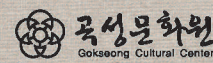


谷城文化院 學術叢書

곡성의 문화와
심청



발간사



곡성문화원장 고 광 운

곡성을 말하면 먼저 떠오르는 것이 무엇일까요!

섬진강 곡성, 기차마을 곡성, 효와 심청의 고장 곡성, 자연속의 가족마을, 골짜나라 곡성, 영화 곡성 등 곡성을 상징하는 이름이 여러 가지로 불려지고 있습니다. 그중에서도 ‘심청의 효가 살아 숨 쉬는 곡성’은 예로부터 충·효·예를 바탕으로 한 ‘의절의 터 곡성’이라는 정신적 유산을 이어받아 전통과 문화의 꽃을 피워왔습니다.

우리 곡성은 심청이야기의 출발점인 관음사가 있는 곳입니다. 성덕산의 관음사는 서기 300년(백제 분서왕 3년) 성덕보살이 창건한 남한 제일의 백제 고찰로 알려져 있으며, 연기설화의 주인공 홍장이 보낸 금동관음불상이 보존되어 있는 곳이기도 합니다.

이와 같이 오랜 역사에 걸쳐 형성된 문화는 그 어떤 강한 힘보다 더 강인한 힘을 가지고 있기에 문화는 문화자원의 발굴과 육성·활용 등 교육의 힘에 의해 아름다운 꽃을 피우고 튼실한 열매를 맺을 수 있다고 생각합니다.

이 책은 곡성문화원에서 창조지역사업 일환으로 2017년 12월 20일에 개최한 “곡성의 문화와 심청” 곡성 학술세미나 결과 등을 정리하여 발간 한 것입니다.

곡성 학술세미나에서 「곡성 관음사 사적과 심청설화」에 대하여 연구 발표해 주신 좌장 이재범 교수, 「관소리계 소설 심청전」을 연구 발표해 주신 서정섭 교수, 「노령사회와 효의 딜레

마」를 연구 발표 해 주신 이원강 교수, 그리고 토론자 정희선 교수와 곡성군의회 주성재 의원, 남원문화원 김현식 사무국장께 깊은 감사를 드립니다.

이번 곡성 학술세미나와 도서 발간을 계기로 곡성이 가지고 있는 수많은 문화유산과 심청을 다 학문적으로 검토함으로써 곡성이 가진 역사적 의미를 새롭게 조명해 보는 계기가 되리라 믿습니다.

아무쪼록 오늘의 소중한 학술 자료가 곡성 특유의 전통문화 계승과 선진 지역문화 창달에 기여하고 군민의 효경칭찬생활문화 운동에 앞장서는 기폭제가 되기를 간절히 원합니다.

2017. 12. 30

목차

1부 - 2017 곡성의 문화와 심청

주제발표

곡성관음사 사적과 심청설화 : 이재범(前 경기대학교 부총장)	13
판소리계소설 심청전 : 서정섭(서남대학교 교수)	27
고령사회와 효의 딜레마 : <심청전>에 나타난 연꽃전략을 중심으로 : 이원강(호남대학교 교수)	45

토론문

곡성 관음사 사적과 심청 설화에 대한 토론문 : 정희선 (청암대 교수)	75
판소리계 심청전의 토론문 : 주성재(곡성군의원)	83
고령사회와 효의 딜레마 : <심청전>에 나타난 연꽃전략을 중심으로의 토론문 : 김현식(남원문화원 사무국장) ..	89

녹취록	95
-----------	----

2부 - 제1회~제5회 곡성심청 학술 심포지엄

聖德山 觀音寺 연기설화의 역사성 : 동국대 명예 교수 (불교학) 金 煥 泰	117
관음사불교조상과 그 상관 문제 : 中國 上海博物館 杭佩	129
설화의 역사성과 관음사 연기설화의 재인식 : 임재혜(안동대 교수)	137
기독교 효 윤리의 현대적 적용 : 한기채(서울신학대학교 신학과)	179
효의 근본 의미와 중요성 : 이기동(성균관대)	195
<심청가>의 멜로드라마적 변모와 어린이극으로서의 발전가능성 : 김영학(조선대초빙 객원교수)	207

3부 - 곡성문화

곡성 성륜사 안심당·육화당의 건립과 이견

:김희태(전남도청 문화재전문위원), 김형수(옥과 향토사학자), 이은정(곡성군청 학예연구사) 221

정혜박해 전개과정과 곡성 옹기촌 천주교인에 관한 연구 : 조준원(곡성문화원 사무국장) 237

신승겸(申崇謙)과 덕양서원(德陽書院)에 관한 考察 : 조준원(곡성문화원 사무국장) 259

부록 - 관음사 사적기

관음사 사적기 전문 293

관음사 사적기 한글번역본 297

1-1 부

2017 곡성의 문화와 심청 - 주제발표

곡성관음사 사적과 심청설화

판소리계소설 심청전

고령사회와 효의 딜레마 : <심청전>에 나타난 연꽃전략을 중심으로

곡성 관음사 사적과 심청 설화

이 재 범 (前 경기대학교 부총장)

들어가는 말

심청설화의 성격

심청전의 근원설화와 관음사 연기설화와의 관계

관음사 연기설화는 어떻게 전래되었을까?

설화가 이루어질 수 있었던 배경과 철 산지

심청전의 배경과 곡성 관음사와의 관계

원홍장의 설화가 심청전의 최초 연기설화라는 사실

곡성 관음사 사적과 심청 설화

이 재 범 (前 경기대학교 부총장)

들어가는 말

이번 발표에서는 심청전 원형으로서의 곡성 관음사 연기설화와 관련된 기존의 소개와 연구에 관하여 개관하고 그에 대한 간략한 의견을 개진하고자 한다.

심청전은 우리 민족이 이른 시기에 자주 만나게 되는 설화이자, 소설이자, 일종의격언을 담은 교훈적 테마이다.

심청전은 소재와 함축된 의미가 다양하여 한국 전래 설화로서만이 아니라 신재효가 정리한 판소리 등 전달 매체에서도 여러 형태로 나타난다. 근래에는 그 표현 양식으로도 영화, 뮤지컬, 연극, 방송의 패러디에 이르기까지 우리나라에서 가장 표현의 장르가 많은 모티브 가운데 하나이다.

그러나 심청전은 그 저자가 확실하지 않고, 그 내용이나 구성 등이 전래되는 과정에서 여러 첨삭이 가해져 실존 인물로서의 심청의 존재와 그 배경이 되는 지역, 그 설화의 실존성과 시기 등은 정확하게 설명할 수 없는 실정이다. 이에 대한 실증은 앞으로 많은 연구를 진행하나다고 하여도 난감한 숙제라고 할 수 있다.

이러한 실정에서 현재 곡성 오산면의 관음사 사적이 심청설화의 근원설화 가운데 가장 오래된 형태라는 점에 여러 관계자들은 주목하고 있다. 그 결과 관음사 사적은 심청 설화의 근원설화로서 가장 오랜 형태라는 점이 선학들에 의하여 이미 제기되었고, 적지 않은 연구자들에 의하여 그 진정성 여부가 어느 정도 밝혀져 가고 있다.

이번 기회는 선학들의 연구 결과를 중심으로 하여 그 개략을 살펴 보는 데에 만족하고자 한다. 그런 한편 해양 요소가 심청전 혹은 관련 설화가 어떻게 하여 내륙지역인 곡성의 관음사 연기설화와 관련이 되는지를 역사적 실증을 거쳐 비교사적 검토를 시도해 보고자 한다.

심청설화의 성격

심청설화는 장님이 눈을 뜨는 설화(맹인득안설화), 자기 몸을 바쳐 희생하는 설화(인신공희설화)의 대표적인 사례로서 선을 권장하는 전형적인 효행설화이다. 또한 바다와 관련이 있는 해양 설화이다. 그리고 인과응보형 설화로서 좋은 일을 하면 좋은 결과를 얻는다는 유형이다.

이러한 유형의 설화는 우리나라에서만 아니라 전 세계적으로 공통된 현상으로 나타난다. 우리나라에서도 심청설화만이 아니라 흥부전도 마찬가지이며, 대체로 우리나라에서 이러한 유형의 설화는 특정 사상을 배경으로 한다는 주장이 많다.

그러나 효나 우와 같은 일반적으로 종교에서의 도덕적 경향과 결부 시키는 것은 일반론적인 것으로 특수한 배경 설명으로는 만족스럽지 못하다. 심청전에 있어서도 마찬가지다. 장소와 시간, 즉 배경만 바꾼다면 어디에서나 발생하고 받아들여질 수 있는 내용인 것이다. 그러므로 곡성 관음사와 심청과의 관계라는 특수한 사정을 밝히기는 쉽지는 않은 문제이다.

심청전의 근원설화와 관음사 연기설화와의 관계

심청전의 근원설화와 관련된 최초의 언급은 1930년 10월에 발행된 『불교』 제76호에 실린 만해(卍海) 한용운(韓龍雲)의 글이라고 한다. 여기서 한용운은 하늘이 낳은 큰 효녀(天出大孝)인 『심청(沈淸)』 소저(小姐)는 『원(元)봉사』의 딸 『홍장(洪莊)』이라고 하면서 그 원형을 곡성 관음사의 연기설화에서 찾고 있다.

다음으로 김태준(金台俊)은 1933년에 출간한 「조선소설사」에서 심청의 근원설화로 인도의 <전동자 專童子> 전설과 <묘법동자 妙法童子> 전설, 일본의 <소야희 小夜姬> 및 우리나라의 『삼국사기』·『삼국유사』 소재 <효녀지은설화 孝女知恩說話>와 전라남도 곡성군의 옥과현 성덕산 <관음사연기설화 觀音寺緣起說話>를 들었다. 그는 또 『삼국유사』의 <거타지설화 居陀知說話>와 <적성익전 翟成義傳>·<양풍운전 楊豐雲傳>의 개안설화(開眼說話)를 심청전 근원설화로 언급했다. 거타지설화는 고려 태조의 선조인 작제전 설화의 원형이라고 간주되기도 한다.

장덕순(張德順)은 근원설화로 인신공희설화(人身供犧說話)와 효행설화(孝行說話)를 들고 이중 전자가 주류를 이룬다고 말하였다.

이밖에 오구긋계(황천무가(黃泉巫歌)와 강릉 단오제, 동해안 지방의 동제에서 불려지는 (심청긋무가)와 관련지어 무가기원설(巫歌起源說)을 제기하는 학자들도 있다.

사재동(史在東)은 불전설화(佛典說話)에 입각하여 목련구모담(目連救母譚)·성녀구모담(聖女救母譚)·인옥태자구부담(忍辱太子救父譚)·자동녀양모담(慈童女養母譚) 등을 효자불공구친설화(孝子佛供救親說話)라 명명하여 (심청전)의 근원설화로 보았다.

한편 심청전의 설화로서의 성격을 논하면서 심청전과 관음사연기설화에 대한 관련에 관심을 표명한 경우는 앞의 만해 한용운과 김태준 이외에도 여러 연구가 있었다.

화엄사 고경(古鏡) 스님이 『관음사 사적과 심청전』(『불교사상』四, 옥연각 1974)을 발표하였다.

권상로는 『한국사찰 전서』 상권(동국대학교 출판부, 1979)에 관음사 사적의 내용을 수록하였다.

1990년대에 들어와 연기설화와 관련된 관음사의 주지였던 광민 스님이 『심청전의 원형 관음사 연기설화』(1994)를 발간함으로써 내용이 체계적으로 보완되기 시작하였다.

한편 사학계에서도 관심을 갖게 되어 간송미술관의 최완수 연구실장이 『성덕산 관음사』(불교춘추 1997년 1월호)라는 주제로 관음사연기설화에 많은 관심을 표명하였다.

사학자인 최완수의 관심이 표명되자 그 실증성을 인정하고자 하는 일부 관련 학계에서의 관심이 다시 일어났다. 그리하여 관음사 연기설화는 심청전의 근원설화로 국문학계의 주목을 받게 되어 곡성군에서는 1999년에 연세대학교 사회발전연구소에 학술연구용역을 의뢰하게 되었다. 그리하여 2000년 2월에 학술용역 결과를 『곡성출신

실존인물 효녀심청의 역사적·국문학적 고증』이라는 주제로 연구결과 발표회를 개최하였다. 여기에서 「관음사사적」의 원홍장이 문학작품인 「심청전」의 주인공인 심청의 실존인물이었을 가능성을 제시하였다.

원홍장이 심청의 실존 인물이었을 것이라는 추정은 「관음사사적」에 나타나는 역사적 사실을 기반으로 한 추론이었다. 「관음사사적」에는 관음사가 백제의 분서왕대 창건된 사찰로 기록되어 있다. 그리하여 연구팀에서는 원홍장의 사실이 백제 분서왕대에 해당하는 서기 300년대의 사실로 추정하였다. 그리고 원홍장이 당시 철의 주산지였던 섬진강변에서 무역항로를 따라 중국 관음불교 성지인 보타도(普陀島)에 이르는 경로를 추적하여 원홍장이야기가 역사적으로 성립될 수 있음을 밝히고자 하였다.

그리고 지금의 심청전과 같은 소설이 형성된 것은 원홍장 사실에 인당수와 인신공양 및 용궁환생 등 여러 설화적 요소가 더해지면서 이루어진 것으로 추론하였다. 또한 판소리 심청전에 무

대로 등장하는 황해도 황주 지역은 방만춘 선생에 의해서 지명이 개작되었다는 사실도 밝히고자 하였다.

이러한 연구 결과를 바탕으로 하여 2000년 4월 1일 KBS 1TV의 역사스페셜에서는 『역사추적! 심청의 바닷길』이라는 주제로 「관음사사적」의 내용과 심청전을 방영하기에 이르렀다. 그리하여 그동안 황해도 황주 일대와 관련이 있다고 여겨졌던 심청설화의 근원지가 전라남도 곡성군이라는 사실이 알려지게 되었다.

그 뒤로 원홍장과 심청은 같은 인물이라는 것은 역사적 사실화 되어 가는 과정에 있게 되었다. 지인스님은 『원홍장의 아름다운 효심이 서린, 심청전의 원형, 관음사 연기설화』(관음사발행, 2001)를 간행하였다.

박혜범은 『원홍장과 심청의 만남』(도서출판 박이정, 2002년), 『원홍장과 심청전』(도서출판 박이정, 2003년)에서 『관음사 사적』의 전문을 한문과 국문 대역으로 소개하였다. 아울러 관음사 사적의 충청도 대흥현 지명표기의 오류 등을 지적하고, 홍장은 곡성 출신임을 명백히 하였다. 그 밖에도 심청전의 작가가 옥과현감이었던 하서 김인후 선생일 것이라는 주장 등 다양한 의견을 피력하였다.

허원기는 『심청전 근원설화의 전반적 검토』에서 관음사연기설화가 심청전의 근원설화 중 가장 유사하다고 주장하였다.

이와같이 최근의 연구경향은 관음사연기설화의 역사성을 높게 평가하면서 진행되고 있다. 그리고 송광사 정보박물관 소장의 목판본 『옥과현 성덕산 관음사 사적』이 공개되면서 심청전과의 관련성은 더욱 공고해지고 있다.

심청전 근원설화 연구는 김태준(1933), 장덕순(1963), 김기동(1963), 황폐강(1966), 김태곤(1967), 신동일(1968), 사재동(1971), 정하영(1983) 등으로 맥을 이어오면서 심화되었다. 1999년의 연세대학교 사회발전연구소의 발표회 이후로 연구 경향이 근원설화 부분에서 많은 관심을 갖게 되었다. 2000년 이후부터는 곡성의 관음사 사적기와 관련성에 관한 연구가 많아졌다.

관음사 연기설화는 어떻게 전래되었을까?

심청전의 원류로서의 관음사 연기설화는 곡성군 오산면 선세리에 소재한 백제시대에 창건되었다고 하는 연기설화가 있는 관음사와 관련이 있다. 서기 300년대에 창건되었다는 관음사에는

‘옥과현 성덕산 사적’이라는 관음사 사적기가 전해져 내려온다.

조선 영조 5년(1729)에 송광사 벽오선사의 제자 백매자라는 스님이 관음사의 장로 우한자가 들려주는 관음사 창건 유래를 정리하고 원동전을 해체 복원하는 과정에서 발견된 상량문의 기록을 종합하여 찬술한 책자이다. 현재 순천 송광사 정보박물관에 판본이 소장되어 있으며, 목판은 6·25 한국전쟁 당시 화재에 소실되었다고 알려져 있다. 그 가운데 다음의 기록으로 백제 기원설을 추정하고 있다.

西晉惠帝永康年中---

백제의 불교 공인은 384년(침류왕 원년)이다. 이보다 앞선 고구려에서도 공인 연도는 372년(소수림왕 2년)이다. 그런데 관음사 창건은 300년 혹은 300년 초라는 주장이 있다. 이 주장은 이른바 물증은 없으나 심증은 간다.

여러 문물이 처음 도래한 시기와 공인한 시기는 다르다. 공인한 시기는 도래한 시기보다 수십년 혹은 수백년 뒤일 수도 있다. 한반도의 불교 공인은 4세기 후반이지만, 그 도래 시기는 그보다 훨씬 앞설 수 있다. 그리고 관음사와 같은 사찰이 국립사찰이 아닌 경우에는 도읍지에서 멀리 떨어져 건립될 수 있다는 추정은 가능하다.

(진서 채모 열전에서도 확인된다고 한다.)

불교와 관련된 사실은 크게 무리하다고 여겨지지 않는다. 백제 침류왕때의 불교 관계 기록은 백제에서 불교가 공인되었다는 의미이다. 이 사실의 의미는 실제로 그 이전에 불교가 백제에 들어와서 신봉되었으나, 이해에 들어와서 국가에서 인정하였다는 의미이다. 그러므로 실제 일부 귀족이나 하층민, 그리고 백제의 중심부에서 멀리 떨어진 지역에서는 이미 불교가 신앙의 대상이 되었을 가능성이 충분하다. 특히 외국과의 교역이 활발히 이루어졌을 해안가에서는 불교의 수입이 보다 시기가 빨랐을 것은 틀림없다. 신라의 불교 전래 과정도 국가 공인은 법흥왕대인 6세기 초이지만, 실제 민간에서 불교를 신봉했을 가능성은 그 이전부터였을 것으로 추정할 수 있다. 목호자의 존재에서 그 가능성을 확인할 수 있다.

그러나 관음사 사적의 서진 해체 연간의 관음사 축조는 개연성은 있으나, 일종의 연기 설화로서 확정적으로 언급하기는 무리가 있다. 관음사 사적으로 보더라도 옥과 처녀의 개인적 신앙 차원에서 구복적 형태이며 토착신앙과 구별되는 확실한 불교 사원으로 보기는 어려울 것이다. 언젠가 후대에 불교가 공인되고 종교적 교단을 형성한 뒤 그 연원을 짚어서 옥과 처녀가 관음보살을 가져왔다는 연기를 회상하며 이루어진 설화일 것으로 추정한다. 따라서 현전하는 보살상을

일부에서는 당시 현물로 주장하지만 그 후대의 언제인가에 조성되었을 것으로 추정할 수 있다.

설화가 이루어질 수 있었던 배경과 철 산지

관음사의 연기설화가 백제까지 거슬러 올라가고 그 인연이 중국의 서진과 연결된다는 점은 어떻게 이해할 수 있을 것인가?

일부에서 주장하는 중국과의 교역 관계에서 발생하였을 것이라는 지적은 상당한 설득력을 갖는다고 할 것이다. 특히 이 일대의 철 생산력과 관련된 교역은 상당히 활발하였을 것으로 여겨진다. 이미 문헌적으로는 『일본서기』(BC 252년) 신공황후 52년조에 칠지도 등과 관련하여 철 생산이 많은 곡나(谷那)를 곡성(谷城)의 옛지명으로 비정한 예가 있다. 그리고 실제로 곡성에서 멀지 않은 지역인 남원의 운봉, 그리고 섬진강 상류에 위치한 진안 일대에서 많은 고대 야철지가 발견되었다. 또한 이 일대의 고대의 대형 고분들이 산재해 있는데, 이 일대의 대형 고분을 가야 고분과 같은 성격으로 보는 연구자도 있다. 그렇게 본다면 이 일대의 철을 교역 목적으로 한 많은 무역상인들의 교류가 활발하였을 것이라고 짐작할 수 있으며, 『삼국지』 동이전에 가야 지역의 철 생산이 많아 교역을 하였고 화폐의 대용으로 삼았다는 기록과도 상통한다. 다시 말하면 홍장 설화는 고대로부터 철을 중심으로 한 섬진강 일대의 국제 교역 관계에서 파생된 설화라고 할 수 있다.

그렇다고 하여 원소경과 홍장을 실존 인물이라고 파악할 수 있는 근거는 부족하다.

관음사 사적이 여러 차례 조선 후기에 작성되었고, 사찰의 개보수가 여러 차례 진행되면서 관음사 사적에 관한 내용도 여러 차례 첨삭이 가해져서 원형을 그대로 갖추고 있다고 보기는 어렵다. 우선 맹인의 성이 원씨라는 사실부터 의문이다. 우리나라에는 일반 백성에게 성이 보편화 된 시기는 갑오경장 이후이며, 고대의 성씨를 유지할 수 있었던 신분층은 소수였다. 그러한 성이 고려 태조대에 본관제의 시행으로 상층부에 일부 확대되었을 뿐이었다. 그러므로 백제의 지방 하층민이었던 맹인 심씨의 성이 심인가 하는 것은 의문이다. 심봉사의 성이 심씨일 경우에 그의 딸 청이가 심청이가 되는 것이다.

심청전의 배경과 곡성 관음사와의 관계

관음사 사적은 심청전의 모티프가 되는 효라는 개념의 근원설화라는 사실 그 하나 만으로도 훌륭한 문화유산이다. 그런데 여기에 욕심을 부려서 수록된 내용 전부를 성급하게 역사 사실화하고자 하는 것은 상당한 무리라고 할 수 있다.

관음사 사적에 따르면 관음사를 창건하게 된 내역이 기록되어 있는데, 그 배경이 심청전이나 심청 그 자체가 아니라 그와 관련된 상징인 효라는 주제가 상통한다는 점이다. 그러므로 학계에서도 심청전의 원형으로서의 곡성 관음사적이라고 하지 않고 근원설화라고 하는 것이다. 그러니까 관음사 연기설화인 원홍장설화는 바로 심청의 원형이 아니라 근원이 될 수 있는 설화의 하나가 되는 것이다.

그러니까 장님 원량의 딸 홍장이 심청은 아니며, 원량도 마찬가지로 심봉사는 아니다. 원량은 심봉사와 격이 같고 홍장은 심청과 격이 같다는 의미이며 동일한 인물은 아니다. 그렇지만 이 관음사적으로 설화인 심청전을 역사적으로 연결시켰다는 점에서 의미 부여를 할 수가 있는 것이다.

실제로 심청전의 지리적 배경이 된 곳으로 심청의 출신지역은 곡성은 아니다. 관음사적에도 심청의 고향은 대흥으로 나온다. 이 대흥에 대해서는 충청도의 대흥현이 유력하지만, 정황상으로 볼 때 경기도 일대의 해안지역으로 보기도 한다. 또한 여러 심청전에는 ‘황주 도화동’과 ‘인당수’라고도 한다. ‘황주’는 중국의 황주라는 주장도 있었으나 한국의 황해도 황주설이 우세하다. 심청이 물에 빠졌다고 하는 ‘인당수’에 관해서도 황해도 서쪽 해안의 장산곶과 백령도 사이의 물살이 센 지역을 인당수라고도 한다. 이러한 지역에서의 주장은 나름대로의 민담이나 구비 전승에 따른 것으로 그 의미가 있으나 기록상으로 전하는 것은 많지 않다.

다시 말하자면 관음사적은 심청전의 근원설화로서 상징성이 유사한 가장 오래된 기록으로서의 역사성을 갖춘 것이다. 혼돈하지 말아야 할 것은 심청과 직접 관련된 지역은 아니라는 사실이다.

원홍장의 설화가 심청전의 최초 연기설화라는 사실

『대흥이라는 고을에 원량(元良)이라는 장님은 일찍이 부인을 잃고 홍장(洪莊)이라는 어린 딸과 가난하게 살아가고 있었다. 홍장은 착하고 아름다웠으며, 정성을 다하여 아버지를 봉양하는

효녀였다. 고을사람들은 입을 모아 홍장의 효성을 칭찬하였고, 그 이름이 나라 안팎은 물론 멀리 중국에까지 알려졌다.

그러던 어느 날 마을 어귀에서 만난 홍법사(弘法寺) 성공(性空) 스님은 원랑에게 부처님의 뜻이라면서 불사의 대시주가 되어달라고 간청하게 되고, 가진 것이 없는 원랑은 결국 16세의 딸을 데려가 팔아 쓰도록 했다. 아버지의 뜻을 전해들은 홍장은 홀로 남을 아버지를 걱정하며 애 통하게 울었고, 산천초목과 마을사람들의 슬픔속에서 홍장은 성공스님을 따라 나섰다.

산 넘고 물 건너 걷기를 며칠, 홍장은 피곤한 몸으로 소량포 부두에서 쉬게 되었는데 이 때 서쪽에서 보물을 가득 실은 배 두 척이 달려오더니 배위의 사자가 홍장의 아름다운 용모를 살펴 보고는 참으로 황후마마라고 절을 하였다. 사연인즉 진(晉) 나라의 황후가 돌아가셨는데 황제의 꿈에 신인이 나타나 새 황후가 동국에 태어나 이미 장성하였는데 단정하기가 전 황후에 못지않다고 하여 예물을 싣고 모시러 왔다는 것이었다. 이에 홍장은 예물을 스님에게 모두 드리게 하고 자신은 사신을 따라 중국으로 건너가 황제를 알현하였고 황제는 홍장의 모습에 크게 반해 황후로 맞이하게 되었다. 황후는 황제의 총애를 받았으며, 단아한 품성과 인자한 위엄이 하늘을 덮었고, 언제나 정업(淨業)을 행하려고 노력했다. 조칙으로 석공에게 마노로써 삼천의 탑을 만들게 하여 여러 나라에 나누어 주고, 고향을 그리워하며 53불, 500성중, 16나한을 만들어 배에 실어 고국으로 보냈다.

고향의 아버지를 그리워하며 장인을 시켜 자신의 원불(願佛)로 관음상을 주조하고 땀사람에게 명하여 배에 싣고 동국으로 떠나보냈는데, 표류 끝에 낙안(樂安)의 단교(斷橋) 부근에 도착하였다. 수비병들이 해적선으로 의심해서 잡으려 하니 바람도 없는데 저절로 움직여 아득한 바다가운데로 들어가 버렸다.

이튿날 옥과(玉果)에 사는 성덕(聖德)이라는 처녀가 수평선을 바라보니 조그만 배가 이끌리듯 다가왔다. 성덕은 배위의 금빛 찬란한 관음상을 뵈고 홀연 공경심이 일어나 몸을 던져 예배하고 직접 관음상을 업으니 새털마냥 가벼웠다. 길을 재촉하여 지금의 곡성군 오산면에 있는 고개에 이르러 관음상은 태산처럼 무거워져서 더 이상 움직일 수 없게 되자 여기에 관음상을 모시고 큰 절을 세워 그 이름을 성덕산 관음사라 하였다.

당시에 화주승 성공 스님은 재물을 얻어 큰 공덕을 일으켰고, 장님 원랑은 딸과 이별할 때 흘린 눈물로 멀었던 눈이 홀연히 밝아져서 두루 복을 누리다가 95세에 사망했다.

관음사연기설화가 소설 심청전으로 발전했다고 보는 이유는 동일한 구성요소와 등장인물, 심청전보다 사실적인 이야기의 전개, 앞서있는 기록시점과 이야기속의 시대배경 등이다. 즉, 심청전의 가장 중요한 내용인 효행, 인신공희, 개안 등의 요소가 심청전과 같다. 등장인물에 있어서

도 효녀 원홍장과 효녀 심청, 아버지인 원봉사와 심봉사, 홍법사 화주승과 몽은사 화주승, 진(晉)나라 사신과 남경상인, 진나라 황제와 송나라 천자 등 구성상의 인물과 역할 등이 대칭되어 나타난다. 그리고 내용 가운데 “저희는 진나라 사람이온데 영강 정해년 오월 신유일에 황후께서 돌아가시고(使者曰 倂晉國人也 永康丁亥五月辛酉皇后崩)” 라고 한 부분에서 서진 영강 정해년은 서기 300년에 해당되어 심청전의 여러 판본에 나오는 송이나 명보다 앞 선 시기가 된다. 그리고 공간적 배경으로 대흥에서 시작해 옥과 관음사에서 끝나는 것은 심청전과는 무관하게 사실이 기록된 것으로 판단된다.

이에 비하면 심청전은 소설본, 창본, 가사체, 무가 등 80종류가 넘는 이본이 있으며, 시간적 공간적 배경뿐만 아니라 내용도 조금씩 다릅니다. 후기본으로 내려올수록 인당수와 뽕터어멈 등 허구적 요소를 가미해 흥미롭게 창작이 반복된 허구화된 내용이 다분히 더해졌고, 용왕과 재생 등 현실 사회에서 일어날 수 없는 픽션화된 내용이다.

관음사사적과 홍장이야기는 모두 당시에 있었던 기록이 전해 오는 것이 아니라 후대에 판각되었거나 구전 채록한 것이므로 그 양자를 비교해 보아야 할 것이다. 이 점에서 보더라도 원홍장이야기는 관음사 창건과 관련된 내용을 1729년 백매자 스님이 기록하였고, 그 배경은 서기 300년 무렵이다. 이에 비하여 심청전은 작자미상에 쓰여진 연대도 알 수 없지만, 심청전이라는 세 글자가 나타난 최초의 기록은 조수삼(1762년~1849년)의 추재기이(秋齋紀異)이며, 소설의 시대배경은 대명성화(1465년) 또는 송원풍(1078년)입니다. 그러므로 기록시점과 이야기의 시대 배경에 있어서 관음사연기설화가 심청전을 저본으로 하여 기록하였을 것 같지는 않다. 오히려 그 반대 경우이거나 동시에 서로 영향을 받지 않고 진행되었을 가능성도 있다.

살펴본 바와 같이 심청전은 어느 날 갑자기 창작된 것이라기보다는 관음사 연기설화 원홍장이야기를 근간으로 재구성 되었다는 것이 통설이다. 효녀 원홍장이야기가 곡성 관음사의 관음신앙과 결부되어 권선문으로 오랜 세월동안 전승되면서 목판 등으로 활자화되어 다량 유포되었고, 다시 효와 열을 구현하는 18세기말의 시대분위기를 반영해 심청전으로 발전했으며, 심청전의 무대배경이 중국으로 옮겨 간 것 또한 정치적인 위협으로부터 벗어나기 위한 작가의 픽션이라는 주장도 있다.

나가는 말 -관음사 사적과 심청전 여러 판본과의 다른 점과 같은 점-

곡성 관음사사적은 심청의 근원설화로서 역사적 의미를 갖는다. 근원설화는 원형설화와는 차이

가 있다. 근원설화는 뿌리가 같다는 상징성에 의미를 둔다. 원형설화는 문자 그대로 원형으로서 구체적인 스토리텔링이나 등장인물 등에 이르기까지 구체적인 내용까지도 대동소이하다. 이런 면에서 볼 때 곡성 관음사사적은 근원설화로서 곡성과 연관성을 갖는 것이다.

관음사사적에 심청이 등장하지 않는다고 하여 심청과 무관한 것은 아니다. 근원설화로서 심청전과 효라는 주제의 공통성이 있으므로 심청전에서의 주체가 되는 효의 상징성에서 관련성을 찾을 수 있는 것이다. 그러므로 관음사사적에 심청이라는 인물이 등장하지 않는다고 하여 무관하지 않다.

설화 전승의 시기가 가장 앞섰다는 점에서 다른 판본의 효시가 된다는 점이다. 심청전의 중심 덕목이 효인데, 효는 여러 사상 체계에서 중요하게 취급되는 덕목이다.

한국 사회에서 효는 불교, 유교, 민간 신앙 등 여러 사상에서 중요하게 여겼던 덕목이다. 그러한 효가 관음사사적에서는 아버지의 눈을 뜨게 한다는 현실적 기적으로 구현되었다는 점에서 여러 심청전의 전형이라는 사실에서 커다란 의미를 갖게 된다. 그리고 이러한 모티브는 눈을 뜨는 것만이 아닌 다른 기적으로 나타나는 원형을 제공하였다는 점에서 근원이 된다.

효라는 개념의 사상적 배경이다. 일반적으로 효는 유가사상에서 충효로 연결되는 것으로 이해하였다. 그러나 효는 불가에서도 마찬가지로 도가나 토착신아에서도 마찬가지였다. 예컨대 세속오계에서의 사친이효는 유교의 효인이나 불교의 효와 마찬가지로 토착 사상에서도 중요시되었던 것이다.

한편 차이점도 없지는 않다. 스토리 전개에서 결말의 차이이다. 심청전에서는 부녀가 상봉을 하지만, 관음사사적에서는 상봉하지 않는다. 홍장이 중국에서 자신의 영화를 자비로 환원하여 자신의 모국인 백제에 부처의 자비를 전하는 중간자로 전파하고 있다. 심청전의 구원이 현세적 기적이라면, 관음사사적은 불덕의 현시로 나타나 보편적 인간애로 승화하고 있다는 점이다. 이 점에서 관음사사적은 그 시원의 형태가 더 소급될 수 있는 것이다.

마지막으로 관음사사적에 나오는 사찰의 처음 건립기는 앞으로 다소 정리를 거쳐 확립되어야 한다고 여겨진다. 백제시대까지 충분히 소급될 수는 있지만, 절대 연대로서 중국의 연대 하나만으로 결정하기에는 다소 무리가 따른다는 점만을 제시하겠다.

관음사사적은 그 연대가 몇 년 앞선다고 하여 의미가 커지는 것도 아니고, 그러하고 시기가 조금 늦어진다고 하여 가치가 상실되는 것도 아니다. 이미 여러 연구자들에 의하여 많은 성과를 올린 것처럼 심청전의 근원설화가 기재된 현전하는 가장 오래된 형태의 설화기록이라고 하는 사실 하나만으로도 역사문화적 가치가 높으며 절대 손상되지 않을 것이다.

곡성에서는 이러한 소중한 문화재가 지금까지 보존되어 온 자랑스러운 문화적 전통 지역적 자긍심을 지켜 나가야 할 것이다.

판소리계소설 심청전

서 정 섭 (서남대학교 교수)

1. 심청전과 곡성
 - 1.1 심청전의 이해
 - 1.2 심청전의 구조
2. 판소리계 소설과 이본 심청전
 - 2.1 판소리계 소설
 - 2.2 이본 심청전
3. 심청전 근원설화
 - 3.1 심청전의 근원설화
 - 3.2 거타지 설화
 - 3.3 지은설화(知恩說話)
 - 3.4 관음사 사찰연기설화(寺刹緣起說話)
4. 문학작품의 관광상품화
 - 4.1 판소리계 소설의 관광상품화
 - 4.2 고전소설의 관광상품화
 - 4.3 현대문학 문학관
 - 4.4 소설의 특성과 의미

판소리계소설 심청전

서 정 섭(서남대학교 교수)

1. 심청전과 곡성

1.1 심청전의 이해

심청전은 작자와 연대를 알 수 없는 판소리계 소설로, 고대소설 가운데 춘향전과 더불어 가장 많은 독자를 확보하고 있으며, 춘향전, 흥부전과 함께 판소리계 소설의 3대 걸작이다.

심청전의 줄거리를 살펴보자.

황해도 황주 도화동에 심학규라는 사람이 살았는데, 소년시절에 그만 눈이 멀었다. 그의 부인 광씨는 현숙하여 마을 사람들이 모두 칭찬하였다. 그들 슬하에 혈육이 없어 기자정성을 하여 딸 심청을 낳았다. 광씨 부인은 청을 낳은 후 몸조리를 잘못하여 죽고 만다. 마을 사람들은 젓동냥을 다니는 심봉사를 측은히 여겨 청에게 젓을 먹여준다. 심청은 잔병 없이 성장하여 십오 세에 이르러서는 길쌈과 샅바느질로 아버지를 극진히 공양한다.

어느 날 늦게까지 돌아오지 않는 딸을 마중나간 심봉사는 개천에 빠져 허우적거리게 된다.

이때 그곳을 지나던 몽은사 화주승이 그를 구해주고, 공양미 삼백 석을 시주하면 눈을 뜰 수 있을 것이라고 말한다. 심봉사는 눈을 뜰 수 있다는 말에 공양미 삼백 석을 시주하겠다고 약속을 한다.

이후 심봉사는 자신의 어리석은 약속으로 고민을 한다. 이를 알아차린 청은 남경 상인들에게 자신의 몸을 판다. 청은 인당수의 제물이 되는 대가로 받은 공양미 삼백 석을 몽은사에 시주하고, 아버지에게는 장승상택의 수양딸로 가게 되었다고 거짓말을 한다. 뒤늦게 전후 사정을 알게 된 심학규는 원통해 한다. 인당수에 당도한 남경 상인들은 제를 올리고, 청은 마지막으로 아버지를 걱정하면서 인당수에 뛰어든다.

바닷속에서 청은 용궁으로 모셔지며, 후한 대접을 받고 꿈에도 그리던 어머니 광씨 부인을 만난다. 꿈같은 용궁생활을 하다가 청은 연꽃을 타고 인간계에 나온다. 남경상인들은 중국으로 가서 큰 이익을 보고 귀국하던 도중에 바다에 떠 있는 연꽃을 발견한다. 그 연꽃을 건져서 상처

한 송의 천자에게 이를 바친다. 천자는 매우 기뻐하며 그 꽃 속에서 나온 청을 황후로 맞아 대례를 치른다. 청은 행복한 가운데도 아버지의 일이 걱정이 되어 전후 사정을 말하며, 천자는 맹인 잔치를 벌이게 된다.

뽕덕 어멈과 같이 살던 심봉사는 잔치 소문을 듣고 애써 노자를 마련하여 황성으로 떠난다. 도중에 뽕덕어멈의 농간으로 노자를 다 잃어버리는 등 우여곡절을 겪으며 겨우 상경한 심봉사는 맹인 잔치에서 황후가 된 심청을 만나 눈을 뜨고 부원군에 제수된다.

1.2 심청전의 구조

심청전의 이야기 구조는 대칭적 구조를 보인다. 전반부는 현실 세계의 이야기로 문제를 제기하는 부분이다. 후반부는 환상세계의 이야기로 문제를 해결하는 부분이다. 전반부와 후반부가 반대되는 성격을 보이고 있어서 대칭적 구조의 성격을 보인다.

심청이 고향 황해도 황주를 떠나 인당수를 거쳐 황성으로 들어간 것은 통과의례의 과정이라고 할 수 있다.

이 글은 심청전이 바닷가를 배경으로 작품이 전개되는데, 지리산을 품고 있는 곡성과 어떻게 연관이 되었을까 그 연유를 밝히고 문학사적 측면에서의 의의를 살피고자 한다.

2. 판소리계 소설과 이본 심청전

2.1 판소리계 소설

판소리계 소설은 연회에서 부르던 판소리의 창을 산문화하여 기록한 서사 문학이다. 판소리에서 유래했기 때문에 문체와 수사적 특징, 인물형과 세계관 등이 비슷하다. 판소리계 소설의 대표적인 작품은 춘향전, 흥부전, 심청전 등이 있다.

판소리 사설은 판소리로 불리어지기 위해 만들어진 서사물이기 때문에 음악으로 실현되는 창과 일상적인 어투로 이루어진 아니리로 구성된다. 아니리는 낭송의 편의상 일정한 율격을 지니고 있다는 점에서 판소리 사설은 율문으로 이루어졌다는 점이 그 형식적 특징이다.

판소리계 소설은 판소리 사설의 지향을 그대로 받아들이기도 하였지만, 기록문학으로 바뀌면서 작가들의 다양한 의식을 반영한 이본들이 나타나게 되었다. 소설로 정착한 춘향전은 두남녀의

결합을 통하여 당대의 가장 중요한 문제인 신분 철폐 문제를 정면으로 다룬 본래의 내용을 유지하되, 신분과 절개의 어느 쪽을 보다 강조하는가에 따라 다양한 이본이 제작되었다.

대체로 후대로 갈수록 춘향의 열녀화에 관심을 보이는 방향이 주류를 이루었다고 할 수 있다. 전승 매체가 말에서 글로 변하고, 또 향유층이 확대되면서 이들이 공통적으로 흡수할 수 있는 요소로 열(烈)이 선택된 것이다. 그리고 춘향을 그 열질의 덕목에 합당하게 하기 위하여 그 신분을 상승시키고자 하는 노력도 기울였다. 춘향의 오염한 자태를 형상화하는 목욕 장면이 삭제되거나, 사랑에 겨워 어쩔 줄 모르는 생동하는 춘향의 모습이 사라지게 된 것도 이러한 이유 때문이다.

2.2 이본 심청전

심청전은 본래 심청의 효행에 기초하여 이루어진 이야기라고 할 수 있다. 여기에서 심청은 이념적 세계를 대표하는 인물이고, 심봉사는 현실 세계를 대표하는 인물이다. 심청전은 심봉사가 기반하는 현실적 모습을 상대적으로 확장시키는 이본들이 많이 나타났지만, 심청의 효행을 더욱 강조함으로써 이념을 추구하는 이본들도 많이 나타났다.

목판본 11종, 필사본 50종, 활자본 14종 등 모두 75종이다. 판소리 심청가를 기록해 놓은 것도 14종이 있다. 이들 89종은 한남본 계열(경판본 중 ‘한남서림’ 판권지가 붙어 있는 한남본을 중심으로 한 이본 계열), 송동본 계열(경판본 중 ‘宋洞新刊’ 刊記가 적혀 있는 송동본을 중심으로 한 이본 계열), 완판본 계열(전주에서 간행된 완판본을 중심으로 한 이본 계열)의 셋으로 나눌 수 있다. 이들 세계열의 이본이 모두 지니고 있는 내용 단락이 심청전의 공통단락이다. 심청전의 공통단락과 그 단락을 구성하는 데에 배경이 되었을 것으로 생각되는 설화는 다음과 같다.

- 가. 심청의 출생 : 태몽 설화
- 나. 심청의 성장과 효행 : 효행 설화, 인신공희 설화
- 다. 심청의 죽음과 재생 : 재생 설화
- 라. 부녀 상봉과 개안 : 개안 설화

심청전 경판본과 완판본을 비교하여 살펴보자.

경판 24장본의 내용을 살펴보면, 명나라 성화연간에 남군땅의 명유(名儒) 심현이 부인 정씨와

살았다. 혈육이 없어 걱정하였는데 신몽을 꾸고 심청을 낳는다. 심청이 3세 되는 해에 정씨가 득병하여 세상을 떠나고, 심현도 질병을 얻고 안질을 잃어 맹인이 된다. 맹인 심현의 애육을 받은 심청은 7,8세부터 효성으로 아버지를 봉양한다. 13세 된 심청이 장자집의 방아를 찧어주고 늦어지자 심공이 혼자 나가다가 구렁에 빠진다. 이때 명월산 운심동 개법당의 화주승이 그를 구해주고 공양미 300석을 시주하면 장래에 부녀 영화를 보리라 한다. 이 말을 들은 심공은 전후사를 생각하지 않고 신심을 발하여 시주를 서약한다.

남몰래 고민하는 아버지의 사정을 들은 심청은 천지신명께 지성으로 고축한다. 그날 밤 노승의 현몽을 얻은 청은 날 밝기를 기다린다. 과연 남경상고가 유리국 인단소에 산 사람으로 제사하려고 티 없는 처녀를 사러 다닌다. 심청은 수중고혼이 되기로 결심하고 기꺼이 몸을 팔아 백미 300석을 부처님께 바친다. 행선 날에 아버지에게 사실을 알리고 떠나려하자 심공은 통곡하며 만류한다. 이 광경을 본 상고들은 수일을 연기하여주고 백미 50석을 더 주고 떠난다.

인단소에 빠진 심청은 동해용왕의 시녀들에게 구조되어 용궁으로 인도된다. 심청은 회생약을 먹고 깨어나 자신이 전생에 초간왕의 귀녀 규성(동해용녀)이었고, 아버지는 노군성이었음을 알게 된다. 또 그동안 모든 괴로움이 석가세존의 시험이었음도 알게 된다. 뿐만 아니라 자비로운 세존의 덕으로 부녀가 유리국에 나아가 영귀하게 되리라는 것도 듣게 된다. 큰 꽃송이속에 들어 인단소에 떠 있던 심청은 남경상고들에 의하여 유리국 왕궁으로 가게 된다. 물 속에서 나온 심청은 마침내 왕후가 되어 자비와 선정을 베풀도록 왕을 돕고, 아버지를 찾기 위하여 맹인 잔치를 열게 한다. 맹인잔치 마지막 날 말석에 앉았던 심공은 죽었던 딸을 만나고 그 딸이 왕후가 되었다는 말에 눈을 뜬다. 심공은 좌승상 임한의 딸을 맞아 재혼하니 신부의 현숙함과 심공의 희열이 비할 데 없었다.

경판본에서는 심청과 심학규가 주요인물로 등장한다. 심청은 오직 눈먼 아버지에게 효를 다하다가 인당수에 투신하며, 투신 이후에도 아버지를 만나기 위한 일념만을 보인다. 심봉사 역시 딸만을 위하여 살 뿐이며, 심청의 투신 이후에도 심청만을 생각하며 초라하게 살아간다.

경판본의 작자는 작품 전체에 효의 분위기를 자아내는 데 전력하고 있으며, 작품분위기는 처량한 엄숙성을 보인다. 심청의 죽음은 피할 수 없는 숙명으로 제시되며, 유교적 엄숙성과 숙명론적 운명관에 지배되고 있다.

완판본은 경판본보다 훨씬 더 많은 등장인물과 사건을 담고 있다. 완판본에는 무릉촌 장승상 부인, 뽕덕어미, 귀덕어미, 무릉촌 태수, 방아 찧는 아낙네들, 황봉사, 안씨 맹인 등의 인물들이 더

등장한다. 이들 중 대부분은 작품의 후반부에 등장하여 심봉사를 희화화시키는 기능을 담당한다. 장승상 부인은 심청에게 양녀 되기를 제안하고 또 심청의 죽음을 통한 효의 실현에 반대한다. 즉 장승상 부인은 심청이 추구하는 유교적 관념에 이의를 제기하고 현실적 해결방법을 내놓는 인물로서 기능한다. 뽕덕어미는 심청과는 정반대로 현실적이고 물질지향적인 인물로서 심봉사를 현실적이고 비속한 인물로 만드는 데 가장 큰 역할을 담당한다.

심청은 경판본이나 완판본이나 성격이 크게 다르게 나타나지 않으나, 심봉사는 두 본에서 성격이 아주 다른 인물로 나타난다. 경판본의 심봉사는 시종여일하게 유교적 이념에 충실한 인물인데 반하여, 완판본의 심봉사는 훨씬 세속적이고 현실주의적인 인물로 나타난다.

심청의 투신 이후의 심봉사에게는 투신 이전에 지녔던 위엄은 사라지고, 태수 앞에서 허풍과 억지를 부리는 못난이며, 방아 찧는 여인네와 음담(淫談)을 즐기는 비속한 인물이다. 이러한 인물들로 인하여 완판본은 유교적 엄숙성이나 숙명론적 운명관에 지배되지 않는다. 완판본은 유교적 효를 지켜야 할 규범으로 받아들이고는 있으나, 한편으로 당대 현실에 대해서 회의적이며 비판적인 태도를 취하고 있다. 다시 말해서 완판본에는 관념적 가치와 현실적 가치가 서로 갈등하며 대립하고 있다고 말할 수 있는데, 이것은 다른 판소리계 소설에서도 찾아볼 수 있는 공통된 특성이다.

판소리계 소설은 민중의 발랄성과 진취성을 기반으로 한 민중의 공동 창작이다. 적층되어 오는 과정에 민중에 의해서 끊임없이 개작되고, 그들의 생각과 체험이 반영되었다. 판소리계 소설의 특징은 다음과 같다.

첫째, 적층문학이며 이본이 많다.

둘째, 판소리에서 나온 것이므로 운문체과 산문체가 결합되었다.

셋째, 공연되므로, 사건 전개가 현재형으로 진행된다.

넷째, 공연할 때 여러 계층을 아우르기 위해 비속어나 욕설을 사용하기도 하지만 고상한 한자성어 등이 섞여 쓴다. 하층민과 양반 언어가 공존하고 있다.

다섯째, 재미를 위해 감탄, 대구, 열거 등의 수사법을 이용하여 전개한다.

3. 심청전 근원설화

3.1 심청전의 근원설화

판소리계 소설은 판소리가 소설로 정착된 것을 지칭하는 개념이다. 판소리는 근원설화를 바탕으로 하여 형성된 독특한 예술적 장르인데, 춘향가, 심청가, 흥부가, 수궁가, 적벽가를 판소리 다섯 마당이라 한다. 근원설화를 근간으로 판소리가 만들어지고, 이를 근거로 판소리계 소설이 만들어졌다.

춘향전, 흥부전, 토끼전, 심청전이 만들어진 과정은 다음과 같다. 암행어사 설화나 남원추녀설화를 근거로 하여 춘향가가 불려지고, 여기에서 판소리계 소설 춘향전이 나왔다. 이를 바탕으로 각색한 신소설 옥중화가 쓰여졌다.

방이설화를 근거로 하여 흥부가 또는 박타령이 불려지고, 여기에서 판소리계 소설 흥부전이나왔다. 이를 바탕으로 각색한 신소설 연의각이 쓰여졌다.

용궁설화를 근거로 하여 수궁가가 불려지고, 여기에서 판소리계 소설 별주부전 또는 토끼전이 나왔다. 이를 바탕으로 각색한 신소설 토의 간이 쓰여졌다.

거타지 설화와 인신공희 설화를 근거로 하여 심청가가 불려지고, 여기에서 판소리계 소설 심청전이 나왔다. 이를 바탕으로 각색한 신소설 강상련이 나왔다.

판소리계 소설은 하나의 단일 근원설화를 바탕으로 만들어지는 것이 아니라 다양한 근원설화들이 서로 더해져 하나의 작품을 이루었다.

근원설화는 문학 작품의 모티프가 되는 설화이다. 근원설화는 고전 소설이나 판소리를 형성하는 바탕이 되며, 민간 근원 설화, 불경계 설화, 중국이나 다른 나라에서 들어온 설화 등으로 나눌 수 있다.

심청전의 모태가 된 근원설화로 인신공희설화(人身供繼說話)가 근간을 이루고, 거기에 다시 맹인개안설화(盲人開眼說話), 효행설화, 용궁설화, 환생설화 등이 복합된 것이다.

춘향전은 관탈민녀형설화(官奪民女型說話, 관리가 평민의 여자를 빼앗으려는 사건을 담은 내용의 설화), 암행어사설화, 신원설화(伸冤說話, 원한을 품고 죽은 사람의 원이나 한을 살아있는 다른 사람이 풀어 준다는 내용의 설화) 등의 근원설화 중 관탈민녀형설화와 신원설화가 중심이 되고 암행어사설화 등이 중속 위치에서 조합되어 이루어졌다.

불경계 설화는 불경에 실려 있는 것 중 서사적 구조를 갖춘 설화로서 주로 부처나 그 제자들의

전생담(前身譚)이다. 많은 고전소설들이 불경계 설화를 토대로 삼고 있는데, 여기에는 안락국전(표면적으로는 서원을 세워 염불하고 정진(精進)하여 안락국토(安樂國土)에 이른다는 정도 신앙의 핵심을 강조하나 내면적으로는 여성의 희생적 사랑이 인간을 구제하고 영원으로 승화시킨다는 삶의 근원명제를 실파하고 있다.), 목련전(자신을 희생하여 아버지를 구제하는 효성과 구원정신을 바탕으로 부처의 권능 및 위신력을 강조하고 있다.), 금송아지전(석가여래가 될 금우태자의 변신과 덕행을 통해 그 신격과 자비, 구제의 정신을 부각시킨 전형적 불교소설이다.) 등이 있다.

이 소설들은 주로 1편의 설화가 1편의 소설로 발전했다. 그 과정에서 설화는 우리의 문화나 감각에 맞게 고쳐졌다. 종교적 성격이 약해져 흥미 위주가 되었고, 우리의 속담, 어휘, 생활감정 등이 개입되었으며, 도교, 유교의 이념도 작용했다.

다른 나라 설화나 소설도 근원설화로 영향을 끼쳤다. 우리나라에 전해진 중국의 설화집으로는 수신기(搜神記), 태평광기(太平廣記), 금고기관(今古奇觀) 등이 있다. 소설로는 삼국지연의, 수호지, 서유기 등이 있다.

판소리계 소설은 대개 근원 설화가 있듯이 심청전도 근원 설화를 가지고 있는데, 거기에는 여러 가지 설이 있다. 삼국유사에 나오는 거타지 설화, 삼국사기에 나오는 연련녀 설화, 조선사찰사료에 수록된 관음사사적의 설화, 인도의 전동자 설화 등이 대표적이라 하겠다.

3.2 거타지 설화

거타지 설화는 신라 진성여왕 때의 명궁 거타지에 대한 설화로, 거타지 설화와 심청전의 내용을 살펴보자.

삼국유사에 전하는 거타지 설화는, 당나라로 가던 사신의 배가 풍랑을 맞아 갈 수 없게 되었다. 꿈속에 나타난 한 노인의 부탁을 받고, 다음날 나뭇조각에 이름을 써 가라앉는 사람을 남게 하였는데 거타지란 자가 남게 된다. 거타지는 서해의 신을 괴롭히는 중으로 변신한 여우를 활로 쏘아 죽이고, 해신은 딸을 거타지에게 아내로 준다. 해신은 자기 딸을 꽃으로 변하게해 거타지의 품속에 넣어주고, 두 용으로 하여금 거타지를 호위하게 한다. 신라에 돌아온 거타지는 꽃가지를 꺼내 여자로 변하게 하여 함께 살았다는 내용이다.

심청전은 불쌍하고 효심이 뛰어난 심청이 눈 먼 아버지의 눈을 뜨게 하기 위하여 인당수에 몸을 던진다. 그 후 옥황상제의 명으로 목숨을 보전하고 수궁에서 죽은 모친과 만나고, 연꽃으로 변신하여 고국으로 돌아와 황후가 된다. 아버지를 찾기 위해 맹인 잔치를 열게 되는데, 잔치 마

지막 날 아버지를 만나 심봉사가 눈을 뜨게 된다는 이야기이다.

여기서 두 이야기의 가장 두드러진 공통점은 심청이 연꽃으로 변하여 다시 태어나고, 거타지에 게 자신의 딸을 꽃으로 변하게 하여 준다는 것이다. 심청 역시 죽어 용궁에서 살다가 인간 세상에 나오기 위해 연꽃으로 변하고, 거타지의 은혜를 입은 해신 역시 딸을 꽃으로 변하게 하여 거타지를 따라 인간세상에 가 살도록 한다. 여인이 꽃으로 변하였다는 점과 또한 이들 여인의 안녕을 걱정하는 것 또한 공통점이다. 이러한 공통점이 거타지 설화를 심청전의 근원설화로 보는 큰 이유겠다.

그렇지만 두 이야기의 차이점은 더 많은 부분에서 찾아 볼 수 있다. 먼저 심청전은 효를 바탕으로 한 이야기지만 설화에는 그러한 점이 나타나 있지 않다. 여기에서는 거타지가 상관에 명을 받아 섬에 홀로 남는 충성심과 용맹성을 볼 수 있다. 그리고 거타지가 초인간적인 힘과 대결하여 요괴라는 악의 존재를 물리치는 영웅적인 인물이라면, 심청전에서 심청은 효심 많고 불쌍한 인물이며 운명에 순종하는 연약한 여인이다. 또한 심청에게는 어떤 대립적 존재, 즉 심청이 선인이라면 여기에 맞서는 악인은 나타나 있지 않다. 그리고 거타지는 자신의 용맹과 뛰어난 재주로서 해신을 도와줌으로 그의 딸을 얻게 되었으나, 미모의 효녀 심청과는 애초부터 아무런 인연도 없고, 또 하등의 대가도 지불함이 없이 오직 상처한 천자라는 조건으로 심청과 결혼하게 되었다는 것이다.

두 이야기에서 찾아볼 수 있는 인신공양이라는 점에서 거타지 설화에서는 요괴에게 해를 입는 나쁜 의미라면, 심청전에서는 심청의 효심에 의해 아버지 눈을 뜨게 하려는 자의에 의한 공양인 것이다.

3.3 지은설화(知恩說話)

연권녀(連權女) 설화라고 한다. 효행설화의 하나로 삼국사기 권48과 삼국유사』 권5 효선(孝善)편에 수록되어 있다. 신라 민간 효행 설화로 <심청전>의 근원설화이다.

지은은 연권의 딸인데 어려서 아버지를 여의고 홀어머니를 모시기 위하여 나이 32세가 되도록 출가를 하지 않았으나, 결국은 살림에 쪼들리게 되어 쌀 여남은 섬에 자기 몸을 종으로 팔았다. 이런 사실을 알게 된 어머니는 통곡을 하였고 지은도 함께 울었다. 마침 이 장면을 목격한 화랑 효종랑(孝宗郎)은 그 효성에 감탄하여 곡식 100섬과 옷을 보냈고 그 이야기를 들은 낭도들도 각각 곡식을 보냈으며, 왕도 이를 알고 곡식 500섬과 집을 하사하여 잘 살도록 해주었다는 이야기이다.

삼국유사에 수록된 내용은 약간의 변이가 있다. 삼국유사에는 제목이 빈녀양모(貧女養母)로 되어 있고 이야기를 들은 장소인 포석정(鮑石亭)이라는 배경도 등장한다. 뿐만 아니라 삼국사기에서는 효종랑이 직접 목격한 것으로 서술되었으나 삼국유사에서는 간접적으로 이러한 사실을 듣는 것으로 나타나며, 전자에서의 지은이라는 인명이 후자에서는 그냥 빈녀(貧女)로 변화되었다.

또한 삼국유사에서는 이야기 말미에 사찰연기설화(寺刹緣起說話)의 기능으로, 모녀가 회사하여 나라에서 상으로 내려준 집을 절로 삼고 이름을 양존사(兩尊寺)라 하였다고 한다. 삼국유사 편찬자인 승려 일연(一然)의 의식이 바탕에 작용하고 있다고 하겠다.

3.4 관음사 사찰연기설화(寺刹緣起說話)

사찰연기설화는 불교의 전파와 교화를 목적으로 한 사찰과 관련된 설화이다. 사찰이나 암자 등의 창시 유래나 절터를 잡게 된 유래, 절 이름의 명명 유래에 관한 불교설화이다. 주로 불보살(佛菩薩)의 영험, 이적이나 불상경문(佛像經文) 및 고승 등에 관련된 내용으로 이루어져 있다. 사찰연기설화, 불사창시설화라고도 한다.

대체로 문헌설화로 전해지고 있으나 구전설화도 많다. 문헌 자료는 대개 사찰 주변에서 볼수 있는 사지(寺志), 사적기(事蹟記), 중수문(重修文), 비명(碑銘), 탑기(塔記) 등에 기록되거나 조각되어 전해진다. 삼국유사는 64편이나 되는 사찰연기설화를 수록하고 있어 중요한 자료집으로 평가된다.

사찰연기설화는 사찰 주변의 인물들인 승려, 신도들에 의하여 만들어지는데, 이들은 구전되고 있는 기존의 민간설화나 불경, 기타 불교 문헌에 실린 설화를 차용하여 해당되는 사원의 연기설화를 창출해 낸다. 사원 창건의 사실을 예고해 주는 영이담(靈異譚), 사원의 터를 정하게 되는 사건과 관련된 신이담(神異譚), 사원의 명칭을 명명하게 된 유래담 등이 사찰연기설화를 이루게 된다.

이 때 이야기를 하거나 듣는 향유층은 설화 내용을 과거에 있었던 역사적 사실에 결부시킴으로써 해당 내용을 사실화하려고 한다. 이러한 단계를 거쳐 사찰연기설화는 구체적 사물인 사원과 연결되면서 전설화의 과정을 밟게 된다.

곡성군 오산면의 백제시대에 창건한 관음사 사적에 나타난 연기설화는 효행, 인신공희, 개안이라는 구조와 이야기를 이끌어 가는 등장인물의 설정은 심청전과 유사하다.

관음사 사적기는 조선 영조 5년(1729년) 관음사 장로인 우한자(優閑子)스님이 백매자(白梅子)선사에게 들려 준 관음사 창건 유래를 다듬고, 원통전을 해체 복원하는 과정에서 발견된 상량문 기록 등 중창한 자취를 책의 말미에 붙여서 정리한 관음사 창건설화에 관한 내용이다.

충청도 대흥현에 살던 맹인 원량은 처를 잃고 홍장이라는 딸과 함께 살고 있었다. 홍장은 정성으로 아버지를 모시니 그 효행이 바다 건너 중국에까지 소문날 정도였다. 어느 날 흥법사 성공스님이 부처님의 계시라면서 시주를 간청하고, 논밭 한 띠 없었던 원량은 홍장을 팔려 보낸다. 아버지의 뜻에 따르는 홍장과 이별하는 고을사람들은 물론 산천초목까지도 슬퍼한다.

성공스님을 따라 나선 홍장이 소랑포에서 쉬고 있을 때 진나라 황제가 황후간택을 위해 파견한 사신 일행을 만나게 되었다. 용모를 살피고 진나라 황후가 되어달라고 간청하는 사신들에게 홍장은 예물로 가져온 금은보화를 모두 스님께 드리게 하고, 사신들을 따라 진나라로 건너가 진나라 혜제의 황후가 되었다.

황후가 된 홍장은 선정을 베풀고 덕을 행하였지만 고국에 두고 온 부친을 잊지 못하여 정성을 다해 관음상을 만들어 바다 건너 동국으로 보냈다. 석선에 실린 관음상은 표류 끝에 낙안포에 나온 성덕처녀의 수중에 들어갔고, 성덕처녀는 그 관음상을 업고 고향인 옥파로 와서 지금의 관음사를 창건하였다. 원량은 홍장과 이별로 많은 눈물을 흘려 눈을 뜬 후 95세까지 복을 누렸고, 성공스님은 홍장에게 받은 예물로 큰 불사를 마쳤다.

관음사의 사찰 내력이 적힌 관음사사적에 전하는 연기설화를 보면 장님 아버지를 둔 효녀 원홍장이 흥법사의 불사를 위하여 성공스님에게 시주된다. 원홍장은 스님을 따라 나섰다가 중국 진나라의 사신을 만나 중국 진나라로 가서 황후가 되었다. 황후는 고국을 못 잊어하며 불탑과 불상을 만들어 동국으로 보내고, 황후가 보낸 금동관음보살상을 옥파 처녀 성덕이 발견해 모신 곳이 관음사이다.

맹인 아버지 원량을 위한 원홍장의 효행설화와 신에게 사람을 제물로 바치는 인신공희설화, 맹인 아버지가 눈을 뜨는 개안설화의 관음사사적기 구조와 이야기는 심청전의 구조와 이야기를 닮아 있다. 관음사사적기는 심청전의 근원설화로 관심이 높았다.

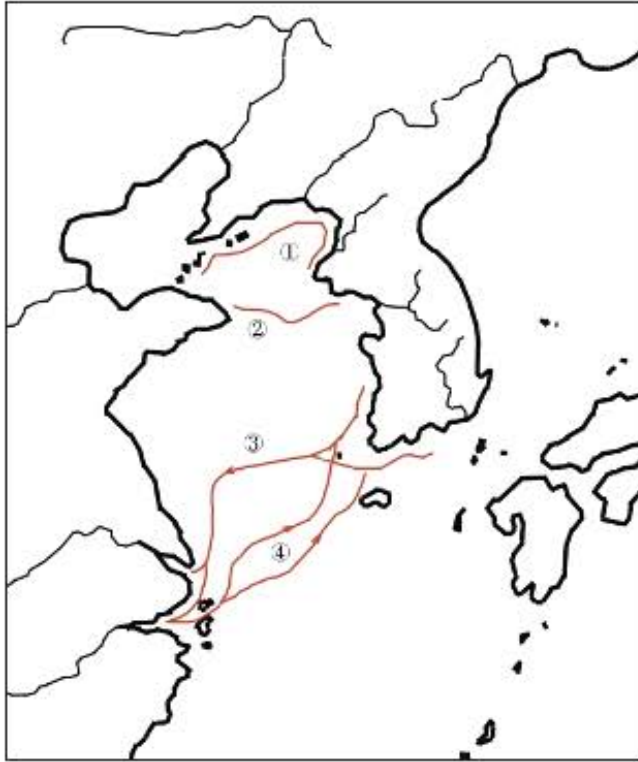
곡성의 관음사사적기에 근거하여 중국 절강성 주산 보타구에 심청사당이 건립되었다. 원홍장이 불상을 보낸 중국 절강성과 한반도 곡성은 엄청난 거리이다. 중국의 지도에서 주산군도는 저장성(浙江省)의 성도(省都)인 항주(杭州)를 끼고 흐르는 전당강(錢塘江)이 황해바다로 들어가는 항주만에서 동쪽 동중국 해상으로 계속 나가다 있는 바다 속의 작은 섬이다. 보타도는 크지는 않은 섬으로 우리나라의 서해안과 남해안, 일본의 큐슈가 끝바로 이어진다. 주산군도의 보

타도는 고대에 중국에서 한반도나 일본으로 가기에 가장 좋은 지점이었고, 또 실제로 한국이나 일본으로 나가는 해상 항구이었다.

관음사연기설화에서 중국 석선에 실린 관음상이 표류 끝에 낙안포에 나온 성덕처녀의 수중에 들어갔다. 낙안포는 송주 낙안포로 알려져 있는데 순천만에 인접해 있다. 관음상의 이동경로는 중국 절강성 주산 보타구에서 출발하여 순천만과 송주 낙안포를 거쳐 곡성 오산면 관음사로 이어진다.

관음사연기설화의 관음상 이동 경로는 조위한의 최척전에서 보이는 중국 항주에서 남원까지의 이동경로와 거의 일치한다. 최척전은 1621년(광해군 13)에 조위한이 지었으며, 정유재란과 남원, 중국 항주를 배경으로 한 전쟁포로 문학의 고전소설이다. 최척의 부인 옥영은 중국 항주에서 서남풍을 이용하여 2월 1일 항주를 출발한다. 항해 도중에 해적을 만나기도 하고 풍랑에 죽을 고비를 간신히 넘겨 4월에 순천만에 도착한다. 옥영은 순천에서 남원의 고향으로 돌아온다. 옛날 기록을 보면 고대 신라인들이 서북풍이 부는 10월에서 2월 사이에 남중국으로 건너가서, 서남풍이 부는 3월에서 8월 사이에 신라로 돌아왔다고 되어 있다. 이러한 해상 기록을 비교하면 절강성 항주, 영파, 주산 보타도와 우리나라와의 해상 이동이 많았음을 알 수 있다. 최척전의 옥영이 항주에서 순천을 거쳐 남원에 도착하는 항로가 관음사연기설화의 관음상 이동 경로와 일치한다. 이러한 점은 곡성 관음사사적기를 근거로 한 중국 절강성 주산 보타구의 심청사당이 허구가 아닐 가능성이 있다. 원홍장이 보타구의 심씨 집성촌의 심국공에게 시집을 가서 이름을 심청으로 바꿨다고 하는 인위성이 있어 보인다.

이러한 사실은 최부의 표해록을 통해서도 확인할 수 있다. 최부의 표해록은 제주의 지방관 최부가 아버지 문상을 위하여 제주도에서 나주로 오다가 풍랑을 만나 조난당해서 중국 영파로 표류했다가 6개월만에 고향에 돌아가는 이야기를 그리고 있다. 영파의 도심인 월호공원의 동쪽기슭에 고려사관 유적지가 있다. 거기서 중국 동쪽을 거슬러, 남경, 항주, 양주, 북경, 천진, 만주를 거쳐 조선으로 돌아오기까지의 여정을 기록한 기행문이다.



(漂海錄을 통한 韓中航路 分析, 주성지)

4. 문학작품의 관광상품화

4.1 판소리계 소설의 관광상품화

한 작품을 여러 지방자치단체에서 관광상품화하는 과정에서 미묘한 갈등이 발생하곤 한다. 심청전의 경우 인천 용진, 전남 곡성, 충남 예산이 작품의 배경지 또는 심청 인물과 관련이 있다고 선고를 주장한다. 아마 통일 후가 되면 황해도 해주도 심청전과의 선고를 주장할지 모른다.

심청전

황해도 해주 - 심청전 심학규 거주지 지명

인천 용진 - 인당수, 심청각 설립

전남 곡성 - 관음사 사찰언기설화, 심청축제

충남 예산 - 관음사 사찰언기설화 대흥현 지명

인천 용진 - 인당수, 심청각 설립

용진군은 지난 1995년 한국민속학회에 심청전의 고증을 의뢰했다. 1년간에 걸친 고증작업을 한 뒤 심청이 태어나 자란 곳은 황해도 황주이고, 다시 살아난 곳은 백령도라는 결론을 내렸다. 인당수와 언봉바위가 동시에 내려다보이는 진촌리 북쪽 산마루에 2층 규모의 심청각을 건립한 것이다. 그러나 남북이 갈라져 있는 현 상황에서는 황주에 심청과 관련되는 어떤 자료나 증거물이 있는지 알 길이 없다.

전남 곡성 - 관음사 사찰언기설화, 심청축제

곡성군은 심청전의 배경이 곡성임을 입증하기 위해 2000년에 연세대학교 사회발전연구소에 용역을 맡겨 고증작업을 했다. 곡성군 오산면 선세리 소재 관음사에 전해져 오는 설화가 심청전과 비슷하다는 사실에 근거를 둔 때문이다.

이 설의 내력을 기록한 옥과 성덕산 관음사 사적에 따르면 창건 설화가 바로 심청전의 원형설화라는 것이다. 곡성군은 오곡면 공방산 아래에 심청마을을 조성했다. 관음사 입구에는 호녀 심청공원과 심청문화센터를 조성했고 2000년부터 매년 심청축제를 열고 있다.

홍부전은 남원시 인월면과 아영면 사이에 배경지의 선고를 두고 미묘한 신경전을 벌이고 있다. 최근에는 아영면이 홍부면으로 개칭하겠다고 주장하고 있다. 또 2017년에 홍부전의 배경지가 황해도 개평군이라는 이본홍보만보록이 발견되기도 하였다(덕수 장씨 시조).

춘향전은 어느 누구도 의심하지 않고 전북 남원이 그 배경지라고 굳게 믿고 춘향제향과 축제를 하고 있다. 그런데 경북 봉화에서 이몽룡이 봉화출신 실존인물이라고 왜곡되게 주장하고 있다. 봉화에서 주장하는 근거는 금준미추천인혈이관 암행어사시가 봉화출신 암행어사 후손의 문집에 나온다는 근거에 따른 것이다. 그런데 어사시는 봉화의 암행어사 후손의 문집에서부터 나오기 시작한 것이 아니고 이미 중국 이백의 행로난이관 시에서부터 나오기 시작한다.

고령사회와 효의 딜레마: <심청전>에 나타난 연꽃전략을 중심으로

이 원 강 (호남대학교 교수)

- I. 서: <심청전>에 관한 해석의 지평들
- II. 공양미 삼백석, 공동체가 해결할 수 없는 딜레마
- III. 신 공양미 삼백석: 고령사회와 저출산
- IV. 게임이론과 죄수의 딜레마: 눈앞의 이익이 치명적 독이 될 수도..
- V. 연꽃전략: 심청전에서 배우는 새로운 효의 방향

고령사회와 효의 딜레마: 〈심청전〉에 나타난 연꽃전략을 중심으로

이 원 강(호남대학교 교수)

I. 서: 〈심청전〉에 관한 해석의 지평들

〈심청전〉은 우리의 대표적인 고전 소설로서 장르를 넘나들며 끊임없이 재창작되었고, 그에 대한 또한 지대하여 수많은 논자들이 다양한 관점을 제시하였다.

〈심청전〉은 효의 문제를 다루고 있는 텍스트라고 보는 것이 일반적 인식이고 학계의 통설이다.¹⁾ 최동현(1996)은 〈심청전〉의 주제에 관한 논의를 〈심청전〉의 주인공을 심청이와 심봉사 중에서 누구로 보느냐에 따라 나누고 있다. 〈심청전〉의 주인공을 심청으로 볼 때에는 심청의 자기희생적 측면을 중시하여, 주제가 ‘효’라고 하는 견해가 주류를 이루고, 〈심청전〉의 주인공을 심봉사로 보는 경우에는 심봉사의 開眼에 초점을 맞추어 해석하려는 경향이 다수를 차지한다고 한다.²⁾

다른 한편에서는 심청전의 주제로서의 효를 부정하는 차원의 해석을 제기하거나 이에 질문을 던지는 관점이 제기되었다.³⁾ 심청을 주인공으로 보면서도 〈심청전〉 주제에 효로 보지 않고,

- 1) 최기숙(2013)은 “심청전의 주제를 효로 간주하는 입장은 1912년 매일신보 광고문, 1927년 다카하시 토오루의 <朝鮮文學研究 - 朝鮮의 小說>, 1939년 김태준의 <조선소설사>에서부터 일관되게 견지되었다 물론 그 과정에서 효의 주제를 뒷받침하는 윤리적 배경에 대한 견해 차이가 존재했으나 대부분의 연구는 효라는 키워드를 벗어나지 않으며 이를 근원적 차원에서 부정하지도 않았다 이러한 주제해석의 추이는 심청전의 주제 연구와는 다른 연구사적 맥락인 근원설화를 탐구하는 연구에서도 효행설화가 특정하게 범주화되는 것을 통해 확인된다. 전승 과정에서 수용자들은 텍스트 내부에서 형성되고 승인된 효라는 주제 영역을 확정해왔다.” 라고 기술한다.
- 2) 〈심청전〉의 주제를 효라고 본 것은 밀리 정현석에게까지 소급된다. 그 이후 장덕순이 〈심청전〉의 근원설화를 세세하게 밝히고 나서, 〈심청전〉은 충·효·열에서 효를 내세운 권선징악의 유교적 교훈을 주제로 하였다고 한 이래, 이견 통념화 되었다. 주제를 심청의 자기희생적 효에 두고 있는 경우, 더 세분화되면서 효의 배경사상이 무엇인가에 관해, 유교적인 효, 불교적인 효, 무속·유교·도교의 습합으로 이루어진 속신적인 효, 인간의 보편적 심성으로서의 지순한 효 등으로 복잡하게 전개되었다. ‘아버지의 신체적 불구를 회복시키기 위한 딸의 대속적 자기희생을 추앙하고 기리는 것’이라는 정하영의 견해도 〈심청전〉의 주제가 효임을 분명히 한 것이다 ‘최동현(1996)에서 인용.
- 3) 이진경(2016)은 작품에 대한 좋은 해석은 남들이 보여주지 못한 충상을 드러낼 수 있도록 새로운 절단면을 만들며 해석의 주요 매듭을 구성하는 요소들 사이에 일관성이 있어 놀랍지만 충분히 납득할 수 있을 때 그 독해는 하나의 창작이 될 수 있다고 주장한다. 그러면서 고전은 수많은 절단면이 만들어졌음에도 또 다시 새로운 절단면을 만들 수 있는 잠재성을 가지고 있다고 한다.

‘심청의 대우주적 자아의 발견·회복과 그 성취 또는 확장 실현’으로, 영웅으로서의 고난의 과정을 중심으로 해서 보고자 하는 해석은 심청의 자기실현, 혹은 성장의 과정으로 보는 견해다. 심봉사에게 초점을 맞춘 경우에도 <심청전>의 주제를 빛의 상실에서 빛의 회복으로의 이행과정으로 보고자 한 박진태(1982)나, 노·병·가난을 운명처럼 겪어지고, 이별·죽음을 딛고 참담한 순간 속에서 실존을 획득하는, 존엄하고 장엄한 작품이라는 이국자(1987)의 견해가 제시되었다.⁴⁾ 그러나 이 또한 심청전의 주제가 효라는 것을 전적으로 부인하거나 주제 설정의 관점 자체를 효의 맥락 바깥에서 바라본 것은 아니었다.

최근에는 심청전을 효의 가치의 문제가 아니라 행위의 정당성에 대한 논쟁이 잠재된 것으로 보아 효라는 도덕성의 정당성을 질문하거나, 심청의 희생을 이념공동체에 의한 살인으로 규정하고 효의 실천이라는 도덕성이 함축하는 폭력적 지점에 주목하여 텍스트를 해석함으로써 심청전 주제 연구의 해석학적 전환을 시도하는 연구들이 제출되었다.

조동일(1999)은 심청의 행동이 갖는 이율배반적 성격에 주목하였다.⁵⁾ 조동일은 심청의 행위를 논리적으로 설명하기 위해, “공양미 삼백석을 구하기 위해서는 죽어야 한다”고 하며 효를 위해선 일부러라도 죽어야 한다는 심청의 효성이 갖는 비장미를 강조해 그런 행위의 숭고함을 설명한다. 이는 심청이 “어떠한 희생을 각오하고서라도 삶의 현실을 부정하고 [효라는] 이상을 긍정하지 않으면 안된다고” 심청이 믿었기 때문이라는 것이다. 희생을 각오한 효의 이상을 위해 심청은 강승상대 부인의 ‘합리적반대’마저 물리치며 죽음을 향해 가는 것이며 부친이 눈을 뜬다는 보장조차도 없는데 목숨을 걸고 효를 위해 나아가는 이런 행동의 비합리성이 심청전의 비장미를 형성한 다는 것이다. 심청의 선택이 갖는 이런 비장미가 <심청전>의 표면적 주제라면 심청이 죽은 후 뺨덕어미가 등장하면서 심봉사가 탈도덕화되며 망가져 가는 것을 통해 골계적인 방식으로 유교적 도덕을 비판하는 것이며 유교적 도덕에 대해 어떤 선택을 하는

4) 최래옥(1984)은 <심청전>은 효를 실천하는 심청과, 행복과 본능을 추구하는 심봉사의 두 모습이 마침내 원만하게 합일되는 구조의 작품이라고 하였으며, 천이두(1993)는 <심청전> 주제를 ‘한’으로 보고 ‘한’의 다양한 의미를 살핀 뒤에, <심청전>은 심청에게는 한(願)의 성취의 과정이며, 심봉사에게는 한의 삭임의 과정이라고 하였다. 설중환(1994)은 심봉사와 심청, 뺨덕어미를 중심으로 <심청전>의 내용을 검토한 뒤에 이를 종합하여 ‘심청전의 고전 주제는 인간 의식의 각성’이라고 하는 견해를 내놓기도 하였다. 그 외에도, 황폐강(1977)은, <심청전>의 주제를 계층대립의 해소를 염원하는 민중의 막연한 꿈이라고 하였으며, 김대숙(1993)은 자식을 팔아먹을 수밖에 없는 비참한 현실이 효행담으로 미화되면서 인신공화화 같은 신화적 요소로 포 포 것이라고 하기도 하였다. 최동현(1996)에서 인용.

5) “심청은 효를 하기 위해서 앞 못 보는 부친을 속이고, 부친의 눈을 뜨게 하기 위해서 안맹이라는 부친의 상치를 자극하고, 부친을 행복하게 하기 위해서 부친을 팔할 수 없이 큰 불행에 빠뜨려야 했다. 효를 절대적인 것으로 긍정하기 위해서는 효마저 부정해야 할 정도로, 심청의 희생이 이율배반적인 성격을 지녀야만 했다. 또한 눈먼 부친을 버리고 가야만 하기에 심청의 결단은 잔인하기조차 했다.” 조동일(1999)에서 인용

6) 조동일(1999)은 <심청전>의 주제를 표면적 주제와 이면적 주제 두 가지로 말하였다. 심청을 통해 구현 되는 것이 표면적 주제인데, 이는 현실과 유교 이념의 괴리를 유교 이념으로 극복하자는 주장이며, 심봉사와 뺨덕어미를 통해 구현되는 것이 이면적 주제로서, 이는 현실과 유교 이념의 괴리를 현실을 긍정함으로써 극복하자는 주장이라고 하였다.

게 좋을까 하는 의문을 던지는 작품이라고 해석한다.⁶⁾

이정원(2010)은 <심청전>을 이념 공동체에 의한 살인 이야기로 규정하여 분석하였다. 아버지의 눈을 뜨게 하기 위해 공동체가 그 딸을 살해한 이야기라는 것이다.⁷⁾ <심청전>의 주제를 ‘효’로 인정하는 통념적 견해들이 <심청전>이 사회적 규범으로서 ‘효’의 의미에 대해 어떻게 성찰하고 있는지를 다양하게 설명하는 데에 기여하였지만 이런 연구사적 맥락은 <심청전>이 효를 ‘권장하는’ 텍스트라기보다는 효의 사회적 의미를 다양한 방식으로 ‘탐색하는’ 텍스트임을 증명하고 있을 뿐이라는 것이다.⁸⁾

자신의 희생이 아버지에게 도덕적 트라우마가 될 것이며 눈 먼 아버지를 위한 희생이 무의미할 것임을 알면서도 심청이 죽을 자리에 나아가는 것은 이 죽음의 과정에 끼인 여러 요소들이 그리 단일하지도 않고, 그 개입의 성격도 단순하지 않음을 시사한다.

9) <심청전>은 ‘재물 약속’의 형식에 ‘희생제의’의 내용을 갖추고 있는 서사로서 희생제의의 근본적인 특징이 작품 안에 구조화되고 있다.¹⁰⁾ <심청전>에서 재물 약속은 일종의 ‘희생제의’의 성격을 띠게 되는데 이는 재물 약속의 실행 과정에서 궁극적으로 소멸되는 것은 오직 심청의 몸, 심청의 생명뿐인 부당하고 부도덕한 거래를 공동체가 묵인하고 ‘효’라는 가치로 규정하여 숭고한 것으로 간주하기 때문이다. 심학규와 선인들이 당면한 문제 상황을 생명을 조건으로 하는 부도덕한 계약을 통해서라도 해소해야 하는 공동체의 위기로 간주하여 ‘아버지를 위해 딸은 죽을 수 있다’는 폭력적 이념의 실현을 정당화하고 승인한다.¹¹⁾ 아버지와 딸 사이의 위계에서 파생된 심청의 죽음이 인간의 자연스러운 성정에 어긋나는 부자연스러움과, 대

7) 눈 먼 아버지를 위해서는 기꺼이 목숨을 내놓을 수 있다는 폭력적 이데올로기를 도화동사자들은 승배하고 있었고, 이 문화적 훈육의 결과로 심청은 스스로를 희생했다는 것이 ‘공동체의 심청 살해’의 진상이다. 이정원(2010)에서 인용.

8) <심청전>을 이념 공동체에서 빚어진 살인 이야기로 바라보는 것은...당위적 규범으로서 효의 한 측면을 밝히는 작업일 것이며, 그것이 <심청전>의 독서 집단에 대해 문화적 연속성을 띠 오늘날 사회에서 <심청전>의 재해석과 문화적 계승에 이바지할 것이기 때문이다. 이정원(2010)에서 인용.

9) 아버지의 눈을 뜨게 하기 위해 죽으러 왔지만, 심청은 아버지가 눈을 뜨는 것도 믿지 않고 있으며 나아가 자신의 희생이 결국은 아버지를 죽게 하고 딸 것이라는 비판적 전망에 빠져 있다는 서사적 증거로 다음 대목을 제시한다.
하늘을 우러러 통곡하고, 다시 소망을 향하여 표피 월, “인간 병인 심현의 풀청이 삼세의 어미를 여회고, 앞 못보는 아버지를 버려 먹여 연명하더니, 부처괴시두하면 아버지가 쓰이리라 학미 몸을 팔녀 이 물의 썩어 독소오니, 독기는 썩지 아니하오나 병신 아버지를 오늘부터 한 술물이라도 병양하리 업소오니, 반다시 독는 녀우를 심각하여 인병치스하리니,
 이정원(2010)에서 인용.

