



효소왕대 (孝昭王代) 죽지랑 (竹旨郎) 고

A Study of Chuckjirang in King Housho Period

저자
(Authors) 홍기삼
Ki Sam Hong

출처
(Source) [불교학보 30](#), 1993.12, 321-347 (27 pages)
[BUL GYO HAK BO 30](#), 1993.12, 321-347 (27 pages)

발행처
(Publisher) [동국대학교 불교문화연구원](#)
Institute for Buddhist Culture

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06393198>

APA Style 홍기삼 (1993). 효소왕대 (孝昭王代) 죽지랑 (竹旨郎) 고. 불교학보, 30, 321-347.

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/07/30 14:20 (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.

孝昭王代 竹旨郎 考

洪 起 三

目 次

- | | |
|----------------|--------------|
| I. 序 論 | IV. 花郎과 彌勒信仰 |
| II. 敍事分析과 傳説樣式 | V. 史實과 虛構 |
| III. 紀異와 輪廻轉生 | VI. 結 論 |

I. 序 論

이 설화는 주로 神異한 사건들을 한데 묶은 「紀異」편에 수록되어 있다. 「紀異」편의 많은 神話 傳説들은 잘 알려진 대로, 神秘한 탄생의 이야기라는 특징을 갖는다. 『三國遺事』敍에서 一然이 스스로 말한 것처럼 국가를 일으켜 대업을 이룬 제왕의 경우, 地上에 태어날 때는 하늘의 신표인 符命과 圖籙을 받고 태어나기도 하고 알에서 태어나기도 한다. 그 뿐이 아니라, 인간과 인간 사이에서 태어나는 평범한 출생보다 용이나 지렁이와 교접하여 출중한 인물이 출생하는 경우도 많다. 이 모두는 常道로 이해될 수 없다는 점에서 一然의 말대로 “怪力亂神”이라는 神話의인 인식 안에서 이해가 가능할지도 모른다.

그러나 「孝昭王代 竹旨郎」설화는 신화적 탄생 설화와 달리 불교적 輪廻轉生の 설화에 속한다고 할 수 있다. 竹旨라는 인물은 史書에서 확연하게 실증되는 실존 인물이고 김유신과 더불어 삼국을 통일하는 데 주도적 역할을 수행한 名家 出身의 장군이다. 竹旨의 출생은, 그의 아버지인 述宗公이 우연하게 만났던 한 居士의 遷生으로 이야기 된다. 따라서 이 설화는 竹旨라는 실존 인물에 얽힌 전설의 양식으로 이해될 수 있겠다. 또한 그가 기이한 꿈[胎夢]의 豫示에 의해서 태어난다는 사실은 이 설화의 불교적 성격을 의미할 뿐더러 「紀異」편에 수록된 이유를 납득하게 하는 조건도 된다.

「孝昭王代 竹旨郎」설화는 또한 다른 이야기들에 비해 다소 긴 편에 속한다. 많은 사건이 다루어진 까닭도 있겠으나 다른 이야기과 달리 친절할 정도로 상세하게 이야

기를 풀어서 전달하는 진술의 특징이 사건의 내용을 쉽게 파악하도록 이끈다. 이야기의 내용도 그렇거니와 비교적 구체적이고 상세한 서사 전개와 양상을 보이고 있어서 설화를 이해하는 데 장애가 되는 문제들은 그다지 많지 않아 보인다.

고대 설화에 나타나는 난해성은 현대인의 문화적 경험이나 합리적 이성에 의해서 좀체 설명되지 못한다. 인물의 기이한 탄생, 동물의 화신인 인물의 이야기, 자연 현상의 변괴 때문에 일어나는 인간 사회의 사건, 귀신과 인간 사이의 교류, 초능력을 행사하는 인물과 사건 등등은 전형적인 난해성의 표본들이다.

그러나 이 설화는 고대인과 현대인 사이에 가로 놓인 경험의 斷層을 별로 만들어내지 않는다. 이야기꾼으로부터 이야기를 들으면서 바로바로 알아들을 수 있는 옛날 이야기처럼 바로 이해된다. 그것은 이 이야기가 竹旨郎의 현실적·정치사회적 삶에 무게를 두고 있다는 사실과도 유관할 것이다. 또한 설화적 난해성을 裝置하지 않고도 보다 더 의미있는 이야기를 전할 수 있다는 설화 채록자의 판단과도 필경 관계가 있을 것이다.

그런 이유로 이 설화에서 유의해야 할 문제는 출생에 관련되는 문제와 주인공인 竹旨가 겪는 정치사회적 사건이라고 요약할 수 있다. 출생에 관련되는 문제는 고대 설화의 한 유형을 이루기도 하는 윤회전생 또는 환생 모티프의 설화로서 검토될 필요가 있다. 그렇지만 삼국통일의 공신이며 명장인 화랑 竹旨가 겪는 영욕은 당대의 정치사와 사회적 환경을 다소라도 파악하지 않고서는 이해되기 어렵다. 이를테면 어느 정도는 역사학적 지식과 사료의 도움을 필요로 한다는 뜻이다. 게다가 좀더 철저한 이해를 위해서 화랑이라는 靑年集團의 성격을 文化圈域의 이론과 관련해서 고려하는 것도 이 설화 이해의 한 방법으로 인정할 만하다.

이 설화가 서사적 독자성이 강하다는 특징의 다른 하나는 林基中의 지적처럼 附帶詩인 鄉歌 「慕竹旨郎歌」를 참조하지 않는다 하더라도 이 설화를 이해하는 데 아무런 문제도 나타나지 않는다는 사실에서 입증된다.¹⁾(그러나 반대로 배경설화를 이해하지 못할 경우 詩가 自足的으로 존재할 수 있다고 말하기는 어렵다.)

「慕竹旨郎歌」에 대해서는 학계에 여러가지 爭點들이 미결로 남아 있으나 이 글에서는 詩에 관한 쟁점들은 가능한 한 제외하고, 설화의 이해에 도움이 될 만한 문제에만해서 집중적으로 검토하려 한다.

1) 林基中, 『新羅歌謠와 記述物의 研究』, 二友出版社, 1981 p.257. 그는 「慕竹旨郎歌」외에도 「獸花歌」, 「願往生歌」, 「風謠」 등은 시가 없어도 그 記述物의 傳承에는 하등의 지장이 없다고 설명한 바 있다.

II. 敍事分析과 傳說樣式

이 설화는 최소 서사 단위를 분절해 읽어가며 세밀하게 분석해야 할 만큼 복잡한 내포를 갖지 않는다. 가령 설화에 있어 이야기되는 것과 의미하는 것을 나누어 생각할 수 있다면 이 설화의 경우 의미하는 내포(심층)보다 이야기 자체(표층)에 먼저 주목하는 것이 타당할 것으로 보인다. 먼저 이야기를 검토해 보면 다음과 같다.

신라 제32대 孝昭王代(692~702)에 竹旨郎이라는 화랑이 있었다. 그의 부하 중에 得鳥라는(級干 벼슬) 사람이 화랑의 명부에 이름이 올라 있었다. 得鳥는 매일 출근하여 일하고 있었으나 한 열흘 보이지 않았다. 竹旨郎이 득오의 어머니를 불러 “그대의 아들은 지금 어디에 있는가?”라고 물었다. 득오의 어머니는 “당전(幢典: 신라시대 軍職의 이름, 部隊長格)으로 있는 牟梁의 益宣이라는 阿干(신라의 官等 제6위)이 제 아들을 富山城의 倉直으로 차출시켜 급히 달려가느라 미처 인사를 못하였습니다.”하고 대답하였다. 죽지랑은 “그대의 아들이 만일 사사로운 일로 거기에 갔다면 찾아볼 필요가 없겠으나 公事로 갔으니 마땅히 찾아가 만나리라.” 하고 딱 한 함(合)과 술 한 동이를 하인들에 들려서 득오를 찾아갔다. 郎徒 137명도 모두 儀를 갖추어 그를 따라 갔다.

富山城에 이르러 문지기에게 “득오가 어디에 있느냐.”고 물으니, “지금 익선의 밭에서 관례대로 부역하고 있습니다.” 하였다. 郎은 밭으로 찾아가 가지고 간 술과 떡을 배불리 먹었다. 그리고 익선에게 휴가를 청하여 같이 돌아오려 하였으나 익선은 굳이 허락하지 않았다.

그 때 사리(使吏: 수송의 임무를 맡은 관리) 侃珍이 推火郡(지금의 密陽郡)에서 조세 30石을 거두어 城 안으로 수송해 가다가 그 광경을 보았다. 간진은 죽지랑이 부하를 중하게 여기는 태도를 아름답게 여기고 융통성이 없는 익선을 야비하게 생각하여 조세로 거둔 벼 30석을 주며 득오의 휴가를 청하였으나 익선은 거절하였다.

또 珍節이라는 舍知(신라 17官等 중 13위)가 이를 보고 그가 타던 말 안장을 주자 그제서야 허락하였다.

조정에서는 화랑을 관장하던 이가 그 말을 듣고 익선이 있는 곳으로 使者를 보냈다. 익선을 잡아다가 그 추하고 더러운 바를 씻어주려 했던 것이다. 이를 안 익선도 도망해 버리자 대신 익선의 만아들을 잡아갔다. 그 때는 동짓달의 몹시 추운 날이었는데 익선의 아들을 성 안의 연못에 목욕을 시켰더니 얼어 죽었다.

大王이 이 말을 듣고 어명을 내렸다. 牟梁里 사람으로 벼슬하는 자는 모두 쫓아버리고 다시는 관청에 나오지 못하게 하였으며 승복을 입지 못하게 하였다. 만약 승려가 된 자가 있어도 큰 절에는 들지 못하게 하였다.

한편 侃珍의 자손은 坪定戶孫(당나라에서는 한 마을의 사무를 관장하는 戶를 坪定戶라 하였음)으로 삼아 특별히 표창하게 하였다. 圓測法師는 해동의 큰 스님이지만 모량리 사람이므로 국가가 僧職을 주지 않았다.

오래 전 죽지랑의 아버지 述宗公이 삭주도독사가 되어서 임지로 부임하게 되었을 때 마침 삼한에 병란이 일어나 기병 3천 명으로 그를 호송하게 하였다.

일행이 竹旨嶺에 이르자 한 居士가 고갯길을 닦고 있었다. 술중공은 거사의 길 닦는 그런 모습을 보고 歎美하였다. 居士 역시 공의 위세가 심히 빛나는 것을 좋게 여겨 서로의 마음이 感應하게 되었다.

그 뒤 述宗公이 任地에 도착한 지 한 달이 지나서 거사가 방으로 들어오는 꿈을 꾸었다. 공의 부인 역시 같은 날 똑같은 꿈을 꾸었으므로 더욱 놀람과 이상하게 여겼다. 공은 다음날 사람을 보내어 거사의 안부를 물었더니 “거사가 죽은 지 며칠이 되었다.”고 하였다. 그 사람이 돌아와 말하는 것을 들어본즉 거사가 죽은 날이 공이 꿈꾼 날과 일치하였다. 공은 말하기를 “아마 거사가 우리집에 태어날 것 같소.” 하였다.

술중공은 다시 군사들을 보내어 고개 위 북쪽 봉우리에 그를 장사지내게 하고 그 무덤 앞에 돌미륵 하나를 세우게 하였다.

공의 부인은 꿈꾸던 날로부터 태기가 있어 아들을 낳고 이런 이유로 이름을 竹旨라 했다. 죽지는 자라서 유신공을 따라 副元帥가 되고 삼국을 통일하였다. 眞德, 太宗, 文武, 神文 4대에 걸쳐 재상이 되어 나라를 안정시켰다는 것이 이야기의 전부다. 그리고 이어서 득오가 언젠가 지었다는 향가 한 편이 소개된다. 『三國遺事』의 설화를 현대어로 해석된 향가의 내용은 다음과 같다.

孝昭王代 竹旨郎²⁾

간 봄 그리워
 모든 것이 서러이 시름하는데
 아름다움 나타내신
 얼굴에 주름살이 지려 하웁니다.
 눈 돌이킬 사이에나마
 만나뵙기를 어떻게 만드리.
 죽지랑이여, 그리는 마음의 가는 길
 다부썩 우거진 마을에 잘 밤이 있으리까.

[삼국유사 권2 기이, 효소왕대 죽지랑]

2) 林基中, 『우리의 옛노래』, 현암사, 1993, pp. 36~8.

설화 원문의 註釋과 향가의 現代語釋은 위의 저서에서 인용한다. 향가와 그 관련 설화 연구에는 두루 알려진 바와 같이 異說이 부지기수로 많다. 현재까지의 연구 성과로 보아 林基中의 이 저서는 특히 향가의 현대어석에 있어 批評版으로 평가될 만한 최근의 두드러진 업적이다.

