

大同哲學會 논문집
「大同哲學」 제59집 2012. 6.

瀛洲十景으로 본 朝鮮 儒學者의 仙境 인식과 그 태도

김치완*

요약문

이 연구에서는 朝鮮 儒學者의 仙境 인식 중에서도 특히 瀛洲山에 대한 인문학적 접근과 인식을 살펴보았다. 성리학적 질서에 충실했던 이들이 성리학적이라고 말하기 곤란한 仙境 인식을 가지고 있었다고 한다면, 그 이유를 통해 오늘날 우리의 제주도 인식의 문제점과 해결방안을 모색할 수 있을 것으로 기대했기 때문이다.

우선 朝鮮後期에 유행했던 조선 儒學者의 遊山 행위를 인문학적으로 접근해 보았다. 遊山은 疏通에 목적을 둔 遊覽 행위 가운데 하나로서, 조선 유학자들은 이를 통해 山이 지닌 내재적 의미를 탐미하고, 그 계기를 통해서 性理學的 修養論을 실천하려고 하였다. 그래서 遊山은 山을 직접 오르는 형식만이 아니라, 先代 遊覽者들이 남겨 놓은 遊山記를 읽거나 그림을 보는 臥遊의 형식까지 포함했다.

한편, 동아시아의 仙境 인식은 戰國時代의 혼란한 상황에서 벗어나려고 하는 요구에서부터 비롯되었다. 조선후기 들어 이 仙境 인식이 새롭게 등장한 이유는 두 번의 전쟁 이후 이상향에의 동경이 극대화되었고, 동시에 당시 동아시아의 문화교류가 활발했기 때문이다. 이렇게 볼 때 瀛洲山은 실재하는 자연경관이라기보다는 인문학적으로 창조된 공간이라고 할 수 있다.

우리는 예로부터 漢孛山을 瀛洲山, 濟州를 瀛洲라고 한 까닭이 그 천혜의 자연경관 때문이라고 생각해왔다. 하지만 조선 유학자들의 瀛洲十景詩에 따르면, 修身과 爲己之學, 그리고 兼善天下라는 儒家的 修養論을 실천할 수 있는 인문학적 공간이라는 의미가 강하다. 그리고 그것이 가능했던 이유는 제주가 그들에게 익숙한 공간이 아니라 ‘낯선 공간’이었기 때문이다.

요컨대 濟州의 지역특수성은 제주를 찾는 사람들이 느끼는 ‘낯설음’의 계기를 제공한다는 점에서는 긍정적으로 평가될 수 있다. 때로는 이 ‘낯설음’이 자연경관에서 느껴질 수도 있겠지만, 궁극적으로는 인문학적 성찰을 가능하게 하는 계기를 제공할 때 비로소 가능한 것이다. 이렇게 볼 때 제주가 진정한 仙境이 되려면 교감과 반성, 그리고 소통적 공간으로서 재발견되어야 한다.

※ 주요어: 仙境 인식, 遊山, 瀛洲山, 濟州, 낯설음.

* 제주대학교 철학과 교수.

1. 머리말

세계 7대 자연 경관 선정을 둘러싸고 제주도 내외에서 여러 가지 논란이 일고 있다. 선정결과가 나온 지금은 기대했던 축제 분위기보다는 주로 그 선정과정이나 관련 기관의 신뢰성에 대한 논란이 계속되고 있지만, 실제로 그 사업 추진 단계에서부터 논란이 있었다. 찬성하는 쪽에서는 ‘제주와 대한민국에 대한 국내외 인지도가 높아져서 관광객이 증가하면, 막대한 경제 파급 효과를 가져 올 뿐 아니라, 그를 통해서 제주의 브랜드 이미지와 대한민국의 국격을 한 단계 높일 수 있다’고 주장했다.¹⁾ 하지만 반대하는 쪽에서는 ‘유네스코 환경 분야 인증 3관왕²⁾을 달성함으로써 제주의 브랜드 가치는 이미 충분히 인정받았으므로, 가령 생태관광적 측면에서 유형·무형의 부가가치를 창출할 수 있는 계기가 된다고 하더라도, 오히려 관광객 유인 차원에서 미미한 인지도 제고 수단에 그칠 뿐 찬성론자들이 말하는 기대효과는 없다’고 주장했다.³⁾ 그리고 어떻게 선정된 이후에는 종결될 줄로 알았던 이 논란이 아직도 진행되고 있다.

사실 이 논란에는 인간과 자연에 대한 이해, 로컬과 글로벌에 대한 이해, 美的 주체와 객체에 대한 이해 등과 같은 철학적 주제에 대한 관점이 엇갈려 있다. ‘천혜의 자연경관’을 가지고 있다는 제주도가 세계 7대자연경관에 선정되었다고 해서 제주도민과 대한민국 국민의 자긍심이 높아지는

- 1) 제주-세계 7대자연경관선정범추진위원회의 홈페이지에서는 선정시 기대효과로 네 가지를 제시하고 있다. “첫째는 영원히 이어질 어마어마한 경제 파급효과입니다. 둘째는 대한민국 국격과 브랜드 가치 상승입니다. 셋째는 세계 7대 자연경관이 있는 국가의 국민이라는 자긍심입니다. 넷째는 천혜자연환경을 잘 보전해온 녹색국가라는 이미지입니다.” 그리고 제주개발연구원 조사를 기초로 하여 경제파급효과가 1년에 6,400억원에서 1조 3천억원 정도라고 추산하고 있다. 관련 내용은 <http://www.jejun7w.com/nature/nature5.html>을 참조할 것.
- 2) 제주도는 2002년 생물권보전지역 지정, 2007년 세계자연유산 등재, 2010년 세계지질공원 등록 된 바 있는데, 이로써 “유네스코 환경 분야 인증 3관왕을 달성”했다고 말한다.
- 3) 제주환경운동연합 이영웅 사무국장은 <7대 자연경관 선정 추진사업, 예산 및 행정력 낭비 우려된다>는 제하의 논평문에서 이렇게 주장한 바 있다. “생물권보전지역 지정, 자연유산 등재, 지질공원 인증에 이어 세계 자연경관으로 선정되고자 하는 제주도의 입장을 모르는 바가 아니다. 하지만 좀 더 냉정하게 판단하기를 바란다. ... 알고는 있지만 도민들에게 연속된 동기부여를 해 도정시책에 끌어들이려는 의도가 다분하다. 그러나 세계지질공원 인증에 이어 또 다른 지향목표를 설정할 이유가 있었더라도 이번 자연경관 선정 행사를 자연유산, 지질공원 등 그 이전의 목표와 동일시 해 추진하는 것은 분명 문제이다.” 이 논평은 전국적으로 7대자연경관선정과 관련한 대대적인 홍보가 이루어지기 전인 2010년 12월 13일 제주환경운동연합과 제주도가자협회 홈페이지에 실린 글이므로, “제주가 세계 자연경관으로 선정되는 것을 반대할 이유는 없다.”고 유보적인 입장을 취하지만 대체로 추진하자는 쪽에는 숨은 의도가 있을 것이라는 논조를 유지하고 있다.

것은 아니다. 그리고 제주도가 세계적인 동시에 지역적일 수 있고, 그를 통해서 그동안 주목받지 못했던 제주의 지역성이 세계성을 수정하고 변경할 수 있는 것도 아니다.⁴⁾ 아울러 세계인들의 소유욕을 자극하고 구매 충동을 일으키도록 하기 위해서 제주에 부여된 감각적 현상으로서의 ‘자연미’가 본래부터 있었던 것이라고 보기도 힘들다. 더 냉정하게 말하면, 오히려 결과적으로는 합리적 의심을 넘어 ‘이 모두가 사기가 아닌가’하는 의혹을 낳을 수밖에 없다.⁵⁾

우리는 철학이 본래 어떤 보편적인 원리나 이념을 추구하는 것이라고 생각한다. 그런데 오늘날을 철학 또는 인문학 위기의 시대라고 말하는 이유는 철학이 보편적인 원리나 이념을 추구하거나, 제시하지 못하고 있으며, 좀 더 솔직하게 말하면 주목조차도 받지 못하고 있기 때문이다.⁶⁾ 그 이유로는 여러 가지를 손꼽을 수 있겠지만, 반성적 입장에서 말하면 우리 시대 철학이 시대의 地坪을 열지 못하고, 기껏해야 “시대를 부분적으로 반영하고 追隨해 온 데”⁷⁾ 그쳤기 때문이라고 할 수 있다. 그런데 생각하기에 따라서는 이런 反省的 태도야말로 우리시대 철학이 생명력과 미래를

4) 박치환·김성수는 「문화콘텐츠학과 글로벌 문화」에서, 글로벌과 로컬로 구성된 글로벌이 문자 그대로는 ‘세계적인 동시에 지역적이며, 세계성은 지역성에 의해 수정되고 변경된다’는 내용을 함축한다고 주장했다(같은 논문, 『글로벌문화콘텐츠』 제2집, 글로벌문화콘텐츠학회, 2009, 7-35쪽).

5) 이 논란은 세계 7대 자연경관 선정 전화투표가 국제전화가 아니라 국내전화였다는 사실이 밝혀진 가운데, 시민 단체들이 감사원에 감사요청을 하는 한편, 2012년 4월 13일 제주참여연대와 제주환경운동연합, 제주주민자치연대, 꽃자왈 사람들, 서귀포시민연대, 탐라자치연대 등 6개 시민단체가 제주도의회 도민의 방에서 기자회견을 열고 “7대 자연경관 선정캠페인은 대국민사극이었다”면서 제주도와 KT 등 관계 기관을 고발하고, 부당이득 반환 소송을 검토할 것이라고 하는 지경에 이르렀다.

6) 자크 랑시에르, 주형일 옮김, 『미학의 불편함』, 인간사랑, 2008, 23쪽. 여기서 주형일은 「옮긴이 서문」을 통해 “인문학의 위기는 인문학이 생산적이지 못하기 때문에 발생한 것이다. 여기에서 ‘생산적’이란 사회적 효과를 발생시킨다는 말이다. 예를 들어 앞서간 철학자들의 글에 나타난 개념들의 차이를 밝히고 남이 모르는 차이를 찾아냈다고 주장하는 수많은 철학논문들은 생산적인가? 차이를 만들어내는 학문적 노력이 여러 철학자들이 ‘만렙’의 경지에 오르는 데 도움을 줄 순 있겠지만 게임에서 신의 경지에 오른다고 현실의 곤궁이 사라지는 않는다. 게임의 공간, 게임의 벽을 깨부수고 게임과 현실을 뒤섞지 않는 한 인문학은 죽어갈 것이다.”라고 한 바 있다.

7) 문성원, 「철학의 기능과 이념 — 1980년대 이후의 한국 사회철학에 대한 반성」, 『시대와 철학』 제20권 3호, 한국철학사상연구회, 2009, 215쪽. 이 논문에서 문성원은 “시대의 변화가 압축적이고 중첩적이어서 철학이 제대로 담고 추스르기 어려웠다는 데” 문제가 있다고 분석하면서, “철학이 애써 자신의 시각을 가다듬어 전체를 조망하고자 했으나, 그 시야에 들어온 것은 나름의 시점과 틀을 중심으로 봉합(縫合)되고 전체화한 부분이었다. 그렇기에 철학이 잡아낸 시대의 상(象)은 왜곡을 면하지 못했다.”라고 주장한 바 있다.

