

능입과 소입으로 읽는 『원효대사』

이 한 석*

1. 춘원과 원효대사

소설 『원효대사』¹⁾는 일제 말기로 접어든 1942년 「매일신보」에 마지막으로 연재된 춘원 이광수의 장편소설이다.²⁾ 승려 원효(元曉)의 구도과정을 소설화하면서 이광수는 그 주인공이 되는 원효를 일차적으로는 삼국유사(三國遺事), 송고승전(宋高僧傳) 등과 같이 역사적으로 전해져 내려오는 설화적 기록에 의지하여 형상화한 것으로 보인다.³⁾ 하지만 이러한 설화가 사실상 인물을 있는 그대로 기록하였다고 보기 어렵다는 점을 생각했을 때, 일반적인 역사소설에서처럼 춘원 역시 원효의 삶을 재구성하기 위해 그의 상상력과 소설적 장치를 동원할 수밖에 없었을 것이다. 이 소설의 서문 격이 되는 「내가 왜 이 소설을 썼나」를 통해 작가는 소설 『원효대사』를 쓴 경위를 간략히 밝히고 있다.

* 서울대학교 국어국문학과 학사과정

- 1) 대상이 되는 단행본은 이광수, 『원효대사』(일신서적, 1969)로 한다. 이후의 괄호 안의 숫자는 이 단행본 상의 인용면수를 밝힌 것이다.
- 2) 이 작품 역시 춘원의 작품이라는 점에서 작품성과는 별도로 친일이라는 맥락에서 읽히는 경우가 많았다. 하지만 그럼에도 그의 완숙기에 등장한 마지막 소설인 만큼 불교사상적으로, 문학적으로 주목을 받아온 것도 사실이다. 이계열, 「이광수의 『元曉大師』 연구」, 『숙명語文論集』 2, 숙명여자대학교, 1999, pp. 220~223.
- 3) 와다 토모미, 「인물전으로서의 『원효대사』」, 『현대문학의 연구』 15, 한국문학연구학회, 2000, pp. 227~230.

원효대사는 우리 민족의 전통적인 이러한 성격인데다가 화엄경으로 더욱 그것을 닦아서 빛낸 것이었다. 나는 솜씨가 부족하나마 이러한 원효대사를 그려 보려 하였다. ... (중략) ...

나는 원효와 불가분의 것으로 당시의 신라 문화를 그려 보려 하였다. 그 고신도(古神道)와 거기서 나온 화랑과 역사에 남아 있는 기록으로, 또는 우리 말에 풍겨있는 뜻으로 당시의 사상과 풍속을 상상하려 하였다. ... (중략) ... 그 중에는 나의 역측도, 건강 부회도 있을 것이다. 그러나 나는 그중에 버릴 수 없는 진리가 있음을 믿어서 장담한다. (3-4)

작가는 원효와 그 시대의 모습을 그리려 하였으나, 단순히 그것에 그치지 않고 ‘역측’과 ‘건강부회’를 덧붙였다고 설명한다. 이 두 단어의 외연적인 의미를 작가의 겸사(謙辭)로 이해한다면, 이 말은 먼저 역사적 기록에 작가적 상상력을 덧붙임으로써 인물 원효의 삶과 시대의 공백을 메우고 있음을 뜻한다. 여타 역사소설에서처럼 역사적인 기록만으로는 서술될 수 없는 시대와 삶의 다양한 국면들을 작가는 그의 상상력과 문학적 장치들을 통해 보충하고 있다는 것이다. 나아가 이 말은 이러한 과정을 통해 구성된 원효라는 인물이 역사 속에서 보이는 것과 동일한 인물이라기보다는 작가가 모종의 인식을 투영하여 해석한 인물이라는 것을 의미한다고 볼 수도 있다. 즉 주인공 원효를 형상화하는 과정에 작가의 개인적 인식이 개입할 수밖에 없다는 것인데, 여기서 소설화 과정에 큰 영향을 끼친 사상으로는 무엇보다도 불교를 들 수 있을 것이다. 대상이 되는 인물 원효부터가 승려일 뿐만 아니라, 이 소설을 집필할 무렵 춘원은 이미 본격적으로 불경을 연구하고 그에 심취해 있던 시기였다.⁴⁾ 또한 표면적으로도 이 소설에서는 화엄경을 중심으로 한 불경들의 직접 인용문을 쉽게 발견할 수 있다. 이러한 표면적 요소들을 통해 작가가 원효를 그려내는 과정에서 작가의 불교적 인식이 중요하게 작용하였음을 짐작해볼 수 있는 것이다. 여기서는 이러한 맥락에서 소설 『원효대사』에 담긴 이광수의 화엄적인 불교세계를 확인해보고자 한다. 이

4) 일반적으로 이광수는 1920년 처음으로 불경인 법화경(法華經)을 접했으며, 1933년 무렵부터는 불경을 본격적으로 연구하기 시작했으며, 1935년 무렵부터는 그의 글쓰기에서 불교사상이 묻어나는 것으로 추측한다. 李和珩, 「春園小說에 나타난 佛敎思想」, 『어문논집』 10, 안암어문학회, 1967, pp. 71~73.

소설의 불교적 측면에 대한 이전의 논의들이 대부분 작품의 외적인 요소들에 치중하였다면⁵⁾ 여기서는 소설 속 인물의 삶의 구조와 그 전개 양상, 소설적 장치 등 작품 내적인 요소들을 살펴봄으로써 소설 속에 투영된 화엄불교에 대한 작가의 인식을 엿보고자 한다.

2. 화엄경과 원효의 삶

2.1. 화엄경의 구조

이 소설 전체에서 두드러지게 나타나는 불교 경전은 무엇보다도 화엄경이라고 할 수 있다. 작가의 서문에 해당하는 글에서 작가는 원효를 “화엄경으로 더욱 그것을(성품을) 닦아서 빛낸”(3) 승려라고 설명하였고 소설 속 원효의 설법과 주석의 대상이 되는 경전도, 소설에서 직접 인용된 어구들의 출처도 대부분 화엄경이라는 점에서 이를 확인할 수 있다. 화엄종의 소의경전(所依經典)이 되는 화엄경은 크게 8번의 설법으로 구성⁶⁾되어 있다. 첫 번째 설법에서는 보살행을 통해 부처가 성불한 유래와 부처가 있는 연화장세계를 묘사하고 찬양한다. 이 연화장세계에서는 현상계에서 대립하던 존재들도 장애 없이 서로가 서로에게 들어가고(相入) 서로 같은(相卽) 모습을 보인다. 즉 화엄불교에서 말하는 사사무애(事事無碍)의 실상을 보여주고 찬송하는 것이 첫 번째 설법인 것이다. 두 번째 설법에서는 이러한 경지에 이르기 위한

5) 이 소설은 화엄적 불교의 사상이 잘 드러난다는 평가를 받아왔다. 하지만 이전의 이러한 평가는 대체로 작가가 불교에 관심을 쏟고 있었다거나 작품 내에서 표면적으로 인용된 구절들의 출처가 불교경전이라는 점, 혹은 작가의 친일행적 및 민족주의와 불교사상과의 연관성 등 작품 외적인 요소들이 불교와 연관되어있다는 점을 주요한 근거로 삼고 있는 경우가 많다. 韓龍煥, 「韓國現代小說과 佛敎」, 『한국문학연구』 12, 동국대학교 한국문학연구소, 1989, pp. 76~79.

