

일화·야담의 귀신담론을 통해 본 사대부의 일원적 세계관*

박성지**

〈차례〉

1. 서론
2. 사대부 신성화 하기
3. 현실과 幽冥의 소통, 그리고 죽음을 넘어서
4. 일원적 세계관의 균열지점
5. 결론

〈국문요약〉

이 논문은 사대부가 무당, 귀신, 죽음 등 타자를 어떻게 바라보고 있으며, 자신을 어떻게 상상하는지 문제를 제기하면서 시작한다. 이를 위해 조선 전·중기 일화와 조선 후기 야담의 귀신담론을 분석하고 이를 일원적 세계관으로 정리했다. 그 구체적인 양상은 다음과 같다. 첫째, 사대부는 그 존재만으로도 귀신을 굴복시키며 스스로를 신성화하기에 이른다. 둘째, 사대부는 현실과 幽冥을 소통시키며 염라국의 왕이 되어 인간 수명을 연장하는 권력을 행사하기도 한다. 이를 통해 현세의 권력을 귀신세계까지 확장하고, 죽음과 인간의 한계를 넘어서려는 사대부들의 집요한 욕망을 읽을 수 있다.

이는 두 가지 측면에서 균열이 발생한다. 첫째 일원적 세계관 외부에서다.

* 이 논문은 2011년 정부재원(교육과학기술부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음. 【NRF-2011-354-A00104】

** 이화여대 국어국문학과 시간강사

구비서사에 근간을 둔 <김치현감설화>는 이승과 저승세계의 권력을 분명히 나누고 있으며, 서사무가 <차사본풀이>는 저승에 대한 지식·권력에서 김치현감을 철저하게 배제하였다. 둘째, 일원적 세계관 내부에서이다. 『금오신화·남염부주지』는 현실과 유명의 간격을 인정하지 않으며, 양자를 아울러 지배한다는 점에서 일원적 세계관을 공유한다. 하지만 유가적 이상에 대한 열정이 새로운 공간과 주체를 양산하면서 일원적 세계관에 균열이 발생한다.

이상의 연구는 조선 사회 권력층의 욕망과 그 한계를 지적했다는 데서 의의를 가진다.

주제어: 일원론, 귀신, 사대부, 야담, 남염부주지, 차사본풀이

1. 서론

조선 건국의 주체인 사대부들은 이전 시기 기이담론을 무너뜨리면서 정치, 사회, 문화 모든 방면에서 성리학에 입각한 새로운 체제를 구축해 나갔다. 여기서 삶과 죽음까지 재정의 되었다는 사실은 각별히 주목할 만하다. 문제는 舊來의 종교적 세력과 맞서는 가운데 형성된 귀신담론이 이 데올로기와는 다른 면모를 드러낸다는 점이다. 최근 연구는 그 담론전략을 하나씩 밝히는 쪽으로 나아가고 있다.¹⁾ 이에 본고는 다음과 같은 질문을 덧붙이고자 한다. 그들은 도대체 어떤 상상의 입점에서 자신과 타자를 바라보고 있을까. 거기서 통치자 자신은 어떻게 표상되고 있는가. 이를 해명하는 작업은 사대부 문화권력의 특성을 유감없이 보여주기에도 부족하지 않다고 생각한다.

특별히 본고는 사대부들의 일화, 야담에 나타난 일원적 세계관을 중점

1) 강상순, 성리학적 귀신론의 틈새와 귀신의 귀환-조선 전·중기 필기·야담류의 귀신이 야기를 중심으로, 『고전과해석』 9, 고전문학한문학회, 2010; 박성지, 『조선 전·중기 조상신담론을 통해 본 사대부 주체 형성』, 『구비문학연구』 35, 2012.

적으로 논하고자 한다. 일원적 세계관은 삶과 죽음을 같은 연장선에서 바라본다. 조상신담론도 일원적 세계관의 일환이다. 죽는다고 해도 조상신으로 좌정함으로써 다시 가족 구성원으로 귀환하기 때문이다. 특히 조선의 사대부는 가부장이자 통치자이기도 하다.²⁾ 이승의 통치자인 사대부는 자신의 권력을 죽음 이후까지 연장시키려고 한다. 이 욕망은 죽음 이후의 공간을 설정한다는 점에서 자신의 정체성과도 같은 성리학 이데올로기를 외면하고 있을 뿐더러 귀신과 무당, 기타 저승이나 염왕 등 공식적으로 배척해왔던 타자의 모티프들을 적극적으로 활용하고 있다. 다시 말해 사대부는 그들이 배척했던 타자들의 모티프를 가지고 현세와 내세의 지배자라는 환상을 직조하는 것이다.

연구대상은 사대부가 타자를 통제하고 다스린다는 서술시각에 한정한다. 따라서 귀신이나 무당에게 패하는 경우는 연구대상에 포함되지 않는다. 물론 일화·야담에는 귀신에게 패하는 사대부가 등장하기도 한다. 예를 들어 『於于野談』에서 진안 현감 정식³⁾은 흑산도 산신의 청을 들어주지 않았기 때문에 일가가 몰살당했다. 이는 일원적 세계관보다는 일원적 세계관 외부의 담론적 쟁투 차원에서 해석해야 할 문제다.⁴⁾ 여귀에게 홀려서 곤혹을 당한다는 흑귀담 부류도 존재한다. 하지만 여기서는 이념적 무장이 해제된 상태라 곧장 서술자에게 지적당하기도 한다.⁵⁾ 따라서 본고는 우선 통치자인 사대부의 시선에 맞춰 텍스트를 한정함으로써 그 욕

2) 박성지, 앞의 논문. 이 논문은 조상신담론의 감정적 기반과 제반 물질적 조건들, 그리고 이 담론구성체가 통치주체로 연결됨을 밝히고 있다.

3) <정식 가족의 파멸(鎭安縣監鄭湜)>, 『어우야담』. (유몽인 저, 신익철 외 옮김, 『어우야담』, 돌베개, 2006. 본고는 이 책의 번역과 원문을 따르기로 한다.)

4) 박성지, 「귀신의 형성조건에 대한 시론」, 『한국고전연구』 23, 한국고전연구학회, 2011.

5) 김안로, <近有一學生姓蔡生者>, 『용천담적기』. “그런 일이 있었던가. 요귀는 사람을 묘하게 홀리느니라. 추악하고 요괴로움을 꾸며 미모로 나타나고 간악하고 위장된 일을 오히려 美談으로 바꾸며, 악취를 향기롭게 하고 더러운 흙투성이를 훌륭한 궁실로 만들어 사람의 마음을 홀리고 눈을 어지럽혀 갖은 수법으로 현혹시켜 유혹하니 기개가 지극히 크고 강직한 사람이 아니라면 누군들 유혹되지 않겠는가.”(한국고전종합DB) 이 기사에서 서술자의 비판적 시각을 제외하면 기이함만 남는 텍스트가 되고 만다.

망이 어디까지 뺏어나가는지 살핀 후, 이를 <김치현감설화> 및 제주도 서사무가 <차사본풀이>와 비교하면서 일원적 세계관의 의미를 부각시키고자 한다.

대상 자료는 『대동야승』, 『어우야담』, 『천예록』과 『학산한언』, 그리고 『계서야담』을 비롯한 3대 야담집 등의 일화와 야담이다. 그렇다면 조선 전기부터 후기에 이르는 텍스트들을 어떻게 구분할 것인가. 분석기준은 장르나 사대부 의식의 역사적 변천보다도 우선 일원적 세계관의 양상에 따르기로 한다. 구체적 텍스트를 분석하면서 드러나겠지만 일원적 세계관이 나타나는 조선 전·중기 서사의 모티프는 후대 야담에서도 대체로 계승되고 있다. 물론 사건이 다양하게 전개되고 의미도 풍성해지지만 타자를 아래로 내려다보며 스스로를 신성화 하는 사대부 우위의 시선은 전기나 후기나 별 차이 없이 연속된다. 이처럼 조선 전기부터 후기까지 일원적 세계가 큰 변동 없이 이어진다는 것은 통치계급의 성격과도 관련 있다. 문학담당층으로서 사대부는 문학과 도학의 관계나 사대부 내부의 위계 분화 등에 의해 관인문학, 사림문학, 방외인문학의 삼분법으로 나뉠 수 있지만 이들과 관련된 정치주체, 즉 훈구파와 사림파는 治者라는 동일한 이상을 공유하고 있으며 그 위상에 대해 의심하거나 반성한 적이 없다.⁶⁾ 체제에서 소외된 방외인이라고 하더라도 치자의 이상을 공유하는 한 일원적 세계관의 내부에 존재한다.⁷⁾ 계층변화가 극심하게 벌어지는 조선 후기에도 타자를 다스리는 치자의 위상에는 획기적인 변동이 나타나지 않았으며, 오히려 양반층은 더욱 넓어지기만 했다. 부를 축적한 상민이나 몰락한 양반들이 서사의 주인공이 되면서 갈등이 심화, 확산되는

-
- 6) 이병휴는 훈구파에 대한 정치적 상대로 사림을 규정하면서도 이 둘의 공통분모로 성리학이라는 이데올로기에서 배태되었다는 점, 정치 사회적 여건의 향상을 고려하기 위해서라도 권력지향적 속성을 배제할 수 없다는 점을 꼽았다. 이병휴, 『조선전기 사림파의 현실인식과 대응』, 일조각, 1999, 10~13면.
- 7) 본고는 『금오신화』의 <남염부주지>를 예로 들면서 분석했다. 그러나 방외인문학에서 성리학적 통치자의 이상은 심한 굴곡을 보이는데, 그런 점에서 신선설화, 이인설화의 분화가 주목된다. 이 점에 대해서는 좀 더 연구가 필요하다.

것이 문제이지 통치자의 권한과 역할을 정면으로 문제 삼거나 반성하면서 새로운 영역을 개척하려는 정치적 상상력은 몹시 드물다는 것도 한 방증이 될 것이다. 그만큼 일원적 세계관의 질긴 연속성은 통치계급의 관념세계와 밀접하게 연관된다.

구체적인 작업에 들어가기에 앞서 한 가지 더 짚어두어야 할 사안이 있다. 전기에서 중기로, 중기에서 후기로 변화, 발전되어 간다는 역사적 시간성은 일면 타당하지만 일원적 세계관을 구분하는 유력한 잣대로 보기 어렵다. 죽은 후 冥界의 왕이 된다는 모티프는 시간과 장르의 제약을 뛰어넘어 조선 전기의 소설 <남염부주지>와 김치를 중심으로 한 조선 후기 야담이 공유하고 있다. 야담에서는 조선 후기의 양상으로 보이는 모티프가 조선 전기 소설에서 뚜렷하게 존재를 과시하는 것이다. 따라서 대상 텍스트의 역사적 배경을 존중하면서 최대한 시대순으로 배열하고 각 주로도 설명하겠지만 오히려 일원적 세계관 자체의 결을 따라서 유형화하는 편이 논지의 틀을 잡는 데 더 합당하리라 본다. 그런 의미에서 사대부의 신성화와 현실과 유명한 소통이라는 두 유형을 선별했다. 이는 그들이 사후 세계를 어떻게 조직화 하는지를 뚜렷하게 보여줄 것이다. 본고는 이 유형들을 중심으로 텍스트를 분석한 후 일원적 세계관의 외부와 견주면서 조선 문화 전반에 걸쳐 두꺼운 층을 형성했던 이 세계관의 어느 지점에서 균열이 생기는지 살피볼 것이다.

2. 사대부 신성화하기

사대부 축귀담의 대표적인 예로 『慵齋叢話』의 안 공 일화를 들 수 있다. 성현의 외삼촌이기도 한 그는 임천 군수로 재임 중 高官大面을 한 귀신을 뚫어지게 바라보거나, 관청 남쪽 우물을 매워 귀신을 쫓아냈다. 古木 귀신이 소년에게 빙의하여 행패를 부릴 때도 복숭아나무로 긴 칼을 만들어 매섭게 꾸짖었다. 귀신을 제압하는 특정한 지식이나 포즈가 동원

되고 있음을 알 수 있다. 그런데 다음 정씨 가문의 축귀담은 안 공의 일화와 사뭇 다른 점이 있어서 주목된다.

