

고전 시가와 관련된 '산'의 의미와 그 양상

김 해 덕*

차 례

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| 1. 서론 | 3) 「물계자가」의 사체산과 자위적 공간 |
| 2. 본론 | 4) 「청산별곡」의 청산과 비생활적 공간 |
| 1) 「구지가」의 구지봉과 구원의 신성공간 | 3. 결론 |
| 2) 「정읍사」의 산과 기다림의 일상 공간 | |

1. 서론

우리의 설화나 고전 소설에서는 물론, 고전 시가에서도 산은 작품 형성의 주요 배경으로 이용됐거나, 작품의 중심 사상을 드러내는 데 중요한 매재로 자주 쓰였다. 이렇게 때문에 고전 시가와 관련된 산의 의미 파악은 고전 시가를 이해하는 데 하나의 단초가 될 수 있을 것이다.

시가는 신화적 사고가 지배하던 역사의 이른 시기부터 사회 생활의 중대한 사실을 표현해 주는 가장 중요하고도 효과적인 방법이었으며, 그것은 신화와 함께 원시인들의 기본적인고도 원초적인 문학 수단인 하나였다.¹⁾ 그러므로 시

* 부경대학교 국어국문학과 교수.

1) J. 호이징하(김윤수 역), 『호모루멘스』, 까치, 1981, p.169.

여기서 “시는 언제나 산문을 앞서 간다. 신성한 것과 장엄한 것 모두가 시어로써 만이 가장 적절하게 담겨지기 때문이다. 찬가·잠언뿐만 아니라 고대 인도의 경

가와 관련된 산의 의미와 그 양상에 대한 이해는 이를 둘러싸고 있는 신화적 성격을 띤 배경설화와 연관지어 생각해 보면 보다 용이하게 파악할 수 있다. 따라서 본고에서 고찰의 대상인 시가 중 신화적 성격이 짙은 배경설화를 동반하고 있는 경우에는 신화적 사건을, 배경설화가 없이 가사만 전하는 시가에의 경우는 불가불 그 노래 내용을 중심으로 하여 산의 의미와 그 양상을 파악하려고 한다.

그러므로 가야 시대의 가요 「구지가」와 관련된 구지봉의 의미와 성격은 주로 그것의 배경설화와 단군신화에 나오는 태백산과의 의미 비교를 통하여 고찰하려 하며, 백제 가요 「정읍사」 경우는 작품의 내용과 배경설화를 중심으로 하여 산이 갖고 있는 의미와 그 양상을 캐 보려고 한다. 다음으로 신라 내해왕 때의 노래인 「물계자가」는 가사가 전해지지 않으므로 이 노래의 전반적인 상황을 설명해 주는 배경설화를 갖고 사체산의 의미를 파악하고자 한다. 그리고 고려 후기의 시대 상황이 형성배경인 속가 「청산별곡」의 경우는 배경설화가 존재하지 않으므로 작품의 내용과 고려인의 현실지향 의식, 그리고 고려 사회제도의 특성 등을 종합적으로 검토하여 산의 의미와 그것의 성격을 찾아보려고 한다.

산이 내재하고 있는 의미와 그것들의 양상에 대한 고찰은 시조 등 시가 전반에 나오는 산을 대상으로 해야 함은 물론, 설화나 고전 소설 등에 등장하는 산에 대한 연구 결과를 종합하여 결론을 도출함이 바람직하다. 그러나 본고에서는 「구지가」와 「정읍사」, 「물계자가」, 그리고 「청산별곡」 등 4 편만을 우선 고구의 대상으로 하여 산이 갖는 의미와 그 양상을 살펴보려 한다. 왜냐하면 산의 의미와 그것의 변화 양상을 이해하기 위하여 택할 수 있는 고전 시가 작품으로서는 이들 외에 더 마땅한 노래가 별로 없고, 또 이들 노래들이 어떤 식으로든지 산과 관련되어 있어 필자가 바라는 산의 의미를 파악하는 데에 큰 무리가 없으리라 여겨지기 때문이다²⁾. 그리고 시조 등 다른 역사적 장르들에 나오

전 『수트라』나 『샤스트라』라는 종교적인 교서나 회랍 철학의 초기의 작품들까지도 시 형식을 취한다”고 했다.

- 2) 시가와 관련된 산의 의미를 캐고, 그것의 양상을 알아보기 위하여 일차적으로 산과 관련이 있는 모든 시가를 대상으로 해야됨은 재론의 여지가 없다. 그런데 상대 시가의 내용에는 산이 바로 나오는 것은 없다. 왜냐하면 고대인들은 산을 신성시하여 숭배의 대상으로 여겼을 뿐, 미적 관조의 대상으로 하여 노래 부르는 의식 차원에까지 이르지 않았기 때문이다. 그러므로 산이 직접 작품의 내용에는

는 산을 대상으로 한 보다 종합적인 고찰은 다음 기회로 미룬다.

2. 본론

1) 「구지가」의 구지봉과 구원의 신성공간

우리나라의 경우 단군신화를 비롯, 거개의 거룩한 창시의 역사가 신성한 공간으로 관념되었던 산에서 시작되었음을 고대의 문헌 기록들은 잘 알려 주고 있다.³⁾ 산이 이처럼 신성공간으로 인식되고, 그 곳에서 역사의 시원이 비롯하게

나오지 않더라도 그 배경설화에 산이 중심 무대인 「구지가」를 택했다. 「구지가」 내용에는 설령 산은 나오지 않더라도 이 노래에서는 대단히 중요한 역할을 하고, 이것의 의미가 작품 이해의 한 요건이 될 수 있다. 그리고 고전 시가에는 옛 노래가 많이 남아 있지 않는 형편이고, 또 비슷한 시기에 불려진 노래는 대체로 산이 동일한 의미를 띠다고 볼 수 있으므로 내용이 전하거나 혹은 많이 알려진 노래를 택했다. 예컨대, 백제의 몇 노래들 중에서 「정읍사」를 택한 것은 이 노래의 배경 설화에 산이 나오고, 또 그 가사가 전하기 때문이다. 그리고 여기서 추출한 산의 의미는 「지리산」·「무등산」 등에도 같이 적용시킬 수 있을 것이다. 또 「물계자가」는 작품은 전해지지 않더라도 그것의 배경설화가 충실히 당시의 상황을 전하고 있어 이 노래와 관련된 사체산의 성격을 파악할 수 있기 때문에 선택했다.

고려 속가 「청산별곡」은 가사만 전하고 배경설화는 없다 하더라도 이 노래의 제목에 산이 있고, 내용에도 '청산'이 나오므로 산의 의미 파악은 가능하기 때문에 선택했다. 고려 속가 가운데 문층의 「오관산」은 가요 제목에는 산이 있으나 배경설화는 물론이고 그 내용도 산과는 전혀 무관하다.

그리고 본고에서는 시대별 산의 의미 양상을 살펴볼 요량으로 상대에서부터 고려대로까지 창작이나 가창된 시기를 고려하여 이들 시가를 선정했다. 물론, 이 네 노래들의 정확한 창작 연대나 불려진 시기가 밝혀져 있지는 않지만 「구지가」는 AD. 42년이고, 「정읍사」는 백제 때다. 그리고 「물계자가」는 신라 내해왕 17년 때이니 AD. 212년이다. 그리고 「청산별곡」은 고려의 노래이니 앞의 노래들보다 시기적으로 후대다. 그렇기 때문에 이들 노래가 정확하게 어떤 시기에 있었다고 볼 수는 없어도 어느 정도는 순차적이다. 그러므로 산의 의미가 후대로 내려 오면서 어떻게 변화해 왔는지를 알게 하는 데에는 도움을 준다고 하겠다.

3) 원래 고대인들은 산을 그들에게 의식주를 제공하는 공급원으로 생각하기도 했다. 그러나 중요한 것은 산에는 수호신이 거처하므로 인간이 접근하기 어려운 곳, 천상으로 오를 수 있는 곳, 장엄하게 높고 깊어 신비의 역사가 이루어지는 곳

됨은 선인들이 영혼관념과 미의식 등 추상관념을 형성시킨 이후부터이다. 이때에 이르러 본격적으로 원시신앙과 원시예술이 생겼으며, 이것이 토대가 되어 천신사상과 산악 숭배사상이 확립되었다. 예술은 본래 신과의 교통을 위한 주술적 소통 도구이므로 예술의 발생 시기는 역사의 발전 단계로 볼 때는 대체로 후기 구석기 시대와 신석기 시대이며, 고대 국가가 형성된 무렵이다.⁴⁾

「구지가」가 삼입 가요로 되어 있는 가락국기에도 구지봉을 신의 상주처나 강림 장소, 또는 신과의 교통이나 하늘과 땅의 결속을 가능케 하는 하늘의 문, 신성공간인 성소(聖所)로 설정하여 놓았다. 그러면 이 구지봉이 당시에 구체적으로 어떤 양상으로 인식되었는지 알아보기로 한다.

먼저 「구지가」가 삼입가요로 나오는 가락국기를 살펴보자. 『삼국유사』 권2 가락국기 조에는 구간(九干)들이 하늘의 명령을 받은, 그러나 그 모습을 숨긴 존재의 지시에 따라 구지봉에서 굴봉정활토(掘峰頂掘土)의 행위를 하면서 수로왕의 탄강을 맞이하기 위하여 이 노래를 불렀다.⁵⁾ 구지봉에서 구간들이 산 꼭

등의 신성공간적 이미지를 만들었다는 점이다. 모성 우위의 관념과 사머니즘적 우주관의 잔재와 유습이 반영됐다고 볼 수 있는 마고할미가 거처한 장백산과 신망대할미가 신화적 신성성을 행한 한라산이 여기에 해당된다. 또한 해모수와 웅심산, 진한 6촌의 씨족장과 산정, 탈해왕과 토함산, 온조왕과 한산의 부악악, 삼성시조와 한라산 등도 다 같은 맥락이며, 부소산에 나무를 심어 고려 태조의 모친이 왕건을 낳았다는 것도 이와 궤를 같이 한다 할 수 있다. 그런가 하면 도읍이나 성시(城市)를 진호한다고 믿는 진산(鎭山)이나, 집터나 뗏자리 맞은 편에 있는 산을 안산(案山), 토지나 마을의 수호신이 거처한다고 믿는 산을 당산(堂山)이나 주산(主山)이라고 한 것도 산이 갖는 구원적 이미지와 같은 맥락이다. 그리고 다른 나라의 경우나, 혹은 종교적 차원에서도 우리나라와 결코 다르지 않다. 즉, 『산해경』의 고산(苦山), 소산(少山), 태실산(太室山) 모두가 신령과 귀신이 거처하는 곳으로 믿어졌다. 또 사주세계(四洲世界)의 중앙에 존재한다는 불교의 수미산이나 관음보살이 상주한다는 보타산, 보현보살이 거처한다는 아미산, 그리고 모세가 하느님으로부터 10가지 계율을 받았다는 기독교의 시온산, 인도인의 신앙 속에 등장하는 메루산, 팔레스틴에 있는 다불산, 우랄알타이 인들의 수메르산, 라오스와 타이랜드 북부에 있는 진달로산 등은 신과 접촉할 수 있는 신성한 산(sacred mountain)이며, 이는 이른 바 중심의 상징으로서 세계의 배꼽에 해당되고 하늘과 연결된다고 믿어졌다.

