

## 몽유록의 출현과 '고통'의 문학적 형상화

-〈원생몽유록〉과 〈금생이문록〉을 중심으로

조현우 \*

<차례>

1. 문제 제기
2. 몽유록에 나타난 '고통'의 정체
3. '天道'에 대한 의심-이념과 '역사'의 불일치
4. 몽유록과 '道統'-'단절'과 '소환'의 상상력
5. 맺음말

### <국문초록>

본고는 몽유록이 출현할 수 있었던 배경을 좀 더 세심하게 고찰해 보고자 작성된다. 이를 위해 본고에서는 두 가지 문제에 주목했다. 첫 번째로 〈원생몽유록〉과 〈금생이문록〉이 조선조 성리학이 비약적으로 발전했던 16세기에 나타났다는 점에 주목하여, 몽유록에서 드러나는 역사적 사실에 대한 깊은 관심과 16세기에 진행되었던 성리학의 성과를 연계하여 이해하고자 했다. 두 번째로는 몽유록에 나타나는 역사적 인물들의 '모임'이 갖는 성격이 무엇인가를 탐구하였다. 본고에서는 몽유록의 정체성과 관련된 이와 같은 '모임'의 사상적 배경을 유가적 사유의 한 특징인 '道統' 관념과 연결지어 살폈다.

첫 번째 문제를 해결하기 위해 본고에서는 〈원생몽유록〉·〈금생이문록〉과 〈史記〉 및 구약성서의 〈욥기〉를 대비하면서, 義人에게 닥친 고난을 '설명 가능한 영역'으로 포괄할 수 있는가의 여부가 중요하다는 점을 지적했다. 〈원생〉에서 나타나는 고통은 그런 점에서 역사적 인물들이 겪은 고통과 이를 설득력 있게 설명할 수 없다는 고통이 중첩된 이중적 성격의 것이었다. 본고에서는 이와 같은 문제의 근원에 16세기에 놀라운 수준으로 발전되었던 조선 성리학에서의 '理'가 가진 성격이

\* 서울산업대학교

자리하고 있다고 보았다. 조선 성리학에서 자기운동 및 자기조절로서의 메커니즘의 성격으로 이해되는 ‘理’ 개념은 ‘현재’와 ‘미래’에 대해서는 설명력을 갖는 반면, 과거의 ‘변경 불가능한’ 사실에 대해서는 그렇지 못하다. 이에 따라 성리학적 역사관의 문제는 결국 是非와 成敗의 불일치 문제로 귀결된다.

본고에서는 몽유록에 나타나는 ‘弔古’의 양상이 바로 이와 같은 16세기 조선 성리학의 이론적 ‘한계’를 드러내는 것이라고 보았다. 유가의 전통적 이념인 ‘尙古’와는 너무나 다른 ‘弔古’는 성리학의 근본을 회의하는 것으로까지 이어질 수 있는 위험한 상상이었다. 몽유록에서 역사적 인물들을 불러 모아 그들로 하여금 ‘직접’ 말하게 하는 일은 그런 점에서 ‘설명할 수 없는 고통’에 대한 ‘상상적 해결’이었다. 또 본고에서는 역사적 인물들을 왜 ‘불러 모으는가’에 대한 의문을 해결하기 위해 ‘道統’ 관념이 갖는 ‘단절’과 ‘소환’이라는 두 가지의 상상력을 살펴 보았다. 도통의 설정은 과거에 전해지던 도가 현재 단절되어 있고, 이를 자신이 재발견했음을 천명하기 위해 일련의 역사적 인물들을 불러 모으는 행위이다. 또한 이러한 행위는 자신과 그들 사이의 동질성을 언급하고, 자신의 정당성을 확보하는 것이기도 했다. 이와 같은 과정을 통해 작자는 자신이 그들의 ‘후계자’이자 그들의 가치를 ‘재발견한 사람임을 은연중에 드러냈던 것이다.

**주제어** 고통, 이념, 역사, 조고(弔古), 도통(道統), 단절, 소환

## 1. 문제 제기

본고에서는 16세기에 비약적으로 발전했던 성리학적 역사관 및 그 이론적 한계가 사대부 계층에 의해 창작되고 향유되었던 몽유록의 형성에 깊은 영향을 미쳤음을 논의하고자 한다. 조선 초기에 등장해 중기에 집중적으로 출현한 몽유록이 어떤 배경 속에서 나타날 수 있었는가에 대해서는 지금까지 많은 연구가 있어왔다. 그 중 본고의 논의와 관련된 몇몇 성과만을 들어본다. 먼저 정확성은 몽유록이 왜 특정 시대에 창출되고 유행

되었는가의 문제를 제기하면서, 몽유록이 역사적 모순이 심화되던 조선 중기 양반관료사회라는 특정 사회·역사적 배경과 이에 대응되는 사대부들의 고유한 문화의식 및 문예전통의 소산이라고 주장했다.<sup>1)</sup> 유종국은 몽유록을 조선 시대 지식층 작가들이 허구 창작 의식 및 현실 비판 의식을 가지고 우연을 활용하여 자신의 심회를 토로한 허구적 서사라고 규정했다.<sup>2)</sup> 신재홍은 몽유록이 이념에 배치되는 현실 상황 속에서 그러한 현실과 이념의 모순된 상황을 유교적 이념의 관철로써 극복해 보고자 하는 시대 의식의 소산으로 보았다.<sup>3)</sup> 또 신해진은 임제와 최현 등 몽유록 작가들의 구체적 상황을 토대로 하여 작품의 주제 및 형성 배경을 심층적으로 추적하였다.<sup>4)</sup> 김정녀는 탁몽서사(託夢敘事)를 기반으로 하는 몽유록이 15세기에 형성되어 문인 지식인의 정치적·사회적 현실 인식을 담아 내다가, 16세기 전반에서 17세기 전반에 이르러 사대부층의 정치 상황 변화 및 임진란의 경험과 같은 역사 현실의 변화로 인해 활발하게 창작되었다고 보았다.<sup>5)</sup>

이러한 논의들은 세부적으로는 차이가 있다 해도 몽유록이 이념과 현실의 불일치를 그 정신적 기반으로, 그리고 몽유 구조를 그 양식적 기반으로 하여 출현하게 되었다고 본다는 점에서 공통적이다. 또한 몽유록의 장르적 정체성을 <원생몽유록>(이하 <원생>)에서 확립되었다고 본다는 점 역시 일반적인데, 이러한 관점 속에서 <원생>보다 앞서 등장한 <대관

1) 정학성, 「몽유록의 역사의식과 유형적 특질」, 『관악어문연구』2, 서울대 국문과, 1977, 278-296면 참조.

2) 유종국, 『몽유록 소설 연구』, 아세아문화사, 1987, viii면

3) 신재홍, 「원생몽유록의 작품 성격과 문학적 의의」, 『한국고전문학입문』, 집문당, 1996, 197면.

4) 신해진, 『조선 중기 몽유록의 연구』, 박이정, 1998, 161-190면 참조.

5) 김정녀, 『조선 후기 몽유록의 구도와 전개』, 보고사, 2005, 33-34면 참조

재기몽>이나 <안빙몽유록>을 ‘초기’ 몽유록으로서의 제한적 의미만을 인정하고 있음을 알 수 있게 된다. 따라서 ‘양식’이나 ‘명칭’의 문제가 아니라, 몽유록이라는 장르를 통해서 사대부 계층이 정작 무엇을 표출하고자 했는가, 또 어떤 사상적 배경 속에서 몽유록이 등장할 수 있었는가를 질문하기 위해서는 16세기에 등장했던 <원생>과 <금생이문록>(이하 <금생>)에 집중할 필요가 있다.

몽유록의 장르적 정체성을 확립했다고 논의되는 <원생>에는 ‘계유정난’과 사육신의 죽음이라는 비극적 현실 앞에서 고뇌했던 사대부들의 고통과 그에 대한 비판의식이 잘 드러나고 있다.<sup>6)</sup> 또 <원생>보다 약간 늦은 시기에 창작된 <금생>에도 역사적 사실에 대한 비판적 시각이 표출되고 있다. 그러나 문제는 여기서부터 시작된다. 사실 계유정난은 역사적으로 볼 때 그리 드물지 않은 사건이다. 어리고 힘 없는 왕이 왕위에 올랐을 때, 힘 있는 왕족이나 심지어 신하가 왕위를 찬탈하는 사건은 역사적으로 매우 흔한 사건이기 때문이다. 그렇다면 이러한 사건이 왜 그토록 조선조 사대부들에게 충격으로 다가왔는지, 그리고 그 사건이 있은 지 백여 년이 지난 16세기 중반에 <원생>이라는 작품으로 형상화될 수 있었는가에 대해서 살펴볼 필요가 있다. 또한 ‘과거’의 문제를 왜 꿈과 같은 환상적 설정을 통해서 논의해야만 하는지, 나아가 이러한 과거 문제가 왜 이념과 ‘현실’ 사이의 문제를 야기하는지 역시 좀 더 정치하게 논의할 필요가 있다.

본고는 바로 이러한 문제의식에서 출발한다. 이를 위해 본고에서는 두 가지 문제에 주목해 보고자 한다. 첫째, <원생>이나 <금생>과 같은 ‘본격적인’<sup>7)</sup> 몽유록이 16세기에 나타났다는 점에 주목하고자 한다. 16세기는

6) 김홍규, 『한국문학의 이해』, 민음사, 1986, 128-130면 참조.

