

方僊道에 대하여

— 『列子』를 중심으로

吳二煥*

I. 『사기』와 방선도

II. 방선도의 기원

III. 『列子』에 나타난 仙鄉

IV. 맺음말

● 국문초록

『사기』 「봉선서」에서 처음으로 방선도를 언급하고 있는데, 이 용어는 『한서』 「교사지」에 같은 문구가 보이는 것 외에 다른 데서는 눈에 띄지 않는 단어이다. 「봉선서」에서는 조우안(騶衍)의 오덕종시설과 방선도가 서로 불가분의 관계에 있음을 설명하고 있다. 이 방선도는 조우안의 이론을 곡해 또는 왜곡하여 탄생한 것으로 설명되고 있는 것이다. 방선도란 여러 가지 방술 가운데서 특히 신선이 되어 불사 혹은 불로장생을 이루는 비법이다. 진시황은 제나라 사람들의 건의에 의해 오덕종시설을 채택함과 동시에 연·제 해변 방사들의 영향으로 불로장생을 추구하였다. 그리고 이는 후한대에 이르러 도교가 성립하는데 커다란 영향을 끼친 것이므로, 도교의 초기형태로 설명되기도 한다.

방사들이 말하는 불사의 존재인 선인과 불사약은 모두 발해 가운데의 삼신산에 있었다. 제의 위왕·선왕과 연의 소왕 때로부터 비로소 삼신산에 사람을 파견하여 불사(不死)를 추구하였던 것이다.

원이두오(聞一多)는 불사 관념은 전국시대가 아니라 춘추시대의 제나라에서 이미 나타났고, 이것이 신선설로 발전하는데, 이 관념의 기원은 오히려 제나라에 있지 않고

* 경상국립대학교 인문대학 철학과 명예교수

제나라가 유래한 중국 서부의 강족(羌族)에 있다고 주장하였다. 제나라 사람이 이를 가지고서 동방으로 옮겨온 이후로는 그 땅 토착사상의 영향을 받아 점차로 영혼 관념을 버리고 순수한 육체 불사의 관념으로 변천하였다는 것이다.

이에 비해 아오키 마사루(青木正兒)는 신선설의 발달을 세 단계로 나누어, 제1기는 이른바 신선가가 성립하기 이전의 전설시대, 제2기는 신선가가 성립한 이후의 신선가 시대, 제3기는 도교 발생 이후의 도교시대로 구분하여, 이를 역사적 발전단계로 설명하였다. 그리고 제2기에 속하는 것으로서 『사기』 「봉선서」에 보이는 방사들의 방선도를 들고 있는 것이다.

그는 오늘날 남아 있는 신선설의 자료는 대개 도교가 성립된 이후의 것이지만, 그 이전의 고설(古說)을 보존하고 있는 것은 『열자』와 『사기』 「봉선서」 정도라고 본다. 특히 그 중 『열자』는 신선의 거처를 가장 많이 열거하고 있는데, 모두 여섯 가지이다.

본고는 『사기』의 기록뿐만 아니라 아오키가 언급한 신선의 거처들을 하나하나 음미하여 비판적으로 검토하고, 관계 문헌을 폭넓게 고증한 것이다. 『열자』에 보이는 여섯 가지 설화는 엄밀한 의미에서 신선이 사는 곳이라기보다는 일종의 도가적 유토피아를 말한 것이다. 그 중 열고야·곤륜산·오신산 같은 것은 다른 문헌에서도 언급된 대표적 신선향이지만, 그 원형이라기보다는 후대에 다소 변형하여 기록된 모습을 보여주고 있는 듯하다.

주제어 : 封禪書, 騶衍, 方士, 崑崙山, 三神山

I. 『사기』와 방선도

『史記』「封禪書」에서 다음과 같이 방선도를 언급하고 있는데, 이 용어는 『漢書』「郊祀志」에 같은 문구가 보이는 것 외에 다른 데서는 눈에 띄지 않는 단어이다.

齊나라 威王·宣王 때로부터 騶子の 무리가 終始五德의 運을 論著하였는데, 秦 황제 때에 이르러 제나라 사람이 그것을 上奏하였으니, 그러므로 始皇이 채용하였다. 그런데 宋毋忌·正伯僊·充尚·羨門高가 아주 후에 모두 연나라 사람으로서 方僊道를 하였는데, 형체가 사라지고 호물호물 변화하며 귀신의 일에 의거하였다. 鄒衍이 음양이 運을 주관한다는 것으로써 제후들에게 현달하였는데, 연나라·제나라 바닷가의 방사들이 그 術을 전하되 通하지 못하니, 그러므로 괴상하고 우환하며 아첨하여 구차스럽게 영합하는 무리가 이로부터 일어나 그 수를 헤아릴 수 없을 정도가 되었다.¹⁾

여기에 보이는 方僊道の 僊은 仙과 같은 글자인데,²⁾ 『說文解字』에서는 僊字에 대해 “長生하여 僊去함이다.”라고 하였다. 이에 대해 段注에서는 “僊去는 의심컨대 마땅히 僊去이다 …… 僊은 높이 올라감이다. 장생하는 자는 僊去하니, 그러므로 人과 僊을 따르는데, 會意이다 …… 僊은 山에 들어간다. 그러므로 그 글자를 만듬에 人旁에다 山을 적은 것이다.”³⁾라고 설명한다.

『詩經』小雅 甫田之什의 「賓之初筵」에 “屢舞僊僊”이라 하였는데, 이에 대해 毛傳은 “屢, 數也. 僊僊然”이라고 하였다. 그리고 段注는 상기 僊條에서 “僊僊은 춤출 때 소매가 휘날리는 뜻이다.”라고 설명하였다.⁴⁾ 춤출 때 소매가 휘날린다는 것은 하늘로 날아오를 때 옷깃이 바람에 흔들린다는 뜻과 서로 통하므로, 종합해보면 僊은 하늘로 날아오른다는 뜻에서 유래한 것임을 알 수 있다. 仙은 선인이 산 속에 거처한

1) 『史記』, 「封禪書」, “自齊威·宣之時, 騶子之徒論著終始五德之運, 及秦帝而齊人奏之, 故始皇採用之. 而宋毋忌·正伯僊·充尚·羨門高最後皆燕人, 爲方僊道, 形解銷化, 依於鬼神之事. 騶衍以陰陽主運顯於諸侯, 而燕齊海上之方士傳其術不能通, 然則怪迂阿諛苟合之徒自此興, 不可勝數也.”

2) 『漢書』, 「郊祀志」, “僊人羨門之屬”. 師古注, “古亦以僊爲仙字.”

3) 『說文解字』, “僊, 長生僊去, 从人僊, 僊亦聲”. 段玉裁注, “僊去疑當爲僊去 …… 僊, 昇高也. 長生者 僊去, 故从人僊, 會意 …… 僊, 入山也. 故其制字, 人旁作山也.”

4) 앞의 책, “傳曰, 屢數也. 數舞僊僊然. 案, 僊僊, 舞袖飛揚之意.”

다는 뜻에서 유래한 會意字로서, 漢代까지는 僊과 仙 두 글자가 모두 통용되고 있었는데, 후대에 仙이 유행하면서 僊은 마침내 쓰이지 않게 된 것이다. 고대의 선인은 장생하는 사람을 의미한 것으로서, 그들이 처음부터 하늘을 나는 존재였는지 어떤지는 분명치 않다.

상기 「봉선서」에서는 추연의 오덕종시설과 방선도가 서로 불가분의 관계에 있음을 설명하고 있다. 진시황은 제나라 사람들의 건의에 의해 오덕종시설을 채택함과 동시에 연·제 海邊 방시들의 영향으로 불로장생을 추구하였다. 방선도란 여러 가지 방술 가운데서 특히 신선이 되어 不死 혹은 불로장생을 이루는 비법인 것이다. 이 방선도는 추연의 ‘음양이 운을 주관한다(陰陽主運)’는 자연과 人事의 상관 이론을 곡해 또는 왜곡하여 탄생한 것으로 설명되고 있다. 그리고 이는 후한 대에 이르러 도교가 성립하는데 커다란 영향을 끼친 것이므로, 도교의 초기형태로 설명되기도 한다. 방선도는 흔히 神仙家로 호칭되기도 하는데, 본고에서는 도교 성립 이후의 신선 사상과 구별하기 위해 사마천이 사용한 방선도라는 명칭을 유지하기로 한다.

그런데 추연이 직하에 머물렀던 시기에 대하여는 제나라 襄王과 王建的 시기로 보는 견해가 있어, 위왕·선왕의 시기로 설명한 상기 「봉선서」 및 「田敬仲完世家」 「孟子荀卿列傳」의 기록과 배치된다.⁵⁾ 「맹자순경열전」에 추연이 魏(梁)나라로 가서 惠王으로부터, 趙나라로 가서 그 재상인 平原君으로부터, 그리고 燕나라로 가서 昭王으로부터 크게 환대를 받은 기록이 보이거니와, 「六國年表」에 의하면 제나라 위왕의 재위기간은 기원전 378년으로부터 343년까지, 선왕은 342년부터 324년까지이다. 위 혜왕의 재위기간은 370년으로부터 335년까지 36년, 조나라 평원군이 재상이 된 것은 298년 惠文王의 즉위부터이고 265년 孝成王 즉위 이후로도 재상이었으나, 그는 251년에 죽었다. 연나라 소왕은 311년에 즉위하여 279년까지 32년간 재위하였다. 제나라 양왕이 즉위한 것은 283년, 그를 이은 왕건은 264년에 즉위하여 221년 진에 의해 그가 사로잡혀 제나라가 마지막으로 멸망당함으로서 전국시대는 종결되는 것이다.

