

금오신화와 세속적 욕망 담론

임주탁* · 명수현** · 최은희*** · 최일범****

- I. 서론
- II. 전기소설과 과거제도, 그리고 주자학
- III. 세속적 욕망 담론의 양상
- IV. 세속적 욕망 서사의 의미
- V. 결론

<국문초록>

김시습(金時習)의 『금오신화(金鰲新話)』는 작가의 창작 의도에 대한 논란이 분분한 가운데서도 한국 최초의 소설로 자리매김하며 국어과 교과서 작품으로 널리 활용되고 있다. 이 연구는 여전히 술한 논란 가운데 있는 『금오신화』의 창작 맥락과 창작 의도를 비교문학적 관점에서 새로이 헤아려 보고자 한 것이다. 구우(瞿佑)의 『전등신화(剪燈新話)』와 아사이 료이(淺井了意)의 『오토기보코(伽婢子)』와의 비교 연구 또한 일찍부터 활발하게 이루어졌음은 물론이다. 하지만 두 전기소설(傳奇小說)의 창작 맥락이 주자학(朱子學)의 관학(官學)으로서 지위가 공고해진 시대 상황과 맞물려 있었다는 사실과 전기소설의 발생 맥락이 과거제도의 출현과 맞물려 있었다는 사실 등은 그리 주목되지 않았다. 당나라 시대 성행한 전기소설의 발생은, 지역 사회의 지배층을 형성하고 있는 사족(士族)이 세계 경영에 참여할 길을 열었던 동시에 부귀공명과 같은 세속적 욕망을 성취할 수 있도록 허용

* 교신저자: 부산대학교 국어교육과 교수

** 공동저자: 부산대학교 국어교육과 박사과정 수료

*** 공동저자: 부산대학교 국어교육과 박사과정

**** 공동저자: 부산대학교 국어교육과 박사과정

한 과거제도의 도입과 궤를 같이한다. 세속적 욕망을 추구하되 그 욕망을 스스로 통어할 수 있는 인간, 그것이 과거제도를 통해 선발하고자 했던 인재상이었다. 전기소설은 세속적 욕망과 그 통어의 길을 다양하게 제시하는 구실을 했다. 전기소설에 널리 쓰인 근체(近體) 시사(詩詞)는 물론, 유가뿐 아니라 도가와 불가의 가르침은 욕망을 통어하고 절제하기 위해 고안된 장치들이었다. 하지만 청교도적 엄숙주의와 같은 도덕물을 지향한 주자학이 관학으로 자리하면서 세속적 욕망을 허용하되 스스로 통어하도록 했던 당나라 시대 지식인의 일반적인 인식은 점차 스러져 갔다. 『전등신화』와 『오토기보코』는 모두 주자학이 각 나라의 관학으로서 지위를 확립해 간 시기에 창작되었다. 과거제도를 유지하면서 일체의 세속적 욕망을 허용하지 않을 수는 없는 일이다. 그보다는 전기소설처럼 세속적 욕망을 추구하되 스스로 절제하고 통어하는 길을 다양하게 보여주는 편이 현실적인 효용성이 높을 수 있다. 세속적 욕망은 원천적으로 차단할 수 없고, 차단해서도 안 되는 것이기 때문이다. 두 작가의 전기소설 창작은 주자학(朱子學)의 전일화(全一化)에 따라 세속적 욕망 담론 자체마저 차단하는 시대 풍조에 맞서 전기소설의 현실적 효용성을 보여주는 의도와 밀접하게 연관되어 있었다. 그런 점에서 김시습의 『금오신화』 창작 또한 두 전기소설이 중국과 일본에서 창작된 맥락과 흡사한 맥락에서 이루어진 것이라 볼 수 있었다. 그리하여 선행 논의에서 특히 욕망 문제를 중심에 둔 독법과 주자학의 담론에 대한 대항 담론의 성격에 주목한 논의를 통합적으로 수렴하여 『금오신화』가 사족들의 세속적 욕망을 아름답게 추구하고 궁극에는 자기 통어를 통해 그 욕망에서 벗어나는 과정을 보여주는 의도에서 창작되었다는 가설을 세우고 그 가설이 참임을 증명하는 방향에서 작품을 새로이 읽어본 것이다.

핵심어: 금오신화, 세속적 욕망, 과거제도, 전기소설, 주자학

1. 서론

『금오신화(金鰲新話)』는 한국 최초의 소설이라는 문학사적 평가¹⁾ 덕분에

에 중등학교 국어과 교재로 널리 쓰이고 있다. 그러나 작가 김시습(金時習, 1435~1493)이 『금오신화』를 통해 독자에게 전달하려는 핵심 의도가 무엇이었는지는 여전히 논란거리가 되고 있다. 『금오신화』 창작에 큰 영향을 끼친 구우(瞿佑, 1347~1433²⁾)의 『전등신화(剪燈新話)』(1378), 그리고 『전등신화』와 『금오신화』가 그 창작에 큰 영향을 끼친 아사이 료이(淺井了意, 1612~1691)의 『오토기보코(伽婢子)』³⁾는 모두 작가 자신이 쓴 서문이 함께 전하여 그것을 통해 창작 의도를 헤아려 볼 수 있는 데 비해, 『금오신화』는 그 같은 글이 함께 전하지 않아서도 창작 의도를 헤아리기가 쉽지 않다. 김시습은 『금오신화』를 석실(石室)에 넣어 두고 후세에 자신을 알아주는 이가 있으리라 기대하였다는데,⁴⁾ 후세 연구자들이 그의 기대에 부합하는 방

- 1) 중국 문학사 연구에서는 전기를 소설로 분류하는 데 비해 한국 문학사 연구에서는 전기(傳奇)와 전기소설(傳奇小說)을 구분하기도 한다. 池浚模, 『傳奇小說의 嚆矢는 新羅에 있다-〈調信傳〉을 解剖함-』, 『어문학』 32, 한국어문학회, 1975, 117~134면; 曹壽鶴, 『崔致遠傳의 小說性』, 『영남어문학』 2, 영남어문학회, 1975, 92~107면; 李憲洪, 『崔致遠傳의 傳奇小說의 構造』, 『睡蓮語文論集』 9, 부산여대 수련어문학회, 1982, 163~182면; 金鍾澈, 『傳奇小說의 전개 양상과 그 특성』, 『민족문화연구』 28, 고려대 민족문화연구소, 1995, 31~51면 등은 『대동운부군옥(大東韻府群玉)』에 ‘선녀홍대(仙女紅袋)’, ‘쌍녀분(雙女墳)’ 등으로 전하는 <최치원(崔致遠)>(‘최치원전’, ‘최고운전’ 등으로 부르기도 함)을 전기소설로 분류하고 朴熙秉, 『羅麗時代 傳奇小說 研究』, 『大東文化研究』 30, 성균관대 대동문화연구원, 1995, 33~78면 또한 같은 관점에서 『금오신화』가 전기소설 <최치원>의 전통을 계승한 작품이라고 보고 있다. <최치원>이 소설인가는 문제는 학계의 오랜 쟁점(쟁점에 대한 논의는 류준경, 『형성기 한문소설사 서술의 제문제』, 『韓國漢文學研究』 65, 한국한문학회, 2017, 123~154면에 잘 갈무리되어 있다.)인데도 중등학교 교육과정에서는 여전히 전기와 전기소설을 구분하는 견해만 수용되고 있다. 참고로 <최치원>의 작가가 최치원이라면 그것은 작가가 주인공으로 등장하는 서사라는 점에서 장작(張鷟, 660~732)의 전기소설 <유선굴(遊仙窟)>과 매우 흡사한 작품이다. 『전등신화』, 『금오신화』, 『오토기보코』는 모두 전기소설이고 중국에서 수나라, 당나라 시기 전기를 전기소설과 구분하지 않는 만큼, 이 글에서는 중국과 일본의 전기 및 전기소설과 한국의 전기소설을 같은 장르로 다룬다.
- 2) 물년이 1427년이라는 견해도 있지만, 주룽가(周楞伽)의 『作者小傳』에 밝혀 놓은 이 생물연대가 널리 수용되고 있다. 김용철 교수·역, 『전등삼종(剪燈三種)』(상), 소명출판, 2005, 23~24면 참조.
- 3) 후대 연구자들이 ‘토기보코(とぎぼうこ)’를 존대하는 차원에서 ‘御(お)’를 붙여 쓰고 읽지만, 작가가 명명한 제목은 ‘토기보코’였으므로 정확한 이름은 ‘토기보코’이다. 다만 오해의 소지를 줄이기 위해 관행을 따라 ‘伽婢子’라고 쓰고 ‘伽婢子’의 독음인 ‘오토기보코’를 그 독음으로 표기한다.
- 4) 入金龜山, 著書藏石室曰, “後世必有知岑者。”其書大抵述異寓意, 效剪燈新話等作也. 金安老, 『希樂堂文稿考』 卷之八, 『龍泉談寂記』, <東峯金時習自配繼已有能詩聲>. 『韓國文集叢刊』 21, 438면.

향에서 『금오신화』를 읽어왔는지 의문이다. 崔南善⁵⁾과 金台俊⁶⁾ 이후 『금오신화』의 창작 의도를 탐색한 논의는 다양하게 펼쳐져 왔으나 여전히 창작 의도를 둘러싼 논쟁은 계속되고 있기 때문이다.

이 글에서는 『금오신화(金鰲新話)』의 창작 의도와 관련하여 두 선행 논의에 새삼 주목한다. 하나는 조선에서 전기소설(傳記小說)의 창작이 “朱子學派의 嚴格한 拘束下에서 男女의 情事를 體材로 한 戀愛小說 같은 것은 士君子의 夢想도 못할”⁷⁾ 시대 상황과 모순 관계에 있었다고 본 것이요, 다른 하나는 “불우하거나 현실에 뜻을 얻지 못한 주인공이 비현실적 존재나 비현실적 사건을 통해 현실에서 이루지 못한 욕망을 달성하거나 혹은 현실에서 받아들여지지 않는 자기 理念의 정당성을 확인한 후, 다시 현실로 돌아와 죽음을 맞이하거나 세상으로부터 자취를 감추는 구성을 취하고 있다”⁸⁾라고 분석한 것이다.⁹⁾ 후자가 『금오신화』로 묶은 5편 서사의 내용을 욕망과 관련지어 이해하였다면, 전자는 욕망을 다루는 행위 자체가 주자학(朱子學)의 구속에서 탈피하려는 의도가 작용한 것이라고 이해한 것이다.

중국, 한국, 일본에서 『전등신화』, 『금오신화』, 『오토기보코』가 각각 창작되었던 시기 사이에는 적잖은 간격이 있어도 주희(朱熹)에 의해 체계화된 유학¹⁰⁾이 각국의 지식인 사회에 크게 확산하고 있었다는 공통점이 있다. 정주학은 사족(士族)의 욕망에 대해 일관되게 청교도적인 엄숙주의(puritanism)와 흡사한 도덕률을 유지한다는 특성을 보인다. 그런 점에서 두 선행 논의는 해당 시기 전기소설의 창작이 정주학이 사족(士族)의 공적 담론에서 배제하려고 하였던 욕망, 특히 세속적 욕망에 관한 담론을 오히려 적극 펼쳐 보이는 의도와 연관되어 있었다는 가설을 세우는 데 연구사적

5) 崔南善, 『金鰲新話解題』, 『啓明』 19, 啓明俱樂部, 1927.

6) 金台俊, 『朝鮮小說史』, 清進書館, 1933, 30~42면.

7) 위의 책, 31~32면.

8) 박혜숙, 『금오신화의 사상적 성격』, 『한국문학사의 쟁점』, 집문당, 1986, 345면.

9) 선주원, 『서사적 환상의 내용 구현과 서사교육』, 『청람어문교육』 35, 청람어문교육회, 2007, 209~210면에서는 “서사적 환상을 통해 현실에서 해소되지 않은 욕망을 충족한다”라는 말로 표현되었다.

10) ‘주희에 의해 체계화된 유학’은 정주학(程朱學), 주자학(朱子學) 등으로 불린다. 해당 학문은 송나라 이후에 생겨난 신유학 가운데 하나다. 이 글에서는 정호(鄭顥)·정이(程頤)와 진양(陳暘), 채원정(蔡元定) 등의 학문을 포괄하여 일컬을 때는 정주학이라는 용어를 쓰고, 특히 주희에 초점을 맞출 때에는 주자학이라는 용어를 쓴다.

실마리를 제공해 주는 것이다.

세 나라에서 전기소설이 해당 시기에 처음 나타난 것이 아님은 물론이다. 전기소설은 당나라 전 시기에 걸쳐 사족(士族) 사회에 성행했던 문학 장르였다. 당나라의 전기소설은 중국은 물론, 한국과 일본의 사족(士族) 사회에서도 독서물로 계속 수용되고 전승되었던 듯한데, 북송 초기 출판된 『태평광기(太平廣記)』는 그렇게 수용, 전승되었던 전기소설을 집적한 문헌이다.¹¹⁾ 이 방대한 문헌 또한 한국과 일본으로 전파되어 사족(士族) 사회의 독서물로 수용, 전승되었다.¹²⁾ 당나라 전기소설의 작가는 대부분 과거(科擧)라는 새로운 제도에 의해 출사 기회를 잡았던 사족(士族)이었다. 전기소설의 내적인 특성 가운데 하나가 수나라, 당나라를 거치면서 발달한 새로운 스타일 곧 근체(近體)의 시부(詩賦)와 가사(歌詞)가 많이 포함되어 있다는 점인데, 그것은 전기소설의 작가가 고체(古體)의 시문(詩文)만이 아니라 근체(近體)의 시문에 대한 조예도 매우 깊었던 인물임을 말해 준다. 바꿔 말해, 전기소설은 문자 해득력을 가진 인물이라면 누구나 독자가 될 수는 있어도 작가가 될 수 있는 문학 장르는 아니었다는 것이다. 이처럼 전기소설이 요구하는 작가 역량이 과거를 통해 출사하는 인물이 갖추어야 했던 문학 역량이었다는 점은 전기소설의 발생이 과거라는 새로운 인재 선발 제도의 확산과 밀접하게 관련되어 있었음을 말해 준다. 따라서 이 글은 그 관계가 구체적으로 어떠한 것인지 점검하고, 그 바탕 위에서 『금오신화』의 세속적 욕망 담론이 보이는 특성을 분석해 보고자 하는 것이다. 이 글의 논의 과정과 결과가 『금오신화』의 창작 의도와 관련하여 세운 새로운 가설을 증명하는 근거가 될 수 있을 것이라 기대한다.

11) 新羅·日本東夷諸蕃，尤重其文，每遣使入朝，必重出金貝以購其文，其才名遠播如此。『舊唐書』卷一百五十三，張薦。 장천(張薦, 744~804)은 전기소설은 물론 지괴소설로 분류되는 소설을 창작하여 『영괴집(靈怪集)』으로 묶어 편찬했다. 『영괴집』에 포함된 전기소설의 상당수는 『태평광기』에 다시 수록되었다.

12) 『태평광기』의 한국 수용에 대해서는 장연호, 『「太平廣記」의 한국 傳來와 影響』, 『한국문학논총』 39, 한국문학회, 2005, 135~168면 참조.

II. 전기소설과 과거제도, 그리고 주자학

중국 문학사에서 전기소설은 구우(瞿佑)에 의해 처음 나타난 것이 아니라 당(唐)나라 시대에 이미 지식인 사회에서 널리 성행했던 문학 장르였다. 중당(中唐) 시기에는 과거 응시자가 미리 제출하는 행권(行卷)에 응시자 자신이 지은 전기소설을 포함하는 사례까지 있었다. 그런 까닭에 행권(行卷)이 전기소설의 성행에 크게 영향을 끼쳤다는 주장¹³⁾도 있었다.¹⁴⁾ 작가의 관점에서 전기소설은 자신의 시부(詩賦), 가사(歌詞), 논변(論辨) 등 다양한 문체로 시문을 창작하는 역량만이 아니라 세속적 욕망을 통어하는 다양한 사유까지 보여줄 수 있는 매개였다.

