

徐福, 事實과 傳說의 歷史

周永河^{*}

1. 머리말

주지하듯이 민속학(folklore)이란 학문은 19세기 초반에 서유럽에서 시작되었다. 특히 그림(Grimm) 형제가 기독교 전래 이전의 게르만 민족이 지녔던 문학적 형태의 설화를 모은 글을 1812년에 출판하면서 본격적인 학문적 기초를 형성하기 시작했다. 따라서 민속학 연구의 핵심적인 대상은 이른바 '구비문학'에 있는 것으로 이해되어진다. 그러나 folklore 혹은 Volkskunde는 결코 '민중적'인 구비문학에만 그 연구대상을 한정하고 있지 않다. 오히려 folk 혹은 Volks는 제도화되어 있는 것에 대응하여 민간적인 차원에서 전승되는 문화적 전통 혹은 전승(oral tradition)을 가리키는 의미가 더 강하다. 따라서 folk는 단지 민중이란 의미로만 한정되는 것이 아니고, 전 산업사회에서의 비문자적 전승을 의미한다. 전 산업사회에서는 권력집단이 문자를 장악하고 있었기 때문에 문자는 제도와 일맥상 통하는 말이었다.

따라서 민속학은 현재 사람들의 삶에 담겨 있는 '구비전통(oral tradition)'을 대상으로 하여 연구하는 학문이다. 이런 의미에서 문자화되지 않았던 채 전해져온 전설·설화·민담은 민속학의 여러 하위 분야 중

* 韓國精神文化研究院

하나라고 할 수 있다. 특히 구비전통의 산물인 전설·설화·민담 등은 그 자체가 이야기라는 텍스트로 구성되어 있지만, 다른 한편에서는 텍스트의 탄생과 변이과정이 지닌 역사성으로 인해 시대적 세계관을 읽을 수 있는 자료가 될 수도 있다. 이런 면에서 전설·설화·민담 등은 단지 구비문학의 자료일 뿐만 아니라, 동시에 역사민속학의 대상이 된다.

서양사학자 단턴(Robert Darnton)은 18세기 프랑스 농민들의 이야기인 ‘마더 구스 이야기의 의미’를 밝히면서 다음과 같은 논의를 한 바 있다. “세계관은 정치적 사건과 같은 방식으로 연도를 정할 수는 없는 것이지만 그렇다고 덜 ‘사실적’인 것은 아니다. 실제의 세계에 대한 상식적인 관념으로 들어가는 예비 단계의 정신적 배열이 없이 정치학은 발생할 수 없다. 상식은 그 자체로서 실재를 사회적으로 구성하는 것이며 그것은 문화마다 다른 것이다. 상식은 어떤 집단적 상상력을 임의적으로 꾸며낸 것이 아니라 주어진 사회 질서 내에서의 경험의 공통적 근거를 표현한다.”¹⁾ 따라서 민간 차원에서 구전으로 이어지는 이야기들 역시 역사성을 내재하고 있을 가능성이 많다.

본문에서 주로 다루려는 徐福과 관련된 이야기는 사실 문자로 기록된 것이 주류를 이루기 때문에 구비전승의 의미를 강하게 지니지 않을 수 있다. 주지하듯이 서복과 관련된 기록은 중국의 역사서인 『史記』에 등장하기 때문이다. 이런 의미에서 서복은 실제 인물로 여겨진다. 다만 배에 童男童女 수천 인을 태워서 불로초를 구하러 떠난 후 돌아오지 않은 서복이 도대체 어디로 갔을까 하는 문제가 중국은 물론이고 한국과 일본의 후세 학자들이 지닌 공통된 관심사였다. 필자가 주목하는 점은 서복의 자체가 기보다는 서복의 도착지에 대한 각종 다양한 논의들이 어떻게 텍스트로 구성되어 전해져 오는가에 있다.

『史記』 이후 중국인들의 기록에서는 서복이 도착한 곳에 대한 주장이

1) 로버트 단턴(조한욱 옮김), 『고양이 대학살-프랑스 문화사 속의 다른 이야기들』, 서울:문학과학지성사, 1996, 43쪽.

하나의 정해진 주장으로 등장하지 않는다. 가령 『三國志·吳書』에서는 서복이 賣洲로 갔으며, 그곳은 海中에 있다고 했다. 賣洲의 위치에 대해서는 東晉의 葛洪이 쓴 『枕中記』에서는 “東海의 東北岸”이라 했으나, 후에는 臺灣 혹은 琉球 심지어 아메리카 대륙이라는 주장도 있으나, 일본이라는 주장이 다수를 이룬다²⁾. 특히 五代 後周의 중 義楚는 『義楚六帖』에서 “秦 때 徐福이 오백의 童男과 오백의 童女를 거느리고 일본에 이르렀고, 이후 이곳을 蓬萊라 불렀다. 지금 그 자손들은 모두 秦氏로 불린다.”고 적고 친구인 일본 중 弘順이 말한 것을 인용했다고 밝혔다³⁾. 이 기록은 최근까지 중국과 일본의 많은 학자들의 서복 일본 도착설의 근거가 된다.

그러나 이에 대한 의문을 주장하는 중국과 일본의 학자도 있다. 중국의 史書에서 일본에 대한 최초의 기록은 『魏志·東夷傳』 중의 「倭人傳」이기 때문에 서복 당시에는 중국인이 일본에 대한 인식이 없었는데 어떻게 일본에 갔겠는가 하는 것이다. 그래서 “서복이 동으로 가서 일본에 도착했다는 ‘전설’은 10세기 전후에 일본에서 만들어진 것이며, 宋代에 이르러 중국인들이 이러한 전설을 굳게 믿고 의심을 하지 않았다”⁴⁾는 주장까지 나왔다. 이러한 입장을 지닌 일본학자도 실제로는 많다. 가령 高於菟三은 「徐福東來考」에서 “서복이 도착한 三神山은 渤海灣에 있는 小島로 서복과 관련된 일본의 유적은 대다수 후세인이 위조한 것이다. 漢唐 이후 일본의 중들이 중국에 와서 유포한 이야기가 義楚에 의해서 진위를 가리지 않고 책 속에 들어갔다.”고 했다⁵⁾.

그런데 만약 서복의 일본 도착에 대한 주장이 사실이 아니라 전설에 불과하고 그것이 漢唐代 이후에 일본인들에 의해 만들어진 이야기라고 해도 오늘날 일본의 和歌山·廣島·愛知·秋田 등지에 유포되어 있는 서복전설과 유적지에 대해서 우리는 어떤 판단을 해야 할까? 아울러 일본에서

2) 盛巽昌, 「徐福有沒有東渡日本?」, 『千古之謎』, 鄭州:中州古籍出版社, 1996, p.254.

