한국의 高僧傳에서 세계의 聖者傳으로

조 동 일*

1. 머리말

한국을 위시한 동아시아 불교세계 여러 나라의 "高僧傳"은 유럽 기독교세계의 "聖者傳"(hagiography, hagiographie, Hagiograhie)과 상응하는 개념이다.[1] 종교성직자 가운데 뛰어난 인물의 전기를 신이롭게 그려내는 것이 양쪽의 공통된 특징이다. 그런 것이 이슬람교, 힌두교 등의 다른 종교에도 있어, 경전에 버금가는 종교문헌으로 인정되며, 세계 여러 곳 중세문학의 공통된 갈래를 이룬다.

공통된 갈래를 지칭하기 위해서는 공통된 용어가 있어야 한다. "高僧傳"이라

---

* 본과 교수

1) *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*(Paris: Larousse, 1985)를 찾아보면, "hagiographie"에 관해서 "성자전은 성자들의 생애나 성자들의 숭배에 관한 글을 모아놓은 것이다. 성자의 생애에 대한 탐구는 학문적 관심사이면서 또한 숭앙을 위한 행위이다. 성자전은 순수하게 문학적인 것과 예배용인 것으로 구분된다."(Hagiographie rassemble les écrits qui traitent de la vie des saints du culte des saints. L'étude de la vie des saints est à la fois une science et un acte de vénération. Elle se partage en ouvrages proprement littéraires et en ouvrages liturgiques.)(vol. 1, 676면)라고 설명했다.

는 말을 공통되게 사용해서, 기독교고승전·이슬람교고승전이라는 말을 쓸 수 있다. 그러나 "高僧傳"은 불교에 치우친 용어이다. "佛敎高僧傳"이라고 하면 동어반복이다. 그래서 "聖者傳"이라는 말을 공통된 용어로 삼기로 한다. "hagiography"는 기독교의 용어이지만, 그 번역어인 "聖者傳"은 여러 종교에 두루 해당되는 공통된 용어로 쓸 수 있어, 기독교성자전·이슬람교성자전·불교성자전이라는 말이 어색하지 않다. 한국에서도 불교가 아닌 다른 종교의 경우까지 함께 들어 논하려면, 성자전이라는 말을 써야 마땅하다

한국의 고승전도 세계 도처에 있는 성자전의 하나이므로, 비교연구를 통해서 그 특징과 위치를 파악할 필요가 있다. 중국의 고승전이 한국에 들어와서 한국의 고승전을 산출한 과정을 밝히면 비교연구가 이루어질 것 같으나 그렇지 않다. 동아시아의 불교성자전에 대한 더욱 광범위한 고찰이 필요할 뿐만 아니라, 동아시아의 범위를 넘어선 다른 문명권, 불교가 아닌 다른 종교의 성자전도 함께 고찰해야 성자전의 세계문학사를 이해하는 길을 열 수 있다.

성자전의 세계문학사는 성자전이 중세문학으로서 어떤 특징이 있는가를 고대문학의 대표적인 갈래인 영웅서사시와 비교해서 고찰하고, 영웅서사시가 성자전으로 바뀐 과정을 살펴야 전모가 드러난다. 성자전의 비교연구를 각국의 사례를 소상하게 들어 구체적으로 진행하는 것은 여기서 감당하기 어려운 일이다. 한국의 고승전에 대한 구체적인 고찰을 논의의 출발점으로 삼아 세계문학사 이해의 새로운 이론을 마련하는 데까지 이르고자 한다.

2. 중세의 도전에 대한 일차적인 대응

성자전은 중세의 도전에 대한 대응방식의 하나로 나타났다. 중세의 세계종교가 밖으로부터 밀어닥쳐 고대사회의 고유신앙을 무너뜨리는 위기상황을 슬기롭게 해결해, 세계종교를 자기 것으로 하고 중세화를 주체적으로 완수하기 위해서 자국의 종교지도자를 내세우는 성자전을 만들어냈다. 그러므로 성자전 연구는 중세화의 역사적 성격에 대한 이해를 통해서 구체화해야 한다. 지금까지 "근대화"라는 말은 수없이 많이 해왔으면서 "중세화"라는 말은 하지 않은 것은 잘못이

다.[2] 지금은 근대를 이룩하기 위해서 애쓰는 시기가 지나 근대를 극복하는 것이 긴요한 과제로 등장했다. 근대를 이룩하기 위해서 중세를 부정하고 고대를 재평가했듯이, 근대를 극복하기 위해서는 근대 비판에 대한 대안을 중세 재평가에서 찾아야 한다. 그래서 근대연구 대신에 중세연구가 새로운 관심사로 등장했으며, "근대화"에 대한 논의를 "중세화"로 옮겨야 마땅하다. 여기서 그 일을 시작하기로 한다.

한국에서는 중세의 세계종교를 스스로 마련하지 않고 밖에서 받아들였으므로, 중세의 도전이 밖에서 다가왔다. 외래종교가 들어와서 고대의 신화를 파괴했다. 『三國遺事』에 실려 있는 몇 가지 설화가 그 점을 선명하게 보여주고 있다.

仙桃山聖母는 신라 건국의 시조 赫居世와 그 부인 閼英을 낳았다고 하는 건국신화 이전 단계 신화의 주인공인데, 神仙術을 익힌 中國帝室의 딸인데 동쪽으로 건너왔다고 해서 도교의 인물로 바꾸어 중국 중심의 천하관 판도에 편입시키고, 佛事를 도왔다고 해서 불교의 신봉자로 만들었다.[3] 그것은 중세의 횡포라고 하지 않을 수 없다. 首露王의 나라에 羅刹女가 나타나 행패를 부리는 것을 수로왕이 자기 힘으로 막지 못해 부처에게 귀의했다고 하는 설화도 있다.[4] 거기서는 고대건국신화의 위세를 누르고 불교가 승리하는 과정을 일방적으로 나타냈다.

중세 세계종교가 밀어닥치는 데 대해서 고대신앙의 주류를 차지하고 있던 무속에서 커다란 위협을 느낀 것은 당연하다. 무속이 패배를 인정하고 타협을 시도한 자취를 서사무가에서 찾을 수 있다. 제주도 서사무가 「할망본풀이」를 보면[5], "동해용왕할머니"와 "인간할머니"가 삼신할머니 자리를 차지하기 위해서 다투었다고 한다.

그 둘 가운데 누가 먼저 태어났는가 묻고, 먼저 태어난 "동해용왕할머니"는 어려서 아버지 수염과 어머니 가슴을 쥐어뜯은 죄목 때문에 무쇠상자에 실려 바

2) 영어에서도 "modernization"이라는 말은 사용 빈도수가 아주 높지만, *The Concise Oxford Dictionary*(Oxford: Oxford University Press, 1982)을 찾아보니 "medievalization"은 그런 단어조차 없다.

3) 『感通』 권5, 仙桃山聖母隨喜佛事.

4) 권3, 塔像 魚山佛影. 『삼국시대설화의 뜻풀이』(서울: 집문당, 1990), 95~97면에서 이 자료를 번역하고 주해했다.

5) 현용준, 『제주도무속자료사전』(서울: 신구문화사, 1980), 108~109면.

다에 떠내려보내지는 시련을 겪고나서 사람이 태어나는 것을 관장하는 삼신이 되었다고 했다. 그런 시련은 제주도 서사무가에 등장하는 고대영웅의 일생에서 흔히 볼 수 있다. 시련을 겪은 인물이 여성이어서, 고대의 영웅서사시 가운데서도 고형에 해당하는 사례가 하나 거기 있다.

그런데 석가여래의 딸이라고 하는 "인간할머니"를 염라대왕의 천거에 따라, 옥황상제가 선정해서 세상에 보내, 삼신할머니 노릇을 하게 했다. 공연한 침입자가 있어서 둘 사이에 다툼이 벌어졌다. 무속의 신인 "동해용왕할머니"를 밀어내려고 불교와 도교 양쪽의 위세를 갖춘 중세의 신 "인간할머니"가 나타난 것이다.

고대에 대한 중세의 도전이 그렇게 닥쳐왔으니, 중세가 승리하는 것이 당연하다. 그 둘이 서로 다투어 이긴 쪽인 "인간할머니"는 이승의 삼신이 되고, 진 쪽인 "동해용왕할머니"는 저승의 삼신할머니가 되었다고 한다. 불교와 도교가 복합되어 있는 외래 중세신앙이 무속과 경쟁해서 승리한 것을 무속에서 인정해서 그런 서사무가를 만들어냈다.

"동해용왕할머니"는 고대의 영웅이고, "이승할머니"는 중세의 성자이다. 고대의 영웅은 자기 힘으로 투쟁해 승리를 거두어 고대자기중심주의를 구현했지만, 중세의 성자는 자기보다 월등한 신앙의 대상을 받들어모시고 우주적인 질서에서 자기 분수에 맞게 처신했다. 그렇게 해서 고대자기중심주의를 극복하는 중세보편주의의 영역이 광대하고 권위가 대단하다는 것을 입증했다.

무속은 불교와 대결해서 패배하면서 그냥 물러나지 않고 자구책을 강구했다. 고대의 신앙이었던 무속이 중세보편주의의 구현에 착여해 중세화하려고 애쓴 자취를 서사무가에서 광범위하게 확인할 수 있다. 창세무가에 석가와 미륵이 등장해서 서로 다투게 하고, 바리공주가 버림받았을 때 석가가 구해주도록 하는 것이 그런 예이다.

그렇게 해도 무가가 원시서사시 또는 고대서사시였던 과거를 청산할 수는 없어 더욱 적극적인 대책이 필요해서, "성자전무가"라고 할 것을 온통 만들어내기도 했다. 그 좋은 예를 「成造神歌」에서 찾을 수 있다.[6] 그 노래는 家神 成造의

6) 孫晉泰, 『朝鮮神歌遺篇』(東京: 郷土硏究社, 1933). 『손진태선생전집』 5(서울: 태학사, 1981) 재수록.

내력을 풀이해서 서사무가다운 내용을 갖추었다고 할 수 있지만, 구성요소나 전개방식이 상례에서 크게 벗어나 있다.

