

『三國遺事』 소재 대비적 인물의 得道 양상

김문태*

〈차례〉

1. 머리말
2. 대비적 인물의 성향
3. 대비적 인물과 관음보살
4. 맺음말

<국문요약>

『삼국유사』에 등장인물의 이상은 같지만 성향과 수행방식에 따라 관음보살의 현신과 得道의 양상이 달라지는 세 이야기가 있다. 대비적 인물들은 두 유형으로 분류된다. 노힐부득과 광덕과 원효는 자신만만한 태도로 거침없이 자유롭게 수행하는 변통적인 유형의 인물군으로 大乘의 수행방식을 보인다. 이에 비해 달달박박과 엄장과 의상은 어려움을 겪으면서도 한눈팔지 않고 굳게 지조를 지키며 수행하는 경직된 유형의 인물군으로 小乘의 수행방식을 지니고 있다. 두 인물군은 공히 그들이 지닌 往生과 眞身親見이라는 이상을 성취하고 있다는 점에서 어느 쪽의 수행방식이 우월하거나 최선이라고 단정할 수 없다. 소승적 성향의 수행자보다는 자비심을 겸비한 대승적 성향의 수행자를 우선 득도케 한다는 특징이 있지만, 득도의 성패는 없다. 관음보살은 수행자의 지극정성이 담긴 다양한 '感'에 따라 다양한 '應'을 보이고 있는 것이다.

주제어: 득도, 수행, 대승불교, 소승불교, 서방정토, 관음보살

1. 머리말

—然은 『三國遺事』를 편찬하면서 설화를 주제 내지는 양상에 따라 卷一에 王曆과 紀異一, 卷二에 紀異二, 卷三에 興法과 塔像, 卷四에 義解, 卷五에 神呪·感通·避隱·孝善 등 9개 편목에 나누어 수록했다. 분량 면에서 거의 대등한 紀異篇과 餘他篇¹⁾은 서술양상에 있어 큰 차이점을 보인다. 시대순으로 서술되고 있는 기이편은 史書의 本紀와 유사한 반면, 주제별로 서술되고 있는 여타편은 高僧傳과 흡사하다. 따라서 여타편에 불교적 修行에 따른 得道說話가 빈번하게 등장하는 것은 지극히 당연한 현상이다. 그 중에서도 특히 주목되는 것은 대비적 인물들의 수행과 득도에 관한 이야기들이다. 理想은 같지만 대비적 성향을 지닌 인물들의 각기 다른 수행방법 내지 수행태도에 따라 초월적 존재의 현신방식과 득도의 양상이 달리 나타나고 있는 것이다.

이에 속하는 이야기로는 『三國遺事』 권3 탑상4 「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」, 『三國遺事』 권3 탑상4 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」, 『三國遺事』 권5 감통7 「廣德 嚴莊」 등이 있다. 본고에서는 이 세 이야기에 등장하는 대비적 인물인 노힐부득과 달달박박, 원효와 의상, 광덕과 엄장의 성향과 그들의 수행방법 내지 수행태도, 그리고 그에 따른 관음보살의 현신방식과 대비적 인물의 득도 양상에 대해 고찰하고자 한다. 여기서의 '대비적 인물'은 동일한 지향점을 지니고 있지만, 성향의 차이에 따라 수행방법 내지 수행태도가 상이해 득도의 양상이 달라지는 차별적 수행자를 의미한다. 그러므로 본고에서는 득도하기 위한 두 수행자가 한 條目에 등장하는 이야기가 아니라, 이항대립적인 짝의 구도를 지닌 이야기²⁾를

1) 여타편이란 기이편 이외의 편, 즉 興法·塔像·義解·神呪·感通·避隱·孝善 등을 이르는 말이다.

* 가톨릭대학교 ELP학부대학 교수

고찰대상으로 삼는다. 아울러 ‘得道’라는 용어는 불교에서 말하는 모든 번뇌에서 벗어나 佛果를 얻는 成佛이나 得佛, 속세적인 모든 속박에서 벗어나 無礙自在의 깨달음을 얻는 解脫이나 自解, 미혹과 집착을 끊고 일체의 번뇌나 속박에서 벗어나 영원한 진리를 깨닫는 涅槃과 크게 다르지 않다. 그러나 득도는 오묘한 이치나 도를 깨우쳤다는 의미로 불교뿐만 아니라 불교와 직접적인 관련이 없는 『삼국유사』의 기이편과 기타의 문학작품 전반에 두루 적용될 수 있는 포괄적 개념이다. 본고에서는 불교적 이상을 지닌 인물들에 관한 이야기를 고찰대상으로 삼지만, 차후에 이와 관련된 논의의 확장을 위해 득도라는 범용적인 용어를 취하기로 한다.

2. 대비적 인물의 성향

세 이야기에 등장하는 인물의 성향은 이름과 수행방식을 통해 추정할 수 있다. 우선 설화적 인물인 「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」조의 노힐부득과 달달박박이라는 이름의 의미는 일연의 註를 통해 확연히 드러난다. 두 사람의 이름은 방언으로서 각기 심행이 ‘騰騰’ 하고, ‘苦節’하다는 것이다. ‘騰騰’은 기세가 빼어나게 높다는 뜻으로 의기충천하고 자신 만만하다는 의미로 해석된다. 일연은 努盼夫得의 ‘得’을 ‘等’이라고도 한다는 주를 붙임으로써 騰騰의 의미를 더욱 확고하게 만들고 있다. 이에 비해 ‘苦節’은 곤란과 고통을 겪으면서도 지조를 꺾지 않고 끝내 지켜 나가는 굳은 절개라는 뜻이다. 이러한 의미는 달달박박의 아버지 이름이 修

梵이고, 어머니 이름이 梵摩라는 데에서 더욱 강화되고 있다. 달달박박 부모의 이름은 곧 우주의 최고원리이자 우주 만유의 근본인 ‘梵’을 갖고 있다는 뜻을 내포하고 있어 苦節과 상응한다. 이렇게 본다면 방언 이름인 노힐부득은 기세등등하게 자유롭게 노닌다는 의미로, 달달박박은 몹시 속을 태우며 조급하게 안달복달한다는 의미로 해석된다.

노힐부득과 달달박박의 이러한 字意는 수행 중에 만난 여인에 대한 태도에서도 여실히 드러난다. 해질 무렵에 어여쁜 남자가 홀로 암자에서 수행하던 두 사람을 차례로 방문하여 하룻밤 묵기를 청하였다. 그러자 달달박박은 단호하게 거절하고 문을 닫아버렸다. 거절이라기보다는 질타라는 표현이 적확할 정도로 곤궁에 처한 여인에게 냉혹하게 대하였다. 청정한 곳을 더럽힐 수 없다는 것이 그 이유였다. 어떠한 상황에서도 자신의 절개를 지키고자 하는 절절한 마음이 마치 얼음장과 같았다. 이러한 달달박박의 고절한 마음은 이 조목 말미에 ‘푸른 이끼를 밟아 내 딸을 더럽히지 마오(莫踏蒼苔汚我庭)’라는 일연의 讚詩에서도 그대로 드러난다.

반면 노힐부득은 여인의 청을 듣고는 보살행을 실천하기 위해 방에 맞아들였다. 破戒의 위험을 감지하였음에도 불구하고 자신이 그간 쌓아온 願力으로써 이겨내고자 하는 마음이었다. 외딴 암자에서 여인과 한 방에 기거하며 육욕과 싸워야 한다는 두려움보다 곤경에 처한 여인의 안위가 우선이었다. 자신감이 없다면 그간의 修行이 하루아침에 허사가 될 수도 있는 모험이었다. 밤새 육욕과 맞서는 노힐부득의 모습은 일연의 찬시에 생생하게 그려지고 있다.

夜闌百八深深轉 밤은 깊은데 백팔 염주 굴리고 또 굴러

只恐成暄惱客眠 다만 시끄러워 나그네 잠 깨울까 저어하노라

예견된 유혹을 이겨내려는 노힐부득의 인간적인 모습이 실감나게 표현되고 있다. 그러나 그러한 자신과의 싸움이 타인에게 폐가 되거나 앓을까 염려하는 대목에서는 노힐부득의 氣勢騰騰한 면모를 엿볼 수 있다.

2) 이에 대해 고운기(「낙산시대성 조와 일연의 세계인식」, 『고전문학연구』 8, 한국고전문학회, 1993, 33면)는 두 사람씩 짝지어 이야기하기라 하였고, 김영미(「삼국유사 소재 구도설화의 짝의 법칙」, 『개신어문연구』 24, 개신어문학회, 2006, 41면)는 대립항이 없이 공통항만 존재한다면 그것은 짝이 아니라 쌍이라 하였다. 따라서 박인희(「삼국유사 도반설화의 확장 및 변모」, 『어문연구』 37권 2호, 한국어문교육연구회, 2009, 128~130면)가 「남백월이성 노힐부득 달달박박」과 「광덕 엄장」이야기의 근원으로 삼고 있는 「포산이성」이야기는 논의에서 제외한다.