3) 盛巽昌 앞의 책 p.255에서 재인용.

4) 盛巽昌 앞의 책 p.255.

5) 盛巽昌 앞의 책 p.256에서 재인용.

만들어진 서복전설이 중국인들에게도 수용되어 기록으로 남게 된 이유는 무엇인가? 이 문제는 앞에서 밝힌 바와 같이 전설 속에 담긴 시대적 세계관을 이해하는 데 중요한 단서를 제공한다.

하지만 본고에서는 중국과 일본에서의 서복 事實의 전설화 과정을 논하는 데 필자의 능력이 미치지 못하기 때문에 본격적으로 다루지는 않는다. 이 문제는 앞서 발표한 논문들에서 많은 시사점이 있을 것으로 판단한다. 따라서 필자는 조선시대와 일제시대 학자들의 서복에 대한 인식을 중심에 두고 살피려 한다. 사실 서복과 관련된 한국에서의 기록은 중국·일본에 비해 그다지 풍부하지 못하다. 기록이 나온 시기 역시 주로 조선시대와 일제시대에 집중된다. 그래서 본고에서는 먼저 고대 중국에서 전개된 서복에 관한 기록이 지닌 史實과 그것의 전설화 과정을 살핀다. 이를 바탕으로 조선시대와 일제시대로 나누어 한국인 학자들이 인식한 서복에 대해서 정리하면서 그들의 세계관을 살피려 한다.

2. 서복에 관한 史實과 傳說

주지하듯이 서복은 중국 고대의 神仙思想과 밀접한 관련을 지닌 인물이다. 신선이란 不死의 존재이며, 신선설화는 不死를 주된 취지로 삼은 이야기라 말할 수 있다. 중국에서 신선설화는 전국시대 중기부터 유포되기 시작하여 秦漢을 거쳐 魏晉 시기에 이르러 志怪小說의 형태로 정착되고, 그것의 기본내용인 신선사상은 그 후 道教의 핵심적인 教義가 되었다⁶⁾. 따라서 서복 이야기는 不死說話와도 밀접한 관련이 있다. 先秦시기에 나타나기 시작한 不死說話는 구전으로 전해지다 『莊子』에서 비교적 많은 이야기들이 삽화 형식으로 들어가게 된다⁷⁾. 그러나 이것은 본격적인 不死說

6) 鄭在書, 『不死의 신화와 사상-산해경, 포박자, 열선전, 신선전에 대한 탐구』, 서울: 민음사, 1994, 13쪽.

話라기 보다는 신선에 대한 이야기가 주를 이룬다. 가령 神人·真人·西王母 등이 得道를 한 사람으로 소개된다. 그 보다는 비록 단편적이지만, 『戰國策·楚策』에 ‘有人獻不死之藥於荊王’이라든지 『韓非子·外儲說』에 ‘客有教燕王爲不死之道者’라는 문구가 不死說話와 직접적으로 관련이 있다. 즉 초기 도가와 신선설화는 서로 관련이 없었을 가능성이 많다.

도가와 별도로 전개된 不死에 대한 추구는 주로 전국시대 제후들에 의해서 실천적으로 전개된다. 그것이 곧 三神山에 대한 설화이다. 『史記』封禪書에는 “이 삼신산이라는 것은 渤海 중에 있는 것으로 전해지는데, 사람 세상으로부터 그리 멀지 않다. 금새 다다랐다 싶으면 바람이 불어 배가 가버린다. 언젠가 그곳에 간 사람이 여러 신선 [僊人] 과 不死藥이 모두 그곳에 있다고 했다.”⁸⁾는 기록이 보인다. 이와 같은 기록이 실제로 전국시대 제후들이 사람을 보내 不死藥을 찾으려 했음을 설명한다. 이것이 더욱 현실화된 때가 바로 진시황에 이르러서였다.

진시황 때 유행한 不死說話를 만든 인물들은 주로 사람들에게 의해 方士로 불렸던 神仙家들이었다. 서복을 비롯하여 韓終·侯公·石生·盧生 등이 역사서에 등장하는 方士들이다. 이들은 모두 渤海 중에 蓬萊·方丈·瀛州의 세 神山이 있고, 그곳에 神仙이 산다는 이야기를 굳게 믿었던 것 같다. 그들 신선 중에서 유명한 이들로 羨門·高誓·安期生 등이 있으며, 그들은 모두 長生不老의 약을 지니고 있다. 특히 그곳에 있는 궁전은 黃金과 白銀으로 지어졌으며, 禽獸는 모두 흰색이라고 했다. 따라서 不死說話에 등장하는 신선들은 근본적으로 『莊子』에 나오는 神人の 더욱 발전한 형태라고 할 수 있다. 아울러 여기서 등장하는 신선은 원래 인간이었으나, 수련을 통해서 신선이 된 경우이다. 따라서 상당한 현실성을 내포하고 있다고 해도 과언이 아니다. 이로 인해 진시황을 비롯한 역대 왕들이 신선

7) 鄭在書 앞의 책 99쪽. 『莊子·內篇』「逍遙遊」에는 막고야산(藐姑射山)의 신인에 대해 언급하고 있다.

8) 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.

이 되고자 하거나, 방사로 하여금 不死藥을 구하도록 하여 스스로 신선이 되고자 했다.

그래서 진시황 28년(서기전 219)에 제나라의 方士 서복이 올린 上書를 믿은 진시황은 童男童女 수천인을 동행시켜 仙人을 구하게 했고, 30년(서기전 215)에는 연나라의 方士 盧生으로 하여금 바다에 나가 仙人 羨門·高誓를 찾도록 했으며, 韓終·侯公·石生으로 하여금 仙人에게 가서 不死藥을 구하도록 했다. 특히 盧生은 不死藥을 구하지 못하자, 진시황으로 하여금 수련을 하도록 권유했으며, 진시황은 35년(서기전 210) 이후에는 스스로를 朕이라 부르지 않고 真人이라 칭했다고 한다.

그런데 진시황과 方士 사이에서 오고 간 신선 및 不死藥의 사건을 두고 후세인들의 평가는 대체로 다음과 같다. 첫째 당시의 方士는 그 본체가 巫覡의 존재⁹⁾로 당시 전국을 통일한 진시황이 지녔던 마음의 허실을 꿰뚫어 보고, 이를 이용해서 자신들의 안위를 유지하려는 의도에서 이전부터 있어 왔던 不死說話를 근거로 삼아 不死藥 이야기를 만들어냈다는 것이라는 주장이다. 특히 그들은 이전 시기부터 전승되어오던 三神山 이야기와 같은 구전설화를 그대로 傳誦하는 데 그치지 않고 새로운 설화도 많이 창작, 유포시켰을 가능성이 많다. 둘째는 진시황의 통일과정에서 발생한 온갖 폭정을 이기지 못하고 그것을 피해 불 요량으로 방사들이 앞장서서 不死藥을 구한다는 핑계를 대서 진시황을 현혹하여 도망을 친 것이라고 보는 입장이다¹⁰⁾.

