

일본 정토불교와 관련하여 본 원효의 정토신앙 - 『삼국유사』 원효불기(元曉不羈)의 기사를 중심으로 -

On Wonhyo's Practice of Pure Land Buddhism in Relation to Japanese Pure Land Buddhism: Focusing on the Documents of 'Wonhyo is not restrained' in Samguk-yusa

저자 (Authors)	김호성 Kim, Ho-Sung
출처 (Source)	불교학보 90 , 2020.3, 85-107 (23 pages) BUL GYO HAK BO 90 , 2020.3, 85-107 (23 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09327700
APA Style	김호성 (2020). 일본 정토불교와 관련하여 본 원효의 정토신앙 - 『삼국유사』 원효불기(元曉不羈)의 기사를 중심으로 -. 불교학보, 90, 85-107.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2020/06/24 10:49 (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.

일본 정토불교와 관련해서 본 원효의 정토신앙 - 『삼국유사』 원효불기(元曉不羈)의 기사를 중심으로 -

김호성

동국대학교 불교학부 교수

- I. 머리말
- II. 실계(失戒)의 문제
 - 1. 원효의 실계(失戒)와 신란의 처대(妻帶)
 - 2. 원효와 신란의 차이
- III. 무애의 의미
- IV. 염불춤의 공연(共演)
 - 1. 저자거리의 성인 쿠야
 - 2. 모든 것을 버린 성자 잇펜
- V. 맺음말

<한글요약>

이 글은 일본 정토불교 조사들의 삶과 실천을 고려하면서 원효의 삶 속에서 볼 수 있는 정토신앙을 재해석해 보려는 시도이다. 이러한 방법론이 필요한 이유는 무엇보다 원효의 전기 자료가 대단히 부족하기 때문이다. 그 부족한 전기 자료를 이렇게도 해석해 보고 저렇게도 해석해 보려고 하는 것이다.

구체적으로 일연(一然, 1206-1280)의 『삼국유사(三國遺事)』 원효불기(元曉不羈)조의 서술 중에서 원효의 정토신앙에서 볼 수 있는 세 가지 사실을 조명해 보려고 한다. 첫째는 실계(失戒)의 문제이고, 둘째는 무애(無愛)의 의미이며, 마지막 셋째는 염불춤의 공연(共演)이다.

첫째 실계의 문제와 관련해서는 정토진종의 개조 신란의 처대(妻帶)를 함께 생각해 볼 수 있다. 양자는 공히 계를 깨뜨리고 아들을 낳았다. 그렇지만 신란의 경우는 ‘결혼’이라고 할 수 있지만, 원효의 경우에는 ‘결혼’이라 부르기에는 무리가 있다는 점을 논증하였다. 무엇보다 큰 차이는 신란의 삶과 신앙은 그의 사후 마침내 ‘정토진종’이라는 하나의 거대한 종파를 낳았지만, 원효는 그렇지 못했다는 점이다.

둘째 무애의 문제와 관련해서도 신란의 경우를 살펴볼 필요가 있다. 신란은 『탄이초』와 주저 『교행신증』 제2권에서 원효가 인용했던 『화엄경』의 구절 “일체에 무애한 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”를 인용하고 있기 때문이다. 신란에게 이 『화엄경』의 구절이 정토신앙의 맥락에서 인용되었음을 생각할 때, 원효의 『화엄경』 인용 역시 정토신앙적 맥락에서 이루어진 것임을 이해할 수 있게 된다.

셋째 춤염불의 경우에는 헤이안(平安) 시대의 염불자 쿠야와 가마쿠라(鎌倉) 시대 시종(時宗)의 개조 잇펜을 생각해 볼 수 있다. 이들은 모두 “나무아미타불” 염불을 전하면서, 민중들과 함께 춤추었다. 바로 그 점으로 인해서 쿠야는 ‘저자거리의 성인’으로 추앙되었으며, 잇펜 역시 ‘모든 것을 버린 성자’로 추앙되었다. 이를 통해서, 원효의 경우에도 현존하는 기록에는 전하지 않으나 당시 민중들로부터 성자로서 추앙되고 호응을 얻었을 것으로 상상해 볼 수 있게 된다.

주제어 : 원효, 쿠야, 신란, 잇펜, 『삼국유사』, 무애, 춤염불

I. 머리말

이 글은 일본 정토불교 조사들의 삶과 실천을 고려하면서 원효(元曉, 617-686)의 삶 속에서 볼 수 있는 정토신앙을 재해석해 보려고 한다. 일본 정토불교의 조사들의 입장을 고려하면서 원효의 정토신앙을 재해석하려는 이 글의 방법론이 필요한 이유는 무엇보다 원효의 전기 자료가 대단히 부족하기 때문이다. 그 부족한 전기 자료를 이렇게도 해석해 보고 저렇게도 해석해 보려고 하는 것이다.

구체적으로 일연(一然, 1206-1280)의 『삼국유사(三國遺事)』 원효불기(元曉不羈)조의 서술 중에서 원효의 정토신앙에서 볼 수 있는 세 가지 사실을 조명해 보려고 한다. 첫째는 실계(失戒)의 문제이고, 둘째는 무애(無愛)의 의미이며, 마지막 셋째는 염불춤의 공연(共演)이다.

첫째 실계의 문제는 비슷한 사례를 남긴 정토진종(淨土眞宗)의 개조 신란(親鸞, 1173-1262)과 관련해서 살펴볼 것이며, 둘째 무애의 문제 역시 그 의미의 선명한 해석을 위해서 그에 관련하여 언급을 남겨둔 신란을 참조해야 한다. 마지막으로 셋째 염불춤은 쿠야(空也, 903-972)와 잇펜(一遍, 1239-1289)의 경우를 살펴보고자 한다. 쿠야는 헤이안 시대 ‘저자거리의 성자(市聖)’로 추앙받았으며, 잇펜은 일본 정토불교의 한 종파인 시종(時宗)의 개조로서 ‘모든 것을 버린 성자(捨聖)’로 칭송되었다.

이러한 고찰을 통하여 원효의 삶 속에서, 종래 생각할 수 없었던 새로운 의미들을 찾아보 고자 한다. 또 원효와 일본 정토불교의 조사들 사이에 공통¹⁾으로 흐르는 저류(低流)의 존재를 확인할 수도 있을 것이다.

II. 실계(失戒)의 문제

불교의 출가자는 결혼을 하거나 여성과 성적인 접촉을 해서는 안 되는 것이다. 만약 그렇게 한다면, 그것은 계율을 깨뜨리는 일이 되어서 교단으로부터 추방되는 무거운 벌을 받게 된다. 계율이 선정과 지해를 얻기 위한 기본이 된다는 점에서, 계율을 깨뜨리는 수행자가 받는 평가는 냉엄한 것이었다. 아니, 평가라고 할 것도 없다. 역사는 결코 그들을 기록하지 않

1) 원효와 일본 정토불교 사상가들 - 신란 혹은 잇펜 - 사이의 사상적인 동이(同異)에 대해서는 앞으로 좀더 세밀하게 고찰되어야 할 주제로 남겨둘 수밖에 없다. 이 글의 범위는 삶이나 교화의 가풍(家風)에만 초점을 맞출 수밖에 없다.

았으니까 말이다.

그런데, 예외적인 경우도 없지 않았다. 바로 원효와 신란²⁾이다. 그들은 공히 독신의 수행자가 지켜야 할 계율을 깨뜨렸다. 그럼에도 불구하고, 불교사 속에 결코 지울 수 없는 금자탑(金字塔)을 쌓아올렸으므로 무시(無視)하기는 불가능하다.

이제 그들의 이야기를 시작해 본다. 과연, 계율을 깨뜨린 수행자는 그 스스로를 어떻게 생각하고 있었으며, 또 어떻게 살았을까? 또 역사는 그들을 어떻게 평가하고 있었을까?

1. 원효의 실계(失戒)와 신란의 처대(妻帶)³⁾

우선, 원효에 대해서 일연은 『삼국유사』 원효불기(元曉不羈)조에서 다음과 같이 기록하고 있다.