위에서 검토한 바와 같이 이 설화는 插入敍事에 의해서만 이야기가 전개되고 있다. 처음부터 끝까지 중심인물인 竹旨에 관련해서 사건이 발생하고 종결된다. 한 서사 안에서 중심이 되는 서사는 여타의 서사 갈래들을 끌어들이며 하나의 서사가 되도록 견인한다. 여타의 서사가 중심서사에 이끌려 들어갈 때 최종적으로 독자성을 지키지 못하는 경우도 있고 독자성을 유지하면서 중심 구조에 통합되는 경우도 있다. 독자성이 유지되는 것을 삽화 또는 삽입서사라고 부를 수 있겠으나, 어느 경우도 중심서사에 복종함으로써 서사 구조의 통합적 요구에 반발하지 않기로는 마찬가지 성질이라 말할 수 있다.³⁾

이 설화에는 등장인물이 다수 등장하고 있지만 「광덕 엄장」 이야기나 「부득박박」의 이야기처럼 複數 主人公은 등장하지 않는다. 시종 竹旨 한 사람에 연관되는 이야기를 전개하기 위해서 다수의 인물이 출몰할 뿐이다. 물론 등장인물 중에는 竹旨와 원거리에 놓인 인물의 이름도 등장하지만(圓測法師 등) 결과적으로는 竹旨郎의 사건에 유기적 연관을 만들어내고 있다. 즉 모든 사건이 竹旨郎에 집중되면서 單純說話의 양상을 보여주고 있는 것이다.

이 설화가 가진 또 하나의 특징은 과거의 이야기인 竹旨의 출생담이 敍事의 後半을 차지하고 있다는 점이다. 이것은 고대설화 뿐만 아니라 근대설화에서도 좀체 보기 드문 서사양상이라 할 만하다.⁴⁾ 설화가 서사의 진행을 시간의 순차에 따라 계기적으로 진술하는 가장 중요한 원인은 짧은 이야기라는 양식의 특성에서 유래한다. 그러나 설화에서 “서사의 발생시간”과 “서사 대상의 발생시간”을 구분해서 논의하는 프랭스의 이론을 참고하면,⁵⁾ ① 서사가 서사 대상보다 뒤에 오는 경우 ② 서사가 서사대상보다 앞서는 경우 ③ 두 가지가 동시에 발생하는 경우 등으로 나누어 설명하고 있는데, 竹旨郎 이야기는 ②의 유형에 해당된다고 할 수 있다. 두번째의 경우는 「예언적 서사물 predictive narrative」에서 흔히 발견되는 것인 바, 예컨대 “너는 너의 아버지를 죽이고 나서 너의 어머니와 결혼을 하게 될 것이다.”라는 경우가 그것이다. 이 때 서사 대상보다도 아버지를 죽이고 어머니와 결혼한다는 서사가 앞쪽에 놓인다. 이것은 竹旨郎의 아버지와 어머니가 같은 날 밤에 거사의 꿈을 똑같이 꾸고 나서 거사가 그 집의 아들로 태어나리라고 말하는 것과 서사적 유사성을 갖는다. 『외디프스 왕』의 경우 예언은

3) 제랄드 프랭스 Gérard Prince, 崔翔主 譯, 『敍事學』, 문학과 지성사, 1988, pp.58~9. 이 책에서 저자는 “어느 경우에 있어서나 최종적으로 모든 여타의 서사를 끌어들이는 서사가 主敍事이고 나머지는 二次敍事, 三次敍事 등으로 지칭할 수 있다.”고 하여 중심서사를 주서사, 여타의 서사를 2차, 3차로 설명한바 있다.

4) 朴魯堉은 그의 저서 (『新羅歌謠의 研究』, 悅話堂, 1990, p.120)에서 “竹旨郎條 기록 撰者인 一然이 시간상의 선후를 전혀 무시하고 질서없이 편집, 구성해 놓은 기록문이라고 생각한다.”하고, “이러한 기록상의 無系統性 내지는 無雜性이 바로 遺事다운 특색”이며 “紀年體의 正史類가 아니라 보다 많이는 漫筆體 野史類의 古書이기 때문에 나타난 필연적 경향”이라 주장한다. 이러한 주장은 竹旨說話 등을 설화의 범주에서 논의하기보다 歷史書, 野史의 記錄物로 성격을 규정하는 데서 비롯하는 전형적인 실증주의적 연구 태도의 소산이라 할 수 있다.

5) 제랄드 프랭스, 위의 책, pp.46~7.

서사의 앞에 놓임으로써 극적 진행을 극도로 긴장시키는 데 결정적 역할을 담당하지만, 竹旨說話의 경우는 꿈의 豫徵이 後置되어 있어서 전혀 다른 양상을 나타낸다. 그 점을 이해하기 위해서 한번 더 프랭스의 견해를 빌린다면 다음과 같이 이해될 수 있을 것이다. “사실에 있어서 일련의 이야기된 사건들에서 우리는 前景化 foregrounded된(또는 의견상 보다 더 중요한) 사건들은 현재로 처리하고, 背景化된 backgrounded 사건들은 과거로 처리하게 된다.”⁶⁾ 竹旨의 설화에서는 프랭스의 설명과 같이 보다 더 중요하다고 생각되는 익선의 이야기가 前景化되고, 竹旨의 출생은 背景化된다. 배경화된 竹旨의 예상되지 않은 출생담이 설화 전체에 무게를 주는 것은 사실이지만, 竹旨說話는 역시 득오의 차출과 익선의 탐욕, 정부의 처벌로 인한 모량리 사람들의 이야기에 중심을 두고 있기 때문이다.

竹旨설화의 이러한 특징은 다른 한편으로는 역사상 실재했던 인물의 이야기라는 점과 관련이 있을 듯하다. 프랭스의 이론을 참고하면서 보아 온 바와 같이, 이 논문이 다루는 여러 편의 설화들에 대해서 서사의 일반적인 이론들은 상당부분 유용하게 참작할 가치를 가질 수도 있다. 그러나 『三國遺事』의 설화는 대부분 神話나 傳說의 갈래에 속하기 때문에 民譚을 중심으로 해서 개발된 서구의 서사학적 논리들은 본 연구와 같은 경우에 그리 유용하지 않아 보인다. 프로프이나 그레마스 등이 설화연구의 필수적 방법으로 제시하는 敘事文法은 특히 個人史 같은 것에 치중하는 전설의 경우 거의 들어 맞지 않는다. 프로프는 “담화의 부분들 즉 그들의 변화법칙에 따라 배열된 어떤 부류의 말들에 대한 아무런 지식도 없이 한 언어가 살아 움직이는 것을 이야기하는 것이 가능한가? 살아있는 언어는 하나의 구체적 사실이며 문법을 그것의 抽象的 基層”이라 지적하고, “단 하나의 구체적 사실도 이러한 추상적 基盤들에 대한 연구없이 설명될 수 없다.”⁷⁾고 단언한다.

추상적 기층 abstract substratum 또는 추상적 기반 abstract basis으로 설명된 서사문법은 잘 알려진 바와 같이 『民譚의 形態學 Morphology of the Folktale』에서 그 구체적인 윤곽을 나타낸 바 있다. 그는 백 개의 이야기를 상세하게 분석한 뒤 그것들은 모두 서른 한 개의 機能 function으로 구성되어 있다고 결론지었던 것이다.

역사적 사실과 유관한 신화, 전설의 양식으로 구술 또는 기술된 경우 이들 모두를 說話 narratology와 敘事 narrative의 범위 안에서 민담과 동일한 분석적 기준을 적용할 수 있다고 생각하는 것은 오류가 된다. 특히 전설의 경우 공통된 몇 가지 특징은 찾아낼 수 있어도 구조화된 서사문법을 찾아내어 규칙을 만들어내기란 쉬운 일이 아니다. 윌리스 마틴의 말과 같이 “인류학자들에 의해 연구된 이야기 중 많은 것은

6) 제랄드 프랭스, 앞의 책, p.49

7) Wallace Martin, *Recent Theories of Narrative*, Cornell Univ. Press, 1986, p. 92. V. Propp의 주장을 재 인용.

같은 방식으로 끝난다. 그것들은 역사 이전 또는 신화적 시간 속에서 일어나서 ‘사람들’ 즉 우리 자신과 우리의 일상적 세계의 도래로 끝난다.”⁸⁾는 설화 일반의 서사적 특징은 대체로 신화, 민담 및 전설 등이 공유하는 특징으로 어느 정도 수용할 수 있을지도 모른다. 왜냐하면 설화 속에는 대체로 역사 이전이나 신화적 시간이라고 인정할 만한 비밀상적 세계와 일상적인 세계 사이의 갈등을 통해 궁극적으로 살아있는 자들의 일상에 간여하기 때문이다. 이런 종류의 논의는 서사물에 있어서 종결 처리가 어떻게 이루어지는가에 대한 관심으로서는 매우 유익할 수 있으나 竹旨說話와 같은 전설이 서사양식을 특징짓는 변별적 조건을 규명하는데 그다지 유용한 관점은 못된다.

傳說(Legend, Saga)의 전파론적 관점과 원천연구의 문제를 유보하면서 그 장르적 특성에 유의한다면, “일정한 민족 혹은 지방에서 民間에 의해 내려오는 설화”⁹⁾라는 설명방식을 수용할 수 있다. 여기에는 물론 앞뒤로 첨가되어야 할 다른 장르에 비교해서 구별되어야 할 조건들이 적지 않다. 가령 우리나라에서는 전해 내려오는 모든 이야기의 總稱을 傳說이라고 불렀다든가, 『漢書 藝文志』에서 말한 “下及諸子傳說 皆充秘府”의 ‘傳說’ 역시 전해 내려오는 이야기 모두를 의미한다는¹⁰⁾ 설명 등은 그 앞에 놓인다. 그러나 “神話가 神格 中心이라면 傳說은 인간과 그 행위를 주제로 한 이야기”라는 설명이라든가, “역사적 事實을 표현하는 것과 이 전설과의 거리는 불가분의 위치”¹¹⁾에 있다든가 하는 설명 등은 그 뒤에 놓인다.

竹旨說話를 비롯한 향가 관련 설화들 역시 역사적 사실에서 유래하는 實在했던 사건, 실재했던 인물의 행위에 관한 이야기가 대부분이다. 그런 관점에서 이 설화들은 전형적인 전설의 양식을 갖는다고 규정할 수 있겠다.

전설이 역사적 사건이나 인물에 근거를 둔다는 문제는 종종 설화 전체를 온전한 歷史 記述物이나 史書類로 취급하려는 학문적 욕구와 갈등을 일으키는 요인이 되곤 한다. 실상 전설에서 허황되거나 과장된 설화적 요소와 신비적 요소를 제거해 버린다면 거기에 남는 것은 단순하고도 초라한 역사적 사건의 편린 뿐이다. 그 편린을 놓고 역사적 사실이나 이야기나를 구분하기란 불가능한 일이다.

특히 『三國遺事』의 경우 전체적인 내용은 古朝鮮의 건국 신화에서 통일신라의 멸망에 걸치는 장구한 시대적 배경을 담고 있고, 단편적이기는 하지만 諸國의 明滅과 諸王의 역사적인 주요 사건을 여러 유형으로 다루고 있다. 그런데다가 古代史의 자료가 대부분 유실된 상태여서 역사 記述과 연구에 있어 『三國遺事』의 중요성은 거듭 강조되어도 부족할 지경이다.

8) Wallace Martin, 앞의 책, p.84.

9) 張德順, 『韓國說話文學研究』, 서울대출판부, 1987, p.7.

10) 위의 책, pp.6~7

11) 위와 같음.

그러나 이 책을 역사학적 자료로 취급한다는 것과, 이 책 전체를 史書로 규정한다는 사실엔 차이가 있다. 다른 문제는 접어두기로 하고 ‘遺事’라는 語義에 대해서만 몇 가지 검토해 보기로 하자. 崔南善의 『三國遺事解題』를 토대로 해서 이 말의 뜻을 살펴보면 대략 다음과 같다.

그러나 이 책을 역사학적 자료로 취급한다는 것과, 이 책 전체를 史書로 규정한다는 사실엔 차이가 있다. 다른 문제는 접어두기로 하고 ‘遺事’라는 語義에 대해서만 몇 가지 검토해 보기로 하자. 崔南善의 『三國遺事解題』를 토대로 해서 이 말의 뜻을 살펴보면 대략 다음과 같다.¹²⁾ 첫째, 遺事란 正史에서 누락된 잡다한 사실을 의미한다. 둘째, 중국의 책 제목에서 사용된 용례와 비교해 보면 잡기, 잡사, 漫錄 등과 유사하다. 셋째, 이런 것들은 통시적 역사 기술 양식이 아니라 한 시대 또는 한 사건의 세세한 緣故를 기술하는 방식이다. 넷째, 가령 중국의 『開元天寶遺事』라는 책은 唐 玄宗 때 正史에 누락된 이야기들이 민간에 전하고 있는 것을 찾아 채록한 것인데, 뒷날 이 책을 淸 四庫全書에서는 小說家類 雜事之屬에 분류해 넣었다. 다섯째, 遺事を 오늘의 관점으로 보면 신문의 잡다한 보도, 특히 사건기사 같은 종류로 볼 수 있다.