10) ‘희생제의’란 무엇인가를 희생물로 신께 바침으로써 현실의 안정을 기구하는 제의인데, 먼저 제의 이전에 공동체의 위기가 전제되어야 한다. 즉 희생제의의 필요성이 부각되어야 하는 것이다. 두번째로 희생물은 ‘소외’ 상태에 놓여 있어야 한다. 이는 희생물이 자신의 선택에 물리적으로나 이념적으로 저항할 수 없어야 한다는 것, 즉 물리적, 사회관계적, 그리고 이념적으로 일정한 위계가 전제되어야함을 의미한다. 마지막으로 희생물의 희생이 공동체에 안정을 준다는 믿음이 체계화되어 희생물의 죽음이 숭고하게 다루어져야 한다. 즉 폭력이 정당화되는 신앙 체계가 희생제의를 수행하는 공동체안에 자리 잡고 있어야 한다는 것이다. 이정원(2010)에서 인용.

11) 이 이념의 구체적인 실현 과정에서 개별 인간으로서 아버지는 이에 저항한다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 공동체에서

등한 인간 사이의 평등에 어긋나는 불평등에 기초하고 있음에도 불구하고 자발적인 희생으로 간주함으로써 부녀사이의 위계를 利己性이라는 원죄로부터 구원하고 효 이데올로기에서 근원적으로 파생되는 혼란과 무질서를 관리한다.¹²⁾ 개인의 고통과 집단의 기억을 연계시킴으로써, 개인의 고통을 집단의 기억으로 포섭함으로써 효 이데올로기가 폭력적이라는 더러운 인식으로부터 공동체를 구원하고 순결하게 하는 제의의 한 과정으로 떠받들어진다.

<심청전>에서 심청을 둘러싼 인물들은 모두 효녀 심청에 대해 이기적인 태도를 취한다.¹³⁾ 심청에게 진정한 고통은 자신의 죽음이 실은 아무런 값어치가 없다는 ‘죽음의 무의미성’이다. 심청에게 주어진 가장 큰 박해는 죽는다는 사실이 아니라 죽어도 소용없는데 죽는다는 것이며, ‘효’의 논리에 따르면 이것을 공론화할 수 없다는 것이다. 그리하여 이 이루어질 수 없는 보상에 대한 고통스런 인식은 오직 희생자인 심청에게만 주어져 있다.¹⁴⁾ 그러나 심청은 자신의 죽음에 부여된 ‘무의미성’에 저항하지 못한다. 공동체는 심청의 고통에 대해 ‘이기적 무지’의 자세를 보이는데 이는 공동체가 신봉하는 이념 체계 안에서 정당한 것이다. 심청 또한 그 이념 체계 안에서, 죽음의 진실로부터 스스로를 소외시킨다. 그리하여 심청은 이 살인의 현실에서 자기 몸과 고통의 주인이 되지 못한다. 그러므로 이 공동체가 ‘효’를 그 어떤 합리적인 판단보다 우위에 두는 한, 그 소외는 구조화되어 있다. 그리고 이런 구조화된 소외 속에서 심청의 죽음은 숭고한 희생으로 의미가 부여되고 기억되어 희생제의를 치러지는 것이다. 심청이

그러한 폭력의 실현은 정당화되고 승인된다. 오히려 심청이 죽은 줄 알고 장승상대 부인이 지어 올리는 계문에서 처럼 **“죽기를 실행하고 살기를 질거혹은 인정의 고연(固然)”** 입에도 불구하고 아비를 위해 죽음을 자청한 심청은 ‘출천대효’로 칭송된다. 이정원(2010)에서 인용.

12) 효 이데올로기를 신봉하는 사회에 잠재된 공동체 구성원 사이의 갈등과 폭력의 가장 극단적인 형태를 심청에게 자행한 뒤 이를 숭고한 것으로 떠받들으로써 위기는 해소된다. 사람들은 폭력이 성스러운 것으로 간주되는 과정에서, 공동체 구성원간의 위계와 가치의 위계를 확인하는 것이다. 이정원(2010)에서 인용.

13) 마을의 아낙네들은 ‘유사 어머니’로서 그녀가 부모를 위해 죽어야 하는 처지임을 슬퍼하면서도 동의한다. 장승상대 부인이나 심학규는 보다 적극적이다. 그네들에게 심청의 효심은 일종의 ‘교환 가치’이다. 그네들은 그것을 사거나 팔아서 자신의 욕심을 채우려 한다. 물론 심청의 희생과정에서 이러한 경제적인 심리만이 자리 잡고 있다고 말하는 것은 그들의 인간적 진실을 왜곡하는 판단일 것이다. 그러나 한편으로 그 인간적 진실에 오직 중립적이고도 순수한 인간애만이 존재한다고 보는 것 또한 진실을 왜곡하는 것이다. 중요한 것은 실제의 아버지, 그리고 유사한 어머니들 모두 심청의 죽음을 막지 못했다는 사실이다. 그네들은 역으로 피해자인 심청이 제시한 ‘희생의 당위성’을 따랐고, 그것은 어떤 인간적인 진실보다 강력했다. 그리고 희생의 당위성이란 결국 아비를 위해 딸이 죽는 것은 숭고하다는 것이다. 이정원(2010)에서 인용.

14) 심봉사는 **“네가 살고 니가 눈 뜨면 그날 용당 허려니와, 자식 죽기여 눈을 뜬들 그제 출아 홀 일인야?”, “눈을 팔어 너를 살찌 너를 팔어 눈을 뜬들 무어슬 보고 눈을 뜨리?”**

라고 희생에 따른 보상의 의미만을 따질 뿐, 보상이 없다고 말하지 않는다. 딸이 죽어 아버지가 눈을 뜬다는 비현실적인 희생을 심봉사와 장승상대 부인은 울음으로써 ‘희생의 과도함’을 지적할 뿐, ‘희생의 무위성’을 말하지 않는다. ‘거래의 공정성’ 관점에서 판단하고 분류할 뿐이지, ‘거래의 실제성’ 관점에서 부정하지 못한다. 이정원(2010)에서 인용.

라는 한 개인의 고통과 죽음을 집단이 ‘출천대효’라는 특별한 의미로 치환함으로써, 이 살인 사건은 희생제의를 성격을 띠게 되는 것이다.

최기숙(2013A)은 심청의 주제 구성이 갖는 근원적 모순으로서의 도덕적 딜레마-효라는 도덕적 가치를 실천하기 위해 죽음이라는 비도덕 방식을 택했다는 점, 즉 주제의 윤리성과 실천 과정의 비윤리성이 충돌하는 지점에 주목하였다. 그에 따르면 심청전의 도덕적 딜레마는 먼저, 효의 실천을 위해 反孝의 방법을 택하는 以孝傷孝의 처신이 정당화될 수 있는지와 다음으로, 개인의 불행에 대한 공동체의 태도와 책임의 문제는 어떻게 처리 되는가 그리고, 마지막으로 도덕을 실천하기 위해 동원된 도덕적 실천의 비도덕성의 문제에 대해 심청전은 어떠한 문제의식을 제기하였는지의 문제를제기한다고 주장한다.

심청이 효라는 도덕적 가치를 실천하기 위해 선택한 비도덕적 방식이 갖는 ‘딜레마’는 심청이 처한 역사적·사회적 ‘특수성’으로부터 유래한다. 극빈이라는 경제적 조건,¹⁵⁾ 장애를 가진 편부 슬하의 딸이라는 처지,¹⁶⁾ 미혼 여성이라는 연령과 젠더의 문제,¹⁷⁾ 몰락한 양반 가문이라는 신분, 서울이 아닌 도화동(지방)에 살았다는 점¹⁸⁾과 같은 역사·사회적 조건이 아니었다면, 심청이 목숨을 건 ‘효’의 실천이라는 극단적 방식을 택해야 하는 ‘딜레마’로부터 자유로웠을 가능성이 존재하기 때문이다. 이러한 사회적 조건은 극빈과 장애를 가진 가장이 불행에서 벗어나려는 ‘꿈’을 가졌을 때, 즉 최소한의 생계를 유지하는 것 ‘이상’을 희망했을 때, 이는 가족 구성원의 도움을 받아 이룰 수 있는 가능한 현실이 아니라, 가족의 희생(죽음)을 대가로 치러야 하는 절망의 뒤편으로 되돌아온다는 것은 도덕적 합의 체계로서 제시된 ‘효’야 말로 갈등과 균열의 장소이며 다양한 수용의 의미가 생성되는 지점이라는 것을 보여주고 있다.

심청을 바라보는 주변 인물(이웃)들은 삼백 석에 몸을 판 심청의 처신을 만류하지 않고 다만 공감과 동정을 표현했는데, 이는 심청의 효를 인정하는 윤리성이 人身供繼를 해야 한다는 비윤리

15) 심봉사에게 가난은 죽음을 생각하게 할 정도로 심각한 불행의 원인이며 인간으로서 자신의 위치를 무력화하는 조건으로 작용했다. 신문관본에서는 심청이 아버지와 영결하면서 후세에는 부자가 되라는 당부를 덧붙였는데 이는 심청 또한 불행의 원인이어서 가난의 문제를 깊이 인식했음을 보여준다. 최기숙(2013A)에서 인용.

16) 심봉사의 ‘안명’이라는 신체적 장애 요소는 심청을 ‘소녀 가장’으로 살게 했으며, 부녀간에 모두 ‘불행’의 요소로 작용했다. 최기숙(2013A)에서 인용.

17) 사회적 제물의 대상이 된다는 것은 바꾸어 말하면, 그 대상이 ‘사회적 약자’에게 주어지는 희생양의 위치에 놓여 있다는 의미이다. 최기숙(2013A)에서 인용.

18) 텍스트의 문제 해결 과정에서 ‘궁궐’이라는 장소가 채택되었다는 점, 그리고 전국 규모의 맹인 잔치라는 형식으로, ‘불행’의 원인으로 상징되는 ‘맹인’들을 서울로 집결시킨다는 점 등은 백성으로서 마땅히 누려야 할 행복(인권)에 대한 권리가 도화동이라는 ‘지역적 특성’으로 인해 소외되었다는 암시를 주기 때문이다. 바꾸어 말하면 ‘서울’이야말로 문제 해결의 장소라는 서사적 기대가 투영된 곳이라고 볼 수 있으며, 국가적 차원에서 개인의 불행을 관리해야 할 공적 주체는 소외된 지역의 불행에까지 관심을 기울여야한다는 메시지를 함축하기 때문이다. 최기숙(2013A)에서 인용.

성과 충돌한다는 것을 분명히 인식했지만 이를 직접적으로 드러내지 않고 안타깝지만 어쩔 수 없다는 태도를 보임으로써, 딜레마와 모순을 ‘목과’ 한다.

텍스트 내부에서 심청의 효행을 둘러싸고 형성된 모순과 착종들은 도덕적 딜레마의 문제를 감정적 차원에서 충분히 제기했지만 그것이 다시 텍스트 내부에서 심청, 서술자와, 주변 인물들인 이웃과 남경상인에 의해 동정과 윤리의 양립과 중첩을 통해 지지됨으로써 문체적으로 잠재되었던 딜레마는 축소되어 목을 처리되거나 용해되었다.

심청전에는 정서적 차원에서 윤리와 감정 사이의 선택과 강조, 복합적 감정들 사이의 선별과 재현에 대한 모종의 감정 정치(affective politics)가 작동했다고 볼 수 있다.

심청전은 감정에 대한 자연스러운 인지나 표현보다는 도덕과 윤리가 감정을 압도하여 심청의 감정은 수사적 차원에서 표면화되지 않고 윤리적 주제를 부각하기 위해 서술이전의 자리에 놓이게 된다. 심청의 잃어버린 말, 감추어진 감정, 감당할 수 없는 딜레마로부터 오는 혼란은 ‘천지신명’과의 소통으로 연동되고 미루어졌다. 그리고 이는 감성과 윤리의 충돌, 윤리의 목적론적 정당성과 방법상의 비윤리성의 충돌을 포용하는 감성의 전환(Affective turn)을 통해 공감대를 형성했다.

이진경(2016)은 <심청전>이 제시하는 주제가 “아버지 눈을 뜨게 하기 위해 바다에 던져질 제물로 몸을 판다면, 그걸 효라고 할 수 있을까?” 라고 묻는 것이라고 주장한다. 그는, 심청이 피할 수도 있었을 죽음을 굳이 무릅쓸 어떤 이유가 있었던 것도 아니고, 죽음 앞에 의연하였기에 남의 신세를 지느니 차라리 죽자고 생각한 것도 아니며, 그렇다고 심청이 죽음에 연연해하지 않는 달관의 경지에 이른 인물도 결코 아니면서¹⁹⁾ 더구나 자신을 위해 자식이 몸을 팔아 죽는다는 사태에 기겁했던 부친의 심리적 부담감이나, 자식의慘狀 앞에 고통스러워할 부친의 고통을 생각하면, 승상부인의 만류에도 불구하고 몸을 팔아 죽으려 가겠다는 심청의 결단은 그게 정말 효라고 할 수 있는가라는 물음을 피할 수 없다면서 효인지 불효인지 말하기 어려운 식별불가능성을 제시한다.

심청이 장승상댁 부인의 제안에 따라 그 죽음을 모면할 방법이 분명히 있음에도 불구하고, 아버지의 눈을 뜨게 하고자 제물이 되어 물에 빠져 죽는 것이 효라는 이상을 실현하기 위해 자기 희생적 모범을 보이려는 의도가 아닌데도 ‘일부러’ 그렇게 하는 것은 차라리 반대로 효에 대한 요구를 과도하게 준수함으로써, 그런 요구 자체를 어이없는 명령으로 만들어버리는 그런 방법이며, 그럼으로써 심청은 자신이 맞닥뜨려야했던 근본적 물음—아버지 눈을 뜨게 하기 위해

19) 임당수에 몸을 던질 때... “심청이 죽는 일은 추호도 싫지 않” 다며 아버지 눈을 뜨게 해달라고 마지막 기도를 하지만, 그 말과 달리 막상 뱃전에 나서자마자 “심청이 기가 막혀 뒤로 벌떡 주저앉아 뱃전을 다시 잡고 기절하여 엎던 양은 차마 다시 보시 못한 지경이었다” (151). 이진경(2016)에서 인용

바다에 던져질 제물로 몸을 판다면, 그걸 효라고 할 수 있을까?—을 소설의 독자들에게, 그리고 자신이 살던 세계에게 되돌려주고 있다는 것이다.²⁰⁾

심청은 임당수에 몸을 던져 죽는다. 자신의 몸과 더불어 효를, 효라는 도덕을 그 심연 속으로 끌고 들어가는 것이다. 심청이 몸을 던진 바다란 어떤 고정적인 것도 없는 끊임없는 변화의 공간, 모든 것이 유동적인 액체적 공간으로 확고부동한 ‘답’이었던 효를 근본적인 ‘물음’으로 바꾸어버리는 공간이다.²¹⁾ 그 곳에서 심청은 다른 세계, 용궁으로 들어간다. 심청이 죽는다는 것은 그 미지 속으로, 미지의 가능성 속으로 들어가는 것이고, 그리고 미지의 그 심연 속에서 다른 세계 속으로 다시 태어나는 것이다. 연꽃으로 새로이 피어나는 것, 새로운 삶의 시작이다.²²⁾ <심청전>은 통상적으로 이해되듯이 목숨을 건 효를 설파하는 텍스트가 아니라 오히려 그와 반대의 텍스트로, 효라는 도덕적 명령에 대한 지나친 복종을 통해 그 명령자체를 당혹 속으로 모는 역설적 비판의 텍스트고, 효로 되돌아가지 않는 비인칭적 죽음을 통해, 거기서 열리는 다른 잠재성의 세계로 나아가는 텍스트요, 그럼으로써 아버지나 맹인들, 눈먼(맹목적, 무조건적!) 도덕적 명령을 ‘집’에서 벗어나 밖으로, 다른 넓은 세계로 끌어내는 텍스트이다. 그런 점에서 <심청전>은 효라는 잘 알려진 ‘답’을 엽기적 사례를 통해 설파하고 강권하는 텍스트가 아니라, 효이기를 중단한 효, 집 밖으로 끌려나간 효를 통해 효에 대해 근본적인 물음을 던지는 텍

20) 들뢰즈(1996)는 규칙에 대한 지나친 준수와 그로 인한 어이없는 결과를 통해 그 규칙 자체를 의문에 부치는 이런 방법을, 규칙에 대한 근본적 반문인 ‘반어(irony)’와 대비하여 ‘유머(humor)’라고 명명합니다. 가령 『악덕의 변영』과 『미덕의 불운』에서 사드는 악덕은 필경 망하고 미덕은 고난 끝에 보상받는다라는 도덕적 명계에 대해, 정반대되는 이야기를 통해 ‘과연 그럴까?’ 반문합니다. 악한 언니 줄리엣은 그 악덕 덕분에 성공과 번영을 누리고(『악덕의 변영』) 착한 동생 퀴스틴은 그 선함으로 인해 끝도 없이 고생하다 파탄납니다(『미덕의 불운』). 이래도 ‘착하게 살자’고 할 거냐는 반문인 겁니다. 이는 도덕적 규칙에 대한 직접적 반박이란 점에서 ‘아이러니’의 방법에 속합니다. 반면 마조흐는 가령 『모피입은 비너스』에서 규칙이나 계약이 정한 것에 대해 고통마저 감내하며 지나치게 준수하는 것을 통해 그 규칙이나 규칙 준수라는 명령을 웃음거리로 만든다는 것입니다. 이진경(2016)에서 인용

21) 임당수에 몸을 던지며 심청은 죽습니다. 황주 도화동에서 봉사인 아버지를 위해 동냥을 하며 살던 심청은 죽음이 기다리고 있는 바다 속으로 들어갑니다. 이웃집 큰애기와 같이 바느질하고 건너집 작은애기와 같이 그네 뛰고 놀던 심청, 장승상댁 부인이 아끼던 심청, 효의 도덕에 묶여 있던 심청은 고향을 떠나 임당수, 그 바다 속에 빠져 죽습니다. 아버지의 실수로 시작된 사건에 휘말려, 결국 목숨을 살과 바꾸어 선인들을 따라 배를 타고 가서 바다 속으로 뛰어들어 죽습니다. 그리고 그렇게 심청이 죽으면서 그가 속해 있던 하나의 세계가 함께 죽습니다. 매일의 동냥이나 샅바느질 등으로 연결되어 있던 하나의 세계, 아니 ‘효’라는 이름으로 자식을 부모에 단단하게 포박해놓은 세계가 바다 속에 침수되어 사라집니다. 거기서 죽음이란 이전에 알던 모든 것이 사라지는 지점이고 이전에 살던 모든 방식이 소멸된 다른 세계가 시작되는 문턱입니다. 이진경(2016)에서 인용

22) 그렇게 심청 안에 누군가가 죽고, 다른 누군가가 다시 태어나는 것입니다. 그렇게 태어나는 심청 안에서 아직은 펼쳐지지 않은 잠재성의 세계가, 여러 방향으로 열린 가능성의 세계가 꽃봉오리처럼 생성되는 것입니다. 그래서 심청이 빠져죽은 임당수 물 위엔 재탄생을 표현하는 꽃이, 아직 피지 않은 봉오리 꽃이 하나 솟아납니다. 그 안에 들어 앉아 있는 심청, 그는 아직 펼쳐지지 않은 잠재성 안에 앉아 있는 것입니다. 그런 점에서 봉오리인 채 죽음의 자리에 피어난 저 연꽃은 재탄생한 심청의 형상을, 과거의 삶의 잔상들을 지운 채, 아직 피어나지 않은 잠재성으로서, 바다라는 모든 방향으로 열린 거대한 가변적 흐름 위에 떠 있는 것입니다. 이진경(2016)에서 인용

트라고 할 것이고 효에 대한 다른 관념을 제안하는 텍스트라고 해야 할 것이다.

최기숙(2013A)의 말대로, 심청전의 주제 해석에 관한 시선과 입장에 균열을 제기하거나 문제 제기 하는 것이 효라는 윤리를 부정하는 비도덕적 행위가 아니라 오히려 윤리의 형성 경로가 배태하는 근원적인 힘(폭력성)에 대해 사유할 기회를 제시한다.

개인적인 것(주체)과 공적인 것(사회)이 충돌할 때 발생하는 태도와 입장의 차이들, 이에 대한 사회적 합의의 과정 및 공감화의 내역 그리고, 이를 결정짓는 근원적 요소들에 대한 성찰에 주목해야 한다.

II. 공양미 삼백석, 공동체가 해결할 수 없는 딜레마

<심청전>은 孝를 다루고 있는 텍스트라고 보는 것이 일반적 인식이다. 그런데, <심청전>에서 효의 문제는 소위 ‘以孝傷孝’로 표현되는 딜레마적 상황이다. 조동일(1999)은 심청의 희생이 이율배반적인 성격을 지님을 지적하며, 최기숙(2013A)은 효라는 절대적 가치와 이를 실천하는 과정상에 발생하는 비도덕적 행위 사이의 충돌과 갈등을 ‘도덕적 딜레마’로 명명한다. <심청전>에 나타나는 이러한 딜레마적 상황에 대해서 다양한 해석들이 제출되었다.

조동일(1999)은 심청의 비합리적 행동이 <심청전의 비장미>를 형성하며 유교적 도덕에 대해 어떤 선택을 하는 게 좋을까 하는 의문을 던진다고 하였다. 최기숙(2013A)은 심청의 효행을 둘러싸고 형성된 모순과 착종들이 도덕적 딜레마의 문제를 제기한다고 보았다. 이정원(2010)은 <심청전>에 나타난 딜레마적 상황을 희생제의의 성격을 갖는 것으로 보아 심청이라는 한 개인의 고통과 죽음을 공동체가 ‘출천대효’라는 특별한 의미로 치환한 이념 공동체에 의한 살인 이야기로 규정한다. 이진경(2016)은 몸을 팔아 죽으러 가겠다는 심청의 결단에 내포하는 딜레마가 효인지 불효인지 말하기 어려운 식별불가능성을 제시하여 “아버지 눈을 뜨게 하기 위해 바다에 던져질 제물로 몸을 판다면, 그걸 효라고 할 수 있을까?”라는 물음을 던지는 역할을 하고 있다고 본다.

이러한 딜레마가 초래된 상황에 대해서, 조동일(1999)은 어떠한 희생을 각오하고서라도 효라는 이상을 긍정하지 않으면 안된다는 효 이데올로기를 심청이 내면화한 때문이라고 한다. 이정원(2010)은 부녀 사이의 위계가 갖는 利己性과 효 이데올로기에서 근원적으로 파생되는 폭력성을 공동체가 묵인하려는 데서 그 원인을 찾는다. 또한, 최기숙(2013A)은 이를 <심청전>에 나타난 심청이 처한 역사적·사회적 ‘특수성’ - 경제적 조건, 장애를 가진 편부 슬하의 딸이

라는 처지, 미혼 여성이라는 연령과 젠더의 문제, 몰락한 양반 가문이라는 신분-에서 찾는다. 최기숙(2013B)은 최소한의 생계비용과 관련이 없는 심봉사의 소원을 나타내는 ‘공양미 삼백석’이 현실적 차원에서 공동체가 十匙一飯이라는 분담의 방법을 통해 부담할 수 있는 ‘크기’를 넘어선다는 점을 지적한다. 이진경(2016)도 부조와 동양의 형태로 구성원들을 생존할 수 있게 해주는 공동체의 능력(十匙一飯)을 초과하는 공동체가 줄 수 없는 ‘공양미 삼백석’을 딜레마적 상황을 초래한 원인으로 지목한다.²³⁾

그냥은 절대로 생존할 수 없는 결어를 안고 있어 마을공동체의 심리적·물질적 지지와 도움으로 아버지를 봉양하던 효녀 심청이 남경 상인에게 자신의 몸을 犧牲으로 파는 파국을 맞이하는 지점이 심봉사가 開眼을 위해 시주를 약속한 공양미 삼백석이다. 최기숙(2013B)은 가난한 처지에도 눈을 뜨기 위해 시주를 약속한 행동이 ‘비난할 수 없는’ 간절한 소망, 처절한 심정으로 간주되어 공동체에 의해 ‘양해’되었다고 하면서도, 심봉사의 ‘꿈’을 이루는데 필요한 비용인 공양미 삼백석은 이웃이 도울 수 있는 한계선을 넘어선 것이었기 때문에 이웃은 다만 눈을 흘리며 공감하는 태도를 보이는 데 그쳤던 것을 지적한다.²⁴⁾

또한, 심청이 쌀 삼백 석을 대신 내어주겠다는 장승상택 부인의 제안에도 불구하고 아버지의 눈을 뜨게 하고자 제물이 되어 물에 빠져 죽는 것도 문제적이다. 이를 조동일(1999)은 희생을 각오한 심청이 효의 이상을 구현하기 위해서로, 이정원(2010)은 심청의 죽음이 희생제의적 성격을 갖기 때문인 것으로, 최기숙(2013A)은 도움을 받을 경우에는 공양미로서의 의미가 상실된다고 판단했기 때문으로, 이진경(2016)은 공동체가 줄 수 없는 그리하여 몸이나 생명을 내주고 공동체 외부에서 얻을 수밖에 없는 과도한 여분의 재화가 필요한 때문으로 설명한다.

심청을 둘러싼 인물들은 모두 효녀 심청에 대해 이기적 무지의 태도를 취한다고 하는 이정원(2010)의 지적처럼 심청이 죽음에 이르는 과정에 관련되는 여러 요소들이 그리 단일하지도 않고 그 개입의 성격도 단순하지 않다. 최기숙(2013B)은 <심청전>이 개인의 고통이 어떻게 공

23) 심봉사의 눈을 뜨게 해줄 수 있다는 분량이지만 이젠 아무리 심청이네를 도와주고 싶어도 공동체의 능력범위를 벗어납니다. 부조할 수 있는 여분을 초과하는 재화입니다. 그렇기에 그것이 심청의 목숨이 달린 문제임에도 공동체는 해결해줄 엄두조차 못냅니다. 공동체 안에서 재물의 통상적인 순환을 크게 넘어서는 이 정도의 재화를 추출하면 공동체 자체가 와해되어 죽고 맙니다. 이진경(2016)에서 인용

24) 최기숙(2013B)은 <신문판본>은 불행한 개인을 이웃으로 둔 이들의 ‘불편한 심경’을 파편적으로 드러냈다는 점에서 ‘공생’의 논리의 이면에 드리워진 음영을 간취하고 있다고 본다. 서유경(2003)도 동냥하는 심청에 대한 동네 사람들의 반응에 주목했는데 주로 불쌍히 여기는 태도에 대한 확인에 주목했다. 최기숙(2013B)은, 이웃의 태도에는 심청의 어려운 처지에 대한 감정적 동조와 공감 동정 등의 정서가 작용한다는 사실 이외에 이러한 동정을 행동화하고 실천하는 과정에 대한 일정한 패턴이 작용한다는 점에 주목할 필요가 있다 예컨대 젓과 밥을 나눠주지만 삼백석을 대신 내 주어야 한다든가 할 수 있다는 발상 자체를 보이지 않으며 애초에 인신공회를 제안한 남경상인에게 대한 입장이나 구체적인 처신을 제시하지 않았던 것이다 이를 포함하여 심청의 처신에 대한 이웃의 역할은 선행 연구에서 충분히 논의되지 않은 면이 있다고 지적한다.

공의 문제가 될 수 있으며, 이웃의 불행에 대한 동정의 한계선은 무엇이고, 그것은 어떻게 결정되는지, 동정을 넘어선 차원의 ‘공생’을 위한 ‘돌봄’의 처신은 어떻게 이루어져야 하는가 하는 물음을 제기한다고 한다. 그에 따르면, 불행한 개인을 대하는 이웃의 처신에 대한 공감적 반응의 상한선을 넘어서는 이 지점이야말로 개인성과 사회성, 사적 영역과 공적 영역이 ‘분할되는 지점’을 시사하며 친밀성에 기반한 지역공동체의 도움과 책임에 의존하는 데서 나아가, 공공의 책임이 필요하다는 인식과 사유의 지점을 제시했고, 이를 구체적으로 현실화하는 방안을 설계할 수 없었기 때문에 ‘환상’이라는 상상적 설계를 제시했으며, ‘왕과의 혼인’이라는 화소를 통해 ‘개인의 고통’에 대한 ‘국가적 개입’의 문제를 강력하게 요청했던 것이라고 한다.

이진경(2016)의 말대로, 딜레마나 이율배반은 매우 근본적인 것이어서, 인간한 방법으론 잘 해결되거나 해소되지 않고 단지 은폐될 수 있을 뿐이므로 심청 주변 인물이나 서술자의 말들로 가려지지만, 그래도 가려지지 않은 채 드러나는 지점을 찾아내자면, 몽은사 화주송이 심봉사에게 개인을 위한 제안한 공양미 삼백석은 인간다운 삶을 추구하도록 하는 話頭의 역할을 하여 심청, 심봉사, 장승상대, 도화동 사람들 모두에게 기존의 해결방식으로는 풀 수 없는 문제를 제기하여 갈등을 일으키고 근본적 해결책을 모색하지 않을 수 없도록 하고 있는 것으로 볼 수 있을 것이다. <심청전>에 나타나는 딜레마는 十匙一飯으로 대표되는 이웃의 불행에 대한 ‘공생’을 위한 ‘돌봄’이 기존의 동정시스템을 넘어선 차원에선 어떻게 이루어져야 하는가에 대해 공동체 내의 컨센션스와 구체적인 메커니즘(공생의 작동기제)이 부재한 것이 한 원인일 것으로 추정해 볼 수 있을 것이다.

Ⅲ. 신 공양미 삼백석: 고령사회와 저출산

전 세계가 늙어가고 있다. 의학기술의 발달은 유아 사망율을 크게 낮추고 평균 수명을 크게 늘려 역사상 유례가 없는 대규모의 최고령 집단을 형성하게 했다.²⁵⁾ 반면, 출산율은 급격히 떨어져, 1950년과 1965년 베이비붐 시기의 출산율은 5.7명이었지만, 2008년 이후 연평균 약 1.2명으로 크게 줄었다. 아이들은 적고 노인들은 많다. 세계 어디서나 가족 규모가 쪼그라들고 전체 인구에서 생산가능인구가 차지하는 비율이 줄어들고 있다.²⁶⁾ 무디스의 보고서는 이러한 전 지구적인 초고령화 추세가 결국 생산가능인구의 감소로 이어져 세계경제를 둔화시키는 주요 요인으로 작용할 수 있다고 설명하였다. 인구고령화 속도는 선진국보다 개도국에서 더 빠르게

진행되고 있고, 세계에서 가장 빠르게 성장하는 연령집단이 80세 이상의 ‘고령노인’ (old-old) 집단이다.

역사적으로 유례가 없는 거대한 노년층의 전 세계적인 도래가 어떤 영향을 미치게 될지 아무도 정확하게 모르지만 전체 사회에 심각한 도전이 되고 있다는 것은 분명하다. 고령화로 인한 사회적 긴장은 미시적이고 개인적 차원과 거시적이고 사회적 차원에서 동시에 복합적으로 발생하고 있다. 세계의 경제, 정치, 문화, 가정은 크나큰 변화를 경험하게 될 것이다.²⁷⁾

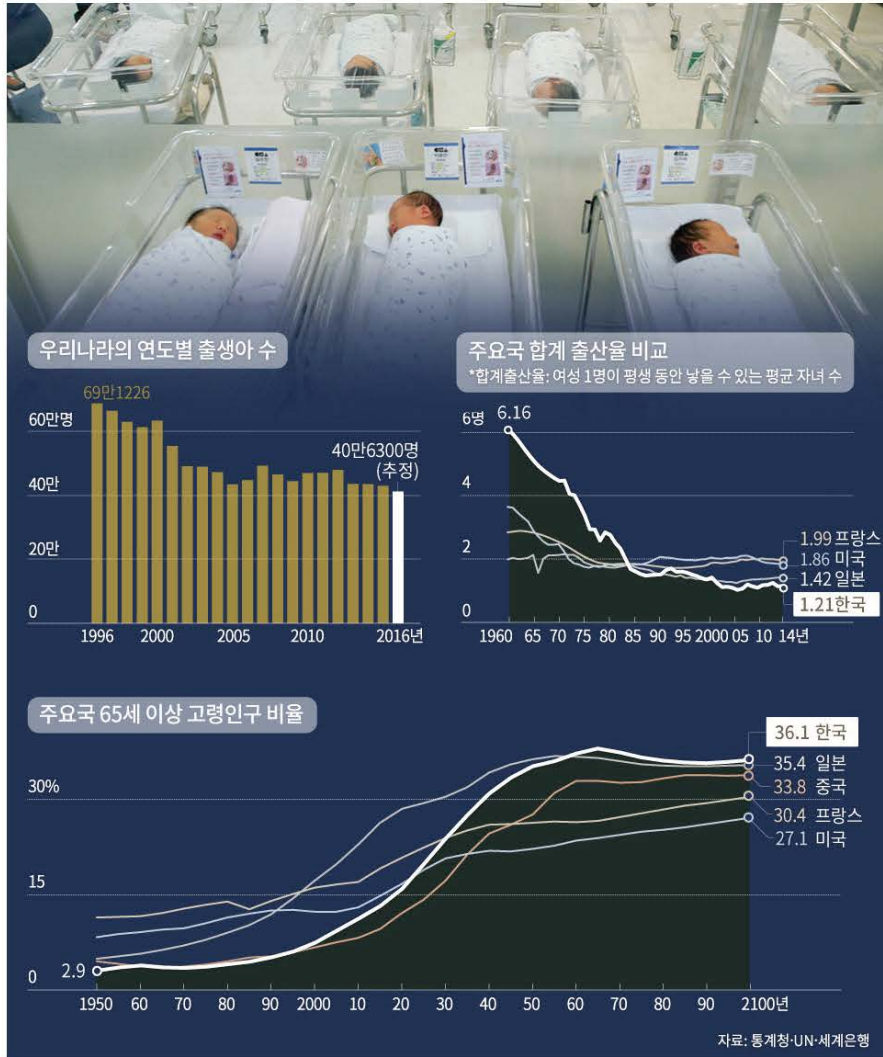
전 세계가 고령화와 저출산 문제에 직면해 있지만, 가장 심각한 곳은 한국이다. 경제개발협력기구(OECD)의 보고서 역시 “한국은 그 동안 가장 젊은 나라였지만, 향후 50년 이내 가장 늙은 나라로 변화할 것이다.” 라고 전망하였다. UN 보고서 역시 한국이 2026년에는 초고령사회로 진입할 것으로 전망하고 있다. 한국이 2000년 고령화사회로 진입한 이후 불과 26년 만에 초고령사회로 진입하게 된 것이다. 이러한 수치는 일본보다 10년 빨리 초고령사회로 진입하는 것으로 전 세계적으로 유례를 찾기 어려운 추세라 한다. 반면에, 여성 1명이 평생 낳을 것으로 예상하는 평균 출생아 수를 뜻하는 합계 출산율은 미국 중앙정보국(CIA) ‘월드팩트북’ (The World Factbook)에 따르면 2016년 기준으로 한국은 1.25명이었다. 경제협력개발기구(OECD) 35개 회원국 가운데 가장 낮은 것은 물론, 세계 224개국 중 220위로 최하위권으로 나타났다. 고령화와 저출산은 경제적 측면에서 우리 경제의 실질성장률을 저해하는 가장 큰 주범이다. 우리나라의 생산가능인구(15~64세)는 2016년 정점을 찍고 이후부터는 급격히 줄어들어, 2060년이 되면 생산가능인구가 전체 인구의 49.7% 수준으로 떨어질 전망이다. 이러한 생산가능인구의 감소는 실질성장률을 급격히 떨어뜨려, 현재 3.6% 수준인 실질성장률이 2060년에는 0.8%까지 떨어질 것으로 전망되고 있다.

고령화는 보건 및 의료 측면에서도 가장 심각한 문제 요인 중 하나이다. 앞으로 급증하게 될 막

25) 전 세계 평균 기대수명의 경우 1960년 54.1세 였지만 2007년에는 79.6세로 크게 증가했다.

26) 최근 국제 신용평가회사인 무디스가 고령화에 대해 분석한 보고서는 고령화가 전 지구적 문제임을 극명하게 보여주었다. 무디스에 따르면, 2013년 기준으로 일본·독일·이탈리아가 노인인구 20% 이상인 초고령사회에 이미 진입했으며, 이러한 추세는 다른 국가에도 이어져 2030년에는 전 세계적으로 초고령사회에 돌입한 국가가 무려 34개국에 달할 것으로 전망하였다.

27) 인구고령화는 노인 개인과 가족의 삶의 질에 영향을 준다. 고령화 사회에서 노인 자신은 고독, 역할 상실, 빈곤, 질병 등으로 어려움을 겪게 되고, 노인을 부양하는 가족도 노인부양에 대한 부담이 있고, 특히 만성질환을 앓고 있는 노인에 대한 보호는 핵가족화하고 여성의 사회진출이 활발한 상황에서 가족의 부담을 더욱 가중시키고 있다. 인구의 고령화는 노인 당사자뿐 아니라 전체 사회가 직면하게 되는 사회문제이다. 사회는 사회적으로 보호하고 경제적으로 지원해야 할 급격한 노인인구 비율의 증가로 인해 의료비 증가, 연금고갈, 노동인력 감소, 사회복지서비스 대상 및 비용의 증가 등의 문제를 안게 된다. 고령화는 젊은 세대의 삶의 질에도 큰 영향을 미치게 될 것이다. 이들이 가족으로서든 시민으로서든 노인세대를 책임져야 하고 자신들의 노후도 대비해야 하기 때문이다. 이는 젊은 세대에게 재정적, 정서적, 지적, 물리적 부담을 지우는 결과를 가져와 노인세대와 젊은 세대 간의 갈등이 발생할 여지가 크다.



대한 건강보험료 부담 때문이다.²⁸⁾ 지금과 같은 속도로 노령화가 지속된다면 2060년에는 65세 이상 노인인구의 비중이 40%를 넘을 것이다. 이들 고령층의 대부분은 경제활동이 끝나 소득이 낮기 때문에 이들을 위한 건강보험료 제정은 소득이 있는 젊은 세대가 거의 감당하게 될 텐데, 출산율 감소로 젊은 세대의 인구가 줄어들면 청년 한 명이 감당해야 할 노인복지 부담이 크게 늘어날 수밖에 없다. 건강보험료를 지금처럼 소득의 5.89%로 유지할 경우 2060년에는 건강보험적자가 최대 94조원에 이르게 되는데, 결국 이런 적자를 막으려면 2060년까지 건강

보험료는 지금의 두 배 수준인 소득의 13% 이상으로 높아질 것이다.

2013년 국민연금연구원은 ‘국민연금 세대 간 회계’ 보고서를 내놓았다. 그 결과 2008년 현재 80세인 국민연금 가입자는 자신이 낸 돈의 10.8배에 이르는 국민연금을 받는 것으로 나타났다. 나이가 젊을수록 그 비율이 조금씩 떨어지면서 60세는 자신이 낸 돈의 3.6배를 받아가고 40세는 2.2배, 18세는 2.0배로 떨어진다. 즉, 납부자의 나이에 따라 받는 연금액의 차이가 큰 것이다. 이처럼 우리나라의 국민연금은 지금의 젊은 세대와 앞으로 태어날 미래세대에게 너무나 불리한 구조로 되어 있다. 나이에 따른 국민연금 수급 조건이 한국처럼 이렇게 짧은 시간 동안 빠르고 지속적으로 악화되는 나라는 없었다.

노인을 위한 의료비와 연금은 사회의 커다란 부담이 되고 파중한 노인복지재정으로 복지국가의 정당성을 유지해야 하는 과제를 던진다. 이는 국가재정 부분에서도 커다란 문제이다. 국회 예산정책처에 따르면 급속한 고령화로 인해 노년부양비는 2014년 26.5%에서 2040년에는 57.2%로 늘어나며, 고령화로 인한 연금과 복지분야의 지출 증가는 국가재정에 큰 부담 요인으로 작용한다. 2013년 국가채무는 국내총생산(GDP) 대비 37.0%에서 2030년 58.0%, 2060년 168.9%로 증가할 전망이다

한국의 베이비부머들은 30대나 40대보다 평균적으로 훨씬 많은 자산을 가지고 있지만 매우 불안한 노후를 맞이하고 있다.²⁹⁾ 자신들의 모든 자산을 부동산에 쏟아 부은 탓에 자산구조가 심각하게 왜곡되어 은퇴를 앞둔 베이비부머들이 당장 꺼내서 쓸수 있는 금융자산은 거의 없기 때

28) 우리나라의 치매증가율은 세계에서 가장 빨리 증가하고 있다고 한다. 한국생물공학회에 따르면, 노인인구는 2013년 613만 명에서 2024년 984만명 수준으로 60% 가까이 증가한다. 하지만 치매환자는 같은 기간 57만 명에서 101만 명으로 무려 77% 가까이 증가한다. 이러한 수치는 2030년이 되면 우리나라 노인 7명 중 1명은 치매 환자라는 결론에 이른다.

29) 지금의 노인세대는 노후 준비라는 걸 모른 채 어느새 노인이 됐고, 국민연금 받는 노인이 38%에 불과하여 70대가 돼도 일터로 나가야 하고, 젊은이와 경쟁하는 처지가 됐다. 정신적, 신체적 능력의 상실, 사회적 지위의 하락, 재정적 빈곤으로 고통 받고 있다. 중산층 1122명을 대상으로 경제생활과 노후준비 현황에 대해 설문조사에 따르면 설문에 참여한 중산층의 61.7%가 은퇴 후 소득이 150만원이 안될 것이라고 응답했다. 이 금액은 부부 2인 가구 기준의 빈곤층 기준과 맞닿아 있는 수준이며 현재의 중산층 10명 중 6명은 은퇴 후 빈곤층이 될 수 있음을 시사하고 있다. 노후준비의 기본은 일정 수준의 목돈과 소위 ‘3층 연금(국민연금·퇴직연금·개인연금)’을 준비하는 것이나, 현재 중산층은 어느 것 하나 만족할 만한 수준이 못 되는 것으로 나타났다고 지적했다. 현재 중산층이 노후 용도로 모은 자금은 평균 2900만원에 불과했다. 그럼에도 3층 연금의 가장 기본이 되는 국민연금의 경우 60.2%의 중산층이 불신을 나타낸 가운데, 월평균 예상 수령액은 87만원에 불과해 기본적인 노후생활비 마련이 힘든 것으로 나타났다. 또 퇴직연금의 경우 개인적으로 추가납입하고 있는 중산층은 겨우 3.7%에 불과하고 회사가 매년 적립해 주고 있는 금액 선에서 그치고 있다. 그나마도 66.2%는 퇴직 시 퇴직연금을 일시금으로 수령하겠다고 응답해 퇴직연금을 노후용도로 활용할 생각이 없는 사람이 많았다. 개인연금의 상황은 더욱 심각하다. 가입률은 46.6%로 3층 연금 가운데 가장 낮고, 평균 적립금은 1893만원에 불과했다. “목돈 마련, 국민연금, 퇴직연금, 개인연금 어느 것 하나 노후준비에 큰 도움이 되지 못하면서 중산층의 노후가 사면초가의 어려운 상황에 놓여 있는 것”이라며 “실제로 중산층의 노후 준비지수(필요 노후자금 대비 준비할 수 있는 노후자금의 비율)는 겨우 54점에 불과해 필요 노후자금의 겨우 절반 수준 정도만을 모을 수 있는 것으로 나타났다”고 지적했다.

문이다.³⁰⁾ 여기에 2014년 도입될 기초연금 부담까지 더한다면 2060년 우리의 미래세대는 자신의 소득의 최소 40%를 노인들 복지를 위해 써야 하는 처지가 된다.

이처럼 한국의 청년 세대는 앞으로 엄청난 노인복지 부담을 져야 하지만, 지금 한국의 기성세대가 그들을 위해 제공하는 복지는 거의 없는 것이나 다름이 없다. 2011년 기준으로 우리 정부가 65세 이상 노인에게 제공하는 복지혜택은 무려 85만원이나 됐지만, 6~19세까지 복지 혜택은 고작 2만원에 불과했다. 노인인구가 차지하는 비중이 증가함에 따라서 고령화로 인한 사회적 긴장이 미시적이고 개인적 차원과 거시적이고 사회적 차원에서 동시에 복합적으로 발생하게 되면(박경숙, 2003)³¹⁾ 가까운 미래에 기성세대를 위한 복지 부담에 짓눌린 젊은세대가 거리로 쏟아져 나와 시위를 하며 저항하든지, 아니면 일본 젊은이들처럼 아예 꿈을 잃은 청년으로 전락할 가능성이 크다.³²⁾ 세대 갈등을 넘어 세대 간 전쟁으로 치달을 수 있게 되는 것이다. 청년실업과 비정규직에 따른 낮은 소득, 그리고 높은 개인부채³³⁾에 시달리는 청년들에게 가장 큰 고통을 주는 대상 중 하나가 높은 부동산 가격이다. 기성세대에게 부동산이 자산 축적과 계층이동의 사다리 역할을 해 왔던 것과 달리 지금의 부동산은 오히려 청년들의 안정적인 출발을

막는 가장 큰 걸림돌이 되고 있다.³⁴⁾

저출산으로 인한 젊은 세대의 감소로 내수시장이 축소된 경제구조에서는 기업의 이윤도 줄어들 수밖에 없다. 이 같은 현상은 결국 장기적으로 한국 주식시장에서 주가를 끌어내리는 압력으로 작용하게 될 것이다. 더구나 젊은 세대가 주식시장에서 소외되는 현상이 계속된다면 장기적으로는 주식시장에서 매수주체가 줄어들어 주가하락의 한 원인이 될 것이고, 주가가 계속 오르면 과거에 비해 주식 투자로 돈을 버는 일도 훨씬 어려워질 것임을 예상할 수 있다. 더구나 2015년 이후에는 1955~1963년 사이에 태어난 1차 베이비붐 세대의 은퇴가 가속화되면서 집값 하락 압력도 더욱 커질 수밖에 없다. 바로 자산 가격의 끝없는 추락이다.

이처럼 새로운 시대를 이끌어가야 할 청년들은 살아남아야 한다는 절박함 속에서 저소득으로 인한 생활고, 학자금 대출, 결혼과 출산 포기, 각자도생에 내몰리고 있다.

그 여파는 가장 먼저 젊은 세대의 ‘출산 파업’ 으로 나타나고 있다. 복지정책의 심각한 불균형 속에서 아이를 낳고 키우는 비용에 짓눌린 젊은 세대가 아예 아이를 낳지 않거나, 낳더라도 하나만 낳는 선택을 하고 있는 것이다. 이렇게 젊은 세대의 인구 감소가 가속화되면 한국 경제 구조에도 큰 변화가 생길 수밖에 없다. 이렇게 내수시장이 축소되고 노동공급이 감소하면 투자까지 동반 하락하는 악순환이 일어나 경제성장률은 더욱 낮아질 것임을 예상할 수 있다. 한국 개발연구원은 향후 합계출산율이 계속 1.19명 수준에 머물 경우, 한국의 경제성장률은 2030년대에 1.6%로 낮아지고 2040년대에는 0.74%로 추락해 사실상 성장이 멈춘 경제가 될 것으로 내다보았다.

시간이 갈수록 기하급수적으로 늘어나는 고령세대와 그와 반대로 심각하게 줄어드는 젊은 세대 간의 인구불균형은 고령세대의 인간다운 노후생활의 질을 높이기 위한 복지비용이 막대한 빛(공양미 300석)으로 젊은 세대에게 전가되어 그들의 삶을 피폐하게 만드는(賣身) 딜레마적 상황으로 나타나게 된다. 미래세대가 견딜 수 없는 부양 부담은 후손들의 삶을 어렵게 할 뿐 아니라 부메랑이 되어 고령세대의 안정된 노후를 위협하게 된다. 이제 세대갈등은 서로 뺏고 빼

30) 한국의 베이비부머들의 평균자산은 3억 9600만원이지만 그중 6900만원이 빚이기 때문에 순자산은 3억 2700만 원 이고, 이들이 보유한 부동산 가격은 3억 200만 원이다. 즉, 베이비부머의 순자산에서 부동산이 차지하는 비중은 무려 92%에 이르는 것이다.

31) 1980년 노인(65세 이상)이 인구의 3.9%에 불과하던 시절, 경로우대 목적으로 도입된 지하철 무입승차는 노인인구가 급증(올해 14.0%)하면서 대표적인 ‘사회적 부담’ 이 됐다. 노인들은 ‘지공거사(地空居士·지하철 공짜로 타는 노인이라는 뜻의 은어)’ 라는 조롱에 냉가슴을 앓고, 일부 젊은층들은 “적어도출근시간 만이라도 유료화해야 한다” 고 목청을 높인다. 노인 무입승차에 따른 적자 보전책을 두고 지방자치단체와 정부의 공방도 점점 커지고 있다. 수도권 지하철이 광역화되면서 서울~천안, 서울~춘천 등의 ‘지하철 여행’ 은 노인들에게 인기를 얻은 지 오래다. 그러나 노인들의 무료이용이 늘면서 불편을 호소하는 젊은 사람들의 목소리도 거세다. 지난해는 전체 지하철 이용객 중 16.8%(4억 2,400만명)가 무입승객인데, 광주(31.6%)나 부산(26.4%)처럼 4분의 1 넘게 ‘공짜 승객’ 인 지역도 있었다. 전국 도시철도공사의 영입손실액(8,395억원·코레일 제외)의 66%가 무입 손실액이었다. 고령화 추세를 감안할때 2020년 무입 손실액은 7,281억원으로 추산된다. 지자체들은 노인 무입승차 제도가 ‘노인복지법 제26조’ 에 근거를 둔 정부 정책인 만큼, 제도 유지를 위해선 정부가 비용을 부담해야 한다고 주장한다. 노인 무입승승으로 인한 적자를 정부가 메워주는 ‘도시철도법 개정안’ 이 지난 9월 국회 교통위원회를 통과했으나 현재 법제사법위원회에서 제동이 걸려 계류된 상태다. 전 국민이 내는 세금으로 서울·부산 등 대도시에서 사는 노인들의 지하철 요금을 대신 내주는 것이 형평성에 부합하지 않는다는 문제가 제기됐기 때문이다. 기획재정부도 같은 이유로 반대 의견을 냈다. 법이 개정될 경우 매년 평균 8,000억원 가량이 정부 부담이 된다.

32) 최근 4년 동안 전체 개인 파산과 면책 신청은 줄었지만 20대는 크게 증가한 것으로 나타났다. 대법원 국정감사 자료에 따르면 지난해 20대의 파산 신청은 743명으로 2013년 484명에 비해 53.5% 증가했다. 20대의 면책 신청 역시 2013년 628명에서 지난해 730명으로 16% 증가한 것으로 나타났다. 이 기간 전체 개인 파산·면책 신청은 각각 11.3%(5만 8951명→5만2310명), 11.9%(5만6935명→5만155명) 감소했다. 20대의 파산·면책 신청 증가는 재정적 고통을 겪고 있는 20대가 그만큼 많다는 뜻으로 학자금 대출, 취업난 등으로 생활고에 허덕이는 청년을 위해 일자리 창출과 주거비 부담 완화대책이 절실하다.

33) 학자금 대출 등을 이유로 빚을 떠안고 출발하는 사회초년생들이 절반에 달한 것으로 나타났다. 7일 신한은행이 발표한 ‘2018 보통사람 금융생활 보고서’ 에 따르면 경력 3년 이하 사회초년생의 47%가 평균 2959만원 상당의 대출잔액을 보유하고 있는 것으로 조사됐다. 이는 신한은행 빅데이터센터가 조사업체에 의뢰해 전국 단 20~64세 금융소비자 2

만명(95% 신뢰 수준, 오차 범위 ±0.69%)을 대상으로 9월25일부터 지난달 3일까지 이메일을 통해 설문조사를 실시한 결과다. 이들이 가장 많이 보유하고 있는 대출은 단연 ‘학자금 대출(21%)’ 이었다. 학생 시절 높은 학비 부담 때문에 어려움을 겪는 학생들이 많다는 얘기다. 이어 주택담보대출(8%), 신용대출(8%), 전월세자금대출(8%)도 상당 부분 차지했다. 자동차 대출(6%)과 현금서비스 대출(3%)도 일부 있었다. 빚을 갚는 데 드는 비용은 월 평균 61만원으로 나타났다. 연봉 상승분을 감안하지 않고 완전히 빚을 다 갚는데까지는 평균 4년 이상 걸릴 것으로 예상했다.

34) 우리나라 예코롬 세대의 핵심인 30대 젊은 층의 평균 세전소득(稅前所得)은 3052만원에 불과하다. 그런데 서울의 평균 집값은 3.3m² (1평)에 1642만 원이므로, 서울에서 국민주택 규모인 85m² (25.7평)짜리 아파트를 구입하려면 평균 4억 2000만 원이 필요하다. 이는 평균 소득을 버는 30대가 자신의 월급의 3분의 1을 저축해도 42년을 꼬박 모아야 벌 수 있는 돈이다. 이제 막 사회생활을 시작하는 청년들에게 지금의 집값은 사실상 스스로 벌어서 마련하기는 거의 불가능한 수준인 셈이다.

기는 합영게임(zero sum game)으로 진전되고 있다. 지금 한국 사회는 중요한 기로에 서 있다. 여기서 세대전쟁을 끝내고 기성세대와 청년들이 함께 손을 맞잡고 미래로 나갈 것인지(상생의 세대화합), 아니면 가라앉는 배 위에서 서로 뺏고 뺏기는 처절한 전쟁을 계속하다 모두 함께 몰락할 것인지를 선택해야 할 상황에 처해 있다.

IV. 게임이론과 죄수의 딜레마: 눈앞의 이익이 치명적 독이 될 수도...

저승사자의 실수로 잘못 죽어 열라대왕 앞에서 극락과 지옥을 들여다보고 온 사람의 전언이다. 저승의 풍경은 이승의 사람 사는 세상과 다를 바가 없었다. 단지 하나 저승에 사는 사람들은 팔이 굽혀지지 않아서 혼자서는 밥을 먹을 수가 없었다. 양식은 충분하여 모두가 배불리 먹을 수 있었다. 천국의 사람들은 서로 밥을 먹여 주면서 복락을 누리며 살고 있었다. 하지만 지옥에서는 아무도 먼저 서로에게 밥을 먹여주지 않고 다른 사람이 먹여 주기만을 바라면서 굶주리고 있었다.³⁵⁾

게임이론game theory은 이해관계가 얽혀 있는 사회적 의사결정 상황에서 최선의 선택이 무엇인지에 대해 수학적으로 연구하는 학문으로서 노이만Neumann과 모르겐슈테른Morgenstern이 공저한 <게임과 경제적 행동에 관한 이론Theory of Games and Economic Behavior>에서 시작되었다. 고전적 게임이론은 합리적이고 이기적인 게임 참가자들이 어떻게 행동할지를 예측할 목적으로 경제학을 중심으로 발전되었고 최근 경영학, 정치학, 국제관계, 심리학, 그리고 생물학에 이르기까지 다양한 학문분야에 광범위하게 적용되고 있다.³⁶⁾

죄수의 딜레마(prisoner's dilemma)는 처음에 터커(A. W. Tucker)가 정식화한 것으로서 게임이론에 있어서 가장 고전적인 예라 할 수 있다. 죄수의 딜레마 상황은 다음과 같다. 어떤 범 죄를 공동으로 저지른 혐의를 받고 있는 두 용의자가 경찰에 체포되어 각기 독방에 감금되어서 조사를 받고 있다. 각 용의자는 자백하든가 묵비권을 행사하든가 둘 중의 하나를 선택할 수 있

고, 그 선택에 따른 결과는 다음과 같다.

- (1) 만약 용의자 한 명만 자백하고 다른 한 명은 자백하지 않으면 자백한 용의자는 풀려나고 다른 용의자는 10년 형을 받는다.
- (2) 만약 두 용의자 모두 자백하면 두 명 모두 3년형에 처해진다.
- (3) 만약 두 용의자가 모두 자백하지 않으면 두명 모두 1년의 형을 받게 된다.

이를 그림으로 나타내면 아래의 [표 1]과 같다.

[표 1] 죄수의 게임의 성과행렬(payoff matrix)

* 형량의 횡수에 음의 값을 취한 것임 * 괄호 안 앞은 용의자 A, 뒤는 용의자 B		용의자 B	
		침묵	자백
용의자 A	침묵	(-1, -1)	(-10, 0)
	자백	(0, -10)	(-3, -3)

이러한 상황에서 두 용의자는 어떠한 선택을 할까? <용의자 A>의 입장에서 보면, 상대방이 어떤 선택을 할 것인지 예상하고 이에 대응을 해야 한다. 상대방이 자백한다고 예상한다면, 자백하는 것(3년형)이 자백하지 않는 것(10년형)보다 낫다(최상의 대응best response). 반대로 상대방이 자백하지 않는다고 생각하는 경우에도 자백하는 것(석방)이 자백하지 않는 것(1년형)보다 낫다(최상의 대응best response). 즉, 상대방이 어떤 선택을 하든 상관없이 자백을 하는 것이 언제나 유리하다는 것(우월전략dominant strategy임)을 의미한다. 문제는 <용의자B>도 똑같은 논리에 의거하여 선택한다는 데 있다. 다시 말해, <용의자 B>도 상대방의 선택에 상관없이 언제나 자백을 선택하게 된다. 결국 두 용의자 모두 상대방의 선택에 관계없이 각자의 입장에서 최상의 대응에 해당하는 자백을 하게 되고, 이것이 바로 모두가 최적의 전략(optimal strategy)을 선택한 상황인 내시균형(Nash equilibrium)이 되는 것이다.

문제는 자신의 이익을 극대화하기 위한 선택의 결과가 [표 1]에 나타난 것처럼 결과적으로 두 사람은 둘 다 자백하지 않음으로써 얻을 수 있는 결과보다 나쁜 결과를 얻게 된다는 것이다. 개인적으로 봤을 때 합리적인 선택이 결과적으로 바람직하지 못한 결과를 가져오게 되는 것이 되므로 이것이 바로 딜레마적 상황인 것이다.

35) 서로 밥을 먹여주면 서로 행복할 것이다. 하지만 밥을 먹여주는 행위는 상대방을 배부르게 하지만 자신에게는 비용이 따르는 일이다. 무엇보다 내가 누군가에게 밥을 먹여주었다고 그가 나에게 밥을 먹여줄 거라는 보장이 없다. 단순한 계산으로는 나는 밥을 얻어먹기만 하고 남에게 밥을 먹여주지 않는 것이 가장 큰 이익이 된다. 하지만 모두가 나와 똑같이 생각한다면 누구도 남에게 밥을 먹여주지 않을 것이며, 결국 모두 굶어죽을 수도 있다. 개인의 입장에서 남에게 먹여주지 않는 게 최선이지만, 마을 전체로 보면 모두가 서로 먹여주는 게 최선이다. 그래서 딜레마다.

36) 게임은 다음과 같은 네 가지 공통점을 갖고 있다. 첫째, 모든 게임에는 나름의 규칙이 있다. 둘째, 전략이 중요하며 그에 못지않게 상대방 전략에 관한 예측도 중요하다. 게임에서 참가자의 이해득실은 자신의 선택뿐 아니라 상대방의 반응에 의해서도 결정되므로 자신의 이익을 극대화하려면 상대방이 어떻게 반응할 것인지에 대해 정확히 예측하는 것이 중요하다. 셋째, 모든 게임에는 최종 결과와 그에 따른 보수가 있다. 넷째, 게임의 결과는 경기자들 간의 전략적 상호작용에 의해 결정된다. 따라서 게임이론은 상대방의 전략을 고려하면서 자기의 이익을 효과적으로 달성하기 위해 어떠한 전략을 선택할 것인가를 분석하는 학문이라 할 수 있다.

[표 2] 사회적 의사결정게임의 성과행렬 (payoff matrix)

* [표 1]의 값에 10을 더해 음의 값을 제거 * 괄호 안 앞은 용의자 A, 뒤는 용의자 B		사회적 의사결정자 B	
		협력 (cooperation)	배신 (defection)
사회적 의사결정자 A	협력 (cooperation)	(9, 9)	(0, 10)
	배신 (defection)	(10, 0)	(7, 7)

죄수의 딜레마는 [표 2]에서 볼 수 있는 것처럼 협력하면 모두에게 이득이 되는데도 불구하고 자신의 이득을 극대화하는 합리적인 선택을 하다 보면 결국 상호 배신을 하게 된다는, 즉 최적의 결과를 얻지 못하게 된다는 매우 혼하고도 흥미로운 상황을 모형화한 것이다. 이는 여러 사회적 의사결정상황에서 협력의 도출이 어려운 이유가 구조적 문제에서 기인할 수 있음을 보여줌으로서 협력을 통한 상생의 전략에 대한 새로운 접근이 필요함을 깨우치고 있다.

두 경기자가 단 한번만 죄수의 게임을 한다면 상황은 제로섬 게임(zero-sum game)의 특성을 띄게 된다.³⁷⁾ 이 경우 서로 다시 볼 일이 없을 것이므로 둘 다 자신에게 유리한 배반을 선택할 것이고, 결국 서로 협력했을 때보다 나쁜 결과를 얻을 것이다. 그렇지만 게임이 1회로 끝나는 것이 아니고 장기적으로 반복될 때는 상황이 달라진다.³⁸⁾ 사회적 의사결정상황에서 관계가 단 한 번으로 끝나는 경우는 거의 없다.

이러한 반복적 의사결정상황에서는 비제로섬 게임(non-zero-sum game)의 형태가 일반적이다. 제로섬 게임에서는 상대의 불행이 나의 행복이 되지만 비제로섬 게임에서는 그렇지 않다. 오히려 상대의 행복이 나의 행복이 되는 경우가 대부분이다. 이와 같이 언제 끝날지 모르는 개인과 개인 또는 조직과 조직의 상호작용을 모형화한 것이 ‘반복적 죄수의 딜레마 게임’이다. 미시간 대학 로버트 액셀로드(Robert Axelrod) 교수의 실증적 연구에 의하면 ‘반복적 죄수의 딜레마 게임(iterated prisoner’s dilemma game)’에서는 협력이 최선의 전략이다. 그러나 이기적 인간들로 구성된 게임에서 무조건적인 협력은 기대하기가 어렵다. 협력할 수 있는 조건이 갖춰져야 하고 협력하는 게 유리한 전략을 구사해야 한다.

액셀로드 교수는 게임이론 전문가들을 대상으로 ‘반복적 죄수의 딜레마 게임’에 대처하는 전략들을 시험해보는 토너먼트 대회를 개최했는데, 거기서 최종 승자로 선정된 전략이 토론토

대학교 수학과와 라포포트(Rapoport, A.)교수가 제출한 ‘맞대응’ (Tit For Tat) 전략이었다.³⁹⁾ 반복적 죄수의 딜레마 게임에서 맞대응 전략은 맨 처음을 협력으로 시작하고, 그 다음부터는 상대가 앞에서 선택한 전략을 그대로 선택하는 방법이다. 즉 상대가 협력하면 나도 협력하고 상대가 배반하면 나도 배반하는 방법이다.

맞대응 전략은 양쪽 모두에게 거의 동일한 이점을 주면서(또한 최소의 피해를 입히면서) ‘죄수의 딜레마’를 긍정적으로 돌파했다. 이는 경쟁자 누구도 패하게 만들지 않고서도 좋은 성과를 만들어내는 즉 착취나 일방적인 피해 혹은 공멸을 피하면서 ‘협력’을 가능케 한다는 의미이다.

그런데, 우선 먼저 ‘협력’을 선택해서 시행한 후에 그 다음부터는 상대가 하는 대로 따라하는 맞대응전략은 4가지 조건을 필요로 한다. 그것은 즉, ①상대가 협력하는 한 거기에 맞춰 협력하고 불필요한 갈등을 일으키지 않는다. 다시 말하면 처음에는 무조건 협력한다(협력 niceness) ②상대의 배반에는 즉각 응징한다(응징 provocability) ③상대의 도발을 응징한 후에는 용서한다(용서 forgiveness)⁴⁰⁾ ④상대가 나의 행동 패턴에 적응할 수 있도록 행동을 명확하게 한다(행동패턴의 명확성 clarity)는 것이다. 특히, 내 행동을 명확하게 하는 조건은 한 쪽이 실수로 배신을 선택하여 다른 쪽이 배신으로 응수하여 배신의 연쇄반응이 일어나는 것을 방지하기 위해 꼭 필요하다.⁴¹⁾ 맞대응 전략은 인간의 이기심을 가정한 상태에서 상호협력을 유도한다는 점에서 매우 현실적이고 합리적인 전략이다.⁴²⁾ 모두가 변절하는 것이 최적인 것으로 여겨지는 딜레마 상황에서도 협동의 길이 있다는 것과 그 (연꽃의)길은 이전의 결과에 따라서 앞으로의 선택을 바꿀 수 있는 능력 즉 학습하는 능력을 기르는 것이다.

39) ‘tit과 tat’은 ‘가볍게 치기’를 의미한다. 그러니까 ‘tit for tat’은 ‘상대가 가볍게 치면 나도 가볍게 친다’는 뜻으로 ‘되갚음, 되받아 칠, 보복’의 뜻이다. ‘눈에는 눈, 이에는 이(an eye for an eye, a tooth for a tooth)’라는 말이 이에 해당한다. 상대방이 하는 대로 되갚아 주는 것이 텃포갚이다.

40) 반복적 죄수의 딜레마 게임에서 성적을 결정하는 가장 중요한 핵심개념은 용서인 것으로 나타났다. 용서는 상대가 배신하면 일단 응징을 가하지만 다음 게임에서는 다시 협력하는 관용성이다. 즉 한 번의 응징으로 파커는 파커로 잊어버리는 것이다. 용서할 줄 모르는 전략은 한결같이 성적이 좋지 않았다.

41) 변절과 협동의 선택이 번갈아 나타나는 악순환을 피하기 위해서 한쪽이 두 번 이상 연속해서 배신할기 전까지는 안정적으로 협력을 유지하는 ‘티포 투 텃’ (Tit For Two Tat) 전략이나, 이전 시행에서 이득을 얻었을 경우에는 같은 행동을 선택하고 손해를 봤을 경우에는 행동을 바꾸는 파블로프(Pavlov) 전략을 사용할 수 있다.

42) ‘자신이 대접받고자 하는 대로 남을 대접하라’는 황금률(Golden Rule)의 도덕적 태도와 공동의 손실을 가져오는 이기적 의사결정을 막고 집단 전체에 이익이 되는 협력을 가능하게 하는 효과적 매커니즘인 처벌체계를 함께 갖추고 있다는 점에서 도덕적이면서도 현실적 성격을 함께 갖추고 있다.

V. 연꽃전략: 심청전에서 배우는 새로운 효의 방향

최기숙(2013B)은 ‘자원탐색적 연구’를 현대한국사회의 문제를 인문학적으로 사유하기 위해 고전문학 텍스트를 대상으로 문제의식의 형성 지점을 살피고, 이에 대한 해결 방법을 모색해보는 소통적 연구방법으로 제시한다. 도올 김용옥(2001)은 효에 대한 子夏의 물음에 답한 공자의 언급을 들어 효를 가족윤리의 울타리에 갇히게 말고 선생과 제자 사이, 나이 많은 이와 어린이 사이와 같은 인간관계에 폭넓게 쓸 수 있는 덕성의 표현으로 확장할 것을 주문한다. 이진경(2016)에 따르면, 수궁에서 환생한 연꽃 속의 심청이는 눈먼 아버지가 있는 도화동으로 돌아가지 않는다. 집으로 돌아간다는 것은 눈먼 아버지가 있는 곳, 효라는 눈먼 도덕이 지배하고 있는 곳으로 돌아가는 것이고, 그 눈먼 아버지와 눈먼 도덕을 따라 맹목적으로 순종하는 ‘눈 먼’ 삶으로 돌아가는 것이다.⁴³⁾ 그렇게 하는 대신 심청은 아버지를 그 집에서 불러내고 맹인들, 즉 눈먼 삶을 사는 모든 이를 집이라는 익숙하지만 작은 세계에서 서울로, 낮설지만 넓은 세계로 불러낸다. 그리고 눈먼 삶에서 눈 뜨게 한다. <심청전>이 효에 대한 텍스트라면, 눈먼 부모와 도덕에 순종하는 눈먼 삶이 아니라, 그들을 집 바깥의 넓은 세계로 불러내 눈 뜨게 하는 것이 진정한 효임을 설파하는 점에서 그렇다고 보아야 한다.

도올 김용옥(2001)은 효(孝)를 ‘무위(無違)’라고 답한 공자의 말에 대한 주(注)에서 이는 부모에게 거슬림이 없는 무조건의 복종을 말한 것이 아니라 살아계실 때나 돌아가셨을 때나 일관되게 ‘예(禮)’로써 섬기는 것을 무위라고 재정의한 것이라 한다. 부모의 명령이 율리에 어긋날 때 얼마든지 불복종할 수 있으나 불복종조차도 예(禮)로써 해야 하는 것으로 효의 본질은 복종에 있는 것이 아니라 ‘예(禮)로써 섬김’에 있는 것이라는 것이 그의 해석이다. 또, 효에 대한 子游의 물음에 답한 공자의 대답에 대하여 효의 본질이 경(敬) 즉, 진지하고 공경스러운 태도나 마음에 있지 복종이나 의무감에 있는 것이 아니며 궁극적인 인간의 교감이 없는 단순한 봉양은 외면적 치례에 그치는 것이라고 도올은 해석한다.

최기숙(2013B)에 따르면, 효를 향한 심청의 진정성은 죽음을 삶으로 ‘변환시키는’ 실질적인 힘으로 작용했고 인간으로 환생하여 왕후라는 가장 영예로운 지위를 얻은 이후 아버지를 만나기 위해 ‘맹인 잔치’를 열었다.⁴⁴⁾ ‘맹인잔치’는 효를 완성하는 계기로서 용인되어 모든

맹인을 위로하는 공적 잔치가 되었다. 모든 맹인이 눈을 뜨는 잔치 마당은 사적 차원을 넘어서 공공의 효를 완성하는 공간으로 변함으로써, <심청전>의 서사를 공/사, 지방과 중앙, 개인과 이웃을 둘러싼 대화합의 서사로 완성하는데 기여했다. <심청전>에서는 효심이라는 사적 감정과 ‘세상에서 가장 불쌍한 맹인’에 대한 ‘보편적 동정’은 상호 배치되는 대립항이 아니다. 이처럼 사적인 감정과 인간 보편에 대한 측은지심은 엄밀히 구분할 수 없다는 인식은 ‘효’를 인류의 근간으로 보는 유교의 정서적 맥락과도 일치하고 있다. 심청은 혈육에 근거한 부너지정을 인류애에 근거한 측은지심으로 확대함으로써, 사적 주체에서 공적 주체로의 자기 변신을 받아 들였다. 그리고 이는 ‘눈물’과 ‘감격’이라는 감정적 계기와 표현을 통해 공사의 경계에 대한 엄격한 선을 요구하는 대신, 바로 그 경계를 포용하는 방식으로 공감대를 형성했다.⁴⁵⁾ <심청전>은 서사의 마무리에서 공공성에 대한 모종의 상상적 제안을 설정하고 있다. 심청은 돌본 이웃에게 공적 차원의 보상을 함으로써, 불행한 이웃을 돌본 행위(관심과 배려)를 ‘가치 있는 행위’로 의미화하고, 뺨덕은 공적 정계를 받음으로써 불행한 이웃(가족)을 방치하거나 해를 가한 이는 도덕적 처벌을 받아야 한다는 인식을 보여주었다.⁴⁶⁾ <심청전>은 공/사의 경계, 개인의 불행에 대한 공동체의 책임과 공적 차원의 복지에 대한 완결된 체계를 가지고 있지 않았지만 그에 대한 가능성과 필요성을 제시함으로써, 상상적 차원의 공론장을 형성했던 것이다. 전병유·신진옥(2016)에 따르면 한국사회에서 소득, 자산, 교육, 지역 등의 불평등 영역간의 상호의존과 결합양상이 점점 더 밀접해지고, 구조화되는 양상이 가장 급격하게 압축적으로 나타나는 분야가 청년세대의 문제라고 한다. ‘고용 없는 성장’으로 인한 취업난과 기약 없는 취업준비, 비정규직으로 대표되는 불안정한 일자리, 학자금 대출 상황, 치솟는 주거비 등 정상적인 생활을 불가능하게 하는 사회 경제적 환경 속에서 연애·결혼·출산을 포기한 삼포세대의 고통이 사회구조적인 문제에 근본원인이 있음에도 구조의 문제를 개인의 문제로 치환하는 기

는 사실에 대한 ‘믿음’ 때문에 투신한 것이 아니라, 아버지의 희망을 지지하기 위해 투신했고, 여기에는 모종의 사회 윤리적 희생의 구조가 개입되어 있었다. 최기숙(2013B)에서 인용.

45) <심청전>은 이야기라는 형식으로 개인의 불행에 대한 공공의 책임과 관여 방식에 대해 질문했을 뿐더러, 개인의 불행에 대해 공동체가 관여할 수 있는 선을 넘어선 부분에 대해서는 국가적 차원의 관심이 필요하다는 문제제기를 환상적 화소를 통해 제기했기 때문이다. 나아가 개인의 불행에 대한 공동체의 책임을 이웃의 돌봄과 국가적 차원의 책임의 차원에서 제기함으로써, ‘개인의 불행에 대한 공공의 관심과 책임’에 관한 ‘공론화’ 가능성을 ‘텍스트의 분화’와 ‘자기 동일성’의 형태로 실천할 기회를 제공했다. <심청전>의 텍스트가 보여주는 불안정한 상상력이야말로, 돌봄이라는 심정적 차원에서 복지라는 제도적 차원으로, 수중 환생이라는 환상적 차원에서부터 왕후라는 공적 주체의 탄생을 통한 현실적 차원으로 이행하는, 공공성에 대한 상상과 그 현실화 맥락의 가능성을 보여주기 때문이다. 최기숙(2013B)에서 인용.

46) 이본에 따라서는 공양미 시주를 제안한 몽은사 화주승, 쫓겨났을 해준 부인, 동무들, 장승상 부인 등에 대한 별도의 공을 언급하기도 했으며, 이들과 대조적으로 이웃이자 가족이었던 심봉사 배반 한 뺨덕에 대한 정계를 설정하기도 했다. 최기숙(2013B)에서 인용.

43) 환생한 심청은 아버지가 있는 도화동으로 다시 돌아가지 않는다. 이는 예전의 효라는 ‘원리’가 심청의 행동에 더 이상 작용하지 않고 있음을 뜻한다. 이제 효는 정해진 상투적 답에서 ‘무엇인 진정 효인가’라는 근본적 물음으로 바뀌었다. 그 물음은 심청과 더불어 물결을 따라, 흐름을 따라 다른 세계로, 다른 답을 찾아 흘러갈 것이다. 이진경(2016)에서 인용.

44) 이 과정은 심청이 삼백 석을 시주해도 아버지가 눈을 쓸 수 없다고 생각했었음을 시사한다. 즉, 심청은 눈을 뜰 수 있다

존의 희생자 비난하기 시각으로는 전대미문의 고령화와 저출산 시대의 ‘신 공양미 삼백석’ 문제의 해결을 더욱 난망하게 할 것이다. 노인집단이 정치를 좌우하며 ‘효’ 이데올로기를 정치적 수사로 동원하여 세대불평등과 갈등을 활용하는 실버민주주의(silver democracy)로는 아이의 부양하기 위해 아이의 일자리를 빼어야하는 현대판 ‘以孝傷孝’의 딜레마를 해결하지 못한다.

孟武라는 이의 효에 관한 물음에 대해 “父母唯其疾之憂”라고 한 공자의 답변을 “부모는 자식이 병들까 걱정이다”로 보아 자식이 아프면 부모는 삶의 보람이 없어지는 것으로 자식이 병에 걸리지만 앓으면 그 이상의 효도가 없으므로 몸을 잘 다루어 자식의 병으로 부모님의 마음을 아프게 하는 상황이 없도록 조심하는 마음이 공자가 말하는 효의 본질이라고 도올은 해석한다. 효에 관하여 부모에 대한 절대적 복종과 같은 수직적 충성을 공자는 말한 적이 없음을 들어 유교의 본질이 이성주의적 논리의 강요가 아닌, 인간 본연의 정감에 대한 호소에 있다고 도올은 본다.⁴⁷⁾

부모세대가 먼저, 노후를 위해 젊은 세대를 착취하는 전략을 당장 중지하고 청년세대의 문제를 풀기 위한 새로운 시스템을 마련하기 위한 사회적 공론장으로 나가야 한다. 청년세대를 위한 공격적이전지출은 비용이 아니라 자식세대를 살리고 부모세대의 노후를 지탱해나가는 가장 중요하고 효율적인 투자라는 사실에 눈떠야 한다.⁴⁸⁾ 세대 전쟁을 넘어 세대 간 협력과 화합을 새로운 성장동력으로 만드는 공생적인 외부성의정치를 시도해야 한다.⁴⁹⁾

47) 정출현(1999)에 따르면, “심청은..관념적·수직적 이데올로기인 효에 의해 옥죄어 있는 인물이 아닌 것이다. 심청의 구결 봉양과 죽음으로 이어진 일련의 행위는 효라는 중세적 이념 때문이 아니라 ...눈먼 아비에 대한 인간적 정리 때문으로 이해해야 옳다....심청의 행위가 관념화된 효의 구현이 아니라 극한의 간난을 함께한 인간적·육친적 연대에서 우러난 정에서 기인하기 때문으로 보인다.”

48) 우선 가장 먼저 공공보육 시스템을 확립해야 한다. 지금처럼 돈을 지급하는 방식의 무상보육은 결국 보육료 인상으로 끝나게 된다. 이 때문에 대부분의 선진국들은 단순히 돈을 지급하는 무상보육 시스템보다 국공립 유치원을 통한 공공보육 시스템을 통해 보육 지원을 하고 있다. 또한 기초연금을 도입한 대부분의 선진국들이 동시에 아동수당을 도입한 것처럼 우리나라 역시 아동수당 도입을 서둘러야한다. 나라마다 차이는 있지만 유럽 국가들은 대체로 18세나 25세까지 10만원에서 20만 원 정도의 아동 수당을 지급하고 있다. 또한 청년 실업에 대한 지원을 위해 실업부조를 하루빨리 도입해야 한다. OECD 국가들 중에 실업부조가 아예 없는 나라는 한국 등 몇몇 나라에 불과하다. 이 밖에도 청년들이 결혼과 출산을 할 수 있는 주거 환경을 위한 공공 주거 정책의 확립이 무엇보다 시급하다. 아동과 청년, 그리고 가족을 위한 복지는 단순한 비용이 아니라 오히려 나중에 더 큰 이득을 사회로 가져올 수 있는 강력한 투자임을 유념해야 한다. 박종훈(2014)에서 인용

49) 이진경(2016)의 말대로 외부성이란 몹이 없는 것들에게 몹을 주고, 설 자리가 없는 것들에게 자리를 주는 것이며, 정치란 주어진 자리를 이탈하려는 시도이고 주어지지 않은 몹을 요구하고 주어지지 않은 자리를 주장하는 것이라면 그것이 향후가 된 심청이 걸은 연꽃의 길일 것이다.

참고문헌

<심청전> 완판 71장본, 정하영역주, ‘고려대학교 민족문화연구소, 1995.

대숙, 「愚父賢女 설화 와 심 청전」, 『판소리 연구』 제 4집, 판소리학회, 1993.

김동건, 「〈심청전〉에 나타난 욕망과 윤리의 공존 방식」, 『판소리연구』 32, 판소리학회, 2011.

김미숙 등, 고령화사회의 사회경제적 문제와 정책대응방안: OECD 국가의 경험을 중심으로, 한국보건사회연구원, 2003.

김용욱, 도올논어[2], 통나무, 2001.

딕시트·네일버프(이전식), 전략의 탄생, 쌤앤파커스, 2009.

박일용, 「김연수본 <심청가>의 인물 형상과 미학」, 『판소리연구』 36, 판소리학회, 2013.

박종훈, 지상 최대의 경제 사기극, 세대전쟁, 21세기북스 2013.

진태, 심청전 신연구, 『국어국문학』 87, 국어국문학회, 1982.

서경희, 「심청전에 나타난 가장의 표상과 역사적 실체」, 東方學 第30輯, 한서대학교동양고전연구소, 2014.

설중환, 『판소리 사설 연구』, 국학자료원, 1994.

오세창, 「희생서사의 구조와 인물 연구-바리공주, 지네장터, 심청전을 대상으로」, 『어문연구』 30(4), 2002.

유영대, 심청전연구, 문학아카데미, 1989.

이국자, 『판소리 연구』, 정음사, 1987.

이대열, 지능의 탄생: RNA에서 인공지능까지, 바다출판사, 2017.

이정원, 「심청전에서 ‘희생제의’로서의 재물 약속」, 『고전과 해석』 9집, 고전학문학연구학회, 2010.

이진경, 파격의 고전: 심청은 보았으나 길동은 끝내 보지 못한 것, 글항아리, 2016.

전병유·신진옥, 다중격차, 한국 사회 불평등 구조, 페이퍼로드, 2016.

정승화, 「자살과 통치성: 한국사회 자살 담론의 계보학적 분석」, 연세대 박사논문, 2012.

정출현, 「<심청전>의 민중정서와 그 형상화 방식」, 『심청전연구』, 유영대 최동현 편, 태학사, 1999.

정하영, 「沈淸傳의 題材의 根源에 관한 研究」, 서울대 박사논문, 1983.

조동일, 「〈심청전〉에 나타난 비장과 골계」, 『심청전연구』, 유영대 최동현 편, 태학사, 1999.

주형예, 「19세기 판소리게 소설 <심청전>의 여성재현」, 『한국고전여성문학 연구』, 14집, 한국고전여성문학회, 2007.

최기숙, 「효녀 심청의 서사적 탄생과 도덕적 딜레마-감성적 포용과 전향의 맥락」, 『고소설연구』 35권, 한국고소설학회, 2013.

최기숙, 「<심청전>의 공감화 맥락 공/사의 경계 구분과 공생적 공공성」, 『열상고전연구』, 37집,

열상고전연구회, 2013.

최동현, <심청전>의 주제에 관하여: 여성주의적 관점에서, 『국어문학』 31권, 국어문학회, 1996.

, 『한의 구조 연구』, 문학과 지성사, 1993.

최래옥, 「심청전 의 총체적 분석」, 『한국학논집』 5, 한양대 한국학연구소, 1984.

최운식, 심청전연구, 집문당, 1982.

최정규, 이타적 인간의 출현, 뿌리와이파리, 2009.

프랭크(안세민 옮김), 경쟁의 종말: 승자독식사회 그 후 미래의 경제 질서를 말한다, 웅진지식하우스, 2012.

피시먼(안세민 옮김), 회색 쇼크: 고행화, 쇼크인가 축복인가, 반비, 2011.

황석영, 심청, 연꽃의 길, 문학동네, 2007.

황영주, 「심청전 읽기로 본 한국에서의 근대국가와 여성」, 『한국정치학회보』 34집 4호, 한국정치학회, 2000.

황패강, 「심청전의 구조」, 『한국학보』 9, 일지사, 1977

1-2 부

2017 곡성의 문화와 심청 - 토론문

곡성 관음사 사적과 심청 설화에 대한 토론문

판소리계 심청전의 토론문

고령사회와 효의 딜레마 : <심청전>에 나타난 언꽃전략을 중심으로의 토론문

곡성 관음사 사적과 심청 설화에 대한 토론문

정 희 선 (청암대 교수)

곡성 관음사 사적과 심청 설화에 대한 토론문

정 희 선 (청암대 교수)

I

설화

설화(說話 : Traditional stories)는 꾸며낸 이야기로 보통 일정한 구조를 가진 구전으로 전해 내려오는 이야기이다. 우리가 흔히 말하는 구비문학의 일종으로 각 민족에게는 그 민족 고유의 설화들이 내려오고 있으며, 종류로는 신화·전설·민담 등이 각각 조금씩 다른 특성을 지니고 있다.

신화는 천지창조 또는 민족이나 성씨의 시조 탄생 등 주로 신성한 이야기를 다루고 있으며, 전설은 어떤 지명이나 성명에 얽힌 이야기이고, 민담은 흥미 위주로 창작된 이야기를 말한다. 설화에는 그 민족의 전통 사상과 가치관, 정서, 문화가 담겨 있어, 설화를 기반으로 새로운 문학이나 예술이 끊임없이 만들어진다.