6) 여기서는 자장(慈藏)에 의해 신라에 전해져서 강론되었던 진본(晉本)화엄경인 60화엄경의 경우를 다룬다. 7처 8회의 설법으로 구성되어 있는 60화엄경과는 달리 80화엄경의 경우 7처 9회의 설법으로 구성되어 있다. 김두진, 『신라 화엄사상연구』, 서울대학교출판부, 2002, pp. 2~4.

보살의 수행과정 첫 번째인 믿음(信)에 관한 내용이 나타난다. 즉 앞서 묘사된 이상적인 경계에 진입하고 싶다는 마음, 진입할 수 있다고 믿는 마음의 문제를 다루는 것이다. 이어서 세 번째 설법에서부터 여섯 번째 설법에서는 각각 십주(十住), 십행(十行), 십회향(十廻向), 십지(十地) 등 보살이 행해야 할 보살도의 단계들을 본격적으로 설명해준다. 이러한 설법들은 대표적으로 십지품에서 강조하듯이 대승불교의 이상적 인간상인 보살이 행하는 실천적인 덕목들을 중심으로 전개된다. 그리고 일곱 번째 설법에서는 모든 보살도의 단계들에 대한 추가적인 설명이 이루어지고, 여덟 번째 설법에서는 이러한 보살행의 모든 단계들을 직접 겪어나가는 선재동자의 이야기를 다룬다.

결국 화엄경을 이루는 여덟 설법은 내용적인 측면에서 크게 두 부분으로 구성되어 있다고 할 수 있을 것이다.⁷⁾ 먼저 해탈을 통해 들어갈 수 있는 해탈경계(解脫境界)에 관한 내용이 그 첫 부분이다. 첫 번째 설법에서 묘사한 상즉·상입의 연화장세계, 그리고 두 번째 설법에서 나타난 것처럼 그러한 경계에 진입할 수 있다는 믿음에 관한 내용이 이 부분에 속한다. 이 부분은 수행자가 깨달음을 통해 끝내 도달해야 하는 경지를 가리킨다는 점에서 소입(所入)이라고 부를 수 있다. 이 소입은 일차적으로 연화장세계라는 이상적 경지를 통해 수행자에게 감동과 믿음을 전해줌으로써 수행을 시작하는 바탕을 마련해준다. 한편 두 번째 부분은 나머지 설법들이 해당하는 부분인데, 이는 소입에서 묘사된 해탈경계에 들어서기 위해 행하는 능동적인 실천의 과정들을 설명한 부분이라고도 할 수 있을 것이다. 첫 번째 부분이 수행자의 종착지라는 의미에서 소입이라 지칭되었다면, 그곳에 들어서는 과정을 설명한 두 번째 부분은 능입(能入)이라고 부를 수 있다. 앞서 연화장세계의 모습을 서로 다른 존재들이 서로 통하는 모습으로 묘사했듯이, 수행자는 현실적 세계에서도 자신과 타인을 별개의 것이 아닌 것으로 이해해 나가야 한다. 이러한 깨달음의 과정은 곧 자신의 깨달음(自利)과 중생들의 구제(利他)가 서로 다른 것이 아님을 인식하고 그 두 가지를 함께 실천하는 보

7) 범성 연의, 『화엄경 보현행원품』, 큰수레, 1992, p. 65.

살행으로 현실화된다. 결국 화엄경에서 소입 부분은 이상적 경지인 연화장 세계의 모습을 통해 이를 접한 이들이 수행을 해나갈 수 있는 기반을 마련 해주고, 이를 바탕으로 수행자는 능입 부분에서 설명되는 실천적 수행을 통해 실제로 보살의 단계를 밟아가게 되는 것이다.

이러한 소입과 능입의 구조는 화엄경의 주존 부처인 비로자나불과 양대 보처보살인 문수보살과 보현보살의 관계를 통해서도 확인할 수 있다. 문수보살은 서로 대립하는 만물이 서로 다르지 않다는 불이(不二)의 지혜를 상징하는 보살로, 종교적 수행의 첫걸음인 믿음에 대해 설명해주는 보살이다. 반면 보현보살은 서로 다르지 않은 존재들이 대립을 이루는 상황을 이해하고 그 속에서 방편을 통해 행원을 이루어나감을 상징하는 보살이다. 화엄경을 대표하는 입법계품(入法界品)에서 선재동자가 이 두 보살을 각각 처음과 끝으로 삼아 구법행을 마치는 것처럼, 비로자나불(화엄경)은 지혜(소입)와 실천(능입)이 하나 된 모습이라고 할 수 있다. 하지만 입법계품에서 보현보살이 문수보살의 앞에 등장하는데,⁸⁾ 이는 화엄경이 연화장세계에 대한 인식보다도 실천행을 펼쳐나가는 보살의 모습에 그만큼 강조점을 두고 있다는 것으로 풀이될 수 있을 것이다.⁹⁾ 사회적인 활동을 통해 해탈경계를 적극적으로 실현해가는 보살행을 해탈경계 자체에 대한 개인적인 깨달음 위에 둬으로써 화엄경은 수행자의 실천성을 강조하고 있는 것이다. 실제로 소입 부분보다는 능입 부분이 화엄경의 대부분을 차지하고 있다는 사실을 통해서도 이를 짐작할 수 있다. 요컨대 해탈경계에 대한 믿음인 소입과 그에 도달하기 위한 실천행인 능입으로 구성된 화엄경은, 수행자들이 실제 세계 속에서 행원을 이루어나가는 실천행에, 곧 능입에 상대적으로 더욱 주목하고 있다고 볼 수 있겠다.

8) 李道業(杏九), 『華嚴經思想研究』, 민족사, 1998, p. 636.

9) 입법계품만을 번역한 40화엄경의 경우에는 화엄경 전체가 보현행원을 강조한 것으로 볼 수도 있다. 법성 연의, 앞의 책, pp. 79.

2.2. 소입에서 능입으로

이렇게 소입과 능입으로 구성된 화엄경의 대략적인 구조를 살피고 나면, 소설에서 작가가 구성해낸 원효의 삶이 이러한 구조와 닮아있음을 발견할 수 있다. 먼저 이광수가 그려낸 원효의 초기모습은 화엄경의 소입에 해당한다고 할 수 있다. 시기적으로 소설의 초반부에 해당하는 지점에서 원효는 분황사 무애당(無碍堂)에 거하면서 화엄경소를 써나가고 있었다. 그가 “대승 기신론(大乘起信論)과 화엄경 주석이 끝나면 법화, 금강할 것 없이 중요한 대승 경전을 다 주석을 내리고 싶었”(41)던 까닭은 그가 원불(願佛)로 모신 문수보살이 불도를 전한 것을 본받아 자신도 중생들에게 불법을 전하고 싶었기 때문이었다. 소입을 상징하는 문수보살을 원효가 원불로 모시고 있었다는 점은, 그가 속세와는 떨어져서 소입에서 보여주는 이상적 세계를 다루고 있었다는 점과 밀접히 관련된다. 그는 경전을 통해 그러한 세계를 언어적으로 이해하고, 경전에 대해 주석을 달아서 중생들에게 이치를 설명해줄 뿐이었다. 또한 그는 주석 달기라는 글쓰기 행위뿐만 아니라 말하기를 통해서도 중생들을 감화하고자 법회에 나가 설법도 하면서 부처님의 뜻을 널리 펴기도 했었다.

