

설화 속 원효 형상에 대한 이중적 시선의 의미

서철원*

〈차례〉

1. 문제 제기
2. 인식의 주체 또는 대비의 대상으로서 원효 형상
3. 긍정 또는 비판의 시선과 그 의미
4. 맺음말

〈국문요약〉

설화에 등장하는 원효는 속세의 틀에 얽매이지 않는 자유분방한 태도를 보이는가 하면, 더러움과 깨끗함을 여전히 분별하는 어리석음을 지니고 있기도 하다. 이것은 실존 인물로서 원효와 설화적 형상으로서 원효 사이의 차이점으로서 중요한 의미가 있다. 본고는 이러한 차이점의 연원과 의미를 고찰하고자 한다. 두 가지 원효 형상은 원효가 ‘분별’을 어떻게 바라보는가에 따라 달라졌다고 볼 수 있다. 깨달음의 주체로서 원효는 心識의 무상함을 자각하고 있으며, 두 편의 설화에서 그 내용을 살펴볼 수 있다. 이 두 편의 설화는 각각 ‘나[我]’의 좋고 싫음과 心의 생과 멸이라는, 唯心에 대한 대칭적이면서도 상보적인 표현을 그 무상함의 근거로 내세우고 있다. 한편 다른 인물과 대비되는 원효는 장황한 문체를 남용했다는 점에서 비판을 받는 한편, 간결하고 압축적인 언어 표현이 가능했던 인물로서 긍정되기도 한다. 원효는 그 말투가 장황하지만, 또 한편으로는 간명할 수도 있는 입체적 인물인 셈이다. 한편 원효에 대한

* 서울대학교 국어국문학과 조교수

부정적 시선이 강한 설화는 당시 불교계의 교만을 비판했던 다른 설화와 화소를 공유하고 있어, 이 비판이 원효만을 대상으로 했던 것은 아니었음을 암시하고 있다. 그러나 이렇게 원효가 다른 인물보다 열등한 것처럼 묘사되는 경우에도, 원효의 언어 능력에 대한 부분적인 긍정은 <원왕생가> 전승담에서 ‘鍾觀法’이라는 압축적이고 쉬운 수행법을 원효가 창안했으리라는 기대와 연결되기도 한다. 원효 설화는 실존 인물로서 원효의 업적에 대한 일방적 존승과는 거리를 두면서도, 때로는 당시 불교계 고위 인사와 같은 약점을 보이지만 또 한편으로는 그것을 극복하기 위해 끊임없이 애쓰는 원효의 구도 과정에도 관심을 기울이고 있다. 원효 형상의 입체성은 실존 인물로서 원효의 성과와는 별도로, 원효를 설화 속 존재로서 형상화해온 많은 이들의 종교적 깨달음과 현실적 제약의 공존 가능성에 대한 모색의 성과였다. 그것은 한 인간에게 복잡한 언어와 간명한 언어가 공존할 수 있을지의 문제, 그리고 순일한 깨달음과 좌절을 거친 깨달음 사이의 우열 관계 등에 관한 종교적 의문과 밀접한 관계가 있다.

주제어: 설화, 형상화, 원효, 고승전, 삼국유사, 신라

1. 문제 제기

본고는 설화 속 원효(617~686)를 향한 긍정과 부정의 두 목소리에 대한 소박한 의문에서 시작하였다. 역사적 인물의 문학적 형상화에는 어느 정도 과장, 곡해 또는 재해석이 있기 마련이다. 실존 인물 원효와 설화 속 원효의 차이에 따른 형상화 방식의 편차 역시 예외는 아닐 것이다. 더구나 비단 원효뿐만 아니라 고대 한국의 사료는 대개 설화와 역사의 중간·혼합적 성격이 짙다. 따라서 특정 인물의 설화적 형상과 역사적 실체를 구별하는 작업이 과연 가능할지, 필요할지 명확치 않을 때가 많다. 그러므로 원효를 소박한 민중불교의 화신이자, 가장 화려한 언어를 활용한 유식학자로 평가하는 두 관점의 공존 역시 일면 불가피한 것이겠다.¹⁾ 원효

에 대한 이중적 평가는 그 연원이 매우 오래되었다. 가령 같은 『삼국유사』에 나오는 다음의 두 기록에서조차 원효를 바라보는 시선에는 무시하기 어려운 차이가 있다.

[A] 원효가 계율을 어기고 설총을 낳은 이후에는 세속의 옷으로 바꾸어 입고 스스로 小姓居士라고 불렀다. 우연히 광대들이 춤추며 놀 때 사용하는 큰 박을 얻었는데 그 모양이 크고 기이했다. 그래서 그 박의 생김새 때문에 들고 다니는 바가지로 만들고 『화엄경』의 “일체에 걸림이 없는 사람만이 오로지 생사에서 벗어날 수 있다”라는 말에 따라 無碍라고 그 바가지에 이름을 붙였으며, 그에 맞추어 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 일찍이 이 바가지를 지니고 온 마을을 돌아다니며 노래하고 춤을 춰 부처님의 가르침을 베풀었다. 그러므로 못나고 가난한 사람들과 원숭이처럼 몽매한 사람들이 모두 부처의 이름을 알고 나무아미타불을 읊조리게 되었으니 원효의 가르침이 얼마나 위대한가를 알 수 있다.²⁾

[B] 그 후에 원효법사가 뒤를 이어 와서 관음보살께 예를 드리려고 남쪽 교외에 이르렀는데, 논 가운데서 흰 옷 입은 한 여인이 벼를 베고 있었다. 법사가 장난삼아 그 벼단을 달라고 하자, 여인도 벼가 잘 아물지 않아 줄

-
- 1) <고선사서당화상비>, 『송고승전』과 『삼국유사』·『원효불기』 등 3대 전기 자료를 통한 근대적 원효상의 형성 과정은 남동신, 『원효의 생애와 사상』, 『한국불교연구사입문(상)』, 지식산업사, 2013. 234~270면을 참조할 수 있다. 이 글에 따르면 원효는 교종의 시대에 속한 인물이었지만 선종의 등장 이후 ‘깨달음의 신화’가 부가된 것이 『송고승전』과 『삼국유사』에 반영되었다고 한다(247면). 이런 방식의 특징 목적에 따른 성격 부여와 형상화가 원효에 대한 두 가지 시선을 야기한 한 원인일 것이다.
- 2) “曉旣失戒生聰, 已後易俗服, 自號小姓居士. 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. 嘗持此, 千村萬落且歌且舞, 化詠而歸. 使桑樞瓮鬲獲猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化大矣哉.” (『삼국유사』 권4 제5 의해 『원효불기』). 국역은 일연 저, 박성규 역, 『규장각본 완역 삼국유사』, 서정시학, 2009. 367~368면을 따랐으며, 원전은 『대정신수대장경』 수록본의 전자파일 교감본(Cbeta Reader v.3.8, 2009.4.16)을 따랐다.

수 없다고 장난삼아 대답했다. 또 가다가 어느 다리 아래 이르렀을 때 한 여인이 생리대를 빨고 있었다. 법사가 물을 청하자 그녀는 그 더러운 물을 떠서 주었다. 법사가 그 물바가지를 옆질러 버리고 다시 냇물을 떠서 마셨다. 이때 들 가운데 있는 소나무 위에 앉아있던 파랑새 한 마리가 그를 향하여 “깨우치지 못한 스님이구려!”라고 말하고는 홀연히 사라져 보이지 않았다. 그 소나무 아래에 신발 한 짝이 있었다. 법사가 얼마 뒤 절에 와 보니 관음보살 좌대 아래에 또 앞서 보았던 신발 한 짝이 놓여 있었다. 그때서야 얼마 전에 만났던 여인이 관음의 진신임을 알았다. 그래서 당시 사람들이 그 소나무를 ‘관음송’이라 했다. 법사가 관음굴에 들어가 다시 관음의 진신을 친견하려 했는데 풍량이 크게 일어 들어가지 못하고 떠났다.³⁾

두 기록의 화자가 원효를 바라보는 시선에는 큰 차이가 있다. 두 기록은 모두 원효의 생애 후반부에 해당하는 기록이며, 내용상 깨달음의 전후에 따른 차이라고 소박하게 단정하기는 어렵다. 3장에서 慈藏의 죽음, 망덕사 창건담 등의 사례를 통해 더 논의하겠지만, 이렇게 깨달음을 얻었다고 자부했던 사람이 부처 또는 보살을 알아보지 못하는 정황은 ‘깨달음’ 전후의 차이보다는, ‘깨달음’을 얻었다고 자만했던 불교계 고위 인사들을 비판하는 시선에 무게중심이 더 실려 있다. 그러므로 이를 시간적 선후에 따른 차이로 보기는 어렵고, [A]의 서술자가 원효에게 우호적임에 반해, [B]의 서술자는 비판적이어서 그렇다고 단순화하여 이해할 수도 없다.

