

신라 노래 <풍요>의 문화적 담론 읽기*

김 병 권**

목 차

- | | |
|------------------|--------------------|
| I. 서론 | III. 노래 부르기의 수행 담론 |
| II. 공덕 닦기의 교화 담론 | IV. 결론 |

論文 抄錄

<풍요(風謠)>는 신라시대에 사람들이 노래했던 향가의 한 작품이다. 성 안의 시주들은 양지(良志) 스님이 재(齋)를 지낼 때에 비용을 보시(布施)하였고, 성 안의 남녀들은 장육상(丈六像)을 만드는 일에 진흙을 다투어 날랐으며, 진흙을 나르면서 불렀던 노래가 <풍요>이다.

불교는 깨달음의 종교이며, 중생도 깨달으면 부처라 한다. 불교교리는 정해진 법이 있어서 깨달음을 이루는 것은 아니라고 가르친다. 한편 신라인들은 노래를 숭상한지 오래되었고, 노래가 천지와 귀신을 감동시킨 일이 한두 가지가 아니었다고 전한다. 이와 같은 시각에서 <풍요>를 불렀던 당시 사람들의 불교문화 담론(談論)을 읽을 수 있다.

<풍요>에서 사용한 어휘가 ‘오다’와 ‘서럽다’와 ‘의내[중생]’와 그리고 ‘공덕 닦다’이다. 이 어휘들은 단순하지만 불교의 중요한 개념어이다. 오다는 생사의 윤회에서 해탈하지 못하고 전생(前生)에서 금생(今生)으로 온다는 뜻이다. 중생은 고정관념에 집착하여 진리를 깨닫지 못한 사람이다. 서러움은 괴로움에서 일어나는 정서이다. 괴로움은 인과응보에 따른 업장(業障), ‘나’의 고정된 관념에 집착하는 무명(無明)과 그리고 실상(實相)을 있는 대로 보지 못하는 무

* 이 논문은 2017년도 부산대학교 인문사회연구기금의 지원을 받아 연구되었음.

** 부산대학교 명예교수.

■ 논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

지(無知)에서 일어난다. 수행인은 내가 없음을 알고 남에게 멸시를 당하더라도 분노를 참을 수 있음으로써 공덕(功德)을 성취한다. 이러한 공덕을 닦는 일은 헤아릴 수 없이 많은 재물을 보시한 복덕보다 훨씬 뛰어나며, 깨달음을 얻는 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생에서 금생으로 온 중생들이 괴로움을 소멸하고 깨닫기 위해 공덕을 닦는다는 작품이다.

이러한 <풍요>의 의미에서 두 가지 담론을 읽을 수 있다. 첫째는 노래를 지은이가 괴로움을 소멸한 깨달음이 재물을 보시한 복덕에 있지 않고 무아를 알며 분노를 참는 공덕에 있음을 교화(教化)한 담론이다. 둘째는 중생이 <풍요>를 노래한 일은 염불(念佛) 또는 참선(參禪)을 하듯이 믿는 마음을 맑게 하여 깨달음에 이르려는 수행 담론이다.

따라서 <풍요>의 내용은 선지식이 업장 또는 무명 또는 무지의 괴로움을 겪고 있는 중생을 교화하려는 담론이며, 노래 부르기는 깨달음을 얻기 위해 공덕을 닦는 수행 담론이다.

주제어: <풍요>, 무아, 인욕, 공덕, 깨달음, 담론.

I. 서론

이 연구의 대상 작품은 <풍요(風謠)>이다. 이 작품에 대해서는 언어의 해독과 해석, 노래의 의미와 기능, 작품에 수용된 사상, 그리고 노래의 선율 등 다양한 분야에서 꾸준히 연구되고 있다. 그렇지만 이러한 연구의 결과는 성 안의 남녀들이 <풍요>를 노래한 행위에 대한 수행의 의미에까지 이르지 못한 듯하다. 이 연구에서는 <풍요>가 현실을 인식하고 깨달음을 얻는 마음 다스림의 노래이라는 관점에서 성 안 남녀들이 <풍요>를 노래한 수행의 불교적 담론을 설명하고자 한다.

이 <풍요>는 『삼국유사(三國遺事)』 「양지사석(良志使錫)」에 실려 있는 신라 향가(鄕歌)이다. 「양지사석」은 양지 스님의 기이하고 재예(才藝)를 겸비한 행적을 서술한 이야기이다. 그 행적 가운데서 <풍요>와 관련된 내용을 인용하면 다음과 같다.

그[양지(良志)]가 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들 때에는, 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 주물러서 만드니, 온 성 안의 남녀들이 다투어 진흙을 날라다 주었다. 그 때 부른 풍요(風謠)는 이러하다.

오다 오다 오다
 오다 셔럽다라
 셔럽다 의내여
 功德 닷ᄃ라 오다

지금까지도 시골 사람들이 방아를 찧을 때나 다른 일을 할 때에는 모두 이 노래를 부르는데 대개 이때 시작된 것이다. 장육상(丈六像)을 처음 만들 때에 든 비용은 곡식 이만삼천칠백 석이었다.¹⁾

양지(良志) 스님이 영묘사(靈廟寺)의 장육상(丈六像)을 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 만들었다고 전한다. 입정은 마음을 고요하게 하여 망념과 사념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이고, 정수는 모든 사물이나 이치를 밝게 꿰뚫어보는 지혜(智慧)를 얻는다는 뜻이다. 그리고 성 안의 남녀들이 장육상을 만드는데 필요한 진흙을 다투어 나르고, 불상 조성에 필요한 이만삼천칠백 석을 시주한 행위는 보시(布施)이다. 성 안의 남녀들이 진흙을 나르면서 노래를 부르는 일은 양지 스님이 입정한 정수의 태도와 무관하지 않다. 이러한 사실은 <풍요>를 불교문화의 맥락에서 이해해야 하는 당위성을 제공한다.

<풍요>에서 사용한 어휘들은 ‘오다’와 ‘셔러움’과 ‘의내(이하에서 중생으로 표기함)²⁾’와 그리고 ‘공덕’이다. 이 어휘들은 불교문화의 중요한 개

1) 일연, 김민수 역, 『삼국유사』, 「양지사석」, 을유문화사, 1985, 308쪽. “其塑靈廟之丈六也 自入定 以正受所對 爲揉式 故傾城士女爭運泥土 風謠云 來如來如來 來如哀反多羅 哀反多矣徒良 功德修叱如良來如 至今土人春田役作皆用之 蓋始于此 像初成之費 入穀二萬三千七百碩” 노래의 해독은 양주동의 견해를 따랐다.(양주동, 『조선고가연구』, 박문서관, 1946, 487쪽.)

2) 김완진, 『향가독해법연구』, 서울대학교출판부, 1986, 110쪽.

넘어이다. 이 개념어들이 함께 어우러져 작품 전체의 의미를 형성하며, 그 의미는 노래를 지은 사람과 노래를 불렀던 사람의 불교문화를 이해하는 데 중요하게 작용한다. 작품의 의미를 해석하는데 특히 문제가 되는 어휘가 공덕이다. 왜냐하면 불교에서는 보시하여 얻는 복덕을 공덕이라고 하지 않기 때문이다.³⁾

위의 기록에서 보면 노래를 불렀던 성 안의 남녀들은 진흙을 나르는 보시를 행하였다. 보시는 소유에 대한 집착과 번뇌를 내려놓은 청정한 마음에서 행해야 한다. 이러한 보시가 무량한 복덕을 짓는 수행이라고 일반적으로 이해하는 보살행이다. 노래에서는 ‘복덕을 지으러 오다’ 하지 않고 ‘功德 닷ᄃ라 오다(이하에서는 공덕 닷으러 오다로 표기함)’고 표현하였다. 그래서 노래의 내용이 어째서 공덕 닷으러 오다고 표현하였을까 하는 의문이 생기며, 이 의문의 해결이 <풍요>의 의미를 이해하는 관건이다. 이 연구는 <풍요>의 의미를 정확하게 해석하기 위하여 오다와 서러움과 공덕의 불교적 의미를 분석하고, <풍요>를 노래 부르는 수행을 불교문화의 맥락에서 설명하려는 데 목적이 있다.