후자와 관련하여 주목할 사실 하나는 전기소설에 자주 등장하는 근체(近體)의 시문이 수나라, 당나라를 거치면서 국가의 공식 의례에 널리 쓰이게 된 속악(俗樂)과 밀접하게 관련되어 있었다는 점이다. 남조(南朝) 양(梁)나라에서 한시적으로 정악(正樂)으로 사용했던 속악¹⁵⁾은 수나라에 이르러 영속적인 의례 음악으로 수용되었다. 물론 그 음악은 전승 속악에 묻은 세속적인 욕망 혹은 속 때를 벗기고는 법악(法樂)이라 명명하게 되는데 법악을 배우고 연행하고 전승하는 예능인들이 거주하는 교방(敎坊)을 설치하면서 교방악(敎坊樂)이라 부르기도 하고 속 때를 벗긴 음악이라고 해서 선악(仙樂)이라고 부르기도 했다. 법악(法樂)은 세속적인 욕망을 그대로 허용하는 것이 아니라 적절하게 조절하며 통어(統御)하도록 하는 방향에서 만들어진

13) 李建華, 『唐代科舉行卷之風與傳奇小說』, 『玉林師範學院學報』2012年 第4期, 玉林師範學院, 98~103면.

14) 고시관에게 시험 이전에 다양한 문체를 써서 자신의 사재(史才)·시필(詩筆)·의론(議論) 역량을 미리 헤아려 볼 수 있게 지어 '사적'으로 올리는 글을 '온권(溫卷)'이라고 불렀는데, 尙基淑, 『瞿佑의 <剪燈新話> 연구』, 『새국어교육』 53, 한국국어교육학회, 1996, 310면에서는 이 '온권' 관행을 전기소설 성행 요인의 하나로 손꼽은 적이 있다. 행권이 공적으로 제출하는 것이라면 온권은 고시관의 기호를 고려하여 지어서 사적으로 제출하는 것이라 할 수 있는데, 둘은 모두 정해진 과목(科目)을 통해 보여주기가 어려울 수 있는 응시자의 시문 창작 역량을 가늠해 볼 수 있도록 하는 취지에서 생겨난 관행이라 할 수 있다.

15) 初, 武帝之在雍鎮, 有童謠云, “襄陽白銅蹄, 反縛揚州兒.” 識者言, “白銅謂金, 蹄謂馬也; 白, 金色.” 及義師之興, 實以鐵騎, 揚州之士, 皆面縛, 果如謠言. 故卽位之後, 更造新聲, 帝自爲之詞三曲, 又令沈約爲三曲, 以被管絃. 帝旣篤敬佛法, 又制善哉, 大樂·大勸·天道·仙道·神王·龍王·滅過惡·除愛水·斷苦輪等十篇, 名爲正樂, 皆述佛法. 又有法樂童子伎, 童子倚歌梵唄, 設無遮大會則爲之. 『通典』樂 二, 歷代沿革 下.

것이다. 그 음악을 주변국, 곧 한국과 일본에서는 ‘당악(唐樂)’이라 불렀다.¹⁶⁾ 이렇게 세속적인 욕망의 때를 건너낸 음악이라고 하지만 당악(唐樂)은 고악(古樂, 주周나라 음악)과는 뚜렷한 차이가 있었다. 고악과 달리 당악은 변성(邊聲, 변궁變宮과 변치變徵)이 궁(宮)이 되는 악조(樂調)를 포함하고 있다.¹⁷⁾ 변성은 당나라 이후 생산된 동아시아의 악서(樂書)에서 하나 같이 세속적인 욕망과 관련된 소리라 설명하고 있다.

과거(科擧)라는 제도는 음악 방면의 이러한 흐름과 궤를 같이하며 도입되었다. 과거는 중국 왕조 중심의 세계 경영에 참여하는 인재를 선발하는 제도였다. 이렇게 시험을 통해 인재¹⁸⁾를 선발하는 제도 또한 수나라에서 공식 도입되어 당나라에서 확산하고 인접 나라에까지 전파되었는데, 주나라 시대에 일반화되어 있던 추천에 의한 선발과는 사뭇 다른 것이다. 거듭된 세계 혼란을 수습하여 세계의 중심에 자리한 수나라는 세계 전역에서 자기 왕조 중심의 세계 질서를 유지하는 데 필요한 인재를 이 새로운 제도를 통해 선발하고자 했다. 그러자면 무엇보다 지역 사회에서 민(民)의 관리 계급에 속하는 사족(士族)이 왕조를 위해 복무하도록 유인할 필요가 있었다고 보아야 한다. 사족(士族)에게 새 왕조 중심의 세계 경영에 참여할 기회를 열어주기 위해서는 만물영화(萬物榮華)하는 ‘천하(天下)’ 태평한 시대를 열어가는 데 기여한다는 자부심을 심어주고, 다른 한편으로는 개인적이고 사적인 욕망을 이룰 수 있다는 꿈도 꿀 수 있도록 할 필요가 있었다는

16) ‘唐’은 주나라 중심의 세계가 수립되기 이전 시기의 ‘당(唐)(당요唐堯, 당고唐皐의 ‘당’)의 정통을 계승한 왕조라는 의미를 가진다.

17) 특히 변성이 궁이 되는 악조까지 허용하느냐 하지 않느냐는 정주학의 출현 시기부터 활발하게 논의되었다. 허용하면 고악률에 맞춰 만들어지는 악조가 84조가 되고 허용하지 않으면 60조가 된다. 당나라는 84악조를 허용하였는데, 『악학계법』은 변궁·변치가 궁(宮)이 되는 24조는 허용하지 않아야 한다는 정주학의 악론(樂論)을 수용하고 있다. 이처럼 변성, 변치가 궁이 되는 악조는 허용하지 않지만 5성 이외에 변성을 60조의 악조 안에 포함하는 데에는 별다른 이견을 보이지 않았다. 이 점은 정주학자의 악론에서도 마찬가지이다. 세속적 욕망이 묻어 있는 변성이 궁이 되는 것은 허용하지 않되, 그 소리가 5성이 궁이 되는 악조 안에서 통어되는 것은 허용한 셈이다.

18) 주나라 시대 추천제도에 의해 선발되는 인제는 기본적으로 무예(武藝)를 갖추어야 했다. 문무를 겸비해야 고위직에 오를 수 있었다. 그에 비해 과거제도를 통해 선발되는 인제는 ‘문약(文弱)’한 특성을 지녔다고 할 수 있는데, 전기소설의 남자 주인공은 ‘문약한 인물이라는 공통점을 지니고 있다. 이는 전기소설이 ‘문약한 사족’을 잠재 독자로 설정한 장르였음을 시사하는 것이다.

것이다. 사적인 욕망은 아름다운 이성을 만나 결연하고 좀 더 부귀한 환경을 조성하고 자기 이름을 세상에 널리 알려 후세에까지 전하고자 하는 욕망으로 요약되는바, 그것은 후세 성인들이 하나같이 속인의 욕망으로 부정적으로 바라본 것이다. 그런 점에서 세속적이라는 수식어를 붙일 수 있는 욕망이라 할 수 있는 것이다.

사족에게 세속적 욕망 성취의 길을 한껏 열어두기만 하면 ‘천하(天下)’가 다시 혼란에 빠질 수 있는 이치이다. 그런 까닭에 수나라와 당나라는 세속적 욕망을 사족(士族) 스스로 통어하는 데 실질적인 효능이 있었던 후세 성인의 가르침, 유교(儒敎)는 물론 불교(佛敎)와 도교(道敎)까지 모두 수용했다고 보아야 한다. 과거제가 통상 33인을 선발한 데는 그 제도가 불가적 세계관에서 삼십삼천(三十三天)의 호법천관(護法天官)을 선발하는 의미를 함축하고 있기 때문이며, 그들이 거처하는 한림원(翰林院)을 ‘봉래궁(蓬萊宮)’이라 부르기도 한 것은 그들 모두가 도가의 관점에서는 신선(神仙)이라는 인식이 있었기 때문이다. 수나라 이전 시기 통일 왕조 중심의 단일한 세계 질서가 무너진 시대에 중국의 증원은 물론 주변에 세워진 나라, 중국 바깥에 세워진 나라에서도 유교는 물론 도교와 불교도 수용하고 있었다. 그런 나라에서도 같은 논리에 기초하여 후세 성인의 새로운 가르침을 수용하고 있었던 듯하다. 그러한 시대 환경을 고려할 때도 수나라나 당나라도 모두 자기 왕조 중심의 세계 질서를 유지하기 위해서는 유교만이 아니라 불교와 도교 또한 수용하지 않을 수 없었을 것이다. 특히 시문(詩文) 창작 역량이 출중한 사족(士族)이 주인공으로 등장하는 전기소설의 출현은 이러한 역사의 흐름과 밀접하게 연관되어 있었던 듯하다.

당나라의 멸망과 함께 전기소설의 명맥이 끊어졌다고 보는 시각¹⁹⁾도 없지 않지만, 그런 시각으로는 북송(北宋) 초기 『태평어람(太平御覽)』과 함께 편찬된 『태평광기』가 그 시기까지 전승되던 전기소설을 망라하고 있다는 사실을 온전하게 설명하기 어렵다. 당나라의 전기소설과 송나라의 전기소설, 나아가 명나라의 전기소설의 비교에서 서로 간의 공통점보다 차이점에 초점을 둔 논의가 더 많았다는 것은 두루 아는 바이다. 하지만 세속적 욕망

19) 周楞伽 遺作, 「唐代的傳奇小說-兼及唐宋傳奇小說的异同」(周允中 整理), 『書屋』2022年第十二期, 62~65면.

은 생활 환경(풍토, 지리 등)에 따라 다양하게 존재하는 것이며, 따라서 소설의 구체적인 내용(details)은 작가와 작품에 따라 다를 수밖에 없는 이치다. 그런 점에서 세세한 생활 환경의 차이점 못지않게 중요한 것이 세속적 욕망을 추구하던 인물이 그 욕망을 스스로 통어하고 있다는 공통점이다. 물론 시가사(詩歌詞)를 지어 쓰거나 다양한 문체를 적절하게 사용하는 역량이나 세속적 욕망을 통어하는 방법에 대한 사유는 모두 작가의 역량과 연관된다고 할 수 있다. 그런데 작가의 시문 창작 역량은 오늘날 전기소설을 연구하는 주체들이 객관적으로 분석해 내기 어려운 면이 있다. 따라서 오늘날 전기소설의 독법은 역사적으로 지식인의 세속적 욕망에 대한 담론의 장이었다는 점에 초점을 맞출 필요가 있는 것이다.

중국에서 과거 급제자가 전기소설을 창작하는 관행이 결정적으로 줄어들어 드는 현상은 북송(北宋) 시기 근 2세기 가까이에 걸쳐 추진된 고악(古樂)의 복원 사업과 밀접하게 연관되어 있는 듯하다. 최종 복원한 것을 대성부(大晟府)에서 관장하도록 해서 대성악(大晟樂)이라 명명되었던 고악(주악(周樂))은 실제로는 신악(新樂)이었지만 송나라에서는 고악과 다르지 않은 음악이라고 평가하였다. 그 음악이 고려 예종(睿宗) 연간에 한국에도 도입되었음은 주지의 사실이다. 그런데 그 음악의 복원 사업에 바탕이 된 진양(陳暘, 1064~1128)의 『악서(樂書)』에서 법악(法樂)이 수용하고 있던 변성(變聲)은 바른 소리가 아니어서 포함하지 않아야 한다는 견해가 포함되어 있다.²⁰⁾ 그에 의하면, 궁상각치우(宮商角徵羽)의 오성(五聲)은 인의예지신(仁義禮智信)이란 오상(五常)의 마음 활동과 관련되는 바른 소리(‘천연의 소리’)이지만 변궁·변치의 변성은 세속적 욕망을 불러일으킬 뿐이어서 바르지 않은 소리이다. 바른 소리는 천하 만물이 조화를 이루게 하지만 바르지 않은 소리는 그 조화를 깨뜨린다. 진양은 주희에 의해 체계화된 유학의 토대를 만들었던 정호(程顥, 1032~1085)·정이(程頤, 1033~1107) 형제의 경전 해석에 공감했던 인물이다. 그는 인간의 감성적 마음 활동도 ‘희로애락(喜怒哀樂)’이나 ‘희로락비공(喜怒哀樂悲恐)’ 혹은 ‘희로비우공(喜怒哀憂恐)’이나 ‘애락희로경애(哀樂喜怒敬愛)’ 등으로 범주화할 뿐, 세속적 욕망과 관

20) 聖朝太常, 無尺寸第依編架黃鐘爲合聲, 然兼二變而吹之, 未盡得先王雅樂之制也. 『樂書』 卷一百二十二.

런한 감성적 마음 활동을 가리키는 ‘욕(欲)’은 그 안에 포함하지 않았다. 그의 악론(樂論)은 정주학이 체계화되는 시기 채원정(蔡元定, 1135~1198)에 의해 적극 수용되었다. 채원정의 『율려신서(律呂新書)』의 서문을 주희(朱熹, 1130~1200)가 썼음은 주지하는 바이다.²¹⁾

주희에 의해 체계화된 유학에서 “사군자(士君子)”²²⁾는 절대자로서 하늘이 존재하고 하늘이 천하 만물이 조화로운 관계를 유지하도록 성성(聖性)을 체화한 인간, 곧 성인을 이 세계에 나게 한다는 것을 믿고 천하 인민들의 심성을 성인의 심성에 부합하도록 변화시키는 책무를 지닌다. 그러한 책무를 수행하기 위해 “사군자”는 어릴 적부터 고대 문헌에 적시된 성인의 도덕률과 감각에 따라 행동하는 습관을 길러야 하며 스스로 자기 수양을 통해 일체 세속적 욕망에서 벗어나야 한다. 그런데 이러한 사유는 과거제도를 도입하여 천하 인재를 선발하여 세계 질서를 회복하려고 했던 수나라, 당나라나 북송 초기의 학자들과는 사뭇 다른 것이다. 과거제를 도입했던 수나라, 당나라 학자들은 “사군자”의 세속적 욕망 추구를 한편으로는 허용하면서 다른 한편으로는 스스로 통어할 수 있도록 해야 한다는 관점을 유지했고 북송 초기 학자들도 그런 관점을 수용했기 때문이다. 그러한 관점에서 세속적 욕망이 묻어 있는 음악 곧 속악(俗樂)을 국가 사회의 의례 음악으로 수용하되 세속적인 욕망을 일정하게 걸어내는 작업을 추진하고, 불가(佛家), 도가(道家)의 사유까지 수용하여 세속적 욕망을 스스로 통어하는 장치를 마련했다. 세속적 욕망을 추구하되 또 스스로 그것을 통어할 수 있도록 한 것이다.

21) 진양과 마찬가지로 채원정과 주희는 조효손(祖孝孫, 562~631)이 7성을 12율려에 맞춰 만든 84개의 악조(樂調)에서 2개의 변성을 12율려에 맞춰 만든 24개의 악조는 음악의 악조가 될 수 없다는 견해를 갖고 있었다. 季通云, “只有六十調, 不以變宮變徵爲調.” 『朱子語類』 樂古論.

22) 군자(君子), 소인(小人)의 구분은 공자가 한 것이다. 공자는 소인은 세속적 욕망을 추구하지만 군자는 그 욕망을 추구해서는 안 된다고 가르치고 있다(君子, 素其位而行, 不願乎其外. 素富貴, 行乎富貴; 素貧賤, 行乎貧賤. 素夷狄, 行乎夷狄; 素患難, 行乎患難. 君子, 無入而不自得焉. 在上位, 不陵下; 在下位, 不援上, 正己而不求於人, 則無怨. 上不怨天; 下不尤人. 故君子居易以俟命, 小人行險以徼幸). 유가(儒家)는 공자를 사종(師宗)으로 받들고 공자가 해석한 고대 성인의 가르침을 체현하는 길을 찾아 현실 세계에 체현하는 것을 학문의 목표로 삼았다. 그래서 소인이라 자신이 비판받기보다는 군자다운 면모를 지닌 인간이라는 평가를 받고자 했다. “사군자”는 사민(四民)의 최상위 계층에 속하는 사족이 군자가 될 수 있고 또 군자가 되어야 한다는 명제가 함축된 말이다.

