한국고전연구 48집/한국고전연구학회/2020/163~203쪽.
http://dx.doi.org/10.20516/classic.2020.48.163

삼국유사 다시읽기와 다시쓰기를 위한 시론

－‘神異’ 대 ‘佛敎’를 중심으로－

윤예영*

<차 례>

1. 서론
2. 다시읽기 1- ‘신이’는 ‘불교’를 어떻게 기술하는가
3. 다시읽기 2- ‘불교’는 ‘신이’를 어떻게 기술하는가
4. 다시읽기 N과 N+1- 지연되는 다시읽기와 다시쓰기
5. 결론

〈국문초록〉

본고는 데리다의 ‘대리보충’을 통해 삼국유사 다시읽기와 다시쓰기를 위한 시론을 모색한다. 삼국유사에 대한 기존의 역사주의적 읽기, 형식주의적 읽기, 구조주의와 기호학적 읽기에서 반복되어 온 중심축이 텍스트 외재적 코드임을 밝히고, 이를 해체하기 위한 구체적인 실천 모델을 세워본다.

특히 삼국유사에 대한 기존논의들이 삼국유사를 ‘불교’로 읽을 것이냐, ‘신이’로 읽을 것이냐를 중심으로 전개되었기에, ‘신이’ 대 ‘불교’를 삼국유사의 외부에서 부과된 대표적인 코드라고 보았다. 따라서 삼국유사의 정전화 과정에서 주요 논점이 되었던 삼국유사의 형식과 체재, 장르와 양식, 모티브, 형상, 주제, 사상 등 텍스트 외부에서 부과된 것이라면 삼국유사의 외재적 기표 혹 외재적 기의로 볼 수 있으며, 다시읽기와 다시쓰기를 위한 실천 모델의 적용 대상이 될 수 있다.

만일 어떤 문학 텍스트가 특정한 가치나 본질을 지니고 있는 것처럼 보인다면 이는 텍스트에 내재한 것이 아니라 문학이라는 제도가 호명하고 구성한 정전화의 과정, 문학과 역사, 철학과 종교에서 텍스트를 읽고 사용하는 과정을 통해 구성된 것이다. 따라서 삼국유사를 다시읽고 다시쓰는 것은 삼국유사의 본질이 아닌 삼국

* 청주교육대학교 강사

www.kci.go.kr

유사의 정전화를 해체하는 것이지 권위나 가치를 훼손하는 일이 아니다. 새로운 의미와 가치를 발견하는 일이기에 탈정전화인 동시에 재정전화이다.

주제어 삼국유사, 다시읽기, 다시쓰기, 대리보충, 신이, 불교, 정전화, 탈정전화, 재정전화, 자크 데리다, 해체적 읽기

1. 서론

‘종합적이고 미분화된 구술서사시적 전통’, ‘이질적 요소들의 거대한 복합체’ 등의 표현에서 알 수 있는 바와 같이 기존연구사가 삼국유사에 대해 공통으로 주목하는 것은 ‘종합’, ‘복합’, ‘미분화’, ‘이질성’이다. 삼국유사의 이러한 특징은 주제와 형식 모두에서 발견된다. 주제 면에서는 종교와 역사를 아우르고 있고, 종교는 다시 주술과 불교, 도교와 유교가 공존하고 있다. 불교 안에서만 하더라도 다양한 종파와 다양한 계통에 얽힌 인물과 이야기가 포함되어 있다. 한편 형식면에 있어서도 서사, 논증, 시가 공존하고 있으며, 기사, 전, 찬 등 수많은 한문학의 문체들이 인용되어 있다. 중요한 것은 이런 여러 범주들이 어떤 하나의 관점이나 한 가지 목소리로 교직된 것이 아니라, 각 범주들의 어긋남을 그대로 노출하면서 일견 ‘종합’이나 ‘자료집’으로 보일 정도로 다양성이 그대로 드러나 있다는 점이다. 이러한 텍스트적 특징은 삼국유사에 대한 기존의 독해를 크게 두 가지 방향으로 결정하는 것처럼 보인다.

하나는 이질성 가운데서 동질성을 규명하고자 하는 관점이고, 다른 하나는 텍스트적 다양성과 이질성을 있는 그대로 인정하고자 하는 관점이다. 먼저 이질적인 것들 가운데서 보이지 않는 동질성을 탐색하는 시선을 살펴보면, 이러한 독법은 대체로 부분을 전체로 확대하는 방식으로 나타

www.kci.go.kr

난다. 삼국유사 안에 일군의 텍스트로부터 어떤 모델을 세우고, 이것이 전체 삼국유사를 대표할 수 있는지를 확인하는 방식이다.

특히 이러한 접근은 삼국유사를 설화집으로 볼 것인지 불교전기집으로 볼 것인지의 문제처럼 삼국유사의 정체를 규정하거나 삼국유사를 특정 장르와 연결시키고자 하는 시도로 나타난다.[1] 이러한 관점의 문제는 어떤 한 가지 모델을 선택했을 때, 그 모델로 설명할 수 없는 텍스트적 실제들이 생긴다는 점이다. 만일 하나의 모델로 설명할 수 있는 것보다 설명할 수 없는 텍스트적 실제가 더 많이 있다면 모델의 유효성이나 경제성에 대해서 의문을 제기할 수 있다.

한편 이질적인 것을 이질적인 그대로 보는 방향이 있다. 삼국유사는 총 아홉 개의 편으로 구성되어 있으며, 각 편은 다시 조로 나뉘어 있으며, 각 조 안에는 구술·기술 텍스트들이 병렬적으로 인용되어 있다. 만일 이러한 부분들 사이에는 연속성이나 유기성이 없거나, 있어도 아주 느슨한 방식으로만 연결되어 있다고 본다면 삼국유사에 실린 수많은 텍스트들은

1) 김용덕, 「문수보살 신앙과 영험설화의 전승양상」, 『한국민속학』 54, 2011.; 남동신, 「삼국유사의 사서로서의 특성」, 『일연과 삼국유사』, 일연학연구원 편, 신서원, 2007.; 박성지, 삼국유사 소재 불교설화 연구, 이화여자대학교 대학원 석사학위논문, 1995.; 오세정, 「주술가요의 제의적 상징-구지가, 도솔가를 대상으로」, 『시학과 언어학』 2, 시학과언어학회, 2002; 오세정, 한국 신화의 제의적 서사 규약과 소통 원리 연구, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 2003; 이동근, 「삼국유사의 한문문체적 일연구」, 『우리말글』 16, 1998.; 전선영, 「불교영험담의 비교연구」, 『한국어문학연구』 58, 동악어문학회, 2012.; 전영진, 삼국유사 소재 연기설화의 연구, 단국대학교 대학원 박사학위논문, 1990.; 정천구, 삼국유사와 中.日 불교전기문학의 비교 연구, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2000.; 정환국, 「동아시아 환상의 지표와 한국초기서사의 환상성-지괴, 영험서사의 경우」, 『한문학보』 32, 우리한문학회, 2015.; 최연식, 「고려시대 승전의 서술양상 검토- 수이전, 해동고승전, 삼국유사의 아도와 원광전기 비교」, 『한국사상사학』 28, 한국사상사학회, 2007; 하정현, 「건국신화의 연구동향 및 과제 - 삼국유사의 기이편을 중심으로」, 『한국종교문화연구』 3, 종교문화비평학회, 1991.; 황인순, 사찰연기설화의 신성성 구성 체계 연구, 서강대학교 대학원, 국어국문학과 박사학위논문, 2012.

www.kci.go.kr

얼마든지 개별적으로 연결될 수 있다. 예를 들어 건국신화, 처용설화, 조신전, 향가 등 삼국유사의 특정 텍스트에 집중된 연구들이 그 예이다. 이러한 연구들은 삼국유사를 전체로 보기보다는 개별 텍스트의 모음이나 자료집으로 보는 관점을 전제한다고 볼 수 있다.

문제는 이러한 방식이 정말로 삼국유사의 이질성을 효과적으로 해명할 수 있는가이다. 하나의 모델이 삼국유사 전체에 확대 적용될 수 있다고 보는 관점은 그 하나의 모델이 대표성을 지닐 수 없다는 데서 문제가 발생하는 반면, 부분을 부분으로만 다루는 관점은 과연 그러한 접근이 실현 가능성을 문제삼을 수 있다. 예를 들어 처용가는 어디서부터 어디까지가 처용가인가? 즉 처용가를 여타의 향가들이 고려시대의 시가들 혹은 다른 시가들과 비교해서 연구할 수도 있지만 처용가와 처용설화의 연장선으로 이해할 수도 있으며, 더 나아가 처용가가 실려 있는 <처용랑망해사>조 안에서 이해할 수도 있다. 더 나아가 「기이」편 전체 안에서, 삼국유사 전체 안에서 이해할 수도 있다.

즉 전체 중 어디서부터 어디까지를, 어떤 부분을 처용가로 보는가에는 이미 삼국유사를 유기적이며 동질적인 전체로 전제하는 관점이 전제되어 있다. 즉 삼국유사 전체에서 처용가를 분리해서 다루는 것은 마치 삼국유사를 개별적으로 분리될 수 있는 부분들의 집합으로 다루는 것 같지만 결국은 삼국유사에 최종적인 정체(내용 N)나 체재(형식 N)를 전제한 접근이다. 이는 완벽하게 밝혀지지 않았을 뿐 언젠가 밝혀질 수 있다거나 밝혀져야만 한다고 전제하는 것이다.

따라서 삼국유사의 부분으로부터 시작해서 전체의 주제나 체재를 밝히고자 하는 시도나, 삼국유사의 부분을 부분으로만 다루는 시도 모두 사실상 분석과 해석의 범위의 문제이기보다는 문학언어에 대한 관점에서 비롯된 것으로 보인다. 문학언어를 내용과 형식의 유기체로 보는 관점은 사

www.kci.go.kr

실상 내용과 형식을 분리할 수 있는 원자처럼 여기고, 결국 언어에 대한 이원론적 관점이라고 볼 수 있다.[2] 이러한 접근이 삼국유사의 '종합적이고 미분화된 구술서사시적 전통'이나 '이질적 요소들의 거대한 복합체'로서의 성격을 드러낼 수 있을까?

구조주의와 기호학은 언어와 지시대상과의 단절을 통해 기표가 기의를 결정하며 1:1로 대응한다는 기호의 개념을 확립하는 '언어학적 전회'로 여겨졌다. 그러나 구조주의와 기호학이 형식주의나 역사주의에 대한 해체였듯이, 구조주의와 기호학 역시 해체의 대상이 될 수 있다. 따라서 삼국유사를 구조주의나 기호학의 관점으로 접근하는 시도 역시 해체의 대상이 될 수 있다. 구조주의와 기호학의 언어관을 바탕으로 텍스트를 읽을 때, 이질적인 것을 동질적으로 환원하는 것을 피할 수 없다는 점에서 해체의 대상이 된다. 즉 구조주의나 기호학은 동질적인 것을 텍스트 너머, 기호계나 보편적 구조로 확대한다는 점에서 형식주의와 차이가 있을 뿐이다. 형식주의가 이질적인 것들을 동질성, 유기성으로 환원하는 반면 구조주의와 기호학은 애초에 언어를 동질적인 것으로 보는 일원론적 전제를 바탕으로 하기 때문이다. 삼국유사의 이질성, 즉 삼국유사의 체재를 가로지르는, 심지어 그것을 넘어서는 보편적 의미를 발견해내고자 한다는 점에서 구조주의와 기호학은 형식주의적 읽기를 해체한다.[3] 그리고 바로 이 점 때

2) 이대형, 「삼국유사 소재 '기이'의 서사방식 연구」, 『한국한문학연구』 21, 1998; 이동근, 「삼국유사의 편찬배경과 과정」, 『인문과학예술문화연구』 16, 1997.; 조동일, 「삼국유사의 기본특징 비교고찰」, 『일연과 삼국유사』, 일연학연구원 편, 신서원, 2007.; 정천구, 삼국유사의 글쓰기방식의 특성 연구, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1996.; 정환국, 「삼국유사의 인용자료와 이야기의 중층성-초기서사의 구축형태에 주목하여」, 『동양한문학연구』 23, 2006.;

3) 김경섭, 「이야기 전승에 나타난 텍스트화의 양상」, 『한국고전연구』 11, 한국고전연구학회, 2005.; 김정경, 「연기론의 서사화: 삼국유사의 서사화 방식과 인식체계」, 『시학과언어학』 2, 시학과언어학회, 2001.; 송효섭, 『삼국유사설화와 기호학』, 일조각,

www.kci.go.kr

문에 구조주의 기호학 역시 텍스트의 이질성을 동질화하는 것에서 자유롭지 않다. 텍스트의 이질성의 문제를 매듭에 비유한다면 구조주의 기호학은 이 매듭을 풀기보다는 자른다고 할 수 있다.

