

『景德傳燈錄』과의 대비를 통해 본 『三國遺事』의 詩的 특성

정 천 구*

차례

- | | |
|-------------------------------|------------------|
| 1. 머리말 | 3. 『三國遺事』의 詩的 특성 |
| 2. 『宋高僧傳』과 『景德傳燈錄』의 언어적 특성 비교 | 4. 마무리 |

1. 머리말

중세는 보편종교의 시대였고, 동아시아의 보편종교는 불교였다. 동아시아 중세를 이해함에 있어 불교사상은 빼놓을 수 없다. 그런데, 그에 봇지 않게 진요한 것이 부처의 가르침을 배우고 실천하려 애썼던 승려들의 생각과 삶을 탐구하는 일이다. 사상이란 것도 결국은 사람의 체계적인 사고의 산물이요, 그 삶의 추상적 표현에 지나지 않기 때문이다.

불교에서의 주체는 일차적으로 승려들이다.¹⁾ 그런 승려들의 삶을 기록한

* 서울대학교 국어국문학과 강사

1) “중생이 곧 부처이다”라는 인식에서 본다면, 중생도 승려나 진배없다. 다만, 논의의 편의상 중생은 아직 승려의 길을 가지 않은 자를 지칭하는 것으로 의미를 한

대표적인 것이 高僧傳과 傳燈錄이다. 이 들은 一人傳이 아닌 集傳이다. 集傳이기 때문에 史書로도 취급된다. 그러나, 둘 다 ‘승려의 일생’을 기본적인 축으로 하였지만,²⁾ 서술방식이나 문체에서는 큰 차이를 보인다.

고승전과 전등록은 그 명칭에서 이미 차이가 명확하다. 전자는 고승의 전기라는 뜻이고, 후자는 法의 등불을 전한 기록이라는 뜻이다. 하나는 모든 고승의 전기를 두루 수록했음을 드러내고, 다른 하나는 禪宗에서의 師資相承의 계보를 중시하고 있음을 드러내고 있다. 실제, 고승전은 열 개의 班目[·科]을 두었는데, 그것은 고승의 행적을 나름대로 분류하였음을 의미한다. 이에 비해, 전등록에는 班목이 설정되어 있지 않다. 계파만 명시되어 있을 뿐이다.

그런데, 문학적으로 접근하려 할 때에 제기되는 의문은 다음과 같다. 이렇게 체재면에서의 차이가 구체적인 서술의 차이로 이어졌는가, 체재 및 서술의 차이가 언어면의 차이에서 비롯된 것인가 아닌가, 언어면의 차이가 사상의 차이를 드러내는가 등이다. 본고에서 시적 특성과 관련하여 논의를 진행하려는 것도 이와 관련된다.

고승전과 전등록은 그 자체 시의 형식을 취하고 있지는 않다. 따라서, 여기서 말하는 시적 특성은 언어의 용법과 관련하여 쓰인 말임을 밝혀둔다. 즉, 관습적인 언어 사용을 거부하면서 새로운 의미망을 지향하여 파격적인 표현으로 나아가며, 거기에 암시와 함축, 상징성을 풍부하게 내재할 경우, 그 언어를 ‘시적’이라 하였다. 이는 인간의 일상적인 정서를 포괄하면서도 지고한 경지의 표현을 동시에 이루고자 하는 종교문학에 대한 해석학적 관점에 따른 것이다.

분명 전등록은 산문으로 쓰여졌지만, 그것은 어딘지 토르게 시와의 연계성을 갖는다. 그것이 어떤 연유에서 비롯되는 것인지를 밝히는 작업을 우선 한다. 그런 후에, 필자는 『삼국유사』에 전등록과 상통하는 면이 있는지, 그것이 시적 특성과 연관되는지, 또 전등록과는 어떤 면에서 다른지를 논의할 것이다.³⁾

정한다. 부처의 가르침을 배우고 실천하려 하는 순간, 중생은 바로 부처의 길을 가는 승려가 된다. 재가자가 바로 그들이다.

2) ‘고승의 일생’에 대해서는 필자, 「고승의 일생, 그 구조와 의미」, 『어문연구』 36집 (대전: 어문연구학회, 2001) 참조.

필자는 본고에서의 작업을 원활하게 진행하기 위해서 고승전과 전등록의 대표적인 두 저술을 선택하였다. 『宋高僧傳』(988)과 『景德傳燈錄』(1002)이 그 것이다. 비슷한 시기에 편찬되었기 때문에 비교하기에 적절하다. 특히, 『송고승전』은 고승전글쓰기의 정점에 이른 것이고, 『경덕전등록』은 전등록글쓰기의 전범이 된 것이어서 비교의 의의가 매우 크다.

2. 『宋高僧傳』과 『景德傳燈錄』의 언어적 특성 비교

고승전을 전등록과 대비할 때에 특히 주목할 부분은 바로 「習禪」이다. 고승전에서의 習禪은 三學(戒·定·慧)의 하나인 定을 닦아 지혜를 얻고 득도하려고 노력한 고승들의 전기를 모아놓은 과목이다. 따라서 선정을 수행한 승려들의 전기를 실는다는 의미로 쓰였을 뿐, 선사들의 전기를 수록하였다는 뜻은 아니다.⁴⁾ 그럼에도, 『송고승전』에 이르러서는 『경덕전등록』에 입천된 선사들의 전기가 상당 부분 「습선」에 수록되어 있음을 볼 수 있다.⁵⁾ 이는 불교사적

3) 『삼국유사』의 詩的 특성에 대한 본고의 논의는 우리 나라에 정착하게 전등록에 해당하는 책이 저술되지 않았다는 역사적 사실에서 출발한다. 한국에서의 선종은 신라 말에 본격적으로 전래된 후, 고려시대를 거치면서 주도적인 종파가 되었는데도 『海東高僧傳』(1215)에 버금가는 전등록은 저술되지 않았다. 일본에서는 瑞山(1268-1325)의 『傳光錄』이, 월남에서는 작자미상의 『禪苑集英』(1337?)이 비슷한 시기에 편찬되었다는 점을 감안한다면, 매우 특이한 현상으로 받아들일 만하다. 따라서, 매우 부합적인 성격을 띠고 있어 딱히 규장지울 수 없는 『삼국유사』를 전등록과 대비함으로써 같은 시기에 한국에서 전등록이 편찬되지 않은 이유의 일단을 밝혀볼 수 있지 않을까 생각한다.

4) 「習禪」은 이미 『고승전』에서 마련된 것이지만, 그 의의에 대해서는 『속고승전』 권20의 「論曰」에 길고 상세하게 나와 있다. 그 일부를 들면 다음과 같다. “考夫定慧之務，良在觀門，諸論所陳，良爲明鑒，通斯致也。則雖亂定學之功，見惑慧明之業。若雙輪之遠涉，等眞俗之同遊。”(大正新修大藏經 50, 597쪽. 이하 ‘大正’이라 줄여 말한다.) 이를 보면, 三學(戒·定·慧)의 하나인 선정을 익히는 것과 관련됨을 알 수 있다. 그리고, 『속고승전』의 한자가 딱 태동하고 있던 禪宗에 대해 부정적인 인식을 하고 있었음을 알 수 있게 하는 구절도 여기에 나온다. “不識亂念，翻懷見網，相命禪宗，未闇禪字，如斯設蠱，其甚甚多。致使禪徒，例輕此類。”(같은 책, 597쪽) 따라서, 선사들의 전기를 수록하여 한 것이 아니었음을 알 수 있다.

5) 『송고승전』의 「습선」에 입천된 132명 가운데 94명이 『경덕전등록』에 입천되어

변화가 자연스럽게 수용된 결과이다.⁶⁾

대체로 『송고승전』의 「승선」은 唐 중기 이후의 선종의 역사를 거의 가감없이 보여주고 있다. 그만큼 史實에 충실한 서술을 하였다고 볼 수 있다. 후대의 선사들에 의해 비판을 받은 것도 바로 이 사실에의 충실성 때문이다.⁷⁾ 즉, 선사들이 바라는 바는 선종의 정통성을 옹호하는 방향으로 서술해 주는 것인데, 적어도 『송고승전』의 찬자인 贊寧(919~1001)은 그 점을 염두에 두지 않았던 것이다. 그러나, 이는 『송고승전』이 고승전글쓰기에 충실한 다음에야 어쩔 수 없었던 일이다.⁸⁾

아래에서는 臨濟義玄(?~866)의 전기를 중심으로 『송고승전』과 『경덕전등록』에서 각기 어떻게 서술하고 있는가를 살펴 들의 언어판이 어떻게 다르며, 그 까닭이 어디에 있는지를 논하겠다.⁹⁾ 임제에 대한 전기를 들 다 보이면 다음과 같다.

석의현은 속성이 형씨이고, 조주 남화사람이다. 각자를 두루 돌아다니며 묶고 배움에 고생을 꺼리지 않았다. 황벽산 希運禪師를 만나 물고 답하는 사이에 환하게 깨쳤다. 곧 북쪽 고향으로 돌아갔다. 자신을 낮추어 조씨가 청하는 바를 따라 성 남쪽 臨濟院에 머물었다. 결론에 사로잡힌 무리들을 논파하니, 모두 그의 당실에 모여들었다. 임제가 사람들에게 心要를 보여준 방식은 자못 德山首鑑(782~865)의 그것과 비슷하였다. 함동 7년 병술년(866) 4월 10일에 입적하였다. 慧昭大師라는 시호와 澄虛라는 塔號가 내려졌다. 임제의 言教는 지금도 세상에 널리 전하고 있으니, 지금의 恒陽은 '臨濟禪宗'이

있으며, 전기는 없고 이름만 보이는 자도 22명이 된다.(石井修道, 앞의 책, 46면의 도표 참조)

- 6) 물론, 『송고승전』의 찬자에게 전혀 의도한 바가 없었다고 볼 수는 없다. 이에 대해서는, 石井修道, 앞의 책, 제1장 4절을 참조하라.
- 7) 『송고승전』에 대한 대표적인 비판은 慧洪覺範(1071~1128)에게서 찾을 수 있다. 그는 자신이 편찬한 『林間錄』(1107)에서 『송고승전』이 선사들을 잘못 취급하거나 빠뜨린 경우도 많다고 지적하였는데, 『송고승전』에 대한 불만으로 『禪林僧寶傳』 30권(1121)을 편찬할 정도였다.
- 8) 고승전글쓰기와 전등록글쓰기에 대한 전반적인 논의는 필자, 「三國遺事와 中·日佛教傳記文學의 비교연구」(서울대 박사논문, 2000)을 참조할 수 있다. 본고는 거기서 한 작업을 보완하는 의의가 있다.
- 9) 굳이 임제를 예로 든 것은 그가 선종사에서 아주 핵심적인 인물이며, 그에 관한 서술이 비교하기에 적합하다고 판단했기 때문이다. 본고에서의 논의는 다른 선사들을 예로 들더라도 큰 차이가 없을 것임을 밝혀둔다.