원래 불도의 진면목은 아상, 즉 저라고 하는 것을 버리는 데 있는 것이요, 저란 무엇인가. 이 늙을 몸이요, 병들 몸이요, 죽을 몸이요, 썩어버릴 몸이요, 이것을 아무리 비단으로 싸고 고풍진미로 기르더라도 이 몸은 조만간 스러질 몸이요. 그러나 그뿐인가, 이 몸의 오욕(五慾)으로 하여서 저를 괴롭게 하고 중생을 괴롭게 하는 온갖 죄를 지어서는 무량겁에 지옥, 아귀, 축생의 보(鞭)를 받는 것이요. 그러면 이 몸을 무엇이나 쓸 것인가. 임금께 충성하기에, 부모께 효도하기에, 불쌍한 중생을 돕기에 쓰는 것이란 말씀이요. 마치 기름으로 불을 켜서 어두운 세상을 밝히기에 쓰는 것과 같은 것이요. 이것이 불도요, 이것이 보살행이란 것이요. (17~18)

진덕여왕이 주관한 법회에서 원효가 설법하는 장면은 결국 이상적 보살의 경지, 보살행의 모습을 언어적으로 표현함으로써 청자들의 마음을 감화하며 끝나는 것으로 그려진다. 이처럼 주석을 다는 일과 법회에서의 설법은 화엄

경의 이상적 경지인 ‘보살’의 모습을 설명하고 묘사하는 일이며, 중생들에게 보살행에 대한 의지를 불러일으킬 수 있는 일이기도 하다. 춘원이 주석과 설법이라는 활동을 통해 구체화한 원효의 초반부 모습은 결국 이상적 세계를 이해하고 그를 설명함으로써 중생을 감화하는 화엄경의 소입에 해당하는 삶으로 이해할 수 있을 것이다.

하지만 소설의 전개 속에서 원효는 이러한 소입의 삶을 유지하지 못하고 번뇌하기 시작한다. 화엄경에 대한 높은 이해의 수준을 보이면서도 여전히 현실에서 만나는 중생들 사이에서는 보살행을 펴지 못하고 있었다는 소입의 한계를 보여주었기 때문이다. 진덕여왕을 번뇌로부터 구해주지 못해서, 요석공주의 사모함으로 인하여 원효는 번뇌에 흔들리게 된다. 또한 그는 동물에 불과한 너구리조차 제대로 보듬어줄 줄 몰랐으며, 요석공주와 사흘 밤을 보내며 파계하기도 하는 인물로 그려진다. 이는 그가 아직 자신의 깨달음과 타인의 깨달음을 구분하는 수준에 머물러 있었으며 실천행에 능하지 못했음을 보여주는 증거이다. 원효가 이러한 변화를 겪는 전환점에 능입의 핵심부인 십지품¹⁰⁾이 위치한다는 점은 상징적이라고 할 수 있다. 화엄경에 대한 원효의 마지막 설법자리가 되었던 진덕여왕의 법회에서 그가 설법한 내용은 화엄경 십지품의 첫 단계인 환희지에 대한 것이었고, 화엄경소를 써내려가던 일도 십지품에 이르러서는 더 이상 진척되지 못하고 있었다. 이는 그전까지의 저술과 설법처럼 보살행과 해탈의 이치를 이해하는 것만으로는 화엄의 진정한 지혜를 진정으로 실현할 수 없음을 스스로 느꼈기 때문이라고 할 수 있다. 이에 그는 자신의 부족함을 깨닫고는 주석을 달던 일도 분황사 도사(導師)의 자리도 경에 대한 설법도 모두 거부한다. 이렇게 주석 달기와 설법하기로 대표되던 소입으로서의 흔적들을 털어버린 원효는, 대중들과 섞여 살아가면서도 보살행을 그치지 않는 대안대사의 모습을 보고는 새로운

10) 이 십지품은 입법계품과 더불어 화엄경 중에서도 가장 중요한 위치를 차지하고 있다고 평가된다. 먼저 십지품은 입법계품과 함께 범본(梵本)이 전하는 유일한 품이다. 또한 화엄경이 현재와 같이 경(經)의 형태로 결집되기 이전에는 하나의 독립된 경(十地經)의 형태로 유행하고 있을 정도로 짜임새 있게 구성되어 있어서 일찍이 용수(龍樹), 세친(世親)과 같은 이들이 십지경을 해설하기도 하였다. 李道業(杏九), 앞의 책, pp. 544~545.

가능성을 발견한다.

그러나 화염경을 끝내는 때에 승만왕이 승하시고는 이제야말로 원효가 가장 많이 감동을 받은 십지품에 들어갈 것이언마는 승만왕의 사십구일제가 가까워오도록 아직 붓을 들 생각이 없이 오늘까지 왔다. … (중략) …

원효는 결국 사랑 분별을 가지고 불법을 알고 불법을 설하려 하는 것이었다. 화염경소라는 것도 결국 사랑 분별, 즉 이치를 따지는 것이 아니냐. … (중략) …

그러할진대 화염경 자신도 결국은 말이 아니냐. 말로 설명 못할 법을 또 말로 해석하려는 것이 부질없는 것 같았다. … (중략) …

‘심광심(深廣心), 심광심!’

하고 원효는 눈을 번쩍 떴다.

‘깊고 넓은 마음. 이 마음을 얻어야 불도를 아는 것이다. 그런데 이 마음은 책을 보아서 얻을 것이 아니요, 생각해서 얻을 것이 아니다. 선근, 선행, 공양제불, 선지식.’

‘행(行)이다, 행!’

원효는 대안을 생각하였다.

행이라는 생각에 새로운 광명을 얻은 듯하였으나 또한 지금까지 걸어온 길이 헛길인 듯도 싶어 앞이 막막하기도 하였다. (97~98)

여행인들과 어울리는 가운데 그들에게 부처의 자비심을 베풀어주는 대안 대사의 모습에 원효는 “이는 것과 되는 것”(62) 사이의 극명한 차이를 느낀다. 지금까지 화염경을 이치를 통해서만 알고 있었던 원효는 대안처럼 대중 속에 들어가 그들과 어울리는 일을 통해서 비로소 자신이 알고만 있던 길을 걸어갈 수 있음을 알아차린 것이다. 지금껏 자신이 설명했던 경지에 스스로 도달하지 못했으며, 속세와도 거리를 두고 살아왔다는 사실을 깨달은 원효가 능입의 삶으로 뛰어들기 시작하면서 그는 이전과는 다른 새로운 모습을 보여주게 된다. 이 소설은 결국 원효가 소입에서 능입으로 이행하는 극적인 변화의 과정을 그 주요한 흐름으로 삼고 있다고 볼 수 있는 것이다.

2.3. 능입 위주의 서사적 구조: 장과 프레임

이렇듯 원효의 삶이 화염경의 소입과 능입의 구조와 맞물리는 방식으로 그려진다는 점을 소설의 내용을 통해서 살펴보았는데, 이러한 점은 또한 작

가의 서사적 장치들을 통해서도 부각된다는 것을 확인할 수 있다. 먼저 소설과 화엄경 사이에서 유사한 형식적 구성이 발견된다는 점을 들 수 있다. 소설은 기본적으로 내용전개와 밀접하게 관련된 장(章)이라는 형식적 단위들로 구성되어 있는데, 이 소설의 경우에는 ‘제행무상’, ‘번뇌무진’, ‘과계’, ‘요석궁’, ‘용신당’, ‘방랑’, ‘재회’, ‘도량’의 여덟 장으로 구성되어 있음을 알 수 있다. 그런데 이 여덟 개의 장들은 각각 화엄경에서 표현되는 여덟 번의 설법과도 구조적으로 대응되는 것으로 보인다. 화엄경에서는 앞의 두 설법이 소입에 해당한다고 할 수 있었는데, 소설의 경우에도 앞의 두 장이 소입의 삶을 보여주고 있다. 첫 번째 장에서 원효는 설법을 통해서 보살의 경지를 묘사하고, 두 번째 장에서 원효는 대안대사를 만남으로써 그러한 경지가 불가능한 것만은 아니라는 사실을 확인한다. 그리고 화엄경에서 세 번째 설법부터 보살도의 본격적인 내용이 전개되는 것처럼 세 번째 장을 기점으로 과계한 원효는 거사가 되어 능입의 삶을 본격적으로 펼쳐나가는 것이다. 이처럼 작가는 주인공 원효의 삶을 화엄경의 구조와 대응되는 형식으로 구성해낸다.

