

新羅佛教說話研究

—新羅護國佛教思想의 說話的 展開—

黃 涓 江*

I. 新羅와 佛教

II. 護國龍神

III. 彌勒信仰과 花郎

IV. 本地垂迹思想

V. 新羅佛教의 國際的 役割

結 語

I. 新羅와 佛教

各異한 모티브, 多樣한 形象에도 불구하고 新羅의 佛教說話는 一貫해서 하나의 歷史的事實과 동시에 그것이 갖는 佛教的·說話文學的인 어떤 意義를 提示하고 있다.

新羅의 佛教說話는 一次的으로 漢民族에 의하여 受容되고 形質에 있어서 多분히 中國化된 「天竺」의 宗教인 佛教가 新羅社會에 受容되고 土着化되어 가는 여러 過程을 示唆해 주고 있다. 「受容되고 土着化되어 간다」고 했으나 이것은 그렇게 單純한 過程은 아니다. 果然 受容되었느냐도 問題이며, 受容되었다 해도 全的으로 受容된 것이 아닐 것이며, 全的으로 受容되지 아니하였다면 무엇이 어느 程度 受容되었고, 또 무엇이 끝내 受容되지 않았느냐는 問題가 있게 된다.

受容된 要素는 一方的으로 들어와 버린 것은 아니다. 受容될 때에는 受容을 必要로 하는 主體的要求가 있어야 한다. 佛教의 무엇인가를 受容해야 했던 主體的인 要求는 무엇인가? 그것은 新羅라고 하는 社會가 理念으로 삼는 것과 무관한 것이 아니다. 오히려 受容의 基準은 바로 그 社會의 理念에 있다고 하겠다. 古代에 있어서 佛教의 受容이 單純한 個人의 選擇 以前에 社會的인 選擇이었다고 假定한다면(적어도 新羅社會는 그랬다) 그것은 社會理念과 無關하게 이루어질 수는 없는 것이다. 그러나, 「天竺」에서 와서 「中國化」된 佛教가 獨自的인 傳統과 歷史 속에서 釀成된 新羅社會의 固有한 理念과 合一되리라는 保證은 처음부터 없다. 그런 까닭에 受容은 不可避的으로 濾過와 같은 過程을 거쳐서 遂行될 수밖에 없었다. 「中國化된 佛教」는 당초의 「天竺의 佛教」에 대하여 漢文化圈의 生活과 風俗에 適應하기 위해 形質面에서 修正된 것이어서, 이미 漢文文化를 消化하고 있던 新羅社會로는 天竺에서 直輸入해 오기보다는 中國化된 佛教를 受

* 檀國大學校 文理科大學 副教授, 國文學

容하는 편이 훨씬 수월했을 것이며, 또한 受容도가 높은 것이 아닐 수 없었을 것이다. 실제로 史實이 이것을 裏證하고 있다. 『三國佛敎와 初傳의 史實』에서 中國僧이거나 胡僧(天竺)이거나, 中國化된 佛敎를 들고, 中國을 거쳐서 들어왔다는 事實로도 這問의 事情은 明白하다. 求法次 天竺으로 떠나간 많은 우리 僧徒들이 대개가 入唐行旅의 延長으로서 西竺으로 갔고, 大部分은 그 땅에서 돌아오지 못했고, 고작 돌아온 者도 흔히 唐土에 머물렀고, 그 중에서도 故國에 돌아올 수 있었던 者는 極少數에 그쳤던 것 같다. 新羅의 義信과 百濟의 謙益이 이 예에 들 것이다.

中國化된 佛敎를 受容함에 있어서도 問題는 있다. 「中國」이라는 性格, 「佛敎」라는 그것들은 新羅社會에 대하여는 異質의인 要素다. 그럼에도 불구하고 이것들 가운데는 受容될 수 있고, 受容하여야 할 一種 同質化 可能性의 要素가 없는 것은 아니다. 약간의 修正으로 同質化할 수 있는 것도 있다. 이것 때문에 佛敎는 마침내 新羅社會에 受容되었고, 受容되지 않을 수 없었던 것이다.

新羅의 佛敎公認의 契機가 된 「厭禰의 殉敎」에 관한 一連의 說話를 통해서 新羅社會가 취한 上述한 佛敎受容의 態度를 理解할 수 있다.

中國에서 佛敎의 中國化가 이루어진 事情과 비슷하게 新羅에서는 다시 新羅化하는 끈질긴 作業이 시작되었던 것이다. 그것의 當否는 且置하고 外來의 宗教가 土着化하는 過程에서는 그와 같은 妥協(?)이 不可避한 것임이 新羅에서 다시 한번 證明된 셈이다.

新羅佛敎說話의 性格도 바로 이 範疇 안에서 形成되었다. 漢土를 거쳐 들어온 佛敎가 다시 新羅社會의 現實과 妥協하는 과정에서, 특별히 強化되거나, 弱化된 要素가 있었을 것이며, 또 세로이 어떤 意味가 賦與되기도 하였을 것이며, 本來의 意味가 變質 내지 滅殺된 것도 있었을 것이다.

그러나, 그 妥協과 變質을 포함한 修正은 스스로 그 限界가 있는 것이다. 修正이 佛敎의 根本의인 條件을 變改하는 것이 될 때에는 佛敎 그 자체로서의 存立을 危殆롭게 하는 까닭에 그것은 拒否된다. 佛敎가 新羅에 土着하려는 瞬間부터 土着化를 위한 妥協이 不可避했던 것처럼 다른 한 쪽에서는 그 妥協이 限界를 넘는 것을 警戒하는 拮抗的인 力學的作用이 또한 따르게 된다. 「竺敎」로서의 原點으로 돌아가 現象을 調整하려는 努力이다. 新羅佛敎의 獨自의 實現에 대하여 항상 制動的인 役割을 할 수 있는 것은 唐土의 佛敎, 西竺의 佛敎의 事實이다. 新羅에 있어서 元曉와 같은 獨自의인 民族의 信仰指導者가 있는 한편에 求法次 入唐 내지 入竺하는 僧侶들이 잇달아 나타난 事情도 上述한 관계에서 理解된다. 이와같은 新羅의 佛敎受容의 態度는 新羅佛敎로 하여금 狹隘한 民族信仰의 울타리에서 벗어나 國際社會에 있어서 幅넓은 獨自의 發展을 가져 오게 했다.

新羅 僧侶들에 의한 佛經과 佛理에 관한 水準 높은 論述들이 도리어 唐土에 알려졌고, 法藏과 義湘의 경우처럼 法旨를 두고 對等 내지 優越한 立場에서 論議가 오고 가는 등, 國境을 넘어서

의 交流가 있었고, 新羅의 僧侶들로 唐土에 들어가 信仰指導者로 行勢하여 後代에 이름이 알려진 者도 적지 않았다. 이와 같은 一連의 事實들은 新羅社會의 佛教受容의 姿勢와 어느 意味의 관련을 가지는 것으로 보인다. 新羅佛教說話는 新羅佛教의 上述한 事情 속에서 形成되었고 또 그것을 그대로 投射하였다. 新羅社會에서 再形成된 佛教 그것의 여러 側面이 形象化되어 있다. 따라서 新羅佛教說話는 佛教說話一般과는 달리 佛教의 新羅的 實現의 또 하나의 結果로 看做 된다.

新羅에서 佛教가 公認된 것은 알려진 바와 같이 法興王14年(527)이다. 異次頓의 「爲法滅身」이 契機가 되었다.

法興王이 佛教를 弘布하려고 한 目的은 「願爲蒼生 欲造修福滅罪之處」⁽¹⁾한 것으로 보아 蒼生 즉 國民을 위해 修福滅罪의 機會를 마련하고자 한 것임을 알 수 있다. 「修福滅罪之處」는 두 말 할 것 없이 佛教 그것을 지목하고 있는 바, 王自身이 佛教로써 國民을 위한 修福滅罪의 구실을 담당할 수 있는 것으로 確信하고 있었던 這間의 事情을 짐작하게 한다. 「萬機之暇 留心釋風誰與爲伴」⁽²⁾이라 自嘆한 것을 보아도 法興王의 個人的인 信心은 이미 確乎했음을 알 수 있다.

이와같은 信心은 결코 우연한 결과일 수 없다.

王難之 然阿道之至願 乃召羣臣 問 聖祖味鄒 與阿道 肇宣佛教 大功未集而崩 能仁妙化 退而不行 朕甚痛焉⁽³⁾

一代로 그쳐버린 듯했던 阿道の 布敎의 씨앗은 결코 아주 사그러진 것은 아니었다. 그의 敎化는 마침내 法興王에게서 커다란 열매를 맺게 된 셈이다.

法興王의 信心은 公認이전에 非公式으로 들어와 布敎했던 阿道를 비롯한 기타 無名의 異國布敎者들의 潛潛한 傳道에서 그 淵源을 찾을 수 있을 만큼 뿌리깊은 것이 아니었을까 한다.

阿道(我道)가 末鄒王 3年에 公主의 疾病을 고침으로 말미암아 王에게 「創佛寺」를 請하여 許諾을 받았는데, 그 때 阿道가 내세운 名分인즉 「大興佛教 奉福邦家爾」⁽⁴⁾였다.

法興王의 「爲蒼生」의 佛教나, 阿道の 「奉福邦家爾」의 佛教나 요컨대 國民中心, 國家中心의 宗教임을 내세우고 있다.

이것은 新羅社會가 佛教를 受容함에 있어 무엇보다 國家的인 理念과의 迎合을 主眼으로 했다는 것을 의미한다.

三國이 鼎立되어 있는 當代에 있어서 國家意識을 高調하여 모든 힘을 國家中心으로 總結集해야 했던 新羅社會의 客觀的情勢를 勘案할 때 佛教受容의 社會的態度도 이에서 例外일 수 없었음을 理解하게 된다. 적어도 그것이 公認되는 契機는 新羅社會가 理念으로 삼는 國家中心의인

(1) 道事 卷3, 原宗興法 厭闕滅身

(2) *idem*

(3) 海僧傳 卷1, 法空

(4) 道事 卷3, 阿道基羅

것의 具現과 관련되어야 했다.

그러나, 二律背反의으로 순수히 個人祈福의인 면에서 佛教가 受容되기도 했다. 오히려 個人의인 受容을 合理化하는 것으로 國家中心의인 名分을 내걸었다는 느낌도 있다.

당초 末鄒王이 我道の 創寺를 허락하게 된 동기가 成國公主의 理疾이라는 個人的인 事件이었다. 그러나 그 創寺는 「大興佛教 奉福邦家爾」의 名分을 지니는 것이었다.

이것의 形式的名分, 혹은 實質의內容 如何는 莫論하고, 「奉福邦家の 佛教」觀은 실제로 그 뒤 新羅社會에 있어서 점점 求心의 思想으로까지 展開되어 갔던 것이다.

法興王 自身이 그 때에 이미 그와같은 求心의思想의 필요를 切感했고, 그것을 佛教에 負荷했던 것을 볼 수 있다.

大王嘆曰 於戲寡人以不德 丕承大業 上虧陰陽之造化 下無庶黎之歡 萬機之暇 留心釋風 誰與爲伴⁽⁵⁾

王憫左右無信 歎曰 寡人以不德 叨承大寶 陰陽不序 黎民未安 故臣下逆而不從 誰能以妙法之術 曉喻迷人者乎⁽⁶⁾

殉敎한 厭闍(異次頓)도 國利民福을 위한 佛教의 役割을 昌言하였다. 즉

闍乃昌言曰…(中略)…若行此法 舉國泰安 苟有益於經濟⁽⁷⁾

그는 臨刑의誓言에서도 「我爲法就刑 庶興義利」⁽⁸⁾라 하여 어디까지나 社會의公義와 利益을 내걸고 있다.

이와같은 佛教受容의 態度는 國家와 國民의 利益을 앞세우는 것이 되었다. 따라서 佛教의 理念과 國家의 利益이 相衡하는 경우에는 國家의 利益을 先行시키는 편에 섰다.

眞平王 30年(608)에 隋軍을 청하여 高句麗를 치고자 圓光에게 「乞師表」를 지어보내라는 命을 내렸을 때 圓光은 「求自存而滅他 非沙門之行也 食大王之水草 敢不惟命是從」⁽⁹⁾이라 하고 乞師表를 지어 바쳤다. 결국 「自存而滅他」를 위한 國家의利益 앞에 佛教의理念을 服從시킨 셈이다.

義湘과 明朗의 경우도 그 例外가 아니다.

明年 高宗使召仁問等讓之曰 爾請我兵任滅麗 害之何耶 乃下圓扉 鍊兵五十萬 任薛邦爲帥 欲伐新羅 時義相師西學入唐來見仁問 仁問以事諭之 相乃東還上聞 王甚憚之…(中略)…唐兵無數至我境 迴槩海上…(中略)…以彩帛營寺 草構五方神像 以瑜珈明僧十二員 明朗爲上首 作文豆婁秘密之法 時唐羅兵未交接 風濤怒起 唐舡皆沒於水⁽¹⁰⁾

義湘은 唐兵의 侵略計劃을 事前에 故國에 알렸고, 明朗은 密法으로 唐舡을 陷沒케 하여 國家

(5) n. 1

(6) *idem*

(7) *idem*

(8) *idem*

(9) 三史 卷4, 新羅本紀 第4

(10) 遺事 卷2, 文虎王 法敏

의 危機를 救했다. 明朗의 경우, 護國의 目的 앞에서는 殺生도 不辭한다는 태도가 보인다. 護國의인 殺生일 때는 殺生戒의 制限을 받지 않는다는 태도다.

驛徒는 이미 出家한 몸이었으나, 法衣를 벗고 戎服으로 갈아 입고 從軍하였는데 다음과 같이 말했다.

吾聞爲僧者 上則精術業以復性 次則起道用以益他 我形似桑門而已 無一善可取 不如從軍殺身以報國⁽¹¹⁾

護國을 위한 從軍이 桑門에서 「無一善可取」로 있는 것보다 意義가 있다고 보는 것이다.

佛教에서 國家를 鎮護한다는 思想은 佛教本來의 宗教의 根本義는 아닐 것이다. 鎮護國家思想의 所依根據는 佛教經典의 中心要旨가 되는 「正宗分」에 있는 것이 아니고, 그 「流通分」에서 강조하고 있다. 經典을 讀誦受持하거나 佛法을 信行하는 國土나 國王이나 國民은 四天王, 八部神衆, 諸佛, 菩薩이 守護하여 福祥을 누릴 것임을 證言하고 있다. 護國經典이라고 하는 「金光明最勝王經」, 「仁王般若經」, 「法華經」 등에서 이와 같은 思想이 강조되고 있다.⁽¹²⁾

鎮護國家思想은 正法王國思想과 緊密한 관련을 갖는 것이다.

新羅人은 新羅를 正法王國化하려 했고, 또 실제로 「正法王國」으로 생각한 듯하다. 이러한 佛土일진대 天衆이 加護하며, 이러한 佛土는 一切의 魔衆으로부터 지켜내는 것이 이 땅에 사는 國民의 義務이며, 美德이라는 것이다. 「殺身以報國」을 다짐한 驛徒도 그런 人物型이다.

新羅가 到處에 佛土를 髣髴케 하는 堂塔伽藍과 佛像을 세우고, 經典轉讀의 公式의 集會인 百座講會와 八關會등을 開催한 것은 根本의 正法王國의 思想과 관련되었을 것으로 생각한다.

新羅의 佛僧이 흔히 新羅의 國家利益과 積極的關聯을 가지는 것은 이런 觀點에서 理解가 된다.

居柴夫가 「祝髮爲僧 遊觀四方」하면서 「便欲覘高句麗」했고, 歸國하고 後日 王命을 받아 八將軍과 함께 百濟와 聯合하여 高句麗를 攻略하고 있다. 그의 당초 雲水行脚은 高句麗偵探의 目的을 隨伴했던 것으로 믿어진다.⁽¹³⁾

元聖王代에 高僧 緣會가 國師로 徵召됨을 알고, 이를 피하여 山間으로 隱身하려 할 때 文殊大聖과 辯才天女가 나타나 王政에 參與할 것을 勸하는 것⁽¹⁴⁾이 보이는데, 이 說話의 根本義도 鎮護佛國의 思想으로 理解된다.

忠談師가 王命으로 安民歌를 지어 바친 일과 또 「安民歌」의 內容으로 보나, 이것도 護國經典의 鎮護國家思想에 多分 反映이 있다. 『金光明經』의 「王法正論品」에 展開된 國王論의 主旨는 原典에 의하면, 「帝王다운가 아닌가는 백성을 지키는가 아닌가에 달린 것이며, 種姓의 貴賤에 의하

(11) 三史 卷47, 列傳 第7, 驛徒

(12) 丁仲煥「新羅의 佛教傳來와 그 現世思想」(『晚城趙明基博士華甲記念 佛教史學論叢』, 1965), p. 193

(13) 三史 卷44, 列傳 第4, 居柴夫

(14) 遺事 卷5, 緣會逸名 文殊站

는 것이 아니다」고 하였는데⁽¹⁵⁾ 安民歌의 主旨과 相通한다.

自國을 現世 佛國土視한 新羅의 僧侶들이 거의 例外없이 國家의 利益에 忠實했던 것과는 對照的으로 高句麗의 惠亮⁽¹⁶⁾이나 普德⁽¹⁷⁾은 僧侶로서 結果的으로 敵國인 新羅에 歸附하였다. 이와 같은 背國行爲가 그들 自身の 個人的인 動機로 說明될 수도 있겠으나, 보다 더 根本的으로는 高句麗가 新羅에서의 現世佛國土의 現想같은 自體의 精神原理를 가지고 民心을 歸一케 함에 新羅에 미치지 못했다는 重大한 事實을 말해 주는 것이 아닐 수 없다. 高句麗 僧侶 道琳은 百濟에 거 짓 亡命하여 凶計로써 百濟를 圖謀하였다.⁽¹⁸⁾ 그러나 道琳의 手法은 佛僧으로서 取할 바가 아니었다. 護國의이며 英雄의인 新羅의 僧侶들과는 같은 次元에서 論할 것이 못된다. 심지어 高句麗僧 信誠은 軍事의 委任을 받은 몸으로서 唐將 李勣과 內應하여 平壤城을 敵軍에게 내주어 七百年 王業을 滅亡으로 이끌고, 스스로는 唐으로부터 銀青光祿大夫의 爵을 받음⁽¹⁹⁾에 이르러는 더 말할 것이 없다.

新羅의 護國思想은 新羅가 王權을 確立하고 三國統一을 國家의 課題로 삼고, 다른 二國과 角逐하는 狀況 속에서 不可避했던 社會理念이기도 했다.

14代 儒理王때 伊西國人的 來攻을 물리친 「竹葉軍」,⁽²⁰⁾ 비록 枯骨이 되었으나, 「報國之心」을 가지고 唐의 援兵이 來到할 것을 豫報한 長春과 罷郎⁽²¹⁾은 비록 亡靈으로서도 護國의 一念으로 現實參與를 하고 있다.

『遺事』가 전하는 長春·罷郎의 說話는 多분히 佛教의인 潤色이 되어 있다. 罷郎等이 太宗에게 顯夢하여 「臣等昔者爲國亡身 至於白骨 庶欲完護邦國 故隨從軍行無怠而已 然迫於唐帥定方之威 逐於人後爾 願王加我以小勢」⁽²²⁾라 하여 佛力을 입게 해 줄 것을 請하고 있다. 王은 이들을 위해 說經하고 創寺한다.⁽²³⁾

冥援護國說話는 文武王의 護國龍神說話로까지 展開된다. 護國龍神思想은 新羅 특유의 발달을 본 것인 바, 이에 관하여는 後述한다.

護國佛教思想의 필연적인 結果로 新羅社會에서의 僧侶들의 參與와 役割은 다른 어떤 階層보다 顯著한 바가 있다.

一連의 國師·王師級 僧侶層의 參政은 新羅王政의 支配理念形成에 直接的인 影響을 주었던

(15) cf. 金光明經 卷3, 正論品 第11

(16) 三史 卷44, 列傳4, 居柒夫

(17) 遺事 卷3, 寶藏率老 普德移庵

(18) 三史 卷25, 百濟本紀 第3, 蓋鹵王 21年 秋 9月, 10月

(19) *Ibid.*, 卷22, 高句麗本紀 第10, 寶藏王 27年 秋9月, 10月

(20) 遺事 卷1, 末鄒王 竹葉軍

(21) 三史 卷5, 新羅本紀 第5, 武烈王 多十月

(22) 遺事 卷1, 長春郎 罷郎

(23) *idem*

것으로 看做된다. 原則적인 理念形成뿐만 아니라 王政과 관련된 具體적인 問題에도 發言權을 行使해왔다.

王欲新京城 問浮屠義相 對曰 雖在草野茅屋 行正道則福業長 苟爲不然 雖勞人作城 亦無所益 王乃止役⁽²⁴⁾

文武王은 義相의 意見을 듣고 築城工役을 停止했다.

僧이 된 李純이 景德王의 好樂함을 듣고 山門에서 宮門으로 찾아와 王을 뵈고 諫奏하여 이를 말리고, 「說道妙 以及理世之方」했다. ⁽²⁵⁾

王自身이 王政에 관하여 僧侶에게 諮問을 청하고, 그의 意見을 尊重하였다. 表訓大德은 天上을 往來하면서 王家事에 干預하였다. ⁽²⁶⁾

景德王은 同19년에 日怪가 나타났을 때 緣僧을 請하여 開壇作啓하게 함으로써 日怪를 即滅케 하였고, ⁽²⁷⁾ 또 同24년에 五岳三山神等이 殿庭에 顯身하였을 때 吉日인 三月三日을 택하여 王自身이 직접 歸正門樓에 올라가 榮僧을 맞으려 한 것은 그 榮僧에게서 「理民之方」을 諮問하러 했던 것이 확실하다. ⁽²⁸⁾ 日怪나 神靈의 顯身은 國政에 관한 重大한 警告로 看做되었다. ⁽²⁹⁾ 그리고 이에 대한 善方을 僧侶에게 期待해 보았던 것이다. 星怪와 관련된 融天師의 說話⁽³⁰⁾도 上述한 月明師(緣僧)의 경우와 비슷한 動機를 인정할 수 있다.

