『종교학연구』 제 36집
한국종교학연구회, 2018, pp. 25-48.

원효대사의 해골물
: 대중적 원효설화의 형성에 관한 고찰

한 승 훈*

目 次

1. 머리말
2. 초기 전기문헌의 원효설화들
3. 조선후기에서 근대 초까지의 원효설화들
4. 원효설화의 표준화 과정
5. 맺음말

1. 머리말

한국에서 보통교육을 받은 이라면, 원효(元曉)의 사상이나 저서에 대해서는 잘 모르더라도 그의 행적에 대해서는 몇 가지 일화를 떠올릴 수 있을 것이다. 원효는 동료인 의상(義湘)과 함께 당나라로 유학을 가다가 해골에 고인 썩은 물을 마시고 "모든 것은 마음에 달린 것"이라는 큰 깨달음을 얻는다.[1] 유학을 포기하고 돌아간 그는 대중들에게 '나무아미타불'만 외우면 정토에 갈 수 있다는 설법을 한다. 그러던

* 서울대학교 종교학과 박사 수료

1) "모든 것은 마음에 달린 것"이란 『화엄경』에 있는 "一切唯心造"라는 구절의 통속적인 번역이다. 단, 원효에 대한 전근대의 전기자료 가운데 원효가 직접 이 말을 했다는 언급은 없다. 이것은 『송고승전(宋高僧傳)』에 있는 다음의 말을 단순화한 결과로 보인다. 『宋高僧傳』 권4, 「唐新羅國義湘傳」. "前之寓宿謂土龕而且安, 此夜留宵託鬼鄉而多崇, 則知心生故種種法生, 心滅故龕墳不二, 又三界唯心萬法唯識, 心外無法胡用別求."

어느 날 원효는 유명한 '자루 없는 도끼' 타령을 하고는 왕의 승인 하에 과부인 '요석공주(瑤石公主)'와 동침하여 설총(薛聰)을 낳는다.

그러나 원효의 행적에 대한 초기 자료 중 이 이야기 전체와 완전히 일치하는 것은 존재하지 않는다. 원효가 해골물을 마셨다는 이야기는 송대의 문헌인 『임간록(林間錄)』에 최초로 나타나지만, 이 자료에서 원효는 혼자서, 이미 당나라로 건너간 뒤에 이와 같은 일을 겪는다. 의상과 함께 길을 떠났다는 여타의 문헌들에서 원효는 '해골물'을 마시지 않는다.[2] 또한 이른바 요석공주, 즉 요석궁의 과부공주와 결혼한 이야기는 『삼국유사(三國遺事)』의 「원효불기(元曉不羈)」에 인용된 향전(鄕傳)에서만 언급되고 있다. 『삼국사기(三國史記)』에도 설총의 아버지가 원효라는 언급은 있지만 그가 공주의 아들이라는 기록은 없다. 대중들에게 '염불' 혹은 '나무아미타불'을 가르쳤다는 것 또한 『삼국유사』에 기록된 일연(一然)의 원효에 대한 평가 한 구절을 확대해석한 결과다.

그러나 대중적으로 알려진 원효 이야기에 근거가 없다거나 역사적 사실을 왜곡하고 있다고 고발하는 것이 이 글의 목적은 아니다. 이런저런 자료가 짜깁기되어서 표준적인 이야기를 구성하는 것은 종교적 내러티브의 형성 과정에서 흔히 일어나는 일이다. 성탄극에서 다루어지는 크리스마스 이야기가 대표적인 사례다. 예수가 태어났을 때 '동방박사'들이 찾아와 선물을 주었다는 것, 왕이 예수를 죽이려 했다는 것 등은 『마태복음』에만 나오는 이야기다. '목자들'이 찾아와서 예배했다는 것, 예수의 부모가 호적 등록을 위해서 베들레헴으로 떠났다는 것 등은 『누가복음』에만 나오는 이야기다. 동방박사가 '세 사람'이었다는 것은 경전적 근거가 없는 전승이다. 그러나 성탄극에서 이들 요소는 자연스럽게 섞여서 하나의 이야기를 이룬다.

중요한 것은 우리가 언제부터, 어떤 과정을 거쳐 원효 이야기를 지금과 같은 비슷비슷한 방식으로 말하게 되었는가 하는 것이다. 다시 말해 원효 이야기가 언제, 어떻게 표준적인 형태로 대중적 교양의 일부가 되었는지를 규명하는 것이 이 글의 목적이다. 경전에 대한 심오한 통찰을 바탕으로 한 원효의 저술들, 교파 간의 대립을 근원적인 차원에서 해소시켜버리는 화쟁(和諍)의 사유 등은 동아시아 불교계에 커

2) 이 문제는 김영태, 「전기와 설화를 통한 원효연구」, 『불교학보』 17, 1980, pp. 49-55에서 자세히 다루어졌다.

다란 족적을 남겼다. 여기에 그의 기이한 행적에 대한 전승이 더해져, 원효는 숱한 신화와 전설의 주인공이 되었다. 그러나 이들 종교적 내러티브는 오랜 시간 동안 다양한 형태로 존재해 왔다. 그런데 어느 시점이 지나면, 이들 이야기 가운데 일부는 강조되어 '상식'의 일부가 되고, 일부는 대중의 집단적인 기억에서 지워지게 된다. 이것을 이 글에서는 '원효설화의 표준화'로 규정하려고 한다.

종교적 내러티브의 표준화는 어떨 때 이루어지는가? 자연적으로 존재하는 복수의 전승이 하나의 단일하고 공식적인 이야기로 변하는 것은 많은 경우 교의의 통합 및 체계화가 필요할 때이다. 교조나 성인의 생애에 대한 이야기가 정리되고 고정되는 것은 대체로 이 시점이다. 또한 근대국가의 보통교육과 대중매체의 발달은 종교 공동체 내에서 유통되는 이야기를 상식과 교양의 영역으로 옮겨놓는다. 이 경우 역시 종교적 설화는 고전적인 지식의 일부로서 표준화된 형태로 유통된다. '교의의 체계화'와 '종교의 교양화'는 설화가 표준화되는 주요한 동력들인 셈이다.

필자는 대중적 원효전기 역시 이들 동력에 의해, 특히 후자의 강한 영향 하에서 비교적 최근에 형성, 유포되었다고 주장하려고 한다. 이에 대한 논의는 크게 두 부분으로 나누어질 것이다. 첫째, 표준화 이전에 원효에 대한 이야기가 얼마나 다양한 형태로 존재했는지를 밝힐 것이다. 이를 위해 먼저 2장에서는 우선 원효의 행적을 다루고 있는 비교적 초기의 문헌들에 대한 기존의 논의를 살펴보겠다. 그리고 3장에서는 표준화 이전의 '대중'들이 원효를 어떻게 이해하고 있었는지에 대해 조선후기에서 20세기 초까지의 자료에 나타난 전승들을 중심으로 검토할 것이다.[3] 둘째, 다양한 원효 전승가운데 어떤 요소들은 특정한 시기에 특별히 강조되었으며, 나머지는 배제되었다. 4장에서는 이 점을 중심으로 오늘날 일반적으로 유포된 '표준화'된 원효 이야기의 형성 및 유포 과정과 그 원인을 고찰할 것이다.

3) 이 글에서의 '대중'이란 불교적 엘리트가 아닌, 따라서 원효에 대한 문헌 자료에 직접적으로 접근하지 않는 다수의 신도들과 일반인을 지칭하는 것이다.