준비하기 위해서 꼭 필요한 것이다.

철학이 현실에 대한 비판적 패러다임을 제시해 주어야 한다고 할 때, 이제 철학 앞에 구체적으로 어떤 과제가 제시되는가? 그 과제는 다름 아닌 현실 속으로 들어간다는 뜻이다. ... 현실 속으로, 그것은 곧 개별 분과 속으로 들어간다는 뜻이다. 제반 과학을 알자, 그리고 기술과 문화 또는 예술을 이해하자. 그 속에서 철학적 패러다임을 찾아내자. 그 때가 비로소 진정한 의미에서 '우리의 독창적 철학'을 할 때가 아닐까?⁸⁾

이 연구의 문제의식은 인용문의 문제의식과 같은 맥락에서 출발한다. 세계 7대 자연경관 선정을 둘러싼 논란을 목격하면서 哲學 또는 시대정신의 不在를 말할 때, 그러한 현실에 대한 비판적 패러다임을 제시하는 일은 전적으로 철학자의 몫이 되기 때문이다. 사실 구호를 외치는 일은 꼭 철학하는 이가 아니더라도 할 수 있다. 이 말은 '言必稱 철학자'라면 구호를 외칠 때조차 그것이 비록 爲己之學에 불과할지언정 긴 호흡의 모색 과정을 통한 연구가 필요하다는 것을 뜻한다.⁹⁾

이런 문제의식을 바탕으로 이 연구에서는 朝鮮 儒學者의 仙境 인식을 살펴보고, 그 가운데서 道家의 이상향 가운데 하나인 瀛洲山에 대해 인문학적으로 접근하고자 한다. 주지하다시피 조선 유학자들은 그 누구보다도 성리학적 질서에 충실했는데, 이들이 성리학적이라고 말하기 곤란한 仙境 인식을 가지고 있었다고 한다면 그것이 무엇 때문인지를 살펴볼 필요가 있기 때문이다. 그리고 그것을 도출해낼 수 있다면, 헤아릴 수 없을 정도라는 경제 파급 효과에 대해 비판적으로 접근할 수 있을 것으로 기대한다. 그리고 특히 '현실 속으로 들어간다'는 점에서 瀛洲山으로 불린 漢拏山을 國故文獻 및 私撰文獻 등에서 어떻게 기록하고 있는지를 살펴보고자 한다. 이를 통해 오늘날 우리가 제주를 세계 7대 자연경관으로 상품화하는 것의 문제점을 학문적으로 도출해낼 수 있을 것이기 때문이다.

2. 朝鮮 儒學者의 遊山 행위에 대한 인문학적 접근

이름 난 자연을 찾아 그곳에서 心身을 수련하거나 요양하는 행위는 특정 시대와 공간에서만 일어나는 일이 아니다. 하지만 특히 지형적으로 산岳이 많은 우리나라에서는 고대부터 山岳을 신성시하는 현상이 큰 비중을

8) 이병창, 「철학 운동」, 『시대와 철학』 제19권 3호, 한국철학사상연구회, 2008, 18-19쪽.

9) 문성원, 앞의 논문, 232쪽, 각주 10 참조.

차지했다. 종교학의 관점에 따르면, 山岳의 神聖性은 하늘과 大地가 만나는 지점으로서 山이 갖는 ‘세계의 중심(Axis Mundi)’의 상징적 구조를 내포하고 있다. 그리고 물은 인간 생명을 유지하는 기본적인 것으로서, 물에서 생명이 발생했다는 생각에서 비롯되었다. 그래서 우리나라의 고대 신화에서도 물은 생명의 여성적 원리를 상징하는 것으로 표현되었다.¹⁰⁾

산과 물, 곧 山水 외에도 우리가 오늘날 자연이라고 부르는 것들은 古代로부터 인간 삶의 場이라는 점에서 神聖을 가지고 있거나, 인간에 의해서 지럽혀진 세계질서를 인식하고 회복할 수 있는 계기, 대상, 공간으로 여겨졌다. 그래서 번덕이 심하고 유한한 존재인 인간이 그렇지 않은 어떤 힘이 필요하거나 계기를 마련하고 싶을 때는 어떤 형태로든 자연을 찾았다. 토테미즘이나 애니미즘, 페티시즘, 자연숭배, 그리고 성스러운 공간(至聖所)에 대한 종교적 상징은 이런 현실적 요구를 반영한 것으로 볼 수 있다.¹¹⁾ 그래서 ‘우리가 거주하는 공간에서 벗어나 자연으로 돌아간다’는 행위는 언제나 본래 가지고 있던 생명력이나 신성함을 회복한다는 의미가 강하다.

한편 “어떤 목적을 가지고 길 떠나기와 길 가는 과정을 여행이라고 볼 경우, 모든 인간은 여행을 한다.”고 할 수 있다. 왜냐하면 “인간의 삶 자체가 여행의 시간이고, 역사 자체가 여행자로서의 인간들의 자취”이기 때문이다. 물론 여기에서 말하는 여행은 A.공간적 이동, B.시간적, 심리적 이동으로 크게 나눌 수 있고, 그 목적에 따라 C.공무수행, D.유람으로 크게 나눌 수 있지만, 그것은 “역사적으로 변화될 뿐 아니라, 그 내적 구조도 사회문화적 맥락에 따라 차별화”되므로 실제로는 인간의 행위 전체가 사

10) 琴章泰, 『韓國古代의 信仰과 祭儀 — 그 構造의 宗教史學的 考察』, 『同大論叢』 8권 1호, 同德女子大學校, 1978, 8-9쪽. 琴章泰는 이 논문에서 檀君神話 등 國祖神話에 나오는 自然物들의 宗教사學적 상징의미를 분석하면서, 山水에 대해서 본문과 같이 서술한 바 있다. “생명의 여성적 원리”는 그 지시하는 바가 불명확하지만, 출산과 양육을 뜻하는 것으로 파악된다.

11) 琴章泰는 『韓國古代의 信仰과 祭儀 — 그 構造의 宗教史學的 考察』에서 神聖性의 種類와 象徴的 意味를 하늘, 해, 降神, 山, 大地와 물, 植物, 動物, 神人으로 나누어 고찰한 바 있다. 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)는 『종교형태론』에서 천공신과 태양, 풍요와 재생, 성스러운 공간과 시간으로 나누어서, 종교적 상징들의 형태를 구분 정리한 바 있다. 특히 엘리아데는 여기서 우리말 聖顯에 해당하는 ‘hierophany’라는 용어를 쓴다. 그가 히에로파니라고 이름 붙인 것은 그리스어 hieros(聖)과 phainin(나타내다)에서 착안한 것으로서, 그의 말에 따르면, “우선 가장 기본적인 히에로파니(마나 mana, 신기한 것 등)에서 시작하여 토테미즘, 주물숭배(페티시즘), 자연숭배, 정령숭배, 그 다음으로 신이나 마신으로 이행하고 최후로 일신교의 신 관념에 도달하는 것”의 기본이 되는 출발지점이다(엘리아데, 위의 책, 이은봉역, 도서출판 한길사, 1996, 45-50쪽).

실상 떠나는 길 위에서 벌어지는 것이 된다.¹²⁾

그런데 현실적으로는 이렇게 일상에서 벗어나 길을 나서는 행위가 누구에게나 가능한 것이 아니다. 심지어는 “여행의 민주화”가 이루어졌다고 하는 오늘날에도 일상에서 벗어나서 어떤 목적을 가지고 준비한 여행을 시작하고, 그 어떤 목적을 수행한 뒤, 그것을 기록으로 남기는 일이 쉽지 않기 때문이다. 곧 우리는 모두 어떤 이유로든 일상적인 공간을 떠나 다른 공간으로 이동하려고 할 뿐 아니라 가깝든 멀든 그렇게 하면서 살아가고 있지만, 그것에 수반되는 다양한 과정에 주목하지 못함으로써 실제로는 여행을 완수하지 못하고 있는 것이다. 그러다보니 과거에는 주로 지식인 계층에 의해서 여행이 이루어지고, 기록으로 남을 수밖에 없었다.¹³⁾

고대로부터 지식인들은 C.공무수행, D.遊覽의 목적에서 A.공간적 이동, B.시간적, 심리적 이동을 실제적으로 행했다.¹⁴⁾ 특히 공무수행여행으로 말할 것 같으면, 權近이 「金郊驛樓記」에서 밝혔듯이 아주 오래 전부터 있었던 일로 확인된다.

대개 樓閣을 설치하는 것이 王政과 무슨 관계가 있겠느냐고 생각하겠지마는 정사의 득실을 알 수 있는 것이다. 驛을 설치하여 命을 전하고 旅舍를 두어서 머무르게 하는 것은 三代 때부터 政事하는 데 모두 주력하던 바였다. 그래서 옛날에 주나라 單子가 초나라에 사신으로 가면서 陳나라를 지나는데, 손님이 와도 솥

- 12) 임경순, 「여행의 의미와 기행문학 교육의 방향」, 『새국어교육』 제79호, 한국국어교육학회, 2009, 368-371쪽. 큰따옴표 속의 인용문은 임경순의 논문에서 인용한 것이며, 그 외 A-D의 구분 및 표기는 이 연구의 논지전개를 위해 편의상 붙인 것임.
- 13) 권덕영은 「古代 東아시아인들의 國外旅行記 撰述」에서, “예나 지금이나 낯선 지방을 여행한 사람은 자신의 체험과 정보를 타인과 공유하고자 하는 심리적 욕구를 가지고 있다.”고 전제한 후 여행기 찬술을 통한 정보 공유가 역사적 연원이 가장 오래되었을 뿐 아니라 시간과 공간을 초월하여 대중들에게 지속적으로 정보를 전달할 수 있는 효과가 있음을 주장한 바 있다(『동국사학』 49집, 동국사학회, 2010, 1-2쪽). 이 주장을 뒤집어보면, 고대로부터 우리는 모두 B.여행 중이지만, 그것을 기록으로 남기지 않았기 때문에 그것은 A.여행이 아니라고 생각하는 것이 된다. 물론 일반적인 용례로서 여행이 낯선 공간으로 떠나는 행위라고 할 때, 예전에 일반인들이 어떤 목적으로든 낯선 공간으로 떠나는 A.여행을 하기 어려웠을 것이라는 점도 고려되어야 한다. 이 점은 ‘이상균, 『조선시대 關東遊覽의 유행 배경』, 『인문과학연구』 31, 강원대학교 인문과학연구소, 2011, 167-196쪽』에서도 확인된다.
- 14) 김병인은 「고려시대 行旅와 遊覽의 소통 공간으로서 사원」에서 단국대학교 동양학연구소 편 《漢韓大辭典》 12권 293쪽에 나오는 行旅의 정의와 『孟子』 「梁惠王」 상편에 나오는 기록을 바탕으로, 공무수행 등을 목적으로 한 여행을 “行旅”라고 표현했다(『역사와 경계』 74, 부산경남사학회, 2010, 1-28쪽. 해당 부분은 3쪽의 각주 4번 참조). 하지만 오늘날 行旅라는 용어가 ‘緣故 없이 돌아다니는’이라는 부정적 용례를 가지고 있으므로, 엄격히 말하면 商賈는 공무수행이라고 하기 곤란함에도 불구하고 이 연구에서는 行旅라는 표현을 쓰지 않기로 한다.

