르의 서사지식. 葛洪, 干寶. 道藏 記傳類

傳奇-도교 80%. \*崔致遠. 金時習의 <金鰲新話>

神魔小說-<封神演義>. \*<九雲夢>과 上清派 도교

神仙道化劇

# 조선후기 한글장편소설의 도교 형상화 양상 연구

채윤미 (서울대학교)

1. 서론
2. 仙藥에 대한 소설적 상상력
3. 道士가 되는 계기의 조명
4. 여성인물과 道士, 道觀의 연관
5. 한글장편소설 속 도교 형상화의 의미 : 결론을 대신하여

## 1. 서론

조선 후기에 향유된 한글소설은 크게 단편과 장편으로 구분된다. 당시의 소설 향유자들이 분량에 따라 소설을 구별한 것으로 보이기 때문이다. 洪羲福(1794~1859)은 『제일기연』 서문에서 자신이 읽은 소설 제목을 제시하였는데, 그에 따르면 『임화정연』, 『화산선계록』, 『명행정의록』 등 卷帙이 浩大하여 백 권이 넘고 적어도 수십 권에 이르는 소설류가 있고 『숙향전』, 『장풍운전』 등 街巷의 천한 말과 下流의 낮은 글씨로 판본에 새기고 인쇄하여 시장에서 매매되는 소설류가 있다.<sup>1)</sup> 19세기 조선에 유통되던 한글소설에는 백 권이 넘는 장편과 날권의 단편이 있었던 것이다.

본 글은 이 가운데 한글장편소설에 나타난 도교 형상화의 특징을 한글단편소설과의 비교 아래 드러내는 것을 목적으로 한다. 지금까지 한글단편소설의 도교적 특징을 밝힌 연구가 수십 년에 걸쳐 축적되어 온 것에 비해,<sup>2)</sup> 한글장편소설의 도교적 특징은 비교적 최근에서야 연구가 본격화되는 실정이다.<sup>3)</sup> 고전소설의 도교적 특성에 대한 균형 있는 시각을 확보하기 위해서라

- 1) 홍희복은 중국소설 『경화연』을 한글로 번역한 다음 『第一奇言』이라 명명하고 서문을 썼는데 서문에 제시된 소설 목록은 다음과 같다. “『뉴시삼대록』, 『미소명형』, 『조씨삼대록』, 『충효명감독』, 『옥원지합』, 『님화정연』, 『구리공충년기』, 『곽장양문록』, 『화산선계록』, 『명행정의록』, 『옥닌몽』, 『벽허담』, 『완월회망』, 『명주보월빙』 모든 소설이 수십 권의 권질이 호대하야 혹 백권이 넘으며 쇼불하 수십권에 니르고 그남아 십여 권 수십 권식 되는 뉘 쯔 스오십 종의 지느니 심지어 『숙향전』, 『풍운전』의 뉘 가항의 천한 말과 하류의 낮은 글씨로 판본에 기간하야 시상에 미미하니 이로 기록지 못하거니와 (…)” (홍희복, 박재연·정규복 교주, 『제일기연』, 국학자료원, 2001, 21-24면).
- 2) 한글 단편소설과 도교의 연관성에 대한 연구는 1960년대부터 2000년대까지 지속적으로 이루어져 왔다. 논의 성과가 많으므로 관련 연구사는 채윤미, 「한글장편소설의 도교서사 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2018에서 이루어진 연구사 검토로 대신하기로 한다.
- 3) 한글장편소설과 도교의 관련성에 대한 연구는 김재웅, 「가문소설에 나타난 도가사상-『천수석』을 중심으로」, 『국문학과 도교』, 한국고전문학회, 1998; 서신혜, 「<난초재세기연록>에서의 도교 개입양상과 작품의 미적 특징」, 『道敎文化研究』19, 한국도교문화학회, 2003; 최윤희, 「<손천사영이록>의 도교적 면모와 의미」, 『우리어문연구』38, 우리어문학회, 2010; 허원기, 「<손천사영이록>의 도교적 상상력」, 『고소설연구』29, 한국고소설학회, 2010; 채윤미, 앞의 논문, 2018; 채윤미, 「고전소설 속 도교 형상화의 일고찰 -『임화정연』과 『손천사영이록』을 중심으로-」, 『고전문학과 교육』 40, 한국고전문학교육학회 2019a; 채윤미, 「한글장편소설 속 선계(仙界) 형상화의 일고찰-『천수석』과 『명행정의록』을 중심으로-」, 『古小説 研究』 47, 한국고소설학회, 2019b; 채윤미, 「『명행정의록』의 구현웅 형상의 특징과 의미」, 『동서인문학』 58, 계명대학교 인문과학연구소, 2020a; 김수연, 「고소설의 ‘문창성’ 수용과 유(儒)·

도 한글장편소설의 도교 형상화 연구가 활성화되어야 하리라 본다.

한글장편소설은 단편에 비해 같은 소재를 다루더라도 방대한 지면 안에서 양적, 질적으로 확대, 심화된 형상화를 보여준다. 도교와 관련된 소재를 다루는 방식도 그러하다. 이를 테면 장, 단편 고전소설에는 仙藥이 관습적으로 나온다. 그런데 단편에서 선약이 명칭만 제시되고 질병 치료라는 한정된 기능으로 활용되는데 비해, 장편에서는 선약의 모습에 대한 생생한 형상화가 최초로 시도되고 있으며 또 한글장편소설 특유의 여성적 문제의식을 표출하는 장치로서 심화된 기능으로 활용된다. 道士 역시 고전소설의 관습적인 등장인물인데 단편에서 도사가 홀연히 등장했다가 역할을 마치면 사라지기 때문에 주인공의 조력자 역할로만 활용된다면, 장편에서 도사는 도사가 된 계기가 조명되면서 조력자 역할에 한정되지 않는 하나의 스토리를 지닌 독자적인 등장인물이 된다. 더불어 고전소설의 여성인물은 위기 상황에서 종교적 인물이나 장소의 도움을 받는데 단편에서는 승려와 寺刹이 주로 그러한 기능을 담당한다면, 장편에서는 도사와 道觀이 그 기능을 대신하는 것으로 보인다. 나아가 장편에서는 유교적 가치관을 기준으로 승려와 도사를 비교하여 여성인물이 도사를 선택하는 이유를 설명하고자 한다. 이러한 서술 방식은 도사가 된 계기를 조명하는 것과 마찬가지로 장편에서만 발견되는 특징이다.

이로 미루어 도교와 관련된 소재를 다루더라도 단편에 비해 한글장편소설에서 더 풍부하고 섬세한 내용이 담겨 있으리라 짐작된다. 따라서 한글장편소설의 도교 형상화의 특징은 단편과의 비교를 통해 잘 포착되는데, 지금까지 이러한 방식으로 논의된 적이 없었다.<sup>4)</sup> 이에 본고는 한글장편소설의 도교 형상화 양상을 仙藥, 道士, 道觀의 세 요소를 중심으로 단편과 비교하면서 살펴보고자 한다. 이러한 논의를 위해, 장편의 경우 현존하는 가장 이른 시기의 작품인 17세기 『소현성록』과 19세기에 유통된 『임화정연』, 『쌍성봉효록』, 『명행정의록』, 『화산선계록』을 연구 대상으로 삼는다.<sup>5)</sup> 단편의 경우 『숙향전』, 『유충렬전』, 『조웅전』을 대상으로 삼을 것이다. 『숙향전』은 고전소설 가운데 가장 많은 신선, 도사, 선약이 나올 뿐 아니라 고전소설사의 초기인 17세기에 창작되어 후대 소설에 큰 영향을 끼쳤다. 『유충렬전』과 『조웅전』은 영웅소설 가운데 판본이 가장 많이 남아 있기 때문에 당시 대중의 보편적인 공감을 얻었던 작품으로 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 이러한 작품들을 대상으로 단편과 변별되는 한글장편소설의 특징이 도교 형상화에

도(道) 경계의 사상 융합형 군자 -〈완월회맹연〉의 ‘정잠’을 중심으로-, 『한국고전연구』 49, 한국고전연구학회, 2020; 채운미, 「한글장편소설에 나타난 선도(仙道)를 수련하는 여성 형상 연구」, 『고전문학과 교육』 43, 한국고전문학교육학회, 2020b; 채운미, 「한글장편소설의 요도(妖道)·요승(妖僧) 형상 연구 - 『임씨삼대록』, 『쌍성봉효록』, 『명행정의록』, 『명주보월빙』을 중심으로, 『이화어문논집』 50, 이화어문학회, 2020c 등.

4) 한글장편소설을 대상으로 선약, 도사, 도관에 대한 논의가 없었던 것은 아니다.(채운미, 앞의 논문, 2018; 채운미, 앞의 논문, 2019a; 채운미, 앞의 논문, 2019b, 채운미, 앞의 논문, 2020a; 채운미, 앞의 논문, 2020b) 다만 그간의 논의가 선약, 도사, 도관을 각각 다루었다면 본 논의에서는 단편과의 비교 아래 종합적으로 논의함으로써 이러한 도교적 요소를 통해 단편과 변별되는 장편소설의 특징을 밝히고자 한다는 점에서 선행 논의와 차이가 있다.

5) 『임화정연』과 『명행정의록』은 19세기의 대표적인 한글장편소설의 위상을 지녔던 것으로 파악된다.(디저 이 책[<옥수기>-인용자] 하회(下回)로 불린다 가(嘉) 화(花) 왕(王) 딘(陳) 스가(四家) 후진(後進)의 소설(小說)을 이어 일우면 <님화정연(林花鄭延)>과 <명행정의(明行貞義)>로 더불어 스양(辭讓)치 아니 홀을 듯(서울대학교 규장각 소장 『옥수기』 9권 49장 앞면-50장 앞면)). 한편 본고의 연구 대상 자료로 『소현성록』(15권 15책, 『소현성록』, 조혜란 외 역, 소명, 2010), 『임화정연』(72권 72책, 『님화정연』 1-6, 박재연 외 교주, 학교방, 2008), 『쌍성봉효록』(16권 16책, 국립중앙도서관 소장본), 『명행정의록』(70권 70책, 『명행정의록(明行貞義錄)』, 임치균 외 교주, 한국학중앙연구원, 2007), 『화산선계록』(80권 80책, 『화산선계록』 1-8, 영인본, 김진세 편, 高麗書林, 1986)을 활용하기로 한다.

6) 영웅소설 중 목판본의 수가 가장 많은 작품은 16종의 『조웅전』이고 구활자본은 7종의 『유충렬전』이다.(김일렬, 『고전소설 신론』, 새문사, 1991, 92~93면). 두 소설은 다양한 이본이 있지만 본고는 선행 연구에서 주된 자료로 삼은 완판본 『유충렬전』(완판방각본) 『유충렬전』, 신해진 역, 보고사, 2018)과

서도 드러난다는 점이 밝혀질 수 있으리라 기대된다.

## 2. 仙藥에 대한 소설적 상상력

갈홍은 신선 수련의 이론을 정립하여 도교사에서 가장 중요한 인물로 평가되는데<sup>7)</sup>, 그의 저서인 『포박자』에 따르면 신선 수련의 요체는“안으로는 精氣를 보전하고 이를 체내에 유통시키며 밖으로는 上藥을 복용하는데 있다.”<sup>8)</sup> 다시 말해 수련에는 내적 방법과 외적 방법이 있다. 그 가운데 외적 방법은 신선이 되기 위해 또는 장생하기 위해 약을 복용하는 것이다. 그러한 약은 효능에 따라 수명이 연장되어 仙人이 되는 上藥, 본성을 기르는 中藥, 병을 치료하는 下藥으로 나누어진다. 그리고 상약 중의 상약은 鍊丹術을 통해 제조되는 金丹 및 丹藥이다.<sup>9)</sup> 갈홍은 내적 수련과 服藥을 비롯한 수많은 신선 수련법을 제시하면서도 丹藥의 복용이 핵심이라고 하였다.<sup>10)</sup> 고전소설에서 신선과 연관되어 나오는 신기한 약이 흔히 仙藥, 神藥, 丹藥, 仙丹, 仙果 등 도교 및 신선의 용어를 빌어 표현되는 것은 도교의 수련 방식인 복약과 갈홍에 의해 집대성된 단약 이론으로부터 비롯된 것이라 볼 수 있다.

이에 본장에서는 신선, 도사로부터 얻은 신이한 약을 仙藥이라는 용어로 통칭하고 이를 등장인물이 복용하는 내용을 통해 고전소설에 나타난 仙藥의 형상화 양상을 살펴보고자 한다. 특히 장, 단편의 한글소설은 선약의 형상화 정도나 사건에서의 활용 정도가 현격히 다르다. 한글장편소설은 단편에서 보기 드문 선약에 대한 가장 자유로운 상상력을 기반으로 적극적인 형상화와 활용 양상을 보여준다. 따라서 단편과 비교하면서 장편의 선약 형상화의 변별점을 찾아볼 것이다.

우선 단편부터 살펴보자. 영웅소설 『조웅전』에는 주인공 조웅이 도사에게 받은 ‘丸藥’으로 여주인공 장소저의 “사망지환(死亡之患)”을 살려내는 대목이 나온다. 구체적으로 조웅이 스승 철관도사에게 학문을 연마하던 중, 도사가 갑자기 환약을 주면서 장소저를 구하라 말하고 그 길로 조웅이 장소저를 찾아간다. 그러자 장소저가 ‘의약으로 치료하되 백약이 무효한’ 상태로 병들어 있음을 확인하고 장모에게 환약을 준다. 장모가 약을 소저에게 먹이자 소저가 “과연 소리치고 깨어나 부인을 향하여 음식을 청하거늘”이라고 하여 환약을 먹자마자 즉시 깨어난다. 서술자는 장소저의 상태에 대해 “선약이 없으니 뉘 살려내리오?”라고 하므로 장소저를 즉시 살려낸 도사의 환약이 선약임을 알 수 있다.<sup>11)</sup>

『유충렬전』에서 주인공 유충렬이 태어날 때 천상의 선녀가 준 ‘과일 세 개’는 각각 서사 전개에 따라 충렬의 모친, 충렬, 충렬의 부친이 하나씩 복용한다. 먼저 ‘과일을 산모가 잡수시면 목숨이 오래도록 이어지고 죽지 아니하리다.’라고 하여 모친이 충렬을 낳고 과일을 먹자 ‘정신이 상쾌한데다 맑고 수려한 기운이 전날보다 배나 더하더라.’라는 효능이 서술된다. 이어서 충렬이 호국과 전쟁하러 떠나는 장면에서 과일 하나를 먹는 것으로 나온다. 마지막으로 전쟁에서 이긴 다음 우연히 다시 만난 아버지가 기절했을 때 ‘선녀가 준 과일’을 먹이자 얼마 지나지

완판 104장본 『조웅전』(완판) 『조웅전(묘웅전)』, 조희웅 옮김, 지식을 만드는 지식, 2009)을 대상으로 논의하기로 한다.

7) 이용주, 『생명과 불사』, 이학사, 2009, 188면.

8) 小柳司氣太, 『노장사상과 도교』, 김낙필 역, 시인사, 1988, 271면.

9) 쿠보 노리타다, 『도교와 신선의 세계』, 정순일 옮김, 법인문화사, 2007, 33면(초판은 1992).

10) 이용주, 위의 책, 194면.

11) 『조웅전(묘웅전)』, 131~132면.

않아 정신을 차리고 난데없이 맑은 기운이 맑은 하늘에 있는 일월의 기운과 같은지라'라는 효능이 서술된다.

『조웅전』이나 『유충렬전』에 나오는 약은 모두 신선 또는 도사가 준 것이고 신기한 효능을 보인다는 점에서 선약이지만 두 작품에서 선약의 형상화나 활용은 전술한 내용이 전부이다. 즉 선약의 형상화나 활용 정도가 간략하다. 두 작품이 대중적으로 가장 많이 읽힌 영웅소설이라는 점에 착안하면 영웅소설의 관심은 선약에 있었던 것으로 보이지 않는다.

반면 『속향전』은 고전소설 중 가장 다양한 선약이 나오는 작품으로 보인다. 우선 속향은 전생에 월궁선녀로 있을 때 천상계에서 별을 다스리는 태을선군에게 '월연단' 내지 '금단 두 개'를 주었다가 인간 세상에 귀양을 온 것으로 나온다. 남녀 간의 인연 설정에 선약이 활용되었는데 이러한 방식은 흔하지 않다.<sup>12)</sup> 또 속향과 남주인공 이선의 만남을 주선하기 위해 내려온 존재로 '천태산에서 仙藥을 다스리는 마고선녀'가 설정된다. 이 작품은 고전소설을 통틀어 가장 많은 신선이 등장하지만 그 중에서 마고선녀의 비중이 가장 크다. 그런 마고선녀가 선약을 다스린다는 설정도 이 작품의 선약에 대한 관심을 짐작할 수 있는 부분이다.<sup>13)</sup> 더불어 이 작품은 남주인공이 황태후의 병을 치료하기 위해 선약을 구하러 가는 이른바 '救藥 여정'을 후반부의 중심 서사로 다룬다. 구체적으로 황태후가 눈이 멀고 귀가 멀고 말을 못하게 되자 도사는 선약을 처방전으로 제시한다. 신선 세계에서 신선이 소유하고 있는 약들로 봉래산에서 자라는 개연초를 먹어야 말을 하고, 천태산에서 자라는 벽이용을 귀에 넣어야 알아듣고, 서해 용왕이 가지고 있는 계안주를 눈에 넣어야 만물을 볼 수 있다는 것이다.

이처럼 『속향전』은 영웅소설 두 작품에 비해 선약이 더 자주 활용되지만, 선약의 기능이나 형상화 수준은 영웅소설과 별 차이가 없다. 선약이 사건에서 담당하는 기능은 병을 치료하는 것에 한정되어 있고 선약에 대한 묘사도 거의 없기 때문이다. 선약이라는 명칭이 많이 나오는 것에 비해 그것의 특색을 제시하는 수준에는 이르지 못했다고 볼 수 있다.

이에 비해 한글장편소설에서 선약의 형상화 정도나 기능은 심화, 확대되어 있다. 『임화정연』은 고전소설 어디에서도 볼 수 없는 선약에 대한 가장 생생하고 상세한 묘사를 보여준 작품이다. 이 작품에는 사족 신분의 과부인 조옥연이 황제의 허가를 받아 도사가 되는 이야기가 나온다. 여기서 조옥연이 도사가 되기 전에 丹藥을 먹고 득도하는 장면은 단약의 역동적인 변모와 이를 대하는 인물의 심리 추이가 결부되면서 '단약 복용'이 단지 도사가 되는 이야기의 한 요소에 그치지 않고 독자적인 소재로서 극적으로 다루어지고 있다고 판단된다.

선녀 또 금낭을 열고 세 낮 환약(丸藥)을 니여 주어 왈, “이를 먹으면 텃서(天書)를 주연 알니라.” 도시 보니 흐나흔 사람의 혀 갖고 흐나흔 사람의 눈망을 갖트니 혀는 움죽이고 눈은 두로혀 보기의 놀나온디라. 도시 실식혀여 보기를 냥구히 호고 먹디 아니니 (···) 도시 디왈, “주시는 약이 비록 선약(仙藥)이나 범안(凡眼)의 극히 놀나오니 츠마 덕지 못홀소이다.” 선녀 녕쇼 왈 “그디 오히려 딘토 육안(肉眼)을 면치 못헐엿도다. 저 땡안 갖튼 거손 선목형정환이요 혀갖튼 거손 설만 단환이라. 그디 먹기 어렵거든 잠간 손의 쥘엿다가 먹으라.” 도시 손의 쥘엿더니 그거시 산 것 곱트여 손바닥의셔 금죽이니 맛음의 송구혀여 펴보니 누에 만흔 버러디 되여 빗치 아롱아롱호고

12) 이 외에 남녀 주인공이 전생의 일을 기억하거나 배고픔을 잊게 하는 기능을 하는 이슬 같은 차, 후토부인이 주는 나무 열매, 동정굴, 대추 같은 과일 등 선약으로 불 만한 것들이 술하게 나온다. 물론 이러한 효능의 선약은 고전소설에도 흔히 나오지만 『속향전』에는 빈번하게 나온다는 차이가 있다.

13) 또 마고선녀는 할멈으로 변신한 다음 이선에게 음식을 대접하는데 동해 용궁에서 얻은 야광초, 영주산의 신선 구루선에게 얻은 금강초, 천태산 마고할미에게 얻은 신평초, 만수산의 신선 지원선에게 얻은 천광초 등 신선이 먹는 식물류와 요지의 서왕모에게 얻어 온 반도가 제시된다. 이 음식은 모두 선경에서 온 것이라는 할멈의 발화를 통해 선약임을 알 수 있다.



눈이 몹시 슈정 갖튼니 도시 더욱 말을 못호고 놀나거늘 (….)도시 왓, “이논 반드시 첩을 시험호 시미나 산 버러디를 츠마 먹디 못호여 쥬져호는이다.” 선네 정식 왓 “그디 신선(仙)의 선과(仙果)를 의심호니 능히 선도(仙道)를 비호며 텃서를 씨드르랴.” 도시 샤례 왓 “첩은 인간 육안이라 존선(尊仙)의 주신 비 비록 선단명약(仙丹名藥)이나 명명이 스라 움죽이니 츠마 삼키디 못호미나 낭나의 보니신 거시 심상호리오.” 호고 모음을 단단이 호고 뺨어먹기를 다호니 그 괴운이 손바닥으로 왕니호여 원목의 청향호 괴운이 돌고 괴식이 퍼려호거늘 또 다시 입의 너치 못호는디라. 선네 왓, “그디 저러툇 무서워호니 반드시 먹디 못호리니 도로 보니라.” 도시 손의 쥐고 왓, “낭나 첩을 구제호야 선단을 보니여 계시거늘 엇디 도로 보나리오? 슈연이나 산 거손 삼키기 어려오니 잠간 숨이 업순 후 먹스이다.” 선네 왓, “선단이 심기 업순 후 므순 효험으로 먹으리오?” 도시 이 말을 듯고 즉시 손을 펴고 먹으려 하니 버러디 변호여 세 닛 큰 환약이 되여 빗치 분홍 갖고 향니 단둥호니 심하의 불승경희호여 빳비 호나홀 삼키니 도로 버러디 되여 굴져기니 더욱 놀나오 나 저 선단이 즈기 심천을 시험호민 줄 알고 모음을 십분 단단이 호고 산 거술 다 삼키니 선네 바야호로 도시의 손을 잡고 치하 왓, “그디는 단실노 속인(俗人)이 아니니 일노브터 도덕이 높고 법술(法術)이 두렷호여 일흠이 빳나고 몸이 존귀호리니 텃강 삼십륙 변화며 디살 칠십이 변화를 통호여 괴이호 법력(法力)이 광대호여 텃서를 스스로 달통호리니 엇디 근심호리오?”(65:13-16)

인용문에 따르면 선녀가 준 약은 仙藥, 仙果 仙丹 등으로 표현되는데 조옥연은 이 약을 먹고 득도하여 天書에 통달하고 천상의 신선들을 수하로 부리게 된다. 이 약은 복용하면 神仙이 된다고 할 수 있으므로, 앞서 약의 효능별 등급에 따르면 상약 중의 상약인 단약이다. 그런데 단약의 모양이 징그럽게 표현되면서 복용이 녹록치 않다. 단약 세 알 중 하나는 사람의 혀 모양, 다른 두 알은 눈알 모양이며 이들은 살아 움직인다. ‘雙眼 같은 것은 선목청정환’, ‘혀 같은 것은 설만단환’이다. 세 알의 단약을 손에 쥐었더니 손바닥에서 꿈틀거리고 펴보니 누에만한 크기의 벌레로 변한다. 그 벌레는 영롱하고 수정 같은 빛을 내뿜는다. 그것은 움직이고 계속 모양을 바꾼다.

이 작품에서 단약을 실체화하기 위해 중점을 둔 것은 살아있음이다. ‘선단(仙丹)이 생기(生氣)가 없다면 무슨 효험이 있겠느냐’는 선녀의 말에서 드러나듯이, 『임화정연』의 작자는 단약을 생기와 움직임을 통해 가시화하려 했음을 알 수 있다.<sup>14)</sup>

이러한 단약의 형체에 대한 묘사는 한글장편소설 『명행정의록』에서도 찾아볼 수 있다.<sup>15)</sup> 단편에서 선약이 명칭만 제시된다면 한글장편소설 양식에 와서 선약은 구체적인 형상을 획득한다고 할 수 있다. 여기에 그치지 않고 한글장편소설 양식은 단약을 모티프로 妖藥을 창안하였다. 요약은 고전소설사에서 『소현성록』에서 처음 보이는데, 『소현성록』은 17세기 작품으로 현존하는 한글장편소설 중 가장 이른 시기의 것이다. 이 작품에 설정된 요약의 특성은 이후의 한글장편소설에서 그대로 반복된다. 한글단편소설에서 요약이 거의 보이지 않는 것과 대조적

14) 더불어 낯선 것에 대한 공포와 두려움을 득도에의 의지와 결부시킴으로써, 단약 복용 과정에서 규방 여성이 성장하는 모습도 담아내었다. 이 부분에 대해서는 채윤미, 앞의 논문, 2018, 71~75면에서 논의된 바 있다.

15) 구절 죽장 우히 거러던 즈근 호로를 기우려 두 닛 환약을 니여쥬니 설쇼제 꾸러 옥슈의 바드니 이 반드시 선가의 장싱호는 신약이 아니면 텃상의 환골호는 금단으로 아라더니, 엇지 두 닛 古 썩힌 안정인 줄 아라시리오? 망울이 뒤룩이고 흑벽이 호란호여 사름을 보논 듯호니, 요영은 만심이 경히호여 터력이 숏그러호디 설쇼제 조금도 경동치 아냐 가연이 구중의 드리치니 임의 후설의 미쳐논 신향이 만구호고 감미 농설호니 경직지간의 썩 화호여 금이 되고 피 변호여 희엿논지라. 선웅이 박장 왓, “녕호 썩희와 붉은 눈이 능히 천세 선안단을 놀나미 업서 먹기를 조금도 지란치 아니호니 엇지 지극호도 어드물 근심호리오?”이에 금으로 혼 갑을 열고 옥으로 만든 칩을 니여 현묘호 도를 古르치니 (….) 진정 선도를 의논호여 (6:5b-6a) 이러한 『명행정의록』의 단약 형상에 대해서는 채윤미, 앞의 논문, 2020a.에서 다루어졌다.

이다.<sup>16)</sup> 달리 말하면 요약은 한글장편소설 특유의 요소로, 요약과 관련된 제반 사항은 한글장편소설의 창안으로 논의된다.<sup>17)</sup> 妖藥의 특징을 구체적으로 살펴보자.

강주 심양은 인심이 변화하고 쏘흔 심산(深山)의 요괴(妖道)이니 만흐므로 극히 요괴(妖怪)로운 약(藥) 삼종(三種)이 이시니, 일(一)은 도봉잡이오 일명(一名) 회심단(回心丹)이니 이는 부부 스이 환난하다가도 이 약을 지아비를 먹이면 은정(恩情)이 도라와 스싱(死生)을 잇고 유정(有情)하며 쏘흔 기용단(改容丹)이라 하야 먹은 즉 되고져 하흔 사람의 얼굴이 되어 모음과 곱치 되고 기삼(其三)은 회면단(回面丹)이니 기용단을 먹어 얼굴이 변한 후 회면단을 먹어 본 얼굴이 도라오논 고로 닐은 바 회면단이니 갑시 천금(千金)이라.(3:14-15)

『소현성록』에 제시된 요약의 특징은 다음과 같다. 강주 심양 지역에는 깊은 산에 요사한 도사들이 많고 그들에 출처를 둔 요괴로운 약이 세 종류가 있다. 도봉잡은 일명 회심단이라고 하는데 부부 금슬이 안 좋을 때 남편에게 먹이면 사랑이 돌아온다. 개용단은 먹으면 되고자 하는 사람의 얼굴로 변한다. 회면단은 개용단을 먹고 바뀐 얼굴을 본래의 자기 얼굴로 되돌리는 약이다. 이 약들은 매우 비싸게 취급된다.

이 요약은 특히 단약의 속성을 갖는 것으로 형상화된다.

이에 도관(道觀)인 줄 알고 촌조가니라. 각셜 도화 진인(真人)은 삼천년식 득도(得道) 혼 신선(神仙)이로되 모음을 정한 디 보내디 아냐 요괴로운 약(藥)을 디어 세상의 쏘더니 이 날 운산 의셔 년단(煉丹)하며 경(經)을 외오다가 문득 크게 놀라 곁오디 “내 년단(煉丹)하미 조자 세상의 쏘더니 이제 영보도군(靈寶道君)이 오시니 반드시 다스리려 하미로다.” (….) 안디 노알, “(…) 네 여의기용단(如意改容丹)을 세상의 뉴던하야 청명헌 시절로 요괴로이 민드니 다 너의 죄라. (….) 썰니 기용단(改容丹)을 내여와 업시 하야 상텨(上天)스 죄를 면하고 청정헌 도법(道法)을 행하라 (…).” (….) 드디어 단방(丹房)의 가 호로 돌흘 내여다가 드리니 (….) 다시 닐오디 이 풀을 쏘흔 보고져 호노라. (….) 풀을 그르쳐 뵈니 안디 동자로 다 불을 디르고 다시 꾸지저 왈, “네 진실노 도실(道士)이리” 단대 청정하고 한가하여 도업을 닷가 경을 외오고 구름을 희롱할 거시어늘 다만 삼청(三清)만 위하고 요괴에 약만 지어 프라 갑슬 취하니 이 모습 신선(神仙)이리오. 극흔 요괴(妖怪)라.” (3:92-96)

인용문에 따르면 요약은 도교 사원, 즉 도관에서 신선이자 도사인 ‘도화 진인’이 ‘연단(煉丹)’하여 만든 것이다. 일반 백성들은 이 약을 丹藥(3:78)으로 부른다. 요약을 둘러싼 요소들인 신선, 진인, 도사, 단약, 연단, 도관 등은 도교를 상징하는 표현들이다. 『쌍성봉효록』에서 요약은 단약이라는 용어와 병칭된다. 이로 미루어 요약은 도교의 단약에 토대로 두고 착상된 것이 분명하다.<sup>18)</sup> 한글장편소설에서 선약이 사람을 살리는 약이라면 요약은 사람을 해치는 약이지만 요약은 단약의 속성을 지닌 것으로 형상화되고 있다.

16) 한길연, 「대하소설의 요약(妖藥) 모티프 연구-미혼단(迷魂丹)과 개용단(改容丹)을 중심으로」, 『古小說研究』 25, 한국고소설학회, 2008, 303면.

17) 정길수, 「17세기 장편소설의 형성 경로와 장편화 방법」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, 139~141면. 중국소설과 『소현성록』 창작의 연원을 비교한 논의에 따르면 중국의 신마소설 등에서는 신이한 주인공이 변신술을 자유자재로 구사하거나 주인공이 선약을 먹고 변신술을 구사하는 설정, 요괴가 변신하여 사건을 일으키는 설정이 유형적으로 나오지만, 『소현성록』은 그러한 설정 대신 도술과 연관이 없는 평범한 인물이 요약을 먹고 변신하여 사건을 일으키는 설정이 나오는데 이것은 중국소설에서 찾아보기 어렵고 우리 소설 중에서는 『소현성록』이 처음 시도한 장치로 파악된다.

18) 요약이 도교적 맥락에서 창안된 것이라는 점은 채윤미, 앞의 논문, 2018, 28~29면에서 처음 본격적으로 검토되었다.

한글장편소설은 요약의 제조 방식도 상상해내었다.

강쥬 심양현 도화산의 일좌 도관(道觀)니 잇시니 관중(觀中)의 일기 요되(妖道 | ) 잇서 조호(自號) 왈(曰) 금호진인(眞人)니라 하고 일명(一名)은 같은 호선낭(狐仙娘)이라 하고 본디 스람이 아니라 도화산 암혈 중의 슈 천연 묵은 터릿 돛친 암 녀호라. 이러무로 금호진인이라 하여 슈천 연득도(得道)하여 꽤히 인형(人形)을 어드미 드"여 스관(私觀)를 일우고 요술(妖術)노 스람을 후리니 뒤 뵈히 치원(菜園)을 두어 백초(百草)를 심으며 녀염(閭閻)의 백쥬(白晝)의 형하여 촌가 소년들을 거두어 심간(心肝)과 피를 백초의 장말하여 환약(丸藥)을 민드려 파라 천금(千金)을 증식허니 (···) 노되(妖道 | ) 왕"이 요약(妖藥)을 작환(作丸)하여 (2:11a-12a)

『쌍성봉효록』에서 요약은 강주 심양현 도화산에 있는 도관에서 한 도사에 의해 제조된다. 도사는 금호진인이라 불리는데, 수천 년 만에 득도한 암여우가 인간으로 변신한 것이다. 금호진인은 도술로 도관을 세우고 뒷산에 밭을 일구어 百草를 심는다. 그리고 촌가 소년들을 죽여 심장과 간, 피를 백초와 섞어 환약을 만든다. 이것이 요약이다.

이렇게 제조 방식까지 구체적으로 표현되는 요약은 17세기 이후의 작품들로 갈수록 종류가 다양해지지만 주된 기능을 하는 요약은 『소현성록』에서 제시된 세 요약으로 동일하다. 다만 도봉잠은 『소현성록』에서 남편의 마음을 바꾸는 약으로 소개되지만 이후의 작품에서는 주로 미혼단이라는 명칭으로 대체되고 효능이 확대된다. 미혼단은 부인이 남편의 총애를 독점하려 할 때 사용되는 약이고 또, '먹으면 본래 좋아하던 사람을 싫어하고 싫어하던 사람을 좋아하게 만드는 약'으로 설정된다. 요컨대 미혼단, 개용단, 회면단(외면회단)이 한글장편소설에 나오는 대표적인 요약이다.

단편소설에서 선약이 병을 치료하는 기능에 한정되어 있다면, 한글장편소설에는 병을 치료하는 선약의 기능이 등장할 뿐 아니라, 요약이 작품의 주제와 결부된 문제의식을 표현하는 하나의 장치로 활용된다. 구체적으로 요약은 여성인물의 욕망이나 가부장제의 문제점이 표출되는 사건에서 필수적인 기능을 한다.

『소현성록』에서 요약은 남주인공 소현성의 셋째 부인 여씨가 개용단을 먹고 첫째 부인 화씨와 둘째 부인 석씨로 변신한 다음 음란한 행위를 하여 해당 여성이 가문에서 쫓겨나게 만드는 사건에서 보인다. 이 사건에는 일부다처제를 살아가는 부인들 간의 심리적 갈등, 남편의 총애를 독점하고 싶은 여성의 욕망이 잠재되어 있는데 이러한 성격의 사건이 개용단의 활용을 통해 진행된다. 이를 통해 개용단은 일부다처제의 문제점이 폭로되는데 유의미한 기능을 하는 장치로 간주될 수 있다. 게다가 개용단의 활용은 문제를 제기하는 기능에 그치지 않고 재미를 창출하는 효과도 보인다. 소현성이 여씨의 음모에 대비하여 미리 화씨를 불러 두고, 이윽고 화씨로 변신한 여씨, 즉 가짜 화씨가 오자 가문 구성원들 앞에서 진짜와 가짜를 분별하는 사건이 벌어진다. 그 방법으로 회면단을 먹이자 진짜는 용모가 그대로지만 가짜는 얼굴이 변한다. 어찌할 수 없이 일가가 보는 가운데 본 모습으로 변한 여씨의 당혹감은 가문 성원들에게 웃음을 자아내는 것으로 표현된다.

요약은 『소현성록』 이후의 작품으로 갈수록 서사 비중이 확대된다. 『소현성록』에서 특정한 사건에만 활용된다면 후대의 한글장편소설에서는 작품 전체에 걸쳐 지속적으로 활용된다. 또 그러한 작품에서 요약은 적서 갈등, 가문의 승계 문제, 여성의 성적 욕망 등을 표현하는 사건에서 필수적인 장치가 된다.<sup>19)</sup> 요컨대 한글장편소설은 선약의 형체를 상상해내었고 단약의 속

19) 『임화정연』에서 여씨 집안의 처첩 갈등이 전개되는 서사에서 셋째 부인 소씨는 첫째 부인 강씨의 아

성을 지닌 요약을 창안하였으며 서사의 필수적인 장치로 활용하여 여성 취향의 장르인 한글장편소설 특유의 요소로 만들었다. 이러한 형상화 정도나 활용 비중을 통해 고전소설 가운데 한글장편소설은 선악에 대한 상상력을 최대치로 보여주었다고 할 수 있다.

### 3. 道士가 되는 계기의 조명

고전소설이 도교를 배경사상으로 삼고 있다는 점은 도사 형상을 통해 잘 드러난다. 고전소설은 주인공이 처한 위기가 초월적 존재의 도움으로 해결되는 서사 수법을 지니는데, 도사는 이러한 장면에서 관습적으로 나온다. 다시 말해 한글장편소설과 단편소설은 도사를 주인공의 조력자로 설정한다는 점에서 유사하다. 그러나 도사를 형상화하는 방식에서 차이를 보인다. 단편에서 거의 찾아볼 수 없지만, 장편에서 빈번하게 발견되는 형상화 방식으로 도사가 된 계기의 조명을 꼽을 수 있다.

『임화정연』에서 석가월은 여주인공의 侍婢로 남녀 주인공의 위기를 해결하는 조력자인데, 궁극적으로 도사의 삶을 선택한다. 엄밀히 말해 석가월과 관련된 모든 사건이 도사가 되는 계기와 연결되는 것은 아니다. 하지만 인물이 겪는 가장 큰 갈등과 시련이 도사가 되도록 이끄는 점은 분명하다. 석가월은 하층 여성이지만 재주와 능력이 뛰어나 자유롭게 바깥세상을 돌아다니면서 다양한 활약을 한다. 이로 인해 남녀 주인공의 신임을 얻지만 그 자유로운 기질로 인해 남녀 주인공과 갈등한다. 남주인공이 석가월을 첩으로 들이려 하고 이에 여주인공이 동조하는데 반해 석가월이 이를 완강히 거부하기 때문이다. 이 지점에 이르러 석가월은 하층 여성이 상층 남성의 뜻을 거스를 수 없다는 신분과 성의 질곡을 깨닫고 세속적 삶을 버리고 도사가 된다.

이와 같이 도사가 된 계기가 서술되면서 도사가 된 인물이 지닌 고통이 드러난다는 점은 유의할 만하다. 다른 한글장편소설에도 도사가 된 계기가 서술된 경우 그러한 점이 거듭 발견되기 때문이다. 『화산선계록』의 원화진인은 위기에 처한 여주인공을 구하고 도술을 전수하는 도사이다.<sup>20)</sup> 이 인물은 석가월과 같이 서사 전개에 걸쳐 도사가 되는 이야기를 구현하는 것이 아니라 영웅소설에서 남주인공에게 도술을 전수하기 위해 잠시 등장하는 도사의 기능을 한다. 정확히 말해 여주인공에게 도술을 전수하고 위기를 해결해주는 두 장면만 출현하고 완전히 서

---

둘 여중옥을 가문에서 축출하려고 자신의 친며느리이자 과부가 된 조옥연과 여중옥이 간통을 저지른 사이라는 사건을 만들어낸다. 이 사건에서 소씨의 다른 며느리가 개용단을 먹고 조옥연으로 변신하여 잘못을 저지르고 시아버지 여익이 가짜 조옥연과 진짜 조옥연을 분별하기 위해 이들에게 회면단을 먹이는 사건이 등장한다. 『쌍성봉효록』에서 요약은 처첩 갈등 및 가문의 승계자 문제, 적서 갈등, 여성의 성적 편력 등 여성과 밀접한 문제의식을 표현하는 서사 장치가 된다. 먼저 남주인공 임규의 제1첩인 양씨가 별이는 사건에서 요약은 필수적이다. 양씨는 첩이지만 자신의 親子를 가문의 계승자로 만들기 위해 정실부인의 아들 삼형제를 없애려고 한다. 이러한 사건은 처첩의 차별적 지위와 더불어 남편 임규가 첩의 아들과 정실의 아들을 차별하는 적서 차별로부터 말미암는다. 이에 불만을 품은 양씨는 시부모에게 미혼단을 먹인다. 미혼단의 효능에 따라 평소 정실 소생을 좋아하고 양씨를 싫어하던 시부모가 정실 소생을 미워하고 양씨의 말에 순응한다. 양씨는 시부모의 지지를 등에 업고 정실 소생들에게 역적 누명을 씌운다. 같은 작품에서 교소교는 사대부가 여성인데 5명의 남성 편력을 보여준다. 이러한 욕망은 교소교가 개용단을 먹고 거듭 새로운 외모와 나이로 변신함으로써 가능해진다. 또 교소교는 남편에게 미혼단을 먹여 총애를 독점한 다음, 다른 부인들을 간통 누명을 씌워 유배보내기에 성공한다. 간통 누명 씌우기는 교소교 일당이 개용단을 먹고 해당 인물과 외간 남자로 변신하면서 실현된다.

20) 니 무슴 신선이리오 불과 지상의 오유희여 늙지 아닌 술과 양창흔 도를 알 썩름이라 (『화산선계록』 8:574)

사에서 사라진다. 이렇게 적은 비중에도 불구하고 『화산선계록』에는 원화진인이 도사가 된 계기가 서술된다. 원화진인은 원래 양귀비의 언니로 현종 황제에 의해 꾀국부인으로 봉해져 최상의 부귀영화를 누린다. 그러나 안녹산의 난이 발발하면서 멸문의 화를 당한다. 그 와중에 홀로 살아남았는데 문제는 남편이 양씨 가문과 엮이면 화를 본다면 그녀를 버리고 혼자 도망친 것이다. 그 때 한 도사의 영물인 원숭이가 나타나 그녀를 선계로 데려가 2년 간 선약을 먹이고 이후 그녀는 천태산 신선을 스승으로 삼아 도를 전수받는다. 이로부터 200년이 지나 세 여주인공을 만난다.

서사 비중이 적은 도사에 대해 이러한 스토리를 첨가한 것에는 도사를 주인공의 조력자로만 활용하지 않으려는 의도가 있다고 볼 수 있다. 원화진인은 ‘200여 세가 넘었지만 얼굴과 피부가 윤택하고 백발의 머리가 흑발로 돌아왔으며 기상이 신선과 같지만’ 도사가 된 계기를 통해 최고의 위치에서 나락으로 떨어지고, 전란의 한복판에서 남편에게 버림받은 고통이 조명된다.

『명행정의록』의 신선 구현웅 역시 남녀 주인공의 조력자이다. 물론 구현웅은 원화진인과 달리 작품 전반에 걸쳐 지속적으로 주인공들을 돕는 비중이 남다른 도사이다.<sup>21)</sup> 이 작품은 명말을 배경으로 명이 망할 것이라는 위기의식을 보여주는데 구현웅은 지상에 선계를 건설하고 명이 망하고 이민족이 중원을 차지할 것을 대비하여 주인공 가문의 후손들을 선계로 대피시키려고 한다. 이러한 망국에 대한 위기의식은 구현웅이 도사가 된 계기의 조명을 통해서도 드러난다.