그 작품은 三皇五帝에서 孔子에 이르는 중국의 역사를 말하면서 서두를 야단스럽게 장식한 것이 예사 무가와 다르다. 西天國에서 淨飯王을 외조부로, 摩耶夫人을 외조모로 해서 주인공 成造가 태어났다고 하면서 석가여래의 족보를 차용했다. 늦도록 자식이 없어 기도해서 낳은 자식이 옥황의 궁전에서 벼슬하다가 귀양가는 시련을 겪었다고 하는 데서는 도교의 우주관을 가져다 놓고, 영웅소설의 설정을 흉내내기까지 했다.

그렇게 해서 중세문명의 진수를 두루 구비한 대장편을 만들었으나, 무가가 중세문학으로 다시 태어나게 하지는 못했다. 사건 전개에 필연성이 없고, 무슨 말을 하려고 하는지 모호하다. 중세서사무가의 본보기를 마련하는 데 이르지 못했으며, 역사 창조의 새로운 국면을 보여주는 생동하는 의의가 없어, 실패작이라고 하지 않을 수 없다. 그런 방식으로 중세화를 하는 것은 외래사조의 기존의 빛바랜 권위나 유행을 뒤따르기나 하는 몰주체적인 행위에 지나지 않는다.

3. 중세의 도전에 대한 고승의 대응

무가가 중세화해서 밖에서 닥쳐오는 중세의 도전에 주체적으로 대응하는 것은 성취할 수 없는 희망이었다. 그 일은 불교에서나 할 수 있었다. 무속과 불교의 대결이 그 점에서도 불교의 승리로 귀착되었다. 그러나 불교의 승리는 무속에서 하려고 하다가 실패한 과업을 성취하면서 이루어졌으므로, 불교의 승리가 곧 무속의 승리이기도 했다.

한국에서 고승전 저술이 몇 차례 있었다.[7] 신라 시대에 金大問이 『高僧傳』을 지었다고 하는데 전하지 않는다. 覺訓의 『海東高僧傳』(1215)는 일부만 전하지만, 한국고승전을 쓰는 일이 본격적으로 이루어졌음을 입증한다. 慧皎(497~554)의 『高僧傳』, 道宣의 『續高僧傳』(645), 贊寧의 『宋高僧傳』(988)으로 이어져온 중국 고승전에 못지 않은 수준의 작업을 한국에서도 해서 『海東高僧傳』이

7) 김승호, 『한국僧傳문학연구』(서울: 민족사, 1992)에서 한국의 고승전을 총괄해서 연구했다.

이루어졌다.

중국은 중세화의 중심국가여서, 비록 불교를 받아들이기는 했으나, 밖에서 닥쳐온 중세화의 도전을 고승전을 통해서 극복해야 할 필요성이 절실하지 않았다. 고승전이 사실 전달에 치중해서 교술문학의 영역에 머물도록 해도 아쉬울 것이 없었다.[8] 『해동고승전』은 중국고승전의 전례와 밀착되어 있어, 새로운 시도를 적극적으로 하지 않았다. 한국불교에 대한 자부심을 나타내고, 문학적인 표현에 힘쓰기도 했으나, 사료를 편록해서 제공하는 것을 기본적인 사명으로 삼았다.[9]

『三國遺事』(1281년 역사서이지만, 「興法 제3」 이하 후반부에는 고승전이라고 할 수 있는 내용을 적지 않게 지니고 있어, 세번째의 고승전이라고 할 수 있다.[10] 『삼국유사』의 고승전은 중세의 도전에 대한 주체적인 대응을 수준 높게 구현해서 크게 주목된다. 사실 전달 이상의 복합적이고 상징적인 의미를 지닐 필요가 있어, 고승전이 교술문학에 머무르지 않고 서사문학으로 나아가게 하는 변혁을 이룩한 것이 획기적인 일이다.

寶壤스님과 이무기의 관계를 다룬 이야기를 들어보자.[11] 보양이 중국에서 돌아와서 절을 지을 때 재래 신앙의 이무기와 경쟁했다고 하는 설화를 받아들여 고쳐 이르기를, 보양이 중국에서 귀국할 때 서해용궁에서 용왕의 아들 璃目을 데려와서 제자로 삼았다고 했다. 재래신앙보다 불교가 우월하다는 일방적인 주장을 무리하게 폈다고 나무랄 수 있으나, 보양은 신라의 승려여서 외국의 불법을 신라의 불법으로 만든 공적이 있다고 하기 위해서 그렇게 말했다는 것이 더

---

8) 중국 고승에 관한 다양한 자료를 王征, 『佛門奇僧』(沈陽: 遼寧敎育出版社, 1990)에서 정리해서 논한 데서 볼 수 있듯이, 중국 고승들의 행적에도 신통력을 보이는 이적이 적지 않다. 이적이 있어야 고승일 수 있다. 그러나 이적이 종교적인 사실이지 서사적인 허구는 아니다. 종교적인 사실은 사실 전달 위주의 고승전에서 반드시 갖추어야 할 긴요한 내용이므로, 그 때문에 교술문학이 서사문학으로 바뀌는 것은 아니다.

9) 장휘옥, 『해동고승전연구』(서울: 민족사, 1991), 30~34면에서 그런 특징을 지적해 논했다.

10) 나는 「삼국유사 설화의 기본성격」, 『삼국시대 설화의 뜻풀이』(서울: 집문당, 1990)에서 『삼국유사』는 『殊異傳』 같은 설화집, 『三國史記』 같은 역사서, 『海東高僧傳』 같은 고승전의 세 가지 성격을 함께 지니고 있다고 했다. 『삼국유사』에서 고승의 생애를 다룬 방식이 특이한 것은 고승전을 설화집 및 역사서와 합쳐, 문화 이해의 종합적인 시각을 새롭게 마련했기 때문이라고 할 수 있다.

11) 『寶壤梨木』 권4.

욱 적절한 견해이다.

義湘이야기에서는 용과의 대결에서 승려가 한층 우월한 위치를 차지했다.[12] 스스로 노력하지 않아도 중국의 용을 제압해서 신라의 불법을 지키게 했다. 중국의 소녀 善妙가 의상을 사모한 나머지 龍이 되어 의상이 타고 귀국하는 배를 수호하고, 浮石寺를 지을 때 다른 종파 방해꾼들을 물리쳤다고 한다.[13] 의상은 중세의 도전에 대해서 주체적으로 대응하는 방식에서 보양보다 한 걸음 더 나아갔다고 할 수 있다.

그렇지만 의상은 중국에 가서 불법을 닦아 위대하게 되었다. 국내에 머무르고 있었으면 그럴 수 없었을 것이다. 元曉는 중국에 가지 않고, 불법을 자기 스스로 찾고, 낮은 곳에서 발견했다. 元曉에 관한 이야기에서는 중국과 한국, 불교의 전래와 자각에 관한 생각이 사실로 확인할 수 있는 것보다 더욱 진전된 형태로 나타나 있다. 승려와 민중의 관계에 대한 새로운 각성을 말해주기도 한다. 元曉이야기를 이루는 여러 삽화 가운데 특히 긴요한 것들을 간추리면 다음과 같다.

(가) 佛法을 구하려고 중국에 가다가 되돌아왔다.
(나) 용궁에서 가져온 『金剛三昧經』을 풀이하는 데 독보적인 능력을 보였다.
(다) 허름한 여인의 모습을 하고 있는 觀音菩薩을 만나 戱言을 주고받았다.
(라) 광대에게서 배운 노래를 부르고 춤을 추면서 미천하고 무지한 사람들을 찾았다.
(마) 멍청이와 다름 없는 蛇福과 겨룰 때에는 자기를 낮추지 않을 수 없었다.

(가)·(나)는 『宋高僧傳』에 가장 자세한 내용을 갖추어 실려 있고[14], 그 전후

12) 「唐新羅國義湘傳」, 『宋高僧傳』 권4.
13) 慈藏이 용을 물리치고 通道寺를 지었다는 이야기도 이와 거의 같은 것인데, 문헌에 오르지 않고 구전되고 있다.
14) 권4 「唐新羅國義湘傳」에 중국 가다가 되돌아온 이야기가, 「唐新羅國黃龍寺元曉傳大安」에 『金剛三昧經』을 풀이한 이야기가 실려 있다. 『宋高僧傳』은 사실 전달 위주의 교술적 고승전을 모은 책에 지나지 않는데, 그런 것들과는 성격이 크게 다른 원효나 의상의 이야기가 실려 있는 것은 신라 국내에서 구전을 통해 창조된 내용이 중국까지 흘러들어갔기 때문이라고 생각된다.

의 중국과 한국의 여러 문헌에 거듭 등장했으며, 일본에서 明惠(?~1232)가 만든 『華嚴祖師繪傳』에서 義湘이야기와 함께 그림으로 옮겨놓았다. (다)·(라)·(마)는 『삼국유사』에 수록되어 있다.[15] 이 넷은 그밖의 여러 삽화와 함께 한국에서는 오늘날까지 다채롭게 변형되면서 구전되고 있다.[16]

(가)·(나)는 중세보편주의를 이룩하는 최고의 진리를 각자 자기가 있는 그 자리에서 깨달아, 남에게 배우지 않아도 밝혀낼 수 있다는 것을 말해준다. (라)·(마)는 민중 속에서 살아가는 것이 바로 깨달음의 실행이라고 하고, 우뚝한 위치에 있으면 자기를 낮추어야 한다고 일깨워준다. (다)는 그 양쪽에서 하는 말을 하나로 연결시키고, 통합시킨다. 그 점을 밝히기 위해서 (다)에 관해서 자세하게 살필 필요가 있다.

신라인은 신라가 佛國土여서, 過去佛이 활동하던 곳일 뿐만 아니라, 당대에도 부처나 보살이 머물러 있다고 했다. 불교의 상징을 이용해서 주체적인 중세를 이룩하는 발상을 그런 방식으로 구체화했다. 그래서 누구나 자기가 살고 있는 장소와 시간을 떠나지 않고 부처나 보살을 만나 궁극적인 진리와 합치되는 체험을 할 수 있다고 했다. 의상과 원효가 동해안에서 관음보살을 만났다고 하는 이야기를 그런 실례로 제시하면서, 진리가 무엇인가 하는 논란을 크게 진척시켰다.

