



16관법의 특성을 통한 <광덕엄장>조의 시론적 연구

저자 (Authors)	이영태
출처 (Source)	국어국문학 129 , 2001.12, 301-317(17 pages) The Korean Language and Literature 129 , 2001.12, 301-317(17 pages)
발행처 (Publisher)	국어국문학회 The Society of Korean Language and Literature
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00074552
APA Style	이영태 (2001). 16관법의 특성을 통한 <광덕엄장>조의 시론적 연구. 국어국문학, 129, 301-317
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/28 15:21 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

16관법의 특성을 통한 <광덕엄장>조의 시론적 연구

이 영 태*

1. 서 론
2. 16관법과 광덕
3. 종교체합과 <원왕생가>, 그리고 생략된 산문기록
4. 결 론

1. 서 론

<광덕엄장>조에는 광덕과 엄장이 서승한 이야기와 <원왕생가>가 있다. 그런데 산문기록을 띄어읽는 위치와 “嘗有歌”를 이해하는 입장에 따라 작자문제와 창작시기에 대한 논란이 생긴다.¹⁾

이에 이 글은 기존의 논의에서 벗어나 있던 16관법에 주목하여 <광덕엄장>조와 <원왕생가>를 이해하려고 한다. 이 조의 중심내용이 두 남자가 서승하는 이야기라 할 때 광덕의 수행법에 주목하는 일은 어쩌면 자연스런

* 인하대

1) 박기석, 「원왕생가와 광덕엄장 설화의 관련양상」, 『한국고전시가작품론』1(백영정명옥선생 10주기추모기념논문집 간행위원회 편, 집문당, 1992)과 성기옥, 「원왕생가」, 『향가문학연구』(화경고전문학연구회 편, 일지사, 1993)에서 정리한 바 있다.

일이다. 그러나 수행방법과 관련된 논의는 드물다. 범장비구가 세운 48대 원과 광덕이 수행했던 16관법을 간단히 소개한 정도였다.²⁾ 하지만 16관법의 특성을 통해 <광덕엄장>조에 접근하면 산문기록에 명확하게 드러나지 않았던 여러 부분들을 이해할 수 있다. 예컨대 작자문제는 물론 ‘상유가’에서 ‘상’의 구체적인 시기, 광덕이 동거한 시기와 동거하되 동침하지 않은 이유와 더불어 분황사의婢였던 그의 처와 관련된 진술까지 거론할 수 있다. 그리고 서승에 대한 자신감과 애절함과 관련된 “이 몸 남겨두고 四十八大願 이루실까” “빠짐없이” “사뢰소서”라는 진술이 나온 이유도 이에 포함된다.

2. 16관법과 광덕

광덕이 익숙했던(作十六觀 觀既熟) 수행방법은 『관무량수경』 또는 『관경』이라고도 하는 16관법이다. 16관은 韋提希 夫人이 서방극락세계에 태어나기를 원하자 불타가 그 방법을 16종의 관문으로 설명한 것이다. 불가에서 ‘觀’이 “眞理를 達觀하는 것”³⁾이기에 16관은 서방극락이란 진리에 이르는 방법인 셈이다. 16관은 日想觀, 水想觀, 地想觀, 寶樹觀, 寶池觀, 寶樓觀, 華座觀, 像觀, 眞身觀, 觀音觀, 勢至觀, 普觀, 雜想觀, 上輩觀, 中輩觀, 下輩觀으로 이에 대해 간략히 나타내면 아래와 같다.

일상관은 서쪽으로 넘어가는 태양이 “눈을 감으나 눈을 뜨나 그 영상이 한결같”⁴⁾도록 마음을 통일하는 것이다. 수상관은 맑은 물이 얼음으로 변하고, 그것이 다시 유리로 변하여 “유리로 된 땅의 안팎이 환히 꿰뚫어 비

2) 김운학, 『신라불교문학연구』(2쇄;현암사, 1977), 263-264면.

황폐강, 『원왕생가연구』, 『삼국유사의 문예적 연구』(김열규·김동욱 편, 2쇄;세문사, 1988), 89면. 및 98면.

윤영옥, 『신라시가의 연구』(형설출판사, 1992), 87면.

3) 『불교대사전』 I (증판;명문당, 1993), 244면.

4) 청화 역, 『정토삼부경』(개정판;성륜각, 1994), 259면.