㉠ 노부(老父)[구현웅:천안천존]는 본디 송말(宋末) 궁유(窮儒)로 나라히 망(亡)하고 계괴 궁극하여 비록 선록(仙錄)의 참예(參與)하여 백욕(百辱)을 쓴허시나 () (17: )

㉡ 주손으로 하여금 피발좌임을 욕을 보게 하여 이 정히 노부의 석년의 당한 비라.(68:13b)

㉢ 노부 처음의 텃디 너르나 일신을 주착할 곳이 업고 지죄 이시나 손지를 터히 업스니 죽고 저 혼 즉 일흠이 위로의 미하고 살고저 혼 즉 좌임(左衽)의 욕(辱)을 면치 못할 고로 텃목산 가온디 형혀 작은 도 일워 인가(人家)의 고희(苦海)를 닛고 몸이 선부(仙府)의 모침하여시나(권 68:14a)

㉣ 텃목산 가온디 십 년을 슈도하니 임의 무음의 일만욕심이 쓴허졌고 칠정이 다 비여논지라 십월의 성터하여 비승흔을 어드니 상데 어엿비 너기사 텃존의 주리를 허허시고(권 17)

인용문은 구현웅의 출신, 신선 수련을 하게 된 계기와 결과가 서술된 내용 중 일부이다. ㉠에서 구현웅은 본래 송나라 말의 가난한 儒生이었으나 나라가 망하는 상황에 직면한다. ㉡에서 구현웅이 작품의 주인공 위천유에게 명이 망하면 위씨 자손이 被髮左衽의 욕을 당할 것이고 그것은 자신이 옛날에 당한 바라고 말한다. ㉢을 보면, 구현웅은 송이 망하자 좌임의 욕을 면하기 위해 산에 들어가 도를 이루어 몸이 신선의 명부에 올랐다. 피발좌임은 미개한 나라의 풍습을 뜻하므로, 구현웅은 원을 폄하하고 그러한 나라의 지배를 받는 상황을 견딜 수 없어 신선이 되기로 결심한 것을 알 수 있다. 그래서 ‘천목산’으로 들어가 10년 간 內丹 수련을 하여 ‘成胎’에 이른다. 성태는 내단 수련의 목표인 신체 내부에 불사약인 丹을 완성한 상태를 뜻한다고 볼 수 있다. 그 결과 구현웅은 飛昇하였고 옥황상제가 그에게 ‘천존’의 자리를 내려준다.

21) 이 인물의 서사 비중에 대해서는 채윤미, 앞의 논문, 2020a에서 논의되었다.

이렇듯 신선 수련을 하게 된 계기를 통해 도사로서 도술을 부리는 구현웅의 모습 이면에 망국과 이민족의 지배를 받는 상황에 직면한 한 인간의 무력감이 감지된다. 이 인물은 유학자로서 입신양명과 한족 이외의 민족을 오랑캐로 보는 중국 중심주의에 사로잡혀 있다. 그래서 오랑캐가 지배하는 세상에서는 ‘몸을 둘 곳이 없고 재주가 있어도 펼칠 수 없다’고 생각하면서도 ‘죽고자 하나 이름을 날린 적이 없어서 죽을 수 없고 살고자 하면 치욕을 면치 못할 것’이고 그래서 ‘계교가 궁극하여’ 즉 자신이 할 수 있는 일이 아무 것도 없어서 도사가 될 수밖에 없었다고 말한다.<sup>22)</sup> 요컨대 유학자로서 도사의 길을 선택하게 된 계기에는 고통과 무력한 현실이 있었다.

요컨대 『임화정연』, 『명행정의록』, 『화산선계록』을 통해 한글장편소설은 도사가 된 계기를 서술하는 형상화 방식을 보인다. 이를 통해 도사 형상에서 인간의 고통과 무력함이 드러난다. 반면 단편소설에는 도사가 된 계기가 조명된 경우를 좀처럼 볼 수가 없다. 단편에서 신선, 도사는 주인공의 조력자로만 활용되기 때문이다.

『속향전』의 남주인공 이선의 구약 여정에는 남해 용왕, 용왕의 셋째 龍子, 용자의 스승 신선인 일광로, 회회국 왕 經星, 함밀국 왕 畢星, 유리국 왕 箕星, 교위국 왕 奎星, 이적선, 여동빈, 왕자균, 두목지, 청의동자, 안기생, 청의선관, 홍의선관, 봉래산 상상봉에 거주하는 구루선, 천태산을 다스리는 마고선녀 등이 등장한다. 이 많은 신선, 도사의 형상화는 남주인공의 救藥을 돕는 역할로 한정된다. 이들은 주인공의 서사가 전개되는 과정 중에 갑자기 출현했다가 주인공을 돕는 역할을 마치면 주인공조차 그들이 ‘간 곳을 알 수 없고, 다시는 만날 수 없다’는 식으로 서사에서 완전히 자취를 감추는 방식으로 서술된다.

『조웅전』의 신선, 도사 형상화 방식 또한 별반 다르지 않다. 이 작품에는 남악선생, 월경도사, 화산도사, 철관도사, 천명도사를 비롯하여 갈건야복의 노인 등 도사형 인물이 여럿 등장한다. 이들은 한 번만 등장하고 사라지지만 월경도사는 지속적으로 등장하여 서사 분량이 비교적 크다. 월경도사는 조웅이 태어나기 전, 조웅의 부친인 조승상의 화상을 그려주고 그 대가로 천금을 받아 강선암을 중수한 인물로, 조웅 모자의 미래나 조웅의 평생 영욕을 예언하고 또 조웅 모자의 가장 절박한 위기를 구출하며 오랜 기간 이들을 보호한다. 또 조웅에게 학문과 병법을 가르쳐주기도 한다. 이처럼 비중이 큰 도사임에도 불구하고 조웅이 입신양명을 이루고 다시 찾아갔을 때 강선암의 흔적조차 사라져서 조웅은 다시 월경도사를 만나지 못한다.

요컨대 단편소설은 도사를 오직 주인공의 조력자로만 활용하고 도사로 임한 인물 자체에는 관심을 두지 않는다. 반면 장편소설의 도사 형상화에는 도사가 된 계기가 조명되면서 도사의 모습 이면에 고통과 무력함을 경험한 인간적 면모가 드러난다. 이러한 형상화 방식을 통해 한글장편소설에서 도사는 조력자에 한정되지 않고 자기만의 스토리를 지닌 독자적인 캐릭터로 형상화된다고 볼 수 있다.

#### 4. 여성인물과 道士, 道觀의 연관

장편과 단편을 막론하고 고전소설에는 여성인물이 집을 떠난 위기 상황에서 종교적 인물의 도움을 받거나 종교적 장소에 의탁하는 양상이 나온다. 『조웅전』에서 조웅의 모친 왕부인은 남편이 간신의 참소로 인해 음독자살을 하고 간신 이두병이 황제를 참칭하자 아들과 함께 지

22) 구현웅의 내단 수련과 중국 중심주의 의식에 대해서는 채윤미, 2020a에서 논의된 바 있다.

명 수배자가 되어 도망 다닌다. 이 위기에서 왕부인은 여승으로 위장하기를 선택하고 사찰에 의탁한다.

부인이 슬퍼 왈 “(…) 삭발하여 중이 되고 너는 사와 되면 뉘 알리오?”웅이 왈, “도명도 중하거니와 어찌 유한하온 두발을 없이 하오리이까?” 부인이 달래어 왈, “삭발한들 본래 중이 아니라 행세에 관계하라? 너는 추호도 걱정 마라. 나는 결단코 삭발하리라.” 하니, 웅이 울며 왈, “(…) 부인이 행장에 가새를 내어주며 왈, “머리를 깎으라” 하니, (…) 웅이 두려워 울음을 그치고 가새를 잡아 머리를 깎으니 형용을 차마 보지 못할러라. (…) 부인이 강인하여 정신을 차려 행장의 의복을 내어 장삼을 지어 입고 머리에 일척 포를 쓰매 (…) “이제 또 주점을 찾아다니다니 무슨 환을 당할 줄 모르오니 절을 찾아가사이다.” 부인의 마음에도 또한 옳게 여겨 절을 찾아가며 행인을 만나면 절을 물으니 혹자는 왈, “중이 절을 모르고 속인이 어찌 알리오?”하고 혹자는 자세히 가리키더라. 슬프다. 세월이 여류하여 작객(作客)한 지 삼년이요, (…) 하루는 (…) 동남간 산곡 험로로 일대 산승(山僧)이 철죽을 짚고 나오거늘, (…) 그 중이 와 반기며 다과를 내어 부인에게 드려 왈, (85~91면)

인용문에 따르면 왕부인은 조웅을 시켜 가위로 머리를 깎고 여승의 복장을 한다. 이렇게 3년을 사찰을 찾다니다가 마침내 월경대사(도사)를 만나 강선암에 도착한다. 실상 강선암은 ‘풍우에 퇴락하여 전복하게 된 작은 암자였는데, 왕부인이 조웅을 임신하던 당시 천금을 시주하여 중수된 절’로 소개된다. 이를 알게 된 왕부인은 이후 5년 간 이곳에 머문다.

독특한 점은 사찰에 머무는 여성인물이 왕부인에 한정되지 않는다는 점이다. 여주인공 장소저는 장진사의 딸로 조웅과 인연을 맺은 다음, 지역 자사에 의해 강제 혼인할 위기에 처한다. 이 위기는 죽은 부친이 남긴 편지에 적힌 대로 강선암을 찾아가면서 극복된다. 그리고 조웅과의 인연이 드러나면서, 장소저는 왕부인과 고부 지간임을 확인하고 강선암에서 함께 지낸다. 또 장소저가 도망가면서 자사에 의해 감옥에 갇혀 있던 장소저의 모친 위부인은 조웅에 의해 구출되고, 조웅은 장소저의 행방을 모른 채 위부인을 강설암으로 데려간다. 그래서 위부인은 딸과 재회하는 것은 물론 사돈을 만나게 된다. 그 결과 주요 여성인물이 모두 사찰에서 모여 사는 양상이 펼쳐진다. 이렇게 주요 여성인물이 사찰에 머무는 기간은 조웅이 도술을 학습하고 간신과 외적을 물리치며 정통 황제를 다시 세우는 사회적 성취가 이루어지는 기간과 맞물린다. 다시 말해 이 작품은 남성이 부재하는 기간 동안 사찰을 상층 여성을 보호하는 공간으로 활용한 것이다.

『조웅전』에서 여성인물이 위기에 대한 대응으로 여승으로 위장하고 또 사찰이 여성인물의 보호 공간으로 기능한다면, 한글장편소설에는 여성인물이 위기 상황에서 도사가 되기를 선택하는 경향이 두드러지고 또 여성인물과 도관의 연관성이 밀접하게 나타난다. 『임화정연』에는 여성인물이 위기를 해결하려고 도사가 되는 경우가 4번 나온다. 3장에서 살펴본 바와 같이 하층 여성 석가월이 남녀 주인공과 갈등하다가 도사가 된 경우 외에, 궁녀 노씨는 貴妃를 모해하려 했다는 누명을 쓰고 역률로 다스려질 뻔한 위기를 겪자 궁녀로 살아가기를 포기하고 도사가 된다. 양민 여성 진춘화는 이복 오빠에 의해 娼家에 팔렸다가 가까스로 탈출하자 남성에게 대한 불신으로 도사의 길로 들어선다. 상층 여성 조옥연은 시어머니의 무고한 박대를 원망하여 자결을 시도했다가 전생의 죄과를 깨닫고 도사가 된다.

『명행정의록』 역시 여성인물이 위기를 돌파하는 방법으로 도사가 되는 설정이 3번 나온다. 설소아는 황실과 인척 집안의 딸로 최상층 여성인데 스스로 남편감을 선택하려 한다. 그러나 설소아가 선택한 남주인공 위연청은 규범에 입각하여 그녀를 꾸짖고 가르친다. 이에 설소아는 수치심을 느끼고 다른 남자와 혼인할 수 없다고 여겨 『참동계』를 공부하면서 신선이 되고자

한다. 그리고 단약을 먹고 득도하여 황제가 지정한 ‘수행진인’, 신선이 규정하는 地仙이 된다. 새홍선 역시 위연청에게 반하여 부모 몰래 가출하였다가 천년 묵은 구미호에게 정절을 훼손당한다. 이에 새홍선은 위연청과 혼인할 수 없음을 깨닫고 신선에게 도술을 전수받아 도사의 길로 들어선다. 선월낭은 오빠가 역적으로 처벌받은 전력을 숨기기 위해 도사로 살아간다.

『화산선계록』에는 3장에서 살핀 바와 같이 전란 중에 남편에 의해 버려진 위기 앞에서 도사가 된 원화진인이 있고 또 본래 궁녀인데 황제의 첩여를 모함했다가 처벌을 피해 도망친 다음 신분을 위장하기 위해 도사가 된 등운낭이 나온다.

이렇게 『임화정연』, 『명행정의록』, 『화산선계록』에서 도사가 된 여성인물은 자연히 도관에서 삶을 지속한다. 『임화정연』에서 도사가 된 네 인물은 황제가 지어준 도관에서 살아간다. 이 도관은 조옥연이 도술과 단약으로 황태자의 병을 치료해주자 황제가 황궁에 버금가는 규모로 지어준 것이다. 『명행정의록』에서 새홍선과 선월낭은 우연히 도관에서 만나 함께 지내며 서로 도술을 가르쳐주는 친구가 된다.

산동 제람부 역성현의 금성산이 있고 산중의 도관이 있느니 (….) 원니 텃지 도스와 단약을 숭상하시므로 산동 도스들이 약뉴를 만드느니 무슈하니 (….) 인심이 녀도를 공경하느니 고로 (….) 스스로 도호를 묘향선괴로라 하고 도관을 조하관이라 하여 (….) 도가의 청정헌 법을 더졌느니라”에서 (6:7b~8a)

선월낭이 검술이 비상하고 그 오라비게 약간 도술을 비왔느니라. (….) 이에 도망하여 도시 되어 산수간의 류류하다가 묘향을 맞느니 일안의 디기 상합하여 이의 심산 도관 중의 동거하기를 오리하니 묘향은 월낭의 검법이 신기함을 흠羨하여 검술을 비호고 월낭은 묘향의 변화하는 지조를 항복하여 진심하여 학습하니 임의 일월이 오리고 낭인이 서로 비호는 지죄 익어느니라. 드디어 정의 조밀하고 잇드감 신통을 브리니 조연 일흠이 풍동하여 묘향은 도호를 고쳐 신흥선이라 하고 단이더니 (6:33ab)

인용문에 따르면 산동 지역의 도관에는 약을 만드는 도사가 무수하다. 이는 천자가 도사와 단약을 숭상하기 때문이다. 새홍선은 먼저 산동 도관에서 지내다가 요약으로 사건을 일으켜 범죄자가 되자 양주 지역 도관으로 옮겨간다. 이 양주 도관에서 선월낭을 만난다.

『화산선계록』에서 등운낭은 도술을 전수받은 스승인 청허진인의 도호를 딴 ‘청허관’이라는 도관을 직접 세운다.

청허관으로 보느니 이 곳온디 옷듬 도스는 호를 등운낭이라 하니 속명은 소영이라 옛날 한도 궁녀로 亡命하여 산중의 가 일기 요도(妖道)를 만나 데지 되어 이술(異術)을 비화시니 능히 몸을 감췌고 구름을 타며 또 소특(邪慝)한 약을 지어 소름을 소괴며, 지물을 밧고 무리를 모호니 죄지은 궁첩과 도망한 조최셔로 도초 그췌 소오십이라. 도관(道觀)을 일우고 삼청(三淸)을 위하며 제 스침 청허도스의 상을 만드라 공양하며 스스로 니로디 선인을 구활하고 중침을 제도하노라 하니 소오나온 조를 요괴로온 약을 주어 소름의 집의 변을 일위더라.(38:559-562)

인용문에 따르면 청허관의 으뜸 도사는 등운낭이다. 등운낭은 俗名이 소영으로 한나라 때 궁녀인데 도망친 다음 산 속에서 요사한 도사에게 기이한 술법을 배운 다음 도관을 세운다. 도관에는 등운낭이 돈을 받고 숨겨준 4, 50명의 여성 범죄자들이 은신하고 있고 한편으로 등운낭은 도관에서 三淸과 스승의 존상을 만들어 공양하고 요약을 만드는 생활을 한다.

이렇듯 『임화정연』, 『명행정의록』, 『화산선계록』에는 속세의 여성이 도사가 된 다음 생활을 이어가는 공간으로서 도관이 형상화된다. 반면 『쌍성봉효록』에는 여도사의 생활공간 이외에



세속 여성의 보호 공간으로서의 도관이 형상화된다. 『쌍성봉효록』은 『임화정연』의 후편으로 『임화정연』에서 도사가 된 조옥연과 석가월이 작품 전체에 걸쳐 사건 해결사로 기능한다. 이 작품은 두 도사에 의해 위기에 처한 세속의 여성이 도관에서 보호받는 설정이 반복된다. 이러한 설정은 임규의 첫째 며느리 유계옥, 둘째 며느리 소옥설, 아홉 번째 며느리 소빙설, 또 임규의 서자 임효영과 혼인한 주초아를 통해 볼 수 있다. 유계옥은 처소에 방화가 일어나고 소옥설은 납치당할 위기에 처한다. 주초아는 임효영이 不告而娶한 탓에 시댁에 들어가지 못하고 친정에서 지내는데, 그 부모가 그녀를 다른 남자와 혼인시키려 하자 수절을 위해 가출한다. 소빙설은 남편의 넷째 부인의 계략으로 인해 납치될 위기에 처한다.

이러한 위기는 조옥연과 석가월의 구출로 도관에서 지내게 됨에 따라 극복된다. 앞서 『조웅전』에서 사찰이 남성이 부재하는 기간 동안 여성의 보호 공간으로 기능하는 것과 흡사하게 『쌍성봉효록』에서 도관은 재액이 끝날 때까지 인물에 따라 3년~6년 간 여성을 보호하는 공간으로 기능한다. 특히 소빙설은 임신한 상태에서 도사의 구출로 도관에 머무는 동안 출산을 하고 아이를 양육하다가 재액이 다하는 날 아이를 데리고 가문으로 복귀한다. 출산과 양육이 이루어진다는 점을 통해 도관이 상층 여성에게 안전한 공간임이 효과적으로 표현된다.

지금까지 살펴본 것처럼 단편에서 여성인물과 승려, 사찰의 연관성에 비해 한글장편소설에서는 여성인물과 도사, 도관의 연관성이 더 밀접한 것으로 보인다.

## 5. 한글장편소설 속 도교 형상화의 의미 : 결론을 대신하여

지금까지 한글장편소설에 나타난 도교적 요소로 仙藥, 道士, 道觀의 형상화 양상을 단편과 비교하면서 검토하였다. 논의한 내용을 정리하면 선약 형상화의 경우 단편에서 선약은 명칭만 제시되고 사건에서의 활용 양상도 질병 치료 기능에 한정된다면, 한글장편소설에서 선약은 생기와 움직임을 가진 구체적인 형상을 획득한다. 또 妖藥은 단편에서는 보기 어려운 한글장편소설 특유의 요소이다. 요약은 도관에서 신선, 도사, 진인이라고 불리는 자가 煉丹하여 만든 것으로 설정되고 丹藥으로 지칭된다. 이로부터 요약은 특히 단약을 염두에 둔 창안임이 드러난다. 요약은 여성과 밀접한 문제의식을 드러내는데 효과적으로 기능하면서 여성 취향 장르인 한글장편소설의 필수적인 서사 장치로 활용된다.

또 道士 형상화를 보면 단편에서 도사는 홀연히 등장했다가 역할을 마치면 사라지기 때문에 주인공의 조력자 역할로만 활용된다면, 한글장편소설에서는 도사가 된 계기가 조명되면서 도사라는 외피 이면에 고통과 無力함을 지닌 인간적 모습이 드러난다. 이로 인해 장편에서 道士는 조력자로만 활용되지 않고 하나의 스토리를 지닌 독자적인 캐릭터로 형상화된다고 볼 수 있다.

마지막으로 한글장편소설은 단편에 비해 여성인물과 승려, 사찰의 연관성보다 도사, 도관과의 연관성이 두드러진다. 영웅소설에서 여성인물이 위기에 대한 대응으로 여승이 되기를 생각한다면 한글장편소설에서 여성인물은 위기에 대한 대응으로 도사가 되기를 선택하는 양상을 보인다. 또 영웅소설에서 사찰이 여성인물의 보호 공간으로 기능한다면 한글장편소설에는 세속에서 평범한 삶을 영위할 수 없는 여성인물이 도관에서 살아가는 양상이 자주 보인다.

이상의 도교 형상화 양상을 종합하면 단편과 장편의 차이로부터 크게 세 가지 의미를 도출해낼 수 있다고 본다.

첫째, 단편과 장편의 향유층의 차이가 다시 한 번 증명된다. 전술했던 홍희복의 『제일기연』

서문에서 단편과 장편이 변별적으로 인식되는 가운데 『숙향전』이나 영웅소설 『장풍운전』 등의 단편에 대해 ‘街巷의 천한 말과 下流의 낮은 글씨’라는 평가가 보인다. 단편은 어휘, 문체의 수준이나 필체가 천한 하층민의 것이라는 뜻이다. 이에 비해 장편은 우아하고 고급스러운 문체와 궁체의 필체를 보여준다. 이런 식의 관련 기록이나 서지 형태를 통해 단편은 주로 하층에서, 한글장편소설은 상층을 중심으로 향유된 것임이 정론으로 받아들여지고 있다.

이러한 상, 하층의 취향 또는 의식의 차이가 도교를 중심으로 본 종교 형상화 방식에서도 드러난다.

㉠ “맛당이 머리를 빗고 스문(寺門)의 나아가고조 허디 비지 비록 하림나 부모 유체(遺體)를 앓기오문 귀천이 업습노 고로 츄마 삭발(削髮)치 못호올디라 이러므로 산간의 유발승이 되어 도를 닦고조 결의호오미”(62:10)

㉡ 쇼첩이 죄악이 등호와 삼종이 쫓쳐디니 첩이 단발위리호와 세상 영욕을 사절호와 인눈을 폐호여 니세를 닦가 후세나 죄악을 소멸코조 호오나 유문(儒門) 녀지 츄마 부모의 유체를 훼손치 못홀 거시오 존귀(尊舅)] 팔좌 등신(重臣)으로 첩의 니고(尼姑) 되물 허치 아니호시리니 혼 곳 유명한 짜홀 어더 하날을 디호여 도를 닦가 규방의 유발승이 되어 사병벽곡이 디원이라.(66:3)

인용문㉠은 석가월과 남주인공의 대화 중 일부로, 석가월은 자신이 하층 신분이지만 부모의 유체를 아끼는 마음에는 귀천이 없기 때문에 삭발할 수 없어 유발승이 되겠다고 한다. ㉡는 조옥연과 황후의 대화로, 조옥연 역시 자신이 유교를 숭상하는 집안의 여자로 부모의 유체를 훼손할 수 없고 시아버지가 조정의 重臣이라 며느리가 여승이 되는 것을 허락하지 않을 것이기 때문에 유발승이 되는 것이 소원이라고 한다. 그 결과 두 인물은 도사가 된다.

이들은 여승이 아니라 여도사가 되려는 논리로 ‘身體髮膚受之父母’를 내세운다. 『孝經』에 출처를 둔 이 언설은 유교의 효 관념을 대표한다. 이들이 도사가 되는 것은 그 자체로 유교적 입장에서 탈규범적인 행위이다. 그럼에도 불구하고 이들은 유교적 가치관을 기준으로 승려를 비판적으로 바라보고 승려가 되느니 차라리 도사가 되겠다는 주장을 한다. 또 조옥연의 발화를 통해 조정의 남성들이 여도사가 되는 것은 허락할 지언정 여승이 되는 것은 허락하지 않을 것임이 드러난다. 조정의 남성이 여승을 더 부정적으로 인식한다고 볼 수 있다.

『임화정연』에 보이는 여승을 더 부정적으로 인식하는 면모는 실제 지배층 남성의 여승에 대한 담론과 통한다. 실제 조선시대 승려가 된 여성에 대해 지배층 남성의 담론은 음탕하고 추악하며 해롭다는 등으로 매우 부정적이었다. 유교 사회에서 승려보다 더욱 위험한 존재가 여승이라고 여겨진 것이다.<sup>23)</sup> 『세종실록』, 『성종실록』 등의 공식 기록에는 여승이 나라의 존속을 위협하므로 존재 자체를 없애려는 비판적 담론이 상당히 많다. 이러한 담론은 대부분 “失行하여 여승이 된 자가 있고 혹 남편이 죽은 후에 명복을 빈다는 핑계를 대면서 사실은 사찰을 돌아다니면서 제멋대로 음탕한 짓을 펴기 위해 여승이 된 자도 있습니다.”라는 기록과 같이,<sup>24)</sup> 여승을 성적 통제가 안 되는 부류로 인식하고 있기 때문이다. 조선에서 여성을 통제하는 제일 규범이 정절 이데올로기였음을 감안하면, 지배층 남성들이 왜 여승을 국가 존속과 연관되었는지를 짐작할 수 있다.

23) 정지영, 「조선시대 혼인장려책과 독신여성」, 『한국여성학』 20, 2004, 한국여성학회, 28~29면.

24) 『성종실록』33, 성종 4년(1473) 8월 4일(고전번역원 DB) “誠心歸佛者, 再無一二, 或有失行而爲尼者, 或有見制於兄弟親戚而爲尼者, 或有夫死之後, 託言薦冥福, 實欲遊偏寺刹, 恣意宣淫, 而爲尼者。 今亦有僧尼互相往來, 醜聲騰聞者, 豈不爲世道寒心哉? 臣等願, 自今士族婦女爲尼者, 一皆禁斷。”

『임화정연』에서 여승을 더 부정적으로 인식하는 양상은 이러한 상층 지배층의 인식이 반영된 결과로 해석될 수 있다. 그 결과 현실에서는 보기 어려운 여도사를 더 우호적으로 그린 것이다. 같은 이유로 교단 종교 기관으로서의 도관 역시 조선의 현실에서는 볼 수 없는 것이기에 『임화정연』을 비롯한 한글장편소설에서 사찰보다 여성과 더욱 밀접한 공간 배경으로 도관이 설정된 것이 아닌 가 추측된다. 요컨대 여도사보다 여승을 부정적으로 인식하고 사찰보다 도관을 주로 설정하는 것은 상층 취향을 고려한 것으로 여겨진다.

이에 비해 4장에서 살펴보았듯이, 단편소설 『조웅전』에서 조웅의 어머니 왕씨는 위기에 대한 대응으로 여승으로의 위장을 선택하고 삭발을 감행한다. 왕부인은 전직 이부상서 병부시랑 좌승상 조정인의 정실부인이자 황제에 의해 정렬부인에 봉해진다. 왕부인은 남편이 죽은 이후 8년째 喪服을 벗지 않는 것으로 표현되는데, 이러한 설정은 왕부인이 정절 이념에 투철한 상층 여성 규범에 부합하는 인물임을 보여주려는 의도로 간주된다. 이러한 상층 여성 왕부인이 삭발을 하는 것에 대해 내적 갈등이 없으며 아들이 말려도 살고자 하면 별 수 없다는 단호한 태도를 보이는 것은 『임화정연』에서 신분의 차이와 상관없이 고수되던 삭발과 여승에 대한 부정적 인식과 비교해보면 현저한 차이이다. 왕부인의 삭발 감행은 규범보다 현실이 우선시된 선택이다. 왕부인이 자른 머리를 팔아 음식을 사먹는 것은 그 자체로 민중의 경험으로 볼 수 있다. 상층으로 설정되었음에도 불구하고 실제 상층이 혐오할 만한 일을 하는 데에서 드러나는 신분과 행위의 괴리는 이 소설의 향유층이 결코 상층이 아님을 보여준다. 이것은 민중의 의식이나 성향에 가까운 것으로 여겨진다.

이 뿐 아니라 한글장편소설에서 상층 여성이 종교적 인물과 교유할 때에는 동일한 성별이 설정된다. 이것은 여성을 성적으로 통제하려는 지배층의 인식이 반영된 것이라 할 수 있다. 단적으로 『임화정연』에서 상층 여성 조옥연은 규방에 강림한 선녀에게 도술을 전수받는다면 하층 여성 석가월은 남장을 하고 수년간 떠돌면서 직접 남자 도사를 찾아가 도술을 전수받는다. 신분에 따라 다른 성적 통제 방식이 반영된 것이다. 더욱 중요한 것은 도관이다. 『임화정연』에는 여자 도관과 남자 도관이 구별되어 있다. 조옥연이 머무는 도관은 황제의 명령으로 남성 출입이 금지된 곳이다. 그리고 『쌍성봉효록』에서 상층 여성이 이 도관에서 수년 간 지내는 설정에 남성이 통제된 구역이라는 서술이 덧붙여지는 것도 상층의 의식을 고려한 결과로 이해된다.

반면 『조웅전』에서 왕부인을 비롯한 상층 여성들이 최대 5년을 머무는 것으로 나오는 사찰은 남자인 월경 대사가 주지로 있다. 주지 외에도 여러 중들이 함께 기거하는 곳으로 나오는데 그 성별이 제시되지 않는다. 성별에 관심이 없었던 것이라 여겨진다. 왕부인은 이곳에서 월경 도사와 내기를 하는 등 스스럼없이 대면하며 지낸다. 이 역시 상층의 취향에 부합하지 않는 그 외의 신분 계층에게나 허용될 만한 설정이다. 요컨대 단편과 비교해 볼 때 한글장편소설은 종교 소재를 형상화할 때에도 유교적 규범을 원칙으로 나름의 논리를 적용하면서 상층의 취향이나 의식을 드러낸다.

둘째, 단편에 비해 한글장편소설은 도교적 소재에 대해 섬세하고 팝진한 형상화를 보여준다. 고전소설에는 도사나 승려, 사찰과 도관, 불교와 도교가 기본적으로 착종되어 나타난다. 이것은 도교가 실제적 경험을 통해 수용되기보다 문학적 상상을 통해 수용되면서 실체가 있는 불교에 도교를 투영시켜 이해한 결과라 짐작된다. 『조웅전』에서 사찰의 주지인 월경은 승려와 도사의 명칭으로 번갈아 불린다. 『조웅전』뿐 아니라 단편에서 승려와 도사의 호칭은 혼용된다. 한글장편소설에서도 그러한 모습이 없는 것은 아니나 『임화정연』에서 볼 수 있듯이 나름대로 도사와 승려를 변별하려는 시도를 보여준다. 이 작품에는 신선이 조옥연의 미래를 제시

하는 장면에서 그것은 ‘신선의 복장이요 부처의 것이 아니며, 산문 尼姑의 모양이 아니고 태상 노군과 도관과 도사의 형상이다.’라는 식으로 불교와 도교를 대비하고 다른 것이라 서술한다.<sup>25)</sup>

또 한글장편소설은 仙藥의 형체, 제조 방식, 재료, 제조 장소 등을 구체적으로 설정하여 可視化하려는 시도를 보여준다. 제2장에서 살펴본 바 있듯이, 단약은 살아있음을 특징으로 하는 약으로 가시화되었다면 요약은 도관에서 연단술 또는 百草에 소년들의 심장, 간, 피를 섞는 방식으로 만들어진다고 설정된다. 한편 조옥연은 도관에서 “칠 〃 (七七) 스십구일(四十九日)을 고? 니녀 겨우 선향금스단 팔십오기를 민다라”(13:19a-b)라고 하여 49일 간 고아내는 과정을 거쳐 ‘85개’의 선향금사단을 만들어내는데 이 약은 크기가 ‘외뉘’ 즉 자두만 하고 향취가 강하다. 조옥연이 만든 단약에 대해서도 만들어지는 방식, 이름, 형체 등이 비교적 구체적으로 설명된다.

더불어 도사형 인물에 대해서도 도사가 된 계기라는 다른 각도에서의 조명을 통해 도사를 팝진하게 형상화한다. 이러한 형상화 방식을 통해 단편에서 도사는 도술을 부리는 면모로 인해 초월적이고 신비로운 대상으로 형상화되지만, 장편에서 도사는 신비로운 모습과 더불어 그 이면에 나약한 인간의 모습을 지닌 한층 살아 숨 쉬는 입체적인 캐릭터로 완성된다. 한글장편소설이 선약과 도사를 다루는 팝진성에 비해 보면 단편이 얼마나 이러한 소재를 추상적으로 다루는지 드러난다.

셋째, 단편에 비해 한글장편소설은 현실에서 보기 어려운 교단 종교로서 체계화된 도교의 모습이 반영되어 있다고 할 수 있다. 단편소설에서 선약은 오직 신선에게서만 획득할 수 있는 것으로 나온다. 『숙향전』에서 남주인공의 구약 여정을 보면 주인공은 스스로 선계에도 갈 수 없고 선약도 얻을 수 없다. 그래서 신선들의 일사 분란한 활약으로 선계에 도달하고 선약이 얻어진다. 이것은 영웅소설에서도 마찬가지이다. 선약은 신선이나 도사에 의해 어느 날 갑자기 출처 없이 등장인물에게 건네진다. 반면 한글장편소설에서 仙藥은 인간 세상에서 인위적으로 제조되는 산물로 형상화된다. 단약을 먹고 득도한 조옥연이나 수천 년을 수도하여 득도한 요괴뿐 아니라 도교의 성직자인 일반 도사들은 도관에서 약을 만든다. 그래서 일반인들은 도관에 가면 약을 얻을 수 있다. 특히 약인들은 돈을 주고 요약을 구입한다.

또 한글장편소설은 도사형 인물이 수련한 방법을 제시한다. 『임화정연』의 조옥연이 신선이 준 단약을 복용했다면 석가월은 신선에게 1년 간 도술을 수련하였다. 『명행정의록』의 구현웅은 10년 간 내단 수련을 했고 『화산선계록』의 원화진인은 2년 간 선약을 먹은 이후 천태산 스승에게 도를 배웠다. 등운낭은 인간으로 변신한 요괴에게 도술을 학습한다. 단편소설에서 도사형 인물에 대해 이와 같은 조명이 이루어진 경우는 좀처럼 볼 수가 없다.

요컨대 단편에서 선약과 도사가 형상화되는 방식으로 보면, 도사는 이미 완성된 존재이고 인간 세계가 아니라 신선 세계에 살면서 선약을 가지고 있는 존재이다. 이로부터 선약은 신선 세계에만 있는 것으로 상정되고 그곳에 가야만 얻을 수 있는 것이어서 신선, 도사가 선계로부터 인세로 가지고 와야만 하는 대상으로 보인다. 반면 장편에서는 개인의 의지와 수행을 통해 신선, 도사가 될 수 있고 인위적으로 불사의 약을 만들 수 있는 것으로 나온다.

갈홍은 『포박자』 「지리편」에서 “장생불사는 노력으로 얻을 수 있다. 신선이 될 수 있는 종자

25) 일좌(一座) 도관(道觀)이 당녀(唐女) 시로 꾸민 고루면각이 휘황(輝煌)하니 (...) 조개 머리의 운남을 쓰고 허리의 황소광삼을 붓치고 단쥬보디를 두르며 손의 청옥경주를 들고 발의 요두화를 신고 섰으니 의희히 신선(神仙)의 장속(裝束)이요 부처의 곳 아니니 산문(山門) 니고의 모양이 아니요 명명이 태상노군(太上老君)의 모양과 도관이니 도사(道士)의 형상이리라.(51:27-28)

가 따로 있는 것이 아니다.”[長生之可得, 仙人之無種]라고 주장하였다. ‘장생, 불사, 成仙이라는 이념이 종교로 체계화되기 위해서는 특히, 인간이 노력에 의해 신선이 될 수 있다는 가능성이 확립되어야 한다.<sup>26)</sup> 『포박자』 내편의 중심 주제가 神仙可學論이므로 갈홍의 사상은 도교가 종교로서 대중화되는 기초를 마련했다고 할 수 있다. 이에 의거하면 도사나 선약이 인위적으로 성취되는 것으로 형상화되는 한글장편소설에는 갈홍의 신선 이론을 통해 기초가 마련된 이래 교단 종교로 체계화된 도교의 모습이 반영되어 있다고 할 수 있다. 한글장편소설에 나타난 도관은 영웅소설의 사찰과 마찬가지로 성직자들이 모여 사는 교단의 모습을 갖추고 있고 사대부 부녀자로부터 민간 부녀자들이 방문하는 대중 종교 기관으로 서술된 점에서도 그러하다. 이러한 단편과 장편의 차이는 서로 다른 사상에 기반한 결과라기보다 형상화 방식의 차이로 인한 것으로 이해된다.

---

26) 이용주, 『도, 상상하는 힘』, 이학사, 2003, 136면.

## ‘조선후기 한글장편소설의 도교 형상화 양상 연구’ 관련 토론문

박종훈 (조선대학교)

省禮.

본 논문의 내용과 다소 무관할 수도 있는데, 논문을 읽으면서 들었던 도교 형상화와 관련된 몇 가지 지엽적인 것에 대해 선생님의 의견을 우선 듣고자 합니다.

1. ‘도교 형상화’라는 표현이 조금은 모호한 느낌이 듭니다. 구체적으로 설명해 주셨으면 합니다. 도교라는 소재의 활용을 통해 최종 지향점이 도교 사상에 접근하려는 것인지, 아니면 이와 무관한 주제(유교)에 접근하면서 흥미를 추가하기 위해 설정된 것인지 명확한 구분이 이루어져야 ‘도교 형상화’의 의미가 구체화될 수 있을 듯합니다. 도교의 사상이나 공간을 적극적으로 작품 속에 수용하게 된 배경과도 관련이 있습니다. 논문에서 논의한 각 작품의 최종 주제와 도교 소재의 상관관계에 대한 논의도 일정 정도 이루어져야 한다고 생각합니다.

2. 소설의 분류에 따라 도교 형상화의 가치나 활용 방식이 충분히 달라질 수 있다고 생각합니다. 단순 애정소설 혹은 가정소설의 경우와 영웅 및 군담소설의 경우에는 활용 가치가 분명히 달라질 수 있습니다. 그렇다면, 도교 형상화의 일단을 살피기 위해서는 우선 각 소설에 대한 명확한 분류가 선행되어야 하고 이후 각 분류에서의 활용 정도를 살피고 다음으로 상호 비교 검토하는 것이 효율적인 방식이 아닐까 생각합니다. 이러한 과정을 걸친다면, 도교의 사상이나 공간이 어떤 분류의 소설에서 좀 더 효과적인 장치가 되는지, 또한 각 분류의 소설에서는 어떤 부분에 집중하고 있는지도 밝혀지지 않을까 생각합니다.

3. 논문에서 언급한 소현성록, 임화정연, 쌍성봉효록, 명행정의록, 화산선계록 등의 장편 소설과 속향전, 유충렬전, 조용전 등의 단편 소설은 모두 중국을 배경으로 하고 있습니다. 그렇다면 등장인물 역시 중국인이라고 할 수 있습니다. 선계의 공간을 제외하고 굳이 현실세계를 중국으로 설정한 특별한 이유가 있는지도 궁금합니다. 논문에서 언급한 소설은 거의 시기나 작가가 밝혀지지 않은 작품입니다. 그렇다면 혹 중국소설을 번안 혹은 의식한 상태에서 창작된 것이라고 이해할 수도 있지 않을까 합니다. 물론 가능성은 희박해 보이지만, 구체적인 배경을 제시하고 있기에 어느 정도 가능성은 있을 것도 같습니다. 만약 번안 소설이라고 한다면 이는 조선인의 사유나 조선의 상황을 반영한 것이라기보다는, 중국인의 사유와 상황이 담겨 있을 수 있습니다. 물론 번안하는 과정에서 어느 정도 조선인의 의식이나 조선의 상황이 반영될 수도 있지만, 기본적인 출발은 중국인의 사유와 중국의 상황이 됩니다. 그렇다면, 이 작품의 의미를 규정하는데 있어서도 기존의 성과와는 다른 틀로 접근해야 하지 않나 싶습니다. 혹 작가가 조선인이고 조선인의 도교적 사유나 조선의 상황이 반영되었다면, 굳이 중국을 배경으로 한 이유가 분명히 있을 것이라 생각합니다. 그 이유가 무엇이라고 생각하시는지 궁금합니다.

4. 유충렬전에 나오는 것은 仙藥이 아니라, 仙果가 아닌가 합니다. 보통 선약이라고 하면 연단이라는 과정을 거쳐 생성된 약을 말하는 것으로 이해됩니다.

5. p.10 “장편소설은 도사가 된 계기를 서술하는 형상화 방식을 보인다. 이를 통해 도사 형상에서 인간의 고통과 무력함이 드러난다. 반면 단편소설에는 도사가 된 계기가 조명된 경우를 좀처럼 볼 수가 없다. 단편에서 신선, 도사는 주인공의 조력자로만 활용되기 때문이다.”

- 장편소설의 경우에는 신선세계와 인간세계가 연결되었다는 느낌인 듯합니다. 이는 현실계의 사람도 수련 혹은 구원을 통해 신선이 될 수 있기 때문입니다. 반면 단편소설의 경우 신선세계와 인간세계가 명확히 구분되었다는 느낌이 듭니다. 이 틈에서도 장편과 단편의 도교 수용 양상에 대해 논의할 것이 생기지 않을까 합니다.

6. p.14 “단편은 주로 하층에서, 한글장편소설은 상층을 중심으로 향유된 것임이 정론으로 받아들여지고 있다.”

- ‘하층’과 ‘상층’의 의미가 무엇인지 궁금합니다. 혹 ‘등장인물의 상하’와 관련이 있는지. 한글 소설이라고 하지만, 기본적인 독자층은 일반 백성은 아닐 듯합니다. 작가와 관련시킨다고 해도 명료하게 이해되지는 않습니다. 이러한 언급은 문학작품이 등장인물의 계급이나 작품에 담긴 사상을 기반으로 독자층이 나누어질 수 있다는 것으로 받아들일 수 있는 여지가 있어, 명료하게 서술해야 되지 않을까 합니다.

7. p.14 “실제 조선시대 승려가 된 여성에 대해 지배층 남성의 담론은 음탕하고 추악하며 해롭다는 등으로 매우 부정적이었다. 유교 사회에서 승려보다 더욱 위험한 존재가 여승이라고 여겨진 것이다. 『세종실록』, 『성종실록』 등의 공식 기록에는 여승이 나라의 존속을 위협하므로 존재 자체를 없애려는 비판적 담론이 상당히 많다.”

- 논문에서 언급한 작품은 일단 중국이 배경이고 창작 시기나 작가에 대해서도 미정입니다. 그런데 이를 조선의 현실에 부합시키는 것은 무리가 아닐까 합니다.

논문에서 언급한 소설을 일독도 하지 못한 상태에서의 언급이라 지극히 조심스럽습니다. 어리석은 질문에 어진 가르침 바랍니다.

# 『봉신연의(封神演義)』 속 문중(聞仲) 서사의 의미 지향 및 그 문화적 함의 -도교문화 및 한국의 뇌신(雷神) 형상과 관련하여-

유수민 (한국과학기술원)

1. 서론: 『봉신연의(封神演義)』와 문중(聞仲)
2. 문중 형상에 대한 고찰
3. 문중 서사와 ‘봉신(封神)’의 문화적 함의: 도교문화와 관련하여
4. 한국문화 속 『봉신연의』와 문중 서사: 뇌신(雷神) 형상과 관련하여
5. 결론

## 1. 서론: 『봉신연의(封神演義)』와 문중(聞仲)

명대(明代) 신마소설(神魔小說) 『봉신연의』는 ‘무왕벌주(武王伐紂)’의 은주혁명(殷周革命) 서사를 기본 뼈대로 하지만, 실상은 도교 및 민간신앙 신들의 성립과정을 담고 있는 소설로 이해된다. 소설 속의 수많은 인물들 중에서 문중은 제27회~52회에서 집중적으로 등장하며, 결말 부분인 제99회에서 강자아(姜子牙)에 의해 도교의 뇌신인 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊)에 봉해지는 인물이다.