여기서는 그보다 [A]와 [B]의 원효의 ‘분별’에 대한 입장이 상반된다는 점에 주목한다. [A]의 원효는 『화엄경』을 토대 삼아 기층민을 교화하는, 가장 높은 수준의 교리와 가장 기초적인 根機를 일체화하는 분별없음을

3) “後有元曉法師，繼踵而來，欲求瞻禮初至於南郊水田中，有一白衣女人刈稻。師戲請其禾，女以稻荒戲答之。又行至橋下，一女洗月水帛。師乞水，女酌其穢水獻之。師覆棄之，更酌川水而飲之。時野中松上有一青鳥，呼曰休醜翻和尚，忽隱不現。其松下有一隻脫鞋。師既到寺，觀音座下又有前所見脫鞋一隻。方知前所遇聖女乃真身也，故時人謂之觀音松。師欲入聖崛更觀真容，風浪大作，不得入而去。”(『삼국유사』 권3 제4 탑상 「낙산이대성 관음 정취 조신」). 박성규 역, 앞의 책, 293면.

보이고 있다. 이 분별없음은 교리의 분별된 지식에 얽매이지 않는다는 뜻의 ‘원효불기’라는 제목과 연결되어, 원효가 계율을 어기고 설총을 낳은 사건을 종교적 타락으로 매도하지 않는 시각⁴⁾의 근거가 되어 왔다. 그러나 [B]의 원효는 불기가 아니라 더러운 물과 깨끗한 물을 분별하여 한쪽을 버리고 한쪽을 취하고자 하는 ‘羈’의 모습을 보이고 있다. 이에 따라 [A]에서 아들을 낳은 과거를 과거로 보지 않았던 서술 태도와는 대조적으로, [B]에서 여인과 주고받은 문답은 한낱 희롱처럼 치부되고 있다. 이는 널리 알려진 ‘해골물을 마시고 깨달음을 얻었다’는 원효 형상에게는 기대하기 어려운 모습이며, 보기에 따라 두 원효는 별개의 인물처럼 느껴지기도 한다.

과연 [A]와 [B]의 원효 형상은 공존이 가능한가? 통일·통합사상의 상징⁵⁾으로서 원효라는 인물의 상을 일면에서 인정하더라도, 그 인물의 전승이 보여주었던 다면성, 입체성 역시 고려할 필요가 있다. 2장에서 『사복불언』, 『이혜동진』 등의 자료에 등장하는 원효를 다루면서 더 거론이 되겠지만, 설화 속 원효에게는 깨달음의 주체로서 위대함과, 그와 대비되는 대상과 비교할 경우의 상대적 취약함이 각각 드러나 있다. 『원효불기』의 요석공주, 설총과의 관계 역시 그런 면모가 종교적 해석을 통해 해명되고 있다. 본고의 목적은 고승전류의 다른 승려 형상과는 다소 다른 원효의 이러한 이중성이 어디에서 연원한 것인지를 탐색하는 것이다.

선행 연구에서는 원효 설화를 총 52편에 이르는 것으로 파악하기도 했다.⁶⁾ 그러나 이 수치는 원효의 이름이 거론된 것과 선행 자료를 전사한 자료, 근래의 구비전승물까지 모두 포함한 것이다. 따라서 여기서는 편차가 매우 큰 이들 자료 모두를 대상으로 하기보다는, 『삼국유사』 수록 자

4) 김상현, 『삼국유사 원효 기록의 검토』, 『원효연구』, 민족사, 2000, 78면.

5) 김지건 편, 『원효성사의 철학세계』, 민족사, 1989(이 논문집은 국토통일원이 주최한 학술대회 발표 논문을 모은 것으로서, 원효사상의 통일적, 통합적 성격과 관련한 논의를 다수 포함하고 있다.); 고영섭, 『원효의 통일학』, 『한국의 사상가 10인 - 원효』, 예문서원, 2002, 164~225면.

6) 오대혁, 『원효 설화의 미학』, 불교춘추사, 1999, 6~7면.

료 5편(『洛山二大聖 觀音 正趣 調信』, 『二惠同塵』, 『元曉不羈』, 『蛇福不言』, 『廣德 嚴莊』)⁷⁾과 『宗鏡錄』 소재 기록, 『宋高僧傳』의 원효 관계 기록⁸⁾ 등을 주된 대상으로 삼았다. 이는 현존 자료 가운데 중복·파생된 것들을 배제하고, 비교적 서사적 성격을 갖추면서 당대와는 더 가까운 사례를 간추려본 것이다. 또한 설화적 존재로서 원효와 실존 인물로서 원효 사이의 간극이라는 논지의 출발점에 집중하기 위한 방편이기도 하다.

2. 인식의 주체 또는 대비의 대상으로서 원효 형상

2.1. 깨달음의 주체로서 원효와 그 사상

먼저 원효의 깨달음에 관련된 설화 두 편을 살펴볼 필요가 있다. 이와 관련하여 서로 인접한 10세기 후반의 『종경록』과 『송고승전』에 두 계열의 설화가 각각 공존하고 있는 점에 주목하고자 한다.

[C] 옛날 동국에 원효 법사와 의상 법사가 있었다. 두 사람은 함께 당나라에 와서 스승을 찾으려 하였다. 그들은 우연히 밤이 들어 노숙하면서 무

-
- 7) 『삼국유사』 수록 자료는 이밖에 『낭지승운』까지 모두 6편인데, 『낭지승운』은 의상과 원효가 낭지를 받은 사실에 대한 설명에 해당한다고 보아 일단 논외로 하였다. 또한 원효 당대에 가장 가까운 『고성사서당화상비』(800~808년 사이로 추정)를 논외로 한 이유는 이 비문은 사사가로서 원효의 업적에 대한 찬양 위주로 이루어져 서사적 성격이 거의 없었기 때문이었다.
- 8) 근래에는 개별 설화만을 대상으로, 『금강삼매경론』의 형성과 관련하여 『화엄연기』와 『삼국유사』, 『송고승전』 등을 대비한 성과가 있다(김임중, 『원효의 『금강삼매경론』 연기설화: 『화엄연기』 에마키를 중심으로』, 『연민학지』 21, 연민학회, 2014, 229~277면). 이 연구의 가치는 문헌 편찬자의 인식과 관련하여 원효 설화의 형성 과정을 변증할 단서를 열었다는 것이다. 본고는 설화 속 원효 형상의 차이점을 전승자, 편찬자의 차원에서까지 살펴보지는 못했지만(여기에는 사례가 많은 『삼국유사』의 원효 형상이 일관되지 못하여, 이들을 단일한 전승자의 것으로 보기 어려웠다는 제약이 한몫을 했다), 앞으로의 연구에서 더 고려할 필요가 있다고 생각한다.

덤 속에 머물게 되었다. 원효 법사가 목이 말라서 물을 찾았다. 그는 원편에 물이 많은 것을 보고는 몹시도 달게 그 물을 마셨다. 다음날 원효는 그 물을 확인하게 되었는데 원래 그것은 시체의 썩은 즙이었다. 그러자 마음이 불편해 토하려 하다가 크게 깨닫고는 이렇게 말했다. “내 듣기에 부처가三界가 唯心이고, 만법이 唯識이라 했다. 좋고 싫은 것은 내게 있으며, 물에 있지 않구나.” 마침내 고국으로 되돌아가서 지극한 가르침을 널리 베풀었다.⁹⁾

[D] 원효 법사가 의상과 더불어 같은 뜻으로 서쪽으로 遊行하고자 떠났다. 그들은 본국(신라)의 海門이자 당으로 들어서는 지경에 다다랐다. 그들은 큰 배를 구하여 거친 바다 물결을 넘으리라 계획하여, 길을 가던 도중에 갑자기 험한 비를 만나게 되었다. 그래서 길옆의 土龕 사이에 몸을 숨겨 의지코자 하였다. 그들은 거기에 들어가서 습하게 몰아치는 비를 피했다.

