

신라 향가 작자의 노장적 성격 고찰

향가의 시학적 원리와 관련하여

The Study on the Characteristics of Lao-tzu and Chuang-tzu Thought in the Writers of Silla Hyangga

저자
(Authors) 진창영
 Jin Chang-young

출처
(Source) [어문학 91](#), 2006.3, 337-363(27 pages)
 [The Korean Language and Literature 91](#), 2006.3, 337-363(27 pages)

발행처
(Publisher) [한국어문학회](#)

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00710304>

APA Style 진창영 (2006). 신라 향가 작자의 노장적 성격 고찰. *어문학*, 91, 337-363

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
 183.106.106.***
 2021/07/01 13:50 (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.

신라 향가 작자의 노장적 성격 고찰

- 향가의 시학적 원리와 관련하여 -

진 창 영*

<차 례>

- | | |
|----------------------|--------------------------|
| 1. 서 론 | 4. 용천사의 인물 성격과 혜성가의 시학적 |
| 2. 노장의 이상적 인간형과 그 기준 | 원리 |
| 3. 이일병현의 소멸과 월명사의 지덕 | 5. 총담과 그 노래의 주인공 기파랑의 인품 |
| 지성 | 6. 결 론 |

1. 서 론

신라 때에 시학이 존재했느냐라는 물음에 대한 답을 위하여서는 많은 논설이 필요하다.

우리의 전통적인 문화의 맥락 속에서 언어는 다분히 불안한 지위를 지니고 있었기 때문이다. 신라 향가의 관점에서 볼 때 이 점은 더욱 그러하다. 이러한 언어관은 비단 우리뿐만 아니라 동양 문화의 전통이라는 관점으로 거슬러 올라가도 마찬가지다. 이러한 동양의 언어관은 「노자」 첫 구 ‘道可道非常道 名可名非常名’에 함축되어 있다. 여기서 도의 본질은 언어로 표현될 수 없을뿐더러 도 그 자체는 항상 드러나지 않는 성질을 가진 다분히 은일적인 개념으로 파악된다. 이 점은 신라 향가의 문학적 상징성이나 그것이 지어진 배경 이야기와 관련지을 수 있다. 다시 말해 향가의 시학적 원리와 그 배경 이야기의 내용을 노장사상의 도·무위·자연과 연관시킬 수 있는 단초를 갖고 있다는 것이다.

향가와 그 배경설화에는 당시를 살던 사람의 마음과 행동이 至德至誠¹⁾일 때

* 위덕대학교 교육학부(국문학전공) 교수

에 그들의 소망이 스스로 이루어지곤 했던 현상들이 나타나 있는데 삼국유사 ‘感通’편의 ‘月明師兜率歌’¹⁾와 ‘融天師彗星歌 眞平王代’²⁾조가 그것이다. 이들 이야기는 인간의 마음이 지덕하고 정성이 지극하면 보이고 드러나지 않은 가운데 무위의 상태에서 저절로 어떤 일이 이루어진다는 신라인들의 세계관의 표출이다. 인간적 삶이 지성이면 감천의 결과로 나타난다는 세계관의 언어적 표현이 향가와 그 배경설화의 논리 속에 들어 있다는 것이다. 이 점은 노장사상에서 말하는 무위와 자연이라는 은일성의 논리 속에서 이루어진다는 것이다. 아울러 이러한 노장적 논리는 앞서 말한 두 편 외에도 찬기파랑가 소재 ‘景德王 忠談師 表訓大德’조에서도 나타난다.

이 글은 이러한 이야기 속의 향가와 그 배경설화 속 작가의 정신과 행위를 중심으로 노장적 논리를 밝힘으로써 이것이 신라 향가의 한 시학적 원리라는 사실을 밝히는 데에 목적이 있다. 이런 향가와 그 배경설화에 나타난 신이적 현상들을 주술적 힘 또는 마력³⁾이라고도 볼 수 있지만 당시의 비과학적인 시대에는 극히 소박한 인간적 삶의 현실적 관점에서 보아 일연의 분류대로 ‘神呪’이며 ‘感通’이고 ‘避隱’과 ‘孝善’으로 볼 수밖에 없었던 그 이면의 원리를 이룬바 신라 향가의 시학적 원리라고 한다면 이를 노장사상의 몇 가지 개념들과 관련지어 해석해 보는 것도 문학 해석의 한 방법인 것이다. 가령 ‘감통’이라는 주제 이면의 추상적 원리로서 이를 작용케 한 힘을 쉽게 呪力, 魔力으로 본다면 이것을 노장의 개념으로 말하면 스스로(自) 그러한(然) 상태에서 생기는 힘 곧 무위자연의 힘인 셈이다. 이런 논리가 향가와 그 배경설화 속 등장인물들의 행위 양식에 스며 있다는 점을 밝혀 보고자 하는 것이다.

2. 노장의 이상적 인간형과 그 기준

이 글에서 논의의 요점은 향가와 그 배경설화에 나오는 작자의 인품이 노장사상에서 말하는 이상적 인간형인 진인, 성인, 신인이기 때문에 신통력을 발휘

1) 삼국유사, 권제5, 感通 第七 月明師 兜率歌條 ‘月明之至德與至誠’에서

2) 임기중, ‘신라가요에 나타난 주력관’(「신라가요연구」, 정음문화사, 1986)에서 신라가요와 원시종교, 무속과 불교의 습합에 있어 주력의 실제 등 전반에 걸쳐 밝히고 있다.

할 능력을 갖출 수 있다는 것이다. 그런데 이러한 신통력 역시 막연히 도인의 경지에 이르렀기에 가질 수 있다는 것이 아니라 인간으로서 할 수 있는 지덕 지성에 의한 결과와 이의 정점에서 오는 이상적 인간의 경지에 이르렀을 때 이들 인물의 주변에서 일어날 수 있는 현상이라는 점을 밝혀보고자 한다.

따라서 노장사상에서 말하는 이상적 인간은 어떤 것이며 또한 이는 어떤 상황에서 도달할 수 있는 것인지를 밝힘으로써 향가와 그 배경설화 속에 등장하는 인물이 여기에 해당될 수 있는 것인지의 근거를 여기서 마련하고자 한다.

「노자」가 인간적 삶의 이상적 방향을 도의 개념으로 제시하고 풀이하면서 삶의 구체적 현실인 정치의 도에 관한 ‘방향성’을 제시하고 있다면, 「장자」는 이러한 노자의 사상을 변화무쌍하게 심화 확대시켜 광대무변의 세계를 예시로써 구체화시켜 보여주는데 이를 통하여 정신적 부자유의 질곡으로부터 해탈의 경지로 이끌고 있다. 여기에서 장자가 말하는 이상적 인간형의 모습도 제시된다.

「장자」大宗師편에는 이러한 이상적 인간형의 모습을 지속적으로 보여주고 있는데, 본고의 중심 논의 대상인 향가 속의 인물이나 또는 배경설화 속의 향가 작자들은 바로 이 이상적 인간형의 모습과 유사하거나 또는 이 정도의 경지에 이른 이상적 인간형³⁾에 상응한다고 볼 수 있다는 것이다. 그런데 이는 최소한 향가 저작 당시 신라 사람들의 세계관⁴⁾의 범위에서는 그럴 수 있다는 것이다. 물론 여기에는 신라에 노장사상과 도교가 수용된 이후 당시 사람들의 세계관에 그 영향력이 내재되었을 개연성은 충분하다. 그러나 신라 사람들의 도교적 영향에 관한 문제는 논점에서 벗어나므로 여기서는 각주로 처리한다.⁵⁾

3) 장자에서 말하는 이상적 인간형으로는 진인 외에도 聖人, 神人, 至人이 있는데 이들은 거의 같으나 예시의 내용으로 보아 느낌에 약간 차이가 있다. 즉 성인의 경우 시위씨 복희씨 복두성 곤륜산 황하 등과 같은 역대 성인과 천체·만물을 예로 들면서 그 비유가 훨씬 구체적이며 장엄하다.

4) 여기서 ‘세계관’이란 이야기의 배경이 되는 시대를 살았던 당대 사람들의 문화양식이다. 가령 두 해의 출현에서부터 사랑하는 이의 죽음에 이르기까지 외부세계의 도전과 위기에 대하여 집단무의식적으로 대응하는 양식이라고 말할 수 있다. (이도흠, 「신라인의 마음으로 삼국유사를 읽는다」, 푸른역사, 2003, 17쪽 참조)

5) 물론 삼국유사에도 노장사상과 도교의 수용에 관한 기록은 여러 곳 있다. 경덕왕(35대, 서기 742년 즉위) 때에 ‘당나라에서 보낸 도덕경을 왕이 예를 갖추어 받았다’는 기록(경덕왕 증답사 표훈대덕조)과, 진평왕(26대, 서기 579년 즉위) 때 釋圓光이 ‘노장학과 유학을 널리 읽었

「장자」에서는 이상적 인간의 전제 조건으로 인간적인 최고의 지식이 어떤 것인지와 眞人の 생활태도를 다음과 같이 말한다.

知天之所爲 知人之所爲者 至矣. 知天之所爲者 天而生也. 知人之所爲者 以其知之所知 以養其知之所不知 終其天年 而不中道夭者 是知之盛也. 하늘(자연)이 하는 일을 알고 사람이 하는 일을 알면 그것이 지식의 최고이다. 하늘(자연)이 하는 일을 아는 자는 자연 그대로를 살아가고 사람이 하는 일을 아는 자는 자기 지식이 아는 것으로써 그 지식이 알지 못하는 바를 키워나간다. 이와 같이 하여 그 (지식이) 천수를 다하고 도중에 요절하지 않음이 바로 인간의 지식으로서 가장 뛰어난 것이다.⁶⁾

하늘 곧 자연의 하는 바를 알고 이를 삶에 그대로 적용하여 살아가는 방식 곧 ‘天而生也’를 터득한 지식이야말로 참다운 지식, ‘盛한 지식’이라는 것이고 이러한 지식에 의한 생활태도로 살아가는 것이 이상적 인간인 眞人으로서의 삶의 전제조건이라는 것이다. 이를 대중사편의 서문격으로 제시하고 있다. 그런데 이러한 지식의 실행은 구체적으로 어떻게 하는 것인지 그리고 이렇게 행하는 사람 곧 진인은 어떤 사람인지를 보면 다음과 같다.

