

〈南宮先生傳〉의 記述態度와 作家意識

文 範 斗*

〈차 례〉

- | | |
|---------------|---------------------|
| 1. 序 論 | 4. 道仙思想에 대한 期待意識 |
| 2. 現實認識과 道家入門 | 5. 超越世界的 志向과 現實의 限界 |
| 3. 內丹學的 得仙思想 | 6. 結 論 |

1. 序 論

〈傳〉은 원래 한 인물의 삶을 꾸밈없이 기술하고자 한 것이다. 그러면서도 문학의 범주에서 이해된 것은, 그러한 기술과정에 작가의 藝術的 創意와 世界觀의 摸索이 반영될 수 있었기 때문이다.

〈南宮先生傳〉은 양식상 〈전〉장르에 속한다. 그간 본 작품의 문학적 가치에 대한 검증은 충분히 이루어졌다고 보겠다.¹⁾ 이와 함께 작가론적 측면에서의 연구도 다각도로 이루어져 왔다. 특히 道仙思想과 관련해서는 內丹學의 敎理가 작품에 구현되고 있는 양상을 중심으로 상당히 깊이 있는 연구

* 영남대학교 강사

1) 洪承和, 〈蛟山の 漢文小說에 關한 研究〉, 《伏賢漢文學》第1輯(伏賢漢文學 研究會, 1982)

李東根, 〈許筠傳의 文學史的 一考察〉, 《冠嶽語文研究》第13輯(서울大學校 國語國文學科, 1988)

들이 있었다.²⁾

이제는 이러한 성과 위에서 논의의 결과들을 종합하여 전체적인 시각을 마련해 볼 필요가 있겠다. 도선사상과 관련해서는, 宗教의 敎理나 信仰體系가 실제 작가의 內面 意識世界와 어떤 상관관계가 있는가 하는 문제에게까지 접근해야 할 것이다. 본 고가 특히 주목하고자 하는 바는 바로 여기에 있다.

허균은 세 편의 神仙傳을 지었다. <남궁선생전>을 비롯하여 <蔣生傳>, <張山人傳>이 그것이다. 본 고에서 특별히 <남궁선생전>을 논의의 대상으로 한 것은 上掲의 다른 작품들보다도 여기에서 허균 자신의 도선사상과 관련된 志向意識이 구체적이고 的實하게 드러나고 있다는 판단 때문이다. 그러나 나머지 두 작품도 논의의 과정에서 자주 언급될 것이다.

2. 現實認識과 道家入門

道家에 入門하는 것은 일상적 생활환경에서 새로운 차원의 추구를 향한 변신이라고 할 수 있다. 즉 평범한 인간에서 仙的 능력을 갖춘 초월적 존재로 탈바꿈하기 위한 중요한 전환인 셈이다. 그러나 入門以後의 修鍊과 得道の 과정은 아직 경험하지 못한 미지의 종교적 세계에의 탐색임과 동시에 현실사회와의 단절을 의미하는 것이다. 따라서 어떤 특별한 계기가 주어저야만 선택가능한 것이라고 할 수 있다. 그 특별한 계기는 여러가지로 나타날 수 있겠지만, 傳作家는 그것을 인과적인 긴밀성을 높이면서 보다 흥미롭고 극적으로 꾸밀 수도 있을 것이다.

<南宮先生傳>에서 南宮斗가 仙道에 入門하기까지의 과정은, 그가 그의 愛妾과 그녀와 邪通한 異姓堂姪 두 사람을 살해한 후 被逮되어 고문당하다가 妻의 도움으로 겨우 탈옥하여 산 속으로 숨어든다는 등의 사건으로 이

2) 姜東燁, <許筠의 傳에 대한 考究>, 《韓國漢文學研究》第2輯(韓國漢文學研究會, 1977)
朴永浩, <傳을 통해 본 許筠의 道教思想>, 韓國道教思想研究會 編, 《韓國道教思想의 理解》(亞細亞文化社, 1990).

崔三龍, <南宮先生傳에 나타난 道仙思想 研究>, 《韓國言語文學》16輯(韓國言語文學會, 1978).

崔昌祿, 《韓國神仙小說研究》(螢雪出版社, 1989)

루어져 있다.

許筠이 本 傳을 지을 때 입전 대상인물의 仙道入門의 동기와 그 과정에 대한 기술부분에 특별한 주의를 기울였다는 사실은 비슷한 내용을 전하는 柳夢寅의 〈於野談〉의 다음 기록과 대비해 보면 드러난다.

南宮斗는 詩賦에 능했다. 일찌기 館學場屋에서 제일로 꼽혔고 선비들은 모두 그의 글을 외기까지 하였다. 그러나 불행히도 집안에서 小妾과 더불어 장난하다가 실수로 그녀를 죽이게 되었다. 그는 친척들이 알까 두려워하여 몰래 벼논 가운데 묻고는 어떤 나쁜 놈이 데리고 갔다고 말을 퍼뜨렸다. 한 해 쯤 지나 집안의 여종이 매맞은 것에 찼을 내어 그 사실을 먼저 친한 무리에게 알렸다. 벼논을 파보니 시체가 마치 살아있는 것 같았다. 남궁두는 그 목숨을 애처롭게 여겨 이로부터 다시는 과거에 응하지 않았다. 드디어 仙·佛에 오로지 힘써 인간 營利를 끊었다….

(南宮斗善詩賦 嘗於 館學場屋爲第一 士子皆傳誦其辭 不幸 家中與小妾相戲 失手致死 懼其親戚知 密埋于稻田中 宣言爲惡少竊 歲餘家婢 怒其答 奔先其親黨 誣諸稻田中 而色如生 遂哀丐 其生 自是不復應舉 遂專攻仙佛 謝人間營利…)

위의 이야기는 구성상 〈남궁선생전〉의 내용과 비슷한 부분이 많다. 그러나 仙道에 入門하는 과정에 대한 기술에서 〈어유야담〉의 경우는 劇的 효과가 크지 못하다. 실수로 小妾을 죽인 것이 계기가 되었다고 하나 仙, 佛에 전념하게 되는 동기로서는 충분치 못한 느낌을 준다. 대신 〈남궁선생전〉의 경우는 이 부분에서 인물의 행위가 갖는 전체적인 因果性과 劇的 興味가 충분히 갖추어지고 있다. 韓無畏 說話가 수용되었다면 그러한 효과를 위해서일 것이다.³⁾ 작품에서, 자신의 愛妾이 堂姪과 邪通하는 장면을 목격

3) 《於野談》〈仙道部〉와 《海東傳道錄》에 韓無畏가 入山하게 된 내력이 실려 있다. 그 앞 부분만 옮기면 다음과 같다. 無畏西原儒生也 少時好任俠 攜西原官妓 一日殺妓夫 避仇入關西 寧邊遇熙川校生郭致虛 學秘方 汎覽仙佛… 崔三龍教授는 〈남궁선생전〉에 나타난 남궁두의 이야기가 허구라면 이 설화의 영향을 입은 것 같다고 하였다. (崔三龍, 앞의 책, p. 214) 그러나 이 이야기의 후반부에 허균이 한무의를 만나 學仙秘方을 묻는 이야기가 나오는데, 이로 보아서 상계 문헌의 이야기는 먼저 이루어진 〈남궁선생전〉의 내용과 한무의설화가 설화전승자에 의해 交錯되어 전해졌을 가능성도 배제할 수 없다.

하고 벽에 걸린 활을 꺼내 단번에 사살하는 장면은 인상적이다. 이어서 탈옥한 후 피신하는 작중 인물의 절박한 심리상태가 적절히 묘사되고 있다.

그러나 <남궁선생전>의 이런 기술이 비록 극적인 효과를 가져왔다 하더라도, 표면적으로는 仙道入門의 動機가 여전히 突發的이고 個人的인 것이라는 인상을 지울 수가 없게 된다. 여기에서 작가의 問題意識이 어떠한 방향으로 제시되고 있는가에 대한 면밀한 검토를 필요로 한다. 그 문제의식이란 이야기의 실제성 여부⁴⁾를 떠나서 작가가 사건을 어떤 시각에서 바라보면서 의미를 부여하는가 하는 점이 될 것이다.