4) 윤내현, 『한국고대사』, 삼광출판사, 1989, pp.28~29 참고.

5) 『삼국유사』 권2 가락국기 조(皇天所以命我者 御是處 惟新家邦爲君后 爲茲故降矣 備等須掘樺頂掘土 歌之云). 그런데 최치원의 「석리정전(釋利貞傳)」에 의하면 김수로왕이 대가야의 왕 뇌질주일의 동생으로, 그 어머니는 가야산 신 정전모주(正見

대기를 파며 흙을 모으는 행위를 한 것은 신사(神祠)가 있는 신앙의 중심지에서 제의를 베풀기 위해 단을 모으던 작업이든지,⁶⁾ 신의 강림에 저해가 되는 요소를 막기 위한 주술적 행위라 볼 수 있다. 원래 신과의 소통은 강력한 주술적 효능을 지닌 예술적 행위, 특히 그 중에서도 주력 효과가 있다고 믿어졌던 시가를 통하여 주로 행하여졌고, 그것이 행하여지는 장소가 대체로 산이다. 이런 성격의 산인 구지봉은 신을 맞이했던 신성하고 거룩한 구원의 성소(聖所)로 당시에는 관념되었음이 틀림없다.⁷⁾ 이로 보아 등극의식, 즉 영신(迎神)의 신성한 제의적·주술적 행위가 구지봉 정상에서 이루어졌음과 함께 산에서만이 천상의 신과 원만히 교통할 수 있고, 산에서만 신의 계시를 들을 수 있고 또 신을 맞이할 수 있는 절대적 신성공간이라던 고대인들의 일반적 관념⁸⁾을 가락국 시대의 김해 지방 사람들도 갖고 있었음을 알 수 있다.

가락국기의 설화는 단군신화와는 산에 대한 인식의 측면에서 확연한 차이점을 보여 주고 있다. 즉 단군신화에서 환웅이 하강하여 신시를 베푼 장소가 산임은 물론이고, 곰이 여자의 몸으로 변환(熊得女身) 곳도 산 속에 위치한 동굴이다. 여성성으로 인식될 수도 있는 동굴이, 그리고 곰과 호랑이가 실제로는 무엇을 상징하든 간에 이것들은 전부 산에 존재하는 것들이다. 그러므로 단군신화에 나타난 산에 대한 선인들의 인식은 산이 전적으로 거룩하고 신성한 창조 의 장소로 관념되었다는 점이다. 그래서 천상에서의 신의 강림도, 곰이 여자의 몸으로 화합도, 단군의 탄생도 다른 보조적인 도움 장치없이 오로지 성산인 태

母主)다. 정전모주가 천신 이비하(夷毗阿)에 감응되어 이 들을 낳았다고 한다.

- 6) 허영순, 「고대사회의 무적신앙과 그 가요의 연구」, 부산대 대학원, 1962.
 7) 고대인들은 산에 대하여 신성 의식을 갖고 있었으나, 이들은 산 자체의 숭엄함을 찬양하거나 산의 위대함을 기리는 예술 행위는 영위되지 않았다. 이는 고대인들이 산악에 압도당하여 산을 숭배의 대상으로만 생각했지 미적 대상으로 보기가 어려웠기 때문이라 여겨진다. 우리의 경우는 대개 중세나 근대에 와서야 산을 찬탄하거나 미적 관조의 대상으로 삼아 본격적 예술 행위를 했다. 그 가장 대표적 인 것이 시조 등 강호시가일 것이다.
 8) 이은봉, 『한국고대종교사상』, 집문당, 1984, p.110.
 여기에서 저자는 고대인들이 산을 신의 거주처, 사령이 거주하는 곳으로 파악했다고 했는데, 이처럼 산을 신성공간으로 파악하여 연구한 글은 아주 많은 편이다. 『우주와 역사』(M. 엘리아데, 정진홍역, 현대사상사, 1984)와 『신화 미술 제사』(장광직 저, 이철 역, 동문선, 1990) 등이 있다.

백산에서만 전개되었으며, 또 단군이 뒤에 산신이 된 곳도 백악산의 아사달로 설정되어 있다. 신의 강림과 귀환과 관련된 구원의 영역은 오직 산일 뿐이다.⁹⁾

그런데, 가락국기에 나오는 수로왕 탄강은 이와는 사정이 다르다. 구간과 중서(衆庶)들이 모두 기뻐하면서 노래하고 춤추니, 붉은 단이 붉은 보자기에 짜인 금합 속에 황금색 여섯 개의 알이 담겨 하늘에서 구지봉으로 내려왔다.¹⁰⁾ 강력한 주력(呪力)을 발휘한다고 믿어졌던 신맛이 노래 「구지가」와 엑스타시로 인도하는 춤, 그리고 주술적 동작의 신비한 작용과 그것들의 조력에 의해 신이 천상에서 하강한 장소가 구지봉인 것이다. 여기까지는 천강신화가 다 그렇듯이, 단군신화와 수로왕 탄강신화와의 사이에 대차가 없다. 그러나 수로왕 탄강신화에서는 등글기가 해와 같은 황금색 여섯 알이 하늘에서 내려 와 구지봉 정상 어느 신성장소에서 사람으로 변하지 않고, 구간 중의 한 사람이었던 아도간(我刀干)의 집에서였다.¹¹⁾ 말하자면 알이 최초로 현현한 장소는 성소로 인식되었던 구지봉이었으나, 여섯 알이 여섯동자로 화환(化爲童子) 중요한 장소는 일상적 공간과 다름이 없는 아도간의 집이었던 것이다. 놀랍게도 성스러운 일이 속(俗)된 공간에서 벌어지도록 장치된 것이다. 꿈이 여자의 몸으로 변신하는 모티브나, 여섯 알이 화위동자(化爲童子)하는 일은 탄생의 원리로서 기본적으로는 같다. 그런데도 단군신화는 신성한 산을 변신의 장소로, 가락국기에서는 일상적인 공간에 지나지 않는 아도간의 집을 사람으로 화하는 장소로 각각 설정하고 있다. 이는 다른 여러 이유로 설명할 수도 있겠지만 필자가 생각하건대 산에 대하여 옛 사람들이 갖고 있던 신성의식이 후대로 내려오면서 변화되었는지 쇠미한 것이 주된 원인으로 작용되었다고 생각한다.

9) 『삼국유사』 권1 탈해왕조를 보면 다음과 같은 기록이 있는데, 이것도 산에 대하여 갖고 있는 같은 차원의 신화적 관념이다. 즉, 27대 문무왕 때인 조로(調露) 2년 경진 3월 15일 신유 밤에 문무왕의 꿈에 매우 험상궂게 생긴 한 노인이 나타나 말하길 나는 탈해인데, 내 뼈를 소구천에서 파내어 소상(塑像)을 만들고, 그것을 토함산에 봉안하라 했다. 왕이 그 말을 따랐고, 그 후 나라 안에서 풀이 자라고 제사를 지내니 이가 곧 동악 산신이다.

10) 『삼국유사』 권2 가락국기조(九干等如其言 咸忻而歌舞 未幾仰而觀之 唯紫繩自天垂而着地 尋繩之下 乃見紅幅裹金合子 開而觀之 有黃金卵六圓如日者).

11) 『삼국유사』 권2 가락국기조 (有黃金卵六圓如者 衆人悉皆驚喜 俱伸百拜 尋還裴著 抱持而歸我刀干 賓榻上 其衆各散 過浹辰 翌日平明 衆庶復相聚集開合 而六卵化爲童子 容貌甚偉).

환언하면 단군신화가 형성될 즈음에는 산은 전적으로 신화적 차원에서 절대 신성공간으로 관념되어졌으나 「구지가」가 삼입돼 있는 김수로 왕 탄강신화가 생성될 시기, 즉 고대 국가가 성립되던 무렵에는 이미 산은 신성스러운 모든 신화적인 사건이 그 곳에서 완결될 수 있는 절대 신성공간으로 관념되지 않았다는 증거가 아닐까 한다. 이는 산에 대한 숭엄하고도 성스러운 관념과 인식이 후대로 내려올수록 쇠미해졌음을 나타내는 근거가 된다 하겠다.

다음으로는 구간들이 「구지가」를 부르면서 왕의 탄강을 맞이한 날이 3월의 상사(上巳)일로, 이날은 액을 털기 위하여 사람들이 모여 목욕하고 물가에서 술마시며 놀이를 벌이던 계육지일(禊浴之日)이었다는 점이다. 이 사실 또한 고대인들의 산에 대하여 갖고 있던 신성의식이나 구원의식의 약화를 뒷받침할 수 있다. 이 계육의 날은 일상의 날과 구별이 되는 신성시간이다. 신성공간인 산에서의 역사가 그 자체로써 동기를 얻어 이루어지는 것이 아니고 신화적인 원시간, 즉 축제나 제전의 시간인 신성한 시간인 계육지일을 중심으로, 예언적 주술적 성격의 「구지가」¹²⁾와 황홀경에 이르게 하는 접신적(接神的) 도구인 춤의 효능, 그리고 주술적 행위까지도 포괄한다고 볼 수 있는 '굴봉정찰토'의 기능적 도

12) 「구지가」의 주술적 성격이나 김수로 왕의 주술사로의 역할에 대하여는 부언이 필요 없을 정도로 많이 논급이 된 상태다. 필자도 김수로왕은 프레이저가 『황금의 가지』에서 말한 천후(天候)의 조절자로서 역할했던 공적 주술사(公的 呪術師)로 볼 수도 있다고 생각한다. 왜냐하면 『三國遺事』 권3 어산불영 조에는 수로왕이 주술로써 독룡과 나찰녀의 해독을 금하려고 했음이 적혀 있기 때문이다. 이로 볼 때 주술적 효과를 유발하는 노래를 창작하거나 유포시킬 수 있는 능력이나, 다른 주술적인 직능을 가졌다고 생각된 사제자로서의 수로가 왕이 된 사실은 재간 있는 공적 주술사가 추장이나 왕 위에 오른다는 프레이저의 지적과 합치된다. 그러므로 「구지가」는 개인을 집단에 귀속시키기 위한 비유적 가르침이라고 말해지는 신화의 성격과도 상통한다.