침⁵⁾에 이를 수 있게 명상자는 물의 속성과 변화 과정을 생각해야 한다. 그리고 수상관이 성취되면 지상관으로 접어드는데, 지상관은 “눈을 감으나 눈을 뜨나 그 영상이 흩어져 스러지지 않⁶⁾”도록 하여 “극락세계를 대강 볼⁶⁾ 수 있는 단계이다. 보수관은 寶珠의 나무나 七寶의 나무를 낱알이 보는 것으로, 그곳에는 나무와 꽃과 잎이 빛날 정도로 휘황찬란한 숲이 있다. 보지관은 극락세계의 물을 생각하는 관법으로, 그곳에는 “여덟 가지 공덕을 갖춘 보배 못과 물이 있는데, 못 풀마다 일곱 가지 보배⁷⁾로 되어 있고 그 물의 갈래는 “황금의 개울⁸⁾을 이루고 있다. 이윽고 보루관으로 접어든다. 보루관은 온갖 보석으로 장식된 국토의 경계 위에 5백억의 보석 누각이 있고 그 누각 안에는 무수한 天人들이 天上의 음악을 연주하고 있다. 화좌관에서는 아미타불의 연화대에 있는 “하나 하나의 꽃잎, 알알의 구슬, 낱알의 광명, 하나 하나의 꽃받침⁹⁾ 등을 생각해야 한다. 상관에서는 각자의 마음에 부처님을 생각하면 그 마음이 바로 “三十二相 八十隨形好¹⁰⁾의 형상을 볼 수 있다는 것으로 눈을 감거나 뜨거나 연꽃 위에 앉아 있는 부처님의 모습을 생각해야 한다. 진신관에 이르면 “아미타불의 몸과 그 광명을 관조 할¹¹⁾ 수 있다. 그리고 “미간 백호만을 관조하여 영상이 분명 하¹²⁾도록 하면 아미타불을 볼 수 있고 미래에 “성불한다는 授記를 받¹³⁾을 수 있다고 한다. 관음관에서는 관세음보살의 진신을, 세지관에서는 대세지보살의 진신을 보게 된다. 보관은 명상자 자신이 서방극락세계에 왕생하여 연꽃 속에 가부좌 한 모습을 상상하는 관법이다. 집상관은 관세음보

5) 위의 책, 260면.

6) 위의 책, 262면.

7) 위의 책, 266면.

8) 위의 책, 267면.

9) 위의 책, 273면.

10) 위의 책, 274면.

11) 위의 책, 278면.

12) 위의 책, 280면.

13) 위의 책, 281면.

살과 대세지보살이 언제나 아미타불을 도와 중생을 교화하기에 이 보살들을 섞어 생각해야 한다는 관법이다. 상배관, 중배관, 하배관은 모두 대중들이 쉽게 접근할 수 있는 관법으로 대중을 아홉 종류의 인격의 차가 있다고 하여 그 정도에 따라 극락왕생하는 데에 시간적 차이와 정토국에 이르러 영접을 받는 차이가 있다는 것이다.

수행자가 마음을 통일하고 목격하는 물, 유리, 꽃, 개울, 누각, 꽃받침 등은 현세에서 경험했던 것과는 아주 다른 대상들이다. 물론 아미타불이나 관세음보살, 대세지보살의 진신을 보는 것도 현세에서는 불가능한 일이기 “정토사상에 있어서의 관법은 이러한 근원적 종교체험을 뜻”¹⁴⁾한다고 할 수 있다. 그리고 종교체험은 “그 내용여하는 전혀 관계없이 최고의 가치평가를 받아들이는 체험”¹⁵⁾이며 “신적인 주체와 체험 주체 사이의 대화”¹⁶⁾라 한다. 사정이 이러할 때 “作十六觀 觀既熟”이란 산문기록은 광덕과 <원왕생가>를 이해하는 방법이 종교체험의 특성 안에서 찾아야 한다는 것을 시사한다.

먼저 종교체험은 체험자의 인격을 통합, 체험자의 인격을 각성, 체험자의 삶과 인격을 변환, 한 번의 엑스타시 체험으로 끝나는 게 아니라 체험자의 인격을 계속 발달시켜야 한다는 특성이 있다.¹⁷⁾

종교체험이 체험자의 인격을 통합시킨다는 것은, 당사자가 체험을 하기 전에 인격이 분열되어 있다는 것을 의미한다. 그리고 인격의 분열이 “이상자아와 현실자아 사이의 분열”이건 “세상을 향한 욕망과 신을 향한 욕망”¹⁸⁾ 사이의 분열이건 체험자의 내면은 분열로 고통을 받고 있는 것이다. 우리는 여기서 광덕이 종교체험을 하기 이전의 고통에 대하여 주목해야 한

14) 김용정, 「관무량수경의 16관법」, 『한국불교학』3집(한국불교학회 편, 1995), 352면.

15) 칼 G 융, 『종교와 심리학』(이은봉 역, 경문사, 1980), 92면.

16) 김성민, 『융의 심리학과 종교』(동명사, 1998), 308면.

17) 위의 책, 312면.

18) 위의 책, 313면.

다. 광덕의 신분을 고려하면 광덕이 지닌 이상자아와 현실자아 사이의 분열은 서승과 蒲鞋爲業의 간격과 동일하다. 이상자아를 향한 근본적인 문제는 현실자아가 온전치 못한 상태에 있기 때문이다.

統一을 전후하여 일반 民衆의 생활은 점점 가난으로 기울어져 갔다. 빚을 갚지 못하여 奴婢가 되는 예가 늘어갔다. 社會階層의 분열이 점차로 커져 간 것이다. 특히 貴族의 근거지인 首都 金城(慶州)에는 많은 奴婢가 있었다. 王室에는 衣食住를 비롯하여 여러 手工業品을 제조하는 각종 官署가 있어서 奴婢의 신분을 가진 많은 手工業者들이 소속되어 있었다. 또 이미 말한 바와 같이 宰相家에는 奴婢가 3천 명이나 되었다고 하는데, 貴族들이 상당한 奴婢를 거느리고 있음을 짐작케 하는 것이다.¹⁹⁾

통일전후의 사정에서 蒲鞋를 업으로 삼았던 광덕은 “생활일용품을 만들어 파는 수공업자”²⁰⁾이거나 “奴였거나 잘해야 良人”²¹⁾으로 파악할 수 있는 인물로 온전한 생활이 불가능했던 자이다. 그리고 “友善”으로 표현된 그의 친구인 엄장도 “겨우 糊口나 해결할 정도”²²⁾의 인물이었다. 결국 광덕의 신분과 통일 후의 여러 상황을 감안하면 종교체험을 하기 전에 광덕이 지닌 현실자아와 이상자아의 간격은 클 수밖에 없다.