7) 주지하듯 <원생몽유록> 이전에도 <안빙몽유록>과 <대관재 기몽>이 존재한다. 그러나 이들은 몽유록의 속성을 가지고 있기는 하지만, 후대의 몽유록과는 여러 가지

고려 말 도입되어 조선의 건국이념이 되었던 성리학이 비약적으로 발전하고, 토착화되었던 시기였음은 주지의 사실이다. 서경덕·이황·이이·기대승·김인후 등 한국 유학에서 기라성 같은 인물들의 주요 활동시기가 16세기였다는 사실은 이와 깊은 관계가 있다. 따라서 몽유록에서 드러나는 역사적 사실에 대한 깊은 관심과 16세기에 진행되었던 성리학의 성과를 연계하여 이해할 필요가 있다. 본고에서는 몽유록에 나타나는 '고통'의 문제를 살피고, 이를 성리학의 핵심 개념인 '理'의 성격과 관련지어 이해해 볼 것이다.

다음으로 몽유록에 나타나는 '모임'의 성격에 주목할 것이다. <원생> 이후 몽유록의 정체성을 규정하는 주요 특징 중 하나는 이러저러한 사연을 가진 역사적 인물들이 꿈속에서 '모임'을 가진다는 점이다. 그런데 이러한 설정은 여타의 작품들 속에서 그리 쉽게 발견되는 것이 아니라는 점에서 특징적이다. 그러나 지금까지의 논의들은 이와 같은 '모임'이 몽유록의 중요한 특징임을 지적했으면서도, 어떻게 이러한 '모임'이라는 설정이 가능했는가에 대해서는 별다르게 주목하지 않았다. 본고에서는 이와 같은 '모임'이 어떤 배경을 가지고 등장할 수 있었는가를 유가적 사유의 한 특징인 '道統' 관념과 연결지어 해명해 보고자 한다.

## 2. 몽유록에 나타난 '고통'의 정체

(1) 대저 예로부터 임금의 어리석고 신하가 어두워 마침내 나라를 망치는 지경에 이른 일이 많았다. 지금 보니 그 왕도 틀림없이 현명한 임금으로 생

---

면에서 차이가 존재한다. <원생몽유록>은 그런 점에서 후대의 몽유록에 양식적 전범이 되었다고 할 수 있겠다. 본고에서 사용한 '본격적인' 몽유록이란 이 점을 지적하고자 한 것이다.

각되고 그 여섯 사람도 역시 다 충의의 신하였다. 어찌 이와 같은 신하들이 이러한 임금을 보필하였는데 이와 같이 참혹한 일이 있을 수 있으랴! 아아! 형세가 들어 그렇게 만들었던가? 시기가 들어 그렇게 만들었던가? 아무래도 시기와 형세에 돌리지 않을 수 없으며, 또한 하늘에 돌리지 않을 수 없도다. 하늘에 돌리고 보면 착한 자를 복되게 하고 악한 자에게 화를 내리는 것이 천도가 아니더뇨. 무릇 하늘에 돌릴 수 없다고 한다면 어둑하고 이득하니 이 이치는 알기 어렵도다. 우주는 유유한데 한갓 지사의 한만 돌을 따름이 로다.<sup>8)</sup>

(2) 군자가 몸을 닦고 행동을 삼가는 것은 장차 천하를 다스리기 위함입니다. 예로부터 바른 것을 지켜서 도를 행한 자는 대개 적었으니, 정성을 다하고 충성을 바쳤으나 도리어 淫禍 를 입었습니다. 참소하면서 간사하게 아부한 자는 쉽게 쓰였으니, 살아서는 존경과 영화를 누리고 죽어서도 남은 혜택이 있습니다. 어찌 바르고 곧은 사람이 용납되기가 어려움은 하늘과 사람 사이에 차이가 없는 것입니까? 하늘이 좋아하고 미워함도 또한 사람과 다를 것이 없습니까?<sup>9)</sup>

위의 인용문 (1)은 <원생>에 등장하는 해월거사의 탄식이다. 해월거사

8) 大抵自古 主昏臣暗, 卒至顛覆者多矣. 今觀其王者, 想必賢明之主也, 其六人者, 亦皆忠義之臣也. 安有以如此等臣輔 如此等主, 而 若是其慘酷者乎? 嗚呼 勢使然耶 時使然耶 然則不可不歸之於時與勢 而亦不可不歸之於天也 歸之於天 則福善禍淫 非天道也邪 夫不可歸之於天 則冥然漠然 此理難詳 宇宙悠悠 徒增志士之恨.

본고에서는 『백호전집(하)』(신호열·임형택 공역, 창작과비평사, 1997)에 실린 <원생 몽유록>을 그 대상으로 삼아 논의를 펼친다. 앞으로는 원문만을 표기하도록 하겠다.

9) 君子修身謹行 將以經綸也 自古守正行道者 蓋寡 而竭誠盡忠 反買淫禍 讒檢而諛者易售 而生享尊榮 死有餘澤 是何正直之難容 無間於天人也 將天之好惡 亦無異於人乎.

본고에서는 『국어교육연구』2(국어교육학회, 1971)에 홍재휴 교수의 소개로 실린 <금생이문록>을 그 대상으로 하였다. 역시 앞으로는 원문만을 표기하도록 하겠다.

는 몽유자인 원생에게 꿈속의 일을 들은 후 어떻게 그와 같이 훌륭한 인물들에게 것처럼 참혹한 일이 일어나게 되었는가를 탄식한다. 원생이 몽유 과정에서 만났던 단종과 사육신은 현군(賢君)이고 충신이었다. 임금답지 못한 임금과 무능한 신하가 있는 나라에서라면, 혹은 적어도 둘 중 하나라도 존재하는 나라에서라면, 그 나라에 참혹한 일이 벌어졌을 경우 이를 이들에 대한 하늘의 '응징'으로 이해할 수 있다. 그러나 현명한 군주와 충신에게 왜 그토록 참혹한 일이 일어났는가? 왜 하늘은 무죄한 그리고 도덕적으로도 흠 잡을 데 없는 사람들에게 고통을 주는가? 해월거사의 탄식은 결국 '죄 없는 의인(義人)에게 주어지는 고통'을 회의하면서, 이를 납득할 수 있게 설명하지 못한다는 사실을 고백하는 것이다. 흥미로운 점은 <원생>과 비슷한 시기에 지어진 <금생>에도 이와 비슷한 내용의 질문이 등장한다는 사실이다. 인용문 (2)에서 몽유자인 금생은 올바르게 산 사람은 화를 입고, 참소하며 아부한 자가 등용되었던 것은 무슨 이유인가를 비롯하게 질문하면서 '하늘'과 '사람'의 관계를 문제 삼고 있다.

사마천은 <사기·백이열전>에서 백이·숙제·안연(顔淵)의 고단했던 삶과 도척(盜跖)의 평탄했던 삶을 대비하면서 천도(天道)의 시비(是非)를 문제 삼았다.<sup>10)</sup> '복선화음'에 대한 회의는 이런 점에서 적어도 한국과 중

10) “최근의 사례를 살펴보면 하는 일이 올바르지 않고 법령이 금지하는 일만을 일삼으면서도 한평생을 호강하고 즐겁게 살며 대대로 부귀가 이어지는 사람이 있다. 그런가 하면 걸음 한 번 내딛는 데도 땅을 가려서 딛고, 말을 할 때도 알맞은 때를 기다려 하며, 길을 갈 때는 작은 길로 가지 않고, 공평하고 바른 일이 아니면 별채 일어나서 하지 않는 데도 재앙을 만나는 사람은 그 수를 헤아릴 수 없을 만큼 많다. 이런 사실은 나를 매우 당혹스럽게 한다. 만약에 이러한 것이 하늘의 도리라면 이는 과연 옳은 것인가, 그른 것인가?”(若至近世, 操行不軌, 專犯忌諱, 而終身逸樂, 富厚累世不絕. 或擇地而蹈之, 時然後出言, 行不由徑, 非公正不發憤, 而遇禍災者, 不可勝數也. 余甚惑焉, 儻所謂天道, 是邪非邪?)

『사기열전(상)』, 김원중 역, 을유문화사, 2002, 30면.

국에서 그리 드문 것은 아니다. 그러나 인용문 (1)과 (2)에서 밑줄 친 부분에 주목해 보면, 이 시기 몽유록에서 제기하는 문제의식과 <사기>의 그것과는 차이가 있음을 알 수 있다. 사마천은 '죄 없는 의인에게 주어지는 고통'을 문제 삼으면서, 하늘은 왜 의인에게 고통을 주는가 혹은 적어도 의인의 고통에 대해 방관하는가를 질문한다. 이는 의인에게 주어지는 '고통'이 하늘에게 비롯되었다는 사실을 전제로 하면서, 그 사실에 대해서 어떻게 평가해야 하는가를 질문하는 일이다. 따라서 이러한 글이 "하늘에 대한 불신의 완곡한 표현"<sup>11)</sup>이라 해도, 그 '고통'이 하늘로부터 왔음을 의심하는 것은 아니다. 그러나 인용문 (1)에서 잘 드러나는 것처럼, 해월거사는 의인이 고통을 받았다는 역사적 사실뿐만 아니라, 그 고통이 하늘로부터 비롯되었다고 단언할 수 없다는 점에 대해서도 탄식하고 있다. 즉 해월거사는 왜 이러한 일이 벌어졌는가, 혹은 이러한 사태가 무엇 때문에 생겨나게 되었는가 자체를 설명할 수 없다는 점에 대해 탄식하고 있다.

