

尹善道の 詩文에 있어 儒·道 역학관계 형성의 원천에 관한 연구

신 은 경*

국문초록

고산의 시문에는 유교와 도교의 요소가 공존하고 있다. 그의 시문을 면밀히 검토하면 儒·道の 역학관계에 있어 유교가 도교에 대한 우위를 점한다는 것을 발견하게 된다. 이 글은 이 점을 토대로 하여 고산이 도교 사상을 수용하되 유교 우위의 역학관계를 유지하게 하는 요인 혹은 도교 사상을 수용하되 어느 선을 넘지 않게 하는 여과장치가 무엇인가를 살피는 데 목표를 두었다. 그 수위를 조절하는 세 요소로서 朱熹의 『參同契考異』, 呂洞賓의 저술과 행적 그리고 葛洪 및 그의 저술 『抱朴子』를 제시하고 작품을 통해 그 구체적 양상을 살폈다. 이 세 요소를 논하는 순서는 역학관계 형성에 끼친 영향력의 정도에 따른 순서이기도 하다.

주희는 조선시대 유학자들이 숭앙하는 大儒이고, 여동빈과 갈홍은 도교에 속하면서도 유가적 성향이 농후한 인물들이므로 이들이 공통적으로 지니는 '儒'라고 하는 요소는 철저한 儒者로서의 고산이 道仙의 내용을 자신의 시문에 수용하는 데 있어 수위를 조정하여 儒家 우위의 입장을 고수하게 하는 한 기준으로 작용했다고 할 수 있다.

[주제어] 윤선도, 고산유교, 유교, 도교, 신선, 주희, 여동빈, 갈홍, 포박자

목 차

- | | |
|-----------------------------------|----------|
| I. 들어가는 말 | Ⅲ. 나가는 말 |
| Ⅱ. 윤선도 시문에서의 儒敎 우위의 역학관계 형성의 세 원천 | |

I. 들어가는 말

윤선도가 철저하게 유학자로서의 삶을 살았다고 하는 점은 자타 공인하는 사실이다. 그런 만큼 그의 삶이

* 우석대학교 교수 / fnsek@woosuk.ac.kr

나 문학에 있어 사상성을 논할 때 憂國衷情, 忠孝와 禮 중심의 유학사상 논의가 주류를 이루어 왔다. 그러나 한 사람의 사상, 가치관, 현실 인식태도, 종교 등과 같은 내면세계는 하나의 요소로 이루어진 單面體가 아니라 여러 요소가 복합된 多面體와 같은 성격을 띤다. 또한 조선시대 유학자들의 경우 儒者임을 자처하면서도 사사로이는 불교나 노장 혹은 도가적 요소를 수용하는 ‘外儒而內老佛’의 면모를 보이는 경우가 많다. 철저하게 충효사상으로 무장되어 있으면서도 불우한 상황에 처했을 때는 도교나 불교 특히 도교의 세계에서 위로를 받으려 하는 면모를 보이는 경향이 있는 것이다. 그런 만큼, 윤선도의 삶과 문학에서 유학 이외의 요소들에 대한 연구 특히 도가사상 혹은 도교적 색채를 논하는 연구¹⁾도 적지 않게 행해져 왔다.

이 논의들은 고산의 한시나 시조 또는 각종 산문에 무수히 등장하는 도교 관련 용어들을 그 근거로 하고 있다. 대표적 논의로 문영오, 원용문을 들 수 있는데 두 사람 모두 ‘고산이 유학에 뿌리를 두면서도 한편으로 道家(혹은 道教)²⁾에 경도했음을 지적하고 있다. 고산에게 있어 유학과 도교의 관계에 대하여 문영오는 ‘공존·공생관계’로, 원용문은 유학을 근거로 하면서 ‘도교에의 일시적 침윤’³⁾으로 설명하고 있다. 그러나 이 두 대표적 연구가 지니는 공통적 문제점은 윤선도의 문학에서 도교적 색채가 농후한 시나 도교 용어가 많이 쓰인 시를 골라 도교사상을 나타낸 것으로, 유가의 충효사상을 표현한 것을 골라 유교사상을 나타낸 것으로 설명하여 儒·道의 공존으로 파악하고 있다는 사실이다. 만일 이를 토대로 윤선도의 ‘삶’과 ‘정신세계’에 있어서 儒·道의 공존을 논한다면 별 문제가 없다. 그러나 고산의 작품들을 보면 한 편의 詩文에 두 요소가 모두 나타나 있는 것이 특징이라 할 수 있는데 두 연구 모두 이 점을 간과했다고 본다. 결국 儒·道가 공존·공생하면서 고산의 삶과 문학에서 각각 어떤 의미와 비중을 지니는지 살피려면 하나의 텍스트 안에서 이 두 요소가 갖는 역학관계를 파악하는 것이 중요한 것이다.

한편 고산이 활동한 16, 17세기 遊仙詩의 자료 및 성립 배경 등을 포괄적으로 논한 정민의 연구에 고산의 시문학은 포함되어 있지 않다. 이것은 고산의 시에 도교적 색채가 농후한 시어가 많이 쓰이고 있지만 이를 ‘유선시’로까지 분류할 수 없다는 입장을 보여 주는 것이라 하겠다. 그의 정의에 따르면 ‘유선시’란 ‘상상의 세계에서 신선이 되어 노닐거나 鍊丹服藥을 통해 불로장생을 꿈꾸거나 속세를 떠난 선계에서 노닐면서 현실에서의 갈등을 극복하려 한 시’이다.⁴⁾ 필자 또한 고산의 시문에서 보이는 무수한 도교 및 신선 관련 용어에도

1) 고산시에서의 도교철학적 측면의 기존 논의는 『孤山文學評論』(문영오, 태학사, 2001, 422쪽) 참고.

2) 道家나 道教 모두 영어 ‘Taoism’이라는 용어로 포괄된다. 그러나 ‘道家’는 주로 사상·철학적인 면을 가리키고 ‘道教’는 종교적인 면을 가리킨다. 儒家와 儒教의 경우도 같은 선상에서 이해할 수 있지만 이 글에서는 유가와 유학, 유교를 별다른 구분없이 혼용하고자 한다. 노자와 장자는 道家哲學의 기초를 세운 사람들로써 이 둘의 사상을 노장사상이라 하며 도가철학자 중에는 이 외에 열자도 포함되나 통상 문학이나 예술에서 도가사상의 면을 언급할 때는 노자와 장자의 사상을 토대로 하는 경우가 많다. 한편 도교는 중국 고대의 민간신앙을 기초로 노장사상·신선사상·易理·음양·오행·讖緯·醫術·점성, 그리고 불교와 유가사상까지 받아들여 심신의 수련을 통한 불로장생의 탐구와 祈禱를 통한 현세이익을 추구하여 나가는 종교현상이다. 이 중에서도 長生不死의 존재인 ‘신선’의 개념은 도교의 핵심적인 부분을 이루고 있다고 할 수 있다. 윤선도의 시문에서 발견되는 Taoism적 요소는 도가나 노장사상보다는 종교로서의 도교 혹은 신선사상의 성격이 강하다. 이 점에 관한 것은 별개의 논점에 해당하므로 이 글에서는 언급하지 않기로 한다.

3) 문영오는 위의 책(426쪽)에서 ‘고산의 정신세계가 儒·道가 공존·공생하는 이중성’을 보인다고 했고, 원용문은 『尹善道文學研究』(국학자료원, 1989·1992, 85쪽)에서 〈用前韻 戲作遊仙辭奉和〉라는 작품을 설명하면서 이 작품은 ‘고산이 道仙思想에 심취했던 적이 있었다’는 것을 말해 주는 근거라고 했다. 이같은 평은 고산의 도교에의 경도를 지속적인 것이 아닌 일시적인 것으로 파악하는 입장이라 할 수 있다.

불구하고 그를 유선시 작가나 도교에 침윤된 시인으로 분류할 수 없다는 입장인데 이렇게 판단하는 근거는 도교 혹은 신선사상의 수용이 儒者로서의 어느 선을 넘지 않는 범위에서 이루어지고 있다고 보기 때문이다. 그의 시문을 면밀히 검토해 보면 유교와 도교가 공생·공존 관계를 유지하면서도 그 힘의 균형에 있어 도교에 대한 유교 우위의 역학관계를 확인할 수 있다.⁵⁾ 이 글은 이 역학관계를 유지하게 하는 원천이 무엇일까 하는 문제를 탐구하는 것에 궁극적인 목표를 둔다.

II. 윤선도 시문에서의 儒敎 우위의 역학관계 형성의 세 원천

고산의 도교 수용이 유학의 가르침을 벗어나지 않도록 統御하는 기준 혹은 잣대, 다시 말해 하나의 작품 안에 도교와 유교의 요소가 혼용되어 있을 때 도교에 대한 유교 우위의 역학관계를 유지케 하는 원천으로서 필자는 朱熹 및 그의 저술 參同契考異, 呂洞賓의 저술과 행적 그리고 葛洪 및 그의 저술 『抱朴子』를 제시하고자 한다. 여기서 논하는 순서는 유교 우위의 역학관계 형성에 끼친 영향력의 정도를 감안한 것이다.