『金光明經』에 의하면, 이와같은 怪異事는 根本的으로 國王이 「縱惡不治 壞國正法…(中略)…捨正…(中略)…暴虛不修善事」⁽³¹⁾한 데 原因이 있다고 보았다. 그리고, 이것이 是正되지 않을 때에는 「諸天即便 捨難是王 令其國敗」⁽³²⁾의 悲運에 이르는 것이라고 했다. 좀 더 具體적인 形象을 同經의 偈文에서 보면

若有惡事 縱而不問 不治其罪 不以正教 捨遠善法 增長惡趣 故使國中
多諸姦闢 三十三天 各生瞋恨 由其國王 縱惡不治 壞國正法 姦詐熾盛
他方怨敵 競來侵掠 自家所有 錢財珍寶 諸惡盜賊 共來劫奪 如法治世
不行是事 若行是者 其國殄滅 譬如狂象 踏蓮花池 暴風卒起 屢降惡雨
惡星數出 日月無光 五穀果實 咸不滋茂 由王捨正 使國饑饉 天於官殿
悉懷愁惱 由王暴虛 不修善事 是諸天王 各相謂言 是王行惡 與惡爲伴

(24) 三史 卷7, 新羅本紀 第7, 文武王 21年 6月

(25) *Ibid.*, 卷9, 新羅本紀 第9, 景德王 22年 8月

(26) 遺事 卷2, 景德王 忠談師 表訓大德

(27) *Ibid.*, 卷5, 月明師 兜率歌

(28) *Ibid.*, 卷2, 景德王 忠談師 表訓大德

(29) 地神山神知國將亡 故作舞以警之 國人不能 謂爲現瑞 耽樂遊甚 故國終亡 (*Ibid.*, 卷2, 處容郎 望海寺) 朴魯璋「安民歌에 關聯된 몇 가지 問題」(『語文論集』11輯, 高麗大, 1968), pp. 138—42

(30) 遺事 卷5, 融天師 慧星歌 眞平王代

(31) 金光明經 卷3, 正論品 第11

(32) *id.*

以造惡故 速得天瞋 以天瞋故 不久國敗 非法兵仗 姦詐鬭訟 疾疫惡病
集其國土 諸天即便 捨離是王 令其國敗 生大愁惱 兄弟姊妹 眷屬妻子
孤迸流離 身亦滅亡 流星數墮 二日並現 他方惡賊 侵掠其土 人民飢餓
多諸疾疫 所重大臣 捨離薨亡 象馬車乘 一念喪滅 諸家財產 國土所有
互相劫奪 刀兵而死 五星諸宿 違失常度 諸惡疾疫 流遍其國 (後略)⁽³³⁾

그러므로, 「慧星犯心大星」·「日本兵來侵」⁽³⁴⁾, 「二日並現」⁽³⁵⁾, 「五岳三山神等時或現」⁽³⁶⁾ 등 異事는 위에서 보듯 王이 正法을 버리고 善事を 닦지 않고 行惡했을 때 諸天이 王을 捨離한 결과로 나타나는 國敗에 이를 수 있는 徵兆 가운데 속하는 것이었다. 王이 月明師나 融天師로 하여금 「善事」를 主管케 하여, 正法을 國중에 回復케 하는 一大契機를 삼으려 한 것은 이 점에서 充分히 理解할 수 있을 것이다.

『佛說仁王般若波羅密經』에 의하면

大王 國土亂時先鬼神亂 鬼神亂故萬民亂 賊來劫國百姓亡喪 臣君太子王子百官共生是非 天地怪異二十八宿 星道日月失時失度 多有賊起 大王 若火難水難風難一切諸難亦應 講讀此經 法用如上說 (Ibid., 卷下, 護國品 第5)

이라고 하여 國家의 亡廢를 豫徵하는 온갖 怪亂을 佛教의인 功德(講經)으로 해결할 수 있는 것으로 示唆하고 있다.

『今昔物語』에는 新羅의 攘倭에 관련된 다음과 같은 說話가 전한다. 異國(日本)의 來侵을 占知한 新羅가 唐의 法全阿闍梨를 請入하여 調伏하게 한 결과 7일이 차던 날 壇上에 冥방울이 떨어졌다. 出陣하던 倭將軍 利仁이 문득 得病하여 臥席하게 되고, 칼을 뽑아 하늘을 향해 휘두르다가 마침내 넘어져 죽었다. 이리하여 倭軍은 侵羅의 뜻을 拋棄하지 않을 수 없게 되었다.⁽³⁷⁾ 여기 調伏이란 眞言의 密法으로 敵寇를 制壓함을 이룸이니, 法全阿闍利는 惠果의 密法을 受傳한 聖人이었다.

寺運과 國運과를 관련시켜 생각한 天龍寺의 경우에서처럼 佛教와 國權과는 唇齒의 관계로 把握되었던 것 같다.

俗傳云…(中略)…是水之源致天龍寺 中國來使樂鵬龜來見云 破此寺則國亡無日矣(遺事 卷3, 天龍寺)

비록 中國使臣의 말에 附會하였으나, 新羅의 國權이 그만큼 佛教와 有機的인 관계를 갖고 있었음을 示唆하는 이야기로 보인다.

(33) id.

(34) 遺事 卷5, 融天師 慧星歌 眞平王代

(35) Ibid., 月明師 兜率歌

(36) Ibid., 卷2, 景德王 忠談師 哀訓大德

(37) 今昔物語 卷14, 依調伏法驗利仁將軍死語 第45

高麗王將謀伐羅 乃曰新羅有三寶 不可犯也 何謂也 皇龍丈六 并九層塔 與眞平王天賜玉帶 遂寢其謀 <Ibid., 卷3, 皇龍寺九層塔>

護國의 呪能을 가진 것으로 생각한 新羅三寶에는 皇龍寺의 丈六像과 九層塔이 꼽히고 있다.

皇龍寺의 九層塔造成에 관하여 본다면, 入唐한 慈藏에게 神人이 나타나 本國으로 돌아갈 것을 말하고 「成九層塔於寺中 隣國降伏 九韓來貢 王祚永安矣 建塔之後 設八關會 赦罪人 則外賊不能爲害云云」하였는데, 同塔의 鎮護國家의 呪能을 明白히 나타내고 있다. 新羅의 王權조차도 佛教的인 保證을 받아서 合理化된 것을 볼 수 있다.

慈藏法師西學 乃於五臺感文殊授法 文殊又云 汝國王是天竺刹利種王 預修佛記 故別有因緣 不同東夷共工之族<id.>

新羅王族은 天竺의 刹利種⁽³⁸⁾으로 이미 佛記를 받아서 따로 因緣을 가지고있다고 함으로써 一般百姓(東夷共工族)과 區別된 血統을 내세웠다. 이것은 上揭한 『金光明經』에서 帝王의 資格有無를 種姓의 貴賤에 의하지 않는다고 한 精神과는 乖離되었다고도 하겠으나 新羅王朝의 權威를 確立하려는 意圖에서 血統의 問題를 強調했던 것으로 생각된다. 그러나, 그와같은 王의 權威도 佛教의 擁護者로서 있을 때에만 保障받는 것이 되었다.

新羅王權과 佛教와의 관계는 이렇듯 緊密한 바가 있다.

新羅의 民族의英雄에 대해서도 佛教의附會로 高貴한 種姓임을 내세운 것을 볼 수 있다. 金庾信을 高句麗의 卜師 楸南의 還生으로 보는 見解⁽³⁹⁾와는 달리 三十三天의 一人으로 다루는 說話도 있다.

帝見表乃思儲貳時 有天唱空云 三十三天之一人降於新羅爲庾信 紀在於書 出檢視之 驚懼不已 <遺事 卷1, 太宗春秋公>

新羅佛教의 盛觀은 이미 慈藏律師의 때에 이르러 「國中之人 受戒奉佛 十室八九 祝髮請度 歲月增至」⁽⁴⁰⁾였다.

羅俗에 父母의 死日에는 반드시 僧齋를 지냈으므로, 羅人은 忌日을 「僧齋」라고 불렀다.⁽⁴¹⁾

文武王13年(673) 所成의 「癸酉銘全氏阿彌陀佛三尊石像」은 全氏等이 淨財를 모아서 세운 三尊石像으로, 個人的인 發願으로 된 듯한데 銘記 가운데

□五十人知識共國王大臣及七世父母含靈發願敬造寺云云⁽⁴²⁾

이라 하였고, 新羅統一後의 所成인 듯한 「癸酉銘三尊千佛碑像」 銘記에는

是者爲國王大臣及七世父母法界衆生 故敬造之⁽⁴³⁾

(38) 刹利者 王及大臣也 <智度論 卷32>

(39) 遺事 卷1, 金庾信

(40) Ibid., 卷4, 慈藏定律

(41) 東京雜記 異聞, 拜里

(42) 李蘭映『韓國金石文追補』, 1968, p. 50

(43) Ibid., p. 52

라 하였는데, 이 두가지는 다 個人的, 國家的인 求福을 겸하고 있는데, 이것은 三國統一을 前後한 國家主義的인 雰圍氣의 所産인 듯이 느껴지나 다른 한편 新羅佛敎가 당초 國家的인 弘敎理想을 내걸고 있었던 것과도 關連이 있을 것으로 믿어진다.

個人的인 布施에 國家祈福의 要素를 내세우는 일은 그 뒤에도 繼承되어 朝鮮의 後期까지도 내려 왔음을 볼 수 있다. (44)

II. 護 國 龍 神

新羅人의 護國佛敎思想의 하나의 展開로서 護國의 龍神에 대한 信仰을 볼 수 있다.

그 代表的인 例로서 文武王의 경우를 들 수 있다.

大王御國二十一年 以永隆二年辛巳崩 遺詔葬於東海中大巖上 王平日常謂智義法師曰 朕身後願爲護國大龍 崇奉佛法 守護邦家 法師曰 龍爲畜報何 王曰 我厭世間榮華久矣 若麤報爲畜 則雅合朕懷矣 (45)

文武王이 死後에 龍이 되어서 「崇奉佛法 守護邦家」할 願을 세우고 東海 안의 큰 바위에 장사할 것을 遺詔하였는데, 그 藏骨한 바위를 「大王岩」이라고 불려 온다. (46) 이에 관련하여 文武王이 海龍이 되었다는 俗傳도 생긴 듯하다.

羣臣以遺言 葬東海口大石上 俗傳 王化爲龍 仍指其石爲大王石 (47)

王이 龍이 되었다는 俗傳의 內容을 裏證하듯

寺中記云 文武王欲鎮倭兵 故始創此寺 未畢而崩 爲海龍 其子神文立 開耀二年畢 排金堂砌下 東向開一穴 乃龍之入寺 旋繞之備 蓋遺詔之葬骨處 名大王岩 寺名感恩寺 後見龍現形處 名利見臺 (48)

感恩寺 金堂의 階下에 東쪽을 향한 구멍을 뚫어 놓고, 龍이 入寺旋繞할 수 있도록 했다는 것이다.

『世宗實錄』地理志에서 利見臺를 설명하면서

利見臺 在東海濱 世傳 倭國數侵新羅 文武王患之 誓死爲龍 護邦國而禦寇盜 將薨遺命 葬我

(44) 朝鮮 哲宗朝 寺刊本の 施主秩에 다음과 같은 文面을 볼 수 있다.

主上殿下壽萬歲

王妃殿下壽齊季

元子邸下壽千秋

國界安寧兵革消 天下太平法輪轉

願此開刊經功德 普及一切諸衆生 同生無量光佛刹 俱成正覺還度衆 (佛說摩訶般若波羅蜜多經(佛巖寺板本))

(45) 遺事 卷2, 文虎王 注敏

(46) *idem*, 萬波息笛

(47) 三史 卷7, 新羅本紀 第7, 文武王 21年 秋7月 1日

(48) 遺事 卷2, 文虎王 注敏

于東海濱水中 子神文王從之 葬後 追慕 築臺 望之 有大龍見于海中 因名之曰利見臺 鄉人至今
稱爲大王岩 臺上七十步許 海中有石 四角聳出 如四門 是其葬處⁽⁴⁹⁾

『實錄』所引의 「世傳」은 倭國의 侵略을 근심하여
文武王이 海龍이 되었다고 했다. 神文王이 海中에
父王 文武를 장례지내고 뒤에 追慕하여 臺를 쌓았
는데, 父王의 化身인 海龍이 나타나 보였으므로
「利見臺」라고 불렀다고 했다. 그런데

『高麗史』樂志에 紹介된 「利見臺歌」를 보면

世傳 羅王父子久相失 及得之 築臺 相見 極父
子之權 作此以歌之 號其臺曰 利見 盖取易利見
大人之意也 王父子無相失之理 或出會隣國 或
爲質子 未可知也⁽⁵⁰⁾

羅王父子가 오래 떨어져 있다가 만나게 되니 臺를 쌓고 서로 보고 父子의 반가움을 다하였고,
이를 노래한 것이 「利見臺歌」라고 했다. 그리고
그 臺를 「利見」이라고 부른다고 했다. 그런데 『高
麗史』撰者는 王父子가 서로 떨어져 있을 理가 없
다. 혹 隣國에 出會했거나, 혹은 質子가 되었던
것인지 모르겠다고 疑義를 말했으나, 여기 羅王父
子는 文武王과 神文王을 가리켰고, 서로 떨어져
있었다는 이야기는 文武王이 他界한 사실을 가리
킨 것이다. 죽은 父王을 그리워 한 神文王이 아버
지를 장례한 海中岩이 딱히 바다다 보이는 언덕에
臺를 쌓고 龍이 된 아버지를 바다에서 보고 父子의 반가움을 다하였다는 것으로 이해해야 할 것
이다.

현재 大王岩은 慶北 月城郡 陽北面 奉吉里 앞바다에 있고, 바다로 통하는 시내를 사이하고
同郡 甘浦面 垓本里에 利見臺가 있다.

그 고장 傳說을 보면 文武王의 아들 神文王이 亡父를 보려고 臺(利見臺)를 쌓고, 그곳에서 百
日祈禱를 드렸더니 化龍한 아버지가 바다에 나타나 父子相逢의 기쁨을 나누었다고 한다.⁽⁵¹⁾

이로써 미루면 『高麗史』所載의 「利見臺歌」는 이 때의 반가움을 노래한 것으로 생각된다.

이에 관하여 朴魯春教授는 위의相逢을 『三國遺事』의 「萬波息笛」과 관련시켜 考察하여 「〈利見

大王岩
慶北 月城郡 陽北面 奉吉里



利見臺
慶北 月城郡 甘浦面 垓本里



(49) 世宗實錄 卷150, 地理志 慶尙道

(50) 高麗史 卷71, 樂志2, 三國俗樂 新羅

(51) 1971年 8月 24日 朱萬得氏(59歲, 慶北 月城郡 陽北面 龍堂里 居住, 農業)談

臺歌)는 別離하였던 王父子가 再逢한 歡喜의 歌謠가 아니라, 神文王이 父王인 文武王의 遺命을 받들어 感恩寺를 完成하고, 文武王과 文武王의 重臣이었던 金庾信의 陰德으로 萬波息笛을 얻었음을 기뻐한 노래이고, 利見臺는 이 일을 紀念하려고 築造한 것」⁽⁵²⁾이라고 하였다.

그러나, 筆者의 所見으로는 神文王이 萬波息笛을 얻게 된 事件과 利見臺歌의 背景이 된 王父子相逢의 事件과는 별개의 것으로 보인다.

「萬波息笛」條에 「駕幸利見臺 望其山遣使審之」로 보면, 萬波息笛을 얻게 된 일은 「利見臺」라命名한 以後의 일인 듯하다. 「寺中記」所引에 「後見龍現形處 名利見臺」⁽⁵³⁾, 『世宗實錄』所記의 「葬後 追慕 築臺 望之 有大龍見于海中 因名之曰利見臺」⁽⁵⁴⁾에서 龍現은 「利見臺」命名 이전의 일이며 바로 命名의 契機가 된 事件이다.

또 「萬波息笛」에서 王이 泛海入山하여 龍과 共坐했을 때 龍의 말인 즉 「今王考爲海中大龍 庾信復爲天神 二聖同心出此無價大寶 令我獻之」⁽⁵⁵⁾라고 한 것으로 보면 黑玉帶와 萬波息笛을 드린 龍은 父王의 化身이 아니라, 「大龍」이 된 父王과 天神이 된 庾信이 보낸 使者였다. 그렇다면 「父子久相失 及得之…(中略)…相見 極父子之權」⁽⁵⁶⁾으로 나타난 父子相逢은 아닌 것이다.

그러므로, 「萬波息笛」은 「利見臺歌」이후의 일이다.

요컨대 이 두가지 說話는 海龍에 얽힌 護國說話라는 점에서 서로 관련된다. 이미 三國을 統一한 新羅에 있어서 倭寇에 대한 護國이 새로운 關心事로 提起되고 있음을 示唆하는 說話인 듯이 생각된다. 아울러서 倭寇를 防止하는데 佛力を 빌어 보자는 意圖가 隱然中 보인다. 護法龍即 護國龍이라는 생각은 新羅 即 佛土라는 생각과도 관련된다.

新羅의 寺刹들이 흔히 倭國이 있는 東쪽으로 향해져 있는 事實은 倭寇를 佛力으로써 막아보려고 한 意圖의 無意識的 表現이 아닌가. 吐舍山上的 石窟庵의 大佛도 해가 뜨는 東쪽 바다를 향하여 坐定하고 있는 데 여기에도 이와 같은 趣意가 있을 듯하다. 倭寇에 대하여 할 수 있는 人力의 限界를 느낀 新羅가 차라리 佛國의 無限威力으로써, 佛陀의 圓滿한 相好로써, 倭寇를 威壓하려고 했던 것이 아닌가.

化龍한 文武王이 蔚陵島 근처에 있던 12島에 倭賊이 붙는다고 쳐 없애고 蔚陵島 하나만 남겨 두었다는 類의 傳說是 東海岸一帶에 流布되어 있다.⁽⁵⁷⁾

化龍한 文武王의 靈異譚은 後代에도 여러 모양으로 潤色되고 再形成되었다. 그 一例로 現地에 전하는 이야기를 보자.

(52) 朴魯春「利見臺歌」(建國大學校『文淵』5輯 健齋鄭寅承博士古稀紀念號, 1969), p. 37

(53) n. 46

(54) n. 49

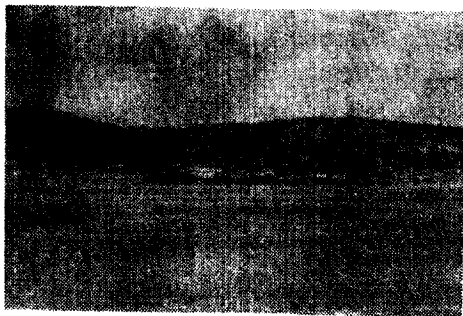
(55) n. 46

(56) n. 50

(57) n. 51

壬辰亂 때 이 곳에 들어온 倭軍들이 感恩寺 두 塔(現存) 사이에 있던 30萬斤의 鐘을 日本에
 날라가려고 배에 싣고 바다에 띄웠으나 東海龍이 된 文武王의 造化로 破船되어 大王岩이 있는
 奉吉里와 水堤里 앞바다에서 침몰하여 사람은 죽고, 鐘은 바다 속에 가라앉아 버렸다. 지금도
 물결이 몹시 치는 날이면 바다 속에서 종소리가 들리며, 陸地에서 무거운 것으로 땅을 때려도
 역시 종소리가 바다에서 울린다고 한다. ⁽⁵⁸⁾

處容岩 蔚山市 龍岑里 앞바다



新羅의 佛教의 護國龍神思想의 展開는 佛教公認
 이후 즉 法興王 이후의 史實로 나타나고 있다. 물
 론 그 이전에도 龍神說話들이 있으나, 이것의 佛
 敎의 關連은 찾아볼 수 없다. ⁽⁵⁹⁾

護佛護國의인 新羅의 龍神思想은 處容岩을 憑依
 하여 再現展開된 것을 볼 수 있다. 處容說話⁽⁶⁰⁾는
 雜多한 宗教的要素를 契機로 하고 있음에도 불구하고,
 「翔寺」를 勝事로서 嘉納한 점으로 보아, 이 說話의 東海龍은 佛教의 내지 好佛的 龍神임
 이 분명하다. 處容說話에서의 龍神은 新羅라는 佛國을 海中에서 外護할 뿐만 아니라, 龍子一人
 을 隨駕入京하게 하여 王政을 輔佐케 했다는 점에서 특이하며, 護國龍神의 後代의 展開로 볼만
 한 것이다.

入京한 龍子 處容이 犯妻한 疫神에게 취한 自退의 態度는 「須達拏太子」가 道の 成就를 위해
 서 二子를 요구하고도 猶不足으로 妃를 다시 요구하는 婆羅門에게 執着없이 妃를 내맡기는 것⁽⁶¹⁾
 과 비슷한 動機에서 파악된다. 龍報를 벗기 위한 處容의 捨心の 成就라고 보아야 하겠다. 龍報
 를 벗는 모티브는 智證의 「六異」에도 보인다.

初母夢一巨人告曰 僕昔勝見佛季世爲桑門 以謫患故 久隨龍報 報既既矣 當爲法孫 故佳妙緣
 願弘慈化 因有娠 幾四百日 灌佛之旦誕焉⁽⁶²⁾

龍子入國의 모티브는 「處容」 외에 「寶壤」에서도 볼 수 있다.

祖師知識大國傳法來還 次西海中 龍邀入宮中念經 施金羅袈裟一領 兼施一子璃目爲侍奉而追之
 囑曰 于時三國擾動 未有歸依佛法之君主 若與吾子歸本國鵲岬 創寺而居 可以避賊 抑亦不數年
 來內 必有護法賢君 出定三國矣 言訖相別而來還…(中略)…璃目常在寺側小潭 陰陽法化 忽一
 年亢旱 田蔬焦槁 壤勅璃目行雨 一境告足 天帝將誅不識 璃目告急於師 師藏於床下 俄有天使
 到庭 請出璃目 師指庭前梨木 乃震之而上天 梨木萎摧 龍撫之即蘇⁽⁶³⁾

(58) idem

(59) 柳增善「龍神思想과 說話文學」(『語文學』11輯, 1964), pp.83—8

(60) 遺事 卷2, 處容郎 望海寺

(61) 須達拏太子 泰言好愛 以其二子 施婆羅門 次以妻施 其心不轉(智度論 卷12); cf. 太子須達拏經

(62) 聞慶鳳巖寺智證大師寂照塔碑(金石 上, p.91)

(63) 遺事 卷4, 寶壤梨木

處容은 東海龍子로서 入京輔政하였음에 대하여 寶壤(知識)의 璃目은 西海龍子로서 入國하여 法化를 도왔다. 璃目은 rain-maker와 같은 呪術을 행하여 비를 내리게 하였다. 護法利民的인 龍子の 形象이다. 處容은 歌舞로써 敎化輔政한 護法利民的 龍子다. 그의 歌舞는 疫神을 敎化하였다.

處容每月夜歌舞於市 竟不知所在 時以爲神 其歌舞處 後人名爲月明巷 因作處容歌處容舞假面以戲⁽⁶⁴⁾

處容의 市巷에서의 月夜歌舞는 「菩薩欲淨佛土 故求好音聲 欲使國土中衆生聞好音聲 其心柔軟 心柔軟故受化易 是故以音聲因緣供養佛」⁽⁶⁵⁾의 衆生弘化의 佛教의 歌舞인 듯하다. 一句의 노래, 一曲의 旋舞도 深妙한 佛事가 아님이 없어 法性無盡의 德을 갖추므로써 이와 相應하여 一切의 悉地가 成就를 일게 되는 佛性의 歌舞로 看做된다. 이런 類의 民衆敎化의 歌舞는 일찌기 元曉·大安·惠空 등에서 볼 수 있었다.