종교체험에서 각성의 체험은 체험자들이 자신의 체험을 통해 인간의 실존적인 상황 및 신과 그 자신 사이의 밀접한 관계를 깨닫는 것을 의미한다. 광덕은 신라사회에서 蒲鞋를 업으로 삼던 자로 자신의 유한성과 능력의 제한성에 대하여 절감했던 사람이다. 그런 처지에서 그는 자신의 회구에 응하는 아미타불을 체험하는 것이다. 아미타불은 過去世에서 수행할 때에 법장비구가 되어 世自在王佛 앞에서 48가지의 願을 세우고 그것이 실현될

19) 이기백, 『한국사신론』(일조각, 1976), 78면.

20) 박남수, 『신라수공업사』(신서원, 1996), 325면.

21) 홍승기, 『관음신앙과 신라사회』, 『호남문화연구』8(호남문화연구소, 1976), 59면.

22) 박노준, 『신라가요의 연구』(4쇄; 열화당, 1990), 60면.

때에야 성불하겠다고 맹세한 佛이다.²³⁾ 이런 아미타불을 광덕이 만남으로써 각성의 체험을 하는 것이다.

그리고 종교체험을 통한 삶과 인격의 변화는 체험자들이 체험을 통해 그들의 눈으로 보고 있는 현세와는 다른 차원의 실재가 있다는 것을 깨닫는 데에서 비롯된다. 앞서 언급한 16관법에서 유리로 된 땅이나 七寶의 나무, 그리고 황금의 개울 등은 현세에서 경험할 수 없는 것들이다. 현세에서 경험할 수 없는 것을 경험했기에 현세의 삶은 무의미하고 아미타불의 현존을 느낄 수 있는 삶을 영원한 삶이라고 인식하는 것이다. 그래서 종교체험을 한 사람들은 이전의 삶과는 근본적으로 다른 삶을 추구하기에 그들의 인격 또한 변모하기 마련이다. 광덕의 경우에서도 그런 면을 찾을 수 있다. 예컨대 처와 동거한 지 10년이 지났지만 동침하지 않은 것은 현세인들이 쫓는 욕욕이 무의미하다는 것을 깨달았기 때문이다. 물론 광덕이 서승을 한 후 광덕의 처에게 동침을 요구한 엄장은 종교체험을 전혀 하지 못했던 자라 할 수 있다.

마지막으로 종교체험은 한 번의 엑스타시 체험으로 끝나는 게 아니라 체험자가 자신의 인격을 지속적으로 발달시켜야 하는데 여기서 엑스타시는 황홀이나 망아의 상태로 “종교체험자의 인격발달을 가져오는 하나의 출발점”²⁴⁾이다. 그러나 사람의 몸은 “계속적인 흥분상태, 긴장상태를 견뎌 낼 수 없”²⁵⁾기 때문에 엑스타시 상태는 오래가지 않고 평상시로 돌아온다.²⁶⁾ 그러나 엑스타시 이전의 상태로 돌아온 종교체험자에게 현세의 삶은 비판적이다. 체험하기 이전의 상태로 복귀한 사람은 현세의 삶이 불안전할 수록 그 충격은 더 크다. 그래서 종교체험 연구자들은 체험자들이 놀라운 경험을 한 후에 영적인 침체상태를 맞게 된다고 주장하는데 이를 가리켜

23) 『불교대사전』Ⅳ, 314면.

24) 김성민, 앞의 책, 316면.

25) 위의 책, 319면.

26) 윌리엄 제임스, 『종교적 경험의 다양성』(김제영 옮김, 한길사, 2000), 463면.
30분 내지 한 두 시간 정도가 한계라 한다.

“영혼의 어두운 밤”²⁷⁾이라 한다. 이 단계에서 체험자는 “완전히 버려졌다”는 느낌을 갖게 되어 믿음이나 희망을 가질 능력도 잃²⁸⁾어 버린다. 그런데 엑스타시 이후에 경험하는 ‘영혼의 어두운 밤’은 진정한 종교체험에 도달하기 위해 반드시 통과해야 할 관문이라 한다. 이 과정을 거치면서 비로소 종교체험자의 영혼은 더욱 높은 단계에 도달 할 수 있는 것이다. 그러나 영혼의 어두운 밤을 무사히 넘겼더라도 수행을 계속해야지 그렇지 않으면 엑스타시 상태 이상으로 체험자의 영적인 부분을 단련시킬 수 없다. 결국 “죽을 때까지 이러한 삶의 과정을 밟아야”²⁹⁾ 성자성을 이룰 수 있는 것이다. 그래서 종교체험의 과정을 아래와 같이 그러기도 한다.