<남궁선생전>에서의 남궁두는 進士試에 합격하고 成均館試驗에도 壯元하는 등 才氣 出衆한 文士였다. 그러나 그 사람됨이 몹시 高亢하고 뻗뻗하여 지방의 長官들을 敬待하지 않았으며 재주를 믿고 鄉里에 橫行하며 거만히 행동하였다. 이 때문에 官家の 縣令 등 위, 아래사람 모두가 그를 마땅하게 여기지 않았다.⁵⁾

이런 차에 殺人事件이 발생하자 평소에 그에게 私感을 품은 자들의 謀害가 이어진다. 우선 그의 곡식을 도적질한 庄奴가 사실이 발각될 것을 두려워하여 살인사건을 직접 밝혀내고 남궁두에게 불리한 顛末을 꾸며 관가에 고발하였다. 이 고발이 있자 縣令과 아전이 종의 말만을 근거로 案을 조작하여 올리게 된다. 縣令 등은, 남궁두가 첩과 그와 邪通한 堂姪을 죽인 자체는 특별히 위법적인 행위로서 문제삼지 못할 것을 알고, '私嫌으로 甥姪을 죽인 者'로 거짓 꾸뻐던 것이다. 그리고 남궁두를 그 죄목으로 압송하여 온갖 악형을 가하게 하였다. 그 妻가 남궁두를 탈출시키자 대신 처와 딸을 감옥에 넣고 飢寒에 죽게 하였으며 결국은 田庄과 종들과 家産까지 홀어 원수들에게 분배시켰다.

이상에서 볼 때, 남궁두의 선도입문의 동기는 살인의 범죄자로서 逃避하

4) 남궁두 이야기의 대체적인 골격은 실제 사실과 부합되는 것이라고 할 수 있다. 그러나 앞으로 계속 이 문제에 대하여 언급하겠지마는 여기에 작가의 허구적인 粉飾도 상당부분 가해진 것 같다. 남궁두의 선도입문 과정도 그 극적 효과를 위해 작가의 恣意的 記述이 어느 정도 보태진 경우라고 본다. 崔三龍教授는 위 책(같은 곳)에서 역시 <남궁선생전>의 앞 부분을 <어우야담>의 기록과 대비한 후, 許筠이 남궁두를 좀 더 小說的으로 劇化시켜, 이야기를 분노에 찬 復讐의 殺人事件으로 전개시킴으로써 斗로 하여금 崎嶇한 運命의 主人公으로 꾸며놓은 듯하다고 하였다.

5) 斗亢 倨自矜 剛忍敢爲 恃才豪橫於閭里 倨不爲禮於長吏 縣上下俱側目於斗 而積不敢發

여 정당한 법 집행을 임시 모면하려는 것에 있다고 볼 수 없다. 평소의 私感을 公事에까지 끼쳐 바른 판단을 세우지 못하고, 오히려 정당한 행위를 왜곡시켜 私嫌을 둔 피살행위로 조작하고는 家産을 홀고 家屬을 죽인 지방 관리들의 不道德과 惡行을 원인으로 두고 있다고 할 것이다. 나아가서는 전도양양한 英俊才를 용납치 못하는 文士들의 偏狹과 固陋함에도 문제의 시각은 머물러 있다. 남궁두가 겪는 극도의 피해와 절박한 피신행위는 그러한 사회적 병리현상으로 인해 한 개인이 입는 극단적인 피해의 양상을 보여주는 것으로 이해할 수 있다. 따라서 그의 仙道入門은 그러한 사회적 모순에 대한 代案의 摸索이라는 자연스런 귀결로 처리되고 있다고 볼 수 있겠다.

허균의 위와 같은 기술태도를 보다 잘 이해하기 위해서는 역시 道仙思想에 대한 그의 평소의 생각을 면밀히 검토하는 것이 바른 순서가 되겠다.

우선 남궁두의 성격은 허균의 自己投射라고 할만큼 상당히 흡사한 면을 보인다. 才氣를 뽐내며 傲慢不羈한 태도를 보인 것이나, 그로 인해 관리에게 미움을 사고 그것이 원인이 되어 결국 선도에 뜻을 두게 되는 과정이 그것이다.

허균은 崔汾陰에게 답하는 글에서, '저는 세상과 어긋나서 죽고 사는 것, 얻고 잃는 것은 마음 속에 꺼릴 것이 없다고 여겼습니다. 그래서 점점 老子, 佛家의 類를 따라 거기에 의탁하여 스스로 도피한 적이 오래 되었습니다.'⁶⁾라고 하였다. 또 비슷한 내용으로 〈閒情錄〉序에서는 자신이 20여세에 朝廷에 나갔으나 '경박하고 거침없는 행동에 당대 권세가들에게 미움을 받게 되어 마침내 老莊이나 佛教같은 데로 도피하여, 形骸를 벗어나고 得失을 구별없이 하나로 보는 그런 것을 좋게 여겼다'⁷⁾고 하였다. 모두가 허균 자신의 老·佛에의 托身이 스스로가 지닌 豪放한 不羈癖에 연유함을 밝힌 것이다.

그러나 앞서 본 바와 같이 남궁두가 산곡으로 피신하게 된 이유에 대한 작가의 시각이 그의 不羈한 資質과 潑刺한 才氣에 놓여 있었던 것이 아니라, 그것을 용납치 못하고害하려는 지배층의 편협과, 公義의 不在에 있음

6) 僕畸於世 以爲死生得喪 不足芥滯於心 稍從老佛者類 托以自逃既久《惺所覆瓶藁》〈答崔汾陰書〉

7) 以疏雋忤於時貴 遂自逃於老佛者類 以外形骸齊得喪 爲可尚

을 보았다. 이것은 도선사상에 대한 그의 이해가 한 개인의 處世에 국한된 것이 아니라 사회의 여러 모순과 관련되어 있음을 나타내는 것이다. 이 문제에 대한 허균의 생각을 좀 더 구체적으로 살피기 위해 다음을 보자.

도선사상은 이른 시기부터 사회적 결핍을 지닌 자가 의탁하여 自足の 삶을 추구하는 일종의 獨善主義의 사상체계로 이해되었다. 이것은 당대인들의 선도수용의 태도만 보아도 알 수 있는 것들이다. 초기 內丹學 수용자들이 정치적 實勢에 의해 피해를 입은 士林系列의 인물 중에서 많이 나왔다는 것이 단적인 예이다. 이들에 있어서 도선사상은 적극적으로는 모순된 세계를 개인적으로 극복하려는 代償 理念으로서, 소극적으로는 세속의 변화를 잊고 明哲保身하려는 避世의 逍遙觀念으로 수용되었다. 端宗廢位에 불만을 품고 山寺에 숨어 鍊丹修鍊에 뜻을 보인 金時習, 南孝溫 등이나 士禍에 직, 간접으로 피해를 입었다고 하는 鄭希良, 鄭礪, 田禹治 등의 仙家에의 傾斜가 이를 잘 설명해 준다.

허균의 선도수용도 위와 같은 당대의 일반적인 인식에서 그렇게 멀리 있지 않았던 것으로 보인다. 郭再佑의 穀穀行爲에 대한 변설에서 이를 찾아 보자.

이로써 한창 날뛰는 왜구들을 무찔러 여러 차례 큰 功을 세우니 적이 두려워 꺼리는 바가 되었고, 氣風과 功烈이 한 시대를 진동케 하였다. 이는 진실로 사람들의 의혹을 열어놓게 되었다. 공은 대개 공적이 너무 높으면 그에 상당한 賞을 받을 수 없음을 알았기 때문에 일찌감치 떠나버리고자 하였는 바, 떠나는 데에 명분을 세우기가 곤란함으로 벽穀한다는 것을 구실로 삼고 그 자취를 감춘 것이다. 이것이 張子房이 걸어갔던 옛 길로서 공이 그 길을 따른 것이다.

(以犯方張之寇 婁奏膚功 賊之所畏憚 而風烈震乎一時 固已啓人之疑也 公蓋知功高則不賞 故及其早而欲去之 去之難其名 故托以辟穀而掩其迹 是乃子房之舊軌 而公踏之⁸⁾

곽재우는 의병장으로 戰功이 높아 이를 시기하고 꺼리는 政敵들의 危害

8) 《惺所覆韻藻》卷十二 文部 九, 〈辟穀辨〉

를 일찌감치 피해보고자 벽곡을 명분으로 자취를 숨겼다는 것이다.

이어 허균은 이 글의 후반부에서, 仁穆大妃 廢黜을 둘러싼 조정의 의론이 분분할 때 객재우가 반대의 의견을 上奏한 후 반대론자들의 論斥을 피하기 위한 保命遠害의 뜻으로 벽곡술에 든 것이라고 하였다.⁹⁾

객재우가 선도에 뜻을 두게 된 속 깊은 사정에 대한 허균의 辨說이 합당한지의 여부는 차치하고라도, 이 글을 통해서 허균 자신의 선도입문에 대한 시각을 엿볼 수 있다. 정치적 소용돌이 속에서 자칫 性命을 保全하는 것조차 힘들었던 당대의 政爭을 의식적으로 피한 결과가 辟穀으로 이어졌다는 이야기다.