위의 설명에서도 보여지는 것처럼 遺事란 결코 正史가 아니며 엄정한 事實의 기록도 아니다. 유사 장르적 개념이 모호하고 광범위한 것은 분명하지만 그 대체적 윤곽은 敘事的인 것, 통시적 역사 기술 방식이 아니라 한 사건의 세세한 緣故를 구체적으로 기술하는 것, 雜事나 漫錄類에 가까운 것, 표면적 사건 기술이 아니라 사건의 내면적 의미와 성격에 비중을 둔 것, 오늘의 관점으로 보면 신문의 사건기사 즉 에피소드 같은 것으로 볼 수 있다는 것을 이해하게 한다. 유사 이러한 속성은 『三國遺事』가 신화나 전설이라는 설화 양식에 기반을 두고 만들어졌으리라는 점을 바로 짐작하게 한다. 正史는 아니지만 史實에 근거를 둔 이야기, 이야기이면서 동시에 역사적 사실에 의존하는 설화의 형태란 바로 전설 또는 신화일 수밖에 없다. 향가 관련 설화 역시 대체로 그러한 특성에 의해서 기술된 전설의 양식을 갖는다.

그러므로 전설은 역사적 史實에 근거를 두는 한, 설화적 陳述의 策略으로서 眞實의 탈을 쓴다. 허구의 이야기가 아니라 실제로 존재했던 사건이나 인물을 통해 이야기함으로써 민담과는 출발부터 다른 방식을 취한다.¹³⁾ “옛날 옛적, 어느 시골에...” 가 아

12) 洪起三, 「三國遺事의 文學的 意義」, 月刊《海印》, 海印寺出版部, 1992, 7, pp. 23~5 참조

13) 傳說에 대하여 柳田國男은 그의 『民俗學辭典(東京堂, 1966)』에서 ① 전설은 반드시 구체적 사물(증거)과 관련하여 설명된다. ② 사람들은 반드시 전설에 관련되는 사실을 전설이라고 믿는다. ③ 전설은 끊임없이 歷史化, 合理化하는 성격을 갖는다. ④ 전설은 그 화법에 있어 일정한 틀이 없이 자유롭고 소박하게 이야기된다고 설명한다. 그 역시 전설의 배경(시간과 공간)과 인물이 대체로 규정적이라는 조건을 인정하고 있으나 사실과 허구가 어울려 하나의 敘事로 통합되는 과정엔 그다지 주의를 기울이지 않는 것으로 보인다. 또한 사람들이 전설을 진실이라고 믿는다는 주장보다는 사실처럼 생각되도록 이야기꾼이 이야기하는 전설의 형식에 더 주목해야 옳을 것이다.

나라 사건의 공간적 시간적 배경은 구체화되며 이름없는 나뭇꾼이나 소년이 아니라 실존 인물의 이름과 구체적 행적을 이야기한다. 민담의 이야기꾼이 처음부터 허구를 이야기하는 태도를 취한다면 전설의 이야기꾼은 듣는 사람에게 사실을 들려주겠다고 약속하는 것이다. 전설이 꾸며진 이야기이든(fabulat) 경험담에 준하는 이야기(memorant)이든 이런 약속의 방식은 동일하다. 근본적으로 전설의 특징은 “이야기된 것을 사실로 간주하는 Fürwahrhalten 경향”¹⁴⁾이 있기 때문이다. 그러니까 이야기의 전제 또는 출발에 있어서 민담을 믿기 어려운 허구 fabula incredibilis로, 전설을 믿을 만한 허구 fabula credibilis로 부른 것은 정당한 셈이다.

그러나 과연 이야기의 결과까지도 믿을 수 있는 것과 믿을 수 없는 것의 차이로 받아들여질 수 있을까. 民談의 受容者보다도 전설의 受容者의 경우가 훨씬 난처해지는 것은 사실로 시작해서 사실을 이탈하는 그 엄청난 모순을 어떻게 받아들일 것인가 하는 점 때문이다. 전설이 사실을 이야기하는 척 하다가 受容者에게 일격을 가하는 가장 흔한 방식이란 奇蹟이나 종교적 신비체험 같은 고단위 충격을 제시하는 유형이라 할 수 있다. 李相日은 “역사와 구별되는, 비합리적 신비적 체험의 설명으로서의 전설이 그 전설의 구성을 위해 畏敬의 秘儀 mysterium tremendum로 다스려지는 超越 numinos의 대상을 그 영역에 받아들일 때, 거기에는 어쩔 수 없이 기적과 같은 초월적 요소가 들어가지 않을 수 없다.”¹⁵⁾고 지적한 바 있다. 전설은 기적이라고 부를 만한 여러 요소들, 가령 신비체험,神通력, 呪力, 동물의 化人 등의 초월적 세계와 일상적 세계를 왕래한다.

이와 같이 두 이질적인 세계의 왕래가 이루어지는 것은 사실에서 시작하여 사실적 수준을 배반하는 전설의 서사양식이 갖는 특성 때문이다. 竹旨라는 실존했던 인물에 관한 이야기, 가령 그가 述宗公의 아들이고 화랑이며 많은 戰功을 세웠다는 사실 등은 역사적 사실에 속한다. 그러나 居士와 관련된 그의 출생담은 역사적 사실과는 전혀 무관한 설화적 사실에 해당된다고 말할 수 있다. 설화적 사실이라는 개념이 명확치 못하다면, 허구적 사건이라는 말로 대체해도 무방하다. 전설의 敍事가 포괄하는 이와 같은 두 개의 영역이 하나의 설화를 이루어냄으로써 설화 受容者는 역사적 사실에 대한 호기심을 극대화하면서 한편으로는 事實로 위장된 서사 전개에 거의 무방비 상태로 이끌려 들어가는 재미를 누릴 수 있다. 이러한 전설의 서사구조를 문법적으로 설명한다면, 역사적 사실이 主語機能으로, 설화적 사실은 述語機能으로 나뉘어져서 主述關係가 하나의 문장, 즉 하나의 설화를 이루는 것으로 이해할 만하다. 이를 요약하여 도식화하면 다음과 같다.

14) 李相日, 「說話장르論」, 金烈圭 外, 『民談學概論』, 一潮閣, 1983, p.51.

15) 李相日, 위의 글, p.52

傳說의 樣式的 特性

敘事의 性格	史實的 部分	虛構的 部分
敘事機能	主語的	述語的
登場人物	고유명사	고유명사 또는 허구적 인물
背 景	규정적	규정적 또는 비규정적

극도로 단순화한 위의 도식은 주어, 술어의 범위를 넘나드는 여러 요소의 相關關係가 있으나 가장 핵심적으로 서사 양상을 결정하는 것은 위의 두 가지 요소다. 역사적 사실은 事實의 眞僞를 가리는 근거에 있어서나 시간과 공간적 배경에 있어서 구체적이고 實在的이며 또한 日常的이다. 그러나 述部를 이루는 敘事部分은 구체적이기보다 추상적이며, 實在的이기보다 神秘的이고 日常의 세계를 다루기보다 超越的 세계를 다룬다. 이것은 전설이라는 서사양식의 한 운명이다. 그런 이유로 主語部分에 대한 연구와 분석을 위하여 필요한 것은 각종 史料, 이를테면 歷史學의 도움이다. 그러나 述語部分을 위해 필요한 것은 역사학이 아니다. 경우에 따라 보조과학의 형태가 전혀 다를 수밖에 없으나, 述語를 위해 필요한 것은 民俗的 시각, 인류학과 종교학의 방법, 그리고 설화학이나 심리주의 또는 神話 原形의 이론 등 다수의 인접분야가 통합적으로 적용될 경우가 많다. 만약 전설의 연구에 있어서 主語部分조차도 述語에 대한 이해방식을 적용한다면 역사적 사실과 허구적 사실이 만들어내는 설화적 긴장을 놓치게 될 것이고, 전설에서 수용자가 취할 수 있는 교훈적 감동이 민담의 단순한 흥미 정도로 전환될 것이며, 부정할 수 없는 일정 부분의 역사적 사실마저 부정하게 되는 오류를 범하게 될 것이다. 반대로 述語部分을 主語研究의 시각으로 분석, 이해할 경우 이것은 더욱 심각한 폐해를 초래할 수 있다. 특히 역사학적 입장에 선 학자들의 경우 설화적 사실 모두를 일체의 역사적 사실로 바꾸기 위해서 실로 어이없는 무리를 저지르는 경우가 많다. 가령 처용을 이슬람 상인으로 해석한다든가, 또는 지방 호족의 子弟로 본다든가 하는 따위가 그 대표적 사례이다. 이것은 방법의 폐해이며 역사학의 무절제한 남용이다.

향가 관련설화의 대부분이 奇蹟과 같은 超越的 문제를 이야기하는 이유는 향가가 대체로 呪歌의 성질을 가지고 있다는 조건과 관련된다는 것이 학계의 일반적 견해로 보인다. 竹旨說話의 경우에서도 竹旨의 부친인 述宗公이 우연히 만났던 한 居士의 꿈을 꾸고 竹旨를 낳는다는 이야기는 이미 日常을 벗어난다. 더구나 竹旨의 어머니도 같은 날 남편과 똑같은 꿈을 꾸고 수태함으로써 竹旨 出生은 神秘化되며 居士가 죽고 竹旨로 환생했다는 이야기는 竹旨의 비범함을 암시하는 초월적 조건을 충족시킨다. 이제 竹旨의 출생과 「紀異」篇目を 간단히 검토해 보자.

Ⅲ. 紀異와 輪廻轉生

『三國遺事』의 절반 정도를 차지하는 「紀異」편은 앞에서도 지적한 바와 같이 怪力亂神의 非日常의 세계를 이야기하고 있다. 그 중에서도 帝王과 非凡한 인물의 출생담이나 경이로운 일화 등이 주류를 이루고 있는데, 이는 『三國遺事』의 敍에서 밝힌 전체적 방향에 잘 부합되는 것이기도 하다.

「紀異」의 篇目 性格을 규명한 한 연구자는 “紀異篇은 史書의 本紀와 유사한 양상을 띠고 있는 반면, 餘他篇은 高僧傳과 유사한 양상을 띠고 있다는 차이점이 있다. 「紀異」一은 檀君에서 삼국통일 이전까지의 歷史가, 「紀異」二는 삼국통일에서부터 高麗建國 이전까지의 歷史가 설화를 통해 시대순으로 서술되고 있다. 이러한 「紀異」篇의 성격은 「紀異」라는 篇題에서도 잘 드러나고 있다.”고 설명한다. 이어서 紀異는 통상 ‘神異를 기록한다’는 뜻으로 풀이되고 있으나 紀가 記의 뜻으로 국한되는 것이 아니라 “總要之名으로서의 ‘本紀’라는 의미”가 더욱 타당하다고 주장한다.¹⁶⁾

이와 같이 紀異를 “神異를 기록한다”는 뜻보다 本紀의 뜻에 더 비중을 두고 해석하는 관점에 동의할 수 있다. 다만 『三國遺事』 편목의 설정은 큰 윤곽에 있어서 합당한 편이나 모든 설화가 편목에 기계적으로 부합되지 않는다는 점도 분명하다. 가령 「感通」篇의 설화들은 ‘感通’이 의미하는 六通三明이나 超能力이라는 성격에 일률적으로 부합하지 않으며, 竹旨는 帝王이 아니어서 本紀의 뜻에 기계적으로 부합하지 못한다. 또한 敍에서 밝힌 것처럼 帝王의 出生에 관한 이야기가 紀異篇의 성격인 것으로 밝혀져 있으나 「水路夫人」설화는 명백히 出生譚이 아니다. 그러나 紀異의 대체적 윤곽은 本紀의 성격이 중심을 이루고 있고 感通篇의 설화 역시 대체로 편목에 부합한다.

竹旨는 비록 제왕이 아니나 비범한 인물이고 그의 출생은 怪力亂神의 신화적 사건은 아니지만 이미 超越의 세계에서나 가능한 사건의 순서를 밟는다. 竹旨의 아버지인 述宗公이 만난 居士란 불교의 在家 修行者의 신분이고 그 거사가 輪廻轉生의 방식으로 술종공의 아들로 태어나는 것은 불교적 교의의 과제이며, 죽은 거사의 무덤에 미륵불상을 세워주는 술종공의 태도는 불교적 聖事에 해당된다. 그리고 그러한 불교적 신비체험의 결과로 竹旨의 탄생은 설명되며 ‘만남-죽음-還生’의 세 단계는 전적으로 불교적 教義에 관련된다. 즉 불교에서 말하는 輪廻轉生¹⁷⁾의 과제에 해당되는 것이다.

16) 金文泰, 『三國遺事』의 體裁와 性格, 《陶南學報》第12輯, 陶南學會, 1990. p.76. ‘紀’, ‘本紀’ 등과 관련해서 그는 다음과 같이 註釋하고 있다. 즉 『禮樂記』에 ‘中和之紀’라는 말이 있는데 그 註에 “紀, 總要之名也”라 풀이되어 있는 것. 諸橋徹次(『大漢和辭典』卷八 紀)가 紀를 “歷史で帝王の事蹟をまとめ記した部分, 本紀”라고 밝힌 것을 예로 들고 있다.