불교는 깨달음의 종교이며, 『금강경』에서는 “모든 부처와 모든 부처의 아녹다라삼막삼보리법이 모두 이 경으로부터 나왔다.”⁴⁾고 설명한다. 그리고 『금강경』은 시비를 분별할 어떤 모습도 없는 무상(無相)이 종(宗)이고, 온갖 모습이 사라져 머물러 집착할 것이 없는 무주(無住)가 체(體)이고, 인연을 따라 모습을 드러내는 묘유(妙有)가 용(用)이다.⁵⁾ 이 연구에서는 <풍요>를 분석하고 설명하는 데 『금강경(金剛經)』의 교리를 활용하기로 한다.

3) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 장경각, 1993, 193쪽.

4) 무비, 『금강경 강의』, 「의법출생분 제9」, 불광출판부, 2001, 88쪽. “一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法 皆從此經出”.

5) 혜능, 「조계육조선사서」, 함허득통 편저, 학산대원 강설, 『금강경오가해 강설』, 운주사, 2017, 43쪽.

II. 작품의 중생교화 담론

1. 무주상보시의 복덕

양지(良志) 스님은 신라 선덕왕(善德王, 532~647) 때에 자취를 나타냈는데, 그의 신이하고 재예를 겸비한 행적이 『삼국유사』의 「양지사석」에 전한다.

중 양지(良志)는 그 조상이나 고향에 대해서는 자세히 알 수 없다. 오직 신라 선덕왕(善德王) 때에 자취를 나타냈을 뿐이다. 석장(錫杖) 끝에 포대 하나를 걸어두기만 하면 그 지팡이가 저절로 날아 시주(施主)의 집에 가서 흔들면서 소리를 냈다. 그 집에서 이를 알고 재(齋)에 쓸 비용을 여기에 넣는데, 포대가 차면 날아서 돌아온다.⁶⁾

위에서 인용한 글은 석가모니가 공양 때가 되면 사위성에 들어가서 탁발한 행적을 연상하게 한다.⁷⁾ 석가모니는 직접 사위성에 들어가서 차례대로 탁발하였으나, 양지 스님은 포대를 걸어둔 지팡이가 저절로 날아 시주의 집에 가서 시주를 받도록 한 차이가 있다.

시주의 집에서 지팡이에 걸어둔 포대에 재비(齋費)를 넣는 시주는 보시(布施)이다. 보시는 자기 소유물을 필요한 사람에게 베풀어 주는 것을 뜻하며,⁸⁾ 집착과 모든 번뇌를 없애주는 길이기도 하다.⁹⁾ 그리고 『대품반야(大品般若)』에서는 보시에 대해 “세 가지가 청정하나니, 주는 자와 받는 자와 주는 물건의 셋을 얻을 수가 없기 때문이다.”¹⁰⁾라고 하여 보살

6) 일연, 김민수 역, 『삼국유사』, 「양지사석」, 307쪽. “釋良志 未詳祖考鄉邑 唯現迹於善德王朝 錫杖頭掛一包袋 錫自飛至檀越家 振拂而鳴 戶知之納齋費 袋滿則飛還 故名其所住 曰錫杖寺”.

7) 무비, 『금강경 강의』, 「법회인유분 제1」, 17-19쪽. “世尊 食時 著衣持鉢 入舍衛大城 乞食 於其城中 次第乞已 還至本處 飯食訖 收衣鉢 洗足已 敷座而坐”.

8) 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 동국대학교출판부, 2004, 130쪽.

9) 조계종 포교원 지음, 『불교의 이해와 실행』, 조계종출판사, 2004, 231쪽.

의 청정한 보시를 설명하고 있다. 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 기
술한 보시에서 관심을 가져야 할 내용은 두 가지이다. 하나는 양지 스님
이 중생들에게 보시할 기회를 제공하였고, 보시한 사람과 금액이 알려지
지 않도록 방편을 사용하였다는 사실이다. 다른 하나는 보시한 사람이
자신의 보시를 양지 스님이 알아주기를 바라지 않고 행할 수 있었다는
사실이다. 이런 보시는 보살의 청정한 보시를 실천한 것이다.

석가모니가 기원정사에 모인 대중에게 보시를 어떻게 해야 하며, 그
결과가 어떠한지를 설명하였다.

수보리야, 보살은 모든 법(法)에 안주하지 말고 보시를 행하라. 이른바 형상
에 안주하지 말고 보시를 하라. 소리와 냄새와 맛과 감촉과 법[일체의 작용]
에도 안주하지 말고 보시를 하라. 수보리야, 보살은 마땅히 이와 같이 보시하
여 상(相)에 안주하지 말지니라. 왜냐하면 만약 보살이 상에 안주하지 않고 보
시를 하면 그 복덕을 가히 생각하여 헤아릴 수 없느니라.¹¹⁾

법(法)은 법칙성이 있는 일체의 사물을 의미하며, 법에 안주하지 않는다
고 함은 일체의 사물에 머물지 않는다는 뜻이다. 상(相)이란 모습이라는
뜻을 넘어 불변하는 고정관념을 뜻한다. 형상, 소리, 냄새, 맛, 감촉, 법이
란 인식의 주체인 눈, 귀, 코, 혀, 신, 의가 인식하는 대상이다. 그리고 상
에 머물지 않는다는 것은 대상에 대해 이미 인식한 개념이나 고정관념에
머물지 않는다는 뜻이다. 이렇게 법과 상에 머물지 않고 행하는 보시가
무주상보시(無住相布施)이고, 무주상보시의 복덕이 헤아릴 수 없이 많
다는 것이다. 따라서 성 안 남녀들의 보시는 무주상보시라고 할 수 있고, 이
러한 보시는 무량한 복덕을 얻을 수 있는 인연이다.

보시는 재보시와 법보시가 있다. 『금강경』에서는 재보시와 법보시의

10) 『대품반야』 권 7. 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 130쪽에서 재인용.

11) 무비, 『금강경 강의』, 「묘행무주분 제4」, 41-45쪽. “須菩提 菩薩 於法應無所
住 行於布施 所謂不住色布施 不住聲香味觸法布施 須菩提 菩薩 應如是布施
不住於相 何以故 若菩薩 不住相布施 其福德 不可思量”.

차이를 설명한다.

수보리야, 내가 이제 진실한 말로 너에게 이르노니, 만약 어떤 선남자 선여인이 칠보로써 저 항하의 모래 수와 같은 삼천대천세계에 가득 채워서 보시한다면 얻을 복이 많겠느냐. 수보리가 말씀드리되, 매우 많습니다. 세존이시여. 부처님께서 수보리에게 이르시되, 만약 선남자 선여인이 이 경[금강경] 가운데서 사구계만이라도 받아 지니고 다른 사람을 위하여 설한다면 그 복덕이 앞에서 칠보로 보시한 복덕보다 수승하리라.¹²⁾

선남자 선여인이 칠보의 재물로써 행한 보시는 재보시이며, 『금강경』의 사구계(四句偈)만이라도 받아 지니고 다른 사람을 위하여 설하는 보시는 법보시이다. 석가모니는 법보시의 복덕이 재보시의 복덕보다 수승하다고 설명하였다. 그렇지만 깨달음을 발원한 보살은 상(相)에 머물지 않고 보시를 하여 일체 중생을 이롭게 해야 하고 “지은 복덕에 탐착하지 않으므로 복덕을 받지 않는다”¹³⁾고 설하였다.