요컨대 허균의 道家的 超越世界로의 志向은 그것이 儒家의 現實世界보다 가치우위에 있기 때문이 아니라, 현실에서 발붙일 수가 없어 窮餘之策으로 택한 결과라는 것이다. 이것은 남궁두가 현실사회의 모순에 의해 배척되어 산속으로 피하여 결과적으로 내단수련에 빠져드는 것과 같은 맥락이다. 즉, 본 작품에서의 선도입문의 과정은 위와 같은 허균의 생각이 남궁두라는 입전대상 인물로 구현된 것이라 보겠다.

3. 內丹學的 得仙思想

神仙傳은 結尾에 立傳對象 인물인 仙人의 終末談이 결구되는 양식적 특징을 보인다.¹⁰⁾ 그 종말담은 대개 得仙의 결과로 나타나는데, 성취 정도에 따라서 몇 단계로 나뉜다. 이것을 神仙品階라 한다. 《抱朴子》에 이와 관련된 내용을 찾아보면 다음과 같다.

上士는 몸을 들어 공중에 오르는데 이것을 天仙이라 한다. 中士는 名山에 노니는데 이것을 地仙이라 한다. 下士는 먼저 죽은 후에 肉身을 벗어나는데

9) 當 樞庶人之廢也 大臣主全恩 而臺省執不可 公非不知邦議之得中也 乃出位以爭之者再爲何哉 蓋力主討逆 以釋上心 群鮮也 故其來其往 不用常禮 略以意行之 使世人 或訝或笑 以爲不中也 訝之笑之 以不中 公之所喜 而一世反 其中 不自悟也 原其心 不出於全身遠害而已 世之人 妄以爲眞辟穀 評而議之

10) 拙稿, 〈許筠의 神仙傳 研究〉, 《國語國文學研究》第22輯(嶺南大學校 國語國文學科, 1994) p.115 參照

이것을 尸解仙이라 한다.

(上士學形昇虛 謂之天仙 中士游於名山 謂之地仙 下士先死後 蛻謂之尸解)¹¹⁾

그런데 중국이나 우리나라의 仙人傳記에서 위에서 말한 天仙, 地仙의 경지에 올랐음을 구체적으로 보여주는 終末談을 쉽게 찾아 볼 수는 없다. 천선이 되었음을 암시하는 경우로 白日登天을 들 수 있다. 백일등천은 중국 〈列仙傳〉에 실리고 또 洪萬宗의 〈海東異蹟〉에 轉載되어 있는 〈金可記傳〉이 대표적이다. 그러나 중국의 것을 포함해서 백일등천의 종말담을 가진 신선 전기는 그렇게 많지 않다.

대신 尸解는 선인전기의 대부분에 포함되어 있다. 이미 〈포박자〉에서 보았듯이, 시해는 천선, 지선에 다음 가는 경지로서 일단 그 겉으로 드러난 최후는 俗人과 같은 경우가 많다. 그러나 결국은 육신을 벗고 神仙의 반열에 오르게 된다. 〈五洲衍文長箋散藁〉에서는, '시해라는 것은 육신을 단련하여 마치 매미가 껍질을 벗고 하늘로 올라가는 것과 같다'¹²⁾고 하였다. 또 〈集仙傳〉을 인용하여 '육신이 사람과 똑 같은 것이 시해이다. 발이 푸르지 않고 살가죽이 쭈그러지지 않는 것이 시해이며, 眼光이 여전하여 산 사람과 똑 같은 것이 시해이다. 죽었다가 다시 살아난 자도 있고 殮하기 전에 시체를 잃어버린 자도 있으며 터럭이 벗겨지고 육신이 날아간 자도 있으니, 이것이 모두 시해이다.'¹³⁾라고 하였다. 시해의 종류에는 金木水火土가 있다고 하며, 劍으로 化하는 경우(劍解), 杖으로 화하는 경우(杖解), 그밖의 다른 물건으로 화하는 경우도 있다고 했다.

〈張山人傳〉과 〈蔣生傳〉의 死後 종말담은 시해의 전형적 형태를 보여준다. 張山人은 劍解했다고 했다. 棺 속에 屍身은 간 곳 없고 칼 한 자루만 남았다는 이야기다.

蔣生이 解化하는 과정은 좀 더 설화적이다. 장생이 술을 몇 말 마신 뒤에

11) 葛洪, 《抱朴子》卷 第六, 微旨

12) 尸解者 煉形如蟬蛻殼而化昇也 (李圭景, 《五洲衍文長箋散藁》經史篇 二, 〈道教仙書道經辨證說〉)

13) 形如常人者 尸解也 足不青 皮不皺者 尸解也 目光不落 無異生者 尸解也 有死而更生者 有未殮而失其尸者 有髮脫而形飛者 蓋尸解也 (위의 책, 같은 곳)

14) 酒數斗 大醉 街以舞 唱歌不 殆夜 倒於水漂橋上 遲明 人見之 死已久矣 屍爛爲蟲 悉生翼

크게 취하여 노래를 부르다 밤중에 수포다리 위에 거꾸러졌다. 사람들이 보니 그 시신은 썩어서 벌레가 되어 날아가 버렸으며 다만 옷과 버선이 남아 있었다고 했다.¹⁴⁾ 소위 육체를 매미껍질처럼 벗어버리고(蟬蛻)成仙한 시해의 한 모습이다.

〈南宮先生傳〉에서, 南宮斗의 최후담은 입전시점까지 남궁두가 살아있었는지, 아니면 허균이 그의 죽음을 전해듣지 못했던 까닭인지 작품 내에는 설정되어 있지 않다. 단지 남궁두 자신의 입을 빌어 수련 후의 功效를 암시함으로써 仙人傳記의 死後終末談과 같은 체제를 갖추게 되었다. 즉 작가 허균에게 하는 말로서 남궁두는, '내 애초에 날아서 하늘에 오르려 했지만 지나치게 서둘다가 마침내 이루지 못하였네. 그러나 우리 스승님께서 이미 나를 地上仙이 될 것을 인정하셨으니 만일 부지런히 道를 닦는다면 백년을 期必할 것이네'¹⁵⁾라고 한 것이 그것이다.

신선전에 수용된 득선담은 합리적 차원에서는 荒唐無稽한 이야기로 설화적이라 할 수 있겠지만 종교적인 차원에서는 하나의 信仰이라고 할 수 있는 점이 특징이다.¹⁶⁾ 그렇다면 남궁두의 수련행위와 그의 예정된 득선은 허균이 평소 지닌 종교적 의지의 반영으로 볼 수 있는 것인가? 이 문제는 허균이 남긴 글들을 통해 그의 생각을 면밀히 살펴본 후에야 가능한 결론에 도달할 수 있겠다.

허균이 평소 道仙의 信仰人의 심리상태에 있었는가 하는 점을 확인하기 위해서, 이 점에 관해서 제법 구체적인 정보를 담고 있는 다음의 논설을 살펴보자.

세상에서 仙을 이야기하는 사람들은 걸핏하면 修鍊, 化候의 法을 일컬으며 문득, “나는 날 수 있다” “나는 胎를 이룰 수 있다” “나는 長生不死할 수 있다”고 한다. 그러나 수백년 오랫동안 이를 본 자가 없으니 그것은 거짓이다. 일찌기 湖南에서 남궁두를 보니 나이가 九十인데도 모습이 노쇠하지 않았다. 그 까닭을 물으니 때에 순응하고 음식을 조절하는 것 뿐이었다고 한

14) 酒數斗 大醉欄街以舞 唱歌不綴殆夜 倒於水漂橋上 運明 人見之 死已久矣 屍爛爲蟲 悉生翼 飛去 一夕皆盡 唯衣襪在

15) 吾初擬飛昇 而欲速不果成 吾師既許以地上仙 勤脩則百歲 可期矣

16) 처음 중국에서 〈神仙傳〉이나 〈列仙傳〉을 찬술할 때에는 도교의 포교라는 종교적인 목적도 있었다.

다. 어찌 鍊丹工夫는 손을 대기가 쉽지 않지만은 飲食起居에 保 攝養한 것은 日用에 가까운지라 그 효과를 빨리 거둔 것이 아니겠는가. 이 알지 못할 일이다.

나의 친구 宋天翁은 丹學에 깊어 가만히 魏伯陽의 끼친 뜻에 부합되니, 그로 하여금 俗臼를 擺脫하게 하고 한결같이 眞을 닦는다면 飛昇不死가 어찌 어렵겠는가? 다만 尙子平의 매임으로 인하여 還丹이 점점 늦어지니 아! 누가 그렇게 하도록 한 것인가?