『봉신연의』는 분명히 소설이지만, 허무맹랑한 허구만을 담고 있지는 않다.<sup>27)</sup> 후완추안(胡萬川)은 이 소설이 연의의 형식을 빌어 봉신을 말하는 작품이며, 많은 신들이 신이 되기 이전 고사들의 총집이라고 논한 바 있다. 즉, 신들의 유래에 대한 해설집이라는 것이다. 『봉신연의』는 실제로 중국 민간신앙에 큰 영향을 주었다.<sup>28)</sup>

일반적으로 『봉신연의』의 편자(編者)는 허중림(許仲琳)이라는 인물이 거론되지만, 그에 생애에 대해서는 자세히 알려진 바가 없다. 한편으로 또다른 저자로 거론되는 인물이 있는데 바로 육서성(陸西星, 1520~1601)이다. 그는 『장자』에 주를 단 『남화진경부묵(南華真經副墨)』을 쓴 저명한 도사로서, 풍부한 도교 지식 및 민간 설화를 집대성하여 『봉신연의』를 썼을 것으로 여겨진다.<sup>29)</sup>

이 소설은 비록 문인의 손을 거쳐서 탄생되었지만 기층민들 사이의 각종 설화를 바탕으로 하므로 그들의 인식 및 정서를 반영하며, 그렇기 때문에 관방의 손을 거쳤을 도교 경전에 수록된 내용과 결을 달리한다. 이렇게 설화에 기반하여 생성된 소설 서사는 설령 실제 역사와는 다를지라도 엄연히 존재하는 기층민들의 집단적 감성의 현실이라 할 ‘망탈리테(mentalité)’를 반영하게 된다. 리오타르(J. Lyotard)에 의하면 설화적 지식은 논증에 의존하지 않고 전달의 화용론에 의해 신뢰를 획득한다.<sup>30)</sup> 그렇다면 우리는 『봉신연의』에서 사후 구천응원뇌성보화천

27) 魯迅 저, 조관희 역, 『중국소설사략』, 서울: 살림, 2000, 396~397쪽.

28) 胡萬川, 『『封神演義』中“封神”的意義』, 『93中國古代小說國際研討會論文集』, 北京: 開明出版社, 1996.

29) 齊裕焜, 『明代小說史』, 杭州: 浙江古籍出版社, 1997, 190쪽.

30) 장 프랑수아 리오타르 지음, 이현복 옮김, 『포스트모던적 조건』, 서울: 서광사, 1992, 67~68쪽.



존에 봉해지는 문중의 서사를 통해 구천응원뇌성보화천존이라는 신격에 대한 기층민들 사이의 설화적 지식과 집단적 감성의 일면을 고찰해볼 수 있을 것이다.

『봉신연의』에서 문중은 벽유궁(碧游宮) 금령성모(金靈聖母) 문하로서 절교(截敎)의 선인(仙人)임과 동시에, 선왕 제을(帝乙)의 탁고대신으로서 은(殷) 왕조의 주왕(紂王)을 보좌하는 태사(太師)이다. 변방의 전쟁에서 막 승리하고 돌아온 문중은, 달기(妲己)와 함께 온갖 무도함과 폭정을 일삼는 주왕에게 개혁을 위한 십책(十策)을 거침없이 내놓는다. 충신들과 숙부 비간(比干)을 잔인하게 죽이고 제후들을 함부로 핍박할 정도로 두려울 게 없는 주왕이었지만, 이렇듯 서슬 퍼런 태사 문중에게만은 눈치를 살피며 조심하는 모습을 보인다.

문중이라는 인물은 이처럼 은 왕조에서 출중하면서도 독보적인 존재로 설정되어 있다. 그러나 서기(西岐) 정벌에 나선 이후 강자아가 이끄는 주(周) 군대와와의 전투에서 몇 차례 계속해서 패배하게 되는데, 이 과정에서 묘사되는 문중의 모습은 전반부의 서사에서 구축된 완벽한 캐릭터와 대비되며 비극성을 더한다. 곧은 충심과 깊은 애국심, 그리고 출중한 전투 능력을 갖추고 있음에도 문중은 결국 비참하게 목숨을 잃고 봉신(封神)되고 만다.

은의 태사이자 절교의 선인으로서 비참한 최후를 맞이하고, 사후 뇌부를 관장하는 구천응원뇌성보화천존에 봉해지는 문중은 『봉신연의』의 전체 서사구조에서 매우 중요한 역할을 담당하며 독특한 비장미를 형성한다. 이에 본고는 문중 서사를 통해 『봉신연의』 작품의 핵심적 모티프인 ‘봉신’의 신격화 원리를 도교문화와 관련지어 고찰해보고, 나아가 한국의 뇌신신앙 전통 및 설화적 상징체계와 관련지어 논의를 전개해보고자 한다.

## 2. 문중 형상에 대한 고찰

『봉신연의』에서 문중은 은 왕조의 태사(太師)로 등장하지만 사실상 역사에 실존하지 않는 허구적 인물이다. 주지하듯, 은대에는 사실상 태사라는 작위가 존재하지도 않았기 때문이다. 그렇다면 소설의 작가가 ‘은주혁명’ 사건을 다루면서 은나라 측에 태사 문중이라는 허구적 인물을 배치하여 형상화한 것은 역사적 사실보다는 일종의 ‘서사적 진실’을 묘사하고자 하는 의도였음이 짐작된다. 이 장에서는 이러한 사실을 염두에 둔 채 문중의 형상을 작품의 서사구조와 맞물려 고찰해보고자 한다.

### 2.1. 문중의 외형적 형상

문중의 형상에서 외형적으로 가장 먼저 눈에 띄는 것은 그의 무기[法寶]와 탈것[坐騎]이다. 『봉신연의』에 등장하는 수많은 선인들은 각자의 무기와 탈것을 가지고 있는데, 이것이 중요한 이유는 무기와 탈것이 그들의 선인으로서의 정체성을 현현할 뿐 아니라<sup>31)</sup> 각각의 고유한 캐릭터 형성과 무관하지 않기 때문이다. 문중 역시 대표적인 선인으로 등장하고 있으므로 그의

31) 선인, 즉 신선이라는 인격 주체는 ‘비상(飛翔)’이라는 행위를 주요 특징으로 하며, 죽음을 초월한 비상적 존재로서 무속의 ‘샤먼(shaman)’에 비견되는 존재이다. 샤먼은 굿을 통해 ‘주술적 비상(magical flight)’을 실현하는데, 이때 동물의 보조령은 그의 주술적 비상을 돕는다. 샤머니즘의 이러한 승천 방식은 후대 도교의 승교(乘轎) 법술로 변천되었다. 소설에 묘사된 탈것들은 바로 이러한 맥락이 반영된 것으로 여겨진다. 또 도사들이 수도할 때 구마(驅魔)의 목적 혹은 여러 가지 목적으로 능력을 발휘하기 위해 각종 도구들을 활용했는데, 소설에 묘사된 무기들은 이렇게 활용되었던 도구들이 반영된 것으로 보인다.

무기와 탈것에 대해 살펴봄으로써 그에게 부여된 캐릭터의 일면을 짚어볼 수 있을 것이다.

『봉신연의』에 묘사된 내용에 의하면, 그가 지닌 무기는 ‘자웅편(雌雄鞭)’ 혹은 ‘금편(金鞭)’이라는 이름을 가진 채찍이고, 그가 타고 다니는 동물은 ‘묵기린(墨麒麟)’이라는 서수(瑞獸)이다. 자웅편은 한 쌍의 교룡이 변신한 것으로, 휘두르면 우렛소리가 나는 채찍이다. 기린은 실제 동물이 아니라 상상 속에 존재하는 동물로, 『설문해자(說文解字)』에서 ‘기린은 어진 짐승이다(麒麟, 仁獸也)’라고 하였고, 『논형(論衡)』 「강서(講瑞)」에서 ‘기린은 짐승 중 성스러운 존재이다(麒麟, 獸之聖者也)’라고 하였다. 문중이 이처럼 자웅편을 휘두르고 묵기린을 타고 다니는 형상은 『구천응원뇌성보화천존옥추보경집주(九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經集注)』의 뇌성보화천존 형상에 대한 기록을 참조한 것으로 여겨진다.<sup>32)</sup>

이외에도, 그는 ‘구운열염관(九雲烈焰冠)’이라는 모자를 쓰고 있다. 구운열염관은 그가 절룡령(絶龍嶺)에서 궁지에 몰렸을 때 하늘로 날아오르다가 연등도인(燃燈道人)의 자금발우(紫金鉢盂)에 부딪쳐 그것이 벗겨지며 죽음의 순간을 맞게 되면서 그 존재가 묘사되어 있다.

이처럼 모자를 쓴 채 채찍을 들고 있으며 기린을 타고 다니는 문중의 외형적 형상은 그의 선인으로서의 정체성을 드러내며, 사후 봉해지는 구천응원뇌성보화천존이라는 신격의 특성과 긴밀히 관련된다. 이에 대해서는 본고의 4장 1절에서 구체적으로 논의하기로 한다.

이외에도 문중의 외형적 형상에서 한 가지 눈에 띄는 신체적 특징은 그가 ‘삼목인(三目人)’이라는 사실이다. 『봉신연의』에서는 문중 이외에 양전(楊戩)이라는 인물 역시 삼목인으로 등장한다. 두 눈 이외에 이마 위에 이른바 ‘신목(神目)’이 하나 더 달렸다는 사실은, 그들이 일반인들이 보지 못하는 것들을 볼 수 있는 강력한 능력을 가지고 있음을 의미한다.<sup>33)</sup> 『봉신연의』에서 문중은 그만큼 독보적이고 출중한 인물로 묘사되어 있다.

## 2.2. 강자아(姜子牙), 황비호(黃飛虎)와의 비교

은의 태사이자 절교의 선인으로 활약하는 문중의 형상은 주의 군사(軍師)이자 천교(闡教)의 선인으로 활약하는 강자아와 비교해봄으로써 더 명확해질 수 있다. 강자아는 문중과는 달리 역사 속에 실재하는 인물로, 『사기(史記)』 「제태공세가(齊太公世家)」에 그의 기본적인 신상 및 주 문왕(文王)과의 만남이 소개되어 있다. 뿐만 아니라 무왕벌주 사건에 관련된 여러 이야기들이 민간에 유전되면서 강자아는 신격화되어 한대(漢代) 유향(劉向)의 『열선전(列仙傳)』에도 입전된다. 이후로도 강자아는 신통한 도사로서, 그리고 병법가로서 꾸준히 민간에서 숭배되는데, 『봉신연의』 속 강자아 형상은 기본적으로 이러한 근거들에 입각하여 묘사되어 있다.

반면, 강자아와 상대적인 입장에 있는 반동인물인 문중은 역사에 실재하는 인물이 아니라 작품 속에서 창작된 허구적 인물이다. 하지만 둘의 관계는 폭군 은 주왕과 성군 주 문왕처럼 단순한 선악관계로 대비할 수 없다. 왜냐하면 문중과 강자아의 대립은 은과 주의 관계일 뿐 아니라 절교와 천교의 관계이기도 한 까닭이다.

여기서 짚어야 할 것은 바로 『봉신연의』의 ‘신마소설’적 성격이다. 『봉신연의』는 역사적 무

32) “九天普化君，化形十方界。披發騎麒麟，赤腳躡層冰。手把九天氣，嘯風鞭雷霆。”(구천보화군은 시방에 형상을 나타낸다. 머리를 풀고 기린을 타고 있으며, 맨발로 층층의 얼음을 밟고 있다. 손으로는 구천의 기를 쥐었으며, 바람을 부르고 뇌정을 다스린다.)

33) 필자는 양전의 ‘세 개의 눈’을 일종의 ‘신경과민성 기질(nervous disposition)’로 보고, 뛰어난 샤먼이자 주술사로서의 신선의 능력을 나타내는 표정으로 분석하기도 했다. 관련 논의는 졸고, 「이량신 양전 형상의 서사적 재현 고찰-명대 신마소설 『서유기』, 『봉신연의』 및 디지털 게임 『왕자영요』를 중심으로」, 『도교문화연구(45)』, 2016, 90쪽 참조.

왕벌주 사건을 다루고 있으면서도 사실상 신괴(神怪)적 제재와 내용들이 훨씬 많은 분량을 차지한다. 이에 대한 고찰을 위해서는 우선 『봉신연의』의 세계관을 살펴보아야 한다.

소설의 세계관은 천계(天界), 선계(仙界), 인간계(人間界)로 나뉘어져 있다. 여기서 무왕벌주 사건은 인간계에 국한된 사건일 뿐이고, 사실상 선계에서는 그와 맞물리며 천교와 절교 간의 격렬한 싸움이 일어난다. 이 선계의 싸움이 바로 『봉신연의』의 핵심 사건인 ‘봉신계획’과 관련된다. 봉신계획은 홍균도인(鴻鈞道人)의 세 제자 원시천존(元始天尊), 통천교주(通天教主), 태상노군(太上老君)에 의해 시작된다. 그 내용을 보면, 언제부턴가 어지러워진 선계를 정리하기 위해 천교를 이끄는 원시천존과 절교를 이끄는 통천교주, 그리고 태상노군이 새로이 ‘신계(神界)’를 창설할 계획에 합의하는데, 이것이 바로 봉신계획이다. 그러나 말이 좋아 봉신계획이지 실상은 전쟁의 희생자들을 신계에 봉하는 계획이다. 여기서 우리가 주목할 것은, 애초에 싸움이 공평하게 이루어질 수 없다는 사실이다. 왜냐하면 봉신계획이 원시천존이 이끄는 천교의 주도로 이루어지기 때문이다. 원시천존의 명을 받은 천교 선인 강자아가 주의 군대를 이끌게 되면서, 절교 선인이자 은의 태사인 문중은 천명에 의해 패배할 수밖에 없게 된다. 이 과정에서 문중은 패망한 은의 희생자로서의 원념을 대변하는 존재로 그려지게 되는 것이다.

이러한 서사구조로부터 문중의 캐릭터는 단순히 선악의 세계관에 묻힌 채 형상화되지 않음을 볼 수 있다. 소설은 은의 군주였던 주왕을 폭군으로 묘사함으로써 무왕벌주 사건을 정당화하는 기존의 역사적 관점을 수용하면서도, 은의 태사이자 주왕의 충신으로 등장하는 문중의 형상에 단지 선악만으로 재단될 수 없는 복합적 캐릭터를 가미하였다. 이는 소설이 무왕벌주 사건을 단순히 선악 대비의 전쟁으로 이해한 채 묘사하고 있지 않으며, 나름의 신격화 원리에 대한 심도 깊은 이해를 바탕으로 서사를 전개하고 있음을 의미한다. 이러한 전제를 바탕으로, 문중의 형상과 신격화 원리의 관계성에 대해 본고의 3장에서 다시 자세히 논의하기로 한다.

한편, 은 왕조의 무성왕(武成王)이었다가 반역하여 주에 귀순한 천교 인물 황비호(黃飛虎)와의 대비 고찰도 필요하다. 황비호 역시 문중과 마찬가지로 실제 인물이 아니라 소설 속에서 새로이 창조된 허구적 인물이다. 은 왕조의 출중한 두 무신(武臣) 캐릭터인 문중과 황비호는 서로 상반된 행적을 보이며 극적인 대비를 이루고 있어 주목된다.

문중이 변방의 전투에서 돌아온 후 주왕에게 십책을 올려 직간할 때만 해도 황비호 역시 주왕의 충직한 신하였다. 하지만 동쪽의 모반을 처리하러 문중이 또다시 떠난 지 얼마 지나지 않아 황비호가 여우의 본모습으로 돌아왔던 달기를 잡으려다 놓치는 사건이 일어나고, 곧 복수심에 불탄 달기의 농간에 의해 황비호 부인 가씨(賈氏)와 여동생 황귀비(黃貴妃)까지 주왕의 손에 죽는 일이 발생한다. 이 사건에 분노가 폭발한 황비호는 주기(周紀), 황명(黃明)과 함께 궐문까지 찾아가 주왕과 대적하고, 결국 반역의 길을 택하여 서기로 귀순한다. 그는 서기로 귀순하는 길에 계패관(界牌關)의 수장이자 부친인 황곤(黃滾)에게 끝까지 제지당할 뿐 아니라 문중의 끈질긴 추격으로 인해 갖가지 어려움을 겪는다. 심지어는 죽기도 하지만 청허도덕진군(淸虛道德真君)이 아들 황천화(黃天化) 편에 보낸 선악의 도움으로 되살아나고, 사수관(汜水關)에서 사로잡혀 압송당하기도 하지만 태을진인(太乙真人)이 보낸 나타(哪吒)의 도움 덕분에 결국 무사히 빠져나와 서기에 입성한다.

그 누구보다도 충신이었던 황비호가 소설 제30회~34회에 걸쳐 서서히 그리고 철저히 반역의 주역이 되어가는 과정은, 주왕에게 직간을 서슴지 않으면서도 끝까지 충심을 지켜내며 은 왕조와 함께 비극적 숙명을 맞이하는 문중의 모습과 선명한 대비를 이룬다. 이같은 대비는 문중 형상에 대한 독특한 미감을 형성하는 서사적 장치로 기능한다.

### 3. 문중 서사와 ‘봉신(封神)’의 문화적 함의: 도교문화와 관련하여

문중은 본격적인 서기 정벌을 위하여 장계방(張桂芳), 구룡도(九龍島)의 사성(四聖), 가몽관(佳夢關)의 마가사장(魔家四將)을 차례차례 전장에 내보내지만 모두 다 패배하는 것을 보고 결국 자신이 직접 출정하기로 마음먹는다. 강자아의 군대와 접전을 펼치다 수세에 몰리자 문중은 직접 목기린을 타고 금오도(金鰲島)에 날아가 뛰어난 선인들인 십천군(十天君)을 불러온다. 그들이 펼친 강력한 십절진(十絕陣) 중에서 여섯 개가 실패했을 때, 문중은 다시 아미산(峨眉山) 나부동(羅浮洞)의 조공명(趙公明)을 떠올리고 그를 불러온다. 하지만 강자아의 도술로 조공명조차 죽음에 이르고, 조공명의 동생인 삼선도(三仙島)의 운소(雲霄) 세 자매가 와서 구곡황하진(九曲黃河陣) 및 금교전(金蛟剪), 혼원금두(混元金斗)로 천교의 선인들을 다수 제압한다. 그러나 결국 원시천존과 태상노군에 의해 모든 상황이 제압되어버리고 만다.

문중은 무수한 병력을 잃은 채 퇴각하다가 결국 절룡령(絶龍嶺)에 들어선다. 절룡령의 ‘절(絶)’은 문중의 스승인 금령성모가 일생동안 절대로 만나면 안 되는 글자라고 문중에게 충고했던 글자다. 그러나 스승의 불길한 예언대로 문중은 바로 이 절룡령에서 최후를 맞이하게 된다. 문중은 운중자의 통천신화주(通天神火柱)를 피해 하늘로 오르다가 연등도인의 자금발우에 부딪치며 구운열염관을 떨어뜨리고, 결국 불꽃에 휩싸여 비참하게 죽음을 맞이한다. 하지만 문중의 영혼은 다른 영혼들과는 달리 바로 봉신대로 가지 않고, 조가(朝歌)의 주왕에게 날아가서 충심의 간언을 올리고 나서야 봉신대로 날아간다. 문중의 죽음을 분기점으로, 주군(周軍)이 전투에서 주도권을 잡으며 은을 점차 압박해가기 시작한다.

상술한 문중의 서사를 통해 우리는 『봉신연의』 소설 전체를 관통하는 ‘봉신’의 신격화 원리를 도교문화와 관련지어 논의해볼 수 있다.

우선 봉신을 통해 만들어지는 ‘신계’는 도교의 육체 중시 사상을 전제로 한다. 소설 속에서 신계의 신으로 봉해진 자들은 인간세상을 다스리게 되지만, 그럼에도 불구하고 인간이 득도하여 도달하는 경지인 신선보다는 하위에 있는 존재들이다. 가령 원시천존의 지시를 받아 봉신 계획을 실행하는 강자아는 사실상 보통 인간보다 조금 더 나은, 도를 닦은 선인일 뿐 신은 아니다. 하지만 그는 전쟁에서 희생되어 봉신대로 날아간 영혼들을 마지막에 불러내 각각 신의 작위를 받게 한다. 이러한 묘사에서 우리는 육체가 없는 신보다는, 불사 혹은 그에 가까운 육체를 가진 인간이 더 우위에 있음을 보게 된다.

이러한 육체 중시 사상은 도교의 근원이 되는 ‘신선설’과 관련이 깊다. 신선이 되고자 하는 자의 목표는 ‘장생불사’이며, 불사의 추구에 대한 관념은 『산해경(山海經)』에서 이미 찾아볼 수 있다. 이와 관련하여 진시황(秦始皇)이 삼신산(三神山)에 방사(方士) 서복(徐福)을 보내 불사약을 찾아오게 한 고사는 매우 유명하다. 곤륜산(崑崙山) 서왕모(西王母)의 불사약은 『산해경』뿐 아니라 『한무제내전(漢武帝內傳)』, 『목천자전(穆天子傳)』, 『서유기(西遊記)』에 이르기까지 꾸준히 등장한다.

그런데 『봉신연의』에서 천교와 절교의 전투를 통해 희생된 영혼들의 봉신이 진행되는 과정을 지켜보면서 독자들은 석연치 않은 느낌과 마주하게 된다. 애초에 천교의 주도로 봉신이 이루어지는 관계로, 사실상 문중을 비롯한 절교의 수많은 선인들이 특정한 흠결이 없음에도 불구하고 무수히 죽어나가는 모습을 보게 되는 까닭이다. 이 과정에서 천교 인물들의 지나치게 무도한 행동에 절교 인물들이 배신감을 느끼는 장면들이 다수 등장한다. 가령 강자아가 조강(趙江)을 포로로 잡아 공중에 매달아 놓은 모습을 보고 조공명이 분노하며 “3교는 본래 하나

이거늘 저들이 조강을 이와 같이 욱보이다니 우리의 체면은 어찌되는 것이오?”라고 외친다.<sup>34)</sup> 게다가, 주군(周軍)이자 천교 측은 전투에서 이기기 위해 온갖 비겁한 방법을 쓰기도 한다. 양전이 몰래 문중 군대의 군량미를 태운다든지<sup>35)</sup>, 강자아가 조공명의 제응에 도술을 부려 혼을 빼앗아 죽음에 이르게 한다든지<sup>36)</sup> 하는 장면에서 독자들은 작품의 프로타гон리스트(protagonist)인 천교 측 행위와 목표의 정당성에 공감할 수 없게 되며, 오히려 여섯 천군을 잃고 눈물이 범벅이 된 채 남은 네 천군을 다시 금오도로 돌려보내는 문중의 모습이라든지<sup>37)</sup>, 천교의 주장 원시천존이 나타났을 때 “사백(師伯)께서 오셨다”며 존경 및 예의로 대하려 하는 운소의 모습<sup>38)</sup> 등에서 안타고니스트(antagonist)인 절교 측 인물들에 한층 더 공감하는 경우들이 생기게 된다.

우리는 바로 이러한 공감의 정서로부터 봉신의 본질에 접근해볼 수 있다. 서두에서 언급했던 호완추안의 논의에 의거하여 본다면 『봉신연의』는 도교 및 민간신앙과 밀접한 관련이 있는 소설로, 봉신은 그 신격화 원리와 관련된다. 도교의 근원인 신선설의 중심된 인격 주체는 방사이고, 다시 방사의 전신은 무사(巫師)로 알려져 있다.<sup>39)</sup> 무사는 곧 샤먼(shaman)으로, 샤머니즘의 성격을 띤 신선설이 도교에 통합되면서 샤머니즘적 무속 원리 및 교의 역시 도교 속에 온존(溫存)된다. 샤머니즘은 ‘해원(解冤)’적 성격을 그 본질로 하며 이러한 기능은 특히 초기 도교 경전인 『태평경(太平經)』에서 확연히 드러난다.<sup>40)</sup> 우리는 문중 서사에서 이 같은 샤머니즘적 무속 원리가 봉신의 과정과 밀접하게 연관되는 것을 목도하게 된다.

소설에서 중심 서사로 다뤄지는 봉신의 과정은 무왕벌주라는 역사적 사건과 맞물리며 일어난다. 무왕벌주 사건은 다시 말해 패권이 은에서 주로 이행하는 과정인데, 그렇다면 봉신은 그 과정에서 일어났던 문화적 패러다임의 변화를 반영하는 어떤 현상을 의미한다고 볼 수 있다. 이러한 패러다임의 변화는 바로 ‘절교’와 ‘천교’라는 집단이 가지는 특성으로 대변된다. 소설의 묘사를 살펴보면 절교는 인간뿐 아니라 동물이나 사물의 신분으로 득선한 자들도 포함하는 반면, 천교는 인간 출신으로 득선한 자들 위주로 구성되어 있음을 볼 수 있다. 그렇다면 이 소설은 인간뿐 아니라 인간을 둘러싼 온갖 동물, 사물과의 소통을 추구하는 은 왕조의 샤머니즘적 패러다임을 절교라는 집단으로, 동물이나 사물을 배제한 인간 중심적 사고를 근간으로 하는 주 왕조의 인문화 지향 패러다임을 천교라는 집단으로 형상화했다고 이해할 수 있을 것이다.<sup>41)</sup> 즉 절교와 천교는 각각 은과 주의 주요 문화적 패러다임을 상징하며, 은주혁명은 바로 그러한 패러다임의 대변혁과 맞닿아 있는 것으로 이해될 수 있다.<sup>42)</sup>

34) 『봉신연의』 제46회.

35) 『봉신연의』 제41회.

36) 『봉신연의』 제48회.

37) 『봉신연의』 제46회.

38) 『봉신연의』 제50회.

39) 王瑤, 『中古文學史論』, 臺北: 長安出版社, 1948, 153~155쪽.

40) 정재서, 『한국 도교의 기원과 역사』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 2006, 126~127쪽.

41) 이와 관련하여 최근 중국에서 『봉신연의』 세계관을 기초로 제작되어 선풍적 인기를 끌었던 3D 애니메이션 영화 『나타지마동강세(哪吒之魔童降世)』(2019)의 대표적인 안타고니스트인 신공표(申公豹) 캐릭터를 떠올려 볼 수 있다. 『봉신연의』 소설에서 그는 본래 천교 출신이지만 강자아와 대적하며 절교의 선인들을 돕는 인물로 묘사된다. 소설에서는 그가 이류 출신이라는 점을 암시하고는 있지만 전면적으로 명시하고 있지는 않다. 그러나 그가 이류 출신이라는 암시와 그의 이름을 구성하는 ‘표(豹)’라는 글자는 현대의 문화콘텐츠에서 그가 본래 표범이라는 설정을 만들어냈고, 『나타지마동강세』에서 그는 동문 중 자신이 가장 열심히 수련했지만 인간이 아니라 동물 출신이라는 이유로 스승 원시천존으로부터 중용받지 못했음을 한탄하는 내용이 전개된다. 관련 논의는 졸고, 「『현대의 신화』 창조-중국 애니메이션 『나타지마동강세』의 나타 캐릭터 스토리텔링에 대한 고찰」, 『중어중문학(78)』, 2019, 258~260쪽 참조.

한편 무왕벌주에 의해 패권 왕조가 은에서 주로 교체되면서, 은 및 동이계(東夷系) 문화는 억압되어 제도권을 떠나 기층에 잠복하게 된다. 이에 따라 도교 문화 역시 관방의 지식인이 아니라 민간의 무사 혹은 방사에 의해 나름의 체계를 형성해나가게 된다. 이 과정에서 은 및 동이계 문화는 희생자, 피지배층, 소외 계층 등에 대해 발휘하는 동정, 위무, 승화 등 일종의 보상기제로서의 기능을 가지게 되는데, 그것은 바로 샤머니즘 자체가 갖고 있는 해원의 본질과 관련된다. 이렇게 본다면 봉신은 일종의 보상기제의 행위로 파악될 수 있다.

정리하면, ‘봉신’이란 패권이 주 왕조로 이행하는 과정에서 샤머니즘 왕조였던 은의 패러다임이 변화 혹은 왜곡되며 주가 추구했던 인문화의 방향으로 나아가는 모습을 현시함과 동시에, 주에 의해 희생된 은의 영웅들을 위무하는 보상기제적 층위의 행위로 이해된다.

『봉신연의』에서 봉신의식은 승자 쪽인 강자아에 의해 거행된다. 하지만 실제로 희생된 이들의 신격화는 샤머니즘의 해원적 보상기제에 의해, 패망한 은 왕조의 유민들 사이에서 자발적으로 이루어졌을 확률이 크다. 그러므로 소설에서 형상화하고 있는 봉신의 본질은 주에 의해 희생된 은의 영웅들이 샤머니즘적 무속 원리에 의해 민간에서 신격화되는 원리이며, 이것을 강자아 혹은 관방에서 정치적 통합의 이데올로기로 합리화한 것으로 볼 수 있다.<sup>43)</sup>

이러한 맥락에서 본다면 『봉신연의』의 작자가 곧은 충심과 출중한 능력 그리고 훌륭한 인품까지 갖춘 문중이라는 인물은 은 태사이자 절교 선인, 즉 패자(敗者)의 쪽에 배치하여 결국 봉신되도록 형상화한 것은 이 같은 신격화 원리와 무관하지 않다고 할 수 있다. 그 결과 문중은 독자들의 가장 큰 공감적 정서를 창출하는 인물로 형상화되고 있는 것이다.

이와 관련하여 소설 속 한 장면이 눈길을 끈다. 문중의 군대가 거의 모든 전력을 잃은 채 청룡관(靑龍關)으로 가는 길에 잠시 한 촌락에 머무르는데, 그곳에서 만나게 된 이길(李吉)이라는 노인이 그 군대가 문중의 군대라는 사실을 알고는 진심을 다해 극진히 예우하며 식사를 대접한다는 대목이다.<sup>44)</sup> 소설의 전체적 서사 전개와 전혀 연관성이 없음에도 불구하고 문중 서사의 한 부분으로 서술되어 있는 이 장면은 작자가 문중 서사를 그려낸 의도를 가장 잘 집약하여 보여준다. 이 소설은 문인의 필치 아래 쓰였다고는 하지만 설화적 내용을 그 바탕으로 하기에 민간의 정서를 담고 있으며, 이 장면은 바로 문중에 대한 민간의 공감적 정서를 서술하고 있는 것이라 볼 수 있다.

#### 4. 한국문화 속 『봉신연의』와 문중 서사: 뇌신(雷神) 형상과 관련하여

이 장에서는 『봉신연의』의 문중이 사후 뇌신 구천응원뇌성보화천존에 봉신된다는 점에 착안하여, 문중의 서사가 고조선 뇌신 신앙 전통 및 그 설화적 상징체계와 가지는 연관성에 대해

42) 본고의 논의와는 별도로, 천교와 절교는 각각 실제 도교의 종파로 간주되어 연구되기도 했다. 가령 柳存仁(Liu Tsun-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels* (Wiesbaden: Kommissionsverlag, O. Harrassowitz, 1962))이 천교와 절교를 도교의 두 가지 종파로 분석한 이래로, 胡文輝(『『封神演義』의 闡教和 截教考』, 『學術研究』(1990(2)))는 천교를 전진교(全眞敎)에, 절교를 정일교(正一敎)에 비유했고, 李建武(『再考『封神演義』의 闡教和 截教』, 『明清小說研究』(2008(4)))는 천교와 절교를 모두 전진교와 정일교가 혼용된 도교로 보았다. 물론 이같은 실제 종파와의 연관성에 대한 연구 작업 역시 큰 의의가 있지만, 본고는 천교와 절교 두 집단이 소설의 서사 안에서 가지는 상징적 기능에 좀더 관심을 두고 논의를 전개한다.

43) 봉신의 해원적 보상기제 및 그 신격화 원리에 대한 관점은 정재서, 『동아시아 상상력과 민족 서사』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 2014, 105~106쪽 참조.

44) 『봉신연의』 제52회.

천착해보고, 문중이라는 인물이 조선의 대중들에게 어떻게 받아들여졌는지 『옥추경』의 유행과 관련지어 논의해보고자 한다.

#### 4.1. 고조선 뇌신 신앙 및 동이계 신화의 상징체계

우선적으로 논의할 내용은 『봉신연의』 문중 서사가 고조선 뇌신 신앙 및 그 설화적 상징체계와 어떠한 연관성이 있는지에 대해서이다.

상술했듯 『봉신연의』에서 문중이 봉해지는 신은 ‘구천응원뇌성보화천존’으로, 뇌부를 주재하는 뇌신이다.<sup>45)</sup> 뇌신은 우雷神으로, 도교에서 뇌법(雷法)에 이용되는 신격이다. 중국에서는 이전까지 민간에서 유전되던 뇌신 신앙이 북송말 시기에 신소파(神霄派)<sup>46)</sup>의 흥기와 함께 도교에 포섭되어 온전한 뇌부 신계(神系)가 만들어졌다. 뇌법이란 재초(齋醮)에서 도사들이 뇌(雷), 곧 우雷神의 힘을 주술능력의 원천으로 삼아 뇌부에 소속하는 신장(神將)이나 신병(神兵)을 부려서 다양한 목적을 달성하는 특징적인 주술이다.<sup>47)</sup> 구천응원뇌성보화천존은 뇌부의 주신으로서 36명의 천군(혹은 24명의 천군)을 총괄한다.<sup>48)</sup> 흥미롭게도, 『봉신연의』에서 문중의 휘하로 뇌부에 봉해지는 24천군 중 7명은 실제 도교 뇌부 신계의 신들과 관련된다.<sup>49)</sup> 뇌신은 뇌공(雷公), 우사(雨師), 풍사(風師) 등을 거느리며 우레 및 비바람 등 기후를 관장할 뿐 아니라 사람들의 행불행을 결정하고 악을 징벌하는 신으로 믿어졌다. 대표적으로 송대 지괴소설집 『이견지(夷堅志)』에는 오(吳) 땅의 주거(周舉)라는 자가 도사로부터 뇌법을 배워 도적으로부터 목숨을 지킨 이야기가 전해온다.<sup>50)</sup>

그런데 사실 동아시아의 뇌신 신앙은 중국 도교 전통에서 부각되었지만 그 역사적 연원은 고조선 신화에서 찾아볼 수 있다. 중국에서는 뇌법이 위진 시대까지 발견되지 않다가 당송 시기에 이르러서야 비로소 ‘오뢰법(五雷法)’이라는 명칭을 찾아볼 수 있다.<sup>51)</sup> 또한, 뇌신 신앙의 배경설화인 뇌성보화천존 이야기는 풍백(風伯), 우사(雨師) 등이 등장하는 서사구도의 측면에서 살펴보면 고조선 지역의 신화를 집약한 것으로 여겨지며, 태일신앙을 배경으로 하는 동이계 신화는 풍운뇌우(風雲雷雨)의 신화적 상징체계를 갖추고 있다.<sup>52)</sup> 이러한 맥락에서 본다면 뇌

45) 『봉신연의』 제99회.

46) 신소파는 북송 말기에 내단과 부록을 결합하여 만든 새로운 부록도파이며 창시자는 강서(江西) 남풍(南豐)의 도사 왕문경(王文卿)이다. 이 파의 신소뇌법은 송 휘종의 도교를 숭상하고자 하는 열망에 영합하였기에 매우 빨리 유행하게 되었다. 신소파 도사들은 ‘인체는 소천지이고 우주는 대천지’라는 학설로부터 출발하여, 뇌법 가운데 소환되는 뇌신과 신장은 사실상 자신의 정기신 및 오장의 기운이라고 여긴다. 해당 내용은 종자오평(鐘肇鵬) 주편, 이봉호 외 옮김, 『도교사전』, 서울: 파라아카데미, 2018, 113~114쪽 참조.

47) 사가데 요시노부(坂出詳伸) 주편, 이봉호 외 옮김, 『도교백과』, 서울: 파라아카데미, 2018, 192쪽.

48) 『도교사전』, 681쪽.

49) 자세한 논의는 田浩然, 「『封神演義』與明清民間信仰」, 陝西師範大學 碩士論文, 2013, 5~22쪽 참조.

50) 이 이야기의 줄거리는 대략 다음과 같다. 주거는 마을에서 돌아오는 도중에 어떤 도사에게서 도적을 만나 목숨을 잃을 것이라는 예언을 듣는다. 놀란 그에게 도사는 ‘구천응원뇌성보화천존’의 이름을 외우면 살아날 것이라고 알려준다. 예언대로 주거는 도적에게 습격을 당하지만, 도사가 알려준 대로 열심히 주문을 외우자 갑자기 뇌성(雷聲)이 울리며 결국 놀란 도적이 달아남으로써 목숨을 건진다. 해당 이야기는 『夷堅丙志』 卷六, 「十字經」 참조.

51) 오뢰법은 중국의 도교문화에 수용된 북방 유목민의 주술법이다. 안동준은 도교 뇌법의 백과사전이라 할 『도법회원(道法會元)』에서 뇌법이라는 도교 정통법술을 사무(師巫)의 사법(邪法)과 구분해서 적대시하며 기술하고 있는 것은 바로 뇌법이 본래 중원에서 기원한 것이 아니라 오뢰법이라는 명칭으로 도교문화에 수용된 북방 유목민 고유의 주술법이기 때문이라고 논의했다. 관련 논의는 안동준, 「고조선 지역의 무교가 중원 도교문화에 미친 영향」, 『한국 도교문화의 탐구』, 파주: 지식산업사, 2008, 34~35쪽 참조.

법 및 뇌신 구천응원뇌성보화천존의 출처는 고조선 지역과 무관하지 않음을 유추할 수 있다.

고조선의 단군신화를 보면, 환인(桓因)의 아들 환웅(桓雄)이 풍백(風伯), 우사, 운사(雲師)를 비롯해 3천 무리를 이끌고 하늘에서 태백산으로 내려와 웅녀와 결합하여 단군왕검을 낳는다.<sup>53)</sup> 여기서 환인의 신격은 천신이고 풍백, 우사, 운사를 거느린 환웅의 신격은 뇌신으로 이해되기도 하지만, 사실상 두 신격은 공통된 뿌리를 가진다고 볼 수 있다.<sup>54)</sup> 천신의 뿌리를 가지는 뇌신은 우주를 다스리는 지고의 주재자이기에 복두칠성을 숭배하는 성수신앙과도 관련된다. 우주의 중심으로 여겨졌던 복두칠성의 태일성이 복두늬거를 탄 뇌신 환웅의 모습으로 임혀질 수 있는 것은 이러한 맥락에서이다.<sup>55)</sup> 동이계 신화 내용을 표현한 고구려 고분벽화에 자주 등장하는 별자리는 바로 이 태일신앙과 깊은 관련이 있다.

동이계 신화를 구성하는 고조선 뇌신 신앙 전통은 고대 동북아 샤머니즘과도 연원적으로 밀접한 관계에 있다.<sup>56)</sup> 가령 주몽 신화에서 주몽은 뇌신의 신격을 가지며 그 신이한 영웅적 능력은 살만교의 주술적 행위로 풀이될 수 있다.<sup>57)</sup> 그가 비류국에 장맛비를 퍼붓다가 비를 그치게 하는 대목에서 활용했던 도구는 바로 ‘채찍’인데, 여기서 채찍은 그가 샤먼의 역할을 수행했음을 방증한다.<sup>58)</sup> 주몽의 아버지 해모수(解慕漱)도 비슷한 맥락에서 논의될 수 있다. 『동명왕편』을 보면 해모수는 오우관(烏羽冠)을 쓴 채 채찍을 휘두르며 오룡거(五龍車)를 타고 채색 구름이 떠있는 하늘에서 내려온다. 채찍을 휘두르며 신성한 동물로 이루어진 수레를 타고 있는 그의 형상에서 주몽과 동일한 신화 상징체계를 가지고 있음을 알 수 있다. 해모수의 형상에서는 특히 ‘오우관’, 즉 까만 깃털로 만든 모자가 눈에 띈다. ‘모자’ 역시 그가 샤먼의 역할을 수행했음을 의미한다.<sup>59)</sup> 동시에 그것은 까만 깃털로 이루어져 있으므로 곧 태양을 상징하는 삼족오(三足烏)를 연상시키며, 이는 해모수가 태양신이며 동이계 신화 영웅임을 보여준다.

52) 안동준, 같은 책, 30~31쪽.

53) 『三國遺事』卷1, 「紀異」第1.

54) 일연(一然)은 환인에 대해 인도의 천신인 제석(帝釋)이라고 주를 달았고, 최남선은 환인이 오늘날의 하늘, 하느님의 근원이 되는 말일 것이라고 추측한 바 있다. 즉 환인은 하늘에 있는 최고신, 즉 지상자(至上者, Supreme Being)라 할 수 있다. 엘리야데는 『종교형태론』에서 이러한 존재를 ‘천공신(天空神)’이라고 칭했는데, 우랄-알타이 계통의 천공신은 초월성을 지닌 우주의 지배자이나, 직접적으로 통치하지 않고 대리자를 보내어 통치한다고 말하고 있으며, 이를 성(聖)이 구체적인 것으로 점차 하강하는 현상으로 파악했다. 이에 비추어 보면 천공신-대리자는 각각 환인-환웅으로 임혀지며 이는 하나의 천신 계열 신화 상징체계를 구성한다. 즉, 환웅은 하늘의 지상자(환인)를 대리하는 구체적인 인세(人世) 통치자로서, 풍백·우사·운사를 거느리고 하늘로부터 지상에 내려와 자연과 인간을 아우르는 권능을 보유하므로 뇌신인 동시에 천신의 신격을 가진다고 볼 수 있다. 환인-환웅의 천공신-대리자 관계에 대한 논의는 이지영, 『한국신화의 신격 유래에 관한 연구』, 서울: 태학사, 1995, 50~51쪽 참조.

55) 오늘날 복두칠성 위쪽으로 밀려나 있는 태일성은 상고시대에는 북극성이다. 천문 고고학 자료를 보면 5~6천 년 전에는 복두칠성과 북극성이 일치하여 북극성이 복두의 괴성(魁星) 중앙에 자리 잡았다. 때문에 그 시대의 복두성은 5성으로 인식되었다. 북극성을 궤 4성 안에 실어서 복두 4성을 제거(帝車)라 하며, 산동성 무씨사(武氏祠) 화상석에 나타난 뇌신은 뇌거와 유사하고, 뇌신은 본래 북극성, 즉 태일을 상징한 것으로 여겨진다. 이 점에서 단군신화의 환인과 환웅은 천제이면서 태일의 화신으로 볼 수 있다. 해당 논의는 안동준, 같은 책, 28쪽 참조.

56) 가령 이능화는 고구려 사무(師巫)를 주(周) 태사(太師)나 만주(滿洲) 살만(薩滿, shaman)에 비교했고, 무(巫)를 뜻하는 차차웅(次次雄)이라는 신라의 왕호는 환웅(桓雄)에서 유래했다고 보았다. 관련 내용은 이능화 지음, 서영대 역주, 『朝鮮巫俗考』, 파주: 창비, 2018(5쇄), 85~86쪽과 93~94쪽 참조.

57) 안동준, 같은 책, 32쪽 참조.

58) 채찍은 전쟁에서 활용되는 무기이기도 하지만, 무엇보다도 샤먼의 무구(巫具)로 기능한다. 채찍은 샤먼에게 있어서 제사와 출정, 수렵과 먼 여행 등에 휴대하는 구마(驅魔) 기능을 가진 법기이다. 관련 내용은 富育光, 『薩滿論』, 瀋陽: 遼寧人民出版社, 2000, 282쪽 참조.

59) 샤먼의 모자는 마귀를 쫓고 정령들을 제어하는 주술적 권능을 드러내는 무구(巫具)로 기능한다. 관련 내용은 富育光, 같은 책, 238~252쪽.