실존적 위기→자기포기→엑스타시 체험→영혼의 어두운 밤→새로운 삶³⁰⁾

종교체험의 과정을 일목요연하게 나타낸 것을 통해 광덕과 관련된 여러 문제를 이해할 수 있다. 먼저 광덕이 지닌 실존적 위기 즉 분열된 자아를 蒲鞋爲業과 신라사회상을 통해 언급한 바 있다. 실존적 위기를 극복하고자 여러 방법을 강구했지만 신라 골품제 사회에서는 불가능한 일이었다. 결국 그는 세속적인 모든 노력을 포기한 상태에서 절대자에게 도움을 요청한다. 그에게 현세에서의 위기를 극복할 방법은 현신왕생을 통한 서승뿐이었다.³¹⁾ 그러다가 16관법을 통해 서방정토의 상징물들을 경험한다. 이 때의

27) Saint Jean de la Croix, *La Nuit Obscure*(aris : Desclée de Brouwer, 1933), 김성민, 앞의 책, 317면.(재인용)

28) 메리 조 메도우·리차드 D. 카호, 『종교심리학』상(최준식 역, 민족사, 1992), 273면.

29) 김성민, 앞의 책, 319면.

30) 같은 곳.

31) 광덕이 현신왕생을 했다는 점에서 그가 현세를 부정하는 처지에 있었다는 것을 알 수 있다. 往生은 念佛에 의한 現身往生과 追善에 의한 死者往生으로 구분하는데, 현신왕생은 살아있는 상태에서 열불을 통해 왕생을 기원하는 것으로 현세부정적인 위치에 있는 사람들이 신봉하고 사자왕생은 이미 죽은 사람을 위하여 그와 인연있는 사람들이 그의 정토왕생을 기원하기에 현세긍정적인 경

경험은 인간의 이성적 구조를 뛰어넘는 엑스타시를 통해 가능했다. 그러나 엑스타시의 특성대로 그 상태는 오래가지 못하고 그는 곧 현세로 복귀한다. 아미타불과 서방정도의 상징물을 경험한 광덕에게 蒲鞋라는 현세는 엑스타시 이전의 상태에 있을 때보다 더욱 불만스러운 공간이다. 현실에서 벗어나고자 엑스타시를 의식적으로 시도하지만 실패를 거듭한다. 그래서 그는 종교체험자들이 늘상 겪는 ‘영혼의 어두운 밤’ 시기를 맞는다. 이 단계에서 “자신의 의도적이며 의식적인 노력들은 모두 포기하면서 이 순간까지 극복해야 한다. 그런 노력들을 포기하지 않으면 앓을수록 그의 영혼은 더욱더 깊은 밤을 헤”³²⁾뻤 뿐이다. 아울러 체험자가 “종교적인 사람과 인내를 보일 것을 강하게 요구받”³³⁾지만 그에게 그럴만한 여유가 없다. ‘奴였거나 잘해야 良人’이거나 ‘겨우 糊口나 해결할’ 처지였던 광덕이 관법을 통해 서방정도의 상징물을 잠깐이나마 경험했기에 그에게 의도적 노력을 포기하거나 인내를 요구하는 일은 쉽지 않다. 포혜위업이라는 상황을 한 순간이나마 벗어났다가 돌아온 사람에게 현세는 이전보다 못마땅한 공간이기에 그는 그곳을 일탈하고자 또 다른 체험을 부단히 시도 노력하지만 영혼의 어두운 밤은 더욱 길기만 하다.

3. 종교체험과 〈원왕생가〉, 그리고 생략된 산문기록

달이 어찌서 / 서방까지 가시겠습니까 / 無量壽佛前에 / 報告의 말씀 빠짐없이 사회소서. / 誓願 깊은신 부처님을 우러러 바라보며, / 願往生願往生 / 두 손

향이 농후한 사람들이 신봉한다. 사자왕생을 신봉하는 자들은 현세에서 오랫동안 행복하기를 바라면서 사후에는 정토로 가는 것을 최선의 길로 생각하여 추선을 행하는데 그 방법으로는 創寺, 法會, 造佛 등을 통해 이루어진다. 추선은 웬만한 財力으로는 불가능하기에 귀족적인 정토신앙으로 청하기도 한다. 이기백, 『신라사상사연구』(일조각, 1986), 142-158면. 참조.

32) 김성민, 『종교체험』(동명사, 2001), 319면.

33) 메리 조 메도우·리차드 D. 카호, 앞의 책, 273면.

곧추 모아 / 그러는 이 있다 사뢰소서 / 아아, 이 몸 남겨두고 / 四十八大願 이
루실까.³⁴⁾

엑스타시 이후에 광덕에게 찾아온 ‘영혼의 어두운 밤’은 <원왕생가>를 이해하는 데에 긴요한 부분이다. 六字眞言인 나무아미타불을 염송만 해도 왕생할 수 있다는 정도신앙이라 해도 “빠짐없이”와 “이 몸 남겨두고 사십 팔대원 이루실까”와 같이 수행과정과 관련된 자신감은 광덕의 수행이 예사롭지 않았다는 것을 의미한다. 이것은 산문기록에 나타나 있듯 16관법이 었다. 광덕이 16관법을 수행하는 가운데 종교체험의 시발이라 할 수 있는 엑스타시를 통해 서방정토의 상징물들을 경험하지만 엑스타시의 특성대로 경험한 시간은 극히 제한적이었기에 그는 곧 일상적인 삶으로 복귀하고 만다. 현세로 돌아온 공간은 경험이전의 상태보다 더욱 불만스런 곳이었기에 그는 종교체험을 의도적으로 시도하지만 엑스타시 경험자들이 공통적으로 겪는 ‘어두운 밤’의 과정에 접어들게 된다. 이 과정을 벗어나는 길은 모든 의도적인 방법을 포기하는 데에서 가능하지만 서방정토의 상징물을 짧은 시간이나마 경험한 사람에게 그럴만한 여유가 없다. 엑스타시 시간이 조금만 길었더라도 서승했을 것으로 믿고 있던 광덕이 영혼의 어두운 밤을 통과하는 방법이 ‘인내와 포기’라는 것을 알 리 없다. 종교체험자들이 겪는 영혼의 어두운 밤이라는 관문을 통과하기 위해 의도적인 시도가 계속되지 만 소용없는 일이었다.