그리고 C. 바우라가 『詩와 정치』(김남일 역, 전예원, 1983, p.67)에서 “미개사회에서 시와 예언은 매우 밀접한 관계를 유지하여 양자를 구별하는 것이 곤란할 정도이며, 진정한 예언자는 시인이다”라 한 말이나, J. 호이칭하가 『호모 루덴스』(김윤수 옮김, 까치, 1981, p.161)에서 “바테스, 즉 예언 시인은 봉헌 의식의 사제로서, 심지어는 주술가로서 등장하기도 한다”고 한 주장, 그리고 장광직이 『신화 미술 제사』(이철 역, 동문선, 1990, p.86)에서 “중국 삼왕 조의 제왕들이 곧 무당의 우두머리라는 사실을 확실히 말해 주고 있다.……이들 제왕들에게는 예언권이 있었다.”고 한 견해도 김수로 왕의 성격을 이해하는 데 참고가 될 것이다.

움 아래서야 결국 이루어진 것이다. 이것도 산에 대한 고대인들의 전통적 신성 의식이 미약하여 신화의 중심적 공간에서 밀려난 때문이 아닐까 한다. 왜냐하면 단군신화에는 가락국기에서와 같이 이런 신성한 시간의 도움이 없이 신성한 공간 자체에서 모든 신성한 일이 완결되었다. 단군신화를 보면 다만 “고기에 이런 말이 있다. 옛날에 환인의 서자 환웅이 있어 천하에 뜻을 두고 인간 세상을 탐하며 구했다. 아버지는 아들의 의도를 알고...”¹³⁾라는 식으로 표기하고 있을 뿐 신성한 시간의 별다른 설정 같은 것은 아예 없다. 이와 같은 몇 가지 사실로 미루어 보건대 단군신화 시대에 고대인들이 생각했던 절대적 신성공간으로서의 산에 대한 관념이 후대인 가락국형성 시대에 와서는 많이 퇴조했음을 「구지가」의 구지봉에서 확인할 수 있다.

2) 「정읍사」의 산과 기다림의 일상 공간

「정읍사」는 가사가 국문으로 문헌에 정착되어 지금까지 내려오고 있다. 이들 백제 가요전부가 산을 배경으로 한 부대설화를 갖고 있으며, 「정읍사」를 제외한 여타의 노래는 산의 이름이 가요의 제목으로 그대로 사용되고 있다. 그만큼 백제인들의 의식은 산을 삶의 중요한 터전으로 생각했던 것이다. 다시 말하면 그들의 삶의 방식과 형태를 어떤 식으로든지 산이 좌우한다고 생각하고 있었음과 당시의 삶에서 야기되는 여러 장애로부터 그들을 보호해 줄 수 있는 가장 적절한 공간으로도 여겼기 때문이라 생각할 수 있다.¹⁴⁾

인류 역사의 시원이 신성한 공간이며 우주의 중심으로 여겨졌던 산에서 대개 이루어졌고, 그래서 인간이 궁극적으로 구원받을 곳도 산이라 생각된 점, 현실의 고통과 장애가 완전히 제거된 이상향의 주된 장소가 산 속의 어느 곳으로 설정되어졌음은 주지의 사실이다. 이런 것과 판연시켜 볼 때 가요의 제목으로 산의 이름을 가져다 붙인 것은 인류문화의 발달단계와도 전혀 무관한 일이 아닐 것이며, 인간이 갖고 있는 산악 지향심리의 한 표현이라 하겠다.

13) 『삼국유사』 권1 제2 기이편에 “古記云昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太白 可以弘益人間...”라 기재되어 있다.

14) 고려대학교민족문화연구소, 『한국문화사대계』1, 고려대 민족문화연구소, 1979, pp.30~34 참조.

그러면 적어도 백제시대부터 불려진 「정읍사」의 배경설화에 나오는 산은 어떤 의미를 내포하고 있으며, 「구지가」의 구지봉과는 어떤 의미 차이를 보이는지 알아보자. 물론 「정읍사」도 앞에서 논의되었던 「구지가」와 마찬가지로 가사 자체에는 산이 등장하지 않는다. 그러므로 이 노래의 창작동기와 형성배경을 알려 주는 부대설화에 나오는 산으로써 이것의 상징적 의미를 밝혀 볼 수밖에 없다.

그런데 「정읍사」 가사는 가집 『악장가사』에 국문으로 수록되어 있으며, 이의 부대기록은 「고려사」에 실려 있다. 이에 대한 기록에는 전주의 속현 정읍에 사는 행상인의 아내가 그의 남편이 행상을 가서 오랫동안 돌아오지 아니하므로 산석에 올라가 남편이 돌아올 길을 바라보면서 혹시 밤길에 해를 입지나 앓을까 염려하여 이 노래를 불렀다고 되어 있다.¹⁵⁾ 이로 볼 때 남편의 안위를 걱정하면서 그리워하는 아내의 마음이 노래로 읊어진 것인데, 이와 같은 그리움과 기다림의 정한은 「만전춘별사」·「가시리」 등 고려속가와 그 외 한국의 다른 시가에서 흔하게 찾아볼 수 있는 대표적 전통정서이다. 물론 앞에서 언급된 단군신화와 「구지가」에서도 기다림의 모티브는 발견된다.¹⁶⁾ 특히 이별이나 기다림으로 인하여 비롯된 비극적 상황의 전개는 박제상 부인이 왕자를 구하러 왜에 간 그의 남편을 치슬령에서 기다리다 망부석이 되었다는 『삼국사기』의 기록에서도 찾아 볼 수 있다.¹⁷⁾

15) 고려사 권71 악2 삼국속악조(井邑全州屬縣 縣人爲行商 久不至 其妻登山石以望之 恐其夫夜行犯害 托泥水之汚以歌之 世傳有登帖望夫石云).

16) 남편을 기다렸다는 점에서는 「치슬령곡」의 치슬령도 「정읍사」의 산과 같다. 박제상 부인이 왜에 왕자를 구하러 간 남편 박제상을 치슬령에서 딸과 함께 기다리다가 망부석이 되었다는 설화는 「정읍사」 설화와 아주 같다. 특히 또 다른 치슬령의 설화에는 박제상 부인의 혼이 새가 되어 맞은 편 산의 바위 틈 속으로 숨어 버렸는데 그 바위를 은을암(隱乙岩)이라 한다. 지금도 그 은을암이 있으며, 그것의 옆에 조그만 암자도 있다.

17) 단군신화에서의 기다림은 일반적인 시가의 배경설화에서 볼 수 있는 것과는 성질이 다르다고 할 수도 있다. 그러나 꿈이 사람으로 변하기를 고대하면서 21일 울 산의 굴에서 기(忌)하면서 기다린 점과, 그 기다림 끝에 여자의 몸으로 변하여 가화(假化)한 환웅과 결혼, 단군을 낳은 것은 근본적인 원리에서는 기다림이라고 볼 수 있겠다. 이는 구지봉도 구간과 중서가 왕을 맞이 하기 위하여 제의를 벌이며 기다린 장소로 볼 수 있어 역시 같은 의미 차원이다.

이 두 망부석 설화가 공유하고 있는 특징은 아내가 산에서 남편을 기다렸으며, 그들이 기다린 바위가 구체적인 증시물로 제시되어 있다는 점이다. 그리고 모두가 결국에는 기다림의 목적은 이루어지지 않은 채 망부석이 되는 등 이별의 한을 품게 되었다는 점이다. 또 여인들이 기다림의 장소로 산을 택했다는 점은 신화에서 신적 존재나 자신들을 다스려 줄 통치자를 기다리는 신성공간으로 이용된 현상과는 같은 차원의 의미망이다. 이는 단군신화나 「구지가」의 배경설화로써도 확인된다. 그런데 단군신화는 신성한 공간인 산에서 기원의 목적이 성취되었음을 알려 주고 있으며, 「구지가」에서는 구간들에게 내려진 신의 역사가 산에서 다 완결된 것은 아닐지라도 수로왕 탄강의 장소는 산이었음을 일러 주는 반면에, 「정읍사」의 배경설화나 「치술령곡」의 망부석 설화는 산이 어떤 동기부여의 장소는 될 수 있어도 기다림의 목적이 성취되거나 해결됨은 보지 못한 채 전부 좌절로 처리되었음을 말해 준다. 산이 하늘과 땅을 연결해 주는 중간자적 자리를 차지하면서¹⁸⁾ 신성한 역사적 사건이나 인간의 바람을 성취시켜 준다는 산에 대한 인식이 점차 쇠퇴해져 마침내 인간의 모든 일에 거의 영향을 끼칠 수 없다는 식으로 형성돼 갔음을 시사한다 할 수 있다.

즉, 구지봉에서 구간들이 「구지가」를 불러 김수로 왕을 맞이했으나, 「정읍사」에서는 기다리던 아내가 그의 남편을 만났는지의 여부는 밝혀져 있지 않다. 다만 망부석이나 여인이 기다린 발자국 흔적만 증시물로 제시한 것은 간절함과 애절함을 간직한 채 남편과의 상봉은 이루어지지 않은 것을 암시하기 위한 장치로 봐도 될 것 같다. 그만큼 고대인들이 산에 대하여 가졌던 신성의식이나 성소로서의 역할관념이 후대로 내려올수록 약화되어 「정읍사」 등 시가에는 거의 투영되지 않았다는 것이다. 정확하게 「구지가」와 「정읍사」를 창작시점을 기준으로 하여 순차적으로 나열하기는 어렵기 때문에 시대별 의미변화의 추이로 단정하기에는 난점도 있다. 그러나 산은 고대에는 신성한 장소로 철저히 관념되었으나 후대로 내려올수록 그런 의식이 미약해졌다는 사실을 추론하는 데는

18) 멀치아 엘리아데(정진홍 역), 『우주와 역사』, 현대사상사, 1984, p.28 참조. 그리고 또 이것은 멀치아 엘리아데가 '성과 속'에서 산을 천상과 지상 사이의 접촉을 표현하는 이미지들 가운데의 하나로 본 것과도 같은 내용이다. 그는 세계의 축에 관계된 것으로서 천상과의 교통에 사용되는 이미지들 가운데는 기둥·사다리·산·나무·덩굴 등을 들고 있다.