곧 정양생과 그의 아들 정구, 정부 형제에 관한 이야기다.⁸⁾ 신우는 얼굴이 희고 눈이 붉으며 흰옷을 입고 말을 타고 다니면서 민가의 처녀나 아름다운 여자를 만나면 강간하였다고 했으니 이는 그가 여우의 화신⁹⁾임을 나타내려 함이다. 이 화신한 여우가 정양생의 이름만 들어도 두려워하였다. 정양생이 집에 있다는 말만 듣고도 ‘그 사람은 무섭다’고 거듭 말하고 있지만 정작 정양생의 존재는 텍스트에 나타나지도 않는다.¹⁰⁾ 그의 아들형제도 마찬가지다. 정씨 집안의 대소사에 일일이 개입하면서 사람들을 귀찮게 굴던 귀신은 유독 相國의 지위를 누리는 형제 앞에서 몸을 피했다. 그들이 귀신에게 너의 자리로 돌아가라고 명령을 내리니 귀신은 아무 말도 못하고 명령을 따랐다. 도대체 정양생이나 그의 아들들이 무슨 일을 한 것일까. 그들은 귀신을 대하기 위해 주술적인 능력을 행사하거나 특정한 포즈를 취하지도 않았는데 그저 ‘있다’는 사실, 혹은 명령 한 마디로 귀신이 몸을 움츠리고 사라진다. 그야말로 사대부의 존재만으로도 귀신을 두렵게 하는 것이다.¹¹⁾

8) 성현, 『용재총화』, 권3

9) 성현, 『용재총화』, 권3. “신돈은 양도가 쇠할까 염려하여 흰 말의 음경을 자르거나 지렁이를 회쳐 먹는데 만약 황구나 흰 매를 보면 소스라쳐 놀라고 두려워하니, 당시 사람들은 늙은 여우의 정령이라 하였다.(肫慮陽道衰, 每斬白馬莖, 或膾蚯蚓而食之, 若見黃狗蒼鷹, 愕然驚懼, 時人以爲老狐精..)”

- 10) 윤혜신은 귀신을 두려워하지 않는 인간은 오히려 귀신의 존재감을 자극한다고 했다. 그의 행동은 결국 귀신을 인간의 질서에 승복하게 만든다. 윤혜신은 『어우야담』 소재 권람의 일화를 예로 들면서 귀신을 두려워하지 않는 이유는 죽고 사는 것은 명을 따른다는 이성을 따랐기 때문이라고 했다. (윤혜신, 『어우야담』 소재 귀신담의 귀신과 인간의 교류방식과 특징, 『민족문화사연구』 34, 민족문화사학회, 2007, 216~218면) 이때 이성적 판단이 귀신에 대처할 수 있는 능연한 기상을 불러일으킨다는 점이 관건인데, 본고는 특별히 이성적 판단을 굳이 개입시키지 않고도 사대부의 존재감 자체가 압도적인 권력을 행사한다는 점을 강조하고자 한다.
- 11) 사대부의 존재만으로도 귀신을 제어할 수 있다는 모티프는 조선 후기 야담에서 더욱 극적으로 전개된다. <李相公濡>(『학산한언』)에서 상공 이유는 친척 부인의 목숨을 노리는 귀신의 존재를 알아본다. 귀신은 상공의 시선을 피하려고 이리저리

이 존재감에 대한 사대부다운 해석을 『龍泉談寂記』에서 찾을 수 있다. 『용천담적기』의 저자 김안로(1481~1537)는 正氣의 충만함을 귀신을 물리치는 조건으로 꼽으면서 자신의 장인 양정공 채수의 어릴 적 이야기¹²⁾를 서술했다. 채수가 아우와 자다가 소변이 마려워 방을 나갔는데 흰 기운이 현란하고도 빠르게 다가오는 것을 보고 두려워 방으로 들어갔다. 문턱을 지날 때 그것이 방으로 따라 들어오는가 싶더니 잠시 후 동생이 입과 코에 피를 흘리며 죽었다 한다. 귀신과 부딪쳐도 멀쩡한 채수와 그렇지 못하고 목숨을 잃은 그의 동생을 대비시키면서 김안로는 “대저 邪氣가 사람을 상하게 할 때는 반드시 虛할 때를 타니 사람의 기운이 온전하면 해치지 못하는 것이다.”라고 논평했다.¹³⁾

곧 이어 자기 친구 성범중의 예를 들어서 그 의미를 구체화 시켰다. 성범중은 두려움을 없애기 위해 술을 잔뜩 먹고 귀신이 오는 방향을 향해 눈도 깜박이지 않았다. 그런데 귀신이 도망간 줄 알고 안심하면서 뒤돌아서는 사이, 갑자기 마음이 떨리면서 귀신이 던진 돌에 발뒤꿈치를 맞았다. 귀신을 두려워하지 않으려고 술의 힘까지 빌렸건만 잠시 망심하다가 틈을 내어주고 만 것이다. 이에 대해서는 “正氣가 진실로 邪氣를 누를 수 있지만, 조금이라도 정기가 부족함이 있으면 사기가 도리어 그 틈을 타고

몸을 옮겼으나 이유의 시선은 끝까지 귀신을 쫓아갔다. 자신이 없으면 귀신이 다시 침범할 것이라 예상한 그는 수건을 짚은 종이를 방안 가득히 붙여놓음으로써 귀신을 물리치는 데 성공했고 마침내 친척 부인의 병도 낫게 되었다. 귀신이 공의 시선을 버티지 못한다는 것, 공이 있으면(존재) 부인의 병이 낫고, 없으면(부재) 앓아눕는다는 극적 장면은 존재감 자체로 귀신을 압도할 수 있음을 보여준다. 편자인 신돈복은 자기도 그런 예가 있다면서 친구 이야기를 했다. 친구는 귀신이 들려서 몹시 고생했는데 귀신이 신돈복의 이름만 들어도 두려워했다는 것이다. 귀신의 약점을 알아챈 친구는 신돈복의 이름을 거듭 되뇌이면서 드디어 축귀에 성공한다. 그러나 정작 신돈복 자신은 축귀를 위해 아무 한 일이 없었다.

12) 김안로, 『용천담적기』. “蔡聘君襄靖公，幼從父任在慶山。與二弟同臥衙閣，夜忽思便旋，攬衣獨出房櫳外。開目見白氣如火圓鏡，五色相比極明絢，在空中回轉若車輪，自遠而近，迅如風電。襄靖魂悸，蒼皇走入，纔踰中闕，其物迫入房中，俄聞小季最在房奧者，驚起騰躍，呼痛之聲不絕口，口鼻流血而，襄靖了無傷損。”(한국고전종합DB)

13) 김안로, 앞의 책. “凡邪氣中人，必乘其虛，人氣全則亦不能害矣。”(한국고전종합DB)

들어오게 되니, 그 기미를 삼가지 않으면 안 되는 것이 이 같도다.”¹⁴⁾라면서 감탄했다.

마음을 강정한 기운으로 채우고 조금도 방심하지 말아야 사된 기운을 물리칠 수 있다면 ‘主一無敵’, 즉 敬이라는 성리학적 이상을 담았다고 할 수도 있겠다. 하지만 채수야말로 귀기 서린 불을 보고 두려워 떨었는데 정작 해를 입은 것은 아무 의심 없이 잠을 자던 막내동생이었다. 따라서 이 일화는 그가 주장하고자 하는 강정한 기운과 하등 상관이 없으며, 은연 중 귀기가 채수를 건드리지 않았다는 사실만 부각시키는 결과를 가져왔다. 채수를 높이려 했다면 그의 도학적 수준을 언급해도 충분할 텐데 굳이 귀신담을 결부시키는 이유는 무엇일까.¹⁵⁾ 귀신도 피해갈 정도로 존귀한 존재임을 은근히 강조하고 싶었던 것이 아닐까.

유몽인(1559~1623)의 『어우야담』은 『용천담적기』에서 은근하게 내비친 사대부의 속내를 표면에 노출시켰다. 한준겸이 평안도 관찰사로 있을 때 부친상을 당해 상여를 봉산 근처의 객사에 안치했다. 함께 묵었던 객이 악몽에 시달리다가 깨어서 다음과 같이 말해주었다. 꿈속의 관인이 상여로 객사를 더럽혔다면 상주를 잡아오도록 했으나 신의 줄개들은 한준겸을 보호하는 무리들이 많아 범할 수가 없다고 보고했고, 이에 크게 노한 관인이 그 아들이라고 잡아오라고 명했다는 것이다. 꿈의 말대로 한준겸의 아들 한소일이 병들어 죽게 되었다. 이때 이어지는 유몽인의 논평은 여기에 내재한 의도가 무엇인지 분명하게 드러낸다. “재상이 머물러 있는 곳에는 반드시 곁에서 호위하는 신령한 귀신이 있으니 어찌 기이하지 않은가?”¹⁶⁾ 이야기는 아무런 잘못도 없이 죽은 한소일이 아니라 귀신도 범할 수 없을 정도로 신령한 가호를 입고 있는 한준겸을 주목한다. 그

14) 김안로, 앞의 책. “正氣固可厭邪而一有餒焉, 則邪反乘之, 幾不可不慎也, 有如此夫.”(한국고전종합DB)

15) 채수는 21세 때 치른 회시에서 <問鬼神巫覡卜筮談命地理風水>라는 답안지를 내서 1등으로 합격했다.

16) 유몽인, <재상을 보호하는 귀신>, 『어우야담』. “宰相所止寓, 必有神鬼擁衛, 豈不異哉.”

것은 한준겸의 정기가 굳건해서가 아니라 ‘재상’이기 때문이다. 이와 비슷한 예로 『어우야담』의 권람 일화도 주목할 만하다. 권람은 역병에 걸린 친구를 돕고자 그의 집을 찾아갔는데 귀신들이 권람이 정승감임을 알아보고서 차마 그를 범하지 못했다고 한다.¹⁷⁾ 신숙주 관련 야담도 그렇다. 신숙주가 가는 곳에는 청의동자가 늘 호위하였다 한다.¹⁸⁾ 그는 사신으로 일본에 갈 때 바닷길을 잔잔하게 해주었고 세조를 섬겨 정승의 지위에 올랐을 때도 매사에 길흉여부를 알려주었으며, 죽음에 이르러서야 울면서 하직했다. 이렇게 신령의 가호를 입고 있으니 귀신도 지위 높은 사대부를 함부로 해치지 못하는 것이다.¹⁹⁾

이러한 신성화의 수사는 신화나 고승전에서 흔히 볼 수 있다. 김유신이 늙어 병을 앓자 용복을 입은 군졸들이 울면서 그의 집을 나갔고, 이 소식을 들은 김유신은 자신의 죽음을 직감한다. 이는 그가 귀졸들의 가호를 입었던 神人이었음을 나타낸다. 같은 모티프는 <의상전>에서도 나타난다. 신병의 무리가 의상을 호위하고 있었으므로 다른 천신들이 감히 접근할 수 없었다.²⁰⁾ 김유신이나 의상의 존재는 이런 신성의 수사에 힘입어 성의 차원으로 격상된다. 그렇다면 이상에서 예로 든 야담의 의도도 짐작할 수 있지 않을까. 게다가 신숙주나 한준겸은 당대의 이름난 권신이었다. 야담은 이들에게 귀신보다 높은 위상을 부여함으로써 귀신들도 인간

17) 유몽인, <권람의 의로운 행동>, 『어우야담』. “一鬼曰, 其人在此 一鬼曰, 權政丞也 不可干.”

18) 유몽인, <신숙주와 청의동자>, 『어우야담』. 신숙주 일화는 비교적 이른 시기부터 등장한다. 『추강냉화』, 『동각잡기』, 『해동잡록』 등 『대동야승』 소재 일화집에 나타난 신숙주 관계 기사들은 일본원정 때 제물로 바쳐질 뻔한 임신부를 구해준 덕망에만 초점을 맞추고 있는 반면 청의동자 모티프가 수반된 서사는 『어우야담』과 『풍암집화』, 『동패락송』 등 야담집에서 주로 나타난다. 특히 『동패락송』에는 신숙주가 자손에게 청의동자의 제사까지 지내주라고 유언을 남겼으며, 어느 후손이 청의동자의 제사를 그치자 신숙주가 꿈에 나타나 나무랐다고 한다.