사실 설화는 전설이나 신화와 구별이 모호하다. 특히 전설이나 민담은 설화가 갖는 성격과 비슷하여 서로 혼입되어 있는 경우가 많다. 따라서 설화가 입으로 전해지면 구전설화라 하고, 구전되어 문자로 기록되면 문헌설화라고 한다. 그러므로 구전설화가 구비문학에 속하는 것이라면, 문헌설화는 기록문학에 속한다고 할 수 있다.

설화의 특징

설화의 특징은 보통의 말로써 이루어지며 이야기의 구조에 힘입어 전승된다. 즉, 이야기의 세세한 부분을 그대로 기억하여 전승하는 것이 아니라 그 이야기의 핵심이 되는 구조를 기억하고 이것에 나름의 수식을 덧붙여서 전승하게 된다. 그렇기 때문에 설화는 구전에 적합하게 단순하면서도 잘 짜인 구조를 지니며 표현도 단순한 편이다.

아울러 설화는 반드시 화자가 청자를 대면하여 청자의 반응을 의식하면서 구연되는 것이기도 하다.

일반적으로 화자와 청자의 신분은 민중이라고 일컫고 있으나 설화 중에는 양반이나 지식인 사이에서 발생하여 전승되는 것들도 제법 많은 편이다. 이 양반이나 지식인들 덕분에 설화가 문

자로 정착될 수 있는 기회를 많이 가질 수 있었을 것이다.

한편 문헌설화는 이미 구전을 벗어나고 가변성이 제거되어 엄밀하게 따지면 이미 설화가 아니라고 하겠다. 그러나 문자로 정착되기 전에는 구비전승 되었을 것이고, 설화로서의 구조와 표현이 의식적으로 바뀌지 않았다면 설화의 범주에 포함시킬 수 있다고 하겠다.

설화의 분류는 시대와 장소, 그리고 학자에 따라 다양하지만, 대부분 신화(神話, myth)·전설(傳説, legend)·민담(民譚, folktale)으로 나누고 있다. 그러나 이 사이에 분명한 경계가 있는 것은 아니기 때문에 서로 넘나들기도 한다. 또한 설화나 전설의 특성은 현장성에 있다. 그래서 기록된 설화가 다시 민중 속에서 구전될 때에야 비로소 그 문헌설화는 생명을 가지게 되는 것이다. 설화의 현장성은 이처럼 중요하다. 그러므로 구전설화는 문자를 사용한 후에도 오랫동안 문자와는 관계없이 대다수의 민중사이에서 구전된 문학이다.

설화연구를 위한 구전설화의 자료 및 채록은 매우 중요하고 기본적인 것이다. 자료가 필요하지 않은 연구는 없겠지만, 설화자료는 특히 현지조사에서 직접 얻은 원문 그대로의 것, 그래서 현장성이 있는 자료이어야 한다는 요구를 받는다.

II

심청전의 근원설화와 관음사 연기설화와의 관계

논문의 저자는 심청전의 근원설화와 곡성관음사 연기설화와의 관계를 기존 학계의 주장을 잘 정리하였음을 알 수 있다.

- 한용운(韓龍雲) : 최초 언급. 1930년 10월에 발행된 『불교』 제76호에 만해(卍海) 한용운(韓龍雲)은 하늘이 낳은 큰 효녀(天出大孝)인 『심청(沈淸)』 소저(小姐)는 『원(元)봉사』의 딸 『홍장(洪莊)』이라고 하면서 그 원형을 곡성 관음사의 연기설화에서 찾음
- 김태준(金台俊) : 1933년에 출간한 「조선소설사」에서 심청의 근원설화로 인도의 <전동자(轉童子)> 전설과 <묘법동자(妙法童子)> 전설, 일본의 <소야희(小夜姬)> 및 우리나라의 『삼국사기』, 『삼국유사』 소재 <효녀지은설화(孝女知恩說話)>와 전라남도 곡성군의 옥과현 성덕산 <관음사연기설화(觀音寺緣起說話)>를 예시·장덕순(張德順) : 1963년 근원설화로 인신공희설화(人身供饗說話)와 효행설화(孝行說話)를 들고 이 중

전자가 주류를 이룬다고 말함

- 사재동(史在東) : 1971년 불전설화(佛典說話)에 입각 목련구모담(目連救母譚)·성녀구모담(聖女救母譚)·인욕태자구부담(忍辱太子救父譚)·자동녀양모담(慈童女養母譚)등을 효자불공구친설화(孝子佛供救親說話)라 명명하여 심청전의 근원설화로 봄
- 화엄사 고경(古鏡) 스님 : 1974년 『관음사 사적과 심청전』(『불교사상』四)에 심청전의 설화로서의 성격을 논하면서 심청전과 관음사연기설화에 대한 관련에 관심을 표명
- 권상로 : 1979년 『한국사찰 전서』 상권(동국대학교 출판부)에 관음사 사적의 내용 수록.
- 광민 스님 : 1994년 관음사의 주지였던 광민 스님이 『심청전의 원형 관음사 연기설화』를 발간함으로써 연기설화와 관련된 내용이 체계적으로 보완
- 최완수 : 1997년 간송미술관의 최완수 연구실장이 『성덕산 관음사』(불교춘추 1997년 1월호)라는 주제로 관음사연기설화에 많은 관심을 표명
- 연세대학교 사회발전연구소 : 2000년 『곡성출신 실존인물 효녀심청의 역사적·국문학적고증』이라는 주제로 학술용역 연구결과 발표하면서 「관음사사적」의 원홍장이 문학작품인 「심청전」의 주인공인 심청의 실존인물이었을 가능성 제시.
- 역사스페셜 : 2000년 4월 1일 KBS 1TV의 역사스페셜에서는 「역사추적! 심청의 바닷길」이라는 주제로 「관음사사적」의 내용과 심청전을 방영
- 지인스님 : 2001년 『원홍장의 아름다운 효심이 서린, 심청전의 원형, 관음사 연기설화』(관음사발행)를 간행.
- 박혜범 : 2002년 『원홍장과 심청의 만남』과 2003년 『원홍장과 심청전』에서 『관음사 사적』의 전문을 한문과 국문 대역으로 소개
- 허원기 : 2002년 『심청전 근원설화의 전반적 검토』에서 관음사연기설화가 심청전의 근원설화 중 가장 유사하다고 주장.
- 송광사 정보박물관 소장의 목판본 : 『옥과현 성덕산 관음사 사적』이 공개되면서 심청전과의 관련성은 더욱 공고해짐.

이와 같이 최근의 연구경향은 관음사연기설화의 역사성을 높게 평가하면서 진행되고 있다. 즉 현재 곡성 오산면의 관음사 사적이 심청설화의 근원설화 가운데 가장 오래된 형태라는 점에 주목할 수 있다고 하겠다.

Ⅲ

저자는 심청전의 근원설화와 곡성 관음사 연기설화와의 관계를 연구하면서 선학들의 연구 결과를 잘 살펴보았으며, 관음사 연기설화의 전래 기원, 철 산지로서 설화가 이루어질 수 있었던 배경, 그리고 원홍장의 설화가 심청전의 최초 연기설화라는 사실등을 객관적으로 소상히 밝히고 있다.

이러한 역사적 실증을 거친 비교사적 검토는 매우 바람직하다고 하겠다. 특히 심청전이 갑자기 창작된 것이라기보다는 관음사 연기설화 원홍장이야기를 근간으로 재구성 되었다는 주장은 많은 학자들이 인정하는 타당성 있는 주장이라 사료된다.

곡성 관음사사적은 근원설화로서 심청전과 효라는 주제의 공통성이 있다. 심청전에서의 주제가 되는 효행과 효행에 따른 보상을 통해 불교의 영험성을 드러낸다는 점에서 그 관련성을 찾을 수 있으며, 심청의 근원설화로서의 전형이므로 역사적 의미를 갖는다고 주장하고 있다. 이러한 효가 관음사사적에서는 아버지의 눈을 뜨게 한다는 현실적 기적으로 구현되었다는 점 또한 공감이 가는 대목인 것이다.

한편 심청전에서는 부녀가 상봉을 하지만, 관음사사적에서는 상봉하지 않는다는 스토리 결말의 차이점과 관음사사적의 처음 건립기에 대해서 중국의 연대 하나만으로 결정하기에는 다소 무리가 따른다는 점은 주목할 만한 견해라 생각한다.

관음사사적은 심청전의 근원설화가 기재된 현전하는 가장 오래된 형태의 설화기록이라고 하는 사실 하나만으로도 역사문화적 가치가 높으며, 곡성에서는 이러한 소중한 문화재응 잘 보존하여 자랑스러운 문화적 전통과 지역적 자긍심을 지켜나가야 할 것이라는 마지막 주장에 방점을 찍는다.

끝으로 관음사 연기설화는 액자 구조로 진기하고 영험한 내용을 담고 있으며 독자성을 지닌 서사문학 작품으로, 이 설화를 심청전의 배경 설화로만 볼 것이 아니라 독자적인 문학작품으로 보아 그 가치와 의의를 논의하는 것이 좋겠다는 주장도 있음을 밝혀둔다.

판소리계 심청전의 토론문

주 성 재(곡성군의원)

판소리계 심청전의 토론문

주 성 재(곡성군의원)

‘2017년 창조지역사업’의 일환으로 ‘곡성의 문화와 심청’을 주제로 곡성문화원에서 개최한 학술세미나에 토론자로 참여하게 되어 뜻 깊게 생각합니다. 이번 세미나는 올해로 17회를 맞은 곡성군의 대표축제인 ‘심청축제’의 근원을 살펴보고 심청을 주제로한 관광자원활용을 위한 곡성문화원의 부단한 노력에서 시작되었다고 생각합니다. 경의를 표하는 바입니다. 먼저 ‘판소리계소설 심청전’이라는 내용으로 발표를 해주신 서남대학교 서정섭교수님께 수고하셨다는 말씀을 드립니다. 발표문을 살펴보면 심청전의 내용과 구조, 판소리계소설 심청전, 그리고 이본심청전, 심청전의 근원설화로서 거타지설화, 지은설화, 사찰 연기설화등을 일목요연하게 정리해 주셨습니다.

특히 1621년 광해군 13년 조위한이 지은 ‘최척전’ 소설의 일부이지만 관음사 연기설화의 내용과 새로운 사실을 정립 하는 계기가 되었으면 합니다. 조위한은 1567년(명종 22년)에 태어나 1649년(인조27년) 까지 파란만장한 삶을 거친 당대 최고의 문신이며 해학에도 뛰어난 인물로 평가하고 있습니다(한양조씨양절공파). 그는 32세 때 발발한 임진왜란 시에는 김덕령을 따라 중군하였다. 1623년 인조반정을 거쳐 양양군수가 되었고 그 뒤 동부승지, 직제학을 지내고, 벼슬이 공조참판에 올랐고 80세에는 자헌대부에 제수된 인물이다. ‘최척전’은 정유재란시 남원, 중국 항주, 일본을 배경으로 한 전쟁포로 문학의 고전소설로서 주인공인 최척전의 부인 ‘옥영’이 중국항주에서 서남풍을 이용하여 3개월만에 순천만에 도착해서 고향인 남원까지 도착합니다. 이 부분은 관음사연기설화의 관음상 이동경로와 거의 일치한다고 주장하고 있습니다. 비록 연기 설화와 소설의 내용 이지만 곡성군이 심청이라는 주제로 관광자원화 하는 과정에서 스토리텔링화 하는데 큰 보탬이 될 수 있는 자료라고 생각합니다. 이제 곡성과 심청은 운명적 동반자로서 승화되어야 할 필수불가결한 관계로 정립되었다 해도 과언이 아닙니다. 전국에서 ‘심청’ 하면 ‘곡성’을 떠올리며, ‘심청’ 하면 ‘심청축제’를 거론하지 않을 수 없습니다. 이번 학술세미나에서도 심청축제에 새로운 활력소를 충원해주는 계기가 될 것이라고 확신합니다. 지방자치시대가 출범한 후 민선 2기부터 올해까지 17회를 치른 심청축제는 매년 3~4억원이 소요되는 곡성군의 대표축제로 자리매김 되었지만 문광부선정대표축제나 전라남도 10대축제에는 선정되지 못했습니다. 곡성군이 심청축제에 대한 큰 정체성에 빠져있다는

반증입니다. 그 원인으로는 여러 가지 사항이 있겠지만 축제의 테마와 지역민의 참여, 관광객수 등이라고 생각합니다. 그러나 현 시점에서 곡성군과 주민들이 심청과 심청축제에 대한 논란거리와 부정적인 측면만을 고집하면서 뒷걸음질 할 수는 없습니다. 군민이 화합하고 참여해서 긍정적이고 발전적인 축제로 승화해야 할 것입니다.

제 1회 심청축제부터 함께해온 ‘공양미 삼백석 모으기 행사’는 관내 어려운 어르신들의 개안수술을 위해 축제 기간 내내 활발한 모금활동을 지속적으로 전개하여 크게 기여하였고, 작년에는 만고효녀 심청이가 장님 아버지의 눈을 뜨게 하기 위해 효행을 했듯이 한 평생 자식을 위해 헌신한 부모님들을 위해 금혼식을 마련한 것은 매우 뜻 깊은 행사였습니다. 특히 전국 지자체에서 중구난방 식으로 되풀이 되었던 주제가 없는 프로그램들로 일관된 축제를 탈피해 부모님께 감사하는 마음을 심어준 금혼식이야말로 심청축제의 핵심 주제였습니다. 또한 지역 농특산물의 우수성을 홍보하고 친환경 이미지를 관광객들에게 각인시켜 곡성의 브랜드 가치를 높이는 기회를 마련하는 등 효 문화 교육과 체험을 통해 건전한 가족윤리 확립이라는 교육적 가치를 창출하였습니다.

금년 심청축제는 적은 예산으로 역대 어느 축제보다도 큰 효과를 창출한 축제로써 3억여원 예산으로 작년보다 축제기간 관광객수가 69.1%증가했으며 유료관광객 4만6천여명 유치 및 입장료수입만 1억 3천여원 직접 소득과 수십억원의 경제적 파급 효과를 가져왔습니다. 이상과 같이 긍정적인 측면에서 성공적인 축제라고 평가할 수 있지만 18회째를 맞이하는 심청축제가 진정으로 내실 있는 축제로 거듭나기 위해서는 지금까지의 모든 부정적인 측면의 평가 및 문제점에 대하여 면밀한 분석을 통해 강점은 지속적으로 추진하고, 약점에 대하여는 보완하는 등 테마가 있는 축제, 내실 있는 축제, 주민들의 참여가 주축이 되는 축제로 과감한 변화가 필요한 시점입니다. 이러한 변화를 계기로 심청의 효를 더욱 더 계승 발전하는 등 사라져가는 효를 승화시켜 효의 고장임을 인식할 수 있는 축제로 거듭나는 계기로 삼아야 할 것입니다.

발표문을 토대로 두 가지 사항에 대해 질문 드리겠습니다.

첫 번째, 교수님께서 이번 세미나 발표문을 통해 심청에 관한 내용들을 읽는 이로 하여금 쉽게 이해할 수 있도록 정리를 해 주셨습니다. 특히 조선시대 고전소설인 ‘최척전’의 주인공 부인 ‘옥영’의 중국 항주에서 남원에 이르는 경로와 ‘관음사 연기설화’의 ‘관음상’의 이동경로가 거의 일치한다고 주장했습니다. 구체적인 설명이 필요할 것 같습니다.

두 번째, 현재는 과거와 미래의 주체이며 역사는 현재와 끊임없이 대화합니다. 스님들과 신도들

에 의해 전해진 사찰연기설화이든 백성들의 입에서 전해져 내려온 설화이든 소중한 유무형의 역사문화자원입니다, 유무형의 문화자원은 후손들의 전승 계승해야 할 의무가 있는 것입니다. 심청전이라는 판소리계 작품을 관광 상품화하는 과정에서 인천 용진군의 인당수를 토대로 심청각을 건립, 충남 예산군은 관음사 연기설화에서 대흥현이라는 지명을 놓고 심청의 고향이라고 주장하는등 지방자치단체간에 미묘한 갈등이 발생하는 부분을 지적했습니다. 이러한 상황에서 ‘심청’에 관하여 곡성군이 지향하고 발전시켜나가야 할 부분에 대해서 말씀해 주십시오.

고령사회와 효의 딜레마: <심청전>에 나타난 연꽃전락을 중심으로의 토론문

김 현 식 (남원문화원 사무국장)

고령사회와 효의 딜레마: 〈심청전〉에 나타난 연꽃전략을 중심으로의 토론문

김 현 식 (남원문화원 사무국장)

우리나라 고전소설 중 판소리계 소설은 조선 후기인 18세기 숙종 때부터 대두된 평민문학이다. 대부분 이들 작품의 기원은 시대가 불분명하지만 춘향전, 심청전, 흥부전, 별주부전, 적벽가 등이 있다.

먼저 춘향전은 남·여 간의 신분을 초월한 사랑과 부패한 지배층 권력에 대해 항거하는 민중의식이 담겨있다. 흥부전은 형제간의 우애를 중점을 두고 있으면서도 흥부와 놀부라는 주인공을 통해 못됨을 징벌하는 권선징악과 또 빈부의 모순, 반윤리적 이윤을 추구하는 이기주의를 냉철하게 비판하고 있다.

토끼전(별주부전)은 토끼와 자라, 두 주인공을 통해 봉건사회의 절대적 권위를 상징하는 용왕에 대한 충(忠)의 권위에 대한 모순과 해결을 풍자적으로 빗대어 저항의식을 담아내고 있으며 적벽가는 삼국지연의 적벽대전을 판소리화한 것으로 영웅들의 이야기가 아닌 이름 없는 병사들의 희생으로 부각되는 영웅들의 부정적 시각을 드러내는 풍자적 요소들을 담고 있다.

오늘의 주제가 되는 심청전은 심청이라는 주인공을 효(孝)의 영웅적 인물로 묘사하여 이야기가 전개된다. 여기서 이야기를 끌고 가는 인물은 심청과 심봉사, 뽕덕어미로 구분할 수 있는데 심봉사와 뽕덕어미는 현실 세계를 담아내지만, 주인공 심청은 인신공회(인신공양)을 통해 비현실적 이상향을 엿볼 수 있다.

심청은 장님인 아버지의 눈을 뜨게 하기 위해 300석이라는 공양미를 시주하면 눈을 뜰 수 있다는 화주승의 말에 고민하는 아버지와 이 말을 듣고 아버지의 눈을 뜨기 위해 자기를 희생하여 인당수에 몸을 던지고 만다. 그리고 심청은 바다 속 용궁으로 들어가 심청의 어머니를 만나고 삼년이란 세월이 흘러 혼인할 나이에 연꽃에 쌓여 물 위로 떠올랐고 뱃사람들이 이를 황제에게 받치자 연꽃에서 심청과 시녀가 나타나 연꽃속의 시녀들이 하늘이 내린 효녀(孝女)라는 이야기를 듣고 황후로 맞이한다. 그 뒤 황후가 된 심청은 아버지를 찾기 위해 맹인잔치를 열게 되고 이 자리에 참석한 심봉사가 딸의 목소리에 눈을 번쩍 뜨는 현실세계와 환상세계를 넘나드는 설화이다.

즉 현실세계와 환상세계가 결합하여 효(孝)의 가치를 들여다보게 하는데 심청전을 통해 예부

터 효(孝)를 백 가지 행동의 기본으로 여겼던 조선 시대의 이념, 유교사상의 근본이 되었던 충(忠)과 효(孝)가 얼마나 중요한가를 직설적으로 보여준 것이라 하겠다.

우리나라 전국 방방곡곡에 세워진 효자비와 열녀비 대부분이 부모님을 봉양하는 효(孝)정신을 기반으로 세워졌는데 이는 조선시대 정신문화 중 큰 비중을 차지했던 강령문화 중 하나이다. 특히 비를 세우는 것은 각 집안에서 세운 것도 있지만 효행이 널리 조정에까지 알려져 임금의 포상과 함께 정려를 내려 백성들에게 효(孝)의 중요성을 강조하고 인식시켜왔다는 것을 알 수 있다. 그러나 조선 시대와 오늘날의 효(孝)는 상당한 거리감이 있다. 효(孝)의 기준이 시대의 흐름에 따라 변하고 그 이념도 변화되고 있다. 과거 조선시대는 복지라는 정책은 미미했을 뿐만 아니라 신분제에 따라 하층민들은 혜택에서 멀어진 시대였고 지금은 복지가 국가의 가장 중요한 정책으로 신분의 격차가 없는 평등한 복지가 이루어지고 있다.

효(孝)가 오늘날에 어떤 의미로 해석해야 할지, 어떤 것이 효(孝)인지에 대한 딜레마에 빠진 시대이다.

예를 들어 90세 드신 부모님을 집에서 모시는 것이 효인지 아니면 노인요양시설에서 모시는 것이 효인지 고민하지 않을 수 없다. 연로하신 부모님을 집에서 모신다면 하루 어느 정도 부모님에게 시간을 할애하여 보살필 수 있는지? 만약 병으로 누워 계신다면 그 수발은 어떻게 들어야 할지 등 집에서의 효(孝)라는 행위가 어느 정도 기준을 뒤야 하는지 판가름하기 어려울 것이다. 관심과 무관심이 동시에 공존한다.

노인요양시설이 보편화된 지금의 서비스를 보면 우리가 집에서 모시는 부모님에게 해줄 수 없는 많은 양질의 서비스가 제공되고 있다. 주기적인 목욕, 영화나 공연 같은 문화활동, 체계적인 영양식단, 말동무 등 질적 수준이 다른 복지서비스가 제공된다. 이 또한 자식으로서 관심과 무관심이 공존하지만 서비스를 받는 수요자 입장에서 보면 후자가 행복한 삶을 사는데 더 의미가 있고 현실적이라고 본다.

과거 조선시대 효(孝)는 유교적 질서를 강조하면서 시대적 정신문화가 적극적으로 반영되었다면 지금의 효(孝)는 오늘날의 시대적 정신문화가 반영된 것이라 할 수 있다.

발표자는 「고령사회와 효의 딜레마」를 통해 ‘심청전에 나타난 연꽃 전략을 중심으로’ 발표문을 전개해 나가고 있다. 그동안 여러 논문과 발표에서 나타나는 심청전에 심청의 효(孝)를 해석하는 방식을 소개하며 효(孝)의 전략적 접근을 모색한 것으로 보여진다. 또 「게임이론과 죄수의 딜레마」를 통해 예시된 이론적 접근도 상당히 고무적인 방법이라고 생각한다.

특히 오늘날 효(孝)의 가치에 있어 심청전에 보여 지는 효(孝)의 행위에 대한 논쟁 즉 도덕적 정당성을 언급하며 이러한 텍스트들이 오늘날에 새로운 시각으로 대비되고 해석된다는 것 또

한 공감하는 내용이다. 만약 심청전의 스토리가 오늘날 전개되었다면 두 가지로 호불호가 분명하게 갈릴 것이다.

첫 번째는 아버지에 대한 지극한 심청의 효심(孝心)일 것이며 두 번째는 효(孝)를 넘어서 아버지와 심청의 행위에 대한 비판적 상황들이다. 딸을 희생하며 눈을 떠야 하는 상황은 분명 지금의 윤리로는 용납하기 어려운 부분들이다. 심청전의 시대적 배경은 부모님을 위해 자식 된 도리로 생명을 던지면서까지 효를 실천하는 교훈을 많은 사람에게 전파하여 효의 가치를 세웠던 시대이다.

마지막으로 발표자께서 제시한 연꽃전략에 있어 여러 가지 텍스트 이론을 제시하고 있는데 이중 도올 김용옥 선생의 해석 즉 「효(孝)를 ‘무위(無違)’라고 답한 공자의 말에 대한 주(注)에서 이는 부모에게 거슬림이 없는 무조건의 복종을 말한 것이 아니라 살아계실 때나 돌아가셨을 때나 일관되게 ‘예(禮)’로써 섬기는 것을 무위라고 재정의한 것이라 한다.」는 내용을 통해 효의 궁극적인 것은 인간의 교감, 단순한 봉양의 외면적 치레가 진정한 효가 아니라 ‘예로써 섬김’이 오늘날 심청전을 통해 주고자 하는 메시지라고 보며 이에 공감한다.

이와 더불어 첨언하고 싶은 말은 곡성군이 심청의 고장으로 단단한 뿌리내리기 위해서는 심청이 곡성의 브랜드로 확고하게 각인될 수 있는 정책들이 지속적으로 이루어져야 한다는 것이다. 심청의 효(孝)를 전략 목표로 삼아도 되고, 아니면 심청을 모티브로 한 테마촌이나 랜드마크 개발, 심청캐릭터 활성화 등 심청이라는 무형적 자원을 유형적 문화자원으로 꼬집어내는 지속적인 전략을 세우고 개발한다면 지금 곡성군이 가지고 있는 유형적 문화자원들과 결합되어 보다 큰 시너지 효과를 가져 올 것이라 확신한다.

1-3 부

2017 곡성의 문화와 심청 - 녹취록

곡성문화와 심청 세미나

개회사

고광운 - 2017년 창조지역사업의 일환으로 곡성의 문화와 심청을 주제로 해서 오늘 이 시간에 곡성 심청 학술 세미나를 갖게 되었습니다.

이 자리에 참석해주신 여러분께 깊은 감사를 드립니다. 우리 곡성의 문화와 심청을 주제로 한 세미나는 곡성이 가지고 있는 수많은 문화유산과, 심청을 다 학문적으로 검토함으로써 곡성이 가진 역사적 의미를 새롭게 조명해 보는 계기가 되리라고 믿습니다.

오늘 곡성 세미나에서 곡성 관음사 사적과 심청에 대하여 연구 발표해 주실 좌장 이재범교수님, 이재범 교수님은 우리고장 목사동면 출신입니다. 먼 길 오셔서 감사합니다. 그리고 판소리계 소설 심청전을 발표하신 서정섭 교수님, 그리고 노령사회와 효 딜레마를 발표해주실 이원강 교수님, 토론자이신 정희선 교수님 그리고 곡성군의회 주성재 의원님, 남원 문화원 김현식 사무국장님께 깊은 감사를 드립니다.

아무쪼록 오늘은 소중한 학술세미나 발표 토론 자료가, 우리 곡성 특유의 전통 문화 계승과 선진 지역문화 창단에 크게 기여하고 군민의 효 겸 칭찬생활문화 운동에 앞장서는 기폭제가 되기를 간절히 기원합니다. 감사합니다.

주제발표

이재범 - 조금 전에 소개받은 이재범입니다. 다시 한번 인사드리겠습니다. 아까 전 원장님께서 인제 저를 소개하는 내용이 목사동 출신이라고 하신 게 분명합니다.

제가 전라남도 곡성군 목사동면 신전리 삼육구, 요즘 삼육구 게임도 있잖아요, 거기서 태어나진 않았고 본적지가 거깁니다. 그래서 아버님이 어려서 농협을 도시로 다니셔서 저는 도시에 있었어요, 광주에서 서석국민학교 다니다가 서울로 유학을 가가지고, 서울에서 지금까지 있다가

은퇴를 하고 고향을 가야겠다 해서 앞으로 목사동면 신전리에 살겁니다.

신전리에 오려고 하는데, 오면 나갔다온 놈이라고 텃세 하시지 말고 잘 봐주시고 저희 집 쪽으로 많이 놀러 와 주시기 바랍니다. 제가 아직은 뭐 거기서 수도권에 걸린 일들이 있어서 쉽게 오지를 못하고 있습니다.

어떻게 운이 좋아서 작년 팔월에 대학에서 정년퇴임을 했는데 경기대학교라고 만오천명정도 되는 대학에서 부총장을 하고 현재 저는 국사편찬위원으로 있습니다. 그리고 문화재청에 사적분과위원장을 하고 있어서 대놓고 자랑할 상태가 아닙니다만은 고향 분들 뵈니까 이런 말씀 생각이 납니다.

오늘 발표시간이 약 20분에서 30여분이라서 무얼 구체적으로 자세하게 발표를 할 수는 없고 심청과 관련된 곡성 관음사의 사적과 관련을 해서 제가 생각하는거에 대해서 조금 긍정적인 것과 그렇지 않은걸 간단히 말씀드리고 시간을 마치려고 합니다.

현재 심청은 한용운선생에 의해서 정리했다 월북한 김재진선생에 의해서 됐다 이런 얘기는 인제 할려는 능력이 안되고요, 역사를 전공을 해서 심청이 문학이나 판소리쪽으로는 연구가 됐지, 사실 역사학적으로는 심청이 누군가, 실존인물이나 아니냐 이게 역사적 사실적으로 물어보면 얘기할 수 없고 어려워집니다.

마찬가지로 관음사의 사적에 대해서 말씀드릴 수 있는 건, 관음사 사적에 과연 심청이란 사람이 나오느냐 나온다면 어떤 모양으로 나오고 안 나오면 어떻게 심청이라고 연결이 됐느냐 저는 이런 실증적 얘기를 해줄 수 있는 것이고 나머지 얘기가 심청이 뭐 그 얘기는 할 수 없겠어요.

오늘 여기 계신 분들은 제 얘기를 유심히 듣고 심청이를 자랑하더라고 어떻게 자랑해야되냐를 알아야 돼요. 없는 거 뺀기해서 자랑하면 어디 가서 욱떡어요, 우리가 역사적으로 심청이라고 관음사하고 연계를 해서 어디까지 아느냐 이걸 여러분들께서 명확히 다른데 가서 얘기를 해 주셔야 곡성 사람들 의식이나 교양이나 머리 든 것은 서울사람보다 인식이 뛰어나구나 하고 인식을 받으실 수가 있으실 거예요. 그래서 오늘 책에 십일쪽에서부터 들어간 말 그런 부분이 그런 얘기들입니다.

여기 자랑이 심청이란 말씀을 하시는데, 하셔도 되죠, 근데 심청이가 여기서 살았어요? 살았다고 생각 하신 분 손들어보세요!

관음사에 심청이가 살았다는 건 전혀 안 나옵니다. 관음사 사적에 심청이란 이름이 나오니까, 안 나오니까? 모르시죠? 그냥 그런가보다 얘기하시는 거죠? 심청이는 한번도 안나옵니다. 그럼 관음사 사적에 나오는 심청이라고 관련됐다고 나오는 얘기는 언제 때 얘기냐, 지금부터 천 팔백년전, 백제 삼백년으로 나와요. 이때 백제 서울이 어디냐, 부여나 공주가 아니라 지금 서울 특별시 강동구 천호동 인사동 있잖아요, 고 일대가 그 당시 백제의 서울이었어요. 그 당시 백제의 서울에서는 절을 세우거나 그런 걸 해가지고 과연 불교가 흥했느냐, 그랬다라고 하는 기록이 없습니다.

삼백팔십년 관음사사적에 보면 삼백년에 그 중국 진나라에 연호를 따가지고 이때 진시황의 진나라가 아니라 송제 양진이라고 해서 남제양진이라고 하는 남조의 나라라고 해서 한자도 달라요. 진시황 진나라 이렇게 생각하시지 말고, 그래야 곡성 군민입니다. 거기서 그랬다라고 하는 기록인데, 그걸 가지고 너무 인제 부풀려져 있어요. 그래서 여러분들이 잘 알아서야합니다. 제가 써논거는 국문학이나 신화학계 실화학계 해논 것을 정리만 해줬고요 그 다음이 우리가 알아둬야 할 것이 14쪽에 보면 어떻게 전래가 되었는데, 이걸 여러분들이 알아두셔야해요. 실제적으로, 사실. 누가 여기서 살았느냐 안살았느냐. 사실입니다. 예를 들면 여기 곡성 목사동 신전리에서 살았던 적이 있느냐, 저는 여기에서 저기 저희 할머니께서 팔십 육세에 돌아가셨는데 아버님이 효자십니다. 외지에서 계시다가 마지막을 보시겠다고 할머니를 치매 심하시고 그 래가지고 막 변을 묻힌것 일일이 받아내시면서 삼년 거주를 하셨거든요. 그때 저도 상당히 오랫동안 머물다 가고 그랬거든요. 이런 건 사실입니다. 그러면 심청이는 여기서 살았냐, 실존인물이 아니기 때문에 말을 못합니다.

그러면 왜 심청이와 관련이 돼있느냐. 이야기로 관련이 돼있습니다. 절에 다니는 분 손들어보세요. 거 보면 절이 관음사랑 언제 지어졌느냐, 백제때 지어졌됐죠.

우리나라 절이 누구누구에 의해서 지어졌나요? 의상, 원효, 또 하나가 누구니까? 도선이라는 스님이시잖아요, 그죠? 그사람들이 여기가 좋다라고 하고 예언을 하고 그래서 만들어졌다. 부

처님의 어디를 가면, 관음이 나온다 이런 걸 연기설화라고 하는데, 그런 걸로 곡성이 연결이 됐다는 것을 꼭 기억해두세요.

심청이하고 직접 관련이 있냐, 그건 아닙니다. 여기의 관음사에는 원씨 장님과 홍장이 나와요, 원씨 성이 많냐, 백제때 삼백명의 원씨라는건 백제때 안나와요. 우리나라 원씨는 고려말에나 나오는데 중국에는 있었나 모르는데 그때 백제 성씨라고는 알려진 게 몇 개 없습시다. 이런 얘기들이 표와 관련해서 그리고 관음사의 절 저 관음상도 가져오고 이런 것들을 오랜 기간이 되면서 바뀌어가는것이, 조상애기도 후세 물려 줄 때는 나쁜 사람 없잖아요, 좋게하고 키우고 만드는 것처럼 여기 뭐가 있냐면 이 지역의 애정이 있는거죠. 그게 내려오면서 불교 하면서 커졌던 것이 심청골 이야기로 된거입니다.

그럼 왜 그러면 여기가 그랬을까, 지금은 곡성이란 곳이 낙후돼있지만 예전에는 굉장히 활기차고 무역이 활발했던 지역이 맞습니다.

저도 논문을 하나 썼는데, 여기 압록이란 마을이 있죠. 굉장한 지역이죠. 보성강하고 섬진강이 만나는 지역이에요. 보성강 상류로 가다보면 큰 절이 나오죠, 그 절 이름이 뭐니까, 태안사입니다. 여러분들 지금은 저렇게 불타고 그렇지만 우습게 보면 안돼요, 그 일대 수만평이 태안사였고 신라 말 고려 초에 우리나라 전국에서 제일 큰 아홉개의 산에 절이 있어요, 그걸 보고 구산선문이라고 해요. 그 가운데서 제일 컸던 절이 태안입니다. 그렇게 큰 절이 어떻게 여기 있을 수가 있어요, 그때 이 압록과 중심으로 보성강 여기에 굉장히 물류가 많이 왔다 갔다 했어요.

여기 도시들이 많아요, 남원이라는데 있죠. 남원은 경주를 빼놓고 신라의 다섯개 특별시중에 하나예요. 충주 청주 원주 김해 남원. 그래서 남원경이라 그래서 서울의 하나예요. 그런걸 끼고 있고. 태안사가 도선스님이 수행한 곳이며, 윤다라고 하는 최고의 스님 그 이상일수도 있는 그 스님한테서 거기에서 구두계를 받은 데가 저기예요.

지금처럼 작은 지역이 아니라 이 지역 일대가 그 당시에는 바다에서 부터 오는 배들이 들어올 가능성이 있고 또 우리가 얘기하는 관음사에서 보면 순천만으로 들어와요.

또한 여수 쪽에 또 여자만이 있고 그쪽으로 그 당시에 중국의 남조로부터 큰 배들이 들어와요.

그 가운데 어떤 배 가운데 하나가 들어와서 여기에 그니까 대체로 이걸 많이 한게 삼백년 정도라고 얘기를 한다면 굉장히 여기가 아니라 실제 무대는 서해안일 가능성이 높은 것 같아요. 그래서 그쪽에 있는 대흥이나 충청남도 예산군 대흥면이 있는데 거기가 예전에는 대흥 현이라고 해서 유지해왔거든요 고 일대 그러한 것들이 없혀서 효행설화, 다른지역에서 기록에 남아있는 거 있잖아요. 말만 떠도는게 아니라 이런 것들이 사라지고 없었어요, 근데 가장 오래된 효에 관련된 기록에 나타난 곳이 바로 곡성에 관음사입니다.

결국에 우리가 가지고있는건 뭐냐 가장 오래된 심청이의 효뿐만 아니라 심국유사, 삼국사기여기의 효가 비단 유학에서의 효가 아니라, 불교 또 민간신앙과 관련된 세속오계와 우리가 얘기하는 부모에 대한 삼강오륜과 다른 문헌 등에 효 라는게 나와요.

그런게 어우러진 것과 관련되어 기록이 되어 남아있는 가장 오래된 효가 관음사, 아쉽게도 거기는 원래 판목, 목판으로 만들어서 판으로 됐던 것들이 원래의 판은 없어지고 기록물만 남아 있다고 합니다. 너무 시간이 짧아서 두서없이 말씀드렸는데 여기까지만 할게요. 사실 설화상에 있어서는 남원 흥부 또한 저 뭐 연놀부, 원주 또 어디라고 했다가 많거든요, 그런 것처럼 이러한 심청과 같은 효, 충, 의리 이런 건 고정된게 아닙니다.

심청설화의 근원, 심청의 원형도 효나 뭐라고 굉장히 큰 생각, 개념 이런 것들 그런 것들로 가장 오래된 자료가 남아있는 곳이 바로 여기 곡성 관음사이죠.

남원이 크다 그랬죠, 그쪽이 철이 많이 생산이 되어서. 예전에 굉장히 번성했던 지역으로 효라는게 남아있었던 것, 상징적으로 이곳이 얘기를 해야되는 것이다. 몇년도부터 몇년에 살았다 이러한 방법으로 심청골, 곡성은 심청이 효의 고장이다.

포괄적으로 넓게 이 지역이 우리나라에서 가장 오래된 효와 관련된 기록으로 남아있는 자랑스러운 지역이다. 이 사실 하나만으로 해도 세계적으로 자랑할 수 있는 효의 고향이다 여기에 자부심을 느껴도 되지 않나 싶습니다. 여기까지 말씀드리겠습니다.

서정섭 - 우리 심청전은 판소리계 소설로 제목이 되어있는데, 기본적으로 소설이라는 것은 무엇이나. 있는 그 사실을 그대로 보여주는 게 아니라, 있을법한 이야기, 꾸며낸 이야기를 소설이

라고 하죠. 그래서 춘향전, 흥부전, 심청전 이런 것들도 소설이라고 이야기를 하고 있습니다. 그리고 이런 류를 판소리계 소설이라고 해요.

이것은 그냥 소설하고 다릅니다. 소설을 애초에 어떤 사람이 만들어낸 소설이 있고, 판소리계 소설은 노래로 먼저 불려졌던겁니다. 그러다가 이제 글로 소설로 만들어 진 것을 판소리계 소설이라고 합니다. 크게 보면 춘향전, 흥부전, 심청전, 이런 것들이 노래로 먼저 불려진 것들이 글로 쓰여진 것입니다. 그런 측면에서 이야기 하고요. 그러면 이런 소설들이 누가 언제 지었느냐, 이것은 알 수가 없습니다. 그것을 알 수가 없는 소설을 우리가 판소리계 소설이라고 이야기 합니다.

심청전의 줄거리는 익히 잘 알고 계시죠, 심청전은 바닷가를 배경으로 하고 있는데 어떻게 지리산 속의 곡성과 어느날 갑자기 심청전이 관련을 하게 되었는데에 대해 이야기를 하고자 합니다. 심청전은 구조가 전반부와 후반부로 나눌 수 있는데 전반부는 공양미 삼백석을 바치고 하는 현실세계에서 일어날 법 한 이야기고요, 인당수에 빠졌는데 살아나고 연꽃에서 나와서 황후가 되고, 이런 것은 가상 세계죠. 후반부쪽은 마음 속으로 이렇게 됐으면 좋겠다 하는 희망사항, 그런 것을 보여주는 대칭적 대립적인 구조를 보여주고 있습니다. 기본적으로 판소리 춘향전 이런 것들이 모두 마찬가지로, 이본이라는 얘기를 해요. 판소리는 하나로 틀이 고정된 게 아니라 듣는 사람에 따라, 언제 노래를 부르느냐에 따라 내용들이 수시로 변할 수 있는거예요.

어린 학생이 있으면 교육적인 이야기, 예를 들면 효 이야기를 강조해서 노래를 부르겠죠. 그런데 이제 아저씨 노인 분들이 계시면 재밌는 남녀의 이야기를 주로 하게 되고요. 춘향전에서도 업고 놀자 이런 것 을 하고 심청전은 뽕떡어미 이런 이야기를 재밌게 하고. 듣는 사람에 따라 내용이 달라질 수가 있는거죠.

또 노래를 누가 부르느냐에 따라 달라지고. 이런 것을 이본이라고 합니다. 하나의 틀 안에서 많은 것들이 변화하는것을 말하죠. 심청전의 이본도 약 팔십여가지가 된다고 이야기를 합니다.

그 중 공통적인 것이 심청이의 태몽설화, 성장하면서 효를 실천하며 몸을 팔아서 효를 실행하는 인신공양, 그런 설화 이야기, 그리고 심청이가 죽고 다시 태어나는 재생설화, 그리고 심학규가 눈을 뜨게 되는 개안 설화 이러한 것들은 많은 이본들이 있어도 공통적으로 나타나는 특징

적인 것입니다.

더불어 소설책의 출판지역에 따라 판본, 이본들이 달라져요. 대표적으로 서울, 한성, 서울에서 출판된 것을 보고 경판본이라고 합니다. 전주에서 출판된 것을 완판본이라고 해요. 경판본의 이야기에서는 심청이나 심봉사나 내용들이 다른 춘향전도 마찬가지로 내용이 점잖게 전개가 돼요, 거기에 비해서 완판본 책들은 재미를 주로 가미를 시킵니다.

심청전에서도 후반부의 심봉사가 점잖게 후회하는 것 보다는 가서 아주머니들이랑 놀고 하는 쪽으로 더 많이 나와요. 춘향전에서도 마찬가지고. 완판본에서는 재미, 즐거움을 주려고 하는 것이 특징입니다. 같은 심청전에서도 완판본과 경판본에서 등장인물들이나 내용들이 조금씩 차이를 보여주는 것입니다. 대체적으로 판소리계 소설들은 이본이 많은 것이 특징이고, 율무체로 되어있습니다.

이와 함께 공연을 하고 듣는 사람들이 여러 계층입니다. 그러니까 사람들에 적합하도록 때에 따라서는 욕설이나 비속어를 쓰고 때에 따라서는 한시나 한문 투를 사용하기도 하는 복합적인 여러 형태들을 보여주고 있습니다.

이런 소설이라고 하는 것은 하나의 이야기를 통해 이뤄지는 게 아니라 여러 이야기가 꾸며져서 하나의 작품을 형성하게 되는데, 관음사 이야기는 그런 근원설화들, 예를 들면 춘향전도 춘향이 아주 미녀였었다는 이야기도 있지만 한편으로는 추녀라는 이야기, 나이가 들어도 누구하고 가까이 하지 못해서 상사병이 나서 원한이 맺혀서 춘향전을 만들었다, 이런 근원설화 이야기라고 합니다. 흥부전은 방이 설화, 방이라는 가난한 형이 있는데 동생은 부자예요, 방이라는 형이 산에 갔다가 어린아이들이 노는데 금방망이를 몰래 가져와서 부자가 되어서 동생이 똑같이 했다가 도깨비들에게 붙잡혀서 코가 나오고 애를 먹었다, 이런 이야기들이 흥부전을 만들게 되는 것이죠.

그런 이야기들 중에 심청전이 만들어지게 되는 이야기는 거타지 설화라는게 있습니다. 중국 당나라의 사신들이 배를 타고 가다가 풍랑을 만나서 배가 가라앉게 생겼는데 꿈속에 노인이 나타나서 나뭇잎에 배에 탄 사람들의 이름을 써서 물에 띄워라, 그래서 이름이 가라앉은 사람은 중국에 가지 말고 배에 타고 있어라, 그랬는데 거타지라는 사람 이름이 가라앉아서 죽게 생겼는

데 서해 용왕이 용왕을 괴롭히는 여우를 거타지가 죽였다, 그래서 용왕을 도와주니 딸을 거타지에게 주게 되는 것이죠. 용왕이 그 때 딸을 꽃으로 환원시켜서 신라로 가서 딸을 환생시켜 같이 살았다, 이러한 이야기가 심청전의 근원설화입니다.

한편으로 염관려의 딸이라는 설화, 지은이라는 딸인데 서른 여섯이 될 때까지 홀어머니와 살아요. 먹을게 없으니까 종으로 팔려가게 되는데 화랑들이 이야기를 듣고 곡식도 주고, 그래서 노도와 살도록 했다 그런 이야기들이 전해져서 심청전을 만들게 되었다는 것이죠. 그런 이야기들 중에 대표적 하나가 곡성의 관음사 연기설화라는 것이죠. 어떻게 해서 사찰이 만들어지게 되었느냐, 그런 여러 유래들이 전해지는 것이 연기설화인데 스님이나 절의 신도들이 이야기들을 만들어내는 것입니다.

관음사 연기설화와 심청전이 너무나 흡사하다, 이런 것이죠. 그래서 이런 것을 근거로 곡성이 심청의 고향이라고 해서 축제도 하고 그러는데 문제는 원홍장이라는 아가씨가 바로 심청이다, 라고 일대 일로 대응을 시키는 것은 무리가 있지 않느냐는 것이죠.

그냥 많은 근원 설화중 하나라고 할 수 있는 것이다 라는 것이죠. 그런데 우리가 중국의 절강성의 보타구라고 하는 곳이 있는데 거기도 관음사 설화를 바탕으로 심청 사당을 만들었죠. 상해 옆의 주산에서 배를 정말 타고 오면 곡성까지 배가 올 수 있을까 하는 것이죠, 우리 책에 이십 팔쪽에 보면 지도가 좀 나와있는데요, 역대 중국하고 우리나라하고 배를 타고 왔다갔다 하는데 큰 항구가 네 곳을 볼 수 있어요.

거기 상해 밑에 4번이 절강성의 주산이라는 곳인데 그 안쪽에 항주라고 하는 곳이 있는데 그곳과 바다로 연결이 되어 바다에 배를 띄워서 바람이 부는대로 흘러오면 놀랍게도 순천만 쪽으로 배가 흘러옵니다. 그래서 여기에서도 성덕처녀가 관음사를 창건했다는 이야기가 나오죠, 꾸며낸 이야기가 아닐 수가 있다는 것입니다.

왜냐하면 남원의 정유재란을 배경으로 한 최척전에서도 최척이라는 사람하고 옥연이라는 사람이 상해 옆 항주에서 살아요. 거기서 살다가 남원 고향으로 배를 타고 옵니다. 항로가 여기 관음사 사적에서 나오는 항로하고 거의 유사해요. 그 항로가 4번의 항로가 되는 것이라서 거의 꾸며낸 이야기는 아닐 것이다.

중국과 교류했던 것에 근거해서 이야기가 되었을거라 하는 것입니다. 그리고 우리가 중국과 교류한 것은 해상왕 장보고 여기에서도 알 수 있는거죠. 이런 것들을 문학 작품을 관광상품화 하는데서 많은 이야기들이 나올 수 있는데 심청전은 황해도 해주에 심학규가 있었다고 나오는데, 작품의 배경을 거기로 볼 수 있는데 심청이가 빠진 곳이 어디냐를 고증하다가 인천광역시 용진군이 심청전의 배경이라고 하기도 하죠.

그러다가 곡성에서 축제를 하며 이야기 하게 되고, 그런 과정에서 충남 예산에서도 그런 얘기를 하는거죠. 만약 남북한이 통일을 하게 되면 황해도 해주에서도 심청의 고향이라고 할 수 있을 수 있는거죠.

이러한 것들을 보면 흥부전도 같은 남원이더라도 아영면하고 인월면에서 서로 주장하고 있습니다. 얼마 전부터는 춘향전도 경북 봉화에서도 그런 말을 하기도 해요. 홍길동전은 장성에서 이야기를 하는데 강릉에서도 이야기를 해요. 왜냐하면 허균의 고향이 강릉이라고 해서 서로 갈등이 있었던거죠.

이러한 것들이 현대 소설에서도 마찬가지로인데 조정래 아리랑 문학관이 김제에 있고 보성에 태백산맥 문학관이 있고 그러면서 이야기되고, 혼불이 남원과 전주에 있고, 토지가 원주와 하동에 있고, 이러한 것들이 여러 곳에서 이야기가 나온다는 것이죠.

왜 이런 현상들이 생기는가, 일차적으로 작품에서 나오는 곳을 근거로 하면 문제가 없을텐데 상징적인 이차적인 것을 가지고 이야기를 하니깐 다양한 주장이 나온다는 것입니다. 예를 들면 원홍장이 심청이라고 단정 짓는것 보다는 원홍장이 심청과 닮아있다, 있을 법 한 이야기다 라고 넓게 이야기를 하면 이야기가 될 수 있는 것이니까요. 이렇게 넓게 이야기를 하더라도 수긍하고 인정 할 수 있는 그런 부분이 아닐까 합니다.

어쨌든 곡성이 심청을 배경으로 하는 부분들을 이야기를 하면 중국과 교류할 수 있는 발판이 마련될 수 있겠다는 생각이 듭니다.

이원강 - 제가 여기 세미나에 참석해달라는 이야기를 듣고, 뭐 심청이 얘기는 효녀 심청이 아닌

가, 더 이상 무슨 이야기를 하지, 굉장히 많은 사람들이 다 아는데, 그래서 고민 고민 하며 심청 관련 문헌 등을 다시 조사하고 읽어보고 그러다가 이상한 것을 발견했어요. 심청전이 정말로 효를 장려하는 판소리인가? 왜냐하면 심청이가 공양미 삼백석에 팔려갈때 심봉사가, 네가 죽고 내가 눈을 뜨면 못할 일이다 그런 대목이 나오잖아요, 뭐지 이런 생각이 듭니다. 보면 심청이가 살았던 곳은 굉장히 심봉사에게 신경을 씁니다, 어머니 장례도 치워주고, 정승댁 부인이 불러서 왜 그랬냐고 도와주려고 하고 또 심청이 대신 공양미 삼백석을 마련해준다고 하지 않습니까.

그리하면 생계를 유지하는데도 도와주던 이웃들이 왜 생사가 걸렸는데 도와주지 않은걸까요? 어떤 연구자들은 공양미 삼백석이 너무 커서 마을사람들이 도와주지 못했다, 하는 이야기를 합니다. 하지만 상인들이 심청이 이야기를 듣고 너무 지극하다, 그래서 심청이 아버지를 위해서 기금을 마련해서 쌀 이백석도 주고 먹고 살도록 처리를 해줍니다. 그러면 지금 학자들은 그때 스님들이 마련해준 공양미 삼백석과 쌀 이백석이 거의 비슷하다고 합니다. 그러면 심청이는 정승댁 부인한테 양딸로 가서 자기도 살고 아버지 눈도 뜨고 원원인데 왜 스님들하고 약속을 하는걸까, 이게 어떻게 생각하면 심청이가 아버지한테 잔인한 짓을 한거예요. 자식이 나를 위해 죽었다, 이게 효입니까? 그런데도 불구하고 왜 심봉사, 정승댁 부인, 이웃, 스님들, 모두가 다 결국은 심청이를 왜 죽음의 길로 몰아 넣는 걸까요. 이렇다면 단지 공양미 삼백석이 커서, 아니면 단지 심봉사도 나 눈 안뜰래, 너 살아라 하면 되는 것인데 왜 그런 걸까요. 부처님도 용서하실텐데.

여기에는 뭔가 개인의 힘으로 어쩔 수 없는 무언가가 있어서 심청이 죽지 않으면 안될 것 같은 것이 아닐까요? 그렇다면 주변 사람들은 해결할 수 없는 딜레마에 빠진거죠. 지금은 고령사회와 저출산이라는 딜레마에 세계가 빠졌습니다.

그런데 세계가 늙어가고 있고 동시에 애들이 안태어나고 있습니다. 저희 학생들 얘기를 많이 들어봐도 얼마 전까지는 중국에서는 한 자녀밖에 나올 수 없었습니다, 그런데 부부가 아이를 하나 낳으면 부부가 네 분을 모셔야 합니다, 그리고 또 자녀 하나를 낳으면 그 자녀 하나가 또 여섯명을 부양을 해야 합니다.

초 고령사회에. 그럼 누가 일을 해서 돈을 벌어서 먹여 살릴 것인가. 우리 전체 국제사회에서, 저를 포함한 어르신들이 굉장히 베이비 부머라 많이 태어나셨어요. 오래 사시는 것이 문제가 아니라 숫자가 많아요, 그런데 자손들 수는 적어요. 현재는 생산 가능 인구가 65세 이상을 먹

여살려야 하는데 백명이 일을 하면 열일곱명을 먹여 살리는데 2030년이 되면 백명이 칠십명을 먹여살려야합니다.

심청이는 아버지를 눈을 뜨게 하기 위해 공양미 삼백석을 마련해야 하는 딜레마를 겪게 되는데, 심청이 그때까지 해왔던 일, 가내수공업 또는 동네 일로는 도저히 마련할 수 없어서 죽음의 길로 갔는데 현 상황에서는 많은 노령세대와 젊은 세대는 지금 답이 안나옵니다. 오늘날 사회에선 인간답게 살겠다는 욕구에도 불구하고 젊은이들을 자살로 몰고 가는 단초가 된 것처럼 어르신들도 젊은 노령 사회를 오래 살고 하는 것이 좋은 일인데 전혀 원하지 않게도 젊은 세대에게 공양미 삼백석이라는 무거운 짐을 얹는 그런 결과가 나온다는 것이죠. 심청전도 죽고 난 후의 심청이는 연꽃에 있다가 떠올려져서 도화동으로 돌아가지 않습니다. 왜 고향으로 돌아가지 않습니까?

많은 학자들은 단순히 돌아가서 옛날과 같은 방식으로 효를 행하는 것은 소용없다는 것을 깨달았기 때문에 새로운 방법으로 아버지 눈을 뜨게 하는 효를 실행하는 것이 필요하다. 그런 것을 깨우치고 다른 방법을 추구해야 한다는 것을 소설에서 보여주고 있는 것이 이유이고, 그가 왕궁으로 가서 왕비가 되는 이유, 맹인잔치를 여는 이유라는 것입니다.

오늘날 노령 세대와 젊은 세대 사이에 갈등이 심각합니다. 젊은 세대는 저출산 뿐 아니라 청년 실업, 삼포세대라는 말도 있듯이 심청이가 마치 결혼도 못하고 죽어서 제사도 못지내는 것처럼 대한민국이 백년 이백년 뒤에는 없어진다고 합니다.

우리가 젊은 세대와 노령세대가 이러한 문제를 해결하기 위해 공모하고 토의하고 온정에 머무르지 않고 구체적인 방법을 강구하는 노력이 필요하다, 그것이 심청이가 고민했던 연꽃의 길이 다, 우리도 새로운 효의 실천방법을 강구해야 한다, 이것이 바로 새로 문제 제기를 해야 할 지점이다. 여기까지입니다.

종합토론

좌장 이재범 – 첫번째에는 제가 곡성과 관음사 사적을 통해 어떻게 이해해야하는가 하는 말씀을 드렸고, 두번째에는 이제 심청이 가지고 있는 콘텐츠, 그런 것을 당시의 정황으로 미루어 보

면 향로가 맹랑한 이야기는 아니다, 그런 말씀을 드렸고요. 세번째에는 효에 대한 현대의 그것을 심청을 가지고 우리가 확장할 수 있을까 이렇게 이야기가 된 것 같습니다. 자 이제 첫 번째로 정교수님께서 짧막하게 말씀해주시겠습니다.

토론 정희선 - 저는 곡성 관음사 사적과 심청설화에 대해 토론 요청을 받았습니다. 제가 곡성하고 인연이 있어 한 사년동안 사료조사를 하며 보니까 종갓집 집안에서 오대째 일기가 나왔는데 이것이 이재범 총장님 집안이더라고요, 하여튼간 영광이고요 저는 문학과 역사, 민간 소설이 나오면 문학과 실존인물이 나오면 역사인데요, 국문학쪽에서는 곡성이 심청의 고장이라는 데에 힘을 실어주고 있고요, 역사학자들은 사실에 대해 이야기하고 있습니다. 여기서 설화는 허구에서 출발을 하고 있고요, 국문학에서 오히려 설화는 사실이 아니고 신화나 전설 민담 등 허구라고 생각하고 있고요, 우리가 단군 신화가 허구가 아닌 역사라고 생각하듯이 곡성에 있어서 심청이 고장이라는 것에 대해서도 많은 군민을 비롯한 사람들이 인정하는 부분인 것 같습니다. 첫번째고요 두번째는 그동안 학자들 이야기를 개조식으로 만들어 보았습니다. 세번째는 이제 이게 신화나 설화나 실화나 아니냐라는 의미보다는 실화와 설화가 가지는 의미, 설화가 가지는 연기설화와 심청전의 내용과 굉장히 유사할 뿐 아니라 최초의 설화였다는 것은 국문학이든 역사든 이론이 없다는 것입니다. 그래서 국문학에서는 큰 문제가 없고 다만 그런 사상을 곡성에서 얼마나 확장시켜서 넓혀가느냐 그것이 중요하다고 생각합니다. 끝으로 제가 쓴 들을 요약하며 마치도록 하겠습니다. 다 이야기를 해주셨으니 내용상의 차이는 없고 관음사 사료는 현존하는 가장 오래된 형태의 사료라는 것 만으로도 역사적 가치가 있으며 곡성은 이를 잘 보존하여 지역적 자부심을 잘 지켜나가야 할 것에 힘을 씁니다. 끝으로 관음사 연기설화는 액자구조로 진기한 내용을 담고 있으며 독자성을 지닌 서사문학 작품으로 이 설화를 심청전의 배경 설화로만 볼 게 아니라 독자적 문학작품으로 보아 가치와 의의를 논하는 것이 좋겠다는 주장도 현존하는 것을 생각하며 스토리텔링을 적극적으로 하여 곡성이 효 고장으로 날로 발전하기를 바라겠습니다.

토론 주성재 - 저는 서정섭 교수님 발표 해주셨는데 정말 쉽고 논리정연하게 아주 발표문이 쉽게 이해할 수 있는 내용을 잘 정리해주셨습니다, 감사드리고요, 수고 많으셨습니다. 답변을 듣기보다는 곡성의 심청 하면 우리는 곡성이다. 곡성은 효의 고장이라고 주장하기 때문에 앞으로 우리가 어떻게 생각하고 어떤 방향으로 발전할 것인가, 먼저 고현석 군수님이 취임하셨을때가 1999년도인데 그때 곡성도 축제를 해보자 해서 뭔가 찾아서 오산의 관음사 연기설화와 심청전이 비슷하다, 그래서 주장을 해서 시작되었는데, 저는 출발은 좋았다고 생각합니다. 하지만 그

때 저는 과감히 주장하는데, 심청전의 태동이 관음사입니다. 왜 그것이 처음에 신기리 섬진강 강변에서 시작했는데 지금은 왜 기차마을에서 축제를 합니까. 저는 잘못됐다고 생각합니다. 근데 제가 주장했더니 읍민들이 난리를 해요. 올해 17회 내년이 18회인데 지금까지 읍에서 해왔는데 무슨 오산으로 옮기냐고 그런 얘기를 하더랍니다. 그런 얘기는 허남석 군수때 최초 이야기가 나왔습니다. 그때 심청 효 문화 축제로 명칭을 바꿔버렸어요. 그래서 심청 축제는 오산 관음사, 그 입구에 효 문화센터에서 출발을 해야 한다. 우리가 앞으로 먼 미래를 간다면 지금이라도 이루어져야 한다, 그런 부분을 말씀드리고 싶고. 오희면의 심청이야기마을에서 심청이가 태어났다고 주장하는데 근거없는 이야기입니다. 그래서 외지사람들이 심청이 곡성에서 태어났다고 물어보면 여러분들은 관음사의 이야기가 심청전 이야기와 비슷하다고 이야기를 해야 합니다. 기차마을 장미축제, 선풍적입니다. 하지만 심청축제는 17번째 축제를 하는데도 큰 성과 없습니다. 각설이나 가수 얘기만 하십니다. 심청축제 아주 연예인들 잔치입니다. 그래서 축제는 축제 주제에 맞는 축제를 해야 합니다. 효에 대한 프로그램은 없고 연예인들 축제를 하고. 그래서 2016년도에는 금혼식이 있었습니다. 효 사상을 전파하는 의미에서 했고, 올해에는 심청시집가는날 그리고 전통혼례를 했고요. 세부적으로 심봉사 체험, 그런 것을 제외하곤 굉장히 실망했는데 최근 들어 화합을 위한 축제다, 해서 읍면 장기자랑, 그리고 공연도 하고 해서 축제가 주민 화합의 장이라고 또 하더라고요. 물론 좋은 이야기지만 그래도 축제는 주제가 있어야 합니다. 오산의 관음사를 중심으로 효를 주제로 한 축제로 발전해 나가야 합니다. 마지막으로, 서정섭 교수님께서 말씀하셨듯이 중국의 항주라는 곳이 있습니다. 거기 주산에서 배를 타고 있어도 순천만에 도착한다는 소설, 최척전을 통해 우리 관음사의 관음불상이 원홍장이 고국의 아버지가 그리워서 보냈는데 순천만에 도착했다, 하는 부분들이 스토리텔링화 되어서 심청은 곡성 효의 중심이고 효를 우리가 중요시 했던 곡성군민으로서 심청축제가 발전되기를 빌면서 마치겠습니다.

토론 김현식 - 이원강 교수님의 이야기를 중심으로 중점적인 내용들만 말씀드리겠습니다. 심청과 심봉사, 뽕떡어미로 심청전이 진행됩니다. 심봉사와 뽕떡어미는 현실세계를 보여주지만 주인공인 심청은 비현실적, 환상세계를 보여줍니다.

이는 유불도 민간신앙이 결합되었다고 볼 수 있으며 심청전은 효의 가치를 보여주는데 조선시대의 유교의 근본이 되었던 충과 효가 얼마나 중요한가를 직선적으로 보여줍니다. 그러나 조선시대와 오늘날은 거리가 있으며 효의 기준과 이념이 변하고 있는데 과거 조선에는 복지가 미미했고 신분에 따라 하층민들은 혜택이 없었습니다.

지금은 신분의 격차가 없는 복지를 이루고자 하는 시대이며 어떤 것이 효인지에 대한 딜레마에 빠질 수 밖에 없는 시대입니다. 예를 들어 부모님을 집에서 모시는 것이 효인지, 노인요양 시설에 보내는 것이 효인지 딜레마가 옵니다.

질적 수준이 훨씬 집보다 다양합니다. 거동이 불편한 부모님을 집에서 모실지 요양시설에 보낼지 어떤 것이 조금이나마 행복한 효일지 이 시대를 사는 우리의 딜레마가 아닐까 합니다. 도올 김용옥 선생이 효를 무위라고 접한 것에 대해 부모에 대한 무조건적 복종이 아니라 일관되게 예로써 섬기는 것을 말하는 것을 보아 효라는 것이 예로써 섬김, 심청전을 통해 주고자 하는 메시지가 아닐까 합니다.

이와 더불어 곡성군이 단단한 뿌리를 내리기 위해 심청이 브랜드화 되기 위한 정책들이 지속적으로 이루어져야 한다는 것을 알 수 있습니다. 심청을 효 전략 목표로 삼아도 되고, 모티프로 한 랜드마크 개발, 캐릭터 활성화, 심청을 상징하는 이미지작업 등 무형적 자원을 유형자원으로 꼬집어내는 지속적인 작업을 한다면 큰 시너지 효과를 가질 것이라고 확신합니다.

이재범 - 저는 유인물 육십쪽 내용이 설화의 지명 한군데 찍어서 어디, 이런 것 보다는 상황에 맞도록 포괄적인 생각을 하고 기록물에 대해 타협을 하는 것이 좋겠다 하는 생각입니다.

서정섭 - 심청축제의 주제가 혼란스럽다는 말씀을 하셨는데 모든 일의 출발은 원칙과 명분입니다. 그 장소성과 명분이 중요하지 않을까 해서 그러한 쪽으로 연구를 해서 활성화가 되었으면 하고 공감하고요. 상해 밀의 주산에서 배를 타고 오는 항로는 표해록이라는 책이 있습니다, 여기서 최부라는 사람이 제주에서 나주로 가다가 풍랑을 만나 상해로 가는데, 거기서 주산에서부터 나주로 오는 항로를 이용해서 예전부터 있었던 것으로 기록이 되어있는 것 같습니다.

이원장 - 무위에 대한 말씀 잘 들었습니다. 공자께서 부모유기질주라. 부모는 자식이 아픈 것을 가장 우려한다 라고 하는 말씀을 하셨다는 것이 있는데, 젊은 세대가 굉장히 아파하고 있다는 것을 생각하면 부모세대가 먼저 손을 내밀어서 사회적 공론화를 해야 한다는 것이 곡성에서부터 활발히 전개되었으면 좋겠다 라고 말씀드리고 싶습니다.

이재범 - 지금부터는 청중께서 물어보고 싶은 것, 했으면 좋겠는 것, 또는 뭐든지 좋으니까 한

세분정도 말씀해주시면 좋겠습니다.

김학근 - 저는 심청은 곡성사람으로 모시고 싶다, 이렇게 말합니다. 연기설화라던가 이런 것이 국문학계에서 통사적인 것이기 때문에, 곡성사람으로 모시고 싶다는 말을 합니다.

서정섭 - 저도 동감하는데요, 역사성이 떨어져도 선점하는 데에 효과가 있다고 합니다. 홍길동 같은 경우도 몇군데서 싸우고 있잖아요. 심청은 곡성사람이라는 이론은 제기되었지만 우리 고장이 심청 고장이라고 다툼이 있는 것은 아니기 때문에 곡성이 선점했기 때문에 앞으로도 곡성의 심청으로 나아갈 것이라고 생각하고 있습니다.

이재범 - 그러면 곡성은 심청의 고향이 맞다라고 선포해도 되겠습니까? (네) 곡성은 그럼 상징적으로 심청이의 고향이라고 선포하겠습니다. (박수) 곡성은 심청의 고향입니다.

고광운 - 다른 지역 분들이 질문을 해요. 심청의 고향이 곡성입니까? 그럼 저는 심청전은 흥미진진하게 있을법한 이야기를 꾸며는 것입니다, 판소리계 소설 가운데 하나, 설화 가운데 하나인데 다행히도 곡성에는 우리 관음사의 연기설화가 있다는 것, 그것이 바로 심청의 근원 설화이기 때문에, 곡성에서 실존인물에 대해 이야기하지 않는다, 그러나 우리 곡성은 효가 살아 숨쉬는 효의 고장이라고 이야기하기 위해 곡성이다, 라고 이야기 합니다. 우리 주민 여러분과 어르신들께 문화원장으로써 해야 할 일은 심청은 효의 고장, 무언가 하나면 효경, 효는 부모님께 효도하는 것인데. 저는 학생들 일기를 봤을 때 내가 우리 어머니를 찾아서 이렇게 상스럽게 해 버리고싶다, 나의 소원은 커서 어머니를 이렇게 막 하겠다 그런 것을 봤어요. 우리 어머니가 나를 낳아놓고 가버렸다고, 할아버지 할머니와 사는 아이들이 아주 농어촌에 많습니다. 그래가지고 정말 중요한 것이 엄마 아빠가 안 계신 아이들이 너무 많아서, 경이라 하면 어른을 공경할 수 있는 사람이 되는 것. 그리고 신문기사나 매스컴에 뭐 오늘 누구가 살인했네 자살했네 그런데 곡성이 충효에 근본을 둔 고장이기 때문에 효 경 칭찬생활 문화가 정착될 수 있도록 노력해야겠다, 그런 생각이 듭니다.

안한수 - 오늘 제가 참석하신 곡성 문화와 심청이라는 것에 대해 심청사업을 처음 시작한 고현석 전 군수를 찾아봤는데 안왔어요, 저는 강빛마을에 가서 만나고 왔습니다. 심청이가 부모에 대한 효도도 좋지만 지역사회에서 뭐 팔십 가까이 된 사람도 챙겨주는 그러한 심청이가 되

있으면 좋겠습니다.

김태곤 – 참 역사가 깊니다, 아시다시피 우리나라는 중국에서 문화를 가져왔지만 중국에서도 이 효에 대해서 뒤에 가서는 전국시대를 거쳐 효가 많이 달라졌습니다. 풍양을 하던지 그 부모가 돌아가시면 사직을 하고 고향으로 내려오는 것이 효였습니다, 산소에 가서 삼년상을 지내면서 농사만 짓고 도라지 시금치 심고 그랬는데 효라는 것은 시대에 따라 풍자가 주장하는 것도 변하지 않을 수가 없다는 것을 말씀드립니다.

이재범 – 효라고 하는 것은 그걸 가지고 의미가 있거나 내가 옳거나 하며 이렇게 흐트러져서는 안된다, 하는 귀하신 말씀 해주신 것 같습니다. 이제 제가 팔막하게 정리를 하겠습니다. 전체적으로 얘기하자면 효녀 지은설화, 관음사 연기설화, 심청 문학작품에 대한 것을 한 곳에 찍어 넣는 것 보다는 민족의 정서, 그러한 것에서 우리가 받아들이고 하나의 기록으로 남아있고 그것을 입증할만한 단서 등 곡성과 심청의 관계가 출생지를 따지지 말고 효의 고향이라고 한다는 것은 전혀 틀리지 않다, 앞으로 그것을 근거로 확대해서 곡성의 상징성, 정신문화로 키워내야 한다는 결론을 말씀드립니다. 그리고 서정섭교수님께서 말씀해주신 향로는 굉장히 유명한 향로입니다. 여러분께서 뭐 강릉쪽으로 운행하고 이렇게 일상적이었습니다. 신라의 최치원 이런 사람들이 강진쪽에서 연안을 따라 섬진강으로 가요. 고려때 섬진강을 통해서 중국 그쪽으로 가기도 하고 하는 유명한 향로입니다. 뗏목을 타고 내려온 사례도 있고, 그래서 곡성이 뭐 심청축제 이런 거 마찬가지로 심청이 혼 모시기 이런 걸 행사로 해도 좋을 것 같고, 효에 대한 것을 확장 개념으로 해서 곡성의 미래를 만드는 것도 좋지 않은가 하는 말씀을 감히 드립니다. 감사합니다.

2 부

제1회~제5회 곡성심청 학술 심포지엄

聖德山 觀音寺 연기설화의 역사성 (2001 제1회 곡성심청 학술심포지엄)

관음사불교조상과 그 상관 문제 (2001 제1회 곡성심청 학술심포지엄)

설화의 역사성과 관음사 연기설화의 재인식 (2002 제2회 곡성심청 학술심포지엄)

기독교 효 윤리의 현대적 적용 (2003 제3회 곡성심청 학술심포지엄)

효의 근본 의미와 중요성 (2004 제4회 곡성심청 학술심포지엄)

<심청가>의 멜로드라마적 변모와 어린이극으로서의 발전가능성 (2005 제5회 곡성심청 학술심포지엄)

聖德山 觀音寺 연기설화의 역사성

동국대 명예 교수 (불교학) 金 煥 泰

聖德山 觀音寺 연기설화의 역사성

동국대 명예 교수 (불교학)
金 煥 泰

1

전라남도 곡성군 (谷城郡) 오산면 (梧山面, 전에는 火面) 선세리 (善世里) 의 성덕산 (聖德山) 관음사 (觀音寺) 에는 지금으로부터 50여 년 전만 해도 국보 (日帝 때 國寶 제 214 호로 지정된 높이 1m 5cm 의 관세음보살 금동좌상이 모셔져 오랜 신앙을 받아왔었다. 6 · 25 전란 중에 화재로 소실되어 지금은 그 흔적도 남아있지 않지만 이 관음상에 얽힌 이야기가 바로 이 절 (觀音寺) 이 세워지게 된 역사와 그 연기설화이다. 「觀音寺事蹟」 에 전해져있는 이야기 를 쉬운 글로 풀어서 옮겨보면 대강 다음과 같다.

옛날 충청도 대흥 (大興) 땅에 원량 (元良) 이라는 장님이 있었는데. 그는 일찍이 상처를 하고 홍장 (洪莊) 이라는 예쁜 딸과 함께 살아가고 있었다. 그 딸 홍장은 어릴 때부터 효성이 지극하여 앞 못보는 아버지를 지성껏 모셨다.

어느 날 장님 원량이 길에서 한 스님을 만났는데, 그 스님은 홍법사 (弘法寺) 법당 (法堂) 화주승 (化主僧) 인 성공 (性空) 이었다. 성공은 원량을 보자 공손히 절을 하고는, “우리 절의 법당불사 (萱堂佛事) 에 당신은 대시주 (大施主) 님이십니다.” 하면서, 영문을 몰라 어리둥절해하는 장님을 향하여 화주승 성공은, “내가 어제 화주 (化主) 일을 맡았는데 간밤에 금인 (金人) 이 나타나 말하기를, ‘내일 아침에 길에서 반드시 맹인을 만나게 될 것인데 그 사람이 너의 큰 시주이다’ 라고 하였습니다. 그런데 마침 시주님을 만났으니 틀림없는 일 아닙니까? 그러니 우리 절의 법당불사를 이루도록 큰 시주 공덕을 지어 주십시오.” 라고 간절히 말하였다.

이에 장님 원량은 기가 막혔으나 어쩔 도리가 없어서, “나는 가난하여 넉넉한 양식도 없고 손바닥만한 토지도 없으니 무엇을 어떻게 시주하겠습니까? 다만 딸 아이 하나가 있을 뿐이니, 그

아이라도 데려가서 팔아 가지고 법당불사의 경비로 보태어 쓰도록 하시오.” 라고 말하다. 그러자 화주승은 기뻐하면서 돌아갔는데, 원량은 집으로 와서 딸 홍장에게 그 사실을 이야기하고 부녀(父女)가 서로 비통함을 이기지 못하였다.

홍장은 그때 나이 16 세였는데 비통한 마음을 가눌 길이 없어서 홀쩍 밤으로 나와 바닷가로 나가서 언덕 끝에 서쪽 바다를 향해 앉아 있었다. 그때 마침 서쪽으로부터 두 척의 붉은 배가 쏜살같이 달려와서 나룻가에 와 닿는 것이었다. 그 배는 중국 사람의 배였는데 거기에 탔던 금관(金冠) 옥패(玉佩) 의 수의사자(繡衣使者)가 홍장의 얼굴을 자세히 보다가 절을 하면서, “진실로 황후이십니다.” 라고 하고는, 놀라는 홍장에게, “나는 진(晉)나라 사람입니다. 영강(永康) 정해(丁亥) 5월 신유(辛酉)에 황후께서 세상을 떠나셨으므로 황제께서 무척이나 괴로워하셨는데, 하루 밤에는 꿈에 신인(神人)이 나타나서 황제의 새 황후가 지금 동국(東國)에서 태어나 장성하여 전날의 황후보다도 더욱 그 용모가 단정하니 너무 슬피 말라고 하였으므로, 황제께서는 곧 폐백(幣帛)과 금은진보(金銀珍寶)를 내리시고 우리들로 하여금 동국으로 가서 신인이 가르쳐 준 그 규수를 찾아서 모셔 오라고 하셨습니다.” 라고 하였다.

효녀 홍장은 사자(使者)가 배에 싣고 온 보화(寶貨)를 홍법사 법당불사에 바쳐서 그 아버지의 언약을 갚고 중국으로 가서 황후가 되었다는 것이다. (이 이야기에서 조선조(朝鮮朝)의 심청전(沈浦傳)이 이루어졌다고 볼 수 있다.)

황후가 된 뒤에 모국(母國)과 그 아버지를 생각하고 많은 불사(佛事)를 행하였는데, 감로사(甘露寺)의 53불(佛) 5백 성중(聖衆) 16나한상(羅漢像)과 금강사(金剛寺)탑과 풍덕(豐德) 격천사(擎天寺)탑 및 홍법사 불상 · 탑은 그가 조성해서 모국으로 보낸 것이라고 전한다. 그와 같은 불사공덕을 짓고 난 뒤 황후는 자신의 원불(願佛)로 관음상 한 분을 주성(鑄成)케 하여 그것을 돌배(石船)에 싣고 바다에 띄우면서 그 배가 모국으로 가서 닿는 곳에 관음상을 봉안(奉安) 하기를 바랐다는 것이다.

그 돌배가 동국을 향해 떠와서 바람을 따라 낙안(樂安) 땅으로 들어왔을 때 그 곳을 지키는 관원이 그 이상한 배를 보고 잡으려고 따라가니 바람도 없는데 자동으로 쏜살같이 바다 저쪽으로 가버렸으며, 이튿날 옥과(玉果) 땅의 성덕(聖德)이란 처녀가 마침 바닷가에 홀로 서서 바다 저쪽을 바라보고 있었는데, 그 때 아득한 바다 가운데에서 조그만 돌배 하나가 흡사 무엇에 이끌

린 것처럼 곧바로 성덕 처녀의 앞에 와 닿는 것이었다. 처녀가 배 안을 보니 관음금상(觀音金像)이 있었으므로 공경심이 나서 예배하고는 관음상을 업고 나왔는데 마치 그 무게가 새털 같이 가벼웠다. 처녀 성덕이 관음상을 등에 업고 그 산마루에 이르니 갑자기 그 무게가 태산 같아서 한 발자국도 옮길 수가 없었다. 그래서 그 곳에 관음상을 모실 절을 짓고 성덕산 관음사(聖德山觀音寺)라고 하였다는 것이다.

그러므로 홍장과 성덕을 모두 관세음보살의 수응신(隨應身) 이라고 하며 장님 아버지 원량은 딸과 이별하고 슬피 눈물을 흘리다가 눈이 뜨여 광명을 찾았으며 그로부터 복을 누리다가 95세에 삶을 마쳤다는 것이다.

이 이야기는 옹정(雍正) 기유(己酉) 곧 조선 영조(英祖) 5년(1729) 3월(暮春)에 벽오문인(碧梧門人) 백매자(白梅下)가 한 때 관음사에 들렀다가 그 절의 장로(長老)로부터 들었던 이야기를 기록한 것이다. 비록 내용은 설화로 되어있으나 실은 절을 세우게 된 동기와 그 역사의 비릇을 적어놓은 글이므로 제목하여 聖德山觀音寺事蹟 이라 하였다.

2

이상의 이야기는 성덕산 관음사라고 하는 한 절의 창건에 얽힌 연기설화(緣起說話)이다. 이 관음사의 연기설화는 비록 후대에 와서 오랜 구전(口傳) 을 기록한 것이기는 하나, 실은 그 이야기의 내용으로 보아 백제시대의 사실이라 할 수가 있을 듯하다.

「관음사사적」(이하 사적)에서는 ‘晉國 永康 丁亥’ 라고 그 시대가 명기되어 있다. 곧 서진(西晉)의 영강(永康) 정해년이라고 그 연대가 밝혀져 있지만, 실제 서진 혜제(惠帝)의 영강(永康) 연호는 1년 뿐 이었는데 그 영강 원년(300)은 경신(庚申)년이었으므로 영강 정해년은 어느 해인지 중국 연표 상으로는 찾을 수가 없다. 또 뒤쪽(巷尾)의 붙임(附記)에는 이 절의 비릇을 ‘西晉惠帝永康年中’ 이라고 하여 그 황제 곧 효녀 홍장의 남편으로 볼 수 있는 중국 황제가 혜제(惠帝) 임도 알게 하고 있다. 그러나 서진 혜제(290년庚戌 · 永熙元年 ~ 306년丙寅 · 光熙元年)의 17년 재위기간 중 영강은 단 1년 밖에 없었으므로 ‘年中’ 은 해당되지 않으며, 또 그 혜제의 17년 동안에는 ‘丁亥’ 년이 한번도 들어있지 않음을 보게 된다.

사실 절의 창건연기(創建緣起) 설화이건 어떤 형태의 설화이건 간에 그 후대의 기록 상에 나타난 연대의 수치를 가지고 당시 실제의 연대로 보는 것은 옳지가 않다고 할 것이다, 특히, 천 몇 백년 이전의 오래고도 오랜 일을 입으로 전하고 이야기로 담아서 내려온 걸 지은 내력 이야기(創寺緣起說話)를 18 세기 초반(1729년)에 비로소 문자로 적어놓은 연대를 어떻게 정확한 사실로 믿을 수가 있겠는가. 그 해를 역사적인 실제의 연대로 믿는다면 진실로 역사를 공부한 사람이라고는 하기가 어렵다.

그렇다면 설화는 그 자체가 순 거짓말이 아닌가 라고 반문할 수도 있다. 그 이야기에 나오는 연대를 믿을 수 없는 거짓이라고 한다면 이야기 내용 또한 역사적 사실일 수가 없는 조작된 허구라고 할 수가 있기 때문이다. 그러나 설화는 역사 사실의 기록이 아니므로 글자에 의해 나타난 연대 그 자체가 사실성을 전적으로 의존시켜서는 안된다. 그렇다고 해서 설화상의 연대가 전혀 무의미하다는 것은 물론 아니다. 바로 그 해(當年)는 아니더라도 그 설화적 연대는 실제적인 시대범주를 짐작하게 하는 시사성(示唆性)을 지니고 있다. 그러므로 이 관음사의 비릇이 ‘西晉 惠帝의 永康年中’ 이었다 는 것을 통하여 우리는 관음사의 창건이 백제시대였음을 짐작하게 된다.

물론 혜제의 영강년(300 . 백제 10대 汾西王 3년)은 아니지만 거기에 진국(晉國)이라 하였으므로 동진(東晉, 附記에 西晉이라 한 것은 혜제 永康年에 맞추기 위함인 듯)시대를 시사한 것으로 볼 수가 있으니, 동진의 효무제(孝武帝) 9년 곧 침류왕(枕流王) 원년(384)에 인도승 마라 난타가 백제에 불교를 전한 이후로 백제에 불교가 전국으로 성하게 신봉된 때가 아니고는 그러한 설화 내적(內的)인 불사(佛事)가 불가능할 것이므로 굳이 진국이라 하면 타당할 것이라고 보여진다. 하필이면 왜 西晉 惠帝의 永康年中(또는 丁亥)을 들었을까 하는 데에는 관음사 창건당시의 시대사정과 실제 창건연기가 그러한 허구적인 연대를 가능하게 하였을 것으로 볼 수가 있다. 거기에는 또 백제 관음신앙의 인연이 오래고 깊었음을 드러내고자 하는 시사성도 엿보인다고 할 수가 있을 것이다.

또 한편으로는 그러한 시사성(示唆性)과 역사성을 간직한 창사연기(創寺緣起) 설화라면 그 허구적 연대의 원형적 사례로 삼을만한 실제 역사의 연대를 설정할 수는 있으리라고 본다. 그렇게 본다면 그 영강(永康) 연호를(西晉에는 맞지도 않고 의미도 없는 것임을 앞에서 보았으므로) 동진에서 찾아야 하는데 동진에는 물론 영강이란 연호가 없으며, 뜻으로나 발음으로 영강과 많

이 닮은 연호로 효무제(事武帝)의 영강(寧康) 연호를 들 수가 있다. 이 寧康에는 丁亥년(晉國의 황후가 별세한 해가 永康丁亥라 했으므로)이 있으니 효무제의 12년(387) 곧 백제의 16대 진사왕(辰斯王) 3년에 해당되며 백제에 불교가 전래된 지 3년 뒤의 해가 된다.