라 부른다.¹⁰⁾

진주의 임제 의현선사는 조주 낭화사람이며, 성은 형씨이다. 어려서부터 출세간의 뜻을 품었고, 머리 깎고 구죽계를 받은 후에는 곧 선종을 흡모하게 되었다.

처음에 황벽산에서 대중을 따르며 침구하고 시중들고 있었을 때이다. 어느 날, 堂中 제1좌가 임제에게 회운선사께 질문하라고 꾀었다. 임제는 곧 선사께, “어떤 것이 조사가 서쪽에서 온 분명한 뜻입니까?” 하고 물었다. 황벽은 곧바로 한 대 쳤다. 이런 질문을 세 번 하였다가 세 번 맞았다. 드디어 제1좌에게 작별을 고하면서, “일찍이 격려를 받아 질문을 하였습니다만, 스승께 맞기만 하였습니다. 한스러운 것은 저의 어리석고 노둔함입니다. 그래서 각지를 돌아다니며 행각할까 합니다.”

… 중략 …

당 함통 7년 병술년 4월 10일, 입적에 즈음하여 전법계를 설하였다.

삶의 흐름따라 그치지 않는 게 무어냐 묻는다면,
온누리 비추는 참된 빛 끝이 없다 하리라.
형상과 이름을 떠나 본래 없었던 듯이 하고,
취모의 칼날 썼거든 얼른 갈아 두어라.

계승을 다 읊고는 앓은 채로 세상을 떠났다. 혜조대사라는 시호와 정허라는 텁호가 내렸다.¹¹⁾

앞의 글은 『송고승전』 권12, 「 속선 」에 실려 있는 것을 전부 인용한 것이고, 뒤의 글은 『경덕전등록』 권12에 서술되어 있는 것 가운데 서두와 말미 부분만을 인용한 것이다.

위의 두 글을 비교해 보면, 둘 다 승려의 일생을 기본적인 축으로 하고 있

10) 『송고승전』 권12. “釋義玄，俗姓邢，曹州南華人也。參學諸方，不憚艱苦。因見黃蘖山運禪師，鳴啄同時，了然通徹。乃北歸鄉土，俯徇超人之請，住于城南臨濟焉。罷唱經論之徒，皆親堂室，示人心要，頗與德山相類。以歲通七年丙戌歲四月十日示滅。勅號慧照大師，塔號澄虛。音教頗行于世，今恒陽號臨濟禪宗焉。”(大正 50, 779상~중)

11) 『경덕전등록』 권12. “嶺州臨濟義玄禪師，曹州南華人也，姓邢氏。幼負出塵之志，及落髮進具便慕禪宗。初在黃蘖隨衆參侍，時堂中第一座勉令問話，師乃問：‘如何是祖師西來的意?’ 黃蘖便打。如是三問三遭打。遂告辭第一座云：‘早承激勸問話，唯蒙和尚賜棒。所恨愚魯，且往諸方行脚去。’…… 節唐咸通七年丙戌歲四月十日，將示滅乃說傳法偈曰：沿流不止問如何？真照無邊說似他。灑相灘名如不稟，吹毛用了急須磨。偈畢，坐逝。勅號慧照大師，塔曰澄靈。”(大正 51, 290상~291상)

음을 알 수 있다. 임전인물의 가계, 출가, 고행, 독도, 교화와 일적 등이 공통적으로 서술되어 있다. 그리고, 출신지나 사제관계, 일적한 날, 죽은 후에 받은 시호 등 서술 내용에서도 별다른 차이를 보이고 있지 않다. 따라서, 두 글이 대체로 사실을 기반으로 하여 쓰여졌음을 알 수 있다. 그러나, 서술의 양과 질에서는 그 차이가 확연하게 드러난다.

먼저, 서술의 양적인 면을 검토해 보자. 『송고승전』의 글은 매우 간략한데 비해, 『경덕전등록』의 글은 상당히 길고도 자세하다. 이 차이는 일차적으로 두 저술의 체재에서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 즉, 『송고승전』에서는 종파에 관계없이 탁월한 자취를 남긴 승려를 모두 임전대상으로 하였기 때문에 임전 인물 개개인에게 할당할 수 있는 지면이 상대적으로 제한되었던 반면에, 『경덕전등록』은 애초부터 선사들의 집전임을 표방하였고, 또 그 나름대로 師資相承의 계보를 확하고 정통성을 확립할 필요가 있었기 때문에 비교적 상세하게 서술될 수 있었던 것이다.

그런데, 이런 양적인 차이가 구체적인 서술의 차이와 같은 연관이 있으며, 또한 찬자의 의도에 따른 것이라는 점에 주목할 필요가 있다. 임재가 황벽을 만나는 대목을 보자. 『송고승전』에서는 “각자를 두루 돌아다니며 둘고 배움을 고생을 꺼리지 않았다. 비로소 황벽산 회운선사를 만나 묻고 답하는 사이에 환하게 깨졌다”라고 간략하게 서술되어 있다. 어떤 고생을 했는지, 또 어떻게 묻고 답했는지에 대해서는 구체적으로 묘사되어 있지 않다. 바로 여기에서 찬자의 의도를 알 수 있다.

『송고승전』의 이 대목에서 찬자의 의도가 드러난 어휘는 ‘비르소’(因)이다. 임재가 두루 돌아다녔다는 말은 그가 깨달음을 줄 스승을 찾아 돌아다녔다는 말이다. 결국, 임재는 그 굳은 의지로 황벽산에서 希運선사를 만나게 되었고, 그에게서 가르침을 받음으로써 了然하게 通徹할 수 있었다. 이렇게 임재와 황벽의 만남이 일제의 의지의 결과라는 것이 ‘因’ 한 글자에 담겨 있다. 이는 나아가 사제로서의 두 사람의 機緣이 절묘하게 맞았음을 뜻하기도 한다.

그런데, 이 대목에는 임재가 어떻게 깨달음을 얻었는가가 묘사되어 있지 않다. 임재가 어떻게 수행하였는가, 즉 깨달음으로 인도해 줄 스승을 찾아 고행을 마나하지 않았다는 사실과, 황벽과의 문답을 통해 깨달음을 얻었다는 사실

만 대강 서술되어 있을 뿐, 묻고 답하는 구체적인 과정은 생략되어 있다. “鳴啄同時, 了然通徹”로 간단히 처리되어 있는 것이다. 이는 무엇을 의미하는가? 여기엔 수행의 중요성을 강조하는 의미가 담겨 있다. 즉, 무엇을 깨쳤는가가 아니라, 어떻게 수행하였는가와 그 결과는 어떠했는가를 중시하고 있다는 말이다. 『경덕전등록』과 대비해 보면 이 점은 더욱 분명해진다.

『송고승전』에서와는 달리 『경덕전등록』에서는 임제와 황벽의 만남 자체를 중시하고 있지 않다. 만남을 중시하지 않았으니 두 사람의 機緣의 결묘함에 대한 인상적인 구절도 나오지 않는 것은 당연하다. 『경덕전등록』에서는 ‘因’ 대신에 ‘初’가 나온다. 이 ‘初’는 중세 傳記文學에서 매우 일반적으로 사용되는 말인데, 특별한 의미를 담고 있지는 않다. 정확한 때를 말할 수 없는, 막연한 과거의 어떤 시점을 가리킬 때에 주로 사용된다. 설화를 이야기할 때에 “옛날 옛날에”로 시작하는 것과 같은 말이다. 따라서, ‘初’를 전후해서는 인과관계가 성립되지 않는다. 이는 임제가 머리 깎고 중이 되어서 禪宗을 흡모하였다고 하는 앞 구절이, 황벽을 만나고 그에게서 배움을 구한 행위에 어떤 필연성을 제공해주는 것이 아님을 의미한다.

그렇다면, 『경덕전등록』의 저자가 의도한 바는 무엇인가? 그 의도는 임제와 황벽 사이에 오고간 대화와 행위를 통해 잘 드러난다. 아니, 대화와 행위 자체를 묘사한 것이 저자의 의도의 산물이다. 대화와 행위는 전고 머무르고 앓고 눕는 일상(行住坐臥) 바로 그것이다. 그 일상에 대한 묘사를 『송고승전』에서는 찾아볼 수 없었다. 그것은 『송고승전』 찬자의 관심이 따로 있었다는 것을 의미한다.

『송고승전』에서는 “鳴啄同時, 了然通徹”로 처리된 부분이 『경덕전등록』에서 는 자못 상세하게 묘사되어 있다. 임제는 堂中 제일좌의 권유로 황벽에게 물음을 던졌으나, 답은 듣지 못하고 맞기만 하였다. 세 번 연거푸 물었지만 세 번의 답은 모두 뚫동이였다. 임제는 왜 맞았는지 이해하질 못하였고, 도리어 자신의 어리석음을 탓하며 행각하려 하였다.

『경덕전등록』의 이 대목만 보면, 임제와 황벽은 사제의 인연이 없다는 결론을 내릴 수 밖에 없다. 이는 『송고승전』의 묘사와는 상반되는 것이다. 그렇다면, 사승관계에 파탄이 일어나는 대목을 굳이 서술한 이유는 무엇인가? 바로

여기에서 『경덕전등록』이 일관되게 추구하는 바가 숨어 있다.¹²⁾ 위의 글에 이어서 아래의 이야기가 전개된다.