따라서 『史記』에 기록된 진시황과 方士 사이에서 오간 不死藥과 관련된 논의들과 方士들의 東渡는 하나의 事實로 이해할 필요가 있다. 그러나 불사약이 있는 三神山과 불사약을 구할 수 있다는 이야기 등은 事實이 아니라, 하나의 설화적 텍스트일 가능성이 많다. 서기전 219년 不死藥을 구하려 떠났다 실패하고 돌아온 서복이 진시황에게 고하기를 “봉래산의 불사약

9) 鄭在書 앞의 책 102쪽.

10) 任繼愈 主編, 『中國佛教史』第一卷, 北京:中國社會科學出版社, 1981, p.20.

을 얻을 수는 있습니다. 그러나 언제나 거대한 鮫魚에게 괴롭힘을 당해 도달할 수 없습니다. 바라옵건대 활 잘 쏘는 사람을 함께 데리고 갔으면 합니다. 그리하여 발견 즉시 쇠뇌를 연발하여 쏘아 죽이겠습니다¹¹⁾”고 했다.

비록 서북이 이 이야기를 지어냈다고 할 수 있지만, 그 착상은 『山海經』을 근거로 했을 가능성이 많다¹²⁾. 즉 이 책 「海內北經」의 蓬萊山條에는 大蟹·陵魚 등의 거대하고 괴이한 어류에 대한 기록이 연달아 보이기 때문이다. 서북은 봉래산과 대어를 결합시켰던 『山海經』의 설화를 이용하여 위와 같은 鮫魚 이야기를 만들어냈을 가능성이 많다. 따라서 서북·한중·후생·석생·노생 등의 방사들이 실제로 진시황의 후원을 이용하여 바다로 나간 것은 事實로 여겨진다. 그러나 그들이 불사약·신선·봉래산 등에 대해 말한 것은 이전부터 전해져 오던 전설이었을 가능성이 많다. 아울러 노생을 제외한 나머지 4명의 방사는 불사약을 구하러 떠난 후 소식 없이 없었던 것도 事實로 여겨진다.

아울러 漢代의 劉向이 지은 『列仙傳』을 비롯한 후대의 선인에 대한 기록에서 서북 등의 방사를 仙人으로 서술한 내용이 거의 없는 점으로 미루어 보아 후대의 중국인에게 서북 등의 방사는 전설적인 인물이기보다는 事實的인 인물로 이해되어진 듯하다. 특히 서북 등 방사가 활동한 秦代의 다음 왕조에 나온 『列仙傳』에는 신선으로 여겨졌던 安期生에 대한 이야기에서 서북과 노생이 언급될 뿐이다¹³⁾. 따라서 五代 後周의 중 義楚가 서

11) 蓬萊山藥可得，然常爲大鮫所苦，故不得至，願請善射與俱，見則以連弩射之。『史記』秦始皇本紀。

12) 鄭在書 앞의 책 102~103쪽.

13) 『列仙傳』에 의하면, “안기선생은 낭야군 부향 사람이다. 동해 가에서 약을 팔았는데 당시 사람들이 모두 그를 ‘천세노인’이라 불렀다. 진시황이 동쪽으로 巡行을 했을 때, 그에게 접견하기를 청하여 함께 3일 밤낮 동안 얘기를 나눈 후 수천만 금에 달하는 황금과 벽옥을 하사했으나, 안기선생은 부향정을 떠날 때 하사받은 보물을 모두 놓아 두고 갔다. 또한 편지를 남겨 놓고 붉은 옥으로 만든 신발 한 켤레를 답례물로 드렸는데, 편지에는 ‘수년 뒤에 봉래산에서 나를 찾으시오’라고 써어 있었다. 진시황은 곧장 서북·노생 등 사신 수백 명을 파견하여 바다로 찾아 들어가도록 했지만, 봉래산에 이르기 전에 갑자기 풍파를

북 일행이 일본에 도달했다는 기록을 남긴 것은 그 진위 여부를 떠나서 적어도 서복을 전설적인 인물로 이해한 것이 아니라, 사실적인 인물로 여겼기 때문으로 보인다.

이런 의미에서 서복 자체는 분명한 역사적 사실임에도 불구하고, 그가 어디로 갔는가 하는 문제가 개입되면서 서복은 전설적인 인물이 되어 버렸다. 특히 일본에서 서복을 이해한 것은 역사적인 사실이 아니라, 전설이었을 가능성이 많다. 즉 서복은 事實이지만 서복의 일본 도착설은 傳說에 지나지 않는다는 논의가 성리된다. 그러나 서복과 직접적인 관련을 갖지 않았다고 여겼던 조선시대 학자들은 서복의 일본 도착설을 事實로 인정하는 경향을 강하게 보였다.

3. 조선시대 서복에 대한 인식과 세계관

현재 알려진 조선시대 기록 중에서 서복과 관련된 최초의 것은 成宗 2년(1471)에 申叔舟가 왕명에 의해 저술한 『海東諸國記』로 알려진다. 이 책에서 신숙주는 일본 천황의 계통을 언급하면서 “孝靈天皇은 孝安天皇의 태자다. 즉위 원년은 辛未다. 72년 壬午에 진시황이 徐福으로 하여금 바다로 들어가 仙藥을 구하게 하니 서복은 드디어 紀伊州에 도착하여 거기서 살게 되었다. 76년 동안 왕위에 있었고 壽는 115세였다. (중략) 崇神天皇 때에 熊野의 權現神이 처음으로 나타났다. 서복이 죽었는데 神이 되어서 이 나라 백성들이 지금도 그를 제사지낸다.”¹⁴⁾고 했다. 곧 이 때는 이미

만나 돌아오고 말았다. 부향정의 해변 십여 곳에 그를 위한 사당을 세웠다고 한다”고 적혔다. 劉向(김장환 옮김), 『열선전』, 서울: 예문서원, 1996, 138쪽.

14) 『日本國紀』 ‘天皇代序’ : 孝靈天皇 孝安太子 元年辛未 七十二年壬午 秦始皇遣徐福 入海求仙 福遂至紀伊州居焉 在位七十六年 壽百十五 (중략) 是時 熊野權現神始現 徐福死而爲神 國人至今祭之. 申叔舟, 『海東諸國記』, 京城 : 朝鮮總督府, 1933.