5) 오이환, 「황로 사상의 연원」, 『중국학보』 90, 한국중국학회, 2019, 371면 참조. 『史記』, 「田敬仲完世家」, “宣王喜文學遊說之士, 自騶衍·淳于髡·田駢·接子·慎到·環淵之徒七十六人 皆賜列齋, 爲上大夫, 不治而議論, 是以齊稷下學士復盛, 且數百千人.”; 앞의 책, 「孟子荀卿列傳」, “自騶衍與齊之稷下先生, 如淳于髡·慎到·環淵·接子·田駢·騶奭之徒, 各著書言治亂之事, 以干世主, 豈可勝道哉!”

그리고 보면, 양 혜왕의 재위기간은 제나라 위왕·선왕과 대체로 일치하여 별 문제가 없지만, 맹자가 그를 찾아가 利國의 문제에 대해 문답한 것은 「육국연표」에 혜왕 35년 즉 336년으로 적고 있으므로 그의 말년인데, 「맹자순경열전」에서는 추연이 맹자 후의 인물이라고 적고 있다.⁶⁾ 또한 평원군 및 소왕과의 관계를 고려하면, 추연과 제나라의 전성 시기를 이끈 위왕·선왕과의 관계는 시간적 간격이 너무 커서 모순되는 듯하며, 그의 사상이 진시황에 의해 통일 제국의 이념으로서 받아들여지는 점을 고려하더라도 후자의 설이 오히려 합당해 보이는 것이다.

「맹자순경열전」에서는 추연의 학설에 대해 이렇게 설명하고 있다.

음양의 消息을 깊이 관찰하여 괴이하고 바르지 못한 變, 「終始」·「大聖」의 篇 십여만 言을 지었다. 그의 말은 거창하고 常度에 어긋나며, 반드시 먼저 작은 物건을 징험하되 미루어 확대하여 경계가 없는 지경에까지 다다른다. 먼저 지금을 서술하여 위로 黃帝, 학자가 공유하는 바의 術에까지 이르며, 대체가 시대에 따라 盛衰함을 다루되, 그로 말미암아 災眚와 祥瑞의 제도를 신고, 그것을 미루어 멀리 소급하여 천지가 아직 생겨나지 않은 아득하여 고찰할 수 없는 시기까지를 따진다.⁷⁾

이는 신비적인 색채가 뚜렷하며, 禋祥度制 즉 신이 내리는 禘福의 문제를 다루고 있는 데서는 漢代에 성행한 災異說의 단초를 엿볼 수 있다. 추연 학설의 이러한 요소가 방선도를 추구하는 방사들에게 어필하였을 것이며, 또한 이 사상은 戰國의 시대적 상황 속에서 여러 나라의 王公大人들로부터 환영을 받아 크게 유행하고 있었던 것이다.

「봉선서」에서는 위의 방선도에 대한 언급에 이어 다음과 같이 설명하고 있다.

위왕·선왕, 연의 소왕 때로부터 사람을 시켜 바다에 들어가 蓬萊·方丈·瀛洲를 구하게 하였다. 이 三神山이란 것은 전해오기를 渤海 가운데 있는데, 사

6) 앞의 책, “騶衍, 後孟子.”

7) 앞의 책, “深觀陰陽消息而作怪迂之變, 終始·大聖之篇十餘萬言. 其語闊大不經, 必先驗小物, 推而大之, 至於無垠, 先序今以上至黃帝, 學者所共術, 大並世盛衰, 因載其禋祥度制, 推而遠之, 至天地未生, 窈冥不可考而原也.”

람으로부터 멀리 떨어져 있지 않다. 그러나 막상 다다르려고 하면, 배가 바람에 끌려서 떠나버리고 만다. 일찍이 다다른 사람이 있었는데, 여러 仙人과 불사의 약이 모두 거기에 있었다. 그곳 물건들은 새와 짐승이 모두 희고, 황금과 은으로 궁궐을 만들었다. 아직 이르지 않았을 때는 바라보면 구름 같은데, 막상 다다르면 삼신산은 도리어 물 아래에 있다. 거기에 임하면 바람이 문득 끌어가 버려 마침내 다다르지 못한다고 한다. 세상의 임금들이 동경하지 않는 이가 없었다.⁸⁾

이를 통해 볼 때, 방선도의 시작은 연나라 제나라 연해지방의 방식들로부터였으며, 그들이 말하는 불사의 존재인 선인과 불사약은 모두 발해 가운데의 삼신산에 있었다. 방선도와 깊은 관련이 있는 오덕종시설은 제나라의 추연이 제창하였지만, 사마천이 기록한 방선도를 대표하는 방식들은 모두 그보다 훨씬 후에 나타난 연나라 사람들이며, 제의 위왕·선왕과 연의 소왕 때로부터 비로소 삼신산에 사람을 파견하여 不死를 추구하였던 것이다.

II. 방선도의 기원

그런데 聞一多是「神仙考」에서 不死 관념은 전국시대가 아니라 춘추시대의 제나라에서 이미 나타났고, 이것이 신선설로 발전하는데, 이 관념의 기원은 오히려 제나라에 있지 않고 제나라가 유래한 중국 서부 현재의 甘肅·新疆省 일대에 거주하던 羌族에 있다고 주장하였다.⁹⁾ 강족은 화장하는 풍습이 있었는데, 이는 사람의 육체가 소멸하면 영혼은 불길을 타고 하늘로 올라가 영생한다는 믿음에 근거한 것이었다. 이러한 관념은 후에 육체와 영혼이 함께 산다는 관념으로 바뀌었고, 齊나라 사람이 이를 가지고서 동방으로 옮겨온 이후로는 그 땅 토착사상의 영향을 받아 점차로 영혼

8) 『史記』, 「封禪書」, “自威·宣·燕昭使人入海求蓬萊·方丈·瀛洲。此三神山者, 其傳在渤海中, 去人不遠, 患且至, 則船風引而去。蓋嘗有至者, 諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白, 而黃金銀爲宮闕。未至, 望之如雲, 及到, 三神山反居水下。臨之, 風輒引去, 終莫能至云。世主莫不甘心焉,”

9) 聞一多, 「神仙考」, 『聞一多全集』新增訂本 1, 甲集『神話與詩』所收, Hong Kong: 南通圖書公司, 刊年未詳, 153~159면.

관념을 버리고 순수한 육체 불사의 관념으로 변천하였다는 것이다.

그에 따르면, 신선의 本郷은 서방이었고, 그 속성은 모두 서방의 것이며, 그 歸宿處는 崑崙山이었다. 신선이 발해의 삼신산과 관계를 맺게 된 것은 제나라가 동쪽 산동지방에 봉토를 받아 강족이 그리로 옮겨 왔던 우연적 요소에 기인할 따름이었다는 것이다.

이에 비하여 靑木正兒는 1920년 9월 『支那學』에 발표한 「支那 소설의 溯源과 신선설」 및 그 이듬해 같은 곳 제2권 제1호에 발표한 「신선설로부터 본 『列子』」에서 이 문제를 좀 다른 각도에서 논하고 있다.¹⁰⁾ 후자에서 그는 신선설의 발달을 세 단계로 나누어, 제1기는 이른바 神仙家가 성립하기 이전의 전설시대, 제2기는 신선가가 성립한 이후의 신선가시대, 제3기는 도교 발생 이후의 도교시대로 구분하여, 이를 역사적 발전단계로 설명하고 있는 것이다.

제1기에 속하는 기록으로서 『山海經』 및 『楚辭』에 보이는 屈原의 「離騷」 「九歌」 「天問」, 그리고 『莊子』에 보이는 至人·神人·真人을 들고 있다. 그리고 제2기에 속하는 것으로서 『사기』 「봉선서」에 보이는 방사들의 방선도를 들고 있는 것이다. 그리고 그는 이 방사를 일종의 마술사이며, 廣義에 있어서 巫의 一派로 보고 있다. 진시황이 이들에 귀의함으로서 방사의 융성은 더욱더 심해져 「文學方術의 士」로 병칭될 정도에까지 이르렀으며, 漢에 이르러 武帝의 신앙에 의해 이 도는 다시금 발전을 계속했다.

靑木은 이상 세 시기의 신선설을 대별하여 天仙說과 地仙說로 나누고, 지선설을 다시금 山岳說과 海島說로 나눈다. 산악설은 곤륜산을 대표로 하는 서방의 산악지대를 신선의 거처로 보며, 해도설은 동방 발해의 삼신산을 신선의 거처로 보는 견해인데, 산악설이 가장 오래되었고, 해도설은 그 다음에 나타난 것이며, 천선설은 가장 나중에 발달한 것으로서 제2기의 후반기 즉 漢代부터 싹튼 것으로 본다. 그가 산악설이 가장 오래되었다고 보는 이유는 제1기에 속하는 문헌인 『초사』 『장자』 『산해경』에 나타나 있는 바가 대개 산악설이기 때문이다.

그는 오늘날 남아 있는 신선설의 자료는 대개 도교가 성립된 이후의 것이지만, 그 이전의 古說을 보존하고 있는 것은 『열자』와 『사기』 「봉선서」 정도라고 본다.

10) 靑木正兒, 「支那小説の溯源と神仙說」(1820); 「神仙說から見た「列子」」(1921), 『靑木正兒全集』 제2권 『支那文藝論叢』 所收, 東京: 春秋社, 1970, 149~151, 160~163면.

