

# 어떤 법화경 행자의 맨얼굴 글쓰기론

— 李光洙의 『三京印象記』와 春園의 『원효대사』

김윤식

## 1. 창씨개명 香山光郎



일제 총독부가 조선인에게 창씨개명을 강요한 것은 그들의 역사적 경축일인 일본 기원 2600(1940)년 2월 11일이었습니다. 그 법적 규정은 씨설정에 관한 제령, 제출 및 씨명변경에 관한 총독부령 제령 제19호에 규정되어

있고 그 시행 세칙은 제20호에 이어져 있습니다. 이것이 조선인에게 얼마나 충격적이었는가는 새삼 말할 것도 없습니다. 당시 조선인 성씨는 총 326성이며 이중 김씨(85만 8239세대), 이씨(57만 7271세대), 박씨(30만 4248세대), 최씨(19만 237세대), 정씨(14만 7457세대)로 되어 있습니다.(조선총독부 발행 『조선의 성』, 1930년 조사) 그러나 이런 창씨개명은 물론 강요 사항이지만 어떤 시선에서 보면 ‘절대적 강요 사항’ 이 아

니었음에 주목할 필요가 있습니다.

실제로, 창씨개명을 하지 않은채 상당수의 지식인들이 활동한 사례에서 이 점이 새삼 엿보입니다. 당대의 조선 지식인 중 최고급에 속하는 작가이자 보성전문 교수 유진오는 이런 증언을 해놓은 바 있습니다.

창씨개명 문제도 결국 힘의 문제였다. 대세가 돌기 시작하니 저항은 싱겁게 무너져서 국민의 대부분은 총독부의 정책을 따르게 되고 보전 학생의 출석부도 거의 일본식 이름이 되었다. 그러는 가운데 보전에서는 김성수 교장을 비롯하여 장덕수, 안효상, 손진태 기타 창씨하지 않은 사람이 꽤 있었으나 총독부는 더 이상 문제삼지 않았다. (『편편야화』, 『동아일보』, 1974.4.19)

강요 사항이긴 해도 절대적 강요 사항이 아니었음을 말해놓고 있습니다. 일본 각의(閣議)에서 결정된 조선인 징집(1942.5.9. 결의, 실시는 1943.8.1)과 창씨개명과도 큰 차이가 드러납니다. 조선인 징집전은 남부군 부사령관을 지낸 하준수 모양 지리산으로 도피하지 않는 한 그 누구도 합법적으로는 피해갈 수 없었던 것입니다.

이 창씨개명 정책에 가장 적극적으로 가담하여 활동한 지식인 문인의 한 사람이 『무정』(1917)의 작자이자, 『이순신』(1932)을 쓴 춘원 이광수였음은 모두가 이미 아는 사실입니다. 초대 일본 천황이 즉위한 곳의 산이름 杳久山에서 香山을 따고, 光洙의 光은 그대로 두고 洙자를 일본식으로 郎으로 하였다는 것, 또 그 동기를 이렇게 적었습니다.

내가 가야마라고 씨를 창설하고 미쓰오라고 일본식 명으로 개한 동기는 황송한 말씀이나 천황어명(天皇御名)과 독법을 같이하는 씨명을 가지자는 것이다. 나는 깊이깊이 내 자손과 조선 민족의 장래를 고려한 끝에 이리 하는 것이 당연하다는 굳은 신념에 도달한 까닭이다. 나는 천황의 신민이다. 내 자손도 천황의 신민으로 살 것이다. 이광수라는 씨명으로도 천황의 신민이 못

될 것이 아니다. 그러나 가야마 미쓰오가 좀더 천황의 신민다움다고 나는 믿기 때문이다. (『창씨와 나』, 『매일신보』, 1940.2.20)

이광수라는 이름으로도 천황의 신민이 될 수 있지만 창씨개명을 해야 ‘좀더’ 천황의 신민답다는 것, 이것이 자기의 신념이라 했고, 그는 이 신념에 따라 맹렬히도 신민으로 되기 위한 신앙 고백을 펼쳐 놓은 바 있습니다. 그 기세가 하도 대단하고 철저해서 무슨 희극배우의 몸짓을 연상시키기에 모자람이 없습니다. 삼척동자라도 코웃음을 칠 이런 희극을 『흙』(1932)의 작가가 연출했다는 사실 앞에 내외 연구자들이 함께 무방비로 노출되어 있습니다. 문학이란 것이 원래 그럴 수도 저럴 수도 있는 편리한 물건이기 때문일까. 이광수의 경우는 단지 예외적인 현상에 지나지 않는 것일까. 이 두 가지 물음 중 앞의 것에서라면 저도 저의 나름대로나마 해답을 갖고 있습니다. 곧 이럴 수도 저럴 수도 없는 물건이라는 해답이 그것입니다. 뒤의 것에 대해서라면 ‘이광수적 현상’이라 하여 괄호 속에 넣어둘 만한 것이 아닐까 하고 혼자 생각해 오고 있습니다.

‘이광수적 현상’이라고 제가 표나게 내세워 보는 것은 그의 글쓰기의 총체적 검토에서 드러난 현상 하나에 관련됩니다. ‘창씨개명 글쓰기’와 ‘이광수 글쓰기’가 어느 수준에서 구별되고 있음의 발견이 그것입니다. 어찌서 그는 그렇게 대단한 신념으로 창씨개명을 했음에도 불구하고 그는 때로는 본명으로 당당히 글을 썼을까. 어찌서 그는 일어로도 조선어로도 글을 쓰되 창씨개명으로도 본명으로도 거침없이 글을 썼을까. 혹은 이런 현상은 ‘가면 글쓰기’와 ‘맨얼굴 글쓰기’라 할 수 없을까. 만일 이런 가설이 성립될 수 있다면 그 곡절을 어떠했을까. 이러한 이중어 글쓰기(bilingual writing)란 그러니까 일어/조선어의 범주와 가면/맨얼굴 범주의 뒤섞임으로 인한 4중어 글쓰기 현상이라 할 수 없을까. 대충 이런 문제 주변을 조금 살펴보기 위해 이 글이 씌어집니다.

## 2. 小林秀雄을 향한 심정고백

창씨개명하지 않아도 천황의 신민이 될 수 있지만 창씨개명함으로써 ‘좀더’ 신민이 될 수 있다고 주장한 이광수가 일본문단의 주류에 속하며 순문에 월간지 『文學界』의 실세 주간인 평론가 고바야시 히데오(小林秀雄)에 원고를 보낸 것은 창씨개명한 지 꼭 일 년 뒤의 일입니다. 그 자신의 설명에 따르면 고바야시로부터 “그대의 자서전을 써보라”라는 권고를 두 번씩이나 받았다는 것, “그러마”고 했으나 감히 자서전을 쓸 처지는 못 된다는 것, 그렇다고 신의를 존중하는 일본인 앞에 약속만은 지켜야 했기에 이런 글을 보낸다고 했습니다. “小林 선생, 미안합니다……”라고 시작되는 편지체의 이 글 제목은 「행자(行者)」로 되어있습니다. 어쩌서 ‘행자’라는 제목을 달았는가는 다음 대목에서 선명합니다.