(世之談仙者 動必稱修煉火候之法 輒曰 吾可以飛昇 吾可以成胎 吾可以長生不死 寥寥數百年 覩者無幾 言者衛足也 曾見南宮斗於湖南 九十而貌不衰 詢之 乃順時節食而已 豈煉丹工夫 下手未易 而飲食起居之際 保頤養者 切近於日用 故收效最速耶 是未可知也

吾友宋天翁 深於丹學默契伯陽遺旨 使其擺脫俗臼 一志修真 則其於飛昇不死也 何難哉 第以向平之累 還丹漸遲 嗚呼 孰使其然)¹⁷⁾

내가 노인장의 말을 듣고 養生하는 術을 얻었습니다. 神仙이 되려는 사람은 반드시 精, 氣, 神을 保全해야 합니다. 노인장이 장가들지 않았으니 精을 보전한 것입니다. 음식을 가려서 배부르게 먹지 않았으니 氣를 보전한 것입니다. 화를 내거나 애쓰지 않았으니 神을 보전한 것입니다. 세 가지가 다 갖추어졌으니 마땅히 오래 살 것입니다. 하물며 자신의 진정을 움직이지 않고 단지 주리면 먹고 피곤하면 잠자는 한결같이 진정된 경우이겠습니까? 木黃精은 藥 중에 상품입니다. 노인장이 그것을 복용하였으니 신선이 되어 가는 일이 어찌 멀리 있는 일이겠습니까?

(吾聞之叟之言 而得養生之術焉 爲仙者 必保精與氣與神也 叟之不娶保精也 擇食不飽保氣也 不嘔怒營爲保神也 三者既具 宜其壽之多也 況不動吾眞 而只飢餐倦睡 乃靜定第一關 而木黃精亦藥之上者 叟能行之能服之 其昇仙遐舉也 何遠哉)¹⁸⁾

위의 글들은 得道成仙의 방법론적 견해를 나타낸 것으로 敎理 爲主의 수련행위를 비판하고 그 대안을 제시한 것들이다. 앞의 글은 修鍊火候로서는

17) 《惺所覆瓿藁》卷四, 文部一, 〈攝生月纂序〉

18) 《惺所覆瓿藁》卷十二, 文部九, 〈王老人養生說〉

成仙한 사람을 보지 못했다고 하면서 外華內貧의 교리적 수행태도를 비판한 것이다. 다음 글은 日用上의 攝身이 養生의 方術 중 최상이라는 견해이다. 이들의 핵심적 논지는 소위 保頤攝養과 精, 氣, 神 三寶의 保全이다. 보이섭양과 정기신 삼보의 보전은 서로 불가분의 관계에 놓인다. 즉 보이섭양으로 몸을 다스릴 수 있다면 정신을 보전할 수 있으며 魂魄을 단련할 수 있으며, 신선이 되어 올라가고 처음에는 알고 가까운 듯 해도 마침내는 모두 지극한 道로 돌아가는 것이라고 하였다.¹⁹⁾ 말하자면 得仙의 妙理는 차원 높은 內丹的 功行에 있는 것이 아니라 인간의 평범한 自己節制로부터 시작하여 터득되는 것임을 강조하고 있다.

위의 인용문들은 주로 허균이 득선 가능성을 不信했다는 증거로 인용되곤 했다.²⁰⁾ 그러나 위 논설에서 특별히 보이섭양을 강조했다고 해서 허균이 신선의 존재를 믿었던 것은 아니라든가, 득선의 가능성을 부인했다고 보기는 어려울 것 같다. 오히려 여기서 허균이 자신의 득선에 대한 믿음을 전개하는 논리적 방법을 발견할 수 있다.

즉, 허균의 得仙論은 설명가능한 可視的인 현상-健康長壽와 같은-을 論據로 해서 득선의 가능성을 歸納的인 사실로 類推해 가는 특징을 보인다. 득선의 결과는 초경험적 세계에 귀속되는 것이기 때문에 보통사람들에게 그것의 믿음을 강요할 수 없다. 따라서 경험세계에서 증명가능한 事象을 득선의 가능성에 대한 근거로 제시함으로써 합리적인 설득력을 갖추려 한 것이다.

다음은 위와 같은 허균의 득선논리가 〈남궁선생전〉에 구체적으로 반영된 대목이다.

옛말에 이르기를 東國人들은 佛을 숭상하였지마는 道는 높이지 않았다고 하였다. 新羅로부터 朝鮮에 이르기까지 수천년 동안 도를 얻어 신선이 되어 갔다는 사람을 한 사람도 들어보지 못했으니 과연 그 말이 옳다. 그러나 나

19) 是編之作 非爲道也 而爲攝身也 是身能攝 則可與存神 可與鍊魄 可與飛昇不死 初若淺近 而終則偕入於至道 其功用不亦鉅哉 (위의 책, 같은 곳)

20) 鄭鉉東, 《洪吉童傳研究》(文豪社, 1961) p. 76
李在秀, 《韓國小說研究》(宣明文化社, 1969)p.132
朴晟義, 《韓國文學背景研究》(玄岩社, 1972) p. 419

가 직접 본 남궁선생의 일은 정말 기이한 것이다. 선생이 스승으로 섬긴 사람이 과연 누구인지 未詳하고 또 觀相師의 일도 확실히 믿을 수도 없거니와 그 말하는 바도 반드시 옳다고 하기는 어려울 것이다. 요컨대 그림자와 메아리와 같은 것이라고 할 수 있다. 단지 선생의 나이와 용모를 보면 진실로 능히 도를 얻은 자가 아니겠는가? 여든 살의 나이로도 저처럼 건강할 수 있겠는가? 이 또한 실제로 이런 일이 없다고 단정짓지는 못할 것이다. 아아, 기이한 일이다.

(前言 東人尙佛不尙道 自羅逮鮮 數千載 未聞有一人得道仙去者 其果徵哉 然余所觀南宮先生言之 可異焉 先生所師者 果何人 而得於相師者 未必的然可信 所說亦未必盡然 要之 影響之間也 但以先生年貌看之 非眞能得道者耶 那能八十 而若是康健耶 此又不可決以爲實無是事也 噫其奇哉)

權眞人和 觀相師의 일들은 합리적인 관점에서는 언뜻 수용할 수 있는 내용이 아니었기 때문에 허균 자신도 여기에 대한 평가는 유보하고 있다. 그러나 논의는 여기에 그친 것이 아니라 남궁두의 실제 건강상태를 구체적인 증거로 제시하면서 신선의 존재가능성을 확인해 가고 있다.

그러나 위의 글들에서 허균이 득선의 가능성을 믿고 있었다 해도 그것은 상당히 조심스럽고 신중한 태도로 일관하고 있음을 느낄 수 있다. 종교적 신앙대상은 可視的인 현상에 의해 유추적으로 증명되기 어려운 것이고, 신앙인이라면 그러한 논리성을 초월하는 절대적인 믿음을 지니는 경우일 것이다. 말하자면 관상사의 일이나 권진인의 道術 傳授過程과 같은 비현실적인 종교적 현상까지도 의심없이 신뢰할 때 절대적 신앙의 경지에 이르렀다고 할 수 있을 것이다. 이렇게 볼 때, 허균의 득선신앙은, 남에게 득선의 가능성을 설득시키기 위해 동원했던 그 논리적 수준 이상의 것이 아니었을 것이다. 허균이 도가적 求道者로 轉身하지 못하고 현실의 한 생활인으로 머무를 수밖에 없었던 것도 여기에 기인한다고 보겠다.

4. 道仙思想에 대한 期待意識

道仙思想에 대한 당대인들의 기대심리는 몇 가지로 나누어 볼 수 있다. 우선, 개인적으로는 仙界의 脫俗한 이미지에 浪漫的 超脫과 隱遁自適의 趣

世意識을 부쳤다. 內, 外丹學的 功行을 養生の 資로 삼아 延年益壽를 기대했던 것은 말할 나위도 없다. 다음으로, 사회적 기대치도 고려해 볼 수 있겠다. 16, 7세기를 전후해 발생했다고 하는 主體的, 反尊華의 역사의식이 그 대표적인 예이다. 이와 함께 朝鮮 초기 이후 서민들의 英雄出現에 대한 기대심리가 敎理上 초월성을 용인하는 道家로 기울어진 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

허균의 문학에서 도선사상을 바탕으로 한 낭만적 초탈과 둔세의식은 詩·文에 걸쳐서 여러 갈래의 작품에 반영되고 있다. 〈上淸辭〉, 〈姑泉禮仙謠〉 등 7題 53首의 遊仙詩²¹⁾를 들 수 있을 것이다. 또 散文으로, 〈夢記〉와 〈靜思菴重修記〉, 〈沙溪精舍記〉 등 여러 편의 樓臺記도 같은 관점에서 이해할 수 있다.