설화 성립의 연대기준을 찾기 위해 굳이 그 시대를 짐작한다면 永康은 오랜 구전(口傳)으로 발음이 비슷(音相似)한 寧康이 바뀌어 표기된 것으로 볼 수가 있으며, 事跡 집필 당시(아니면 그 이전)에 ‘永康丁亥’가 서진 혜제 때에 해당되므로 거기에 ‘西晉惠帝永康年中’이라 하였을 것으로 볼 수가 있는데, 永康에는 丁亥도 없고 年中(1년뿐)도 없으나 寧康에는 丁亥년도 있고 年中(373~396)도 있으니 西晉 永康보다는 東晉 寧康이 훨씬 설득력이 있다고 하겠다. 寧康 丁亥(387년)에 황후가 세상을 떠난 훗날 홍강을 새황후로 영입해 갔다면 분명히 백제에 불교가 수용된 뒤의 일이므로(있지도 않은 ‘永康丁亥’에 비해) 무리가 없다고 할 수가 있다. 우연인지는 몰라도 효무제의 묘호(廟號)에 효가 들어있는 것과 효녀 홍강의 효심과는 무슨 관련이 있는지도 모를 일이다,

「事跡」에 전하는 기록만을 가지고 그 연대를 추정한다면 그렇게 볼 수가 있다는 것뿐이지 결코 설화적 연대 추정의 한계를 벗어날 수가 없다. 어쨌건 막연하면서도 그러한 설화적 연대를 통하여 그 설화 및 관음사의 창건이 백제 때일 것임을 알게 해주는 것은 사실이라 하겠다. 또 그 절 상량문의 홍무(洪武) 7년 갑인(甲寅) 곧 고려 공민왕(恭愍王) 23년(1374)에 다섯 번째의 중창이 있었다는 기록에서도 관음사 초창을 백제시대까지 소급시킬 수 있는 가능성은 없지 않다고 할 것이다.

그리고 또 거기에 전해져 있는 관음신앙을 통해서도 백제적 특성을 엿볼 수 있다고 할 수 있다. 관음신앙의 형태는 관세음보살에 관해 설하고 있는 경교(經敎)에 따라 그 특성들이 조금씩 차이가 나는데, 이 연기설화에서는 크게 法華經적인 면과 華嚴經에서 보인 관음신앙성격이 강하게 드러나 있다고 할 수 있다. 법화경에 의한 관음신앙과 화엄경에 의한 관음신앙은 일찍부터 삼국시대에 보이고 있는데 그 중에서도 화엄경적인 도량(道場) 중심 관음신앙이 그 지역(백제의 남부 谷城 聖德山)의 산 이름을 따서 자리를 잡은 경우는 고구려와 신라에 비해 독특하므로 신라통일 이전의 백제 관음신앙으로 볼 수 있는 신앙적 역사성이 두드러진다고 할 수가 있기 때문이다.

이제 신앙적 역사성이라고 하였는데 이는 이 연기설화에 보이고 있는 관음신앙의 사상사적 성격을 일컫는 말이다. 불교 전문적인 사상성을 밝히자면 상당히 복잡하고도 장황한 그리고 어려운 전문용어가 등장하는 설명이 될 것이므로, 여기에서는 가급적이면 특징 있는 하나의 사례를 들어서 간명하고도 일반성 있는 설명을 시도해볼 생각이다.

玉果(당시의 玉果縣은 지금의 玉果面에 국한된 지역이 아님) 처녀 聖德(지금의 善世里가 그 위치로나 마을 이름으로 보아 성덕처녀의 태어난 곳인 듯하다)에 의해 이 산에 관음상을 모신 절이 세워졌음으로써 聖德山의 觀音寺라는 산 이름과 절 이름이 지어졌다고 했었다. 그런데 그 관음상의 실제 조성 발원자는 당시 중국의 황후였으며 그 황후는 본디 동국의 대흥땅 태생의 가난한 장님의 딸이었다는 것이다. 여기에 중국의 晉國이 동원되고 또 충청도 大興縣(이는 事蹟 집필자 당시의 그곳 일걸음을 그대로 옮긴 것으로 볼 수가 있어서 본 논문에서는 대흥땅이라 함)이 등장하고 있음을 보게 된다.

왜 하필이면 晉國에서 관음상을 바다를 통해 보내왔을까. 이는 관음신앙의 백제 전래를 상징적으로 나타낼 때 당연한 경로라고 할 것이니, 東晉 때 바다를 건너 비로소 백제에 불교가 들어왔으니 그 불교의 한 신앙형태인 관음신앙에서(인도에서 성립되어 중국에 전파되어 있었으므로) 또한 동진에서 건너온 것이므로 석선(石船)에 실려 관음상이 바다를 건너왔다는 설화적 상징성을 부여할 수가 있었을 것이기 때문이다. 구태여 돌배(石船)라고 하여 상식적인 나무배가 아닌 것에서도 성덕산에 자리 잡은 관음신앙 곧 탄탄하고 견고한 불변의 대비심(大悲心, 중생을 제도하고 구제하려는 관음보살의 大悲願力)을 돌로 만든 배를 타고 온 관음상으로 표현한 것이라 할 수가 있을 것이다.

그런데 그러한 관음상을 조성해 보냈다는 황후가 본디 동국의 대흥땅 사람이었다는 것이니, 여기에서도 백제적 관음신앙의 특성을 보게 된다고 할 수 있다. 먼저 차토본연(此土本緣 사상을 들 수가 있으니 비록 현재 석가여래(釋迦如來)의 불법(佛法)이 인도에서 비롯되어 중국으로 전해왔으나 이전 부처님 때(前佛時) 부터 불연(佛緣)이 있었던 까닭으로 관음의 응현한 몸(觀音應身)이 이 땅에 태어났던 것이며 불사(佛事)를 짓기 위해 중국 황후의 몸이 되고는 그 원력을 성취하고자 원불(願佛)의 관음상을 조성하여 인연 있는 곳(聖德山)으로 가서 머물게 한 것

이라고 할 수가 있다, 그리고 또 성덕(聖德) 처녀에 의해 관음도량(觀音道場)이 성취되고 그래서 성덕산 관음사가 이루어졌다면 아예 성덕산 밑을 효녀 홍장의 고향으로 하던지 아니면 홍장의 고향인 대흥(大興)에 관음의 근본도량을 마련하던지 해야 이야기가 복잡하지 않고 자연스러울텐데 이중 구조적 연기(緣起)형태를 보이고 있는 뜻이 무엇일까? 아마도 대흥현이 지금의 충남 예산군(禮山都) 대흥면(大興面)을 가리키는 국한된 지역이기보다는 백제의 수도(首都)가 비교적 여러 곳에 옮겨졌기 때문에 왕성의 이름을 택하는 쪽보다 당시 불교의 중심지이면서 중국의 문물이 들어오기 쉬운 어떤 중심적 지역의(佛運)이 흥하는 땅이라는 뜻으로 大興이라 하여 구전되어 온 것을 영조(英祖)때 백매자(白梅了)가 事蹟에 아예 당시 지명으로 적었던 것이 아니었을까 하는 망상 같은 추측을 해본다.

다음에는 관음신앙의 환지본연처(還至本緣處) 신앙 또는 본연지회귀(本緣地回歸)사상을 들 수가 있지 않을까 싶다. 이 땅(東國)에서 출발했던 관세음보살의 응현신(應現身)인 홍장왕후가 보낸 관음본원력(觀音本願力)의 상징적 결정체라 할 관음상이 또 하나의 관음수응신(觀音隨應身)인 성덕처녀에게로 돌아왔다는 것이기 때문이다. 이는 또한 반본환원(返本還源)의 진리성을 드러낸 설화적 표현으로도 볼 수 있지 않을까 싶다.

그러기 때문에 성덕산의 관음도량은 당시 또는 그 후대의 많은 신앙을 받았던 것으로 볼 수가 있으며, 따라서 성덕산 관음사는 적어도 백제가 존속할 동안에는 백제를 대표하는 관음성지(觀音聖地)였을 것으로 여겨진다. 뿐만 아니고 성덕처녀가 관세음보살의 화현(隨應身)이었기 때문에 그 개인만으로도 聖德觀音이라 일컬을 수가 있는데 이는 중국의 마랑(馬郎)이라는 청년의 아내가 되었다는 관음화현신을 마랑부관음(馬郎婦觀音)이라 하는 경우와 같다고 하겠다. 어쨌든 이 신앙은 백제 안에서만 그치지 않고 이웃 일본까지도 영향이 미쳐졌던 흔적을 보이고 있다.

한 마디로 일본의 유명한 역사적 인물인 성덕태자(聖德太子, 574 ~ 622)의 성덕이란 이름이 백제 聖德觀音의 聖德을 따서 붙인 것이라고 한다면 누구나 꼭 웃어넘겨 버리겠지만, 실은 웃어넘길 만큼 가벼운 문제는 아니다. 간추려 요점만 말한다면, 1. 성덕태자는 일본에서 구세관음(救世觀音)의 재래(再來) 또는 응화신(應化身)으로 추존(追尊)되었는데, 그 증명자로는 꼭 백제의 사신(使臣)을 등장시켰다. 2. 일본의 불교는 백제에서 처음 건너갔지만 관음신앙도 처음엔 백제에서 받아들였다. 3. 일본의 불법(佛法)을 크게 일으킨 흥법주(興法主)라 할 수 있

어서 지금도 대화국(大和國)의 교주로 받들리고 있는 성덕태자에게는 풍총(豐聰) · 구호(厩戸) · 상궁태자(上宮太子) 등의 여러 가지 이름이 있었는데 그 이름들 중에서 聖德만은 그의 생전에 쓰지 않았고 사후에 붙여진 이름이라는 것이다. (일본학자들이 밝혔음) 4. 새 털처럼 가벼웠던 관음상이 천근무게로 무거워 한 발자국도 옮길 수 없어서 그 곳에 절을 세우게 되었다는 성덕처녀의 이야기와, 성덕태자가 늘 몸에 지녔던 조그만 관음상이 어느 날 나뭇가지에 올려놓았다가 몸에 지니려고 하는데 갑자기 무거워져 들어 올릴 수가 없었던 그 곳에 절(頂法寺)을 세웠다는 경우가 많이 닮아있음을 보게 된다.

이상의 사례를 미루어 일본 섭정왕(攝政王) 풍총태자(豐聰太子)의 흥법(興法)과 치적(治績)을 기리기 위해 일본의 관세음보살 화신으로 받들면서 그들 관음신앙의 근원이라 할 백제 聖德觀音의 聖德이란 이름을 붙여서 존칭했던 것으로 볼 수가 있지 않을까 하는 것이다. 그것이 사실이건 아니건 성덕태자는 물론 일본의 관음신앙이 백제의 관음신앙에 전적으로 영향되어졌던 것만은 사실이기 때문이다.

聖德山 觀音寺 연기설화의 역사성을 논위하자면 거기에는 당연히 사상성(思想性)이 수반되지므로 이야기의 내용이 무거워지게 되고, 따라서 설명도 복잡하고 장황해지기 마련이다. 그래서 이쯤에서 미흡하고 아쉬우나마 전체의 매듭을 짓고자 한다.

관음사불교조상과 그 상관 문제

中國 上海博物館 杭侃

관음사불교조상과 그 상관 문제

中國 上海博物館
杭侃

중국과 한국지간의 교류는 근원을 알 수 없을 만큼 길고 오래되었다. 백제와 서진(西晉)간의 왕래도 상당히 빈번하였다. 《진서(晉書)》 97권 《마한전(馬韓傳)》에 의하면, 서기 277년, 백제 고이왕이 사신을 보내 서진과 우의를 다졌다, 278년, 백제는 서진에게 귀속을 청했다. 280, 281년, 고이왕이 재차 사신을 보내 서진과 우의를 다졌다. 이런 식의 빈번한 교류와 함께, 민간의 사람들을 통한 왕래도 빈번했을 것이라 생각할 수 있을 것이다. 실제로 민간의 교류는 관찬 사서의 교류에 비하여 무척 빨랐을 것이다. 일본의 나라 天理시 석상신궁 안의 백제왕이 왜왕에게 증정한 칠지도(七支刀)상의 명문(銘文)에는 “泰■四年 四■月 卜六日 丙午 正易, 造百煉■七支刀,..... 百濟■世■奇生聖音, 故爲倭王旨造”, 근래에 와서 칠지도상의 명문에 X 선과 마이크로 촬영 연구를 진행한 결과, “泰■四年은 “泰始四年. 일 가능성이 높다는 것을 밝혀 냈다. “泰始四年.” 는 서기 268년을 말하는 것으로, 백제와 중국의 교류는 사서(史書)의 기록보다 빠르다는 것을 볼 수 있다. (I 囑敏一 著 : 《中國의 고대 세계》, 東京 岩波書店, 19930)

민간의 보통 교류가 사서 중 관찬 사서의 교류를 앞서 있을 분 아니라, 민간의 불교의 교류도 사서 중 관찬사서의 교류에 앞서 있다. 만약 불교가 고구려에 들어 온 시기를 말한다면, 관찬 사서의 기재는 모두 소수림왕 2년의 서기 372년, 전진(前秦)의 하성(聖) 이 사자와 승려 순도(順道)로 하여금 불상과 경문을 보내, 이것이 불법이 해동에 들어간 시작이 되었다고 되어 있다. 그러나, 고승전(高僧傳) 제 4권 《축잠전(竺潛傳)》 중에는, 지둔(支遁)이 일찍이 고구려 승려와 왕래를 한 것이 나오는 데, 축잠을 찬양하며, “竺活字法深, 姓■■■ 晉丞相武昌郡公敦之弟也, 年■■ 出家..... 支遁 ig 使求買仰■■■ 之側沃沙

■■■ 嶺, 欲爲幽棲之處, 潛答云 欲來輒給, 豈聞巢由買山而隱遁■ 後■支遁) 與高麗道人書云上座竺法深, 中洲劉公之弟子. ■德貞峙道俗綸綜, 往在京 邑維持法網, 內外具瞻弘道之匠也. 頃■■道業靖濟不耐塵俗, 考室■■■澤修德就閑, 今在剡縣之仰山, 率合同遊論道說義, 高栖皓然遐邇有詠, 。 지둔(支遁)은” 以晉太和元年閏四月四日終于所住, 春秋五十有三, 。

태화 원년 윤 4 월 4 일 생을 마치니, 나이는 오십삼 세였다.) 진 태화 원년은 서기 366 년으로 그해는 소수림왕 2년 불교가 들어 온 것에 비해 7년이 빠른 때이다. 게다가 지둔(支遁) 과 고구려 승려(高句麗道人)의 서신 왕래 시간은 이때보다 빨랐을 것이므로, 소수림왕 2년간에 불교 신도가 있었을 것에 의심의 여지가 없다.

해 본 결과, 한국과 중국 양국 간의 민간인의 왕래와 불교의 교류는 빈번했을 뿐만 아니라, 시기적으로 매우 빠르다는 것을 알 수 있다. 이것은 또한 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》가 탄생하게 된 배경이 되었다. 지금까지의 자료를 통해 보면, 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》는 단지 하나의 아름다운 민간 전설로 생각되어, 그것이 진실된 역사 속의 이야기라는 것을 증명할 방법이 없었다. 이 전설의 정형화는 비교적 늦은 시기에 이루어졌을 가능성이 크다. <관음사사적기> 중에 제시된 홍장의 아버지는 양반귀족의 후예이다. 양반은 동서양반을 지칭하는 것으로, 왕건이 건국한 왕씨 고려 초기에 제정한 문무관원의 신분제도이다. 이것은 지금의 홍장 이야기의 전설은 당(唐)대 이후에야 정형화 되었을 가능성을 암시한다, 그러나 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》중에는 불교 고고학적 자료들 제시하고 있는 부분이 있어, 홍장 이야기의 형성은 비교적 긴 시간을 경과하여 와서 되었다는 것을 보여 준다. 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》에서는 진국(晉國)에 간 홍장이 고국을 그리워하여, 많은 불교 초상을 만들게 하였다는 이야기가 나온다. 그중 “오십삼불(五十三佛)”, “오십성중(五十聖衆)” 과 “십육나한(十六羅漢)”。이 있다. 《선화화보(宣和畫譜)》의 기록에 의하면, 양조(梁朝)의 저명한 화가(畫家) 장승요(張僧繇)가 십육나한상(十六羅漢像)을 그렸다고 한다.” 오십성중(五十聖衆)의 창작에 근거가 되는 경전으로는 《불오백자자설본기경(佛五百弟子自說本起經)》, 《사리불문경(舍利佛問經)》, 《과거현재인과경(過去現在因果經)》 등이 있으나, 중국에서 《오십삼불명경(五十三佛名經)》에 근거해 창작한 예술품은 하남 안양 보산 영천사 대주 성굴각(河南安陽寶山靈泉寺大住聖窟刻)에 있는 오십삼불명경(五十二一W名經)。과 같이 남북조시대(南北朝時代)와 수대(隋代)에 주되게 나타나고 있다 (《북조불교사의 중요 보정(北朝W秘史的重要補正) - 석 안양삼처석굴의조상제재(析安陽三處石窟的造像題材)》, <문물(文物)> 1988년 제 4기). 이상으로 보아 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》의 기원은 비교적 빠르다는 것을 설명할 수 있다.

근래에 한국 전라남도 곡성군 관음사(觀音寺)에서 진흙으로 만든 불교조상의 두상(頭像)이 발견되었다. 《관음사사적기(觀音寺史蹟記)》에 의하면, 홍장이 진국(晉國)에서 제작한

후, 백제로 보낸 관음상은 금상(金像)이었다. 해로(海路)의 힘든 여정으로 인하여, 진흙 질의 조상은 쉽게 파손되었기 때문이라 할 수 있다. 문헌의 기록에 의하면, 해상을 통하여 전파된 불교 조상은 모두 소형의 석질과 금속질의 것이었다. 그러므로 관음사에서 출토된 두상(頭像)은 백제 본토에서 제작되었을 가능성도 무시할 수는 없다. 중국에서는, 석재가 부족한 지역에서는 보통 진흙을 이용하여 불상을 제작하였다. 예를 들어, 둔황 석굴(敦煌石窟) 같은 것이 있다. 다른 몇몇 주요한 사찰 중에서도, 진흙을 이용한 방법으로 불상을 제작하는 것은 보편화 된 것이었다. 북위(北魏)의 도성(都城)인 낙양성(洛陽城) 내의 황가대사 영녕사(皇家大寺永寧寺)의 유적(遺跡) 중에서도 다량(多量)의 예술적 가치가 아주 높은 진흙으로 제작한 불상들이 출토되었다. 한국의 진흙을 이용한 불상 제작 방법의 역사도 역시 오래되었다. 초기 삼국시대에 제작된 다량의 진흙 작품들이 이미 출토되어 있다. 사실 어디에서 출토되었는지는 문제의 관건(關鍵)이 아니다. 관건의 문제는 바로 제작자는 백제의 장인(匠人)인가, 아니면 중국의 장인인가, 그것도 아니라면 중국 공예의 영향(影響)을 받은 백제의 장인이 제작한 것인가 또한 이 두상(頭像)이 표현한 것은 중국의 풍격인가, 백제의 풍격인가? 만약 이 두상(頭像)의 경향이 중국 조상의 풍격을 표현하고 있다면, 그 가능 연대는 언제인가? 라고 하겠다.

관음사 출토 두상(觀音寺出土頭像)의 확실한 연대를 과정하기에는 무척 많은 어려움이 따른다. 두상(頭像)의 윗부분이 없기 때문에 이 두상(頭像)이 불두(佛頭)인지 아니면, 보살두(菩薩頭)인지 또한 판정하기가 어렵다. 게다가 직접 이 두상(頭像)을 연구하지 못한 관계로 제작 방법 등의 방면에 논단을 내릴 방법이 없는 가운데 필자가 확정한 조상의 연대는 조상의 얼굴 부분이 나타내고 있는 풍격의 방면에서 추측한 것으로, 필자가 이하에 내놓는 의견은 십분 취약한 것이다. 지금까지 현존하는 조상(造像)들과 비교해 보면, 필자의 경향은 이 두상은 불의 두상(頭像)이며, 보살(菩薩)의 두상(頭像)이 아니라 본다.

지금 남아있는 두상의 오른쪽 윗부분의 흔적을 보면 불두의 육묘(肉茁) 부분 같아 보이지만, 보살 두상(頭像)의 화만관과 같은 장식처럼 보이지 않는다. 중국의 불교 조상 중, 보살 이마 부분에 백호상(白毫相)이 출현한 것은 비교적 늦은 시기로 주요하게는 당대 이후의 일이지만, 불상의 이마부분에 출현한 백호상은 불의 삼십이상 중의 하나로, 그 기원이 무척 오래되었다. 이 불두의 면상은 둥글고 부드러우며, 눈썹과 눈은 가늘고 길며, 표정은 편안하고 고요한 아름다움을 지니고 있다. 이렇게 나타나고 있는 특징들은 중국 남조(南朝)의 동자면(童子面)。조상(造像)과 상통하는 점이 많다, 이런 종류의 어린이가 미소를 지을 때의 얼굴(置)과 같은 불상은 남

조 시대 (南朝時代)에 유행했을 뿐만 아니라 북조(北朝)의 일부 지역의 조상(造像)에도 영향을 끼친 바가 있고, 백제의 불교 조상에도 영향을 끼쳤다. 백제 불교 조상 중의 둥근 얼굴, 온화한 성격의 미소를 띤 조상의 얼굴 표정을 지칭하여 “백제식의 미소 (百濟式的 微笑)”。라 하지만, 기원은 중국 남조(南朝)의 심미주의 (審美主義)형식에 있다 하겠다.

위에서 상술한 내용은, 관음사에서 지금까지 출토된 고고학적 자료에 비해 비교적 간략하지만, 《관음사사적기 (觀音寺史蹟記)》의 전설과 결합하여 생각하여, 필자는 관음사 및 그 주위 지역에서의 지속적인 조사와 발굴 활동의 진행은 반드시 필요하다고 생각한다.

설화의 역사성과 관음사 연기설화의 재인식

임재해 (안동대 교수)

1. 역사 연구의 착각과 역사학의 한계 인식
2. 삶과 함께 하는 역사와 구전 사료로서 설화
3. 설화사료의 수용과 역사주체의 역사 만들기
4. 가족사와 생애사 자료로서 관음사 연기설화
5. 불교문화사 자료로서 관음사 연기 설화
6. 지금 여기 우리들의 역사로서 관음사 연기설화
7. '삶의 역사'로서 만들어가야 할 관음사 연기설화
8. 지역문화로서 다시 구상하는 관음사 연기설화

설화의 역사성과 관음사 연기설화의 재인식

임재해 (안동대 교수)

1. 역사 연구의 착각과 역사학의 한계 인식

우리는 역사학에 대하여 두 가지 착각 속에 빠져 있다. 하나는 역사학의 자료에 관한 착각이고 둘은 역사학의 본질에 관한 착각이다. 역사학 자료에 관한 착각은 역사학자나 역사를 읽는 사람들 모두의 것으로서, 역사학을 곧 역사 연구로 착각하고 있다는 점이다. 다시 말하면 역사서나 역사 논문이 역사를 연구한 성과로 알고 역사학의 연구 대상, 곧 역사학의 자료에 대하여 아무런 의심을 하지 않는다는 사실이다. 역사학은 역사를 연구하는 것이 마땅한데, 실제로 사학자들이 연구하는 것 (text) 은 역사가 아니라 사료(史料) 일 뿐이라는 것이다. 역사학자들은 역사가 아닌 사료를 연구하면서도 마치 역사를 연구하는 것으로 탄탄히 믿고 있는데, 사료가 곧 역사가 아니라면 우리가 지금까지 역사학이라고 하는 것은 사실상 역사학이 아니라 사료를 연구하는 사료학일 따름이다.¹⁾

역사와 사료의 차이를 인정하지 않는 한 모든 역사학은 사료학으로서 역사학을 대치하고 만족할 뿐 진정한 역사학에 이를 수 없다. 여기서 우리는 역사란 무엇인가 하는 질문에 다시 부닥뜨리게 된다. 역사는 무엇인가 딱 부러지게 말할 수 없어도, 적어도 사료가 곧 역사라는 믿음에서 해방되지 않으면 역사학은 사료학에 머물 수밖에 없다. 사료학이라고 하는 것은 달리 말하면 역사 자료학인데, 역사 자료가 곧 역사가 아니라는 것은 특정 인물의 사진이 곧 그 인물이 아닌 것이나 마찬가지이다. 인물사진을 보고 연구한 것이 곧 그 인물연구라고 할 수 없는 것은, 해당 인물은 사진과 달리 현재 살아 있는 생명의 실체인 까닭이다. 그런데 대부분의 사료들과 역사적 사실 사이에 가로 놓여 있는 거리는 인물과 인물사진의 거리보다 훨씬 더 멀다는 사실이다. 그러므로 사료연구를 역사학이라 하는 것은 인물사진 연구를 인물 연구라 하는 것이나 같은 한계를 지니고 있다. 우리가 신라시대 역사를 연구할 때, 고려시대에 와서 비로소 정리된 [삼국사기]나 [삼국유사]를 대상으로 연구한다는 것은 엄밀하게 말해서 신라의 역사

1) 이러한 문제는 역사학만 해당되는 것이 아니라 문학이나 철학 또는 민속학도 마찬가지이다. 민속학도 민속이 아닌 민속 자료를 연구하고 문학도 문학이 아닌 문학자료 곧 문학작품을 연구하기 일쑤이며, 철학도 철학 자체가 아닌 철학 관련 자료를 연구하는 것이 고작이다. 이때 민속은 무엇이며, 문학이나 철학이 무엇인가 하는 질문과 다시 만나는데 민속자료가 곧 민속이고 문학작품이나 철학자료가 곧 문학나 철학이라하면 이런 차질은 없는 셈이다.

연구가 아니라 삼국사기와 삼국유사에 수록된 신라 사료의 연구에 지나지 않는다. 지극히 제한된 사료, 상당히 부분적인 기록, 대단히 후대적인 자료를 통해서 신라시대 역사를 재구성할 따름이다. 그것은 마치 빛바랜 사진 한 장으로 어떤 인물의 생애를 추론하는 것이나 다름없다. 낡은 사진이나 다름없는 사료가 생생하게 살아 있는 인간에 해당되는 역사를 온전하게 추론하거나 역동적으로 복원할 수 없는 것은 자명한 사실이다. 그럼에도 불구하고 사가들은 이 작업에 매몰되어 있다. 사료를 곧 역사적 사실이라 믿기 때문이다. 그러므로 모든 역사연구는 역사의 실제 현장을 생생한 자료로 삼아 연구하는 것이 아니라, 죽은 자료이자 박제화된 사료를 대상으로 역사를 서술하는 것이다.

따라서 대부분의 역사학은 사실상 사료재구학(史料再構學) 일 따름이다. 왜냐하면 모든 역사 연구는 사료의 벽돌을 원자재로 삼아 역사의 옛집을 짓는 역사 재구적(再構的)인 방법을 택하고 있는 까닭이다. 자연히 전에 없었던 새로운 사료가 나오면 기존의 집은 부정된다. 새 사료로 새 역사를 재구할 수밖에 없기 때문이다. 그것은 마치 새 건축자재가 등장함에 따라 기존 집들이 리모델링되거나 아예 집을 부스고 다시 짓는 것이나 다름없는 일이다. 따라서 역사학자들은 사료 발굴에 몰입한다. 사료가 가설도 바꾸고 이론도 개척한다. 역사학이 자료학에 머물 수밖에 없는 한계가 여기에 있다. 문헌사학과 실증주의 사학이 문헌기록에 매몰되어 기록이 곧 역사의 실상인 것처럼 착각하는 것이 대표적인 한계의 보기이다.

사학계에서 실제 탈춤은 주목하지 않은 채 문헌사료를 근거로 탈춤을 민중의 연극이 아니라 향리의 연극이라고 하는 것이 그러한 사학의 한계를 드러내는 좋은 보기이다. 오횡목의 [고성 총쇄록]⁵⁾에 남긴 기록, 이를테면 ‘이배(吏輩)들이 나악(難樂)을 갖추어 놀이’ 한 사실을 확대하여 ‘나희배(難戲輩)들의 탈놀이’까지 향리들이 연행한 것인 양 확대 해석할 뿐 아니라⁶⁾ 이 논의를 일반화하여, 마침내 ‘탈춤은 향리들의 현실 대응 방식의 한 표현이자 향리문화의 산물로서 중앙정부와 군현민의 이해를 조정하는 중재 기능’으로 포착하고 있다.⁷⁾ 탈춤의 실제 연행현장과 연행내용은 전혀 참조도 분석도 하지 않은 채 탈춤 밖의 기록자료들을 통해서 탈춤의 내용은 물론 연행집단까지 향리의 것으로 환원시켜 버린 것이다.

이 연구에 공감한 것으로 보이는 후속 작업 또한 같은 발상으로 같은 결론을 동어 반복하고 있어, 사학계에서는 아예 우리 탈춤을 향리의 것으로 보는 문헌사학의 폐단을 고스란히 드러내는 데 합의라도 한 것처럼 보인다. [우리 역사의 수수께끼]를 보면 ‘탈춤은 민중예술인가’라

고 하는 글의 결론에서 “춤의 주된 대사는 조선의 지배계급인 양반에 대한 신랄한 풍자를 담고 있다” 하고, 양반들이 조성한 구조적 모순을 향리들에게 돌리고자 하는 그들의 부도덕성을 향리들이 폭로하고자 한 것이 곧 탈춤으로 간주하며, “향리들의 탈춤 공연은 자신들에 대한 적대감을 잠재적으로 지닌 농민들에게 이런 적대감은 결국 양반 중심의 사회가 빚어낸 구조적인 산물이라는 사실을 알리는 수단”으로 단정한다.⁸⁾ 그러므로 탈춤공연의 주체는 민중이 아니며 탈춤은 민중예술도 아니라고 주장하는 것이다.⁹⁾

우선 그들이 문제 삼는 고성오광대놀이만 하더라도 “고성총쇄록의 탈놀이라 하기 어렵다. 고성총쇄록이 쓰여진 때 (1893)와 비슷한 시기를 살았던 이 탈춤의 마지막 연행자 김창후(金昌後 1887-1965)의 구술에 의하면, ‘지금의 마산인 창원군 사람 이군찬이 처음 초계(草溪)에서 오광대를 배워와 이하선과 정창술과 더불어 놀았는데 이하선이 통영으로 이사하게 되어 통영의 장진국에게 배워주었다고 한다.’¹⁰⁾ 고성오광대놀이는 물론 통영오광대까지 그 연행자의 계보를 구체적으로 일러주고 있다. 실제로 통영오광대의 마지막 광대였던 장재봉이 자기 만형인 장진국에게서 탈춤을 익혔다는 사실을 말하는 것을¹¹⁾ 보면 김창후의 증언이 사실임을 알 수 있다. 특히 고성오광대는 고성 몰디 뒷산의 모독골 산기슭 잔디밭에서 7-8일 정도 연습하여, 정월 초 주로 대보름 저녁 장터에 장작불을 피워 놓고 놀았다·고 하는 것이다.” 따라서 놀이 주체도, 놀이시기와 놀이 장소도 오횡목이 본 것과 다르다. 물론 놀이의 내용도 같다고 할 수 있다.

이 구술자료를 보면, 구체적인 인명과 지명이 생생하게 나오는 것으로 보아서 막연한 추론이 아님을 알 수 있는데다가 직접 이 탈춤을 춘 광대의 진술이라는 점에서 믿을 만하다. 광대 자신의 탈춤 전승경험을 진술한 것인 데다가, 그 진술 내용이 통영오광대의 전승자들의 증언과 일치하는 까닭에 더욱 신뢰성이 간다. 따라서 오횡목이 기록한 놀이와 지금의 고성오광대놀이가 일치한다는 사실을 입증할 수 없을 뿐 아니라, 더 중요한 문제는 탈춤의 내용에 대한 편견이다. 탈춤은 양반과 민중 사이의 갈등을 향리가 중재하거나, 민중을 대변해서 향리가 양반풍자를 하는 것이라고 단정한다는 사실이다. 이 사실을 인정한다고 하더라도 이런 부분은 탈춤의 여러 과장 가운데 양반과장 한 부분에 지나지 않을뿐더러, 양반과장에서조차 향리는 전혀 등장하지도 않는다.

5) 이덕일 · 이희근, '탈춤은 민중예술인가 - 부패의 근원으로 몰린 향리의 조직적 대응', 우리 역사의 수수께끼 2(김영사, 1999), 253 쪽.
 6) 이덕일 · 이희근, 앞의 책, 245-246 쪽.
 7) 李杜鉉, 韓國의 慶面劇 (-志社, 1979) 249-250 쪽.
 8) 李杜鉉, 앞의 책, 246 쪽.
 9) 李杜鉉, 같은 책 250 쪽.

2) 吳繫默, 固城 戰績錄, 韓國地方史資料叢書 18(龍江出版社, 1987).

3) 李勛相, '朝鮮後期の郷吏集團과 탈춤의演行', 東亞研究17(西江大學校東亞研究所, 1989), 475-477 쪽. "固城五廣大는 바로 이 風雲堂에서 제사를 마친 郷吏들이 祭儀 行사의 하나로서 演行한 것"이라 하였다 (477 쪽).

4) 李勳相, 앞의 글, 501 쪽.

탈춤에 널리 전승되고 있는 내용은 양반과장 외 에 노장과장과 할미과장, 문둥이과장, 눈꺼
 찌이춤, 사상좌춤, 목중춤, 취발이춤, 사자춤, 영노과장, 백정마당, 혼례마당 등 일일이 열거하
 기 어려울 정도로 다양하다. 고성오광대만 하더라도 문둥광대, 오광대, 승무, 비비, 저밀주 과
 장 등으로 이루어져 있다. 양반과장에는 향리들의 양반풍자 의식이 반영되어 있다고 하더라
 도, 이 수 많은 과장이나 거리들이 과연 향리들이 자신들의 의식을 반영하여 만든 향리들의 연
 극이라 할 수 있을까. 더군다나 하회탈춤처럼 농촌별신굿의 일환으로 전승된 민중의 탈춤들이
 최근까지 전승되고 있을 뿐 아니라, 게다가 하회탈춤은 고려중기 이전부터 형성되어 전승되었
 던 역사성이 구체적 유물인 탈로서 입증되고 있는 상황이다. 따라서 마을공동체 속에서 고려
 중기부터 민중에 의해 생생하게 전승되고 있는 살아 있는 탈춤 전통을 외면하고 탈춤은 조선
 조 후기의 향리에술이라 몰아가도 될까.

탈춤의 산 역사인 전승되는 탈춤을 보지 않은 채, 실제 그 탈춤을 추어온 산 중인이자 탈춤사
 자체인 광대들의 체험적 진술도 듣지 않은 채, 한갓 관아에서 벌어진 상황을 구경하고 기록을
 남긴 '고성총쇄록'의 기록 몇 줄만 대단한 사료인 양 주목하고 탈춤의 비밀을 푸는 열쇠라
 얻은 것처럼 사료에 대물되어 버리면, 역사 연구는 억측 속으로 빠져들게 마련이다. 탈춤의 살
 아 있는 역사는 외면하면서 구경꾼의 기록내용을 곧 탈춤사료로 간주하고 그 사료가 곧 탈춤
 의 역사인 것처럼 탄탄히 믿어버릴 때 탈춤은 민중예술이 아니라 향리에술로 둔갑하게 되는
 것이다. 향리에술이라고 하면서도 정작 탈춤의 여러 내용 속에서 향리들의 어떤 의식이 갈무
 리되어 있는지 분석하는 작업은 전혀 하지 않고 있다. 기껏 양반풍자라는 탈춤의 진부한 상식
 을 되풀이할 뿐 아니라 극히 일부 사실을 확대해석하는 성급한 개괄의 오류에 빠져 있다.

이처럼 사료 연구를 곧 역사 연구로 착각하는 것이 역사학의 첫째 한계라면, 역사학의 둘째
 한계는 과거 사실의 서술이나 해명을 곧 역사로 착각하는 것으로서 역사의 본질에 관한 문제
 이다. 이 문제를 제대로 포착하려면 다시 우리는 '역사란 무엇인가' 하는 질문과 만나지 않을
 수 없다. 역사학자 에드워드카 (E. H. Carr) 가 '역사란 무엇인가에서 '역사란 과거와 현재의
 끊임없는 대화'라고¹⁰⁾ 하여 실증주의 사학에 충격을 던져준 적이 있다. 역사는 단순한 과거 사
 실의 서술이 아니라 현재를 살아가는 역사가와 주고받은 대화라는 것이다. 과거 사실과 역사가
 의 대등한 만남을 강조한다. 따라서 '역사적 사실들이란 사가가 현재적 관점과 문제의식에
 바탕을 두고 과거에 대한 사실들 가운데 의미 있다고 여겨지는 것들만을 가려서 일정한 질서
 로 서술함으로써 성립하는 역사라는 담론체계의 결과물로 간주한다.'¹¹⁾ 여기서 카는 역사적 사

실들 (historical facts) 이 역사가의 현재적 인식 밖에 객관적으로 실재한다는 것을 인정하면
 서 역사라는 대화의 가능성을 보증하지만, 포스트 모더니즘의 역사이론은 역사적 사실은 실
 재하지 않는다고 본다. 다만 그것은 자료(text)로서 역사서술이 형성하는 담론적 질서에 의
 해 구성된 사실에 지나지 않는다는 것이다.¹²⁾ 다시 말하면 과거에 대한 사실들 (a facts about
 the past) 은 곧 실체 사실이 아니라 한갓 사료이거나 또는 사료에서 추론된 사실일 뿐이다. 왜
 냐하면 역사가는 과거의 사실에 직접 접근할 수 없는 구조적 한계를 지니고 있는 까닭에 오직
 사료에 나타난 과거에 대한 사실들을 통해서 역사를 해석할 수밖에 없기 때문이다.

과거에 대한 사실보다 그 시대 사람들에게 더욱 관심을 기울이는 학자들은 과거 사실을 이끌
 어간 사람들의 꿈과 의식과 미래에 대한 전망을 역사로 보기도 한다. 다시 말하면 과거를 살아
 온 사람들의 의식사가 곧 역사라는 것이다. 역사가의 역사의식보다 역사를 산 사람들의 역사
 의식을 더 주목하는 셈이다. 이처럼 역사가의 역사에서 역사 담지자 또는 역사 주체자의 역사
 로 전환한다고 하더라도, 그 역사가 오늘 우리들의 삶과 어떤 연관 속에 있는가 하는 문제를
 제기하면 뾰족한 수가 없다. 왜냐하면 지금 역사를 만들어가는 주체 곧 민중의 일상적인 삶과
 상당한 거리가 있는 역사가들의 역사 서술에 머물고 있기 때문이다. 다시 말하면 바로 그 역사
 를 산 사람들의 의식사를 포착하더라도 그것은 역사가에 의한 것일 뿐, 오늘의 역사를 살아가
 는 역사 주체의 것은 아니라는 점이다.

크로체가 '모든 역사는 현대의 역사'라 하거나, 콜링우드처럼 '역사가가 연구하는 과거는 죽어
 버린 과거가 아니라 어떤 의미에서는 아직도 현재 속에 살아 있는 과거'라고¹³⁾ 했을 때, 현대의
 역사로 현재 속에 살아 있는 과거를 만나는 주체는 어디까지나 역사가에 한정된다. 사가들만
 과거 역사와 대화를 나누고 역사가들의 현재 속에서만 살아 있는 과거라면 모든 역사가 진정
 으로 현대의 역사라고 할 수 있을까. 그것은 마치, 고전이 불후의 명작일 수 있는 것은 현대에
 도 끊임없이 명작으로 평가되는 까닭인데, 그것이 기껏 평론가나 문학자들에게 한정된 것이
 라면 무슨 소용이 있는가. 동서고금의 독자들이 두루 읽고 명작으로 받아들일 때 진정으로 고
 전이라 할 수 있다면, 역사도 현재의 사가들 속에서만 살아 있거나 역사가들의 역사 속에 갇혀
 있다면 진정한 역사라 할수 없다. 따라서 역사도 역사가들의 것에 머물지 않고 지금 여기 동시
 대를 살아가는 역사 주체들의 당대 생활사로 거듭나야 할 것이다. 그러므로 진정한 역사는 현
 대 사가들과 끊임없는 대화여야 할 뿐 아니라, 당대 역사 주체들의 일상적인 삶 속에 살아 역
 동적으로 기능하는 의식의 역사이자 지향의 역사여야 한다.

10) E. H. 카야 著, 吉玄謀 譯, 歴史란 무엇인가 (探究堂, 1984), 43 쪽. "역사란 역사가와 사실 사이의 상호작용의 무단
 한 과정이며, 현재와 과거 사이의 끊임없는 대화입니다."
 11) E. H. 카, 김택현 옮김, 역사란 무엇인가? (까치, 1997), 김기봉, '역사란 무엇인가'를 넘어서 (푸른역사, 2000), 21-

22 쪽 참고.
 12) 김기봉, '역사란 무엇인가'를 넘어서 (푸른역사, 2000년), 22 쪽
 13) E. H. 카야 著, 吉玄謀 譯, 앞의 책, 28-31 쪽.

역사가들이 과거 사람들의 의식사를 포착하고 서술하는, '사가들의 서재 속의 역사'에 만족할 것인가, 아니면 그러한 역사가 오늘의 삶을 살아가며 이 시대의 역사를 만들어 가는 지금 여기의 역사 주체인 민중의 삶과 적절히 만나도록 하는 데까지 나아갈 것인가. 앞의 역사를 이 시대 사가들에 의한 '서재속의 역사'라고 한다면, 뒤의 역사는 이 시대 민중들에 의한 '삶 속의 역사'라고 할 수 있다. '서재의 역사'가 사가들의 해석학적 역사이자 문자로 쓰여지고 만들어진 재구성의 역사라면, '삶의 역사'는 민중의 일상사이자 실제 생활사 속에서 작동되고 있는 가운데 새 역사를 만들어 가는 진행의 역사이자 실천의 역사인 것이다.

다시 말하면 '삶의 역사'는 지금 여기의 사회적 삶과 함께 가는 현장의 역사로서, 역사의 주체들이 역사를 의식하며 당대사를 성찰하고 미래사를 전망하며 오늘의 역사를 만들어 가는 '역사에 의한 역사'라 할 수 있다. 역사를 방향 잡아주는 역사야말로 우리들의 삶과 함께 하는 역사라면, 우리 역사는 그쪽으로 갈 수 있어야 한다. 오늘의 역사를 만들어주고 역사학의 방향을 잡아주는 것이 우리가 다루는 설화의 역사성 논의와 긴밀하게 만나는 길이다. 그러므로 '관음사 연기설화'의 역사성에 관한 논의도 이와 같은 방향으로 가지 않을 수 없다. 이처럼 역사관을 바꾸지 않는 한 '관음사 연기설화'에 관한 논의는 이전연구의 동어반복에서 벗어나기 어려운 까닭이다.

2. 삶과 함께 하는 역사와 구전 자료로서 설화

역사학계의 새로운 경향은 삶과 함께 하는 역사를 주목한다. 최근에 [조선시대 사람들은 어떻게 살았을까]¹⁴⁾ 하는 일련의 작업들이 그러한 조짐의 하나이다. 물론 나는 이미 20년 전부터 '전설과 역사'¹⁵⁾ 또는 '문학과 역사학'의¹⁶⁾ 문제를 다루면서 우리 역사학이 중앙사에서 지방사, 정치사에서 생활사, 왕조사에서 민중사, 제도사에서 문화사, 남성사에서 여성사, 전쟁사에서 문화교섭사, 사실의 역사에서 의식(意識)의 역사로 나아가야 한다고 주장한 바 있는데,¹⁷⁾ 사학계는 이제야 그러한 작업에 관심을 기울이기 시작한 것이다.

그러한 주장은 역사학계의 자극에 의해서가 아니라 민속학의 체험에 의한 것이었다. 구체적으로 민중의 생활 현장인 시골마을을 찾아다니면서 그들의 전설과 민담, 민요 등을 수집하고 채록하며 분석하는 과정에 그러한 자각을 하였으며 최근에는 아예 · 설화의 사료적 성격과 새

역사학으로서 설화연구'에¹⁸⁾ 관한 문제 제기도 하였다. 전설과 같은 설화자료들이 역사학의 틀을 깨는 데 얼마나 긴요한 사료인가 하는 점과, 신문화사 나 미시사와 같은 새로운 역사연구를 개척하는 데 어떻게 이바지 할 수 있는가 하는 문제를 논의한 것이다. 따라서 이 논의에서는 새 역사학의 경향으로 주목되는 신문화사와 미시사의 관점에서 설화의 역사성에 다시 눈길을 모으되 관점의 제시나 방법적 제안에 머무르지 않고 실제 해석을 시도하고자 한다.

신문화사의 관심은 수많은 사람들이 어떻게 살았는가 뿐만 아니라 '어떻게 생각했는가' 하는 것이 역사의 방향을 결정짓는 중요한 요인이라는 인식에서 출발한다.¹⁹⁾ 달리 말하면 사실의 역사보다 의식의 역사를 더 긴요하게 생각한다는 것이다. 지금 한창 정치적 쟁점이 되고 있는 국무총리 청문회 문제도 실제로 국무총리가 어떤 부조리를 저질렀는가 하는 정확한 사실 포착보다, 국민들 다수가 쟁점이 되는 부조리에 대하여 어떻게 생각하고 있는가 하는 사실이 더 긴요하다는 것이다. 그러한 생각이 곧 역사의식을 형성하고 현실을 살게 하며 앞으로 역사를 만들어 가는 것이기 때문이다. 잘 나가는 사람들은 그에 대한 논평을 지면을 통해 글로 발표하기도 하지만 다수 국민들은 그 사건을 화제 거리로 삼아 자신들의 생각을 드러내며 일정한 여론을 형성하는 것이다. 이렇게 입소문으로 형성된 여론이 바로 지금 우리의 역사를 엮어가는 중요한 동력 구실을 하는 것이다. 그러므로 사실의 진위보다 그 사실에 대한 생각의 방향, 곧 다수 국민들의 집단적 의식이 역사를 만들어 가는 데 결정적 구실을 하게 되는 것이다.²⁰⁾

이처럼 사실의 역사보다 의식의 역사에 무게 중심을 두는 것이 신문화사이자 심성사의 방향이다. 신문화사나 심성사 또는 미시사에서 설화를 중요하게 보는 까닭은 민중의 집단적 의식을 담고 있는 자료로 보기 때문이다. 설화는 말로 전승되는 자료인 까닭에 전승과정에 여러 모로 변화를 겪을 가능성이 있어서 기록자료처럼 과거의 사실을 변함없이 고정적으로 진술하는 데에는 한계가 있지만 하고 듣는 사람들의 의식은 그때마다 적극적으로 담아낼 수 있는 기능적 의의를 지닌다. 따라서 이러한 설화의 가변성이야말로 상황에 따라 새롭게 태어나게 하는 구실을 하며 그때마다 민중의 해석과 의식을 반영할 수 있는 당대사로 거듭 나게 하는 것이다. 그러므로 설화를 사료의 하나로 인정하면, 설화는 죽은 역사가 아니라 끊임없이 새롭게 해석되고 다른 모양으로 서술되는 살아 있는 역사인 셈이다.²¹⁾

설화라고 하여 그때마다 대중없이 자의적으로 바뀌는 것은 아니다. 민중에 의해 집단적으로

18) 임재해, '설화의 사료적 성격과 새 역사학으로서 설화연구', 역사민속학 12(한국역사민속학회, 2001), 243-276.

19) 조한숙, '문화로 보면 역사가 달라진다'(책세상, 2000), 12 쪽.

20) 7, 80 년대의 학생들이나 민주화 운동가들이 검찰의 수사나 법원의 재판 결과를 믿었다면 법정에서 구조를 외치고 시위를 했겠는가. 지금 의문사를 규명하고자 한창 노력하는 것도 당시에 공식적으로 밝힌 사실을 의심하는 까닭이다. 의심과 불신이야말로 사실을 무력하게 만드는 것이며 저항의 역사와 의식의 역사를 만들어내는 것이다.

21) 임재해, '설화의 사료적 성격과 새 역사학으로서 설화연구', 역사민속학 12(민속원, 2001), 249.

14) 한국역사연구회 편, 조선시대 사람들은 어떻게 살았을까(청년사, 1996).

15) 임재해, '전설과 역사', 韓國文學研究入門(지식산업사, 1982), 125 쪽.

16) 林在海, '歷史의 理解와 文學의 歷史的 研究', 정신문화연구 19(한국정신문화연구원, 1984년 겨울호), 26-40 쪽.

17) 林在海, 위의 글, 33 쪽."그러므로 역사학의 방향은 사실의 역사에서 의식의 역사로, 지배층의 역사에서 민중의 역사로, 중앙의 역사에서 지방의 역사로, 정치의 역사에서 생활의 역사로 나아가야 할 필요가 있다."

합의되고 공감된 사실을 일정한 양식을 유지하며 의식적으로 전승한다는 점에서 사료다운 틀을 유지하고 있다. 설화는 일정한 양식으로 구조화되어 있기 때문에 한번 들으면 누구나 쉽게 기억하고 또 전달할 수 있을 뿐 아니라 어느 개인에 의해 쉽사리 바꿀 수도 없는 것이다. 특정 개인이 자의적으로 왜곡한 것은 민중적 집단의식에 의해 자연스레 바로잡아 교정된다. 그리고 설화 자체의 구조화에 따라 일정한 양식으로 유형(type)을 이루어 수 백년 이상의 긴 역사 속에서도 그 틀을 유지하게 된다. 오히려 기록자료는 기록자가 자의적으로 왜곡해서 기록해 두면 후대 사람들이 왜곡된 사실을 그대로 믿을 가능성이 높다. 의도적으로 왜곡하지 않아도 기록자의 주관적 사실을 기록해 두기 쉽다. 그러나 설화의 경우는 공동적으로 형성되고 전승되는 것이기 때문에 개인적인 주관이 끼어들 수 없으며, 특정 이야기꾼이 일시적으로 그렇게 구연하였다고 하더라도 현장에서 바로잡거나 아니면 전승과정에서 살아남을 수 없다. 그러므로 설화는 자가교정력을 지니고 있는 자료라고²²⁾ 한 것이다.²³⁾

관음사 연기설화를 통해서 관음사가 자리 잡고 있는 지역사회의 역사와 문화를 이해하는 것은 자료나 대상에 있어서 이미 미시사적 관점을 요구한다. 그럼에도 불구하고 거시사의 시각에서 실증적 논의에 계속 매달리고 있는 것은, 연구대상과 문제의식에서는 물론 새로운 역사학의 관점에서조차 바람직하지 않다. 특히 관음사의 지역사회인 곡성지역의 역사와 문화를 현재의 상황 속에서 재인식하고 미래의 곡성문화를 만들어가려는 문화적 설계와 역사적 전망을 수립하는 데에는 적극적인 역사관의 전환과 한층 창조적인 역사인식의 모험이 필요하다. 그러므로 우리는 실증주의 사학과 문헌고증학의 관점에서 벗어나 미시사와 신문화사의 관점에서 출발할 뿐 아니라, 사가들에 의한 서재의 역사와 해석의 역사에 머물지 않고 민중에 의한 삶의 역사와 실천의 역사로 나아가고자 하는 것이다. 그것은 내 개인의 자각이라기보다 이미 관음사 연기설화라고 하는 자료와 대상, 그리로 오늘의 사학사가 요구하고 있는 현실이 기도 하다. 미시사적 접근이 대체로 하층 계급을 그 주요 연구 대상으로 삼기 때문에, 기존의 역사에 비해 구술사(oral history)의 경향을 띠는 경우가 많다. 따라서 미시사의 관점에서 보면 문헌기록에 의한 실증적 연구는 지배집단의 문화 연구에 유용할지 모르지만, 구전에 의존해온 전통사회의 민중문화를 이해하는 데에는 커다란 결함을 지닌다고 인식된다.²⁴⁾ 민중들의 문화는 신분

22) 임재해, 설화작품의 현장론적 분석 (지식산업사, 1991), 308, 317 쪽. "청중은 이야기꾼의 자의적인 왜곡이나 각각에 의한 오류를 집단적 전승력에 의해 교정하는 기회를 갖기 위해, 이야기꾼으로 나서 다시 구연하는 것이다. 그러므로 설화는 구연되는 까닭에 기록전승과 달리 연행현장에서 자가교정력을 지니게 되는 것이다."

23) 임재해, '설화의 사료적 성격과 새 역사학으로서 설화연구', 같은 책, 249 - 245 쪽에서, 설화의 사료적 특성을 1) 가변성 2) 민중성, 3) 전승성, 4) 공감성, 5) 확산성, 6) 교정성, 7) 다각성 등을 들고, 254-2 이 쪽에 그 해석방식도 차례로 다루었다.

24) 박차섭, 미시사란 무엇인가 (푸른역사, 2000), 7 쪽.

스스로 기록을 남길 만한 처지에 있지 않았다. 민중들은 말에 의한 언어생활을 주로 하는 데다 신분적 제약에 따라 구조적으로 문자를 배울 수도 없었기 때문이다.

그러나 말에 의한 생활을 하는 민중이라고 하여 역사의식이 없는 것도 아니고 그들의 역사를 서술하지 않는 것도 아니다. 그들은 구비전승이나 전설을 통해서 자기들의 역사와 문화를 전승한다. 마을사나 지역사일수록 마을과 지역의 역사를 구비전승을 통해서 남긴다. 하회마을에서는 상당한 기록문서가 남아있고 많은 전적이 간행되었지만 '허씨 터전에 안씨 문전에 류씨 배판(杯盤)'이라고 하는 구전자료처럼, 하회마을에 세거한 성씨들의 역사를 기록한 자료는 없다. 순전히 구전에 의해 역사적 성씨 교체 사실을 쉽고도 간명하게 드러낼뿐 아니라, 김해 허씨와 광주 안씨, 풍산 류씨들이 어떻게 마을을 점유하고 있었는가 하는 상황을 포착해 주고 있다.²⁵⁾ 허씨들이 처음 마을을 개척하고 터를 잡았고, 안씨는 하회에서 문중을 차리고 가문을 이루었으며, 류씨들은 마을에서 술상을 차리고 풍류를 즐길 정도로 부귀를 누렸다는 말이다.

적어도 고려 중기까지 소급할 수 있는 700여년의 하회별신굿탈놀이의 역사도 그 많은 문헌 속에 한 줄의 기록이 없다. 국보 또는 보물급 문화재일 뿐 아니라 엘리자베스 2세 영국여왕이 방문하여 관람할 정도로 주목을 끈 대단한 문화유산임에도 불구하고 하회마을 현장에서 전승되는 전설과 구비전승되는 탈놀이 사실, 그리고 탈이 전부였다. 만일 구비전승되는 전설과 탈놀이 자료가 없었다면 탈만 남을 뻔했다. 하회마을이 세계 지도 속에 떠오른 것은 하회탈놀이 전승과 공연이 결정적인 구실을 했다. 그러므로 민중생활사나 지역의 문화사를 포착하는 데에는 전설과 같은 구전 자료와 민속자료들이 대단한 사료 구실을 한다고 하지 않을 수 없다. 관음사 연기설화도 같은 맥락에서 작게는 지역문화의 이해에 중요한 사료이며, 크게는 한국 불교문화사 해석에 중요한 사료 구실을 하고 있는 것이다.

3. 설화사료의 수용과 역사주제의 역사 만들기

독일학계에서는 구조사와 사회사가 역사적 사회과학으로 확대되는 것에 일정한 거리를 두면서 사회인류학과 실증적 문화학인 민속학, 그리고 심성사에 더 많은 관심을 기울여왔다.²⁶⁾ 따라서 마을사는 물론 곡성과 같은 고을단위 지역사회의 역사는 미시사의 관점과 신문화사의 시각에서 구비전승되는 자료를 주목하고 현장의 삶 속에 갈무리되어 있는 구체적인 문화현상을 생생하게 포착하는 데서 출발해야 한다. 지역사회의 구비전승 문화를 현장에서 조사하고 분석하는 민속학의 방법과 성과는 미시사 또는 신문화사의 관점에서 지역사 연구에 중요한 구실을

25) 임재해, 민속마을 하회여행 (도서출판 밀알, 1994), 80-93 쪽에 이 문제를 자세하게 다루었다.

26) 리하르트 반 뢰텐 지음, 최용찬 옮김, 역사인류학이란 무엇인가 (푸른역사, 2001), 29-30쪽.

한다. 물론 통사로서 한국사와 합법칙성을 겨냥한 과학으로서 구조사를 배제할 수는 없다. 왜냐하면 거시사 없는 미시사는 인식 능력을 상실하게 되고, 미시사의 결과를 고려하지 않는 거시사는 실제에의 근접성과 폭넓은 인식을 포기하는 것이나 다름없기 때문이다.²⁷⁾

미시사는 작은 사례를 창으로 삼아 넓은 바깥을 바라보려 하는 것이지,²⁸⁾ 미시사 자체에 머무는 자체적 역사를 추구하는 것은 아니다. 관음사 연기설화도 자료로 보아서는 단일한 전설일 뿐이며 어찌 보면 '원량(元良)'이라는 인물의 한 가족사에 머무는 사소한 이야기일 수 있다. 더 확대하면 기껏 관음사를 세운 유래에 관한 창사 연기설화일 따름이다. 그러나 이 전설을 통해서 당시 곡성사회를 보고 불교문화를 읽으며 국제사회와 관계를 인식하면 거시사와 만날 수 있다. 그리고 전설의 역사의식을 당대의 삶 속에 갈무리하며 오늘의 역사를 만들어갈 때 현대사 속에서 거듭나게 되며, 미래의 문화를 설계하는 자산으로 삼을 때 미래사의 기틀을 마련하는 구실을 할 수 있다. 그러므로 연구에 따라서 관음사 연기설화는 서재의 역사가 아니라 삶의 역사로서 이 시대의 살아있는 역사로 거듭 나게 되는 것이다. 실제로 삶의 역사 구실을 역동적으로 하는 것은 국사나 통사와 같은 전체사나 중앙사보다 가족사나 문중사, 지역사이다. 왜냐하면 이들 역사는 역사 주체들의 삶 속에서 일상적으로 만나기 때문이다. 훌륭한 선조의 역사적 행적이나 지역공동체 속에서 겪었던 역사적 사건들은 후손들과 주민들의 삶 속에 영광과 상처로 생생하게 남아 있어서 긍지와 자부심으로 오늘의 삶과 더불어 가는가 하면, 때로는 침묵과 숨김으로서 의도적으로 잠재우며 살아가도록 한다.

그러나 상처가 계급모순에 의한 것이라면 이러한 모순이 역사발전과 함께 점진적으로 해결되거나 또는 모순을 극복하는 운동과 함께 울분과 저항으로 폭발하게 만들기도 한다.

따라서 가족들에게는 가족사가, 지역주민들에게는 지역사가 늘 함께 하기 마련이다. 그들에게 과거의 역사가 과거와 함께 끝나지 않은 채 현재의 삶 속에 빛과 그림자로 생생하게 이어지고 있을 뿐 아니라 일상적인 삶의 방향을 결정하는 데 중요한 구실을 한다. 한 사람의 생애사와 한 집안의 가족사, 한고을의 지역사가 서로 연결망을 이루면서 주민과 가족과 특정 개인의 삶을 방향 잡아 주는 것이다. 이를테면 독립지사의 후손이기 때문에 고난과 긍지의 생애사가 있는가 하면, 전통사회 양반가문의 종가였기 때문에 겪어야 하는 영광과 좌절의 역사적 과정에서 가족사가 해체되고 생애사가 망가지는 온갖 꺾박을 받는가 하면, 그러한 역사적 상처를 치유하기 위한 저항의 지역사가 계속된다. 그런 뜻에서 제주도의 4.3 운동은 아직 끝나지 않았다. 당시에 희생된 유족들은 물론 제주지역 주민들이 나서서 진상규명과 명예회복을 주장하고 있다. 그리고 6.25 때 미군에 의해 저질러진 양민 학살사건의 상처도 지역사 속에서 고스

란히 살아 있다. 노근리 미군학살사건이 그 자체로 한미간 현안으로 존재하는가 하면 미군학살사건에 대한 경남지역대책위원회의 연대운동에는 여러 유족단체들이 공동으로 참여하고 있으며,²⁹⁾ 최근 의정부에서 미군장갑차에 희생된 심미선과 신효선 사건과 결합되어 현재 반미운동으로 요동치고 있다.

4.3의 역사가 지금의 제주 역사 속에 끝나지 않았듯이 6.25의 양민학살 사건도 지금의 지역사와 민족사 속에 살아 있다. 이러한 역사야말로 사가의 역사도 서재의 역사도 아닌 민중의 역사이자 삶의 역사이다. 현대사만 그런 것은 아니다. 고대사도 마찬가지이다. 상고사라 할 수 있는 단군시대의 역사도 신화의 전승을 통해서 또는 해마다 개천절을 통해 되살아난다. 최근에 단군신화가 고조선의 건국신화나 민족조신화의 고정관념에서 벗어나 산신신화로 새롭게 포착되면서 홍익인간의 이념을 생태학적 세계관으로 재해석하거나³⁰⁾ 산신신앙의 뿌리 깊은 전통으로 재조명되기도 했지만, 그러한 현대적 해석은 어디까지나 학자에 의한 서재의 역사를 벗어날 수 없다. 단군신화가 서재의 역사로 머물지 않고 민중의 삶 가운데 함께 있는 것은 그것이 이야기로서 구비전승되는 까닭이다.

역사가 삶의 역사로서 민중의 일상 속에 살아 생동하려면 두 가지 조건을 갖추어야 한다. 단군신화처럼 이야기여서 누구나 쉽게 받아들일 수 있어야 하며, 구비전승에 의하여 사람들 사이에 널리 소통되고 확산되며 전승되어야 한다. 다시 말하면 이야기성에 의한 수용력과 소통성에 의한 파급력이다. 그러한 수용력과 파급력을 갖춘 것이 단군신화나 주몽신화와, 문희와 보희의 대몽 전설이나 처용전설 같은 설화 사료들이다. 이들 설화는 한번 듣게 되면 거의 잊어버리지 않는 까닭에 일상 속에 무의식적으로 삶을 작동시키는 힘이 있다. 그러나 사가들에 의해 해석되고 논술된 역사들은 예사 사람들과 만나기도 어려울 뿐 아니라, 만났다고 하더라도 의식 속에 갈무리되기 어렵다. 자연히 일상 삶으로 나누어질 수 없다.

기록자료들은 수용력도 파급력도 적다. 서재의 역사가 삶과 함께 갈 수 없는 한계이다. 기록자료와 구전자료의 차이가 여기에 있다. 힘든 산행을 하다가 길을 잃어 허기에 진 사람에게는 지금 자기 호주머니에 든 건빵 몇 알과 배낭 속에 남아 있는 오이 한 조각이 바로 생명의 음식이다. 자기 집의 냉장고에 아무리 많은 음식이 있고 백화점에 맛있는 음식이 무진장으로 있어도 산 속에서는 아무런 소용이 없다. 삶의 양식 구실을 할 수 없는 까닭이다. 사가들이 대단한 해석을 한 역사 연구의 성과가 연구실과 도서관의 서재 속에 산더미같이 쌓여 있어도 삶과 함

29) 여기 참여하는 유족단체로는 함안지역 대책위원회 (안상보), 의령지역 대책위원회 (이재기), 창녕지역 대책위원회 (하종문), 곡안리 대책위원회 (이만순), 조장리 대책위원회 (김정수), 마곡리 대책위원회 (강남덕), 이목리 대책위원회 (김진권), 진주 주약동유족회 (김사복) 등이 있다.

30) Lim Jae Hae, 'Ideology of the Greatly Profitable Man in Dangoon Myth and Ecological View of the World', Ecology in a Changing world (vm International Congress of EcoJogy, Seoul COEX, 2002. 8. 6.).

27) 리하르트 반 펠덴 지음, 최용찬 옮김, 앞의 책, 146 쪽.
28) 락차섭, 앞의 책, 같은 곳.

게 하지 않기 때문에 그것은 냉장고 속의 음식이나 백화점 진열대 안의 상품처럼, 한갓 사가의 역사이자 서재의 역사로 머문다.

그러나 전설은 민중의 역사이자 삶의 역사로서 항상 일상적인 삶과 함께한다. 언제든지 자기 삶과 더불어 있는 구전사료는 바로 자기 호주머니 속에 있는 건빵처럼 필요할 때마다 음식으로 제 구실을 감당하는 생명의 양식이나 다름없다. 서재의 역사가 아무리 대단해도 머리속에 갈무리된 사소한 역사와 달리 삶의 현장에서는 무력하기 짝이 없는 역사일 뿐이다. 역사 주체에 수용되지 않은 역사나 민중의 생활사 속에 녹아 있지 않은 역사는 사실상 전반 위의 음식이자 서재 속의 역사일 따름이다.

수용미학에서는 독자가 읽어서 수용한 작품이 진정한 문학이라고 여긴다. 작가가 창작해 놓은 작품은 기껏 하나의 자료일 뿐 진정한 문학은 독자에 의해 수용된 작품이라는 것이다. 따라서 수용되지 않은 작품은 한갓 자료일 뿐 문학이 아니라고도 한다. 아무리 대단한 작품이라도 읽혀지지 않은 작품은 문학이 아니다. 대단찮은 작품이라도 독자에 의해 수용되는 과정에 비로소 문학작품이 탄생하는 것이다.³¹⁾ 역사도 마찬가지이다. 쓰여진 기록은 한갓 자료일뿐 이것을 독자가 읽고 이해하여 역사로 인식할 때 비로소 역사로 전환되는 것이다. 사람들에게 의해 역사로서 받아들여지지 않은 자료는 그냥 자료일 뿐 결코 역사일 수 없다. 민중에 의해 사료로 받아들이고 역사적으로 인식될 때 사료도 비로소 역사로 거듭나는 것이다. 여기서 서재의 역사와 삶의 역사가 다시 대조된다.

관음사 연기설화도 단군신화나 처용 전설처럼 설화 사료인 만큼 상당한 수용력과 파급력을 지니며 구비전승되는 동안 주민들의 실제 삶과 함께 해 왔을 것이다. 지금도 지역사회에 널리 구전되고 있다면, 이 역사는 지역사로서 민중들의 삶 속에 살아 있는 역사이다. 특히 관음사를 출입하는 많은 불교도들에게는 신앙의 역사로 거듭날 수 있다. 적어도 관음사 사적기에 기록되기 전까지는 구비전승의 설화로 존재했다. 지역주민들과 함께 해온 삶의 역사라는 것을 알 수 있다.

인류학자 레비스트로스는 맑스의 말을 인용하여 "인간은 자기 자신의 역사를 만든다. 그러나 그들은 스스로가 역사를 만들고 있다는 것을 알지 못한다" 고 했다.³²⁾ 관음사 연기설화를 구전해 온 곡성 주민들은 자기도 모르게 자신의 역사, 곡성지역사를 만들어왔던 것이다. 지금 이 설화에 관심을 기울이고 이 설화를 감동적으로 기억하는 모든 사람들도 어떤 식으로든 이와 관련하여 오늘의 자기 역사를 만들고 있는 것이다. 이제 곡성지역 주민들 또는 이 설화를 들

고 자기 나름대로 중요하게 될 이 시대 민중들의 울림을 염두하여, 사가들의 미세한 문헌고증과 실증주의적 해석에서 벗어나 설화사료로서 역사 읽기를 하되, 사가나 해석자의 눈이 아니라 이 설화를 전승하고 들려주며 기록한 역사주체들의 시각에서 다시 읽고자 한다. 그런 가운데 더 중요한 역사 읽기 태도는 사료 우려먹기나 역사 팔아먹기가 아니라 이 시대의 새 역사를 바람직하게 만들어가기를 겨냥하는 것이다. 이 논의의 다음 단계는 실제로 그 쪽을 향해 갈 것이다.

4. 가족사와 생애사 자료로서 관음사 연기설화

미시사적 연구가 흔히 그 분석의 대상으로 삼는 주체는 사적이고 개인적이며 생생하게 느껴지는 삶의 체험에 관한 것들인데³³⁾ 관음사 연기설화의 전반부를 보면 장님 원량(元良)과 외딸 홍장(洪莊)의 삶이 생생하게 다가온다. 심청전을 아는 사람이라면 누구나 심학규와 심청의 관계를 떠올릴 정도이다. 서사적 묘사가 상세하지 않지만 장님 아버지와 효성이 지극한 딸이 이야기의 중심을 이룬다는 것이 단박 드러난다. 더 구체화하면 진작 아내를 잃은 장님 홀애비와 효성이 지극하고 얼굴이 예쁜 무남독녀 외딸의 이야기라는 점에서 영락없는 심청전이다. 달리 말하면 효녀 심청 이야기와 다르지 않다는 것이다.

이러한 사실은 이미 선행연구를 통해서 상당히 다각적으로 밝혀졌다. 일찍이 김태준의 '조선 소설사에서'³⁴⁾ '관음사 사적기'가 소개되면서 '심청전 근원설화의 하나로 거론된 이래, 장덕순의 '국문학통론山'³⁵⁾ 김동욱의 '한국가요의 연구.'³⁶⁾ 등에서 수정 보완되었으며, 최운식,³⁷⁾ 사재동,³⁸⁾ 정하영³⁹⁾ 등의 개별적인 연구에서 거듭 근원설화의 하나로 주목되었다. 그리고 이들 연구 성과를 집대성하면서 역사적 사실의 고증과 설화의 체계적인 분석을 통해서 이 설화가 '심청전, 의 근원설화임을 확정하는 한층 본격적인 연구가 공동연구 성과로 발표되었다.'⁴⁰⁾ 결론을 옮겨 본다.

이처럼 효녀 심청으로 대변되는 숭한 우리의 처녀들은 되기도 하고 매매혼의 희생자가 되어 고국을 떠나야만 했던 성 보타산 일원 즉 심가문진을 중심으로 국제교역을 했던 팔려간 곡성

33) 박차섭, 같은 책, 위와 같은 곳.

34) 김태준 저, 박희병 교주) 증보 조선소설사 (한길사, 1의 0), 142-149 쪽.

35) 張德)llfi, 國文學通論 (新丘文 fLIM, 1972), 235-250 쪽.

36) 金東旭, 韓國歌謠의 研究 (乙西文 {b社, 1961), 381 쪽.

37) 崔雲植, 韓國說話研究 (集文堂, 1991), 142 쪽.

38) 史在東, 'flit 專研究序 兎', 韓國古典 · j · 說研究 (啓明大學校出版部, 1974). 193-195

39) 鄭夏英, '沈瀟傳의 題材의 根源에 관한 研究 (서울대학교대학원 박사학위논문, 1983).

40) 송복 · 양권승 외 孝女沈 I 尙의 歷史的 · 國文學的 考證 (연세대학교 사회발전연구소, 2000).

31) 車鳳 ijg 편저, 수용미학 (文學과知性社, 1985), 18-19 쪽 참조."읽혀지지 않은 작품은 존재하지 않는 것과 같다는 우리의 상식적인 견해에 비추어 보더라도 창작 작품은 오직 독자를 통해서 생명을 얻을 수 있다."(18 쪽.)

32) 박차섭, 같은 책, 46 쪽.

처녀 원홍장은 심가문진의 심가촌에서 생활하다가 심국공이 죽게 되자, 관음의 성지인 보타락가산 수정궁에 들어가 생애를 마친 것으로 확인되고 있다.⁴¹⁾

이 연구에 따르면 홍장은 중국 절강성 심가문진의 심국공의 아내로 팔려갔으며, '심청전의 효녀 심청의 보기가 되었다는 것이다. 상당히 실증적인 연구이지만, '심청전과 홍장의 이야기 사이를 이어주는 데에는 어느 정도 비약이 있다고 하지 않을 수 없다. 그러나 홍장이 「심청전」의 소개가 되었다고 보는데에는 소설적 상상력과 창조력을 고려할 때 충분히 동의할 만하다.

그러나 이것은 어디까지나 「심청전, 을 잘 아는 학자들의 선행지식과 중국의 특정 지역 사료를 포착할 수 있는 특정 전문가들의 추론에 한정된 것일 수 있다. '심청전을 읽지 않은 사람들의 처지에서 보면, 홍장의 행적을 두고 얼른 '효녀 심청의 이야기'를 떠올리기 어려울 수도 있다. 왜냐하면 "옥과현 관음사 사적기가 지낸 연기설화로서 독자성이 있을 뿐 아니라, 이 설화를 구전하고 기록한 설화전승자 또는 역사담지자로서 이들 설화를 전승하는 의도가 있기 때문이다.

그들의 전승의도는 다른 자료에서 찾을 수 없기 때문에, 실제로 그들이 구전한 설화 자체를 통해서 포착할 수밖에 없다. 이야기의 서사적 전개를 어떻게 엮어 나가고 어떤 부분에 초점을 맞추어 정밀하게 이야기하고자 하였는가 하는 것은 실제 설화를 분석해 보면 쉽게 이해할 수 있다, 이 연기설화를 읽는 사람들도 「심청전」에 대한 선입견 없이 귀를 기울이게 되면 알게 모르게 이야기 자체를 통해서 그리 한 의도를 포착하게 마련이다.

원량과 홍장이 이별하는 이야기를 역사학의 눈으로 보면 원량의 가족사이자 홍장의 일생사가 전개되는 발단이라 할 수 있다. 가족사의 시작은 가족의 구성과 처지에서 비롯된다. 사실 「심청전」을 곧장 떠올리게 하는 것은 주인공의 설정과 처지에서 더 결정적인 대목은 최초의 가족사적 사건인 화주승을 만나면서 벌어진다. 「심청전」에서는 심청 어머니가 심청을 낳고 산고 끝에 죽은 심청 부녀가 살아가는 가련한 정경이 눈물겹게 그려지되, 이 설화에서는 이 대목이 상당히 축약되어 있다. 자연스럽게 관념적 서술에 머문다. 미시사답게 생생하게 서술되는 부분은 오히려 원량과 화주승이 만나는 대목이다.

'심청전에서 가족사의 분기점은 심청의 출생과 더불어 그 어머니가 죽는데서 시작되는데, 이 설화에서 가족사 전개의 분기점은 그 아내의 죽음이 아니라 화주승의 등장이라 할 수 있다. 따라서 이 대목은 한층 극적으로 묘사된다.

이런 사실을 볼 때, 원량과 홍장의 부녀 사이보다 오히려 원량과 홍법사 화주승 성공대사(性空大師)와 만남이 더 중요한 가족사의 고비였던 것이다. 따라서 이 만남 상황은 아주 구체적

이고 생생하게 그려진다. 두 사람의 대화는 직접화법으로 극적 제시 형식으로 이루어져 있다. 그러던 어느 날 장님 원량은 밖에 나갔다가 마침 홍법사(弘法寺) 화주승 성공 스님을 만나게 되었는데, 성공스님은 원봉사를 보더니, "당신과 함께 금강불사(金剛佛事)를 이루었으면 합니다. 부디 큰 시주가 되어 주시오." 라고 말하였다, 원봉사는 갑작스런 말을 듣고 어리둥절하지 않을 수 없었으며 생각해 보니 놀라운 일이 아닐 수 없었으므로 조용히 대답하기를, "나는 보시다시피 앞을 못 보며 더구나 가난한 처지인데 어떻게 부처님을 위하는 시주가 될 수 있겠습니까?" 라고 하였다. 화주승 성공대사는 다시 절을 하면서 말하기를, "소승이 금강불사의 원을 세워 지성으로 백일기도를 봉행하여 마지막 회향하는 어젯밤에 꿈을 꾸었는데 부처님께서 현명하시기를, 내일 기도를 마치고 길을 나서면 반드시 장님을 만날 것이다. 그는 이번 불사에 대단월(大壇越 큰시주)이 될 것이니라' 하셨으므로 이렇게 간청하는 것입니다." 원봉사는 말을 듣고 한참동안 생각에 잠겨 있다가 겨우 입을 열어, "집에는 곡식 한중 없고 밖에 나와봐야 내 땅 한뼉 없는 처지인데 무슨 수로 시주를 할 것입니까? 다만 나에게 딸린 것이 있다면 딸자식 하나가 있을 뿐인데, 이 아이로써 금강같은 불법에 선근 인연이 되고 혹시 대작불사에 도움이 될 수 있다면 데리고 가서 좋은 도리를 생각해 보시오."라고 하였다.⁴²⁾

자료를 옮겨놓으면서 대화 내용을 직접화법의 상황이 살아나도록 줄을 바꾸어 정리하였다. "그러던 어느 날" 이전의 서술은 한결같이 추상적인 서술인데, 여기서부터는 주인공 원량이 살아 있는 인물로 움직이기 시작한다. 그러나 원량의 이야기는 여기서 더 이상 진전되지 않는다. 성공대사를 집으로 데려가서 딸에게 사연을 일러주고 딸과 작별하는 대목만 있을 따름이다. 한결같이 관념적 서술에 머물 뿐 아니라, 딸과 이별하는 대목 이후에 전혀 등장하지 않는다. 기록의 제일 말미에 "한편 홍장의 아버지 원량은 딸과 이별의 슬픔 속에서 눈물을 흘리다가 홀연히 눈을 떴다 "고 할 따름이다. 사실 원량은 성공대사를 만나는 순간만 생생하게 살아 있었을 뿐 그 뒤로는 줄곧 죽은 인물로 있다. 그러므로 이 이야기는 원량의 생애사가 아니라 그의 가족사라 할 수 있다.

그 가족사의 주인공은 원량이 아니라 딸 홍장이다. 화주승이 등장하면서 원량은 퇴장하고 홍장이 살아 움직이기 시작한다. 실제로 홍장의 긴 생애사가 원량의 가족사에서 가장 큰 비중을 차지한다. 원량이 주인공답게 역동적으로 살아 움직이는 대목은 크게 세 대목이다. 이야기하는 사람의 개입에 의한 설명이 아니라, 원량이 직접 말하고 행동하는 주체로 등장하는 부분이 바로 그러한 대목이다. 첫째 대목이 가장 구체적인데, 홍장이 성공스님과 동행중에 진(瞋)나라 사자(使者)들을 만나 운명을 바꾸는 부분이다. 그들은 언덕에 앉아 있는 홍장을 뚫어지게

42) '관음사적기 한글본', 孝女沈I 靑의 歷史의 · 國文學的 考證 (연세대학교 사회발전연구소, 2000), 181 쪽. 및 沈溝 國 계학술심포지엄 (곡성군, 2001년 10월 12일), 심청관련 자료개괄】5 쪽.

41) 송복 · 양권승 외, 앞의 책, 154 쪽.

바라보더니 배에서 내려 홍장이 쉬고 있는 곳으로 다가와서 홍장에게 공손히 예를 갖추어 절을 하며, "참으로 우리 황후마마 이십니다." 라고 하는 것이었다. 홍장은 물론 화주스님도 깜짝 놀라지 않을 수 없었다. 홍장은 얼굴빛을 고치고, "여러분께서는 어디서 오신 어른이신데 그런 말씀을 하시는 것입니까?" 하고 물었다. "저희는 진나라 사람입니다. 영강(永康) 정해(丁亥)년 5월 신유(辛酉)일에 황후께서 붕거(崩去) 하셨는데, 이로부터 성상(聖上)께서는 늘 슬픔을 가누지 못하시더니 하루는 꿈에 신인(神人)이 나타나서 말하기를 '성상의 새 황후 되실 분이 이미 동국 백제에 탄생하여 장성하셨고 단정하기로는 전황후보다 더 하시니 과히 슬퍼하지 마시오' 하고 현몽하시매 성상께서는 꿈에서 깨어 날이 밝자 곧 폐백 4만 단(端)과 금은진보(金銀珍寶) 등을 갖추어 이 두 배에 신게 한 다음 상(相)을 잘 보는 상사(相師)를 선발하여 사자로⁴³⁾ 삼아 신칙을 내리시되, 동국으로 달려가서 황후를 맞이하라 하시었으므로 소신(小臣) 등이 외람되어 상명을 받자와 본국을 떠난 이래 이른 아침부터 밤늦게까지 근심하옵더니, 이제 다행히 성의(盛儀)를 여기서 뵈옵게 되었나이다."

사자의 긴 사연을 듣고 난 홍장은 길게 한숨을 쉬며 탄식하면서 말하기를 "내 한 몸이야 가는 것이 무엇이 어렵겠오. 그런데 갖고 오신 폐백이 얼마나 되옵니까?"

"예, 저기 두 배에 가득 실은 것이 모두 값진 보물이옵니다."

홍장이 미소를 띠며 말하였다.

"내 몸은 내 몸이 아니옵고 아버님을 위하여 선근종자(善根種子)를 심어 드리기 위하여 부처님께 바쳐진 몸입니다. 그러하오니 저 두 배에 싣고 오신 폐백을 소녀 대신 이 화주스님께 드리시면 기꺼이 따라 가오리다." 하였다.

"예 분부대로 거행하겠나이다."

이때 화주승 성공대사는 참으로 부처님의 가호라고 기뻐하면서, "홍장 아가씨! 아버님의 일은 염려마시고 가십시오. 소송이 잘 보살펴드리겠습니다." 이렇게 해서 싣고 온 보물을 모두 홍법사로 가져가게 하고 홍장은 중국 진나라 사신을 따라 진나라로 가게 되었다.⁴⁴⁾

옮겨놓은 내용은 이 연기설화에서 가장 구체적으로 서술된 대목이다. 홍장과 진나라 사신, 성공대사 사이에 전개되는 대화가 극적 제시방식으로 현장상황을 눈으로 보듯이 그려놓은 셈이다. 홍장을 중심으로 보면 홍장의 운명이 여기서 두 번째 바뀐다. 아버지 원량이 화주승 성공

대사를 만나 딸을 보시하기로 한데서 부녀간에 생이별을 하게 되는 비극적 전환을 한 차례 맞이한 다음, 성공대사를 따라 홍법사로 가다가 진나라 사자들을 만나 진나라로 가서 진황제의 황후가 되는 비약적 전환을 두 번째로 맞이하게 된 것이다. 어느 것이나 충격적 전환이어서 홍장의 생애사의 주요한 분기점을 이루는 것이다.

원량과 화주승의 만남에 의해 아버지와 생이별하게 되는 분기점과, 홍장과 진나라 사신이 만나 진황제의 황후가 되는 분기점의 충차는 그 묘사의 구체성과 서술의 분량만큼이나 차이가 있다. 앞의 분기점에서는 홍장이 주체적으로 등장하지 않는다. 아버지와 화주승 사이에 어쩔 수 없이 수동적으로 끌려들어 가게 되고 두 사람의 결정을 운명적으로 받아들이는 정도이다. 다만 아버지에 대한 효심이 잠재되어 거절할 수 없었는가 하면, 마침내 불심으로 승화되어 아버지를 이별하고 화주승을 따라나섰다고 서술하고 있다.⁴⁵⁾ 그러나 홍장과 진나라 사신의 만남에서는 사정이 다르다. 홍장을 데리고 가던 화주승 성공대사는 뒤로 물러나고 홍장이 당당하게 나서서 진나라 사신을 상대한다. 자신을 황후마마로 모시려 해도 아랑곳하지 않고 '어디서 온 사람 미냐?'하며 당당하게 그 정체를 묻고 나선다. 그리고 그들의 사정을 다 듣고 난 뒤에 마치 거래라도 하듯이 그들이 가지고 온 폐백의 양을 묻고 그 금은보물들을 모두 화주승에게 주면 가겠다고 하여, 그들을 기꺼이 그렇게 하도록 만든다. 홍장은 이때부터 모든 행위와 결단의 주체 노릇을 한다. 그러므로 원량의 가족사인가 하면 홍장의 생애사 자료이기도 하다. 홍장이 자기 생애사를 주체적으로 만들어 가는 사건은 다음 세 대목이 더 있다.

(1) 홍장황후는 항상 정업(淨業)을 닦고 행하기에 힘쓰니 나라가 편안하며 가난한 자와 병든 자가 줄어들어 온 나라 백성의 칭송이 자자하였다.

"내 비록 타국의 보위에 오른 몸이지만 어찌 조국을 잊을 수가 있으리오."

그리하여 그는 오십삼불(五十三佛)과 오백성중(五百聖衆) 십육나한(十六羅漢)을 조성하도록 한 다음, 세 척의 석선(石船)에 실어 본국에 보내니 그때는 감로사(甘露寺) 앞 호구에 닿았으며 이를 감로사에 봉안하였다.

(2) 오랜 세월이 지난 다음 황태자로 하여금 탑을 조성하게 하여 금강사(金剛寺)에 모셨으며 또 풍덕현(豐德, 현재 경기도 開豐郡) 경천사(敬天寺)에도 모셨다.⁴⁶⁾ (본국을 위하여 공덕을

45) 위의 자료】 82 쪽, "실로 산천초목도 울고 일월도 빛을 잃은 듯하였으며 나는 새와 달리는 짐승 또한 슬피 울부짖는 듯 하였다. 그러나 그녀의 지극한 효심은 곧 불심으로 나타났음인지 비장한 표정을 지으며 급기야는 아버지를 하직하고 화주스님을 따라나섰다."