17) 이소노가미 겐이찌로, 朴熙俊 譯, 『輪廻와 轉生』, 高麗苑, 1991.

저자는 이 책에서 輪廻와 轉生을 구분하고 있다. 전자는 生死를 되풀이하기를 기차바퀴가 돌아가듯이 끊임없이 반복하기 때문에 流轉과 같은 뜻이며, 轉生은 영혼이 하나의 생명체에서 다른 생명체로 단

애당초 인도에 오랫동안 그리고 광범위하게 뿌리내린 民間信仰의 하나가 輪廻思想 이었고, 그것은 生의 不滅性을 희구하는 인류 고대사회에서 약간의 형태적 차이는 있으나 전반적으로 나타난 신앙의 형태이기도 하다. 그러나 이것이 불교에 유입되면서, 輪廻의 교리를 제거하고서 불교를 설명하기가 어려울 만큼 중심 교의로 자리잡게 되었다. 尹浩眞은 “만약 윤회사상을 불교에서 제거해 버린다면 불교라는 구조물은 그대로 무너져 버리고 말게 될 것”이라는 A. Foucher의 글을 인용하고서, “불교의 모든 교리는 윤회를 인정하는 데서 그 존재이유를 가지게 되는데, 그것은 불교의 궁극 목적이 윤회라는 고타의 바퀴에서 벗어나는 것이기 때문”¹⁸⁾ 이라고 설명한다. 이를테면 윤회란 불교 교리 전체의 바탕 또는 불교라는 거대한 구조물을 떠받치고 있는 두 개의 기둥 중 하나라고 이해할 수 있다. 또 하나의 기둥은 空思想으로 이해하여야 할 無我的 사상이다. 고정불변의 자아란 존재하지 않는다는 이 無我理論은 궁극적 實在로서 自我를 주장하는 데카르트 류의 모든 사상과 대립한다. 尹浩眞은 “나’를 알아본 결과, 그 결론은 ‘나’라는 것이 固定不變하는 實體의인 것이 아니라 몇 종류의 要素들이 임시로 모여서 이루어진, 실체가 없는 존재, 즉 ‘無我的인 것’이었다.”¹⁹⁾ 고 말하고, “나를 부정하는 것[無我], 그것은 果報과 윤회를 부정하는 것이다. 죽음은 바로 열반, 즉 다시 태어나지 않는 것이 될 것”이라는 뿌생의 주장을 첨가한다.²⁰⁾

無我和 輪廻는 이와 같이 서로 모순되는 대단히 難解한 과제를 보여준다. 윤회를 위하여 반드시 필요한 전제는 무엇인가 윤회의 주체가 있어야 하고(즉 不滅의 自我가 전제되어야 하고) 무아의 이론은 고정불변의 자아를 부정해야 성립되는 것이다. 그러나 설화에서는 이 난해하고도 모순되는 敎理의 갈등을 취하지 않는다. 無我的 이론이라는 형이상학적 관념은 좀체 서사의 생리와 결합되기 어렵지만 죽은 사람이 새로운 인간으로 再生하는 이야기는 충분히 경이롭고 흥미진진한 설화적 상상력을 부추기는 것이다. 더구나 인간이 인간으로만 환생하는 것이 아니라 호랑이, 새, 나비, 꽃, 풀 또는 돌과 같은 광물이 되기도 한다.

사람이 죽어서 다른 사람으로 태어나거나 사람 아닌 다른 유형의 존재로 轉生한다는 인류의 관념은 비단 인도의 민속신앙에서 나타나는 종교적 현상만은 아니다.

우리나라의 古說話 분석을 통해서 原始宗教思想을 연구한 朴湧植의 견해에 따르면, 영혼불멸사상을 담고 있는 설화들을 다섯 가지로 나눌 수 있는 바, ① 難魂型 ②

순히 옮겨가는 것을 의미한다고 한다. 竹旨說話의 경우, 居士가 죽어 竹旨로 태어나는 것에 국한해서 설명하자면, 이는 轉生에 해당된다고 말할 수 있으나 그 先後의 전체적 원리는 윤회에 해당된다고 볼 수 있겠다.

18) 尹浩眞, 『無我, 輪廻問題의 研究』, 民族社, 1992, p.12.

19) 위와 같음.

20) L. de La Vallée-Poussin, *Bouddisme, Opinion sus l'histoire de la dogmatique*, pp. 55-6, 1930, Paris, Beauchesne, 위의 책에서 재인용.

再生型 ③ 還生型 ④ 幻生型 ⑤ 空唱型 등이 그것이다. 그 중 還生型은 다시 ① 人道還生 ② 動物還生 ③ 植物還生 및 ④ 鑛物還生 등 네 가지로 나눌 수 있다고 하면서, “한국에 있어서 靈魂의 肉體還生에 대한 原始人의 觀念은 古代 敘事詩에서 원시적 直接 投身로, 또는 꿈의 象徵을 빌어서 형상화 되었음을 알 수 있다. 그러나 불교의 침투 이후 靈魂의 肉體還生에 대한 원시적 관념은 불교의 目的論的 來世觀으로 말미암아 본래의 양상이 왜곡되어 그것의 業報輪廻思想이 급기야 도덕적 종교적 因果關係를 구성하여 肉體還生에 그 어떤 도덕적 종교적 가치관을 부여하기에 이르렀음”을 설명한다.²¹⁾ 즉 古說話의 환생 모티프는 불교유입 이전에 이미 영혼불멸의 고대적 관념으로 나타나 있다가 불교 전파에 따라 종교적 양상으로 모습을 갖추기 시작했다는 주장이다.

金鉉龍은 竹旨說話와 함께 佛國寺를 지은 金大城 說話, 晉나라의 王珉 說話 및 『三國遺事』 卷五의 「孝善」편에 수록된 眞定寺 說話 등을 예로 들어 환생 설화의 불교적 특질과 교훈적 요소들을 밝힌 바 있다.²²⁾

竹旨說話의 해석에서 한 가지 유의할 점은 居士의 무덤에 述宗公이 미륵불을 세워 주었기 때문에 그 공덕으로 竹旨가 탄생했는가, 그렇게 설명될 수 없는가 하는 관점이다. 金鉉龍은 “居士가 죽은 날 述宗公 내외분의 꿈에 동시에 그 거사가 나타나게 되고, 그를 장례지내 주었으며, 미륵불까지 세워 명복을 빌었는데, 그때부터 잉태되어 竹旨郎이 탄생하게 되었다.”²³⁾ 고 풀이한다. 또 趙東一은 “竹旨郎은 이름난 화랑이며 장군이었다. 진덕왕 때 김유신과 함께 國事를 논의하던 述宗公의 아들이며 신분은 물론 眞骨이다. 아버지가 미륵상을 세운 뒤 그 공덕으로 태어났다.”고 설명한다.²⁴⁾ 三品彰英의 견해도 이와 유사해서 “花郎 竹旨郎은 竹旨領의 居士의 化身인데, 그 부모가 嶺上의 北峰에 돌미륵을 안치했던 영험에 의해 태어났다고 전해지고 있는 이야기”라고 해석하는 것이다.²⁵⁾

위의 세 학자는 述宗公이 居士의 무덤에 미륵불을 세워준 공덕 또는 영험으로 竹旨가 출생했다는 관점을 제시하고 있다. 그러나 原文에는 미륵불 조성(원인) → 竹旨의 탄생(결과)이라는 因果論的 진술이 나타나지 않는다.

隔一朔 夢見居士入于房中 室家同夢 驚怪有(恐是太字或尤字)甚 翌日使人 問其居士安否 人曰 居士死有日矣 使來還告 其死與同日矣 公曰 殆居士誕於吾家爾 更發卒修葬於嶺上北峰 造石彌勒一軀 安於塚前 妻氏自夢之日有娠 既誕 因名竹旨……

21) 朴湧植, 『韓國說話의 原始宗教思想研究』, 一志社, 1984, pp.143~97.

22) 金鉉龍, 『韓國古說話論』, 새문社, 1984, pp.113~7.

23) 金鉉龍, 위의 책, p.113

24) 趙東一, 『한국문학통사 I』, 지식산업사, 1982, p.140.

25) 三品彰英, 『新羅花郎の研究』, 《論文集》第六卷, 平凡社, 1974, p.250.

위의 인용에서 확인되는 바와 같이 述宗公 夫妻가 居士의 꿈을 낳고 居士가 죽은 날은 동일하다. 그리고 방점 부분에서 보이듯 竹桴를 受胎한 것도 述宗公 부처가 꿈을 낳고 나이나 그것을 세우기로 결정한 날보다 앞서며, 이러한 진술은 미륵불을 조성한 사실과 竹桴의 수태라는 사실이 무관하다는 것을 의미한다. 즉 居士의 무덤에 미륵불을 세워준 공덕 때문에 竹桴가 출생할 수 있었던 것이 아니라, 居士가 죽으면서 스스로 述宗公 부처의 꿈에 동시에 나타남으로써 居士가 슬종공의 아이로 태어나리라는 것을 예견케 했던 것이다. 그러므로 위의 인과론적 견해는 원문에서 이탈되었다는 것이 분명해진다. 그러나 원문의 해석으로 따진다면 그러하지만, 화랑의 신분인 竹桴의 출생에 대해 위와 같은 적극적 해석이 불가능한 것도 아니다. 첫째는 비록 원문에 미륵불을 조성한 공덕으로 竹桴가 태어났다는 진술은 나타나 있지 않지만 居士의 무덤에 미륵불을 조성한 것은 사실이므로 그러한 공덕 때문에 竹桴와 같이 훌륭한 장군이 태어날 수 있었다고 해석한다고 해서 크게 그릇될 이유가 없다는 점이다. 또 다른 하나는 미륵이 곧 화랑의 표상이거나 화랑의 理想으로 신앙되던 신라시대의 종교문화적인 거대한 배경이 존재했다는 사실과도 무관할 수 없을 것이다.

그런 점에서 竹桴의 출생에 있어서 그의 前生の 인물인 居士의 무덤에 미륵불을 세워주었다는 사실에 주목할 이유가 있다. 이제 신라시대의 미륵신앙과 화랑의 문제를 검토해 보기로 한다.

IV. 花郎과 彌勒信仰

花郎이라는 青年組織이 결성되기 시작한 것은 신라 24대 眞興王 때이다. 23대 法興王은 신라에서 불교를 公認하고 弘布한 ‘興法の王’이라는 뜻에서 그의 諡號가 결정된 것도 잘 알려진 일이다. 그의 후계자인 眞興王 역시 ‘불교의 진리를 일으킨 왕’으로 평가될만큼 불교를 깊이 신앙한 임금이다. 진흥왕이 일곱 살의 어린 나이로 즉위하자, 攝政을 맡은 이는 法興王妃였다.王妃는 법흥왕이 出家하자 뒤따라 出家하여 永興寺를 창건하고 法名을 妙法이라 했다. 진흥왕 역시 晩年에 王位를 물려나 興輪寺에 머물며 法名을 法雲比丘라 하였고 王位를 떠나 削髮爲僧한 그의 행적에서도 보여지는 것처럼 그가 재위기간 중 불교를 통해서 신라를 理想國家로 건설하고자 힘썼으리라는 사실은 충분히 짐작할 만한 일이다.

진흥왕은 국가의 장래가 青年들에게 달려 있다고 생각하고 아마도 女性青年組織인 原花와 男性青年組織인 花郎이라는 青年結社를 구상했던 것으로 보인다.²⁶⁾ 이들 청

26) 『三國遺事』塔像 第四 「彌勒仙花 未尸郎 眞慈師」條에 보면 다음과 같이 화랑이라는 청년조직을 통해 나라를 일키려 했던 진흥왕의 생각이 나타나고 있다. “王又念欲興邦國 須先風月道 更下令 選良家男子有德行者 改爲花娘(郎과 同) 始奉國薛原郎爲國仙 此花郎國仙之始”

년조직은 전투집단이나 귀족자제들의 단순한 사교 모임이 아니라 무엇보다 불교적理想을 실현하기 위한 청년단체로 구상되었을 가능성을 배제할 수 없다. 金光永의 논문에 따르면 女性組織인 源花는 觀世音菩薩을 상징한 것이고, 남성조직인 花郎은 彌勒菩薩을 상징한 것이라 추정한다.²⁷⁾ 불교적 이상국가를 지향했던 진흥왕이 남녀 청년조직을 통해서 관음신앙과 미륵신앙이라는 정신적 두 支柱를 각각 구체화시키고자 의도했다는 논리는 당대의 여러 정황과 크게 모순되지 않는 것으로 보인다. 그러면 源花가 왜 하필 관세음보살을 상징하는가. 金光永의 해석은 다음과 같다.²⁸⁾ 첫째, 여성은 유순하여 남자의 性情을 조화한다는 이유도 있으나 그 보다도 관세음보살의 상징으로서 源花라는 女性 教導者를 創案한 것, 둘째, 관세음보살은 女身을 주로 한 慈悲相이며 教化의 상징이고 美麗의 극치라는 것 등을 그 이유로 들고 있다. 그러나 기록에 나타난 바와 같이 3백여명 중에서 源花로 선발된 南毛와 俊貞이 서로 질투하여 싸우게 되자 이 제도 자체를 없애게 된다. 그리고 나서 바로 조직된 것이 화랑이다.²⁹⁾

다음으로 花郎과 미륵보살의 관계는 어떻게 설명되는가. 역시 같은 글에서 金光永은 다음과 같은 몇 가지 사례에 주목한다. 첫째, 花郎의 대표자를 국가적 차원에서 인정하고 부른 것이 國仙이라는 명칭이다. 이 때 仙은 神仙의 仙이 아니라 미륵불을 의미한다는 것이다.³⁰⁾ 둘째, 『三國史記』 列傳 第一의 金庚信條 “公年十五才爲花郎…號龍華香徒”라는 구절에서 볼 수 있듯이 화랑을 ‘龍華香徒’라 불렀는데, 龍華란 곧 미륵을 의미하므로 花郎이 미륵보살에 바탕을 둔 청년조직임이 분명하다는 것이다.