1. 朱熹와 『參同契考異』

고산이 도교에 대한 유교 우위의 역학관계를 유지하는 데 가장 큰 영향 요인이라고 생각되는 것은 주희이다. 고산의 한시 〈用前韻 戲作遊仙辭求和〉는 도교적 요소가 수용된 고산의 시작품 중에서도 그 색채가 농후한 것으로 평가되는데 여기에 『참동계』라는 道敎書가 시어로 등장한다. 이 시는 36구나 되는 장편의 7언 고시로 每句에 기존 시문의 인용, 다양한 전고와 용사가 행해지고 있어 난해하기 이를 데 없는 작품이다. 이 시에는 ‘閨風’ ‘玄圃’ ‘蓬海’ ‘瀛洲’ ‘淸都’처럼 도교 관련 용어가 사물이나 장소에 대한 미칭의 성격을 띠는 예들을 비롯하여 ‘養玉’ ‘鍊丹’ ‘金鼎’과 같이 도교의 儀式이나 수행과 직접적으로 연관된 용어들, 그리고 결정적으로 周易의 爻象을 빌려 도교의 鍊丹養生法을 논한 책인 ‘參同契’까지 등장하여 논자에 따라서는 ‘완전히 도교사상으로 薰沐’된 작품으로 거론되기도 한다.⁶⁾

이 시는 도교사상뿐만 아니라 송나라 성리학자인 邵雍(1011년~1077년), 장자, 한비자 등의 사상과 두보, 소식 등의 시구에 토대를 둔 다양한 인용과 용사, 전고를 사용하여 繁華하고 복잡한 내용을 전개하는 데 중점이 두어진 작품으로 부분을 통합하는 전체적 주제 혹은 시인이 말하고자 하는 속뜻(혹은 주지)이 무엇인지 규명하려는 시도는 별 의미가 없어 보인다. 이 시 제목에 포함된 ‘앞의 운을 사용’(“用前韻”)했다고 하는 구절과 ‘장난삼아 지었다’(“戲作”)고 하는 구절은 이같은 생각에 힘을 실어준다. ‘用前韻’은 前作詩인 〈次韻酬李季

4) 정민, 「16, 7세기 遊仙詩의 자료개관과 출현동인」, 『한국 도교사상의 이해』, 한국도교사상연구회 편, 아세아문화사, 1990, 101~102쪽.

5) 이 문제를 검토하는 것 또한 별개의 논점이 될 수 있으나 지면관계상 생략하기로 한다.

6) 원용문, 앞의 책, 84쪽.

夏)의 韻字를 사용했다는 것인데 <次韻酬李季夏>라는 시제는 고산이 이계하의 시의 운자를 빌어 지은 것임을 말해 준다. 그렇다면 해당 <用前韻 戲作遊仙辭求和>는 이계하의 시의 운을 차용한 次韻詩의 韻字를 다시 사용하여 지었다는 뜻이므로 작시 과정에 개입된 遊戲의 동기를 짐작할 수 있다. 결국 이 시는 주제라고 말할 수 있는 어떤 의도를 가지고 지은 것이라기보다는 동일 韻字를 활용하여 작시의 즐거움을 누리는 데 초점이 있다고 할 수 있다. 굳이 시 내용을 요약한다면 ‘권세나 명예는 부러워할 것이 못되니 공자가 지은 『周易』 「繫辭傳」을 읽고 『참동계』를 배우면서 속세를 떠난 선인처럼 유유자적한 삶을 살고 싶다’는 것이다. 작품이 길기 때문에 논점과 관련있는 부분만 발췌해 보기로 한다.

晝傾玄酒鼓箕操	낮에는 玄酒 기울이며 箕山의 악곡을 연주하고
夜照松明看孔繫	밤이면 솔불 켜고 공자의 계사를 본다네.
身肥漸覺夫子勝	몸이 기름지니 夫子가 이김을 점차 느끼나니
手熱敢近丞相勢	손을 데는데 승상의 권세에 감히 접근할까
…(中略)…	
飡玉未必藍田山	남전산의 옥을 먹을 필요 있으리오
鍊丹應學參同契	『참동계』를 배워 단약을 달일 생각인걸.
月窟尙了天後先	月窟과 天根의 선후를 요달한다면
金鼎何難火次第	금정에 불때는 순서야 무엇이 어려우리?
閩風玄圃高不極	낭풍과 현포는 드높아 끝이 없고
蓬海瀛洲渺無際	봉해와 영주는 가없이 아득하구나.
…(下略)…	

(〈用前韻，戲作遊仙辭求和〉)⁷⁾

‘남전산’은 옥의 산지로 유명하여 玉山으로도 불리며 ‘옥을 먹는다’(“飡玉”)고 하는 것은 도교에서 ‘옥가루를 먹는 양생법’을 언급한 것이다.⁸⁾ 고산이 ‘참동계’를 배워 단약을 달이겠다고 말한 바와 같이 이 저술은 도교의 심신수련 방식과 장생불로를 위한 단약 제조법을 4~5자의 운문으로 구성한 것이다. 『周易參同契』는 줄여서 『참동계』라고도 하는데 後漢 때의 魏伯陽(100~170년)이 지은 것이다. 여기서 『참동계』가 중요한 의미를 지니는 것은 성리학을 완성한 남송의 大儒 朱熹(1130~1200)가 『참동계』의 주석본이라 할 『參同契考異』를 지었다는 사실 때문이다. 주희는 이뿐만 아니라 또 다른 도교 경전인 『陰符經』의 주석서 『陰符經考異』를 찬술하기도 했다. 주희는 이 저술들에서 자신의 이름을 직접 드러내지 않고 空洞道士 鄒斯이라는 가명을 사용⁹⁾ 하였는데, 이 점은 성리학자로서 도교 관련 서적을 내는 것에 대한 주희의 입장을 어느 정도 짐작케 한다.

7) 『국역 고산유고』, 이형대·이상원·이성호·박종우 옮김, 소명출판, 2004, 141쪽. 이 글에서 윤선도 시문의 번역은 이 책에 의거하고 『고산유고』 I~IV(이상현 옮김, 한국고전번역원, 2011)를 참고하되 필자의 의견과 다른 부분은 필자의 번역을 우선 하였다. 이하 『국역 고산유고』 및 『고산유고』 I~IV에 대한 서지사항은 생략한다.

8) 『고산유고』 I, 268쪽 주460번.

9) 신동원, 「朱熹와 연단술: 『周易參同契考異』의 내용과 성격」, 『韓國醫史學會誌』 14: 2, 2001. 12; 이대승, 「주희의 『참동계 고이』 저술과 그 배경」, 『태동고전연구』 36, 2016. 6.

주희와 『참동계』의 관련은 그 다음 句에 나오는 북송의 邵雍(1011년~1077년)의 시 〈觀物吟〉¹⁰⁾ 구절과 함께 이해할 때 더욱 분명해진다. 여기서 ‘월궁’과 ‘친근’은 각각 陰과 陽을 비유한 것으로 천지 음양의 이치를 말할 때 쓰는 표현이다. 소옹은 주역의 象數에 정통하여 이를 토대로 한 先天易學 혹은 先天象數易學을 성립시킨 성리학자이다. 주희는 소옹이 『참동계』에 깊은 관심을 보였음을 지적하면서 소옹이 말하는 先天圖는 참동계의 학설을 이어받은 송대 초기의 道士 陳搏(872~989년)에서 출발하여 种放(955~1015)·穆修(979~1032)를 거쳐 李之才에 이르고 여기서 다시 소옹에게 전해진다고 하여 소옹의 先天圖의 유래를 『참동계』에서 찾았다.¹¹⁾ 이 계보로 보아 『참동계』가 성리학의 기초를 다지는 데 어느 정도 기여를 했다는 것, 그리고 소옹이 성리학의 성립에 중요한 위치를 차지한다는 점을 알 수 있고 이런 점들은 주희가 『참동계고이』를 펴낸 배경을 짐작할 수 있게 한다.

여기에 또 한 가지 주목할 사항은 세종대(1441년)에 왕실에서 큰 비용을 들여 『주역참동계』를 출간했다는 사실이다. 보물 제1900호로 지정된 이 御製本 『참동계』에는 俞琰의 『周易參同契釋疑』와 『周易參同契發揮』, 朱子の 『周易參同契考異』, 黃瑞節의 『周易參同契附錄』가 부록으로 합본되어 있다.¹²⁾ 왕실에서 이 책을 펴낸 배경에는 巨儒 주희의 저술이 포함되었다는 것도 한 몫을 차지한다.¹³⁾

유학자들이 숭상하는 주희가 『참동계고이』를 저술하였고 왕실에서 주희의 주석본이 포함된 『주역참동계』를 출간한 했던 까닭에 조선시대 유학자들에게 『참동계』는 큰 거부감이 없었을 뿐만 아니라 오히려 널리 읽히기까지 하여 權克中(1585~1659)의 『周易參同契註解』와 徐命膺(1716~1787년)의 『參同攷』와 같은 주석서가 출현하기도 했다.