46) 같은 자료, 185 쪽, "이 탑은 일제시대 일본으로 가져갔던 것을 다시 찾아와서 현재에는 경북궁에 국보 제 86 호로 지정되어 모셔져 있음. 감로사, 금강사와 경천사의 연기설화가 이러하였지만 그 사적(史蹟)이 지금은 모두 소실되어 전해

43) 원문에는 '使者'인데, 앞에서 인용 한 두 문헌에 누락결말 이 '사자(死者)'라 하였다.
44) '관음사적기 한글본', 孝女沈消의 服史的 · 【回文學的 考證 (연세대학교 사회발전연구소, 2000), 183-184 쪽.

쌓는 한편 황후 자신의 원불(願佛)로서 관음성상(觀音聖像)을 조성하여 조석으로 발원하여 모시다가 고향 백제를 그리는 사무친 마음으로 석선에 실어 동국 백제로 띄워 보내면서 서원하기를, "관세음보살님이시여! 인연 따라 제 고향 백제로 가서서 그들에게 자비와 지혜를 주시고 정업을 닦아 소원을 성취케 하여 주소서 하는 원력을 세워 배를 띄웠다"⁴⁷⁾

홍장이 진나라 황후가 되어 주체적으로 한 일은 한결같이 조국 백제에 불사를 이룩한 일이다. 물론 백제에 건너가서 직접 불사를 일으킨 것이 아니라, 진나라에서 불상과 탑을 조성하여 석선(石船)에 실어 보냈던 것이다. 설화로 보아 처음에는 본국에 불상들을 실어 보냈더니 마침 감로사 앞 포구에 닿아서 감로사에 그 불상을 봉안하고, 다음에는 태자를 시켜서 탑을 조성하고 금강사와 경천사에 모시게 했으며, 마지막에는 자신의 원불로 관음상을 조성하여 백제로 실어 보냈다는 것이다. 이 관음상이 바로 성덕(聖德)이라는 처녀에 의해 관음사에 모셔지게 되어 관음사 연기설화를 이루게 되는 것이다.

홍장의 생애사는 관음상을 조성해서 백제로 띄워 보내는 데서 사실상 마무리된다. 그네가 어떻게 일생을 마무리했다는 대목이 이야기되지 않아서 일생사로서 한계가 있다. 홍장의 일생사를 이루는 중요한 대목은 한결같이 불심과 연관되어 있다. 화주승이 나타나 서 눈먼 아버지를 홀로 두고 불심으로 화주승을 따라나서는 데서 시작하여, 자신의 원불인 관음상을 조성해서 백제로 보내는 데서 홍장의 일화는 끝이 난다. 물론 중간에 진나라 황후가 되고자 진나라 사신을 따라간 것도 그들이 가지고 온 보물을 화주승에게 시주하기 위한 것이다.

황후자리가 탐난 것이 아니라 금강불사를 위해 그들의 보물이 필요했던 까닭이다. 진나라 황후가 된 이후에도 조국을 생각하며 불상과 탑을 조성해서 줄곧 백제로 보내는 일도 순전히 불심에 의한 것이다. 그러므로 홍장의 일생사가 이와 같은 맥락 속에서 온전하게 마무리 되려면 그녀가 열반하여 부처가 되었다고 해야 할 것이다.

그러나 이야기는 거기까지 가지 않았다, 홍장이 원불을 만들어 보낸 뒤에는 이야기에서 증발해 버린다. 그 이후 어떻게 되었다는 사실은 물론 일생을 어떻게 마쳤다는 마무리가 없다, 오히려 관음상을 보낸 이후에는 성덕이라는 새 인물의 이야기가 새롭게 펼쳐진다. 따라서 홍장의 생애사로서 온전한 이야기라 할 수 없다. 홍장의 불심에 관한 일화에 머문다고 하겠다. 이어서 전개되는 성덕의 관음상 모시는 이야기와 관음사 창사 이야기는 원량의 가족사 범주에서도 벗어난다. 관음상을 모셔서 관음사를 짓는 이야기의 주체는 홍장이 아니라 성덕 처녀이다. 그러므로 이 설화는 홍장의 생애사로서도 가족사로도 큰 한계가 있다.

지지 않고 있는 아쉬움이 있다."고 하였다.
47) 같은 자료, 185-186 쪽.

5. 불교문화사 자료로서 관음사 연기 설화

관음사 전설이 홍장의 생애사로서 온전하지 않다 하더라도 홍장이 이 설화의 중심인물임에는 틀림없다. 왜냐하면 관음사는 관음상으로부터 비롯되었기 때문에 관음상을 조성해서 보낸 홍장을 주요 인물로 여기지 않을 수 없다. 홍장과 더불어 원량이나 성덕이 제 2의 인물 또는 제 3의 인물로 등장하는데, 그 등장 이유나 활동 근거는 모두 불교신앙과 연관되어 있다.

원량은 처음부터 등장하지만, 구체적인 인물로서 자기 역할을 하는 상황은 화주승 성공대사와 만나는 순간이다. 성덕은 처음부터 이야기 속에서 없었던 인물이다. 관음상이 옥과현 해변에 이르렀을 때부터 이를 발견하면서 이야기를 이끌어가는 주체가 된다. 홍장의 일화는 대목은 모두 불심과 관련된 것들이다. 결국 세 인물 모두 불교적인 문제와 관련되어 있을 때 이야기의 등장인물로서 제 구실을 한다는 사실을 알 수 있다.

관음사 연기설화인 「옥과현 관음사 사적기를 보면, 인물 중심으로 보면 홍장과 성덕의 이야기라 할 수 있을 정도로 전반부는 홍장의 이야기이지만, 후반부에 가면 전적으로 성덕의 이야기이다. 따라서 홍장의 생애사나 원량의 가족사로 이 설화를 보려 한다면 얼마나 큰 편견인가 하는 것을 알 수 있다. 심청전」을 사료로 보면 심청의 일생사 또는 그 가족사의 범주로 자리매김할 수 있다. 그러나 관음사 전설은 누구의 일생사 또는 가족사라 할 수 없다, 사람 중심의 이야기가 아니라 불심에 의한 종교적 이야기이기 때문이다.

원량의 가족사나 홍장의 생애사로 볼 때에도 그들의 역사를 움직이는 분기점은 한결같이 불교적인 사실과 만난다는 사실을 염두해야 한다. 구체적인 상황 묘사를 눈으로 직접 보고 인물들 사이의 주고받는 말을 귀로 듣고 있듯이 생생하게 그리는 부분도 모두 불교적인 내용과 연관되어 있는 대목들이다. 이를테면, 원량이 화주승 성공을 만나 금강불사를 일으키도록 딸을 시주하게 되는 부분이 나, 홍장이 화주승을 따라 가다가 진나라 사신을 만나 진나라 황후로 가는 대신에 두 배에 실은 보물을 모두 화주승에게 주어 불사를 일으키게 하는 부분이 다 그렇다. 이들 두 이야기가 이 설화의 전반부를 이루는 가장 중요한 대목이자 가장 생생하게 묘사된 부분으로서, 주인공 홍장의 일생사에 중요한 고비가 되는 대목이기도 하지만 불교적 신심을 드러내는 데 중요한 내용이기도 하다.

다음은 홍장이 진나라 황후로서 끊임없이 백제에 불사를 제공하는 일을 하는 내용이 중요한 비중을 차지하고 있다. 처음에는 오십삼불(五十三佛)과 오백성중(五百聖衆) 십육나한(十六羅漢)을 보내어 감로사에 봉안하였으며, 다음에는 탑을 조성하여 금강사와 경천사에 모시게 하였고, 마지막으로 자신의 원불인 관음상을 조성하여 다시 모국에 보냈는데, 그것이 뒤에 성

덕에게 발견되어 관음사에 모셔졌다는 것이다. 한결같이 사찰과 불상, 탑 등 불교문화와 관련된 사실들이 특히 도드라지게 이야기될 뿐 아니라 실제 사찰 이름과 불상 및 탑 이름과 수량까지 구체적으로 이야기되고 있다는 점이다. 따라서 이 설화의 핵심은 원랑과 홍장, 성덕 등 개인의 삶이나 그들 가족사에 관한 이야기가 아니라 지역의 사찰과 불상을 중심으로 한 불교 신앙 또는 불교문화체에 관한 이야기라는 것을 알 수 있다. 이야기의 주체인 홍장과 성덕을 움직이는 힘도 홍장의 효심이나 성덕의 호기심이 아니라 그들의 불심이다.

홍장은 효녀로 등장하지만, 눈먼 아버지를 모시는 일과 금강불사를 일으키는 일 사이에서 앞의 일을 포기하고 뒤의 일을 택하는데, 그것은 효심보다 불심이 더 컸다는 것을 말한다. "그녀의 지극한 효심은 곧 불심으로 나타났음인지 비장한 표정을 지으며 급기야는 아버지를 하직하고 화주스님을 따라나섰다"는 서술이 이를 입증하고 있다. 효심이 불심으로 치환되는 것을 분명하게 밝힌 셈이다.

「심청전」과 달리 홍장이 장님 아버지를 이별한 뒤에 그 아버지를 위해서 한 일은 아무 것도 없다. 스스로 진나라 황실의 여주인공이 되었지만, 두고 온 아버지를 위하는 일은 물론 아예 안부를 걱정하는 일조차 하지 않는다. 다만 홍장이 생각하는 것은 고국 또는 고향이며, 그에 따라 구체적으로 하는 행위는 불상과 불탑을 만들어 백제에 보내는 일이었다. 설화의 서두에도 효심이 있었다는 말만 있었지 구체적인 효행은 드러나지 않는다. 특히 장님 아버지를 홀로 두고 자신은 진나라의 황후가 되었음에도 불구하고 안부조차 묻는 법이 없다. 그녀의 마음 속에서 마치 눈먼 할아버지를 지워버린 것처럼 생각될 정도이다. 특별히 효녀가 아니라도 야속하게 생각될 정도로 아버지에 대해서 무심한 것이다.

「심청전」과 달리, 장님 아버지가 눈을 뜨는 것도 홍장과 특별한 관련이 없다. 「심청전」에서는 심청이 황후가 된 다음에 아버지를 늘 생각하다가 마침내 맹인잔치를 벌이고, 그 과정에 뜻밖의 부녀상봉에 이르며 심봉사는 딸을 만난 반가움과 놀라움에 의해 충격적으로 눈을 뜨게 되는 것이다. 그런데, 이 설화에서는 아버지와 헤어진 뒤에 아버지를 마음 속에 떠올리는 일조차 없다. 따라서 그 아버지가 눈을 뜨게 되는 것도 딸의 의지나 노력과 상관없이 오히려 딸을 잃은 아버지의 슬픔에서 비롯된다. "홍장의 아버지 원랑은 딸과 이별의 슬픔 속에서 눈물을 흘리다가 홀연히 눈을 떴다"고 할 따름이다.

물론 뒤에라도 홍장은 아버지가 눈뜬 사실을 확인하고자 하거나 만남을 시도하지도 않는다. 딸을 떠나보낸 슬픔이 원랑의 눈을 뜨게 만들었을 뿐이다. '어느 날 홀연히 눈을 떴다'고 하는 것은 인간적인 표현이지만 이야기의 문맥을 고려할 때 사실상 부처님이나 관음보살의 자비에서 비롯되었다고 해야 옳을 것이다. 홍장이 효녀였다는 관념적 서술을 제외하면 구체적으로

눈먼 아버지를 위해 홍장이 한 일은 아무 것도 드러나지 않는다고 해도 지나치지 않다. 그러므로 홍장을 움직인 대부분의 행위는 효심이 아니라 불심이라 하지 않을 수 없다.

성덕의 경우도 마찬가지로 불심에 의해 모든 행위가 이루어진다. 처음에는 바닷가에 낚선 배가 나타나자 호기심으로 접근한다. 그러나 배 안에 관음상을 보고는 태도가 싹 달라진다. 불심이 작동하기 시작한 것이다. 성덕의 마음가짐이 달라지는 양상이 설화에서 생생하게 이야기된다.

배를 바라보고 있던 성덕은 깜짝 놀랐다. 그 돌배 안에는 관음금상(觀音金像)이 번쩍이고 있었기 때문이었다. 성덕은 문득 공경스러운 마음이 일어나고 어디로든 좋은 자리를 찾아 모셔야 할 것 같아서 먼저 몸을 단정히 하여 예배를 드리고서 관음상을 등에 업으니 가뭇기가 홍모(鴻毛) 와도 같았다.⁴⁸⁾

관음상을 확인하자 자기도 모르게 공경하는 마음이 일어났을 뿐 아니라 어딘가 모셔야 할 것 같은 생각에 몸을 가다듬은 다음에 예배부터 드린다. 성덕의 행위는 전적으로 불심에 의한 것이라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 불교적 사실과 관련되지 않은 성덕의 정체는 전혀 드러나지 않기 때문이다. 그러나 관음상과 연관된 내용은 상세하다. 따라서 성덕이 관음상을 등에 업고 모실 곳을 찾아 낙안 땅을 떠나 옥과 땅을 향하는 긴 여정이 상당히 세밀하게 서술된다. 성덕의 여정은 홍장의 여정과 좋은 대조를 이룬다.

홍장은 진나라 황후가 되기 위해서 배를 타고 백제 해변을 떠나 진황제의 궁궐까지 떠나 먼 여행을 하지만, 그 여정은 전혀 서술되지 않는다. 홍장의 처지에서 보면 한결같이 신기한 풍광이 펼쳐질 뿐 아니라 이국 풍물들이 충격적일 터인데, 모두 생략되어 버렸다. 이 전설이 홍장의 처지에서 이야기되지 않은 까닭이다. 홍장의 여정이 증발된 채 곧바로 진황실의 황후가 되어 불상들을 백제에 보내는 일만 계속 서술되고 있을 뿐이다. 이와 달리, 홍장이 보낸 불상의 이름과 수량, 그리고 어느 절에 모셨다는 내용들이 구체적으로 제시되고 있어 생생한 불교사료 구실을 한다. 관음사 전설이 어디에 초점을 맞췄는가 하는 사실을 쉽게 포착할 수 있다.

이 설화가 홍장의 이야기로 끝나지 않고 성덕의 이야기가 새로 길게 전개된다는 사실도 가족사나 생애사가 아니라 불교사에 관한 이야기임을 말한다. 성덕의 이야기도 그네의 일생사를 서술할 의도는 전혀 없다. 오직 관음상에 관한 이야기에 집중되어 있다, 자연히 관음상이 백제 해변에 도착하면서부터 더 이상 홍장은 등장하지 않는다. 오로지 이를 발견하고 관음사에 모셔서 기도하는 성덕의 행적만 집중적으로 이야기된다. 성덕이 관음상을 업으니 가뭇기가 기러기의 깃털 같았다고 하는 섬세한 묘사에서도부터, 낙안에서 옥과로 가는 동안 거친 열두 개의 정

48) 관음사사적기 한글번역본, 沈澗 국제학술심포지엄,

자 가운데 첫째 정자를 제외한 모든 정자를 차례로 빠뜨리지 않고 열거할 만큼 구체적이다. 특히 열 번째 정자인 구일정(九日亭)에서는 그 이름의 유래에서부터 어느 곳으로 갈까 망설이는 모습까지 구체적으로 서술되어 있다.

홍장이 서해에서 바다를 건너 진나라 궁궐까지 정말 먼 여행을 했지만, 여행과정의 이야기나 여행 경로에 관해서는 전혀 서술되지 않은 사실과 꼭 대조적이다. 이를테면 "홍장은 중국 사신을 따라 진나라로 가게 되었다. 홍장이 진나라에 당도하여 궁안으로 들어가 진나라 황제를 배알하였으니"하고 백제 앞바다에서 진나라 궁궐까지 가는 과정이 완전히 생략된 채 편집되어 있다. 그것은 이 설화가 홍장의 행적 자체를 서술하는 데 관심이 없기 때문이다. 성덕의 경우도 관음상과 상관없는 부분은 전혀 서술되지 않는다. 그 가족이나 나이나 용모나 어느 것도 거론하지 않은 채 오직 성덕이라는 이름만 밝히고 관음상을 섬기는 불심만 자세하게 드러내고 있다.

따라서 성덕이 관음상을 업고 나서는 데서 관음상을 곡성 오산 성덕산 관음사에 모시는 경과를 지루할 정도로 자세하게 묘사하는 것도 모두 관음상 관련 사실을 자세하게 전하기 위한 것이다. 아홉 개 정자를 차례로 다 거치고 열번째 정자부터 더욱 구체적으로 서술한다.

열 번째는 아흐레 동안 머물렀다 해서 구일정이니 여기서 생각하기를, 화순 : 옥과의 동쪽) 땅의 백아산으로 갈까, 아니면 담양(潭陽 : 옥과의 서쪽) 땅 추월산으로 갈까, 또는 옥과현(玉果縣)의 설산(雪山)으로 갈까 하고 망설여졌다. 구일정은 성덕 아가씨의 고향이므로 일단 고향까지 왔으나 막상 관음성상을 모실 곳을 몰색하려 하니 얼른 떠오르는 곳이 없으므로 9일간이나 머물면서 원근의 명산들을 생각하면서 어느 곳으로 갈까, 마음을 정하지 못하고 있다가 9일 동안을 심사숙고한 끝에 화순 땅의 백아산으로 갈것을 정하고 다시 관음상을 업고 구일정을 출발하였다.⁴⁹⁾

성덕의 행적을 밀착 취재하는 것을 넘어서, 성덕이 갈 곳을 망설이며 이리저리 심려하는 마음의 갈피까지 살살이 헤아리듯 서술하고 있다. 아마 이 설화에 등장하는 어느 인물의 경우에도 그 마음 가는 자취를 따라 이처럼 섬세하고도 풍부하게 묘사된 경우가 없다. 이 설화에서 누구나 가장 민감한 정서로 눈길을 주게 되는 대목이 홍장과 눈먼 아버지의 생이별 장면일 터인데, 이 상황은 아주 소략하게 서술되고 말았다.

홍장이 "아버지를 하직하고 화주스님을 따라 나섰다. 고 하는 대목을 보면, "아버지인 장님과 딸 홍장의 작별을 가엾고 측은하게 여겨서 마을 사람들도 길을 메우며 옷깃을 적시었다."고 하여 마을사람들의 정서만 간절하게 드러내고, 정작 "홍장은 화주스님과 길을 나서며 뒤돌

아 보이는 고향마을과 평생 모시려하던 아버지도 이제는 영영 이별이라고 생각하니 아득하기만 하였다"고 하는 서술이 고작이다. 눈먼 할아버지를 홀로 두고 떠나는 효녀 홍장의 정서는 '아득한'정도로 묘사되고 만 것이다. 그러므로 성덕이 관음상을 업고 아흐레나 머물며 이리 갈까, 저리 갈까 망설이며 심사숙고 끝에 길을 떠나는 상황 묘사의 비중을 볼 때, 이 설화의 초점이 어디에 맞추어져 있는가 하는 것을 쉽게 포착할 수 있다.

이 설화가 결말을 향해 갈수록, 다시 말하면 관음상을 곡성군 오산면 선세리 성덕산에 모시고 관음사를 창건하는 전후 상황에 이룰수록 한층 구체적으로 서술된다는 것이다. 실감이 나는 생생한 비유와 지금도 당장 찾아갈 수 있을 정도의 자세한 현실적인 지명, 성덕의 마음자리와, 지극한 불심, 자세한 지명유래 등이 상당히 세밀하게 묘사된다. 앞의 홍장에 관한 이야기에 비하면 극사실화 수준의 표현기법을 썼다고 할 수 있다. 왜냐하면 전적으로 관음상의 신이와 기적을 효과적으로 드러내고 관음사를 짓게 된 경과를 가능한 효과적으로 전하기 위한 까닭이다. 특히 눈길을 끄는 몇 대목을 옮겨본다.

열 한 번째 선 곳이 운교(雲橋)라는 동리 앞의 정자였다. 운교정(雲橋亭)을 떠나 성덕산 가파른 고개를 넘게 되었으니 이 고개는 하늘에 맞닿았다 하여 하늘재(天峙)라 하였다. 관음금상을 업고 이와 같은 가파른 고개를 오르는 데에도 그 무게를 의식하지 못할 만큼 가벼웠는데, 이 하늘재를 올라서니 이상하게도 관음성상이 점점 무거워지기 시작하여 마치 태산처럼 무거움을 느꼈다. 성덕은 관음보살님을 모실 인연처가 가까워졌음을 느끼고 주위를 둘러보니 산의 형상이 앞에는 시냇물이 흐르고 좌청룡 우백호가 벌려져 있고 짐을 지을만한 터전이 넓지도 작지도 않고 적당한지라 마음으로 흠족히 여겨 그곳에 터를 잡아 관음성상을 모시니 이곳이 곧 지금은 전남 곡성군 오산면 선세리⁵⁰⁾ 성덕산 관음사이다.⁵¹⁾

하늘재 고개의 묘사나 관음상의 무게에 관한 느낌도 예사롭지 않을 뿐 아니라, 관음상을 모시게 될 성덕산 주변의 묘사는 실제로 현장상황을 보는 듯이 회화적 기법으로 묘사하고 있다. 관음상을 그럴 듯하게 드러내고자 여러 모로 배려하고 있음을 알 수 있다. '관음상을 모시니 이곳이 성덕산 관음사이다'하면 사실상 관음사 연기설화로서 완결된 셈이다.

그런데, 이 설화는 여기서 멈추지 않는다. 관음사를 짓기까지 성덕은 "나무를 꺾어 움막을 만들어 관세음 보살님을 모시고 관음사 창건을 발원하는 기도를 조석으로 봉행"하는 불심을 이야기한다. 그리고 지역주민들이 이 광경을 보고 관세음보살을 섬기며 소원을 빌면 모두 성취가 되었다는 이적(異蹟)을 말한다. 관세음보살의 영험이 전국적으로 알려져 예불하는 사람들이 구름처럼 몰려들었다는 사실까지 빠뜨리지 않는다. 성덕산 관음사가 바로 "백제 이래로 수

50) 오산면은 예전에는 옥과현 화면이었다고 한다.
51) 洗溝 국제학술심포지엄 자료집, 같은 곳, 18 쪽.

49) 위 의 자료집, 18 쪽.
160 곡성의 문화와 심청

천년 동안 내륙에 있어서는 유일한 관음영지(觀音靈地)로 전승"되었을 뿐 아니라, 지금도 "우리나라의 관음신앙을 서민적 염원 속에서 통불교적으로 널리 홍포(弘布) 해 오고 있는 현장"으로 이야기한다. 한 마디로 성덕산 관음사가 한국 관음신앙의 성지이자 메카라는 말이다.

성덕산 관음사가 관음신앙의 메카로 자리 잡는데 결정적인 역할을 한 인물이 바로 성덕이다. 관음상을 이곳에 모신 이도 성덕이고 관음사 창건을 발원한 이도 성덕이다. 성덕의 이러한 불심은 그의 행적에 그치는 것이 아니라, 관음의 영험을 믿고 방방곡곡에서 구름처럼 몰려온 사람들이 그를 기렸다는 점에서 민중 가운데 수용된 사실이라는 점에서 예사롭지 않다. 자연히 후세 사람들이 관음사가 있는 주산을 성덕의 이름을 따서 성덕산이라 하였을 뿐 아니라 성덕 보살을 관음사의 개산조(開山祖)로 또는 창건주(創建主)로 모시게 된 것이다. 그러므로 관음사 연기설화 핵심의 하나는 관음사의 관음상이 진나라에서 홍장이 보내온 것이라는 사실이고, 둘은 관음사의 개산조이자 창건주는 성덕이라는 사실이며, 셋은 관음사가 한국 관음신앙의 본산이자 성지라는 사실이다.

6. 지금 여기 우리들의 역사로서 관음사 연기설화

지금까지 보아온 것처럼, 관음사 사적기를 문학적 선입견에서 벗어나 민중문화사라는 관점에서, 설화를 구전하고 이를 기록으로 남긴 역사 주체의 처지로 시각을 바꾸어 그 역사성을 포착하면, 한 마디로 곡성 지역 일대의 불교문화사 자료라 할 수 있다. 더 구체적으로 말하면 불교문화사 가운데에도 특히 한국 관음신앙 성지에 관한 역사라 할 만하다.

불교문화사라고 한 것은 불교사적지와 불교문화재에 관한 사실들이 소상하게 담겨 있는 까닭이다. 설화에는 화주승 성공대사와 관련된 홍법사와 금강불사에 관한 자료와 함께, 감로사에 봉안하였다고 하는 진나라에서 홍장이 보내온 오십삼불과 오백성중, 십육나한상, 그리고 금강사와 풍덕사에 모셨다고 하는 역시 진나라에서 보내온 탑 등은 불교문화사를 포착하는 중요한 내용들이다. 특히, 홍장의 원불인 관음상의 전래와 백제 관음신앙의 정착과정은 우리나라 불교문화를 이해하는 데 상당히 중요한 자료이다.

이미 다양한 연구를 통해서 검토된 것처럼, 이 설화사료는 그 동안 문헌사료 중심의 불교사를 수정할 만한 것이기도 하다. 왜냐하면 우리나라에서 불교를 공식적으로 수용하기 이전에 또는 그 직후에 관음신앙이 남쪽에서부터 전해졌다는 새로운 사실을 전하고 있기 때문이다. 불교가 공적으로 전래되기 이전에 이미 세간에 들어왔다는 사례가 신라에도 있으며 일본의 사례에

도 있다.⁵²⁾ 남방불교의 하나로서 백제의 법화신앙(法華信仰)과 관계가 있는 관음신앙의 근원에 관한 정보도 새롭다.⁵³⁾ 그리고 이미 그 사적이 남아 있지 않는 감로사, 금강사, 경천사의 내력도 어느 정도 파악할 수 있을 뿐 아니라, 불상이나 불탑 등 진나라의 불교문화가 백제에 전래된 과정을 전하고 있어, 중국 불교예술의 영향 문제도 긴요한 연구과제이다.

실제로 관음사 출토 두상(頭像)에 대한 한중비교연구를 통해서, 온화한 미소를 띠고 있는 조상(彫像)의 얼굴표정으로 볼 때 중국 남조(南朝)의 '동자면(童子面)' 조상의 특징을 지닌 것으로, 기원은 중국 남조의 심미주의 형식에서 비롯되었다는 해석이 나왔다,⁵⁴⁾ 물론 이러한 단편적인 해석에 만족할 수 없으며 더 광범위한 자료발굴과 지속적인 연구가 뒤따라야 할 것이며 일본에서 되찾아와 경북궁에 모셔져 있다고 하는 경천사의 탑도 같은 방식의 비교연구가 요구된다. 따라서 이 연기설화는 불교의 전래시기나 전래경로에 관한 고정관념을 깨는 데 긴요한 구실을 할 뿐 아니라, 우리나라 불상과 탑상을 연구하는 데 새로운 시각을 제공하는 불교문화 사료라 할 수 있다.

그러나 불교문화 사료로 주목할 때에는 역시 역사학자나 문화재 전문가들에 의해 역사해석의 새로운 단서를 제공하는 데 머문다, 민중의 일상과 함께가는 삶의 역사와 많은 거리가 있다. 기껏 과거 사실의 새로운 해명을 보태는 서재 속의 역사로 머물 수밖에 없기 때문이다. 따라서 더 구체적으로 말하면, 이 연기설화는 곡성의 관음사가 한국관음신앙의 성지라는 사실을 전하는 것이 핵심이라는 사실에 이를 때 오늘의 곡성 지역사 연구로 거듭날 수 있다. 그러지 않으면 관음사 연기설화가 한갓 '심청전'연구의 소재론이나 실증론에 매몰될 가능성도 있다.

어떤 사실이든 이처럼 한 마디로 묶어서 단정적으로 말하는 일에는 많은 한계를 지니고 있지만, 자료의 역사적 핵심을 간명하게 인식하고 오늘을 살아가는 다수 민중들이 자기 삶 속으로 가져가도록 하는 데에는 이러한 방식이 더 효과적이다. 왜냐하면 종교적 성지나 메카라고 하는 것은 역사적으로 아주 원초적 사실을 말하지만, 그 사실은 과거의 사실로서 기억되는 데 끝나는 것이 아니라, 오늘 우리가 가치 있게 주목하고 지금의 삶으로 이어가야 할 문화유산이자 종교적 신앙의 동력으로 받아들여지게 되는 까닭이다.

지금 우리 종교인들은 자신들이 믿는 종교의 성지를 찾아서 한결같이 외국으로 떠나고 있다. 불교도들은 인도의 불교성지라고 알려진 라즈기르(왕사성)의 보드가야나 영취산, 죽림정사, 녹야원 등을 찾아 무리무리 떠나고, 기독교인들은 이스라엘의 기독교 성지라고 하는 예루살렘의 나사렛, 베들레헴 등지와 로마교황청 등을 단체 여행하기 일췌이다. 이른바 성지 순례의 일

52) 編士慈稔, '백제불교와 성덕대자', 沈浦 국제학술심포지엄, 47-50 쪽 및 57 쪽 참조.

53) 幅士慈稔, , 앞의 글, 57 쪽.

54) 抗佩 '관음사불교조상과 그 상관 문제', 위와 같은 자료집, 28 쪽.

환이다. 이들 성지에는 종교 관련 제단과 사원, 탑 등의 대단한 유적이 있는가 하면, 때로는 자연물과 전설만 있는데도 순례자들의 발걸음은 끊이지 않는다. 성스럽게 여길만한 경전을 읽고 또 그 종교를 신앙하기 때문이다.

유교의 경우도 예외가 아니다. 유학자는 물론, 유교문화에 관심 있는 이들은 중국에 가면 공맹(孔孟)의 고향인 추로지향(鄒魯之鄉)을 성지처럼 찾는다. 공자의 고향인 곡부(曲阜)에 가면 공묘(孔廟)와 공부(孔府), 공림이 있는 것처럼 맹자의 고향인 추성(鄒城)에도 같은 유형의 유적이 있기 때문이다. 불교도들이 인도 왕사성에 다녀온 것이나 기독교인들이 예루살렘에 다녀온 것을 큰 자랑으로 여기듯이, 중국 곡부에 다녀온 것을 평생의 자랑으로 삼고 살아가는 유학자도 있다. 이들 종교적 성지는 한국인 신도들의 성지 순례 덕분에 수지를 맞춘다고 할 지경이다. 보드가야 대담 주변에 가면 아이들까지 곧잘 한국말을 한다. 한국인 순례객들이 워낙 많아서 성지 주변의 장사꾼들은 너나 할 것 없이 한국말을 제법 한다.

이처럼 종교적 신심 때문에, 외화를 낭비하는 것도 아랑곳하지 않은 채 외국으로 엄청나게 빠져나간다. 성지순례를 전문으로 하는 여행사가 십여 개나 있을 정도이다. 그런데 정작 우리 관음신앙의 성지인 성덕산 관음사 순례에는 관심이 없다, 관음사가 관음신앙의 성지라는 사실조차 잘 모르고 있다. 그것은 '관음사 사적기가 긴요한 불교사 자료임에도 불구하고 한갓 사적기 기록 속에 갇혀 있거나, 다른 자료로 해석하는 데서 머문 탓이다. 다시 말하면 이 대단한 불교사 자료이자 오랫동안 세간에서 구전되는 전설이 학자들 사이의 연구 대상으로 이용될 뿐 오늘의 지역주민들이나 세간의 민중들에게 널리 알려져 있지 않은 까닭이다.

그럼에도 불구하고 최근에 곡성군의 관심으로 학자들에 의해 관음사 사적기가 널리 연구되고 또 이에 관한 국제적인 심포지엄도 가졌지만, 그 사정은 크게 달라지지 않았다. 거기에는 두 가지 이 유가 있다. 하나는 이를 다루는 학자들이 E. H. 카의 역사의식 수준에 머물러 있기 때문이다. 공동연구와 몇 차례 심포지엄을 통해서 이 사적기가 현재 학자들과 만나서 계속 대화하고 있으되 서재의 역사에 만족한 채, 그것을 넘어서서 민중들의 일상생활과 만날 수 있는 삶의 역사로 연결되지 않은 까닭이다. 이런 식의 논의는 아무리 거듭되어도 학자들의 지적 욕구를 만족시키는 데에는 이바지해도 민중들이 자기 삶을 만들어 가는 역사로 가져가는 데에는 별 도움이 되지 않는다.

또 다른 이유는 이 사적기의 이야기를 오늘날의 처지에서 그 자체로 주목하지 않고 한갓 소재주의적 관심에 머물고 있는 까닭이다. 가장 문제가 「심청전」의 근원설화로서 관심이며 심청의 존재를 실존인물로 입증하려는 전제이다. 따라서 기존 연구는 이 전설이 '심청전'의 원형이라는 사실을 확인하고자 하는 데 집중하거나, 아니면 심청의 실존 인물이 사실상 홍장이었

다는 것을 밝히는 실증주의적 작업에 매몰되어 있다. 물론 이 작업도 필요하지만, 이러한 노력이 이 사적기가 지닌 본질적인 의미를 외면하게 된다는 점에서 문제가 있다. 그리고 여전히 '사실의 역사'에 매몰되어 '의식의 역사'로 나아가지 못하는 한계가 있다.

심청전이나 '춘향전이 실제 사실을 반영하고 있다는 것은 실증주의적 연구를 하지 않아도 쉽게 납득할 수 있다. 중요한 것은 오늘의 민중들이 이 심청전과 춘향전을 어떻게 수용하고 그 이야기를 삶으로 가져가는가 하는 것이 중요하지, 춘향의 실제 인물은 못났든가, 심청이 실제로 빠져 죽은 인당수는 지금 어디라든가 하는 사실이 심청과 춘향을 우리 삶 속에 살아 있게 하는 것은 아니다. 춘향전이 거듭 영화화되어 대중들과 만나고 임권택 감독의 춘향전이 베니스 국제영화제에서 평가를 받은 것도 춘향이라는 인물의 실존 여부와 무관하다는 사실을 알아야 한다. 오직 춘향 이야기의 창조적 형상성이 문제될 뿐이다.

지금 팔공산 갯바위에는 엄청난 사람들이 모여 정성을 들인다. 갯바위에 사적기가 있어서 그런 것도 아니고 흥미로운 전설이 있어서 그런 것도 아니며, 고전소설의 근원설화에 해당되는 이야기가 있어서 그런 것도 아니다. 갯바위에 정성을 들이며 빌면 한 가지 소원은 반드시 이루어진다는 믿음 때문이다. 더 구체적으로는 '자녀들의 입시를 기원하면 효험이 있다'는 믿음이 널리 알려진 결과이다. 이것은 입증할 수도 없고 입증될 수도 없다. 그런데도 수험생 자녀를 둔 사람들이 무리 지어 몰려든다. 갯바위에 대한 믿음 때문이다. 사람들의 삶을 움직이게 하는 것은 옛날의 역사적 사실이 아니라 지금도 믿고 섬길 수밖에 없는 신앙심이다.

관음사 연기설화에서 주인공들이 살아 움직이도록 한 것도 효심이 아니라 신앙심이다. 화주 송 성공대사나, 장님 원랑, 그의 딸 홍장, 관음상을 모신 성덕 등 모두 불심 때문에 움직였다, 어느 인물도 심청전의 심청처럼 효심 때문에 움직이지 않았다, 홍장이 곧 심청이라 하더라도 심청전이 '춘향전처럼 뜨지 않는 한, 또 심청전이 오늘 우리들의 민중적인 삶 속에서 역동적으로 작동하지 않는 한, 사적기의 홍장 이야기는 한갓 과거 사실에 지나지 않는다. '심청전도 지금 주목받지 못하고 있는 상황에서 홍장을 곧 심청이라 하고 '관음사사적기'를 마치 '심청전처럼 여기는 것은, 곡성 사람으로서 진나라 황후 노릇을 한 백제의 국제적 인물 홍장의 개성도 죽이고, 관음사 연기설화로서 사적기의 문화사적 의미도 빛바래게 할 따름이다.

따라서 홍장을 무리하게 심청에다 대입할 것이 아니라 홍장을 심청과 다른 개성적인 인물로 거듭 태어나게 해야 한다. 불심에 의해 진나라 황후까지 되었을 뿐 아니라, 황후가 되어서도 조국의 불교문화사에 지대한 공헌을 한 전설적 인물로 부각한다면 '심청전, 이상의 흥미와 역동성을 줄 수 있다. 실제로 이 연기설화를 검토한 결과, 홍장은 「심청전의 소재론적 인물이 아니라 관음신앙의 뿌리로서 자신의 원불을 관음상으로 만든 인물이자, 한국의 한 미천한 여

인이 진나라 황후 노릇을 당당하게 한 국제적인 인물이라는 사실이다. 이러한 홍장의 이야기야말로 「심청전」과 다른 관음사 연기설화로써 독자성이다.

관음사 연기설화로써 독자성을 살리는 데에는 한갓 불교문화사라는 일반적 역사성에서 나아가 관음신앙의 원류를 말하는 관음신앙사라는 구체적 역사성을 주목하는 데까지 나아가야 한다. 소재론적 관심이나 실증주의적 방법에 의해 이 사적기를 주목한다고 하더라도 가장 중요한 인물은 홍장을 심청으로 환원하는 일이 아니라, 성덕을 성덕인 채로 주목하여 성덕보살이야말로 성덕산 관음사의 개산조(開山祖)이자 창건주(創建主)라는 사실을 재인식하는 것이다. 실제로 가장 확실한 사실은 홍장이 살았다고 하는 대흥리나 홍장을 데려가고자 한 성공대사의 홍법사를 지리상에서 찾아내는 일이 아니라, 지금 여기 그대로 생생하게 남아 있는 성덕산 관음사이며 관음신앙의 성녀이자 실존인물 성덕의 재조명이다. 홍장과 심청의 줄긋기는 비슷한 것일 뿐 구체적으로 따지면 차이점도 많다. 그러나 성덕과 성덕산, 관음상, 관음사의 줄긋기는 그야말로 어긋남이 없다. 그러므로 나는 '세상에서 가장 아름다운 이름 효녀 심청'을 표방하는 것보다 '세상에서 가장 성스러운 이름 관음처녀 성덕'을 표방하고자 한다.

효녀 심청을 표방하면 이 '관음사 사적기는 자기 정체성을 부정 당한다. 아무리 오늘날 우리 시대의 역사를 다시 만들어간다고 하더라도 사적기의 본질을 왜곡하는 것은 곤란하다. 이 사료는 효녀 홍장의 효심을 드러내기 위한 것이 아니라, 홍장의 원불인 관음상을 발단으로 삼아, 성덕 성녀에 의한 관음사 창건 연기를 밝혀 놓기 위한 것이다. 만일 홍장이 관음사에 모신 관음상과 무관한 인물이라면 이 연기설화에 등장할 까닭도 없다. 효녀이기 때문에 등장한 것이 아니라 불심 때문에 등장한 것이며, 진나라에서 관음상을 백제로 보냈기 때문에 관음사 연기설화에서 중요하게 다룬 인물이다. 그러므로 관음사 연기설화로써 가장 핵심적인 인물은 관음상을 모시고 성덕산에다 관음사를 창건한 성덕이며, 홍장도 효심보다 불심으로서 문제되어야 할 뿐 아니라 효녀 심청이 아니라 원불 관세음보살로 재인식되어야 할 것이다.

관음상을 성덕산에 모시고 관음사를 창건한 성덕은 모든 사람들의 불심을 부추겨주는 신앙의 본보기였다. 관음상을 발견하고 관음사를 창건하기까지의 행적도 물론 그러려니와, 관음상을 모시고 발원 기도하는 정성이 모든 사람들을 감화시켜 시골 나무꾼들까지 이 광경을 보고 감동하여 관세음 보살을 예배하도록 하였던 것이다. 뿐만 아니라 마음속의 소원을 빌면 모두 이루어지는 기적이 일어나 전국의 사람들이 구름처럼 모여들었다고 한다. 다시 말하면 홍장의 원불 관음상은 모든 사람들의 소원을 들어줄 만큼 영험이 있었다는 말이다. 이 사실이야말로 오늘의 '갯바위 신앙'이상의 종교적 힘을 지니면서 전설적인 공감력을 가질 만하다,

7. '삶의 역사'로서 만들어가야 할 관음사 연기설화

지금 우리나라에는 불교 사찰이 제법 많다. 불교신도들도 상당히 많아서 우리 사회의 주류 종교 구실을 한다. 그런데 이에 걸맞게 우리나라에 불교성지는 있는가. 어딘가 있을지 모르지만 나는 알지 못한다. 불교성지는 커녕 우리 민족 종교의 성지는 있는가. 종교 없는 민족이 없고 종교 없는 사회가 없다면, 자기민족종교의 성지가 없다는 사실은 부끄러운 일이다. 그래서 나는 우리 민족신앙의 하나인 성주신앙의 성지로서 안동을 주목한다. 그것은 내가 주목하는 것도 아니고 어느 개인이 성지라고 규정한다고 되는 일도 아니다. 다만 그러한 역사적 사실을 발견하고 이 시대에 재인식하며 안동을 성주신앙의 성지로 가꾸는 일에 학자로서 관심을 기울인다.

우리가 성주신앙의 성지로서 안동을 주목하는 근거는 전국적으로 전승되는 성주풀이에서 '성주의 본향은 안동 체비원'이라고 노래하는 까닭이다. 무당의 성주풀이 무가나 풍물잡이들의 성주풀이 민요처럼 성주신앙과 관련되어있는 의식요에서 한결같다. 종교적 사제자인 무당들이 성주굿을 하면서 성주무가를 지역별로 보면, 그 사실을 쉽게 포착할 수 있다.

성주로다 성주로다 성주본향이 어드메나
경상도 안동땅에 체비조천이⁵⁵⁾ 본이라 (평양지역 '성주굿')⁵⁶⁾

성주나 본(本)이 어드메나
경상도 안동땅의 체비나원이 본일텐데 (해주지역 '성주굿')⁵⁷⁾

성주 본향 본을 풀면 게 어디가 본이신고
안동주 천체비원에 할나산이 보이신가 (서울지역 '황제풀이')⁵⁸⁾

성주로다 성주로다 성주 근본이 어디맨고
경상도 안동땅에 체비원에 파튼 술씨는 (목포지역 '성주굿')⁵⁹⁾

55) 경상북도 안동시 이천동 소재 체비원.

56) 泰坤, 韓國巫歌集 3(集文堂, 1978), 49 쪽.

57) 金泰坤, 韓國民間 {言 Jip 研究(集文堂, 1983),

58) 金泰坤, 앞의 책, 같은 곳.

59) 金泰坤, 같은 책, 같은 곳.

성주 본(本)이 어디때뇨

경상도 안동땅 제비원이 본일네라 (군산지역 '성주곳')⁶⁰⁾

안동 지역을 비롯한 경상도 자료는 의도적으로 인용하지 않았다. 위의 자료에서 보듯이, 성주 곳 무가에서 성주의 본향이나 근본을 물으면 한결같이 안동땅 제비원이 본이라고 한다. 서울 지역은 물론 호남지역이나 평양과 해서 지역까지 변함없다. 한결같이 안동 제비원이 성주신앙의 성지라고 노래하는 데, 실제 안동 제비원에는 그러한 성지다운 유적이 아무 것도 없고 성지 순례를 오는 사람도 없다. 따라서 나는 민족신앙의 성지로 안동을 재인식하기 위해 안동문화와 성주신앙이라는⁶¹⁾ 단행본 수준의 연구를 하고, 안동 제비원을 성주신앙의 메카로 조성하는 일을 여러 모로 모색하고 있지만⁶²⁾ 이 사실을 입증하기 위한 실증적 작업에 몰두하지 않았다. 성주풀이만으로도 안동이 성주의 본향이라는 사실을 믿고, 성주신앙이란 무엇이며 어떻게 전승되며 왜 중요한 신앙인가, 그리고 안동지역이 왜 성주신앙의 성지가 될 수 있었는가 하는 문제에 관심을 기울였다. 마지막 장에는 결론과 함께 안동을 성주신앙의 성지로 다시 살아날 수 있는 방안을 다루었다. 우리 문화사에서 민족신앙의 성지가 사라져버렸기 때문이다.

국내에 민족종교의 성지는 없어도 기독교 성지는 제법 있다. 기독교인들은 외국으로 성지순례를 떠나기도 하지만 국내의 성지 순례도 부지런히 한다. 기독교 성지에는 순교자로나 성인들의 행적에 관한 유적과 자료도 있고 교회와 수련관도 있으며 기념품도 다양하게 마련되어 있다. 그러나 불교신도들은 사찰을 방문하는 외에 국내 성지순례를 할 만한 곳이 드물다. 우리나라 불교 역사가 얼마나 오래인데 불교성지 한 곳 뚜렷하지 않는가. 한때 이 땅은 불국토이자 불교국가라 할 만큼 불교문화가 드셨던 곳이 아닌가. 불교성지가 없다는 사실은 곧 불교사의 단절을 뜻한다. 그러한 단절을 이어줄 수 있는 자료가 곧 관음사 사적기이며 불교사의 공백을 채워 줄 수 있는 곳이 바로 성덕산 관음사이다.

곡성의 관음사는 관음신앙 성지로서 현장이 생생하게 보존되어 있다. 그러므로 불교신도들이 관음사 순례를 통해 성덕산 개산조이자 관음사 창건주인 성덕의 행적을 적은 관음사 사적기 이야기를 되새기고, 홍장이 보낸 관음상을 참배하는 것으로 물심을 돈독히 할 뿐 아니라, 성덕과 주민들처럼 관음보살님께 자신의 소원을 정성껏 비는 기회를 가지도록 할 필요가 있다.

특히 '관음사 사적기'에 전하는 성덕의 행적은 성지 순례의 역사 체험을 실감나게 하는 긴요

한 자료이다. 성덕이 살았던 옥과현이 현재 옥과면으로 실재할 뿐 아니라, 바닷가에서 관음상을 업고 열 두 개의 정자를 만나 쉬어서 성덕산 관음사 자리에 이르렀다고 하는데, 그 11개의 정자 이름이 고스란히 남아 있다. 성덕산 관음사는 현재도 그 입지가 분명하며 관음사에 이르기까지 몇몇 정자와 지명은 아직도 생생하다. 관음신앙 성지 순례자들은 성덕산 관음사 참배에 만족할 것이 아니라, 실제로 관음상을 각자 업고 이들 12개 정자를 거치며 성덕이 거쳤던 발자취를 따라 예불을 올리고 순례하도록 해야 한다. 그래야 성지 순례로서 종교체험과 역사 체험이 가능하다.

가톨릭 성지 순례에 참여하게 되면 여러 가지 프로그램이 있는데, 그 가운데 가장 인상적인 것이 '십자가의 길' 12처를 순례하는 일이다. 십자가의 길 12처는 예수께서 사형선고 받은 상황에서부터 십자가를 지고 가다가 마침내 십자가에 못 박혀 돌아가는 상황까지 12개의 상황을 형상화 해 놓은 것이다. 따라서 신도들은 자기 죄를 뉘우치며 수시로 십자가의 길을 봉행하기도 하지만 특히 사순절에는 금요일마다 봉행하도록 한다. 그것은 곧 예수의 고난을 묵상을 통해 체험하면서 자신의 죄를 참회하는 구실을 한다. 성지에 가면 어디든 이정한 자연공간에 특히 산자락에 십자가의 길 12 처를 만들어 두고 모든 순례객들이 이를 따라 예수의 고난을 묵상하며 체험하도록 만든다. 이 12처는 인위적으로 만든 공간이지만 성지순례의 가장 생생한 프로그램 가운데 하나이다.

가톨릭 성지를 고려할 때, 성덕이 관음상을 업고 성덕산에 이르는 동안 거친 12정자는 불교 성지순례의 필수적인 체험과정으로 만들 필요가 있다. 이 12정자는 애덕의 길 12정(亭)'이라 할 수도 있고 '관음의 길 12정'이라 할 수도 있다. 어느 쪽으로 정할 것인가 하는 것은 불교계에서 합의할 일이다. 관음사 경내에는 필수적으로 12정자를 조성하여 관음신앙 성지로서 정체성을 확립해야 할 것이다. 따라서 홍장이 살았다고 하는 대홍 고을이나 「심청전」의 인당수를 실증적으로 연구할 것이 아니라, 앞으로 사적기에 구체적으로 적시된 11개의 정자가 실제로 어디 있었는가 고증하고, 그 현장에 해당 이름에 걸맞는 정자를 복원하는 작업을 하는 것이 마땅하다. 이 정자가 지어지면 관음사 사적기는 한 때의 옛 이야기가 아니라, 지금 여기 살아 있는 이야기로 거듭날 수 있으며, 관음사 성지 순례의 가장 긴요한 순례지가 될 수 있다.

신도들의 본격적인 관음신앙 성지순례는 관음사 경내의 관음의 길 12정이 아니라 실제 12정자가 있었던 현장을 며칠씩 순례하는 것이다. 적어도 구일정(九日亭)에서는 1박을 하는가 하면, 비록 자동차로 순례를 하더라도 정자 가까이 왔을 때에는 내려서 발원 기도를 하며 걸어서 정자에 이르러야 한다. 마지막 정자를 거쳐 하늘재에 이르면 모두 관음을 업고 관음사까지 걸어가는 체험을 시도할 만하다, 정자에 이르면 그때마다 관음 유적지를 봉송하며 이 정자에 쉬

60) 金壽坤, 같은 책, 같은 곳.

61) 임재해, 안동문화와 성주신앙 71 쪽.(안동대학교 민족학연구소, 2002)

62) 「안동문화와 성주신앙. 0 8 7 절에 안동 제비원 지역을 성주신앙의 성지로 만들기 위해 성주공원 조성 및 성주신앙 자료관 만들기 제안을 하고 있다.

어간 의미를 되새기는 간단한 법문을 듣도록 한다.

그러자면 이름이 전하지 않는 정자도 관음상이 처음 닿았다고 하는 해변 가까운 곳을 적절히 잡아 복원하고 성덕정이나 관음정으로 이름을 붙이는 작업이 필요하다. 곡성 관음사뿐 아니라 관음신앙을 중심으로 하는 전국의 사찰에도 사찰 내부에, 성당의 십자가의 길 12처와 같이 관음의 길 12정을 형상화하여, 불심이 흔들리거나 관음보살님께 속죄해야 할 일이 있을 때, 또는 불교 세시에 따라 특별한 날에 이를 봉행하며 성덕처녀의 관음의 길을 되새기도록 하면, 관음신앙도 되살아날 뿐 아니라 성덕산 관음사는 백제 한 때의 관음 신앙 성지가 아니라, 앞으로 계속해서 관음신앙 성지로 거듭 날 수 있다.

우선 성덕산 관음사 사적기는 이처럼 불교인들 사이에서 삶의 역사로 거듭나야 한다. 누가 뭐라 그래도 관음사 연기설화인 관음사 사적기를 불교인들을 제쳐두고, 또 사찰 연기설화로서 본디 의미를 저버린 채, 더군다나 역사의 현장인 성덕산 관음사의 불교성지를 외면하면서, 한갓 「심청전」의 근원설화이거나 심청의 실존을 입증하는 자료로서 이 사적기를 해석하는 한, 관음사도 관음사 사적기도 이 시대의 역사로 살아 생동할 수 없다. 관음사가 관음신앙의 본향이자 중심으로, 또 성덕산이 개산조 성덕처녀의 성지로, 곡성지역 일대가 '관음의 길 12정' 현장으로 불교신도들에게 재인식되어 성지 순례지로 떠오르게 되면, 불교인들 뿐 아니라 예사 사람들도 이 지역을 불교문화 관광지로 관심을 가지게 될 것이다.

한국인이 인도여행을 하면 비록 불교신도가 아니라도 석가모니가 득도하거나 설법한 유적으로서 불교성지를 관광일정에 넣는 것처럼, 터키나 이스라엘 및 로마를 여행하게 되면 기독교도가 아니라도 기독교 성인들의 행적을 따라 성지관광을 하게 마련이다. 이와 같이, 성덕산 관음사의 경우도 예외일 수 없다. 기독교인들조차 유명 사찰을 찾아 관광을 하는데, 관음신앙의 성지이자 불교도들의 순례지인 관음성지를 일반인들이 외면할 까닭이 없다. 구체적인 현장이 생생하게 남아 있고 훼손된 상태이나마 관음상이 보존되어 있을 뿐 아니라, 앞으로 '관음의 길 12정'이 조성된다면 불교문화 체험의 가장 훌륭한 현장이 될 것이다.

그러나 「심청전」의 원형이나 근원설화로서 흥장설화에 매몰되어 있으면, 관음사 사적기의 핵심인 성덕설화 곧 관음사 연기설화는 그 생명을 잃게 된다.

관음신앙 성지로서 곡성 옥과현 지역의 불교사적 의의도 조명될 수 없다. 비록 흥장이 실존 인물이고 심청의 모델이라고 하더라도 그것이 오늘의 곡성주민이나 성덕산 관음사와 어떻게 만날 것이며, 또 흥장과 성덕이 주인공으로 등장하는 관음사 사적기와 어떤 연관을 맺을 것인가. 현실적인 적실성이 부족하다. 심청축제만 하더라도 그 내용을 보면 효녀심청 선발대회 외

에 별 정체성이 없다.⁶³⁾ 그렇다고 하여 곡성지역 효녀문화의 전통이 다른 지역에 비해 특히 뿌리깊다고 실증할 수도 없다. 이처럼 심청의 연고권에 매달려 심청축제를 하면, 어느새 '인천심청축제'처럼⁶⁴⁾ 또 다른 심청 관련 지역에서 심청축제를 해도 막무가내이다. 용진군에서도 「심청전」의 인당수가 바로 용진군에 있다며 관련 사업을 구상하고 심청각을 세우며 심청축제를 계획하고 있다. 그러나 어느 지역이든 심청축제라는 이름의 만들어진 이벤트로 심청을 역사화할 수는 없다.

비록 「심청전을 연구하는 고전문학자들이나 이를 공부하는 국문학도들이라 하여도 곡성 어느 곳에서든 「심청전」의 문학적 체험을 할 역사적 현장이 없다. 현장이 있다면 곡성군 오곡면 송정마을을 들 수 있다. 이 마을은 도화촌으로서 도화천이 흐를 뿐 아니라 심청이 목욕을 했다는 옥녀탕이 있고, 마을북편에 마르지 않는 심청샘이 있으며 그 우물에서 심봉사가 심청의 젖동냥을 했다고 한다.⁶⁵⁾ 도화촌 또는 도화천의 지명이 「심청전」의 도화동과 일치할 뿐 아니라, 샘 이름이 심청샘으로 전승되고 있고 심봉사가 여기서 마을 아낙네들의 젖을 얻어 심청을 길렀다면 여기야말로 「심청전」의 현장이다. 이 마을을 '심청전'의 현장마을로서 문학기행이 이루어지도록 구상할 만하다.

그러나 송정마을이 심청의 마을이고 심청이 실존 인물이었다면 장님 원랑의 딸로 등장하는 원홍장이 「심청전의 근원설화라거나 원형이라고 하는 것은 모순이다. '심청전은 송정마을의 심청과 그 아버지 심봉사의 실화를 소재로 한 창작일 뿐, 대홍의 원랑과 원홍장을 소재로 창작한 것이라 할 수 없기 때문이다. 심청도 실존인물이고 흥장도 실존 인물이라면 「심청전은 당연히 심청의 이야기이지 흥장의 이야기는 아니다. 따라서 관음신앙의 성지이자, 관음상을 모신 성처녀 성덕의 이야기가 핵심을 이룬 「관음사 사적기」를 두고, 심청의 실존인물로 대홍의 흥장을 입증하느라, 곡성지역 옥과현 인물로서 더 이상 입증 필요 없는 성덕을 외면하는 것은 납득하기 어렵다. '심청전'의 근원설화로 '관음사 사적기를 환원시키느라 관음신앙의 성지인 성덕산 관음사 연기설화를 흥장의 인물설화로 축소하게 되면 곡성지역사 발전에도 별 도움이 안 되려니와 우리나라 불교문화사의 성장에도 큰 도움이 되지 않는다. 더군다나 흥장 이야기를 심청의 근원설화로 보는 것은 송정리 심청 마을의 진짜 심청을 무색하게 만드는 당착에 빠지게 될 뿐이다.

63) 각 지역마다 '무슨 무슨 아가씨' 뽑는 식의 미인대회라면 더욱 문제이다. 안동 한우아가씨, 영양 고추아가씨도 선발하다가 최근에는 이들 행사의 문제점을 반성하고 취소했다. 지금 미스코리아조차 공영방송에서 방영하지 않는 추세가 아닌가. 효녀심청선발대회는 호심을 가장 중요시한다고 하니 다행이다. 그러나 관련 사진을 보면 여전히 미인대회처럼 보인다.

64) 해양도시 인천의 정체성을 살린다는 명분으로 일주일간 (2002. 6. 1.-7.) 월미도 문화의거리에서 '2002 인천심청축제'를 하였다.

65) '세상에서 가장 아름다운 이름 沈瀾', 沈瀾국제학술심포지엄, 35 쪽.

지역 축제를 표방하더라도 관변에서 만들어내는 이벤트를 할 것이 아니라 제의적 전통에 입각한 진짜 축제를 해야 한다. 심청축제는 송정리 마을에서 심청의 낚을 기리는 심청곳에서 시작해야 제대로 제의적 전통을 지닌 축제가 될 수 있다. 만일 관음사 사적기를 근거로 축제를 벌인다면, 당연히 관음신앙의 성지인 관음사에서 관음신앙의 전통을 계승하는 흥장과 성덕의 정신을 기리는 관음축제를 하는 것이 더 마땅하다. 관음축제에는 관음신앙의 주체인 불교도들이 중심이 된 사찰축제여야 한다. 사찰축제라 할지라도 관세음보살은 특히 민중의 염원을 들어주는 영험 있는 부처이기 때문에 지역주민들과 세간의 일반인들도 널리 참여할 수 있도록 열린 구상을 할 필요가 있다. 팔공산 갓바위에 소원을 비는 사람들 가운데에는 불교신도들이 아닌 사람들도 참 많다. 그러므로 관음축제를 통해서 세간의 사람들이 관음사 연기설화의 아름다움과 성덕 창건주의 신심을 믿고 평소에도 관음보살에게 소원을 빌고자 관음사에 널리 찾아오게 만든다면, 관음사 연기설화는 오늘 우리들의 삶 속에서 함께 하는 역사가 되는 것이지, 이 시대에 새로운 불교문화사를 만들어 가는 살아 있는 역사가 되는 것이다.

8. 지역문화로서 다시 구상하는 관음사 연기설화

지금 학자들은 인문학문이 위기를 맞이했다고 한다. 같은 맥락에서 사학자들도 역사학의 위기를 말한다. 나는 그들과 생각이 다르다. 나는 지금이야말로 인문학문이 살판난 시대라고 생각하고 실제로 그런 주장도 했다.⁶⁶⁾ 왜냐하면 지금은 문화의 세기라고 하는데, 문화의 알맹이를 채우는 학문이야말로 인문학문이기 때문이다. 이 시대의 문화창조에 관심 없는 인문학문은 위기를 맞이할 수 있으나 문화생산을 본령으로 여기는 인문학문은 눈코 뜰 새 없이 바쁘다. 그러므로 "문화의 세기에 인문학문의 쓰임새가 없다고 하는 것은 학문적 무능을 스스로 드러내는 것인 동시에, 인문학문의 지식기반 없이 문화산업의 발전을 기대하는 문화계 또한 상업주의적 발상에 간혀 있기 때문이다."⁶⁷⁾

내가 '삶의 역사'를 추구하는 것은 달리 말하면 문화로서 역사를 말한다. 문화가 다른 것이 아니라 바로 삶의 틀이기 때문이다. 따라서 역사는 긴요한 삶의 틀이자 삶의 실상이다. 신문화사가 역사학의 새 경향으로 대두되는 것도 같은 맥락에서 받아들일 수 있다. 그러므로 내가 말하는 '삶의 역사'는 민중의 일상생활 속에서 함께 하는 소박한 현실이지, 이른바 '삶을 살아가는 지도로서 역사학'을⁶⁸⁾ 표방하는 것은 아니다. 역사가 삶과 함께 갈 때 의미 있는 역사이자 삶을

지시하는 나침반이자 지도 구실을 할 때 삶은 종속되는 것이다. '역사의 삶'으로서 삶을 역사에 종속시킬 것이 아니라, '삶의 역사'로서 삶이 역사의 주인이 되어야 한다고 생각하는 까닭이다. 따라서 이미 만들어진 지도에 따라 삶을 여행하는 것이 아니라 삶을 살아가면서 만들어가고 수정하는 지도로서 여백이 있는 지도이자 확정되지 않은 지도 곧 백지도여야 한다.

그러므로 나는 최근에 고조선의 건국신화나 우리 민족의 국조신화로 알려진 단군신화도 다시 읽는다. 단군이 고조선을 건국하기도 했지만, 죽어서 아사달의 산신이 되었다는 점에서 우리나라 최초의 산신신화라 규정한 것이다.⁶⁹⁾ 단군이 죽어서 산신이 되었는데 우리가 산을 숭배하지 않고 산신을 섬기지 않을 수 없다. 그 동안 산신신앙의 전통 때문에 산이 자연생태계를 유지하는 데 큰 기능을 하였다. 이제 들의 시대에서 산의 시대로 나아가는 데 산신신앙의 전통은 참으로 긴요하다고 본다.

한편 단군신화는 인간시조 신화이기도 하다. 문헌신화에서는 처음으로 곰이 여성으로 화하여 곰네 [熊女]로 등장한다. 단군 이전에 그 어머니 곰네가 최초의 인간으로 출현하므로 이 신화는 인간시조 신화이기도 한 것이다. 그것은 바로 범처럼 육식을 하면서 산야를 쫓다니는 존재가 아니라 곰처럼 채식을 하고 머물러 사는 존재가 인간 된다는 사실을 일러준다. 그러므로 생태학적으로 산이 중요해지는 시기에 특히 울해는 유엔이 정한 세계 산의 해에 단군신화를 산신신화로 새로 읽는 것이나, 또는 채식하는 일이 지속가능한 세계를 만들어 가는 생태학적 삶과 연관되어 있다는 사실을 고려할 때 단군신화를 인간시조 신화로 읽고 곰네를 통해서 인간되는 길을 찾는 것은 오래된 미래로서 새로운 신화읽기라고 여기는 것이다.

여기서 다시 역사란 무엇인가 묻지 않을 수 없다. 역사적 사건들의 집적이 아니라 그 사건들이 인류사회가 지향하는 이상에 어떻게 바로잡거나 청산하려는 의지와 행동이 작용할 때 비로소 그 사건들이 사실로서 역사, 또 기록으로서 역사가 될 수 있다는 전체에서, 역사는 인류가 지닌 이상의 현실화 과정이라 한다.⁷⁰⁾ 역사가 삶의 과정이라는데 동의하지만 사가의 처지에서 기록으로서 역사로 한정하려는 데에는 동의하지 않는다. 실천의 역사이자 삶의 역사는 인류의 이상도 만들어 가는 것일 뿐이지 이미 만들어져 있거나 오래 전부터 지녀온 것이라 여기지 않는다. 역사 속에서 재인식하는 것이 이상이고 삶 속에서 만들어 가는 것이 또한 이상이기 때문이다.

그런 뜻에서 나는 「심청전, 이라고 하는 옛소설의 명성에 의탁하여 관음사 사적기의 분디 뜻을 무디게 만들거나, 심청의 효행을 이 시대의 추구해야 할 이상으로 삼아 효녀심청선발대회나 효의 고장 곡성을 만들고자 하는 데 동의할 마음이 없다. 한층 적극적으로 곡성을 인도의

66) 임재해, 지역문화와 문화산업 (지식산업사, 2001), 82-84 쪽 참조.

67) 임재해, 앞의 책, 8쪽.

68) 김기봉, 같은 책, 321쪽

69) 임재해, '한국인의 산 숭배 전통과 산신신앙의 전승', 김종성 편, 산과 우리문화 (수문출판사, 2002), 18쪽 및 36쪽

70) 강만길, 역사는 이상의 현실화 과정이다 (창작과비평사, 2002), '책을 내면서'.

왕사성처럼 세계적인 관음신앙의 성지로 만드는 구상을 해야 한다고 여기는 까닭이다. 그래서 국내외 승려들과 불교신도들이 왕사성의 보드가야와 영취산을 성지로 순례하듯이, 성덕산 관음사를 순례하도록 만들어야 한다고 여기는 것이다. 물론 왕사성의 성지 순례와 달리, 반드시 관음상을 등에 없고 성덕이 걸었던 '관음의 길 12정을 거치는 문화체험을 실감나게 할 때 새로운 불교성지로서 정체성을 확보할 수 있다.

그리고 문화창조의 역사는 실존여부에 집착할 필요가 없다. 문화생산의 주체가 곧 새로운 역사를 만들어가는 주체가 되는 것이다. 중국에는 유명한 목란(木蘭)전설이 있다. 그런데 중국 사람들은 이 유명한 역사적 전설을 한갓 전설로서 가지고 있을 따름이다. 그러나 미국의 디즈니랜드에서는 이 중국전설을 이용하여 '목란' 캐릭터와 애니메이션으로 만들어 목란 문화를 만들어냈다. 다시 말하면 목란 문화산업에 성공한 것이다. 중국에서 그 목란은 우리 역사이며 우리 이야기라고 지적 소유권을 행사할 처지도 아니다. 이미 이 시대의 목란의 역사는 미국에 의해 다시 만들어지고, 그들의 목란 애니메이션을 통해 목란의 이야기는 미국 어린이들과 대중 속에 감동적으로 살아가게 된 것이다.

관음사 사적기의 성덕과 홍장의 이야기도 마찬가지이다. 성덕 이야기를 소재로 성덕의 관음신앙에 대한 소설과 영화, 애니메이션을 만들어 내고 그에 따른 캐릭터도 만들 필요가 있다. 왜냐하면 성덕의 관음의 길 자체가 종교소설로서 굉장한 문학적 소재가 되는 까닭이다. 영화 '집으로'와 같은 아주 소박한 발상의 영화를 만들 수도 있고, 신화적인 상상력과 환타지의 기법으로 신이한 관음의 기적을 환상적 영화로 만들 수도 있다. 「심청전」을 능가하는 감동적인 '성덕전」을 창작해서, 어린이들의 그림책, 만화책, 동화집, 성인용 소설책 등으로 세대별 취향에 맞게 작품집으로 만들어내고 불교신도들을 위해 불교설화집으로 재창조해내는 일을 할 필요가 있다. 이 일을 하는 사람은 곧 장로(長老) 우한자(優閑子)의 이야기를 듣고 「옥과현 성덕산 관음사 사적기」를 기록한 18세기의 백매자(白梅子)와 같은 구실을 우리 시대에 감당하는 셈이다.

홍장의 이야기도 심청전에 미를 필요가 없다. 이미 지적한 것처럼 심청전의 실존 인물도 곡성 도화촌에 있는 만큼 홍장의 이야기를 별도로 작품화하는 일도 구상할 만하다. 왜냐하면 심청과 달리 살아서 진나라 황후가 되었을 뿐 아니라 그 나라에서 태자도 낳고 불심을 잃지 않았으며, 우리나라 불교사에 긴요한 불상과 불탑 등을 계속 제작해서 보내온 사실은 대단히 독창적인 이야기거리이다. 일종의 불교문화영웅이라 할 수 있다, 따라서 이미 만들어진 고소설 「심청전」 우려먹기에 만족하지 말고, 이 시대의 새로운 「홍장전」과 「성덕전」을 창출해내는 일에 관심을 기울여야 할 것이다. 이들 이야기가 유아들에게는 그림책으로, 어린이들에게는

만화책과 동화책, 애니메이션, 인형극으로, 어른들에게는 소설책과 성극, 또는 영화로 제공될 수 있어야 한다.

중국 운남성 곤명에서는 아시마 전설을 소재로 아시마를 상표로 한 담배를 만들었다. 곤명은 중국에서 가장 유명한 담배생산지로서 최고급 담배의 상표를 '아시마'로 개발하여 담배를 피우지 않는 외국인들도 기념으로 아시마 담배를 사도록 만들어 두었다. 물론 아시마의 캐릭터도 담배갑의 디자인으로 이용되었다. 그림을 판 것이 아니라 영웅적인 전설을 판 것이다. 같은 맥락에서 곡성에서도 이 지역 특산품의 상표로 성덕과 홍장 및 심청의 이름과 캐릭터를 적극적으로 이용하여, 곡성하면 으레 이들 이야기와 인물을 떠올릴 수 있도록 만들어야 한다. 그러자면 우선 이들 이야기를 어린이에서 성인들까지 널리 알 수 있는 문화지식 기반을 단계별로 개발해서 보급해야 한다. 특히 지역사회 각급 학교에서는 이들 이야기를 향토교재로 다루도록 하여 지역사회에서는 어린이들부터 어른들까지 모든 사람이 없도록 만들어야 한다. 그러면 관음사 연기설화는 지역주민들의 삶과 함께 간다.

심청축제는 관음사 사적기와 별도로 진행되어야 한다. 송정리 도화촌이 심청마을이라는 사실은 관음사 연기설화와 무관한 것이므로, 이를 근거로 심청축제를 하되 심청문화를 새롭게 만들어가는 쪽으로 재구성할 필요가 있다. 먼저 심청전과 관련하여 효녀를 집중적으로 부각하는 것은 심청시대로 되돌아가는 셈이다. 오늘의 우리 문화로 거듭나게 하려면 일단 심청과 관련된 모든 기존 예술 갈래를 망라한 축제가 되도록 한다. 가장 기본적인 것이 심청굿이다. 세습 무들의 심청굿은 맹인들의 눈을 뜨게 하는 곳은 아니지만, 지역주민들로 하여금 안절이 나지 않도록 하고 장님이 발생하지 않도록 하는 곳이므로 아직도 어촌별신굿에서 전승되고 있는 것이다. 주술적 기능도 문제이지만 워낙 곳이 슬프고도 재미가 있어서 충분한 감동을 준다는 점에서 축제 프로그램으로 끌어들이기 만하다.

다음으로 「심청전」이 판소리계 소설이라는 점을 잊어버리면 안 된다. 아직도 이 지역에서는 판소리 심청가가 줄기차게 노래되고 있다. 따라서 심청가를 부르는 판소리 광대들을 전국적으로 다 모아서 판소리 심청가 완창을 경연하도록 한다. 그리고 창작 판소리 홍장가나 성덕가도 만들어 함께 구연하도록 하는 작업도 기대된다. 아니면 이를 통합하여 '관음가'로 불려도 창작 판소리 예수처럼 감동적일 수 있다. 심청축제를 계기로 창작 판소리 경연대회가 이루어진다면, 새 문화 창조의 좋은 보기가 될 것이다. 그러므로 심청축제에는 심청을 소재로 한 심청굿의 심청무가, 판소리의 심청가, 소설의 심청전, 설화의 심청전설 등 모든 문화 갈래를 다 모아서 공연하는 한편, 새로운 심청 작품으로서 만화 심청, 동화 심청, 소설 심청, 영화 심청, 연극 심청, 인형극 심청, 탈춤 심청, 판소리 심청, 컴퓨터 게임 심청, 캐릭터 심청 등 우리 시대

의 심청문화를 창출하는 문화 창조의 기회로 만들 적극적인 구상이 요구된다. 더 긴요한 발상은 이런 축제를 심청 이야기의 본질에 맞게 심사숙고하는 데 있다. 축제를 한갓 가진 자들, 여유 있는 이들, 건장한 사람들의 구경거리로 만들고자 하는 한, 또 그렇게 하면 할수록 심청축제의 본질을 놓친다는 사실을 알아야 한다. 시각장애인들을 소외시키는 축제가기 때문이다. 장남도 귀명창 노릇은 할 수 있다. 장님들을 판소리 심청가 심사위원으로 초빙하는 파격을 보여야 그들이 눈뜨는 충격을 받을 수 있다. 「심청전」의 절정이자 대단원은 심청이 맹인잔치를 열고 심봉사가 눈을 뜨는 대목이다. 만일 심청축제를 한다고 하면서 심청 뽑기나 하고 정작 그 이야기의 주체여야 할 맹인들을 소외시킨다면, 효의 축제로서 의미도 없고 심청 이야기의 의미도 놓치는 셈이다. 심청축제는 어디서도 할 수 있고 이와 비슷한 축제는 전국적으로 사태가 날 정도로 많지만, 맹인들이 눈뜨는 축제, 시각장애인들이 주인되는 축제는 전국 어디에도 없다. 곡성에서 만들어 내야 제대로 된 심청축제, 홍강축제가 될 수 있다. 그야말로 맹인잔치이자 장님축제이며 눈먼 사람들이 기를 펴는 심청굿판이자 관음보살의 세계이어야 한다.

그런 축제는 곧 장애인축제 또는 시각장애인축제의 세계적인 보기를 만드는 것이다. 심청축제 공간 안에서는 실질적으로 맹인 무료 개안시술과 안과의사들의 주민 무료 검진 등이 대대적으로 이루어지고, 전국맹인연합회와 시각장애인복지협회가 두 손을 들고 환영하며 이들 회원들이 다투어 참여하는 우리시대의 새로운 맹인잔치가 된다면 세계적인 축제문화를 곡성에서 만들어내는 것이다. 「심청전」의 내용은 물론 관음사 연기설화도 결국 원량이 눈뜨는 대목에서 마무리되었다는 점에서 이 문제를 비켜갈 수 없다. 전국에서 장님 부모를 둔 소녀소년가장들이 심청과 홍강처럼 떠받들려지는 축제라면 그 축제가 바로 관음보살의 축제가 아닌가. 이처럼 장님과 그 가족들이 주인되는 축제 구상이야말로 심청이나 홍강이 진심으로 곡성주민들에게 기대하는 민중축제이며, 관음사 사적기의 본디 뜻을 살리는 축제이자, 이 시대에 우리가 만들어가야 할 새 축제 문화에 세상 사람들을 눈뜨게 만드는 길이다.

관음사 사적기 속에 갈무리된 역사의식을 고려한다면, 곡성 주민들은 곡성 지역사회 속의 홍강이면서 국제사회 속의 홍강이 되어야 하고, 우리 시대 관음신앙의 성지를 새로 만드는 관음사 창건주 성덕으로 거듭나야 한다. 심청도 곡성의 심청이어야 마땅하다. 그런데 우리는 아직 심청의 곡성이 되고자 하는 일에 매몰되어 있다. 심청이라는 널리 알려진 인물을 그 자체로 다듬으면서 그를 기리는 기념비를 세우는 일에 골몰할 것이 아니라, 죽은 홍강과 성덕, 심청을 곡성의 인물로 오늘 우리들의 삶 속에 역동적으로 되살려내는 일을 창조적으로 해야, 이 시대의 우리 지역사를 우리가 만드는 것이다. 늘 선조들의 행적을 좇아서 기념비 세우는 일에 매몰된 나머지, 정작 후세 사람들이 오늘 우리들의 일을 두고 기념비를 세워 기릴 만한 일을 하고

있지 않는다면, 내일의 우리 역사는 퇴보의 역사라 하지 않을 수 없다. 그러자면 지금 우리가 이 시대의 심청과 홍강 노릇을 해야 하며, 성덕산의 구실을 자처하며 곡성을 관음신앙 성지로 만드는 일을 실천해야 한다.

이러한 실천은 발상조차 하지 않으면서 고전소설 「심청전」의 소재주의에 머무른 채, 관음사 사적기의 홍강을 계속해서 심청의 주인공으로 환원시키는 작업이나 하며 실존인물임을 입증하는 작업에 매달려 봐야 오늘의 역사가 달라지는 것도 아니고 미래의 곡성지역문화가 이 시대에 맞게 거듭날 수도 없다. 역사의 실증이 역사의 실천을 담보하지 않는 까닭이다. 이미 「심청전」은 어느 지역의 이야기가 아니라 우리 민족의 고전으로 확립된 지 오래여서, 자칫하면 '심청의 곡성'이 될 수 있고 실제로 그런 쪽으로 가고 있어 우려가 된다. 나는 최근 월드컵 경기의 성공 이후에 '한국의 히딩크'를 만들지 못하고 히딩크의 한국이 되어가는 것을 우려스럽게 여긴 적이 있다. 곡성의 역사를 새로 쓰기 위해서도 '심청의 곡성'이 아닌 '곡성의 심청'을 만들어야 한다. 더 중요한 것은 관음신앙의 세계적 메카로 거듭 나는 일이며, 여기서 더 나아가 곡성지역이 세계적 주목을 받는 길은 광명을 잃고 어둠 속에 사는 장님들을 광명세상으로 이끌어 내는 운동을 펼치는 일이다. 그것이 바로 세상에 눈뜬장님들까지 진정으로 눈뜨게 하는 지상 최고의 관음신앙 성지가 되는 길이다.

기독교 효 윤리의 현대적 적용

한 기 채 (서울신학대학교 신학과)

1. 들어가는 말
2. 신앙과 윤리
3. 노인 봉양
4. 확대된 가족
5. 성서 이야기 엮보기 4.4 소설의 특성과 의미

기독교 효 윤리의 현대적 적용

서울신학대학교 신학과
한기채

1. 들어가는 말

2001년 11월 23일 통계청이 발표한 ‘장래인구 추계 결과’는 65세 이상 노령인구의 비중이 2000년 전체 인구의 7.2%에서 2019년에는 14.4%로 두 배가 될 것이라고 전망했다. 이는 우리나라가 2000년에 노령화 사회(Aging Society)로 진입한 이래 2019년에는 노령사회(Aged Society)가 될 것을 예고하는 것이다. 그리고 2026년에는 노령인구가 20%에 달하는 ‘초(超)고령사회’가 될 것이다. 평균수명도 의료기술의 발달에 힘입어 2001년 76.5세에서 2030년에는 81.5세로 늘어날 전망이다. 2003년 9월 17일 통계청 발표에 의하면 남녀 평균수명의 불균형도 심각하여 2001년도 남자의 평균 수명은 72.8세 여성은 80세로 여성이 평균 7.2세 높다. 외국 선진국의 경우 노령인구가 7%에서 14%로 되는 기간, 즉 고령화 사회에서 고령사회로 들어가는데 프랑스는 115년, 미국은 75년, 서독과 영국은 45년 걸렸는데, 우리나라는 19년밖에 걸리지 않을 전망이다. 이것은 무엇을 의미하는가? 오랜 기간 동안 고령화 사회의 도래를 대처해온 선진 외국의 경우와는 달리 우리나라는 급속하게 고령화가 진행됨으로서 사회, 경제, 문화, 의료, 윤리 각 분야에 미칠 영향이 지대할 것으로 예상된다. 그러므로 그에 대한 준비가 시급하다. 유럽과 미국 같은 선진국에서도 인구의 고령화와 관련된 문제들 때문에 정치, 경제, 사회에 커다란 어려움을 경험하고 있다. 그런데 우리나라는 고령사회에 대한 준비도 부족할 뿐더러 그 심각성조차 감지하지 못하고 있다.

고령화 사회의 위협 요인들은 비경제활동 인구인 노인의 증가로 부양에 대한 국민 부담 가중, 노인인구 증가에 따라 건강보험 재정 악화, 연금체계의 위기, 장기요양 시설의 부족, 한정된 의료자원의 분배문제, 경제 성장률 둔화, 노인의 일자리 부족, 사회와 가족으로부터 노인들의 소외 같은 것들이다. 거기에다가 고부관계, 생계문제, 노인과 성, 노년의 재혼, 노후의 외로움 같은 노인 개인의 어려움도 많다. 노인들은 경제적 빈곤, 건강악화, 소외로 인한 외로움, 소일거리 없음을 4대 주요 문제로 인식하고 있다. 현재 우리나라 노인복지정책은 가정 내에서의 부양을 우선으로 하고, 그 후 국가적 차원에서의 보호 정책을 보이고 있어서 가족의 부담과 고

통을 가중시키고 있다.”¹⁾ 이제 노인공경이라는 전통적인 효 사상을 강조하는 것만으로는 한계가 있다. 더구나 핵가족의 가속화와 가정의 해체 경향, 그리고 여성 취업의 증가로 노인단독가구가 증가하면서 사실상 노인들이 가족의 도움을 받기가 불가능한 경우가 많다.

지금 고령화 사회에 대한 대비가 주로 의료, 복지, 경제 정책에 치우쳐 있다. 이런 노력은 어느 정도의 유용성을 지니고 있지만 근본적인 치유보다는 증상을 완화시키는 차원에 머물기 쉽다. 왜냐하면 이러한 접근은 의도적이든 아니든 노인이라는 존재를 문제시하는 시각에서 출발하고 있기 때문이다. 노령화는 해결해야 할 문제가 아니라 ‘우리가 사는 생명의 소중한 과정’이라는 새로운 인식이 필요하다. 우리는 노인을 문제로 보던 시각에서 탈피하여 생명에 대한 전통적인 관점에서 ‘나이듦’ 과 ‘죽어감’ 에 대해 살펴보아야 한다. 고령화 사회에서 노인에 대한 이해는 생명 자체에 대한 이해에서 비롯되어야 한다. 그리고 생명에 대한 문제는 신학에서 주요하게 다루는 이슈이기에 기독교 윤리적 성찰이 필요하다고 생각한다. 우리가 처한 상황에서의 노인에 대한 사회적, 문화적 편견의 원인을 살펴, 젊음과 늙음, 그리고 죽음에 대한 바른 가치관을 형성하는 것이 중요하다. 그러므로 기존의 사회과학과 의학, 그리고 사회복지학에서의 연구와 더불어 신학과 철학에서의 윤리적 성찰이 요구된다. 여기에서는 그러한 연구의 일부분으로 효에 대한 성서윤리적인 이해와 그것의 현대적 적용을 살펴보도록 하겠다.

2. 신앙과 윤리

네 부모를 공경하라. 그리하면 너의 하나님 나 여호와가 네게 준 땅에서 네 생명이 길리라.
(출 20 : 12)

너는 너의 하나님 여호와와 명한 대로 네 부모를 공경하라. 그리하면 너의 하나님 여호와가 네게 준 땅에서 네가 생명이 길고 복을 누리리라. (신 5 : 6)

너희 각 사람은 부모를 경외하고 (레 19 : 3)

십계명(약 BC 1300 년 경) 에 보면 하나님 신앙과 부모에 대한 효가 제 5 계명에서 만난다. 하나님에 대한 신앙관계와 인간 사이의 윤리관계가 만나는 것이 '부모를 공경하라' 는 계명인 것이다. (출 20 : 12 , 신 5 : 6) 그러므로 기독교에서 효는 신앙과 윤리가 만나는 지점에 위치한다. 제 5 계명은 신앙과 윤리의 상호관계를 잘 드러낸다.

성서에서 부모와 자녀의 관계는 하나님과 인간의 관계를 은유적으로 표현할 때 종종 사용된

1) 2000년 통계청 한국사회지에 따르면 65세 이상 노인의 부양자가 정부나 사회단체인 경우는 10.8%에 불과하고, 대부분이 자녀나 친인척에 생계에 의존하고 있다.