‘천하태평’을 이룩하기 위해서는 우선 각 지역 사회의 지배층인 사족에게 부귀공명과 같은 세속적 욕망을 충족하는 길을 크게 열어주어야 했다. 물론 그것이 결과적으로 수나라, 당나라의 멸망을 가져왔다고 판단할 수는 있다. 그러나 ‘천하태평’한 시대는 그 중심에 자리한 왕조가 부국강병(富國強兵)할 때 비로소 가능해진다. 그리고 국가 사회를 위해 복무하는 개인의 세속적 욕망 성취가 일정하게 보장되지 않는 조건에서 부국강병은 매우 힘들고 어려운 과제가 된다. 그런 까닭에 수나라, 당나라는 물론, 송나라 또한 건국 초기부터 사족(士族)의 세속적 욕망을 성취하는 길을 크게 열었다고 보아야 한다. 북송 초기 세속적 욕망의 수용은 모든 방면에서 당률(唐律)과 당제(唐制)의 수용으로 가시화되었다고 볼 수 있다. 그런데 정호(鄭顥), 정이(程頤) 형제 등이 등장하면서 세속적 욕망은 “사군자”가 멀리해야 하는 것이라는 목소리가 사족 사회에 확산하기 시작한다. 그러한 목소리가 음악적으로는 세속적 욕망의 때를 벗겨낸 당악(唐樂)의 복원 사업에 반영되고²³⁾ 중국에는 주악(周樂)의 복원 사업으로 귀결되었다. 복원된 당악(唐樂)과 주악(周樂)은 모두 신악(新樂)이었지만 이전 시대의 음악과 다를 바 없는 것이라 여겨졌는데, 둘 사이의 가장 큰 차이점은 세속적 욕망과 관련한 인간의 감성적 마음 활동을 허용하느냐 않느냐 하는 데 있었다. 주희가 서문을 쓴 채원정(蔡元定)의 『율려신서(律呂新書)』는 정주학의 악론(樂論)을 가장 잘 보여주고 있다. 이 문헌에 의하면 수나라, 당나라에서 수용했던 변성(變聲), 즉 궁상각치우(宮商角徵羽) 이외의 소리인 변궁(變宮)과 변치(變徵)가 궁(宮)이 되는 악조(樂調)는 국가 공식 의례 음악에서 쓰지 말아야 한다. 변성은 세속적인 욕망을 표현하고 부추기는 소리이고 따라서 성인이 음악을 천하 만물을 어울리게 하는 수단으로 썼던 취지에 어긋나기 때문이다.

채원정과 주희 시대의 송나라, 곧 남송에서는 북송 말기에 복원된 주악(周樂)은 물론 당악(唐樂)조차 온전하게 계승되지 않았고, 따라서 수나라, 당나라 시대보다 한층 더 세속적 욕망이 더 많이 묻은 속악(俗樂)을 국가 사회의 의례에 쓰고 있었다. 그런 상황에서 주희는 주시(周詩: 『시경詩經』의 시)를 노래로 재연하는 음악, 곧 주악(周樂)을 복원하는 노력을 기울이

23) 송나라 신종(神宗) 연간(1067~1085)에 최종 복원된 신악(新樂)은 당나라의 법악(法樂) 곧 ‘당악(唐樂)’이었다. 이 음악은 신종 원풍(元豐) 연간(1078~1084)에 고려에도 도입되었다.

는 한편으로, 전승 속악에서 세속적 욕망을 건어낸 노랫말을 입히는 작업도 “장난삼아”²⁴⁾ 해 보기도 했다. 전자와 같은 활동의 유산이 『풍아십이시보(風雅十二詩譜)』²⁵⁾이고 후자와 같은 활동의 유산이 <무이도가(武夷棹歌)>이다. 특히 <무이도가>가 활용한 칠언(七言)의 근체시(近體詩)는 음악 방면에서 변성을 수용한 것과 같은 맥락에서 이해될 수 있는 것이다. 하지만 <무이도가>는 냉랭한 이미지, 전설과 같이 경물에 묻어 있을 뿐인 선인(仙人) 형상, 무한히 긴 시간의 변화 속에 자리하고 있는 인간 존재에 대한 성찰 등을 활용해서 부귀영화나 영생불멸에 대한 세속적 욕망이 만들어 낸 별세계(別世界)가 실제로는 존재하지 않는다는 생각을 가지게끔 하고 있다. “사군자”가 세속적 욕망이 만들어 낸 속 때를 건어내면 눈앞에 목격하는 세계가 아름답고 조화롭고 따라서 즐거움을 느끼게 하는 세계라는 생각을 갖게끔 만든 노래였다는 것이다.

그런데 주희에 의해 체계화되어 가던 유학은 당대에는 상당한 핍박을 받았다. 무엇보다 금(金)나라에 대한 복수를 꿈꾸며 전면전을 준비하던 세력에 의해 이단(異端)이라 지목되었기 때문이다. 그래서 과거 응시자의 시문에서 ‘도학(道學)’ 혹은 ‘위학(僞學)’이라 지목된 정주학의 체취가 발견되면 합격하지 못하게 하는 조치까지 있었다.²⁶⁾ 그런 국면이 금(金)나라와의 전쟁에서 패배하여 오히려 영토를 더 잃게 되면서 점차 정주학만을 참 학문으로 인정하는 방향으로 급선회하고²⁷⁾ 급기야 정주학자들이 공자묘(孔子

24) 淳熙甲辰仲春, 精舍閑居, 戲作武夷權歌十首, 呈諸友, 遊相與一笑。『朱文公文集』卷第八。

25) 본디 당나라 개원(開元) 연간(713~741)에 만들어졌다. 당악(唐樂)을 고악의 악률(樂律)에 어울리게 만들어 악보로서 근체의 시사(詩詞)를 입혀 부를 수도 있었고, 『시경』의 시편을 입혀 부를 수도 있었다. 주희는 조연숙(趙彥肅)에 의해 전해진 것을 『의례경전통해(儀禮經傳通解)』에 수록했는데, 이때 『시경』의 12 시편을 입힌 악보로만 설명하고 있다.

26) 한탁주(韓侂胄, 1152~1207)가 주도한 ‘경원당금(慶元黨禁, 1195~1200)’을 말한다. 한탁주는 금나라 정벌 전쟁(1206)을 주도했다가 크게 패한 후에 실각한다. 『이건지(夷堅志)』의 작가 홍매(洪邁, 1123~1202)는 주희에 의해 계승된 유학에 대한 핍박이 있던 시기에 한림학사를 지낸 인물이다. 『이건지(夷堅志)』는 전기소설을 모은 책이다.

27) 嘉定(1208~1224)初, 召爲太學博士, 遷太常博士兼沂王府小學教授。會沂府有母喪, 遺表官吏例進秩, 道傳曰, “有襄事之勞者, 推恩可也, 吾屬何與?” 於是皆辭不受。遷秘書郎·著作佐郎, 見帝, 首言, “憂危之言不聞於朝廷, 非治世之象。今民力未裕, 民心未固, 財用未阜, 儲蓄未豐, 邊備未修, 將帥未擇, 風俗未能知義而不偷, 人才未能匯進而不乏。而八者之中, 復以人才爲要。至於人才盛衰, 系學術之明晦, 今學術雖除, 而未嘗明示天下以除之之意。願下明詔, 崇尚正學, 取朱熹論語·孟子集注·中庸大學章句·或問四書, 頒之太學, 仍請以周惇頤·邵雍·程頤·程頤·張載五人從祀孔子廟。時執政有不樂道學者, 以語侵道傳, 道傳不爲動。兼權功郎官, 遷著

廟)에 배향되고²⁸⁾ 정주학을 한 사족만이 과거에 응시할 수 있는 국면으로 반전된다. 반전된 국면 또한 오래 가지 않았음은 물론이다. 송나라가 완전히 멸망했기 때문이다. 주희에 의해 집성된 유학 곧 정주학은 원나라에서 과거제도가 부활하면서 다시 주목되기도 하였으나 남송 말기처럼 ‘유일 관학’으로 인정되지는 않는다. 명나라 또한 과거제도를 처음 시행할 시기에는 역대 학자들에 의해 계승된 학문을 두루 수용한 듯한데, 그런 상황이 구우(瞿佑, 1347~1433)가 출사한 홍무(洪武) 연간(1368~1398)부터 달라지기 시작한다. 정주학만이 참 학문이라는 인식이 확산한 것이다.²⁹⁾

구우는 『전등신화』의 서문에서, 비록 공자(孔子)는 괴력난신(怪力亂神)에 대해 말하지 않았다고 하지만 공자가 남긴 문헌(『춘추春秋』)에 그에 관한 일이 포함되어 있으며 역시 공자가 편찬했다고 전해지는 『시경』의 국풍(國風)에 남녀 간 정욕을 표현한 ‘음분지시(淫奔之詩)’가 포함되어 있다는 점을 언급하고 있다.³⁰⁾ 그리고 보면 주희도 동료 및 제자들과 함께 귀신의

作郎。『宋史』列傳 第一百九十五 儒林 六, 李道傳。

28) 淳祐元年(1241)春正月庚寅朔, 詔學文武才。庚子, 雷, 甲辰, 詔, “朕惟孔子之道, 自孟軻後不得其傳, 至我朝周惇頤·張載·程頤·程頤, 眞見實踐, 深探聖域, 千載絕學, 始有指歸。中興以來, 又得朱熹精思明辨, 表裏渾融, 使大學·論·孟·中庸之書, 本末洞徹, 孔子之道, 益以大明於世。朕每觀五臣論著, 啓沃良多, 今視學有日, 其令學官列諸從祀, 以示崇獎之意。”尋以王安石謂天命不足畏, 祖宗不足法, 人言不足恤, 爲萬世罪人, 豈宜從祀孔子廟庭, 黜之。丙午, 封周惇頤爲汝南伯, 張載鄆伯, 程頤河南伯, 程頤伊陽伯。丁未, 太陰入氏。戊申, 幸太學謁孔子, 遂御崇化堂, 命祭酒曹翥講禮記·大學篇, 監學官各進一秩, 諸生推恩錫帛有差。制道統十三贊, 就賜國子監宣示諸生。『宋史』本紀 第四十二 理宗二。

29) 홍무(洪武) 2년(1369)에 과거에서 주희(朱熹) 등 유학자들의 ‘전주(傳注)’를 ‘종(宗)’으로 삼는 조치가 있었는데, 영락(永樂) 연간(1403~1424)에는 그 전주를 바탕으로 한 『사서오경대전(四書五經大全)』과 『신수성리대전(新修性理大全)』이 편찬된다. 이렇게 편찬된 문헌은 세종 1년(1419), 세종 8년(1426), 세종 15년(1433) 등 세 차례에 걸쳐 조선에 전해진다. 세종 9년(1427)부터 세종 10년(1428)에 걸쳐 조선에서 주로 경상감사에 의해 이들 문헌의 간출(刊出) 사업이 추진된다. 『올려신서』는 『신수성리대전』에 포함되어 조선에 전해진다. 따라서 세종대 이전의 음악은 오롯이 정주학의 악서에 기초한 것은 아니었다고 볼 수 있다. 성종 17년(1486) 장악원전악 황효성(黃孝誠)이 『올려신서』에 의거하여 음악을 바르게 고쳐야 한다는 계문을 올렸을 때 채수(蔡壽)는 ‘시용악제(時用樂制)’를 만들 때 『신수성리대전』에 포함되어 전해진 『올려신서』에 의거하지는 않은 듯하므로 황효성의 계문대로 해야 한다는 의견을 피력한다. 『조선왕조실록』 참조.

30) “詩·書·易·春秋, 皆聖筆之所述作, 以爲萬世大經大法者也; 然而易言龍戰於野, 書載雉鳴於鼎, 國風取淫奔之詩, 春秋紀亂賊之事, 是又不可執一論也。”今余此編, 雖於世教民彝, 莫之或補, 而勸善懲惡, 哀窮悼屈, 其亦庶乎言者無罪, 聞者足以戒之一義云爾。剪燧新話序, 김용철 교주·역, 앞의 책, 27~28면.

문제에 대해 논의했다.³¹⁾ 또한 ‘음분지시(淫奔之詩)’나 ‘남녀상열(男女相悅)’이니 하는 말은 주희가 『시집전(詩集傳)』에서 자주 쓴 것인데, 이는 주희의 주석이 초당(初唐) 학자들에 의해 『시경』의 역대 주석이 수렴된 『모시정의(毛詩正義)』와 가장 다른 부분이다. 그런데도 주희 또한 공자를 비판하지 않았고 그런 시가 “사군자(士君子)”를 경계하는 의미로 수용될 수 있다고 했을 뿐이다.³²⁾ 구우는 바로 그 점을 논거로 활용하여 사족(士族)의 마음 활동을 정주학이 제시한 도덕률로 전일화(全一化)하려는 움직임에 대응하여 세속적 욕망 담론을 적극적으로 펼쳐 보이는 차원에서 『전등신화』를 창작한 것으로 볼 수 있다.

홍무 연간에서부터 관학(官學)을 주희에 의해 체계화된 유학으로 전일화하는 움직임은 영락(永樂) 연간(1403~1424)에 주희의 주석을 중심에 둔 경전의 간행으로 한층 더 공고해져 간다.³³⁾ 그런 사회적 맥락에서 『전등신화』는 금서(禁書)로 지정되기도 하였다.³⁴⁾ 이는 한편으로는 그 시기 세속적 욕망 담론이 금기시되었으나 다른 한편으로는 그 담론에 관심을 가지는 사족이 많았다는 사실을 방증하는 것이라 볼 수 있다. 바꿔 말해, 『전등신화』는 정주학의 청교도적인 엄숙주의와 흡사한 도덕률에 대항하여 사족 문인사회에서 세속적 욕망 담론을 다룰 수 있는 발판을 마련했다고 볼 수 있는 것이다. 세속적 욕망은 금한다고 멈출 수 있는 것이 아니다. 그 담론을 공론의장에서 펼치는 것이 오히려 그 욕망을 통어하는 데 도움을 주는 효과를 가져올 수도 있다. 그러고 보면 여느 전기소설과 마찬가지로 『전등신화』는 세속적 욕망이 탐욕(貪慾)에까지 이르는 사례는 전혀 보여주고 있지 않다. 탐욕은 개인이나 국가 사회 모두에 비극적인 결과를 초래하게 마련이다. 정호·정이 형제에서부터 『예기(禮記)』의 칠정(七情) 개념을 적극 수용한 데

31) 『朱子語類』 鬼神.

32) 此淫婦爲人所棄，而自叙其事，以道其悔恨之意也。夫既與之謀，而不遂往，又責所無以難其事，再爲之約，以堅其志，此其計亦狡矣。以御蚩蚩之氓，宜其有餘，而不免於見棄。蓋一失其身，人所賤惡，始雖以欲，而迷後必有時而悟，是以無往而不困耳。士君子，立身一敗而萬事瓦裂者，何以異，此可不戒哉。『詩集傳』 衛風·氓。

33) 尙基淑, 앞의 논문, 325면에 의하면, 호광(胡廣, 1370~1418)이 주도하였다. 이때 간행된 경전은 『서전대전(書傳大全)』, 『시경대전(詩經大全)』, 『예기대전(禮記大全)』, 『춘추대전(春秋大全)』, 『사서대전(四書大全)』, 『성리대전(性理大全)』 등이었다.

34) 正統 5년(1440).

서 정주학에서도 욕망이 인간 본능에 가까운 감성적 마음 활동이라는 점은 인정되었다고 볼 수 있다. 정주학의 중요한 학문적 토대를 제공하는 『대학(大學)』, 『중용(中庸)』 모두가 『예기』의 일부가 책으로 만들어진 것이기 때문이다. 정주학자들은 희로애락애오(喜怒哀樂愛惡)의 육정(六情)에 ‘욕(欲)’을 포함하는 『예기(禮記)』의 일부 학설을 수용하면서도 “사군자(士君子)”는 그 ‘욕(欲)’에 포함된 세속적 욕망에서는 일체 벗어나야 한다고 강변한다. 세속적 욕망은 쉽게 탐욕으로 나아갈 수 있고, 그렇게 되면 국가 사회와 세계 혼란이 초래된다고 보았기 때문일 것이다. 전란(戰亂) 또한 탐욕적인 인간에 의해 일어난다고 볼 수 있다. 그러나 그런 전란을 통해 세속적 욕망이 탐욕으로 나아갈 때 초래되는 부정적인 측면을 간접 경험함으로써 세속적 욕망이 탐욕으로 나아가지는 않게 해야 한다는 생각을 강화할 수도 있는 것이다.

김시습이 『금오신화』를 언제 창작했는지는 여전히 해결 과제로 남아 있다. 그러나 그가 『전등신화』를 탐독했다는 점, 그의 시대 지식인 사회에서 정주학을 참 학문으로 인정하려는 움직임이 가시화되었다는 점, 정주학의 악론(樂論)에 근거하여 세속적 욕망이 묻어 있는 악조로 만들어지는 음곡(音曲)은 국가 사회의 공식 의례에 쓰지 않도록 하는 움직임이 있었다는 점, 그러한 움직임에 왕실 출신과 상당수 훈척(勳戚) 출신 학자들도 동조하고 있었다는 점 등은 사실로 인정할 수 있을 것이다. 또 그가 『금오신화』에 별도의 서문을 써 붙이지 않았는데, 이는 구우가 『전등신화』 서문에 밝혀 놓은 취지에 전적으로 공감했기 때문이라고 볼 수 있다. 물론 일본의 아사이 료이는 『오토기보코』의 서문을 썼는데, 이는 전기소설을 가나조시(假名草子)로 창작한 것과 관련이 있어 보인다. 그 스스로 ‘당시문(唐詩文)’³⁵⁾ 역량을 갖추었는지는 알 수 없지만, 가나조시라야 세속적 욕망 담론을 펼쳐 보인 전기소설을 읽고 이해할 수 있는 독자를 배려한 결과로 볼 수 있다는 것이다. 그 서문의 내용이 독자를 배려하는 부분을 제외하고 모두 구우의 서문과 다르지 않다는 것 또한 두루 아는 바이다.³⁶⁾ 『금오신화』는 구우와

35) 참고로 해당 작품에 주인공이 짓는 ‘와카(和歌)’는 당악(唐樂)의 수용과 떼려야 뗄 수 없는 관계를 맺고 있는 노래 형식이었던 듯한데, 이와 관련된 선행 논의는 찾아볼 수 없었다.

