

# 新羅仙人說話의 研究

文 範 斗

차 례

1. 序 論
2. 道家·道教 및 神仙思想의 受容과 展開
3. 新羅 仙人說話의 樣相과 意味
4. 結 論

## 1. 序 論

仙人은 歷史性과 非歷史性을 동시에 지니는 존재이다. 원래 선인은 仙門에 들어 得仙之方을 구하는 사람으로서 儒, 佛과 함께 우리의 思想의 一隅를 담당하였다고 여겨진다. 한반도에는 일찍부터 仙道思想이 신봉되었고 따라서 여기에 경도한 많은 사람이 있었을 것으로 예상된다. 그러나 우리의 경우 역사를 담당한 자들이 유교나 불교의 관점에서만 기술한 관제로 그 실상의 상당부분이 상실되었다. 특히 上代의 경우 그나마 소략한 자료들 위에서 이들의 史的 位相을 세우기는 용이한 일이 아니다.

최근에는, 비교적 玄風이 고조되었던 朝鮮朝의 丹學派가 설정한 道脈을 좇아 仙道의 연원을 캐는 작업이 이루어지고 있다. 그러나 그 중요한 자료로 활용되는 〈靑鶴集〉〈海東傳道錄〉〈揆園史話〉〈旬五志〉 등의 기사는 황당무계한 도술담으로 꾸며졌거나, 인물간의 시간적 연결에도 차착이 심하여 실증적 자료로서의 가치가 반감되고 있다. 이들에 일차적 검증이 이

루어지지 않는 한, 그 연구의 결과를 통한 결론은 항상 유보적일 수밖에 없다.

仙人에 관련된 記事는 설화의 형태로 대개 비현실적인 허구담으로 분식되어 있다. 따라서 이들은 역사적 실재로서의 의미보다는 說話의 存在樣相으로서의 의미가 더 크다고 할 수 있다. 그 설화적 존재양상이라고 하는 것은, 한 인물이 설화생산자에 의해서 운색되고 변모되어 傳記的 實相과는 관계없이 재창조된 인물의 존재양상이다. 설화에 구현된 그러한 전승의식을 적의하게 해석할 수가 있다면 당시의 선풍이 갖는 사회적 사상적 의미는 물론이고, 도선사상에 대한 민간의 수용의지와 그 방향도 알게 될 것이다.

본고에서는 上代의 상황을 비교적 잘 전하고 있는 <三國史記> <三國遺事>를 중심으로 논의를 진행하고자 한다. 한반도에 수용된 도선사상에 대한 전반적 이해를 위해서 新羅뿐만 아니라 高句麗와 百濟에 관한 기사까지도 비교, 검토하여 그 실상에 최대한 접근할 것이다. 여기서 얻은 성과를 바탕으로, 신라시대에 유출되어 전승되었으리라고 보는 선인설화의 여러 양상들을 주목하면서 그 발생기전을 살펴보고자 한다.

이런 작업을 통해서 선인설화 속에 내재한 新羅仙風의 특징과 傳承者集團의 傳承意識을 이해할 수 있는 계기가 마련될 것이다.

## 2. 道家·道教 및 神仙思想의 受容과 展開

우리나라에 道教가 傳來된 것은 記錄上 高句麗 榮留王 7 (624) 年の 일이다. <三國史記>에는

榮留王七年 春二月에 왕이 使臣을 보내어 班曆을 청하였다. (唐帝가) 刑部尚書 沈叔安을 보내어 왕을 上柱國遼東郡公高句麗國王으로 책봉하고, 道士에게 명하여 天尊像과 道法을 가지고 가서 <老子>를 講하게 하니 王과 國人이 그를 들었다.

(榮留王七年 春二月 王遣使請班曆 遣刑部尚書沈叔安 策王爲上柱國遼

東郡公高句麗國王 命道士 以天尊像及道法 往爲之講老子 王及國人聽之)<sup>1)</sup>

라고 하였다.

같은 內容으로 〈三國遺事〉에는 다음의 記事를 볼 수 있다.

高句麗末 武德·貞觀年間に 國人이 다투어 五斗米敎를 숭봉했다. 唐高祖가 도사에게 천존상을 가지고 가서 〈道德經〉을 講하도록 하니 王과 國人이 그것을 들었다. 이때는 제27대 榮留王 卽位7年 武德7年 甲申이다.

(麗季武德貞觀間 國人爭奉五斗米敎 唐高祖聞之 遣道士送天尊像來 講道德經 王與國人聽之 卽第二十七代榮留王卽位七年 武德七年甲申也)<sup>2)</sup>

唐朝廷에서 도사에게 명하여 천존상과 도법을 가지고 〈老子〉를 강론하도록 하였으며 고구려 왕과 국민이 이를 들었다고 하였다. 그런데 〈三國遺事〉에서 武德(唐高祖의 年號: 618~626)年間に 이미 五斗米敎를 신봉하는 사람들이 성하였다고 했으니 실제 道敎의 전래는 이보다 더 이른 시기일 것이다.

五斗米敎는 後漢 桓·靈帝時代(146~189) 張陵(?~178)에 의해서 개창된 原始道敎이다. 張陵은 皇帝의 九鼎丹法을 터득한 후 질병치료 등으로 민심을 얻고 敎壇을 조직하였다고 한다. 이 교단은 魏의 曹操에게 공격을 받기 전까지 2代 張衡, 3代 張魯를 거치면서 陝西와 四川地方을 중심으로 강력한 기반을 구축하였다.

2世紀末에 일어났던 五斗米敎는 이후 中國과의 교류관계를 감안할 때 상당히 이른 시기에 한반도에 전래되었을 것으로 믿어진다. 단지 榮留王 7년 때의 唐帝에 의한 도사파견과 〈도덕경〉강론에 대한 해석은 당시의 정치적인 상황을 고려해야 할 것이다.

榮留王 7년은 역시 唐開國 7년째로 이때의 唐朝는 對內的인 체제정비와 함께 邊方諸國에 대한 적절한 통제와 감시가 요청되던 시기였다. 위 기록

1) 〈三國史記〉20, 高句麗本紀 建武王

2) 〈三國遺事〉3, 寶藏奉老 普德移庵

에서도 보듯이 高句麗를 비롯하여 百濟와 新羅王에게도 각각 〈帶方郡公百濟王〉 〈柱國樂浪郡公新羅王〉 등의 칭호를 보내온 것은 이런 사정을 잘 말해주고 있다. 특히 唐王朝는 國祖의 姓이 老子와 같음으로 해서 노자를 왕실의 祖系로 설정하여 추존하였다.<sup>3)</sup> 高句麗에 노자를 宗祖로 하는 도교를 권장한 것은 이의 승봉이 곧 당황실에 대한 충성으로 연결될 수 있다는 정책적인 판단이 개재되어 있었다고 하겠다.

車柱環教授는 이때 전해진 것은 北魏 寇謙之(365~448)에 의해 창도된 新天師道이었을 것이라고 추정하고 있다.<sup>4)</sup> 唐高祖인 李淵의 근거지가 山西地方이고, 이 지방은 신천사도의 유력한 기반이었기 때문에<sup>5)</sup> 이런 주장은 상당히 설득력이 있다.

위에 인거한 〈三國史記〉 〈三國遺事〉의 기록에 이어 同書에는 寶藏王2(643)년에 淵蓋蘇文이 왕에게 도교수용의 필요성을 역설한 記事가 보인다.

寶藏王2년 春3월에 蘇文이 왕에게 고하되 “三敎는 술의 발과 같아서 그 하나라도 없는 것은 불가합니다. 지금 儒·釋이 並興하나 道敎는 성하지 않으니 천하의 道術을 갖추었다고 할 수 없습니다. 唐에 使臣을 보내어 도교를 구하여 국인을 가르치기를 청합니다.” 하였다. 대왕이 옳게 여겨 表를 올려 요청하니 (唐)太宗은 道士 叔達 등 8人을 보내고 또 〈도덕경〉을 하사하였다. 왕이 기뻐하여 僧寺를 취하여 도사를 거기에居하게 하였다.