무엇보다 영혼의 어두운 밤이란 기간이 <원왕생가>를 창작한 때라 할 수 있다. 그리고 이런 판단의 근거에 “빠짐없이”와 “이 몸 남겨두고 사십 팔대원 이루실까”라는 진술이 있다. 달이 무량수불에게 전할 “보고의 말씀”³⁵⁾에 자신의 수행과정인 “빠짐없”기를 바란다는 점에서 화자가 타인들과 변별되는 수행을 했던 것을 알 수 있다. 정도왕생신앙의 특성대로 타인

34) 김완진, 『향가해독법연구』(서울대학교출판부, 1980), 118-119면.

35) “보고 들은 바를 그대로 다시 반복하다.” 신재홍, 『향가의 해석』(집문당, 2000), 194면.

들의 수행이 단순히 염불왕생이었던 반면 그는 염불왕생과 더불어 16관법을 짓기까지 했다(一聲念阿彌陀佛號 或作十六觀). 게다가 16관법을 통해 서방극락세계의 상징물들을 체험했기에 타인들과 비교할 수 없을 정도의 수행을 한 셈이다. 그러나 누구보다 수행에 자신이 있던 자가 “사퇴소서”를 두 번 반복한다. 수행에 정진하면 으레 서방극락세계에 태어나는 것이 정토신앙의 요체인데 화자는 조금할 정도로 왕생을 회구하고 있다. 이것은 엑스타시 이후에 찾아든 영혼의 어두운 밤을 극복하려는 여러 시도가 좌절됨에 따라 생긴 것이다. 잠깐의 엑스타시 상태에서 돌아온 현세는 “사퇴소서”를 반복할 정도로 이전의 공간보다 더욱 불만스런 곳이다. 이 단계에서 체험자는 “완전히 버려졌다는 느낌을 갖”³⁶⁾고 의도적인 노력을 하지만 그러한 노력을 포기하지 않는 한 영혼의 어두운 밤은 길기만 하다. 결국 화자가 “사퇴소서”를 반복하거나 “보고의 말씀 빠짐없”기를 바라고 “이 몸 남겨두고 사십팔대원 이루”기 힘들다는 진술은 엑스타시 이후에 겪는 ‘영혼의 어두운 밤’이란 과정을 통해 이해할 수 있다.

그리고 종교체험의 특성을 감안하면 산문기록에서 구체적이지 않던 부분들을 어느 정도 복원할 수 있다. 예컨대 광덕이 엑스타시를 경험한 시기와 그의 처와 동거한 시기, 그리고 동거하되 동침하지 않은 이유와 광덕의 처와 관련된 “芬皇寺之婢” “十九應身之一”이란 진술들이다.

먼저 종교체험의 첫 관문인 엑스타시를 경험하지 못한 체험후보자들은 “강한 성욕”을 지닌다고 한다. 종교심리학에서는 후보자들의 이런 경향을 “본능을 부정했던 데”³⁷⁾에서 찾고 있다. 체험후보자가 지닌 ‘강한 성욕’은 광덕의 처와 동침하려 했던(夜宿將欲通焉) 입장을 통해 확인할 수 있다. 반면에 광덕은 동거를 한 지 10년이 지났지만 동침을 하지 않았(未嘗一夕同床而枕)기에 동거 이전에 이미 엑스타시를 경험했던 자이다. 16관법의 특성에서 이미 언급했듯 종교체험을 한 사람들은 이전의 삶과는 근본적으

36) 메리 조 메도우·리처드 D. 카호, 앞의 책, 273면.

37) 위의 책, 272면.

로 다른 삶을 추구한다. 체험을 통해 현세의 삶이 무의미하고 아미타불의 현존을 느낄 수 있는 삶을 영원한 삶으로 인식하기에 현세에서 육욕을 찾는 일은 허망한 일이다. 종교체험의 특성에 기댄 때, 광덕이 동거한 시기와 동침을 하지 않은 이유가 분명해진 셈이다. 부연하면 광덕이 그의 처와 동거한 시기를 엑스타시 이후 체험자들이 겪는 ‘영혼의 어두운 밤’에서 찾을 수 있다.