상좌(제1좌)가 드디어 이 일을 황벽에게 고하여 말하였다.

“의현은 비록 후생이나 대단히 기특한 아이입니다. 와서 작별 인사를 할 터인데, 부디 스승께서 좋게 타일러 주십시오.”

이튿날, 임제가 황벽에게 작별을 고하니, 황벽이 대우에게 가라고 일러주었다. 임제가 드디어 대우에게 참문하니, 대우가 물었다.

“어디서 왔느냐?”

“황벽산에서 왔습니다.”

“황벽이 무엇을 가르치더나?”

“조사가 서쪽에서 온 분명한 뜻이 무엇입니까 하고 여쭈었다가 곧바로 몽둥이로 맞았습니다. 같은 질문을 세 번 되풀이하였다가 세 번 모두 맞기만 했습니다. 제가 무엇을 잘못했는지 모르겠습니다.”

“황벽은 저 노파처럼 간절한 마음으로 너를 위해 애썼건만, 오히려 허물이 어디에 있는지를 찾고 있단 말이냐?”

임제는 이 말에 크게 깨달아 이렇게 말하였다. “아, 불법은 원래 간단하구나!”

이 말을 들은 대우는 곧바로 임제의 웃깃을 움켜쥐고, “방금 내게 모르겠다고 하던 놈이 이제는 불도가 간단하다고 하다니, 이 무슨 말이냐, 무슨 말?”

임제가 대우의 갈빗대 아래에 주먹을 한 대 갈기니, 대우는 손을 놓으면서, “네 스승은 황벽이다. 내가 간여할 일이 아니다”라고 말하였다.

임제는 곧장 황벽에게 돌아왔다. 황벽이 물었다.

“어찌 이리 빨리 돌아왔느냐?”

“”다만 그 간절한 노파심 때문입니다.“

“그 대우 늙은이가 기다렸다가 한 대 갈길 것이지.”

“무어 기다릴 게 있습니까? 지금 한 대 치지요.”

그리고는 황벽을 한 대 갈기니, 황벽이 깔낄낄 웃어젖혔다.¹³⁾

12) 전등록은 법의 등불을 전한 것에 대한 기록이다. 당연히 사제관계가 책의 핵심이다. 그러나, 선의 종자 또는 불법의 그 지고한 이치를 전한다는 것은 쉽게 제자를 낚아들이지 않으며 수월하게 스승의 종자를 깨치지는 못한다는 것이 필연적으로 전제된다. 일반적으로 전등록에서의 사제관계가 고승전에서와 같이 아무런 어려움없이 기연의 계획에 의해 즉각 이루어지는 것이 아니라 우여곡절을 겪은 후에야 이루어지는 것으로 묘사되는 것은 이 때문이다.

13) 上座遂告黃蘖云：‘義玄雖是後生，却甚奇特。來辭時，願和尚更垂提誘’。來日，師辭黃蘖，黃蘖指往大愚。師遂參大愚，愚問曰：‘什麼處來？’曰：‘黃蘖來。’愚曰：‘黃蘖有何言教？’曰：‘義玄親問西來的的意，蒙和尚便打。如是三問三轉被打。不知過在什麼

이 긴 이야기는 임제가 어떻게 깨달음을 얻었고, 대우와 황벽이 임제의 깨달음을 어떻게 인가하였는가를 잘 보여준다. 『송고승전』에서 볼 수 있었던 바와 같은 고행의 과정이 없는 것은 아니나,¹⁴⁾ 비교적 약화되어 있다. 임제의 절여남이 일견 사제관계가 잘못 맺어진 데에서 비롯된 것으로 보이기도 하나, 실상은 임제가 그 스승의 가르침을 제대로 깨치지 못한 데에 원인이 있는 것이다. 그리고, 황벽이 대우에게 가라고 한 것은 깨달음을 구하는 길을 일러준 것이나 진배없다.

임제의 깨닫지 못함은 수행의 방식이나 그 과정에 문제가 있었기 때문이 아니다. 그리고 『경덕전등록』의 저자도 수행 방식이나 수행의 과정을 문제삼고 있지 않다. 그보다는 궁극의 이치가 어디에 있는지를 문제삼고 있다. 바로 지금 여기에 있는 것을 토로고 쓸데없이 분별심에 사로잡혀 있는 것을 일깨우는 데에 초점을 두고 있는 것이다. 수행은 어떠해야 한다고 말하는 것이 아니라, 깨달음으로 곧장 가라고 이르고 있는 것이다. 황벽은 '直指人心'하였는데, 임제가 '見性成佛'하지 못했던 것이다.

깨달음의 강조를 위해 『경덕전등록』에서는 논변보다 일상적인 대화를 사용하였다. 흔히 말하는 禪問答이 이것이다. 『송고승전』에서 볼 수 있는 바와 같은 정제된, 그리고 매우 논리적인 어조는 찾아볼 수 없다. 오히려 논리나 정돈된 언어를 비웃는 듯한 어조로 일관하고 있다. 일상어 자체가 그러한 냄새를 풍기는 것이지만, 문제는 여기에서의 일상어가 더 이상 일상어가 아니라는 점이다.

여기서 필자가 말하고자 하는 바는 선문답 그 자체이다. 선문답에서 볼 수 있는 다양한 표현은 논외로 한다.¹⁵⁾ 선문답이 일상어를 통해 이루어진다는 것

處。愚曰：‘黃檗恁麼老婆爲汝得徹困。猶覓過在’。師於是大悟云：‘佛法也無多子！’愚乃揩師衣領云：‘適來道我不會，而今又道無多子，是多少來是多少來？’師向愚肋下打一拳，愚托開云：‘汝師茆蕘，非干我事’。師却返茆蕘，黃檗問云：‘汝廻太速生？’師云：‘只爲老婆心切’。黃檗云：‘此大愚老演待見與打一頓。’師云：‘說什麼待見即今便打’。遂鼓黃蘖一掌，黃蘖哈哈大笑。”(大正 51, 290上-중)

14) 임제가 황벽으로부터 흡족한 답을 듣지 못하고 오히려 봉동이를 맞은 일로 해서 길을 떠나는 것을 고행의 한 과정으로 볼 수 있다.

15) 이에 대해서는 김태완, 『조사선의 실천과 사상』(합천: 장경각, 2001)의 제2장에서 잘 정리하였으므로 참조할 수 있다.

은 널리 알려져 있다. 『경덕전등록』에서도 그 점을 확인할 수 있는데, 중요한 것은 일상어가 일상의 틀에서 벗어나 있다는 점이다.¹⁶⁾ 즉, 일상어를 낯설게 사용하고 있다는 말이다. 이는 러시아 형식주의자들이 말하였던 ‘낯설게 하기’와 상통하는 것이다.¹⁷⁾

이런 일상어의 낯설게 하기는 논리나 형이상학에 익숙한 자에게 즉각적인 당혹감을 준다. 지혜가 뛰어난 이라면 이런 일상어의 파격을 즐거이 맛볼 수 있을 테지만, 아직 분별심을 버리지 못한 자라면 도무지 감을 잡지 못하고 해매게 될 것이 뻔하다. 바로 이것이 『경덕전등록』의 저자가 의도한 바이다.¹⁸⁾ 즉, 고승전과 같은 정제된 언어는 수행의 과정을 드러내고 수행의 중요성을 강조하는 데에는 적절하겠지만, 중생이 곧 부처임을 골장 깨닫게 하기에는 적절하지 못하다는 인식을 드러내려 한 것이다.

물론, 일상어를 아무리 낯설게 구사하더라도 깨달음 자체 또는 궁극의 경지 를 표현할 것은 없다.¹⁹⁾ 그 점을 『경덕전등록』의 천자도 충분히 인식하고 있었다. 중요한 것은 어여한 언어를 도구로 사용하였으며, 그 도구로 표현해 낸 것이 무엇이냐 하는 것이다. 『송고승전』에서는 수행을 강조하기에 적절한 점 짧은 언어를 구사하였다면, 『경덕전등록』에서는 깨달음을 강조하기 위해 일상어를 과감하게 구사하였다고 할 수 있다.

그리고, 일상어를 낯설게 사용한 것뿐 아니라 행위에 대한 묘사도 깨달음의

16) 박영록, 「선문답의 담화구조」(『백련불교논집』 8, 합천: 백련불교문화재단, 1998, 7-39면)에서는 선문답의 구조를 언어개입의 차원에서 논의하면서, 선문답에는 ‘언어개입의 규칙을 이기는 규칙’이 있다고 하였다. 이는 본고에서 말하는 ‘일상어를 낯설게 하기’와 상통하는 규정이다.

17) 러시아 형식주의자들의 ‘낯설게 하기’에 대해서는 Victor Erlich, 박거용 역, 『러시아 形式主義』(서울: 문학과지성사, 1983), 219-45면을 참조하라.

18) 물론, 본래는 선사들의 의도였다. 그러나, 이를 간과했던 『송고승전』의 저자는 달리 『경덕전등록』의 저자는 이를 중시하였다는 명확한 차이가 있으므로 이렇게 말하더라도 무리는 없다고 생각한다.

19) 이러한 언어관은 결국 公案의 칭구로 이어졌고, 『碧巖錄』이나 『無門關』, 『從容錄』 등의 선문학을 놓기야 이르렀다. 公案에 관해서는, Steven Heine, Dale S. Wright, ed., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*(Oxford Univ. Press, 2000)에서 통시적·다면적 고찰을 한 성과가 집약되어 있으므로, 참조할 수 있다.

경지가 멀리 있는 것이 아님을, 바로 여기에 있음을 즉각적으로 깨달아야 한다는 것을 드러내는 구실을 한다. 황벽이 봉동이로 떼린 것이나 임제가 대우의 갈빗대를 갈진 것이나 모두 깨달음의 표현불가능성을 행위로 드러낸 것이다. 이런 점에서, 선사들의 행위는 그 자체가 하나의 표현이요 깨달음으로 이끄는 방편이었으나, 그것은 그대로 몸짓 언어가 된다.