특히 그 중 『열자』는 신선의 거처를 가장 많이 열거하고 있는데, 그것은 (1) 列姑射說, (2) 崑崙山說, (3) 化人宮說, (4) 五神山說, (5) 終北國說, (6) 華胥國說의 여섯 가지이다.¹¹⁾

Ⅲ. 『列子』에 나타난 仙鄉

1. 列姑射

『열자』 「黃帝」편에 보이는 列姑射山은 『장자』 「逍遙遊」편에 보이는 藐姑射之山과 그 명칭 및 내용에 있어서 유사하다. 뿐만 아니라 『산해경』 「東山經」에는 姑射之山 · 北姑射之山 · 南姑射之山이라는 이름들이 나타나며, 「海內北經」에는 列姑射 · 射姑國도 보인다.

그 중 『장자』에서는 神人에 대해 이렇게 설명하고 있다.

藐姑射의 산에는 神인이 거처한다. 피부는 얼음이나 눈과 같고, 아름답기는 처녀 같으며, 五穀을 먹지 않고 바람을 들이키고 이슬을 마시며, 구름과 공기를 타며, 나는 용을 몰아 四海의 바깥에 노닌다. 그 정신을 응집하여 사물로 하여금 상처받거나 병들게 하지 않으며 곡식이 잘 여물도록 한다. …… 堯는 천하의 백성을 다스리고 海内の 정치를 고르게 하다가 汾水의 북쪽에 있는 막고아의 산으로 네 선생을 찾아가 만나보고서는, 정신이 아득하여 자기가 천하를 소유한 줄을 잊었다.¹²⁾

여기서 신인은 분수의 북쪽에 있는 막고야산에 거처하고, 곡식을 먹지 않고 바람과

11) 20세기 2·30년대는 중국에 있어서 도교 연구의 발상기인데, 許地山(본명 贊堃)의 『道教史』(上海商務印書館, 1934)는 上編으로 끝나 미완성이기는 하지만 이 시기를 대표하는 성과이다. 그 제6장 「神仙의信仰與追究」에서도 青木正兒의 후자 논문을 인용하고서, 『열자』에 보이는 여섯 가지 신선 설을 주로 언급하고 있다. 『許地山論道』, 北京: 九州出版社, 2006.

12) 『莊子』內篇, 「逍遙遊」, “藐姑射之山, 有神人居焉. 肌膚若冰雪, 淖約若處子, 不食五穀, 吸風飲露. 乘雲氣, 御飛龍而遊乎四海之外. 其神凝, 使物不疵癘而年穀熟. …… 堯治天下之民, 平海內之政, 往見四子藐姑射之山, 汾水之陽, 窅然喪其天下焉.”

이슬을 마시며, 구름과 용을 타고서 세상 밖에 노닐고, 사물로 하여금 병들어 상하지 않게 하고 풍년이 들도록 하는 신적인 존재이다. 막고야산에는 신인뿐만 아니라 도가 높은 다른 사람들도 거처하고 있음을 알 수 있다.汾水는 황하의 지류로서 山西省의 경내를 남북으로 관통하는 가장 큰 강이며, 그 원천은 山西 寧武縣 管涔山 南麓에 있다.『隋書』『地理志』臨汾郡 臨汾縣 조에 “고야산이 있다.”¹³⁾고 하였는데,『山海經』『東山經』姑射之山 조의 郝懿行『山海經箋疏』에서 이를 인용하고서 “산은 지금 山西 平陽府 서쪽에 있다.”라고 하였으니¹⁴⁾ 이는『장자』의 기록을 뒷받침한다.

그런데『열자』에는 “열고야산은 海河洲 가운데 있는데, 산 위에 神人이 있다. 바람을 들이키고 이슬을 마시며, 오곡을 먹지 않는다. 마음은 못이나 샘과 같고, 모습은 처녀 같다. 친근히 하지 않고 사랑하지 않으나 仙聖이 그 신하가 되고, 위세를 부리거나 노하지 않아도 성실한 이가 그 부림을 받는다.”¹⁵⁾ 운운이라 하여『장자』의 문구와 동일하거나 유사한 것들이 눈에 띄나, 열고야산의 위치가 내륙이 아니라 바다 가운데 있다 하여 그 위치를『장자』와 다른 곳으로 특정하고, 仙聖이 神人의 신하가 된다 하여 신선의 세계에도 위계질서가 있는 것으로 묘사하고 있다.

『산해경』『해내북경』에도 “列姑射는 海河州 가운데 있다. 射姑國은 바다 가운데 있어 列姑射에 속하며, 산이 그 西南쪽을 둘러싸고 있다.”¹⁶⁾고 하여『열자』와 마찬가지로 열고야의 위치를 바다 가운데로 특정하였고, 산의 동북쪽에 射姑國이 존재한다고 하였다. 晉 郭璞의 傳은 열고야에 대해 “산 이름이라 …… 河州는 바다 가운데 있으며 河水가 지나가는 것이니,『장자』가 말하는 막고야의 산이라”¹⁷⁾ 하였다. 그런데『동산경』姑射之山 조의 학의행 주에서는 고야지산·북고야지산·남고야지산에 대하여 “이하 세 산은 모두 고야라 이름 하였는데 다만 남북으로 나누었을 따름이며, 모두 중국에 있는 산들이다.『해내북경』에 열고야가 있고 고야국이 있는데, 모두 먼 변방에 있는 땅들이다.”¹⁸⁾ 라고 하여,『동산경』의 있는 세 지명은 모두 중국의

13) 『隋書』,『地理志』,“有姑射山.”

14) 郝懿行,『山海經箋疏』,『東山經』,“山在今山西平陽府西.”

15) 『列子』,『黃帝』,“列姑射山,在海何洲中,山上有神人焉. 吸風飲露,不食五穀. 心如淵泉,形如處女. 不俛不愛,仙聖爲之臣,不畏不怒,愿慙爲之使.”

16) 『山海經箋疏』,『海內北經』,“列姑射在海河州中. 射姑國在海中屬列姑射,西南山環之.”

17) 앞의 책,“山名也 …… 河州在海中,河水所經者,莊子所謂藐姑射之山也.”

18) 앞의 책,『東山經』,“已下三山,俱名姑射,但分南北耳,皆山在中國者. 海內北經有列姑射有姑射國,

산서성에 있는 산들인 반면에, 「해내북경」에 보이는 두 곳은 그저 지명 혹은 국명으로 서 중국 밖의 먼 변방에 있다 하여 서로 다른 것으로 간주하였다. 그리하여 “郭이 『장자』를 인용하여 이 경을 설함은 아마도 잘못되었다.”¹⁹⁾고 지적하는 것이다.

이상으로 볼 때, 『열자』의 열고야는 『장자』의 신인 설화에 바탕을 두었으나, 方僊道の 海島說이 대두한 이후 이에 적합하도록 다소 변형을 가한 것이며, 『산해경』의 기록은 다시금 『열자』의 설을 수정하고 윤색하여 『장자』와 절충한 것이리라고 판단된다.

2. 崑崙山

『열자』 「周穆王」편에 西周의 제5대 穆王이 멀리 여행을 떠나 여덟 마리의 駿馬가 끄는 수레를 타고서 천하를 주유하다가, 마침내 곤륜에 이르러 西王母의 손님이 되어 瑤池 가에서 술잔을 기울이며 서로 노래를 주고받는 대목이 있다. 이러한 내용과 문장은 대체로 『穆天子傳』 권2·3에 보이는 바와 일치하며, 후자를 축약한 형태이다. 다만 『열자』에 있어서는 崑崙山에 올라 黃帝의 궁을 둘러보고 이어서 서왕모를 만나는 것으로 되어 있으나, 『목천자전』에서는 崑崙山에 오른 후 다시금 春山·羣玉山 등을 거친 다음 서왕모의 나라에 도착하는 것으로 되어 있는 점이 다르다. 다만 『열자』는 『목천자전』의 내용 중 생략된 부분이 매우 많기 때문에 곤륜산에 올라 황제의 궁을 둘러본 이후의 부분 역시 생략된 것으로 간주할 수도 있는데, 그렇다면 목왕이 서왕모를 만난 장소는 곤륜산이 아닌 셈이 된다.

사실 『열자』에 나타난 바와 같이 서왕모가 곤륜산에 거처한다는 것은 후세에 있어서 움직일 수 없는 정형이 되었지만, 古說에서는 그렇지 않다. 당장 『목천자전』만 하더라도, 이는 핑에 의한 삼국통일 전 해인 咸寧 5년(279) 하남성 汲縣 서남부에 있는 전국시대 魏王의 묘로부터 『竹書紀年』 등 죽간으로 된 다른 책들과 더불어 출토된 것이다. 출토될 당시의 원본은 고문인 蝌蚪文字로 기록되어 있었는데, 太康 2년(281) 칙명에 의해 隸書로 옮겨졌고, 후에 핑의 郭璞이 여기에서 주석을 가했다. 그러므로 오늘날에도 채워지지 못하고 빈 공간으로 남겨진 글자들이 상당수 존재하

俱地在遠裔者.”

19) 앞의 책, “郭引莊子說此經, 蓋非.”

는 것이다.