따라서 <원생>과 <금생>에서 드러나는 '고통'의 문제를 이해하기 위해서는 '天道'에 대한 회의를 이들 작품이 이루어진 시기인 16세기의 사상적 배경과 연관지어 이해할 필요가 있다. '하늘'에 대한 회의라는 점에서 유사해 보인다 해도, 그것이 어떤 시대적 배경 속에서 나타나고 있는가에 따라 그 함의하는 내용이 사뭇 달라질 것이기 때문이다. 그런 점에서 먼저 두 몽유록에 공통적으로 드러나는 '하늘'의 성격에 대해 살펴볼 필요가 있다. 해월거사와 금생은 모두 복선화음의 이치가 구현되지 않는다는 점을 들면서, '하늘'의 이치를 문제 삼는다. 또한 하늘에 이유를 돌릴 수 없다면 어떻게 해야 하는가를 질문한다. 이런 점에서 두 몽유록에 등장하는 '하늘'이 갖는 성격과 두 몽유자가 느끼는 '고통'의 문제 사이에는 깊은 관계가 있다. 이러한 차이를 더욱 선명하게 하기 위해, 본고에서는 유사한 회의를

11) 加地伸行, 「사마천의 세계」, 『중국의 역사인식(상)』 창작과비평사, 1985, 272면

등장하는 구약성서의 <욥기>를 살펴보고 그 차이가 어떤 의미를 갖는가를 고찰한다.

<욥기>에는 죄 없이 고통을 받으며, 신에게 자신의 무죄함을 호소하고, 나아가 신에게 분노를 직설적으로 표출하는 인물 '욥'이 등장한다. 욥은 엄청난 부와 열 명의 자녀를 가진 다복한 인물이었으면서도, “흠 없고 올곧으며 하느님을 경외하고 악을 멀리하는 이”(1:1)<sup>12)</sup>였다. 그러나 그는 신의 시험으로 인해 하루 아침에 모든 재산과 자식을 잃게 된다. 욥은 계속된 신의 시험으로 인해 온몸에 부스럼이 일어 질그릇 조각으로 자신의 몸을 긁으며 잣더미 속에 앉아 못사람들의 조롱을 받는 처지에까지 전락한다. <욥기>에서는 이같은 욥의 불행이 매우 간략하게 서술되고, 대부분의 분량은 갑자기 나타난 세 명의 친구(엘리파즈·빌닷·초바르)와 욥이 나누는 대화로 구성된다. 이 친구들은 하나같이 욥에게 자신의 죄를 뉘우치라고 공박한다. 이들이 전제하는 것은 신은 완전하기에 아무런 죄 없는 사람에게 그토록 참혹한 고난을 내리지는 않는다는 것이다. 결국 이들의 주장은 욥의 고통은 그가 알게 모르게 저지른 죄의 대가라는 것에 집중된다. 그러나 욥은 이들의 주장에 좀처럼 수긍하지 않으며, 끝까지 자신의 무죄를 주장한다.

욥은 신에게 자신의 무죄를 주장하면서, 왜 자신에게 이처럼 참혹한 고통을 주는가를 절박한 어조로 항의한다.<sup>13)</sup> 이와 같은 욥의 항의는 앞서

12) <욥기>는 가톨릭 공동번역 성서에서 인용하였다. 앞으로는 장절만을 표기하도록 하겠다.

13) “당신의 손을 제게서 멀리 치우시고 당신에 대한 공포가 저를 덮치지 않게 해 주십시오. 그러시고는 부르십시오. 제가 대답하겠습니다. 아니면 제가 아뢰겠으니 저에게 대답해 주십시오. 얼마나 많습니까? 저의 죄와 허물이? 저의 악행과 죄를 저에게 알려 주십시오. 어찌하여 당신의 얼굴을 감추십니까? 어찌하여 저를 당신의 원수로 여기십니까?”(13:21-25)

살펴보았던 해월거사나 금생의 질문과 상당히 유사한 것처럼 보인다. 즉 이 두 가지 ‘외침’은 모두 왜 ‘인과응보’나 ‘복선화음’과 같은 당위가 현실화 되지 못하는가에 대한 의문이며, 더 나아가 왜 선인이 고통을 받고 악인이 영화를 누리는 현실이 개선되지 않는가에 대한 항의라고 할 수 있기 때문이다.

(3) 저는 알았습니다. 당신께서는 모든 것을 하실 수 있음, 당신께는 어떠한 계획도 불가능하지 않음을! 당신께서는 “지각없이 내 뜻을 가리는 이는 누구냐?”고 하셨습니다. 그렇습니다. 저에게는 너무나 신비로워 알지 못하는 일들을 저는 이해하지도 못하는 채 지꼈었습니다. 당신께서는 “이제 들어라. 내가 말하겠다. 너에게 물을 터이니 대답하여라.” 하셨습니다. 당신에 대하여 귀로만 들어왔던 이 몸, 이제는 제 눈이 당신을 뵈었습니다. 그래서 저 자신을 부끄럽게 여기며 먼지와 잿더미에 앉아 참회합니다.(42:2-6)

위의 인용문 (3)은 <욥기> 마지막 장에 나오는 욥의 고백이다. 이러한 고백을 통해 <욥기>에서 등장하는 문제제기가 <원생>이나 <금생>의 그것과는 결정적인 차이가 존재함을 발견하게 된다. 위의 고백은 욥이 신에게 완전히 ‘항복’했음을 보여준다. 그는 신이 “모든 것을 하실 수 있음” 인정한다. 그러나 이것이 단순히 신의 능력에 대한 인정만이 아니라, 신이 어떤 일도 할 수 있는 ‘권리’와 ‘자격’이 있음을 받아들이는 일이다. 무죄한 사람에게, 납득할 수 없을 정도의 고난을 주는 일 역시 신의 권리를 인정하는 것이다. 욥의 고백 속에서 신은 인간의 이성과 논리로 이해할 수 없는 존재로 격상된다.<sup>14)</sup> 욥의 ‘항복’은 그가 신에게 항의하면서 절규하던

14) 슐라이어마허(Schleiermacher)는 종교의 본질을 ‘직관과 감정 속에서 이루어지는 유한자와 무한자의 근원적 만남’이라고 규정한다. 그에 따르면, 계몽주의에 의해 초래된 자연화된 종교나 도덕 개념은 종교의 본래 성질과는 무관한 것이다. 그는 인간의 이성이나 의지를 넘어서서 인간이 무한자의 활동에 전적으로 사로잡히는 경험이야말로

때의 '절박함'을 떠올린다면 왠지 허무한 느낌마저 준다. '왜 내게 이런 고통을 주는가?'에 대한 답을 충분히 듣지도 않은 채 서둘러 신의 '권리'를 인정하고 있기 때문이다. 그렇다면 이와 같은 <용기>의 결말은 용과 같은 종류의 '고난'을 겪고 있는 사람들에게 어떤 위안이 될 수 있는 것일까?

<용기>는 B.C. 586년 바빌로니아 인들에 의해 예루살렘이 점령된 이후 기술된 성서이다. 이 말은 <용기>가, <창세기>의 '요셉'처럼 깊은 신앙심만 가지고 있다면 신이 그에게 좋은 결과를 준다는 소박한 교훈이 더 이상 통용되지 않는 시점에서 지어진 성서임을 의미한다.<sup>15)</sup> 이제 사람들은 아무리 선한 사람도 때때로 혹독한 고난에 직면한다는 사실을 잘 알고 있다. 이때 자연스럽게 의문이 생겨난다. "신은 왜 내게 이런 고통을 주는가?" 이에 대한 <용기>의 답은, 용의 무조건적 행복에서 보듯, 그것은 '신만이 아시는 일'이라는 것이다. 용의 경우, 그 고통을 주는 구체적인 주체로서의 신을 상정한다. 그가 번덕스러워서이건 혹은 용이 그와 같은 고통을 받을 만큼 죄를 지었던 간에, '그 분'을 상정하는 순간 근원적인 문제는 해결된다. 더 이상 어디서 이러한 고통이 오는가 따위는 문제가 되지 않기 때문이다. 고통은 '그 분'에게서 온다.<sup>16)</sup>

용의 친구들은 신의 완전성을 강조하면서, 용이 신께 죄를 짓지 않았다

---

진정한 종교의 영역이라고 주장한다. 슬라이어마허의 논의를 참고할 때, 용의 '행복'은 '논리'와 '이성'을 포기하고, 절대자의 권위 앞에 굴복하는 종교적 인간의 모습을 잘 보여준다고 하겠다.

F.D.E. 슬라이어마허, 최신환 역, 『종교론』 대한기독교서회, 2002, 56-61면 참조

15) 헤르버트 하크, 김윤주 역, 『하느님에 대한 용의 물음』 분도, 1999, 18-20면.