이제 다시 『봉신연의』로 되돌아가 살펴보면, 고조선 뇌신 신앙 및 동이계 신화의 상징체계가 문중의 형상에 잘 재현되어 있음을 볼 수 있다. 본고의 2장에서 고찰했듯, 문중은 ‘자웅편’이라는 채찍을 들고 ‘목기린’을 타고 다니며, 머리에는 ‘구운열염관’이라는 모자를 쓰고 있다. 문중의 이러한 모습은 흡사 주몽과 해모수의 형상을 결합해놓은 듯한 인상을 주며, 특히 각각의 명칭은 동이계 신화 속 뇌신 이미지를 더욱 배가시킨다. 한 쌍의 교룡이 변신한 채찍 자웅편은 휘두르면 바람과 우렛소리가 난다. 검은빛을 띠는 목기린은 주몽이 땀던 기린마와 같은 계열의 동물이다.<sup>60)</sup> 마지막으로 구운열염관이라는 모자는 그 이름에서 구름과 번개를 연상시킨다. 이러한 설정들로부터 우리는 『봉신연의』의 인물 문중에게 고조선 및 동이계 신화 인물들과 관련 깊은 뇌신의 이미지가 충실히 반영되어 있음을 볼 수 있다.

#### 4.2. 『옥추경(玉樞經)』과 ‘문태사(聞太師)’

다음으로 소설 『봉신연의』의 조선 전입 및 유행 상황에 대해 살펴보고, 소설의 유행과 함께 문중이라는 인물이 조선의 대중들에게 어떻게 받아들여지고 인식되었는지 『옥추경』과 관련지어 논의해보고자 한다.

『봉신연의』는 정확한 전파 시기는 알 수 없으나, 책이 생성된 후 일찍이 조선에 전파되어 『서주연의』라는 이름의 한글번역본으로 사대부가문 여성들 사이에서 읽혔음을 기록을 통해 볼 수 있다. 『서주연의』는 100회본 『봉신연의』를 원작에 거의 충실하게 번역한 거질의 한글번역본이다. 조선의 문인 조태억(趙泰億, 1675~1728)은 자신의 모친이 『서주연의』를 매우 아끼고 애독했음을 기록하고 있다.<sup>61)</sup>

그런가 하면 필사본과 방각본, 구활자본 형태의 한글 축약 번안본 『강태공전』은 조선후기부터 구한말을 지나 일제강점기에 이르기까지 꾸준히 양산되며 대중적으로 큰 인기를 끌었음도 확인된다. 『강태공전』은 강자아를 주인공으로 삼아 원작 『봉신연의』의 서사를 조선 영웅소설의 전형적인 영웅 일대기적 서사구조로 축약 및 재편한 짧은 분량의 번안소설이다.<sup>62)</sup>

조선후기에는 수많은 중국소설들이 한글로 번역 및 번안되면서 여성 및 일반 민중 독자들에 널리 향유되었으며, 그러한 흐름 아래 『봉신연의』 역시 한글번역본 혹은 번안본의 형태로 대중들에게 널리 읽혀졌던 것으로 보인다. 이러한 흐름에는 17세기에 대두한 사대부 가문 여성들을 중심으로 하는 장편국문소설 향유 문화 및 18세기 이후 세책업 및 방각본의 등장으로 인한 독서문화의 대중화 현상이 매우 중요한 사회적 배경이 된다.<sup>63)</sup> 한글의 보편화 및 서적유통 체계의 발달은 과거에 문자(한자)를 독점했던 남성 사대부들이 아닌 여성 및 일반 민중 독자들을 주요 소설독자층으로 끌어들이고, 이들에 의해 주도되었던 조선후기 소설문화는 수신

60) 『설문해자』에서 ‘기린은 어진 짐승이다(麒麟, 仁獸也)’라고 서술하고 있다. 그런데 ‘인(仁)’은 고대에 ‘이(夷)’와 같은 글자인 것으로 논의되며, 서북부에서 온 주 민족은 동쪽 은상인(殷商人)에 대해 ‘이(夷)’라고 불렀다. 그러므로 기린은 동이와 관련이 깊은 서수(瑞獸)라 할 수 있다.

61) 『謙齋集』 권42 ‘諺書西周演義跋’: “우리 어머니께서 언문으로 『서주연의』 10여 책을 필사하셨는데 원본 자체가 한 책이 결본이어서 완질을 갖추지 못했다. 어머니께서 그것을 늘 아쉬워하며 지내신 지 오래되었다. 그러다가 옛것을 좋아하는 어떤 집에서 완전한 본을 얻게 되어, 다시 써서 빠진 부분을 보충하여 완질을 갖추게 되었다.(我慈闈既諺寫西周演義十數編, 而其書闕一筭, 秩未克完, 慈闈常嫌之久, 而得一全本於好古家, 續書補亡, 完了其秩.)…”

62) 자세한 번안 양상에 대해서는 拙稿, 「조선후기 한글소설 『강태공전』의 『봉신연의』 번안 양상 소고」, 『중국소설논총(50)』, 2016 참조.

63) 조선후기 소설독자층에 대한 자세한 논의는 大谷森繁, 『朝鮮後期 小説讀者研究』, 고려대학교 민족문화연구소, 1985 참조.

(修身)과 교양 함양의 목적 및 흥미와 오락적 목적이 동시에 고려되었던 것으로 여겨진다. 이러한 맥락에서 보자면 『봉신연의』의 한글번역본 및 번안본 역시 소설 자체의 흥미와 오락적 목적 뿐 아니라, 은주혁명이라는 역사적 사건을 다룬다는 점에서 교양 함양의 목적 또한 충족시키므로 여성 및 일반 민중 독자들 사이에 널리 유통되어 읽힐 수 있는 명분을 획득했던 것으로 보인다.

이처럼 『봉신연의』가 조선의 대중 독자들에게 널리 읽히는 과정에서, 문중 서사에 등장하는 ‘금오도(金鰲島)’와 ‘삼선도(三仙島)’라는 지명은 조선의 독자들에게 단순한 소설적 지명으로 여겨지지 않았을 확률이 크다. 『봉신연의』에서 ‘금오도’는 문중이 전쟁 중 수세에 몰리자 십천군에게 도움을 청하러 간 곳이고, ‘삼선도’는 문중의 도우 조공명이 운소 세 자매를 찾아간 곳으로, 주지하듯 이 두 지명은 한국 전통의 선도 문화와 깊은 관련이 있는 장소이기 때문이다.

우선 ‘금오도’는 우리에게 최초의 한문소설 『금오신화(金鰲新話)』를 쓴 김시습의 집필 장소를 떠올리게 만든다. 김시습은 한국 선도의 맥을 계승하는 조선 단학파(丹學派)의 개조로, 『봉신연의』 문중 서사에 등장하는 금오도는 바로 이 김시습의 집필 장소인 금오산과 무관하지 않아 보인다. 또한 ‘삼선도’는 서쪽 곤륜산과 대척점에 있는 동쪽 삼신산(三神山)을 상기시키는 데, 예로부터 삼신산은 발해에 있는 것으로 여겨졌으므로<sup>64)</sup> 우리나라와 관계가 깊다. 삼신산은 한국의 신선설과 선도 문화를 구성하는 핵심 지명으로, 단학파는 삼신산이 한국에 있다고 주장해왔다.<sup>65)</sup> 『봉신연의』 문중 서사에 등장하는 삼선도는 바로 이 삼신산 이미지와 깊은 관련이 있다.

이런 점들을 염두에 두고 볼 때 『봉신연의』의 문중이라는 인물은 조선의 독자들에게 우리의 민족적 코드와 연관이 있다고 인식되며 중시되었을 확률이 크다. 이에 대한 논의를 위해서는 도교 경전 『옥추경(玉樞經)』과 관련지어 고찰해볼 필요가 있다.

고려시대에 한국에 유입된 것으로 추정되는 『옥추경』의 본명은 『구천응원뇌성보화천존옥추보경(九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經)』으로, 그 저자는 구천응원뇌성보화천존에 가탁되어 있다. 『옥추경』은 조선 초기 국가에서 시행하는 기우제의 중요한 신격이었기에 소격서에서 도사를 뽑을 때 꼭 공부해야 하는 경전이었다. 그러나 소격서가 폐지된 이후에는 사찰을 통해 유전되면서 민간에서도 크게 유행하게 된다. 조선 후기는 임진왜란(1592~1598)과 병자호란(1636~1637) 등 전란이 잦았는데, 사람들은 뇌신을 전신(戰神)으로 숭배하며 전쟁을 극복하고자 했다.<sup>66)</sup> 또한 잦은 전란으로 인해 전염병도 창궐했다. 이에 따라 17세기경부터 『옥추경』은 민간에서 귀신을 부리고 학질 등 전염병을 막거나 치료하는 경전이자 신격으로 위상이 강화되었다.<sup>67)</sup> 일제강점기에 이르러서는 치병에서 더 나아가 삭사(鑿邪), 즉 귀신을 녹이는 경전이라는 인식도 생겨났다. 조선에서 『옥추경』은 이렇게 꾸준히 유전되며 권선서로 작용하기도 하고, 뇌법을 다루는 방술서로 여겨지기도 했으며, 치병 및 삭사의 경전으로 여겨지기도 하면서 점차 민족의 경전으로 자리매김했던 것이다.<sup>68)</sup>

64) 『史記』「封禪書」 및 『漢書』「郊祀志」 기록 참조.

65) 단학파는 한국 선도의 흐름을 대변하는 주체적이고 자생적인 역사 의식 및 문화사관을 가진 사족 중심의 수련 도교 집단으로, 그 뿌리를 단군 신앙을 핵심으로 한 국수사상에 두고 있다. 관련 논의는 정재서, 『한국 도교의 기원과 역사』, 120~122쪽 참조.

66) 가령 정탁(鄭琢, 1526~1605)의 『약포선조유묵(藥圃先祖遺墨)』은 임진왜란 시 국난의 극복을 위해 다양한 도교적 술법을 필사한 책으로, 주술-의학적 처방, 전쟁 부적과 작법, 뇌신의 도움을 받아 신병(神兵)을 제련하는 신장(神將)과 법술, 승리를 위한 뇌법의 주문 등을 망라했다. 관련 논의는 박종천, 「임진왜란시 도교 술법의 수용 양상-鄭琢의 『藥圃先祖遺墨』을 중심으로」, 『종교와 문화』(31), 2016 참조.

67) 가령 허균(許筠, 1569~1618)의 한문소설 「張山人傳」에서 이러한 내용을 확인할 수 있다.

그런데 조선에서 이렇게 인기가 많았던 『옥추경』에 대해 『봉신연의』와 관련하여 주목할 점은, 『옥추경』의 저자가 바로 ‘문태사’라는 인식이 있었다는 사실이다.<sup>69)</sup> 이는 바로 조선후기부터 일제강점기에 이르기까지 소설 『봉신연의』가 한글번역본 및 번안본의 형태로 대중 독자들 사이에서 크게 유행했다는 사실과 관련이 있다. 『옥추경』은 그 원래 명칭에서도 알 수 있듯 구천응원뇌성보화천존에 가탁되어 있다. 하지만 이 신이 곧 ‘문태사’라는 사실은 어디에서도 찾아볼 수 없으며 소설 『봉신연의』를 통해서만 알 수 있다. 그러므로 조선에서 『옥추경』의 저자가 ‘문태사’라는 인식이 생겨난 것은 바로 태사 문중이 구천응원뇌성보화천존에 봉신되는 내용의 소설 『봉신연의』의 유행에 기인한 것으로 볼 수 있다.

조선에서 『옥추경』은 앞서 논의한 고조선 뇌신 신앙의 전통과 맞물리며 더욱 친숙하게 받아들여졌을 것이다. 또한 『옥추경』은 칠성신앙의 효험을 강조하는데, 이는 태일신앙의 연장선상에서 파악되므로 동이계 신화와 친연성을 지닌 것으로 여겨졌을 것이다.<sup>70)</sup> 그렇기에 『봉신연의』의 문중 형상은 이 같은 『옥추경』의 대중적 인기와 함께 한국적 맥락에서 받아들여지고 인식되었을 것으로 생각된다.

## 5. 결론

본고는 명대 신마소설 『봉신연의』에 묘사된 문중 서사의 의미 지향 및 그 문화적 함의에 대해 도교문화 및 한국문화와 관련지어 논의해보았다. 이제 그간의 논의를 요약하고, 나름의 결론을 맺고자 한다.

서두에서 언급했듯, 설화적 바탕의 소설 『봉신연의』는 기층민들의 집단 감성이라 할 ‘망탈리테’를 반영하고 있다. 그렇기에 이 소설에 묘사된 문중에 대한 서사는 도교 신 구천응원뇌성보화천존에 대하여 도교 경전이 담아낼 수 없는 이면의 집단 기억들을 풍부히 담아내고 있다는 점에서 연구의 가치가 있다. 본고는 이 점에 착안하여 문중 서사를 『봉신연의』의 핵심 모티프인 ‘봉신’의 신격화 원리 및 도교문화와 관련지어 고찰하였고, 나아가 뇌신과 관련된 한국의 설화적 맥락 및 『옥추경』 경전의 유행과 관련지어 논의하였다.

우선 2장에서는 문중의 형상에 대해 고찰하였다. 문중의 외형적 특징은 채찍 ‘자웅편’을 지니고 있고, 서수 ‘묵기린’을 타고 다니며, 모자 ‘구운열염관’을 쓰고 있다는 점이다. 그 외에 ‘삼목인’이라는 점도 거론되었다. 소설에 등장하는 강자아 및 황비호 캐릭터와의 비교도 시도하였는데, 이는 두 인물이 각각 문중과 대비되는 역할을 수행하고 있어 문중 캐릭터에 대한 이해에 도움을 주기 때문이다.

68) 관련 논의는 구중회, 『옥추경 연구』, 서울: 동문선, 2006, 146~169쪽 참조.

69) 봉우 권태훈 선생의 제자 모임인 연정원(研精院) 팀에 따르면, 『옥추경』은 동이계의 대선인이었던 문태사가 만든 것이라고 전해진다. 『옥추경』 앞부분에 기린을 타고 있는 신선 모습이 나오는데, 이 기린을 타고 있는 분이 ‘문태사’라는 것이다. 봉우 선생은 은나라가 동이족이 세운 나라였고, 주나라와의 전쟁에서 패하면서 기린을 타고 있는 모습의 문태사는 『옥추경』의 신, 즉 ‘구천응원뇌성보화천존’으로 신격화되었다고 전했다. 관련 내용에 대해서는 조용헌, 「조용헌의 주유천하」, 『신동아』, 2012년 7월호, 477~478쪽 참조.

70) 정작 중국 도교에서는 『옥추경』과 구천응원뇌성보화천존은 그다지 중시되지 않았던 것으로 보인다. 이와 관련하여, 명대 홍치원년(1488)에 주홍모(周洪謨)가 구천응원뇌성보화천존, 풍운과 뇌우의 신 외 몇몇 신들은 근거를 명확히 알 수 없으니 사전(祀典)에서 뺄 것을 주청했다는 사실이 흥미롭다. (관련 내용은 卿希泰의 『中國道教史』를 인용하여 구중회, 같은 책, 21~22쪽에 논의되어 있다.) 이러한 사실은 구천응원뇌성보화천존의 유래가 본시 중원이 아니라는 주장을 방증하는 것이기도 하다.

3장에서는 전쟁에서 희생되어 봉신되는 문중 서사를 통해 『봉신연의』 전체를 관통하는 핵심 모티프인 ‘봉신’의 신격화 원리에 대해 고찰하였다. 소설은 희생자이자 패배자의 입장을 대변하는 문중에 대해 공감적 정서를 자아내고 있는데, 이는 바로 샤머니즘의 무속 원리인 ‘해원’적 성격과 관련된다. 즉, 봉신은 은의 샤머니즘 패러다임이 변화 및 왜곡되며 주가 추구했던 인문화의 방향으로 나아가는 모습을 현시함과 동시에, 희생된 은의 영웅들을 위무하는 보상기제 층위의 행위로 이해될 수 있다.

4장에서는 문중이 사후 뇌신 구천응원뇌성보화천존에 봉신된다는 점에 착안하여 문중 서사를 한국문화와의 관련성 하에 고찰하였다. 우선 소설 속 문중의 형상은 고조선의 뇌신 신앙 전통 및 동이계 신화의 상징체계와 깊은 관련이 있음을 살펴보았다. 그리고 조선시대 크게 유행했던 도교 경전 『옥추경』의 저자가 ‘문태사’로 알려진 것은 바로 소설 『봉신연의』의 유행에 기인한 것이며, 조선에서 문중의 형상은 『옥추경』과 함께 한국적 맥락에서 인식되었음을 논의하였다.

잘 알려진 것처럼, 고조선의 뇌신 신앙 및 동이계의 신화적 상징체계는 한국 고유의 신선설 및 선도문화와 깊은 관련이 있다. 이 전통은 신라, 고려, 조선까지 이어지며 중국문화에 동화되는 것을 경계하고 자주적인 문화건설을 모색하려는 경향을 띠어왔다. 조선시대에 이르면 김시습이 개창한 단학파로 그 전통이 이어지며, 구한말에는 신종교인 증산교(甞山敎)가 이와 관련된다.<sup>71)</sup> 이러한 맥락을 고려하여 『봉신연의』의 문중 서사를 들여다보면, 이 서사가 은주혁명이라는 역사적 사건 및 이에 대한 설화적 상상력의 직조를 통해 뇌신 구천응원뇌성보화천존이 동이계 출신의 신격이라는 집단 기억을 담아내고 있음을 볼 수 있다.

---

71) 증산교에서 갈라져 나온 유파 중 대순진리회(大巡眞理會)가 구천응원뇌성보화천존을 최고신으로 삼은 것은 이러한 전통과 무관하지 않아 보인다.

-토론문-

『봉신연의(封神演義)』 속 문중(聞仲) 서사의 의미 지향 및 그 문화적 함의  
- 도교문화 및 한국의 뇌신(雷神) 형상과 관련하여 -

임준성 (광주여자대학교)

유수민 교수님의 발표 잘 들었습니다. 사실 저는 도교문화와 관련해서는 비전공자나 다른없는 처지여서 토론을 맡았을 때 참 난감했습니다. 유교수님의 논지에 도움이 되지는 못할망정 괜한 트집이나 잡지 않을까 하는 두려움이 내내 마음 한 가운데에 있었습니다. 이점 죄송하게 생각합니다. 하지만 이 또한 공부의 과정이라 생각하고 어쭙찮은 질문 세 가지로 토론자의 책무를 다하고자 합니다.

1. <봉신연의>에서 ‘문중’의 인물 설정과 관련하여 신격화의 경지로 이끈 근본적인 동기에 관한 질문입니다. ‘문중’과 대립적인 인물로 ‘강자아’를 설정하여 갈등요소로 작용하고 있습니다. 표면적으로는 ‘무왕벌주’로 인한 희생에 대한 동경보다는 역설적으로 은왕조에 대한 향수 또는 역사적 정당성에 기존의 관점과 상반되는 ‘문중’이라는 가공인물을 통해서 작자가 내세운 소설적 장치로 볼 수 있지 않을까 싶습니다. 이점에 대해 유교수님의 견해를 듣고 싶습니다.
2. <봉신연의>의 문화적 함의에서 샤머니즘적 무속의 원리로 ‘공감의 정서’를 들고 있습니다. 은나라에서 주나라로 패권이 옮겨지면서 이때 희생된 은나라의 영웅을 위무하는 보상기제적 층위의 행위로 인식할 수 있는 틀을 ‘공감의 정서’로 파악하신 것 같습니다. 그렇다면 봉신이라는 제의적 행위, 곧 신격화 행위를 보상기제적 층위의 결과로 이해해도 괜찮은지요? 이 부분은 봉신의 제의적 성격과 소설의 서사구조를 서로 별개로 인식하면 이 두 부분이 서로 연결이 잘 안되는 문제가 생기는 것 같아서 드리는 질문입니다.
3. <봉신연의>의 뇌신형상과 관련하여 그 연원으로 고조선의 신화, 전설에서 구체적인 사례를 들고 있습니다. 그렇다면 동아시아 각국에서 이와 유사한 사례가 있으면 소개해주시면 좋을 것 같습니다. 뇌신신앙은 중국도교전통에서 두드러진 것이라면 비교문화적 측면에서 유사성과 상관성을 서로 대비적 측면에서 고려할 때 고조선의 사례가 좀더 설득력 있는 주장이 될 수 있지 않을까 싶습니다.

날씨가 매우 덥고 습합니다. 오늘 학회에 참석하신 모든 분께 건강과 행운을 빕니다.

## 강증산의 문학에 나타난 도교적 성격

고남식 (대진대학교)

- I. 머리말
- II. 강증산의 문학적 활동
- III. 강증산 문학의 도교적 성격
- IV. 맺음말

### I. 머리말

종교와 문학의 친연성은 원시종합예술에서부터 시작하여 오늘날까지 면면히 이어져 왔으며 고대로 거슬러 올라갈수록 문학은 종교에 예속되었고, 현대로 내려올수록 종교의 굴레에서 벗어나 독자적인 영역을 넓히면서 오히려 그를 예속화하려는 대담성까지도 보여 주었다.<sup>72)</sup>문학 작품의 종교에서의 위치에 대해서는 많은 언급이 있어 왔는데 문학이 지닌 이야기, 문학이라는 가능성을 창조하는 창조성에의 자기 봉헌이다.<sup>73)</sup>

종교가 일구어 낸 형이상학의 가치체계를 언어의 옷을 입혀 표현한 것이 경전으로 경전 없는 종교를 생각할 수 없다. 경전은 문학의 언어 질서를 십분 활용하고 있다. 문학이 추구하는 가치세계는 알게 모르게 종교적 가치세계를 차용해 오고 있다.<sup>74)</sup>

증산사상에서 과거의 풍류도가 유불선 삼교를 흡수하여 통일을 성취했던 것보다 더 확대하여 세계의 모든 특수한 생활경험에서 생기는 다양성에서부터 하나의 원본적 상생(相生)문화의 진액을 창조하겠다는 구원의 비전을 읽는다.<sup>75)</sup>민중 종교운동의 교조들은 교리를 펴는 방법을 두고서 깊은 고심을 해야만 되었다. 깨달은 바를 일상적인 논리로 설명할 수는 없었다. 창작이 경전으로서 권위와 신빙성을 지니도록 하기 위해서는 경전으로서 권위는 손상되더라도 국문을 택해서 득도의 의미와 충격을 나타내는 수법을 새롭게 개척해야만 되었다. 교조의 생애를 이야기하는 신이한 전설은 교단에서 애쓰지 않아도 진인이나 영웅의 출현을 고대하는 전승적 유형에 따라서 저절로 생겨나 널리 퍼져 나갔다.<sup>76)</sup>

강증산은 조선 말기인 1871년 전북 고부에 탄강하여 서양 세력의 침탈로부터 동양을 지키고 조선의 부흥을 위해 외세를 물리쳐 인류의 평화를 이루고자 새로운 이상세계를 주장하였다.

이를 위해 강증산은 1901년부터 9년간 도교적 요소가 가미된 천지공사(天地公事, 1901-1909)라는 종교적 행적을 시행하였으며, 자신의 가르침을 따른 이들 가운데 도교적 토대위에서 도통을 이루어 전인적 인간이 출현하게 된다고 선포하였다.<sup>77)</sup>

72) 박찬두, 「경전문학의 가능성과 경전의 문학성」, 『불교문학이란 무엇인가』, 동화출판공사, 1991, pp148-149.

73) 정진홍, 「종교와 문학」, 『종교와 문학』, 소나무, 1991, p55.

74) 최순열, 「한국문학의 정통성과 불교」, 『불교문학이란 무엇인가』, 동화출판공사, 1991, p94.

75) 김형효, 『동서철학에 대한 주체적 기록』, 고려원, 1985, p78.

76) 조동일, 『한국문학통사』 4, 지식산업사, 1997, pp9-10.

종교와 문학의 관계를 보면, 조선후기에 출현한 수운(水雲) 최제우(崔濟愚, 1824-1864)의 동학에서도 수운 자신이 동경대전(東經大全)과 가사체 용담유사(龍潭遺事)를 지어 그의 종교적 심성(心性)과 포교의 의지를 강력히 토로(吐露)하기도 하였다.

수운과 마찬가지로 강증산도 자신이 갖고 있는 종교적 심성과 이상에 대해 다양한 종류의 문장을 지어 표출하였다. 강증산은 9년간의 천지공사를 행하며 단문과 장문을 지어 문학적 요소를 그의 종교적 행적 속에서 함께 사용하였으며, 때로는 타인이 지은 문장을 인용하여 종교적으로 활용하고 자신을 따르는 종도들에게 교화적 요소로 문학을 활용하기도 하였다. 강증산이 지은 문장에는 장단문(長短文)의 한시(漢詩)를 비롯해 가사(歌辭), 만장(輓章), 산문 등 다양하다.

연구사를 보면 강증산의 문학과 관련해서 강증산이 인용한 한시에 대한 연구가 진행된 바 있다.<sup>78)</sup> 이는 강증산 관련 경전에 나타나는 한시에 대해 전거(典據)를 고찰한 논문이다. 이와 다르게 이글은 강증산이 친히 지은 한시(漢詩) 및 단문(短文)<sup>79)</sup>등을 중심으로 그 글들이 갖고 있는 도교적 성격에 대해 살펴본 것이다.<sup>80)</sup>

이를 위해 이글은Ⅱ장에서는 강증산의 한시들을 중심으로 친작(親作)한 문장들을 문학적으로 살펴보았으며,Ⅲ장에서는 특히 주술성을 중심으로 도교적 성격을 갖고 있는 강증산의 문장들에 대해 그 의미를 고찰해 보았다.

이러한 연구를 통해 강증산이 자신의 사상을 문학적으로 어떻게 표현하였고 이러한 문학적 표현들이 도교적 의미로 사용된 면을 찾아봄으로써 문학의 종교에서의 역할 및 강증산의 천지공사라는 종교적 행적 내에서의 위상과 의미를 찾는데 일조할 것이라 사료된다. 더 나아가 향후 도교만이 아닌 다른 측면에서의 문학의 의미를 살펴보는것도 의미가 있을 것이라 생각된다.

## Ⅱ. 강증산의 문학적 활동

강증산 역시 이 나라가 세계의 종주국이 된다고 하였다. 대순전경에 따르면 그는 원래 상제로서 하늘나라에 있었으나 신명들이 하늘에 올라와 지상의 겁액을 구천에 하소연하므로 스스로 하강하여 천하를 대순하다가 이 동토에 그쳐 인간으로 화현한 후 선도, 불도, 유도 등 세계 각 종족의 정수를 뽑아 모아 통일하였는가 하면 각 민족신, 문명신, 국가신들을 불러들여 통일신단을 형성하고 증산 자신이 천권을 대행할 장소를 조선에 정하였다는 것이다. 여하튼 증산은 천제의 자격으로 천권을 펴 장소를 세상의 수 많은 나라를 다 물리치고 조선을 택하였다는데 큰 의의가 있는 것이다.<sup>81)</sup> 1871년 조선에 탄강한 강증산은 두 번에 걸쳐 서당을 열어 학동(學童)들을 가르쳤다. 후일 강증산이 언급한 서적과 작품들을 보면 서당에서 경전류 및 사서류와 함께 한시를 중심으로 하는 문학작품들을 가르쳤음을 유추해 볼 수 있다. 강증산은 그

77) 어느날 상제께서 교운을 굳건히 하시고자 도통에 관해 말씀이 계셨도다. 「지난 날에는 도통이 나지 아니 하였음으로 도가에서 도통에 힘을 기울였으나 음해를 이기지 못하여 성사를 이룩하지 못했도다.

금후에는 도통이 나므로 음해하려는 자가 도리어 해를 입으리라」고 하셨도다.(교운1-40)

78) 김탁, 「증산 강일순이 인용한 한시 연구」, 『한국종교』, 원광대 종교문제연구소, 1994.

79) 강증산의 천지공사에 쓰여진 문장들은 분량에 상관없이 그 중요도에 있어 큰 의미를 갖는다. 때론 단문이 형식상 간단하지만 중요한 역할을 하기도 한다.

80) 강증산이 언급한 여타 타작(他作) 문학작품들은 이글에서는 다루지 않기로 한다.

81) 김홍철, 『한국신종교사상의 연구』, 집문당, 1998, 149-150쪽.

의 종교적 활동 속에서 문학을 적극적으로 사용하여 종도들을 가르치고 교유하였으며 종교적 성격인 천지공사에도 문장과 문학을 다각도로 활용하였다. 9년간의 수 많은 천지공사의 행적들이 강증산이 문장으로 표현한 단문 및 장문의 문학작품들로 이루어졌음을 발견하게 된다.

강일순은 신들린 무당이 공수를 주듯이 때로는 춤과 노래까지 곁들여서 이 말 저 말 하면서 관습적으로 인정되던 표현의 한계를 마구 넘어섰다. 그래서 진위가 의심되고 종잡을 수 없다 하겠지만, 그 모든 언동이 다면적인 의미를 가진 무척 긴장된 상징이었다고 본다면 이해가 한결 깊어 질 수 있다.『대순전경』은 증보판이 거듭되어 내용이 보완되었으나 초판의 문장을 설화적 표현의 정착으로 보아 계속 소중한 자료로 여길 필요가 있으며, 설화의 한계를 넘어서서 마당굿과 같은 것까지 시도한 강일순의 창안을 실상 그대로 이해하려고 애써야 그 의의가 살아난다.<sup>82)</sup> 강증산이 지은 문장은 다양하며 단문을 짓고 한시를 주로 지어 자신의 회포를 나타내었다. 특이한 면은 자신의 작품만이 아니라 다른 문장가들이 지은 문학작품을 교육적으로 종도들에게 외워주고 천지공사에 사용하였다. 또한 강증산은 현무경이라는 경전을 창작하기도 하였다.

강증산은 말과 글과 얹의 세 가지 기운이 밝혀졌다 하고 이중 글에서는 당나라 시인인 이백(李白)과 두보(杜甫)의 문장을 높이 평가 하였다. 산문보다는 운문인 한시에 대해 높이 평가한 것이 된다. 이백의 한시는 종도 김병선에게 주문으로서 알려주기도 했으며 울곡(栗谷)이 이순신에게 두보의 율시(律詩)를 천 번 읽게 하라고 한 일에 대해 좋게 평가하였다. 또한 사람으로서 일이 아니면 글이라도 해야 한다고 하였다. 글과 관련된 것을 업(業)으로 하는 일이 의미있는 삶을 나타낸 것이라 할 수 있다.

이장에서는 강증산 자신이 직접 지은 단문 및 한시 그리고 산문들을 보기로 한다. 강증산은 천지공사를 하며 단문 또는 장문을 지어 후천 선경을 이루려는 자신의 이상을 실현하고자 하였다. 그가 사용한 문학적 표현에는 기존에 있던 문장을 인용해서 말한다거나 자신이 직접 지은 문장으로 되어 있다. 강증산은 어린 시절인 7세 때부터 한시(漢詩)를 지어 자신의 포부를 표출하기도 하였다.

상제께서 일곱살 때에 어느 글방에 가셨는데 훈장(訓長)으로부터 놀랄경(驚)의 운자를 받고 「원보공지탁 대호공천경(遠步恐地拆 大呼恐天驚)」이라고 지으셨도다.<sup>83)</sup>

강증산 나이 7세 때는 1877년이다. 이 해에 글방의 훈장이 운자(韻字)를 주자 소년 강증산이 지은 한시이다. 이 한시에는 그의 어린 시절 포부가 잘 나타나 있는데 그것은 소년 강증산이 천(天)과 지(地)라는 단어를 쓴 것에서 알 수 있다. 소년 강증산의 멀리 달는 한 걸음이 땅을 꺼지게 할까 두렵고, 큰 숨을 쉬면 하늘이 놀랄까 두렵다는 회포는 천지(天地)에 까지 소년의 기상이 미치고 있음이다. 이러한 세상에 대한 큰 기상(氣像)은 후에 종도 이도삼에게 지어준 다음의 글에서 나타나고 있다.

상제께서 어느 날 이도삼에게 글 석 자를 부르께 하시니 그가 천 · 지 · 인(天地人) 석자를 불렀더니 상제께서

天上無知天 地下無知地  
人中無知人 何處歸

82) 조동일, 위의 책, P32

83) 행록 1-12.



라고 그에게 읊어 주시니라.<sup>84)</sup>

강증산이 종도 이도삼을 보고 석자를 부르게 한 것은 도삼(道三)이라는 이름에 맞춰 시작(詩作)한 것이다. 이에 맞춰 한자(漢字)로 세 글자를 부르게 하니 이도삼은 천지인(天地人) 석자를 말하였고, 강증산은 이 세 글자를 넣어 한시(漢詩)를 지은 것이다. 그 내용은 하늘과 땅 그리고 인간을 완전히 아는 이가 없다는 것이다. 그 속에서 강증산은 자신이 천지인 삼계를 다 알고 있음을 시적 표현으로 드러내고 있다. 특히 ‘하처귀’라는 마지막 네 번째 구는 이 점을 직설적으로 명쾌히 나타낸 것이다. 천, 지, 인에 대해서 다 아는 이가 있다면 하늘, 땅, 인간 세계 중에서 그 어느 하나의 세계에라도 돌아가고 싶지만 신적으로나 인간적으로나 아는 이가 없다는 것이다. 강증산은 지금 인간계에 있지만 이 시에서 삼계를 투영(透映)해서 다 알고 있으며 이에 그러한 삼계를 도가적 완상(玩賞) 속에서 돌아가 노닐고 싶지만 그러하지 못하는 마음을 무지천, 무지지, 무지인이라 하여 단적으로 초월적 심경을 나타내고 있다. 이러한 맥락에서 소시에 지은 다음의 장문(長文)의 한시(漢詩)도 강증산의 포부를 잘 보여주는 작품이라 할 수 있다.

상제께서 을사년 김 보경의 집에서 종도들에게 소시에 지은 글을 외워 주셨도다.

運來重石何山遠 粧得尺樵古木秋  
霜心玄圃清寒菊 石骨青山瘦落秋  
千里湖程孤棹遠 萬方春氣一筐圓  
時節花明三月雨 風流酒洗百年塵  
風霜閱歷誰知己 湖海浮遊我得顏  
驅情萬里山河友 供德千門日月妻<sup>85)</sup>

강증산이 소시(少時)에 지은 한시(漢詩)를 1905년에 종도들에게 외워준 것이다. 서세동점의 현실 속에서 1905년은 일제가 을사보호조약이 체결된 해이기도 하다. 시에서 새로운 운(運)이 오는 것을 알고 있는 강증산은 위와 같은 시를 남겼다. 새로운 운은 현실의 유교적 체제의 세상이 아니라 강증산이 이제 도가의 도통이 나온다는 말처럼 도교적 세계가 출현하는 시운이다. 소년 강증산이지만 천지의 운세를 예지한 면모를 보여준다. 그리고 신운(新運)이 오는데 세상은 아직 그것을 모르고 있음을 어찌하여 산은 멀리 있는가라고 표현하고 있다.

다음으로 소년 강증산은 이러한 면을 계절에 비유해 표현하고 있다. 가을이 왔는데 서리 맞은 것 같은 마음은 맑고 차갑게 보이는 국화와 같고 빼만 남은 청산(靑山)은 파리하게 깊은 가을로 향해 간다고 한 것은 시운을 모르는 세상을 완상(玩賞)한 것이다. 이제 이러한 세상이 가고 새 세상이 오게 됨은 다음 구에서 천리 길이나 되는 호수에 외로이 노 젓는 배 멀어져 간다고 토로하고 있다. 이어서 소년 강증산은 새 세상이 오는 것을 만방에 가득찬 봄기운으로 읊고 있다. 봄 꽃이 활짝 피고 삼월우(三月雨) 내리는데 백년의 티끌로 표현되는 선천 세상의 잔재(殘滓)들을 봄의 풍류에 젖어 술을 마시며 씻어 낸다는 구절은 자신이 세상에서 해야 될 소임에 대한 회포를 소년 강증산이 나타낸 것이다. 이는 다음 두 구에서 세상 구원의 천지공사 행적 속에서 풍상을 겪으며 지낼 자신을 누가 알 것이며 세상을 유력하며 구원을 펼칠 자신의 모습을 그려 본 내용에서 표현되고 있다. 또한 마지막 두 구에서 산하(山河)를 벗(友)으

84) 행록 3-42.

85) 행록 3-27.

로 여기고 천하에 공덕(功德)을 베풀며 일월을 처(妻)로 삼는다는 짓구는 도가적 후천 선경을 이루기 위한 소년 강증산의 강한 의지를 표현한 것이 된다. 새로운 세상이 오는 현실 속에서 강증산은 도의 근원이 어디에서 연유하고 있는가를 시를 통해 표출하였다.

상제께서 어느 때 내장산(內藏山)에 가셨을 때에  
世界有而此山出 紀運金天藏物華  
應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌  
라고 읊으셨도다.<sup>86)</sup>

자신이 태어난 고부 근처에 있는 내장산(정읍)에 대해 시로 읊은 것이다. 1,2구에서 지금의 세계가 생기고 내장산이 나오게 됐다는 산의 내력을 밝히고 두 번째 구(句)에서 산이 내장(內藏)이라는 이름에 맞게 물(物)을 감추고 있다가 이제 금천(金天)의 운기(運氣)를 맞아 빛나게 되었다는 것이다.

3,4구에서 지금 세계의 시조가 되는 원조인 조종(祖宗)은 태호복희씨인데 그 근본을 모르는 현실의 도인들의 수행의 행태를 비판하고 있다. 즉 태호복희씨가 도에 있어 시조가 되는 출발인데 현실의 도인들은 그것을 모르고 있음을 지적하고 현실의 도인들은 부처를 찬송해서 부르는 불가(佛歌)에만 치우쳐서 많이 하는 것을 안타까워 하고 있다. 기틀로서 금천의 시대가 왔으니 이를 깨닫고 바르고 새로운 수행으로서 태호복희씨가 전해준 도를 찾아야함을 밝히고 있다. 태호복희씨는 희역을 전해준 도가와 관련된 존재로 강증산의 도가 어떠한 성격인가를 볼 수 있다. 이처럼 과거로부터 이어져 온 세상의 도의 근원을 밝히며 미래는 강증산 자신이 문명을 개화시켜 도술(道術)이 통하는 삼천국(三千國)을 만들게 됨을 천명하였다.

금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게  
천황(天皇) 지황(地皇) 인황(人皇) 후 천하지 대금산(天下之大金山)  
모악산하(母岳山下)에 금불(金佛)이 능언(能言)하고  
육장 금불(六丈金佛)이 화위 전녀(化爲全女)이라  
만국 활계 남조선(萬國活計南朝鮮) 청풍 명월 금산사(淸風明月金山寺)  
문명 개화 삼천국(文明開花三千國) 도술 운통 구만리(道術運通九萬里)  
란 구절을 외워주셨도다.<sup>87)</sup>

금산사 미륵불은 강증산이 탄강하기 전에 영(靈)의 상태로 머물렀던 곳이다.<sup>88)</sup> 강증산은 내장산에 가서 내력과 속성을 말하고 도의 문제를 시로써 표현한 것처럼 금산사라는 절과 관련해서, 금산사 미륵불과 자신과의 관계를 비결로서 밝히고 예언적으로 미래에 있을 남조선과 삼천국 및 도가적 후천선경에 대한 비전을 표현하였다. 천황시대로부터 지황, 인황을 거쳐 당대에 강증산에 까지 이어지는 내용을 당래불로서 세상을 구원한다는 미륵불이 ‘전녀(全女)’가 된다 하여 강씨성으로 강세한 자신임을 보였으며, 도술문명이 통하는 도가적 유토피아임을 ‘도술운통구만리(道術運通九萬里)’로 예언하고 있다. 이렇게 자신의 큰 포부를 드러냄과 함께

86) 행록 2-5.

87) 예시 14.

88) 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되(교운1-9)

강증산은 시를 통해 종도들에게 교화적 가르침을 주기도 하였다.

상제께서 종도들에게 때때로 시를 읽어 주시므로써 그들로 하여금 깨우치게 하셨도다.

非人情不可近 非情義不可近  
非義會不可近 非會運不可近  
非運通不可近 非通靈不可近  
非靈泰不可近 非泰統不可近<sup>89)</sup>

칠언으로 된 운율시로서 각 구마다 비(非), 불가근(不可近)이라는 단어가 반복적으로 쓰여지며 시를 통해 교훈적 내용을 전하고 있다. 사람과 가까워지는데 있어 인간이 가져야 될 바른 정(情)을 순차적으로 표현한 것이다. 먼저 인정이 있어야하고 그 정이 올바라야 하며 올바른 것이 모여져야 한다는 것이다. 이어서 모여진 것이 정제되지 말고 돌아 움직여서 작용해서 통해야 한다는 것이다.

다음으로 통하되 인간의 영혼에까지 통해야하며 더욱 크게 통해야 하고 마지막으로 이러한 과정들이 통제되어야만 한다는 것이다. 인간과 인간사이에 정이라는 것이 어떻게 발전되어 소통되어 나갈 때 바람직한 것인가를 보여주는 도가의 교훈적인 가르침이 되는 한시라 볼 수 있다.

상제께서 장 성원(張成遠)에게 글을 써서 봉하여 주시면서 훗날에 보라고 이르셨는데 그 글은 이러하였도다. 將驕者敗 見機而作<sup>90)</sup>

강증산이 장성원에게 인간의 교만함을 경계하는 글을 주며 나중에 보라 한 것은 써준 글의 내용이 미래에 장성원과 어떤 관계를 갖고 있음을 말하는 것이다. 이처럼 장성원의 앞 날에 글의 내용이 예언적으로 작용한다는 것은 예언적 의미로서의 도가적 신비성을 보여준다. 이러한 예는 다음에서도 볼 수 있다.

류 서구(柳瑞九)는 상제의 부친과 친분이 있는 분으로서 상제의 예지(豫知)에 크게 놀라 상제를 경송하게 되었도다. 상제께서 그의 내왕을 언제나 미리 아시고 주효를 준비한 사실을 부친이 서구에게 알렸으되 그가 믿지 않았도다. 임인년 정월 七일에 상제께서 그가 다시 오는 것을 마당에서 맞으면서 「세전에 공사가 있어 오신 것을 대접하지 못하여 부친에 대한 예가 안 되었나이다」고 말씀하시고 아우 영학으로 하여금 책력의 틈에 끼어 둔 종이 쪽지를 가져오게 하여 펼쳐 보이시니 「인일에 인간방에서 사람이 오는데 마당에서 만나게 되니 그는 꼭 류 서구였도다(寅日人來寅良方 逢場必是柳瑞九)」라는 글귀가 적혀 있었도다. 이에 류 서구는 놀라 그후 상제를 경송하게 된 것이니라.<sup>91)</sup>

강증산은 책력(冊曆)을 참조로 대접을 하지 못했던 류서구의 방문을 미리 알고 ‘인일에 인간방에서 사람이 오는데 마당에서 만나게 되니 그는 꼭 류 서구였도다(寅日人來寅良方 逢場必是柳瑞九)’라는 글을 써 놓았는데 이는 사람의 내방을 도가적인 신비술로 예측한 것이고 이

89) 교법 3-47.

90) 행록 4-3.

91) 권지 1-1.

예측한 내용을 글로 남겨 놓은 것이 된다. 한편 강증산은 동물(고양이)에 대한 시를 짓기도 하였다.

어느 때 고양이를 보시고  
嘴力未穩全信母 卵心常在不驚人  
身來城國三千里 眼辨西天十二時  
라고 지으셨도다.<sup>92)</sup>

앞 두 구(句)는 고양이가 갖고 있는 동물적 정서(情緒)를 표현하고 있다. 모든 어린 새끼 동물들이 그러듯이 고양이도 어미에 의지하여 자라며 사람들이 고양이를 보면 놀라기도 하지만 실제 고양이의 마음은 그 반대라는 것이다.

