



우적이 배경설화에 나타난 시험과 오도의 양상

The pondering about the test found on the background folktale of U-Juck-Ga(遇賊歌), and the type of realizing

저자 (Authors)	김영수 Kim Young-Soo
출처 (Source)	비교민속학 25 , 2003.8, 461-493(33 pages) ASIAN COMPARATIVE FOLKLORE 25 , 2003.8, 461-493(33 pages)
발행처 (Publisher)	비교민속학회 Asian Comparative Folklore Society
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00799352
APA Style	김영수 (2003). 우적이 배경설화에 나타난 시험과 오도의 양상. 비교민속학 , 25, 461-493
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/29 11:37 (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.

우적가 배경설화에 나타난 시험과 오도의 양상

김영수*

- I. 서론
- II. 연구사 검토와 피은편(避隱篇)의 의미
- III. 시험과 오도(悟道)의 양상
- IV. 결론

I. 서론

모든 난제의 해결은 의문에서부터 시작된다. 학문을 한다는 것은 과거의 有無形의 기록물을 解讀해 가면서 현재와의 연계를 확인하는 작업이다. 따라서, 一次 資料를 성실히 읽고 분석하는 노력이 필요하다. 오래된 자료이거나, 전해들은 것을 기록한 자료들은 기록자가 因果關係를 論理的으로 기술하지 못하고 결과만을 기록하거나, 여러 사실을 복합적으로 기술하거나, 수백 혹은 천여 년의 오랜 세월의 내력을 몽똥그려 기록함으로써 분석하기가 至難한 것이 현실이다. 따라서, 일차적으로는 문장의 전달방식이 어떠한가를 검증하는 작업이 중요하다. 또한, 고대의 制度나 삶의 양태, 思惟방식, 종교의 전래와 기능 등에 대한 이해가 앞서야 한다. 아울러 기록을 세밀히 관찰하고 類推하

* 단국대학교 인문학부 국어국문학전공 교수

는 능력을 기르는 것도 중요하다. 기록을 살피되, 비논리적이거나, 모순된 점을 중심으로 살피게 되면 그렇게 기술하게 된 의도나, 변이과정이 드러나는 경우가 있다. 이 의도를 살피거나, 변이과정을 분석하는 것이 다름 아닌 연구 작업이라 할 수 있다.

『三國遺事』는 흔히 歷史書, 高僧傳, 說話集의 세 가지 저술이 한꺼번에 이루어진 형태의 책으로 규정짓기도 한다.¹⁾ 필자는 이 같은 삼국유사의 성격을 감안하며 살피는 가운데 遇賊歌 배경설화를 접하면서 몇 가지 의문을 지니고 있었다. 첫째는 나이 90에 수도를 하기 위해 은둔처를 찾아가는 僧 永才의 뒤늦은 入山에 대한 의문이다. 둘째는 영재에게 목숨과 재물을 요구했던 도적들이 오히려 영재를 시험하고 있다는 역설적인 顛倒現象에 대한 해명이다. 특히, 도적들이 오히려 영재에게 비단을 주었다는 기록은 모순이면서 동시에 試驗이라는 의미를 지니고 있다고 보았다. 셋째는 영재의 태도와 우적가에 의해 감화되어 도적질을 청산하고 승려가 되었다는 그들의 정체와 우적가의 내용이 무엇인가라는 의문이었다. 이 같은 의문도 文面에 따라 영재의 뛰어난 향가실력과 그의 생사를 초월한 신앙심에 감화되어 부처님께 귀의한 이야기로 본다면 그런 대로 이해가 되지 않는 것은 아니다. 그러나, 『三國遺事』 기록을 유심히 살펴보면 一然의 편찬의도와 그 나름의 이야기 전개 방식에 대한 유형을 발견할 수 있다. 이 같은 일연의 편찬의도를 통해 우적가의 배경설화에 대한 위의 의문을 논리적으로 해명하고자 하는 것이 본고의 목적이다.

II. 연구사 검토와 피은편(避隱篇)의 의미

우적가에 대한 연구는 초기의 어학적 연구에서 비롯하여 불교사상적 측면의 연구를 거쳐 문학적 측면과 배경설화의 혼합연구로 나아가는 경향이 있

1) 趙東一, 「三國遺事 說話와 口傳說話의 관련 양상」, 『三國遺事의 綜合的 檢討』, 한국정신문화연구원, 1987, 415쪽.

다.²⁾ 우적가에 대한 연구는 그동안 크게 3가지 관점에서 진행되어 왔다. 첫째는 순수 佛敎歌謠로 보는 관점(①)이다. 둘째는 사회사의 반영 및 불교교화로 보는 관점(②)이다.³⁾ 셋째는 역사적인 사건을 배경으로 하는 교훈시(불교가요)로 보는 관점(③)이다.⁴⁾ 순수 불교가요의 경우는 다시 배경사상에 따라 觀音사상을 배경으로 하는 견해(④)⁵⁾와 彌勒思想이나 彌陀淨土사상을 배경으로 하는 경우(⑤),⁶⁾ 그리고 空사상이나 禪敎를 중심으로 無明을 깨우치는 心歌나 自覺의 노래(⑥)⁷⁾로 보는 견해로 대별된다. 개별 연구의 관점을 5개의 관점으로 분류하여 그 특징을 간략히 살펴기로 한다.

②번 견해(사회사의 반영 및 불교교화)의 경우 張德順은 ‘說道の 노래’로 규정짓고, ‘향가를 잘하는 永才가 山中에서 群盜를 만나 이 노래를 불러 도적을 悔改시켰다’⁸⁾고 했는데, 불교교화의 관점에 입각한 견해이다. 李在鈺은 ‘盜心을 佛心으로 바꾼 敎訓的인 詩’로 파악하였다.⁹⁾ 또한 說服的인 서술 위주로 어법이 示敎性, 勸誘的 告示性, 倫理的 命令指示性을 띄었고, 영재가 도적들보다 優越的인 위치에서 德性있는 命令語法을 구사했다고 한 바 있다.¹⁰⁾ 金學成은 元聖王代에 소외된 농민노예들이 群盜가 되면서, 上層民에 대한 반항과 재물약탈을 할 무렵, ‘동녕승’이자 향가의 名作家인 永才가 群盜를 만나 그들을 敎化시키고자 本歌를 지었는데, 우적가는 도적이 칼을 들고 加害코자 하는 사실이 모티브가 되고, 이에 敎化意識과 滑稽意識을 呼訴의 형식

2) 李然世, 「遇賊歌」, 『鄉歌文學研究』, 일지사, 1993, 477~478쪽.

3) 張德順, 李在鈺, 金學成, 朴魯堉, 張珍旻, 羅景洙, 楊熙喆, 金承璨, 李永泰, 黃涇江 등이 이 관점을 유지한다.

4) 金思煒, 李雄宰 등이 이 관점을 유지한다.

5) 金東旭, 朴晟義의 견해가 이에 해당한다.

6) 金雲學, 金聖培, 崔聖鎬, 成昊慶 등의 견해가 이에 해당한다.

7) 池憲英, 金善琪, 金鍾雨, 林基中, 朴泰尙, 崔喆, 琴基昌, 曹平煥, 尹榮玉, 申載弘 등의 관점이 이에 해당한다.

8) 張德順, 『國文學通論』, 신구문화사, 1973, 94쪽.

9) 李在鈺, 『향가의 이해』, 삼성문화문고, 1979, 179쪽.

10) 李在鈺, 「신라향가의 어법과 수사」, 『향가의 어문학적 연구』, 서강대 출판부, 1972, 160~162쪽.

으로 표현한 것이라고 한 바 있다.¹¹⁾ 朴魯堉은 도둑의 정체를 花郎團의 殘匪들이거나, 권력 다툼에서 실각해 산중에 피신한 반체제세력으로 파악한 바 있다.¹²⁾ 張珍昊는 탐욕으로 빚어진 다툼의 양상이 ‘도적’으로 표현되었고, 우적가는 신라사회를 불교의 힘으로 교화하기 위한 방편의 노래이나, 이 설화가 膾炙되면서 기록자의 의도가 가미되어, 불교의 교리로서 사회를 바로잡으려는 教化歌로서의 요건에 합당하게 꾸며졌다고 보았다.¹³⁾ 羅景洙는 우적가를 名利를 쫓는 세속의 삶을 비웃는 내용으로 보고, 도적들까지도 교화시켰다는 점에서 感動指數가 매우 높은 작품이라고 보았다.¹⁴⁾ 楊熙喆은 ‘도적들로 하여금 행동을 누우쳐 도적질을 그만두고 피으할 것을 유도하는 노래’라 정리하고, 도적이 향찰을 이해한다는 점에서, 권력투쟁에서 어쩔 수 없이 도적이 된 유식인, 그것도 화랑 출신이 아닌가라고 언급하고 있다.¹⁵⁾ 金承璨은 고개(嶺)를 俗(재가승)과 聖(출가승)의 경계선으로 추단했고, 도적의 향가짓기 명령과 비단의 贈與는 영재의 불법신심도를 검증하는 과정이라 보았으며, 또한 설화 형식에 세 번 반복이 있고, 이 반복에서 셋째가 강조되는데, 영재우적조에도 도적의 감동이 세 번 반복(칼날을 겁내지 않음에 감동·노래에 감동·재물을 받지 않음에 감동) 된다고 했다. 또한, 60여 도적들을 心賊으로 보았고, 이들 심적은 『대일경』 주심품에 나오는 60종류의 심상이라고 추론하였다. 우적가에는 범망경의 보살계율의 사상과 원효가 지은 발심수행장의 입산사상이 그 기저에 관류한다고 했다.¹⁶⁾ 李永泰는 배경설화의 전승동인이 ‘신앙이나 사상의 확산’과 관련된 ‘효용소’라 할 때, 입산시킨 대상이 도적다운 도적이어야 효용의 기능에 더 합당할 것이라면서, 우적가의 가창현장을 중시하고 도적들이 영재에게 비단을 준 것은 그의 뛰어난 가창능력에 대한 답례라고 한 바 있

11) 金學成, 『한국고전시가의 연구』, 원광대 출판부, 1980, 313쪽.

12) 朴魯堉, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982, 276~280쪽.

13) 張珍昊, 『新羅鄉歌의 研究』, 형설, 1993, 339쪽.

14) 羅景洙, 『향가문학론과 작품연구』, 집문당, 1995, 184쪽.

15) 楊熙喆, 『삼국유사 향가연구』, 태학사, 1997, 768쪽.

16) 金承璨, 『신라 향가론』, 부산대 출판부, 1999, 281~286쪽.

다.¹⁷⁾ 黃淇江은 도둑의 정체를 문면대로 반사회적인 범죄집단으로 이해하는 것이 옳다고 전제하고, 그들은 당초부터 약취할 의사가 없었던 것이 아니라, 약취할 것이 없었다고 했다. 따라서, 우적가는 ‘악인(도둑)이 어떤 계기(영재)를 만나 개과전선한다’는 도덕담의 한 유형이라고 했다. 영재로 인해 도적들은 속악한 인간성을 지양한, 성화된 인격으로 재생되었으나, 그 같은 聖性은 그 안에 本有했던 것이 비로소 발현된 것이었다고 보았다. 즉, 영재는 그 같은 계기를 만들어준 것에 불과하다는 말이다.¹⁸⁾ 이상과 같은 관점은 혼란한 사회상을 불교의 교화로서 극복하는 논리로 제시된 견해들이다.