다음으로 설화적 인물인 「廣德 嚴莊 조의 광덕과 엄장은 그들의 성향이 한자 이름에 이미 내재되어 있다.³⁾ ‘廣德’은 넓은 덕이라는 뜻으로 얹매이지 않는 포용력이 있다는 의미인 반면, ‘嚴莊’은 엄하고 단정하다는 뜻으로 위엄있고 엄숙하다는 의미이다. 이들의 이름에서 풍기는 이미지는 그들의 修行에서 그대로 드러난다. 엄장은 승려의 신분에 걸맞게 南岳에 암자를 짓고 독수공방하며 홀로 수행하였다. 반면에 광덕은 芬皇寺 근처에서 아내와 함께 살며 수행하였다. 그러나 광덕은 훗날 그의 아내가 밝힌 것처럼 십년 동안 함께 살면서 通情하지 않고, 매일 밤 阿彌陀佛을 외우거나 十六觀을 지어 加趺正坐하였다. 이러한 수행방식은 여인과 한 방에 앉아 마음을 맑히고 지조를 가다듬어서 半壁에 불을 적게 하고 염불을 끝없이 한 노힐부득의 태도와 다를 바 없다. 이에 반해 십년간 홀로 산속 암자에서 수행한 엄장의 태도는 여인의 유혹을 원천봉쇄하고 고절하게 수도한 달달박박의 수행방식과 동일하다.

마지막으로 실존인물인 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」조의 元曉와 義湘은 설화적 인물들과 달리 이름을 통해 성향을 파악할 수 없다.⁴⁾ 다만 앞서의 노힐부득과 달달박박, 광덕과 엄장의 경우처럼 여인과의 관계를 통해 그들의 성향을 엿볼 수 있다. 육두품 출신인 원효⁵⁾는 唐 유학길에 올랐다 돌아와서는 의상과 극명하게 대비적인 삶을 살았다.⁶⁾ 원효는 瑤

3) 설화적 인물의 한자 이름에 그 사람에 관한 정보가 내재된 대표적인 예로 향가의 작가인 忠談師, 月明師, 融天師 등을 들 수 있다. 충담사는 왕의 요청으로 충청어린 내용이 담긴 <安民歌>를 지어 五嶽三山神의 변괴를 해결하였고(『三國遺事』 卷2 紀異2 景德王 忠談師 表訓大德), 월명사는 달 밝은 밤에 저를 불며 큰길을 가자 달이 가기를 멈추는 영험함을 보였으며(『三國遺事』 卷5 感通7 月明師 兜率歌), 융천사는 <擘星歌>를 지어 혜성이 십대성을 범하는 변괴를 해결하였는데(『三國遺事』 卷5 感通7 融天師擘星歌 眞平王代), 그들의 업적 내지 일화가 이름에 그대로 투영되어 있는 것이다.

4) 차장 원효라는 이름은 佛日을 처음으로 빛나게 하였다는 뜻으로 새벽이라는 의미를 지니고 있다(『三國遺事』 卷4 義解5 元曉不羈). 그러나 이를 통해 의상과의 차별적 의미를 추출하기는 어렵다.

5) 이기백, 『신라정치사학회사연구』, 일조각, 1992, 39~44면 참조.

6) 원효에 대해서는 『三國遺事』 卷4 義解5 「元曉不羈」조에 자세히 실려 있다.

石公主를 맞이하기 위해 길에서 사람들이 알아듣지 못하는 노래를 부르고 다녔다.

誰許沒柯斧 누가 자루 빠진 도끼를 허락하려나

我斫支天柱 내가 하늘을 버틸 기둥을 깎아보려

‘柯’는 남성을 비유하고, ‘斧’는 여성을 비유하고 있으니 ‘沒柯斧’는 남편 없는 여인을 의미한다. 이는 곧 과부로 혼자 살고 있는 요석공주를 지칭하는 말이었다. 太宗 春秋公만 이 노래의 의미를 알아듣고 원효를 요석공주와 합방시켜 薛聰을 낳게 하였다. 원효는 승려의 신분으로 이처럼 거침없는 노래와 행동을 마다하지 않았다. 뿐만 아니라 失戒한 원효는 승복을 벗고 촌락을 다니며 가무하여 부처의 이름을 알렸는데, 그때 들고 다녔던 큰 박의 이름을 無事라 칭하였다. 이는 『華嚴經』의 ‘일체의 막힘이 없는 사람은 一道로써 생사를 벗어난다(一切無碍人 一道出生死)’라는 말에서 딴 것이었다. 그야말로 원효는 무엇에 얽매이거나 무엇을 거리까지 않는 인물이었다. 이러한 원효의 자유분방한 성향은 일연이 그의 전기 제목을 구속받지 않는다는 의미의 ‘元曉不羈’라 정한 데에서도 극명하게 드러난다. 또한 원효가 마음 내키는 대로 하여 도무지 일정한 법식이 없었으며, 처음에 원효의 행적에 일정함이 없어 사람들을 교화하는 데에 고정됨이 없었다는 평⁷⁾에서도 그의 성향이 여실히 드러난다.

이에 반해 진골출신인 의상⁸⁾은 원효와 달리 승려로서 정통적인 길을 걸었다.⁹⁾ 두 차례에 걸친 시도 끝에 唐 유학에 성공하여 『華嚴經』의 오묘한 뜻을 깨우치고 귀국하였다. 의상은 곧 사찰 열 곳에 가르침을 전하였으며, 悟眞·智通·表訓·眞定·眞藏·道融·良圓·相源·能仁·義

7) ‘任意隨機 都無定檢 初曉示跡無恒 化人不定’(『宋高僧傳』 卷4 唐新羅國黃龍寺元曉傳)

8) 김덕원, 「원효와 의상의 여성관에 대한 고찰」, 『한국사학보』 33, 고려사학회, 2008, 50면.

9) 의상에 대해서는 『三國遺事』 卷4 義解5 「義湘傳教」조에 자세히 실려 있다.

寂 등 亞聖이라 불리는 열 명의 대덕을 제자로 두었다. 의상은 승려로서 불교의 교리와 계율에서 한 치의 어긋남도 없이 곧고 바른 길을 걸었던 것이다. 이러한 면모는 善妙라는 여인과의 관계에 있어서도 마찬가지였다.¹⁰⁾ 의상이 당에 도착한 뒤 아리따운 소녀가 교묘한 媚態로 유혹하였지만, 그의 마음은 돌처럼 조금도 움직이지 않았다. 결국 여인은 道心으로 발원하여 의상이 공부하는 동안 뒷바라지했고, 그가 신라로 돌아올 때에는 大龍이 되어 호위했으며, 浮石寺를 창건할 때에는 巨石으로 변해 그를 도왔다. 의상은 자신을 유혹하는 여인을 護法의 존재로 탈바꿈시킬 정도로 끈끈한 절개를 지니고 있었던 것이다.

이상과 같이 볼 때 세 이야기의 대비적 인물들은 두 유형으로 분류된다. 노힐부득과 광덕과 원효는 자신만만한 태도로 거침없이 자유롭게 수행하는 變通的인 유형의 인물군이다. 이에 비해 달달박박과 엄장과 의상은 어려움을 겪으면서도 한눈팔지 않고 굳게 지조를 지키며 수행하는 硬直된 유형의 인물군이다. 이러한 분류에 대해 이견이 없지 않다. 광덕과 달달박박과 의상은 현실적 苦厄을 폐쇄적 의지로 극복하려는 보수적 인물이고, 엄장과 노힐부득과 원효는 현실적 고역을 개방적 의지로 극복하려는 진보적 인물이라 보기도 하는 것이다.¹¹⁾ 이러한 견해는 광덕이 아내와 살면서 通情하지 않은 반면, 엄장은 그 여인과 통정하려 했다는 데에 기반을 두고 있다. 그러나 그러한 논리는 상식적으로 납득하기 어렵

다. 십 년간 아내와 함께 살았지만 통정하지 않았다는 이유로 광덕을 폐쇄적이고 보수적인 인물로, 십 년간 홀로 산속에서 수행하였지만 단 한번의 육체적 욕망을 품었다는 이유로 엄장을 개방적이고 진보적인 인물로 볼 수는 없기 때문이다. 결국 이들의 개방적·폐쇄적 성향을 구별하는 결정적인 요인은 여인에 대한 통정 욕구가 있었느냐의 여부가 아니라, 여인에 대해 거리낌이 있느냐의 여부, 즉 수행에 지장 받을 것이 두려워 여인을 도외시하느냐의 여부에 달려있는 것이다.

3. 대비적 인물과 관음보살

3.1. 대비적 인물의 感

세 이야기의 수행자들은 한결같이 관음보살을 친견하고 있다. 이러한 관음보살의 현신에는 중생의 간절함이 전제되고 있다.