館을 내어 주지 않아서 나그네가 묵을 곳이 없음을 보고, 진나라가 망할 것을 알았다고 한다.¹⁵⁾

이에 비해 돌아다니며 구경한다는 의미를 가진 遊覽은 “주로 명승지나 경치 좋은 곳을 돌아다니며 구경함으로써 ‘體靜心閑’의 즐거움을 누리는 행위”라고 할 수 있다. ‘體靜心閑’이란 말은 행위주체의 면에 중점을 둔 것인데, 관계적 차원에서 말하면 遊覽은 일종의 ‘疏通’행위라고 할 수 있다. 곧 (1) 길을 나선 자기 자신과 소통하고, (2) 길에 함께 나선 知己와 소통하며, (3) 길 어딘가에 머물면서 그곳에 있는 누군가와 소통하고, (4) 길 어딘가에서 만나는 자연과 소통하는 것이 바로 遊覽이라는 말이다.¹⁶⁾

우리나라에서 이 遊覽의 풍조가 본격적으로 확산된 것은 조선시대로 볼 수 있다. 이 점은 특히 산을 유람하고 기록으로 남기겠다는 유람자의 적극적 의식이 발현된 약 560편의 遊山記에서도 확인되는데, 지금 남아 있는 遊山記의 대부분이 조선후기에 작성된 것으로 볼 때 이때 遊覽의 풍조가 급격히 확산되어 유행했던 것이다. 특히 임진왜란과 병자호란이 끝난 17세기 후반에 들어서면 遊山 풍조가 급격하게 성행하기 시작해 18세기에는 일반적인 유행이 되었을 정도였다.¹⁷⁾

조선후기에 지식인들의 遊山이 이처럼 유행된 데는 정치, 경제, 사회, 문화 면에서 여러 가지 이유가 있다.¹⁸⁾ 우선은 이때가 壬辰倭亂과 丙子胡亂 이후로서 國家再造論이 등장한 시점, 곧 “한국 중세사회의 해체”에 직면한 시점이었다는 것이다. 2백여 년 동안 성리학적 지배 이데올로기에 근거해서 유지되어 온 체제가 이미 16세기 말부터 사회 내부의 동요를 겪는 가운데 日本과 淸의 침입을 겪게 되면서 기존질서체제가 흔들리자, 지식인 사회는 黨派를 막론하고 저마다 다양한 형태와 내용의 國家再造論을 내 놓았다. 하지만 아직 완전히 성리학적 질서가 붕괴된 것은 아니었으므로 성리학에 기반을 둔 再造藩邦에서부터 적극적인 變法的 國家再造論에 이르기까지 기본적으로는 儒家的 修養論을 그 내용으로 할 수밖에 없었

15) 《陽村先生文集》 卷之十四 「金郊驛樓記」: “夫樓觀之設 何係乎王政 而有可以 知政治之得失者矣 置郵傳命 旅舍寄寓 皆三代爲政之所謹也 故昔周之單子 聘楚而過陳 見其客至不授館 羈旅無所寓 遂知陳之必亡.”

16) 김병인, 앞의 논문, 12-13쪽, 각주 44-45 참조.

17) 이상균, 앞의 논문, 170-171쪽.

18) 이상균의 「조선시대 關東遊覽의 유행 배경」에 따르면, 교통의 발달, 유람 정보의 섭렵 용이, 문기 함양 등 지식인 계층의 교양 욕구 증대, 탈속과 안분의 체험 욕구 증대, 외국인들의 우리 명승지에 대한 관심, 중국에서 유입된 八景文化의 영향 등을 들 수 있다(이상균, 위의 논문, 171-190쪽).

다.¹⁹⁾

그리고 본래 전쟁이 민족과 국가간의 문화교류를 촉진시킨다는 문화사적 측면에 주목해볼 수 있다. 동서문화교류사에 있어서 이질적인 문화의 급격한 전파는 언제나 전쟁을 통해서였다고 해도 과언이 아니다. 조선후기의 임진왜란도 같은 맥락에서 전쟁 당사자국이었던 朝鮮과 明나라, 그리고 日本의 문화가 서로 뒤섞이는 계기로서, 동아시아의 판도를 바꾼 대사건이다. 실제 이 당시에 明나라는 嘉靖-萬曆에 이르는 문화전성기를 맞이하고 있었으므로, 이후 조선의 사상 문화계에 지대한 영향을 끼쳤고, 朝鮮은 퇴계학을 비롯하여 일본의 사상 문화계에 지대한 영향을 끼쳤다.²⁰⁾ 한편 丙子胡亂 이후 對淸使節 파견이 정례화된 것은 굴욕적 사대관계라고 볼 수도 있지만, 燕行使節을 통해 서적과 회화가 수입됨으로써 조선 지식인 사회의 반성과 문화적 자극을 불러일으켰다는 긍정적인 점도 있다.²¹⁾

이러한 시대 상황은 적극적으로 현실에 참여하려는 지식인층과 현실에서 도피하여 安分自足하려는 지식인층이 모두 山을 동경하여 그곳에서 노닐게 하는 풍조를 낳았다. 바꾸어 말하면 이 시기 遊山記를 남긴 朝鮮 儒學者들은 모두 적극적인 목적의식을 가지고 있었다는 것이다. 조선 유학자들은 山이 지닌 내재적 의미를 탐미하고, 그 계기를 통해 자신을 수양하려는 분명하고도 적극적인 목적의식을 가지고 있었다. 유가적 전통에서는 山이 孟子가 말한 浩然之氣를 기르고, 司馬遷과 같은 文氣를 갖추는데 있어서 중요한 방법으로 여겨졌기 때문이다. 특히 이 시대에는 중국 사신을 영접하는 데 있어서 말이 아닌 筆談의 방법을 사용했기 때문에, 遊山을 통한 젊은 인재들의 文氣와 浩然之氣 함양이 국가적인 요구이기도 했다.²²⁾

19) 이 시기 國家再造論과 관련해서는 ‘김치완, 「우환의식(憂患意識)의 전통에서 본 다산(茶山)의 실학적 경세관(經世觀)과 그 이념적 논거」, 『사회와 철학』 제18호, 사회와 철학 연구회, 2009, 164-171쪽을 참조할 것. 여기서 儒家的 修養論을 그 내용으로 했다고 한 이유는 名分論에 바탕을 둔 再造藩邦을 주장한 老論이나 實事求是를 내세우면서 變法의 國家再造論을 주장한 少論과 南人이나 결과적으로는 儒家的 反省을 기조로 했기 때문이다.

20) 조계곤, 「壬辰倭亂 시기 朝鮮과 明의 문화교류」, 『亞細亞文化研究』 제6집, 暎園大學校아시아文化研究所, 2002, 15쪽.

21) 權政媛, 「朝鮮後期 韓國·中國間 文化交流의 一樣相 — 筆談을 중심으로」, 『漢字 漢文教育』 제11집, 한국한자한문교육학회, 2003, 219-248쪽.

22) 이상균은 『中宗實錄』에 나오는 魚得江의 상소 내용을 바탕으로 유람을 통해 文氣 함양이 이루어졌고, 문기 함양의 목적이 중국 사신과의 응대라는 현실적인 필요에 있음을 주장한 바 있다(이상균, 앞의 논문, 172-173쪽).

국가적 수준의 요구는 유람을 통한 인재 양성에만 그치지 않았다. 앞서 살펴보았듯이 國家再造論의 한 축을 담당하는 再造藩邦의 보수적 성향을 가진 계층에서는 양란 이후에 조선이 중세사회의 급속한 붕괴를 겪게 된 중대한 이유가 綱常倫理의 파괴에 있다고 보았다. 그래서 이들은 항상 孔孟의 名分을 내세우고, 朱子의 孔孟學 이해를 교조주의적으로 따랐다. 따라서 이들에게 있어서 遊山은 불변하는 道體를 산수를 통해 직접 체험하는 적극적 방법이었다. 이들이 孔子와 孟子, 그리고 朱子의 유람을 본받고, 이를 통해서 유교적 이념을 재확인하려고 했다는 것은 遊山에 性理書가 지참되었다는 사실과 遊山記에서 중국과 조선의 유학자들의 행적을 떠올리는 기록을 공통적으로 남겼다는 사실에서도 드러난다.²³⁾

이렇게 국가적 요구가 遊山과 같은 개인적 행위에도 요구될 수 있었던 것은 유가적 질서가 개인을 관계 속에서 파악하기 때문이다.²⁴⁾ 같은 맥락에서 조선 유학자는 권력에서 밀려나 ‘비분강개하여 飲酒放逸로 소일하거나 林下에 杜居하면서 평생토록 讀書하고 著述하는 것을 큰 낙으로 여기는’²⁵⁾ 처지가 되었다고 하더라도 山을 찾았다. 脫俗과 安分은 개인적 수준에서는 도피일 수도 있지만, 조선에서는 그럴 때조차도 유가적 이상에 따른 실천을 요구했다. 이 점은 금정찰방으로 좌천되었던 시기에 茶山 丁若鏞이 남긴 다음과 같은 기록에서도 드러난다.

요즘 마음을 조용하고 맑게 가지는 시간이 차츰 오래되다 보니 아침저녁으로 늘 산기운이 자꾸 더 아름다워지는 것을 느꼈다. 이따금 앞서의 시를 읊을 때마다 부끄럽기 그지없어 마침내 다시 절구 두 수를 지어 구봉산에게 사과하였다(近

23) 이상균, 위의 논문, 173-175쪽. 이상균에 따르면, 退溪도 「洪應吉上舍遊金剛山錄序」에서 “登山臨水 可以日月而效聖賢之爲者 諸君既效之矣 知及仁守 其所以有樂於斯二者 余與諸君 盍相與終身勉之哉”라고 해서, 山水를 찾는 목적이 성현의 일을 본받는 데 있음을 밝혔다고 한다(《退溪先生文集》 卷之四十二, 序). 이런 목적의 유람을 특별히 淸遊라고 한다.

24) 오늘날에도 세계 속에 존재하는 개인은 다양한 대인관계 속에서 부여받은 자신의 역할 실현을 통해서 개별성을 극복하고 사회성을 획득하게 된다고 보는데, 이것이 곧 ‘관계 속에서 파악되는 나’인 문화적 몸이다. 유가적 전통에서 이런 생각을 대표하는 것이 『中庸』의 五達道이다. 『朱子語類』 권61에서 말하고 있는 “道心如仁之於父子 義之於君臣 禮之於賓主 智之於賢者 聖人之於天道.”은 인간이 처한 관계망인 父子와 君臣, 賓主로서 仁義禮智를 규명한다. 그러므로 인간은 仁義禮智라고 하는 도덕원리를 개별 존재자의 主靜 공부로 성취할 수 없다. 이렇게 본다면 인간과 인간의 몸이란 肉體 혹은 形軀로 규정되는 것도 아니며, 또한 이것을 배제한 靈魂 혹은 精神으로 규정되는 것도 아니다. 그러므로 현실적으로 目睹 가능한 개별자로서의 인간은 관계 속에서 파악되는 문화적 몸이라고 할 수 있다.