16) 물론 이와 같은 답은 신의 존재 자체를 확신하는 경우에만 가능하다. 전지전능한 신의 존재와 부인할 수 없는 악의 현존이 어떻게 양립가능한가를 질문하면서, 신의 존재 자체를 의심하는 경우도 가능하기 때문이다. 악의 문제는 신의 존재, 적어도 신의 인자함이나 전지전능함에 대한 가장 강력한 반론으로 인식되고 있다.

존 H. 히, 『종교철학』, 동문선, 2000, 77-81면 참조

면 그와 같은 불행이 초래되었을 리 없다는 주장을 강력하게 개진한다. 이런 점에서 욥의 세 친구들은 신을 ‘논리적’이고 ‘이론적’으로 이해하고 있다. 다른 말로 한다면, 그들은 신을 인간적인 지식 안에서 규정하고 있는 것이다.<sup>17)</sup> 그러나 이러한 그들의 주장은 신을 논리적으로 완벽한 존재로 만들 수 있을지는 몰라도, 욥의 실존적 고민에는 별다른 해결이 되지 못한다. 오히려 ‘신이 인간의 머리로는 이해할 수 없는 이유로, 가끔씩 죄 없는 인간에게 불행을 안겨주거나 그 불행으로부터 눈을 돌린다는 언급이 죄 없이 고통을 받고 있는 욥과 같은 사람들에게 훨씬 더 깊은 위로가 되기 때문이다. 또한 이러한 위로가 가능한 것은 그 배경에 모든 행복과 불행이 신으로부터 오지만, 신의 행위를 인간의 머리로 온전히 이해할 수는 없음을 전제로 깔고 있기 때문이다. 그런 점에서 위로의 정체는 자신에게 닥친 불행을 ‘설명 가능한’ 것으로 만들 수 있다는 점이다. 어디서, 그리고 왜 이러한 불행이 초래되었는가를 말할 수 있다는 것만으로도 큰 위로가 되기 때문이다.

<욥기>에 대한 간략한 고찰을 통해서, 해월거사 및 금생의 탄식에 대한 중요한 시사점을 얻게 된다. 욥과 사마천, 그리고 <원생>에 등장하는 익명의 君臣은 모두 죄 없이 고난을 겪은 의인들이라는 점에서 공통적이다. 그러나 <욥기>와 <원생>은 그 고통을 설명할 수 있는가의 여부에서 상반된다. <욥기>에서 욥은 <사기>의 사마천과 마찬가지로 모든 고통이 어디로부터 비롯되었는가를 ‘이미’ 알고 있다. 즉 사마천과 욥은 모두 고통이 절대자로서의 ‘하늘’로부터 온다는 사실에 대해서는 아무런 의문도 없다. 사마천과 욥의 차이는 고통의 근원을 설명할 수 있는가의 문제가 아니라, 그 고통을 주는 존재에 대해 어떤 반응을 보이는가의 문제로 국한된다. 욥은 신의 존재 자체를 부정하지 않으면서, 신에게 고통을 줄 자격과 원리’

17) 데이비드 앳킨슨, 김진우 역, 『욥기 강해』, 한국기독교학생회출판부, 1999, 77-78면,

가 있음을 받아들였다. 그렇게 함으로써 옴은 자신에게 닥친 시련을 '설명 가능한 영역'으로 수용한다.

그러나 <원생>과 <금생>에서 드러나고 있는 문제는 이와 다르다. 이들 몽유록에는 여러 가지의 고통이 중첩되어 나타난다. 먼저 '과거'의 인물들이 겪었던, 그리고 몽유 세계에서 자신들의 과거를 반추하면서 느끼는 고통이 있다. 또 이들이 죄 없는 의인임에도 그와 같은 고통을 겪었다는 것을 안타까워하는 원생이나 해월거사, 그리고 금생과 같은 현실세계 인물들의 심정적 고통이 있다. 그러나 가장 핵심적인 고통은 현실세계 인물들이 이러한 사태를 왜 그리고 어디서부터 왔는가를 설명할 수 있는 방법이 없다는 점에서 비롯되고 있다. 즉 <원생>과 <금생>에는 참혹한 일을 직접 겪은 이들을 바라보면서 그들의 고통을 '설명 가능한 영역'으로 포괄하지 못하는 이들의 고통이 드러나고 있으며, 이는 <원생>과 <금생>에서 나타나는 '하늘'의 성격이 <사기>나 <읍기>의 그것과는 차별적이라는 사실을 드러낸다.

16세기에 사대부 지식인에 의해 창작된 <원생>과 <금생>에 나타나는 '하늘'이 성리학적 세계관을 통해 형성된 것임은 당연하다. 따라서 문제를 해결하기 위해서는 성리학적 세계관 속에서의 '하늘'이 그 이전 시기의 '하늘'과는 어떻게 같고 다른지, 또 그 차이는 무엇을 의미하는가를 살필 필요가 있다.

### 3. '天道'에 대한 의심 - 이념과 '역사'의 불일치

이러한 문제의 근원에는 <원생>과 <금생>에 나타난 '天道'의 성격이 자리하고 있다. 성리학의 근본 원리는 그 명칭에서 알 수 있는 것처럼 '性卽理'라는 말로 요약될 수 있다. 주지하듯 성리학에서 '理'는 도덕적인 원칙

만을 의미하지 않는다. 성리학자들은 우주의 생성이나 운동이 어떤 주재자의 의지에 따라 이루어지는 것이 아니라, 그 자체의 메커니즘에 따라 자기운동을 하는 것으로 인식한다. 이와 같은 이해는 ‘天’에 대한 변화된 관점을 내포하고 있다.

송대 성리학이 등장하기 전까지 ‘天道’에 관한 가장 체계적인 논의는 漢代 동중서에 의해 제기되었던 ‘천인감응론’(天人感應論)이다. 이 이론은 하늘에 나타나는 ‘자연현상’과 지상에 벌어지는 ‘인간의 일’이 서로 대응된다고 보는 견해이다. 동중서는 ‘하늘과 인간의 관계’(天人之際)를 일종의 유기체로 파악하여, 천지간에 나타나는 비정상적 변화를 그 정도에 따라 ‘災’와 ‘異’로 규정하고, 이를 다시 ‘하늘의 견책’[天譴]으로 보았다. 이와 같은 동중서의 천인감응론에는 춘추전국시대 이후의 주재적이고 인격적인 천 개념과 음양오행설을 바탕으로 하는 자연법칙으로서의 천 개념이 융합되어 있다고 지적되고 있다.<sup>18)</sup> 그러나 분명한 것은 ‘천인감응론’에서의 天은 그 복합적 성격에도 불구하고, 하늘을 자연의 모습을 한 유의지적 존재로 보는 관점이 강하다는 점이다. 즉 하늘은 ‘災異’와 같은 자연현상을 통해 자신의 의지를 표명하며, 이에 따라 자연현상에는 인간에 대한 賞罰의 의미가 포함되는 것으로 이해된다. 이런 점에서 천인감응론에서의 ‘天’에는 명백하게 종교적 성격이 드러난다.<sup>19)</sup>

동중서와 달리 송대의 성리학자들은 우주의 생성이나 운동이 어떤 주재자의 의지에 따라 이루어지는 것이 아니라, 그 자체의 메커니즘에 따라 자기운동을 하는 것으로 인식했다. 한대의 천인감응에서 나타났던 의지를

18) 동중서의 천인감응론에 대한 논의는 다음 글들을 참조하였다.

미조구치 유조, 최진석 역, 『개념과 시대로 읽는 중국사상 명강의』, 소나무, 2004, 20-21면; 박학래, 「天人之際-인간 삶의 좌표와 이상」, 『조선 유학의 개념들』 예문서원, 2002, 142-148면 참조

19) 馮寓, 김갑수 역, 『천인관계론』, 신지서원, 1993, 65-71면 참조

가진 '주재천'(主宰天) 개념과는 다른 이와 같은 새로운 의미의 천리 개념에는 우주에 대해 자연과학적으로 접근하는 태도가 들어 있었다. 성리학의 대표적 명제인 '성즉리'(性卽理)에는 우주만물의 법칙인 理가 인간에 내재된 것이자, 그것이 또한 인간의 본질인 도덕성의 근거가 된다는 견해가 압축적으로 제시되고 있다. 바꿔 말하면 '우주의 자연법칙'과 '인간의 도덕법칙'이 일체화되어 있는 것이다. 더 나아가 理와 氣로 우주의 생성과 운동을 설명하는 우주론뿐만 아니라, 인간본성의 선악까지 결정하는 인성론의 영역까지 진입한 것이다. 理氣의 이런 세계관을 인간적인 관점에서 보면, 인간의 리[人理]가 바로 하늘의 리[天理]이기에 하늘이 내려주는 본성을 인간이 스스로 실현해서 도덕적 완성을 이루려고 하는 실천철학이기도 한 것이다. 여기서 말하는 도덕적 완성은 도덕 자체보다는 사회적 안정을 목적으로 삼고 있다. 따라서 도덕적 과제는 동시에 정치적 과제이기도 하다. 구체적으로 말해, 거기에는 위정자의 인격이 훌륭해야만 정치도 안정될 수 있다는 뜻이 담겨 있다. 이처럼 理氣의 세계관은 理를 통해 자연-도덕-정치를 일체화하려는 특징이 뚜렷하다.<sup>20)</sup>

(4) “사람이 선한 일을 하였는데도 하늘이 재앙을 내리는 경우가 있고, 사람이 악한 일을 하였는데도 하늘이 상서를 내리는 경우가 있으니, 이것도 이치인가?”