또한 화엄경에서 소입에 비해 능입이 큰 비중을 차지하듯이 작가 역시 소입으로서의 원효보다는 능입으로서의 원효를 비중 있게 다루고자 함을 소설의 프레임을 통해 발견할 수 있다. 마치 영화가 틀(frame)로써 관람자의 시각을 제한하듯이 작가는 소설전개의 시간적 배경을 진덕여왕의 죽음으로 번뇌하기 시작하는 때와 산에 들어가 제자를 가르치던 말년 사이의 수년에 해당하는 짧은 시기¹¹⁾에 한정하였다. 이러한 작가의 프레임 속에서 실천 수행을 추구하며 원효가 보낸 몇 년은 드라마틱하게 전개되면서 요약적으로만 제시된 이전과 이후의 삶을 압도해버린 듯한 인상을 준다. 그런데 이렇게 작가가 초점을 맞춘 시기는 화엄경에 대한 언어적 이해가 실천적 행위로, 소입의 추상성이 능입의 구체성으로 급격히 전환되는 시기이기도 하다. 즉 원효가 본격적으로 능입의 삶을 시작하는 시점에서 소설 역시 본격적으로 전개된다는 것이다. 이러한 점에서 원효의 삶 가운데 특히 불교적인 실천

11) 소설 속에서 주인공 원효의 나이는 33~34살 무렵이라고 할 수 있다.

부분에 놓인 작가의 프레임은 원효의 실천 수행을 부각시키려는 작가의 의도가 담긴 장치라고 볼 수 있을 것이다. 요컨대 이광수는 소설 『원효대사』에서 학승과 실천가라는 상반되는 이미지를 각각 소입과 능입의 삶으로 설정하고 후자의 모습에 치중함으로써 원효의 삶을 재구성하고자 했음을 확인할 수 있다.

3. 능입과 원효의 무애행

이렇게 작가가 소설에서 구성해낸 원효를 소입에서 능입의 단계로 전환되는 삶의 소유자로 이해할 수 있다면, 무엇보다도 원효의 삶에서 두드러지는 변화의 요소는 실천의 측면이라고 할 수 있을 것이다. 즉 소설이 전개됨에 따라서 주인공 원효는 사회적인 환경 속에서 스스로는 구도를 추구하는 것에 그치지 않고 동시에 중생들을 구제할 수 있는 실천적 보살행을 펼치게 된다는 것이다. 여기서 작가는 원효가 능입으로 이행하는 과정을 무애행(無碍行)을 완성해나가는 과정으로 표현함으로써 능입의 삶을 살아가는 원효의 모습을 구체화하고 있다.

3.1. 무애행의 의미

원효는 이미 계를 범하고 설총을 낳은 후로는 속인의 옷으로 바꾸어 입고, 스스로 소성거사(小姓居士)라 일컬었다. 우연히 광대들이 갖고 노는 큰 박을 얻었는데, 그 모양이 괴이했다. 성시는 그 모양대로 도구를 만들어 『화엄경』의 ‘일체 무애인(無碍人)은 한 길로 생사를 벗어난다’란 문구에서 따서 이름지어 무애라 하며 이내 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 일찍이 이 도구를 가지고 많은 촌락에서 노래하고 춤추고 교화하고 시를 읊조리며 돌아왔으므로, 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 모두 부처의 호를 알게 되었고, 나무아미타불을 부르게 되었으니 원효의 범화는 컸던 것이다.¹²⁾

먼저 삼국유사에서 보이는 원효의 무애행은 이처럼 계(戒)를 범하거나 광

12) 일연, 『삼국유사』, 이재호 역, 숲, 2002, pp. 250~251.

대들의 놀이를 부끄러워하지 않고 행하여 일반 민중들에게까지 불교를 널리 퍼지게 하는 데에 기여하였다고 평가받는다. 무애행은 깨달은 보살이 보여주는 자유로운 해탈의 몸짓인 동시에 중생구제를 위한 치열한 보살행의 실천이기도 하다.¹³⁾ 즉 중생들 각자가 취향과 근기에 맞는 방편을 통해서 진리의 세계에 진입하도록 해주기 위해서 기존의 방법론에 얽매이지 않고 다양한 방편(方便)을 이용하여 그들을 구제해주려는 보살의 몸짓인 것이다. 이러한 무애행은 서민과 귀족, 출가자와 재가자 등과 같은 다양한 인간군상 앞에서 그들의 구제 가능성을 한결같이 긍정한다는 점에서, 서로 상반된 사태들의 상극상입을 통한 조화를 보여주는 화엄사상에서 근거를 찾을 수 있다. 또한 그것이 현실계의 다양한 중생들에게 다가가고자하는 보살행이라는 점에서, 화엄경 중에서도 능입의 대목을 잘 나타내는 수행이라고 할 수 있다.

역사적으로 원효가 보여주었던 무애행이 능입을 의미한다는 점은 크게 실천에 대한 인식과 실천의 구체적인 방식인 방편에 대한 인식이라는 두 측면을 통해서 확인할 수 있다. 먼저 진정한 무애행은 실천적인 모습을 띠고 있다는 점에서 능입에 해당한다고 할 수 있다. 무애행에서 무애라는 것은 중생들의 구제를 위해 방편을 이용할 때 거리낌(碍)이 없다(無)는 뜻이다. 즉 중생들을 돕고자 방편을 택할 때에, 보살이라면 어떤 방편이라도 택하지 못할 것이 없다는 의미에서의 무애인 것이다. 방편 선택의 순간에 보살이 무애할 수 있는 까닭은, 그러한 선택이 오로지 중생을 구제하겠다는 마음에 의한 것일 뿐, 자기를 위하겠다는 아만(我慢)을 떼어냈기 때문이다. 이러한 무애행을 두고 원효는 “큰 바다에는 나룻터가 없지만 배를 띄워 건널 수 있고, 허공에는 사다리가 없지만 날개를 쳐서 높이 날 수 있듯이, 실천 수행을 하는 데 있어서는 도道 아닌 도道가 없고 문門 아닌 문門이 없다”, 혹은 “중생을 제도하기 위하여 계율을 어긴 경우에는 죄가 아니라 복이 된다”고 설명한다.¹⁴⁾ 이는 결국 자신을 잊고 중생을 구제하기 위해서는 어떤 방편도

13) 박범철, 「깨달음의 실천에 관한 종교교육적 탐구」, 『한국사상과 문화』 50, 한국사상문화학회, 2009, p. 330.

14) 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」, 『원효』, 예문동양사상연구원·고영섭 편, 예문서원, 2002, p. 496에서 재인용.

취할 수 있는 것이 진정한 무애행임을 설명한 것이라고 할 수 있다.