의상이 만난 관음은 아득히 먼 곳에서 모습을 잘 드러내지 않는 신이로운 존재라고 했다. 그런데 위에서 (다)로 들었듯이, 벼를 베기도 하고, 개짐을 빨고 있기도 하는 허름한 여인 관음을 만나 원효는 경배를 하는 대신에 戱言을 나누었다고 했다. 미천한 사람들이 보살의 위치에 있고, 일상생활 자체가 보살행임을 알아야 진정한 자아각성에 이른다는 것을 그런 방식으로 나타냈다.

원효는 불법이 따로 없다는 것을 갈파해서 진정한 깨달음을 보여주었으며, 성자이기를 거부했으므로 최고의 성자이다. 그런 내용과 의미을 갖춘 원효설화가 천여년의 세월 동안 한국, 중국, 일본 세 나라에서 전승되고 변모되면서, 성자전

15) 권4, 元曉不羈, 蛇福不言, 元曉不羈, 권3, 洛山二大聖.

16) 나는 「元曉이야기의 변모와 사상논쟁」, 『한국의 문학사와 철학사』(서울: 지식산업사, 1996)에서 원효이야기의 변모 양상을 문헌자료 및 구전자료를 광범위하게 들어 자세하게 고찰했다. 구체적인 논의는 그쪽으로 미룬다.

창조의 세계적인 모범 사례의 하나를 이룩했다. 중세밖에서 닥쳐오는 중세의 도전을 주체적으로 극복해서 중세보편주의의 문명권의 중심에서보다 더욱 바람직하게 재창조하는 본보기를 보였다.

보살뿐만 아니라 부처 또한 비속한 모습을 하고 신라 이곳 저곳에 나타나서 불법은 숭고하며 아득하게 먼 곳에 있다는 그릇된 생각을 깬 사례가 있다. 효소왕이 승려들을 공양하는데 누추한 모습을 한 승려가 동참하기를 청하자 왕에게 공양을 받았다고 말하지 말라고 하니, 그 승려는 釋迦如來를 공양했다는 말은 하지 말라고 응대했다는 것이 그 좋은 예이다.[17] 불법의 최고경지에 이른 석가여래가 거기서는 가장 낮은 자리로 내려와 있다.

그런 이야기를 지어내서 석가여래를 주인공으로 한 교조전을 원래의 것과 전혀 새롭게 재창조하는 데까지 이르렀다. 남루하고 미천한 모습을 하고 낮은 데 머무르는 점에서 교조와 성자가 서로 구별되지 않게 했다. 성자전과 구별되는 교조전이 따로 있을 필요가 없도록 했다.

성자전을 만들낸 시기는 중세전기이다. 중세전기에는 중세보편주의를 문명권의 중심부와 대등하게 구현하고자 하는 움직임이 주변부에서 일어났으며, 그 점이 중세보편주의를 독자적으로 이룩하려는 노력이 일반화된 중세후기와 달랐다. 그런데 성자전은 중세전기문학의 한계를 벗어나 있다. 성자전은 중세전기에 이미 중세보편주의를 독자적으로 이룩하려는 노력을 보여주고 있다 하겠으며, 한국의 성자전이 그 좋은 증거가 된다. 중세전기문학이면서 중세후기문학의 양상을 앞질러서 보여준 데 성자전의 특이한 가치가 있다.

성자전이 그런 방향으로 나아갔다고 해서, 중세전기문학의 전반적인 양상이 달라진 것은 아니다. 중세전기는 중세보편주의를 주변부에서도 중심부와 대등하게 구현하려고 한 시대였다는 일반론을 수정해야 할 이유는 없다. 성자전과는 다른 영역의 문명권 주변부 문학 특히 승려가 아닌 세속문인의 문학은 문명권의 중심부에서 제공하는 중세보편주의의 모형을 따르며 배우기에 급급해서, 성자전의 성숙도와는 상당한 거리가 있었다.

그런 사실을 한국문학사에서 확인하기 위해서 구체적인 예를 들어보자. 원효

17) 『感通』 권5, 眞身受供.

의 아들인 薛聰은 물론이고, 신라말의 崔致遠조차도 당나라 문인과 대등하다고 할 만큼 성장하지는 못했다. 그런데 원효는 그보다 훨씬 앞선 시기에 중세보편주의의 독자적인 구현을 통해서 당나라 승려들이 이른 경지를 넘어설 수 있었다. 그런 차이점이 생긴 이유가 원효가 예외적으로 뛰어났던 데 있었다고 보는 것은 적합하지 않다.

종교사상에서는 중세보편주의를 독자적으로 구현하는 전환이 중세전기에 이미 나타나 중세후기로의 전환을 준비하고 있었던 것이 세계 도처에서 발견되는 일반적인 현상이다. 元曉는 그 전형적인 사례를 보여주었다고 하겠으며, 민중과의 관련이 밀접했던 점에서 특별하다. 원효사상에서 표출된 의식의 각성이 일반 민중들에게서도 공감을 자아내서 원효이야기를 통해 확대되면서 중세전기에 이미 중세보편주의의 독자적으로 구현하는 성과를 가중시킨 것이 대단한 일이다.

그런데 원효사상의 저술 자체는 격식화된 공동문어를 사용하고, 세계종교의 교리서술 방식을 따라야 했으므로, 상당한 식견을 가진 전문가가 아니고서는 독자적인 노선을 확인하기 어렵다. 그런 난점을 보완하기 위해서 누구나 쉽게 이해할 수 있는 고승전이 필요했다. 원효의 저술보다 원효에 관한 고승전이 중세보편주의를 독자적으로 구현한 성과로서 더욱 커다란 의의를 가지게 된 이유가 바로 거기 있다. 그러나 원효에 관한 고승전의 진수는 구전되는 이야기이다. 글로 적힌 고승전은 구전의 일부를 불충분하게 받아들여 저술 자체의 한계를 보완할 수 있었을 따름이다.

중세후기에 이르면 중세보편주의를 독자적으로 구현하는 과업을 불교를 대신해서 유교에서 맡아서 하게 되었다. 불교를 밀어내고 유교가 사상사의 주도권을 장악하는 역사적인 전환이 동아시아 다른 어느 나라에서보다 한국에서 더욱 뚜렷하게 이루어졌다. 중세보편주의의 독자적 구현을 어느 쪽에서 더 잘 하는가 하는 것이 승패를 판가름하는 긴요한 사항이었다. 불교의 전례를 넘어서서 역사인식과 현실인식을 확대하는 작업을 중세후기의 유교문인들이 해야 되었으므로, 고승전에서 성취된 바를 부정하면서 형태를 바꾸어 계승하지 않을 수 없었다.

4. 성자전 저술의 양상

1. 기독교와 이슬람교의 경우

문명권의 중심에서 세계종교를 내세우면서 중세화를 요구하는 도전이 닥쳐오는 데 대해 그 주변부에서 주체적으로 대응하는 최상의 방식이 어디서나 성자전을 만드는 것이라고 일반화해서 말할 수 있다. 중세화의 압력에 맞서서 고대의 유산인 영웅서사시와 함께 그 배경이 되는 토착종교를 지키고 있기만 하는 것이 현명한 방책이 아니다. 변화를 스스로 시도해 중세화를 꾀하려면 세계종교의 교조를 칭송하는 경전을 敎祖傳으로 숭상하는 데 가담해야 하는 것이 선결과제이지만, 그것만 가지고는 중세화를 주체적으로 수행할 수는 없어, 각자 자기 나라 사람 가운데 으뜸가는 이들의 행적을 찾아내서 칭송하는 성자전이 필요했다.

기독교 『신약성서』를 예로 들어 말하면, 예수의 생애를 서술한 네 복음서는 교조전이고, 「사도행전」은 성자전이다. 교조전은 고정되어 있지만, 성자전은 새로운 인물을 계속 추가해서 다시 쓸 수 있다. 기독교뿐만 아니라 다른 종교에서도, 종교문학의 핵심은 성자전이다. 자국의 인물을 주인공으로 한 성자전을 마련하는 것이 종교문학 발전의 독자적인 길을 찾는 최상의 방안이었다.

성자전은 중세문학의 필수적인 갈래이고, 중세종교를 받아들인 곳이라면 어디든 다 있었다. 그렇지만 중세문명의 중심지보다는 주변부에서 성자전 창조에 더욱 열의를 가지는 것이 당연한 일이었다. 사회적이거나 문화적인 조건이 특이하게 조성된 곳에서는 독자적인 성자전을 마련했다. 원효이야기를 비롯한 한국의 고승전이 그 좋은 본보기이다. 한국의 고승전과 견주어볼 다른 중요한 사례를, 멀리서 시작해서 가까이 오는 순서를 택해서, 러시아, 페르시아, 티베트, 일본 같은 데에서 찾아볼 수 있다.

비잔틴제국에 중심을 두고 이룩된 동방기독교문명의 일원인 러시아는 서부유럽보다 미개한 곳이다. 기독교문명의 주변부에 자리잡고 있어, 독자적인 신앙과 습속의 전통을 완강하기 지켰다. 그 때문에 성자전 창조에서도 남다른 데가 있었다. 러시아의 성자전은 자료가 풍부하고 내용이 특이하다.