文文化龍을 筆頭로 하여 護法利民的龍神은 新羅에서 독특한 發達을 가져온 듯 日本의 說話 가운데 護法龍의인 存在가 新羅國의 神으로 나타나고 있다.

天安二年 圓珍師 泛舶自唐歸 洋中忽有老翁 現船舷曰 我是新羅國之神也 誓護持師敎法 至慈氏下生 語已不見(後略)⁽⁶⁶⁾

위의 「洋中老翁」은 이른바 「新羅明神」인 바, 海龍의 化身임이 分明하다. 他界한 文武王이 護法龍이 되었다는 新羅의 說話와 좋은 對照가 될 만한 것으로 보인다.

이와같은 護法海龍의 形象은 新羅佛教說話에는 수없이 나온다.

○明朗——因海龍之請 入龍宮傳秘法…(中略)…潛行地下 湧出本宅井底⁽⁶⁷⁾

○元曉——亦因海龍之誘 承詔於路上 撰三昧經疏⁽⁶⁸⁾

○普羅——始求大藏於南越 泊旋返次 海風忽起 扁舟出沒於波間 師即言曰 意者神龍欲留經耶 遂呪願乃誠 兼奉龍歸焉 於是風靜波息 既得還國…(中略)…乃與高第弘慶經營蓮社…(中略)…寺有龍王堂 頗多靈異 乃當時隨經而來止者也⁽⁶⁹⁾

○眞表——欲創金山寺 下山而來 至大淵津 忽有龍王 出獻玉袈裟 將八萬眷屬 侍往金山藪 四方子來 不日成之⁽⁷⁰⁾

○義湘——齋戒七日 浮座具晨水上 龍天八部侍從 引入堀內 衆禮空中 出水精念珠一貫給之 湘領受而退 東海龍亦獻如意寶珠一顆⁽⁷¹⁾

(64) 新增東國輿地勝覽 卷21, 慶州 月明巷

(65) 智度論 卷13

(66) 元亨釋書 卷18, 新羅明神

(67) 遺事 卷5, 明朗神印

(68) Ibid., 卷4, 元曉不羈

(69) Ibid., 卷3, 前後所將舍利

(70) Ibid., 卷4, 關東楓岳鉢淵蘇石記

(71) Ibid., 卷3, 洛山二大聖 觀音 正趣 調信

이상은 求道 高僧의 行蹟과 관련된 護法龍神에 관한 說話들이다.

다음은 護法護國龍神의 특이한 形象을 보인 例다.

一日有二女進內庭 奏曰 妾等乃東池青池二龍之妻也 唐使將河西國二人而來 呪我夫二龍及芬皇寺井等三龍 變爲小魚 筒貯而歸 願陛下勅二人 留我夫等護國龍也 王追至河陽館 親賜享宴 勅河西人曰 爾輩何得取我三龍至此 若不以實告 必加極刑 於是出三魚獻之 使放於三處 各湧水丈餘 喜躍而逝⁽⁷²⁾

東池・青池・芬皇寺井 三所に 있는 龍들은 모두 護國龍으로 인정된다. 「寺記云 泉乃東海龍往來聽法之地」⁽⁷³⁾라는 註記로 보아 三龍의 住處이던 위의 三所는 이들이 바다에서 往來하며 聽法하던 곳이며 이들의 本據는 여기가 아닌 바다였다. 이들이 三所의 池井에 오게 된 것은 오로지 聽法이 目的이었던 것 같다.

그렇다면 위의 三龍은 護法龍神이다. 新羅人에게 있어서 護法은 곧 護國, 護國은 곧 護法이었다. 이것은 佛國土의 理想을 가진 新羅로서는 당연한 일이 아닐 수 없다.

義湘과 善妙와의 因緣譚에 나타나는 龍(善妙 化身)도 義湘의 法化를 돕는 護法龍이다.

(前略)其女復誓之 我願是身化爲大龍 扶翼軸轡 到國傳法 於是攘袂 投身于海 將知願力難屈至誠感神 果然伸形 夭矯或躍 蜿蜒其舟底 寧達于彼岸 湘入國之後 遍歷山川…(中略)…時善妙龍恒隨作護 潛知此念 乃現大神變 於虛空中 化成巨石 縱廣一里 蓋于伽藍之頂 作將墜不墜之狀 羣僧驚駭 罔知攸趣 四面奔散 湘遂入寺中 敷闡斯經 冬陽夏陰 不召自至者多矣 國王欽重⁽⁷⁴⁾

善妙의 化身인 海龍이 歸國하는 義湘의 海路를 始終 安保하였을 뿐만 아니라, 福善의 땅에서 聚徒를 몰아내고 華嚴敎의 기틀을 잡는데 크게 도왔다.

이것은 아마도 浮石寺 創基를 敷衍한 說話인 듯한데, 浮石寺 東便에 善妙井이 現存한다.⁽⁷⁵⁾ 義湘의 弘敎를 도운 善妙龍도 護法龍이다.

義湘의 創基와 관련하여 浮石驅賊의 俗傳이 현재 전하고 있을 뿐더러, 無量壽殿 西便에 「浮石」의 이름을 가진 巨石이 있다.

聽法하러 現身하는 好佛의인 龍女의 說話로 다음과 같은 것이 있다.

佛頂巖 在郡西六十七里 謠傳 昔有佛頂和尚者 說經 龍女出岩隙聽法 至今有穴在岩上 其深無底 其下又有佛頂庵⁽⁷⁶⁾

「元曉傳」에도 護法的인 龍神說話가 보인다. 일찌기 新羅王妃가 腦의 癰腫을 앓았다. 唐에 藥을 구하러 보냈는데, 使臣은 唐으로 가는 바닷길에서 어떤 老翁의 案內를 받아 龍宮으로 들어

(72) Ibid., 卷2, 元聖大王

(73) idem

(74) 宋高僧傳 卷4, 唐新羅國義湘傳

(75) 浮石寺 新羅名僧義湘所創 東有善妙井 西有食沙井(全鮮名勝古蹟)

(76) 東寬 卷45, 高城 山川

갔다. 「鈴名」이라는 龍王은 「王妃의 病을 因緣으로 하여 龍宮에 있는 金剛三昧經을 세상에 流布시키고자 한다」고 하고, 使臣의 장딴지(腓腸)를 찢고 經을 넣고, 蠟紙에 약을 발라 돌돌 감아주니 본모양 대로 되었다. 龍王은 「이것을 大安聖者에게 銓次하여 綴縫하게 하고, 元曉法師에게 疏를 지어 講釋하게 하면 王妃의 疾患은 나을 것이 疑心없다. 雪山의 阿伽施의 藥力이 이보다 나을 수 없다」고 하고 使臣을 故國으로 보냈다.⁽⁷⁷⁾

위의 說話는 『金剛三昧經』 流布의 因緣과 관련된 龍神譚이다. 「夫人之疾爲起教之大端者也」⁽⁷⁸⁾라고 했듯이 王妃의 癰腫은 偶然한 腫氣가 아니라, 經典流布의 契機가 되기 위해서 생겨난 것이었다. 여기 意圖化된 佛教說話의 結構를 볼 수 있다.

이상은 護法의 海龍의 形象을 보인 佛教說話의 例들이었다.

佛寺緣起와 관련된 護法龍의 또 하나의 例로서 皇龍寺의 경우를 들 수 있다.

新羅第二十四眞興王即位十四年癸酉二月 將築紫宮於龍宮南 有黃龍現其地 乃改置爲佛寺 號黃龍寺⁽⁷⁹⁾

장차 新宮을 짓기로 한 터에 黃龍이 나타남으로 말미암아 당초의 計劃을 바꾸어 佛寺를 지었다는 위의 說話에서 그 땅의 位置를 「龍宮南」이라고 하였는데, 『三國史記』는 다음과 같이 썼다.

十四年春二月 王命所司 築新宮於月城東 黃龍見其地 王疑之 改爲佛寺 賜號曰皇龍⁽⁸⁰⁾

『遺事』와 大同한 內容에 다만 「月城東」으로 龍現의 땅을 指示하고 있는 것이 다를 뿐이다. 『遺事』所記의 「龍宮」이 무엇을 가리켰는지 不明하나 그 所在은 다음과 같이 나타나고 있다.

三曰 龍宮南 今黃龍寺⁽⁸¹⁾

四曰 龍宮北 今芬皇寺⁽⁸²⁾

이로써 미루어보면 「龍宮」은 皇龍寺 北쪽, 芬皇寺의 南쪽에 該當하는 地點이다. 「龍宮」이란 名稱의 由來는 未詳하나, 龍神과 관련된 命名일 듯하다.

義湘의 善妙龍과 같이 護法好佛의인 龍이 寺境內에 常住하면서 스스로의 畜報를 벗기 위해 聽法하는 一方, 寺刹을 加護하고, 法化를 도왔던 것처럼, 佛國化의 理想을 가진 新羅王國의 경우 輔政(即 法化)을 위해 都城內에 護國龍(護法龍)의 常住處 내지 龍宮과의 通路가 마련되어 있었던 것이 아닌가? 護法護國의인 東海龍子 處容의 滯京도 바로 이와같은 모티브의 展開로 볼 수 있다. 黃龍이 出現한 皇龍寺 北의 「龍宮」도 新羅人의 觀念 속에 있던 護國龍의 常住處(通路)로서의 「龍宮」思想에서 由來된 命名이 아니었을까 揆疑해 본다.

感恩寺에 龍의 通路를 마련한 것이나, 處容이 入京한 것이나, 形象의 差異일 뿐 「龍의 加護」

(77) 宋高僧傳 卷4, 唐新羅國黃龍寺沙門元曉傳

(78) *id.*

(79) 遺事 卷3, 皇龍寺丈六

(80) 三史 卷4, 新羅本紀 第4, 眞興王14年 秋7月

(81) 遺事 卷3, 阿道基羅

(82) *idem*

를 求하는 本義에 있어서는 아무 다를 바가 없다.

法化를 治國의 理念으로 삼은 新羅를 鎮護하는 것은 곧 護法이요, 護法이자 곧 護國이 되는 것이었다.

明朗이 龍宮에 들어갔다가「潛行地下 湧出本宅井底」⁽⁸³⁾하는 것도 龍宮과의 通路—龍이 聽法과 護佛을 위해 이 땅에 언제나 出入할 수 있도록 길이 열려 있다는 생각과 관련된 形象이다. 과연 明朗은 우물이 있는 바로 그 私家를 곁에 내 놓았다. 龍이 出入할 수 있는 通路가 있는 곳은 私家로 보다는 聽法道場인 寺刹로 하는 것이 당연했던 것이다.

皇龍寺 터에 龍이 나타났다는 것은 그 近處에 龍의 通路가 있다는 것이 되며, 龍이 通路를 거쳐서 오는 것은 聽法과 護法을 위하는 것이라고 생각할 때 그 터는 王宮보다는 차라리 寺刹로서 더 적합하다는 결론이 내릴 것이다. 皇龍寺의 위치를 지시하는데 나타난「龍宮」은 바로 그 대로 水宮은 아닐 것이나, 龍子入京의 모티브와 같이 護法龍이 佛法國인 新羅에 常住한다는 新羅人特有의 矜持어린 國家觀에서 由來된 것으로 생각된다.

護法龍에 관한 一連의 說話의 展開를 볼 수 있는 반면 新羅의 說話 가운데는 佛敎와는 거의 관계가 없는「龍」의 形象도 볼 수 있다. 國祖와 英雄誕生과 관련하여 나타나는「龍」이 그렇다.

그 밖에 단순한 毒龍, 惡龍의 形象도 있으나 이것은 護國龍神과는 距離가 있으므로 여기서는 論外로 한다.

Ⅲ. 彌勒信仰과 花郎

新羅에서의 彌勒信仰의 자취는 일찍부터 說話에 나타난다.

生身으로 彌勒佛이 된 夫得의 成道譚⁽⁸⁴⁾은 역시 生身으로 彌陀佛이 된 朴朴과의 對比에서 彌陀信仰에 대한 彌勒信仰의 優越을 示唆한 것으로 해석됨은 既考한 바와 같다.

彌勒(Maitreya, 梅怛麗藥)은 慈氏라고도 하는데, 釋迦 在世時의 弟子였으나, 兜率天에 태어나 諸天衆을 敎化하고 있는 一生補處의 菩薩로서 장차 人壽 8萬4千歲의 때 蟬法(Saṅkha)轉輪聖王 治世에 下生하여 龍華樹下에서 成佛하여 釋迦佛 未度の 有緣衆生을 濟度한다고 생각되고 있다.⁽⁸⁵⁾

본래 彌勒信仰은 위에서 보듯 上生과 下生의 두가지 면에서 생각할 수 있다. 즉『上生經』에서 보인 兜率天으로의 上生 希求와『成佛經』및『下生經』에서 볼 수 있는 바 장차 올 龍華會上 彌勒成佛時의 國土에 나기를 願求하는 것이다. 新羅의 佛敎說話에 나타난 彌勒思想은 上·下生

(83) *Ibid.*, 卷5, 明朗神印

(84) 遺事 卷3, 南白月二聖 努勝夫得 恒恒朴朴

(85) 彌勒上生經; 彌勒下生經; 成佛經

信仰에 力點을 두고 있는 것 같지 않다.⁽⁸⁶⁾ 오히려 新羅의 彌勒思想은 독특한 方向으로 發達한 것을 볼 수 있다.

興輪寺僧眞慈 每就堂主彌勒像前發原誓言 願我大聖化作花郎 出現於世 我常親近眸容 奉以口周旋 其誠懇至禱之情 日益彌篤 一夕夢有僧謂曰 汝往熊川水源寺 得見彌勒仙花也…(中略)…及到其寺 門外有一郎 濃纖不爽 盼倩而迎…(中略)…郎曰 我亦京師人也 見師高蹈遠屆 勞來之爾 俄而出門 不知所在…(中略)…至於山下 山靈變老人出迎曰 到此奚爲 答曰 願見彌勒仙花爾 老人曰 於水源寺之門外 已見彌勒仙花 更來何求 慈聞即驚汗 驟還本寺…(中略)…徵詔問其由 曰郎既自稱京師人 聖不虛言 盍覓城中乎…(中略)…有一小郎子 斷紅齊具 眉彩秀麗…(中略)…慈逐之驚曰 此彌勒仙花也 乃就而問曰 郎家何在 願聞芳氏 郎答曰 我名未尸 兒孩時爺孃俱沒 未知何姓 於是肩輿而入見於王 王敬愛之 奉爲國仙 其和睦子弟 禮儀風教 不類於常 風流耀世幾七年 忽亡所在⁽⁸⁷⁾

眞慈가 發願誓言하고 懇禱한 끝에 만난 未尸는 彌勒의 現身이었고, 彌勒現身인 未尸(彌勒仙花)는 國仙으로 받아들여졌다.

彌勒에 관한 最初의 記錄으로 보이는 彌勒仙花의 說話는 新羅彌勒思想의 독특한 要素를 나타내고 있다. 즉 彌勒思想의 新羅的展開로서의 花郎(國仙)思想이다. 이로서 보면 新羅는 처음부터 彌勒信仰을 兜率上生이나, 當來 彌勒下生成佛時의 龍華法化에의 會遇를 願求하는 本來的인 彌勒思想으로서 關心하지 않았던 것처럼 보인다.⁽⁸⁸⁾

眞慈의 發願 誓言 가운데 「願我大聖化作花郎」에서 보듯 大聖(彌勒菩薩)이 花郎으로 化現한다는 생각은 新羅人이 獨特하게 발달시킨 信仰으로 보인다. 花郎 즉 彌勒이라는 思想은 新羅의 國家理念과도 符合되었다.

彌勒은 釋迦佛의 後佛로서 兜率天에 있으며, 아직 成佛치 않은 當來佛이다. 彌勒下生成佛時의 龍華世界의 國土는 時世安樂하고 城邑村落에 門을 달지 않고 살며, 饑饉毒害의 難이 없고, 서로 恭敬和順하여 言語謙遜 端嚴殊妙하여 福德人이 充溢한 것으로 나타나고 있다.⁽⁸⁹⁾

眞興王 때 迂餘曲折을 거쳐 創設된 花郎制는 彌勒信仰을 背景으로 하고, 彌勒의 化現으로서 花郎을 觀念했고, 이를 통해 彌勒淨土를 新羅社會에 具現하는 것이 그 理想이었던 것 같다.

또 이것은 佛國土의 聖王에게 있어서 「王化之方便」⁽⁹⁰⁾이 되었다.⁽⁹¹⁾

花郎의 前身이었던 源花는 觀音菩薩의 模型이었고, 그것을 代替한 花郎은 彌勒을 模型으로 삼은 것이었다.⁽⁹²⁾ 花郎인 竹旨郎의 出生緣起를 살펴보면 彌勒化現이란 觀念이 모티브가 되어 있

(86) 金煥泰「新羅 白月山 二聖說話의 研究」(『曉城 趙明基博士 華甲記念 佛教史學論叢』, 1965, p. 56f.

(87) 遺事 卷3, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師

(88) 金煥泰, *op. cit.*, p. 57

(89) 金光永「花郎道創設에 對한 小考」(『東國思想』1輯, 1958), p. 32f.

(90) 海僧傳 卷1. 法雲

(91) 大乘本生心地觀經 報恩品 第3

(92) 金光永, *op. cit.*, p. 33

음을 알 수 있다. 竹旨嶺에서 「平理嶺路」하던 居士⁽⁹³⁾는 菩薩行을 하는 彌勒으로 觀念되었고, 竹旨郎은 彌勒으로 觀念된 竹旨居士의 還生이었다.⁽⁹⁴⁾ 이것은 마치 兜率天에 있던 彌勒菩薩⁽⁹⁵⁾이 雞頭城의 蟻法轉輪聖王 治世에 大臣인 須梵摩의 夫人 梵摩越에게 托胎하여 誕生한 것⁽⁹⁶⁾을 模型으로 하여 생긴 이야기인 듯하다.

「時三韓兵亂 以騎兵三千護送之」⁽⁹⁷⁾ 해야 할 정도로 戰亂이 잦던 當時(眞德王代?)에 있어서 正法으로 人民을 敎化하고 칼과 같은 武器를 쓰지 않아도 四方이 절로 歸化되던 雞頭城의 蟻法法王의 治世는 하나의 理想으로 삼을 만한 것이었다. 따라서 金庾信의 副帥가 되어 統三의 偉業을 이루고, 四代에 冢宰가 되어 「安定厥邦」한 民族의 英雄인 竹旨郎을 述宗公夫妻에게 托胎下生한 彌勒으로 觀念하려 한 듯하다. 그리하여 新羅를 雞頭城과 같은 佛化의 國土로, 羅王을 正法王으로, 述宗公夫妻를 須梵摩夫妻에 比擬한 것 같다.

『下生經』에 나타난 蟻法轉輪聖王 治世의 閻浮提(國土)의 形象을 보면

그 때에 이 〈염부제〉의 국토는 평탄하고 쪽고르며 거울처럼 맑속하고 깨끗하며 곡식이 풍족하고 인민이 번성하며 온갖 보배가 혼하고 모든 부락이 잇달아서 닭의 소리가 들리느니라. 그 때에는 좋지 못한 과일 나무는 다 말라 없어지고 냄새나고 더러운 물건도 다 소멸되며 달고 향기로운 과일나무가 땅에 나타나느니라. 그 때에는 기후가 고르고 四時가 조화되며 사람의 몸에는 백八종류의 질병이 없고 욕심·성냄·어리석음이 없어지고 사나운 마음이 없으며 인심이 골라서 다 한뜻과 같으며 서로 보면 기뻐하고 좋은 말을 주고 받으며 그 말이 통일되어 차별이 없는 것이 마치 〈울단월세계〉와 같으니라. 그 때에는 이 세상의 인민이 다 고루 잘 살아서 차별이 없으며 대소변을 하려 하면 땅이 저절로 열리고 일 마친 뒤에는 다시 합차느니라. 그 때에 이 땅 위에 자연생의 벼곡식이 껍질도 없으며 매우 향기롭고 달며, 먹으면 모든 병고가 없느니라. 그리고 금이니 은이니 진주 호박이니 하는 보물이 땅 위에 흩어져 있어도 사람들이 그것을 구경하거나 집어가지 않느니라. 그 때의 인민들은 손에 이런 보배를 들고 서로 말하기를 「옛사람들은 이따위 물질로 말미암아 서로 빼앗고 도둑질하다가 옥에 잡혀 가두키어 고통을 받았다는데 이제는 자갈돌과 같이 여기어 사람들이 따로 지키고 보호하지 않는도다」라고 하느니라.⁽⁹⁸⁾

위에서 現世 人間의 理想의 極致로 나타난 彌勒의 好世淨土의 形象을 보았다. 이것은 彌勒의 慈心에 의한 敎化로 이루어진 地上的 理想國土로, 實現 가능한 現實의인 淨土이다. 新羅가 이와

(93) 竹旨居士의 「平理嶺路」는 雞島本生譚의 菩薩 magha (cf. 南傳大藏經 第28卷, pp. 384・386), 日本의 空也上人 (東國高僧傳 卷5, 京兆六波羅蜜寺空也上人傳)의 廣行利濟와 서로 비슷한 것이다.

(94) 遺事 卷2, 孝昭王代 竹旨郎

(95) 佛說觀彌勒菩薩下生經

(96) 中阿含經 卷11; 長阿含經 卷18, 轉輪聖王品; 雜阿含經 卷27; 大智度論 卷25

(97) n. 94

(98) n. 95 (李鍾益 譯)

같은 彌勒淨土의 實現을 理想으로 삼고, 彌勒의 下生으로 象徵된 花郎을 내세워 이와같은 理想國土를 이룩하는 王化의 方便으로 삼았던 這間의 事情을 살펴 보았다.

竹旨郎도 「隸名於風流黃卷 追日仕進」한 得鳥를 비롯한 郎徒 137人을 거느린 花郎이었다.⁽⁹⁹⁾

金庾信도 「公年十五歲爲花郎…(中略)…號龍華香徒」⁽¹⁰⁰⁾로 보아 일찌기 彌勒(龍華)과 관련된 花郎이었고, 또 「金公庾信乃三十三天之一子 今降爲大臣」⁽¹⁰¹⁾의 내용은 다름아닌 三十三天의 하나인 兜率天에서 下生한 彌勒菩薩視되었던 這間의 事情을 말해 준 것으로 해석된다.

花郎에 관한 記錄을 보면 아래와 같다.