스님은 어느 날 미친 듯이 거리에서 외쳤다: “누가 나에게 자루 없는 도끼를 주려는가/ 하늘을 지탱할 기둥을 벨 터인데 ….” 사람들은 모두 (그말의 뜻을) 알지 못하였다. 그때 태종이 그 이야기를 듣고서는 말하였다: “이 스님이 귀부인을 얻어서 현명한 아들을 낳고자 하는구나. 나라에 큰 현자가 있다면 그 보다 더 좋은 일이 없겠지.” 그때 요석궁(지금의 학원이 그곳이다)에 과부가 된 공주가 있었으므로 궁중의 관리로 하여금 원효를 찾아서 데리고 들어가도록 일렀다. 궁중의 관리가 명령을 받들어서 장차 찾아 나서려 하는데, 이미 (원효가) 남산 쪽에서 와서 문천교(사천인데, 흔히 연천이라 말한다. 또 문천이라고도 한다. 또한 다리가 있으니, 유교라고 이름한다.)를 건너고 있어서, 그를 만났다. (그때 원효가) 일부러 물에 빠져서 바지를 젖게 하였다. (궁정의) 관리가 (요석)궁으로 스님을 모시고 가서 (바지를) 말렸다. 그로 인하여 머물게 되었다. 공주는 과연 임신을 하였고, 설총을 낳았다. (...) 원효가 이미 계를 잃고서 설총(薛聰)을 낳은 뒤로는 속인의 옷으로 바꾸어 입고서 스스로를 소성거사(小姓居士)라고 하였다.⁴⁾

2) 이들 외에 경허(鏡虛, 1846-1912)와 만해(萬海, 1879-1944)를 더 들 수 있다.

3) 일본어 ‘사이파이(妻帶)’를 우리말에서는 ‘대처(帶妻)’라고 한다. 그러나 우리의 ‘대처’와 일본의 ‘처대’가 갖는 역사적 배경이나 현실이 서로 다르므로 옳기치 않고, 그냥 일본어 ‘사이파이’를 우리 음으로 읽어서 ‘처대’라고 한다.

4) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈 條(『韓佛全』6, p.348a.) “師嘗一日, 風顛唱街云, “誰許沒柯斧, 我斫支天柱”, 人皆未喻. 時, 太宗聞之曰, “此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾. 國有大賢, 利莫大焉.” 時, 瑤石宮(今學院. 是也), 有寡公主, 勅宮吏, 覓曉引入, 宮吏奉勅, 將求之. 已自南山來, 過蚊川橋(沙川, 俗云年川. 又蚊川. 又橋名榆橋也.), 遇之. 佯墮水中, 濕衣袴. 吏引師於宮, *衣曬眼. 因留宿焉, 公主果有娠, 生薛聰. (...) 曉, 既失戒生聰, 已後易俗服, 自號小姓居士.” 번역문 중 () 부분은 『삼국유사』 자체의 협주(夾註)이고, () 부분은 역자가 문맥이 통하도록 보충한 부분이다. 이때

석길암은 『삼국유사』 원효불기의 기록에는 역사적 사실(事實)과 이미지가 혼재되어 있으며, 위의 인용문 역시 그렇다고 보고 있다.⁵⁾ 그렇게 양자를 구분해 보는 것은 나름으로 의미가 있는 일일 것이지만, 여기서 내가 주의하고 싶은 것은 이미지조차 당시 민중들이 수용하고 있었던 ‘신앙적 사실’ - 역사적 사실은 아닐지라도 -이라는 점이다. 그런 점에서, 우리는 이미지까지를 포괄하는 원효의 전체상(全體像)을 그리는 데 관심을 기울이고자 한다.

그런 맥락에서, 일연의 이 기록에서 우선 주목할 만한 것은 용어이다. 불교사에서 흔히 계를 깨뜨리는 것을 ‘파계(破戒)’⁶⁾라고 부른다. 그런데 일연은 원효의 행위를 ‘실계’라고 하였다. 계를 잘 지킬 수 있었지만, 어떤 이유에서든지 그 계를 잃어버리게 되었다. 그것은 그러한 의미를 담고 있는 용어로 생각된다.

법률용어를 빌린다면, 일연은 원효의 행위를 ‘고의에 의한 파계’가 아니라 ‘미필적 고의에 의한 실계’로 보고 있는 것이다. 그 근거는 “누가 나에게 자루 없는 도끼를 주려는가/ 하늘을 지탱할 기둥을 벨 터인데 ….”라는 「물가부가(沒柯斧歌)」에 있었다. 설총(薛聰)이라는 대현(大賢)의 탄생을 위한 원효 자신의 ‘손해감수’로 자리매김된 것이다. 적어도 일연은 그렇게 생각하였던 것으로 보인다.

한편, 신란의 경우는 어떠했을까? 여러 가지 설이 있지만, 정토진종 제8세 림노(蓮如, 1415-1499)의 아들 지즈코(實悟, 1492-1584)가 1541년에 작성한 「대곡일류계도(大谷一流系圖)」에 의하면, 신란의 아들로서 출가해서 인신(印信)이라 한 한이(範意)의 어머니는 쿠조 가네자루(九條兼實, 1149-1207)의 딸이었다고 하였으며, 에신니(惠信尼) 사이에는 3남 3녀를 두었다고 한다.⁷⁾ 그러니 부인이었던 여성은 2명인 셈이다. 그러나 스승 호넨(法然, 1133-1212)에게 귀의했던 쿠조 가네자루의 딸 타마히히메(玉日姬)가 출가해서 에신니가 되었다는 설⁸⁾, 신란의 처는 에신니 한 사람 뿐이었다는 설⁹⁾ 등이 있다.

여기서 주목되는 것은, 신란의 처로 거론되는 두 사람의 여성 모두 쿠조 가네자루와 인연

는 “태종무열왕(재위 654-661) 때, 곧 원효의 나이 37세에서 43세 사이”(김상현, 「삼국유사 원효기록의 검토」, 『원효연구』(서울: 민족사, 2000), p.77)의 일이라 한다.

5) 석길암, 「사실의 기술과 이미지의 기술」, 『삼국유사 의해편에 실린 신라 고승들의 일화와 행적』(경주: 경주시, 신라문화선양회, 동국대학교 신라문화연구소, 2012), p.255.

6) 선행연구자들 중에도 ‘파계’라고 부른 경우가 적지 않다. 예컨대 金疆模, 『新羅元曉의文學觀』, 『新羅佛敎研究』(東京: 山喜房佛書林, 1973), p.115. 참조.

7) 『親鸞の妻 惠信, 十通の手紙(惠信尼文書)』(ぬしの里觀光公社, 2007), p.11. 참조.

8) 山川蓮生, 「親鸞聖人ご舊蹟を訪ねて, 第八回よき坊守」, 『高田だより』第114號(2018年 6月 13日, 高田派 専修寺), p.8.

9) 草野顯之, 「親鸞聖人と惠信尼公の結婚」, 『南御堂』第673號(大阪: 眞宗大谷派 難波別院, 2018), p.4.

이 있다는 점이다. 에신니 역시 쿠조 카네자루 가문을 위해서 일했던 경력¹⁰⁾이 있기 때문이다. 그렇다면 신란의 처대에 스승 호넨의 역할 내지 영향이 없지 않았을 것으로 생각된다. 어쩌면 다음과 같은 호넨의 말에서 그 가능성을 엿볼 수 있을지도 모른다.

(독신) 승려가 되어서 염불을 하지 못한다면 아내를 데리고서 염불을 하고, 아내를 데리고서
는 염불을 못하면 (독신) 승려가 되어서 염불해야 할 것이다.¹¹⁾

극락왕생에 결혼 여부가 문제되지 않는다는 이러한 태도야말로 정토불교가 민중불교, 재가불교가 될 수 있는 소지(素地)를 제공했으리라. 실계를 했던 원효나 처대를 했던 신란 등이 다 정토불교의 신앙자였다는 점은 어쩌면 우연이 아닌지도 모른다.

원효에게 「몰가부가」가 있는 것처럼, 신란에게도 결혼의 이유 내지 철학을 담은 시 「여범계(女犯僞)」가 있다. 이를 신란은 꿈속에서 구세보살(=관세음보살)로부터 받았다는 것이다. 그 내용을 옮기면 다음과 같다.

그대가 과거 전생의 업보로 여자 없이 살 수 없다면
나 옥녀 되어 그대 상대되리니
한 평생 그대를 잘 뒷바라지 하다가
임종 때 극락왕생 인도하리라.¹²⁾

2. 원효와 신란의 차이

신란의 「여범계」에 비추어 본다면, 원효의 「몰가부가」는 종교적 성격이 없음을 알 수 있다. 즉 자신의 실계에 대하여 그 나름의 정당한 이유를 노래한 것일 수는 있어도, 그러한 행위 자체를 종교적으로 정당화하거나 성화(聖化)하지는 않았던 것으로 보인다. 후세 사람들이 합부로 원효 핑계를 대면서 그들의 파계를 정당화할 수 없는 이유가 되는데, 종교적 성화의 여부에서 우리는 원효와 신란의 첫 번째 차이를 볼 수 있다.