윤선도가 『참동계』를 수용한 것도 이와 같은 시대적 맥락에서 이해해야 할 것이다. 그가 『참동계』에 호의적이었던 것은 그 뒤에 주희의 존재가 있었기 때문이며 이로 인해 도교서를 적극 수용하면서도 자신은 ‘이 단으로 흐르지 않았다’는 혹은 ‘정도를 벗어나지 않았다’는 신념을 유지할 수 있었을 것으로 본다. 말하자면 주희와 그의 저술 『참동계고이』는 도교와 유학의 경계에 서 있는 고산에게 正道를 제시하는 기준으로 작용했던 셈이다. 그리하여 수많은 도교 용어와 사상을 수용하여 시 분량과 내용의 상당 부분을 이에 관한 언급으로 채우고 있음에도 결국은 ‘몸이 기름지니 夫子가 이감을 점차 느낀다’고 하여 ‘공자의 우위’를 인정하고 있는 것이다. 이 부분은 이 시작품 나아가 고산의 정신세계에 있어 도교와 유학의 역학관계를 여실히 드러낸다. 그리고 이같은 역학관계의 성립에 주희와 그의 저술 『주역참동계고이』가 큰 역할을 하고 있는 것이다.

그럼에도 고산은 이 작품의 제목에 ‘戲作’이라는 말을 붙이고 있다는 점을 다시 환기할 필요가 있다. 어찌 보면 군더더기일 수도 있는 이 말을 덧붙인 이유는 이 詩題下에 표현·서술할 내용이 ‘실없는 말’ ‘정색하고

10) 〈觀物吟〉의 全文은 다음과 같다. “耳目聰明男子身 洪鈞賦予不為貧 須探月窟方知物 未躡天根豈識人 乾遇巽時觀月窟 地逢雷處見天根 天根月窟閑來往 三十六宮都是春。”

11) 이상 주희와 참동계의 관련에 대해서는 신동원, 앞의 글, 47쪽; 정병석, 「邵雍의 先天易學」, 『지식의 지평』 11권, 2011, 281쪽에서 재인용.

12) 이봉호, 「朝鮮御製本 『周易參同契』와 조선시대 『參同契』 이해: 선천역학을 중심으로」, 한국공자학회, 『공자학』 35, 2018, 12쪽.

13) 왕실에서 『주역참동계』를 펴낸 배경 등 전모에 관해서는 위의 글 참고.

하는 진담이나 값진 말이 아닌 것임을 의도하고 또 자신이 말하는 것이 ‘별 것 아니라’고 하는 겸손의 태도를 담음으로써 시를 받는 쪽에 대해 격의없는 친분을 표시하기 위한 것으로 볼 수 있다.¹⁴⁾ 고산의 경우는 이 두 가지를 모두 의도한 것이라 여겨지는데 주희를 든든한 뒷 배경으로 하여 『참동계』를 말하고는 있지만 뱃속까지 유학자인 그로서는 편치 않았을 마음을 ‘장난삼아 지은 것’ ‘실없는 것’으로 치부함으로써 자신은 어디까지나 유학의 正道를 가고 있다는 것을 드러내고자 했던 게 아니었을까 추정해 볼 수 있다.

2. 呂洞賓의 저술과 행적

고산이 도교를 수용함에 있어 수위를 조절하여 유교 우위의 역학관계를 유지하게 하는 두 번째 요소로 중국 도교사에서 가장 인기가 있는 呂洞賓을 들 수 있다. 시작품에 역사적 실존인물이 시어로 활용된다고 하는 것은 그 횡수에 관계없이 특별한 의미를 지닌다. 고산의 시에 ‘여동빈’이란 인물이 시어로 등장하는 작품은 〈戲次方丈山人芙蓉釣叟歌〉¹⁵⁾인데 이 작품은 앞서 예를 든 〈用前韻，戲作遊仙辭求和〉와 더불어 고산의 대표적인 도교 작품으로 거론된다.

- | | |
|--|---|
| (a) 芙蓉城是芙蓉洞
今我得之古所夢
世人不識蓬萊島
但見琪花與瑤草 | 부용성은 곧 부용동이니
지금 나도 옛날 꾸던 꿈에서 얻었다오
세상 사람들은 봉래섬을 알지 못하고
다만 기이한 꽃과 아름다운 풀만 보네. |
| (b) 由來神仙豈異人
行義求志非二道
時來出入龍樓虎殿啓乃心
時去遊戲玄圃闈風清興深 | 본래 신선이 어찌 이인이리오?
의를 행함과 뜻을 구함은 두 가지 도가 아니니
때가 오면 용루 호전 드나들며 임금을 보좌하고
때가 가면 현포 낭풍에 노닐며 맑은 흥 누릴 뿐. |
| (c) 乃知天實無心唐事業
未必金丹一粒能致洞賓之飛吟 | 하늘이 당나라 사업에 관심이 없었음을 이에 알겠노니
금단 한 알이 어찌 꼭 洞賓의 비음을 초래했다 하리오. |
| (d) 偶乘古槎槎如舟
悠悠直上銀河洲
朝帝庭還瞰華表
九點烟裡皆蜉蝣
朝蠅暮蚊不可相格可相憐
此意嘗聞金骨仙 | 우연히 옛 뗏목을 타니 마치 배같은지라
유유히 곧바로 은하의 모래섬 올라가서
상제의 조정에 조회하고 돌아와 화표를 굽어보니
아홉 점의 연기 속에 모두가 하루살이
아침 파리와 저녁 모기도 잡지 말고 불쌍히 여길지니
이 뜻을 일찍이 금골선 ¹⁶⁾ 에게서 들었다네. |

14) 임형택, 「한문학 전통 속에서의 戲作」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 260~261쪽.

15) 고산의 原註에 따르면 방장산인은 최유연을 가리킨다(“方丈山人 崔有淵號”).

16) 고산은 自註에서 바로 앞구 파리와 모기에 관한 내용을 韓愈의 시구에서 인용했음을 밝히고 있는데 이로 보아 ‘금골선’은 한유를 가리킨다는 것을 알 수 있다.

이 작품은 내용의 전개에 따라 (a)~(d)까지 4개의 단락으로 나눌 수 있다. (a)에서는 자신이 거처하는 부용동을 봉래섬에 비유함으로써 간접적으로 자신을 신선에 견주었고 (b)에서는 『논어』의 ‘은거할 때는 자신의 뜻을 추구하고 세상에 나아가서는 의를 행하여 자신의 도를 펼친다(“隱居以求其志 行義以達其道” 「季氏」)는 구절을 인용하여 行藏의 처세관을 피력하고 있다. 여기서 주목할 것은 ‘行義’를 표현하기 위해 ‘용루와 호전’이라는 어구를, ‘求志’를 드러내기 위해 ‘현포와 낭풍’이라는 어구를 사용하고 있다는 점이다. ‘용루와 호전’이라고 하는 궁중의 전각은 임금을 보좌하여 經世治民의 이상을 펼치는 ‘유교’의 이념¹⁷⁾을, 그리고 ‘현포와 낭풍’은 신선이 사는 곳으로 ‘道仙思想’의 일면을 제유적으로 표현한 것이다. 이 표현을 통해 고산은 이 둘이 별개의 것이 아니라는 자신의 입장을 말하고 있는 것이다. ‘본래 신선이 어찌 異人이리오?’라는 구절에 대한 自註에서 고산은 ‘신선은 이인이 아니라 본래 영웅에서 나왔다고 하는 시구를 蘇東坡의 시구라 하여 인용하고 있다.¹⁸⁾ 그러나 이 구절은 소동파가 아닌 宋代 陳與義(1090~1138)의 〈貞牟書事〉의 제5구와 6구에 해당하는 것¹⁹⁾으로 이 시는 漢나라의 건국 공신으로서 말년에 辟穀을 하며 세속을 떠나 노닐고자 했던 留侯 張良의 고사에 토대를 두고 있다. 〈貞牟書事〉에서는 장량의 벽곡을 언급한 뒤 해당 인용 시구가 오는 것으로 보아 이 시구에서의 ‘영웅’은 구체적으로 장량을 가리킨다고 할 수 있다. 고산은 이 시구를 인용하여 ‘본래 신선이 어찌 이인이리오?’라고 서술한 뒤 이어 “行義”와 “求志”가 두 개의 道가 아니라고 말하고 있다. 그러므로 고산이 陳與義의 시구를 인용하며 의도한 ‘신선’의 개념은 기묘한 술법을 행하는 異人같은 부류가 아니라 나갈 때와 물러날 때를 알아 잘 처신하는 張良과 같은 인물이라는 것을 알 수 있다.