36) 夫聖人(せいじん)は常(つね)を説(とい)て道ををしへ、徳をほどこして身をととのへ、理(り)をあきらかにして心をおさむ。天下國家(こつか)その風(ふう)にうつり、その俗(しよく)を易

같은 층위의 독자(“사군자”가 되고자 하는 인물)를 상징하고 창작한 것이었다고 볼 수 있는 만큼, 서문까지 새로 쓸 필요는 딱히 없었다고 볼 수 있는 것이다.

조선과 달리, 일본에서는 과거제도가 헤이안 시대(平安時代, 794~1185)에 도입되었으나 그 명맥이 오래 가지 못한다. 주희에 의해 집대성된 유학도 한국보다 오히려 이른 시기에 도입되었으나, 그 유학이 관학(官學)의 지위를 얻게 된 것은 에도 시대(江戸時代, 1603~1868)가 시작될 무렵이었다. 아사이 료이가 『오토기보코』를 창작한 시기는 일본의 사족 사회에서도 주자학이 광범하게 확산하고 있었다. 그런 상황에서 불교와 같은 전래의 종교까지 이단시하는 경향이 나타나게 된다. 특히 『전등신화』의 <취취전(翠翠傳)>, 『금오신화』의 <이생규장전(李生窺牆傳)>과 자주 비교되곤 했던 <노래로 맺은 인연(歌を媒として契る)>에서 뚜렷한 차이점으로 분석되는 ‘주인공의 불가 귀의’라는 결말은 『오토기보코』 역시 세속적 욕망 담론을 배제하려는 주자학의 확산에 대응해서 창작된 것임을 시사한다. 불가 귀의(歸依)는 중국과 한국의 전기소설 주인공이 선택하는 길은 아니었기 때문이다.³⁷⁾

이처럼 중국, 한국, 일본에서 전기소설 창작이 이루어진 14세기 후반, 15세기 후반, 17세기 전반은 주자학이 확산하고 관학으로서 최고 권위를 갖게 되는 시기였다는 공통점을 지닌다. 그런 점에서 조선에서의 전기소설의 출현을 “주자학”과 연관 지어 이해하고자 했던 김태준의 시각과 5편 서사를 욕망 성취 과정으로 분석한 박혜숙의 논의가 통합적인 방향에서 수렴될 때 『금오신화』의 창작 의도를 좀 더 짚진하게 해명할 수 있으리라 기대할 수

(かふ)ることを宗(むね)とし、總(すべ)て怪力亂神(くわいりよくらんしん)をかたらずといへ共、若(もし)止(やむ)ことを得ざるときは、亦(また)述(のべ)著(あらは)して則(のり)をなせり。こゝをもつて易(えき)には龍(れう)の野(や)に戰(た)かふといひ、書(しょ)には鼎(かなへ)の中に雉(きじ)の鳴(なく)ことをしるし、春秋(しゆんじう)には亂賊(らんぞく)の事をしめし、詩(し)には國風(こくふう)鄭風(ていふう)の篇(へん)を載(の)せて、後世(ごせい)につたへて明(あき)らけき鑑(かみ)とし給(たま)へり。伽婢子序、松田修・渡邊守邦・花田富二夫 校注、『伽婢子』、國際アカデミ、2005.

37) 그 서문에서도 아사이 료이는 다음과 같이 불경의 의미를 세삼 강조하고 있는데, 이는 구우의 서문과 다른 부분이다. 況(いはん)や仏経には三世(ぜ)因果(いんぐわ)の理(り)をしへて、四生(しやう)流轉(るてん)の業(たね)をいましめ、或(ある)は神通(じんづう)或(ある)は變化(へんげ)の品(しな)品(しな)を説(とき)給(たま)へり. 위와 같은 곳.

있는 것이다. 그 창작 의도란 청교도적 엄숙주의와 같은 도덕률을 견지하는 주자학의 교조적인 수용과 확산에 따라 지배담론에서 금기시되어가던 작가 당대의 학문 조류에 맞서 세속적 욕망 담론을 탁월한 문학 창작 역량에 기초한 전기소설로 다시 펼쳐 보이는 데 있었다는 것이다.

실제로는 세속적 욕망을 가지고 과거제도를 통해 출사한 학자들이 공적 담론에서 스스로 세속적 욕망을 초월한 “사군자”임을 전제하는 것이 오히려 이율배반적(二律背反)이라 할 수 있다. 그리고 어릴 적부터 학문에 정진했는데도 과거에 급제하여 부귀공명의 기회를 가지는 문사보다는 그러지 못하는 문사가 훨씬 더 많을 수밖에 없다. 전기소설은 발생 시기부터 작가 자신뿐 아니라 그렇게 소외된 문사들을 등장시켜 고체의 시문만이 아니라 근체의 시문도 창작하는 역량을 두루 갖추고 있음을 그려 보여주는 동시에³⁸⁾ 가상 세계에서나마 세속적 욕망 충족의 즐거움을 맛볼 수 있게 함으로써 세속적 욕망을 통어하는 효과도 있었던 문학 장르였다.

과거는 정주학이란 학문과 모순 관계에 있던 제도였는데 그 제도를 통해 정주학만이 참 학문이라 인식하는 인물만이 출사하게 되는 것은 아이러니이다. 그런 아이러니가 주희 사후 남송 말기에 잠시 나타났을 뿐인데, 구우 시대의 명나라와 김시습 시대의 조선에서 재연되고 있었다. 그런 점에서 『전등신화』는 물론, 『금오신화』의 창작에도 정주학의 확산과 함께 공적 담론에서 배제되었던 세속적 욕망 담론의 효용성을 한껏 드러내는 의도가 크게 작용했을 가능성이 높아 보이는 것이다.

38) 주희는 전기소설에서 주인공들이 짓는 시부(詩賦)를 과거의 과목에서 제외해야 한다는 견해를 피력한 바 있다(時, 朱熹嘗欲罷詩賦, 而分諸經·子·史·時務之年. 其私議曰, “古者大學之教, 以格物致知爲先, 而其考校之法, 又以九年知類通達; 強立不反爲大成. 今樂經亡而禮經闕, 二戴之禮已非正經, 而又廢其一. 經之爲教已不能備, 而治經者類皆舍其所難而就其易, 僅窺其一而不及其餘. 若諸子之學同出於聖人, 諸史則該古今興亡治亂得失之變, 皆不可闕者. 而學者一旦豈能盡通? 若合所當讀之書而分之以年, 使之各以三年而共通其三四之一. 凡易·詩·書爲一科, 而子年·午年試之; 周禮·儀禮及二戴記爲一科, 而卯年試之; 春秋及三傳爲一科, 而酉年試之. 義各二道, 諸經皆兼大學·論語·中庸·孟子義一道. 論則分諸子爲四科, 而分年以附焉. 諸史則左傳·國語·史記·兩漢爲一科, 三國·晉書·南北史爲一科, 新舊唐書·五代史爲一科. 時務則律歷·地理爲一科, 以次年如經·子之法, 試策各二道. 又使治經者各守家法, 答義者必通貫經文, 條舉衆說而斷以己意, 有司命題必依章句, 如是則士無不通之經·史, 而皆可用於世矣.” 其議雖未上, 而天下誦之). 시부(詩賦)가 감성적 마음 활동을 드러내는 것이고 그 마음 활동이 세속적인 욕망을 부추길 수 있다고 보았기 때문인 듯하다.

III. 세속적 욕망 담론의 양상

세속적 욕망은 후세 성인으로 일컬어지는 공자(孔子), 노자(老子), 부처의 가르침에서 공통으로 죄악시하며 경계하던 것이다. 공자는 인간 욕망의 본능적인 측면에 주목하면서도 그 욕망이 천연(天然)의 성(性)의 작용에 의한 것은 아니라고 여겼다. 그런 욕망은 소인(小人)의 욕망일 뿐, 치국(治國)과 평천하(平天下)를 인생의 목표로 삼아야 하는 군자(君子)는 그러한 욕망을 추구하지 않아야 한다고 했다. 노자는 세속적 욕망에 기초하는 인위(人爲)가 세계의 자연적인 운용에 방해가 된다고 보아 무위(無爲)를 강조했다. 그리고 부처는 세속적인 욕망이 번뇌의 근본 원인임을 깨달아야 그 속박에서 벗어날 수 있다고 주장한다. 이처럼 후세 성인은 하나같이 세속적 욕망이 사회 혼란의 근본 원인이며 국가 사회 및 세계의 상층, 중심에 자리하는 인간부터 그에서 벗어나는 것이 세계의 자연적인 운용에 관건이 된다는 인식을 보여주었다. 그러나 후세 성인의 가르침을 믿고 따르려는 인간은 모두 세속적 욕망을 추구하는 그야말로 속인(俗人)이라 할 수 있다. 속인에게 세속적 욕망에서 벗어나도록 강제하기만 하는 것은 실제적 효과를 기대하기 어려운 면이 있다. 어쩌면 인류의 역사는 그 욕망 때문에 발달해 온 것이라 할 수 있다. 후세 성인의 가르침이 여전히 인류 사회에 실현되지 못하고 있는 것도 그 욕망을 통어하기란 매우 어렵고 어쩌면 영원히 불가능한 일일 수 있음을 시사한다. 그런 점에서 주희 사후 주자학자들이 세속적 욕망 담론 자체를 금기시하여 차단하려고 한 것은 담대하면서도 무모한 도전일 수 있었다고 볼 수 있는 것이다.

세속적 욕망을 추구하는 인간으로 가득한 현실 세계에서 세속적인 욕망을 통어하는 길은 세세하게 보여주기가 매우 힘들다. 전기소설은 현실 세계와는 다른 세계를 설정함으로써 그 길을 다양하게 보여주고 있다. 유가와는 달리, 도가와 불가는 현실 세계와 다른 세계를 굳게 믿을 뿐 아니라 생생하게 그려내 왔다. 도가는 선계(仙界)를 그리고 불가는 정토(淨土)를 그렸는데, 두 세계는 모두 세속적 욕망을 가진 인간 곧 속인(俗人)은 이를 수 없는, 그러나 영생불멸(永生不滅)의 행복(幸福) 세계이다. 또한 도가와 불가는 현실 세계에서 영위되는 인생이 영원 무한한 시간 속에서 무한히 짧은

시간을 스쳐 지나가는 것일 뿐이라고 가르친다. 그러한 시간관은 세속적 욕망에 대한 집착이 그다지 큰 가치를 갖지 못한다는 사유에 이르게 하는 효과를 기대할 수 있다. 전기소설에서 도가와 불가의 사유를 적극 수용한 데는 그것이 세속적 욕망을 통어하는 데 실제적 효과가 있다고 믿었기 때문인 듯하다.

당나라 전기소설의 작가는 주로 사족층 가운데 문사(文士)였다. 수나라의 유산을 계승한 당나라는 위계적인 세계 질서의 최종심, 최상위에 자리하고자 했던 왕조였다. 그 왕조 수립 초기는 무력에 의한 위계질서 회복을 이루었다고 볼 수 있지만, 그러한 세계 질서를 영속적으로 유지하기 위해서는 세계 전역에서 민(民)의 상위 계층에 속하는 사족(士族)의 세속적 욕망을 한편으로는 허용하면서 다른 한편으로는 스스로 통어하는 길을 아울러 제시할 필요가 있었다. 그래서 새 율법(律法)을 만들어 자율적인 통어가 불가능한 상황에 대처하는 한편으로, 도가와 불가의 사유를 수용하여 자발적으로 세속적 욕망을 통어하는 길을 마련하고자 했던 것이다. 전기소설이 세속적 욕망을 통어하는 구체적인 방법과 과정을 형상적으로 그려 보인다는 특성을 갖게 된 것은 이러한 역사적 맥락과 밀접하게 연관되어 있는 것이다.

전기소설은 세속적 욕망을 통어하는 길을 바로 보여주는 것이 아니라 세속적 욕망을 가진 인물을 등장시켜 그 인물이 세속적 욕망을 ‘아름답게’ 성취하는 과정을 먼저 보여주고 성취 이후에는 더 이상 세속적 욕망에 집착하지 않도록 하고 있다. 이러한 인물의 성격 변화에서 가장 중요한 기능을 하는 것이 현실 세계와는 다른 세계 곧 이계(異界)이다. 현실 세계와 절연된 세계가 아니라 연결되어 있어 등장인물들이 넘나들 수 있는 세계로 설정된 전기소설의 이계(異界)는 ‘욕망하는 인간’으로 하여금 세속적 욕망의 아름다운 성취를 가능케 하는 동시에 현실 세계에서 더 이상 세속적인 욕망을 갈구하지 않도록 하는 기능도 하고 있다. 그리고 ‘욕망하는 인간’의 모든 성취를 한순간에 앗아가는 전란(戰亂) 상황을 설정함으로써 세속적 욕망의 적절한 통어의 가치를 상기하도록도 하고 있다.

또한 전기소설은 주인공 남녀 사이에 자녀를 두지 않는다는 공통점을 보인다. 이러한 특성은 세속적 욕망에 대한 집착을 미리 차단하는 기능을 하는 것으로 볼 수 있다. 특히 현사(顯仕)까지 상당한 시일이 지났을 법한데

도 <이생규장전>의 이생(李生)과 최랑(崔娘) 사이에는 자녀가 없다. 자녀를 두었다면 주인공의 행동은 달라질 수 있는 이치다. 자녀는 세속적 욕망을 통어하는 데 방해 요인이 될 수 있는 것이다. 그런 점에서 이러한 특성은 전기소설이 세속적 욕망의 통어에 더 초점을 두고 창작된 허구였음을 좀 더 분명하게 보여준다고 할 수 있다.

『금오신화』에 묶인 5편 소설에는 모두 세속적 욕망을 가진 사족(士族)이 주인공으로 등장한다. 세속적 욕망은 매우 다양하다. 후대의 고대 경전 해석 가운데에는 그 욕망과 관련한 마음 활동이 ‘육정(六情)’이고 그것은 눈, 코, 귀, 입, 몸, 사지의 여섯 신체 기관이 외부 사물을 감각하고 지각하는 과정에서 자연스럽게 생겨나는 것이라고 보는 해석도 있었다.³⁹⁾ 불가에서도 눈, 귀, 코, 혀, 몸(신체)의 다섯 감각 기관이 색(色), 소리(聲), 향기(香), 맛(味), 감촉(觸)에 작용하는 마음 활동을 ‘오욕(五慾)’이라 한다. 모두 세속적 욕망이 인간 본능에 가까운 것이라고 인식한 것이다. 도가에서는 탐욕(貪慾)을 없애는 것이 천수(天壽)를 누릴 수 있는 조건이라 인식한다. 후세 성인의 공통된 가르침은 세계가 ‘욕망하는 인간’으로 가득한 현실을 인정하되, 아름답고 평화로운 세계가 되어 모두가 행복을 누릴 수 있도록 하는 데에는 개별 인간의 세속적인 욕망이 탐욕(貪慾)으로 나아가지 않게 하는 것이 관건이 된다는 인식에 바탕을 두고 있다.

『금오신화』에 등장하는 모든 주인공은 세속적인 욕망을 가진 사족(士族)이고, 따라서 그들의 마음과 몸은 오감(五感) 혹은 육감(六感)의 감각 기관이 선호하는 것을 따르는 경향을 보인다. 또한 남자든 여자든 『금오신화』에 등장하는 주동적인 인물들은 어릴 적부터 학식을 갖추어서 특정 상황에서 고체와 근체를 막론하고 시사(詩詞)를 지어 상대를 포함한 외부적인 대상에 작용하는 자기 마음을 언어로 그려낼 수 있다. 시사는 일정한 통어 과정을 거친 욕망을 넘지시 그러나 분명하게 드러내어 전달하는 매체라 할 수 있다. 따라서 전기소설의 주인공은 세속적 욕망을 통어할 수 있는 잠재 역량도 소유한 인물이라 할 수 있다. 『금오신화』의 5편 소설에 등장하는 주

39) 人有六情。目欲視好色，耳欲聽宮商，鼻欲嗅芬香，口欲嗜甘旨，其身體四肢欲安而不作，衣欲被文繡而輕暖。此六者，民之六情也。失之則亂，從之則穆。故聖王之教其民也，必因其情，而節之以禮，必從其欲，而制之以義。義簡而備，禮易而法，去情不遠，故民之從命也速。『韓詩外傳』卷五。

인공들도 모두 그러한 성격을 가진 인물로 형상화되어 있다.