19) 유몽인은 신숙주의 일화를 말한 후 다음과 같이 논평했다. “일찍이 고서를 보니 이임보에게는 신동이 있었고 안록산에게는 신병이 있었다고 하던데 아마도 이 같은 부류가 아니겠는가? (嘗觀古書, 李林甫有神童, 安祿山有神兵, 豈此類歟?)”

20) 일연, <前後所藏舍利>, 『삼국유사』.

세의 권력자들을 함부로 대할 수 없음을 강조하고자 했다.

이 신성화의 욕망이 어느 정도로 거침없이 표현될 수 있는지에 대해서는 세조 때 인산부원군이었던 홍윤성 일화를 떠올려도 좋을 것이다. 그가 나주의 성황신사 앞을 지나가는데 타고 가던 말이 죽었다. 영험한 신 앞을 지나가면서 말에서 내리는 성의를 보이지 않았기 때문이다. 다른 말로 바꿔탔지만 그 말도 얼마 가지 못해 주저앉고 말았다. 홍윤성은 격분하면서 말을 잡고 술 열 동이와 칼과 도끼, 활, 화살 등의 무기를 가지고 신을 욕보이기 시작했다. 내 말을 죽였으니 이 고기를 먹고 술을 마시지 못한다면 불사르겠다고 울러메었다. 윤성은 신이 술만 조금 축낸 것을 보고 사당을 불태워 버렸고 신은 멀리 叢祀로 쫓겨났다. 홍윤성의 난폭한 성격을 제외하면 여기까지는 일반적인 축귀담과 크게 다르지 않을 듯하다. 하지만 바로 뒤에 이어진 사건에서 이 일화의 의도가 극명하게 드러난다.

그 뒤 고을 사람이 혹 제사하면, 그 신이 말하기를, “먼저 洪地主를 청하여 제사한 다음에 나를 祭하오.” 하였다. 고을마다 淫祀가 있으면, 반드시 먼저 윤성을 제사하는데, 윤성이 어떤 때에는 훈훈히 취하는 것 같았다. 반드시 말하기를, “아무가 신에게 제사지내는구나.” 하였다. 뒤에 물어보면, 과연 그러하였다.²¹⁾

홍윤성의 난폭한 기세가 성황신의 영험을 높렸다. 성황신은 홍윤성에게 제사받을 자리를 양보하였고 난폭하고 오만방자한 그는 신의 자리를 당연하게 받아들이며 여유만만하게 제물을 흠향하였다.²²⁾ 이는 사대부가

21) 차천로, <羅州城隍祀>, 『오산설림초고』. “其後邑人或祀之. 其神曰, 先請洪地主而享之, 後祀我. 每邑中有淫祀, 必先祀允成, 允成或醺醺如醉, 必曰某人祀神者乎. 後問之果然.”

22) 비슷한 야담이 신돈복의 <朴尙書信圭>(『학산한언』)에 전한다. 판서를 지낸 박신규가 경상감사가 되어 어느 고을에서 별이는 곳을 보고 아전에게 물었더니 성산군이라는 영험한 귀신에게 곳을 드리는데 관가에서도 금할 수가 없다고 했다. 박신규는 사당을 부수고 무당을 잡아 중형에 처하였다. 후에 마을 사람들이 다시 신

자신의 타자인 귀신을 어떻게 바라보는지 극단적으로 보여준다. 홍윤성은 영험 있는 나주 성황신을 기세로 억누르고 신을 대신하여 음사의 제향을 받는다. 영험한 성황신도 사대부 앞에서는 몸을 조아리니, 이때 그는 신이다.²³⁾ 신령한 가호를 받으며 귀신도 함부로 건드리지 못한다는 상상력이 홍윤성 일화를 통해 어디까지 뻗어나가는지 볼 수 있다.

정리하면 다음과 같다. 일화, 야담의 세계에서는 사대부는 존재만으로도 귀신을 압도하고 성황신을 능멸하며, 스스로를 신성화의 수사로 꾸미고 있다. 도학적 해석으로 그럴 듯하게 포장한다 해도 사대부의 본심은 다른 데 있었다. 한 마디로 귀신도 물러갈만한 ‘사대부의 신성’을 강조하고 싶었던 것이다. 이때 귀신은 퇴치해야 할 타자가 아니라 사대부의 위상을 높이는 장치가 된다. 이를 ‘사대부가 현세에 누리는 권력을 귀신계까지 확장시킨다.’라고 정리하고, 幽明의 간극을 무너뜨렸다는 점에서 ‘일원적 세계관’이라고 정의하도록 한다.

이제부터는 단순히 귀신에 대한 우위를 강조하는 데 그치지 않고 좀더

당을 짓고 무당을 맞이하여 굿을 하였으나 신이 내리지 않았고 대신 고을 사람들의 꿈에 성산군이 나타나 ‘박공을 제사지낸다면 내가 강림하겠다’ 하였다. 그후로 굿을 할 때 사람들은 반드시 박공을 함께 제사지냈다고 한다. 이 일화를 전하면서 신돈복은 이렇게 평하였다. “박공이 음사를 금한 까닭은 마침 자신의 이익에 충족이 되어서다. 진실로 이런 귀신과 더불어 올바르게 못한 제사에서 배를 불렀으니, 생전의 정직한 기백은 과연 어디에 있던 말인가!(朴公之所以禁淫祀者, 適足以自利也. 誠與此神共飭淫祀, 不正之享, 生前正直之氣, 果安在哉!)” 홍윤성이 뻔뻔하게 제물을 받아먹은 데 비해서 신돈복은 이를 정확하게 비판했다. 하지만 음사였다는 점을 비판했을 뿐 산 사람이 어떻게 귀신의 제사를 받아먹을 수 있는지에 대해서는 묻은 것은 아니었다.

- 23) 『청구야담』(〈免大禍巫女賽神〉)과 『계서야담』(〈柳參判諺〉)에 전하는 어사 유의의 야담도 홍윤성과 필적할 만하다. 그가 무례한 죄수를 혼내주려고 죄수의 집을 방문했는데, 마침 굿을 벌이는 중이었다. 무례한 죄수와 달리 공손하고 영리한 그의 아들은 암행한 어사를 극진히 대접하면서 아버지의 운수가 불길하다 하여 굿을 벌였다고 했다. 후에 유의는 어사로 출도하여 죄수를 죽이는 대신 엄벌에 처해 귀양을 보내면서 이렇게 말했다고 한다. “무당이 귀신에게 밋이 허사가 아니다. 죄수 죽일 신령은 곧 나인데 주옥으로 빌어 화를 면하다니(巫女禱神, 亦不虛矣. 殺座首之神卽我也, 而以酒肉禱之, 免禍).” 비록 포복절도하는 우스개지만 여기서 사대부가 신으로 자처했던 상상력의 일단을 볼 수 있다.

적극적으로 현실과 幽冥의 소통을 담당하고 죽음을 넘어서 염라왕으로 좌정하는 유형을 검토할 것이다. 아울러 이것이 사대부 담론 외부와 어떤 차이를 가지며 그 의미는 무엇인지 밝혀보고자 한다.

3. 현실과 幽冥의 소통, 그리고 죽음을 넘어서

3.1. 현실과 유명한 소통을 담당하는 자

사대부는 현실과 유명세계를 중재하면서 소통을 도모한다. 다음은 『어우야담』의 김효원 기사²⁴⁾다.

1) 심의겸과 김효원의 싸움이 심각해지자 선조는 김효원에게 삼척부사를 제수하셨다. 삼척은 풍요로운 땅이지만 귀신이 많아 부임한 부사들이 많이 죽었기에 심의겸의 당이 김효원을 사지로 내몬 것이다.

2) 고을 아전이 김효원을 관아에 들어가지 못하게 막았다. 악귀가 나와서 근래 많은 원님들이 죽었기 때문이다. 김효원은 반대를 무릅쓰고 관아에 머물렀다.

3) 밤이 되어 귀기 어린 불빛이 그의 침상으로 가까이 오자 김효원은 이를 꾸짖었다.

4) 김효원의 꿈에 한 사내가 나타나 자신을 고을의 성황신이라고 밝히고는 신라왕의 셋째 딸이라고 하는 요괴한 무당 귀신이 나타나 백성들을 현혹시키고 성황신을 배척하고 사당과 제사를 빼앗았다고 하소연했다.

5) 날이 밝자 김효원은 성황당으로 가서 제의 물품을 부수고 태웠다. 큰 비녀와 방울 같은 것은 타지 않아 부수어 조각내 버렸다. 성황신의 위판을 다시 사당에 안치하고 제사지냈더니 그날 밤에 성황신이 다시 꿈에 나타나

24) 유몽인, <삼척 성황신을 복위시킨 김효원>, 『어우야담』.

감사를 표시했다. 이때부터 고을 안에 재앙이 없어졌다고 한다.

성황신은 國祭로 국가에서 파견한 관인이 주관한다. 하지만 삼척은 예부터 미신이 강한 지역이었고 고려 태조 때부터 내려왔다는 오금잠제가 지속되고 있었다. 위 기사에서 성황신이 신라왕의 셋째 딸이라는 무속신에게 쫓겨났다는 것은 國祭인 성황제보다 음사인 오금잠제가 성행했다는 상황을 지적하고 있다. <陟州先生案>에서도 김효원이 오금잠을 태워버리고 손수 성황당의 위패를 써서 제사지낸 후 사직과 각종 제사의 위패가 방치되어 있던 것을 정돈하니 온 지방이 편안해졌다고 기록하였다.²⁵⁾ 김효원은 국제인 성황사를 원상태로 복원하고 성황사를 함부로 점유하고 있던 음사를 깨끗하게 정리한 것이다. 이처럼 성황신이 삼척부사 김효원에게 꿈에 나타나 冤情을 아뢰었다는 3)의 대목만 제외하면 조선 초기 사대부 관인의 음사척출과 조금도 다를 바가 없다.

따라서 해석의 실마리는 3)에 있으며 사대부가 귀신과 대결하는 데서 신들의 싸움을 중재하는 것으로 구조가 바뀌었음을 간파해야 한다. 유명 세계에 속한 신이나 귀신이 인간 사대부에게 호소하고 사대부가 이들의 싸움을 판결한다. 갈등의 주역이기보다 중재자가 되었다는 사실은 그만큼 사대부 관인의 위상이 높아졌음을 의미한다. 이런 맥락에서 2)단락의 의미도 구체화 된다. 여러 부사들이 부임했건만 모두 악귀를 만나고 죽었다는 것은 귀신의 원한보다 문제를 해결한 사대부 관인을 높이기 위한 장치라고 봐야 한다.

신들의 싸움도 중재하는 사대부인데 원혼의 사연쯤이야 대수롭지 않겠

25) 오금잠은 오금으로 만든 비녀인데 마을의 위아래가 모두 거기에 기도하고 축원했으며 혼례를 행하는 집에서는 채색비단으로 용을 만들어 오금잠에 입혔는데 그 모양이 매우 커서 시신과 같다고 했다. 김구혁, <陟州先生案>, “府使金孝元<通政> 乙亥十二月來。本府右有烏金簪興妖爲災。一境上下人民, 不但祈禳行婚禮之家, 則不得已以采帛籠衣之, 其狀碩大如尸。公下車曳出焚之, 手書城隍位牌, 而祭之自此一邦晏然。社稷各祭位牌, 散置不敬矣。至是作祀奉安, 上下賴安。” 『(완역)척주집』, 강원대 강원문화연구소, 삼척시, 1997, 147면.

는가. 실제로 이 시기, 원혼이 자신의 사정을 해결하기 위해 수령을 찾아 온다는 이야기가 심심치 않게 등장한다. 유몽인(1559~1623)과 거의 동시대인인 김시양(1581~1643)의 『涪溪記聞』에는 절도사 이기빈의 일화가 실려있다. 산장지기의 죽은 아내의 혼이 이기빈에게 나타나 남편 천금천이 자기 전지와 집을 후처의 아들에게 다 주었으니 원통함을 밝혀달라고 했다. 이기빈은 귀신이 일러준 대로 천금천을 취조하여 사실을 밝혀내고 그 재산을 전처의 아들에게 돌려주었다.