그러나 영혼의 어두운 밤이란 과정에서 ‘완전히 버려졌다는 느낌’을 지닌 체험자가 동거를 하고, 노래를 지었다는 부분은 온전히 이해하기 힘들다. 여기서 엑스타시 이후에 겪는 ‘영혼의 어두운 밤’이란 과정을 전후반부로 나누어 생각할 필요가 있다. 체험자가 완전히 버려졌다는 느낌을 갖는 정도는 엑스타시에서 돌아온 현세가 불완전할수록 심각하다. 그래서 현세를 벗어나려고 또 다른 체험을 시도하지만 의도적인 노력을 계속하는 한 실패하기 마련이다. 이 단계를 벗어나는 유일한 방법은 의도적인 노력을 포기하고 인내하는 일이다. 영혼의 어두운 밤에서 벗어나고자 의도적인 노력을 계속하던 시기, 즉 엑스타시에서 현세로 돌아온 지 얼마 지나지 않은 시기가 노래를 지은 때라 할 수 있다. 그리고 영혼의 어두운 밤의 과정에 있던 체험자가 의도적인 노력을 계속하다가 갑자기 ‘새로운 삶’의 단계로 들어서는 게 아니다. 계속적인 좌절을 경험함으로써 자신의 노력이 부질없다는 것을 깨닫고 난 후 의도적인 것을 포기하고 인내하여 새로운 삶의 단계에 들어설 수 있는 것이다. 그래서 포기과 인내가 어느 정도 진전된 상태에서 광덕이 동거를 시작한 것으로 생각할 수 있다. 포기과 인내는 일반적인 동거에 수반하는 육욕을 초월할 수 있는 조건이기에 광덕의 동거는 영혼의 어두운 밤의 과정에서 후반에 해당한다. 반면에 엑스타시에서 현세로 복귀한 지 얼마 지나지 않은 전반부는 또 다른 체험을 위해 의도적인 노력과 그에 따른 실패를 거듭하는 시기로 노래를 창작한 때이다. 이것은 “보고의 말씀”이 “빠짐없”기를 바라면서 “사뢰소서”를 반복하는 이유를 통해 이미 언급한 바 있다. 그래서 “嘗有歌”와 “未嘗一夕同床而枕”이라는 진술에서 앞뒤의 “嘗”은 모두 ‘영혼의 어두운 밤’이란 시기를 의미하고 앞의

‘상’은 어두운 밤의 전반부, 뒤의 ‘상’은 그것의 후반부와 관련되어 있다. 결국 영혼의 어두운 밤의 전반부에 노래를 지었고 후반부에 이르러 동거를 했던 것이다.³⁸⁾

마지막으로 광덕처와 관련된 기록을 이해하는 일은 종교체험이 광덕에게만 한정된 문제인지 아니면 개인을 넘어서는 일인지 살피는 데에서 출발해야 한다. 그리고 “芬皇寺之婢”이 되 “十九應身之一”을 이해하려면 당시에 사찰에 계집종이 있었는지 살피고 寺婢가 관음보살로 상승할 만한 이유를 신라 불교의 특수성에서 찾아야 할 것이다. 먼저 영혼의 어두운 밤에 있던 광덕이 지은 노래가 “당대 기층민의 집단적 발원까지 함께 담고 있는 중층성”³⁹⁾을 지녔다는 주장은 <원왕생가>가 개인의 범위를 넘어 집단이 공유할 만한 요소를 지니고 있다는 것과 닿아 있다. 이것은 정도신앙이 대두한 배경 및 수용양상과 결부시키면 더 명확해진다.

新羅의 淨土信仰은 위로는 國王으로부터 밑으로는 奴婢에 이르기까지 온 국민이 모두 믿다시피 할 정도로 광범한 신자층을 갖고 있었다. 그러나 결국 지배층에서 소외된 下級貴族이나 村主들, 그리고 平民·奴婢의 일반 민중의 신앙이 그 주류를 이루고 있었다. 그들은 新羅의 현실에 불만이 많은 사람들이었으며, 따라서 현실로부터 도피하려는 소극적인 비판세력이었던 셈이다. 그럼에도 불구하고

38) 처자와 살았다(挾妻子而居)는 부분에서 妻子가 ‘처와 자식’이라면 未嘗一夕同床而枕이란 기록과 배치된다. 그러나 엄장이 광덕을 지칭한 것(夫子逝矣)처럼 ‘자’를 접미사로 생각하면 어긋난 듯한 기록을 이해할 수 있다. 엄장이 광덕의 처에게 함께 살자고 제의하면서(偕處何如) 광덕의 자식에 대하여 언급하지 않은 것도 이런 맥락에서 이해해야 할 것이다. 그리고 다음과 같은 논의도 참고할 만하다. “挾妻子而居와는 상위가 좀 생기는데 이것은 觀音化身이 衆生의 根機에 따라 示現했다고 보는 것이 타당할 것 같다. 아니면 窈만 동거해 온 것을 一然이 깊은 생각없이 그저 통용어로 ‘子’까지 넣어 버렸는지도 모른다.” 김운학, 앞의 책, 264면.

39) 성기욱, 앞의 논문, 353면.

최철, 『향가의 문학적 해석』(연세대학교출판부, 1990), 269면. “사찰을 찾는 사람들 사이에서 불린 절실한 往生願이 바로 왕생가인 것이다.”