뒤의 두 구(句)는 고양이의 내력으로서 유래와 고양이 눈에 담긴 의미를 밝히고 있다. 일반적 정서를 기술한 앞 두 구와는 다르게 뒤 두 구는 동물로서 고양이가 나름 특별한 상서(祥瑞)로운 면을 갖고 있음을 암시하고 있다. 동물로서 고양이는 성(城)으로 된 나라 먼 삼천리나 되는 곳에서 유래했으며, 고양이의 눈은 서천(西天)의 12개의 시간에 맞춰 변화하는 특성을 갖고 있다는 것이다. 서천은 서방정도, 이상세계를 가리킴으로 고양이의 신비함은 눈에 있고 그 눈이 이상향인 서방 이상세계의 십이 시(時)와 관계된다는 것은 고양이라는 동물의 속성과 서천 세계에 대한 신비감을 일깨워주는 시가 된다. 뒤의 두 구에서는 도교적 이상세계와 관련된 면에서 동물로서의 고양이에 대한 정서를 표현하고 있음을 볼 수 있다.

이처럼 한시만이 아니라 강증산은 가사(歌辭)를 통해 구제의 마음을 솔직히 표현하였다.

상제께서 부안을 거쳐서 고부 입석리 박 창국(朴昌國)의 집에 이르러 수동다릿병으로 며칠동안 신고하셨도다. 이때 상제의 누이가 되는 창국의 부인이 맨발로 풀 밭에 다니는 것을 보시고 「이 근처에 독사가 있으니 독사가 밭을 물면 어찌하느냐」고 걱정하시고 상제께서 길게 휘파람을 부시니 큰 독사 한 마리가 담장 밖의 풀 밭에서 뜰 아래로 들어와 머리를 드니라. 이 때에 창국이 바깥에서 들어오다가 독사를 보고 크게 놀라서 쫓고 있던 상장으로 뱀을 쳐 죽였도다. 이것을 보시고 「독사해(毒蛇兮) 독사해(毒蛇兮) 상인견지(喪人見之) 상장타살(喪杖打殺) 도승견지(道僧見之) 선장타살(禪杖打殺). 누이는 상장도 선장도 없으니 무엇으로써 독사를 제거하리오」라고 말씀하시고 누이가 맨발로 땅에 묻어있는 피를 밟으면 해를 볼까 봐 손수 그것을 밟아서 독기를 제거하셨도다.<sup>93)</sup>

위의 인용문에서 나오는 강증산이 지은 문학작품은 가사체에 해당한다. 주변의 독사들로부터 큰 피해를 볼 수 도 있는 누이의 위험을 생각하며 자신의 회포를 토로한 것이다. 이후 강증산이 그의 누이가 독사로부터 피해를 볼까봐 손수 독사의 피를 밟아 누이를 위해 독사의 독기를 제거한 것은 도가적 신비로운 치료술을 보여준다. 강증산이 휘파람을 불자 독사가 나타났다는 것도 신비하며, 독기를 제거하는 도가적 치료에 가사체(歌辭體)의 문학적 표현이 함께 하고 있음을 볼 수 있다.

물론 문학적 표현이 없어도 독기를 제거하는 일련의 신비적 의적(醫蹟)이 이루어질 수 있겠지만 강증산은 문학적 표현을 통해 누이에 대한 깊은 우려의 마음을 나타냈으며, 나아가 이러

92) 행록 3-43.

93) 행록 3-20.

한 영기적(靈氣的) 힘이 도가적 의술을 가능케 하는 기제로 작용했음을 엿볼 수 있다. 다음으로 고부인과의 인간적 정을 표현한 서정적 시도 볼 수 있다.

상제께서 무신년 어느날 고부인에게 「내가 떠날지라도 그대는 변함이 없겠느냐」고 말씀하시니 부인이 대하여 어찌 변함이 있겠나이까」고 대답하였도다. 이 대답을 듣고 상제께서 글 한수를 지으셨도다.

無語別時情若月 有期來處信通潮<sup>94)</sup>

고부인과 강증산 간의 믿음에 대한 심정을 강증산이 두 구의 한시로 표현한 것이다. 이별할 때의 인간적 정(情)을 달에 비유하고 다시 만날 날에 대한 서정적 회포를 밀물로서의 바닷물에 대비시켜 묘사하고 있다. 이별과 만남의 서정적 감정에 대한 묘사를 매일매일 변화하는 모습으로의 달에 비유하고, 밀물과 썰물의 바닷물에 대비시켜 자연물과의 교감의 정서를 순정(純正)하게 나타내고 있다.

다음으로 한시체 작품만이 아니라 강증산은 도교사상을 펴는 입장에서 직접 주문을 새로이 만들어 천지공사에 사용하였다. 강증산은 운장주(雲將呪)와 오주(五呪) 등을 만들어 종교적 목적을 위해 사용하였다. 운장주는 다음과 같이 만들어진 것으로 나타난다.

황 응종이 노랑 닭 한 마리를 상제께 올리니라. 상제께서 밤중에 형렬에게 그 닭을 잡아 삶게 하고 김 형렬, 한 공숙, 류 찬명, 김 자현, 김 갑칠, 김 송환, 김 광찬, 황 응종 등과 나눠 잡수시고 雲長呪를 지으셔서 그들에게 단번에 외우게 하셨도다. 이것이 그 때의 운장주이니라. 天下英雄關雲長 依幕處 近聽天地八位諸將 六丁六甲六丙六乙 所率諸將 一別屏營 邪鬼吟吟급급如律令娑바아<sup>95)</sup>(교운 1장 22절)

위의 예문에서 운장주가 지어진 유래가 나타난다. 노랑 닭이 등장하고 상제가 종도들과 그것을 잡수시고 주문을 지은 것으로 되어 있다. 여기에서 닭의 속성이 잡귀를 물리친다는 점에서 운장주가 장효순의 난을 없애는 것과 관련될 수 있을 것이다. 한편 운장주는 촉한(蜀漢)의 장수였던 관운장에 관한 것으로 본래 관운장은 역사상 의리(義理)가 비길 바 없는 인물로 평가되고 있는데 이러한 인물의 속성이 주문과 관련지어져 주술적으로 작용하고 있다. 이어서 강증산이 만든 오주(五呪)라는 주문을 보면 다음과 같다.

상제께서 정미년 선달 스무 사흘에 신 경수를 그의 집에서 찾으시니라. 상제께서 堯의 曆像日月星辰敬授人時에 대해서 말씀하시기를 “천지가 일월이 아니면 빈 껍데기요. 일월은 知人이 아니면 虛影이요. 唐堯가 일월의 법을 알아내어 백성에게 가르쳤으므로 하늘의 은혜와 땅의 이치가 비로소 인류에게 주어졌나니라” 하셨도다. 이때 상제께서 日月無私治萬物 江山有道受百行을 가르치고 五呪를 지어 천지의 津液이라 이름하시니 그 오주는 이러하도다.

新天地家家長世 日月日月萬事知

侍天主造化定 永世不忘萬事知

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至 願爲大降

94) 행록 4-23,24.

95) 교운 1-22.

明德觀音八陰八陽 至氣今至 願爲大降  
三界解魔 大帝神位願 眞 天尊 關聖帝君<sup>96)</sup>

위의 예문에는 오주가 천지의 진액(津液)이라고 나타난다. 그리고 위의 오주의 형식에 시천주에서 쓰여진 주문이 포함되어 있으며, 또한 운장주에서 천하영웅으로 표현된 관운장이 원진천존 관성제군으로 오주 안에 들어가 있다. 또 상제가 지은 천지귀신주문은 다음과 같다.

상제께서 어떤 공사를 행하셨을 때  
所願人道 願君不君 願父不父 願師不師  
有君無臣 其君何立 有父無子 其父何立  
有師無學 其師何立 大大細細 天地鬼神垂察  
의 글을 쓰시고 이것을 天地鬼神呪文이라 일컬으셨도다.<sup>97)</sup>

위의 주문은 어떤 공사를 행하고 지은 것으로 그 주문명은 천지귀신 주문이며 그 내용은 인간의 도에 모든 것을 천지귀신이 함께 하여 살피고 있음을 적고 있다. 인간의 도는 임금, 아버지, 스승이 되고자하는 것이며 이에 임금과 대비되는 신하, 아버지와 대비되는 아들, 스승과 대비되는 제자가 없으면 임금, 아버지, 스승이 될 수 없다고 하고 있다. 아울러 이러한 군신, 부자, 사제간의 질서에 천지의 귀신들이 지켜 보고 있음을 주문을 통해 주술적으로 경계하고 있다.

이는 글을 종교적 행위인 공사와 주문이 상관성을 띄고 있음을 나타내는데 주문을 사용하여 특정 공사의 의미를 확정짓고 이를 지속적으로 주술성을 띄게 하여 인간들에게 전하고자 하는 면을 보여 준다. 강증산은 시천주의 강령주문과 관련해서 다음과 같은 글을 지었다.

상제께서 무신년에 無奈八字 至氣今至 願爲大降의 글을 지으시니 이러하도다.  
欲速不達侍天主造化定永世不忘萬事知  
九年洪水七年大旱 千秋萬歲歲盡  
佛仙儒一元數六十 三合爲吉凶度數  
十二月十六日再生身 OO<sup>98)</sup>

여덟 글자인 ‘至氣今至 願爲大降’에 대해 어찌 없겠느냐는 문장으로 표현한 것이다. 그 내용은 일을 서두르면 도리어 도달하지 못한다는 욕속부달(欲速不達), 9년간의 홍수와 7년 동안의 대한으로 천추의 세월이 다한다는 것, 유불선의 길흉(吉凶)도수, 재생신(再生身)에 대한 의미로 되어 있다. 강증산은 장(章)을 짓기도 하였다.<sup>99)</sup> 장(章)은 임금에게 올리는 글로 감사하는 뜻을 분명히 하는 문체이다.<sup>100)</sup>

96) 교운 1-30.

97) 공사 3-40.

98) 공사 3-41.

99) 이해 선달에 공사를 보실 때 體面章을 지으셨도다.

維歲次戊申十二月七日

道術 敢昭告干

惶恐伏地問安 氣體候萬死不忠不孝無序身泣 祝於君於父於師氣體候大安千萬

伏望伏望(공사 3-42)

한편 강증산은 종교가로서 만장(輓章)을 지어 죽은 이를 위로 하였다. 강증산이 지은 면암 최익현, 민영환, 손병희에 대한 만장 문학을 보기로 한다. 최익현의 만장은 다음과 같다.

상제께서 최익현(崔益鉉)이 순창에서 체포되었다는 소식을 접하고 가라사대 「일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라」 하셨도다. 상제께서 최익현의 만장을 다음과 같이 지으셨도다.

讀書崔益鉉 義氣束劒戟  
十月對馬島 曳曳山河橋<sup>101)</sup>

위에서 면암에 대해 평가를 하고 교훈적 이야기를 한 뒤 만장을 지었다. 면암에 대한 생사의 높은 평가는 일심(一心)으로 귀착된다. 도가적으로 보아 교화적 성격의 면모를 담고 있는 것으로 볼 수 있다. 다음으로 민영환의 만장은 다음과 같다.

상제께서 김자현에게 이르사 그의 방이 후에 반드시 약방이 되리라고 일러주시고 민영환(閔泳煥)의 만장을 지어 그에게 주고 「쓸데 있으리니 외우라」고 하셨도다.

대인보국정지신(大人輔國正知身) 마세진천운기신(磨洗塵天運氣新)  
유한경심종성의(遺恨警深終聖意) 일도분재만방심(一刀分在萬方心)  
그리고 일도분재만방심으로써 세상의 일을 알게 되리라고 일러주셨도다.<sup>102)</sup>

위에서 만장의 글의 일부분이 다른 것을 암시하는 의미를 보여준다. 강증산의 제자인 김자현의 방(房)이 약방이 된다고 앞으로 강증산이 김자현에게 지어준 만장이 쓸데가 있으며 만장의 마지막 구가 앞으로의 세상 일을 알게 해주는 단서가 된다는 말을 하였다. 이는 글을 통해서 미래 일어날 일에 대한 예언을 한 것이며, 적극적으로 강증산이 문학을 통해 암시적인 면을 나타낸 것이 된다. 민영환은 조선 말기 인물로 을사보호조약이 체결되자 비분강개하여 애국심으로 절명(絶命)한 우국지사이다. 여기에서 만장은 앞에서 면암에 대한 평가를 한 것과 다르게 김자현의 미래의 일과 민영환의 만장과 관련된 면은 도가의 암시적 의미를 내포한 것으로 예언적 성격을 담은 글이라 할 수 있다.

### Ⅲ. 강증산 문학의 도교적 성격

강증산 사상에서 과거의 風流道가 儒佛仙 三教를 흡수하여 統一을 성취했던 것보다 더 확대하여 세계의 모든 특수한 생활경험에서 생기는 다양성에서부터 하나의 原本的 相生문화의 津液을 창조하겠다는 구원의 비전을 읽는다.<sup>103)</sup> 도교에서 행하고 있는 방술은 점복, 점성, 의술, 기도, 주문, 제사 등 여러 주술적인 방법의 총칭이다. 도교에서는 치병과 초복을 위해서

100) 유희 지음 초동호 역편, 『문심조룡』, 민음사, 1994, P280.

101) 교법 3-20.

102) 예시 37.

103) 김형효, 『동서철학에 대한 주체적 기록』, 고려원, 1985, p78.

제초(齊醮)를 지낸다.<sup>104)</sup> 무속에 뿌리를 두었다고 할 수 있는 해원사상을 민중종교의 여러 교조 가운데 강일순이 특히 강조해서 말했다.<sup>105)</sup>

강증산은 문학적 글들을 주술적으로 사용하였다.<sup>106)</sup> 이는 글을 통해 그의 도교적 성격이 나타나는 천지공사를 이루기위한 방편이라 할 수 있다. 문장을 사용한 주술적 활용은 세 가지 양상으로 나타나고 있다. 문장만으로 주술성이 나타나는 경우, 문장을 읽음으로써 주술성이 나타나는 경우, 문장을 소지하는 경우이다. 첫째 문장만으로도 주술성이 나타난 경우를 보기로 한다.

상제께서 십여일 동안 서울에 계시면서 여러 공사를 보셨도다. 영선의 이웃에 사는 오의관(吳議官)이 삼 년 전부터 해숫병으로 잠을 이루지 못해 매우 신고하고 있던 터에 상제의 신성하심을 전하여 듣고 상제를 뵈옵기를 영선에게 애원하기에 영선이 그것을 상제께 전하니 상제께서 의관을 불러 글을 써주시고「이것을 그대가 자는 방에 간수하여 두라」이르시니 그는 황송하게 여기고 이르신 대로 행하였느니라. 그는 그날부터 잠에 들 수 있더니 얼마 후에 해소도 그쳐 기뻐하도다.<sup>107)</sup>

오의관이 해숫병으로 잠을 자지 못하는 것을 치료하기위해 강증산이 행한 것은 글을 써 준 것이다. 이와 함께 글을 잠자는 방에 두자 오의관의 불면증과 해숫병이 해소되었다는 것은 글 자체가 갖고 있는 기운이 치병에 작용한 것으로 신비성을 갖는 도술적 면모를 보여준다.

차 경석의 소실이 바늘에 손가락이 찢린 것이 팔까지 쭈시다가 마침내 반신불수가 된 것을 상제께서 육십 간지를 써서 주시고 그녀의 상한 손가락으로 한 자씩 힘있게 짚어 내려가며 읽게 하고 다시 술잔을 들고 거닐게 하시니라. 이로부터 혈기가 유통하여 곧 완쾌하였도다.<sup>108)</sup>

글을 암송(暗誦)하는 주술적 행동이 아니더라도 글자만으로도 주술적 효험이 있고 나아가 병자의 행위도 치료적으로 작용함을 알 수 있다. 육십(六十) 간지(干支)의 단어가 주술적으로 치병에 사용되었음을 볼 수 있다. 병자(病者)인 종도 차경석의 소실(小室)의 병은 손가락이 바늘에 찢려 상하게 된 것이다. 60개의 간지를 소리 내어 읽은 것이 아니지만 환부(患部)를 그 글자에 힘을 주어 짚게 한 것만으로도 글자가 주술적으로 작용한 것이다. 60 간지의 글자만이 아니라 추가로 손으로 술잔을 들고 걷게 한 행위도 함께 행하게 하니 상한 손가락에 혈기(血氣)가 통하게 되어 완쾌되었다는 것은 도교적 시료(施療)의 단면을 보여준다. 이는 다음의 일화에서도 볼 수 있다.

정 태문(鄭泰文)이 정미년에 용암리에 살고 있는 김 사유(金士有)의 물방앗집에서 살고

104) 고려대 민족문화연구원, 『한국민속의 세계』 10, 창작마을, 2001, P161.

105) 조동일, 앞의 책, p10.

106) 이는 신적인 존재들이 함께하는 천지공사에 강증산이 친히 지은 문장들이 등장하는 면에서 볼 수 있다. 김광찬과 신원일이 상제를 모시고 계시던 정미년 정월 어느날 상제께서는 그들에게 「귀신은 진리에 지극하니 귀신과 함께 천지공사를 판단하노라」 하시면서 벽에 글을 다음과 같이 써 붙이셨도다.(교운1-19)

107) 공사 1-20.

108) 제생 27.



있었는데 태문이 상제와 함께 여러 날 한 방에서 지낼 영광스러운 기회를 가졌도다. 그 시절에 태문이 토질로 신고하여 고쳐주시기를 청하니 상제께서 허락만 하시고 고쳐주시지 아니 하시더니 어느 날 태문에게 「네가 병을 고치려하느냐」 물으시기에 태문이 소원임을 아뢰니 상제께서 「내가 이틀 후에 정읍으로 가리니 이제 고쳐주리라」 말씀하시고 글을 써 주시면서 「이 글을 네 침실의 베개 위에 두고 자라. 그리고 내일 아침에 일어나서 방문을 열라. 그러면 개가 방문을 향하여 두 앞발을 모으고 혈담을 토하리라. 곧 네 병을 개에게 옮겼느니라」 이르셨도다. 태문은 이르신대로 결과가 나타난 것에 새삼 경탄하니라. 태문이 상제를 술집에 모시고 술을 올리니 상제께서 말씀하시기를 「술을 마시고 술값을 바로 갚지 않으면 먹지 아니함만 못하리라.」 태문이 「내일 틀림없이 갚으려 하나이다」고 여쭙니라. 술값은 일곱 냥이었도다. 이튿날 상제께서 정읍으로 떠나신 뒤에 태문이 술값을 천천히 치르려고 생각하더니 별안간 복통을 일으키는지라. 그제서야 마음을 돌리고 꼭 갚으리라 결심하니라. 복통도 가라앉아 술값을 바로 갚았도다.<sup>109)</sup>

정태문의 병을 고쳐 주기위해 글이 사용되고 있다. 글과 함께 이루어진 병자의 행위는 글을 베개위에 두고 잔 것이다. 글과 병자의 행위가 주술적으로 작용하여 치병이 된 것이며 병은 개에게 전이되어 간 것이 된다. 아울러 뒷 부분의 이야기는 병자가 병을 고쳐준 강증산의 가르침을 지키지 않자 복통이 일어난 것은 병자의 병이 도덕적 심성에 기인하고 있음을 또한 보여준다. 다음은 글을 써서 주는 것에만 그치지 않고 글을 소지하여 병을 치료함을 보여준다.

상제께서 이 직부의 집에 가 계셨을 때에 그가 굳이 자기 부친의 당년의 신수를 논평하기를 청하므로 상제께서 부득히 백지 한 장에 글을 써서 불사르시고 다시 다른 종이에 글을 써서 「급한 일이 있거든 뜯어보아라」고 이르고 봉하여 주셨도다. 그의 부친은 그것을 깊이 간수하였다가 얼마 후에 그의 자부가 난산으로 위경에 빠져 있음을 듣고 그 봉서를 가지고 갔더니 벌써 순산하였으므로 그는 그 봉서를 다시 잘 간수하였도다. 연말에 치안이 병들어 매우 위독하게 되자 아들 직부가 그 봉서를 열어보니 「소시호탕(小柴胡湯) 두 첵이라」 쓰여 있었도다. 그 약으로 치안은 바로 쾌유하였도다.<sup>110)</sup>

강증산이 써서 준 글의 내용은 ‘소시호탕’이라는 네 글자이다. 이 글은 이직부가 당년의 신수에 이는 를 청하자 앞으로 일어날 일을 내다보고 예언적으로 적어준 것이다. 그런데 이직부는 집안에 병자가 생기는 어려운 일을 당하게 되고 강증산이 적어준 글을 열어 보았는데 한약(韓藥)인 ‘소시호탕’이라는 약명이다. 이 약으로 병을 치료하게 되었는데 연초에 적어준 예언적 글이 적중한 것으로 도교적 예언성과 함께 주술성을 보여주는 사례가 된다.

둘째, 주문으로서 문장을 읽게 하여 주술성을 나타내는 것이다. 강증산이 괴질을 대속한 내용을 보기로 한다.

이 무렵에 괴질이 청주(淸州)와 나주(羅州)에 창궐하여 인심이 흉흉한지라. 상제께서 「남북으로 마주 터지니 장차 무수한 생명이 잔멸하리로다」고 말씀하시고 글을 써서 괴질 신장에게 「호불범 제왕 장상지가 범차 무고 창생지가호(胡不犯帝王將相之家 犯此無辜蒼生之家乎)라 칙령하시고 「내가 이것을 대속하리라」고 말씀하시니라. 상제께서 형렬에게 새 옷

109) 제생 24.

110) 제생 42.

다섯 벌을 급히 지어오게 하시니라. 가져온 옷으로 상제께서 설사하시면서 다섯 번 갈아입고 「약한 자는 다 죽을 것이니라」고 말씀하셨도다. 이후부터 그 괴질이 고개를 숙이기 시작하더니 마침내 없어졌도다.<sup>111)</sup>

위에서는 한 개인에 대한 치료가 아니라 청주와 나주에 창궐하는 괴질을 강증산이 대속하며 문장으로써 주문이 주술적으로 사용되고 있다. 강증산 자신이 병을 앓으며 타인이 앓을 병들을 대신 속(贖)하고 있다. 강증산의 다섯 번의 신체적 고통을 통해 병이 고개를 숙이는 이적이 일어난 것이다. 대속의 행위와 주문의 주술성이 도교적 성격을 보여주고 있다.<sup>112)</sup> 종도들을 시켜 글을 읽게 한 것만이 아니라 강증산 자신이 직접 글을 읊어 주어 병을 치료한 경우도 나타난다.

장 성원(張成遠)은 대흥리에 살면서 주막을 업으로 삼는 자인데 그의 아기가 낮에 잘 있다가도 밤이 되면 신열과 해소로 잠을 자지 못하고 몇 달을 보냈도다. 성원이 아기를 안고서 상제를 뵈고 치료를 애원하니라. 상제께서 불쌍히 여겨 아기를 보시고 성원에게 「비별(飛鰲)이니 낮이면 나와 놀고 밤이면 들어와 자니라. 불가불 다른 곳으로 옮겨야 나을 것인 바 산으로 옮기려하나 금수도 또한 생명이요 바다로 옮기려하나 어류도 또한 생명이니 부득히 전선으로 옮겨야 하리라. 전선 두어 자를 구하여 와서 그것을 앓는 아기의 머리 위에 놓았다가 전주 밑에 버리라」고 이르시니라. 성원이 명하신 대로 시행하니 아기는 밤에 잠자기 시작하고 얼마 후에 신열과 해소병에서 제생되었도다.<sup>113)</sup>

주막을 업으로 하는 장성원의 아기가 아프자 강증산이 아기를 치료하기위해 글을 읊고 생명이체가 아닌 전선줄을 몇 달간 아파하는 아기의 머리에 두었다가 전주(電柱) 아래 버리라하였다. 이에 장성원이 그렇게 하자 아기의 신열과 해소병이 나았다는 것이다. 병을 옮겨 치료한 것인데 이 과정에서 ‘비별(飛鰲)이니 낮이면 나와 놀고 밤이면 들어와 자니라. 불가불 다른 곳으로 옮겨야 나을 것인 바 산으로 옮기려하나 금수도 또한 생명이요 바다로 옮기려하나 어류도 또한 생명이니 부득히 전선으로 옮겨야 하리라.’는 문장이 주술적으로 사용되었음을 볼 수 있다. 이는 도교적 주문의 주술성과 맥을 같이 하는 것이며 전선에 병이 옮겨졌다고 그것을 전주 밑에 버린 행위 또한 주술적인 의식을 보여준다.

셋째, 글을 적은 종이를 태움으로써 글의 내용이 주술적으로 작용하는 경우이다. 글을 쓰고 소지하는 의식은 신적 세계에 글의 내용을 전하는 것으로 강증산은 신명계와 관련해서 부정(不淨)을 없애고 후천이라는 이상세계를 이루기 위한 그의 종교적 행적인 천지공사를 이루기 위해 많은 글을 적어 소지하였다.

이러한 소지는 단순히 종이를 태우는 것이 아니고 어떤 물질을 신에게 바친다는 의미를 갖기도 한다. 신에게는 보이지 않는 것을 바친다는 의미를 갖기도 한다. 즉 종이 자체는 물질이지만 종이를 태움으로써 물질에서 보이지 않는 것으로의 승화를 통하여 신에게 바칠 수 있다는 생각이다.<sup>114)</sup>이렇게 단순히 종이만을 불사르는 것이 아니라 종이에 글을 써서 소지하는 것은 그 글의 내용을 신에게 전달하는 의미가 있다 할 수 있고 이러한 소지 행위는 부적을 태우

111) 제생 23.

112) 강증산이 직접 지은 문장은 아니지만 기존 경전(經典)의 내용도 주술적으로 사용되고 있다. 특히 대학의 내용을 치병에 많이 주술적으로 사용하였다.

113) 제생 31.

114) 한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』 12, p786.

는 것과 같이 도교적 성격으로 볼 수 있다. 먼저 강증산은 글을 쓴 종이만이 아니라 다양한 종류의 물건들을 불살랐는데 그 내용을 보기로 한다.

상제께서 사명기(司命旗)를 세워 전 명숙과 최 수운의 원을 풀어주셨도다. 상제께서 피노리(避老里) 이 화춘(李化春)의 집에 이르셔서 그에게 누런 개 한 마리를 잡고 술 한 동이를 마련하게 하고 뒷산의 소나무 숲에서 가장 큰 소나무 한 그루와 남쪽 양달에 있는 황토를 파오게 하고 백지 넉 장을 청 홍 황의 세 색깔로 물들여서 모두 잇고 베어 온 소나무의 한 윗가지에 달게 하고 백지 석장에 각각 시천주를 쓰고 그 종이 석장에 황토를 조금씩 싸서 함께 잇고 또 소나무 가지에 달고 그 나무를 집 앞에 세우시니 마치 깃대와 같은지라. 상제께서 종도들에게 가라사대「이 곳에서 전 명숙이 잡혔도다. 그는 사명기(司命旗)가 없어서 포한(抱恨)하였나니 이제 그 기를 세워주고 해원케 하노라.」다시 상제께서 사명기 한 폭을 지어 높은 소나무 가지에 달았다가 떼어 불사르시고 최 수운을 해원케 하셨도다.<sup>115)</sup>

전명숙과 최수운의 원을 풀어 주기위해 그들이 한(恨)을 품은 물건인 사명기를 만들었으며 최종적으로 이를 불사름으로써 해원이 이루어지는 내용을 볼 수 있다.개를 잡고 술도 준비한 것은 의례적 성격을 보여준다. 다음으로 나무로 만든 상징물이 태워지기도 하였다.

상제께서 하루는 구릿골에서 밤나무로 약패(藥牌)를 만들어 패면(牌面)에다 만국의원(萬國醫院)이라고 글자를 새겨 그 글자획에다 경면주사(鏡面朱砂)를 바르시고 이 약패를 원평(院坪) 길거리에 갖다 세우라고 공우(公又)에게 명하셨도다. 공우가 약패를 갖고 원평으로 가려고 하니라. 상제께서 가라사대「이 약패를 세울 때에 경관이 물으면 대답을 어떻게 하려하느냐」하시니 공우 여쭙길「만국의원(萬國醫院)을 설치하고 죽은 자를 재생케 하며 눈먼 자를 보게 하고 앓은뱅이도 걷게 하며 그밖에 모든 질병을 다 낫게 하리라고 하겠나이다」고 아뢰니 「네 말이 옳도다. 그대로 시행하라」하시고 그 약패를 불사르셨도다.<sup>116)</sup>

만국의원을 만들어 모든 질병을 낫게 하기위한 목적으로 행해진 것은 약패에 만국의원이라는 글자를 새겨 그것을 불사르는 행위이다. 약패를 불사름으로써 만국의원의 의미가 신계에 전달되어 후일에 이루어진다는 뜻이 내포되어 있다. 강증산은 책 전체를 불사르기도 하였다.

상제께서 용두리 주막에 계실 때 광찬에게 한방의서(漢方醫書) 방약합편(方藥合編)을 사오게 하시고 네가 병욱의 집에 가서「주묵(朱墨)으로 이 책 중에 있는 약명에 비점을 찍으라」이르시니 광찬이 명대로 시행하여 올리니 상제께서 열람하시고 그 책을 불사르셨도다.<sup>117)</sup>

『방약합편』이라는 문헌에 있는 약명(藥名)에 주묵으로 비점을 찍고 책 전체를 불사른 것은 약의 기운이 신계에 전해진다는 의미가 있다.

상제께서 기유(己酉)년 정월 일 사시(巳時)에 현무경(玄武經) 세 벌을 종필하고 한 벌은 친히 품속에 지니고 한 벌은 도창현(道昌峴)에서 불사르고 나머지 한 벌은 경석의 집

115) 공사 3-2.

116) 공사 3-35.

117) 공사 2-12.

에 맡기셨도다.<sup>118)</sup>

강증산 자신이 친히 『현무경』이라는 경(經)을 세 벌 만들고 그 책 중 한 권을 불사른 것은 현무경의 내용이 신계에 전해짐이다. 이상에서 강증산이 천지공사를 행하며 사명기, 약패, 방약합편, 현무경 등의 물건들을 불사르는 행위를 통해 그 의도하는 바를 이룬다는 것은 도교적 성격의 의식으로 이해할 수 있다.

이와 같이 물건을 불사르는 도교적 성격의 의식은 강증산이 천지공사라는 종교적 행적을 하며 다양한 목적들을 이루기 위해서 행해졌는데 같은 맥락에서 문장을 종이에 적어 소지하는 행위에 잘 나타나고 있다.

상제께서 계묘년 정월에 날마다 백지 두 서너 에 글을 쓰거나 또는 그림(符)을 그려 손이나 무우에 먹물을 묻혀 그것들에 찍고 불사르셨도다. 그 뜻을 종도들이 여쭙어 물으니 「그것은 천지공사에 신명을 부르는 부호이노라」고 알려주셨도다.<sup>119)</sup>

위에서 글, 그림(符) 등을 불사르는 행위의 의미는 천지공사에 신명을 부르기 위한 것이다. 즉 글을 적어 소지하는 것은 신계에 있는 신과 관련해서 어떤 의미를 전달하기위해 하는 의식임을 보여준다. 그리고 이러한 소지행위는 신과 연관된 도교적 성격을 보여준다 할 수 있다. 이처럼 강증산은 천지공사의 정황(情況)에 맞춰 종이에 많은 문장을 짓는 문학적 행위를 하고 글이 적혀져 있는 종이를 불살랐는데 이는 다양한 상황에서 소정의 문제를 해결하기위해 행해졌는데 때로는 그림과 글이 같이 불살라지기도 하였다. 글의 내용대로 기운 등을 응(應)하게 한 것을 보기로 한다.

백남신의 친족인 백용안(白龍安)이 관부로부터 술도매의 경영권을 얻으므로써 전주 부중에 있는 수 백 개의 작은 주막이 폐지하게 되니라. 이 때 상제께서 용두치 김 주보의 주막에서 그의 처가 가슴을 치면서 「다른 벌이는 없고 겨우 술장사하여 여러 식구가 살아왔는데 이제 이것마저 폐지되니 우리 식구들은 어떻게 살아가느냐」고 통곡하는 울분의 소리를 듣고 가엾게 여겨 종도들에게 이르기기를 「어찌 남장군만 있으랴. 여장군도 있도다.」하시고 종이에 여장군(女將軍)이라 써서 불사르시니 그 아내가 갑자기 기운을 얻고 밖으로 뛰어나가 소리를 지르는도다. 순식간에 주모들이 모여 백 용안의 집을 급습하니 형세가 험악하게 되니라. 이에 당황한 나머지 그는 주모들 앞에서 사과하고 도매 주점을 폐지할 것을 약속하니 주모들이 흩어졌도다. 용안은 곧 주점을 그만 두었도다.<sup>120)</sup>

강증산이 종이에 ‘여장군’이라는 단문을 써서 불사르는 행위는 소지행위이다. 글만을 쓴 것이 아니라 그것이 불살라짐으로써 글의 내용대로 김주보의 처(妻)가 기운을 얻게 되었음을 볼 수 있다. 이에 백용안의 도매 주점이 폐지되어 소매상을 하던 수 백 개의 작은 주점들이 장사를 하여 생계를 유지할 수 있었다는 내용이다. 글이 적혀진 종이를 불사르는 의식은 글의 내용대로 사람에게 기운을 얻게 하는 작용을 하고 있음을 볼 수 있다.

강증산 선생은 배추꼬리 하나, 감기 몸살 고쳐주는 것 하나, 용머리 주막에서 전주 술도가

118) 교운 1-66.

119) 공사 1-10.

120) 권지 1-17.

가 관권을 끼고 양조업을 독점하지 못하도록 김주보의 마누라에게 가난한 변두리 술장수들과 더불어 시위를 하도록 독려하는 등 생계 문제를 해결해나가는 자그마한 그렇지만 구체적이고 일상적인 민중 생존문제에 대한 집중 과정에서 그것을 통한 전세계 인류, 전 역사, 전 우주 중생계의 대개조의 천지공사, 후천 개벽의 집행으로 확장하며 그것을 다시 우리의 민족적인 조건 속에서 집약하는 과정에서 어마어마한 우주적 상상력 앞으로 도래할 새로운 시대에 있어서의 의미심장한 우주 과학적, 우주 정치적 상상력과 동서문명을 다 아우를 수 있는 초점으로 서의 남조선 사상을 제시하였다.<sup>121)</sup>

상제께서는 약방에 갖추어 둔 모든 물목을 기록하여 공우와 광찬에게 주고 가라사대「이 물목기를 금산사에 가지고 가서 그 곳에 봉안한 석가불상을 향하여 그 불상을 업어다 마당 서쪽에 옮겨 세우리라고 마음 속으로 생각하면서 불사르라」하시니 두 사람이 금산사에 가서 명하신 대로 행하니라. 이로부터 몇 해 지난 후에 금산사를 중수할 때 석가불전을 마당 서쪽에 옮겨 세우니 미륵전 앞이 넓어지느니라 이 불전이 오늘날의 대장전이다.<sup>122)</sup>

종이에 약방에 있는 모든 물목(物目)을 기록하고 그 종이를 불사르는 소지 행위가 이루어지고 있다. 앞에서 여장군이라는 글을 소지한 것만이 아니라 인간의 마음으로 생각하는 의식작용이 더 추가되어 있다. 뒤에 전에 마음에 생각한대로 일이 이루어진 것은 기록된 물목이 신적 세계에 작용해서 마음먹은 대로 성사(成事)된 것으로 이는 도교적 성격의 의미를 보여준다. 앞에서 전명숙과 최수운의 원을 풀어주기 위해 사명기가 불살라졌는데 최익현과 박영효의 경우는 글만을 써서 소지해서 원을 풀어주기도 하였다.<sup>123)</sup>

전주부 사람 문태윤이 상제를 배알하니라. 상제께서 「그가 갖고 있는 보따리를 끌러 보이라」 이르시니 그 자가 주춤하자 「소란 때문에 수상한 자를 근방에서는 재우지 않느니라」고 말씀을 이으시니 그제서야 그 자가 풀어보이는도다. 그것은 그 자와 숙질간의 금전 소송 서류였도다. 태윤은 상제께 이러한 불만스러운 일이 있으므로 선생님께 그 해결 방법을 얻고자 방문한 까닭을 아뢰이니라. 상제께서 글을 써서 봉하여 주시며 이것을 조카집 문 앞에서 불사르라고 방법을 가르쳐주셨도다. 태윤이 명을 좇으니라. 그 후에 듣자니 숙질간의 불화가 가셨다 하니라.<sup>124)</sup>

강증산이 적어준 글과 함께 그 글을 소지하자 문제가 해결되었다는 것이다. 강증산이 문태윤과 그의 숙질사이의 불화를 해결해준 방법은 글을 써서 그 내용을 태우자 문제가 풀린 것으로 도교적 주술성을 보여준다.

상제께서 어느 때 공신의 집에 계신 일이 있었도다. 그 때에 공신의 모친이 요통으로 고생하고 있음을 상제께서 들으시고 매실 한 냥 중을 종이에 싸서 들보에 매어달고 글을 써

121) 김지하, 『동학 이야기』, 숲, 2000, p213.

122) 공사 2-11.

123) 상제께서 최익현과 박영효(朴泳孝)의 원을 풀어 주신다고 하시면서 「천세 천세 천천세 만세 만세 만만세 일월 최 익현 천포 천포 천천포 만포 만포 만만포 창생 박 영효(千歲千歲千千歲 萬歲萬歲萬萬歲 日月崔益鉉 千胞千胞千千胞 萬胞萬胞萬萬胞 蒼生朴泳孝)」라 쓰고 불사르셨도다.(공사 2-22)

124) 제생 19.

서 불사르시니 곧 제생되었도다.<sup>125)</sup>

문공신 모친의 요통을 고쳐 주는 데도 글을 써서 그것을 태우는 강증산의 행적이 나타난다. 글은 단문인지 장문인지 알 수 없지만 이처럼 문장을 지어 그 문장의 내용이 주술적으로 작용하게 하는 제생 방법이 된다. 여기에서 글의 소지와 함께 매실(梅實) 한 냇을 들보에 매단 의례적인 면도 신비성을 갖는 도교적 치병으로 볼 수 있다.

한편 강증산은 만장(輓章)을 지어 죽은 이를 위로 하였다.<sup>126)</sup> 손병희에 대해서는 만장을 지어 불사르기도 하였다.

「대인의 행차에 삼초가 있으니 갑오(甲午)에 일초가 되고 갑진에 이초가 되었으며 삼초를 손병희(孫秉熙)가 맡았나니 삼초 끝에 대인이 나오리라」 이렇게 상제께서 종도들에게 말씀하시고 그의 만사를 다음과 같이 지어서 불사르셨도다.

知忠知義君事君 一魔無藏四海民  
孟平春信倍名聲 先生大羽振一新<sup>127)</sup>

강증산이 삼초 끝에 대인(大人)이 나온다고 손병희의 만사를 지어 불사른 것은 삼초를 손병희가 맡아서 이다. 손병희의 죽음과 그에 관한 만장이 소지된 것은 소지 속에서 삼초를 맡은 손병희에 대한 만사의 내용이 대인의 출현과 관련해서 예언적 암시를 내포하며 이루어지고 있다.

#### IV. 맺음말

이 글은 강증산이 친히 지은 한시(漢詩) 및 단문(短文)을 포함해서 그 의미를 찾아보고 그 글들이 갖고 있는 도교적 성격에 대해 살펴본 것이다.

강증산은 7세 때부터 한시(漢詩)를 지어 자신의 포부를 보였으며, 그가 지은 한시는 시문적으로 새로운 세상이 오는 것을 표현하기도 하였다. 그에 따라 강증산은 스스로 주체적 입장에서 과거 세상의 문제점들을 혁신해 후천이라는 새로운 이상세계를 만들겠다는 이상을 문학을 통해 표출하였다. 강증산은 천지인(天地人)을 주제로 삼아 시작을 했으며 이를 그의 종도들과 함께 교류하고 교육하였다.

그의 문학적 표현은 주문이나 가사로 표현되기도 하였다. 이중 주문은 문학으로서 주술성을 갖고 그의 종교적 행적인 천지공사에서 신계와 소통하는 중요한 역할을 하였다. 도교적 성격을 갖고 있는 강증산의 문장들에 대해 그 의미를 고찰해 보았다.

한시체 작품만이 아니라 강증산은 도교사상을 펴는 입장에서 직접 주문을 새로이 만들어 천지공사에 사용하였다. 강증산은 운장주(雲將呪)와 오주(五呪) 등을 만들어 종교적 목적을 위해 사용하였다.

한편 강증산은 종교가로서 만장(輓章)을 지어 죽은 이를 위로 하였는데 면암 최익현, 민영환, 손병희에 대한 만장을 지었다. 면암에 대한 생시의 높은 평가는 일심(一心)으로 귀착된다.

125) 제생 36.

126) 최익현, 민영환, 손병희.

127) 예시 59.

도가적으로 보아 교화적 성격의 면모를 담고 있는 것으로 볼 수 있다. 민영환의 만장은 강증산이 문학을 통해 김자현의 미래의 일을 민영환의 만장과 관련시켜 도가와 관련해 볼 때 미래 일어날 일에 대한 예언으로 암시적 의미를 내포하고 있다.

강증산은 문학적 글을 주술적으로 사용하였다. 이는 글을 통해 그의 도교적 성격이 나타나는 천지공사를 이루기위한 방편이라 할 수 있다. 문장을 사용한 주술적 활용은 세 가지 양상으로 나타나고 있다. 문장만으로 주술성이 나타나는 경우, 문장을 읽음으로써 주술성이 나타나는 경우, 문장을 소지하는 경우이다.

#### <참고문헌>

##### 『전경』

고려대 민족문화연구원, 『한국민속의 세계』10, 창작마을, 2001.

김지하, 『동학 이야기』, 솔, 2000.

김탁, 「증산 강일순이 인용한 한시 연구」, 『한국종교』, 원광대 종교문제연구소, 1994.

김형효, 『동서철학에 대한 주체적 기록』, 고려원, 1985.

김홍철, 『한국신종교사상의 연구』, 집문당, 1998.

박찬두, 「경전문학의 가능성과 경전의 문학성」, 『불교문학이란 무엇인가』, 동화출판공사, 1991.

유협 지음·초동호 역편, 『문심조룡』, 민음사, 1994.

장지훈, 『한국고대미륵신앙연구』, 집문당, 1997.

정진홍, 「종교와 문학」, 『종교와 문학』, 소나무, 1991.

조동일, 『한국문학통사』 4, 지식산업사, 1997.

최순열, 「한국문학의 정통성과 불교」, 『불교문학이란 무엇인가』, 동화출판공사, 1991.

한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』 12.

## 논평문 : 강증산의 문학에 나타난 도교적 성격

박인규 (서울대학교 종교문제연구소)

본 글은 한국 신종교 운동의 주요한 종교 지도자 중 한 사람인 증산 강일순이 지은 한시 및 단문의 의미를 살펴보고 그 글이 갖고 있는 도교적 성격을 살펴보려는 것입니다. 증산의 유문은 1929년에 초판이 출판된 <대순전경>을 비롯하여 여러 증산계 종단의 경전 및 문헌에 실려 있으며, 그가 친히 지은 책자인 <현무경> 또한 전해지고 있습니다. 연구자께서는 “강증산은 9년간의 천지공사를 행하며 단문과 장문을 지어 문학적 요소를 그의 종교적 행적 속에서 함께 사용하였으며, 때로는 타인이 지은 문장을 인용하여 종교적으로 활용하고 자신을 따르는 종도들에게 교화적 요소로 문학을 활용하기도 하였다. 강증산이 지은 문장에는 장단문(長短文)의 한시(漢詩)를 비롯해 가사(歌辭), 만장(輓章), 산문 등 다양하다.”고 하셨으며, 본 글에서는 증산이 지은 한시·주문·만장 등의 내용을 살펴보고, 그런 다음 그 도교적 성격을 주술에 두고 3가지 활용 양상에 대해 분석하셨습니다.