저는 시방 경성(京城)의 대화숙(大和塾)의 밀실에서 이 글을 쓰고 있습니다. 대화숙이란 것은 조선인에게 일본 정신의 훈련을 받게 하기 위해 만들어진 것으로 법무국 관계의 기관이요, 사상보국연맹을 개칭한 것입니다.

사상보국연맹이란 잘 아시리라 믿습니다만 민족주의자, 공산주의자들로서 아직 형기(刑期)가 남아있는 자들이나 기소유예 상태에 있는 자들에게도 일본정신을 주입하는 기관입니다. 이들은 대략 3, 4천 명쯤됩니다.

저는 아직 이 회원이 된 것은 아닙니다. 현재 상고중이어서 아직 운명이 결정되지 않았으니까요. 다행히 무죄로 된다면 대화숙에 들어갈 수 있겠고 불행히 유죄로 되는 날에는, 버르고 버른 일은 커녕 대화숙의 골치거리가 되겠지요.

그렇다면 어쩌서 저는 지금 대화숙의 한 방에 와 있는가 하면, 이는 당국의 단순한 호의에서입니다.

(「행자」, 줄역, 『문학계』, 1941. 3. p.80~81)

일본정신이란 일종의 종교로 보고 학습하고 있음을 제목에서부터 드러냈습니다. 행자란 수행자의 준말이지요. 세속과의 인연을 송두리째 끊고 법계(法界)에 나아가 수행하는 자를 두고 행자라 함은 종교를 전제로 한 몸짓이 아닐 수 없다. ‘일본정신’이란 그러니까 저 불교나 기타의 종교의 일종으로 인식되었던 것입니다. 종교란 새삼 무엇이뇨. 지식이나 논리의 세계와는 별도로 성립되는 이른바 신앙의 세계를 가리킴이라면, 이광수에 있어 일본정신이란 이 지상적인 것이 아니라 정신적인 것, 천상적인 것이 아닐 수 없지요. 신앙이란 새삼 무엇이뇨. ‘믿음’이되 무조건 믿는 것이 아닐 수 없지요. 이 믿음의 획득이란 수행함으로써만 가능한 것입니다. 이광수로 하여금 대화숙이라는 일본정신훈련소로 나가게 한 동기랄까 원인은 어디서 말미암았을까. 위의 대목에서 이 점이 비석 모양 드러나 있습니다. 현재 상고중에 있다는 것, 무죄/유죄의 갈림길에서 있다는 것. 운명을 기다리고 있다는 것.

이광수가 동우회 사건(수인번호 675호) 제2심에서 오 년 징역을 받은 것은 1940년 8월 21일로 되어 있습니다. 즉각 상고했고, 최종판결이 무죄로 된 것은 1941년 11월 17일이었지요. 동우회 사건(1937. 6. 6. ~ 1938. 8. 15. 예심 종결, 1939. 12. 8. 경성지법에서 전원 무죄 판결, 1940. 8. 21. 경성 복심원에서 전원 유죄 판결, 1941. 11. 17. 경성고법에서 전원 무죄 판결)이 무려 4년에 걸쳐 진행되었음이 판명됩니다. 독일 형법 초안 제1조를 참고하여 “면 장래에 있어서 조선의 문화 향상에 광범한 자치가 허용될 소지를 만들기 위한 문화 향상 운동을 한 자가 있다면 이는 법치국가에 있어 허용됨과 함께 조금도 위법시할 수 없다.”(졸저, 『이광수와 그의 시대』(2), 술, pp.316~317)라는 최종판결문이 나기 직전에 「행자」를 썼음이 판명됩니다. 유죄냐와 무죄냐의 갈림길에 놓인 식민지 문사 이광수가 스스로 행자라 했을 때 그가 수행해야 할 목표는 분명합니다. 유죄/무죄 갈림길에서 벗어나기 위함이 그것. 그 방법 또한 명백

합니다. 구체적으로 그것은 『일본서기(日本書記)』와 『만엽집(万葉集)』 속에 들어 있습니다. 수행자 이광수의 필기장에 적힌 것은 이렇게 되어 있습니다. “일본서기와 만엽집만 있으면 일본정신이 풀린다”(p.87). 『일본서기』란 일본의 역사책이며 『만엽집』은 일본 고대시가집이지요. 역사와 문학(시가)으로 요약될 성질의 것이지요. 이광수의 신앙의 근거란 그러니까 구체적으로는 ‘고대의 일본 역사와 문학’입니다. 요약컨대 이러한 구체성은 일종의 신화급 범주라 할 수 있습니다. ‘행자’라 자처한 상고중인 조선인 이광수의 수행 목표가 일본정신이라는 것, 그것은 당연히도 논리 쪽이 아닌 신앙 쪽이라는 것, 그것은 또 구체적으로는 『일본서기』와 『만엽집』이라는 것을 만천하에 드러낸 것이 ‘행자’라는 글입니다. 만천하에 드러내는 방식으로 그가 선택한 조건은 무엇이었던가. 다음 두 가지를 들 수 있겠지요.

첫째, 일본문단 최고 권위자의 하나인 『문학계』의 주간격인 대비평가 고바야시 히데오 앞으로 보내는 편지 형식을 택했다는 것.

이 방식을 뒤집어 보면 문학적인 대응이었다는 것이 드러나지요.

둘째, 창씨개명한 香山光郎을 필명으로 사용했다는 것. 정확히는 香山光郎(李光洙)로 표기했다는 사실입니다. 香山光郎이라면 독자들이 모를까봐 고바야시 쪽에서 친절히 괄호속에 본명을 집어넣었는지 필자 자신이 그랬는지 좌우간 창씨개명의 당당함을 과시하고 있습니다. 어째서 고바야시는 두 번씩이나 이광수에게 자서전을 써보라고 권유했을까. 어째서 고바야시는 자서전도 아닌 한갓 심정고백서인 「행자」를 『문학계』에 실었을까. 이런 물음도 뒤집어 보면 문학적 대응이었음이 드러납니다. “사변적(事變的)인 글을 써서는 안 된다.”라고, 식민지 서울에 와서 신체제 앞에 방황하고 있는 조선문인들을 상대로 강연했던 고바야시인 만큼 그가 말하는 문학을 재밌미하기 위해서도 이광수의 「행자」가 의미 있어 보였던 것이 아니었을까. (小林秀雄, 「사변의 새로움」, 『문장』(한글),

1940. 9. p.99)

고바야시가 식민지 문인들을 향해 당당히도, 또 간곡히도 사변이나 신체제 등 시국적인 것 또는 시국적인 것에 영합하는 글을 써서는 안 된다고 한 이유는 일목요연합니다. 그런 것은 문학이 아닌 까닭입니다. 「행자」를 쓰는 마당에서 이광수는 머리에다 이 글을 쓰는 이유를 밝혔습니다. 두 번이나 글 독촉을 고바야시로부터 받았다는 것이 그것. 이광수는 이에 급히 덧붙여 놓았지요. “일본인은 거짓말을 하지 않는다. 설사 주석에서의 농담이라도 반드시 책임을 진다, 라는 점에 생각이 미쳤기 때문입니다.” (p.80)라고. ‘사변적인 것’을 써서는 안 된다는 것, 그것은 문학이라 할 수 없다는 주장을 한 고바야시이며, 또 주석에서의 농담이라 할지라도 거짓말을 하지 않는 일본인 고바야시이고 보면 「행자」라는 글을 평가함에서도 정직했을 터이지요. 만일 그렇지 않다면 일본인일 수 없을 터입니다.