③번 견해(역사적인 사건을 배경으로 하는 교훈시 ‘불교가요’로 보는 관점)의 경우 金思燁은 원성왕대의 天災와 정치적 문란의 결과 60명의 도적이 永才를 위협했다는 기록은 과장된 표현이 아니며, 그 도적떼 중에는 정부에 반기를 든 지방호족과 도당도 있었고, 그들은 지식인들이므로 당대의 고승과 학자들까지도 알고 있었다고 하였다.¹⁹⁾ 李雄宰는 영재를 당대의 정치권에서 疎外된 인물로, 도둑은 反體制 人士로 보았다. 영재와 도둑을 당시의 정치적 상황과 관련하여 周元系의 어느 一派, 특히, 憲昌系였을 가능성이 높다고 하였다.²⁰⁾ 이 같은 견해는 역사적 사실과 불교설화를 접맥시킨 것으로 교훈적인 의미를 강조하고 있다.

④번 견해(觀音사상을 배경으로 하는 견해)의 경우 金東旭은 우적가가 觀音力을 표상한 노래이며, 영재는 鄉讚의 唱에 능했다고 언급한 바 있다.²¹⁾ 朴晟義 또한 賊을 보고 두려워하지 않는 一面에 觀音思想이 엿보인다고 언급했다.²²⁾ 觀音信仰은 救苦利生の 현실적인 신앙으로 민중에 널리 퍼진 것인

17) 李永泰, 『한국고시가의 새로운 인식』, 경인문화사, 2003, 161~166쪽.

18) 黃淇江, 『향가문학의 이론과 해석』, 일지사, 2001, 531~547쪽.

19) 金思燁, 『향가의 문학적 연구』, 계명대 출판부, 1979, 51쪽.

20) 李雄宰, 『遇賊歌 설화의 연구』, 『平沙閔濟先生華甲紀念論文集』, 동간행위, 1990, 304쪽.

21) 金東旭, 『한국가요의 연구』, 을유문화사, 1961, 26쪽.

22) 朴晟義, 『韓國文學背景研究』, 현암사, 1972, 188쪽.

데, “만약 헤아릴 수 없는 천만억의 중생들이 많은 고뇌를 받고 있을 때 관세음보살의 이름을 한 마음으로 부른다면 관세음보살이 즉시 그 음성을 듣고 모든 것을 해탈시킨다”²³⁾는 소박한 신앙이다. 金煥泰는 신라의 관음은 普門示現하는 圓通大悲의 拔苦與樂하는 보살로서 신앙되었고, 救世利生の 本願力으로 時空의 제한없이 應現한 것으로 보았다.²⁴⁾

⑤번 견해(彌勒思想이나 彌陀淨土사상을 배경으로 하는 관점)의 경우 金雲學은 우적가를 ‘心歌’로 규정하고, ‘영재스님이 南岳으로 은거차 가는 도중 60여인의 도적을 만나 읊어준 노래로서 강한 淨土의 希求가 보이며, 이 彼岸을 希求하는 태도는 그대로 無常說法을 노래한 향가’²⁵⁾라고 언급한 바 있다. 金聖培는 永才를 탈속한 歌僧으로 보고, 우적가를 “彌勒淨土에의 발원을 노래한 불교가요(향찬)”로 파악하였다.²⁶⁾ 崔聖鎬는 우적가가 脫俗歸山하는 영재의 心像과 決意를 보이면서, 破戒主들의 非行과 誘惑을 오히려 憐憫하는 노승의 信心이 저들의 佛心을 일으킨 것으로 보았다. 따라서 <遇賊歌>는 彌陀信仰, 淨土信仰의 化身인 永才의 대표적인 佛教歌謠로 보았다.²⁷⁾ 成昊慶은 우적가가 佛性論과 淨土思想(彌勒淨土思想)을 배경으로 하며, 직접적인 주제는 ‘도적들이 無用한 살생을 멈출 것을 일깨움’(소극적 성격)이고, 궁극적으로는 ‘그들이 모든 惡業을 그치고 廻向하여 戒를 지켜 解脫의 길을 닦을 것을 권유함’(적극적 성격)이라고 한 바 있다.²⁸⁾ 阿彌陀佛이 常主說法한다는 西方 極樂淨土는 輪廻에서 벗어난 세계로서 중생들 모두가 그 세계로 태어남(往生)을 希願하는 것인데 이 같은 관점에서 바라 본 것이다.

⑥번 견해(空사상이나 禪敎를 중심으로 無明을 깨우치는 心歌나 自覺의

23) 『妙法蓮華經』 7, 觀世音菩薩普門品, “若有無量百千萬億衆生 受諸苦惱 聞是觀世音菩薩一心稱名 觀世音菩薩即時觀其音聲 皆得解脫.”

24) 金煥泰, 『삼국시대 불교신앙 연구』, 불광 출판부, 1990, 234쪽.

25) 金雲學, 『신라불교문학연구』, 현암사, 1977, 239~240쪽.

26) 金聖培, 『한국불교 가요의 연구』, 동국대 한국학연구소, 1973, 34~35쪽.

27) 崔聖鎬, 『신라가요연구-배경과 사상을 중심으로』, 문헌각, 1984, 59~60쪽.

28) 成昊慶, 『韓國詩歌의 樣式과 類型 研究』, 영남대 출판부, 1995, 71쪽.

노래)의 경우 池憲英은 우적가를 ‘心歌’ 혹은 ‘禪歌’로 규정하고 “본가의 첫 절은 ‘無明’, ‘阿黎耶識’을 상징한 것이며, 둘째 절은 ‘精進’, ‘修業’ 死生の境界를 彷徨하는 마음의 정신적 飛躍을 노래하여 終結句에서 恒順衆生을 써 法悅(藝術境)에 사무친 正覺의 심경을 읊은 것이다”²⁹⁾라고 하여 영재의 ‘自覺의 노래’로 보았다. 金善琪는 원성왕대의 타락한 현실과 관련지어 ‘뇌물이 지옥가는 근본이라고 인식한 노래로서 예술품뿐만 아니라 길담음의 공로도 있다’라고 하여 도적의 비단증여를 뇌물로 치부하고 타락한 현실에서 부처의 가르침을 강조한 길담음의 의미로 보았다.³⁰⁾ 金鍾雨는 우적가를 ‘一切衆生皆有佛性’이라는 大乘의 立地에서 修道人에게는 煩惱의 妄賊을 잡아 굴복시켜야만 眞·覺의 佛性を 證得하게 된다는 것을 보인 것으로, 性·修一如의 證道歌인 동시에 禪歌라 하였다. 즉, 理佛性論에서 보면 哲理의 詩요 心歌이며, 行佛性面에서 보면 自警自覺을 묘사한 證道的 表現의 노래로 본 것이다.³¹⁾ 林基中은 ‘永才遇賊’의 기술물은 도적을 감동케 한 요소가 가장 중요한 話素라고 말하고, 創作의 발상은 文學的 감동의 효험에 의한 것이며, 이 노래와 均如大師의 <普賢十願歌> 등은 불교적인 抒情詩라고 했다.³²⁾ 朴泰尙은 영재를 당시 洪陟이나 慧昭 등 禪教를 통합한 融通性있는 禪門인 南嶽系의 계통을 이어받은 선사로 보고, ‘逆說의 倫理’와 ‘超越의 象徵性’이 작품 속에 내재한 점에서 遇賊歌의 ‘禪教’的 傾向이 확고하게 입증되는 노래라고 보았다.³³⁾ 崔喆은 우적가를 無常說法을 노래한 향가라 하면서, 도적을 貪慾의 화신으로 보았다. 또한 도적떼들을 무지 무각한 중생들을 지칭한 것으로 보고, 이런 중생들에게 佛性を 일깨워 준 이가 영재라고 했다.³⁴⁾ 琴基昌은 永

29) 池憲英, 『鄉歌·麗謠新釋』, 정음사, 1947, 27쪽.

30) 金善琪, 「도독 만난 노래」(향가의 새로운 풀이), 『현대문학』 177, 현대문학사, 1969.9, 308~309쪽.

31) 金鍾雨, 『향가문학연구』, 이우출판사, 1980, 100~109쪽.

32) 林基中, 『新羅歌謠와 記述物의 研究—呪力觀念을 중심으로』, 이우출판사, 1981, 256쪽.

33) 朴泰尙, 「遇賊歌考」, 『원우논집』 10, 연세대 대학원 원우회, 1982, 27쪽.

34) 崔喆, 『鄉歌의 文學的 解釋』, 연세대 출판부, 1990, 307~309.

才가 眞實한 生命에 開眼했을 때 나타나는 根源的 叡智에 도달한 것과 ‘空의 思想’에 기초를 둔 지체를 下化衆生의 倫理的 實踐을 통해 完成하는 기쁨을 謳歌한 노래라고 하면서, 永才遇賊條의 설화는 ‘遇賊歌話’이며, 우적가의 사상은 靈異傳說의 中心思想이라고 했다.³⁵⁾ 曹平煥은 遇賊歌를 비판 정신과 참회를 통한 敎化의 방편으로 보고, 禪思想에 입각해 賊徒들의 根機에 맞게 說해진 話頭로 보았으며, 永才가 그들을 攝受한 것으로 보았다.³⁶⁾ 尹榮玉은 說話를 三段落으로 구분하고, 對立→融通→和解로 끝나는 발전적 전개로 구성되어 있다고 했다. 또한 融通過程의 核이 <遇賊歌>이며, 이 우적가는 大乘的 菩薩道를 수행하다가 晩年에 寂滅處를 찾아 窮山에 들던 영재가 賊徒들을 逢着한 상황에서 그들에게 內在한 佛性을 깨우쳐 그들을 攝受하는 方便的인 노래로 보았다.³⁷⁾ 申載弘은 제3구(9·10행)의 의미맥락을 “아아, 오직 나-의 한은/아스라한 조용한 시골집 아무니라”라고 풀이한 뒤, 적들에 의해 죽음에 이르렀을 때, 오직 한 가지 恨은 은둔처를 찾아 도를 닦기도 전에 죽게 된 것이며, ‘아스라한 조용한 隱遁處 어떤 것 하나’가 영재의 남은 한이라고 한 바 있다.³⁸⁾ 이러한 관점은 깨우침과 自覺을 바탕으로 한 無明과, 禪敎, 空思想 등 서민들의 다양한 불교신앙의 관점에서 본 견해이다. 특히, 각자의 마음속에 내재한 佛性을 통해 自覺의 경지로 나아가는 관점을 포착한 것이다.

避隱이란 俗世를 피해 隱遁한다는 의미이다. 『三國遺事』 권5 「避隱」 第八篇에는 ‘朗智乘雲 普賢樹’, ‘緣會逃名 文殊站’, ‘惠現求靜’, ‘信忠掛冠’, ‘包山二聖’, ‘永才遇賊’, ‘勿稽子’, ‘迎如師’, ‘布川山 五比丘 景德王代’, ‘念佛師’ 등 10편의 이야기가 실려 있다. 대개가 고승들이 명성을 피하여 묵묵히 수도에 정진한 일화를 기록한 것으로 승려가 아닌 경우는 勿稽子 한 사람 뿐이

35) 琴基昌, 『新羅文學에 있어서의 鄉歌論』, 태학사, 1993, 351~352쪽.