花郎과 미륵불교와의 관계를 연구한 논문은 상당히 많은 편이나, 그 중에서 金煥泰의 「彌勒仙花考」³¹⁾가 가장 세밀한 논거를 제시하고 있다. 그가 논의의 대상으로 삼은 설화는 『三國遺事』의 「彌勒仙花 未尸郎 眞慈師」이다. 이 논문에서 도출된 주요 논점을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 花郎이 곧 僧侶는 아니지만 僧侶 중에 花郎이 되어 활동한 사례가 많다는 사실을 들어 花郎徒 創設의 근본 취의에 불교적 바탕이 있었음을 입증하려 하고 있다. 僧侶 郎徒의 예로 眞平王 때의 禪僧 惠宿이 國仙 好世郎의 郎徒였고,³²⁾ 『三國史記』 列傳에도 花郎 文努의 門徒에 僧 轉密이 있었다는 기사가 있다.³³⁾ 또한 孝昭王 때의

27) 金光永, 「花郎道 創設에 對한 小考」, 《東國思想》 제1집, 東國大 佛敎學會, 1958, p.31.

28) 金光永, 위의 논문, 같은 쪽.

29) 『三國遺事』 「眞興王 37年」條에는 다음과 같은 관련 기록이 있다.

“...三十七年 春始奉源花 (중략) 遂簡美女二人 一曰 南毛 一曰 俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於私第強勸酒至醉 曳而投河水以殺之 俊貞伏誅徒人失和罷散 其後更取美貌男子粧飾之 名花郎 以奉之徒衆雲集 云云”

30) 『三國遺事』 感通 第七 「月明師 兜率歌」 解曰에 “遠遊兜率大仙家”의 大仙家は 도솔천의 미륵보살을 의미한다. ‘仙’이 미륵을 의미하는 구체적 사례가 될 것이다.

31) 金煥泰, 「新羅佛敎研究」, 民族文化社, 1987, pp.671~82.

32) 『三國遺事』 義解 第五, 「二惠同塵」條.

33) 『三國史記』 卷 47 列傳 第7, 「金歆運」條.

위의 인용에서 확인되는 바와 같이 述宗公 夫妻가居士의 꿈을 낳고居士가 죽은 날은 동일하다. 그리고 방점 부분에서 보이듯 竹旨를 受胎한 것도 述宗公 부처가 꿈을 낳은 날이나 그것을 세우기로 결정한 날보다 앞서며, 이러한 진술은 미륵불을 조성한 사실과 竹旨의 수태라는 사실이 무관하다는 것을 의미한다. 즉居士의 무덤에 미륵불을 세워준 공덕 때문에 竹旨가 출생할 수 있었던 것이 아니라,居士가 죽으면서 스스로 述宗公 부처의 꿈에 동시에 나타남으로써居士가 술종공의 아이로 태어나리라는 것을 예견케 했던 것이다. 그러므로 위의 인과론적 견해는 원문에서 이탈되었다는 것이 분명해진다. 그러나 원문의 해석으로 따진다면 그러하지만, 화랑의 신분인 竹旨의 출생에 대해 위와 같은 적극적 해석이 불가능한 것도 아니다. 첫째는 비록 원문에 미륵불을 조성한 공덕으로 竹旨가 태어났다는 진술은 나타나 있지 않지만居士의 무덤에 미륵불을 조성한 것은 사실이므로 그러한 공덕 때문에 竹旨와 같이 훌륭한 장군이 태어날 수 있었다고 해석한다고 해서 크게 그릇될 이유가 없다는 점이다. 또 다른 하나는 미륵이 곧 화랑의 표상이거나 화랑의理想으로 신앙되던 신라시대의 종교문화적인 거대한 배경이 존재했다는 사실과도 무관할 수 없을 것이다.

그런 점에서 竹旨의 출생에 있어서 그의 前生の 인물인居士의 무덤에 미륵불을 세워주었다는 사실에 주목할 이유가 있다. 이제 신라시대의 미륵신앙과 화랑의 문제를 검토해 보기로 한다.

IV. 花郎과 彌勒信仰

花郎이라는 靑年組織이 결성되기 시작한 것은 신라 24대 眞興王 때이다. 23대 法興王은 신라에서 불교를 公認하고 弘布한 ‘興法の王’이라는 뜻에서 그의 諡號가 결정된 것도 잘 알려진 일이다. 그의 후계자인 眞興王 역시 ‘불교의 진리를 일으킨王’으로 평가될만큼 불교를 깊이 신앙한 임금이다. 진흥왕이 일곱 살의 어린 나이로 즉위하자, 攝政을 맡은 이는 法興王妃였다.王妃는 법흥왕이 出家하자 뒤따라 出家하여 永興寺를 창건하고 法名을 妙法이라 했다. 진흥왕 역시 晩年에 王位를 물려나 興輪寺에 머물며 法名을 法雲比丘라 하였고 王位를 떠나 削髮爲僧한 그의 행적에서도 보여지는 것처럼 그가 재위기간 중 불교를 통해서 신라를 理想國家로 건설하고자 힘썼으리라는 사실은 충분히 짐작할 만한 일이다.

진흥왕은 국가의 장래가 靑年들에게 달려 있다고 생각하고 아마도 女性靑年組織인 原花와 男性靑年組織인 花郎이라는 靑年結社를 구상했던 것으로 보인다.²⁶⁾ 이들 청

26) 『三國遺事』塔像 第四「彌勒仙花 未尸郎 眞慈師」條에 보면 다음과 같이 화랑이라는 청년조직을 통해 나라를 일키려 했던 진흥왕의 생각이 나타나고 있다. “王又念欲興邦國 須先風月道 更下令 選良家男子有德行者 改爲花娘(郎과 同) 始奉國薛原郎爲國仙 此花郎國仙之始”

다.”⁴⁰⁾고 지적한 바 있다. 竹旨說話의 불교적 성격을 그 역시 『下生經』으로 분명히 규정하고 있다. 三品彰英 역시 竹旨說話를 미륵 하생 사상에 연관짓는 점은 동일하며, 田村圓澄의 「半跏思惟像과 聖德太子信仰」도 同軌의 글이다.

이미 언급한 학자 외에도 黃壽永의 「新羅 南山 三花郎 彌勒世尊」, 金梓基의 「花郎과 彌勒信仰에 대하여」 등 여러 논문이 학계에 발표되면서 미륵신앙을 화랑도의 사상적, 종교의례적인 배경으로 인식하는 데 넓은 동의가 이루어진 듯하다.

위에서 검토한 바와 같이 화랑과 미륵신앙의 관계는 花郎徒라는 청년조직을 만들 때부터 시작되었고 그 종교적 사상적 바탕이 되었다. 竹旨說話에서 竹旨라는 화랑의 출생에 미륵불이 등장하는 것은 바로 그러한 배경과 무관할 수 없다. 竹旨說話가 불교적 설화가 아니라고 주장하는 여러 학자들의 견해는 그러한 배경을 소홀하게 다룬 결과일 것이다. 그렇다고 해서 화랑도의 설치에 따르는 정신적 종교적 배경 외에 그들의 실천 방향이나 행동양식까지도 모두가 불교적 범주에 국한된다고 말할 수는 없다. 가령 崔致遠의 「鶯郎碑序」에 “나라에 玄妙한 道가 있었으니 風流라 하고 教를設한 근원이 되었는데…… 그 속에는 三教가 포함되어 있으니 接化群生함에 있어서 入則孝於家하며 出則忠於國했는데 이 教는 魯나라 司寇의 뜻[本旨](儒)이요, 虛無爲之事하며 行不言한 教는 周나라 柱史가 宗主(道)가 된다. 諸惡을 짓지말고 諸善을 奉行함은 竺乾太子의 教化(佛)인 것”이라 함으로써 花郎道의 복합적 성격을 짐작할 수 있게 했다.⁴¹⁾ 화랑도의 활동에 대한 국가적 사회적 요구는 매우 복합적이었을 것이지만, 竹旨說話에 나타난 불교적 바탕 역시 분명한 모습으로 나타나고 있다. 그것을 부정할 수는 없다.

竹旨說話에서 화랑 竹旨는 居士가 죽어서 태어난 인물이다. 거사의 생애는 그러니까 竹旨의 前生에 해당된다. 거사⁴²⁾란 잘 알려진 대로 在家修行者를 의미하는 불가의

40) 八百谷孝保, 「新羅社會と淨土教」, 《史潮》7-4, 1937, p.645

41) 崔致遠의 글은 金智勇, 「鄉歌와 花郎道思想」, 『鄉歌文學研究』, 一社社, 1993, p.286에서 재인용.

42) ‘居士(㉠ grha-pati, ㉡ gaha-pati)’란 집에 사는 선비(士)의 뜻이다. 산스크리트어를 직역하면 ‘집의 주인’이란 뜻이 된다. 집에 있다[在家]는 뜻은 出家와 상응하는 개념이며 거사는 집에 있는 남자를 가리킨다. 또는 富者, 資産者의 뜻도 여러 불경이나 인도의 역사적 개념에서 찾아볼 수 있다. 불교에서는 在家의 남자로 불교에 귀의한 불교신자를 가리킨다. 在俗 男性 佛教信者라고도 말할 수 있다. 그러므로 居士 佛教는 在家佛教, 즉 집에 살면서 불교를 신앙, 수행하는 사람들 사이에 형성된 불교를 말한다. 불교용어로서 「居士衣」(十誦律), 「居士婦」(五分戒本) 등은 모두 在家의 의미를 통해 파생한 말이다. 李雄宰의 논문 「鄉歌에 나타난 庶民意識」에서 인용된 바와 같이, 丁茶山은 「雅言覺非」에서 “乞士者剃之僧也 東語謂之居士誤矣…比丘者 乞士也 上乞法 下乞食也”라고 말한 바 있다. 즉 乞士란 머리를 깎지 않은 승려를 말하는데 우리 말로 이를 居士라 하는 것은 잘못이라는 것이다. 또한 비구는 乞士인데 위로는 법을 구하고 아래로는 음식을 구한다는 뜻이라 설명한 것이다. (“上乞法 下乞食也”를 “윗사람은 법을 빌고 아랫사람은 밥을 빈다”고 해석한 것은 오류다.) 乞士(㉠ bhaikasāka)가 乞食하는 比丘를 의미하는 것은 틀림없지만 居士를 의미하지는 않는다. 黃涇江은 「新羅佛教說話研究」에서 居士를 在家僧과 在家佛者를 뜻한다고 했다. 거사가 僧이라는 견해는 오류이다. 그러나 『三國遺事』의 여러 설화에 나타난 거사의 실상은 다분히 在家信者이지만, 元曉의 경우와 같이 승려로 보이는 경우도 있다. (단, 원효의 경우는 본인이 스스로 거사라 作號한 사실에 유의해야 한다.) 「文虎王法敏」條에는 王의 庶弟인 車得公이 “검은 옷에 비파를 들고 거사의 모양을 하고 서울을 떠났다(公著緇衣 把琵琶 爲居士形 出京師)”는 구절이 있다.

國仙인 夫禮郎의 門徒에 安常師가 있어 그를 大統으로 삼았다는 기록³⁴⁾과, 景德王 때의 月明師³⁵⁾ 및 憲安王 때의 國仙인 廣康郎의 郎徒로 範教師가 있었던 사실³⁶⁾ 등이 그것이다. 그 밖에도 「彗星歌」를 지은 融天師 역시 花郎이었으리라는 추론을 조심스럽게 첨가한다.

둘째로 미륵과 화랑, 國仙의 관계에 대해 언급한다. 未尸郎說話에 나타나는 바와 같이 國仙 미시랑은 미륵보살의 화신이므로 彌勒仙花인 미시랑은 동시에 두 가지 신분을 공유한다. 즉 미륵이면서 화랑의 대표자인 國仙인 것이다. 또한 金庚信 장군이 화랑이 되었을 때 그 무리를 龍華香徒³⁷⁾라 부른 것도 미륵과 화랑의 불가분리적 성격을 단적으로 드러낸다. 龍華란 두 말할 것도 없이 미륵을 가리키는 말인데, 종교적 修辭 이상의 것일 수밖에 없다. 金煥泰는 “...앞에서 본 바와 같이 兜率天에서 下生하여 출가하고, 龍華樹下에서 成道하여 미륵불이 되어 說法 教化한다는 것으로 龍華란 彌勒成佛의 法會를 표현한 것인 동시에 彌勒佛을 지칭한 것”이라 말하고, 이어서 “香徒란 禮佛 焚香之徒 곧 信佛의 結社”라고 설명한다.