“..... 하늘은 아득하고 아득한데 기후가 춥기도 하고 덥기도 하며, 비가 내리기도 하고 날씨가 개이기도 하여 인간과 아무런 관계가 없는 듯합니다. 그리고 인간은 작고 작은 물건으로서 움직이기도 하고 고요하기도 하며, 살기도 하고 죽기도 하여 하늘과 접하는 일이 없는 듯합니다. 그러나 인간의 소행은 일찍이 하늘을 감동시키지 않은 적이 없고, 하늘의 하는 일 역시 사람이 응하지 않음이 없습니다. 마음을 다하여 하늘을 감동시킴이 있는 것은

20) 미조구치 유조, 앞의 책, 62-65면.

인간이요, 인간의 하는 일을 보고서 응하지 않음이 없는 것은 하늘입니다.”<sup>21)</sup>

위의 인용문 (4)는 조선조 성리학의 대가 중 한 사람인 기대승의 <周宣  
遇旱論>의 일부이다. 이 글에서 기대승은 동중서 이래의 천인감응론을  
계승하면서도, 보편적 원리로서의 天理와 인간 본성 사이의 내재적 일치  
를 명확하게 하고 있다. 인용문에서 보듯, 기대승은 인간과 하늘이 서로  
감응함을 주장하면서, 재앙과 상서가 일정하지 않은 것처럼 보이더라도  
“끝내 정상으로 돌아오지 않음이 없다”(其卒也亦未嘗不復乎常也)고 단  
언한다. 이어 역시 <天道策>에서 “사람은 천지의 마음이니 사람의 마음이  
바르면 천지의 마음도 바르게 되고, 사람의 기가 순하면 천지의 기도 순해  
진다”<sup>22)</sup>고 하여 이와 유사한 견해를 표명한다.

기대승과 이이의 논의는 천인감응론을 계승하면서도, 그 속에 포함되어  
있던 종교적 성격으로서의 天 개념을 약화시키고, 자기운동을 하는 메커  
니즘으로서의 天理의 성격을 강조한다. ‘하늘과 사람이 서로 감응한다’는  
천인감응론에서의 ‘사람’이 君臣, 특히 군주를 지칭하는 것임을 감안한다  
면, 이와 같은 논의는 군주의 도덕성 강화에 대한 요청으로 이해된다. 성  
리학자들은 이와 같은 논의가 국가적 정책으로 받아들여질 때, “君君 臣  
臣 父父 子子”라는 오랜 유가적 이상이 실현될 수 있으리라고 믿었던 것  
이다.

그러나 이러한 이론이 현실의 어지러움을 타개하기 위한 방안으로서  
제시되었다는 사실을 기억할 필요가 있다. 이는 천리와 인성의 내재적 일  
치를 통한 도덕성 함양의 논리로 설명할 수 있는 영역에 일정한 ‘제한’이

21) 『국역 고봉집 1』, 민족문화추진회, 1989, 226면.

22) 人者 天地之心也 人之心正 則天地之心亦正 人之氣順 則天地之氣亦順矣.  
『국역 율곡전서』 IV, 『天道策』, 한국정신문화연구원, 1988, 64면.

가해짐을 의미한다. 현실에서 '災異'가 발생했을 경우, 이는 천리를 온전하게 보전하지 못한 인간, 특히 군주의 책임으로 귀결된다. 이때 군주가 겸허하게 자신의 과오를 반성하고 본성을 회복하고자 노력한다면, 결국 모든 것이 '정상'으로 돌아온다는 것이 천리-인성 논의의 핵심이다. 그러나 이는 어디까지나 현재와 미래의 영역에 국한된다. 만일 '비정상'이었던 어떤 사태가 '충분한 시간'이 흐른 뒤에도 '정상'으로 회복되지 않았다면 어떻게 할 것인가? 또 현실적 상황으로 보아 그럴 가능성마저 대단히 적다면?

<원생몽유록>과 <금생이문록>에서 해월거사의 탄식과 금생의 울분에 찬 질문은 바로 이 지점을 날카롭게 지적하고 있다. <원생몽유록>이 계유정난을 배경으로 하고 있음은 주지의 사실이다. 그러나 여기서 <원생몽유록>이 계유정난의 발생 이후 백년도 넘는 시점에 창작되었다는 점을 기억할 필요가 있다. 만일 기대승이나 이이의 말처럼 하늘과 사람이 감응하고, 끝내 '정상'으로 돌아오지 않음이 없다'면, 백년 정도의 시간이 흘렀다면 진작 그렇게 됐어야 한다. 그러나 역사적으로 볼 때, '정상'은 회복되지 않았다. 또한 <원생몽유록>이 창작된 시점에서 본다면, 앞으로 그렇게 될 가능성 역시 전무했다. 이렇게 될 때, 앞서 언급한 天理의 예외없는 적용은 심각한 '이론적 문제'에 봉착하고 만다. 理는 무엇보다도 우주의 보편적인 원칙이며, 여기에는 어떤 예외도 있을 수 없기 때문이다.

(5) 문노라. “천하의 생이 오랜지라. 한 번 다스러지면 한 번은 어지러워진다고 말하는 이는 이를 氣化와 人事로 돌린다. 개벽의 초기에는 기화가 쇠하지 아니하였고 요임금 같은 성인은 사람 일에 실수가 있을 리 없는데도 홍수의 재앙이 있었던 것은 어찌서인가? …… 孔子가 <春秋>를 완성하매 亂臣賊子가 두려워했고 孟子가 楊墨을 막아서 邪說이 일어나지 못했으며, 그 다스림을 이룩한 법이 후세에 끼쳐졌는데도 후세의 다스림이 끝내 옛것을 회복하지 못한 것은 어찌서인가? …… 기화는 능히 인사로 하여금 실수

하지 않게 못하고, 인사는 능히 기화로 하여금 쇠하지 않게 못하여 이 두 가지가 서로 참여하지 못하니 이와 같은 것은 무엇 때문인가. 기화로 하여금 항상 성하게만 하고, 인사로 하여금 항상 그 정상을 얻게 하려면 그 방법이 어디에 있겠는가. 그 설명을 듣기 원하노라.”<sup>23)</sup>

인용문 (5)는 하서 김인후에게 내려진 책문(策問)이다. 이 글의 핵심은 하늘과 사람이 감응한다면, 왜 사람의 마음이 올바른 경우에도 재난이 생기고, 나아가 난세가 치세로 회복되지 않는 경우가 많은가 하는 의문이다. 특히 밑줄 친 부분에서 드러나듯, 이 질문의 핵심이 “끝내 옛것을 회복하지 못한” 경우라는 점에 유의할 필요가 있다. 물론 질문의 말미에서 드러나듯 이는 치세를 이루기 위한 방도를 구한다는 점에서 성리학의 이론 체계 그 자체에 대한 회의적 태도를 드러내는 것은 아니다. 그렇다고 해도 이이의 <천도책>이 나올 수 있게 했던 책문이나, 위의 질문에서 드러나는 것은 16세기에 天道의 운행과 그에 대한 성리학적 설명에 대한 의구심이 개인적 차원에서만이 아니라 공식적 차원에서도 제기되고 있었다는 사실이다. 또한 이러한 과정에서 그에 대한 근거로 활용되고 있는 것이 이미 지나가 버린, 따라서 변동 불가능한 ‘과거’의 사실이라는 점 역시 중요하다고 생각한다.

(6) 만약 <논어>·<맹자>·<중용>·<대학>을 철저히 읽지도 않고 곧바로 역사책을 본다면, 가슴 속에 일정한 기준이 없어서 대부분 미혹 당하게 된

23) 問天下之生久矣 一治一亂說者 歸之於氣化人事 開闢之初 氣化未衰 以堯之聖 人事未見失 而有洪水之災 何歟 … 孔子成春秋 亂臣賊子懼 孟子距楊墨 邪說不得作 其致治之法垂後世 而後世之治 終不復古 何歟 … 氣化不能使人事不失 人事不能使氣化不衰 二者不相參 如此何歟 使氣化恒得其盛 人事恒得其常 其道安在 願聞其說.

「策」, 『국역 하서전집』(하), 하서선생기념사업회, 1988, 138면.

다. 또한 어떤 사람은 전혀 책을 읽은 적도 없으면서, 곧바로 '나는 이미 도리를 깨달았으니 이러한 것은 곧 측은히 여기는 마음이고, 이러한 것은 곧 부끄러워하고 미워하는 마음이며, 이러한 것은 곧 옳고 그름을 분별하는 마음이다'라고 말하는데, 순전히 사사로운 뜻이다.<sup>24)</sup>

인용문 (6)에서 주희는 經과 史 중에서 반드시 경서를 먼저 읽고 이치를 깨우친 후에야 역사를 접할 것을 주장하면서, 역사부터 읽을 경우 혼란에 빠질 수 있음을 경고한다. 그가 經史를 읽는 순서와 일정한 단계를 강조하는 것은 역사가 그만큼 상상력을 유발할 수 있고, 이에 따라 읽는 이에게 문제를 야기할 수 있다고 보았기 때문이다. 경서를 통한 도덕적 판단의 확립에 무게중심을 두고 있었던 주희에게 역사란 “초시간적 진리인 성인의 도가 시간과 공간 속에서 스스로를 현현하는 과정의 기록”<sup>25)</sup>이었다. 따라서 주희가 언급하고 있는 역사 읽기를 통한 ‘미혹’이란, 실제 역사와 ‘道가 스스로 현현하는 과정’ 사이에는 차이가 있음을 발견하게 되는 일이다. 이렇게 본다면 주희는 역사 읽기가 일종의 현실 도피처로서의 상상력을 제공한다는 점과 그로 인해 어떤 ‘혼란’과 ‘의혹’이 생길 수 있음을 경계했다고 하겠다.