有感必應 萬事皆通 至德 感通於神明¹²⁾

감이 있으면 반드시 應이 있고, 이 때 만사가 모두 통한다는 것이다. 즉 지극한 덕은 신명에 感通한다는 것이다. 그러므로 중생의 機感과 부처의 應用이 상통하여 융합하는 것을 感應道交라 한다.

感即衆生 應即佛也 謂衆生能以圓機感佛 佛即以妙應應之 如水不上升 月不下降 而一月普現衆水¹³⁾

感은 즉 중생이요 應은 즉 부처인데, 이는 중생이 온전한 발동으로써

10) 『宋高僧傳』 卷4 唐新羅國義湘傳 참조.

11) 성기옥, 「원왕생가의 생성배경 연구」 『진단학보』 51, 진단학회, 1981, 206~209면. 최철, 『향가의 문학적 해석』, 연세대 출판부, 1990, 260~265면.

노성미, 「남백월이성 노힐부득 달달박박 설화의 서사구조와 그 해석」, 『경남어문논집』 5, 경남대 국문학과, 1992, 19면.

이외에 윤영옥(『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1991, 83~84면)은 엄장이 미륵신앙을 추구하고 광덕이 미타신앙을 추구한다고 하여 미륵불을 구한 노힐부득과 미타불을 구한 달달박박이 각각 상응함을 암시하였고, 김성룡(『한국문학사상사 1』, 이회문화사, 2004, 84면)은 원효와 엄장을 동일유형으로 보았으며, 이강옥(『삼국유사 출가 득도담 및 출가 성불담의 초세속 지향 양상』, 『고전문학연구』 30, 한국고전문학회, 2006, 234면)은 노힐부득과 엄장을 유사한 인물로 보았다.

12) 諸橋徹次, 『大漢和辭典』 卷4 感 感通.

13) 諸橋徹次, 『大漢和辭典』 卷4 感 感應.

능히 부처를 感하게 하면 부처는 오묘한 응답으로써 이에 應함을 이룬다는 것이다. 마치 물이 위로 오를 수 없고 달이 아래로 내려올 수 없지만, 하나의 달이 온 물을 고루 비춤과 마찬가지로이다. 중생의 지극한 정성이 전제된 뒤에야 부처의 응답이 있음을 암시하고 있다. 感通 내지 感應은 바로 이를 두고 하는 말이다. 이는 비단 佛法에 귀의한 인간과 부처와의 관계뿐만 아니라, 신심을 지닌 모든 인간과 그가 숭앙하는 신의 관계에 두루 적용되는 개념이다.

여기서 세 이야기에 등장하는 세 쌍의 수행자들은 어떠한 ‘感’을 행했는지 살펴보기로 한다. 우선 달달박박과 노힐부득은 極樂淨土에 왕생하기를 서원하였다. 머리를 깎고 승려가 되었음에도 불구하고 그들은 그때까지 처자를 거느리고 있었다. 그러나 그들은 좋은 밭과 안락한 집과 마음에 드는 여자보다는 아미타불의 安養淨土인 蓮池華藏에서 성인들과 더불어 즐기는 것이 낫다고 생각하였다. 결국 달달박박과 노힐부득은 無上の 道를 이루기 위해 얽힌 것을 모두 벗어버리고 속세를 떠나 白月山 無等谷이라는 深谷에 각기 암자를 짓고 수행하는 ‘感’을 시작하였다. 그러기를 3년이 채 되지 않은 어느 날 저녁, 자태가 묘하고 蘭香과 麝香을 풍기는 스무 살 난 여인이 그들의 암자에 차례로 방문하였다. 달달박박은 하룻밤 묵어가길 청하는 여인에게 자신은 잡념이 없으니 血囊으로 시험치 말라며 단호히 내쳤다. 여인으로 인해 그간의 ‘感’이 물거품이 될까 저어하는 自利的 태도였다. 불의의 욕정으로 인해 파계할지 모른다는 두려움이 앞서 여인의 곤궁함을 외면하였던 것이다. 이처럼 자신의 구제와 해탈이 우선이기에 남을 돌아볼 여력이 없었던 달달박박은 小乘的 수행자라 할 것이다.

이에 반해 노힐부득은 여인에게 자신의 암자는 부녀가 더럽힐 곳이 아니지만 중생에게 隨順함이 보살행의 하나이며, 더욱이 窮谷에 밤이 깊으니 어찌 소홀히 하겠느냐며 읊하여 맞아들였다. 밤새 쉬지 않고 염불할 정도로 자신의 파계에 대한 경계심이 있었지만, 그는 곤경에 처한 여인을 내칠 수 없다는 利他的 菩薩行을 택했던 것이다.¹⁴⁾ 이러한 노힐부득의

大乘的 태도는 달달박박도 이미 인지하고 있었다. 여인의 청을 거절한 달달박박은 평소 성향으로 보아 노힐부득이 여인을 거절하지 못했을 것이며, 밤새 한 방에 기거하다 마침내 통정하고자 말았으리라 예상했던 것이다. 날이 밝자마자 노힐부득의 染戒를 비웃어주겠다고 달려 나가는 달달박박의 모습이 이를 대변한다.

두 인물의 수행방법 내지 수행태도의 상이함은 그들이 기거하는 암자의 위치에서도 암시되고 있다. <鄉傳>에 의하면 달달박박의 거처는 南庵, 노힐부득의 거처는 北庵이라 하였는데, 일연은 달달박박의 거처를 북암으로, 노힐부득의 거처를 남암으로 고증하고 있다. 일연은 무려 세 차례에 걸쳐서 <향전>이 그릇되었다고 강변하며 이를 수정하고 있다. 이는 암자의 위치가 이 설화에서 중요한 위상을 차지하고 있음을 의미한다. 환언하면 암자의 위치가 두 수행자의 성향 내지 수행방식과 연관이 있어 그런 것이라 추정할 수 있는 것이다. 단정할 수는 없지만, 일연은 북암에서 수행하는 달달박박의 성향이 漸悟를 표방한 神秀의 北宗禪에 부합하고, 남암에서 수행하는 노힐부득의 성향이 頓悟를 표방한 慧能의 南宗禪에 부합한다고 보았을 가능성이 있다. 고절한 태도를 취하다 점진적으로 깨우친 北庵의 달달박박은 북종선의 지향점에, 그리고 자유로운 태도를 취하다 순간적으로 깨우친 南庵의 노힐부득은 남종선의 지향점에 꼭 들어맞기 때문이다. 이러한 면은 신라에 北漸禪은 전래되었다는 흔적만 있을 뿐 그 자취가 오래 지속되지 못한 데 반해, 南頓禪은 道義가 당에서 귀국한 憲德王 13년(821년)에 전래되어 大興하여 신라의 禪門을 형성하였다¹⁵⁾는 데에서도 그 일단을 엿볼 수 있다. 신라불교가 남종선의 우위

14) 하은하(『남백월이성 노힐부득 달달박박을 통해본 신립 오성 이야기의 구조적 특성과 문체의식』, 『국어교육』 100, 한국어교육학회, 2005, 479면) 역시 노힐부득은 수많은 두려움을 불쌍하게 여김이라는 심적 상황을 통해 극복해내고 있다고 한 바 있다. 또한 강진옥(『삼국유사 남백월이성의 서술방식을 통해 본 깨달음의 형상』, 『한국민속학』 43, 한국민속학회, 2006, 30면)이 박박이 게을에 기대어 여인을 쫓아내는 것은 자기 안의 두려움을 외면하는 것이라 한 것도 이와 같은 맥락이다.

15) 김영태, 『한국불교사개설』, 경서원, 1986, 99~102면 참조.

속에서 전개되었다는 점을 감안한다면 득도에 있어서 달달박박의 ‘感’보다 노힐부득의 ‘感’이 우선시 된 것은 당연하다. 물론 이 설화의 시대배경이 聖德王 8년(709년)이므로 이 땅에 선종이 전래되어 본격적으로 발흥하기 이전의 일이지만, 『삼국유사』를 편찬한 고려말엽의 일연은 달달박박과 노힐부득의 성향을 그렇게 보아 암자의 위치를 애써 바꾼 것이 아닌가 보여진다.

다음으로 엄장과 광덕은 승려로서 安養淨土에 가고자 하는 이상을 세우고 각기 수행하였다. 엄장은 南岳에 암자를 짓고 나무를 베어 火田을 하며 십년 간 홀로 ‘感’하였다. 친구인 광덕이 먼저 西昇하자 장례 후 그 아내와 동거를 제안하였다. 여인의 허락으로 동거하게 되었지만, 엄장은 첫날밤에 통정을 시도하다 여인으로부터 호된 질책을 당하였다. 이후 그는 元曉를 찾아가 鍾觀法을 배워 일심으로 觀을 닦았다. 이렇게 불 때 엄장은 자신을 지키기 위해 독신을 고수하며 산속에서 십 년간 수행한 인물로 그 이름처럼 엄격한 마음으로 自利的이고 소승적인 수행방법 내지 수행태도를 지니고 있었다. 이러한 엄장의 ‘感’은 그가 촌락에서 멀리 떨어져 수행하기에 알맞은 조용한 阿蘭若, 즉 南岳이라는 숲속에 암자를 짓고 살았다는 데에서도 잘 드러난다.