이렇게 보아올 때 분명해지는 것은 「행자」를 고바야시는 문학으로 보았다고 하지 않을 수 없지요. 香山光郎이 썼든 李光洙가 썼든 「행자」를 문학적인 글로 보지 않았다면 순문예지 『문학계』에 실었을 이치가 없습니다. 발언은 발언이고 잡지 경영은 또 별개라고 했다면 대비평가 고바야시 히데오는 한갓 소인배에 머물 뿐만 아니라 ‘일본인’ 전체를 모독하는 것이 아닐 수 없습니다.

이런 현상은 분명 이광수에게도 고바야시에게도 하나의 시련으로 던져진 과제였을 터입니다. 이 과제의 중심에 놓인 것이 고대적 사유 곧 『일본서기』와 『만엽집』이라 하겠지요. 도스토예프스키 연구에서 고바야시가 일본 고전으로 방향을 바꾼 사정을 잠시 엿볼 필요가 있습니다.

「무상이란 일」, 「徒然草」에서 「西行」, 「實朝」에 이르는 한뫼를 일본고전에 대한 수상이 「가면」에 잠겨 있는 이상한 힘의 체험을 말한 「當麻」에서 비롯하고 있음은 결코 우연이 아니다. 이러한 고전은 단적으로 말해 고바야시

스스로의 얼굴 위에 씌어진 「가면」이다. 「무상의 일」 연작 전체는 근대비평이란 장르 속에서 시도된 일종의 能(가면극 - 인용자)와 같은 것이다. 이것은 그의 독창이다. 이 독창은 매우 난해하다. 사람들은 고바야시의 문장에 저항하기 어려운 미를 발견했지만 그 미가 어디서 연유했는가를 알지 못했기 때문에.

(江藤淳, 『小林秀雄』, 講談社, 1965, p.248)

고바야시의 평론 「역사와 문학」(1941. 9)에 이어 「전쟁과 평화」(1942. 3)에 잇대어 「當麻」가 발표된 것은 1942년 4월이었고, 「무상이란 일」은 동 6월이었지요. 식민지 서울에서 강연 여행을 한 1941년 10월, 11월 두 달 사이였음을 염두에 둘 것입니다. 일본고전 쪽으로 향한 고바야시의 탐구가 일본적 미의 발견이자 동시에 보편적 미의 발견으로 이르는 길이었음은 그가 석굴암 앞에서 느낀 피로감에서도 엿볼 수 있습니다.(출처, 『비도 눈도 내리지 않는 시나가와 역』, 솔, 2005, pp.181~189) 이광수의 경우도 이와 비슷한 사정이 고려될 수 있을지 모릅니다. 비록 유죄/무죄의 운명이 걸린 사안이긴 해도 이광수 역시 『만엽집』과 『일본서기』 언저리로 올라가 있습니다. 물론 이런 것들은 일본 민족의 역사이자 시이지만 동시에 그것은 보편적인 고대적 사유 또 다르게 말해 고대적 시적 현상으로 통하는 것일 수도 있습니다. 「행자」 그것은 뒷에 걸려 발버둥치는 조선인의 신앙고백이지만 이를 미의 과제 곧 “시적 현상”으로 수용한 것이 고바야시 히데오였던 것입니다. 이 두 사람의 또 한번의 만남이 이루어진 것은 대동아문학자대회(1942. 11. 3. ~ 6.)에서였습니다. 이 대회는 이광수에 있어서는 절체절명의 순간이자 동시에 위기돌파의 절호의 기회이기도 했습니다.

### 3. 뒷에 걸린 축생도(畜生道)와 3세 인연설

태평양 전쟁 수행 일 년이 지난 시점에서 일본의 사상계 및 문학계에 주도적 움직임이 표나게 행위적 수준에서 드러난 것은 이른바 「근대의 초극론」(1942.11.)과 <대동아작가 대회>라 할 것입니다. 이 중 후자는 제 1회 대회(1942.11.3.)가 동경에서 열렸고, 제 2회(1943.8.25.동경), 제 3회(1944.11.12. 중국 南京)로 이어졌거니와 제 1회 대회의 조선측 대표로 이광수, 박영희, 유진오, 寺田瑛(경성일보 학예부장) 등이었거니와, 제 1회 대회의 의장이 작가 菊池寛이었지만 대회 조직 및 운영 실무 책임자는 『文學界』의 편집동인인 河上徹太郎(가와카미 테쓰로)였습니다. 3일간에 걸친 제 1회 대회와 일정에 따라 메이지 신궁(明治神宮)을 참배한 뒤 소년 항공대 견학, 이어서 이광수가 찾아간 곳은 고바야시 히데오가 있는 골동품 애호가 모씨의 집이었지요. “좀 취해주게나. 취한 이광수를 보여주게.”라는 주변의 권유에 따라 그 밤 대취했고, 새벽 목욕탕에 잠겨 있자 고바야시도 아오야마지로(青山二郎)와 함께 붉은 눈으로 들어왔다는 것입니다. 이것이 동경에서의 이광수의 크게 취함이라 하겠습니다. 이광수의 두 번째 크게 취한 곳은 대체 어디였을까. 이 물음이야말로 이광수와 불교, 그리고 이광수의 위기 극복의 장소이자 동시에 시간이기도 합니다. 그 장소란, 바로 일본 고대의 수도 나라(奈良)이지요.

어째서 이광수가 나라에서 두 번째로 대취하지 않으면 안 되었을까. 그 대취가 어째서 이광수의 절체절명의 순간이었을까. 어째서 그것이 그의 구원으로 전화될 수 있었을까. 어째서 그것이 「행자」의 단계를 극복할 수 있었을까. 이런 한 묶음의 물음 앞에 놓여 있는 것이 이광수가 놓인 위기의식입니다.

여기는 일본 상대의 수도 나라. 함정에 빠져 허우적거리는 조선 작가 이광수가 있소. 사냥꾼 승냥이들이 어른거리며 절망적인 짐승 한 마리를 노려보고 날카로운 이빨을 허영게 드러내고 있소. 그 장면을 목격한 제 3자의 기록이 여기 있소. 이 대회에 참석한 대만작가, 하바타 하야오(浜

田隼雄)의 증언이 그것.

나라(奈良)호텔의 두 번째 밤이었다. 출기에 바에 가니까 지난 밤에 왔던 가와카미 데쓰타로 씨가 있었다. 옆에는 이광수 씨와 누사노 신페이(草野心平) 씨가 앉아 있었다.

무심코 들어갔더니, 어젯밤과는 공기가 달랐음이 느껴지자마자 구사노 씨가 이광수 씨에 대하여 하는 뱃속 깊은 곳에서 나오는 소리가 들렸다. 그것은 이광수 씨에의 격한 비난이며 그것도 눈물을 흘리는 그런 것이었다.