이튿날 새벽에 보니 오래된 무덤의 해골 곁이었다. 하늘에서는 여전히 부슬부슬 가랑비가 내리고 있었고, 땅 또한 질퍽한 진흙길이었다. 한걸음도 나아가기 어려웠다. 무덤 앞에 머물면서 길을 나서지 못했다. 또 그 무덤굴 벽 가운데 기대어 있었다. 밤이 깊지 않아서 갑자기 귀신이 나타나 놀라기도 하였다. 원효가 탄식하여 말하였다. “전날에는 무덤을 토감이라고 생각하고 잤는데도 편안히 잘 수 있었고, 오늘밤에는 그곳을 피해 잤는데도 귀신이 넘나드는 변을 당했다. 생각 따라 갖가지 일이 생기고, 생각을 없애니 [心滅] 토굴이니 무덤이니 하는 구별이 없어진다.三界가 唯心이고, 만법이 唯識이로다. 이 마음 외에 또 무슨 진리가 있으리오. 나는 당으로 건너가지를 않겠다.” 원효는 짐을 메고 다시 신라로 향해 돌아섰다.¹⁰⁾

- 9) “如昔有東國元曉法師，義相法師。二人同來唐國尋師。遇夜宿荒，止於塚內。其元曉法師，因渴思漿，遂於坐側，見一泓水，掬飲甚美。及至來日觀見，元是死屍之汁。當時心惡，吐之，豁然大悟，乃曰：“我聞佛言，三界唯心，萬法唯識。故知美惡在我，實非水乎？”遂却返故園廣弘至教” (延壽:904~975, 『종경록』 권11. 『대정신수대장경』 48책). 원전은 Cbeta Reader v.3.8(2009)에 따름. 국역은 오대혁, 앞의 책, 233면에 따름.
- 10) “與元曉法師同志西遊。行至本國海門唐州界。計求巨艦，將越滄波，倏於中途遭其苦

두 설화의 선후 관계를 확실하게 밝히기는 어렵지만, [C]가 요약적인 반면 [D]는 묘사적 성격이 우세하다는 차이가 일단 드러난다. [C]는 달계 마신 물이 시체의 찌른 즈이었다는 유명한 극적인 장치¹¹⁾가 있는데 비해, 깨달음의 내용 자체는 “三界唯心, 萬法唯識”이라는 佛言을 인용하여 짤막하게 처리되었다. 이와는 대조적으로 [D]는 편안히 잠들었던 토감이 무덤 곁이라는 걸 알게 되자 귀신이 나타났다는 서사 전개를 구체적으로 보여주며, 깨달음의 내용 역시 원효 자신이 체험을 직접 요약하면서 더 자세히 서술한다. 두 사람의 入唐 과정은 [D]에서만 나온다. 두 기록을 거칠게 요약하면 대체로 같은 내용이지만, 인접 시기에 이루어졌으면서도 서술 태도는 이처럼 매우 대조적이다.

여기서 [C]와 [D]의 원효의 ‘깨달음’ 역시 대체로는 唯心·唯識과 그 무상함이라는 동질적인 범위에 있지만, 그 표현이 다소 다르다. [C]의 원효는 “좋고 싫은 문제가 ‘나[我]’에게 있고, 물[水]에는 없다”고 했다. 이는 ‘나’라는 인식 주체의 역할을 제시한 것이다. [D]의 원효는 ‘나’를 직접 내세우지는 않았다. 그보다는 정황의 변화에 따른 ‘心生’과 ‘心滅’의 시간적 계기 변화에 무게 중심을 두고 있다. [C]에 비해 [D]의 서술 태도가 훨씬 구체적임에도 불구하고, ‘나[我]’를 주어, 주체로 삼아 현상을 정리하는 모습은 [C]에만 나타나는 것이다. 단순히 문체와 표현 방식이 달라 빛어진 사례일 수도 있지만, [C]의 원효가 ‘나[我]’로 표현된 인식주체를,

雨。遂依道旁土龕間隱身。所以避飄濕焉。迨乎明旦相視。乃古墳骸骨旁也。天猶震深地且泥塗。尺寸難前逗留不進。又寄埤巒之中。夜之未央俄有鬼物爲怪。曉公歎曰：“前之寓宿謂土龕而且安。此夜留宵託鬼鄉而多祟。則知心生故種種法生。心滅故龕墳不二。又三界唯心萬法唯識。心外無法胡用別求？我不入唐。”却携囊返國。(贊寧, 『송고승전』(987) 권4 『당 신라국 의상전』). 국역은 오대혁, 앞의 책, 242면을 따르되 주 29)와 동일한 어구를 똑같은 해석으로 고쳤음.

- 11) 覺範: 1071~1128, 『林間錄』上(『續藏經』148책, 590면)에는 ‘시체의 찌른 즈’이 ‘해골물[得泉甘涼, 黎明視之髑髏也.]’로 나오며, 깨달음의 내용은 거의 같다. 셋 가운데 가장 유명한 기록은 『임간록』의 것인 듯하지만, 이 설화는 소개자부터가 “전혀 취할 바가 못 된다”(김영태, 『전기와 설화를 통한 원효 연구』, 『불교학보』17, 동국대 불교문화연구소, 1980, 55면)고 하였다. 그 이유는 [C]의 원효 형상보다 [D]의 원효 형상이 얻은 깨달음의 내용이 원효에게 더 어울린다고 보았기 때문이다.

[D]의 원효는 ‘心’으로 표현하고 있었다는 점에 유의하고자 한다. 그러면서 [C]에서 ‘나의 좋고 싫음’이었던 감정의 문제가, [D]에서는 ‘心’의 생·멸이라는 추상적 문제로 전환한다.

거듭 말하지만 두 원효의 깨달음이 그 실질에서 달랐다는 뜻은 아니다. 다만 서술 태도는 [D]가 더 구체적임에도 불구하고, ‘知美惡在我’라는 인식의 주체로서 원효의 감각, 감정은 [C]에만 표현된 점이 서술자의 인식 차이를 반영하고 있다는 것이다. 그리고 그 차이는 원효라는 인물의 구체적 감각·감정과 추상적 사유의 단서를 각각 강조하고 있다는 점에서 대칭적, 상보적인 것이다. 여기서 구체적 감정이 원효의 인간적 면모와 연결된다면, 추상적 사유는 원효가 菩薩 나아가 覺者의 경지에 이를 단서가 될 것이다. 이러한 구체성과 추상성 간의 대칭과 직결될 것인지는 더 궁리해야겠으나, 보살이자 인간, 本覺이자 始覺으로 원효의 깨달음이 지닌 대칭성과 상보성에 주목한 설화도 있었다.

또 일찍이 訟事로 인해 몸을 100그루의 소나무에 나눌 정도로 매우 바빴으므로 모든 사람들이 이를 두고 그가 보살 수행 과정에 있어 歡喜地를 밟았다고 했다. 또 바다용의 권유로 길가에서 조서를 받들어 『금강삼매경소』를 지었는데, 이때에 붓과 벼루를 소의 두 뿔 사이에 놓고 글을 썼다고 해서 角乘이라 불렀다. 그러나 이것은 本覺과 始覺이라는 두 각의 미묘한 뜻을 나타낸 말이었다. 大安 법사가 종이를 순서대로 배열하여 붙였는데 이것도 원효의 속뜻을 헤아려 서로 화답한 것이었다.¹²⁾

위의 기록은 「원효불기」의 거의 끝부분이다. 여기서 몸을 100그루에 나누어 보살의 첫 단계에 해당하는 환희지를 밟은 원효를, 보살로 볼 수 있는지 여전한 인간으로 보아야 하는지 여부가 종교사 연구의 쟁점이었

12) “又嘗因訟分軀於百松，故皆謂位階初地矣。亦因海龍之誘承詔於路上，撰三昧經疏，置筆硯於牛之兩角上，因謂之角乘。亦表本始二覺之微旨也。大安法師非來而粘紙，亦知音唱和也。”(『삼국유사』 권4 제5 의해 「원효불기」). 박성규 역, 앞의 책, 368면.

던 적도 있다. 이 부분을 실존 인물로서 원효에 대한 평가와 결부시키자면 원효가 보였다는 異蹟의 의미를 다른 고승들의 사례와 견주어 비교하고, 각승 그리고 본각과 시각의 철학적 의미 또한 더 성찰해야 할 것이다. 특히 『금강삼매경론』의 언어관과 관련하여 이는 매우 중요한 주제라 할 것이다.¹³⁾ 그러나 여기서는 논제인 설화 속 원효 형상에 한정하여, 「원효 불기」의 마무리 부분으로서 이 기록의 의미에 치중하겠다. 이 기록은 원효가 보살과 인간의 면모를 함께 갖추었음을 증언한다. 소의 두 뿔 사이에서 『금강삼매경론』을 집필¹⁴⁾하는 ‘각승(角乘)’의 상징적 장면이 그렇다. 이는 원효의 깨달음이 성과 속 어느 한쪽에 귀결된다기보다는, 그 대칭과 상보적 성격에 머물러 있었다는 의미이다. 요컨대 원효에 대한 긍정은 근본적으로 성과 속의 병진, 이른바 ‘和光同塵’에 있다는 그간의 논점을 다시 확인할 수 있다. 그러나 문제는 원효의 동진과 병진에 대한 전승자들의 시선은, 특히 원효와 다른 인물을 설화 속에서 대비할 경우에 그렇게 균일한 것만은 아니었다는 점이었다. 이 문제를 다음 절에서 살피고자 한다.