그런데 여기서 자연 현상의 문제로부터 인간 역사로 그 초점이 옮겨질 경우, 위에서 언급한 ‘의혹’은 자연스럽게 ‘是非’와 ‘成敗’ 사이의 불일치 문제로 드러난다. 사실 이것은 성리학의 태두인 주희와 당대의 공리주의자 진량 사이의 논쟁에서도 비중 있게 다루어졌던 문제였다.<sup>26)</sup> 주희는 진

24) 若未讀徹語孟中庸大學便去看史，胸中無一箇權衡，多爲所惑 又有一般人都不會讀書，便言我已悟得道理，如此便是惻隱之心，如此便是羞惡之心，如此便是是非之心，渾是一箇私意。

주희, 허택 외 공역, 『朱子語類』4, 청계, 2001, 532면

25) 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』, 이학사, 2003, 189면.

26) “노형께서는 한고조와 당태종이 한 바를 보고, 그 마음이 과연 의리에서 나왔는지

량의 '부국강병'을 통한 현실적 정책에 반대하면서, 도덕성 회복을 통해 王道를 확고히 하는 것이 더욱 더 필요한 것으로 보았다. 그러나 성리학을 받아들여 국가의 지배적 이데올로기로 삼은 조선의 사대부 계층에게 주희의 '희망'은 더 이상 현실적인 것이 아니었다. 주지하듯, 주희 사후 남송은 더욱 쇠약해졌고 마침내 원나라에게 멸망당했기 때문이다. 따라서 성리학을 원나라로부터 받아들여 토착화하고, 국가의 중심적 이데올로기로 만들었던 16세기의 사대부들에게 이와 같은 문제는 '이중적인' 부담으로 작용했을 것으로 추측할 수 있다. 그들은 宋·元 교체를 목도하였기에 주희의 '희망' 섞인 설명을 그대로 받아들일 수 없었기 때문이다.

여기서 16세기 조선의 성리학자들이 당면했던 고민이 바로 객관적 成敗와 도덕적 是非 사이의 불일치임을 짐작할 수 있다. 天理 혹은 天道의 섬 없는 운행을 실제의 역사 속에서도 확인하고자 할 때, 다시 말해서 '있었던 것'과 '있었어야 할 것' 사이의 일치를 통해서 미래의 있어야만 할 것'이 틀림없이 도래할 것임을 전망하고자 할 때, 當爲와 史實 사이에서 괴리가 발생하게 되는 것이다. 이런 점에서 몽유록에서 드러나고 있는 역사의 침잠이나 역사적 인물들과의 만남은 '이념과 현실의 괴리'라기보다는 '이념과 역사의 불일치'라고 보아야 한다. 결국 이 시기 몽유록의 출현은

---

사리에서 나왔는지, 그릇됨에서 나왔는지 올바름에서 나왔는지를 살펴보기 바랍니다  
 …… 만약 그들이 국가를 세워 오래도록 대를 이을 수 있었다고 해서 천리의 올바름을 얻었다고 말해야 한다면, 이는 바로 성패로써 시비를 논하는 것입니다.”(老兄視漢高帝唐太宗之所爲 而察其心果出於義耶 出於利耶 出於邪耶 正耶 …… 若以其能建立國家 傳世久遠 便謂其得天理之正 此正是以成敗論是非.)

진량은 통치자의 내면적 덕성뿐만 아니라 객관적 결과의 成敗까지 함께 고려해야 한다는 입장에서 있었고, 이러한 관점에서 본다면 한 고조와 당 태종의 통치는 성공적인 결과를 낳았다는 점에서 높게 평가해야 한다고 보았다. 주희는 이에 대해 현실적인 成敗와 도덕적인 是非는 별개의 문제라고 주장하면서 진량을 정면으로 반박했다. 朱熹, 郭齊·尹波 點校, 『朱熹集』 3, 卷36 '答陳同甫', 四川教育出版社, 1996, 1592면

지배 이데올로기로서 굳게 자리잡아가던 성리학의 이론 체계로는 설명되지 못하는 지점에 대한 사대부 계층 내부의 '불안'과 '고통'이 반영된 것으로 볼 수 있다. '性卽理'라는 지배적 담론에 대해 역사 속에서 강력한 反例들이 제기되었을 때, 理 '의 보편성과 예측 가능성으로서의 '미래' 역시 심각하게 위협받을 수 있기 때문이다.

#### 4. 몽유록과 '道統' - '단절'과 '소환'의 상상력

(7) 세상에 원자허라는 사람이 있었으니 강개한 선비였다. 그는 기개가 너무 커서 시속에 적응하지 못했다. …… 항상 역사책을 읽다가는 역대의 위망과 운수가 옮겨가고 형세가 다한 곳에 이르면 매양 책을 덮고서 눈물을 흘리며 마치 몸소 그 때에 처하여 그 망해 가는 꼴을 번연히 보고도 힘이 모자라 이를 붙잡지 못하는 듯이 여기는 것이었다.<sup>27)</sup>

(8) 간혹 충현의 사당을 만나면 반드시 지극한 공경심을 다하고서야 지나갔으며, 주머니 속에는 시가 거의 수백 편에 이르렀는데, 모두 옛일을 슬퍼하고 어진 이를 회고하는 뜻을 나타낸 것들이었다.<sup>28)</sup>

인용문 (7)에서 원생은 史書를 읽으면서 마치 자신이 그 때에 처한 것처럼 슬퍼한다. 또 인용문 (8)에서 금생은 여러 지역을 유람하면서 “옛 일을 슬퍼하고 어진 이를 회고하는”(弔古懷賢) 수백 편의 시를 짓는다.<sup>29)</sup> 여기

27) 世有元子虛者 嘗閱史 至歷代危亡運移勢去處 則未嘗不掩卷流涕 若身處其時 汲汲然見其垂亡而力不能扶持者也.

28) 或遇忠賢之廟 亦莫不致敬而過 囊中題詠 殆至數百篇 皆弔古懷賢之意也.

29) 임제의 또 다른 작품인 <수성지>에서 '愁城'에는 '弔古臺'라는 누대가 존재한다. 또 이보다 후대 작품이기는 하지만, <부벽몽유록>에서 몽유 과정의 인물들이 나누는 대화의 주제는 '옛 일을 슬퍼하고 지금을 논하는 것'(弔古論今)이었다.

서 ‘옛 일을 슬퍼한다’(弔古)는 표현에 유의할 필요가 있다. 이와 같은 弔古’는 유가의 기본 이념 중 하나인 尙古’와는 큰 차이를 보여준다. 유가가 尙古主義라는 시간관을 가지고 있음에도 현실적이라는 평가를 듣는 이유는 ‘復古’가 부정적 현실의 대안으로 제시될 때, 혁명적인 생각이 될 수 있다는 점에 있다. 따라서 ‘尙古’는 과거의 得失을 따져서 문제 있는 현실을 개혁하려는 생각으로 이어진다. 이럴 경우, 이념적인 古는 현실 개혁의 좌표이자 기준이 된다. 이에 비해서 ‘弔古’는 과거 자체에 대해서 슬퍼하는 모습이며, 이는 현재의 문제가 사실상 과거에서 비롯되었다는 시각으로 이해할 수 있다.<sup>30)</sup> 그러나 ‘尙古’를 의심한다고 해서 ‘弔古’의 상상력을 끝까지 밀고 나가기는 어렵다. 이는 성리학의 근본을 뒤흔들 수 있는 문제이기 때문이다. 결국 가지고 있는 이론 체계로 만족스러운 논리적 설명이 불가능할 때, 유일한 방법은 이를 ‘상상적으로’ 해결하는 일이다. 역사적 인물들을 불러 모아 그들의 입을 통해 ‘이념’을 ‘직접’ 듣는 일은 이와 같은 ‘고통’ 속에서 나타난 산물이라고 할 수 있다.

이런 점에서 <원생>과 <금생>을 비롯하여 여러 몽유록에서 몽유자가 질문을 던지는 존재로 형상화되고 있다는 점에 새삼스럽게 주목할 필요가 있다. 예를 들어 <금생>에서 금생은 평소에 품고 있던 울분에 찬 의문을 던지고, 그에 대한 답을 들으면서 깨달음을 얻는다. 그러나 이러한 과정은 동시에 역사적 인물들에게 적절한 주제에 대하여 발언할 수 있도록 하는 장치라고 할 수 있다. 즉 이러한 몽유자의 질문을 통해서 역사적 인물들이 ‘직접’ 말할 수 있는 계기가 만들어지는 것이다. 조선 후기로 접어들면서 몽유록의 성격이 변화한 것은 사실이지만, 몽유 과정에서 등장하는 역사

30) 필자는 가전체와 몽유록을 살펴면서, 이러한 텍스트들 속에서 공통적으로 ‘조고’(弔古)의 상상력이 드러나고 있음을 지적한 바 있다.