雖然有患 夫知有所待而後當 其所待者 特未定也 庸詎知吾所謂天之非人乎 所謂人之非天乎. 그러나 여기에는 아직 결함이 있다. 무릇 지식이란 의거하는 바 표준이 있는 다음에 비로소 옳은 것이 된다. (그런데) 그 표준이 아직 확정되지 않았다. (나는 자연과 사람을 나누어 말해 왔지만) 내가 말하는 자연(하늘)이 사람이 아닌지, 내가 말하는 사람이 자연이 아닌지를 어찌 알겠는가.

다’는 기록으로 보아 신라의 도교 수용 연대는 최소 진평왕대까지는 거슬러 올라간다. 뿐만 아니라 三國史記 新羅本紀 眞興王37年條의 崔致遠 ‘鸞郎碑 序’의 “國有玄妙之道 曰 風流... 備詳仙史”의 내용으로 보아 역시 노장과 관련이 있음은 여러 학설에서 주장된 바 있으며 특히 ‘國有玄妙之道’로 보아 이는 진흥왕(24대, 서기 540년~577년 37년간 재위) 때에 도교의 노장학이 널리 퍼져 있었음을 짐작하게 해 주는 대목이다. 이는 이도흙, ‘풍류도의 실체와 풍류도 노래로서 <찬기과량가>의 해석’(『新羅學研究』 제8집, 위덕대학교 신라학연구소, 2004.12. 참조) 외에 최치원과 풍류도 관련 다수의 논문들도 이런 견해를 보인다. 따라서 신라 진흥왕 연간 즉 최소 6세기 중반 이후에는 노장적 사고가 신라인들의 사유체계에 상당히 습합되었을 개연성은 충분하며 이 도교적, 노장적 사유가 향가와 그 작자의 사유에도 영향을 미쳤을 가능성은 얼마든지 있다. 노장사상의 신라 수용과 일반에의 영향 그리고 향가문학에의 반영 여부 문제에 관하여서는 별도의 논의를 요하므로 더 이상의 상론은 생략한다.

6) 莊子, ‘內篇’ ‘大宗師 第六’

且有眞人而後有眞知 何謂眞人 古之眞人 不逆寡 不雄成 不謨士 若然者 過而弗悔 當而不自得也 若然者 登高不慄 入水不濡 入火不熱 是知之能登假於道者也若此. 그러나 진인(眞人)이 있어야만 비로소 참된 지식이 있게 마련이다. (그러면)무엇을 진인이라 하는가. 옛날의 진인은 역경을 거역하지 않았고 성공을 자랑하지 않았으며 아무 일도 피하지 않았다. 이러한 사람은 (비록) 잘못을 해도 결코 후회하지 않고 잘 되어도 자랑하지 않는다. 이러한 사람은 (또) 높은 곳에 올라가도 두려워하지 않고 물에 들어가도 젖지 않으며 불에 들어가도 뜨겁지 않다. 이는 (그) 지식이 (세속을 초월하여 자연의) 도리에 도달할 수 있었으므로 그런 것이다.⁷⁾

이 인용을 통하여 장자가 말하는 이상적 인간형 곧 진인·신인의 구체적 내용과 정도를 가늠할 수 있다. 즉 진인이 표준으로 삼는 지식은 바로 하늘 곧 자연에 의거한 지식이라는 것이며 이런 지식의 소유자는 비로소 사람도 자연이고 자연도 곧 사람으로서 사람이 자연과 다르지 않은 상황이 되었을 때 이 상황 속의 인간이 곧 진인이라는 것이다.

노장에서 말하는 이상적 인간형을 이렇게 보고 앞으로 이 글에서 말하고자 하는 주요 논점은 다음과 같다.

첫째, 향가의 작중인물이나 그 배경설화 속 인물들의 인품과 인물됨이 과연 이 진인·신인과 일치 또는 상통하느냐 하는 점과 둘째, 이야기 속 등장인물의 지덕지성의 마음이 앞서 장자에서 말한 참된 지식 즉 장자가 표준으로 내세운 자연(원래는 하늘)의 이법에 따르는 지식이나 하는 점이 그것이다.

그렇다면 여기서 지덕지성의 마음은 어떤 것이냐를 알 필요성이 제기되는데, 그것은 바로 「장자」에서 말하는 ‘心齋와 坐忘’⁸⁾의 사유와 상통하며 「노자」의 ‘上德’⁹⁾과도 상통하는 것이다. 가령 기록상에 나타난 월명의 ‘지덕지성’은 도술가를 지어 불러 이일병현을 소멸시키는 영험으로 그리고 동자로 현신한 미륵보살을 감동시킬 정도의 경지에다 이에 왕이 공경하여 품차와 염주에다 추가로 명주 백필을 주는 정성을 보일 정도로 드러나고 있다. 일단 이 정도 행위의 결과적 기록만으로 미루어 그 도의 정도를 심재와 좌망의 경지와 상통

7) 위와 같은 곳.

8) ‘心齋’는 莊子 ‘內篇’ ‘人間世 第四’에, ‘坐忘’은 같은 편 ‘人間世 第六’에 있으며 둘 다 공자(仲尼)와 안희와의 문답식 대화를 통하여 독자를 깨우치게 하는 방식으로 전개되고 있음.

9) 「老子」 제38장.

하는 것으로 볼 수 있는데 그 자세한 논의는 이 글의 중심 논점이므로 점차적으로 이루어질 것이다.

아울러 심재와 좌망의 정신 경지는 어떤 것인지 또 어떤 정신 상태인지 그리고 상덕의 인품 또한 어떤 경지인지 알 필요가 있다. 「장자」 내편 ‘인간세’에는 병든 나라를 바로 잡기 위하여 위나라에 가기 전에 인사하러 온 안희에게 공자가 교화하는 내용이 문답식으로 전개된다. 여기에서 공자는 다른 사람을 감화시키려면 먼저 자신이 ‘심재’를 하여야만 가능하다고 가르치고 있다. 여기에서 말하는 심재란 마음을 하나로 통일하여 귀로써가 아니라 氣 즉 정신으로 사물을 듣고 있을 때 열리는 공허한 마음으로 도와 합일되는 내적 체험의 상태¹⁰⁾를 말한다. 여기서 공자는 ‘齋’를 하되 ‘心齋’를 하라고 하면서 안희에게, 심재란 먼저, 심신을 깨끗이 하고 부정한 일을 가까이 하지 않는 齋戒 즉 제사지낼 때의 재계와는 구별되는 것임을 상기시키면서 글자 그대로 ‘마음의 재계(心齋)’임을 가르치고 있다.¹¹⁾ 그리하여 심재의 상태가 되기 위하여는 귀로 듣지 말고 마음으로 듣고 마음으로 듣지 말고 ‘氣’로 들을 것을 권하고 있다. 이 때 ‘기’란 ‘허’이며 이 ‘허’가 심재라는 것이다.¹²⁾ 즉 깨끗이 비워진 마음을 말하는 것이다.

그리고 좌망도 손발을 잊고 귀와 눈의 작용을 물리친 망각 속에 고요히 침잠하는 마음의 상태로 자아가 심신의 질곡으로부터 해방되어 무한의 도와 합일되는 상태¹³⁾를 말하고 있음을 알 수 있다. 따라서 지덕지성의 마음 역시 다

10) 回曰 敢問心齋 仲尼曰 若一志 無聽之以耳 而聽之以心 無聽之以心 而聽之以氣 聽止於耳 心止於符 氣也者 虛而待物者也 唯道集虛 虛者心齋也(內篇, 人間世 第四)

11) 「莊子」內篇 人間世 第四, 안동림 역주 현암사, 1993, 113쪽 참조.

12) 위의 책 114쪽 참조.

13) 回坐忘矣 仲尼蹴然曰 何謂坐忘 顏回曰 墮肢體黜聰明 離形去知 同於大通 此謂坐忘(內篇, 大宗師 第六) 좌망에 대하여 말하고 있는 이 부분은, 안희가 ‘예악을 잊었습니다(回忘禮樂矣)’라는 말 뒤에 이어지는 설명이다. 이 부분은 유가의 중심사상인 예악을 부정하는 이른바 유가의 형식주의를 거부하는 면이 직접 드러나는 곳이라고 할 수 있다.

여기서 향가와 관련된 하나의 문제가 제기된다. 즉 향가를 유가의 중심에 있는 ‘제의’의 약가라고 본다면 이를 유가사상을 부정하고 그 사유체계가 다른 노장사상과 관련시킨다는 것은 잘못된 것이 아닌가라는 지적이 그것이다. 이 점에 대하여서는 다음 장에서 논의되었지만 일단 논점을 정리하면 다음과 같다.

먼저 예악을 잊었다는 말은 유가의 형식을 넘어섰다는 것이지 예악 자체를 부정한 것은 아니다. 유가적 예악에 구애되지 않고 정신의 질곡을 벗어났다는 의미라는 것이다. 이러한 해

음과 같은 관점에서 심재와 좌망의 정신세계와 다르지 않음을 알 수 있다. 지덕지성의 마음이란 至極의 德과 誠이다.