選取美貌男子 傳粉飾之 奉爲花郎 徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 娛遊山水 無遠不至 因此知人之邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問世記云 賢佐忠臣 從此而秀 良將猛卒 由是而生 崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 實乃包含三教 接化羣生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 衆善奉行 竺乾太子之化也 又唐令孤澄新羅國記云 擇貴人子弟之美者 傳粉粧飾而奉之 名曰花郎 國人皆尊事之 此蓋王化之方便也 自原郎 至羅末 凡二百餘人 其中四仙最賢⁽¹⁰²⁾

年少한 美貌의 男子를 골라 粉飾하여 花郎으로 삼아, 이를 中心으로 徒衆이 集結하여 서로 道義로써 修養하고 歌樂으로써 서로 즐기고 山水를 娛遊하여 먼 곳이라도 이르지 않은 곳이 없었다. 이것은 바로 遊娛 그것에 目的이 있다기보다는 사람의 邪正을 알고 착한 者를 朝廷에 薦擧하여 輔政케 하는 데 그 뜻이 있었다. 어진 臣下와 忠臣이 이로 부터 나왔다. 良將猛卒도 이로 말미해서 생겼다. 崔致遠은 「鸞郎碑序」에서 新羅에 「玄妙之道」가 있다고 하고, 이를 「風流」라 부르고 儒佛道 三教를 포함하는 것이라 했는데, 이것은 바로 花郎道를 가리킨 것이 明白하다. 唐의 令孤澄은 『新羅國記』에서 花郎에 言及하면서 貴人의 子弟의 아름다운 者를 골라 傳粉粧飾하여 받들었고, 나라 사람이 모두 이를 尊崇하고 섬겼는데, 이는 王化의 方便이었다고 했다. 新羅一代에 約200餘人의 花郎을 輩出했는데 그 가운데서도 「四仙」이 가장 賢明했다고 전한다.

한편 『遺事』에서는

王又念欲興邦國 須先風月道 更下令選良家男子有德行者 改爲花娘 始奉薛原郎爲國仙 此花郎國仙之始…(中略)…自此使人俊惡更善 上敬下順 五常六藝 三師六正 廣行於代⁽¹⁰³⁾

新羅24代 眞興王이 처음 美女二人을 택하여 原花로 세워 무리를 모아 「教以孝悌忠信」하여 「理國의 大要」로 삼으려 했으나 原花로 뽑힌 二女 사이의 不祥事로 인하여 그것이 失敗한 뒤에 다시 마련한 것이 良家男子에서 德行 있는 者를 골라 세운 花郎制度이다. 이를 시작한 動機는 邦國

(99) n. 94

(100) 三史 卷41, 列傳1, 金庾信

(101) 遺事 卷2, 萬波息笛

(102) 海僧傳 卷1, 法雲

(103) 遺事 卷3, 彌勒仙花 末戶郎 眞慈師

을 일으키려는 데 있었고, 이를 위해서 風流道 즉 花郎道를 先行시키려 했던 것이다. 여기 처음으로 뽑힌 이가 薛原郎으로, 이것이 花郎國仙의 비릇이다. 이로부터 社會風俗이 醇正해지는 契機가 마련되었던 것이다.

그러나 또 다른 記錄에 의하면 眞興王代에 花郎制가 마련되기 以前 法興王 初年(?)에 이미 이의 母胎가 될 만한 靑少年의 修養團體가 있었음을 알 수 있다.

法興王元年 選童男 容儀端正者 號風月主 求善士爲徒衆 以礪孝悌忠信⁽¹⁰⁴⁾

이른바 「風月主」를 中心으로 結集한, 이 靑少年團體의 根本精神 및 「礪孝悌忠信」은 뒤에 오는 花郎團에 의하여 繼承되었는데 花郎道를 「風月道」라고 하는 것도 이것과 전혀 無關한 命名이 아닐 듯하다.

「風月主」에 관한 斷片的인 記事만으로 그 仔細한 性格을 究明하기는 어려우나 나타난 몇가지 점으로 보아서 後에 오는 花郎이 이것과 脈絡이 닿는 것은 의심의 餘地가 없다. 그러나 風月主만 하여도 佛教와의 關連은 없었던 것으로 생각된다. 佛教와의 關連이 이루어진 것은 眞興王代 花郎에 이르러서인 듯하다. (「風月主」에 관한 記錄은 『三國史記』나 『三國遺事』等書에는 보이지 않는다.)

위에서 보듯 花郎은 대개가 젊고 아름다운 靑男子에서 뽑았는데, 이는 젊고 어린 것으로 나타난 現存 彌勒像의 相好가 示唆하듯 當來와 未來의 佛인 彌勒의 性格과 一致하는 것으로 보인다. ⁽¹⁰⁵⁾

花郎의 「娛遊山水」는 다분히 輔政的인 意圖를 지녔던 것으로 보이는데 이와 같은 事情은 說話에도 직접으로 反映되어 있다.

國仙邀元郎·譽昕郎·桂元叔宗郎等遊覽金蘭 暗有爲君主理邦國之意 乃作歌三首 使心彌舍知授針卷 送大炬和尚處 令作三歌 初名玄琴抱曲 第二大道曲 第三問群曲 入奏於王 王大喜稱賞⁽¹⁰⁶⁾
金蘭에 遊覽한 邀元郎등 國仙이 大炬和尚에게 보내어 王에게 奏達케 한 三首의 노래는 輔政의 動機에서 制作된 것이었다.

여기 國仙徒들이 遊覽한 金蘭은 羅代에 있어 佛教의 聖地로 알려진 곳이다.

金欄窟…(中略)…安軸序 通州南郊有秀峯穹窿而東臨大海 峯之懸崖有窟 廣可七八尺 深可十餘步…(中略)…相傳云 窟是觀音眞身常住處 人有至誠歸心則眞身現于岩石 而青鳥飛來 以此靈之⁽¹⁰⁷⁾

觀音眞身常住處로 觀念된 이 곳을 遊覽한 國仙들의 行脚은 佛教의 修養과 法化에 動機를 두고 있었을 듯하다.

(104) 東覽 卷21, 慶州 風俗; 東國通鑑 5卷에는 같은 記事가 法興王 27年 即 眞興王元年條에 보인다.

(105) 金煥泰 「彌勒仙花攷」(『佛教學報』第3·4合輯), p. 144

(106) 遺事 卷2, 四十八景文大王

(107) 東覽 卷45, 通川郡 山川

第五居烈郎・第六實處郎・第七寶同郎等三花之徒 欲遊楓岳 有彗星犯心大星 郎徒疑之 欲罷其行 時天師作歌歌之 星佐即滅…(中略)…反成福慶 大王歡喜 遣郎遊岳焉⁽¹⁰⁸⁾

居烈郎등 三花郎이 星怪로 말미암아 楓岳에의 遊娛를 中止하려 했을 때 融天師가 「作歌歌之」하여 이를 물리침으로써 遊岳을 하게 했다는 것인데, 「大王…(中略)…遣郎遊岳焉」으로 보아 이 경우의 花郎의 集團의 遊娛山水는 그들 자신의 意思에서 보다는 王命에 의하였다는 印象이 깊다. 王命에 의한 花郎들의 集團의 遊娛는 단순한 遊山行脚이 아니라, 「相磨以道義」의 修養에도 目的이 있었거니와 「因此知人之邪正 擇其善者 薦之於朝」하는 좀더 具體的인 輔政의 意圖도 있었던 것이다.

花郎이었던 金庾信의 斷石山에서의 鍊劍斷石,⁽¹⁰⁹⁾ 咽薄山에서의 燒香告天祈禱⁽¹¹⁰⁾도 輔政의 意圖를 지닌 風流道—「娛遊山水」의 類가 아닌가?

天授三年壬辰九月七日 孝昭王奉大玄薩喰之子夫禮郎爲國仙 珠履千徒 親安常尤甚 天授四年癸巳暮春之月 領徒遊金蘭 到北溟之境 被狄賊所掠而去 門客皆失措而還 獨安常追迹之…(中略)…郎二親就栢栗寺大悲像前 禱祈累夕…(中略)…而郎・常二人來到於像後 二親顯喜 問其所由來 郎曰…(中略)…於是具事馳聞王大驚使迎郎…(中略)…封郎爲大角干…(中略)…安常師爲大統⁽¹¹¹⁾

國仙 夫禮郎이 遊遊하던 途中 狄賊에게 被掠되었다가 奇蹟의으로 生還한 것을 말한 靈異譚인바, 門徒들이 모두 「失措而還」했을 때 安常師(僧)만은 失蹤한 夫禮郎을 끝까지 찾아 나섰던 것이다.

平素에 夫禮郎이 「親安常尤甚」했다는 個人的인 親分關係 이전에 「僧侶와 花郎」이라는 特別한 關係가 인정된다. 既述한 未尸郎과 眞慈師, 邀元郎등과 大炬, 居烈郎등과 融天師에서 이미 볼 수 있었던 바와 같이 花郎(國仙)의 娛遊를 비롯한 여러가지 行事に 特定한 僧侶가 關係하고 있음을 지적할 수 있다.

釋惠宿 沈光於好世郎徒 郎既讓名黃卷 師亦隱居赤善村二十餘年 時國仙瞿昆公嘗往其郊 縱獵一日…(中略)…宿屏人割其股 實盤以薦 衣血淋漓 公愕然曰 何至此耶 宿曰 始吾謂公仁人也 能恕已通物也 故從之爾 今察公所好 唯殺戮之耽篤 害彼自養而已 豈仁人君子之所爲 非吾徒也 遂拂衣而行 公大慚⁽¹¹²⁾

既述한 바 釋惠宿은 好世郎徒와 關係가 있었다. 後에 隱居할 때 國仙 瞿昆公의 好獵을 割股로써 忠告하였는데, 「害彼自養」하는 일은 仁人君子의 所爲가 아니라고 責하고 「非吾徒」라고 말하고 떠나 버렸다. 위의 瞿昆公의 이야기는 참다운 國仙(花郎)이 어떠한 함을 示唆하는 것 같다.

(108) 遺事 卷5, 融天師 彗星歌 眞平王代

(109) 諺傳 新羅角干金庾信欲伐麗濟 得神劍 隱入月生山石窟 鍊劍斷大石疊積如山 其石尙存(東京雜記 卷1, 山川)

(110) 咽薄山…(中略)…諺傳 角干金庾信携寶劍 入深壑 燒香告天祈禱兵法處(id.)

(111) 遺事 卷3, 栢栗寺

(112) Ibid., 卷4, 二惠同塵

위에서 問題된 것은 「殺生」이다. 殺生에 관하여는 既述한 바와 같이 佛教의 殺生戒가 新羅의 現實에 많이 妥協한 느낌이 있으니 圓光이 提示한 世俗五戒의 「殺生有擇」에서 그렇다.

光曰 六齋日春夏月不殺 是擇時也 不殺使畜謂馬牛雞犬 不殺細物 謂肉不足一臠 是擇物也 此亦 唯其所用 不求多殺 此是世俗之善戒也⁽¹¹³⁾

圓光의 「世俗五戒」는 菩薩十戒에 根據를 두고 世俗에 맞도록 折衷한 것으로 보이는데, 이것이 당초 반드시 花郎道와 直接의 關係를 갖는지는 분명치 않으나 花郎들의 「相磨以道義」와 어 느덧 表裏가 되었던 것처럼 보인다.

瞿昆公의 好獵으로 나타난 殺生趣味는 「不求多殺」의 精神에 어긋나며, 彌勒下生으로 觀念된 國仙으로서 그 品格을 떨어뜨린 것도 되는 것이다. 그러므로, 國仙徒와 密接한 關係가 있었던 惠宿으로 하여금 「非吾徒」라고 말하게 했던 것이 아닌가?

圓光에게서 世俗五戒를 듣고 이를 終身의 戒로 奉行한 貴山과 箒項이 花郎이었다는 示唆는 없으나, 이들의 交契가 다분히 國仙徒의 그것을 彷彿케 하는 것이 있음은 注目된다.

二人相謂曰 我等期與士君子遊 而不先正心修身 則恐不免於招辱 蓋聞道於賢者之側乎⁽¹¹⁴⁾

貴山과 箒項의 交契의 動機는 「相磨以道義」에 있었고, 그들의 最後에서 볼 수 있는 爲國殉節 도 「出則忠於國」하고, 「賢佐忠臣從此而秀 良將猛卒 由是而生」했다고 한 花郎의 그것과 合하는 바 있다고 보겠다. 貴山·箒項 二人에 대하여도 圓光이라는 僧侶와의 關係가 發見된다.

貴山·箒項과 같은 「花郎徒 交契」型은 新羅의 靑少年間에 상당히 普遍的으로 행하여졌던 듯 이 생각된다. ⁽¹¹⁵⁾

花郎徒는 國仙을 中心으로 하여 郎徒들이 있는 외에 僧侶도 어떤 役割을 담당하고 이에 參與 하고 있었던 것 같다.

景德王 때 月明師가 日怪를 禳祓하기 위한 緣僧으로 뽑히었을 때, 王에게 「臣僧但屬於國仙之徒 只解鄉歌 不閑聲梵」이라고 말하였는데 이로써 보면 「國仙之徒」에는 屬僧이 있었음을 알 수 있다. 또 그 屬僧은 보통 僧侶들이 聲梵(梵唄)에 익숙했던 것과는 대조적으로 이에 서툴고, 國音(鄉歌)에 능이 있었던 것으로 나타나 있다. 또 그 결과 月明師가 지은 所謂「兜率歌」의 「彌勒座主陪立羅良(遠遯兜率大僊家)」의 句에서 花郎의 思想的背景이 된 彌勒現世의 念願이 었

(113) *Ibid.*, 圓光西學

(114) 三史 卷45, 列傳 第5, 貴山

(115) 現存하는 「壬申誓記石」銘文에도 그와 같은 交契의 사실이 보인다. 즉

壬申年六月十六日二人并誓今自

三年以後忠道執持過失無誓若此事失

天大罪得誓若國不安大亂世可害

行誓之 又別先辛未年七月廿二日大誓

詩尙書禮傳倫得誓三年(李蘭映, *op. cit.*, p. 13f.)

1970年 12月 東國大 蔚山地區佛蹟調査隊가 調査 報告한 「蔚州川前里書石」銘文에도 「花郎交契」의 事實을 示唆하는 斷句가 보인다. (cf. 黃壽永 『金石遺文』, 3輯, 1972, pp. 1—16)

보이는 것도 示唆 깊은 사실이다. ⁽¹¹⁶⁾

每重陽日에 南山三花嶺의 彌勒世尊에게 茶供養을 한 忠談師도 花郎徒의 屬僧인 듯하다. ⁽¹¹⁷⁾

그가 찾아가 「三花嶺」은 名稱上 어떤 세 花郎을 記念하여 命名한 곳인 듯이 생각되며, 또 이곳에는 花郎과 밀접한 관계가 있는 彌勒의 石像이 있었다. 또 그는 國仙인 耆婆郎의 鄉讚(詞謠歌)을 지었던 것으로 보아 그의 郎徒僧이 아니었던가 推測된다. (혹 花郎團의 屬僧인 그가 三花嶺의 彌勒像에게 茶供養을 한 것은 彌勒의 花郎顯現을 祈求한 眞慈師의 그것과 통하는 것이 아니었을까? 이미 幽明을 달리한 彌勒의 化身으로 觀念한 國仙 耆婆郎의 再現을 求禱하는 뜻이 있었던 것이 아닌가 짐작한다.)

南山三花嶺의 彌勒世尊像에 관하여 黃壽永博士의 詳細한 論考가 있다. ⁽¹¹⁸⁾ 彌勒像이 있던 三花嶺을 現地調査한 黃博士는 同 三尊이 당초 吐含山 石窟보다 약 1世紀를 앞서서 7世紀 前半에 造成된 石龕樣式의 石室에 安置되어 있었던 것으로 推定했다. ⁽¹¹⁹⁾ 彌勒三尊像이 원래 三國末로 추정되는 古墳群들과 나란히 南北에 자리잡고 있었던 事實에 관심을 가지고, 三尊이 亡者의 冥福을 위해서 同時代에 造成安置되었다고 보았다. ⁽¹²⁰⁾ 三花嶺이라는 通稱도 「三花之徒」 즉 三花郎에 因緣된 것으로 보고, 近處의 古墳群이 혹 이들 花郎과 관련이 있는 것이 아닌가 推測하고 ⁽¹²¹⁾ 「忠談師가 重三重九之日에 이곳 三花嶺을 찾은 것은 다만 彌勒世尊에의 烹茶供養만을 위하여서가 아니라 그것은 동시에 이 世尊安置의 참된 對象이며 그 목적이었던 이들 被葬者들에 대한 追念과 化生の 祈願이 아니었던가」 ⁽¹²²⁾ 하였다. 南山北嶺 彌勒像 近處의 古墳群과 耆婆郎과의 관련은 分明치 않으나, 黃博士의 推測대로 古墳群과 花郎 내지 三花郎과의 관련이 인정되는 경우, 三花郎中에 耆婆郎의 存在를 一旦 推測할 수 있을 듯하다.

郎徒僧이 國仙을 받드는 契機가 된 것은 彌勒現化에 대한 宗教의 信心이었다. 한편 國仙은 바로 郎徒僧의 그와같은 宗教的推仰으로 말미암아 一般郎徒로부터는 精神的求心的存在로 推戴되었고 스스로는 郎徒僧으로부터 不斷히 精神的 내지 實際의인 도움을 받아서 指導者의 資質을 陶冶할 수 있었던 것으로 보인다.

그런 까닭에 郎徒僧은 一般僧과는 달리 花郎徒에 屬하여 그들의 生活을 規制하는 宗教의 律法을 導入하는 한편 또 花郎의 所謂「風流道」에 스스로 適應하는 者이기도 했던 것이다. 그들은 花郎徒의 「遊娛山水」에 隨行함은 물론 「相悅以歌樂」함에는 有能한 作歌者로서 役割하였다. 그런 까닭에 郎徒僧은 一般的으로 鄉歌(國音)의 名手로 알려졌던 것 같다. 이들은 花郎徒의 交契

(116) 遺事 卷2, 月明師 兜率歌

(117) *Ibid.*, 景德王 忠談師 表訓大德

(118) 黃壽永「新羅南山三花嶺彌勒世尊」(『韓國佛像의 研究』, 서울, 1973)

(119) *Ibid.*, p. 255f.

(120) *Ibid.*, p. 259f.

(121) *Ibid.*, p. 260f.

(122) *id.*

에 깊이 관제하여 이들의 精神的 原理調整者로서 作用했다.

景文王도 國仙出身이었다.

王諱膺廉 年十八爲國仙 至於弱冠 憲安大王召郎 宴於殿中 問曰 郎爲國仙 優遊四方 見何異事 郎曰 臣見有美行者三 王曰 請聞其說 郎曰 有人爲人上者 而撝謙坐於人下 其一也 有人豪富而衣儉易 其二也 有人本貴勢而不用其威者 三也 王聞其言而知其賢 不覺墮淚而謂曰 朕有二女 請以奉巾櫛 郎避席而拜之 稽首而退 告於父母 父母驚喜 會其子弟議曰 王之上公主貌甚寒寢 第二公主甚美 娶之幸矣 郎之徒上首範教師者聞之 至於家問郎…(中略)…師曰 郎若娶弟 則予必死於郎之面前 娶其兄 則必有三美 誠之哉 郎曰 聞命矣(後略)⁽¹²³⁾

膺廉도 다른 國仙의 例와 같이 輔政의인 「遊遊四方」을 하였다. 그리고 그에게도 範教師라는 郎徒僧(?)이 달려 있었고, 膺廉의 結婚問題에 대해서 父母나 다른 어느 家族도 따르지 못할 강한 影響力을 發揮하고 있다. 國仙과 郎徒僧의 관계는 花郎徒 相互間의 單純한 交契에 局限된 정도가 아니었음을 알 수 있다.

膺廉의 郎徒僧인 範教師를 『遺事』에서는 「郎之徒 上首」라고 쓰고 있어서 郎徒僧이면서도 郎徒의 「우두머리」로 있었던 것을 알 수 있다. (혹은 郎徒僧의 地位가 花郎徒中의 上首에 있었던 것이 아닌가?) 『三國史記』는 範教師의 姓名이나 郎徒僧임을 밝힘이 없이 다만 「興輪寺僧」으로만 쓰고 있다.⁽¹²⁴⁾ 이로써 보면 範教師는 興輪寺僧으로서 花郎徒에 屬해 있었던 것이 확실하다.

孝女 知恩의 母子를 도운 孝宗郎과 郎徒 千名도 花郎徒로 보인다. 당초 孝宗郎一行은 南山⁽¹²⁵⁾ 鮑石亭에서 遊行하던 터에 늦게 온 門客 二人의 말로 知恩의 딱한 事情을 알게 되었던 것이다.⁽¹²⁶⁾ 이들의 遊行은 단순한 野遊行脚이 아니라, 「知人之邪正 擇其善者 薦之於朝」하는 輔政의인 意圖가 있었다.

往昔의 花郎徒 娛遊의 자취는 各種 文獻中 口傳說話를 紹介하는 가운데 反映되어 있다. 無荷子 所述의 『鶴林寺事蹟誌』에 의하면

或謂四仙臺 新羅時 阿郎·永郎·南碩澄·安碩恬四郎 徧遊西海 旣鶴林 而登此麟脯羽蓋棗之遊觀落照鯨波白沙紅棠之景 吟賞而歸白翎也 金克己詩曰 四仙去後無眞賞 空刷鸚衣立晚輝云云 此爲良勘也⁽¹²⁷⁾

羅代 四國仙의 遊遊는 西海를 徧踏하고 급기야 白翎島에까지 그 자취가 미친 듯하다.

위의 四仙의 遊行에 관하여 南袞은 다음과 같이 쓰고 있다.

(123) 三史 卷11, 新羅本紀 第11, 憲安王 4年 秋9月

(124) *idem*

(125) cf. 秦弘燮『慶州의 古蹟』, 서울, 1957. p. 20f.

慶州 南山은 여러가지 史蹟으로 보아 新羅時代에 있어서 彌勒信仰의 靈地로 崇仰되었고, 花郎과의 直接 間接의 관련이 많은 곳이다.

(126) 遺事 卷5, 貧女養母

(127) 皇明朝鮮國黃海道長洲府北松月山鶴林寺事蹟誌(寺料 下, p. 281f.)

余嘗閱輿地勝覽 見金克己白翎島詩 有四仙去後無眞賞之句 乃知新羅四郎之徒徧遊於西海之境 阿郎浦之去白翎 水行無一日程 則浦之名 因四郎遊賞而得之也明甚 其稱阿郎云者 當時之人見四郎風儀丰秀 愛悅而矜道之辭也 惜乎俚俗無文 吾東人不好事 使四郎纓車羽蓋之遊 麟脯瓜棗之宴 湮沒而無傳⁽¹²⁸⁾

「阿郎浦」의 이름도 遊賞한 四郎의 事蹟과 관련된 것인데, 南袞은 「當時之人見四郎風儀丰秀 愛悅而矜道之辭也」라고 한데 대하여 無荷子는 四郎가운데 一人인 阿郎의 이름을 冠한 것으로 보았다. 요컨대 花郎徒의 遊行에 관하여 記錄上에 傳하는 것은 九牛一毛에 不過하며 실제로는 훨씬 많았으리라고 짐작된다. 南袞의 指摘과 같이 「俚俗無文」과 우리 先祖들의 「不好事」癖으로 인하여 그 昭詳한 事蹟들이 傳하지 못하고 만 것으로 믿어진다. 위의 「四仙臺」, 「阿郎浦」등에 서와 같이 地名에 國仙 遊賞의 痕迹이 남아 있는 例가 적지 않다.

東海岸에도 國仙 遊娛의 事蹟이 地名으로 遺傳하고 있다.