또한 진정한 무애행은 이러한 중생 구제의 수단이 되는 방편에 대한 정확한 이해를 바탕으로 가능하다는 점에서 능입의 표현이라고 할 수 있다.¹⁵⁾ 이러한 방편에 대한 인식은 스스로 깨달음을 구하고 중생들을 구제할 수 있는 중요한 방편인 언어에 대해 역사적 원효가 취했던 태도를 살펴봄으로써 확인할 수 있을 것이다. 먼저 그는 언어라는 것이 마음의 분별작용의 결과로 만들어진 임시방편적인 명칭에 불과하다는 한계를 지적하였다. 하지만 이렇게 언어가 실재를 담을 수 없는 형식적 도구인 까닭에 언어로써 언어를 버리게 함으로써(因言遺言) 오히려 존재의 실상을 가리고 있던 장막을 걷어내고 실상을 바로 볼 수 있다고 말하였다.¹⁶⁾ 즉 언어의 기능과 한계에 대한 정확한 이해가 바탕이 될 때 비로소 언어가 가리키는 궁극적인 실상을 직접 확인할 수 있다는 것이다. 언어가 하나의 방편으로 이용된다는 점을 생각해 보면 무애행의 경우에 있어서도 방편에 대한 이해가 철저해야 함을 알 수 있다. 다양한 수준과 상황에 맞는 방편을 취함으로써 대중들을 구제하려는 무애행이 되기 위해서는 우선적으로 상좌 속에서 이용할 수 있는 각각의 방편이 어떤 의미와 한계를 지니는지를 알고 있어야 하는 것이다. 삼국유사에 나타난 원효가 대중들에게 접근할 수 있었던 것도, 그가 일반서민이라는 대상에 걸맞은 방편, 즉 ‘촌락에서 노래하고 춤추’는 방식을 충분히 익혀 택할 수 있었기 때문이라고 할 수 있다.

3.2. 무애당 무애행

진정한 무애행을 보여주었다고 평가받는 역사적 실존으로서의 원효의 모습과는 달리, 작가는 소설 속에서 원효가 두 종류의 무애행을 보여주도록

15) 보살의 십바라밀 중 하나인 방편은, 보살이 중생을 바로 인도하기 위해서는 방편을 훌륭하게 써야 한다는 것을 의미한다. 이는 중생구제의 과정에서 훌륭한 방편을 선택하는 것이 그만큼 중요하다는 것을 보여준다고 할 수 있겠다. 오강남, 『불교, 이웃종교로 읽다』, 현암사, 2006, pp. 137~138.

16) 조은수, 「원효에 있어서 진리의 존재론적 지위」, 『차이와 갈등에 대한 철학적 성찰』, 한국철학회, 2007, pp. 101~102.

설정함으로써 원효의 삶이 소입에서 능입으로 이행하는 과정을 분명히 하고 있다. 첫 번째 무애행이 그가 과거하기 이전에 분황사 무애당에 거할 무렵에 보여주었던 무애행이라면 두 번째 무애행은 도리사 근처의 무애암(無碍菴)에 머물 무렵 이후로 보여준 무애행이라고 할 수 있을 것이다.¹⁷⁾ 먼저 전반기의 무애행은 그가 소입이라는 형식의 삶을 살아갔던 시절에 보여주었던 무애행으로, 문자 그대로 계율과 같은 형식적 규율에 심리적으로 구애받지 않는 수행방법이라고 평가할 수 있을 것이다. 여기서의 무애행은 또한 그가 두타행(頭陀行)을 포기하고 선택한 수행방법이라는 점에서 두타행과는 대비되는 성격을 지닌다고 할 수 있다. 두타행은 본래 승려들의 수행방법의 하나로, 집착과 번뇌를 버리고 심신을 수련하고자 걸식과 절약 등의 방법으로 정결한 삶을 이끌어나가려는 수행법을 일컫는 말이다. 소설 속에서 원효는 당나라에 가서 의상과 함께 두타행을 하였던 때를 회상하는데, 이러한 회상을 통해 두타행이 추구하는 정결함의 의미를 짐작할 수 있다.

의상과 같이 당나라에 갈 무렵에는 원효도 두타행(頭陀行)을 하였다. 무덤 새에서 자기도 하였다. 사람들이 버리는 형견을 주워다가 개흙에 묻어서 물을 들어서 손수 옷을 지어입기도 하였고 절에서 중들의 개수통 찌끼를 끓여서 먹기도 하였다. (65~66)

하지만 소설 속에서 두타행을 하던 원효는 자신이 밤중에 시원하게 마신 물이 해골의 썩은 물이었다는 경험을 통해 두타행을 버리고 무애행을 선택하게 된다. 정결과 검소에 치중하는 두타행 수행자는 자연히 마음의 분별작용에 불과한 속(俗)과 진(眞)의 구별에 집착하게 될 뿐이다. 곧 두타행은 뭇 중생들을 구제할 수 있다는 대승의 이상과는 거리가 먼 수행법이 되고 마는 것이다. 이에 원효는 스스로 자비심을 가슴에 품을 수만 있다면 그러한 정결함에 구애받지 않고 수행을 할 수 있으리라 믿는다. 자신이 “중생의 절과 공양을 받는 것은 중생의 복전(福田)이 되기 위한 것”(205~206)임을 자신할 수 있었기 때문에 원효는 아무것도 거리낄 것이 없는 무애행을 시작하였던

17) 여기서는 편의상 전자를 ‘무애당 무애행’, 후자를 ‘무애암 무애행’으로 구분하여 부르겠다.

것이다. 원효는 무애당 무애행을 행하던 시절 자신의 자비심에 대한 자신감을 다음과 같이 술회한다.

‘내 평생에 어느 중생을 속인 일이 없고 해친 일이 없으니 아귀들 속에 가든지 범이나 뱀 속애를 가더라고 두려울 바가 없고, 내 나를 위하여 아무 욕심도 없으니 아무도 나를 시기하고 미워할 이가 없을 것이요, 내 모든 중생을 자비심으로 건지려 하니 아무나 나를 반가워하고 내게 의지할 것이다.’ (205)

따라서 무애당에 거처하던 시절에 검소함과 정결함에 심리적으로 구애받지 않고 행동했던 원효는 “계율을 고집하는 사람이 아니라 술을 주면 술도 마시고 고기를 주면 고기를 먹는”(91) 모습을 보인다.

하지만 이렇게 소설 속에서 무애당에 거하던 시절에 원효가 보여주었던 무애행은 능입으로서의 진정한 무애행과는 확연한 차이를 보인다. 먼저 무애당 무애행의 경우 실천적인 무애행이 되지 못했다는 한계가 있다. 원효는 분명 중생을 구제하겠다는 마음을 먹음으로써 거리낌 없이 술과 고기를 먹고 요석공주와 동침하는 등 계로부터 자유로울 수 있었다. 그러나 이러한 무애행에서의 무애라는 것은 실천적이라기보다는 심리적 의미로 해석된다. 앞서 원효의 술회에서처럼 여전히 원효는 자비심의 주체로서 타인과 구별되는 ‘나’라는 자기 자신을 설정하고 있었다. 그런 까닭에 그의 거리낌 없는 행위들은 중생 구제라는 실천성보다는 자신감에서 비롯한 자유분방함이라는 개인적·심리적 의미를 넘어설 수 없게 되는 것이다. 즉 무애당 무애행은 타인을 구제하기 위해 거리낌 없이 방편을 택하는 무애행이 아니라, 심리적으로 자신이 어떤 일이든 거리낌 없이 행할 수 있다는 의미의 무애행이었다. 예컨대 그는 실천행은 생각지도 못한 채 주석달기에만 몰두해왔던 까닭에 대안이 자신을 대중 속으로 끌고 가자 못마땅해 하는 모습을 보인다. 또한 이러한 심리적 습관을 버리지 못한 원효는 염병에 걸린 동네 사람들을 도와주면서도 스스로 기쁨을 느끼는 모습을 보이는데, 이는 결국 그의 마음속에 여전히 기쁨을 느끼는 주체로서의 자신이 남아 있음을 보여준다고 할 수 있다.