노자에서는 덕의 개념을 上德과 下德으로 구분하여 예, 의, 인보다 높은 최고의 단계로 두면서 上德을 도와 같은 경지로 보고 있다.¹⁴⁾ 이에 지극한 덕과 성의 마음이란 노장의 이상인 도의 경지와 다름이 아닌 것으로 볼 수 있다. 결국 현실적 인간이 지극의 덕과 성을 다하는 마음이란, 먼저 所願을 세워두고 마음을 깨끗이 비워가는 상태라고 말할 수 있을 것이다. 이는 곧 앞서 말한 심재와 좌망의 상태와 동일한 것이라고 볼 수 있다.

따라서 앞으로 논의될 해당 인물들의 행위와 그 결과적 사건들은 이러한 마음의 결과로 발현되어 나타나는 것으로 볼 수 있는데 여기에 한 가지 전제되어야 할 것이 앞서 말한 당시 신라인들의 세계관이란 점도 염두에 두어야 한다. 아무튼 앞으로 거명될 인물들이야말로 심재와 좌망을 통한 사유와 행위를 하는 인물이며 상덕을 갖춘 인물로 파악할 수 있다는 것이 본고의 큰 전제이며 이들은 곧 앞서 말한 지식의 표준을 자연¹⁵⁾으로 삼은 이상적 인간형과 다름이 아니라는 점을 밝히고자 하는 것이다.

아울러 등장인물들이 일으킨 이변적 현상들은 이들이 노장적 관점의 이상적 인간이었기에 가능하였다는 사실은 모두에서 언급했듯이 무위와 자연이라는 노장적 은일성의 관점에서 이해할 수 있다는 점이다. 즉 지덕지성의 마음은 무위한 가운데 저절로 이루어지게 한다는 관점이다. 도는 아무 것도 행하지 않지만 이루어내지 않은 것이 없다는 노자의 관점¹⁶⁾이 그것이다.

따라서 향가의 저변에 깔려 있는 시학의 원리도 이러한 노장적 ‘심재와 좌망’이라는 정신적 바탕 위에서 있다는 것이고 또한 이것은 무위와 자연이라는 노장적 은일성의 상황 속에서 이해될 수 있다는 것이다. 이러한 두 가지 원

석에 더욱 타당성을 높이는 것은 노자에서 유가적 개념들과의 관련성을 언급하고 있는 부분(제38장)이다. 여기서 노자는 禮, 義, 仁, 德(下德, 上德) 중에서 예를 가장 낮은 단계에 두고 있는데 이는 덕이 예의 단계를 넘어선 개념이라는 것이지 예를 부정하는 것이 아니라는 점이다. 여기서 말하고 있는 최상의 덕은 곧 무위자연의 도가 현상화한 것을 말하는 것으로 이는 노자 번역서들의 일반적 견해이다.

14) 老子 제38장. 본문 3장의 인용문 참조.

15) 莊子, ‘內篇’ ‘大宗師 第六’의 표현으로는 天 곧 하늘.

16) 老子 37장, “道常無爲而無不爲”

리의 바탕 위에서 향가의 배경설화 속 등장인물들이 일으키는 이변적 현상들을 이해할 수 있다는 것이다.

이러한 노장의 심재와 좌망의 경지는 불교에서도 禪의 세계와 같은 경지가 있기 때문에 심재 좌망의 경지라고 하여 반드시 노장적 성격이라고 할 수만은 없지 않느냐는 반론이 있을 수 있다. 이 점에 대하여서는 물론 심재와 좌망이라는 정신적 정점의 상황에서만 보면 불교적 선이나 무아경과 유사하다고 할 수 있다. 그러나 심재와 좌망은 이에 이르는 과정의 통로가 불교의 해탈에 이르기 위한 방편 즉 진언이나 경전공부나 참선 등의 접근법과는 전혀 다른 위치인 노장에서 출발하여 무위 자연의 과정과 논리에 의하여 도달된 정점이므로 그 출발지와 과정이 본질적으로 다르다. 따라서 이 점은 앞으로 논의될 향가 작자의 사고와 성향 또는 작중인물의 행위 비유 대상 등의 모든 배경 정황들이 노장적 무위와 자연 그리고 도법자연이라는 원리를 통하여 이르는 도달점이 심재 좌망이라는 사실이 논의 과정에서 드러날 것이기 때문이다.

3. 이일병현의 소멸과 월명사의 지덕지성

“월명의 지덕지성이 미륵보살을 감동시킬 수 있었으며 조정과 민간에서 이 일을 모르는 이가 없었고 신라 사람들이 시송 류의 향가를 숭상함은 오래 되었는데 자주 천지귀신을 감동시킨 일이 한두 가지가 아니었다(月明之至德與至誠 能昭假于至聖也如此 朝野莫不聞知 王益敬之 羅人尙鄉歌者尙矣 蓋詩頌之類歟 故往往能感動天地鬼神者非一)”고 하는 삼국유사 ‘월명사도솔가’조의 기록에서 본 월명의 ‘지덕지성’은 이 조목의 큰 주제인 ‘감통’에 닿아 있다. 그것은 이 속에 노장의 도법자연이라는 원리가 숨어 있다는 점과 연관된다. 앞서 말했듯이 지덕지성이 장자의 심재나 좌망과 상통하고 심재와 좌망의 상태에서 무위와 자연은 이루어지기 때문이며 무위와 자연은 곧 도법이기 때문이다. 즉 심재·좌망과 같이 깨끗이 비워진 고요한 침잠의 마음은 곧 무위와 자연이 이루어진 상태이기 때문이다. 따라서 지덕지성과 상통하는 심재·좌망은 도와 합일되는 상태이며 도는 곧 자연을 따른다는 이른바 도법자연의 경지라고 볼 수 있다. 즉 이러한 상태일 때 비로소 감통이 이루어진다는 것이며 이는 바로

큰 주제인 감통이 되는 것이고 곧 천지귀신을 자주 감동시켰다는 구절로서 기록되고 있는 것이다.

향가를 격 높은 시가로 칭송하는 이유도 이와 같은 노장적 심재와 좌망의 정신적 기반 위에서 이루어진 것이기 때문으로 볼 수 있다. 이런 토대 위에서 이루어진 노래였기에 천지귀신을 감동시키는 결과가 나타났다고 볼 수 있는 것이다. 여기서 천지귀신의 감동은 곧 앞서 말한 도와 합일되는 지덕지성의 상태였기에 가능했던 것이다. 이 논리가 이야기의 바탕에 숨어 있는 일례가 월명사가 등장하는 이일병현 소멸이라는 도술가의 배경설화이며 도술가는 이러한 노장적 정신의 논리적 기반 위에서 이루어진 것으로 이는 곧 그 바탕의 시학적 원리¹⁷⁾인 셈이다. 즉 지덕지성의 마음은 자연과 일체가 되어 몰입된 상황 곧 무아의 상태가 된다. 가령 월명이 피리를 부니 가던 달이 멈추었다는 것도 실은 신비로운 피리소리로 인하여 구름과 달에 몰입되어 자연과 일체동화가 된 상황이었다고 볼 수 있다. 피리소리의 신비로움이 천지귀신을 감동시켜 마치 가던 달을 멈추게 한 것처럼 몰입의 경지에 이르렀다는 점을 상징할 수 있다. 이일병현의 소멸도 같은 논리로 볼 수 있는 데 다만 여기에는 신라인의 세계관이 중요 모티브로 전제되어야 하는 점이 있다. 이 문제는 일단 이야기의 중심에 있는 월명이라는 인물을 중심으로 풀어나가기로 한다.

월명은 기록에 있는 대로 그 신분이 원래 화랑(國仙)이었다가 후일 승려로 바뀐 인물이었던 아니면 도인의 경지에 이른 인물이었던 어쨌든 간에 현실적 자연현상의 결과로 보아 그 정신적 경지가 최고에 이른 인물이었음은 분명하다. 이에 월명사의 신통력을 단순히 주술적 힘이라고 볼 문제가 아니라고 본다면 이를 최고의 화랑인 국선으로서 道法自然의 경지에 이른 지덕지성의 마음에서 발현된 힘이라고 보는 것이다. 즉 심재와 좌망의 경지인 지덕지성의

17) 노장적 논리를 시적 원리로 볼 수 있는 이유는, 이것이 시적 표현의 일반적 특징인 언어의 일상성 이탈 또는 수사적 표현을 동반하기 때문이다. 가령 자유연상, 비유(은유metaphor, 유추analogy), 상징 등의 비약적 논리로 이어지는 언어적 기법 등이 그것이다. 다시 말해 심재 좌망 또는 상덕이라는 노장적 논리가 다분히 시적원리를 함유하고 있는 것은 이와 같은 시적 언어의 특성 곧 초논리성이나 비약 등을 갖고 있다는 것이다.

이 점은 앞으로 논의될 율천사와 혜성가, 충담사와 기파랑 그리고 찬기파랑가에 나타난 노장의 논리와 시학적 원리도 같은 맥락으로 볼 수 있다.

感通에서 이루어졌다고 보는 것이다. 여기서의 감통이란 것도 신이적 힘의 주술이 아니라 심재와 좌망의 경지일 때 실현 가능한 체험의 세계일 수 있다.¹⁸⁾ 이 점은 편찬자 일연이 이 이야기를 신이적 주술적 현상을 주제로 삼은 ‘神呪’ 편에 넣지 않고 인물의 덕과 성에 초점을 맞춘 이야기들로 구성된 ‘感通’편에 넣은 사실을 통하여서도 방증될 수 있다. 이 사실은 일연이 이 이야기의 주제를 초월적 呪力이나 신통력에다 초점을 맞춘 것이 아니라 주인공의 인간적 덕과 성에 의한 소망 성취라는 점에 비중을 두었다는 것을 말하여 준다.

여기서 삼국유사 ‘감통’편 이야기들이 주로 인과응보적 교시성을 강조하기 위한 것이므로 이는 불교적 색채이며 따라서 월명의 지덕지성도 불교적으로 보아야 하지 않느냐는 반론이 있을 수 있는데 이 점에 대하여서는, 선한 삶의 권장을 위한 인과응보적 교시성은 불교만의 논리는 아니라는 점을 들 수 있다. 이는 유교적 전통윤리의 권선징악과도 상통하며 인과응보의 논리 또한 불교와 직접 연관되는 것도 물론 아니기 때문이다.