따라서 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 서술한 보시는 보시를 했다는 상에 집착하지 않아야 하며, 복덕을 얻는다는 기대에 머물지 않아야 하는 무주상보시(無住相布施)의 수행(修行)을 보여준 예이다.

2. 괴로움의 서러움

<풍요>에서 ‘오다’라고 독해된 ‘來知’를 반복하여 표현하고 있다. 이러한 표현은 “많은 사람들이 줄지어 오는 행렬을 상상하도록 하는 비유”라고 해석할 수 있지만,¹⁴⁾ 다른 한편으로는 오는 행위가 과거에서부터

12) 무비, 『금강경 강의』, 「무위복승분 제11」, 116-118쪽. “須菩提 我今實言告汝 若有善男子善女人 以七寶滿尔所恒河沙數 三千大千世界 以用布施 得福多不須菩提言 甚多 世尊 佛告須菩提 若善男子善女人 於此經中 乃至受持四句偈等 爲他人說 而此福德 勝前福德”.

13) 무비, 『금강경 강의』, 「불수탐착분 제28분」, 263쪽. “菩薩 所作福德 不應貪着 是故 說不受福德”.

14) 최철, 『신라가요연구』, 개문사, 1979, 113쪽.

지금에 이르기까지 영원히 반복하고 있음을 상상할 수 있도록 한다. ‘오다’는 과거 현재 미래 가운데 어느 하나에 귀속하는 시제가 아니고 절대 시제이다. 이렇게 절대시제로 표현한 의도는 중생이 이 세상에 과거 또는 전생에도 왔고, 현재 또는 금생에도 오며, 미래 또는 내생에도 올 것이라는 영원성을 의미하려 했다는 해석이 가능하다. 그래서 ‘오다’는 단순한 어휘이지만 작품의 의미를 해석하는 데 중요한 단서이다.

그러면 누가 어디서 오는 것일까? <풍요>와 배경 설화의 유기적인 관계에서 보면 남녀들이 성 안에서 장육상을 조성하는 영묘사에 온다고 일차적으로 해석할 수 있다. 그리고 일연은 고려시대까지 이 노래가 전승되고 있으며, 방아를 찧을 때나 다른 모든 일을 할 때에 이 노래를 불렀다고 전해준다. 그래서 사람이 어느 특정한 곳에 온다고 단정하기 어려울 듯하다.

이 노래는 장육상을 조성하기 이전에 이미 지어졌으며, 장육상을 조성할 때에 동참한 성 안의 남녀들이 불렀을 것이라는 견해¹⁵⁾가 설득력을 얻는다. 이 견해에 따르면 ‘오다’를 성 안의 남녀들이 영묘사에 일하러 오는 것이라고 제한할 필요가 없으며, 오히려 이 세상에 오다는 뜻으로 해석할 수 있다.¹⁶⁾ 그리고 삼회 반복한 ‘오다’는 이 세상에 살고 있는 사람들이 전생(前生)에서 금생(今生)으로 왔으며, 내생(來生)에도 올 것이라는 뜻을 의미한 듯하다. 바꾸어 말하면 ‘오다’라는 절대시제를 삼회 반복 사용한 표현은 생사를 소멸하지 못한 삼세 윤회를 의미한 것이다.

다음으로 <풍요>에서는 ‘서럽드라(이하에서는 서럽더라로 표기함)’와 ‘서럽다(이하에서는 서럽다로 표기함)’가 다르게 표현되어 있다. 이 가운데 ‘서럽다’는 현재의 정서를 표현한 것이지만 ‘서럽더라’는 ‘하더라’처럼 현재만의 정서가 아니다. 즉 ‘서럽더라’는 이 세상에 와서 살아본 삶의

15) 김중우, 『향가문학연구』, 선명문화사, 1974, 52쪽
박노준, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982, 118쪽,
윤영옥, 『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1982, 159쪽.

16) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 부산대학교 민족문화연구소, 2009.3, 253쪽.

체험적 진술이라는 해석이 가능하다.¹⁷⁾ 그렇지만 ‘오다’가 과거의 전생(前生)에서 현재의 금생(今生)을 거쳐 미래의 내생(來生)으로 이어지는 의미를 지녔듯이 ‘서럽더라’도 과거에서 현재까지 이어온 경험으로 판단하고 미래를 예측한 정서라고 보는 것이 타당하다. 그래서 <풍요>에서 표현한 ‘서럽더라’는 전생에서 느꼈던 정서가 금생에까지 이어지는 서러움이며, ‘서럽다’는 금생의 지금 여기에서 늘 느끼는 서러움이다.

마지막으로 어째서 서러움의 정서를 표현했는가? 설화에서는 성 안의 남녀들이 다투어 진흙을 날랐다고 서술되어 있다. 설화의 맥락에서 읽으면 “흙을 나르는 일에 동원된 괴로움을 호소한 정서”¹⁸⁾라고 이해하기도 한다. 선덕왕 무렵의 역사적 사실과 관련하여 “신라가 삼국을 통일하던 시기에 백성들이 겪는 현실적 고통에 연유한 서러움”¹⁹⁾이라고 그 해석을 확대하기도 한다. 이런 관점에서 이해하게 되면, <풍요>는 “노동요”²⁰⁾, 또는 “집단적 노동요”²¹⁾, 그리고 “피지배 노역 계층이 집단적 감정을 은연중에 토로한 노래”²²⁾가 된다.

이러한 해석들은 설화의 맥락 또는 시대적 맥락에서 설득력이 있다. 그렇지만 ‘다투어 진흙을 날랐다고 기술했던 설화의 내용에서 보면 어색하다. 왜냐하면 진흙을 다투어 나르는 행위는 강제적 동원이 아니고 자발적 참여라고 보는 것이 더 타당하기 때문이다. 이렇게 자발적인 참여는 서러움보다는 즐거움의 정서일 수가 있다. 그래서 서러움의 의미는 불교적 해석이 필요하다. <풍요>에 대해 “일체의 세속적인 것에 대한 무상감(無常感)과 비애(悲哀)가 한 덩어리 되어서 토출한 것”²³⁾이라거나,

17) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 255쪽.

18) 조동일, 『한국문학통사』, 지식산업사, 2005(제4판), 159쪽.

19) 김승찬, 『신라향가론』, 부산대학교 출판부, 1999, 97쪽.

20) 조동일, 『한국문학통사』, 159쪽.

21) 최철, 『신라가요연구』, 115쪽

22) 윤여옥, 『신라시가의 연구』, 163쪽.

23) 박노준, 『신라가요의 연구』, 116쪽.

“중생이 지은 죄를 사하려고 공덕을 닦으러 불사에 참여하기를 원하는 민요풍의 노래”²⁴⁾라는 설명을 읽을 수 있다. 그리고 서러움이 일상적인 노동의 감정이라는 견해를 비판하고 “이 세상에 와서 살아가는 인간의 실존적 삶과 관련된 감정이며, 이 세상이 무상하기 때문에 오는 슬픔의 감정이라 해석하고 이 노래를 노동요로서의 기능을 지닌 불교가요”²⁵⁾라고 설명한 연구도 있다. 이 설명은 서러움을 사성제(四聖諦)를 원용하여 이해한 결과이다. 이런 맥락에서 노래에서 서럽다고 표현한 괴로움의 원인을 불교교리에서 찾을 수 있다.

먼저 『금강경』의 내용에 주목하고자 한다.