언어는 그 자체가 차별성과 상대성을 본질로 하는 분별력의 산물이므로, 분별과 논리를 넘어서는 경지를 표현하기에는 애초부터 적절한 것이 아니었다. 그런데, 형이상학적 언어(또는 논리적 언어)와 형이하학적 언어(일상어)는 구별할 필요가 있다.²⁰⁾ 의미론적으로 그리고 관습적으로 볼 때, 논리적 언어는 지시어와 의미의 관계에서 1:1을 지향한다면, 일상어는 1:多를 본질로 한다.²¹⁾ 이런 차이는, 간단히 말하면, 상황성의 수용 여부에서 비롯된다고 할 수 있다. 일상어는 상황에 따라 다양한 의미를 구현하지만, 논리적 언어는 그 상황성을 뛰어넘는 데서 정당화되기 때문이다. 이렇게 보면, 일상어는 다시 차별성과 상대성이라는 본질로부터 거리를 유지하는 언어로 전이될 수 있다. 따라서, 일상어의 사용이란 분별적 사유에 대한 집착으로부터 벗어나 있음을, 또는 벗어나야 한다는 의지의 표현이다.

어느 날, 상당하여 말하였다.

“늙은 고깃덩이 위에 하나의 무위진인이 있어 늘 그대들의 面門으로 출입하니, 너희들은 알지 못하였거든 노승에게 물어라.”

이 때, 어떤 스님이 물었다.

“무엇이 무위진인입니까?”

임제는 곧장 그를 때리며 말하였다.

“무위진인이란, 이 무슨 뚁막대기냐?”²²⁾

20) 이 구별에 대한 논의는 간단히 이루어질 수 있는 것이다. 그러나 본고에서는 임시적으로 구별하여 사용한다.

21) 일상어의 이런 특성은 일상어를 명확하지 못한 언어로 치부해버리는 왜곡된 인식을 낳았다. 그러나, 일상어야 말로 가장 풍부한 의미를 구현하는 언어이다. 이 점은, 1:1을 극단적으로 추구하는 수학이나 물리학의 용어를 생각해 보면 잘 알 수 있다. 선사들은 자칫 왜곡될 수 있는 일상어를 긍정적으로 또 적극적으로 활용하여 깨달음의 문제를 다루었다고 할 수 있다.

22) “一日, 上堂曰: ‘汝等諸人亦肉團上有一無位真人, 常向諸人面門出入, 汝若不識但問老僧.’時有僧問: ‘如何是無位真人?’師便打云: ‘無位真人是什麼乾屎橛?’”(大正 51,

어느 날, 임제는 상당하여 대중에게 위와 같은 가르침을 베풀었다. 위의 글에 형이상학적인 냄새를 풍기는 말은 거의 없다. 있다고 한다면 그건 '無位眞人' 한 마디 뿐이다. 이나마도 일상어로 전이되는 과정을 겪고 있다. 無位眞人 이 무엇이냐는 물음에, 임제는 한 방 때리며 “무위진인이라니, 이 무슨 뚩막대기냐?”(無位眞人是什麼乾屎樣?)라고 대답하여 의표를 찌르고 있다.²³⁾ 무위진인을 한낱 뚩막대기로 격하시켜 버린 것이다. 이 얼마나 충격적인 발언인가?

이미 선사들의 이조나 선문답에 익숙해 있는 사람에게는 별다른 충격이 되지 않을 수 있겠지만, 무슨 형이상학인 심오한 이치가 담겨 있을 것이라고 믿은 질문자에게 위와 같은 대답은 충격과 혼란을 안겨줄 것이다. 이 점에서 선사들의 일상어는 일반적인 詩語와는 다른 차원에 존재한다. 즉, 감동을 주고 감동을 일으키는 것을 목표로 하는 것이 아니라, 그릇된 인식에 충격을 줌으로써 모든 분별심을 버리고 텅 빈 마음으로 돌아가라는 닥달 그 자체인 것이다. 바로 이 때문에 선문답이 때로 말장난으로 치부되기도 한다.²⁴⁾ 그러나 형이상학의 영역에 일상어를 들이대는 것 자체가 이미 일체의 형이상학에 대한 거부를 뜻한다. 따라서, 선문답은 새로운 차원의 시적 표현이라 할 수 있다.

그렇다고, 선사들이 한결같이 이러한 어조로만 일관한 것은 아니다. 그들도 점잖게 표현하기도 하였다. 『송고승전』과는 달리 『경덕전등록』에는 임제가 임종에 즈음하여 짚은 계송이 실려 있다. 계송은 입전된 선사의 삶이 참으로 詩的이었음을 말해 준다. 선사들의 길고 긴 삶의 역정이 모두 이 계송 하나에 들어 있음을 밝힌 것이라 할 수 있다.²⁵⁾

290하)

- 23) 여기서 '是'는 "이것"이 아니라 "...이다"라는 뜻으로 쓰였다고 보아야 한다. 다만, 되묻는 어조이기 때문에 "...이냐?"로 풀이할 수 있다.
- 24) 선문답을 제대로 이해하지 못하고 말장난 정도로 여기게 되는 것은 언어에 대한 깊은 인식이 결여된 데서 비롯하는 것이라 말할 수 있다. 실제로 선사들은 누구보다도 교학에 아주 밝았다. 그들의 불림분자는 문자에 정통한 후에야 내세운 것이며, 단순한 언어부정이 아니라 언어부정을 넘어서 언어공정을 드러낸 말이다. 선문답과 말장난의 유사점에 대해서는 박영록, 앞의 논문 참조.
- 25) 물론, 『경덕전등록』에 입전된 선사들이 모두 계송을 남긴 것은 아니다. 그러나, 그들의 삶 자체가 이미 대화를 통한 시적 표현으로 이루어졌으므로, 본고의 논의에 파단을 일으키지는 않으리라 생각한다. 다만, 계송이 있으므로 해서 더욱 그러한 시적 특성이 두드러졌다고 말할 수 있다. 참고로, 임제의 모든 것이 기

흔히 悟道頌으로 일컬어지기도 하는 이런 계송은 선사들의 언행의 파격성을 감안하면 의외로 받아들여질 수도 있다.²⁶⁾ 그러나, 이는 선사들이 이미 언어에 대해 달통한 인물들이었음을 암암리에 드러내는 것이다. 언어의 파격이란 것이 언어를 아무렇게나 비틀어서 되는 것이 아니기 때문이다. 언어에 대한 통달을 전제로 했을 때에만 파격의 맛을 제대로 살릴 수 있는 것이다.²⁷⁾

이 계송은 결국 선사들이 언어를 부정하기만 한 것은 아님을 상징적으로 드러낸다. 또, 수행을 어떻게 할 것인가 아니라, 무엇을 깨달아야 할 것인가에 대한 최후 진술이라 할 수 있다. 수행에 대한 당부라면 계송으로 표현할 필요도 없고 또 적절하지도 않다.²⁸⁾ 오직 깨달음만을 문제삼을 때에 계송은 그 위력을 발휘하는 것이라는 詩的 인식이 깔려 있다고 하겠다.

『경덕전등록』「序」에는 다음의 글이 나온다.

바늘 끝에 겨자씨를 맞히는 현묘한 종퀴를 여는 것이 아니거나, 뻔개같이 빠른 근기를 내달리게 하는 것이 아니거나, 묘하고 밝은 진심을 열어보이는 것이 아니거나, 뿐만 아니라 깊은 이치를 조술한 것이 아니라면, 어떻게 등불을 전한다는 비유에 계합하여 눈꼽을 긁어내는 공덕을 베풀 수 있겠는가? 감응한 징조만을 기록하거나 찬문하고 행각한 자취만을 서술하는 것은 이미 僧史에서 드러낸 것이니 어찌 禪誥에서 취할 바이겠는가? 그건 대대로 전하

록된 『임제록』에는 이 계송이 실려 있지 않다. 현재 널리 읽히는 『임제록』이 1120년에 간행된 것이라는 점을 감안하면, 『경덕전등록』의 詩에의 경사를 어느 정도 읽을 수 있지 않을까 생각한다.(『임제록』의 서지 사항에 대해서는, 柳田聖山, 一指 역, 『臨濟錄』, 서울: 고려원, 1988, 41~43면 참조.)

- 26) 계송은 산스크리트어 Gāthā를 음역한 것이다. 본래는 불경 가운데의 한 문체로서 부처의 공덕을 찬미하는 것을 그 내용으로 하였다. 그런데, 선종에서 학인을 깨달음으로 이끌거나 깨달음을 드러내는 데에 이 계송을 사용함으로써 悟道頌이라는 이름을 얻게 되었다.
- 27) 파격과 파탄은 다르다. 파격은 고정관념이나 틀지워진 인식을 깨뜨리는 것으로, 거기엔 새로운 형식이 있으며 혁신성이 깃들어 있다. 그러나, 파탄은 주체와 대상을 함께 부정하면서 아무런 새로운 것을 제시하지 못하는 것이다. 즉, 파괴를 위한 파괴이나, 창조를 위한 파괴이나 하는 차이라고 할 수 있다. 이 둘을 구분하기란 쉽지 않지만, 보편적인 것으로 수용되느냐 않느냐 하는 데서 결정된다고 할 수 있을 것이다.
- 28) 전등록에도 스승이 제자에게 수행을 당부하는 장면이 곧잘 나온다. 그러나, 수행의 당부는 선문답으로 되어 있지 않다. 직접적이고도 원위적으로 표현되고 있다. 반면에, 선문답은 암시적이고 탈권위적이다.

였다는 이름만을 남길 뿐이다.²⁹⁾

『경덕전등록』이 지향하는 바가 무엇이며, 『송고승전』과 같은 僧史³⁰⁾와 본질적으로 무엇이 다른가 하는 점이 잘 드러나 있다. 현묘한 중취를 열고 상근기를 일깨우고 진심을 열어보이고 苦空의 이치를 조슬하는 것, 이것이 『경덕전등록』이 지향하는 바라 하였다. 僧史에서 흔히 다루고 있는 감응의 징조나 행각의 자취를 『경덕전등록』에서는 취급하지 않는다고 하였다. 이는 바로 깨달음만을 문제삼고 있음을 명백히 한 것이다.