다음으로 살펴보아야 할 점은 지덕지성의 마음이 감통으로 이어져 어떤 현상을 일으키느냐 하는 것이다. 이 점은 앞 2장에서 언급되었듯이 지덕지성의 마음은 심재와 좌망의 경지와 같은 것이라고 할 때 이것은 노장사상의 핵심¹⁹⁾인 무위와 자연의 세계와 상통한다는 관점으로 보면 설명이 가능하다. 이렇게 되면 개인의 주관적 세계이긴 하지만 천지만물이 제자리로 돌아가는 현상이 나타날 수 있는 것이다.

아울러 여기에 한 가지 전제하여야 할 사항이 당시 사람들의 세계관에 의한 인식이다. 즉 세계의 분열에 집단무의식으로 대응하여 다시 삶의 평형을 이루려는 양식²⁰⁾을 세계관이라고 할 때 신라인에게 있어서의 ‘해’는 임금이다. 이

18) 여기에 앞서 말한 신라인의 세계관이 전제될 필요가 있었던 것이다. 즉 그들의 세계관에 투영된 노장적 영향력이 그것이다.

19) 도는 자연을 따른다는 것이며, 여기서 자연이란 ‘스스로 그러하다’라는 세상 만물의 질서라는 관념에서 nature의 개념으로 굳어간 것이다. 노자에서는 道를 무위·자연과 동격으로 보는데 이 노자적 관점에서 인간과 자연과의 관계 그리고 덕의 개념을 보여주는 부분을 인용한다. 여기서 월명사의 지덕지성의 마음과 도·덕의 관련성을 시사받을 수 있다.

도·덕의 성격 및 그것과 인간·자연과의 관계 : 道之尊 德之貴 夫莫之命而常自然(51장), 人法地 地法天 天法道 道法自然(25장). 그리고 덕의 개념은 본문의 인용에서와 같이 인, 의, 예와 비교하여 말하고 있는데서 드러난다.

20) 이도흙 앞의 책 18쪽.

렇게 본다면 이일병현은 두 임금의 출현설로서 이러한 흥흥함에 ‘숨은 신’으로서의 조력자²¹⁾ 역할을 하는 월명이 나타난 것이다. 이 숨은 신으로서의 월명의 역할과 이것의 본질인 지덕지성의 마음은 곧 무위와 자연으로 통하는 코드이자 당시 신라인들의 분열된 집단무의식을 통합시키는 코드였다고 볼 수 있다. 이리하여 월명사는 신라인들의 분열된 세계관에 평온을 되찾게 할 수 있었다. 이에 그는 노장적 인간의 이상형인 眞人이었다고 할 수 있다. 이일병현의 자연현상 소멸은 분열된 집단무의식의 통합으로서 신라인들의 결과적 인식이었던 것이다. 이를 기록에 충실한 입장에서 볼 때 월명사의 심재와 좌망의 경지에 의한 도력 곧 은일적 무위와 자연에 의한 천지만물의 감통으로 괴변이 소멸된 것으로 보고 평온을 되찾은 것이라고 할 수 있다. 물론 이를 두고 당시 경덕왕의 왕권 강화에 대한 반왕당파들의 반발이라는 어수선한 정치적 상황을 잠재우고 평온을 되찾은 것이라고 보는 견해는 당시의 사회적 관점에서 해석한 것이겠지만 이 역시 이일병현 해소라는 기록상의 자연현상에 대한 직접적인 해석은 되지 못한다. 결국 이 자연현상의 해석에 대한 문학사상적인 근본적인 답은 위와 같이 볼 수 있다는 것이다.

그런데 여기서 한 가지 제기될 수 있는 문제는 제망매가를 죽은 누이의 제사의례 때 불러진 제의악가²²⁾로 볼 때 도술가 역시 같은 맥락의 의식요로 볼 수 있다는 것이 그것이다. 이렇게 본다면 이는 유가적 질서와 그 사유체계를 달리하는 노장사상과 관련짓는 것이 무리라고 하는 반론에 접할 수도 있다. 다시 말해 ‘能天地感動鬼神’은 제의의 성공을 신명에게 고하는(告神明) 노래를 부르면서 지극정성을 다하는 마음(至德與至誠)을 행하였기에 가능했다라는 것이다. 이 점은 이후 논의될 혜성가의 경우도 같은 반론에 접할 수 있다. 그런데 문제는 향가의 기능이나 성격이 제사의식요라는 점과 도술가나 제망매가

21) 이도흙 같은 책 29쪽.

22) 최동국교수는 ‘제10회 국제언어문학학회학술대회’(2005.8.18.인천대)에서 다음과 같은 근거로 이와 같은 반론을 제시한 바 있다. 즉 “朱子曰, 頌은 聖德의 형용을 美하여 그 成功을 神明에게 告하는 것이라”고 한 사실을 들고 있다. 이에 ‘월명사도술가’조의 “蓋 詩頌之類歟 故 往往能感動天地鬼神者非一”에서 보듯이 송과 시를 같은 유로 보아 시도 종묘제사의 악가로 볼 수 있다는 점이 그것이다. 본문에서도 논의 되지만, 이 점에 대하여서는, 신명에게 고하는 頌이 반드시 제의악가라는 것은 아니라고 보며 아울러 송이 곧 향가라는 근거도 약하다고 본다.

배경기사의 주인공 월명사의 정신세계의 문제와는 논의의 관점이 다른 별개의 문제라는 것이다. 다시 말해 월명이 행한 제사에서의 재계와 몰입 그리고 피리소리에 의한 달의 정지 등의 신통력을 과연 어떻게 해석하느냐의 문제는 향가의 기능이나 성격과는 다른 문제인 것이다.

그리고 월명의 지덕지성에 들어 있는 ‘덕’의 개념이 노자에서도 ‘덕’이라는 보다 직접적인 표현으로 언급되고 있다. 여기에서는 덕을 인, 의, 예와 비교하고 있는데 최상의 덕 곧 上德을 무위자연의 도가 현상화한 것이라고 말한다. 다음 구절이 그것이다.

上德無爲 而無以爲 下德爲之 而有以爲 上仁爲之 而無以爲 上義爲之 而有以爲 上禮爲之 而莫之應 則攘臂而扔之 故失道而後德 失德而後仁 失仁而後義 失義而後禮 상덕을 가진 사람은 (도에 순응할 뿐) 하려고 하지 않는다. 그래서 행함이 없다. 하덕을 가진 사람은 하려고 애쓴다. 그래서 행함이 있다. 인이란 (정치를)행하려 하는 것이지만 (실제로는) 행함이 없다. 의란 (정치를) 행하려 하는 것인데 (실제로)행함이 있다. 예는 (정치를) 하려고 애쓰는 것인데 그래서 (실제로) 백성들이 예법에 순응하지 않으면 팔을 걷어붙이고 그들을 강제로 시킨다. 그런 까닭에 도를 잃은 뒤에 인이 소용되며 인을 잃은 뒤에 의가 소용되며 의를 잃은 뒤에 예가 소용되는 것이다.²³⁾

이상의 내용으로 보아 ‘예’는 ‘의’만 못하고 ‘의’는 ‘인’만 못하고 ‘인’은 ‘하덕’만 못하고 ‘하덕’은 ‘상덕’만 못하며 ‘상덕’은 곧 무위자연의 도가 현상으로 드러난 것임을 알 수 있다. 따라서 월명의 至德과 至誠의 마음은 노자에 있어 도의 顯象인 ‘上德’이요 장자의 심재와 좌망의 경지에 해당한다고 할 수 있다. 다시 말해 월명의 지덕은 곧 노자의 상덕과 합치되는 개념이라고 할 수 있다. 따라서 이런 지덕과 지성의 정신과 행위는 곧 앞 장에서 말한 자연을 지식의 표준으로 삼은 노장사상의 이상적 인간의 행위이며 월명은 이런 인간이었기에 천지감동귀신이 가능하여 신통력이 발휘된 것으로 나타났고 오늘의 과학적 현상과는 무관하게 결과적으로는 당시의 괴변을 잠재울 능력을 발휘한 것이다. 아울러 이러한 노장적 원리가 적용된 문학이 신라 향가 시학의 원리였다는 것

23) 「老子」 제38장.

이다.

그리고 또 한 가지 제기될 수 있는 문제는 월명사의 인품을 도술가 내용의 미륵좌주와 상응하는 불가의 승려로 보는 경우이다. 그렇게 본다면 그를 노장적 이상형으로 보고 있는 이 글의 견해와 어긋나는 모순이 발생한다. 다시 말해 월명사의 접미사 ‘師’를 두고 불교의 승려(僧)로 본다면 그를 노장의 이상적 인간형으로 보는 관점과는 어긋난다는 것이다. 이 문제에 대하여서는 다음과 같이 설명할 수 있다. 가령 월명사를 아예 불교의 선승으로 단정한다 하더라도 넓은 의미로 보면 선승도 노장의 이상적 인간형인 자연에 합일된 인간에 합치되는 개념이라고 할 수 있다. 요는 월명사의 신분 자체가 종교적으로 어느 쪽이나 하는 것은 크게 문제 될 것이 없다. 왜냐하면 그의 정신세계의 상태와 그 경지 자체의 문제는 월명을 도교의 상제라고 여기서 단정적으로 주장하지 않는 이상 종교적 색채는 큰 문제거리가 아니라는 것이며 더욱이 기록상에도 월명은 원래 노장적 성격이 강한 국선지도²⁴⁾라고 드러나 있기 때문이다. 아울러 이러한 반론제기가 큰 설득력을 얻지 못하는 것은 월명사의 ‘師’는 ‘스승’ 또는 ‘지도자’의 개념이 강하며 반드시 불교의 승려라고 할 수만은 없기 때문이다. 또한 분명히 승려였다면 원광, 영재, 양지처럼 접두사로 ‘釋-’을 붙였을 것이기 때문이다.