金煥泰는 또한 源花가 여성이었기 때문에 그에 이어서 생긴 花郎이므로 여자처럼 아름답게 치장하였으리라는 三品彰英의 추론을 반박한다. 화랑이 “아름다운 남성을 뽑아 장식하고 화랑이라 이름하였다.”³⁸⁾ 라거나, 또는 귀족의 자제 중에 아름다운 남자를 택하여 치장하고 이들을 화랑이라고 부른 것, “風貌가 아름다운 남자를 택해서 보석으로 장식하고 화랑이라 불렀다.”(鷄林舊俗擇男子美風姿者 以珠翠飾之 名曰 花郎)³⁹⁾는 것 등은 피상적으로 보아 남성의 女性化처럼 보일 수도 있다. 그러나 김영태는 美麗한 남성을 가려 뽑아 화랑으로 선발한 진정한 이유 역시 미륵신앙에 있다고 주장한다. 미륵이 下生하면 “身相具足 端正無比 成就相好 一一相 八萬四千好 自莊嚴如鑄金像”의 모습이 되고 국토의 모든 사람의 얼굴이 “桃花色같이 아름답다”는 『彌勒下生經』의 내용은 화랑을 여성처럼 만들기 위해서가 아니라 미륵보살의 아름다움을 지향하는 그 정신에 있다는 것이다.

八百谷孝保는 竹旨說話 中 “...造石彌勒一軀 安於塚前” 부분과 관련해서 “이것은 분명히 『彌勒下生經』 중에 설한 翅頭末城의 大婆羅門 主妙梵의 妻 梵摩波提에게 생을 의탁, 不生하여 크게 國土를 教化했던 彌勒菩薩의 事實에 근거해서 서술한 곳인데, 竹旨는 미륵의 下生으로 취급되어 있고 『下生經』에 의한 信仰을 잘 나타내고 있

34) 앞의 책, 塔像 第4, 「栢栗寺」條.

35) 앞의 책, 感通 第7, 「月明師兜率歌」條.

36) 앞의 책, 紀異 第2, 「48代 景文大王」條, 「三國史記」新羅 本紀 第11, 「憲安王 4年」條에는 範敎의 이름이 보이지 않고 다만 “興輪寺僧”으로만 기술되어 있다.

37) 「三國史記」卷41 列傳1, 「金庚信 上」

38) 「三國史記」卷4 「眞興王 37年」條.

39) 李仁老, 「破閑集」, 卷下.

이라는 사람이 得鳥를 데려가 일을 시키고 있다고 했다. 竹旨는 먹을 것을 준비한 뒤 그의 무리와 함께 부하인 득오를 만나러 갔다. 득오가 부역하고 있는 嵩山城에 이르러 竹旨郎은 특오에게 술과 떡을 먹인 뒤 익선에게 득오의 휴가를 청하였으나 익선은 완강하게 거절했다. 그때 그 곳을 지나던 侃珍이라는 사람이 그 광경을 보았다. 竹旨郎이 부하를 중히 여기는 태도를 歎美하고 익선의 暗塞不通한 태도를 더럽게 여긴 侃珍은 그가 城 안으로 거두어 가던 租稅 30石을 익선에게 주며 득오의 휴가를 거듭 청하였으나 역시 거절했다. 다시 珍節이라는 사람이 이를 보고 자기가 타던 말 안장을 주자 익선은 그제서야 허락했다. 조정에선 이 얘기를 듣고 익선을 체포하려 보냈으나 익선이 달아났으므로 그의 말아들을 잡아갔다. 그 때는 깊은 겨울이었는데 익선의 아들을 성 안의 연못에 목욕을 시켰더니 얼어 죽었다. 大王은 이에 어명을 내려 모랑리 사람은 벼슬에서 모두 내쫓아 다시는 관청에 나오지 못하게 하였으며, 승복도 입지 못하게 하였고, 이미 승려가 된 자도 큰 절에는 들지 못하게 하였다. 또한 侃珍에게는 나라에서 표창하였으나 圓測法師는 高僧이었어도 모랑리 출신이었던 탓에 국가가 승적을 주지 않았다고 한다.

대략의 줄거리는 위와 같다. 많은 전쟁에서 전공을 세웠고 김유신 장군을 도와 삼국통일에도 빛나는 업적을 남긴 老花郎이 晩年에 한 관리의 탐욕에 봉변을 당하면서도 부하를 중히 여기는 죽지랑의 인품과, 탐욕한 관리를 벌하는 정부의 무서운 처벌이 흥미롭게 펼쳐진 이야기이다. 그러면 이야기에 등장하는 인물들의 실제 기록은 어떤가 살펴보기로 한다.

竹旨의 아버지 述宗公은 『三國遺事』의 「眞德王」條⁴⁴⁾에 의하면 당시 六部貴族會議의 구성원 중 한 사람으로 되어 있다. 그 여섯명은 關川公, 林宗公, 述宗公, 虎林公, 廉長公 및 庾信公이다. 李基白은 “진덕여왕 때의 貴族會議에는 眞骨 출신의 高官인 大臣만이 참여하는 경우”⁴⁵⁾가 있었던 사실을 위의 기록을 통해 입증하고 있다. 六部貴族會議의 구성원들의 직위나 정치적 역할을 보면 과연 그들이 신라를 지배하던 최고의 통치 그룹이었음을 실감하게 한다. 이기백의 논문을 참고하면서 여섯 사람의 면모를 살펴보면 다음과 같다.

먼저 關川公은 眞德女王 때 伊飡의 관등으로 上大等이 되었고 진덕여왕 死後에는 王으로 추대된 인물이다.⁴⁶⁾ 林宗公은 角干의 官等に 있었고⁴⁷⁾, 述宗公은 朔州都督⁴⁸⁾,

44) 『三國遺事』紀異 第一, 「眞德王」條에는 眞德王 때에 여섯 사람이 남산 干知巖에 모여 國事를 의논했다는 기록이 있다.

45) 李基白, 『新羅政治社會史研究』, 一潮閣, 1990, p.80.

46) 『三國史記』卷 第5, 「眞德王 元年 2月」 및 「太宗 武列王 元年」條.

關川公은 진덕왕 사후 群臣들에 의하여 攝政으로 추대되지만 사양하고 金春秋를 천거한다. 金春秋 역시 再三 사양하다가 마지못하여 王位에 올랐다고 기록되어 있다. (『太宗王 元年』條 참조)

47) 『三國遺事』紀異 第1, 「桃花女鼻刑郎」條

48) 위의 책, 紀異 第2, 「孝昭王代竹旨郎」條

말인데, 죽지의 아버지인 述宗公이 그를 만나 보고 그 아름다움에 感歎한 바 있다(公見之歎美). 홀로 험준한 영마루 길을 닦는 그 훌륭하고 아름다운 거사가 죽고 그의 무덤엔 미륵석상이 세워진다. 그리고 竹湄가 태어나서 삼국통일의 위업을 이루는 화랑 출신의 명장이 되는 것이다.⁴³⁾

설화의 후반이 이와 같이 竹湄의 신이한 출생에 집중되어 있다면, 설화의 전반은 그의 출중한 인품과 사회적 영욕의 일부를 이야기하고 있다. 설화의 전후반을 매개하는 것은, 즉 사실적 세계와 상상적 세계를 연결하는 내적 역할은 匿名의 신비한 인물인 居士다. 신이한 출생(설화의 후반)과 사회적 활동(설화의 전반)은 실존했던 인물에 의해 매개되지 않고 익명의 상상적 인물에 의해 매개된 것은 전설의 양식적 특성이 잘 나타난 예라 할 만하다. 경우에 따라 실존했던 인물의 상상적 허구적 행위를 통해 매개될 수도 있으나 보다 자연스런 양자 사이의 결합은 상상적 인물의 매개기능이라고 생각된다. 매개자처럼 보이는 得鳥의 경우 前半 敍事의 조력자에 불과할 뿐 그 양자를 매개하거나 결합하는 인물은 아니며, 그밖의 인물들도 그러한 범위를 넘지 못한다. 이제 설화의 전반에 나타난 문제들을 검토하면서 설화 전체를 다시 생각해 보도록 하자.

V. 史實과 虛構

이해를 돕기 위하여 설화의 전반을 다시 간추려 보면 다음과 같다.

신라 제32대 孝昭王 때에 화랑인 竹湄郎의 무리에 得鳥라는 사람이 있었다. 늘 출근하던 득오가 열흘 쯤 보이지 않자 竹湄郎이 그의 어머니에게 물은 즉, 牟梁의 益直

「孝昭王代 竹湄郎」을 보더라도 “모량리 사람들에게 검은 옷을 입지 못하게 하였다(不著黑衣)”는 구절이 보이는데, 緇衣나 黑衣가 모두 僧服으로 해석되는지는 의문이다. 그리고 爲居士形이라는 말은 아무래도 승려의 행색과 다르다고 해석할 수밖에 없다. 「臺山月精寺 五類聖衆」에 등장하는 信孝居士의 모습은 확연하게 승려가 아니다. 신효거사의 몇 가지 행적이 소개되고 나서 “그 뒤 그는 승려가 되었다.”는 구절이 보이기 때문이다. 「慈藏定律」에 등장하는 거사는 문수보살의 화신이어서 예외다. 「密本摧邪」에 등장하는 거사 역시 竹湄說話의 거사처럼 익명의 존재이며 승려라는 징표가 없다. 「元曉不羈」에서 원효가 스스로는 ‘小姓居士’라 한 것은 그가 戒를 犯하여 聰을 擧였기 때문이며, 그로 인해 俗人의 옷을 입었다는 구절이 보인다. 이를테면 스스로 승려가 아니라 居士라고 물러서 버린 것이다. 그러나 다른 한편, 그가 태어난 마을을 스스로 佛地村이라 했다는가, 절 이름을 初開寺라 하였다는 것도 그러하지만, 그의 이름을 元曉라 부른 것도 의미심장한 일이다. 元曉는 신라말로 ‘새벽’의 뜻이며, ‘불교를 처음으로 빛내다’라는 뜻이 된다. 그에게 있어서 그의 신분은 승려나 거사나 하는 것 따위는 전혀 문제가 되지 않는 無碍인이 그의 본질이었기 때문일 것이다. 그러나 元曉가 자신의 파계를 이유로 들어 스스로 居士라 불렀다는 「三國遺事」의 진술은 거사와 승려의 명백한 차이를 의미하는 것일 수밖에 없다.

43) 金東旭은 “죽지령 거사가 竹湄郎으로 幻生한 것을 곧 祭儀的 의미에서의 復活”이라 풀이한다.(華鏡古典學研究會 編, 『鄭歌文學研究』, 一志社, 1993, p.366) 앞뒤를 연결해 읽어도 뜻이 통하지 않는 대목이다. 竹湄의 출생을 幻生이라 부르는 것도 의미가 불투명하고, 왜 그것이 제의적 의미로 보아야 되는 지도 불분명하다. 게다가 A가 다시 A로 태어나는 부활의 의미를 끌어와서 그와는 전혀 다른 양상의 죽음과 新生の 불교적 윤회전생 문제에 적용하는 의도 역시 도저히 이해되지 않는다. 용어의 무절제한 남용과 논리적 사고의 결핍이 극심한 사례 중의 하나여서 굳이 지적해 둔다.

이와 같은 事實은 述宗公이나 竹旨郎이 실제로 존재했던 인물일 뿐 아니라 그들父子가 신라의 귀족이며 특히 竹旨는 삼국을 통일하는 과정에서 많은 戰功을 세운 장군임을 확연케 한다. 또한 居士와의 만남을 통해서 述宗公의 인품이 훌륭하고 당당한 것을 알 수 있으며(善公之威勢赫甚), 부하를 소중하게 여기는 竹旨의 태도에서 그의 인후하고 자상한 인간미를 느끼게 한다(美郎之重士風味). 또한 사건의 배경이 되고 있는 牟梁이라는 곳은 新羅 6村 중 하나이고 뒤에 6部로 개칭될 때는 長福部가 된 곳이라 하며⁵⁶⁾, 得鳥가 倉直으로 부역했던 富山城은 慶州 서쪽 32里에 있는 石城으로 文武王 3년(663)에 시작하여 3년 만에 완공된 城廓이라는 사실이 『東國輿地勝覽』 「慶州府」에 기록되어 있고, 그 곳에 軍倉이 있었다는 기록도 확인된다.⁵⁷⁾ 사건의 공간적·시간적 배경도 事實과 그대로 부합되는 것이다.