2.2. 대비의 대상으로서 원효와 그 형상

앞서 살펴본 [C]와 [D]는 각각 그 강조하는 지점에 미묘한 차이는 있지만, 모두 깨달음의 주체로서 원효의 위대한 면을 강조하고 있다. 이는 널리 알려진 「원효불기」에서 원효의 행적 역시 과거로 여겨지기보다는 ‘和光同塵’의 보살행으로 평가되는 계기가 되었다. 그런데 흥미로운 점은

13) 이에 대한 정리는 최유진, 「원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제」, 『한국의 사상이 10인 - 원효』, 예문서원, 2002, 364~375면을 참조할 수 있으며, 특히 문학사상과 관련하여 김성룡, 「원효의 글쓰기와 중세적 주체」, 『한국문학사상사 1』, 이회, 2004, 64~90면에서 분석이 이루어졌고, 박태원, 「선불교, 철학적으로 사유하다 : 원효 선관(禪觀)의 철학적 읽기 - 선과 언어적 사유의 결합 문제와 관련하여」, 『동아시아불교문화』 16, 동아시아불교문화학회, 2013, 3~34면에서 다른 승려들과의 비교를 통해 그 성격을 더욱 예각화했다.

14) 이 과정에 대한 자세한 기록이 『송 고승전』의 원효전 부분을 이루고 있다.

[C]와 [D]에서는 義相이, 「원효불기」 마지막 장면에는 大安이라는 인물이 각각 등장하여 원효의 행적을 더욱 돋보이게 해주는 현상이다. 특히 대안의 모습은 원효와 同軌인데 반해서, 의상과의 대비는 이 설화 자체를 ‘二人成道譚’에 가까운 것으로 보이게 한다.¹⁵⁾

이처럼 원효 설화에는 원효와 다른 인물의 대비로 이루어지는 경우가 많다. 여기서는 사복과 혜공을 중심으로 살펴본다. 사복과 혜공은 그간의 연구에서는 앞서 거론한 대안과 함께, 원효처럼 이른바 불교 대중화 또는 대중적 불교에 속하는 인물로 판단되어 왔다. 말하자면 원효 계열에 속하는 인물군으로 판단해온 셈이다. 그러나 설화 문면만을 놓고 보면 사복, 혜공은 원효보다 우월한 인물로 묘사된 것처럼 보인다는 면에서 대안과는 중요한 차이가 있다. 여기서는 이에 주목하여 사복과 혜공을 중심으로 논의하고자 한다. 먼저 「사복불언」을 본다. 여기서 사복은 원효에게 지나칠 정도로 통명스러운 목소리를 띤다.

서울 만선북리에 어떤 과부가 남편도 없이 임신하여 아이를 낳았다. 그 아이가 열두 살이 되어도 말을 못하고 일어나지도 못했으므로 蛇童이라 불렀다. 어느 날 그 어머니가 죽었는데, 그때 고선사에 머물고 있던 원효가 사복을 찾아보고 예를 표했으나 사복은 답례도 하지 않고 말했다. “그대와 내가 옛날에 불경을 실어 나르던 암소가 이제 죽었으니, 나와 함께 장사지내 주는 것이 어떻겠는가?” “종소” 같이 집에 도착해서 원효로 하여금 布薩 의식을 행하고 계를 주게 하였다. 원효가 시신을 앞에 두고 빌었다. ㉠“태어나지 말지니라, 죽음이 괴로우니. 죽지 말지니라, 태어남이 괴로우니.” 사복이 말했다. “말이 너무 번거로우니 다시 하라.” 원효가 다시 빌었다. ㉢“태어나고 죽음이 괴로우니라.” 두 사람은 시신을 메고 활리산 동쪽 기슭으로 갔다. 원효가 말했다. “지혜를 가진 호랑이는 지혜의 숲에 장사지내는 것이 마땅하지 않겠습니까?” 사복이 이에 계를 지어 올렸다. “옛날 석가모니부처

15) 앞서 1의 [B]도 원효가 의상이 세운 낙산사를 찾아가는 도중에 벌어진 사건이라는 점에서 넓은 의미로는 원효와 의상의 관계라는 맥락에서 이해할 필요가 있다.

는 / 사라수 사이에서 열반에 드셨도다. / 지금 그 같은 사람이 있어 / 연화
장 세계에 들어가려하네.” 계송을 마치고 띠풀의 줄기를 뽑자 그 아래에 밝
고 청허한 세계가 나타났는데, 거기에 철보로 장식한 난간의 누각이 장엄하
게 펼쳐져 있어 마치 인간 세상의 그것이 아닌 듯했다. 사복이 시신을 지고
들어가자 그 땅이 갑자기 합쳐지니 원효는 그만 돌아왔다. 후세 사람이 사
복을 위하여 금강산 동남쪽에 절을 짓고 도량사라고 이름 했다. 매년 3월
14일이면 그 절에서 『점찰경』을 읽는 법회를 정기적으로 가졌다. 사복이 세
상에 감응을 나타낸 것은 오직 이것뿐인데 세상에서 황당한 이야기를 많이
덧붙여 전하였으니 가소로운 일이다.¹⁶⁾

전승자의 증언에 따르면 『삼국유사』 편찬 당시에는 사복에 대한 신비
담이 매우 많았다. 사복은 흥륜사 금당의 十聖 가운데 한사람으로, 서쪽
벽 원효의 곁에 모셔졌다.¹⁷⁾ 원효의 곁에 봉안되었다는 점은 본 설화에
서 두 인물 사이의 관계를 놓고 보면 흥미롭기도 한데, 전승자는 사복과
같은 성인의 거룩함이 말단의 황당한 이야기를 통해서만 전승되는 현실
을 개탄한다. 성인 사복에 대한 평판을 감안하면 위의 기록에서 원효가
사복에게 먼저 예를 표하는 장면이 그리 어색한 것만은 아니다. 그러나

16) “京師萬善北里有寡女，不夫而孕，既產。年至十二歲不語，亦不起，因號蛇童。(下或作蛇卜，巴又伏等皆言童也。)一日其母死，時元曉住高仙寺，曉見之迎禮。福不答拜而曰：“君我昔日馱經犍牛，今已亡矣。偕葬何如?”曉曰：“諾。”遂與到家，令曉布薩授戒，臨尸祝曰：“莫生兮其死也苦。莫死兮其生也苦。”福曰：“詞煩。”更之曰：“死生苦兮。”二公輿歸活里山東麓，曉曰：“葬智惠虎於智惠林中，不亦宜乎?”福乃作偈曰：“往昔釋迦牟尼佛，娑羅樹間入涅槃。于今亦有如彼者，欲入蓮花藏界寬。”言訖拔茅莖，下有世界，晃朗清虛，七寶欄楯，樓閣莊嚴，殆非人間世。福負尸共入其地，奄然而合。曉乃還，後人爲創寺於金剛山東南，額曰道場寺。每年三月十四日，行占察會爲恒規。福之應世唯示此爾，俚諺多以荒唐之說托焉，可笑。”(『삼국유사』 권4 제5 의해 『사복불언』). 박성규 역, 앞의 책, 375~376면.

17) 이 자료에서 사복은 ‘사파(蛇巴)’라는 異稱으로 나온다. 같은 『삼국유사』 안에서도 사복의 명칭은 정리되어 있지 않은 형국이다. 흥륜사의 동쪽 벽에는 아도, 염축, 혜숙, 안함, 의상이, 서쪽 벽에는 표훈, 사파, 원효, 혜공, 자장 등을 모시고 있다. 『삼국유사』 권3 제4 탑상 「동경 흥륜사 금당 십성」.

답례도 하지 않고 말을 짧게 하는 사복의 의식적인 무례함을 놓고 보면, 서술자는 일부러 원효를 사복보다 열등한 존재처럼 묘사한 게 아닌가 싶다. 게다가 포살계를 치르고 지은 시 ㉠이 너무 번거롭다고 질책을 듣고는, ㉡와 같이 간결하게 고치도록 한다. 그런데 ㉠의 대칭과 부정적 표현을 연상시키는 구절은 원효의 『금강삼매경론』에 있다.