(寶藏王二年 春三月 蘇文告王曰 三敎譬如鼎足 闕一不可 今儒釋並興而道敎未成 非所謂備天下之道術者也 伏請遣使於唐求道敎以訓國人 大王深然之

3) 老子가 唐朝의 祖系로 설정될 수 있었던 것은 皇室과 道敎敎壇 양측의 이익이 일치했기 때문이다. 도교교단 측에서는 자신들의 교세를 확장시키고 권력층의 보호를 받기 위해 황실과 결탁할 필요성을 느꼈다. 또한 그러한 책략에 당황실이 쉽게 호응했던 것은 당황실이 유서깊은 家門이라는 것을 과시하려는 의도와 함께 많은 문벌귀족들을 억압하려고 했던 황실자체의 속셈이 있었다.

窪德忠, 〈道敎史〉 최준식 역, 분도출판사, 1990, p.222

4) 車柱環, 高句麗의 道敎思想, 韓國哲學會編 〈韓國哲學研究〉(上), 동명사, 1984, p.285

5) 秋月觀映, 〈道敎란 무엇인가〉 최준식 역, 민족사, 1990, p.55

奉表陳情 太宗遣道士叔達等八人 兼賜老子道德經 王喜取僧寺館之)<sup>61</sup>

寶藏王이 즉위하여 3教를 함께 일으키고자 하였다. 이때 龍相 蓋蘇文이 王에게 말하기를 “지금 儒·佛이 다같이 성하나 도교는 그렇지 못하니 특별히 使臣을 唐에 보내어 도교를 구하도록 하십시오” 라고 하였다.

(及寶藏王即位 亦欲竝興三教 時龍相蓋蘇文說王 以儒釋竝熾而黃冠未盛 特使於唐求道教)<sup>71</sup>

위의 기록들을 검토하면 唐帝가 고구려에 보낸 도교는 王室中心의 官制道教였다는 것을 쉽게 짐작할 수 있다. 기록이 없어 확실한 것은 알 수 없지만, 蘇文은 唐代道教(新天師道)의 정제된 敎團組織과 敎法을 수용하여 佛教 등 기존세력을 견제하면서 자신의 통치기반을 확충하고, 이미 五斗米敎 등 원시도교를 추종하던 민심을 흡수하려는 목적이 컸을 것이다.

그러나 당시 권력층에 의한 도교수용은 이미 기독교를 고수하고 있던 佛教와 상당한 마찰을 불러 일으켰던 것 같다. 高句麗僧 寶德이 蘇文의 도교장려에 불만을 품고 자기가 거하던 方丈을 神力으로 날려서 完山州로 이주해간 이야기는 이런 실상의 실화적 표현이라 보겠다.<sup>8)</sup>

新羅와 百濟에는 중국의 교단화된 도교를 수용한 기록은 찾을 수 없다. 그러나 <三國史記>에

金仁問은 字가 仁壽로서 太宗王의 둘째아들이다. 어려서 배움에 들어 儒家書를 많이 읽고 兼하여 老子, 莊子, 浮屠의 說도 섭렵하였다.

(金仁問字仁壽 太宗王第二子也 幼而就學 多讀儒家之說 兼涉莊老浮屠之說)<sup>9)</sup>

6) <三國史記>20. 高句麗本紀 寶藏王

7) <三國遺事>3. 寶藏奉老 普德移庵

8) 時普德和尚住盤龍寺 憫左道匹正 國祚危矣 屢諫不聽 及以神力飛方丈 南移于完山州孤大山而居焉. 위의 책, 같은 곳.

9) <三國史記>列傳4. 金仁問

라는 기록은 당시에 도가서가 신라사회에 읽히고 있었음을 나타내고 있다.

百濟에서도 도가서가 읽힌 흔적을 찾을 수가 있다. 〈三國史記〉에 近肖古王의 아들인 近仇首王(375~384)이 고구려군을 추격할 때 百濟將軍 莫古解가 太子에게 進言하는 말은 〈道德經〉제44장의 내용을 인용한 것이다.

太子가 그 말을 따라 진격하여 크게 적을 무찌르고 도망치는 것을 쫓아 水谷城 西北에 까지 이르렀다. 將軍 莫古解가 諫하기를 “일찌기 도가의 말을 들으니 ‘足함을 알면 辱되지 않고 그칠 줄 알면 위태롭지 않다’고 하였습니다. 지금 얻은 바가 많은데 어찌 더 구할 것이 있겠습니까?” 태자가 이 말을 좋게 여겨 (군사를) 멈추고 돌을 쌓아 표로 삼았다.

(太子從之 追擊大敗之 追奔逐北 至於水谷城之西北 將軍莫古解諫曰 嘗聞道家之言 知足不辱 知止不殆 今所得多矣 何必求多 太子善之止焉 及續石爲表)<sup>10)</sup>

고구려에도 乙支文德의 〈與隋將于仲文詩〉에 동일한 도가언이 사용되고 있다

神策究天文 妙算窮地理 戰勝功既高 知足願云止<sup>11)</sup>

莫古解나 乙支文德과 같은 인물이 도가언을 인용한 것을 당시 武將이 전쟁에 臨할때 愼戒의 資로서 〈道德經〉을 읽고 있었음을 뜻한다. 老子書는 反戰主義 사고가 뚜렷하나 그 논리를 드러내기 위해서 일종의 戰爭論과 같은 言說을 여러곳에서 개진하고 있기 때문이다. 〈도덕경〉에 나타난 전쟁론의 일단을 보면 다음과 같다.

그러므로 用兵을 잘 하는 자는 목적을 달성하는 데 그칠 뿐이고 구태여 강함을 취하려 하지 않는다. 목적을 달성하되 자랑하지 말고, 목적을 달성

10) 〈三國史記〉24. 近仇首王

〈道德經〉44에는 ‘知足不辱 知止不殆 可以長久’의 표현이 있다.

11) 〈三國史記〉44. 列傳 乙支文德

하되 부득이 하게 해야 하고, 목적을 달성하되 강하게 굴지 말아야 한다.

(故善者 果而已矣 不敢以取強焉 果而不矜 果而勿伐 果而不得已 果而勿強)<sup>12</sup>

兵器는 상서롭지 못한 연모이어서 군자가 다룰 연모가 아니다. 부득이 하여 쓸 때에는 恬淡함을 상책으로 해야 한다. 전쟁에 이겨도 경사로 여겨서는 안되거니와, 이를 경사로 여기는 자는 곧 사람죽이기를 좋아하는 것이니, 사람죽이기를 좋아하는 자는 천하에서 뜻을 얻지 못한다.

(兵者不祥之器 非君子之器 不得已而用之 恬淡最上 勝而不美 而美之者是樂殺人 樂殺人者 卽不可得志於天下矣)<sup>13)</sup>

老子的 戰爭論은 부득이 하게 전쟁을 할 경우라도 無慾淡泊한 경지에 이르도록 요구하고 있다. 이러한 내용의 격언을 갖춘 <도덕경>은 삼국시대 武將의 必讀書로 간주되었음을 짐작할 수 있다.

한편으로, <도덕경>은 무장 뿐만 아니라 일반 상층 지식인에게도 널리 확산되어 읽혀 졌으며, 이와 더불어 <莊子> <列子>와 같은 관련 도가서나 기타 方技書도 수용되었으리라고 보는 것이 타당하겠다.

그러나 유의할 것은 이라한 老莊書의 독서나 道家言의 사용에서 中國道敎나 神仙思想의 수용사실까지도 추론해 볼 수 있다는 점이다.

노장은 중국에서 秦漢무렵에는 이미 神仙思想이나 黃老學과 구별이 용이하지 않을 정도로 상호 유통하고 있었다. <莊子>에서도 신선사상과의 결합을 보이는 養生術 등이 보이고 있다. 따라서 백제나 신라의 노장수용은 어느 의미에서는 신선사상 및 황노사상까지도 함께 전하고 있었음을 나타내는 단서가 될 수도 있을 것이다. 이런 사정을 고려하면 4세기 末부터 5세기 初葉에는 百濟와 高句麗에 도가서를 비롯하여 신선사상이나 도교의 일부교리 및 신앙체계가 상당수준으로 전파되어 있었을 것으로 본다.