허균의 神仙傳에서는 그러한 초탈의식이 주로 입전된 인물의 성격을 통하여 구현되고 있다. 〈蔣生傳〉에서는 비렁뱅이 형상의 蔣生이 酒家와 妓房을 드나들면서 飲酒放歌하는 거리낌없는 모습에서 이를 볼 수 있다.

그의 얼굴은 매우 빼어났으며 眉目은 그린 듯 하였다. 말을 잘하고 임기응변에 능하였으며 특히 노래를 잘 불렀다. 소리를 내면 처연함이 사람의 마음을 움직였다. 항상 자칫빛 비단으로 된 겹옷을 입었는데 추우나 더우나 바꾸지 않았다. 무릇 倡店 姬廊이라도 드나들며 익숙하게 놀지 않는 곳이 없었다. 술을 대하면 스스로 잔을 끌어 잔뜩 마시고 노래부르다 기쁨이 극도에 이르러서야 돌아갔다.

(其貌甚都秀 眉目如畫 善談笑捷給 尤工謳 發聲淒絕動人 常被紫錦袂衣寒暑不易 凡倡店姬廊 靡不歷入慣交 遇酒輒自引滿發唱 極其權而去)

여기에서 蔣生은 비렁뱅이지마는 생계를 잇기 위해 遊離乞食하는 통념상 거지와는 다른 모습이다. 오히려 사회의 모든 관습이나 제도의 속박에서

21) 鄭珉, 〈16, 7세기 遊仙詩의 자료개관과 출현동인〉, 《韓國道教思想의 理解》(亞細亞文化社, 1990) p. 106 參照

벗어나 자기만의 滿足과 自由를 누리는 사람이라고 할 수 있다. 허균이 찾은 仙人이란 이처럼 아무 것에도 얽매임 없이 절대 자유의 정신세계를 추구하는 그런 경지의 사람일 것이다. 허균이 仙得한 至人을 어떻게 인식하고 있었는지를 다음 시를 통해서 보자.

唯至人之達觀兮	오직 달관한 至人만이
小天地於蓬廬	天地를 움막보다 작게 여기고
曾舉身以遠逝兮	일찌기 몸을 들어 멀리 떠나
絕廣莫而淑郵	외진 廣莫의 들에서 노니나니
俯納聚之瀕兮	모기 모인 웅덩이 같은 집을 굽어보면
知鬱鬱其不可久留	답답하여 오래 머물 수 없음을 알도다. ²²⁾

至人の 경지는 인생을 꿈과 같이 보고 천지를 움막보다 작게 여긴다. 그래서 모기들이 모여 있는 웅덩이같은 답답한 진세를 벗어나 廣莫의 들, 無何有의 本郷에서 마음껏 노니는 것이다. 허균은 장생에게서 바로 이러한 면을 발견하려 했다고 할 수 있다.

〈남궁선생전〉에서는 〈장생전〉과 같은 내용을 찾기란 쉽지 않다. 남궁두는 평범한 사람에 지나지 않았고 또 入山 이후는 곧 수련과 고행의 과정이 이어지기 때문이다. 그러나 그가 權眞人和 함께 三大神과 五大仙과 十島女官, 七道司命神將, 五大神將의 朝會를 받는 부분은 주목할만 하다. 여기서 권진인은 天上, 地下, 仙境에 主臨하는 모든 鬼·仙을 統御하는 能을 지녔다. 작품에 묘사된 朝會場의 광경은 신묘하고 웅장하기 이를 데 없다. 골짜기의 수많은 나무마다 아롱다롱 꽃 등불이 달리고 붉은 불꽃이 공중에 설레어 白晝처럼 밝은 가운데 기이하고 괴상한 짐승이며 깃발을 든 金童, 玉女와 세 가지 병장기를 든 천여명의 사람이 등장한다. 주위에는 못 향내가 만발하고 패물의 소리가 쟁쟁히 울렸다. 그리고 온갖 형상의 神將이 차례로 現身하여 권진인을 朝謁하고 있다. 그 중 十島女官의 모습은 다음과 같이 표현되어 있다.

선녀 열 사람이 모두 꽃무늬 金襴巾을 쓰고, 붉은 구슬로 만든 步搖를 꽃

22) 許筠, 《惺所覆瓿藁》第3卷 賦部1, 〈夢歸賦〉

았으니, 구슬과 비취가 얼굴에 영롱하게 비쳐 바로 볼 수가 없었다. 金鳳의 무늬를 놓은 하이얀 저고리에 푸른 비단으로 지은 무릎을 덮는 긴 치마를 드리우고 太乙靈符를 찾는데 붉은 번개빛이 일어났으며, 또 밑이 모난 푸른 꽃신을 신었다. 그들은 헌걸찬 맵시로 남자의 절을 시능한다. 장로는 일어나지 않고 앉은 채 절을 받으며 여관들은 물러갔다.

(有仙女十人 俱戴花絨金襪巾 挿赤珠步搖 珠翠玲瓏映其面 不可定視 服素練金鳳紋衫 施翠羅欄膝長裙 佩太乙靈符 靑奕有電光 穿綠花方底履 頎長而男子拜 長老不起 坐受之 女官退)

권진인의 조회광경은 仙府의 화려함이 망라되고 있다. 여기에서 대비되는 것은 비록 구체적으로 언급되어 있지는 않지만 바로 塵世의 상황이다. 조화만발한 초월세계를 거리낌없이 넘나들면서 온갖 神將들을 자기 손아귀에 두는 것은 신분사회의 제약 속에 빠져 있는 현실과 극명한 대조를 이룬다. 더구나 현실세계에서 철저한 배척을 당한 남궁두의 세속적인 처지와는 아주 좋은 대비가 되고 있다.

그런데 이 대목은 〈夢記〉에 거의 같은 내용으로 실려 있다. 여기에서는 꿈의 형식을 빌어 허균 자신이 上天을 유람한다는 내용이다. 그곳의 侍官素練者는 원래 허균이 碧霞元君侍曹로 蓬萊治水都大監事の 職을 맡고 있었는데 北院의 諸魔頭와 친하고 또 上元의 侍兒 魏成君을 지나치게 사랑하여 맡은 직책을 게을리 하였으므로 허균을 남쪽 漢山州로 귀양보내고 여러 귀신들을 내쫓고 그 복을 빼앗았으며 위성군은 原嶠로 내치고 그를 섬기던 백여명은 倡類로 쫓아 기한이 되면 돌아오게 하였다는 것이다.²³⁾ 이어서 소련자는 行太保, 八臂那吒, 赤髮鬼 등 여러 鬼·仙을 불러내어 허균을 배알케 하고 있다. 〈몽기〉의 이 내용은 한 편으로 〈남궁선생전〉의 조회장면이 실제로는 허균자신의 순전한 창작임을 증명하는 것이다. 동시에 〈몽기〉에 반영된 초세적 낭만정신이 〈남궁선생전〉의 작중 인물을 통해서도 구현되고 있음을 보여준다. 즉, 鬼府와 仙界를 통섭하는 권진인과 또 거

23) 素練者曰 老兄不是碧霞元君侍曹 主蓬萊治水都大監事 因與北院諸魔頭 相狎戲而酷愛 上元侍兒魏成君 怠棄職事 帝怒之 謫老兄於南閩漢山州 黜群魔而奪其福 放成君於原嶠 驅其侍者百人於倡流 限滿令回 故藉老兄降在塵寰 雖風流雅致 照映當世 而故窮其命以窘之 兄若不信 吾當致群魔 一一以証之

기에 참여할 수 있었던 남궁두의 조희광경 속에는 宇宙萬象을 넘나들려고 하는 허균의 무한한 정신적 遊戲意識이 반영되어 있다고 볼 수 있다.

허균이 그의 신선전에서 입전대상 인물인 선인을 통하여 나타내려고 했던 역사적, 사회적 기대의식도 각기 다른 모습을 보인다. 이 경우에는 다소간 소극적으로 표현되기는 했으나 道家的 非凡人(英雄이라고 할 수도 있겠다)의 출현을 기대하는 심리적 태도이다.

허균이 그의 입전대상 인물에 대해 사회적 기대치를 반영하려고 한 의도는 우선 〈장생전〉에서 찾아 볼 수 있다. 여기에는 장생이 叉鬘(여종)의 鳳尾를 찾아주는 내용이 결구되어 있다. 樂工 李漢의 집 차환하나가 자줏빛 꽃이 수놓인 봉미를 잃어버렸을 때 장생이 飛術을 써서 慶會樓 다락 위에서 이를 찾아준다는 이야기이다. 이 이야기는 仙家方術의 사회윤리적 정당성을 강조하는 한 편, 사회악을 징치하는 적극적인 행위자로서 작중 인물을 성격화시키려는 의도에서 소재로 동원되었다고 본다. 허균이 장생을 俠邪니 劍仙이니 하고 評한 것은²⁴⁾ 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

〈張山人傳〉에서는 張山人이 壬辰倭亂에 대처하는 모습에 대한 기술에서 그 의도를 엿볼 수 있다. 장산인은 壬辰年 倭亂時 자신의 운명을 예견하였고 未久에 왜구가 침입해 왔을 때에는 앓은 채 칼을 받았다.