36) 曹平煥, 『향가의 배경론적 연구-불교와의 상관관계를 중심으로』, 보련각, 1994, 165쪽.

37) 尹榮玉, 『한국고시가의 연구』, 형설출판사, 1995, 112~113쪽.

38) 申載弘, 『향가의 해석』, 집문당, 2000, 313쪽.

다. 물계자는 두 번의 軍功에도 불구하고 자신의 강직한 성품으로 인해 왕과 태자와 갈등을 겪은 후 부귀영화를 버리고 入山한 경우이다. 부귀영화를 누리다가 허망함을 깨닫고 自覺의 길로 들어서는 경우(信忠), 國師로 봉하려는 것을 피해 은거하는 경우(緣會와 迎如師), 명성을 피해 산중에 은거하면서도 당나라 승전에 기록된 경우(惠現), 오직 변함 없는 염불로서 360坊 17萬戶에 낭랑한 음성을 들려준 경우(念佛師) 등의 일화를 기록하고 있다. 一然是 緣會逃名 文殊帖의 讚을 통하여 避隱의 의미를 다음과 같이 드러내고 있다.

倚市難藏久陸沈	저자에 숨기 어려워 오랫동안 잠겼으나
囊錐既露括難禁	주머니 속 송곳 끝을 감추기 어렵네
自緣庭下青蓮誤	떨어래 연꽃으로 인해 세상에 나갔지
不是雲山固未深	운산이 깊지 않은 탓은 아니라네 ³⁹⁾

緣會스님이 영취산에 은거하면서 蓮經(法華經)을 읽고 普賢觀行을 닦으며 庭池의 연꽃 두어 떨기를 四時에 시들지 않게 하자 이를 신이하게 여긴 元聖王이 그를 國師로 삼고자 하였다. 이에 그는 ‘나라에서 함부로 듣고 나를 爵으로 매어두려고 한다’면서 암자를 버리고 도망하였다. 그는 도망가다가 老人(文殊大聖)과 老婆(辯才天女)를 만나 핀잔과 깨달음을 얻고 결국은 國師를 수락하였다. 요컨대 뛰어난 고승은 囊中之錐와 같아 어디를 가도 드러난다는 것이다. 일부러 숨는 행위야말로 賣名을 위한 잔재주에 불과하다는 의미인 것이다.

許筠은 한정록에서 退休의 의미를 다음과 같이 정의하고 있다.

선비가 이 세상에 태어나면 경국제세의 포부를 갖는 법인데, 어찌 금방 요순 같은 임금을 결별하고 오래도록 산림속에 은둔할 계획을 하겠는가, 마음과 일이 어긋

39) 『三國遺事』 卷5 「避隱」 第8 「緣會逃名 文殊帖條」.

나거나, 공적과 시대가 맞지 않거나, 아니면 또 만족하고 그칠 바를 알거나, 일의 기미를 깨달거나, 또 아니면 몸이 쇠하여 일에 권태롭거나 하면 비로소 관직에서 물러나는데, 이는 자기 허물을 잘 고치는 것이라고 말할 수 있다. 그러므로 이것을 제4 ‘퇴휴’ 로 이름한다.⁴⁰⁾

물러나 쉰다는 의미는 결국 세상의 이치를 몸으로 체험하면서 自覺의 길로 들어서는 과정이라고 볼 수 있다. 즉, 처음부터 은둔은 아닌 것이다. 스님들 역시 그들 세계에서의 깨달음과 명성이 있고 나서야 자신의 처할 바를 정하게 되는 것이다. 鄭希良은 은둔을 小隱과 大隱, 散隱으로 구분하고 다음과 같이 정의한 바 있다.

숨는다는 것은 무엇을 말함인가? 세상을 도피하여 산다는 것이다. 세상에 숨는 자가 성사가 아니면 반드시 산림을 택하므로, 산림에 은거하는 것은 소은이요, 성사에 은거하는 것은 대은이라 칭하지만 산림이건 성사이건 세상밖에 있는 것은 아니다. 그러므로 모두 다 은둔이라 칭할 수는 없다. 만약 한산한 데서 숨는다면 누가 그 자취를 구하며 형체를 찾아내겠는가? 숨으려면 한산한 데에 붙여두는 것이 옳을 것이다. …… 크게 쓰이는 것을 쓰임이 없는 가운데 붙여두는 것이 바로 산의 도인 동시에, 내가 이로써 산을 즐기는 바이니 사람이 알 길이 없는 것은 당연하다.⁴¹⁾

小隱과 大隱은 진정한 의미의 은둔이 아니라고 비판한 것이다. 제대로 은둔하려면 세상 사람들이 찾지 못하게 은둔해야지 적당히 흉내나 내는 방식은

40) 許筠, 『閒情錄』 凡例, “一. 士生斯世 抱負經濟 豈欲便訣堯舜之君 爲山林長往計哉 或心與事違 或迹與時背 或知止足 或悟幾先 或既衰而倦於務始 有引退之舉 可謂善補過者哉 爲退休第四.”

41) 鄭希良, 『虛庵遺集』 續集 卷一, 說散隱(『韓國文集叢刊』18책, 52쪽), “隱者 何 隱於世者也 隱於世者 不于城市則必山林 山林之隱 隱之小者 城市之隱 隱之大者 山林也 城市也 猶不離於世 故皆不可謂之隱 若隱於散者 則誰得尋其跡 索其形哉 隱而寓諸散 可也 …… 寓大用於無用之中者 此散之道 而餘之所以樂 是隱也 人莫得而知之也 宜矣.”

오히려 은둔의 명예를 탐내는 것이라고 비판하고 있는 것이다. 이 같은 은둔의 양태에 대해서는 이미 高士傳에 그 원형이 다음과 같이 제시되어 있다.

소부는 요임금 대의 은자로, 산 속에 살면서 세속의 이익을 도모하지 않았다. 늘 그막에는 나무에 보금자리를 만들고 그 위에서 잤기 때문에 당시 사람들이 소부라고 불렀다. 요임금이 허유에게 양위하려 하자 허유는 소부에게 그 사실을 알렸다. 이에 소부는 “그대는 어찌하여 그대의 모습을 숨기지 않고 그대의 빛남을 감추지 않았는가? 그대는 내 친구가 아닐세”라고 하면서 허유의 가슴을 밀치며 그를 내려 보냈다. 허유는 실의에 빠져 시무룩해졌다. 이에 소부는 청령의 강으로 가서 자신의 귀를 씻고 눈을 닦으며 “방금 전 탐욕스런 말을 들은 내 친구를 버리게 되었구나!” 하고 마침내 떠나가서 평생 서로 만나지 않았다.⁴²⁾

巢父의 입장에서는 許由 식의 은둔이 마음에 들지 않았던 것이다. 적당히 은둔의 명예를 탐하는 허유의 자세에 대하여 소부는 일침을 가하고 있다. 이른바, 虛庵의 散隱에 해당하는 온전한 은둔을 요구하고 있는 것이다. 영재가 나이 90여 세에 남악에 은거하려는 것은 바로 온전한 은둔을 위하여 본래의 귀의처로 돌아가는 과정이라고 본다. 小隱과 大隱을 통해서도 끊지 못했던 名聲과 煩惱를 그는 마지막에 散隱의 형태를 통해 온전한 귀의를 실현하고자 노구를 이끌고 자연에 귀의한 것이다. 城市나 山林 어디에서도 자유롭지 못했던 영재의 입장에서는 비록 90에 가까운 노구이지만 스님 본래의 사명에 충실하기 위하여 귀의처를 찾았던 것이라고 본다. 이때의 南岳은 산림이기는 해도 그의 나이를 감안하면 入寂을 위한 최후의 안식처로서의 의미가 짙다.

42) 『高士傳』, 四部備要, 史部, 臺灣 中華書局, 巢父, “巢父者 堯時隱人也 山居不營世利 年老以樹爲巢 而寢其上 故時人號曰巢父 堯之讓許由也 由以告巢父 巢父曰 汝何不隱汝形 藏汝光 若非吾友也 擊其膺而下之 由悵然不自得 乃過清泠之水 洗其耳 拭其目曰 向聞貪言 負吾之友矣 遂去 終身不相見.”

Ⅲ. 시험과 오도(悟道)의 양상

중생들은 보통 “탐욕으로부터 벗어나는 것을 마음의 해탈이라고 하고, 무명으로부터 벗어나는 것을 지혜의 해탈이라고 한다”⁴³⁾라고 해탈의 의미를 이해하고, “열반이라는 것은 탐욕을 영원히 끊고, 성내는 것을 영원히 끊고, 어리석음을 영원히 끊고, 일체의 번뇌를 영원히 끊는 것, 이것을 열반이라고 이른다”⁴⁴⁾라고 涅槃을 인식한다. 이 두 가지 話頭는 수행자가 목숨과 바꿀 수 있는 것인 동시에 도달해야 할 최종 목표이기도 하다.

불교설화는 진리에 이르는 과정을 설명하는 방법이 매우 다양하다.譬喩와 象徴, 현실과 초현실을 넘나드는 방식을 통하여 오묘한 진리를 깨닫게 하고 있다. 그러나, 일정부분 현실성을 확보하면서도 어느 단계에 이르게 되면 譬喩와 象徴, 眞假의 對比, 類推와 否定의 초현실로 이루어지는 특성 때문에 논리적인 인과관계를 중시하는 보통사람들의 생각으로는 이해하기 어려운 점이 매우 많다. 이른바, 對象과 根機에 따라 설법의 내용과 형태를 달리한다는 의미가 바로 그것이다.

出家하여 修道하는 목적은 무수한 煩惱에서 벗어나는 데에 일차적인 의미가 있다.一心은 본래 淸淨한 自性を 소유한 것이므로 후천적 客塵인 煩惱를 제거한 후 그 본성을 발휘하여 無上正覺을 證得할 수 있다는 논리가 바로 修道의 근거인 것이다.⁴⁵⁾

우적가의 배경설화는 『三國遺事』 卷5 「避隱」 第八 「永才遇賊條」에 다음과 같이 실려 있다.

중 영재는 성질이 익살스럽고 물욕에 구애됨이 없으며, 향가를 잘하였다. 늘그막

43) 金東華, 「原始佛教 初期의 教理는 어떤가?」, 『佛敎思想』 3호, 1973.11, 불교사상사, 37쪽 재인용(雜阿卷26710經). “離貪慾者心解脫 離無明者慧解脫.”

44) 金東華, 『佛敎教理發達史』, 삼영출판사, 1977, 65쪽. 雜阿 卷18, “涅槃者 貪慾永盡 瞋恚永盡 愚癡永盡 一切煩惱永盡 是名涅槃” 재인용.

45) 金東華, 『佛敎教理發達史』, 삼영출판사, 1977, 61쪽.