다. (출 4 : 22-23 , 신 32 : 5-6 , 말 1 : 6) 부모를 공경하는 것은 궁극적으로 하나님을 경외하는 것과 연결된다. 부모를 공경하는 것과 하나님을 경외하는 것은 상통하는 점이 많다. 하나님을 공경하는 사람은 부모를 공경한다. 십계명에서 부모를 공경하라는 계명은 하나님에 대한 신앙과 인간에 대한 윤리를 연결하는 계명인 동시에 그 내용이나 형태, 표현에 있어서 하나님에 대한 신앙과 같다. 아버지는 하나님과 같은 존재이고 하나님도 아버지와 같은 존재이다. 그래서 성서는 하나님을 아버지로 부른다. 선조들은 하나님을 대표하는 분들이다. 부모는 이 땅에서 ‘하나님의 대리자’²⁾ 이다. 성서는 부모 공경에서 부모를 거의 신격화하여 말하고 있다.³⁾ 보이는 부모를 공경하지 않으면서 보이지 않는 하나님을 섬긴다고 말하는 것은 거짓이다. 하나님은 생명의 궁극적인 근원이며, 부모는 생명을 전달해 주신 분이다. 부모를 공경하지 않는 것은 궁극적으로 생명의 원천이 되는 하나님을 공경하지 않는 것이다. 부모를 불명예스럽게 하는 것은 자신의 생명의 기반을 송두리째 무너뜨리는 것이요, 하나님과 인간의 관계를 부모와 자식의 관계로 유추적으로 보았을 때 , 이러한 윤리적인 범법 행위는 하나님께 대한 신앙적인 반역으로 이해된다. 반면 부모를 공경하는 것은 하나님 공경으로 이어진다. 여기에 종교적인 요소와 윤리적인 요소가 밀접하게 연관되어 있다. 그러므로 제 5 계명은 단순히 부모와 자식 간의 인간관계를 말씀한 것에 그치지 않고 한걸음 더 나아가 하나님과 인간과의 관계까지를 포함하는 계명이다. 이 계명은 이중적인 의미를 가지는데, 부모 공경의 의무를 저버리는 것은 기초 공동체를 파괴하는 행위일 뿐 아니라 하나님에 대한 반역으로 이해된다. 칼빈도 부모에 대한 공경은 하나님에 대한 공경과 연관되어 있음을 분명히 했다. 칼빈은 부모 공경이라는 계명을 통하여 인간은 자연스럽게 권위에 대한 복종과 겸손을 배울 수 있다고 하였다.⁴⁾

“공경”의 히브리어 어원은 ‘카베드(kabed)’로 ‘무겁게 여기다,’ ‘비중있게 생각하다’ , ‘중요하게 여긴다’ 라는 뜻이다. 그러므로 부모 공경은 부모를 무겁고 중요하게 여겨야 하며 또한 부모의 말씀을 무겁고 중요하게 받아드려야 한다는 뜻이다.⁵⁾ 부모 공경은 부모의 안녕을 염려하고 정서적으로나 물질적으로, 건강할 때나 병중일 때에도 마음으로부터 우러나는 존경심과 정성으로 보살피 드리는 것이다.

십계명은 가치체계의 순서에 따라 나열되어 있다. 부모 공경은 인간관계에 있어서 가장 먼저 등장하는 계명으로 성서는 부모 공경을 인간이 지켜야 할 윤리 가운데 가장 중요한 윤리로 취급하고, 그것을 인간관계의 기초로 설명하고 있다. 심지어 그 다음에 나오는 '살인하지 말라'

2) K. Barth. Kirchliche Dogmatik III/4, 272.

3) S. G. Post, "Filial Morality in an Aging Society", Journal of Religion & Aging Vol. 5 (1989) : 15-29.

4) Benjamin Farley. John Calvin's Sermons on the Ten Commandments 박희석 역 「칼빈의 십계명 설교」(서울: 성광문화사, 1991) , 238.

5) 박준서, 「십계명 새로쓰기」(서울 : 한들출판사, 2001), 109.

보다 '부모를 공경하라' 를 우선적으로 요구하고 있다. 그런데 현대에는 살인, 간음, 도적질은 큰 죄로 다루면서 불효는 그렇게까지 말하지 않는 것이 현실이다. 이것은 성서의 정신과 위배된다. 성서가 부모 공경을 다른 것들보다 중요하게 취급하는 것은 부모로부터 생명이 시작되기 때문일 것이다. 생명이 전제되지 않는다면 다른 것은 아주 의미가 없다. 그리고 부모와 자녀의 관계는 모든 인간관계의 근간을 이룬다. 인간은 자기부정을 통한 자기극복의 훈련이자 하나님께로 돌아가는 훈련인 부모 공경을 먼저 지켜야만 살인, 간음, 도적질, 거짓증거, 탐욕도 피할 수 있다.⁶⁾

자기 아비나 어미를 치는 자는 반드시 죽일지니라. (출21:15)

아비나 어미를 저주하는 자는 반드시 죽일지니라. (출 21 : 17 , 레 20 : 9, 신 21 : 18-21
참고)

부모에 대한 불경은 하나님에 대한 불경으로 그 죄의 형벌은 사형이었다. 그러므로 불효 죄는 신성 모독죄와 똑 같은 형벌을 적용했다. 그것은 부모에 대한 무례가 곧 하나님에 대한 무례와 같다고 보았기 때문이다. 물론 문자대로 시행되지는 않았더라도 불효의 죄가 얼마나 큰 것인가를 보여 주고 모든 사람들이 경각심을 가지도록 교훈한 것이다.

그 부모를 경홀히 여기는 자는 저주를 받을 것이라 할 것이요 모든 백성은 아멘 할지니라. (신 27 : 16)

내 아들이 네 아비의 훈계를 들으며 네 어미의 법을 떠나지 말라. 이는 네 머리의 아름다운 관이요, 목의 금사슬이니라. (잠 1 : 8, 9)

손자는 노인의 면류관이요, 아비는 자식의 영화니라. (잠 17 : 6)

아비를 구박하고 어미를 쫓아내는 자는 부끄러움을 끼치며 능욕을 부르는 자식이니라. (잠 19 : 26)

자기의 아비나 어미를 저주하는 자는 그 등불이 유압 중에 꺼짐을 당하리라. (잠 20 : 20)

너 낳은 아비에게 청중하고 네 늙은 어미를 경히 여기지 말지니라. (잠 23 : 22)

네 부모를 즐겁게 하며 너 낳은 어미를 기쁘게 하라. (잠 23 : 25)

부모의 물건을 도적질하고 죄가 아니라 하는 자는 멸망케 하는 자의 동류니라. (잠 28 : 24)

아비를 저주하며 어미를 축복하지 아니하는 무리가 있느니라, 아비를 조롱하며 어미 순종하

기를 싫어하는 자의 눈은 골짜기의 까마귀에게 쪼이고 독수리 새끼에게 먹히리라. (잠 30 : 11, 17)

그들이 네 가운데서 부모를 업신여겨졌으며 네 가운데서 나그네를 학대하였으며 네 가운데서 고아와 과부를 해하였도다. (겔 22 : 7)

만일 어떤 과부에게 자녀나 손자들이 있거든 저희로 먼저 자기 집에서 효를 행하여 부모에게 보답하기를 배우게 하라 이것이 하나님 앞에 받으실만한 것이니라. (딤펴 5 : 4)

성서는 이와 같이 부모를 공경하는 방식을 여러 가지 실례를 들어 가르치고 있다. 말씀에 순종하고, 존경해 드리고, 물질적으로 보답해 드리고, 마음을 즐겁고 기쁘게 해 드리는 것이다. 그리고 부모 공경은 그것 자체에 그치는 것이 아니고 하나님을 공경하기 위한 수단이 된다.

예수님은 신앙상의 이유로 핑계를 대면서 자신의 부모를 제대로 섬기지 않는 사람들을 엄하게 책망하셨다.

사람이 아비에게나 어미에게나 말하기를 내가 드려 유익하게 할 것이 고르반 곧 하나님께 드림이 되었다고 하기만 하면 그만이라 하고 제 아비나 어미에게 다시 아무 것이라도 하여 드리기를 허하지 아니하여 너희의 전한 유전으로 하나님의 말씀을 폐하며 또 이 같은 일을 많이 행하느니라. (막 7 : 11-13)

당시 바리새인들은 부모에게 드릴 것을 대신 하나님에게 드렸다고 하면서 '고르반' 이라고 말했다. '고르반' 이란 하나님께 드리는 예물이란 뜻으로 부모님께 드릴 것을 하나님께 드렸으므로 부모에 대한 의무를 면제 받았다고 하는 것이다. 예수님은 이런 바리새인들의 거짓된 신앙을 비판하셨다. 부모에게 마땅히 해야 될 도리를 하지 않는 자는 믿음을 배반했고 불신자보다 더 악하다고 하셨고 하나님께 드렸다고 해서 부모에게 드릴 것을 면제 받을 수 없다고 하셨다.

누구든지 자기 친족 특히 자기 가족을 돌아보지 아니하면 믿음을 배반한 자요 불신자보다 더 악한 자니라. (딤펴 5 : 8)

신앙은 율리를 대신하거나 대치하는 것이 아니다. 성서는 효 율리를 신앙의 차원으로 끌어 올리고 있다. 결과적으로 효 율리의 수준을 한층 드높이고, 효를 하는데 있어서 신앙적인 지원을

6) 김용규, 「데칼로그」 (서울 : 바다출판사, 2002) , 173,

받을 수 있게 했다.

3. 노인 봉양

제 5 계명은 어린이들에게 부모를 공경하라는 말씀으로 이해되곤 하는데, 본래는 장성한 자녀들에게 인생의 휴식기에 들어가 있는 노년의 부모를 공경하라는 의미였다. 가부장적 사회에서 어린 자녀들인 경우는 이 계명이 아니더라도 부모를 공경할 수밖에 없었기 때문이다. 부모 공경은 부모 아래 있는 자녀에게 주는 계명이 아니라 이미 가장의 역할을 하고 있는 장성한 자녀가 노인이 된 그들의 부모를 존경해야 할 의무를 말하는 것이다. 그러므로 이 법은 장성한 자녀들에게 노년이 된 부모들을 공경하라는 의미가 강조된 계명이다. 부모가 생산능력을 다하고 노년에 도달했을 때 장성한 자녀들이 노부모를 어떻게 대해야 하는가에 대한 것이다. 이런 면에서 ‘안식일을 거룩하게 지키라’는 제 4계명과 인생의 휴식기를 보내는 부모를 공경하라는 제 5계명은 긴밀하게 연관된다. 제 4계명과 제 5 계명은 공히 사람에게 있어서 물질적인 생산성보다 더욱 중요한 것은 사람의 존재 자체라는 것을 일깨워 주기 때문이다. 인생의 휴식기에 들어서서 생산 능력도 없고 가치도 없어 보이는 노인들을 멸시하지 말라는 것이다. 생산적인 활동을 못하는 노년의 부모라도 젊었을 때와 마찬가지로 존중을 받아야 한다. 사람의 생산능력이 사람을 가치 있게 만드는 것은 아니다.⁷⁾ 사람의 존엄성은 하나님이 주신 생명 자체에 있기 때문이다. 그러므로 부모가 생산능력을 잃어 경제적 능력, 사회적 지위가 상실되었다고 소홀히 대해서는 안 된다. 노후 생활을 위한 사회복지제도가 확립되지 않은 당시의 상황에서는 노인들을 위한 가정의 역할이 중요했다. 당시 가정 밖에서는 그 어떤 노후 대책도 마련되지 않았다. 노인들의 생계는 오로지 가족 안에서 젊은 자녀들의 봉양에만 의존되어 있었다. 부모 공경은 노후보장성 보험제도나 양로원 제도가 없었던 고대 사회에서 생활력을 상실한 노인의 생존권을 보장하는 것이다.⁸⁾ ‘공경하다’라는 의미는 정신적·영적인 의미를 지닐 뿐 아니라 구체적인 물질 봉양을 포함하고 있다. 그러므로 부모 공경은 노년의 부모에게 죽을 때까지 자녀들이 음식, 의복, 주거, 질병수발, 장례 등의 적절한 봉양을 감당하라는 것이다. 세대간의 효의 연결 고리를 통하여 인간다운 자유인의 삶을 계속할 수 있도록 보장하는 것이다.⁹⁾

7) 장애를 가진 사람의 문제나 안락사를 논할 때 삶의 질에 관점을 두고 판단하는 공리주의나 실용주의적 입장은 인간의 가치를 그의 생산능력에 기초하는 경향이 다분하다.

8) 차춘희, 「네 부모를 공경하라 : 제 5계명 연구」 「효와 성령」 (서울: 한들출판사, 2002), 62.

9) F. Crusemann, 「Bewahrung der Freiheit」, 이지영 역 「자유와 보존」 (서울: 크리스천 헤럴드, 1999), 74-76.

이 계명은 가정의 신성을 말하는 것이다. 족장 시대의 대가족 제도인 구약의 가족은 조부모, 부모, 자녀들 뿐 아니라 종, 나그네 심지어 가족까지도 포함하는 상당히 넓은 범위를 포괄하고 있다. 말하자면 구약의 가족에는 기초 공동체 개념이 들어 있다. 제 4계명과 제 5계명은 공동체의 안위를 위한 기본 계명이다. 이것이 무너지면 사회 공동체의 존립 기반이 위협을 받는다. 십계명의 처음 다섯 계명은 공동체 형성을 위한 기본적인 것들로 위반하였을 때, 공동체의 존립기반 자체가 흔들릴 위험이 많다. 그리고 다음의 다섯 계명은 보다 개인적인 사안에 관련되어 있는 것으로 위반한 결과는 즉각적이고 직접적이며 개별적인 경향을 띤다.¹⁰⁾

부모 공경의 계명에는 다른 계명에서 볼 수 없는 보상규정이 나와 있다. 노년의 부모를 공경하는 것은, 비록 부모로부터 어떤 대가를 얻지 못한다고 할지라도, 하나님께서 대신 갚아 주시겠다는 약속이 있다. 성서에서 하나님이 갚아 주시겠다는 약속이 있는 계명은 대부분 약자를 보살핀 경우다.¹¹⁾ 가부장적인 사회에서 장년의 부모는 약자가 아니므로, 여기에서 말하는 부모는 노년의 부모라는 것이 더욱 분명해진다.¹²⁾ 그러므로 부모 공경의 계명은 노부모와 성인 자녀 간의 관계를 의미하는 것으로 고령화 사회에 적합한 말씀이다. 보상규정에 나오는 축복인 “땅에서 잘되고”는 삶의 질을 의미하고, “장수 하리라”는 삶의 양을 말한다.

4. 확대된 가족

효도를 부모의 명령이나 지시를 무조건 따르고 복종하는 것이라고 말한다면 권위주의적 봉건 사회에서나 받아들일 수 있는 덕목이 될 것이다. 전통적인 효는 당시의 봉건적 수직문화의 사회적 환경과 가치를 전제로 한 것이기 때문에 민주주의의 평등윤리를 보편적 가치로 인정하는 수평문화를 특징으로 하는 현대의 지식 정보 사회에 그대로 답습한다는 것은 무리가 있다. 오늘날 우리가 우려하거나 일반인들이 거부반응을 보이는 것은 효가 자칫 종속적 계급주의, 폐쇄적인 보수주의, 형식주의와 허례의식, 비합리성, 피학적인 효행설화, 파 거 지향적인 복고주의, 승문정신(崇文精神), 가족중심적 이기주의 등으로 변질되는 것이다.¹³⁾ 이런 부정적인 인식이 현대인들로 하여금 효사상 자체를 시대에 뒤떨어진 것으로 치부하게 만든다. 그러나 효

10) Walter Harrelson, the Ten Commandments and Human Rights (Philadelphia : Fortress Press, 1988), 104.

11) 성서에 하나님이 갚아 주시겠다는 약속이 있는 계명은 대부분 약자를 보살핀 대가다. 율법에는 통상 고아, 과부, 가난한 자, 나그네, 장애인과 같이 사회적 약자들에 대한 행위에 대하여 하나님의 보상과 보복 규정이 따라 나온다. 약자들은 자신들이 당한 일에 대하여 갚을 능력이 없으므로 보상이든 보복이든 하나님이 대신 갚아 준다는 것이다. 약자들은 도움을 받을 뿐 지불할 능력이 없으므로 하나님께서 대신 갚아 주신다. 반대의 경우로 약자를 억울하게 한 일에 대해서 약자 스스로 그 원한을 갚을 힘이 없으므로 하나님이 약자를 대신하여 보복하신다.

12) Walter Harrelson, op. cit., 97.

13) 최성규, “성경적 효란 무엇인가” (성산효도대학원) 「교수논총」 (1998), 3.

도는 서로의 사랑과 존중을 전제로 하는 기본적인 윤리의 원칙이므로, 가정과 사회가 시대 환경에 따라 변해도 여전히 뿌리공동체의 기본적인 윤리 개념이 되어야 한다.¹⁴⁾ 그러므로 효 윤리의 필요성과 당위성을 강조하면서 효의 개념과 효행의 방법은 현대사회의 흐름을 반영해야 한다. 누구나 손쉽게 받아 드릴 수 있도록 윤리도 시대정신에 맞게 재해석되어야 한다. 현대 사회와 조화를 이루기 위해서는 민주성, 합리성, 현실성, 적합성, 개방성, 이타성, 자발성, 평등성, 공정성을 함축하는 효가 되어야 한다.

전통적으로 효라고 하면 부모와 자녀의 질서를 정하고, 자녀의 의무와 책임을 강조하는 것이었다. 이제 가정윤리의 모델이 과거의 위계질서 모델에서 상호 관계모델로 바뀌어야 한다, 부모와 자식의 관계나 남편과 아내의 관계가 일방적인 상하복종의 관계가 아니라 상호존중의 관계가 되어야 한다. 성서는 가정윤리를 일방적이거나 권위주의적으로가 아니라 상호적인 입장에서 서술하고 있다. 신약성서에서는 가정윤리의 전체를 “그리스도를 경외함으로 피차 복종하라 (엡5:21)” 로 시작한다. 상호존중을 전제하는 것이다.

자녀들아 너희 부모를 주 안에서 순종하라. 이것이 옳으니라. 네 아버지와 어머니를 공경하라. 이것이 약속 있는 첫 계명이니 이는 네가 잘 되고 땅에서 장수하라. 또 아버지들아 너희 자녀를 노엽게 하지 말고 오직 주의 교양과 훈계로 양육하라. (엡 6 : 1-4)

자녀들아 모든 일에 부모에게 순종하라. 이는 주 안에서 기쁘게 하는 것 이니라. 아버지들아 너희 자녀를 격노케 말지니 낙심할까 함이라. (골 3 : 20-21)

“자녀들아...” “아버지들아...” 라고 양쪽을 차례로 부르면서 말씀하는 이유는 일방적인 요구가 아니라 상호관계 안에서 각각 해야 될 일들을 말하기 때문이다. 자녀의 의무로서 효와 효의 한계점 (“주 에서”), 그리고 부모의 책임도 말하고 있다. 여기에서 순종은 행동이고, 공경은 마음의 태도이다. 부모에 게 순종하고 부모를 공경하는 것은 첫째 옳은 일이고, 둘째 하나님의 명령이고, 셋째 보상이 있다는 것이다. 이와 같이 성서의 효 윤리는 가부장적이고 권위적인 일방통행식이 아니라 수평적이면서 민주적인 쌍방통행식(interactive) 이다. 부모로부터 자녀에게 이르는 선행적이고 희생적인 사랑에 출발점이 있고, 자녀로부터 부모를 향한 은혜에 대한 감사가 있다. 부모 공경과 자녀 사랑은 서로 함께 간다. 효는 우주적 삶의 원리를 담고 있는 하나님의 창조의 질서이다. 성서적인 효는 부모 자녀 상호간의 생명의 원리, 빛과 질서의 원리, 그리고 돌봄의 원리라고 말할 수 있다.¹⁵⁾

예수님은 선한 사마리아인의 비유에서 (눅10:29-37) 누가 이웃인가 에 대한 질문에 답변을

하셨다. 강도당한 사람의 이웃이 되었던 사람은 동족이나 같은 신앙인이나 부락 사람이 아니라, 이방인과 대적으로 간주되었던 사마리아인이었다. 이 비유는 종교적 인종적 · 지역적 · 문화적 차원을 뛰어넘어 누구든지 어려움을 당한 자의 이웃이 될 수 있다는 것을 가르쳐 주면서 이웃의 개념을 확장시켜 준다. 그리고 이웃이 누구냐는 질문은 어려움을 당한 자에게 가서 네가 이웃이 되어 주라는 적극적인 요구로 뒤집는다.¹⁶⁾

‘내가 효도를 해야 할 부모가 누구냐’ 라는 질문에도 마찬가지로 접근 할 수 있을 것이다. 예수님은 혈연관계를 뛰어 넘는 확대된 가족관을 피력하셨다. 이런 예수님의 가족에 대한 견해는 당시로서는 기존의 관습적인 틀을 깨는 것이었다.“당신의 어머니와 동생들과 누이들이 밖에서 찾나이다” (막 3 : 32) 라는 말을 듣고 예수님은 “누가 내 어머니며 동생이나” 하시고 주위를 둘러보시며 “내 어머니와 내 동생들을 보라 누구든지 하나님의 뜻대로 행하는 자가 내 형제요 자매요 어머니니라” (막 3 : 33-35) 하였다. 이는 예수님께서 기존의 혈연적인 가족관계를 부인한 것이 아니라 확대된 새로운 가족의 개념을 피력한 것이다.¹⁷⁾ in 예수님이 십자가에서 못 박혀 임종하는 순간 어머니 마리아를 요한에게 부탁하는 광경에도, “예수께서 그 모친과 사랑하시는 제자가 곁에 섰는 것을 보시고 그 모친께 말씀하시되 여자여 보소서 아들이니이다 하시고 또 그 제자에게 이르시되 보라 네 어머니라 하신대 그 때부터 그 제자가 (마리아를) 자기 집에 모시니라” (요 19 : 26-27). 이렇게 성서는 혈연적인 가족관계를 넘어서서 사회공동체를 포함하는 새로운 가족 공동체를 제시하고 있다. 앞에서 언급한 대로 구약의 가족도 나그네와 종, 그리고 가족까지도 포함한 확대된 가족개념으로 공동체와 이웃들에게 확대 적용될 수 있다. 그러므로 혈연적인 부모 공경을 어른 공경 사상으로까지 확대시켜야 한다. 즉 내 부모를 돌보는 것과 같이 노인들도 돌봐야 한다. 이것이 성서가 가르치는 효이다.

늙은이를 꾸짖지 말고 권하되 아비에게 하듯하며 젊은이를 형제에게 하듯하고 늙은 여자를 어미에게 하듯하며 젊은 여자를 일절 깨끗함으로 자매에게 하듯하라. (딤후 5:1-2)

너는 센(백발)머리 앞에 일어서고 노인의 얼굴을 공경하며 . . . (레 19 : 32)

그러므로 진정한 효는 가정으로부터 시작하여 이웃이나 사회와 국가, 그리고 세계로 확장되어야 한다. 고령사회로 접어드는 우리에게 요구되는 효는 개인이나 가정 차원을 넘는 것이다. 효는 자신의 부모를 모시는 것으로부터 시작하여 노년기를 보내는 이웃 어른들을 모시는 것으로 확대되어 나가야 한다. 이를 위하여 기독교의 궁극적인 가치인 섬김과 돌봄과 나눔이 생활

14) 이규호, 「거짓말 참말 그리고 침묵」 (서울: 말과 창조사, 2003), 177.
15) 우택주, “성경적 효의 해석학적 타당성”(성산 효도대학원) 「교수논총」, (2001), 97.
16) 환기재, 「성서이야기윤리」 (서울 : 대한기독교서회, 2003), 222.
17) Ibid., 248.

화되어야 한다. 고령화 사회인 현대에는 정의가 내포되어 있는 효, 구조적이고 제도적인 사회적 차원의 효가 더욱 절실하다. 사회 공동체 구성원 모두가 노인들을 자신의 부모로 여기고 모시는 것이다. 고령화 사회에서 노인봉양을 가족 차원의 효에 전적으로 의존하게 하는 한국 사회는 많은 어려움에 봉착해 있다. 노인 부모에 대한 문제로 개인이나 가정이 파탄지경에 이르러, 형편에 맞지 않는 과도한 요구로 개인에게 희생을 강요하거나 죄책감에 시달리게 해서는 안 된다. 아름답고 숭고해야 할 효의 윤리가 명에가 되어서는 안 된다. 고령화 사회에서 개인적 효도 필요하지만 거기에 있는 한계도 분명히 알아야 된다. 치매 노인이나 만성투병환자를 개인이나 가정에서 효라는 차원으로 봉양하기에는 너무나 많은 희생이 요구된다. 감당할 능력이 없는 개인을 불효자로 만들지 않기 위해서라도 사회적 지원망을 구축해야 한다. 가족과 더불어 지역 사회와 국가가 연대하여 상호보완적인 프로그램을 마련해야 한다. 물론 사회가 노인복지를 위한 사회보장 제도를 아무리 잘 갖춘다고 할지라도 가족들이 제공하는 것과 같이 사랑과 존경, 희생과 책임을 가지고 노인들을 부양하지는 못할 것이다. 사회가 물질적인 부양은 할 수 있을지 몰라도 정서적인 부양은 미흡할 것이다. 그러므로 가족이 제공하는 개인적이고 비공식적인 봉양과 더불어 국가사회가 제공하는 제도적이고 공식적인 부양이 병행되어야 한다.

이상에서 필자는 효를 신앙으로 승화시키고, 사회적 차원으로 확대 해석해야 할 필요성을 제시하였다. 마지막으로 이러한 실제적인 예를 성서 이야기 속에서 찾아보자.

5. 성서 이야기 엿보기

부모를 공경하여 축복을 받은 실제적인 경우가 성서 이야기에 많이 언급되어 있는데, 약 BC 1100 년을 배경으로 있었던 나오미와 그의 며느리 룯의 이야기(룯기)에서 실제적인 예를 찾아 볼 수 있다. 나오미는 남편 엘리멜렉을 따라 두 아들 딸론, 기론을 데리고 베들레헬에서 모압으로 이민을 갔다. 그런데 남편 엘리멜렉이 죽고, 혼자서 두 아들을 결혼시켰는데, 십 년 사이에 두 아들마저 자녀 없이 차례로 죽고 나오미와 두 며느리, 세 과부만 남게 되었다. 참으로 불행한 가정이었다. 그런데 룯기에는 이렇게 불행한 사람들이 인생을 역전시켜 행복을 만든 이야기가 나온다. 여기에는 나오미와 룯의 아름다운 고부관계가 바탕을 이룬다. ‘어머니’, ‘내 딸아’ 라고 친밀하게 부르고, 어려움의 원인을 자신의 탓으로 돌리며(룯 1:21) 상대의 아픔과 고통을 먼저 생각하고 (룯 1 : 13) , 상대의 필요를 채워주려는 정신이 깔려있다. 여기에 고부간의 상호존중관계의 모델은 연합모델로까지 발전하여 유기체적인

‘한 몸 의식’으로 드러난다. 이방인이었던 룯은 친정으로 돌아가서 새 출발을 하라는 나오미의 반복적인 권면 (룯 1 : 8) 에도 불구하고 홀로 남은 시어머니와 일생을 함께 할 것을 거듭 다짐한다.

어머니와 함께 어머니의 백성에게로 돌아가겠나이다. (룯 1 : 10)

나로 어머니를 떠나며 어머니를 따르지 말고 돌아가라 강권하지 마옵소서 어머니께서 가시는 곳에 나도 가고 어머니께서 유숙하시는 곳에서 나도 유숙하겠나이다. 어머니의 백성이 나의 백성이 되고 어머니의 하나님이 나의 하나님이 되시리니 어머니께서 죽으시는 곳에서 나도 죽어 거기 장사 될 것이라 만일 내가 죽는 일 외에 어머니를 떠나면 여호와께서 내게 벌을 내리시고 더 내리시기를 원하나이다.(룯 1:16 · 17)

룯은 시어머니의 믿음도 시어머니의 백성도 시어머니의 운명도 자신의 것으로 달갑게 받아들인다. 시어머니의 강한 만류에도 불구하고 늙은 시어머니를 홀로 남겨 두고 자신의 삶을 찾아 나서는 대신 시어머니를 모시고 살기 위해 함께 시어머니의 고향으로 돌아간다. 그리고 룯은 나오미를 봉양하기 위해 추수 밭에 나가 이삭을 줍는 일부터 시작한다. 당시 사회에서는 고아, 과부, 나그네, 또는 가난한 자들을 위해 추수시에 이삭을 남겨 두는 풍습이 있었다. 밭의 주인인 보아스는 룯이 이방 여인이면서도 시어머니인 나오미를 극진하게 봉양한다는 사실을 알게 되어 룯에 대해 호감을 갖고 지켜본다. 보아스는 추수 일꾼들에게 이삭을 많이 남겨 두도록 지시 하고, 룯에게 일꾼들과 함께 물을 마실수 있도록 배려한다. 일과를 마치고 돌아온 룯은 나오미에게 추수 밭에서 있었던 모든일들을 보고하고, 나오미는 룯이 행해야 할 일을 자세하게 알려준다. 룯과 나오미의 지혜로운 행동으로 결국 룯은 보아스와 결혼을 하게 되고, 나오미를 모시고 살면서 자녀들을 낳게 된다. 이 때 낳은 아들 오벳이 나중에 이새를 낳고, 이새는 이스라엘의 왕이 된 다윗을 낳게 된다. 그러므로 룯은 다윗 왕의 증조모가 된다. 이렇게 룯은 이방인으로서 예수님의 조상이 되고 그 족보에 이름을 올리는 복된 여인이 된다. 나오미는 손자 오벳을 키우며 남은 여생을 보아스와 룯의 효를 받으면서 편안하게 산다. 사람들은 고부간을 칭송하며 나오미에게 "이 (룯) 는 네 생명의 회복자며 네 노년의 봉양자라 곧 너를 사랑하며 일곱 아들보다 귀한 자부" (룯 4 : 15) 라고 한다. 아들 일곱이 하는 것보다 더 훌륭하게 나오미를 공경하였던 룯의 결말은 "네 부모를 공경하라 그리하면 땅에서 잘되고 장수하리라" 는 말씀대로 된 것이다. 이 이야기에겐 혈연적인 관계를 넘는 효, 사회 보장 제도적인 성격을 띤 추수기의 이삭 남기기와 결혼 제도, 그리고 고부간의 효의 모델을 제시해준다.

고령화 사회에 따른 노인 복지에 대한 대처가 심각한 사안으로 떠오르는 시점에 효의 개념을 재조명하여 누구나 평범한 생활 속에서 실천할 수 있는 효를 발전적으로 정립하는 작업이 필요하다.¹⁸⁾ 그리고 이제 효가 상호존중의 가족주의적 효와 더불어 노인 인구의 부양이라는 사회적 효를 생각해야 할 때가 되었다. 결국 현대적인 효를 실천한다는 것은 노인들에게 삶의 의미를 심어 주고 노후의 생활을 보람 있게 할 수 있도록 가정과 사회가 물질적·정신적으로 보살피는 것을 의미한다.

18) 성규택, 「내 시대의 효」 (서울: 연세대학교 출판부, 1995), 210.

효의 근본 의미와 중요성

이 기 동(성균관대)

1. 머리말
2. 한국인의 가족 의식
3. 효도의 근본 의미
4. 부모의 몸을 봉양하는 것
5. 부모의 뜻을 받드는 것
6. 효와 진리터득의 수단
7. 효와 세계 평화
8. 효의 실천방안
 - 1) 효에 대한 올바른 이해
 - 2) 교육의 혁신
 - 3) 부모의 의식 전환
 - 4) 효 실천을 위한 정책적 배려
9. 맺음말

효의 근본 의미와 중요성

성균관대

이기동

1. 머리말

우리는 그간 서구의 것을 좇기에 바빴다. 그래서 우리는 우리의 것을 돌아보지 못했다. 소는 꼴을 먹고사는 동물이다. 그런데 어느 날 개에게 물려서 고생을 했다. 그래서 개를 관찰하여 개는 꼴을 먹지 않고 개밥을 먹고 있다는 사실을 알았다. 그리고 소꼴보다 개밥이 월등히 영양가가 있다는 것을 알았다. 그래서 그때부터 소는 소꼴 먹기를 중단하고 개밥을 먹기 시작했다. 그랬더니 어느날 광우병이라는 괴질에 걸려 전혀 힘을 쓸 수가 없게 되고 말았다. 오늘날 한국은 바로 광우병에 걸린 소의 신세가 된 것이다. 한국인은 고유한 정치방식과 교육방식이 있었지만 이를 하루아침에 버리고 미국식 개밥 정치와 개밥 교육을 도입하여 실시해왔다. 그 결과 오늘날 한국은 정치, 경제, 교육을 비롯한 전 분야에 걸쳐 총체적인 위기의 국면에 직면하고 말았다. 정치는 점점 더 나빠져 가고 교육의 질 역시 자꾸 나빠져 간다. 이러한 상태에서 경제마저 위기의 국면으로 접어들고 있다. 이대로 가면 큰 일이 날 것이다. 이제 한국은 시급히 그 대비책을 강구하지 않으면 안되는 시점에 도달했다.

광우병에 걸린 소를 치료할 수 있는 근본적인 방법은 무엇인가? 그것은 이제부터라도 다시 꼴을 찾아서 먹기 시작하는 것이다. 이러한 논리에서 본다면 한국이 위기를 극복할 수 있는 최선의 방법은 이제라도 소꼴에 해당하는 고유한 방식을 찾아내어 실시하는 것이다. 그러기 위해서는 먼저 한국인의 정치와 교육의 근본이 되는 정신이 무엇인지를 알아서 그것을 복돋우어야 한다. 그러면 서서히 한국의 힘이 다시 살아나기 시작할 것이다.

한국 사회를 지탱하는 뿌리는 가정이다. 한국인의 고유한 정서를 표현하는 말 중에 '우리주의' 정서를 들 수 있다. '우리주의' 정서란 우리가 남인가 라는 정서다. 우리나라 사람들은 너와 나를 남남으로 생각하지 않기 때문에 너와 나를 '우리' 라는 말로 묶어서 표현한다. 친구에게 말할 때 '우리 집', '우리 아버지', '우리 마누라' 등으로 표현하는 것 등이 그것이다. 한국인들은 이러한 정서를 가지고 있기 때문에 경쟁을 잘 못한다. 이러한 한국인들에게 자꾸 경쟁을 강요하면 한국인들은 견디지 못해 열을 받는다. 열을 계속 받으면서 식혀주지 않으면

유지하지 못하고 폭발하고 만다. 그러므로 열을 식힐 수 있는 곳을 찾아야 하는데 그 최소한의 단위가 가정이다. 그러므로 한국에서의 가정의 의미는 어느 다른 나라에서보다도 크다. 그런데 현대는 무한경쟁 시대에 접어들었으므로 과거 어느 때보다도 경쟁이 치열하다. 그러므로 오늘날의 한국인은 과거 어느 때보다도 더 많은 열을 받고 더 많은 고통을 받는다. 그러므로 오늘날의 한국의 가정의 의미는 과거 어느 때보다도 더 중요하다.

2. 한국인의 가족 의식

전통적으로 한국인의 가족 의식에는 특이한 것이 있다. 한국의 가족은 한국인의 우리주의가 지켜지는 최소의 단위이다. 그래서 한국인의 가족관계는 매우 끈끈하다. 특히 부모와 자녀간의 관계는 더욱 그러하다. 부모는 평생 자신의 삶과 자녀의 삶을 분리해서 생각하지 못하고, 자녀 또한 부모와 자신을 분리해서 생각하지 못한다. 한국의 드라마에서 부모가 자녀의 결혼에 깊이 개입하는 장면들을 가끔 보게 되는데, 이는 자녀의 결혼에 대해 그다지 개입하지 않는 서양의 문화와 많은 차이가 있다. 이러한 것은 부모의 일과 자녀의 일을 분리해서 생각하지 못하는 데서 오는 좋은 예라고 할 수 있다. 부모는 평생을 자녀를 위해 노력하고, 자녀들은 부모를 위해서 마음을 쓴다. 부모는 자녀를 위해서 학비를 제공하고 결혼 비용을 부담하며 집 장만하는 일까지 걱정한다. 또 한국에는 효도 관광이란 것이 있는데 외국인들은 한국 노인들이 효도 관광 다니는 것을 도저히 이해하지 못한다고 한다.

이러한 가족의식 때문에, 자녀에게 만족하게 해주지 못하는 부모들은 늘 마음이 편치 못하고, 효도를 못한 자녀들 역시 마음이 불편하다. 마음이 불편하면 능력을 발휘하기 어렵다. 그러므로 한국인들 중에 불효자가 성공하는 경우는 거의 없다.

그렇다면 한국을 발전시킬 수 있는 비결 중의 하나는 이제 찾아진 셈이다. 그것은 한국인으로 하여금 가정을 확고하게 지키도록 유도하는 것이다. 그것은 구체적으로 부모에게는 자녀를 사랑하게 하고, 자녀에게는 부모에게 효도하도록 하는 것이다. 부모에게 효도를 하는 자녀는 이웃 어른에게도 존경을 할 것이다. 그리고 자녀를 사랑하는 부모는 이웃의 자녀도 사랑할 것이다. 이것이 사회를 안정시키는 지름길이다. 따라서 한국 국민으로 하여금 자녀를 사랑하게 하고 부모에게 효도하게 하는 것이 바로 한국 정치와 교육의 근본이 된다고 할 수 있다. 다음 항에서는 본 세미나의 성격을 감안하여 부모의 자녀에 대한 사랑은 잠시 접어두고 부모에 대한 자녀의 효도에 대해서 알아보기로 하겠다.

3. 효도의 근본 의미

어린이들은 밖에 나가면 다른 아이들과 경쟁하느라 긴장한다. 학교에서 담임선생님에게 벌을 받기도 하고 그 때문에 급우에게 비난을 받기도 하며 무시당하기도 한다. 이러한 경우에는 마음에 심한 상처를 받는다. 이 상처가 아물지 않고 깊어지면 정상적인 삶을 살아갈 수 없다. 그러므로 이 상처는 빨리 아물게 하지 않으면 안 된다. 그런데 상처를 아물게 하는 최선의 방법은 부모를 만나는 것이다. 부모는 자녀를 무조건적으로 사랑한다. 자녀를 위해서는 자기희생도 감수한다. 자녀가 병이 들어 아프면 부모도 함께 아프다. 심지어는 그 아픔을 대신하고 싶어 하기도 한다. 자녀가 슬피하면 함께 슬피하고 자녀가 울면 함께 운다. 이러한 부모의 사랑에 의해 자녀의 마음의 상처는 치료되는 것이다. 어린이의 성장 과정은 이처럼 상처받기도 하고 치료되기도 하는 과정의 연속이다. 그러므로 부모의 사랑을 받지 못하는 어린이들은 상처가 치료되지 않기 때문에 정상적으로 성장할 수 없다.

이러한 상황은 성장해서도 마찬가지다. 사회에 나가면 경쟁이 더욱 치열해진다. 그럴수록 경쟁에서 지지 않기 위하여 긴장해야 하는 피곤함이 쌓인다. 이러한 경우일수록 이에서 벗어나기 위해서 절대로 경쟁상대가 아닌 사람, 끝까지 자기를 인정해주는 사람을 만나고 싶어 하기 마련이다. 그런 사람이 바로 부모다. 부모를 만나면 그 간의 긴장이 다 해소되기 때문이다.

그러므로 사회생활에서 긴장을 많이 하고, 스트레스를 많이 받는 사람일수록 부모의 존재를 더욱 필요로 한다. 가난하고 어려운 환경에 있는 사람일수록 부모를 더 그리워한다. 생명이 위태로울 정도의 어려움을 당한다면 부모의 존재는 절대적이다.

만약에 신장이 병들어 이식을 해야 살아날 수 있을 경우 그 신장을 선뜻 떼어줄 친구란 흔하지 않다. 아마 없을 지도 모른다. 그러나 부모는 다르다. 자기의 생명을 바쳐서라도 자녀의 생명을 구하려고 노력한다. 이러한 사실을 안다면 부모의 사랑이 얼마나 귀한 것인지를 알게 될 것이다. 이를 인식한다면 평소 귀찮아하기도 했던 부모의 잔소리 정도는 아무 문제도 되지 않을 것이다. 이 세상에 부모의 사랑보다 더 중요한 것이 없고 부모의 사랑보다 더 행복한 것이 없다. 이를 이해한다면 부모가 잔소리를 한다고 해서 가출해버리는 어린이는 없을 것이다.

부모의 사랑을 받는 것이 행복의 보투라는 것을 안다면, 그리고 그것이 가장 귀한 것인 줄을 안다면, 사람은 누구나 그 부모의 사랑을 지속적으로 받고 싶어 할 것이고 또 받을 수 있도록 노력할 것이다. 이 노력이 바로 ‘孝’다. 다시 말하면 ‘孝’란 ‘부모의 사랑을 지속적으로 받기 위한 자녀의 노력’이라고 정의할 수 있다.

이 정의에 의하면 ‘孝’란 부모에게 주는 것이 아니라 받기 위한 것이다. 받기 위한 것이 아

니고 일방적으로 주는 것만 이라면 ‘孝’ 라고 할 수 없다.

부모의 사랑을 지속적으로 받기 위해서는, 그리고 부모와 한마음의 상태를 계속 유지하기 위해서는 우선 부모가 살아있도록 해야 한다. 그러나 부모가 살아있기만 하고 자녀를 사랑하지 않는다면 그것은 의미가 없기 때문에 부모에게 사랑을 받을 수 있도록 부모의 뜻을 받들고 따라야 한다. 따라서 ‘효’ 를 실천하는 방법은 크게 이 두가지로 수렴된다.

4. 부모의 몸을 봉양하는 것

‘효’ 의 첫 번째 실천내용은 부모가 계속 살아 있을 수 있도록 부모를 잘 봉양하는 것이다. 몸에 좋은 음식을 잘 대접하는 것, 건강을 잘 보살피는 것, 부모의 속을 상하지 않도록 하는 것, 부모의 말을 잘 듣는 것, 늘 부모를 기쁘게 해드리는 것 등이 그 주된 내용이다.

이처럼 부모의 몸을 봉양하고 부모의 마음을 편케 하여 부모로 하여금 오래 사시도록 하는 것이 ‘孝’ 의 시작 이지만 이것만으로는 ‘孝’ 가 될 수 없다. 효도는 부모에게 사랑을 받기 위한 노력이므로 일방적으로 부모로 하여금 건강하게 해드리고 오래 살게 해 드리는 것만으로는 효도가 될 수 없다. 부모가 건강하게 살아만 계실 뿐, 자녀를 사랑하지 않는다면 그것은 소용이 없다. 부모에게 사랑을 받아야 효도가 결실을 맺는 것이다. 그렇다면 효도는 궁극적으로 부모에게 사랑을 받을 수 있는 궁극적인 노력을 의미한다. 부모에게 사랑을 받을 수 있는 궁극적인 방법은 부모를 공경하고 부모의 뜻을 따름으로써 부모의 마음과 하나가 되는 것이다.

그러면 부모의 뜻을 받드는 내용과 방법에는 어떤 것이 있는가 알아보기로 하자.

5. 부모의 뜻을 받드는 것

그런데 부모의 뜻을 따르는 것이 다 효도가 되는 것이 아니다. 부모도 인간이기 때문에 욕심이 있을 수도 있고 순간적으로 흥분할 수도 있다. 이를 감안하지 않고 부모의 마음을 무조건 따른다면 부모의 욕심이나 흥분했을 때의 감정을 따르는 경우도 있게 된다, 그런 경우에는 부모의 입장에서 크게 후회할 수 있는 일이 일어날 수 있다. 그러므로 부모의 뜻을 따른다는 것은 부모의 마음 중에서 본마음과 욕심을 변별하여, 본마음인 경우에는 따르고, 욕심인 경우에는 따르지 않아야 한다. 만약에 부모가 흥분하여 몽둥이를 들고 자녀를 때리려 하는 것은 부

모의 본마음이 아니다. 그런데도 그 마음을 따르는 것이 ‘孝’ 라 하여 몽둥이를 맞다가 다치거나 죽기라도 하면 본마음을 회복했을 때의 부모는 몹시 슬피할 것이다. 그것은 큰 불효가 된다. 그러므로 부모의 본마음을 늘 변별하지 않으면 안 된다. 잘 변별하여 회초리로 때릴 때는 종아리를 걷고 맞는 것이 효이지만 몽둥이로 때릴 때는 도망을 가서 피하는 것이 ‘孝’ 다. 그러므로 참다운 ‘孝’ 를 실천하기 위해서는 부모의 뜻이 욕심에서 나온 것인지 아닌지를 파악할 수 있어야 한다.

자기 자녀가 다른 아이들과 경쟁하여 이기기를 바라는 것은 부모의 참 마음이 아니라 욕심이다. 부모의 참마음은 크게 두 가지로 집약된다. 첫째는 자기의 자녀가 건강하게 살아주기를 바라는 것과 후손을 낳아주기를 바라는 것이다. 그리고 둘째는 가장 훌륭한 사람이 되기를 바라는 것이다. 따라서 부모의 참마음을 따르는 효자는 이 두 가지를 충족시키는 자이다. 이를 『효경』이라는 책에서는 다음과 같이 말한다.

신체의 터럭이나 피부는 부모에게서 받은 것이므로 감히 훼손하지 않는 것이 효도의 시작이다. 출세하여 도를 행함으로써 후세에 이름을 날리고 부모까지 드러내는 것이 효도의 마지막이다.

자녀의 몸을 건강하게 보존하는 것은 부모가 무엇보다 먼저 바라는 바이고 훌륭한 사람이 되는 것은 최종적으로 바라는 바이다. 여기서 볼 때 건강하게 보존하는 것은 쉽게 이해가 된다. 그런데 가장 훌륭하게 되는 것은 무엇일까? 그것은 성인(聖人)이 되는 것이다. 역사적으로 이 두 가지를 완벽하게 충족시킨 사람이 순임금이다. 그래서 순임금이 효자의 대표적인 존재가 된 것이다.

6. 효와 진리터득의 수단

진리는 하늘에서 타고난 본래모습을 완전히 회복하여 하늘과 같은 삶을 사는 것이다. 사람이 본래의 모습을 회복하면 모든 사람, 모든 존재가 하나로 연결된다. 이것이 이른바 만물일체사상이다. 그런데 사람이 만물일체의 본질을 회복하는 방법에는 여러 가지가 있지만, 그 중에서 요긴한 실천적 방법 중의 하나가 효를 실천하는 것이다. 효의 실천을 통해 부모와 자녀의 하나됨이 확인되고, 나아가서 형과 동생의 하나됨이 실천되며, 나아가서 삼촌과 조카의 하나됨이

실현된다. 이러한 방식이 차츰 확대되면 만인이 하나가 되고 만물이 하나가 된다. 그러므로 근효도는 천지만물과 하나가 되는 진리를 터득하는 출발점이 된다.

7. 효와 세계 평화

효는 부모와 자녀가 하나 되는 것이다. 효의 정신에 의하면 부모와 자녀는 개체가 아니라 동일체다. 전통적으로 부모와 자녀의 이러한 관계를 부자유친(父子有親)이란 말로 표현했다. 친(親)이란 하나가 된다는 뜻이다. 한국인의 경우 부모와 자녀를 독립된 개체로 보는 사람이 드물다.

현대문명의 위기는 근본적으로 남과 내가 독립된 별개의 존재라는 전제에서 비롯된 것이다. 모든 사람이 독립된 개체라는 의식을 가지면 사람과 사람은 본질적으로 경쟁관계로 설정된다. 경쟁은 투쟁으로 확대되는 것이기 때문에 규칙이나 법을 제정하여 이를 막아야 한다는 것이 현대문명의 밑바닥에 깔려 있는 전제인 것이다. 그러나 이러한 규칙과 법은 남을 확실하게 이길 자신이 없을 때 지키는 것이다. 확실하게 이길 자신이 있을 때는 힘을 행사하여 제압하고 만다. 오늘날 미국은 다른 나라를 제압할 수 있는 자신이 있기 때문에 규칙과 예법을 지키지 않는다. 그러므로 규칙이나 법을 제정하여 세계의 평화를 지켜나간다는 것에는 한계가 있다. 오늘날 세계가 점점 더 혼란해지는 이유가 여기에 있다. 그렇다면 이를 해결할 수 있는 근본 방법은 무엇일까? 그것은 사람을 파악하는 방법을 바꾸는 것이다. 사람과 사람이 본질적으로 남남이 아니라 서로 하나로 연결되어 있다는 사실을 깨달을 때 비로소 근본적인 평화는 찾아질 것이다.

사람과 사람이 하나로 연결되어 있다는 것을 확인할 출발점은 무엇일까? 그것은 부모와 자녀가 하나라는 유학의 부자유친 사상이다. 부모와 자녀가 하나라는 사실이 확인되면 부모를 매개로 하여 형과 아우가 하나라는 사실이 확인된다. 또 형과 아우가 하나라는 사실이 확인되면 그 다음으로는 삼촌과 조카가 하나라는 사실이 확인된다. 이렇게 확대해 가면 전 인류가 모두 하나라는 사실이 확인된다. 그러므로 전 인류가 서로 하나라는 사실의 확인이 세계 평화를 달성하는 근본이라면 효도가 세계평화를 달성할 수 있는 출발점이 되는 것이다.

그러면 오늘날 효를 실천할 수 있는 구체적 방법에는 어떤 것이 있을까? 그것을 찾아보도록 하자.

8. 효의 실천방안

1) 효에 대한 올바른 이해

오늘날 효가 실현되지 않는 것은 기본적으로 효에 대한 잘못된 인식 때문이다. 일반적으로 효는 부모를 위해 자녀가 희생하는 것으로 오인되고 있다. 이러한 의미로는 한국인의 귀중한 효 사상이 더이상의 설득력을 상실한다. 효는 사람이면 누구나 희망하는 최고의 진리를 얻는 지름길이고, 행복을 얻는 핵심이며, 세계평화를 달성하는 출발점이라는 사실을 인식할 때 비로소 효의 실천은 설득력을 얻는다.

2) 교육의 혁신

우리의 교육은 서양의 교육방법을 무비판적으로 수용하여 실시하고 있다. 이러한 교육은 우리의 체질에 맞지 않다. 한국인의 교육은 피교육자의 인격에 초점을 맞추어야 한다. 이제 우리의 교육은 제 위치를 찾을 때가 되었다. 가정교육에서부터 학교교육에 이르기까지 우리의 정서에 맞는 교육이 제대로 이루어질 때 비로소 우리의 안정과 발전을 기대할 수 있을 것이다.

교육은 인격을 완성하는 것을 목적으로 하는 것이므로 학교교육에 들어가기 전에 먼저 가정교육이 선행되어야 한다. 공자는 가정교육의 내용 중에 효를 으뜸으로 삼았다.

3) 부모의 의식 전환

부모의 입장에서 효의 의미를 인식하고 자녀로 하여금 효를 실천할 수 있도록 분위기를 조성해야 한다. 부모들이 합리적인 방법으로만 자녀를 지도하려 하면 자녀교육은 그르치고 말 것이다. 서양식 교육을 많이 받은 부모일수록 합리적인 사고를 하기 때문에, 만약 자녀가 학교에서 돌아와 상처받은 이야기를 한다면, 자녀의 말을 들어보고 합리적으로 따져가며 오히려 자녀를 꾸짖는 부모가 많다. 그러나 이러한 방식으로는 상처받은 자녀의 마음을 치료할 수 없다. 자기의 상처를 치료해주지 못하는 부모에게는 자녀들이 고마워할 줄 모른다. 그러므로 이런 경우 부모가 취해야 할 바람직한 방법은 무조건 자녀와 한마음이 되어야 한다. 자녀가 누구에게 언어맞아서 울면서 집에 온다면 부모의 입장에서 화가 날 것이지만, 그러나 잘 생각해 보면 아마도 자녀의 속이 더 상해 있을 것이다. 이를 감안한다면 부모는 자녀를 꾸짖지 않아야 한다. 자녀와 함께 울어주어야 한다. 이것이 자(慈)이다. 자(慈)는 ?과 心(心)을 합한 것이므로 '그 자녀의 마음 이 된다.'는 뜻이다. 이러한 마음이 부모가 가져야 할 마음이다. 자녀와 한마음이 되어 함께 울고 함께 슬퍼하면 자녀의 상처는 치료될 것이다. 자녀의 마음 이 충분히 치

료되어 냉정함을 되찾게 되었을 때 자신의 처신에 대해 물어온다면 그 때 잘잘못을 가려 설명을 해주어도 늦지 않다.

또 하나 명심해야 할 것은 부모가 자녀를 자기의 욕심을 채우는 도구로 삼지 말아야 한다는 것이다. 자녀의 출세를 자기과시의 수단으로 삼아서 자녀에게 출세를 강요한다면 자녀는 반발할 것이다. 수단화되는 것을 좋아할 사람은 아무도 없다. 그런데도 부모가 자기의 욕심을 채우려하면 자녀는 성공도 하지 못할 뿐만 아니라 효도도 하지 않을 것이다. 이는 큰 불행이다. 부모는 명심해야 할 것이다.

4) 효 실천을 위한 정책적 배려

정책적 차원에서도 효를 실천할 수 있는 배려를 해야 할 것이다. 한국인의 체질로 볼 때 부모에게 효도하지 못하면 사기가 저하되어 능력을 발휘하지 못하게 된다는 사실을 인식한다면 한국인으로 하여금 효를 실천할 수 있는 환경을 조성하는 것을 정책의 핵심과제로 삼아야 것이다. 예컨대 방이 부족하여 부모를 모시기 어려운 사람에게는 집을 저렴하게 대여한다든가 하는 배려가 그것이다. 부모를 모실 공간이 부족하여 부모를 버리는 사람이 있다면 산천에 쓰레기를 버리지 말자는 캠페인이 호소력을 가질 수 없을 것이다.

양로원을 많이 건설한다는 것은 우리에게 맞는 바람직한 방법이 아니다. 부모들은 각 가정에서 자녀들이나 손자 손녀들과 함께 어울리는 것이 가장 행복한 것이다.

9. 맺음말

한국인들에게 가장 근본적이고 중요한 덕목은 효라는 덕목이다. 그러므로 한국인에게 효가 흔들리면 한국 사회는 흔들린다. 최근 한국인과 한국사회가 급격히 혼란의 도가니로 빠져드는 것은 한국의 고유한 정서를 무시하고 서양의 문화와 사상을 일방적으로 교육시켜 온 데 원인이 있다. 그 중에서도 근본 원인은 한국인의 효의 정서를 배양하지 않았기 때문이다. 이제 우리는 이를 자각하고 효 사상을 다시 부흥시키지 않으면 안 된다. 이번 곡성에서의 효 문화 축제는 이런 점에서 대단히 의미 있는 것이다. 이 조그만 학술 행사가 한국인을 살리고 한국을 살리며 나아가 세계를 살리는 도화선이 되었으면 하는 마음 간절하다.

〈심청가〉의 멜로드라마적 변모와 어린이극으로서의 발전가능성

김 영 학 (조선대초빙 객원교수)

1. 들어가는 말
2. <심청가>의 멜로드라마적 변모 : '통속성'
3. 어린이극으로서 <심청가>의 발전 가능성
4. 나오는 말

〈심청가〉의 멜로드라마적 변모와 어린이극으로서의 발전가능성

조선대초빙 객원교수

김영학

1. 들어가는 말

우리가 다루고자하는 <심청가>는 성격변화가 없는 고정적 인물이 등장하고, 애절한 내러티브와 반전이 취급되고 있다는 점에서 멜로드라마 적인 양상을 찾을 수 있다. 특히 '신비롭고 초월적인 힘으로 실현되는 도덕적 정의'는 바로 멜로드라마적 상상력의 핵심¹⁾이라 할 수 있다.

멜로드라마는 서사 양식이 탄생한 이후 지속적으로 대중과 밀접한 관련을 맺고 있는 장르이다. 멜로드라마적 서사 양식이 고대에서 현대에 이르기까지 대중과 함께 해온 서사 양식임은 구비문학과 고전소설, 신소설, 연극, 영화각 분야에서 연구 결과를 통해서도 쉽게 확인할 수 있다. 고구려 유리왕의 이야기로 <<삼국사기>>에 기록된 <황조가>의 배경설화와 노래에서부터 최근의 영화와 텔레비전 드라마의 대부분이 멜로드라마적 서사 양식으로 이루어져 있다는 것은 한국의 대중과 멜로드라마의 연관성이 어떠한지를 의미한다.²⁾

본고는 이런 관점에서 먼저 <심청가>의 멜로드라마적인 면모를 규명하고자 한다.³⁾ 작품의 멜로드라마적인 면모를 분석하는 것은 위의 글에서 확인할 수 있듯이 작품이 갖는 대중성⁴⁾을

1) 양승국은 멜로드라마의 일반적 특징을 다음과 같이 설명한다. 개성적 인물보다는 고정적 인물을 등장시키고, 자극적 사건을 취급하며, 도덕성에 대한 흑백논리가 우세하며, 마지막으로 인과응보의 서적 정의가 실행되는 것을 들 수 있다. 양승국, 『희곡의 이해』, 연극과 인간, p. 386.

Robert. Jung, American Film Melodrama, Princeton Univ. Press, 1989, p. 18. 최순식, "TV 멜로드라마에 관한 연구", 문학석사 학위논문, 중앙대학교 1996. p. 13. 재인용

2) 윤석진, "1960년대 멜로드라마 연구", 문학박사학위논문, 한양대학교, 2000. p. 1.

3) 우리 사회에서 멜로드라마는 독자적인 장르로 규정짓는 경우와 여러 장르에 포함된 양식적인 특성으로 받아들여려는 관점이 있다. 멜로드라마는 원래 연극의 유형 가운데 하나이지만 우리 사회에서는 방송드라마의 영향 때문에 여러 의미로 쓰이고 있는 것이다. 이는 우리 대중들이 좋아했던 대부분의 이야기들이 멜로드라마적인 특징을 보여준다는 점 때문에 빚어진 결과로, 한국 대중에게 멜로드라마가 얼마나 익숙한 장르인지 보여준다. 본고에서는 독자적인 장르로 규정지어 다루려고 한다.

4) <심청가>의 대중성에 대해서는 정출현이 이미 제2회 심청 학술대회에서 다룬 바 있다. 원문을 인용하면 첫째, '(한자라서 모르겠음)한 세계'에 내던져진 가녀린 주인공이 겪어야했던 눈물겨운 여정에 드리워진 무한한 연민의 정서가 그것이다. 둘째, 절체절명의 극한적 상황이 자아내는 슬픈 눈물과 그 사이사이에 터져 나오는 다양한 웃음이 빚어내는 절묘한 대비가 그것이다. 셋째, 눈먼 심봉사가 표상하는 '어둠의 세계'에서 눈뜬 심봉사가 표상하는 '광명의 세계'로의 극적 전환이 가져다주는 무한한 희열이 그것이다. 자아와 세계의 서사시적 대결, 희비의 절묘한 엇갈림, 어둠에서 광명

분석하는 것과 같은 의미라 할 수 있겠다. 이러한 대중성에 대한 고찰은 심청가의 문화콘텐츠로서의 가능성을 밝히는데 필수 사항이라 할 수 있다. 대중적이지 못한 문화콘텐츠는 결국 박제화 되어버려 용도폐기 해야 하기 때문이다.

본고는 이처럼 심청가의 대중성을 고찰한 후에 ‘어린이극’ 으로서의 발전가능성을 살피는 것을 목적으로 한다. 문화적 정체성을 잃은 채 차츰 서구화 되어가는 우리 어린이문화의 파행 상태를 극복할 수 있는 차원에서 살필 것이다. 그럴 때에야 비로소 우리 문화콘텐츠 전망이 밝아지리라 기대하기 때문이다.

2. <심청가>의 멜로드라마적 면모 : ‘통속성’

멜로드라마의 통속성은 '인간과 사회의 복잡한 국면들을 단호하게 분석하고 묘사하는 대신 순간적이고 자극적인 흥밋거리를 제공'⁵⁾하여 관객을 현실도피 의 세계로 인도한다. 아니면 비운의 여주인공이 겪는 시련을 통해 관객의 감성을 자극하는데 기능하기도 한다.

<심청가>도 불운한 환경에서 자란 여주인공이 시련을 겪다가 희생 제물로 바쳐지는 과정을 보여줌으로써 관객의 눈물샘을 자극하고 있다는 점에서 통속적인 작품이라 할 수 있겠다. 이러한 통속성의 실체를 규명하기 위하여 텍스트의 이야기 형식을 살펴보도록 하겠다. 이야기 형식 분석은 하나의 텍스트에서 이야기하고자 하는 것이 무엇인지 객관적으로 보여준다는 점에서 유용한 방법론이 될 수 있을 것이다.

텍스트의 분절 단위⁶⁾는 여러 가지 기준이 있겠지만, 본고에서는 등장인물의 행위를 중심으로 한 사건의 전개를 기준으로 삼도록 하겠다. 텍스트⁷⁾의 사건적 요소를 정리하면 다음과 같다.

으로의 극적 전환으로 요약될 수 있는 이런 면모는 <심청가>의 세 층위를 이루고 있다. 이런 세 층위가 그토록 많은 사람들로 하여금 <심청가>에 열광하도록 이끌었음은 물론이다.

(정출현, “<심청전>의 전승 양상과 작품세계에 대한 고찰”, 제2회 심청학술대회 발표문, 국성심청축제 2002, p. 4.)

위의 논문은 서사문학의 연구방법론을 적용하여 <심청가>가 오랫동안 대중에게 사랑받아 왔던 원인을 정치하게 분석하고 있다. 그러나 위의 세 층위는 멜로드라마에서 쉽게 찾을 수 있는 면모로서, 필자가 위의 글을 처음 접하면서 들었던 생각은 오히려 극문학의 방법론을 적용하여 고찰하면 더 낫겠다는 것이었다. 왜냐하면 심청가는 극적인 요소가 많은 작품으로 극문학의 방법론을 적용하면 더욱 심층적으로 분석할 수 있겠다는 확신이 들었기 때문이다.

5) J. G. 카윌터, 도식성과 현실도피의 문화, 박성봉번역, 대중문화의 이론, 동연;1994, p.87.

6) 분절의 기준은 일반적으로 서사소가 되는데, 서사소는 서사물에서 분절 가능한 최소의 이야기를 말한다. 이것은 모티프나 화소, 단락의 개념과도 비슷하다. 인물의 변동, 시간의 경과, 공간의 이동, 사건의 전환 등이 이야기 형식의 서사소가 될 수 있다. 윤석진, 위의 논문, p. 18.

7) 이 글은 한애순, 「심청가」, 『뿌리 깊은 나무 판소리』, 한국 브리태니커, 1978.를 텍스트로 삼기로 한다. 이를 텍스트로 삼은 이유는 선행연구자들이 한결같이 가장 완전(完整)한 성취를 보인 대본이라고 판단했기 때문이다.

심봉사의 불운한 신세를 동정하고 광씨 부인의 남편 공대를 칭찬하는 아니리와 창으로 막을 연다.

광씨는 심봉사가 자식을 보고 싶다고 하자, 치성을 드린다.

마침내 아이를 낳은 광씨는 산후별증을 앓다가 죽는다.

젖동양을 하며 어렵게 키운 심청이가 육세가 되자 자신이 조석공양을 하겠다고 말한다.

심청의 효행을 접한 승상부인이 수양딸로 삼으려하자 심청은 아버님을 모시겠다고 거절한다.

재천 물에 빠진 심봉사를 구해준 몽은사 화주승이 공양미 3백석만 바치면 눈을 뜰 수 있다고 현혹하자 심봉사는 대책 없이 기재하고 만다.

집에 온 심봉사가 공양미 얘기들 꺼내며 한탄하자 심청이 구해오겠다고 한다.

남경상사 선인들이 인제수(사람제물)를 구하고 있다고 하자 심청이 선뜻 응한다.

심청 아버지에게는 승상부인의 수양딸로 가게 되었다고 거짓말을 한다.

심봉사가 나무라자 심청이 사실대로 얘기하고 떠나가며 ‘범피중류’를 부른다.

심청이 인당수에 빠져 죽는다.

한편 옥황상제의 지시를 받은 용왕이 심청을 데려가 극진히 대우한다.

동네 사람들이 중매하여 뽕덕이네를 후처로 받아들이나 심술궂은 여인이다.

심봉사 뽕덕이네와 도화동을 울며 떠난다.

옥황상제가 사해용왕을 불러 심청이를 인당수로 환송하라고 하교한다.

남경 선인들이 심청이 들어있는 꽃송이를 발견하고 고국으로 가져와 송 천자에게 바친다.

천자는 심청을 꽃봉오리에서 발견하고 황후로 봉한다.

심청은 천자에게 자신의 실체를 고백하고, 맹인잔치가 개최된다.

달에 대한 죄의식 때문에 눈물로 세월을 보내던 심봉사가 맹인잔치에 참가하려고 집을 나선다.

황성길을 가던 중에 뽕덕이네는 황봉사와 눈이 맞아 도망간다.

심봉사 혼자서 개울에서 목욕하다 옷을 도둑맞는다.

심봉사, 황성길 가던 중에 마을 아낙들과 어울려 농을 주고받으며 방아타령을 부른다.

심봉사, 심청이를 상봉하고 눈을 뜬다.

심봉사에 이어 잔치에 참석한 모든 맹인이 눈을 뜬다.

이상과 같은 사건적 요소들을 종합해보면 작품은 심청과 심봉사의 이야기로 나뉘어 병렬 진

행위를 알 수 있다. 심청의 ‘시련 - 위기 - 환생 - 재회’의 과정이 한 축을 이룬다면, 심봉사의 '시련1 - 위기 - 시련2 - 재회'가 또 한 축을 이룬다. 이 두 이야기에 뽕덕어미가 개입되며 극은 복잡해진다. 이를 각 과정별로 정리하면 다음과 같다.

· 심청이 이야기

시련 : 03~05, 3개 위기 : 06~11, 6개 환생 : 12, 15, 16, 17, 4개 재회 : 18, 23~24, 3개

· 심봉사 이야기

시련1 : 01~04, 4개 위기 : 06~11, 6개 시련2 : 13, 20, 21, 3개 재회 : 18~19, 23~24, 4개

총 24개의 사건적 요소 가운데 문제들을 발생시키는 서사적 계기인 핵사건은 22개나 되고, 그것이 제거되어도 플롯의 논리를 혼란시키지 않는 주변사건들은 2개뿐이다. 심봉사가 뽕덕어미와 도화동을 떠나는 장면과, 심봉사가 동네 아낙들과 농을 주고받으며 방아타령을 부르는 장면이 그것이다.

이렇듯 핵사건이 작품에 큰 비중을 차지하며 농밀하게 구성되어 있기 때문에 청중들을 시종 일관 작품에 빠져들게 할 수 있었으리라 보인다. 작품의 이런 점 때문에 판소리 다섯 비탕 가운데 <춘향가>와 함께 오랫동안 청중들의 사랑을 받아온 것이다.

그러면 작품에 영향을 끼치는 핵사건을 구체적으로 분석해보자. 위의 도표에서 알 수 있듯이 24개의 사건적 요소 가운데 ‘심청이야기’에 속하는 사건은 16개인데 ‘시련’과 ‘위기’가 가 절반을 조금 넘는 반면에 ‘심봉사이야기’는 17개 가운데 13개가 ‘시련’과 ‘위기’에 속한다. 통계로만 분석하면 ‘심청이야기’보다는 ‘심봉사이야기’가 더욱 애절하게 그려졌다고 볼 수 있겠다. 그러니까 <심청가>의 비장미는 심봉사의 노래와 아니리를 통해 청중에게 더욱 비중 있게 전달된 것이다.⁸⁾

그리고 작품의 핵사건을 전부 모아 분석하면 두 주인공이 겪는 ‘시련’과 ‘위기’가 큰 비중을 차지하고 있음을 확인할 수 있다. 이는 비극적 정서의 과장이 중심이 되어 관객으로 하여

8) 작품의 이런 점은 조동일의 지적처럼 <심청가>가 ‘허망한 유포 윤리를 벗어 버리고 현실을 있는 그대로 현실 자체의 논리에 따라’ 받아들여지는 민중의 의향이 반영된 결과가 아닌가 싶다. 즉, 정작 당대의 가혹한 유포윤리에 따라 죽어야 했던 심청보다 딸을 그렇게 내 놓 심봉사가 더욱 시련을 받도록 한 것으로 볼 수 있다는 것이다. 조동일, "심청전에 나타난 비장과 골계", 계명논총 제7집, 대구 계명대학, 1971.

금 눈물을 자아내게끔 구성된 내러티브⁹⁾를 취하는 멜로드라마의 면모이다. 즉 두 사람의 고난과 시련을 집중적으로 보여줌으로써 관객의 감상성을 자극하고 작품의 흡입력을 유도해내었던 것이다.

이상에서 살펴본 <심청가>의 멜로드라마적 면모가 청중에게 즐거움을 주는 요인으로 기능했기 때문에 오랫동안 인기 레퍼터리로 전승될 수 있었을 것이다.

3. 어린이극으로서 <심청가>의 발전 가능성

앞 장에서 살펴본 <심청가>는 대중에게 즐거움을 줄 수 있는 텍스트이다. 그럼 이런 판소리의 대중성을 살려서 어린이극으로 제작하려면 어떤 장르가 좋을까?

필자는 ‘어린이 뮤지컬’이나 ‘환타지’가 전망이 가장 밝으리라 본다. 텍스트 자체가 음악 장르이면서 환타지가 결합되었으므로 창작도 쉬울 뿐더러, Mnet 같은 음악영상채널이나 인터넷 게임에 빠져사는 신세대들의 취향에도 가장 적합하기 때문이다.

먼저, 어린이 뮤지컬로서의 발전 가능성을 살펴본다.

요즘 우리 어린이들이 즐겨 듣는 노래들은 강렬한 사운드와 빠른 비트의 리듬으로 녹음된 것이 대부분이어서 가사를 알아듣기 어려운 곡들이 많다. 그리고 무분별하게 외래어를 혼용하여 부르기 때문에 더욱 이해에 어려움이 따른다. 겨우 알 수 있는 노랫말은 어린이에게 들려주기에는 너무 폭력적이거나 선정적이어서 사회적 문제로 대두된 지 오래다. 이런 노래를 어른의 통제 없이 지속적으로 접하는 어린이들이 정서적으로 안정을 찾기는 어려울 것이다. 어린이들의 참을성을 빼앗고, 더욱 폭력적으로 내몰 것이 불을 보듯 뻔하다.

이런 정서적 불안감을 부추기는 노래문화를 개선하고, 우리말을 가꾸기 위해서는 판소리를 보급하거나, 혹은 뮤지컬에 삼입하여 불리도록 하는 게 효율적일 것이다. 판소리는 우리의 호흡과 신체 리듬에 맞을 뿐더러 순 우리말로 서민의 애환을 담고 있기 때문에 어린이 뮤지컬로 제작하면 호응을 얻기가 쉬우리라 본다.

그러나 <심청가>를 새롭게 변용하지 않고 각색하는 차원에서 제작해놓고는 우리 것이니까 아껴야 한다고 일방적으로 관극하기를 강요했다간 외면당하기 쉬울 것이다. 하나의 획일된 가치를 혐오하고 주체적으로 살기를 원하는 신세대 어린이들에게 반감만 살 수 있기 때문이다.

신세대 어린이들에게 호감을 사려면 우선 그들의 취향을 파악하여 작품에 반영해야 할 것이다. 그런 다음 앞장에서 살펴본 <심청가>의 통속성을 배가하고, 창과 아니리에 담겨 있는 해학

9) 홍재범, 『한국 대중비극과 근대성의 체험기』 서울 박이정, 2003.

과 골계를 살리는 것도 잊지 말아야 한다. 물론 <심청가>의 주제도 신세대들이 관심을 가질 만한 이면의 주제를 택해 새롭게 그려야 할 것이다.

둘째로, 환타지 장르로서의 발전 가능성을 살펴본다.

환타지를 감상할 때 성인들은 환상적인 장면을 접하며 비현실적 상황에 동화됨으로써 한껏 대리만족을 경험하며 작품을 즐기는 차원이지만, 어린이들은 그런 환상적인 장면에 자신의 상상을 덧붙여 감상하기 때문에 성인보다 더욱 깊이 빠져든다. 성인문학보다 어린이문학에서 환타지가 차지하는 비중이 월등한 점을 생각해보면 이해할 수 있을 것이다. 판소리 다섯 바탕 가운데 ‘수궁가’가 패러디되어 어린이들에게 사랑을 받는 이유도 ‘수궁가’의 판타지적 성격 때문으로 볼 수 있겠다.

이렇듯 환타지 장르는 어린이들에게 큰 호응을 받고 있지만 문제도 많이 노정하고 있다. 자극적이면서 선정적인 장면들이 난무하고, 극적불명의 배경 속에서 폭력적인 인물들이 등장하여 이야기를 이끌어 가는 경우가 많다. 그러다보니 내용도 모호하면서 괴기스럽거나, 혐오스러운 장면이 많아 어린이들의 정서에 나쁜 영향을 끼치기 쉽다. 이런 점은 신세대만의 독특한 특성인 소비성, 대중성, 감수성만을 자극하는 상업주의에 찌든 성인들의 이기적 상술 탓이라 할 수 있다.

이처럼 환타지가 모두 문제를 노정하고 있는 것은 아니다. 최근에 세계의 어린이들은 물론이고 성인들에게까지 큰 호응을 얻은 <슈렉>은 여러 가지 점에서 검토할만한 가치가 있는 환타지다. 어린이들에게 익숙한 명작동화를 창의적으로 패러디하여 쉽게 작품에 빠져들게 하고, 기발한 아이디어를 통해 즐거움을 만끽하도록 이끈 점은 배워야 할 점이다. 게다가 세계의 영화계 가운데 가장 권위를 인정받는 칸느영화제에 미국 애니메이션으로는 최초로 초청될 만큼 작품성도 갖추었으니, 귀감이 될만한 작품이라 할 수 있겠다.

우리의 <심청가>는 앞 장에서 살핀 것처럼 대중을 매료시킬 수 있는 이야기 형식을 갖추고 있고, 매 순간 골계를 통해 웃음을 짓게 만드는 텍스트이기에 <슈렉>보다 더 많은 호응을 얻을 수도 있다고 본다. 이런 주장은 무엇보다도 <심청가>텍스트 자체가 매력적인 환타지로 이루어져 있기 때문에 설득력이 있는 것이다.

이상에서 살핀 것처럼 우리 어린이 문화는 한국적인 정체성을 잃은 지 오래고, 심각하게 병든 채 표류하고 있는 중이다. 이는 어린이의 정서보다는 이윤추구에만 급급하는 성인들의 그릇된 문화의식의 결과로, <심청가>를 어린이극으로 제작할 때도 되풀이될 가능성이 많다. 사회 구성원의 변화없이 어린이극에 대한 인식만 하루아침에 긍정적으로 바뀌지는 않기 때문이다. 이런 우려 때문에 필자는 <심청가>가 지닌 건강한 정서를 계승하면서 어린이 들과 원활하게 소

통할 수 있는 주제를 다음과 같이 제안하는 바이다.

주제를 제안하기 전에 전제되어야 할 점은 종래의 심청이미지인 ‘효녀 像은’ 탈피해야 한다는 것이다. 영상매체나 인터넷게임에 빠져 살며 개인주의적 성향을 보이는 신세대들에게 기성세대의 가치관과 기준을 강요하는 것은 시대착오적인 발상이다. 보다 다양한 가치관과 사고가 절실히 필요해지는 상황을 고려하여 <심청가> 이면의 주제를 아래와 같이 검토할 수 있겠다.

먼저, ‘報恩’을 생각해볼 수 있겠다. 심청이의 효행을 종래의 해석처럼 부모자식간의 도리로서 설명하기보다는, 장애인인 아버지가 자신을 거두어주고 젖동냥을 해서 키워준 것에 대한 인간적 보은으로 그릴 수 있다는 말이다. 그러니까 말로서 보다는 한 여성주체로서 책임을 다하는 심청으로 그리자는 얘기다. 신세대 어린이들이 개인주의적 성향은 강하지만, 반면에 개성이 강하고 주체적인 삶을 살아가려고 하기 때문에 공감을 얻기가 쉬울 수 있다고 본다.

둘째로, 심청이의 희생을 ‘사랑’의 발로로 그리는 것도 고려해 볼 일이다. ‘효’ 개념은 우리가 계승해야 할 소중한 전통이지만 사실, 수직적 개념으로 반 근대적인 사고라 할 수 있다. 이보다는 오히려 수평적 개념이라 할 수 있는 ‘사랑’으로 그리는 것이 낫다는 말이다. 심청이 자식으로서의 도리로서 희생한 것으로 그리는 것 보다는, 박애정신 같은 어떤 ‘사랑’의 발로 때문에 희생을 택하는 것으로 그리는 것이 더 낫겠다는 얘기다.

셋째로, 심청을 ‘진솔한 한 인간’으로 그릴 수도 있겠다. 연꽃 속에서 나타나 황후가 된 심청이 자신의 신분을 유지하는데 장애가 될 수도 있는 가족사를 고백하는 행위는 하나의 모험이라 할 수 있다. 자칫, 천자를 실망시켜 신분이 추락할 수도 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 자신의 치부를 드러내며 진실한 행동을 취하는 심청을 보고, 자신의 감정에 충실하게 살려고 애쓰는 신세대들이 공감할 수 있을 것이다.

이상에서 <심청가>를 대상으로 어린이극으로서의 장르변용과 주제의식에 대하여 살펴보았다. 위에서 살핀 것처럼 <심청가>는 판소리 특유의 골계에 판타지까지 곁들이진 서사를 갖추고 있어 어린이극으로서 전망이 밝은 편이지만, 무엇보다도 요즘 어린이들의 정서를 이해하려는 자세와 창의적인 작품을 제작해야겠다는 의지가 선행되어야 가능하리라 본다. 게다가 우리 판소리에 내재되어 있는 도덕성과 서민중심 의 가치관을 계승하는 문제도 병행해서 고민해야 할 것이다.

4. 나오는 말

'어린이극'은 성인극에 비해서 관객확보가 쉽¹⁰⁾ 부모가 함께 보기 때문에 관객층도 더 넓다 할 수 있다. 또한 성인들도 재미있게 볼 수 있는 내용이라면 관객확보는 더욱 쉬울 것이다. 세계인들의 폭넓은 사랑을 받고 있는 애니메이션 <슈렉>은 서구의 명작동화 <개구리왕자>의 모티브를 취하면서도 독특한 캐릭터와 예상을 깨는 결말로 어린이 뿐 아니라 성인관객도 매료시킨 작품이다. 2장에서 살핀 것처럼 <심청가>는 대중성이 탁월한 이야기형식을 갖춘 작품으로 <슈렉> 이상의 즐거움을 줄 수 있다고 믿는다. 물론 그럴려면 문화콘텐츠로서 요구되는 완성도를 갖추어야 할 것이다. <심청가>고유의 해학과 골계를 살리면서 요즘 어린이들의 정서와 취향에 맞는 뮤지컬이나 환타지로 제작하면 큰 호응을 얻을 수 있으리라 기대한다. 끝으로 우리가 잊지 말아야 할 점은 이 사회 어디에서도 자신의 창조성 실현의 장을 발견하지 못한 나머지 소비적이고 상업적인 대중문화 속에서 정체성을 확인하고자 하는, 신세대를 배려하는 문화콘텐츠를 제작해야 한다는 것이다.

참고 문헌

- 양승국, 『희곡의 이해』 연극과 인간, 2000.
- 윤석진, "1960년대 멜로드라마 연구", 문학박사학위논문, 한양대학교, 2000.
- 정출현, "<심청전>의 전승 양상과 작품세계에 대한 고찰", 「제 2 회 심청학술대회 발표문」, 곡성심청축제 2002, 2002.
- 조동일, "심청전에 나타난 비장파 골계", 계명논총 제7집, 대구 계명대학, 1971.
- 최순식, "멜로드라마에 관한 연구", 문학석사학위논문, 중앙대학교, 1996.
- 한애순, 「심청가」, 『뿌리 깊은 나무 판소리』, 한국 브리태니커, 1978.
- 홍재범, 『한국 대중비극과 근대성의 체험기』 서울 박이정, 2003.
- J. G. 카윌터, 「도식성과 현실도피와 문화」, 박성봉편역, 『대중문화의 이론』, 동연;1994
- Robert lang, 『American Film Melodrama』, Princeton Univ. press, 1989.

10) 어린이극이 성인극에 비해 관객확보가 쉬운 이유는 교육기관을 통해 단체 관람 협조를 받을 수 있기 때문이다. 어린이극 대부분이 서구의 명작을 패러디한 작품들이어서 우리의 이야기를 가지고 협조요청을 한다면 흔쾌히 수락할 것이다.

3부

곡성문화

곡성 성륜사 안심당·육화당의 건립과 이건
정해박해 전개과정과 곡성 옹기촌 천주교인에 관한 연구
신송겸(申崇謙)과 덕양서원(德陽書院)에 관한 考察

곡성 성륜사 안심당·육화당의 건립과 이견

김 희 태(전남도청 문화재전문위원)

김 형 수(옥과 향토사학자)

이 은 정(곡성군청 학예연구사)

1920년 구례 국포고택 건립, 1980년대 곡성 성륜사 승당
건립과 김택균 일가의 사회구휼 활동 - 사회구휼의 공간
이견과 아산 조방원, 청화대중사 - 전통문화전승과 증생제도의 공간
원형 이전 유형 가치, 사회구휼-증생제도의 공간 가치

곡성 성륜사 안심당·육화당의 건립과 이견

김 희 태(전남도청 문화재전문위원)

김 형 수(옥과 향토사학자)

이 은 정(곡성군청 학예연구사)

곡성 성륜사 안심당·육화당이 2017년 12월 5일자로 등록문화재 제700호로 등록(지정)되었다. 지정사유를 보자. 1920년 구례 지역의 상류가옥인 국포고택(菊圃 金澤均, 1872~1945)을 1987년 이축한 건축물로서 전통한옥 건축형식을 기본으로 근대기 시대적 상황에 따라 근대적 건축기법을 부분적으로 적용함으로써 한옥의 시대적 변용과정을 잘 보여주고 있다. 근대기 활동한 남종화의 거장인 아산 조방원(雅山 趙邦元, 1922~2014) 화백이 전통문화예술 교육과 창작을 위한 전승공간으로서도 가치가 있는 곳으로 판단된다는 점이다.

원래 안심당(226㎡)과 육화당(207㎡)은 구례에 있던 것을 옮겨 온 것이다. 민가 주택과 주민 복지, 전통문화예술 창작전승, 종교시설로 용도가 바뀌었다. 등록문화재 지정신청과정에서 당초 건립과 이견에 대한 조사를 실시하여 문화재청에 처음 신청서의 보완 추가 자료로 제출한 바 있다. 조사 정리 과정을 보자. 성륜사 현지조사와 당초 소유자 김원배옹 인터뷰(86세, 경기도 일산시 거주, 유선, 2017.06.26.~29. 김희태)와 제공 자료(1984년 사진 13장, 스캔본), 이축시 관여했던 목수(공동수) 면담과 인터뷰(2017.6.24. 김형수), 문헌조사(김희태, 이은정)를 통해 정리하였다. 성륜사 주지스님(명원)과 이영환선생, 광주대 최준호교수(전 옥과미술관장), 전남대 건축학연구실 양정무선생, 구례 김은영 학예연구사, 곡성 문상연 주무관, 성대철 박사 등의 도움이 있었다. 1차 정리(2017.7.1)한 자료를 제출 한 뒤 구례 마산면 냉천리 국포고택 원 소재지도 답사(7.11)하였고 1985년경 냉천리 항공사진도 확보(국토지리정보원)하였다. 그리고 당초 소유자 김원배옹은 구례 원 건립지 사진 원본을 보내 오셨다. (8.2) 이같은 과정을 통해 정리 한 보고서는 문화재 등록에 일조하였다는 평가이다. 본고는 당시 조사 내용을 보완한 글이다. 건축 측면에서는 등록 신청서에 자세하기 때문에 건립과 이견에 대해서만 다루었다.

1920년 구례 국포고택 건립, 1980년대 곡성 성륜사 승당

곡성 성륜사 안심당과 육화당은 원래 구례에 있던 민가의 안채와 사랑채 건조물을 이축한 것이

다. 원래 자리는 전남 구례군 마산면 냉천리 510-1·2번지였다. 1920년대에 김해김씨 안경공파(安敬公派) 후손인 국포 김택균(菊圃 金澤均, 1872~1945)선생(이하 인명은 경칭 생략)이 지었다. 아들인 김종필(1904~1990)-손자인 김원배(86세)가 이어서 소유하다가 1980년대에 매매를 하게 되어 곡성으로 옮기게 된 것이다. 처음에는 아산 조방원이 한국화 예술활동 공간으로 활용하다가 청화대중사가 주석하고 있던 성륜사에 기증 시주하여 지금은 종교공간이 되었다.

원래 건립자인 국포 김택균은 치산(治産)에 힘을 기울였고 시문¹⁾을 남긴 문인이었으며 문화재보존²⁾에 힘쓰기도 했다. ‘홍제원³⁾’이라는 고아원을 경영하고 재해를 당한 주민들에게도 구휼활동을 많이 한 사회복지 사업 활동가 및 자선사업가이기도 했다. 그 아들 김종필 또한 ‘금란회(金蘭會)’ 등을 구성하며 문인 교류와 사회사업의 공간을 꾸리기도 했다. 이처럼 국포고택은 사회사업과 문인들과의 교류 공간으로 활용되었다.