러시아에서 기독교를 받아들인 것은 지금의 우크라이나인 키에프(Kiev)공국의 군주 블리디미르(Vladimir)가 988년에 개종을 한 데서 비롯한다. 비잔틴제국의 동방기독교를 받아들여 그 나라가 기독교국이 되었으나, 동방기독교의 공동문어인 그리스어를 익혀 활용할 만한 지식층이 형성되지 않아, 처음부터 토착화가 불가피했다. 자기네 말을 사용한 경전어인 교회슬라브어를 슬라브민족의 다른 지파들과 함께 사용했다.[18] 러시아의 성자전은 교회슬라브어를 사용하면서 이따금 구어체를 섞기까지 해서, 라틴어를 사용하는 서방기독교 세계의 경우보다 더욱 풍성할 수 있고, 민중과의 거리를 좁힐 수 있었다.[19]

"성자전은 교회의 영웅서사시이다"[20]라고 하는 말이 어디서든지 타당하지만 특히 러시아에서 절실한 의의를 가진다. 러시아의 성자전은 영웅서사시와 나란히 발전했다. 성자전 창조가 기독교문명을 공유한 다른 어떤 나라에서보다 러시아에서 활발했다. 성자전이 많고, 인기가 있을 뿐만 아니라, '영웅의 일생'과 상통하는 '성자의 일생'이 갖추어져 있어 더욱 주목된다.[21] '영웅의 일생'은 세계

---

18) 교회슬라브어의 역사적·사회적 성격에 관해 Dean S. Worth, "Toward a Social History of Russian", Henrik Birnbaum and Michael S. Flier ed., *Medieval Russian Culture*(Berkley: University of California Press, 1984)에서 고찰한 바가 흥미롭다.

19) Donald Weinstein and Rudolph M. Bell, *Saints and Society, the Two World of Western Christendom, 1000~1700*(Chicago: University of Chicago Press, 1982)에서 고찰한 바와 같이, 서방기독교의 성자 숭배는 로마교황청과 밀접하게 관련되어 있으며, 신앙 혁신운동으로서 의의를 가지지는 않았다. 대단한 인기를 모은 성자전이 있기는 했다. Gilles Quinsat dir., *Le grand atlas des littérature* (Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990)의 한 대목 "Les paradoxes du succès"편에서 Alain Boureau이 집필한 항목을 보면(316~317면), 1265년에 도미니카회 수도사 보라진(Jacques de Voragine)이 엮은 기독교 성자전 『황금빛 전설』(*Légende dorée*)이 서부 유럽 여러 나라에서 필사되어 성서 다음으로 많이 보급되었다고 한다. 그런데 그 내용은 성자들을 달력에 나와 있는 기념일에 따라 배치하고, 해당 성자와 관련된 일화를 상단에는 그림을 그려 나타내고, 하단에는 글로 간추려서 적은 것이다. 그런 형태의 책력이고, 편람이어서 광범위하게 이용되었다. 러시아 성자전처럼 문학적 감동을 줄 수 있는 것은 아니었다.

20) Victor Terras, *A History of Russian Literature*(New Haven: Yale University Press, 1991)의 첫 장 "Old Russian Literature"에서 "The saint's life is the heroic epic of the church"(25면)라고 했다.

21) 이에 관해서 논의가 국내에서도 이루어져 있어 다행스럽다. 조주관 편역, 『러시아문학선집』 1(서울: 열린책들, 1995) 서두의 「책머리에」를 보면, 러시아 성자전의 유형구조를

도처에서 발견되지만, '성자의 일생'을 분명하게 갖춘 곳은 러시아뿐이다.

러시아의 성자는 태어날 때 이미 예사롭지 않은 기품을 지니고, 자라면서 특이한 징조를 보였다고 하는 서두에서 성자가 악마의 유혹을 물리치고, 고결한 죽음을 맞이하고, 유품에서 기적이 일어나기도 했다는 데 이르기까지 정해진 순서에 따라 사건이 펼쳐지고, 서사적인 유형이 정해져 있다. 그런 것을 '성자의 일생'이라고 일컬을 수 있다. 구태여 구분한다면 서사문학이 아니고 교술문학이라고 해야 할 성자전이 그런 유형구조를 갖추고 있어, 사실 전달 이상의 상징적인 의미를 지닌다.

이른 시기의 성자전은 1113년에 수도승 네스토르(Nestor)가 저술한 『원초연대기』라는 이름의 역사서에 집성되어 있다.[22] 그 가운데 대표적인 예인 「동굴 수도원장 성 페오도시의 전기」를 보면, 동굴 속에서 신앙을 연마하는 수도승의 경건한 정신, 겸손한 태도, 소박한 생활을 잘 묘사했다. 그처럼 자기를 낮추기 때문에 신의 은총을 받아 성자가 된다는 것을 납득할 수 있게 나타내려고 했다.

그런 성자에 대한 믿음이 러시아인들의 의식 깊은 곳에 자리잡고 있으며, 성자전의 전통이 러시아문학사에서 면면하게 이어지고 있다. 아바쿰(Aavvakum, 1620~1682)의 『생애전』은 작자가 자기의 열정적이고 개성적인 생애를 서술한 자서전이고, 교회슬라브어를 파괴하고 구어를 격상시킨 변화를 보이지만, 성자의 모습을 재확인하게 한다. 그 뒤에 도스토에프스키의 소설에서 성자전의 원형이 재현된다. 그 때문에 러시아문학에는 중세의 그림자가 짙게 드리워져 있다고 할 수 있다.

이슬람교는 성직자가 따로 없는 종교이다.[23] 이슬람교도인 모든 남성이 종교

다음과 같이 요약해 놓았다. 조금 축약하면서 인용한다. (9면)

① 성자전은 성자 가족의 기원에 대한 소개로 시작한다.

② 성자의 어린 시절은 남다르다. 성서 공부를 통해 지혜를 얻고, 미래의 성자다움이 나타난다.

③ 부모의 집을 떠나 수도원이나 암자에 들어가 수도승이 되어, 금욕적인 생활을 시작한다. 악마의 유혹을 뿌리친다.

④ 성자는 평화롭게 죽고, 주검이 향기를 발산한다.

⑤ 성자의 유품에서 기적이 일어난다.

⑥ 성자의 훌륭한 덕망과 도덕심을 열거하고 간단히 찬사를 보내면서 성자전이 끝난다.

22) 조주관, 위의 책에 작품 번역이 해설과 함께 수록되어 있다.

의식을 맡아 거행할 수 있다. 종교법을 맡아 해석하고 재판을 하는 "울라마"(ulama)라는 이들은 특별한 권위를 지녀 성직자인 것처럼 보이지만, 세속의 법률을 집행하는 권력자가 따로 있는 것은 아니다. 종교와 정치를 구별하지 않아, 이슬람교는 사회를 통제하는 강력한 힘을 가지는 반면에, 종교적인 진실을 각별하게 추구하고자 하는 이들을 실망시킬 수 있다. 그 때문에 "수피"(sufi)라는 열성신자들이 별도로 생겨났다.

"수피"는 권력의 영광을 멀리 하고, 신앙의 격식을 불신하고, 홀로 사막을 헤매는 고행을 하면서 절대자와의 만남을 신비롭게 체험하고자 하는 종교적인 순수주의자이다. 이슬람교성자전이라고 할 만한 것은 "수피"들의 생애를 다룬 전기가 있을 따름이다. "수피"는 신분이나 직능이 성직자가 아니지만, 다른 모든 것을 버리고 종교의 진실을 절대화하고 종교수행에 전념해서 일반 신도의 숭앙과 경탄을 자아냈다.

카라바디(Kalabadhi, ?~995)가 『수피의 교리』라고 하는 책을 지었는데[24], 성자전이라고 할 수 있는 내용이 여기 저기 들어 있다. 서두에서는 수피로 숭앙되는 사람들의 명단을 들고, 후반부에서는 수피들이 종교 수련의 과정에서 절대자와 만난 경험을 여럿 들었다. 사막에서 지쳐 쓰러지려는데, 절대자가 형상으로, 소리로, 때로는 감각을 초월한 전달 방식으로 자기 모습을 드러내서 삶의 길로 인도하고, 진실을 깨우쳐주었다고 하는 내용이다.

수피의 혁신 운동이 그 뒤에 아랍세계의 중심지에서는 생기를 잃고, 그 변두리 페르시아에서 새로운 활력을 얻었다. 아랍어로 저술되는 전기문학은 풍성하게 이루어졌으나, 성자전으로 평가하기는 어렵다. 아부 누아임(Abu Nuaym, ?~1038)이 종교적인 활동이 두드러진 인물을 우선적으로 선택해서 689명의 전기를 10권 분량으로 서술한 것은 대단한 성과라고 할 수 있으나[25], 종교적이거나

---

23) 이슬람교에 관한 일반적인 이해는 John Alden Williams, *The World of Islam* (Austin: University of Texas Press, 1994)에 의거한다.

24) 아랍어의 표제는 Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf라고 하는 것인데, 영역본이 Arthur John Arberry tr., *The Doctrine of The Sufis* (Lahor, Parkistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1966)으로 출간되어 있다.

25) Caesar E. Farah, "The Prose Literature of Sufism", M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant ed., *Religion, Learning and Science in Abbasid Period*

문학적인 감동력을 갖추었다고 하기는 어렵다. 그 뒤에 아랍세계에서는 많은 인물의 약력을 모아 인물전기사전을 만드는 데 열의를 가지고, 다른 문명권에서는 볼 수 없는 독특한 업적을 다수 이룩했다.[26]

그런데 세속의 인물을 중요시하다가 성자전이 행방불명이 되다시피 했다. 그런 풍조에 제동을 걸고 성자전을 되살리는 일을 페르시아에서 맡았다. 페르시아는 오랜 문명국인데, 이슬람교도에게 정복되고, 아랍어를 공동문어로 삼아 한 동안 페르시아어문학을 잃어버렸다가, 몰주체적인 중세화를 주체적인 중세화로 전환시켜 페르시아어 이슬람문학을 발전시켰다. 페르시아 수피들의 전기를 다룬 성자전이 그 가운데 커다란 위치를 차지한다.[27]

페르시아의 성자전은 아랍의 성자전에 결핍되어 있는 일상적인 체험을 보태면서, 정통교리의 구속에서 벗어나 진실성을 추구했다. 아랍문학의 전례를 넘어서서 수피 사상을 표현하는 성과를 크게 이룩한 페르시아 시인들을 성자전의 주인공으로 등장시킨 것도 주목할 만한 변화이다.[28] 이름난 시인 아부 사이드(Abu Sa'id, 967~1046)의 전기를 1170년에서 1200년 사이에 무함마드 이븐 알-문아바르(Muhammad ibn al-Munavvar)가 쓴 것이 그 좋은 예이다. 시인이 노래 부르고 춤을 추면서 상례에 벗어난 행동을 한 것이 수피의 진실을 나타내

(Cambridge: Cambridge University Press, 1990)에서 이에 관해 고찰했다.