12) <道德經> 30

13) <道德經> 31

花郎制度는 新羅의 仙風에 대해 많은 것을 시사해 주고 있다. 화랑제도에 대해서는 〈三國史記〉眞興王 37年條에

그후 다시 美貌男子를 뽑아 곱게 단장하여 花郎이라 이름하고 받들게 하였다. 徒衆이 雲集하여 혹은 서로 道義를 닦고 혹은 歌舞로 즐기며 山水에 오유하며 멀리 이르지 않는 곳이 없었다. 이로 인하여 그 사람들 중에서 邪正을 알아 善한 자를 朝廷에 추천하였다. 고로 金大問의 〈花郎世記〉에 이르되, “賢佐忠臣이 이로부터 솟아나고 良將勇卒이 이로부터 생겨났다”고 하였다.

(其後 更取美貌男子 粧飾之 名花郎以奉之 徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此 知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問 花郎世記曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生)<sup>14)</sup>

라 하였다. 花郎制度가 관리등용을 목적으로 결성된 官制組織임을 알 수 있게 한다. 花郎의 우두머리격인 國仙은 왕실임명의 직위로서 이에 소속된 郎徒는 黃卷에 명단이 등재되어 일정한 통제를 받고 있다.

여기서 주목할 것은 다음에 인용된 崔致遠의 〈鸞郎碑序〉이다.

나라에 玄妙之道가 있으니 風流라고 한다. 設敎의 기원은 〈仙史〉에 실려 있거니와, 실로 이는 三敎를 포함하여 민중을 교화한다. 집에 들어 오면 孝道하고 나가면 나라에 忠誠하는 것은 魯司冠의 뜻과 같으며, 또 無爲之事에 처하고 不信之敎를 행하는 것은 周柱史의 뜻과 같으며, 모든 악한 일을 행하지 않고 착한 일만을 행함은 竺乾太子의 敎化와 같다.

(國有玄妙之道 曰風流 設敎之源 備詳仙史 實乃包含三敎 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司冠之旨也 處無爲之事 行不言之敎 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也)<sup>15)</sup>

위에서 말한 風流道는 이미 많은 논의를 통하여 주장되어 온 바대로 花郎의 實踐德目으로 채택된 신라의 고유한 것이다. 都珣淳敎授는 風流道

14) 〈三國史記〉4, 新羅本紀 眞興王

15) 〈三國史記〉4, 新羅本紀 眞興王

를, 샤머니즘을 그 기반으로 하고 있으면서도 하느님信仰, 山岳信仰, 山神信仰 등의 신앙형태 등을 융화하고 昇化함으로써 그것을 더욱 고상하고 심원한 사상·신앙형태의 것으로 발전고양하게 된 것이라고 하였다.<sup>16)</sup> 都敎授의 지적에서처럼 풍류도는 그 기원에 있어서는 迷信的, 呪術的인 원시종교형태의 것이었으나 儒·佛·仙의 수용과 함께 治理와 修身의 덕목이 첨가된 것으로 보인다. 또한 가무를 즐기며 명산과 대천에 노닐며 심신을 수련하는 등의 내용도 지녔던 것이다.

이렇게 보면 風流道는 신라사회의 上層知識人에게 요구되는 통념화된 이념적 모델이 아니었나 여겨진다. 풍류도의 내력과 그 지도자의 행적을 편술한 것으로 믿어지는 〈仙史〉가 있었던 것으로 보아 화랑제도가 실시될 당시의 풍류도는 단순한 미신적 형태만이 아니고 어느 정도 人工이 가미된 정리된 형태의 종교사상체계였음을 알 수 있다. 名山大川을 편답한다는 따위의 일은 하층민으로서는 불가능하다. 이 풍류도에 일정한 제도적 장치를 마련하고 국가통제하의 수련기관으로 발전시킨 것이 화랑제도라 하겠다.

風流道에는 유교적인 충효사상이나 불교의 종교적 선악관념같은 사회윤리적 덕목이 상당히 강조되고 있다. 부모에 효도하고 나라에 충성하며 善惡을 분별할 줄 아는 능력등은 官吏의 기본적 자질로서 반드시 갖추어야 할 것들이다.

그런데 무엇보다도 중요한 것은 신라고유의 이 풍류도의 성격을 지배한 것은 中國傳來의 道仙思想이었다는 것이다. 화랑제도에 仙字가 많이 들어 있는 것에서도 짐작할 수 있는 바이지만 風流, 風月이라는 용어의 概念的 情調는 분명 도선사상과 접맥될 수 있는 가능성을 보인다. 즉 風流도가 화랑의 실천덕목으로 채택될 당시에는 풍류도의 仙적인 부분이 특히 어필되었음을 알 수 있다. 풍류도를 일컬어 玄妙之道라 하는 것이나 眞興王이

16) 都玟淳, 風流道와 神仙思想 〈新羅宗教의 新研究〉, 新羅文化宣揚會, 1984, p.300.

화랑제도를 실시한 동기가 ‘天性風味 多尚神仙’<sup>17)</sup>이라고 한 것들에서도 이런 특징은 잘 드러나고 있다.

풍류도의 특징을 드러내는 것이 도선사상이었다고 해도, 이것은 장생불사의 神仙思想이나 王室中心의 科儀道敎나 또는 避世의 부정부적인 道家思想과는 다소 성격이 다른 신라의 독특한 형태로 수용되고 있는 점을 유의해야 할 것 같다.

〈鸞郎碑序〉에서는 無爲之事에 居하고 不言之敎를 행하는 周柱史(老子)의 宗旨를 중요시 하였다고 했다. 그런데 이러한 道仙風 역시 儒, 佛과 함께 관리의 덕목으로 수용되었다면 본래적 의미의 노자사상과는 구별이 되어야 할 것이다. 즉 無政府의이고 避世의인 내용의 도가사상은 신라에 있어 國家補政의 治世哲學으로 변모되었음을 짐작할 수 있다. 그래서 화랑들은 국가이념과 충돌없이도 자연스럽게 仙道에 入門할 수가 있었고, 神仙의 逍遙自適하는 모습을 연상케 하는 화랑의 일상적인 遠遊行爲와 함께 화랑도(풍류도)를 이야기할 때는 곧 그 仙적인 면을 상정하게 된 것으로 보인다.

결과적으로 이와 같은 사실은 중국도교, 도가 및 신선사상이 화랑 가운데 폭넓게 수용될 수 있었다는 것을 반증한다. 그래서 화랑 중에는 아예 도선사상을 자신의 처세관으로 택하는 등 仙道에 기울어진 인물이 많이 나타나고 있다. 그 중 金庾信 같은 사람은 道仙의 方術을 익혔던 사람일 것이다. 또한 신라의 대표적 仙人인 永郎, 安祥 등 四仙이 줄곧 화랑으로 인식되는 것은, 이들이 처음에는 화랑 혹은 그 郎徒이었다가 후에는 도선풍을 좇아 오유했던 까닭일 것이다. 이런 측면에서 본다면 화랑들이 명산대천을 다니면서 행하였던 심신수련에는 全性補情의 養生術이 포함되어 있었을 것으로 여겨진다.

화랑제도가 실시된 시기를 전후하여서는 직접 선도의 근원을 따라 중국으로 간 자도 생기게 되었다. 眞平王9年(587)의 大世와 九柒이 그들이다.

17) 〈三國遺事〉4, 彌勒仙花 未始朗 眞慈師

眞平王 9월에 大世와 九柒 두 사람이 바다를 건너 갔다. 대세는 奈勿王의 7世孫 伊滄 冬臺의 아들로, 資質이 준일하여 어릴 때부터 方外의 뜻이 있었다. 交遊하는 僧 淡水에게 말하기를, “이 신라의 山谷에서 일생을 마친다면 池魚, 籠鳥가 滄海의 浩大함과 山林의 寬閑함을 모르는 것과 무엇이 다르겠느냐! 내 장차 떼를 타고 바다를 건너 吳越에 이르러 스승을 찾아 名山에서 道를 묻고자 한다. 만일 凡骨을 바꾸어 神仙을 배울 수 있다면 과연 바람을 타고 텅빈 上空 밖으로 날아 갈 것이니 이야말로 천하의 奇遊요 壯觀일 것이다.