곡성으로 이축한 뒤에 민가 건물은 예술공간이 되었다가 승당 건물로 용도가 바뀌긴 하지만, 중생구제를 이념으로 하는 불교의 법리와 부처님의 가르침을 실천하는 공간으로 활용하고 있다. 당초 설립 건물과 이전된 현재의 전각은 설립·경영의 배경이 다를지라도 사회구제-문화향수-중생제도의 측면에서는 본질적인 정신에 있어서는 같다고 볼 수 있다. 건물의 건립과 운영, 이진 과정 등에 대해서 조사 내용을 정리했다.

건립과 김택균 일가의 사회구휼 활동 - 사회구제의 공간

원래 소재지인 구례 마산면 냉천리에 건립한 사람은 국포 김택균이다. 김해김씨 안경공파인데, 조선 성종 때 대사성을 지낸 김영정(金永貞)을 파조로 한다. 경기도 고양⁴⁾(왕십리)에서 김택균의 부친 농산 김주홍(農山 金周弘, 1832~?) 대에 구례로 입향하였다. 부친 김주홍은 경기도 고

1) 냉천팔경(冷泉八景)을 지었는데 <국포실기(菊圃實記)>에 실려 있다. 고성모각(孤城暮角), 화사효종(華寺曉鐘), 중봉추월(鍾峯秋月), 용호귀범(龍湖歸帆), 오산낙조(鰲山落照), 문강영화(汶江漁火), 우정낙안(雨汀落雁), 오봉청담(五峯晴嵐)
 2) 1930년 토지면 용두리에 있는 ‘용호정(龍湖亭)’(구례군 향토문화유산 3-3호)을 보수하는데 참여했다..
 3) 1918년 설립된 구례군 소재 고아원. 김택균 및 김종필 외 前 구례군 국회의원 ‘김종선(金鍾善)’도 경영에 참여했다고 전해짐.
 4) <구례군지>(하, 2005, 616쪽)에는 김주홍이 1832년 광양에서 태어난 것으로 적고 있다. <국포실기>(1946년 간행)에 실린 김택균의 가장(家狀, 金鍾堯 迹)에는 김택균이 고양 왕십리 집에서 태어났다 하여 김택균이 태어날 무렵(1872년)에 부친 김주홍은 고양에서 살았음을 알 수 있다.

양에서 1891년(고종 28, 신묘)에 하동 화개로 이주하였다가 1900년(경자)에 구례 간전면 양동으로 이주하였는데 이때 김택균은 29세였다. 김주홍은 마포 상으로 만석부호를 이루어 향방에 이름이 높았다고 한다. 김주홍은 김성균, 김택균 두아들을 두었으며 큰 아들 김성균(金晟均, 1865~?)은 서울에서 주로 활동했고 작은 아들 김택균은 구례를 중심으로 활동했다.

김택균은 1904년(갑진)에 통신사(通信司) 주사를 지냈고 1906년(병자)에는 용천군수(龍川郡守)를 제수받았으나 부임하지 않았다고 한다. 1907년에는 간전에서 마산면 냉천리로 이주한다. 1918년에는 아버지 김주홍이 회갑을 맞이하자 형 김성균과 그 아들 김종현(金鍾顯)이 구례성내에 홍제원(弘濟院)이라는 고아원을 설립하여 구호 활동을 한다. 김성균과 김종현이 7년간 운영을 한다.

1920년(경신)에는 사랑채(현 곡성 성륜사 육화당)를 짓고 문인과 교류하고 사회사업을 논의하는 공간으로 활용한다. 1922년(임술)에는 안채(현 곡성 성륜사 안심당)를 중건한다.⁵⁾ 1924년(갑자)에는 형 김성균⁶⁾이 서울에서 활동했던 관계로 김택균이 고아원을 운영하게 되고 위치도 마산면 냉천리로 옮긴다. 이후 김택균이 1945년(을유) 8월 세상을 떠날 때까지 고아원 운영과 주민 구휼활동 등 사회 구제활동에 전념하게 되고 그 활동의 논의 공간이 사랑채(현 성륜사 육화당)가 된다.

5) 국포고택 소재지인 구례 마산면 냉천리 510-1번지 건물 등기자료(2017.06.29일 구례군수 발행)에는 1958년 8월 28일 소유권보존이 되어 있으며 소유자는 김종필(마산면 냉천리 510)이다. 건물내역은 목조 기와지붕 단층주택 33평(안심당), 목조기와지붕 단층주택 5평으로 기재되어 있다. 건축물 등기가 없는 구례군 마산면 냉천리 510-2번지에 육화당의 나머지 30평이 있었던 것으로 추정된다.

한편 냉천리 510-1번지 토지(698㎡) 소유자는 김주홍(1914.10.10)-김성균(1922.2.9)-김의현(1926.12.27)-한웅수(1933.12.16)-김정호(1936.12.29)-김택균(1936.12.29)-김종필(1946.10.25)-김○○(1979.5.4)-김○○(2005.2.20)로 확인된다.(2017.6.29 법원행정처 등기정보중앙관리소 발행, 폐쇄등기부등본) 국포고택 안채와 사랑채가 건립될 당시 1920~22년에는 김주홍과 김성균이 소유하고 있었음을 알 수 있다. 이 토지는 1936년에 김택균이 소유한 이래 그 자손이 계속 소유하고 있다. 냉천리 510-2번지 토지(893㎡)는 1985.12.10일 증여로 소유권(소유자 김강○)이 이전된다.

6) 구례 국포고택 이축 때 호패형 석비 1기를 함께 옮겼는데 김성균의 공적기념비이다. 김성균은 국포고택 건립주 김택균의 형이다. 지금은 성륜사 백련당 입구에 있다. 크기는 높이 123.0cm, 너비 42.0cm, 두께 12.5cm이다. 가운데에 ‘前 議官 金公晟均 紀念碑’라 내려쓰고 좌우로 4인 찬문을 적고 있다. 옆면에는 ‘庚午八月 日 花開面小作人立’이라하여 세운 연대와 세운 주체를 기록하고 있다. 경오년은 1930년이며 경상남도 하동군 화개면 조각인들이 세웠음을 알 수 있다. 김성균의 부친 김주홍이 처음에 하동으로 이거하는데 이와 연관하여 하동 지역의 조각인들이 세운 것 같다. 찬문은 다음과 같다.

奉承先業 擘稅寬平 선대의 업을 받들어 있고 세를 내는데 너그럽고 공평했네
 窮挾農民 類以保生 궁구한 농민을 끼고 살면서 민심으로 생활을 보장했네
 一定小作 久不變更 한 번 정한 소작은 오래도록 바꾸지 않았으니
 衆口頌碑 伏石刻名 여러사람의 칭송이 이어지니 돌을 깎아 이름을 새기네.

구례 냉천리 국포고택 건립관련 김택균씨 안경공파 세계

계대	인물	생몰년	내용	비고
파조	김영정(金永貞)		湖南伯, 대사성 역임, 安敬公派祖	파조
고조	김흥희(金興熙)		不仕	
중조	김철조(金哲祚)		중 장악원정(掌樂院正)	
조	김성현(金聖鉉)		중 호조참의(戶曹參議)	
고	김주홍(金周弘)	1832~	호 農山, 선공감 가감역(繕工監 假監役), 수증(壽陞) 돈령 도정(敦寧 都正), 1907년 구례 마산 냉천리 정착	구례 마산 입향
	①김성균(金晟均)	1865~	1918년 고아원 총재원설립 운영(구례읍)	
자	②김택균(金澤均)	1872~1945	자 士振, 호 菊圃, 1907년 구례 마산 입향, 1920년 사랑채(현 육화당) 건립, 1922년 안채(현 안심당) 건립, 1924년 고아원 운영(마산면 냉천리)	국포고택 건립
	①김중현(金鍾顯)		김성균의 아들, 1918년 고아원 총재원 설립 운영(구례읍)	
손	②김종필(金鍾弼)	1904~	김택균의 아들, 고아원 운영, 1936년 금란회 활동, 1946년 <국포실기> 간행	
	①김원배(金元培)	1932~	김종필 아들, 곡성 이축 전 소유자, 1984년 국포고택 사진 소장	사진 제공

김택균은 출산을 하는 주민에게는 쌀 닳되와 미역을 보냈으며, 상을 당한 사람에게는 옷감과 목관(木棺)을 보내 도왔다고 한다. 또한 구례지역에 화재가 나고 풍수해를 입는 재해가 발생하였는데 수백호를 구출했다고 한다. 또한 독서를 좋아하여 선비들과도 교류하였고 시를 남기기도 하여 <국포실기(菊圃實記)> 7)가 전한다. 특히 마산 냉천리 경관을 중심으로 팔경시를 남긴다. 구례 선비들의 활동공간인 용호정 중수때에는 거금을 후원한다. <국포실기>에는 김택균의 사회사업과 구출활동을 칭송하는 송혜비명(頌惠碑銘) 10개소⁸⁾의 비문이 실려 있는데 다음과 같다. 구례, 순천, 하동에 걸쳐 있으며, 1944년 3월에는 구례 전군(全郡) 명의로 세워지기도 한다.

- 구례 간문면립(艮文面立), 토지면립(土旨面), 마산면립(馬山面), 산동면립(山洞面)
- 구례 마산수립조합립, 광의용방양면립(光義龍方兩面立), 구례전군립(全郡立), 갑신

7) <국포실기(菊圃實記)>는 1946년에 간행한 석인본(石印本) 2권 1책이다. 29.3×18.1m. 아들인 김종필이 편찬하였다. 서문(金文鈺), 유묵(遺墨), 시문, 제문, 송혜비(10), 탄시, 가장(김종필), 유사(노태현), 행장(柳泳), 묘갈명(鄭琦), 묘지명(李玄圭), 묘표(金奎泰), 발문(李建浩, 盧泰鉉) 등이다. 한국학중앙연구원 장서각(B91-419) 등에 소장되어 있다.

8) 김택균의 손자 김원배에게 따르면 공덕비가 12곳이었다고 한다.

[1944], 金祥國 撰)

- 순천 황전면(黃田面), 월등면(月燈面)
- 하동 악양면(岳陽面)

건립자 김택균의 아들 김종필(1904~1990)대에도 국포고택은 지역 공동체의 중심이 된다. 1936년 설립한 금란회(金蘭會)는 구례지역 지식인과 문인들의 모임을 민족의식을 고취하는 중요한 역할을 한다. 김종필은 금란회의 활동공간을 제공하고 자금담당을 한다. 한편으로 고아원을 운영하고 대지주로서 조각인에게 분배하는 등 사회사업으로 이웃사랑을 실천했다고 한다. 구례읍에 구례주조합명회사를 설립하는데 이곳과 국포고택의 사랑채(현 성륜사 육화당)가 활동 공간이었다고 한다.⁹⁾

국포고택은 목조와가로서 전통한옥에 근대기의 건축양식이 반영된 건축유산이다. 건립자의 손자인 김원배(86세, 경기도 고양시 거주)의 증언과 그가 제공한 1984년 촬영된 사진을 보면 안채(몸채, 일자형, 팔작집), 사랑채(일자형, 우측 날개채), 바깥대문(소슬삼문), 소마굿간이 딸린 안대문, 안대문과 사랑채 사이의 중문, 안대문과 바깥대문사이의 셋문 등으로 구성되었다.

이건과 아산 조방원, 청화대종사 - 전통문화전승과 증생제도의 공간

구례 국포고택의 안채, 사랑채, 문간채 2동은 곡성으로 이축되어 지금은 성륜사 안심당과 육화당으로 기능하고 있다. 소유자 김원배에 따르면 대규모 집으로 보존관리 등에 어려움이 있어 남매간에 합의를 통해 매매하게 되었다고 한다.

처음 이 집을 사들인 이는 아산 조방원 화백(雅山 趙邦元, 1926~2014) 선생이다. 남농 허건(南農 許健, 1907~1987) 화백의 화맥을 이어 받은 한국화가이다. 지금의 곡성 성륜사 자리에 전통예술의 교육과 창작 시설을 조성해 후학을 양성하고 교육센터를 마련한다는 계획으로 추진하여 전남 각지의 고택(6채)을 이축하였다고 한다.¹⁰⁾ 실제로 1987년 이축된 현재의 안심당과 육화당에서는 성륜사에 기증되기 전에 아산선생이 한국화 후진 양성을 한 바도 있다. 안심당과 육화당이 전통문화예술의 창작과 전승의 공간으로 활용된 것이다.

9) 우두성, 금란회의 리더 김종필, <구례문화> 27, 구례문화원, 2013, 26~31쪽과 김원배옹의 구술을 정리.

10) 동아일보 1997년 7월 18일자



청화 큰스님과 아산 조방원화백의 선담

뒤에 더 큰 뜻을 갖고 청화대종사가 주석한 성륜사에 토지와 함께 기증하게 된다. 비로소 승당이 되어 성륜사의 안심당과 육화당이 된 것이다. 청화대종사(淸華大宗師, 1924~2003)는 전남 무안 출신으로 당시 곡성 성륜사의 조실 스님으로 계셨다. 조방원 화백은 청화 스님에게 토지와 한옥을 시주하여 성륜사 중창을 도왔을 뿐만 아니라 1988년 성륜사 주변 토지와 소장품을 전라남도에 기증하여 전남도립으로 옥과미술관을 설립하는 계기가 된다.

국포고택을 해체하여 이축할 때 목수로서 관여한 공동수¹¹⁾에 따르면 아산 조방원과 함께 7차례에 걸쳐 구례를 답사 방문하여 고택의 규모와 상태, 내력을 살피고 탐문했다고 한다. 그만큼 정성을 들여 고택을 선정하고 이축했음을 뜻한다. 공동수목수는 이축 전 과정에는 참여하지 못하고 이축할 현재의 자리에 기초공사할 때까지 참여 했다고 한다. 기초부분은 시멘트가 아니고 점토(강회)를 다져 기초를 했다고 한다.

구례에 있을 때 국포고택을 여러차례 살피면서 이축에 대한 자문을 했던 공동수 목수에 따르면, 현재의 안심당과 육화당 건물은 대체적으로 원형 그대로 이축되었다고 한다. 다만, 안심당의 기둥 일부가 사각에서 원형으로 바뀌고 육화당 뒤쪽의 작은 문짝 2개가 교체되었다고 한다. 대문 2개소 가운데 1개소는 현재의 안심당 출입문으로, 한곳은 바로 이웃한 백련당의 출입문으로 이축되었다는 점을 증언하였다.¹²⁾

실제로 구례 고택의 중도리 장허에 쓴 상량문 부재가 그대로 옮겨와서 결구되어 있다. 당초의 건물이 변형이 되었다면, 가구 구조상 중도리 등의 부재는 그대로 쓸 수 없는 게 한옥건축물이다. 또한 안채의 정면에서 확인되는 다락의 고창이나 사랑채의 소로 배치, 누마루의 난간 형태 등 작은 부분까지 현재와 동일한 점은 최대한 원형을 유지하기 위한 노력으로 볼 수 있다. 1984년의 구례 현지 국포고택 사진과 현재의 안심당, 육화당을 비교해 보아도 원형 그대로임을 알

11) 공동수, 1950년생. 광주 동구 산수동 거주. 2017.6.24. 김형수와 성륜사에서 면담한 내용을 정리.

12) 김형수와 면담에서 공동수목수는 당시 구례 국포고택 안채와 사랑채의 건립연대는 100여년이 넘을 것으로 보았다고 한다.

수 있다.(사진 참조)

구례 국포고택 안채·사랑채와 곡성 성륜당 안심당·육화당을 건립과 이축에 대해서 살펴 보았는데, 그 의미를 정리해 보겠다.

첫째, 구례 국포고택 사랑채는 1920년, 안채는 1922년에 상량을 한 건물로, 안채는 ‘—’자형 가옥으로, 실용적인 가옥 구조이며, ‘사랑채’는 ‘—자형에 우측 날개체’가 있는가옥으로 상이한 구조 형식을 취하고 있다. 건립의 연대나 건립자도 정확히 알 수 있고 전통한옥과 근대기 양식이 변용된 비교적 규모가 큰 민가이다.

둘째, 건립자 김택균과 아들 김종필은 대를 이어가면서 고아원 운영, 주민 구휼 등 사회사업과 자선 사업, 금란회 같은 민족의식 고취 활동을 하는데, 그 활동공간으로서도 중요한 의미가 있다.

셋째, 1980년대에 곡성으로 이축하는데 일부 부재만을 제외하면 원형 그대로 옮겨 왔다. 중도리의 장허에 기록된 당초 건축 때의 상량 기록 부재가 그대로 사용한 점 등에 원형이 유지되고 있음을 알 수 있다. 또한 안채의 정면에서 확인되는 다락의 고창이나 사랑채의 소로 배치, 누마루의 난간 형태 등 작은 부분까지 현재와 동일한 점은 최대한 원형을 유지하기 위한 노력으로 볼 수 있다. 따라서 근대기 한옥 건조물의 건축적, 유형적 특징은 그대로 지니고 있다고 볼 수 있다.

넷째, 일제강점기에 단절된 우리나라의 전통문화예술을 계승, 발전시키기 위한 전승공간으로 지역의 대표적인 한옥을 이축, 활용하였다는 측면에서도 근대 문화유산 가치가 충분하고 할 수 있다.

다섯째, 구례 국포 고택이 민가 건물이고, 성륜사 승당은 종교 건물이지만 용도나 기능에 있어서는 동질성을 유지하고 있는 점도 의미가 크다. 구례 국포고택은 김혜김씨가 인물들이 사회 구제사업을 했던 공간이었고, 아산 조방원선생의 이축기에는 전통문화예술 창작과 전승의 공간, 성륜사 승당으로서는 중생제도의 성소로 기능하고 있다는데 큰 의의가 있다. 본질적으로 사회 구제-문화향수-중생제도는 인류에 실천의 보편적 이념이기 때문이다.

이건 전후 사진



이건 전 안심당(구 폐 극포고택 안채, 1984)



이건 후 안심당(곡성 성륜사 안심당)



이건 전 안심당 후면(극포고택 안채, 1984)



이건 후 안심당 후면(성륜사)



이건 전 옥화당 측면(극포고택 사랑채)



이건 후 옥화당 측면(성륜사)



이건 전 옥화당 후면(극포고택 사랑채)



이건 후 옥화당 전면(성륜사)



이건 전 옥화당 누마루(극포고택 사랑채)



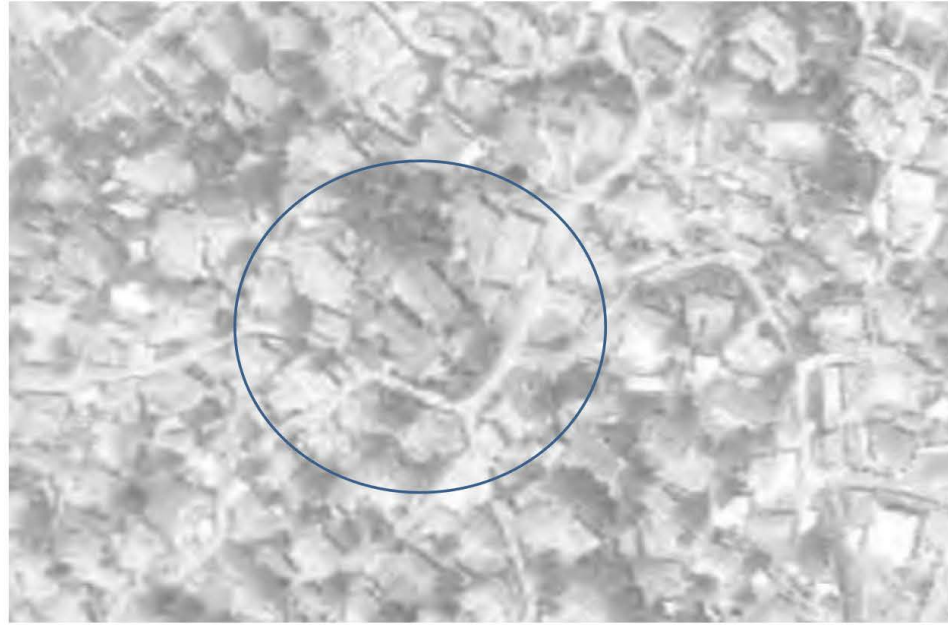
이건 후 옥화당 누마루(성륜사)



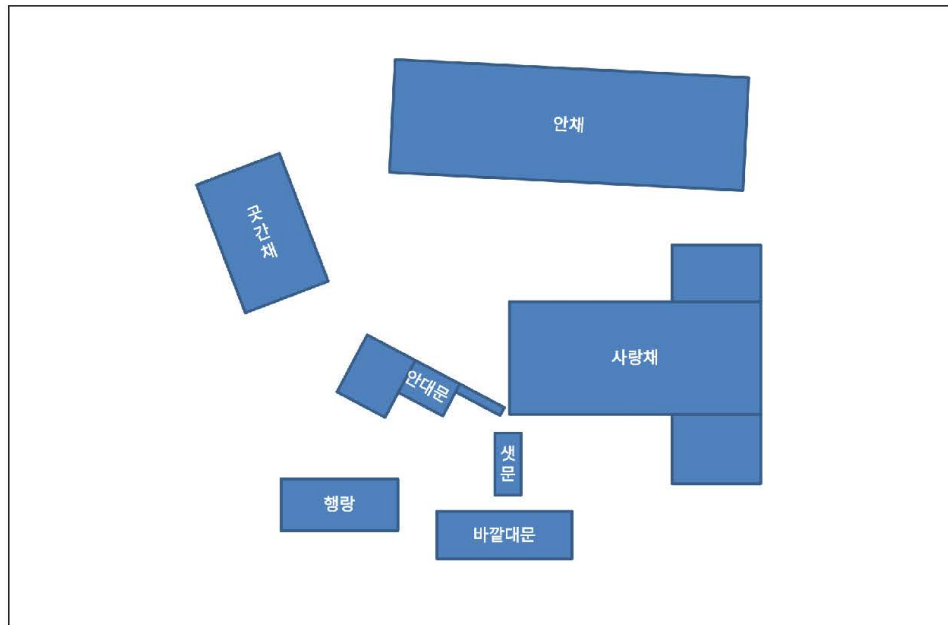
구 폐 토지면 냉천리 원 극포고택 토지 전경



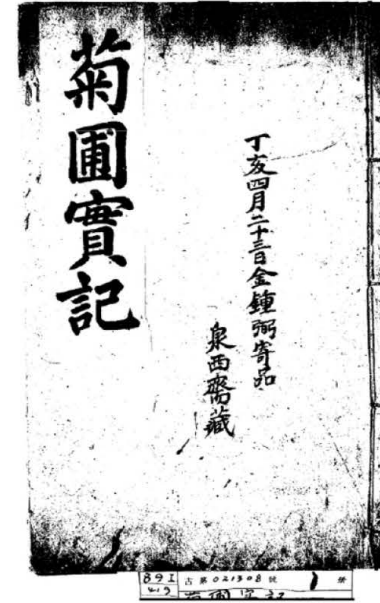
극포고택 외부 전경, 담장, 경내 정원수[은목서]



구례 마산면 냉천리 일원 항공사진. ○ 부분 국포고택(1985, 국토지리정보원)



구례 국포고택 배치 추정도(성대철 작성)



<국포실기> (김택균 문집, 1946년 간행) 표지

家狀
府君諱澤均字士振號菊圃我金系出金海新羅大角千興武王諱庚信爲上祖世襲軒冕輝映史乘入本朝湖南伯安敬公諱永貞於府君爲十二世祖高祖諱興熙不仕曾祖諱哲祚 贈掌樂院正祖諱聖鉉 贈戶曹參議考諱周弘號農山繕工監假監役壽陞敦寧都正妣淑夫人扶安林氏奇完之女 高宗九年壬申十月五日生府君子高陽往十里第府君自幼從師力學稍長文詞夙就聲稱藹然與兄議官公才質相埒文行併進人

김택균 家狀(1946, 김중필 찬) - 고양 출생(9행)

指爲雙壁辛卯自高陽徙居河東之花開庚子又遷居求禮之良田時年二十九議官公常宦遊于京府君朝夕親側經理百務并有條緒家道彌昌農山公每語人曰創吾門者必此兒也甲辰筮仕爲通信司主事丙午除龍川郡守府君曰吾非不欲仕也進就非其時竟不赴與議官公友愛篤至相居雖遠時相違來湛翁或有事未就詩筒相違或風和景明與之登山臨水擊鮮煮蔬鷓鴣以盡其歡悠然有物外真率之趣焉丁未莫居于馬山之冷泉爲貽謨子後也戊午春從子鐘顯以農

가장2- 신묘(1891년) 하동 화개 이거[1행], 경자(1900년) 구례 관전 이거(1행), 정미(1907년) 구례 마산 냉천리 이거(9행), 무오(1918년)

山公周甲躬設弘濟院於郡城而收養鄉內之孤兒至甲子挈還漢陽府君領其事擴張規模移建于冷泉之東置講師教育之時時裝督弗懈鄉內有被水火之患者必親往視之捐貲以救抄坊內艱匱者臨產以米藿送死以金椰賓客之來雖年少必下堂而迎送世稱君子長者乙酉八月十六日以疾終于外寢享年七十有四葬于光義面放光里先兆下 坐原府君夙儀端重凝嚴氣和色正出言侃侃人望之知其不可干以私平居肅冠巾正坐委巷非禮之言不接於口世俗營殖之事

고아원 홍계원 설립(좌측 10행), 갑자년(1924년) 고아원 마산 냉천리 이거(2행), 수화 재해 주민 구휼(4행) 등이 보인다.

菊圃實記卷之一
詩
過故宮
烟迷淡鎖閣鳥哢獨開花昔年歌舞地寂寞夕陽斜
智異山
漲天紫翠流名勝擅青邱墨活孤雲石詩高一靈舟
三千里盡界十二州中區不得仙山藥秦皇謾作愁
奠居冷泉其地山環水抱風景可愛聞中無聊
拈賦八景以志
孤城暮角

김택균이 지은 팔경시(마산 냉천리 중심 경관시)

暮角劇清新千家楊柳春月明聲落處知有倚樓人
華寺曉鐘
燭殘睡一回端坐不須杯何事神初旺鐘聲及曉來
甌峯秋月
先得水西樓誰張綠管遊須臾峯已遠桂影家家流
龍湖錦帆
布帆掛夕風落照滿江紅萬象森如影行行一鏡中
鰲山落照
突兀鰲山青超超絕世情照來紅錦爛奇絕畫圖屏
汶江漁火

김택균이 지은 팔경시(마산 냉천리 중심 경관시)

之風此翁之所以自求其壽福者也有能舉似於
世者足以懲夫外本內末浸薄驕溢之俗而與之
涵沐於壽域春風之中矣不亦善夫謹書此而助
千歲華觴之祝而兼有望於異日觀風者之有所
取焉爾是歲小春上旬丹霞生李南儀書
頌惠碑銘 +
克善紹述厥業迺昌飭躬操性恭儉溫良撫我佃
夫仁愛普洽沉值歲歉恐有不愜既減其稅又薄
其斗粟皆欣欣頌聲漾漾揚善報德惟道之常片
石雖少由我心償

김택균의 송혜비명(<국포실기> 10개소)

有美金公望實惟均澤及坊曲窮鄙生春養孤有
依期備定居撥厥所施可推其餘有聞其風回溥
敦薄俾也可護庸錫于石
右求禮土首面立
惠我高人金精王美休言白渠比頌東里有積先
義施贏濟窮詳明厚重秋月春風內公外直德澤
功演仰彼山斗孰無此心
右求禮馬山面立
潛心結述弘濟貧兒好善友直至老東葬富而好

김택균의 송혜비명(구례 간문면립, 마산면립 등)

정해박해 전개과정과 곡성 옹기촌 천주교인에 관한 연구

조 준 원 (곡성문화원 사무국장)

- I. 들어가며
- II. 정해박해의 전개 과정과 곡성 천주교인
 - 1. 정해박해 개요
 - 2. 정해박해 배경
 - 3. 정해박해의 본질
 - 4. 정해박해 곡성 옹기촌 교우
- III. 맺음말

정해박해 전개과정과 곡성 옹기촌 천주교인에 관한 연구

조 준 원*

국문초록

정해박해는 1827년 정해(丁亥)년 2월에 전라남도 곡성군 덕실마을에서 시작되었다. 이후 전라도 전역에 파급되면서 240여 명의 교우들이 체포되어 전주감영으로 이송되었고, 이어서 경상도의 상주에서 5·6개소의 교우촌이 습격당하여 많은 교우들이 체포되었다. 또한 서울과 충청도 단양(丹陽)에서도 교우들이 체포되었다. 이렇게 2월부터 5월까지 4개월 동안 전국 각지에서 500여명의 교우들이 체포되었으나 전라도의 이경언, 이일언(李日彦), 정태봉(鄭太奉) 등 8명, 경상도의 박보록(朴甫祿), 김사건(金思建), 김언우 등 6명, 충청도의 유성태를 포함하여 15명만이 옥사 또는 처형당해 순교했을 뿐 나머지는 모두 배교하고 석방되거나 유배된 것으로 알려져 있다.

본 논문은 정해박해와 관련된 기록을 바탕으로 곡성군에서 시작된 정해박해의 발단과 전개 과정을 살피고, 곡성 옹기촌 천주교인들의 의미를 밝히고자한다.

※주제어 : 정해박해, 곡성, 천주교, 옹기, 덕실마을.

I. 들어가며

정해박해(丁亥迫害)는 1827년(丁亥年) 전라도 곡성(谷城)을 시작으로 전라도 지역, 경상도 상주(尙州), 충청도와 서울의 일부 지역에 일어난 박해로 곡성이 진원지이다. 그럼에도 불구하고 곡성지역과 정해박해의 관련성에 대한 연구가 제대로 이루어지지 못하고 있는 것이 현실이다.

곡성에서 시작된 정해박해는 전라도 전역에 파급되면서 240여 명의 교우들이 체포되어 전주감영으로 이송되었고 이어 4월 22일(음) 전주 포졸들이 경상도의 상주에서 신태보(申太甫)를

* 곡성문화원 사무국장, 청암대 겸임교수, 경영학박사(cjw9585@hanmail.net)

* 본고는 관광문화연구 제8권 제1호(2017. 5. 31)에 실린 원고를 재투고한 것입니다

체포, 전주로 압송해 가자 이를 계기로 경상도에서도 박해가 시작되어 상주에서 5·6개소의 교우촌이 습격당하여 많은 교우들이 체포되었다. 또한 서울에서는 4월 21일(음) 이경언(李景彦)이 체포되어 전주로 압송되었고, 충청도의 단양(丹陽)에서는 경상도의 박해를 피해 유성태(劉性泰)의 집으로 피신해 온 교우들이 체포되어 충주(忠州)로 압송되었다.

이렇게 해서 전라도, 경상도, 충청도, 서울 등지에서 2월부터 5월까지 4개월 동안 500여 명의 교우들이 체포되었으나 전라도에서 이경언·이일언(李日彦)·정태봉(鄭太奉) 등 8명이, 경상도에서 박보록(朴甫祿)·김사건(金思建)·김언우 등 6명이, 충청도에서 유성태 등 500여명 중 15명만이 옥사 또는 처형당해 순교했을 뿐 나머지는 모두 배교하고 석방되거나 유배되었다. 이것으로 정해박해는 종식되었으나 피해가 가장 큰 전라도 지방의 교회는 거의 폐허화되었다. 이와 같이 곡성에서 시작된 정해박해에 대하여 문헌조사와 현장 실증의 역사적 접근을 통하여 연구하여 곡성군 정해박해의 발단과 전개 과정을 살펴보고 곡성 옹기촌 천주교 교인들의 의미를 밝히고자 한다.

II. 정해박해의 전개 과정과 곡성 천주교인

1. 정해박해 개요

1) 정해박해 발단

정해박해 사건에 대하여 프랑스 샤를르 달레(1829~1878) 신부는 다음과 같이 적고 있다.²⁾

전라도 동남방에 있는 곡성 고을 덕실마을에 옹기점이 있었는데, 일꾼들은 모두 천주교 신자였다. 전이라는 교우가 동네 사람들을 위해 거기에다 술집을 하나 차려 놓았다. 한편 유명한 순교자 토마스 한의 아들로 성질이 포악하고 행실이 좋지 못한 한백겸이라는 사람이 이 마을에 살고 있었는데, 그 행동을 보면 “그렇게 훌륭한 순교자가 저런 못된 아들을 남겨놓을 수 있단 말인가” 하는 신자의 입담이 너무나도 잘 들어맞는 것이었다. 하루는 가마에서 옹기그릇을 꺼내게 되어 늘 하던 대로 동네 사람들이 많이 모여들었고, 자연 술을 여러 순배 들게 되었다. 술기운에 벌써 흥분이 된 한백겸은 제 그릇이 너무 작다고 하여 몹시 투덜거리면서 주막 주인과 옥

2) Claude Charles Dallet, 『Histoire de L' Eglise de Coree』 1874 ; 안웅철, 최석우 역 『한국천주교회사』 상, 중, 하, 한국교회사연구소, 1979.

신각신하다가 급기야는 주막 주인 여자에게 대들어 옥을 퍼부으면서 무지막지하게 때렸다. 신앙이 아직 그리 깊지 못한 주막 주인은 이런 모욕을 참아 견딜 수가 없어 본때 있는 복수를 하기로 결심하였다. 이리하여 아마도 자기가 하는 일의 결과를 깊이 생각하지 못하고 그랬겠지만 천주교 서적을 가지고 곡성 관장을 찾아가서 한백겸과 그밖에 자기가 못마땅하다고 생각하던 몇몇 교우들이 그 책임자라고 고발하였다. 교우들 간에 일어난 이 불행한 싸움이 그렇게도 많은 파멸의 원인이 되고, 그렇게도 많은 배교의 기회가 되고, 예수 그리스도의 피로 구속된 그렇게도 많은 영혼의 멸망을 가져오게 되었다는 것은 참으로 슬픈 일이었다.

명백한 증거를 손에 쥔 곡성 현감은 잠시도 망설이지 않고, 즉시 천주교 신자들을 잡으라는 명령을 내렸다. 그것은 1827년 2월이었다. 이리하여 포악하고 탐욕스러운 포졸들의 마음대로 다루어지는 이 가련한 교우들의 가슴 메어지는 광경이 또 다시 벌어지게 되었으니, 남녀노소 구별 없이 누구나 가진 것을 모두 빼앗기고, 비좁은 옥 속에 갇히고, 문초를 받고, 사정없이 고문을 당하였다. 마음 약한 신자들 입에서 새어 나오는 고발로 인하여 그랬던지, 혹은 한 번 일어난 불이 가까이 있는 물건에는 어떤 것에도 지 자연 옮겨 불기 때문에 그랬던지, 차차 박해가 이 고을 저 고을로 번져 나가 전라도 일대가 모두 박해의 도가니 속에 빠져 들고 말았던 것이다.³⁾

위의 글은 정해박해가 발단한 이유에 대하여 자주 인용되고 있다.

2) 정해박해 전개

곡성 현감의 명령에 따라 잡혀온 천주교 신자는 이근이(李根伊)를 비롯하여 남녀신도 23명이며 이중 죄가 가벼운 5명을 제외하고 18명에 대한 죄를 물었다. 곡성 교우촌을 이끌었던 이사득(李士得)을 비롯한 많은 교인들은 몸을 피해 은거했으며, 이사득 다음으로 중요한 교인들이 고산(高山)과 진안(鎭安)으로 피신했다.⁴⁾

관아에서는 도망간 교우들을 잡기 위하여 순창, 용담, 임실, 장성, 전주까지 수색하였다. 3월 한 달 동안 전라도 북부 지방에서 잡혀 전주로 압송된 교우들이 240여명에 이르렀다.⁵⁾

호남과 영남 사이에 숨어있던 교인들은 백 명 이상에 이르고, 압수된 천주교 관련 물건이 거의 한 수레에 가까웠다.⁶⁾

정해박해 결과 옥사한 이경언(李景彦)을 비롯한 김대권(金大權), 이유정(李儒定), 이태권(李

3) 샤를르 달레, 『한국천주교회사-중』, 110-111쪽

4) 「일성록」 1827년 3월 23일자 기록. 곡성문화원 「정해박해 학술용역 결과보고서」 30쪽

5) 샤를르 달레, 『한국천주교회사-중』, 111쪽

6) 「일성록」 1827년 5월 2일자 기록. 곡성문화원 31쪽

太權), 이일언(李日彦), 신태보(申太甫), 정태봉(鄭太奉) 등은 천주교 활동이 분명한 죄인으로 분류되어 형벌을 받았으며, 이유진(李儒震), 김도명(金道明), 김지성(金之性) 등은 죄를 뉘우치나 더 조사할 여지가 있는 인물로 분류되었고, 김성집(金成集), 문사흥(文士興), 유흥순(劉興淳), 김순옥(金淳郁), 신아지(申阿只), 이도원(李道元) 등은 이경언(李景彦) 등의 7명에 비해 그 죄가 약하므로 가혹한 곳으로 유배 보내졌다.⁷⁾

2. 정해박해 배경

1) 곡성 천주교 옹기촌

곡성 옹기촌은 천주교 도래 초창기 교우촌으로써 형성 시기는 1810년 전후로 추정된다.

천주교 교우촌으로써 옹기촌이 처음 형성된 곳은 충청남도 제천군 봉양면 구학리 배론지역으로 1791년 신해박해를 피해 들어온 교우들이 옹기점을 운영하며 생계를 유지했으며, 1801년 신유박해 때 황사영이 여주, 원주를 거쳐 배론으로 숨어들었을 때에 옹기점을 운영하던 신자 김귀동이 옹기점 뒤에 토굴을 파고 은신처를 마련해 주었다고 한다.⁸⁾

하지만 생산 활동을 위한 본격적인 교우촌은 신유박해 이후 오랫동안 형성되기 어려웠다. 1801년 신유년에 발생한 천주교 박해사건으로 학식 있고 덕 있는 교우들이 사형을 당하고, 성서와 성물은 관청에 압수되어 불꽃 속에 사라지거나, 궤 속에 잠겨 금부 창고에 쌓였다. 교우들이 온전하게 건진 성서는 거의 없어졌다. 박해가 계속되는 동안 부유하던 교우들이 가난하게 되었고, 가난한 교우들은 동량질을 하고, 의지할 곳 없이 떠돌아다니게 되어 자족할 만한 사람이 하나도 없게 되었다. 교우들은 삼삼오오 산중으로 숨어들었고, 기근과 두려움에 싸워야 했다.

신유박해 사건이 지나고 거의 10년 동안은 천주교인들은 이렇다 할 경제활동 없이 숨죽이며 살았다. 이후 점차 천주를 아는 사람이 늘어났고 그 수가 만 명이 넘게 되었다.⁹⁾

1813년 공주 감옥에서 순교한 원 베드로와 장대원 마티아는 옹기가마에서 생활했다. 원(元) 베드로는 결성현 덕머리 사람인데, 그 지방 일반인이 경영하는 옹기가마에서 벌어먹다가 형과 함께 입교하였다. 좀 더 안심하고 천주교를 봉행하려고 연산현(連山縣) 의실로 피신하여 이번에는 교인이 경영하는 옹기가마에서 일하였다.¹⁰⁾ 장대원 마티아도 덕머리 사람으로서 금산군 솔티에 있는 교우 옹기가마에서 일했다.¹¹⁾

7) 「일성록」 1827년 5월 4일자 기록, 곡성문화원 18~19쪽

8) 『한국천주교회사』 2권, 한국교회사연구소, 2010. 127쪽

9) 앞의 글. 35쪽

10) 앞의 글. 43쪽

곡성 옹기촌은 이러한 분위기 속에 1810년경에 형성된 것으로 추정되며, 점차 옹기 굽는 기술이 숙련되고, 생산되는 옹기가 잘 팔림에 따라 규모 있는 교우촌으로 성장했을 것이다.

곡성문화원은 정해박해 연구를 통해 곡성지역에 천주교가 전래된 시기를 신유박해 당시 곡성으로 유배된 조봉상과 옥과면에 유배된 방성필, 김행득에서 찾았으며, 곡성 옹기촌 교인의 대표인 이사득이 황사영으로부터 전도 받았다는 것을 근거로 1801년 신유박해 이전에 전래되었을 가능성을 언급했다.¹²⁾

하지만 신유박해 당시 천주교인에게 내려지는 유배는 사형 다음으로 가혹한 형벌로써 변방의 매우 멀고 살기 어려운 곳에 정배하고, 그곳 지방관으로 하여금 착실히 지키게 하여 교리를 전파하고 물들이는 폐단이 없게 엄격히 관리되었다. 그럼으로 유배된 교인으로부터 천주교가 전래되었다고 판단하는 것은 무리가 있다.

2) 정해박해 발단 원인

19세기 천주교 박해 시대에 사건의 전개는 주로 고발이나 밀고에 의해 시작되었다. 고발은 일반인에 의해 행해졌고, 밀고는 같은 천주교인에 의해 발생하는 경우가 많았다.

1827년 3월 23일에 작성된 「일성록」에는 ‘곡성현 옹기점에서 불에 타다만 책을 수습해보니 옹기점을 하는 이사득이 무대한 백성들을 속이고 있었다’ 고 기록했다. 사건의 발단은 ‘불에 타다만 책(성경)을 수습’ 했다는 것이며, 고발자(告者)는 차주원이라고 기록하고 있다. 즉 차주원의 고발에 따라 조사한 바 ‘곡성현 옹기점 주인 이사득이 백성들에게 천주교를 전파하고 있었으며, 증거로 불에 타다만 성경책을 구했으나 이사득은 도망갔다고 기록하고 있다.¹³⁾

1874년에 출판된 샤를르 달레 신부의 『한국천주교회사』의 기록은 「일성록」과 많은 차이를 보이고 있다.

샤를르 달레 신부는 정해박해 발단 원인에 대하여 다음과 같이 구체적으로 묘사하고 있다.

- 교우촌에서 옹기그릇을 꺼내는 날에 술 취한 한백겸 교우가 술집주인 전이와 그 부인에게 행패를 부렸다.
 - 술집주인 전이가 천주교 서적을 가지고 관청에 찾아가 행실이 좋지 못한 한백겸과 평소에 싫어했던 교우들을 천주교인이라고 신고했다.
 - 마음 약한 교우들이 다른 교우들을 다시 고발하는 과정 속에 박해의 도가니 속에 빠졌다.
- 이상과 같이 달레 신부의 글에 등장하는 두 주인공인 전이와 한백겸에 관한 내용은 「일성록」

11) 앞의 글. 44쪽

12) 곡성문화원, 「정해박해학술용역결과보고서」. 52쪽

13) 「일성록」, 1827년 3월 23일자 기록, 곡성문화원 28~29쪽

의 기록과 일치하지 않는다. 「일성록」에는 고발자를 차주원이라 기록하고 있으며, 전이와 한백겸에 관한 기록은 「일성록」을 비롯한 다른 어떤 기록에도 나타나지 않는다. 달레 신부가 기록한 내용의 사실관계를 밝히기 위해 하나하나의 내용을 분석하면 다음과 같다.

첫째, 전이라는 교우가 용기를 굽는 교우촌에 술집을 차렸다는 내용 : 조선시대 주막은 다양한 기능을 했다. 여행자에게 숙소를 제공하고, 음식과 술을 팔며, 엽전을 중이어음으로 바꾸어주는 환전 역할을 했다. 주막은 전국의 교통 요충지에 세워졌으며 전국적인 조직을 갖추고 있었다. 그러므로 은밀하게 유지되는 교우촌에 주막을 차렸다는 내용은 역사적 사실과 부합하지 않는다. 주막이 있었다면 곡성읍에 인접한 교통 요충지에 있었을 것으로 판단되지만 왕래가 잦은 곳에 천주교인이 주막을 차렸다는 것은 어려웠을 것이다.

둘째, 순교자 토마스 한의 아들 한백겸에 관한 내용 : 달레 신부가 묘사한 한백겸이란 인물에 대한 기록은 다른 곳에서 찾을 수 없다. 그의 아버지 토마스 한에 대하여 일반적으로 한덕운으로 알려져 있으나 이 또한 명확하지 않다. 천주교 박해 시대에 등장하는 한 토마스란 인물은 세명이다. 먼저 한덕운(韓德運)은 1752년에 충청도 홍주에서 태어나서 1790년 유지충 바오로에게서 교리를 배워 입교했으며, 1801년 12월 27일 남한산성에서 참수형으로 순교했다. 또 다른 한 토마스는 한덕원으로 황사영이 피신한 배론의 용기점 주인이었으며, 1750년경 수원에서 출생하여 광주에서 살다 1801년 12월 30일에 경기도 광주에서 처형되었다.¹⁴⁾ 그의 나이 52세였다. 다블뤼(Daveluy) 신부의 기록에는 1811년 북경에 있는 주교에게 편지를 보낼 준비를 갖출 때 내포(內浦)지방에 사는 한 토마스가 물질적 도움을 제공했다고 또 다른 인물이 등장한다.¹⁵⁾ 정해박해와 관련하여 한백겸의 실체는 현재는 찾기 어렵고, 만약 그가 한덕운 또는 한덕원의 아들이었다면 당시 나이 50세 전후의 장년이었을 것이다.

셋째, 고발자에 관한 내용 : 달레 신부는 신앙이 아직 깊지 못한 전이라는 주막집 주인이 고발인이라고 기록하고 있다. 천주교인이 동료 교인을 고발한 경우는 자신도 처벌 받을 수 있기 때문에 자신을 감추는 것이 일반적이다. 설령 고발한 교인에게 처벌을 면해준다고 해도 사회적으로 자신이 교인이었다는 것이 밝혀지고 배신자라는 낙인이 찍히기 십상이다. 더구나 주막을 운영한 사람이었다면 충분히 먹고 살만한 환경을 포기하고 고발했다는 것은 쉽지 않았을 것이다.

넷째, 고발 증거에 관하여 : 달레 신부는 술집주인이 천주교 서적을 가지고 곡성 관장을 찾아갔다고 적었다. 하지만 「일성록」에는 ‘불에 타다만 책(성경)을 수습’ 했다고 적혀있다. 달레 신부의 주장처럼 천주교 서적을 가지고 갔다는 것은 고발자인 술집주인이 자신의 서적을 가지

14) 『한국천주교회사』 2권, 한국교회사연구소, 2010. 104~105쪽: 샤를르 달레, 『한국천주교회사』, 안웅철, 최석우 譯 ‘한국천주교회사’ 상권 601~603쪽

15) 샤를르 달레, 『한국천주교회사』, 안웅철, 최석우 譯 중권 19쪽

고 간 것을 의미하는 바 이는 쉬운 일이 아니다.

다섯째, 피고발인에 대한 내용 : 달레 신부는 술집주인이 한백겸과 그밖에 자기가 못마땅하게 생각한 교우들을 고발했다고 적었다. 하지만 당시 사건을 조사했던 내용을 적은 「일성록」에는 한백겸이란 이름은 없고, 전복이(全卜伊)가 중요한 죄인으로 공초를 받았다.

여섯째, 배교에 관하여 : 달레 신부는 마음 약한 교우들이 다른 교우들을 다시 고발하는 과정 속에 박해의 도가니에 빠졌다고 적고 있다. 하지만 「일성록」에는 당시 조사 받은 사람들이 강한 믿음으로 동료 교인을 보호하려는 경향을 보이고 있으며, 차주원(車周轅)만이 고발자로서 다시 논할 필요가 없다고 했다.

3. 정해박해의 본질

1) 샤를르 달레 신부의 견해

달레 신부는 정해박해에 대하여 “모든 박해 중에서 가장 통탄할 만한 것이라고 인정할 수밖에 없다”고 하면서, “여러 가지 점을 고려에 넣어 이렇게 배교자가 많았던 때는 일찍이 없었다”고 결론 지었다.¹⁶⁾

달레 신부는 ‘갖은 탄압과 죽음 앞에서도 꺾이지 않고 굳게 견디며, 용감하게 천주교임을 밝히고, 의연히 죽음을 맞아 순교하는 것’을 최고의 가치로 여겼다. 그에게는 어떠한 고문이나 죽음 앞에서도 하나님을 부정하거나, 교우를 한 명이라도 고발하는 것은 배교행위로 받아들여졌다. 그의 『한국천주교회사』에는 박해시대 거룩하게 죽어간 순교자들의 영웅담이 다블뤼(Daveluy, M.N.A., 安敦伊) 신부의 생각과 다르게 충분히 미화되어 수록되어 있을 수도 있다고 사료된다.

달레 신부는 정해박해에 대하여 그 발단 단계부터 부정적으로 묘사했다. ‘술집 주인 교우’가 ‘술 취한 교우’로부터 ‘부인을 폭행당하고’, ‘찾김에 교우들을 고발’하고 ‘교우들은 다시 다른 교우들을 고발’ 함으로써 ‘배교자가 가장 많았다’고 적었다.

샤를르 달레(pere Claude Charles Dallet)는 정해박해가 일어나고 2년 후인 1829년에 프랑스에서 태어났다. 그가 『한국천주교회사』를 엮을 때는 정해박해가 끝나고 47년 후인 1874년이었다. 그는 조선 땅에는 와 본 적이 없기 때문에 그의 글은 조선에서 파리로 보내준 다블뤼(Daveluy, M.N.A., 安敦伊) 신부의 각종 자료를 바탕으로 간행되었다. 다블뤼 신부는 1846년부터 1866년 사이에 자신이 보거나 들은 내용을 정리하였고, 이 기록이 파리의 외방전교회 본부로 보내져 달레 신부가 인용하였다. 다블뤼 신부가 조선에 와서 현지에 적응하고 한국말을 익

16) 앞의 글. 113쪽

히는 시간을 감안하면 정해박해에 관한 기록은 사건발생 후 최소 20년 후에 천주교인들 사이에 전해져 온 이야기를 통해 알게 된 내용을 적은 것이다.

정해박해에 대한 내용은 사건 발생부터 이후 수많은 사람들의 입을 통해 변형되고, 다블뤼 신부의 이해력에 따라 변안되었으며, 달레 신부의 취향에 따라 각색되었을 가능성이 크다.

2) 배교 행위에 대한 관점

조선시대 천주교도래 시기에 조선 왕실에서는 유교적 사상을 배척하는 천주교인에 대한 부정적인 시각을 갖게 되었고, 천주교인은 자신들을 탄압하는 조선왕실에 대해 적대감을 품었다.

정해박해에 즈음하여 조선 왕실에서는 다음과 같은 영을 내렸다.

만약 세상 사람들에게 인륜의 상도(常道)가 지극히 중함을 알고 법에서 금지하는 것이 매우 엄하다는 것을 두려워하게 한다면 어찌 혹시라도 이러한 일이 있겠는가? 생각이 여기에 미치자 부지불식간에 능연히 두려워졌다. 또한 하물며 이 무리들은 널리 번지고 퍼져서 더럽게 물들이고 있어 반드시 금수(禽獸)만도 못한 부류가 많으니 그들을 죽인다고 해서 애석할 것이 없다. 도신이 죄의 경중에 따라 하나하나 보고한 후에 처치하여 소탕하고 뿌리를 제거하는 방도로 삼되 만일 뉘우치는 자가 있으면 부자의 윤리로 깨우쳐서 그들로 하여금 마음을 바꾸게 한 후에 풀어줄만한 사람은 풀어주고 유배 보낼 만한 사람은 유배를 보내서 혹시 한사람이라도 부당하게 걸려서 지나친 죽음을 당하여 탄식하는 일이 없어야 한다.¹⁷⁾

여기서 조선왕실은 인륜의 상도를 어긴 교인을 금수보다 못하다하여 사형도 무방하나 만일 뉘우친 자는 풀어주라고 지시했다. 하지만 천주교인 입장에서는 천주를 부정하거나 교인을 고발하는 것은 배교행위로 비난했으며, 순교자를 찬양했다.

이(李) 막달레나는 이번 박해 시초에 곡성 고을에서 체포되어 관장 앞에 나갔었는데, 이 관장은 이(李) 막달레나에게 자기 오라버니가 숨어 있는 곳을 대라고 하는 데에 전력을 기울였다. 그러나 이(李) 막달레나는 이렇게 고해 바치는 것이 얼마나 예수 그리스도의 제자로서의 본분에 어긋나는 것인가를 깨닫고, 당하는 형벌을 깨끗하게 참아 받으며 도무지 입을 열지 않았다.¹⁸⁾

17) 『일성록』 1827년 4월 23일자 기록. 곡성문화원 45쪽

18) 『한국천주교회사-중』, 111쪽. 여기서 이 막달레나는 『일성록』에 등장하는 이근이의 처이자 곡성 옹기촌 교우촌장이었던 이사득의 동생으로 추정된다.

정해박해에서 배교자가 많았다는 것은 역설적으로 순교자가 많지 않았다는 것에서 기인한다. 다블뤼 신부는 정해박해 당시 순교자를 명명하는 것에 대하여 많이 주저했다. 그 예로 그는 김도명, 이성지, 이성삼에 대하여 “그들이 천주교에 명예를 가져온 것이 확실하고 배교가 있는 것 같지는 않다”고 판단했음에도 불구하고 그들의 배교 가능성을 염려했다.¹⁹⁾ 그 이유는 “그들이 사형선고를 받은 것 같지는 않다. 옳건 그르건 간에 그들의 심약을 말한다”는 것이다.²⁰⁾ 조선왕실에서는 혹시 한사람이라도 부당하게 죽음을 당하는 일이 없도록 회유하라고 했고, 신앙 활동이 명백한 이경언(李景彦), 김대권(金大權), 이유정(李儒定), 이태권(李太權), 이일언(李日彦), 신태보(申太甫), 정태봉(鄭太奉)에게 사형을 명했다. 전라감사 이광문은 사형 집행을 미루면서 무한정 옥에 가두고 문초했다. 이 중 김대권, 이태권, 이일언, 신태보, 정태봉은 13년 동안 옥살이 하다 기해박해 때 참수 당했다. 모진 문초를 당하고도 배교하지 않은 이유진(李儒震), 김도명(金道明), 김지성(金之性) 등은 옥에 가두어 조사했고, 김성집(金成集), 문사흥(文士興), 유흥순(劉興淳), 김순옥(金淳郁), 신아지(申阿只), 이도원(李道元) 등은 혹독한 곳으로 유배시켜 감시하였다.

정해박해에 순교자가 많이 나오지 않았던 이유는 전라감사 이광문의 채찍과 당근 정책에 기인한다. 이광문은 배교하지 않은 교우에게 가혹한 형벌을 내린 대신에 배교한 자에게는 선처를 베풀고, 여성과 어린이에게는 더욱 관대한 처분을 내렸다. 김행득에 관하여 나이가 겨우 16살이어서 사리에 어두워서 가정에서의 말을 듣고 바로 믿은 것이니 사정과 행적을 참작하여 너그럽게 용서할 만하다고 하였고, 여성은 미혹하기 쉬우니 박성득의 아내와 이근이의 아내가 쉽게 꼬임에 넘어간 것으로 여겼다.

죽지 못해 감옥에 갇힌 교인의 처지와 그보다 나은 것 없는 유배 생활을 견딘 교우가 어찌 순교한 것보다 못하랴! 그들은 죽고 싶어도 죽을 수 없는 감옥에서 천주를 부르며 병든 몸으로 죽어나갔고, 때로는 약해진 의지를 탓하며 오랜 감옥생활에서 벗어나기 위해 배교했을 것이다.

4. 정해박해 곡성 옹기촌 교우

1) 정해박해 곡성 옹기촌 교인들의 신의

정해박해 당시 잡혀온 교인들에 관한 기록은 전라감사 이광문이 올린 장계에 상세히 기술되어 있다.²¹⁾ 장계에는 모두 35명의 인물이 거론되었으며, 이중 18명에 대해 다음과 같은 공초사실

19) 『한국천주교회사-중』, 116쪽, 주석 92

20) 앞의 글, 주석 92

21) 『일성록』 1827년 3월 23일자 기록. 곡성문화원 28쪽

에 따라 죄를 물었다.

- (1) 장엇봉(張懿奉) : 이사득 교우촌 촌장에게 천주교 가르침을 받아 이사득 다음으로 중요한 선교활동에 참여했던 독실한 신자이다. 그는 성경을 따르며 부모 제사를 모시지 않았다. 그는 박성득의 처 등이 참석한 성경강습을 주도했다.
- (2) 이근이(李根伊)²²⁾ : 이사득의 매부로서 천주교 깊이 신봉하였으며, 곡성에서 중요한 교인이다.
- (3) 이근이 처 이씨²³⁾ : 이사득의 누이로서 이사득에게 천주교 가르침을 받고 천주교에 귀의했다.
- (4) 이원복 : 이근이의 동생이며 이사득 촌장을 따라 교인이 되었다. 관아에 잡혀가 조사 받았다. 그의 처 김씨는 도망하여 관아의 추적을 받았다.
- (5) 이원로 : 이근이 아들이며 이사득 촌장을 따랐다.
- (6) 이을보 : 이근이 아들이며 이사득 촌장을 따랐다.
- (7) 전복이(全卜伊) : 독실한 천주교 신자로서 십계를 외우고 손으로 십자 모양을 그렸다. 성서를 관아에 신고하지 않고 오히려 수색자가 찾기 어렵게 했다. 한주원에게 성경을 주며 선교활동을 권고했으며 한주원과 차갑손이 찾아와 함께 활동했다.
- (8) 홍태성(洪太星) : 독실한 신자이며 천주교 강설에 참석했다. 성서의 잘못된 번역을 수정하고 연구하는 수준의 중요 인물이다. 그의 형수 송씨는 도망했다.
- (9) 김막동(金莫同) : 천주교 관련 서적을 숨기고 공초 중에 오히려 혼란한 정보를 제공했다.
- (10) 박성득의 처 박씨 : 이사득 선교사에게 천주교 가르침을 받았으며, 장엇봉의 성경 강습에 참석했다.
- (11) 전복이 처 강씨 : 남편과 함께 관아의 수사에 혼선을 주었다. 강춘화를 시켜 이사득 선교사에게 위협하니 피하라고 알려주었다.
- (12) 강춘화(姜春和) : 처음에 성경을 받아서 귀한 물건인줄 알고 감춰두었다가, 나중에 아무도 모르게 이사득 선교사에게 건넸다. 전복이 처 강씨의 말에 따라 이사득 선교사가 위험한 상황임을 알렸다.
- (13) 한주원(韓周元) : 전복이로 부터 성경을 받고, 선교활동 권고를 받고도 고발하지 않았

22) 이근이는 샤를르 달레의 『한국천주교회사-중』, 113쪽에 등장하는 이(李)안드레아로 추정된다.

23) 이근이 처 이씨는 샤를르 달레의 『한국천주교회사-중』, 113쪽에 등장하는 이(李)막달레나로 추정된다. 이(李)막달레나는 곡성 교을에서 체포되어 문초 중에도 배교하는 것이 “예수 그리스도의 제자로서의 본분에 어긋나는 것인가를 깨달고, 당하는 형벌을 깨끗하게 참아 받으며 도무지 입을 열지 않았다.” 유배생활 중 1830년 11월 12일 53세의 나이로 병사했다.

다. 차갑손과 함께 전복이 방문하여 활동했다.

- (14) 차갑손(車甲孫) : 한주원의 선교를 듣고, 함께 전복이에게 방문하여 활동했다.
- (15) 이형삼(李亨三) : 이사득의 동생이며, 중요 천주교 신자이다.
- (16) 이원복(李元福) : 이근이의 동생이며, 중요 천주교 신자이다.
- (17) 이원로(李元老) : 이근이의 아들이며, 중요 천주교 신자이다.
- (18) 이을보(李乙甫) : 이근이의 아들이며, 중요 천주교 신자이다.

정해박해시 잡혀가 조사를 받았으나 풀려난 인물은 다음과 같다.

- (1) 박노랑두(朴老郎頭) : 이사득 선교사의 옹기촌에서 살면서 이사득 선교사로부터 성경 가르침을 받았으나 적극적으로 활동하지 않았다. 전복이가 관아에 잡혀가 공초를 받는 중에 박노랑두가 중요 신자가 아니라고 변론해 주었다.
- (2) 박성득(朴星得) : 천주교 신자이기는 하지만 병으로 오랫동안 천주교 강설에 참여하지 않았다.
- (3) 정주신(鄭周臣) : 성경을 보았으나 큰 혐의가 없다.
- (4) 김상협(金尙協) : 성경을 보았으나 큰 혐의가 없다.
- (5) 최상렬(崔尙烈) : 성경을 보았으나 큰 혐의가 없다.

전라감사 이광문이 조사한 바에 따르면 정유박해 사건이 발생하고 몸을 피한 교인은 다음과 같다.

- (1) 이사득(李士得)²⁴⁾ : 곡성현 옹기점 남자주인이며, 곡성 옹기촌 촌장으로서 이 지역 산골짜기에 거주하는 많은 신자를 배출했다. 그는 박노랑두를 옹기촌에 거주시키며 선교했다. 전복이 처 강씨가 알려준 대로 강춘화로부터 위험한 상황이라는 전갈을 받고, 성경책을 받았으며 이에 감사의 선물을 전달했다. 관아의 추적을 따돌리고 증거(성경책)를 불태우고 도망했다. 그의 동생 이형삼은 중요 신봉자로 관아에 잡혀가고, 이형삼의 처 김씨는 도망하여 관아의 추적을 받았다.
- (2) 이화숙(李化淑) : 중요 천주교 신자이며 사건 발생 때 도망했다.
- (3) 이화숙 처 신씨 : 중요 천주교 신자이며 사건 발생 때 도망했다.
- (4) 이형삼 처 김씨 : 중요 천주교 신자이며 사건 발생 때 도망했다.

24) 이사득은 샤를르 달레의 『한국천주교회사-중』, 113쪽에 등장하는 이(李)막달레나의 오빠 이(李)바오로라는 인물로 추정된다.

- (5) 이원복 처 김씨 : 중요 천주교 신자이며 사건 발생 때 도망했다.
- (6) 홍태성 형수 송씨 : 중요 천주교 신자이며 사건 발생 때 도망했다.
- (7) 고산(高山)에 나타난 자 : 이사득 다음으로 중요한 교인이다.
- (8) 진안(鎭安)에 나타난 자 : 이사득 다음으로 중요한 교인이다.

전라감사 이광문은 고발자에 대해서도 다음과 같이 언급했다.

“車周轉則係是告者無容更論” (차주원은 이것을 알린 자로 분리되니 논할 필요가 없다.²⁵⁾)

이상의 기록에 의하면 곡성현 용기촌 교인들의 특징은 다음과 같다.

- 첫째, 용기촌이 천주교인으로 이루어졌다.
- 둘째, 용기촌장은 일반인에게도 일자리와 잡자리를 주었다.
- 셋째, 용기촌장은 선교를 통해 많은 교인들을 두었다.
- 넷째, 용기촌에는 가족단위 교인이 많았다.
- 다섯째, 용기촌 교인들은 성경을 필사해서 나누었다.
- 여섯째, 용기촌 교인들은 성경말씀을 따르며 조상제사를 지내지 않았다.
- 일곱째, 용기촌 교인들은 함께 모여 성경강습을 했다.
- 여덟째, 용기촌 교인들은 거짓 증언으로 수사에 혼선을 주어 동료들을 보호했다.
- 아홉째, 용기촌 교인들은 증거를 감추기 위해 서로 협력하였다.

전라감사 이광문은 고발자 1인과 도망간 8명을 제외한 23명을 잡아서 조사한 결과 18명에게 죄를 물었다. 박노량두, 박성득, 정주신(鄭周臣), 김상협(金尙協), 최상렬(崔尙烈)은 성경을 보았으나 큰 혐의가 없는 것으로 판단하고 풀어주었다.

정해박해 주인공이었던 전라감사 이광문이 조사한 기록에 의하면 곡성현 용기촌 교인 중에서 동료를 배신하거나 천주를 부인한 사람은 한 명도 없다. 오히려 동료 교인을 감싸주기 위해 중요한 인물이 아니라고 증언해주거나, 증거를 감추기 위해 서로 협력한 정황이 보인다.

이광문은 고발자 차주원에 관해서 고발자이며 특별한 언급할 것이 없다고 결론지음으로써 고발자가 교인이었는지 단정 짓기 어렵다.

정해박해에 관하여 곡성성당 전시관에는 다음과 같은 설명문이 있다.

25) 「일성록」 1827년 3월 23일자 기록

전남 곡성지방에 복음이 전래된 시기는 1815년경, 을해박해를 피해온 신자들이 이 일대에 정착하고 부터이다. 덕실(송법리) 마을에는 용기점이 있었는데 일꾼은 모두 천주교 신자들이었다.

1827년 2월 어느 날 가마를 여는 축하연 자리에서 순교자 한덕운 (토마스)의 아들 한백겸이 거나하게 취해 행패를 부리고 주막집 여주인에게 손찌검을 하자 남편 전씨가 핫김에 천주교 서적을 가지고 그들을 고발하여 곡성현감은 한백겸과 교우들을 잡아 들였고 재산을 몰수하였다. 신자들은 박해를 피하여 더 깊은 산속으로 숨어들었고, 포졸들은 피신한 신자들을 잡기 위하여 순창, 용담, 임실, 강성, 전주까지 탄압의 손길을 확대하였다. 이때 잡힌 교우들은 전주에만도 240여명이 되었다고 한다.

정해박해는 어느 박해와 달리 그 기간은 짧았지만 탄압의 정도는 매우 심하였다. 특히 전라감사 이광문의 추위, 더위, 기갈 등을 동반한 고문은 악명 높아 500명의 신자 중 대부분이 배교하였다고 한다.

위의 내용은 다블뤼(Daveluy, M.N.A., 安敦伊) 신부의 기록을 주로 참조하여 소개한 것이다. 여기서 주막집 이야기는 당시 시대 상황에 어울리지 않을뿐더러 고발자 전씨와 피고발자 한백겸에 대한 기록은 역사적인 사실과 부합되지 않는다. 배교한 신자가 많았다는 다블뤼 신부의 의견과 기존 천주교사의 내용 등은 정해박해 이후 기록자들의 주관적인 판단에 따른 문체이며 일성록 등의 관찬 기록과 당시 정황 등을 살펴본 결과 곡성현 용기촌 교우들에 대한 재조명이 필요하다고 사료된다.

Ⅲ. 맺음말

지금까지 정해박해의 발단 과정과 곡성 천주교인에 대한 연구 결과를 종합하여 살펴보면 곡성 지역의 천주교 전래시기를 곡성문화원은 정해박해 학술연구용역 결과보고서에서 신유박해 당시 곡성으로 유배된 조봉상 등으로 부터 전도 되었을 가능성을 이야기하였다.

하지만 신유박해 당시 천주교인에게 내려지는 유배는 사형 다음으로 가혹한 형벌로써 변방의 매우 멀고 살기 어려운 곳에 정배하고, 그곳 지방관으로 하여금 착실히 지키게 하여 교리를 전파하고 물들이는 폐단이 없게 엄격히 관리되었다. 그럼으로 유배된 교인으로부터 천주교가 전래되었다고 판단하는 것은 무리가 있다.

이와 함께 정해박해에 관하여 사찬으로는 가장 먼저 기술된 것으로 전해지는 1874년 샤를르 달레 신부의 『한국천주교회사』 기록은 조선의 대표적 정해박해 관찬기록인 「일성록」과 많은 차이를 보이고 있다.

샤를르 달레 신부가 언급한 밀고자인 주막집 전이와 한백겸에 관한 내용은 「일성록」에는 고발자를 차주원이라 기록하고 있으며, 전이와 한백겸에 관한 내용은 「일성록」을 비롯한 다른 어떤 기록에도 나타나지 않고 있다.

위와 같이 샤를르 달레 신부가 『한국천주교회사』에서 곡성 정해박해의 발단에 관하여 기록한 내용과 조선 관찬사료인 『일성록』 기록의 사실관계를 밝히기 위해 분석하면 다음과 같다.

첫째, 전이라는 교우가 옹기를 굽는 교우촌에 술집을 차렸다는 내용 : 조선시대 주막은 전국의 교통 요충지에 세워졌으며 전국적인 조직을 갖추고 있었다. 그러므로 은밀하게 유지되는 교우촌에 주막을 차렸다는 내용은 역사적 사실과 부합하지 않으며 왕래가 잦은 곳에 천주교인이 주막을 차렸다는 것은 어려웠을 것이다.

둘째, 순교자 토마스 한의 아들 한백겸에 관한 내용 : 달레 신부가 묘사한 한백겸이란 인물에 대한 기록은 다른 곳에서 찾을 수 없다.

셋째, 고발자에 관한 내용 : 달레 신부는 신앙이 아직 깊지 못한 전이라는 주막집 주인이 고발인이라고 기록하고 있다. 천주교인이 동료 교인을 고발한 경우는 자신도 처벌 받을 수 있기 때문에 자신을 감추는 것이 일반적이다. 더구나 주막을 운영한 사람이었다면 충분히 먹고 살만한 환경을 포기하고 고발했다는 것은 쉽지 않았을 것이다.

넷째, 고발 증거에 관하여 : 달레 신부는 술집주인이 천주교 서적을 가지고 곡성 관장을 찾아갔다고 적었다. 하지만 『일성록』에는 ‘불에 타다만 책(성경)을 수습’ 했다고 적혀있다. 달레 신부의 주장처럼 천주교 서적을 가지고 갔다는 것은 고발자인 술집주인이 자신의 서적을 가지고 간 것을 의미하는 바 이는 쉬운 일이 아니다.

다섯째, 피고발인에 대한 내용 : 달레 신부는 술집주인이 한백겸과 그밖에 자기가 못마땅하게 생각한 교우들을 고발했다고 적었다. 하지만 당시 사건을 조사했던 내용을 적은 『일성록』에는 한백겸이란 이름은 없고, 전복이(全卜伊)가 중요한 죄인으로 공초를 받았다.

여섯째, 배교에 관하여 : 달레 신부는 마음 약한 교우들이 다른 교우들을 다시 고발하는 과정 속에 박해의 도가니에 빠졌다고 적고 있다. 하지만 「일성록」에는 당시 조사 받은 사람들이 강한 믿음으로 동료 교인을 보호하려는 경향을 보이고 있으며, 차주원(車周轅)만이 고발자로서 다시 논할 필요가 없다고 했다.

달레 신부는 정해박해에 대하여 그 발단 단계부터 부정적으로 묘사했다. ‘술집 주인 교우’

가 ‘술 취한 교우’로부터 ‘부인을 폭행당하고’, ‘햇김에 교우들을 고발’ 하고 ‘교우들은 다시 다른 교우들을 고발’ 함으로써 ‘배교자가 가장 많았다’고 적었다.

하지만 정해박해의 주도적 인물이었던 전라감사 이광문이 조사한 기록에 의하면 곡성현 옹기촌 교인 중에서 동료를 배신하거나 천주를 부인한 사람은 한 명도 없다. 오히려 동료 교인을 감싸주기 위해 중요한 인물이 아니라고 증언해주거나, 증거를 감추기 위해 서로 협력한 정황이 보인다.

지금까지 살펴본 정해박해 발단 당시의 상황과 『일성록』 기록을 종합하여 보면 곡성현 옹기촌 교우들은 신체적 고통을 동반한 모진 문초에도 불구하고 동료 교우를 지키기 위해 자신의安危를 돌보지 않았으며 곡성현 옹기촌 교우들은 배교하지 않고 천주를 섬겼다고 사료된다. 따라서 본 연구자를 비롯한 후대 우리들은 정해박해 당시 곡성 옹기촌 교우들을 칭송하고 기리는 것이 당연한 태도이자 결과라고 판단된다.

이상과 같이 정해박해의 발단 과정과 곡성 옹기촌 천주교인들은 한국천주교사 및 곡성 지역사에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있음에도 불구하고 문헌 조사나 실증 연구가 제대로 이루어지지 못하고 있는 것이 현실이다. 최근의 천주교 박해와 관련된 연구는 주로 내포를 비롯하여 인천 등 일부 지역에서만 집중되었다. 때문에 정해박해와 곡성은 천주교 박해사에서 소외되어 있다. 앞으로 본 연구가 계기가 되어 좀 더 다양하고 많은 연구자들에 의한 후속 연구가 이루어지기를 바란다.

< 참고문헌 >

- 『승정원일기(承政院日記)』.
- 『일성록(日省錄)』.
- 곡성군(1982). 『곡성향토지』.
- 곡성군(1987). 『곡성군마을유래지』.
- 곡성문화원(2004). 『곡성문화』.
- 곡성문화원(2015). 『정해박해학술용역보고서』.
- 유은희(2008). 『이슬은 빛이 되어』. 순교의 맥.
- 천주교 수원교구 시복 시성 추진위원회(1998). 『윤유일 바오로와 동료 순교자들의 시복 자료집』, 제3집, 한국교회사연구소.
- 한국교회사연구소(1987). 『교회와 역사』.
- 한국교회사연구소(2010). 『한국천주교사』.
- 김진소(1984). 「전라도에 잇따른 신행교우촌」, 『교회와 역사』.
- 김진소(1988). 「전라도 교우촌 연구-전주교구를 중심으로」, 『교회와 역사』.
- 김혜숙(2007). 『천주교신자들의 용기교우촌 생활-곡성지역을 중심으로』, 정해박해 180주년 학술자료집.
- 김혜숙(2008). 「19세기 용기 교우촌의 신앙생활과 용기 문양」, 『교회사연구』 제30집.
- 마백락(2007). 『정해박해와 시복시성운동』, 정해박해 180주년 학술자료집.
- 박병규(연대미상). 곡성군·예산면·오곡면 미산리 및 승범리 지역 천주교인순교사기.
- 서대원(2014). 「경상도 지역의 순교자와 현양 운동에 관한 고찰 -대구대교구 순교자 20위 중심으로-」, 『석사논문』, 대구가톨릭대학교.
- 이희욱(2010). 「전라도 천주교 전래와 이순이 루갈다의 순교」, 『석사논문』, 전주학교.
- 이장우(2008). 「황사영과 조선후기의 사회변화-경기 북부 지역 교회 사적의 기초적 검토 일례」, 『교회사연구』 제31집.
- 원재연(2006). 「병인박해기 남양의 천주교 박해와 순교자」, 『교회사학』.
- 원재연(2007). 『교회사적 관점에서 본 정해박해-문헌내용을 중심으로』, 정해박해 180주년 학술자료집.
- 옥현진(2007). 『곡성본당의 어제와 오늘 그리고 내일』, 정해박해 180주년 학술자료집.
- 주명준(1980). 「전라도의 천주교 수용-1784년에서 1801년까지」, 『전북사학』, 제3집.
- 정성한(2009). 「대구·경북지역 초기 가톨릭 전래사 연구-교우촌의 형성과 박해를 중심으로」, 『신학과 목

회』 제32집.

차기진(2005). 「박해기 수원지역에서 활동한 성직자와 그 활동 무대」, 『교회사학』.

최재상, 고성룡(2013). 「한국 가톨릭 순례성지 공간구성 및 시설계획 연구」, 『대한건축학회연합논문집』 15권 6호.

Claude Sharles Dallet, 『Histoire De Coree』 1874 : 안웅렬, 최석우 역(1979). 『한국천주교회사』 상, 중, 하, 한국교회사연구소.

< Abstracts >

The study of the process of development of Jeong Hae-Bak
Hae and Catholics in the Gokseong pottery village

Cho, Jun Won

Jeong Hae-Bak Hae was started from Deoksil village, Gokseong-gun, Jeolla nam-do in February, 1827 (The year of Jeonghae). the 240 Catholics were bounded to Jeonju provincial office, since the 5~6 village in Sangju of Gyeongsang-do were attacked. also, Seoul and Danyang of Chungcheong-do too. almost 500 Catholics were bounded from February to May, but 15 Catholics including Gyeongeon Lee, Ieon Lee, Taebong Jeong of Jeolla nam-do and 8 others, Borok Park, Sageon Kim, Eonwoo Kim of Gyeongsang-do and 6 others, Seongtae Yu of Chungcheong-do had been martyred that in prison or killed, the other was released from prison or exiled due to renegade. the thesis will show about the JEONG HAE BAK HAE begin from Gokseong with the record related to JEONG HAE BAK HAE. and figure the meaning of the Catholic of pottery village in Gokseong out.

Key-Words: Jeong Hae-Bak Hae, Gokseong, Catholic, Pottery, Duksil village, Seungbeob-ri

신승겸(申崇謙)과 덕양서원(德陽書院)에 관한 考察

조 준 원 (곡성문화원 사무국장)

- I. 머리말
- II. 신승겸(申崇謙)의 생애
 - 1. 신승겸의 출생지
 - 2. 신승겸의 활동
 - 3. 신승겸의 사후평가
- III. 덕양서원(德陽書院)의 역사적 의의
 - 1. 서원(書院)의 유래와 기능
 - 2. 덕양서원 건립의 의미
- IV. 맺는말

신승겸(申崇謙)과 덕양서원(德陽書院)에 관한 考察

조준원 (곡성문화원 사무국장)

I. 머리말

신승겸(申崇謙: ?~927)의 초명(初名)은 능산(能山)이며, 자(字)는 사승(史乘)에 전하지 않는다.¹⁾ 시호(諡號)는 장절(壯節), 평산(平山) 신씨(申氏)의 시조(始祖)로서 배현경(裴玄慶)·홍유(洪儒)·복지겸(卜智謙)과 함께 궁예(弓裔)를 폐(廢)하고 왕건(王建)을 추대하여 고려 개국의 대업을 이룬 인물이다.²⁾ 신승겸이 927년(태조 10) 공산 동수(桐蔭: 達城郡 公山面)에서 견훤(甄萱)의 군대와 맞서 싸우다 왕건을 위해 대사(代死)한 이후 그의 이름은 후세들에게 만고의 충신으로 추앙(推仰)되고 있다.

지금까지의 신승겸에 관한 연구는 대부분 그의 역사성에 대한 고찰(考察)을 중심으로 이루어졌다. 왕건의 고려왕조 개국을 주제로 삼은 논고(論考)를 비롯하여, 고려의 건국과 관련된 많은 연구에서 끊임없이 이어져 왔다. 대구 팔공산(八公山) 전투에서 왕건을 대신하여 죽음으로써 후삼국(後三國) 통일의 초석(礎石)을 다진 인물이 바로 장절공(壯節公) 신승겸(申崇謙)이었기 때문이다.³⁾ 하지만, 그에 대한 고찰(考察)들 대부분이 고려(高麗) 개국(開國)에 있어서의 부분적인 논의에 한정(限定)되어 있다. 대체로 그에 대한 인물 소개나 짧은 논급 내지는 그와 관련된 사료를 조사하는데 그치고 있어 보다 종합적으로 신승겸에 대한 이해를 꾀할 필요가 있다. 신승겸에 대하여 현재까지 몇 가지 서로 다른 견해가 제기되어 왔다. 특히 출생과 성장과정에 관하여 의문이 제기되고 있다. 본 논고(論考)에서는 신승겸의 출신지(出身地)에 관한 곡성설(谷城說)과 춘천설(春川說)의 여러 논란(論難)과 승겸의 신분, 그의 활동(活動)을 근거(根據)로 사후에 그에 대해 내려진 평가(評價), 조선왕조 개창 이후 서원에 배향된 여타의 인물들과 그 성격을 달리하는 그가 일찍이 서원에 배향되었던 연유, 곡성에 덕양서원(德陽書院)이 건립(建立)된 의미 등에 대하여 기존의 여러 연구 자료들을 비교 검토하면서 고찰(考察)해 보고자 한다.

* 본고는 2006년 전라남도 향토문화연구 논문 공모전 최우수상 논문을 수정 보완하여 재투고한 것입니다

1) 덕양서원, 『神道碑銘』, 『德陽書院誌』, 2000, p.166.

2) 『삼국사기(三國史記)』, 卷 제50, 列傳 제10, 궁예.

3) 『고려사(高麗史)』, 列傳, 卷5, 洪儒, 申崇謙.

II. 신승겸(申崇謙)의 생애

1. 신승겸(申崇謙)의 출생지

장절공(壯節公) 신승겸(申崇謙: ?~927)은 927년 후백제 견훤과의 공산 전투에서 왕건(王建)을 대신하여 순절(殉節)한 인물로 고려(高麗)와 조선(朝鮮) 두 왕조에서 순절의 표상이 되었던 인물이다.⁴⁾

『고려사(高麗史)』에 신승겸(申崇謙)의 이름은 능산(能山)이고, 광해주(光海州) 사람이며, 체격이 장대(壯大)하고 용맹(勇猛)하다고 기록되어 있다.⁵⁾ 그러나 『고려사(高麗史)』에 수록된 그의 가계(家系)나 출신지, 그리고 신분에 관한 기록은 간략하여 자세한 내용은 알 수 없다. 이 기록만으로 신승겸이 나말여초(羅末麗初)의 호족세력(豪族勢力)이었는지, 아니면 개인의 용맹함을 바탕으로 자수성가(自手成家)한 인물이었는지 확실하지 않다. 다만 그의 이름에 ‘능(能)’ 자가 들어가 있는 것을 예로 들어 호족(豪族)의 일원이었을 가능성을 논(論)하기도 한다.⁶⁾ 이외에도 『고려사절요(高麗史節要)』에서 그를 오늘날의 강원도(江原道) 춘천(春川) 즉 광해주인(光海州人)으로 기록하고 있다. 이는 승겸의 춘천 출신지설(出身地說)의 바탕이 되는 대표적인 사료(史料) 중 하나이다.

그러나 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』에는 신승겸이 본래 전라도(全羅道) 곡성(谷城) 출신으로 기록 되어 있어 곡성 출신지설(出身地說)을 뒷받침하는 역사적 근거자료(根據資料)가 되고 있다.⁷⁾ 승겸(崇謙)이 곡성에서 성장하여 언제인가 광해주(光海州)으로 이주(移住)하였으며, 거기에서 궁예(弓裔)의 휘하로 들어가 활동하다가 왕건(王建)을 추대하는 정변(政變)을 주도하였고 마침내 평산(平山) 신씨(申氏)의 시조(始祖)가 되었다는 것이다. 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 이후 250여년만인 18세기중엽에 편찬된 『여지도서(輿地圖書)』 역시, 신승겸이 자라난 곳을 곡성현 비래산(飛來山)이라고 서술하고 있어 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』과 함께 신승겸의 곡성출신지설(谷城出身地說)을 뒷받침해주고 있다.⁸⁾

고려왕조의 역사를 공식적으로 정리한 관찬(官撰)의 정사(正史)에서 그와 곡성(谷城)과의 관계를 부정하고 있다는 사실을 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』의 찬자(撰者)들이 모

를 리 없었다면 그들은 왜! 정사(正史)를 부정하면서 곡성을 신승겸의 출생지로 기록하고 있는 것일까? 다음에 제시되는 근거사료(根據史料)와 승겸이 죽어서 곡성현의 성황신(城隍神)이 되었다고 하는 전승설화(傳承說話) 그리고 곡성지역의 여러 고적(古蹟) 등을 통해서 신승겸의 곡성출신지설(谷城出身地說)을 확신하였음을 알 수 있다.

곡성군에는 신승겸에서 유래된 여러 지명(地名)과 유적들이 많다. 목사동면(木寺洞面) 구룡리(九龍里)에는 신승겸의 단소(壇所)인 용산단(龍山壇)과 독서하던 집의 터 자리인 독서당지(讀書堂址), 그리고 1897년 후손 신명희가 세운 유허비가 있으며, 이 유허비에는 신승겸의 출생에 대하여 다음과 같이 기록되어 있다.

“湖南谷城治之南，四十里，華藏山之東，兩江澗，有山聳起，而完如飛來者，曰飛來之山，山之下，有九龍之里，寔我始祖將節公，生長之墟也，有申公井，將軍之嶺，馳馬之臺，故跡歷然可指。”

“호남 지방 곡성 남쪽 40리, 화장산 동쪽에 두 강이 마을을 끼고 흐른다.