전국시대 이전의 문헌인 『목천자전』에 나타난 바로는 곤륜은 ‘昆侖之北[丘]’라 하여, 黃帝가 四海를 巡遊할 때 그 위에다 세운 궁실이 남아 있을 뿐²⁰⁾ 후세에서와 같이 특별히 神과 사람이 교류하는 장소인 신성한 산의 의미는 보이지 않는다. 또한 서왕모도 한 나라의 군주로 묘사되어 있을 뿐, 도교 성립 이후 특히 魏晉 시대에서와 같은 신선으로 간주되어 있지는 않다.²¹⁾

목왕의 周遊 전설은 『楚辭』 「天問」에도, “穆王은 교묘하게 탐을 내니 대체 무엇 때문에 周流하며, 천하를 돌아다녀 무엇을 구하고자 하나?”²²⁾라고 보이므로, 그러한 전설이 전국시대에 이미 널리 퍼져 있었음을 알 수 있다.

서왕모와 곤륜산의 관계에 대해 좀 더 살펴보면, 『장자』 「大宗師」편에 “堪坏는 이[道]를 얻어 崑崙에 들어가고 …… 서왕모는 이를 얻어 少廣에 앉았으니”²³⁾라고 하였는데, 감배는 곤륜산의 神名으로서 얼굴은 사람이고 몸은 짐승인 존재이며, 소광은 西極에 있는 山名이다. 그러므로 곤륜산과 서왕모는 무관하다.

『산해경』 「西山經」에서는 “昆侖之北는 실로 하느님의 아래 도읍이며, 神 陸吾가 이를 맡았다. 그 신의 모습은 호랑이 몸에 꼬리가 아홉이고, 얼굴은 사람이요 호랑이 발톱을 가졌다. …… 玉山은 서왕모의 거처이다. 서왕모는 그 모습은 사람 같으나 표범의 꼬리를 가졌고, 호랑이 이빨에 으르렁거리는 소리를 잘 내며, 쑥대머리에다 머리꾸미개를 썼다. 이는 하늘의 재해 및 五刑을 담당한다.”²⁴⁾고 하였다. 이에 의하면, 곤륜산은 하느님이 지상에다 둔 수도이니, 천상계와 지상계가 교통하는 장소,

20) 『穆天子傳』 郭璞 註, “黃帝巡遊四海, 登崑崙山, 起宮室于其上, 見新語”; 楊伯峻, 『列子集釋』 「周穆王」, “釋文云, 陸賈新語云, 黃帝巡遊四海, 登崑崙山, 起宮, 望於其上.” 그러나 현존 『新語』에는 이러한 내용이 보이지 않는다.

21) 靑木正兒는 서왕모가 목왕을 위해 부른 노래 중 ‘將子無死, 尙能復來’라는 구절을 ‘청하노니 그대로 하여금 죽지 않게 하여, 다시 올 수 있기를 바라네.’라고 해석하여, 서왕모가 무한한 생명을 부여하는 신선의 뉘앙스를 지니고 있다고 해석했지만, 이 구절은 ‘청하노니 그대 죽지 아니하여, 다시 올 수 있기를 바라네.’라고 평범하게 해석하는 편이 오히려 무난할 듯하다.

22) 『楚辭』, 「天問」, “穆王巧梅, 夫何爲周流, 環理天下, 夫何索求.”

23) 『莊子』 內篇, 「大宗師」, “堪坏得之, 以襲崑崙 …… 西王母得之, 坐乎少廣.”

24) 『山海經箋疏』, 「西山經」, “昆侖之北, 是實惟帝之下都, 神陸吾司之. 其神狀虎身而九尾, 人面而虎爪 …… 玉山是西王母所居也. 西王母其狀如人豹尾, 虎齒而善嘯, 蓬髮戴勝. 是司天之厲及五殘.” 마지막 句에 대해 郭璞의 傳에서는 “主知災厲五刑殘殺之氣也”라고 하지만, 郝懿行的 箋疏는 “厲及五殘, 皆星名也.”라고 해석한다.

즉 종교학에서 말하는 ‘우주산(cosmic mountain)’ 또는 ‘세상의 축(axis mundi)’, ‘세상의 배꼽’이다. 그러나 이를 담당한 자는 육오이고, 서왕모는 옥산에 거주하는데, 육오나 서왕모는 모두 신으로서, 그 모습은 사람과 짐승의 특징을 혼합한 것이다. 옥산에 대해 『산해경』의 傳과 더불어 『목천자전』에 대해서도 주를 단 바 있는 꺾박은 “이 산에 玉石이 많으므로 이렇게 이름하였다. 『목천자전』에서는 그것을 일러 羣玉之山이라 하였다.”²⁵⁾고 설명하였으니, 곤륜산의 서쪽에 있는 군옥산을 가리킨 것이다. 이에 의하면 곤륜산은 聖山이기는 하나 역시 서왕모와 무관하다. 그리고 서왕모는 후세의 도교에 등장하는 신선의 성격을 띤 여신과는 전혀 동떨어진 괴물의 모습을 하고 있다. 아마도 이것이 서왕모의 가장 오래된 형태일 것이다.²⁶⁾

『海內北經』에서는 “서왕모는 案席에 기대고 勝杖을 썼다. 그 남쪽에 세 靑鳥가 있어 서왕모를 위해 먹을 것을 취한다. 곤륜 터의 북쪽에 있다.”²⁷⁾고 하였다. 학의행은 『漢書』 注를 인용하여 勝杖의 杖字는 불필요한 것이라 하였는데,²⁸⁾ 그렇다면 勝은 머리꾸미개이므로 그 모습이 「서산경」과 일치한다. 역시 서왕모를 신으로 묘사하고 있다.

『회남자』 「齊俗訓」에 “鉗且는 도를 얻어 昆侖에 처하고”²⁹⁾라 하고, 「墜形訓」에서는 “서왕모는 流沙의 가에 있다”³⁰⁾고 하였다. 청대 乾隆년간의 莊達吉은 『淮南箋釋』에서 겸차에 대해 이를 欽負·欽鴉·欽駝로 적은 문헌도 있는데, 且는 負의 誤記이고, 고대에 負와 丵 또는 丵가 붙은 글자는 서로 통용되며, 堪과 欽 또한 同聲이라는 이유를 들어, 『장자』 「대종사」편에 보이는 堪坏와 같은 신이라고 보았다.³¹⁾ 그렇다면

25) 『穆天子傳』 郭璞 注, “此山多玉石, 因以名云. 穆天子傳謂之羣玉之山.”

26) 『山海經』 「大荒西經」에서는 “西有王母之山”이라 하고, 또 “有人戴勝虎齒有豹尾穴處, 曰西王母.”라고도 하였다. 서왕모를 신이 아니라 사람이라 하고, 또한 동굴에 산다고 한 점이 새롭다.

27) 『山海經箋疏』, 「海內北經」, “西王母梯几而戴勝杖, 其南有三靑鳥爲西王母取食, 在昆侖虛北.” ‘곤륜 터’는 원문에 ‘昆侖虛’라고 하였는데, 『說文解字』 虛 조에서 “大也. 昆侖也, 謂之昆侖虛, 古者九夫爲井 四井爲邑, 四邑爲圻, 圻謂之虛. 从圻虎聲”이라고 설명하였다. 결국 昆侖也와 昆侖虛는 모두 높고 넓은 땅을 의미하는 것으로서 같은 말이다.

28) 앞의 책, “如淳注漢書司馬相如大人賦, 引此經無杖字.”

29) 『淮南子』, 「齊俗訓」, “鉗且得道, 以處昆侖.”

30) 『淮南子』, 「墜形訓」, “西王母在流沙之瀕.”

31) 莊達吉, 『淮南箋釋』, 「齊俗訓」, “莊子大宗師篇, 堪坏襲昆侖. 陸德明釋文云, 堪坏神人, 人面獸形, 淮南作欽負. 是唐本鉗且作欽負也, 字形近故誤耳. 程文學據山海經云是與欽鴉殺祖江于昆侖之陽,

이 또한 곤륜산과 서왕모는 서로 무관하다는 증거가 된다.

그런가 하면 『爾雅』「釋地」에는 ‘觚竹·北戶·西王母·日下를 일러 四荒이라 한다’³²⁾고 보이는데, 郭璞은 이를 주석하여 ‘모두 四方 昏荒의 나라’³³⁾라고 하였다. 서왕모를 나라이름이라고 한 것인데, 위의 『회남자』「지형훈」에서 ‘서왕모는 流沙의 가에 있다’고 한 것과 더불어, 아마도 서왕모가 다스리는 나라라는 의미가 아닌 것이다. 그리고 보면 『산해경』에서 괴이한 신이었던 서왕모가 국토 또는 한 나라의 군주인 인간으로 변모되어 있음을 볼 수 있다. 그리고 군주로서의 서왕모는 『열자』 및 『목천자전』에 보이는 모습과 일치하는 것이다.

곤륜산은 여러 문헌에 나오지만 그 중 『회남자』「지형훈」과 『산해경』「서산경」 및 「해내서경」에서 곤륜산의 모습을 특히 세밀하게 묘사하고 있는데, 그 중 『회남자』는 이렇게 설명하고 있다.

禹는 이에 息土³⁴⁾를 사용해 홍수를 메워 큰 산을 만들고, 곤륜 터를 파서 땅으로 내렸다.³⁵⁾ [곤륜 터] 가운데 아홉 겹으로 된 重城이 있는데, 그 높이가 만 1천리 114보 2척 6촌이다. [곤륜 터] 위에 木禾³⁶⁾가 있는데, 그 길이가 5尋³⁷⁾이다. 珠樹·玉樹·璇樹·³⁸⁾不死樹가 그 서쪽에 있고, 沙棠·琅玕³⁹⁾이 그 동쪽에 있고, 絳樹⁴⁰⁾가 그 남쪽에 있으며, 碧⁴¹⁾樹·瑤樹가 그 북쪽에 있다. 옆에 440개의 문이 있는데, 문 사이가 40리이고, 리 사이가 9純이며,⁴²⁾ 순은 1丈 5尺이다.