더 나아가 삼국유사의 이질성과 동질성은 애초에 삼국유사를 읽는 사람의 언어와 텍스트에 대한 관점이 만들어낸 문제처럼 보이기까지 한다. 즉 삼국유사의 이질성에 주목하는가 혹은 동질성에 주목하는가 자체가 삼국유사를 읽는, 읽은 사람의 언어관과 기본 전제를 역으로 드러낼 수 있다는 것이다. 그렇다면 이러한 아포리아를 어떻게 해결할 수 있을까?

자크 데리다는 구조를 '경험의 다양성에 대한 비현실적이고 다소 바로크적이며 수학적인 부과물'로 보고 텍스트는 기호들의 연쇄가 아니라 흔적, 차연, 대리보충의 연쇄로 읽혀야 한다고 주장한다.[4] 이로써 구조주의를 해체하고 구조주의의 죽음을 선언한다. 탈구조주의 혹은 후기 구조주의 역시 구조와 구조주의 내부에서 시작되었으며, 구조주의의 연장선에 있다는 점이 간과되어서는 안 되지만 구조주의와 해체 사이에는 이러한 단절과 전회가 있다. 데리다는 『그라마톨로지』에서 루소의 여러 논문과 저서의 수많은 텍스트의 분편을 분석하고 연결하고 인용에 재인용을 더해가는 다시쓰기를 통해서 '대리보충'이라는 개념을 발견하고 고안해낸다.[5] 이러한 다시읽기와 다시쓰기의 과정, 즉 데리다의 루소에 대한 내적

1990.; 송효섭, 『초월의 기호학: 뮈토스와 로고스로 읽는 삼국유사』, 소나무, 2002.; 윤예영, 「삼국유사 탑상편의 메타서사 읽기」, 『한국고전연구』 16, 2007; 윤예영, 「삼국유사설화의 인식적 차원에 대한 기호학적 연구」, 『기호학 연구』 26, 한국기호학회, 2009. 이지환, 삼국유사의 불국토 세계관에 대한 기호학적 연구, 서강대학교 대학원 석사학위논문, 2018.

4) 데리다 이러한 탈구조주의적 면모는 「구조, 기호 그리고 유희」(1966년)에 잘 드러나 있으며 이는 이후 『글쓰기와 차이』에 수록된다.
제이슨 포웰, 박현정 역, 『데리다 평전』, 인간사랑, 2007, 136~139쪽.

5) 니콜러스 로일, 오문석 역, 『자크 데리다의 유령들』, 앨피, 2007, 121~126쪽.

www.kci.go.kr

인 글읽기이자, 흔적의 글쓰기를 통해 산출되는 것은 '대리보충'에 대한 개념 정의가 아니다. 왜냐하면 '대리보충'의 의미는 데리다의 글쓰기로부터 분리될 수 없기 때문에 차라리 차연으로서의 의미에 가깝다. 물론 후

장 자크 루소는 '언어(language)는 말하기 위해 만들어졌고, 글쓰기(writing)는 말(speech)의 대리보충일 뿐이다. … 말은 계약적 기호들에 의해 사고를 재현하며, 마찬가지로 글쓰기는 말을 재현한다. 따라서 글쓰기 기술은 사고의 간접적인 재현에 불과하다.'(『발음』)라고 했다. 데리다는 이를 인용해서 글쓰기(문자)가 구어(목소리)의 보충물에 불과하다는 루소의 주장을 해체하며, 데리다의 대표적인 저서인 『그라마톨로지』는 루소뿐만 아니라 소쉬르, 레비스트로스, 플라톤에까지 거슬러 올라갈 수 있는 서구 철학의 이와 같은 형이상학의 해체라고도 할 수 있다. 이처럼 대리보충이라는 말 자체는 본래 데리다의 개념이 아니라 루소의 텍스트에서 데리다가 다시쓴 것이다. 직역하면 '보충'(supplement)이라는 일반명사지만, 루소가 쓴 '보충'을 그대로 가져와서 요약하고 비판한 게 아니라 루소의 글쓰기를 꼼꼼하게 읽고 따라가고, 새롭게 서로 다른 텍스트들을 연결하는 과정에서 일반명사로서의 보충을 데리다의 '대리보충'으로 고안했다. 데리다의 차이를 '차연'으로 표기하듯이 보충을 '대리보충'으로 공통되게 번역하는 듯하다. 데리다의 '대리보충'은 루소의 언어학 저술에서만 읽어낼 수 있는 것이 아니라 『에밀』과 같은 교육철학을 담고 있는 픽션, 『고백록』처럼 자전적 경험을 다루고 있는 텍스트에도 발견된다. 그러나 애초에 루소가 의식하고 사용한 개념이 아니라 데리다가 루소의 여러 텍스트를 연쇄적이고, 겹쳐서, 더불어 정신분석학적으로 읽는 과정에서 재구성한 개념이다. 따라서 '대리보충'은 문자언어와 음성언어의 관계에서만이 아니라, 기호와 사물, 예술(문화)과 자연, 교육과 모성, 자위와 성관계 등에 여러 의미 영역으로 확장된다. 따라서 '대리보충'을 개념적으로 요약하는 것은 불가능하거니와 데리다의 본래 취지에도 맞지 않다. 본고가 '대리보충'의 개념과 이를 도출해낸 글쓰기의 과정을 방법론으로 삼고 있기에 서론에서 이처럼 요약하는 것은 어디까지나 임시적인 방편에 불과하다. 데리다에 따르면 서구의 철학사는 문자언어는 음성언어의 보충물로서 일종의 타락한 음성언어처럼 보았다. 그러나 루소는 동시에의 텍스트의 다른 부분들에서는 음성언어, 자연, 모성, 성관계는 그 자체로는 결핍된 것이기에 보충이 필요하다는 것이다. 즉 대리보충이란 '외부적인extra' 것이 첨가되어 있는 것으로서 '어떤 충만성에 다른 충만성이 보완된 것, 즉 잉여'라는 뜻이기에 충만성과 결여를 동시에 포함하는 모순적인 개념이다. 데리다는 '대리보충'은 곧 '차연(différance)'이라고 한 것에서도 알 수 있듯이 '대리보충'은 데리다가 읽은 루소를 데리다가 다시쓰는 과정에서 고안된 개념이라는 것에 유의해야한다. 이론적인 고찰은 별도의 논의에서 보충하겠다.

Jacques Derrida, 『Of Grammatology』, Gayatri Chakravorty Spivak trans., Baltimore and London : Johns Hopkins University Press, 1976, pp.95~194.

www.kci.go.kr

기 구조주주의 혹은 탈구조주의 기호학의 실천에 따르면, 차연으로서의 의미를 지니는 것은 루소와 데리다의 '대리보충'뿐만이 아니다. 어떤 텍스트도 '더 적게, 혹은 더 많이 말할 수밖에 없다'는 점에서 기호의 투명하고 자족적인 의미는 더 이상 불가능하며 차연만이 가능할 뿐이다. 6)

본고는 데리다의 이러한 대리보충적 글쓰기로부터 삼국유사 다시읽기와 다시쓰기를 위한 단서를 얻고자 한다.7) 텍스트의 충만한 본질이나 형이상학, 개념, 확정가능한 의미가 아니라 텍스트의 잉여적이고 대리보충적인 요소에 주목하는 다시읽기와 다시쓰기는 일종의 탈중심화라는 점에서 해체의 주요한 실천이 될 수 있다. 어떤 텍스트를 새롭게 읽는다는 것은 데리다의 해체적 글쓰기처럼 기존의 읽기를 전제할 수밖에 없다. 기존의 읽기와 쓰기가 있기 때문에 '다시' 읽을 수 있다. 다시읽기와 다시쓰기의 대상은 이론이든 고전 텍스트든, 혹은 그에 대한 비평적 글쓰기이든 무엇이든 될 수 있다. 모두 텍스트이기 때문이다.

지금까지의 삼국유사에 대한 역사주의적 읽기, 형식주의적 읽기, 구조주의나 기호학적 읽기는 삼국유사를 부분에서 전체로 '쌓아가는' 읽기, 혹은 표면에서 속으로 '파고들어가는' 읽기에 빗댈 수 있다.8) 따라서 이러한

---

6) 자크 데리다(1976), 위의 책, 158쪽.

7) 데리다가 하이데거의 『존재와 시간』의 각주를 읽고 각주만으로 다시 쓴 「우시아와 그람」은 대리보충의 개념보다 대리보충의 개념을 이끌어낸 데리다의 대리보충적 글쓰기에 대한 힌트를 얻을 수 있는 극단적인 예이다. 어떤 한 작가의 잉여적이고 대리보충적인 텍스트(서문이나 각주, 머리말, 서론, 결론, 헌사, 감사의 글, 발문, 후기, 각주, 첨부, 괄호, 여담) 등, 작가의 작품에서 소위 본문에는 포함되지 않는 잉여적이고 대리보충적인 요소들처럼 보이는 것들에 대한 탐색과 이를 활용한 글쓰기는 반드시 대리보충이라는 명명으로 드러나지는 않지만 데리다가 즐겨쓰는 글쓰기 전략이다. (니콜러스 로일, 오문석 역(2007), 위의 책, 136쪽.)

8) 개별 설화나 향가, 각 편이나 각 조에 대한 논의들도 있다. 전체에서 특정 부분만을 독립적인 작품이나 텍스트로 다루는 경우는 삼국유사 전체를 텍스트로 보기보다는 퇴적물이나 자료집으로 보는 관점에 가깝다. 즉 전체를 이루는 부분들 사이에는 어

www.kci.go.kr

기존의 읽기를 바탕으로 데리다의 '대리보충'의 개념을 이용해서 삼국유사를 작품이나 그릇이 아니라 텍스트이자, 매체로서, 유기적이며 완결된 전체가 아니라 틈과 모순이 있는 확장되며 변형되는 그물망으로, 바깥에서 안으로가 아니라, 안에서 밖으로, 그리고 '쌓아올리기'나 '파고들어가기'의 방식이 아니라 '찢고', '연결하기'의 방식을 모색해보고자 한다.

그 가운데서도 지금까지의 삼국유사의 읽기와 쓰기에서 반복된 중심축들이 삼국유사의 외부에서 부과된 텍스트 외적 코드이며, 이것이 삼국유사의 다시읽기를 통해 어떻게 해체될 수 있는지를 보여주는 구체적인 실천 모델을 세워보고자 한다. 특히 삼국유사의 기존연구사에서 삼국유사를 '불교'로 읽을 것이냐, '신이'로 읽을 것이냐가 주요한 논점이었던 바,[9] 삼국유사를 '불교' 대 '신이'로 읽을 수 있는지, 이러한 읽기가 삼국유사의 미분화, 종합, 이질성을 드러내는데 효과적인 접근인지 살펴보고자 한다.

'불교' 대 '신이' 뿐만 아니라 지금까지 삼국유사의 정전화 과정에서 주요 논점이 되었던 외재적 기표(주로 삼국유사의 형식과 체재, 장르에 관련된 것들)나 외재적 기의(주로 삼국유사에서 다루고 있다고 여겨지는 모티브, 형상, 주제, 사상) 등 텍스트 외부에서 부과된 것이라면 어떤 것이라도 다음과 같은 단계에 따라 해체될 수 있을 것이다. 즉 다음과 같은 가설적 단계들이 '신이' 대 '불교'만이 아니라 다른 코드에도 적용될 수 있다는

떠한 연결 고리나 연대성도 있지 않고, 쉽게 떼었다가 붙였다가 할 수 있는 것처럼 보는 관점일 수 있다. 반대로 삼국유사는 전체로서 완결되어 있지만 단지 그 전모가 밝혀지지 않았을 뿐 완벽하지 않은 텍스트는 아니라는, 유예된 형이상학적인 무언가가 있다는 관점이다.

9) 박성지, 고려시대 기이담론 연구, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2006.; 이대형, 「삼국유사 소재 '기이'의 서사방식 연구」, 『한국한문학연구』 21, 1998.; 이지환, 삼국유사의 불국토 세계관에 대한 기호학적 연구, 서강대학교 대학원 석사학위논문, 2018.; 하정현, 삼국유사 텍스트에 반영된 신이 개념에 관한 연구, 서울대학교 대학원, 종교학과 박사학위논문, 2003.

www.kci.go.kr

것이 검증된다면 다시읽기는 정전화의 다시쓰기, 즉 탈정전화이자 재정전화로서의 다시쓰기가 될 것이다.[10] 삼국유사의 다시읽기의 필요성을 논하고 가능성을 밝히기 위한 시론이기 때문에 다시읽기의 1, 2를 중심으로 서술하고 다시읽기 3 이후의 단계는 어떻게 진행될 수 있는지 간략히 기술하고자 한다. 각각의 단계는 다음과 같은 질문을 중심으로 전개될 수 있다. 각 단계는 기술상의 편의를 위해 순서대로 기술하고 있으나 4장에서처럼 동시적으로 혹은 역순으로도 일어날 수 있다.