(c)에서는 대표적 신선인 呂洞賓의 일화를 소개했는데 이 구절에서 ‘飛吟’이란 여동반이 신선이 된 것을 가리키는 표현이다. (d)에서는 (b)에서 말한 현포와 낭풍에서 노니는 흥에 대해 구체적으로 서술하고 있는데 자신이 신선이 되었다고 상정하고 신선의 시각에서 바라본 세상을 표현하였다. 이 부분에서 뗏목을 타고 (“乘”) 하늘에 올라가(“上”) 상제에게 조회하고(“朝”) 화표를 굽어보며(“瞰”) 하찮은 벌레를 가엾게 여기는 (“憐”) 행위의 주체는 바로 시적 화자이기 때문에 상상 속의 자신의 신선 체험을 표현한 부분으로 볼 수 있는 것이다. 고산이 시 말미에 붙여 놓은 ‘부용동은 바로 이 늙은이가 거처하는 바다 별장의 동네 이름이다’²⁰⁾라는 自註 역시 시 속의 현포와 낭풍은 곧 ‘부용동’을, 시 속의 신선이 되어 노니는 존재는 ‘시적 화자’ 즉 자기자신임을 암묵적으로 시사하는 부분이라 하겠다. 여기서 ‘뗏목을 타고 은하의 모래섬에 갔다’고 하는 것 즉 ‘乘槎’란 신선이 된 것을 가리키며²¹⁾ 제13구의 “華表” 역시 요동 사람으로 신선이 된 丁令威의 고사를 담고 있

17) 『고산유고』 1, 409쪽, 주867년.

18) “坡詩, 神仙非異人 由來本英雄.” 이를 소동파의 시구라 한 것은 고산의 착오인 듯하다.

19) 陳與義, 『簡齋集』 卷五.에 실려 있는 〈貞牟書事〉의 일부 구절로 신선을 영웅과 동일시하고 있다.

20) “芙蓉洞即老農所居海庄洞名也.”

21) 張華가 지은 『博物志』 卷十에는 옛날에는 은하수가 바다와 통했다는 전설과 더불어 뗏목을 타고 은하수에 간 사람 이야기가 실려 있다. 신선이 되는 것을 ‘乘槎’, 신선이 된 사람을 ‘乘槎客’이라 일컫는 것은 여기서부터 유래하는데 이를 한나라의 張騫와 연관시키는 것은 오류이다. 『漢書』 「張騫傳」에는 ‘한 무제가 장건을 사신으로 보내 황하의 근원지를 찾게 했다(“漢使窮河源”)는 내용이 있는데 後인들이 이를 장건이 뗏목을 타고 은하수에 갔다고 부회하여 杜甫를 비롯한 많은 시인들이 이를 시에 인용하게 되었던 것이다. 뗏목을 타고 은하수에 가는 것을 ‘神仙’의 일과 연관시키는 예는 정철의 〈關東別曲〉에서 “仙槎를 띄워 내어 斗牛로 向할사/ 仙人을 좃주려 丹穴의 머므살가”의 예에서도 찾아볼 수 있다.

여²²⁾ 전체적으로 신선이 되어 노니는 것을 표현하고 있다.

이 시에서 주목할 부분은 여동빈의 일화가 소개된 (c)이다. 여기서 한 가지 의문이 드는 것은 (b)의 현포와 낭풍에서 노니는 흥을 이어받아 바로 (d)에서 그 구체적 내용을 서술해 가는 것이 자연스러운데 왜 그 사이에 여동빈의 일화를 삽입하여 맥이 끊어지는 듯한 결과를 초래했을까 하는 점이다. 결론부터 말하면 고산은 (B)에서 말한 ‘현포와 낭풍에 노니는 흥’이 결코 금단을 제조하거나 복용하는 ‘외단’의 길이 아님을 분명히 하고 자신의 道仙 취향의 성격이 어떤 것인지를 밝히기 위한 장치로 ‘여동빈’을 내세웠다고 본다. 이에 대해 좀더 구체적으로 알아 보기로 한다.

고산은 여동빈에 대하여 다음과 같이 自註를 붙이고 있다.

여동빈은 본래 당나라 진사였는데, 처음 종리 선생을 만난 곳마다 뒷사람들이 정자를 지어 비음정이 라고 이름 붙였다. 어떤 사람이 시 짓기를, “반드시 당나라 사업에 관심이 없었던 것은 아니었지만, 금단 한 알로 선생을 그르쳤네”라고 하였다.²³⁾

이 주석은 宋의 羅大經이 지은 『鶴林玉露』 丙篇 卷一²⁴⁾의 내용에 토대를 둔 것이다. 인용된 시구에서 ‘당나라 사업’은 금단제조 및 이를 복용하여 신선이 되고자 하는 것 즉 ‘외단’을 가리키는데 외단이 당나라 때 극성했으므로 ‘당나라 사업’이라는 표현을 쓴 것이다. 고산은 이 구절에서 여동빈이 ‘외단’에 관심을 가진 것은 사실이지만 그의 진면목이 금단 때문에 호도되었다는 안타까움을 표현하고 있다.

그런데 여기서 주목할 점은 핵심이 되는 ‘당나라 사업’ 즉 금단제조 및 복용을 둘러싸고 자주에 인용된 無名氏의 〈題岳陽飛吟亭〉과 고산의 시에서의 내용이 다르다는 사실이다. 〈題岳陽飛吟亭〉의 경우 ‘여동빈이 당나라 사업에 관심이 없었던 것은 아니다’는 내용이고, 고산의 시의 경우는 ‘하늘이 당나라 사업에 관심이 없다는 것을 (나는) 알게 되었다’는 내용이다. 기존의 시를 차용함에 있어 고산이 보인 이 미묘한 차이는 상당히 큰 의미를 내포한다. 原詩의 경우 ‘금단’의 문제를 여동빈 한 개인에게 국한시켜 나타낸 것이라면, 고산의 표현에서는 ‘하늘이 금단의 일에 무관심’한 것으로 치부함으로써 금단의 가치를 부정하고 무력화하고 있는 것이다. 금단에 대한 하늘의 입장을 자신이 이제 알았다고 하는 것은 결국 자기 자신이 금단의 일에는 무관심 하다는 것을 말한 것으로 볼 수 있다. 즉 ‘하늘’이라고 하는 절대적 존재를 빙자하여 자신의 생각을 드러낸 것이다. ‘금단’에 대한 이같은 고산의 입장은 결국 여동빈의 飛吟- 즉, 신선이 된 것-이 금단의 효과로 인한 것이 아니라는 내용으로 이어지면서 더욱 분명하게 표명이 되고 있다. 그렇다면 고산은 수많은 仙人들 중 왜 여동빈에 주목하고 자신의 시에서까지 언급을 했을까 궁금하지 않을 수 없다.

도교의 연단술은 크게 외단과 내단으로 나눌 수 있다. 외단이란 불로장생을 위한 또는 신선의 경지에 이르

22) 『고산유고』 I, 410쪽, 주871번 참고.

23) “呂洞賓，本唐進士也。初遇鍾離先生處，後人作亭，名曰飛吟。有人作詩曰，未必無心唐事業，金丹一粒誤先生。”

24) 이 책은 甲乙丙의 세 篇으로 구성되어 있는데 해당 부분은 전체적으로는 13권, 甲篇의 1권에 해당한다. 『鶴林玉露』의 해당 부분은 다음과 같다. “世傳呂洞賓唐進士也。詣京師應舉 遇鍾離翁於岳陽 授以仙訣 遂不復之京師。今岳陽飛吟亭是其處也。近時有題絕句於亭上云 ‘覓官千里赴神京 鐘老相傳蓋便傾 未必無心唐事業 金丹一粒誤先生’ 餘酷愛其旨趣 蓋夫子告沮溺之意也。”

기 위하여 약물 복용의 방법에 의지하는 것²⁵⁾이다. 그리고 내단은 수련을 통해 몸 속에 丹을 형성하려는 방법²⁶⁾으로서 唐末의 인물인 鍾離權과 呂洞賓이 이를 대표한다.²⁷⁾ 특히 중국 최고의 신선으로 꼽히는 여동빈은 송대에 들어와 ‘여동빈 신앙’²⁸⁾이 형성될 만큼 도교사에서 영향력과 대중적 인기가 컸던 인물이다. 그가 송대 이후 대중적 인기를 얻게 된 요인은 신선이 된 후에도 昇天하지 않고 인간세상에 머물면서 가난한 사람을 돕고 구제하기에 최선을 다했으며 술을 즐기고 상업을 하는 등 일반 서민들같은 생활을 한 ‘地仙’의 형상을 지녔기 때문이다.²⁹⁾ 그는 민중들뿐만 아니라 문인들의 지지를 받기도 했는데 그것은 사대부 높은 신분의 儒生 출신이라는 신분상의 공통점과 여러 번 과거에 낙방한 落第弟子로서의 이력에 동질감을 느꼈기 때문이다. 그는 또한 詩仙으로도 이름이 높았으며 이 점도 문인들의 호응을 얻는 데 큰 몫을 한 것으로 보인다.

아래 여동빈의 自述 내용은 그 진위야 어떻든 그가 文人 儒者層의 특별한 호응을 얻은 배경을 짐작케 하는 단서가 된다.