이에 비해 광덕은 芬皇寺 서쪽 마을에 은거하여 신 삼는 것을 업으로 하며 아내를 데리고 살았다. 그는 매일 밤 단신하게 앉아 阿彌陀佛을 외우거나 十六觀을 지어 달빛에 加跏趺正坐하며 십 년간 ‘感’하였다. 광덕은 비록 은거하면서 아내와 통정하지 않고 지냈다고는 하지만, 분황사 인근 마을에 살며 분황사의 여종을 아내로 삼아 수행한 인물로 그 이름처럼 넓은 마음으로 利他的이면서도 대승적인 수행방법 내지 수행태도를 지니고 있었다.¹⁶⁾ 그가 막힘이 없고 자유로운 수행자임은 앞서 살핀 달달박

16) 이에 대해 최선경(『삼국유사에 나타난 여성상』, 『한국고전여성문학연구』 16, 한국고전여성문학학회, 2008, 370면)은 광덕의 모습이 광덕 아내의 모습과 겹쳐진다고 전체하면서 밤마다 남편 곁에 단정히 앉아 수행에 정진했을 광덕 아내의 모습에서 대승불교의 교리를 몸소 실천하는 보살의 모습을 보게 된다고 하였다. 또한 정현

박과 노힐부득이 승려의 신분으로 처자를 데리고 살다가 중국에는 그들과 결별하고 암자에서 홀로 지냈다는 점에서도 여실히 드러난다.

여기서 주목되는 것은 엄장의 실수 부분이다. 엄장이 여인과 통정을 시도한 것은 단순한 욕정이 아니라 광덕의 자유롭게 열린 수행방법 내지 수행태도를 따르고자 함이었다. 십 년 간이나 고절하게 홀로 수행하던 엄장은 여인과 함께 살며 자유롭게 수행하는 듯이 보이는 광덕을 보며 西昇에 대한 우월감과 자신감을 지니고 있었을 가능성이 높다. 그러나 것처럼 느슨하게 보이던 광덕이 먼저 이상을 성취하자 엄장은 그 충격으로 자신의 수행방법 내지 수행태도를 바꾸기로 결심하였던 것이다. 여인과 동거하면서 통정하지 않은 광덕의 수행방식이 얼마나 어려운 일인지를 미처 깨닫지 못했던 것이다. 결국 통정시도에 대한 여인의 질타를 받은 후에야 자신이 생각해왔던 광덕의 수행방식이 오해였음을 깨달은 엄장은 그 방식의 요체를 배우고자 하였다. 자신의 自利的·小乘의인 수행방식을 포기하고 이미 서승한 광덕의 利他的·大乘의인 수행방식을 배우고자 했던 것이다. 이러한 면은 엄장이 자신의 통정 시도를 부끄러이 여기며 지도받고자 한 인물이 바로 거침없는 수행방식으로 자타가 공인하는 원효였다는 점에서 확연히 드러난다.¹⁷⁾

옥(『삼국유사 소재 광덕 엄장 설화의 기호학적 분석』, 『배달말』 33, 배달말학회, 2003, 325면)은 광덕이 신라의 수도 경주 중심지에 있는 ‘황룡사 옆 마을에 살았다’ 함은 속세를 떠나지 않고 세인들과 어울려 살았다는 것을 의미한다고 하여 광덕의 대승적 수행방식을 암시한 바 있다.

17) 원효의 대승적 성향에 대해 이병학(『원효의 대승보살계사상과 그 의미』, 『한국고대사연구』 24, 한국고대사학회, 2001, 237~240면)은 원효가 이타적 측면의 대승보살계를 선양했던 이유는 형식에 치우쳐가는 당시의 계율의식 때문이었다고 하였고, 한태식(『송가에 나타난 원효사상』, 『동국논총』 33, 동국대, 1994, 22면)은 원효의 대승보살도의 목표가 아미타불의 서방정토에 있다고 하였다. 또한 정소영(『삼국유사 설화에 나타난 인간구원』, 『한국언어문학』 59, 한국언어문학학회, 2006, 292면)은 엄장이 원효에게 가서 극락왕생할 방도를 찾은 것으로 보아 원효의 정토사상이 당시 서민들에게까지 일반화되었을 것이라 한 바 있다. 대승불교와 정토사상이 긴밀한 연관을 지니고 있다는 점을 감안한다면 엄장이 새롭게 수행하고자 했던 방식을 쉽게 짐작할 수 있다. 이러한 엄장의 대승불교에 대한 태도변화는 김진

마지막으로 의상과 원효의 이상은 觀音親見이었다. 의상은 관음진신이 해변굴 안에 산다는 말을 듣고 그곳을 洛山이라 이름하였다. 그는 7일간 齋戒한 뒤 龍天八部侍從의 안내로 굴속에 들어가 수정넙주 한 꾸러미를 받고, 동해룡으로부터 여의보주 하나를 받아 나왔다. 그리고는 재차 7일간 재계하여 마침내 진신을 친견하기에 이르렀다. 의상은 몸 하나 가릴 곳 없는 해변에서 두 차례의 재계로써 ‘感’하였던 것이다.¹⁸⁾ 이러한 ‘感’은 그가 唐 智儼에게 <華嚴經>의 오묘한 뜻을 배우기 위해 목숨을 걸고 두 차례나 길을 나섰을 뿐만 아니라, 수십 일 간 첩자 혐의로 투옥되기까지 하였음에도 굴하지 않는 데에서도 짐작하고 남음이 있다. 이렇듯 고절하게 앞만 보며 한걸음씩 나아가는 의상은 소승적 수행방법 내지 수행태도를 견지하고 있다 할 것이다.

이에 비해 원효는 진신을 친견하기 위해 해변굴로 가다 논에서 벼를 베는 여인과 月水帛을 빼는 여인을 만나 희롱하였다. 그 후 靑鳥의 언질과 더불어 소나무 아래 놓였던 짚신을 관음보살상 아래에서 다시 보고 전에 만났던 여인들이 관음진신이었음을 깨달았다. 원효는 해변굴에 들어가 다시 진용을 보고자 하였으나 풍량이 일어 들어가지 못했다. 여기서 주목되는 것은 원효가 진신친견을 하기 위한 이상을 지녔음에도 불구하고 문면에 특정한 ‘感’의 행위가 보이지 않는다는 점이다. 의상과 같은 간절함이 아니라 희롱으로써 여인들을 대했다. 원효는 독특하게도 여인에

게 거침없이 다가가 막힘없이 말을 주고받음으로써 ‘感’하였던 것이다. 이러한 원효의 자유분방한 태도는 그가 태어나면서부터 穎異하여 스승을 따라 배우지 아니하였을 뿐만 아니라,¹⁹⁾ 부처의 교화를 배우고자 의상과 함께 唐 유학길에 올랐지만 도중에 스스로 크게 깨우쳐 되돌아왔다는 데에서도 잘 드러나고 있다. 그는 대부분의 사람들이 행하는 정통적이고도 규범적인 ‘感’이 아니라, 누구도 감히 엄두내지 못하고 답습하지 못하는 그만의 ‘感’을 행하였던 것이다. 이런 점에서 원효는 격식에 얽매이지 않고 자유로운 대승적 수행방법 내지 수행태도를 지니고 있다 할 것이다.

이상과 같이 볼 때 경직된 유형의 인물군인 달달박박과 엄장과 의상은 소승적 수행방법 내지 수행태도로 ‘感’하는 반면, 변통적인 유형의 인물군인 노힐부득과 광덕과 원효는 대승적 수행방법 내지 수행태도로 ‘感’하고 있다. 두 인물군은 공히 그들이 지닌 왕생과 진신친견이라는 이상을 성취하고 있다는 점에서 어느 쪽의 수행방법 내지 수행태도가 우월하거나 최선이라고 단정할 수 없다. 이는 의상과 원효가 공히 신라의 十聖으로 받들어지고 있으며,²⁰⁾ 의상은 ‘金山寶蓋’, 즉 부처의 현신이라고 칭해졌고,²¹⁾ 원효는 ‘聖師’라고 칭해졌다는²²⁾ 데에서도 잘 드러나고 있다. 그들의 성향만큼이나 다른 수행방식에 대해 공히 긍정적인 평가를 하고 있는 것이다. ‘感’의 방식이 아니라 부처를 향한 중생의 지극한 정성이 전제되었다면 그것으로 충분했던 것이다.

3.2. 관음보살의 應

관음보살의 ‘應’은 수행자가 어떠한 ‘感’을 보였느냐에 따라 달라진다. 이는 관음보살이 33應身으로 현신한다는 普門示現에 기인한다. 관음보살

옥(『광덕 엄장 인물유형 분석을 통한 원왕생가 화자 연구』, 『고시가연구』 19, 한국 고시가학회, 2007, 77면)이 소승불교에서는 반드시 지켜야 할 250계 가운데 ‘不淫戒’를 두었으므로 처를 둔다는 것은 용납이 안 되지만, 대승불교의 경우는 보살의 취처가 인간 예의와 도덕에 어긋나지 않는 한 파계의 범죄가 아니라 한 데에서도 엿볼 수 있다.