별 문제가 없다 하겠다. 그런가 하면 신화시대나 상당한 후대까지 산을 신이 현현하는 장소로 보긴 하였으나 인간 자신이 중국에 가서 구원을 받을 수 있는 낙원과 같은 장소로 생각한 예는 찾아 볼 수 없으며, 중세나 근대 이후에 와서 산은 미적 관조의 대상이나 도덕적 가치의 궁구를 위한 도량으로 자리했다.

3) 「물계자가」의 사체산과 자위적 공간

「물계자가」는 신라 10대 내해왕 때의 물계자가 창작한 순수 서정시이다. 신라 초기의 노래인 「회소」와 「신열악」, 「돌아악」 등은 집단적인 행사 때 불려졌던 민요이거나, 악기의 반주나 춤 등이 따르는 신라 때의 궁중악인데 반하여, 이 노래는 본격적인 개인 창작 서정시가의 출발을 알리는 서정시라는 점에서 그 의의는 크다. 그러나 이 노래의 창작동기나 배경에 관한 기록만 있을 뿐 가사는 전해지지 않는다.

물계자는 가세(家世)가 평미한 사람이었으나 어릴 때부터 지조가 강했다고 한다. 그는 내해왕 14년(AD,206) 팔포상국(八浦上國)이 가야를 침입하자 신라에 구원을 요청했고, 신라는 그 요청을 받아들여 팔포상국과 전투를 벌이게 되었다. 이 싸움에서 전공이 두드러진 사람이 물계자였다. 그러나 논공행상 때 그에게는 아무런 포상도 주어지지 않았다. 3년 뒤, 다시 골포(骨浦) 등 3개 연합군과의 싸움이 갈화성(渴火城)에서 벌어졌는데, 이 때도 수십 명이나 되는 적의 수급을 베거나 포로로 잡는 혁혁한 전과를 올렸다. 그런데도 또 다시 전혀 그의 이름은 전공을 기리는 반열에 끼이지를 아니했다. 그래서 머리를 풀어 헤치고 거문고를 들고 사체산(師屍山)에 들어가 다시는 세상에 나오지 않았다고 한다. 그 곳에서 그는 대나무의 곧은 성벽을 슬퍼하며 그것에 가탁하여 노래를 짓고, 힘차게 흐르는 시냇물 소리에 비껴서 거문고를 타고 곡조를 만들었다.¹⁹⁾ 그러면 물계자가 군공(軍攻)이 컸음에도 그 공을 전혀 인정받지 못하자 들어가 버린 산, 즉 사체산의 구체적 의미 생각해 보자.

신라 때는 전통적인 민간신앙인 산악숭배사상에 불교의 방위신앙이 영향을 미쳐 오대방위신앙이 형성되었다.²⁰⁾ 그 결과 신성시되던 오악(五岳)이 정해진

19) 『삼국사기』 권제48 열전8 물계자초와 『삼국유사』 권5 피은8 물계자초 참조.

20) 이는 도교의 방위 숭배적 신앙과도 유사하다고 하겠다. 불교에서는 동서남북 등

것이다. 그러므로 신라 시대에도 산을 신성시하는 관념은 변하지 않은 채 민중들의 의식 속에 자리해 왔다. 그러나 사체산은 그와 같은 의식이 벤 신성공간으로 여겨졌다고는 보기 어렵다.

『삼국사기』나 『삼국유사』 등 문헌의 기록을 볼 때 물계자의 군공은 누구에게도 인정받을 수 있는 엄연한 사실이었으나 그가 태자에게 오직 밋게 보인 탓에 그 공이 인정되지 않았을 뿐이다.²¹⁾ 공이 인정되지 않자 그 사실을 안타깝게 생각한 어떤 사람이 자신의 전공사실을 왕에게 아뢰는 것이 좋다면 그렇게 하기를 권고까지 했으나 처음에는 그렇게 하는 일은 지사(志士)가 할 일이 아니라고 하면서 그저 힘써 때를 기다려야 된다고 했다.²²⁾ 그러한 그가 다음의 싸움에 대한 논공행상에서도 역시 제외되자 이번에는 자신이 싸움터에서 목숨을 내놓고 몸을 버리지 못했다는 자괴성 변명을 부인에게 늘어놓은 뒤 사체산에 은거하여 다시는 세상에 나오지 않았다는 것이다.

이러므로 물계자가 들어가서 숨어 산 사체산은 「구지가」의 구지봉처럼 집단이 바라는 어떤 현실적 목적을 성취하기 위해서나 공동염원을 해결하기 위하여 천신이나 산신에게 기구하러 찾아 들어 간 신성공간이 아니다.²³⁾ 그렇다고 삶의 철리를 궁구하여 인생의 보람이나 의미를 찾아서 도풍적이거나 선적(仙的)

사방 방위 신앙이 있는데 여기에 중앙의 방위를 첨가한 것이 오방위 신앙이다. 즉, 동방은 아촉불이, 서방은 아미타불이, 남방은 보생불이, 북방은 불공여래가, 중앙은 대일여래가 거처한다고 믿어 이들 각 방위를 신성시하게 되었다(『불교사건』, 운허 용하 저, 법보원, 참고). 이것의 영향으로 신라에서는 나라의 동서 남북과 중앙에 위치한 오악, 즉 토함산·지리산·계룡산·태백산·부악이 정해지고 이곳에 상주한다고 믿는 신에게 중사(中祀)인 산신제를 국가적인 행사로 해마다 지냈다(『삼국사기』 권32, 잡지 제1 제사 조).

- 21) 『삼국사기』 권제48 열전8 물계자조(…勿稽子有大功 以見惜王孫 故不記其功…).
- 22) 『삼국사기』 권제48 열전8 물계자조(…勿稽子曰 矜功求名志士所不爲但當勵志以待後時而已…).
- 23) 『삼국유사』 권5 감동7에 나오는 팽덕과 엄장도 각각 시정(市井)인 분황사 서리(西里)와 남악에서 숨어 살았으나, 이는 물계자와는 전혀 동기와 목적이 다르다. 이들은 아미타부처의 상주처인 서방정토로의 서승(西昇)을 위한 수행이 그 목적이다. 그러므로 엄장이 숲의 나무를 베어 불살라 경작했던 남악은 신적 존재와 교통할 수 있는 신성한 곳으로 볼 수 있어 사체산과는 다르다. 또 피은조의 신층이 거처한 남악이나 두 성인이 은거한 포산(包山)도 사체산의 의미와는 다르다.

경지를 이루려고 한 것도 아니다. 오직 정당한 댓가나 보상이 이루어지지 않는 세상의 한심한 작태가 실망스럽고, 또한 태자 등 주변사람들의 줌스러운 심보가 실망스러워서 급기야는 현실을 등진 것이라 하겠다. 훗날을 기약하려고 결심하기도 했으나 여의치 않아 결국 산으로 들어간 것이다.²⁴⁾ 그것은 한으로 촉발된 행동이다. 그 감정의 멍에를 벗지 못해서 결국 들어갔으므로 사체산은 은거나 유패 등의 의미를 지닌 폐쇄적인 공간일 뿐이다. 그렇기 때문에 노장적 성격을 띠는 자족적인 자연공간이 아니라 개인적 심리적 차원의 자위적 공간으로 역할했을 뿐이다.

물계자가보다 150여년 전에 가창된 「구지가」의 구지봉은 구간과 증서를 다스릴 왕을 보내준 구원과 구제의 절대 신성공간이며, 구간들과 증서들이 산이 갖는 이와 같은 속성과 신비한 힘을 믿었던 관계로 것처럼 구원이 구체적인 현실로 형상화된 산이다. 그런데 물계자가 머리를 풀어 헤치고 들어간 사체산은 소외감정과 도피적 심리에서 선택된 장소이므로 신라인들의 산에 대하여 갖고 있던 보편적이 정서와도 다른, 오직 개인적인 심리적 차원의 위안만이 얻어지는 곳이다. 그러므로 사체산에서는 신화시대부터 계속된 산의 원형적 이미지가 많이 약화되거나 변형되었다고 볼 수 있다.

특히 그는 사체산으로 들어가서 대나무의 꿈은 병통이 되는 성벽을 슬퍼하여, 노래를 창작했다고 했다. 대나무의 꿈은 성벽을 본받아 마음의 꿈을 더욱 확장시키거나 정진시키기 위하여 이 노래를 지어 부른 것이 아니라, 대나무의 꿈은 성벽을 슬퍼하여 노래를 지은 것이다. 이는 그의 성격이 대나무처럼 꿈고 강하여 태자 등 왕손과 타협을 못하였고, 그 결과 군공을 인정받지 못하는 결과를 낳았다고 본 것이다. 만약 대나무처럼 성벽이 꿈지 않았더라면 군공을 인정받을 수도 있었을 것이며, 사체산으로 들어와 세상을 등질 필요도 없었을 것임을 기록들은 함의하고 있다고 보아야 된다. 이는 자신의 타협할 줄 모르는 성

24) 신라인들은 신라를 청정한 불국토라 생각하고, 화랑을 미륵의 화신으로 많이 나타냈다. 그러면서 신라를 미륵이나 관음의 현신처로 여겼다. 이런 면에서 볼 때 물계자의 행위는 모든 현실적인 장애를 해결하여 바로 신라 강토를 정토로 건설하려고 한 신라인들의 적극적인 사고와 행동과는 거리가 있다. 결국 신라인들의 인식이 이러했으므로 화랑이 근간이 돼서 삼국통일을 성취시킬 수 있었다고 하겠다.

격에 대한 회환과 자신도 어쩔 수 없는 안타까움에 대한 절망을 은연중 나타내고 있는 것이다. 그렇지 않으면, 대나무의 곧은 성질을 병(病)으로 표현하지는 않았을 것이다.²⁵⁾ 적당히 현실과 타협하고 싶는데도 자신의 뜻대로 되지 않는 것이 자신의 성벽 때문임을 괴로워하고 있는 심정임을 문헌 기록은 암시하고 있다. 그는 자기 내면과의 격렬한 투쟁과 심한 갈등에서 유발된 심리적 한계상황에 도달했고, 그것으로 인한 응혈을 안고 급기야는 사체산으로 들어와서 평생 세상을 등진 채 산 것이다.