신라시대의 孝昭王 때라는 시간적 배경은 이 이야기가 허구적 사건이 아니라는 첫 번째 조건을 확정한다. 또한 신라, 경주, 모량리, 부산성이라는 공간적 배경의 구체성도 이 이야기의 형성이 처음부터 허구적 성격을 갖지 않는다는 두 번째 조건이 된다. 게다가 여러 역사 기록에 실재했던 인물로 기록된 述宗公과 竹旨郎, 그리고 그밖의 실존인물들(眞德, 太宗, 文武, 神文 및 孝昭王, 金庾信, 圓測法師 등)의 등장은 이 이야기의 비허구성을 입증하는 세 번째의 조건이 된다. 또한 竹旨의 행위(插話의 背景의 행위) 중에서 많은 전투에 참전하여 전공을 세운 것, 庾信과 함께 副帥가 되어 삼국 통일에 공헌한 것 등은 명백히 역사적 사실이어서 그 네 번째 조건을 만든다.

그러나 정작 이 이야기의 핵심서사가 되는 益宣의 이야기에 이르면서부터 史實的 조건들은 反轉되기 시작한다. 첫째 핵심서사에 등장하는 인물들은 역사 기술물에서 확인할 수 없는 사람들이다. 익선을 비롯하여 租稅 30石을 뇌물로 준 侃珍, 자신이 타던 말 안장을 뇌물로 준 珍節, 전형적 탐관오리의 형상을 한 益宣. 얼어 죽은 익선의 아들 등은 史書에 나타나지 않는다. 이러한 사실은 그들이 가공의 인물이거나, 실재했다손 치더라도 역사의 과정에서 匿名化한 존재라는 사실을 의미할 것이다. 전설의 양식적 특징을 고려한다면 후자일 가능성이 높으며, 서사의 허구적 조건을 증진시키는 데는 가공의 인물보다 더 능률적일 것으로 생각된다.

그러한 이유는 두 번째 조건과 깊이 연관된다. 즉 익선을 둘러싸고 전개되는 사건들은 실제 사건처럼 인정될 만한 여러 가지 구체적 사실들을 배경에 두고 사실 이상의 이야기를 슬그머니 들려주는 것이다. 죽지랑은 먼저 得鳥의 母를 만나 득오가 부역에 차출된 경위를 듣고 음식을 준비한 뒤 부산성으로 부하 137인을 이끌고 찾아가 득오를 만난다. 그리고 그곳의 책임자인 익선을 만나 휴가를 청한다. 여기까지는 실제적

56) 尹榮玉, 『新羅詩歌의 研究』, 螢雪出版社, 1992, p.185

57) 金承璨, 『慕竹旨郎歌新考察』, 《국어국문학》 제13·14집, 부산대 국어국문학과, 1977, p.83

虎林公은 慈藏의 아버지로 蘇判의 벼슬에 있었고⁴⁹⁾, 庾信公은 太대角干에까지 오른 삼국통일의 최대 功臣이며 太宗 武烈王과는 妻男妹夫의 관계였다.⁵⁰⁾ 다섯번 째의 廉長公에 대한 기록은 없으나, “列記된 序列로 보아 庾信보다는 上位였다고 생각되므로 眞骨이었을 것”⁵¹⁾이라는 李基白의 추론이 합당할 것으로 여겨진다. 金庾信의 경우 眞德女王 死後 “關川 伊飡과 상의하여 春秋 伊飡을 맞아 즉위케 하니 이가 太宗大王이었다.”는 기록⁵²⁾으로 보아 그들의 정치 권력이 어느 정도인가를 또한 알 수 있다. 이렇게 보면 六部 貴族會議에 참여한 述宗公이 당대 신라사회에서 최고 통치그룹에 가담하였던 사실을 추론하기란 어렵지 않다.

述宗公의 아들 竹旨에 관한 기록도 적지 않다. 六部 貴族구성원인 述宗公의 아들로 태어난 竹旨는 權門勢家の 출신으로 성장하면서 여러 전투에 참가하여 전공을 남긴다. 『三國史記』의 기록⁵³⁾에 따르면 “(眞德女王) 2년 8월에 백제 장군 殷相이 石吐城 등 일곱 城을 침공하자 王이 金庾信, 竹旨, 陳春, 天存 등에게 명하여 적구노가 싸우게 하였다.”는 내용이 있다. 『三國史記』의 같은 곳에 “왕(文武王)은 백제의 餘衆이 아직도 남아 있으니 滅하지 않을 수 없다 하여 伊飡 品日과 蘇判 文王(太宗王子)과 大阿飡 良圖 등을 將軍으로 하여 가서 치게 했으나 이기지 못하고, 또 伊飡 欽鈍, 眞欽, 天存과 蘇判 竹旨 등에게 군사를 거느리고 출정하게 하였다.”는 대목도 있다. 品日이 패하자 竹旨를 보내 승전을 이끌어 낸 것이다. 또 같은 곳에 “癸亥(文武王3년)에 百濟의 여러 城이 비밀히 復興을 도모하여 그 渠師[大將]가 豆牽城에 웅거하고 있으면서 倭에게 군사를 청하여 後援을 삼았다. 大王이 친히 庾信, 仁問, 天存, 竹旨 등 장군을 거느리고 7월 17일 征討하는 길에 나섰다.”고 하고서 결국 降伏을 받는다는 기록이 있다.

竹旨는 將軍으로서 많은 戰功을 세워 벼슬살이 또한 만만치 않다. 貴幢總管⁵⁴⁾ 京停總管⁵⁵⁾을 지냈다는 구체적인 기록과, 竹旨說話 후반에 기술된 다음과 같은 내용이 그가 맡았던 官職의 정도를 짐작하게 한다. “이 竹旨郎이 커서 벼슬을 하게 되니 유신공을 따라 副帥가 되어 삼국을 통일하였다. 眞德·太宗·文武·神文王 등 4대에 걸쳐 재상이 되어 이 나라를 안정시켰다.”

49) 위의 책, 善解 第5, 「慈藏定律」條

50) 『三國史記』卷 第6, 「文武王8年10月22日」條 및 『三國史記』「金庾信傳」 등 참조

51) 李基白, 앞의 책, p.80.

52) 『三國史記』卷 第42 列傳 第2 「金庾信中」條

53) 『三國史記』卷 第42, 列傳 第2, 「金庾信中」條. “二年秋八月 百濟將軍殷相來攻石吐等七城 王命庾信及竹旨, 陳春, 天存 等 對軍戰之.” 여기서 二年이란 眞德女王 二年을 말하며 서기 648년에 해당된다. 그러나 『新羅本紀』에 따르면 百濟將軍 殷相이 石吐城 등을 침공한 것은 眞德 3年 8月이다. 李內燾는 이것을 진덕여왕 3년의 誤記이거나 진덕 즉위 다음 해에 고친 太和年虎 2年을 의미하는 것으로 보고 있다. 그렇다면 서기 649년에 해당된다.

54) 『三國史記』卷 第6, 新羅本紀 第6, 「文武王元年(A. D. 661) 7월 17일」條

55) 위의 책, 卷 第6, 新羅本紀 第6, 「文武王 8年(A. D. 668) 6월 21일」條

문학자들의 문헌적 태도는 자연히 이 설화에서 화랑의 구성과 삼국통일 이후 화랑단의 변천, 이야기에 등장하는 각종 관직의 역할⁵⁹⁾, 奈勿系와 武烈系 등의 권력 투쟁, 文臣과 武臣의 갈등, 약화된 화랑단과 그들에 대한 문헌의 기록 등에 대해 관심을 집중한다. 비록 다른 견해를 갖는 경우라 하더라도 史料의 해석적 관점을 달리할 뿐 익선 중심의 사건마저도 史實로 인정하려는 태도는 동일하다.

그러나 익선이 竹旨郎의 요청을 거절하고 무시한 태도를 취한 것이 그의 성격에 있기보다 화랑의 쇠퇴와 문신의 득세라는 사회적 분위기의 반영이라고 해석함으로써 실제적 사실의 범주로 이야기를 끌어들이는 견해에는 전혀 동의할 수 없다. 첫째, 만약 그것이 사실이라면 정부가 취한 태도를 설명하기란 불가능하다. 정부에서는 익선의 이야기를 듣자마자 使者를 보내어 익선을 체포하려 했으나 그가 달아났으므로 대신 그 아들을 잡아다가 극형을 처한 것이다. 그것도 혹한에 목욕을 시켜 얼어죽게 하는 非制度的 處刑方式이다.⁶⁰⁾ 둘째, 익선이 미련한 자가 아니었다면 붙잡혀 갈 일을

59) 李弘植, 「三國遺事 竹旨郎條 雜考」, 《史學論叢》(黃義敦先生古稀記念), 東國大 史學會, 1960, pp.281~93. 이 논문에서는 級干, 幢典 등에 대한 직책문제, 富山城과 得鳥의 徵用, 竹旨의 생애 등을 세밀하게 다루고 있다.

60) 竹旨說話에서 “洗浴其垢醜”라는 처벌방식은 다분히 고대사회의 발상이라는 느낌을 준다. 죄 지은 자의 더러움을 물로 씻어낸다는 것은 국가형태를 제대로 갖춘 통일신라 시대에 국가가 집행하는 형벌권 행사 방식으로는 보이지 않는다. 이미 古朝鮮 시대에 犯禁八條라는 법률이 제정, 시행되어 살인자는 살인에 처하고 傷害者는 곡물로 보상하는 위자료 지불 제도가 있었으며, 도둑질을 하면 그 주인의 노예가 되는 제도도 있었다. 그 뒤 이른바 唐律의 도입으로 좀더 본격적인 刑行制度가 갖추어져서 고려시대에 이르러 형벌의 다섯가지 형태가 갖추어지게 된다.(孫海陔, 「韓國刑法史 下」, 《法政》, 1978. 3. p.40. 고려시대 刑의 종류로 笞刑, 杖刑, 徒刑, 流刑, 死刑 등 5가지가 확정된다.) 신라시대에도 法興王 7년(502년), 景德王 17년(758년)에 律令의 공포와 理方部(지금의 법제처)를 두었다는 기록이 전해지고 있으나 상세한 내용은 알 수 없다. 그러나 原始刑法이 대개 보복관념에서 산출된 것이어서 Hammurabi 法典이나 舊約의 聖經法典처럼 “눈에는 눈, 이에는 이”(남의 눈을 다치면 그의 눈을 빼고, 남의 이를 뺀 자는 그의 이를 뺀다.)와 같은 것이 그 전형이다. 그러나 李內燕의 지적처럼 犯禁八條의 곡물배상법같은 것은 그 형태나 법정선에 있어 원시적인 보복형법보다 훨씬 진보적이고 세련된 모양을 나타낸다. 그런 法 傳統 속에서 모량리 집단처벌 등의 국가적 형벌권 행사방식을 사실로 보는 어렵다.

李弘植은 앞의 논문에서 心身이 더럽혀진 범죄자를 깨끗한 물로 씻는다는 “古風은 세계 도처의 고대 사회나 또 미개사회에서 찾아볼 수 있는 自然宗教의 행사인데 이때까지도 신라에는 그러한 속죄법이 있었다는 것은 흥미있고 귀중한 자료”라 하고, “이와 같은 자료는 우리나라로서는 유일한 것”이라 했다. 李雄宰는 그의 논문(「항가에 나타난 서민의식」)에서 이것을 고대로부터의 오랜 習俗의 하나로 볼 수 있다고 하였으나, 이홍직의 지적처럼 확인할 수 있는 자료로서는 竹旨說話가 유일한 것이 아닌가 여겨진다.

이러한 사실들을 종합해 보면 죽지설화의 핵심사를 이루는 익선의 뇌물수수→체포→도주→익선의 長子 체포→연못에서의 洗浴→凍死→모량리 출신의 관직박탈→관직 재등용 금지→黑衣(僧衣)의 不着→승려의 사찰 출입금지→원측법사도 모량사람인 고로 국가가 승적을 주지않았다는 일련의 사건은 史實이 아니거나 「매우 과장되고도 발전한 史實」일 가능성이 높다고 판단된다. 죄의 당사자도 아닌 익선의 아들을 물로 씻겨 얼어죽게 하는 처형방식은 국가적인 형벌제도의 산물로 보기 어렵고, 모량리 사람 전체에 대한 집단 연좌제의 적용 역시 매우 과장된 刑行方式이다. 또한 海東의 高僧으로 중국에서 이름을 떨치던 圓測法師에 대한 국가의 대응에 대해서도 史實로 판명하기 어렵다. 趙明基가 그의 논문(「圓測의 思想」)에서 중국에 계속 머물렀던 원측이 일시 귀국한 일이 있었는지 의문을 제기하고 있는 것도 그렇거니와, 그런 내용을 전하는 여타의 기록이 전무한 까닭이다. 죽지설화에서 이 부분은 허구적 부분에 해당하는 것이고 洗浴의 처형방식이야말로 설화적 모티프를 이루고 있는 것이다. 이러한 사건을 역사적 사실로 논증하려고 시도한 글들이 대체로 실패하는 이유는 자명이다. 허구적 이야기를 실제적 사건으로 재구성하거나 해석하는 연구방식은 결코 성립될 수 없기 때문이다.