2. 초기 전기문헌의 원효설화들

원효의 전기를 다루고 있는 초기 자료들 사이의 불일치는 명백하다. 그러나 이를 문제시하는 비평적 연구는 그다지 많지 않다. 1941년 허영호는 "원효불교의 재음미"라는 연재기사의 한 편에서 원효의 생애를 다루었다. 그는 당시에 활용할 수 있었던 문헌 자료와 금석문 등을 비교검토하면서 몇 가지 주목할 만한 서술을 하였다. 이를테면 그는 무덤에서 이루어진 원효의 깨달음을 다루면서 『송고승전(宋高僧傳)』의 「의상전」만을 인용하고 있다.[4] 여기에는 예의 '해골물' 이야기가 없다. 다만 원효와 의상이 무덤에서 '귀물(鬼物)'들에게 시달렸다는 서술만 있다. '해골물'에 대해서는 별도의 논의나 번역 없이 명대의 문헌인 『지월록(指月錄)』의 구절만을 인용하고 있을 뿐이다. 이 차이에 대해 허영호는 "그 연유와 말이 조금 다르고 출입(出入)이 있다"고만 평하고 있다.[5] 한편 원효가 파계를 하고 거사(居士)가 되었다는 『삼국유사』 등의 기록은 부정하였다. 그 근거는 식민지시대에 발굴된 「고선사 서당화상비(高仙寺誓幢和尙碑)」 존재였다. 신라시대의 비명에서 원효를 '화상'이라고 부르고 있으니 원효가 환속했다는 것은 잘못된 전승이라는 것이다.[6]

허영호의 논의에서 주목할 점은 자료 사이의 불일치를 다루는 방식이다. 그는 원효의 깨달음을 다루는 자료들 사이에서 나타나는 사소한 차이는 무시했다. 그에게 중요한 것은 깨달음의 상황이나 내용이지, 귀물이니 해골물이니 하는 세부사항이 아니었던 것이다. 그러나 원효의 환속에 대해서는 자료들의 불일치를 문제 삼아 부정하였다. 원효설화의 표준화라는 관점에서 볼 때에도 그의 논의에는 주목할 만한 점이 있다. 그는 해골물을 마시고 깨달음을 얻은 원효, 승복을 벗고 거사가 되어 대중 속으로 들어간 원효라는 표준화된 원효설화를 전제하지 않고 자신의 관점에 따라 자료를 선택하면서 그의 생애를 서술한 것이다.

한편 1980년에 "전기와 설화를 통한 원효연구"라는 논문을 쓴 김영태는 원효 전기 자료들과 설화들 사이의 불일치를 들어 표준화된 원효설화를 직접 문제로 삼고 있다.

---

4) 『宋高僧傳』 권4, 「唐新羅國義湘傳」.
5) 허영호, 「원효불교의 재음미」, 『불교』 31, 1941, p. 23.
6) 같은 글, p. 24.

> 그러나 오늘날 일반적으로 알려진 원효는 특히 그의 행적에 있어서 사전(史傳)과는 거리가 상당히 먼 사실로 엉뚱하게 왜곡되어 있는 부분이 적지가 않다. 예를 든다면 그의 아명(兒名) 서당(誓幢)이 신라 군호(軍號) 중의 서당(誓幢)과 글자가 같다고 해서 그를 군직자(軍職者)나 군출신으로 본다든가, 그의 출가를 29세때의 일이라고 한다거나, 그가 입당(入唐) 구법(求法)길의 도중 고총(古塚)속에서 해골물[髑髏水]을 마셨다는 것이나, 또는 소설 등 문학작품상의 내용을 역사사실로 착각하고 있는 경우 등이라고 할 것이다.[7]

이런 관점에서 그는 허영호가 활용한 것보다 훨씬 방대한 문헌을 동원하여 "원효의 전기류에 속하는 문헌들을 면밀히 검토하고 정확하게 고증함으로써 현재 사료가 제공하는 범위 안에서 원효의 모습을 밝혀 보려고" 하였다.[8] 그의 관심은 원효의 행적에 대한 문헌을 사료로서 취급하면서 그의 삶을 "정확하게 고증"해 내는 데 있었다. 그러나 그가 다루고 있는 자료들의 성격에서 볼 때 이와 같은 접근에는 한계가 있다. 원효 전기들의 서술 목적은 그의 생애를 사실적으로 보도하는 데 있는 것이 아니다. 이들 자료는 로버트 버스웰(Robert Buswell Jr.)의 표현대로 원효를 "문화적·종교적 원형"으로 그리고 있는 '종교적 전기'인 것이다.[9]

버스웰과 같은 '양식비평적' 관점을 전제하지 않을 경우, 원효에 대한 다양한 전승은 '무엇이 실제로 일어났는가?'를 두고 취사선택해야 할 사료가 된다. 김영태는 『송고승전』「의상전」에 원효가 무덤에서 해골물을 마셨다는 기록이 없다는 사실을 들어 이 이야기가 역사적 사실에 대한 왜곡의 산물이라고 판단하였다. 그는 원효의 해골물 일화가 실려 있는 유일한 '1차 사료'인 『임간록』이 얼마나 신빙성이 없는 자료인지, 해골물을 마셨다는 기록이 얼마나 모순에 가득 차 있으며 사실성을 결여하고 있는지를 증명하는 데 많은 지면을 할애하고 있다. 그리고 그는 다음과 같이 결론짓는다.

> 한 마디로 말해 임간록소재 원효 이야기는 그 집록(集錄)의 연대나 내용의 성격

7) 김영태, 앞의 글, pp. 1-2.
8) 같은 글, p. 2.
9) 로버트 버스웰, 「문화적·종교적 원형으로서의 원효: 한국 불교 고승전에 대한 연구」, 『불교연구』 11·12, 1995, pp. 17-21.

> 및 역사성에 있어서 송승전(宋僧傳) 소수(所收)의 그것과 비교할 때 사적(史的)으로는 전혀 취할 바가 못된다고 할 것이다. 그런데도 오늘날에 이르러 해골물 마신 이야기가 정설처럼 쓰고 있는 현상은, 분명히 무엇인가가 잘못되어 있다고 할 수 있다. 아마 사료의 무비판(無批判)과 역사에 대한 이해부족 때문이라고 할 수가 있을 것이다.[10]

여기에서 우리가 발견할 수 있는 것은 대중들에게 유포된 표준형 원효설화에 저항하는, 역사가에 의한 새로운 표준화의 욕망이다.

사실 원효가 '의상과 함께' 무덤에서 무언가를 '마셨다'는 일화가 실려 있는 가장 초기의 자료는 10세기의 인물인 영명연수(永明延壽)의 『종경록(宗鏡錄)』이다. '전기' 문헌이 아니었기 때문에 허영호와 김영태의 주목을 끌지는 못했던 이 문헌은 원효의 깨달음 사건을 다음과 같이 묘사하고 있다.

> 옛날 동쪽 나라에 원효법사와 의상대사가 있었다. 두 사람은 스승을 찾아 함께 당나라에 왔다. 밤이 되었는데 묵을 곳이 없자 무덤 안에 머물렀다. 원효법사는 목이 말라 물을 마시고 싶어 하다가 마침 자리 곁에서 고인 물을 발견하고는 손으로 퍼서 마셨는데 매우 맛이 좋았다. 다음날이 되어서 보니 그것은 '죽은 시체의 즙(死屍之汁)'이었다. 곧 싫은 마음이 들어서 토하고는 크게 깨달아 말했다. "나는 삼계(三界)가 오직 심(心)이고 만법(萬法)이 오직 식(識)이라는 부처님 말씀을 들었다. 그러니 좋고 싫음이 나에게 있는 것이지 물에 있는 게 아닌 걸 알겠구나." 그리고는 고향으로 돌아와 지극한 가르침을 널리 폈다.[11]

이는 해골물 이야기와 거의 일치하지만 '해골물' 대신 '시체의 즙'이 등장한다. 또한 『송고승전』이나 『종경록』, 『임간록』보다 더 이른 연대에 기록된 「고선사 서당화상비(高仙寺 誓幢和上碑)」에는 이와는 전혀 다른 전승이 포함되어 있다.

---

10) 김영태, 앞의 글, pp. 20-23.