실은 나에게 세 개의 劍이 있으니 하나는 번뇌를 베는 것이고, 두 번째 것은 貪嗔을 베는 것이며, 세번째 것은 色慾을 베는 것이다. 세상에서는 나의 神靈스러움을 전한다고 하는데 이는 나의 ‘法’을 전하는 것만 못하고, 나의 법을 전하는 것은 나의 ‘行’을 전하는 것만 못하니 무엇 때문인가? 사람들이 이에 反한다면 손을 잡고 무술을 접한다 한들 결국은 도를 이루지 못할 것이기 때문이다. 슬프다. 내(여동빈)가 지은 저작을 보면 모두 몸과 마음으로부터 시작하는데 배우는 사람이 마음을 바르게 하여 몸을 닦지 않고 다만 僥倖만을 바라니 옳다고 하겠는가?³⁰⁾

여기서 여동빈은 신기한 술법이 아닌 심신수행을 강조하고 있고 번뇌와 탐욕, 분노, 색욕과 같은 세속적 욕망을 초극하려는 도덕관을 보여주고 있다. 이처럼 신기한 행적보다는 내적 수행을 강조하는 여동빈의 모습이 당시 지식인들의 도덕관에 부응했던 것으로 보인다.

이같은 여동빈의 행적은 중국뿐만 아니라 조선시대 문인과 화가들 사이에서도 큰 공감대를 형성했으며 이들은 여동빈의 행적을 소재로 한 많은 시문과 그림을 남겼다.³¹⁾ 수많은 신선들 중 유독 여동빈에 관한 작품이 많은 것 역시 중국에서 그가 대중적 인기를 얻고 문인에게 호응을 얻은 것과 같은 이유에서라고 할 수 있다.

25) 晉의 葛洪이 지은 『抱朴子』는 외단법을 대표하는 도교서라 할 수 있다.

26) 後漢 때의 魏伯陽이 지은 『周易參同契』는 내단의 성격이 강한 저작이다.

27) 외단이 크게 성행한 것은 唐나라 때인데 금단의 재료가 되는 수은이나 납 등의 과잉섭취로 중금속 중독을 일으키거나 목숨을 잃는 등 폐단이 컸다. 宋代는 도교사에 있어 금단에 의존하는 외단으로부터 심신 수련을 강조하는 내단으로 중심점이 옮겨가는 전환의 시기다. 대표적인 인물로 隨代에 내단을 제창한 蘇元郎, 중국 도교의 八仙에 드는 인물들인 鍾離權과 여동빈, 宋代 초기의 道士 陳搏(872-989년) 등을 들 수 있다.

28) 장현주, 「송대 여동빈 신앙의 유행: 문학과 도상을 중심으로」, 『道敎文化研究』 38, 2013.

29) 위의 글, 244쪽.

30) 吳曾(宋), 『能改齋漫錄』(藝文印書館, 1968) 제18卷 「神仙鬼怪」: 「呂洞賓傳神仙之法」의 항에는 여동빈의 自傳이라고 하는 내용이 실려 있다. “呂洞賓嘗自傳云(中略) 實有三劍 一斷煩惱 二斷貪嗔 三斷色慾 是吾之劍也. 世有傳吾之神 不若傳吾之法 傳吾之法 不若傳吾之行 何以故. 為人若反是 雖握手接武 終不成道. 嗟乎 觀呂之所著 皆自身心始而學者不能正心修身 徒欲為僥倖之事 可乎.”

31) 조선 초기 李承召·金訴·休靜禪師, 조선 중기의 柳夢寅·許筠·柳思規 등이 그 대표적 인물이다. 이에 관한 자세한 논의는 조인희, 「朝鮮 後期の 呂洞賓에 대한 繪畫 表現」(『美術史學研究』 282, 2014. 6) 참고.

神仙이 즉 최 업쓰되 呂洞賓은 眞仙이레/ 朝遊北海 暮暮梧요 神裡青蛇 膽氣粗 | 라 三入岳陽樓 홀 세 사람이 알 이 업데/ 洞庭湖 七百里 平湖에 浪吟飛過 흐니라. (金壽長, 밑줄은 필자)³²⁾

와 같은 시조는 여동빈이 조선 사대부 식자층뿐만 아니라 중인층 歌客들에게까지 널리 영향을 끼쳤음을 짐작하게 한다.

고산이 여러 신선들 중 여동빈을 자신의 시에서 언급한 것도 이같은 맥락에서 이해할 수 있다. 요약하면 첫째 도교의 인물이지만 儒門 출신이라는 신분적 동질감이 있었고, 둘째 외단이 아닌 내단 사상가로서 正心 修身의 내면 수행을 중시한다는 점에서 유가적 도덕관과도 부응한다는 점, 셋째 詩·詞·賦 등에 능통한 詩仙의 면모³³⁾를 지닌다는 점에서 같은 문인으로서 공감성이 있었을 것이라는 점, 넷째 經世救民의 행적에서 참된 儒者의 모습을 보았기 때문이라는 점 등이다. 한 마디로 고산이 수많은 신선 중 여동빈을 택한 것은 그가 仙化한 인물이면서도 유교적 가치관·도덕관·정치이념과 상치되지 않는, 다시 말하면 儒生과 같은 이미지를 지닌 존재였기 때문이라 할 수 있다.

위 시를 면밀히 읽어보면 고산은 신선 관련 용어를 빈번히 사용하여 仙遊의 내용을 읊으면서도 자신이 도교나 신선의 일에 경도된 것으로 인식될까 유의하는 모습이 엿보인다. 그리하여 자신이 神仙事에 함몰되지 않고 儒者로서의 正道를 벗어나지 않았다는 것을 보이기 위하여 - 혹은 스스로 확인하기 위하여 - 세심한 장치를 도모하고 있다. 우선 ‘신선은 異人이 아니다’고 규정함으로써 앞으로 전개될 仙遊적 내용에 대해 미리 방패막이를 설치하고 신선처럼 노니는 것을 유교적 行藏의 도리 중 ‘藏’과 연관지은 뒤, 하늘을 빌려와 자신이 금단에는 관심이 없음을 피력하고 있는 것이다. 그런 뒤 결정적으로 유생 이미지가 강한 신선 여동빈의 일화를 소개하여 儒者로서 선을 넘지 않았다는 증표로 삼은 것으로 보인다. 조금 더 나아가 고산은 은연 중 신선들 가운데 儒家와의 친연성이 큰 여동빈을 선택하여 자신의 처신과 병치시키고 있다고 해석할 수도 있다. 그러나 仙遊의 내용을 읊으면서도 고산이 끝까지 고수하고자 한 것은 자신의 仙遊가 도교적 신선놀음이 아니라 儒家의 ‘藏’의 성격을 띤다는 것을 확인하는 일이었다고 본다. 行義는 유가의 내용을, 求志는 도교와 신선의 내용을 빌어 표현을 함으로써 행의는 유가의 길이고 구지는 도교·신선의 세계와 관계되는 것처럼 의미를 부여하고 이 둘은 하나라고 하면서도 결국 자신이 道仙을 추구하는 인물로 규정되는 것을 거부하고 있는 것이다. 결국은 道仙에 대한 儒家의 우위를 인정하는 태도라고 할 수 있다.

고산이 시 제목에 ‘장난삼아 차운하다’(戲次)라는 군더더기 표현을 붙인 것 또한 앞 〈戲作遊仙辭求和〉에서의 ‘戲作’의 경우와 일맥상통하는 것으로 도교 및 신선사상에 대한 자신의 입장을 확인시키고자 하는 의도였으리라 짐작할 수 있다. 이처럼 도교에 대한 유가 우위의 태도를 견지하게 하는 필터 역할을 하는 것이 바로 ‘여동빈’이라고 하는 인물 및 그의 행적이라 할 수 있다.

32) 정병욱 편저, 『시조문학사전』, 신구문화사, 1966, 1300번.

33) 『全唐詩』 858卷에 원래의 이름인 呂岩으로 200수가 넘는 시편이 수록되어 있고, 『全宋詞』에도 그의 詞 작품이 다수 실려 있다. 김도영, 「呂洞賓劇의 純陽 志向 이미지」, 『中國語文論叢』 21, 2001, 309쪽.

3. 葛洪과 그의 저술 『抱朴子』

고산의 시문에 보이는 도교 관련 시어들 중에는 仙景이나 仙界, 仙樂, 蓬萊처럼 사물이나 장소에 대한 美稱의 구실을 하거나 여타 시인의 시문에서 쉽게 발견할 수 있는 종류의 것이 아닌, 매우 전문적인 도교 용어가 사용되는 예를 발견하게 된다. ‘金漿’과 ‘玉液’이 바로 그것이다. 이 도교 용어들은 東晉의 도교학자 葛洪(283~363)이 지은 『抱朴子』 內篇에 나오는 것으로 다른 시인들의 시문에서는 거의 찾아보기 어려운 용어들이다. 이런 용어들은 고산의 삶과 문학에서의 儒·道 관계를 검토함에 있어 葛洪과 그의 저작이 중요한 단서가 된다는 것을 시사한다. ‘金漿’과 ‘玉液’이 시어로 사용된 예를 보도록 한다.