25) 李丙燾, 『韓國儒學史』, 아세아문화사, 1989, 422쪽. 여기서 말하는 내용은 권력에서 밀려난 南人 時派를 가리키지만, 조선시대 권력에서 밀려난 士林은 대부분 이와 비슷한 태도를 보였다.

日習靜漸久 每日夕覺山氣益佳時誦此詩 不勝愧怍 遂更作二絕句 以謝九峯山云.)²⁶⁾

천주교와 관련된 혐의로 금정역의 찰방으로 좌천되었던 다산은 이 시를 쓰기 얼마 전까지만 해도 “군화밭로 구봉산을 걷어차 엮어보았으면(靴尖踢倒九峯山)”이라고 답답한 심정을 노래했다. 그러나 산을 벗어나 『退溪集』을 읽으면서 그런 심정을 이겨낼 수 있었던 것이다.

하지만 시간적 여유가 없거나 재력, 또는 체력이 부족한 이들은 이렇게 한가로이 유람을 하지 못했다. 그래서 선대 유람자들이 남겨놓은 遊山記를 읽거나 그림을 보는 등의 행위를 통해서 일종의 간접체험을 했는데, 이것이 臥遊이다. 遊山記에는 유람의 기록을 남기는 것 자체가 훗날의 臥遊를 위한 것이라는 점이 자주 등장한다. 물론 이 臥遊에는 그곳에 다녀 오기는 했으며 다시 가기는 힘들 때마다 스스로가 꺼내보는 것도 포함한다. 하지만 實景을 보지 못한 사람들을 염두에 두었으므로, 좀 더 사실적인 와유체험을 전달하기 위해 손쉽게 눈으로 볼 수 있는 산수화가 종종 와유체험에 이용되기도 했다.²⁷⁾

이상으로 보건대 공무가 아닌 유람으로 한정한다고 해도, 조선 유학자의 遊山 행위는 淸遊, 臥遊를 막론하고 인문학적으로 상당한 의미를 가진다고 할 수 있다. 家僕을 대동하고, 승려들이 맨 藍輿를 타고 이동했다고 해서 말 그대로 하릴없이 消日하는 놀이로만 볼 수 없는 이유는 바로 여기에 있다. 오늘날의 觀光도 그 語義를 보면 자신의 나라가 되었던 他國이 되었던 나라의 盛德과 光輝를 눈으로 직접 목격한다는 것이다. 이 점에서 조선 유학자의 遊山은 그저 산을 오르는 행위(以目觀物)가 아니라, 마음으로 산을 대하고(以心觀物), 그것을 통해서 이치를 깨우치는(以理觀物) 일종의 修養방법이었다고 할 수 있다.

3. 瀛洲山の 성격과 공간적 특징

瀛洲山은 蓬萊山, 方丈山과 함께 三神山으로 불리는 神山이다. 대개 동아시아에서 三神山の 유래는 戰國時代로 보는데, 司馬遷의 『史記』 「封禪書」에서 다음과 같이 기록하고 있기 때문이다.

26) 《與猶堂全書》 第一集詩 文集第 二卷. 이때 지은 시는 “朝朝爽氣足怡顏 勝在芬華市陌間 安得澹如元亮者 悠然坐對九峰山 寬懷無處不開顏 海闊天空亦此間 萬物自生還自在 翰林何必剗君山.”이다.

27) 이상균, 앞의 논문, 175-177쪽. 특히 현장을 유람하며 직접보고 그린 紀行寫景圖가 臥遊체험 도구로 각광받았다고 한다.

齊威王과 齊宣王, 그리고 燕昭王 때부터(사a) 사람들을 시켜 바다로 가서 蓬萊 方丈瀛洲를 찾도록 하였다. 이 세 개의 神山(사b)은 전설에 의하면 渤海 가운데 있었고(사c), 인간 세상과 멀리 떨어져 있지 않았다. 仙人들은 머지않아 배가 도착할 것이 걱정이 되어 얼른 바람을 이용해서 배를 떠밀어 버렸다(사c-1). 일찍이 그곳에 갔다 왔던 사람이 있는데 거기에는 많은 선인들과 不死藥(사d)이 있다고 하였다. 그리고 거기서 나오는 온갖 것들과 날짐승과 길짐승들은 모두 흰색이요, 궁궐은 모두 황금과 은으로 만들어졌다(사d-1)고 하였다. 그곳에 아직 도착하기 전에 멀리서 바라다 볼 때는 온통 雲海처럼 떨어져 있었지만, 막상 그곳에 다르고 보니 이 세 개의 神山은 오히려 물속에 가라앉아 있었으며(사c-2), 그 안쪽으로 배를 내어 가까이 접근하면 할수록 이상한 바람 때문에 배가 떠밀려(사c-3) 끝내 그곳에 도달할 수가 없었다고 한다. ... 秦始皇은 몸소 바닷가로 가서 이를 확인하려고 하는데, 찾지 못하는 것은 아닐까 하는 두려운 생각이 들어, 사람을 시켜 童男童女들을 딸려 바다로 보내어 찾도록 하였다. 그 사람들은 모두 배가 바다에 이르렀으나 바람에 떠밀려 그곳에 가 보지는 못했지만 아득히 먼 곳에서 그저 바라만 보았을 뿐이라고 둘러댔다. 다음 해, 진시황은 다시 해상을 순유하며 琅邪山에 도달하고, 恒山을 거쳐 上黨(사c-4)에서 되돌아왔다. ... 그로부터 5년 후, 진시황은 남쪽으로는 湘山까지 순유하고, 會稽山(사c-5)에 올라 해상으로 가서 삼신산의 장생불사약을 얻기를 희망하였다. 그러나 얻지 못하고 귀경하는 도중에 沙丘에서 죽었다.²⁸⁾

우선 인용문의 내용을 a.연대, b.산의 개수, c.위치, d.특성으로 나누어 보겠다. 같은 기사가 『列子』에도 나오기 때문이다. 그런데 『列子』에는 a.이 이야기가 유포된 연대는 명확하게 나오지 않고, 그 이하의 내용은 비교적 구체적으로 서술되기 때문에 『列子』의 내용을 살펴보기 전에 연대부터 확정할 필요가 있다. 司馬遷의 기록에 따르면, 사람들이 三神山을 찾게 된 것은 전국시대부터이다. 왜냐하면 齊威王(B.C.356-B.C.320)과 齊宣王(B.C.319-B.C.301), 그리고 燕昭王(B.C.312년-B.C.279년)은 모두 전국시대에 속하는 인물들로, 당시 전국칠웅 가운데서도 가장 강력한 힘을 가진 군주였기 때문이다. 전국시대 제후들이 패권을 다투는 크고 작은 전쟁을 수행하는 동안 백성들과 지식인은 물론, 그런 전쟁을 일으킨 제후들조차 이상향을 동경했다는 사실은 매우 의미심장하다.

그런데 이 이상향에 대한 동경은 생물연대가 명확하지는 않지만 B.C.400

28) 『史記』 「封禪書」: “自威宣燕昭 使人入海 求蓬萊方丈瀛洲 此三神山者 其傳在渤海中 去人不遠 患且至 則船風引而去 蓋嘗有至者 諸僊人及不死之藥皆在焉 其物禽獸盡白而黃金銀爲宮闕 未至望之如雲 及到三神山反居水下 臨之風輒引去 終莫能至云 ... 始皇自以爲至海上而恐不及矣 使人乃齋童男女入海求之 船交海中 皆以風爲解 日未能至 望見之焉 其明年 始皇復游海上 至琅邪 過恒山 從上黨歸 ... 後五年 始皇南至湘山 遂登會稽 並海上 冀遇海中三神山之奇藥 不得 還至沙丘崩。” 본문의 강조 표시 및 기호는 이 연구의 논지 전개 필요에 따라 임의로 붙여 놓은 것임.

년경 鄭나라에 살았던 것으로 짐작되는 道家의 인물 ‘列禦寇’에게서 비롯된 것으로 짐작된다. 왜냐하면 『莊子』 「逍遙遊」에 ‘바람을 타고 하늘을 날았다’고 기록된 열어구의 저작이라고 하는 『列子』에 다음과 같은 기록이 있기 때문이다.

渤海의 동쪽 몇 억만 리가 되는지 알 수 없는 곳(열c)에 큰 계곡이 있다. 실로 끝이 없는 계곡으로 더 이상의 밑이 없어 ‘歸墟’라고 한다. 八紘·九野의 물이 은하수로 흐르는데 그 흐름이 멈추지 않고 增減이 없다. 그 가운데에 五山이 있는데 岱輿·員嶠·方壺·瀛洲·蓬萊(열b)이다. 그 산의 높낮이는 두루 돌아 3만 리이고, 그 頂上의 편평한 곳은 9천리(열d)다. 산과 산의 거리는 7만 리로, 이웃하고 있다. 그 위에 있는 집의 모습은 모두 金과 玉으로 되어있으며, 그 곳의 禽獸들은 모두 순백색이다. 옥과 구슬로 된 나무가 모두 무리지어 살고, 그 아름다운 열매는 모두 맛이 좋아, 먹으면 모두 不老不死한다(열d-1). ... 上帝가 산이 서쪽 끝으로 흘러가서 仙聖의 무리가 거주할 곳을 잃을까 두려워하여, 마침내 禺疆에게 명하여 그 대를 15마리로 하여금 머리를 들어 그것을 받치게 했다(열e). 돌아 흐르기를 세 번 하니, 6만년에 한 번 교차한다. 五山은 처음에는 우뚝 솟아 움직이지 않았다. 그러나 龍伯之國에 大人이 발을 들어서 몇 보 걸지도 않고 五山이 있는 곳에 이르러, 한 번의 낚시로 자라 다섯을 잡아서 모두 등에 지고 그 나라로 돌아가서, 짐치는 용도로 자라의 뼈를 태웠다. 이에 岱輿와 員嶠 두 산은 北極으로 흘러가 大海에 가라앉았다.(열e-1) 仙聖이 흩어져 옮긴 자가 많아 億을 헤아린다. 이에 상제가 크게 노하여 용백지국을 점점 협소하게 만들고 그 백성의 키를 작게 만들었다. 그런데도 伏羲씨와 神農씨의 시대에 이르러(열a) 그 나라의 사람들의 키가 오히려 수십 장이었다.²⁹⁾

司馬遷의 기록과 『列子』의 기록을 합치면, 삼신산은 a.伏羲씨와 神農씨 이전부터 있었으나, 그것에 세상 사람들이 관심을 가지고 찾기 시작한 것은 전국시대이다. 그리고 본래는 b.다섯 개였으나 e.의 내력에 의해 세 개만 그 자리에 남아 있다. c. 본래 있던 그 자리는 중국의 山東 반도와 遼東 반도 사이에 있는 渤海 한 가운데 또는 동쪽이다. 이 점은 여기에 관심을 보였던 진시황이 琅邪山, 恒山, 上党, 湘山, 會稽山 등을 巡狩하면서 三神山을 찾았던 데서도 알 수 있다. 그런데 이곳의 위치상 특징은 배를 접안하기

29) 『列子』 「湯問」: “渤海之東不知幾億萬里 有大壑焉 實惟無底之谷 其下無底 名曰歸墟 八紘九野之水 天漢之流 莫不注之 而無增無減焉 其中有五山焉 一曰岱輿 二曰員嶠 三曰方壺 四曰瀛洲 五曰蓬萊 其山高下周旋三萬里 其頂平處九千里 山之中間相去七萬里 以爲鄰居焉 其上臺觀皆金玉 其上禽獸皆純縞 珠玕之樹皆叢生 華實皆有滋味 食之皆不老不死 ... 帝恐流於西極 失羣仙聖之居 乃命禺疆使巨鼈十五舉首而戴之 迭爲三番 六萬歲一交焉 五山始時而不動 而龍伯之國有大人 舉足不盈數步而暨五山之所 一釣而連六鼈 合負而趣歸其國 灼其骨以數焉 於是岱輿員嶠二山流於北極 沈於大海 仙聖之播遷者巨億計 帝憑怒 侵滅龍伯之國使阬 侵小龍伯之民使短 至伏羲神農時 其國人猶數十丈。”

힘들 정도의 이상한 바람이 부는 곳으로서, 바다 속에 가라앉아 있는 듯이 보인다. 그리고 d.특성은 건물에 金과 玉으로 지어져 있고, 그곳에 있는 모든 것들은 백색이며, 사람들은 거인이다.