그의 피는 하얀 기름처럼 흘렀으며 屍身이 곳곳이 서서 넘어가지 않았다. 갑자기 큰 우뢰가 치며 비가 쏟아지니 왜구들이 두려워하여 달아났다. 山僧들이 그를 火葬할 때 상서로운 빛이 三晝夜를 하늘에 뽀쳐 닿았다. 사리 일흔 두 알을 얻으니 그 크기가 연밥만 하고 빛깔은 감푸렀다. 塔 중에 간직하였다.

(其血如白膏 立不僵 俄而 大雷雨 賊懼而去 山僧荼毗 則瑞光燭天三晝夜 得舍利七十二粒 其大如茱萸 色紺碧 藏之塔中)

위에서 보듯이 장산인의 최후는 상당히 劇的으로 처리되어 있다. 이처럼 특히 임란을 의식하면서 선인의 비범성을 높이려 했던 의도는 다음으로 볼 수 있다. 허균은 어떻게든 임란 중에 겪었던 민족적 모멸감을 보상받고 싶

24) 余少日 狎游俠邪 與之諧謔甚親 悉覩其技 噫其神矣 卽古所謂劍仙者 非耶

어했을 것이다. 이럴 때 조선에는 보통인간의 한계를 뛰어넘는 존재가 있었음을 증명함으로써 倭人에 대한 상대적인 우월감을 드러내려고 했던 것으로 이해할 수 있다. 그러나 그것을 소극적인 모습으로밖에 보여주지 못했던 것은 傳의 記述樣式上 특징에 기인했다고 보겠다. 事實 중심의 記述이라는 傳 양식의 기본적 전제로 해서 비록 작가적 변용을 용인한다고 하더라도 역사적 사실마저 허구화하기가 어려웠을 것이다.

이처럼 도선사상의 틀속에서 타민족에 대한 우리 민족의 자긍심을 세우려는 시도가 특히 16,7세기에 와서 지식인 일각에서 일어나고 있었다는 사실이 이미 여러 논자들에 의해 지적되었다.²⁵⁾ 이 시기에 나왔다고 믿어지는 〈靑鵲集〉, 〈海東傳道錄〉, 〈揆園史話〉와 같은 道家 史書나 〈崔孤雲傳〉 등의 작품이 이를 증명해 준다. 허균은 이 문제에 대해 체계적으로 논한 적은 없지만 그의 다음 글은 시사하는 바가 크다.

南原은 옛 帶方國으로 옛날 말하던 方丈三韓이다. 秦나라 때부터 방사들은 삼신산이 동해 중에 있으며 거기에 신선과 불사약이 있다 했는데, 군주치고 이 말을 흠족히 여기지 않는 이가 없었다. 내가 일찌기 〈五岳眞形圖〉 및 〈洞冥記〉, 〈十洲記〉를 얻어 고찰해 보니 '삼신산이 동해에 있다'고 했으나 우리나라를 아니고서는 이 곳에 있을 수가 없으며, 그 말한 바 '방장에 있다'는 것은 대방에 있으니 영주, 봉래도 역시 금강산과 묘향산의 밖에서 벗어나지 않을 것은 분명하다.

(南原 古帶方國 而古所謂方丈三韓者也 自秦時 方士言三神山在東海中 有仙人不死藥 世主莫不甘心焉 余嘗取五岳眞形圖 及洞冥記 十洲記 而考之三山之在東海者 捨吾國則無有是處 其所云在方丈者 既在於帶方 則瀛洲蓬萊 亦不出於金剛妙香之外也 明矣)²⁶⁾

위의 글은 神仙의 逍遊之界로서 三神산이 다른 아님 우리나라의 名山에 소재한다는 주장이다. 위에서 帶方云云 한 것은 진시황이 방사 徐福과 韓終 등을 보내어 삼신산을 찾게 했을 때, 서북은 일본으로 들어가고 한중은

25) 韓永愚, 〈17世紀 反尊華의 道家史學의 成長〉, 《韓國學報》第一輯(一志社, 1975)

崔昌祿, 위의 책 參照

26) 許筠, 《惺所覆瓿藁》第 7卷 文部 4, 〈沙溪精舍記〉

한반도의 남부지방에 들어와 馬韓을 세웠다는 민간의 속설을 이야기하는 것이다.²⁷⁾ 이처럼 智異山, 金剛山, 妙香山 등을 삼신산에 대응시키는 경우는 설화 등에서 심심찮게 대할 수 있는 내용이다. 나아가서 《揆園史話》의 〈檀君記〉에는 淸平山人 李茗의 〈震域遺記〉를 인용하여 桓因, 桓雄, 桓儉을 三神 또는 三聖이라 하고 그 처소인 太白山을 삼신산이라 하였다. 이런 태도들은 곧 도선사상을 통해서 민족주체성을 드러내려는 의도의 첫 출발이 된다고 하겠다.

〈남궁선생전〉에서도 위와 같은 작가의도가 드러난다. 〈장산인전〉과 비교할 때 그 대상은 달라져 있으나 전체적인 내용은 비슷하다. 즉, 신선의 존재설이 분분한 中國에 대해 우리의 경우도 그에 특별히 못하지 않다는 의지를 권진인과 남궁두의 實在를 통해서 보여주려 하고 있다.

우리나라가 바다 바깥에 치우쳐 세상을 멀리 떠난 선비로 羨門子, 安期生과 같은 이는 드물었으나 바위 사이에 이와 같은 異人이 있어 여러 천 년만에 선생으로 하여금 만나게 하였으니 누가 땅이 치우쳐 그러한 사람이 없다고 하겠는가? 道에 달하면 신선이요, 도에 어두우면 凡人이다. 전한다는 말은 그것을 무작정 믿어버린 것과 무엇이 다르겠는가. 선생으로 하여금 급히 이르러 하지 않고 연단의 효험을 이루게 하였다면 선문자, 안기생과 어깨를 나란히 하고 맞서기에 무엇이 어렵겠는가. 오직 참지 못하여 거의 다 이론 功이 실패로 돌아갔으니, 오호라 애석하다.

(我國僻在海外 遐舉之士 如羨門安期 而巖石間 乃有如此異人 累千年俾先生一得遇之 孰謂偏壤而無其人耶 達道則仙 昧道則凡 傳所言者與耳食奚殊 使先生毋望其速成 卒收爐鼎之效 則彼羨門安期 亦何難拍肩而等夷之 唯其不忍以敗垂成之功 嗚呼惜哉)

여기에서 특별히 주목하고 있는 인물은 權眞人이다. 권진인은 東國仙派의系譜에 따르면 金時習의 仙師인 楔賢에게 도를 전한 權淸이다.²⁸⁾ 동국선과

27) 車柱環, 《韓國의 道教思想》, (同和出版社, 1986) p. 37 參照

28) 溯其傳道之原委 則鍾離權授新羅人崔承祐金可紀僧慈惠 承祐授崔孤雲李清 淸授明法 明法復授慈惠 盡得其要 慈惠授權淸 淸授元 楔賢 賢授金時習 時習授天遁劍法鍊魔眞訣於洪裕孫 又以玉函記內丹之要 授鄭希良 參同龍虎秘旨 授尹君平 君平授郭致虛 鄭希良授僧大珠

의 계보라는 것은 비록 그 원류는 중국에 대고 있지만은 우리의 독자적인 道脈을 세워보려는 사고를 바탕으로 두고 이루어진 것이다. 위의 작품 중의 내용은 권진인이 其實은 중국의 신선인 羨門子나 安期生과 어깨를 마주할 만한 才性을 지녔다는 것이다. 이 대목은 역시 허균이 당대에 유행하던 主體仙道의 풍조에 동조하고 있었음을 나타내는 내용으로 받아들일 수도 있겠다. 위의 사실들을 통해 볼 때 허균이 도선사상을 통하여 민족적 주체성을 세우려는 생각은 알려진 것보다 훨씬 강렬하지 않았나 한다.