중국과 일본의 기록에서 서복이 일본에 도착했다는 이야기가 상당히 보편화되었던 시기로 서복의 일본 도착설이 한중일 세 지역의 학자들 사이에서 공통으로 수용되고 있었던 것으로 보인다.

李圭景(1788~) 역시 이러한 내용을 믿었던 모양으로 그의 책 『五洲衍文長箋散稿』에서 “진시황이 徐福과 韓終 등을 보내어 바다에 들어가 三神山의 不死藥을 구해 오게 하였으나, 그들은 이내 돌아가지 않고 도망하여, 서복은 倭로 들어가 王이 되었고 한중은 우리 나라 남쪽 변방으로 들어와서 馬韓王이 되었다.”¹⁵⁾”고 했다. 즉 이규경은 <서복→일본, 한중→조선>이라는 도식을 통해서 진시황 때의 방사 두 명이 각각 황해를 건너서 두 지역의 왕이 되었다는 입장을 전개했다.

사실 명이 멸망하고 청이 중국대륙을 장악한 병자호란 이후 조선의 선비들은 中華의 본체가 존재하지 않는다는 점에 대해서 상당한 困惑感을 지니고 있었다. 이로 인해 명의 멸망을 알고 있음에도 불구하고 많은 서적과 비석에 ‘大明朝鮮國’이라는 글자를 새겨서 오랑캐의 나라 청을 인정하지 않으려 했다¹⁶⁾. 곧 조선이 中華라는 인식의 小中華主義가 17~18세기 조선의 학자들에게 자리를 잡아갔다. 특히 모든 이상적인 상태를 고대에서 찾는 尙古主義의 역사관은 중국 기록에 대한 엄밀한 논증보다는 인용하는 데 가치를 부여하는 경향이 강했다¹⁷⁾. 따라서 이규경이 보인 方士 韓終의 馬韓渡來 주장은 중원 한인의 후예로서의 조선을 인식한 배경에서 나온 것으로 여겨진다.

사실 이규경보다 한 세대가 앞서는 李瀾(1681~1763) 역시 그의 책 『星

15) 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』, 「經史」篇6, 論史類1. 論史, 三韓始末辨證說(『국역 분류오주연문장전산고』 XX 經史編, 서울: 민족문화문고간행회, 1981, 57쪽).

16) 조선후기 성리학자들은 崇明蔑清 思想을 가지고 있었던 사실은 널리 알려진 바 있다. 특히 명나라 마지막 황제의 연호인 崇禎을 1894년까지 사용하는 관행을 보였다. 鄭求福, 「朝鮮時代의 學術과 思想의 諸問題」, 『朝鮮時代 研究史』, 성남: 韓國精神文化研究院, 1999, 288쪽.

17) 전해중, 「중국인의 역사의식과 역사서술」, 『역사의 이론과 서술』, 서울: 서강대학교 인문과학연구소, 1975, 11~15쪽.

湖僊說』에서 韓終의 馬韓渡來 주장을 펼친 바 있다. 즉 “세상에서 하는 말이 우리 나라 韓氏 성은 바로 箕子의 후손이다. 箕準이 衛滿에게 쫓겨나서 馬韓의 왕이 되었기 때문에 기준의 뒤가 그대로 성이 되었다 하는 이는 너무도 그렇지 않다. (중략) 史記에 이르기를 韓終이 徐福과 동행하여 돌아오지 못했다고 하였으니 혹시 한종의 후예이던가?!”하고 긍정적인 의문을 제기한 바 있다. 이것이 이규경에 이르러 韓終의 馬韓王 주장으로 발전했다고 보여진다.

그런데 이익은 같은 책의 「城隍廟」條에서 城隍 신령에 대한 한중일 삼국의 淫祠를 비판하면서 마지막에 이런 말도 덧붙인다. “일본의 풍속에서는 더욱 심하니, 熊野의 徐福이 가장 오래된 것이고, 新羅 사람 日羅 같은 이는 愛宕의 權現神이 되었는데, 복을 구하는 자들이 몰려들어 그 神門이 저자와 같다고 한다.19)”고 했다. 이익은 이미 서북이 熊野에서 전설적인 신령으로 신앙됨을 알고 있었고, 그것 역시 음사의 일종이라 보았다. 더욱이 이익은 같은 책에서 전문적으로 「徐市」條를 두고 장문의 논증을 하고 있다. 그것을 요약하면 다음과 같다20).

三山이란 말은 燕齊 임금에서 시작되었다. 특히 鄒衍이란 연나라 사람이 三神山에 불사약이 있다는 이야기를 시작하였다. 따라서 삼신산 전설은 진시황에게서 비롯된 것이 아니었다. 이미 인간 세상과 거기가 멀지 않다 하였고, 또 물고기를 之罘山 밑에서 활로 쏘아 잡았다 하였으니, 이 지부산은 萊州 文登縣 동북쪽에 있는데, 시황이 일찍이 이 산에 올라 돌에다 글까지 새겼었다. 만약 멀리 동쪽 바다로 들어갔다면 길이 꼭 내주 바다를 거쳐야 할 필요가 있었겠는가?

여기로 말미암아 바로 닿는 곳은 오직 朝鮮이 있을 뿐이다. 그 사이에 비록 섬들이 여기저기 벌여 있으나 어찌 일찍이 신선이 있어서 살았겠는

18) 『국역성호사설(경사문)』X, 서울:민족문화문고간행회, 1977, 172~173쪽

19) 『국역성호사설(만물문)』II, 서울:민족문화문고간행회, 1977, 80쪽

20) 『국역성호사설(경사문)』VIII, 서울:민족문화문고간행회, 1977, 125~130쪽.

가? 방사가 이야기했다는 것도 이런 곳을 가리켜서 신선이 있는 듯이 속여 넘긴 것임을 짐작할 수 있다. 倭人은 “三山은 우리 나라에 있는 데 熱田·熊野·富士 이 세 산이 해당된다. 徐市의 자손이 秦氏로 되었다.”는 것이다.

徐市는 亶州에 살았고, 쯤나라 때 이상한 사람이 무역하러 오기도 했는데, 이 단주란 또한 檀君의 나라는 아니었는지를 어찌 알겠는가? 句麗도 또한 驪라고 일컬었으니, 이와 뭐 다르겠는가? 조선 사람은 “삼산이 나라 안에 있는데, 金剛·智異·漢拏, 이 세 산이 해당된다.”고 한다.