이렇게 볼 때, 물계자가 숨은 산은 자기 자신도 이해하기 어려운 자신의 마음에서 일어나는 갈등과 고통을 진정시키기 위하여 택해진 장소인 셈이다. 어릴 때부터 지조가 높다고 평가를 받았던 그였지만, 현실적인 욕망을 절연한 채 고고하게만 살 수는 없었다. 그래서 첫 번째의 사건 때는 힘써 다음 기회를 기다릴 뿐이라고 했던 그가 그 다음에도 아무런 보상이 주어지지 않자 결국 울분이 내면에서 폭발했던 것이며, 이와 같은 상태를 마음 속에 간직한 채 계속 현실에서 안주하기는 어려웠던 것이다. 그래서 자신의 내심을 다른 사람에게 은폐하고, 그러면서 자신의 처지를 잊음과 동시에 혼돈의 심리에서 자신을 구하거나 도피하기 위한 하나의 방편으로 사체산으로 들어갔던 것이다.

그는 또 그 산에서 힘차게 흐르는 물소리에 비겨서 거문고를 타고 노래를 지었다. 이런 행위들은 자신의 비극적 처지를 승화시키기 위한 것이 아니라, 잊기 위한 것이라 볼 수 있다.

구간과 중서가 구지봉에 오른 행위와는 전혀 그 목적과 성격이 다른 것이다. 그런가 하면 남편의 안위를 걱정하며 산 고개의 바위 위에서 기다리며, 달로 대신된 천치신명께 기원했던 「정음사」의 산과도 다른 의미 차원이다. 「구지가」와 「정음사」에서는 그 기다림의 대상과 강도에는 서로 다름이 있다 하더라도 산을 기다림과 구원의 장소로 생각한 점에서는 큰 차이가 없다.

그러나 「물계자가」의 사체산은 물계자가 불기피하게 선택한 장소이긴 해도 앞의 다른 시기에 나오는 산처럼 어떤 대상을 기다리는 장소는 아니다. 다만 단절과 폐쇄, 그리고 격리의 자위적인 공간일 따름이다. 방어적 폐쇄심리를 남에

25) 『삼국유사』 권5 피은8 물계자조(…乃被髮荷琴 入師叢山 悲竹樹之性病 寄托作歌 擬溪澗之咽響 扣琴制曲 隱居不復現世).

게 드러내지 않은 채 세상을 피해서 사는 데는 더 없이 적당한 곳이 산이었던 것이다. 그의 행위를 자기 암시적 구원의 심리기제로 볼 수 있다면 산이 갖는 구제와 구원의 원형적인 상징이 여기에서도 그대로 유지되고 있는 셈이다. 어쨌던 신라의 물계자는 산을 자신의 응어리친 심리를 치유하여 자기를 구제하는 수단으로 일찍이 이용한 순수 서정 시인인 면에서는 자연을 대상으로 하여 읊은 조선 시대의 강호시조 작가들과도 연결된다고 할 수 있다.

4) 「청산별곡」의 청산과 비생활적 공간

앞에서는 「구지가」와 「정음사」, 그리고 「물계자가」와 관련된 산의 상징적 의미와 역할을 그것의 부대설화와 내용을 중심으로 하여 고구해 보았다. 그 결과, 각 작품과 관련된 산은 각각 다른 의미를 갖고 있으며, 역할 또한 상이함을 알 수 있었다

그런데 후대로 내려 오면서 시대와 상황에 따라 변화된 산의 의미가 「청산별곡」에서는 신화적 신성공간으로의 의미가 소멸됨은 물론, 험하여 살기조차 어려운 비낙원적 공간의 의미 내지 비생활적 공간의 의미로 나타났는데, 이는 고려인들의 현실지향적 성향과 사회제도 등이 그 중요한 원인이라 볼 수 있다. 그래서 이를 고려 민중들의 의식과 행동특성인 현실지향적 성향, 그리고 고려의 사회 역사적 제도와 그것에 따른 상황을 토대로 하여 먼저 살펴 보고자 한다. 그 다음에는 「청산별곡」의 내용과 연관지어 청산의 의미를 확인해 보고자 한다.

고려는 어느 시대보다 연속된 내우외환으로 점철된 시대였다. 여러 차례에 걸친 거란의 침구, 여러 차례에 걸친 몽고의 침략과 노략질, 이자겸·표창의 난, 정 중부 등의 무신정변, 그리고 망이·망소이를 위시한 천민의 반란 등, 그야말로 절대불안의 시기였다. 그런데 이런 와중에서도 민중의 의식은 꺾이지 않고 내면으로 강화되어 의침과 탐관오리들의 수탈에 대하여 강한 저항을 보였다. 소극적 안일과 체념, 도피보다는 현실의 열악한 환경을 개조하려는 적극적 행동 유형으로 모든 것이 모아졌다. 이규보의 「동명왕편」과 이승휴의 「제왕운기」, 일연의 『삼국유사』 등의 잇단 출간도 이와 같은 맥락에서 파악되어야 할 것이며, 당시에 이런 일련의 지식계층의 동향도 민중적 분위기와 전혀 무관하게 보

아서는 안될 것이다.²⁶⁾

얼핏 생각하면 고려 일대는 내외의 열악한 상황으로 민중의 의기가 꺾이고 좌절되어 도피와 은일이 전반적으로 풍미했을 것 같으나 그렇지 않았다. 보통 긴장된 상황 아래에 처해 있는 대부분의 집단은 은둔적 형태의 행동과 혁명적 형태의 행동, 이 양쪽의 행동으로 정동적(情動的)으로 유도됨이 일반적이다. 집단이 어떤 유형의 행동을 취하는가는 역사적 상황, 일련의 사회·문화적 요인들에 달려 있는 것이다. 그러나 어떤 집단이 절망적 비극적인 상황에 있을 때, 즉 억압적인 힘이 강해서 피억압 집단의 구제나 승리를 합리적으로 기대할 수 없거나 보장받을 수 없는 정황에 놓이게 될 때, 그 피억압 집단은 일반적으로는 은둔적 형태의 행동을 취할 가능성이 많다.²⁷⁾ 이는 수긍할 수 있는 말이며, 고려 시대도 이와 같은 유형의 행동 양상이 많이 나타났음은 틀림없다. 그러나 고려 백성들은 우리 민족에 관류되고 있는 원형질적인 불굴의 기질, 그리고 고려 지식인들의 현실지향적인 의식에 의한 영향과 역사의 조류, 사회의 체제 등 복합적인 원인이 작용하여 은둔적 형태의 행동을 취함은 드물었다. 피은적(避隱的)인 삶을 사는 행동보다는 오히려 반란과 저항으로 현실을 개선하려는 적극적인 면을 보였으며, 그렇지 않으면 차라리 유민으로 떠돌아 다녔다. 필자는 생각건대, 여러 차례의 천민반란과 대량 유민현상은 소극적 삶에서 나온 은둔적 생활형태로 규정할 수 있는 것은 아니라고 본다. 그런데 고려인들의 도피적 은둔생활에의 회귀보다는 현실생활에 강한 집착을 보인 몇 가지 원인 중에서 고려의 사회체제가 갖고 있는 특성을 그 하나로 들었는데, 이에 대하여 간단히 언급해 본다.

고려 시대는 법을 어긴 관리를 향리로 돌려 보내는 ‘귀향(歸鄕)’이라는 벌칙 조항이 있었는데, 이에 해당된 사람들은 이를 대단히 큰 벌로 여겼다. 만약 극한 상황 속에서 현실을 외면한 채 도피만을 염원하는 의식이 고려인들의 의식에 팽배했다면 향리로 보내어지는 귀향은 불명예는커녕 오히려 즐겨 원하는 바로 여겨졌어야 되리라고 본다. 왜냐하면 그들은 고향으로 가셔도 신분상으로는

26) 이우성, 「고려 중기의 민족서사시」, 『한국의 역사인식』(상), 창작과 비평사, 1980, pp.148~190 참고.

27) 제베데이 바르부(임철규 역), 『역사심리학』, 창작과 비평사, 1983, p.84.

일반 민중들 위에서 자유롭게 생활하면서 행세할 수 있었음이 분명했기 때문이다.²⁸⁾

그런데도 기실은 그렇지가 않았을 뿐만 아니라 관리가 향리로 돌아감은 셋을 수 없는 불명예요, 큰 죄로 인식되었던 것이다.²⁹⁾ 그리고 최진원도 고려 시가에는 자연에 대한 표현이 거의 없고 또한 있다 하더라도 심화되지 못한 것은 고려 토지제도인 전시과의 특성으로 꼽히는 부재지성(不在地性)에서 결과한 당연한 일이라 주장했다.³⁰⁾ 이 주장도 고려인들의 행동 특성이 사회제도나 체제에 기인했음을 설명한 것이며, 고려인들의 기질은 자연에 과몰취 살면서 현실을 외면하는 소극성이 강한 것이 아님을 말하려 한 것이라 할 수 있다. 이와 같은 고려인들의 의식의 일단은 다음과 같은 사실들에서도 알 수 있다.

의종 24년 무신의 난이 일어 난 후에 당시의 문인지식인들은 유관을 벗어 던지고 도피하여 명리를 초탈한 채 산야에서 자족적인 삶을 산 사람보다는 과거로 발신(發身)했거나 최씨 정권 이후에 등용되어 최씨의 문객으로 행세한 사람이 되려 많았다는 점도 고려인들의 현실지향적인 속성을 시사하는 것으로 풀이해도 좋을 것 같다. 이는 죽림고회의 일원이었던 임춘의 행적에서도 쉽게 찾을 수 있는 일이다.³¹⁾

이규보와 더불어 최씨 정권 시대에 문명을 떨친 진화는 그의 '도원가' 속에 "...실개를 맑은 물에는 찬 달이 어지럽고 고요하고 푸른 나무에는 그윽한 새가 지저귐다. 다만 한되는 것은 백성들 생활이 날로 피폐해 가는데 고을 아전들은 세미 받으려 항상 문을 두드린다. 단지 외부로부터 핍박하는 바깥 일만 없다면

28) 이기백, 『한국사신론』, 일조각, 1980, pp.193~194 참고.

29) 기전외, 『조선사』, 1952, p.114 참고.

이우성, 「한인 백정의 신혜석」, 『역사학보』 19, 1962.