또한 무애당 무애행은 방편에 대하여 무지한 상태였다는 한계 역시 가지고 있었다. 이는 그가 소입의 삶에서 느낀 한계가 단적으로 드러나는 부분

이기도 하다. 기본적으로 무애당 무애행은 실천적인 의미가 약했던 까닭에 중생들이 삶을 살아가는 속세와는 일정 정도 거리를 전제하고 있었다. 진속의 구별을 떠나고자 두타행을 그만두었음에도 그는 아직 속세에 접근하지 못한 것이다. 따라서 속세에서 중생들과 접촉할 때 비로소 필요하게 되는 방편에 대해서 원효는 무지한 보습을 보여줄 따름이다. 먼저 원효는 일차적으로는 출가자의 방편이 되는 계에 대해서 충분히 이해하지 못한 모습을 보인다. 그는 그저 계율을 심리적 무애의 장애가 되는 규율로만 파악할 뿐, 계율이 필요한 이유 혹은 계율의 의미에 대해서 충분히 이해하고 있지 못한 모습을 보인다. 예컨대 “동네에 밥을 빌러가더라도 반드시 사미 하나를 데리고 가라.”(273)는 계에 무심했던 원효는 삼모와 요석공주의 모습을 떠올린 원인을 자신이 취한 타과 대안의 법력이 자신을 떠난 타에서만 찾는다. 또한 요석공주와 동침하여 본격적으로 파계하게 되었을 때도 그러한 파계 행위가 어떤 의미를 가지고 있는지를 충분히 깨닫지 못한 채 단순히 “요석이라는 한 여성의 소원을 들어주는 자비라고 생각”(273)할 뿐이었다. 이처럼 원효의 초기 무애행에서는 계율의 방편적 기능을 충분히 인식하지 못하고 무애행을 핑계로 계율을 무시했다는 공통점이 발견된다. 또한 원효는 다른 존재를 구제할 때도 올바른 방편을 택하여 쓰지 못하는 모습을 보였다. 적절한 방편으로 진덕여왕을 번뇌로부터 구해주지 못했기 때문에 원효는 방황하기 시작하였고, 죽은 새끼너구리의 앞에서 법화경 방편품을 읽어주다가 대안대사에게 “너구리가 법화경을 알아듣소?”(101)하는 편찬을 듣기도 한다. 이러한 장면들은 결국 제각기 다른 존재들 앞에서 그들에게 적합한 방편을 통해서 그들에게 직접 다가설 수 있는 능력이 아직 원효에게는 충분히 갖춰지지 못했음을 뜻하는데, 이는 곧 중생에게 다가갈 줄 모르는 소입의 삶이 드러내는 한계라고 할 수 있다.

3.3. 무애암 무애행

원효가 앞서 소입의 한계에 좌절한 것은 곧 이러한 무애당 무애행의 한계를 체험한 것이라고 할 수 있다. 번뇌에 고통 받는 타인을 진정으로 돕지

못한 자신에 대한 회의가 들었고, 자기 자신을 잊고자함(無我)을 추구하는 불교 수행자임에도 오히려 자신에 대한 믿음을 잃은 때에 무애행을 행할 수 없게 되었기 때문이다. 이에 무애당 무애행을 버리고 그는 새로운 무애행의 방법을 찾게 된다. 능입에 뛰어든 원효는 먼저 두타행과 방울스님의 가르침 등을 통해서 이러한 비실천적 무애행을 극복해낸다. 과거 이후 스스로에 대한 심리적 자신감을 잃은 원효는 이전과 같은 종류의 무애행이 불가능하다는 것을 깨닫고는 수행방식을 다시 두타행으로 전환한다. 여기서의 두타행은 예전에 그가 했던 것과 같이 단순히 정결함과 검소함에 치중하는 수행방식이라기보다는 중생들의 삶에 밀착하여 그들을 구제하고자 노력하는 방편이라고 할 수 있다. 이러한 새로운 의미의 두타행을 통해 그는 비로소 민중 속에 들어가 그들의 어려운 일을 몸소 도와주고 염불을 통해 그들을 위로해 주기도 하면서 오히려 중생을 구제하고자하는 무애행의 근본 취지와 더욱 가까워지게 된다. 또한 이러한 과정에서 방울 스님을 만남으로써 원효는 자신의 이만을 제거하는 가르침을 받는다. 이러한 가르침을 통해 그의 무애행은 심리적 의미를 벗고 자신을 잊은 채 중생을 돕는다는 실천적 의미를 획득하게 되는 것이다.

또한 원효는 수련과 두타행, 대안 스님의 모습을 통해 방편에 대한 이해를 키워나가기도 한다. 요석공주와의 결합을 통해 과거를 했던 원효는 출가자에게 계가 어떤 의미를 지니는지를 깨닫게 된다. 즉 “계를 깨뜨리는 것은 새가 날개를 잘리는 것과 같다.”(203)는 것을 몸소 체험한 뒤에야 원효는 계의 방편적 의미를 파악하였고, 아사가의 사랑을 물리칠 수 있는 원동력을 얻게 된 것이다. 그리하여 그는 이전에 행하던 자신의 무애행이 적절한 방편을 취하지 못했음을 시인하고는 그것이 “무애의 탈을 쓴 탐욕행”(273)이었음을 고백한다. 또한 그는 대안스님에게서 너구리들에게는 독경(讀經)보다 먹여주는 자비행이 의미를 가질 수 있다는 점을 배우고는, 어려움에 처한 이들에게 다가가 도움의 손길을 뻗는 두타행을 통해 상황에 적합한 방편을 선택하여 이용하는 법을 배우나간다. 그러한 두타행의 경험들을 통해 “않는 사람의 오줌똥을 받아내고 송장을 떡 주무르듯 하는”(265) 곳은일가지도 중생을 위해서라면 거리낌 없이 행하는 자세를 익힘으로써 그는 보살의 경지

에 점차 다가가는 것이다.

이렇게 원효는 비실천적이었고 탈속적이었던 소입의 삶과는 극명히 대비되는 실천적 능입의 삶으로 진입하게 되는데, 자기를 버리고 오로지 중생을 구제하고자 다양한 방안을 이용할 줄 아는 보살의 무애행은 그가 무애암을 짓고 제자들을 처음으로 받아들인 시기를 기점으로 등장한다. 이 시기는 두 타행을 통해 방편공부를 충분히 하고, 방울 스님을 통해 이만을 버린 이후인 까닭에 진정한 무애행의 바탕이 마련되어 있던 시기이다. 특히나 그가 뱀복에 이어 거지들의 두목이 되었을 때, 그의 이러한 무애행은 빛을 발한다. 그는 거지들의 무리를 맡게 되면서 그들을 진정으로 위하기 위해 그들의 상황을 명확히 이해하는 것으로 시작한다. 먼저 거지들의 문제가 일할 거리가 없다는 점과 일하지 않고도 잘 살 수 있다는 인식에 있음을 확인한 것이다. 이에 원효는 스스로 집집마다 다니며 굶은일을 도맡아하는 모습을 보임으로써 거지들에게 해야 할 일과 일하는 보람을 스스로 발견할 수 있도록 해준다. 또한 거지들 각자의 문제점에 적합한 방안을 취하는 모습도 보여준다. 일의 필요성을 못 느끼는 거지에게는 아이들을 맡겨서 일의 책임감을 느끼게 하고, 남을 잘 속이는 거지에게는 거꾸로 속아줌으로써 그것이 옳지 못함을 일러주는 한편 언변을 이용해 남들에게 덕담을 하게끔 한다. 이처럼 무애암 무애행을 통해서 마침내 원효는 어떤 방편이라도 마다않고 이용하여 직접 중생들에게 다가가 그들을 구제함으로써 능입의 삶을 완성하고 있는 것이다.