짙막한 일화지만 이는 조선 후기 야담에서 흔히 볼 수 있는 아랑형 서사²⁶⁾나 고소설 <장화홍련전>과 곧장 연결되고 있음을 알 수 있다. 원혼은 직접 가해자에게 복수하는 대신 수령을 찾아가 자신의 억울한 사연을 하소연한다. 직접 해코지할 수 있는데도 불구하고 수령에게 자발적으로 예측되는 이유는 무엇일까. 여러 가지로 해석되겠지만 귀신보다도 야담 향유자인 사대부의 입장에서 바라볼 때 좀더 자연스러운 결을 얻을 수 있다. 수령 앞으로 나아가는 귀신을 인상 깊게 부각시켜서 상대적으로 사대부 권력이 유명계까지 확장되고 있음을 주장하려 했던 것이다.

이는 아랑형 야담과 구비설화를 비교해보면 잘 드러난다. 구비설화²⁷⁾는 아랑의 억울한 사건에서 시작하여 아랑의 해원으로 끝이 난다²⁸⁾. 구비설화의 해원자가 대부분 이름 없는 붓장수나 거지, 농부, 어떤 남자 등 익명으로 처리되어 있는 데 반해, 야담은 서두부터 사대부를 거론하여 그

26) 본고에서 대상으로 삼은 아랑계 야담은 다음과 같다. 계서야담(<金相國某>), 동야 휘집(<南樓舉朱旂訴冤>, <北牖接綠衣行檢>, <映月菴收散解冤>), 청구야담(<雪幽冤夫人識朱旗>, <雪伸冤完山尹檢獄>, <檢巖屍匹婦解冤>), 기문총화(<金相國某>), 동괘략승(<甲寅年間趙豐原顯命>), 청야담수(<官至秋議爲鬼女雪冤>, <貪財縛侄亂石搗背破棺行檢伸冤積冤>)

27) 김대숙은 구비설화와 문헌설화를 텍스트 서사방향 차원에서 비교하였다. (김대숙, 『아랑형전설연구』, 이화여대 교육대학원 석사논문, 1981.) 본고에서 분석대상으로 삼은 아랑형 구비설화는 『한국구비문학대계 소재 설화 해제』(이인경, 한국학중앙연구원(편), 민속원, 2008)의 641-1-(1) 유형이다.

28) 구비설화가 야담처럼 해원자를 서두에 제시하고 보는 모티프를 결부시킬 때는 성씨 시조담이나 화자의 조상 이야기를 하는 경우다.

의 神明함을 극찬하거나 원귀의 보은으로 끝맺는다.²⁹⁾ 구비설화가 아랑의 원혼과 해원에 치중하는 반면, 야담은 출발부터 결말까지 원귀사건을 해결한 사대부의 신명함을 집중적으로 조명하는 것이다. 이는 야담의 초점이 어디에 맞추어져 있는지를 잘 보여준다. 야담은 원혼사건을 처리한 관인 사대부의 위상을 높이는 데 목적을 두고 있다. 원귀는 자신의 원한을 해결해줄 관리를 끈질기게 찾아왔고, 주인공 수령이야말로 이를 감당할 만큼 담력과 지혜가 출중하다는 것이다. 게다가 보은담을 결부시켜서 뛰어난 능력에 대한 보상, 즉 미래의 복록과 가문의 번성을 보장해 주려고 했다. 다시 말해 원귀 이야기는 관리의 신명한 능력과 창창한 앞날에 대한 보증으로 귀결되는 셈이다.

사대부의 활약은 신들의 싸움에 개입하거나 원혼을 풀어주는 데서 더 나아가 죽은 영혼을 되살리기에 이른다. 『천예록』에 실린 김 생의 기사부터 살펴보자.³⁰⁾ 그는 영남으로 내려가다가 이미 고인이 된 자신의 절친한 친구가 마마신이 되어 수백 명의 아이들을 데리고 가는 것을 보게 되었다. 이를 본 김 생은 마마신을 설득하기 시작한다. 다음은 그들의 대화이다.

“자네는 평소 마음이 바르고 어진 사람이었는데 죽은 후엔 심성이 어찌 그리도 갈라졌단 말인가? 이미 마마귀신이 되었다손 치더라도 인자한 마음

29) 다소 특이한 예가 『청구야담』의 <雪幽冤夫人識朱旗>일 것이다. 여기서 해원자는 밀양원의 아내이다. 하지만 야담의 말미는 태수의 신명함을 극찬하면서 끝을 맺는다. 아내의 역할을 사건을 해결해주는 데서 끝날 뿐 더 이상의 의미를 갖지 않는다.

30) 임방 저, 정환국 역, 『천예록』, 성균관대학교출판부, 2005. (본고에서 인용하는 원문과 번역은 이 번역서를 따른다.) 『천예록』에는 일원적 세계관에 포함시킬 만한 몇몇 기사가 나와서 눈길을 끈다. 본고에서 다룬 야담은 <撰文祭告救一村>이며 이밖에도 <出饌對喫活小兒>, <西平鄉族點萬名>, <任實士人領二卒> 등이 그러하다. 이들을 앞서 다룬 조선 중기의 일화들과 비교해볼 때 일원적 세계관의 실행주체가 고관대각이 아닌 이름 없는 선비라는 점이 특징이다. 3대 야담집에는 무변으로 지위가 하락되는 예도 나타난다. 이들은 이인담에 거의 근접하는데 이는 앞으로 연구해봐야 할 부분이다.

을 베풀어 다 구제해야 할 것이거늘 지금 마마에 죽은 아이들이 뭐 이리도 많단 말인가? 이는 내가 자네에게 기대했던 바가 아닐세.” 친구는 민망해 하였다. “이는 시운에 달린지라. 이들의 운명을 내가 마음대로 조종할 수 없네.” “그렇다고 하더라도 자네가 신령을 발휘해 사람들을 구제하여 죽지 않게 한다면, 백성들에게 큰 은혜를 베푸는 것이 아니겠는가?” “자네 말이 정녕 이 같으니 명심하도록 하겠네.”³¹⁾

사람이 죽으면 어떻게 되는가. 귀신과 사대부가 어떻게 소통할 수 있는가. 인용한 대화에는 이런 물음에 대한 단서가 나온다. 사대부는 죽어서 조상신이 되지만 인용문처럼 마마신도 될 수 있다. 김 생과 마마신은 사대부라는 공통분모를 통해 소통하고 타협한다. 특히 김 생은 어진 마음을 구실로 마마신을 설득한다. 살리기를 좋아하는 천지의 마음, 이는 유가적 사유의 근간이 아닌가. 인용문에도 나왔듯이 時運, 곧 삶과 죽음을 주관하는 천명의 질서까지도 돌이키게 만드는 근원적 이법이다.

김 생은 안동에 들어와 어느 집에 머물렀는데, 그 집 아이도 몹시 위독했다. 김 생은 제문을 지어 백성을 함부로 죽이지 않고 구제하겠다는 어진 마음을 상기시키고 약속을 지켜달라고 신신당부하였다.³²⁾ 유가적 사유가 고스란히 녹아 있는 이 제문을 지어 올리자 아이는 별떡 일어났다. 김 생이 일으킨 기적이 이웃 마을에 전해지니 사람들은 앞을 다투어 그

31) 임방 저, 정환국 역, 『천예록』, 성균관대학교출판부, 2005. 453~454면. (본고는 이 책의 번역과 원문을 따르기로 한다.) “生謂: “君素愷悌仁人, 死後心性, 亦豈異也? 既爲痘神, 則理當仁恕, 多所全濟, 而今所化者, 何其多耶? 非所望於君也.” 其友愀然曰: “此系時運, 及渠之命道, 非吾所自專也.” 生曰: “雖如此, 君若留神濟人, 不濫其殺, 則民之受賜大矣.” 答曰: “君言如此, 敢不服膺?””

32) 임방, 앞의 책, 227면. “그대가 이미 나에게 함부로 죽이지 않고 백성을 구제하겠다고 했으면서 지금 어찌하여 식언하듯이 그 약속을 저버렸는가? 이 마을의 아이들이 벌써 반 이상이 죽어 나갔으니 어찌 그대에게 어진 마음이 있다 하겠는가? 바라건대 나를 봐서라도 마음을 돌려 사람의 생명을 살려주게. 꼭 전에 했던 약속을 지켜주기 바라네.(君既許我, 以不濫殺濟民命, 而今何食言相負耶? 此村之兒, 死已過半, 焉在乎君之仁恕也? 冀君之爲我, 回意寬活, 以踐前約也.)”

를 찾아와 절을 하며 神人으로 떠받들었다고 한다. 마마신과 소통했을 뿐만 아니라 아이를 살려내기까지 했다는 점에서 김 생은 무당과 같은 존재로 격상된다.³³⁾

김 생의 야담은 두 가지 측면에서 주목할 만하다. 첫째, 사대부가 죽어서 마마신이 되었다는 점, 둘째는 幽冥界와 소통하여 문제를 해결했다는 점이다. 이 두 측면은 물과 기름처럼 연결될 수 없는 사대부와 귀신을 하나의 세계 안에 묶고 있다. 여기서 일원적 세계관의 독특성이 잘 드러난다. 사대부는 살아서는 백성의 지도자요, 죽어서는 명부의 관리거나 마마귀신, 더 나아가 염라왕까지 될 수 있다.³⁴⁾ 이때 사대부는 무당처럼 현실과 유명계를 연결하고 마마귀신과 도의로 소통하면서 현실과 유명세계의 여러 문제들을 해결한다.

여기서 한 가지 의문을 제시할 수 있다. 스스로를 신으로 격상시키는 사유는 성리학 이데올로기와 상충되지 않을까. 이때 말미에 붙인 임방의 논찬은 성리학적 사유체계와 귀신담론이 어느 지점에서 부딪치고 비껴나가는지를 보여준다.

마마는 그리 오래된 것이 아니다. 주나라 말기 진나라 초기에 처음 발생하였다. 살벌한 전쟁터의 사나운 기운이 하늘을 뒤덮어 이 병이 발생한 것이다. 귀신이 이 병을 퍼뜨렸다고 하는 말은 여항의 무속에서 나온 이야기로 마마에 걸린 집에서는 반드시 신위를 마련하여 기도를 했다. 이것이 정말 있는지 없는지를 판단하지는 못하겠으나, 지금 두 선비가 맞닥뜨린 사건을 보면 마마를 퍼뜨리는 귀신이 있음을 확인할 수 있다. 이 두 가지 이야

33) 임방, 앞의 책, 228면. “집주인이 김생이 일으킨 기적을 이웃 마을에 알렸더니 여기 저기로 단숨에 전해졌다. 그러자 사람들이 서로 앞다퉈 김생을 찾아와 절을 올리며 신통한 사람으로 떠받들었다. 간곡히 붙잡고 머물도록 하더니 서로서로 술과 안주를 올리는 것이었다.(主人以生之事, 言于其隣, 一時相告, 競來拜謝, 以爲神人, 苦挽請留, 爭進酒肴.)”

34) 대표적인 유형으로 김치 설화를 들 수 있다. 염라왕이 된 김치는 아들의 부탁을 받고 아들 친구의 수명을 늘여주기까지 한다. 차후에 좀 더 자세히 살피기로 한다.

기는 모두 거짓이 아니고 믿을 만하기에 기록해 둔다.³⁵⁾

임방이 의심했던 것은 마마귀신의 존재여부였다. 마마는 사나운 기운이 작용한 것인가, 아니면 귀신이 퍼뜨리는 것인가. 민가에서 제사지내는 마마신의 존재를 믿을 수 있겠는가. 하지만 마마신이 생전의 사대부였고, 김 생이 인의의 도리로 마마신을 설득했다는 점을 오히려 민간의 마마신을 인정할 만큼 신뢰감을 주는 요소로 받아들이고 있다. 이처럼 임방이 민간에 만연한 귀신의 세계를 긍정하는 경우는 사대부가 관장하고 그들의 권력의지가 관통되는 환상을 덧씌워졌을 때이다.