조현우, 『한국 고전서사의 역사기술적 허구성 연구』, 서강대학교 박사학위논문, 2004, 111-126면 참조.

적 인물들이 '직접' 관련 주제에 대해 발화한다는 이 설정만큼은 변화하지 않는다. 그런 점에서 역사적 인물의 '직접적 발화'야말로 몽유록의 정체성과 관련되는 중요한 설정이라고 할 수 있다.

그러나 이러한 과정에서 여전히 의문으로 남아있는 것은 몽유록에 등장하는 역사적 인물들의 '모임'이다. 지금까지의 논의들은 이러한 '모임'에 대해서 그리 주목하지 않았다. 이 말은 기존 논의에서 전혀 다루어지지 않았다기보다는 본고에서 제기하고자 하는 관점에서는 고찰되지 않았다는 말이다. 본고에서 지적하고 싶은 문제는 왜 이러저러한 인물들을 한 자리에 불러 모으는가 하는 점이다. 16세기 이후 등장하는 몽유록들의 강력한 공통점 중 하나는 이렇게 관련 인물들을 불러 모으는 점인데, 이러한 모임의 성격은 무엇이며, '모임'을 가능하게 하는 그 상상력은 어디에서 온 것인가?

본고에서는 이와 같은 '불러 모으기'의 상상력과 유가적 사유, 특히 송대 성리학 및 조선 성리학에서 특징적으로 나타나는 '도통'(道統) 관념 사이의 연관성을 검토해보고자 한다. '도통'이란 비범한 개인의 '영감'에 의해서, 일정한 기간 존재했던 단절과 공백이 극복되어, 도가 다시 회복되었음을 의미한다. 이러한 도통 개념은 송대 성리학자들에 의해서 공유되었던 것인데, 이는 상당히 오랜 기간 '단절'되었던 道가 특정한 개인에 의해 '재발견'될 수 있다는 신념을 포함한다.<sup>31)</sup>

이와 같은 도통 관념은 사실 그리 낯선 것은 아니다. 공자가 성인들의 이상을 자신이 이어받았음을 자임했다든지, 맹자가 주문공부터 공자까지 이어지는 도통을 자신이 계승했다고 주장했던 것은 잘 알려진 사실이기 때문이다. 그 이후 송대에 들어서서 몇몇 성리학자들은 스스로 혹은 그 제자들에 의해 공맹의 도를 이어받은 사람으로 지칭되었다. 이러한 주장 속

31) 시어도어 드 배리, 표정훈 역, 『중국의 '자유' 전통』 이산, 2004, 46-47면 참조.

에는 어떤 '특정' 부류의 사람들이 도의 진전에 특별한 공헌을 한다는 생각이 포함되어 있다. 이는 소수의 탁월한 통찰과 노력이 없었다면, 성인들의 도가 완전히 잊혀졌을 것이라는 생각이다. 또한 도통에는 어떤 개인이 도에 직접적으로 접근하여 통찰할 수 있다는 믿음이 전제되어 있다. 모든 사람이 도를 발견할 수 있는 것은 아니지만, 어떤 개인이 그것을 발견해냄으로써 비로소 도가 '다시' 세상에 전해진다는 생각이다. 이와 같은 생각은 조선의 성리학자들에게서도 흔히 발견되는데, 명의 멸망 이후 '소중화'를 자처했던 것이나 각 학파별 도통을 확립하고 이를 자신의 학문적 정체성으로 삼았던 일 등은 이를 잘 보여준다.

도통 관념 속에서 몽유록의 '모임'과 관련되는 것으로 보이는 두 가지의 상상력을 발견하게 된다. 첫 번째는 道가 과거에는 전해졌는데 현재에는 전해지지 않고 있다는 '단절'의 상상력이다. 주희가 상정했던 도는 모든 조건을 초월해서 존재하는 것이면서도, 모든 시대에서 동일하게 발견될 수 있는 것은 아니었다. 그렇기에 그는 맹자 이후 漢·唐 시대에는 그 도를 발견한 사람이 없었고, 송대에 들어와 장재나 이정(二程) 그리고 자기 자신에게 도가 전해졌다고 믿었다. 이와 같은 믿음은 일정 시대, 일정 기간 동안 도가 '단절'될 수 있으며, 이를 다시 '발견'하는 이는 그들의 학문과 정신을 올바르게 계승한 '특별한' 인물이라는 견해를 보여준다.

두 번째로 일정한 기준 하에 일련의 역사적 인물들을 하나의 집합, 그것도 그 안에 엄격한 위계 질서를 가진 집합으로 만드는 '소환'의 상상력이다. 도통 개념 속에서 과거의 인물들은 어떤 기준에 따라 소환되고, 그 결과 일정한 '집합'이자 '모임'을 형성하게 된다. 맹자가 '주문공-공자-증삼-자사-맹자 자신'으로 이어지는 도통을 상정했던 것처럼, 주희는 맹자 이후 끊어졌던 도통이 성리학자들에 와서 이어졌음을 자신했다. 이때 이루어지는 소환은 과거에 대한 일정한 줄세우기라고 할 수 있다. 사실상 무관할

수도 있는 인물들에게 일정한 범주화를 시도하고 있기 때문이다.

이와 같은 '단절'과 '소환'의 상상력을 통한 도통 만들기는 단순히 이미 존재하고 있는 계보에 자신을 끼워넣는 일이 아니다. 도통을 주장했던 공자, 맹자, 그리고 주희는 도통을 주장할 당시에 존재하지 않았던 계보를 스스로 만들어내고, 그 끝에 자기 자신을 위치시켰기 때문이다. 예를 들어 주희는 공자로부터 자신에게 이어지는 도통을 주장하기 위해서, 漢·唐 시기에 그리 주목받지 못했던 사상가인 맹자를 복권시켜 亞聖의 지위로까지 격상시켰다. 공자 이후 유학의 여러 유파 중 맹자 사상이 갖는 가치를 '재발견'했던 주희의 도통 주장은 맹자의 재발견을 넘어서서 자기 자신의 정통성을 주장하는 의미가 있었다.

도통 관념에서 드러나는 '단절'과 '소환'의 상상력은 몽유록에서의 역사적 인물들의 '모임'과 몽유자 사이의 관계를 이해하는 데 도움이 된다. 몽유록에서 몽유자가 작자의 분신과도 같은 존재임을 감안할 때, 몽유자가 만나는 역사적 인물들의 '모임'이란 결국 작자가 '소환'을 통해 불러 모은 인물들의 집합이다. 16·7세기에 지어진 몽유록에서 몽유자와 '모임'에 참여한 인물들은 대단히 가까운 관계를 유지한다. 이들은 古今의 흥망에 대해서 함께 비분강개하는 모습을 보이거나, 하나의 주제를 놓고 진지하게 토론하는 모습을 보여준다. 특히 이 과정에서 몽유자는 '모임'의 말석을 차지하고, 다른 사람으로부터 '함께 말을 나눌 만한' 귀한 손님으로 인정받는다. 이는 역으로 생각하면, 몽유자를 제외한 속세의 여타 인물들은 그 '모임'에 참석할 만한 인물이 아니라는 의미가 된다. 이러한 평가는 다시 작자가 자신이 불러 모은 이와 같은 인물들의 정신적 후계자이자 그들의 가치를 '재발견'한 사람임을 은연중에 드러내고 있는 것으로 이해할 수 있다.

몽유록의 역사적 전개 과정에서 드러나는 흥미로운 점 중 하나는 후대로 내려올수록 몽유자의 '참여' 비중이 현저하게 낮아진다는 사실이다. 예

를 들어 <금화사몽유록>에서 몽유자인 성허는 역대 제왕들과 신하들의 잔치를 ‘구경’할 뿐, 그들과 함께 어울리지 않으며 심지어 그들에게 인지조차 되지 않는다. 이는 몽유자와 역사적 인물들 사이에 존재하고 있던 ‘동질성’이 점차 약화되고 있음을 반증한다.<sup>32)</sup> 그런데 이 과정에서 주목해야 할 것은 ‘모임’에 참여하는 역사적 인물들이 후대로 내려올수록 우리나라보다는 중국의 인물들로 대체되고 있다는 사실이다. 이는 몽유자와 역사적 인물들 사이의 ‘거리’가 멀어지고 있음을 보여주는 동시에, ‘도통’의 상상력이 그 절실함을 잊고 관습화되었음을 드러낸다.