에 장차 남악에 은거하고자 대현령에 이르러 도적 60여명을 만났다. 그들은 위해를 가하려고 했으나, 영재는 칼날을 대하고도 두려운 기색이 없이 태연스럽게 대하였다. 도적이 괴이쩍어 그의 이름을 물으니 영재라고 대답하였다. 도적들은 평소 그의 이름을 들었으므로, ‘3자결’ 이에 노래를 지으라고 명하였다. 그 가사에 이르기를, “저의 묵숙미 / 죽 모들기려던날 머리 새 돌드히 디나 알고 / 이제든 수폐 가고쇼다 / 다만 외은 破戒主 저플 즈세 느외 다 돌을 郎여 / 이 잠갓사 허물오홀 날 새누오짜 니 / 아야 / 오직 이 내 모밧 恨은 善은 안디 卮라는 집모도호니이다.”⁴⁶⁾ 도적들이 그 노래의 뜻에 감동되어서 비단 두 끝을 선사하니, 영재가 웃으면서 앞으로 나서서 사 절하기를, “재물이 지옥가는 근본임을 알고 장차 깊은 산중으로 피하여 남은 여생을 보내려고 하는데, 어떻게 감히 받을 수 있겠소” 하고는 그것을 땅바닥에 팽개쳤다. 도적들이 또 그 말에 감동되어 모두 칼을 놓고 창을 던지며 머리를 깎고 재자들이 되어 함께 지리산에 은거하여 다시는 세상에 나오지 않았다. 영재의 나이는 거의 90이나 살았으니, 원성대왕 시대였다. 찬미하는 시에 이르기를, “지팡이 짚고 산으로 돌아가니 그 뜻 한결 깊은데, 비단이며 주옥이 어찌 마음을 다스리랴, 숲속의 군자들이여, 그런 선물 그만 두소, 지옥은 다름 아닌 촌금이 근본이라네.”⁴⁷⁾

우적이 배경설화 기록은 두 가지 특징을 지니고 있다. 배경설화와 노래 가

46) 우적이 해독과 현대역은 黃汎江, 『鄉歌文學의 理論과 解釋』(일지사, 2001, 548쪽)을 인용했음. 현대역:…… 제 마음의 모습 / 모르던 날 멀리 새 달아나듯 지나서 알고 / 이제란 숲에 가고 있노라 / 다만 不義한 破戒主의 두려운 相에 다시 다 돌아가게 될 사내들아 / 이 흥기를 허물할 날 쉰 터이니 / 아야 / 오직 이 내 몸의 恨은 善業은 아니, 바라는 집으로 모아집이니이다.

47) 一然, 『三國遺事』卷5 「避隱篇」 「永才遇賊條」, “釋永才 性滑稽 不累於物 善鄉歌 暮歲將隱于南岳 至大峴嶺 遇賊六十餘人 將加害 才臨刃無懼色 怡然當之 賊怪而問其名 曰永才 賊素聞其名 乃命□□作歌 其辭曰 自矣心米 貌史毛達只將來吞隱日 遠烏逸□□過出知遺 今吞蔽未去遣省如 但非乎隱焉破□主 次弗□史內於都還於尸朗也 此兵物叱沙過乎 好尸曰沙也內乎吞尼 阿耶 唯只伊吾音之叱恨隱潛隱 安支尙宅都乎隱以多 賊感其意 贈之綾二端 才笑而前謝曰 知財賄之爲地獄根本 將避於窮山以餓一生 何敢受焉 乃投之地 賊又感其言 皆釋劔投戈 落髮爲徒 同隱智異 不復踏世 才年僅九十矣 在元聖大王之世 讚曰 策杖歸山意轉深 綺珠珠玉豈治心 綠林君子休相贈 地獄無根只寸金.”

운데 모르는 글자가 7자(설화 3자, 노래 4자)나 있어 해독의 어려움이 그 하나 이고, 불교향가라는 점에서는 연구자들의 의견이 대략 일치하지만 배경사상에 대해서는 의견이 분분한 것이 둘째이다. 양주동은 ‘遠鳥逸’ 다음의 두 글자를 ‘盡良’(다아)으로 추정했으나, 미상이라고 처리했고, 破와 主 사이의 글자(‘破<戒>主’)는 ‘戒’를 보충하여 의미를 살리면서, ‘盜賊을 談諧적으로 破戒主라 지칭한 것’으로 보았다. 또한 ‘次弗’과 ‘史’ 사이의 글자(‘次弗<兒>史’)는 ‘兒(貌)’자로 추정하였다. 이어 ‘本歌는 비록 卒地의 所作이나 敵徒를 感激케 한 名作’이라고 했다.⁴⁸⁾

필자는 『三國遺事』 불교설화의 유형을 살피는 가운데 스님들이 도를 닦으며 課業을 이루는 양상이 매우 다양한 것을 확인했다. 그 도를 깨우치는 양상이 根機에 따라 다양하면서도 결국엔 하나의 진리로 귀결되는 양상을 살필 수 있다. 필자는 도를 깨우치는 양상, 즉 부처를 만나는 모습을 ① 遇聖과 看過, ② 本身과 變身, ③ 我相과 他相의 세 유형으로 나누어 그 의미를 확인하고자 한다. 이 같은 구분은 불교교리에 입각한 것이라기보다는 일반인들이 접근하기 쉬운 방식의 유형으로 필자가 시도한 것이다. 이는 편의상 셋으로 나누었지만 결국에는 깨달음이라는 하나의 길로 귀결되는 것이다.

1. 遇聖과 看過

遇聖과 看過란 大聖(부처, 보살)을 만나보기를 간절히 기도하여 만났으나, 알아보지 못한 채 지나치고 후회하는 유형의 이야기를 말한다. 驕慢하거나, 我相에 집착하거나, 根機가 부족해서 나타나는 현상이다. 이 같은 유형의 설화는 오히려 고승들에게서 많이 보이는데 이는 깨달음의 직전에 오는 최후의 시험과 같은 의미를 지닌다. 憬興 스님의 이야기가 다음과 같이 기록되어 있다.

48) 梁柱東, 『增訂 古歌研究』, 일조각, 1965, 639~655쪽.

어느 날 경흥이 장차 왕궁으로 들어갈 제 따르는 자가 먼저 동문 밖에 안장과 말, 가죽신과 갓 등을 화려하게 갖추었고, 길가는 사람들을 물리나게 하였다. 한 거사가 얼굴은 추술한데 손에는 지팡이를 잡고 등에 광주리를 멘 채 하마대 위에 와서 쉬었는데, 그 광주리속에는 마른 물고기가 있었다. 종자들이 꾸짖어 말하기를, “너는 중 옷을 입었는데 어찌 비린내 나는 물건을 젖느냐” 하니, 중이 말하기를, “생고기를 양 다리 사이에 끼고 다니기보다는 차라리 등에 삼시의 마른 물고기를 지고 다니는 것이 그 무엇이 혐의적으랴” 하고 말을 끝낸 뒤 일어나 가버렸다. 경흥이 바야흐로 문을 나서다가 그 말을 듣고 사람으로 하여금 뒤를 쫓게 하니 남산 문수사 문밖에 이르러 중은 광주리를 던지고 몸을 숨겼다. 다만 지팡이가 문수사 앞에 있고 마른 물고기는 곧 소나무 껍질이었다. 시자가 돌아와 고하니 경흥이 듣고 탄식해 말하기를, “대성이 와서 내가 짐승을 닮던 것을 경계함이로다” 하였다. 경흥은 종신토록 다시는 말을 타지 않았다. …… 일찍이 보현장경을 보니 미륵보살이 말하기를, “나는 마땅히 내세에 염부제에 태어나 먼저 석가의 말법제자를 제도하되, 오직 말탄 비구는 제외하여 부처님을 보지 못하게 하리라” 했으니, 어찌 경계하지 않으리오⁴⁹⁾

종자들과 마주친 거사는 중의 신분으로 마른 물고기를 광주리에 담아 비린내를 풍겼다. 외면의 모습은 피차 똑같은 양상이었다. 일차적으로는 거사가 오히려 비판의 대상이었다. 이는 상대의 논리를 확인하고 동시에 자신의 정체성을 확인시켜 주는 방편이기도 하다. 종자들의 비난에 대해 피차일반이지만 내가 더 낫다라는 반박논리는 상황을 반전시킨다. 여기서 지혜로운 자는 자신을

49) 『三國遺事』卷5「感通」第七「憬興遇聖條」, “一日將入王宮 從者先備於東門之外 鞍騎甚都 靴笠斯陳 行路爲之辟易 一居士 形儀疎率 手杖背筐 來憩于下馬臺上 視筐中乾魚也 從者呵之曰 爾着緇 奚負觸物耶 僧曰 與其挾生肉於兩股間 背負三市之枯魚 有何所嫌 言訖起去 興方出門 聞其言 使人追之 至南山文殊寺之門外 拋筐而隱 杖在文殊像前 枯魚乃松皮也 使來告 興聞之嘆曰 大聖來戒我騎畜爾 終身不復騎 …… 嘗見普賢章經 彌勒菩薩言 我當來世 生閻浮提 先度釋迦末法弟子 唯除騎馬比丘 不得見佛 可不警哉.”

돌아보는 自省의 기회를 가질 수 있다. 경홍은 다행히 거사의 말끝을 놓치지 않고 좇았으나 이미 大聖은 사라진 뒤였다. 비록 대성을 보지는 못했지만 평생토록 교훈을 간직한 계기가 되었던 것이다.

元曉의 다음과 같은 이야기는 이와 유사한 내용이다.

후에 원효법사가 뒤이어 와서 예를 드리려고 하여 처음에 남쪽 교외에 이르니, 논 가운데 흰 옷을 입은 한 여인이 벼를 베고 있었다. 법사가 장난삼아 그 벼를 달라고 하니, 여인도 벼가 열매맺지 않았다고 장난삼아 대답했다. 법사가 또 가다가 다리 밑에 이르니, 한 여인이 개집을 빨고 있었다. 법사가 먹을 물을 달라고 청하니, 여인은 그 더러운 물을 떠서 바쳤다. 법사는 그 물을 앞질러 버리고, 다시 냇물을 떠서 마셨다. 이때 뜰 가운데 있는 소나무에서 파랑새 한 마리가 말했다. ‘제호스님은 가지 마십시오’. 말을 마치고 갑자기 숨으니 보이지 않았다. 그 소나무 아래에 신 한 짝이 벗겨져 있었다. 법사가 절에 이르니, 관음보살상의 자리 밑에 또 전에 보았던 신 한 짝이 벗겨져 있으므로, 그제서야 전에 만났던 성녀가 관음의 진신임을 알았다. 그러므로 사람들이 그 소나무를 관음송이라 했다. 법사가 성굴에 들어가서 다시 관음의 진용을 뵈려고 하니, 풍량이 크게 일어났으므로, 들어가지 못하고 떠났다.⁵⁰⁾

원효는 두 여인과 파랑새를 만났으면서도 그들이 觀音의 眞身임을 알지 못했다. 그 이유는 그가 상대를 대하는 마음이 이미 교만해져 있었기 때문이었다. 허술하고 평범하게 위장한 變身을 本身으로 대했던 것이다. 세 차례의 시험을 통과하지 못한 원효는 끝내 관음의 진용을 뵈 수가 없었던 것이다. 원효

50) 『三國遺事』卷三 第四「塔像」篇「洛山二大聖 觀音 正趣 調信條」, “……後有元曉法師 繼踵而來 欲求瞻禮 初至於南郊 水田中有一白衣女人刈稻 師戲請其禾 女以稻荒戲答之 又行至橋下 一女洗月水帛 師乞水 女酌其穢水獻之 師覆棄之 更酌川水而飲之 時野中松上有一青鳥 呼曰 休醜衲和尚 忽隱不現 其松下有一隻脫鞋 師既到寺 觀音座下 又有前所見脫鞋一隻 方知前所遇聖女乃眞身也 故 時人謂之觀音松 師欲入聖窟 更覩眞容 風浪大作 不得入而去”

의 이 같은 실패담은 도를 성취하는 과정의 어려움을 잘 보여주고 있다. 宋 高僧傳의 義湘傳에 기록된 것처럼, “三界唯心 萬法唯識 心外無法 胡用別求 我不入唐”⁵¹⁾이라고 크게 깨닫고 당당히 외쳤던 원효임에도 위와 같은 실패담이 따르는 것이 또한 현실이다.