다음으로 주목되는 것은, 무엇보다도 그 상대역의 비중이다. ‘에신니’의 경우는 결혼 이전

10) 『親鸞の妻 惠信, 十通の手紙(惠信尼文書)』, p.13. 참조.

11) 龍谷大學佛教文化研究所 編, 『黒谷上人語燈録(和語)』(京都: 龍谷大學, 2006), p.664.

12) 『浄土眞宗聖典全書 2』(本願寺出版社, 2012), p.1,008. “行者宿報設女犯, 我成玉女身被犯, 一生之間能莊嚴, 臨終引導生極樂.” 우리말 옮김은 여성비하적인 표현을 삼가면서 의역하였다.

부터 그랬는지는 알 수 없으나, 그 이름에 드러나 있는 것처럼 ‘니’였다. 스님이기도 했다는 것이다. 그리고 「여범계」에서 드러난 있는 것처럼, 신란은 에신니를 관세음보살의 화신으로 생각하였고, 에신니 역시 신란을 관세음보살의 화신¹³⁾으로 생각하였다. 그런데 원효의 실제 이야기 속에서 ‘요석궁 과공주’는 설총을 낳아준 어머니 이상으로 의미부여가 되지 못하였다. 광덕의 부인에 대하여 일연은 “그 부인은 분황사의 종이었는대 대개 열아홉 응신의 하나이다”¹⁴⁾라는 평가를 전하고 있지만, ‘요석궁 과공주’에 대해서는 그렇게 하지 않았다.¹⁵⁾ ‘요석궁 과공주’는 실제로 아들을 낳았기 때문인지도 모른다.

또 생각해 보아야 할 것은, 원효의 실제 이후의 삶에 대해서이다. 이 문제는 원효의 실제가 실제로 아내를 거느리고 가정생활을 영위해가는 ‘결혼’을 의미한 것으로 볼 수 있는가 하는 점과 관련된다. 후지 요시나리(藤能成)와 김영미는 ‘결혼’을 한 것으로 판단한다.¹⁶⁾ 과연 원효의 ‘실제’를 ‘결혼’의 의미로까지 받아들일 수 있을까? 그 가부를 확정하기 위하여 우리가 의존할 수 있는 자료는 역시 일연의 기록인데, 그 안에는 적어도 이 문제 해결에 도움을 줄 정보들이 존재한다.

첫째, 원효의 실제는 어떤 목적을 성취하기 위한 일이었다. 그 목적은 ‘나라에 큰 현자’를 제공해 주기 위하여서였다. 설총은 ‘이두(吏讀)’라는 문자를 창제하였으니, 실로 훈민정음을 창제한 세종에 버금가는 업적이 아닐 수 없다. “신라 십현(十賢)의 하나”¹⁷⁾로 평가되는 위인이었다. 정녕, 그러한 대현의 출생이라는 목적을 이루기 위한 실제였다고 한다면, 그 목적이 이루어진 뒤까지 지속적으로 ‘요석궁 과공주’와 더불어 가정생활을 영위해야 할 이유는 사라지는 것으로 볼 수도 있다. 설총의 교육은 공주신분이었던 어머니가 있고, 할아버지 태종이 있었으므로 떠나려는 원효를 붙잡을 만큼은 아니었을지도 모른다. 신란의 경우에 에

13) 에신니는 꿈에 호넨스님은 대세지보살이고 신란스님은 관세음보살임을 현몽한 바 있다. 本願寺 敎學傳道研究所編, 『親鸞聖人御消息・惠信尼消息』(京都: 本願寺出版社, 2008), p.125.

14) “其婦乃芬皇寺之婢, 盖十九應身之一.” 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條(『韓佛全』6, p.359a.)

15) 원효의 실제 이야기를 전하는 것은 『삼국유사』 이후 『동국여지승람(東國輿地勝覽)』(1481)과 『동경잡기(東京雜記)』(1669)가 더 있다. 그러나 이 두 기록에서는 원효와 관계를 가진 것은 ‘공주’가 아니라 ‘종실 여자’라 하였다. 그것은 “원효와 관계를 가진 것이 공주로서는 마땅한 행실이 아니라고 하는 유가적인 사고방식 때문이었다.”(조동일, 「원효설화의 변모와 사상 논쟁」, 『한국의 문학과 철학사』(서울: 지식산업사, 1996), p.71.)고 한다. 일본에서 ‘에신니’가 받은 대접과는 많이 다른 부분이다.

16) 후지 요시나리(藤能成), 「원효와 친란의 만남과 대화」, 『불교철학』 제1집(서울: 동국대학교 불교대학 세계불교학연구소, 2017), p.192.; 김영미, 「불설아미타경소 해제」, 『미륵상생경종요 외』(서울: 동국대학교출판부, 2017), p. 172.

17) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條(『韓佛全』6, p.348a.)

신나의 존재의미는 그런 일회적인, 또 수단적인 것이 아니었다.¹⁸⁾ 목적이 있었다고 하더라도, 평생에 걸쳐서 결혼생활을 통하여 성취할 수 있는 일이었을 것이다.

둘째, 실제 이후의 행적을 볼 필요가 있다. 이에 대해서 일연은 이렇게 말하고 있다.

일찍이 이(무애고 - 인용자)를 지니고 천촌만락(千村萬落)을 다니면서 노래도 하고 춤도 추면서, (염불을) 읊조리면서 (아미타불께) 귀의케 하였다. 나무꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리로 하여금 모두 부처님의 이름을 알게 하여 함께 “나무 …”라고 그 이름을 일컫게 하였으니, 원효의 교화가 컸을진저.¹⁹⁾

이는 ‘유행(遊行)’의 삶이지, ‘정주(定住)의 삶이 아니다. 이는 뒤에서 논술할 바와 같이, 신란보다는 잇편과 공유할 수 있는 성질의 것이었다. 물론, 과연 그가 언제까지 염불춤을 추면서 유행을 계속했는가 하는 점은 의문이지만 말이다.

셋째, 일연의 기록에서 “원효가 일찍이 머물렀던 혈사(穴寺) 곁에 설총의 집터가 있었다.”²⁰⁾라고 하였다. 혈사는 원효의 입적지이다. 그러므로 원효 만년에는 다시 절에서 살았음을 알 수 있다. 그렇기에 실제 이후 ‘속복으로 갈아입고’라고 하였지만, 만년에 절에 살았다는 것은 다시 승복을 입었을 가능성이 높다고 본다. 그리고 그 만년에까지 ‘요석궁 과공주’가 살아있었는지 어떤지 알 수 없지만, 만년의 원효가 자기 머물던 절 옆에 있었던 아들 설총의 집으로 출퇴근을 하듯이 오고 가면서 ‘요석궁 과공주’와 결혼생활을 이어갔다고 볼 수 있을까? 그렇지는 않았을 것으로 생각된다.

마지막으로 신란과 원효의 삶의 차이는 어쩌면 그들이 남긴 결과의 차이에서 가장 극명하

18) 이런 점에서 신란의 「여범계」라는 시의 제목이 주는 반(反)페미니즘적 뉘앙스와는 달리, 실제 그들의 결혼생활은 그렇지 않았을 것임을 추론할 수 있게 한다. 오히려 대단히 평등한 관계였음을 주목할 만하다.

19) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條(『韓佛全』6, p.348a-b.) “曉, 既失戒生聰, 已後易俗服, 自號小姓居士. 偶得優人弄舞大瓢, 其狀瑰奇. 因其形, 製爲道具, 以華嚴經, 一切無碍人, 一道出生死, 命名曰無碍. 仍作歌, 流于世. 嘗持此, 千村萬落, 且歌且舞, 化詠而歸. 使桑樞·瓮牖·覆猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化大矣哉. 『고려명현집(高麗名賢集)』에 따르면, 이인로(李仁老, 1152-1220)는 “옛날 원효대성은 백정이나 술장수와 뒤섞여 지냈다. 한번은 목이 굽은 호로병을 어루만지며 시장에서 노래하고 춤을 추면서, 그것을 무애(無碍)라고 불렀다.”(조동일, 앞의 책, pp.76. 재인용.)라고 기록했다 한다. 『삼국유사』에 기록된 전승이 그렇게 간단하게 변했던 것 같다.(p.77. 참조.) 이후에는 많은 문헌들이 다 원효의 실제에만 관심을 기울이고, 원효가 춤추고 노래하면서 민중을 교화했다는 행적과 그 정신에는 무관심했다 한다.(p.92. 참조)

20) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條(『韓佛全』6, p.348b.) “曉嘗所居穴寺旁, 有聰家之墟云.”