30) 최진원, 『국문학과 자연』, 성균관대학교 출판부, 1981, p.19.

31) 임춘은 정중부난 이전에 두번, 그 이후에도 한번, 모두 세번에 걸쳐 과거에 응시했으나 실패했다. 결국 10여년의 유랑생활 후 시주(詩酒)로써 세월을 보내다가 30대에 불행하게 죽었다. 그는 현실 집착이 강한 사람이며, 이인로·오세재·함순·이담지·황보당 등과 결성한 죽림고회의 중요한 일원이었다. 중국의 죽림철현을 본뜬 죽림고회의 한 사람인 그가 이러니 당시 일반인들의 의식이나 경향이 어떠한지는 충분히 짐작할 수 있다. 또한 이인로 등 이들 구성원들은 거개가 벼슬을 했다. 그리고 고종 때의 「한림벽곡」에 등장하는 문인들이 지공 거 금의를 한없이 받들고 있는데, 이도 그와 같은 사정을 알려 주는 것이 된다.

산촌 가는 곳마다 모두 다 도원이다.”³²⁾라고 읊고 있다. 그는 이상향을 「도화원기」에 나오는 곳과 같은 격리된 산의 어떤 장소로 설정한 것이 아니라, 모두가 현실생활에서 파생된 고난을 같이 하면서 삶을 영위하는 고려의 강토를 삶의 낙토로 보려고 했던 것이다. 이는 그의 사상이 은둔적, 소극적, 폐쇄적이 아니라는 점을 말해 준다고도 하겠다. 물론 이는 진화 개인이 갖고 있던 개인적 차원의 신념이기도 하다. 그러나 이는 윗대의 신라 사람들이 그들 자신의 국토를 불국토로 여긴 불국정토사상에 뿌리를 둔 것이지만, 고려 당시에도 고려인들이 보편적 가치로 소유하고 있던 의식에 바탕하고 있다고 생각해도 좋을 것이다.

또한 최씨 정권 하에서 문객으로 행세한 죽림교회의 한 사람이었던 이인로는 은둔 생활에 뜻을 두고 지리산 청학동을 그의 종형 최상국과 더불어 찾아갔으나 끝내 찾지 못한 채 돌아 왔다고 했다.³³⁾ 그는 지나는 곳마다 만발해 있는 복숭아꽃·살구꽃으로 가리워진 띠집은 흡사 인간 세상이 아닌 듯하다고 했다. 그러면서 그는 굳이 찾으려는 청학동은 발견하지 못했다고 적고 있다. 청학동이 없었다 함도 어불성설이지만, 만약 그에게 자연을 그리면서 은거하고픈 마음이 컸더라면 그가 지나가면서 본, 인간세상이 아닌 듯한 복숭아꽃 만발한 그곳이 청학동으로 여겨지지 않았겠는가? 그의 마음은 『파한집』에서의 기록에서와 같이 속세와 격리된 자연 속에 은거하고자 하는 마음이 있는 것이 아님을 이는 말해준다 할 수 있다. 그 당시 그의 능력으로 엄연히 존재했던 지리산의 청학동을 왜 찾지 못했겠는가? 찾을 의지가 궁극적으로 약하였기 때문일 것이다. 꼭 은거하고 싶은 마음이라면 복숭아꽃과 살구꽃이 만발하여 가리워진 그곳이 자신의 말처럼 도원경일 것인데, 찬탄만 하고 그저 돌아 온 것은 강한 현실 집착의 한 면을 보여준 것이라 할 수 있다.

이는 김상한의 「도원도」에서도 현실 세계에 존재하는 옥천동을 복숭아 꽃이 핀 낙원으로 생각한 시에서 확인할 수 있다.³⁴⁾ 그런가 하면 정서가 「정과정곡」

32) 『동문선』 권제6에 실려 있는 그의 「도원가」 중에 “...清流涓涓寒月漫 碧樹寂寂幽禽喧 所恨居民產業日零落 縣吏索米長敲門 但無外事來相逼 山村處處皆桃源...”.

33) 『파한집』 권 상 “...昔僕與堂兄催上國有拂衣長往之意 乃相約尋此洞...則可以與世俗不相聞矣 遂自華嚴寺 至花開縣 使宿神興寺 所過無非仙境 千巖競秀 萬壑爭流 竹籬茅舍杏掩映 殆非人間世也 而所謂青鶴洞者 卒不得尋焉...”.

34) 『동문선』 권제20에 있는 김상한의 시 <도원경>에 다음과 같은 구절이 있다(碧

에서 자신의 처지를 산접동세에 비유하면서 자연에의 은둔을 기피하고 현실에로의 복귀를 열망하고 있었음도 이를 뒷받침하는 한 예증이라 하겠다. 지금까지 설명한 것은 단편적인 몇 예에 불과하며 어느 시대에도 있을 수 있는 보편적 현상이라고도 할 수 있지만 필자가 서술하려는 고려인들의 청산에 대한 의식의 일단을 해명하는 데는 약간의 도움이 되지 않을까 한다

다음으로 생각해 볼 수 있는 것은 앞서서도 논급이 되었지만 삼국 시대에는 산의 이름이 노래의 제목인 경우가 많았는데 고려에 와서는 이런 유의 노래가 문충이 지은 「오관산」과 개성의 진수 역할을 한 「송산」에 관한 노래 두 편뿐이라는 점이다.³⁵⁾ 『고려사』 악지의 기록만으로 단정지어 말하기는 어렵겠지만 삼국시대에 산과 관련된 노래가 많음과 대비시켜 볼 때, 이도 산에 대하여 갖고 있던 신성 의식의 퇴조 현상과 관련될 수 있을 것이 아닐까 한다.

원래 산은 보호의 상징과 더불어 유폐의 상징이 될 수 있다고 봄은 일반적이다. 그러므로 이상의 몇 가지에 근거하여 필자가 생각하기로는 「청산별곡」의 청산은 유폐의 감정으로 유발되는 절대고독과 고립을 수반하는 장소를 뜻할 뿐 안식처나 낙원을 의미하는 이상향을 상징하지는 않는다고 보며, 아울러 고려인들은 아무리 고통스럽다 하더라도 청산을 삶의 터전으로 생각지 않았다. 또한 단군신화가 생성된 당시나 그 후에 민중들이 산에 대하여 가졌던 신성공간으로의 인식도 여기에서는 거의 소멸되었다고 본다.

그러면 다음에 「청산별곡」의 청산의 의미에 대한 몇 사람의 견해를 한번 들어 보고자 한다.

오상태는 “청산의 이미지는 단순한 높은 산이나 푸른 산을 가리키는 것이 아니고 누구의 손에도 닿지 않는 머루나 다래가 저절로 익어 가는, 세속과는 먼 거리에 있는 자연의 세계를 가리키는 산”³⁶⁾ 이라고 말했다. 이 설명으로 보면 「

瓦朱欄玉川洞 桃花亂落一溪烟 至今世上荒唐說 都在漁人好事傳).

35) 「오관산」은 오관산 밑에 사는 효자 문충이 그의 어머니가 늙어감을 애달파서 지은 것일 뿐 산과는 직접 관련이 없다. 그리고 「송산」은 개성을 진수하는 산인데, 태조가 개성에 도움해서 나라가 오랫동안 이어졌음을 기리어 이 노래를 지었다. 그러므로 이 노래도 산과 관련을 직접 맺지는 않고 있다.

36) 오상태, 「고려가요의 비유구조」, 『영남어문학』 제4집, 1977, p.142. 이와 유사한 견해를 피력한 사람으로는 박진태가 있다. 그는 「속요의 구조와 형성과정」(『한국시가의 재조명』 p.70)에서 “청산과 바다는 현실의 인위와 투쟁을 초월한 이상

청산별곡에서의 산은 자연의 일부이면서도 자연을 대표하는 비세속적 공간으로 이상향적 의미를 갖고 있다 할 수 있다. 그러나 동서고금을 막론하고 머무나 다래를 따먹으면서 삶을 영위하는 그런 유족하지 못한 생활공간이 일시의 피난처로 여겨질 수는 있어도 이상향으로 생각된 곳은 어디에도 없다. 공간은 폐쇄되어 있어도 생활은 불편함이 없고 넉넉한 그런 곳이 낙원이었다. 이런 점에서 일단 이 견해는 재고해 보아야 되리라 생각한다. 그리고 전규태는 “청산별곡의 청산은 현실에 존재하는 지역이 아니라 현실에 대한 불만이 가져 온 유토피아의 이미지다.”³⁷⁾라고 적고 있다.

필자가 보기로는 신화 시대로부터 현대에 이르기까지 산이란 어휘 안에는 낙원이나 이와 유사한 속성의 이미지가 얼마간은 내포되어 있음은 부정하기 어려우나, 「청산별곡」에서의 청산은 이와 같은 낙원적 성격을 떨 수 없을 것 같다.³⁸⁾

동양에서 낙원이라 하면 도가의 낙원을 생각하기 마련인데, 이 「청산별곡」의 청산은 노장에서 말하는 낙원과도 상당한 거리가 있다. 노자는 『도덕경』 80장에 그의 이상향을 설명하면서 “나라는 작고 백성은 적어야 한다.”고 하였는데,³⁹⁾ 이 곳에는 「청산별곡」의 청산에서 보이는 것과 같은 고독과 암울은 전혀 존재하지 않는다.⁴⁰⁾ 그런가 하면 장자의 이상향인 막고야산(藐姑射山)도 삶에

세계를 표상하는 공간이다”라고 했다.

37) 전규태, 『고려속요의 연구』, 정음사, 1976, p.89.

38) 청산이 낙원적인 성격을 갖고 있다면 이는 은둔하여 살기에 적당한 조건을 갖춘 곳이어야 한다. 그러나, 「청산별곡」의 청산은 전혀 그런 곳이 아니며 은둔처가 되기에 적당치 못한 여건을 구비한 곳이다. 청산의 성격에 대하여 김기탁은 「고대시가에 나타난 자연의미」(『영남어문학』 제14집)에서 “고려 중기의 시대적 배경에서 볼 때 청산과 바다는 인간의 향수를 달래주는 도피적인 요소와 동시에 자연에 순응해야만 하는 패배적 요소가 담겨져 있음을 생각하지 않을 수 없다.”고 했다.