이러한 글의 요지에 대해 본 논평자의 오독이 없기를 바라며 본 논평자의 과문함으로 잘 알지 못하는 부분에 대해 몇 가지 여쭙는 것으로 논평을 갈음하고자 합니다.

### 1. 도교와 주술의 의미에 대해

본 논평자가 오독을 하였는지 저어되지만, 본 글에서는 주술을 도교의 주요한 특징으로 보고 계시고 증산의 문학의 주술적 특징을 도교적 성격으로 이해하고 계신듯합니다. 엄밀히 말하면 ‘도가적’, ‘도교적’이란 개념도 일정한 개념 정의가 필요한 것으로 보입니다. 즉 ‘도교적’이라고 표현할 때 그 ‘도교적’이란 의미에 대해 통용되는 함의가 있지만, 본 논문에서 정의되거나 아니면 좀 더 상술되어야 필자께서 기술하신 여러 문장의 함의가 더욱 분명해 질 것이라 생각합니다. 특히 이 글은 증산 문학에서의 ‘도교적’ 성격을 살펴보려는 것이기 때문입니다.

또한 ‘주술’에 대해서도 통용되는 일반적인 정의가 있지만, 엄밀한 입장에서는 학자마다 ‘주술’에 대한 개념과 해석이 다르다고 생각합니다. 주술의 주요한 개념을 조작(manipulation)으로 볼 때, 종교에서 말하는 신적 개념이 없이도 주술은 일정한 행위나 발화가 있으면 작동이 되는 원리가 됩니다. 이렇게 주술 개념을 한정할 때, 누구도 일정한 행위를 하면 변화가 일어날 수 있게 됩니다. 증산이 천지공사에서 문학적 글을 사용하여 어떤 변화를 야기한 것은 그가 구천상제로서 권능을 행한 것으로 이해할 때, 이는 주술 개념과 상반되게 됩니다. 이런 점에서 증산이 문학적 글을 사용한 것의 특징을 주술적이라고 해석할 때, 먼저 ‘주술적’이란 의미를 설정할 필요가 있다고 생각합니다.

마지막으로 본 논평자는 도교와 주술의 관계에 대해서도 궁금함이 앞섭니다. 본문에서 필자께서는 “도교에서 행하고 있는 방술은 점복, 점성, 의술, 기도, 주문, 제사 등 여러 주술적인 방법의 총칭이다.”고 말씀하셨는데, 그 반대로 주술적인 것이 곧 도교적인 것이라고 말할 때 곧 충분조건이 되는 것인가라는 의문이 듭니다.

### 2. 기타

“강증산은 1901년부터 9년간 도교적 요소가 가미된 천지공사(天地公事, 1901-1909)라는 종교적 행적을 시행하였으며, 자신의 가르침을 따른 이들 가운데 도교적 토대위에서 도통을 이루어 전인적 인간이 출현하게 된다고 선포하였다.(1-2쪽)” => 증산은 유불선의 도통신들이 모



두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라

고 말하였습니다. 이 발언을 볼 때 물론 선 즉 도교적 토대가 언급되지만 유·불 또한 증산 사상의 토대가 된다고 볼 수 있습니다.

“새로운 운은 현실의 유교적 체제의 세상이 아니라 강증산이 이제 도가의 도통이 나온다는 말처럼 도교적 세계가 출현하는 시운이다.(4쪽)” => 증산이 여는 후천선경은 유불선이 주요한 역할을 하는 것으로 이해하고 있습니다. 증산이 유교를 부유라 비판하였지만 유가 사상 또한 증산이 전유한 사상으로 알고 있습니다.

“이어서 소년 강증산은 새 세상이 오는 것을 만방에 가득찬 봄기운으로 읊고 있다. 봄 꽃이 활짝 피고 삼월우(三月雨) 내리는데 백년의 티끌로 표현되는 선천 세상의 잔재(殘滓)들을 봄의 풍류에 젖어 술을 마시며 씻어 낸다는 구절은 자신이 세상에서 해야 될 소임에 대한 회포를 소년 강증산이 나타낸 것이다.(4-5쪽)”

=> 1871년생인 증산의 나이 35세인 1905년에 지어진 시.

“다음으로 한시체 작품만이 아니라 강증산은 도교사상을 펴는 입장에서 직접 주문을 새로이 만들어 천지공사에 사용하였다.(8쪽)” => 필자의 말씀에 동의합니다. 단 칠성주 등 일부 주문의 경우 불교와 밀접한 관련성이 있어 보입니다. 태을주의 경우도 ‘사바하’로 끝나는 부분은 불교식 주문 즉 진언다라니의 양식이라는 점에서 불교와 연관성이 있다고 생각합니다.

# 노자의 소국과민과 허생의 섬

## -노자의 ‘無名’과 관련하여-

이봉호(경기대학교)

1. 허생의 섬
2. 문자
3. 폐명
4. 규모
5. 무명

### 1. 허생의 섬

연암 박지원의 작품과 노장의 사상의 친연성을 연구한 논문들은 『호질』과 『허생전』에 주목한다. 강민경은 『호질』의 서사 방식과 취지를 장자의 「거협편」과 「도척편」에서 취했으며, 『허생전』은 노자의 소국과민과 장자의 지덕지세와 닮았다고 분석한다.<sup>128)</sup> 『허생전』에 주목한 연구에서는 연암이 지식을 회의하고 문자가 실재를 은폐한다고 비판하고 있다는 사실을 거론하면서, 허생의 섬이 결승용지의 공동체로 귀결될 수밖에 없다는 분석을 해낸다.<sup>129)</sup>

『호질』은 유학자를 풍자하면서, 비판하는 내용이다. 입으로는 六經을 읊조리면서 남의 무덤을 파 값나가는 물건을 훔치는 자[發塚之儒], 낮에는 도학군자인체하며 밤이 되면 남의 집 부인과 밀회를 나누는 유학자 북학선생을 조롱하면서 비판한 내용이다. 이와 달리 『허생전』은 통치자가 없으며 자급자족하면서 반전과 무위, 소박한 삶을 지향하는 허생의 섬을 그리고 있어서 노자의 ‘小國寡民’이 그리는 이상사회와 장자의 ‘至德之世’와 닮았다고 말한다.

선행 연구에 따르면, 연암의 대표적인 두 작품인 『호질』과 『허생전』은 노장사상을 소설로 형상화한 것으로 볼 수 있다. 선행연구의 분석에서 필자의 관심을 끄는 것은 허생의 섬이 결승문자를 사용하고, 기존의 예법 제도를 부정한 공간<sup>130)</sup>이라는 점이다. 필자는 결승문자를 사용하는 공동체, 예법 제도가 폐기되고 오른손으로 밥을 먹고 연장자에게 먼저 양보하는 정도의 규범만이 작동하는 공동체를 ‘無名’의 공동체로 규정하고자 한다. 노자의 무명이 무엇을 의미하는지는 아직 해명되지 않았다.<sup>131)</sup> 노자의 ‘무명’이 문자와 그 문자들로 이루어진 규범과

128) 강민경은 「연암 박지원의 소설에 나타난 老莊思想 고찰」(『도교문화연구』 제51집, 2019)에서 『호질』은 장자의 사유를, 『허생전』은 노자의 소국과민과 장자의 지덕지세를 형상화한 것이라고 본다.

박수밀은 「노자(老子) 사상의 문학 수용 양상과 그 의미-연암 박지원의 문학 작품을 중심으로-」(『온지논총』, 제62집, 2020)에서 『허생전』은 노자의 소국과민과 닮았지만, 연암의 독특한 사유일 가능성도 열어 놓았다.

129) 박수밀, 「노자(老子) 사상의 문학 수용 양상과 그 의미-연암 박지원의 문학 작품을 중심으로-」, 『온지논총』, 제62집, 2020, 25쪽, 26쪽, 30쪽 참조.

130) 박수밀, 위의 논문 같은 곳 참조.

131) 노자 철학을 유무를 범주 삼아, 형이상학적 체계로 설명하는 이론은 귀무론과 송유론 등으로 전개되어왔다. 이는 40장의 ‘天下萬物生於有, 有生於無’라는 문장에 기초한 것이다. 하지만 유명과 무명에 대해서는 정리된 입장들이 나타나지 않는다. 이에 필자는 무명을 제도와 규범이 없는 세계로 보고

제도, 예법을 폐기한 것이라면, 허생의 섬이 이에 가장 접근한 공동체일 것이다.<sup>132)</sup>

필자는 소쉬르의 언어학 관점에서 노자를 해석한 몇 편의 논문을 발표했다. 그 논문들에서 소쉬르가 말한 언어학은 한 공동체의 제도와 법, 규범에 대한 탐구라는 주장을 전제로 삼아, 노자의 철학은 당시의 제도와 규범에 대한 비판임을 해명했다.<sup>133)</sup> 그 논문들에서 노자의 名論이 제도와 규범으로서의 사회 구조에 대한 회의와 비판, 부정임을 주장했다.<sup>134)</sup> 이제 이러한 주제를 확장해서 노자의 ‘소국과민’에서 ‘결승이용지’의 의미를 해석하면서 허생의 섬을 재해석해보고자 한다.

소설 『허생전』의 내용 요약하고, 일부를 소개하는 것으로 논의를 시작해 보자.

『허생전』의 내용의 줄거리는 호구지책을 세우지 않고 글만 읽는 허생이, 아내의 바가지를 견디지 못하고 7년 만에 글 읽기를 그만두고 한양 갑부 변씨를 찾아가 만 냥의 돈을 빌린다. 이후 허생은 전국을 다니며 매점매석을 통해 돈을 모으다가 제주에서 늙은 뱃사공과 함께 무인공도를 찾아 나서고, 돌아와 변산의 도적떼를 데리고 그 섬에 들어가 노자 80장의 소국과민과 같은 공동체를 꾸리는 내용이다.

이 내용에서 다음의 내용들이 소국과민과 같은 내용에 해당한다. 아래의 번역은 보리출판사의 『열하일기』의 번역을 기초로, 박수밀의 번역을 참조하여 가져왔다.

허생이 늙은 뱃사공을 찾아가 물었다.

“바다 밖에 사람이 살 만한 빈 섬이 있던가?”

“있습지요. 언젠가 태풍에 표류하여 곤장 서쪽으로 사흘을 가서 한밤중에 어떤 빈 섬에 닿았습니다. 따져 보니까 중국의 사문과 일본의 장기도(오키나와)의 중간쯤 될 것입니다. 꽃나무가 저절로 피며 과일이 저절로 익어 있고 사슴들이 떼를 지어 다니고 물고기는 사람을 봐도 놀라지 않습지요.” 허생이 크게 기뻐했다. “자네가 나를 그곳으로 데려다준다면 부귀를 함께 누리게 해 줘세.” 사공이 그 말을 따르기로 하였다. 드디어 바람을 타고 동남 방향으로 가서 섬에 들어가게 되었다. 허생은 섬의 높은 곳에 올라서 사방을 둘러보고는 그만 실망하며 탄식했다. “땅이 고작 천 리가 못 되니 무슨 큰일을 할 수 있겠는가. 땅은 기름지고 샘물은 달콤하여 그저 돈 많은 늙은이 노릇이나 할 수 있겠구면.” 사공이 말했다. “텅 빈 섬에 사람이라곤 없는데 도대체 누구와 함께 살아가단 말이지요?” “덕만 있다면 사람이란 절로 모이게 마련이네, 덕이 없을까 걱정해야지, 어디 사람이 없음을 근심하겠는가?” … 한편 섬으로 들어간 허생과

자 한다.

132) 노자의 사상이 어느 계급의 입장을 대변하는지에 대해, 중국측의 철학사에서는 춘추 후기 세습귀족제가 해체되고, 강대국에 소국이 병탄되면서 소국 귀족의 ‘公社’가 해체되면서 ‘공사’에 매여있다 풀려나 자유농민의 신분을 획득하고 소농을 형성했다고 말한다. 이들은 자신들만의 공동체를 형성하는데, 이들을 대변하는 사상이 노자이고, 소국과민이라는 이상은 당시 소농들의 염원을 반영한 것이라고 말한다.(任繼愈 주편, 『中國哲學史』, 제1책, 인민출판사, 1994, 41쪽 참조.)

이러한 입장은 노자는 몰락한 ‘공사’ 체제의 농민들의 입장을 대표하는 사상이며, 몰락한 공사농민들의 입장을 대변하고 있는 것이 노자 사상이라고 본다.(侯外廬 등 저, 『中國思想史』, 인민출판사, 1992, 262쪽 참조).

춘추시대는 노예제사회가 붕괴되어가면서 봉건제사회로 전환되어가는 시기여서, 한, 위, 조 등의 국가들은 노예제를 봉건관료제로 전환한다. 예를 들면, 위나라 재상 李愷가 행한 정책처럼, 세습귀족의 지위를 폐지하고, 국가가 장악하던 황무지를 농민에게 주고 10%의 세금을 부과하면서, 세습귀족의 ‘공사’에 매인 농노를 해방해 자경소농으로 전환한다.(임계유 주편, 위의 책, 94쪽 참조.)

이러한 역사적 사실과 조건들은 농민만의 이상사회를 추구하게 만들었고, 이들의 염원을 반영한 것이 노자의 소국과민일 것이다. 이 소국과민은 국가나 귀족의 예법과 제도가 아닌, 농민들의 염원을 반영한 공동체를 꿈꾸었을 것이다. 그것은 ‘결승이용지’하는 무명의 공동체일 수 있다.

133) 이봉호, 「노자의 도와 소쉬르의 언어학:잘못된 만남」, 『철학연구』, 제114집, 2016.

134) 이봉호, 「공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’-노자의 도와 소쉬르의 언어학:제대로 된 만남」, 『철학연구』, 제148집, 2018.

도적들은 나무를 찍어서 집을 짓고 대나무를 엮어서 울타리를 만들었다. 땅 기운이 온전하다 보니 온갖 곡식이 심은 대로 크고 무성하게 자라고, 김을 매거나 쟁기질을 하지 않아도 한 줄기에 아홉 이삭이 달렸다. 3년을 먹을 식량을 비축해 두고 나머지는 모두 배에 싣고 장기로 가서 팔았다. 장기는 일본에 속한 고을로 31만 호가 되는 큰 지방인데 바야흐로 큰 기근이 들어있었다. 그리하여 굶주린 사람들을 진휼하고 은 100만 냥을 얻게 되었다. 허생이 탄식했다. “이제야 나의 자그마한 시험을 마치게 되었구나.” 남녀 2천 명을 모두 모아 놓고 명을 내렸다. “내가 처음 너희들과 이 섬에 들어올 때의 계획으로는 먼저 너희들을 풍부하게 만들어 놓은 다음 따로 문자를 만들고 의관 제도를 새로이 제정하려고 하였느니라. 그런데 여기 땅이 좁고 내 덕이 얇으니 나는 이제 여기를 떠나려나. 아이들이 태어나서 손가락을 잡게 되면 오른손으로 잡도록 가르치고, 하루라도 나이가 많은 사람이 먼저 먹도록 양보하게 하라.” 그리고는 배를 모두 불살라 버렸다. “나가는 사람이 없으면 들어오는 사람도 없을 테지.” 은자 50만 냥을 바닷속에 던졌다. “바다가 마르면 얻는 사람이 생기겠지. 100만 냥이나 되는 돈은 나라 안에서도 놓아둘 곳이 없거늘, 하물며 이 작은 섬에서랴.” 글을 아는 사람은 모두 배에 실어서 함께 섬에서 빠져나왔다. “이 섬에 화근을 없애려 함이네.”<sup>135)</sup>

박수밀과 강민경은 연암의 『허생전』을 분석하면서 허생의 섬이 노자의 ‘소국과민’과 닮았음을 규명하고 있다. 박수밀은 허생이 만들려 한 새로운 문자는 허생의 섬의 구성원이 까막눈의 도적떼임을 감안하면 결승문자를 사용하는 것으로 복귀일 것이며, 규범에 해당하는 의관 제도는 오른손으로 밥을 먹고 연장자에게 양보하는 최소한의 생활 윤리라는 점에서 노자의 이상향에 근접해 있다고 보았다.<sup>136)</sup>

박수밀의 분석은 적절해 보인다. 노자가 추구한 이상향인 소국과민에 대해 연암의 이해와 그 이해를 소설로 형상화한 것이 『허생전』이라면, 노자의 소국과민을 가장 정확하게 이해한 사람이 연암일 수 있겠다는 생각을 갖게 한다. 중국이나 조선의 학자들의 ‘소국과민’과 관련된 주석에서 ‘결승이용지’가 갖는 의미가 제도와 규범의 폐기임을 해명하지 못하고 있기 때문이다. ‘결승이용지’ 상태인 소국과민에 대한 기존의 주석들에서는 신뢰가 작동되는 공동체<sup>137)</sup>라거나, 우민화의 시도<sup>138)</sup>라고 이해하고 있기 때문이다.

## 2. 문자

노자가 추구하는 이상적인 공동체는 『노자』 80장에서 그 모습이 드러난다. 그 공동체를 소

135) 박지원, 『옥갑야화』, 「허생전」, 許生問老簫師曰 海外豈有空島可以居者乎 簫師曰 有之 常漂風直西行三日夜 泊一空島 計在沙門 長崎之間 花木自開 菓蓂自熟 麋鹿成群 游魚不驚 許生大喜曰 爾能導我富貴共之 簫師從之 遂御風東南入其島 許生登高而望 悵然曰 地不滿千里 惡能有爲 土肥泉甘 只可作富家翁 簫師曰 島空無人 尙誰與居 許生曰 德者 人所歸也 尙恐不德 何患無人 (……) 於是伐樹爲屋 編竹爲籬 地氣既全 百種碩茂 不菑不畲 一莖九穗 留三年之儲 餘悉舟載往羅長崎島 長崎者 日本屬州戶三十一萬 方大饑 遂賑之 獲銀百萬 許生歎曰 今吾已小試矣 於是悉召男女二千人 令之曰 吾始與汝等入此島 先富之 然後別造文字 剏製衣冠 地小德薄 吾今去矣 兒生執匙 教以右手 一日之長 讓之先食 悉焚他船曰 莫往則莫來 投銀五十萬於海中 曰 海枯有得者 百萬無所容於國中 況小島乎 有知書者 載與俱出 曰 爲絕禍於此島

136) 박수밀, 위의 논문, 31쪽.

137) 『노자하상공장구』의 주석이 이러한 입장이다. 80장의 『노자하상공장구』 주석, “去文反質, 信無欺也.”

138) 대표적으로 복송시기 이학자 정이천이 이러한 입장을 취한다. 정이천은 노자의 대의는 그 백성들을 어리석게 만드는 것이라고 한다(老氏之學…又大意在愚其民而自智). 『二程集』, 중화서국, 152쪽. 이후 유학자들의 노자 이해가 ‘권모술수’와 ‘우민화’의 사상이라고 인식하게 하는 이론적 근거가 되었다. 물론 정이천은 ‘결승이용지’에 대해 우민화라고 주석하지는 않았다. 다만 그가 노자의 전체의 뜻[대의]을 우민화라고 판단한 주요한 근거가 지식에 대한 반대와 교육의 폐기, 결승이용지일 것이다.

국과민(小國寡民)이라고 말하듯이, 작은 나라에 적은 구성원으로 이루어진 나라이다. 소국과민의 내용은 다음과 같다.

나라의 크기를 작게 하고 백성의 수를 적게 하라. 열 명 백 명의 군인들이 공동으로 사용할 병장기가 있어도 쓸 일이 없도록 하고, 백성들로 하여금 죽음을 중히 여겨 멀리 가지 않도록 한다. 배와 수레가 있다 하더라도 탈일이 없고, 갑옷과 무기가 있더라도 펼칠 일이 없다. 사람들로 하여금 다시 끈을 묶어서 사용하게 하고, 그 음식을 달게 여기며, 그 옷을 아름답게 여기며, 그 거처를 편안히 여기고, 그 풍속을 즐기게 하라. 이웃 나라가 마주보고 있어 닭과 개짖는 소리가 서로 들려도 백성들은 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하지 않는다.<sup>139)</sup>

소국과민의 내용 중에서 “사람들로 하여금 다시 매듭을 묶어 사용하게 한다[使人復結繩而用之]”라는 문장에 주목해 보자. 이 문장에 대해 ‘새끼를 엮어 쓰게 한다’<sup>140)</sup>거나, ‘결승문자를 사용하게 한다’<sup>141)</sup>라고 해석한다. 두 번역의 의미 차이는 없다. 새끼를 엮어 정보를 전달하는 것이 결승문자이기 때문이다. 이렇게 번역한 것은 『노자하상공장구』의 주석에 따른 것이다. 『노자하상공장구』의 주석에서는 “文을 버리고 質로 되돌아가 신뢰하여 속임이 없다.”<sup>142)</sup>라고 말한다. 이 주석을 근거로 ‘文’을 문자와 문서로 이해하고, 속임이 없을 정도의 신뢰가 구축된 공동체로 해석한 것이다. 물론 『노자하상공장구』의 80장 주석은 『노자』 79장의 ‘左契’와 ‘司契’라는 표현<sup>143)</sup>이 있었기에 가능한 주석이다. 『노자하상공장구』의 『노자』 79장의 주석은 ‘문서와 법률 없이 신표[契]를 새긴 부절이 서로 합하면 신뢰로 삼았다’<sup>144)</sup>는 내용이 나온다. 그렇다면, 『노자하상공장구』의 80장 주석은 조금 더 강하게 번역해서 “문서와 법률을 버리고 본래의 상태로 되돌아가 신뢰하여 속임이 없다”라고 해도 될 것이다.

『노자하상공장구』의 주석은 『노자』 79장과 80장을 일관된 관점에서 해석하고 있다. 『노자하상공장구』의 주석은 79장의 주석에서는 문서와 법률이 없어 신표를 새긴 부절로 신뢰를 삼았다고 해석하고, 80장의 주석에서는 문서를 버렸다고 말하고 있어서, 소국과민의 공동체가 결승문자를 사용한다는 내용을 정당화한다. 결승문자를 사용하면, 당연히 문서와 법률이 있을 수 없기에 신표를 새긴 부절로서 신뢰를 삼을 수밖에 없다.

‘결승문자’에 대해서 주목해 보자. 결승문자는 기호화된 언어문자가 아니다. 그 문자는 새끼를 매듭지어(quipu) 정보를 전달하는 수준이다. 그러므로 결승문자가 전달할 수 있는 정보 역시 제한적이다. 그것은 물건의 수량을 전달할 정도로 특정한 정보에 한정된다. 결승문자는 소리로서 언어와 기호로서 언어가 결합하기 이전에 사용되던 시각 문자이다. 때문에 결승문자는 ‘음가’를 갖지 못한다. 음가를 갖지 못하고 물건의 수량 정도의 정보만 전달하기에 국가와 같은 큰 공동체에서는 사용할 수 없는 문자이다.<sup>145)</sup>

이러한 상황을 인류 최초의 문자인 메소포타미아의 썩기문자와 비교해 보자. 썩기문자 역시

139) 『노자』 80장, “小國寡民, 使有什佰之器而不用, 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘之; 雖有甲兵, 無所陳之; 使人復結繩而用之. 甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗. 隣國相望, 雞犬之聲相聞, 民至老死不相往來.”

140) 왕필 지음, 임채우 옮김, 『왕필의 노자』, 예문서원, 80장 해석, 2001, 266쪽.

141) 최진석 지음, 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 소나무, 80장 해석, 2014, 539쪽.

142) 『노자하상공장구』 80장 주석, “去文反質, 信無欺也.”

143) 『노자』 79장, “和大怨, 必有餘怨, 安可以爲善. 是以聖人執左契, 而不責於人. 有德司契, 無德司徹. 天道無親, 常與善人.”

144) 『노자하상공장구』 79장 주석, “古者聖人執左契, 合符信也. 無文書法律, 刻契合符以爲信也.”

145) 전명산 지음, 『국가에서 마을로-21세기 대한민국의 커뮤니케이션 구조 변화에 대하여』, 갈무리, 2014, 40쪽.

일상적인 의사소통과는 전혀 상관없다. 썰기문자로 기록된 내용들은 세금과 공물에 대한 기록, 납세자의 명부나 전리품의 목록, 식량 배급 등이다. 썰기문자에 기록된 내용들을 보면, 이 문자는 행정의 필요 때문에 고안된 것이지, 일상적인 정보를 전달하는 기호가 아니다. 당연히 썰기문자 역시 ‘음가’가 없다. 초기 국가 형태의 공동체에서 행정의 필요 때문에 몇 개의 단어와 숫자만으로 고안된 문자가 썰기문자이다.<sup>146)</sup>

그런데 결승문자는 행정체계에서는 쓸모없는 문자이다. 결승문자는 특정한 단어를 저장할 수 없기 때문이다. 그 문자는 숫자만을 저장할 수밖에 없다. 결국 결승문자를 사용하는 공동체는 국가 형태일 수 없다. 행정이 필요한 정도의 공동체가 되려면 적어도 썰기문자처럼 단어들을 의미하는 기호와 숫자가 있어야 하기 때문이다.

“사람들로 하여금 다시 매듭을 묶어 사용하게 한다[使人復結繩而用之]”는 문장으로 돌아가 보자. 이 문장에서 눈에 띄는 표현은 ‘다시’라는 말이다. ‘다시’라는 표현은 현재는 문자를 사용[정치적으로도 행정적으로도]하지만, 이 상태를 매듭을 묶어 사용하는 상태로 되돌리자는 말이다. ‘다시’라는 표현을 사용한 것은 매듭을 묶어 사용하던 시대에서 문자의 시대로 발전해 온 공동체를 문자가 없는 상태, 혹은 문자를 사용하지 않는 공동체로 되돌리자는 주장을 하고 있다. 이는 문자를 사용해 통치하고 행정체계를 갖춘 국가를, 계급도 없고 통치자도 없으며 행정체계도 없는 국가 이전의 상태로 되돌리자는 말이다.

「계사전」에는 “상고(上古)에는 끈을 묶어 다스렸는데 후세(後世)에 성인(聖人)이 글과 문서로 바꾸어서 백관(百官)이 다스려지고 만민(萬民)이 살폈다.”<sup>147)</sup>라는 문장이 있다. 「계사전」은 공동체의 역사적 전개를 결승문자시대에서 문자와 문서의 시대, 예법과 행정이 작동되는 시대로 이어지는 것으로 보고 있다. 노자는 이를 거슬러 상고시대로 되돌아가자는 주장을 하고 있다. 이는 노자가 의도적으로 문자가 없는 공동체를 지향하고 있다고 볼 수 있는 내용이다.

‘결승이용지’의 의미에 대해 우민화의 내용이라고 해석하기도 한다.<sup>148)</sup> 이러한 해석은 성인과 그 말씀인 지혜와 지식을 끊어 없애라<sup>149)</sup>고 하거나, 성인의 말씀을 교육하던 학교를 없애라<sup>150)</sup>든가, 현명한 이를 숭상하지 말며, (···) 백성을 앎도 없애고, 욕망도 없게 하라<sup>151)</sup>는 문장들과 ‘결승이용지’가 맞아떨어져서 일 것이다.

그런데 ‘과연 이 문장이 우민화의 내용일까?’라는 질문을 던져보자. 이렇게 질문을 던진 이유는 필자는 이에 동의하지 않기 때문이다. 결승문자를 사용하게 한다는 이 문장은 우민화의 내용이 아니라, 제도로써 언어, 규범으로써 언어<sup>152)</sup>, 상징계로서 언어<sup>153)</sup>에 대한 비판과 부정, 더 나아가 포기로 읽히기 때문이다.

춘추시대와 전국시대의 주요한 철학적 주제가 명론이고, 명론은 다름 아닌 규범과 제도로써

146) 전명산 위의 책, 140쪽.

147) 『주역』, 「계사전」 2장, “上古 結繩而治 後世聖人 易之以書契 百官以治 萬民以察 蓋取諸夬.”

148) 주석10) 참조.

149) 『노자』 19장, “絕聖棄智, 民利百倍.”

150) 『노자』 20장, “絕學無憂.”

151) 『노자』 20장, “不尙賢, 使民不爭. (···) 常使民無知無欲.”

152) 제도로써 언어라는 용어는 소쉬르에 의해 제안된 개념이다. 소쉬르는 언어가 일종의 제도이며, 언어를 탐구하는 것은 가치와 규범, 법과 제도를 탐구하는 것이라고 보았다. 결국 언어가 한 사회의 구조를 구축하는 것이어서 언어의 탐구는 사회제도를 탐구하는 것이라고 보았다.

153) 상징계로서 언어라는 용어는 라캉에 의해 제안된 개념이다. 라캉은 소쉬르의 언어학을 정신분석학에 적용하여, 슈퍼에고를 상징계로서 언어로 이해한다. 상징계로서 언어는 법이자 제도로써 언어를 의미한다.

언어에 대한 철학적 논의<sup>154)</sup>이기 때문이다. 공자의 정명론은 예법이 붕괴된 시대에서 예법이 제대로 작동하던 서주시기의 질서를 회복하자는 주장이며, 노자의 ‘非常名’과 ‘無名’은 제도로서의 언어, 규범으로서의 언어에 대한 비판과 부정을 주장하는 논리를 펼치기 때문이다.<sup>155)</sup> ‘결승이용지’의 함의는 문자의 포기만을 의미하지 않는다. 그것은 기존의 제도와 규범을 폐기하자는 주장이자, 민중들의 언어인 입말로 새로운 공동체를 꾸리자는 주장이다. 『장자』에서 “천하에 존재하는 성인의 법을 완전히 제거하자 비로소 백성들이 자신의 말을 하기 시작한다.”<sup>156)</sup>라고 말하듯이, 성인이 세운 문서들인 법률, 제도와 규범이 완전히 사라지면, 백성들의 말로 공동체는 꾸려질 것이기 때문이다.

『노자하상공장구』의 『노자』 79장의 주석인 ‘문서와 법률 없이 신표[契]를 새긴 부절이 서로 합하면 신뢰로 삼았다’<sup>157)</sup>는 내용처럼, ‘결승이용지’의 공동체는 제도로서의 언어, 규범으로서의 언어가 없는 사회이다.

허생의 섬은 문자를 아는 사람이 없다. 까막눈의 도적들로 이루어진 공동체이다. 당연히 문서로 된 법과 규범, 제도도 없다. 유일한 사족인 허생과 문자를 아는 자들을 일부러 배제했기 때문에 완벽하게 제도와 법, 규범이 없는 공동체가 되었다. 제도와 법, 규범을 만들어 백성들에게 제시하는 성인, 혹은 士族도 없다. 허생이 새로운 문자를 만들려다 포기한 것, 허생의 섬을 온전히 까막눈인 도적들에게 맡기는 일은 노자의 소국과민에서 ‘결승이용지’와 사회구조의 조건에서 맞아떨어진다. 박수밀이 분석했듯이, 허생의 섬의 주민들은 까막눈의 도적떼이고, 문자를 아는 자들은 허생과 함께 섬을 빠져나갔기 때문에, 결승문자로의 귀환<sup>158)</sup>에 해당한다.

### 3. 폐명

소국과민의 공동체와 허생의 섬은 규범으로서의 문자와 제도로서의 문자를 배제하고 있다는 점에서 닮아있다. 제도와 규범을 폐기하는 논리를 ‘廢名’이라고 불러보자. 이렇게 부르는 것은 나름의 근거가 있다. 노자의 무명을 ‘폐명’으로 이해한 학자들이 있기 때문이다.<sup>159)</sup> 대만의 학자인 鄭公玄은 노자의 무명의 의미가 ‘폐명’이라고 주장한다. 그는 노자의 무명론이 名과 實의 관계를 폐기한 것이라고 본다. 이는 논리적으로 개념에 대한 정의를 폐기한 것이며, 노자의 무명론은 중국의 논리학 발전을 저해한 요소라고 주장한다.<sup>160)</sup>

정공현의 주장은 나름 적절하다. 노자에서 개념들은 명만 있고 실이 없는 경우가 허다하기 때문이다. 가령 도나 덕, 성인 등의 용어는 기표(signifiant)만 덩그러니 놓여 있는 용어이다. 이들 용어는 기의(signifie)가 없거나 모호하다. 노자가 말하는 도는 기표로서는 존재하지만, 개념적으로는 텅 빈 것<sup>161)</sup>이어서 기의라고 말할 것이 없다. 물론 덕도 마찬가지이다. 덕은 덕

154) 서대원, 「王弼刑名學與解經論的研究」, 북경대학교 박사학위 논문, 2000년.

155) 이봉호, 「공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’-노자의 도와 소쉬르의 언어학:제대로 된 만남」, 『철학연구』, 제148집, 2018.

156) 『莊子』, 「肱篋」, “殫殘天下之聖法, 而民始可與論議.”

157) 『노자하상공장구』 79장 주석, “古者聖人執左契, 合符信也. 無文書法律, 刻契合符以爲信也.”

158) 박수밀, 「노자(老子) 사상의 문학 수용 양상과 그 의미-연암 박지원의 문학 작품을 중심으로-」, 『은지논총』, 제62집, 2020, 30쪽 참조.

159) 대표적으로 학자들은 다음과 같다. 서한 시기의 엄준과 대만학자 정공현 등이다. 엄준은 ‘폐명실’을 거론하면서, 무명을 명과 실의 관계를 폐기하는 것으로 풀이(『도덕지귀』권6)했고, 정공현은 노자의 ‘무명’의 내포가 ‘폐명’(『中國先秦思惟方法論』, 대만상무인서관, 1970, 109쪽)이라고 하였다.

160) 鄭公玄, 『中國先秦思惟方法論』, 대만상무인서관, 1970, 109쪽.

이 아니어야 덕이 될 수 있음<sup>162)</sup>으로 그 기의를 알 수 없다. 성인도 역시 그 개념이 모호하다. 성인은 지혜와 무관하거나 어질지 않거나 제거되어야 할 대상이다.<sup>163)</sup> 따라서 성인 역시 그 개념인 기의가 모호하다. 이처럼 노자 담론을 형성하는 주요 용어들은 기표와 기의의 관계를 형성하지 않는다.<sup>164)</sup>

노자의 주요 용어들은 기표만 존재하고 기의는 텅 빈 기호들이기에 논리적으로는 정의를 폐기한 것으로 볼 수 있다. 정공현은 노자가 명과 실의 관계를 폐기하면서, 실제적으로는 명까지 폐기하는 ‘폐명’으로 나아간 것으로 이해한다. 그는 폐명을 개념에 대한 정의의 폐기라고 보았다.<sup>165)</sup>

그러나 명과 실의 관계를 논리학에서 개념의 내포와 외연으로 볼 수 있는지, 언어학에서 말하는 기호의 기표와 기의와 일치하는지를 따지는 것은 차치하더라도, 정공현의 말대로 명과 실의 관계를 폐기한 것은 개념 정의의 폐기만을 의미하지 않는다. 명과 실의 관계를 폐기하는 것은 제도와 예법을 폐기하는 것이기 때문이다. 『논어』 「팔일편」의 ‘告朔之禮’를 두고 자공과 공자의 대화에서 이를 확인할 수 있다. 자공이 告朔之禮가 폐기된 지 오래되었는데도 희생으로 쓰일 양을 여전히 기르고 있는 것을 보고, 희생으로 쓰일 양을 폐기하자고 말하자, 이에 대해 공자가 비판하는 내용이다.<sup>166)</sup> 이 내용에 대해, 주희는 사당에 희생으로 쓰일 양을 기르는 일이 존속되면, 양 때문에 곡속의 예를 회복해 다시 행하게 될지, (곡속의 예라는) 그 이름 때문에 그 실질을 구하는 일이 일어날지 어떻게 알겠는가. 그런데 희생으로 쓰일 양을 기르고 관리하는 것마저 없다면, 양과 예, 명과 실이 모두 폐기되는 것이라고 해석한다.<sup>167)</sup> 이는 명과 실의 관계 폐기는 결국 예법의 폐기로 이어진다는 논리이다. 주희는 명실의 관계가 폐기되는 것은 개념의 폐기를 넘어서 예법과 제도의 폐기로 이어진다고 본 것이다.

공자의 정명론은 명과 실의 관계를 회복하자는 논리이다. 군신, 부자로 대표되는 계급과 신분의 位名과 職分이 붕괴된 사회[不正名]<sup>168)</sup>에서 이들의 위명과 직분을 서주시기의 예법으로 되돌리는 것[正名]이 공자 정명론의 핵심이다. 서주의 예법에서 위명과 직분은 예에 따라 규정된 것[定名]이어서, 직위에 따른 직분의 일치는 통치 행위[爲政]의 핵심이 되는 내용이었다.<sup>169)</sup> 통치 행위에서 핵심이 되는 것이 예법이고, 그 예법은 정명론을 근본으로 하는 것임을 알 수 있게 한다. 공자의 정명론 역시 폐기된 명실관계, 계급과 그 계급에 따른 규범인 예법을 회복하자는 논리가 된다.

동양 전통에서 성인-군주는 ‘器’와 ‘名’을 관장하여, 예법을 창제하고 이로써 백성을 다스리

161) 『노자』 4장, “道, 沖而用之”/32장, “道常無名”/41장, “道隱無名”

162) 『노자』 38장, “上德不德, 是以有德; 下德不失德, 是以無德.”

163) 『노자』 19장, “絕聖棄智, 民利百倍; 絕仁棄義, 民復孝慈; 絕巧棄利, 盜賊無有.”

164) 물론 동양의 ‘名實’과 ‘기표와 기의’가 정확하게 맞아 떨어지지 않는다는. ‘명실’개념은 직위와 그 직위에 대한 직분 개념이거나 예법에서 예법의 명칭인 명과 그 규범인 실이다. 이렇게 보면, 동양의 명실개념은 사회적 계급과 그 계급에 따라 지켜야 하는 규범을 규정하는 법률 규정에 가깝다. 반면에 기표와 기의는 언어학에서 하나의 용어를 구성하는 기호와 그 의미를 지칭한다.

165) 鄭公玄, 위의 책 같은 곳.

166) 『논어』, 「팔일편」, “子貢欲去告朔之餼羊.” 子曰, “賜也! 爾愛其羊, 我愛其禮.”

167) 『성리대전』 9권, “孔子之時, 魯國告朔之禮廢已久矣, 而餼羊猶存. 子貢獨見其禮已久, 廢餼羊徒有虛名, 故欲去之. 聖人用心深遠, 以謂爾愛其羊, 我愛其禮. 禮雖廢而羊猶存, 後世安知不有因其羊而行禮, 循其名而求其實者乎. 豈不愈於羊禮俱廢, 名實皆亡者也.”

168) 공자 당시 망한 나라는 52개국, 시해당한 군주는 36명이었다. (『史記/太史公自序』)

169) 『論語』, 「子路」, “子路曰, 衛君待子而爲政, 子將奚先. 子曰, 必也正名乎! (….) 名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則形罰不中, 刑罰不中則民無所措手足.”



는 신성한 인물로 인식되어왔다. 이러한 인식 때문에 ‘성인(聖人)이 글과 문서를 창제해 백관(百官)을 통솔하며 만민(萬民)을 다스리는’ 국가라는 형태를 꾸렸다. 국가에서의 통치란 名을 세우고, 그 명에 따라 禮法을 제정하며 이를 제도와 규범으로 삼아 행사되는 것이었다. 이러한 논리를 가장 분명하게 보여주는 것이 성호 이익의 [率禮定名]이라는 글이다. 이익은 이 글에서 “법이란 예에 근본하고, 예를 기준으로 법이 제정된다. 이를 어기면 형벌이 있게 되니, 이를 법이라고 한다. 예법에 근본하지 않는 것은 허위가 되니, 예를 제정하는 것은 正名을 핵심으로 한다.”<sup>170)</sup>고 말하고 있다.

명론을 세우고 예법을 제정하는 것은 군주임을 증명하는 권위이다. 명론과 예법의 제정 권한은 군주에게 있으며, 명론과 예법의 제정은 군주임을 증명하는 것이기 때문이다.

器와 名은 남에게 빌려줄 수 없으니 군주가 관장하는 것이다. 名으로 위신을 내세우고, 그 위신으로 器를 지키고, 器로 禮를 갈무리하고 예로 義를 실천하고 의로 이로움을 내고 이로움으로 백성을 다스리는 것이 통치의 핵심이다.<sup>171)</sup>

이 인용문에서 보듯이, 군주의 권위를 상징하는 것은 기물과 명이다. 그리고 명은 사회의 제도와 예법의 근거이다. 이익의 말처럼 명으로부터 예와 법이 산출된다. 상하 신분의 위계를 규정한 예는 통치의 몸통이 된다. 예를 통해 신분적 상하 위계를 규정하는데, 예는 국가를 유지하는 제도이자 통치의 핵심이다. 예가 적용되지 않는 일반 백성과 하층민에게는 법이 적용되었다. 그래서 『예기』에서는 명에서부터 예로 이어지는 통치의 실천을 말하고 있다.

대저 名으로 義를 만들고 義로 禮를 산출하고 예로 통치의 뼈대를 삼고 통치로 백성을 바르게 하니 이 때문에 통치가 이루어지면 백성이 따른다.<sup>172)</sup>

필자는 이전의 논문에서 동양 전통 사회의 명론(名論)에 대해, 명론은 단순한 물명(物名)이 아니라 사회적 구조에 관한 담론임을 해명했다. 언어구조가 사회구조이기에 공자의 정명론은 예법을 통해 ‘온갖 일들의 질서를 바로잡는’<sup>173)</sup> 한 사회의 제도이자 규약<sup>174)</sup>을 회복하자는 논리가 되고, 노자의 ‘무명(無名)’의 세계는 천지의 처음<sup>175)</sup>이기에, 이 세계는 언어 질서를 가지지 않은 세계이며, 그 세계는 제도와 법, 가치와 규범의 지배가 없는 세계이자, 결승이용지(結繩而用之)하는 세계라고 해명했다.<sup>176)</sup>

만약 정공현의 말대로 노자의 無名이 廢名이라면, 노자의 소국과민에서 결승이용지는 서주 시대에 형성되어 노자 당시에까지 이어진 예법에 대한 폐기를 의미한다. 노자의 무명을 폐명으로 읽어낼 수 있는 근거 중의 하나가 결승이용지이다. 결승이용지의 공동체는 기존의 규범과 제도가 작동하지 않는 사회이기 때문이다. 이 사회는 폐명을 거쳐서 이루어질 무명의 세계

170) 『星湖先生僞說』 卷之十, 人事門; 率禮定名, “法者本乎禮, 率禮而定制, 違則有刑, 是謂之法. 不本其禮法為虛, 設禮者正名為主也.”

171) 『左傳』 「成公」 2年, “唯器與名, 不可以假人, 君之所司也. 名以出信, 信以守器, 器以藏禮, 禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.”

172) 『左傳』 「桓公」 2年, “夫名以制義, 義以出禮, 禮以體政, 政以正民, 是以政成而民聽.”

173) 『論語』, 「子路」, “子路曰: ‘衛君待子而為政, 子將奚先?’ 子曰: ‘必也, 正名乎?’” 何晏集解引馬融曰 “正百事之名.”

174) 『國語·周語上』, “有不貢則修名, 有不王則修德.” 韋昭注: “名, 謂尊卑職貢之名號也.”

175) 『노자』 1장, “無名天地之始, 有名萬物之母.”

176) 이봉호, 「공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’-노자의 도와 소쉬르의 언어학: 제대로 된 만남」, 『철학연구』, 제148집, 2018.

라고 말할 수 있다.

허생의 섬에서 허생만이 유일한 사족이었다. 평생 글만 읽어 온 그는 성인의 말씀을 기록한 經과 성인의 말씀을 풀이한 傳을 읽었다.<sup>177)</sup> 그러면서도 노자를 읽었을 것이다. 그런 그가 자신의 덕이 부족하다고 자임하고 문자를 아는 사람들을 모두 데리고 섬을 나온다. 스스로 그 섬에서 지배자가 되기를 포기한다. 뿐만 아니라 문자를 아는 사람도 데리고 나온다. 그 결과 허생의 섬을 제도와 규범이 없는 상태, 즉 ‘폐명’의 상태로 만든다.