하고 專制王權과 이를 추종하는 지배귀족들은 도리어 이 淨土信仰으로써 민심을 수습하는 길을 택하였다. 그 결과 淨土信仰은 오히려 專制王權을 소극적이나마 뒷받침해 주는 결과를 가져오게 되었다고 이해되는 것이다.⁴⁰⁾

정토신앙이 현실에 불만을 품은 사람들의 신앙이면서 도리어 그들의 민심을 수습하는 방법이기도 했다는 지적은 정토신앙이 특정계층을 넘어 전신라인들이 공감하던 신앙이었다는 것을 의미한다. 무엇보다 종교의 사회적 기능이 “사회질서가 안정될 수 있도록 하는데 돕는 역할”⁴¹⁾을 하고 “집단의 정체성을 결합시키고 유지”⁴²⁾하도록 한다는 점에서 지배계층이 정토신앙을 장려한 이유가 분명해진다. 사정이 이러할 때, “그리는 이”와 “이 몸 남겨두고 사십팔대원 이루실까”에서 ‘이 몸’의 주체를 영혼의 어두운 밤에 있던 광덕에게만 한정할 것은 아니다. 종교체험을 하지 못한 사람이라도 노래를 부르면 ‘이 몸’에 해당할 정도로 정토신앙이 광범위하게 퍼져 있었기에 <원왕생가>는 개인의 문제를 넘어선다. 특히 “願往生願往生”은 현신왕생을 바라는焰불왕생자와 사후왕생을 바라는 추선왕생자들에게 모두 적용된다.⁴³⁾焰불왕생자의 현신왕생이든 추선왕생자의 사후왕생이든 왕생방법에 차이가 날 뿐 긍정적으로 누구든지 “無量壽佛前”에 “두 손 곧추 모”고 있는 “이 몸”일 수 있기에 <원왕생가>는 종교체험을 바라는 모든 사람들이 공감할 만한 노래였던 것이다.

그리고 사찰의 계집종은 “김양도가 불법을 믿어 花寶와 蓮寶 두 딸을 절의 종으로 바쳤”⁴⁴⁾다는 것과 “逆臣 毛尺의 가족을 절의 노예로 삼았”⁴⁵⁾

40) 이기백, 앞의 책, 189면.

41) 메리조 메도우·리차드 D, 앞의 책, 77면.

42) 위의 책, 79면.

43) 왕생이焰불에 의한 현신왕생과 추선에 의한 사자왕생으로 나뉘며 각각의 특징은 주)31을 참조.

44) 『유사』 권3 흥법3 원종멸신.

45) 『유사』 권3 흥법3 원종흥법 염촉멸신.

다는 기록을 통해 광덕의 처가 사찰의 계집종이었을 가능성은 충분하다. 그리고 사찰에 소속된 노비는 “사원의 규모가 커지”⁴⁶⁾면서 “사원 유지·운영의 조력자로서의 수요가 점차로 증대”⁴⁷⁾됨에 따라 “일반 노비의 사원 노비로의 전화”⁴⁸⁾에 따라 생긴 것이다. 게다가 분황사는 원효가 華嚴經疏를 짓거나⁴⁹⁾ 당에서 귀국한 자장이 머물던⁵⁰⁾ 사찰이다. 물론 아도의 母가 경주 안에 7개의 가람터를 예견했는데 분황사가 이에 포함되어 있다.⁵¹⁾ 그리고 맹아가 천수관음상의 영험으로 눈을 뜬 곳⁵²⁾도 분황사일 정도로 사찰의 규모나 운영에 노비의 수요는 자연스런 일이었다. 이런 점을 고려하면 “芬皇寺之婢”의 기록은 납득할 수 있다. 그리고 “十九應身之一”이란 기록은 종교체험을 바라는 사람이면 모두 ‘이 몸’일 수 있다는 점과 신라 관음신앙의 특성을 결부해 이해해야 할 것이다. 원래 관음보살은 서방의 미타불국에 상주하면서 대세지보살과 함께 미타불을 脇侍하는 보살로서 그 이름을 치칭하고 상념공경하고 예배공양하는 자에 한하여 소원을 들어주는 역할을 한다.⁵³⁾ 그러나 경흥의 병을 고친 비구니⁵⁴⁾나 백월산의 二顰을 성불시킨 낭자⁵⁵⁾는 모두 관음이 자발적으로 應現한 경우이다. 이러한 면들을 “신라 관음신앙의 창의와 그 특수성”과 “신라 불국토의 관음이기에 있을 수 있는 당연한 결과”⁵⁶⁾로 판단하기도 한다. 그래서 광덕이 서승을 할 때 그의 처(應身之一)는 미타불을 협시하지 않고 엄장의 주변에 남아 있었

46) 이재창, 『한국불교사원경제연구』(불교시대사, 1993), 59면.

47) 위의 책, 60면.

48) 같은 곳.

49) 『유사』 권4 의해5 원효불기.

50) 『유사』 권4 의해5 자장정를.

51) 『유사』 권3 흥법3 아도기라.

52) 『유사』 권3 탑상4 분황사천수대비 맹아독안.

53) 『불교대사전』 I, 252면.

54) 『유사』 권5 갑통7 경흥우성.

55) 『유사』 권3 탑상4 남백월이성 노힐부득달달박박.

56) 김영태, 「삼국유사에 전하는 관음신앙」, 『불교사상사론』(민족사, 1992), 472면.