게 드러나는 것일지도 모른다. 신란은 스승 호넨의 정토불교를 질적으로 심화하면서 그 궁극적 진실을 추구하였다. 그것을 ‘정토진종’이라 불렀고, 그의 사후 그의 제자들에 의해서 하나의 종파 이름이 되었고, 일본불교 최대의 종파가 되었다. 거기에는 신란 자신의 자손들이 이어간 혼간지(本願寺, 동과 서로 나누어져 있음)가 중요한 역할을 해왔음은 두 말할 나위 없다.

그에 비추어 본다면, 원효는 그 자신이 시대적 사명으로 받아들인 불교경론에 대한 해석을 정토불교에만 한정할 수는 없었다. 대승불교의 거의 모든 부분에 대한 해석의 구축을 추구하였고, 그렇기에 하나의 종파가 형성될 수밖에 없는 ‘중심’을 제시할 수 없었다. 아니, 그 ‘중심’의 구축을 의도하지 않았다 해야 더 옳을지도 모른다. 뿐만 아니라, 실제 이후의 삶 역시 후대에 종파로 형성될 수 있는 밑거름을 제공한 것이라 보기 어렵다. 그것은 ‘정주’의 삶이 아니라 ‘유행’의 삶이었기 때문이다. 교육과 전등(傳燈)은 정주를 통하지 않고서는 어려운 것으로 나는 판단한다. 한 예로서 동시대의 도반이었던 의상(義相, 625-702)이 그의 십대 제자를 중심으로 화엄십찰(華嚴十刹)을 형성하여 화엄종을 열었던 것도 그가 부석사에 정주하고 있었기에 가능한 일이었다. 그러나 원효의 경우에는 뚜렷하지 않았다.²¹⁾

신란 스스로는 『탄이초』 제6조에서 “신란은 한 사람의 제자도 없다.”²²⁾고 했다. 그렇지만, 그의 사상 안에는 후대에 종파를 형성할 수 있는 요소를 갖추어 놓았다. 바로 칠고승(七高僧) 내지 칠조(七祖)로 부르는 법맥을 뚜렷하게 제시한 것이다. 「정신계(正信偈)와 『고승화찬(高僧和讚)』을 통해서 그 작업을 하였다. 하지만, 원효는 종파의 조사들로 추앙해야 할 스승의 계보를 설정하지 않았다. 일언이 “배움에 있어서 (일정한) 스승을 따르지 않았다”²³⁾라고 한 것도 그러한 가풍을 드러낸 것이다.

신란은 스스로 유배를 가면서 ‘비승비속(非僧非俗)’²⁴⁾이라 하였다. 승려의 생활을 하면서 결혼을 했고, 결혼을 하여 가정생활을 하는 것이 곧 그의 승려생활이었다. 그렇다고 해서 ‘비승비속’을 단순히 형식적으로 ‘승려도 아니고 속인도 아니라’는 것으로 이해하지는 않았다. ‘(형식적으로) 승려가 아니므로 (오히려 정신적으로는 더욱더) 속인이 아니기’²⁵⁾를 끊임 없이 자각하고 실천했던 것이다. 그렇게 비승비속을 살았던 것은 실제 ‘이후 속복으로 갈아

21) 다만 원효의 경우에도 그 사상적 후예들이 하나의 종파적 흐름을 만들어갔을 가능성을 전혀 부정할 수는 없을지 모른다. 그러나 현재로서는 그 부분에 대한 연구성과를 기다릴 수밖에 없다.

22) 『大正藏』 83, p.729b.

23) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條 (『韓佛全』6, p.348a.) “學不從師.”

24) 『教行信證』 제6권, 『大正藏』 83, p.642c.

25) 비승비속의 의미를 이렇게 해석한 것은 金子大榮, 『教行信證 講讀』(コマ文庫, 1972), pp.505-506. 참조.

입었던’ 원효 역시 마찬가지였다. 그것은 유행의 삶에서 극명한 증거를 확보할 수 있다. 원효와 신란 사이에는 정신적인 차원에서 ‘비속’의 정도는 같았다. 하지만, 형식적 측면에서 보았을 때 원효의 경우는 아무래도 그 ‘비속’의 정도가 신란 만큼은 아니었지 않은가 싶다. 『무량수경(無量壽經)』에서 상배(上輩)²⁶⁾로 평가되었던 승려(沙門)와의 거리는 원효가 신란 보다 좀 더 가까웠던 것이 아니었을까.

이 ‘거리’가 어찌면 한국불교와 일본불교 사이의 ‘거리’이기도 할 것이다. 원효가 실제했던 그 모습이 주류가 될 수 없었던/없는 한국불교와 신란의 처대가 주류가 될 수 있었던/있는 일본불교의 차이 말이다.

Ⅲ. 무애의 의미

원효의 실제 이야기 바로 뒤이어서, 일연은 원효가 어떻게 살아갔는지를 다음과 같이 기록하고 있다.

우연히 광대가 춤을 추며 큰 박을 두드리는 것을 만났는데, 그 형상이 괴이하였다. 그 형상을 본받아서 도구를 만들었는데, 『화엄경』의 “일체에 무애(無碍)한 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”라고 한 말씀에서 (힌트를 얻어), ‘무애’라고 이름하였다. 이에 다시 노래를 지었으니 (지금도) 세상에 유통되고 있다.²⁷⁾

그런데 이 기사의 정확한 의미를 파악하는 데 애로사항이 없지 않아 보인다. 이 기사 뒤에는 노래하고 춤추면서 천춘만락을 다녔다는 이야기가 나오고, 마지막으로 마침내 많은 민중들이 불타의 이름을 알게 되었으며 “나무 …”²⁸⁾라고 할 수 있게 되었다고 했다. 이러한 기사 전체를 나는 원효의 정토신앙과 그에 기반한 교화활동으로 파악하고 있다.

26) 『無量壽經』卷下(『大正藏』12, p.272b.) “其上輩者, 捨家棄欲而作沙門 ….”

27) 『三國遺事』卷4, 義解 5, 元曉不羈條(『韓佛全』6, p.348a.) “偶得優人舞弄大瓠, 其狀瑰奇. 因其形, 製爲道具, 以華嚴經, 一切無碍人, 一道出生死, 命名曰無碍. 仍作歌, 流于世.”

28) 근래, 아타고 구니아스(愛宕邦康)는 이 ‘나무 …’이 ‘나무아미타불’이 아니라 ‘나무불’이라고 주장하였다.(愛宕邦康, 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」, 『佛教學報』 第八十二輯(서울: 東國大 佛教文化研究院, 2018), p.21. 참조.) 그 문제는 또 다른 원고를 통해서 자세히 검토해 보아야 할 주제이다. 다만 이 글에서는 ‘나무아미타불’이라고 추정하는 대신, 그 점을 () 속에 넣어 두고서 맥락(context)적으로 ‘나무아미타불’일 수 있는 가능성을 살펴보고자 한다.

문제는, 얼핏 보아서는 그렇게 보기 어렵게 하는 요소가 있다는 것이다. 그것은 ‘무애’의 의미를 원효가 『화엄경』으로부터 인용했다²⁹⁾고 밝히고 있기 때문이다. 실제로 “一切無礙人，一道出生死”라는 말에서 곧바로 정토신앙과의 연관성을 상상하기란 쉽지 않다. 만약 이 기사의 의미가 정토신앙과 무관한 것으로 받아들여지고 만다면, 원효의 실제 이후의 삶 전체를 정토신앙의 맥락에서 파악할 수는 없게 된다.

종래 ‘무애’의 의미를 『송고승전』에서 말하는 ‘入酒肆倡家’의 의미로 파악한 경우도 없지 않았다. 대표적으로 김강모와 김승찬이 그렇게 보고 있다.³⁰⁾ 과연 그럴까? 논자는 ‘무애’의 의미를 그와 같은 무애행의 의미와는 달리 해석될 수 있음을 신란의 해석에 입각해서 재고찰해 보고자 한다.

다행히 이 『화엄경』 구절과 정토신앙을 연결시켜 줄 수 있는 논리를 신란이 제공해 주고 있다. 신란의 평소 언행을 그의 제자 유이엔(唯円, 1222-1289)이 기록한 『탄이초』 제7조에 서이다. 우리말로 옮기면 다음과 같이 된다.