(九年秋七月 大世九柒二人適海 大世奈勿王七世孫 伊滄冬臺之子也 資俊逸 少有方外志 與交遊僧淡水曰 在此新羅山谷之間 以終一生 則何異池魚籠鳥 不知滄海之浩大 山林之寬閑乎 吾將乘桴泛海 以至吳越 侵尋追師 訪道於名山 若凡骨可換 神仙可學 則飄然乘風於沆寥之表 此天下之奇遊壯觀也)<sup>18)</sup>

〈追師訪道〉한다는 것은 스승을 좇아 金丹製造法과 같은 延命之術을 전수받는다든 뜻이다. 또 〈若凡骨可換 神仙可學〉에서 보듯이 신선을 개인적 積功과 修練을 통하여 可學할 수 있는 것으로 인식하고 있다. 이와 같은 것들은 ‘神仙家の 漢學’이라고 하는 葛洪(283~343) 사상의 일면을 보여주는 것으로 당시 신라에는 〈抱朴子〉와 같은 신선수련서가 읽혀졌으며 한편으로 神仙術을 터득하여 得仙之方을 얻으려는 부류도 생겨났음을 뜻하는 것이 아닐까?

三國統一 이후 新羅末까지는 기록의 부재로 당시 신라사회의 도선적 경향에 대해 명확히 알 수는 없다. 그러나 신라와 唐과의 외교적 현실을 고려한다면 당시 당에서 최고의 흥기를 맛았던 도선사상의 東漸사실을 전혀 도외시할 수는 없는 일이다.

唐代는 도교승봉이 중국역사상 가장 고조되던 시기였다. 高祖를 비롯하여 高宗과 玄宗代를 거치면서 도교는 왕실의 비호를 받으며 그 세력을 확장시켜 나갔다. 특히 玄宗은 직접 〈道德經〉을 주석하기도 하여 이때에 손

18) 〈三國史記〉4, 新羅本紀 眞平王

國의 道館이 1,687개까지 늘어나는 등 玄風의 최성기를 맞이 하였다. 한편으로 潘師正(594~682), 司馬承貞(647~735) 등은 道教敎學을 학리적으로 연구하여 불교에 비해 상대적으로 취약하던 도교의 교법체계를 맞이 하였다. 이외에도 당대에는 <도덕경>이 과거의 과목으로 채택되었으며 老子를 太上玄元皇帝로 격상시켜 추존하기도 하였다.

위와 같은 당의 고무된 현풍은 신라에 직, 간접으로 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 특히 遣唐留學生은 중국의 도교를 국내에 소개하는 데 가장 중요한 역할을 한 것으로 믿어지는데 崔致遠, 金可紀 등이 대표적이라 하겠다.

崔致遠은 <海東傳道錄>에 따르면 중국의 道祖 鍾離權의 道脈을 이은 자로,<sup>19)</sup> 또 李圭景의 <五洲衍文>에서는 東方仙家の 鼻祖로 일컬어지고 있다.<sup>20)</sup> 그러나 조선조 단학파의 평가처럼 최치원이 練養服食을 위주로 하는 修練仙道에 경도했다는 당시의 기록은 찾을 수 없다. 최치원의 도교관계 저술은 현재 전하고 있는 14편의 醮禮青詞를 들 수 있다. 青詞는 玄館 등에서 거행되는 醮祭의 祝願文을 이르는 말이다. 즉 최치원은 최소한 기록으로 판단하건대 唐대에 왕실 및 지배계층에 확산되었던 국가주도의 科儀的 道教에 접촉했음을 알 수 있다.

단지 여러 정황으로 미루어 신라말에는 朝鮮丹家에서 말하는 수련적 선도사상이 신라에 전해졌으리라는 추단은 가능할 것이다. 전술한 바대로 唐은 新天師道라는 道教敎壇과 밀접한 관계를 지니고 있었다. 이 신천사도는 당의 대외정책의 일환으로 고구려와 같은 인접국에 전해진 것 같고, 같은 이유로 해서 신라에도 비슷한 시기에 전래되었을 것으로 본다. 그런데 중요한 것은 신천사도에 服氣, 導引, 辟穀과 같은 수련술이 포함되어 있었다는 점이다.<sup>21)</sup> 따라서 신라말에는 신천사도에서 추구하는 得仙의 一

19) 溯其傳道之源委 則鍾離權授新羅人崔承祐 金可紀 僧慈慧 承祐授崔孤雲 李清… 洪萬宗, <海東異蹟>

20) 崔孤雲亦入唐 得還反之學以傳 并爲東方丹學之鼻祖 其最者三同契十六條口訣也 李圭景, <五洲衍文長箋散稿> 經史篇2, 道教仙書道經辯證說

21) 窪德忠, 앞의 책, p.173

교법인 수련선도사상이 일부 方外之士에게 수용되었다 해도 무리는 아닐 것이다.

### 3. 新羅仙人說話의 樣相과 意味

仙人說話는 得道成仙을 基本主旨로 하는 傳說的 성격의 이야기이지만 그 내막은 단순하지가 않다. 중국의 道教形成史에서 보듯이 도교는 神仙思想은 토대로 讖緯, 占卜, 陰陽五行 등 많은 전래적 요소와 老·莊을 중심으로한 道家思想 까지도 포함하고 있다. 기본적으로 신선사상이라 하면 漢代를 전후하여 原始的 道教敎壇이 형성되기 이전의 不老長生思想을 이야기 한다. 그러나 선인설화는, 신선사상을 배경으로 형성된 인물설화와 함께 도교의 神祕性, 呪術性에서 파생된 모든 관련설화까지도 포함하게 된다.

선인설화의 범주가 이렇게 확장됨으로 해서 문제가 발생한다. 중국에서는 〈神仙傳〉〈列仙傳〉 등의 이야기에서 선인설화라 할만한 것들이 있다. 그러나 우리의 실상을 보면 野談記事集에 異人說話와 함께 채록된 神仙類話가 대부분이다. 이들 이야기들도 전기적 형태를 갖춘 완결된 敘事的 構造物로써 채록된 경우도 있지만 선인으로 알려진 인물의 異蹟奇事談 등의 단편적 逸話로 그친 것이 많다. 따라서 선인설화는 도선적 영향과는 별도로 형성된 佛教說話 및 民間의 道術談이나 神異談과 상당히 접근되어 있다.

그러나 선인에 부회된 여러 이야기에는 선인으로서의 성격을 드러내주는 요소가 있어 그 구별을 가능하게 한다. 즉 神仙의 方術, 昇天, 飛天, 尸解 등의 神仙徵候나, 辟穀, 導引, 服氣 등 神仙修練談이 그것이다. 따라서 이러한 신선징후나 신선수련담 등의 傳承的 資質을 갖춘 인물을 선인이라 하고, 이들 선인에 관련된 이야기를 선인설화라 하여도 무리는 없을 것이다.

前項에서 살펴본 바대로 한반도에는 중국의 道家·道教 및 神仙思想이

충분히 전해지고 있었다. 특히 新羅는 風流道の 성격에서 알 수 있었듯이, 중국의 도선풍이 국가관리가 지녀야 할 덕목으로 채용됨으로써 사회의 보편적인 文化現象으로 정착되었다고 볼 수 있다. 한 사회의 문화현상이라는 것은 社會構成員의 일부 또는 전부가 갖는 일정한 방향으로의 정신적 지향을 이야기한다. 이 때 설화는 사회구성원의 정신적 지향을 가장 적의하게 드러낼 것이다. 신라의 선인들에 부회된 이야기들은 곧 그러한 문화현상의 설화적 표현이라고 할 수 있다.

〈三國遺事〉의 赫居世 誕生說話는 불교적 내용이 덧붙여져 있으나 분명 도선적 영향하에서 발생한 것이다.