後漢書注引作欽駝, 古駝鴉本一字. 錢別駕云, 古丕與負通, 故尚書丕子之責, 史記作負子. 丕與負通, 因之從丕之字亦與負通也. 堪欽亦同聲.”

32) 『爾雅』, 「釋地」, “觚竹·北戶·西王母·日下, 謂之四荒.”

33) 『十三經注疏』, 「爾雅注疏」, “觚竹在北, 北戶在南, 西王母在西, 日下在東, 皆四方昏荒之國.”

34) 줄어들지 않고 파낼수록 오히려 늘어나는 흙.

35) 許地山은 원문의 “掘昆侖虛以下地中有增城九重”을 관례대로 地 다음에서 斷句하지 않고 잇달아 읽어 增城이 地中에 있는 것으로 해석한다.

36) 곡물의 일종.

37) 35尺.

38) 모두 옥 종류의 보석이 달리는 나무.

39) 모두 옥의 이름. 일설에 사당은 나무 이름.

40) 붉은색의 옥이 달리는 나무.

41) 푸른색의 옥.

42) 李錫明 역 『회남자』(서울, 소명출판, 2010)에서는 원문의 ‘里間’이 의미가 통하지 않는다 하여

옆에 9개의 우물이 있는데, 玉橫⁴³⁾은 그 서북쪽 모퉁이에 있다. 북문이 열려서 不周의 바람⁴⁴⁾을 받아들이며, 傾宮·旋室⁴⁵⁾·縣圃·涼風·樊桐⁴⁶⁾은 곤륜 閼閼⁴⁷⁾ 안에 있는데, 이것이 바로 疏圃이다. 소포의 연못에는 黃水가 흘러드는데, 황수는 [소포를] 세 번 돌고서 그 근원으로 돌아간다. 이를 丹水라 하며, 그것을 마시면 죽지 않는다.

河水는 곤륜 동북쪽 구석에서 나와 발해까지 관통하는데, 禹가 소통케 한 물길을 따라 積石山으로 들어간다. 赤水는 그 동남쪽 구석에서 나와 서남쪽으로 남해에 흘러든다. 丹澤의 동쪽, 적수의 동쪽에서 弱水가 窮石⁴⁸⁾으로부터 나와 合黎에 이르고, 일부는 流沙로 들어가며, 유사를 가로질러 남쪽으로 남해에 이른다. 洋水는 그 서북쪽 구석에서 나와 남해로 들어가는데, 羽民⁴⁹⁾의 남쪽이다. 무릇 네 물은 하느님의 神泉이니, 이로써 百藥을 조화하며, 이로써 만물을 윤택하게 한다.

곤륜의 언덕은 만약 위로 倍加 하면 이를 涼風의 산이라고 하고, 거기에 올라가면 죽지 않는다. 만약 위로 배가 하면, 이를 懸圃라고 하고, 거기에 올라가면 신령해져서 風雨를 부릴 수 있다. 만약 위로 배가 하면 곧 上天인데, 거기에 올라가면 곧 神이 된다. 이를 일러 太帝⁵⁰⁾의 거처라고 한다.⁵¹⁾

俞樾의 견해에 따라 ‘문의 넓이’로 번역하였다.

43) 불사약을 담은 그릇.

44) 서북풍.

45) 둘은 궁실의 이름.

46) 셋은 산의 이름.

47) 곤륜 터의 문 이름.

48) 山名.

49) 전설상의 나라 이름. 『山海經』 「大荒南經」, “有羽民之國, 其民皆生毛羽.”

50) 天帝.

51) 『淮南子』, 「墜形訓」, “禹乃以息土填洪水, 以爲名山, 掘昆侖虛以下地. 中有增城九重, 其高萬一千里百一十四步二尺六寸. 上有木禾, 其脩五尋. 珠樹·玉樹·璇樹·不死樹在其西, 沙棠·琅玕在其東, 絳樹在其南, 碧樹·瑤樹在其北. 旁有四百四十門, 門間四里, 里間九純, 純丈五尺. 旁有九井, 玉橫維其西北之隅. 北門開以內不周之風, 傾宮·旋室·縣圃·涼風·樊桐在昆侖閼閼之中, 是其疏圃. 疏圃之池, 浸之黃水. 黃水三周復其原, 是謂丹水, 飲之不死. 河水出昆侖東北陬, 貫渤海, 入禹所導積石山. 赤水出其東南陬, 西南注南海. 丹澤之東, 赤水之東, 弱水出自窮石, 至于合黎, 餘波入于流沙, 絕流沙, 南至南海. 洋水出其西北陬, 入于南海羽民之南. 凡四水者, 帝之神泉, 以和百藥, 以潤萬物. 昆侖之邱, 或上倍之, 是謂涼風之山, 登之而不死. 或上倍之, 是謂懸圃, 登之乃靈, 能使風雨. 或上倍之, 乃維上天, 登之乃神, 是謂太帝之居.”

이에 이하면, 昆侖虛 즉 곤륜산에는 아홉 겹으로 둘러싸인 엄청나게 큰 성이 있고, 산 위에 木禾라는 이름의 식물이 있는데, 그 주변을 온갖 보물이 열리는 나무들이 둘러싸고 있다. 성에는 440개의 문이 있고, 그 옆에 아홉 개의 우물이 있으며, 불사약을 담은 그릇인 옥황이 그 서북쪽 모퉁이에 있다. 성의 창합문 안에 소포라는 연못이 있는데, 그곳으로 황수가 흘러들어 세 번 돌고서 원래의 근원으로 돌아가면 이를 단수라 하며, 그것을 마시면 죽지 않는다. 또한 곤륜은 하수 즉 황하를 비롯한 네 강의 발원지이기도 하다. 곤륜산에서 위로 한 배씩 더 높이 올라가면 각각 양풍·현포·상천이 되는데, 올라갈수록 점점 더 큰 신적 능력을 갖추게 되며, 꼭대기인 상천은 곧 천제가 거처하는 곳이다. 전체적으로 볼 때, 不死樹·玉橫·丹水·涼風山이 모두 不死와 관련이 있어 곤륜산이 영원한 생명의 근원임을 알 수 있고, 황하를 비롯한 神泉들이 이에서 발원하고 있으며, 위로는 天帝의 거처와 직통하는 성스러운 산인 것이다.

『산해경』 「서산경」이 묘사하는 昆侖의 언덕에 대해서는, 이것이 천제의 下都이며 육오라는 신이 관할한다는 것을 앞서 소개한 바 있었는데, 이 외에도 거기에 서식하는 土螻라는 짐승, 欽原·鶉鳥라는 새, 沙棠이라는 나무, 薺草라는 풀을 언급하고 있으며, 거기서 발원하는 河水·赤水·洋水·黑水에 대해 말하고 있다.

『산해경』 「해내서경」에서는 “海內 昆侖의 터는 서북쪽에 있고, 하나님의 下都이다. 곤륜의 터는 사방 8백리이고, 높이는 萬길이다.”⁵²⁾라고 하였다. 곽상의 傳에서 “海內라고 한 것은 海外에 다시금 곤륜산이 있음을 밝힌 것이라.”⁵³⁾ 하였는데, 학의 행의 箋疏에서는 이에 관해 곤륜에 대한 여러 가지 典故를 들어 “그런즉 郭이 해외에 다시금 곤륜이 있다고 한 것을 어찌 믿지 않을 수 있겠는가?”⁵⁴⁾라고 하였다. 그렇다면 곤륜산은 지금까지 보아온 昆侖之北 하나뿐만이 아니고 여러 개가 있는 셈이다.

「海外南經」에 “昆侖虛는 그 동쪽에 있고, 虛는 네모나다”⁵⁵⁾고 하였는데, 이에 대해 곽박은 “虛는 산 아래 터다.”⁵⁶⁾라고 하여 『설문해자』와는 다른 해석을 하였다. 학의 행은 “畢氏[畢沅]가 말하기를, 『爾雅』에 이르기를 ‘세 겹은 昆侖北을 이룬다.’⁵⁷⁾고

52) 『山海經箋疏』, 「海內西經」, “海內昆侖之虛在西北, 帝之下都. 昆侖之虛, 方八百里, 高萬仞.”

53) 앞의 책, “言海內者, 明海外復有昆侖山.”

54) 앞의 책, “然則郭云海外復有昆侖, 豈不信哉.”

55) 앞의 책, 「海外南經」, “昆侖虛在其東, 虛四方.”

56) 앞의 책, “虛, 山下基也.”

하였으니, 곤륜이란 높은 산은 모두 이름 할 수 있는 것이다. 이는 동남쪽에 있으니, 마땅히 곧 方丈山이다. 『水經』 ‘河水’ 注에 이르기를 ‘동해 方丈은 곤륜이란 호칭도 있다.’고 하였다.” 라고 설명하였다.⁵⁸⁾ 그렇다면 곤륜산은 한 곳에만 있지 않을 뿐 아니라, 세 겹을 이룬 높은 산은 모두 곤륜이란 이름 붙일 수 있는 셈이다.

「해내서경」에도 木禾·九井·赤水·河水·積石山·洋水·羽民·弱水·珠樹·不死樹·琅玕樹 등 『회남자』 「지형훈」에 있는 여러 명칭들이 보이며, 그 밖에도 여러 가지를 기술하고 있으나 번거로우므로 모두 언급할 필요는 없다고 본다.