18) 김일규(『낙산이성과 그 신비체험의 서술구조』, 『삼국유사연구』 상, 영남대출판부, 1983, 110~111면) 역시 璽를 친견코자 하는 의상에게는 힘셈과 지혜로움 보다는 자기수련과 인고가 필요했고, 이러한 내향적 내지 구심적 갈등이 바깥으로 관음불을 친견하게 했던 것이라고 하여 의상의 고행을 강조한 바 있다. 이처럼 7일 동안 기도하여 관음보살의 도움을 받은 이야기는 『三國遺事』 卷3 塔像4 「敏藏寺」조에도 보인다.

19) 『三國遺事』 卷4 義解5 元曉不羈.

20) 『三國遺事』 卷3 興法3 東京興輪寺金堂十聖.

21) 『三國遺事』 卷4 義解5 義湘傳教.

22) 『三國遺事』 卷4 義解5 元曉不羈.

은 세상의 다양한 생활양식에 순응하여 어려움에 처한 중생들의 根機에 따라 그에 맞는 모습으로 현신하여 자비를 베푼다는 것이다.²³⁾ 『妙法蓮華經』의 25품인 『觀世音菩薩普門品』에 따르면 관세음보살의 이름을 부르는 이는 불속에 갇혀서도, 큰물에 떠내려가도, 배가 뒤집혀도, 도적의 칼과 흉기에서도, 惡鬼의 해악 속에서도, 옥에 갇혀도, 불구덩이에 떨어져도, 높은 산봉우리에서 떠밀려도, 저주와 독약의 해악에서도, 짐승의 이빨과 발톱에서도, 독사와 지네의 독에서도, 천둥과 번개와 폭우 속에서도 안전할 것이라 한다. 관음보살은 다양한 상황에서 여러 모습으로 현신하여 인간을 구제한다는 것이다.

각기 다른 성향을 지닌 세 쌍의 인물들은 상이한 ‘感’으로써 어떠한 ‘應’을 체험하고 있는 지 살펴보기로 한다. 우선 달달박박과 노힐부득의 경우를 살펴보기로 한다. 관음보살은 삼 년간 ‘感’하고 있던 두 수행자의 大菩提를 돕기 위해 나그네 여인으로 현신하였다. 그들이 大悟의 경지에 도달했는지를 시험하기 위함이었다. 관음보살은 우선 달달박박에게 현신하여 하룻밤 투숙하길 청하였다. 여기서 주목되는 것은 관음보살이 ‘자비로운 스님은 성내지 마시오(慈悲和尚莫生嗔)’라 하였다는 대목이다. 외딴 암자에 나타난 여인은 수행에 방해만 될 존재였으니 달달박박이 성을 내는 것은 마땅한 일이었다. 달달박박의 성향을 통찰한 관음보살은 그런 상황을 예견하고 있었으므로 ‘莫生嗔’이라 하였던 것이다. 관음보살은 고절하게 소승적 수행방법 내지 수행태도를 고수하고 있던 달달박박에게 묘령의 아리따운 여인의 본색을 드러냈던 것이다. 자신을 지키기 위해 안

달복달하고 있던 달달박박의 눈에 곤궁에 처한 여인이 들어올 리 없었다. 스무 살의 자태가 빼어난, 蘭香과 麝香을 풍기는 매혹적인 여인만 존재할 뿐이었다. 자신을 失戒시킬 만한 여인에게 자비를 베푼 수는 없는 일이었다. 그는 찰나의 고민도 없이 여인을 꾸짖었다. 자신의 암자는 청정한 곳이며, 자신은 온갖 잡념이 없으니 여인의 육체로 시험하지 말고 지체 없이 떠나라며 강력하게 대응하였다. 관음보살은 달달박박에게 성적 매력에 넘치는 유혹녀인으로 현신하여 그를 시험했던 것이다.

이에 반해 관음보살은 노힐부득에게 다른 ‘應’을 보였다. 달달박박에게 현신했던 여인은 다시 노힐부득에게 찾아갔다. 그러나 여인의 말은 완전히 달랐다. 노힐부득에게 菩提를 이루어주려 왔다고 하였던 것이다. 뿐만 아니라 그녀는 자신이 투숙하고자 청하는 것은 길을 잃어서가 아니라 노힐부득을 인도하기 위함이라고 덧붙였다. 여인으로 현신한 관음보살의 명백한 언질이 있었던 것이다. 그러니 노힐부득이 그 말을 듣고 ‘驚駭’하는 것은 당연했다. 이에 노힐부득은 자신의 암자를 부녀가 더럽힐 곳이 아니라고 잠시 망설였지만, 곧 隨順衆生이 보살행의 하나라며 여인을 ‘揖하여’ 맞이들었다. 여인은 경계의 대상이 아니라 공경의 대상이었던 것이다. 다시 말해 노힐부득이 보기에 암자를 찾아온 이는 자태가 빼어나고 난향과 사향을 풍기는 스무 살의 ‘매혹적인’ 여인이 아니라 곤궁에 처한 ‘가련한’ 여인이었던 것이다.²⁴⁾ 여인을 방에 들인 노힐부득은 여인의 청에 따라 출산을 돕고 목욕하는 것을 도왔다. 오로지 ‘悲矜’하고 ‘哀憫’한 마음 때문이었다. 결국 여러 차례에 걸쳐 중생에 수순하며 자비심을 베푼 노힐부득은 꿈에 그리던 現身往生의 이상을 성취하였다. 관음보살은 노힐부득에게 도움이 절실한 可憐女人으로 현신하여 그를 시험했던 것이다.

23) 이러한 면은 동일한 조목에서 관음보살이 각기 다른 도움을 주고 있는 이야기에서 잘 드러난다. 관음보살이 전쟁 중에 버려진 간난아이를 살리고, 형편이 어려운 절에 시주를 하게끔 하였으며, 글을 읽지 못하는 주지를 도왔다는 것이 그 좋은 예이다(『三國遺事』 卷3 塔像4 三所觀音 衆生寺). 아울러 감통편의 조목들이 한결같이 ‘感’에 다른 ‘應’의 구조로 이루어져 있는데, ‘대체로 부처의 응함이 여러 가지’라는 말(『三國遺事』 卷5 感通7 金現感虎)에서도 여실히 드러난다. 감통편 조목들에 대한 구체적인 논의는 김문태의 『국문학연구와 국어교과교육』(보고사, 2004, 299~303면) 참조.

24) 이에 대해 주재우(『인간 탐구로서의 고전문학교육 연구』, 『국어교육연구』 23, 서울대 국어교육연구소, 2009, 144~145면) 역시 박박은 여인을 음욕의 대상으로 본 반면, 부득은 여인을 음욕의 대상으로 경계했다가 자비를 베푼어야 할 중생으로 시각을 바꿨다고 하였다.

이렇게 볼 때 관음보살은 계율에 맞춰 외곶으로 수행하는 소승적인 달달박박에게는 正道로써 시험하였고, 틀에서 벗어나 변통성있게 수행하는 대승적인 노힐부득에게는 權道²⁵⁾로써 시험하였음을 알 수 있다. 즉 자신에게 엄격한 달달박박에게는 승려로서 지켜야 할 냉혹한 계율이 요구되었고, 포용적인 노힐부득에게는 계율을 지키는 승려이기 이전에 인간으로서 지녀야 할 따스한 자비심이 요구되었던 것이다. 두 사람의 根機에 따라 관음보살의 ‘應’이 달랐던 것이다.²⁶⁾ 주목되는 것은 두 사람이 공히 이상을 성취했다는 점이다. 이는 두 사람 모두 관음보살의 시험에 통과했음을 의미한다. 달달박박의 경우는 일견 관음보살의 시험에 실패한 듯이도 보인다. 그는 彌勒尊像이 된 노힐부득에게 자신이 관음보살을 만났음에도 불구하고 막힘이 있어 깨닫지 못했다고 토로하였기 때문이다. 그러나 달달박박이 진정 관음보살의 시험에 실패했다면, 그는 결코 無量壽尊像이 되어 노힐부득과 나란히 구름을 타고 서방정토로 갈 수 없었을 것이다. 즉 달달박박이 그랬듯이 노힐부득 역시 그의 수행방식에 따른 관음보살의 시험에 통과했던 것이다.