神母는 中國 皇室의 딸로서 이름은 娑蘇이다. 일찌기 神仙之術을 얻어 海東에 와서 머물러 오래 돌아가지 않았다. 이에 父皇이 소리개를 밭에 편지를 부쳐 말하기를 “소리개가 멈추는 곳으로 집을 삼아라”고 하였다. 娑蘇는 편지를 보고 소리개를 놓아 보내니, 이 仙桃山으로 날아와서 멈추므로 드디어 거기에 살아 地仙이 되었다. 때문에 산이름을 西廡山이라 했다. 神母는 오랫동안 이 산에 웅거해서 나라를 진호하니 신령스럽고 이상한 일이 매우 많았다. ……그가 처음 辰韓에 와 聖子를 낳아 東國의 처음 임금 이 되었으니 필경 赫居世와 閔英의 두 聖君을 낳았을 것이다.

(神母本中國皇室之女 名娑蘇 早得神仙之術 歸止海東 久而不還 父皇寄書 繫薦足云 隨薦所止爲家 蘇得書放薦 飛到此山而止 遂來此爲地仙 故名西廡山 神母久居茲山 鎮祐邦國 靈異甚多…其始到辰韓也 生聖子爲東國始君 蓋赫居 閔英二聖之所自也)<sup>22)</sup>

이 이야기는 〈東國輿地勝覽〉<sup>23)</sup>과 〈海東異蹟〉에도 轉載되어 있다. 그런데 〈三國史記〉12 新羅本紀, 金富軾의 史論에 仙桃聖母는 중국의 도관에 배향된 여신으로 나와 있다.<sup>24)</sup> 이로 미루어 보건대 이 설화는 西王母說話

22) 〈三國遺事〉7, 仙桃聖母隨喜佛事

23) 〈東國輿地勝覽〉21, 慶州府 社廟條

24) 我朝遣尚書李資諒 入宋朝貢 臣富軾 以文翰之輔行詣祐神館 見一堂設女仙像 館伴學士王黼曰 此貴國之神 公等知之乎 遂言曰 古有帝室之女 不夫而孕 爲人掃髮乃汎海 抵辰韓生子 爲海東始主 帝女爲地仙 長在仙桃山 此其像也 〈三國史記〉12, 新羅本紀 史論

와 같은 형태의 것으로 중국에서 발생하였다가 도선사상의 동점과 함께 慶州地方에 전하여져 土着始祖神話와 결합된 형태의 것 같다. 중요한 것은 신라지방의 전통적인 산악신앙에 신선관념이 혼입되고 있다는 사실이다. 즉 五岳을 비롯하여 名山, 大川, 海上과 같은 勝地는 신선의 소유처로 인식되고 있다. 仙桃山이라는 산악명도 도선적 영향하에서 命名된 것임은 분명하다.<sup>25)</sup> 특히 신선사상이 신라고유의 護國의 성격을 띤 山岳崇拜思想과 결합함으로써 신선 역시 邦國의 守護神으로 신앙되고 있다.

仙桃聖母가 <地仙>이었다는 것은 신선의 位階上 제2위에 속하는 것이지만 오히려 天仙과 같이 이미 승천한 피안의 존재가 아니라 항상 人間界와 교섭하며 국가를 鎮護하는 守護神의 성격으로 분식되었음을 뜻하는 것이다.

新羅의 대표적 선인으로는 四仙郎을 꼽을 수 있다. 四仙은 述郎, 南郎, 永郎, 安詳 네 花郎을 말한다. 이들의 자취는 嶺東地方을 중심으로 곳곳에 산재되어 있다.

杆城의 仙遊潭, 永郎湖, 長淵의 阿郎浦, 江陵의 寒松亭, 痛川の 四仙峯 등이 그들이 노닐었다는 곳이다. 三日浦는 絶景으로 해서 사선이 삼일을 묵은 후 돌아갔다고 하여 이름을 얻었다. 그 남쪽에는 小峯이 있고 峯上에는 石龕이 있으며 峯北쪽 斷崖에는 '永郎徒南石行' 6字가 丹書되어 있다고 하였다.<sup>26)</sup> 또 <朝鮮金石叢覽>에 따르면, 江陵郡 소재의 <永郎鍊丹石

25) <三國遺事>1, 新羅始祖 赫居世王條의 협주에는 다음의 기사가 있다.

說者云 是西述聖母之所誕也 故中華人讚仙桃聖母 有娠賢肇邦之語是也 乃至鸞龍瑞端 產闕英 又焉知非西述聖母之所現耶

이 기록으로 미루어 보면 仙桃聖母는 원래 西述聖母로 불리워졌을 것이다. 서술성모는 꼭 도선적 영향하에서 붙여진 이름이라고 볼 수는 없다. 신라의 산악신에는 김유신을 도운 奈林, 穴禮, 骨火 등의 세 女神이나, 朴堤上의 아내가 죽어 되었다는 鵲述神母처럼 여신이 종종 나오고 있다. 서술성모는 원래 민간의 신앙대상인 여신으로, 始祖母로서 섬겨졌을 것이다. 그러나 중국의 선도성모설화가 전해진 후 서술성모가 선도성모로 변모되고 그 거주처도 仙桃山(원래의 이름은 알 수 없지만)으로 改名되었다고 볼 수 있다.

26) 四仙의 逍遊處는 <東國輿地勝覽> 44~47에 상세하게 나와 있다.

白刻字>에는 '新羅仙人永郎鍊丹石臼'의 글귀가 石刻되어 있다고 한다.<sup>27)</sup>

위 刻文의 '仙人'에 대하여 朝鮮朝의 學者 李晔光은 '謂之善者 蓋其時謂郎徒爲國仙故云 非眞仙也'라고 하여 영랑의 선인적 성격을 부정하고 있다.<sup>28)</sup> 그러나 이는 실학자의 안목에서 본 것으로 '鍊丹' '石臼'등의 용어에서 충분한 선풍을 느끼게 한다.

四仙郎 說話는 상당히 지속적으로 또 광범위하게 전승되어 麗, 朝時代 詩人墨客들의 좋은 소재가 되었다. 이들은 수천의 郎徒를 거느리고 東海의 해상을 넘나들며 勝景을 즐기면서 鍊丹을 제조하여 不死의 祕方을 터득한 자들로 인식되었다.

이들 중 安常에 관한 이야기가 <三國遺事>에 전하고 있다.<sup>29)</sup>

國仙 夫禮郎이 北溟之境에 오유하다가 狄賊에 被虜되자 安常이 이를 뒤쫓아 갔고, 뒤에 부레랑과 함께 琴笛을 타고 귀국한다는 이야기다. 부레랑의 존재에 대하여는 명확히 말할 수 없으나 이 이야기가 당대 선인 安常과 관련된 선인설화로 유출된 것으로 보인다. 특히 琴, 笛과 같은 仙品을 매개로 사건이 전개되는 점은 그 특징을 잘 말해 주고 있다.

요컨대 四仙郎說話는 花郎의 집단생활을 통한 友情과 義理, 그리고 勝地에 遠遊하면서 몸과 마음을 닦았던 수련행위에 대한 민간의 동경심에서 생겨난 것이다. 여기서 신선의 脫俗한 이미지가 부여되고 화랑이라는 無慾淸淨한 國家棟梁을 기대하는 민중의 의식이 반영되어 있다고 볼 것이다.

<三國遺事>소재 선인들 중에는 得道成仙의 중요한 표징인 尸解, 飛昇

27) 黃涓江, <新羅佛教說話 研究>, 民衆書館, 1986, p.271 再引用.

28) 李晔光, <芝峯遊說> 18, 仙道郎.

29) <三國遺事>에서는 이 이야기에 一然이 評言을 첨하여 '世謂安常爲俊永郎徒不之審也 永郎徒 唯眞才繁完等知名 蓋亦不測人也'라고 하여 安常이 永郎의 朗徒라는 사실에 대해 단안을 내리지 못하고 있다. 그러나 일연은 영랑의 낭도로서 진재, 변안의 이름만 들었을 뿐으로 세간에서 安常을 영랑의 낭도로 일컫고 있는 사실을 인정한다. 따라서 이른바 四仙郎의 安詳은 이 이야기의 安常과 동일인물임을 알 수 있다.