염불이라는 것은 무애(無導)의 한 길(一道)이다. 그 이유는 어째서인가? 신심이 있는 행자에 게는 천신(天神)이나 지기(地祇)라도 경복(敬伏)하고, 마계(魔界)나 외도(外道)라도 방해하지 못하기 때문이다. 죄악도 업보도 느낄 수 없고, 모든 선행(의 과보)도 초래하는 것이 아니기 때문이다.³¹⁾

『탄이초』 제7조에 나타난 신란의 말을 통해서 우리는 『화엄경』의 ‘무애’라는 말이 염불과 연결됨을 알 수 있게 되었다. 원효가 ‘무애’라고 말한 것이 정토신앙의 맥락에서도 쓰일 수 있다는 사례를 알게 된 것이다. 아타고 구니아스(愛宕邦康)는 『탄이초』의 ‘무애’로서 원효의 ‘무애행’의 의미를 해석한 시도가 있다고 하면서 비판³²⁾한 바 있다. 신란에게 ‘무애’와

29) 장휘옥은 이 ‘무애’라는 말을 원효 스스로 “『화엄경』으로부터 인용했다는 증거가 없다”고 보면서, “오히려 『향전』의 작자(혹은 찬자 일연)이 전거로서 집어넣었음지도 모른다”(章輝玉, 「元曉の傳記, 『中國の佛敎と文化』(東京: 大藏出版社, 1988), p.755.)고 말하고 있다. 하지만, 이러한 서술에는 원효가 “화엄종의 사람이라기보다 유식적 경향이 강하다”(p.751)는 점을 부각하려는 그녀의 목적의식이 투영된 서술로 보인다. 왜냐하면 원효가 『화엄경』으로부터 ‘무애’를 직접 인용했을 것이라는 증거가 없는 것만큼이나, 향전의 작자나 일연이 전거제시를 위하여 그 말을 집어넣으리라는 증거 역시 없기 때문이다.

30) 金疆模, 앞의 책, p.124. ; 김승찬, 「원효의 문학세계」, 『논문집』 18(부산: 부산대문리과대학, 1979)참조. 한편, 일연의 「원효불기」의 서술이 찬녕의 『송고승전』의 서술과 다른 주목할 만하다. ‘무애행’의 개념에 대한 인식차이를 확인할 수 있을 것으로 생각된다.

31) 『大正藏』83, p.729b.

관련한 언급이 『탄이초』 제7조에서만 보인다고 한다면, 아타고의 비판이 일리 있을지도 모른다. 그러나 신란은 『교행신증(教行信證)』 제2권에서 원효가 인용한 바로 그 『화엄경』의 구절을 다음과 같이 인용하고 있는 것이다.

길이라는 것은 걸림 없는 길이다. 『경』에서는 “온 누리의 걸림 없는 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”라고 말씀하셨다. 한 길이라는 것은 하나의 걸림 없는 길이다. 걸림이 없다는 것은, 이른바 생사가 곧 열반임을 아는 것이다. 이와 같이 하여 평등하게 불이법문에 들어가는 것이 걸림 없음의 모습이다.³³⁾

『화엄경』에서 “一切無得人, 一道出生死”³⁴⁾라고 한 것을 신란은 “十方無得人, 一道出生死”라고 하였다. 신란이 ‘一切’를 ‘十方’으로, 잘못 기억해서 인용한 것으로 볼 수도 있지만, 같은 『교행신증』 제2권에서는 “一切無得人, 一道出生死”라고 인용³⁵⁾하기도 하였다. 그런 점에서 볼 때, 신란에게 ‘一切’와 ‘十方’의 의미차이는 없었던 것으로 판단된다.

『탄이초』에서 말한 ‘무애의 일도’를 신란은 ‘일도가 곧 무애’라고 해석하고 있는 것이다. 그러면서 원효가 인용한 『화엄경』 구절을 그 근거로 제시한다. 그렇다면, 『탄이초』에서 말하는 ‘염불은 무애의 일도’라고 하는 것이, 그 배경사상으로서 『화엄경』을 갖고 있으며, 신란은 그것에 의지하여 염불이 ‘무애의 한 길이라’ 말했음을 우리는 알 수 있는 것이다.

『교행신증』에서 신란이 밝힌 ‘무애’의 의미는, 생사가 곧 열반임을 아는 것이라 하였다. 무애가 되어서, 현실의 삶 속에서 걸림이 없게 된다는 것은 생사가 곧 열반임을 알았기 때문에 가능한 일일 것이다. 구체적으로 원효는 실계 이후 속복(俗服)을 입었다. 승려가 아니라 이제는 거사(居士)이다. 그러면서도 그는 ‘무애’를 표방하면서, 민중들이 살아가는 저자거리(市井)- 친촌만락-속으로 들어갔다. 그것은 생사가 곧 열반임을 알지 못했다면 불가능한 일이었을 것이다. 이때 원효가 찾아갔던 ‘친촌만락’이 생사였다고 한다면, 그 생사속에서 그가 현세의 ‘극락’을 발견할 수 있었다는 이야기가 아니겠는가. 현세의 ‘극락’을 열반에 비견할 수 있는 것이다.

32) 愛宕邦康, 앞의 책, p.22. 아타고 야스구니는 그 선행연구가 누구의 어떤 논문인지 서지사항을 밝히지 않고 있다. 명확히 밝히는 것이 제3자의 검증을 용이케 하는 일일 것이다.

33) 『顯淨土眞實教行證文類』(『大正藏』83, p.598a.) “道者, 無導道也. 『經』言, ‘十方無得人, 一道出生死.’ 一道者, 一無導道也. 無導者, 謂知生死即涅槃. 如是, 等入不二法門, 無導相也.”

34) 보살명난품의 현수보살 계승에 나오는 구절이다. 김지전, 「해동사문 원효상 소묘」, 『원효연구논총』(서울: 국토통일원 조사연구실, 1987), pp.127-128. 참조.

35) 『顯淨土眞實教行證文類』(『大正藏』83, p.599a.)

이렇게 하여, 정히 신란의 무애 해석은 원효가 『무량수경종요(無量壽經宗要)』에서 했던 다음과 같은 말과 그 의미가 통하는 것이라 아니할 수 없다.

깨달음의 차원에서 말한다면, 이곳도 없고 저곳도 없으니 더러운 땅과 깨끗한 나라가 본디 일심에서 나왔으며, 생사와 열반이 마침내 둘이 아닌 것이다.³⁶⁾

염불은 단순히 중생이 부처의 이름을 부르는 것이라는 표층적 의미로만 이해해서는 아니 된다. 염불 속에서는 부처와 중생이 둘이 아니라 하나가 되는 경지가 있기 때문이다. 그런 것은 마치 생사와 열반이 둘 아닌 것과 같은 경지이다. 염불이 이러한 것이라면 어찌 그 앞에 걸림이 있겠는가. 무엇이 염불을 방해하고 장애하겠는가. 염불하는 사람 역시 마찬가지다. 무애의 일도를 걸어가는 사람일 수밖에 없다. 『탄이초』에서 말하는 것처럼, 그는 천신이나 지귀와 같은 선신이든 마계와 외도와 같은 악신이든 그 어느 쪽에도 붙잡히지 않는다. 죄악이나 업보를 두려워하지도 않으며, 선행의 과보를 구하지도 않는다. 그러한 이원적인 대립이나 분별을 넘어서 있기 때문이다. 그래서 마침내 불이법문(不二法門)에 들어간다. 신란이 “평등하게 불이법문에 들어가는 것이 걸림 없는 모습이다”라고 하였는데, 이 때 ‘불이법문’이라는 말의 출전이 『유마경』임은 두 말할 나위 없을 것이다.

이러한 점을 생각할 때, 원효가 실제 이후 광대를 벤치마킹하여 무애고를 만들어서 두드리면서 친촌만락을 찾아다녔고, 또 민중들과 더불어 무애가를 부르면서 염불하고 춤췄다는 행적이야말로 불이법문에 들어간 경지였기에 가능한 일이었음을 알 수 있는 것이다.

과연 신란이 원효의 행적을 알고 있었는지 어떠한지에 대해서는 확신할 수 없지만, 어쩌면 신란 역시 『유마경』의 불이법문이나 『화엄경』의 무애를 말하면서, 앞 장에서 살펴본 것처럼 처대를 했던 그 자신의 비승비속의 삶이나 정토신앙의 길에 대한 자의식을 드러낸 것일 수는 있었을 것으로 생각된다. 바로 그러한 점에서 신란과 원효 사이에는 저변에서 공통적으로 흐르는 바가 없지 않았던 것으로 생각된다.

IV. 염불춤의 공연(共演)

원효의 정토신앙은 정히 스스로 믿고 다른 사람에게도 믿게 하는 것(自信教人信)이었다.

36) 『無量壽經宗要』(『韓佛全』1, p.553c.) “以覺言之, 無此無彼, 穢土淨國, 本來一心; 生死涅槃, 終無二際.”

여기서 우리가 살펴볼 것은, 어떻게 다른 사람에게 믿게 하였는가 하는 점이다. 우선 앞서 인용한 바 있으나, 다시 한 번 더 그 부분을 읽어보기로 하자.

