

이광수 장편소설 『원효대사』를 어떻게 읽을 것인가

방민호(서울대학교)

1. 이광수의 조선적 정체성 탐구와 내선일체론이라는 소켓

최근에 이광수의 창씨개명과 관련하여 흥미 있는 연구 자료가 제시된 바 있다. 김원모 교수가 자신의 논문에서 이광수가 자신의 창씨개명 훨씬 이전에 이미 ‘香山’이라는 말을 의식하여 사용하고 있었음을 밝힌 것이다.¹⁾

그에 따르면 이는 1936년으로까지 거슬러 올라간다. 김원모 교수가 제시한 자료는 수양동우회 사건의 안창호 관련 증거품으로 총독부 경무국에 압수된 동우회 서기 李英學이 가지고 있던 앨범 안에 찍어진 이광수의 글이다. 이를 여기에 다시 옮기면 다음과 같다.

문 香山 李兄

神市 三千衆에 이 몸도 바치리라
그 분의 옛터에서 새로운 일 할 때
香山の 나무 한 그루 커서
이 몸 받아들여 주소서

春園²⁾

인용 글에 따르면 “香山”은 앨범을 소지하고 있던 이영학의 호이며, 문맥상으로 보아 이광수가 향산 이영학에게 자신도 “신시 삼천중”으로 상징되는 민족운동에 헌신하겠다고 다짐하는 것으로 이해된다. 여기 등장하는 “향산”이란 단군신화에 등장하는 태백산(太白山), 즉 묘향산을 의미한다.

이 짧은 분량을 가진 자료의 의미는 결코 작지 않다. 지금까지는 이광수가 창씨개명의 변으로 밝혔다는 『매일신보』 기자의 전언이 카야마 미츠로, 즉 향산광랑(香山光郎)이라는 이름에 대한 최초 구상인 것처럼 논의되어 왔으나, 이것이 이광수 자신의 에두른 거짓말일 가능성이 생겨나기 때문이다.

『매일신보』의 기자가 전한 이광수 창씨개명 변은 다음과 같았다. 여기에서 “향산”은 일본 천황이 나라를 연 “향구산(香久山)”을 가리키는 것으로 나타난다.

지금으로부터 二천六백년 신무천황(神武天皇)께옵서 어직위를하신곳이 강원(樞原)인데 이곳에잇는산이 향구산(香久山)입니다 뜻깊흔 이산일흠을 씨로삼어 『향산』이라고 한山)데 그밧헤다 『광수』의 『광』자를붓치고 『수』자는 내지식의 『랑』으로 고치어 『향산광랑』이라고 한山입니다³⁾

과연 어느 쪽이 진실에 가까운가? “향구산” 쪽을 따른다면 이광수는 내선일체론을 내면화한 신념형 대일협력론자로 해석될 것이다. 반대로 묘향산의 “향산” 쪽을 따른다면, 이광수 해석은 위장

1) 김원모, 「춘원의 ‘스러진 젊은 꿈’(이애리수)·‘새나라로!’(안기영)와 광복주의 정신」, 『춘원연구학보』 2, 춘원연구학회, 2009, 297-298쪽, 참조.

2) 국회도서관 수서정리국 편, 『항일독립운동 관계 도산 안창호 자료집』 2, 국회도서관, 1998, 467쪽.

3) 기자, 「칠백년전의 조상들을 따른다—『향산광랑』된 이광수씨」, 『매일신보』, 1940.1.5, 5면.

전향이나 협력으로 해석될 가능성이 열린다. 본래는 민족주의 사상을 좇기 위해 지은 호를 표면상 논리만 바꾸어 천황을 좇는 것처럼 강변한 셈이 되기 때문이다.

이 문제는 이광수의 조선(인) 정체성론이 함축하고 있는 양가성의 문제로 이해될 수 있다. 즉 “향산”은 독자적으로 기능할 때는 조선 역사의 독자성을 상징하는 담론으로 기능하지만 내선일체론이라는 소켓에 끼워지는 순간 “향구산”을 가리키는 말로 새롭게 재조정되는 마술을 부린다.

“향산”이라는 씨에 관한 문제가 ‘光郎’이라는 이름에 대해서도 똑같이 작용한다. 위의 인용문에서 이광수는 ‘광랑’이라는 이름이 “내지식”이라고 한다. 그러나 그의 또 다른 글에 따르면 이것은 본래 ‘신라식’, 조선식이다.

우리의 在來의 姓名은 支那를 崇拜하던 朝鮮의 遺物이다. 永郎, 述郎, 官昌郎, 初郎, 所回(嚴), 伊宗, 居柒夫, 黑齒, 이런 것이 古代 우리 先祖의 이름이었다.⁴⁾

‘광랑’은 본래 신라식 이름이지만 내선일체론의 맥락 속에서는 내지식, 즉 일본식 이름으로 기능한다. 이러한 맥락 속에서 조선적 정체성론은 내선일체 담론의 지배적 구조의 일부로 편입된다. 그러나 이 소켓에서 빠져 나오면 그의 호나 이름은 조선적 독자성을 가리키는 어휘로 환원된다.

그런데 이광수의 역사 인식은 일본 유학시절부터 관계가 밀접했던 최남선의 지대한 영향 아래서 형성된 것이다. 최남선의 불함문화론이 이광수 고대인식의 밑바탕을 이루고 있음은 『이차돈의 사』(『조선일보』, 1935.9.30-)를 통해서도 손쉽게 확인된다. 여기에는 “검”님을 숭상하는 신라인들이 등장하는데 이 “검님”이란 최남선의 『조선상식』에 따르면 단군왕검의 “검”, 유리아사금의 “금”과 통하는 것으로 초월적 능력을 가진 존재, 우두머리, 임금 등의 뜻을 갖는 순우리말이다.

震域 고대의 귀신관은 그 근본에 있어서 동북아시아 공통의 것이지만, 표현 형태에 있어서는 스스로 일종의 특색을 가졌다. 귀신에 대한 일반적인 명칭이 무엇임은 벌써부터 漢字 「鬼神」을 상용하게 된 관계로인지, 지방 와서 용이히 尋繹하여 내기 어렵다. 다만 거기 恰當한 여부는 모르지만, 무릇 可畏可敬할 인물을 통틀어 「검」이라 일컬음으로부터 귀신의 類도 역시 「검」의 일종으로 관념한 것만은 어느 정도만큼 상정할 수 있다. 단군의 尊號인 「王儉」, 신라의 王號인 「尼師今」 「○錦」, 지방까지도 군주를 「임금 또 「上監」, 고관을 「대감」, 노인을 「영감」이라 하는 儉·今·錦, 監 등이 죄다 무서운 이, 위할 이라는 의미로써 稱謂함일 것이다.⁵⁾

윤영실은 최남선의 민족담론이 일본 학계의 식민담론과의 관계 속에서 길항하는 양상을 보였다고 지적한다. 그에 따르면 “무엇보다 일체의 식민담론이 조선에 대한 이화(차별)와 동화(내선일체)라는 이중적 전략을 구사했기에, 최남선의 민족서사 역시 각각의 담화 상황에 따라 일본과의 문화적 동원성과 민족적 차이라는 두 축 사이에서 유동하는 양상을 띠게 되었다”⁶⁾는 것이다. 그의 불함문화론은 민족 정체성을 규명하기 위한 폭넓은 의도에서 불구하고 특히 내선동조론의 근거를 제공한 도리이 류조[鳥居龍藏] 식의 제국 담론에 편입될 수 있는 위험성을 내포하고 있었다. 즉, 불함문화권의 폭을 좁게 잡으면 그것은 조선인의 민족적 정체성을 뒷받침하는 논리가 되지만 그 범위를 넓게 잡으면 고대사로 소급되는 담론 전개 속에서 조선인과 일본인의 민족적 경계는 모호해진다.

이러한 난제는 최남선 정체성 담론의 독특한 성격에 기인한 것이다. 최남선의 민족 정체성론은 내선일체론에 접속되면 그 지배적 담론의 하위 담론으로 배치될 위험성에 처하지만 그러한 접속에서 벗어나는 순간 조선 민족의 고유성이나 독자성을 밝히는 민족주의적 담론으로 환원된다. 다

4) 이광수, 「創氏와 나」, 『매일신보』, 1940.2.20, 2면.

5) 최남선, 『조선상식』, 『육당 최남선 전집』 3, 동방문화사, 2008, 304쪽.

6) 윤영실, 「최남선의 근대적 글쓰기와 민족담론 연구」, 서울대학교 박사논문, 2009, 163쪽, 참조.

시 말해 최남선 텍스트는 내셔널한 아이덴티티와 에스닉 아이덴티티(Ethnic identity) 사이에서 스윙 운동을 하는 양상을 보인다. 이렇다 할 개작을 가하지 않고도 이렇게 자질 변환할 수 있는 것이 최남선이나 그의 영향 아래 있었던 이광수의 정체성 담론의 독특함이라면 독특함일 것이다.

이와 같은 문제가 이광수의 장편소설인 『원효대사』에도 유사하게 적용될 수 있다. 해방 후에 펴낸 단행본 『원효대사』의 서문에서 이광수는 민족 원형의 탐구를 위해 이 소설을 썼노라고 진술하고 있다.

나는 원효를 그림으로 불교에 있어서는 한 중생이 불도를 받아서 대승 보살행으로 들어가는 경로를 보이는 동시에 신라 사람을 보이고 동시에 우리 민족의 근본정신과 그들의 생활이상과 태도를 보이려 하였다. 이러한 것은 다 내게는 감당치 못할 과중한 과제다. 그런 줄 알면서도 한 번 하여 본 적은 내 눈에 어렴풋이 띄운 우리 민족의 모습이 아니 그려 보고서는 못 박이도록 그리웠기 때문이었다.⁷⁾

이광수 연구는 언제든지 연구자의 논리를 뒷받침하기 위해 이광수 텍스트를 선택적으로 수용, 배제하는 위험에 빠지기 쉽다. 만약 해방 이후 이광수의 ‘고백’을 대일협력을 견장부회하기 위한 논리로만 받아들인다면, 그것은 이 무렵의 이광수 텍스트를 진실과 관련 없는 것으로 배제하는 것이다. 똑같은 문제가 1940년 이후 해방 이전의 텍스트들에서도 발생할 수 있다. 앞에서 확인할 수 있었던 것처럼 “향산”이라는 창씨의 배경은 “향구산”에 있지 않을 가능성이 농후한데, 그렇다면 창씨의 근거를 “향구산”에서 찾은 이광수의 발언은 배제되어야 하는가?