投吾未及子唇濡	그대 입술 적시기 전에 내게 주니
踟躕東陵抱甕徒	동릉의 포옹의 무리 ³⁴⁾ 에게 감사의 절 올려야겠네
冷比雪霜甘比蜜	차기는 눈과 서리같고 달기는 꿀과도 같으니
金漿玉液詎能踰	금장과 옥액인들 어찌 이보다 나으랴.

위의 시는 〈朴進士而厚惠西瓜東瓜, 兼寄絕句五首近體一首, 次韻答之〉의 다섯 수 중 제2수에 해당하는 작품으로 진사 朴而厚가 수박을 보내준 것에 대한 보답으로 지은 시이다. 고산은 이 시에서 수박의 맛과 더위를 식히는 효능에 대해서 말하고 있는데 그 효과를 표현하기 위해 ‘金漿’과 ‘玉液’이라고 하는 仙藥을 비교의 대상으로 삼고 있다는 점에 주목할 필요가 있다.

‘수박’이 ‘선약’보다 낫다고 한 표현의 이면에는 ‘금장’과 ‘옥액’의 가치와 효과를 충분히 인지하고 이를 높게 평가하는 고산의 생각이 담겨 있음을 간과할 수 없다. 세상 최고의 가치를 말하기 위해 ‘수박’에 버금가는 것으로 도교의 선약을 끌어다 활용하고 있다는 것은 고산이 이 이 선약에 대해 지니고 있는 태도와 생각의 일면을 반영하는 징표가 된다.

‘금장’과 ‘옥액’은 도교에서 제련하여 만드는 仙液을 가리키는데 『抱朴子』 內篇 「金丹」에 의하면 황금을 넣어서 생긴 액체를 ‘금장’, 옥을 넣은 것을 ‘옥액’이라 하고 이것을 마시면 長生할 수 있다고 하였다.³⁵⁾ 시문에 나오는 도교의 仙藥은 보통 ‘不死藥’ ‘金丹’ 정도가 일반적인데 이처럼 금장이나 옥액과 같은 전문적이고 특수한 종류의 선약을 시어로 활용했다고 하는 점은 고산이 『포박자』의 내용을 숙지하고 있었을 가능성을 시사한다. 고산이 이 말을 『포박자』로부터 직접 접했는지 아니면 다른 서적이거나 시문을 통해 간접적으로 접했는지에 관한 확실한 근거는 없지만 아래 〈次韻酬李季夏赤壁歌〉에 사용된 ‘天仙’이라는 시어의 용례는 이 의문을 해결할 수 있는 한 실마리를 제공한다.

34) 남새밭을 힘들여 가꾼 농사꾼을 가리킨다. 진나라 때 東陵侯에 봉해진 邵平이 가난하게 살면서 장안성 동문 밖에서 외밭을 일구며 살았는데 그 외밭이 좋았으므로 사람들이 東陵瓜라고 불렀다고 한다. 『고산유고』 I, 374쪽, 주780번 참고.

35) 葛洪, 『抱朴子』 內篇 「金丹」 “朱草狀似小棗…(中略)…久則成水 以金投之 名為金漿 以玉投之 名為玉醴. 服之皆長生.” 고산이 말한 ‘玉液’은 원문에는 ‘玉醴’로 되어 있다.

李侯性癖耽佳句	李侯 ³⁶⁾ 의 성벽이 아름다운 시구를 탐하여
不損無詩寧飲醋	식초를 마실지언정 시 없으면 읊도 안 해
造物不許支大厦	조물주는 대하를 부지하게 허락하지 않고
赤壁之遊已分付	적벽에서 노닐 것을 분부하셨다오
天仙遊戲浮漚間	천선이 물거품 사이에서 유희하나니
幾時乘槎上銀浦	어느 때나 뗏목 타고 은하수에 오를까.
晚來萬谷酣笙鐘	저녁에 일만 골에 울리는 생황과 종소리
淡生活休爲我苦	담박한 삶 그만두면 그것이 나의 괴로움이라
...(下略)...	

위 인용 시구에서 “天仙”은 글자 그대로 ‘천상의 신선’으로 풀이할 수도 있으나 중국, 조선의 여타 시인들의 시구에서 ‘神仙’을 가리키는 단어들 중 ‘天仙’은 거의 찾아보기 어렵다는 점에 주목할 필요가 있다. ‘仙’과의 글자 조합의 예를 들면 가장 흔한 ‘神仙’을 비롯하여 蘇軾을 신선으로 표현한 ‘蘇仙’, 신선을 지상으로 귀양 온 존재로 표현한 ‘謫仙’ - 특히 李白의 경우 李謫仙 -, 최치원을 가리키는 ‘伽倻仙 仙人’, 이 외에도 ‘真仙’ ‘麻姑仙女’ ‘酒中仙’ ‘四仙’ ‘羽衣仙人’ ‘南極 仙翁’ ‘笙鶴仙人’ ‘群仙’ 등이 있다. 참고로 도교가 가장 융성했던 당나라 때의 시인들의 시를 예로 들어 볼 때 두보의 경우는 ‘天仙’이 시어로 사용된 예가 全無하고 道籙까지 전수 받은 이백의 경우조차도 2회 사용³⁷⁾에 불과하다. 이로 볼 때 ‘天仙’이라는 말이 시어로 활용되는 것은 보편적 양상이라고 볼 수 없으며 나아가 아주 희귀한 용례라고 할 수 있다.

‘신선’ 자체가 天上과 관계된 존재인데 굳이 ‘天仙’이라고 표현하고 이를 다시 ‘뗏목을 타고 은하수-하늘-에 오른다’는 어구로 뒷받침한 것에 대해 필자는 고산이 ‘天仙’ ‘地仙’ ‘尸解仙’이라고 하는 신선의 세 부류를 염두에 두고 이 말을 사용한 것으로 보고 있다. 갈홍은 『포박자』 內篇 「論仙」을 비롯하여 여러 곳에서 신선을 天仙·地仙·尸解仙의 세 종류로 구분하고 있는데 上土인 ‘천선’은 현세의 육신 그대로 승천하는 부류이고, 中土인 ‘지선’은 名山에서 노니는 존재이며 下土인 ‘시해선’은 육신은 일단 죽지만 매미가 허물을 벗듯이 선인이 되는 부류이다.³⁸⁾ 상사는 도를 얻으면 승천하여 天官이 되고 중사는 도를 얻으면 곤륜산에 머물면서 살며 하사는 도를 얻으면 세간에서 장생한다.³⁹⁾ 갈홍에 의하면 승천하는 자와 지상에 머무는 자 모두 不老長生하며 속세를 떠나든 속세에 머물든 그것은 본인의 기호에 따른 것⁴⁰⁾이라고 하였다.

또한 신선을 소재로 하거나 신선에 대해서 언급하는 경우 영주산·봉래산·방장산의 三神山을 비롯하여 崑崙山·華山·泰山 등과 같은 ‘山’이 배경이 되는 예가 많은데, 위의 시에서는 ‘뗏목을 타고 은하수에 오르는

36) 李季夏를 가리킨다.

37) “攀花弄秀色 遠贈天仙人”(《擬古 十二首》·四, 『李太白集』 卷二十三), “應是天仙狂醉 亂把白雲揉碎”(《清平樂 三首》·三, 『李太白集』 卷二十五 補遺)

38) “上土舉形昇虛 謂之天仙 中土游於名山 謂之地仙 下土先死後蛻 謂之屍解仙.” 葛洪, 『(新譯)抱朴子』·內篇 「論仙」, 昔原台 역주, 서림문화사, 2016, 58쪽. 이하 『포박자』 번역은 이 책에 의거하며 개개 서지사항은 생략한다.

39) “上土得道昇為天官 中土得道棲集崑崙 下土得道長生世間.” 같은 책, 『金丹』, 118쪽.

40) “仙人或昇天或住地 要於俱長生. 去留各從其所好耳.” 같은 책, 『對俗』, 92쪽.

다'고 한 점도 주의깊게 보아야 할 대목이다. '은하수'는 하늘의 제유적 표현이라 할 수 있으므로 이 구절은 곧 '하늘에 오른다'는 뜻과 같다. 이로 볼 때 고산이 '천선'이라는 시어를 사용한 것을 우연으로 치부하거나 이를 단순히 '천상의 신선'으로 풀이할 수 없다고 생각하며 갈홍의 분류를 염두에 둔 표현으로 보는 것이 타당하다고 본다.

이처럼 고산이 금장이나 옥액, 천선과 같은 전문적이고 특수한 도교 용어를 사용한 것으로 미루어 그가 『포박자』를 접하고 읽었을 가능성이 매우 크다고 판단된다. 그렇다면 고산이 『포박자』를 접했다든가 특수한 도교용어를 시어로 활용했다든가 하는 것이 그에게 어떤 의미를 지니는가를 살펴보아야 할 것이다.