이적이 중시되는 것은 불법의 위대성을 드러내어 중생의 초발심을 일으키게 하는 데에 있다. 그러나, 이적은 중생에게 주체의 완성보다는 초월적 존재자로부터의 구제나 구원을 기대하게 만든다.³¹⁾ 이적 또는 감통은 스스로 득도나 성불을 할 수 없는 下根機의 범부에게는 참으로 유용한 방편이 되지만, 이런 이야기를 다루는 이면에는 “모든 중생은 범부이다”라는 인식이 깔려 있다.

“모든 중생은 범부이다”라는 명제는 부처가 되기 위해서는 반드시 수행이나 고행을 거쳐야 한다는 논리로 이어진다. 수행이나 고행이 없이는 감응도 없고 감통도 일어나지 않는다는 인식이 자리하고 있는 것이다. 그런 점에서 『송고승전』이 얼마나 수행의 과정을 중시하고 있는지를 알 수 있다. 이는 깨달음 자체를 중시하는 『경덕전등록』의 지향과는 명백히 다르다. 깨달음을 중

29) “自非啓投針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之真心，祖述苦空之深理，卽何以契傳燈之喻，施刮膜之功？若乃但述感應之徵符，專叙參遊之轍迹，此已標於僧史，亦奚取於禪證？聊存世系之名。”(大正 51, 196하)

30) 전통적으로 ‘僧史’는 좁게는 고승전을, 넓게는 佛教史書를 가리키는 말로 쓰였는데, 여기서는 고승전을 지칭하는 말로 쓰였다.

31) 『고승전』에서는 「神異」를 두었는데, 『속고승전』에서 「感通」으로 명칭을 바꾸었다. 명칭의 변화 외에는 달라진 것이 없다. 이 ‘감통’의 의미와 의의에 대해서 서술한 『속고승전』 권26의 ‘논월’에서 한 대목을 인용하면 다음과 같다. “故聖人之爲利也，權巧衆途，示威雄以攝生，爲敦初信，現光明而授物，情在悟宗。……先以威權動之，後以言聲導之，轉發信然，所以開萌漸也。”(大正 50, 677상-중) 감통의 의의는 중생에게 믿음을 갖게 하는 데 있다는 것을 명확히 하고 있다. 물론, 궁극적으로 불교의宗旨를 깨닫게 하는 것이겠지만, ‘감통’ 자체는 그것을 위한 방편으로 신이한 일로써 위용을 보여주는 것에 지나지 않는다. 이런 의미에서, 감통은 중생 스스로 지고한 경지에 도달할 수 없다는 인식을 강화하는 구실을 하게 되었다고도 볼 수 있다.

시한다는 것은 “모든 중생은 본래부터 부처이다”라는 인식에서 출발하는 것이기 때문이다.

『경덕전등록』은 不立文字를 표방한 선사들의 언행을 기록한 책이다. 그런데, 불립문자는 언어에 대한 집착을 버리라는 말일 뿐이다. 언어의 일체의 효용을 무시한다는 말이 아니다. 쓸데없는 말을 하지 말라는 말이다. 감응의 징조를 드러내는 것이나 행각의 자취를 서술하는 것은 중생을 오히려 미혹하게 하는 것일 뿐임을 비판한 말이다. 분별심만 일으키는 진부한 논의는 아예 할 생각을 말라는 선언이다.

선문답과 선행위는 단순한 언어부정이 아니라, 오히려 언어부정을 넘어선 언어공정임을 알아야 한다. 문제는 그와 같은 언어공정을 어떻게 표현하느냐이다. 우리는 『경덕전등록』을 통해 일상어를 낯설게 함으로써, 상대의 차별적 인식을 가차없이 쳐버리는 행위를 보여줌으로써 깨달음의 문제를 최소한도로 표현할 필요가 있다고 하는 언어공정의 태도를 읽을 수 있다. 바로 이러한 독특한 방식이 『경덕전등록』을 산문이면서도 詩的이게 하는 것이다.

3. 『三國遺事』의 詩的 특성

위에서 『송고승전』과 『경덕전등록』의 언어관에 대해 살펴보았다. 『송고승전』은 외형상 언어를 공정한 듯하면서도 실은 언어부정적 태도에 서 있으며, 『경덕전등록』은 언어를 부정한 듯하면서도 도리어 언어를 공정하는 태도를 보여준다고 할 수 있다. 여기서는 고승전에 속하는 것으로 보이는 『삼국유사』에서 『경덕전등록』과 상통하는 특성이 있는지를 고찰하겠다.³²⁾

32) 『삼국유사』의 고승전적 특성에 대해서는 이미 많은 논의가 있어 왔는데, 대체로 『삼국유사』의 체제가 중국의 고승전 체제와 상통한다는 점에 초점을 맞추었다. 그러나, 『삼국유사』의 찬자인 一然이 선승이라는 점, 「興法」 이하의 서술 방식이 기존의 고승전 서술방식과는 이질적이라는 점 등을 간안하면, 오히려 다른 각도에서 접근해 갈 필요가 있었다. 그런 점에 착안하여 필자, 앞의 논문에서는 불교전기문학이라는 좀 더 포괄적인 범위 내에서 『삼국유사』를 논의하였다. 그 논문에서 필자는 『송고승전』 뿐만 아니라, 『경덕전등록』과 일본의 『元亨釋書』를 함께 비교하여 『삼국유사』의 복합적 성격을 밝히려 하였다. 그러나, 대체적인

『삼국유사』의 「興法」 이하는 그 편복에서 이미 고승전류임이 드러나 있다.³³⁾ 그러나, 전통적인 고승전과는 달리 서술방식의 일관성이나 문체의 통일성을 느끼기 힘들다. 관습적인 고승전글쓰기에서 벗어나 있는 것이다. 이는 一然이 『삼국유사』를 고승전의 찬자와는 다른 의도에서 저술하였다는 것을 의미한다. 『삼국유사』의 詩的 특성을 고찰하려는 이유도 여기에 있다.

『삼국유사』에는 크게 세 가지 형태의 시가가 나온다. 향가와 찬시, 그리고 삽입 한시가 그것이다. 향가에 대해서는 수백 편의 논문이 쓰여졌다.³⁴⁾ 이제 더 이상 향가에 대해 논의하는 것이 무의미하게 여겨질 정도이다. 반면에 찬시에 대해서는 비교적 연구가 적게 이루어졌다.³⁵⁾ 이는 향가가 해석이라는 문제에 걸려 있는 반면에 찬시는 그 해석에 있어 이견이 별로 없었기 때문으로 생각된다. 삽입 시가는 관련 설화의 일부이기 때문에 대체로 설화와 함께 논의되었다.

그러나, 본고에서는 이들 시가에 대해서는 논의하지 않는다. 여기서 관심을 기울이는 것은 산문이면서 시적 특성을 드러내는 것이 있느냐, 있다면 왜 그러한가 하는 점이다. 물론, 『삼국유사』 전편이 시적 특성과 관련되는 것은 아니다. 그러나, 언어공정과 언어부정, 또는 수행과 깨달음에 대한 인식을 살펴봄으로써 시적 특성의 일단을 엿볼 수 있을 것이며, 이로써 『삼국유사』의 복

성격만 논의했을 뿐이며, 특히 『삼국유사』의 시적 특성에 대해서는 전혀 논의하지 못하였다.

33) 『삼국유사』의 체재가 고승전의 그것과 유사하다는 데 대해서는 대체로 이견이 없다. 이에 대한 대표적인 연구로는, 김영태, 「三國遺事의 體裁와 그 性格」, 『동국대학교논문집』 13집(동국대학교, 1974); 고익진, 「三國遺事 撰述攷」, 『韓國撰述佛書의 延敎』(서울: 민족사, 1987); 이기백, 「三國遺事의 篇目構成」, 『불교와 제과학』(서울: 동국대출판부, 1987); 홍윤식, 「三國遺事의 體裁와 佛教儀禮」, 『三國遺事와 韓國古代文化』(원광대학교출판부, 1985); 정구복, 「三國遺事의 史學史的 考察」, 『三國遺事의 綜合的 檢討』(성남: 한국정신문화연구원, 1996) 등을 꼽을 수 있다.

34) 황폐강 외 편, 『鄉歌·古典小說關係 論著目錄』(서울: 달대출판부, 1984)를 보면, 불과 열 네 수의 향가 작품에 대해 얼마나 많은 연구가 이루어졌는지를 쉽게 알 수 있다.

35) 찬시에 대한 연구로는, 金周漢, 「三國遺事所載 <讚>에 대하여」, 민족문화연구소 편, 『三國遺事研究 上』(경산: 영남대학교출판부, 1983); 임원환, 『高麗時代 佛教詩의 研究』(서울: 고대민족문화연구소출판부, 1983) 정도를 꼽을 수 있다.

합적인 성격의 일단을 파악할 수 있을 것이다.

본고에서는 『삼국유사』 가운데서 특히 전동록의 언어적 특성을 잘 보여준다고 판단되는 조목을 중심적으로 다룬다.³⁶⁾ 논의에 적합한 <二惠同塵>을 택한 것은 『삼국유사』 가운데서 가장 전동록적인 성격이 두드러지기 때문이다.

<이혜동진>에는 惠宿과 惠空의 전기가 나란히 수록되어 있다. 제목에서 알 수 있듯이 ‘同塵’³⁷⁾이라는 공통된 행적을 보여준 인물들이다. 둘 가운데서 해공과 관련된 다음 대목에 먼저 주목할 필요가 있다.