이런 문제를 해결할 수 있는 방법은 이광수 텍스트들을 진실 또는 거짓으로 양자택일해야 할 것으로 다루지 않고 진실에 ‘관련된’ 텍스트로 다루는 것이다. 텍스트 자체는 진실을 직접 드러내지도, 직접 위배하지도 않을 수 있다. 우리는 그의 텍스트들을 진실에 ‘관련된’ 것으로 받아들이고 진실에 좀더 근접한 해석과 평가를 얻을 수 있도록 노력해야 한다.

위의 인용문에서 이광수는 조선인의 근본 정신과 그들의 생활 이상과 태도를 보이기 위해 『원효대사』를 집필했다고 한다. 이러한 주장은 최근 우리 학계에서 논의되고 있는 『원효대사』론의 일반적 경향과는 배치되는 것이다. 최근 연구들은 대체로 『원효대사』를 일본의 니치렌주의에 연결되는 법화경 사상으로 해석하면서 내선일체론적 대일협력 사상을 형상화한 것으로 본다. 이러한 해석은 분명 이광수 자신의 술회와는 모순된다.

그런데 만약 『원효대사』에 내선일체론적인 담론의 측면이 어떤 형태로든 구체적으로 형상화되어 있다면, 이태준이 『사상의 월야』를 해방 후에 펴내면서 첨삭을 가하여 완성했듯이 이광수 역시 단행본을 내면서 어딘가 개작을 시도했을 가능성이 없지 않다.

필자가 지금까지 확인한 바에 따르면, 이광수는 신문 연재본을 단행본으로 꾸미면서 장 이름을 바꾸고 행렬을 바꾸거나, 신라어 탐구에 관련된 몇몇 부분들을 섬세하게 고치고, 미소한 자구를 넣고 뺀 것을 제외하면 크게 의도적인 개작을 시도한 흔적은 없다. 그러나 이 개작 방향이 내선동조론과 밀접한 관계를 갖는 언어문제, 어원 탐구 쪽에 집중되어 있다는 점이 문제다. 1940년 전후의 상황에서 언어 문제는 대일협력의 가장 중요한 척도 가운데 하나이기 때문이다.

2. 고신도와 대승불교의 결합 또는 어원 ‘탐구’의 의미

『원효대사』는 1942년 3월 1일부터 10월 31일까지 『매일신보』에 연재한 것이다. 이 장에서는 이 『원효대사』를 내선동조론 또는 니치렌주의의 맥락에서 어디까지 분석 가능한가를 검토해 보기로 한다.

7) 이광수, 「내가 왜 이 소설을 썼나」, 『원효대사』상, 생활사, 1948, 5쪽.

니치렌주의란 일본주의와 불교, 특히 법화경 사상의 근대적 결합물로 정의될 수 있을 것이다.⁸⁾ 따라서 『원효대사』를 니치렌주의의 맥락에서 살핀다는 것은 논리적으로 볼 때 이 작품에 나타난 일본주의와 법화경 사상의 결합 양상을 살피는 것이 되어야 한다. 그러나 다 알고 있듯이 『원효대사』는 신라 사회를 배경으로 원효의 행적을 그린 것이므로 여기에 일본주의가 직접 표백되어 있을 리 없다. 이것은 당시의 역사소설들을 대일협력 담론의 맥락에서 분석하고자 할 때 나타나는 공통적 난점을 보여주는 것이다.

예컨대, 이태준의 『왕자호동』은 그것이 충효를 강조했다 해서 대일협력적 메시지를 표방하고 있는 것으로 분석될 수 있다. 그러나 소설의 배경상 대일협력이란 메시지는 역사소설로서의 특수성 탓에 작품의 표면에 직접 나타날 수 없으며, 오로지 간접적인 이데올로기 효과로서만 그 대일협력적 성격이 추정될 수 있을 뿐이다. 또 이것이 채만식의 『여인천하』가 알레고리로 읽힐 수 없는 이유다. 이 소설은 러일전쟁을 배경으로 일본군을 위해 순사하는 조선인 군인의 이야기를 등장시키고 있는데, 바로 이 직접성 탓에 알레고리로서의 간접성, 지시적인 비결정성을 충족시키지 못하는 것이다.

따라서 『원효대사』의 대일협력적 성격은 소설 텍스트의 내적 분석을 통해서도 직접, 충분히 증명될 수 없으리라는 것이 필자의 생각이다. 이 작품을 대일협력적인 것으로 평가할 수 있는 유일한 방법은, 이광수가 작중의 원효를 국가사상에 충실한 인물로 그림으로써 일본주의와 법화경적 불교사상의 결합을 추구한 니치렌주의적 메시지를 환기시켰을 것이라는 식으로 일종의 유추적 판단에 의존하는 것이다. 그에 따르면 원효가 국가에 충성했듯이 우리 또한 국가에 충성해야 한다. 그런데 지금의 국가는 일본이고 우리는 일본의 신민, 국민이다. 그러므로 우리는 일본에 충성해야 한다.

『원효대사』를 이러한 맥락에서 살피고자 할 때 가장 흥미로운 부분은 「龍神堂 修鍊」의 장일 것이다. 『원효대사』에서 이 장은 소설의 전반부와 후반부를 나누는 결절점을 이루면서 화엄종주인 원효가 민족 신앙인 고신도를 만나는 곳으로 설정되어 있기 때문이다. 이 장은 환몽적인 요소가 다분해서 근대소설의 맥락에서 보면 결합이 많은 부분이고, 이후의 소설적 ‘파탄’을 결과하게 되는 원인을 이루는 곳이지만, 다음에서 보듯이 작가적 의도가 원효와 고신도의 만남을 그리려 한 데 있었다면 이 장은 오히려 작품의 핵심 부분을 이룬다고 해야 맞다.

나는 원효와 불가분의 것으로서 당시의 신라 문화를 그려보려 하였다. 그 고신도(古神道)와 거기서 나온 화랑과 역사에 남아 있는 기록으로, 또는 우리 말에 품겨 있는 뜻으로 당시의 사상과 풍속을 상상하려 하였다. 특별히 나는 「말은 역사다」하는 것을 믿음으로 우리 말에서 문헌에 부족한 것을 찾아서 보충하려 하였다. 그 중에는 나의 억측, 견강부회도 있을 것이다. 그러나 나는 그 중에 버릴 수 없는 진리가 있음을 믿어서 장담한다. 나는 독자가 이것을 웃어 버리지 말고 연구의 대상을 삼아서 우리의 역사와 성격을 천명하기를 바란다.⁹⁾

작중에서 원효는 이 고신도 전당인 용신당에서의 수련을 통해 새로운 사람으로 거듭나게 된다. 이에 앞서 「瑤石宮」의 장에서 요석공주와의 관계로 인해 파계의 짐을 짊어진 원효는 정처 없이 헤매다 고향인 상상주(上湘洲), 곧 지금의 상주로 향한다. 작품에 따르면 상주는 신라 전역에서 태백산(太白山)의 가장 큰 당이 있는 곳으로 방아신과 상아신을 모시고 있으며, 방아신과 상아신은 보듯이 각각 박혁거세와 석탈해를 가리키는 것으로 설정되어 있다.¹⁰⁾

가뭇에 타들어가는 중생들의 삶을 고통스럽게 느끼며 방랑을 계속해 가던 원효는 가마새미라는 곳에 이르러 어느 “순전한 신라식 고가”¹¹⁾에 들어가 상아사사마(湘泉) 또는 사사나오라는 이름을

8) 줄고, 「이광수 장편소설 『사랑』에 나타난 종교통합적 논리의 의미」, 『춘원연구학보』 2, 2009, 107쪽, 참조.

9) 이광수, 「내가 왜 이 소설을 썼나」, 『원효대사』 상, 생활사, 1948, 3쪽.

10) 이광수, 『원효대사』, 73회.

11) 이광수, 『원효대사』, 75회.

가진 소년을 만난다. 이 소년의 조부는 산속 가상아당이라는 수련 도량의 스승으로 있고 아사가(阿慈介)라는 누이 역시 산속 가상아당의 가상이었다. 가상아란 “가시나, 갓나위, 기생”¹²⁾ 을 뜻하는 상서로운 직책의 이름이다.

이윽고 「용신당 수련」의 장에 이르면 원효는 강아당이라는 곳에서의 수련을 거쳐 가상아당이 있는 산속으로 들어가게 된다. 강아당이라는 곳을 거쳐 들어가게 된 가상아당이라는 곳은 해를 모신 사당과 같은 곳이다. 이광수는 일본 신사를 연상하게 하는 가상아당의 외양을 자세히 묘사해 놓았다.

가상아당은 강아당보다 적으나 더 깊숙하고 엄숙하였다. 등근 지추, 등근 기둥에 모도 등근 재목을 썼다. 해의 둥글음을 보인 것이다. 당아 압혜는 홍살문이 잇섯다. 두 기둥을 높히 세우고 긴 도리(月)을 얻고 그 우에 궁형(弓形) 널의 쪽을 부치고, 그 널쪽에서 방사상(放射狀)으로 여덟개 실을 셋게 하였다. 그리고 이것을 통틀어 붉은 칠을 하였다. 쏘는 해를 상징하는 것이었다. 달이 해를 인 것이다.

궁형으로 된 것을 바(해)라고 하고 바에서 썩친 살을 『바가라』라고도 하고 『사가라』라고 한다. 사가라는 상아라로서 광선이란 뜻이다. 집을 지을 썩에 도리를 걸고 서까래를 거는 것도 이것이다. 이것은 일월신을 함께 상징한 것이어서 달이 해를 인 것을 표한 것이었다.¹³⁾

이 가상아당에서 힘든 수련을 통과해 나가면서 원효는 비로소 우리나라의 조상 때부터의 수련이 무엇인지 알 것 같다고 생각하며, 여기서 더 높은 양아당이 있는 시로에서의 수련을 끝마친 끝에 마침내 새로운 사람으로 거듭난다. 그러자 가상아당의 노인은 크게 기뻐하면서 원효를 데리고 산 아래 마을로 돌아와 잔치를 벌인다. 그런데 이광수는 이 장면을 신도와 불교의 만남으로 묘사한다.