허생의 본래 계획은 문자를 따로 만들고, 예법을 의미하는 의관 제도를 새롭게 만들고자 했다. 하지만 그는 문자 만들기와 규범과 제도를 대표하는 衣冠 만들기를 포기한다. 군주의 권위를 상징하는 ‘名 제정’을 포기한 것이다. 자신의 덕이 얇다는 이유<sup>178)</sup>와 땅이 좁다는 이유를 댈다. 허생은 까막눈의 도적 무리에서 군주의 역할을 할 수 있었을 것이다. 애초의 그의 의도가 문자 만들기와 의관제도 만들기였기 때문이다. 하지만 그는 이 일들을 그만둔다. 그러면서 문자를 아는 사람들을 데리고 섬을 빠져 나온다.

허생의 섬을 사회 구조적 관점에서 어떠한 공동체라고 불러야 할까. 아마도 지배자 혹은 지배체제가 없는 공동체이자, 허생의 섬 구성원들이 모두 동의하는 규범을 만들어야 하는 공동체일 것이다.<sup>179)</sup> 지배자와 지배체제가 없다는 점에서 an-arche[anarchy]한 공동체이고, 구성원들의 공통의지(Voluntary general)가 반영된 규범이 만들어질 공간이기에 아나키즘의 공동체가 될 것이다.<sup>180)</sup> 이러한 공동체는 폐명이 전제되어야 가능하고, 폐명의 상태에서 결승이용지하는 무명의 공동체가 될 것이다.

노자의 소국과민의 사회가 규범과 제도가 폐기되고, 결승이용지를 하며, 성인인 군주까지 배제된 공동체라면, 이 공동체는 무명의 공동체가 될 것이다. 허생의 섬 역시 규범과 제도가 폐기된 공동체이며, 군주 역할을 할 사족인 허생과 문자를 아는 자들을 의도적으로 배제한 공동체이다. 허생의 섬 역시 폐명을 거쳐 어떠한 예법도 제도도 없는 무명의 공동체가 되었다.

#### 4. 규모

노자 80장에서 묘사하는 이상적 공동체인 ‘소국과민’의 구성원 수는 얼마나 될까라고 질문해 보자. 이렇게 질문하는 것은 제도로서의 문자와 규범으로서의 문자가 필요 없는 공동체,

177) 경과 전에 대한 개념적 구분은 『문심조룡』을 따랐다.

178) 노장의 덕은 논쟁 중이다. 노장의 덕은 유학의 덕과는 다르다는 입장은 동의되었다. 문제는 노장의 덕을 어떻게 이해할 것인가이다. 이와 관련해 필자의 생각은 다음과 같다. 노장의 덕은 첫째, 생명력이다. 인간을 포함한 모든 생명체가 자신의 힘으로 주변과 조화하면서 살아낼 수 있는 것으로서의 생명력이다. 둘째, 개개 존재자가 가지고 있는 힘이다. 그 힘은 각기 다르지만 내재한 생명력을 말한다. 셋째, 주변과 협력할 수 있는 조화의 힘이다. 이는 자신과 타자의 조화와 공생의 힘이다.(이와 관련해 필자는 조만간 논문을 작성할 계획이다.) 아마 허생이 말한 덕이 얇다는 것은 노자의 이러한 덕을 실현하기 위해 자신의 능력이 부족하다는 의미로 읽힌다.

179) 이러한 상상을 해 본 사람이 루소이다. 루소의 『사회계약론』은 사유의 출발점이 왕이 없는 국가가 가능한가였다. 그의 상상력에서 구성되는 근대 국가는 구성원 모두의 의견(공적의지: Voluntary general)이 반영되는 법치국가였다.

180) 허생의 섬을 아나키즘으로 보는 시각은 최근 강명관 교수에 의해 책으로 발표되었다(강명관, 『허생의 섬, 연암의 아나키즘』, 휴머니스트, 2017). 강명관 교수의 주장 이전에도 허생의 섬은 空想主義 사회라는 주장이 있었다. 아나키즘에 대한 한문 번역이 ‘공상주의’이다. 북녘의 학자 김광진은 「박 연암의 경제 사상」에서 “이러한 지상 천국의 공상적인 건설은 확실히 그 당시의 봉건적인 착취와 억압에 신음하고 있던 일반 농민들의 희망이고 요구이었다. 연암은 이러한 요구를 그 사상 가운데 반영하고 있었다.”라고 한다. 『연암연구논문집』, 국립출판사, 1957, 70쪽.

입말로 의사결정이 이루어지는 공동체, 다시 말해 ‘결승이용지’가 가능한 사회의 규모를 생각해 보기 위함이다.

커뮤니케이션 이론에 따르면, 입말 문화로서 직접민주주의가 가능한 공동체의 규모는 2천명을 넘지 않아야 한다. 커뮤니케이션 이론에서는 평등한 공동체의 사례로 아메리카 원주민 공동체를 주로 언급하면서, 이들 공동체의 구성원 수에 주목한다. 이들 공동체의 구성원 수는 매부족당 수십 명에서 수백 명 단위이고 많은 경우에도 2천명을 넘지 않았다고 한다.<sup>181)</sup>

이 정도의 규모의 구성원 수를 유지하는 것은, 사회적 갈등, 공동체의 분열과 붕괴를 피하기 위해서 인구의 수를 일정한 수준 이하로 유지할 필요성 때문이다. 공동체의 인구수가 일정한 한계를 넘어서면, 공동체를 분화시키기도 하고, 피임이나 낙태, 영아살해와 전쟁을 벌이기도 한다.<sup>182)</sup> 2천 명을 넘어 인구 밀도가 증가하면 원시사회를 동요시키거나 붕괴시킬 가능성이 높기 때문이다.

공동체 구성원의 수를 이처럼 한정하는 것은 일상 속에서 정보의 평등과 직접민주주의를 유지하기 위한 것이다. 이러한 내용을 확인할 수 있는 것이 루이스 헨리 모건의 『고대 사회』이다. 루이스 헨리 모건은 북아메리카 원주민 부족은 민주적인 공동체를 꾸리고 있으며, 그 공동체의 추장도 통치자로서 부족원들 위에서 군림하는 것이 아니라 자유선거에 의해 씨족에서 선출된 대표자이며,<sup>183)</sup> 상당한 이유가 있으면 씨족원들에 의해 파면될 수도 있다고 한다.<sup>184)</sup> 모든 부족의 구성원들은 부족의 문제에 대해 발언권을 가지고 있으며, 의사결정은 투표에 의해 결정된다고 한다.<sup>185)</sup> 그러면서 이 정도의 규모의 공동체를 유지하기 위해 노력한다고 말한다.

인류학 연구에 따르면, 원시부족사회는 미개한 사회가 아니라 권력 구조와 통치 구조를 배제하기 위해 의도되고 고안된 고도의 시스템<sup>186)</sup>이다. 이 공동체에서는 의도적으로 규범으로서의 문자와 제도로서의 문자를 배척한다. 이러한 사례를 보여주는 것이 레비-스트로스의 연구이다. 레비-스트로스는 자신이 필드 연구를 한 남비과라족 원주민 부족들이 문자와 문자의 기능을 알고 있지만, 문자를 의도적으로 사용하지 않으려 한 사례를 보여준다.

남비과라족의 족장이 서구인들이 전해 준 문자의 힘을 알아채고 그것을 활용하려 하지만, 부족민의 반대에 부딪혀 아예 신임을 잃어버리고[족장의 지위를 잃어버리고], 부족민들은 공동체를 벗어나 덩굴 속으로 피난한다. 이는 남비과라족의 부족민들은 문자와 문자의 기능을 이해하고 있었으며, 문자의 도입은 사회 내부의 권력 구조의 변동, 더 나아가 공동체의 해체의 위험성을 인식하고 있었다.<sup>187)</sup>

이처럼 원시공동체 사회는 구성원의 수를 제한하면서도 일정한 규모를 유지하고, 부족원들이 모두 참여하는 의사결정 구조를 유지하려는 의도에서 문자를 도입하지 않았다. 공동체 구성원의 수를 제한하면서 일정한 정도의 규모와 입말 문화를 고수하는 것은 직접민주주의를 시행할 수 있으며, 정보의 평등을 추구하기 위한 것으로 볼 수 있다.

---

181) 전명산 지음, 『국가에서 마을로-21세기 대한민국의 커뮤니케이션 구조 변화에 대하여』, 갈무리, 2014, 58쪽.

182) C.레비-스트로스 지음, 박옥줄 옮김, 『슬픈열대』, 한길사, 2019.

183) 루이스 헨리 모건, 김달곤 외 옮김, 『고대사회』, 문화문고, 2000, 168쪽.

184) 루이스 헨리 모건, 위의 책, 93, 237쪽.

185) 루이스 헨리 모건, 위의 책, 105쪽.

186) 전명산, 위의 책, 50쪽.

187) C.레비-스트로스, 위의 책, 548쪽 참조.

이제 우리의 질문으로 돌아와 보자. 허생의 섬은 그 구성원의 수가 2천 명으로 분명하다. 그러나 노자의 소국과민은 그 구성원의 수를 알 수 없다. 소국과민의 구성원 수를 확인하기 위해서는 “什佰之器”의 의미를 분석해야 한다. 이 문장에서 ‘什’과 ‘佰’이 의미하는 것이 무엇인지, ‘器’를 어떻게 이해할지를 해명하면 그 규모를 짐작할 수 있다.

논의의 편의를 위해 우선 ‘器’에 대한 이해들을 살펴보자. ‘器’에 대한 이해는 크게 세 가지 관점으로 이해되어 왔다. 첫째는 농구기구라고 보는 관점이다. “器謂農人之器”라고 주석한 ㅅ하상공이 이러한 입장을 취한다.<sup>188)</sup> 둘째는 사람의 재능과 재주라고 해석하는 입장이다. 이러한 관점을 취하는 대표적인 인물은 유학자인 소철(蘇轍)이다. 그는 “백성들은 각자 자신의 분수에 편안히 하면 약간의 재능이 있어도 세상에서 쓰여짐을 구하지 않게 되고, 그러한 사람들의 재주[什佰之器]는 보통 사람보다 열 배 백 배 뛰어난 재주를 감당한다.”<sup>189)</sup>라고 해석한다. 마지막 해석은 전통적인 해석으로 병장기라는 관점이다. 청대 학자 유월(俞樾)은 여러 전거를 인용하면서, 고대의 군대 편제가 什과 佰으로 구분되며, 이들 什과 佰의 편제는 병장기를 공동으로 사용했다고 해석한다. 이러한 관점을 이어받은 현대 학자인 루우열도 “什佰之器”를 什과 佰은 군대 편제이고, 이들이 공동으로 사용하는 병장기라고 본다.

필자는 ‘器’에 대한 이해에서 병장기라는 해석에 동의한다. “使有什佰之器而不用”이라는 문장에서 말하고자 하는 핵심 내용이 “사용하지 않게 한다[不用]”라는 것이기 때문이다. 이는 노자 전체를 관통하는 전쟁에 대한 반대의 논리와도 맞다.

이제 什과 佰의 규모를 생각해보자. 현대 학자 루우열의 이해를 가져와보자. 루우열은 자신의 해석에 유월(俞樾)의 주석을 인용하고 있기 때문에, 앞에서 ‘기’를 논의하면서 생략한 유월의 관점도 확인할 수 있다.

“什伯之器”는 병장기를 가리킨다. 俞樾은 “什伯之器는 병장기다. 『後漢書』「宣秉傳」의 주석에서 ‘군법에 다섯 사람으로 伍로 삼고 열 사람으로 什으로 삼아 그 병장기를 함께 사용한다(軍法五人爲伍, 二五爲什, 則共其器)’고 하였다. 동시에 伯라고도 하였는데, 옛날의 군법에서는 100 사람을 ‘伯’이라고 하였다. 『周書』「武順篇」에서는 “5 곱하기 5하여 25를 元卒이라 하고 원졸 넷으로 衛라는 편제를 이룬 것을 伯이라고 한다(五五二十五曰元卒, 四卒成衛曰伯)”라고 했으니 이것이 그 증거다.(여기까지가 청나라 시대 학자인 유월의 말이다;논자)

什과 伯은 모두 군대 편제 단위의 이름이다. 『禮記』「祭義篇」에서는 ‘軍旅什伍’라고 하였다. 『禮記』에서 말한 ‘什伍’나 『노자』에서 말한 ‘什伯’이니 하는 것은 편제에서 크고 작은 차이는 있지만 근본적으로 다른 뜻이 없다. 徐鍇(서개)의 『說文繫傳』의 〈人部〉에서는 <伯> 항목 아래에 ‘老子」에서 什伯의 병장기가 있다고 하였다. 매 什伯마다 병장기를 함께 사용한다는 것은 병장기나 갑옷 따위를 말하는 것이다. (老子曰: 有什伯之器. 每什伯共用器, 謂兵革之屬)’라고 하였다. 제대로 풀이한 것이다.”라고 하였다.<sup>190)</sup>

루우열의 해석에 따르면, 군대의 편제에서 가장 낮은 단위가 ‘什’과 ‘伯’이 된다. 그리고 ‘什’은 10명으로, ‘伯’은 100명으로 편제된 부대임을 확인할 수 있다. 그렇다면 ‘什伯’은 1000명으로 구성된 군사들의 편제이거나, 어떤 집단의 수를 표현하는 것이 될 것이다. 동양의 전통적인 숫자 표현에서 숫자를 나타내는 한자를 병기하여 서술하면 그 수를 곱셈으로 계산하여 이해한다. 따라서 “使有什佰之器而不用”에 대한 해석은 ‘1000명 정도가 공동으로 사용할 병장기가 있어도 쓰지 않게 한다’는 의미로 풀이해야 한다.

188) 使民各有部曲什伯, 貴賤不相犯也. 器謂農人之器.

189) 蘇轍(蘇子由), 『道德經註』, 自由出版社印行, 民各安其分, 則小有材者不求用于世. 什佰之器, 則材堪什夫佰夫之長者也.

190) 樓宇烈, 『老子道德經注校釋』, 中華書局, 2008, 190~191쪽.

이렇게 해석하더라도, 우리는 노자의 소국과민의 구성원이 정확하게 몇 명인지 알 수 없다. 소국과민의 전체 인구가 ‘십백’인지, 병장기가 ‘십백지기’인지, 십백에 포함되는 구성원은 성인 남성인지, 여성까지 포함하는지, 병장기가 십백지기이고 이를 사용할 구성원은 그것을 넘어서지를 알 수 없기 때문이다.

그런데 허생의 섬에서 남성 구성원 수는 천 명이다. 만약 연암이 ‘십백’을 성인 남성의 숫자로 이해했다면-상식적으로는 그렇게 읽힌다-, 소국과민의 구성원 수와 같아진다. 기존의 제도와 규범으로서의 문자를 포기하고 결승이용지할 수 있는 규모, 그러면서 그 공동체를 이끌 지도자가 없는, 그러한 공동체의 규모는 얼마일까라는 질문에서 인류학의 연구 결과와 커뮤니케이션의 이론들을 가져와 추론해 보자. 앞서서도 언급했듯이 인류학의 연구와 커뮤니케이션 이론에 따르면 입말 문화를 유지하면서 직접민주주의가 가능한 최대의 규모는 2000명 정도이다.

만약 연암의 『허생전』이 노자의 소국과민을 소설화한 것이라면, 허생의 섬 인구를 2000명으로 잡은 것은 什伯之器를 전통적인 문자 독법으로 읽어낸 것으로 볼 수 있다. 또한 결승문자를 사용하고, 사족과 문자를 아는 자들을 배제한 공동체를 허생의 섬에서 구현하고 있는 것 역시 노자의 소국과민의 내용과 부합한다고 볼 수 있다.

## 5. 맺음말: 무명

레비-스트로스는 문자의 출현과 문명이 어떠한 관계가 있는지 살펴보면, 그것은 특징적인 몇몇 요소와 한정된다고 본다. 문자의 출현은 도시와 제국의 형성에 한정되며, 도시와 제국의 형성은 개인들이 하나의 정치체계 속에 통합되고, 이 개인들이 계급과 위계 가운데로 배분되는데, 이 현상은 이집트에서부터 중국에 걸쳐 발견되는 것이라고 한다.<sup>191)</sup>

그는 문자는 인간 지식을 공고하게 만들지 않았고, 하나의 영속적인 지배체계의 확립에 불가결한 존재가 되었다<sup>192)</sup>고 한다. 남비과라족의 경우에서처럼 족장이 교화된 사람처럼 행세하려고 하자 구성원들은 문자와 족장에 대한 배신이 동시에 공동체에 들어온 것을 느꼈고, 공동체를 벗어나 덩불 속으로 피난한 것<sup>193)</sup>처럼, 문자는 영속적인 지배체계와 그 지배체계에서의 계급과 위계의 체계를 공고히 하는 수단이자 권력이다.

소쉬르는 한 공동체의 언어구조는 그대로 사회구조라고 한다. 그래서 그는 언어학의 탐구는 음가, 음소, 문법을 탐구하는 것이 아니라 한 공동체의 규범과 제도, 법률을 탐구하는 것이라고 한다.<sup>194)</sup> 라캉은 상징계로서 랑그는 우리의 무의식과 의식을 지배하는 슈퍼에고라고 한다. 그래서 내가 말하는 것이 아니라 언어가 나를 통해서 말하는 것이라고 한다.<sup>195)</sup> 푸코는 우리는 담론의 포로이기에 담론이 나를 통해 발화한다고 말한다.<sup>196)</sup>

이들은 모두 동일한 말을 하고 있다. 아니 언어가 이들을 통해 동일한 발화를 하고 있는지도 모른다. 소쉬르가 절망적으로 ‘혁명은 불가능하다’<sup>197)</sup>고 주장하듯이, 우리는 한 공동체 언어구조의 포로이며, 언어 없이 사유할 수도, 다른 언어를 사용할 수도 없다.

191) C.레비-스트로스, 위의 책, 546쪽 참조.

192) C.레비-스트로스, 위의 책, 547쪽 참조.

193) C.레비-스트로스, 위의 책, 548쪽 참조.

194) 소쉬르, 『일반언어학강의』, 민음사, 2006, 126쪽.

195) 손 호머, 『라캉읽기』, 은행나무, 2009, 87쪽 참조.

196) 미셸 푸코, 『담론의 질서 L'ordre du discours』, 새길, 1995.

197) 소쉬르, 『일반언어학강의』, 민음사, 2006, 103쪽.

혁명은 어떻게 가능할까. 언어를 바꾸는 일은 가능할까. 규범으로서의 언어, 제도로서의 언어를 폐기하고 원시 공동체로 되돌아가는 일을 상상으로만 가능할까. 그래서 제도로서의 언어, 규범으로서의 언어가 없는 천지의 처음을 가능할까[無名, 天地之始].

그래서 도는 텅 비어서[道, 沖而用之], 백성들의 입말로 채워지고[百姓皆謂我自然], 백성의 입말을 법칙으로 삼으며[道法自然], 그러다 다시 권력자가 나타나 문자의 사회가 구축되고, 제도와 규범이 강제되면, 무명의 통나무로 진압하지만[化而欲作, 吾將鎮之以無名之樸], 그래도 진압이 안 되면, 다시 되돌려[反者, 道之動], 어떠한 제도적 규범의 기준도 없는 상태로 되돌리는[復歸於無極], 그 되돌리는 과정은 폐명실[道隱無名; 上德不德]을 거쳐 무명에 이르는 소국과민의 공동체[無名, 天地之始]가 아닐까. 그 공동체는 매듭을 묶어 표기하는[結繩而用之] 입말 문화의 공동체이자 직접민주주의가 가능한 공동체가 아닐까.

허생의 섬이 그리고 있는 규모, 문자와 예법의 배제는 노자가 그린 소국과민의 내용과 너무 닮았다. 연암은 문자가 계급과 위계를 만들고, 그 계급과 위계에 구성원을 배분하는 규범이자 제도이며, 예법임을 알았다. 그래서 그는 문자와 지식은 실재를 은폐하는, 진실을 온전히 담을 수 없는, 문자는 재앙의 뿌리라고 말한다.<sup>198)</sup>

노자는 지식을 반대한다. 성인의 말씀인 지식을 전수하던 학교도 폐기하고 주장한다. 성인은 갓난아이가 되어야 한다고 말한다. 군주는 바보가 되어야 한다고 말한다. 그래놓고 이상사회인 소국과민을 제시한다. 그 소국과민은 재앙의 뿌리인 문자[제도와 규범]가 없는 공동체이다. 그 공동체 규모는 정확하게 알 수 없지만, 결승이용지가 가능한 규모일 것이다. 결승이용지가 가능한 규모는 입말문화로 직접민주주의가 가능한 공동체일 것이다. 어쩌면 연암이 그려낸 허생의 섬 규모일지도 모른다. 인류학자들의 연구결과와 커뮤니케이션 이론에 따르면 입말문화와 직접민주주의가 가능한 공동체 규모의 최대치는 2000명이기 때문이다.

---

198) 박수밀, 위의 논문 26쪽 참조.

<참고문헌>

『老子河上公章句』

『老子王弼注』

박지원 씬, 이상호 옮김, 『열하일기 中』, 보리출판사, 2004.

『莊子』

樓宇烈, 『老子道德經注校釋』, 中華書局, 2008.

『左傳』

『論語』

『國語』

『周易』

왕필 지음, 임채우 옮김, 『왕필의 노자』, 예문서원, 2001.

최진석 지음, 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 소나무, 2014.

『二程集』, 중화서국, 2008.

『性理大全』, 사고전서 전자판.

『星湖先生僊說』, 한국고전번역원.:www.itkc.or.kr

侯外廬 등 저, 『中國思想史』, 인민출판사, 1992.

任繼愈 주편, 『中國哲學史』, 제1책, 인민출판사, 1994.

鄭公玄, 『中國先秦思惟方法論』, 대만상무인서관, 1970.

소쉬르, 『일반언어학강의』, 민음사, 2006.

미셸 푸코, 이정우 옮김, 『담론의 질서 L'ordre du disdours』, 새길, 1995.

손 호머, 『라캉읽기』, 은행나무, 2009.

루이스 헨리 모건, 김달곤 외 옮김, 『고대사회』, 문화문고, 2000.

C.레비-스트로스 지음, 박옥줄 옮김, 『슬픈열대』, 한길사, 2019.

강명관, 『허생의 섬, 연암의 아나키즘』, 휴머니스트, 2017.

『연암연구론문집-연암 박지원 탄생220주년 기념』, 국립출판사, 1957.

전명산 지음, 『국가에서 마을로-21세기 대한민국의 커뮤니케이션 구조 변화에 대하여』, 갈무리, 2014.

강민경, 「연암 박지원의 소설에 나타난 老莊思想 고찰」, 『도교문화연구』 제51집, 2019.

박수밀, 「노자(老子) 사상의 문학 수용 양상과 그 의미-연암 박지원의 문학 작품을 중심으로-」, 『온지논총』, 제62집, 2020.

서대원, 「王弼刑名學與解經論的研究」, 북경대학교 박사학위 논문, 2000년.

이봉호, 「노자의 도와 소쉬르의 언어학:잘못된 만남」, 『철학연구』, 제114집, 2016.

이봉호, 「공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’-노자의 도와 소쉬르의 언어학:제대로 된 만남」, 『철학연구』, 제148집, 2018.

## 『노자의 소국과민과 허생의 섬』에 대한 토론문

박수밀 (한양대학교)

본 발표문은 허생의 섬이 노자의 소국과민(小國寡民)을 닮았다는 점을 토대로, 소국과민의 내용 가운데 결승이용지(結繩而用之)의 의미가 제도로서의 언어, 규범으로서의 언어를 부정하는 것이라고 보고, 결승이용지가 허생의 섬에서 실현되고 있다고 주장하고 있습니다. 나아가 제도와 규범을 폐기하는 논리가 폐명(廢名)이며 노자의 무명(無名)이 폐명이라고 주장하고 있습니다. 곧 소국과민의 사회는 규범과 제도가 폐기되고 결승(結繩)을 사용하며 군주까지 배제된 무명의 공동체이며, 허생의 섬 역시 폐명을 거쳐 어떠한 예법도 제도도 없는 무명의 공동체라고 보았습니다. 또한 허생의 섬에서 사는 2천 명은 소국과민을 실현할 수 있는 구성원이라는 점을 입증하고 있습니다. 요컨대 허생의 섬에 나타난 규모 및 문자와 예법의 배제는 노자의 소국과민과 흡사하다는 주장입니다.

허생의 섬에 대한 내용이 적다는 아쉬움은 있지만, 노자가 말한 결승(結繩)과 무명(無名)의 의미를 철학적으로 깊이 있게 이해하고 허생의 섬이 지닌 소국과민의 성격을 수박 겉핥기식이 아닌 근원적인 관점에서 심도 깊게 배울 수 있었습니다. 기존에도 허생의 섬이 노자의 소국과민을 닮았다는 주장이 고전문학 방면에서 제기되어 왔었지만, 이번 발표를 통해 소국과민의 의미를 제대로 배울 수 있어서 허생의 섬을 이해하는 데 큰 도움을 주고 있습니다. 궁금한 점 몇 가지를 질문드리고자 합니다.

1. 허생의 섬이 갖는 성격에 대해 고전문학자들의 의견은 다양한데, 그중에는 허생의 섬도 결국 유학의 세계관에 머물러 있다는 주장이 있습니다. 그 근거로 각주 8번의 인용문에서 나타나듯, 아이들이 태어나 손가락을 잡게 되면 오른손으로 잡도록 가르치고 나이가 많은 사람이 먼저 먹도록 양보하라는, 예법을 가르치고 있다는 것입니다. 또 허생이 “덕만 있다면 사람은 절로 모이게 마련이네. 덕이 없을까 걱정해야지~”에서 말한 덕이 유교의 덕이라는 것입니다. 기실 연암은 다른 글에서도 덕을 많이 강조하고 있습니다. 그래서 저는 유학의 덕과 노자의 덕이 어떤 차이가 있는 것인지 꽤 궁금해하고 있습니다. 이에 대한 선생님의 생각은 어떠한지 궁금합니다.

2. 결승이용지(結繩而用之)의 공동체는 제도로서의 언어, 규범으로서의 언어가 없는 사회라고 주장하고 있습니다. 그리고 허생의 섬 역시 결승이용지의 사회 구조를 갖고 있으며, 어떠한 예법도 제도도 없는 무명(無名)의 공동체를 지향하고 있다고 보았습니다. 연암의 다른 글을 보면 연암은 기호로 된 언어와 기존의 지식을 담은 책을 비판하고 참된 문장은 눈앞의 삼라만상이며 참된 독서는 눈앞의 사물을 꼼꼼하게 관찰하는 것이라고 주장하고 있습니다. 또 지식에 대해서도 강력한 비판의식을 지니고 있습니다. 이러한 점은 발표자의 주장과 일맥상통하는 바가 있습니다. 그럼에도 불구하고 연암이(혹은 허생이) 정말로 예법과 제도를 부정하고 노자의 이상향을 꿈꾸었는지는 좀더 고민이 필요해 보입니다. 그것은 아마도 연암을 유학자로 바라보고 있는 고전문학자들의 일반적인 시선에서 질의자도 자유롭지 않은 데 있을 것입니다. 그래서 질의자는 허생의 섬이 소국과민을 닮았다고 하면서도 완전하게 똑같이보다는 허생이 독자적으로 만든 이상향이라고 주장하기도 했습니다. 허생이 말한, 내가 이 섬에 들어올 때



계획은 따로 문자를 만들고 의관 제도를 새로이 제정하려고 했으나 땅이 좁고 덕이 얕아서 섬을 떠나려한다는 말을 어떻게 이해하면 좋을까요? 문자를 없애고 의관 제도를 없애겠다고 말한 것이 아니라 새로 만들려는 계획을 세웠다는 점에서는 노자의 무명까지 나아가진 못한 것이 아닐까요? 혹은 다르게 해석할 소지가 있을까요?

3. 이상적인 소국과민의 인구 숫자에 대해 천 명이라고 제시하시면서 허생의 섬에서 남성 구성원의 수는 천 명이므로 아내까지 포함하는 허생의 섬의 2천 명의 숫자는 소국과민의 이상적인 구성원이라고 주장합니다. 그런데 연암이 십백什伯을 천명으로 이해했다고 하더라도 여성은 빼고 성인 남성의 숫자로만 계산했을 것 같지는 않습니다. 여성을 인구 숫자에 포함하지 않는 것은 연암보다 훨씬 이전 시대의 일이란 생각입니다. 연암이 이천 명을 무인도에 데리고 갔다면 거기엔 연암의 상징이 숨어 있다는 생각은 들지만, 연암이 소국과민의 십백什伯을 천명으로 이해했다면, 남자 5백 명과 아내 5백 명으로 하지 않았을까 싶습니다. 발표자께선 상식적으로 볼 때 연암이 십백을 성인 남성의 숫자로 이해했을 것이라 추론하셨는데 구체적인 근거를 부탁드립니다.

## 『장자』의 우언(寓言)과 동물\*

### —고대 중국철학에서 ‘동물’(動物) 표상의 철학적 함의 (1)—

김시천 (상지대학교 교양대학)

1. 왜 동물인가?
2. 한국 학계의 기존 ‘동물연구’ 개관
3. 경계의 모호성: 신, 인간 그리고 동물
4. 인수지변(人獸之辨): 『목자』, 『맹자』, 『순자』의 경우
5. 원숭이(猿狙)와 주공(周公)의 차이: 만물(萬物)의 세계

#### 1. 왜 동물인가?

21세기에 들어선 오늘날의 세계는 일종의 신인류의 시대라 할 수 있다. 인간다움의 가치를 최고로 생각했다는 근대(modernity)를 넘어서서 최근 인류는 전혀 새로운 세계로 이동해 가고 있는 듯하다. 기후변화와 인공지능이 초래하는 자연 생태계와 도시 생활 환경의 변화는 물론, ‘근대 서구’가 세계적으로 확산되면서 누구에게도 의심되지 않았던 인간-동물 관계까지 새로운 도전에 직면하고 있다. 이제 현대 한국인의 일상에서조차 인간-동물 관계를 둘러싼 다양한 논쟁과 갈등은 회피할 수 없는 문제가 되었다.

2017년 10월 10일 경기도 파주에서는 반려동물을 둘러싼 갈등으로 인한 부부 싸움이 살인에까지 이른 사건이 발생했고, 이는 이른바 ‘펫 퍼스트(pet first)’ 논란이 현실화된 사건으로 주목받았다.<sup>1)</sup> 모르는 타인과 자신의 반려동물이 물에 빠졌을 때 어느 쪽을 먼저 구할 것인가에 대해, 사람이 먼저라는 생각에서 반려동물이 먼저라는 생각이 늘어나고 있다. 또 2020년에는 인터넷 백과사전 『나무위키』에 ‘개빠’라는 신조어가 등재되었는데,<sup>2)</sup> 반려동물 인구가 1,000만을 넘어선 현재의 상황과 맞물려 인간-동물 관계의 문제가 사회적 갈등으로까지 비화되었음을 보여준다.

한국 사회에서 동물을 둘러싼 갈등이 사회화되었던 것은 1988년 서울올림픽 당시 개 식용 문제에서 비롯되었다면, 오늘날에는 반려동물을 둘러싼 갈등은 물론 공장식 축산, 동물 실험, 동물원 감금 등 매우 다양한 윤리적 쟁점과 함께 보다 첨예한 사회 갈등의 한 요인이 되고 있

\* 이 논문은 2020년 8월 21일에 군산대학교에서 개최되는 한국도교문화학회 2020년도 하계학술대회 <도교와 문학>이란 대회 주제에 부응하여 작성된 것으로, 필자가 진행하는 연구의 서설에 해당하는 글이다. 따라서 제목에 내걸고 있는 “『장자』의 우언과 동물”에서 『장자』의 우언’보다는 ‘고대 중국’이라는 시공간에서 ‘동물’이라는 표상과 관련된 넓은 논의에 주안점을 두고 있다는 점을 미리 밝힌다.

1) 『중앙일보』, 2017년 10월 10일자 기사: “반려동물이 먼저? 사람이 우선? ‘펫 퍼스트(pet first)’ 논란”(https://news.joins.com/article/21999115)

2) 『나무위키』, 2020년 7월 26일 수정(https://namu.wiki/w/%EA%B0%9C%EB%B9%A0). 이에 따르면 ‘개빠’는 “개+빠들이 또는 빠순이의 약자. 개를 좋아하는 것을 넘어서 개는 무조건적으로 보호받고 사람만큼 대접받아야 한다는 편협한 애정을 가진 사람들이다. 이들은 개가 그 어떤 동물보다 우월하다고 믿으며, 개는 인간과 동등한 권리와 복지를 누려야 한다고 주장한다.”고 하면서 정상적인 애견인과 다른 비정상이라 규정한다.

다는 점이 특징이다. 어쩌면 이제 이러한 문제들은 중요한 사회적 현안들으로써 피해갈 수 없는 사회적, 정치적 의제화가 된 문제들이라 할 수 있다.

하지만 과거 ‘배아복제 윤리 문제’가 불거졌을 때처럼 이른바 동양학계의 대응은 거의 찾아보기 어려운 실정이다. 예컨대 유가와 도가는 배아복제 실험에 찬성할 것인가? 반대할 것인가? 천지(天地)의 대덕(大德)으로 생명의 가치를 옹호해 온 유가 철학의 인(仁)은 동물의 권리나 복지를 인정할 수 있을까? 혹은 무위자연(無爲自然)의 철학으로 알려진 도가는 자연이나 동물에게 인간과 유사한 권리를 부여할 수 있을까? 이런 물음들에 대해 동양철학은 어떻게 논의할 수 있을까?

동물윤리학자 최훈이 소개하는 최근 동물윤리 논쟁의 쟁점들은 대략 열 가지로 정리할 수 있다. 그에 따르면 동물의 도덕적 지위, 동물의 기본권, 육식, 포식, 동물실험, 이종이식, 부분-인간화 동물연구, 동물원과 감금의 문제, 애완동물 윤리 등이 그것들이다.<sup>3)</sup> 이 중에 ‘키메라’(chimera)로도 불리는 부분-인간화 동물연구 문제는 우리의 주목을 끌기에 적합하다. 키메라라는 한 개체 속에 유전적으로 다른 둘 이상의 세포가 섞인 존재를 가리키는데, 예컨대 인간의 면역체계를 지닌 스킵-휴(SCID-hu) 마우스나 인간 유래 간세포를 40% 가진 양이 그런 사례에 해당한다.

그런데 『장자』 「대종사」에는 키메라를 떠오르게 할 만한 유명한 대화가 있다.

자여(子輿)가 말했다. “아니, 내 어찌 싫어하겠는가? 내 왼팔이 서서히 변하여 닭이 된다면 내 그것으로 새벽을 알릴 것이네. 내 오른팔이 서서히 변하여 활이 된다면 내 그것으로 새를 잡아 구워 먹을 것이네. 내 엉덩이가 변하여 수레가 되고, 내 정신이 변하여 말이 된다면 내 그것을 타고 다닐 것이네. 수레가 따로 필요하겠는가?”<sup>4)</sup>

만약 『장자』의 진술을 액면 그대로 받아들인다면, 우리는 장자(莊子)가 키메라 즉 부분-인간화 동물연구를 찬성하는 입장에 설 것이라 생각할 수 있을까? 우주와 만물을 일기(一氣)의 변화(化)로 긍정하는 장자의 세계관에서 인간과 사물의 차이는 사라지고, 인간이 동물이 되거나 동물이 인간이 되는 모든 변화를 긍정할 것이기에 장자는 키메라를 자연스럽게 받아들일 것이라 해석하는 것은 정당한 추론일까?

동양철학이 살아있는 현실의 담론이 되기 위해서는 이런 문제들에 대해 적극적으로 관여할 필요가 있다. 하지만 앞서 인용했던 자여의 말을 액면 그대로 받아들이는 것은 적절해 보이지 않는다. 오히려 해석을 통해 그 의미를 밝히고, 이를 통해 적절한 철학적 입장을 세워 새로운 관점에서 문제를 조망하려는 것이 동양고전 특히 제자백가나 장자를 연구하는 이유일 것이다. 특히 유가에 비해 도가는 동물과 관련된 연구에서, 새로운 관점을 도출하기에 적절한 사유체계라고 추정해도 무리는 없을 것 같다.

이 논문은 그러한 연구를 시작하기에 앞서 생각해 볼 몇 가지 배경적인 논의 혹은 초보적인 문제점들을 거칠게나마 일별해 보려는 시도이다.

## 2. 한국 학계의 기존 ‘동물연구’ 개관

3) 각 논쟁의 자세한 내용에 대해서는 다음을 참조할 것. 최훈, 2019, 『동물 윤리 대논쟁-동물을 둘러싼 열 가지 철학 논쟁』, 서울: 사월의책.

4) 『莊子』 「大宗師」: 曰: “亡, 予何惡! 浸假而化予之左臂以爲雞, 予因以求時夜; 浸假而化予之右臂以爲彈, 予因以求鴉炙; 浸假而化予之尻以爲輪, 以神爲馬, 予因以乘之, 豈更駕哉!”

최근 동아시아의 전통 사상과 문화에서 동물 주제와 관련된 연구는 새롭게 떠오르는 분야인 것으로 보인다. 국내에서 전통 사상과 관련하여 지금까지 나온 동물 주제 논문들의 수는 아직 미미한 편이지만, 최근 부쩍 증가하는 추세를 보이고 있으며 이는 대체로 세 가지 묶음으로 구분할 수 있을 것 같다. 가장 커다란 비중을 차지하는 것은 역시 문학적 관심이다.

강민경의 유선문학(遊仙文學)에 나타난 도교의 동물 형상과 인식에 관한 글<sup>5)</sup>이나 원주용이 이규보(李奎報) 문학에서의 동물 인식을 다룬 글<sup>6)</sup>은 문학적 관심을 잘 보여준다. 언어적 혹은 사전적 관점에서 동물 명칭을 다룬 이춘영과 리우썩진의 글<sup>7)</sup>과 박영종의 글<sup>8)</sup> 또한 넓은 의미에서 문학적 관심을 확장한 것으로 볼 수 있으며, 이에 더해 현성준의 동물 관련 사자성어에 대한 두 글<sup>9)</sup> 또한 여기에 포함시킬 수 있을 듯하다.

동물 주제와 관련하여 시기적으로 가장 앞선 논의는 주로 제사와 사냥 또는 희생 의례와 관련된 종교적 연구와 신화적 관점의 연구가 있다. 예컨대 사냥과 동물공희를 다룬 임장혁의 글<sup>10)</sup>이나 동물변신 신화를 다룬 김선자의 글<sup>11)</sup>은 주목할 만하다. 이에 더해 신라(新羅)의 동물관을 다룬 나희라의 글<sup>12)</sup>이나 『산해경』에서 동물이 어떻게 표현되는가를 보여준 서경호의 연구<sup>13)</sup> 또한 유용한 참고가 된다.

하지만 우리가 동물에 대한 사상적 철학적 표상을 주된 관심으로 가질 때 눈에 띄는 것들은 임현수의 글<sup>14)</sup>이나 김송주의 글<sup>15)</sup>과 같은 논의들이다. 어쩌면 최근 동물연구라는 주제와 관련하여 가장 주목할 글들은 이동철의 글<sup>16)</sup>과 김영식의 저서에 포함된 일부 논의<sup>17)</sup>가 가장 주목을 끄는 것으로 보인다. 이에 더해 노상호의 연구<sup>18)</sup>나 이병훈과 김진태의 공동연구<sup>19)</sup> 또한 참고가 된다.

현재의 시점에서 전세계적으로 고대 중국의 동물과 관련된 연구에서 가장 포괄적으로 문제들을 다룬 연구자는 로엘 스틱스(Roel Sterckx)로 보인다. 동물에 대한 과학적 또는 자연사적 연구에 초점을 두기보다 문화사의 맥락에서 고대 중국의 텍스트에 표현된 동물지식(animals lore)에 관심을 두었지만, 그는 연구가 진행되면서 동물에 대한 자료들은 “동물과 관련된 것

- 
- 5) 강민경, 2015.3, 「遊仙文學에 나타난 道教의 동물에 대한 형상과 인식」, 『東方漢文學』, 제62집.
  - 6) 원주용, 2014.12, 「李奎報의 動物 認識과 문학적 형상」, 『東方漢文學』, 제61집.
  - 7) 이춘영·리우썩진, 2014.12, 「한국 동물 名物詞 구조에 대한 小考—중국 동물 名物詞와의 비교를 통해」, 『동아인문학』 29, 동아인문학회.
  - 8) 박영종, 2006.1, 「중한사전과 중영사전의 동물 명칭 비교」, 『중국어문논역총간』, 제17집.
  - 9) 현성준, 2017.8, 「중국어 동물 관련 사자성어 연구」, 『중국어문화연구』, 제37집; 현성준, 2017.12, 「한·중 동물 관련 사자성어 비교 연구」, 『중어중문학』, 제70집.
  - 10) 임장혁, 2019.12, 「고대의 사냥과 가축에 의한 동물공희」, 『비교민속학』, 제70집.
  - 11) 김선자, 1998.8, 「중국 동물변신신화 연구」, 『중국어문학논집』 10호, 중국어문학연구회. 이 논문보다 더 체계화된 논의는 다음에서 확인할 수 있다. 김선자, 2001, 『중국 변형신화의 세계—불멸과 필멸의 변주』, 서울: 범우사.
  - 12) 나희라, 2019.8, 「신라인의 동물관(動物觀)과 불살생계(不殺生戒)」, 『종교연구』, 제79집 2호.
  - 13) 서경호, 1996, 『산해경연구』, 서울: 서울대학교출판부.
  - 14) 임현수, 2020.4, 「西周 시기 신·인간·동물 범주에 관한 연구—청동기 金文 및 문헌 자료를 중심으로」, 『중국인문과학』 74, 중국인문학회.
  - 15) 김송주, 2019.1, 「宋代 사대부, 동물의 ‘知’를 변론하다」, 『중국어문논역총간』, 제44집.
  - 16) 이동철, 2016.12, 「고대 중국의 인간동물 관계에 대한 인식」, 『退溪學論集』, 19호.
  - 17) 김영식, 2005, 『주희의 자연철학』, 서울: 예문서원.
  - 18) 노상호, 2017.3, 「조선 후기 동물에 대한 지식과 기록—한반도 서식 식육목(食肉目, Carnivora)의 사례를 중심으로」, 『한국학연구』 60, 고려대학교 한국학연구소.
  - 19) 이병훈·김진태, 1994.6, 「西洋 近代 生物學의 國內 導入에 관한 연구—동물분류학을 중심으로」, 『한국동물분류학회지』, 제10권, 제1호.

들을 넘어서는 광범위한 문제들”<sup>20)</sup>로 확장되었다고 한다. 결과적으로 스텍스의 연구는 고대 중국에서의 동물 지각(the perception of animals)을 인간의 자기 이해(the human self-perception)와 연결짓는 탐구이기도 하다. 그는 이렇게 말한다.