본래 일어난 것은 멸하지 않고, 멸하지 않으면 일어나지 않는다. 멸하지 않으면 일어나지 않으며, 일어나지 않으면 멸하지 않으니, 모든 법상도 또한 이와 같다.¹⁸⁾

이 표현은 마음의 일어남[生]과 멸함을 대칭시키면서 ‘부정[不]’을 통해 이들의 작용을 연쇄적인 것으로 묘사한다. 마음의 생멸은 앞서 [D]에서는 원효의 깨달음의 근본에 해당하는 문제였다. 『사복불언』의 ㉠ 역시 대칭과 부정적 표현을 활용하고 있는데, 『금강삼매경론』보다 더욱 구체화된 표현과 극단적인 방향을 선택하고 있다. 삶과 죽음은 ‘괴로움[苦]’을 통해 구체적인 연속선상에 놓이게 되며, ‘부정[不]’은 ‘금지[莫]’을 통해 더욱 극단적인 지경에 이르고 있다. ㉠은 ㉡로 교체되지만, 겉으로는 사라진 ‘금지[莫]’의 강도가 약해진다고 보기 어렵고, 생과 사 사이의 ‘괴로움[苦]’의 연속성은 오히려 더 심화된 것이다. 이 구절은 원효의 직접적인 저술인 ‘論’이 아닌 ‘經’ 부분에 수록되었지만, 부정문의 연쇄와 대구의 열거는 많은 불교 저술에서 두루 보이는 것으로 원효 역시 자주 활용했다. 그렇다면 사복의 “말이 너무 번거롭다”는 질책은 이 구절 하나에 국한된 다기보다, 연쇄와 대칭, 부정과 이중 부정문으로 점철된 문체 자체에 해당하는 것이다.

요컨대 원효에 대한 사복의 통명스러움은 ㉠ 한 구절 때문만은 아니고, 평소 그의 장황한 문체와 연쇄, 부정에 따른 중복과 반복의 언어 습관 자

18) “本生不滅, 不滅不生. 不滅不生, 不生不滅, 一切法相, 亦復如是.” 국역은 원효 저, 은정희·송진현 역주, 『금강삼매경론』, 2000, 134면을 따름.

체에 있었을 것이다. 이러한 언어 표현에 대한 집착은 원효가 언어에 여전히 얽매이고 꼬달리는 모습을 보여준다는 점에서 큰 문제이다. 사실 불교 대중화에 기여한 점이 원효의 큰 업적이라면, 그의 논저 역시 평이한 문체와 간결한 표현으로 이루어졌더라면 더욱 좋았을 것이다. 그러나 원효의 산문은 ‘和諍’을 위해 모든 논리를 포용하면서 그 의미가 다변화하고 논조가 복잡적이었다.¹⁹⁾ 사복의 비판은 말 한 마디에만 걸려있다고보다, 원효의 장광설 그 자체를 향한 것이었다. 길이만 따지자면 사복의 게송이야말로 더욱 길다.²⁰⁾ 따라서 사복이 원효를 비판한 이유는 그의 사상이 아닌 언어에 있다. 그리고 여기서의 말이 길어 번잡한 탓만이 아니라, 더 간결하게 표현할 수 있음에도 부정과 대구의 연쇄로 말미암아 길어지는 평소의 장광설에 있었다.

그러나 원효는 사복의 질책을 받아들여, “死生苦兮”라는 짙막한 압축적 표현을 구사한다. 원효가 이러한 문체 하나만 구사할 따름이었다면, 그래서 사복의 지적을 수용하여 고칠 수 없었더라면, 원효는 그저 사복에 비해 열등한 존재에 그치고 말 것이었다. 그러나 압축적 표현 역시 가능했다는 점은 원효를 표현과 문체에 관한 한 能小能大한 인물로 보이게 한다. 그러므로 사복은 예를 전혀 표하지 않고 언어 표현에 질책하는 부정적 태도를 보임에도 불구하고, 원효에게 모친의 시신을 맡겼을 것이다. 원효는 이에 부응하여 사복의 모친이 전생에는 암소였지만, 현생에는 지혜의 호랑이와 같은 상징적 존재로 거듭났음을 알아본다.

원효는 문제점과 한계를 지닌 인물이지만, 또 한편으로 그 문제점과 한계를 넘어설 수 있는 소양을 갖추었다는 기대와 희망이 이 짧은 설화에 함께 제시되었다. 『사복불언』에는 원효에 대한 이중적 시선이 사복의 태도를 통해 공존하고 있다. 말을 번거롭게 한다는 점에서 원효는 비판받지만, 대조적으로 간결한 표현도 가능했다는 점에서 존중받을 근거를 마련

19) 그 의미와 논조의 다변성, 복잡성은 ‘화쟁기호학’의 모형으로 재평가되기도 한다.

이도흙, 『화쟁기호학, 이론과 실제』, 한양대 출판부, 1999 참조.

20) 이 설화에서 사복이 유일하게 따뜻한 감정을 드러내는 부분이다.

한다. 여기서 이중적 시선의 근거는 원효가 구사한 문체의 이원적 가능성에 유래한다. 「사복불언」은 일단 원효라는 사상가의 수준 자체는 긍정하지만, 그 문체와 표현 방식은 수궁할 수 없다는 목소리를 낸다. 그러나 또 한편으로 원효 스스로 자신의 문제점을 고칠 수 있다고 보아 원효의 가능성을 인정한다. 긍정과 비판을 동시에 보여주고는 있지만, 시선의 무게 중심은 그래도 긍정 쪽에 한결 가깝다. 사복에 비하면 부분적으로 열등할지 모르지만, 충분히 그와 교유하고 임종을 지킬 만한 존재로 묘사하고 있는 것이다. 그 근거를 복잡한 언어와 간결한 언어를 함께 구사했던 능력에서 찾았다고 이해하고자 한다.

다음에 살펴볼 「이해동진」은 마찬가지로 원효에 대한 복합적 시선을 보이지만, 그러나 그 귀착점은 긍정보다는 부정에 한결 더 가깝다.

만년에는 (혜공이) 恒沙寺(현재의 포항 오어사)로 옮겨 살았다. 이때 원효가 여러 불경에 주를 달고 해설을 덧붙이는 작업을 하고 있었으므로 매번 혜공 스님에게 가서 모르는 것을 묻기도 하고 서로 우스갯소리도 나누었다. 하루는 두 사람이 시냇가에서 물고기와 새우를 잡아먹고는 돌 위에 대변을 보고 있는데, 혜공이 이 모습을 가리키며 희롱해 말했다. “그대가 싼 똥은 내가 잡은 물고기이다.”²¹⁾ 그로 인해 절 이름을 오어사라 했다. 어떤 사람은 이것을 원효 법사가 한 말이라고 하나 그것은 옳지 않다. 민간에서는 그 시내를 잘못 불러 芑矣川이라고 한다.²²⁾

여기서 원효와 혜공의 관계는 앞서 원효와 사복의 관계에 비하면 더욱 친밀한 것처럼 보인다. 그러나 친밀하다고 해서 우열 관계를 따질 필요가

21) 이 부분 “汝屎吾魚”를 “그대는 똥을 누고, 나는 물고기를 누었다”로 달리 해석하거나, 두 마리 물고기를 서로 자기 것이라 한 것으로 풀이하기도 한다.

22) “晩年移住恒沙寺, (今迎日縣吾魚寺諺云. 恒沙人出世, 故名恒沙洞.) 時元曉撰諸經疏, 每就師質疑, 或相調戲. 一日二公沿溪掇魚蝦而啖之, 放便於石上, 公指之戲曰: “汝屎吾魚.” 故因名吾魚寺. 或人以此爲曉師之語濫也. 鄉俗訛呼其溪曰芑矣川.” (『삼국유사』 권4 제5 의해 「이해동진」). 박성규 역, 앞의 책, 355면.

없는 것은 아니었고, 원효를 앞서의 『사복불언』만큼 긍정적으로 묘사하지도 않았다. 위의 기록을 보면 원효가 혜공에게 가르침을 받는 일방적 관계처럼 서술되었고²³⁾, 전승자는 “汝屎吾魚”라는 풍부한 상징성을 지닌 표현을 남긴 사람은 혜공이며, 몇몇 사람처럼 원효로 보아서도 옳지 않다는 평을 덧붙이고 있다. 원효는 혜공과 우스갯소리를 나누고 희롱할 만한 수준의 인물이라는 하지만, 어디까지나 주변적인 위치일 따름이다. 무엇보다 『사복불언』에서 원효가 간결한 표현 역시 구사할 수 있었다고 본 것과는 대조적으로, 『이해동진』의 화자는 몇몇 사람의 말에도 불구하고 원효가 상징적 표현을 구사한 것으로 보는 시각이 지나친 것으로 판단하고 있다. 여기서 서술자의 원효에 대한 시선은 이중적이면서도 다소 부정적인 쪽에 기울었다.