金烈圭의 지적대로 變身과 本身을 同一化하지 못하고 使者의 傳言을 받아들여 해석하지 못한 것이 바로 원효였던 것이다.⁵²⁾ 원효는 그 자신이 지은 ‘金剛三昧經論’에서 중생들의 根機를 아는 방안을 다음과 같이 논리적으로 기술한 바 있다.

근기를 아는 방안이라는 것은 경에서 ‘혹은 순응하는 것으로 말하고, 혹은 순응하지 않는 것으로 말하며, 같지도 않고 다르지도 않게 하여 서로 응하게 말해야 한다’고 한 것과 같다. ‘혹은 순응하는 것으로 말하고, 혹은 순응하지 않는 것으로 말한다’고 한 것은, 만일 다만 저들의 마음에 순응하여 말하면 잘못된 집착을 움직이지 않고, 가령 오직 순응하지 않는 것으로만 말하면 바른 믿음을 일으키지 않으니, 저들로 하여금 바른 신심을 얻게 하고, 본래의 잘못된 집착을 버리게 하기 위하여 혹은 순응하고 혹은 순응하지 않는 것으로 말해야 한다. …… 그러므로, 믿음과 이해를 얻게 하기 위하여 순응하는 것과 순응하지 않는 것으로 말해야 한다. 만일 모든 이견과 쟁론이 일어날 때에 유견(常見: 만물은 불변의 실체를 가진다고 집착하는 견해)과 동일하게 말하면 공견(空法에 집착해 제법의 존재를 전적으로 부정하는 망견)과 다르게 되고, 공집과 동일하게 말하면, 유집과 다르게 되니, 같다고 하는 것과 다르다고 하는 것이 더욱 그 쟁론을 일으키게 된다. 또한 저 둘과 다 같다고 하면 스스로 안에서 서로 논쟁하게 되고, 저 둘과 다르다고 하면, 두 가지와 서로 논쟁하게 된다. 이 때문에 같지도 않고 다르지도 않은 것으로 말해야 한다. ‘같지 않다’는 것은 말 그대로 취하여 모두 인정하지 않는 것이고, ‘다르지 않다’는 것은 뜻을 이해

51) 贊寧撰, 范祥雍點校, 『宋高僧傳』上 卷第4, 唐新羅國義湘傳, 中華書局, 1987, 75쪽.

52) 金烈圭, 『洛山二聖과 그 神秘體驗의 叙述構造』, 『三國遺事研究』上, 영남대 출판부, 1983, 116쪽.

하여 말하면 인정하지 못할 것이 없는 것이다. 다르지 않기 때문에 저들의 생각이 어긋나지 않고, 같지 않기 때문에 도리에 어긋나지 않는다. 생각과 도리에 서로의 거하여 어긋나지 않기 때문에 ‘서로 응하여 말한다’고 한 것이니, 여(如)는 이(而)와 같다.⁵³⁾

이 같은 根機를 아는 방편을 저술한 원효조차 실제에 있어서는 실패를 거듭하는 모습을 보여주고 있다. 조동일이 언급했듯이 『三國遺事』의 불교설화가 崇高를 부정하고 卑俗을 찾자는 것이 더욱 두드러진 내용이고, 둘 사이의 관계는 상식을 넘어선 차원에서 기이하고도 절묘한 작품구조를 이루고 있다는 점에서⁵⁴⁾ 원효의 실패담과 민중불교지향의 의미를 읽을 수 있다고 본다.

2. 本身과 變身

大聖의 모습은 때와 장소에 따라 다양하게 나타난다. 추구하는 자의 마음 상태에 따라 변신을 거듭하여 나타나게 되는 것이다. 아래의 努勝夫得과 恒恒朴朴의 이야기는 이 같은 유형의 전형으로 간주될 만하다.

해질 무렵에 나이 거의 스무살쯤 된 남자가 있어 자태가 절묘하고 몸에서 고귀한

53) 元曉, 『金剛三昧經論』 中卷(은정희·송진현 역주, 일지사, 2000, 321~323쪽), 入實際品論, “識機方便者 如經‘順不順說 非同非異 相應如說’故 ‘順不順說’者 若直順彼心說 則不動邪執 設唯不順說者 則不起正信 爲欲令彼得正信心 除本邪執故 須或順或不順說…… 爲得信解故 順不順說也 若諸異見諍論興時 若同有見而說 則異空見 若同空執而說 則異有執 所同所異 彌興其諍 又復兩同彼二 則自內相諍 若異彼二 則與二相諍 是故非同非異而說 非同者 如言而取 皆不許故 非異者 得意而言 無不許故 由非異故 不違彼情 由非同故 不違道理 於情於理 相望不違 故言相應如說 如者而也.”

54) 조동일, 「삼국유사 불교설화와 숭고하고 비속한 삶」, 『三國遺事研究』 上, 영남대 출판부, 1983, 121쪽.

향기를 풍기면서 홀연히 북쪽 암자에 이르러 자고 갈 것을 청하면서, 시를 주어 이 르기를, “길가다 해저무니 천산은 아득한데, 갈 길은 성에서 멀고 사방이 끊어졌네, 이 밤을 암자에서 묵고자 하오니, 자비스런 스님은 화내지 마시오”라 하였다. 박박 이 말하기를, “절이란 깨끗이 지키는 것을 힘쓰는 곳이니, 그대가 가까이 할 곳이 못된다. 지체 말고 이 곳을 떠나라” 하고는 문을 닫고 들어갔다. 그 남자가 남쪽 암자로 가서 또 앞서처럼 청하며 …… 한 편의 계송을 지어 주기를, “해저문 산길에 사방이 아득하니, 송죽은 그늘 깊고 시냇물 소리 새로워라. 잘 곳을 청함은 길없는 탕이 아니라, 스님을 높여 길을 인도하려 함이니, 원컨대 나의 청은 들어주시되, 어떤 사람인지는 묻지 마오”라고 하였다. 부득이 이 말을 듣고 잠깐 놀라서 말하기를, “이 곳은 부녀자들이 더럽힐 곳이 못되지마는 중생들의 뜻을 따르는 것 또한 보살행의 하나이거든, 더구나, 깊은 골짜기 어두운 밤에 어찌 소홀히 하겠는가?” 하고 곧 읊하고 암자 안으로 맞이하였다. …… 밤이 장차 밝아질 무렵에 남자가 노힐을 부르기를, “내가 불행히도 마침 해산기미가 보이니, 바라컨대 스님은 짐자리를 깔아주오” 하였다. …… 남자는 이미 해산한 뒤에 또 목욕시켜 주기를 청하였다. …… 곧 욕조를 갖추어 남자를 그 가운데에 앉히고 더운 물로 목욕을 시켰더니, 욕조 가운데서 옥열한 향기가 나더니, 물이 금빛으로 변하는 것이었다. 노힐이 크게 놀라니 그 남자가 말하기를, “우리 스님도 이 욕조에 목욕하시는 것이 좋을 것입니다”라고 하였다. 노힐이 마지못해 그 말대로 좇았더니, 갑자기 정신이 상쾌해지고 피부가 황금색으로 변하였고, 그 곁을 보니 홀연히 한 연화대가 생겨났다. 남자가 노힐을 거기에 앉도록 권하면서 말하기를, “나는 관음보살인데, 이에 와서 대사를 도와 큰 보살을 이루게 하였노라” 하고 말을 마치자 사라졌다.⁵⁵⁾

55) 『三國遺事』卷3「塔像」第四「南白月二聖 努盼夫得担担朴朴條」, “日將夕 有一娘子年幾二十 姿儀殊妙 氣襲蘭麝 俄然到北庵 請寄宿焉 因投詞曰 行逢日落千山暮 路隔城遙絕四隣 今欲投庵下宿 慈悲和尚莫生嗔 朴朴曰 蘭若護淨爲務 非爾所取近 行矣無滯此處 閉門而入 娘歸南庵 又請如前 …… 因投一偈曰 日暮千山路 行行絕四隣 竹松陰轉邃 溪洞響猶新 乞宿非迷路 尊師欲指津 願惟從我請 且莫問何人 師聞之驚駭 謂曰 此地非婦女相汚 然隨順衆生 亦菩薩行之一也 沉窮谷夜暗 其可忽視歟 乃迎揖庵中而置之 …… 及夜將艾 娘呼曰 予不幸適有產憂 乞和尚排備苦草 …… 娘既產 又請浴 …… 又備盆槽 坐娘於中 薪湯以浴之 既而槽中之水 香氣郁烈

觀音菩薩이 묘령의 처녀로 변신하여 나타난 위의 이야기는 수도하는 이들에게는 하나의 교과서 같은 내용이다. 서로 먼저 成道하기 위해 내기하는 모습이나, 隨順衆生하는 자세와 자신만의 成道를 위해 마음을 굳게 먹는 이야기, 女色의 관문을 통과한 노힐에게 가해지는 끝없는 시련은 成佛이 결코 누구나 이를 수 없는 것이라는 역설적인 의미를 내포하고 있다.⁵⁶⁾ 중 惠宿의 이야기도 이 같은 의미를 다음과 같이 보여주고 있다.