3. 化人宮

『열자』 「주목왕」 편 앞부분에 앞항에서 언급한 목왕 주유전설의 배경으로서 西極의 나라에서 온 化人 즉 요술쟁이처럼 온갖 기적을 행하는 幻人을 따라 그 화인의 궁에 가본 逸話가 수록되어 있다.

왕은 화인의 옷소매를 잡고 솟아올라 中天에서 멈추었고, 화인의 궁에 이르렀다. 화인의 궁은 金銀으로 지었고, 珠玉으로 엮었으며, 雲雨의 위에 벗어나 아래로 의거한 데를 알 수 없고, 바라보니 구름이 가득한 듯하였다. 눈·귀가 보고 듣는 것, 코·입이 맡고 맛보는 것이 모두 인간세상의 것이 아니었다. 왕은 실로 淸都의 紫微宮 같고, 아주 미묘한 천상의 음악 같아서 하느님이 계신 곳이라고 생각했다. 왕이 굽어 바라보니 자기의 궁은 흙덩이를 포개고 땀감을 쌓아놓은 것 같았다. 왕은 수십 년을 거쳐하였으나 자기 나라를 그리워하지 않았다. 화인이 다시금 왕에게 함께 노닐자고 아뢰었는데, 다다른 곳은 쳐다보아도 해와 달이 보이지 않고, 굽어보아도 강과 바다가 보이지 않으며, 빛이 비치는 곳은 왕의 눈이 아찔하여 바라볼 수가 없고, 들려오는 소리는 왕의 귀가 어지러워 들을 수 없으며, 온몸과 내장이 떨려서 진정되지 않고 정신이 혼미하여, 화인에게 돌아가자고 하였다. 화인이 그를 밀치니 왕은 허공에 떨어지는 듯하였는데, 깨고 보니 앉은 곳은 옛날 그 자리였고, 모시고 있는 사람도 옛날

57) 『爾雅』, 「釋丘」, “三成爲崑崙丘.” 郭璞注, “成猶重也.”; “崑崙山三重, 故以名云.”

58) 郝懿行, 앞의 책, “畢氏曰, 爾雅云三成爲崑崙丘, 是崑崙者, 高山皆得名之. 此在東南方, 當卽方丈山也. 水經河水注云, 東海方丈亦有崑崙之稱.”

그 사람이었다.⁵⁹⁾

이 이야기는 정신이 하늘 위의 仙鄕에 노닌 사례인데, 실제로는 화인의 幻術에 불과한 것이었다. 『목천자전』에 수록되지 않은 것으로 미루어, 목왕 전설의 원형은 아니고 후대에 삽입된 것인 듯하다.

4. 五神山

「湯問」편에 殷의 湯王과 그 大夫인 夏革[夏棘]의 문답 내용이 수록되어 있는데, 그 중 革의 대답에 이런 내용이 있다.

발해의 동쪽 몇 억만 리인지 모를 곳에 큰 구렁이 있는데, 실로 밑바닥이 없는 골짜기로서 그 아래에 바닥이 없으며, 이름을 歸墟라고 합니다. 八紘 九野의 물과 은하수의 흐름이 거기로 쏟아들지 않는 것이 없는데도 늘지도 않고 줄지도 않습니다. 그 가운데 다섯 산이 있는데, 첫째는 岱輿요, 둘째는 員嶠요, 셋째는 方壺[일명 方丈]요, 넷째는 瀛洲요, 다섯째는 蓬萊라 합니다. 그 산은 높이와 둘레가 3만 리, 그 꼭대기 평평한 곳이 9천 리, 산의 중간이 서로 떨어진 것이 7만 리인데도, 이웃해 있다고 합니다. 그 위의 건물은 모두 金玉이요, 그 위의 새 짐승은 모두 純白이며, 옥구슬 나무가 무리지어 자라고, 꽃과 열매는 모두 맛있으며 먹으면 모두 不老不死합니다. 사는 사람들은 모두 仙聖의 種으로서, 하루 낮 하루 밤에 날아서 서로 왕래하는 것이 헤아릴 수 없습니다. 그런데 다섯 산의 뿌리는 서로 연결되어 있지 않아, 늘 조수와 파도를 따라 오르락내리락하며 왔다 갔다 하여 잠시도 가만있지 않습니다. 仙聖이 안되겠다고 여겨 하느님께 호소하니, 하느님이 西極으로 떠나려가 여러 聖인들의 거처가 없어질 것을 염려하여, 禺彊에게 명하여 거대한 바다거북 열다섯 마리로 하여금 머리

59) 『列子』, 「周穆王」, “王執化人之祛, 騰而上者中天迺止, 暨及化人之宮. 化人之宮, 構以金銀, 絡以珠玉, 出雲雨之上而不知下之據, 望之若屯雲焉. 耳目所觀聽, 鼻口所納嘗, 皆非人間之有, 王實以爲清都紫微, 鈞天廣樂, 帝之所居. 王俯而視之, 其宮樹若累槐積蘇焉. 王自以居數十年, 不思其國也. 化人復謁王同游, 所及之處, 仰不見日月, 俯不見河海, 光影所照, 王目眩不能得視, 音響所來, 王耳亂不能得聽, 百骸六藏, 悸而不凝, 意迷精喪, 請化人求還. 化人移之, 王若殞虛焉. 既寤, 所坐猶嚮者之處, 侍御猶嚮者之人.”

를 들어 떠받들게 하며, 차례로 3교대하여 6만 년에 한 번씩 교체하게 하니, 다섯 산이 비로소 우뚝 섰습니다. 그런데 龍伯의 나라에 大人이 있어 다리를 들고 몇 발짝 되지 않아서 다섯 산이 있는 곳에 다다랐습니다. 한 번 낚시하여 바다거북 여섯 마리를 잡아 짊어지고서 나아가 자기 나라로 돌아가, 그 뼈를 구워서 점을 쳤습니다. 이리하여 대여·운교 두 산은 북극으로 흘러가 큰 바다에 가라앉아버렸고, 仙聖이 播遷한 것이 몇 억 명이었습니다. 하느님이 크게 노해 용백의 나라를 감소시켜 좁게 만들고, 용백의 백성들 키를 짧게 만들었는데, 복희·신농의 시기에 이르러도 그 나라 사람들 키가 아직 수십 척이었습다.⁶⁰⁾

이는 불로불사의 神仙鄉인 五神山이 『사기』 「봉선서」에 보이는 것과 같은 三神山으로 바뀌게 된 이유를 설명한 것이다. 靑木正兒는 神山說은 제의 위왕·선왕 무렵 추연이 오행설을 제창하자 그 영향을 받아 연·제의 방사들이 만들어낸 것이며,⁶¹⁾ 오신산 설은 海島說의 표본적인 것으로서 삼신산 설에 앞선다고 본 반면, 許地山은 삼신산은 추연 시기에 이미 유행하던 것으로서 가장 오래된 것이며, 후대에 이르러 두 산이 가미되어 오신산으로 변형된 것이라고 본다. 추연의 생존연대를 齋木哲郎은 기원전 305년부터 240년까지로 보고 있는데,⁶²⁾ 이는 齊의 湣王 19년으로부터 王建 25년까지로서, 『사기』 「봉선서」가 말하는 제의 위왕·선왕은 물론이고 연의 소왕 시기보다도 뒤진다. 그러므로 그의 활동 시기를 위왕·선왕대로 본 靑木의 주장은 성립되기 어려운 것이다.

추연의 地理論은 이른바 大九州說로서 『사기』 「맹자순경열전」, 『논형』 「談天」편,

60) 『列子』, 「湯問」, “渤海之東, 不知幾億萬里, 有大壑焉. 實惟無底之谷, 其下無底, 名曰歸墟. 八紘九野之水, 天漢之流, 莫不注之, 而無增無減焉. 其中有五山焉, 一曰岱輿, 二曰員嶠, 三曰方壺, 四曰瀛洲, 五曰蓬萊. 其山高下周旋三萬里, 其頂平處九千里, 山之中間相去七萬里, 以爲鄰居焉. 其上臺觀皆金玉, 其上禽獸皆純縞, 珠玕之樹皆叢生, 華實皆有滋味, 食之皆不老不死. 所居之人, 皆仙聖之種, 一日一夕飛相往來者, 不可數焉. 而五山之根, 無所連著, 常隨潮波上下往還, 不得暫峙焉. 仙聖毒之, 訴之於帝, 帝恐流於西極, 失羣聖之居, 乃命禺彊, 使巨鼇十五舉首而戴之, 迭爲三番, 六萬歲一交焉, 五山始峙. 而龍伯之國, 有大人, 舉足不盈數步而暨五山之所, 一釣而連六鼇, 合負而趣, 歸其國, 灼其骨以數焉. 於是岱輿員嶠二山, 流於北極, 沈於大海, 仙聖之播遷者巨億計. 帝憑怒, 侵滅龍伯之國使阨, 侵小龍伯之民使短, 至伏羲神農時, 其國人猶數十丈.”

61) 靑木正兒, 앞의 1920·1921 논문.

62) 日原利國 編, 『中國思想辭典』, 東京: 研文出版, 1984.