그리고 도술가 속의 미륵좌주에 관한 해석은 월명의 이일병현 소멸과 관련되므로 이에 관하여 보기로 한다.

시적 화자인 월명이 ‘자신의 마음이 담긴 분신인 꽃으로 하여금 미륵좌주를 모시라’고 하는 도술가의 내용에서 보듯이 미륵좌주는 월명의 정신적 소통 상대이자 신앙의 대상으로 볼 수 있다. 김동욱은 미륵좌주를 신라의 미륵사상을 단적으로 드러낸 불교성격²⁵⁾ 이라고 말하고 있지만 김종우는 미륵세존이나 미륵보살과 같은 순불교적인 표현이 아니고 ‘화랑의 고유한 신관념에다 불교의 化生的인 미륵사상을 융합시킨 표현’²⁶⁾이라고 하였다. 문제는 미륵좌주가

24) 국선은 풍류, 자연과 밀접한 관련이 있는 노장사상과 닮아 있다.(줄고, ‘화랑정신의 노장사상적 고찰, 국제언어문학, 2002.12, 참조)

25) 김동욱, 「한국가요의 연구」(을유문화사, 1961), 33~61쪽.

26) 김종우, ‘향가문학의 불교적 성격’, 「신라가요 연구」, 정음문화사, 1986, 207쪽.

단순한 불교적인 것만이 아니라 ‘彌勒仙花’라는 명칭과도 관련이 있다는 데에 있다. 이는 삼국유사 ‘탐상’ 편 ‘彌勒仙花 未尸郎 眞慈師條’에는 신선을 일컬어 미륵선화라 했다고 기록되어 있는데²⁷⁾ 이 미륵좌주는 미륵선화와 동격이라는 견해²⁸⁾에 공감한다. 따라서 미륵좌주는 미륵으로 화신한 국선이라는 관점의 도교와 미륵보살의 불교가 융합된 경지의 신인이었던 것이다. 결국 미륵좌주는 반드시 불교의 미륵보살이 아니라 미륵으로 화신한 국선이었던 것이다. 다시 말해 도교와 불교가 융합된 경지의 神人이었던 것이다. 이렇게 볼 때 국선이었던 월명은 미륵의 화신으로서 역시 국선인 미륵좌주를 빌어 자연의 변괴를 물리쳤던 것으로 이 이야기 전체의 사상적 기저에 노장사상이 배어 있음을 부인할 수 없는 것이다.

4. 용천사의 인물 성격과 혜성가의 시학적 원리

일반적으로 혜성가는 呪歌 또는 화랑찬가 등으로 알려져 있다. 여기서 주가를 단순히 주술적 마력이라는 비과학적 신비의 힘을 발휘한 노래라고만 치부하여 버리는 우를 범하지 않기 위하여서는 주가가 발휘한 신비적 힘을 어떻게 과학적으로 논증하여 해석하느냐 하는 점이 먼저 선행되어야 하는데, 그러기 위하여서는 필연적으로 이야기 속의 중심인물인 그 작자의 인물 성격이 함께 논의될 수밖에 없다. 여기서 용천사의 인물됨을 어떤 관점으로 보느냐의 문제는 이 이야기의 사상적 배경 논의로 이어지게 되고 이 문제는 결국 혜성가의 시학적 원리에 어떻게 작용하고 있는가의 논의로 이어지는 것이 논지 전개와 자연스러운 순서일 것이다.

인간의 마음이 지덕지성이면 천지귀신도 감동하여 소망이 저절로 이루어진다는 논리는 합리적 과정이 생략된 매우 비과학적 논리이지만 여기에 앞서 말한 대로 지덕지성의 마음은 노장사상의 심재나 좌망과 다름이 아니다 라고 하

27) “眞智王代 有興輪寺僧眞慈 每就堂主彌勒像前發願誓言 願我大聖化作花郎 出現於世 我常親近 眸容. 得見彌勒仙花也.....至今國人稱神仙 曰彌勒仙花”에서 보듯이 흥륜사의 승려 진자사 화랑으로 화신한 부처님의 시중이 되게 비는 것, 진지왕이 흥륜사 진자스님의 추천으로 미시랑을 국선으로 받들었다는 내용 그리고 신선을 일컬어 미륵선화라 했다는 기록임.

28) 김종우, 앞의 글, 「신라가요연구」, 정음문화사, 1986, 207쪽.

는 조건이 들어가면 이 논리는 노장적 관점에서 주술적 힘의 정체를 풀이할 수 있는 단서가 마련된다. 이 관점을 혜성가의 배경설화와 관련하여 본다면 이 이야기의 중심인물인 용천사가 심재나 좌망을 이룰 수 있는 인물인가의 여부가 혜성가의 주력을 설명하는 근거가 될 수 있다는 점이다. 이 사실은 혜성가 창작 당시 신라의 주변정세와 신라인의 세계관 논의에서 언급되면서 사상적 배경 논의로 나아갈 것이다.

그러면 배경이야기 속에서 혜성가로써 혜성의 변괴를 소멸시키는 결과에 대하여 타당성 있는 풀이를 위하여서는 당시 신라인들의 세계관도 전제되어야 한다고 앞서 말한 바 있듯이 이 관점에서 이야기의 내용을 통하여 당시 혜성가의 창작 전후 정황을 추정해 보자면 이렇다.

혜성이 심대성을 범하는 일이 일어나기 전 어느 날 봉화지기가 건달과성²⁹⁾ 즉 신기루성을 왜군의 선단이 쳐들어오는 것으로 착각하여 봉화를 올렸고 이 바람에 신라에 온통 난리가 났었던 모양인데 나중에 알고 보니 신기루를 보고 착각한 것이었다.³⁰⁾ 이에 용천사가 이번 혜성 사건에 이를 다시 상기시키면서 노래에 차용하여 불러 썼던 것이다. 이는 당시 진평왕대의 백제 고구려와의 관계 즉 잦은 전투는 물론 게다가 일본과 백제와의 활발한 문화교류 등으로 신라의 대외 정세가 불안한 상태에 처해 있었는데³¹⁾ 혜성의 심대성 침범도 이의 연장선에서 해석된 것이다. 때마침 일본병까지 침략해 온다는 소식이 들리는 와중에 용천사는 이 혼란을 가라앉히고자 지난날의 건달과 해프닝을 상기시키면서 “전에도 건달과성을 보고 ‘왜군도 왔다’고 봉화를 들었던 동해바닷가 변방의 사건이 있었으니 불안해 하지마라”라는 혜성가 앞 부분의 메시지³²⁾를 던졌던 것이다.

이렇듯 용천사는 혜성의 심대성 침범이라는 흉조를 당시 신라 백제 고구려 일본 등 주변국과의 불안한 주변정세와 관련하여 민심의 불안함과 함께 꿰뚫어 읽고는 이를 지난날 신기루 해프닝을 상기시키면서 이를 노래 혜성가에 담

29) 불법수호의 天樂神이 수호하는 성.

30) 이도흙 앞의 책 108~109쪽 참조.

31) 최성호, 혜성가연구, 「신라가요연구」, 정음문화사, 1986, 370쪽.

32) 舊理東尸汀叱 / 乾達婆矣遊烏隱城叱盼 良望良古 / 倭理叱軍置來叱多 / 烽燒邪隱邊也戴耶

아 부름으로써 하늘의 질서를 다스리는 능력을 가진 인물로 볼 수 있다. 여기서 하늘의 질서란 당시 신라인들의 세계관으로 보아, 혜성과 심대성을 각각 왕권에 도전하는 세력과 왕을 상징하는 것으로 보아 이들의 대립이 해소되는 과정을 말하는 것이었다. 이는 당시 신라 시대 星宿의 이변은 대부분 왕실의 병이나 죽음 등 왕실의 위기, 외적의 침입이나 반역 등의 국가적 병란 그리고 주요 관직자의 죽음 등을 암시한다고 볼 수 있는데,³³⁾ 이 중 혜성의 출현이 높은 비중을 차지하고 있는데 이를 국가적 위기로 인식한 데에는 이론의 여지가 없다. 따라서 용천사는 이러한 천체질서라는 상징적 모습으로 나타난 당시 신라 내부의 권력질서의 위기나 왜군 침입이라는 국가적 위기를 읽어내는 해안을 가진 인물로서 대중의 추앙을 받는 인물로 추정할 수 있음은 분명하다. 따라서 혜성변괴의 소멸은 신라인들의 분열된 집단무의식의 세계관³⁴⁾이 통합되는 결과였던 것이고 이를 가능하게 한 것도 역시 용천사가 당시 대중들의 정신적 지도자였기 때문이었던 것이다.

이러한 당시 신라인의 세계관을 통하여 읽어낸 현실적 사건들이 ‘문학적’ 형태로 기록되면 다른 여러 기록³⁵⁾에도 나타나듯이 星宿의 이변 즉 혜성의 심대성 침범이라는 상징적 장치로 나타나게 된 것이다. 그러므로 그 문학적 기록인 ‘融天師彗星歌 眞平王代’의 주인공으로서 용천이라는 등장인물 역시 최소한 천체질서에 나타난 흉조를 국가적 현실과 관련하여 읽어내는 해안을 가졌으면서 이를 통하여 지난 과오를 거울삼아 현재에 닥친 위기와 불안을 자연스럽게 해소시키는 능력의 소유자로 보아 무방한 것이다.