- 다시읽기1

신이는 불교를 어떻게 기술하는가?

- 다시읽기2

불교는 신이를 어떻게 기술하는가?

- 다시읽기3

삼국유사는 다시읽기1과 2를 어떻게 기술하는가?

- 다시읽기4

삼국유사 텍스트의 불교는 무엇인가? 신이는 무엇인가? 다시읽기1, 2, 3은 삼국유사 내의 분편들 사이의 새로운 관계망에 의해 도출된다. 그

10) 예를 들어 전체 대 부분의 코드는 삼국유사를 문헌, 책, 텍스트로 볼 것인지, 자료, 유사(遺史)로 볼 것인지 결정할 것이다. 전자의 경우에는 전체를 유기적인 것으로 볼 것이며 후자의 경우에는 편철, 종합, 비유기적인 것으로 볼 것이다. 이와 유사한 코드들로는 형식 대 내용, 역사 대 종교, 기술 대 구술 등이 이다. 지금까지의 삼국유사의 연구사는 이러한 이항대립이 교차하는 지점이 해명되거나 제3의 항에 의해 매개되기보다는 기존의 이항대립이 다른 이항대립으로 대체되어온 것으로 보인다.

www.kci.go.kr

리고 이들이 다시 새로운 관계망을 맺음으로서 다시읽기4, 5는 계속될 수 있다. 예를 들어 삼국유사는 왜 「기이」에서 시작해서 「효선」으로 끝나는가, 왜 「기이」로부터 시작되는가? 최종 읽기/쓰기의 기의를 N이라고 할 때 N은 신이로 수렴되는가? 불교로 수렴되는가? 이는 삼국유사에 부여된 '체재'라는 외재적 기표의 체계를 해체하는 질문들이다.

● 다시읽기5

다시읽기는 N에서 멈추지 않는다. N을 동질적인 불교와 신이가 아니라 이들의 이항대립을 해체하는 N+1로 계속될 수 있다. 표면적으로 드러나는 기의 N은 신이 vs 불교, 역사 vs 종교일 수 있다. 그러나 다시읽기 1, 2, 3, 4를 통해 제기되는 기의 N+1은 신비주의와 밀교를 현실적인 힘으로 사용하는 신정(神政)이라는 중심과 이를 중심으로 배열, 정렬, 위계지어진 세계의 구현일 수도 있다. 혹은 불교가 신이를 해체한 것처럼(다시읽기2) 어떤 불교 N이 또 다른 불교 N+1에 대한 억압이나 정렬의 로고스일 수도 있다. 텍스트 내부를 돌파하는 분석을 통해 얻어지는 N+1은 더 이상 외재적 기의, 외재적 기표가 아니다.

● 다시읽기6

다시읽기 5는 외재적 기의 N의 해체에서 그치지 않는다. 삼국유사 전체 가운데서 「왕력」이나 「기이」편 <서문>, 정덕본의 <발문>과 여타 텍스트들 사이의 대리보충적 관계를 통해 새로운 억압의 층위를 발견할 수도 있다. 중심과 주변, 앞과 뒤, 위와 아래라는 순서짓기, 정렬하는 글쓰기인지, 시간의 문제와 관련이 있는 계보(현재로부터 과거, 반대로 현재로부터 이후)의 글쓰기인지의 문제로 기존에 삼국유사에 부여된 외재적 기표인 '체재'를 대신할 수 있다. 이러한 다시읽기를 통해 텍스

www.kci.go.kr

트로서의 삼국유사의 기표의 질서와 기의의 질서가 어떻게 어긋나고 미끄러지는지 보여줄 수도 있을 것이다. 예컨대 '불교'가 '신이'의 세계에 부여한 로고스가 다시 삼국유사의 저자 혹은 편찬자의 글쓰기로 억압하는 동시에 해체될 수 있으며, 반대로 기표의 질서에서 가장 사소한 흔적이 전체를 흔드는 단서가 될 수도 있다.

● 다시읽기7

다시읽기 1-6에서 제기된 질문들을 통해 삼국유사의 외부에서, 측면에서 외재적 기의와 외재적 기표를 부과하는 주체는 누구인가 질문할 수 있다. 이를테면 근대문학과 근대사학은 마치 인류학자가 식민지 문화를 연구하는 듯 삼국유사를 어떤 형이상학을 드러내는 '자료'로 다룬다. 신이, 신성, 불교, 밀교, 종교 등의 개념이나 고유명사는 텍스트의 형이상학이자 텍스트의 밖에서, 측면에서 텍스트에 부과된 이름이라는 것을 밝힌다.

2. 다시읽기 1- *'신이'는 '불교'를 어떻게 기술하는가*

지금까지 삼국유사는 주로 '불교'와 '신이' 한쪽의 측면에서 논의되어 왔다. 예를 들어 삼국유사를 불교 전기로 읽고자 하는 입장에서는 주로 「의해」편과 「신통」편에 주목하는 반면 삼국유사의 절반 이상을 차지하는 「기이」편에 대해서는 상대적으로 주목하지 않았다. 반대로 삼국유사를 '신이'의 관점에서 조명하고자 하는 경우에는 「흥법」편 이하보다는 상대적으로 「기이」편에 집중해 왔다. 「기이」편은 삼한 이전의 군소국가와 신라를 중심으로 한 삼국, 그리고 후삼국과 고려 초에 이르는 역대 제왕과 성인에

www.kci.go.kr

대한 기술의 모음이며, 각 조는 대체로 느슨하게나마 시간 순서에 맞게 정렬되어 있다는 것이 일반적인 논의이다. 이에 따르면 신라의 27대 선덕여왕의 이야기인 <선덕여왕지기삼>조가 「기이」편의 26대 진평왕의 이야기인 <천사옥대>조와 28대 <진덕여왕>조 사이에 위치하는 것은 매우 자연스러워 보인다. 그러나 그렇기 때문에 오히려 <선덕여왕지기삼>조[11]가 왜 다른 편이 아닌 「기이」편에 위치하며, 선덕여왕에 관련된 다른 이야기들은 「기이」편이 아닌 다른 편에 위치하는가라는 당연해 보이는 지점에서 출발해 보고자 한다.

만일 「기이」편이 역대 제왕에 얽힌 사건들을 시간순으로 배열했기에 <선덕여왕지기삼>조가 바로 이 자리에 놓인다면, 선덕여왕에 관련된 이야기이지만 「기이」편이 아닌, 「의해」편이나 「탑상」편에 실린 이야기는 왜 「기이」편이 아니라 다른 곳에 놓였을까?[12] 이를 살펴보기 위해 <선덕여왕지기삼>조가 어떻게 구성되었는지 보자.[13] <선덕여왕지기삼>조는 인정기술(B), 선덕여왕이 미래에 일어날 일을 예언하고 그대로 실현된 세

11) 이후의 삼국유사 텍스트 인용은 최남선(서문문화사, 1996)을 기본으로 하여, 이재호의 번역본(솔, 1997), 정신문화연구원 역주본(이회문화사, 2003), 리상호 번역본(까치, 1999)을 참고했다.

12) 이러한 경우는 선덕여왕뿐만 아니라 많은 인물과 사물, 공간, 사건들이 여러 조나 편에 걸쳐서 나뉘어 실린다거나, 유사한 내용이지만 다르게 실리는 경우가 많기 때문에 삼국유사의 내용뿐만 아니라 전체의 체재와 글쓰기에 관련해서 해명되어야 할 부분이다.

13) **A.조목** 善德王知幾三事 第二十七, **B.인정기술** 德曼[一作萬], 諡善德女大王, 姓金氏, 父眞平王. 以貞觀六年壬辰卽位, 御國十六年, **C.지기삼** 凡知幾有三事., 唐*<大,太>宗送畵牧丹 **…(중략)…** 王曰: "*<畵,畫>花而無蝶, 知其無香, 斯乃唐帝欺*{譏}寡人之無耦也. 蛙有怒形, 兵士之像, 玉門者, 女根也, 女爲陰也, 其色白, 白西方也, 故知兵在西方, 男根入於女根, 則必死矣, 以是知其易捉." **D.서술자의 논평** 於是群臣皆服其聖智. 送花三色者, 蓋知新羅有三女王而然耶, 謂善德, 眞德, 眞聖是也, 唐帝以有懸解之明. **E.치적의 부연** 善德之創靈廟寺, 具載良志師傳, 詳之. 別記云: 是王代, 鍊石築瞻星臺.

www.kci.go.kr

가지 사건의 이야기(C ‘지기삼’), ‘지기삼’에 대한 서술자의 논평(D), ‘지기삼’과는 직접적인 관련이 없는 선덕여왕의 치적(E 영묘사와 첨성대를 세운 일)으로 구성된다. <지기삼>조의 끝에 간단하게 부연된 E에서 영묘사에 관한 기술은 <지기삼>조가 지시하는 대로 『의해』편의 <양지석장>조에 나온다. 반면 <지기삼>조는 선덕여왕이 첨성대를 세웠다는 기술이 ‘별기’에 나와 있다고 지시하고 있지만, 삼국유사의 다른 편이나 조에 ‘별기’가 인용되거나, 첨성대에 대한 기술이 발견되지 않는다.

한편 <지기삼>조에 인용되거나 언급되지 않은 선덕여왕에 관련된 이야기들이 다른 편, 다른 조에 나오는 경우가 있다. 대표적인 것이 『탑상』편의 <황룡사 9층탑>조, <황룡사 장륙존상>조이다. 따라서 어떤 기술은 『기이』편 <지기삼>조에 실리고, 어떤 것은 그렇지 않은가 질문할 수 있다.

이러한 질문에 대해서 『기이』편의 제목을 단서로 ‘신이’의 ‘벼리를 세우고자(紀)’ 했기 때문에 그렇다고 답할 수도 있을 것이다.[14] 동시에 『의해』편의 <양지석장>조나 『탑상』편의 <황룡사 구층탑>조, <황룡사 장륙존상>조는 현재의 관점에서는 ‘신이’처럼 보이지만 『기이』편의 ‘신이’와는 구별될 수 있고, 이는 ‘불교’적인 것이기에 이를 담는 형식도 다르고, 따라서 다른 편과 다른 조에 실렸다고 답할 것이다. 2 『기이』편 <서문>이 말하는 것처럼 『기이』편에는 ‘성인’과 ‘제왕’에 관련된 사건을 중심으로 시대순으로 기록한 반면 즉 선덕여왕 시대에 일어난 일이더라도 승려(양지스님)에 관련된 이야기이기 때문에 ‘불교’의 이야기는 ‘승전’이나 ‘지괴’의 양식으로 표현해서 『의해』에 담고, 영묘사의 황룡사탑과 장륙존상이 지어진 일은 선덕여왕의 치적으로 보기보다는 ‘불교’의 신비한 힘(예를 들면 ‘연

14) 叙曰, 大抵古之**聖人**, 方其禮樂興邦, 仁義設敎, 則怪力亂神, 在所不語, 然而**帝王**之將興也, 膺符命, 受圖籙, 必有以異於人者, 然後能乘大變, 握大器, 成大業也.‥(중략)‥然則三國之始祖, 皆發乎**神異**, 何足怪哉! 此紀異之所以(??){漸}諸篇也, 意在斯焉.(강조는 필자 표시)

www.kci.go.kr

기(緣起)')이 불탑과 불상을 이룬 것으로 보아야 하기 때문에 '사찰연기설화'의 양식으로 표현하여 「탑상」편에 싣는 것이 자연스럽다는 것이다. 이러한 설명은 삼국유사에는 각 편목별 주제가 따로 있으며 그에 맞는 양식이 따로 있다는 매우 일반적인 가설로서, 지금까지 이를 삼국유사의 '체재'로 불러왔다.[15]

그렇다면 어디까지 '신이'이고, 어디서부터 '불교'인지, 무엇이 '신이'이고 무엇이 '불교'인지 다시 물을 수 있다. 선덕여왕이 미래의 일을 미리 알았기에 '신이'한 사건인가? 아니면 오히려 선덕여왕은 이미 제왕이고 성인이기에 그의 행적은 사후적으로 신성하고 기이한 것으로 해석될 수 있는가? 그렇다면 자장법사가 문수보살의 계시를 받아 신라에 황룡사 탑을 세운 일이나, 백제의 아비지가 자신의 의지와 관계없이 탑을 세우게 된 일, 그리고 탑으로 인하여 '천지가 형통하고 삼한이 통일된 일'(「탑상」편의 <황룡사 구층탑>조)은 '신이'가 아닌가? 이 이야기들은 사건으로서는 신이하지만 그 주체가 제왕이나 성인이 아닌 승려나 장인에 관련되었기 때문에, 아니면 좀더 초월적인 힘에 관련되었기에 「탑상」편에 실린 것인

15) 본고는 구조주의와 기호학을 바탕으로 한 해체론적 관점에서 삼국유사 다시읽기를 하는 것이므로 '체재'라는 용어는 가급적 사용하지 않고자 한다. 기존의 연구사에서 사용해온 '체재'가 지시하고자 하는 바가 무엇인지는 충분히 전달이 되지만, 이러한 용어를 받아들인다 하더라도 「기이」편이 제왕(사람)에 대한 이야기이고 「의해」편이 승려(사람)에 대한 이야기이고 「탑상」편이 탑과 불상(사물)에 대한 이야기라면 왜 제왕>사물>승려의 순서로 나오는지, 이 순서에는 어떤 의미가 있는지에 대해서는 만족스러운 해명이 아직 없었던 것으로 안다. 체재라는 개념은 애초에 현재의 독자(피발화주체)는 삼국유사의 어디서부터 어디까지가 原텍스트이고, 어디까지가 분류인지, 어디부터 어디까지가 첨가인지 명확하게 알 수 없으며 한 명의 발화주체(저자, 편찬자, 서술자)를 가정할 때 삼국유사의 기표의 체계와 기의의 체계 결합시킨 의도나 지향이 있음을 가정한다. 따라서 삼국유사의 이질성, 종합성, 미분화의 특징은 기존논의에서는 '체재'라는 개념으로 지칭되곤 하지만 본고는 텍스트 내부에서가 아니라 텍스트의 외부에서 선험적으로 부여된 외재적 기의, 외재적 기표의 체계로 본다.

www.kci.go.kr

가? 그렇다면 탑과 불상, 사찰과 사리 등 '불교'나 '삼보'에 관한 것은 '신이'가 아닌 '불교'에 속하는 것이며, 이 둘이 구별될 수 있는 것이라면 「기이」의 <선덕여왕지기삼>조의 '영묘사', '도리천', '사천왕사'와 같은 공간은 '불교'에 속하는 것인가 아니면 '신이'에 속하는 것인가?