11) 『宗鏡錄』 권11 "昔有東國元曉法師義相法師. 二人同來唐國尋師. 遇夜宿荒, 止於塚內. 其元曉法師, 因渴思漿, 遂於坐側, 見一泓水, 掬飮甚美. 及至來日觀見, 元是死屍之汁. 當時心惡, 吐之, 豁然大悟, 乃曰, 我聞佛言, 三界唯心, 萬法唯識. 故知美惡在我, 實非水乎. 遂却返故園廣弘至敎."

대사의 덕은 본래부터 심어진 것이고 도는 실로 나면서부터 알았다.[12]

이런 전승에는 무덤도, 해골물도, 귀물도, 시체의 즙도 끼어들 여지가 없다. 원효는 태어나서부터 이미 "도를 깨달은" 상태이기 때문이다. 또한 원효에 대한 다양한 전승들을 담고 있는 일연의 『삼국유사』에는 원효의 깨달음 이야기가 전혀 언급되지 않는다. 「원효불기(元曉不羈)」에 의하면 일연이 참고한 자료에는 당전(唐傳)과 행장(行狀), 향전(鄕傳) 등이 있다. 중국계 고승전류 문헌을 가리키는 '당전'을 제외하면 이들 각각이 정확히 어떤 문헌을 가리키는지는 분명하지 않다. 확실한 것은 일연이 다양한 출전의 원효전승들을 평가하고 취사선택하여 그의 행적을 서술하고 있다는 것이다.[13] 다시 말해 해골물이든 무덤이든 원효의 깨달음 이야기는 일연에게 선택되지 않았다. 오늘날의 표준화된 원효설화에서 핵심적인 것으로 다루어지는 이 사건이, 당시에는 알려져 있었음에도 불구하고 크게 중요하지 않은 일화로 인식되었을 가능성은 높다.

조금씩 서로 다른 원효의 대오각성 이야기를 담고 있는 『송고승전』, 『종경록』, 『임간록』 등의 자료, 그리고 이 이야기 자체를 언급하고 있지 않는 「서당화상비」와 『삼국유사』를 보면서 우리는 이 사건에 대해 오직 한 가지 사실만을 확인할 수 있다. 원효의 깨달음 이야기는 애당초 하나가 아니었다. 그리고 원효 이야기를 쓴 사람들은 저마다 여러 가지 전승 가운데 자신의 의도나 취향에 맞는 것을 선택했을 뿐이다.

이상의 논의에서 다루어진 『송고승전』이란 「원효전」이 아닌 「의상전」이다. 놀랍게도 「원효전」에 담긴 원효 전승들은 대부분 오늘날 표준화된 원효설화에 포함되지 못했다. 이 자료에는 원효의 결혼과 출산 이야기가 없다. 환속하여 거사가 되었다는 언급도 없다. 『화엄경소(華嚴經疏)』를 쓰다가 절필했다는 이야기도 없다. 원효는 처음부터 거사들과 어울리며 주막을 들락거리며 거문고를 뜯는다. 또한 이 자료에 의하면, 원효는 용왕(龍王)이 보내주고 대안성자(大安聖者)가 엮은 『금강삼매경(金

12) 「高仙寺誓幢和上碑」, "大師德惟宿植, 道實生知" 원문은 다음을 참조. 한국고대사회연구소 편, 『역주 한국고대금석문』 3, 가락국사적개발연구원, 1992, p. 5.

13) 일연 스스로도 '당전'과 '행장'에 실려 있는 원효의 업적은 모두 기록하지 않았음을 밝히고 있다. 『三國遺事』 권4, 「元曉不羈」, "其遊方始末, 弘通茂跡, 具載唐傳與行狀, 不可具載, 唯鄕傳所記有一二段異事."

剛三昧經)』을 해석한 신이(神異)한 인물이다.[14]

이처럼 초기의 문헌자료에 한정해 보더라도, 원효 전승의 다양성은 오늘날 표준화된 원효설화의 틀을 뛰어넘어 있다. 원효가 성녀(聖女)의 모습으로 나타난 관음을 만났으나 알아보지 못했다는 이야기나, 혜공(惠空)과 함께 물에 똥을 싸고 물고기를 잡아먹으며 놀았다는 이야기 등이 대표적이다.[15] 이들 전승은 이를 주제로 한 시가 지어지고, 조선시대의 지리지에 실릴 만큼 후대에까지 인기 있는 이야기였다.[16] 그러나 이런 이야기들은 오늘날 역사학적 논의 속에서도, 대중적인 기억에서도 거의 다루어지지 않게 되었다.

3. 조선후기에서 근대 초까지의 원효설화들

원효전승의 다양성은 이에 그치지 않는다. 조선시대의 자료에는 오늘날에는 잊힌 또 하나의 원효상이 나타난다. 그것은 예언자, 즉 도참비기(圖讖秘記)의 저자로서의 원효다. 16세기의 인물인 정경운(鄭慶雲)은 다음과 같은 일기를 남겼다.

> 허균(許筠)이 얻은 참기(讖記)란 신라의 승려 원효가 지은 것인데, 제자 보장(寶藏)에게 전하여 오늘날까지 사라지지 않고 전해졌다는 말을 들었다. 원효는 설총의 아버지다.[17]

정경운은 동시대인인 허균이 도참서를 얻었으며, 그 저자가 원효라는 얘기를 들었다고 기록하였다. 그리고 이 기록으로부터 16년 후인 1618년, 허균은 바로 그 책을 가지고 반역을 꾸민 죄로 처형당한다. 당시의 공초(供招) 기록은 오늘날 일부만이 남아 있기 때문에 허균의 도참서가 구체적으로 어떤 내용이었는지는 분명하지 않다. 그러나 그를 탄핵하는 기준격(奇俊格)의 상소문과 그에 대한 허균의 반박문,

---

14) 『宋高僧傳』 권4, 「唐新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.
15) 『三國遺事』 권3, 「洛山二大聖觀音正趣調信」; 권4, 「二惠同塵」.
16) 『新增東國輿地勝覽』 권44, 「江原道 襄陽都護府」 冷泉; 권23, 「慶尙道 迎日縣」 元孝寺·吾魚寺.
17) 『孤臺日錄』 권3, 壬寅(1602) 秋8月 20日 己酉, "聞許筠所得讖記 乃新羅僧元曉所作傳之弟子寶藏相傳至今不失云云元曉乃 薛聰之父也"

그리고 두 사람의 공초문으로부터 그 책의 제목이 『산수비기(山水秘記)』였으며 국가의 미래에 대한 예언을 담고 있었음을 유추할 수 있다.[18] 원효가 도참서의 저자로 인식되었다는 기록은 이것이 다가 아니다. 19세기의 이규경(李圭景) 또한 원효와 의상이 도참비기의 창시자라고 말하고 있다.[19] 도선(道詵)이나 무학(無學)과 같이 풍수에 밝았다고 전해지는 승려들이 도참서의 저자로 가탁되는 것은 흔히 있는 일이다. 그런데 원효 또한 그런 승려 가운데 한 사람으로 취급되고 있었다는 것이 이들 자료에서 확인된다.

여기에서 원효의 행적에 대한 가장 오래된 자료인 「서당화상비」의 다음 구절에 주목할 필요가 있다.