26) 이븐 칼리칸(Ibn Kallikhan, ? ~1282)가 800명도 더 되는 아랍세계 인물의 전기를 모아 알파베트 순서로 배열한 『뛰어난 사람들의 행장과 시대의 아들들에 관한 고지』(*Wafyat al-ayan wa-anba abna al-zaman, Obituaries of Emminent Men and Noties of the Sons of the Epoch*)가 그 가운데 가장 뛰어나다고 평가된다. M. J. L. Young, "Arabic Biographical Writing", 위의 책에서 이에 관해 고찰하고, 아랍전기문학 전반의 양상과 특징을 살폈다.

27) Julian Baldick, "Medieval Sufi Literature in Persian Prose", G. Morrison ed., *History of Persian Literature from the Beginning of Islamic Period to the Present Day* (Leiden: E. J. Brill, 1981)에서 이해 관한 이해를 얻을 수 있다.

28) 페르시아의 성자전 저술 가운데 아랍의 성자전을 집성해서 페르시아어로 옮긴 것도 있다. 그 일부가 Farid al-Din Attar, A.J. Arberry tr., *Muslim Saints and Mystics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966)으로 영역되어 있는, *Tadhkirat al-Auliya* (Memorial of the Saints)가 바로 그런 것이다. 원저자는 1220년 부터 1230년 사이에 죽었다고 하니, 그 책이 이루어진 시기는 12세기말이나 13세기초이다. 모두 77인의 수피를 등장시켜, 생애의 일화를 이야기하면서 아랍어를 모르는 페르시아 사람들이 수피 사상의 원류를 쉽게 이해할 수 있도록 했다.

는 데 철학적 논설보다 더욱 큰 의의를 가진다고 했다.

12세기 동안에 페르시아에서 그 비슷한 성자전이 여럿 이루어져, 사상을 혁신하고 문학에 생기를 불어넣었다. 절대자의 은총에 일방적으로 의존하던 원래의 수피사상에서 벗어나, 자기 나름대로 각성해서 진실을 찾는 것이 소중하다고 한 것이 주목할 만한 변화이다. 아랍인들에게 정복당해서 중세화를 강요당한 페르시아에서, 수피의 성자전뿐만 아니라 수피의 시에서도 아랍문학의 침체상을 극복하고 새로운 활로를 찾았다.[29] 그래서 이슬람세계 전체에서 문학창작의 주류를 바꾸어놓았다. 그것은 결코 기이하거나 예외적인 일이 아니고, 역사발전의 당연한 과정이다.

2. 힌두교와 불교의 경우

힌두교에는 종교를 창건한 교조가 없다. 서사시 『라마야나』(Ramayana)의 주인공 라마(Rama) 같은 신화적인 인물이 교조로 이해되고, 칭송된다. 브라만 계급이 힌두교 승려 노릇을 세습해서 하므로, 성자의 출현이 새삼스럽게 문제될 것도 없다. 그런데 이슬람교의 수피와 상통하는 박티(bhakti)라는 구도자들이 관습화되고 형식화된 신앙에 반대하고, 내면적인 진실성을 찾는 혁신 운동을 일으키자, 성자로 특별히 숭앙될 만한 사람들이 나타났다.

그 운동을 인도 중심부에서 멀리 떨어진 곳 남인도의 타밀민족이 주도했다. 타밀민족은 아리안족에게 밀려난 선주민 드라비다족의 후예로 생각되고, 인도제국에 한번도 통합되지 않고 정치적인 독립을 줄곧 지켜왔다. 그렇지만 힌두교를 세계종교로 하고 산스크리트를 공동문어로 한 문명을 받아들여 자기 것으로 재창조하는 데 대단한 정열을 가졌다.

타밀민족은 비시누(Visnu)신을 열성적으로 섬기면서 자기 내면의 각성을 찾는 박티운동을 선도해서 힌두교를 혁신했다. 산스크리트철학에다 타밀어 시를 통해서 표현된 생동한 경험을 보탰다.[30] 타밀민족이 일으킨 새로운 기풍이 인도

---

29) 페르시아 수피의 시의 새로운 경지에 관해서 Reuben Levy, *Introduction à la littérature persane*(Paris: G.-P. Maisonneuve, 1973)의 "V. Le soufisme" 장에서 밝혀 논했다.

30) 『베다』(Veda)의 전통을 이어서 궁극적인 진리를 밝히는 베단타철학(Vedanta)에다 타밀

중심부에까지 나아가서 힌두교가 혁신될 수 있게 했다. 타밀민족이 중세전기에 성취한 사상 혁신이 인도 중심부에 가서 중세후기를 만들어내는 데 기여했다. 인도 중심부에서도 종교와 문학이 새롭게 결합한 박티사상을 전개했다.

타밀에는 성자가 많다. 그 가운데 타밀의 박티 가운데 성자로 숭앙되는 이들 63인을 헤아릴 수 있다고 한다. 그런 성자들의 행적을 거듭 다룬 여러 성자전 가운데 채킬라르(Cekkilar)의 『위대한 전설』(*Periyapuranam, Great Purana*)을 으뜸으로 삼는다.[31] 그 책은 시로 이루어져 있어 성자서사시의 좋은 본보기가 된다.

타밀 박티의 성자는 "알바르"(Arvar, Alvar)와 "아라기야스"(Aragiyas)로 나누어진다.[32] 수도해서 깨달은 "알바르"는 시를 썼다. 학문을 해서 깨달은 "아리기야스"는 철학적인 저술을 했다. "알바르" 가운데 12인이 가장 뛰어나다고 숭앙하는 관습이 1230년경에 정착되었다.[33] 대부분 생몰 연대를 알 수 없으나, 8세기에서 10세기까지 살았던 인물들로 추정된다. 가장 높이 평가되는 "알바르"인 남말바르(Nammalvar, 880~930 ?)의 장시 『신령스러운 말』(*Tiruvaymoli, Holy Word of Mouth*)를 남겼다. 여성을 서술자로 한 사랑의 노래가 그 대부분을 이루는 그 작품을 "타밀 베다"라고 하면서, 사원에서 거행하는 의식에서 쓰는 경전으로 삼는다.[34]

"아라기야스" 성자의 계보에 드는 인물로는 라마누자(Ramanuja, 1017~

어 시를 통한 각성을 보탠 것을 "이중 베단타"(Ubhaya Vedanta)라고 한다. 그 특징과 의의에 관해서 Nancy Ann Nayar, *Poetry as Theology, the Srivaisnava in the Age of Ramnuja* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992) pp.1~40에서 고찰했다.

31) K. V. Zvelebil, *Tamil Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1975) 131~132면에서 이에 관해 고찰했다.

32) Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy 3* (Cambridge: Cambridge Uinersity Press, 1961) 94면.

33) S. Vaiyaouri Oillai, "Bhakti Movement", *History of Tamil Language and Literature* (Madras: New Century Book House, 1956.); M. Srinivasa Aiyanger, "The Vaishuvite Saints", *Tamil Studies*(New Delhi: Asian Education Services, 1982.)

34) Norman Cutler and Paula Richman ed., *A Gift of Tamil, Translations from Tamil Literature in Honor of K. Paramasivam*(New Delhi: Manohar, 1992) 81~86면.

1137)가 가장 우뚝하다. 라마누자는 경험할 수 있는 세계가 假相이 아니고 實在라고 하고, 절대자와 일치되어 해탈을 이룰 때에도 개별성이 없어지지 않는다고 하는 철학을 이룩해, 박타사상을 집약해서 나타냈다.[35] 라마누자의 전기는 다섯 가지쯤 있다. 그 가운데 셋은 산스크리트를, 둘은 타밀어를 사용했다.[36] 여러 전기에서 공통되게 말하기를, 라마누자 부모가 늦도록 자식이 없어 기도를 하니 비시누신이 소원을 들어주어 자기 스스로 자식이 되겠다고 하는 태몽이 있고서, 라마누자가 태어났다고 했다.[37]

불교의 성자전은 釋迦牟尼의 제자들의 활약을 불경에 기록할 때 생겨났다. 羅漢(Arhant)이라고 칭송되는 제자들에 관한 이야기가 여러 경전에 올라 있다.[38] 고승들의 행적을 시로 지어 칭송한 것도 있다.[39] 그러나 上座불교에서는 釋迦牟尼의 일방적인 권위를 나누어 가질 만한 인물을 내세우기 어렵고, 시대의 흐름에 맞게 새로운 성자를 추가해서 등장시키지 못했다. 그래서 성자전이 고갈되었다.

성자전에 대한 대중의 욕구를 만족시켜야 했던 것이 대승불교 등장의 한 가지 중요한 이유였다. 대승불교에서는 釋迦 외에 過去佛이 여럿 있고, 羅漢 위에 많은 菩薩이 있다고 해서 상상하고 창작할 수 있는 길을 크게 열어놓았다. 그런데 그 작업의 성격이 모호하다. 주인공의 위치로 보면 교조전을 보완했다고 할 수 있고, 교조가 아닌 다른 인물을 추가해서 칭송한 점에서는 성자전을 만들었다고 할 수도 있다. 그런데 과거불이나 보살은 역사 속에서 삶을 누리지는 않았으니, 교조도 성자도 아니다.

---

35) 길희성, 『인도철학사』(서울: 민음사, 1984), 220~227면에서 이에 관해 간명한 서술을 알기 쉽게 했다. 자세한 논의는 Cyril Veliath S. J., *The Mysticism of Ramanuja*(New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993.)에서 찾을 수 있다.

36) Dasgupta, 위의 책 3, 105면.

37) Svami Tapasyananda, *Bhakti Schools of Vedanta*(Madras: Sri Ramakrishna, 간행연도 미상)의 1~30면. "Sri Ramanuja: Life"에서 그런 전승을 정리해 놓았다.

38) Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India*(Oxford: Oxford University Press, 1994.)에서 이에 대해서 고찰했다.

39) 기원전 3세기까지 활동한 고승들의 생애를 팔리어 시로 노래한 『테라가타』(*Theragatha*)와 『테리가타』(*Therigatha*)가 그것이다. 위의 책 79~104면에서 이에 관해 고찰했다.

부처나 보살을 멀리 두어서는 신앙을 새롭게 한 보람이 없었다. 그래서 부처나 보살이 역사의 시공 속에 실제의 모습을 드러낸다고 하는 수정안을 불교세계 도처에서 내놓았다. 성자전을 주체적으로 창작해야 대승불교가 대승불교다울 수 있었다. 대승불교는 인도에 머무르지 못하고 다른 여러 나라에 퍼져나가 크게 성장할 수 있는 본질적 속성을 갖추었다. 그런 작업의 국제적인 경연에서 티베트가 이룩한 업적이 특히 뛰어나다.

627년에 왕위에 올라, 티베트를 통일하고 중세로 들어서는 길을 연 송찬간포(松贊干布, Ston-btsan-sgam-po)대왕은 한문경전의 불교를 받아들이라는 권유를 물리치고 인도불교를 직접 수용했다. 그러나 산스크리트경전을 직접 이용할 만한 지식층이 형성되어 있지 않아, 불경을 번역하고 불교를 티베트화해야 했다.[40] 한문경전을 받아들였더라면 자국어 표기의 문자를 만드는 데 많은 지장이 있었겠는데, 표음문자인 산스크리트문자를 이용해서 만든 티베트문자로 불경을 쉽사리 번역할 수 있었다. 티베트어 번역본을 불경의 원본처럼 숭상하자, 그 언어가 또 하나의 공동문어가 되어, 티베트 안에서 불변의 권위를 가지고, 인근의 青海지방이나 몽골로 전해졌다.

불교를 받아들인 여러 나라에서 흔히 볼 수 있는 바와 같이, 티베트에서도 처음에는 국왕이 부처나 보살의 화신이라고 했다. 송찬간포는 觀音菩薩의 화신이라고 했다. 그렇게 하는 것은 국왕의 지배권을 강화하는 데에는 도움이 되어도 불교신앙의 이상을 구현하는 방법으로는 헛점이 많았다. 거기서 한 걸음 더 나아가야 불교가 불교다울 수 있었다. 통일왕조가 붕괴되고 정치적인 혼란기가 시작되자 정치권력보다 종교적 결속에 의한 자부심 고양이 더욱 긴요하다고 깨닫고, 자기 나라 고승이 부처라고 하는 새로운 교리를 만들어냈다.

티베트에서는 活佛轉世의 특이한 교리를 만들어내[41], 교조전과 성자전의 구분을 넘어섰다. 티베트인 고승 가운데 누가 바로 부처여서, 부처가 티베트 땅에

---

40) 그 경과를 David Snellgrove and Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet* (Boston: Shambhala, 1986)의 제2장 "Introduction of Buddhism"에서 소상하게 밝혀놓았다.

41) 蔡志純 外, 『活佛轉世』(北京: 中國社會科學出版社, 1992)에서 그 원리와 실상을 다각도로 고찰했다.

서 태어나고 죽고 다시 태어나기를 거듭한다고 했다. 그렇게 한 것은 인도의 대승불교에서 여러 부처나 보살을 새롭게 등장시켜서 생긴 당착을 분명하게 해결하면서, 문명권의 중심을 자기 나라로 옮기고, 중세보편주의를 구현하는 최고이념을 자기 것으로 만든 최상의 논리라고 할 수 있다. 그런 교리를 만들어 불교 수용으로 중세화를 이룩하는 과업을 다른 어떤 나라보다 뛰어나게 수행했다고 할 수 있다.

티베트 불교가 정착하는 과정에서 인도에서 간 승려들이 커다란 기여를 했다. 그 가운데 하나인 8세기 인물 파드마삼바바(Padmasambhava)를 活佛이라고 칭송한 전기가 있어 인도의 성자전이 티베트에서 새롭게 태어나는 모습을 잘 보여주고 있다.[42] 제자인 예세 트소기알(Yeshe Tsogyal, 伊西措杰)이 써서 9세기에 불상 속에 감춘 것을 12세기에 발견했다고 하는 그 전기는 전문 율문으로 이루어져, 성자서사시의 좋은 본보기가 된다. 신화적인 상상력을 보태서 파드마삼바바의 생애를 서술하고 칭송하면서, 부모 없이 연꽃에서 태어나고, 스승이 없이 혼자 깨달았다고 했다. "스스로 나타난 부처"이기 때문에 그렇다고 했다.[43]

티베트인 고승의 생애를 다룬 성자전의 좋은 본보기는 밀라레파(米拉日巴, Milarepa, 1040~1123)의 전기를 桑吉堅贊(1452~1507)이 서술한 『밀라레파전』(米拉日巴傳)이다.[44] 어려서 고아가 된 미레르파가 삼촌에게 가산을 빼앗겨

---

42) 이 책이 W. Y. Evans-Wentz tr., *The Tibetan Book of the Great Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 1954); Eric Pema Kunsang tr., *The Lotus-Born, the Life Story of Padmasambhava*(Boston: Shambhala, 1993)로 거듭 영역되어 있다. 洛珠加措·俄東瓦拉 譯, 『蓮花大師本生傳』(西寧: 青海人民出版社, 1990)이라고 하는 중국어 번역본도 있다.

43) 두 번째로 든 영역본에서 한 대목을 들어보면, 스스로 "I have no father and I have no mother./ I have no teacher and I have no master./ I have no caste and I have no name./ I am self-appearing buddha."(41면)라고 했다.

44) 中央民族學院藏族文學史編寫組, 『藏族文學史』(成都: 四川民族出版社, 1985) 323~342면; 佟錦華, 『藏族古典文學』(長春: 吉林教育出版社, 1989)95~113면에서 이 작품에 관해 고찰했다. 영역본이 W. Y. Evans-Wentz ed., *Tibet's Great Yogi, Milarepa, a Biography from the Tibet*(Oxford: Pxford University Press, 1969)로 나와 있어 쉽게 이용할 수 있다. 그 영역본을 옮긴 국역본 이정섭 역, 『히마라야의 성자 미라빠』(서울: 고려원미디어)도 있다. 작품 속에서는 미라레파의 제자 레충(Rechung)이 스승에게 물어서 전기를 쓴 저자라고 했으나, 사실로 인정되지 않는다. 위에서 든 『藏族古

도술을 배워 복수한 다음에 잘못을 깨달아 출가해서 승려가 되어, 고행을 해서 크게 깨달았다는 내용을 제자의 물음에 답하는 방식으로 서술했으며, 산문에다 이따금 율문을 섞어넣는 형식을 사용했다. 밀라레파가 티베트인 승려일 따름인데, 결말에 이르면 "영원한 부처들의 화신"이며, "과거·현재·미래의 부처"라고 했다.[45]

그런 표현에서는 活佛轉世가 종교적인 진실로 인정되어도 상징적인 의미를 가지기만 하며, 사실로 확인되어야 하는 것은 아니었다. 活佛로 확인된 승려가 대를 이어 정치권력을 장악한 것은 후대의 변화이다. 그렇게 된 다음에는 성자전 재창조가 중단되고, 사상이나 문학의 생기가 줄어들었다.

티베트에서 일어난 일은 러시아를 포함한 슬라브민족의 여러 나라에서 교회 슬라브어를 독자적인 종교활동을 위한 공동문어로 삼은 것과 상통한다. 기독교 수용의 독자노선을 독특한 성격의 성자전을 풍부하게 창조해서 나타내는 것이 러시아와 티베트 양쪽에서 함께 발견되는 공통된 현상이다. 그런데 러시아에서는 기독교 신앙을 민중들에게까지 퍼뜨리는 데 힘써서 성자의 생애를 '영웅의 일생'과 상통하게 만들었다면, 티베트의 불교는 귀족불교여서 성자를 자기네의 부처의 위치로 올린 점이 서로 달랐다고 할 수 있다.

티베트가 중세보편주의 구현의 독자노선을 뚜렷하게 한 것은 교통이 불편한 고원지대에 자리잡고 있어 외부세계와 왕래가 자유롭지 못한 사정과 깊은 관련이 있다. 불교문명세계의 또 한쪽 변방인 일본에 관해서도 그렇게 말할 수 있다. 일본은 불교문명의 중심부에서 멀리 떨어져 있는 섬나라여서, 티베트와 마찬가지로 공동문어문학보다 자국어문학을 더욱 발달시켜 불교저술을 하는 데 활용하고, 불교교리를 독자적으로 해석하고 변용시켰다.

그런데 그 방향이 티베트와는 반대였다. 티베트에서는 티베트어로 번역한 불경을 경전으로 삼은 것과 다르게 일본에서는 한문경전을 일본 방식대로 읽기만 했다. 티베트에서는 재래의 토착종교 본(本, bon)교를 불교에 흡수한 것과 다르

典文學』에서 밝혀놓은 작자를 본문에다 적었다.

45) 그 대목을 영역에서 "O Lord, Embodiment of the Eternal Buddhas"(281면), "To Thee, O Lord, Thou Bubbha of the past, the present, and the future"(282면)라고 했다.

게 일본에서는 불교와 神道를 병존시키면서 복합시켰다.

일본에서는 고승전보다 불교설화집을 마련하는 데 더욱 열의를 가졌다. 9세기의 『日本靈異記』나 11세기 후반 또는 12세기 전반의 『今昔物語集』 같은 불교설화집을 한문에다 일본어를 섞은 문체, 이른바 和漢混淆文으로 저술했다.[46] 그 가운데 뒤의 것은 "天竺部"와 "震旦部"를 앞에 두어 인도와 중국의 자료를 수록하고, "本朝部"에서 일본의 불교설화를 모았다.