그렇다면 용천사라는 인물의 성격을 구체적으로 어떤 관점에서 어느 정도 경지의 인물로 보느냐 하는 점과 그 능력은 어떻게 하여 발현될 수 있었는지에 관한 그의 인물됨의 정도는 일단 혜성가를 포함하는 짧은 기록 몇 줄에 나타난 사건과 행위 결과를 토대로 유추할 수밖에 없고 아울러 이와 유사한 사

33) 이를 살펴 본 글로 이연숙, 「新羅鄉歌文學 研究」, 박이정, 1999, 123~130쪽을 들 수 있다.

34) 신라인의 세계관과 연관시켜 볼 때 동쪽에서 가장 큰 별 심대성은 중국을 중심으로 볼 때 곧 신라의 왕이다. 따라서 혜성이 이 심대성을 범하는 흉조는 신라 왕의 위기라는 정조였고 곧 신라인들의 세계관의 분열이었다.

35) 신라 시대 ‘星宿의 이변’이 나타난 삼국사기, 삼국유사의 여러 기록들로서, 앞의 주 33) 참조.

건과 행위 결과를 보여주고 있는 여타 향가 작자인 월명·충담과의 비교를 통한 유추적 논증도 적절한 방법이다.

이렇게 볼 때 그도 월명이나 충담과 마찬가지로 기록에 나타나듯이 제5, 6, 7의 세 대장 화랑이 이끄는 무리의 풍악행에 혜성 출현의 변괴를 소멸시킨 화랑의 최고지도자인 국선이면서 정신적 지도자였음을 일단 상정할 수 있다. 월명·충담도 최고지도자로서 국선이었듯이 용천 역시 동격으로 보는 데에는 무리가 없다. 즉 혜성가와 그 배경이야기라는 문학적 기록의 관점에서 용천은 최소한 천체질서를 아울러 읽어내는 혜안을 가졌으며 원용무애의 마음을 가진 인물이라는 것이고 이름이 용천인 것은 그 증빙이 아니냐 하는 것이다. 이 원용무애의 마음은 월명이 ‘至德與至誠’하여 ‘能天地鬼神感動’하게 한 마음과 상통하는 것이라고 볼 수 있다. 물론 용천의 경우 월명의 경우처럼 인물에 관한 구체적 기록은 없지만 혜성가를 부르며 심대성 침범의 변괴를 잠재우는 결과를 낳게 한 바 그 근원은 용천사의 지덕지성의 마음에서 비롯되었음을 짐작할 수 있다. 다시 말해 앞 장에서 밝힌 월명의 이일변괴 소멸의 경우와 같은 맥락으로 파악할 수 있다는 것이다. 이 점은 ‘月明師兜率歌’와 함께 ‘感通’이라는 같은 주제 하에 넣어놓은 일연의 편찬의도에서도 간접적으로 읽을 수 있다. 따라서 월명의 지덕지성의 마음과 마찬가지로 용천의 원용한 마음은 바로 원용무애의 정신적 경지를 일컫는 것으로 장자의 심재와 좌망의 정신과 같은 경지라고 할 수 있고 이 경지에서 혜성 변괴의 소멸도 가능하였던 것이다. 즉 용천의 혜성변괴 소멸이라는 발원 하에 이루어 가는 마음의 재계(心齋)는 무위·자연의 도와 합일되는 경지를 이루어 내고 이렇게 되면 발원도 저절로 이루어지게 되었던 것이다. 이렇듯 무위·자연의 도와 합일되는 경지에서 소망이 저절로 이루어지게 되는 것이고³⁶⁾ 이러한 바탕 위에 혜성가의 시학적 원리가 서 있는 것으로 이해할 수 있다. 다시 말해 혜성가는 지덕지성의 마음으로 얻어지는 심재와 좌망의 경지 위에 이루어진 문학이었던 것이다. 이렇게 볼 때 이를 노래한 용천사는 도와 합일되는 경지를 이루어 내는 인물로서 노장적 성인으로 볼 수 있을 것이다.

36) 아울러 노장사상을 현상적 발현의 모습을 은일성이라 한 근거도 여기에 있다.

더구나 그가 월명과 마찬가지로 화량의 최고 지도자³⁷⁾로서 국선이었던다는 점은 노장적 성격이 강한 인물임을 뒷받침한다. ‘국선’의 ‘선’이란 원래 노장사상이 종교적 세계로 나아간 최고 경지를 말함이요 ‘풍월’, ‘풍류’라는 말은 종교적 이상인 仙의 세계에 이르기 위한 방법적 개념이다. 이 방법이 곧 ‘風’, ‘月’, ‘流’와 같이 ‘자연’을 통한 행동양식으로 이루어진다는 것이다. 따라서 화량의 별칭으로 쓰였던 풍월, 풍류³⁸⁾ 등의 용어는 그들이 주로 “相磨以道義或相悅以歌樂 遊娛山水”³⁹⁾함으로써 자연 유람을 통한 심신수련을 주된 행동양식으로 삼았던 것에서 유래한 것으로 이는 곧 노장사상의 기저라 할 수 있는 낙천적 인생관을 보여주는 근거가 된다.⁴⁰⁾ 특히 이러한 풍류라고 하는 화량의 행동양식은 장자의 ‘逍遙’의 방법적 개념이기도 한데 이것은 가치관 개념의 한 ‘이념’⁴¹⁾으로써 인생의 의미와 목적이 무엇이나에 대한 대답에 해당되는 말이다. 즉 인생은 소요이며 그 행위 방법이 풍류라는 것이요 구체적 행위는 곧 가악과 유오산수라는 낙천적 인생관으로 드러났던 것이다. 따라서 이러한 노장사상을 기저로 하여 행동양식으로 형성된 것이 신라의 화랑정신이며⁴²⁾ 화량의

37) 율천사가 세 화랑과 차별되는 ‘최고지도자’로서의 국선이었음은 첫째, 금강산행을 하던 세 화랑이 행동을 멈추는 가치판단의 부재 상황에서 율천사가 자연스레 그 길을 제시하여 위기를 해소한 화랑의 지도자다운 모습이 그것이다. 둘째, ‘화랑의 무리 세 사람’에 대한 해석에서도 알 수 있다. 즉 ‘제5거열랑, 제6실처랑, 제7보동랑 등 화랑의 무리 세 사람’(第五居烈郎 第六實處郎 第七寶同郎等 三花之徒)은 단순히 세 명의 화랑이 아니라 이들 휘하의 낭도집단을 거느린 화랑단위부대의 지도자라는 것이다. 그것은 세 화랑의 ‘무리’라고 한 것과 이들 이름 앞에 붙인 ‘제5’, ‘제6’, ‘제7’이라는 서수를 보아 알 수 있다. 이들 세 화랑을 중심으로 한 단위부대는 화랑에 따라 차이가 있지만 진평왕 당시 화랑도라는 이름으로 조직정비가 이루어지는 등 화랑제도가 가장 왕성했던 점으로 미루어 한 화랑 휘하에 대략 천명의 낭도를 거느리고 있었다는 설이 있다.(이도흠 앞의 책, 98쪽) 그렇다면 이 세 화랑이 거느린 무리는 약 3천명 정도를 상정할 수 있다. 이렇게 볼 때 율천사의 신분과 일반 화랑과의 차별성 정도를 짐작할 수 있다.

38) 화랑의 무리에 관한 별칭으로는 선랑, 풍월주, 풍월도, 풍류도, 국선도, 현묘지도 등 다양한 데 이에 대하여서는 별도의 논의를 요한다.

39) 三國史記, 新羅本紀 第四條, 眞興王 37年.

40) 화랑정신의 노장사상적 요소에 관한 자세한 논의로 줄고 ‘화랑정신의 노장사상적 고찰’, 국제언어문학 제6호, (2002.12)를 참조바라며 이 중 ‘낙천적 인생관’도 그 근거 요소의 하나로 본 것인데 이는 136~137쪽을 참조 바람. 그리고 노장사상은 원래 낙천적 인생관을 바탕으로 하고 있으며 이에 관한 철학적 논의는 박이문, 「老莊思想」(문학과지성사, 1980) 110~131쪽에서 상론되고 있다.

41) 노장사상에서 ‘소요’를 가치관 개념의 한 이념으로 보는 데에 대한 보다 자세한 논의는 박이문, 위의 저서 110~131쪽을 참조 바람.

최고지도자인 국선 역시 노장적 성인의 요소가 다분하다고 할 수 있다.

5. 총담과 그 노래의 주인공 기파랑의 인품

‘景德王 忠談師 表訓大德’조 뒷부분에 붙여진 총담의 노래 찬기파랑가는 일 연이 ‘기파랑 찬미가’라고만 하여 소개하는 것으로 끝난다. 그러나 이 노래는 왕이 이미 알고 있는 것으로 기록되어 있고 그 작중인물은 작자 총담이 숭모 할 정도였다는 점에서 논의를 요한다. 즉 노래의 주인공 기파랑은 왕이 “기파랑을 찬미한 사녀가의 뜻이 매우 높다”⁴²⁾고 한 것으로 보아 이미 알고 있으며 찬미의 대상이 될 정도의 인물이었음을 알 수 있다. 그런데 여기서 주목하고자 하는 것은 기파랑의 인물됨의 정도가 이 노래의 내용으로 보아 자연과 혼용일체적 모습을 보이고 있다는 점인데 이는 노장사상의 이상적 인간형인 ‘聖人’⁴⁴⁾을 닮고 있다는 것이다. 노래의 내용을 통하여 그 이유를 살펴 본다.