수보리아, 선남자 선여인이 이 경을 받아 지니며 읽고 외우더라도 만약 남에게 업신여김을 당하면, 이 사람은 전생에 지은 죄업으로 응당 악도에 떨어질 것이로되, 금생의 사람들이 업신여김으로써 전생의 죄업이 모두 소멸되고 마땅히 아녹다라삼막삼보리를 얻으리라.²⁶⁾

위에 인용한 글에서 두 종류의 괴로움을 읽을 수 있다. 하나는 『금강경』을 읽지만 다른 사람에게 멸시를 당하는 일이며, 다른 하나는 전생 업장으로 내생에 지옥에 떨어질지도 모르는 걱정이다. 선남자(善男子) 선여인(善女人)은 계율을 지키며 복을 닦았으며, 이미 천만불소에서 선근을 심었으며, 맑은 믿음을 내는 자이며 무량한 복덕을 얻는다.²⁷⁾ 그래서 선남자 선여인이 『금강경』을 읽고 외우지만 현생 사람들의 업신여김을 당하면 전생의 죄업을 소멸하고 깨달음을 얻을 것이라고 한다.

24) 김무조, 『신라 불교 신라 스님』 신지서원, 1998, 219쪽.

25) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 262쪽.

26) 무비, 『금강경 강의』, 「능정업장분」, 180쪽. “須菩提 善男子善女人 受持讀誦 此經 若爲人輕賤 是人 先世罪業 應墮惡道 以今世人輕賤故 先世罪業 則爲 消滅 當得阿耨多羅三藐三菩提”.

27) 무비, 『금강경 강의』, 「정신희유분 제6」, 65-67쪽. “當知 是人 不於一佛二佛 三四五佛 而種善根 已於無量千萬佛所 種諸善根 聞是章句 乃至一念 生淨信 者 須菩提 如來 悉知悉見 是諸衆生 得如是無量福德”.

다음으로 무명(無明)이 괴로움의 원인이다. 사람이 이 세상에 태어나서 늙고 병들고 죽는 네 가지를 사고(四苦)라고 한다. 이 네 가지의 고통은 이 세상에 태어난 사람 가운데 어느 누구도 피할 수 없는 괴로움이다. 이 네 괴로움은 육체적인 생사만을 뜻하는 것이 아니라 자기 자신을 생사한다고 보게 된 환상상(幻想相)과 거기에서 오는 정신적인 괴로움까지 포함한다. 십이연기설(十二緣起說)에 따르면 무명(無明)은 실체가 아닌 것을 자기의 실체로 착각한 망상이고, 주어진 존재의 일시적 형체를 나라고 하는 집착이며, 진리에 대한 무지(無知)이다.²⁸⁾ 이런 무명이 사람에게 생로병사(生老病死)의 괴로움의 원인이다.

마지막으로 갈애(渴愛)로 괴로움의 원인을 살필 수 있다. 이 갈애는 십이연기의 하나이며 무명에서 연기한 괴로움의 원인이다. 사람은 괴로움과 즐거움의 감정에 기초하여 즐거운 대상을 자기 것으로 하려고 갈애하고, 괴로운 대상을 피하려고 갈애하는 욕심이 있다. 즐거움의 대상을 자기 것으로 하려는 갈애를 이루지 못한 마음, 괴로움의 대상을 피하려고 하는 갈애를 이루지 못한 마음, 이러한 마음이 괴롭고 서러운 것이다.

<풍요>에서 표현한 ‘서럽더라’는 노동에 동원된 괴로움을 호소한 정서라고 한 설명은 설화에 근거한 제한된 의미라는 한계가 있다. 그리고 불교의 맥락에서 보면 전생의 업장과 업신여김에서 겪는 괴로움, 진리인 명(明)을 깨닫지 못한 중생이 겪는 생로병사의 괴로움, 즐거움을 갈애한 탐욕을 이루지 못한 괴로움 등을 정서적으로 표현한 서러움라고 이해할 수 있으며, 이것들이 불교의 시각에서 이해한 서러움의 원인이다.

3. 무아 성인의 공덕 닦기

앞에서 살펴보았듯이 <풍요>에서 표현한 서러움은 괴로움을 겪는 정서이며, 선세죄업에 의한 생사윤회, 무시당함, 무명, 그리고 갈애가 괴로움의 원인이다. 이런 괴로움에서 벗어나고 깨달음을 얻으려는 불교 수행

28) 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 80-81쪽.

의 한 과정이 공덕을 닦는 일이다.

지금까지의 연구에서 ‘공덕 닦으러 오다’는 <풍요>의 불교사상을 설명하는 중요한 단서가 되고 있다. <풍요>의 사상에는 “생의 무상을 슬퍼한 나머지 그 생을 영원히 존속시킬 수 있는 길을 불상 조성을 통하여 얻어 보자는 신라인의 공덕관념(公德觀念)이 들어있다”고 설명한다.²⁹⁾ 그리고 “공덕을 닦는다는 것은 천상의 세계를 지향한다는 뜻이며 삶의 모든 의미를 거기에 의탁하는 뜻”이라고 설명하기도 한다.³⁰⁾ 이러한 설명은 쉽게 수긍하기 어려운 문제점을 포함하고 있다. 먼저 불상 조성을 통하여 공덕을 닦을 수 있는가 하는 문제이며, 다음으로 공덕을 닦는 일이 천상을 지향하는 것인가 하는 문제이다. 그래서 불교가 공덕의 개념과 공덕 닦는 길을 어떻게 설명하고 있는지 살펴보고자 한다.

이미 언급하였듯이 불상 조성에 보시하는 일은 복덕을 짓는 일이며, 깨달음을 발심한 보살은 지은 복에 탐착하지 않으며 복을 받지 않는다. 이러한 불사 보시가 공덕을 닦는 길인지에 대해서 검토할 필요가 있다.

먼저 공덕의 개념과 공덕 닦는 일의 대강을 『금강경』에서 살펴보겠다.

세존이시여. 만약 또 어떤 사람이 이 경을 얻어 듣고 신심이 청정하면 곧 실상을 깨달으리니, 마땅히 이 사람은 제일 희유한 공덕을 성취한 사람임을 알겠습니까.³¹⁾

위의 글 내용은 공덕을 어떻게 닦고 그렇게 하여 얻는 공덕이 무엇인지를 간결하지만 분명히 설명한다. 이 경을 얻어 듣는다는 말은 『금강경』의 무상(無相)과 무주(無住)와 묘유(妙有)를 알게 된다는 뜻이다. 신심이 청정하다고 한 것은 일체의 법에 상(相)이 없고 그 상(相)에 머물지 않아야 한다는 것을 믿는 마음이며, 청정하다는 것은 마음이 호수처럼

29) 김종우, 『향가문학연구』, 48쪽.

30) 박노준, 『신라가요의 연구』, 116쪽.

31) 무비, 『금강경 강의』, 「이상적멸분 제14」, 143쪽. “世尊 若復有人 得聞是經 信心清淨 則生實相 當知是人成就第一希有功德”.

고요하고 허공과 같이 비어있다는 뜻이다. 실상의 의미는 “불생불멸의 참존재”³²⁾이며, 실상을 깨닫는다는 말은 자기의 고정관념에 집착하지 않고 고정관념을 버리게 된다는 뜻이다. 위의 글을 통해서 고정관념에 집착하지 않고 불생불멸하는 참존재의 실상을 깨달음이 공덕이며, 신심을 청정하도록 하는 일이 공덕을 닦는 길이라는 사실을 이해할 수 있다. 그리고 불상 조성에 보시하는 일이 복을 짓는 길이지만 공덕 닦는 길이라고 단정하기 어려우며, 천상을 지향하는 일을 방편이라고 할 수 있을지라도 공덕이라고 이해하기 어렵다.

다음으로 보시를 하여 얻는 복덕과 실상을 깨달아서 이루는 공덕의 다른 점을 살펴본다.