39) 『도덕경』 80장에는 이상적인 사회를 “小國寡民 使有什伯之器而不用 使民重死而不遠徙 雖有舟輿 無所乘之 雖有甲兵 無所陳之 使民復結繩而用之 甘其食 美其服 安其居 樂其俗 隣國相望 雞犬之聲相聞 民至老死 不相往來”라고 적고 있다.

40) 우리나라에 도교가 언제 들어왔는지는 확실히는 모르나, 신라 경덕왕 때 당나라에서 도덕경을 보내 왔다고 되어 있어 일찍부터 도교가 수입되었음을 알 수 있다. 그러므로 노장의 사상이 상층계층이나 하층계층의 사상에 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 특히 고려 시대는 궁중에서 도교적 행사가 빈번하였으며 조야에 도

서 파생되는 모든 괴로움은 물론, 생로병사에서도 자유로울 수 있는 그런 곳이다.⁴¹⁾ 다래나 따먹으면서 겨우 연명하고, 그러면서 밤낮 단절의 아픔으로 괴로워해야 하는 그런 곳과는 아주 거리가 멀다. 그러므로 「청산별곡」의 청산은 삶의 조건을 충족시킬 수 없는 공간으로, 열악한 현실 생활의 참담함을 보다 효과적으로 부각시키기 위하여 방편으로 사용됐을 뿐이라고 생각한다.

다음에는 청산이 비낙원적인 이미지를 갖고 있다고 생각하는 분들의 견해를 들으며 필자의 견해를 밝히려 한다.

일찍이 김석하는 이 작품에 보이는 청산이나 바다는 유자(儒者)가 은둔하는 강호와는 그 성격이 달라서 강호 몰입적인 은둔처가 아니라고 했다.⁴²⁾ 이는 청산이 낙원은 말할 것도 없고 은둔하여 고립된 삶도 살기에는 적당한 곳도 아니라는 말이라 여겨진다. 또 김승찬은 진화의 「도원경」에 나오는 구절을 인용한 주장에서 “그들이 꿈꾼 선경이란 계절의 변화로 세월의 흐름을 느끼되 땅은 기쁨지고 물은 부드러운 곳, 한가하여 삼살개가 구름보고 짓는 그런 안온한 세계였던 것이다. 결코 「청산별곡」에 등장하는 머루나 다래를 따먹을 수 있는 청산이나, 나문재와 굴조개를 먹을 수 있는 바닷가는 이상향이 될 수가 없었다. 그 곳은 웃으며 어린아이 데리고 앞뒤를 잇을 수 있는 곳이 되지 못하기 때문이다.”⁴³⁾라고 하면서 청산과 바닷가가 이상향이 될 수 없음을 설파하고 있다.

고금동서를 막론하고 어느 나라에서나 일반 백성들은 부정적 극한상황을 심리적으로나마 극복 정화하기 위하여 현실과는 유리된 장소를 이상향으로 설정하여 놓았다. 그러한 비현실적 장치 속에서만이 현실의 고통을 위무할 수 있고 불안을 제거할 수 있다. 진 나라의 학정을 피하여 권속을 솔거하여 산 속에 들어가 속세와 절연한 채 생활한 무릉도원이나, 토마스 모어의 유토피아나, 제임스 힐튼의 샹그릴라, 그리스의 아르카디아가 다 그와 같은 상징적 비실존적인 곳이다. 이런 곳에서는 의식주 등으로 인해 현실에서 겪는 고통은 완전히 제거

참사상이 만연했으므로 더욱 그러하다. 그러나 「청산별곡」이 노장 사상에 영향을 받은 고려 사람들에 의하여 창작되어 불려졌다면 청산은 노자·장자가 말하는 이상향과 서로 유사한 점이 있어야 할 것이다.

41) 「장자」 내편에 “藐姑射山 有神人居焉 肌膚若冰雪 綽約若處子 不食五穀 吸風飲露 乘雲氣 御飛龍而遊乎四海之 其神凝 使物不疵癘而年穀熟…”.

42) 김석하, 『한국문학의 낙원사상 연구』, 일신사, 1973, pp.128~129 참조.

43) 김승찬, 「고전문학에 나타난 이상향」, 『한국문학사상론』, 제일문화사, 1983, pp.183~184.

된 채 풍족하고 자유롭게 생활할 수 있다. 세속적인 번민에 싸여 전전공공하는 곳은 그 곳이 어디에 위치하던 이상향이 될 수 없다고 생각한다.⁴⁴⁾ 이렇게 볼 때 「청산별곡」의 청산은 낙원으로서의 요건을 전혀 갖추지 못한 곳이다. 청산을 비낙원으로 본 김재용의 견해도 흡사하다.⁴⁵⁾

다음에 작품 내용과 연계시켜 청산이 갖고 있는 비낙원적 성격 내지 비생활적 공간으로서의 의미를 확인해 보려 한다.

「청산별곡」의 첫연에 나오는 ‘머루랑 드래랑 먹고’는 앞에서 몇 번 언급이 되긴 했지만 이상향에서 안락하게 살기에는 충분한 음식물이 못되는 소식(素食)이라는 점이다. 이런 것들은 이 세상의 가난에서 받는 고통과 어려움을 해결해주는 대용품도 못 된다. ‘머루랑 드래랑’으로만 갖고 생각할 때는 절대상황에서 받는 현실적 고통과 제약에 버금가는 괴로움을 주는 것으로 생각할 수 있다. 초근목피로 어렵게 연명해 가는 극한 상황적 표현과 아무 다를 바 없다. 서민들이 바라는 행복은 가벼운 세금과 힘들지 않는 노력봉사, 그리고 의식주에 대한 별걱정없이 사는 보람을 갖는 것이라면,⁴⁶⁾ 고려인들이 누린 현실적인 삶과 청산에서의 삶은 다 일반 백성들이 바라는 행복과도 거리가 멀다. 「청산별곡」의 첫연에는 ‘살다’라는 말이 반복적으로 계속 사용되고 있는데, 이도 삶에 대한 원초적인 회귀를 강렬하게 나타낸 것이 아닌가 한다. ‘살았으면 좋았을 것을, 살았으면 좋았을 것을, 이와 같은 막심한 고통과 고난 속에서 내일이 없이 살아야 할 것 같으면 차라리 머루나 다래라도 따먹으면서 산 속에 묻혀 살았으면 좋았을 것을’이란 의미를 첫 연은 품고 있다고 봄이 좋을 것 같다. 그렇지 않고 설혹 화자가 청산을 좋은 은거의 장소로 정말 생각했더라도 청산의 의미는 백이 숙제가 주의 무왕을 비난하면서 들어가 굶어 죽은 도피처인 수양산과 같은 고난과

44) 이중환의 『택지리』에 보이는 도화동이나 무릉동같은 이상향도 모두가 일하여 잘 사며, 화곡과 질서가 확립된 곳으로 묘사되고 있다.

45) 김재용, 「〈청산별곡〉의 재검토」, 『서강어문』 2집, 1983, p.154. 그는 여기서 “행간에 흐르는 있는 문맥적 사실은 반대다. 속세생활의 부정적 상황에 처한 이가 전혀 반대되는 이상향으로서의 청산을 기대한다는 것은 자연스럽지 못하다. 그 보다는 고통받으며 괴롭게 살 바에야 머루나 다래를 먹으며 산에 들어가 사는 편이 좋을 것이라는 느낌이 우세하다. 그렇다면 청산은 이상향이 될 수 없고 쫓겨 가거나 밀려가는 자의 정신적 도피처인 셈이다.”라고 하고 있다.

46) 황원구, 『한국사상의 전통』, 박영사, 1976, p.39.

죽음의 의미 외에 다른 것은 함의되어 있지 않다고 보아야 될 것이다. 백이와 속제는 수양산을 낙원으로 인식하여 그 곳에 은거한 것이 아님은 누구나 다 아는 일이다.⁴⁷⁾

다음으로 또 논의할 것은 청산의 생활을 화자가 우는 행위로 그렸다는 점이다.⁴⁸⁾ 감정을 정화시키는 하나의 방편으로 '울음'을 이용했는지 모르지만, 여기서 우는 행위는 정화 작용으로 보기는 어렵다. 사회 상황이 극단적 비극적으로 전개되었을 때는 인간은 이상적인 세계를 마음 속에 그렸음은 시공을 초월하는 하나의 보편적 현상이었다. 그러나 울면서 지내야 하는 청산이 고려인들에게 낙원으로 상상되었을 리가 없다. 그리고 본 가요의 4연으로서도 청산의 비낙원적 속성을 밝혀 볼 수 있다. 4연 중에 "이팅공 더렁공하야/나즈란 디내와 손더/오리도 가리도 업슨/바뜨란 또 엇디 호리라/가 나오는데, 이 구절은 외로운 청산에서의 생활을 낮에는 그런 대로 어떻게 해 나갈 수 있으나 절박감과 고통이 짙게 밀려오는 밤의 생활은 참기가 어렵다는 것이다. 고려 속요 가운데 밤이 시간의 배경으로 되어 있는 노래는 「정읍사」·「정곡정」·「유구곡」·「만전춘별사」 등이 있다. 그런데 이들 밤의 시간은 전부가 부정적이고 비극적 상황이 전개되는 것을 보여준다.⁴⁹⁾ 특히 「유구곡」은 비둘기와 부엉이 중, 밤에 우는 부엉이를 좋아한다고 노래되고 있는데, 이도 풍진이 짙게 이는 속세보다는 초근목피로 생활하는 청산이 차라리 좋겠다고 노래한 「청산별곡」처럼 시대 상황과 전혀 무

47) 전쟁을 피하여 산으로 들어 간 경우, 그 곳이 낙원으로서가 아니고 글자 그대로 난을 피하여 어쩔 수 없이 찾아 간 곳일 뿐이다. 산으로 들어 가 난을 피한 중국의 경우를 보자. 중국 삼국시대 동탁의 난을 피하여 사람들이 서무산이란 산으로 들어 갔고(『위지』 전주전), 황건적의 난을 피하여는 바다에 있는 울주산으로 들어 갔다(같은 책 병원전). 그런데 이들 산은 전부가 이상향이 아니다.

48) 이등룡이 발표한 「청산별곡 후렴구-알리알리 알라성 알라리 알라-의 어휘적 의미 연구」(『대동 문화 연구』 제19집, pp.87~109)란 논문에서 그는 후렴구의 해석을 지금까지의 견해와는 다르게 '달래 달래 외로움(울) 달래라 달래'로 하고 있다. 만약 이 견해를 받아들인다면 청산을 낙원으로 알고 은둔한 사람이 청산의 생활을 달래려고 하는 바 되어, 청산의 낙원적 의미는 더욱 없어진다 할 수 있다.