과거와 현재의 모든 사회에서 인류는 하나 또는 다수 종의 동물군과 공존해 왔다. 인간이 동물(animals)에게 특정한 상징적 의미를 부여하게 만든 동기들은 생물종 사이에서 인간의 지위에 대한 지각 그리고 문화와 자연, 인간과 짐승(beast)의 경계가 파악되는 방식과 밀접하게 뒤얽혀 있다. 전국 및 초기 중국 제국에서 동물은 몇 가지 방식에서 매우 중요했다. 농사, 수렵, 운송, 인간의 (음식물로서) 소비에서 실용적 역할에 더하여, 동물은 종교의 희생제에서 제물(victims)로 사용되었고, 의례 실천의 대리자(agents)이자 대상으로 중요했으며, 권위에 대한 사회적 모델을 창조할 때 상징(symbols)과 은유(metaphors)로 쓰이기도 했다. 동물 세계는 또한 근본적인 사회적, 도덕적, 종교적, 우주론적인 근본 관념을 표현하는 풍부한 어휘(thesaurus)를 제공해 주었다.<sup>21)</sup>

스텍스는 동물연구가 인간의 자기이해와 관련해 주로 네 가지 역할을 해왔다고 개관한다. 동물과 인간을 구분하려는 생물학적 범주로서, 사회적 범주로서, 권력의 대상이자 매개로서 그리고 인간 사상의 부가물인 이미지와 상징으로서의 역할들이 그것이다. 이러한 역할들을 통해 “동물의 기능은 물질적이든 상징적이든 교환용이든 장식용이든 상관없이, 동물은 인간 사회를 지각하는 수단이다”<sup>22)</sup>라는 것이다. 이와 같은 동물 담론의 성격은 고대 중국의 경우도 마찬가지이다.

스텍스의 동물연구에 대한 개관은 앞서 소개한 최근 한국 학계의 동물주제 연구와 비교할 때 공통된 관점이나 논의도 있지만, 두 연구 사이에는 몇 가지 부분에서 아직 소통이 필요한 부분이 있어 보인다. 그 까닭은 기존 우리 학계의 연구가 연구자의 전공영역에서 비롯된 개별적 관심에서 비롯되었기에, 이러한 연구로부터 어떤 공통의 이해나 관점을 세우려는 목적에서 비롯된 것이 아니기 때문이다.

이 때문에 나는 이 짧은 글에서 동물에 대한 고대 중국의 관점을 전면적으로 개관하거나 혹은 어떤 독특한 관점을 세우려는 논의를 다루지는 않을 것이다. 다만, 나는 이 글에서 다음의 두 가지 논의에 초점을 두어 향후 연구를 위한 발판으로 삼는 것은 물론, 우리 학계에서 동물주제에 대한 연구에 관심을 환기시키는 데에 제한하고자 한다. 하나는 고대 중국에서 동물의 정의 및 그것이 지닌 모호성이 함축하는 바가 무엇인지에 관한 것이고, 다른 하나는 동물 주제 연구가 『장자』 연구에 어떤 의미를 가질 수 있는가를 살피는 것이다.

### 3. 경계의 모호성: 신, 인간 그리고 동물

일단 고대 중국에서 ‘동물’이란 주제를 다루고자 할 때 가장 먼저 고려해야 할 것은 ‘동물’이라는 용어 혹은 대상의 불확정성이다. 왜냐하면 우리가 생물종에 대한 분류어로 사용하는 ‘동물’(動物)은 고대 그리스에서 유래하는 동물이라는 분류어로서, 지칭하는 대상과 영역이 분

20) Sterckx, Roel, 2002, *The Animal and the Daemon in Early China*, New York: Albany, State University of New York Press. p. 1.

21) Sterckx, Roel, 같은 책, p. 3.

22) Sterckx, Roel, 같은 책, p. 4.

명한데 반해 한자어 ‘動物’은 그렇지 않기 때문이다. 즉 그리스어 ‘조온’(zoon)으로부터 유래하는 ‘애니멀’(animal)은 ‘동물’로 번역된다해도 고대 중국의 맥락에서는 명확하지 않다는 점이다.

본래 한자어 ‘動物’은 『주례』(周禮) 「지관사도」(地官司徒)에 처음 보이는데, 거기서 ‘動物’은 ‘식물’(植物)과 민(民)과 나란히 쓰이고 있다. 적어도 이 용례는 오늘날의 동물의 의미와 유사하지만 그 이후 어떤 문헌에서도 ‘動物’은 단지 ‘동적 현상’(moving phenomena)을 지칭하는 것일 뿐 오늘날의 생물학적 분류어로서의 동물로 일관되게 쓰이지 않았다고 스텍스는 지적한다. 즉 서구의 ‘애니멀’이 무생물인 광물이나 식물적 생명과 대립하는 개념으로 쓰이는 것처럼 ‘動物’ 개념이 사용되지는 않았다는 것이다.<sup>23)</sup>

오히려 우리들의 상식에 부합하는 동물에 대한 지칭적 용어는 ‘금수’(禽獸)이다. 흔히 ‘금수’는 짐승 혹은 날짐승(禽)과 길짐승(獸)으로 풀이하는 것처럼, 『설문해자』(說文解字)나 『이아』(爾雅)에서 다리가 둘 혹은 넷, 머리털과 깃털로 구분되는 것으로 받아들여진다. 하지만 이 용어에 주목했던 명(明)의 학자 진강(陳絳, fl. ca. 1530)은 『변물소지』(辨物小志)에서, 이 용어가 혼용되거나 다의적이라 결론짓는다.

깃털을 가진 두 발 동물(bipeds)을 ‘禽’(금)이라 한다. 털이 있는 네발 동물을 ‘獸’(수)라 한다. 따라서 [네 발은 두 발을 함축하기에] ‘獸’는 또한 ‘禽’이라 부를 수 있다. 『역』(易)에 이르기를 누군가 사냥꾼 없이 사슴에 접근하니, 금을 쫓는다고 했다. 이렇게 보면 사슴 또한 ‘禽’이다. 『예기』(禮記) 「곡례」(曲禮)에 이르기를 원숭이가 말을 할 수 있다 해도 ‘禽獸’와 다르지 않다고 했다. 이렇게 보면 원숭이 또한 ‘禽’이다. 『의례』(儀禮)에서는 ‘禽’을 취해 여섯 가지 선물을 구성한다고 한다. 신하의 경우 해당하는 선물은 양고기(lamb)이다. 그러므로 양 또한 ‘禽’이다. “달마다 수행해야 하는 명령(ordinances)에 대한 질문과 대답”이란 채옹(蔡邕)의 『월령문답』(月令問答)에서 십이지(十二支, duodenary) 동물은 쥐, 소, 호랑이, 토끼, 말, 양, 원숭이, 닭, 개, 돼지, 용, 뱀인데 모두 ‘禽’이다. ... ‘禽’은 또한 ‘獸’라고도 한다. 『주례』(周禮)에 따르면... 하늘 아래 다섯 부류의 커다란 ‘獸’가 있는데, 털 없는 동물, 깃털 있는 동물, 비늘 있는 동물이 포함된다. 이는 새와 용, 뱀까지 모두 ‘獸’라는 뜻이다.<sup>24)</sup>

진강의 말을 인용하면서 스텍스가 자신있게 결론내렸듯이 생물학적 범주로서의 동물은 모호하고 다의적인 용어들을 통해 표현되었다. 예컨대 ‘금수’ 이외에도 벌레로 풀이하는 ‘충’(虫) 또는 ‘충’(蟲) 또한 벌레, 기생충, 파충류 및 곤충에 기생하는 해충에 이르기까지 다양한 생물을 포함하여 사용된다. 그 외에도 비늘 있는 동물을 가리키는 ‘린’(鱗), 견갑류인 ‘개’(介), 털이 있는 동물인 ‘모’(毛), 깃털 있는 종을 가리키는 ‘우’(羽), 벌거벗은 동물인 ‘라’(裸) 또는 ‘라’(羸) 등 오늘날과 같은 분류학이나 체계적 용어 사용의 흔적은 찾기가 어렵다.

어쩌면 가장 중요한 것으로 보이는 동물 분류의 사례는 『이아』에서 야생동물(wild animals)인 ‘獸’와 가축(domesticated animals)인 ‘畜’을 구분한 것이다. 공영달(孔穎達, 574-648 C.E.)은 집에서 먹이는 것을 ‘畜’(가축, domestic animal)이라 하고, 들판에서 사는 것을 ‘獸’(야생동물, wild animal)라고 주해하였는데, 이와 관련하여 중요한 용어는 “여섯 가축”이라는 뜻의 ‘육畜’이다. 『주례』(周禮)는 여섯 짐승인 ‘六獸’, 여섯 가지 새인 ‘六禽’ 그리고 ‘六畜’이란 용어를 언급하기도 했는데, 정현에 따르면 ‘육축’은 “여섯 종의 희생동물”(the six

23) Sterckx, Roel, 같은 책, p. 19.

24) 陳絳, 『辨物小志』, 원문은 생략한다. Sterckx, Roel, 같은 책, p. 21에서 재인용.

sacrificial animals)이란 뜻의 ‘육생’(六牲)이란 말로 대체될 수 있으며 기를 때는 ‘육축’이라고 하고, 희생 제사에 사용할 때는 ‘육생’이라고 한다.<sup>25)</sup>

임현수는 육축과 육생의 구분을 ‘성별화’의 과정으로 설명한다. 그에 따르면 『산해경』(山海經)에는 다양한 잡종의 형태를 한 동물인 ‘수’가 다수 등장하는데,<sup>26)</sup> 그 외에도 가축으로서 제사에 사용되는 희생으로서의 ‘수’와 야생동물의 범주에 속하는 동물로서 ‘수’가 있는데, 『산해경』의 저자는 이 둘을 “구분했던 것이 분명하다”<sup>27)</sup>고 한다. 그리고 『산해경』과 『주례』에 등장하는 동물 묘사의 주된 차이는, 『주례』에서 묘사되는 동물이 인간에 의해서 관리되거나 통제 받는 존재라면, 『산해경』에서 등장하는 주역은 신으로 지칭되는 잡종 형태의 존재들 그리고 신과는 다르지만 본질적으로 서로 가까운 존재로 암시되는 야생동물이다.<sup>28)</sup>

더 나아가 임현수는 전쟁과 사냥, 인간 희생제의를 통해 인간은 동물화되기도 하며, 죽음을 통해 조상신으로 변형되어 신격화되기도 한다. 마찬가지로 동물은 관리되고 통제되어야 하는 대상이기도 하지만, 성별화를 통해 인간에 의해 완벽하게 통제될 수 없는 존재이기도 했음을 암시한다고 주장한다. 『산해경』의 세계에서 인간은 결코 우위에 있지 않으며, 심지어 짐승에게 잡아먹히기도 하는 존재로서 야생동물이나 혹은 신적 세계에 종속되기도 하는 것으로 묘사된다는 것이다.

이상의 논의를 통해 임현수는 “서주(西周) 시기 신, 인간, 동물의 범주가 고정된 것이 아니라 유동성과 변형의 가능성을 함축하고 있었다”<sup>29)</sup>고 조심스럽게 주장한다. 이러한 그의 주장은 동일한 역사적 시공간을 다루면서도 동물 용어의 모호성과 불확실성을 어떻게 다룰 것인가와 관련하여 다르게 설명할 수 있음을 보여준다. 스텍스가 말하는 동물 용어의 모호성은 어쩌면 ‘고대 중국의 세계관의 한 창구’(a window of the investigation of early Chinese views of world)의 모호함일 수도 있다.

정재서가 이미 지적했듯이 우리는 “중국의 전통적인 자기동일성과 중심주의의 이데올로기의 서사”<sup>30)</sup>를 “다시 읽는 작업”을 할 필요가 있다.

다시 읽는 작업이란 바로 이 투명하며 갈등이 없는 듯이 보이는 체계에 내재해 있는 ‘차이를 인식하는 것으로부터 시작된다. 『산해경』의 세계 구조, 그것은 외견상 한 가운데의 중국을 사방의 주변이 옹위하고 있는 듯한 안정된 형국이다. 이 표현상의 정합성은 구전물이었던 『산해경』에 대한 초기 편집자와 역대 주석가들의 끊임없는 합리화에 의해 이룩된 것이다. 그러나 이 안정된 세계구조에 정녕 차이는 존재하지 않는 것일까?<sup>31)</sup>

정재서가 이 글에서 지칭하는 ‘세계구조’란 전통적 용어로 ‘천하’(天下)에 해당한다. 『산해경』이 산과 바다라는 기이한 공간을 통해 비중심적, 비중국적 세계상을 드러낸다면, 『장자』는

25) 이상의 논의는 다음을 요약한 것임. Sterckx, Roel, 앞의 책, p. 18-19.

26) 이 주제와 관련해서는 여러 연구가 있다. 신화적 주제로서 포괄적인 연구는 김선자, 1998.8, 「중국 동물변신신화 연구」, 『중국어문학논집』 10호, 중국어문학연구회. 그리고 보다 체계적인 논의로는 김선자, 2001, 『중국 변형신화의 세계-불멸과 필멸의 변주』, 서울: 범우사가 있다. 이에 더해 문학적 소재로 형상화된 주요 항목들을 다루며 소개하는 강민경, 2015.3, 「遊仙文學에 나타난 道教의 동물에 대한 형상과 인식」, 『東方漢文學』, 제62집도 있다.

27) 임현수, 2020.4, 「西周 시기 신·인간·동물 범주에 관한 연구-청동기 金文 및 문헌 자료를 중심으로」, 『중국인문과학』 74, 중국인문학회. 366쪽.

28) 임현수, 같은 글, 364쪽과 365-369쪽.

29) 임현수, 같은 글, 373쪽

30) 정재서, 1996, 『동양적인 것의 슬픔』, 서울: 살림, 97쪽.

31) 정재서, 같은 책, 109쪽.

‘강호’(江湖)를 통해 천하 내부에 존재하지만 바깥인 또 다른 사회에 대한 상상을 표현하기도 했다.<sup>32)</sup> 강호에 사는 물고기는 인간에 대한 유비이자 새로운 사회에 대한 상상을 표현하고 있기도 하다. 그렇다면 『장자』에 등장하는 다양한 동물에 대한 표현 혹은 우언(寓言)에서 동물의 등장은 어떻게 이해될 수 있을까?

#### 4. 인수지변(人獸之辨): 『목자』, 『맹자』, 『순자』의 경우

이동철은 우리가 다루려는 주제와 관련하여 압축적이지만 전반적인 개요와 방향을 잘 설정해 준 연구에서 제자백가 가운데 주요 인물들인 공자와 맹자, 노자와 장자를 중심으로 인간 동물 관계에 대한 논점들을 정리하면서 이렇게 말한다.

동물에 대한 맹자의 관점은 그의 철학과 밀접한 관계가 있다. 이는 인간과 동물의 구분이 맹자 철학의 중요한 출발점이기 때문이다. 먼저 동물은 다음의 부정적인 측면을 지니고 있다. 첫째, 문명 이전의 혼란한 상태를 상징한다. 둘째 타락한 정치의 상징이다. 셋째, 기본적 욕구에만 충실한 존재이다. 넷째, 도덕적 타락의 상징이다. 동물의 긍정적 측면은 다음과 같다. 첫째, 보호해야 할 자원이다. 둘째, 이상적 정치를 위한 사회 경제적 복지의 중요한 기반이다. 셋째, 심리적 고려의 대상이다. 넷째, 도덕적 행위의 대상이다. 다섯째, 이상적 정치의 표상이다.

(...) 장자는 동물과 가장 밀접한 관계를 지닌 철학자이다. 장자의 동물관은 다음과 같다. 첫째, 이상적 사회는 인간과 동물이 공존하는 세계이다. 둘째, 인간과 동물은 본질적 가치에서 차이가 없다. 셋째, 동물은 가치의 다양성과 상대성에 대한 상징이다. 넷째, 동물은 진리를 파악하거나 표현하는 매체가 되기도 한다. 다섯째, 도의 대상이 된다.<sup>33)</sup>

이 요약문에서 서술된 다양한 내용들을 우리가 지금 살피고자 하는 주제와 관련하여 전반적으로 검토할 수는 없지만, 나는 이 가운데 가장 주목할 두 가지에 초점을 맞추어 이 절에서 논의하고자 한다. 우선 첫 번째로 살필 것은 『목자』, 『맹자』, 『순자』를 관통하는 공통의 주제인 인간과 동물의 분리 즉 인수지변(人獸之辨)과 『장자』의 원숭이와 주공의 차이(援狙周公之異)를 대조해 보는 것이다.

흔히 유가(儒家)에 대해 비판적이었던 것으로 평가되는 묵가(墨家)는 정말 그렇게 유가와 다른 입장이라 할 수 있을까? 「비악」(非樂)에서 묵자는 이렇게 말한다.

그러므로 묵자께서 말씀하셨다. “음악에 종사하는 것을 반대한다. 사람은 본래 짐승과 사슴과 나는 새와 기는 동물들과 다르다. 지금의 짐승과 사슴과 나는 새와 기는 동물들은 그들의 깃과 털로써 옷을 삼고 그들의 발톱과 손톱으로 바지나 신발을 삼으며 물과 풀로써 음식을 삼는다. 그래서 비록 수놈이라도 농사짓지 않으며 암놈 역시 실을 뽑고 베를 짜지 않으니 입고 먹을 재물이 본래 이미 갖추어져 있다. 사람은 그런 동물들과 다르니

32) 김시천, 2019.9, 「‘천하’(天下)에서 ‘강호’(江湖)로—『장자』에서 ‘강호’의 발견과 ‘사회’의 상상, 『사회사상과 문화』, 제22권 3호.

33) 이동철, 2016.12, 「고대 중국의 인간동물 관계에 대한 인식」, 『退溪學論集』, 19호, 586쪽.



자신의 역량에 의지하면 생존할 수 있고 자신의 역량에 의지하지 않으면 생존할 수 없다.<sup>34)</sup>

목자는 인간이 지닌 노동의 능력(力)을 통해 인간과 동물의 차이를 밝힌다. 또 「사과」(辭過)에서는 성인조차 바꿀 수 없는 질서가 있는데, 그 중에는 사람의 경우 성별을 남녀(男女)로 구분하지만 동물의 경우 암컷수컷(牡牝雄雌)으로 구분한다고 한다. 『목자』에서 금수(禽獸)로 표현되는 동물은 언제나 무질서 혹은 혼란의 상태를 함축하며, 성인(聖人)의 문명화를 통해 극복되어야 할 것으로 묘사된다. 목자가 말하는 혼란(亂)은, “천하는 혼란스럽게 되고 심지어 금수와 같게 되었다. 임금과 신하, 윗사람과 아랫사람, 어른과 아이 사이의 예절과 부자와 형제 사이의 예의가 없으니, 이 때문에 천하는 혼란스럽게 되었다.”<sup>35)</sup>처럼 맹자와 크게 달라보이지 않는다.

『맹자』가 말하는 인간과 동물의 분리는 더욱 뚜렷하고 명확하게 묘사된다.

요임금 시대에는 천하가 평안하지 못했다. 큰 물이 멋대로 흘러 천하에 범람하고 초목이 무성하고 금수가 번식하며 오곡이 여물지 못하고, 금수가 사람에게 달려들어 짐승과 새 발자국이 나라 한 가운데에 어지럽게 나 있었다. 요임금 한 사람만이 이것을 근심하여 순을 기용해 다스리게 했다. 순이 익에게 불을 관장하게 해 익이 산과 늪에 불을 질러 태워버리자 금수가 도망가 숨었다. (...) 후적이 백성들에게 농사짓는 법을 가르치고 오곡을 기르게 하자, 오곡이 익었고 백성들은 그것을 배불리 먹고 자신을 기를 수 있게 되었다. 백성들이란 배불리 먹고 따스하게 입으며 편안하게 지내기만 하고 가르침이 없다면 금수에 가까워진다. 성인은 이것을 근심하여 설(契)을 교육을 관장하는 사도로 삼아서 인륜을 가르치게 했으니, 부자 사이에는 친애함이 있고 군신 사이에는 의리가 있고 부부 사이에는 구별이 있고 어른과 아이 사이에는 차례가 있고 친구 사이에는 믿음성이 있어야 한다는 것이 그것이다.<sup>36)</sup>

맹자의 유명한 오륜(五倫)의 논의는 금수와의 분리를 통해 설명된다. 그리고 이는 성인(聖人)의 교화(教化)라는 문명화의 과정으로 묘사된다. 큰 물이나 금수의 번식은 혼란의 징표라면, 인간과 동물의 경계를 명확히 하는 것은 도덕적 질서의 건립과 직접적으로 대비된다. 더 나아가 짐승의 인간 거주지역에의 침입, 폭군의 등장, 양주목적의 사설은 같은 부류이며 모두 배척하고 추방해야 할 것들로써 인륜(人倫)의 적으로 묘사된다.

달리 말해 동물, 아니 보다 정확하게는 짐승은 맹자에서 폭정, 오랑캐, 야만 등을 상징하는 것으로 확장되며, 수차례에 걸쳐 등장하는 다음의 표현에서 잘 나타난다. “인의가 막히면 짐승을 몰아서 사람을 잡아먹게 하고 끝내는 사람들이 서로 잡아먹게 될 것이다.”<sup>37)</sup> 이러한 동

34) 『墨子』「非樂上」第三十二：子墨子曰：“爲樂非也。今人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲異者也，今之禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲因其羽毛以爲衣裳，因其蹄蚤以爲絢履，因其水草以爲飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紵，衣食之財固已具矣。今人與此異者也，賴其力者生，不賴其力者不生。”(번역은 이운구, 『목자』 2: 542-534쪽)

35) 『墨子』「尚同中」第十二：子墨子曰：“(...) 天下之亂也，至如禽獸然，無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。”

36) 『孟子』「滕文公上」：當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀕濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？後稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。(번역은 박경환, 152-153쪽)

물에 대한 묘사와 활용은 『순자』에서도 크게 다르지 않다. 맹자처럼 순자 또한 “학문을 하면 사람이 되지만, 그것을 버리면 짐승에 불과하다.”<sup>38)</sup>고 하여 비슷한 생각을 드러낸다.

이에 더해 순자는 향후 인간과 동물의 분리를 확정하게 되는 유명한 근거를 마련한다. 가장 많이 인용되는 순자의 문장은 다음과 같다.

물과 불에는 기(氣)가 있으나 생명은 없고 초목에는 생명은 있어도 지각은 없으며 짐승에는 지각이 있어도 도의(義)가 없다. 사람에게에는 기가 있고 생명이 있고 지각이 있고 또 도의까지 있으므로 천하에서 가장 존귀하다.<sup>39)</sup>

순자의 이 문장은 오늘날 존재의 위계에 대한 설명으로 유명하지만, 사실 김송주에 의하면 송대(宋代)에 동물에 대한 멸시와 살생의 근거가 되어 상당수의 유학자들이 비판해야 했던 주장이기도 했다.<sup>40)</sup> 김송주가 지적하는 송대 동물의 지각(知)에 대한 논쟁은 사실상 그 초점이 순자에게 있다고 보아야 할 것이다.

## 5. 원숭이(援狙)와 주공(周公)의 차이: 만물(萬物)의 세계

『장자』 「천운」(天運)에는 다음과 같은 재미난 문장이 등장한다. 이는 고금(古今)의 차이를 원숭이와 주공의 차이에 비유한 재미난 문장이기도 하다.

삼황오제의 예의법도란, 비유컨대 산사, 배, 굴, 유자와 같아서 서로 맞은 다르지만 사람의 입맛에 다 맞는다네. 이와 같이 예의법도라는 것은 상황에 따라 변하는 것이라네. 원숭이에게 주공의 옷을 입혀준다면, 원숭이들은 분명 옷을 물어뜯고 잡아당겨 찢어버려야 만족스러워 하겠지. 옛날과 지금의 다른 점에 대해 생각해 볼 때 그것은 원숭이와 주공의 차이와 같다네.<sup>41)</sup>

여기서 대비적으로 등장하는 원숭이와 주공은 매우 상징적이다. 원숭이가 동물이라면 주공은 문명의 창도자로서 이른바 예의법도를 만든 성인(聖人)으로 추앙되는 인물이다. 하지만 원숭이는 주공의 옷을 기뻐하는 것이 아니라 찢어버려야 만족스러워 한다고 이 편의 저자는 말한다. 왜냐하면 “물고기는 물속에서 살지만 사람은 물속에 있으면 죽는다. 물고기와 사람은 분명 서로 다르고, 각자가 좋아하는 것과 싫어하는 것도 본디 다르기 때문이다.”<sup>42)</sup>

『장자』는 앞서 다루었던 『묵자』, 『맹자』, 『순자』와 동물에 대한 묘사나 우언에서의 활용에 서 커다란 차이를 보인다. 장자 또한 인간과 동물의 차이를 부정하지 않는다. 하지만 그는 인간과 동물의 분리를 통해 인간의 도덕화 또는 문명화의 길로 안내하지 않는다. 오히려 그가

37) 『孟子』 「滕文公下」: 仁義充塞, 則率獸食人, 人將相食.(182쪽).

38) 『荀子』 「勸學」: 爲之人也, 舍之禽獸也.(41쪽)

39) 『荀子』 「王制」: 水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣有生有知, 亦且有義, 故最爲天下貴也.(225쪽)

40) 김송주, 2019.1, 「宋代 사대부, 동물의 ‘知’를 변론하다」, 『중국어문논역총간』, 제44집.

41) 『莊子』 「天運」: 故禮義法度者, 應時而變者也. 今取援狙而衣以周公之服, 彼必齧齧挽裂, 盡去而後慊. 觀古今之異, 猶援狙之異乎周公也.(번역은 김갑수, 229쪽)

42) 『莊子』 「至樂」: 魚處水而生, 人處水而死, 彼必相與異, 其好惡故異也.(278쪽)

염두에 둔 세계는 이른바 ‘만물’(萬物)이 공존하는 세계상에 가깝다. 우리가 기억해야 할 것은 『장자』에 등장하는 만물이 실질적으로 만물에 대한 철학이라는 점이다.

『목자』, 『맹자』, 『순자』 등 유가 계열의 문헌에서 ‘만물’은 ‘천지’(天地)와 더불어 잘 쓰이지도 않는 말이며 실제로는 ‘천하’(天下)만을 다루는 영역이다. 이 천하는 삼강(三綱)과 오륜(五倫)으로 통일된 세계이며, 사이(四夷)로 둘러싸여 문명(文)과 야만(野)이 대립되는 그런 공간이다. 천하는 성인으로 상징되는 통치자의 형정(刑政) 혹은 예의법도(禮儀法道)로 다스려지는 명분(名分)의 세계로 묘사되고 또 그렇게 되어야 한다. 『장자』는 처음으로 ‘물’(物)에 대해 “외양, 형상, 소리, 색깔을 가진 모든 것”<sup>43)</sup>이라 설명한 문헌이기도 하다.

달리 말하면 『목자』, 『맹자』, 『순자』 등이 묘사하는 세계는 철저하게 인간화된 세계이지 천지와 만물의 세계가 아니다. 이와 달리 『장자』는 공자의 깨달음을 빌어 이렇게 말한다. “짐승들 속에 들어가도 짐승들이 놀라 흐트러지지 않고, 새들 속에 들어가도 새들이 놀라 행렬을 흩뜨리지 않았다. 새나 짐승들도 싫어하지 않는데, 사람이야 말할 나위가 있는가?”<sup>44)</sup>라고. 그래서 『장자』가 묘사하는 세계는 인간과 동물이 “함께 사는”<sup>45)</sup> 곳이자 동시에 “군자와 소인의 구별이 없는 곳”인 지덕(至德)의 세상을 말한다.

더 나아가 『장자』는 예악(禮樂)에 의한 교화를 부정한다.

합지나 구소를 동정의 들판에서 연주한다고 해보자. 새는 이를 듣고 날아가 버릴 테고, 짐승들은 이를 듣고 도망갈 테고, 물고기는 이를 듣고 물속 깊이 숨어들 것이다. 사람들만이 모여들어 이를 듣고 감상할 것이다. 물고기는 물속에 있어야 살 수 있지만 사람들이 물속에서 살려 한다면 그만 죽고 말 것이다. 물고기와 사람은 서로 다르다. 그들이 좋아하고 싫어하는 것도 서로 다르다. 그래서 옛날 훌륭한 성인은 모두에게 똑같은 능력을 요구하지 않았고, 모두에게 같은 일을 하게 하지도 않았다.<sup>46)</sup>

이 문장에서 주목할 것은 앞서 원숭이와 주공의 차이를 묘사할 때와 마찬가지로의 표현이 등장한다는 것이다. 호오(好惡)의 차이 혹은 정(情)의 다양성은 각 생물에게 다르며, 따라서 삶의 다양성, 존재의 다양성은 상대적일 뿐 어떤 하나에 일원적 질서에 의해 구획되어 있지 않다. 더 나아가 이러한 다양성의 세계인 만물은 상호 전화(mutual transformation)가 일어나는 생명의 세계로서 어떤 위계나 층차가 없다.

씨앗에는 신비한 생명의 힘, 즉 기(幾)가 있다. 씨앗은 물속에서 계(繼)라는 수초로 자라고, 물가에서는 와빈지의(黿之衣, the envelopes of frogs and oysters)라는 갈파래가 된다. 언덕에서는 능식(陵鳥)이라는 질경이가 되고, 질경이는 거름더미에서 오족(烏足, crowfoot)이라는 독초가 된다. 오족의 뿌리는 제조(蟻蟻, maggots)라는 나무굴뻥이가 되고 그 잎은 나비가 된다. 얼마 지나지 않아 나비는 부뚜막에 사는 벌레로 변한다. 껍질을 벗은 모양인데 구철(鰐鰌)이라는 귀뚜라미이다. 천일이 지나면 구철은 새가 된다. 그 새가 간여골(乾餘骨)이라는 비둘기이다.

43) 『莊子』 「達生」: 凡有貌象聲色者, 皆物也.

44) 『莊子』 「山木」: 入獸不亂羣, 入鳥不亂行. 鳥獸不惡, 而況人乎! (306쪽)

45) 『莊子』 「馬蹄」: 夫至德之世, 同與禽獸居, 族與萬物並, 惡乎知君子小人哉!

46) 『莊子』 「至樂」: 咸池九韶之樂, 張之洞庭之野, 鳥聞之而飛, 獸聞之而走, 魚聞之而下入, 人卒聞之, 相與還而觀之. 魚處水而生, 人處水而死, 彼必相與異, 其好惡故異也. 故先聖不一其能, 不同其事.(번역은 조현숙, 000쪽)

간여골의 침이 사마(斯彌)라는 쌀벌레가 되고, 쌀벌레는 식혜(食醴, wine-fly)라는 눈엣날이가 된다. 눈엣날이에서 이료(頤輅)라는 벌레가 생기고, 구유(九猷)라는 벌레에서 황황(黃輓)이라는 벌레가 생기고, 부권(腐蠶)이라는 벌레에서 무예(蓐芮, gnats)라는 벌레가 생긴다. 양해(羊奚)라는 풀은 죽순이 되고, 해묵은 대나무는 청령(靑寧)이라는 벌레를 낳고, 청령은 정(程, leopard)이라는 동물을 낳고, 정은 말을 낳고, 말은 사람을 낳는다. 사람은 다시 기(機)로 돌아간다. 모든 것이 기에서 나와 다시 기로 돌아간다.<sup>47)</sup>

스텍스는 이 문장이 “피조물이나 종 또는 성(性)에 대한 상이한 존재론을 묘사하는 명백한 분류를 발전시키지 않는다. 생물종과 무생물종은 연속적으로 변이한다고 말해지며, 생성 과정의 많은 국면에서 종 경계는 가로질러진다. 여기서 변화와 변형은 생물학적 실현(biological fulfillment)이나 종의 완성(species perfection)을 추구하는 목적론을 표현하고 있지 않다. 차라리 그것들은 생성 과정 자체의 본질(the essential process of generation itself)을 구성한다.”<sup>48)</sup>

우리가 그동안 『장자』 철학의 대표처럼 여겨온 대붕의 세계는 사실 “뱀새가 황새 따라가다가 랑이 찢어지는 세계”가 아니라, 대붕은 날아오르고 메추라기는 이를 비웃음이 교차하는 그런 세계이다.

은나라의 탕임금이 현자로 이름 높은 극에게 물어서 들은 내용도 이 이야기에 지나지 않는다. “초목이 나지 않는 불모지의 북녘에 검푸르고 어두운 바다가 있으니 그것은 하늘의 못, 천지입니다. 거기에 물고기가 있는데 그 넓이는 수천 리이고 그 길이는 아는 이가 아무도 없습니다. 그 이름을 곤이라고 합니다. 거기에 새가 있으니 그 이름을 봉이라고 합니다. 등은 태산 같고 날개는 하늘 한 쪽에 가득 드리운 구름과 같습니다. (이 새는) 회오리 바람을 타고 양의 뿔처럼 빙글빙글 선회하면서 구 만리 꼭대기까지 올라갑니다. 구름 위로 뚫고 나가 푸른 하늘을 뚫어낸 연 후에 남쪽으로 가기를 도모하며 바야흐로 남쪽 바다를 향해 떠나가려고 합니다. 메추라기가 이것을 비웃으며 말하기를, ‘저것은 도대체 어디로 가겠다고 하는 것인가. 나는 힘껏 날아올라도 몇 길은 지나지 않고 도로 내려와 쭈대밭 사이를 날아다닐 뿐이다. 이것이 또한 내가 날아다닐 수 있는 최상의 경지이다. 그런데 저것은 도대체 어디로 가려(고 구 만리 꼭대기까지 올라가)는 것인가’ 라고 하였다는 것입니다.” 이것이 바로 작은 것과 큰 것의 차이이다.<sup>49)</sup>

이렇게 다시 읽을 때 『장자』가 말하는 ‘작은 것과 큰 것의 차이’는 도대체 무엇을 말하는 것일까? 혹은 어떤 ‘우의’(寓意)를 드러내고자 한 것일까? 우리는 이제 21세기 현실에서 구체적 문제를 마주하면서 『장자』를 다시 읽어야 하지 않을까?

47) 『莊子』「至樂」: 種有幾? 得水則爲蠶, 得水土之際則爲蠃蟻之衣, 生於陵屯則爲陵鳥, 陵鳥得鬱棲則爲鳥足, 鳥足之根爲螻蛄, 其葉爲蝴蝶. 蝴蝶胥也化而爲蟲, 生於蠶下, 其狀若脫, 其名爲鵲掇. 鵲掇千日爲鳥, 其名爲乾餘骨. 乾餘骨之沫爲斯彌, 斯彌爲食醴. 頤輅生乎食醴, 黃輓生乎九猷, 蓐芮生乎腐蠶. 羊奚比乎不 筭, 久竹生靑寧, 靑寧生程, 程生馬, 馬生人, 人又反入於機. 萬物皆出於機, 皆入於機.(조현숙: 388-9)

48) Sterckx, Roel, 앞의 책, 168쪽.

49) 『莊子』「逍遙遊」: 湯之問棘也是已. 窮髮之北有冥海者, 天池也. 有魚焉, 其廣數千里, 未有知其修者, 其名爲鯢. 有鳥焉, 其名為鵬, 背若太山, 翼若垂天之雲, 搏扶搖羊角而上者九萬里, 絕雲氣, 負靑天, 然後圖南, 且適南冥也. 斥鴳笑之曰: “彼且奚適也? 我騰躍而上, 不過數仞而下, 翱翔蓬蒿之間, 此亦飛之至也. 而彼且奚適也?” 此小大之辯也.

고대 중국의 텍스트 특히 제자백가를 ‘동물’을 중심으로 읽는다는 것은 탈중국적 세계상을 복원하는 것일 뿐더러 더 나아가 탈유가적 다양성의 세계에 발을 들여놓는 것과 다름 없다. 우리는 어쩌면 이제서야 비로소 『장자』를 인간이 아닌 동물의 시각에서, 천하(天下)가 아닌 천지만물(天地萬物) 혹은 강호(江湖)의 시선에서 다시 읽어야 하는 것은 아닐까 싶다. 이런 작업들이 이루어진다면, 우리는 현대적 삶에 산적해 있는 다양하고 구체적인 물음들에 이른바 ‘도가적’ 비전을 갖고 대응할 수 있지는 않을까 싶다.

〈인용 또는 참고한 자료들〉

- 강민경, 2015.3, 「遊仙文學에 나타난 道教의 동물에 대한 형상과 인식」, 『東方漢文學』, 제62집.
- 김선자, 1998.8, 「중국 동물변신신화 연구」, 『중국어문학논집』 10호, 중국어문학연구회.
- , 2001, 『중국 변형신화의 세계－불멸과 필멸의 변주』, 서울: 범우사.
- 김송주, 2019.1, 「宋代 사대부, 동물의 ‘知’를 변론하다」, 『중국어문논역총간』, 제44집.
- 김시천, 2019.6, 「도(道)의 친구들－『장자』 ‘막역지우’(莫逆之友)의 의미와 함축」, 『시대와 철학』, 제30권 2호, 여름호.
- , 2019.9, 「‘천하’(天下)에서 ‘강호’(江湖)로－『장자』에서 ‘강호’의 발견과 ‘사회’의 상상」, 『사회사상과 문화』, 제22권 3호.
- 김영식, 2005, 『주희의 자연철학』, 서울: 예문서원.
- 나희라, 2019.8, 「신라인의 동물관(動物觀)과 불살생계(不殺生戒)」, 『종교연구』, 제79집 2호.
- 노상호, 2017.3, 「조선 후기 동물에 대한 지식과 기록－한반도 서식 식육목(食肉目, Carnivora)의 사례를 중심으로」, 『한국학연구』 60, 고려대학교 한국학연구소.
- 로버츠, 엘리스, 2019, 김명주 옮김, 『세상을 바꾼 길들임의 역사－인류의 생존을 이끈 선택과 협력의 연대기』, 파주: 푸른숲.
- 목자, 2019, 최환 옮김, 『목자』, 서울: 을유문화사.
- 박영종, 2006.1, 「중한사전과 중영사전의 동물 명칭 비교」, 『중국어문논역총간』, 제17집.
- 서경호, 1996, 『산해경연구』, 서울: 서울대학교출판부.
- 원주용, 2014.12, 「李奎報의 動物 認識과 문학적 형상」, 『東方漢文學』, 제61집.
- 이동철, 2016.12, 「고대 중국의 인간동물 관계에 대한 인식」, 『退溪學論集』, 19호.
- 이병훈·김진태, 1994.6, 「西洋 近代 生物學의 國內 導入에 관한 연구－동물분류학을 중심으로」, 『한국동물분류학회지』, 제10권, 제1호.
- 이춘영·리우썩진, 2014.12, 「한국 동물 名物詞 구조에 대한 小考－중국 동물 名物詞와의 비교를 통해」, 『동아인문학』 29, 동아인문학회.
- 임장혁, 2019.12, 「고대의 사냥과 가축에 의한 동물공희」, 『비교민속학』, 제70집.
- 임현수, 2020.4, 「西周 시기 신·인간·동물 범주에 관한 연구－청동기 金文 및 문헌 자료를 중심으로」, 『중국인문과학』 74, 중국인문학회.
- 정재서, 1996, 『동양적인 것의 슬픔』, 서울: 살림.
- 역주, 1996(신장판), 『산해경』, 서울: 민음사.
- 최 훈, 2019, 『동물 윤리 대논쟁－동물을 둘러싼 열 가지 철학 논쟁』, 서울: 사월의책.
- 키틀리, 데이비드 N., 2008, 민후기 옮김, 『갑골의 세계－상대(商代) 중국의 시간, 공간, 공동체』, 서울: 학연문화사.
- 현성준, 2017.8, 「중국어 동물 관련 사자성어 연구」, 『중국문화연구』, 제37집.
- , 2017.12, 「한·중 동물 관련 사자성어 비교 연구」, 『중어중문학』, 제70집.
- Sterckx, Roel, 2002, The Animal and the Daemon in Early China, New York: Albany, State University of New York Press.

이른바 신인류의 출현이라 할 포스트 휴먼 시대를 맞아 인간과 동물의 전통적인 관계에 대해서도 새로운 시선이 요청되고 있습니다. 본 발표문은 이러한 흐름 속에서 동양철학은 동물을 둘러싼 다양한 논란을 어떤 시각과 태도로 바라보아야 하는지에 대한 문제의식에서 출발하고 있습니다. 발표문에서도 언급했듯이 이번 논문은 본격적인 연구를 위한 시론적인 성격의 글입니다. 동물 관련 연구에 대한 기존의 성과를 일별하고, 이를 바탕으로 고대 중국에서 동물은 어떤 개념어로 쓰여 왔는지, 유가와 장자에서 동물을 어떻게 바라보고 있는가를 밝힘으로써 동물을 주제로 한 연구가 『장자』 연구에 어떤 의미를 가질 수 있는지를 알아보고자 한 글입니다.

논문의 주제가 시의적절하고 흥미로웠으며, 동물 관련 주제를 철학적 관점에서 바라봄으로써 더욱 근원적이고 본질적인 지점을 이야기하고 있다는 생각이 들었습니다. 나아가 고대엔 동물을 어떻게 인식했는지와 유가와 장자에서 인간과 동물을 바라보는 차이를 잘 살필 수 있었습니다. 발표자께서 마지막 단락에서 말씀하신 문제의식에 공감하며 토론자의 임무를 다하기 위해 몇 가지 질의를 드립니다.

1. 3장에서 스틱스의 말을 빌어 서구의 동물에 대응하는 동양의 개념어가 모호하다고 하며 동양에서 동물에 대한 지칭적 용어는 금수(禽獸)라고 하셨습니다. 동물은 크게 두 가지 뜻으로 나뉘는데 식물에 대응하는 생물군으로서의 개념과 사람과 대비되는 생명체의 개념이 있습니다. 전자라면 중생(衆生)의 뜻이 참고가 되고 후자라면 발표문에서도 제시했듯이 금수(禽獸)와 짐승이란 용어가 비슷하다고 봅니다. 『월인석보(月印釋譜)』에 따르면 중생(衆生)이란 일체 세간의 사람이며, 하늘이며, 기는 것이며, 나는 것이며, 물에 사는 것이며, 물에 사는 것이며, 숨쉬는 것 모두”라고 기술하고 있습니다. 한국 고전을 살피면 사람과 대비되는 동물의 개념은 금수나 짐승을 사용하고 있습니다. 많은 연구자들은 금수와 짐승을 같은 뜻으로 이해해서 금수를 번역할 때 짐승으로 번역하곤 합니다. 그리고 한국고전번역원 사이트를 살펴보면 동물이란 용어가 심심찮게 등장하며 최한기는 식물과 대비되는 용어로 동작지물(動作之物)이라 쓰기도 합니다. 발표문에서는 동물에 대응하는 동양의 용어가 모호하다는 점에 초점이 맞추어진 느낌인데, 금수나 짐승으로 풀어가면 별 문제가 없다고 봅니다. 이에 대한 생각은 어떠신지요?

2. “『목자』, 『맹자』, 『순자』 등 유가 계열의 문헌에서 ‘만물’은 ‘천지’(天地)와 더불어 잘 쓰이지도 않는 말이며 실제로는 ‘천하’(天下)만을 다루는 영역이다……달리 말하면 『목자』, 『맹자』, 『순자』 등이 묘사하는 세계는 철저하게 인간화된 세계이지 천지와 만물의 세계가 아니다.”라고 하셨는데, 유학이 기본적으로 인간 중심의 생각을 지니고 장자는 만물일류(萬物一類)를 지향한다는 점에서 쉽게 수긍이 됩니다. 하지만 그럼에도 불구하고 『주역』, 『중용』 등 여러 유학 경전에서는 만물과 천지를 자주 언급하고 있으며 한국고전번역원에서 만물을 검색하면 9천 개가 넘습니다. 유학도 기본적으로는 인간 이외의 생명을 존중하는 생각을 갖고 있다고 생각하는데 이에 대한 선생님의 의견을 듣고 싶습니다.

3. 발표문 제목은 <『장자』의 우언과 동물>인데 우언에 대한 내용이 별로 없습니다. 그런데 발표문 뒷부분에서 『장자』 「소요유」에 나오는 대붕과 메추라기의 비유를 인용하면서, “『장자』가 말하는 ‘작은 것과 큰 것의 차이’는 도대체 무엇을 말하는 것일까? 혹은 어떤 ‘우의’(寓意)를 드러내고자 한 것일까?”라고 하시며 슬쩍 문제의식만 던지고 있는데, 작은 것과 큰 것의 차이가 어떤 우언을 담고 있는지를 듣고 싶습니다.