이러한 연속적인 질문에 의해 드러나는 것은 「기이」편의 <선덕여왕지기삼>조가 「기이」편이 아닌 다른 편에 속해야 한다거나, 반대로 어떤 이야기를 「기이」의 <선덕여왕지기삼>조에 편입시켜야 한다는 것이 아니다. <선덕여왕지기삼>조가 왜 다른 편이 아닌 「기이」편에 위치하며, 선덕여왕에 관련된 다른 이야기들은 「기이」편이 아닌 다른 편에 위치하는가라는 질문은 사실 당연하지 않으며, 삼국유사의 '체재'는 사실은 자연스러운 것이 아니라 자연스럽게 여겨온 것에 불과하다는 것이다. 더 나아가 삼국유사의 이질적인 요소들의 관계가 해명되지 못한 채 언제든지 취사선택될 수 있는 파편적인 자료로 다루어지는 것은 삼국유사의 '체재'를 전제할 때 피할 수 없는 결과이다.[16]

따라서 「기이」편의 모든 조가 '신이'를 시간적인 순서에 따라서 느슨하게 반복하고 예시하고 있다는 기존의 전제, 즉 '체재'를 괄호 속에 넣고 '체재'상 자연스럽게 연결될 수 없는 텍스트들 사이에 새로운 연결 고리를 가정해보자. 예를 들어 <단군신화>와 <찬기파랑가> 사이의 연결은 자연스러워 보이지 않는다. <단군신화>는 '건국신화'나 서사인 반면, <찬기파랑가>는 '향가'이자 아무리 넓게 보아도 향가의 '배경설화'까지 확장된다. 장르론적 관점에서 보면 두 텍스트는 서로 다른 종류이다. 서술된 시간을

16) 이른바 '삼국유사의 체재'는 언제나 '이질적 요소들의 거대한 복합체'로서의 텍스트 외부에서 미리 부여된 것이며, '체재'와 '텍스트', '동질성'과 '이질성'은 사실상 데리다식으로 표현한다면 대리보충의 관계에 있다고 할 수 있다. 그렇다면 이러한 '체재'를 부여하는 읽기와 쓰기의 주체가 누구이며, 이는 어떻게 다시읽고 다시쓸지는 앞에서 제시한 모델에서 다시읽기 6, 다시읽기 7과 관련될 것이다. 이는 후속 과제로 남겨둔다.

www.kci.go.kr

기준으로 접근한다면, 전자는 시기상으로 삼국의 성립 이전에 해당하는 반면, 후자는 삼국통일 이후 중에서도 통일신라의 후대에 속한다. 따라서 느슨한 시간적 순서, 통시적인 연결고리를 제외하면 남는 것은 '신이'라는 주제의 유사성과 인접성밖에 없다. 따라서 이러한 '체재' 속에서 <단군신화>는 전혀 불교적인 것이 섞여 있지 않은 가장 순수하며, 대표적인 '신이'이자 '신이'의 대표로 읽힌다. 한편 '찬기파랑가'는 이러한 최소한의 연속성과 유사성을 위해 '신이'한 힘을 지닌 '주술가요'로 읽어야만 한다.

그러나 이러한 읽기는 장르론적 접근이자 '체재'론적 접근의 일부로서 삼국유사를 필요한 부분과 필요하지 않은 부분, 본질과 잉여로 절취하고 비본질적이며 잉여적인 부분을 지운다. 예를 들어 <경덕왕 충담사 표훈대덕>조 전체에서 보면 오히려 <안민가>와 <안민가>의 '배경설화'가 중심이며 <찬기파랑가>는 이를 보충하기 위한 텍스트이다. 또한 <찬기파랑가> 이후에 나오는 경덕왕과 표훈대덕 사이에서 일어난 일과 그로부터 이어진 혜공왕의 탄생의 이야기 사이에는 경덕왕이라는 연결고리를 제외하고는 <안민가>나 <찬기파랑가>와 직접적인 관련이 없다. 따라서 이 부분을 단순히 '향가'를 해석하기 위한 역사적 배경으로 처리해도 되는지에 대해서도 의문을 제기할 수 있으며 더 나아가 어디까지 <단군신화>인가, 어디까지가 <찬기파랑가>인가의 문제를 제기할 수 있다.

그런데 만일 '신이'와 '불교'가 명백하고 배타적인 이항대립으로 설정될 수 없으며, '신이' 속의 '불교', '불교' 속의 '신이'를 대리보충적으로 읽는다면 어떻게 될까? 삼국유사의 '체재'에 의해 선험적으로 규정된 '신이'(그리고 결과적으로 '불교' 역시)를 괄호 속에 넣고 <단군신화>와 <찬기파랑가>가 아니라 <고조선>조와 <경덕왕 충담사 표훈대덕>조 전체를 연결한다면 어떻게 될까? 이 두 조에는 공통적으로 천신(天神)이 등장한다. 또한 두 이야기 모두 하늘과 인간 세계 사이에 '오고감'이 있다. 두 텍스트

www.kci.go.kr

의 환인(제석)과 천제라는 고유명사의 차이, 즉 '신이'와 '불교'의 차이를 일반명사 '하늘'로 대체할 때, 인간 세계와 하늘 사이의 '오고감'이라는 새로운 연결고리가 생겨나는 것이다. 따라서 텍스트 외적으로, 읽기 이전에 선험적으로 전제된 '신이'와 '불교'의 대립을 괄호 속에 넣는다면 '오고감'은 환웅이나 표훈대덕과 같은 인물(행위자)에 의해 인간 세계와 하늘 사이에서만 일어나는 것이 아니라 환인과 환웅 사이에서 오고가는 '천부인'이나 '뜻'으로까지 확대될 수 있다. 이렇게 될 때 오고가는 것은 행위의 의지가 있는 인간이나 인간과 유사한 존재만이 아니라 이질적인 공간 사이에서 전달되거나 전이되는 가치로까지 확장될 수 있다.

환인이 환웅에게 전달하는 '천부인'은 환인이 환웅으로 하여금 '세상 사람을 다스리게' 하는 것이다. 다스리게 한다는 것이 권력의 허가인지, 세상을 이롭게 할 수 있는 수단과 능력을 담은 사물인지는 알 수 없다. 그러나 이 사물이 담고 있는 알 수 없는 가치가 환웅이 이를 받아들이기 전과 후 달라지는 것은 아니다. 즉 환인과 환웅의 교통 사이에는 어떠한 비밀이나 거짓, 혹은 속임 혹은 수수께끼도 없다. 환인은 환웅이 '천하에 자주 뜻을 두고 인간 세상을 탐내 구'하는 것을 어떤 소통의 장애도 없이, 자연스럽게, 그냥 '안다'. 신웅의 기도와 그에 대한 신의 응답 사이에도 역시 아무런 장애가 없다. 신웅이 인간이 된 후 신단수 아래서 축원을 하자 환웅의 애초의 '뜻'이 최종적으로 완성된다.

반면 <경덕왕과 충담사 표훈대덕>조에서 '오고감'은 이처럼 원활하지 않다. 당나라와 경덕왕 사이의 도덕경의 '오고감'과 '오악 삼산의 신들이 간혹 육신을 나타내어 대궐 뜰에서 왕을 모셨다'와 연결해 보더라도 오악 삼산의 신들의 징표를 긍정적인 것으로 해석할지 아닐지는 결정할 수 없다. 긍정이나 부정이 아니라는 것이 아니라 행위자들 사이의 '오고감'에 있어 드러난 것과 존재하는 것 사이의 불일치, 즉 비밀, 거짓, 수수께끼가

www.kci.go.kr

있다. 이는 잇따라 전개되는 경덕왕과 신하들 사이, 경덕왕과 충담사 사이의 소통에서도 마찬가지이다. 신하들은 경덕왕의 말을 속뜻을 헤아리지 못하고 '오고감'에 실패하는가 하면, 경덕왕은 '장삼을 입고 앵통을 걸머지고' 가는 승려의 모습만을 보고 자신이 찾던 '위의 있는 스님'이라는 것을 알아본다. 따라서 '신이'와 '불교'를 '오고감'이라는 내재적 기의로 대체하고 인물들 사이의 '오고감'의 성공과 실패, 수수께끼와 해결의 반복에 의해 행위자들 사이에 위계화된 가치가 전이의 순서(천제>충담사>경덕왕>표훈대덕)를 새롭게 읽을 수 있다.

더 나아가 <고조선>조와 <경덕왕과 충담사 표훈대덕>조 전체를 연결해서 읽을 때 환웅을 통해 하늘로부터 땅으로 가치 전이를 읽을 수 있다면 <경덕왕>조에서는 표훈대덕을 통해 하늘과 인간세계가 분리되는 서사적 역전을 읽어낼 수 있다. 이에 주목한다면 「기이」편을 '신이'의 느슨한 연결이나 주제의 반복이 아니라 전체를 서사적인 줄거리를 지닌 것으로 읽을 수도 있다. 「기이」편 각각의 조를 '신이'의 반복으로 읽거나, 반대로 서로 다른 이야기들을 모두 포괄하기 위해서 외부에서 '신이'를 호출한다면 이때의 '신이'는 '신이'에서 벗어나는 것들을 모두 제거함으로써 결과적으로 모두 '신이'이거나 아무것도 '신이'가 아닌 추상적이고 텅 빈 기의가 된다. 즉 삼국유사를 이루는 수많은 텍스트는 이러한 선험적인 관념의 사례가 되고, 서로 다른 이야기들이 결국은 그 관념으로 수렴되는 것이다.

이 장에서는 기존의 읽기가 전제한 당연한 것에 대하여 질문을 던짐으로써 '불교'와 '신이'라는 이항대립이 텍스트로서의 삼국유사의 기의가 아니라 텍스트 외부에서 부과된 것임을 드러내고자 했다. 이러한 질문과 가설을 통해 기존의 읽기가 포착하지 못하는 새로운 텍스트의 연결망을 발견했으며, 다음 장에서는 이것이 어떻게 확대될 수 있는지 살펴보겠다.

www.kci.go.kr

3. 다시읽기 2- *'불교'는 '신이'를 어떻게 기술하는가*

불교는 신이를 어떻게 기술하는가(다시읽기 2)의 가능성을 살펴보기 위해 흔히 '불교'에 대한 편목으로 주목되어온 「흥법」편 이하가 '신이'를 어떻게 다루는지 기술해야할 것이다. 이를 통해 '불교'와 '신이'라는 이항대립이 텍스트로서의 삼국유사의 기의가 아니라 텍스트 외부에서 부과된 것이라는 2장의 가설을 재검토하겠다.

「기이」편 이하에서 첫 번째로 오는 「흥법」편의 편목의 '法'을 '불교'로 해석할 때, 고구려, 백제, 신라에 '불교'가 전파되고 도입되고 쇠락하게 되는, 한 마디로 불법의 '흥'함에 대한 편이다. 물론 앞 장에서와 마찬가지로 이 장에서도 삼국유사의 각 편목, 더 나아가 삼국유사 전체를 이처럼 환원하는 읽기를 통해서 얻어지는 '주제'는 삼국유사의 외재적 기의임을 밝히고, 이를 해체함으로써 삼국유사의 내재적 기의를 찾아내는 목적에 있어서는 동일하다.