그리고 5편의 서사는 모두 사족(士族)의 세속적 욕망의 아름다운 성취 과정을 보여주는 동시에 결과적으로 세속적 욕망을 스스로 통어하는 과정을 보여주고 있다. 우선, <만복사저포기(萬福寺樗蒲記)>의 양생(梁生)은 가정 내의 도덕률을 실천하다가 혼인하지 못하고 홀로 사는 인물이다. 만물이 영화(榮華)하는 봄날의 자연적 상황과 대조적으로 짝을 이루지 못한 자기 처지를 아름다운 근체시로 그려낸다. 성적 욕망의 아름다운 성취를 이루지 못한 안타까움이 배어나는 그의 시편에 알 수 없는 존재가 감응하면서 서사가 전개된다. 저포(樗蒲)라는 놀이로 부처와 내기를 청하는 양생(梁生)의 발상은 지극히 세속적이라 하지 않을 수 없다. 그 내기에서 양생(梁生)이 이겼음은 운명(運命)이 그의 편이었음을 말하는 것이다. 아름다운 외모는 물론 사(詞)를 짓는 역량을 비롯한 학식까지 갖춘 ‘선녀(仙女)’ 같은 여인은 알고 보니 왜구(倭寇) 침탈의 희생자였다. 그 여성 또한 성적 욕망의 아름다운 성취를 갈구하던 인물이다. 두 인물의 만남은 봉래궁(蓬萊宮) 신선(神仙)과 교방(敎坊) 선녀(仙女)의 만남과 같이 그려지고 있다. 만남의 장소에 이목구비를 즐겁게 하는 갖가지 음식이 마련되어 있음은 물론이다. 그런데 성적 욕망의 충족에 따른 즐거움을 한번 맛본 뒤에 두 인물은 그 쾌락에 빠져들거나 집착하지 않는다. 그 대신에 옛 성인⁴⁰⁾이 제시한 도덕률의 원리에 따라 행동한다.

양생(梁生)은 처음부터 상대가 인간이 아님을 감지하면서도 세속적인 인간의 감성 활동을 따르는데, 그것이 중국에는 세속적 욕망을 초탈하는 데 이르게 한다. 그 여인이 실계(實界)의 인물이었다면 이를 수 없는 결말이라 할 수 있다. 환계(幻界)가 실계(實界)처럼 감각 가능한 세계로 설정되고, 여인이 두 세계를 넘나들 수 있었기에 가능한 변모이기 때문이다. 과거제도가 시행된 이후 시문 창작 역량은 입신양명과 부귀영화의 수단이 되는 것이었다. 그러나 양생(梁生)은 그 역량을 성적 욕망의 아름다운 성취를 위해서만 사용할 뿐, 다른 세속적 욕망을 성취하는 데에는 쓰지 않는다. 그리고 상대 여성이 남자의 몸으로 환생했다는 소식을 듣고는 산속에 들어가 약초를 캐

40) 후세 성인 이전의 성인, 주로 황제(黃帝), 요(堯), 순(舜), 우(禹), 탕(湯), 문왕(文王)의 여섯 성인을 가리킨다.

며 여생을 마감한다.

이러한 서사는 성적 욕망의 아름다운 성취가 과연 도덕률의 실천과 모순 관계에 있는가 하는 질문에 부정적인 답변도 가능하다는 것을 보여준다. 만일 죽은 여인이 환계(幻界)와 실계(實界)를 넘나들 수 없었다면 두 인물의 성적 욕망의 아름다운 성취는 물론 도덕률의 실천도 불가능했을 것이다. 그러면 두 인물은 어떻게 되었을까? 각자의 가슴에 응어리진 원한(怨恨)을 끝내 풀지 못해 구천을 헤매거나 부처와 같은 절대자를 원망하며 살지 않았을까? 양생(梁生)이 옛 성인이 제시한 도덕률을 실천하고 입신양명과 부귀영화와 같은 세속적인 욕망을 갈구하지 않은 데에는 선녀 같은 여성과의 만남을 통해 성적 욕망의 아름다운 성취를 이루었기 때문이다. 그런 점에서 <만복사저포기>는 성적 욕망의 성취가 도덕률의 실천과 모순 관계에 있지 않다는 것을 분명하게 보여주는 서사라 할 수 있다.

<이생규장전>의 주인공 이생(李生)과 최랑(崔娘) 또한 모두 재자가인(才子佳人)⁴¹으로 속인(俗人)의 칭송(稱頌)을 받는 인물이다. 두 인물이 서로에게 끌리게 된 것은 아름다운 외양만이 아니라 학식을 겸비했기 때문이다. 시를 지어 주고받지 못했다면 만남은 성사되지 못했을 것이다. 이생(李生)은 최랑(崔娘)이 그러한 역량을 가진 인물이라는 사실만이 아니라 그 집안이 자기 집안에 비해 한층 더 부귀하다는 사실까지 확인하면서 상대에 대한 성적 욕망을 한층 더 강화해 간다. 부귀영화에 대한 욕망과 성적 욕망을 모두 갖고 있는 인물인 셈이다. <만복사저포기>의 남녀 주인공처럼 이생(李生)과 최랑(崔娘) 또한 ‘부모에게 알리지 않고’ 성적 쾌락을 경험한다. 지속적인 만남이 아들의 과거 급제와 부귀영화를 욕망하는 이생(李生) 부모에 의해 일시적으로 차단되기도 하지만 그 상황에서 두 인물은 이전처럼 ‘음분(淫奔)’하거는 행동하지 않는다. 서로에 대한 감성적 마음 활동이 예의와 법도를 중시하는 도덕률에 의해 일정하게 통제되고 있는 형국이다. 애초에 두 인물이 그런 자질을 지닌 인물이었음은 시문 창작 역량을 통해 헤아려 볼 수 있다. 최랑(崔娘) 부모의 적극적인 혼사 추진으로 두 인물의 성적 욕망은 부부의 연을 맺는 것으로 귀결된다. 부부의 연을 맺는 과정은 고성

41) 世稱風流李氏子·窈窕崔家娘，才色若可餐可以療飢腸。『金鰲新話』(哈佛大學漢和圖書館) 梅月堂金鰲新話, 17, 李生窈窕傳.

(古聖)이 제시한 도덕률의 원리를 따르고 있다. 혼례 이후 이생(李生)은 과거에 급제하고 높은 벼슬(‘현사顯仕’)에 오르게 된다. 성적 욕망을 이루었을 뿐 아니라 부귀영화까지 모두 누리게 된 셈이다.

그런데 그 모든 성취가 홍건적의 난(1359)으로 인해 한순간에 스러진다. 이생(李生)은 양가 부모만이 아니라 사랑하는 아내마저 잃는다. 그 상황에서 이생(李生)은 오직 제 목숨을 지키는 데 급급할 뿐이다. 이 대목에서 이생(李生)의 행동은 최랑(崔娘)의 행동과 사뭇 대조적이다. 최랑(崔娘)은 정절이라는 도덕률을 실천하기 위해 홍건적에 끝까지 맞서다가 죽임을 당했기 때문이다. 전란이란 극한 상황에서 이생(李生)이 겁이 많고 자기 목숨에 애착이 강한 세속적인 인간으로 되돌아왔다면 최랑(崔娘)은 제 목숨을 성인이 제시한 도덕률과 바꾼 것이다. 그것이 최랑(崔娘)이 환생할 수 있는 계기를 마련해 준다. <만복사저포기>의 여인의 운명과 흡사하게, 명계(冥界)로 환생한 최랑(崔娘)은 부부 친화와 유별, 효라는 도덕률을 완성하고 운명을 따라 명계(冥界)로 복귀한다. 이러한 과정을 겪으면서 이생(李生) 또한 성적 욕망은 물론 부귀공명에 대한 욕망을 더 이상 추구하지 않는다.

전란 상황에서 모든 성취를 한꺼번에 잃어버린 이생(李生)은 전란 이전의 생을 다음과 같이 한바탕 꿈 같은 것이었다고 생각한다.

또 처가에 이르니 낭무(廊廡)는 황량하고 쥐 소리 새 소리만 들렸다. 슬픔을 스스로 이기지 못하여 작은 누각에 올라 눈물을 흘리며 오래 울었다. 어느덧 날이 저물었다. 웅어리진 듯 혼자 앉아 우두커니 지난날 함께 놀던 일을 생각하니 완전히 한바탕 꿈과 같았다.⁴²⁾

성적 욕망과 부귀영화의 성취가 한바탕 꿈이었을 뿐이라면 그 꿈은 언제든 다시 추구될 여지가 있다. 그러나 그것이 꿈이 아니라 ‘현실’이었음을 이생(李生)은 환생한 최랑(崔娘)과의 재회를 통해 확인한다. 전란뿐 아니라 세속적 욕망 성취 또한 현실 세계에서 경험한 것인 만큼, 욕망에 대한 집착에서 비로소 벗어날 수 있게 된 것이다. 최랑(崔娘)과의 재회를 통해 이생

42) 又至女家，廊廡荒涼，鼠啣鳥喧。悲不自勝，登于小樓，拭淚長嘯。奄至日暮，塊然獨坐，佇思前遊，宛如一夢。 위와 같은 곳.

(李生)은 고인이 된 부모와 아내에 대해 정성껏 장례를 치르고 명계(冥界)로 돌아간 아내를 그리워하다 병을 얻어 생을 마감한다. 이생(李生)은 성적 욕망을 비롯한 세속적 욕망의 아름다운 성취를 이루었고 성취한 것을 전란으로 한꺼번에 잃은 바로 그 순간에 비로소 그에 대한 집착을 버리고 옛 성인이 제시한 도덕률을 실천하는 인간으로 변모한 셈이다. 이러한 변모 또한 명계(冥界)라는 공간과 환생이라는 장치를 통해 이생(李生)이 죽은 최랑(崔娘)과 재회할 수 있었기에 가능한 것이었다.

서술자는 두 인물의 이야기를 들은 사람이라면 누구나 가슴 아파하며 그들의 ‘의(義)’를 그리워했다는 전언으로써 서사를 마무리한다. 두 인물이 세속적 욕망을 통어하고 도덕률의 원리를 따랐기 때문에 가능한 평가라 할 수 있다. 전란 상황에서 자기 목숨을 지키는 데만 급급했던 인물이 전란 이후에 국가 사회의 회복과 유지를 위해 헌신하겠다는 것은 자기 자신을 속이는 일이자 세속적 욕망에 집착하는 일일 가능성이 높다. 따라서 재출사(再出仕)의 명분 또한 거짓일 가능성이 높다. 수신(修身)도 제가(齊家)도 못한 자신에 대한 성찰이 이생(李生)으로 하여금 출사(出仕) 단념이라는 결심을 굳히게 했다고 볼 수도 있다. 사람들이 이생(李生)과 최랑(崔娘)의 ‘의(義)’를 기억하는 것은 성인이 부모와 자식의 관계, 부부의 관계에 정해놓은 도덕률을 실천했기 때문이다.⁴³⁾

이러한 서사는 출사를 꿈꾸거나 출사한 사족들이 자신이 추구하는 욕망이 과연 사적인가 공적인가 하는 질문을 던져보게 한다. 이생(李生)과 같은 사족 출신은 과거 응시가 개인적인 출세 욕망을 따르는 것이 아니라 치국(治國)과 평천하(平天下)에 공헌해야 한다는 성인의 가르침을 따르는 것이라고 여기게 마련이다. 그런 생각을 가진 인물이라면 이생(李生)이 담장을 넘어 최랑(崔娘)과 사랑을 나누는 장면에 대해 ‘음분(淫奔)’하다고 비판할 수 있다. 자신이라면 그러지 않았을 것이라 강변할 수도 있을 것이다. 그러나 이생(李生)이 맞닥뜨린 전란과 같은 상황을 맞닥뜨릴 때 이생(李生)과 달리 제 목숨을 걸고 맞서 싸우겠다고 자신 있게 말할 수 있는 사족은 그리 많지 않을 것이다. 홍건적(紅巾賊)의 난은 과거를 통해 출사한 ‘문약(文弱)

43) 현실에서 그런 사족(士族)이 많지 않았다면, 그것은 그 도덕률을 실제로는 실천하지 못하는 사족들에 대한 비판의 목소리를 우회적으로 드러낸 것이라 해석할 수도 있다.

한 사족들의 처신이 어떠하였는지 극명하게 보여준 역사적 사건이었다. 장수와 무사들의 희생을 통해 전란 상황이 수습된 이후 과거 급제자들의 일반적인 선택이 이생(李生)의 선택과 사뭇 달랐음은 『고려사』가 분명하게 보여주고 있다. 제 목숨을 건 희생을 각오하지 않는 출사 혹은 재출사는 위선이자 오롯이 세속적 욕망에 집착하는 행위일 수 있다. 그런 인물의 출사에 따른 부귀영화의 성취는 의(義)로운 것이 될 수 없을 것이다. 따라서 <이생규장전>은 부귀공명에 대한 욕망을 포기한 이생(李生)의 선택이 오히려 겁 많은 문사가 자신을 속이지 않고 성인의 도덕률을 실천하는 길이 될 수 있음을 보여주는 서사라 할 수 있다.

<취유부벽정기(醉遊浮碧亭記)>의 홍생(洪生)은 부잣집 자식으로 태어났는데 외모가 출중하고 시문을 짓는 역량도 겸비한 인물이다. 한때 선계(仙界)와 같은 고장이었음을 전하는 유적이 여기저기에 널려 있는 평양을 무역차 들렀다가 근체시를 지어 읊조리며 춤을 춘다. 그것은 “유학(幽壑)에 잠든 교룡(蛟龍)을 춤추게 하고 외로운 배 위의 과부를 흐느끼게 하기에 충분했다.”⁴⁴⁾ 그래서 선녀가 감응하여 한밤중에 홍생(洪生)을 찾았고, 홍생(洪生)은 선녀와 시를 통해 마음을 주고받으며 즐겁게 시간을 보낸다.

홍생(洪生)은 부유한 가정에서 나서 자랐다. 그 때문인지 부귀영화 혹은 입신양명과 같은 세속적 욕망은 갈구하지 않는다. 그의 내면에 자리한 욕망은 ‘사미(四美)를 맞보는 것이라고 토로한다. ‘사미’란 ‘좋은 시절(良辰), 아름다운 경치(美景), 그것을 보고 즐기는 마음(賞心), 즐겁게 노는 일(樂事)’을 말한다. 한마디로 ‘천하태평’한 승평(昇平) 시대의 풍류(風流)를 즐기는 것인데, 이는 수나라, 당나라 이후 과거를 통해 출사하고자 했던 지식인들이 궁극(窮極)의 자기 욕망으로 간직했던 것으로, 세속적인 욕망에서 속 때를 벗겨낸 것이라 할 수 있다. 만물영화(萬物榮華)한 세계를 맛보고 싶은 욕망은 세속적 욕망의 기저에 작용하는 사적 이해관계를 넘어서는 것이기 때문이다. 홍생(洪生)은 그 욕망을 기자(箕子)의 후손이라 자칭하는 선녀와의 만남을 통해 충족하고, 상제(上帝)의 부름을 받은 다음에 생을 마감한다.

무역은 재물을 모으는 일이다. 비록 환계(幻界)에서 경험한 일이지만 ‘선

44) 足以舞幽壑之酒蛟，泣孤舟之嫠婦也。『金鰲新話』(哈佛大學漢和圖書館) 梅月堂金鰲新話, 21, 醉遊浮碧亭記.