수보리아, 만약 보살이 항하강의 모래 수와 같은 세계에 가득 찬 칠보를 가지고 보시하더라도 만약 어떤 사람은 일체법이 아(我)가 없음을 알아서 인(忍)을 얻어 이루면 보살은 앞의 보살이 얻은 공덕보다 수승하리라.³³⁾

위의 글에 따르면 일체법이 아(我)가 없음을 알아서 인(忍)을 얻어 이룬 어떤 사람의 공덕이 항하강[겐지스강]의 모래 수와 같은 세계에 가득 채운 칠보를 보시한 공덕보다 더 수승하다는 것을 알 수 있다. 아(我)가 없다는 무아(無我)는 “우리 속에 영원불변의 어떤 주체가 없다”³⁴⁾는 뜻이므로 나의 고정된 관념에 머물러서 집착하지 않는 참존재라는 뜻이다. 그리고 참음을 이룬다는 말은 참존재가 남에게 무시당함으로써 일어나는 욕됨의 분노를 참는다는 뜻이다.

석가모니는 자신의 전생이야기를 통해서 무아 인욕의 공덕이 수승함을 설명하였다. 석가모니의 전생은 인욕선인(忍辱仙人)이었다. 이때 석가

32) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 조계종출판사, 2001, 210쪽.

33) 무비, 『금강경 강의』, 『불수불담분 제28』, 261~262쪽, “須菩提 若菩薩 以滿恒河沙等世界七寶 布施 若復有人 知一切法無我 得成於忍 此菩薩 勝前菩薩 所得功德”.

34) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 조계종출판사, 2001, 214쪽.

모니는 아상(我相)과 인상(人相)과 중생상(衆生相)과 수자상(壽者相)이 모두 없었으며 만약 이런 네 가지의 상이 있었다라면 가리왕이 석가모니의 뼈를 마디마디 자르는 형벌에 마땅히 분노와 원한이 일어났을 것이라고 말한다.³⁵⁾ 이는 아상(我相)을 비롯한 사상(四相)이 없었기 때문에 가리왕의 형벌에서 받는 모욕의 분노를 참을 수 있었다는 뜻이다.

혜능(惠能)은 어떤 스님이 독경하는 『금강경』에서 “응당 머무는 바 없이 그 마음을 낼지니라”³⁶⁾라는 내용을 듣고 깨달음을 구하여 제오조 홍인(弘忍) 스님을 찾아갔다. 홍인은 혜능의 예사롭지 않은 근기를 보았지만 그에게 방아를 찧게 하였다. 혜능은 홍인의 지시에 따라 방아를 여덟 달 남짓 찧었지만, 상에 머물지 않는 청정한 마음이 방아를 찧는 욕됨을 참음으로써 불도(佛道)를 이루었고 홍인의 법을 전수하여 제육조가 되었던 것이다.³⁷⁾ 이 사례도 무아와 인욕이 깨달음의 공덕을 강조한다.

그리고 혜능이 설명한 복덕과 공덕의 차이에 주목할 필요가 있다. 혜능은 공덕에 대해 “복을 공덕이라고 하지 말라. 공덕은 법신에 있고 복 받에 있지 않다. 자기의 법성에 공덕이 있으니 견성이 곧 공(功)이며 평등하고 곧음이 곧 덕(德)이다. 모든 사람을 경멸하고 아상(我相)을 끊지 못하면 곧 스스로 공덕이 없고 자성은 허망하여 법신에 공덕이 없다”³⁸⁾라고 설명하였다. 모든 사람을 경멸한다는 말은 모든 사람을 이롭게 하지 않는다는 뜻이며, 아상을 끊지 못한다는 말은 나에 대한 고정관념에 집착한다는 뜻이다. 이 설명에 따르면 공덕은 나를 낮추어 모든 사람을 이롭게 하고 고정관념이 없는 본래의 자성(自性)을 보는 깨달음이다.

35) 무비, 『금강경 강의』, 「이상적멸분 제14」, 152쪽. “須菩提 如我昔爲歌利王割截身體 我於尔時 無我相 無人相 無衆生相 無壽者相 何以故 我蜜往昔 節節支解時 若有我相人相衆生相壽者相 應生嗔恨”.

36) 무비, 『금강경 강의』, 「장엄정토분 제10」, 111쪽. “應無所住 而生其心”.

37) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 90-93쪽, 113-117쪽 참조.

38) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 192-193쪽.

따라서 공덕은 실상에 대한 깨달음이다. 실상이라는 것은 일체의 법에 고정된 관념이 없음을 알고 다른 사람에게 멸시당하는 욕됨을 참으며, 모든 사람을 공경하여 이롭게 하는 마음이다. 이 마음을 보는 것이 견성(見性)이다. 혜능이 강조하였듯이 마음을 알고 자성을 보아서 스스로 불도를 이루는 식심견성 자성불도(識心見性 自成佛道)³⁹⁾가 공덕이다.

마지막으로 공덕을 어떻게 닦는지에 대해 살펴보겠다. 앞에서 신심을 청정하도록 하는 일이 공덕을 닦는 길이라고 언급하였다. 심심을 청정하게 한 공덕에 대해 『금강경』은 다음과 같이 설명한다.

만약 어떤 사람이 이 경을 받아 지니고 읽고 외우며 널리 사람들을 위하여 설한다면 여래는 이 사람을 모두 알며 이 사람을 모두 보나니, 이 사람은 헤아릴 수 없고 말할 수 없으며 끝이 없고 생각할 수 없는 공덕을 모두 성취하게 되리라.⁴⁰⁾

공덕은 『금강경』을 지니고 외우며 널리 사람들을 위해 설하는 수행을 통해서 성취하게 된다. 『금강경』을 지니고 외우는 일은 무상과 무주으로써 마음을 다스리는 수행이며, 사람들을 위해 설하는 일은 모든 사람들이 이롭도록 교화하는 수행이다. 그리고 무상과 무주를 알고 많은 사람들을 교화하는 복덕이 헤아릴 수 없이 많은 칠보를 보시하여 얻는 복덕보다 더 많고 더 수승하다고 설명한다. 이러한 내용이 『금강경』에서 여러 차례 반복하여 나타난다.

이처럼 반복하여 더 수승하다고 한 복덕이 바로 공덕임을 알게 된다. 따라서 보시를 통해서 얻는 복덕을 넘어 스스로 성취하는 공덕을 닦아야 하고 이러한 공덕이 깨달음을 얻는다는 불교의 담론을 이해하게 된다.

양지가 영묘사에서 장육상을 조성할 때에 들었던 비용은 곡식 이만삼천칠백 석이었다고 일연은 부연하였다. 이렇게 엄청난 비용은 부유한 지

39) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 173쪽.

40) 무비, 『금강경 강의』, 「지경공덕분 제15」, 175쪽. “若有人 能受持讀誦 廣爲人說 如來 悉知是人 悉見是人 皆得成就 不可量 不可稱 無有邊 不可思議功德”.

배계층과 귀족들의 보시로 마련되었을 것이며, 이 보시는 복 받에서는 복덕을 지어 얻는 일일 수는 있다. 그렇지만 이러한 복덕을 짓는 일은 안으로 자신의 본성을 보고 밖으로 모든 사람을 공경함으로써 자기의 범성에 있는 공덕을 닦는 일이 아니다. 그래서 <풍요>에서는 ‘복 지으러 오다’고 하지 않고 ‘공덕 닦으러 오다’고 표현한 까닭을 이해할 수 있다.