나는 서먹하여 떠나려 했지만 가와카미 씨의 권유로 의자에 앉아 잠자코 듣고 있었다. 이씨에 대해 구사노 씨와 가와카미 씨가 비판을 가하고 있었다. 이전의 사정은 알지 못하나 반도 작가로서의 괴로움을 우연히 누설한 일에서, 그러한 괴로움을 내세워 어찌겠다는 것인가, 문학의 괴로움이란 이런 것이 아니라, 라고 야단치고 있는 것처럼 보였다.

나는 여기서 그 논의를 적고자 하지 않는다. 단지 조선 문학의 창시자인 이광수 씨와 평론가 가와카미 씨와 시인이자 난징 정부의 문화공작에 임한 구사노 씨가 정색을 하고 자기를 모조리 털어내고 있는 그 진지함에 감동되었음을 고백하고 싶은 것이다. (『대회의 인상』(일문), 줄역, 『文藝臺灣』, 1942. 12. p.21)

이어서 히마다는 이렇게 끝맺고 있습니다. “나는 촌놈이라고 생각했다. 그리하여 구사노 씨와 가와카미 씨에 양손을 잡혀 고개를 끄덕이고 있는 60에 가까운 이광수 씨가 부러워 마지 않았다”라고. 이 대목은가와무라 미나토(川村湊) 씨의 저서 『만주붕괴』(文藝春秋社, 1997)에서도 끝대목만 빼고는 그대로 인용되어 있습니다. 이 『만주붕괴』의 저자는 또 이 장면을 두고 이렇게 해석해 놓고 있습니다.

이름을 바꾸고, 말을 바꾸고, 이민족의 낯선 고장의 신을 섬기는 신전에 머리를 조아리고, 침략하여 식민지 지배를 하고 있는 나라의 왕의 궁성을 요

배하며, 그리하여 그 왕의 인자함을 말로써 할 수 있는 데까지 칭송하고 있다. 그러한 스케줄을 거쳐 온 이민족의 문학자가 술좌석에서 '반도 작가로서의 괴로움'을 입 밖으로 내었음이란 오히려 당연하지 않았을까. 거기에는 대고 그 따위 괴로움을 토로해서 어찌겠다는 것인가라고 공격하는 일본 문학자야말로 문학자의 이름에 값하지 않는, 텔리커시(신중함)가 없음이다. 아니 신중함의 없음이라는 온건한 표현이 아니라 차라리 범죄적인지도 모른다. 그들은 이민족의 문학자들의 그 '내면'을 검열하고 감시하는 검열관, 스파이 몫을 했던 것이다. 적어도 일본인을 제외한 중국, 만주, 몽골, 조선, 대만의 대표자들은 일본어만을 사용 언어로 한, 일본어에의 통역은 있어도 그 거꾸로는 없었던, 이들 이향의 세레모니에 내심으로는 진절머리가 났으리라. 동상 이몽의 여행이 도쿄, 이세, 교토, 나라에로 이어져 있었다. (『만주붕괴』, 졸역, p.13)

이런 함정에 빠진 짐승 이광수는 어떻게 거기서 탈출할 수 있었을까. 방도는 딱 하나. 불교, 좀 더 자세히는 법화경(法華經)에 매달리기가 그것. 그렇다면 법화경이란 새삼 무엇이뇨.

이 물음에 앞서, 정작 이광수를 함정에 빠뜨려놓고 으름거린 대회 조직자인 고명한 평론가 가와카미 테쓰로의 기록을 보아둘 필요가 있습니다. 제 3자의 기록과 대조하기 위해서입니다. “이 대회의 발언의 총목차가 본회의 당일 내 책상 위에 그때그때 왔다”는 실권자 가와카미는 이렇게 적어놓고 있습니다.

나라에 돌아와 오찬을 마치자 또 나는 오후 일정의 지루한 시내 관광이 깨운치 않았다. 그렇다고 무례하게 거스른다면 나쁠 것 같아 시내를 알고 있으나 서쪽의 서울을 모르는 사람들에게 그것을 안내하겠다고 말했다. 결국 따라온 사람은 香山光郎(구 李光洙) 이하 조선의 3인(유진오, 박영희, 데라다 에이, 가라시마 다케시 가운데 누구였을 것이다 인용자)과 구사노 군이었다. 그런데 일행은 좋았다. 도쇼다이지(唐招提寺) 정문을 빠져 나갈 때부터 일중

의 감탄의 소리가 이어져 오전의 내 실망을 보상해 주었다. 그 천수관음상 앞에 서는 것이 일생의 기쁨이라 하여 함장하는 가야마 씨의 커다란 손을 나는 아직 잊지 못한다. 야쿠시지의 당내(堂内)가 어두워짐을 겁내며 서 있는, 그럼에도 걸어 들어가는 일동의 뒷모습에 나는 내 쪽에서 감사하고 싶은 기분이었다. 이로써 일부러 나라까지 온 보람이 있다고 생각했다. (『대동아 문학 자회의 전후』, 『文學界』, 줄역, 1943.1. p.60)

여기서도 보듯 조선인 3인 중 가와카미의 안중에 있는 것은 香山光郎 임이 잘 드러나 있거니와, 그렇지만 구사노 신편이도 함께였음에 대해서는 단지 우연인지, 의도적인지 불투명하게 되어 있습니다. 앞에서 보았듯이 그는 난징(南京) 정부의 문화 공작원으로서 중국 대표들을 이끌고 온 공로자로 되어 있습니다. 실력자인 가와카미의 곁에 서서 그의 환심을 사고자 했는지도 모르는데, 이는 밤 2, 3시까지 가와카미의 호텔방에서 술을 마신 점에서도 유추됩니다.

서쪽의 서울을 안내한 가와카미의 보람이 香山光郎에 있었다는 것 역시 같은 문맥이었을 터입니다. 뒷에 치인 짐승인 香山光郎인지라 실력자 가와카미와의 동행이 그의 무의식에 자리하고 있었을 터입니다.

가와카미의 이광수 관찰법이 생생합니다. 문인 가와카미인지라 그 역시 문학적 증언을 해놓았음에 틀림없지요. 문학적 증언 속에 승냥이의 이빨 감추기가 그것.

함정에 빠진 짐승 이광수의 이에 대한 증언은 어떠했을까. 그것이 문학적 증언이자 동시에 조선인의 혼의 증언급에 속한다는 사실이야말로 우리가 쉽사리 놓쳐서는 안 될 대목입니다. 다음 증언이 그것이며 이것이 조선인 이광수의 혼의 증명임을 새삼 '증명하는 것' 이 창씨개명 아닌 李光洙의 이름입니다. 그는 香山光郎 아닌 李光洙의 이름으로 증언해 놓고 있었던 것입니다.

나는 가와카미 씨에게 이끌려 호텔의 술집으로 갔다. 구메 마사오 씨가 도쿄에서 가져온 산토리가 한 병 남아 있는 모양이어서 위스키 소다로 하여 마셨다. 썩 맛있었다.