이날 밤에 이집에는 큰 자노자(잔치)가 버려졌다. 큰 잔치라야 사람이 만히 모인 것이 아니라, 신도의 거두와 불교의 거두가 의지가 상합하여서 금후로 신불 양교가 어찌케 조화하여 갈 것을 의논하는 자리였고 아울러 가상아 대성생이 원효에게서 화엄의 대설법을 바다서 불문에 귀의하는 자리였다. 원효의 말에 의하면 고신도(古神道)는 곧 고불(古佛)의 가라치심으로 서가 세존이 성도하신 것도 고불의 가라치심을 바드심이니 고불은 곧 우리 조상이시오 고불의 가르치심은 우리의 『말』 속에 잇다고 하였다.¹⁴⁾

또한 작품은 스승이 원효에게 『神誌』라는 책을 선사하는 것으로 그려놓았다. 여기서 『신지』 또는 『신사』란 우리 고대사가 기록되어 있었다고 믿어지는 책이다.

…… 상아 선생은 매우 깃버하며 일어나서 불근 보에 싨 책을 썩내었다. 그것은,
「가마나 가라나 마다」

라는 책으로 『神誌』라고도 하고 『神史』라고도 하는 책이다. 가나다라마바사아 여들 권으로 난호여 오늘 언문과 가트나 바침이 엮는 글로 적은 것이다. 이 글을 가나다라라고도 하고 가나라고도 하니 가나라 함은 하늘이란 말도 되고 나라라는 뜻도 되는 말이다.

이 속에는 애초에 허공으로부터 천지가 배판하는 말이 적히고, 다음에는 가나라사(해, 밝음, 어두움, 생명) 네 분 신의 말슴이 적히고, 다음에는 마(미리, 용) 바(벧, 봉) 다(말) 아(허공) 등 신의 말이 적혔다.

그러고는 사람의 첫 조상이신 이사나미나미고도, 이사나기나미고도의 사적이 적히고, 이러한 신들의 당을 차리는 법과, 제사하는 법과, 제사할 썩에 부르는 축문과 차려놓는 제물과 썩 남녀가 목욕제게하고 수도하는 법과 인생생활에 필요한 근본원리 삼백여순가지가 적혀 잇섯

12) 이광수, 『원효대사』 75회.

13) 이광수, 『원효대사』 78-79회.

14) 이광수, 『원효대사』 86회.

다. 이것이 최치원(崔致遠)이가 지은 난랑비(鸞郎碑)에,
『國有玄妙之道曰風流…說教之源. 備詳神史』
라고 한 그 신사다.¹⁵⁾

이렇듯 일본 신사를 방불케 하는 모습을 가진 가상아당, “가나”라는 이름을 가진 한글을 닮은 고문자, 석가의 깨달음을 고불, 즉 시조신의 가르침을 받은 결과로 풀이하는 것 등은 일본 고신도 사상의 존재를 떠올리지 않을 수 없게 하는 것이다. 또한 앞에서 필자는 이광수가 단행본을 내면서 전반적으로 수정하지 않았다고 했지만 이 인용대목에 해당하는 단행본에서는 사람의 첫 조상을 가리키는 말을 “이사나미나미고도, 이사나기나미고도”에서 “사나가, 사나미”¹⁶⁾로 수정하고 있다. 이 수정 사항은 『원효대사』의 중요한 특징 가운데 하나인 신라어 탐구와 관련하여 어떤 내선동조론적인 함의를 띠고 있을 가능성이 크다.

한 연구에 따르면 일본의 고신도 사상은 불교의 전래 과정에서 한때 마찰과 갈등을 빚었지만 결국 수용하게 되면서 신불 습합 양상이 나타나게 된다. 이 논문은 신불 습합 양상을 세 단계로 나누어 고찰한다. 그 제1단계는 신이 불교를 옹호한다는 사상, 즉 호법신 관념의 출현이며, 제2단계는 신이 부처에 의해 보호 받고 구원받는다라는 관념의 출현이다. 제3단계에 해당하는 것이 헤이안 시대 말기에 등장하는 본지수적설(本地垂迹說)이다. “일본의 재래적인 신은 한층 그 입상이 높혀져서 부처가 되었으며 謀臣의 본체는 釋迦如來로 설명되어져서 본지수적도가 성립되었다. 이때 신은 본지인 부처가 수적한 것이라고 간주된다.”¹⁷⁾ 원효와 상사 선생의 만남 및 사상적 교류는 이와 같은 일본 고신도의 신불습합 양상을 투영시킨 것이라 볼 수 있을 것이다.

또한 원효와 상사선생이 마주 앉아 도학과 세상일에 대해 토론을 하면서 풍류의 도가 쇠함을 근심하고, 원효가 불교가 결코 현세를 무시하고 저 한 몸이 잘 되기를 바라는 교가 아님을 밝히는 것¹⁸⁾ 역시 일본 고신도의 불교 이해 방식으로 통하는 것이다. 일본 고신도는 “자연적 현세주의”¹⁹⁾가 특징이다. 일본 신도에서 위력 있는 존재인 가미(神)는 본질적으로 현세의 신이다. 고신도 사상은 이 세상 그대로를 낙토로 인식하는 경향이 있어 염세주의와 거리가 있다.²⁰⁾ 이러한 고신도 사상이 불교에 영향을 미친 결과 나라, 헤이안 시대의 불교 사상에는 신도적인 인간관과 세계관, 즉 낙천적인 현세관이 작용하고 있었다. 이때 불교의 염세사상은 현세 긍정적인 사상과 공존했다. 『겐지모노가타리』의 주인공 겐지는 결국 출가하게 되지만 생의 영화를 다 맛본 뒤에야 그렇게 하는 것이며, 따라서 현세의 영화를 다한 결과로서의 출가다.²¹⁾ 『원효대사』에서 상사 선생이 풍류도의 쇠퇴를 근심하면서 조상 숭배, 충효신용인을 강조한 것, 불도를 닦는 자가 염세적인 세계관에 빠져 나라를 돌아보지 않고 자기 한 몸 극락왕생할 것을 바란다고 한 것이나, 원효가 현세주의적인 불교 인식을 표방한 것은 이러한 고신도의 현세주의에 접맥되는 성질의 것이다.

신라 고신도, 곧 국선도 사상을 불교를 근접시키고 이를 다시 불함문화권의 공통적 지반 위에 올려놓으려는 『원효대사』의 의도는 고신도와 삼국어 및 일본어를 긴밀하게 결합시키는 다음의 장면에서 단적으로 드러난다.

가튼 하느님을 모시면서 세 나라는 그 건국조신을 이러케 망아, 방아, 당아로 달리 하여서 서로 미워한 것이다. ㄱ ㄴ ㄷ ㄹ ㅁ ㅂ ㅅ ㅇ 는 모도가 신이오 하나둘하는 셈이다. 마한(馬韓)과 고구려는 마신을, 변한(弁韓)과 신라는 바신을, 진한(辰韓)은 사신을, 백제는 다신을 주장으로 모셨으나 다만 주장이 다르다 뿐이지, 열분 신을 다 모셨다. 고구려는 가신 마신을 가

15) 이광수, 『원효대사』 87회.
16) 이광수, 『원효대사』 상, 생활사, 1948, 297쪽.
17) 최미경, 『일본 신도사 연구』, 동아대학교 석사논문, 2000, 17쪽.
18) 이광수, 『원효대사』 상, 생활사, 1948, 296쪽.
19) 최미경, 앞의 논문, 11쪽.
20) 위의 논문, 3쪽 및 12쪽, 참조.
21) 위의 논문, 18-19쪽, 참조.

장 놓혀서 가마라면 신이라는 총칭이 되고 신라는 가바사 세분을 가장 존승하였고 백제는 가나다라를 존승하였다. 또 가튼 나라에서도 시대를 따라서 존승하는 신이 달라졌다. 가신 한 분만은 어느 나라에서 어느제에나 머리로 존승하였으니 이것은 아신과 흑선흑후, 흑상흑하로 대근원이신 까닭이었다.

신라의 문화와 또 원효, 요석공주가 살던 시대의 가장 큰 영향을 가진 신은 사신이였다. 사신은 원래 진한(상아강아)의 주신으로서 수신이다. 가신의 넷째 아드님으로서 가장 어린 아드님이다. 불을 맛고 생명을 맛고 사랑을 맛는 신이다. 생명의 물을 신라에서는 술이라고 하였다. 국물은 모도 술이었다. 오월 단오를 수리라고 하는 것은 사라신 즉 술신의 명절인 썰문이었다. 오월 단오에 놓다라케 다나(당아에서 온 말이다)를 매고 사당이라는 미남자 신관이 수리노리를 올리는 것이다. 그럼으로 오월을 사다기(삿닭)라고 부르고 그제에 쓰는 제구에 사다다리라는 것이 있다.

이제 신라에서 존승하던 중요한 신을 통틀어 말하면 나가라사아다. 이것을 한꺼번에 일그면 거느리시와가 된다. 거느리시와는 나라를 다스린단 말이오, 국어에 『カナラズ』와 가튼 말이다. 백제가 가나다 또는 가나다라(クダラ)라고 하는 것과 같다. 『간다간다』라는 것은 가나다 삼신의 명호를 부른 노래다. 부여(扶餘)에서는 가사바라였섯고 고구려에서는 가마나사였섯고, 나중에는 가마사바였섯다.

그럼으로 당에는 이제에는 네분 신주를 모시었다. 그래서 손도 네 번 비비고 절도 네 번 하였다. 가신은 후세에는 모시지 아니하였던모양이다.

더 옛날에는 가마아 삼신을 모신 모양이나 후세에는 사신을 모신 것이었다. 『그미아, 기미아』 다.²²⁾

여기서 고구려, 백제, 신라는 같은 신을 존승하는 하나의 민족으로 단단히 결합되고 여기에 일본 또한 같은 종교를 가진 가지로 묘사됨으로써 은연중에 내선동조론적인 함의를 전달하려는 뜻이 함축되어 있었음을 인식하게 한다.

그러나 이렇듯 『원효대사』가 일본 고신도의 몇몇 특성을 신라 고신도에 투사한 것이 사실이라 해도 이 작품이 신라사 탐구, 신라 고신도 탐구라는 ‘간접성’을 유지하는 한 이것으로 이 작품의 대일협력적 성격을 적시할 수는 없을 것 같다. 이 작품에 나타난 신라 고신도와 대승불교의 결합 양상이 내선동조론의 하위담론으로 포섭될 가능성을 배제할 수 없다고 해도, 동시에 이 작품에는 일본사와 다른 조선 민족사를 구성하는 중요한 측면들을 담고 있기 때문이다.