이 장에서는 이러한 읽기의 가능성을 「흥법」편을 중심으로 다루고자 한다. 「흥법」편이 '불교'의 전래에 대한 이야기라고 할 때 이를 「기이」편에서와 마찬가지로 '불교'를 '오고감'으로 대체할 수 있을까? 즉 「흥법」편의 각 조의 이야기들로부터 '불교'라는 외재적 기의를 추상하거나 반대로 '불교'라는 외재적이며 선험적인 기의에 비추어 각각의 이야기를 읽는 것이 아니라, 「흥법」편 역시 「기이」편과 마찬가지로 '오고감'이라는 기의로 읽을 수 있다면, 「기이」편에 대한 '신이'와의 관계와 마찬가지로 「흥법」편에 대한 '불교'의 관계는 해체될 수 있을 것이다.

「흥법」의 외재적 기의 '불교'를 '오고감'을 대체할 수 있다고 가정한다면, 구체적으로 무엇이 오고 가는가? 첫 번째 조인 <순도조려>에서 '오고가'는 것은 무엇인가? 전진의 왕 부견이 사신과 중 순도를 시켜서 불상과

www.kci.go.kr

경문을 고구려의 소수림왕에게 보냈다는 내용에 따른다면[17] 불상과 경문이 곧 '오고감'의 대상이 되는 구체적인 사물일 것이다. 또한 전진과 고구려가 오고감이라는 행위를 통해 발생하는 이질적인 공간으로 볼 수 있으며, 전진의 왕과 고구려의 소수림왕을 각각 이 행위의 주체로 볼 수 있다. 그렇다면 이때의 '불상과 경문'을 주고받는 행위를 통해서 발생한 가치를 곧 '불교'나 '불법'으로 환원할 수 있을까?

<아도기라>조 역시 '오고감'으로 읽을 수 있다. 양나라 왕은 사신을 시켜 신라의 눌지왕에게 의복과 향물을 보낸다. 그러나 고구려의 왕과 신하(<순도조려>)와 달리 신라의 왕과 사신들은 사물의 '이름'과 '쓸 곳'을 알지 못한다. 따라서 이를 해석해줄 수 있는 인물이 요청되며, 그가 바로 묵호자이다. 묵호자는 고구려에서 건너온 승려로 '알려져 있다.' '오고감' 이후에 오고간 것이 무엇인지, 오고감의 대상에 비밀과 수수께끼가 결부되며, 이후 그 비밀이 밝혀지고 수수께끼가 해결된다는 점에서 <아도기라>에서는 <순도조려>와는 다른 서사적 전개가 펼쳐진다.[18]

또 다른 점이 있다면 '오고감'의 대상이 <순도조려>에서처럼 불법을 전파하기 위한 사물만이 아니라는 점이다. <아도기라>에서 '오고가'는 것은 '의복과 향물'만이 아님은 묵호자의 말을 통해서 알 수 있다. 양나라에

17) 高麗本記云: 小獸林王卽位二年壬申, 乃東晉咸安二年, 孝武帝卽位之年也. 前秦*<符,苻>堅遣使及僧順道送佛像/經文. [時堅都關中, 卽長安.] 又四年甲戌, 阿道來自晉. 明年乙亥二月, 創肖門寺以置順道, *<又>創伊弗蘭寺以置阿道, 此高麗佛法之始.…(후략)

18) 新羅本記第四云: 第十九訥祇王時, 沙門墨胡子自高麗至一善郡, 郡人毛禮[或作毛祿]於家中作堀室安置. 時梁遣使賜衣著/香物, [高得相詠史詩云: 梁遣使僧曰元表, 宣送溟檀及經像.] 君臣不知其香名與其所用, 遣人齎香, 遍問國中. 墨胡子見之曰: "此之謂香也. 焚之則香氣芬馥, 所以達誠於神聖. 神聖未有過於三寶, 若燒此發願, 則必有靈應." [訥祇在*<晉,晋>/宋之世, 而云梁遣使, 恐誤.]時王女病革, 使召墨胡子焚香表誓, 王女之病尋愈. 王喜厚加賚貺, 俄而不知所歸.…(후략)

www.kci.go.kr

서 온 물건이 무엇인지 알려주는 묵호자의 말에 따르면 향을 태우면 그 정성이 신성한 곳에 통하고(감) 그에 대한 응답이 있다(옴). 향을 피웠기에 왕녀의 병이 나은 것이다. 따라서 현실의 공간, 속세의 공간인 신라와 양나라 사이의 '오고감'(수평)만 있는 것이 아니라 신라와 신성한 곳 사이를 '오고가'(수직)는 '정성'도 있다. 이때 두 번째 '오고감'을 통해서 신라와 신성한 곳의 분화가 이루어지며 향의 내재적 기의인 '정성'이 '오고가'는 공간이 경계가 될 것이다. 그렇다면 이때의 '신성한 곳'은 어디인가? ⓐ는 삼국유사 해당 부분의 원문이며 ⓑ와 ⓒ는 ⓐ의 번역이다.

ⓐ 所以達誠於**神聖 神聖**未有過於三寶.
ⓑ 정성을 **신성한 곳**에까지 통하게 하기 때문입니다. **신성한 것** 중 삼보보다 나은 것이 없으니 만약 이것을 불에 태워 소원을 빌면 반드시 영검이 있을 것입니다."[19]
ⓒ 정성이 신성에 이를 것이며, 신성은 삼보만한 것이 없다.

ⓐ에는 '신성'이라는 말이 두 번 반복되는데, 번역본(ⓑ)은 이를 각각 '신성한 곳'과 '신성한 것'으로 별도로 구별하고 있다. 신성한 곳은 향기가 닿는 혹은 향물을 태우는 행위에 담긴 정성이 '가는' 공간으로서의 신성이라면 신성한 것은 그러한 '오고감'을 실현시켜주는 수단인 사물이나 통로로서의 신성이다. 그리고 이때의 신성을 수단, 사물, 통로로 해석한다면 이때의 '삼보'는 이 텍스트 내에서 향을 지시한다. 왜냐하면 똑같은 '삼보'라고 하더라도 불교라는 종교 일반을 불・법・승이라는 비물질적 요체를 통해 제유법적으로 표현하는 삼보와 좀 더 물질적이고 수단에 가까운 삼보는 다르기 때문이다.[20] 따라서 ⓐ를 ⓑ처럼 해석할 때, 즉 '삼보'가 불

19) 일연, 이재호 역(1997), 위의 책, 388쪽.

www.kci.go.kr

상, 불경, 승단처럼 보다 물질적인 매체를 통해 불교를 제유하는 상징체계의 일부로서의 '향'을 지시한다고 할 때, 삼보(불교의 유물론적이고 신비주의적인 상징체계)가 신성한 것들 중 가장 으뜸이라는 말이다. 그렇기에 이를 통해 이를 수 있는 신성한 곳이 어디인지는 오히려 불분명해진다. 그곳이 극락인지, 서방정토인지 제선천이나 부처가 있는 곳인지는 아직 명명되지 않은 것이다. 즉 '신성한 것'과 '신성한 곳'을 구분하여 해석할 때 영검이 오고, 정성이 가는 '신성한 곳'뿐만 아니라, 무엇을 가장 '신성한 것'으로 여기느냐 역시 달라질 수 있다. 즉 똑같이 불법을 실현하는 길이 있다 하더라도 '신성한 것'들 사이에 위계가 발생한다. 이러한 읽기를 계속하면 일찍이 신라에 양나라로부터 불법이 유래했지만 이는 왕녀의 질병을 고치는 신이한 수단일 뿐 그치고, 이것이 신라 불교의 '開祖'가 아니라 단지 기초를 닦은 인물(<아도기라>)로 명명된 이유도 짐작할 수 있다.

ⓐ의 다시읽기 ⓑ는 다음과 같이 정리될 수 있다. "향을 피우면 향을 매개로 한 정성이 (어디인지는 알 수 없는) 신성한 곳에 이를텐데('감'), 정성을 신성한 곳에 통하게 하는 신성한 것 중에는 삼보만한 것이 없으며, 향은 바로 이 삼보 가운데 하나이기에 신성한 곳으로부터 영험함이 올

20) 불교를 제유법적으로 가리킬 때의 삼보는 흔히 불·법·승을 말한다. 이는 부처의 생존 당시의 삼보로서 석가모니 자신이 불보, 부처님의 설한 가르침이 법보, 부처의 제자인 출가교단(出家敎團)인 승보로 구성된다. 이를 현전산보라고도 한다. 한편 주지삼보는 불멸(佛滅) 이후, 각 시대의 불교에서 삼보라 불렀던 것으로, 금속이나 나무·돌 등으로 만든 불상 또는 종이 등에 그려진 불상 등이 불보로 숭배되었다. 법보는 나뭇잎·나무껍질·직물·종이 등에 쓰인 경전 또는 인쇄된 경권서책(經卷書冊) 등의 불교 성전이며, 승보는 출가교단이다. 석가모니의 탄생지와 그곳에 남은 부처의 상징과 흔적들, 부처의 사리(舍利), 불치(佛齒)와 유발(遺髮)도 주지삼보로 여겨진다.
'삼보', 『한국민족문화대백과사전』, 김위석 집필 (1997년) 참고
(http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0026607.)

www.kci.go.kr

(‘옴’) 것이다.”

한편 ⓐ를 ⓒ처럼 읽는다면 어떻게 될까? 즉 앞절의 신성을 뒷절의 신성의 반복으로 보고 직역하는 경우이다. 이 경우 신성한 것과 신성한 곳의 구분이 없으며, 신성한 곳, 즉 정성이 어디로 가는지, 정성이 도달하는 대상과 공간이 어디인가만 중요하다. 이때 정성을 보내는 곳은 인간이며 정성이 도달하는 곳은 신성‘들’인데, 이 신성은 ‘삼보’를 포함한 이질적인 신성의 집합이 될 것이다.

‘神聖未有過於三寶’라는 구절에서처럼 ‘-중에 으뜸’이나, ‘-만한 것이 없다’라는 서술은 주어인 ‘신성(한 것/곳)’이 보어인 ‘삼보’를 포함하는 보다 일반적이며 상위의 개념이라는 것을 알 수 있으며, 신성이 곧 삼보인 것은 아니다. 삼보(불교)는 신성(신이)과 등치라기보다는 왕녀의 병을 고칠 수 있는 여러 가지 것들 중에서, 혹은 영검을 끼칠 수 있는 것들 중에서 우월하거나 강한 것으로 담화화된다. 이러한 맥락에서 신성은 단일할 수 없으며, 여러 가지의 신성‘들’일 수 있는 것이다. 즉 삼보는 신성1, 신성2, 신성3… 가운데서 으뜸이라는 것이다. 물론 삼보와 비교할 수 없는 나머지 신성‘들’이 어떤 것인지는 텍스트 내부에서만은 알 수 없다.

향을 태우면 신성에 이르는데 이때의 신성에는 삼보로 대표되는 불교뿐만 아니라 이후 이차돈의 순교(<원종흥법 염촉멸신>)를 불러온 신라뿐만 아니라 고구려, 백제에 불법의 도입 이전에 있었을 이질적인 신성을 포함할 수 있다. 「기이」편에는 이미 ‘불교’로는 포괄할 수 없는 ‘신이’가 연속되고 있다. 뿐만 아니라 「흥법」편에서 고구려의 불교가 폐지되게 된 ‘노자’(<보장봉노 보덕이암>) 역시 신성‘들’에 포함될 수 있을 것이다. 요컨대 이러한 표현으로 알 수 있는 것은 ‘신성’은 동질적인 것이 아니라 이질적이라는 점이다.

요컨대 ⓐ를 ⓒ처럼 번역할 경우 묵호자는 이러한 이질적인 신성‘들’

www.kci.go.kr

가운데 ‘삼보’가 가장 뛰어난, 혹은 강력한 신성이라고 말하고 있다. 이때의 ‘삼보’는 불· 법· 승이라는 요체를 통해 ‘불교’를 제유법적으로 가리키는 삼보에 보다 가깝다고 할 수 있지만 정성이 도달하는 곳으로서의 삼보이기에 ⓑ의 유물론적이고 신비주의적인 상징체계로서의 ‘삼보’와는 의미가 다르다. 용어의 관습적 사용에 의해 ‘불교’에 관련된다는 것을 알 수는 있지만, 이 문맥에서는 보다 포괄적이고 일반적인 의미의 ‘불교’라는 것만을 알 수 있다.