(해공은) 만년에 항사사로 옮겨 갔다.[지금의 영일현의 오어사이다. 항간에서는, 항사라는 사람이 태어났으므로 세상에서 ‘항사동’이라 이름하였다라고 말들 한다.] 그 때, 원효가 여러 경전의 소를 짓고 있었는데, 배양 스님에게 와서는 의심난 것을 물거나 때때로 서로 장난치기도 하였다. 어느 날, 두 사람이 시냇가에서 고기와 새우를 잡아 먹을 때였다. 원효가 바위 위에 놓을 누니, 해공이 가리키며 “네 둥은 내 둘고기다!”라고 놀렸다. 혹자는 원효가 이 말을 하였다고 하는데, 그건 잘못이다. 마을에서는 이를 잘못 전하여 그 시내를 ‘모의천’이라 부른다.³⁸⁾

위의 이야기는 <이혜동진> 가운데 한 대목이다. 惠空이 항사사로 옮겨간 후에 원효와 더불어 노닐었던 모습을 묘사하고 있는데, 그들의 사귐이나 행위, 대화 등이 모두 『경덕전등록』에서나 볼 수 있음직한 것들이다. 원효가 의심난 것을 물었다고 한데서 해공이 당대의 學僧 원효보다도 뛰어난 인물이었음을 알 수 있는데, 그런 해공이 원효의 물음에 대해 어떻게 답했을까 하는 것에 관심이 쏠린다. 왜냐하면, 곧이어 “서로 장난치기도 하였다”(或相調戲)라

36) 따라서, 본고는 『삼국유사』의 시적 특성에 관한 시론의 성격이 강하다. 본격적인 논의는 차후의 과제로 남기고, 여기서는 그러한 특성의 일단을 고찰하는 것이 매우 유용하여 의의있는 일임을 입증하는 것으로 만족하려 한다.

37) 『老子道德經』 제4장의 “그 빛을 부드럽게 하고, 그 티끌을 고르게 한다”(和其光, 同其塵)에서 나온 말이다. 光은 속세를 초월하는 聖의 경지를, 塵은 속세를 가리킨다. 이 구절의 의미는 聖俗의 경계를 無化한다는 것인데, 『삼국유사』에서 해숙과 해공은 이를 실천한 인물로 간주되었다.

38) 『삼국유사』 권4, 「의해」, <二惠同塵>. “晚年移止恒沙寺[今迎日縣吾魚寺]. 謠云: 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, 二公沿溪採魚蝦而啖之, 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, 驪也. 鄉俗訛呼其溪, 曰耗矣川.”

고 서술되어 있기 때문이다. 여기서의 장난은 선사들의 뜬금없는 대답이나 행위와 상통한다. 이는 두 사람 사이에 오고간 대화에서 더 명확해진다.

두 사람이 물고기와 새우를 잡아 먹었을 때의 대화는 예사롭지 않다. 원효가 눈 둥을 보고 혜공이 “너 뚱은 내 물고기다”(汝屎吾魚)라고 놀린 것이다. 이는 임제의 ‘뚱막대기’(乾屎懶)와 크게 다를 바 없는 말로 들린다. 다만, 임제가 형이상학적 물음에 대해 형이하학으로 반응하였다면, 여기에서는 하찮은 뚱을 생명있는 물고기로 보았다는 점에서 차이가 있을 뿐이다.

그런데, 뚱과 물고기는 무엇을 뜻하는가? 이를 위해서는 “그 때 원효는 여러 경전의 소를 짓고 있었다”(時元曉撰諸經疏)라고 한 구절을 주의깊게 볼 필요가 있다. 사실, 이 구절은 없어도 그만일 수 있는 것이다. 그런데도 굳이 이 구절을 미리 서술한 이유는 원효가 찬한 “諸經疏”가 한낱 언어의 뚱일 수 있음을 상징적으로 드러내기 위해서라고 말할 수 있다.

원효는 의상과 함께 중국 유학길을 떠났다가 도중에 “三界唯心，萬法唯識”을 깨닫고 되돌아왔다. 이는 깨달음의 길이 멀리 있는 것이 아님을, 모든 종생이 곧 부처임을 원효가 깨쳤다는 것을 의미한다. 실제로 『송고승전』에서도 그 사건이 있은 후의 원효의 행적에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다.

그 인연(유학의 인연)이 어그리지자 참선하며 곶곳을 떠돌아다녔다. 얼마 지나자, 내뱉는 말은 미친소리 같았고 행동은 이치에 어긋났다. 거사처럼 술집이나 기생집에 드나들었으니, 마치 誌公(寶誌)과 같았다. 또 칼과 철석을 지니고 다니기도 하였다. 소를 지어 화엄경을 강론하기도 하였고, 거문고를 어루만지며 祠字에서 음악을 즐기기도 하였다. 혹은 여염집에서 자기도 하고 山水 간에서 좌선을 하기도 하면서 마음대로 되는대로 지냈으니, 도무지 검속함이 없었다.³⁹⁾

원문의 “厥緣”은 바로 유학의 인연을 뜻하는 말이며, 그 인연이 어그리졌다 는 것은 유학을 그만두고 돌아왔다는 사실을 가리킨다. 그 후 미친소리를 하고 이치에 어긋난 행동을 하였다는 것은 원효가 더 이상 수행 자체를 중시하지 않았음을 말하는 것이다.⁴⁰⁾ 수행이라야 고작 참선을 했을 뿐, 그것조차

39) 『송고승전』 권4, <元曉傳>. “厥緣既差，息心遊往，無何發言狂悖，示跡乖疎。同居士，人酒肆倡家，若誌公。持金刀鐵錫，或製疏以講雜華，或撫琴以樂祠宇，或閑閭寓宿，或山水坐禪，任意隨機，都無定檢。”(大正50, 730상)

“마음대로 되는대로”(任意隨機)였다. 그러면서도 원효는 疏를 지어 화엄경도 강론하였다고 한다. 바로 여기에서 언어에 매이지 않은 원효의 모습을 생생하게 볼 수 있다.

원효가 언어에 매이지 않았다는 것을 전제한다면, 혜공이 한 말이 무슨 의미인지 명확해진다. 즉, 원효가 지은 疏는 모두 언어의 찌꺼기라는 뜻으로 ‘뚱’이라 한 것임을 알 수 있다. 즉, 원효의 疏는 원효가 깨달음을이라는 물고기를 먹은 후에 누운 뚱일 뿐이라는 말이다. 그런데, 혜공은 그 뚩을 가리켜 자신의 물고기라 하였다. 여기엔 언어 자체의 역설, 그리고 언어부정과 언어긍정에 대한 역설적 인식이 담겨 있다.

<이혜동진>에 실려 있는 혜공의 행적 전반에서 짐작할 수 있듯이 혜공의 행적은 문자를 세우는 것과는 거리가 있었다. 그런데도, 오히려 언어를 긍정하는 발언을 한 것이다. 단지 수행을 강조하거나 그 결과로 이루어진 疏만을 보았다면, 언어부정을 넘어선 언어긍정의 태도를 취하자는 못하였을 것이다. 그러나, 경전이 되었건 疏가 되었건 그 모두가 깨달음을 표현하거나 깨달음으로 이끌기 위한 방편에 지나지 않는 것임을 깊이 자각한다면, 굳이 언어를 부정할 이유는 없는 것이다. 오히려 언어를 긍정하는 것이 유익할 수 있다.

이와 관련하여 惠宿의 행적도 살펴볼 필요가 있다.

당시, 국선인 구감공은 곧잘 교외로 나가 사냥을 하곤 하였다. 어느 날, 혜숙이 길가에 나가 있다가 그의 고삐를 잡고 청하였다.

“이 중 또한 따라가고자 하는데, 팬찮소이까?”

공이 허락하였다.

이에 혜숙이 아리저리 내달리며 옷을 벗어 젖히고 앞을 다투니 공이 기뻐하였다. 앉아서 쉴 때에 여러 사람이 고기를 굽고 삶으며 서로 먹는데, 혜숙도 조금도 꺼리는 기색 없이 함께 먹었다. 다 먹은 후 앞으로 나아가 이령계 말하였다.

40) 『송고승전』에 이 대목이 서술되었다고 해서 곧바로 찬자가 수행의 과정보다 깨달음을 중시하는 태도를 취하였다고 할 수는 없다. 이 대목은 서두에 잡시 언급되었을 뿐이고, <원효전> 전체는 『금강삼매경론』을 짓게 된 경위와 그 덕월한을 부각시키고 있으므로 깨달음보다는 수행의 과정이나 그 결과에 초점이 맞추어져 있다고 보는 것이 정확하다. 『송고승전』의 <원효전>과 『삼국유사』의 <元曉不羈>를 대조해 보면, 그 점은 더욱 확실하게 드러난다. 따라서, 본고에서의 논의는 파탄을 일으키지 않는다.

“지금 여기에 맛있는 고기가 있어 좀 드리려 하는데, 어떻겠소?”

공이 “좋소”라고 대답하였다. 혜숙은 사람들을 물리치고 자기 허벅지 살을 베어서는 쟁반에 담아 바쳤다. 옷에서는 피가 흘러내렸다. 공이 매우 놀라며, “어찌 이런 짓을 하오?” 하고 물었다. 혜숙이 대답하였다.

“처음에 나는 공이 어진 사람이어서 능히 자기를 미루어 만물에까지 어진 마음을 미칠 것이라 여겨 따랐던 것이오. 그런데 지금 공이 좋아하는 바를 보니, 오직 죽이는 것을 탐하고 남을 해쳐 자기를 기를 뿐이었소. 어찌 어진 군자가 할 바이겠소? 그대는 우리의 무리가 아니오.”

드디어 옷을 휘날리며 가 버렸다.⁴¹⁾

위의 글을 통해, 혜숙이 당시에 어진 사람으로 알려져 있던 구감공을 어떻게 깨우치고 있는가를 엿볼 수 있다. 혜숙은 구감공을 깨우치기 위해 처음에는 그와 함께 사냥을 즐겼고, 그 다음에는 자신의 허벅지 살을 베어 바쳤으며, 마지막으로는 아주 소박한 말을 하였다. 사냥을 즐기는 것은 不殺生戒를 범하는 짓이므로 당연히 사문으로서는 해서는 안 될 일이다. 그럼에도 혜숙은 아주 즐거이 그 일을 하였다. 이것만으로도 법부들에게는 충격으로 받아들여 질 수 있다. 그런데, 혜숙은 그보다 더 충격적인 행위를 하였다. 자신의 허벅지 살을 베어 바친 것이다. 이건 도무지 상상할 수 없는 일이다.