## 5. 맺음말

지금까지 몽유록의 출현과 관련하여 몇 가지의 의문들을 두서없이 살펴봐왔다. 지금까지 논의한 내용들을 간략하게 정리하면서 결론을 삼고자 한다. 본고에서 가장 먼저 살폈던 것은 <원생>과 <금생>에서 드러나고 있는 ‘고통’의 정체였다. 해월거사와 금생은 모두 왜 복선화음의 이치가 실현되지 않는가에 대해서 분노하지만, 이를 고통스러워할 뿐 해결하지 못한다. 본고에서는 <사기> 및 구약성서의 <욥기>를 간략하게 대비적으로 고찰하면서, 의인(義人)에게 닥친 고난을 ‘설명 가능한 영역’으로 포괄할 수 있는가의 여부가 중요하다는 점을 지적했다. <원생>에서 나타나는 고통은

32) 몽유록에서 후대로 내려올수록 몽유자의 위상은 크게 변화한다. 초기 몽유록에서 몽유자가 적극적으로 몽유세계에 ‘동참’했던 것과는 달리 후대로 올수록 몽유자는 ‘엿보는’ 존재로 변화한다 또한 후대의 몽유록에서는 몽유세계에 등장하는 인물들이 초기에 비해 압도적으로 증가하며, 그 인물들 사이의 내부적 위상도 다양하게 변화한다. 필자는 이러한 점에 주목하여 몽유세계 자체가 이념적 성격을 갖는 세계에서 현실과 다른 환상적 세계로 변모하고 있음을 지적한 바 있다.

조현우, 앞의 글, 103-108면 참조

그런 점에서 역사적 인물들이 겪은 고통과 이를 설득력 있게 설명할 수 없다는 고통이 중첩된 이중적 성격의 것이었다.

본고에서는 이와 같은 문제의 근원에 16세기에 놀라운 수준으로 발전되었던 조선 성리학에서의 '理'가 가진 성격이 자리하고 있다고 보았다. 송대 성리학은 자연과 인간과 정치를 일체화하려는 시도였으며, 이 과정에서 '理'는 일정한 자연과학적 성취를 토대로 하여 이루어진 자기운동 및 자기조절의 메커니즘으로서 규정되었다. 이는 한대 동중서의 천인감응론에서 드러났던 종교적 성격으로서의 천 관념을 상당 부분 변형한 것이었다. 조선 성리학에서의 천 관념은 동중서의 천인감응론을 계승했으면서도, 그 속에 담긴 종교적 성격은 상당히 약화되어 드러난다는 특징을 지닌다. 문제는 이렇게 자기운동 및 자기조절로서의 메커니즘의 성격을 갖는 '理' 개념으로는 현재와 미래에 대해서는 설명력을 갖는 반면, 과거의 변경 불가능한 사실에 대해서는 그렇지 못하다는 점이다. 결국 성리학적 역사관의 문제는 그런 점에서 是非와 成敗의 불일치 문제로 귀결된다. 기대승이나 김인후, 그리고 이이 등의 글에서 나타나는 문제는 이 시기에 성리학적 역사관에 대한 일정한 회의와 의심, 그리고 그에 대한 극복의 열망이 존재하고 있었음을 보여준다. 본고에서는 몽유록에서 나타나는 역사적 인물들의 모임이 바로 이와 같은 是非와 成敗의 불일치에 대한 문제의식을 담고 있는 것으로 보았다.

본고에서는 몽유록에 나타나는 '弔古'의 양상이 바로 이와 같은 16세기 조선 성리학의 이론적 '한계'를 드러내는 것이라고 보았다. 유가의 전통적 이념인 '尙古'와는 너무도 다른 '弔古'는 성리학의 근본을 회의하는 것으로까지 이어질 수 있는 위험한 상상이었다. 몽유록에서 역사적 인물들을 불러 모아 그들로 하여금 '직접' 말하게 하는 일은 그런 점에서 '설명할 수 없는 고통'에 대한 '상상적 해결'이었던 셈이다. 그러나 이러한 논의를 통

해서도 여전히 역사적 인물들을 왜 ‘불러 모으는가’에 대한 의문은 해결되지 않는다. 본고에서는 이를 해결하기 위해 ‘道統’ 관념이 갖는 ‘단절’과 ‘소환’이라는 두 가지의 상상력을 살펴 보았다. 도통의 설정은 과거에 전해 지던 도가 현재 단절되어 있고, 이를 자신이 재발견했음을 천명하기 위해 일련의 역사적 인물들을 불러 모으는 행위이다. 또한 이러한 행위는 자신과 그들 사이의 동질성을 언급하고, 자신의 정당성을 확보하는 것이기도 했다. 몽유록에서 역사적 인물들과 몽유자의 관계는 이러한 수직적인 도통의 계보를 수평적으로 펼쳐놓은 것으로 이해할 수 있다. 이를 통해 작자는 자신이 그들의 ‘후계자’이자 그들의 가치를 ‘재발견’한 사람임을 은연중에 드러내고 있다고 생각한다.

## 참고문헌

### 1. 자료

- 『백호전집』(하), 「원생몽유록」, 신호열·임형택 공역, 창작과비평사, 1997, 1008-1012면
- 홍재휴, 「금생이문록-몽유록계 소설의 신자료」, 『국어교육연구』2, 1971, 152-161면.
- 『국역 고봉집』1, 민족문화추진회, 1989, 226면.
- 『국역 울곡전서』IV, 「天道策」, 한국정신문화연구원, 1988, 64면.
- 『국역 하서전집』(하), 「策」, 하서선생기념사업회, 1988, 133면.
- 『史記列傳』(상), 김원중 역, 을유문화사, 2002, 36면.
- 『朱子語類』4, 허택 외 공역, 청계, 2001, 532면.
- 「答陳同甫」, 『朱熹集』3(券36), 郭齊·尹波 點校, 四川教育出版社, 1996, 1592면.
- 「읍기」, 『공동번역 성서』, 대한성서공회, 1990, 766-835면.

### 2. 논저

- 김정녀, 『조선 후기 몽유록의 구도와 전개』, 보고사 2005, 33-34면
- 김홍규, 『한국문학의 이해』, 민음사, 1986, 128-130면.

- 박학래, 「천인지제-인간 삶의 좌표와 이상」, 『조선 유학의 개념들』, 한국사상사연구회, 예문서원, 2002, 142-148면.
- 신재홍, 「원생몽유록의 작품 성격과 문학사적 의의」, 『한국고전문학입문』, 집문당, 1996, 197면.
- 신해진, 『조선 중기 몽유록의 연구』, 박이정, 1998, 161-190 면
- 유종국, 『몽유록 소설 연구』, 아세아문화사, 1987, viii면.
- 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』, 이학사, 2003, 189면.
- 정학성, 「몽유록의 역사인식과 유형적 특질」, 『관악어문연구』, 서울대 국어국문학과, 1977, 278-296면.
- 조현우, 『한국 고전서사의 역사기술적 허구성 연구』, 서강대학교 박사학위논문, 2004, 103-126 면
- 加地伸行, 민두기 역, 「사마천의 세계」, 『중국의 역사인식(상)』, 창작과비평사, 1985, 272면
- 시오도어 드 배리, 표정훈 역, 『중국의 '자유' 전통』, 이산, 2004, 46-47면.
- F.D.E. 슬라이어마허, 최신한 역, 『종교론』, 대한기독교서회, 2002, 56-61면.
- 데이비드 앳킨슨, 김진우 역, 『육기 강해』, 한국기독교학생회출판부, 1999, 77-78 면
- 미조구치 유조, 최진석 역, 『개념과 시대로 읽는 중국사상 명강의』, 소나무, 2004, 20-21면
- 馮寓, 김갑수 역, 『천인관계론』, 신지서원, 1993, 65-71면.
- 헤르버트 하크, 김윤주 역, 『하느님에 대한 육의 물음』, 분도, 1999, 18-20면.
- 존 H. 히, 『종교철학』, 동문선, 2000, 77-81면.

ABSTRACT

A Appearance of Mongyurok and Literary Configuration of 'Pain'

Cho, Hyun-Woo

This study is to discuss the background of appearance of Mongyurok(夢遊錄), especially associated with outstanding development of Neo-confucianism in the 16th century. Focussing on *Wonsaengmongyurok* (元生夢遊錄) and *Geumsaengyimunrok* (琴生異聞錄), I supposed to investigate two problems. First, the relation between the achievement of Chosun Neo-confucianism in the 16th century and the deep concern about history of the two texts. Second, a property of the assembly constituted of historical persons commonly showed in Mongyurok.

The 'unexplainable pain' is a utmost key word to comprehend the Mongyurok emerged in the 16th century, because the term 'unexplainable' means that a dreamer in Mongyurok can not understand nor present why and from where the pain came to innocent people. Mongyurok in the 16th century, I think, was the literary configuration of this pain, symbolized the limits of Chosun Neo-confucianism theory especially associated with the character of 'the Principal'(理). Condolence upon the past(弔古), commonly viewed in Mongyurok, was represented the disagreement between the ideal and the history.

In chapter 4, I presented the imagination of the 'discontinuance' and the 'recall' to comprehend the property of the assembly constituted of historical persons, also commonly showed in Mongyurok. Establishing a genealogy of the Tao(道統) was the common behavior to the Neo-confucianists in China and Chosun. This establishments of genealogy needed the discontinuance to make a declaration of the rediscovery of Tao from themselves, and the recall to verify the qualification of themselves as the successor of legitimate lineage.

**Key Words** Pain, Ideal, History, Condolence upon the past(弔古),  
Genealogy of the Tao(道統), Discontinuance, Recall

논문투고일 : 2006. 11. 10

심사완료일 : 2006. 11. 22

게재확정일 : 2006. 12. 1

K C I