永郎湖…(中略)…是永郎仙徒遊賞之地⁽¹²⁹⁾

丹穴…(中略)…俗傳 四仙所遊處⁽¹³⁰⁾

三日浦…(中略)…昔四仙遊此而三日不返 故得是名 水南又有小峯 峯上有石龕 峯之北崖石面有丹書六字 曰永郎徒南石⁽¹³¹⁾行⁽¹³²⁾

鏡浦臺…(中略)…安軸記…(中略)…臨瀛鏡浦臺 羅代永郎仙人所遊也…(中略)…東人詩話…(中略)…此地有古仙遺跡 山頂有茶竈 距此數十里 有寒松亭 亭亦有四仙碑⁽¹³³⁾

叢石亭…(中略)…諺傳 新羅述郎·南郎·永郎·安詳遊賞于此 號稱四仙峯…(中略)…安軸記…(中略)…昔羅代 四仙常遊是亭 而其徒立碣石誌之 石猶存而字剝不可識⁽¹³⁴⁾

위의 「永郎徒南石行」의 丹書六字⁽¹³⁵⁾는 『海東金石苑』에는 「述郎徒南石行」으로 나타나있다.⁽¹³⁶⁾ 江陵郡 所在의 「永郎鍊丹石曰刻字」에는 「新羅僊人⁽¹³⁷⁾永郎鍊丹石曰」의 文面이 見한다.⁽¹³⁸⁾

위의 引文으로 보아 東海岸을 遊賞한 四仙은 述郎·南郎·永郎·安詳이다. 西海岸을 徧遊한 四仙은 『鶴林寺事蹟』의 記錄으로는 阿郎·永郎·南碩澄·安碩栢이다. 東海四仙과 西海四仙을 對比해 볼 때 述郎과 阿郎을 除外한 各三仙은 同一人名이거나 同一人의 異記인 듯하다. 卽 東海

(128) 南袞「遊白沙汀記」(東覽 卷42, 長湍縣 山川)

(129) *Ibid.*, 卷45, 杆城郡 山川

(130) *Ibid.*, 卷45, 高城郡 山川

(131) 丹書六字曰 永郎徒南石行 俗傳之曰 永郎者新羅四仙之一 南石者指此石也 行者行于石也…(中略)…南秋江辨之曰 此石自高城視之 則在北 自金剛山視之 則在東北 自東海視之 則在西 其稱南石 尤不可解 且六字成文 文理太疎 古人文法 必不如是 若非出於兒童之好事 則是永郎之徒有姓名南石行者 題名乎(稗官雜記 4)

(132) 東覽 卷45, 高城郡 山川

(133) *Ibid.*, 卷44, 江陵大都護府 樓亭

(134) *id.*, 通川郡 樓亭

(135) 高城三日浦 有水石之勝 新羅時 有花郎安詳·永郎之徒 來遊三日不返 故名焉 浦口巖壁 有丹書六字…(中略)…客之到郡者 必訪丹書 有一郡守 厭其煩費 以石擊字 使之漫滅 後有好事者 再刻六字但字劃不古可恨(稗官雜記 4)

(136) 「高城述郎題名石刻」(金石 上, p. 25f.)

(137) 謂之仙者 蓋其時謂郎徒爲國仙故云 非眞仙也(芝峰類說 卷18, 仙道)

(138) 金石 上, p. 108

와 西海의 永郎은 同一人이요, 南郎과 南碩澄, 安詳과 安碩栢은 각각 同一人의 異記일 듯하다. 그리고 「阿郎」이란 名稱이 南袞의 說과 같이 「風儀丰秀」한 花郎에 대한 단순한 美稱이라고 한다면⁽¹³⁹⁾ 혹 四仙의 首領格(?)인 述郎에게 實名대신 冠해진 것으로 생각될 수도 있다. 그렇다면 東海와 西海를 徧遊한 四仙은 결코 各其 다른 成員의 四仙이 아니라, 同一한 「四仙」이었다고 볼 수 있다. 그리고 다른 郎徒들의 遊娛에도 不拘하고 述郎一行의 四仙 遊邀가 格別한 의미를 가지고 地名에까지 남아서 記念된 것으로 보아 이들이야말로 「至羅末 凡二百餘人 其中四仙最賢」⁽¹⁴⁰⁾의 稱譽를 들은 바 있는, 바로 그 四仙이 아니었던가 한다. 그러나, 이것은 推測의 範圍를 넘지 못한다.

四仙中 「安詳」은 郎으로 불리지 아니한 것으로 보아 혹 郎徒屬僧이 아닌가 疑義를 갖게도 한다. (「夫禮郎」의 遊行에 隨行했던 安常도 郎徒屬僧이었다. 「安常」과 「安詳」과의 어떤 人的 關連을 인정하는 것은 아니다.) 이 밖에도 邑誌等書에 四仙遊娛의 자취를 말하는 地名들을 到處에서 볼 수 있다.⁽¹⁴¹⁾

國仙徒의 遊邀와 僧徒의 隨行은 眞興王의 巡狩를 模型으로 한 듯하다. 眞興王 巡狩의 目的은 「巡狩管境 訪採民心 以欲勞□ 國盡節有功之徒 可加賞爵物以章勲効」⁽¹⁴²⁾하는데 있었다.

國仙徒의 遊邀四方은 既述한 바와 같이 輔政的인 現實의 使命을 가진 것이었는데, 아마도 眞興王의 巡狩를 標本으로 하고, 이 精神을 이어 받은 것으로 보인다.

그리고 眞興王의 巡行은 金輪寶를 成就하여 四方天下를 平治하고, 가는 곳마다 歸伏順從하는 小國王들을 正法으로 治化하여 徧任이 없게 하고, 國內에 非法을 行하지 않도록 하고, 道로써 開化하여 民庶를 安慰한 후, 本國으로 歸還하고, 한전 國土 人民의 安樂無患을 보기 위하여 國內을 巡行하며, 民物을 慈育함이 父母가 愛子에게 베풀고 같이하여 國民으로 하여금 또한 王에게 돌아가 父母인양 崇慕하게 한다는 轉輪聖王의 精神을 體現한 것으로 보인다.⁽¹⁴³⁾ 즉 上述한 「巡狩管境訪採民心…(中略)…爲國盡節有功之徒 可加賞爵以章勲効」의 目的을 가진 眞興王의 領內 巡狩는 「吾欲諦觀 國土人民安樂無患」을 위해 巡行에 나섰던 轉輪王⁽¹⁴⁴⁾과 一轍이다. 그리고 眞興王의 巡狩碑文에서 隨駕者의 이름을 列記한 가운데 「沙門道人 法藏慧忍」이라는 僧侶의 이름이 맨 위에 쓰여져 있다.⁽¹⁴⁵⁾ 王의 巡狩에 隨駕한 僧侶의 役割은 正法治化의 具現에 輔弼하는 것이었을 것이다.

花郎 創始者인 眞興王의 巡狩의 精神은 어느덧 花郎의 遊行에 繼承되었던 것으로 믿어진다.

(139) cf. n. 128

(140) cf. n. 102

(141) 張德順 「說話의 分類」(『韓國說話文學研究』, 서울, 1970), p. 527

(142) 新羅眞興王巡狩碑(金石上, p. 9)

(143) 金煥泰 「新羅眞興大王의 信佛과 그 思想研究」(『佛敎學報』5輯), pp. 73-5

(144) 長阿含經 卷18, 轉輪聖王品

(145) n. 142

彌勒下生時의 轉法輪聖王의 巡行을 模範으로 한 眞興王의 巡狩는 다시 彌勒의 化現으로 觀念된 花郎의 遊行에서 再現되었던 것이다.

한편 花郎徒의 遊行과 관련하여 「娛遊山水」의 浩然한 氣象은 新羅의 靑年들에게서 흔히 보는 바이다. 大世와 仇柴의 경우는 그 特異한 例로 볼 수 있다.

大世奈勿王七世孫 伊湊多臺之子也 資俊逸 少有方外志 與交遊僧淡水曰 在此新羅山谷之間 以終一生 則何異池魚籠鳥 不知滄海之浩大 山林之寬閑乎 吾將乘桴泛海 以至吳越 侵尋追師 訪道於名山 若凡骨可換 神仙可學 則飄然乘風於沆寥之表 此天下之奇遊壯觀也 子能從我乎 淡水不肯 大世退而求友 適遇仇柴者 耿介有奇節 遂與之遊南山之寺 忽風雨 落葉泛於庭潦 大世與仇柴言曰 吾有與君西遊之志 今各取一葉爲之舟 以觀其行之先後 俄而大世之葉在前 大世笑曰 吾其行乎 仇柴勃然曰 予亦男兒也 豈獨不能乎 大世知其可與 密言其志 仇柴曰 吾願也 遂相與爲友 自南海乘舟而去 後不知其所往⁽¹⁴⁶⁾

西遊의 壯志를 품고 海外로 飄然히 떠나가 버린 大世와 仇柴은 上揭 史記의 記錄만으로 花郎의 與否를 가리기는 매우 어렵다. 王孫인 大世는 일찍부터 方外의 뜻을 품고, 僧 淡水와 格別한 사이로 지냈던 터이다. 그러나 淡水가 그의 遠遊之志를 따르지 않았던 까닭에 할 수 없이 意氣가 投合한 仇柴과 함께 西遊의 길을 떠나가 버렸던 것이다.

大世의 「遠遊之志」는 國仙徒의 「娛遊」와 相通하는 데가 있고, 貴族靑年 大世와 僧 淡水와는 마치 國仙과 郎徒僧의 關係를 聯想케 하는 바가 있다.

「在此新羅山谷之間 以終一生 則何異池魚籠鳥 不知滄海之浩大 山林之寬閑乎 吾將乘桴泛海 以至吳越 侵尋追師 訪道於名山 若凡骨可換 神仙可學 飄然乘風於沆寥之表 此天下之奇遊壯觀也」라고 한 大世의 遠遊의 動機를 볼 때 「求道探眞」이었다.

그러나, 그의 遊娛의 行脚이 멀리 國外에 미치는 것은 「知人之邪正 擇其善者 薦之於朝」하는 王化의 方便으로서의 花郎徒의 風流道를 벗어날 뿐더러 「入則孝於家 出則忠於國」을 標榜한 花郎精神에 違背되는 것이 아닐 수 없다. 郎徒僧(?)인 淡水가 花郎道의 本義에서 벗어난 大世의 遠遊를 不肯한 것은 오히려 當然한 일이 아니었을까?

그리고 보면 花郎國仙徒의 「娛遊山川」에도 스스로 어떤 限界가 있었음을 알 수 있다. 즉 그것은 어디까지나 新羅中心의 王化의 方便이어야 했다는 것이다.

이와 對照的인 事例로 被掠된 結果로 遊行中 本意아니게 境外로 나갔던 夫禮郎의 경우를 보자. 郎徒僧이었던 安常은 身命을 賭하고 夫禮를 追蹤했던 것이다.

이와같은 境外에의 遠遊의 事例는 居柴夫의 說話에서도 볼 수 있다.

居柴夫少跡池有遠志 祝髮爲僧 遊觀四方 便欲覘高句麗 入其境聞法師惠亮開堂說經 遂詣聽經 …(中略)…師曰 老僧不敏 亦能識子 此國雖小 不可謂無知人者 恐子見執 故密告之 宜疾其歸

(146) 三史 卷4, 新羅本紀 第4

居柴夫…(中略)…遂還國 返本從仕職 至大阿飡…(中略)…與百濟侵高句麗 至是惠亮法師領其徒出路上…(中略)…於是居柴夫同載而歸 見之於王 王以爲僧統⁽¹⁴⁷⁾

奈勿王의 五世孫인 居柴夫는 어렸을 때 遠遊의 뜻을 품고 僧形이 되어 四方을 遊觀하다가 高句麗를 엿보고자 自取하여 敵地인 高句麗로 들어 갔다.

貴族青年인 居柴夫의 遠遊는 당초 求道的 修養行脚이었음은 開堂說經한다는 惠亮法師에게 찾아가 「某生於偏方 未聞道理 聞師之德譽 來伏下風 願師不拒 以卒發蒙」⁽¹⁴⁸⁾이라고 한 것으로도 짐작할 수 있다. 居柴夫가 境外인 高句麗에 들어간 것은 위와같은 求道的動機로도 把握이 되나, 「便欲規高句麗」의 또 다른 動機도 있었던 것이다. 居柴夫의 入麗는 敵國의 動靜을 살펴 新羅의 國家利益을 꾀하려는 데도 있었다.

이 때 居柴夫의 遊行은 결코 國仙徒로서의 遊行은 아니었으나, 護國利民的인 그의 遊觀은 王化의 方便인 後代의 國仙徒의 娛遊의 精神과 결코 먼 것이 아니다. 그의 高句麗 偵探은 後日 그 自身에 의한 高句麗侵攻에 크게 도움이 되었던 것으로 보인다. 그리고, 佛僧인 惠亮과의 관계도 國仙徒와 郎徒僧과의 관계와 비슷한 데가 있다.

여기에서 볼 수 있는 것은 비록 境外의 遠遊일지라도 新羅의 國家利益에 奉仕하는 것일 때에는 그것이 合理化되고 있다는 점이다.

護國利民的 理念이 花郎徒의 交契에서 求心の役割을 하고 있음은 다음에서 明白하다.

歆運少遊花郎文努之門 時徒衆言及某戰死留名至今 歆運慨然流涕 有激勵思齊之貌 同門僧轉密曰 此人若赴敵 必不還也⁽¹⁴⁹⁾

護國의 戰死者가 稱揚되고, 靑少한 徒衆이 「名譽로운 殉國」을 推仰하고 效則하려는 花郎團의 雰圍氣로 보아 이것은 단순한 個人修養團體의 性格을 지나서 社會的 國家的인 使命을 意識하고 組織되었다는 印象을 주기에 넉넉하다.

十代의 弱冠으로 戰場에서 싸우다가 壯烈한 죽음을 택한 官昌도 金歆運과 같이 名譽로운 죽음을 崇尚하는 花郎團의 雰圍氣 속에서 자란 花郎이었다. ⁽¹⁵⁰⁾

앞에서 본 金歆運이 속한 文努의 花郎團에도 郎徒僧 轉密의 存在를 볼 수 있다.

요컨대 新羅의 佛教說話 가운데 彌勒下生思想의 新羅的展開로 나타난 花郎徒交契와 관련한 一連의 이야기는 新羅人 固有的 愛國思想과 密着되어 있다. 三國統一의 國家의 課業을 意識한 新羅社會가 外來의 宗教를 國家的인 志向에 適應시켜 民族信仰으로 이끌어 올리는 데 있어서 三國중 어느 나라보다도 가장 獨自의인 成果를 成就하였다는 점에서 新羅社會의 強點을 인정할 수 있고, 나아가 이와같은 精神的인 바탕이 三國統一의 原動力이 되었음을 否認할 수 없다.

(147) Ibid., 卷44, 列傳 第4, 居柴夫

(148) idem

(149) Ibid., 卷47, 列傳 第7, 金歆運

(150) idem, 官昌

IV. 本地垂迹思想

彌勒信仰을 背景으로 하여 新羅 特有的 發展을 가져온 花郎의 風流道는 新羅佛敎의 特色있는 하나의 實現이었다.

新羅는 三國 가운데서 가장 뒤늦게 佛敎를 受容하였음에도 不拘하고, 이를 土着化하고, 同質化하는데 있어 獨自的인 成功을 거둔 나라다.

外來의 異質的인 宗教體系를 民族信仰으로 再編成하는데 成功한 新羅는 그만큼 自主的인 思想으로 民族을 集結시킬 수 있었다고 말할 수 있다. 바로 이것이 三國을 統一할 수 있게 한 新羅社會의 偉大한 底力이요, 精神의 源泉이기도 했다.

新羅의 佛敎說話 가운데는 佛敎受容에서 나타난 新羅社會의 獨自性和 創發性을 反映한 것이 적지 않다.

그 가장 代表的인 것의 하나로 本地垂迹思想의 展開를 들 수 있다.

「皇龍寺丈六」의 緣起를 말하는 다음과 같은 說話를 例로 하여 살펴 보자.

新羅第二十四眞興王即位十四年癸酉二月 將築紫宮於龍宮南 有黃龍現其地 乃改置爲佛寺 號黃龍寺 至己丑年 周圍墻宇 至十七年方畢 未幾 海南有一巨舫 來泊於河曲縣之絲浦 檢看有牒文云 西竺阿育王 聚黃鐵五萬七千斤 黃金三萬分 將鑄釋迦三尊像 未就 載缸泛海而祝曰 願到有緣國土 成丈六尊容 并載模樣一佛二菩薩像 縣吏具狀上聞 勅使卜其縣之城東爽塏之地 創東竺寺 邀安其三尊 輸其金鐵於京師 以大建六年甲午三月 鑄成丈六尊像 一鼓而就 重三萬五千七斤 入黃金一萬一百九十八分 二菩薩入鐵一萬二千斤 黃金一萬一百三十六分 安於皇龍寺⁽¹⁵¹⁾

眞興王 때 河曲縣의 絲浦(蔚山 谷浦)에 와 닿은 巨舫에는 많은 黃鐵과 黃金이 三尊像의 模樣과 함께 실려 있었다. 거기 牒文에 의하건대 西竺의 阿育王이 鑄成하려다가 失敗한 것을 有緣國土에서 맡아 이루어주기를 祝願하여 그 金鐵을 模樣과 함께 배에 실어 띄워 보낸 것이었다.

한편 위의 阿育王의 鑄成 丈六에 관한 因緣譚이 別本에는 다음과 같이 敷衍되어 있다.

阿育王在西竺大香華國 生佛後一百年間 恨不得供養眞身 斂化金鐵若干斤 三度鑄成無功 時王之太子獨不預斯事 王使詰之 太子奏云 獨力非功 曾知不就 王然之 乃載缸泛海 南閩浮提十六大國·五百中國·十千小國·八萬聚落 靡不周旋 皆鑄不成 最後到新羅國 眞興王鑄之於文仍林⁽¹⁵²⁾

위의 說話는 新羅의 佛緣國土임을 다만 暗示하는데 머무는 정도가 아니라, 新羅야말로 天下四方에 唯一한 「佛緣의 나라」라는 생각이 강조되고 있음을 볼 수 있다. 印度의 一大護法王인

(151) 遺事 卷3, 皇龍寺丈六

(152) idem

阿育이 三度鑄成에 無功하고, 南閩浮提의 大中小의 諸國과 八萬聚落의 모든 곳에서 다 鑄成에 失敗한 것을 新羅에서 북을 한 번 울리고 成功했다는 위의 이야기에서 新羅人의 佛國土에 대한 만만치 않은 自信을 찾아 보게 된다. 西竺(印度)에 대한 東竺(新羅)이라는 對等한 位置를 넘어 오히려 新羅야말로 天竺이전에 佛陀 前世因緣의 本據의 땅이었다는 것이다. 위의 생각은 慈藏의 求法譚에서 敷衍되고 있다. 즉

後大德慈藏西學到五臺山 感文殊現身授訣仍囑云 汝國皇龍寺 乃釋迦與迦葉佛講演之地 宴坐石猶在 故天竺無憂王 聚黃鐵若干斤泛海 歷一千三百餘年 然後乃到而國 成安其寺 蓋威緣使然也⁽¹⁵³⁾

中國五臺山에서 慈藏에게 顯身한 文殊眞身에 의하면 新羅의 皇龍寺는 釋迦佛과 迦葉佛이 講演한 땅으로, 그 때의 宴坐石이 지금도 남아 있고, 阿育王(無憂王)이 띄워보낸 黃鐵등이 1,300餘年間 諸國을 돌아서 新羅에 이르러서야 비로소 尊像으로 鑄成되어 皇龍寺에 安置되었던 바 이는 바로 新羅 皇龍寺가 佛緣의 땅이기 때문이라고 했다.

그러나, 新羅의 佛緣國土思想은 一個 皇龍寺에 限定된 것이 아니라, 全國土의 廣汎한 分布를 보이고 있다. 즉 京都 안에는 前世佛의 七伽藍墟가 있다는 것이다.

京都內有七處伽藍之墟 一曰金橋東天鏡林 二曰三川岐 三曰龍宮南 四曰龍宮北 五曰沙川尾 六曰神遊林 七曰婿請田 皆前佛時伽藍之墟 法水長流之地⁽¹⁵⁴⁾

前世佛의 伽藍墟인 七處에 각각 創寺하였는데 一例로 天鏡林의 경우 위에 裹合하는 이야기가 전하기도 한다.

(法興王)二十一年 伐木天鏡林 欲立精舍 掃地得柱礎·石龕及階陛 果是往昔招提舊基 棟梁之用 皆出此林 工既告畢⁽¹⁵⁵⁾

이와같은 「前佛伽藍墟」는 京師의 七處에만 限定되지 않았다.

又有五百禪刹之墟 其第一曰 妙吉坊 今佛國寺 餘在僧傳⁽¹⁵⁶⁾ 故不列錄 皆前佛時建刹之處⁽¹⁵⁷⁾

「京都七處伽藍墟」외에 「五百禪刹墟」가 있는데, 그 첫째가 佛國寺가 들어 앉은 妙吉坊이라는 것이다.

朗智가 居處한 靈鷲山에 관해서도 같은 이야기가 전한다.

西竺海東二靈鷲山…(中略)…彼二山皆第十法雲地菩薩所居…(中略)…今赫木寺之北崗有古基乃其遺趾 靈鷲寺記云 朗智嘗云 此庵趾乃迦葉佛時寺基也 堀地得燈缸二隔⁽¹⁵⁸⁾

寶壤이 創建한 鵲岬寺(慶北清道郡東虎踞山雲門寺)의 緣起譚 가운데도 있다.

(153) *idem*

(154) *Ibid.*, 阿道基羅

(155) 海僧傳 卷1, 法空

(156) 未詳

(157) 佛國寺事蹟(考古美術同人會『佛國寺·華嚴寺事蹟』, 考古美術資料 第7輯, 1965), p. 50f.

(158) 遺事 卷5, 朗智乘雲 普賢樹

於是壤師將與廢寺 而登北嶺望之 庭有五層黃塔 下來尋之則無跡 再陟望之 有群鵲啄地 乃思海龍鵲岬之言 尋掘之 果有遺塼無數 聚而蘊崇之 塔成而無遺塼 知是前代伽藍墟也 畢創寺而住焉 因名鵲岬寺⁽¹⁵⁹⁾

『海東高僧傳』에는 위의 說話가 圓光의 事蹟으로서 다음과 같이 記錄되어 있다.

詰旦 師與神龍偕歸 果見其地 即岬地 有名塔存焉 使掘伽藍 額曰雲門而住之⁽¹⁶⁰⁾

이것은 寶壤의 事蹟이 圓光의 傳에 잘못 들어간 것으로 보인다. 掘地하여 得塔함에 있어 『遺事』와 『僧傳』의 形象이 약간의 差異를 보이고 있다.

요컨대 前代 伽藍墟가 雲門山에 있었다는 데에는 별다른 差異가 없다.