그 가장 중요한 요소는 『원효대사』가 『삼국유사』와 『삼국사기』를 비롯한 많은 고전전 문헌들을 통해 삼국사를 내러티브화함으로써 민족사를 새롭게 재생시킨다는 점이다. 『원효대사』에 등장하는 많은 설화들은 대부분 고전에 그 근거를 갖고 있는 것이어서 이광수는 그와 관련된 여러 설화들 가운데 이야기를 위해 필요한 것을 적절하게 선택하고 그 재현의 방향 역시 신중하게 고려하는 태도를 보였다. 원효가 의상과 함께 중국 유학길에 올랐다 홀로 돌아오게 되는 장면은 그 단적인 예다. 『원효대사』는 원효가 의상과 함께 중국 양주까지 배를 타고 가서 낙양을 향해 걸어가다 해골물을 먹고 돌아온 것으로 묘사한다.

원효는 지금부터 십년전 의상과함께 당나라에 가던 일을 생각하였다. 그제에 원효는 스물세 살, 의상은 스무살이었다.

두 사람은 양주(楊洲)까지 배를 타고 가서 낙양을 향하여 걸었다. 나제는 민가에서 밥을 어더먹고 밤이면 무덤속에서 잤다. 그쪽 무덤은 박석으로 방을 만들고 그속에 시체를 관에 너허 놓는다. 그래서 그 속에 사람이 들어가 누울수가잇섯다. 길을 가다가 날이 저물면 백양목(白楊木) 둘러선 묘지를 차차들어가는 것이었다.

.....

원효는 어제밤에 달게 먹은 물맛을 생각하고 소세도하고 한번더 물을 먹고 길을 써나랴으로 물웅덩이를 차졌다.

22) 이광수, 『원효대사』, 71회.

원효는 깜짝 놀랐다. 그 웅덩이에 사람의 해골이있었다.』

길다란 잇발이 그냥 남아있는 두골이며 손발이며, 정강이며 이것을 보매 원효는 구역이 났다. 이 물을 마셨거니하면 오장이 다 뒤집히는듯하였다.

원효는 이것을 보고 두어걸음 물러섰다가 다시 돌아서엎드려 그 웅덩잇물을 벌떡벌떡 마시었다.

『모든 것이 다 마음으로 되는 것이다』하고 원효는 낙양에 갈 필요가 없다하여 그길로 신라로 돌아오고 의상만 혼자 낙양으로 갔다. 더 배울것이 없다고 생각한것이였다.²³⁾

그러나 『삼국유사』의 의상전에 등장하는 원효의 이야기는 그와 달리 원효가 중국 남부에까지는 이르지 않은 것으로 기록되어 있다.

법사 의상(義湘)의 아버지는 한신(韓信)이고 김씨이다. 나이 29세에 서울 황복사(皇福寺)에 몸을 맡겨 머리를 깎고 승려가 되었다. 얼마 후 중국으로 가 부처의 교화를 보고자 하여 마침내 원효와 함께 길을 나서 요동 변방으로 가던 길에 국경을 지키는 군사에게 첩자로 의심받아 갇힌 지 수십일 만에 겨우 풀려나 죽음을 면하고 돌아왔다.

영휘(永徽) 원년(650)에 마침 귀국하는 당나라 사신의 배가 있어 그것을 타고 중국으로 들어갔다. 처음에 양주(揚洲)에 머물렀는데, 주장(州將) 유지인(劉至仁)이 의상에게 관아 안에 머물기를 요청하며 융숭함에 공양하였는데 얼마 후 종남산(終南山) 지상사(至相寺)에 도착하여 지엄(智嚴)을 뵈었다.²⁴⁾

위의 인용문이 보여주듯 그런가 하면 『삼국유사』는 원효와 의상이 처음에 요동을 거쳐 중국으로 가려 했던 것처럼 묘사하고 있다. 이 여행이 실패로 돌아간 후 의상은 배를 타고 중국으로 가게 된다. 그는 양주(揚洲)로 들어간 것으로 되어 있다.

한 연구에 따르면 원효의 도당(渡唐) 시도와 오도(悟道)에 관한 기록을 남기고 있는 문헌은 『삼국유사』 외에도 찬녕(贊寧)의 『송고승전』, 연수(延壽)의 『종경록(宗鏡錄)』, 혜홍(慧洪)의 『임간록(林間錄)』 등이다.²⁵⁾ 이 가운데 이광수는 『원효대사』에도 직접 인용되어 있는 문헌인 『송고승전』을 함께 참고했을 가능성이 농후하다.²⁶⁾ 그러나 이 문헌에는 원효가 해골 물을 마시는 장면이 나오지 않는다. 이 문헌에 따르면 의상과 원효는 신라의 해문(海門)이자 당의 주계(州界)인 곳에 도착, 큰 배를 구해서 바다를 건너려 했으나 심한 폭우를 만나는 바람에 길옆에 있는 토감(土龕)에서 밤을 새게 된다. 그러나 알고보니 이곳은 토감이 아니라 무덤이었다. 원효 일행은 밤이 깊기도 전에 귀신을 만나 놀라기도 한다. 이에 원효는 고분과 토감이 둘이 아님을 깨닫고 신라로 돌아오게 된다.²⁷⁾

이러한 문헌적 자료를 종합해 보면 이광수는 『삼국유사』와 『송고승전』 등의 문헌을 두루 살핀 후 원효의 유학 시도와 깨달음에 관한 새로운 이야기를 주조해 냈음을 알 수 있다. 그로써 원효는 의상과 더불어 중국의 남쪽 해상 관문인 양주(揚洲)까지 들어갔다 끝내 중국에 머무르지 않고 신라로 돌아온 인물로 그려진다.

이렇듯 이광수는 『삼국유사』나 『삼국사기』처럼 당대에 새롭게 번역되면서 세인의 관심을 사고 있던 문헌뿐 아니라 『송고승전』 같은 중국 문헌이나, 김대문의 『화랑세기』나 최치원의 「난랑비서」 같은 금석 문헌에 대한 기록까지 폭넓게 참조하면서 신라사에 새로운 내러티브를 부여하고자 한다.

그리하여 『원효대사』에는 역사적 문헌에 나타나는 인물들과 고사들이 술하게 등장한다. 이광수는 원효를 중심으로 김춘추, 김유신, 진덕여왕, 요석공주 등과 같은 왕후장상에서부터 원광, 대

23) 이광수, 『원효대사』, 29회.

24) 일연, 『삼국유사』, 김원중 역, 을유문화사, 2002, 462-463쪽.

25) 김상현, 『원효 연구』, 민족사, 2000, 108-115쪽 및 350-353쪽, 참조.

26) 이광수, 『원효대사』, 66회.

27) 김상현, 앞의 책, 110-111쪽, 참조.

안, 자장 등에 이르는 승려들에 이르기까지 다종다양한 역사적 인물을 등장시키면서 신라사를 재조명한다. 이를 통해 나타나는 신라는 당나라나 고구려와의 무역이나 문화 교류가 지극히 활발한 나라다. 작중에 그려진 신라 왕실의 생활은 호사스럽기 그지없다. 왕의 주연에는 고구려 악대가 등장한다. 왕실 사람들은 지리산 작설차를 마시고 궁궐 방에는 술거의 그림이나 왕희지의 죽자를 건다. 저자 술집은 백제의 화문석과 당나라 보료를 사용한다. 『남화경』, 곧 『장자』와 도연명의 시집을 읽고, 백제 같은 곳에서 온 불상을 모시고, 『화엄경』을 비롯한 온갖 불교 경전을 읽고 논의하는 신라인의 모습은 문화적 민족으로서의 형상을 보여주기에 부족함이 없다.

작품 전체에 걸쳐 이러한 장면들, 묘사들이 자주 발견되기 때문에 『원효대사』는 적어도 민족사의 독자적 아이덴티티 구성을 위한 서사물로서의 성격과 내선동조론의 하위담론으로서의 에스닉 아이덴티티 구성을 위한 서사물로서의 성격 사이에서 동요하는 양상을 보인다고 평가할 수 있다. 그러므로 작중에서 비록 이광수가 고구려어, 신라어, 백제어를 “국어”, 곧 일본어에 연결시키려는 시도를 몇몇 곳에서 보여준다 해도, 역사소설이라는 ‘간접화된’ 양식 속에서 신라사를 재현하는 작품을 두고 곧 내선일체론 또는 내선동조론을 명료하게 뒷받침하고 있다고 단정하기는 어렵다. 그리고 이것은 『원효대사』를 써나가는 이광수가 복잡한 내면 풍경을 갖고 있었음을 시사한다.

3. 원효의 과거 모티프에 담긴 뜻과 내선일체론의 균열

이광수가 원효를 고신도와 불교의 결합을 통해 국가주의를 실천해 간 인물로 묘사하고자 했던 것이 이광수의 의도였다면 이러한 의도는 어디까지, 얼마나 관철될 수 있었던 것일까? 이 장에서는 원효를 국가주의적 인물로 형상화하고자 했던 이광수의 의도가 봉착한 균열의 지점들을 살펴보고자 한다.

이광수는 『송고승전』의 기록을 빌려 원효를 “잘난 사내”, “대장부”, “전장에 나가면 용장이요, 무예를 겨루면 장원이요, 말 잘하고 글 잘하고 설법을 하면 『稱揚彈指 聲沸于空』 하는 사람”으로 제시한다.²⁸⁾ 그런 원효는 출가하기 전에는 화랑이었다.

작중 이야기에 따르면 원효의 아버지 담나나마는 낭비성 싸움에서 전몰했고, 원효는 열두 살에 조부인 적대공을 따라 국선도가 되기 위해 서라벌에 처음 오게 된다. 화랑이 되어 여러 산을 찾아다니며 수행을 하며, 태백산, 개골산과 고구려 땅인 삼각산, 낭림산까지 순례를 한다. 박혁거세를 모시는 사당인 나을신궁에서 칼재주를 겨루어 장원을 하기도 한 그는 김유신과도 친구가 있기도 하다.

이러한 설정은 이광수가 국선도를 신라 고신도로 단정하고 이를 풍류에 관한 최남선의 고찰에 연결시키려 했음을 의식하게 한다. 다음의 인용은 이를 잘 보여준다.

나라가 장차 흥왕할 때라 그러한지 이제에 신라에는 남녀간에 조흔 인물이 만했다. 씩씩한 남자, 아름답고 덕잇는 여자.

국선화랑(國仙花郎)에도 사다함(斯多含), 문노(文弩), 비녕자(丕寧子), 유신 등 큰 인물이 만히 낫거니와 여자로도 선덕, 진덕여왕 가트신 큰 인물이 나섰고, 불도로 말하면 더욱 왕성하여서 원광(圓光), 자장(慈藏), 원효(元曉), 의상(義相) 등 당나라에까지 이름이 높흔 중들이 만히 낫다.