일찍이 이(무애고 - 인용자)를 지니고 천촌만락(千村萬落)을 다니면서 노래도 하고 춤도 추면서, (염불을) 읊조리면서 (아미타불께) 귀의케 하였다. 나무꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리로 하여금 모두 부처님의 이름을 알게 하여 함께 “나무 …”라고 그 이름을 일컫게 하였으니, 원효의 교화가 컸을진저.

다른 사람에게 믿게 하려는 원효의 활동에는 두 가지 특징이 있다. 하나는 천촌만락을 유행(遊行)하였다는 것이고, 다른 하나는 노래하고 춤을 추었다는 것이다. 이때 노래에는 그가 지은 정토시(淨土詩)들이 쓰였을 것³⁷⁾으로 생각되고, 춤은 염불과 관련지어져 있으므로 염불춤 내지 춤염불이라 해도 좋을 것이다.

일연의 기록에서 아쉽다고 한 부분은 바로 민중들의 반응에 대한 정보가 없다는 점에서이다. 물론 “모두 부처님의 이름을 알게 하여 함께 ‘나무 …’라고 그 이름을 일컫게 하였”다는 교화의 결과에 대한 평가는 있다. 그래서 “원효의 교화가 컸을진저”라고 찬탄을 하고 있다. 하지만 원효와 같은 고승이, 비록 실계 이후라고 하나, 아래로 내려와서 민중들과 더불어 눈높이³⁸⁾를 맞추고서 노래하고 춤을 추었던 것에 대한 민중들의 평가가 없었을 것으로는 생각되지 않는다. 민중들 역시 느낄 수 있기 때문이다. 과연 그들은 원효를 어떻게 생각하였던 것일까?

이 부분에 대한 보완을 해볼 수 있는 자료를 다행히 일본 정토불교에서나마 찾을 수 있다. 일본 정토불교의 한 종파인 시종(時宗)의 개조 잇펜의 교화를 보면 원효와 꼭 닮아있음을 알 수 있다. 우선, 그 역시 일본 전국을 16년 동안 걸어 다니면서 “나무아미타불” 염불을 전하고 있다. 유행하고 있다는 점에서 같다. 또 염불춤을 추었다는 점에서도 같다. 그런데 사실은 그러한 잇펜이 롤 모델로 삼았던 스님이 있다. 바로 쿠야(空也)였다.³⁹⁾ 쿠야를 먼저 살펴 본 뒤,

37) 김호성, 「원효의 정토시와 대중교화의 관계」, 『불교학보』 제86집(서울: 동국대학교불교문화연구원, 2019), pp.222-240. 참조.

38) 신란은 하층의 민중들을 만나서 그들과 함께 하면서 교화한 일이 있다. “그(신란 - 인용자)는 실로 유배지에서 가난하고 무지한 사람들과 함께 하는 삶의 경험을 통해서 아미타불의 자비를 진정으로 필요로 하는 사람이 누구이며 아미타불의 은총의 메시지가 정말로 어떤 사람들을 위한 것인지를 깊이 깨달았을 것이다.” 김희성, 『일본의 정토사상』(서울: 민음사, 1999), p.82. 원효 역시 그랬을 것이다.

39) 일본 춤염불의 선구자로서 원효가 있음을 간략하게나마 언급한 선행연구로는 이범홍, 「원효행장 신고」, 『원효연구논총』, p.402. 참조.

잇편을 살펴보기로 하는 까닭이 거기 있다.

1. 저자거리의 성인 쿠야

쿠야는 애당초 정식의 승려는 아니었다. 쿠야가 살았던 헤이안 시대는 국가불교의 시대였다. 승려의 정수(定數)를 국가가 지정하여 관리하였고, 국가에서 그들에게는 생활에 필요한 것들을 공급하였다. 그러면서 그들의 임무는 국가를 위한 기도에만 한정되었다. 일반 민중들에게 포교를 한다든가 하는 것은 법령으로 금지하였던 것이다. 이렇게 공무원 신분과 유사한 승려들을 관승(官僧)⁴⁰⁾이라고 한다. 그런데 국가로부터 정식으로 도첩(度牒)을 받지 않고서 임의로 머리를 깎고 승복을 입고서는 승려 생활을 하는 경우가 많았다. 이들을 ‘사도승(私度僧)’⁴¹⁾이라 한다.

쿠야는 그런 사도승으로부터 출발한다. 그리고서는 민간에 다니면서 우물도 파주고, 길도 닦고, 버려진 시체는 모아서 화장을 해주는 등의 일을 한다. 지금 개념으로 하면 사회복지 사업에 종사한 것이었다. 그러면서 나중에는 염불을 전파한다. ‘나무아미타불’ 염불을 넓혔다.

현재 교토 시내에 있는 육바라밀사(六波羅蜜寺)에는 염불을 전하고 다녔을 당시의 쿠야를 조각한 입상(立像)이 있다. 승복의 길이는 짧다. 무릎 밑으로 약간 내려갔을 뿐인 허름한 옷으로 보인다. 관승들이 입는 화려한 옷도 아니고 백의도 아니다. 왼손에는 지팡이를 짚고 있는데, 그 끝은 사슴뿔로 되어 있다. 가슴에 작은 징을 하나 달고 있는데, 우리 팽과리 크기만 하다. 그리고 오른 손으로는 그 징을 칠 때 쓰는 쇠망치 같은 것을 하나 들고 있다. 이 쿠야의 입상을 가장 유명하게 만든 것은, ‘나무아미타불’ 염불을 할 때 마다 그 한 자 한 자에 화불(化佛) 아미타불이 나왔다고 하는데, 그 모습을 형상화해 놓은 것이다.⁴²⁾

40) 일본불교사를 관승과 둔세승의 패러다임으로 파악한 것으로 松尾剛次 지음, 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』(서울: 동국대학교출판부, 2005) 참조.

41) 쿠야는 46세 되던 948년 천태종 총본산 연라쿠지(延曆寺)에 올라가서 대승계를 받는다. 이에 대해서 伊藤唯眞은, 그럼에도 불구하고 “어디까지나 민중에게 발을 딛고 있었던 민간포교자”였으며, “전통적인 불교나 귀족들이 쿠야의 존재를 인정하면서, 사미 쿠야가 전개하는 민중불교에 끌려들어갔던 것이다”라고 평가한다. 伊藤唯眞, 「空也の生涯」, 『浄土の聖者空也』(東京: 吉川弘文館, 2005), p.17. 참조. 여기서 ‘사미(沙彌)’라는 말은 원래 비구계를 받기 이전의 견승승려를 말하는 개념이지만, 일본불교사에서는 특이하게도 ‘히지리’와 동의어로 쓴다. 伊藤唯眞, 위의 책, p.22. 참조.

42) 그 여섯 화불을 ‘지불(枝佛)’이라고 부른다 한다.(三本苑子, 「市の聖」, 上掲書, pp.1-2. 참조.) 아마도 마치 나뭇가지 위에 여섯 분의 아미타불이 올라가 있는 모습이기 때문일 것이다.

그 당시 귀족사회에서 하층의 민중들이 쿠야의 교화대상이었는데, 그들은 그런 쿠야를 ‘저자거리에 내려온 성인(市聖)’이라고 하였으며, 또 쿠야가 ‘나무아미타불’ 염불을 권유하는 성인이었기에 ‘아미타히지리(阿彌陀聖)’라고도 불렀던 것이다. 이후 ‘이치히지리’라는 말은 하나의 보통명사가 되었는데, 쿠야와 같이 민중들 속에 내려와서 민중들과 더불어 불도(佛道)의 길을 걸었던 스님을 말하는 아름다운 이름이 되었다. 줄여서 ‘히지리’⁴³⁾라고 부른다.

나는 일찍부터 우리의 신라에서도 원효를 비롯하여 이러한 ‘히지리’들이 많았다⁴⁴⁾고 본다. 다만 그러한 스님들을 부르는 총괄적으로 부르는 용어가 만들어지지 못했다는 점을 아쉽게 생각해 왔다. 일본불교의 개념에 비추어 본다면, 정히 ‘히지리’인데 말이다. 그렇게 볼 수 있다면, 원효의 실제 자체는 일연이 평가하는 바와 같이 국가의 인재 출생을 위한 자기희생이었다고 하더라도, 그 이후의 삶에는 자리적(自利的)인 참회⁴⁵⁾의 의미도 물론이겠지만 그와 더불어서 이타적(利他的)인 민중구제를 위한 ‘히지리’적 삶의 의미⁴⁶⁾ 역시 있었던 것으로 볼 수 있다고 생각한다. 나뭇꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼과 같은 사람들에게는 원효 역시 그들을 구제하고 그들과 인생의 고락을 함께 나누기 위하여 저자거리로 내려온 성인이었을 것임은 틀림없었을 것이다.