『염철론』 「論鄒」 편에 그 일단이 소개되어 있다. 이에 의하면, 이른바 중국이란 것은 천하의 1/81에 불과한 것으로서 이름 하여 赤縣神州라고 한다. 적현신주 안에 九州가 있는데, 이것이 『서경』 「禹貢」에서 말하는 구주로서 천하의 州 수에 들지 못하고, 중국의 적현신주와 같은 것이 9개 있으니 이것이 바로 구주이다. 구주는 각각 바다에 의해 둘러싸여 있어 인민과 금수가 서로 왕래하지 못하므로 한 구역과 같은데 이러한 것이 바로 一州이며, 주를 형성하는 바다를 작은 바다라는 뜻에서 裨海라고 한다. 구주와 같은 것이 또 아홉 개 있으며, 그 바깥에는 다시 큰 바다인 大瀛海가 둘러싸고 있으니, 이것이 천지의 끝인 것이다. 靑木은 이러한 대구주설이 오신산설과 비슷한 이미지를 가지고 있으며, 그 중 하나인 瀛洲라는 이름은 대영해에서 유래했을 것으로 본 것이다. 그리고 오신산설은 방사들이 오행에서 착상하여 만들어낸 것으로 보았다.

前秦 王嘉의 『拾遺記』 권10에는 崑崙·蓬萊·方丈·瀛洲·員嶠·岱輿·昆吾·洞庭의 8개 神山을 들어 각 산에 대해 상세한 설명을 가하고 있거니와, 또한 이 책 권1 「高辛」 조에서는 三壺라고 하는 海中三山을 언급하고 있는데, “첫 번째는 方壺니 곧 方丈이요, 두 번째는 蓬壺니 곧 蓬萊요, 세 번째는 瀛壺니 곧 瀛洲이다. 모양이 호리병 같으니, 위는 넓고 가운데는 좁고 아래는 네모나 모두 다듬어 만든 듯한 것이, 華山이 깎아 만든 듯함과 같다.”고 하였다.⁶³⁾ 이 여덟 개의 산은 『열자』의 오신산에다 다시 세 개를 보탠 것이며, 삼호는 곧 삼신산을 지칭한 것이다. 세월의 진행과 더불어 신산의 수는 더욱 늘어나지만, 그 모두가 삼신산에 뿌리를 두고 있음을 알 수 있다.

『열자』에 보이는 오신산을 떠받치는 바다거북 이야기는 『楚辭』 「天問」 편에도 “바다거북이 산을 이고 춤을 추니, 어떻게 안정시킬까”⁶⁴⁾ 라고 하여 비슷한 표현이 보이니, 아마도 모두 고대의 설화에서 유래한 듯하다. 인도 고대의 지리관에도 큰 바다거북이 땅 밑에서 육지를 떠받친다는 설명이 있다.

5. 終北國

「湯問」 편에 禹가 水土를 다스리던 중에 길을 잃고서 잘못 찾아든 적이 있었고,

63) 王嘉, 『拾遺記』 卷1, 「高辛」, “三壺, 則海中三山也. 一曰方壺, 則方丈也. 二曰蓬壺, 則蓬萊也. 三曰瀛壺, 則瀛洲也. 形如壺器, 此三山上廣中狹下方, 皆如工制, 猶華山之似削成.”

64) 『楚辭』, 「天問」, “鼇戴山怵, 何以安之.”

주 목왕은 遊歷하던 중 그 나라에 이르러 3년을 머물렀고 본국으로 돌아간 후로도 그리워해 마지않았으며, 관중도 제 桓公에게 권유하여 함께 가고자 했었다는 이상향 終北國에 대한 설화가 수록되어 있다.

이 나라는 北海의 북쪽 물가에 있고, 齊州로부터 몇 천만 리나 떨어졌는지 알 수 없을 정도이므로 국명을 북쪽 끄트머리라는 뜻인 終北이라고 한다. 이 나라는 지경의 제한이 없고, 風雨霜露가 없으며, 鳥獸·蟲魚·草木 따위가 나지 않고, 사망이 평평하고 주위로는 높은 산이 겹겹이 둘러 있다. 나라 가운데에 壺領이라는 산이 있어 모양이 항아리 같으며, 그 꼭대기에 滋穴이라는 이름의 둥그런 구멍이 있고 거기서 神瀆이라는 이름의 물이 솟아 나온다. 냄새가 향기롭고, 맛이 빼어난데, 물이 네 갈래로 갈라져 산 아래로 흘러내린다. 그 물이 국토를 두루 적셔 토질이 조화롭고 전염병이 없으며, 인성이 유순하여 다툼이 없고, 長幼·君臣·男女의 구별이 없으며 결혼도 하지 않는다. 물가에 살되 농사를 짓지 않고, 기후가 온난하여 옷도 만들어 입지 않으며, 백년을 장수하다 죽으니 질병도 없다. 백성이 매우 많으나 喜樂만 있고, 衰老 哀苦가 없으며, 풍속이 노래를 좋아하여 온종일 함께 노래한다. 배가 고프면 神瀆을 마시면 되고, 그 물에 목욕을 하면 피부가 윤택해지고 향기가 오래간다.

靑木은 중북국의 위치가 북해라는 점과 壺領山 꼭대기의 滋穴에 대해 원문에 ‘狀若 員環’이라 한 것을 근거로 하여, 이는 五神山 중 북극으로 흘러가 바다에 빠져 사라졌다고 하는 員嶠와 관련이 있을 것으로 추정하였다. 그러나 상기 원문은 구멍의 ‘모양이 둥그렇다’는 형용일 뿐 원교와의 관계를 추정할 만한 아무런 근거가 없고, 오신산은 불로불사의 땅이지만, 중북국에 있는 神瀆의 물은 불사약이 아니고 장수를 돕는 일종의 생명수일 따름이므로 그 수명은 백세로 그친다는 점이 다르다.

6. 華胥國

「黃帝」편 첫머리에 黃帝가 낮잠을 자다가 華胥氏의 나라에 노닐 꿈 이야기가 수록되어 있다.

화서씨의 나라는 兪州의 서쪽, 台州의 북쪽에 있으며, 齊나라(혹은 중국)로부터 몇 천만 리나 떨어져 있는지 모른다. 배나 수레로 혹은 걸어서 다다를 수 있는 곳이 아니고 오직 정신으로 노닐 수 있을 따름이다. 그 나라에는 스승이나 어른도 없고

백성들에게 욕심도 없어 오직 자연에 따를 뿐이며, 삶을 좋아하고 죽음을 싫어하거나, 친하고 소원함, 거스르거나 순종함도 없어 도무지 사랑하고 미워함이 없으며, 물에 들어가도 빠지지 않고, 불에 들어가도 뜨겁지 않으며, 아픔이나 가려움도 없고, 허공에 올라도 위태롭지 않고, 구름 안개나 천둥 벼락도 보고 듣는 것에 지장을 초래하지 않으며, 산골짜기를 걸어도 무언가에 걸려 넘어지지 않으니 정신으로 갈 따름이기 때문이다.

황제는 잠에서 깨어나자 크게 깨달은 바 있어, 그러한 이치에 따라 나라를 다스리니 천하가 크게 평화로워져서 화서씨의 나라처럼 되었으며, 마침내 죽어 하늘에 올랐다는 것이다.

이는 도가적 무위자연의 이치를 정신수양이나 통치의 원리에 빗대어 말한 것이다.

『열자』에 보이는 이상 여섯 가지 설화는 엄밀한 의미에서 신선이 사는 곳이라기보다는 일종의 도가적 유토피아를 말한 것이다. 그 중 열고야·곤륜산·오신산 같은 것은 다른 문헌에서도 언급된 대표적 신선향이지만, 그 원형이라기보다는 후대에 다소 변형하여 기록된 모습을 보여주고 있는 듯하다.

『열자』의 편찬시기에 대해 馬紱倫 같은 이는 「列子僞書考」⁶⁵⁾에서 20가지 증거를 들어 현존 『열자』 8편은 『한서』 「예문지」에 수록된 책이 아니고, 劉向의 서문도 가짜이며, 魏晉 이래의 好事家가 여러 책을 짜집기하여 만들어낸 僞作이라고 주장하였다. 이에 대해 일본의 武內義雄은 「列子冤詞」,⁶⁶⁾ 岑仲勉은 「列子非晉人僞作」⁶⁷⁾을 지어 반박을 가한 바 있었다. 青木은 유향이 20편을 정리하여 8편으로 만들고 그 보고서로서 붙인 「列子新書目錄」에 “孝景황제 때 황로술을 귀히 여겨 이 책이 세상에 꽤 행해졌”⁶⁸⁾다는 문구가 있음에 의거하여, 한초의 黃老 전성기에 편찬되었고, 그 후 劉向에 의해 정리되기까지 다소 가필되었다는 견해를 제시하였다. 즉 이 서문이 쓰인 前漢 成帝 永始 3년(B.C. 14)까지는 현재의 『열자』가 이미 완성되어 있었다는 것이다.

65) 馬紱倫, 「列子僞書考」, 『天馬山房叢書』 所收, 楊伯峻, 앞의 책, 부록3, 新編諸子集成 第1輯, 北京, 中華書局, 1979, 1985.

66) 武內義雄, 「列子冤詞」, 『支那學』 1권 4호, 1921.

67) 岑仲勉, 「列子非晉人僞作」, 『東方雜誌』 44권 1호, 1948; 『兩周文史論叢』 所收.

68) 劉向, 「列子新書目錄」, 楊伯峻, 앞의 책, 附錄2 所收, “孝景皇帝時貴黃老術, 此書頗行於世.”

IV. 맺음말

『史記』「封禪書」에서 처음으로 방선도를 언급하고 있는데, 이 용어는 『漢書』「郊祀志」에 같은 문구가 보이는 것 외에 다른 데서는 눈에 띄지 않는 단어이다. 方僊道の 僊은 仙과 같은 글자인데, 漢代까지는 두 글자가 모두 통용되고 있었으나 후대에 仙이 유행하면서 僊은 마침내 쓰이지 않게 되었다.