다시 앞에 인용한 〈朴進士而厚惠西瓜東瓜〉로 돌아가 금장과 옥액같은 선약이 좋은 것은 사실이지만 결국 '수박'이 그 위에 놓인다고 말할 점을 재음미해 보자. 이 언술의 이면에서 우리는 선약은 값이 비싸고 구하기 어려워 특수한 계층의 사람들만이 누릴 수 있는 것인 반면 수박은 값싸고 흔한 것이어서 신분의 고하, 빈부를 떠나 누구라도 누릴 수 있는 것이므로 더 값진 것이라는 고산의 속생각을 읽어낼 수 있는 것이다. 제2구의 '동릉의 포옹의 무리'가 남새밭을 가꾸는 농부를 가리킨다고 할 때 이같은 讀法은 그 타당성을 확보하게 된다. 仙藥이 도교의 상징물이라 한다면, 수박과 이를 가꾼 농부들 그리고 이들에 더 가치를 부여하는 마음은 유교적 발상에 더 가깝다고 보아도 무리가 없다. 결국 필자는 이 시를 도교에 대한 유교 우위의 역학관계를 보여주는 텍스트로 읽고자 하는 것이다. 그리고 도교사상을 수용함에 있어 수위를 조절하여 이 역학관계를 유지하게 하는 세 번째 요소로 갈홍과 그의 저작물 특히 『포박자』를 거론하고자 하는 것이다.

갈홍은 초기 도교학자로 후대의 도교에 큰 영향을 끼쳤지만 전형적인 儒家 집안 출신으로 유가 경전에도 정통한 인물로 알려져 있다. 그의 대표적 저술 『포박자』는 초기 도교 경전으로 도교적 내용을 주로 하는 「內篇」과 유교사상을 논하는 「外篇」으로 구성되어 있다.⁴¹⁾ 『포박자』 외편 말미에 붙은 갈홍의 自序에 의하면 내편은 신선의 도, 선약의 처방, 鬼怪 변화의 사용법, 불로불사법, 惡氣를 씻고 화를 피하는 術 등을 기술한 것으로 道家에 속하고, 외편은 세인의 득실, 세상사의 좋고 나쁜 것에 대하여 쓴 것으로 儒家에 속한다고 하였다.⁴²⁾ 그가 자신을 '순수한 유가라고는 할 수 없고 남에게 가르침을 전수하는 스승으로도 적잖지 못하지만'⁴³⁾ '그래도 유자의 말단'⁴⁴⁾이라고 평하고 있는 것처럼, 도교가 그의 사상을 떠받치는 主軸이 되는 것만은 사실이나 儒學 역시 제2의 사상적 기둥이 된다는 것을 부인할 수 없다.⁴⁵⁾

갈홍의 사상에서 특별히 주목할 점은 '隱逸'의 처세관인데 이는 儒家의 行藏의 입장과 거의 흡사한 면모를 보인다. 그의 은일사상은 외편 「嘉遁」「逸民」「任命」 등에 집중적으로 서술되어 있다. 「嘉遁」에서는 '懷冰先生'과 '赴勢公子', 「逸民」에서는 '逸民'과 '仕人', 「任命」에서는 불우한 처지에 놓인 '居冷先生'과 세속적인 顯

41) 이같은 사정은 『포박자』 내편의 '序'와 외편 말미에 붙어 있는 '自序'를 통해 확인할 수 있다.

42) "其內篇言神仙方藥 鬼怪變化 養生延年 禳邪卻禍之事 屬道家. 外篇言人間得失 世事臧否 屬儒家" 『外篇』 自序 273쪽.

43) 竟不成純儒 不中為傳授之師 번역 260.

44) 洪希為儒者之末 每與人言 常度其所知而論之 不強引之以造彼所不聞也. 번역.

45) 이진용은 갈홍의 이같은 특징을 '道本儒末'의 입장으로 정리하여 『포박자』 외편의 유교 정치사상을 중점적으로 살폈다. 그는 갈홍의 정치사상을 '강렬한 사회참여의식과 救世 정신을 바탕으로 적극적 사회개혁의 입장을 표방하면서 嚴刑濫法の 현실제도를 중시하고 이상적 정치체제로서 강력한 군주제의 확립을 주장하였다'고 파악하였다. 이진용, 「葛洪 『抱朴子外篇』의 유교정치사상」, 『철학논총』 61, 2010, 7, 121~122쪽.

達을 상징하는 ‘翼亮大夫’ 등 가상의 인물을 등장시켜 그들의 대화를 통해 자신의 생각을 드러내는 방식을 취하고 있다. 갈홍의 은일관을 요약하면 ‘기회가 나쁘면 野에 숨어 은거하고 때가 오면 朝廷의 높은 자리에 오른다’⁴⁶⁾는 것, ‘조정에 出仕하거나 산림에 은거하는 것은 모두 개인의 기호와 능력에 따른다’⁴⁷⁾는 것, 그리고 ‘조정에 나아가든 산림에 은거하든 방법은 다르지만 도를 추구하는 목적은 같다는 것’⁴⁸⁾이다.

이와 같은 갈홍의 은일관은 아래 글과 시에 나타나 있는 고산의 처세관과 거의 일치한다는 것을 발견하게 된다.

신하가 임금을 섬기는 도리는, 재주와 덕이 있어 능히 그 직책을 수행할 수 있으면 벼슬길에 나아가고, 재주도 없고 덕도 없어 그 임무를 수행할 수 없으면 물러나는 것입니다. 또한 진실로 동료들에게 받아들여져 서로 공경하고 합심할 수 있으면 나아가고, 사람들이 나를 알아주지 않고 세상이 내 뜻과 어긋날 때는 물러가는 것입니다.⁴⁹⁾

吾人經濟非無志 내가 經國濟民의 뜻이 없는 것은 아니지만
君子行藏奈有時 군자가 나아가고 물러감에 어찌 때가 있으랴 (〈病選孤山廬上感興〉)

行義求志非二道 意를 행하고 뜻을 구하는 것이 두 길은 아니라네 (〈戲次方丈山人芙蓉釣叟歌〉)

- 46) 「任命」편은 불우한 처지에 놓인 ‘居冷先生’이 세속적인 顯達을 상징하는 ‘翼亮大夫’에게 교훈을 주는 내용으로 되어 있는데 세상을 등지고 사는 것이 존중할 일은 아니라는 익량대부의 말에 거명선생은 ‘기회가 나쁘면 野에 숨어 은거하고 때가 오면 朝廷의 높은 자리에 오른다’(‘運屯則濔淪於勿用 時行則高竦乎天庭’) ‘대저 군자라는 것은 스스로 역량을 숨기고 때를 기다리면서 덕을 쌓아 바른 일을 행한다. 기회가 오지 않으면 나타나지 않고 마음으로 복종할 만한 군주가 아니면 섬기지 않는다. 가난이나 영달은 운에 맡기고 出處進退는 마음 내키는 대로 한다 야인이 되었을 때는 은둔자의 모범이 되고 세상에 나왔을 때는 명신의 귀감이 된다(‘蓋君子藏器以有待也 稱德以有為也 非其時不見也 非其君不事也 窮達任所值 出處無所繫 其靜也則為逸民之宗 其動也則為元凱之表.’)고 설파한다. 『(新譯)抱朴子』 外篇2, 15~16쪽.
- 47) 「逸民」편을 보면 ‘숲속이나 물가에서 허무하게 살다가 허무하게 죽는다면 무슨 가치가 있느냐(『(新譯)抱朴子』 外篇1, 49쪽)는 仕人의 비야냥에 일민은 ‘이른바 뜻이 있는 사람이라고 해서 반드시 祿位에 있는 것은 아니며 꼭 공적만을 원하지는 않는다.……세상을 버리고 은거하는 것은 성인들도 인정하였다. 출사하거나 은둔하는 것은 그 기호에 따를 것이다.’(‘凡所謂志人者 不必在乎祿位 不必須乎勳伐也.……嘉遁高蹈 先聖所許 或出或處 各從攸好.’) 『(新譯)抱朴子』 外篇1, 49~51쪽) ‘속세를 등진 선비는 산이나 물가에서 은거하면서 만족해 하고 세상의 명성은 귀하게 여기지 않으며 마음대로 생각하고 마음대로 행하면서 시대와 사회에 유익한 일을 하지 않으니 참으로 무익한 존재’(『(新譯)抱朴子』 外篇1, 52쪽)라고 비난하는 仕人에 대하여 逸民은 古公亶父와 翳, 季札, 老萊子의 예를 들어 ‘모두가 기호에 따라서 행하는 것으로 그 무엇도 그러한 기호를 대신할 수는 없다’(‘從其所好 莫與易也’)고 대답한다(『(新譯)抱朴子』 外篇1, 54쪽). 또 「嘉遁」편을 보면 은둔의 태도를 비난하는 부세공자에게 거명선생은 ‘내가 은거하고 있는 것은 나의 기량이 정치하는 일에 맞지 않기 때문’(‘僕所以逍遙於丘園 斂跡乎草澤者, 誠以才非政事, 器乏治民’)이며 ‘능력이 있는 일에 힘쓰고 능력이 닿지 않는 일이면 고개를 돌리는 것’(‘故居其所長 以全其所短耳’)이라고 대답(『(新譯)抱朴子』 外篇1, 29~30쪽)하여 出處進退는 각기 자신의 능한 바에 따라 결정할 일이라는 입장을 표명하였다.
- 48) 「逸民」편을 보면 은둔하는 선비는 불충한 신하라는 仕人의 비난에 일민은 ‘나라 안에 살고 있는 사람으로 임금의 신하가 아닌 사람이 없다는 것은 분명하다. 朝廷에 있는 자는 힘을 다하여 나라를 다스리고 山林 속에 사는 사람은 덕을 닦아서 혼탁한 세상을 바르게 정화한다. 방법은 다르다 해도 그 목적은 같은 것이므로 어느 쪽이나 모두 왕의 백성이다.’(‘率土之濱 莫匪王臣 可知也. 在朝者陳力以乘庶事 山林者修德以厲貪濁 殊途同歸 俱人臣也’)라고 대답하는 내용이 있다. 『(新譯)抱朴子』 外篇1, 56쪽.
- 49) “人臣事君之道 有材有德能舉其職則仕義也. 無才無德不能舉其職則去義也. 寔能容之同寅協恭則仕義也. 人莫我知世與我違則去義也.” 『孤山遺稿』 卷3·上, 「辭工曹參議疏」, 7쪽.