2. 모든 것을 버린 성자 잇펜

쿠야가 보여준 삶의 모습, 즉 히지리의 길을 가마쿠라 시대에 그대로 따라간 분이 바로 잇펜이다. 잇펜은 애당초 정토종 서산파의 쇼타츠(聖達, ?-?) 문하로 출가했다. 그러니 서산파의 파조(派祖) 쇼쿠(證空, 1177-1247)의 손제자이고, 정토종 개조 호넨의 증손제자이다. 애당초 그는 둔세승(遁世僧) 교단에 출가한 것이다.

둔세승은 애초에 관승이었으나, 국가공무원 노릇을 해야 하는 관승으로부터 벗어나서 다시 한 번 ‘출가’하는 의미에서 민중들 속으로 들어간 승려들을 말한다. 가마쿠라 신불교를 열었던 호넨이 그 선구자였다.

잇펜은 부친의 사망을 계기로 일단 환속하여 고향으로 갔으나, 다시 재출가한다. 이때는

43) 가마쿠라 시대 정토불교를 열었던 호넨이나 신란을 ‘성인’이라 칭하는 것도 바로 그들이 ‘히지리’라는 뜻에서이다.

44) 김호성, 「히지리와 그 선구자 원효」, 『일본불교의 빛과 그림자』(서울: 정우서적, 2011), pp.54-60.

45) 원효에게 계율과 참회의 문제는 김호성, 「보살계본지범요기의 성격론에 대한 재검토」, 『원효학연구』 제9집(경주: 원효학연구원, 2004), pp.75-89. 참조.

46) 이를 김지견은 동사섭이라 보면, 화엄의 입장에서 평가한다. 김지견, 앞의 책, p.128.

가족 모두가 함께한 동반출가였다. 그러나 어느 시점부터는 함께 출가한 가족들과도 헤어져 떠돈다. 유행(遊行)이다. 다만, 그의 유행은 목적이 뚜렷한 발걸음이었다. ‘南無阿彌陀佛 決定往生 六十萬人’⁴⁷⁾이라 새겨진 목찰(木札)을 나누어 주기 위해서였다. 이를 부산(賦算)이라 한다. 그러니 잇펜은 부산을 위해서 평생 유행을 그만 둘 수 없었던 셈이다. 35세에 시작해서 정토로 왕생하는 51세까지 이어진다. 16년에 걸쳐서, 일본 열도를 걸었다. 그 유행 중에 민중들과 함께 신명나게 염불춤을 추었다.

원효의 경우 잇펜과 같은 목찰을 나누어 주는 형식은 아니었지만, ‘나무아미타불’을 전한 것은 구두부산(口頭賦算)이라 할 만 하다. 그렇게 볼 수 있다면, 원효에게서 흔히 ‘잇펜의 3대 가풍(家風)’이라 불리는 부산, 유행, 염불춤이 모두 나타남을 확인할 수 있게 된다.

민중들은 쿠야를 ‘히지리’라 불렀는데, 잇펜 역시 히지리였다. 다만, 그는 쿠야의 한 마디 말 ‘버릴 때야 말로’⁴⁸⁾에서 힌트를 얻어서 모든 것을 다 내다버렸다. 집은 물론, 절도 버렸다. 평생 길 위에서 살면서 동가식(東家食) 서가숙(西家宿)했다.

원효 역시 ‘실계’의 사건을 통하여 모든 것을 다 버렸지 않은가. 아니, 어쩌면 원효 스스로는 그가 갖고 있었던 문화적·종교적 위광(威光)이나 고승이나 학승으로서의 자부심 같은 것들을 다시 한 번 더 버리기 위해서, 일부러 실계를 택한 것으로 볼 수는 없을까? 나라에 대한 현을 낳아주려는 「물가부가」의 메시지가 원효의 대타적(對他的) 입장이었다고 한다면, 제3자에게 쉽게 말할 수 없는 그 자신에 대한 대자적(對自的) 메시지는 모든 것을 다 내다버리는 데 있지 않았을까. 원효는 후대에 잇펜이 일본에서 보여준 ‘모든 것을 버린 성자’로서의 삶을 약 600년 전에 신라에서 보여주었던 것으로 이해해도 좋지 않을까.

모든 것을 다 버린 쿠야도 그랬을 것이지만, 특히 잇펜의 유행은 ‘홀로유행’이 아니었다. 실로 많은 사람들이 집단을 이루면서 따라 다녔다. 그 모습은 그의 사후 10년이 지나 나온 그의 그림전기 『잇펜히지리에(一遍聖繪)』에 잘 나타나 있는데, 당시 사회로부터 ‘비인(非人)’으로 천시되었던 많은 민중들이 함께 따라다니는 모습을 그림으로 잘 볼 수 있다. 그런 이유로, 당시 가마쿠라 막부의 소재지였던 가마쿠라에 들어가는 것조차 거부당했던 것이다.

47) 그 모습은 야나기 무네요시(柳宗悅), 김호성 책임번역, 『나무아미타불』(서울: 모과나무, 2017), p.350. 참조.

48) 이 말은 잇펜이 쓴 「고간(興願) 승도에게 보낸 편지」에서는 “옛날 쿠야에게 어떤 사람이 ‘염불은 어떤 마음으로 외워야 합니까’라고 여쭙자, ‘버릴 때야 말로’라고 하였고 …”라고 한 것이다. 야나기 무네요시 지음, 김호성 책임번역, 앞의 책, p.332. 참조. 쿠야가 ‘버릴 때야 말로’라고 한 맥락에 대해서는 石丸晶子, 「生死巖頭に立在した聖者を慕う」, 『浄土の聖者 空也』(東京: 吉川弘文館, 2005.) p.9. 참조. ‘버릴 때야 말로’라고 말하게 된 에피소드 그 자체는 압장명(鴨長明), 류희승 편역, 『일본중세불교설화(發心集)』(서울: 불광출판사, 2002), pp.38-39. 참조.

원효의 유행에도, 그가 천촌만락을 다니면서 춤추고 노래할 때에도, 염불춤을 추면서 ‘나 무아미타불’ 염불을 전파할 때에도 ‘홀로유행’은 아니었을 것으로 본다. 그와 공명(共鳴)하는, 그를 존경하는 민중들이 함께 다니지 않았을까. 다만 기록이 없을 뿐이다.⁴⁹⁾ 일연의 기록이 그런 점에서 아쉽다 한 것이다.

아무튼 일본의 쿠야나 잇펜을 읽으면서, 원효의 그런 측면이 상상력 속에서 메꾸어지면서 원효가 갖는 아우라가 좀 더 넓어질 수 있다는 가능성을 그려 본다.

V. 맺음말

이 글은 『삼국유사』의 원효불기에 나오는 원효의 삶을 정토신앙의 맥락 속에서 재해석해 보려는 시도이다. 그 범위는 “스님은 어느 날 미친 듯이 거리에서 외쳤다”에서부터 “원효의 교화가 컸을진저”까지이다.

구체적으로 이 부분에서 다루는 내용은 크게 셋이다. 첫째는 원효의 실계 문제이고, 둘째는 무애행의 문제이며, 마지막 셋째는 춤염불(혹은 염불춤)의 문제이다. 이 세 가지에 대해서 종래 많은 논의가 있었다. 하지만, 필자는 이 세 가지 문제를 재해석함에 있어서 일본의 정토불교와 관련해서 살펴보고자 한다. 왜냐하면 일본의 정토불교 조사들의 삶과 신앙 속에서 원효의 세 가지 문제와 같은 문제가 반복적으로 나타나고 있기 때문이다.

첫째 실계의 문제와 관련해서는 정토진종의 개조 신란의 처대를 함께 생각해 볼 수 있다. 양자는 공히 계를 깨뜨리고 아들을 낳았다. 이러한 유사성은 흔히 지적되어 온 바 있지만, 실제로 양자 사이에는 미세한 차이 역시 없지 않다. 신란의 경우는 ‘결혼’이라고 할 수 있지만, 원효의 경우에는 ‘결혼’이라 부르기에는 무리가 있다는 점을 논증하였다. 무엇보다 큰 차이는 신란의 삶과 신앙은 그의 사후 마침내 ‘정토진종’이라는 하나의 거대한 종파를 낳았지만, 원효는 그렇지 못했다는 점이다.