□讖記□□外書等見斥於世

마멸된 부분 때문에 해석이 쉽지 않지만, 원효와 참기(讖記)를 연결시키는 자료임에는 분명하다. 이 구절에 대해 박성배는 원효가 "세상에서 배척받는 참기, 잡문(雜文), 외서(外書) 등을 읽었다"는 의미로 해석한 바 있다.[20] 양은용 또한 이 구절과 후대 문헌들을 근거로 원효와 도참사상의 관련성을 지적하였다.[21] 한편 김상현은 좀 더 적극적인 해석을 내놓고 있다. 여기서 언급되는 참기, 외서 등은 원효의 저술로 보아야 하며, 바로 그런 글을 쓴 것 때문에 원효가 세상에서 배척을 당했다는 것이다.[22] 원효가 도참서를 '읽었는지', '썼는지'는 물론 중요한 문제지만, 현재로서

---

18) 『光海君日記』 권122 光海9年(1617) 12月 乙卯(24일), "筠與悌男通謀, 而主遷都之議, 讖書本文所無之語, 添入曰, '一漢, 二河, 三江, 四海.' 河者, 交河之謂也"; 권128 光海10年(1618) 5月 庚寅(3일), "此讖在先朝二十餘年前, 傳世已久, 而遷都之說, 出於壬子年間, 其爲誣罔, 到此益彰."; 권131 光海10年(1618) 8月 甲戌(18일), "世傳山水祕記, 行於世已久. 讖書藏家, 律文罪重, 故臣看過而已. 遷都之說, 方出於壬子年, 則數十年前, 豈能預知而添入乎."

19) 『五洲衍文長箋散稿』 권49 「祕緯圖讖辨證說」, "新羅異釋元曉義相, 始創圖讖祕記." 그 외 차천로(車天輅)의 『오산설림초고(五山說林草藁)』 등에는 위의 『산수비기(山水秘記)』를 의상의 저서로 보고 있다는 점에도 주목할 만하다.

20) 박성배, 「원효사상 전개의 문제점」, 태암 김규영박사 화갑기념 논문집간행위원회 편, 『東西哲學의 諸問題』, 서강대학교 철학과 동문회, 1979, p. 63.

21) 양은용, 「한국도참사상사에 있어서의 원효대사」, 국토통일원 조사연구실 편, 『元曉硏究論叢 : 그 哲學과 人間의 모든 것』, 국토통일원, 1987, pp. 281-284.

22) 김상현, 「신라 서당화상비의 재검토」, 초우 황수영박사 고희기념논총 간행위원회 편, 『초우

는 어느 쪽 주장이든 입증할 만한 결정적인 자료는 없다. 다만 원효와 도참을 관련시키는 전승이 신라 말부터 존재했을 가능성이 있으며, 조선 후기에는 확실히 존재했음을 확인할 수 있을 뿐이다.

그러나 원효가 해골물을 마시고 깨달음을 얻었다는 에피소드가 이 시기에 전혀 알려지지 않았던 것은 아니었다. 조선시대의 채팽윤(蔡彭胤, 1669-1731)이 지은 「해남 대둔사 사적비명(海南 大芚寺 事蹟碑銘)」에는 다음과 같은 구절이 포함되어 있다.

> 썩은 뼈(朽骨)를 달고 시원한 물로 여기며, 모든 법이 마음에서 생겨남을 깨달았도다.[23]

승려가 아닌 유자(儒者)인 채팽윤이 원효가 '썩은 뼈'를 마신 후 깨달음을 얻었다고 인식하였다는 점은 의미심장하다. 또한 해골물 일화는 조선말인 1890년대에 편찬된 『동사열전(東師列傳)』에도 좀 더 직접적으로 실려 있다.[24] 『동사열전』의 해골물 이야기는 전거가 비교적 분명하다. 깨달음 직후에 한 원효의 말이 『임간록』의 것과 완전히 일치하기 때문이다.[25] 또한 1910년대에 원효의 행적을 기술한 글들에서도 해골물 이야기는 종종 언급되고 있다.[26]

금석문에는 물론 고승전 자료에도 없고, 『삼국유사』에조차 언급되지 않은 이 일화가 왜 이시기에 이르러 빈번하게 인용되었을까? 『임간록』이 직접적인 전거일 가능성도 적지 않다. 이 책은 조선시대에 상당량이 유통되었을 가능성이 있기 때문이다. 오늘날 해인사(海印寺)에는 여러 판본의 『임간록』이 소장되어 있으며, 1468년(세조 14)에 왕실의 간경도감(刊經都監)에서 간행되었다는 사실도 확인된다.[27] 현대의 연

황수영박사 고희기념 미술사학논총』, 통문관, 1988, p. 487. 김상현은 이 구절 다음에 곧바로 『십문화쟁론(十門和諍論)』에 대한 서술이 이어지기 때문에, 참기, 외서 등도 원효의 저술에 대한 언급으로 보아야 한다고 주장한다.

23) 『希菴先生集』 권24, 「海南大芚寺事蹟碑銘」, "朽骨甘凉之溜。悟萬法之生心."

24) 『東師列傳』 권1 「元曉國師傳」, "旣長, 入唐訪道, 夜宿塚間. 渴甚掬飮水, 甚甘凉. 明朝視之, 乃髑髏也."

25) "忽猛省歎曰. 心生則種種法生, 心滅則髑髏不二, 如來大師曰, 三界唯心, 豈欺我哉."

26) 見山望洋, 「新羅の名僧曉湘二師」, 『新佛教』 12/6, 東京: 新佛教徒同志會, 1911, p. 540; 장도빈, 『偉人元曉』, 新文館, 1917, p. 212; 六堂學人(최남선), 「朝鮮佛教의 大觀으로부터 「朝鮮佛教通史」에 及함」, 『朝鮮佛教叢報』 11, 1918, p. 33.

구자들에게는 『임간록』이 『송고승전』, 『삼국유사』 등의 자료보다 '사료적' 가치가 적은 것으로 평가된다. 그러나 전근대의 승려들에게는 선종(禪宗)적인 문헌인 『임간록』이 다른 문헌들보다 훨씬 접근성이 좋고, 널리 유포된 글이었을 수 있다. 물론 이야기가 유포되는 매개는 문헌만이 아니다. 실제로 『임간록』이나 그를 인용한 글을 읽어보지 않았더라도, 구전을 통해 이 이야기가 전승되었을 가능성은 충분하다.

다른 판본에 비해 '해골물' 이야기가 가지는 이야기로서의 강점은 구체성과 극적 요소다. 이 두 가지 요소는 공안(公案)이 가지는 특성이기도 하다. 실제로 해골물 버전의 깨달음 이야기는 극적인 충격과 그에 따른 깨달음, 게송(偈頌)으로 이어지는 공안의 이야기 구조를 담고 있다. 『동승열전』의 「원효국사전」은 원효의 저술과 학문적 활동보다도 깨달음의 인연담에 더 중점을 두고 서술하고 있다. 이 또한 당시 선종적인 원효 이해가 강화되었던 정황을 보여주고 있다. 결국 『송고승전』 등에서 나타나는 '귀물' 이야기 대신 해골물 이야기가 선택된 것은 그것이 선사(禪師)로서의 원효 이미지를 보여주기 때문이 아니었을까 한다.

그러나 당시 이 이야기가 사회 일반에 널리 퍼져 있었던 것은 아니었던 것으로 보인다. 19세기의 이규경은 「원효의상변증설(元曉義相辨證說)」에서 당시의 다양한 문헌들을 검토하며 두 승려에 대해 서술하였지만, 당나라 유학이나 무덤에서의 깨달음 얘기는 전혀 언급하지 않았다.[28] 이 글에는 한 가지 특징이 있다. 불교 내부의 자료는 배제되어 있고, 야사(野史)와 유서(類書) 등 불교 외의 자료만을 사용하고 있다는 것이다. 다시 말해, 불교 공동체 내부에서 원효의 깨달음 이야기가 해골물 마신 이야기로 표준화되고 있을 때, 불교 외적 자료에서는 두 사람의 당나라 유학행은 완전히 무시되고 있었다는 것이다.

이런 상황이 꽤 나중까지 이어지고 있었다는 증거도 있다. 1920년에 천도교계 잡지인 『개벽』에는 양주 소요산(逍遙山)에 대한 기행문 한 편이 실렸다.