「봉선서」에서는 추연의 오덕종시설과 방선도가 서로 불가분의 관계에 있음을 설명하고 있다. 진시황은 제나라 사람들의 건의에 의해 오덕종시설을 채택함과 동시에 연·제 海邊 방사들의 영향으로 불로장생을 추구하였다. 방선도란 여러 가지 방술 가운데서 특히 신선이 되어 不死 혹은 불로장생을 이루는 비법인 것이다. 이 방선도는 추연의 이론을 곡해 또는 왜곡하여 탄생한 것으로 설명되고 있다. 그리고 이는 후대에 이르러 도교가 성립하는데 커다란 영향을 끼친 것이므로, 도교의 초기형태로 설명되기도 한다.

방사들이 말하는 불사의 존재인 선인과 불사약은 모두 발해 가운데의 삼신산에 있었다. 제의 위왕·선왕과 연의 소왕 때로부터 비로소 삼신산에 사람을 파견하여 不死를 추구하였던 것이다.

聞一多는 不死 관념은 전국시대가 아니라 춘추시대의 제나라에서 이미 나타났고, 이것이 신선설로 발전하는데, 이 관념의 기원은 오히려 제나라에 있지 않고 제나라가 유래한 중국 서부의 羌族에 있다고 주장하였다. 齊나라 사람이 이를 가지고서 동방으로 옮겨온 이후로는 그 땅 토착사상의 영향을 받아 점차로 영혼 관념을 버리고 순수한 육체 불사의 관념으로 변천하였다는 것이다.

이에 비하여 靑木正兒는 신선설의 발달을 세 단계로 나누어, 제1기는 이른바 神仙家が 성립하기 이전의 전설시대, 제2기는 신선가가 성립한 이후의 신선가시대, 제3기는 도교 발생 이후의 도교시대로 구분하여, 이를 역사적 발전단계로 설명하였다. 제1기에 속하는 기록으로서는 『山海經』 및 『楚辭』에 보이는 屈原의 「離騷」 「九歌」 「天問」, 그리고 『莊子』에 보이는 至人·神人·真人을 들고 있다. 그리고 제2기에 속하는 것으로서 『사기』 「봉선서」에 보이는 방사들의 방선도를 들고 있는 것이다.

靑木은 이상 세 시기의 신선설을 대별하여 天仙說과 地仙說로 나누고, 지선설을 다시금 山岳說과 海島說로 나눈다. 산악설은 곤륜산을 대표로 하는 서방의 산악지대

를 신선의 거처로 보며, 해도설은 동방 발해의 삼신산을 신선의 거처로 보는 견해인데, 산악설이 가장 오래되었고, 해도설은 그 다음에 나타난 것이며, 천선설은 가장 나중에 발달한 것으로서 제2기의 후반기 즉 漢代부터 싹튼 것으로 보았다.

그는 오늘날 남아 있는 신선설의 자료는 대개 도교가 성립된 이후의 것이지만, 그 이전의 古說을 보존하고 있는 것은 『열자』와 『사기』 「봉선서」 정도라고 본다. 특히 그 중 『열자』는 신선의 거처를 가장 많이 열거하고 있는데, 그것은 (1) 列姑射說, (2) 崑崙山說, (3) 化人宮說, (4) 五神山說, (5) 終北國說, (6) 華胥國說의 여섯 가지이다.

본고는 『사기』의 기록뿐만 아니라 靑木이 언급한 신선의 거처들을 하나하나 음미하여 비판적으로 검토하고, 관계 문헌을 폭넓게 고증하였다. 『열자』에 보이는 이상 여섯 가지 설화는 엄밀한 의미에서 신선이 사는 곳이라기보다는 일종의 도가적 유토피아를 말한 것이다. 그 중 열고야·곤륜산·오신산 같은 것은 다른 문헌에서도 언급된 대표적 신선향이지만, 그 원형이라기보다는 후대에 다소 변형하여 기록된 모습을 보여주고 있는 듯하다. 특히 靑木은 神山說이 제의 위왕·선왕 무렵 추연이 오행설을 제창하자 그 영향을 받아 연·제의 방사들이 만들어낸 것이며, 오신산 설은 海島說의 표본적인 것으로서 삼신산 설에 앞선다고 보았으나, 추연의 생존연대가 훨씬 후대임을 고려하더라도 그러한 주장은 성립되기 어려운 것이다.

참고문헌

- 『毛詩正義』(臺北: 藝文印書館, 1973, 十三經注疏 2)
『爾雅』(臺北: 藝文印書館, 1973, 十三經注疏 8)
『說文解字』(段玉裁 注, 臺北: 藝文印書館, 1974)
『史記』(司馬遷 撰, 裴駟 集解, 司馬貞 索隱, 張守節 正義, 北京: 中華書局, 景仁文化社 영인본, 1975)
『漢書』(班固 撰, 顏師古 注, 北京: 中華書局, 1962. 景仁文化社 영인본, 1975)
『隋書』(魏徵·令孤德棻 撰, 北京: 中華書局, 1973)
『山海經箋疏』(郝懿行, 臺北: 藝文印書館, 1974)
『楚辭補注』(洪興祖, 臺北: 藝文印書館, 1973)
『新語』(陸賈 撰, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제2책)
『莊子集解』(王先謙 撰, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제4책)
『莊子集釋』(郭慶藩 撰, 北京: 中華書局, 1961, 新編諸子集成 第1輯)
『列子注』(張湛 撰, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제4책)
『列子集釋』(楊伯峻 撰, 北京: 中華書局, 1979, 新編諸子集成 第1輯)
『淮南子』(高誘 注, 莊逵吉 箋釋, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제7책)
『論衡』(王充 撰, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제7책)
『鹽鐵論』(桓寬 撰, 張敦仁 考證, 臺北: 世界書局, 1974, 新編諸子集成 제7책)
『穆天子傳』(郭璞 注, 臺北: 大化書局, 1983, 增訂漢魏叢書 제2책)
『拾遺記』(王嘉 撰, 臺北: 大化書局, 1983, 增訂漢魏叢書 제4책)

이석명 옮김, 『회남자』, 소명출판, 2010
許地山, 『許地山論道』, 北京: 九州出版社, 2006
日原利國 편 『中國思想辭典』, 東京: 研文出版, 1984

青木正兒, 「支那小説の溯源と神仙說」, 『青木正兒全集』 제2권, 東京: 春秋社, 1970
_____, 「神仙說から見た「列子」」, 『青木正兒全集』 제2권, 東京: 春秋社, 1970
聞一多, 「神仙考」, 『聞一多全集』 新增訂本 1, 香港: 南通圖書公司出版部, 刊年未詳
오이환, 「黃老 思想의 淵源」, 『中國學報』 90, 韓國中國學會, 2019

On *Fangxiandao* — Centering on *Liezi*

Oh, Yi-hwan

Fangxiandao is mentioned for the first time in Shiji “*Fengshanshu*” and this term is not noticeable else other than the same phrase in Hanshu “*Jiaosizhi*”. In “*Fengshanshu*”, it is explained that Zouyan’s *wudezhongshishuo* and *Fangxiandao* are inseparable from each other. It is explained that this *Fangxiandao* was created by misinterpreting or distorting Zouyan’s theory. Among various methods and techniques, *Fangxiandao* is a secret method to achieve immortality or eternal youth by becoming a Taoist hermit with supernatural powers. Qin Shi Huang pursued immortality and eternal youth under the influence of Yan and Qi fangshi in coastal areas, while adopting *wudezhongshishuo* at the suggestion of the people of Qi. And since this had a great influence on the establishment of Taoism in the Later Han Dynasty, it is also explained as an early form of Taoism.

Both Taoist hermit and immortal Medicine, the immortal beings that the *fangshi* say, were located in *sanshensan* in the middle of Bohai. It is only from the time of King Wei, King Xuan of Qi and King Zhao of Yan that people were dispatched to *sanshensan* to pursue immortality.

Wenyiduo claimed that the idea of immortality had already appeared in the Qi Dynasty of the Spring and Autumn Period, not the Warring States Period, and it developed into the theory of Taoist hermit with supernatural power, but the origin of this idea was not in Qi but in the Qiang tribes of western China from which Qi derived. After the people of the Qi moved to the east with this idea, they gradually abandoned the concept of soul and changed into a concept of pure physical immortality under the influence of the indigenous idea of the land.

On the other hand, Aoki Masaru divided the development of the theory of Taoist hermit with supernatural power into three stages: the first period was the legendary period before the so-called *shenxianjia* was established, the second period was the *shenxianjia*

period after the establishment of *shenxianjia*, the third period was the Taoism period after the appearance of Taoism, and explained as a historical development stage. And as belonging to the second period, he is holding the *fangxiandao* of the *fangshi* shown in *Shiji* “*Fengshanshu*”.

He sees that most of the data of the Taoist hermit with supernatural power remaining today are from after the establishment of Taoism, but only *Liezi* and *Shiji* “*Fengshanshu*” preserve old stories before that time. In particular, *Liezi* enumerates the dwellings of immortals the most, and there are six in all.

This paper examines not only the records of *Shiji* but also the dwellings of immortals mentioned by Aoki one by one, critically examines them, and extensively examines related literature. The six tales shown in *Liezi* are a kind of Taoist utopia rather than a place where immortals live in a strict sense. Among them, *Liegyue*, *Kunlunshan* and *wushenshan* are representative *shenxianxiang* mentioned in other documents, but rather than their prototypes, they seem to show a slightly modified form in later generation.

Key Words : *Fengshanshu*, *Zouyan*, *fangshi*, *Kunlunshan*, *sanshenshan*