국선도는 충효로써 본을 삼은 것이었다. 이것은 결코 지나학문에서 온 사상이 아니오 신라에 고유한 사상이었다. 김대문(金大問)의 『화랑세기』(花郎世紀)라는 책에

『賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生』

이라 한 것이나, 최치원(최치원)의 란랑비서(鸞郎碑序)에,

28) 이광수, 앞의 책, 66회. “『稱揚彈指 聲沸于空』”은 그를 찬양하는 박수소리가 법당을 가득 메웠다는 뜻.

『國有玄妙之道 曰風流 說教之源 備詳神史 實乃包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 衆善奉行 竺乾太子之化也』

라고 한 것이나 다 이 신라 고신도(新羅 古神道)인 국선도를 말한 것이다. 『說教之源 備詳神史』라는 것으로 보아서, 신라 건국초로부터의 사적을 적은 역사 즉 『神史』에 벌써 이 풍류도(국선도라고도 한다)가 생긴 연원이 자세히 기록되어있던 것이다. 그러므로 이 교는 멀리 신대에서 말한 것이다.²⁹⁾

위의 인용문은 주의해서 살펴보아야 한다. 여기 등장하는 최치원의 「난랑비서」에는 실제로는 “神史”라는 단어가 등장하지 않기 때문이다. “神史”라는 어구가 포함된 「난랑비서」의 실제 문장은,

國有玄妙之道，曰風流，設教之源，備詳仙史……³⁰⁾

이고 그 해석은 다음과 같다.

나라에 현묘한 도가 있는데 이를 풍류라 한다. 가르침을 세운 근원은 『선사』에 자세히 실려 있거니와,³¹⁾

그런데, 최남선의 『조선상식』에도 이미 『삼국사기』 진흥왕 본기에 등장하는 「난랑비」의 단장(斷章)이 소개되어 있음을 감안하면 이광수가 이를 혼동했을 가능성은 크지 않다. 물론 반대로 당대의 역사 연구 수준을 따라가면서 그때그때 소설 내적인 묘사나 설명을 수정, 보완해 나갔던 이광수 역사소설의 특징에 비추어 볼 때 그가 기록을 혼동했을 가능성도 없지 않다. 중요한 것은, 『神史』나 『神誌』가 조선 민족의 고대사에 관련된 사적이 적혀 있는 것으로 알려져 있는 책으로 대종교와 같은 근대 민족주의 종교에 연결되는 문헌이라는 점이다. 그렇다면 이광수는 실체가 불분명한 책을 통해 조선 상고사를 역사적으로 새롭게 실체화하고 있는 셈이다.

최남선에 따르면 신도란 “고유한 전통에 의하여 귀신을 공경하고 祈祝을 일삼는 생활태도를 통틀어”³²⁾ 가리키는 폭넓은 범주의 것이며, “震域의 古語에 神明을 「부루」라 이르니, 그러므로 神道를 鄉語로 부르자면 「부루」의 道 혹 敎라 할 것”³³⁾이다. 그리고 이 “부루”가 국가적인 뒷받침을 받으면서 제도화된 것이 바로 화랑도다.

고구려·백제·신라의 三國이 술발같이 나란히 섰을 때에 신라가 가장 뒤떨어지고 또 가장 약한 나라이었으나, 그 사이에서 名君哲相이 뒤대어 나서, 반도의 통일은 우리 손으로 한다는 氣概가 높았는데, 제 二四대인 眞興王의 때에 옛날 고유 신앙의 단체를 훨씬 강화하여 국민의 精神練成을 오로지 이에 맡기고, 국가의 필요한 인재를 이 가운데서 추려서 썼습니다.

어떻게 하였으나 하면, 귀인의 도련님 가운데서 형상이 아름답고 聰慧가 뛰어난 이를 골라서 神人의 表象을 삼고, 이 이를 중심으로 강고한 교단을 조직하여, 국민 도덕의 연마와 國風

29) 이광수, 『원효대사』, 64회. “『賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生』—‘어진 재상과 충성스런 신하가 이로부터 뻗어났고 훌륭한 장군과 용감한 병졸이 이로부터 나왔다.’ “『國有玄妙之道 曰風流 說教之源 備詳神史 實乃包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 衆善奉行 竺乾太子之化也』”—‘우리나라에는 현묘한 도가 있으니, 이를 풍류라 한다. 이 가르침을 설치한 근원은 이미 선사에 상세히 기록되어 있거니와 그것은 실로 유, 불, 선 삼교를 포함하는 것이로서 모든 생명과 접하여 이들을 감화하였다. 또 이들은 집에서는 부모에게 효도하고 나가서는 충성을 다하니, 이는 노나라 공자의 근본 가르침이며 모든 일을 무리하게 하지 않으며 말없이 행동으로 가르치니 이는 주나라 노자의 가르침이다. 모든 악행을 저지르지 않고 중생을 받아들여 선을 행하니 이는 천축국 석가모니의 가르침이다. (이광수, 『원효대사』 1, 화남, 2006, 210쪽, 참조)

30) 한홍섭, 「‘난랑비서’의 풍류도에 대한 하나의 해석」, 『한국민족문화』 26, 2005, 186쪽에서 재인용.

31) 위의 논문, 같은 쪽.

32) 최남선, 『조선상식』, 『육당 최남선 전집』 3, 동방문화사, 2008, 253쪽.

33) 위의 책, 254쪽.

歌集의 승상과 국토 순례의 修行을 勉勵하는 중에, 그 인격과 수완이 드러남을 기다려서 그를 국가의 樞要한 지위에 등용하는 제도이다. 이 교단의 중심된 聖童을 風月主라 源花라 花郎이라 國仙이라 仙郎이라 하는 등 여러 가지 이름으로 부르고 이 교단에서 지키는 신조와 덕목을 風月道라 風流教라 花郎道라 仙風이라고 일컬으니, 그 어원은 다 「부루」에서 나온 것입니다.

「부루」는 무론 「밖의 뉘」의 변전한 말입니다. 이 교단에 예속한 동무들을 風月徒·花郎徒·仙徒라고 불려서, 이네들은 국가의 대사를 담임할 뽑힌 백성으로서 큰 자각과 긍지를 가졌으며, 사실에 있어서도 眞興王 이후로 文武王대의 통일 사업 성취할 때에 이르기까지 약 백년 동안에 온갖 방면으로 큰 활동을 하던 인물이 죄다 「부루」교단의 출신이었으며, 史記에 적혀 있는 바를 보건대, 花郎의 수가 二백여에 이르렀었다 하니, 그 떨거지가 얼마나 많고 그 중에서 名인들이 얼마나 쏟아져 나왔었는지 대강 짐작이 될 것 아닙니까.³⁴⁾

이렇듯 이광수는 화랑도가 곧 신라 고신도였다는 가설 아래서 원효를 출가 이전의 화랑이자 출가 이후의 국가주의적 승려로 묘사해 나간다. 작중에서 원효는 분황사에서 기거하면서 왕실에서 열리는 법회에서 설법을 하고, 진덕여왕과 요석공주 아유다의 사랑과 흥미를 받는다. 과거를 하고 방랑에 나서서는 가뭄에 우는 동포들을 보고 호사스럽게 살았던 자기를 돌아보고 용신당에서 수련을 마친 후에는 전염병과 홍수에 시달리는 백성을 구제한다. 뱀복의 무리들 속으로 들어가서는 그들의 나태함과 거짓말하는 습성을 고쳐 나간다. 이러한 행적의 대단원은 요석공주와 아사가를 납치해 간 도적의 수괴 바람복이를 진언으로 다스려 나라를 위해 쓰게 하는 것이다. 본래 진평왕의 사생아였던 바람복이는 왕자의 대우를 받아 서당장군(誓幢將軍)이 되고, 다른 두목들도 각기 군직을 받아 몇 해 뒤 신라가 백제를 칠 때 긴요한 역할을 한다는 것이다.

이와 같은 원효의 ‘국가주의적’ 성격이 가장 단적으로 나타나는 것은 원효가 제자 의명과 살생 문제를 두고 대화를 나누는 장면이다.

한번은 역사를 하다가 쉬는 동안에 의명이 이런 말을 물었다. 집한채를 지으려면 나무도 만히 찍어야 하고 풀뿌리도 만히 파야하고 그러노라면 살던 새와 버러지도 만히 의지를 일케 될 썬더러 직접(‘직’은 인용자가 삽입) 죽는 일도 만했다. 의명은 이것이 아처로왔던 것이다.

『왜 살생이 아니야.』

원효는 이러케 대답하였다.

『그런데 사문(沙門)이 살생을 해도 조롭니까.』

의명은 이러케 물었다.

『사바세계가 살생 아니하고 살아갈 수 잇는 세젠가.』

원효는 이러케 대답하였다.

『그러면 사문과 속인과 다를것이 무엇입니까.』

『범부는 저를 위해서 남을 죽이고, 보살은 중생을 건지기 위하여서 남을 죽이니라. 석가세존의 발에 밟혀서 죽은 중생은 얼마나 되는지 아는가. 석가세존이 열반하시기 전에, 도야지 고리를 잡수시지 안했나? 그러나 석가세존은 일즉 한번도 살생하신 일이 업나니라.』

원효는 이러케 대답하였다.

『어찌해서 그것이 살생이 안 됩니까.』

『세존은 당신을 위하여 사신 일이 업스시니.』

원효의 말에 의명은

『알았습니다.』

하고 절하였다.

『그러면 살생유택(殺生有擇)이란 무엇입니까.』

의명은 다시 물었다.

『그것은 세속 사람이 지킬 것이니라.』

34) 최남선, 『조선상식문답』, 『육당 최남선 전집』 3, 동방문화사, 2008, 56쪽.

『보살은 살생이 업습니다.』
 『그러다. 보살은 삼계중생을 다 죽여도 살생이 아니니라. 자비니라.』
 『알았습니다.』
 하고 의명은 또 한 번 절하였다.³⁵⁾

보살은 삼계중생을 다 죽여도 살생을 하지 않은 셈이라는 원효의 강변은 다음과 같은 「육장기」(『문장』, 1939, 9)의 요설에 연결되는 것이다.