지금까지 살펴본 내용을 다음과 같이 정리할 수 있다. <풍요>에서 표현한 오다는 생사윤회를 상징한다. 서러움은 전생의 죄업과 무명과 같애로 겪는 괴로움이다. 공덕 닦는 일은 괴로움을 소멸하기 위해 아상에 집착하지 않음으로써 청정한 마음을 알고 스스로를 낮추어 일체를 공경하는 본성을 깨닫는 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생의 죄업으로 이 세상에 태어난 중생이 남에게 업신여김을 받는 서러움을 소멸해야 하며, 서러움을 소멸하기 위해서는 무아(無我)와 성인(成忍)의 공덕(功德)을 닦아야 하며, 공덕 닦는 수행을 통해서 무상정등의 깨달음을 얻을 수 있음을 표현한 작품이라고 이해할 수 있다. 이 말은 <풍요>를 지었던 선지식이 중생에게 공덕 닦기를 교화한 담론이라는 뜻이다.

Ⅲ. 노래 부르기의 수행 담론

1. 신라인의 향가 승상

우리 민족은 예로부터 노래를 즐겨 불렀다. 고대인들이 제천의식에서 신을 즐겁게 하고 공동체의 결속을 다지기 위해 술을 마시고 노래를 부르고 춤을 추었다는 사실을 역사 기록에서 알 수 있다. 원효(元曉)가 표주박을 들고 무애가(無礙歌)를 노래하고 무애무(無礙舞)를 춤추면서 전국 방방곡곡을 돌아다니며 백성들을 교화한 사실에서 노래가 교화의 방편이 되었음을 시사한다. 이처럼 노래를 좋아하여 즐겨 불렀던 문화가 현대까지 이어져 우리의 노래가 한류의 중심이 되고 있다. 향가도 이런

맥락에서 이해할 수 있다.

신라 사람들도 향가를 숭상한 자 많았으니, 이것은 대개 시(詩) 송(訟)과 같은 것이다. 때문에 이따금 천지(天地)와 귀신(鬼神)을 감동시킨 것이 한두 가지가 아니다.⁴¹⁾

신라 사람들이 숭상했던 향가가 천지와 귀신을 감동시킨 일이 한두 가지가 아니었다는 사실은 향가와 관련한 배경 설화를 통해서 알 수 있다.

낭도들이 풍악에 놀러 가려고 하는데 혜성이 심대성(心大星)을 범하자 용천사(融天師)가 노래를 지어서 불렀다. 별의 궤변이 즉시 사라지고, 왜군(倭軍)이 자기 나라로 돌아가고, 임금(王)이 낭도를 풍악에서 놀게 하였고 전한다.⁴²⁾ 이 노래가 <혜성가(彗星歌)>이다.

서동(薯童)은 아이들에게 마를 주면서 노래를 부르게 하였으며, 그 결과 선화공주와 결혼하여 왕이 되었다. 왕과 왕비가 못에서 출현한 미륵삼존(彌勒三尊)을 보았으며, 미륵삼존 상을 만들고 미륵사를 창건하였다.⁴³⁾ 이 노래가 <서동요(薯童謠)>이다.

월명사(月明師)가 <제망매가(祭亡妹歌)>를 지어서 죽은 누이의 재를 지냈더니 지전(紙錢)이 서쪽으로 날아갔다. 그리고 하늘에 해가 둘 나타났을 때에 왕의 요청에 따라 <도솔가(兜率歌)>를 불렀더니 해 하나가 사라졌다고 전한다.⁴⁴⁾

효성왕(孝成王)이 잠저(潛邸)에 있을 때 잣나무 아래에서 신충(信忠)과 바둑을 두면서 신충에게 이야기한 내용을 즉위하여 잊어버렸다. 신충이 노래를 지어 잣나무에 붙였더니 잣나무가 말라버렸고, 왕이 이 사실에 크게 놀라 신충에게 벼슬을 주었더니 잣나무가 살아났다고 한다.⁴⁵⁾ 이

41) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「월명사 도솔가」, 370쪽. “羅人尙鄉歌者 尙多 蓋詩頌之類歟 故往往能感動天地鬼神者 非一”.

42) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「용천사 혜성가 진평왕대」, 378-379쪽.

43) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「무왕」, 156-158쪽.

44) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「월명사 도솔가」, 369-371쪽.

노래가 원가(怨歌)이다.

희명(希明)이 눈을 잃고 희명의 어머니가 분황사 관음(觀音) 앞에 나아가 노래를 지어 아이들에게 부르게 하였더니 희명이 눈을 떴다고 전한다.⁴⁶⁾ 이 노래가 <도천수대비가(禱千手大悲歌)>이다.

영재(永才)가 남악에 은거하러 가는 길에 도적들을 만났다. 도적들은 그의 이름을 듣고 그가 향가를 잘 하는 줄 알고 향가를 짓게 하였다. 영재가 지은 노래에 감동한 도적들이 모두 칼과 창을 버리고 머리를 깎고 영재의 제자가 되어 함께 지리산에 숨어 살았다고 전한다.⁴⁷⁾ 이 노래가 <우적가(遇賊歌)>이다

이러한 향가들은 공통점이 있다. 즉 현실에서 일어난 변괴를 소멸시키거나 부족함을 보완하거나 희망의 성취하려고 서원한 내용을 노래의 언어와 향가의 형식으로 표현한 작품이 향가이다. 그리고 향가는 이를 짓거나 노래한 사람이 노래에 표현한 서원을 성취한 작품이다.

2. 입정(入定) 정수(正受)의 수행

양지 스님의 신이한 행적과 다양한 재예를 「양지사석」에서 읽을 수 있으나 그의 행적에 천지와 귀신이 감동하여 얻은 내용은 기술되지 않았다. 그리고 <풍요>에는 천지와 귀신을 감동시킬 수 있는 내용이 적극적으로 표현되지 않았다. 단지 서럽기 때문에 ‘공덕 닦으러 오다’라는 내용이 표현되어 있다. 그렇지만 공덕을 닦으러 오는 중생은 공덕이 천지귀신의 감동으로 이루어지기를 기대하면서 노래를 불렀을 것이라고 짐작할 수 있다.

앞에서 <풍요>는 전생의 죄업으로 이 세상에 태어난 중생이 남에게 업신여김을 받는 서러움을 소멸해야 하며, 이러한 서러움을 소멸하기 위

45) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「신충괘관」, 386-388쪽.

46) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「분황사천수대비 맹아득안」, 259쪽.

47) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「영재우적」, 390-391쪽.

해서는 무아(無我)와 성인(成忍)의 공덕(功德)을 닦아야 하며, 공덕 닦는 수행을 통해서 무상(無上) 정등(正等)의 깨달음을 얻을 수 있음을 함축적으로 표현한 작품이라고 이해하였다. 여기서는 성 안의 남녀들이 불상을 조성하는 일에 진흙을 닦아 나르면서 <풍요>를 불렀던 행위를 대승 불교의 수행이라는 관점에서 검토하기로 한다.

불교교리에서 수행의 진정한 뜻은 “바뀌게 하는 것 또는 변하게 하는 것”⁴⁸⁾이며, 수행은 “수행자들이 범부를 선한자 내지 깨달은 자로 바뀌게 한다”⁴⁹⁾고 설명한다. 한편 『금강경』에서 “법이 있어서 아녹다라삼막삼보리심을 발한 것이 아니며,⁵⁰⁾ 또는 “실로 법이 있어서 여래가 아녹다라삼막삼보리를 얻음이 아니고”,⁵¹⁾ “실로 법이 있어서 부처님이 아녹다라삼막삼보리를 얻음이 아니다”⁵²⁾고 깨달음을 얻는 법을 설명하였다. 그리고 석가모니는 자신의 깨달음에 대해서 “실로 법이 있어 아녹다라삼막삼보리를 얻은 것이 아니므로 연등불이 나에게 수기를 주시면서 말씀하시되, 너는 내세에 마땅히 부처를 이루리니 호를 석가모니라 하리라고 하시니라”⁵³⁾고 설명하였다. 이러한 석가모니의 설명은 깨달음을 얻는 수행법이 수행자의 능력과 근기에 따라 다양하여 일정한 법이 없기 때문에 그 법을 얻을 수 없음을 강조한 내용이다.