전국시대의 이 이상향을 조선시대 유학자인 星湖 李瀾(1681-1763)은 다음과 같이 평가하였다.

三山이란 말은 燕齊의 임금에서 시작되었다. ... 鄒衍이란 자는 연 나라 사람이었는데, 연 소왕이 스승으로 섬겼었다. 그런즉 연 나라와 제 나라에서 전해진 이 迂怪한 이야기는 추연에게서 시작되었던 것이요, 삼신산이란 전설도 시황에게서 비롯된 것이 아니었다. 이미, “인간 세상과 거리가 멀지 않다.” 하였고 또, “물고기를 之罘山 밑에서 활로 쏘아 잡았다.” 하였으니, 이 지부산은 萊州 文登縣 동북쪽에 있는데, 시황이 일찍이 이 산에 올라 돌에 글까지 새겼었다. 만약 멀리 동쪽 바다로 들어갔으면 길이 꼭 내주 바다를 거쳐야 할 필요가 있었겠는가? 여기로 말미암아 바로 닿는 곳은 오직 朝鮮이 있을 뿐이다. 그 사이에 비록 섬들이 여거지기 벌여 있으나 어찌 일찍이 신선이 있어서 살았겠는가? 방사가 이야기했다는 것도 이런 곳을 가리켜서 신선이 있는 듯이 속여 넘긴 것임을 짐작할 수 있다. 倭人은, “삼산은 우리나라에 있는데, 熱田熊野富士 이 세 산이 해당된다. 徐市의 자손이 秦氏로 되었다.”는 것이다. ... 조선 사람은, “삼산이 나라 안에 있는데 金剛智異漢拏 이 세 산이 해당된다.”고 한다. 杜詩에 “方丈山은 삼한 밖이로구나(方丈三韓外).” 하고, 그 주에 ‘帶方國 남쪽에 있다.’고 하였으니, 이 시와 이 주는 어디에 근거한 것인지 알 수 없다. 저도 반드시 상고한 바가 있었을 것이나 정확한 증거는 아니다. ... 대저 조선에서 진나라까지의 거리를 따지면 風馬牛처럼 동떨어지게 먼 곳이다. 백성 중에 떠돌아다니는 무리로서 어찌 먼 바다를 건너고 오랑캐 지대를 거쳐서 東國까지 올 이치가 있겠으며, 또 어찌 遼瀋과 四郡의 터를 지나서 우리나라 동남쪽 한구석까지 올 수 있었겠는가? 그 당시 형편은 추상해 보아도 바다로 떠서 오지 않으면 능히 도달할 수 없었을 것이다.³⁰⁾

星湖는 『史記』, 『括地志(唐代 漢王泰 著)』, 『通典(唐代 杜佑 著)』, 『高麗史』 「趙彝傳」, 『東史』, 『通考(宋末元初 馬端臨 著)』 등, 중국과 우리나라의 문헌에 근거하여 삼신산이 우리나라 또는 일본에 있다는 속설을 비판했다. 그러면서 사실상 이것이 陰陽五行家人 鄒衍에 의해 조작되었을 것이라고 추정했다. 하지만 이에 비해서 『사기』를 비롯한 중국의 기록을 근거로 우리나라

30) 『星湖僊說』 「經史門」 徐市: “三山之說昉於燕齊之君 ... 衍是齊人而燕昭王師事之則燕齊迂怪之說行爲之作俑而三山非起於始皇矣 既云去人不遠而射魚于之罘山下之罘在萊州文登縣東北始皇嘗登臨刻石若遠入東洋何必道由萊海耶 由此而直抵者惟朝鮮在耳 其間雖島嶼羅絡曷嘗有仙居如方士所言此其所指可以彷彿識取矣 倭人言三山在其國以熱田熊野富士當之徐市之後爲秦氏 ... 是朝鮮人云三山在國中以金剛智異漢拏當之杜詩方丈三韓外註云在帶方國南此詩此註未知何據果必有考而非的證也 ... 夫朝鮮之於秦即風馬牛也齊民流移之徒豈有越萬里度夷貊得至東國之理又豈有過遼瀋四郡之墟而窮到我東南之一角耶想其勢非浮海則不能達也.”

라의 金剛山·智異山·漢拏山이 중국의 이상향이라고 본 조선유학자들도 있었다.

『拾遺記』에 말하기를, “扶桑은 오만 리, 거기에 磅磳山이 있고, 산 위에 복숭아 나무가 있으니 나무의 둘레가 백 아름이나 되며, 만 년에 한 번씩 열매를 맺는다. 鬱水는 방당산의 동쪽에 있는데, 거기에는 푸른 蓮이 있어 길이가 千常이나 된다. 그런 까닭에 萬歲氷桃니, 千常碧藕니 하는 설이 있다.”고 하였다. 내 생각에는 磅磳과 方丈은 발음이 서로 비슷하다. 世俗에서 智異山을 方丈山이라고 한다. ... 또 말하기를, “圓嶠山 위에 네모진 호수가 있으니 주위가 천리다.”고 하였다. 지금 한라산 위에 깊은 못이 있다. 세상에서 漢拏山을 圓嶠라고 하는 것은 대체로 근거가 있는 것이다.³¹⁾

『芝峯類說』은 광해군 6년(1614)에 李睟光이 편찬한 일종의 백과사전이다. 주로 고서와 고문에서 뽑은 奇事逸聞集인데, 여기서 이수광은 『拾遺記』를 인용하여, 우리나라의 산들이 삼신산이라는 속설이 있음을 소개하였다. 이수광이 인용한 『습유기』는 後晉(10세기)시대의 王嘉가 지은 책으로, 삼황오제부터 서진말까지의 중국에 전하는 여러 가지 전설을 모은 것이다. 오늘날에는 원본이 없어져서, 梁나라 때의 蕭綺가 다시 편찬한 것이 《漢魏叢書》에 수록되어 전해지고 있다. 그런데 이수광은 이 이야기에 근거하여 우리나라에 삼신산이 있다는 설이 있음을 전하면서, 『열자』에서 “이에 岱輿와 員嶠 두 산은 北極으로 흘러가 大海에 가라앉았다.”라고 한 것과는 달리 한라산을 圓嶠山이라고 부르는 것까지도 증거로 내세웠다.³²⁾

전국시대에 나온 도교의 이상향이 조선시대 우리나라에서 새롭게 주목되고 있다는 점은 이즈음에 우리가 중국과 활발한 교류를 하고 있었다는 사실을 방증하는 것이기도 하다. 특히 삼국시대와 고려시대에 우리나라와 중국 양쪽에서 모두 우리나라를 海東, 곧 渤海의 동쪽이라는 뜻으로 불렀던 것은 당시 중국과 해상교류가 많았던 근거로 손꼽힌다. 그러던 것이 조선 광해군과 영정조시대의 백과사전류에 다시 소개된 것은 이 당시에 遊山記가 활발하게 나왔다는 사실과 무관하지 않다.

31) 『芝峯類說』卷二「地理部」〈山〉: “拾遺記曰扶桑五萬里 有磅磳山 上有桃樹百園萬歲一實 鬱水在磅磳山東 生碧藕長千常 故有萬歲氷桃 千常碧藕之說 余意磅磳 與方丈音相 近俗謂智異山爲方丈山 … 又曰圓嶠山上有方湖 周廻千里 今漢拏山上有深池 世謂漢拏爲圓嶠者 盖有據矣.”

32) 영조 27년(1751)에는 실학자 淸潭 李重煥(1690-1756)이 『擇里志』에서, “智異山在南海上 是爲白頭之大盡脉 故一名頭流山 世以金剛爲蓬萊 以智異爲方丈 以漢拏爲瀛注 所謂三神山也 地志 以智異山爲太乙所居 羣仙所會.”라고 해서 이수광과 마찬가지로 한라산을 영주산이라고 소개한 바 있다.

물론 이런 추론과는 반대로 오히려 이 삼신산에 대한 기사가 출세를 뜻하는 용례로 쓰인 경우도 있다. 조선시대 유학자들의 문집에는 “登瀛”이라는 詩句가 자주 등장하는데, 이것은 登瀛洲의 준말로 玉堂, 곧 翰林院에서 벼슬하는 것을 가리키는 말이었다. 앞서 살펴보았듯이 영주는 원래 三神山의 하나로서 신선이 산다고 전하는 곳이지만, 唐 太宗이 文學館을 짓고는 천하의 英才를 모집하자 여기에 뽑힌 사람들을 선망해서 사람들이 ‘영주산에 올랐다(登瀛洲)’고 한 이래로 등영주는 동경하던 자리에 올랐다는 뜻을 가지게 되었다.

대표적인 예로 陽村 權近(1352-1409)이 쓴 시를 들 수 있다. 그는 「史局에 입직하면서 또 牧隱의 시에 차운하다」라는 詩³³⁾에서 공자의 春秋筆法과 宋代 李程을 八磚學士라고 부른 고사, 司馬光의 「諫院題名記」의 글귀, 『列子』의 杞憂 고사와 함께 당나라 때의 登瀛州 고사를 함축적으로 표현해냈다. 이것은 그가 유학자로서 상당한 교양을 갖추고 있었음을 짐작할 수 있는 근거가 된다. 이외에도 삼신산 가운데서 특히 영주산과 관련하여 登瀛州가 시구에 등장한 용례는 많다.

그런데 瀛洲山이라는 명칭은 한라산 외에도 지금의 전라북도 부안군 변산면 대항리 415-24번지에 소재한 邊山과 제주특별자치도 서귀포시 표선면 성읍1리에 위치한 오름에도 붙여진 일이 있다.