그러나, 無明에 사로잡혀 있는 종생을 깨우치기 위해서는 상식을 넘어서는 연행이 때로 필요하다. 특히 속세에서 어질다는 명성을 얻은 자는 도리어 無明에 가리운 바가 더욱 두텁다는 것을 깨닫지 못하는 경우가 많기 때문에 충격적인 방식이 동원될 필요가 있다. 그런 의미에서, 혜숙의 돌발적이고 충격적인 행동은 바로 속세에서의 명성이 얼마나 헛된 것이며 그 명성이 헛된 것임을 모르는 인간이야말로 참으로 어리석다는 것을 깨우쳐주기 위한 방편으로 취해진 것이었다. 위의 글에 이어서 나오는, “구감공이 크게 부끄러워하며 혜숙이 먹은 것을 보았더니 쟁반의 고기가 조금도 즐지 않았다”(公大慚，視其所食，盤中鮮齒不減.)라는 대목을 통해서도 그의 행위가 방편에 지나지 않았음

41) “時國仙罌公，常往其郊，縱獵。一日，宿出於道左，攬轡而請曰：‘唐僧亦願隨從，可乎?’公許之。於是縱橫馳突，裸袒相先，公旣悅。及休勞坐，數炮烹相餉，宿亦與啖噉，略無忤色。旣而進於前曰：‘今有美鮮於此，盍薦之何?’公曰：‘善。’宿屏人割其股，寘盤以薦，衣血淋漓。公愕然曰：‘何至此耶?’宿曰：‘始吾謂公仁人也，能恕已通物也，故從之爾。今察公所好，唯殺戮之耽篤，害彼自養而已。豈仁人君子之所爲？非吾徒也。’遂拂衣而行。”

을 간취할 수 있다.

혜숙이 구감공에게 한 말도 무슨 대단한 설법은 아니었다. 혜숙의 말은 지극히 소박한 것이었다. 그저 살생을 일삼지 않고 남을 해치지 않는 것이야말로 참된 어진이요 자비라고 하였던 것이다. 혜숙의 말은 불가의 계율이면서도 유교의 가르침이기도 하다. 그 가르침은 더불어 살 때에 일상적으로 지켜야 하는 것에 관한 것이다. 무슨 심오하고 거창한 이치를 따로 세운 말이 아니다. 그런데, 이러한 발언은 치밀하고 논리적인 설법을 기대하는 범부에게는 파격적인 언사로 들릴 수 있다. 바로 그 점이 이 이야기의 근저에 있는 언어관이다. 말하자면, 일상어를 역설적으로 사용함으로써 이치란 지극히 소박한 테에 있다는 것을 드러낸 것이다.

혜숙의 돌발적이고도 상식을 깨뜨리는 행위와 그에 비해 지극히 소박하다고 할 수 있는 간단한 몇 마디 말은 앞서 『경덕전등록』을 통해 살펴본 선문답이나 선행위와 그다지 다를 바 없다.⁴²⁾ 그리고, 혜숙의 이러한 禪的인 언행의 속뜻은 “모든 중생은 원래부터 부처”임을 일깨우는 데에 있었다. 그가 한 말에서도 수행에 대한 강조의 뜻은 전혀 읽을 수 없고, 오히려 한 순간의 마음먹기에 따라 小人에서 爵子로, 魔軍에서 부처로 될 수 있다는 깊은 뜻을 읽을 수 있다. 이런 점에서 <이혜동진>은 바로 선사들의 언행에서 볼 수 있는 바와 상통하는 시적 특성을 보여주고 있다 하겠다.

<이혜동진>에서 혜공은 언어부정을 넘어선 언어공정을, 혜숙은 파격적인 행동과 일상적인 언사로써 깨달음을 강조하는 인물로 묘사되고 있다. 이러한 면은 <蛇福不言>에서도 잘 드러난다.⁴³⁾ 제목은 “사복은 말을 하지 않았다”라고 풀이할 수 있는데, 기실 말을 하지 않은 것은 아니다. 쓸데없는 말을 하지

42) 혜숙의 행적에서 선적인 특성을 읽어내는 것이 과연 타당한가, 그리고 이것을 一然의 언어관으로 읽을 수 있는가 하는 의문도 있을 수 있겠으나, 혜숙의 입적에 대한 서술은 그런 의문을 불식시키기에 부족함이 없다. 그 원문을 들면 다음과 같다. “未幾宿忽死, 村人舉葬於耳峴[一作硎峴]東. 其村人有自峴西來者, 途宿於途中, 問其何往. 曰: ‘久居此地, 欲遊他方爾.’ 相揖而別. 行半許里, 蹤雲而逝. 其人至峴東, 見葬者未散, 具說其由. 開塚視之, 唯芒鞋一隻而已.” 이 기이한 일은 보리달마가 죽었을 때 일어난 일과 거의 동일하다. 『경덕전등록』 권3, <보리달마>를 참조하라.

43) 『삼국유사』 권4, 「의혜」에 실려 있다.

않았을 뿐이다.

특히, 사복이 풀뿌리를 뽑고 그 아래의 연화장세계로 들어가기 전에, 즉 세상을 떠나기 전에 계송을 읊었다는 대목과 그 계송의 내용을 통해 그의 禪師됨이 잘 드러나 있다. 원문에는 “福乃作偈曰”이라 되어 있는데, 이는 앞서 『경덕전등록』의 임제의 전기에서 보았던 “將示滅乃說傳法偈曰”들과 상통한다. 이렇게 계송을 읊고 땅 속 연화장세계로 들어갔다고 하였는데, 이는 無明에서 벗어나 깨달음의 세계로 들어갔다는 것을 상징적으로 드러낸 것이다.⁴⁴⁾

계송의 내용에서도 사복은 그 자신 또는 모친을 부처에 비유하고 있는데, 이는 모든 중생이 곧 부처라는 것을 명확하게 드러낸 것이다. 一然이 <사복불언>의 말미에서 “떠날 때의 한 곡조는 참 간단하구나”(臨行一曲沒多般)라고 한 찬시의 한 구절도 단순한 언어부정이나 언어공정이 아니라 언어부정을 넘어서 언어공정을 드러낸 것이며, 깨달음의 표현은 적실한 한 마디면 족하다는 것을 밝힌 것이다.

그런데, 이렇게 『경덕전등록』과 상통하는 면을 지니고 있으나 『삼국유사』는 전등록이 아니다. 『삼국유사』는 『경덕전등록』과 같은 통일성과 일관성을 지향하지 않았다. 『삼국유사』에서는 각 조목들이 독자적인 의미망을 형성한다. 서술방식에서도 그러하지만, 임전인물들에서도 통일성을 찾아보기 힘들다.

<이혜동진>과 <사복불언>의 주인공들은 선종이 최초로 신라에 전래되던 시기의 승려들이었다.⁴⁵⁾ 그런 그들이 선사들의 언행과 상통하는 면을 보였다

44) <蛇福不昩>을 화엄사상과 연관하여 고찰한 김상현이 이와 관련하여, “無明을 제거하고 깨달음의 세계가 열렸다는 의미로 이해할 수도 있다”(김상현, 『新羅華嚴思想史研究』, 서울: 민족사, 1991, 185면)고 말한 것도 결국은 본고의 논지와 일치하는 것이다. 궁극적으로, 화엄사상의 측면에서 보거나 선사상에서 보기나 그 내재된 의미는 다르지 않다는 말이다.

45) 신라에 선종을 처음 전래한 이는 法朗으로 알려져 있는데, 그가 信行에게 법을 전하였다는 것을 통해 8세기 초에 활약한 인물임을 알 수 있다.(이지관, 「단성 단속사신행선사비문」, 『校勘譜註: 歷代高僧碑文 新羅篇』(개진판), 서울: 가산문고, 1994, 54-72면) 또, 법랑을 雙峰 道信大師(580-651)의 제자라고 한 기록도 있어, 빠르게는 7세기 중·후반에 신라에 선종을 전래하였다고도 볼 수 있다.(『문경봉암사지증대사적조탑비문』, 앞의 책, 280-338면) 그러나, 본격적인 선종의 전래는 현덕왕(809-826) 이후로 보기 때문에, 원효 당대에는 아직 선종이 널리 전하여졌다고 보기 어렵다. 따라서, 후대의 설화 전승의 주체들이나 一然에 의

는 것은, 일차적으로는 설화를 전승한 주체들이 禪思想을 일상으로 끌어들였음을 의미하는 것이며, 이차적으로는 一然이 그러한 민중의 사유세계야말로 바로 선사상의 핵심과 합치된다고 여겼다는 것을 의미한다.

一然은 『삼국유사』에서 『송고승전』이나 『경덕전등록』과 달리 민중을 특히 부각시켰는데, 이는 결국 一然이 “마음과 부처와 중생, 이 셋은 다른 것이 아니다”(心佛及衆生, 是三無差別)라는 화엄사상의 요체⁴⁶⁾와 “모든 중생은 원래부터 부처이다”라는 선종의 근본종지를 구현하려는 데서 선택한 것이라 할 수 있다. 柳田聖山이 禪宗의 출현과 관련하여 “모든 권위를 경전에 두는 것은 아니고, 오히려 현실의 인간 생활 속에서 새로운 원리를 찾아내려는 운동이야말로 바로 동산법문 사람들의 표적이었다. 그들은 고전에 대한 해석보다는 살아 있는 현실 인간의 실천 생활을 중시했다. 현실 인간의 말을 통하여 고전 정신을 이해하려고 했다”⁴⁷⁾고 말하였는데, 一然 또한 『삼국유사』에 민중들의 설화를 수용함으로써 새로운 표현 방식을 구현하였다고 할 수 있다. 즉, 『경덕전등록』이 『송고승전』의 관습성을 극복하기 위해 시적인 언어사용으로 나아갔다면, 『삼국유사』는 『경덕전등록』의 그러한 규범성조차 깨뜨려야 한다는 인식의 소산이라 할 수 있다.