석가모니는 깨달음을 얻는 법을 얻을 수 없음을 강조했음에도 불구하고 깨달음을 얻는 수행의 선법(善法)을 제시하지 않을 수 없다고 판단하

48) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 215쪽.

49) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 217쪽.

50) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 190쪽. “實无有法 發阿耨多羅三藐三菩提心者”.

51) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 192쪽. “以實无有法 如來得阿耨多羅三藐三菩提”.

52) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 195쪽. “以實无有法 佛得阿耨多羅三藐三菩提”.

53) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 191쪽. “以實无有法 得阿耨多羅三藐三菩提 是故 燃燈佛 與我受記作是言 汝於來世 當得作佛 号釋迦牟尼”.

있던 듯하다.

수보리야, 이 법은 평등하여 높고 낮음이 없으므로 이를 아녹다라삼막삼보리라 이름하느니라. 아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없이 일체 선법(善法)을 닦으면 곧 아녹다라삼막삼보리를 얻느니라. 수보리야, 말한바 선법이라는 것은 여래가 설하되 곧 선법이 아니고 그 이름이 선법이니라.⁵⁴⁾

아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없다는 말은 부정할 상이 없는 무상(無相)의 마음이며 어떤 법에도 머물지 않는 무주(無住)의 마음이다. 선법(善法)은 선법이라는 분별 의식과 상을 가지면 선법이라 할 수 없다. 왜냐하면 선악을 판단하는 절대적인 기준이 없기 때문이다. 나에게 선이 다른 사람에게 악이 될 수 있고, 나에게 악이 다른 사람에게 선이 될 수 있다. 이처럼 사람의 생각은 다 다르지만 그 생각은 평등하다. 그래서 석가모니는 여래가 말한 선법은 선법이 아니고 이름이 선법이라고 설명하였던 것이다.

양지 스님은 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들었다고 한다. 양지 스님의 입정은 석가모니가 경을 설하기 위해 자리를 펴고 앉는 행위와 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 즉 마음을 고요하게 하여 망념과 사념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이다. 양지 스님이 정수의 태도로 장육상을 만드는 일은 석가모니가 반야바라밀을 설하는 내용과 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 즉 양지 스님이 만드는 장육상의 형상을 꿰뚫어 보는 지혜를 얻는 것은 석가모니가 설할 내용을 밝게 꿰뚫어보는 지혜를 얻는 것과 같은 맥락이다.

양지 스님이 장육상을 만드는데 필요한 진흙을 성 안의 남녀들이 진

54) 무비, 『금강경 강의』, 「정심행선분 제23」, 237-241쪽. “須菩提 是法 平等 無有高下 是名阿耨多羅三藐三菩提 以無我無人無衆生無壽者 修一切善法 則得阿耨多羅三藐三菩提 須菩提 所言善法者 如來 說非善法 是名善法”.

흠을 다투어 나르면서 ‘공덕 닦으러 오다’는 내용의 <풍요>를 불렀던 의미를 설명할 수 있다. 그들이 진흠을 나르는 일은 무아(無我)에서 행하는 보시의 실천이며, 번뇌와 욕됨의 괴로움을 참는 인욕의 실천이다. 그들이 다투어 진흠을 나르는 행위는 선행을 실행하는 지계의 실천이고, 물 들지 않는 마음으로 멈추지 않고 나아가는 정진의 실천이다. 그리고 노래를 부르는 일은 망념과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하는 입정의 실천이며 실상을 꿰뚫어 보고 지혜를 얻는 정수의 실천이다. 진흠을 나르는 일에서 보시와 지계와 인욕과 정진의 실천을 읽을 수 있고, 노래를 부르는 일에서 입정과 정수 곧 선정과 지혜의 실천을 읽을 수 있다. 여기서 언급한 보시와 지계와 인욕은 정진과 선정과 지혜는 육바라밀(六波羅蜜)이다. 특히 성 안 남녀의 노래 부르기는 장육상을 만드는 양지 스님의 입정과 정수와 같은 수행이라고 볼 수 있다. 그래서 성 안 남녀가 진흠을 나르면서 <풍요>를 불렀다고 서술한 내용은 선정과 지혜를 실천한 수행이라고 할 수 있다.

불교의 수행은 일반적으로 서원—실천(방편)—성취의 과정으로 이루어진다. 앞에서 설한 내용 가운데 아녹다라삼막삼보리심을 발한 것은 서원이고, 아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없이 일체 선법(善法)을 닦는 실천이 최상의 방편이며, 아녹다라삼막삼보리를 얻은 것은 성취이다.

이런 관점에서 <풍요>와 그 관련 내용을 분석해보면 깨달음의 발심은 서원이며, 공덕 닦으러 오다는 깨달음을 얻기 위한 실천이고, 깨달음을 얻음은 성취이다. 노래를 부른 성 안의 남녀들이 깨달음을 얻었다는 내용은 확인되지 않는다. 그러나 신라인들이 향가를 숭상하였고 향가가 천지 귀신을 감동시킨 일이 있었다는 기록에 근거하여 이해하면, 성 안의 남녀들은 그들의 노래 부르기가 천지 귀신을 감동시켜 공덕을 이루고 깨달음을 얻으리라고 기대하면서 <풍요>를 불렀다고 해석할 수 있다.

따라서 공덕을 닦으려는 성 안의 남녀들이 망념과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하며 실상을 꿰뚫어 보고 공덕을 닦는 지혜를

연기 위해 <풍요>를 노래했을 것이다. 이렇게 노래를 부르는 일은 독경과 염불과 참선의 화두 참구(參究)처럼 깨달음을 얻는 선법이 된다. 이것이 진흙을 닦아 나르면서 <풍요>를 노래했던 성 안의 남녀들이 입정과 정수를 수행했던 문화적 담론이다.

IV. 결 론

이 연구의 작품은 <풍요(風謠)>이다 <풍요>는 『삼국유사(三國遺事)』의 「양지사석(良志使錫)」에 전한다. 「양지사석(良志使錫)」은 신라 선덕왕(善德王) 때에 자취를 나타낸 양지(良志) 스님의 기이(奇異)하고 기예(技藝)를 겸비한 행적을 전하는 이야기이다. 양지 스님이 재(齋)를 지낼 때에 포대를 달아둔 지팡이가 저절로 날아 시주(施主)의 집에 가면 그 집에서 재에 필요한 비용을 포대에 넣었고, 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들 때에는 온 성 안의 남녀들이 진흙을 닦아 날랐다. 그들이 진흙을 나르면서 불렀던 노래가 <풍요>이다. 그래서 성 안의 남녀들이 노래했던 <풍요>의 문학적 가치를 이해하기 위해서는 불교 문화적 담론 읽기가 필요하다. 지금까지 논의한 내용을 정리하여 결론으로 삼는다.

양지 스님이 재를 지낼 때에 시주하는 일은 보시(布施)이다. 지팡이가 저절로 날아가 거기에 달아둔 포대에 비용을 넣는 보시는 주는 자와 받는 자와 주는 물건을 알 수 없는 보살의 청정한 보시이다. 이런 보시가 상(相)에 머물지 않는 보시이며, 이렇게 보시한 사람은 집착과 번뇌를 내려놓는 무량한 복덕(福德)을 얻게 된다. 그러나 불교교리에 따르면 보살은 지은 복덕에 탐착하지 말아야 하므로 그 복덕을 받지 않는다고 한다. 따라서 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 서술한 내용은 보시를 했다는 상에 집착하지 않아야 하며, 복덕을 얻는다는 기대에 머물지 않아야 하는 무주상보시의 수행을 보여준다.