산이 있어 우뚝 솟아 완연히 날아 들어오는 형상 같은 것이 비래산인데 그 산 아래에 구룡리가 있다. 이 곳이 우리 시조 장절공이 태어나 자란 터전이다. 신정공·장군등·독서당·치마대 등이 남아 있어 그 자취를 역력히 엿보게 한다.”⁹⁾¹⁰⁾

평산신씨 문중(門中)에서는 시조(始祖)인 신승겸에 대한 제사를 매년 유허비가 있는 이곳 구룡리 용산단에서 지낸다. 구룡 뒤편의 비래산(飛來山)에는 신승겸이 용마(龍馬)를 타고 달렸다는 신유봉이 있고, 신유봉의 정상에는 신승겸이 목을 축인 신공정(申公井)이 있다.

죽곡면(竹谷面) 화장산(華藏山)에는 신승겸이 말을 타고 달렸다는 주마대(走馬臺)가 있고, 이 산 중턱에는 신승겸이 무예를 연마하다 물을 마셨다는 장군천(將軍泉)과 의갑(衣甲)을 갈무리했다는 철갑암(鐵甲巖), 목욕을 했다는 용소·용탄·용암(龍沼·龍灘·龍岩)도 있다. 대황강변(大荒江邊)의 삼태리(三台里) 마을에는 신승겸이 무예(武藝)를 닦으면서 말(馬)을 매었다는 계마석(繫馬石)이 입석(立石)의 모습으로 서 있다.

이와 관련된 설화나 전설, 지명유래 등이 곡성지역에 오랜 세월 동안 구전(口傳)되어 왔는데, 몇 가지만 간략하게 아래와 같이 살펴보면,

8) 『여지도서(輿地圖書)』 하, p804, 곡성현: “飛來山，自順天曹溪山來 壯節公申崇謙生長之處，今有石井及走馬臺射臺焉。在縣南四十五里。”

9) 덕양서원, 『龍山壇事蹟』, 『德陽書院誌』, 2000, p.299.

10) 신현하, 『장절공 신승겸 장군(壯節公 申崇謙 將軍)』, 인물연구소, 1976, p.44.

4) 민병하(閔丙河), 「申崇謙과 公山桐蔭 戰鬪」, 『軍史』, 1999, p.29.

5) 『고려사(高麗史)』 卷 92, 신승겸(申崇謙).

6) 이인재(李仁在), 「羅末麗初 申崇謙의 生涯와 死後評價」(『강원문화사 연구』, 제6집), 2001, p.29.

7) 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』, 卷 39, 「谷城縣 人物」申崇謙; 卷 41, 「平山都護府 人物」申崇謙; 卷 46, 「春川都護府 人物」寓居■申崇謙.

곡성의 신승겸이야기 ¹¹⁾

제목	내용
將節公과 龍馬	장절공 신승겸장군은 어려서 大荒江 龍沼에서 목욕하다가 龍馬을 얻어 비래봉과 신유봉 화장산 대항강변을 이 용마를 타고 무예를 닦았다고 한다. 하루는 용마의 走力을 시험하기 위하여 비래봉에서 화살을 쏘고 화장산 정상에 와 화살을 쫓다가 장군은 어디엔가 먼저 와 있으리라 믿고 늦게 도착한 것으로 착각하여 愛馬을 죽이려는 순간 화살이 날아와 나무에 꽂이는 지라, 그 후로는 애마를 애지중지 사랑하였다 한다.
將軍泉	죽곡면 화장산 중턱에 있으며 신승겸이 무예를 연마하다 목이 마르면 물을 마시던 샘으로 그곳에는 將軍이 사용하던 金으로 만든 복지개가 항상 물위에 떠 있었다고 한다. 지금은 金복지개는 없고 샘만 있다고 한다.
신승겸 태몽	신승겸어머니가 목사동면 구룡리에서 오두막집을 짓고 살았는데 해가 사업산에서 뜰 떨어지면서 내려와 치마로 받았다는 胎夢을 꾸 후 장군을 출생했다고 한다.
철갑옷 바위	신승겸장군이 훈련하면서 입는 갑옷을 감춰둔 곳으로 어느 한때 총각이 나무하러 갔다가 철갑옷을 입어 보려고 하자 바위에 딱 붙어서 3일만에 겨우 떨어졌다고 한다.
龍字이름	목사동면과 죽곡면 일대의 地名, 洞名이 龍자가 많이 사용된 것은 申장군이 훈련을 하고 다니던 곳을 이름 하였으니 지금까지 그대로 부르고 있다. 地名은 龍沼, 龍灘, 龍峯과 마을이름으로 九龍里, 龍司里, 龍井里 등이 있으며, 산 이름으로는 申遊峯, 仙住山, 華藏山 등이 있다.

위와는 다르게 곡성을 묘천리에는 주민들에 의해 신승겸을 마을 수호신(守護神)으로 신격화되어 성황주신(城隍主神)으로 모신 성황묘(城隍墓)가 있어 그들의 고을 성황신(城隍神)으로 추앙(推仰)하고 있다.¹²⁾ 이에 대해 신승겸의 외손 김조순(金祖淳, 1765-1832)은 묘비명(墓碑銘)에 다음과 같이 언급 했다.

“또 동국여지승람에 이르기를, 공이 돌아간 뒤에 곡성의 성황신이 되었다 하였고, 그의 자손들이 또한 말하기를, 묘소를 수호하는 자가 혹시 근신하지 않으면 문득 꾸지람이 있으니 세상 사람들이 혹은 의함이 없지 않았으나 나는 그러하지 않다고 생각한다.” ¹³⁾¹⁴⁾

위와 같이 신승겸이 곡성의 성황신이 된 것에 대하여 학계에서는 많은 관심을 표명하였는데, 그

11) 곡성군, 「제12편 民俗■傳説」, 『谷城郷土誌』, 1982, pp.638~640.
 12) 곡성군, 「제12편 民俗■傳説」, 『谷城郷土誌』, 1982, pp.636~637.
 13) 덕양서원, 『德陽書院誌』, 2000.
 14) 이학주, 「신승겸 설화의 영웅적 형상화 연구」, 『江原民俗學會』, 제20집, 2006.

중 대표적으로 김갑동(金甲童)은 그의 논문에 신승겸이 성황신(城隍神)으로 모셔진 시기는 고려(高麗) 명종 2년(1172년)이며, 조선조(朝鮮朝) 선조 22년(1589년)에 덕양사(德陽祠)가 창건되어 배향하면서 더 이상 곡성 성황신(城隍神)으로서 제향을 받았다는 기록은 없다고 구체적 시기까지 밝히고 있다. ¹⁵⁾

김갑동이 언급한 덕양사(德陽祠)에 대해서는 “제3장 덕양서원(德陽書院)의 역사적 의의”에서 구체적으로 고찰 해 보고자 한다.

신승겸의 출생지인 곡성군(谷城郡) 목사동면(木寺洞面)은 과거(過去)에 음사(陰祀)가 심했던 지역으로, 목사동(木寺洞)의 지명(地名)을 파자(破字) 해 보면 목사(木寺)는 十八사가 된다. 명칭(名稱) 그대로라면 사찰(寺刹) 18개소가 존재하고 있었다. 이런 지역에 건립(建立)된 대부분의 사찰(寺刹)은 불교와 샤머니즘이 결합(結合)된 민간 토속신앙(土俗信仰)의 근거지(根據地)로 보이는데, 이 민간신앙(民間信仰)의 중심에 신승겸의 성황당(城隍堂)이 있었을 것으로 추측된다.¹⁶⁾¹⁷⁾ 이것은 그가 곡성에서 출생(出生)하여 일정한 기간 동안 그곳에서 성장했다는 것을 시사하여 준다. 당시에 반고려적(反高麗的)인 분위기가 어느 정도 남아 있었을 곡성에서 성황지신(城隍地神)으로 신봉(信奉) 될 수 있었던 것은 신승겸이 곡성 출신이었기 때문에 가능했다고 판단된다. ¹⁸⁾¹⁹⁾

그렇다고 신승겸이 춘천과는 전혀 무관하다고 할 수도 없을 것이다. 그는 곡성에서 출생하여 일정한 시기를 보내다가 춘천으로 이주(移住)하였던 것으로 보인다. 이에 관하여 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 춘천도호부 우거조(寓居條)에서 살펴볼 수 있는데²⁰⁾ 여기서 우거(寓居)란 타향에서 임시로 사는 것을 의미하며 승겸(崇謙)은 전라도 곡성에서 태어나 강원도 춘천에서 한동안 살았던 것으로 여겨진다. 곡성을 떠나게 된 연유(緣由) 등은 밝혀진 바가 없다. 일부에서는 승주를 중심으로 곡성현 등의 인근 지역을 정치적·군사적·경제적으로 지배하였던 견훤의 사위이자 후백제의 장군 박영규에게 밀려 신승겸이 고향을 떠나 궁예의 휘하에 들어갔다는 박영규에 의한 이주설(移住說)을 주장하기도 하지만 근거자료가 미약하다. ²¹⁾

인조 14년(1636) 발간된 『평산신씨(平山申氏)』 병자보(丙子譜) 서(序)의 기록을 살펴보면 다음과 같다

15) 김갑동, 「高麗時代の 城隍神信仰과 地方統治」, 『한국사연구』, 한국사 연구회, 1991, p.74.
 16) 안길정 「현지에서 다시 본다」 『관아이야기2』, 사계절 출판사, 2000, p.293.
 17) 신현하, 『장절공 신승겸 장군(批節公 申崇謙 將軍)』, 인물연구소, 1976, p.31.
 18) 정청주, 「왕건의 성장과 세력 형성」 『신라말 고려초 호족연구』, 일조각, 1996, p.125.
 19) 천라남도, 第3卷, 「제3장 統一新羅 時代」, 『全羅南道誌』, 1993.
 20) 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』, 卷 46, 春川都護府 人物 寓居 申崇謙.

“우리 신씨는 곡성현에서 나와서 고려 태조가 평산부에 적(籍)을 받았는데, 고려 태사 장절공으로부터 비롯하였다 한다. 『고려사』에는 장절공을 광해주인이라 하는데 광해주는 지금의 춘천부이며, 부의 서쪽 비방동(悲方洞)에 장절공의 묘소가 있다. 장절공이 미시(微時) 아마도 곡성으로부터 광해주로 옮겨 살다가 동주(東州; 지금의 철원)에 전입하여 고려 태조를 익대하고 대의에 몸 바쳐 돌아가 광해주에 사장(賜葬)되었으므로 사관의 전함이 이 같은 것이리라. 세대가 아득하고 멀어 상고 할 수 없다.”

위의 기록은 후대의 것이지만 평산 신씨(平山 申氏)가 곡성에서 나왔으며, 신승겸으로부터 평산이 본관(本貫)이 되었음을 밝히고 있다. 지금까지의 사료(史料)들을 종합적으로 검토해보면, 『고려사(高麗史)』 등의 사서에 신승겸을 광해주(光海州)인, 곧 춘천(春川) 사람이라고 한 것은 곡성에서 춘천으로 옮겨 살았던 것, 다시 말하면 우거인(寓居人)으로 해석하는 것이 온당하다 할 수 있다. 즉, 신승겸은 통일신라(統一新羅) 말 혼란기(混亂期)에 곡성을 떠나 춘천으로 이주(移住) 한 것으로 보는 것이 자연스럽다고 할 수 있다.²²⁾²³⁾

2. 신승겸(申崇謙)의 활동

신승겸(申崇謙)이 궁예의 휘하에서 군사 활동을 시작한 것은 896년(진성여왕 10) 전후였던 것으로 보인다. 그는 기골의 장대함과 뛰어난 무예와 용맹을 바탕으로 마군(馬軍)의 지휘관으로 활동하였다.²⁴⁾ 그리고 918년 6월, 왕건(王建)이 궁예 정권에 대항하여 정변(政變)을 일으켰을 때, 적극적으로 가담하여 다른 기장(騎將) 출신의 배현경(裴玄慶)·홍유(洪儒)·복지겸(卜智謙)과 함께 궁예를 축출하였다.²⁵⁾ 궁예의 축출은 그의 휘하 기장(騎將)들에 의해서 주도적으로 이루어졌다.²⁶⁾

918년 6월 정변에 성공한 왕건은 새 왕조의 태조(太祖)가 되었으며, 철원(鐵原)의 포정전(布政殿)에서 즉위(即位)하여 국호(國號)를 고려(高麗), 연호(年號)를 천수(天授)라 하였다. 왕건을 추대하는 정변이 성공된 후 개국일등공신(開國一等功臣)에 책봉(冊封)된 신승겸은 여전히 뛰어난 무예로써 기졸(騎卒)들을 이끌고 마군장군(馬軍將軍)으로 활동하였다. 건국(建國)

21) 국민대학교 국사학과, 「고려의 지배세력과 불교 혁신」, 『우리 역사문화의 갈래를 찾아서, 지리산 문화권』, 역사공간, 2004, p.78.

22) 정청주, 「왕건의 성장과 세력 형성」, 『신라말 고려초 호족연구』, 일조각, 1996, p.125.

23) 김태숙, 「고려 개국공신 신승겸에 관한 검토」, 『春州文學』 제15호, 춘천문화원, 2000.

24) 『고려사(高麗史)』, 卷 92, 홍유전(洪儒傳) 附 신승겸傳.

25) 『고려사(高麗史)』, 卷 92, 홍유, 배현경(裴玄慶), 신승겸, 복지겸(卜智謙).

26) 전라남도, 第3卷, 「제4장 高麗時代」, 『全羅南道誌』, 1993.

초에는 모반사건(謀叛事件)을 적발 진압하였으며, 호족세력의 이탈에 대비하여 군사를 이끌고 지방에 내려가는 등 그는 늘 정벌의 선두에 종군(從軍)하면서 고려왕조의 보위(保衛)에 노력하였다. 이와 관련하여 「고려사절요」에 다음과 같이 기록되어 있다..

“신승겸은 광해주인으로서 용맹하고 장대하였다. 정벌 전쟁에 항상 함께 하였고 공(功)을 세웠다. 후에 장절(壯節)이라는 시호(諡號)를 하사 받았으며, 태조(太祖) 묘(廟)에 배향(配享)되었다.”²⁷⁾

신승겸에 대한 중요한 역사적 사실중 하나는, 공산전투에서 그가 태조 왕건을 대신하여 전사(戰死)한 공산전투에 대한 기록이다.²⁸⁾

고려 태조 왕건과 후백제 견훤의 대결은, 903년 3월 왕건이 궁예 정권의 근거지인 금성을 공격한 이후부터, 935년 6월 금산사의 유쾌에서 벗어난 견훤이 고려에 입조(入朝)를 청할 때까지 30여 년간, 거의 매년 국지전(局地戰)이 벌어졌다.²⁹⁾ 이러한 과정에서 오늘날의 대구 팔공산(八公山) 동화사(桐華寺) 인근에서 왕건과 견훤이 정면 대결하게 되었다. 태조 왕건이 정기(精騎) 5천을 거느리고 직접 전투에 나선 공산전투(公山戰鬪)는 고려군의 일방적인 패배로 마무리되었다. 이 전투에 대해 조선 후기 안정복은 『동사강목(東史綱目)』에서 당시의 급박한 상황을 아래와 같이 기술하였다.

“고려왕이 친히 정기(精騎) 5천을 거느리고 公山에서 (견)훤을 맞아 크게 싸웠으나 이기지 못하였다. 훤의 군사가 몹시 급하게 왕을 포위하였는데, (신)승겸의 모습이 왕을 닮았으므로 대신 왕의 수레를 타고 김락과 더불어 힘을 다하여 싸우다 죽었다. 훤의 군사는 그를 고려왕으로 알고 목을 베어 가지고 갔으며 고려왕은 겨우 몸만을 모면하였다. 훤이 승리한 기세를 타고 대목군(大木郡; 지금의 仁同 屬縣 若木이다. 일설에는 지금의 木川이라고도 한다)을 취하여 전야(田野)에 노적한 곡식을 모두 불살랐다.”³⁰⁾

이 전투에서 신승겸이 군주(君主)를 대신하여 죽은 일은 왕건이 후삼국 통일전쟁에 성공할 수 있는 중요 디딤돌이 되었던 바, 이로써 고려조(高麗祖) 사회에서 그가 충절(忠節)의 상징이 되

27) 『고려사절요(高麗史節要)』, 卷 1, 太祖 10년 9월. “崇謙光海州人, 勇猛長大, 常從征伐有功後, 諡壯節, 配享太祖廟庭.”

28) 『고려사(高麗史)』, 卷 92, 신승겸.

29) 이인재(李仁在), 『羅末麗初 申崇謙의 生涯와 死後評價』, 『강원문화사 연구』, 제6집, 2001, p.35.

30) 『동사강목(東史綱目)』, 卷 5下, 丁亥年 冬11월.

있던 것이다.

3. 신숭겸(申崇謙)의 사후평가

신숭겸(申崇謙)에 대한 고려 왕조의 예우(禮遇)는 건국과정에서의 공로를 인정하여 918년(태조 1) 7월 공신책봉(功臣冊封)으로 시작되었다. 그러나 그에 대한 대우는 오히려 사후(死後)에 본격적으로 이루어졌다. 사실 공산전투에서 단신(單身)으로 몸을 피하여, 위기를 모면한 왕건에게 신숭겸과 김락의 죽음은 크나큰 충격과 슬픔이었다. 당연히 시신(屍身)이라도 수습하여 예(禮)로써 장례를 지내주고 죽은 영혼을 위로하여 유족(遺族)들에 대한 배려를 하고자 했다. 그러나 머리가 깔려 시신만으로는 구분할 수 없어 어려움을 겪던중, “신숭겸의 왼발 아래에 사마귀 무늬가 있는데, 복두칠성과 같았다.” 유금필의 이야기를 근거로 시신을 수습하게 되었고, 이에 목공(木工)을 시켜 얼굴을 새겨 만든 다음 조복(朝服)을 입혀 춘천(春川) 비방동에 묘소를 정하여 장례를 치렀다. 그리고 공산전투 현장과 가까운 현 대구시(大邱市) 동구 지묘동 위치에 지묘사를 창건하여 명복을 기원하였으며 신숭겸에게는 장절공(壯節公)이라는 시호(諡號)를 내리고, 김락의 동생 김철(金鐵) 그리고 신숭겸의 동생 능길(能吉)과 아들 보락(甫樂)을 모두 원윤(元尹)에 임명하였다.³¹⁾

이후 고려 왕조의 국가체제 정비과정이 어느 정도 마무리 된 994년(성종13) 본격적인 묘정 신절에 나서 비로소 태조묘(太祖廟)에 배현경·홍유·복지겸·유금필과 신숭겸을 배향하였고, 수차례에 걸친 거란 침입(1차 993년, 2차 1010년, 3차 1019년)을 극복한 1027년(현종 18) 4월 왕이 대표를 참배하고, 선대왕과 왕후들의 존호(尊號)를 더 높였으며, 배현경·홍유·복지겸·신숭겸·유금필·최응 등을 태조묘에 배향하는 조치를 취하였다.

예종 15년 10월에 서경 순행(巡行) 때에, 왕이 팔관회에서 국초 개국공신인 김락과 신숭겸의 가상희(假像戲)를 보고 슬피하며 저들의 후예를 묻고는, <어체사운일절>의 한시를 지어 공신의 순절의 의미를 노래했다. 그리고도 만족스럽지 않아 <단가이장>(도이장가)을 지어 백성에게 김락과 신숭겸의 충절을 본받게 하고, 다음과 같이 그들의 충절을 후세에 전하게 하였다.

어체시(御題詩)³²⁾

見二功臣像(二功臣與金樂也) 汎瀾有所思公山(殉節所) 踪寂寞平壤(西都) 事留遺忠義明
千古死生惟一時爲君躋白刃從此保王基.

31) 이인재(李仁在), 「羅末麗初 申崇謙의 生涯와 死後評價」, 『강원문화사 연구』, 제6집, 2001, p.37.

두 공신의 가상(假像)을 바라보노니 저절로 느껴워라 눈물겨워라.

팔공산(八公山: 순절소)의 옛 자취는 아득하건만 서도(西都: 양평)에는 기이한 일 끼쳐어 있네.

충의는 천고에 분명하고 사생은 오직 한때의 일이다.

임금을 위하여 백인(白刃)을 밟았으니 이로부터 왕업의 기본이 잡히게 되었다.

어제단가(御題短歌)³³⁾

主乙完乎白乎 心聞際天乙及昆 魂是去賜矣中 三鳥賜教職麻 又欲望彌阿里刺 及彼可二功臣良久 乃直隱跡烏 隱現乎賜丁

임을 보전케 하신 마음은 하늘가에 미쳤는데 비록 냇은 갠어도 삼으신 벼슬만은 또 하는구나.

바라보니 알겠노라 그 때의 두 공신이어 오래도록 곧은 자취는 나타나 빛나는 도다.

이외에도 신숭겸과 그의 후손에 대한 고려 왕조의 관심과 배려가 끊이지 않았음을 다음과 같이 『고려사(高麗史)』 기록을 통해서도 충분히 알 수 있다.³⁴⁾

“문종(文宗) 6년 10월에 제하여 신숭겸 등 6공신이 우리 태조를 도와서 처음으로 대업을 열어 공덕이 종정(鐘鼎)에 새겨져 있으니, 그 후사로 증손(曾孫) 현손(玄孫)에 이르기까지의 남녀 승니(僧尼)로 벼슬이 없는 자에게는 초직(初職)을 제수(除授)하고 벼슬이 있는 자에게는 관급을 더하게 하였다.”

“무릇 공신의 자손을 서용함은 현종(顯宗) 5년 12월에 태조 공신(太祖 功臣)의 자손으로 벼슬이 없는 자를 녹용(錄用)하였다.”

32) 덕양서원, 『德陽書院誌 詩歌』, 『德陽書院誌』, 2000, p.181.

33) 덕양서원, 『德陽書院誌 詩歌』, 『德陽書院誌』, 2000, p.181.

34) 『고려사(高麗史)』, 卷75 지29/선거/전주/공신자손의 서용.35) 전라남도, 第16卷, 「제4장 儒教」, 『全羅南道誌』, 1993.

신종(神宗)이 즉위하여 조(詔)하기를,

“태조(太祖) 시대의 6공신과 삼한 공신(三韓 功臣)의 자손(子孫)은 모두 입사(入仕)를 허락하라.” 고 하였다.

충선왕(忠宣王)이 복위(復位)하여 교하기를,

“김락·김철·신승겸 및 성종(成宗) 대의 공신 서희와 현종(顯宗) 대의 공신 하공진·노전·양규 등의 내외 현손(玄孫)의 현손은 예에 따라 1호(戶)에 1명에게 초직(初職)을 허락하라.” 고 하였다.

“공민왕(恭愍王) 5년 5월에 교하여 태조 이래 역대 의 공신은 그 자손을 녹(錄)하여 추장(推獎)하며 등용(登用)하게 하였다.”

개국벽상공신(開國壁上功臣)인 신승겸이 살아서는 평산(平山)으로 사성(賜姓)되고, 사후에는 춘천에 사장(賜葬)되었으며, 장절공(將節公)으로 시호(諡號)되고 태사(太師)로서 태조 묘정(太祖 廟廷)에 배향되었으며, 고려왕조(高麗王朝)의 원훈(元勳)으로 삼았다.

예종(睿宗)이 서경(西京) 순행(巡行)시에는 신승겸의 후손을 찾아 벼슬을 주고 어제(御題)한 시(詩)와 가(歌) 1장을 내려 그의 충절을 권장(勸獎)하였으며, 더불어 대대손손(代代孫孫) 관직(官職)의 진출을 제도적으로 보장한 사실 등을 통해 고려 왕조가 신승겸에 대한 공훈(功勳)을 얼마나 숭상(崇尙)하였는지 알 수 있다.

III. 덕양서원(德陽書院)의 역사적 의의

1. 서원(書院)의 유래와 기능

조선시대의 교육기관으로는 성균관(成均館)·사학(四學)·향교(鄕校)·서원(書院)·서당(書堂) 등이 있었으며, 오늘날 교육기관과 같이 엄격한 제도적 계통이 있었던 것은 아니었다.

조선시대 서원은 각 지방에 민간을 중심으로 선현(先賢)·선사(先師)에 대한 사묘(土廟)를 설치하여 제향(祭享)을 행하고 유학(儒學)을 통한 학문과 덕행을 연마하던 지방의 사립교육기관으로서, 지방문화의 구심점 역할을 하였으며 나아가서 사회 교화(敎化)의 역할을 다하였다. 서

원은 조선시대 중기 이후 관학(官學) 정책(政策)이 가지는 한계(限界), 사림(士林)세력의 성장, 학풍(學風)의 변화 등의 요인이 얽혀 생겨난 시대적 산물(產物)로 본다.

서원의 기능과 성격을 살펴보면, 먼저 고려 말기 성리학(性理學)이 전래되면서 주자가례(朱子家禮) 사상을 기반으로 성립된 사묘제도(祠廟制度)와 융합된 것으로 숭현(崇賢)·숭덕(崇德) 사상에서 나온 사묘적(祠廟的) 기능을 가지고 있었다. 두 번째로는 유생(儒生) 자신들의 학문(學文) 연마와 향리(鄕吏) 자제들을 위한 교학적(敎學的) 기능을 가지고 있었다. 나아가서 지식의 전달을 효과적으로 하기 위해 서적(書籍)을 수집(收集)·출판(出版)·보관(保管)하는 기능도 함께 가지고 있었다.

서원에서의 교육은 물론 현실적인 측면에서 당시 모든 교육기관들이 가진 목표인 관리(官吏) 양성을 주로 하였음에 틀림이 없다. 그러나 동시에 서원의 건립이 입신양명(立身揚名)을 포기하고 향촌(鄕村)에 은거하면서 성리학의 탐구에 노력했던 선비들에 의해 세워진 것이었으므로 선현(先賢)을 본 받아 자신을 도덕적으로 완성시키고자 하는 ‘법성현(法聖賢)’을 가장 주요한 목표로 삼았다. 그리하여 유교 경전(經典)을 통한 교과 교육과 동시에 선현에 대한 사묘적(祠廟的) 기능을 수행하기 위해 의식(儀式)을 실시하였다. 즉 서원이 숭현숭덕(崇賢崇德)의 이상(理想) 아래 설립되었다는 특성으로 인해 ‘향사(享祀)’는 대단히 중시되었다. 그리하여 조선 후기로 갈수록 오히려 강학(講學)보다 향사(享祀)에 치중하는 경향을 보이기에 이른다. 제례의식(祭禮儀式)은 서원에 따라 약간의 차이가 있었으나 매우 엄격하고 근엄하게 시행되었다. 이러한 예식은 참여하는 유생들의 선비로서의 몸과 마음을 바로하게 하여 사풍(士風)을 진작시키도록 하였을 뿐 아니라 향민(鄕民)들을 선도하여 향풍(鄕風)을 순화하는 교화적 의미까지도 함께 가지는 것이었다.

다음 장에서는 이러한 측면에서 곡성지역에 건립된 서원들과 덕양서원(德陽書院) 건립의 의미를 고찰해 보고자 한다.

2. 덕양서원(德陽書院) 건립의 의미

1) 곡성지역의 서원

곡성지역의 대표적인 서원으로는 덕양서원(德陽書院), 귀암서원(龜巖書院), 도동서원(道東書院), 영귀서원(詠歸書院) 등이 있다.

덕양서원(德陽書院)은 곡성군 오곡면(梧谷面) 덕산리(德山里) 소재로 1589년(선조 22) 설립되었다. 신승겸을 배향하고 있으며, 1597년(선조 30)에 임진왜란으로 소실되었다가, 1603

년(선조 36) 중건되었고, 1872년(고종 8년) 훼손당하고, 1934년 복원되었다.

귀암서원(龜巖書院)은 곡성군 입면(立面) 제월리(霽月里) 소재로 1799년(정조 33)에 창건하였다. 1868년(고종 5년)에 훼손 당하고 1965년 중건하였으며, 심준(沈濬), 심광형(沈光亨), 심민겸(沈敏謙), 심민각(沈民覺) 등을 배향하고 있다.

도동서원(道東書院)은 곡성군 오곡면(梧谷面) 오지리(梧枝里) 소재로 1676년(숙종 2)에 창건되었다. 원래는 오곡면(梧谷面) 승법리(承法里)에 창건되었는데, 1887년(고종 24) 훼손당하고 같은 해 현재의 위치에 중건하였으며 주희(朱熹)와 안향(安珦)을 모신 서원으로 전라남도 지방문화재 제29호로 지정되어 있다.

영귀서원(詠歸書院)은 곡성군 겸면(兼面) 현정리(玄亭里) 소재로 1564년(명종 19)에 옥과면(玉果面) 죽림리(竹林里)에 창건되었으나 1868년(고종 5) 훼손 당하였다가 1960년 현재의 현정리(玄亭里)에 복원된 것이다. 김인후(金麟厚), 허소(許紹), 허계(許繼), 유팽로(柳彭老), 신이강(辛二剛), 위백규(魏伯珪)가 배향되고 있다.³⁵⁾

2) 덕양서원(德陽書院) 건립의 의미

곡성지역의 서원(書院)·사우(祠宇)들 중에는 서원(書院)과 사우(祠宇)의 명칭(名稱)을 혼용(混用)하고 있는 경우가 많은데, 당시의 사회 관념상 서원이 사우에 비해 우월 시 되었지만 18세기 이후에 이 둘 사이에 명칭 이외의 다른 구별이 나타나고 있지 않다.

덕양서원(德陽書院)의 경우에도 덕양사(德陽祠)의 명칭을 함께 가지고 있는데 본 고찰(考察)에서는 병기(併記)하지 않고 설립당시(設立當時)의 덕양사(德陽祠)를 제외한 나머지 명칭은 덕양서원(德陽書院)으로 일원화(一元化)하였다.

덕양서원(德陽書院)은 고려 개국공신 장절공(壯節公) 신승겸(申崇謙)을 독향(獨享)한 서원(書院)이다. 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』의 기록에 의하면 신승겸은 곡성출신으로서 왕건과 함께 고려 개국의 대업을 이룬 개국 공신이다. 앞서 밝힌 바와 같이 그는 927년(고려 태조 10년) 대구 공산(公山) 전투에서 견훤의 군대와 싸우다가 위협에 처한 태조 왕건을 구하고 장렬하게 전사하였다.

이 같은 신승겸의 충절을 추모하기 위하여 1589년(선조 22) 곡성현감(谷城縣監)으로 와 있던 후손 신옥(申沃)이 전라도(全羅道) 관찰사(觀察使) 이광(李光), 그리고 곡성관내 후손들과 합의하여 덕양사(德陽祠)를 창건하였다. 이는 조선시대 전남지역에 세워진 서원(書院)·사우(祠宇) 가운데 비교적 이른 시기에 속하는 편이었다.³⁶⁾

35) 전라남도, 第16卷, 「제4장 儒敎」, 『全羅南道誌』, 1993.

그런데 이처럼 이른 시기에 세워진 서원(書院)·사우(祠宇)의 경우에는 대체로 학문이 깊어 유학자(儒學者)로 이름이 높은 인물을 제향(祭享)하는 것이 일반적이었다. 이와 같은 면을 고려(考慮)해 볼 때 신승겸의 경우는 그 건립 연유(緣由)에 있어 조금 다른 점이 있다. 조선 초기 여타의 서원(書院)·사우(祠宇)들과는 그 배향(配享)된 인물의 성격이 판이한 것이다. 신승겸의 경우는 학문으로서 배향된 것이 아니라는 점이 특이하다. 고려 태조(高麗太祖)를 대신하여 죽은 충신(忠臣)으로서 충절(忠節)을 떨친 인물이었다는 것 이외에는 달리 서원(書院)·사우(祠宇)에 배향될 이유가 특별히 없었다는 점은 아래 기록을 통해서도 확인 할 수 있다.³⁷⁾

“신승겸은 절의(節義)와 공렬(功烈)이 전사(專祀)하기엔 충분한 사람이지만, 서원에 제향(祭享)하는 것으로 말하면 선비들이 그를 위해 존봉(尊奉)하는 적절(適切)한 방법이 아니라고 할 수 있다.”³⁸⁾

위와 같은 상황에도 불구하고 신승겸의 후손들이 16세기 후반 들어 그를 추모하는 덕양사(德陽祠)를 건립할 수 있었던 것은 조선왕조의 유교적 체제 정비 노력이라는 이유가 있었다. 조선왕조는 예제(禮制)를 확립하고자 많은 노력을 기울였는데, 그 과정에서 전래(傳來)의 토속신앙(土俗信仰)을 금지시켰다. 그러면서 관련 제의(祭儀)를 유교적으로 표준화함으로써 국왕 중심의 일원화(一元化)된 제의체계(祭儀體系)를 수립하려는 노력을 경주하였던 것이다.³⁹⁾ 즉, 국왕 중심의 중앙집권적인 지배체제를 확립하려는 속셈에서였다. 그리하여 대략 성종(成宗)에서 중종(中宗)을 거쳐 명종(明宗)에 이르러 나름대로 성과(成果)를 보이게 되었다. 이와 같은 조선왕조의 정치적인 맥락과 신승겸의 왕조에 대한 충의(忠義)와 절의(節義)가 일치하여 이른 시기에 서원에 배향 될 수 있었다.

그가 서원(書院)·사우(祠宇)에 배향될 수 있었던 또 다른 하나의 이유는 그 후손들의 시대적 환경에 맞는 조상(祖上)에 대한 재평가에서 그 성과물(成果物)로 탄생되었다는 사실을 들 수 있다. 고려 태조(高麗太祖)를 구하기 위해 목숨까지 바친 충신(忠臣) 신승겸을 조선 사회의 유

36) 윤희연, 「유교문화」, 『전라남도의 향토문화』 하, 정신문화연구원 편, 2002, pp.693~694, <표 5> 조선시기 전남지역 서원·사우의 군현별·년대별 건립현황.

37) 서원에서는 처음 안향(安珦)과 같이 성리학 발전에 크게 기여한 인물이나, 혹은 김평필, 정여창, 조광조 등과 같이 사화(士禍) 때 피해를 입은 인물들을 주로 모셨다. 그런데 17세기 중반 이후부터 서원에 제향(祭享)되는 인물의 기준이 모호해지면 서 학문보다는 행의·충절이 두드러진 인물을 모시는 경우가 많아졌다. 그리하여 18세기 중반에 들어서면서 그러한 경향이 매우 현저해졌다고 알려져 있다. 이수환, 「서원건립활동」(『한국사』, 28, 국사편찬위원회, 1996).

38) 『현종개수실록(顯宗改修實錄)』 권 20, 13년 11월 2일.

39) 한형주, 『조선초기 국가체제 연구』, 고려대 박사학위논문, 2000, pp.1~5.

교(儒敎)화에 맡겨주어 ‘충(忠)을 실천하고자 목숨을 바친 충의지사(忠義志士)’로 추앙(推仰)함으로써 후손 자신들의 사회적 위상을 제고(提高)하려는 노력이 있었으리라는 것이다. 조선왕조(朝鮮王朝)가 전 왕조(王朝)인 고려(高麗)를 기리고자 마전군(麻田郡)에 건립한 사우(祠宇)에 제향(祭享)되어지는 인물로 그들의 시조(始祖)인 신승겸을 선정⁴⁰⁾하게 되었던 부분 등이 저간의 사실 등을 통하여 후손들의 노력이 잘 드러난 결과라고 할 수 있다.

의정부가 예조의 정문(正文)에 의거하여 아뢰기를,

“고려왕조(高麗王祖)의 태사 개국 무열공(太師 開國 武烈公) 배현경(裴玄慶)·충렬공(忠烈公) 홍유(洪儒)·무공공(武恭公) 복지겸(卜智謙)·장절공(莊節公) 신승겸(申崇謙) 등 4인은 모두 고려 태조(高麗 太祖)를 추대하여 삼한(三韓)을 통일하고, 1등 공신(一等功臣)이 되었습니다. …청컨대 왕씨의 제사를 받들 때 함께 제사하도록 하소서.”

하니, 그대로 따랐다. ⁴¹⁾

위의 글에서도 나타나듯이 충(忠)을 위해 자신의 목숨을 초개처럼 버린 신승겸의 경우, 신왕조(新王朝)의 개창에서는 언제나 그 모범의 대상으로 요청되었다는 사실에서 더욱 큰 의미를 찾을 수 있을 것이다. 새로운 왕조가 개국한 이후에도 구왕조(舊王朝)의 공신(功臣)들 중에서도 끝까지 충의를 지켰던 인물들은 그 모범의 대상으로 섬겨져 왔다는 사실을 생각해 볼 때, 유학자(儒學者)가 아닌 신승겸의 예(例)에서도 조선왕조 개국 이후 이른 시기에 서원(書院)·사우(祠宇)에 배향(配享)되어질 수 있었던 이유를 확인할 수 있는 것이다.

3) 덕양서원(德陽書院)의 역사

1589년(선조 22) 신승겸을 배향하기 위하여 창건된 덕양사(德陽祠)는 1597년(선조 30)의 정유재란(丁酉再亂) 때에 모든 건물이 불타고 다만 신승겸의 사우(祠宇)와 위패(位牌)만이 보존되어 오던 중, 1602년(선조 35) 전라도 관찰사(觀察使)로 온 서평부원군(西平府院君) 한준겸의 주선으로 다음 해인 1603년(선조 36)에 신실(神室)이 중수(重修)되었지만 학사(學舍)는 복구(復舊)되지 못하였다. 이 사실을 후손(後孫) 문정공(汶貞公) 신희이 기록하였다. ⁴²⁾ 그 뒤 1665년(현종 6)에 이르러 이전(以前) 서원의 규모를 모두 갖추어 중건(重建)하였다. 1673년(현종 14)과 1678년(숙종 4)에 신완 등 후손들에 의해 중수(重修)가 있었고, 1695년

40) 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』, 卷 13, 麻田郡 祠廟 崇義殿.

41) 『단종대왕실록(端宗大王實錄)』, 卷 4, 卽位年, 12월 13일.

(숙종 21) 곡성 유생 조유수 등이 사액(賜額)을 청하는 소(疏)를 올림에 우승지(右承旨)로 있던 윤세기가 조정에 아뢰어 동년 5월 사액(賜額)을 명하고 예관(禮官)으로 공조정랑(工曹正郎) 최휴를 보내어 치제(致祭)하였다. 사림(士林)들이 이르되 그 이름을 덕양서원(德陽書院)이라 하였다. ⁴³⁾

위와 같은 사실은 1821년(순조 21)에 세워진 「덕양서원건사사적비(德陽書院建祠事蹟碑)」와 강당 내부에 있는 10매(枚)의 현판 곳곳에 잘 나타나 있다. 이후에도 1796년(정조 20) 현감(縣監) 이운명이 별거(別庫)를 신축(新築), 1834년(순조 34) 장흥부사(長興府使) 신재익이 재사(齋舍)를 수축(修葺), 1839년(헌종 5) 병사(兵使) 신성호가 사우(祠宇)를 수축(修葺), 갑신년에 우수사(右水使) 신현이 신문(神門)을 수보(修補)하였으며, 1854년(철종 5년) 순천부사(順天府使) 신석희가 우수사(右水使) 신현과 함께 설계하여 별고(別庫) 부족을 돕고 원우(院宇)를 수선하는 비용에 대비케 하였는데, 종계(宗契)라는 이름이 여기에서 유래(由來)하였다고 한다. 1858년(철종 9년) 임실현감(任實縣監) 신석년이 강당(講堂)을 수리(修理)하고 신문 3간(神門 三間)도 개축(改築)하여 원림(園林)을 확정(確定)하였다. 1862년(철종 13) 분향례(焚香禮)를 복구(復舊)하고 개해년(癸亥年)에 향음례(鄉飲禮)를 행하니 학문(學問)을 강수(講修)하는 시설(施設)이 이때에 갖추어졌다.

덕양서원 건립 이후 나타난 각종 중요한 중수·중건 기록을 정리 해보면 다음과 같다.

德陽書院의 主要 重修·重建(毀撤前) ^{44) 45)}

시기	중수·중건 내용	주도자
1603년(선조36년)	祠宇 重修	전라도관찰사 한준겸
1617년(광해군 9년)	講堂 및 東西齋 重建	곡성현감 최호 전라도절도사 신경유
1672년(현종13년)	講堂 重建	전라도관찰사 신정
1791년(정조15년)	講堂 改建	불분명
1839년(헌종5년)	祠宇 重修	절도사 신성호
1844년(헌종10년)	神門 重修	전라도우수사 신현
1858년(철종9년)	講堂 重修 院額 및 院額 改新	승지 신석년

42) 덕양서원, 「書院事蹟」, 『德陽書院誌』, 2000.

43) 『서원등록(書院騰錄)』 참조.

44) 덕양서원, 「沿革」, 『德陽書院誌』, 2000.

45) 안희숙, 「전남 곡성 덕양사 연구」, 『전남대학교 교육대학원』, 2005.

1861년(철종12년)	神門 改建	유사 유공자 사인-안병형 본손-석지,재기,태우
--------------	-------	---------------------------------

덕양서원은 1868년(고종 5) 대원군의 서원 철폐령(書院 毀撤令)에 의하여 1871년(고종 8) 철폐(撤廢)된 후 그 터만 남게 되었는데, 1897년에 후손인 신명희가 신승겸의 태생지인 곡성군 목사동면(木寺洞面) 구룡리(九龍里)에 유허비(遺墟碑)를 세웠으며, 1929년에는 사림(士林)들이 주(主)가 되어 설단배향(設壇配享)하였다. 한편 1934년에는 전라도에 거주하는 후손들이 탄성(殫誠) 덕양서원(德陽書院)을 복설(復設)하였으며, 1968년과 1976년에도 한차례의 중수(重修)가 이루어 졌으며, 1981년에 용산재(龍山齋)와 함께 전라남도 지방기념물 제56호로 지정되었다.⁴⁶⁾ 향사일(享祀日)은 음력 2월 중정일(中丁日)과 8월 중정일(中丁日)이다. 현재 원우(院宇)건물은 모두 1934년 이후에 복원한 것으로 강당(講堂)은 정면 3칸·측면 2칸의 팔작지붕이고, 내부에는 「강당중건상량문(講堂重建上樑文)」 등 11매(枚)의 현판이 있으며, 동재(東齋)인 연서재(燕序齋)는 정면 4칸·측면 2칸의 맞배지붕으로, 내부에는 「연서재중수기(燕序齋重修記)」 등 8매(枚)의 현판이 있다. 신실(神室)인 덕양사(德陽祠)는 정면 3칸·측면 2칸의 팔작지붕이며, 서재인 신덕재(愼德齋)와 전사청(典祀廳), 그리고 1947년에 복원한 외삼문인 성인문(成仁門)과 1956년 복원한 내삼문인 덕양서원건사사적비각(德陽書院建祠事蹟碑閣)과 그밖에 최근 중수를 기념하는 1968년 중수사업기념비, 1976년 중수기념비, 1992년 덕양서원 현성기념비 등이 있다.

신승겸을 제향(祭享)하고 있는 사액원사(賜額院祠)로는 덕양서원(德陽書院) 이외에도 1670년(현종 11)에 건립되어 1672년(현종 13) 사액(賜額)된 대구광역시 의 표충사(表忠祠)와 1642년(인조 20년) 건립되어 1687년(숙종 18) 사액(賜額)된 황해도 평산군의 동양서원(東陽書院) 그리고 1796년(정조 20) 사액(賜額)된 태백산성(太白山城)의 태사사(太師祠) 등이 있다.

IV. 맺는말

46) 덕양서원, 『書院事蹟』, 『德陽書院誌』, 2000.

지금까지 신승겸(申崇謙)의 생애(生涯) 및 출신지 논란에 대한 견해 그리고 서원의 유래와 기능 등을 통해 덕양서원(德陽書院)에 배향(配享)된 의미 등을 고찰(考察)해 보았다.

그의 출신지는 춘천설(春川說)과 곡성설(谷城說)로 나뉘어져 있으나, 여러 기록 등으로 미루어 신승겸의 출신지를 곡성으로 보는 편이 타당하다. 곡성에서 태어난 후 어느 시점에서 춘천으로 이주하였는지는 정확히 알 수 없으나, 곡성을 떠나 궁예의 휘하에서 군사 활동을 시작했으며, 왕건의 정변에 참여하여 고려왕조의 개국일등공신(開國一等功臣)에 올랐던 것으로 보여 진다.

『고려사(高麗史)』와 『고려사절요(高麗史節要)』와 같은 정사(正史)에서 그를 춘천 출신으로 기록하고 있기는 하지만, 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』과 『여지도서(輿地圖書)』에서의 기록, 엄황(嚴惶, 1580-1653)이 쓴 『춘천읍지(春川邑誌)』의 본래 곡성현 사람이라고 명시된 부분,⁴⁷⁾ 고려 왕조의 일등개국공신(一等開國功臣)의 출신지를 지방민들과 후손들이 마음대로 사실과 다르게 변조할 수 없었으리라는 점, 그리고 곡성군 일대에 전해져 오는 여러 설화와 전설 및 고적(古蹟)과 지명(地名), 그리고 후대에 성황신(城隍神)으로 추앙(推仰)되어 민간신앙의 한 맥락을 형성한 채 곡성군 일대에 전승(傳承)되어 오는 사실 등을 고려할 때, 신승겸의 출생지를 곡성군으로 확정하여도 대과가 없을 것으로 사료(史料)된다. 그의 후손인 신흙(申欽, 1566-1628)이 쓴 <장절공사우중수기(壯節公祠宇重修記)>에서도 “전라도(全羅道) 곡성(谷城)은 공(公)이 태어난 곳”이라고 분명히 하였으며, 1881년(고종 18) 11월 형조판서(刑曹判書) 신정희가 쓴 덕양서원기적비문(德陽書院紀蹟碑文)의 아래 내용도 그 좋은 증좌(證左)가 될 수 있을 것이다.

“『고려사(高麗史)』에 이르기를 공(신승겸)은 광해주인(光海州人)이라 하니 광해주(光海州)는 지금의 춘천(春川)이라, 생각컨대 혹은 곡성(谷城)에서 춘천으로 이주(移住)한 것인가? 그러나 공이 욕내군(欲乃郡: 谷城郡)⁴⁸⁾에서 태어났다 함이 가승(家乘)에 실려 있으니 이는 옛날의 신실(信實)한 것을 그대로 전(傳)함일 것이다.”⁴⁹⁾

이외에도 이학주의 「신승겸 설화의 영웅적 형상화 연구」 본문에 수록된 신승겸 묘역(춘천시 서면 방송리) 관리인 신현택씨의 저자와의 인터뷰 내용 중에는 다음과 같이 신승겸의 고향은 곡성이라는 것을 직접 증언(證言)하고 있다.

47) 이학주, 「신승겸 설화의 영웅적 형상화 연구」, 『江原民俗學會』, 제20집, 2006, p.321.

48) 『세종장헌대왕실(世宗莊憲大王實錄)』, 誌, 全羅道, 南原都護府, 谷城縣.

49) 덕양서원, 『書院事蹟碑文』, 『德陽書院誌』, 2000.

“여기에 묘를 쓰게 된 것은 도선국사가 풍수지리설에 의거해서 여기에다 명당자리를 찍어 놓고 이곳은 왕건이 죽으면 묻고 장사 지내야겠다고 해서 잡아놓은 자리였어요. 그런데 왕건이가 자기 대신에 동생이 죽었으니까 자기 핏자리를 양보해서 여기에다 묻은 거지요. 이곳에서 할아버지가 살았다는 얘기는 없어요. 그래서 우리 대종회에서 아예 할아버지의 고향은 곡성 이라고 결정해 버렸어요. 그러니까 할아버지 묘만 여기에 있는 것이지요.”⁵⁰⁾

정사(正史)에서의 기록들 모두를 긍정하거나 부정 할 수는 없으나, 당시의 시대적인 상황과 결부하여 볼 때 후백제(後百濟)의 영역에 있었던 곡성지역이 고려의 일등개국공신(開國一等功臣) 출신지로는 적합하지 않았을 수도 있었을 것이다. 이는 고려 태조가 신숭겸의 관향(貫鄉)을 후백제의 곡성이 아닌 황해도 평산(平山)⁵¹⁾으로 사여(賜與)한 부분 등에서 신숭겸의 곡성 출신이 부정된 연유에 대해 쉽게 추측 해 볼 수 있다.

위와는 다르게 평산(平山) 신씨(申氏) 문중(門中)의 가승(家乘)과 여러 가지 역사적 사료(史料) 등을 종합적으로 검토해 보면 신숭겸의 출신지는 곡성(谷城)이라는 사실을 쉽게 알 수 있다.

16세기의 조선왕조(朝鮮王朝)는 유교적인 체제 정비 노력에 심혈을 기울였는데, 그 과정에서 관련 제의(祭儀)를 유교적으로 표준화함으로써 국왕 중심의 일원화된 제의체계(祭儀體系)를 수립하려는 노력을 경주하였다. 이러한 과정 속에서 신숭겸은 충의(忠義)와 절의(節義)의 표상(表象)으로서 덕양서원(德陽書院)에 배향(配享)될 수 있었다.

본래 서원은 각 지방에 민간을 중심으로 선현(先賢)·선사(先師)에 대한 사묘(土廟)를 설치하여 제향(祭享)을 행하고, 유학을 통한 학문과 덕행을 연마하던 사립교육기관으로서 지방사회의 구심적(求心的) 역할을 하였으며, 사회 교화의 역할을 수행하였다. 이에 신숭겸의 후손들은 자신들의 시조(始祖)를 충의(忠義)의 실천에 목숨을 건 유교적 충절의 표상(表象)으로 내세움으로써 후손들의 사회적 위상을 제고하려 노력하였던 것이다. 그 결과 그를 덕양서원(德陽書院)에 배향할 수 있었던 것이다. 이러한 후손들의 열망(熱望)과 더불어 조선왕조가 고려왕조를 기리고자 숭의전(崇義殿)에 배향했던 인물 가운데 신숭겸이 선정(選定)된 것을 보면, 그 노력의 가상함을 재고(再考)해 볼 수 있을 것이다.⁵²⁾

새로운 왕조가 개창된 이후에도 끝까지 충의(忠義)를 지켰던 인물들이 그 모범의 표상(表象)으로 섬겨져 왔다는 사실과, 그들을 대표 할 수 있는 장절공(壯節公) 신숭겸(申崇謙)과 덕양서

원(德陽書院) 건립 의의(意義)를 고찰(考察) 해 보았다.

50) 이학주, 「신숭겸 설화의 영웅적 형상화 연구」, 『江原民俗學會』, 제20집, 2006, p.322.

51) 『세종장헌대왕실(世宗莊憲大王實錄)』, 誌, 黃海道, 平山都護府.

52) 『단종대왕실록(端宗大王實錄)』, 券 4, 卽位年, 12월 13일(1452년).

【參考文獻】

- 『삼국사기(三國史記)』.
- 『고려사(高麗史)』.
- 『고려사절요(高麗史節要)』.
- 『동사강목(東史綱目)』.
- 『세종장헌대왕실록(世宗莊憲大王實錄)』.
- 『단종대왕실록(端宗大王實錄)』.
- 『현종개수실록(顯宗改修實錄)』.
- 『여지도서(輿地圖書)』.
- 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』.
- 덕양서원, 『德陽書院誌』, 2000.
- 전라남도, 第3卷, 「제4장 高麗時代」, 『全羅南道誌』, 1993.
- 전라남도, 第16卷, 「제4장 儒教」, 『全羅南道誌』, 1993.
- 곡성군, 『谷城鄉土誌』, 1982.
- 奇正鎭, 蘆沙集, 券3, 壬戌撰策.
- 정약용, 「예전」 『목민심서(牧民心書)』.
- 곡성문화원, 『문화읽기』, 2005.
- 곡성문화원, 『곡성문화재』, 1991.
- 곡성문화원, 『곡성문화』, 2004.
- 신현하, 『장절공 신승겸 장군(壯節公 申崇謙 將軍)』, 인물연구소, 1976.
- 국민대학교 국사학과, 「고려의 지배세력과 불교 혁신」, 『우리 역사문화의 갈래를 찾아서, 지리산 문화권』, 역사공간, 2004.
- 변동명, 「신승겸의 곡성 성황신 추앙과 덕양사 배향」, 『한국사 연구』, 2003.
- 이인재, 라말려초(羅末麗初) 신승겸(申崇謙)의 생애(生涯)와 사후평가, 『江原文化史研究』, 제6집, 2001.
- 김태욱, 「고려 개국공신 신승겸에 관한 검토」, 『春州文學』, 춘천문화원, 2001.
- 이학주, 「신승겸 설화의 영웅적 형상화 연구」, 『江原民俗學會』, 제20집, 2006.
- 김갑동, 「高麗時代의 城隍神仰과 地方統治」, 『한국사연구』, 한국사 연구회, 1991.
- 안희욱, 「전남 곡성 덕양사 연구」, 『전남대학교 교육대학원』, 2005.
- 김동수, 「곡성지방의 유교문화 유적」, 『곡성군 문화유적 학술조사』, 1996.
- 이수건, 『한국중세사회사연구』, 일조각, 1985.
- 이수건, 「후삼국시대 지배세력의 성관분석-- '토성' 연구」, 『대구사학』, 1976.

- 안길정, 「현지에서 다시 본다」, 『관아이야기 2』, 사계절 출판사, 2000.
- 정청주, 「왕건의 성장과 세력 형성」, 『신라말 고려초 호족연구』, 일조각, 1996.
- 하현장, 「고려건국의 경위와 그 성격」, 『한국중세사연구』, 일조각, 1988.
- 윤희면, 「유교문화」, 『전라남도의 향토문화』 · 하, 정신문화연구원 편, 2002.
- 윤희면, 2004, 「조선시대 서원정책과 서원의 설립실패」, 『역사학보』, 2002.
- 이수환, 「서원건립활동」, 『한국사』, 국사편찬위원회, 1996.
- 윤미란, 「조선시대 지방교육행정에 관한 고찰」, 『한국행정사학지』, 2-1, 1993.
- 이정우, 「조선후기 在地士族의 동향과 儒林의 향촌지배」, 『조선시대사학보』, 1998.
- 한형주, 「조선초기 국가제례 연구」, 고려대 박사학위논문, 2000.
- 권경안, 「곡성을 빛낸 인물들」, 『한국의 곡성』, 향지사, 1998.



〈사진1〉 장길공 신승겸 존영 (훈보 김기창 1975년, 62세작)



〈사진2〉 장길공 신승겸 동상 (전라남도 곡성군 목사동면 구종리)



〈사진3〉 용산암 (전라남도 곡성군 목사동면 구종리)



〈사진4〉 덕양사(전라남도 곡성군 옥곡면 덕산리)



〈사진6〉 경운만(전라남도 곡성군 죽곡면 원달리)



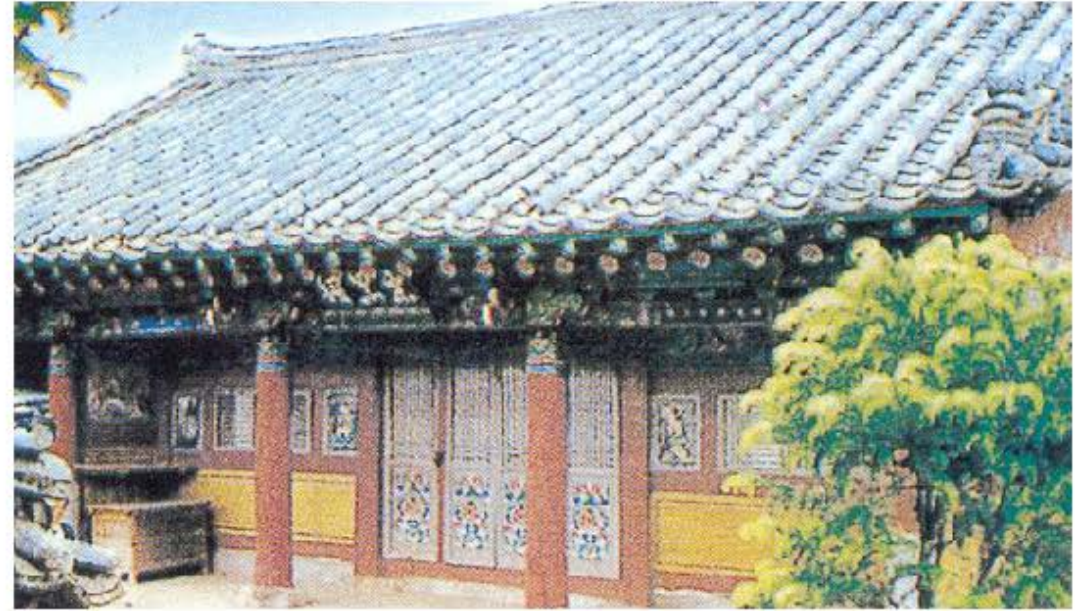
〈사진5〉 덕양서원(전라남도 곡성군 옥곡면 덕산리)



〈사진7〉 포충사(대구광역시 동구 지묘동)



〈사진8〉 순결단 (대구광역시 동구 지묘동)



〈사진10〉 율리사 (충청남도 서천군 비인면 율리)



〈사진9〉 모형재 (대구광역시 평강동 108)



〈사진11〉 해사사 (황해도 평산군 평산면 산성리)



(사진12) 경백사(경상남도 사천시 용현면 손정리)



(사진13) 광림동 신승결 묘소 (강원도 춘천시 서면 방동)

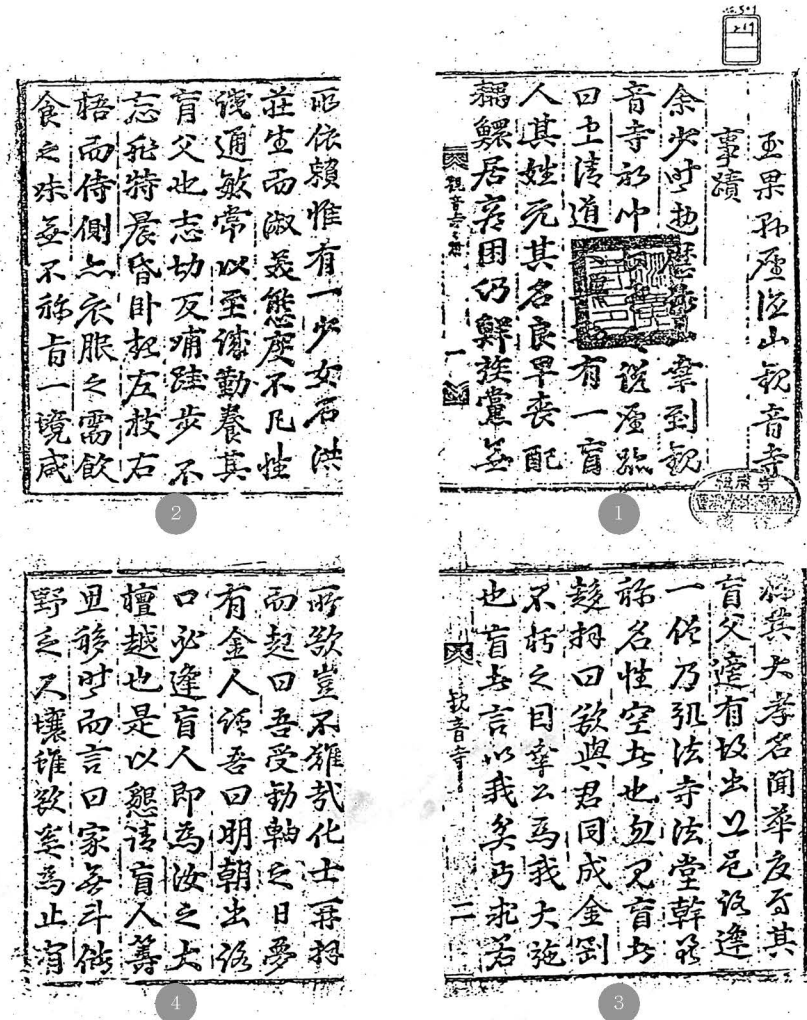
부 록

관음사 사적기

관음사 사적기 전문
관음사 사적기 한글번역본

관음사 사적기 전문

심청전의 근원설화중 가장 대표적인 곡성군 오산면 선제리 소재 관음사사적기에 관해서 일부 문헌에서 부분적으로 소개하거나 인용된 사례는 있으나 전문을 소개한 경우는 조선사찰전서(권상로)등 두세권에 불과하다. 또한, 이들 문헌이 일제시대에 발간된 것이어서 연구자들조차 접하기가 쉽지 않다. 여기에 일반인들이 쉽게 이해하도록 한자로 된 판각본 원문을 영인하여 소개하고 한글번역본을 함께 실는다. 또한 한국인의 정서와 심성을 가장 잘 대변하고 있는 관음사사적기를 영어와 일본어로 새로 번역하여 수록 하였다. 이는 효녀 심청이야기가 세계화로 나아가는 우리 민족의 새천년의 길잡이가 되기를 희망하는 연구자의 염원이 담겨있다. 심청은 한국인의 심성을 대변하는 가장 아름답고 거룩한 이름이기 때문이다.



能忘乎本國又勅成五十三
佛五百座衆與十六羅漢
點畢使舟人載三石經送
本國浮海中流石拖篙櫓
風帆浪揖任其而之幸泊
甘露寺前浦目安於此寺
志了石匠姓志願弘願

救而久之有願佛也即初
別宮倩工請來祝音一寺
令叔人載石經送東國治
行后申命曰此係則須隨
其而止空而奉安也叔人
受命向東國漂流海中已
及暮矣一忽忽隨風飄泊

如有引物而來若浮海
載經上金相祝音忽發
心投體拜畢祝音祝音輕
如絳毛行到此巖重若泰
山一步不移即往安置仍
建大伽藍扁其額曰淨法
山祝音寺良有以也蓋弘

使其子又遠揚形置金剛
寺四度塔則運立於堂位
和擎天寺后又素願來就
募父曰爺之福田吾何招
茲表轉造佛與塔安于
大興和弘法寺和是性改
五度切修因由志願已畢

於樂安地斷橋佛吾何此
土邊守塔是也唐經也追
捕甚急之云此石經安風
自窮入於渺茫中翌日玉
果霞女能名在後氏各端
自出海上船立望遠天海
雲波縹緲中一葉小石經

莊與塵世俱是祝音直
之身冠豈持牟尼分身百
億所塵刹那方時化土性
皆得其對不逾月斷功盲
八元良法若別女之哀淚
盲眼忽明具享佳福而終
壽九十五此皆在感真應

一少女以此與之即賣而
以為法堂徑管之樂是時
女年二八化士欲於告別
祇但女與父痛悼不已山
川交危日月無光禽獸亦
哀啼危殆祝聽者無不痛
楚于衷為女泣涕道途心

也女及危曰是何言好使
去曰吾吾國人也永康丁
亥五月辛酉皇后崩自是
上常惻然不已一夜夢有
神人白 上召皇后生於
東國今已長成端正勝於
帝皇后及勿為也而哀

孰曰填麓相及一身之去
留以難之有蓋而持帶帛
義符使去答言荷載兩船
珍寶女傲而而言曰我身
非我身乃父種之奇貨
兩船都附化士遂與計偕
入上國得之十月月願星

力疫困乃懸於菴浪浦岸
擢於石堂頃更望海上兩
紅艚相逐而東疾如飛箭
來泊津陽是乃中州浦人
之船主金冠玉佩備衣使
去望祝此女之詔於危危
節叔相治於若曰真是后

也上久伸而覺以日即備
幣帛四萬端金銀珍寶都
載兩船又擇相慧利去
為使去申命直致東國持
此物危依樣求侍則撰荷
此位受命以素夙夜空懼
合章觀盛儀乃散放宮女

眸光彩照人上視而致曰
以海中之鯨域而有如是
之人哉由是有詔兩言皆
從了后稟性雅雅彌天慈
威致行淨潔乃勅石匠以
瑪瑙造塔三千分列諸國
後后白身往空所寶位豈

관음사 사적기 한글 번역본

한글로 번역된 관음사 사적기는 현재 6 종류가 소개되고 있다. 전반적인 줄거리는 비슷하지만 구체적인 내용에 있어서는 번역자나 찬자에 따라 상당한 변이를 보이고 있다. 여기에 소개하는 한글번역본은 원문에 충실하여 재구성한 것이다.

1. 성녀 원홍장(元洪莊)의 효심(孝心)

대홍이라는 고을에 홍장(洪莊) 이라는 장님의 딸이 있었다. 그녀의 아버지 원량(元良)은 소년(少年)에 그만 눈이 멀었다. 비록 눈이 멀었으나 양반의 후예로서 행실이 청렴 강직하고 기개가 고상하여 언어범절이 조금도 경솔하지 아니하니 인근의 사람들이 모두 칭송하는 바였으나 불행은 겹치는 것이라고 한다더니 성품이 현숙하고 민첩하여 바느질과 품팔이로 앞 못 보는 자신을 봉양하던 부인이 그만 산고 끝에 먼저 세상을 뜨니 앞도 못 보는 장님의 처지로 어린 딸을 등에 업고 이집 저집 짓동냥으로 키운 딸이 홍장이었다. 홍장 또한 성장하면서 성품이 현숙하고 민첩하여 아버지의 걸을 떠나지 않고 부축해 드렸으며 그의 봉양이 극진하여 모든 범절에 있어 비범(非凡) 한데가 있었다. 홍장의 효성이 이러하였으니 고을 사람들은 입을 모아 대효(大孝)라 칭송해 마지않았으며, 나라 안에는 소문이 자자했고 멀리 중국 땅에까지 알려졌다고 한다.

그러던 어느 날 장님 원량은 밖에 나갔다가 마침 홍법사(弘法寺) 화주승 성공스님(性空大師)을 만나게 되었는데 성공스님은 원봉사를 보더니 “당신과 함께 금강불사(金剛佛舍)를 이루었으면 합니다. 부디 큰 시주가 되어 주시오.” 라고 말하였다. 원봉사는 갑작스런 말을 듣고 어리둥절하지 않을 수 없었으며 생각해보니 놀라운 일이 아닐 수 없었으므로 조용히 대답하기를 “나는 보시다시피 앞을 못 보며 더구나 가난한 처지인데 어떻게 부처님을 위하는 시주가 될 수 있겠습니까?”라고 하였다. 화주승 성공대사는 다시 절을 하면서 말하기를 “소승이 금강불사의 원을 세워 지성으로 백일기도를 봉행하여 마지막 회향하는 어젯밤에 꿈을 꾸었는데 부처님께서 현몽하시기를 “내일 기도를 마치고 길을 나서면 반드시 장님을 만날 것이다. 그는 이번 불사에 대단월(大檀越 : 큰 시주)이 될 것이니라” 하셨으므로 이렇게 간청하는 것입니

子之所述 斐繁增削 而書
之 漢紀 前後 重刻 之 欲 附
之 卷尾
於 戲 此 寺 權 輿 莊 而 普 惠
帝 永 康 年 中 又 向 北 殿 不
一 其 殆 而 撤 上 棟 有 善 云
大 以 洪 武 七 年 甲 寅 庚 五

18

山之 俗 勝 崇 重 建 正 門 越
以 年 程 行 魚 淨 兩 寺 重 建
餘 僅 二 窟 又 以 年 貞 平 里
雲 耳 龍 三 碑 再 刻 佛 依 舊
霞 秀 雲 等 寮 玉 崇 額 尚 子
春 山 之 程 三 學 重 修 園 通
殿 越 泰 興 戊 戌 楚 王 又 重

20

傳 其 不 可 誣 也 於
山 中 六 位
坦 明 三 綱 萬 品
勝 悟 持 嚴 辨 宗 恭 元
極 初 刊 刻 呂 翊
雍 正 七 年 己 酉 玉 果 觀 章 刊 附

22

之 跋 不 可 以 泯 沒 去 也 余
而 聞 於 長 老 者 止 此 而 已
至 若 峰 當 西 園 之 遠 遠 溪
聲 一 帶 之 清 冽 人 煙 之 襲
絕 洞 府 之 幽 潤 未 若 目 之
可 略 也 皆 雅 正 已 酉 暮 春
碧 梧 門 人 白 梅 子 目 佐 南

17

重 刻 之 略 而 修 之 予 百 兵
燹 之 餘 佛 殿 僅 存 老 為 煨
燼 惟 園 通 殿 殿 柱 扃 扃 居
位 皆 罪 穢 滴 而 瓦 脫 禍 掃
口 若 止 信 聖 法 元 洪 正 三
人 而 已 結 幕 後 址 喫 苦 度
殘 年 去 久 矣 逮 萬 曆 辛 亥

19

楚 王 又 其 裔 茲 乃 弟 後 身
耶 必 相 繼 登 于 一 日 劫 劫
符 茲 是 此 甚 希 有 也 吾 考
列 龍 真 殿 之 襲 以 乃 玄 度
之 前 身 造 千 尺 塔 之 徑 獲
焉 信 姑 之 後 身 此 古 今 相

21

다." 원봉사는 말을 잇고 한참동안 생각에 잠겨 있다가 겨우 입을 열어 "집에는 곡식 한줌 없고 밖에 나와 봐야 내 땅 한 뼉 없는 처지인데 무슨 수로 시주를 할 것입니까? 다만 나에게 딸린 것이 있다면 딸자식 하나가 있을 뿐인데 이 아이로써 금강 같은 불법에 선근 인연이 되고 혹시 대작불사에 도움이 될 수 있다면 데리고 가서 좋은 도리를 생각해 보시오...." 라고 하였다.

홍장의 나이 이때 불과 열여섯이었다. 이리하여 화주승 성공대사는 무한 감사의 예를 올리고 원봉사를 따라 그의 오두막으로 갔으며 아버지 원량은 성공대사와의 언약한 사연을 딸에게 말해 주었다. 홍장은 일생 아버지를 봉양할 생각이었으나 아버지와 자신의 앞날이 걱정되어 애 통하게 울었으며 원량 역시 기막힌 심정이 되었다. 실로 산천 초목도 울고 일월도 빛을 잃은 듯 하였으며 날으는 새와 달리는 짐승 또한 슬피 울부짖는 듯 하였다. 그러나 그 그녀의 지극한 효심은 곧 불심으로 나타났음인지 비장한 표정을 지으며 급기야는 아버지를 하직하고 화주스님을 따라나섰다. 아버지인 장님과 딸 홍장의 작별을 가엾고 측은하게 여겨서 마을 사람들도 길을 매우며 옷깃을 적시었다. 홍장은 화주스님과 길을 나서며 뒤돌아 보이는 고향마을과 평생 모시려하던 아버지도 이제는 영영 이별이라고 생각하니 아득하기만 하였다. 난생 처음 산을 넘고 강을 건너 너무나 오래 걸은 탓으로 피로에 지쳐 바다가 보이는 소랑포(蘇浪浦)에 이르러 잠시 쉬어 가기로 하였다.

홍장과 성공스님은 서쪽 바다를 향하여 쉬고 있었는데 바다 저 멀리 수평선 위에서 붉은 배 두 척이 나타나는가 하더니 질풍같이 이쪽으로 다가오는 것이었다. 날으는 화살처럼 순식간에 나무에 다다른 배는 모두 진(晉)나라의 배였고 배에는 금관옥패(金冠玉佩)와 수의를 입은 사자(使者)들이 타고 있었다. 그들은 언덕에 앉아 있는 홍장을 뚫어지게 바라보더니 배에서 내려 홍장이 쉬고 있는 곳으로 다가와서 홍장에게 공손히 예를 갖추어 절을 하며 "참으로 우리 황후(皇后)마마이십니다."라고 하는 것이었다. 홍장은 물론 화주승도 깜짝 놀라지 않을 수 없었다.

홍장은 얼굴빛을 고치고 "여러분께서는 어디서 오신 어른이신데 그런 말씀을 하시는 것입니까?" 하고 물었다. "저희는 진(晉) 나라 사람입니다. 영강 정해년 오월 신유일(永康丁亥年五月辛酉日)에 황후(皇后)께서 붕거(崩去)하셨는데 이로부터 성상(聖上)께서는 늘 슬픔을 가누지 못하시더니 하루는 꿈에 신인(神人)이 나타나서 말하기를 '성상의 새 황후 되실 분이 이

미 동국(東國)에 탄생하여 장성하였고 단정(端正) 하기로는 전 황후보다 더 하시니 이미 가진 이를 생각하고 과히 슬퍼하지 마시오.' 하고 현몽하시매 성상께서는 꿈에서 깨어 날이 밝자 곧 폐백(幣帛) 4만단(四萬端)과 금은진보(金銀珍寶)등을 갖추어 이 두 배에 신계 한 다음 상(相)을 잘 보는 상사(相師)를 선발하여 사자(使者)로 삼아 신칙을 내리시되, 동국(東國)으로 달려가서 황후를 맞이하라 하시었으므로 소신(小臣)등이 외람되어 상명을 받자와 본국을 떠난 이래 숙야(이른 아침부터 밤늦게까지)로 근심 하옵더니, 이제 다행히 성의(盛儀)를 여가서 뵈옵게 되었나이다." 사자의 긴 사연을 듣고 난 홍장은 길게 한숨을 쉬며 탄식하면서 "내 한 몸이야 가는 것이 무엇이 어렵겠소. 그런데 갖고 오신 폐백이 얼마나 되옵니까?" 라고 묻자 사신이 답하기를 "예, 저기 두 배에 가득 실은 것이 모두 값진 보물이옵니다."라고 하였다. 홍장이 미소를 띠며 말하였다. "내 몸은 내 몸이 아니옵고 아버님을 위하여 선근종자(善根種子)를 심어드리기 위하여 부처님께 바쳐진 몸입니다. 그러하오니 저 두 배에 싣고 오신 폐백을 소녀 대신 이 화주승께 드리시면 기꺼이 따라 가오리다." 하였다. "예 분부대로 거행하겠나이다." 이때, 화주승 성공대사는 참으로 부처님의 가호라고 기뻐하면서, "홍장 아가씨! 아버님의 일은 염려 마시고 가십시오. 소송이 잘 보살펴 드리겠습니다." 이렇게 해서 싣고 온 보물을 모두 홍법사로 가져가게 하고 홍장은 중국 진나라 사신을 따라 진나라로 가게 되었다.

2. 홍장(洪莊)의 신심(信心) 과 원력(願力)

홍장이 진나라에 당도하여 궁안으로 들어가 진나라 황제(皇帝)를 배알하였으니, 그녀는 등근달 같은 얼굴 모습에 별빛 같은 두 눈이 반짝였으며, 덕(德)과 지혜(智慧)를 갖춘 모습이 진실로 황후(皇后)의 기상(氣象)이었다. 바다 한 모퉁이에 있는 동국(東國)에 이렇게 아름다운 여인이 있었더라면 말인가. 진나라 황제는 찬탄해마지 않았다. 궁중에서는 새 황후를 모시는 큰 잔치가 베풀어지고 황후가 된 홍장은 품성이 단아하고 자애로운 위의(威儀)를 갖추었으므로 황제의 총애가 날로 더해갔으며 홍장 황후는 항상 정업(淨業)을 닦고 행하기에 힘쓰니 나라가 편안하며 가난한 자와 병든 자가 줄어들어 온 나라 백성의 칭송이 자자하였다.

"내 비록 타국(他國)의 보위에 오른 몸이지만 어찌 조국을 잊을 수가 있으리오." 그리하여 그는 오십삼불(五十三佛)과 오백성중(五百聖衆) 십육나한(十六羅漢)을 조성하도록 한 다음, 세 척의 석선(石船)에 실어 본국에 보내니 그 배는 감로사(甘露寺) 앞 포구에 닿았으며 이를 감

로사에 봉안하였다. 이와 같이 불교에 대한 신심도 너무나 훌륭하였다.

그 뒤 오랜 세월이 지난 다음 황태자로 하여금 탑을 조성하게 하여 금강사(金剛寺)에 모셨으며 또 풍덕현(豐德縣 : 현제京畿道 開豐郡) 경천사(敬天寺)에도 모셨다. (이 탑은 일제시대 일본으로 가져갔던 것을 다시 찾아와서 현재에는 경복궁에 국보 제 86호로 지정되어 모셔져 있음. 감로사, 금강사와 경천사의 연기설화가 이러하였지만 그 사적(史蹟)이 지금은 모두 소실되어 전해지지 않고 있는 아쉬움이 있다) 이렇게 본국을 위하여 공덕을 쌓은 한편 황후 자신의 원불(願佛)로서 관음성상(觀音聖像)을 조성하여 조석으로 발원하여 모시다가 고향을 그리는 사무친 마음으로 석선(石船)에 실어 동국(東國)으로 띄워 보내면서 서원하기를 "관세음 보살님이시여! 인연 따라 제 고향으로 가셔서 그들에게 자비와 지혜를 주시고 정업을 닦아 소원을 성취케 하여 주소서..." 하는 원력을 세워 배를 띄웠다.

그 배는 바다에 표류하기를 한달 만에 홀연히 바람을 따라 낙안(樂安) 땅 단교(斷橋) 곁에 정박(碇泊)하게 되었다. 얼마 안 되어 이 땅을 지키던 수비병들이 수상한 배로 의심하여 추격하여 붙잡으려 하였으나 관음성상(觀音聖像)을 실은 석선이 스스로 움직여 바다 멀리 가버렸다.

3. 두 번째 성녀 성덕(聖德)과 관음사(觀音寺)

이 때 옥과(玉果 : 현, 곡성군 옥과면)에 사는 성덕(聖德)이라는 처녀가 우연히 집에서 나와 해변에 이르렀는데 저 멀리 해운중(海雲中)에서 한 척의 석선(石船)이 다가오고 있는 것을 확인할 수 있었다. 마치 이쪽에서 끌어당기는 것처럼 점점 가까워지고 있는 배를 바라보고 있던 성덕은 깜짝 놀랐다. 그 석선 안에는 관음금상(觀音金像)이 번쩍이고 있었기 때문이다. 성덕은 문득 공경스러운 마음이 일어나고 어디로든 좋은 자리를 찾아 모셔야 할 것 같아서 몸을 단정히 하여 예배를 드리고서 관음상을 등에 업으니 가볍기가 홍모(鴻毛) 아주 가벼운 것, 기러기의 털)와도 같았다. 성덕은 관음상을 업고 낙안을 출발하여 고향인 옥과 땅으로 향하는데 도중에 열두개의 정자(亭子)를 만나 쉬어갔다.

처음 천 정자는 그 이름조차 알 수 없고 두 번째 천 정자는 대취정(大驚亭)이요, 세 번째 쉬어간 정자는 샘정(泉亭)이다. 그리고 네 번째는 미타정(彌陀亭), 다섯 번째는 울목정(栗木亭), 여섯 번째 정자는 불휴정(佛休亭)이라 하는데 이곳은 조그만 산등성이에 자리 잡고 있

었다. 일곱 번째 천 정자는 흥복정(興福亭), 여덟 번째는 현정(玄亭), 아홉 번째는 삽정(挿亭), 열 번째는 아흐레 동안 머물렀다 해서 구일정(九日亭)이니 여기서 생각하기를 화순(和順 : 옥과의 동쪽) 땅의 백아산(白亞山)으로 갈까, 아니면 담양(潭陽 옥과의 서쪽) 땅의 추월산(秋月山)으로 갈까, 또는 옥과현(玉果縣)의 설산(雪山)으로 갈까 하고 망설여졌다. 구일정은 성덕 아가씨의 고향이므로 일단 고향까지는 왔으나 막상 관음성상을 모실 곳을 물색하려 하니 얼른 떠오르는 곳이 없으므로 9일간이나 머물면서 원근의 명산(名山) 들을 생각하면서 어느 곳으로 갈까, 마음을 정하지 못하고 있다가 9일 동안을 심사숙고한 끝에 화순 땅의 백아산으로 갈 것을 정하고 다시 관음상을 업고 구일정을 출발하였다. 그리하여 열한번째 천 곳이 운교(雲橋)라는 동리 앞의 정자였다. 운교정(雲橋亭)을 떠난 성덕은 가파른 고개를 넘게 되었으니 이 고개는 하늘에 맞닿았다 하여 하늘재(天峙)라 하였다. 관음금상(觀音金像)을 업고 이와 같은 가파른 고개를 오르는 데에도 그 무게를 의식하지 못하리만큼 가벼웠는데 이 하늘재를 올라서니 이상하게도 관음성상이 점점 무거워지기 시작하여 마치 태산(泰山)처럼 무거움을 느꼈다. 성덕은 관음보살님을 모실 인연처가 가까워졌음을 느끼고 주위를 둘러보니 산의 형상이 앞에는 시냇물이 흐르고 좌청룡(左靑龍) 우백호(右白虎)가 벌려져 있고 집을 지을만한 터전이 넓지도 좁지도 않은 채 적당 한지라 마음으로 흡족히 여기 그곳에 터를 잡아 관음성상을 모시니 이곳이 곧 지금은 전남 곡성군 오산면 전세리(全南 谷城郡 梧山面 美世理 = 오산면은 예전에는 옥과현 화면이었음) 성덕산(聖德山) 관음사(觀音寺)이다.

성덕은 나무를 꺾어 움막을 만들어 관세음 보살님을 모시고 관음사(觀音寺) 창건을 발원하는 기도를 조석으로 봉행하였다. 그런지 얼마 후, 산 아래에 사는 촌가의 사람들이 나무하러 산에 와서는 이 광경을 보고 자기들도 관세음보살님께 예배하며 마음속의 소원을 빌면 모두가 성취되는 기적이 있었다. 그리하여 많은 사람들의 소원이 하나같이 이루어지므로 관세음 보살님의 영험(靈驗)스러움이 전국 방방곡곡에 전파되니 찾아 와서 예불 기원하는 사람들이 나날이 늘어나 마치 구름 같았다.

이리하여 후세 사람들이 주산(主山)을 성덕(聖德) 아가씨의 이름을 따서 성덕산(聖德山)이라 하였으며 성덕보살은 관음사의 개산조(開山祖)가 되고 또한 창건주(創建主)가 되어 후세에까지 이름을 남기니 성덕산(聖德山)은 백제 이래로 수천 년 동안 내륙에 있어서는 유일한 관음영지(觀音靈地)로 이어져 내려와 정유재란 전까지만 하여도 80여동(棟)의 건물을 자랑하였던 것이며, 지금도 우리나라의 관음신앙(觀音信仰)을 서민적 염원 속에서 통불교적으로

널리 홍포(弘布)해 오고 있는 현장인 것이다.

한편 홍장(洪莊)의 아버지 원량(元良)은 딸과의 이별의 슬픔 속에서 눈물을 흘리다가 홀연히 눈을 떴다.

중생이 때때로 곤액을 입어 한량없는 고통이 꺾박하여도
관음보살 묘지력을 생각한다면 이 세상 모든 고통 건져 주리라.

관세음보살의 염피관음력(念被觀音力)이 이와 같이 이 세상 모든 고통 건져주리라 하였듯이 원봉사는 광명(光明)을 찾을 수 있었으며 그 뒤로 95세의 나이까지 복락(福樂)을 누리면서 여생을 평안하게 살았다고 한다.

또한 홍장으로부터 금은보화를 시주받은 성공(性空)대사는 홍법사(弘法寺) 대작불사를 환희 원만하게 회향하였음은 물론이다. 이러한 성덕산 관음연기(聖德山 觀音緣起)에서 볼 때 관음성상(觀音聖像)은 실로 홍장(洪莊)의 효심(孝心)이 불심(佛心)으로 나타난 것이며 또한 4단단의 폐백과 금은진보(金銀珍寶)를 기꺼이 법보시(法布施)하였으며, 온갖 정업을 행하였고 마침내는 관음성상(觀音聖像)을 원불(願佛)로 조성하여 본국(本國)에 이르게 하여 뒤에 성덕(聖德)보살에 의해 열매를 맺어 더욱 빛나게 하였으니 후세인(後世人)은 홍장(洪莊)과 성덕(聖德)보살을 관세음(冠世音)보살의 화신(化身)으로 추앙하였으며 이로서 전라남도 곡성군(옛 옥과현) 성덕산(聖德山) 관음사(觀音寺)의 관음연기(觀音緣起)는 오늘에 전(傳)하고 있는 것이다.

곡성의 문화와 심청

초판 1쇄 발행 2017년 12월

발행처	곡성군, 곡성문화원
발행인	고광운
편집/기획	조준원
발행처	곡성군, 곡성문화원
주소	전남 곡성군 곡성읍 곡성로 855
전화	061)362-0890
홈페이지	http://www.gs-culture.or.kr
편집디자인	감디자인
인쇄	중로인쇄소

비매품

ISBN : 979-11-952231-5-2

이 책은 2017년 창조지역사업으로 제작되었습니다.