3.2. 죽음을 넘어서는 자

스스로 신성 모티프를 부여하면서 신과 인간 세계의 중재자로 자처하는 오만한 자들에게 가장 강력한 타자는 무엇일까? 바로 죽음, 곧 모든 것을 내려놓고 음양으로 흩어져야 한다는 사실이었다. 그들은 자신의 이데올로기를 굽히면서까지 조상신이라는 상상체계와 이를 뒷받침하는 여러 담론장치를 만들어서 죽음을 극복할 수 있는 길을 만들어냈다.³⁶⁾ 조상신은 길흉사를 예언해줄 뿐만 아니라 후손에 닥친 위험을 막아주고 현세에 나타나 가문의 대소사를 처리하기도 한다. 이런 조상신담론을 통해 사대부들은 죽음을 생의 단절이 아니라 생의 연장으로 여길 수 있었다.

하지만 죽음을 넘어 생을 연장하려는 기획은 사대부의 전유물이 아니다. 조상신담론이 성립하기 이전부터 불교의 지옥설화나 무속의 귀신담 등이 민간에 널리 유포되어 사람들을 사로잡아왔다. 문제는 생을 연장하는 기획들을 사대부들이 어떻게 포획하고 있는가 하는 점이다. 먼저 민간

35) 임방, 앞의 책, 228면. “評曰: “痘疫非古也, 自周末秦初始有之. 戰鬪殺伐, 戾氣漫空, 此疾之所以作也. 至於有神主之云者, 閭巷從巫之說, 遇痘之家, 必設位而祈之, 莫能明其有無. 今以兩生所遇見之, 痘之有神也, 明矣.””

36) 이상은, 박성지(2012), 앞의 논문.

의 지옥설화를 살피도록 하겠다. 다음 중 (가)는 『용천담적기』 중 <有朴生者>의 일부분이고 (나)는 『천예록』 <보살불이 저승의 감옥을 구경시켜주다>의 흥내범 이야기를 축약한 것이다.

(가) (...) 어떤 관리들이 그 안에 줄지어 앉아 있고 머리는 소 같고 몸은 사람 같은 야차들이 뜰 아래 별려서 있었다. 그들이 박 생이 오는 것을 보고는 뛰어 앞으로 나와 잡아서 마당으로 끌고 갔다. 그리고는 물이 끓는 가마 속에 던져 넣었다. 박 생이 보니 중과 여승, 남녀 할 것 없이 끓는 물속에 섞여 있었다. 박 생은 가만히 생각하니 그 사람들이 쌓여 있는 아래로 들어가게 되면 빠져 나오지 못하게 될 것 같아서 양손을 술 표면에 대고 반듯이 누워서 떠 있었다. 한참 있다 야차가 쇠꼬챙이로 그를 꿰어서 땅에다 내놓았다. 그런데 아픔을 느끼지 못했다. (...) 박 생이 나오려 할 때 우리 선대왕 같은 사람이 비단폭에다 글을 쓰고 구슬함을 열쇠로 잠가 붉은 비단 보자기에 싸서 박 생에게 주면서 “너희 나라 군주에게 전하라. 너희 나라 군주의 소문이 대단히 좋지 못하니 내가 정말 무안할 지경이다.” 하였다.³⁷⁾

(나) 흥내범이 꿈속에 어딘가 가게 되었는데 어떤 관부에서 검은 옷을 입은 관리가 부처를 욕하고 천당과 지옥을 믿지 않았다는 죄로 지옥에 처넣으려고 했다. 그가 사실과 다르다고 외치자 금빛 보살이 사람을 잘못 잡아왔다면서 한번 지옥구경이나 해보라고 했다. 귀졸은 勘治不睦地獄(형제와 벗에게 공손하지는커녕 원수처럼 대했고 재물만을 탐내는 자들), 勘治造言之獄(말을 날조하여 골육지친과 벗 사이를 이간질한 이들), 勘治欺世地獄(칭요직에 몸을 담고 있으면서 뇌물을 받아먹고 백성들의 고혈을 빨아먹은 주제에 학자인양 공맹을 읊으며 위선을 떨던 자들)을 보여주었다. 그리고 회진관에서 법행을 잘 지킨 자들이 가는 극락세계를 보여주었다.³⁸⁾

모두 전형적인 불교 지옥설화의 모티프를 배경으로 하였다. 지옥설화

37) 김안로, 『용천담적기』. (한국고전종합DB)

38) 임방, 앞의 책.

의 포인트는 극도로 자극적인 고통과 함께 누가 벌을 받는가에 있다. 특히 (나)는 좀더 전형적인 불교설화에 가까워서 생전에 부처를 욕하고 천당과 지옥을 믿지 않는 자가 지옥에 간다고 했다. 그런데 이중에는 勸治欺世地獄의 ‘청요직에 몸을 담고 있으면서 뇌물을 받아먹고, 수령의 자리에 있으면서 백성들의 고혈을 빨아먹으며, 겉으로는 선한 일로 기쁨을 받으려 하고, 행세는 학자인 양 입으로는 주공과 공자를 이야기하면서 세상을 속이고 이름을 흠치는 행위를 하는 자들³⁹⁾’이 포함되어 있다. 아무런 책임 없이 권한만 누리는 사대부를 겨냥한 말이다. 그들은 살아서 권세를 누렸지만 죽어서는 지옥에서 형벌을 받을 것이다. 이때 현세와 유명계는 연속되지 않는다. 이런 사유는 (가)에서도 찾을 수 있다. 박 생이 세상으로 나올 적에 ‘선대왕 같은’ 이가 비단폭에 글을 쓰고 열쇠로 채운 구슬함을 주면서 왕을 경계했다고 한다.⁴⁰⁾ 선대왕 같다는 식으로 에둘러서 표현하기는 했으되⁴¹⁾ 이승의 왕도 저승에서는 일개 관료에 지나지 않음을 은연중 분명히 했다. 이승에서 누리는 권력이 저 세상까지 연장되지는 않는 것이다.

39) 임방, 앞의 책. “鬼卒曰, 此輩在世, 或身居清要, 外爲廉潔, 而陰受苞苴. 或身爲守宰, 浚民膏血, 善事要譽, 或身爲墨行, 而口談周孔, 以欺世盜名, 受此報也.”

40) 김안로, 앞의 책. “나가려 할 때 우리 선대왕 같은 이가 비단폭에 글을 써서 옥함에 채워넣고 붉은 비단보자기로 싸서 생에게 주면서 말하기를 네 나라 임금에게 전해라. 네 나라 임금이 소문이 매우 좋지 못하니 내가 무슨 면목이 있겠느냐. 생은 절하여 사례하고 편지함을 끼고 나왔다.(將行出, 似若我先代王, 裁帛書鑲玉函, 裹以紅錦袱, 付生曰, 可傳與爾國主, 爾國主, 聲聞大不佳, 在子何以爲顏. 生拜辭擎書函而出.)”(한국고전종합DB)

41) 채수의 <설공찬전>이 조선 중기 최대의 필화사건으로 비화한 이유도 현실의 권력질서를 부정하고 왕을 겨냥한 데 있었다. 중종반정으로 예민해진 시기 <설공찬전>에는 당 애제를 퇴위시키고 스스로 왕이 된 주전충이 지금 지옥에 있다는 발언도 서슴지 않고 나와 있다.(이복규, 『설공찬전연구』, 박이정, 2003, 36~37면) “이승에서 어진 재상이면 죽어서도 재상으로 다니고, 이승에서는 비록 여편네 몸이었어도 약간이라도 글을 잘하면 저승에서 아무 소임이나 맡으면 잘 지낸다. 이승에서 비록 비명에 죽어도 임금께 충성하여 간하다가 죽은 사람이면 저승에 가서도 좋은 벼슬을 하고, 비록 여기에서 임금을 하였더라도 주전충 같은 반역자는 다 지옥에 들어가 있었다.”(이복규, 위의 책, 31면.)

이처럼 지옥설화가 주는 과격은 저 세상이 인간세상과 같지 않다는 데서 나온다. 이는 사대부의 일원적 세계관과 정면으로 대치된다. 지옥설화는 이승의 권력을 한시적으로만 인정할 뿐이며 죽음을 기점으로 인간세의 질서가 뒤집어질 수 있음을 암시한다. 사대부가 지옥설화를 허탄하다고 맹렬하게 비난했던 이유는 단순히 이단의 서사라기보다 그것이 지닌 전복성 때문이 아닐까. 반면에 일원적 세계관은 이승의 질서가 그대로 저승까지 연장되는 공간을 만들어냈다. 여기서 주인공인 사대부는 살아서는 가부장이자 치자요, 죽어서는 조상신에 염라왕까지 될 수 있다. 여기에는 생전의 권력을 사후까지도 연장하고자 하는 욕망이 내재한다.

이 은밀한 욕망은 정승 허적과 죽은 원 참의의 대화에서도 직접 드러난다.

“그러면 지옥이 과연 있는가?”

“인간세상과 다르지 않지요.”

“자네도 그곳에서 벼슬을 하고 있는가?”

“인간 세상에서 벼슬을 못했어도 그곳에 가서 벼슬을 하는 자도 있고, 세상에서 낮은 지위에 있었던 자도 거기에 가선 높은 관직을 얻는 경우도 있습니다. 세상에 있을 때 벼슬을 한 자는 어느 누구라도 관직을 갖게 되거늘 저라고 유독 그러지 아니하겠습니까?”

“그렇다면 지체가 높은 이 대감이란 직위도 그곳에선 이승에 있을 때와 똑같이 대접을 받는가?”

“다르지 않습니다.”⁴²⁾

이상은 『천예록』의 한 대목이다. 허적은 지옥이 과연 있느냐고 물었고 원 참의는 지옥은 인간세상과 다르지 않다고 했다. 그러나 허적이 듣고

42) 임방, <원참의가 허상국에게 편지를 요청하다>, 『천예록』. “吾曰, 冥府果有之乎. 元令曰, 無異於人間. 吾曰 令亦有職乎. 元令曰, 在世無職者, 到彼而得職者有之, 在世官卑, 而到彼得高官者, 亦有之, 至於在世有職者, 無不得其職, 我何獨不然. 吾曰, 然則大監之尊貴, 亦如在世之日乎. 元令曰, 無異矣.”

싶었던 말은 달리 있었다. 그는 질문을 바꾸어 당신은 그곳에서도 벼슬을 하고 있느냐고 물었다. 원 참의는 벼슬의 높고 낮음이 뒤바뀔 수 있어도 이승에서 직급을 받았던 사람이라면 저 세상에서도 그러하다고 답했다. 조급해진 허적은 저 세상에서도 자신의 지위를 똑같이 유지하고 대접받을 수 있는지를 물었고 그제서야 원 참의는 허적이 원하는 답을 해주었다. 이야말로 사대부들의 숨겨둔 진심이 아닐까. 그는 죽은 뒤에도 자신의 지위를 잃고 싶지 않았던 것이다.

이는 죽어서 명부의 관리, 나아가 염라국의 왕이 될 수 있다는 모티프로 구체화 된다. 물론 사대부가 죽어서 명부의 관리가 되는 모티프는 고려시대부터 있었다. 『동국이상국집』에 나타난 유계량의 일화가 대표적이다. 어떤 사람이 꿈에서 몹시 장엄한 궁궐에 이르렀는데 문지기가 ‘여기는 유 복야가 올 곳’이라 했다고 한다.⁴³⁾ 이 대목만 봐서는 그가 명부에서 어떤 역할을 맡고 있는지는 알기 어렵지만 사람이 죽어서 저승의 관리가 되었다는 모티프는 『태평광기』에도 다수 등장하므로 조선 전기 사대부들에게도 낯설지 않았을 것이다.⁴⁴⁾ 조선 중기 이후, 김인후를 중심으로 이런 류의 기사가 집중적으로 나타나기 시작한다.⁴⁵⁾ 『서애집』에는 김억이라는 고을 사람이 갑자기 절명하여 관청 같은 곳에 들어갔더니 거기 모여있던 관원 중 한 명이 하서 김인후였다는 일화가 전한다.⁴⁶⁾ 그는 김

43) 이규보, <銀青光祿大夫尙書左僕射致仕庾公墓誌銘>, 『동국이상국집』 권36. “先是, 人有死復生者, 自言死至一處, 宮觀甚嚴. 守者曰, 此庾僕射至處也. 其說雖荒唐, 考公之行, 已無愧, 及其終如此, 則其言亦不可不信, 公之生善處也必矣.”