前代伽藍의 因緣 외에 佛緣을 말하는 다음과 같은 說話도 있다.

萬魚山の 경우

山中奇異之迹 與北天竺訶羅國佛影事符同者有三…(中略)…三 影之西北有盤石 常貯水不絕云 是佛沍濯袈裟之地是也⁽¹⁶¹⁾

前代에 부처의 袈裟를 沍濯한 곳이라는 因緣이 附會되고 있다.

위의 說話들이 示唆하는 바 新羅는 果是「東竺」의 이름에 부끄럽지 않는 前代 佛陀 因緣의 「佛土」라는 것이다.

뿐만 아니라, 前代 佛緣의 나라인 新羅는 現世에서도 佛陀 眞身이 常住하는 땅으로서 觀念되 있음을 볼 수 있다.

孝昭王이 望德寺에서 落成會를 베풀었을 때 釋迦眞身이 比丘 形像으로 나타나 受供하였다는 說話가 있다. ⁽¹⁶²⁾

義湘과 梵日이 唐에서 돌아와서 자기 眞容을 대한 洛山은 觀音과 正趣의 二菩薩의 住處로 알려져 있었다. ⁽¹⁶³⁾

王子 寶川(寶叱徒)과 孝明이 草庵을 짓고 隱居했던 五臺山은 白頭山の 根脈으로 各臺에 眞身이 常住하는 것으로 說話되고 있다. ⁽¹⁶⁴⁾

이로써 보면 新羅야말로 前世佛緣의 땅일 뿐만 아니라 現世佛國土이다.

通度寺의 金剛戒壇의 緣起說話에 보면, 慈藏이 唐에서 文殊菩薩로부터 付囑받은 佛陀의 遺物을 安置한 鷲栖山の 金剛壇은 佛法久住의 三世不滅의 땅으로 인정되고 있음을 볼 수 있다.

新羅境南有山曰鷲栖山 下有神池 是毒龍所止處也 龍懷毒害 暴作風雨 耗損禾穀 因毒人民…(中略)…彼龍池 築金剛壇 安佛舍利·袈裟 則此乃三災不到 萬代不滅 佛法久住 天龍不離擁護之

(159) Ibid., 卷4, 寶壤梨木; 慶尙北道清道郡東虎頭山雲門寺事蹟(寺料 上, p. 357)

(160) 海僧傳 卷2, 圓光

(161) 遺事 卷3, 魚山佛影

(162) Ibid., 卷5, 眞身受供

(163) Ibid., 卷3, 洛山二大聖 觀音正趣 調信

(164) Ibid., 臺山五萬眞身

處也 何以故爾依梵刹結界 新築金剛壇者 佛坐其上 講演之壇 雖經風水火三大災 劫滅時此結界 金剛壇尙存不滅 下至金剛際 上至阿迦尼吒 天盡三世不滅也 於此可安袈裟舍利矣⁽¹⁶⁵⁾

그곳은 三災가 이르지 아니하고, 萬代에 滅하지 않고, 佛法이 久住하여 天龍이 떠나지 않고, 擁護하는 곳이다. 여기 金剛壇은 장차 未來佛陀가 그 위에 앉아 講演을 할 곳이다. 세상이 다 滅하는 때가 와도 여기만은 存立하여 없어지지 아니한다. 그러기 때문에 未來佛이 올 때를 위해 佛法久住地인 新羅 땅 鷲栖山 이 곳에 金剛壇을 쌓고 佛陀의 袈裟 등 遺物을 간직하여 둔다는 것이다.

梁山 通度寺 金剛戒壇



이 說話가 示唆하는 것은 新羅야말로 未來佛 垂迹의 땅이라는 것이다.

佛教受容에서 나타난 新羅人의 이와같은 自矜은 마침내 異國의 宗教를 완전히 新羅中心의 것으로 換骨奪胎한 感이 있으나, 이것은 바로 統三의 國家的 偉業을 앞에 한 新羅人의 드높은 民族의 自覺과 관련되어 있다.

즉 佛教조차도 新羅가 먼 前代에 있어서 諸佛이 講演하였고, 現世에서도 眞身이 常住하며, 未來世에 垂迹할 萬代不滅의 唯一한 佛國土라는 높은 矜持이다. 따라서 이와같은 佛國土인 新羅를 다스리는 君王은 正法王이며, 天竺의 王種인 「利利帝」視되고⁽¹⁶⁶⁾, 이를 輔佐하는 宰臣은 三十三天의 一子로 觀念되기도 했다.⁽¹⁶⁷⁾

바로 그렇기 때문에 佛國土인 新羅에는 隨時隨處에 佛菩薩이 現身하여 佛化가 이루어진다고 믿었다.

貞明七年辛巳五月十五日 帝釋降于寺之左經樓 留旬日 殿塔及草樹土石 皆發異香 五雲覆寺 南池魚龍喜躍跳擲 國人聚觀 嘆未曾有 玉帛梁稻施積丘山 工匠自來 不日成之 工既畢 天帝將還 (後略)⁽¹⁶⁸⁾

佛陀가 常住하는 佛國土의 形象을 보자. 釋迦는 成佛이래 매우 久遠하여 壽命은 無量阿僧祇劫으로 길이 常住不滅하는 存在다. 衆生敎化의 方便으로서 涅槃을 나타내어 보이는 것일 뿐 실제로는 滅度하지 않고, 항상 이 곳에 있어서 說法한다. 佛陀는 阿僧祇劫에 걸쳐서 靈鷲山과 다른 여러 住處에 常住한다. 衆生이 劫이 다하여 大火에 타 없어질 때에도 佛陀의 이 땅만은 安穩하고 天·人이 언제나 充滿하여 있다. 園林과 여러 堂閣은 여러가지 보배로 말미암아 莊嚴하

(165) 通度寺舍利袈裟事蹟略錄(木板本)

(166) 文殊又云 汝國王是天竺利利種王(遺事 卷3, 皇龍寺九層塔)

(167) 抑又金公廣信乃三十三天之一子 今降爲大臣(Ibid., 卷2, 萬波息館)

(168) Ibid., 卷3, 興輪寺壁書普賢

고, 寶樹에는 華果가 많이 달리고 衆生들은 여기에서 遊樂하는 바 된다. 諸天은 天鼓를 치며 끊임없이 여러가지 伎樂을 연주하고 曼陀羅華를 부처와 大衆들에게 뿌린다. (169)

이것은 『法華經』에 나타난 佛國土의 形象이다.

이와같은 佛國土는 諸罪衆生으로는 惡業의 因緣으로 말미암아 대할 수 없는 淨土이다. 諸有의 功德을 닦고 柔和하여 質直한 者는 佛土에서 佛陀의 說法을 들을 수 있다. (170)

新羅는 「此土安穩 天人常充滿」⁽¹⁷¹⁾의 佛國土의 理想을 現實化하려고 했고, 그 꿈으로 國民을 鼓舞했다. 新羅는 佛教로 말미암아 民族의 矜持를 더욱 高揚하고 民族의 力量을 理想國家建設을 향해 集結시킬 수 있었다.

敍上の 自主의인 佛教受容의 成果는 社會的·政治的인 方面에서만 具現된 것이 아니라, 佛教의 法理自體에 대한 新羅의 展開라는 데에도 意義가 있다.

新羅一代의 高德인 元曉의 경우, 西遊求法을 뜻하였다가 忽然 頓覺하여 「萬法惟識 心外無法 胡用別求 我不入唐」⁽¹⁷²⁾이라고 하고 中途에서 辭意하고 歸國했다. 元曉의 惟識思想에서 新羅佛教의 不求外他的 主我意識의 發想을 볼 수 있다. 이와같은 主我意識이 形而上學的인 宗教의 次元으로부터 現實化된 것이 新羅人의 「東竺」思想이 아닌가 생각한다.

新羅佛教의 自主的인 性格은 바로 元曉와 같은 先覺僧들의 毅然한 姿勢에서도 그 契機를 찾아 볼 수 있다.

高句麗人인 我道の 母 高道寧이 魏에서 修業하고 돌아온 子息 我道에게

此國于今不知佛法 爾後三千餘月 鷄林有聖王出 大興佛教 其京都內有七處伽藍之墟…(中略)…

皆前佛時伽藍之墟 法水長流之地 爾歸彼而播揚大教⁽¹⁷³⁾

라고 말한 것을 볼 때 新羅는 이미 前代로부터 「法水長流之地」로 점지된 나라로서 法興의 聖王이 장차 나타나 法化를 끼칠 것이 豫見되고 있다. 비록 高句麗人 我道母에 附會하였으나, 이것은 어디까지나 新羅의 佛教說話다. 응당 어머니의 나라인 高句麗에서 布敎함직했던 我道는 法水長流의 나라인 新羅로 들어왔다.

中國天子의 寵姬의 圖像을 그렸다가 逆鱗을 건들인 唐人 僧理⁽¹⁷⁴⁾가 博士 芬節과 相約하면서

吾聞新羅國敬信佛法 與子乘桴于海 適彼同修佛事 廣益仁邦 不亦益乎⁽¹⁷⁵⁾

라고 하고, 中國을 떠나 新羅로 들어 왔다는 등의 說話에서 佛法의 本據로서 自負하는 新羅人의 矜持를 또한 볼 수 있다.

崔致遠이 無染의 行狀을 쓴 가운데 入唐한 그에 대하여 中國僧 如滿이 「吾聞人多矣 罕有如是

(169) 妙法蓮華經 卷6, 如來壽量品 第16

(170) *idem*

(171) *idem*

(172) 宋高僧傳 卷4, 唐新羅國義湘傳

(173) 遺事 卷3, 阿道基羅

(174) 栢栗寺重修記(寺料 上, p. 420f.)

(175) 遺事 卷3, 三所觀音 衆生寺

新羅子矣 他日中國失禪 將問之東夷耶」⁽¹⁷⁶⁾라고 말했다고 했는데 達磨 禪宗의 本據인 中國을 壓頭하려는 新羅佛教의 尋常치 않은 自矜이 엿보인다.

新羅人들은 이와같은 自矜을 가지고 佛國土의 思想을 보다 現實化하려는 의도에서인지 新羅의 到處에 佛緣을 附會하고 이에 由來한 名稱을 붙이었다.

靈鷲山, 佛地村, 婆羅樹, 恒沙洞, 五臺山, 洛山, 觀音松, 俗離山·天竺山·楞迦山…….

佛名을 附會할 뿐만 아니라, 天竺의 故事를 이에 再現시킨 說話들을 產出했다. 萬魚山の 毒龍과 五羅刹女의 說話는 『觀佛三昧經』第7卷의 耶乾訶羅國王之 請法說話의 新羅의 再現이다.⁽¹⁷⁷⁾

孝昭王의 齋會에 釋迦眞身이 儀彩疎陋한 比丘로 나타나 受供했다는 내용의 說話는 龍樹의 『大智度論』第4에 보이는 罽賓三藏의 設會說話의 再現이다.⁽¹⁷⁸⁾

眞表⁽¹⁷⁹⁾·明朗⁽¹⁸⁰⁾ 등의 龍宮傳法은 既述한 바와 같이 龍樹菩薩의 龍宮齋經⁽¹⁸¹⁾을 母型으로 한 것으로 보인다.

그러나, 新羅의 佛教說話들은 다만 天竺의 것을 母型으로 하고, 이에 接踵하는데 그친 것은 아니다. 오히려 新羅人들은 그들대로 그것을 同化해버리고, 그 이상의 것을 實現하려 했던 것이다. 「天竺」에 源泉을 두었으며, 「天竺」이상의 것을 實現했다. 「西竺」을 母型으로 하고 案出한 「東竺」思想이지만 급기야는 「西竺」에 대한 「東竺」의 優越性조차 強調하려고 했던 것은 既述한 바와 같다.

新羅는 全國坊坊曲曲을 佛國土化하는 國家의 理念을 가졌던 나라다. 말하자면 宗教의 理念에 政治的·社會的次元으로까지 擴張함으로써 積極的인 現實化의 길을 摸索했다.

佛國土化된 新羅에서는 一木一草와 魚介鱗蟲 森羅萬象에 이르기까지 그 어느 하나도 佛緣을 당기지 않음이 없으며, 밭길 닿는 어느 곳도 佛陀의 敎化가 미치지 않음이 없다는 생각에까지 나아갔다.

新羅佛教說話는 新羅人의 이와같은 생각을 契機로 삼고 나타나고 있다.

佛國土 안에서의 遊娛山川은 그대로 佛緣에 接하는 길이며, 一種의 聖跡巡禮의 意義를 가지는 것이다. 花郎·國仙徒의 遊娛山水를 포함하여 羅代說話에 보이는 遊方行脚은 흔히 上述한 佛教의 動機에서 把握되는 것이 많다.

淨神大王太子寶川·孝明二昆弟 到河西府世獻角干之家 留一宿 翌日過大嶺 各領千徒 到省烏坪 遊覽累日 忽一夕昆弟二人密約方外之志 不念人知 逃隱入五臺山⁽¹⁸²⁾

(176) 白月葆光之塔碑(佛通 下, p. 12)

(177) 遺事 卷3, 魚山佛影

(178) Ibid., 卷5, 眞身受供

(179) Ibid., 卷4, 關東楓岳鉢淵蔽石記

(180) Ibid., 卷5, 明朗神印

(181) 龍樹傳; 賢首 華嚴傳 卷1

(182) 遺事 卷3, 臺山五萬眞身

위의 寶川·孝明 二王子의 「領千徒」의 遊覽도 결과적으로 二王子의 「方外之心(解縛)」을 促求하여 文殊眞身の 常住處로 觀念된 五臺山에 隱身入道하게 하는 契機가 되었다.

彌勒下生으로 觀念된 花郎도 上述한 바 佛國土思想을 背景으로 하고 나타난 것임은 두 말 할 필요도 없다. 花郎徒의 이른바 「風流道」는 단순한 修養에 그 目的이 있는 것이 아니라 佛國土의 實現이라는 高遠한 宗教的理想과 密接하게 관련되어 있는 것이다.

佛國土思想의 당연한 歸結로서 土俗信仰조차도 이 體系 안에 同化시켜 버린 感이 있다. 土俗神은 佛陀周邊의 한 개 聖衆의 部類에 속한 것을 볼 수 있다.

仙桃山神母는 新羅地方의 土俗的인 地母神인 바, 護法·好佛의인 性格이 賦與된 것을 볼 수 있다.

眞平王朝 有比丘尼名智慧…(中略)…住安興寺 擬新修佛殿而力未也 夢一女仙…(中略)…來慰曰 我是仙桃山神母也 喜汝欲修佛殿 願施金十斤以助之 宜取金於予座下 粧點主尊三像 壁上繪五十三佛·六類聖衆及諸天神·五岳神君 每春秋二季之十日 叢會善男善女 廣爲一切含靈 設占察法會以爲恒規 惠乃驚覺 率徒往神祠座下 掘得黃金一百六十兩 克就乃功⁽¹⁸³⁾

仙桃山神母는 佛殿修理에 施財하여 成事케 하였다. 神母는 法事를 恒規로 삼아 줄 것을 당부하고 있는데, 法事의 對象에 佛神 외에 土俗神인 岳神을 包含시켰다.

「包山 二聖」說話에 나타나는 靜聖天王도 土俗信仰上的 岳神인 바, 香施를 돕고 있다.

時玄風信士二十餘人歲結社 拾香木納寺 每入山採香 劈析淘洗 攤置箔上 其木至夜放光如燭 由是郡人項施其香徒…(中略)…乃二聖之靈應 或岳神攸助也 神名靜聖天王 嘗於迦葉佛時受佛囑 有本誓 待山中一千人出世 轉受餘報⁽¹⁸⁴⁾

靜聖天王은 일찌기 迦葉佛 때에 佛囑을 받고, 「山 속에서 一천명의 出世를 기다려 餘報를 받겠다」고 誓願을 세웠다.

위의 說話를 미루어 볼 때 土俗神들은 佛에 대하여 下等의 聖位에 속하고 있다. 즉 그들이 佛法을 擁護하는 神일 때에도 역시 從屬의인 地位에 있는 것이다. 위의 靜聖天王의 경우 神位이면서 아직도 餘報를 받아야 하는 處地에 있다. 아니 果報로써 靜聖天王이라는 岳神으로 있다는 것도 된다.

그러나, 靜聖天王의 경우는 좀 特殊한 경우다. 흔히 神佛의 優劣을 露骨化하지 않는다.

新羅의 경우 神과 佛은 一身同體視된 듯한 느낌마저 든다.

上引한 仙桃山神母의 경우 神祠와 佛堂의 관계는 서로 密接하다. 神祠의 神母像에서 掘得한 金十斤으로 佛殿을 짓는다는 데서 이 兩者사이에 親緣性내지 連帶的關係를 볼 수 있다. 또 새로 成造한 佛殿에는 다른 佛神과 함께 岳神도 같이 法事에 參與하게 하고 있다. 여기서도 神 즉

(183) Ibid., 卷5, 仙桃聖母隨喜佛事

(184) idem, 包山二聖

佛의 생각을 볼 수 있다. 이와같은 神 즉 佛의 생각은 新羅固有의 神들은 본시 天竺의 佛·菩薩이었고, 衆生을 濟度하기 위하여 「神」의 모습으로 新羅 땅에 나타났다는 立場이다. 佛은 本地요, 神은 垂迹이라는 것이다. 결국 佛이 主體이고, 神은 從屬體일 수밖에 없는데 新羅의 佛教思想은 여기에 主從의 關係를 내세우지 아니하고, 神 즉 佛의 생각만을 強調한 것 같다.

佛教가 土着化하는데 있어 新羅固有의 神을 格下하거나 拒否하기보다는 차라리 이에 接近하고 調和함으로써 그 土着化를 成就할 수 있었던 客觀的인 狀況이 說話에 반영되어 있다.

神佛이 共存하는 古代社會——여기서 新羅佛教의 主體的인 實現을 볼 수 있다.

이와같은 本地垂迹의 佛教思想은 佛教受容에서 나타난 新羅民族의 自主性和 獨創性を 示唆하는 것도 되겠으나, 다른 한편 佛教가 그만큼 넓은 包容性을 가지고 人類的인 宗教가 되고 있다는 것도 된다.

三國 鼎立時代에 있어서 地政的인 條件이 크게 原因하여 高句麗와 百濟에 비해 여러 分野에서 後進함을 면치 못한 新羅는 무엇보다 國力을 總和하는 求心的인 精神의原理를 必要로 했고, 이에 가장 잘 適應할 수 있는 것으로서 佛教를 積極的인 姿勢에서 受容했다. 佛教가 가지는 幅넓은 思想體系는 新羅의 現實에 가장 잘 適應할 수 있는 것이었다.

그러나, 이 受容은 外來性 그대로의 移植을 의미하는 것은 결코 아니었다. 그야말로 調和와 同化를 의미하는 것이었다. 이를 위해 필요하다면 佛教本然의 의미조차도 新羅本位로 敷衍 내지 再構成이 가능하다는 立場이었다. 그러나, 그와같은 再構成이 결코 佛教 本質에까지 變質을 가져오지는 않았던 것이다. 오히려 보다 높은 展開를 成就했다는데 新羅民族의 優越性이 있다.

바로 佛教受容에서 나타난 新羅民族의 이와같은 優越性 때문에 新羅의 國力은 充實해졌고, 先進한 麗·濟 二國을 앞지르고 마침내 統一의 偉業을 達成하고 華麗한 文化의 時代를 누릴 수 있었던 것으로 보인다.

위에서 본 바와 같이 新羅人의 佛國土思想은 觀念的으로만 展開되었던 것이 아니다.

V. 新羅 佛教의 國際的 役割

元曉의 「不求外他」의 主我的態도와 對照되는 것으로, 入唐 修道하고 歸國한 義湘의 例에서와 같이 求法渡外僧에 의한 外國文化의 積極的攝取라는 側面을 新羅佛教文化形成에 關連하여 前者에 못지 않게 評價해야 할 것이다.

新羅佛教가 言必稱 自主性을 내세우면서도 끝내 狹隘한 自己中心의 울타리 안에 閉鎖되지 않고, 高次元의 佛教文化를 이룩할 수 있었던 것은 한쪽에 外國文化가 들어올 수 있는 通路를 언제나 開放하고 있었다는 點과 또 召命感에 불타는 新羅僧侶들의 自己獻身的인 求法行이 이 通路를 통해서 不斷히 이루어졌다는 데 그 原因이 있을 것이다.

有名한 『往五天竺國傳』의 著者 慧超(704~787)는 十代에 渡唐하여, 弱冠에 入竺한 新羅僧이다. (185)

『海東高僧傳』에는 阿離耶跋摩·惠業·惠輪·玄恪·玄照·亡名二人·玄遊(高句麗人)·玄大梵等 入竺求法僧들의 行迹이 보인다.

義淨(635~713)은 『大唐西域求法高僧傳』에서 入竺高僧 60人(原 56人, 追加 4人)을 다루었는데, 그 가운데 8人⁽¹⁸⁶⁾의 新羅僧과 1人의 高句麗僧을 包含시키고 있다. 즉

阿離耶跋摩·求本法師⁽¹⁸⁷⁾·慧業·玄太·玄恪·羅僧二人·惠輪·玄遊(高句麗人)

같은 時代에 있어서 求法入竺한 日本人으로서 알려져 있는 이는 오직 한 사람 高丘親王이 있었을 정도이다. (188)

天竺에의 行路와 比較할 것은 아니겠으나, 唐으로 가는 길도 결코 順坦하지만은 않았다. 여러가지 條件 때문에 陸路보다는 海路를 택한 듯한데 航海術을 比較的 일찍 開發한 新羅의 경우도 風浪을 만나 破船하여 漂流하기가 심상이고 斷念하고 돌아오거나, 不歸의 客이 되는 일이 非一非再했다. 無染의 경우를 보자.

會國師歸瑞節象魏下 任足而西 及大洋中 風濤歟顛怒 巨編壞人 不可復振 大師與心友道亮 跨隻板 恣業風通星半月餘 飄至劔山島 膝行之碕上 悵然甚久曰 魚腹中幸得脫身 龍領下庶幾挽手 我心匪石 其可退轉乎 泊長慶初 正朝使王子昕 鑿舟唐恩浦 請寓載 許焉 既達之罘山麓⁽¹⁸⁹⁾

中國僧傳에 오른 우리나라 入唐僧은 그 알려진 一部에 不過하다. 『景德傳燈錄』에 오른 1,712人 가운데 新羅僧은 40人에 가깝다.

이 밖에도 有名無名의 僧俗이 求法次 入唐하고 있다. 入唐僧 가운데는 中國佛教界에서 指導者의 役割을 한 이가 적지 않다. 僧朗(高句麗)·圓測·順環·無相·地藏·道育·元表·義湘·無漏 등은 中國에서 法名을 떨쳐 그 나라에서도 알려진 人物들이다.

中國의 唯識哲學에 있어서 代表的인 思想家들과 겨루어 이들을 壓頭하고 巍然히 君臨했던 圓測(613~696)은 新羅의 王孫이었다.