3.4. 무애행의 소설적 형상화: 시점의 문제

작가는 능입의 내용이 소설에서 구체화된 결과인 무애암 무애행을 진정한 보살행으로 그려내고자 하였다. 특히나 이러한 원효의 모습은 서술시점의 독특한 처리방식을 통해서도 부각되고 있음을 알 수 있다. 이 소설은 기본적으로 인물의 속내와 행동을 모두 묘사할 수 있는 전지적 작가 시점의 소설이라고 할 수 있다. 하지만 주인공이 원효인 만큼, 서술자는 우선 초점을 원효에게 맞추고, 그를 중심으로 행동거지와 심리상태 묘사를 독자에게 전

달한다. 즉 원효를 둘러싼 부수적 인물들을 묘사할 때는 대체로 심리보다는 표면적으로 관찰되는 행동에 초점을 맞추어 서술해나가고, 주인공인 원효를 묘사할 때는 그의 심리까지도 표현해내는 모습을 보이는 것이다.

코를 받치는 베 냄새, 향내, 원효는 그 누르스름한 빛과 희끗희끗한 실밥을 보았다. 그것을 보면 더욱 베 냄새, 모란 냄새, 무슨 향내가 코를 찔렀다. 그것은 원효에게 무슨 큰 불길한 것을 예고하는 것 같았다. 그리고 그 불길한 것이 도저히 원효의 힘으로 저항할 수 없는 것 같았다.

그 옷의 실밥마다에 요석공주의 손이 보였다. 몸이 보였다.

‘이것은 분명히 마경(魔境)이다!’

원효는 속으로 이렇게 외쳤다. (54, 밑줄은 인용자)

대안은 그 새끼(너구리 새끼)를 먼저 죽은 제 동생의 곁에 놓았다. 그러고는 병에 남았던 젖을 다른 그릇에 조금 따라서 두 시체 앞에 놓았다. 그러고는 두 시체를 한번 만져보았다. … (중략) …

대안은 두 시체의 앞에 젖을 따라놓고 굵은 눈물을 떨어뜨렸다.

원효는 놀랐다. 대안의 눈에도 눈물이 남았는가. 그러나 대안의 눈물은 무연(無緣)의 눈물이었다. 제게 인연 있는 이만을 위하여서 흘리는 중생의 눈물과는 달랐다. 원효는 ‘대비’라는 말뜻을 비로소 안 것 같았다. (102, 밑줄과 괄호는 인용자)

위의 예에서처럼 서술자는 ‘베옷’이라는 대상 혹은 대안의 행동을 지각한 원효의 내면적·외면적 반응을 독자에게 세밀하게 제시해준다. 즉 원효만이 서술문 속에서 ‘보다, 놀라다, 알다’와 같이 지각이나 생각 등의 내면적 활동을 나타내는 서술어의 주어가 될 수 있다는 것이다.

하지만 소설이 진행될수록 원효의 속내를 서술해주던 서술자의 시점은 점차 원효를 비껴가게 되고, 후반부에 들어서면 서술자는 그를 그저 관찰하는 수준에 머무는 듯이 보인다. 특히나 마지막 사건이 되는 도적 두목 바람과의 대결장면에서는, 심리나 속내를 서술하는 경우는 거의 대부분 원효의 부수적 인물인 바람을 중심으로 서술되고 있다고 할 수 있을 정도이다.

바람은 그것을 감추려고 한번 꺾꺾 웃었다. 그 웃음소리가 고요한 수풀 속에 울리 때에 바람은 제 소리가 제 소리 같지 아니하여서 몸에 소름이 끼쳤다.

… (중략) …

“그래, 원효대사. 이래도 행복을 아니할 티야?”
 바람은 기운을 내려고 소리를 가다듬었다. 그의 한편 이지러진 수염이 움직였다.
 원효의 얼굴에는 웃음이 뜨는 것 같았으나 그것도 곧 사라지고 말은 없었다. (380,
 밑줄은 인용자)

‘웃다, 소름이 끼치다, 가다듬다’ 등의 서술어처럼, 부수적 인물인 바람에 대해서 서술자는 그의 행동과 내면적 의도까지 제시하고 있다. 반면에 주인공인 원효에 대해서 서술자는 그저 바람의 시각에서 관찰하고 추측할 뿐이다. 이와 같은 시점의 변화는 진정한 보살행인 무애암 무애행이 시작하는 시기에서부터 점차로 발견되는 현상이라고 할 수 있다. 의명의 물음에 대답하는 부분이나, 뱀복 어머니의 장례식에서 심상과 나눈 대화 등을 살펴보면 작가가 초점을 두고 있는 인물은 의명이나 심상 등 원효 주변인물이지만, 주인공인 원효가 아니라는 사실을 확인할 수 있다.

이러한 시점의 변화는 무애암 무애행이 진정한 무애행이 되었음을 강조하는 작가의 의도로 해석될 수 있을 것이다. 불교의 이상적 존재인 보살은 세간 속에서 자신을 잊고 중생들을 위하여 실천행을 펼치는 존재이다. 방울스님의 가르침 이후 무애행에 이를 무렵에는 원효도 역시 “저를 버리는” (17) 보살의 경지에 오르게 된다. 그런데 원효가 상실한 자아라는 것은 심리적으로 자기라고 여기는 자의식을 가리키는 것으로, 우리가 기쁨과 슬픔, 욕망을 느끼는 주체이기도 하다. 따라서 소설에서 이러한 원효의 자의식이 사라졌다는 것은 결국 서술자가 포착할 수 있는 사사로운 마음이나 의도가 소멸되었음을 의미한다. 이에 서술자는 오로지 외부에서 보살의 실천행을 보여주고 있는 그의 외양만을 관찰할 수밖에 없는 것이다. 이처럼 서술자의 시점이 초점을 맞추는 대상이 원효를 비껴나가게 함으로써 오히려 작가는 아만을 떼어낸 무애암 무애행의 진정성을 확보할 수 있게 되는 것이다.