邊山은 [일명 瀛洲山이라 한다] 扶安에 있는데, 여러 겹으로 높고 크며, 바위로 된 골짜기가 깊고 으늑하며, 戰艦의 재목이 많이 이곳에서 난다.³⁴⁾

『世宗實錄』 「地理志」에서는 邊山을 瀛洲山으로 소개하고 있다. 이 기사는 『신증동국여지승람』에서 제주의 한라산 동쪽에 위치한 측화산을 瀛洲山이라고 하는 것³⁵⁾과 동일한 관점으로 이해할 수 있다. 곧 변산이나 한라산, 또는 영주산이 발해의 동쪽에 있다고 할 때 그곳의 특징은 『列子』를 기초로 할 때 우선 ‘바다를 끼고 있는 산’이어야 한다. 邊山은 높이 508m의 산이지만, 예로부터 능가산, 영주산, 봉래산이라고 불려 왔는데, 이곳

33) 陽村은 「史局에 입직하면서 또 牧隱의 시에 차운하다」라는 제목의 다음과 같은 시를 남겼다. “春秋書法詩編年 貶絕姦回責備賢 我以不才參載筆 頻來直宿但欺天 八磚風味似當年 樂聖銜杯總世賢 曾是登瀛人所羨 違顏咫尺九重天 叨居諫院已經年 忠許評題畏後賢 抗疏未能除弊事 愚如杞國謾憂天.”(『陽村先生文集』 卷之三 「詩」 入史直 又次牧隱詩韻)

34) 『世宗實錄』 「地理志」 全羅道: “邊山 [一云瀛洲山] 在扶安 重疊高大 岩谷深邃 戰艦之材 多出於此”

35) 『新增東國輿地勝覽』 제38권, 全羅道, 旌義縣의 山川 기사 참조.

은 서해와 인접해 있고, 호남평야를 사이에 두고 호남정맥 줄기에서 떨어져 독립된 山群을 형성하고 있다. 그리고 최고봉의 높이는 낮지만, 400m 높이의 봉우리가 계속 이어지고, 골도 깊으며, 울창한 산과 계곡, 모래해안과 암석해안 및 사찰 등이 어우러지면서 뛰어난 경관을 이루고 있을 뿐 아니라, 무엇보다도 산이면서 바다와 직접 닿아 있는 것이 특징으로 손꼽힌다.

이렇게 보면 瀛洲山을 비롯한 三神山의 이미지는 기본적으로 『列子』와 『史記』의 기사를 차용하여 상징화된 것으로 볼 수 있다. 거꾸로 말하면 중국의 동쪽 바다에 있으면서 내륙과 연결되어 있고, 그 봉우리가 평평한 모양이고, 꼭대기에 눈이 쌓여 있어서 사물이 하얗게 보이는 곳이 三神山으로 지시된 것이다. 그리고 이곳에서 신선과 불로장생의 약초가 많이 나온다고 하는 것은 죽을 수밖에 없는 자신의 존재를 인식하고 그러한 한계에서 벗어나려고 하는 인간의 욕망이 은유적으로 묘사된 것이라고 할 수 있다. 이 점은 앞서 살펴보았듯이 조선 유학자들의 “登瀛州”라는 詩句에서도 확인된다.

4. 朝鮮 儒學者의 人文텍스트에 나타난 瀛洲十景

오늘날의 우리에게도 제주도는 낯설다. 우리나라에서 제4기 화산활동을 관찰할 수 있는 유일한 지역이기 때문이다. 그러다보니 제주도에 관한 기록과 연구는 예전이나 지금이나 암석학적 접근에 의존한 지형경관적 (Geomorphic Landscape or Geomorphological Features) 특성이나, 조망경관적 특성, 그리고 생태관광적 측면에 편중된 자연경관의 특성 파악에 초점이 맞추어져 있다.³⁶⁾ 사실 제주가 육지와는 달리 한라산과 360개의 소형 화산체가 어우러져 독특한 지형경관을 가지고 있다는 것은 사실이므로, 이런 부분에 관심이 쏠릴 수밖에 없다.

고려시대 이후로 이 자연경관의 낯설음은 三神山의 전설을 연상시키는 漢拏山과 더불어, 제주도를 이상향인 瀛洲로 보게 했다.

漢拏山은 고을의 남쪽 20 리에 있는 鎮山이다. 漢拏라고 말하는 것은 雲漢을 끌어당길 만하기 때문이다. 혹은 頭無岳이라고 하니 봉우리마다 평평하기 때문이요, 혹은 圓山이라고 하니 높고 둥글기 때문이다. 그 산꼭대기에 큰 못이 있는데 사람이 떠들면 구름과 안개가 일어나서 지척을 분별할 수가 없다. 5월에도 눈이

36) 김상범, 『瀛洲十景을 통해 본 濟州의 景勝觀과 景觀體驗 方案에 관한 研究』, 『地域社會開發 研究』 제32집 1호, 한국지역사회발전학회, 3쪽.

있고 털옷을 입어야 한다.³⁷⁾

『新增東國輿地勝覽』에 따르면, 1950m로 우리나라에서 두 번째로 높은 산인 한라산에는 여러 가지 이름이 있다. 우선 漢拏라고 하는 명칭은 ‘銀河(銀漢)을 잡아당길만한 높은 산’이라는 데서 비롯된 것이다. 그리고 圓山이라든가 頭無岳이라고 하는 이름은 ‘높고 둥글며, 봉우리마다 평평하다’는 뜻에서 붙여졌다. 이렇게 은하를 끌어당길 만한 높은 산이면서도, 그 봉우리가 둥글고 평평하다는 것은 얼핏 보기에는 조화롭지 못한 형상이다. 하지만 우거진 숲, 그리고 기암괴석과 千形萬壑이 한라산에서 조화를 이루듯이, 한라산은 그 자체로도 높으면서도 평평하다는 두 가지 요소가 조화를 이루고 있는 것으로 볼 수 있다.³⁸⁾ 그래서 儒家는 물론 道家의 교양도 갖추고 있었던 조선 유학자들은 한라산을 瀛洲山이라고 불렀다.

사실 제주도를 瀛洲로 기록한 문헌 중에 가장 오래된 것으로 손꼽히는 것은 高得宗이 世宗 32년(1450)에 지은 私撰文書인 『長興高氏家乘』과 연대 미상이지만 제주의 역사를 담고 있는 가장 오래된 문헌으로 알려진 『瀛洲誌』이다. 그런데 『장흥고씨가승』은 고득종이 鄭以吾(1347-1434)에게 부탁하여 태종 16년(1416)에 『성주고씨가전』을 지은 후 34년이 지나서 직접 편찬한 것이다. 이 책에는 『성주고씨가전』에는 없는 부분이 보충되어 있어서, 정이오가 쓰지 않았던 부분을 고득종이 직접 추가하여 쓴 것으로 추정하고 있다. 이 추정과 여타의 기록을 근거로 『영주지』는 최대 그 저작연대를 올린다고 해도 고려말엽 내지 조선초기의 저작으로 볼 수밖에 없으며, 심지어는 정조 24년(1800)에 제주의 高鳳禎 등이 제주목사 정관 휘로부터 고씨시조에 관한 증빙문서를 요구받아 작성된 것으로 보기도 한다.³⁹⁾ 그러므로 제주를 본격적으로 瀛洲라고 부른 것은 조선 유학자의

37) 『新增東國輿地勝覽』 권38 濟州牧: “山川 漢拏山 在州南二十里 鎮山 其曰漢拏者以雲漢可拏引也 一云 頭無岳以峯峯皆平也 一云圓山以穹窿而圓也 其顛有大池也 人喧則雲霧咫尺不辨 五月有雪在八月襲裘.”

38) 같은 맥락에서 오상학은 「조선시대 한라산의 인식과 그 표현」에서 “한라산은 순상화산으로서 정상부에서 사면이 완만하게 이어져 섬 전체가 하나의 산으로 보인다. 멀리서 보면 험준하지 않은 온순한 산의 모습으로 다가온다. 그러나 산 안으로 들어오면 험준한 기암절벽과 계곡들을 볼 수 있다.”고 하면서, 그 근거로 김상현의 『남사록』과 김정희의 『풍토록』, 임제의 『남명소승』, 그리고 이형상의 『남환박물』 등의 기록들을 제시하였다(『地理學研究』 제40권 1호, 국토지리학회, 2006, 131-134쪽).

39) 진영일은 「조선시대 제주 「神人」 기사 검토」에서 『세종실록』, 『고려사』, 『신증동국여지승람』 등과 같은 관찰문서와 『성주고씨가전』, 『장흥고씨가승』, 『영주지』 등의 사찬문서를 구분하여 검토한 후, 사찬기록의 경우 일종의 상징조작이 이루어졌을 가능성이 있음을 주장한 바 있다(『耽羅文化』 제28집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2006, 237-298쪽).

遊山 풍조가 만연한 조선후기로 볼 수 있다.

앞서 살펴보았듯이, 조선 유학자들은 중국고전에 상당한 조예가 있었던 지식인들이었다. 따라서 이들은 儒家의 典籍이 아니더라도, 고전에 상당한 수준의 이해를 갖추고 있었을 뿐 아니라, 그것들을 상황에 따라 상징과 은유를 사용하여 표현할 수 있었다. 제주의 경관에 대해서도 마찬가지로 육지에서 떨어진 바닷가에 우뚝 솟은 산, 그곳에서는 5월까지 가죽 옷을 입어야 하지만, 또한 해변으로 내려오면 常夏의 기후조건에 따라 육지에서 볼 수 없는 植生과 景觀을 가진 제주를 仙境으로 묘사하는 데 있어 瀛洲라는 이미지만큼 좋은 것도 없다.

그래서 유배의 땅이라는 인문학적 공간인 제주를 조선의 선비들은 자연경관에 주목하고, 그 아름다움을 그림과 시로 표현하였다. 오늘날 우리가 알고 있는 瀛洲十景은 梅溪 李漢雨(1823-1881)의 「瀛洲十景詩」에 기초한 것이지만, 그 전후에도 冶溪 李益泰(1633-1704; 1694년 도입)의 『知瀛錄』을 비롯하여 瓶窩 李衡祥(1653-1733; 1702년 도입)과 麓下 李禮延(1767-1843; 1830년 도입) 등 많은 선비들이 제주의 경치를 品題했다. 그런데 이들의 品題는 제주의 자연경관에 얽힌 詩로서 지금의 十景과는 다르고⁴⁰⁾, 조선 헌종 때 목사로 왔던 凝高 李源祚(1792-1871; 1841년 도입)의 「瀛洲十景題畫屏」가 李漢雨와 오늘날의 瀛洲十景과 상당히 유사하다.