우리가 이렇게 차별 세계에서 생각하면 파리나 모기는 아니 죽일 수 없단 말요. 내 나라를 침범하는 적국과는 아니 싸울 수가 없단 말요. 신문에서 보는 바와 같이 우리 군사가 적군의 시체를 향하여서 합장을 하고 나무아미타불을 부른다는 것이 차별세계에서 무차별세계에 올라간 경지야. 차별세계에서 적이오 내 편이어서 서로 싸우고 서로 죽이지마는 한번 마음을 무차별 세계에 달릴 때에 우리는 오직 동포감으로 연민을 느끼는 것이오. 싸울 때에는 죽여야지, 그러나 죽이고난 뒤에는 불상히 여기는 거야. 이것이 모순이지, 모순이지마는 오늘날 사바세계의 생활로는 면할 수 없는 일이란 말요. 전쟁이 없기를 바라지마는 동시에 전쟁을 아니할 수 없단 말요. 만물이 다 내 살이지마는 인류를 더 사랑하게 되고 인류가 다 내 형제요 자매이지마는 내 국민을 더 사랑하게 되니 더 사랑하는 이를 위하여서 인연이 먼 이를 희생할 경우도 없지 아니하단 말요. 그것이 불완전 사바세계의 슬픔이겠지마는 실로 숙명적이오. 다만 무차별 세계를 잊지 아니하고 가끔 그것을 생각하고 그리워하고 그 속에 들어가면서 이 차별의 아픔을 주리라고 힘쓰는 것이 우리가 하여야 할 일이겠지요.³⁶⁾

이러한 살생 논리가 불교의 근본 가르침에서 멀리 벗어난 것이라는 점은 두말할 필요가 없다는 점에서, 「육장기」에 등장하는 차별 세계의 살생 논리나 『원효대사』의 살생 논리는 모두 근본 정신에서 벗어났다 할 것이다.

이광수에 있어 대승불교 사상의 이러한 변질이 어떤 경로를 띠고 나타난 것이냐 하는 문제는 따로 상세한 고찰을 필요로 하지만, 여기서 중요한 것은 『원효대사』에 나타난 원효가 완전히 국가주의적 목적의식 속에서 수단을 합리화하는 측면을 보여준다는 점이다. 이러한 연장선상에서 그는 자신의 과거를 둘러싸고 변민하고 중생에 대한 사랑이라는 보편주의를 실천해 나가면서도, 신라의 안위를 걱정하고, 세 나라가 한 나라가 되지 않고는 살아나갈 방도가 없으니, 신라가 힘을 키워 큰 전쟁을 일으키지 않으면 안 된다고 생각한다. 일시에 많은 사람이 죽더라도 아주 화근을 끊어버리지 않고는 세 나라 모두 백성들이 마음 놓고 살 수 없으리라고 생각하는 것이다.

또 이러한 연장선상에서 태종 김춘추는 군국만기를 친재하는 인물로 그려지고, 김유신은 일찍이 고구려, 백제, 말갈을 평정하여 신라를 크게 빛내려고 결심한 인물로 나타나며, 요석공주는 김춘추의 딸로서 무산싸움에서 백제군과 싸우다 부친인 비령자와 함께 싸우다 장렬하게 전사한 거진랑(擧眞郎)의 젊은 미망인으로 그려진다. 이 인물들을 중심으로 신라는 고신도 사상을 기반으로 불교를 받아들이면서 삼국통일을 향해 역동적으로 움직여 나가는 나라로 묘사된다. 이러한 묘사 속에서 원효는 이러한 흐름의 저변에서 나라의 정신적 기축을 형성해 나가는 국가적 인물이다.

그러나 『원효대사』를 이러한 인물로 묘사해 나가는 것이 이광수의 근본적 의도였다고 보면 쉽게 무시하거나 간과할 수 없는 소설적 결함이 바로 원효의 과거를 둘러싼 원효 자신의 끈질긴 변민이라는 요소다.

『원효대사』는 위에서 언급한 많은 이야기 요소들에도 불구하고 원효와 요석공주의 만남, 원효의 과거, 원효의 심적 갈등과 방황, 요석공주와의 재회 등이 주된 이야기 줄거리를 이루는 작품이다. 이러한 뼈대 위에서 처음에 별다른 변민 없이 불도에 정진하던 원효는 진덕여왕의 사랑을 뿌리친 후 그녀가 세상을 떠나자 고민 속에서 ‘나’에 대해 참구해 나가는 것이 절실함을 깨닫게 된

35) 이광수, 『원효대사』, 64회.
 36) 이광수, 「육장기」, 『문장』, 1939.9, 34쪽.

다. 학문과 지식이 사람의 혼을 움직이는데 얼마나 무력한가를 절감하는 가운데 대안대사를 따라 저자 거리 술집에 갔다 돌아오는 길에 관인들에 의해 올라미가 썩어져 요석궁으로 끌려가게 된다. 요석공주는 원효를 향해 가룩한 사람의 씨를 받아 거진랑의 집안의 대를 잇고 나라를 위해서도 큰 사람 한 분을 길러 바치고 싶다고 하소연한다. 이로써 원효는 과거를 하게 되는데, 이러한 이야기는 『삼국유사』에 기록된 원효 설화와는 상당한 거리가 있는 것이다.

대사가 어느 날 일찍이 상례를 벗어난 행동을 하며 거리에서 노래를 불렀다.

그 누가 내게 자루 없는 도끼를 주려는가.
내가 하늘을 떠바칠 기등을 찍어보련다.

사람들은 모두 그 의미를 알지 못하였다. 이때 태종(太宗) 무열왕이 그 말을 듣고는 말하였다.

“이 대사가 아마 귀한 부인을 얻어 어진 아들을 낳고 싶어하는 것 같구나. 나라에 위대한 현인이 있으면 그 이로우이 막대할 것이다.”

이때 요석궁(瑤石宮)에 과부 공주가 있었다. 왕은 궁리(宮吏)를 시켜 원효를 불러오게 하였다. 궁리가 왕명을 받들어 원효를 찾아보니, 이미 남산을 거쳐 문천교(蚊川橋)를 지나고 있었다. 원효는 궁리를 만나자 일부러 물 속에 빠져 옷을 적셨다. 궁리는 원효를 요석궁으로 인도하여 옷을 말리고 그곳에서 머물고 가게 하였다. 공주는 과연 태기가 있어 설총(薛聰)을 낳았다.³⁷⁾

일연은 『삼국유사』에서 원효전을 쓰면서 “元曉不羈(원효불기)”라 하며 이야기를 시작했는데, 그 뜻은 무엇에나 얽매임이 없었다는 것이다. 이에 따르면 원효는 스승을 좇지 않고 배우고 자신의 뜻에 따라 과거를 하였으며 계율을 어긴 다음에는 스스로를 소성거사라 칭하고 무애박을 두드리며 백성들을 교화해 나갔다. 이러한 원효의 행적은 그가 세속적인 편견이나 권위에 구애됨 없이 대승적인 불교의 가르침을 굳세게 펴나가고자 했음을 시사하는 것이다. 원효의 과거 과정을 그리면서 이광수가 참조했을 또 다른 문헌인 『송고승전』은 원효의 거침 없는 성격을 다음과 같이 전하고 있다.

말을 미친 듯이 하고 상식에 어긋하는 행위를 보였는데, 거사와 함께 술집이나 기생집에도 드나들고, 誌公과 같이 금칼과 쇠지팡이를 가졌는가 하면, 혹은 소를 지어 『화엄경』을 강의 하기도 하였고, 혹은 祠堂에서 거문고를 뜯기도 하며, 혹은 여염집에서 잠자며, 혹은 산수에서 坐禪하는 등 계기를 따라 마음대로 하되 도무지 일정한 규범이 없었다.³⁸⁾

이러한 맥락을 감안하면 원효의 과거라는 것도 원효의 자유 의지의 결과물이라고 보는 것이 타당할 것이다. 심지어 그는 자신의 행위를 실계(실계)나 과거로 의식하지 않았을 가능성조차 있다.³⁹⁾ 그는 육두품으로 태어나 거침 없는 성품과 뛰어난 학식을 바탕으로 요석공주와의 관계가 보여주듯 신라 왕실에 접근하기도 하였으나 반대로 그러한 관계에 얽매이지 않고 백성들 속으로 들어가 법화적이고 화엄적인 가르침을 실천한 자유인이었다.

국가 문제에 있어서도 그는 호국불교의 논리에 얽매이지만은 않았고 반대로 불교적인 사상 논리에만 집중한 사람인 것도 아니었다. 그는 김춘추, 김유신, 요석공주 등 삼국통일의 주역들과 일정한 상당한 관계를 맺고 있었고 심지어는 군사적인 문제에 대한 자문까지 해주었다.⁴⁰⁾ 또한 그는 젊은 시절에 울주 영취산 반고사(幡高寺)에 머물면서 고승 낭지(朗智)에게 『법화경』을 배운

37) 일연, 앞의 책, 2002, 458-459쪽.

38) 김상현, 앞의 책, 61쪽에서 재인용.

39) 위의 책, 78쪽, 참조.

40) 위의 책, 98-101쪽, 참조.

바 있고, 『法華經 宗要』, 『法華經方便品要簡』, 『法華經略述』 등 『법화경』에 관한 주석서를 여럿 남겼는데, 이 『법화경』은 호국불교적인 논리를 담고 있는 것으로 평가되고 있다. 원효가 지은 주석 가운데에는 호국경전으로 알려진 『금광명경』에 관한 疏와 義記가 포함되어 있기도 하다.⁴¹⁾

그러므로 원효의 과거를 『원효대사』에서와 같이 취급하는 것은 원효에 대한 밀도 있는 이해로부터 멀어진 것이며, 여기에는 이 작품 연재 당시 노골적인 대일협력의 길에 들어서 있던 이광수 자신의 내면 풍경이 투영되어 있는 것이라는 판단이 가능하다. 과거 때문에 번민하고 방랑을 떠나고 산상 수련을 통해서 새로운 고신도 신앙을 수용함으로써 비로소 그 충격에서 벗어나 새로운 중생 제도의 길에 접어들게 되는 소설 속 원효의 행적에는 확실히 소설을 쓰고 있는 이광수와 유사성이 있다.

4. 전향의 한계, 전향론의 맥락에서 본 『원효대사』

그런데 만약 이광수가 내선일체론 또는 내선동조론을 신념화할 수 있었다면 왜 그는 그토록 과거라는 문제에 얽매어야 했던 것일까? 만약 그가 조선 민족의 정체성에 관한 모든 논리를 버리고 천황사상으로 전향할 수 있었다면 이와 같은 고민은 필요치 않았을 것이 아닌가? 원효에 관련된 문헌들이 그를 거침없이 사유하고 행동하는 사람으로 형상화할 수 있는 가능성을 얼마든지 허용하고 있음에 비추어 볼 때, 이 작품에서 그토록 과거라는 문제에 매달린 것은 이광수 자신의 내면적 정황이 매우 복잡하고 괴로웠음을 시사한다. 적어도 그의 마음속은 ‘직접적’ 글쓰기의 형식을 갖춘 많은 글들에서 천황사상에 대한 맹종을 거듭 밝힌 것과는 다른 차원에 놓여 있었다는 해석이 가능하다.