던 것도 신라 관음신앙의 창외와 특성에 해당한다 하겠다. 그래서 광덕의 처가 관음의 응신으로 거듭날 수 있었던 것은 광덕은 물론 엄장의 서승에 큰 도움을 주었기 때문이다. 예컨대 엄장이 밤에 통정하려(將欲通焉) 하자 광덕의 처가 “求魚緣木”을 운운했다. 광덕의 처가 ‘거절’(婦斬之)한 것은 세속녀와 결부된 진술이 아니라 “그를 아껴 충고하는 것”⁵⁷⁾으로 이해해야 할 정도로 엄장의 서승에 그녀가 결정적으로 공헌을 했다. 이윽고 엄장은 원효가 일러준 淨觀法⁵⁸⁾을 한결같은 마음으로 닦아 서승한다.(一意修觀亦得西昇) 결국 종교체험을 바라는 사람이면 누구든 ‘이 몸’일 수 있다는 점과 신라 관음신앙의 창외와 특성을 고려하면 두 남자의 서승에 도움을 준 寺婢를 당대인들이 관음의 응신으로 생각하는 것도 무리는 아니다.

4. 결론

16관법의 특성에 기대어 <광덕엄장>조에서 모호했던 부분들을 이해하고자 했다. 작자문제는 물론 ‘嘗有歌’와 결부된 <원왕생가>의 창작시기, 광덕이 등거한 시기와 동거하되 그의 처와 동침하지 않은(未嘗一夕同床而枕) 이유, 엄장이 광덕의 처에게 동침을 요구한 이유까지 거론할 수 있었다. 그리고 무량수불에게 “이 몸 남겨두고 四十八大願 이루실까”라고 할 정도로 화자가 서승에 대한 자신감을 지닌 배경과 자신감 이면에 애절할 정도로 “사뢰소서”를 반복해야 했던 이유를 엑스타시 이후에 겪는 ‘영혼의 어두운 밤’이란 과정에서 찾을 수 있었다. 특히 어두운 밤의 과정을 전후반

57) 황패강, 앞의 논문, I-90면.

58) 錚(鍾)觀法이란 표기는 淨觀法の 오기로 파악한다.(위의 논문, 89면. 주)17. 김동욱, 「정토사상의 전개와 원왕생가」, 『신라가요연구』(국어국문학회 편, 중판:1990), 363면.) 정관법은 곧 16관법으로 歸敬儀에 “젊어서 婬欲의 苦痛을 여의고 그로 하여금 淸淨한 관법을 닦도록 한다.”(『불교대사전』V, 855면.에서 재인용)로 나타날 정도로 16관법은 육정의 고통을 이겨내는 데에서 출발한다. 결국 광덕의 등거는 세속적인 것과 무관하다.

부로 나누어 <원왕생가>의 창작시기와 동거시기를 구체적으로 설정할 수 있었다. 끝으로 종교체험을 바라는 사람이면 누구든 '이 몸'일 수 있다는 점과 정토신앙이 대두한 배경을 통해 광덕의 처와 관련된 진술을 이해할 수 있었다.

그러나 문제는 여전히 남아있다. 서승과 관련된 『유사』의 기록들을 찾아 그것을 종교체험의 특성 안에서 <광덕엄장>조와 함께 논의한다면 광덕이 나 엄장, 그리고 그의 처가 더욱 선명하게 드러날 것이다.

참고문헌

- 『삼국유사』
 『불교대사전』 I ~ V (중판; 명문당, 1993)
 청화 역, 『정토삼부경』 (개정판; 성문각, 1994)
 김동욱, 「정토사상의 전개와 원왕생가」, 『신라가요연구』 (국어국문학회 편, 중판; 1990)
 김영태, 「삼국유사에 전하는 관음신앙」, 『불교사상사론』 (민족사, 1992)
 김용정, 「관무량수경의 16관법」, 『한국불교학』 3집 (한국불교회학회 편, 1995)
 박기석, 「원왕생가와 광덕엄장 설화의 관련양상」, 『한국고전시가학품론』 1 (집문당, 1992)
 성기욱, 「원왕생가」, 『향가문학연구』 (화경고전문학연구회 편, 일지사, 1993)
 홍승기, 「관음신앙과 신라사회」, 『호남문화연구』 8 (호남문화연구소, 1976)
 황패강, 「원왕생가연구」, 『삼국유사의 문예적 연구』 (김열규·김동욱 편, 2쇄; 새문사, 1988)
 김성민, 『음의 심리학과 종교』 (동명사, 1998)
 김성민, 『종교체험』 (동명사, 2001)
 김완진, 『향가해독법연구』 (서울대출판부, 1980)
 김운학, 『신라불교문학연구』 (2쇄; 현암사, 1977)
 박남수, 『신라수공업사』 (신서원, 1996)
 박노준, 『신라가요의 연구』 (4쇄; 열화당, 1990)
 신재홍, 『향가의 해석』 (집문당, 2000)

- 윤영옥, 『신라시가의 연구』(형설출판사, 1992)
이기백, 『한국사신론』(일조각, 1976)
이기백, 『신라사상사연구』(일조각, 1986)
이재창, 『한국불교사원경제연구』(불교시대사, 1993)
최 철, 『향가의 문학적 해석』(연세대출판부, 1990)
칼 G 융, 『종교와 심리학』(이은봉 역, 경문사, 1980)
메리 조 메도우·리차드 D. 카호, 『종교심리학』상(최준식 역, 민족사, 1992)
윌리엄 제임스, 『종교적 경험의 다양성』(김재영 옮김, 한길사, 2000)