“마셔, 마셔”라는 가와카미 씨의 권유대로 대여섯 잔을 연거푸 마셨다. 가와카미 씨도 나를 취하게 만들 참으로 보였다. 하야시 후사오 씨의 수범이다. 가야마(香山)라는 녀석, 속마음 한 조각을 토해 내라, 라는 투였으리라. 혹은 가와카미 씨도 나도 나라시대(7~10세기 —인용자)엔 거친 연못 기슭에서 취해 쓰러진 묵은 인연이 있는지도 모를 일이다. 내가 헤차라든가 담징의 공양을 올리기 위해 여기 와 있는지도 모른다. 행기(行基, A.D. 668~749, 백제계 승려, 왕인 박사의 후손, 도다이지 대불 조성의 기술 책임자 —인용자)의 일행이었던지도 모른다. 호로, 호로 하고 우는 산새소리를 미카사야마(三笠山, 나라시 동쪽에 있는 산, 가스가(春日) 신사가 있는 산 —인용자)에서 들었는지도 모른다. 그런 인연으로 말미암아 나는 나라가 감정을 누를 수 없을 만큼 맹렬하게 그리우며 가와카미 씨도 도쿄에서 일부러 와서 나와 더불어 나라의 초승달에 가슴을 얹은 것이리라.

좋다. 마사자. 속마음이랄까, 흙탕물을 토해도 좋다. 나에겐 중생에 대해 감출 만한 그 어떤 것도 갖고 있지 않다. 취해서 내보일 추함이 있다면 그것이 나의 참모습이리라. 내겐 진심을 구하는 벗에게 내 있음 그대로를 보이지 않고 어쩔 것인가.

11시까지 마시고 또 떠들었다. 세 시간이나 지났다. 구사노 신페이 씨도 도중에 끼어들었다. 무거운 상판이나 뜻밖에도 부드러운 인물이다. 시인인 것이다.

구메 씨가 왔을 땐 산토리 병은 비어 버려서 구메 씨는 마시고 싶은 표정을 짓고 있었다. (『삼경인상기』, 《文學界》 줄역, 1943.1. p.76 ; 이 글 전문은 출처, 『일제 말기 한국 작가의 일본어 글쓰기론』, 서울대출판부, 2003.에 있음)

위의 인용이 이 글의 압도적 부분이자 조선인 李光洙의 인격과 글재주가 집약적으로 또 유감 없이 드러낸 대목이 아닐 수 없지요. 두 가지

이유에서 그러한데, 첫째 그가 고대인(古代人) 李光洙로 환원될 수 있었음을 들 수 있습니다. 나라시대의 일본인에 있어 조선인이란 무엇인가. 고구려, 신라, 백제 삼국의 분국이 일본열도에 그대로 전래되고 있었다는 유명한 학설(김석형, 『고대 조일 관계사』)이 있거니와, 한반도가 단연 문화·기술적 우위에 있었다는 데는 반론의 여지가 거의 없지요. 일본에 글자를 가르친 것도 반도인이었고, 의상을 비롯하여 불교 화엄사상·법화사상을 전한 것도, 또한 저 유명한 도다이지 대불을 조성한 기술자들도 반도인이 아니었던가. 조선인 李光洙가 고구려 승려 담징, 혜자, 혜충 등과 함께 일찍이 나라에 갔던 것이 아닐까. 행기와 더불어 도다이지의 비로자나불 조성의 기술자로 참가하여 대들보를 깔고 있는 李光洙의 모습이 거기 있지 않았던가. 일본인 기쿠치 간, 가와카미 데쓰타로, 구메 마사오 등이 스승격인 조선인 李光洙 앞에 허리를 굽혀 한 수 배우고자 기다리고 있는 형국이 아니었겠는가. 요컨대 조선인 李光洙는 일본 국왕의 초빙으로 온 귀객이 아니었겠는가.

둘째, 이 점이 더욱 원론적이거니와 불교의 개입이 그것. 나라란 무엇이뇨. 호류지가 있는 곳이다. 그렇다면 호류지란 무엇인가. ‘백제관음’이 있고 담징의 벽화가 있는 곳이다. 쇼토쿠 태자(A.D. 574~622, 야마토 정부의 실권자)에게 법화경을 진상한 고구려 승려 혜자와 같이 붉은 장삼을 걸친 李光洙가 나라에 나타난 형국이 아니었겠는가. 이런 상상력을 가능케 하고, 또 현실적으로 보장케 한 압도적 장치가 바로 불교였습니다. ‘信佛法 尊神道’가 호류지(法隆寺)의 이념이라면, 이는 고대에서 오늘날까지 불변입니다. 이 사실을 李光洙는 망설임도 없이 외쳤습니다.

오늘날 호류지를 많은 사람들은 예술적으로 존중하고 있는 모양이나 내가 여기서 느끼는 것은 그 이상이 있다고 믿는다. 그것은 쇼토쿠 태자의 정신에서 출발함이다. 태자는 진리와 자비의 정신의 권화(權化)였다. 법화경에 나

타나는 불법의 정신을 태자는 그대로 일본국에 실현하고자 했다. 일본이야말로 대승의 땅이 되리라 믿었다. 이로써 일본을 진리의 나라로서 자비의 나라로서 그리하여 이런 이상을 실현키 위해서는 일본인 각각이 신명 버리기를 애석하게 여기지 않는, 대아대용(大我大勇)에 죽고 사는 나라로 만들고자 애 쓴 것이다. (『삼경인상기』, p.78)

연기설을 바탕으로 하는 불교에 따른다면 나라시대의 반도에서 온 李光洙가 일본인 토목기술자 고바야시 히데오나 가와카미 데쓰타로를 호류지 앞에서 만났는지도 모를 일입니다. 혹은 李光洙가 쇼토쿠 태자에게 법화경을 진상했는지도 모를 일입니다. 오늘의 일본국가가 비록 서구 제국주의 반열에 들어 그 위력으로 무장해 있지만, 국민 대다수가 불교도이며 또 국가 신도(神道) 역시 불교와의 습합(習合)이고 보면, 李光洙의 저러한 주장에 논리적으로나 심정적으로 대들 만한 장사는 있기 어렵습니다. 비록 그 일본국이 도모한 대동아 공영권의 문학적 방도인 대동아 문학자대회와 불모 신세로 나라에 와 있지만, 불교의 윤회사상에 또 연기설에 따른다면 서로의 처지가 ‘잠정적’으로 바뀌었을 따름이 아닐 수 없습니다. 李光洙가 참으로 말하고자 한 것은 이러한 것이었습니다.

보살행이란 자기를 버리고 중생을 구함이다. 소위 불국토를 정화하고 중생을 성취시킴이다. 이것은 10년이나 20년의 사업이 아니고 일생이나 이생(二生)의 사업도 아니다. 삼계(三界)의 중생을 모두 구해 낼 때까지의 사업이다. 구원의 사업이다. 이것이야말로 삶이 갖는 유일한 목적이라 함이 법화(法華)의 사상이다. (『삼경인상기』, p.79)

근대란 무엇인가. 한갓 제국주의 시대이리라. 구원(久遠)한 사람의 처지에서 보면 실로 한 찰나에 지나지 않는 것. 불모 신세인 李光洙가 주인으로 군림할 수 있는 것은 이런 연고에서입니다. 설사 쇼토쿠 태자를 법

화경의 실천자로 보고, 그러니까 법(法)의 수행자로 인정하고, 그 연장선 상에서 10억 아시아인을 전쟁으로 몰아가고 있다 해도, 그리고 일본 군인이 이 목적을 수행하기 위해 목숨을 버리며, 문필가 역시 이 사업에 나아가야 한다고 주장되더라도 이런 주장은 볼모로 잡혀 온 조선 문학자 李光洙의 걸모습을 나타낸 목소리일 터입니다. 그의 속마음은 어디까지나 나라시대의 고대인의 상상력에 있었을 터입니다. 그의 자유가 그 고대 속에 있었기에 어디까지나 상상 속의 일이었습니다. 술의 힘을 빌어 그는 이 상상력 속으로 일시 거닐었는데, 이를 방조하고 도운 것이 호류지였을 터입니다. 조선인 李光洙, 그는 이로써 그의 상상력상의 신분의 우위를 계속 유지했어야 했을 터입니다. 술과 불교와 고대가 함께 하고 있었기에 그로써 족한 것이었을 터입니다. 본명 李光洙를 당당히 사용한 까닭이 여기에 있을 것입니다.