> 원효대(元曉臺)는 원효대사(元曉大師)의 도통처(道通處)다. 대사(大師) ㅣ 일즉 과천삼막사(果川三幕寺)에서 지우(知友)되는 의상법사(義湘法師), 윤필거사(尹筆

27) 규장각 소장 『新編洪覺範林間錄』 (奎中2320)의 해제 참조.
28) 『五洲衍文長箋散稿』 권43, 「元曉義相辨證說」.

> 居士)로 더불어 도를 수(修)하다가 후에 소요산(逍遙山)의 이곳으로 도(道)장을 갱설(更設)하얏다. 대사(大師)ㅣ그윽히 서원(誓願)하되 백일 기도면 관음(觀音)의 진상(眞像)만을 가견(可見)약하리라. 백일 기원에 관음의 진상을 못보게 되면 만리만사(萬里萬事)ㅣ모다 허위라. 아(我)ㅣ구구(苟苟)히 살지 아니 하리라. 반듯히 천애(千崖) 절벽에 낙하하야 혼도 육(肉)도 영멸(永滅)이 되고 이(已)하리라 하얏다. 서원대로 대사ㅣ일(日)로 일(日)에 지극한 정성으로 기도를 치(致)할 세 백일이 다 되도록 별로 영험이 업는지라 관음보살은 영자(影子)부터 불로(不露)하는지라. 자탄(自嘆)의 극(極)에 낙망(落望)이 되어 만사ㅣ허위임을 통설(痛說)하고 결연히 기(起)하야 단연(斷然)히 안두(岸頭)에 입(立)하니 신(身)은 이미 공중에 낙하하는 정기시(正其時) 부지불식(不知不識)의 중에 신이 부(扶)하며 불(佛)이 호(護)하야 관음의 진상이 완연히 현로(現露)되며 「원효원효여 하기태급(何其太急)고」하는지라. 대사ㅣ문득 각(覺)하니 신(身)은 대상(臺上)에 의연히 섯는데 심신(心神)이 통쾌하야 만사천리를 통견(通見)하겟는지라 이에 관음에게 합장례(合掌禮)를 정(呈)하고 대(臺)에 하(下)하야 사원을 건(建)하며 도제(徒弟)를 취(聚)하니 원근(遠近)의 승려ㅣ구름 모히듯 대사의 문(文)에 진(進)하얏더라.[29]

이것은 소요산의 원효대(元曉臺)에 대한 전설을 기술한 것이다. 이 이야기에서 원효는 의상, 윤필과 함께 과천의 삼막사(三幕寺)에서 수도하다가 혼자 소요산으로 옮겨온다. 그는 백일기도를 하면서 관음의 모습을 보지 못하면 절벽에 떨어져 죽겠다고 서원하고 기도를 시작한다. 그러나 백일이 지나도 영험이 없자 절벽에서 뛰어내린다. 그 순간 관음의 모습이 나타나고 원효는 다시 절벽 위에서 정신을 차린다. 원효가 관음을 친견했다는 이야기는 양양 낙산사의 냉천(冷泉) 설화에서도 볼 수 있다. 그러나 이 이야기는 그와는 전혀 다르며 관음을 만난 것을 원효의 도통(道通)과 연결시키고 있다. 원효는 관음을 본 후 "심신이 통쾌하야 만사천리를 통견"하고 있는 것이다.

물론 이것은 전국 각지에 다양한 형태로 퍼져 있는 원효에 대한 전설들 가운데 하나일 뿐이다. 주목할 점은 저자가 이 이야기를 '원효가 깨달음을 얻은 이야기'로 이해하고 있다는 것이다. 원효가 무덤 속에서 해골물을 마시고 깨달음을 얻었다는 이야기가 적어도 오늘날과 같은 수준으로 대중의 인식 속에 널리 퍼져 있었다면,

---

29) 박춘파, 「淸秋의 逍遙山」, 『開闢』 5, 開闢社, 1920. 11., p. 118.

원효의 '도통처'를 말하면서 그 이야기를 전혀 염두에 두지 않는다는 것은 부자연스럽다. 이 글이 의미하는 것은 원효의 깨달음 이야기가 불교 공동체 내에서 비교적 통일된 형태로 받아들여진 이후에도 그것이 대중적으로 유포되는 데까지는 상당한 시간이 걸렸다는 것이다.

4. 원효설화의 표준화 과정

오늘날 대중의 집단적 기억 속에 남은 원효 이야기는 이상의 다양한 전승들 가운데 일부가 선택되어 강조된 결과다. 그리고 그 가운데 핵심을 이루고 있는 것은 원효가 해골물을 마시고 도를 깨쳤다는 일화다. 그렇다면 대부분의 한국인들이 '원효'라는 이름을 들었을 때 '해골물'이라는 단어를 떠올리게 된 것은 언제부터일까? 그 시기를 특정하는 것은 쉽지 않다. 그러나 오늘날 표준화된 원효설화가 유통되는 방식을 고려해 보면, 그 주된 매체로는 교과서와 어린이용 위인전을 포함한 문학작품, 그리고 언론 정도를 들 수 있을 것이다. 그러므로 이들 매체에 원효의 해골물 이야기가 언제부터 언급되기 시작했는가를 살펴보는 것은 한 가지 유용한 지표가 될 수 있을 것이다.

개화기로부터 식민지시대에 이르기까지 한국사교과서에서 원효는 거의 다루어지지 않았다.[30] 교과서에 해골물 이야기가 본격적으로 등장한 것은 해방 이후다. 해방과 함께 최남선이 펴낸 『국민조선역사』에서는 원효를 다음과 같이 소개하고 있다.

> 원효성사(元曉聖師)는 또한 귀족(貴族)의 아들로서 일즉 출가(出家)하야 학업(學業)이 출중(出衆)하고 소시(少時)에 남들하는대로 당(唐)으로 유학(留學)하려 가다가 노상(路上)에서 늣긴바 ㅣ잇서서 불교(佛敎)는 마음이어늘 내 마음을 당나라로 차지라간다함이 무슨 말이냐 하고 도로 도라와서 혼자 연구수양(硏究修養)하

30) 김태현, 「구한말(舊韓末) 국사교과서 분석 연구-초등용 교과서를 중심으로-」, 『역사교육논집』 3 (1982), pp. 22-24의 도표 참조. 이 도표에 따르면 분석 대상이 된 4종의 초등교과서 가운데 원효를 언급한 것은 단 하나도 없다. 중학교급 교과서에서도 원효는 "설총의 아버지"로서 의상, 도선 등과 나란히 언급될 뿐이다. 玄采, 『中等敎育 東國史略』, 普成館, 1906, p. 47; 朴海默, 『半萬年 朝鮮歷史』, 德興書林, 1923, p. 58.

야 오묘(奧妙)한 지경(地境)에 이르렀다.[31]

여기에는 해골물 일화는 등장하지 않지만, 원효가 당나라 유학길에서 깨달음을 얻고 돌아온 정황이 서술되어 있다. 또한 김성철이 저술한 1948년의 중등 조선사 교과서에는 다음과 같은 기술이 나타난다.

> 원효는 일찍이 의상과 함께 당나라에 가려다가, 중로에서 밤에 모르고 달게 마신 물이 무덤 가운데 해골 속에 고인 물이었음을 알고, 세상의 모든 차별이 필경은 둘이 아니고 하나이라는 걸 깨달아, 십문화쟁론을 쓰니, 이것이 그의 대승기신론소와 함께 불교의 교리에 새로운 진보를 가져오게 한 것이다.[32]

마지막으로 문교부에서 1949년에 발간한 중학교 국어교과서에도 윤승한이 쓴 원효의 전기가 실려 있다. 이 글에서도 원효의 해골물 이야기는 중요한 비중을 차지하고 있다.[33]

해방 후의 보통교육에 원효에 대한 서술이 대폭 확대되면서 표준화된 원효설화가 널리 확산되었음을 유추할 수 있다. 그리고 이와 같은 시기에 원효에 대한 전기적 문학작품들이 집중적으로 등장했다는 것에도 주목할 필요가 있다. 이들 소설에는 대부분 원효의 해골물 일화가 표준형의 형태로 포함되어 있다. 불교계 인물로는 김태흡이 1935년과 1940년에 소설 「원효대사」를 『삼천리』지에 기고한 바 있다.[34] 교과서에 수록된 윤승한의 소설은 「선학예술가 설원효」라는 제목으로 1946년에 잡지 『백민』에 실린 것이었다. 그리고 이들 '원효소설' 가운데에서도 대표적인 것이 1942년 『매일신보』에 연재되고 1948년에 출간된 이광수의 『원효대사』였다.