등의 異蹟을 보이는 인물도 있다.

〈二惠同塵〉條의 惠宿은 花郎 好世郎의 郎徒이었다가 그 후 몸을 빼어 20여년을 赤善村에 은거한 자이다. 그 종말담을 보면 다음과 같다.

얼마 되지 않아 惠宿이 돌연 죽었다. 마을사람들이 耳峴의 동쪽에 장사 지냈는데, 그 때 그 마을 사람으로서 이현서쪽에서 오는 자가 있었다. 그는 도중에 惠宿을 만나 어디로 가느냐고 물으니 대답하기를 “이곳에 오래 살아 다른 지방으로 가고자 한다”고 하였다. 서로 揖하고 헤어져 半里를 가다가 구름을 타고 갔다. 그 사람이 고개동쪽에 이르러 장사지내던 사람들이 아직 흠어지지 않은 것을 보고 지난 이야기를 갖추어 이야기하고 무덤을 열어 보니 단지 짚신 한 짝이 있을 뿐이었다.

(未幾宿忽死 村人與葬於耳峴東 其村人有自峴西來者 逢宿於途中 問其何往 曰 久居此地 欲遊他方爾 相揖離別 行半許里 躡雲而逝 其人至峴東見葬者 未散 具說其由 開塚視之 唯芒鞋一集而已)<sup>30)</sup>

위 惠宿의 종말담은 선인의 尸解와 같은 것이다. 〈五洲衍文〉에서는 〈集仙傳〉을 인용하여 시해를 다음과 같이 설명하고 있다.

肉身이 산 사람과 똑 같은 것이 尸解이며, 발이 푸르지지 않고 살가죽이 푸그러지지 않는 것이 시해이며, 眼光이 여전하여 산 사람과 똑같은 것이 시해이다. 죽었다가 살아난 자도 있고 斂하기도 전에 시체를 잃어버린 자도 있으며 터럭이 벗겨지고 육신이 날아간 자도 있으니, 이것이 모두 시해이다.

(形如常人者尸解也 足不青皮不皴者 尸解也 目光不落 無異生者 尸解也 有死而更生者 有未斂而失其尸者 有髮脫而形飛者 蓋尸解也)<sup>31)</sup>

尸解는 선인의 대표적인 표징이다. 그 양상을 보면 관 속에 옷이나 칼을 남기고 육신은 사라진다는가 하여 매미가 껍질을 벗듯이 換骨成仙 한다는 것들이다. 시해 후에는 생전의 모습으로 전에 알고 지내던 사람에게

30) 〈三國遺事〉4, 二惠同塵

31) 李圭景, 앞의 책, 같은 곳

다시 나타나는 등 신비성을 더하는 이야기가 덧붙여지기도 한다. 역시 死後現身の 異蹟을 보이는 同條의 惠空說話에서도 시해의 흔적을 찾을 수 있다.<sup>32)</sup>

이와 같이 신라시대에 선인의 尸解譚이 전승되고 있었다는 것은 민간에서 득선의 가능성을 믿고 있었다는 증거가 된다. 尸解는 天仙이나 地仙과 같이 보통의 인간과는 다소 경원한 존재가 아니라,<sup>33)</sup> 市井간에 晦跡한 失意隱者나 佛僧으로 扮하여 深谷의 山寺를 주류하던 도인들에게 부회된다. 이들은 겉으로는 범속한 인간과 다름없이 생래적인 종말을 맞게 되나 중국에는 육신을 벗어버리고 不死의 경지에 이르고 있다. 따라서 이 시해담은 누구든지 仙門에 들어 得仙之方을 얻으면 신선이 될 수 있다는 설화전승자 집단의 신앙의 표현이라고 보겠다.

신라의 선인설화에는 方術을 구사하는 인물에 관한 이야기도 전승되고 있다. 金庾信이 그 대표적이라 할 수 있는데, 難勝으로 이름난 노인은 仙道에 정통하거나 得仙한 仙師로서 설화적 인물이다. 김유신이 전수받은 비술은 삼국통일의 대업을 이룩하는 데 이용되고 있다.<sup>34)</sup>

金庾信의 孫 允中の 庶孫 金巖 역시 方術家로 이름이 있었다. 唐에 유학한 후 귀국하여 司天大博士가 된 점으로 미루어<sup>35)</sup> 그에 관련된 설화가 다양하게 전승되었음직 하다. <삼국사기>에 전하는 雜術도 그 하나일 것이다.

32) 惠空은 삼태기를 지고 저자를 배회하며 狂人처럼 행동하여 負簍和尚으로 불렸다고 하였다. 또 우물 속에 들어가 몇달씩 나오지 않다가, 나올때면 靑衣童子를 대동하는 등 道仙의 方技를 지닌 인물로 이야기된다. 어느날 霍邑公이 산에서 그의 시체를 본 후 人城하니 惠空이 술에 취해 있더라는 이야기는 혜공의 시해담을 전하는 것이다. (霍邑公嘗遊山 見公死僵於山路中 其屍縫脹 爛生蟲蛆悲嘆久之 及廻轡入城 見公大醉歌舞於市中) 또 혜공은 궁중에 떠서 최후를 마쳤다고 하는데 (浮空告寂), 그에게는 白日登天의 종말담도 함께 전해지고 있다.

33) <抱朴子>에는 신선을 3품계로 나누고 있는데 그 내용을 보면 다음과 같다. 上土舉形昇虛 謂之天仙 中土遊於名山 謂之地仙 下土先死後蛻 謂之尸解也

34) <三國史記>41, 列傳 金庾信

일제기 蝗蟲이 있어 서쪽에서 涇江鎮 쪽으로 들어오는데 꾸물거리며 들  
판을 덮으니, 백성들이 근심하고 두려워 하였었다. 巖이 산마루에 올라가  
焚香하고 하늘에 기도하니 갑자기 風雨가 크게 일며 황충이 다 죽어 버렸  
다.

(嘗有蝗蟲 自西入涇江之界 蠢然蔽野 百性憂懼 巖登山頂 焚香祈天 忽風  
雨大作 蝗蟲盡死)<sup>35)</sup>

方術은 仙門에 든 인물의 득도의 결과가 구체적이고 명백하게 드러나는  
증표이다. 설화에 보이는 방술은 방술가의 능력을 보이는 흥미위주의 이  
야기도 있지만은 때로는 治病 役鬼와 같은 실생활과 밀접하게 관련된 이  
야기도 있다. 이런 이야기들은 신라시대에 상당히 유행했을 것으로 여겨  
지나 대개는 불교적 내용으로 분식되어 도선적 경향의 설화를 적출해 내  
기는 쉽지가 않다.

그러면, 지금까지의 논의를 통해서 일단 新羅仙人說話의 특징적인 양상  
에 주목해 볼 수 있겠다.

주지하다시피, 外國의 정신문화가 전래된 경우에는 수용자의 입장에 있  
는 국가의 문화적 풍토 위에서 대립과 조절의 과정을 거치게 된다. 특히  
新羅는 반도의 궁벽에 위치하여 他文化에 대한 自生的 傳統文化의 지배력  
이 상대적으로 강하였다고 볼 수 있다. 불교 역시 신라의 특수한 환경 속  
에서 호국적 성격의 종교사상 체계로 발전해 갔다.

道家, 道教 및 神仙思想도 신라에 전래하여서는 그 내적 조건들에 의해  
서 변모되고 굴절되었음을 예상할 수 있다. 신라의 도선사상에 영향을 준  
내적 환경은 대개 두 가지로 설명될 수 있겠다. 그 하나는 샤머니즘적인  
성격을 띤 山岳信仰과 같은 고유한 傳統文化와, 둘째는 역시 이 고유문화

35) 允中庶孫巖 性聰敏 好習方術 少壯爲伊淪 入唐宿衛 間就師 學陰陽家法 問一隅則反知  
以三隅 自述遁甲立成之法 大曆中 遣國 爲司天大博士, 車柱環教授는 <사천대박사>가  
음양의 도술이나 도교의 잡술과 관련이 있는 告天祈祝, 災害의 禳除 등의 일을 맡아  
보는 직책이었을 것이라고 한다. (韓國의 道教思想, 동화출판사, 1986, p.127)

36) <三國史記> 41, 列傳 金庚信.