그러나 동시에 그는 볼모였습니다. 이 볼모라는 사실이 그의 저러한 상상력 틈으로 스며 나왔다는 사실은 어떻게 설명해야 적절할까. 나라 호텔 술집에서 두 일본인 문학자들에게 주변 사람이 차마 지켜보기에 민망한 공박을 당할 만큼 李光洙는 어찌자고 자기의 볼모의식을 누설해 버렸을까요. 자기의 상상적 우월감과 현실적 초라함이 동시에 ‘속마음’으로 공존해 있었기에 벌어진 현상이 아니었겠는가.

#### 4. 맨얼굴글쓰기와 가면글쓰기

이광수와 종교의 관계는 당초 동학에서 비롯됩니다. 포덕천하(布德天下) 광제창생(廣濟蒼生) 보국안민지대도대덕(輔國安民之大道大德)을 내세운 동학이 11세 소년에게 가르쳐 준 것은 사람에게겐 개인보다 큰 ‘그 무엇’이 있다는 사상이었지요. 민족, 국가, 사회, 동포 등이 개인의 생각보다 우선한다는 이런 사상을 전 생애를 통해 그의 글쓰기의 바탕을 이루

었다고 볼 것입니다. 그렇지만 기독교에 대해서는 소년기에서부터 상당한 거부감을 가졌는 바, 일본의 미션스쿨인 명치학원에서의 체험에서 말미암았지요. 아침 조회 때마다 일본인 목사가 하느님의 이름으로 대일본 제국의 흥융을 빌고 있음에 접한 소년은 이 사태를 수용할 만한 힘이 모자랐지요. 그가 톨스토이주의에로 치달은 것은 이 때문입니다. 불교에 직면하여 모종의 충격을 받은 첫 번째 사건은 1923년이었지요. 금강산 유람에서 그가 마주친 것은 독립운동으로 쫓기던 삼종제 이학수(훗날 운허 스님)의 치의(緇衣) 입은 모습이었습니다.

이 사람 여기서 볼 줄 누가 알았으되  
 회천웅도(恢天雄圖)가 일한납(一寒納)되단말가  
 도중생(度衆生) 삼천대원(三千大願)을 이뤄 볼까 하노라  
 (『이광수 전집』(9), p.77)

이광수가 어째서 유독 불교 중에서도 법화경(法華經)에 경도되었는가를 묻는 일은 중요합니다. 그가 법화경을 처음 접한 것은 1923년 7월 금강산 보광암에서입니다. 이때 그는 마하연에서 피로 쓴 법화경 6책을 보았지요. 손끝의 피를 뽑아 6년 동안 쓴 만허비구의 법화경을 보았을 때 ‘모골이 송연하다’고 했지요. 현세 부모친척을 위해 쓴 이 혈서가 유독 그를 법화경으로 몰아간 것일까요. 모두가 아는 바, 대승불교 중에는 뚜렷한 큰 것으로 반야경, 법화경, 화엄경 등이 있거니와 어째서 그는 유독 법화경에 경도된 것이었을까. 불교의 근본사상인 연기사상을 공(空)으로 표현한 것은 반야경이지요. 모든 인연에 의한 현재의 어떤 존재물이 있기에, 그 본체 또는 실체란 없다는 공사상의 순수성은 법화경에선 모호하고 또 화엄경에 비해 순수성에서 법화경은 뒤떨어집니다. 법화경을 혹평하는 쪽에서는 어리석은 사람들을 권유하는 것이어서 사상적으로 저

급하다고 보기도 합니다. (岩本裕, 『불교입문』, 中公新書, 1964. 田村芳郎, 『법화경』, 中公新書, 1969. 서경수, 『법화경』, 중앙신서, 1978. 조명기, 『법화경신초』, 삼성문고, 1976) 이러한 법화경을 어째서 유독 이광수는 매료되었을까. 검증되기 어렵기는 하나, 법화경이 앞에서 든 혈서건과 관련되며 또 소송과 대승의 융합이라는 점(법화경의 방편품은 법화경의 28품 가운데 제일 큰 비중의 가르침으로 소송불교에 대한 것임. 춘원의 『원효대사』 속에도 소개되어 있음), 시적 비유로 충만되어 있다는 점, 또한 소신공양 등 과격성을 안고 있다는 점 등의 특징이 춘원의 성격과 통했는지도 모릅니다. 또한 법화경과 일본불교와의 관련성도 고려의 대상일 수 있을 것입니다. 모두가 아는 바, 법화경은 일본에서 가장 많이 숭앙되는 불경전입니다. 호류지(法隆寺)를 지은 쇼토쿠(聖德) 태자가 『법화경의소(法華經義疏)』를 지은 이래 이 경전은 일본에 정착되었고, 헤이안(平安)시대의 사이초(最澄)가 법화경을 근본경전으로 한 천태종(天台宗)을 전한 이래 그 영향력은 결정적이었고, 니치렌(日蓮)에 이르면 가히 종교적인 모습을 띠었지요(中村元, 『불교경전산책』, 東京書籍, 1998). 이러한 법화경 한 질을 몸소 짚어지고 그를 참아온 사람이 삼중제 이학수였지요(「산사 사람들」(일문), 『京城日報』, 1940. 5). 춘원이 절망에 놓일 적마다 봉선사의 주지 이학수의 배려가 작동되어 있었습니다. 그야말로 3세인연의 한 장면이었는지 모릅니다.

이 법화경의 행자로 일본에 군림한 것이 본명 李光洙의 이름으로 쓴 『삼경인상기』입니다. 그는 맨얼굴을 드러내 이렇게 호령하고 있지 않았던가. 너희가 쇼토쿠 태자의 정신을 아시는가. 법화경에 나타나는 불법의 정신을 그대로 일본국에 실현코자 한 위인이다. 법화경으로써 그는 일본을 진리의 나라로 자비의 나라로 대아대용(大我大勇)에 죽고사는 나라로 만들고자 했다. 이것이야말로 법화의 사상이다, 라고. 너희들이 총칼로써 나를 볼모로 잡아와 협박을 하는 모양이나 어림없는 노릇이다. 여기는 선

방 범류사가 있는 너희들 국가의 신성한 장소가 아닌가. 여기는 역사가 숨쉬는 곳. 3세 인연의 법칙에 따르면 내가 옛 고구려의 담징, 백제의 혜자 대사일 수도 있다. 너희 나라 국민 李光洙인지도 모르지 않겠는가. 만일 이런 생각을 한것 망상이라 한다면 너희는 진짜 일본인이 못되고 한 것 불상한 축생일 뿐이다. 법화경의 사상을 모르기에 그러하다, 라고.