수양동우회 사건에 연루되어 옥고를 치르고 나와서도 끊임없이 총독부 권력의 위협에 시달리던 상황에서 그는 마침내 내선일체론과 일체의 전쟁 논리를 전면적으로 수용하는 태도를 표명하기에 이른다. 『사랑』 후편(1939.3) 결말 부분의 미묘한 어조 변화에서 그 기미가 감지되고, 「육장기」(『문장』, 1939.9)에 이르면 완전히 변질된 『법화경』사상으로 치장된 그의 전향 논리는 기자의 입을 빌려 밝힌 「칠백년전의 조상들을 따른다—『향산광랑』된 이광수씨」(『매일신보』, 1940.1.5) 및 「창씨와 나」(『매일신보』, 1940.2.20)의 단계를 거쳐 일본어로 쓴 「동포에게 보낸다」(『경성일보』, 1940.10.1-9), 「행자」(『文學界』, 1941.3), 『내선일체수상록』(중앙협화회, 1941.5) 등으로 나아가면서 점입가경을 이룬다. 그는 조선인의 이마에서 일본인의 피가 나올 만큼 조선인이 일본정신으로 무장해야 한다고 했을 정도로 내선일체론과 천황사상을 자기 것으로 체화하고자 했다. 과연 그것이 사실일 것이다. 그러나 『원효대사』는 바로 그러한 변화의 몸부림이 결코 자신의 뜻대로 성공할 수 없다는 것, 실현될 수 없음을 보여준다. 과거 모티프에 그토록 매달린 것이 바로 그 증거다.

『일체 말기 한국 작가의 일본어 글쓰기론』에서 김윤식 교수는 “친일문학 일변도의 경직된 해석에서 한 발자국 물러나 논의의 유연성”을 확보하기 위한 방법으로 이광수의 글쓰기를 “‘창씨개명’의 글쓰기와 본명의 글쓰기, 가면 쓴 글쓰기와 맨 얼굴의 글쓰기”로 범주화, 유형화하고자 했다.⁴²⁾ 이것은 최근의 젊은 연구자들이 취하는 바, 이광수에 대한 제국 담론의 내면화 또는 대일협력 일변도 해석보다는 한결 중층적이고 복합적인 것이다. 그에 따르면 『원효대사』는 일종의 ‘맨 얼굴의 글쓰기’에 해당한다. “조선어로 쓰되 창씨개명한 香山光郎을 버리고 李光洙라는 맨 얼굴의 글쓰기로 한 최대의 노력이 역사소설이자 구도소설 「원효대사」(『매일신보』, 1942.3-10.31)”⁴³⁾라는 것이며, 여기서의 “과계승 원효가 바로 이광수 자신”⁴⁴⁾이라는 것이다. 그의 결론은 다음

41) 위의 책, 88-90쪽, 참조.

42) 김윤식, 『일체말기 한국 작가의 일본어 글쓰기론』, 서울대학교출판부, 2003, 152쪽.

과 같다.

그렇다면 「원효대사」란 무엇인가. 소설인가. 그럴 수 없다. 그럼 역사소설인가. 그럴 수도 없다. 그럼 무엇인가. 한 근대주의자의 근대주의 포기에 대한 자기 정당화랄까, 변명의 더도 덜도 아닐 터이다.⁴⁵⁾

『원효대사』를 “자기 정당화” 또는 “변명”의 형상화로 본 김윤식 교수의 분석은 이를 민족주의적인 가치를 의식적으로 추구한 작품으로 평가하는 것보다는 확실히 사실에 근접한 것이다. 그런데 이를 좀더 ‘사실’에 가깝게 규정해 보는 수는 없을까? 이 문제를 좀더 심층적으로 이해해 보기 위해서는 전향론의 도움이 필요하다. 이광수가 민족주의자였다는 사실을 부인할 수 없다면, 수양동우회 사건의 전개 과정 속에서 정치적 태도상의 명백한 변화를 보여준 이광수의 행위 및 문학 창작에 대한 이해는 전향론의 맥락을 필요로 한다.

전향이란 무엇인가. 그것은 일반적으로 “권력에 의해 강제된 사상의 변화”⁴⁶⁾라고 규정해 볼 수 있다. 한국 현대문학 연구에서 전향은 좌익사상 소지자가 그 사상을 포기하는 것뿐만 아니라 민족주의자가 그것을 버리는 것까지 두루 포괄하는 것으로 논의해 왔다. 전향은 국가권력의 힘에 노출된 지식인의 사상 포기라는 맥락에서 다루어졌으며, 그러한 1차 전향뿐만 아니라 천황사상에의 동조를 의미하는 2차 전향까지 아우르는 것으로 이해되었다. 그러나 이처럼 일본에서의 전향 논의를 참조하면서 김남천 등의 소설을 분석하기 위한 개념으로 도입된 전향론이 심도 있게, 충분히 논의되었다고는 볼 수 없다. 특히 기존의 논의에서 규정한 전향 문학인과 비전향 문학인의 분류는 기준 설정부터 작품 분석에 이르기까지 정밀하지 않고 연구자의 선입견이 강하게 투영되어 예단적이다. 나아가 천황제 파시즘에의 협력 문제는 전향론의 맥락에서 논의된 바가 없다시피 하다.

다시 전향이란 무엇인가. 이 문제를 명료하게 하기 위해서는 지식인이 자신의 사상을 굴절시켜 나간다는 것이 무엇이며 그것은 어떤 경로를 통해 이루어지는가에 대해서 먼저 천착해 볼 필요가 있다. 방금 썼듯이 전향은 일반적으로 국가적인 힘의 행사, 즉 강제에 노출됨으로써 나타나는 사상의 변화를 의미한다. 여기서 강제라는 것은 포괄적인 의미를 띤다. 일본의 전향 연구에서 중요한 역할을 한 쓰루미 슌스케는 이를 다음과 같이 규정한다.

‘강제’라고 하는 말은 권력이 복종을 요구하고, 각종의 구체적이면서도 특수한 수단에 호소하는 것을 의미한다. 이 공동 연구에 관한 한 그 수단의 종류는 가장 널리 이해된다. 노골적인 강제로서의 폭력(투옥, 처형, 고문)뿐만 아니고, 이권의 공여라든가, 대중매체에 의한 선전 등과 같은 간접적인 강제를 다 포함한다.

그렇다면 이러한 강제적인 방법 말고 지식인이 자신이 사상을 굴절시켜 나가는 또 다른 방법이 있는가. 당연히 있고 이 다른 방법이 더 일반적일 것이다. 즉 지식인은 지식의 습득, 경험의 축적, 해석과 비판 능력의 신장을 통해 자연스럽게 자신의 사상을 변화시켜 나가야 할 내적인 필요에 직면하게 된다. 성실한 지식인이 사상의 굴절을 경험하는 것은 그러한 정신적 성숙에 따른 자연스러운 현상이다. 이때 그 굴절의 방향은 사상의 굴절을 이루어 나가는 사람의 내적 성찰의 특질에 의해 자연스럽게 도출된다. 정신의 내적 성숙에 따른 사상의 굴절은 그 자신 안에 방향 정향성을 내포하는 것이다. 또 다른 일본의 비평가 요시모토 다카야키는 그의 전향론에서 이러한 사상의 굴절 과정을 지식인이 자신의 사유 구조를 현실의 총체성에 부합시켜 나가는 문제, 즉 “한 인간이 사회구조의 기저에 접속해 나가면서 사상을 만들어가는 수준”⁴⁷⁾의 문제로 이해했다. 그러나 정신

43) 위의 책, 142쪽.

44) 위의 책, 148쪽.

45) 위의 책, 148-149쪽.

46) 鶴見俊輔, 「전향의 공동연구에 대하여」, 노상래 편역, 『전향이란 무엇인가』, 도서출판 영한, 2000, 132쪽.

47) 吉本隆明, 「전향론」, 위의 책, 21쪽.

의 내면적 성숙은 반드시 현실의 총체적 구조에 대한 모상의 발견을 요구하지 않는다. 사상의 굴절은 정신의 자기 성찰 과정의 총체적인 반영일 뿐, 이 정신이 현실의 총체적 구조를 반영할 필요는 없다. 또한 인간의 정신이 그 자신의 외부에 있으며 그 자신마저 포괄하는 세계의 구조를 총체적으로 파악한다는 것은 사실상 불가능에 가깝다. 중요한 것은 자신의 사상을 “현실의 총체성”에 부합, 적응시켜 가는 것이 아니라, 자기 내부에서 일어나는 성찰의 과정을 성실히 수행함으로써 사상의 굴절을 이루어 나가면서도, 그럼에도 불구하고 변화하지 않고 지속되는 일관성을 지키는 일일 것이다. 이것이 바로 절조 또는 지조일 것이며, 굴절적인 변화 속에서 지켜지는 사상의 일관성일 것이다.

필자는 이 사상의 굴절 과정을 생명의 근본적 원리 속에서 일별할 수 있다고 생각한다. 생명체에 있어 생명의 지속 과정은 변화, 또는 변태를 수반하게 마련이다. 하등한 생명체에게도 탄생과 죽음이 있고, 이 두 끝점 사이를 연결해 주는 계선이 있다. 이 계선 위에서 생명체는 삶의 변화를 겪어 나간다. 예를 들어 곤충에게 이 삶의 변화는 뚜렷한 불연속적 계단의 형태를 그리며 나타난다. 애벌레가 고치가 되고 다시 성충이 되는 과정이 그것이다. 그러나 인간에게도 이 ‘변태’는 필연적이다. 얼핏 연속적 과정처럼 보이는 인간의 육체적 삶도 시간을 분절해서 보면 유아의 몸과 어른의 몸, 노인의 몸이 결코 같지 않다. 마찬가지로 정신 역시 삶의 과정을 겪어 나간다. 정신은 어린 아이의 것에서 성인의 것으로 전개되며 이 성숙 과정은 성인이 된다 해서 그쳐지지 않는다. 삶의 경험을 부단히 자기 내화하면서 새로움을 얻어 나가는 정신, 지속 속에서의 변화를 이루어 나가는 정신만이 살아 있는 정신이며, 이 변화, 즉 굴절을 통해서 정신은 일층 가치 있는 존재가 된다.