녀'와 '사미(四美)'를 함께 맞본 홍생(洪生)은 실계(實界)에서 무역이라는 생업조차 포기한다. 선녀를 만나기 이전에 이룬 일체(一切)의 세속적 성취까지 모두 버린 셈이다. 서술자는 죽어서도 그 모습이 변하지 않는 것을 보고 신선을 만나 주검에서 해탈한 것이라고 하는 전언을 인용함으로써 소설을 마무리한다. 그 전언은 일체 물욕(物慾)에서 완전히 벗어남으로써 영생불멸의 행복 세계로 옮겨갔다는 믿음에 바탕을 두고 있다. 환계(幻界)에서의 욕망 성취의 체험이 실계(實界)에서의 삶의 태도를 변화시킨 셈인데, 그 변화의 바탕에는 영생불멸의 행복 세계의 존재에 대한 '체험'이 자리하고 있다. 영생불멸의 행복 세계의 존재에 대한 믿음은 세속적 욕망을 통어하는 효과가 있음이 분명하다. 영생불멸의 행복 세계에 살아가기 위해서는 실계(實界)에서 세속적 욕망과 그에 따라 이룬 성취를 과감하게 버릴 수 있어야 한다. 결국 홍생(洪生)은 선녀와의 만남을 통해 그런 세계의 존재에 대한 믿음을 강화하고 그 세계에 옮겨가기 위해 실계(實界)에서 이룬 모든 성취에 대한 집착을 떨쳐낸 셈이다. 홍생(洪生)이 선녀처럼 영생불멸하는 신선(神仙)이 되었는지는 알 수 없지만, <취유부벽정기>가 그런 세계에 대한 믿음이 세속적 욕망을 통어할 수 있음을 보여주는 서사라는 것만큼은 분명하다고 할 수 있다.

<남염부주지(南炎浮洲志)>의 박생(朴生)은 유업(儒業)을 닦아 태학관(太學館)에 몸담고 있었지만 과거에는 급제하지 못한 사족(士族)이다. 그의 내면에 '현달(顯達)'이라는 세속적 욕망이 자리하고 있음은 염라왕(閻羅王)의 말을 통해 확인할 수 있다. 염라왕은 사후 세계를 천당과 지옥으로 크게 구분하는 불가의 세계관을 갖고 있는데, 이러한 세계관은 세속적 욕망의 문제와 긴밀하게 연관되어 있는 것이다. 세속적 욕망이 모든 악행의 근원이라고 보고 실계(實界)의 악행이 사후에 자칫 극도로 처참하고 고통스러운 세계에 환생하게 한다고 믿게 함으로써 실계(實界)의 선행을 유인하는 것이라 할 수 있다. 박생(朴生)과 염라왕의 대화는 박생(朴生)의 유자(儒者)로서 학식이 매우 높다는 것을 드러낸다. 이는 작가 김시습이 특히 주희에 의해 체계화된 유학에도 정통했다는 것을 드러내는 것이기도 하다. 그런데 박생(朴生)이 염라왕이 되는 일은 작가의 사상이 주자학파는 사뭇 달랐음을 말해 주는 것이라 할 수 있다.⁴⁵⁾ 세속적 욕망은 모든 사족이 일시에 끊을 수

있는 것이 아니다. 누구는 버린다 해도 누구는 가지게 마련이다. 일소해서도 안 되지만 통제되지 않을 때는 비극적인 상황을 초래할 수 있는 것이 세속적 욕망이다. 염라왕은 사후 인간에 대한 처벌을 통해 살아있는 인간의 마음과 행동을 일정하게 통어하는 역할을 한다. 남염부주(南閻浮州)의 방문과 염라왕과의 대화는 모두 꿈속 일이었지만, 박생(朴生)에게 꿈속 환계(幻界)가 실계(實界)와 구분되지 않는다. <취유부벽정기>의 홍생(洪生)처럼 박생(朴生) 또한 스스로 실계(實界)에서의 죽음을 대비하여 신변정리를 한다. 그리고 서술자는 박생(朴生)이 환계(幻界)를 경험한 이후에 병을 얻어 죽는 날에 이웃 사람이 자기 꿈에 신인(神人)이 나타나 박생(朴生)이 곧 염라왕이 될 것이라고 했다는 전언으로써 서사를 마무리한다. 실계(實界)에서 현달(顯達)의 욕망을 이루지 못한 박생(朴生)이 남염부주를 관장하는 염라왕이 됨으로써 사후 세계에서는 이루었다고 믿게끔 한 것이다.

과거는 사족의 부귀공명에 대한 욕망을 허용하는 제도이다. 사족은 누구나 그 제도를 통한 출사(出仕)와 현달(顯達)을 꿈꾸게 마련이다. 주자학을 신봉하는 사족도 예외는 아니었을 것이다. 그러나 국가 체제가 공고하게 정립된 이후에는 현달(顯達)의 기회는 줄게 마련이다. <이생규장전>의 이생(李生)과 같이 출사와 현달을 할 수 있는 사족보다도 <남염부주지>의 박생(朴生)과 같이 어릴 적부터 유업(儒業)을 닦더라도 현달은 물론 출사조차 하지 못하는 사족이 훨씬 더 많을 수밖에 없게 마련이다. <남염부주지>는 그런 인물이라도 악행보다는 선행을, 세속적 욕망을 따르는 삶보다는 그것을 초월하거나 통어하는 삶을 살아갈 때 사후 세계에서는 현달할 수 있음을 보여주는 서사이다. 이런 서사는 그러한 처지에 있는 사족에게 적잖은 위안을 줄 수 있음은 물론이다. 실계(實界)에서 현달할 수 없는 처지에 대해 비관적인 태도를 강화할 때 그 결말은 오히려 현재보다 더 비극적일 수 있는바, 그것은 차치 어릴 적부터 닦았던 유업에서 체득한 도덕률과는 배치

45) “<남염부주지>에서 비극성이나 현실 부조리, 권력에 대한 저항보다는 자신 내면의 교조화된, 고여버린 신념에 대한 비판, 그리고 그것을 뛰어넘으려는 사유가 핵심”(유요문·소인호, 「<남염부주지>의 『일리론』에 대한 사유 전복의 의미」, 『국학연구론총』 30, 태민국학연구원, 2022, 149면)이라는 견해는 이 서사가 김시습이 주자학적 사유에 갇히지 않고 옛 성인이 제시한 바른 마음을 체현하는 길을 제시한 독법이라 할 수 있다. 주자학적 사유에 갇히는 것은 부처의 가르침이 불가의 세속적인 욕망에 의해 교조화되는 것과 마찬가지로 인간 본성을 회복하는 데 오히려 걸림돌이 된다는 논리를 제시한 듯 보이기 때문이다.

되는 행위로 나아가게 할 수도 있기 때문이다.

<용궁부연록(龍宮赴宴錄)>의 한생(韓生)은 고려 조정(朝廷)에서도 문사(文士)라 일컬을 만큼 문장에 빼어난 재주가 있는 인물이다. 그의 욕망이 무엇인지는 미리 밝혀 놓지 않았지만, 용궁 체험을 통해 헤아려 볼 수 있다. 고체와 근체를 막론하고 한생(韓生)의 시문 창작 역량은 신룡(神龍)들도 인정할 정도로 빼어났다. 그 때문에 한생(韓生)은 용왕에 의해 가회각(嘉會閣) 상량문(上樑文)을 짓는 데 적합한 인물로 간택되어 용궁으로 초대된다. 그의 재주가 인간 세계뿐 아니라 신령 세계에까지 널리 알려진 셈이다. 용궁이란 세계는 남염부주라는 세계와는 사뭇 대조적이다. 신령이 다스리는 세계라는 점에서는 같지만, 남염부주가 ‘현달’ 이외의 세속적 욕망 성취는 맛볼 수 없는 세계라면 용궁은 모든 신체 기관이 즐거움까지 맛볼 수 있는 세계, 곧 모든 세속적 욕망의 ‘아름다운 성취’⁴⁶⁾를 총체적으로 맛볼 수 있는 세계라는 점에서 다르다. 신령들에게까지 명성이 알려진 만큼 한생(韓生)은 실계(實界)에서 입신(立身)은 못했어도 애초부터 양명(揚名)은 한 인물이다. 이 서사는 그런 인물이 비록 일시적이지만 용궁 세계에서 부귀영화까지 경험하도록 하고 있다.

용왕이 주인인 용궁은 실계(實界)의 왕궁과 다를 바 없이 그려진다. 시문 창작 역량을 길러 출사를 꿈꾸는 사족은 누구나 왕의 곁에서 신들도 감응할 시문을 짓는 일로써 왕을 보좌하고 싶어 하게 마련이다. 그것이 자신에게는 부귀영화를 이룰 수 있는 길이기도 하다. 그런데 한생(韓生)은 어릴 적부터 문장 짓는 재주가 뛰어나 조정에서까지 ‘문사’라고 일컬어졌는데도 <남염부주지>의 박생(朴生)처럼 과거에 급제하지는 못한다. 한생(韓生)에게 용궁은 어릴 적부터 키웠던 모든 꿈을 이루는 장소가 된다. <용궁부연록>에서 용궁은 위계화된 질서 속에서 만물이 영화(榮華)하는 아름다운 세계로 그려져 있다. 속인(俗人)의 눈으로 볼 때 진귀하고 보배로운 것으로 가득한 세계이기도 하다. 한생(韓生)은 상량문을 짓는 일의 대가로 그 아름다운 세계를 두루두루 관람하며 오감의 감각을 마음껏 즐긴다. 물론 그 모든 일이 꿈속의 일이었다. 하지만 꿈을 깬 이후에도 한생(韓生)은 더 이상

46) 성인이 제시한 도덕률과 감각을 체현하는 방향에서 세속적인 욕망을 성취하고 있다는 점에서 이렇게 명명할 수 있을 것이다.

‘명리(名利)’에 대한 생각은 단념하고 명산(名山)에 들어가 여생을 보낸다.

꿈속에서 선물로 받은 구슬을 꿈을 깬 후에도 자신이 갖고 있음을 확인하면서 한생(韓生)은 환계(幻界)의 용궁 경험이 실계(實界) 경험의 일부라고 판단한 것이다. 결국 한생(韓生)은 속인이 추구하는 세속적 욕망의 아름다운 성취를 맞은 뒤에 더 이상 그 욕망은 갈구하지 않는 인물로 변모한 셈이다. 한생(韓生)에게도 꿈은 일장춘몽(一場春夢)이 아니라 속인들이 실계(實界)에서 한 번은 경험하고 싶은 부귀영화에 대한 욕망을 ‘실제’ 경험한 것이라 할 수 있다. 그 욕망이 헛된 망상임을 깨달았기 때문이 아니라 ‘실계(實界)’에서 ‘살아서’ 맛보았다고 여기기 때문에 더 이상의 ‘명리’는 단념한 것이다. 이처럼 꿈속 용궁과 같이 전기소설에 설정된 이계(異界)는 실계(實界)와 절연된 세계가 아니라 연결된 세계 혹은 실계(實界)의 일부이며 세속적 욕망의 아름다운 성취를 이루게 하는 세계로 그려져 있다는 특성을 보인다. 그러한 특성 때문에 전기소설은 주인공이 실계(實界)에서의 세속적 욕망을 스스로 통여하는 인물로 변모하는 결말을 보이는 것이라 할 수 있다.

<남염부주지>의 박생(朴生)과 <용궁부연록>의 한생(韓生)은 높은 학식과 빼어난 시문 창작 능력을 갖추었으면서도 부귀공명을 이루는 공적인 통로인 과거를 통해 출사하지 못한 사족이다. 그런 사족에게 두 서사는 적잖이 위안을 줄 수 있었을 것이다. 또한, 작가 당대에 부귀공명을 누리는 사족 중에 박생(朴生)만큼의 학식, 한생(韓生)만큼의 시문 창작 능력을 갖추지 못한 인물이 적지 않았을 것이다. 그런 인물들에게는 ‘명리’에 집착하는 자신을 성찰하는 계기를 마련해 줄 수도 있었을 것이다.

IV. 세속적 욕망 서사의 의미

전기소설은 작가의 학식과 시문 창작 능력, 세속적 욕망을 충족하면서 통여하는 마음 씀씀이를 한껏 보여주는 문학 장르로 생겨나고 성행했다. 열거한 작가 특성은 과거제도라는 새로운 인재 선발 제도와 떼려야 뗄 수 없는 관계를 맺고 있었다. 그런 까닭에 과거 급제 이후 학자와 문인으로 이름

을 날린 역사적 인물 가운데는 전기소설의 작가가 적지 않았다. 전기소설의 작가는 주로 민(民)이면서 지역 사회에서 민(民)의 관리 책무를 맡은 사족(士族) 출신이었다. 과거제도는 사족의 출세 기회를 확장한 제도라 할 수 있다. 학식과 시문 창작 능력을 겸비한 사족이 전기소설의 주인공으로 등장하는 것은 이러한 측면에서 이해될 수 있는 것이다.

전기소설 주인공들의 시문 창작 역량은 따지고 보면 작가의 역량이라 할 수 있다. 신령(神靈)이 감응하는 시문이 독자의 관점에서도 발군(拔群)의 역량이라는 평가가 가능하다는 자부심 없이 작품 속에 제시할 수는 없었을 것이기 때문이다. 작가 김시습 또한 시문 창작 역량이 남달랐다는 후세의 평가는 그의 전기를 통해서 어렵지 않게 확인할 수 있다. 따라서 『금오신화』는 여느 전기소설과 마찬가지로 작가의 시문 창작 역량을 잠재 독자들에게 한껏 드러내 보일 수 있는 것이었다고 볼 수 있을 것이다. 이렇게 탁월한 시문 창작 역량에 기초하여 전기소설의 작가는 세속적 욕망 또한 적절하게 통어하는 역량을 갖춘 인물임도 아울러 드러내 보이고자 했던 것인데, 『금오신화』 5편의 서사 또한 그런 효과를 기대할 수 있는 것이라고 볼 수 있는 것이다.

『금오신화』의 5편 서사는 관서(關西), 관동(關東), 호남(湖南) 등지를 ‘탕유(宕遊)’한 작가의 경험에 바탕을 두고 있다.⁴⁷⁾ 그런 경험은 독자로 하여금 남원, 송도, 평양, 경주 등을 배경으로 전개되는 허구적 사사가 ‘진실성’을 가진다고 생각하게 할 수 있었을 듯하다. 서사의 진실성은 5편의 서사가 작가 당대 혹은 당대에서 그리 멀지 않게 설정된 시간에 의해서도 일정하게 뒷받침된다. 학식과 시문 창작 능력이 빼어난 사족이 이계(異界)의 존재를 믿고 세속적 욕망을 통어해 가는 이야기가 까마득하게 먼 ‘옛날이야기’가 아니라 ‘지금 여기’에서 일어나고 있는 일이라고 생각하게 하는 효과가 있다는 것이다. 이러한 시간과 공간 설정 또한 비단 『금오신화』만이 아니라 『전등신화』와 『오토기보코』에 공통된 특성으로, 이러한 전기소설의 세속적 욕망 담론 서사에 ‘현실성’을 부여하는 장치라고 할 수 있다.⁴⁸⁾

47) 탕유관서록후지(宕遊關西錄後志)(1458), 탕유관동록후지(宕遊關東錄後志)(1460), 탕유호남록후지(宕遊湖南錄後志)(1463)를 통해 김시습의 탕유 동기와 과정을 헤아려 볼 수 있다.

48) 물론 『금오신화』는 『전등신화』, 『오토기보코』와는 달리, 각 서사에 등장하는 남녀 인물의 성(姓)만 밝히고 그 이름은 밝혀 놓지 않았다. 특히 과거에 급제하여 현달(顯達)하였는데도

김시습은 모든 글이 사람의 마음 활동과 관련된 것이라 해도 지나치지 않을 정도로 마음 활동의 문제를 매우 중요하게 다루었던 인물이다. 세속적 욕망이 탐욕에까지 이르지 않도록 해야 한다는 그의 생각은 그의 글 여기저기서 발견되고 있다. 『금오신화』 5편의 서사의 결말에 ‘변모된’ 남성 주인공 인물 성격은 작가의 실제 성격과 오버랩하는 면이 적지 않다. 김시습은 『당유관서록후지』에서 “어려서부터 질탕(跌宕)하여 명리(名利)를 좋아하지 않았으며 생업(生業)을 돌보지 않고 오로지 청빈수지(淸貧守志)를 마음속에 품었다(余自少跌宕, 不喜名利, 不顧生業, 唯以淸貧守志爲懷).”⁴⁹⁾라고 술회하기도 했는데, <취유부벽정기>의 홍생(洪生), <남염부주지>의 박생(朴生), <용궁부연록>의 한생(韓生)은 모두 이계(異界) 체험 이후에 그런 성격의 인간으로 변모한다. 작가 김시습은 스스로 세속(世俗)의 선인(仙人)에 견주곤 했다. 선인(仙人)은 사리사욕이 없는 인간이다. 김시습의 관점에서 부처 또한 세속의 선인이라 할 수 있다. 세속적인 욕망이 탐욕으로 나아갈 때 악행에 이르게 된다. 김시습은 불가의 가르침과 도가의 가르침 모두 세속적 욕망이 탐욕으로 나아가는 것을 막는 효과가 있다고 보았다.