그러나 몇몇 사람의 주장을 근거가 없다고 하여 빠뜨리지는 않고 함께 소개한 것을 보면, 서술자의 생각과는 별개로 원효에게 이런 상징적 표현이 어울린다는 반응도 꽤 힘을 얻지 않았을까 한다. 상상력을 보태어 『사복불언』이 그러한 시각의 한 근거가 되어주었다고 보면 어떨까? 『사복불언』과 『이해동진』에는 서술자의 태도 차이는 있지만, 원효에 의해 간결하거나 함축적인 언어 표현이 이루어질 것을 기대했던 사람들의 시선이 공통적으로 담겨 있다. 그것은 『사복불언』에서 사복의 요청을 통해 실현되었으며, 『이해동진』에서는 “여시오어”라 말한 주체에 대한 희망적 異說로서 촉구되어 있다. 두 설화는 원효를 부정적으로 볼 가능성을 어느 정도 의식하고는 있지만, 1의 [B]에서 보이는 정도의 비판에는 이르지 않았다. 그보다는 2.1에서 정리했던 『원효불기』와 그 마무리처럼, 이중성에 따른 다양한 평가 가능성을 원효 형상의 본질처럼 제시하는 것으로 보인다. 그렇다면 1의 [B]에 나타난 비판의 동기와 목적은 무엇일까? 이에 대해서는 장을 달리 하여 유사한 구성의 다른 설화를 더 살펴봄으로써 추

23) 본고에서 논외로 한 『낭지승운』 역시 낭지의 제자로 원효의 활동을 종속적으로 설명하고 있다. 그러나 낭지는 원효의 스승이었고, 혜공은 낭지의 경우와는 달리 격의 없는 사이였다.

정해보고자 한다.

3. 긍정 또는 비판의 시선과 그 의미

1의 [B]에 나타난 원효의 형상조차도 긍정적으로 보는 관점이 오늘날의 원효 연구에서는 우세하다. 이는 『원효불기』에서 나타난 원효의 ‘화광동진’이라는 관점을 의식한 성과이기도 하다. 그러나 [B]의 기록은 유사한 구성이 여러 차례 산견된다는 점에서 긍정적 형상화로 보기에는 무리가 있다.

이에 석남원을 세우고 문수보살이 내려오기를 기다렸다. 이때 어떤 늙은 거사가 남루한 옷을 입고 칠푼콜로 만든 삼태기에 죽은 강아지를 담아가지고 와서 사자에게 말했다. “자장을 만나러 왔다.” 문인이 말했다. “내가 스승을 받들어 모신 이후로 아직 스승의 이름을 함부로 부르는 사람을 본 적이 없소. 그대는 어떤 사람이기에 이렇게 정신 나간 짓을 하시오?” “너의 스승에게 아뢰기만 해라.” 제자가 들어가서 아뢰니 자장도 미처 깨닫지 못하고 말했다. “아마도 미친 사람인가보다.” 제자가 나와 꾸짖어 내쫓으니 거사가 말했다. “돌아가리라, 돌아가리라. 아상(我相)을 가진 사람이 어찌 나를 볼 수 있겠는가?” 그리고 삼태기를 거꾸로 털자 죽은 강아지가 사자보좌로 변하니 그 위에 올라앉아 광채를 발하며 떠나 버렸다. 자장이 그 말을 듣고는 위의를 갖추고 빛을 찾아 급히 남쪽 고개에 올랐으나 이미 까마득하여 쫓을 수가 없어 드디어 그 자리에 쓰러져 죽었다. 화장하여 유골을 바위 구멍 안에 안장했다.²⁴⁾

효소왕 6년 정유년(697)에 낙성회가 열려 왕이 몸소 행차하여 공양을 바쳤는데 그때 차림새가 누추한 어떤 비구가 뜰에 웅크리고 서 있다가 청했

24) 『삼국유사』 권4 제5 의해 『자장정룡』. 박성규 역, 앞의 책, 362~363면.

다. “빈도도 이 재에 참여하고 싶습니다.” 왕이 자리 끝에 참여하는 것을 허락하였다. 재가 파하려 할 때 왕이 그에게 농담 투로 말했다. “스님은 어느 곳에 머무시오?” “비파암입니다.” “여기서 떠나거든 사람들에게 국왕이 친히 공양하는 재에 참석했다고 말하지 마오.” 스님이 웃으며 대답했다. “폐하께서도 다른 사람에게 석가 진신에게 공양했다고 말하지 마십시오” 말을 마치자 몸을 솟구쳐 허공에 떠서 남쪽으로 가버렸다. 왕이 놀라고 부끄러워하며 급히 말을 달려 동쪽 언덕에 올라가 그가 사라진 방향을 향해 멀리서 절하고 사람을 시켜 가서 찾아보게 하였다. (중략) 그래서 왕은 비파암 아래에 석가사를 세우고 그의 자취가 사라진 곳에 불무사를 창건하고는 지팡이와 바리때를 나누어 안치했다. 두 절은 지금까지 남아 있지만 지팡이와 바리때는 없어졌다.²⁵⁾

위는 각각 慈藏(590~658)의 죽음, 효소왕의 망덕사 창건 관계 기록이다. 자장은 널리 알려졌듯 신라 불교의 초석을 닦은 인물이며, 효소왕의 망덕사 창건 또한 큰 공덕에 해당한다. 그러나 위 설화는 이들이 자신의 업적이라는 ‘我相’에 얽매임으로써 문수보살과 석가 진신의 應身을 알아보지 못했던 어리석음을 범했다는 것을 보여준다. 『삼국유사』는 이와는 대조적으로 미약한 존재들의 큰 성취를 여러 장면에서 보여주고 있다. 말하자면 위대한 사제(자장) 또는 국왕(효소왕)은 교만으로 말미암아 신과 재회하지 못하지만, 기층민(엄장, 달달박박)은 참회하고 수행하여 결국 종교적 성취를 이루는 것이다. 이를 ‘신과의 갑작스런 만남’이라는 화소에 기층민에 대한 긍정과 상층에 대한 비판의식이 투영된 것으로 보아도 좋을지는 더 생각할 문제이다. 그러나 [B]가 이들 설화와 같은 화소를 공유하고 있음을 인정한다면, 참회보다 공덕을 중심으로 한 교만한 사람 중 하나로 원효가 등장한다는 점은 명백하다. 그렇다면 이 설화를 원효에 대한 귀족불교의 시샘에 따른 결과로 파악하거나²⁶⁾, 원효가 관음을 만난

25) 『삼국유사』 권5 감통 제7 「진신수공」, 박성규 역, 앞의 책, 423면.

26) 이러한 해석은 특히 원효를 대안(大安)과 같은 류의 민중불교의 성자 또는 체제

것 자체를 대단한 성과로 간주하는 편의적 해석²⁷⁾을 벗어나는 편이 적절할 것이다.

원효를 부정적으로 바라본 [B]를 애써 긍정적인 것으로 풀이하기보다는, 이 설화 자체를 당시 불교계의 교만과 아집에 대한 비판적 시선의 하나로 이해하는 편이 어떨까 한다. [B]와 동일한 화소를 지닌 위의 설화 두 편에도 불구하고, 자장과 효소왕의 업적에 대한 평가를 부정적인 것으로만 볼 수는 없다. 이 계열의 설화에서 비판은 자장과 효소왕이라는 특정 인물을 향했다기보다는, 그런 인물조차 교만과 아집의 미혹은 쉽게 털어낼 수 없었다는 점에 초점을 맞추고 있는 것이다. 원효에 대한 [B]의 비판은 그런 전제에서 바라볼 문제이다. 그리고 다른 인물과의 대비를 통한 긍정 또는 부정은 원효를 이상화하거나 일방적으로 매도하는 단면적 시야를 벗어나, 그 성자로서 업적과 인간으로서 약점을 고루 바라보고자 했던 균형 잡힌 시각으로 보아야 할 것이다. 그리고 이와 같은 균형감과 입체적 시선이야말로 실존 인물로서 원효의 성과와는 별도로, 설화 전승자들이 원효를 형상화하며 지녀온 종교적 깨달음과 현실적 제약의 공존 가능성에 대한 성찰과 모색의 성과가 아닐까 한다.

또 한편으로 간결한 표현과 관련하여 기층민과 소통하는 원효의 역할은 여전히 중요한 것이었다. 앞서 살핀 2.2의 설화 두 편은 원효에게 ‘간결하거나 함축적인 무언가’를 기대했던 것이며, 이는 우연치 않게 <원왕생가>의 전승담으로 알려진²⁸⁾ 「광덕 입장」에 더욱 효과적으로 드러난다. 여기서 먼저 왕성한 광덕에 비해 윤리적으로 나약하고 수행의 소질 역시 부족했던 입장은 원효를 통해 보다 간결한 수행 방법을 터득한다. 그리고

비판적 성향을 지닌 6두품 지식인으로 간주하는 입장과 관계가 있다.