『通典』에 “백제는 바다 가운데 三島가 있는데 黃漆 나무가 저절로 생겨난다. 6월에 그 즙을 내어서 그릇에다 칠하면 황금빛어렵 된다.”고 하였다. 이는 지금의 黃漆이란 것인데, 오직 濟州에서만 생산된다. 이 삼도는 바로 제주의 칭호이고, 또 어떤 이는 “섬 가운데 三座山이 있기 때문에 삼도라고 한다.” 하기도 한다.

徐市가 동쪽 바다로 떠 나왔다는 것이 거짓이 아니라면 5백 명 어린이가 탄 배가 과연 어느 곳에 닿아서 끝내 돌아가지 않았을까? 오직 우리 태평한 나라는 아주 옛날부터 箕子가 난을 피하여 와서 살았었고, 공자도 바라도 떠나가겠다 한 것은 이 곳에 살려는 것이었으니, 본래부터 우리 나라는 바다 밖에서 첫째로 치는 樂地이다. 저 倭人 같은 것은 한 섬 오랑캐에 불과했기 때문에 그들의 풍기와 습관이란 죽히 말할 것이 없다.

徐市가 진나라를 피해서 바다로 들어왔다면, 반드시 이 조선을 버리고 倭國으로 들어가지 않았을 것이다. 따라서 史記의 기록까지도 마땅히 상고해 보아야 하겠다.

이상에서 보듯이 이익은 三神山이 금강산·지리산·한라산이며, 서북이 바다를 건너 돌아가지 않고 정착한 곳은 조선이라는 입장을 분명히 보인다. 특히 왜국에 대한 멸시와 箕子와 孔子를 끌어들이어 전개하는 조선=樂地의 입장은 다분히 소증화주의와 민족적 의식의 성향마저도 강하게 보

인다²¹⁾. 이로 인해 그는 왜국에 서복이 도착했을 리 없다는 강한 추정을 내보인다.

결국 조선후기의 실학자로서 이익이 보인 서복의 朝鮮渡來說은 소중화주의와 민족 의식의 발현이라는 세계관이 드러나는 하나의 텍스트로 이해할 수 있다. 이규경은 서복이 일본에 가고 한중이 마한에 왔다는 비교적 조심스러운 주장을 펼친 데 비해, 그 한 세대 이전의 이익은 양란 이후 얼마 되지 않은 상황에서 상당히 적극적인 서복 朝鮮渡來說을 펼쳤다. 이러한 주장은 조선이 일제에 굴복당하는 시기에 접어들면 서복 이야기는 민족주의 실천의 전설로 한 단계 더 나아간다.

4. 일제시대 이후 서복에 대한 인식과 세계관

일제시대 서복과 관련된 논증을 펼친 사람은 李能和(1869~1943)기 대표적인 인물이다. 그는 1930년대 완성한 『朝鮮道敎史』에서 도교가 한반도에 들어오기 이전의 道家思想을 신화와 전설을 연관시켜 논했다. 단군의 神市 건국신화, 三神山 전설, 徐市의 東來說, 진시황을 죽이려던 滄海力士를 張良이 우리 나라에서 데려 갔다는 등의 설화를 인용하여 도교적 사상과 우리 나라와의 관련을 강하게 주장한다. 곧 이능화는 우리 나라를 도가사상의 근원지로 보려 했다. 앞에서도 밝혔듯이 三神山은 渤海 중에 있는 神仙이 사는 곳이다. 그런데 이능화는 태백산을 삼신산으로 보았다²²⁾.

대저 우리 선민들은 모두 神市氏가 거느리고 강림하신 三千團部の 후예로 태어난지라 桓因·桓雄·王儉의 三神께서 나라를 처음 세우고 백성

21) 천관우는 「韓國實學思想史」, 『韓國文化史大系』6, 서울:고려대학교민족문화연구소, 1970에서 조선후기 실학의 성격으로 하나는 근대지향적이어야 하고, 다른 하나는 민족적 의식의 성향이 보여야 한다고 보았다. 이익의 서복에 대한 입장 역시 민족적 의식의 성향을 보인 실학자의 전형이라 할 수 있다.

22) 李能和(李鍾殷譯), 『朝鮮道敎史』, 서울:普成文化社, 1977, 39~40쪽.

을 편히 살게 한 공덕을 잊지 않고 기리므로 백성들이 그 靈山을 가리켜 三神山이라 하는 것은 당연한 일이다. 그리고 이 三神의 神風聖俗이 멀리 중국에까지 전파되니 중국 사람들이 삼신의 덕화를 사모하여 숭상하므로 東北神明之舍라는 이름이 생겼다. 그러더니 끝내는 점점 荒誕으로 흘러 이상한 얘기로 변하여 괴이한 설이 생겨나게 되고 燕나라, 齊나라 方士들의 입에 오르내리게 되었다. 연나라나 제나라의 그 땅이 우리 나라와 잇닿아 있어서 백성들의 교류가 잦더니, 풍속과 奇聞을 듣고서 말을 만들고 보태어 역설을 낳았다. (중략) 또 仙家書籍에 어떤 사람은 삼신산에 還魂不老草가 있는데 이 땅은 일명 震檀이라고도 한다. (중략) 방사의 말도 또한 근거가 있는 말이니, 백두산 일대에는 山蓼이 나는데 세상 사람들은 이것을 불로초로 알고 있다. (중략) 또 백두산에서 紫檀樹가 나는데, 예로부터 말하는 檀木이란 이것이고, 古記에 전하는 九變震檀之說은 아마도 여기서 원인이 된 것이다. 不老震檀이라고 하는 것은 또한 잘못 들은 말일 것이다.

이와 같이 이능화는 서북과 관련된 先秦 시기의 三神山 神仙說話가 단군신화와 관련된 것이며, 우리 나라에서 발생하여 중국으로 전해졌고, 그것이 방사들에 의해 다시 꾸며져 不死說話가 되었다는 주장을 한다. 이어서 三神山이 해동이 있는 이유를 논증하고 있다. 晉나라 王嘉의 『拾遺記』를 인용하여 다음과 논의를 진행시킨다²³⁾.

岱輿·圓嶠·方壺·瀛州·蓬萊의 다섯 산은 해동에 있다 하였고, 또 扶桑의 磅礴山 위에는 복숭아 나무가 있는데 백아름이나 되는 거목으로서 만년에 한번 열매를 맺는다. 鬱水는 방당산 동쪽에 있는데 푸른 연뿌리가 있다 하였다.” 이능화는 이수광의 주장을 빌어서 방장산은 지리산 혹은 금강산을 가리키고, 울수는 울릉도를 가리킨 것 같으며, 圓嶠山 위에 모난

23) 李能和(李鍾殷譯) 앞의 책 41~43쪽.