44) 대표적인 예로 『금오신화』의 <남염부주지>를 들 수 있다. 이에 대해서는 후술하기로 한다.

45) 하서 김인후가 죽은 후에 염라국의 관리가 되었다는 모티프는 허균의 『鶴山樵談』, 유성룡의 『서애집』, 신희의 <山中獨言> 등에 두루 전하며 후대 『청야담수』나 『동야회집』, 『기문총화』 등 야담집에까지 계속 이어진다. 김현룡은 “후대로 오면서 이 얘기는 『연려실기술』, 『시화휘편』, 『해동기어』, 『계압만록』, 『청야담수』, 『한거잡록』, 『동야회집』, 『기문총화』, 『해동기화』, 『해동이적』 등에 다시 실렸는데 허균의 기술을 그대로 따른 것은 없고 두 사람의 기술을 종합했거나 신희의 것을 따르고 있다.”고 했다. (김현룡, 『한국문헌설화』 제5책, 건국대학교출판부, 2000, 177면.)

46) 류성룡 저, 이재호 역, 『(국역 서애전서 II-1)잡저』, 서애선생기념사업회, 2001, 480~481

역을 보고서 시를 주어 이승으로 돌려보냈는데, 거기에는 77세 되는 훗날에 다시 만나자고 써어 있었다. 여기서 하서가 저승 관리가 되어 인간에게 부여된 수명을 파악하고 있음을 알 수 있다.

이런 흐름 속에서 급기야 저승관리 정도가 아니라 염라국의 왕으로 좌정했다는 박우, 김치 계열의 서사가 등장하게 된다. 『천예록』의 편자 임방은 박우 기사를 소개하면서 염라왕의 이야기들을 괴탄하다고 비판했다. 하지만 이야기는 논평과는 별개로 활발하게 유행하고 있었다. 『천예록』에는 박우의 야담이 기재됐고, 김치 계열 야담의 경우 『계서야담』, 『동야휘집』, 『청구야담』의 3대 야담집에 모두 실려 있다.⁴⁷⁾ 여기에 수록된 각 편들이 대동소이하므로 『계서야담』 기사를 중심으로 단락을 정리하면 다음과 같다.

1) 그가 관직에서 물러나 두문불출하면서 지낼 때 심기원이 찾아와서 운수를 물었다. 인조반정을 도모하는 그의 의도를 간파하고 잘 대접하면서 거사날짜를 잡아주고 자신의 앞날을 부탁했다. 후에 심기원이 힘을 써서 영남도백에 배수되었다.

2) 중국의 술사가 김치의 시주를 봐주었다. 그는 학질에 걸려 소를 거꾸로 탔고 일지화라는 기생의 무릎을 베고 누웠다가 중국 술사가 준 시구를 생각해내고는 침착한 모습으로 죽었다.

3) 이날 삼척수령에게 김치가 驪從을 성대히 하고서 찾아와 염라대왕으로 부임하는 길이니 관복을 지어달라고 하여 부탁대로 해주었다. 수령이 나중에 사람을 보내서 탐지해보니 바로 그날 김치가 죽었다고 한다. 이런 까닭에 김치가 염라왕이 되었다는 설이 두루 퍼졌다.

4) 구당 박장원은 김치의 아들 백곡과 절친했다. 중국의 술사가 그의 죽을 날이 얼마 남지 않았다는 것을 예언하자 백곡에게 부탁하여 선친에게 편

면

47) 기타 『기문총화』, 『쇄어』, 『선언편』, 『성수총화』 등에도 실려 있다. (김현룡, 『한국 문헌설화』 제5책, 건국대학교출판부, 2000, 181면)

지를 써달라고 했다. 과연 예언한 날이 와도 박장원에게는 탈이 없었다.

5) 매일 밤 무리를 거느리고 장동과 낙동을 왕래하던 중 한 소년이 김치를 만났는데 김치가 자기 기일에 음식을 흠향하러 갔다가 음식이 불결해서 그냥 돌아왔다고 했다. 백곡이 놀라 제수를 살피던 중 떡 가운데 사람의 터럭이 있는 것을 발견하고 놀라고 두려워했다.

6) 어떤 사람에게 김치가 생전에 綱目을 빌려보고 돌려주지 못했다면서 제 몇 권 몇 장에 꽂혀있는 금박찌를 확인하고 책을 돌려주라고 했다.

이중에서 본고의 논의와 관련하여 주목할 만한 모티프는 아들의 청을 받고 박장원의 수명을 늘려준다는 4)번이다. 수명을 연장하는 것, 염라왕으로서 가장 큰 권력행사가 아닌가. 사대부는 살아서 백성을 다스리고 죽어서는 염라국의 왕이 되어 수명을 관장하기에 이른다. 그의 신적 권능이 죽음을 극복하고 다른 사람의 생명을 연장시키는 데까지 나아가는 것이다. 보통 구비설화나 여타 야담에서 인간의 수명을 주관하는 신은 남두성이다. 북창 정렴의 경우, 수명을 늘릴 방도는 알고 있었지만 수명을 늘여 줄 권한을 지니지는 못했고, 천기를 누설한 대가로 오히려 자신의 수명을 떨어내야 했다.⁴⁸⁾ 그런데 김치 야담에서는 생사를 주관하는 신을 따로 설정하지 않고 스스로 염라국의 왕이 되어 수명을 연장하는 권한을 행사한다. 김치 야담은 조상신 담론을 통해 관계 단절이라는 죽음의 한계를 성공적으로 극복한 사대부들의 상상력이 어디까지 뻗어나가는지 보여주는 좋은 예다.

정리하면 다음과 같다. 사대부들은 민간에 유포된 불교 지옥설화 등에 내재된 전복성을 충분히 감지하고 있었고 이에 대하여 현실과 유명계가 하나로 연속된 새로운 공간을 창출하였다. 이로써 사대부는 살아서도 죽

48) 이희준 편, 유화수·이은숙 역주, <鄭北窓之友一人>, 『계서야담』, 국학자료원, 2003. 북창 정렴은 친구 아버지의 간곡한 부탁을 이기지 못하여 남두성에게 애걸하여 수명을 연장하도록 방법을 알려주었다. 남두성은 정렴의 수명을 덜어서 친구에게 주었다.

어서도 치자의 지위를 고스란히 유지하게 된다. 즉 그들의 존재적 위상은 귀신보다 높으며, 죽어서 염라국을 다스리며 인간수명의 한계를 초월하는 권한을 누리는 것이다.

4. 일원적 세계관의 균열지점

4.1. 일원적 세계관 외부에서

사대부들의 일원적 세계관을 들여다보면 도무지 불가능이나 염려가 없을 것만 같다. 그러면 이 일원론은 사대부만의 것일까, 아니면 일반 민도 공유하는가? 구비설화나 서사무가에서도 일원적 세계관이 통용되고 있을까?

이를 위해 이재 황윤석(1729~1791)의 『海東異蹟·補』에 나타난 <김치현감설화>와 서사무가 <차사본풀이>를 김치야담과 비교하도록 하겠다. 『해동이적·보』의 <김치현감설화>와 제주도 서사무가 <차사본풀이>는 모두 김치를 주인공으로 하고 있으며, <김치현감설화>는 <차사본풀이>의 근원설화가 된다. 두 작품은 김치를 주인공으로 하면서도 야담과는 장르와 향유집단을 달리한다는 점에서 비교하기에 적합한 준거를 갖추고 있다.

강진옥은 『해동이적·보』의 김치설화를 야담과 구별하기 위해 <김치현감설화>라 이름 붙였다. <김치현감설화>는 김치가 재임했던 흥덕 부근의 구비설화를 문헌에 정착시킨 것이다. 구체적인 지명을 언급하는 등 현실문맥에 충실했고 공동체 의례의 유래담을 결부시켰으므로 사실과 직접 연관되어 전승되는 인물전설의 특징을 갖추고 있다.⁴⁹⁾ 이 설화는 미수로 그친 원혼사건을 중심으로 전개되기에 김치야담과 소재도 같지 않고 구

49) 강진옥, 『<김치(金緞)설화>의 존재양상과 <차사본풀이>의 형성문제』, 『비교민속학』 41, 비교민속학회, 2010.4, 340~341면.

성방식도 다르지만 일원적 세계관과 대비해 볼 때 다음과 같은 몇 가지 특징을 가진다.

첫째, 김치와 염왕이 각각 이승세계와 저승세계를 대표하는 자로 대등하게 나타난다는 점이다. 김치는 아들을 잃는 노파가 밤낮으로 7일 동안 염라대왕을 잡아다 꾸짖어 달라고 애걸하자 朱沙로 위임장을 써서 사령 고장금에게 염라대왕을 맞이해오라고 명했다. 사령은 아내의 도움을 받아 각호교 서쪽에 있는 외딴 숲에서 나졸을 거느리고 지나가는 염왕을 만날 수 있었다. 고장금과 염왕이 김치 현감에게 나아가니 김치는 “이미 관아의 뜰을 말끔하게 치우고 의관을 정갈하게 차리고 있다가 계단을 내려와 서로 예를 갖추고는 맞이하여 앉혔다.⁵⁰⁾” 이 대목에서 볼 수 있듯이 이승의 권세자와 저승의 왕은 서로 대등한 관계로 마주한다.

둘째, 염왕은 결코 김치의 권한을 침범하지 않는다. 사정을 들은 염왕은 모든 것이 노파의 죄임을 밝히고 사라진다. 김치는 염왕이 준 정보에 따라 노파에게 벌을 준 후 그의 집에 숨겨둔 시신을 잘 묻고 제사를 지내 위로했다. 이 과정에서 염왕은 김치의 권한을 결코 침범하지 않는다. 오히려 김치가 저승에 있는 염왕을 불러내서 문제해결의 단서를 얻고 그 신명함을 입증해 보인다. 강진옥의 지적대로 <김치현감설화>는 “보이지 않는 세계를 움직여 보이는 세계의 문제를 해결”⁵¹⁾하는 김치의 능력을 은연 중 강조하는 것이다.

이처럼 <김치현감설화>는 저승과 이승의 권한과 영역을 분명히 나누었으며 서로의 영역을 침범하지 않는다. 그러나 야담에서는 김치가 염라

50) 홍만중 편, 황윤석 증보, 신해진 김석태 옮김, 『(증보)해동이적』, 경인문화사, 2011, 501면. “綴先已灑掃堂庭, 潔淨衣冠, 降中階, 交讓延坐.”

51) 강진옥, 『김치(金緻) 인물형상화 방식에 나타난 <차사본풀이> 서술시각-『해동이적·보』 소재 <김치설화>와의 비교를 중심으로, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학학회, 2010.12. 206면. 현재 구비대계를 중심으로 전해지는 김치 관련 설화들은 염왕과 김치의 위상에 변이가 많다. 염왕 앞에 머리를 조아리는 김치가 있는가 하면 염왕을 불러오라고 호령하는 김치도 있다. 하지만 김치가 염왕에게 자세를 낮춘다고 해도 <차사본풀이>만큼 김치가 열등하게 나타나는 각편은 없다.

왕이 되었다고 함으로써 이승의 권력을 저승까지 이어놓고 있다. 앞서 나는 단락대로 3)에서 삼척수령에게 부탁한 ‘관복’은 바로 그가 이승에서도 관료였고, 저승에서 왕으로 좌정된다는 것을 상징적으로 드러낸다. 4) 단락처럼 아들의 청탁을 받고 박장원의 수명을 늘려주는 비리를 자행한다든가 5)와 6) 단락처럼 제사상에 간여하거나 현세에서 미처 해결하지 못했던 문제에 집착한다는 점에서 염라왕 김치가 행사하는 권력 행사의 성격도 이승과 다를 바 없다. 김치가 다스리는 저 세상의 공간은 별 특색이 없고, 염라왕은 저승보다 이승 주변을 맴돈다. 앞서 『용천담적기』의 <有朴生者>에 나타난 지옥이 엄정하기가 추상같아 “인간세상과는 아주 판관”⁵²⁾이라고 한 점과 좋은 대비를 이룬다.