중 혜숙은 화랑 호세랑의 무리 중에 자취를 감추고 있었다. …… 이때 국선 구감공이 일찍이 그 적선촌 들에 가서 사냥을 했다. 어느 날, 혜숙이 길 왼편으로 나가 말고삐를 잡고 칭하여 말하기를, “용렬한 제가 모시고 뒤를 따르고자 하오니, 되겠습니까” 하니, 공이 허락하였다. …… 피로한 몸을 쉬기 위해 앉아 자주 고기를 굽고 삶아 서로 권할 제, 혜숙 또한 함께 먹되 조금도 부끄러운 빛이 없었다. 이윽고 혜숙이 구감공의 앞에 나가 말하기를, “여기 아름답고 신선한 고기가 있사오니, 더 올리면 어떠신지요” 하니, 공이 말하기를 ‘좋다’고 했다. 혜숙이 좌우를 물리치고 그 허벅다리를 베어 쟁반에 담아 올리는데, 옷에 피가 흥건하였다. 구감공은 잠작 놀라면서 말하기를, “어찌하여 이 지경에 이르렀단 말인가” 하니 혜숙이 말하기를, “당초 저는 생각하기를, ‘공은 어진 사람이어서 능히 자기의 일을 미루어 사물에 통하리라’ 하였으므로 따르려 하였는데, 이제 공이 좋아하는 바를 살펴보니 오직 살육함을 몹시 좋아하여 사물을 해쳐 자기만 기를 뿐이니, 어찌 인인 군자의 소행이었습니까? 이는 우리의 무리가 아닙니다” 하고는 곧 옷을 떨치고 가버렸다. 공은 크게 부끄러워 그가 먹은 것을 보니, 소반 위에 신선한 고기점이 그대로 남아 있는 것이었다. 공이 매우 이상히 여겨 돌아와 조정에 아뢰었더니, 진평왕이 그 말을 듣고 사람을 보내어 맞아오게 했더니, 혜숙이 여자의 침상에서 자고 있는 것이 보였다. 중사가

變成金液 駑盼大駭 娘曰 吾師亦宜浴此 盼勉強從之 忽覺精神爽涼 肌膚金色 視其傍 忽生一蓮臺 娘勸之坐 因謂曰 我是觀音菩薩 來助大師成大菩提矣 言訖不現。”

56) 金榮洙, 『佛敎說話의 土着化 樣相 考察』, 단국대 출판부, 1998, 247~264쪽. 필자는 이 논문에서 중생들이 깨달음에 이르게 하는 방편으로 ①戒色과 生의 虛無, ②眞·假의 區分과 信仰의 驕慢, ③捨心의 成就를 제시한 바 있다.

더럽게 여겨 돌아올 제, 7·8리를 가다가 길에서 혜숙을 만나 어디에서 오느냐고 물으니, 말하기를, “성 안 단월가의 칠일재에 갔다가 일을 끝내고 오는 길이다” 하니, 중사가 그의 말대로 임금께 여쭙었다. 왕은 또 사람을 시켜 그 단월가에 가서 그 일을 조사케 하였더니, 그 일이 또한 사실이었다.⁵⁷⁾

殺生을 좋아하는 구감공을 깨우치게 하기 위해 자기의 넓적다리 살을 베어 바치는 혜숙의 모습은 生佛의 모습 그 자체이다. 이 같은 류의 설화를 黃湜江은 ‘捨身施’를 주지로 한 설화로 본 바 있다.⁵⁸⁾ 상대의 根機에 맞게 설법하는 모습은 혜숙에게서도 찾아볼 수 있다. 가사를 벗어던지고 좋아 날뛰며 고기를 먹는 그의 모습에서 우리는 스님의 면모를 찾을 수 없다. 그러나, 이것은 상대를 크게 깨닫게 하기 위한 방편적인 變身일 뿐이다. 고기먹는 스님의 모습과, 여인과 동침하는 모습, 죽었다 살아나는 모습은 변신을 통해 끊임없이 중생들을 제도하는 방편으로 나타나는 것이다.

3. 我相과 他相

我相이란 중생이 五蘊(生滅하고 변화하는 것을 5종으로 모아 구별한 것: 色蘊, 受蘊, 想蘊, 行蘊, 識蘊)의 法중에 我(自身)와 我所(자기 몸 밖의 사물을

57) 『三國遺事』 卷4 「義解」 第5 「二惠同塵條」, “釋惠宿 沈光於好世郎徒 …… 時國仙瞿昂公 嘗往其郊縱獵 一日 宿出於道左 攬轡而請曰 庸僧亦願隨從 可乎 公許之 …… 及休勞坐 數炮烹相餉 宿亦與啖嚙 略無忤色 既而進於前曰 今有美鮮於此 益薦之何 公曰善 宿屏人割其股 寘盤以薦 衣血淋漓 公愕然曰 何至此耶 宿曰 始吾謂公仁人也 能恕已通物也 故從之爾 今察公所好 唯殺戮之耽篤 害彼自養而已 豈仁人君子之所爲 非吾徒也 遂拂衣而行 公大慙 視其所食 盤中鮮鹹不減 公甚異之 歸奏於朝 眞平王聞之 遣使徵迎 宿示臥婦床而寢 中使陋焉 返行七八里 逢師於途 問其所從來 曰 城中檀越家 赴七日齋 席罷而來矣 中使以其語達於上 又遣人檢檀越家 其事亦實.”

58) 黃湜江, 『新羅佛教說話研究』, 일지사, 1975, 138쪽.

나의 소유라고 집착하는 것이 실제로 있다고 집착하는 것을 말하고, 타상은 이상과는 구별된다고 생각하는 일체의 상을 말한다. 고승들이 일정한 경지에 오르면 반드시 시험에 드는 과정으로서 주로 집착이나 교만, 명성에 의해 사물을 바로 보지 못하는 현상을 의미한다. 慈藏의 다음과 같은 이야기가 전하고 있다.

‘자장이’ 만년에 서울을 떠나 강릉군에 수다사를 창건하고 거하더니, 다시금 꿈에 북대에서 보았던 얼굴과 같은 이상한 중이 나타나 고하기를, “명일에 그대를 대송정에서 만나리라” 하였다. 자장이 놀라 일어나 아침 일찍이 송정에 이르렀더니 과연 꿈에 느꼈던 문수가 이르렀다. 자장은 법요를 물었더니 이에 말하기를, “다시 태백산 갈반지에서 만날 것을 약속하노라” 하고는 곧 보이지 않았다. 자장은 태백산으로 가서 찾으니 큰 구렁이가 나무 밑에 서려 있는 것을 보았다. 시자에게 일러 말하기를, “이곳이 이른바 갈반지일 것이다” 하고는 곧 그곳에 석남원을 창건하고 성인이 내려오기를 기다렸다. 어떤 노거사가 남루한 방포를 입고 칙삼태기에 죽은 개를 담아 가지고 와서 시자에게 일러 말하기를, “나는 자장을 만나러 여기에 왔다네” 하니, 문지기가 말하기를, “내가 범사님의 수건과 쓰레비를 받든 이래 우리 스님의 회자를 함부로 범하는 자를 못 보았는데 너는 어떤 사람이기에 이런 미친 말을 한단 말인가?” 하니, 거사가 말하기를, “다만 네 스승에게 고하여라” 하니 마침내 들어가 고하였더니 자장이 미처 깨닫지 못하고 말하기를, “아마 미친 사람인가 보다” 하니 문인이 나가 꾸짖어 쫓아 버리니, 거사가 말하기를, “돌아가자, 돌아가리로다. 이상을 지닌 자가 어찌 나를 볼 수 있으리오” 하고는 이에 삼태기를 거꾸로 흔드니 개가 사자보좌로 변하자 그 자리에 올라 광채를 발하고 가 버렸다. 자장이 그 말을 듣고 곧 위의를 갖추고 빛을 쫓아 남령으로 달려 올라갔으나 묘연하여 미치지 못하고 곧 운명하였다. 다비하여 석혈 가운데에 그 뼈를 봉안하였다.⁵⁹⁾

59) 『三國遺事』 卷4 「義解」 第5 「慈藏定律條」, “暮年謝辭京輦 於江陵郡 創水多寺居焉 復夢異僧 狀北臺所見 來告曰 明日見汝於大松汀 驚悸而起 早行至松汀 果感文殊來格 諮詢法要 乃曰 重期於太伯葛蟠地 遂隱不現 藏往太伯山尋之 見巨蟒蟠結樹下

자장이 만년에 화려했던 서울 생활을 접고 강릉으로 은거하여 문수보살을 친견하고자 하였으나, 실패한 이야기이다. 어렵게 찾아간 갈반지에 절을 짓고 기다리다가 마침내 기회가 왔으나, 비속한 차림의 노거사로 변신한 문수보살을 보지 못한 채 입적한 것이다. 慈藏 같은 큰 스님도 我相 때문에 문수보살을 알아보지 못한 이 실패담은 자장의 화려한 이력 뒤에 숨은 얼룩진 반점이라 할 만하다. 당나라에 유학 중 신라 조정의 요청으로 귀국하여 선덕여왕의 후대를 받으면서 대국통에 임명된 자장은 女王廢位論에 대처하여 황룡사 구층탑을 세워 삼국통일의 의지까지 다졌었지만⁶⁰⁾ 이처럼 문수보살을 친견하는 데는 실패한 것이다. 일찍이 妻子를 버리고 혼자 幽險한 곳에서 虎狼을 피하지 않고 枯骨觀을 닦으며, 가시덤불 속에서 옷을 벗고 앉아 움직이면 찢리게 하고, 머리는 들보에다 매달아 스스로를 경계하며 용맹정진하였던⁶¹⁾ 그였지만 때로는 이 같은 실수를 저지르기도 하는 것이다.

眞慈스님과 미륵보살이 花郎으로 환생한 이야기도 이 같은 의미를 확인시켜 주고 있다.

진지왕 때에 홍륜사 중 진자는 매양 당주의 미륵상 앞에 나아가 발원하여 맹서하기를, “원컨대, 우리 대성께서 화랑으로 화신하여 세상에 나타나시어 제가 늘 부처님의 얼굴을 뵈옵고 곁에서 시중들도록 하여 주십시오” 하였다. 그 지극한 정성과 간절히 기도하는 정이 날마다 더욱 돈독하더니 어느 날 저녁 꿈에 한 중이 일러 말하기를, “네가 웅천 수원사에 가면 미륵선화를 만날 수 있으리라” 하였다. 진자가 꿈을 깨서 놀라고 기뻐하여 그 절을 찾아 열흘동안을 가는데 한 걸음에 한 번씩 절

謂侍者曰 此所謂葛蟠地 乃創石南院 以候聖降 粵有老居士 方袍襤縷 荷葛箕 盛死狗兒來 謂侍者曰 欲見慈藏來爾 門者曰 自奉巾箒 未見忤犯吾師諱者 汝何人 斯爾狂言乎 居士曰 但告汝師 遂入告 藏不之覺曰 殆狂者耶 門人出詆逐之 居士曰 歸歟 歸歟 有我相者 焉得見我 乃倒箕拂之 狗變爲師子寶座 陞坐放光而去 藏聞之 方具威儀 尋光而趨 登南嶺已 杳然不及 遂殞身而卒 茶毗安骨於石穴中.”

60) 金相鉉, 『신라의 사상과 문화』, 일지사, 1999, 54쪽.

61) 『三國遺事』 卷4 「義解」 5 「慈藏定律條」.