凝高는 「瀛洲十景題畫屏」이라는 십폭 병풍에 七言絶句로 된 十景詩를 題贊하였는데, 瀛邱賞花·正房觀瀑·橋林霜顆·鹿潭雪景·城山出日·紗峯落照·大藪牧馬·山浦釣魚·山房窟寺·靈室奇巖이 그것이다. 그런데 이 병풍에는 跋文이 없어서 그려진 내력을 알 수 없지만, 제주도 열 곳 경치를 그림으로 그리고 詩를 붙였다는 점에서 당시 이 열 곳이 제주도의 대표적인 명소로 자리잡았음을 알 수 있다. 凝高의 이 十景詩는 이름, 차례, 시의 형식이 다를 뿐, 나머지 부분은 현재의 것과 거의 같다. 그렇지만 시 성격에 있어서 아름

40) 冶溪 李益泰는 朝天館·別防所·城山·西歸所·白鹿潭·靈谷·天池淵·山房·明月所·翠屏潭을 '濟州十景'으로 꼽았다. 瓶窩 李衡祥은 漢擎彩雲·禾北霧景·金寧村樹·坪壘渚烟·魚燈晚帆·牛島曙靄·朝天春浪·細花霜月을 제주의 八景으로 꼽았다. 이형상의 팔경 선정은 漢擎彩雲과 魚燈晚帆의 2경을 제외하고는 제주도의 동북쪽에 치우쳐 있다. 그러나 이익태가 단순히 열 곳의 지명만을 열거한 것에 비하여 이형상은 지명 뒤에 구체적인 볼거리를 밝히고 있다는 차이가 있는데, 이러한 방식은 이후에 그대로 답습되었다. 이밖에도 순조 철종 연간에 영평리에 살았던 小林 吳泰稷(1807-1851)은 擎山觀海·瀛邱晚春·紗峯落照·龍淵夜帆·山浦漁帆·城山出日·正房瀉瀑의 8곳을 선정하였다. 오태직은 이렇게 선정을 하였으면서도 특별히 제주팔경이라는 이름을 붙이지는 않았다. 그러나 正房瀉瀑과 擎山觀海 이외에는 제주에서 성산까지, 즉 동북면에 치우쳐 있고 특히 제주시 지역에서만 3개를 뽑아 도 전체를 두루 포괄하지 못한 것으로 평가 받는다.

다운 경치를 실제로 느꼈다기보다는 병풍의 경치를 보고 시를 지은 듯해서 臥遊的인 성격이 강하고, 경치 묘사도 梅溪의 瀛洲十景詩에 비해 간략하다.⁴¹⁾

瀛洲十景의 제목과 차례가 현재와 같은 형태로 정리된 것은 梅溪에 의해서이다. 본래 제주 사람이었던 梅溪는 직접 느낀 영주십경의 경치를 노래했기 때문에 제주 및 외지의 여러 문인들이 그의 시에 화운함으로써 이후 梅溪의 영주십경이 널리 알려졌다. 특히 梅溪의 瀛洲十景은 그 배열 순서가 특이하다. 그는 ‘城山出日 紗峯落照 瀛邱春花 正房夏瀑 橋林秋色 鹿潭晚雪 靈室奇巖 山房窟寺 山浦釣魚 古藪牧馬’의 순으로 제주의 십경을 노래하였다. 그런데 이 차례는 관점에 따라 여러 가지로 풀이될 수 있다. 대표적인 것으로는 가는 것과 오는 것(出日, 落照), 멈춰 있는 것과 움직이는 것(春花, 夏瀑), 가까이 있는 것과 멀리 있는 것(秋色, 晚雪), 땅 밖에 있는 것과 땅 속에 있는 것(奇巖, 窟寺), 산 경치와 바다 경치(釣魚, 牧馬)를 대비시킨 것으로 풀이하는 것이다.⁴²⁾ 이 밖에도 하루(出日, 落照)-춘하추동(春花, 夏瀑, 秋色, 晚雪)-영원(奇巖, 窟寺)-현실(釣魚, 牧馬) 등으로 이해하는 경우도 있다. 앞의 것이 動靜遠近의 공간적 이미지로 이해한 것이라면, 뒤의 것은 朝夕-春夏秋冬-永遠回歸의 시간적 이미지로 이해한 것이다.

한편 북송 말의 文人畫家 宋迪이 최초로 그렸다는 瀟湘八景 이후로 주로 경관을 그리거나 노래할 때는 주로 八이라는 숫자가 애용되었다. 八이라는 숫자는 공간적 의미가 강한 것으로, 東西南北의 四方과 그 間方인 四隅를 합쳐 모든 방면을 뜻하는 것이다. 그래서 우리나라에서도 關東八景과 丹陽八景 등 일찌감치 여덟 개의 景勝이 손꼽혔다. 그런데 瀛洲十景에서는 여기에 上下를 더한 열 개의 경승을 손꼽았다는 점이 특이하다. 일반적으로 十方三世는 불교용어로서 팔방과 상하의 공간과 과거·현재·미래의 시간을 합하여 ‘온세상’을 뜻한다. 따라서 이렇게 본다면 瀛洲十景은 瀛洲, 곧 이상향으로 불리는 ‘제주의 모든 절경’을 뜻하는 것이 된다.⁴³⁾

여기서 한 걸음 더 나아가면 瀛洲十景은 불교 禪宗畫인 尋牛圖와도 닮아

41) 김세미오, 「梅溪 李漢雨의 시문학 일고」, 『영주어문』 제11집, 영주어문학회, 2006, 66쪽.

42) 손기범, 「제주를 바라보는 19세기 유학자의 관점 — 이한우, 김정희, 이원조를 중심으로」, 『영주어문』 제17집, 영주어문학회, 2009, 104쪽.

43) 김상범은 「瀛洲十景을 통해 본 濟州의 景勝觀과 景觀體驗 方案에 관한 研究」에서 八과 十, 十二의 숫자를 통해서 영주십경의 의미를 분석하려고 했다(8-9쪽). 그런데 그는 주로 신화적 사유에 기초하여, 十長生과 十千十二支 등을 주요 논거로 삼았다. 그의 이런 분석보다는 전통적 공간 이미지를 통해서 유교와 불교의 세계관을 기초로 분석하는 것이 더 타당한 것으로 판단된다.

있다. 12세기 중엽 중국 송나라 때 廓庵禪師가 그랬다는 十牛圖를 기원으로 하는 尋牛圖는 본성을 찾아 수행하는 단계를 동자나 승려가 소를 찾는 것에 비유하여 묘사한 것이다. 소를 찾는 尋牛, 소의 발자국을 발견한 見跡, 소의 모습을 목격한 見牛, 소를 찾은 得牛, 소를 길들이는 牧友, 소에 올라탄 騎牛歸家, 소 위에 탔다는 사실을 잊어버리고 사람만 남은 忘牛在人, 소도 사람도 잊어버리는 人牛俱忘, 다시 출발지로 돌아온 返本還源, 중생의 제도를 위해 속세로 나아가는 入塵垂手는 사실 인생행로를 절묘하게 은유한 것으로 볼 수 있다. 梅溪의 영주십경도 시간 순서로 본다면 일상에서 멀어졌다가, 다시 일상으로 돌아오는 구조를 가지고 있다.

사실 朝鮮 儒學者인 梅溪는 불교의 심우도와는 일정 정도 거리를 둘 수밖에 없는 입장이다. 그리고 그가 쓴 「瀛洲十景後」에는 영주십경시의 창작 동기가 드러나 있는데, 전혀 불교적이지 않다. 그러나 그가 科擧에 연이어 낙방하여 갈등하고, 그래서 낮설기만 한 고향으로 돌아와 자연을 벗삼아 修身意志와 現實觀照를 실천하면서 자신의 본연을 찾은 후, 자신이 그렇게 하도록 만들어준 濟州自然을 韻文으로 재구성해냈다고 하는 점에서 보면⁴⁴⁾, 오늘날 우리가 이해하는 여행의 목적과 그 효과에서 크게 벗어나지 않는다. 곧 梅溪는 濟州人이지만 그가 돌아온 제주는 여행지와 마찬가지로 낮선 공간이었고, 그 낮선 공간에서 자신의 갈등을 극복하여 자신의 정체성을 회복할 수 있었기 때문에, 누구보다도 제주의 경관을 잘 표현할 수 있었던 것이라고 할 수 있다.

이런 관점은 19세기에 제주를 바라본 秋史 金正喜와 凝高 李源祚에게서도 확인된다. 梅溪가 修身과 自然美를 중심으로 제주를 바라보았다면, 秋史는 그리움과 爲己之學의 공간으로 제주를 이해했고, 凝高는 兼善天下의 실천공간으로 제주를 이해했다.⁴⁵⁾ 이들에게 있어서 제주는 공통적으로 '낮선 공간'이다. 심지어 제주 출신인 梅溪에게 있어서조차 제주는 낮선 공간일 수밖에 없다. 왜냐하면 이들은 익숙해지려고 했거나, 이미 익숙했던 공간을 버린 후에 이 낮선 공간에 들어왔기 때문이다. 그리고 이들은 각각 이 낮설게 느껴지는 공간에서 낮선 이가 되어버린 자기를 인식함으로써 그 낮선 공간을 익숙한 儒家의 修養論을 실천할 수 있는 낮익은 공간으

44) 김세미오는 「梅溪 李漢雨의 시문학 일고」에서 梅溪의 詩 세계를 科擧의 落榜과 葛藤, 修身意志와 現實觀照, 濟州自然의 韻文化로 나누어 고찰한 바 있다(56-69쪽).

45) 손기범은 「제주를 바라보는 19세기 유학자의 관점 — 이한우, 김정희, 이원조를 중심으로」에서 梅溪와 秋史, 그리고 凝高의 제주를 바라보는 관점을 위와 같이 정리한 바 있다(100-115쪽).

로 재발견한다. 그래서 이들은 이곳 瀛洲가 사실은 道家의 仙境은 아니지만, 그곳을 재발견하고 재구성해냄으로써 스스로가 神仙이 되어서 결국은 그 공간을 仙境으로 창조해낸 것이다.⁴⁶⁾

5. 맺음말

제주도는 “자연환경과 역사적 배경 및 사회문화적 특성들이 한국의 다른 어떤 지역과도 구별되는 특이한 양상”을 가지고 있다. 이 인식은 제주도 에 대한 다양한 접근들을 ‘지역특수성’ 하나로 제한한다. 그러다보니 ‘제주사람의 자기 정체성’을 논의하면 논의할수록 분리주의적 속성이 강화되어 그렇지 않아도 많지 않은 연구역량과 잠재적 연구자를 원천적으로 봉쇄하는 경우도 있다.⁴⁷⁾ 심지어 제주사람들이 육지에서 온 전문가들에게 “직관적 인식을 들이대며 ‘너 제주에 대해서 잘 알아’... ‘내가 그 동네 사는데...’”라고 하는 경우도 있기 때문이다.⁴⁸⁾

하지만 그렇다고 해서 지역특수성, 곧 낯설음에 꼭 역기능만 있는 것은 아니다. 여행은 ‘익숙한 앎(techne)’에서 거리 띄우기를 전제로 한 ‘바라보는 앎(theoria)’으로의 전환 필요성에서 기획된다. 그리고 낯선 것에 대해 상대적 관점의 헤아림을 통해 낯설음을 넘어선 경지로 우리를 이끈다. 그리고 여행하는 우리들은 여행 안에서 다수실현(multiple realization)으로 흩뿌려진다(散種). 아울러 여행하는 나와 그곳에 본래 있던 타자의 낯설음은 두 손이 서로를 그리고 있는 에셔(Escher)의 그림처럼 서로를 보충대리한다. 그래서 그 낯선 풍경 속의 낯선 그림으로서 나는 서로 차이를 내면서, 또한 서로의 만남을 무한히 연기시킨다(差延). 물론 동양적인 여행은 그 낯설음을 해체하여 균형과 대공정이라는 자기 수양론의 관점을 통해서, 결국은 우리가 익숙한 앎으로 돌아와 그러한 앎을 다시 낯설게 느끼는 스스로를 통해 삶을 이루어간다.⁴⁹⁾

46) 손기범의 위 논문에 소개된 시들을 보면, 이 세 명의 유학자가 이러한 인식을 했을지 않은 구절이 많이 나온다. 예컨대 梅溪는 「偶吟」에서 “마음을 바르게 지니면 세속 욕심 없으니(胸中自是無凡想)”라고 노래했고, 秋史는 「次癸詹」에서 “전신이 본래 저 천상에서 내려 왔으니(前身本自來天上)”라고 노래했으며, 凝菴은 「遊漢擎山記」를 통해서 한라산을 도체가 깃들인 곳으로서 이를 통하여 심신을 수양하는 장소로 인식했다.