이러한 호통은 다음 전제 위에서만 그 효용도가 인정될 터입니다. 반도작가로서가 아니라 법화경 행자 李光洙라는 점이 그것. 그렇다면 작가로서 그는 일본인을 향해 무슨 호통을 쳤던가. 작가 이광수를 논의하는 마당이라면 이 물음을 피해갈 수 없습니다.

매우 딱하게도 작가 이광수의 일본인을 향한 목소리는 찾아지지 않습니다. 물론 이광수는 「가납교장」(1943), 「원술의 출정」(1944), 「그들의 사랑」(1941), 「봄의 노래」(1941) 등 일어로 소설도 썼지만 어디까지나 반도(국내)용에 지나지 않습니다. 그렇다면 작가 이광수의 작가로서의 면모를 한국인 앞에서는 어떻게 보였던가. 이 결정적 물음에 응해보는 것이 장편 『원효대사』(《매일신보》, 1942. 3~10)입니다. 말을 바꾸면 법화경 행자로서 일본인을 향한 글쓰기가 『삼경인상기』였다면 그것을 한국인을 대상으로 향해 '작품'으로 쓴 것이 『원효대사』라 하겠지요. 『원효대사』란 단순한 소설이 아니라 법화경이자 동시에 작가인 이광수의 마지막 목소리에 해당되는 작품이라 규정됨은 이 때문입니다.

제일 먼저 지적될 사항은 『삼경인상기』와 꼭 같이 『맨얼굴』로 썼다는 점입니다. 창씨개명한 지 무려 두 해나 지났고, 창씨개명의 이름으로 온갖 해괴망칙한 추한 꼴의 글쓰기를 일삼던 그가 『원효대사』를 쓰는 마당에서는 春園이란 이름을 사용하고 있습니다. 대체 이 사실은 무엇을 가리킬일까. 이 물음에 대변에 응해오는 것이 『무정』(1917)입니다. 이 나라 근대소설의 기점인 『무정』이 『春園』이란 이름으로 발표되었음에 견주어 볼 때, 그리고 『무정』이 진짜 문학이며 또 글쓰기의 본도임을 스스로가

알고 있었음을 염두에 둘 때, 『원효대사』가 적어도 『무정』을 전제하고 씌어졌음을 이로써 알 수 있습니다.

둘째, 『원효대사』가 이광수의 불교 이해의 수준이랄까 또는 한계를 보여주는 기념비적 작품이라는 점입니다.

## 5. 원효의 가면을 쓴 이광수의 표정

이광수의 불교이해의 수준은 어떠한가. 이 물음은 이광수가 쓴 『세조대왕』, 『단종애사』, 『이차돈의 사』 등에서 무수히 등장하는 불경의 인용에서 비롯하여 『원효대사』에서 총 마무리된다고 볼 수 있습니다. 『대승기신론소』, 『금강삼매경론』 등을 저술한 원효를 주인공으로 내세운 소설인만큼, 『원효대사』 속에는, 원효대사가 알고 있던 것만큼의 불교지식이 동원되어 있다고 일단 볼 수 있습니다. 그렇지 않고는 올바른 원효상이 창조되지 못할 터이기 때문입니다.

그러나 이런 가정은 실상 불가능한데, 왜냐면 소설에서의 인물창조란, 실명으로 된 경우엔 특징적인 요소를 부각시킴으로써 달성된다고 보기 때문입니다.

모두가 아는 바 원효(617~686)는 『십문화정론(十門和靜論)』의 저자이기도 합니다. 당시 유행하던 온갖 불교종파를 아우르는 대화합의 기틀을 목표로 했다고는 하나 역시 신라불교의 중심부는 화엄경으로 되어 있습니다. 중국불교가 원각경 중심이라면 신라불교는 화엄경, 일본불교는 법화경이 그 중심부를 이루었다고 범박히 말해질 수 있습니다. 앞에서 살폈듯 원효의 불교이해는 법화경과 화엄경에 중점이 놓여 있었을 터입니다. 불국사의 가람배치가 법화경에 의존했고, 그 다음 마마타경, 화엄경 등이 고려되어 있습니다. 처음부터 그러한 화엄적인 입장에서 가람의 배치나 구성이 이루어진 것 같지 않고 나중에 화엄사상이 가미, 접목되

었다고 보는 것이 학계의 정설임(한국불교연구원, 『불국사』, 일지사, 1974)을 감안한다면, 김대성 당시의 신라불교의 위상이 어느 수준에서 감지됩니다. 뿐만 아니라 대안대사(大安大師)의 입을 빌어 ‘화엄종주원효’라 불러 화엄종주가 될 것을 예언(전집(5), p.365)한 점에서 법화경에서 화엄경으로의 기울어짐이 후기의 일임을 짐작케 합니다.

요컨대 『원효대사』를 쓰는 마당에서 작가 이광수는 소설적 문법에 의해 쓴 것이 아니라 일종의 로망스의 문법에 의해 썼던 것입니다. 그러기에 원효가 알고 있던 불교보다는 비교도 안될 정도의 많은 불경과 불교 지식을 펼쳐보이고 있습니다. 심지어는 원효 당대엔 아직 세상에 나오지도 않은 원각경(695)이라든가 화엄경 80권(8세기 초)도 등장하고 있습니다 (사에쿠사 도시카쓰, 『한국문학연구』, 베틀북, 2000, p.217) 뿐만 아니라 밀교경전인 대일경(大日經)이 작품의 중심부를 이루고 있습니다. 원효는 결정적인 도술을 부리는 장면을 두 가지로 보였는 바 그 첫 번째가 청정한 처녀 아사가의 행방찾기에서입니다. 地, 水, 火, 風의 주문 외기가 그것이지요. 두 번째는, 작품의 클라이맥스에 해당되는 대목에서입니다. 도적떼에 잡혀 기름가마솥에 던져지기 직전 원효대사는 도술을 행하지요.

원효는 입을 크게 벌려

‘아—’

하고 소리를 내었다. 諸法本不生의 地자 진언이다. 마음에 있는 모든 번뇌를 뺏아 버리는 진언이다. 나고 살고 죽는 것이 모두 허깨비요 본래 있는 것이 아니라는 법문에 들어가는 진언이다.

다음에 원효는,

‘비—’

하고 불렀다. 길게 불렀다. 水자 진언이다. 本性離言說이다 (『원효대사』, p.540)

이처럼 대일경의 밀교부분에 의거해 놓고 있지요. 요컨대, 원효와는 관련 없이 이광수 자신을 내세웠던 것입니다. 소설가 이광수, 창씨개명한 이광수, 민족을 배반한 파계승 이광수 자신의 불교관을 투영한 것입니다. [이러한 대일경의 진언의 도입을 두고 또 소설에 등장하는 고식(古式)의 의식이라든가 이상한 언어를 두고 집필에 임해 당국의 모종의 요구에 응한 것이 아닌가 추측할 수도 있지만(사예쿠사, 위의 책.) 이는 과잉반응이리라. 『삼경인상기』에도 기묘한 언어가 등장하나 이 역시 당국의 요구와 무관한 것으로 보는 것이 타당하겠지요.]