4. 춘원의 불교와 소설 원효대사

지금까지 소설 『원효대사』가 단순히 작품 외적인 요소들뿐만 아니라 작품 내적인 요소들을 통해서도 화엄불교와 밀접한 관계를 맺고 있음을 확인

하였다. 먼저 이 소설에서 드러나는 원효의 삶이 화엄경의 구조와 유사하게 능입과 소입으로 짜여 있음을 확인하였다. 각종 저술들로 미루어 짐작할 수 있는 사상가적 면모와 무애행으로 대표되는 실천가적 면모라는 극명히 상반되는 두 이미지를 작가 춘원은 각각 소입과 능입이라는 화엄경의 구조를 통해 한 인물의 삶으로 엮어낸 것이다. 또한 소설에서 주인공의 삶이 소입에서 능입으로 이행하는 과정이 무애행의 완성 과정으로 표현됨으로써 화엄불교의 실천적 측면이 형상화되었다는 점도 확인하였다. 능입에 강조점을 둔 화엄사상과 같이 작가는 소입의 한계에 만족하지 못하고 중생에게 직접 다가서고자 노력하는 보살의 면모를 원효에게 부여한 것이다. 나아가 소설의 내용뿐만 아니라 구성, 프레임, 시점 등 서사를 구성하는 형식적인 장치들도 이러한 불교적 의미들을 부각하고 있다는 점도 짚어보았다. 춘원은 일찍이 「佛敎와 朝鮮文學」이라는 글¹⁸⁾을 통해 불교를 바탕으로 한 문학 활동에 대한 믿음을 표명한 바 있었는데, 이러한 논의를 통해서 우리는 소설 『원효대사』를 그러한 믿음에 잘 부합하는 작품 중의 하나로 꼽을 수 있을 것이다. 소설 속에 담긴 불교적 요소들을 살펴본다면 이 소설의 형상화 과정이 작가의 불교적 인식을 바탕으로 하고 있음을 작품의 내용과 형식 전반에서 확인할 수 있기 때문이다.

이처럼 소설 속에서 발견될 수 있는 춘원의 불교는 먼저 세계를 이해하는 수준에 머물기보다도 나아가 현실 세계 속에서 실천행을 펼치는 행위를 중시하는 능입의 불교라는 것을 알 수 있다. 소입에 그치지 않고 끝내 능입으로 이행해가는 원효의 모습에서도 확인할 수 있듯이 춘원이 보여준 불교는 구체적 상황 속에 뛰어들어 직접 활동할 것을 강조하는 실천적 불교의 모습을 보이는 것이다. 동시에 무애행을 실천적인 수행법으로 변모시키고자 노력하는 원효의 모습에서 보이는 것처럼 그의 불교는 그러한 실천행을 통해 서로 다른 듯이 보이는 대중 모두에게 다가갈 수 있음을 긍정하는 불교

18) 그러나 今後로는 佛敎를 材料로하고 文學이 漸漸만히 나오리라갓습니다. 대개 우리 精神에 甚히 汲히 뿌리를 박은 佛敎思想은 반드시 文學으로 化하여 나오지 아니할수업기째문입니다. 李光洙, 「各方面으로 觀察한 佛敎: 佛敎와 朝鮮文學」, 『불교사 불교』 7, 불교사, 1924, p. 60.

이기도 하다. 춘원은 구체적인 상황 속에서 만나는 대중들을 도움으로써 그들을 구제할 수 있다는 대승적인 보살의 삶에 방점을 찍고 있는 것이다. 이렇듯 소설 『원효대사』를 통해 형상화된 원효의 삶을 살펴봄으로써 화엄불교에서 행원을 펼쳐나가는 보살의 모습과 공명하는 춘원의 불교적 인식을 엿볼 수 있을 것이다.

참고문헌

1차 문헌

- 이광수, 『원효대사』, 일신서적, 1969.
_____, 「各方面으로 觀察한 佛敎: 佛敎와 朝鮮文學」, 『불교사 불교』 7, 불교사, 1924.
_____, 「朝鮮佛敎에 對한 希望: 各界諸名士談」, 『불교사 불교』 79, 불교사, 1931.
『화엄경』, 無比 편역, 민족사, 1994.

단행본

- 권영민, 『한국현대문학사1』, 민음사, 2002.
김두진, 『신라 화엄사상사연구』, 서울대학교출판부, 2002.
김천혜, 『소설구조의 이론』, 한국학술정보(주), 2010.
남동신, 『원효』, 새누리, 1999.
朴鍾鴻, 『朴鍾鴻 全集 IV』, 민음사, 1999.
법성 연의, 『화엄경 보현행원품』, 큰수레, 1992.
심재룡, 『동양철학의 이해 I』, 집문당, 2002.
오강남, 『불교, 이웃종교로 읽다』, 현암사, 2006.
李道業(杏九), 『華嚴經思想研究』, 민족사, 1998.
일 연, 『삼국유사』, 이재호 역, 솔, 2002.
한용환, 『이광수 소설의 비관과 옹호』, 새미, 1994.

다마키 고시로, 『화엄경의 세계』, 이원섭 역, 현암사, 1994.
S. 채트먼, 『이야기와 담론』, 한용환 역, 푸른사상사, 2003.

논문

- 고영섭, 「해제: 원효 연구의 어제와 오늘」, 『원효』, 예문동양사상연구원·고영섭

- 편, 예문서원, 2002.
- _____, 「원효의 화엄학」, 『원효』, 예문동양사상연구원·고영섭 편, 예문서원, 2002.
- 高翊晉, 「元曉의 起信論疏·別記를 통해 본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論」, 『불교학보』 10, 동국대학교 불교문화연구원, 1973.
- 곽 근, 「이광수 역사소설 속의 신라정신」, 『한국어문학연구』 38, 한국어문학연구학회, 2001.
- 丘仁煥, 「韓國近代小說의 宗教思想」, 『학문과 논총』 5, 주류, 1997.
- 김무숙, 「이광수의 「元曉大師」 연구」, 동아대학교 대학원 석사학위논문, 1992.
- 金奉群, 「春園文學에 나타난 宗教思想」, 『論文集』 9, 聖心女子大學校, 1978.
- 金海星, 「春園의 詩歌에 나타난 佛教思想 研究」, 『李光洙研究(下)』, 東國大學教附設 韓國文學研究所 편, 太學社, 1984.
- 남인현, 「이광수의 「원효대사」 연구」, 동국대학교 교육대학원 석사학위 논문, 2003.
- 노연숙, 「해방 전후 이광수 문학에 나타난 민족의 의미」, 『한국현대문학연구』 26, 한국현대문학회, 2008.
- 박범철, 「깨달음의 실천에 관한 종교교육적 탐구」, 『한국사상과 문화』 50, 한국사상문화학회, 2009.
- 석길암, 「일심의 해석에 나타난 원효의 화엄적 관점」, 『불교학보』 49, 동국대학교 불교문화연구원, 2008.
- 이계열, 「이광수의 『元曉大師』 연구」, 『숙명語文論集』 2, 숙명여자대학교, 1999.
- 李和珩, 「春園小說에 나타난 佛教思想」, 『어문논집』 10, 안암어문학회, 1967.
- 田大雄, 「春原의 作品과 宗教的 意義」, 『李光洙研究(下)』, 東國大學教附設 韓國文學研究所 편, 太學社, 1984.
- 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」, 『원효』, 예문동양사상연구원·고영섭 편, 예문서원, 2002.
- 조은수, 「원효에 있어서 진리의 존재론적 지위」, 『차이와 갈등에 대한 철학적 성찰』, 한국철학회, 2007.
- 崔元圭, 「春園詩의 佛教觀」, 『李光洙研究(下)』, 東國大學教附設 韓國文學研究所 편, 太學社, 1984.
- 崔正錫, 「春園과 大乘佛教思想」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1974.
- 韓承玉, 「春園 李光洙의 「元曉大師」研究」, 『韓中人文科學研究』 9, 韓中人文科學

研究會, 2002.

韓龍煥, 「韓國現代小說과 佛敎」, 『한국문학연구』 12, 동국대학교 한국문학연구소, 1989.

황종연, 「한국 근대소설에 나타난 신라」, 『동방학지』 137, 연세대학교 국학연구원, 2007.

와다 토모미, 「인물전으로서의 『원효대사』」, 『현대문학의 연구』 15, 한국문학연구학회, 2000.