의 영향을 받아 호국적인 성격을 가지면서, 이미 국교화 되어 민중의 의식을 지배하고 있던 佛教思想이다. 그래서 도선사상도 신라사회의 사회의식을 지배하고 있던 이런 조건들에 의해서 다분히 現實肯定的이고 官邊의인 방향으로 발전해 갔다고 볼 수가 있다. 도선사상이 지배계층의 修身의 덕목으로 간주되고, 다시 國家官吏의 수련단계인 화랑집단에 무리없이 수용되는 점은 그 토착화의 일면을 보여준다고 하겠다.

신라도선사상의 이런 특징은 위에서 살펴본 바의 내용을 가진 설화로 구현되었다고 볼 수 있다.

즉, 신라의 설화에 나타난 仙人은 地仙의 모습으로 방국의 수호신적 성격을 띠거나, 명산대천에 노닐면서 國家治理를 위한 심신수양을 일삼는다든가 하는 내용을 지닌다. 또한 方術을 익혀 治病, 役鬼함으로써 백성의 消災迎福을 꾀한다든가 하는 다분히 낭만적이고 현실긍정적인 내용의 설화였다. 이와 함께 신라의 선인설화가 주로 音樂과 관련되어 멋스럽고 동화적인 분위기를 창출해 낸 것도 그 특징 중의 하나라고 보겠다.<sup>37)</sup>

다음의 설화는 그 발생의 기원은 알 수 없으나 신라시대 선인설화의 특징을 잘 드러내고 있다.

昆始仙人은 駕洛國 柒點山에 살고 있었다. 가락국의 居登王이 사람을 보내 그를 초대하자, 담시는 배를 타고서 거문고를 안고 왔다. 왕은 그와 더불어 招賢臺에서 놀았는데, 서로 매우 즐거이 놀았다. 왕이 앉았던 蓮花石과 바둑판은 지금도 남아 있다.

(昆始仙人在柒點山 駕洛國居登王使人招之 昆始承舟抱琴而來 王與遊於招賢臺上 極相歡戲 王所坐蓮花石 與碁局石 至今在焉)<sup>38)</sup>

海上絶景에서 王과 함께 淸潭을 나누면서 거문고 음률에 맞추어 가무를 즐기기도 하고, 때로는 國事に 관한 조언을 진정하기도 하는 것이 當代

37) 新羅 仙風과 音樂과의 관련성에 대하여는 車柱環 위의 책, pp.162~166과, 崔三龍, 仙人說話로 본 韓國固有의 仙家에 대한 研究, pp.45~46에서 자세히 논하고 있다.

38) 洪萬宗, 〈海東異蹟〉

仙人의 일반적인 모습이라보면 되겠다.

이와 함께 신라선인설화의 특징은 花郎에 관한 이야기가 많다는 것이다. 화랑에 관해서는 역시 밀접한 관계를 지니고 있는 佛教와 연관지어 생각해 볼 수 있겠다. 특히 화랑은 彌勒思想과 관련되어 있다는 점은 여러 學者들의 거듭된 논의에서 밝혀진 바이다.

彌勒은 釋迦 在世時의 제자였으나, 兜率天에 태어나 諸天衆을 교화하고 있는 一生補處의 보살로서, 장차 人世 8만4천세의 때에 下生하여 龍華樹 아래에서 成佛하여, 釋迦佛 未度の 有緣衆生을 제도한다고 생각되고 있다.<sup>39)</sup> 신라의 화랑은 이 미륵이 化現한 것으로 관념되고 있다. 興輪寺僧 眞慈가 彌勒像前에서 大聖으로 하여금 화랑으로 세상에 출현하여 그 모습을 밝게 해 달라고 發願하는 것<sup>40)</sup>은 그 좋은 예가 될 수 있겠다. 金庾信은 龍華香徒로 지칭되어 미륵의 현신으로 받아들여졌고, 竹旨郎의 탄생도 역시 미륵사상과 관계가 깊다.<sup>41)</sup>

그런데 上記 〈三國遺事〉末尸郎條 말미에 一然은 말하기를, 그가 살던 시대인 高麗朝에 까지 신선을 彌勒仙花라 지칭하고 있다고 하였다.<sup>42)</sup> 일연의 기사무렵에는 〈神仙〉이라는 용어가 대상하는 개념이 분명해진 시기이다. 그럼에도 불구하고 미륵과 신선을 혼동하고 있다는 점은 이미 신라 시대부터 미륵과 신선의 존재가 민간에서는 동일한 것으로 인식되고 있었다는 점을 나타낸다. 이것은, 화랑이 미륵의 환신이고, 신선은 화랑의 이

39) 黃湜江, 앞의 책, p.257 참조

40) 〈三國遺事〉4, 彌勒仙花 末尸郎 眞慈師

及眞智王代 有興輪寺僧眞慈 每就堂主彌勒像前 發願誓言 願我大聖化作花朗 出現於世 我常親近晤容

41) 竹旨郎의 탄생설화는 다음과 같다. 처음 述宗公이 朔州都督使가 되어 任地로 가는 도중에 竹旨嶺에 이르니 한 居士가 고개길을 닦고 있었다. 거사와 공이 보고 서로 그 위엄에 탄복한 바 되었다. 임지에 도착한 지 한달 후 공은 꿈에 거사가 방으로 들어오는 것을 보았다. 다음날 사람을 시켜 물으니 거사가 죽은지 며칠되었다고 한다. 이에 공은 거사가 자기집에 태어날 것으로 알고 돌彌勒을 만들어 무덤에 세우니 아들을 낳게 되어 이름을 竹旨라 했다.

42) 至今國人稱神仙曰 彌勒仙花, 〈三國遺事〉4, 彌勒仙花 末尸郎 眞慈師

43) 같은 곳, 같은 책

상적 모델이었음을 뜻하는 것일 수도 있다. 眞興王이 화랑제도를 창설하는 동기인 ‘天性風味 多尙神仙’<sup>43)</sup>에서의 〈신선〉은, 결국 風月郎徒와 神仙을 동일시하는 민간의식의 반영이라고 하겠다.

이러한 점은 신라시대의 미륵사상이나 신선사상이 모두 국가이념에 부합되는 방향으로 통합되었음을 뜻한다. 그러한 이념하에 건설될 이상화된 신라사회(龍華世界, 혹은 神仙境)를 창도해 나갈 미래의 지도자(즉 화랑)를 미륵 또는 신선으로 칭하였다는것은, 신라시대 사상계와 이에 바탕한 전승의식상의 특징을 단적으로 드러내는 점이라 하겠다.

그러나 통일신라 말기에 이르면 새로운 의식을 배경으로 한 설화가 나타나고 있다. 이는 崔致遠에 관련된 설화를 통해서 볼 수 있다. 최치원은 특히 세상에 용납되지 못함으로써 현실적 名利에 뜻을 잃고 산야에 은거하였다는 傳記의 사실이 신선으로서의 전승력을 부여받고 있다.

致遠이 서쪽에서 大唐을 섬길 때부터 東으로 고국에 돌아와서까지 모두 亂世를 만나, 행세하기가 자못 곤란하고 걸핏하면 비난을 받으니, 스스로 불우함을 한탄하고, 다시 벼슬에 나갈 뜻이 없었다. 산림과 강해변으로 소요방랑하며 풍월을 읊었으니, 慶州의 南山, 剛州의 永山, 陝川의 淸涼寺, 地異山의 雙溪寺, 合浦縣의 별서와 같은 곳이 모두 그의 놀던 곳이었다. 최후에는 가족을 데리고 伽耶山 海印寺로 들어가 은거하였는데, 母兄인 僧侶 玄俊 및 定玄師와 더불어 道友를 맺고 한가롭게 놀며 지내다가 노년을 마쳤다.