다음으로 엄장과 광덕의 경우를 살펴보기로 한다. 엄장은 홀로 고절하게 수행했지만, 결과는 자유롭게 수행한 광덕이 먼저 이상을 성취하는 데로 났다. 그 순간 엄장은 자신의 소승적 방식을 버리고 광덕의 대승적 방식을 택하기로 결심하였다. 광덕의 왕생을 도왔던 여인이 자신의 西昇에도움이 되리라 믿었던 것이다. 엄장은 여인에게 동거를 제안하고 급기야 통정을 시도하였다. 엄장 앞에 현신한 관음보살은 달달박박의 경우와 마찬가지로 십 년간 해운 ‘感’을 한 순간에 무산시킬 수 있는 誘惑女人이었

25) 권도의 사전적 의미는 목적 달성을 위해 임기응변으로 취하는 방편이다. 즉 특수한 상황에서 임시적인 정당성을 가지는 행위규범을 말한다. 따라서 권도는 상황에 따라 다른 행위양식으로 나타나는 특성을 지닌다.

26) 이에 대해 박경열(『남백월이성에게 준 성량의 시와 그 성패의 이유』, 『겨레어문학』 27, 겨레어문학회, 2001, 36면)은 노힐부득과 달달박박이 기질적으로 다른 인물적 특성으로 다른 결과를 낳은 것이라기보다는 여인이 그들을 다른 방식으로 대했기 때문에 다른 결과를 낳았다고 하여 본고와는 다른 견해를 보이고 있다.

던 것이다. 결국 엄장은 자유롭게 보이는 수행방식을 오해함으로써 관음보살의 첫 시험에서 좌절하고 말았다. 관음보살의 현신인 여인의 통렬한 꾸짖음은 正道를 고수하던 엄장이 비록 잠깐이라고는 하지만, 正道에서의 일탈과 해이에 대한 질타였다. 십년 간 한 눈 한 번 팔지 않고 지조를 지키며 외곶으로 살아온 엄장에게는 승려로서 지켜야 할 엄격한 계율이 요구되었던 것이다. 이후 엄장은 대승적 수행방식을 제대로 배우기 위해 원효를 찾아가 鍾觀法으로 수행하여 마침내 극락왕생할 수 있었다.

이에 비해 광덕은 왕생을 꿈꾸는 승려로서 아내와 함께 살며 수행하였다. 거침없이 자유로운 수행방식이었다. 문제는 광덕의 앞에 현신한 관음보살은 성적 매력을 지닌 여인이 아니라 분황사의 여종이었다는 데 있었다. 광덕은 승려임에도 불구하고 노힐부득과 마찬가지로 고난 중에 있는 여인을 차마 내치지 못하고 자비심으로 받아들여 보살폈다. 광덕은 분황사의 여종을 誘惑女人이 아닌 可憐女人으로 여겼기에 십 년 간이나 통정하지 않고 함께 지낼 수 있었던 것이다.²⁷⁾ 말하자면 광덕의 娶妻에는 자비심이 전제되어 있었으며, 그의 부부생활은 수순중생하는 보살행의 하나였던 것이다.

여기서 주목되는 것은 그 여인이 과연 관음보살이었는지의 여부이다. 일연은 이 조목의 말미에 가서야 ‘其婦乃芬皇寺之婢, 蓋十九應身之一德’이라고 덧붙이고 있기 때문이다. 광덕과 엄장은 공히 그 여인이 芬皇寺의 여종이라는 것을 알고 있었지만, 19응신의 한 분으로 관음보살의 현신라는 것은 깨닫지 못했을 가능성이 농후한 것이다. 게다가 일연은 ‘蓋’라는 불확정적이고 추측적인 용어를 구사하고 있어 그 여인이 진정 관음보살의 현신인지를 더욱 의심하게 한다. 그런 연유로 광덕은 여인과 함께 살면서도 西昇하는 데 무려 십 년이나 소요되었고, 엄장은 여인의 통렬한

27) 실증환(『광덕 엄장 설화 연구』, 『우리어문연구』 9, 우리어문학회, 1995, 214면)은 부부처럼 같이 있으면서도 부부가 아니었고 부부가 아니면서도 부부처럼 한 집에 살았던 단계가 진체와 속체를 가운데로 묶는 상보마저도 부정하는 합명의 세계로서 非非有非非無하는 불확정인 제삼명이라 한 바 있다.

질타에 바로 깨우침을 얻어 서증하지 못하고 다시 원효의 도움을 받아 이상을 성취하였던 것이다. 여기서 『삼국유사』의 설화는 일연의 목적의식과 사관이 투영되어 있으며, 일연의 시각과 의도에 따라 재편집되었다는 점을 상기해야 한다. 즉 『삼국유사』소재 설화는 ‘一然化한 설화’인 것이다.²⁸⁾ 이러한 점을 감안한다면, 광덕의 아내는 의문의 여지가 있음에도 불구하고 분황사의 여종으로 현신한 관음보살이라 보아야 한다.²⁹⁾ 중요한 것은 여인이 관음보살의 현신인가의 여부보다는 이 조목에서 두 수행자에게 어떻게 ‘應’하고 있으며, 두 수행자의 득도에 어떤 영향을 끼치고 있는가 하는 점이다.

이렇게 볼 때 관음보살은 계율에 따라 엄격하게 수행하는 소승적인 엄장에게는 正道로써 현신한 반면, 격식에서 벗어나 자유롭게 수행하는 대승적인 광덕에게는 權道로써 현신하였음을 알 수 있다. 관음보살은 달달박박과 마찬가지로 용맹정진의 태도로 ‘感’한 엄장에게는 유혹여인으로 현신하여 승려로서 지켜야 할 엄정한 계율을 요구한 반면, 노힐부득과 마찬가지로 자비심으로 포용력 있게 ‘感’한 광덕에게는 가련여인으로 현신하여 승려로서의 계율보다는 인간으로서의 자비심을 요구하였던 것이다.

마지막으로 의상과 원효의 경우를 살펴보기로 한다. 의상은 관음진신이 해변굴 안에 산다는 말을 듣고 찾아가 두 차례에 걸친 7일간의 齋戒를 하였다. 의상은 승려로서 재계라는 정식의 수행방식, 다시 말해 불교의 정통적이고도 전통적인 방식을 통해 관음진신을 친견하였다. 의상의 두 차례에 걸친 공식적인 ‘感’에 따른 관음보살의 공식적인 ‘應’이었다. 이를 통해 실존인물인 의상은 설화적 인물인 달달박박과 노힐부득, 엄장과 광덕처럼 現身往生이 아닌 진신친견으로 인한 깨달음이라는 이상을 실현

하고 있다.

이에 비해 원효는 상이한 방식으로 진신을 친견하고 있다. 원효 역시 의상과 마찬가지로 해변굴의 관음진신을 친견하기 위해 찾아갔으나, 관음보살은 의상의 경우와 달리 원효의 공식적인 ‘感’을 기다리지 않았다. 관음보살은 곧바로 원효 앞에 벼 베는 여인으로 현신하여 벼를 달라고 희롱하는 원효에게 흥작이라고 희롱하였다. 이어 月水帛을 빼는 여인으로 현신하여 마실 물을 달라는 원효에게 천연스럽게 더러운 물을 떠주었다. 원효는 두 차례의 진신친견에도 불구하고 그러한 사실을 전혀 알아채지 못하였다. 이후 靑鳥가 ‘제호화상은 멈추라(休醍醐和尚)’고 한 소나무 아래에 놓인 짚신 한 짝과 절의 관음보살상 아래에 놓인 짚신이 같아 그 제야 그 여인이 관음진신임을 알았다. 비록 해변굴에서의 진신친견은 이루어지지 않았지만, 원효 역시 이러한 일련의 사건을 통해 의상과 같은 깨달음을 얻었던 것이다.

이렇게 볼 때 관음보살은 진골출신으로 정통적인 수행의 길을 엄격하게 걸었던 의상에게는 특별한 공간에서 正道로써 ‘應’하였고, 육두품 출신으로 어디에도 얽매이지 않는 수행의 길을 자유분방하게 걸었던 원효에게는 일상의 공간에서 權道로써 ‘應’하였음을 알 수 있다. 즉 정통적인 승려의 길을 걸었던 의상에게는 聖의 공간에서 공식적인 재계가 요구되었고, 일탈적인 승려의 길을 걸었던 원효에게는 俗의 공간에서 비공식적인 일상이 요구되었던 것이다.³⁰⁾ 두 사람의 根機에 따라 관음보살의 ‘應’이 달랐던 것이다. 주목되는 것은 원효가 해변굴에 들어가 다시 관음진신을 친견하려 하였지만, 풍량이 크게 일어 들어가지 못하고 떠나갔다는 대목이다. 원효는 의상과 달리 이상을 성취하지 못한 듯이도 보이기 때문이

28) 이에 대한 구체적인 논의는 김문태의 『삼국유사의 시가와 서사문백 연구』(태학사, 1995, 43~68면) 참조.

29) 이에 대해 박도준(『향가여요의 정서와 변용』, 태학사, 2001, 396~397면)은 엄장의 좌절이 광덕의 아내를 절대적인 선인으로 부각시키기 위해 비롯된 사태라 하여 시사하는 바가 크다.