<찬기파랑가>의 前4句는 인물 기파랑을 등장시키기 위하여 ‘달’과 ‘흰 구름’과 ‘푸른 시내’ 등의 하늘과 땅 그 사이의 자연을 배경으로 제시하고 있는데 이는 천지자연을 무대로 이와 융화된 활달하면서도 도인다운 삶을 살았던 기파랑의 인품을 부각시키기 위한 것이다. 다음 後4句는 전4구의 ‘구름’, ‘달’, ‘시내’라는 천체와 자연을 배경으로 기파랑을 등장시킨⁴⁵⁾ 후 그의 인품의 정도를 보이고 있다. 그 표현을 ‘푸른 시내의 조약돌’⁴⁶⁾이라는 은유로 드러낸다. 이 부분을 두고 흔히 이 노래의 문학적 완성도와 빼어남을 말하기도 하는데 그 이유로 은유라는 표현상의 문제를 들 수 있겠지만 알고 보면 그 은유적 ‘의미’이다. 실은 그 은유적 의미로서 기파랑의 인품이 노장적 성인의 모습으로까지 상승되고 있기 때문이라는 점이다.

기파랑은 전4구에서 열어젖히며 나타난 달의 모습으로 흰구름 쫓아 떠가는

42) 이에 대한 자세한 논의는 필자의 위 ‘즐고’를 참조 바람.

43) 三國遺事, 권 제이, 紀異 景德王 忠談師 表訓大德, “朕嘗聞師讀者婆郎詞腦歌 其意甚高”

44) 앞의 주 3)에서 말했듯이 여기서는 이상적 인간형의 모습이 진인과 달리 훨씬 구체적이고 장엄하여 ‘성인’이라고 하였음.

45) <찬기파랑가> “耆郎矣兒史是史藪邪”(三國遺事, 券第二, 景德王 忠談師 表訓大德)條

46) <찬기파랑가> “逸鳥川 理叱磧惡布”

객관화된 모습으로 등장한다. 그리고 그 아래 푸른 시내를 배경으로 등장하고 있다. 이것이 후4구에 와서는 하늘의 달과 구름 그 아래 시내의 조약돌같은 원만무애의 변형된 모습으로 등장한다. 천체인 달과 산수의 조약돌에 비유되면서 천지자연과 혼용일체된 배경과 함께 등장하는 점이 이미 노장사상의 이상적 인간인 성인의 모습을 일단 일단 가정할 수 있는데 이는 장자에서 서 말하는 성인의 모습을 통하여 볼 때 실증으로 대체될 수 있을 것이다.

장자에서는 성인의 모습을 다양하게 나타내고 있는데 앞 2장에서 논의한 지식의 정도나 정신적 경지 또는 생활태도의 구체적 측면 외에도 비유적 묘사를 통한 포괄적 인품의 모습을 표현하고 있는 곳들이 있다.

自以此形於天地 而受氣於陰陽 吾在於天地之間 猶小石小木之在大山也(스스로 몸을 천지에 의탁하고 기를 음양에서 받는다. 내가 천지 사이에 있는 것은 마치 자갈이나 작은 나무가 큰 산에 있음과 같다)⁴⁷⁾

計四海之在天地之間也 不似壘空之在大澤乎 計中國之在海內 不似稊米之在太倉乎(사방의 드넓은 바다조차도 천지 사이에 있다는 점을 헤아려 보면 마치 작은 구멍이 커다란 못 속에 있음과 같지 않겠소. 중국도 사해로 둘러진 안에 있다는 것을 헤아려 보면 돌피알이 커다란 창고 속에 있음과 같지 않겠소)⁴⁸⁾

且彼方跳黃泉而登大皇 无南无北 夷然四解 淪於不測 无東无西 始於玄冥 反於大通(장자는 이제 땅의 황천을 건너 하늘에 오르려 한다. 남쪽도 북쪽도 없이 사방에 거침없이 두루 미치면서도 짐작도 할 수 없는 심원한 경지에 머물고 서쪽도 동쪽도 없이 그윽히 깊은 데에서 비롯되어 드넓은 자연의 작용으로 돌아가네)⁴⁹⁾

예시에서 보듯이 4차원의 세계에 있어 사물의 범위와 크기, 시간의 범위가 정해진 한계가 없을 정도로 무한대로 상상력이 확대되고 있음을 알 수 있다. 이른바 도가적 상상력, 구체적으로 장자적 상상력이라고 할 수 있는데 여기서 주목되는 것은 이 상상력이 주로 천지와 자연을 무대 배경으로 거침없이 펼쳐지는 특징을 갖고 있다는 것이다. 성인의 조건도 이러한 무대와 배경적 조건 속에서의 모습과 사고의 폭이 함께 어우러져야 한다는 점을 알 수 있다. 위에

47) 「莊子」第十七「秋水」편.

48) 위와 같은 곳.

49) 위와 같은 곳.

서 보았듯이 기파랑은 바로 이러한 조건을 보여주고 있다는 것이다. 즉 달의 모습에 겹쳐지기도 하고 시내의 조약돌에 비유되어 나타나기도 하는 기파랑의 모습이 그것이며, 아울러 사고의 폭 또한 기파랑의 ‘마음의 끝’⁵⁰⁾이라는 향가 구절의 표현같이 무량무변의 개념으로 확대되어 있는 것에서 알 수 있다. 즉 기파랑의 ‘마음의 끝’이 어디까지인지 알 수 없지만 ‘시적 화자는 그 곳까지 쫓아가고자 한다’는 제8구의 표현이 그것이다. 이렇듯 거침없이 확대되어가는 장자적 상상력 또한 찬기파랑가의 시학적 원리로 작용하고 있다는 것이다.

그리고 기파랑의 성품도 그의 비유로 등장하는 달이나 조약돌의 원만무애한 심상으로 겹쳐지듯이 바로 노장사상이 추구하는 이상적 인간형의 모습으로 보여진다. 「노자」의 다음 구절을 보자.

挫其銳 解其紛 和其光 同其塵 湛兮似或存 吾不知誰之子 象帝之先((도는)예리한 것을 꺾고 어지러운 것을 풀며 그 광선을 부드럽게 하여 티끌과도 함께 하지만 그 맑음이 항상 그대로 존재하는 것과 같다. 나는(도라는 것이) 누가 낳은 것인지 알지 못한다. (그러나) 그 象은 상제보다도 먼저 있었던 것이다)⁵¹⁾

도의 성격을 말하는 과정에서 도를 이룬 사람 즉 성인의 조건이 이런 요소들을 갖추어야 하는 것이어야 함도 보여주고 있다. 그것은 圓滿無碍한 것이라는 점이다. 즉 여기서는 천지를 주재하는 상제의 이미지로 비유되고 있지만 이는 곧 노장적 이상형의 인간이며 원만무애의 인간과 다른 것이 아니다.

이어서 마지막 두 구절에서는 시적 화자의 숭모의 정이 드높은 잣나무 가지로 옮겨가는 장엄함으로 마무리되고 있는데 여기에서 작중인물 기파랑은 모든 고난의 서리를 슬기로 헤쳐나간 ‘지체 높은 화랑’⁵²⁾ 곧 앞서 논의한 ‘국선’의 수준이었음도 알 수 있다. 따라서 이런 인물의 성격을 만들어 내고 또 이를 흠모한 작자 충담 역시 기파랑과 동격의 인물임은 쉬 짐작되는 부분이다.

그리고 기파랑의 인품에 관한 또 다른 방증으로는 그 작자인 충담의 승려

50) 향가 <讚者婆郎歌>의 “心未際叱盼”의 구절은 중세어로 “마수딕 ㅈ홀”로 풀이하는 데에는 거의 이견이 없다.

51) 「老子」 제4장.

52) <찬기파랑가> 끝구인 “花判也”를 ‘화랑에 대한 존칭 호격’으로 보는 데에 학계의 견해가 일치한다.

로서의 인물됨의 정도와 지위를 통한 간접적인 면이다. 그것은 왕이 충담을 만나기 전에 먼저 만난 다른 고승 한 명을 물리치고 자신을 대신하여 백성을 다스려 편안히 해줄 노래를 청하였고 충담도 이에 흔쾌히 응하여 노래를 지어 바쳤으며 곧 이어 자신의 왕사로 봉할 정도의 인물이 충담이었다는 점인데, 여기서 시사하는 바는 바로 경덕왕이 처음 충담을 보았을 때의 안목과 그 교감이다. 과연 충담 이전의 승려를 물리치고 이은 충담과의 면접과 안민가의 청탁 그리고 이에 응한 충담에 대한 왕사 책봉 등 일련의 일들이 시간 공간적 간격이나 거리가 여기서 기록하는 내용 그대로 일회적 단일 사건이었느냐 하는 점인데 이는 그 이상의 의미를 갖는다는 점이다. 앞서 논의하였듯이 삼국유사의 기록은 역사적 사실보다 역사적 사실의 문학적 기술의 관점으로 보아야 한다는 점은 주지의 사실이다.

다시 말해 경덕왕이 충담을 왕사로 봉하고 충담이 이를 사양하기까지의 시간 간격은 정확히 알 수 없지만 어느 정도의 간격이 있다고 볼 수 있다. 경덕왕이 충담과 만나기 이전에 만난 한 승려를 ‘위의있는 승려가 아니다’라고 하여 돌려보내고 다시 미륵세존에게 다공양을 하고 오는 충담을 면접하면서 다담을 하고 또 안민가의 작시와 왕사 책봉 등의 과정이 일련의 단순 사건과 과정으로만 해석하여서는 안된다는 것이다. 그것은 왕이 굳이 먼저 번 승려는 물리치고 다구가 든 앵통을 진 남루한 모습의 충담을 맞이한 것은 충담을 위의있는 승려로 파악한 왕의 혜안에 것이라고 볼 수 있고 이러한 시간적 간격을 통하여 충담과 왕과의 의미 있는 교감이 이루어졌다는 것이다. 왕의 충담에 대한 왕사 책봉과 충담의 사양 장면 역시 즉흥적인 것이 아니라 시간적 간격이 있는 후의 일이며 이는 곧 왕의 충담에 대한 인정과정과 마찬가지로 충담의 인품을 짐작하게 하는 대목이다. 특히 충담이 왕사를 거절하는 마지막 부분은 「노자」 38장에서 말한 ‘상덕’이라 할 만하다. 자세한 논의는 생략한다.