그렇다면 제주도 서사무가 <차사본풀이>와 야담을 비교해보면 어떨까. 첫째, <차사본풀이>는 김치 주변인물의 비범함을 강조하고 그에 반비례하여 김치의 열등함을 부각시키는 구조로 짜여있다.⁵³⁾ 야담과 <김치현감설화>가 서두부터 강조하다시피 했던 김치의 신이한 능력이 아예 삭제되어 있다. <차사본풀이>에서 김치는 눈앞에 나타난 염왕이 두려워 기둥으로 변신하여 숨는다. 저승왕과 당당하게 대면했던 <김치현감설화>나 아예 저승왕이 되어버린 야담의 김치와 사뭇 대조적이다. 둘째, 야담에서 저승 권력을 장악한 이는 김치지만, <차사본풀이>에서 저승에 대한 지식과 권력은 염왕과 강림, 그리고 강림의 처와 강림을 둘러싼 신들이 쥐고 있다. 염왕은 저승세계의 왕이며, 저승으로 가는 길을 내는 자는 강림이다. 강림의 처는 또 어떤가. 강림이 도저히 해결할 수 없는 문제를 붙들고 좌절할 때 그에게 저승으로 통하는 방도를 알려주고 문전신과 조

52) 김안로, 앞의 책. “높은 면류관을 쓰고 수놓은 옷을 입은 사람들이 그 위에 줄지어 앉아 있고 수레와 호위병들의 성대함은 마치 군왕과도 같았다. 서류 장부들은 구름처럼 쌓여 있고 판결의 도장이 벼락같이 찍혀지고 있었으며 과란 두건을 쓴 나졸들이 책상 아래 엎드려 있다가 문서들을 나른다. 이 엄숙하고 정숙한 장면이 인간 세상과는 아주 판관이었다.(峨冕繡裳者, 列踞其上. 輿衛之盛如君王, 簿牒雲堆, 署判雷下, 青頭胥吏羅伏案下行文書. 清嚴峻肅, 迥非人世.)”(한국고전종합DB)

53) 강진옥, 앞의 논문, 2010.12.

왕신에게 강림의 저승길을 이끌어달라고 부탁한다. 강림은 저승여행을 통해 문화영웅의 위상을 획득하게 되었고 그의 여행담을 통해 제례의 법식이 정해지게 되었다.⁵⁴⁾

염왕과 강림, 그리고 강림의 처와 각종 신들, 이들 무속세력은 모두 저승에 대한 권한이나 지식에서 김치보다 월등한 우위를 지닌다.⁵⁵⁾ 즉 <차사본풀이>는 염라왕을 불러낼 수 있다는 김치의 신이함을 의도적으로 무시하거나 혹독하게 격하시키면서 강림을 비롯한 무속세력의 우위를 입증하는 텍스트이다. 또 김치 원님이 저승에 대한 지식·권력에서 철저하게 배제된다는 점에서 이승과 저승의 권세를 모두 한 몸에 누릴 수 있다는 일원적 세계관과 정면으로 대치되고 있음을 알게 된다.

정리하면 다음과 같다. 이승의 권력이 과연 저승에서도 통용될까. 죽어서도 생전의 권력을 그대로 유지할 수 없을까. 조선 후기 야담을 중심으로 한 일원적 세계관은 바로 이런 질문을 염두에 두고 펼쳐졌다. 일원적 세계관 안에서 그들은 살아서도 죽어서도 통치자였다. 사대부는 살아서 원혼의 억울한 사연을 해결해주거나 마마신으로부터 아이들의 영혼을 구해내고, 죽어서는 염라왕이 되어 수명을 연장시킨다. 하지만 이는 어디까지나 야담을 중심으로 하는 사대부의 세계관에서만 통용된다. <김치현감설화> 및 <차사본풀이>와 비교해본 결과 <김치현감설화>는 이승세계와 저승세계의 권력을 분명히 나누었고, <차사본풀이>는 저승에 대한 지식·권력에서 김치 현감을 철저하게 배제하였다. 특히 제주도 같이 관에 대한 저항이 강한 지역에서는 저승에 대한 지식과 권력을 결코 양보하지 않으려는 무속 담당층과 민의 저항을 읽을 수 있었다. 이러한 차이점은 생사를 함께 아우르려는 사대부들의 욕망이 어느 지점에서 막히고 균열이 생기는지 좋은 단서를 제공한다.

54) 강진옥, 『<차사본풀이>연구-강림의 저승여행과 존재전환을 중심으로』, 『한국고전연구』 25, 한국고전연구학회, 2012.

55) 강진옥, 앞의 논문, 2010, 216~217면.

4.2. 일원적 세계관 내부에서

이상 <김치현감설화>, <차사본풀이>와 비교하면서 야담에 나타난 일원적 세계관이 일원적 세계관 외부에서는 통용되지 못하였음을 확인했다. 하지만 일원적 세계관 내부에서도 균열은 발생한다. 바로 『금오신화』 <남염부주지>의 박 생이 그렇다. 박 생도 이승과 저승의 간격을 무너뜨리고 저승의 왕으로 좌정했다. 하지만 그를 일원적 세계관의 선구적 표상이라고 할 수 있을까.

여기서 <남염부주지>의 연구사를 일별할 필요가 생긴다. 두터운 연구사는 일리론을 설파한 박 생이 이단의 나라 염부주의 왕이 되었다는 모순 때문에 형성되었다. 이는 크게 일원론과 이원론으로 나눌 수 있다. 이때 일원론은 박 생의 일리론이 김시습의 사상 및 행적과 일치한다고 보고 있다.⁵⁶⁾ 반면 박희병은 <남염부주지>가 일원론을 표방한 듯하나 실상은 이원론이라고 주장하면서 현실계와 초현실계 사이의 날카로운 모순을 강조했다.⁵⁷⁾ 이 문제는 진경환의 ‘반어’가 효과적으로 처리했다. 진경환은 남염부주가 지옥을 염두에 두고 만들어졌음을 전제하면서 인간세가 지옥이고 지옥이 곧 사람 사는 세상임을 강조했다. 인간세계와 지옥의 경계가 허물어졌다는 것은 유교와 불교, 이 세계와 저 세계의 경계까지 무너졌음을 의미하며, 이때 어느 쪽에도 동화되지 않는 긴장, 즉 반어가 발생한다고 했다.⁵⁸⁾ 윤채근도 염부주가 “삶의 본질을 훼손, 굴곡시킨 ‘또 다

56) 임형택, 「매월당의 방외인적 성격과 사상」, 『한국문학사의 시각』, 창작과비평사, 1984; 김명호, 「김시습의 문학과 성리학사상」, 『한국학보』 10, 1984.

57) 박희병, 『한국전기소설의 미학』, 돌베개, 1997. 233~234면.

58) 진경환, 「<남염부주지>의 반어」, 『고전문학연구』 13, 한국고전문학회, 1998. 300~304면. 진경환은 이 다르지 않음의 관계를 ‘반어’로 풀이하고는 있지만 이를不二라는 불교사상으로 해석할 여지도 인정했다. 실제로 허원기와 오대혁은 불교 중편 오위의 사상을 끌어와서 박생이 염부주의 왕이 되었다는 사실을 해명하고자 했다. 깨달음을 얻은 불보살이 중생들의 무리 속으로 적극적으로 들어갔다고 했는데 그렇다면 현실세계에 머무를 것이지 왜 굳이 염부주로 떠나는가. 이는 현실과 염부주의 불이를 ‘같음’으로 해석하는 데서 나왔으며 박생의 ‘죽음’, 그 깊은 상처와 좌

른 현실'임을 인정"했다. 그러나 논의의 무게중심을 죽음에 둠으로써 주제의 깊이를 심화시킴과 동시에 일원론과는 거리를 두었다. 요순의 이상정치는 어디까지나 죽음의 세계에서나 실현될 요원한 성질의 것이라는 깊은 좌절감이 여기에 스며있다.⁵⁹⁾

<남염부주지>를 두고 펼쳐진 연구사의 궤적은 이제 다음과 같은 질문을 남기고 있다. 김시습이 이단의 모티프를 끌어와 설정한 염부주가 또 다른 현실이라면 이 '반어'를 통해 말하고자 했던 것은 무엇일까? 박일용의 지적대로 반어(양변지양)은 구체적으로 무엇을 가리키며 어떤 현실적인 의미를 지니는가.⁶⁰⁾ 우선 박 생이 가버린 곳, 그곳은 단순히 관념적이기만 한 공간이 아님을 강조할 필요가 있다. 이학주는 전기소설이 내포하는 미적 특성 중 하나로 幻의 실재성과 가치지향을 꼽았다. 현실계와 비현실계는 평소에는 단혀 있지만 어떤 문제가 발생했을 때는 열리게 된다. 즉 비현실적 현상은 관념적 문제만이 아니라 실재하는 현상으로 볼 수 있다는 것이다.⁶¹⁾ 그렇다면 이 '실재'를 어떻게 접근해야 하는지가 관건이다. 이규보는 <동명왕편> 서문에서 동명왕의 사적을 거둬 읽어가는 중에 이것이 幻과 鬼가 아니라 聖이고 神임을 알게 되었다고 했는데, 역시 신화적 환상세계의 존재와 그 진실성을 물리적 실제의 여부가 아니라 인식의 차원에서 다루어야 함을 지시한다. 즉 一物의 존재, 그 존재적 위상은 인식에 달려있다. 도학자들은 이미 민간에 성행하는 귀신의 존재를 성리학의 용어로 재정의 하여 거의 울결된 상태 정도로 한정시켰는데 이것도 인식 차원에서 그 존재 의의를 대폭 축소시키려는 전략이었다고

절감을 소홀히 여긴 탓이다. (허원기, 『<남염부주지> 지옥 공간의 성격과 의미』, 『동아시아고대학』 14, 동아시아고대학회, 2006.12.; 오대혁, 『금오신화와 한국소설의 기원』, 역락, 2007.)

59) 윤채근, 『『금오신화』의 미적 원리와 반성적 주제』, 『고전문학연구』 14, 한국고전문학회, 1998, 160~162면.

60) 박일용, 『<남염부주지>의 이념과 역설』, 『고소설연구』 22, 한국고소설학회, 2006, 39~41면.

61) 이학주, 『동아시아 전기소설의 문학세계』, 북스힐, 2002, 234면.

추측해볼 수 있다.

환을 인식 차원에서 접근해야 한다면 그 의미지향부터 파악해야 할 것이다. 앞서 지적했듯이 유교와 불교, 이 세계와 저 세계의 경계는 무너졌지만 경계가 무너졌다고 해서 동일해졌다고 할 수는 없다. 그렇다면 염부주와 현실은 어떤 면에서 차이를 빚어내며, 이 차이는 현실에서 어떤 영향력을 행사하는가. 김시습은 현실에서는 존재하지 않으나 반드시 존재해야 할 당위의 세계를 염부주에 투영시켰다. 이런 점에서 <남염부주지>를 장악하는 핵심적인 갈등은 도학 대 이단의 대립이 아니라 도가 이루어지지 않은 현실 대 도학적 이상의 대립이다. 이단이 횡행하고 인재를 알아주지 않는 현실에 비해 염부주의 염왕은 옛 성왕의 품모를 간직하였다. 오랜 시간 도를 수호해왔으며 도 있는 선비를 알아보고는 기꺼이 선양하였다. 선비라면 도가 있는 곳으로 나아가는 것이 당연하지 않겠는가. 순수한 이상주의자 박 생은 과감히 현실을 버리고 이단의 공간에서 자신의 이상을 펼치고 있다. 즉 낮은 이단의 공간은 순수한 이상이 실현된 공간으로 치환되었으며, 갈등은 이단과 도학이 아니라 현실과 이상의 대립으로 전이된다.