그러나 지금 문제가 되는 전향론에서 다루게 되는 사상의 굴절은 본래 사법 당국이 만들어낸 것이며, “당국이 옳다고 생각하는 방향으로 개인의 사상 방향을 바꾸는 것”⁴⁸⁾을 의미한다. 이러한 의미에서의 전향이 인간 정신에 대해 파괴적이고 야만적인 이유는 그것이 정신의 내부에서 일어나는 자연스러운 사상의 성숙을 통한 굴절을 저해하고, 그러한 굴절 과정을 통해서도 유지되어야 할 지속적 일관성을 붕괴시킴으로써, 그 정신의 소유자가 응당 지녀야 할 양심과 도덕 감정을 파괴하고, 그럼으로써 그로 하여금 본질상 위선적이거나 은폐적인 사상에 자신을 내맡기도록 강제하기 때문이다. 그러므로 전향의 전제가 되는 강제 문제의 문제를 중시하면서 동시에 이를 자발성의 측면에서 다룰 수 있다고 보는 것은 모순적이다. 쓰루미 슌스케는 “‘전향’이라는 말의 의미에는 강제와 자발성이라는 상반되는 의미가 뒤섞여 있다.”⁴⁹⁾라고 말하는데, 이는 “강제”와 “자발성”을 같은 수준에서 다루기 때문에 오해의 소지가 크다. 강제된 자발성이라고 해도 이것은 전향의 문제를 적합하게 설명하는 것이 되지 못한다. 자발성이라는 개념은 국가 권력의 힘에 의해 강제되지 않은 사상 굴절 과정을 설명할 때 유효할 것이다. 이때도 물론 주체가 자기 의지라고 생각하는 것에는 여러 외적 조건이 작용하게 마련이지만, 이 외인들은 자발성과 양립하는 강제력이 아니라 자발적인 정신이 조절, 배치해 나가는 힘들일 것이다. 중요한 것은 전향이 정신의 진정한 변화가 아니며 거짓과 기만을 창출하는 과정이라는 사실이다. 필자가 이 장에서 논의하고자 하는 것은 이러한 의미에서의 전향이 과연 어디까지 가능한가 하는, 전향의 한계에 관한 문제다.

이러한 논의의 맥락에서 『원효대사』는 그 시금석 역할을 한다. 『원효대사』를 둘러싼 작가적 맥락은 매우 복잡하다. 그리고 이것은 이광수의 전향 논리의 복잡성과 관계가 있다. 이를 설명할 수 있는 방법 가운데 하나는 거짓말에 관한 춘원의 신념일 것이다. 이광수가 이끌어간 수양동우회의 중요한 덕목 가운데 하나는 거짓말을 하지 않는다는 것이며, 이는 이광수 자신의 좌우명이기도 했다.⁵⁰⁾ 이광수에게 이 덕목은 그가 신봉했던 핵심적 가치들이 차례차례 그 자신에 의해 방기되어 가는 상황에서 형해와 같이 남아 있을 뿐이었지만, 이마저 저버리면 수양이라는 가치에서 더 이상 남아 있을 것이 없는 절박한 자기 조절의 규율이었을 것이다. 전향이란 앞에서 논의했듯이

48) 鶴見俊輔, 앞의 글, 123쪽.

49) 위의 글, 124쪽.

50) 김원모, 앞의 글, 287쪽 및 315쪽, 참조.

전향한 자가 표면상 내세우게 되는 논리와 내면적인 정신적 상황과의 괴리를 범하지 않을 수 없는 것이다. 그러나 이광수는 거짓 전향을 감당할 수 없다고 하는, 일종의 강박 관념에 사로잡혀 있었으며, 때문에 자신이 고안한 전향의 논리를 자신의 진짜 사상으로 만들어야 하는 엄중한 사태를 맞이할 수밖에 없었다. 물론 이것은 하나의 가설적 설명이기는 하다. 그러나 전향에 얽힌 이광수의 포즈에는 다른 모든 전향자들이 흉내 낼 수 없는 절박성이 개재되어 있음이 사실 아닌가. 그에게 있어 전향은 하나의 필사적인 안간힘이 된다. 그것은 자신의 내면적 정신 상황을 전향의 논리 쪽으로 밀어붙여, 그것에 어떤 지적 체계를 부여하고, 나아가 그것을 하나의 진실로 삼아 긍정하고자 하는 투쟁이다. 이광수의 이른바 ‘친일문학론’에 특징적인 것은 강요당한 전향에 논리를 부여하고자 한 에너지의 크기가 가공할 만했다는 점이다.

『원효대사』는 그러한 전향을 위한 투쟁이 하나의 작품으로 구조화되어 나타난 것이다. 만약 이 전향이 완전하게 실현될 수 있었다면 이 작품은 국가주의적인 불교 사상가로서의 원효 형상을 그리는 것으로 시종할 수 있었을 것이다. 그러나 이 작품은 분석한 바와 같이 그렇지 못하다. 작중 이야기는 사상가 원효, 실천가 원효의 모습 대신에 파계 때문에 고민하고 이 문제를 해결하기 위해 내면적 고뇌를 안고 산야를 방황하는 모습을 그리는 쪽으로 치우치곤 한다. 만약 이광수가 국가주의적 범화경 행자의 사상을 굳건히 구축하고 있었고, 이 사상이 그가 취한 포즈처럼 그 자신의 내면을 충만하게 물들였다면, 그리하여 그의 전향이 비록 시작에 있어서는 국가의 강제에 의해 촉발되었을지언정 어느덧 그의 깊은 내면으로부터 흘러나오는 파토스의 원조를 입을 수 있었다면 그런 갈등과 고민은 필요치 않았을 것이다. 혁명적 전위의 실천 노선을 묘사하는 소설에서 고민은 언제나 기회주의자의 특권에 속하는 것으로 묘사되고, 신념 깊은 혁명가는 불굴의 의지로 자신의 사상을 확신하면서 행동을 향해 나아가게 될 것이기 때문이다.

그러므로 이렇게 평가할 수 있다. 『원효대사』에 있어 원효의 파계에 대한 길고 장황한 이야기는 그 자체가 국가의 강제에 의한 전향의 불완전성, 그 전향 과정의 완결될 수 없는 한계를 보여주는 것이다. 이광수의 전향이 결코 완전할 수 없었고 완결될 수도 없었음은, 일본의 패전과 더불어 조선이 해방되자마자 민족주의자 ‘본연’의 모습으로 쉽게 ‘재전향’한 그의 면모를 통해서도 뒷받침된다. 이광수의 1940년 이후 행적과 문필 행위를 위장 전향을 통한 ‘장기 저항’의 맥락에서 설명하고자 하는 논의가 가능한 것은 바로 이러한 전향의 한계, 그 불완전함, 완결될 수 없음 때문이다. 아무리 이광수의 전향을 자발적인 것이라고 밀어붙이려 해도 그것은 지극히 불투명한 채로, 상반된 해석의 가능성을 간직하고 있다.

수양동우회 사건 이후 이광수는 총독부의 강제력에 직면하여 전향해야 할 필요가 있었으며, 실제로 이것을 이루기 위해 필사적인 노력을 기울였다고 할 수 있다. 그것은 강제에 의한 것이었으며, 자발적인 것이었다고 할 수는 없다. 이러한 전향은 자율적인 사상의 굴절 과정과는 달리 완성되거나 완결될 수 없다. 국가가 요구하는 사고 및 행동 강령과 지식인의 내면이 축적해 온 것 사이의 간극을 결코 메울 수 없기 때문이다. 때문에 이광수는 전향을 밀고 나가는 과정에서 발생하는 갈등과 변민, 합리화 또는 변명에의 유혹을 뿌리칠 수 없다. 그리고 이러한 요소들이 언제나 그를 전향의 방향과는 다른 방향으로 해석할 수 있는 여지를 남긴다. 『원효대사』는 전향론의 맥락에서 일방적인 해석이 완전히 수행될 수 없도록 균열되어 있고, 표면과 이면이 괴리되어 있으며, 서로 상반되는 이념적 힘들이 중첩, 상충되는 양상을 띤다. 전향을 위한 인위적인 노력은 그의 ‘무의식’의 뿌리를 형성하고 있는 실체로서의 민족 감정과 양심에 의해 균열을 빚고, 그러자 조선과 조선인의 정체성에 관한 서사의 ‘마디’들이 이 균열의 틈새를 비집고 나와, 내선일체론적 의도를 함축하며 전개되어 가는 이야기의 표면 위로 흘러다니기 시작한다. 『원효대사』의 이야기 전개 속에서 이광수는 이 균열을, 원효가 도적의 괴수로 하여금 나라를 위해 일하도록 조치하는 결말로써 서둘러 봉합하려 했다. 그러나 작품 곳곳에 임리하게 흘러넘치는 신라사의 여러 이야기들, 원효의 파계를 둘러싼 갈등과 고민에 대한 묘사들이 이미 이 작품을 에쓰닉 아이덴티티라는 내선일체론의 범주 안에 안정되게 머무를 수 없게 한다. 이 뿌리 깊은 조선인으로서의 감정과 양심 때문에 『원효대사』는 애초부터 완결될 수 없는 기획이었던 것이다. 『원효대사』를 연구하는

누구라도 가설적인 선입견을 버리고 텍스트 자체에 골똘히 집중해 보면 이러한 결론에 다다르지 않을까.

결론적으로, 『원효대사』는 천황제 권력의 힘에 굴복한 후 내선일체론의 논리를 내면화하지 않고는 행동할 수도, 쓸 수도 없었던 이광수의 전향을 향한 고행(苦行)이 결코 성공할 수도, 완결될 수도 없었음을 보여준다고 말할 수 있다. 이 의도와 결과 사이의 괴리로 말미암아 이 작품은 보는 사람에 따라 때로는 “자기정당화”나 “변명”으로도, 때로는 민족주의적 가치를 의식적으로 추구한 작품으로 읽힐 수 있다. 바로 이 점에서 『원효대사』는 강제에 의한 전향의 한계를 드러낸다. 전향을 향한 안간힘에도 불구하고 이광수는 결코 자신의 양심 및 민족적 감정으로부터 자유를 얻을 수 없었다. 그러므로 『원효대사』는 변명의 텍스트나, 자발성을 내포한다는 의미에서의 ‘완전한’ ‘친일’ 텍스트가 될 수 없다. 그것은 한국 현대문학사상 가장 중요한 문학인의 정신에 각인된, 야만적인 국가적 힘의 작용을 드러내면서 동시에 이 힘이 결코 전능하지 않음을 보여준다.