결국 충담이 숭모했던 작중인물 기파랑이나 이 노래의 작자인 충담 본인이나 모두 노장적 이상형의 인물로 볼 수 있다는 것이다. 물론 충담의 경우 간접적 방증을 통하여 인품의 정도를 보는 것에 불과했지만 그의 소작인 <찬기파랑가>가 가진 시적 원리는 그의 높은 경지가 발현된 것이라고 볼 수 있다. 따라서 노장의 ‘성인’과 기파랑의 ‘마음의 끝’을 좇은 충담의 인품이 곧 이 이야

기와 <찬기파랑가>의 원리이며 그 시학적 원리로 작용하고 있다는 것이다.

6. 결 론

결국 신라의 문학이 이두라는 불완전한 표현수단과 문자언어의 불안한 지위 속에서도 향가라는 우수한 문학적 성취를 이루고 있는 것은 그 배경설화에 숨어 있는 노장적 논리가 그 시학의 한 원리로 작용하고 있기 때문이다. 이러한 향가와 그 배경설화 속 이야기의 원리는 현실적 인간들의 지덕지성의 마음과 행동에 따른 천지자연의 감응과 인과응보라는 표면의 교시성 속에 숨어 있다고 할 수 있다. 그 원리는 노장사상의 무위·자연의 은일성이었던 것이다. 여기서 인과응보란 현실적 인간들에 대한 교시성을 강조하기 위한 장치이며 반드시 불교적 논리만은 아니고 특히 지덕지성의 마음과 상응하는 향가 작자들의 노장적 심재와 좌망에 의한 결과적 산물로 그 저변에는 자연과 무위가 깔려 있다는 것이고 그 결과 소원이 이루어질 수 있었다는 것이다.

이 점은 삼국유사의 편찬자 일연이 ‘월명사도술가’, ‘용천사혜성가’를 ‘감통’이라는 주제에 넣은 이유에서도 드러난다. 즉 단순한 신통력이나 초월적 힘이 아니라 편찬자 일연의 의도에서 시사되고 있다는 것이다. 이는 등장인물들인 향가의 작자들이 노장에서 말하는 이상적 인간형인 진인·성인의 경지에 이른 인물이었기에 마치 주력적 능력을 가진 것처럼 보인 것에 불과하다. 이들의 ‘지덕지성의 마음’은 장자에서 말하는 ‘심재’와 ‘좌망’의 경지이고 노자의 도의 실천행인 ‘上德’이었다. 이것이 ‘能天地感動鬼神’하게 한 것이다. 따라서 월명과 용천사의 이러한 마음에 의한 소망성취가 ‘감통’이었던 것이다.

따라서 향가의 저변에 깔려 있는 시학의 원리도 이러한 노장적 ‘심재와 좌망’이라는 정신적 바탕 위에서 있다는 것이고 또한 이것은 ‘무위와 자연’이라는 노장적 은일성의 상황 속에서 이해될 수 있다는 것이다. 이러한 두 가지 원리의 바탕 위에서 향가의 배경설화 속 등장인물들이 일으키는 이변적 현상들을 이해할 수 있다는 것이다.

따라서 이상의 내용을 구체적으로 정리하면 다음과 같다.

첫째, 월명사도술가에서 이일병현의 소멸은 월명의 지덕지성의 마음에서 이

루어졌으며 이 마음이 신라인들의 분열된 세계관에 집단무의식으로 대응한 코드였다. 이 마음은 곧 「장자」에서 말하는 ‘心齋’와 ‘坐忘’의 사유와 상통하는 것으로 무위·자연의 도에 해당되는 정신세계였던 것이다. 월명의 이 ‘지덕’은 「노자」에서 ‘상덕’이라는 보다 직접적인 말로 언급되어 이를 뒷받침한다.

둘째, 율천사가 혜성의 변괴를 소멸시킨 것도 그의 원융한 마음에 의한 화랑들의 결과적 인식이었고 분열된 세계관의 합일이었다. 여기서 원융한 마음은 바로 원융과 ‘무애’의 정신으로서 곧 장자의 심재와 좌망의 경지에 해당하는 것이다. 이러한 작자의 정신이 반영되어 표출된 것이 <혜성가>이며 그 바탕의 노장적 사유가 곧 ‘율천사혜성가’의 시학적 원리인 것이다.

셋째, <찬기과랑가> 속의 주인공 기과랑의 인품이 자연과 혼융일체된 경지의 노장적 성인이라는 것이다. 여기서 기과랑을 숭모하는 작자 총담 역시 왕이 안민가를 청할 정도의 왕사로서 이 점은 왕의 조력자로서의 숨은 신 곧 국선으로서 노자가 말한 상덕의 인품을 소유한 인물이었다. 결국 기과랑과 동등의 인물이었다는 점이다.

이상에서 논의한 향가 작자와 작중인물 외에도 삼국유사의 ‘神呪’, ‘感通’, ‘孝善’, ‘塔像’편을 비롯한 곳곳에 천지귀신 감동과 비논리의 신이적 이변을 보이는 이야기들이 있는데 이 역시 건강부회의 개연성이 없는 것은 아니나 위와 같은 노장사상의 논리로 해석의 가능성은 충분하다. 다만 본고에서 논의된 향가와 그 작자들의 경우는 앞서 논의된 대로 노장적 논리에로의 해석을 비교적 타당성 있게 세울 기록과 근거를 가진 것들로써 다른 이야기들을 대표하는 것이라고 할 수 있다. 즉 위에서 말한 본고 외의 다른 이야기들도 시대 배경에 따라 시간적 간격이 약간씩 차이는 있으나 사상적 문화적 흐름이 면면히 이어졌던 신라라고 하는 동일 왕조 하에서의 이야기들이라는 점, 더구나 일연이라는 동일 편찬자에 의하여 수집 편찬 기록되었다는 점 등의 정황적 조건 외에 내용의 주제상에서의 교시성이나 구조적 의미 등의 맥락에서 볼 때 이상에서 논의한 노장적 논리와 동일한 관점으로 해석될 가능성을 충분히 갖고 있다는 것이다.

주제어 : 향가(Hyangga), 배경설화(background legendary), 신라시학(Silla's poetics), 노장사상(the thought of Lao-tzu and Chuang-tzu), 지덕지성(virtue and a true heart of extreme), 심재(purification of heart), 좌망(forgetfulness of body), 무위(doing nothing), 자연(being by oneself, nature), 진인(true man)

참고문헌

[자료]

三國遺事
三國史記
老子
莊子

[논문 및 저서]

- 국어국문학회 편, 『신라가요연구』, 정음문화사, 1986.
김승찬, 『향가문학론』, 새문사, 1989.
김운학, 『신라불교문학연구』, 현암사, 1976.
김종우, 『향가문학론』, 이우출판사, 1975.
이연숙, 『신라향가문학연구』, 박이정, 1999.
이완형, 「‘월명사 도술가조’의 이해와 도술가의 성격」, 『어문학』 88호, 한국어문학회, 2005.6, pp.205 ~ 227.
임기중 외, 『새로읽는 향가문학』, 아세아문화사, 1998.
박노준, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982.
이도흠, 『신라인의 마음으로 삼국유사를 읽는다』, 푸른역사, 2000.
_____, 「풍류도의 실체와 풍류도 노래로서 찬기파랑가의 해석」, 『신라학연구』 제8집, 위덕대학교신라학연구소, 2004, pp.31 ~ 51.
홍기삼, 『향가설화문학』, 민음사, 1997.
최 철, 『신라가요연구』, 개문사, 1979.
_____, 『향가의 문학적 해석』, 연세대출판부, 1990.
장진호, 『신라향가의 연구』, 형설출판사, 1993.
전규태, 『논주 향가』, 정음사, 1982.
박이문, 『노장사상』, 문학과 지성사, 1990.
조민환, 『유학자들이 보는 노장철학』, 예문서원, 1996.
진창영, 「화랑정신의 노장사상적 고찰」, 『국제언어문학』, 2002.12, 제6호, pp.129 ~ 148.

_____, 『신라정신의 노장사상적 연구-서정주시를 중심으로-』, 『국어국문학』 123호,
1999.3. pp.195 ~ 217.

이 논문은 2006년 1월 31일 투고 완료되어
2006년 2월 3일부터 3월 6일까지 심사위원이 심사하고
2006년 3월 13일 심사위원 및 편집위원 회의에서 게재 결정된 논문임.

진창영

소속 : 위덕대학교 교육학부 (국문학전공)

주소 : [780-713] 경북 경주시 강동면 유금리 525번지

전화번호 : 054-760-1691, 011-9493-2350

전자우편 : cyjin@uu.ac.kr

The Study on the Characteristics of Lao-tzu and Chuang-tzu Thought in the Writers of Silla Hyangga

Jin, Chang-young

[Abstract]

In Samgukyusa, Hyangga and its background legendary is closely related with inactivity and self-being, which is the core of thought of Lao-tzu and Chuang-tzu. The reason comes from the fact that the authors of Hyangga, Wolmyeongsa, Chungdamsa, Yungcheonsa, Yeongjae and so on, are the ideal human type in the thought of Lao-tzu and Chuang-tzu. The more concrete reason is given by the fact that their performed actions are the results by virtue and a true heart of extreme, which means the stage of inactivity and self being in the thought of Lao-tzu and Chuang-tzu. And their actions are possible because they are in the one stage with nature. The more details are as follows:

First, Giparang has the shape of the ideal human type, Jinin(true man) and Sungin(holy man), of Taoism. We can find the reason from the fact that he shows the one stage with nature.

Second, we can find that virtue and a true heart of extreme in Dosolga is also the one stage with nature. Thus, they have their wishes fulfilled.

Third, it is possible that the author Yungcheonsa drove back the disaster with Hyeseongga since his mind is the one stage with nature.

In conclusion, the above is the principle of Silla's poetics.