27) 특히 [B] 앞에서 의상의 기도는 관음을 직접 영접했다는 암시가 없는 반면 원효가 관음을 친견한 점을 높이 평가하는 시각(김상현, 『역사로 보는 원효』, 고려원, 1994, 157면)도 있는데, 설화 내용보다는 의상과의 대칭점만을 주목한 견해라 하겠다.

28) 원전을 놓고 보면 <원왕생가>는 마지막 부분에 첨부되었을 뿐, 전승담 안에서의 역할은 따로 없다. 「광덕 입장」은 그보다는 관법과 수행의 문제에만 주력하는 듯한 인상이다.

‘쟁관법’이라는 그 수행 방법의 이름이 함축적이다.

(전략 : 광덕과 엄장은 먼저 왕생하는 쪽이 나중에 올 사람에게 알려주기로 약속한 사이였는데, 광덕의 죽음 이후 엄장은 광덕 처와 동거하고 동침하려 하자 광덕 처가 꾸짖는다.)

“남편과 저는 10여 년을 같이 살았지만 하룻밤도 잠자리를 같이 한 적이 없었으니, 하물며 몸을 더럽혔겠습니까? 다만 매일 밤 몸을 단정히 하고 바르게 앉아 한결같이 아미타불을 염송하여 16관을 지었는데 관에 익숙해지고 밝은 달빛이 문으로 들어오면 그 빛 위에 올라가 가부좌를 하였습니다. 이같이 정진하였으니 비록 서방극락으로 가지 않으려 해도 어디로 가겠습니까? 천리 길을 가고자 하는 사람은 첫걸음에서 알 수 있다는데, 지금 스님의 관을 보니 동쪽으로 간다고 할 수는 있지만 서방극락으로 갈지는 알 수 없습니다.”

엄장이 부끄러워 얼굴을 붉히며 물러나와 바로 원효법사가 있는 곳에 나아가 수행의 요점을 간절하게 구했다. 원효가 錚觀法을 만들어 그를 인도했다. 엄장이 이에 자신을 깨끗이 하고 참회하며 전심전력으로 정관법을 수행하니 역시 서방 극락으로 올라갈 수 있게 되었다. 쟁관법은 원효의 본전과 『해동고승전』에 실려 있다. 광덕의 처는 분황사의 노비였는데, 아마 관음보살의 19응신 중 한 분이었던 듯하다. 광덕이 일찍이 지은 노래가 있었다.²⁹⁾

사실 광덕이 수행했다는 16관법은 『觀無量壽經』의 전체 내용에 해당한다. 광덕은 매일 경전을 一讀하고 그대로 실천했다는 것이다. 그러나

29) “夫子與我同居十餘載，未嘗一夕同床而枕，況觸汚乎？但每夜端身正坐，一聲念阿彌陀佛號，或作十六觀，觀既熟，明月入戶，時昇其光，加趺於上，竭誠若此，雖欲勿西奚往？夫適千里者，一步可規，今師之觀可云東矣，西則未可知也。” 莊槐板而退，便詣元曉法師處，懇求津要，曉作錚觀法誘之。藏於是潔己悔責，一意修觀，亦得西昇。錚觀在曉師本傳，與海東僧傳中。其婦乃芬皇寺之婢，蓋十九應身之一。德嘗有歌云。” (『삼국유사』 권5 제7 감통 『광덕 엄장』). 박성규 역, 앞의 책, 419면. 박성규 역에서 ‘정관법’으로 표기된 것을 여기서는 원전에 따라 ‘쟁관법’으로 고쳐 표기했다.

신비롭고 초월적인 대상을 매일 ‘觀’할 정도로 광덕이 대단했다는 사실은 이 설화의 핵심이 아니다. 그보다는 16관법의 여러 단계가 쟁관법으로 간략화될 수 있었고, 근기가 낮은 엄장에게도 16관법과 완전히 동일한 효과를 거둘 수 있었다는 점이 더 중요할 것이다.³⁰⁾ 원효는 『사복불언』에서 보여준 것처럼, 어려운 내용과 복잡한 과정을 쉽고 간결하게 요약적으로 제시할 능력을 갖춘 인물이었다. 그것이 원효가 지닌 다층적 형상에도 불구하고 역사적 인물로서 그에 대한 오늘날의 평가를 일원화하게 한 근거의 하나였을 것이다. 실존 인물로서 원효의 성과 못지않게 그에 대한 설화적 형상화의 이중적 시선이 중요한 근거가 여기에 있다. 엄장이 광덕보다 주목받았던 이유는 그가 懺悔를 거쳐 깨달음을 얻은 존재였다는 점에서 순일한 깨달음을 상징하는 광덕보다 더 큰 공감대를 얻을 수 있었기 때문이었을 것이다. 그렇다면 좌절을 겪은 깨달음과 순일한 깨달음 사이에는 우열관계가 없어야 한다. 그러므로 원효의 간결한 쟁관법은 『관무량수경』과 수준 높은 복잡한 수행과 같은 권위를 지녀야 하며, 균여의 <보현시원가>는 『화엄경』과 동질적인 효과를 거두어야 한다. 설화 전승자들이 엄장과 원효를 엮은 것은 이 때문이었다.

원효가 만들었다는 ‘쟁관법’이 실린 두 문헌은 현존하지 않는다. 그러나 복수의 문헌에 수록되었으며, 엄장과 그의 만남을 계기로 만들었다[曉作錚觀法誘之]는 구체적 정황이 언급된 점을 보면, 16관법을 대체하기 위해 원효가 창안한 간결한 형태의 쟁관법은 실존했음이 명백하다. 그런데 이 부분은 흔히 ‘淨觀法’의 오기일 것으로 판정되기도 하는데, 이런 명칭은 문헌에 남길 특수한 수행법을 지칭하기에는 의미 실질이 별로 없이 막연한 것이다. 게다가 원효가 ‘○관법’이라는 표현으로써 ‘○을 거쳐 가

30) 이런 원리로 『화엄경』의 전체 단계를 간략화한 것이 『보현행원품』이며, <普賢十願歌>이다. 작가 균여는 略本の 경전일지라도 “이 일부의 경전을 보아도 가없는 法海를 보는 것이다. 다시 곧 이 일부의 경전이 가없는 법해의 설이니, 모아져서 두루 통하는 글은 分際가 없었기 때문에 하나를 설한 것이 곧바로 일체를 설한 것이 되기 때문(균여, 『교분기원통초』 권1, 『한국불교전서』 4, 동국대학교 출판부, 1982, 241면 하단)”이라는 생각을 갖고 있었다.

는 관법'을 의미했던 용례³¹⁾를 고려한다면, '○'의 자리에 '씻소리[鏗]'와 같은 구체적 대상이 놓이는 것이 그리 어색하지 않다. 나아가 종교적으로 미화된 원음이 나닌 '씻소리'로 표현된 일상생활에의 충실도를 관법의 전제조건으로 본 원효 사상의 단초를 읽을³²⁾ 여지도 있다.

도식적인 연상일 수도 있겠지만 쟁관법의 효과는 『사복불언』의 “死生 苦兮”처럼 복잡한 사고 과정을 간결하게 만들어주는 표현과 동질적이다. 또한 ‘鏗’이라는 명칭으로부터 연상되는 수행 장면은 “汝屎吾魚”에서처럼 함축적·상징적인 측면이 있다. 이것이 엄장이 원효를 찾은 필연적 이유였을 것이다. 원효가 고승대덕이고 기층민에게 친숙한 성자라는 것만을 엄장이 원효를 찾은 근거로 생각할 필요는 없을 것이다.

여기서 엄장과 소성거사로서 원효를 “장엄하지 않으면서도 욕망의 번뇌를 벗어난 재가 수행자의 모습을 구현”³³⁾한 것으로 보았던 성과를 돌이켜 본다. 이 가설에는 두 가지 의문점³⁴⁾이 있지만, 여성에 대한 욕망 때문에 고뇌했던 체험은 두 사람의 닮은 부분이다. 그리고 둘의 성과는 한때의 욕망 때문에 깨달음에 이르지 못하는 것만은 아니라는 사실의 증거이다. 그렇다면 원효는 엄장과 같은 성격의 고뇌에 시달렸던 인물이므로, 엄장을 위한 간략화된 수행 방법을 원효가 창안하는 편이 적절하다. 어쩌면 욕망의 유혹을 체험한 원효가 아니라면 ‘쟁관법’과 같은 수행 방법은 설득력을 지니기 어려웠을 것이다. 성자이자 속인이라는 원효의 이중성은, 여기서 엄장과 같은 사람에게 적절한 수행 방법을 창안할 수 있다는 근거일 수도 있다. 원효와 엄장을 同軌로까지 파악하기는 어려울지 몰라도, 원효가 엄장에게 설득력을 지녔던 근거는 이 성과의 가설로부터 찾을 만하다.