法師諱文雅 字圓測 新羅國王之孫也 三歲出家 十五請業…(中略)…正觀中 太宗文皇帝 度爲僧 住京元法寺 乃覽昆曇·成實·俱舍·婆娑等論暨古今章疏 無不開曉 名聲藹著 三藏法師奘公 自天竺將還 法師預夢婆羅門授果滿懷 其所證應勝因夙會 及奘公一見 契合莫造 即命付瑜珈成唯識論等 兼所讀大小乘經論 較若生知 復被召爲西明寺大德 撰成唯識論疏十卷·解深密經疏十卷·仁王經疏三卷·金剛般若觀所緣論·般若心經·無量義經等疏羽翼秘典 耳目時人 所以贊佐奘公

(185) 慧超『往五天竺國傳(外)』(李錫浩 譯, 乙酉文庫, 1970), p. 32ff.

(186) Reischauer 教授는 最少限 7人까지를 韓國人임을 말하고 있다.

cf. Edwin O. Reischauer, ENNIN'S TRAVELS IN T'ANG CHINA, New York, 1955, p. 278

(187) 「麗本 缺」(cf. 國譯一切經 史傳部 廿四); cf. 遺事 卷4, 歸竺諸師

(188) cf. Reischauer, op. cit., p. 278f.

(189) 藍浦聖住寺朗慧和尚白月葆光塔碑(金石 上, p. 75)

使佛法東流 大興無窮之教者也…(中略)…時有中天竺三藏地婆訶羅至京 奉勅簡召大德五人 命與譯密嚴等經 法師即居其首⁽¹⁹⁰⁾

古今의 章疏에 通曉하였을 뿐만 아니라 많은 撰述을 남겼다. 密嚴等經을 譯出케 할 때에는 勅命으로 뽑힌 大德 五人에 居首하였다. 그에 관하여 崔致遠은 다음과 같이 썼다.

稟奇鋒於外鄉 懸朗鑑於中國者 惟我文雅大師其人也…(中略)…語將通於六國 果能天言鼓舌而重譚華音 海會印心而優探梵義…(中略)…武后尊賢 寔重之如佛 每遇西天開士 則徵東海異人 俾就計論 因資演暢 是以譚經則必居其首…(中略)…垂拱中 吾君慕法 累表請還 聖帝垂情 優詔顯拒⁽¹⁹¹⁾

武后 垂拱年間에 新羅 神文王이 여러차례 武后에게 表를 보내어 圓測의 還國을 請하였으나 優詔로 拒絕하였으니 玄奘과 그의 首弟子 窺基 이후, 中國의 唯識哲學을 代表할 人物로 그를 凌駕할 만한 大德이 없었던 것 같다.

窺基와 圓測 사이에는 玄奘의 唯識論講과 관련하여 서로 競爭의인 관계에 있었던 듯 다음과 같은 挿話가 傳하기도 한다.

唐圓測者 未詳氏族也 自幼明敏慧解縱橫 三藏英師爲慈恩基師講新翻唯識論 測賂守門者隱聽歸則緝綴義章 將欲罷講 測於西明寺鳴鐘召衆 稱講唯識 基憐其有奪人之心 遂讓測講訓 奘誦瑜伽還同前盜聽受之 而亦不後基也 詒高宗之末天后之初 應義解之選 入譯經館 衆皆推挹 及翻大乘顯識等經 測充證義與薄塵靈辯嘉尚 攸方其駕 所著唯識疏鈔 詳解經論 天下分行焉⁽¹⁹²⁾

順璟은 玄奘에게 師事하여 그의 付囑을 입어 그 땅에서 顯教菩薩로 알려졌다.

釋順璟者…(中略)…其重譯學聲教 蓋出天然 況乎因明之學奘師精研付受 華僧尙未多達 璟之克通 非其宿殖之力 自何而至於斯歟 傳得奘師眞唯識量 乃立決定相違不定量 於乾封年中 因使臣入貢附至 于時奘師長往向及二年 其量云…(中略)…璟爲宗云…(中略)…時大乘基覽此作 便見璟所不知 雖然終仰邊僧識見如此 故歎之曰 新羅順璟法師者 聲振唐蕃 學包大小 業崇迦葉 唯執行於杜多 心務薄拘 恒馳聲於少欲 旣而蘊藝西夏 傳照東夷 名道日新 縉素欽揖⁽¹⁹³⁾

順璟은 新羅 文武王代(乾封年間 666~667)에 渡唐하여 玄奘이 新譯한 唯識論과 瑜迦論의 講說을 듣고 宗義를 通達하여 「聲振唐蕃」하였다. 法相大乘了義教에 대한 著述이 많았는데, 大乘基師가 이를 보고 「遠國之人 有茲利慧 擗突奘師 暗中機發 善成三藏之義」⁽¹⁹⁴⁾라고 內心에서 驚嘆하기도 하였다.

無相은 新羅王의 第三子로 728年(聖德王 27年)에 入唐하여 智說에게 비이고, 處寂에게 「無相」

(190) 貢士 宋復撰并書「大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘 并序」

(191) 崔致遠撰「故翻經證義大德圓測和尚諱日文」

(192) 宋高僧傳 卷4, 唐京師西明寺圓測傳

(193) 宋高僧傳 卷4, 唐新羅國 順璟傳

(194) *id.*

이란 이름을 받고 나서 坐禪에 들어가 頭陀行으로 그곳에서 알려졌다. 이 때에 逸話는 既引한 바 있다. 그는 中國에서 淨衆·大慈·菩提·寧國 等 諸寺를 造成했고, 外邑의 蘭若·鍾塔의 많은 것이 그의 힘으로 이루어졌다.⁽¹⁹⁵⁾ 이와 같은 布敎活動과 관련하여 無相의 靈異譚이 전한다.

○成都縣令楊翌 疑其妖惑 乃帖追至 命徒二十餘人曳之 徒近相身一皆戰慄 心神俱失 頃之大風卒起 沙石飛颺直入廳事 飄簾卷幕 楊翌叩頭拜伏 踣而不敢語 憊畢風止 奉送舊所⁽¹⁹⁶⁾

○忽有一力士 稱捨力 伐柴供僧厨用 相之弟 本國新爲王矣 懼其却廻其位危殆 將遣刺客來屠之 相已冥知矣 忽日供柴賢者暫來謂之曰 今夜有客 曰 灼然 又曰 莫傷佛子 至夜薪者持刀挾席 坐禪座之側 逡巡賞壁上似有物下 遂躍起 以刀一揮 巨胡身首分於地矣 後門素有巨坑 乃曳去瘞之 復以土拌滅其跡而去 質明相令召伐柴者謝之 已不見矣⁽¹⁹⁷⁾

中國에서 示滅하니 그의 舍利塔을 後에 「東海大師塔」이라고 불렀다. 그의 舍利塑像에 관련한 다음과 같은 靈異譚이 전한다.

先是武宗廢敎 成都止留大慈一寺 淨衆例從除毀 其寺巨鐘乃移入大慈矣 洎乎宣宗中興釋氏 其鐘却還淨衆 以其鐘大隔江 計功兩日方到 明日方欲爲齋辰 去迎取已時已至 推挽之勢 直若飛焉 威怪神速 非人力之所致也 原其相之舍利分塑眞形 爾日面皆流汗 上足李僧 以巾旋拭 有染指者 其汗頗鹹 乃知相之神力自曳鐘也⁽¹⁹⁸⁾

그의 舍利塑像이 神力으로써 運鐘을 도왔다는 說話로, 위의 成都의 淨衆(靜衆)精舍에는 無相의 影堂이 있었다. 咸通11年(870)에 入唐한 朗空이 乾符2年(875) 이에 禮謁하고 있다.

乾符二年 至成都府巡謁 到靜衆精舍 禮無相大師影堂 大師新羅人也 因謁寫眞 具聞遺美⁽¹⁹⁹⁾
新羅僧 無相이 中國의 淨衆에게 崇仰되어 내려온 這間의 事情을 짐작하게 된다.

西藏에서의 本格的인 佛敎導入과 公認에 新羅의 無相이 重要한 役割을 하였다는 史實이 最近에 밝혀지고 있다. 西藏王 棄隸縮贊(704~754)이 佛敎의 導入을 試圖하여 唐에 派遣했던 가르젠·산시라는 人物이 唐玄宗에게 紺紙에 金箔으로 쓴 1,000卷의 經典을 받고, 益州의 都城에 있는 「놀랄 만한 靈感의 主人公인 스님」에게 가서 求法했다고 한다. 그 「스님」이 바로 無相이었다.

金和尚 無相은 산시에게 三種의 經典 即 「十善經」·「能斷金剛經」·「稻竿經」을 주고, 次代의 王이 설 때를 기다려 王을 敎化하고, 그 뒤에 弘法할 것을 指示했다. 산시는 無相의 敎示대로 하여 佛敎를 公認하게 했다는 것이다. 最近에는 Paris國立博物館의 敦煌文書에서 金和尚의 敎理回答書가 새로 밝혀지기도 했다.⁽²⁰⁰⁾

地藏은 新羅國王의 支屬으로 「慈心而貌惡 穎悟天然 七尺成軀 頂聳奇骨 特高才力可敵十夫」⁽²⁰¹⁾

(195) *Ibid.*, 卷19, 唐成都淨衆寺無相傳

(196) *id.*

(197) *id.*

(198) *id.*

(199) 太子寺朗空大師白月栖雲塔碑(金石 上, p. 183)

(200) 「古代韓日關係史の發掘——チベットの佛敎と新羅の金和尚」(『アジア公論』, 12月號, 1972, p. 237f.)

(201) 宋高僧傳 卷20, 唐池州九華山化城寺地藏傳

의 非凡한 人物이었다. 일찍이 落髮하고 中國에 들어가 九子山에서 入禪하였다. 이 때 九子山神이 나타나 毒蟲에게 쓰인 그를 도와 주었다는 說話도 전한다.

藏嘗爲毒螫 端坐無念 俄有美婦人 作禮饋藥云 小兒無知 願出泉以補過 言訖不見 視坐左右間 渾然 時謂爲九子山神爲湧泉資用也⁽²⁰²⁾

地藏은 至極한 禪行으로써 異邦의 民衆을 教化하여 禪敎의 기틀을 잡기도 한다.

至德年初 有諸葛節 率村父 自麓登高 深極無人 雲日鮮明 居唯藏孤 然閉目石室 其房有折足鼎 鼎中白土和少米 烹而食之 郡老驚歎曰 和尚如斯苦行 我曹山下列居之咎耳 相與同構禪宇 不累載而成大伽藍 建中初 張公嚴典是邦 仰藏之高風 因移舊額 奏置寺焉⁽²⁰³⁾

한편 本國인 新羅에서도 地藏의 高風을 듣고 찾아가는 무리가 많았다.

本國聞之 率以渡海相尋 其徒且多 無以資歲 藏乃發石得土 其色青白 不礱如麵而供衆食 其衆請法以資神 不以食而養命 南方號爲枯槁衆 莫不宗仰⁽²⁰⁴⁾

이른바 「枯槁衆」으로 불리우는 獨特한 修道團의 領袖로서 崇仰을 받았다. 이들은 「食」으로써 養命치 않고, 神으로써 養命함」을 實踐하였기 때문에 南方에서 「枯槁衆」으로 불렸다.

道育은 892年(眞聖女王 6年) 中國의 天台 平田寺에 挂錫했다. 그는 「終不捨島夷言音」⁽²⁰⁵⁾ 하였고, 賓客과 대하여 말할 때 「伊伊」2字를 말할 뿐이었다. 「華語」에 通하지 아니하였으나, 「會認人意 且無差脫」⁽²⁰⁶⁾하였다. 「頂髮垂白眉亦龍焉」의 非常人의 風貌를 지닌 그는 八十餘에 唐土에서 마치니 示寂後 紺赤色舍利를 수없이 남겼는데 求하는 사람마다 隨意로 얻어갔다고 한다.⁽²⁰⁷⁾

元表는 天寶年間(742~756)에 中國을 거쳐 西域으로 가서 聖迹을 瞻禮하고, 心王菩薩을 만나 支提山靈府로 갈 것을 指示받았다. 마침내 華嚴經 80卷을 지고 霍童을 尋訪하여 天冠菩薩에게 禮하였다. 支提石室에 이르러서 자리잡고 살았다. 원래 支提山은 보통 사람이 들어오는 것을 容納하지 않는 聖山이었다. 이를 犯하면 반드시 霆震이나 猛獸毒蟲이 나타나거나, 鬼魅가 惑亂하는 變故가 있었다. 일찍이 得道치 못한 僧이 이 곳에 들어왔다가 하루밤 사이에 山神의 驅斥을 받아 山下 數里間에 내쳐진 일이 있었다. 元表는 經典을 가지고 들어와 澗飲木食을 하면서 살았는데, 그 위의 자취는 알 수가 없다. 元表가 가지고 온 經典이 華欄木函에 넣어져 石室中에 깊이 감추어져 내려오다가 847年(文聖王 9年) 往事를 傳聞한 保福 慧評禪師가 信士를 거느리고 가서 甘露都尉院으로 맞아 나오니 그 紙墨이 갓 繕寫한 것과 같았다. 이후 福州 僧寺에 간직되어 내려왔다고 한다. ⁽²⁰⁸⁾

(202) *id.*

(203) *id.*

(204) *id.*

(205) *Ibid.*, 卷23, 晉天台山平田寺道育傳

(206) *id.*

(207) *id.*

(208) *Ibid.*, 卷30, 唐高麗國元表傳

義湘은 永徽(650~655)初에 入唐하여 終南山에서 智儼에게 배워 가지고 돌아와 海東華嚴宗의 初祖가 되었다. 義湘과 智儼의 初對面에 관하여 다음과 같은 說話가 전하고 있다.

儼前夕夢一大樹生海東 枝葉溥布 來蔭神州 上有鳳巢 登視之 有一摩尼寶珠 光明屬遠 覺而驚異 灑掃而待 湘乃至 殊禮迎際…(中略)…許爲入室 雜花妙旨 剖析幽微 儼喜逢郢質(後略)⁽²⁰⁹⁾

法藏 賢首가 自撰의 搜玄疏 副本을 義湘에게 보내어 詳檢을 請한 일도 있다.⁽²¹⁰⁾

無漏는 新羅國王의 次子로서 일찍 渡唐하여 五竺에 遊方코자 葱嶺에까지 갔으나 개달은 바 있어 唐으로 되돌아 오는 길에 蘭山 白草谷에 結茅하고 살다가 安史의 亂으로 이곳에 避亂 온 肅宗의 부름을 받아 內寺에서 供養을 하였다. 歸山の 뜻을 累次 上表했으나 帝의 眷顧가 두터워 끝내 許諾받지 못했다. ⁽²¹¹⁾

玄宗이 無漏를 불러들인 事緣은 다음과 같이 說話되고 있다.

無何安史兵亂 肅宗訓兵靈武 屢夢有金色人念寶勝佛於御前 翼日以夢中事問左右 或對曰 有沙門行迹不群居于此山 恒誦此佛號 召至 帝視之曰 眞夢中人也 及旋置之 內寺供養 累上表章願還舊隱 帝心眷重 未遂歸山⁽²¹²⁾

비록 斷片的인 記事이기는 하나, 西紀 6世紀頃에 高句麗의 高僧들이 이미 中國에 들어가 그곳에서 佛教界의 指導者로 敎說講論에 從事하였음을 볼 수 있다.

釋法敏…(中略)…年二十三 又聽高麗實公講大乘經論 躬爲南坐…(中略)…及實亡後 高麗印師上蜀講論⁽²¹³⁾

唐僧 法敏이 일찍이 聽法한 實公과 印師는 高句麗의 僧侶다. 한가지 注目되는 것은 高句麗出身의 實公이 他界하자, 같은 高句麗出身의 印師가 後任이 되었다는 事實이다. 代를 이어 高句麗의 學僧으로 하여금 經論을 講論하게 한 事實에서 隋代에 이미 高句麗의 佛教가 相當한 水準에 到達하여 많은 高德學僧을 輩出하였을 뿐더러, 佛教를 傳해준 中土에서조차 講法師를 高句麗에 期待하지 않을 수 없었던 這問의 事情을 말해주는 것으로 理解된다.

釋靈睿 姓陳 本惟潁川…(中略)…開皇之始 高麗印公入蜀講三論 又爲印之弟子⁽²¹⁴⁾

위의 「高麗印公」은 實公을 後繼한 「高麗印師」를 가리킨 듯한데, 實公은 大乘經論, 印公은 三論을 講하여 中土에 弟子를 두었는데, 世上에 드러난 이로는 『續高僧傳』의 「義解篇」에 載籍한 法敏과 靈睿 등을 屈指할 수 있다.

『弘贊法華傳』을 撰한 唐의 惠詳은 同傳에 收載한 新羅僧 緣光에 관한 사실을 羅僧 連義에게

(209) 遺事 卷4, 義湘傳敎

(210) *id.*

(211) 神僧傳 卷8, 無漏

(212) *id.*

(213) 續高僧傳 卷 15, 唐越州靜林寺釋法敏傳

(214) *Ibid.*, 唐綿州隆寂寺釋靈睿傳

듣고 기록하였음을 밝히고 있다.

有新羅僧連義 年方八十 弊衣一食 精苦超倫 與余同止 因說此事 錄之云爾⁽²¹⁵⁾

惠詳과 함께 지낸 羅僧 連義는 八十의 高齡으로 唐土에 머물러 孤高한 修道生活을 하여 그 나라 사람들에게 欽仰받은 存在가 되어 있었음을 넉넉히 짐작할 수 있다.

入唐僧들의 個人的인 活動에 못지 않게 新羅人들의 中國大陸에서의 集團의 佛教活動도 刮目할 만한 것이 있었다. 日本의 入唐求法僧인 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』(838~847)에 의하면 그가 入唐한 9世紀 前半代에 있어서 登州文登縣青寧鄉赤山村(山東半島의 東南角)에는 新羅人 張寶高가 세운 赤山法花院이 있었는데, 常住하는 僧衆을 위시하여 集會에 參加하는 사람들이 다 留唐新羅人이었고, 講經禮懺도 一部の 節次를 除外하고 모두 新羅風俗과 新羅語音에 의하였다고 한다.⁽²¹⁶⁾

圓仁의 日記에 의하면 唐京인 長安에도 많은 新羅僧들의 活動을 볼 수 있었고, 中國到處에 赤山院과 같은 新羅의 僧院들이 있었다.⁽²¹⁷⁾

이로써 미루어 볼 때 新羅의 佛教는 다만 中國의 影響만을 一方的으로 받아 들인데 그친 것이 아니라, 어느時期에 가서는 거꾸로 新羅化한 佛教를 가지고 中國에 進出하여 獨自의인 宗教活動을 펴므로써 그 땅에 적지 않은 影響을 끼쳤던 것으로 짐작된다.

後代에 오면 佛教의 文獻도 우리 나라에서 中國에 逆輸出되고 있음을 본다. 『弘贊法華傳』에 붙인 日僧의 附記를 보면 高麗 肅宗 때에 百餘卷의 佛教文獻이 宋人(永蘇景)에 의하여 渡宋하였고, 그 중 一部(弘贊法華傳)는 日僧(俊源)이 書寫하여 日本에 流布시켰다.⁽²¹⁸⁾ 『弘贊法華傳』은 당시 中土에서도 이미 佚傳한 것을 海東에 唯存한 草本에 의하여 刊布했던 것이다.⁽²¹⁹⁾

佛祖統紀(1269, 宋 志磐 撰)에는 唐末에 教籍이 海外에 流散하여 中國本土에서 다시 구할 수 없었으므로, 吳越王이 遣使致書하여 五十種寶를 高麗에 가서 求하게 했다고 쓰고 있다. 高麗에서는 諦觀으로 하여금 教乘·智論疏·仁王疏·華嚴骨目 五百門等を 가지고 가게 하였다. 이 때 諦觀에게 당부하기를 中國의 師德을 求하여 難處를 물어 大答을 못하거든 敎文을 빼앗아 가지고 되돌아오라고 하였다. (諦觀이 中土에서 著述한 四敎儀는 그의 死後 諸方에 盛傳하여 初學發蒙에 크게 도왔다).⁽²²⁰⁾

(215) 弘贊法華傳 卷3, 唐新羅國釋緣光

(216) 圓仁『入唐求法巡禮行記 I』(足立喜六 譯注·鹽入良道 補注), 東洋文庫, 1970, pp. 20—3

(217) Reischauer, *op.cit.*, pp. 276—81

(218) 弘贊法華者 宋人永蘇景 依予之勸 且自高麗國所奉聖教百餘卷內也 依一本書 爲恐散失 勸俊源法師 先乞書寫一本矣 …(中略)…保安元年七月五日 於太宰府記之 大法師覺樹(弘贊法華傳 卷5)
大日本國保安元年七月八日 於太宰府勸俊源法師書寫畢 宋人蘇景 自高麗國奉聖教之中 有此法華傳 仍爲留兩本所令書寫也 半僧覺樹記之 (Ibid., 卷3)

(219) 今海東 唯得草本…(中略)…余雖不敏 蘇校是非 欲廣流通 因以雕板 庶幾披閱之士 開示悟入佛之知見者也 時天慶五年歲在乙未季春月十七日 於內席釋院明慶殿記(id.)

(220) 法師諦觀 高麗國人…(中略)…唐末敎籍流散海外 今不復存 於是吳越王遣使致書 以五十種寶 召高麗求之 其詔令諦觀

이렇듯 矜持어린 高麗의 佛教의 底力은 이미 新羅佛敎가 마련해 놓은 것이었다.

한편 日本의 경우는 中國과는 달리 全적으로 우리 古代三國에 依存하여 佛敎文化를 받아들인 立場이었다. 佛敎가 처음으로 傳來한 데서부터 初期佛敎文化가 形成됨에 있어서 우리 三國이 日本에 끼친 貢獻은 絶對인 것이었다.

欽明天皇13年(552) 10月 百濟 聖明王이 釋迦銅像 1 軀·幡蓋 若干·經論 若干卷을 보냈는데, 天皇은 歡喜踴躍하고 「從昔來 未曾得聞如是微妙之法」이라고 하였다.⁽²²¹⁾

이것이 日本에 佛敎가 전해진 最初의 史實로 알려져 있는 것이다.⁽²²²⁾ 凝然은 「日域佛法濫觴從百濟來」⁽²²³⁾라고 밝히고, 師鍊은 「法水之注扶桑也 濫觴於百濟 沃日於大唐」⁽²²⁴⁾이라 贊하고 있다.

이후 우리 古代三國이 日本佛敎에 끼친 貢獻은 —이 舉例키 어려울 만큼 至大한 바 있다. 특히 百濟는 日本佛敎의 興隆에 全적으로 干預하였다. 佛像·佛經·佛具類의 提供은 勿論, 佛敎를 비롯한 佛事와 伽藍·佛塔·佛像 造成에 從事할 人的資源을 前後 여러 차례에 걸쳐 보내 주었다.

日本은 이들 三國人의 힘을 얻어 佛敎文化의 華麗한 結實을 거둘 수 있었다.