30) 신연우(『조동오위의 시각으로 본 ‘낙산대성 관음 정취 조신’조의 이해』, 『한국사상과 문화』 18, 한국사상문화학회, 2002, 286~287면)가 의상은 조동오위의 첫단계인 正中偏으로 부처를 보기 위해 특정공간 특정행위가 필요했으며, 원효는 조동오위의 두 번째 단계인 偏中正으로 별다른 노력 없이 현상으로서의 부처를 만났다고 한 것도 이와 같은 맥락이다.

다. 그러나 이러한 현상은 원효가 이미 관음진신을 친견했기에 또 다른 친견 시도는 불필요하다고 여긴 결과라 보는 것이 타당하다.³¹⁾

한편 ‘제호화상은 멈추라’는 靑鳥의 언급은 일하는 여인에 대한 배려심 내지 자비심이 부족한 것에 대한 경고일 가능성이 크다. 大慈大悲인 관음보살은 그 語義처럼 자비심을 근원으로 하는 보살이기 때문이다. 관음보살은 정통적 수행방법 내지 수행태도에서 벗어난 원효 앞에 權道로써 현신하여 자비심을 유발하였지만, 원효는 노힐부득이나 광덕처럼 여인을 가련하게 보지 않고 먼저 다가가 희롱하였으므로 청조를 내세워 경고하였던 것이다. 원효는 관음보살이 현신한 두 여인을 경계해야 할 유혹여인으로 여기지도 않았지만, 자비를 베풀어야 할 가련여인으로도 보지 않았던 것이다. 이와 아울러 청조의 언급은 원효가 俗의 공간에서 관음진신을 알아보지 못하고 희롱한 것에 대한 경고일 가능성도 높다. 승려로서 俗의 공간에 거리낌 없이 적극적으로 다가가는 데 대한 경고의 의미를 담고 있는 것이다. 환언하면 원효는 관음보살의 시험에 일시적으로 통과하지 못한 듯이도 보이지만, 청조의 말을 듣고 그가 평생 견지했던 ‘眞의 事가 아닌 것은 俗이 되지 않고, 俗의 理가 아닌 것은 眞이 되지 않는다(非眞之事 未始爲俗 非俗之理 未始爲眞也)’³²⁾는 깨달음을 얻었다고 추정할 수 있다.³³⁾ 원효는 일상에서의 진신친견이라는 내밀한 종교체험을 통해

聖의 공간뿐만 아니라 俗의 공간에서도 깨달음을 얻을 수 있다는 진리를 깨우쳤던 것이다. 결국 원효는 재계를 통해 漸悟의 경지에 이른 의상과 달리 청조로 인해 頓悟의 경지에 이르렀다. 원효 역시 의상과 마찬가지로 관음보살 친견을 통해 깨달음을 얻고자 하는 이상을 성취하였던 것이다. 따라서 원효에게 경고한 청조와 입장을 꾸짖었던 여인은 동일한 기능을 하고 있지만, 일차적으로 원효와 입장은 성향은 물론이거니와 수행방법 내지 수행태도 면에서도 대비적인 유형의 인물이며, 이차적으로 원효는 청조의 경고를 통해 이상을 성취하지만 입장은 여인의 질타 이후 별도의 수행을 통해 이상을 성취하고 있다는 점에서 두 문맥은 다른 양상으로 해석해야만 한다.

이상과 같이 볼 때 대비적인 인물들은 득도의 선후는 있을지언정 성패는 없다. 두 유형의 대비적 인물들은 성향과 수행방식에서 큰 차이를 보였다. 그러므로 이들 앞에 현신하는 관음보살 역시 성격을 달리 하였다. 세 이야기에 공히 등장하는 여인, 즉 관음보살은 수행자의 다양한 ‘感’에 따라 상이한 ‘應’을 보였던 것이다. 세 쌍의 수행자 중 설화적 인물들은 現身往生의 이상을 지니고 있었던 반면, 실존인물들은 眞身親見을 통한 깨달음에 이상을 두고 있었다. 따라서 설화적 인물들에게 있어서 관음보살은 아미타불의 脇侍菩薩로서 정도신앙과 결합하여 서방정도에 왕생하는 데 도움을 주는 존재였다. 반면 실존인물들에게 있어서 관음보살은 獨尊의 관음신앙의 주체로서 위험으로부터 세상을 지키고 중생을 깨우치고 구제하는 현실적이고 현세적인 존재였던 것이다.

아울러 설화적 인물들의 경우는 관음보살이 소승적 성향의 수행자보다

31) 원효의 일화는 자장법사가 중국 오대산에 가서 7일 동안 기도하여 꿈에 받은 偈를 해석해 준 것이 승려로 현신한 문수진신이었는데, 후일 신라 오대산에서 다시 문수보살을 친견하려 하였으나 3일 동안 날이 어두워 뜻을 이루지 못하고 돌아갔다는 일화(『三國遺事』 卷3 塔像4 臺山五萬眞身)와 일맥상통한다. 자장은 문수보살 친견에 실패한 것이 아니라 이미 문수보살을 친견하였기에 또 다른 친견시도가 성사되지 않았던 것이다. 이러한 면은 眞慈가 미륵상 앞에서 화랑으로 현신하기를 빌었는데, 꿈에서 계시한 수원사에 가서 말을 주고받은 소년이 없어져 다시 찾아 나서자 산신령이 나타나 미륵선화를 이미 보았는데 다시 무엇을 구하려 왔느냐고 한 일화(『三國遺事』 卷3 塔像4 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師)에서도 여실히 드러난다.

32) 원효, 금강삼매경론 上, 『한국고승집』 신라시대 1, 경인문화사, 1974, 3면.

33) 이에 대해 조동일(『한국설화와 민중의식』, 정음사, 1985, 54~55면)은 원효는 개집을 뺀 여자가 떠준 더러운 물을 마시지 않고 버림으로써 비속한 것을 피하고자 하는 생각이 남아 있어 보살의 경지에 이르지 못했다고 한 바 있다. 그러나 유광

수(『만남과 깨달음으로 본 ‘낙산이대성 관음 정취 조신’의 의미』, 『연세어문학』32, 연세대 국문학과, 2000, 133면)는 원효가 비속해 보였던 여인들이 관음이었다는 사실을 깨닫는 순간 속된 것과 성스러운 것의 구분이 무의미한 것임을 깨달았다고 하였으며, 윤석효(『원효 의상의 사상과 일연의 삶』, 『한성사학』24, 한성사학회, 2009, 13면) 역시 원효의 通佛敎는 眞 속에서 俗으로 돌아와 중생과 더불어 호흡을 같이 하는 화하중생의 알찬 실천으로 나타났다고 하여 본고와 견해를 같이 하고 있다.

자비심을 겸비한 대승적 성향의 수행자를 우선 득도케 하고 있다.³⁴⁾ 이러한 관음보살의 선택은 엄장과 달달박박이 행한 소승적 수행방법 내지 수행태도보다는 광덕과 노힐부득이 행한 대승적 수행방법 내지 수행태도를 높이 평가한 데에서 야기된 것이다. 그렇다고 해서 관음보살이 소승적 수행방식에 대해 부정적인 태도를 보인 것은 아니었다. 소승적 수행방식 역시 의미를 지니고 있기에 그 방법을 고수했던 엄장과 달달박박 역시 광덕과 노힐부득에 이어 곧바로 득도할 수 있었던 것이다. 득도를 위한 수행방법은 시대상황과 종단의 선택 및 개인의 기질에 따라 최고선이 결정되는 것이지만, 이러한 대승적 수행방법 내지 수행태도의 우위는 이 설화를 창출하고 전승하던 향유층의 태도에서 기인하는 것이라 볼 수 있다. 이에 반해 실존인물들의 경우는 두 인물의 '感'이 워낙 차별적이었으므로 관음보살의 '應'도 그만큼이나 상이하였다. 의상과 원효는 득도의 성패는 물론이거니와 선후조차도 구별이 없었다. 두 인물 공히 신라 十聖에 속하는 승려였으므로 우열보다는 수행방법 내지 수행태도의 다양성을 인정했다는 점에 주목해야 할 것이다.

4. 맺음말

본고는 이상은 같지만 대비적 성향을 지닌 인물들의 수행방식의 차이

34) 이러한 관음보살의 선택은 김중우(『향가문학연구』, 이우출판사, 1983, 73면)의 견해처럼 엄장에 비해 광덕이 자력이 부족해 관음이 아내가 되어 同修同行해 왕생케 한 同事攝的 방법이라 보기 어렵다. 광덕이나 노힐부득이 엄장이나 달달박박에 비해 열세라는 것은 문맥 어디에서도 암시되어 있지 않을 뿐만 아니라, 열세일수록 고질함을 고수하여 분심의 여지를 없애고자 하는 것이 인지상정임을 감안해야 하기 때문이다. 즉 분심 및 과거의 직접적인 원인자가 될 수 있는 여인과 한 방에서 기거하면서 청정한 마음을 유지하며 정진하는 것이 독신을 고수하며 고행정진하는 것보다 더 어려운 일인 것이다. 달달박박의 소승적인 自利의 수행보다 노힐부득의 대승적인 自利利他的 수행이 見性成佛의 참다운 길임을 보인 것으로 보아야 한다는 황쾌강(『신라불교설화연구』, 일지사, 1976, 67면)의 견해가 보다 타당하다.