이광수의 『원효대사』가 소설문법 아닌 로맨스 문법에 속한다는 것을 작가 스스로 말해 놓았기에 시비가 있을 수 없습니다.

내가 원효대사를 내 소설의 주인공으로 택한 까닭은 그가 내 마음을 끄는 사람이기 때문이다. 그의 장치 속에서 나를 발견하고 그의 단처 속에서도 나를 발견했다. 이것으로 보아 그는 가장 우리 민족적 특성을 구비한 것 같다.(『이광수전집』(5), p.530)

만일 그가 소설문법에 의해 『원효대사』를 쓰고자 했다면 엄밀한 역사적 고증을 피할 수 없을 터입니다. 원효가 알고 있는 불교에 국한해야 하며 적어도 신라사회 속의 인간 원효를 그려야만 했을 터입니다. 만일 고대 신라의 역사·사회적 복원이 학문적 수준에서 이루어져 있지 않았다면 소설 『원효대사』는 씌어질 수 없겠지요. 로맨스 『원효대사』만이 씌어질 수밖에 없습니다. 춘원이란 이름으로 『무정』을 썼을 때 그것이 소설인 것은 소설문법에 의거했기 때문이며, 같은 춘원의 이름으로 쓴 『원효대사』는 한갓 로맨스문법에 의거한 일종의 로맨스라 할 것입니다.

## 6. 무연(無緣)의 그리움의 있고 없음

『삼경인상기』와 『원효대사』의 이동점이 마지막 관심으로 남게 되었습니다. 전자가 일어로 썼고 또 일본인을 향한 글쓰기이며 후자는 조선어로 썼고 조선인 상대의 글쓰기이며 함께 李光洙, 春園의 이름으로 된 글쓰기입니다. 어느 것이나 맨얼굴글쓰기여서 가면글쓰기와 구별됩니다. 이러한 맨얼굴글쓰기를 가능케 한 원동력을 찾는다면 단연 불교라 할 것입니다. 불교이되 삼국시대의 불교이지요. 상대 삼국시대의 불교이되 일본인을 향해서라면 나라의 법통사와 직결된 법화경이어야 했고, 조선인을 향해서라면 단연 화엄경이어야 했습니다. 두 경의 차이란 물론 있겠지만, 근본사상을 꼭 같은 터입니다. 삼세제불, 연기설이 그것이지요. 삼세인연설에 따른다면, 고구려의 담징, 백제의 혜자, 행기 등이란, 오늘의 이광수, 유진오, 박영희 등일 수도 있는 법. 제국주의를 머리에 인 기쿠지 히로시, 코바야시 히데오, 가와카미 테츠타로 등이란 실상은 저 법통사를 지은 쇼토쿠 태자일 수도 있는 법. 불모로 잡혀와 헛소리를 하고 있는(석양에 지지귀는 까마귀, 「난제오」, 1940.) 식민지 작가 이광수란 실상은 쇼토쿠 태자가 초빙한 국민일 수도 있는 법. 이런 모든 일을 가능케 한 것은 불교뿐이지요. 불교에서라면 너무도 당연한 인식방법이 아닐 수 없지요. 만일 그렇지 않다면 불교를 부정하는 길이 되지 않을 수 없지요. 이렇게 막바로 말하는 맨얼굴글쓰기가 수필식 『삼경인상기』입니다. 그렇다면 로망스 『원효대사』란 무엇인가. 그것은 조선인을 향한 맨얼굴글쓰기라 할 수 있습니다. 무애춤을 추며 방랑하는 파계승 원효란 실상 이광수 자신이라고 우기고 있습니다. 이 역시 만일 부정한다면 저 불교의 부정으로 향할 터입니다. 삼세제불, 인연설에 따른다면 신라적 원효가 시방 식민지 조선의 작가 이광수라 할 수도 있기 때문입니다.

그렇다면 모든 것이 전생의 인연이라 하여 자기합리화로 치달아도 되는 것일까. 이 허무주의를 극복하기 위해 불교는 큰 그리움 곧 대비(大悲)를 내세우고 있습니다. 망념의 극복(부정)만으로, 또는 공(空)만으로

는 허무에 빠질 염려가 있을 터입니다. 너구리 새끼에게 범화경을 설하며 원효를 비웃는, 원광의 제자이자 거렁뱅이 중이며 밀고까지 수행한 중 대안(大安)대사 입을 빌어 대비란 ‘무연(無緣)의 눈물’ (『원효대사』, p.387)이라고 이광수가 말하고 있긴 하지만, 실상 그가 지은 『원효대사』란 ‘무연의 눈물’이 아니라 자기 개인을 모델로한 한갓 ‘인연의 눈물’에 지나지 않지요. 진짜 불교가 아니라 자기 본위의 불교랄까 불교를 이용한 형국이지요. 한갓 로맨스에 지나지 않는다고 평가하는 것은 이런 연유에서 옵니다.

만일 『원효대사』를 소설로 본다면 어떻게 될까. 뒷에 걸린 조선인 작가 이광수가 종로 바닥을 헤매며 무애춤을 추어야 했을 터입니다. 일장기를 서재에 걸어놓고 사이렌이 불면 갈가다가도 묵념하며 범화경 보문품(普門品)을 외는 행자여야 했을 터입니다. 요컨대 소설이 되지 못했을 터입니다. 이 점에서 볼 때 『무녀도』(1936)의 작가 김동리와 크게 대조적입니다. 반야경의 공사상 단 한 가지에 삶 전체를 걸었던 김동리는 이로써 근대(성) 전부와 맞설 수 있었지요. 국민국가와 자본제 생산양식으로 표상되는 근대를 송두리째 부정함으로써 김동리는 근대의 산물인 소설조차 초월할 수 있었지요. 그렇지만 김동리는 근대의 산물인 소설을 역이용함으로써 로맨스에 떨어지지 않았습니다. 근대가 침투하기 이전의 조선적 고층(古層)에다 초점을 놓음으로써 ‘무연의 인연설’ 곧 근대와의 비교를 가능케 했기 때문입니다. 그 선미한 형식이 ‘구경적 생의 형식’입니다.(줄저, 『김동리와 그의 시대』, 3부작, 1995~7, 민음사) 그러나 딱하게도 김동리의 이러한 형식의 유효성은 극히 제한적입니다. 해방공간(1945~8)을 지나면 그것이 스스로를 구속하기에 이릅니다. ‘자기를 위한 인연설’ 곧 일시적 방편으로 전화된 까닭입니다. 문학과 종교를 혼동한 결과라 할 것입니다. 비정상적인 시대에만 종교가 문학을 대항할 수 있었음을 그가 몰랐거나 적어도 잘못 인식했음에서 온 결과였지 않았을

까. ‘무연의 눈물’ 이나 ‘인연의 눈물’ 이나의 변수 속에 문학과 종교의 갈림길이 있었던 것입니다.

**김윤식** 서울대 명예교수. 저서로 『이광수와 그의 시대』 『한국현대문학사』 『일제 말기 한국 작가의 일본어 글쓰기론』 등