> 원효는 깜짝 놀랐다. 그 웅덩이에는 사람의 해골이 있었다. 길다란 이빨이 그냥 남아 있는 두골이며 손발이며 정강이며 이것을 보자 원효는 구역이 났다. 이 물을

31) 최남선, 『국민조선역사』, 동명사, 1947, pp. 32-33.
32) 김성철, 『조선사』, 정음사, 1948, p. 39.
33) 윤승한, 「원효」, 문교부 편, 『중등 국어 III』, 조선교학도서, 1949, pp. 32-34.
34) 김태흡, 「元曉大師(高僧逸話)」, 『三千里』 7/6, 三千里社, 1935. 7., pp. 217-225; 「高僧逸話, 元曉大師」, 『三千里』 12/3, 三千里社, 1940. 3., pp. 280-290.

> 마셨거니 생각하면 오장이 다 뒤집히는 듯하였다.
>
> 원효는 이것을 보고 두어 걸음 물러섰다가, 다시 엎드려 그 웅덩이 물을 벌컥벌컥 마셨다.[35]

이 소설에서 원효는 해골물을 마셨다는 사실을 알고 구역질을 할 뿐만 아니라, 다시 그 물을 "벌컥벌컥" 마시기까지 한다. 인용한 부분의 앞에는 "의상도 물을 먹었다"는 구절도 있다. 뿐만 아니라 이 소설 전체에서 이광수는 원효를 화랑으로 묘사하는가 하면, 통일전쟁에 적극적으로 참여한 인물로 그리고 있기도 하다. 이런 극단적인 재구성은 독자가 일반적인 원효 이야기를 '알고 있다'고 가정하지 않으면 이루어지기 어렵다. 그렇다면 이 시기에는 해골물 일화를 포함한 표준화된 원효설화가 이미 상당히 퍼져 있었다고 가정할 수 있을 것이다.

이 시기 언론기사를 참고하면 이러한 가정은 더욱 힘을 얻는다. 1920년대까지도 원효를 다룬 일반 언론 기사들에서 해골물 이야기는 등장하지 않는다. 1933년『동아일보』에 실린 어린이 대상의 원효전기에도 이 이야기는 없다.[36] 그런데 원효를 소개하고 있는 1938년의『동아일보』기사에는 다음과 같은 구절이 등장한다.

> 그 후에 이 어른은 여러 곳으로 다니며 공부를 하다가 사십이 넘어 의상이란 사람과 함께 도(道)를 배우려고 당나라로 들어가다가 요동(遼東) 벌판에서 "해골에 고인 물"을 먹고 이 세상에 위대한 진리를 깨달앗습니다.[37]

이 기사는 불교 공동체 내부가 아니라 일반 독자를 대상으로 쓴 글이다. 그런데도 '해골물'에 대한 이야기는 극히 축소되어 있다. 만약 원효의 해골물 일화에 대한 사전 지식이 전혀 없는 독자라면 저 구절을 이해할 수가 없을 것이다. 즉, 이 기사의 필자는 독자가 "해골에 고인 물"에 얽힌 이야기를 어느 정도 알고 있다고 상정하고 있는 것이다.

이상의 자료로부터 표준화된 원효 이야기의 핵심을 이루고 있는 해골물 이야기

---

35) 이광수,『원효대사』1, 화남, 2006, pp. 105-106.
36) 이은상,「兒童讀本 第三課 偉大한 元曉聖師」,『동아일보』, 1933. 9. 3.
37) 竹夫人,「寡公主와 元曉聖師」,『동아일보』1938. 1. 22.

가 대중적으로 유포된 시기를 상당 부분 좁힐 수 있겠다. 불교 공동체 내부에서 해골물 일화는 표준적인 원효의 오도담(悟道談)으로 상당히 이른 시기에 암묵적으로 채택되어 있었다. 그런데 그것은 1930년대 후반에 이르러서야 잡지와 신문 등 매체에서 활발하게 언급되고 있다. 1940년대에는 이 이야기가 소설가들의 작품 소재로 활용되고 있으며, 교과서에도 실리게 된다. 그러므로 대중적인 차원에서의 원효설화 표준화는 1930년대에 진행되어 1940년대에는 완성되었다고 볼 수 있다.

문제는 왜 하필 이 시기였는가 하는 것이다. 여기에는 한 가지 유력한 가능성이 있다. 이때는 불교계 내부에서 원효를 기념하는 사업이 활발하게 이루어진 시기와 겹친다는 것이다. 특히 1926년에는 '원효대성찬앙회(元曉大聖讚仰會)'라는 단체가 발족되었다. 이들은 조선이 중국과 서양의 문화를 무비판적으로 따라 온 것을 비판하며 조선의 독자적인 문화 체계를 세울 것을 선언하였다. 그리고 이를 위해 원효를 조선의 문화를 대표하는 인물로 받들어야 함을 제안하였다.

> 그런데 원효대성(元曉大聖)께서는 천하가 공지(共知)하는 바와 가치 천종(天縱)의 자질로 일즉히 불타(佛陀)씌 귀의(歸依)하야 동방(東方)에 교주(敎主)가 되시엿습니다. 조선에 독특한 해동종(海東宗), 분황종(芬皇宗)은 지금도 오히려 그 일흠이 그룩하고 새롭지 안습닛가.
>
> 대성(大聖)은 실로 동방에 출현하신 석존(釋尊)의 화신불(化身佛)이라 하겟습니다. 대성의 인격은 석존을 제(除)하고 비할 길이 업슬가 합니다. 대성의 위덕홍업(偉德鴻業)은 동양천지를 움즉이고 오히려 서구인을 해경(駭驚)케 하야 동양인보다 태서인(泰西人)이 더욱히 대성의 위덕(偉德)을 찬앙(讚仰)하고 대성의 사상을 연구한다고 전합니다. 그러나 대성을 출생한 우리 조선본토는 여하(如何)합니까. 중세(中世)에 있어서는 지나숭배(支那崇拜)에 의식을 이럿고 근대(近代)에 잇서서는 서양숭배(西洋崇拜)에 심취하야 타존자비(他尊自卑)에 폐(弊)가 극단에 이르럿습니다. 그럼으로 공자(孔子)나 노자(老子)를 말하는 자 잇스나 대성을 말하는 자 업고 칸트나 맑스를 말하는 자 잇스나 대성을 말하는 자 업습니다. 얼마나 한심한 일입닛가. 이것이 사상동요(思想動搖)에 큰 원인인가 합니다.[38]

이어서 이들은 조선인들의 원효에 대한 의식은 중국인만도 못하고 일본인만도

38) 「元曉大聖讚仰會宣言」, 『불교』 19, 1926, pp. 57-58.