을 하였다. 그 절에 이르자, 문밖에 한 소년이 있는데 체구가 풍만하고 섬세함이 잘 조화되어 있었다. 어여쁜 눈매와 입맵시로 그를 맞이하여 작은 문으로 인도하여 객실로 모셨다. 진자는 올라가 읊하면서 말하기를, “그대는 평소에 서로 알지 못한 터수에 어찌 대우가 이다지 은근합니까” 하니 소년이 말하기를, “나 역시 서울 사람입니다. 선사가 멀리 오신 것을 보고 위로했을 뿐입니다” 하고, 잠시 후에 소년은 문을 나가더니 간 곳을 알지 못했다. …… 절의 중은 그의 심정이 흔들리고 있음을 께보면서도 그의 태도가 근실하고 근신함을 보고 말하기를, “이곳으로부터 남녘 이웃으로 가면 천산이 있는데, 예로부터 현철들이 머물면서 명감이 많았으니, 어찌 그곳에 가지 않습니까” 하였다. 진자는 그 말을 따라 그 산 밑에 이르니 산신령이 노인으로 변하여 나와 맞이하며 말하기를, “이곳에 무엇하러 왔는가” 하니 답하기를, “원컨대 미륵선화를 만나보려 합니다” 하니 노인이 말하기를, “아까 수원사 문밖에서 이미 미륵선화를 보았는데 다시 와서 무엇을 구한단 말인가” 하니 진자는 그 말을 듣고 놀라 땀을 흘리면서 본사로 달려와 월여를 머물렀다. …… 진자는 어명을 받들고 무리들을 모아 여염 사이를 두루 다니면서 물색하였더니 화장을 단정히 하고 미목이 수려한 한 소년이 영묘사 동북길 옆 나무 아래에서 이리저리 거닐면서 놀고 있었다. 진자가 맞이하여 놀라 말하기를, “이는 곧 미륵선화일 것이다” 하고 나아가 묻기를, “나의 집은 어디에 있으며, 성씨는 무엇인지 듣고 싶습니다” 하니, 낭은 답하기를, “내 이름은 미시입니다. 어릴 때에 부모가 함께 돌아가셨으므로 어떤 성인지 모릅니다” 하였다. 이에 그를 가마에 태워 꺄내로 들어와 왕을 배알하였다. 왕은 그를 경애하여 받들어 국선으로 삼으니, 그 화목한 자제와 예의·풍교가 보통 사람과 같지 않고 풍류로 세상을 빛낸 지 거의 7년 만에 별안간 간 곳을 잃었다.⁶²⁾

62) 『三國遺事』 卷3 「塔像」 第4 「彌勒仙花 未尸郎 眞慈師條」, “及眞智王代 有興輪寺僧眞慈 每就堂主彌勒像前 發願誓言 願我大聖化作花郎 出現於世 我常親近碎容 奉以周旋 其誠懇至 禱之情日益彌篤 一夕夢有僧謂曰 汝往熊川水源寺 得見彌勒仙花也 慈覺而驚喜 尋其寺 行十日程 一步一禮 及到其寺 門外有一郎 濃纖不爽 盼倩而迎 引入小門 邀致賓軒 慈且升且揖曰 郎君素昧平昔 何見待殷勤如此 郎曰 我亦京師人也 見師高蹈遠屆 勞來之爾 俄而出門 不知所在 …… 寺僧歎其情蕩然 而見其慙恪 乃曰 此去南隣有千山 自古賢哲寓止 多有冥感 盍歸彼居 慈從之 至於山下 山靈變老人出迎曰 到此奚爲 答曰 願見彌勒仙花爾 老人曰 向於水源寺之門外 已見彌勒仙

진자가 스스로 발원하여 이루어진 미륵선화와의 만남을 기술하고 있다. 열흘 동안 一步一拜를 하면서 찾아가던 수원사에서 안내자로 변신한 미시랑은 진자를 은근히 대접하며 접근하는 데도 진자는 그저 우연이라고 생각하고 있다. 그가 마음속에 그린 미륵선화의 모습이 아니었기 때문이다. 그는 현실에서 벌어진 상황을 거꾸로 해석하고 있는 것이다. 眞身과 變身을 구별하지 못한 것이다. 물론 我相에 집착한 결과로 나타나고 있다. 다시 천산으로 가서 찾았으나, 노인으로 변한 미륵선화가 전에 만났던 인연을 이야기해주시니, 놀랍고 부끄러워 하며 출입을 삼간다. 진지왕의 조언으로 성안을 찾아 헤맨 끝에 미륵선화를 찾는데 성공한다. 결국은 가까이 있는 것을 두고 멀리 돌아간 것이다. 이것은 바로 求道의 과정이 이처럼 멀고 험난한 것임을 잘 보여주고 있다.

金煥泰는 이와 같은 기록을 통해 진자는 國仙을 보좌하는 승려로서의 郎徒였으나, 국선의 자리가 비자 훌륭한 국선을 맞이하고자 자신이 신봉하는 미륵상 앞에서 미륵대성의 직접적인 化作花郎을 願求한 것으로 보았다. 즉, 國仙의 ‘仙’자도 神仙이 아닌 ‘미륵’을 뜻하며, 따라서 國仙은 ‘나라의 미륵님’이라는 의미를 지닌다고 한 바 있다.⁶³⁾

우적가의 해석은 앞의 배경설화 해석에서 언급했듯이 황패강의 독해를 인용하여 풀이하고자 한다. 황패강은 해독의 결과를 다음과 같이 현대역으로 풀이한 바 있다.

自性を 미처 깨닫지 못했던 날들이 / 멀리 새 달려가듯 지나서야 알고 / 이제란 숲속 修道處에 가고 있노라 / 다만 不義한 破戒主의 두려운 形相에 다시 모두 돌아가게 될 사내들아 / 이 흥기를 견책할 날이 곧 샅터이니 / 아아 / 오로지 이 내 몸의 恨

花 更來何求 慈聞卽驚汗 驟還本寺 居月餘— 慈奉宸旨 會徒衆 遍於閭閻間 物色求之 有一小郎子 斷紅齊具 眉彩秀麗 靈妙寺之東北路傍樹下 婆娑而遊 慈逐之驚曰 此彌勒仙花也 乃就而問曰 郎家何在 願聞芳氏 郎答曰 我名未尸 兒孩時翁孃俱歿 未知何姓 於是肩輿而入見於王 王敬愛之 奉爲國仙 其和睦子弟 禮義風教 不類於常風流耀世 幾七年 忽亡所在.”

63) 金煥泰, 『삼국시대 불교신앙 연구』, 불광출판부, 1990, 155쪽.

은 닭노라 애쓰는 善業은 바라는 집(蓮華藏界)으로 아니 모아짐(結實)이니이다.⁶⁴⁾

自性を 깨닫지 못하고 방황하던 지난날의 회고로 시작되는 우적가는 오랜 시간이 흐른 뒤에야 비로소 깨달았다는 뉘우침이 이어진다. 마치 달관한 사람의 회고담 형식이다. 그 같은 새로운 삶을 90세나 되는 인생의 마지막에 시작하는 永才에게 無明의 破戒主(도적)들은 흥기를 들고 대낮에 재물과 목숨을 요구한다. 마치 자신이 지난날에 행했던 것과 같은 어리석은 모습을 영재는 눈앞의 도적들을 통해 보고 있는 것이다. 칼과 재물과 위협은 바로 지난날 영재 자신이 굴복하거나, 타협하거나, 사용하던 방법론이었다. 얼마 남지 않은 인생의 마지막 길에서 도적들은 영재의 지난날의 모습으로 다시 한번 유혹하고 있는 것이다. 영재에게겐 결코 다시 돌아가고 싶지 않은 지난날의 자신의 모습인 것이다. ‘나의 한은 닭노라 애쓰는 善業이 바라는 집(蓮華藏界)으로 아니 모아지는데 있다’는 노승의 고백은 그 자체가 悟道頌인 것이다.

IV. 결론

遇賊歌는 祭亡妹歌와 함께 불교적인 悟道의 세계를 확인할 수 있는 작품이다. 제망매가가 비유를 통해 부모자식과 동기간의 의미를 확인하고, 죽음을 초월한 피안의 세계를 회구하는 차원 높은 노래라면 우적가는 생사를 초월하여 자신과의 싸움에서 승리한 悟道頌이라고 할 수 있다. 영재가 도둑의 칼날 앞에서 ‘怡然當之’한 것은 捨身의 자세로 볼 수 있다.⁶⁵⁾ 도에 이르는 과정은 여러 방법과 계기가 있을 수 있으나, 궁극적으로는 마음속에 있는 탐욕을 다스리고, 죽음조차 두려워하지 않는 자세를 지니는 것이라면 우적가는 이에 합당한 노래라고 할 수 있다. 遇聖에 대한 염원과 看過, 本身과 變身에 대한 혼

64) 황폐강, 『향가문학의 이론과 해석』, 일지사, 2001, 548쪽.

65) 黃汎江, 『新羅佛敎說話研究』, 일지사, 1975, 140쪽.

동, 我相에 대한 집착 등은 도에 이르는 깨달음을 방해하는 마음의 敵인 것이다. 60여 명의 도적들은 실제로 혼란한 시대의 부산물인 도적일 수도 있지만 동시에 내 마음에 도사리고 있는 탐욕의 대상일 수도 있는 것이다. 남의 재물과 목숨을 노리는 이기심, 그리고 그 같은 탐욕을 충족시켜주는 도구로서의 도적일 수도 있는 것이다. 말하자면 방편으로서의 도적인 셈이다.

배경설화는 의외로 논리적인 구조를 지니고 있다. 대현령이라는 고개는 피안의 세계에 도달하기 위한 관문이자, 도적이 은신하는 소굴이다. 도적들이 첫 번째 요구한 것은 상식적으로는 당연히 재물이어야 한다. 목숨은 재물을 요구하기 위한 담보에 불과하다. 그런데, 아이러니컬하게도 목숨을 요구했다. 상식을 벗어난 요구인 셈이다. 90노인의 목숨은 도적이나 영재에게 그리 중요한 것은 아니었다. 그러나, 목숨은 인생의 의미를 확인할 수 있는 상징적인 의미를 지닌 것이다. 도적의 입장에서 재물을 요구하기 위해 칼을 들이던 것인데, 영재는 목숨을 담보로 그들과 대화를 한 것이다. 즉, 재물욕에 사로잡힌 그들에게 영재는 오히려 목숨의 의미, 인생의 의미를 직접적으로 들이던 것이다. 이는 앞서 세 가지 유형의 求道說話에서 확인한 바와 같이 상대의 根機에 맞게 그들의 自性에 존재하는 본연의 자세를 확인시켜 준 계기가 된 것이다.