둘째 무애의 문제와 관련해서도 신란의 경우를 살펴볼 필요가 있다. 신란의 어록 『탄이초』에는 “염불은 무애의 한 길이라”고 하는 말이 있기 때문이고, 『교행신증』 제2권에서는 원효가 인용했던 『화엄경』의 “일체에 무애한 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”라는 말을 인용하고 있기 때문이다. 신란에게 이 『화엄경』의 구절이 정토신앙의 맥락에서 인용되었음을 생각

49) 역사는 기록이 없으면 말할 수 없는 것이다. 심증만의 재해석을 역사의 사실로 확정할 수는 없어도, 우리는 그러한 모습을 상상해 볼 수는 있는 것 아닐까. 역사가 아니라 역사에 대한 이미지로서 말이다. 그 이미지는 해석의 영역이고, 바로 거기에서 역사학과 다른 해석학 탄생한다.

할 때, 원효가 무애고를 만들어 갖고 다니면서 춤을 추고 노래를 지어 불러서 나무꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리들까지 염불을 하게 했다는 부분을 온전히 정토신앙의 맥락에서 해석할 수 있게 된다.

셋째 춤염불의 경우에는 헤이안 시대의 염불자 쿠야와 가마쿠라 시대 시종(時宗)의 개조 잇펜을 생각해 볼 수 있다. 이들은 모두 “나무아미타불” 염불을 전하면서, 민중들과 함께 춤추었다. 바로 그 점으로 인해서 쿠야는 ‘저자거리의 성인’으로 추앙되었는데, 원효 역시 그렇게 불리었을 것으로 생각된다. 또 잇펜의 춤염불은 그와 함께 유행했던 많은 민중들이 있었고, 그들의 존재는 바로 잇펜의 춤염불을 비롯한 교화행각에 당시 민중들의 호응이 있었음을 알 수 있게 된다. 실제 원효의 경우에는 민중들 측에서 어떻게 호응했는가 하는 점이 기록으로 남아 있지 않으나, 잇펜의 경우를 생각할 때 원효 역시 그러한 평가와 호응을 받았을 것으로 상상해 볼 수 있다.

이렇게 원효와 이들 일본 정토불교 조사들의 삶이 공통의 기반을 갖고 있다는 점은 살펴 보았거니와, 구체적으로 사상적인 측면에서는 어떤 점에서 같고 어떤 점에서 다른 지 살펴 볼 필요가 남아있다. 이는 다음 과제로 삼고자 한다.

〈참고문헌〉

1. 원전

『教行信證』(『大正藏』83)

『無量壽經』(『大正藏』12)

『無量壽經宗要』(『韓佛全』1)

『三國遺事』(『韓佛全』6)

『親鸞夢記』, 『淨土眞宗聖典全書 2』, 京都: 本願寺出版社, 2012.

『歎異抄』(『大正藏』83)

『華嚴經』(『大正藏』9)

『黒谷上人語燈録(和語)』(龍谷大學佛教文化研究所 編), 京都: 龍谷大學, 2006.

2. 단행본

길희성, 『일본의 정토사상』, 서울: 민음사, 1999.

김상현, 「삼국유사 원효기록의 검토」, 『원효연구』, 서울: 민족사, 2000.

김호성, 『일본불교의 빛과 그림자』, 서울: 정우서적, 2011.

松尾剛次, 김호성 옮김, 『인물로 보는 일본불교사』, 서울: 동국대학교출판부, 2005.

압장명(鴨長明), 류희승 편역, 『일본중세불교설화(發心集)』, 서울: 불광출판사, 2002.

야나기 무네키(柳宗悦), 김호성 책임번역, 『나무아미타불』, 서울: 모과나무, 2017.

이범홍, 「원효행장 신고」, 『원효연구논총』, 서울: 국토통일원 조사연구실, 1987.

金子大榮, 『教行信證 講讀』, コマ文庫, 1972.

惠信尼, 『親鸞の妻 惠信, 十通の手紙(惠信尼文書)』, ぬしんの里觀光公社, 2007.

本願寺教學傳道研究所編, 『親鸞聖人御消息·惠信尼消息』, 京都: 本願寺出版社, 2008.

3. 논문

金彊模, 「新羅元曉의文學觀」, 『新羅佛敎研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1973, pp.109-136.

- 김승찬, 「원효의 문학세계」, 『논문집』 18, 부산: 부산대문리과대학, 1979, pp.21-35.
- 김영미, 「불설아미타경소 해제」, 『미륵상생경종요 외』, 서울: 동국대학교출판부, 2017, p.172.
- 김지권, 「해동사문 원효상 소묘」, 『원효연구논총』, 서울: 국토통일원 조사연구실, 1987, pp.113-136.
- 김호성, 「원효의 정토시와 대중교화의 관계」, 『불교학보』 제86집, 서울: 동국대학교불교문화연구회, 2019, pp.221-240.
- _____, 「보살계본지범요기의 성격론에 대한 재검토」, 『원효학연구』 제9집, 경주: 원효학연구원, 2004, pp.63-92.
- 석길암, 「사실의 기술과 이미지의 기술: 「元曉不羈」 조 읽기의 한 방법」, 『신라문화재학술발표 논문집』, 경주; 동국대학교 신라문화연구소, 2012, pp.243-268.
- 조동일, 「원효설화의 변모와 사상 논쟁」, 『한국의 문학사와 철학사』, 서울: 지식산업사, 1996, pp.41-98.
- 杉本苑子, 「市の聖 空也」; 伊藤唯眞 編, 『浄土の聖者 空也』, 東京: 吉川弘文館, 2005, pp.1-4.
- 山川蓮生, 「親鸞聖人ご舊蹟を訪ねて, 第八回よき坊守」, 『高田だより』 第114號, 2018年 6月 13日, 高田派 専修寺. pp.8.
- 愛宕邦康, 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」, 『佛教學報』 第八十二輯, 서울: 東國大 佛教文化研究院, 2018, pp.9-29.
- 石丸晶子, 「生死巖頭に立在した聖者を慕う」, 伊藤唯眞 編, 『浄土の聖者 空也』, 東京: 吉川弘文館, 2005. pp.9-12.
- 伊藤唯眞, 「空也の生涯」, 『浄土の聖者 空也』, 東京: 吉川弘文館, 2005, pp.17-49.
- 章輝玉, 「元曉の傳記」, 『中國の佛教と文化』, 東京: 大藏出版社, 1988, pp.751-776.
- 草野顯之, 「親鸞聖人と惠信尼公の結婚」, 『南御堂』 第673號, 大阪: 眞宗大谷派 難波別院, 2018, p.4.
- 藤能成, 「원효와 신란의 만남과 대화」, 『불교철학』 제1집, 서울: 동국대학교 불교대학 세계불교학연구소, 2017, pp.188-219.

<Abstract>

**On Wonhyo's Practice of Pure Land Buddhism in Relation
to Japanese Pure Land Buddhism:
Focusing on the Documents of 'Wonhyo is not restrained' in
*Samguk-yusa***

Kim, Ho-Sung

I tried to re-interpret Wonhyo's practice depending on Pure Land Buddhism in relation to the patriarchies of the Japanese Pure Land Buddhism. The reason in which I took this method was due to the shortage of documents on Wonhyo's life and faith.

I tried to concretely illuminate three points regarding the description in the chapter 'Wonhyo is not restrained' (元曉不羈) of *Samguk-yusa*. The problem of precepts-loss, the meaning of freedom from all obstacles, and the co-acting of dancing-reciting has been illuminated.

First, I considered the case of Shinran, the founder of Shin Buddhism in Japan, who destroyed the precept not to take a marriage in relation to the problem of precepts-loss. The similarity between Wonhyo and Shinran has previously been pointed out by many scholars. However, I proved that there are differences between Wonhyo and Shinran in which Wonhyo's case is not able to call 'marriage.' Furthermore, Wonhyo did not aim to find the sect.

Secondly, I took notice of Shinran's recitation of the word 'freedom from all obstacles' in the Avataṃsaka Sūtra in *Tannisho* (歎異抄) and *A Collection of Passages Revealing The True Practice of the Pure Land Way* (教行信證). Wonhyo and Shinran cited the same passages together. Via the example of Shinran, I understood the possibility of interpreting the Avataṃsaka word.

Lastly, in Japan, Kuya of the Heian period and Ippen of the Kamakura period danced reciting Amitabha's name. Because of their 'dancing-recitation', they were worshipped as 'saint(bodhisattva) in the city' by the people. Even though there are not any document

about people's evaluation on Wonhyo's 'dance-recitation', I think that Wonhyo could be praised as 'saint(bodhisattva) in the city' like Kuya or Ippen in Japanese Buddhism.

• **Keywords**

Wonhyo, Kuya, Shinran, Ippen, *Samguk-yusa*, *freedom from all obstacles*, *dancing-reciting*

논문접수일: 2020년 1월 22일, 심사완료일: 2020년 3월 10일, 게재확정일: 2020년 3월 12일.