이상으로 다시읽기 2에서 ‘불교’라는 외재적 기의를 ‘오고감’으로 대체함으로써 ‘불교’와 ‘신이’가 뚜렷하게 구별되거나 대립되는 개념이 아니라 이질적인 요소들이 포함된 해체의 대상이라는 것을 보여주고자 했다. 즉 「흥법」편이 불교의 도입과 전래에 대한 내용(주제)라고 할 때 이때의 불교가 과연 무엇을 지칭하는가, 그것은 ‘신이’와 어떻게 다른가, 「기이」편과 「흥법」편이 ‘신이’와 ‘불교’라는 주제로 구별될 수 있는가라는 질문이 파생된다.

다시읽기 1에서는 ‘신이’가 ‘불교’를 어떻게 기술하는지, 다시읽기 2에서는 ‘불교’가 신이를 어떻게 기술하는지 살펴봄으로써 삼국유사를 읽어온 주요한 키워드인 ‘신이’와 ‘불교’가 삼국유사의 내재적 읽기에서 비롯된 기의가 아닌 외부에서 부과된 외재적 기의라는 것을 드러내고 외재적 기의를 텍스트의 내재적 기의(‘오고감’)으로 대체하여 다시 읽을 때, 새로운 텍스트의 연결망을 발견해낼 수 있었으며, 삼국유사에 부과된 ‘신이’ 대 ‘불교’의 형이상학을 해체할 수 있다.

4. 다시읽기 N과 N+1- 지연되는 다시읽기와 다시쓰기

물론 ‘불교’라는 외재적 기의를 포기하지 않고도 「흥법」편을 ‘오고감’에

www.kci.go.kr

대한 이야기로 읽을 수도 있다. 왜냐하면 「흥법」편의 다섯 개의 조는 모두 고구려, 백제, 신라에 언제, 어떻게 '불교'가 '왔는가'에 대한 이야기이기 때문이다. 그렇게만 읽더라도 「흥법」편(그리고 같은 방식으로 「탑상」편 이하도 모두 무엇인가의 '오고감'에 대한 이야기로 읽는다면)은 「기이」편과 함께 삼국유사 전체를 '오고감'에 대한 이야기들로 읽을 수 있을 것이다. 특히 「흥법」편의 앞의 네 조에서는 각기 고구려, 백제, 신라의 순으로 불교의 '옴'에 대해서 이야기하고 있으며, 마지막조인 '보장봉로 보덕이암'에서는 불법이 폐지되게 된 이야기이기에 불교의 '감'에 대한 이야기로 해석할 수도 있을 것이다. 이렇게 읽는다면 '오고감'을 「흥법」편 전체를 포괄하는 내재적 기의로 볼 수 있을 것이다.

그러나 한편으로는 「흥법」편 전체, 혹은 삼국유사 전체를 '불교'의 '오고감'이라고 말한다고 해서 이때의 '불교'와 '불법'이 무엇인지 이야기하지 않는 한 '불교'뿐만 아니라 '오고감' 역시 삼국유사에 부과된 또다른 외재적 기의가 될 것이다. 즉 기존의 외재적 기의('불교'와 '신이')를 다른 코드로 대체한 것에 불과하다. 따라서 「흥법」편의 주제가 삼국의 불교의 전래에 관한 이야기라는 기존의 전제가 어떤 의미가 있는지, 그것이 곧 각각의 서사와 논평과 각 조의 총합이 '불교'라는 주제로 수렴된다는 뜻인지, 그것이 가능한지, 설령 수렴된다 하더라도 그렇게 구성된 '불교'는 과연 어떤 불교인가라는 질문을 던질 수 있다.(다시읽기 5)

<아도기라>의 인물들은 묵호자의 말(所以達誠於神聖 神聖未有過於三寶)에서 삼보가 곧 불교라고 파악하지 않는다. 신라의 왕과 신하들, 그리고 왕녀까지 이야기 속의 인물들의 앎은 적어도 텍스트의 발화주체나 서술자 그리고 피서술자와 이 텍스트를 읽고 있는 피발화주체인 독자가 알고 있는 것과 다를 것이다. 애초에 향의 '이름'도 '쓸 곳'도 모르는 텍스트 내의 이야기 속의 인물이 무엇을 이해하고 파악했는지는 텍스트 내적

www.kci.go.kr

으로 드러난 인물의 말과 행동을 통해서만 알 수 있다. 묵호자의 말을 전해듣고 그대로 실천한 신라의 왕과 신하와 왕녀는 묵호자의 말이 참이라는 것, 예언이 실현되었다는 것만을 믿게 된다.

따라서 이들에게 묵호자의 말은 지식이 아니라 예언이나 처방이다. '삼보=불교'라는 지식을 전달하는 말이거나 삼보를 정의하거나 명명하는 말이기보다는 이후 전개되는 사건과 연결됨으로써 예언과 처방-실현과 치유 즉, 샤머니즘의 기제로 작동한다. 따라서 그것이 삼보라는 이름으로 불교라는 이름으로 전파되었다고 하더라도 어떤 성격의 불교인지는 분명치 않다. '묵호자의 말(처방과 예언), 그리고 분향, 왕녀의 병의 치유, 왕의 사례함'이라는 서사적 전개가 「기이」편의 <처용랑 망해사>조의 처용이 아내에게 깃든 역신을 쫓아내는 서사적 전개와 크게 달라보이지 않는다. 단지 '삼보'라는 고유명사만 다를 뿐이다. 따라서 묵호자가, 혹은 묵호자의 말을 인용하는 편찬자가, 혹은 작가가 사용한 '삼보'라는 이름이 곧 '불교'라는 이름에 연결될 수도 있지만, 이것이 '신이'와의 대립항으로서의 '불교'에 연결되는 것은 아니다.

특히 다시읽기 1과 2에서 「기이」편과 「흥법」편의 '신이' 혹은 '불교'를 '오고감'으로 다시 읽을 때 '오고감'이라는 형상적 자질보다는 이를 통해 드러나는 이질적인 것의 경계에 주목했다. 따라서 다시읽기는 '오고감'이라는 형상과 행위의 반복을 발견하는데 그쳐서는 안되며, '오고감'을 유발시키는 경계와 그 경계로 인하여 드러나는 서로 다름(곳/것)이 무엇인지에 대한 질문으로 나가야 한다. 따라서 다시읽기 1·2는 '무엇이 오고 가는가'라는 질문에서 '어디에서 와서 어디로 가는가', 즉 '오고감'을 발생시키는 이질적 공간, 경계, 차이에 대한 질문으로 확대되어야 할 것이다. 이는 기의의 경계뿐만 아니라 기표의 경계를 포함한다.(다시읽기 3)

더 나아가 「흥법」편의 '편찬자'는 제목에서 '기라'와 '흥법'을 구분하고

www.kci.go.kr

있다. 또한 <아도기라>조의 '논평자'는 향의 이름과 쓸 곳을 말해준 인물이 묵호자가 아니었을 것이라고 덧붙인다. 즉 삼국유사의 내부에 교직된 이질적인 목소리들을 섬세하게 따라가다 보면 어떤 이름은 '불교'로, 어떤 이름은 '신이'로 이분법적으로 분류될 수는 없다. 편의상 그렇게 분류될 수는 있다고 하더라도 사실상 그것은 텍스트로서의 삼국유사의 내부에서 구성된 것이 아니라 외부에서 부과된 것이다. 기의뿐만 아니라 기표의 질서 역시 텍스트 외부에서 쉽게 덧씌워지곤 한다. 주로 삼국유사의 '체재'라고 말해지는 외재적 기표 역시 해체될 수 있다. 그 관계가 어긋나고 미끄러지고, 그 관계를 완벽하게 그려낼 수 없다고 해서 글쓰기에서 기표와 기의 자체가 무효화되는 것은 아니기 때문이다.(다시읽기 3, 다시읽기 4)

삼국유사에서 작자와 편찬자, 그리고 원텍스트인 기존의 기록과 사료를 '쓴' 사람과 그 가운데 어떤 부분을 발췌해서 '옮긴' 사람과 또 어떤 이야기를 '말한' 사람과 '들은' 사람을 명확하게 구분할 수 없다고 해서 이 목소리들이 모두 동질적인 발화주체, 한 명의 작가나 페르소나인 것은 아니다. 「흥법」편에서 각 조를 배열하고, 제목을 붙여서 조와 조를 분할한 발화행위의 주체는 구별해낼 수 있을 것이고 이를 편의상 이를 편찬자라고 할 때 각 조를 구성하는 전해진 이야기와 전하는 이야기, 그리고 찬시와 논평, 그리고 각 조를 배열하고 전달하는 방식, 거기에 제목을 붙이는 목소리는 모두 동질적인 말하기, 동질적인 쓰기가 아니다. 발화주체의 단속과 연결, 위장과 혼합은 다양한 텍스트적 지표들에 의해 텍스트의 표면에 드러나 있다.(다시읽기 6)

「흥법」편 조목만을 살펴보더라도 「흥법」편은 과연 불교에 대한 편처럼 보인다. 5개의 조의 제목은 행위자(순도, 난타, 아도, 원종・염촉, 법왕, 보장 ・ 보덕)+행위(肇, 闢, 基, 興・滅, 禁, 奉・移)+행위의 대상(麗, 濟, 羅, 法과 身, 殺, 老・ 庵)의 구조로 대구를 이루고 있으며, 다른 편에 비

www.kci.go.kr

해서 조목이 가장 정연하다. 이처럼 각조를 배열하고 분리하고 제목을 붙인 발화행위의 주체를 「흥법」편의 '편찬자'라고 가정해보자. 이때 제목에서 '불교'를 명시하는 것은 '원종흥법'의 '법'만 보인다. 그리고 조의 제목의 일부인 '흥법'이 「흥법」편의 전체 제목과 일치한다.

그러나 제목에 불교를 직접적으로 언급하지 않았다고 해서 <순도조려>의 조, <난타벽제>의 벽이 각각 '불교'와 관련이 없다고 할 수 없다. 오히려 축어적으로 '순도가 고구려를 시작하다', '난타가 백제를 열다', '아도가 신라를 기초하다' 식으로 번역한다면 무엇을 시작한 것인지, 무엇을 열고, 무엇을 기초하였는지 질문하게 된다. 이 경우 제목을 해석하기 위해 본문을 맥락으로 활용하여 제목의 '조'와 본문에서 '이것(아도가 진나라에서 오고 다음해에 초문사를 창건하여 순도를 머물게 하고 이불란사를 창건하여 아도를 있게 한 것)이 고구려 불법의 시초다'와 연결할 수 있다. 이 경우 순도가 고구려에서 시작한 것은 의심의 여지없이 '불법'이다. 따라서 제목이 명시적으로 불법이나 불교를 포함하지 않았다 하더라도 각각의 이야기가 불교의 시작에 관한 이야기로 읽을 수 있다. <난타벽제>, <아도기라> 역시 마찬가지이다. 제목에서 '벽', '기'의 행위의 대상은 각각 고구려, 백제, 신라를 내포한 고구려의 불교, 백제의 불교, 신라의 불교이다.

그러나 <원종흥법 염촉멸신>, <법왕금살>, <보장봉노 보덕이암>에서는 제목의 조어가 달라진다. 앞의 세 조가 불법이 시작에 관련된 이야기였다면 뒤의 세 조는 각각 '흥법'과 '멸신', '금살', '봉노'와 '이암'에 대한 이야기이다. 제목을 이해하기 위해 '불교'가 생략되었다고 읽지 않더라도 그 자체로 완결된 의미를 지닌다. 원종은 불법을 부흥하고, 염촉은 몸을 멸하고, 법왕은 살생을 금지했다. (다시읽기 6, 다시읽기 4)

앞의 세 조가 제목에 고구려, 백제, 신라라는 나라의 이름을 포함한 반

www.kci.go.kr

면 이후의 세 조는 제목에 나라 이름을 포함하고 있지 않다. 또한 앞의 세 조의 서술어가 모두 시작과 도입의 의미를 지니는 반면, ‘흥’, ‘멸’, ‘금’, ‘폐’는 종결이나 단락의 의미를 지닌 술어이다. 따라서 각 조 제목의 서술어(행위)만을 연결해서 본다면 ‘시작-시작-시작-흥과 멸신-금지-폐지와 이동’으로 읽어낼 수 있으며 조밀하지는 않지만 느슨한 행위의 변화, 즉 서사적 변형을 읽어낼 수 있다.(다시읽기 3과 다시읽기 6)

그러나 이를 서사적 변형으로 읽어내기 위해서는 이 술어들을 포괄하는 주체가 단일하다는 전제를 할 수 있어야 한다. 앞서 살펴본 바와 같이 「흥법」편의 제목에서 대상인 목적어가 생략된 경우는 있어도 주어가 생략된 경우는 없다. 구체적인 인물명을 제시하고 있기 때문에 각 조는 한 편의 전기(傳記)로 볼 수도 있을 것 같다. 한편 행위의 대상은 ‘고구려-백제-신라-불법과 몸-법-노자와 암자’와 같이 서로 다른 범주에 속하는 대상들이 연속되고 있으며, 본문의 맥락을 활용할 때 앞의 고구려, 백제, 신라보다는 불법이 생략된 것으로 읽었던 것이다.