일본의 불교설화는 불교와 관련된 설화이지, 승려설화는 아니다. 승려이야기와 속인이야기가 함께 수록되어 있다. 그 어느 쪽이든지 부처를 믿으면 영험을 얻는다는 것을 강조해서 말한다. 현세에서 이익을 얻는 인과응보담이 그 가운데 커다란 비중을 차지한다.

현세이익을 보장한다는 점에서 불교와 神道가 그리 다르지 않다고 하면서, 그 둘을 복합시켜 서로 구별하기 어렵게 되었다. 일본에서 "神佛習合"이라고 일컫는 그 노선은 부처와 보살을 잡신화하고, 잡신에 지나지 않는 신도의 신들을 부처나 보살의 위치로 올려 숭앙해서, 양쪽의 차이를 없애는 방법으로 주체적인 중세화를 달성하는 구실을 했다. 고승이라는 이들이 국가질서를 수립하는 임무를 맡아 통치자를 위해서 봉사하거나, 세속의 잡사를 관장하는 풍조가 그래서 생겨났다고 할 수 있다.

阿彌陀佛이 악인을 먼저 구원한다는 惡人正機說을 제창한 親鸞(1173~1262)을 일본 최대의 성자로 숭앙하고 그 행적을 거듭 이야기하는 것이 다른 나라에서는 이해하기 어려운 일이다. 親鸞이 승려도 장가들어 가족을 두어 마땅하다고 하면서 그렇게 한 것도 예사로운 일이 아니다. 親鸞의 생애를 다채롭게 이야기하는 전기물이 「本願寺聖人親鸞傳繪」(1295), 「親鸞聖人正明傳」(1352), 「親鸞聖人御因緣秘傳集」(1354)을 비롯해서 십여종이 거듭 나와, 親鸞에 대한 숭앙을 계속 확대했다.[47]

일본에서 한문으로 저술하는 고승전은 불교설화류보다 나중에 나타났다. 그 선구적인 권적인 『元亨釋書』(1322)는 일본불교통사라고 할 수 있으며, 傳·表

46) 지금부터 다루는 일본 저술에 관한 기본정보는 『日本の古典名著總解說』(東京: 自由國民社, 1994); 정승석, 『불전해설사전』(서울: 민족사, 1989)에서 얻는다.

47) 그것들이 모두 佐佐木月樵 編, 『親鸞傳叢書』(東京: 無我山房, 1910)에 집성되어 있다.

·志의 셋으로 구성해서 일반 역사서의 체제를 본받았다.[48] 그 가운데 불교인물 사인 傳에서는 416인이나 되는 일본인 승려 및 일본에 가서 활동한 외국 승려를 다루어 분량이 대단하다.

그런데 傳의 결말 부분은 「願雜」이라 하고, "古德"·"王臣"·"士庶"·"尼女"·"神仙"·"靈怪"로 구성해서, 승려가 아닌 속인도 등장시켰다. 神道에서 섬기는 잡다한 신들의 내력을 설명하기도 하고, 불교와는 거리가 먼 괴이한 이야기를 곁들였다.[49] 傳·志·表를 갖춘 데서나, 傳의 일부를 그렇게 구성해서 神佛習合의 僧俗不分의 사고방식을 나타냈다.

"高僧傳"이라는 표제를 내건 저술이 그 뒤에 몇 가지 나오다가, 『本朝高僧傳』(1702)에 이르러서 가장 큰 규모로 집성되었다. 그런데 거기서도 「願雜」 대목을 두어 속인도 다루고, 神道의 신도 등장시키는 방식을 이었으며, 분량이 대폭 늘어났다. 멀리는 『日本靈異記』에 연원을 두고, 가까이는 『元亨釋書』에서 재확인한 일본 전통을 지켜나갔다. 그러는 한편 고승이야기를 통속적인 읽을거리로 만들어 팔기도 했다.[50]

일본은 문명권의 중심에서 멀리 있는 나라이고, 공동문어를 구사할 수 있는 지식층이 많지 않고, 지진이나 화산의 두려움 때문에, 잡신을 섬기는 습속을 정리하기 어려운 여러 가지 사정이 복합되어 있다. 그런 형편에서 가능할 수 있는 최상의 선택을 해서 일본 특유의 중세화를 이룩한 것은 슬기로운 일이었다고 할 만하다. 그것은 일본의 불행이면서 행운이었다.

티베트와 일본은 목표를 서로 아주 다르게 달성해서 서로 대조가 된다. 티베트는 중세화를 너무나도 잘 해서 근대화가 늦어질 수밖에 없었다. 그런데 일본

---

48) 이하의 논의는 『大日本佛教全書』(東京: 佛書刊行會, 1913)에 모아놓은 일본 고승전 자료에 의거해서 진행한다.

49) 권18 「神仙」에서 "이곳은 순수한 대승의 고장이며, 비록 異道라도 모두 부처를 받들며, 대개 우리(불교)에게서 나온 것이 많으므로, 雜傳에다 붙여놓는다"(此方純淑大乘之域 雖異道皆奉佛 蓋亦多自吾出焉 故繫於雜傳)(220면)고 하고서, "皇太神宮", "白山明神", "丹生明神", "新羅明神", 天滿大自在天神" 등의 신들을 등장시켰다.

50) 그 좋은 예가 인도 2인, 중국 2인, 일본 3인, 도합 7인의 고승 전기에서 흥미로운 내용을 간추리고 그림을 많이 넣어 대중용 읽을거리로 간행한 『三國七高僧傳圖繪』(東京: 國書刊行會, 1974, 영인 출판)가 있다. 刊記를 보면, 京都의 "清水葵齋書"에서 "萬年元年"(1860)에 펴낸다고 했다.

은 중세화의 이념적 수준을 낮추어, 중세의 열등생이 되었기 때문에, 근대화를 서둘러야 했다. 성공이 실패이고, 실패가 성공인 반전 국면의 명확한 사례를 거기서 확인할 수 있다.

5. 한국 성자전의 특징

위의 몇 곳의 사례와 견주어 한국 성자전인 고승전의 특징을 한 말로 간추려 말하면, 민족주의 노선을 민중주의 노선과 함께 구현한 것이라고 할 수 있으며, 공동문어를 이용한 기록과 민족어에 의한 구전을 함께 사용해서 고승전과 고승설화를 병존시킨 것도 특징으로 들어 마땅하다. 그 둘이 따로 놀기도 하고 연결되기도 하고, 자료가 여기저기 흩어져 있고 제대로 전해지지 않는 것도 특징으로 들 수 있다. 그런 가운데 고승설화를 가지고 고승전을 전개한 자료가 가장 소중한 가치를 지니며, 그 대표적인 예가 元曉이야기이다.

성자전이 중세전기문학에서 시작되었다는 것은 어디서나 공통된 일이었다. 그런데 다른 곳에서는 중세보편주의를 독자적으로 구현하는 과업을 중세후기 이후까지 고승전에서 계속 수행했는데, 한국에서는 유교문인이 그 일을 가로맡아, 고승전을 보존·증보·재창작하는 데 커다란 장애를 초래한 탓에 자료가 빈약하다. 가장 풍부한 내용을 갖춘 원효이야기마저도 기록을 통해 집성될 기회를 얻지 못하고, 구비문학으로 이어지는 것이 그 때문이라고 할 수 있다.

러시아에서는 성자의 생애를 유형화해서 이야기해서 민중이 접근하기 쉽게 한 것이 한국의 경우와 흥미롭게 비교된다. 한국에서는 '영웅의 일생'을 간직하고 있는 미천한 처지의 멍청이 蛇福 때문에 元曉는 기가 죽고 말이 막혔다고 했다. 광대 스승에게 배운 바가지 춤을 추면서 미천한 처지의 민중을 찾아다녔다. 원효가 위대하다는 것은 자기 위치를 민중보다 낮추었다는 말이다.

페르시아 성자가 이슬람세계 중심부 아랍의 성자들과 다르게 파격적이고 개성적인 활동을 했다고 한 것은 한국의 경우와 상통한다. 그런데 페르시아에서는 성자전의 주인공이 시인으로 바뀌고, 페르시아 성자전에서 추구하고자 하는 새로운 사상이 문명권 전체 문학 창작의 주류를 혁신했으나, 한국에서는 그렇지

못했다. 한국에서는 불교 승려의 활동이 문학 창작과 광범위하게 연결되지 않았다. 한국문학의 혁신이 동아시아문학에 널리 영향을 끼칠 수 없었다.

타밀민족의 박티 성자들이 새로운 경험으로 사상을 혁신한 성과가 인도 중심부에 전해진 것은 한국은 물론 지금 비교논의를 하고 있는 다른 어느 나라에서 찾을 수 있는 유사한 사례에서보다 더욱 진진된 성과이다. 이슬람교의 수피나 힌두교의 박티의 성자들은 시인으로 활동한 성자시인이었는데, 한국에서는 그렇지 않았다. 한국에서 승려가 시인 노릇을 하게 된 것은 중세후기의 禪僧들에 이르러서 나타난 후대의 변화이다. 수피·박티·禪僧은 시를 지으면서 민족구어를 사용해서 공감의 영역을 넓힌 공통점이 있다고 하겠으나, 禪僧의 업적은 그 둘을 따르지 못한다고 하지 않을 수 없다.

티베트의 성자는 活佛이라고 한 것과, 한국의 성자 元曉는 중국으로 가다가 되돌아와서 불교의 근본 이치를 스스로 깨달았다고 한 것은 불교의 독자 노선을 선포하는 목표를 서로 다르게 구현한 공통점과 차이점이 있다. 前後生을 드나드는 티베트의 성자는 인도나 중국을 찾아가는 따위의 저급한 차원의 여행을 할 필요가 없었다. 그런데 원효의 경우에는 전생에 관해서 아무 말도 없는 것은 轉世를 할 필요가 없고, 민중 속으로 들어가야 活佛이 될 수 있었기 때문이다. 티베트에서는 성자를 부처의 위치로 높혀 교조전과 성자전의 구분을 없애려 한 것과 다르게, 한국에서는 부처 또한 한국의 고승들과 마찬가지로 남루한 모습을 하고 미천한 처지에 머무른다고 하면서 교조와 성자를 낮은 곳으로 함께 끌어내린 점이 특기할 만하다.