호수가 있는데 그 둘레가 십리라 하였는데, 지금의 한라산 위에 깊은 못이 있으니 이로 인하여 세상에서는 한라산을 원교산이라 하는 것 같다고 했다.

또 조선의 기록에 나오는 神山에 대한 기사를 살핀 후 다음과 같이 주장을 펼친다²⁴⁾.

삼신산이 없다면 모르겠거니와 삼신산이 있다면 반드시 우리 해동에 있을 것이며, 더욱이 방사 韓終이 삼한에 와서 머무른 것이 분명하다. 또 남해 가의 절벽에 篆字로 새긴 徐市의 자취가 지금도 완전히 남아 있다.

주지하듯이 이능화는 일제시대 도입된 근대적 학문과 전통적인 학문을 접맥시켜 문헌중심의 연구를 한 한국민속학 혹은 한국종교사의 선구자적인 인물이다. 앞에서도 살펴보았듯이 이능화는 서북과 관련된 不死說話의 근원지가 한반도이며, 三神산의 소재지 및 진시황의 方士 韓終과 徐市이 한반도에 머물렀을 가능성을 강하게 주장하고 있다. 즉 이익의 주장을 그대로 이어받아 그 구체성을 더욱 명확히 했다. 이것은 다른 의미에서 이익이 서북 관련 논증에서 보인 민족적 경향을 이능화도 그대로 이어받고 있음을 뜻한다.

사실 이능화는 일제시대 총독부에서 일을 하면서 민족독립의 역사 의식이 투철하지 않은 사람으로 이해되는 경향이 강하다. 그러나 이능화는 한국사 일반과 종교사 및 풍속사, 사회사 등에 관심을 가지면서 오히려 일본인들의 한국사 왜곡을 저지하고 민족적 역사인식을 고취시켰었던 인물로 이해되기도 한다²⁵⁾. 특히 그의 역사학적 관점은 정신적 구국운동의 일

24) 李能和(李鍾殷譯) 앞의 책 43~44쪽.

25) 金鍾瑞, 「韓末·日帝下 韓國宗教 研究의 展開」, 『韓國思想史大系』 6, 성남: 韓國精神文化研究院, 1993, 289쪽.

환으로서 생겨났기 때문에 흔히 ‘지식주의적 계몽사학’이라고 불리어지며, 이러한 경향은 실학에서 싹튼 국학적 경향을 계승하여 민족주의적이고 백과전서적 특징을 띠다고 말해져 왔다²⁶⁾.

앞에서 살펴보았듯이 『朝鮮道敎史』에서 이능화는 적어도 단군신화와 신선사상을 연결시킴으로써 中華主義를 뛰어넘어 한민족을 중국에 앞선 하늘의 자손으로 정립하려 했다²⁷⁾. 특히 한국의 도교 관련 문헌자료들을 집대성해 놓은 이 책은 실증적 사실의 진위여부 주장보다는 신앙 그 자체를 중시한 이능화의 관점이 아주 잘 나타나 있다는 점에서 의의를 지닌다²⁸⁾. 따라서 이능화가 펼친 신선사상 및 신선설화의 한반도 발생설은 다분히 事實의 眞僞보다는 전설의 역사화에 치중한 경향이 강하다. 이와 같은 이능화의 민족주의적 역사의식은 이후 최남선과 손진태 등에도 일정한 영향을 미치지만, 그들의 글에서 서복과 관련된 기록들이 구체적으로 드러나지 않는다는 점 역시 주목할 필요가 있다²⁹⁾. 즉 최남선과 손진태에 와서는 이른바 실학자들과 이능화가 견지한 小中華主義가 상당 정도 극복되었고, 그것이 결국 서복을 비롯한 진시황 때의 方士들을 한국고대사에 편입시키는 것을 주저하게 했을 가능성이 많다. 그런데 최근 도교 전문학자의 글에서 다시 이능화와 유사한 주장이 보인다³⁰⁾.

26) 金鍾瑞 앞의 글 289쪽에서 재인용.

27) 사실 이 책은 이능화가 생존할 때 출판되지 못하다가 1959년에야 비로소 출판되었다.

28) 金鍾瑞 앞의 글, 294쪽.

29) 최남선은 『朝鮮常識問答』(서울 : 三星美術文化財團, 1972, 203쪽) 道敎 관련 항목에서 “神仙思想이 朝鮮과 더불어 特殊한 관계가 있음과 樂浪地方에 神仙信仰이 대담했음은 여기서 그만 두기로 하고”라고 적어 그가 神仙思想에 대해서 크게 의미를 부여하지 않았음을 반증한다. 대신에 단군신화와 불 사상과 같은 不威文化論에서 최남선은 한국문화가 중국과는 별도로 독립적인 문화권에 속한다는 점과 그 문화권의 중심지가 중국이기보다는 오히려 한국이요, 그 핵심적인 요소는 불 사상으로서 神·天·太陽을 의미한다고 했다. 즉 태양숭배와 한국문화 고유성을 연결시킨 최남선의 주장에서 신선사상이 개입할 여지는 없어 보인다.

海中의 삼신산은 실은 우리 나라의 태백산이었던 것으로 추정된다. 그것이 해중에 있다는 말이 대체로 한국에 있다는 말로 해석됨은 여러 문헌의 기록 사례로 수궁이 갈 뿐 아니라, 고래로 우리 나라는 신선의 나라로 일컬어질 만큼 仙風이 大行했던 곳이니, 삼신산에 비정되는 神山·仙島가 무수했던 것을 생각할 때 더욱이 그러하다. (중략)

그러나, 徐市·韓終 등이, 태백산이 곧 三神山이라고 하지 않고 막연히 ‘渤海中’에 있다고 한 것이나, 그들이 태백산으로 가지 않고 대체로 한국의 남부지방으로 온 것같이 추정됨은 과연 무엇으로 말미암은 것인가? 그것은 i) 그들이 삼신산이 태백산인 줄을 몰랐거나 ii) 알았다 하더라도 거기에서 불사약을 구할 수 없다고 보고, 처음부터 많은 사람과 재물을 챙겨서 괴로움이 많은 秦을 피하여 한국의 땅에 망명하여 신천지를 개척할 야망을 갖고 있었기 때문이라 하겠다.