객이 “전에 듣기로는 단(壇)을 행하는 것이 육도(六度)의 으뜸으로, 한량없는 복을 얻는다고 하였는데, 그 말이 허망한 것인가?” 하였다. 청한자는 “아니다, 바치는 것이 세 가지가 있다. 첫째는 마음을 바치는 것이니 마음속의 번뇌를 놓아 버리는 것을 말하고, 둘째는 몸을 바치는 것이니 머리카락이나 손이나 발을 아끼기 아니하고 남에게 주는 것을 말하고, 셋째는 재물을 바치는 것이니 진기한 보물이며 돈과 물건을 바치는 것을 말한다. 대개 사람의 마음은 탐욕에 길들면 교만함이 생기므로 마음을 바치기를 권장하고, 생사(生死)에 골몰하면 근심과 분

이생 또한 그 이름을 밝혀 놓지 않았다. 이러한 익명성(匿名性)은 서사의 시간과 공간을 특정하고 있는 점과 사뭇 대조적이다. 얼핏 모든 서사가 작가 자신이 만들어 낸 허구임을 분명하게 드러낸 듯하기도 하지만, 달리 생각해 볼 여지도 없지 않다. 5편의 서사에 등장하는 성씨는 공간 배경이 되는 지역의 거성(巨姓)에 속한다. 중국이나 일본과 달리, 한국은 거의 모든 사족 집안이 혈연, 지연, 학연으로 얽혀 있었다. 이러한 환경에서 거성인 데다 이름까지 특정될 때 해당 집안에 그런 인물의 실존 여부가 어렵지 않게 밝혀질 수 있었을 것이다. 이것은 이름까지 특정되어도 독자들에게 의한 확인이 어려운 중국이나 일본과는 달리, 작가 자신을 포함한 사족(士族)에 두루 일어날 수 있는 일로 받아들여 담론에 참여하며 세속적 욕망을 통어하도록 유인하는 전기소설의 독자 기대 효과를 감쇄할 수 있는 요인이 될 수 있는 것이다.

49) 『梅月堂全集』 梅月堂詩集, 卷之九, 宕遊關西錄後志.

노가 생기므로 몸을 바치기를 권하고, 재물과 보물에 탐을 내면 인색과 비열함이 생기므로 재물을 바치기를 권하는 것이다. 만약 능히 먼저 그 마음을 바친다면 다른 두 가지는 바치려고 기약하지 아니하더라도 저절로 진세(塵世)의 누(累)가 없어지는 것이다. 그래서 여래(如來)가 혼미와 의혹을 깨치기 위하여 세 가지 바치는 법을 말한 것이니, 만일 마음을 바치지 아니하면 몸을 바치고 재물을 바치는 것이 백천만을 헤아린들 무엇이 도(道)에 유익하겠는가?” 했다. 그러자 객은 “그대의 말과 같이하면 후세의 임금과 신하가 부처를 숭상하여 복을 짓는 일은 대개 적어질 것인데, 그대는 마땅히 실상(實象)의 말로 나에게 일러 달라.” 하였다. 청한자가 “그대에게 큰 세력이 있어서 많은 사람이 공경하고 우러러보는 바가 된다면 그대는 이를 허락하겠는가?” 하자, 객은 “허락하겠다.” 하였다. 청한자가 “여기 어떤 사람이 악한 것은 감추고 선한 것만 드러내며 이름을 구하고 이익을 취하며 그대에게 의탁해 오면 그대는 이 사람을 받아들이겠는가?” 하자, 객은 “허락하지 않겠다.” 하였다. 청한자가 “여기 어떤 사람이 처음에는 선하지 못함이 있었으나 잘못을 뉘우쳐 스스로 착하고 그전에 나쁜 물이 든 것을 없애고 새롭게 되려 하여 그대에게 의탁해 온다면 이 사람을 받아들이겠는가?” 하자, 객은 “그 오는 자를 허락하겠다.” 하였다. 청한자는 “그렇다면 그대의 마음도 성인의 마음이다. 어찌 허물을 잘한 것처럼 만들고, 잘못을 그럴듯하게 꾸며서 선한 것으로 만들어 이름을 구하는데 이를 받을 수 있겠는가?”⁵⁰⁾

“내가 목숨 늘이는 술법을 보니, 대체로 말을 삼가고 음식을 절제하고 탐욕을 살피고 수면을 가볍게 하고 기쁨과 노여움을 조절하는 것이었다. 말이 도(度)가 없으면 허물과 근심이 생겨나고 음식이 때를 잃으면 병과 피로가 발생하고 탐욕이 많으면 위란(危亂)이 일어나고 잠이 많으면 게으름이 생기고, 기쁨과 노여움이 중(中)을 잃으면 그 성(性)을 보전할 수 없다. 다섯 가지가 절도를 잃으면 진원(眞元)이 손상되어 날로 사망에 이르게 될 것이다. 대개 사람의 수(壽)가 백세(百歲)임은 예로부터의 이치이다. 다섯 가지에 잃는 것을 조심하면 하늘의 수를 잘 보전하여 비록 대질(大耋)에는 못 이르더라도 장수한다고 할 수 있다. 그러므로 ‘어진 자는 수(壽)한다.’ 하고, 또 ‘그 마음을 다하면 성(性)을 알고, 그 성을 알면 하늘을 안다.’ 하였다. 만약 남과 수운을 단련하고 술과 짖을 복용하며 하거(河車)를 돌리고 도록(圖籙)을 차고서 천지의 운(運)을 훑어 구차하게 사는 것은 내 알 바가 아니다.”⁵¹⁾

50) 『梅月堂全集』 梅月堂文集 卷之十六, 隋文帝 第九. 강원향토문화연구회, 『국역매월당전집』, 강원도, 2000, 724면의 번역을 약간 다듬었다. 이하 번역의 인용도 같은 방식으로 한 것이다.

두 글에서 김시습이 ‘탐욕’을 크게 경계하고 있음을 분명하게 확인할 수 있다. 탐욕은 모든 악행의 근원이고 그 악행을 막는 데 불가의 사유와 도가의 사유가 유용하다는 생각도 분명하게 확인할 수 있다. 김시습은 인성(人性)이 본디 선하다는 유가의 관점을 견지했다. 누구나 자기 본성을 궁구하면 기미를 알아서 가고 멈추는 것을 자연스럽게 정할 수 있다고 보았다. 5편의 서사에 등장하는 주인공 인물들은 모두 선한 본성을 회복하여 기미를 알아서 가고 멈추는 것을 자연스럽게 정하는 인물로 변모했다고 할 수 있다.

김시습은 이렇게 변모되어야 ‘칠정(七情)’이 “멋대로 날뛰며 방탕하지 못하게 할 것”이라고 생각했다.

본성을 기르는 방법은 단 한 가지 이치를 궁구함에 있는 것이니 그 사물의 이치에 따라 그 소이연(所以然)을 다하는 것이요 이미 알고 있는 이치에 따라가서 멈출 자리를 극진히 하는 것이로다. 머문다는 것은 무엇인가? 본성 그대로 따르는 것뿐이로다. 궁구한다는 것은 무엇인가? 자기 본성을 극진히 하는 것이로다. 그 이치를 따르고 함양(涵養)하길 극진하게 하여서 칠정(七情)으로 하여금 멋대로 날뛰며 방탕하게 하지 못하게 할 것이로다. 은미(隱微)한 때에도 홀로 있을 때에도 삼가서 마음의 향방을 알면 길흉(吉凶)의 기미들이 올 일을 알며, 지나간 일을 드러내나니 만족하여 여러 곳에 도달한 후에야 스스로 퍼서 통하게 되는 것이니 거의 일생을 이걸로 의지 삼을 만하리로다.⁵²⁾

김시습은 과거를 통해 출사하지는 않았어도 그의 시문 창작 역량과 학식은 ‘문한(文翰)⁵³⁾ 역할 수행에 부족함이 없었던 인물이다. 그 때문에 그를 ‘문한(文翰)’으로 천거하려는 움직임도 있었던 듯한데, 그에 대해 김시습은 다섯 불가(不可) 사유를 적시하여 정중하게 사양했다.⁵⁴⁾ ‘문한’의 직을 수행

51) 『梅月堂全集』 梅月堂文集 卷之十七, 弭災 第九. 위의 책, 754면.

52) 『梅月堂全集』 梅月堂文集 卷之二十一, 養性箴; 위의 책, 836면.

53) 한림학사(翰林學士)와 같은 역할을 하는 자리로, 당대 최고의 학자이자 문장가가 임명되는 자리이다.

54) “(전략) 저의 처신은 지극히 어려워 인간 세상에 살 수가 없으니, 여기에는 다섯 가지의 불가(不可)가 있습니다. 세상 사람들이 남의 장숙(裝束)을 보기를 심지(心志)로 하는 것은 아니지만, 더러운 것을 빨고 재봉(裁縫)해 주는 이가 없는 것이 첫째 불가요, 처첩(妻妾)을 얻으면 곧 살 계획을 세워야 하니, 그렇게 되면 삶을 마련하는 데 얽매어 빈부(貧富)에 자유자재롭지 못하게 될 것이니, 이것이 둘째 불가이며, 또 어떻게 도(陶)의 적씨(翟氏)와 양(梁)의

했던 인물들 가운데 전기소설을 창작한 인물이 상당하다는 역사적 사실을 고려할 때 『금오신화』는 김시습이 비록 ‘문한’의 직은 수행하지 않았지만 ‘문한’의 면모를 한껏 펼쳐 보인 것으로 볼 수 있다. 그 직에 핵심적으로 요구되는 역량이 세속적 욕망을 스스로 통어할 줄 아는 ‘군자(君子)’다운 역량이고 시문은 그 역량이 가시화된 것이라 할 수 있기 때문이다. 그런 점에서 『전등신화』의 뒤에 지어 붙인 다음 시는 『금오신화』의 창작이 비록 허황한 이야기이지만 그 이야기들을 통해 세속적 욕망을 통어하는 길을 보여줌으로써 ‘세교(世敎)’에 도움을 주려는 데 있었음을 헤아려 볼 수 있게 한다.

산양(山陽)의 군자(君子)가 베틀과 북을 놀려
 손수 등불 돌우면서 기이한 말 썼는데
 문(文)이 있고 소(騷)가 있고 기사(記事)도 있어
 유희와 익살 소리 차례와 순서 있네.
 아름답긴 봄꽃 같고, 변화롭긴 풍운(風雲) 같아
 풍류스런 이야기의 핵심 한 번에 드러내었다.
 처음엔 무근(無根)한 듯, 뒤에는 맛이 있어
 아름다운 지경 흡사 사탕수수 먹는 것 같네.
 용(龍)이 싸우고 귀신이 수레 몰고 장끼 울음 같은 것을
 공부자(孔夫子)가 아니 깎은 건 진실로 까닭이 있네.
 말이 세상 교화에 관계되면 괴이해도 무방하고
 일이 사람을 감동시키면 허탈해도 기쁘니라.
 일찍이 하간(河間)에서 음분(淫奔)한 기록 보았고
 모영(毛穎)이 무시옹(亡是翁)을 기록한 것도 보았네.
 큰 박이 텅 빈 건 칠원의 아전이요
 괴이한 건 천문(天問)했던 삼려자(三閭子) 굴원(屈原)일세.

맹광(孟光)을 얻을 수 있겠는가 하는 것이 셋째 불가요, 비록 옛 친구에게 가련하게 보이어 한 벼슬을 천거 받는다 하더라도 작질(爵秩)이 미미하고 봉록(俸祿)이 박하다면 갑자기 펴 수 없고, 또 저의 성질이 당직(懸直)하여 녹록(碌碌)한 무리에 용납될 수 없는 것이 넷째 불가이며, 저는 깊은 산골짜에 살면서 다만 산이 밝고 물이 아름다우만을 사랑해 온지라 경운(耕耘) 같은 일에는 마음을 두어 오지 않았고, 또 금년 농사에 손해를 보고 동구 밖으로 나가 활인[活人]해 주기를 구한다면 곧, ‘여전히 궁박(窮迫)하므로 입신(立身)이 그와 같다.’고 말들을 할 것이니, 이것이 다섯째 불가입니다. (후략)” 『梅月堂全集』 梅月堂文集 卷之二十一, 養性箴. 강원향토문화연구회, 앞의 책, 853~854면.

또 이 얘기 읽어보니 앞의 발길 따른 것
 도깨비는 날고뛰고 고기와 용은 춤추네.
 위는 굴원과 장주(莊周) 타고, 한퇴지(韓退之)·유자후(柳子厚) 넘어서니
 육륙(六六) 봉우리 무산(巫山)에는 비구를 달려가네.
 도(陶)씨 벽(壁)엔 북이 날고 온교(溫嶠)는 무소뿔 태우고
 굴 심던 늙은이 처음으로 용근포(龍根脯)를 먹었네.
 간담(肝膽) 몽똥그려 조화를 저축했다가
 맑고 넓은 붓 아래엔 낮 벌(蜂)을 연기 쏘이네.
 김(金)·취(翠)의 무덤 앞엔 내와 산이 아름답고
 나(羅)·조(趙)의 집 가운데는 이끼 풀이 가늘다오.
 취경원 밖에는 연꽃 향기 향긋하고
 추향정 가에는 달빛이 희구나.
 사람으로 이걸 보면 마음이 아득해지거니
 허깨비와 거품 기이한 형적이 눈에 있는 듯하리라.
 홀로 산당(山堂)에 누워 봄 꿈에서 깨었는데
 나는 꽃 두어 조각 상머리에 점 찍네.
 한 편(篇)만 읽어도 이를 열어 웃을 만하니
 나의 평생 몽친 가슴을 쓸어 없애 주리라.⁵⁵⁾

그리고 『금오신화』의 끄트머리에 지어 붙인 다음 시를 통해서도 5편의 서사를 엮을 때 작가 김시습의 심적 상황을 헤아려 볼 수 있게 한다.

작은 집에 청전(靑氈) 가니 따뜻함이 넉넉한데
 창에 가득 매화 그림자 달이 밝기 시작하네.
 등잔 돌아 밤새도록 분향하고 앉아 있어
 한가하게 인간들이 못 보던 글 지어 내네.

55) “山陽君子弄機杼，手翦燈火錄奇語。有文有騷有記事，遊戲滑稽有倫序。美如春葩變如雲，風流話柄在一舉。初若無憑後有味，佳境恰似甘蔗茹。龍戰鬼車與雉雉，夫子不剛良有以。語關世教怪不妨，事涉感人誕可喜。曾見河間記淫奔，復見毛穎錄亡是。溥落大瓠漆園吏，怪詭天問三閭子。又閱此話踵前踐，夔岡騰連魚龍舞。上駕屈莊軼韓柳，六六巫山走雲雨。陶壁飛梭溫然犀，橘叟初喫龍根脯。輪因肝膽貯造化，澹蕩筆下煙蜂午。金翠墓前溪山麗，羅趙宅中苔草細。聚景園外荷香馥，秋香亭畔月色白。使人對此心緬邈，幻泡奇蹤如在目。獨臥山堂春夢醒，飛花數片點床額。眼閱一篇足啓齒，蕩我平生磊塊臆。”『梅月堂全集』梅月堂詩集 卷之四，題剪燈新話後。 위의 책, 245~246면.

옥당(玉堂)에서 글 짓던 것 벌써 이미 마음 없어
 송창(松窓)에 단좌(端坐)하니 밤은 정히 깊었구나.
 향로에다 향 꽃으니 오궤(烏几)가 깨끗한데
 풍류스런 기이(奇異)한 말 자세하게 찾아내오.⁵⁶⁾

‘풍류(風流)’는 위에서 부는 바람과 아래에서 부는 바람이 서로 막히지 않고 통하는 것으로, 세상이 순풍(淳風)으로 맑고 아름답게 바뀌었음을 말하는 것이다. 사리사욕이 없는 선한 마음에 바탕을 둔 교화의 결과물이라 할 수 있다. 『금오신화』의 5편 서사는 주인공 인물이 모두 그렇게 아름다운 마음의 소유자로 변모하는 결말을 보여주고 있다. 현실에서 일어날 것 같지 않은 일이 일어난 것인데, 그래서 5편의 서사는 모두 기화(奇話)를 다루고 있는 것이라 할 수 있다. 인용한 시에서 김시습은 옥당(玉堂)에서 ‘문한’의 직을 수행하는 데는 이미 마음이 없어졌음을 아울러 토로하고 있다. 이는 『금오신화』가 당대에 그러한 직을 수행하면서도 창작할 수 없는 것이었음을 우회적으로 표현한 것이 아니었을까 싶다. 왜냐하면 그런 지위에 있는 인물이 세속적 욕망 담론을 펼쳐 보이는 일 자체가 이미 명나라에서부터 금지된 상황이었기 때문이다. 그런 점에서 김시습은 구우(懼佑)와 마찬가지로 ‘문한’의 직에는 있지 않았어도 당(唐)·송(宋)의 ‘문한’이 관행적으로 했던 전기소설 창작 활동을 따라 재연한 것이 아니었을까 생각해 볼 수 있는 것이다. 막는다고 막을 수 없는 것이 세속적 욕망이라면 그 욕망을 스스로 통제하는 길을 구체적으로 보여주는 것이 세속적 욕망이 탐욕으로 나아가 위란(危亂)을 초래하는 일을 방지하는 데 오히려 큰 도움을 줄 수 있다. 그런 담론을 김시습은 이런저런 상황에서 세속적 욕망의 아름다운 성취를 보여주고 결과적으로 그 욕망을 통어해 가는 서사를 통해 펼쳐 보인 것이라 할 수 있는 것이다. 그 모든 서사에 김시습의 학식과 시문 역량, 탕유(宕遊) 경험, 탐욕을 경계하는 태도 등이 용해되어 있음은 물론이다.