허균은 권진인이 중국선인에 못지 않았던 것처럼 남궁두도 역시 그에 필적한 仙能을 갖춰 동국선과의 맥맥한 전통을 이어면서 그 우뚝한 한 자리를 차지하기를 원했다고 볼 수 있다. 이 점은 작품 중의 권진인의 발언을 통해 드러난다. 남궁두가 권진인에게 그의 出處에 대해서 묻자 권진인은 선도에 들게 된 내력을 이야기한 후 다음과 같이 말한다. 즉 자신은 시해할 무렵에 上帝께서 명령을 내려 東國三道の 諸神을 보살피게 하였으므로 이에 머물러 있으나 오백년의 기한이 차면 곧 上昇할 것이라고 하였다. 이 때까지 수 십 명을 겪었으나 혹은 氣가 지나치게 날카롭고, 혹은 너무나 둔탁하고, 혹은 인내력이 적고, 혹은 인연이 얇고, 혹은 욕심이 많아서 모두들 이룩치 못하였다. 그러나 만일 이룩하는 아가 있다면 자기는 마땅히 그 맡은 것을 인계하고 玉京으로 올라가려 하나 오백년 동안에 알맞은 사람을 얻지 못했으니 이는 아마 塵世因緣이 다하지 않아서 그런 것 같다고 하였다.²⁹⁾ 말하자면, 그 계승자로 남궁두를 택해 東國諸神의 統御할 職을 맡겨 그 系脈을 이어가고자 한다는 것이다.

이상에서 볼 때 허균이 본 작품을 저술한 동기 중에는 권진인이나 남궁두와 같은 異人을 歷史上 實在의 인물로 간주함으로써 우리 민족의 자긍심을 세워보려는 의도가 중요한 자리를 차지하고 있음을 알 수 있다. 그러면 그 자긍심 회복의 수단이 왜 굳이 도선사상이었겠는가. 그것은 仙道야말로

大珠授鄭 曠朴枝華 洪裕孫授密陽端婦朴氏妙觀 妙觀授張世美 世美授姜貴千 貴千授張道觀 郭致虛授韓無畏 權淸授南宮斗 又授趙云佐(李圭景,《五洲衍文長箋叢書》第18輯 經史篇 2. 道藏類1,〈道教仙書道經辨證說〉) 여기에 따르면 新羅人 慈惠가 權淸에게 도를 전하고 수백년을 격해 권청이 다시 南宮斗에게 도를 전했다는 것이다.

29) 凡苦志十一年 乃成神胎 法當解去 上帝命留此 繞東國三道諸神 故留此五百餘年 限滿 則當上昇矣 吾經歷數十人 或氣過銳 或太鈍 或少忍力 或緣淺 或多慾念 俱不能成 若有成道者 吾當舉援吾任 上歸玉京 而曠百年不得其人 此我塵緣未盡而然也

비록 起源에 있어서는 중국의 영향을 받았다 하더라도 그 후 발전과정에서 우리의 독자적인 정신문화로 전개 가능한 유일한 思想體系였다고 믿고 있었는지 모르겠다. 그러나 남궁두가 수행에 실패한 것으로 결구된 것은 무슨 이유인가. 그것은 道仙의 非凡人의 待望意志와는 별개로, 그러한 선인의 현실적인 존재에 대한 허균 자신의 회의가 반영된 것으로 보인다.

5. 超越世界的 志向과 現實의 限界

〈남궁선생전〉은 신선전의 구성적 특징에서 볼 때 修鍊과 得道를 기술하는 부분에 와서는 그 逸脫의 양상이 뚜렷하다. 즉 선인의 수련행위가 곧 득도의 결과로 나타나지 않고 실패로 돌아가고 만다는 점이다. 그러나 오히려 이 일탈에서 작가의 개입이 현저히 드러난다.

남궁두가 긴 고행의 과정을 거쳐 결국 上仙得道の 目前에서 좌절하고 마는 結構는 우선 神仙世界와 世俗世界의 한계를 뚜렷이 보여주는 효과를 지닌다. 俗의 단계를 넘어서서 聖에 속하기 위해서는 이러한 처절한 忍苦의 과정이 필요하다는 것이다. 그래서 俗에서 聖으로 뛰어넘는 과정의 어려움이 크면 클수록 聖의 상대적 가치가 커 보이게 된다.

그러나 남궁두가 실패하고 마는 결과에 이르러서는 득선 후에 얻게 될 수련의 반대급부는 그만 두고라도 그것의 현실적인 가치에 대한 회의까지 동반하게 된다. 남궁두의 다음 발언을 보자.

요즘 山中이 너무 적막해 견딜 수 없어 사람들이 사는 곳으로 내려 왔소. 그러나 아는 사람 하나도 없고 가는 곳마다 어린 놈들이 나의 늙은 것을 경멸하므로 마침내 인간세상에 흥미마저 잃게 되었소. 사람이 오래 살고자 하는 것은 원래 즐거움을 위한 것인데 이제는 아무런 즐거움도 없으니 내 무엇하러 오래 살려고 하겠소. 그래서 俗世의 익힌 음식도 굶하지 않고 아들 손자나 껴안고 으르며 남은 여생을 보내다가 만물의 변화에 따라 하늘이 베풀 바에 순응하고자 하오.

(近日山中 頗苦寂寞 下就人 實則無一個親知 到處年少輩 輕其老醜 了無人間興味 人之欲久視者 原爲樂事 而悄然無樂 吾何用久爲 以是 不禁烟火 抱子弄孫 以度餘年 乘化歸盡 以順天所賦也)

남궁두가 수련에 실패한 후 작가 허균을 만나 하는 이야기다. 인간이 오래 사는 것은 기쁜 일을 누리기 위함인데 산곡에 칩거하여 속세의 모든 즐거움을 끊는 것이 무슨 이익이 있겠는가 하는 말이다. 결국 抱子弄孫하여 天命에 순응하는 생활인으로 돌아가고자 한다는 것이다.

이 말은 득선에의 가능성과 신선의 실재에 대한 믿음과는 상관없이 현실에 뿌리를 두고 현실의 삶의 질서에 순응해 갈 수밖에 없다는 존재론적 고뇌를 동반한다. 득선의 경지에 이르기 위해서 지불해야할 현실적 對價가 너무 크다는 판단의 결과로도 볼 수 있다. 이것은 입전대상 인물인 남궁두 자신의 깨달음이라 해도 그것은 허균의 세계관의 투사로 보아야 좋을 듯하다.

世傲睨而莫余顧兮
吾方遠適而高飛
誇長離兮驂赤螭
吾與羨門遊兮蓬萊
陟層城兮觀王母
將宴息兮瑤臺
嗟俗累之相註兮
又攀我以北馳

세상은 傲睨하여 나를 돌아보지도 않으니
이제는 멀리 떠나 마음껏 노닐리라.
長離에 걸터앉고 赤螭를 몰아
羨門과 더불어 봉래산에 노닐고
층성에 올라 西王母 뵈옵고
요대에서 장차 쉬어도 보리라.
아 그러나, 俗累가 내 계획 그르쳐
또 다시 나를 끌어 북으로 내몰도다.³⁰⁾

허균이 지은 〈北歸賦〉의 한 대목이다. 不與世合의 모순을 겪고 있는 작가가 仙界의 신선과 동유하며 시름을 잊어보고자 하는 소망이 시의 앞 부분에 표현되어 있다. 그러나 俗累는 무엇인가. 다음을 보자.

내 스스로를 가만히 생각하니 슬퍼지도다. 우선 저 司馬子微나 龐德公처럼 산과 계곡에 마음과 뜻을 부쳐 자유스럽게 노닐지도 못하였고, 이들 다음으로 저 尚子平이나 陶弘景처럼 자녀를 畢婚하고 멀리 벗어나거나 관직을 사직하고 아득히 떠나 버리지도 못하였으며, 마지막으로 벼슬살이에서 자취를 숨겨 산수간에 뜻을 맡기지도 못하였으니… 큰 거리기나 봉이 멀리

30) 許筠, 《惺所覆瓿藁》第3卷 賦部1, 〈北歸賦〉

날 듯, 매미가 허물을 벗듯 초연히 탁세를 벗어나는 옛날의 어진 이와 나를 비교해 보니, 그들의 지혜와 나의 어리석음의 차이가 어찌 하늘과 땅의 차이에 그치겠는가.

(竊自悼 上之不能一丘壑 遊心從志 如司馬子微 龐德公 次之不能畢娶 遠引掛冠遐舉 如尚子平陶弘景 下之不能混迹簪紳 寄傲林泉…其視昔賢 鴻鵠鳳矯 蟬蛻於濁世者 智愚相去 奚啻天壤哉)³¹⁾

역시 허균의 말이다. 다시 말하자면 실패로 끝나는 작품의 위와 같은 구성과 주인공의 발언 등은, 비록 신선세계에 대한 강한 追向性을 가졌더라도 평범한 한 인간일 수밖에 없는 허균이 거기에 오로지 몰입하지 못하고 현실에서 戰戰兢兢하며 살아가는 자기 삶에 대한 해명일 수도 있다는 것이다.