원효가 민중에게 가까이 갔다는 것이 세속화했다는 말은 아니다. 파계를 하고 속인이 되었기 때문에 승려의 자리에 머물러서는 할 수 없는 더욱 차원 높은 보살행을 했다고 할 수 있다. 그 점은 일본의 고승들이 혼인해서 가족과 함께 생활하면서 세속의 잡사를 맡아 염려한 것과 다르다. 일본에서 불교를 神道와 복합시키고, 고승전에 神道의 신들도 등장시킨 토착화 또는 세속화의 방식은 원효가 보여준 한국민중불교 노선과 거리가 멀다.

원효는 어째서 그랬던가 하는 물음을 개인에 관한 것으로 받아들이지는 말아야 한다. 성자전의 내용을 만든 주체는 그 주인공이 아니고 그 바깥 사람들 다수이다. 문명권의 중심부인 인도나 중국과 대등하면서 독자적이기도 한 문화를

민중과 제휴해서 이룩할 수 있다는 믿음이 한국의 중세지식인들 사이에서 상당한 지지를 받아 다른 여러 곳과는 다른 성자전을 이룩했다고 보아 마땅하다.

티베트의 경우에 비추어보면, 민중과의 제휴는 중세화의 편법이었다고 해야 마땅하다. 그렇지만 그런 편법을 쓴 덕분에 한국에서는 중세의 극복이 가능한 중세화를 했다고 할 수 있다. 중세화를 제대로 성취하지 못한 탓에 근대화를 서두를 수밖에 없었던 역설적인 행운이 한국에게는 결핍되어 있었다. 그 때문에 일본의 승리와 한국의 패배를 피하기 어려웠다.

그런데 지금은 근대를 넘어서야 하는 시기이다. 근대를 이룩하기 위해서 중세를 부정하고 고대를 재인식했듯이, 근대 극복의 논거를 중세 긍정에서 찾는 것이 긴요한 과제로 등장했다. 티베트의 중세이든 한국의 중세이든 인류문명의 미래를 설계하는 데 유용하게 쓰여 마땅한 유산으로 재평가해야 한다. 그런데 티베트의 중세는 그 자체로 완결되어 있는 것과는 다르게 한국의 중세는 해체해서 옮겨오기 쉬운 구조물이다. 원효이야기는 지금도 구전되고 있어서 그 공사를 하는 것을 어렵지 않게 한다.

6. 세계문학사의 이론 정립으로 나아가는 길

비교연구는 공통점과 차이점을 밝히는 데 이른다. 공통점과 차이점은 연구의 목적이나 성과에서 서로 대등하게 소중하다. 그러나 지금은 차이점보다 공통점을 소중하게 여겨야 할 때이다. 학문을 하는 방법과 방향에 대한 전반적인 반성이 필요하기 때문이다.

위에서 한국 성자전이 다른 곳보다 특별한 의의를 가졌다고 한 것은 차이점을 매개로 해서 공통점 인식으로 나아가기 위해서 필요한 중간 성과에 지나지 않는다. 한국의 특수성에 관한 이해가 없고, 그 때문에 자부심을 느낄 수 없다면, 세계문학 공통의 보편적인 원리를 우리가 힘써 찾아야 할 이유가 불분명하므로, 역사적 경험에서 자기는 구경꾼에 지나지 않는 영역의 연구를 열심히 할 수는 없으므로, 분발의 이유를 밝히는 중간작업을 힘써 했을 따름이다.

지금까지의 고찰에서 얻은 공통된 성과를 간추려보면, 문명권의 중심부와 주

변부의 관계에 관한 논의를 거기서 도출할 수 있다. 러시아·페르시아·타밀·티베트·일본·한국은 모두 문명권의 주변지역이다. 러시아는 동방기독교문명권의 주변부이고, 그 중심부는 비잔틴제국이다. 페르시아는 이슬람문명의 주변부이고, 그 중심부는 아랍인들의 영역이다. 타밀은 힌두교문명의 주변부이고, 그 중심부는 인도 중원지방이다. 티베트는 산스크리트불교계의 주변부이고, 그 중심부는 인도이다. 일본과 한국은 한문불교문명의 주변부이고, 그 중심부는 중국이다. 그 여섯 곳 모두 문명권의 중심에서 닥쳐온 중세화에 말려들다가 주체적인 대응의 길을 찾은 성과가 성자전에 나타나 있는 것이 공통된다.

문명권의 중심부에서 가져온 성자전을 자기 것으로 바꾸어, 주체적인 중세화의 가장 중요한 과업을 성자전을 통해서 이룩한 성과가 두드러질 뿐만 아니라, 주변부가 중심부보다 더욱 앞서갈 수 있는 역사의 반전을 성자전을 통해서 보여준 점이 또한 서로 일치한다. 문명권의 중심부에서는 경전을 보조하는 기능이나 수행하던 성자전이 그 주변부에서는 민족정신과 시대정신을 형상화하는 구실을 맡아 중세문학의 소중한 갈래로 등장한 것이 공통된 현상이다. 그 여러 곳은 지리적 위치, 종교, 공동문어는 서로 다르면서, 성자전을 통해 살핀 문명권의 중심부와 주변부의 관계는 서로 일치한다. 세계문학사 전개의 일반적인 과정의 한 면을 여기서 발견해서, 세계문학사의 이론 정립을 진전시킬 수 있게 되었다.

종교사와 문학사를 함께 고찰해서 그런 결과를 얻었다. 성자전이 종교학의 소관사인가 문학연구의 소관사인가 먼저 가려 소속을 정하거나, 성자전 가운데서 종교학에서 다룰 것과 문학연구에서 다룰 것을 갈라놓아서는 할 수 없는 일을 했다. 두 가지 학문이 나누어져 있고, 중간에 걸쳐 있는 영역은 서로 미루기 때문에 가리워져 있던 진실을 밝혀냈다. 성자전의 종교적인 성격과 문학적인 성격이 서로 불가분의 관계를 가지면서, 비중이 달라지고, 다른 쪽을 밀어내는 작용을 하는 과정을 살펴 역사의 내막을 밝혀낼 수 있었다.

그렇게 한 의의을 살려 세계문학사의 이론을 정립하는 방법을 제시할 수 있다. 세계문학사의 이론은 문학사가 다른 역사와 얽혀 있는 양상을 서로 구분하지 않고 함께 파악해서 진정으로 총체적인 역사를 이해하기 위한 지침이어야 한다. 그 지침에 따라서 세계문학사를 실제로 써야 근대 학문의 그릇된 구획이 철폐된다. 그렇게 하는 데 다른 모든 분과학문과 마찬가지로 문학도 힘써 마땅하

다고 여겨 이런 연구를 계속해서 하면서, 다른 분야에서 하는 작업과 연합할 수 있기를 바란다.

여기서 얻은 성과를 더욱 일반화해서 정리하면, "중심부가 주변부가 되고, 주변부가 중심부가 되며, 선진이 후진이 되고, 후진이 선진이 되는 것이 세계사 발전의 당연한 과정이다"라고 하는 명제를 얻을 수 있다. 그러나 이것은 결론이 아니고 문제 제기의 근거 자료이다. 어느 시기에, 어떤 조건에서 그렇게 되는가? 그런 변화를 앞당기고 더욱 바람직하게 성취하기 위해서 어떤 노력을 어떻게 해야 하는가 ? 이에 관한 논의를 하지 못했으니, 이 글은 서론의 서두에 지나지 않는다.

7. 마무리

이 글은 한국의 고승전을 이해하려면 세계 도처의 성자전과 비교연구를 해야 한다는 것을 밝히는 데서 시작해서, 성자전의 공통된 성격에 근거를 두고 세계 문학사의 전개를 새롭게 파악하는 데까지 이르렀다. 문명권 중심부의 교조전에 맞서서 자기네 성자전을 마련하는 문명권 주변부의 노력이 중세보편주의의 확장과 재창조에서 참으로 긴요한 구실을 했음을 밝혀, 종교사와 문학사를 함께 파악하는 길을 열었다.

거창한 문제를 대강 엉성하게 다루고, 세부적인 논의를 제대로 하지 못했다. 그것이 치명적인 잘못이라고 나무랄 사람이 적지 않으리라고 생각한다. 그러나 사실 고증이 목표는 아니다. 문제 제기의 서론을 쓰기 위해서 필요한 정도의 구체적인 논의는 폈다고 생각한다. 한국의 자료를 더 많이 들고 자세하게 살필 수 있으나 다른 곳들과의 균형을 고려해서 그렇게 하지 않았다. 다른 곳에 관한 논의에서는 부정확하거나 미흡한 대목이 적지 않게 있을 것은 각오한다.

나의 지식이나 노력이 모자라는 탓도 있지만, 지금 확보하고 있는 자료로는 거기서 더 나아가기 어렵다. 여러 곳 성자전의 실상을 바로 대면하지 못하고, 번역하거나 소개한 자료를 기웃거리면서 조금 조금 엿보는 데 그쳐 얻은 바가 얼마 되지 않지만, 그만두고 물러날 수는 없다. 러시아 · 페르시아 · 타밀 · 티베트 ·

일본에 관한 연구를 필요한 자료의 원문을 가지고 깊이 있게 진행하는 전문가들이 가까이 있어 서로 도울 수 있기를 바라는 소망을 버리지는 않으면서, 우선 혼자서라도 가능한 범위 안에서 시험적인 작업을 하기로 한다.

전문적인 지식이 모자라고 자료가 결핍되어 있다 해서, 이 글에서 한 작업 같은 것을 언제까지나 버려둘 수는 없다. 여러 가지 난관이 해결될 때까지 세계문학사의 이론을 수립하는 착상을 드러내서 전개하지 말고 감추어두는 것이 현명하다고 할 수는 없다. 이 미비한 작업의 이론적인 허점은 다른 각도에서 새로운 논의를 전개하면서 보완할 것을 기약하고, 실증적인 허점은 개별적인 문제를 깊이 다루는 다른 분들의 후속연구에서 해결해 줄 것을 기대한다.