56) “矮屋青氈暖有餘，滿窓梅影月初初。挑燈永夜焚香坐，閑著人間不見書。玉堂揮翰已無心，端坐松窓夜正深。香插銅鑪烏几淨，風流奇話細搜尋。”『梅月堂全集』梅月堂詩集 卷之六，題金龜新話。 위의 책, 333면.

V. 결론

무력을 통해 새로운 세계의 통치 질서를 수립하고, 그 질서의 정점에 섰던 당나라 왕조는 자신들이 세운 세계 질서를 영속적으로 유지하고 ‘천하태평’을 이루기 위해 민(民)을 관리하는 사족(士族)들의 세속적 욕망을 허용하면서 다른 한편으로는 스스로 그것을 통어하는 길을 제시하고자 했다. 당대(唐代)에 크게 성행했던 전기소설은 이러한 맥락에서 발생한 소설이었다. 전기소설의 인물은 부귀공명이나 부귀영화를 비롯한 다양한 형태의 세속적 욕망을 지녔지만 스스로 그 욕망을 조절하며 다스린다. 이는 당나라 이후 송나라나 명나라 시기 창작된 전기소설에서도 크게 다르지 않은 특성이다. 전기소설의 인물들은 고체의 시가(詩歌)만이 아니라 근체(近體) 시사(詩詞)도 즉흥적으로 창작하는 능력을 소유하고 있다. 이들 시가와 시사 또한 세속적 욕망을 수용하되 그것을 적절하게 조절하며 통어하는 장치들이었다. 그리고 전기소설은 유가의 가르침은 물론이거니와 사족들 스스로 세속적 욕망을 제어하도록 돕는 불가, 도가의 가르침까지 두루 포용함으로써, 영생 불멸의 세계에 비할 때 현실 세계의 삶과 그 가운데 성취되는 욕망이란 짧은 순간에 지나지 않는다는 것을 보여준다. 이를 통해 세속적 욕망에 대한 집착이 큰 가치를 갖지 못한다는 사유에 이르게 함으로써 세속적 욕망을 조절할 수 있도록 했다. 이처럼 욕망의 발현과 그 통제 가능성을 보여주는 전기소설은 세속적 욕망에 대한 당대(唐代) 지식인들의 활발한 담론의 장으로 기능했다.

세속적 욕망에 대한 이와 같은 시각은 정주학이 확산함에 따라 스러져 가게 된다. 주희에 의해 체계화된 유학은 세속적 욕망에 관한 담론 자체를 다루지 않는 길을 지향했다. 그런 까닭에 근체(近體) 시사(詩詞)의 바탕이 되는 변성(變聲)이 천하 만물의 조화를 해치는 소리라고 인식하여 그 소리를 포함한 속악(俗樂)에 대해 비판적인 관점을 견지한다. 속악은 세속적인 욕망을 부추긴다고 본 것이다. 주자학이 관학으로서 지위를 확고하게 다져가면서 사족들 내면에는 세속적 욕망을 엄격하게 금하는 ‘칭교도적 엄숙주의’와 같은 도덕률이 자리하게 된다. 그러나 속인(俗人)인 사족들에게 세속적 욕망에서 벗어나도록 강제하기만 하는 것은 탐욕을 억제하는 데 실질적

인 효과를 거두기 어렵다. 현실 세계와 다른 세계를 설정하여 가상 세계에 서나마 세속적 욕망을 성취하는 동시에 통어하는 길을 보여주는 전기소설이 실질적인 효과를 더 기대할 수 있다.

구우의 『전등신화』는 관학이 주자학으로 전일화되던 시기에 창작되었다. 세속적 욕망의 방임이 국가 및 세계 질서의 와해를 초래할 수도 있지만 통제와 억압 또한 국가 및 세계 질서의 유지를 어렵게 할 수 있다. 『전등신화』는 허구적 상상력을 통해 작중 인물들이 세속적 욕망을 성취하되 그것을 스스로 통어하는 길을 다양하게 보여주었다. 이는 구우의 『전등신화』 또한 당나라 송나라 전기소설의 전통을 고스란히 계승하였음을 말하는 것이다. 김시습 역시 『전등신화』의 창작 의도를 분명하게 인지하였을 것이다. 『전등신화』가 14세기 후반 간행되고 『금오신화』와 『오토기보코』의 간행이 각각 15세기 후반과 17세기 전반에 이루어졌는데, 이들 시기는 각 나라에서 공통으로 주자학이 확산하고 관학으로서 최고의 지위에 이르렀던 시기이다. 그런 점에서 해당 시기의 전기소설 창작은 주자학의 청교도적 엄숙주의와 같은 도덕률에 맞서 세속적 욕망 담론을 펼쳐 보이는 데 그 목적이 있었다고 볼 수 있다. 『전등신화』와 『오토기보코』의 서문에서 구우와 아사이 료이가 공통으로 그 담론의 단초(端初)를 주희가 제공했음을 밝히고 있는데, 이는 담론을 펼칠 수 있는 근거가 주자학 안에서 마련된 것임을 밝힘으로써 세속적 담론이 주자학과 실제로는 배치되지 않는다는 것을 보여주는 효과를 기대할 수 있는 것이다.

김시습의 『금오신화』 속 5편의 서사 또한 사족(士族)의 세속적 욕망의 성취 과정을 보여주는 동시에 세속적 욕망을 스스로 통어하는 과정을 아울러 보여주고 있다. <만복사저포기>의 양생은 환계의 여인과 만나 성적 욕망의 아름다운 성취를 이룬 다음, 옛 성인이 제시한 도덕률을 실천하고 더 이상 세속적인 욕망을 갈구하지 않는다. <이생규장전>의 이생과 최랑 또한 ‘부모에게 알리지 않고’ 성적 쾌락을 경험하지만, 성인이 제시한 도덕률에 따라 부부의 연을 맺고 이생은 과거에 급제하게 된다. 이후 일어난 전란에서 최랑은 정절, 부부 친화와 유별, 효라는 도덕률을 실천하는 모습을 보인다. 이생은 전란 중 자기 목숨에 대한 강한 애착을 드러내며 세속적 인간으로서의 모습을 보였지만, 전란으로 모든 것을 잃은 후에는 세속적 욕망에

대한 집착을 버리고 성인이 제시한 도덕률을 실천하는 인간으로 변모한다. <취유부벽정기>의 홍생은 세속적 욕망을 갈구하지 않으나 풍류를 즐기는 삶을 원한다. 홍생이 환계에서 선녀와의 만남을 통해 영생불멸의 행복 세계의 존재에 대한 믿음을 갖게 되고 그 세계로 옮겨가기 위해 실계(實界)에서 이룬 모든 성취에 대한 집착을 떨쳐내는 모습에서 영생불멸한 세계에 대한 믿음이 세속적 욕망을 통어하는 모습을 보게 된다. <남염부주지>는 과거에 급제하지 못한 사족(士族)인 박생이 남염부주를 방문해 염라왕을 만나는 꿈속 경험을 한 뒤 죽어서 염라왕이 되는 결말을 통해, 현세 현달에 집착하지 않아도 사후 세계에서 그 욕망을 이룰 수 있음을 보여주고 있다. 그리고 <용궁부연록>의 한생은 빼어난 재주가 신령 세계에까지 알려진 인물로 용궁에서 부귀영화를 경험하고 돌아온다. 꿈속에서 선물로 받은 구슬을 보면서 용궁 경험을 실계(實界) 경험의 일부라 판단한 한생은 더 이상 세속적 욕망을 탐하지 않는다. 세속적 욕망을 실계(實界)에서 ‘살아서’ 맛보았다고 여기기 때문에 더 이상의 ‘명리’를 단념하며 세속적 욕망을 스스로 통어하는 인물로 변모하게 된 것이다. 이처럼 김시습의 『금오신화』는 청교도적 엄숙주의와 같은 도덕률을 견지했던 주자학이 지배담론으로 자리함에 따라 개인의 세속적 욕망을 불온한 것으로 여기며 억압했던 작가 당대의 학문 풍토에 맞서서, 김시습 자신의 탁월한 문학적 창작 역량에 기반해 전기소설의 세속적 욕망 담론을 적극적으로 펼쳐 보인 것이라 할 수 있다.

김시습은 세속적 욕망이 탐욕에 이르는 것을 매우 경계했다. 그래서 세속적 욕망이 탐욕에 이르지 않도록 상상 세계를 만들어 낸 도가와 불가의 가르침도 적극 수용했다. 특히 인간의 본성이 본디 선하다는 유가의 가르침을 충실히 따랐던 그였기에, 『금오신화』의 모든 인물은 자기의 본성을 궁구함으로써 선한 본성을 회복하도록 하고 있다. 따라서 『금오신화』는 어릴 때부터 문자 해득력을 기르는 사족(士族)으로 하여금 환상적인 세계에 대한 문학적 경험을 통해 억압된 세속적 욕망을 충족하고 그 속에서 욕망을 통어하는 길을 발견하며 인간 본성의 선함을 궁구하도록 한 전기소설로 창작된 것이었다고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 『金鰲新話』(哈佛大學漢和圖書館).
- 『梅月堂全集』(金時習, 강원향토문화연구회, 『국역매월당전집』, 강원도, 2000).
- 『朝鮮王朝實錄』(<https://sillok.history.go.kr/>).
- 『希樂堂文稿考』(金安老, 『韓國文集叢刊』 21).
- 『舊唐書』, 『宋史』, 『律呂新書』, 『詩集傳』(朱熹), 『樂書』(陳暘), 『夷堅志』(洪邁), 『朱文公文集』(朱熹), 『朱子語類』(朱熹), 『太平廣記』, 『通典』, 『韓詩外傳』(韓嬰)(諸子百家 中國哲學書電子化計劃 <https://ctext.org/zh>).
- 『伽婢子』(松田修·渡邊守邦·花田富二夫 校注, 『伽婢子』, 國際아카데미, 2005; 이 용미 역, 아시아 리이(淺井了意), 『오토기보코(伽婢子)』, 세창출판사, 2013).
- 『剪燈新話』(김용철 교주·역, 『진등삼종(剪燈三種)』(상), 소명출판, 2005).
- 金鍾澈, 『傳奇小說의 전개 양상과 그 특성』, 『민족문화연구』 28, 고려대 민족문화연구소, 1995, 31~51면.
- 金台俊, 『朝鮮小說史』, 清進書館, 1933.
- 류준경, 『형성기 한문소설사 서술의 제문제』, 『韓國漢文學研究』 65, 한국한문학회, 2017, 123~154면.
- 박혜숙, 『금오신화의 사상적 성격』, 『한국문학사의 쟁점』, 집문당, 1986, 343~355면.
- 朴熙秉, 『羅麗時代 傳奇小說 研究』, 『大東文化研究』 30, 성균관대 대동문화연구원, 1995, 33~78면.
- 尙基淑, 『瞿佑의 <剪燈新話> 研究』, 『새국어교육』 53, 한국국어교육학회, 1996, 305~342면.
- 선주원, 『서사적 환상의 내용 구현과 서사교육』, 『청람어문교육』 35, 청람어문교육회, 2007, 203~222면.
- 유요문·소인호, 『<남염부주지>의 『일리론』에 대한 사유 전복의 의미』, 『국학연구논총』 30, 태민국학연구원, 2022, 126~153면.
- 李憲洪, 『崔致遠傳의 傳奇小說의 構造』, 『睡蓮語文論集』 9, 부산여대 수련어문학회, 1982, 163~182면.
- 장연호, 『『太平廣記』의 한국 傳來와 影響』, 『한국문학논총』 39, 한국문학회, 2005, 135~168면.
- 曹壽鶴, 『崔致遠傳의 小說性』, 『영남어문학』 2, 영남어문학회, 1975, 92~107면.
- 池浚模, 『傳奇小說의 嚆矢는 新羅에 있다<調信傳>을 解剖함-』, 『어문학』 32, 한국

어문학회, 1975, 117~134면.

崔南善, 「金鰲新話解題」, 『啓明』 19, 啓明俱樂部, 1927.

李建華, 「唐代科舉行卷之風与傳奇小說」, 『玉林師範學院學報』 2012年 第4期, 玉林師範學院, 98~103면.

周楞伽 遺作, 「唐代的傳奇小說-兼及唐宋傳奇小說的异同」(周允中 整理), 『書屋』 2022年 第十二期, 62~65면.

Geumo Shimubwa (金鰲新話) and Secular Desires

Yim, Ju-tak · Myung, Su-hyun · Choi, Eun-hee · Cui, Yifan

Despite controversy over its genre characteristics and the author's creative intentions, Kim Si-seup (金時習)'s *Geumo Shimubwa* has widely been used as a textbook for the Korean language class in the secondary school. This study aims to newly understand the creative context and intentions of the work, which is still in the midst of many controversies, from a comparative literary perspective. It goes without saying that comparative studies between Que Koo (瞿佑)'s *Jiandeng Xinbua* (剪燈神話) and Asai Ryoi (淺井了意)'s *Otogiboko* (伽婢子) were also actively conducted from an early age. However, it was not noted that the creative context of the two books was in line with the situation of the era in which their status as governmental studies of the Cheng-Zhu school's Confucianism was solidified, and that the context of the appearance of *Chuanqi* (Chinese) or *Jeongi* (Korean) (傳奇) genre was in line with the establishment of the Imperial Examination System. The appearance of the narrative genre during the Tang Dynasty is in line with the establishment of the Imperial Examination System, which allowed all the members of the *shi* or *sa* (士) class, the ruling class of the local community, to participate in the world-wide state and at the same time allowed them to achieve secular desires such as wealth and glory. A human being who pursued secular desires but could control those desires by him/herself, that was an image of talent who wanted to be selected through the examination system. The narrative genre served as samples to present various ways to accomplish secular desires beautifully and control, even give up them. Taoism, Buddhism, and Confucianism, and the old and new poetry and song often used in the genre, were devices designed for hero and heroine to control and restrain secular desires by themselves. However, as the Cheng-Zhu school's Neo-Confucianism, which aimed at the morality similar to that of the Puritanism, became a government school, the general perception of intellectuals during the Tang Dynasty, which allowed secular desires but made them control by themselves,

gradually declined. Both two novels were created at a time when the Cheng-Zhu school's Confucianism established its status as the central government school of each country. It is inevitable to allow all secular desires while maintaining the examination system. Rather, it may be more practical to pursue secular desires in a variety of environments but to show various ways to self-control themselves as pieces of the narrative genre suggests. This is because secular desires cannot and should not be fundamentally blocked. The creation of the works by the two authors was closely related to the intention to show the practical utility of the genre against the trend of blocking even the discourse of secular desires in accordance with the despotism of the Cheng-Zhu school's Confucianism. In this regard, it could be seen that Kim Si-seup's making *Geumo Shinuha* was also carried out in a similar context to the context in which the two books were issued in China and Japan. Thus, this study forms a hypothesis by integrating two previous readings; reading centered on the problem of desire and reading judging the work as a counter-discourse against the Cheng-Zhu school's Confucianism, and tries to verify it true through reading the texts in the socio-historical context of the appearance of the genre.

Keywords: *Geumo Shinuha* 金鰲新話, Secular Desire, Imperial Examination System, *Chuanqi/Jeongi* 傳奇 narrative genre, Cheng-Zhu school's Confucianism

접수일자: 2024. 3. 31.
 심사기간: 2024. 4. 1.~2024. 5. 10.
 게재결정: 2024. 5. 10.