6. 結 論

이상의 논의를 요약하면 다음과 같다.

1. 南宮斗의 仙道入門의 動機와 과정에 관한 記述에서 작가의 문제의식을 정확히 파악하는 것이 필요하다. 남궁두가 山門에 들게 된 것은 단순한 살인의 범죄행위 때문만은 아니다. 보다 근본적인 원인은 평소의 私感을 公事에까지 끼쳐 바른 판단을 세우지 못하는 地方官吏들의 不道德과 惡行에 있다고 할 수 있다. 나아가서는 前途洋洋한 英傑俊才를 용납지 못하는 文士들의 偏狹과 固陋함도 문제가 된다. 여기에서 남궁두의 선도입문이 사회적 모순에 대한 대안의 모색이라는 귀결로 처리되고 있음을 본다.

선도입문에 관한 허균의 이러한 인식은 道仙思想에 관한 그의 평소의 발언 등을 통해서 확인 가능하다. 우선 허균 자신의 의지를 남궁두의 성격화를 통해서 나타내려고 한 의도는 〈答崔汾陰書〉나 〈閒情錄〉에서의 自述을 통해서 볼 수 있다. 선도입문의 동기가 입문자의 不羈한 資質과 潑刺한 才氣가 원인이 될 수 있음을 나타내 보인 것이다. 그러나 허균의 도선사상에 대한 이해는 한 개인의 處世에만 국한된 것이 아니라 사회의 여러 모순과 관

31) 《閒情錄》序

련되어 있음을 간과할 수는 없다. 이 점을 분명히 할 수 있는 자료가 郭在佑의 辟穀行爲에 대한 그의 辨說이다. 정치적 소용돌이 속에서 자칫 性命을 保全하는 것조차 힘들었던 당대의 정쟁을 의식적으로 피한 결과가 벽곡으로 이어졌다는 이야기다. 요컨대, 허균의 道家的 超越世界로의 志向은 그것이 儒家의 現實世界보다 가치우위에 있기 때문이 아니라, 현실에서 발붙일 수가 없어 窮餘之策으로 택한 결과라는 것이다. 본 작품에 표현된 남궁두의 선도입문 과정에 관한 기술은 이상과 같은 허균의 생각이 작품으로 구현된 것이라 하겠다.

2. 神仙傳에 수용된 得仙談은 합리적 차원에서는 荒唐無稽한 이야기로 설화적이라 할 수 있겠지마는 종교적인 차원에서는 하나의 信仰이라고 할 수 있는 점이 특징이다. 그렇다면 남궁두의 수련행위 등은 허균이 평소 지닌 종교적 의지의 반영으로 볼 수 있는가?

우선 허균은 득선의 방법으로서 教理爲主의 수련행위보다는 日用上의 攝身과 精, 氣, 身 三寶의 保全을 최우선으로 꼽고 있다. 이러한 견해는 허균이 득선 가능성을 不信했다는 증거로 인용되곤 했는데, 오히려 여기서 허균이 자신의 득선에 대한 믿음을 전개하는 논리적 방법을 발견할 수 있다. 즉, 허균의 득선론은 설명가능한 可視的인 현상-健康長壽과 같은-을 論據로 해서 득선의 가능성을 歸納的인 사실로 類推해가는 특징을 보인다. 이런 그의 태도는 〈남궁선생전〉에도 그대로 반되고 있다.

그러나 허균의 득선론에서 일말의 한계도 볼 수 있다. 종교적 신앙대상은 가시적인 현상에 의해 유추적으로 증명되기 어려운 것이고, 신앙인이라면 그러한 논리성을 초월하는 절대적인 믿음을 지니는 경우일 것이다. 말하자면, 허균의 득선신앙은, 남에게 득선의 가능성을 설득시키기 위해 동원했던 그 논리적 수준 이상의 것은 아니었을 것이다. 허균이 道家的 求道者로 轉身하지 못하고 현실의 한 생활인으로 머무를 수밖에 없었던 것도 여기에 기인한다고 하겠다.

3. 도선사상에 대한 기대심리는 몇 가지로 나누어 볼 수 있겠다. 우선, 개인적으로는 仙界의 脫俗한 이미지에 浪漫的 超脫과 隱遁自適의 遁世意識을 부쳤다. 내, 외단적 공행을 養生의 資로 삼아 延年益壽를 기대했던 것은 말할 나위도 없다. 다음으로 사회적 기대치도 고려해 볼 수 있겠다. 16, 7세기를 전후해 발생했다고 하는 主體的, 反尊華의 역사의식이 그 대표적인 예이다. 이와 함께 조선 초기 이후 서민들의 英雄出現에 대한 기대

심리가 교리상 초월성을 용인하는 도가로 기울어진 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

허균의 신선전에서 도가사상에 실은 초탈의식은 주로 입전된 인물의 성격을 통하여 구현되고 있다. 〈蔣生傳〉에서 비렁뱅이 형상의 장생이 酒家와 妓房을 드나들면서 飲酒放歌하는 거리낌없는 모습이 그것이다.

〈남궁선생전〉에서는 權眞人이 天上, 地下, 仙界에 主臨하는 모든 鬼, 仙의 朝會를 받는 장면에서 이를 찾아볼 수 있다. 권진인의 조회광경은 仙府의 화려함이 망라되고 있다. 그러한 조화만발한 초월세계를 자유롭게 넘나들면서 온갖 神將들을 손아귀에 두는 것으로 신분사회의 제약 속에 빠져 있는 현실과 극명한 대비를 이루게 하였다. 그런데 이 장면은 허균의 문집에 소재한 〈夢記〉의 내용과 상당히 비슷하다. 이 사실은 〈남궁선생전〉의 조회장면이 실제로는 허균자신의 순전한 창작임을 증명하는 것이다. 동시에 〈몽기〉에 반영된 超世的 낭만정신이 〈남궁선생전〉의 작중 인물을 통해서도 구현되고 있음을 보여준다. 즉, 鬼府와 仙界를 統攝하는 권진인과 또 거기에 참여할 수 있었던 남궁두의 조회광경 속에는 우주만상을 넘나들려고 하는 허균의 무한한 정신적 遊戲意識이 반영되어 있다고 볼 수 있다.

허균의 도선사상에 대한 사회적 기대치도 다양한 모습을 보인다. 〈장생전〉에서는 仙家方術의 윤리적 정당성을 강조하는 한 편, 社會惡을 懲治하는 적극적인 행위지로서 작중인물을 성격화시키려는 의도가 드러나 있다. 또 〈張山人傳〉에서는 장산인의 최후담을 통해서 倭人에 대한 우리 민족을 상대적인 우월성도 표현되어 있다.

〈장상인전〉에서와 같이 도선사상을 통하여 우리 민족의 주체성을 드러내려는 의도는 〈남궁선생전〉에 비록 뚜렷하지는 않지만 분명히 반영되어 있다. 우선 권진인을 중국의 羨門子와 安期生과 比肩하고 권진인이 기실은 중국의 신선들과 어깨를 마주할만한 才性을 지녔다는 결론을 이끌어내고 있다. 이것은 허균이 당시 유행하던 主體仙道의 입장에서 권진인과 남궁두를 바라보려고 했던 증좌가 된다. 한 편, 남궁두 역시 그 도맥의 한 자리를 차지하기를 소망하는 허균의 바램도 찾아볼 수 있다.

4. 〈남궁선생전〉은 신선전의 구성적 특징에서 볼 때 수련과 득도를 기술하는 부분에 와서는 그 逸脫의 양상이 뚜렷하다. 그러나 오히려 이 일탈에서 작가의 개입이 현저히 드러난다. 남궁두의 수련행위는 득도의 결과를 보여주지 못하고 실패로 돌아간다. 남궁두는 이어 수련행위에 대해 근본적

인 회의를 표명하고 抱子弄孫하는 생활인으로 돌아가고자 한다. 이 대목은 득선에의 가능성과 신선의 실재에 대한 믿음과는 상관없이 현실에 뿌리를 두고 현실의 삶의 질서에 순응해 갈 수밖에 없다는 존재론적 고뇌를 나타내는 것이다. 이것은 입전대상 인물인 남궁두 자신의 깨달음이라해도 사실은 허균의 세계관의 투사라 볼 수 있다. 즉 작품의 일탈된 구성과 주인공의 발언은, 비록 신선세계에 대한 강한 追向性을 가졌더라도 평범한 한 인간일 수밖에 없는 허균이 거기에 오로지 몰입하지 못하고 현실에서 戰戰兢兢하며 살아가는 자기 삶에 대한 해명일 수도 있다는 것이다.