49) 문학 작품에서의 밤은 생산적이며 긍정적인 시간으로 표현되거나, 비창조적·부정적인 시간으로 나타내어진다. 『청산별곡』의 밤은 물론, 후자다. 이와 같은 밤은 모리스 블랑쇼의 「문학의 공간」(박혜영 역, 책세상, 1990, p.224)에서도 볼 수 있다. 여기서 그는 "밤 속에서 우리는 죽음을 발견한다. 그리고 망각에 도달한다." 라면서 밤의 한 속성을 적고 있다.

관하다고 볼 수는 없지 않을까 한다. 「청산별곡」에서의 밤은 비탄과 고독을 함께 한 그런 속성의 시간이다. 이와 같이 본질적인 고독과 외로움이 있는 시간인 낮과 밤에 화자는 전전공공 피로워하면서 울고 있다. 우는 심정 속에서는 즐겁게 지저귀는 새도 자아와 동일시되어 우는 모습으로 비추어질 것이다. 또 화자는 밤의 고독을 극복할 지혜도 없고 극복할 좋은 방책도 일절 모른다. 오히려 밤에 실컷 울려고 작정한 것처럼 보인다. 마치 비둘기보다 부엉이를 좋아하는 「유구곡」의 화자 심리와 밤에 혈루를 뿌리면서 우는 산 점동새에 자신을 비유한 정서의 심리와 유사할 것 같다. 이로 보면 「청산별곡」의 화자는 당초부터 속세와 절연한 채 고독하게 청산에서 혼자 살려고 하지 않은 마음인 것 같으며 또 화자는 청산에서 혼자 살 수 없는 기질의 인간인 것 같다.⁵⁰⁾ 속세가 싫어 청산으로 삶의 터전을 옮긴 사람이라면 어찌 밤의 고독을 감내할 수 없을 것이며, 낙원으로 생각한 청산이라면 어찌 울고 지내겠는가? 또 청산의 비낙원적 속성은 3연에서 볼 수 있는 속세에로의 회귀감정과 청산에 그대로 체류하고 싶어하는 심리와의 상충에서 생긴 접근회피갈등(接近回避葛藤) 양상에서도 알 수 있다. 청산을 낙원으로 관념했다면 떠남과 있음의 갈등 심리는 야기되지 않았을 것이기 때문이다.

이상의 언급으로 볼 때, 「청산별곡」의 산은 낙원의 의미를 내포하고 있는 이상적인 생활공간이 아님을 알 수 있다. 다만, 열악한 현실의 고통을 감내하지 못한 화자가 그의 암울한 심정을 극대화하여 효과적으로 표현하기 위하여 보조재로 사용한 공간임을 알 수 있다. 그리고 이 노래에서의 산은 전 시대의 시가에서 알 수 있던 신화적인 신성공간으로의 의식뿐만 아니라, 기원이나 서원을 해결해주는 신앙적인 공간 의식도 배제되었다. 이런 현상은 산을 미적 가치의 추구와 인격 도야의 장으로 생각하거나, 그것에서 우러난 찬탄과 감흥의 정서를 작품 속에 표현하려는 순수예술 의식의 전 단계로 생각할 수 있다.

50) 김석하, 『한국 문학의 낙원 사상 연구』, 일신사, 1973, p.129. 여기서 김석하는 이 「청산별곡」의 내용은 화자가 청산에서의 실제 생활을 읊은 것이 아님을 언급했는데, 필자의 견해와 같다.

3. 결 론

「구지가」 등 몇 개의 고전 시가와 관련된 산의 의미와 그 양상에 대하여 살펴보았다. 인문의 점진적 변화와 발달로 인하여 산의 의미는 역사의 이른 시기와는 달리 종교적·신화적 신성성을 상실하면서 현실적 공간 의미로 자리하게 되었다. 그리고 산들의 의미는 각 노래에서 각기 다른 양상으로 나타나고 있었다. 이에 대한 것을 요약하여 결론으로 삼는다.

우리의 선인들에게 산은 신의 상주처나 하강처로 인식되었기 때문에 창조와 관련된 구원의 신성공간이거나, 신과 인간을 연결해 주는 매개적 중간 장소로 예외없이 관념되었다. 이는 「구지가」가 삽입가요로 되어 있는 가락국기의 구지봉이 그렇다. 그러나 가락국 시대의 구지봉이 갖는 산의 의미는 단군신화에 나오는 태백산의 의미와는 여러 면에서 상이한 양상을 갖고 있다. 즉, 단군신화에는 신성한 모든 행위가 태백산에서 다 완벽하게 이루어진 반면, 가락국 시대에는 신화적 사건의 일부가 성소인 구지봉에서 이루어졌으나, 그 나머지는 일상의 속된 공간인 아도간의 집에서 이루어졌다는 사실에서 이를 알 수 있다.

그런데 산의 의미가 점차 후대로 내려올수록 신화 영역에서 일상 영역과 관련된 의미차원으로 변한 현상은 우리 선인들의 인식이나 사고가 문화의 발달과 연관되어 변모한 결과이다. 이는 고전 시가 「정읍사」나 「물계자가」와 관련된 산에서 구체적으로 규지할 수 있었다.

「정읍사」의 배경설화에 나오는 산이나 「치술령곡」의 배경인 치술령에서는 고대인들의 산악관의 흔적을 어느 정도 찾을 수 있긴 하나, 그 원래의 의미가 유지되지 않은 채 많이 달라졌다. 말하자면 「정읍산」의 산은 기다림의 일상적 장소로 관념된 것 외에는 산이 갖는 신화적 의미나 다른 성소로서의 공간적 의미는 쇠퇴했다고 하겠다. 그런데 「물계자가」와 관련된 사체산의 의미는 산에 대하여 선인들이 갖고 있었던 신성공간으로서의 의미에서 자신의 절망과 실망을 삭일 수 있기를 기원하는 소극적·자위적 공간으로 치환되었다.

그리고 「청산별곡」에서의 청산의 의미는 노래의 내용, 고려인들의 현실지향 의식과 사회제도, 그리고 이에 따른 제반상황 등과 관련지어 살펴본 결과 성스러운 신화적 장소의 의미나 혹은 낙원적 성향은 없고 오직 비낙원적·비생활적

공간으로의 의미만 내재되어 있음을 알 수 있었다. 또한 열악한 사회 상황과 생활 조건을 견디지 못한 화자가 암울한 심정을 표출하기 위하여 도구로 사용한 단순공간에 지나지 않는다고 결론지을 수 있었다.

그러나 고려 후기로 들어서면서부터 산의 의미는 미적 관조의 대상으로, 문학작품의 주요 제재로 취택되거나 인경 궁구의 도량으로 자리하게 되면서 또 다른 의미차원을 띠게 되었다.

참고문헌

1. 자료

『고려사』
『고려사절요』
『도덕경』
『동문선』
『삼국사기』
『삼국유사』
『장자』
『택리지』
『파한집』

2. 논저

고려대학교민족문화연구원, 『한국문화사대계』1, 고려대 민족문화연구원, 1979.

김석하, 『한국문학의 낙원사상 연구』, 일신사, 1973.

김승관, 「고전문학에 나타난 이상향」, 『한국문학사상론』, 제일문화사, 1983.

김재용, 「<청산별곡>의 재검토」, 『서강어문』 2집, 1983.

- 불교사학회, 『신라미타정토사상연구』, 민족사, 1993.
- 오상태, 「고려가요의 비유구조」, 『영남어문학』 제4집, 1977.
- 윤내현, 『한국고대사』, 삼광출판사, 1989.
- 이기백, 『한국사신통』, 일조각, 1981.
- 이우성, 「한인 백정의 신해석」, 『역사학보』 19, 1962.
- 이우성, 「고려 중기의 민족서사시」, 『한국의 역사인식』(상), 창작과 비평사, 1980.
- 이은봉, 『한국고대종교사상』, 집문당, 1984.
- 전규태, 『고려속요의 연구』, 정음사, 1976.
- 최정호, 『산과 한국인의 삶』, 나남, 1993.
- 장광직(이철 역), 『신화 미술 제사』, 동문선, 1990.
- 최진원, 『국문학과 자연』, 성균관대학교 출판부, 1981.
- 허영순, 「고대사회의 무적신앙과 그 가요의 연구」, 부산대 대학원, 1962.
- 황원구, 『한국사상의 전통』, 박영사, 1976.
- C. 바우라(김남일 역), 『詩와 정치』, 전예원, 1983.
- 멀치아 엘리아데(이동하 역), 『종교의 본질』, 학민사, 1983.
- 멀치아 엘리아데(정진홍 역), 『우주와 역사』, 현대사상사, 1984.
- 멀치아 엘리아데(이은봉 역), 『종교형태론』, 한길사, 1996.
- 모리스 블랑쇼(박혜영 역), 『문학과 공간』, 책세상, 1990.
- 제베데이 바르부(임철규 역), 『역사심리학』, 창작과 비평사, 1983.
- J. 호이징하(김윤수 역), 『호모루덴스』, 까치, 1981.
- J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, Philosophical Library, Inc, 1962.

<Abstract>

The Meaning of the Mountain and its Aspects in Korean Classical Poems

Kim, Koai-Duk

This thesis aims to elucidate how the meanings of the mountain have changed in our classical poems.

First, the mountain which was recognized as an abode of residence or descent was regarded as a sacred place related to creation, or as an intermediary place which connected the mountain and man. This can be seen in *gujibong* of *garakgugi* in which *gujiga* was inserted as a song.

Second, some evidences of ancient people's conception of the mountain can be found in the mountain as setting in *geongupsa* or in *chisulryung*, the setting of *chisulryunggog*. It is difficult to infer particular meaning of the mountain with the exception of the conceptualization of the mountain into a waiting place. However, this can be considered as remaining evidences of mythic thinking in broad sense. And the *sache* mountain in *mulgyejaga* almost lost its meaning as a sacred place and played the role as passive and self-consolatory space where they wished that they could calm their despair and disappointment.

Third, the blue mountain in *cheongsanbyeolgog* has various elements contradictory to the general conception of paradise. The blue mountain in *cheongsanbyeolgog* is merely a simple space conceptually used for the revelation of the narrator's gloomy feeling. However, from later period of Koryeo. The mountain became major materials in literary works for aesthetic object and entered into the dimension of another meaning as the place for the cultivation of character.