못하여 "대성(大聖)에 대한 관념이 전무(全無)라 하여도 과언이 아니"라고 한탄하고 있다.[39] 또한 당시 한용운을 비롯한 불교개혁세력들이 강조했던 조선의 독자적인 불교, 그리고 특권계급이나 수도자의 불교에서 민중의 불교로의 전환 등에도 원효는 잘 들어맞는 이상형이었다. 1930년에 최남선이 원효를 평하면서 특히 강조한 것도 통불교적 특성을 가진 독자적인 "조선불교"를 건립했다는 점, 그리고 계급화한 불교를 민중에게 돌려주었다는 점이었다.[40]

서두에서 나는 종교적 내러티브의 표준화가 체계화 및 통합의 필요성이 있을 때 이루어지며, 교육과 매체를 통해 대중적 상식과 교양의 일부가 될 것이라고 가정하였다. 그렇다면 근대적 조선불교의 상을 그리면서 원효를 그 주요한 모델로 삼으려 했던 이 시기야말로 원효설화의 표준화가 이루어지기에 가장 좋은 환경이었던 셈이다. 동시에 이때는 표준화된 원효설화의 전달매개가 될 근대적인 언론과 문학, 그리고 보통교육이 비약적으로 발달한 기간이기도 하다. 이 시기는 '우리는 언제부터 원효 이야기를 지금과 같은 형태로 기억하게 되었는가?' 라는 물음에 대한 가장 유력한 답이 될 것이다.

이 표준화된 원효설화에는 해골물을 마시고 깨달음을 얻은 원효에 대한 전승이 핵심적인 요소로 포함되었다. 그리고 초기 문헌에서 통일되어 있지 않았던 해골물 사건의 상황이 '의상과 함께 당나라로 유학 가던 길'로 확정되었다. '유학파'인 의상과 '국내파'이면서도 그를 뛰어넘는 성취를 한 원효의 대조는 식민지상황에서 조선불교의 독자성과 고유성을 강조하던 개혁론자들에게 이상적인 모델이었을 것이다.

그렇다면 해골물 이야기 못지않게 원효에 대한 대중적 기억에 강하게 각인되어 있는, '나무아미타불을 가르치는 원효'의 이야기는 언제 이 표준화된 원효설화에 포함되었는가? 원효를 아미타 및 정토신앙의 주창자로 강조하게 된 것은 상대적으로 후대의 일이다. 앞에서 살펴본 '원효대성찬앙회'의 선언문에서와 같이, 이 '표준화의 시기'에 불교인들은 원효를 '해동종(海東宗)'의 창시자로 규정하였다.[41] 그런데 3차 교육과정까지의 고등학교 국사교과서에서는 원효가 '법성종(法性宗)'을 창

39) 같은 글, p. 58.
40) 최남선, 「朝鮮佛敎 -東方文化史上에 잇는 그 地位-」, 『불교』 74, 1930, pp. 11-18.
41) 최남선 또한 원효가 해동종을 창시했다고 주장하였다. 같은 글, p. 11; 최남선, 『국민조선역사』, p. 33.

시했다고 기술되어 있다. 그러다가 4차 교육과정 이후에는 원효가 해동종이나 법성종에 대한 언급 없이 다만 '정토종(淨土宗)'을 보급한 것으로 되어 있다. 최후의 국정교과서인 7차 교육과정의 『고등 국사』에서는 교파에 대한 언급 대신 "원효는 극락에 가고자 하는 아미타 신앙을 자신이 직접 전도하며 불교 대중화의 길을 열었"다고 서술하고 있다.[42]

이 가운데 '법성종'은 중국에는 없었던 교파지만 신라 5교의 하나에 포함되어 있다. 1937년 김포광의 글에 의해 체계화된 '신라의 5교'는 각각 신라의 고승이 창시자로 제시되어 있다.[43] 그러나 신라 때에 5교가 있었다는 주장은 김영태에 의해 근거가 없다고 비판받은 바 있다.[44] '법성종'의 창시자를 원효로 보고, 이것이 곧 '해동종'이라고 주장한 것은 김포광으로, 김영태는 이것이 학종(學宗)이지 새로운 교파명은 아니라고 보았다.[45] 이런 비판에 의하면 최남선이 말하는 '해동종'이라는 교파를 원효가 창시했다는 근거는 매우 희박해진다.

문제는 4차 교육과정 이후 한국사 교과서에서 원효와 관련해 이 모호한 교파가 언급되지 않게 된 대신, '정토종'과 '아미타 신앙'이 강조되기 시작했다는 것이다. 원효가 정토신행을 다루는 글을 많이 남긴 것도 사실이고, 원효의 공으로 무식한 이들까지도 부처의 명호를 알고 '남무(南無)'를 할 줄 알게 되었다는 『삼국유사』의 평가가 있는 것은 사실이다.[46] 그러나 원효가 대중에게 "나무아미타불"을 가르치며 '정토종'을 전파했다는 직접적인 전거가 없음에도 불구하고, 현행 교과서의 몇 줄 안 되는 원효 서술은 이 부분을 이상할 정도로 강조하고 있다. 이 글에서 다룬 '표준화의 시기'에도 원효가 불교를 '대중화'했다는 사실이 강조되었지만, 그것을 '나무아

42) 국사편찬위원회 국정도서편찬위원회 편, 『고등 국사 1』, 교육인적자원부, 2002, pp. 244-245. 이 교과서에는 의상 또한 "화엄 종단에서 아미타 신앙과 함께 현세에서 고난을 구제받고자 하는 관음 신앙을 이끌었다"고 서술하고 있다.

43) 김포광, 「五敎兩宗에 對하여」, 『진단학보』 8, 1937, pp. 81-92.

44) 김영태, 「五敎九山에 대하여」, 『불교학보』 16, 1979.

45) 같은 글, pp. 10-11.

46) 『三國遺事』 권4 「元曉不羈」, "使桑樞瓮牖獲猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化大矣哉." 이병도는 "咸作南無之稱"이라는 구절을 "누구나 남무(염불)을 한 줄 알았으니"라고 옮겼고, 이후 많은 번역본은 "누구나 나무아미타불을 부르게 하였다"는 식으로 의역하고 있다. '아미타불'에 대한 언급은 자료에 나타나지 않음에도 불구하고, "원효는 나무아미타불을 가르친 사람"으로 널리 알려진 것은 대체로 이런 번역에 근거한 것으로 보인다.

미타불'의 염불이나 '정토신앙'과 직접 연결시키는 자료는 거의 나타나지 않는다. 이것은 20세기 후반에 이루어진 또 다른 형태의 원효설화 표준화다. 그리고 이 '수정된 표준 설화'에서 주를 이루는 것은 바로 '나무아미타불을 가르치는 원효'다. 여기에서 강조되고 있는 것은 원효를 통해 성립된 조선불교의 독자성보다는 정토신앙의 대중성이다.

이들 표준화된 원효설화들에서 원효에 대한 초기 전승에 나타나는 신이(神異)한 이야기들은 『삼국유사』, 『송고승전』 등 유력한 문헌적 전거가 있음에도 불구하고 소거되었다. 원효가 용궁에 있던 『금강삼매경(金剛三昧經)』을 해석했다는 전승은 대중적 기억에서는 거의 나타나지 않는다. 원효가 관음을 친견했다는 이야기는 각지의 지역전설에 상당 수준으로 퍼져 있었음에도 불구하고, 교과서나 현대의 많은 전기문에는 나타나지 않는다. 이들 전승의 '비합리성'이 근현대의 제도교육이나 대중정서에서는 적합성을 상실한 것이다. 한편 원효를 소재로 한 현대의 소설, 영화, 뮤지컬 등은 요석공주와의 로맨스를 대단히 강조하는 경향이 있다.[47] 로맨스는 대중매체의 양식에 적합한 장르로, 교과서 등을 통한 표준화와는 별개의 경로로 대중적 원효전기의 일부를 구성하였다.