민중에게 있어 언어는 곧 인식이요 삶이다. 민중의 언어와 삶은 그 괴리가 최소화되어 있다. 민중과 함께 하는 승려들도 마찬가지이다. 따라서, 민중의 인식이나 언어 및 그들과 함께 한 승려들을 글쓰기에 적극 수용함은 이제는 관습화된 전등록글쓰기와는 다른 혁신을 지향했음을 의미한다. 간단하게 정리하면 이렇다.

『경덕전등록』이 선사들의 문답과 행위를 기록한 것은 그 자체로는 잘못될 것이 없었다. 당시로서는 혁신적인 글쓰기를 한 셈이다. 그러나, 문자로 기록되는 순간 그 문자에 내재해 있던 생동감과 활발함은 상실되기 시작하였고,

해 선사상과 관련없던 설화들이 윤색되거나 변모되었다고 간주할 수 있다.

46) 『삼국유사』 권4의 「敘解」의 조목들을 보면, 의상과 원효, 즉 화엄사상과 민중불교의 두 계열로 이루어져 있다고 볼 수 있는데, 이는 一然이 화엄사상과 선사상이 궁극에서는 하나임을 독자적인 방식으로 표현한 것이라 할 수 있다. 이에 대해서는 여기서 더 논의하지 못하고 차후의 작업으로 남겨둔다.

47) 柳田聖山, 양기봉 역, 『달마여록』(서울: 김영사, 1999), 29면.

그것은 곧 活句가 아닌 死語가 되어버렸다.⁴⁸⁾ 게다가 『경덕전등록』은 그 나름대로 서술방식에서 통일성을 보이고 있다. 이 통일성은 선사들의 언행을 통해 수행의 다양성과 깨달음의 개인성을 약화시키는 구실을 할 우려가 있는 것이고, 실제로 그러했다. 일연은 바로 이 점을 주시한 것이다. 『삼국유사』에 『경덕전등록』과 상통하는 면이 내재하면서도 결국 이질적일 수 밖에 없었던 것은 이 때문이다.

4. 마무리

수행의 강조는 “모든 중생은 본래 범부이다”를 전제한 것이다. 범부는 수행 없이 곧장 깨달음을 얻을 수 없다. 고래로 다양한 수행법이 마련되었던 것도 중생이 범부됨에서 쉽사리 벗어나지 못하였기 때문이다. 『송고승전』의 十科는 바로 이런 다양한 수행법을 임접적으로 드러낸 것이다. 수행방법이 어떠하든 그것은 반드시 거쳐야 할 과정이며, 그 과정에서 원만한 성과를 얻었을 때에야 성불할 수 있다고 하는 것이 고승전에 내재한 의미이자 의도이다.

반면에, 『경덕전등록』의 깨달음의 강조는 “모든 중생은 본래부터 부처이다”를 전제한 것이다. 이미 부처인 자에게 수행은 중요하지 않다. 수행에 집착한다는 것 자체가 侶生을 가로막는 장애로 작용할 수 있다. 임제가 황벽에게 던진 물음 역시 “어떻게 하면 선의 요체를 요해할 수 있는가” 하는 방법론에 대한 물음이라 할 수 있다. 황벽이 봉동이로 때린 것은 바로 그 방법론에 대한 집착을 버리라는 의미의 표현으로 해석된다.

수행의 강조에 쓰인 언어를 보면 언어의 긍정적인 면을 활용한 것 같지만, 사실은 언어부정적 태도를 드러낸 것이다. 즉, 구국은 표현할 수 없고 다만 수행자가 걸어야 할 길단을 묘사할 수 있을 뿐이라는 태도를 드러낸 것이다. 이에 비해, 깨달음의 강조는 언어의 부정적인 면을 드러내는 듯 하면서도

48) 金華參究의 대표적인 책으로 꼽히는 蘇悟克勤(1063~1135)의 『碧嚴錄』이 재자인 大慧宗杲(1089~1163)에 의해 소각되어 버린 일(大正 48, 1036중)도 동일한 맥락에서 이해할 수 있다.

기실은 언어긍정적 태도를 드러낸다.

『삼국유사』 또한 『경덕전등록』에 상응하는 언어적 태도를 보여준다. 그러나, 『삼국유사』에는 또 다른 태도가 내재해 있다. 단순히 일상적인 언어의 수용과 낯설게 하기에서 그친 것이 아니라, 민중의 사유와 삶이 내재해 있는 언어를 적극적으로 수용하고, 민중적인 승려들의 언행을 과감하게 실었다는 점이다. 이는 관습화된 사유에 충격을 가하는 것이면서 동시에 새로운 표현을 통해 깨달음의 문제를 다룬다는 언어긍정의 태도와 “모든 중생은 곧 부처이다”라고 하는 인식의 발로이다.

『삼국유사』의 시적 특성은 그것의 언어적 맥락이 전혀 관습적이지 않다는 것이다. 언어는 본질적으로 시적이다. 다만, 그 관습화의 여부에 따라 시적인 생동감이 퇴색할 뿐인데, 일연은 『삼국유사』에서 그러한 관습성을 과감하게 떨쳐버리고 언어의 본질인 시적 특성을 찾아낸 것으로 보인다. 그리하여, 수행의 다양성과 깨달음의 개인성을 적극적으로 구현하려 하였던 것으로 생각된다.

참 고 문 헌

慧皎, 『高僧傳』

道宣, 『續高僧傳』

贊寧, 『宋高僧傳』

道原, 『景德傳燈錄』

慧洪覺範, 『林間錄』

慧洪覺範, 『禪林僧寶傳』

覺訓, 『海東高僧傳』

一然, 『三國遺事』

고익진, 『三國遺事 撰述攷』, 『韓國撰述佛書의 研究』(서울: 민족사, 1987)

김대행, 『詩歌詩學研究』(서울: 이화여자대학교출판부, 1991)

김상현, 『新羅華嚴思想史研究』, (서울: 민족사, 1991)

- 김승찬, 『신라향가론』(부산: 부산대학교출판부, 1999)
- 김영태, 「三國遺事의 體裁와 그 性格」, 『동국대학교논문집』 13집(동국대학교, 1974)
- 金周漢, 「三國遺事所載 <讚>에 대하여」, 민족문화연구소 편, 『三國遺事研究 上』(경산: 영남대학교출판부, 1983)
- 김태완, 『조사선의 실천과 사상』(합천: 장경각, 2001)
- 박영록, 「선분답의 담화구조」, 백련불교문화재단 편, 『백련불교논집』 8(합천: 백련불교문화재단, 1998)
- 이기백, 「三國遺事의 篇目構成」, 『불교와 제과학』(서울: 동국대출판부, 1987)
- 이지관, 『校勘譯註 歷代高僧碑文 新羅篇』(개정판), (서울: 가산문고, 1994)
- 인권환, 『高麗時代 佛教詩의 研究』(서울: 고대민족문화연구소출판부, 1983)
- 정구복, 「三國遺事의 史學史的 考察」, 『三國遺事의 綜合的 檢討』(성남: 한국정 신문화연구원, 1996)
- 정천구, 「三國遺事와 中·日 佛教傳記文學의 비교 연구」(서울대박사논문, 2000)
- _____, 「고승의 일생, 그 구조와 의미」, 『어문연구』 36집(어문연구학회, 2001)
- 홍윤식, 「三國遺事의 體裁와 佛教儀禮」, 『三國遺事와 韓國古代文化』(원광대학 교출판부, 1985)
- 황태강 외 편, 『鄉歌·古典小說關係 論著目錄』(서울: 단대출판부, 1984)
- 葛兆光, 정상홍·임명권 역, 『禪宗과 中國文化』(서울: 동문선, 1991)
- 周裕錯, 『禪宗語言』(杭州: 浙江人民出版社, 1999)
- 皮朝綱, 『禪宗美學史稿』(成都: 電子科技大學出版社, 1994)
- 柳田聖山, 일지 역, 『臨濟錄』(서울: 고려원, 1988)
- _____, 양기봉 역, 『밀마어록』(서울: 김영사, 1999)
- 石井修道, 『宋代禪宗史の研究』(東京: 大東出版社, 1987)
- Colin Hawes, "Meaning Beyond Words: Games and Poems in the Northern Song," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60(Cambridge: Harvard-Yenching Institute, 2000)
- Steven Heine, Dale S. Wright, ed., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen*

Buddhism(New York: Oxford Univ. Press, 2000)

Victor Erlich, 박거용 역, 『러시아 形式主義』(서울: 문학과지성사, 1983)

Abstract

A Study on poetic aspects of
Samgukyusa三國遺事 in comparison with
Jingde chuandenglu景德傳燈錄

Jung Chun-Koo

The medieval age is defined by a religion. It is common to all civilization, which is called respectively Christendom, Islam, Buddhistic world, and so on. The medieval history of East Asia was developed by so many activities within and beyond Buddhism. Therefore, Buddhism is a key point to understand East Asian history and culture in the medieval age.

Here I focused on hagiography. As philosophy or thought is only systematic products generated by human and his life and is a metaphysical representation to them, it is important and essential for us to study specific lives of eminent monks. In East Asia throughout the medieval age, there were two different hagiographies, which are called biographies of eminent monks高僧傳 and chuandenglu傳燈錄.

On the whole, Buddhist has one of two kinds of view on language. One is positive, another negative. I mentioned that while authors of biographies have positive language, authors of chuandenglu negative language, but these are nothing but artificial aspects. On the other sides of those aspects, there are the reverse points of view, and that is related to what kind of epistemology they have. I pointed that language of chuandenglu seems to be based on negative attitude, but in fact it contains a positivity of language.

Samgukyusa三國遺事 also has those aspects of chuandenglu, but has

other aspects different from it. Samgukyusa consists of diverse materials, which is stemmed from various sources and not refined by author. Owing to it, while chuandenglu has consistency and unity, Samgukyusa lacks for them relatively. As for enlightenment, that is deficiency and merit in Samgukyusa.

Ilyeon—然 intended to write Samgukyusa in a new way of writing, when writing style that chuandenglu chosen has been a tradition and type and its originality has been getting weak. Especially he adopted folktales broadly and positively. They gave Samgukyusa more poetic features. Poetic features of Samgukyusa is related to diversity of experience and individuality of enlightenment.