우리 나라의 민간신앙에서 아직도 삼신신앙이 행해지고 있으나, 삼국시대·고려시대·조선시대를 거치면서 불교·유교의 성행의 그늘에서 3신(환인·환웅·단군)의 실체를 잊어버리게 되고, 따라서 3神의 산을 3개의 神山이라고 잘못 안 중국의 설에 따라서 금강산·지리산·한라산을 각각 蓬萊山·方丈山·瀛州山에 비정해서 말하게 되었다 할 것이다. (중략)

그러므로, 이때까지 보아온 모든 자료에 입각해볼 때, 우리 나라는 고대에 신선사상이 크게 발달한 곳이고, 또 그 신선사상의 발상지는 고대 한국의 땅이 아니었나 하는 추정이 가능하다고 믿는다.

이와 같이 都瑠淳의 신선사상 및 서복의 한반도 도래설 등의 주장은 이능화의 논지와 유사한 면이 많다. 그런데 그의 주장은 이능화와 마찬가지로 事實의 眞僞與否를 떠나서 민족의식을 고양시키기 위해 마련된 전설을 역사적 사실로 수용하는 문체를 지닌다. 즉 서복·三神山·신선사상 등과 관련된 텍스트 혹은 문헌기록을 두고 먼저 事實 부분과 傳說 부분을 구분

30) 都瑠淳, 『神仙思想과 三神山』, 『神仙思想과 道教』, 서울:범우사, 1994, 73~75쪽.

하지 않고 모두를 事實로 인정하면서 논의를 진행시킨 데서 문제가 생긴다. 문헌기록이 모두 사실이 아닐 수 있으며, 이를 역사학에서는 사료비판 과정을 통해 점검을 한다는 점을 상기할 필요가 있다. 즉 도광순은 “도교에 대한 한국인의 잠재적 향수와 애착은 신선사상 선호의 민족적 심성이 사라지지 않는 것처럼 결코 없어지지 않을 것이다.³¹⁾”는 굳은 믿음을 전제로 하여 한국도교사를 연구해 온다. 이것은 학자의 연구가 지녀야 할 이론과 관점을 이데올로기와 혼동한 데서 나온 것으로 보인다.

특히 이러한 관점은 전통 지향적인 한국문화 원형 찾기와의 일정하게 연결되어 있다. 사실 전통이란 오늘날 우리의 삶 속에서 일정하게 작용하는 과거의 관습을 가리킨다. 그런데 최근 한국사회에서 전개되는 전통주의는 민족주의와 일맥상통하는 것으로 오해되는 경향이 있다. 가령 儒·佛·仙의 風流道가 사람들의 관심을 고조시키면서 그것이 한국문화의 원형이라고 이해한다든지, 다른 한 측면에서는 성리학적인 이념이 전통으로 이해되기도 한다. 그래서 이들 종교문화의 전통을 두고, 계승해야 할 민족문화의 핵심이라고 주장하는 학자들도 많다.

결국 근대이후 한국사회에서 전통이란 담론은 민족주의를 뒷받침하는 문화적 근거로 이해되는 경향이 강하다고 할 수 있다. 일제시대 이능화·최남선·손진태 등의 지식인들이 조선적인 전통에서 식민지적 암울함을 해결해 보려 노력했던 이면에는 근대=서양이기 때문에 일정하게 의의를 지닌 것이었으나, 동시에 근대=일제였기 때문에 더욱 조선적인 것에 매달리지는 않았을까? 이것은 미국문화의 우산 아래에 놓이게 되는 한국전쟁 직후에는 그다지 강조되지 않다가, 박정희 시대에 다시 부활하여 한국적 혹은 민족주의라는 이름으로 지식인들을 심리적으로 억눌렀다. 여기에 더하여 박정희를 반대했던 학생운동권에서 내세운 대안도 민족주의-비록 사회주의적이란 수식이 붙어야 하겠지만-였다. 더 나아가 북한의 경우에도 한국전쟁 후 조선적인 대안 찾기에 몰두했으며, 이것은 결국 ‘주체’라

31) 都珖淳, 「머리말」, 『神仙思想과 道敎』, 서울: 범우사, 1994, 9쪽.

는 개념을 도출하는 데 중요한 바탕이 되며, 그들은 당연히 단군을 실존했던 事實로 수용하지 않을 수 없게 된다. 곧 북한에서도 민족주의를 적절하게 잘 이용했고, 그것을 대안으로 삼았다. 따라서 오늘날 한반도에서 정치·사회·문화에서 주도적인 세력이든지 아니든지 상관없이 민족주의는 가장 효과적인 이데올로기로 작용을 한다.

5. 맺는말

서복의 不死藥 구하기는 분명한 事實임에 틀림없다. 반면에 서복이 어디로 갔으며, 그가 말한 三神山이 어디인가에 대한 논의는 傳說的인 요소가 강하다. 그런데 사람들은 이 전설적인 요소를 종종 事實로 착각하는 경향을 보인다. 이러한 경향은 역사적 사실의 전설화 과정에서 피할 수 없는 규칙 중의 하나이다. 가령 한국의 부여지역에서 유행하는 ‘三千宮女’ 전설은 실제로 백제의 멸망과 의자왕, 그리고 墮死巖과 깊은 관련이 있다. 그런데 타사암→洛花巖으로 미화되는 데는 궁녀들의 충절을 부각시키려는 조선초기 성리학자들의 생각이 개입된 것이다. 결국 궁녀에 대한 미화는 상대적으로 의자왕을 비하하는 데로 일반인의 세계관을 고착시키는 데 기여했다.

즉 전설의 역사에 대한 연구에서 특정 전설이 역사적 사실에서 출발했다면 그것이 어떤 변이과정을 거치는가를 살피는 작업과 함께 각각의 변이과정에서 나타나는 시대정신을 조망하는 일이 더 중요하다. 아울러 전설의 변이과정에는 한 시대의 지식인이 개입되는 경우가 많으며, 이것이 일반인들에게 수용되어 전승의 길을 걷는다. 이런 면에서 서복과 관련된 전설적인 요소 역시 지식인들에 의해서 일정한 변이과정을 거친다. 그러나 한국의 경우 서복전설은 앞에서 소개한 삼천궁녀 전설처럼 일반인들의 보편적인 수용과정을 밟지 않는다. 그것은 한국의 구비문학에서 서복전설

이 널리 유포되어 있지 않다는 점에서도 확인할 수 있다.

지금까지 알려진 한국에서의 서북전설은 대략 다음의 두 가지가 있는 것으로 알려진다. 그 중 하나는 全南 求禮에서 전하는 ‘徐市川’ 지명유래 전설이다. 마을 주민들의 구전에 의하면 “옛날 중국에서 만리장성을 쌓게 했던 진시황이 지리산에 불로초가 자라고 있다는 소문을 듣고 徐市을 시켜 이를 구해오도록 하였다. 徐市은 9척의 배에 청춘남녀 3천 명(또는 5백 명)을 데리고 남해를 지나 지금의 蟾津江인 多沙江을 따라 올라가다가 그 지류인 求禮의 徐市川으로 해서 지리산에 들어갔다. 그러나 불로초를 찾지 못하자 다시 서시천을 따라 내려와 남해안가에서 배를 타고 耽羅로 갔다고 한다. 진시황의 사신인 徐市이 두 번씩이나 오겠다고 해서 이 강을 徐市川이라 부르게 되었다”고 한다³²⁾.