고산이 갈홍의 사상을 큰 거부감없이 수용할 수 있었던 이유 중 하나는 이처럼 갈홍의 은일관이 ‘은거할 때는 자신의 뜻을 추구하고 세상에 나아가서는 의를 행하여 자신의 도를 펼친다’(隱居以求其志 行義以達其道) 『論語』 「季氏」, ‘등용되면 나아가 행하고, 버림을 받으면 물러가 숨는다’(用之則行 捨之則藏) 『論語』 「述而」)고 하는 儒家의 行藏의 처세와 부합하기 때문일 것이다.

고산이 갈홍의 입장을 수용할 수 있었던 것은 비단 갈홍의 은일관이 유가의 처세관에 부합했다는 이유만은 아니다. 갈홍은 도교의 내용을 논한 「내편」 곳곳에서도 선약보다 우선하여 유교적 윤리도덕성을 강조하고 있는데 이 점이 儒者인 고산에게 크게 공감을 불러일으켰을 것이 틀림없다.

선인이 되고자 하는 자는 忠孝, 和順, 仁信을 근본으로 해야 할 것이다. 만약 덕행을 닦지 않고 方術에만 힘써봤자 결코 장생할 수 없다.⁵⁰⁾

만일 선행을 쌓는 것이 충분하지 않으면 비록 선약을 복용한다 해도 무익하다.⁵¹⁾

이상 보아온 것처럼 갈홍은 도교학자임에도 근본이 유자출신이라는 점, 저술 도처에서 유자가 공감할 수 있는 行藏의 처세를 강조하고 있다는 점, 그리고 선약보다 유교적 윤리도덕성을 우선시한다는 점 등에서 조선시대 儒者에게 공감대를 형성할 수 있는 요소를 충분히 지니고 있었다고 볼 수 있다. 고산도 갈홍의 이같은 사상의 궤적에 어느 정도 공감을 했던 것으로 보이며 그같은 태도가 시에 반영되었다고 보는 것이다. 사실 『포박자』는 고려시대 문인 李穡(1328~1396)이 同名의 제목으로 〈抱朴子〉라는 시⁵²⁾를 지은 것으로 보아 이미 고려시대 혹은 그 이전에 우리나라에 들어와 지식층 사이에 널리 퍼져 있었음을 알 수 있다. 이런 정황으로 미루어 고산이 갈홍과 그의 저술에 접했을 가능성은 충분하다고 하겠다. 그리고 어느 면에서 儒家의 가치관·처세관·윤리관과 일맥상통하는 갈홍의 사상적 성향은 고산이 도교적 내용을 수용함에 있어 일종의 안전장치와 같은 구실을 했다고 보는 것이다.

Ⅲ. 나가는 말

이 글은 고산의 시문에는 유가와 도교의 요소가 섞여 있다는 점, 그리고 儒·道의 역학관계에 있어 유가의 우위를 볼 수 있다는 점을 토대로 하여 도교 사상을 수용하되 어느 선을 넘지 않게 하는 여과장치가 무엇인가를 살피는 데 목표를 두었다. 그 수위를 조절하는 세 요소로서 朱熹의 『參同契考異』, 呂洞賓의 저술과 행적 그리고 葛洪 및 그의 저술 『抱朴子』를 제시하고 작품을 통해 그 구체적 양상을 살폈다.

50) “欲求仙者要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修而但務方術 皆不得長生也。” 같은 책, 「對俗」, 95쪽.

51) “積善事未滿 雖服仙藥 亦無益也。” 같은 책, 「對俗」, 95쪽.

52) “弄月三生尙宛然 葛洪川畔鎖雲煙 我家自有閑天地 靜裏功夫似坐禪”(『牧隱集』 「牧隱詩藁」 15권)

주희는 조선시대 유학자들이 숭앙하는 大儒이고, 여동빈과 갈홍은 도교에 속하면서도 유가적 성향이 농후한 인물들이므로 이들이 공통적으로 지니는 ‘儒’라고 하는 요소는 철저한 儒者로서의 고산이 道仙의 내용을 자신의 시문에 수용하는 데 있어 수위를 조정하여 儒家 우위의 입장을 고수하게 하는 한 기준으로 작용했다고 할 수 있다.

〈참고문헌〉

1. 자료

『국역 고산유고』, 이형태·이상원·이성호·박종우 옮김, 소명출판, 2004.

『고산유고』 I~IV, 이상현 옮김, 한국고전번역원, 2011.

葛洪, 『(新譯)抱朴子』 內·外篇, 昔原台 역주, 서림문화사, 2016.

2. 논저

김도영, 「呂洞賓劇의 ‘純陽’ 志向 이미지」, 『中國語文論叢』 21, 2001.

문영오, 『孤山文學評論』, 태학사, 2001.

신동원, 「朱熹와 연단술: 『周易參同契考異』의 내용과 성격」, 『韓國醫史學會誌』 14: 2, 2001.

원용문, 『尹善道文學研究』, 국학자료원, 1989·1992.

이대승, 「주희의 『참동계고이』 저술과 그 배경」, 『태동고전연구』 36, 2016.

이봉호, 「朝鮮御製本 『周易參同契』와 조선시대 『參同契』 이해: 선천역학을 중심으로」, 『공자학』 35, 2018.

이진용, 「葛洪 『抱朴子外篇』의 유교정치사상」, 『철학논총』 61, 2010.

임형택, 「한문학 전통 속에서의 戲作」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000.

장현주, 「송대 여동빈 신앙의 유행: 문학과 도상을 중심으로」, 『道敎文化研究』 38, 2013.

정민, 「16,7세기 遊仙詩의 자료개관과 출현동인」, 『한국 도교사상의 이해』, 아세아문화사, 1990.

정병석, 「邵雍의 先天易學」, 『지식의 지평』 11권, 2011.

조인희, 「朝鮮 後期の 呂洞賓에 대한 繪畫 표현」, 『美術史學研究』 282, 2014.

* 이 논문은 2019년 8월 23일에 투고되어,

2019년 9월 9일까지 편집위원회에서 심사위원을 선정하고,

2019년 10월 27일까지 심사위원이 심사하고,

2019년 10월 28일에 편집위원회에서 게재가 결정되었음.

Abstract
A Study on Some Moderating Factors in *Yun Seondo's* Reception of Taoism

Shin, Eunkyung*

This study is based on the characteristics of the poems of *Yun Seondo* which Confucian and Taoist elements are mixed within a text and in their dynamics Confucianism dominates over Taoism. On this basis, this article intends to explore what factors functioned as criteria to control Yun Seondo not to be out of the line of Confucian ideas in his receiving Taoist elements to compose poems. As three criteria to filter Taoism-related terms and ideas thereby make Yun's poems to maintain Confucianism's domination over the Taoism, this study discussed *Juhui* and his *Chamdongye goi*, the commentary book on the *Chamdongye* which is early Taoist writings, a Taoist *Yeo Dongbin* in the Song Dynasty and his writings, and the Taoist scholar *Gal Hong* in the East Jin and his remarkable work the *Pobakja*, often referred to as the Bible of the Taoism.

Juhui was the most respected Neo-Confucian scholar among Confucians in the Joseon Dynasty, and both of *Yeo Dongbin* and *Gal Hong* were influential Taoists and also Confucian scholars to the extent that the "Confucianism," a common element of the three could serve as a powerful yardstick to filter Taoist conceptions to control Yun's works not to deviate from Confucian teachings.

[Key words] Yun Seondo, Gosanyugo, Confucianism, Taoism, Immortals, Juhui, Yeo Dongbin, Gal Hong, Pobakja

* Professor, Woosuk University