그렇다면 역으로 이 모든 제목에 공통적으로 생략된 주어가 있다고 가정해보자. 즉 고구려, 백제, 신라뿐만 아니라 순도, 난타, 아도, 원종까지도 주체가 아닌 대상이자 여격이고 이들을 움직이는 생략된 주체가 있다는 것이다. 이 생략되고 암시된 주체가 고구려, 백제, 신라에 불법을 전하고, 신라에서 불법이 무르익게 만들고, 계율이 성립되게 만들고, 고구려에서는 불법이 폐지해서 신라로 옮겨가게 만든 주체라고 한다면? 이를 「흥법」편의 내재적 기의 N이자 내재적 기표 N이라고 부를 수 있을지도 모른다. 그리고 그 N을 임시적으로 부르는 이름이 결과적으로는 외재적 기의, 외재적 기표인 ‘불교’나 ‘신이’, ‘역사서’, ‘승전’, ‘체재’ 등의 이름과 같아보일지는 모르더라도 다시읽기의 과정상에서 구체화되는 ‘N’과 선험적이고 텍스트 외재적인 이름들과 같은 의미를 지닌다고 볼 수는 없다.(다시읽기 5)

www.kci.go.kr

「흥법」편 각 조의 제목 다시읽기를 통해 발화주체는 「흥법」편의 각 조를 구분하고 배열하고 조목을 짓는 발화행위를 통해 '불법(불교)'를 언제 어디에서 시작되어 언제 끝나는 기승전결을 지닌 서사적인 대상으로 구성하고 있다. 이러한 「흥법」편의 편찬자라는 발화주체가 <아도기라>가 인용하는, <아도본비>가 다시 인용하는, 고도령이라는 인물, 또 다른 발화의 층위에 존재하는 발화주체의 말과 연결함으로써, 즉 서로 다른 층위의 목소리들을 이어붙임으로써 외재적 기의인 '불교'는 내재적 기의로 재맥락화될 수 있다. 고도령은 신라를 가리켜 "이 나라는 여태껏 불법을 모르지만", "불교의 개조가 될 것이다."[21]이라고 말한다. 고도령의 말에서 '불법'은 '신성한 것들'의 역사에서 아직 시작되지 않은 것, 그리고 어느 순간 시작되거나 드러날 수 있는 것, 그래서 밖으로부터 '와서' '전하기를 청하(미추왕 즉위 2년)'[22]기 이전에는 도래하지 않은 것이다.(다시읽기 6)

따라서 이질적인 목소리들의 연결망에 의해 「흥법」편의 '불교'는 새롭게 의미화될 수 있다. 그것은 애초에 안에 있었던 것이 아니다. 안에서는 이를 '꺼리고' '죽이려' 하고, 불법은 밖으로부터 온다. 그렇다면 이렇게 말하는 발화주체는 누구인가? 그 위치는 어디 혹은 누구의 것인가? 이러한 '오고감'을 기술할 수 있는 발화주체는 안도 밖도 아닌 곳에 있어야 할 것이다. 만일 안에서 기술한다면 불법은 '오다'의 차원만, 밖에서 기술한다면 '가다'의 차원만 존재할 것이기 때문이다. 따라서 이러한 다시읽기를 통해 구성되는 「흥법」편의 발화주체는 '불교'를 믿음이나 신앙의 대상(미토스)으로 서술하기보다는 명백하게 시작과 끝이 있는 역사적인 대상(로고스)으로 인식하고 있다. 따라서 「흥법」편의 '불교'는 믿음의 대상으로서의 불교가 아니라 합리의 대상으로서의 불교이다. 동질성 안에서 기술하

21) 일연 편, 이재호 역(1997), 앞의 책, 390쪽.
22) 일연 편, 이재호 역(1997), 위의 책, 391쪽.

www.kci.go.kr

고 있는 것(미토스)이 아니라 이질성의 밖에서, ‘신이’와 ‘불교’라는 양항 대립을 해체하는 기술(로고스)이다. 그러나 『삼국사기』의 역사서술의 주체처럼 동질화하는 목소리는 아니다. (다시읽기 5와 다시읽기 6)

<아도기라>의 논평부의 발화주체는 앞서 인용된 여러 텍스트들을 비교한 후에 <신라 본기>의 묵호자와 <아도본비>의 아도가 동일인이며, 고구려의 소수림왕 대의 묵호자가 신라로 넘어온 것이라고 첨가한다. 즉 여러 텍스트를 병치한 후에 <아도본비>의 내용 중에서 ‘아도’라는 이름과 ‘신라불교의 개조’라는 부분만을 선택하여 결합한다. 그러면서도 한편으로는 폐기한 텍스트의 고도령의 예언 가운데 ‘일곱 곳을 차례로 든 것은 곧 절을 세운 선후의 순서로서 예언한 것이었으나, 이것은 전하지 못하고 잃은 때문에 여기서는 하천의 끝을 다섯 번째에 실은 것이며, 3천여 달이란 말도 반드시 전부 믿을 수 없다.’라고 부분적으로 취사선택하고 있다. 즉 고도령의 말이 전체로서 폐기될 수 있는 것이나 선택될 수 있는 것이 아니라 일곱 개의 절의 순서를 담고 있다는 사실은 받아들일 수 있으나 그 중 세워진 순서는 조정될 수 있다든지, 3000달이 아니라 1천여달이라고 했다면 받아들일 수 있다는 것이다. 다시 말해 각기 다른 原원텍스트를 인용하고, 분할하고, 이어붙이고, 새로운 것을 덧대는 글쓰기이다.[23]

23) 삼국유사의 텍스트의 분편들이 모두 다른 原텍스트로부터 인용되어 있다고 할 때, 삼국유사의 글쓰기는 이를 재구성해서 새로 쓰는 방식은 고려하지 않았을 가능성을 상정해볼 수 있다. 즉 최초의 원텍스트의 형태를 보존하는 것이 글쓰기에서 가장 우선되는 규칙이며, 이를 변화시킬 때에는 번역하는 것이 아니라 자르고 가르는 물리적 편집만이 가능하고, 새로운 것을 덧붙일 때에는 논평이나 찬 등의 첨가가 이루어진다는 것이다. 이러한 보존>분류>첨가의 삼국유사의 쓰기 규칙과 텍스트는 언제나 전해진 것을 ‘종합’과 ‘분석’의 절차에 따라 다시쓰고, 이를 다시 ‘주제’나 ‘형식’에 따라 분류하고, 단일하고 동질적인 발화주체(그리고 동질적인 피발화주체)에 의해 동질적으로 발화하는 특정한 방식의 쓰기 규칙과 충돌할 것이다. 즉 각각 서로 다른 재료로부터 취사선택해서 새로운 무언가를 만들어내는 브리꼴라주에 빗댈 수 있다. 이를 임시적으로 브리꼴라주적 글쓰기(原텍스트의 형태를 보존>분류>첨가)라고 한

www.kci.go.kr

(다시읽기 6) 이러한 발화주체를 이야기 속의 '인물'이나 '편찬자', '작가'라는 이름으로 부를 수는 없을 것이다. 즉 거듭되는 다시읽기에 의해 만들어진 발화주체 N+1이며 이는 피발화주체와의 상호작용에 의해 만들어진 목소리일 것이다.

피발화주체 N+1의 읽기에 의해서 이러한 여러 갈래의 목소리는 「흥법」편이라는 테두리 안에서만이 아니라 체재를 가로질러, 목소리의 층위를 뚫고 연결되거나 충돌될 수 있다. 「흥법」편의 어떤 목소리는 '불교'가 외부에서 전해지는 것이며 시작과 끝이 있다고 말한다. 반면 「탑상」편의 어떤 목소리는 '불교'는 고구려, 신라, 백제 등 속세의 시공간에서 도래하는 것이 아니라 내부에서 발견되는 것이며, 인간의 시공간을 넘어선다.[24] (다시읽기 4)

이처럼 끊임없이 파장처럼 번져나가는 다시읽기 속에서 다시 <아도기라>에서 묵호자가 말한 '삼보'는 '불교'를 의미하는가라는 질문으로 돌아가보자. <원종흥법 염촉멸신>에서의 불법과 같은 불교인가? 「탑상」편 <가섭불 연좌석>조의 불교와는 다른가? '불교'는 「흥법」편에서처럼 인간의 세계에서, 흥망성쇠라는 인간적인 서사를 통해 구성되는 것인가? 아니면 「탑상」편에서처럼 인간의 역사('삼가의 설')[25]로는 기술될 수 없는 미

다면, 삼국유사는 풀거나 끊을 수 있는 매듭이 아니라 계속해서 새로운 연결망을 발견하고 덧대어야 할 끊이지 않는 그물망이나 은하계에 가까운 것이 될 것이다. (다시읽기 6)

24) 윤예영, 「삼국유사 탑상편의 메타서사 읽기」, 『한국고전연구학회』 16, 한국고전연구학회, 2007, 293~320쪽.

25) 「탑상」편 <가섭불 연좌석>조에서 논평자는 『아함경』을 근거로 가섭불 연좌석의 나이를 추정하는데, 오세문의 「역대가」, 연희궁 녹사 김희령의 대일역법, 『찬고도』를 '삼가의 설'이라고 말하면서 불교의 시간과 인간의 시간을 비교한다.
…(전략) 按阿含經, *<伽,迦>葉佛是賢刼第三尊也, 人壽二萬歲時, 出現於世, 據此以增減法計之, 每成刼初, 皆壽無量歲, 漸減至壽八萬歲時, 爲住刼之初. 自此又百年減一歲, 至壽十歲時, 爲一減, 又增至人壽八萬歲時, 爲一增, 如是二十減

www.kci.go.kr

토스인가? 아니면 반대로 「탑상」편은 미토스를 로고스화하는, 즉 신앙의 대상으로서의 '삼보'가 아니라 인간에 의해 주조되고 소실되는 역사적 흔적과 유물에 대한 의고(擬古)인가? 그렇다면 이러한 새로운 기의(N+1)를 '영험담'이나 '연기설화'와 같은 설화적 장르 혹은 '志', '遺史' 등 역사기술의 장르로 담아낼 수 있는지 질문해야할 것이다.

이런 식으로 삼국유사를 안에서부터 밖으로 해체할 때, 내재적 기의N, 내재적 기표 N은 '신이'나 '불교', '불교 설화', '불교 전기', '영험담', '승전'과 같은 외재적 기표로 수렴될 수 없다. '불교'와 '신이'라는 기의가, '체재'로 표현되는 삼국유사의 기표의 질서가 삼국유사의 짜임새나 무늬를 드러내는데 적합하지 않다는 것을 밝혀낼 수 있다.(다시읽기 1, 2, 3, 4, 5, 6) 삼국유사는 텍스트의 층위상으로나(기표의 질서) 내용과 사상에서나(기의의 질서) 매우 복합적이고 이질적인 텍스트라는 것이 이와 같은 다시읽기를 통해 드러난다. 더 나아가 삼국유사에 이러한 외재적 기표와 외재적 기의N을 부여하는 주체가 누구인가, 그렇게 읽고 쓰는 주체는 어떻게 구성되는가로까지 연결될 수 있을 것이다.(다시읽기 7)

二十增, 爲一住刼. 此一住刼中, 有千佛出世, 今本師釋迦, 是第四尊也. 四尊皆現於第九減中. 自釋尊百歲壽時, 至迦葉佛二萬歲時, 已得二百萬餘歲, 若至賢刼初第一尊拘留孫佛時, 又幾萬歲也. 自拘留孫佛時, 上至刼初無量歲壽時, 又幾何也? 自釋尊下至于今至元十八年辛巳歲, 已得二千二百三十矣. 自拘留孫佛, 歷迦葉佛時, 至于今, 則直幾萬歲也. 有本朝名士吳世文, 作歷代歌, 從大金貞祐七年己卯, 逆數至四萬九千六百餘歲, 爲盤古開闢戊寅. 又延禧宮錄事金希寧所撰*<大,太>一歷法, 自開闢上元甲子, 至元*<豊,豐>甲子, 一百九十三萬七千六百四十一歲, 又纂古圖云, 開闢至獲麟, 二百七十六萬歲. 按諸經, 且以迦葉佛時至于今, 爲此石之壽, 尙距於刼初開闢時爲兒子矣. 三家之說, 尙不及玆兒石之年, 其於開闢之說, 疎之遠矣.

www.kci.go.kr

5. 결론

이상으로 데리다의 '대리보충'과 대리보충적 글쓰기를 통해 삼국유사를 다시읽고 다시쓰는 방법을 모색해보았다. 데리다의 말을 인용하자면 텍스트로서의 삼국유사는 언제나 '더 적게 혹은 더 넘치게' 읽고 쓰여왔다. 삼국유사뿐만 아니라 어떤 텍스트에 대한 읽기는 이전의 읽기에 대한 다시읽기일 수밖에 없다. 이전의 읽기가 제기한 질문에 답하고자 하는 순간 이전의 쓰기의 언어를 빌려 올 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고 필사나 복사가 아니라 다시읽기와 다시쓰기일 수 있다면, 이전의 읽기와 쓰기가 제기했으나 이미 이제는 기본 전제가 되어버린 질문을 마치 처음 던지는 것처럼 다시 던지기 때문이다. 이러한 시도 속에서 삼국유사는 발굴되어야 하는 기원을 가진 지층이나 아직 완성되지 못한 구조물 같은 것이 아니라 삼국유사를 읽는 이의 텍스트에 대한 억압된 관점을 드러내는 영사막이나 거울처럼 기능할 수도 있으며, 반대로 수많은 이전의 읽기와 쓰기가 덧칠된 물질적 기표로 읽힐 수도 있다.