일차로 도적들이 위협한 목숨이 뜻대로 되지 않자 그들은 영재의 이름을 물어본다. 그들은 평소에 영재의 이름을 알았다고 했고, 이어 노래를 짓게 했다. 배경설화에는 분명 ‘善鄉歌’라는 대목이 있다. 그래서 많은 연구자들은 그에게 노래를 짓게 했다고 했다. 여기서 배경설화의 문맥을 다시 한번 면밀히 살펴보기로 하자. “釋永才 性滑稽 不累於物 善鄉歌”는 영재의 성품을 설명하는 말 가운데 노래를 잘했다는 것이고, “將加害 才臨刀無懼色 怡然當之 賊怪而問其名 曰永才 賊素聞其名 乃命□□作歌”에서 도적들이 평소 그의 이름을 들었다는 의미는 영재의 죽음을 두려워하지 않는 당당한 태도에 놀라 그가 어떠한 사람인가를 물었다는 의미로 봐야 한다. 이제까지의 연구자들은 ‘善鄉歌’와 ‘賊素聞其名’을 직접 연결하여 해석하는 오류를 범함으로써 마치 유명한 가수를 산 속에서 만난 것처럼 이야기해 왔다. 신라 사람들에게 있어

서 향가는 매우 익숙한 일상생활의 방편이었다. 「月明師 兜率歌조」에 보면, “신라 사람들이 향가를 숭상하였음은 오래 되었으니, 대개 詩와 頌의 종류가 아니겠는가? 그러므로 왕왕 천지와 귀신을 감동시키는 것이 하나가 아니었다”⁶⁶⁾고 까지 한 것이다. 하물며 스님의 경우에 향가는 염불이나 마찬가지로 의미를 지닌 것이다. 이 같은 경우는 이미 경덕왕이 월명사에게 壇을 열고 기도문을 지으라고 명할 때 월명이, “소승은 국선의 도에 속하여 단지 향가를 알 뿐이요, 범성에는 익숙치 못합니다”라는 말에 “향가로 지어도 좋다”는 경덕왕의 언급 속에 증거가 있다.⁶⁷⁾

다시 말해 노래 잘하는 영재로서가 아니라, 당대의 고승으로서의 영재를 확인한 것이다. 영재는 「避隱」편에 실릴 정도로 당대의 고승 중에서도 고승이었던 것이다. 이에 그들은 영재가 재물을 빼앗을 대상이 아님을 확인한 후, 그의 信心의 정도를 확인하고자 노래를 부르게 했다고 보아야 한다. 역설적으로 말하면 가진 게 信心밖에 없는 90노인, 그리고 당대의 고승에게 재물과 等價인 信心을 확인하기 위해서 그의 노래를 빼앗은(강요한) 것이라고 보아야 한다.

영재는 노래로서 자기의 지난날을 회고했다. 우적가는 영재 개인의 후회스런 지난날의 삶을 구구절절이 반성하는 悔恨歌의 성격을 띄고 있다. 동시에 도적들의 無明에 의해서 자신의 求道행위가 성취되는 적극적인 의미를 담고 있다. 그런데 이 노래는 바로 도적들의 처지를 그대로 대변한 노래였던 것이다.

이른바, 상대의 根機에 맞게 방편적으로 불러진 우적가는 의외로 도적들의 마음을 움직인 기적의 노래가 되었던 것이다. 노래에 감화된 도적들은 영재에게 비단 두 끝을 주었다. 이를 감동에 대한 사례라고 보면 그만이지만 일상적인 도적들의 행위가 아닌 전도된 의미를 내포하고 있다. 재물의 노예인 도적이 재물을 주면서 사례한다는 의미는 전도된 가치를 반영한다. 즉, 그들은 영

66) 『三國遺事』卷5「感通」第七「月明師 兜率歌條」, “羅人尙鄉歌者尙矣 蓋詩頌之類歟 故往往能感動天地鬼神者 非一”

67) 『三國遺事』卷5「感通」第7「月明師兜率歌條」, “王使召之 命開壇作啓 明奏云 臣僧但屬於國仙之徒 只解鄉歌 不閑聲梵 王曰 既卜緣僧 雖用鄉歌可也.”

재의 신심을 재차 확인하고자 그를 시험한 것으로 보는 것이 순리라고 본다. 왜냐하면 도적들은 영재에게서 애초부터 재물을 빼앗을 수는 없었기 때문이다. 이쯤 되면 60여 명의 도적들은 범상한 도적들이 아님을 확인하게 된다. 재물을 탐내는 도적이 아니라, 90노구의 몸을 이끌고 속세를 피하는 고승의 행위를 시험하는 의미를 지니는 것이다. 현상적으로 존재하는 60여 명의 도적일 수도 있고, 우리의 마음속에 항상 도사리고 있는 탐욕스런 모습의 변신일 수도 있는 것이다.

결국 고승 영재의 개인적인 구도담의 구조로 짜여진 이 배경설화는 당대의 어지러운 사회현실과 맞물려 그럴듯한 도적들의 귀의담으로 변이되고 말았다.

우적가의 배경설화는 영재의 개인적인 구도담으로 짜여진 설화이다. 영재의 入山은 흔히 말하는 小隱이나 大隱의 의미가 아니라 허암이 지적한대로 散隱의 형태에 가까운 의미를 지니고 있다. 고승이라는 명예와 노래를 잘한다는 외면적인 영재가 아니라 부처님께 온전히 귀의하고자 90노구를 이끌고 입산하는 인간 영재의 구도담으로 보아야 한다. 영재가 향가를 잘한다는 언급은 그의 성품과 관련된 설명에 불과하고, 도적들이 평소에 영재의 이름을 들었다는 의미는 고승으로서의 명성을 익히 알고 있었다는 의미로 보아야 한다. 향가를 잘 했다는 말은 높은 덕을 지닌 고승이면서도 포교의 방편으로 향가를 잘했다는 의미이다. 단순히 노래를 잘 한다고 해서 90노인을 세워놓고 노래를 부르게 한다면, 이는 도적들이 노인을 상대로 희롱한 것에 불과하고, 또한 이어서 영재를 통해 귀의하는 것과 모순을 지닌다.

우적가의 내용은 영재가 지난날의 자신을 반성하는 悔恨歌의 의미를 지니고 있기에 無明의 상태에서 방황하는 도적들에게는 영재가 觀音의 變身일 수도 있고, 영재의 입장에서 도적들의 정체는 영재의 신심을 확인하기 위한 방편적인 변신일 수도 있는 것이다.

[주제어] 遇賊歌, 佛敎說話, 盜賊, 避隱, 遇聖, 試驗, 悟道, 我相, 變身

참고문헌

- 一然, 『三國遺事』.
- 한국정신문화연구원, 『三國遺事의 綜合的 檢討』, 1987.
- 李在銑, 『新羅鄉歌의 語法과 修辭』, 『향가의 어문학적 연구』, 서강대 출판부, 1972.
- 金學成, 『韓國古典詩歌의 研究』, 원광대 출판부, 1980.
- 朴魯亭, 『新羅歌謠의 研究』, 열화당, 1982.
- 張珍昊, 『新羅鄉歌의 研究』, 형실, 1993.
- 羅景洙, 『鄉歌文學論과 作品 研究』, 집문당, 1995.
- 楊熙喆, 『三國遺事 鄉歌 研究』, 태학사, 1997.
- 金承璨, 『新羅 鄉歌論』, 부산대 출판부, 1999.
- 李永泰, 『韓國古詩歌의 새로운 認識』, 경인문화사, 2003.
- 黃汎江, 『鄉歌文學의 理論과 解釋』, 일지사, 2001.
- 金思燁, 『鄉歌의 文學的 研究』, 계명대 출판부, 1979.
- 金東旭, 『韓國歌謠의 研究』, 을유문화사, 1961.
- 朴展義, 『韓國文學背景研究』, 현암사, 1972.
- 金煥泰, 『三國時代 佛教信仰 研究』, 불광 출판부, 1990.
- 金雲學, 『新羅 佛教文學 研究』, 현암사, 1977.
- 金聖培, 『韓國 佛教歌謠의 研究』, 동국대 한국학연구소, 1973.
- 崔聖鎬, 『新羅歌謠 研究-배경과 사상을 중심으로』, 문헌각, 1984.
- 成吳慶, 『韓國詩歌의 樣式과 類型 研究』, 영남대 출판부, 1995.
- 池憲英, 『鄉歌·麗謠新釋』, 정음사, 1947.
- 金善琪, 「도둑 만난 노래」(향가의 새로운 풀이), 『現代文學』 177, 현대문학사, 1969.9.
- 金鍾雨, 『鄉歌文學 研究』, 이우출판사, 1980.
- 林基中, 『新羅歌謠와 記述物의 研究-呪力觀念을 중심으로』, 이우출판사, 1981.
- 崔 喆, 『鄉歌의 文學的 解釋』, 연세대 출판부, 1990.
- 琴基昌, 『新羅文學에 있어서의 鄉歌論』, 태학사, 1993.

曹平煥, 『鄉歌의 背景論的 研究—불교와의 上관관계를 중심으로』, 보련각, 1994.

尹榮玉, 『韓國古詩歌의 研究』, 형설, 1995.

申載弘, 『향가의 해석』, 집문당, 2000.

皇甫謐, 『高士傳』, 四部備要, 史部, 臺灣: 中華書局.

金東華, 『佛敎敎理發達史』, 삼영출판사, 1977.

梁柱東, 『增訂 古歌研究』, 일조각, 1965.

黃汎江, 『新羅佛敎說話研究』, 일지사, 1975.

※ 이 논문은 2003년 6월 21일 투고 완료되어
2003년 7월 12일까지 심사위원이 심사하고
2003년 8월 1일 심사위원 및 편집위원회 회의에서 게재가 결정된 논문임

The pondering about the test found on the background folktale of U-Juck-Ga(遇賊歌), and the type of realizing

Kim, Young-Soo

While we read the old documentary records, what we should be careful about is that we should approach and analyze the real material through doubt if it has a non-logical structure. And we should avoid the way of blind following and accepting to the opinion that pre-researchers has given. Why I had interest in the myth of U-Juck-Ga(遇賊歌 : The song made by a monk <named Young-jae> of Sin-ra dynasty. Its title means the song when he met sixty bandits) was the point that the bandits reward giving the property. And at once they were very impressed after listening to the one song, and as soon as they listened to the song they turned into the buddhist. So it describes a happening like a miracle. So I think that we can't explain the identity of bandits and the meaning of song without solving this kind of strange and non-logical meaning.

The background myth of U-Juck-Ga has the structure of the personal seeking after truth of monk named Young-jae(永才). The entering to mountain of the monk Young-jae has not the meaning of *small hiding*(小隱: To hide somewhere like a mountain for seeking after truth <accompanying not so much pain or hardship>) or *big hiding*(大隱: To hide somewhere like a mountain for seeking after truth <accompanying very much pain or hardship>) but almost like the meaning of *being scattered hiding*(散隱: To hide like a person who doesn't exist for seeking the truth <accompanying extreme pain and hardship>) as the classical scholar Huh-am(虛庵: The title of Jung-hi-ryang<鄭希良>, one classical scholar of Cho-sun dynasty) appointed. We should regard him as not the monk who had fame and sang a song

very well but the monk who tried to turn to buddha with his 90-year-old body. The fact that the monk Young-jae was quite good at making the Hyang-Ga(鄉歌 : a poem and song especially thrived in the period of unified Sin-ra dynasty) is just a little detail of describing about him. And we should regard that the bandits already knew the name of the monk as that the fame of the monk was already well-known to bandits. The reason why they let him to make the Hyang-ga is not because of his good talent to make it. That he was quite good at making Hyang-ga means that he had not only very high virtue but also had a good talent to persuade someone when he made Hyang-ga.

As it were, it is not just a simple song but a song which is quite easy to be understood about the doctrine of buddhism. If the bandits let the 90-year-old monk sing a song just because he is good at singing a song, then it is just the behavior of making fun of him, and the fact that the bandits turned into the buddhist through the monk Young-jae can't not but to have a big contradiction. The identity of the bandits might reflect the hard time of that period, and also can be his spiritual enemy for testing his body and soul. As the U-Juck-Ga has the meaning of reflecting oneself on passed days, for the wandering bandits who had no fame the monk Young-jae could be the changed people of buddha. and In the aspect of Young-jae himself the identity of the bandits could be the changed people for testing his body and soul.

[Key-Words] Buddhism tale, a thief, an experiment, apprehension of the truth, disguise