성 안의 남녀들이 장육상을 만드는 불사에 진흙을 다투어 나르면서 노래했던 <풍요>는 서러운 중생이 공덕 닦으러 오다는 내용으로 표현되어 있다. ‘오다’는 이 세상에 살고 있는 사람들이 전생(前生)에서 금생(今生)으로 오는 생사윤회를 의미한다. ‘서럽더라’는 과거의 전생에서 현재의 금생까지 이어온 경험으로 판단하고 미래의 내생을 예측한 정서이다. ‘서럽다’는 금생의 지금 여기에서 늘 겪는 정서의 표현이다. 이러한 서러움은 중생이 진리인 명(明)을 깨닫지 못한 무명(無明) 또는 참존재를 알지 못하는 무지(無知) 또는 오욕(五慾)에 애착한 갈애(渴愛)에서 겪는 생사윤회와 생로병사와 무시당함에서 겪는 괴로움의 정서이다. 그리고 ‘공덕을 닦다’는 마음에 있는 지극히 미세한 망상을 없애서 그 나머지가 없도록 하여 무아(無我)와 인욕(忍辱)을 이루는 불교의 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생의 업(業)으로 이 세상에 태어난 중생이 괴로움을 소멸하기 위해 무아(無我)와 인욕(忍辱)의 공덕을 닦아서 진리의 깨달음을 얻을 수 있음을 표현한 작품이다. 이 내용은 <풍요>를 지었던 선지식이 일반적으로 복덕을 지으려는 중생에게 공덕을 닦아야 한다고 교화한 작품이라고 이해한 것이다.

양지 스님은 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들었다고 한다. 입정은 마음을 고요하게 하여 망념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이다, 정수는 모든 사물이나 이치를 밝게 꿰뚫어보는 지혜(智慧)를 받는다는 뜻이다. 이런 입정과 정수는 지혜를 얻는 수행이다. 성 안의 남녀들이 진흙을 나르는 일은 무아(無我)에서 행하는 보시(布施)의 실천이며, 번뇌와 욕됨의 괴로움을 참는 인욕(忍辱)의 실천이다. 그들이 <풍요>를 노래하는 일은 마음을 고요하게 하며 지혜를 얻기 위해 서원하고 실천하고 성취하는 수행이다. 이것이 중생이 진리를 깨달아 참존재를 인식하는 선법(善法)의 수행이다.

성 안의 남녀들이 진흙을 나르면서 ‘공덕 닦으러 오다’고 노래했던 <풍요>에서 두 가지 담론을 읽을 수 있었다. 첫째는 노래를 지은이가

괴로움을 소멸한 깨달음이 재물을 보시한 복덕에 있지 않고 무아를 알며 분노를 참는 공덕을 닦는데 있음을 교화한 담론이다. 둘째는 <풍요>를 노래하는 이가 지금 여기에서 이 노래를 늘 간절히 부름으로써 망념과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하며 실상을 꿰뚫어 보고 깨달음에 이르도록 서원하고 실천하기 위해 선정과 지혜의 선법(善法)을 수행한 담론이다.

마지막으로 이 연구를 통해서 문학 작품의 의미는 달을 가치키는 손가락에 있지 않고 손가락이 가리키는 달에 있음을 알게 되었다. 그리고 달을 보는 데는 절대 가치를 지닌 선법(善法)이 없음도 알았다. 이러한 문화적 맥락 읽기는 작가가 작품의 언어에 감춘 참의미와 그 의도를 탐구하는 데 기여할 것이라고 믿는다.

<참고문헌>

- 일연, 이민수 역, 『삼국유사』, 을유문화사, 1985.
 무비, 『금강경강의』, 불광출판사, 2001.
 성철, 『육조단경』, 장경각, 1991.
 성철, 『선문정로』, 장경각, 1993.
 함허득통 편저, 학산대원 강설, 『금강경오가해 강설』, 운주사, 2017.
 고운기, 「공덕가(風謠)의 민요적 성격」, 민족문화 18, 한국고전번역원. 1995.12.
 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 동국대학교출판부, 2004.
 김무조, 『신라 불교 신라 스님』, 신지서원, 1998
 김승찬, 『신라향가론』, 부산대학교 출판부, 1999.
 김완진, 『향가독해법연구』, 서울대학교출판부, 1986.
 김종우, 『향가문학연구』, 선명문화사, 1974.
 박노준, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982.
 박재민, 「<풍요(風謠)>의 형식과 해석에 관한 재고」, 『한국시가연구』 24권, 한국시가학회, 2008년, 203-232쪽.
 서철원, 「<풍요(風謠)>, <원왕생가(願往生歌)>의 수용자와 향가(鄉歌)의 시

- 적 자아], 『한국시가 연구』 20권, 한국시가학회, 2006년.
- 양주동, 『조선고가연구』, 박문서관, 1946.
- 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 부산대학교 민족문화연구소, 2009.3.
- 윤여옥, 『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1982.
- 이연숙, 『신라향가문학연구』, 박이정, 1999.
- 장진호, 『신라향가의 연구』, 형설출판사, 1993.
- 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 조계종출판사, 2001.
- 조계종 포교원 편저, 『불교입문』, 조계종출판사, 2003.
- 조계종 포교원 지음, 『불교의 이해와 신행』, 조계종출판사, 2004.
- 조동일, 『한국문학통사』, 지식산업사, 2005(제4판).
- 최 철, 『신라가요연구』, 개문사, 1979.
- 황패강, 「풍요」, 『향가문학연구』, 일지사, 1993.

Abstract

A Study on Reading Cultural Discourses of <Pungyo> Sung in the Silla Dynasty / Kim Byeong-Kweon

<Pungyo(風謠)>, the focus of this study, is one of the Hyangga(鄉歌), which was sung by people in the Silla Dynasty. Pungyo was written in Yangjisaseok(良志使錫) of Samgugyusa(三國遺事). According to Yangjisaseok, the Silla people offered a monk with Buddhist alms needed for Buddhist services and carried mud needed to make a statue of the Buddha. Pungyo was sung when the people carried mud. In this respect, in order to understand literary values of Pungyo, it is important to conduct a contextual reading of Pungyo from a Buddhist perspective .

Words used in Pungyo were understood in Buddhist contexts. ‘To come’ seems to indicate a rebirth from a past life to a current life within the eternal cycle of birth, death, and rebirth. ‘Sadness’ indicates a feeling of sufferings, which come from the four phases of life (i.e., birth, old age, sickness, and death) and being ignored. These sufferings are experienced by the common people who have not reached spiritual enlightenment. ‘Practicing Buddhist-merits(功德)’ means to engage in practice(修行) to remove any delusions(妄想) on one’s mind and be enlightened. Thus, Pungyo was sung with the hope of being enlightened by practicing Buddhist merits of self-effacement(無我) and endurance(忍辱) to remove sufferings.

Based on these meanings of the words in Pungyo, two discourses are implied. First, the author of Pungyo constructed a discourse that spiritual enlightenment, which arises after removing sufferings, is derived not from ‘fortune(福德)’ of offering worldly goods, but from ‘Buddhist-merits(功德)’ of being aware of self-effacement and controlling anger. Second, the author constructed the other discourse that singers of Pungyo were encouraged to

engage in practice(修行) in order to be enlightened and remove sufferings by singing it in a manner similar to working, relaxing, sitting, lying, chanting Buddhist prayers, or mediating(參禪).

Sakyamuni taught that Buddha can be one of the common people if unenlightened, while one of the common people can be Buddha if enlightened. Pungyo is a work which expressed a discourse in a literary form with the purpose of enlightening the common people, who experience sufferings, based on Sakyamuni's teaching. One of the literary values of Pungyo lies in the common people's singing it and engaging in practice with the hope of being enlightened.

Key words: Pungyo(風謠), self-effacement, endurance, Buddhist-merits, enlightenment, discourse.