제주도에는 진성기가 1956년 3월 서귀포 호근리에서 채집한 ‘徐市과 不死藥’이란 전설이 있는 것으로 알려진다. 즉 “옛 중국 진시황 때 서불이라는 사람이 제주도를 유람한 일이 있었다. 서불은 진시황의 총애를 받던 사람으로 해외 유람이 하고 싶어서 진시황에게 三神山에서 나는 不老草를 캐어 복용하면 영생할 수 있다고 진언하였다. 욕심 많은 진시황이라 不老永生을 마다할 리가 없었다. 그는 즉시 그 약초를 구해 올 것을 명하였다. 서불은 崑崙山의 천년 묵은 고목을 베어 배를 건조하고 동남동녀 5백 명을 거느리고 출발하였다. 서불은 황해를 거쳐 朝天浦에 배를 대고 신선의 열매라는 암고란을 얻은 후 서귀포를 거쳐 일본으로 건너갔다. 서불이 과연 불로초를 얻었는지는 몰라도 조천포와 서귀포 정방폭포의 암벽에는 ‘徐市過此’라고 새겨 놓은 글씨가 남아 있다.³³⁾”

하지만 위 두 전설 어디에도 서북이 한반도의 남쪽에 정착했다는 이야기는 없다. 즉 서북과 지리산 혹은 서귀포를 연결시키기는 해도, 그가 한

32) 그런데 사람들이 徐市의 불(市) 자를 시(市) 자로 잘못보고 이후 徐市川을 서시천이라 하였다.

33) 秦聖麒, 『제주도 전설』, 濟州: 白鹿, 1992, 158쪽.

반도에 정착하여 살았다는 실학자나 이능화 등의 주장이 전설 속에 반영되지 않았다. 이것은 서복의 한반도 도래 전설이 단지 몇몇 학자들의 민족주의적 경향에서 나온 것에 지나지 않는다는 것을 증명해준다.

우리는 오늘 서복과 제주도 서귀포시와의 관련성, 그리고 중국과 일본에서의 서복에 관한 연구의 일단을 논의하기 위해 이 자리에 모였다. 특히 현재적 입장에서 보면 서복전설은 서귀포시의 지역발전을 위한 문화전략의 한 교두보가 될 것으로 보인다. 그만큼 서복은 事實로 존재했던 진시황 시기는 물론이고, 그 이후 끊임없이 동아시아 사회에서 화제의 인물이었기 때문이다. 특히 한중일 삼국에서 역사적 事實로서의 서복이 전설적인 인물로 변이되는 과정을 동일하게 거쳤다는 사실은 오늘날 세 나라의 사람들에게는 중요한 시사점을 던진다.

즉 서복은 오늘날 지구촌화의 시대에서 새롭게 부각될 수 있는 전설적인 인물이다. 이런 면에서 서복과 관련된 역사적 事實과 전설을 구분하여 혹시라도 무의식적으로 빠질 가능성이 많은 민족주의적 이데올로기에 대처해야 한다. 그래서 서복전설의 서귀포시 현지화 작업에는 ‘事實은 事實이고, 傳說是 傳說’이라는 문화적 전략을 세울 필요가 있다. 이때 서귀포 혹은 제주도의 시각에서 벗어나 동아시아적 시각을 지니지 않으면 안 된다.

高柄翊은 그의 논문 「동아시아 나라들의 상호 소원(疏遠)과 통합」에서 다음과 같은 논지로 동아시아 3국의 지역적 문화 통합성에 대해 문제를 제기했다³⁴⁾. 즉 “동아시아의 세 나라가 역사상 근대에 이르기까지 계속해서 긴밀한 관계와 접촉을 유지하고 문화적으로 밀접한 교류를 지속해 왔다고 생각하기 쉽다. 그러나 천여 년 전의 고대에 있어서 唐나라의 중국, 신라의 한반도, 그리고 奈良·平安 시대 일본의 3국은 훨씬 긴밀하고 우호적인 관계를 유지했었지만, 시대가 내려와서 근세 이전 여러 세기에 걸쳐서는 상황이 크게 달라져서 서로의 내왕도 접촉도 교류도, 그리고 교역

34) 고병익, 「동아시아 나라들의 상호 疏遠과 통합」, 『동아시아, 문제와 시각』, 서울: 문학과지성사, 1995, 24쪽.

도 거의 단절되다시피 해서 오히려 서로를 멀리하고 소원한 관계가 되어 왔다는 사실이 잘 인식되어 있지 않다는 것이다.” 즉 그는 접촉 기회의 僅少, 생활상의 相異, 그리고 共通語의 缺如는 지난 천년 동안 결국 동아시아 3국의 지역적 통합보다 상호간의 相異性을 더욱 조장했다고 강조했다.

따라서 오늘날 일부에서 논의되는 동아시아의 문화적 통합이 필요하다는 정치적 주장 역시 여러 가지 사회문화와 정치경제적인 요소로 인해 쉽게 달성할 수 없는 목표로 보인다. 만약 그래도 동아시아의 문화적 통합이 필요하다면 각국의 특수성을 인정하면서 그래도 남아 있을 공통 분모를 찾는 데 노력해야 한다. 서복은 동아시아 각국의 문화적 공통 분모 속에 놓여 있는 하나의 전설이다. 그 동안 서복을 두고 그 원조를 따지는 논의가 각국에서 이루어졌다면 이제는 상호이해의 매개물로 서복전설을 이용할 필요가 있다. 왜냐하면 동아시아의 문화적 통합은 자칫 잘못하면 新民族主義라는 이데올로기로 무장될 가능성이 많기 때문이다³⁵⁾. 서로 다른 문화를 비교연구하는 작업은 결국 인간이 지닌 보편성을 확인하는 작업이기도 하다. 이런 의미에서 동아시아 문화 속에 살아있는 서복전설은 상호이해를 위한 전제가 될 수 있음을 상기해야 한다.

35) 자세한 내용은 주영하, 「젓가락의 닳음과 숟가락의 다름 : 한중일 삼국의 일상 생활사에 대한 역사인류학적 접근」, 『실크로드와 한국문화』, 서울 : 소나무, 1999을 참고할 것.