모든 텍스트는 틈새, 흔적, 균열, 증상을 갖고 있다. 그러나 삼국유사가 고전문학사에서 차지하는 정전으로서의 위치는 삼국유사를 '더 적게 혹은 더 넘치게' 말하게 만든다. 삼국유사는 최남선 이래로 정전화[26] 과정에 놓여 왔다. 때로는 민족주의 담론을 위해 복무했고, 때로는 문학사에 대한 진화론적 관점의 시원으로 의미가 부여되기도 했다. 혹은 작품을 작가의 독창적인 생산물로 보는 근대문학의 관점을 삼국유사에 소급하여 적용하기도 했다. 그리하여 일연의 전기적 사실에서 삼국유사 해석의 단서를 발굴하기도 했고, 삼국유사 해석의 결과를 통해 일연의 작가적 특징을 추론하는 순환론적인 담론을 만들어내기도 했다.

---

26) 하루오 시라네, 『창조된 고전』, 소명출판, 2002, 18~20쪽.

www.kci.go.kr

물론 삼국유사를 이렇게 읽을 수 있는가, 읽어야 하는가, 삼국유사만을 이렇게 읽을 수 있는가의 문제는 시론 성격의 이 글만으로는 해결될 수 없다. 그러나 정전은 애초에 정전으로서의 가치를 내재하고 있기 때문에 정전이 된 것이 아니라, 어떤 텍스트가 정전으로 발견되고, 가치가 부여되고, 정전과 정전이 아닌 텍스트의 구별이 이루어지는 정전화의 과정 속에서 탄생한다. 그렇다면 삼국유사는 보다 적극적으로 다시읽고 다시쓰여야 하는 텍스트이며, 해체 역시 담론적 실천을 통해서 이루어지기에 그 역시 완결될 수 없다는 것도 분명할 것이다.

해체는 체(體)에서 출발한다. 또한 해체론 이전의 문학 비평의 명제였던 꼼꼼하게 그리고 비판적으로 읽기(close and critical reading)에서 출발한다. 따라서 삼국유사의 다시읽기는 삼국유사가 정전화된 만큼 문학/텍스트로서 꼼꼼하게 읽혀왔는가에 대한 질문이기도 하다. 삼국유사는 본질적으로 문학성을 내재하고 있는 텍스트가 아니다. 이는 삼국유사뿐만 아니라 모든 텍스트가 마찬가지이다. 만일 어떤 문학 텍스트가 특정한 가치나 본질을 지닌 것처럼 보인다면 이는 텍스트에 내재한 것이 아니라 문학이라는 제도가 호명하고 구성한 정전화의 과정, 문학과 역사 등의 각각의 학제에서 텍스트를 읽고 사용하는 과정을 통해 구성된 것이다. 따라서 애초에 삼국유사를 다시 읽는다는 것은 삼국유사의 본질을 해체하는 것이 아니다. 삼국유사를 읽고 써온 정전화의 과정을 해체하다는 것이다. 따라서 기존의 삼국유사 연구가 삼국유사에 부여하고자 한 권위나 정전으로서의 가치를 해체하는 일은 아닐 것이다. 오히려 새롭게 다시읽을 가능성을 발견해냄으로서 끊임없이 살아있는 텍스트로 만들어내는 생산적 독해이자 지연된 정전화, 정전화의 연장일 것이다.

www.kci.go.kr

참고문헌

김경수, 「조선전기 야사 편찬의 사학사적 고찰」, 『실학사상연구』 19, 역사와실학, 2001, 151~179쪽.

김경섭, 「이야기 전승에 나타난 텍스트화의 양상」, 『한국고전연구』 11, 한국고전연구학회, 2005, 238~263쪽.

김두진, 「삼국유사 판본의 교감과 역주본」, 『한국사학보』 29, 고려사학회, 2007, 41~70쪽.

김상현, 「삼국유사의 역사방법론적 고찰」, 『동양학』 23, 단국대학교 동양학연구원, 1993, 167~188쪽.

김상현, 「삼국유사의 편찬과 간행에 대한 연구 현황」, 『불교연구』 26, 한국불교연구원, 2007, 9~36쪽.

김열규, 「삼국유사 소재 신화의 일고찰」, 『진단학보』 36, 진단학회, 1973, 158~161쪽.

김정경, 「연기론의 서사화: 삼국유사의 서사화 방식과 인식체계」, 『시학과언어학』 2, 시학과언어학회, 2001, 231~251쪽.

김정경, 「삼국유사 탑상편의 서사적 특질 및 현대적 변용」, 『구비문학연구』 45, 구비문학회, 2017, 145~155쪽.

남권희, 「삼국유사 제판본의 서지적 분석」, 『한국고대사연구』 79, 한국고대사학회, 2015, 203~246쪽.

남동신, 「삼국유사의 사서로서의 특성」, 『일연과 삼국유사』, 일연학연구원 편, 신서원, 2007, 87~112쪽.

니콜러스 로일, 오문석 역, 『자크 데리다의 유령들』, 앨피, 2007, 1~346쪽.

박진태 외, 『삼국유사의 종합적 연구』, 박이정, 2002, 1~446쪽.

박성지, 고려시대 기이담론 연구, 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2006, 1~210쪽.

송효섭, 『삼국유사설화와 기호학』, 일조각, 1990, 1~396쪽.

송효섭, 『초월의 기호학: 뮈토스와 로고스로 읽는 삼국유사』, 소나무, 2002, 1~356쪽.

송효섭, 『해체의 설화학』, 서강대학교 출판부, 2009, 1~339쪽.

송효섭, 『국문학과 탈형이상: 언어학적 전회를 넘어서』, 태학사, 2018, 1~338쪽.

아즈마 히로키, 조영일 역, 『존재론적 우편적』, 도서출판b, 2015, 1~422쪽.

오세정, 한국 신화의 제의적 서사 규약과 소통 원리 연구, 서강대학교 대학원 박사

www.kci.go.kr

학위논문, 2003, 1~157쪽.
윤예영, 「삼국유사설화의 인식적 차원에 대한 기호학적 연구」, 『기호학 연구』 26, 한국기호학회, 2009, 297~324쪽.
윤예영, 「삼국유사 탑상편의 메타서사 읽기」, 『한국고전연구』 16, 2007, 293~320쪽.
유영옥, 「1920년대 『삼국유사』에 대한 인식」, 『동양한문학연구』 29, 동양한문학회, 2009, 177~212쪽.
이강래, 「삼국유사의 사서적 성격」, 『한국고대사연구』 40, 한국고대사학회, 2005, 287~349쪽.
이기백, 「삼국유사의 사학사적 의의」, 『진단학보』 36, 1973, 162~165쪽.
이대형, 「삼국유사 소재 '기이'의 서사방식 연구」, 『한국한문학연구』 21, 1998, 151~179쪽.
이동근, 「삼국유사의 한문문체적 일연구」, 『우리말글』 16, 1998, 243~272쪽.
이동근, 「삼국유사의 편찬배경과 과정」, 『인문과학예술문화연구』 16, 1997, 35~47쪽.
이지환, 삼국유사의 불국토 세계관에 대한 기호학적 연구, 서강대학교 대학원 석사학위논문, 2018, 1~302쪽.
자크 데리다, 『그라마톨로지』, 민음사, 2010, 1~965쪽.
자크 데리다, 데릭 애트리지 엮음, 전승훈, 진주영 역, 『문학의 행위』, 문학과지성사, 2013, 1~610쪽.
자크 데리다, 신정아, 최용호 역, 『신앙과 지식』, 이카넷, 2016, 1~263쪽.
정천구, 삼국유사의 글쓰기방식의 특성 연구, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1996, 1~137쪽.
정천구, 삼국유사와 中.日 佛敎傳記文學의 비교 연구, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2000, 1~160쪽.
정출헌, 「국학파의 '조선학' 논리구성과 그 변모양상」, 『열상고전연구』 27, 열상고전연구회, 2008, 35~40쪽.
정환국, 「삼국유사의 인용자료와 이야기의 중층성-초기서사의 구축형태에 주목하여」, 『동양한문학연구』 23, 2006, 121~148쪽.
조동일, 「삼국유사설화 연구사와 그 문제점」, 『한국사연구』, 38, 한국사연구학회, 1982, 55~85쪽.
조동일, 「삼국유사의 기본특징 비교고찰」, 『일연과 삼국유사』, 일연학연구원 편, 신서원, 2007, 13~60쪽.

www.kci.go.kr

조현우, 「<洛山二大聖 觀音 正趣 調信>의 은유적 이해」, 『한국고전연구』 11, 2005, 186~211쪽.

제이슨 포웰, 박현정 역, 『데리다 평전』, 인간사랑, 2007, 1~485쪽.

최연식, 「고려시대 승전의 서술 양상 검토- 수이전, 해동고승전, 삼국유사의 아도와 원광전기 비교」, 『한국사상사학』 28, 한국사상사학회, 2007, 161~191쪽.

하루오 시라네, 『창조된 고전』, 소명출판, 2002, 1~525쪽.

하정룡, 『삼국유사 사료 비판』, 민족사, 2005, 1~311쪽.

하정현, 삼국유사 텍스트에 반영된 신이 개념에 관한 연구, 서울대학교 대학원, 종교학과 박사학위논문, 2003, 1~131쪽.

황인순, 사찰연기설화의 신성성 구성 체계 연구, 서강대학교 대학원, 국어국문학과 박사학위논문, 2012, 1~215쪽.

Derrida, Jacques, 『Of Grammatology』, Gayatri Chakravorty Spivak trans., Johns Hopkins University Press, 1976, pp.1~354.

Derrida, Jacques, *Signature Event Context*, 『Limited Inc』, Samuel Weber and Jeffrey Mehlman trans., Northwestern University Press, 1988, pp.1~23.

McBride, Richard D., *A Koreanist's Musings on the Chinese Yishi Genre*, Sunkun Journal of East Asian Studies Vol.6, No.1, 2006, pp.31~59.

www.kci.go.kr

ABSTRACT

A Study on Rereading and Rewriting of *Samkukyusa*

Yoon, Yae-young

This study rereads and rewrites *Samkukyusa* with the concept of "supplement" from Jacques Derrida. So far, critical readings of *Samkukyusa* in traditional literary criticism: Historicsm, Formalism, and Structuralism seem to project some codes on works of literature, which were established not from the interior of literary works but from the exterior. This article tries to demonstrate these codes came from outside of literary works, so that it will be called external codes. Rereading and rewriting *Samkukyusa* with "supplement" will deconstruct binary oppositions, especially Sacred(sin-yi, 神異) vs Buddism(bul, 弗). That is the important and main oppositions which preceding studies have used to impose on *Samkuyusa*.

Rereading and rewriting of *Samkuyusa* can be presented in a model which consists of several stages of reading and writing. This model is not definitive but only hypothetical so it will be different when rereading and rewriting discover and deconstruct other external codes. This is because external codes of the literary works are not only one. In addition, the objects of deconstructive reading could be not the external signifier system as well as the external signified system.

Rereading and rewriting *Samkukyusa* does not mean to destroy or denial of the literary values. All the literary text as well as *Samkukyusa* do not inherit those kinds of values. If it seems it has some, that is derived from the process for the canonizing and from struggles in the literature as discursive field and institution. Therefore, if rereading *Samkukyusa* could rewrite something new and something generative, which is not the transcendental value or unchangeable value of the canon, but the canonization itself. According to Derrida, that is the chain

www.kci.go.kr

of supplements and the rewriting of Samkuyusa. As long as rereading Samkuyusa is both the decanonization and the re-canonization, rereading could be rewriting.

Key Words *Samkukyusa*, rereading, rewriting, Sacred(*sin-yi*), Buddism(*bul*), supplement, canon, canonization, decanonization, re-canonization, Jacques Derrida, deconstructive reading

논문투고일 : 2020.01.21
심사완료일 : 2020.02.15
게재확정일 : 2020.02.20

www.kci.go.kr