(致遠自西事大唐 東歸故國 皆遭亂世 屯遶蹇連 動輒得咎 自傷不遇 無復仕進意 逍遙自放 山林之下 江海之濱 營臺榭植松竹 枕藉書史 嘯詠風月 若慶州南山 剛州永山 陝州淸涼寺 地異山雙溪寺 合浦縣別墅 此皆遊焉之所 最後帶家隱伽耶山海印寺 與母兄浮圓玄俊 及定玄師 結爲道友 棲遲偃仰 以終老焉)<sup>44)</sup>

亂世를 만나 세상과 더불어 화합하지 못하고 深山窮谷에 들어가 道友와

44) 〈三國史記〉 46, 列傳 崔致遠

함께 소요하다가 결국에는 신선이 되어 갔다는 최치원에 관련된 설화이다. 앞에서도 본 바와 같이 최치원은 도교에 관심이 컸었고, 朝鮮丹家の 주장처럼 修練仙道에도 일가를 이루고 있었던 지 모를 일이다. 중요한 것은 신선을 현실과의 대립관념 속에서 파악하는 설화전승집단의 의식이다.

이와 같은 내용의 선인설화는 신라후기 즉 국가기강이 해이해지고 신분(특히 骨品制)사이의 갈등이 노정되면서 소외계층이 형성되고 있었던 사회적 상황에 편승하여 발생한 것이다. 그래서 선인을, 현실과 부조화, 불타협한 결과로 진세를 초탈하여 산수간에 자취를 감춘 자로 인식하게 되었다. 이런 의식에 바탕한 선인 설화는 高麗朝를 거쳐 朝鮮朝에 와서 더욱 분명한 형태로 드러나게 된다.

#### 4. 結 論

지금까지의 論議를 요약하면 다음과 같다.

한반도의 道教傳來는 記錄上 高句麗 榮留王 7년의 일이다. 그러나 실상은 상당히 이른 시기부터 五斗米教 등 中國의 原始道教가 문물교류에 편승해서 들어 왔으리라는 추정은 가능하다. 영류왕 7년의 道士播遣과 <道德經> 강론은 당시의 국제관계를 고려할때 唐皇室의 정책적인 배려로 생각된다.

道家思想의 전래는 4세기 말엽까지 소급될 수 있다. 이때 武將들의 愼戒의 資로서 <道德經>이 읽혔다면, 武將 뿐만 아니라 일반 지식인층의 교양서로서도 광범하게 수용되었을 것이다. 또 굳이 老子書 뿐만 아니라 <莊子> <列子> 등과 기타 方技書도 읽혔다고 보는 것이 타당하겠다.

老子書의 수용은 神仙思想이나 黃老學의 전래사실까지도 추론해 볼 수 있는 단서가 된다. 中國에서는 秦漢무렵에는 道家思想이, 神仙思想이나 黃老學과 더불어 서로 뚜렷한 구분이 서지 않을 만큼 상호 유통하고 있었다. 따라서 三國에 유독 도가서만 따로 전해졌다고 하는 것은 이해할 수 없는 일이다.

新羅의 仙風에 대해서는 花郎制度가 많은 점을 시사해 주고 있다. 특히 崔致遠의 〈鸞郎碑序〉에 나타난 風流道에 주목할 필요가 있겠다. 風流道는 원래 샤머니즘의 성격을 띤 迷信的, 呪術的인 原始宗教思想이었을 것으로 보인다. 그 후 儒佛仙의 전래와 함께 修身과 治理의 덕목이 첨가되었다. 즉 풍류도는 新羅社會의 上層知識人에게 요구되는 이념적 모델로 여겨진다. 이 풍류도에 일정한 제도적 장치를 마련하고 국가통제하의 수련기관으로 발전시킨 것이 화랑제도라 하겠다.

風流道에는 儒佛思想도 포함되어 있으나 그 성격을 지배한 것은 도선적 경향이다. 花郎의 逍遙自適하는 모습에서 곧 신선적 이미지를 떠올릴 수 있었다. 그러나 이러한 도선풍은 본래적 의미의 老子思想과는 구별이 되고 있다. 도선풍 역시 풍류도라는 이름 하에 융해되어 官吏의 덕목으로 채용된 만큼 그것은 國家補政의 治世哲學으로 변모되었을 것으로 본다. 이런 이유로 해서 화랑 중에는 선도에 기울어진 사람이 많은 것 같다.

화랑제도가 실시된 시기를 전후하여서는 大世, 九柒과 같이 직접 仙道의 근원을 따라 중국으로 간 사람도 생겼다. 이러한 점은 당시 선선을 개인적 修練과 績功을 통하여 可學할 수 있는 것으로 여기는 부류도 생겨났음을 의미한다.

三國統一 이후 新羅末까지는 도선사상에 관한 한 기록의 소삼함을 면할 수 없다. 그러나 당시 중국의 고조된 玄風을 생각하면 道仙思想의 東漸事實을 전혀 도외시 할 수는 없다. 신라말에 이르러서는 崔致遠과 같은 遣唐留學生에 의해 중국의 科儀의 도교가 전래된 사실을 확인할 수가 있다. 이와 함께 修練의 仙道思想도 이때에는 일부 方外之士에 의해 받아들여졌을 것이다.

위와 같이 三國 및 新羅時代의 道家, 道教 및 神仙思想은 여러 갈래로 한반도에 전래되고 수용되었음을 살펴보았다. 이러한 도선풍은 직접 仙門에 들어 得仙之方을 얻으려는 사람들을 생겨나게 했다. 그리고 이들을 경외감과 신비감으로 바라보는 사람들에 의해서 人物說話가 유출되게 된 것이다.

赫居世 탄생설화는 원래 중국에서 발생한 것으로 慶州地方에 전하여져 土着始祖神話와 결합한 형태의 것 같다. 중요한 것은 신라의 山岳信仰에 신선관념이 혼입된 점이다. 仙桃聖母가 地仙이었다는 것은 神仙이 邦國을 진호하는 守護神的 성격으로 분식되었음을 의미한다.

신라의 대표적 선인으로 四仙郎을 들 수 있다. 사선랑은 주로 東海岸지방을 오유하였다고 한다. 이들에 관한 설화는 화랑의 집단생활을 통한 우정과 의리, 그리고 勝地에 노닐면서 몸과 마음을 닦았던 수련행위에 대한 민간의 동경심에서 생겨난 것이다. 여기에서 또한 탈속한 신선과 같은 無慾淸淨한 미래의 지도자를 기대하는 의식이 반영되어 있다.

〈三國遺事〉 소재의 선인들 중에서 惠叔, 惠空은 尸解의 모습을 보여주고 있다. 시해는 주로 市井間에 晦跡한 失意隱子나 佛僧으로 扮하여 深谷의 山寺를 주유하던 도인들에게 부회된다. 시해담은 凡人이라도 선문에 들어 득선지방을 얻으면 신선이 될 수 있다는 신앙의 표현이라고 할 수 있다.

신라에서 도선적 方術을 보여주는 인물로는 金庾信과 金巖을 들 수 있겠다. 김유신은 難勝으로 이름한 설화적 인물에게서 비법을 전수받고 있으며, 김암은 司天大博士의 직책에 있으면서 蝗蟲을 구제하는 雜術을 보인다. 이런 이야기는 신라시대에 상당히 유행했을 것으로 보나 대개는 불교적 내용으로 분식되었다.

신라의 선인설화의 특징을 개관하면 다분히 現實肯定的이고 官邊의 면이 두드러진다. 이러한 점은 당대사회를 지배했던 山岳信仰과, 護國의 성격의 佛教의 영향으로 볼 수가 있다. 민간에서 彌勒과 神仙을 혼동하고 있는 것에서도 알 수 있듯이, 신라는 도선사상이라는 외래적 문화요소를 자생적 전통문화로 통제하여 새로운 가치관을 지닌 사상체제로 빚어내고 있다.

그러나 신라말에 이르러서는 새로운 양상의 설화가 나타나게 되었다. 신라말에는 국가기강이 해이해지고 신분갈등이 노정되면서 기득권층에 대해서 소외계층이 발생하게 되었다. 이런 사회적 환경에 의해서 형성된 批

判的이고 超世的인 민중의식은 崔致遠說話와 같은 이야기로 유출되게 되었다.