31) 후지 요시나리[藤能成], 『원효의 정토사상 연구』, 민족사, 2001, 134~138면.

32) 서철원, 『향가의 역사와 문화사』, 지식과교양, 2011, 121면.

33) 김성룡, 『한국문학사상사1 - 중세의 문인과 글쓰기』, 이회문화사, 2004, 84면.

34) 첫째, 원효가 ‘거사’를 자칭했다고 과연 그를 재가 수행자라 불려도 좋을지 의문이다. 둘째, 엄장은 여성에 대한 욕망을 벗어나서 깨달은 것으로 되어 있는데, 소성거사로서 원효는 여성에 대한 욕망을 성취했다. 따라서 원효의 행적을 엄장과 같은 성격으로 단정하기는 어렵다.

원효 형상의 설화적 이중성은 실존 인물 원효의 사상적 성취와는 별도로, 설화 전승자들이 끊임없이 매달려온 문제에 대한 성찰의 성과이다. 그 문제는 한 인간에게 복잡한 교리의 언어와 간명한 실천의 언어가 공존할 수 있는지, 종교적 깨달음은 純一한 것인지 좌절과 참회를 필연적으로 포함하는 것인지 등과 관련한 여러 가지 문제가 얽혀 있었다. 설화적 인물로서 원효가 「사복불언」, 「이혜동진」 그리고 「광덕 엄장」 등에서 꾸준히 보여온 복합성과 굴곡은 이에 대한 전승자들의 번민을 함께 고려하여 생각할 문제이다. 설화 속 인물로서 원효의 유산은 이 문제를 설화 전승자들에게 생각할 거리로 남겨주었다는 점에 있다고 본다.

4. 맺음말

설화 속의 원효는 다층적 방향으로 형상화되었다. 얼핏 과거처럼 보이는 행위를 통해 ‘화광동진’이라는 소통의 깨달음을 알려주는 위대한 존재인가 하면, 자신의 업적을 과신하여 보살의 응신을 알아보지 못하는 어리석은 인물처럼 그려지기도 한다. 이를 설화 속 원효의 ‘분별’에 대한 양면적 태도에서 말미암은 것으로 판단하고, 여러 설화에서 원효에게 깨달음의 주체로서 위대함과 대비의 대상에 대한 상대적 취약함을 각각 드러내고 있음에 주목하였다.

원효 연구의 전제는 원효 형상의 이중성은 ‘화쟁’, ‘화광동진’ 또는 더 높은 차원의 통합성과 통일성을 내포·예견하고 있다는 것이었다. 따라서 원효의 모순된 행적과 언어를 이중성 그 자체로 이해하기를 꺼려 왔다. 그러나 본고에서는 그 이중성을 그 자체로 이해하고자 했다. 다만 그에 대한 비판 일변도의 시선은 찾기 어렵고, 있더라도 그것은 불교계 일반의 성향과 맞물려 있다는 것이다. 그보다는 「사복불언」과 「이혜동진」에서 원효는 사복 또는 혜공에 비해 상대적으로 열등한 존재처럼 비쳐지지만, 그럼에도 그의 사상가로서 성취는 인정받고 그에 대한 기대와 존중

이 지속된다는 점에 주목하였다.

원효의 깨달음은 두 편의 설화에서 모두 心識의 무상함을 인식한 것으로 나타난다. 다만 그것을 ‘나의 좋고 싫음에 다른 것으로 볼지, 마음의 생과 멸로 간주할지에 따른 표현의 미묘한 차이가 있었다. 원효를 보살이자 인간으로서 평가한 『원효불기』의 태도는 이 두 가지 관점을 모두 고려한 것으로 보인다. 한편 대비의 대상으로서 원효 형상에는 그에 대한 긍정적 시선과 부정적 시선이 공존하고 있다. 『사복불언』에서는 원효를 비롯한 유식사상가들의 지나친 장광설을 경계하는 한편, 그래도 원효에게는 간결하고 압축적인 표현의 능력이 있음을 강조한다. 또한 『이혜동진』에서도 원효의 한계에 비판적이지만, 또다른 전승을 통해 원효의 능력이 긍정되고 있다. 원효에 대한 비판적 시선은 자장과 망덕사 등의 설화에도 보이듯이 자신의 업적에 대한 과신과 교만을 경계하는 수준의 것이었다. 『광덕 엄장』에서는 원효가 수행 과정과 방법을 간략하게 압축할 수 있었다는 점을 더 큰 미덕으로 삼고 있다.

원효에 대한 비판이 당대의 불교계 일반을 향한 것이었다면, 그에 대한 존경심은 간명한 언어와 압축적 수행 방법이라는 원효 본인의 개성과 결부되어 있다. 또한 원효에 대한 이중적 시선은 종교의 언어와 깨달음에 대한 설화 전승자들의 끊임없는 고민 과정을 보여주는 것이기도 하다. 이 관계망을 실존 인물로서 원효의 사상사적 특징과 관련하여 해명하는 것이 앞으로의 과제이겠다.

참고문헌

- 『大正新修大藏經』 전자파일(Cbeta Reader v.3.8), Cbeta, 2009.4.16.
 균여, 『교분기원통초』 권1, 『한국불교전서』 4, 동국대학교 출판부, 1982, 241면.
 일연 저, 박성규 역, 『규장각본 완역 삼국유사』, 서정시학, 2009, 1~532면.
 원효 저, 은정희·송진현 역주, 『금강삼매경론』, 2000, 134면.

- 고영섭, 『원효의 통일학』, 『한국의 사상가 10인 - 원효』, 예문서원, 2002. 164~225면.
- 김상현, 『삼국유사 원효 기록의 검토』, 『원효연구』, 민족사, 2000, 78면.
- 김상현, 『역사로 보는 원효』, 고려원, 1994. 157면.
- 김성룡, 『원효의 글쓰기와 중세적 주체』, 『한국문학사상사 1』, 이회, 2004. 64~90면.
- 김영태, 『전기와 설화를 통한 원효 연구』, 『불교학보』 17, 동국대 불교문화 연구소, 1980, 55면.
- 김임중, 『원효의 『금강삼매경론』 연기설화: 『화엄연기』에마키를 중심으로』, 『연민학지』 21, 연민학회, 2014, 229~277면
- 김지견 편, 『원효성사의 철학세계』, 민족사, 1989, 1~884면.
- 남동신, 『원효의 생애와 사상』, 『한국불교연구사입문(상)』, 지식산업사, 2013, 234~270면.
- 박태원, 『선불교, 철학적으로 사유하다 : 원효 선관(禪觀)의 철학적 읽기 - 선과 언어적 사유의 결합 문제와 관련하여』, 『동아시아불교문화』 16, 동아시아불교문화학회, 2013, 3~34면.
- 서철원, 『향가의 역사와 문화사』, 지식과교양, 2011, 121면.
- 오대혁, 『원효 설화의 미학』, 불교춘추사, 1999, 6~7면.
- 이도흙, 『화쟁기호학, 이론과 실제』, 한양대 출판부, 1999, 1~503면.
- 최유진, 『원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제』, 『한국의 사상가 10인 - 원효』, 예문서원, 2002, 364~375면.
- 후지 요시나리[藤能成], 『원효의 정토사상 연구』, 민족사, 2001, 134~138면.

Abstract

The Meanings of twin view about Wonhyo as a narrative figure

Seo, Cheol-won

Wonhyo appearing in Wonhyo story has a free-spirited attitude that defy the boundaries of the secular, there is also the stupidity to still sorting room and dirt. In this paper, I consider the meaning and origin of these differences. Wonhyo is dependent on how the view looking at the "separation". Wonhyo has been aware of the emptiness of consciousness as a subject of enlightenment, in the story of the two lines, it is possible to see its contents. However, the story of this double cites as the basis for emptiness of birth and death of the heart and likes and dislikes of the "I(我)", the problem slightly different perspective by each. On the other hand, is subject to criticism in that Wonhyo which is compared with another person that abused redundant style, but may be positive as a person was possible linguistic expressions that is compressed by the simple. But also or associated with evaluation wishful was assumed even if they are depicted Wonhyo is as inferior to the other person, that there is such a capability to Wonhyo is a simple language ability. Story negative gaze for Wonhyo strong shares pixels and other stories that had criticized the pride of Buddhism at the time, which suggests that this criticism had been intended only Wonhyo was not . On the other hand, that it was able to speak a simple language, and is connected to the invented Hetouriranun

expected Wonhyo how to perform a compression of the name "Jaengkwanbub (鉦觀法)" and. It can be said that in the past the Sonsu unilateral to the performance of Wonhyo, to recognize clearly the limitations and achievements of the person, Wonhyo story and is the result that expresses the expectations of its positive aspects.

Key words : narration, figure, Wonhyo, story of the priest, Samgookyooosa, Silla