에 따른 관음보살의 상이한 현신방식과 득도의 차별적 양상을 고찰하고자 마련되었다. 세 이야기의 대비적 인물들은 두 유형으로 분류된다. 노힐부득과 광덕과 원효는 변통적인 유형의 인물군이다. 이에 비해 달달박박과 엄장과 의상은 경직된 유형의 인물군이다. 경직된 유형의 인물군은 소승적 수행방식을, 변통적인 유형의 인물군은 대승적 수행방식을 지니고 있다. 그러나 두 인물군은 공히 그들이 지닌 왕생과 진신친견이라는 이상을 성취하고 있다는 점에서 어느 쪽의 수행방법 내지 수행태도가 우월하다고 단정할 수 없다. 부처를 향한 중생의 지극한 '感'이 있으면 부처의 '應'은 자연히 뒤따랐던 것이다.

그러나 설화적 인물과 실존인물의 이상은 달리 나타나고 있다. 달달박박과 엄장, 노힐부득과 광덕과 같은 설화적 인물은 현세의 깨달음에 머무는 것이 아니라 현신왕생이라는 彼岸의 이상적인 세계를 지향하고 있다. 이에 반해 의상과 원효와 같은 실존인물은 현신왕생보다는 진신친견을 통한 현실에서의 깨달음이라는 此岸의 이상적인 삶 내지 자아실현을 지향하고 있다. 이러한 설화적 인물과 실존인물 간의 이상의 차이는 현신왕생이 현실에서 실현 불가능한 추상적 종교지향인 반면, 진신친견은 현실에서 실현 가능한 내밀한 종교체험이라는 차이에서 비롯된다.

세 이야기에 공히 여인으로 등장하는 관음보살은 수행자의 다양한 '感'에 따라 상이한 '應'을 보였다. 설화적 인물들에게 있어서 관음보살은 아미타불의 협시보살로서 서방정토에 왕생하는 데 도움을 주는 존재였다. 반면 실존인물들에게 있어서 관음보살은 독존적 관음신앙의 주체로서 중생을 깨우치고 구제하는 현실적이고 현세적인 존재였다. 설화적 인물들의 경우는 관음보살이 소승적 성향의 수행자보다 자비심을 겸비한 대승적 성향의 수행자를 먼저 득도케 한다. 이러한 관음보살의 선택은 엄장과 달달박박이 행한 소승적 수행방식보다는 광덕과 노힐부득이 행한 대승적 수행방식을 높이 평가한 데에서 야기된 것이다. 이는 이 설화들을 창출하고 전승하던 향유층의 태도에 기인한다. 이에 반해 실존인물들의 경우는 두 인물의 차별적인 '感'만큼이나 관음보살의 '應'도 상이하였다. 성인으

로 추앙되는 의상과 원효는 득도의 성패는 물론이거니와 선후조차도 구별이 없었던 것이다.

참고문헌

- 강진욱, 「삼국유사 남백월이성의 서술방식을 통해 본 깨달음의 형상」, 『한국민속학』 43, 한국민속학회, 2006, 30면.
- 고운기, 「낙산이대성 조와 일연의 세계인식」, 『고전문학연구』 8, 한국고전문학회, 1993, 33면.
- 김덕원, 「원효와 의상의 여성관에 대한 고찰」, 『한국사학보』 33, 고려사학회, 2008, 50면.
- 김문태, 『삼국유사의 시가와 서사문맥 연구』, 태학사, 1995, 43~68면.
- 김문태, 『국문학연구와 국어교과교육』, 보고서, 2004, 299~303면.
- 김성룡, 『한국문학사상사 1』, 이회문화사, 2004, 84면.
- 김열규, 「낙산이성과 그 신비체험의 서술구조」, 『삼국유사연구』 상, 영남대출판부, 1983, 110~111면.
- 김영미, 「삼국유사 소재 구도설화의 짝의 법칙」, 『개신어문연구』 24, 개신어문학회, 2006, 41면.
- 김영태, 『한국불교사개설』, 경서원, 1986, 99~102면.
- 김중우, 『향가문학연구』, 이우출판사, 1983, 73면.
- 김진욱, 「광덕 엄장 인물유형 분석을 통한 원왕생가 화자 연구」, 『고시가연구』 19, 한국고시가학회, 2007, 77면.
- 노성미, 「남백월이성 노힐부득 달달박박 설화의 서사구조와 그 해석」, 『경남어문논집』 5, 경남대 국문학과, 1992, 19면.
- 박경열, 「남백월이성에게 준 성량의 시와 그 성패의 이유」, 『겨레어문학』 27, 겨레어문학회, 2001, 36면.
- 박노준, 『향가여요의 정서와 변용』, 태학사, 2001, 396~397면.

- 박인희, 「삼국유사 도반설화의 확장파 변모」, 『어문연구』 37권 2호, 한국어문교육연구회, 2009, 128~130면.
- 설중환, 「광덕 엄장 설화 연구」, 『우리어문연구』 9, 우리어문학회, 1995, 214면.
- 신연우, 「조동오위의 시각으로 본 ‘낙산이대성 관음 정취 조신’조의 이해」, 『한국사상과 문화』 18, 한국사상문화학회, 2002, 286~287면.
- 유광수, 「만남과 깨달음으로 본 ‘낙산이대성 관음 정취 조신’의 의미」, 『연세어문학』 32, 연세대 국문학과, 2000, 133면.
- 윤석효, 「원효 의상의 사상과 일연의 삶」, 『한성사학』 24, 한성사학회, 2009, 13면.
- 윤영옥, 『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1991, 83~84면.
- 이강욱, 「삼국유사 출가 득도담 및 출가 성불담의 초세속 지향 양상」, 『고전문학연구』 30, 한국고전문학회, 2006, 234면.
- 이기백, 『신라정치사회사연구』, 일조각, 1992, 39~44면.
- 성기욱, 「원왕생가의 생성배경 연구」, 『진단학보』 51, 진단학회, 1981, 206~209면.
- 이병학, 「원효의 대승보살계사상과 그 의미」, 『한국고대사연구』 24, 한국고대사학회, 2001, 237~240면.
- 정소영, 「삼국유사 설화에 나타난 인간구원」, 『한국언어문학』 59, 한국언어문학회, 2006, 292면.
- 정현욱, 「삼국유사 소재 광덕 엄장 설화의 기호학적 분석」, 『배달말』 33, 배달말학회, 2003, 325면.
- 조동일, 『한국설화와 민중의식』, 정음사, 1985, 54~55면.
- 주재우, 「인간 탐구로서의 고전문학교육 연구」, 『국어교육연구』 23, 서울대 국어교육연구소, 2009, 144~145면.
- 최선경, 「삼국유사에 나타난 여성상」, 『한국고전여성문학연구』 16, 한국고전여성문학학회, 2008, 370면.
- 최철, 『향가의 문학적 해석』, 연세대 출판부, 1990, 260~265면.
- 하은하, 「남백월이성 노힐부득 달달박박을 통해본 신립 오성 이야기의 구조

적 특성과 문제의식, 『국어교육』 100, 한국어교육학회, 2005, 479면.
한태식, 송가에 나타난 원효사상, 『동국논총』 33, 동국대, 1994, 22면.
황폐강, 『신라불교설화연구』, 일지사, 1976, 67면.

논문투고일: 2012.3.31. 심사완료일: 2012.6.1. 게재 확정일: 2012.6.8.

Abstract

Aspects of spiritual enlightenment of contrastive figures in 《Samgukyusa》

Kim Moon Tae

There are three stories in Samgukyusa(三國遺事) which character's goal is the same but aspect of the incarnation of the Avalokitesvara(Buddhist Goddess of Mercy) and spiritual enlightenment according to inclination and method of asceticism of character is the different. The contrastive figures are classified into two types. Nohilbudeuk(努矜夫得) and Kwangduck(廣德) and Wonhyo(元曉) are characters of a type that is very flexible. They cultivate freely with confident attitude as a monk of Mahayana. On the other hand, Daldalbakbak(怛怛朴朴) and Umjang(嚴莊) and Euisang(義湘) are characters of a type that is very rigid. They cultivate severely with resolute attitude as a monk of Hinayana. They all have achieved the ideal of going to paradise(western pure land) and seeing to the Buddhist Goddess of Mercy. Hence it is impossible to determine which one is superior or the best. There is a feature which Mahayana Buddhist monks with compassion than Hinayana Buddhist monks first achieve spiritual enlightenment. However, it is not failed to achieving spiritual enlightenment. The Buddhist Goddess of Mercy reveals a variety of response(應) depending on a variety of extreme sincerity(感).

Key words : spiritual enlightenment, asceticism, Mahayana, Hinayana, western pure land, Buddhist Goddess of Mercy(Avalokitesvara)