5. 맺음말

이 글의 주장은 단순하다. 문헌들과 대중의 집단적 인식 속에서 원효 이야기는 오랜 세월 동안 다양한 형태로 존재했다. 그리고 몇몇 계기를 거치며 그 가운데 어떤 것은 선택되어 강조되었으며, 나머지는 잊혔다. 그리고 오늘날과 같은 형태의 원효설화가 형성되고 상식이나 교양의 일부로 유통된 것은 1920-30년대에 이르는 원효숭앙(崇仰)운동과 불교개혁운동의 시기 이후이다. 원효에 대한 조선인의 '전무한' 인식을 교정하고자 하는 개혁론자들의 의식적인 노력이 원효 이야기의 표준화

47) 일례로 장일호 감독의 1962년 작 영화 『원효대사』에서는 원효가 진덕여왕, 요석공주, 기녀, 산골 처녀 등의 사랑을 받다가 결국 요석공주와 이루어지는 것으로 묘사된다. 또한 2011년 작 『하이테크 뮤지컬 원효』 또한 원효와 요석공주의 "운명적 사랑"이 주된 주제다.

와 교양으로서의 대중화에 결정적인 영향을 미쳤음은 충분히 예측 가능하다.

여기에서 확인하려는 것은 문화 내에서 유행하는 설화가 얼마나 역동적으로 변할 수 있는가 하는 문제다. 해골물을 마시고 깨달음을 얻는 원효 이야기는 『송고승전』이나 『삼국유사』에도 언급되지 않는 소수 전승이었다. 그러나 원효를 '선승(禪僧)'으로 이해하는 분위기 속에 조선시대의 불교공동체 내에서 이 전승은 확산되었다. 한편으로 19세기까지 원효는 도참의 저자로 가탁되는 등 '술승(術僧)'으로 이해되곤 하였다. 조선 후기의 일부 문헌들에서 발견되는 이 이미지는 20세기 초반의 표준화와 함께 망각되었다. 이 시기의 불교개혁운동은 원효를 독자적 조선불교의 성인으로 내세우며 원효설화를 대중화하려 하였다. 해골물을 마시는 원효는 그 과정에서 채택된 중요한 주제였다. 그리고 20세기 후반에 원효에게는 나무아미타불만 외면 누구나 성불할 수 있다고 가르치는 '정토신앙의 전파자'라는 이미지가 부가되었다.

결국 설화의 형성은 특정 시기에 완료되어 영원히 고정되는 것이 아니다. 고정은 언제나 일시적이다. 그리고 우리가 상식 또는 교양이라고 부르는 대중적 기억은 때로는 다양한 이야기들이 헤게모니를 두고 경합하는 전장이 되곤 한다. 종교적 내러티브의 경우, 대중적 기억은 때로는 교단조직의 교의나 담론으로부터 영향을 받기도 하고, 각 시대나 계층의 기대에 따라 독자적으로 형성되기도 한다. 구전전승이 대중적 기억을 형성하고 전파하는 주된 매체였던 전근대에 원효에 대한 전승은 대단히 유동적이고 다양했다. 원효가 국가의 미래를 예언하는 도참비기를 썼다거나, 관음을 친견하고 깨달음을 얻었다는 등의 이야기가 존재할 수 있었던 것은 이 때문이다.[48]

그러나 대중매체와 보통교육의 등장을 기점으로, 근대 이후 종교적 인물에 대한 지식은 '교양'의 영역으로 편입된다. 그리고 교양으로서의 종교설화는 쉽게 유포될 수 있는 단순하고 표준적인 형태를 지향하게 된다. 원효설화의 사례는 불교계 내부의 의식적인 운동이 이 표준화의 단계에서 영향력을 행사한 경우라 할 수 있겠다. 그리고 이 표준화된 설화에 원효에 대한 신이하고 '비합리적'인 전승들은 포함되지 못했다. 대신 대중매체의 속성에 잘 들어맞는 로맨스적 요소는 강조되었다. 이것은

48) 오늘날에도 원효에 대한 구전전승들은 근대 이후의 표준화된 원효설화와도 다르며, 전근대의 문헌자료들과도 다르다. 황인덕, 「전설로 본 원효와 의상」, 『어문연구』 24, 1993, pp. 379-388.

현대 대중사회라는 조건 속에서 설화가 어떤 방식으로 재구성되고 유지되는지를 생각하기에 좋은 자료다.

주제어: 원효, 한국종교, 불교, 설화, 종교교육

투고일: 2018.10.18. 심사종료일: 2018.11.02. 게재확정일: 2018.11.18.

참고문헌

『孤臺日錄』,

『光海君日記』,

『東師列傳』,

『三國遺事』,

『宋高僧傳』,

『新增東國輿地勝覽』,

『新編洪覺範林間錄』

『五洲衍文長箋散稿』,

『宗鏡錄』,

『希菴先生集』,

국사편찬위원회 국정도서편찬위원회 편, 『고등 국사 1』, 교육인적자원부, 2002.

김상현, 「신라 서당화상비의 재검토」, 초우 황수영박사 고희기념논총 간행위원회 편, 『초우 황수영박사 고희기념 미술사학논총』, 통문관, 1988.

김성철, 『조선사』, 정음사, 1948.

김영태, 「五敎九山에 대하여」, 『불교학보』 16, 1979.

_____, 「전기와 설화를 통한 원효연구」, 『불교학보』 17, 1980.

김태현, 「구한말(舊韓末) 국사교과서 분석 연구-초등용 교과서를 중심으로-」, 『역사교육논집』 3, 1982.

김태흡, 「元曉大師(高僧逸話)」, 『三千里』 7/6, 三千里社, 1935. 7.

_____, 「高僧逸話, 元曉大師」, 『三千里』 12/3, 三千里社, 1940. 3.

김포광, 「五敎兩宗에 對하여」, 『진단학보』 8, 1937.

박성배, 『원효사상 전개의 문제점』, 태암 김규영박사 화갑기념 논문집간행위원회 편, 『東西哲學의 諸問題』, 서강대학교 철학과 동문회, 1979.

박춘파, 「淸秋의 逍遙山」, 『開闢』 5, 開闢社, 1920. 11.

박해묵, 『半萬年 朝鮮歷史』, 德興書林, 1923.

버스웰, 로버트,「문화적·종교적 원형으로서의 원효: 한국 불교 고승전에 대한 연구」,『불교연구』11·12, 1995.

양은용,「한국도참사상사에 있어서의 원효대사」, 국토통일원 조사연구실 편,『元曉硏究論叢: 그 哲學과 人間의 모든 것』, 국토통일원, 1987.

윤승한,「원효」, 문교부 편,『중등 국어 Ⅲ』, 조선교학도서, 1949.

이광수,『원효대사』1, 화남, 2006[1942].

이은상,「兒童讀本 第三課 偉大한 元曉聖師」,『동아일보』, 1933. 9. 3.

장도빈,『偉人元曉』, 新文館, 1917.

최남선,「朝鮮佛敎의 大觀으로부터「朝鮮佛敎通史」에 及함」,『朝鮮佛敎叢報』11, 1918.

_____,「朝鮮佛敎 -東方文化史上에 잇는 그 地位-」,『불교』74, 1930.

_____,『국민조선역사』, 동명사, 1947.

한국고대사회연구소 편,『역주 한국고대금석문 3』, 가락국사적개발연구원, 1992.

허영호,「원효불교의 재음미」,『불교』31, 1941.

현채,『中等敎育 東國史略』, 普成館, 1906.

황인덕,「전설로 본 원효와 의상」,『어문연구』24, 1993.

"元曉大聖讚仰會宣言",『불교』19, 1926.

見山望洋,「新羅の名僧曉湘二師」,『新佛敎』12-6, 東京: 新佛敎徒同志會, 1911.

Abstract

Grand Master Wonhyo's Water in the Skull

: a Study on Formation of Popular Wonhyo Narrative

Han, Seung-hoon(Seoul National Univ.)

In popular narratives, biography of Wonhyo contains a typical element. According to this story, Wonhyo find enlightment after drinking rotten water in a human skull while going to Tang to study with Uisang. However, a lot of premodern literatures on Wonhyo's deeds does not mention or give little importance. This article tried to establish the time when 'the standard Wonhyo narrative rooted in popular memory and its process.

Keywords: Wonhyo, Korean religion, Buddhism, narrative, religious education