47) 김성수, 「지역특권화와 문화 화석화를 넘어서 — 타자의 시선으로 본 제주학」, 『耽羅文化』 제33호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008, 13-15쪽.

48) 한창훈, 「제주학 정립의 방향과 과제」, 『耽羅文化』 제33호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008, 36-40쪽.

49) 이승중은 「차연과 자연: 동아시아 사유로부터」에서 데리다의 주요 개념에 기초하여 장자의

이 연구는 본래 朝鮮 儒學者들이 道家의 이상향을 왜 노래했는지, 그리고 그 이유가 오늘날 관광지로 유명한 제주에 어떤 의미를 던지는지를 학문적으로 규명하고자 하는 데 그 목표가 있었다. 제주도는 ‘濟州島’, 또는 ‘濟州섬’이라는 말이 아직도 쓰일 정도로 주변부의식과 소외의식으로 가득 차 있었다. 그래서 한편으로는 ‘유네스코 환경 분야 인증 3관왕’으로도 모자라 ‘세계 7대 자연 경관 선정’에 온갖 열정을 쏟아 부었는가 하면, 다른 한편으로는 ‘민군 복합형 관광미항’에 그보다 더한 열정을 쏟아 부고 있는 중이다. 이 모순은 여전히 제주를 ‘미개발된 주변지’로 생각하는 데서 비롯된 것이다.

같은 맥락에서 제주는 ‘환경-생태-평화’이라는 인문학적 공간으로 재창조될 필요가 없다. ‘인문과 자연이 상생하는 공간’이라는 캐치프레이즈도 사실 제주를 ‘육지와 떨어져 있는 미개발된 주변지이지만 천혜의 자연경관을 가진 곳’으로 인식한다는 점에서는 위에 언급한 것과 같은 모순을 범하고 있기 때문이다. 이런 점에서 본다면 제주의 옛길, 사실은 육지의 그것과 별 다를 것도 없는 그 길을 스페인의 까미노 데 산티아고(Camino de Santiago)에 못지않은 ‘올레’로 재창조한 것은 상당한 의미가 있는 것으로 평가할 수 있다. 왜냐하면 까미노 데 산티아고가 “산티아고의 순례길”이라는 이름을 통해 인문학적 공간으로 재창조된 길이라면, 올레는 “집으로 돌아가는 길”이라는 옛 의미를 통해 인문학적 공간으로 재창조된 길이기 때문이다.

앞서 살펴보았듯이, 제주를 仙境으로 재발견한 것은 익숙한 공간에서 벗어나서 낯선 공간에 서 있는 자기가 사실은 낯선 존재라는 사실을 발견하고, 그것을 계기로 자신이 마주한 공간을 仙境으로 재창조한 교양인들이다. 그러므로 이 공간은 지형경관이나 조망경관, 그리고 생태관광적 측면에서 ‘잘 차려 내어 보이는 공간’이 아니라, 교감과 반성, 그리고 소통적 공간으로서 재발견하거나 재창조되는 인문학적 공간이다. 이렇게 볼 때 오늘날 제주는 그 인문학적 공간으로서의 생명력을 온통 빼앗겨 박제된 공간에 지나지 않는다고 할 수도 있다. 그러므로 이 박제된 공간에 생

사상을 만남, 새, 바람, 손, 헤어짐, 소 등 여섯 가지 면에서 동이점을 분석하였다(『철학과 현실』 38, 철학문화연구소, 1998, 40-54쪽). 이 분석에 따라 장자가 아닌 조선 유학자의 유람을 분석하면 대체로 본문과 같이 정리될 수 있다는 점에 착안하여 위와 같이 서술하였다. 데리다 이론에 정통하지 못한 상태에서 초래된 이론상의 문제점이 있을 것이나, 요컨대 낯 설음이 여행, 또는 여행지에서 부정적이지만은 않다는 점을 전달하려는 의도였음을 밝혀둔다.

명력을 붙여 넣으려면 요란스럽게 치장된 면/공간의 제한성을 뛰어 넘어, 인문학적 씨줄과 날줄을 더 촘촘하게 짜 넣은 선/그물망의 형태로 탈바꿈해야만 한다.

참 고 문 헌

- 권덕영, 「古代 東아시아인들의 國外旅行記 撰述」, 『동국사학』 49집, 동국사학회, 2010, 1-35쪽.
- 權政媛, 「朝鮮後期 韓國·中國間 文化交流의 一樣相 — 筆談을 중심으로」, 『漢字 漢文教育』 제11집, 한국한자한문교육학회, 2003, 219-248쪽.
- 琴章泰, 「韓國古代의 信仰과 祭儀 — 그 構造의 宗教史學的 考察」, 『同大論叢』 8권 1호, 同德女子大學校, 1978, 5-19쪽.
- 김병인, 「고려시대 行旅와 遊覽의 소통 공간으로서 사원」, 『역사와 경계』 74, 부산 경남사학회, 2010, 1-28쪽.
- 김상범, 「瀛州十景을 통해 본 濟州의 景勝觀과 景觀體驗 方案에 관한 研究」, 『地域 社會開發研究』 제32집 1호, 한국지역사회발전학회, 1-14쪽.
- 김새미오, 「梅溪 李漢雨의 시문학 일고」, 『영주어문』 제11집, 영주어문학회, 2006, 49-72쪽.
- 김성수, 「지역특권화와 문화 화석화를 넘어서 — 타자의 시선으로 본 제주학」, 『耽羅文化』 제33호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008, 5-32쪽.
- 김치완, 「우환의식(憂患意識)의 전통에서 본 다산(茶山)의 실학적 경세관(經世觀)과 그 이념적 논거」, 『사회와 철학』 제18호, 사회와 철학 연구회, 2009, 153-186쪽.
- 김치완, 「제주에서 철학하기 試論 — 로컬리티 담론과 제주학 연구 현황 검토를 중심으로」, 『탐라문화』 제39호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2011, 177-213쪽.
- 문성원, 「철학의 기능과 이념 — 1980년대 이후의 한국 사회철학에 대한 반성」, 『시대와 철학』 제20권 3호, 한국철학사상연구회, 2009, 213-235쪽.
- 박치완, 김성수, 「문화콘텐츠학과 글로컬 문화」, 『글로벌문화콘텐츠』 제2집, 글로벌문화콘텐츠학회, 2009, 7-35쪽.
- 손기범, 「제주를 바라보는 19세기 유학자의 관점 — 이한우, 김정희, 이원조를 중심으로」, 『영주어문』 제17집, 영주어문학회, 2009, 99-119쪽.

- 엘리아데(Mircea Eliade), 『종교형태론』, 이은봉 역, 도서출판 한길사, 1996.
- 오상학, 「조선시대 한라산의 인식과 그 표현」, 『地理學研究』 제40권 1호, 국토지리학회, 2006, 127-140쪽.
- 이병창, 「철학 운동」, 『시대와 철학』 제19권 3호, 한국철학사상연구회, 2008, 11-19쪽.
- 이상균, 「조선시대 關東遊覽의 유행 배경」, 『인문과학연구』 31, 강원대학교 인문과학연구소, 2011, 167-196쪽.
- 이승중, 「차연과 자연: 동아시아 사유로부터」, 『철학과 현실』 38, 철학문화연구소, 1998, 40-54쪽.
- 임경순, 「여행의 의미와 기행문학 교육의 방향」, 『새국어교육』 제79호, 한국국어교육학회, 2009, 367-391쪽.
- 자크 랑시에르, 『미학의 불편함』, 주형일 옮김, 인간사랑, 2008.
- 조재곤, 「壬辰倭亂 시기 朝鮮과 明의 문화교류」, 『亞細亞文化研究』 제6집, 暎園大學校아시아文化研究所, 2002, 15-41쪽.
- 진영일, 「조선시기 제주 「神人」 기사 검토」, 『耽羅文化』 제28집, 제주대학교 탐라문화연구소, 2007, 237-298쪽.
- 한창훈, 「제주학 정립의 방향과 과제」, 『耽羅文化』 제33호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2008, 33-50쪽.

Abstract

Perception on Immortal Land(仙境) and Attitude of Confucianists in Joseon Based on Ten Scenic Views of Yeongju(瀛洲十景)

— Kim, Chi-Wan —

This study examined the approach and perception of humanities on especially Yeongju Mountain(瀛洲山) among the perceptions on Immortal Land(仙境) of Confucianists in Joseon. The reason why is that it was expected that if the Confucianists who were faithful to the order of Neo-Confucianism had a perception on Immortal Land which is tough to say to be Neo-Confucianistic, the problems of our perception on Jeju Island today and the solutions would be able to be groped for through the reason.

First, the Mountain Excursion(遊山) of Confucianists of Joseon, which was in fashion in the late

Joseon Dynasty, was approached in the way of humanities. Mountain Excursion was one of the actions of sightseeing aiming at communication, and the Confucianists in Joseon intended to appreciate the immanent meaning of mountains and to practice the Neo-Confucianistic theory of moral cultivation through the opportunity. Therefore, Mountain Excursion included not only the form to climb a mountain in person but also the form of nature stroll at home(臥遊), which means reading mountain climbing writings or viewing pictures of the sightseers of the previous age.

Meanwhile, the perception on Immortal Land of East Asia arose from the demands to escape the chaotic situation of the age of civil wars. The reason why this perception of Immortal Land emerged anew in the late Joseon Dynasty is that the yearning for the Utopia was maximized after two wars and the cultural exchanges in East Asia was active at that time. In this connection, Yeongju Mountain(瀛洲山) can be called as a space created in the way of humanities rather than an actual natural scene.

We have thought that Halla Mountain(漢拏山) has been called Yeongju Mountain(瀛洲山) and Jeju has been called Yeongju(瀛洲) from old times because of the natural scene with Heaven's blessing. However, according to the poems on the ten scenic views of Yeongju(瀛洲十景詩) of the Confucianists in Joseon, there is a strong significance that it is a space of humanities in which the Confucianistic theory of moral cultivation that tells to practice morals, to learn to become a sage and to do good things with the world can be practiced. In addition, it was possible because Jeju was not a familiar space but a strange space to them. In short, the regional peculiarity of Jeju can be evaluated positively in that it provides a moment of 'strangeness' felt by those who visit Jeju. Sometimes, this 'strangeness' can be felt in the natural scenes, but ultimately it is possible only when the opportunity that enables the self-examination in the way of humanities is provided. In this connection, in order for Jeju to become a true Immortal Land, it should be rediscovered as a space of sympathy, reflection and communication.

※ **Key Words:** the perceptions on Immortal Land(仙境), the Mountain Excursion(遊山), Yeongju(瀛洲), Jeju(濟州), strangeness.

투고 접수: 2012. 5. 9.

심사 완료: 2012. 6. 19.

게재 결정: 2012. 6. 20.