이제 남은 문제는 그의 ‘죽음’에 어떤 의미를 부여하느냐에 대해서다. 『용천담적기』에 보면 김시습은 금오산에 들어가 글(금오신화)을 지어 석실에 감추어두고 “후세에 반드시 나를 알아줄 사람이 있을 것이다.” 했다는 데⁶²⁾, 이는 <남염부주지>의 죽음을 이해하는 좋은 단서를 제공한다. 그의 염부주는 현실과 단절된 죽음 너머의 공간이라기보다 현실과 병행하는 잠재적 공간이다. 죽음을 거쳐 염부주로 가는 바람에 현실에서는 자취를 찾을 수 없게 되었지만, 그를 알아주는 기개 있는 지사가 나타나면 현실과 염부주를 갈라놓는 장벽이 열리면서 또 다시 사건이 발생하게 될 것이다. 이런 의미에서 <만복사저포기>의 양 생이 산으로 들어가 不知所終했다는 대목은 시사하는 바가 많다. 그는 세상을 거부하고 산으로 들

62) 김안로, 『용천담적기』, “入金鰲山, 著書藏石室, 曰後世必有知岑者, 其書大抵述異寓意, 效翦燈新話等作也.”(한국고전종합DB)

어렸지만 때가 되면 다시 나올 것이다. 따라서 <남염부주지>는 ‘죽음을 통해 삶을 이해하려는 철학적 성찰’⁶³⁾이 아니라 죽음조차 거부하고 끈질기게 삶을 도모하는 질기고 독한 기대라고 읽어야 할 것이다. 비록 현실에서 찾아볼 수 없는 잠재적 공간으로 가라앉아 버리고 말았지만 조그만 습기에도 이끼가 피어나듯이 그 뜻을 알아주는 강개한 정신에 감응되면 얼마든지 모습을 바꾸어 다른 공간과 주체로 소생될 수 있고, 언제든지 현실화 되어 사건으로 비약할 수 있다. 그리하여 현실이 이상을 담아내지 못하거나 어그러질 때 염왕이 아니라도 다른 형상으로 나타나 쟁쟁하게 비판적 목소리를 낼 것이다.

이때 본고에서 다루어왔던 일화, 야담의 일원적 세계관과 <남염부주지>를 비교하면 다음과 같다. 도 있는 선비가 세계를 다스려야 하고, 현실과 유명한 간격을 인정하지 않는다는 점에서 일원적 세계관과 박 생의 일리론은 같은 이데올로기와 권력의지를 공유한다. 물론 깊이를 헤아릴 수 없는 절망감까지 썬해야겠지만 이것이 일원적 세계관의 독특성, 곧 죽음까지 넘어서는 의지를 손상시키지는 못한다. 문제는 도가 얼마나 잘 실현되었느냐 하는 점이다. 도가 순전하게 이루어지지 못하다고 현실을 비판하는 자는 현실과 대립되는 또 다른 공간을 산출해낸다. 이것이 일원적 세계관에서 분기하는 지점이다. 어떤 것이 유가적 이상에 가까운가, 이에 따라 새로운 공간과 주체가 창출된다. 어떤 의미에서 박 생과 사대부 일반, 염부주와 현세는 유가적 이상이 낳은 두 주체이자 두 세계라고도 볼 수 있다. 박 생 같은 비판적 지식인에게 염부주는 유가적 이상이 현실보다 더 투명하게 이루어지는 곳이며 미신이 횡행하는 현실을 비판, 반성하게 해주는 거리를 획득한다. 현실에서 뜻을 얻지 못했기에 죽음을 거쳐 염부주라는 잠재적 공간으로 가라앉아 버리고 말았지만, 일원적 세계관에 내재한 권력의 순도를 정확하게 비판하는 자리라면 언제든지 현실로 돌출되면서 솟아오를 수 있다. 유가적 이상에 대한 충실함이야말로 권력

63) 윤재근, 앞의 논문, 161면.

의 탐욕과 집요함에 물든 일원적 세계관에 균열을 내는 요인이다.

5. 결론

본고는 사대부가 무당, 귀신, 죽음과 유명세계 등 자신의 타자를 바라보는 시선의 위치와 거기서 그들이 어떻게 표상되는지를 질문하면서 시작했다. 사대부는 자신의 이데올로기적 타자에 대해 압도적인 존재 우위를 설정하고 스스로를 신의 자리에 놓는다. 나아가 신들의 싸움을 중재하고 원혼의 사정을 헤아려주며 마미귀신과 소통하면서 생명을 구하고 염라왕이 되어 수명을 늘려주기까지 한다. 그들은 살아서는 이 세상의 치자요, 죽어서는 명계의 왕이다. 본고는 이를 사대부의 일원적 세계관으로 정리했다. 하지만 이 일원적 세계관의 균열점은 안팎에서 모두 발견된다. <김치현감설화> 같은 인물전설이나 서사무가 <차사본풀이>는 일원적 세계관과 뚜렷한 차이를 노정하고 있는데, 특히 후자는 김치 현감을 왜곡하거나 비틀면서 강력한 반발감을 표출한다. 일원적 세계관 내부에서도 균열은 감지된다. <남염부주지>에서 살펴본 대로 유가적 이상의 실현강도에 따라 일원적 세계관은 서로 다른 공간으로 분화되며 이는 비판적 주체라는 새로운 인간형을 수반한다.

일원적 세계관의 의의는 여러 가지로 자리매김할 수 있겠지만 일단 두 가지만 지적하기로 한다. 첫째, 그간 사대부 문화는 유교라는 고결한 철학적 이데올로기에 기대어 설명해왔다. 하지만 이데올로기는 어디까지나 분식일 뿐이다. 통치자로서 사대부들의 욕망은 타자를 간단히 무시하고 죽음을 가뿐하게 넘어선다. 오만하고 강력하게, 그리고 은밀하면서도 집요하게 뺏어나가는 욕망, 조선의 지배층인 사대부는 이런 욕망 체계에 비추어 해석되어야 하지 않을까. 둘째, 이토록 강력한 통치자들의 욕망도 그 안팎에서 만만찮은 균열점을 노출하고 있다. 그것은 삶과 죽음에 대해서는 조금도 양보하지 않는 민의 마음자리, 혹은 비판적 지식분자와 접촉

했을 경우 발생한다. 이는 유명계의 주장자를 누가 쥐느냐, 누가 더 이상에 투철한가에 따라 조선 사회의 담론적 쟁투가 결정된다는 뜻이다. 이상은 모두 초현실계와 유명세계의 중요성을 지시하고 있다. 이 문제는 차후의 과제로 남겨두도록 한다.

참고문헌

『대동야승』 (한국고전종합DB, <http://db.itkc.or.kr>)

강원대 강원문화연구소(편), 『(완역)척주집』, 삼척시, 1997, 1~475면.

김동욱 옮김, 『동괘락송』, 아세아문화사, 1996, 1~518면

김현룡, 『한국문헌설화』 5, 건국대학교출판부, 2000, 170~448면.

동국대 부설 한국문화연구소 편, 『한국문헌설화전집』, 동국대학교부설한국문학연구소, 1981.

류성룡 지음, 이재호 옮김, 『(국역)잡저』, 서예선생 기념사업회, 2001, 480~481면.

서대석 편, 『조선조문헌설화집요』1·2, 집문당, 1991, 1~738면; 1~749면.

신돈복 편, 김동욱 옮김, 『(국역)학산한언』 1·2, 보고서, 2006, 1~226면; 1~198면.

이인경, 한국학중앙연구원(편), 『한국구비문학대계 소재 설화 해제』, 민속원, 2008, 1~717면.

이희준 편, 유희수·이은숙 역주, 『계서야담』, 국학자료원, 2003, 1~771면.

임방 저, 정환국 역, 『천예록』, 성균관대학교출판부, 2005, 1~517면.

최남선 편, 『삼국유사』, 서문문화사, 1996, 1~244면.

최웅 옮김, 『(주해)청구야담』 1·2·3, 국학자료원, 2005, 1~457면; 1~453면; 1~385면.

홍만중 편, 황윤석 증보, 신해진·김석태 옮김, 『(증보)해동이적』, 경인문화

사, 2011, 1~607면.

강상순, 『성리학적 귀신론의 틈새와 귀신의 귀환-조선 전·중기 필기·야담류의 귀신이야기를 중심으로』, 『고전과해석』 9, 고전문학한문학회 연구회, 2010, 195~226면.

강진욱, 『<차사본풀이>연구-강림의 저승여행과 존재전환을 중심으로』, 『한국고전연구』 25, 한국고전연구학회, 2012, 5~36면.

_____, 『김치(金緻) 인물형상화 방식에 나타난 <차사본풀이> 서술시각-『해동이적·보』 소재 <김치설화>와의 비교를 중심으로』, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010.12, 201~234면.

_____, 『<김치(金緻)설화>의 존재양상과 <차사본풀이>의 형성문제』, 『비교민속학』 41, 비교민속학회, 2010.4, 340~341면.

김대숙, 『아랑형전설연구』, 이화여자대학교 교육대학원 석사논문, 1981, 1~129면

김명호, 『김시습의 문학과 성리학사상』, 『한국학보』 10, 1984, 2037~2055면.

박성지, 『귀신의 형성조건에 대한 시론』, 『한국고전연구』 23, 한국고전연구학회, 2011, 33~65면.

_____, 『조선 전·중기 조상신담론을 통해 본 사대부 주체 형성』, 『구비문학연구』 35, 2012.12, 295~333면.

박일용, 『<남염부주지>의 이념과 역설』, 『고소설연구』 22, 한국고소설학회, 2006, 35~66면.

박희병, 『한국전기소설의 미학』, 돌베개, 1997, 215~244면.

오대혁, 『금오신화와 한국소설의 기원』, 역락, 2007, 117~249면.

윤채근, 『『금오신화』의 미적 원리와 반성적 주체』, 『고전문학연구』 14, 한국고전문학회, 1998, 141~198면.

윤혜신, 『『어우야담』 소재 귀신담의 귀신과 인간의 교류방식과 특징』, 『민족문학사연구』 34, 민족문학사학회, 2007, 206~239면.

이복규, 『설공찬전연구』, 박이정, 2003, 12~86면.

이학주, 『동아시아 전기소설의 문학세계』, 북스힐, 2002, 137~274면.

임형택, 『매월당의 방외인적 성격과 사상』, 『한국문학사의 시각』, 창작과비평사, 1984, 63~80면.

진경환, 『<남염부주지>의 반어』, 『고전문학연구』 13, 한국고전문학회, 1998, 277~310면.

허원기, 『<남염부주지> 지옥 공간의 성격과 의미』, 『동아시아고대학』 14, 동아시아고대학회, 2006.12, 397~420면.

논문투고일: 2013.8.5. 심사완료일: 2013.11.30. 게재확정일: 2013.12.10.



Abstract

The monism of the gentry through the ghost discourse on the anecdote · yadam

Park, Sung-Ji

This article is about the sight of gentry on the other figures such as shamans, ghosts and death, raising problems where they should be positioned. For this, episodes in early and middle of Chosun and discourses on ghosts of yadam in late Chosun were analyzed and they were summarized with a view of unitary world. First, gentry made ghosts surrender with their existence and transcend themselves to be sacred. Second, gentry make life and hell(幽冥) communicate and execute power to extend life of human beings to be a king of Hades. Through this, they expand the power of contemporary times to ghost world, and we can read their persistent desire to go beyond death and the limit of humans.

This desire makes cracks from two aspects. First, it is from the exterior of the vision of the monism. <Kim-Chi yadam> based on oral narrative divided the power of the living world and the world of death clearly. In <Chasabonpuri>, a oral poetry of shaman, Kim Chi was totally excluded from knowledge on and power of Hades. Second, it is from the interior of the vision of the monism. <Namyembuji> in “Geumoshinhwa(금오신화)” shared a vision of the monism in that it acknowledged the gap between the life and hell and tried to govern both of them. However, a vision of

unitary world is differentiated and new space and subjects are created by reflecting purity of ideal of Confucianism. The birth of criticizing subjects show cracks of a vision of unitary world. This study is meaningful in that it commented the desire and its limitation of power class of Chosun.

Key words : Monism, ghost, gentry, yadam, <Namyombujuzi>, <Chasabonpuri>