상황에서 허구적 상황으로 이행되는 예비서사로 생각할 수 있다. 그런데 비록 늙었다고는 하나 대장군이며 통일의 공신인 죽지의 청을 일개 城의 관리자인 익선이 거절하는 사건이 발생한다. 실제적 사실로 보기에 상식으로 도저히 상상하기조차 불가능한 일인 것이다. 탐욕스럽고 미련한[暗塞不通] 익선의 성격이 인자하고 부하를 사랑하는 竹旨의 태도와 크게 대조된다. 더구나 익선의 탐욕과 미련한 태도는 侃珍이 주는 뇌물에 의해 더 두드러진다. 정부의 租稅로 걷은 양식 30石을 뇌물로 받고도 득오의 휴가를 거절한 것은 익선의 그러한 성격을 잘 나타낼 뿐만 아니라 익선의 파탄을 예고하는 설화적 복선이 된다. 또한 정부의 관리가 정부의 승인도 없이 일개 郎徒의 휴가를 얻어내기 위하여 租稅 30石을 뇌물로 준다는 것은 이 설화를 史實로 번역하고자 하는 사람들에게 이 역시 상식을 배반하는 넌센스에 불과할 것이다. 정부의 하급관리가 조세를 임의대로 처분할 수 있다면 이미 그것은 관리의 행위도 조세의 의미도 인정할 수 없기 때문이다. 그러나 이 이야기의 묘미는 결정권도 없는 정부의 하급관리가 정부의 의지에 의해서만 사용될 수 있는 조세품을 자기 마음대로 뇌물로 사용하였음에도 불구하고 후일에 정부로부터 표창을 받는다는 사실에 있다. 이것은 선악의 대립과 갈등을 통해서 악을 응징하고 선이 승리하는 권선징악적인 설화의 조건을 만들어내는 데 기여한다. 물론 익선의 탐욕을 구체화하는 기능도 동시에 수행한다.

탐욕스럽고 미련한 익선이 조세 30석조차 거절하자 이번엔 역시 傍外人物인 舍知(珍節)가 자신의 말 안장을 준다. 익선은 그제서야 득오의 휴가를 허락한다. 죽지랑이나 득오와 아무 관계도 없는 인물들이 나타나 죽지의 인품에 감동되어 조세를 주고 자기의 말 안장도 주는 이야기는 죽지의 인품과 익선의 성격을 대조시킬 뿐 아니라 설화의 흥미를 더욱 고조시킨다. 적어도 이런 사건들은 史實이 아니거나, 史實에 근거를 둔 이야기라 하더라도 매우 과장되고 발전, 확장된 이야기라는 판단을 충분히 가늠케 한다. 어느 쪽이든 것은 역사적 사실이라기보다 설화적 사건으로 보이게 하는 것이다.

그런데 竹旨說話를 역사상 실제로 일어났던 사건으로 해석하려는 역사주의적 입장에 선 학자들은 실제적 서사→허구적 서사로 진행된 죽지설화의 내적구조를 인정하지 않는다. 이 이야기는 전적으로 실재했던 인물의 실재했던 사건이라는 시각 안에서만 탐구된다. 그렇기 때문에 죽지랑이 하잘 것 없는 익선에게 무시당하는 이유는 익선의 暗塞不通한 그 미련함에서 찾아지지 않는다. 오히려 統三 이후 孝昭王代, 이미 쇠퇴하고 몰락한 화랑의 사회적 정치적 몰락이 급속히 진행되던 시대의 분위기를 반영한 것으로 이 이야기는 해석된다.⁵⁸⁾ 역사학자들이나 실증주의적 입장을 취하는 국

58) 朴魯璋, 『新羅歌謠의 研究』, 悅話堂, 1990, pp.119~39 참조. 대부분의 연구자들의 입장도 대동소이하다. 다만 역사적 사실에 대한 해석의 시각을 달리 할 뿐 허구적 요소, 설화적 요소를 인정하는 경우는 매우 드물다.

선택적으로 수용하기도 하지만, 이야기꾼과 듣는 자 사이의 오래된 목계-이를테면 실제적 사건으로부터의 이탈과 허구적 발전을 통한 흥미의 추구라는 설화의 본질은 불변이다.

오히려 설화연구 특히 신화나 전설을 연구하는 데 있어서 문제가 되는 것은 설화가 내포하고 있는 일정부분의 실제적 요소와 허구적 요소를 구분하지 않고 그 전체를 역사적 사실로 연역해 내려는 문헌적 실증적 태도에 있다. 역사학자가 그것을 신빙할 만한 史料로 다루든, 역사주의적 연구방식을 취하는 설화연구가가 그것을 역사 그 자체로 다루든 그것은 자유다. 그러나 그 자유는 설화의 허구적·상상적 사건에 대해서도 적용되는 것은 아니다.

竹旨說話에 대한 대부분의 연구자들 역시 누릴 수 없는 자유를 남용한 경우가 대부분이다.⁶¹⁾ 연구자들이 누리는 그릇된 자유의 두 가지 상반된 형태는 언제나 주의해야 할 과제가 된다. 그 첫번째의 유형은 실제적 사건마저도 허구적 사건으로 해석하려는 방법적 오류이고, 다른 하나는 허구적 사건마저도 실제적 사실로 환원하려는 방법적 오류이다. 이 두 가지 오류의 극복은 전설이라는 설화양식의 연구에 있어 필수적 전제라 지적하지 않을 수 없다.

VI. 結 論

이 글에서 「慕竹旨郎歌」에 대한 논의는 제외하였다. 설화 「孝昭王代竹旨郎」을 이해하고 설명하는 데 있어서 이 향가가 다소의 도움이 되는 것은 분명하다. 죽지랑의 사랑을 받았던 得鳥가 죽지랑을 깊이 그리워 하고 敬慕하는 이 시를 통해서 다시 한 번 죽지의 드높은 인격을 헤아릴 수 있기 때문이다. 그러나 益直을 둘러싼 전반부의 사건과 居士의 轉生으로 설명되는 후반의 사건 등에 이 시는 직접적으로 간여하지 않는다. 만약 시의 이해를 목표로 한다면 이 설화의 이해는 매우 곤요할 수 있다. 그런 점에서 이 시는 그다지 自足的인 것으로 보이지 않는다. 그러나 이 시에 대한 이해 없이도 설화에 대한 이해가 불가능한 것은 아니다.⁶²⁾ 다른 경우, 이를테면 「彗星歌」와 같이 설화와 시가 상보적으로 얽혀져 있지 않다는 점에서 오히려 설화의 독자성이 강한 것을 알 수 있다. 만약 이 시에 대한 이해가 중심이 될 경우 연구의 방향은 전혀 달라 질 수밖에 없을 것이다.

61) 金承燦의 앞의 논문은 다소 예외적으로 竹旨설화의 허구적 부분을 인정한 듯하다. "...어느 다른 설화보다도 花郎精神을 올바로 보이는 가치있는 逸話로 一然이 생각하고 『三國遺事』에 채록한 것이라 추측된다."(p.78)라는 대목에서 逸話라는 지적을 적극적으로 해석할 경우 죽지설화의 허구적 성격을 인정하는 단서가 될 수 있기 때문이다.

62) 주 1) 참조

할 리가 없고 죽지랑 앞에서 뇌물을 받지도 않았을 것이다. 또한 화랑이 몰락하고 문신이 득세한 시대여서 익선이 그토록 무엄한 짓을 할 수 있었다면, 익선의 보호세력이 익선을 체포하려 하거나 처형되기까지 가만히 있었다는 사실도 설명되지 못한다(설화에서는 그 아들이 대신 죽었지만). 셋째, 과연 죽지랑이 한물 간 노장이고, 화랑의 세력이 약화되어 권력으로부터 밀려난 존재에 불과했다면 大王의 명령으로 모랑리 사람들을 벼슬에서 모두 축출한다든가, 관직에 등용하지 않는다든가, 승려가 되지 못하게 한다든가, 절에서 쫓아낸다든가 하는 최악의 가혹한 형벌을 내릴 까닭이 없다. 익선의 체포령, 익선의 아들을 죽인 것, 모랑리 사람들에 대해 유례없이 가혹한 집단 연좌제를 적용한 것 등은 익선의 행위가 죽지랑과 같은 국가원로에게 얼마나 부당한 죄가 되는지를 잘 설명해 준다. 정부의 그러한 극단적 엄벌은 죽지랑에 대한 국가적 예우의 다른 표현이라고 보아야 한다. 게다가 정부는 탐관오리에게 租稅를 뇌물로 준 侃珍의 자손에게는 오히려 벼슬을 주고 특별히 표창함으로써 익선의 죄과에 대해 정부가 얼마나 부당하게 여겼는지를 확실하게 보여준다. 이러한 일련의 사건은 결국 죽지랑의 인격에 대한 국가의 존경감이 어느 정도였던가를 매우 과장된 방식으로 구성한 것이며 이런 과장을 통해 설화적인 요건을 증대시킨 것이라 볼 수 있다.

결국 죽지설화는 미련하고 탐욕스러운 관리 하나가 죽지랑같이 국가적 예우를 받아 마땅한 국가 원로에게 잘못 거드름을 떨다가 완전하게 몰락하는 이야기라고 할 수 있다. 여기에 동원된 고유명사군이나 역사적 사실들은 사실을 위장하는 서술장치에 불과하다. 위에서 검토해온 바와 같이 이 설화의 중심서사가 되는 일련의 사건들, 예컨대 죽지랑에 대한 익선의 행위와 간진과 진절의 뇌물 공여, 그에 따른 익선, 모랑리 사람들에 대한 정부의 대응방식은 史實로 演繹될 수 있는 이야기들이 아니다. 그것은 설화 속에서 가능한 이야기이며 “있었던 일”도 “있을 수 있는” 일도 아니다. 서사문학의 양식적 특징으로 지적되는 蓋然性이란 적어도 이런 종류의 설화양식에는 해당되지 않는다. 설화 특히 傳說是 “있었던 일”을 통해서 “있을 수 있는 일”을 제시하는 척 진실의 탈을 쓰지만 궁극적으로는 “있을 수 없는 이야기”를 “있었던 일”의 틀 속에서 들려주는 것이다. 그것은 竹旨嶺居士가 태몽을 통하여 轉生하는 이야기와 익선을 둘러싼 사건들은 설화적 허구성을 산출해내기 위한 非蓋然的 사건들이다. 그래서 실제로 있었던 일이나 因果論의으로 설명과 해석이 가능한 사건들보다 재미있다. 재미가 없다면 이미 說話의 조건은 상실된다. 죽지가 평범한 인물이었다든지, 정부가 합리적인 처벌방식을 취했다든지 하는 서사형태를 상정해 보자. 우리는 竹旨說話를 통해 느낄 수 있는 그 어떤 흥미나 교훈도 얻을 수 없을 것이다. 종종 전설의 형식은 듣는 자에게 역사적 교훈과 설화적 흥미를 섞어서 제공한다. 그러나 이야기를 듣는 사람들은 허구적 부분과 사실적 부분을 혼동하기도 하고 교훈과 흥미를 자의적,

를 불교 또는 미륵신앙의 산물로 보고 있으나 불교와 거의 무관한 것이라는 사실도 확인 가능한 것이다.

이 글에서는 『三國遺事』의 기본적 성격, 紀異의 편목상의 특질 등을 논의하였으나 충분치 못하였다. 「孝昭王代竹旨郎」의 서사구조가 삼입서사 없는 竹旨中心의 단일서사라는 것, 그리고 과거의 사건이 後置된 점에 대해서도 살펴 보았다. 그리고 화랑-미륵-죽지의 출생 이야기를 통해 이 설화의 바탕에 깔린 불교적 관점이 결코 간과될 수 없다는 사실과 더불어 사실과 허구가 어떻게 조화를 이루어 하나의 서사가 되는지에 유의하였다.

史實的 條件으로서 是宗公 父子의 생애와 국가 사회적 역할이 어떠하였는지 자료를 통해 살펴보고, 허구적 조건(꾸며진 이야기이거나 아니면 사실을 바탕으로 하더라도 매우 발전되거나 과장된 사실일 때 그것은 모두 허구에 해당된다고 할 수 있다.)으로서는 익선의 미련함과 탐욕스러움이 국가로부터 얼마나 가혹한 처벌을 받게 되는가 하는 과정을 주로 살펴보았다. 박노준은 竹旨가 하잘것없는 익선에게 봉변을 당한 것은, 익선의 개인적 성격[暗塞不通] 때문이 아니라 그 당시 즉 統三 이후 화랑이 쇠퇴의 길을 걷게된 국가사회의 전반적 사정 때문에 일어난 일로 보고 있다. 만약 그렇다면 익선 등이 받은 가혹한 처벌은 전혀 설명될 수 없고 국가의 조세를 뇌물로 준 간진의 자손이 국가로부터 표창받은 사실 역시 전혀 설명될 수 없다는 점도 검토해 보았다.

설화연구에 있어서 방법론의 중요성이 강조되는 것은 당연하나 설화를 설화 그 자체로 읽고 존중하는 기본적 입장이 더욱 중요한 것이며 이와함께 단일한 방법론에 의지하기보다 관련되는 여러 방법들을 통합하는 일이 불가피하다는 사실도 유의해야 했다.