『本朝高僧傳』은 欽明15年(554) 2月 百濟에서 건너간 曇慧와 道深을 冠篇에 두고 「此方之騰蘭」⁽²²⁵⁾이라고 稱하여 그들의 貢獻을 率直히 認定하고 있다.

初期 日本佛敎의 指導者는 우리 三國의 僧侶들이었다.

三論宗의 慧灌(高句麗 貢僧)⁽²²⁶⁾, 觀勒(百濟)⁽²²⁷⁾, 華嚴宗의 審祥(新羅)⁽²²⁸⁾, 法相宗의 智鳳·智鷲·智雄 三師(新羅)⁽²²⁹⁾, 俱舍宗의 智平(新羅)⁽²³⁰⁾, 成實宗의 道藏(百濟)⁽²³¹⁾, 律宗의 觀勒(百濟)·慧灌(高句麗)⁽²³²⁾ 등은 日本佛敎 各宗의 始祖 내지 初創의 指導的人物로 推仰을 받았고 또 맡고 있다.

來奉敎乘 而智論疏·仁王疏·華嚴骨目 五百門等 禁不令傳 且戒觀師 於中國求師問難 若不能答 則奉敎文以回…(中略) …嘗以所製四敎錄 藏於篋 人無知者…(中略) …一日坐亡 後人見故篋放光 開視之 唯此書而已 由是 盛傳諸方 大爲初學 發蒙之助云(佛祖統紀 卷10, 高麗歸觀法師)

(221) 日本書紀 卷19, 欽明天皇 13年冬10月

(222) 아래와 같은 異說도 있다.

大安寺審祥大德記云 檜隅蘆入野宮御宇 宣化天皇即位三年歲次戊午年(538…筆者註) 十二月十二日 從百濟國 佛法傳來(三國佛法傳通緣起 卷中, 華嚴宗)

(223) *Ibid.*, 大日本國諸宗傳通

(224) 元亨釋書 卷16, 力遊 9

(225) 本朝高僧傳 卷3, 論

(226) 當大唐高祖武德八年(672…筆者註)乙酉 此年高麗國王貢僧慧灌來朝 此乃三論學者…(中略) …是日域界三論始祖…(中略) …從此前年觀勒法師 自百濟國來 此亦三論宗之法匠(三國佛法傳通緣起 卷上, 大日本國諸宗傳通)

(227) *id.*

(228) 新羅審祥禪師入唐 見賢首大師 傳雜華來住大安寺 爲本朝華嚴始祖(本朝高僧傳 卷4, 和州興福寺沙門慈訓傳)

(229) 至第四十二主文武天皇御宇 大寶三年癸卯 新羅智鳳·智鷲·智雄三師 俱奉勅命 渡海入唐 謁摸揭大師 學法印宗 遂歸本朝 大弘敎(三國佛法傳通緣起 卷中, 法相宗)

(230) 大日本國習學俱舍 昔通諸寺 各立義門 附法相宗 研竅此論 元興寺護命·明全等乃其人也 護命僧正傳新羅智平法師義建立有爲法體不生滅義 餘先德等多是有爲法體生滅義也(*Ibid.*, 俱舍宗)

(231) 昔百濟道藏法師造成論疏有十六卷 上古傳來于今有之 皆以成實即附三論 自爾已來 彼宗之人相承習學(*Ibid.*, 成實宗)

(232) 即以百濟僧觀勒 初爲僧正法務 明年乙酉 以高麗王貢僧慧灌(灌…筆者註) 補任僧正(*Ibid.*, 卷下, 律宗)

觀勒과 慧灌은 각각 初代와 二代의 僧正職을 맡아 日本初期佛敎界의 最高指導者로 君臨하였다⁽²³³⁾

그밖에도 有名無名의 僧侶들이 수없이 日本에 往來하였다.

日羅⁽²³⁴⁾, 多常⁽²³⁵⁾, 願覺⁽²³⁶⁾, 放濟⁽²³⁷⁾, 常輝⁽²³⁸⁾, 道藏⁽²³⁹⁾, 僧隆, 雲聰⁽²⁴⁰⁾, 曇徽⁽²⁴¹⁾, 微定⁽²⁴²⁾, 道登⁽²⁴³⁾, 曇慧, 道深⁽²⁴⁴⁾, 明關哲⁽²⁴⁵⁾, 如寶⁽²⁴⁶⁾, 慧基⁽²⁴⁷⁾, 慧便⁽²⁴⁸⁾, 道行⁽²⁴⁹⁾, 行心⁽²⁵⁰⁾, 道寧⁽²⁵¹⁾, 慧聰⁽²⁵²⁾, 法藏⁽²⁵³⁾, 福喜⁽²⁵⁴⁾, 豐國⁽²⁵⁵⁾, 阿佐⁽²⁵⁶⁾, 道欣, 慧彌⁽²⁵⁷⁾, 百濟尼, 法明⁽²⁵⁸⁾, 詮吉⁽²⁵⁹⁾

위는 文獻에 나타난 三國의 渡日僧으로, 실제로 대한 水角에 不過할 것이다.

이와 같은 事實과 관련하여 渡日한 三國佛僧에 대한 功德譚들이 形成되어 그 땅에 傳해 내려오고 있다.

○釋慧灌 高麗人…(中略)…是歲夏旱 詔灌祈雨 灌着青衣 演講三論 大雨 天皇大悅 擢任僧正⁽²⁶⁰⁾

○釋觀勒 百濟人…(中略)…太子耳聰曰 吾在衡山 勒爲弟子 好星宿度數 山河利害事 我阿其涉藝

- (233) 至第三十七代聖主孝德天皇御宇 乃請元興寺僧高麗慧灌法師 令講三論 其講日任以僧正 此乃日本僧正第二 第一僧正同寺觀勒(*Ibid.*, 卷中, 大日本諸宗傳通 三論宗)
- (234) 十有二年春夏秋多 百濟日羅說偈 拜豐聰王子(元亨釋書 卷20, 資治表 1, 敏達皇帝)
cf. 本朝高僧傳 卷69, 百濟國沙門日羅傳
- (235) cf. 本朝高僧傳 卷46, 感進4之1, 和州法器山沙門多常傳
- (236) cf. *Ibid.*, 卷75, 願雜 10之7, 感怪 5 (1) 和州高宮寺沙門願覺傳
- (237) cf. *Ibid.*, 百濟國沙門放濟傳
- (238) 十月 百濟沙門常輝 年一百歲受封三十戶 養老也(元亨釋書 卷21, 天武皇帝14年)
- (239) 百濟沙門道藏 釋家棟梁 法門領袖 年逾八十 意力羸衰 若無來帛之施 何寄恤老之志 有司四時頒供綿帛(*Ibid.*, 卷22, 資治表 3, 元正皇帝)
- (240) 十年…(中略)…高麗沙門僧隆·雲聰來(*Ibid.*, 卷20, 資治表 1, 崇峻皇帝)
- (241) 十有八年春三月 高麗國貢沙門曇徽(*id.*)
- (242) 十八年三月 高麗貢微定二比丘 微多才藝 明儒五經 善丹青 造碾磑(*id.*)
- (243) 今昔物語 卷19, 欄禮報高麗僧道登恩語 第卅一
- (244) 本朝高僧傳 卷3, 論
- (245) 明關哲公朝鮮人 妙心派下名衲 宗乘爲念 居和州吉野山…(中略)…關後在勢州坐椅遷化 顏色三日不變云(*Ibid.*, 卷45, 越前大安寺沙門宗策傳 大愚禪師語錄)
- (246) 釋如寶 唐土人(考)招提傳記唐土人後朝鮮國人(*Ibid.*, 卷57, 和州招提寺沙門如寶傳)
- (247) 釋行基…(中略)…學瑜珈唯識等論於新羅慧基公(東國高僧傳 卷1, 菅原寺行基傳)
- (248) 十月 馬子令高麗惠便 度善信·禪藏·慧善三尼 於石宅精舍供給(元亨釋書 卷18, 願雜 10之3, 尼女 4)
- (249) *Ibid.*, 卷21, 天智皇帝 七年
- (250) 十五年…(中略)…十月 大津皇子反 新羅沙門行心參謀…(中略)…竄于飛驒伽藍(*Ibid.*, 卷21, 天武皇帝)
- (251) 十二年…(中略)…百濟道寧法駕得雨 祈而有應 故書姓 尊之也(*id.*)
- (252) 釋慧聰 百濟人 崇峻元年三月貢來 聰有戒學 蘇馬子受問戒法(*Ibid.*, 卷16, 力遊 9)
- (253) 六年三月…(中略)…沙門法藏·道基 以才爲陰陽博士 故賜兼僧員…(中略)…九月…(中略)…高麗沙門福喜 以才詔反俗(*Ibid.*, 卷21, 持統皇帝)
- (254) *id.*
- (255) 本朝高僧傳 卷72, 願雜 10之4, 先德 3, (1)百濟國沙門豐國傳
- (256) 五年…(中略)…四月百濟王子(阿佐…筆者註)說偈 拜太子(元亨釋書 卷20, 資治表 1, 崇峻皇帝)
- (257) 十有七年…(中略)…夏五月館百濟沙門道欣·慧彌于元興寺(*id.*)
- (258) *Ibid.*, 卷21, 資治表 2, 齊明皇帝 2年
- (259) *Ibid.*, 持統皇帝 4年 2月
- (260) 本朝高僧傳 卷1, 高麗國沙門慧灌傳

術雜眞乘 夙因不竭 追我而來⁽²⁶¹⁾

○釋審祥 新羅國人…(中略)…東大良辨 與華嚴宗 一夕夢着紫衣青裙僧告曰 欲弘大教 當請嚴智師
開講於不空羈索前 時元興寺 有嚴智法師 便往請之 智曰 我學解膚淺 不與名合 方金審祥禪師
包蘊宗乘 是即香象大師之上足 眞嚴智師也 往請此師 辨抵大安 三請不起 因聞於關 皇帝乃詔…
(中略)…於金鍾道場 始講大乘華嚴獅子吼經…(中略)…祥 振無礙辯 妙解入神 紫雲一片 降覆
春日山 見者嘆異 皇情大悅⁽²⁶²⁾

○釋道藏 百濟國人 博且靈通 白鳳年中 觀光日國 持統二年秋七月旱 詔藏禱雨 不崇朝而天下普
潤 帝貴法驗之速 寶觀甚撫⁽²⁶³⁾

佛教傳來를契機로 하여 우리 三國人들은 大舉 渡日하여 社會 各分野에서 主導的役割을 하였
다.⁽²⁶⁴⁾ 渡日定着한 三國人들은 獨立한 聚落을 이루고 살았다.⁽²⁶⁵⁾

新羅인이 移住定着한 곳은 「新羅郡」이란 하나의 共同體를 이루었다.

특히 百濟亡後 百濟遺民들은 集團의으로 渡日, 定着했다.⁽²⁶⁶⁾

「百濟」를 冠한 地名은 아마도 百濟移民과 緣故를 가진 땅을 가리킴이 아닌가?

十一年正月造宮于十市郡百濟河側 又相勝攸移熊凝精舍 改移其規禮也 其地在百濟河側 故曰百
濟⁽²⁶⁷⁾

바로 舒明皇帝 때, 熊凝村에 있던 精舍를 百濟河側에 옮기고 「百濟寺」라고 改名하였다.

百濟寺가 들어앉은 百濟河周邊은 百濟移民들이 定着한 곳이 아니었을까?

城州 相樂郡에는 高麗寺가 있었다.⁽²⁶⁸⁾ 이것도 高句麗 移民과 관계가 있는 寺刹일 듯하다.

渡日한 三國人들은 日本朝廷에서 指定해 주는 地域에서 生業에 從事하였는데, 醫呪師·技術
者, 藝術家, 宗教家, 教育者로서 活躍하여 優待를 받았다.⁽²⁶⁹⁾

(261) 元亨釋書 卷16, 力遊 9

(262) 本朝高僧傳 卷1, 法本 1之1, 和州大安寺沙門審祥傳

(263) Ibid., 百濟國沙門道藏傳

(264) 初攝州中山 有十一面觀音像 聖德太子令百濟佛工刻之 像成時時放光(Ibid., 卷64, 城州山崎寺沙門慈信傳)

六年春夏秋多十有一月百濟國貢佛經論及禪師·律師·比丘尼及呪禁師·佛工·寺匠(元亨釋書 卷20, 資治表 1, 敏達
皇帝)

是歲(皇極 2年, 643…筆者註) 百濟太子餘豐 以蜜蜂房四枚 放養於三輪山而終不蕃息(日本書紀 卷24, 皇極天皇)

是歲(推古 20年, 612…筆者註) 自百濟國有化來者 其面身皆斑白 若有癩者乎…(中略)…於是聽其辭 以不樂 仍令構須
彌山形及吳橋於南庭 時人號其人曰路子工 亦名芝著摩呂 又百濟人味摩之歸化 曰學于吳 得伎樂舞 則安置櫻井而集少
年 令習伎樂舞 於是眞野首弟子新漢·齊文二人 習之傳其傳(日本書紀 卷22, 推古天皇)

三國樂의 宮中 演奏(Ibid., 卷29, 天武天皇 12年 正月 丙午)

百濟僧道藏法得雨(Ibid., 天武 12年 7月乙巳; Ibid., 卷30, 持統天皇 2年 7月丙子)

(265) 廿六年夏五月 高麗人頭釋喇耶隆等投化 於筑紫 置山背國 今欽原·奈羅·山村高麗人之先祖也(Ibid., 卷19, 欽明天皇)

多十一月 新羅遣使…(中略)…不歸本土 例同百姓 今攝津國三嶋郡壇置新羅人之先祖也(Ibid., 卷19, 欽明天皇 23年)

癸卯新羅沙門三十二人·尼二人·男十九人·女二十一人歸化 勅居武州閑地 於是置新羅郡…(中略)…是歲當肅宗乾元
元年(759…筆者註)也(元亨釋書 卷22, 廢帝)

(266) cf. 日本書紀 卷27, 天智天皇 2年 2月 乙酉朔 丙戌

(267) 元亨釋書 卷20, 資治表 1, 舒明皇帝; 卷28, 志 2, 寺像 6

(268) 本朝高僧傳 卷75, 城州高麗寺沙門榮常傳

(269) 是多以百濟男女二千餘人居于東國 凡不擇細素 起癸亥年 至于三歲 並賜官食(日本書紀 卷27, 天智天皇 5年 10月 甲午朔)

日本文化의 形成에 있어서 古代三國人과 三國의 日本佛敎에의 貢獻은 決定的이었다.

때문에 日本에서는 三國人의 流入을 阻止 排斥하기보다는 오히려 積極的으로 受容하는 姿勢를 가졌던 것으로 理解된다. 日本朝廷이 그들에게 베푼 特典과 優待는 그것을 端的으로 말해 주는 事實로 보인다.⁽²⁷⁰⁾ 그리고 三國人의 日本에서의 文化活動은 大部分이 佛敎와 表裏의 關係를 가지고 있다. 三國에서 日本에 건너간 僧侶들은 흔히 單純한 僧侶가 아니었다. 一家를 이룬 學僧이거나 特殊한 技術을 가진 匠僧이었다.

그럼에도 不拘하고 어느 時期에 이르자 日本의 佛敎는 다만 三國人이 가져다 주는 것만을 앉아서 받아들이는 것만으로는 充足될 수 없다고 생각하기에 이르른 것 같다. 그리하여 印度와 中國으로 求法의 길을 나서는 者가 생겨났던 것은 當然한 趨勢라고 하겠다. 그러나 航海術의 不振은 이들에게 있어 阻害의 要素가 되었다. 安全한 航海가 保障된 新羅船⁽²⁷¹⁾의 利用은 그나마 入唐日僧의 便宜를 提供한⁽²⁷²⁾ 것이기는 했으나 이에 따른 번거로운 節次 때문에 日本僧의 渡唐의 길은 많은 制約을 받은 것도 事實인 듯하다. 그 結果 차라리 地理的으로 가깝고, 자주 往來가 있고, 무엇보다도 日本佛敎의 宗主國이라고 할 수 있는 우리 三國에의 留學을 택하는 것이 바람직하게 되었던 것 같다.

日本最初の 比丘尼인 善信尼·禪藏·慧善 등 3人은 百濟에 와서 受戒하고 돌아갔다.⁽²⁷³⁾

日本僧으로 求法留學의 目的으로 우리 三國을 다녀간 者로 文獻에 나타난 것은

高句麗——行善⁽²⁷⁴⁾

新羅——觀常·雲觀·智隆·義法·義基·聰集·慈定·淨達⁽²⁷⁵⁾ 通·摩二比丘⁽²⁷⁶⁾

위의 외에도 孝德天皇 때에 日本朝廷에서는 求法僧을 三韓에 派遣한 일이 있었다.⁽²⁷⁷⁾ 이에 관하여 後代의 僧史撰述者는 「曷爲不入唐而入三韓 三韓者我藩也」⁽²⁷⁸⁾라고 日僧의 「求法入韓」을 못마땅해 하는 태도를 露骨化하고 있으나, 당시의 日本으로서는 결코 藩國이 아닌, 先進國으로서 三韓에 의존치 않을 수 없었던 自體의 弱點을 인정해야 할 것이다. (歪曲된 史觀이 史實理解를 얼마나 沮害하는가는 여기서도 自明하다). 日本側史料에 의하건대 新羅의 航海術은 麗·

(270) *id.*

(271) cf. Reischauer, *op.cit.*, p.286 f.

(272) 九月 新羅人送留唐隱雲二人而歸(元亨釋書 卷20, 資治表 1, 舒明皇帝 11年)

四年七月 通·連二師奉刺乘新羅紅入唐(元亨釋書 卷21, 齊明皇帝)

八月 留唐三沙門從新羅使而歸(*Ibid.*, 卷21, 持統皇帝 4年)

法師名慧隱·(中略)·遊方至唐國 參尋名德久之 從新羅使歸國(東國高僧傳 卷1, 慧隱法師傳)

(273) 大臣蘇馬子營精舍 迎三尼供養 用明二年信白馬子曰 出家之人 以戒爲地 願赴百濟受戒學 崇峻元年馬子付信百濟使求法發遣 三年春 信等三尼 自百濟歸(*Ibid.*, 卷18, 顯雜 10之3, 尼女 4)

(274) 元亨釋書 卷22, 資治表 3, 元正皇帝

(275) *Ibid.* 卷21, 資治表 2, 天武皇帝 14年; *Ibid.*, 持統皇帝 元年9月; *Ibid.*, 卷16, 力遊 9, 釋淨達

(276) 七年三月 通·摩二比丘赴新羅 詔賜布帛(*Ibid.*, 卷21, 持統皇帝)

(277) 三年二月 求法比丘入于三韓(*Ibid.*, 卷21, 資治表 2, 孝德皇帝)

(278) *id.*

濟二國을 훨씬 凌駕하였던 듯 航海術이 落後했던 日本의 入唐僧·其他는 흔히 新羅를 거쳐서, 또 新羅船의 便으로 唐을 往復하고 있다.⁽²⁷⁹⁾ 日本 最初의 「遠遊僧」인 慧濟·慧先等이 推古31年(623) 7月 新羅使에 隨行하여 歸國했다는 記錄이 있다.⁽²⁸⁰⁾ 日本이 政治的으로 百濟와 親近하였음에도 不拘하고, 渡唐에 百濟船을 外面하고 오로지 新羅船에 의존한 듯한 느낌을 주는 것은 百濟의 航海術이 그만큼 新羅의 그것보다 劣等하여⁽²⁸¹⁾ 이에 의존할 수 없었던 事情에 말미암은 것이 아닌가? 當時의 日本航海術로는 越洋渡唐이란 到底히 焉敢生心の 難事였던 것으로 보인다.⁽²⁸²⁾

新羅가 三國에서 가장 일찍 航海術을 發達시킨데는 아마도 唐과의 交涉에서 가장 不利한 地政的條件을 克服하는 方法으로 海路의 開拓이 唯一한 課題로 提起되었던 事情에 말미암은 것일 것이다.

따라서 新羅人の 海外進出의 素地가 이로써 마련되었던 것으로 보인다.⁽²⁸³⁾

新羅가 高句麗와 百濟를 앞질러 先進한 中國의 佛教文化를 適時 攝取 同化할 수 있었던 것도 이와 같은 背景에서 理解된다.

百濟와 同盟關係에 있었던 日本이 政治的으로 新羅에 대하여 始終 敵對感을 버릴 수 없었음에도 不拘하고, 佛教文化에 관한 限 好意的인 受容의 態度를 가지지 않을 수 없었던 것은 위와 같은 事情에서 說明될 것이다.

隨時隨變하는 羅·麗·濟 三國 및 日本 사이의 政治力學的인 微妙한 趨移에도 불구하고 佛教의 傳通은 政治의 次元을 넘어서 보다 높은 共同的인 意識 안에서 이루어졌다. 三國의 僧侶는 佛教라는 共同意識아래 國籍을 度外하고 有無相通하는 관계에 있었다. 이들은 佛教精神의 具顯이라는 共同的인 理念에 獻身할 수 있었던 世界市民이었다.

政治的인 古代諸國으로 보면 「佛教」라는 채널을 통해서 서로 對話의 길을 열어 놓고 있었다고 볼 수 있다.

이와 같은 國際關係 속에서 新羅는 獨自的인 佛教思想의 受容과 展開를 통해서 안으로는 求心の인 社會理念을 確立하고 國力を 結集하여 國家의 課業을 다침내 成就했고, 對外的으로는 印度·中國等の 佛教에 대한 新羅佛教의 民族的獨自性을 堅持, 誇示했고, 日本에 대하여는 先進한 位置에서 授惠하는 立場에 있었다.

(279) n. 272

(280) 元亨釋書 卷16, 力遊 9

(281) 十七年四月 百濟國遣使於吳國 其船漂流 著肥後之草北津 太宰府奏 五月送舟人于本國(元亨釋書 卷20, 資治表 1, 崇峻皇帝)

(282) cf. 日本書紀 卷25, 孝德天皇 5年 2月; Ibid., 卷26, 齊明天皇 5年 7月 丙子朔戊寅; 本朝高僧傳 卷34, 賀州貳陀寺沙門大智傳

(283) 圓仁의 日記에 反映된 中國의 沿岸과 內陸에서의 新羅人들의 活躍은 오로지 高度의 發達을 이룬 航海術로 確保된 海上支配權에 의하여 保障되었다고 볼 수 있다.

結 語

新羅의 佛教說話는 各異한 모티브와 多樣한 形象에도 不拘하고 一貫하여 하나의 歷史的事實——新羅社會가 異質的인 佛教文化를 受容하는 過程에서 이룩한 獨自의인 成果와 어느 의미에서 的 關係를 가지고 나타나고 있다.

佛教思想의 新羅的인 再形成과 展開의 事實과 密接히 關連되어 나타났다는 점에서 新羅佛教說話는 佛教說話一般과 區別되는 다른 性格을 가진 것이다.

當初 佛教受容에 있어서 土着性과 外來性을 높은 次元으로 止揚할 수 있었던 新羅民族은 宗教의 理念과 國家의 理念과의 높은 統一을 成就하였다. 三國鼎立時代에 있어서 新羅는 總力을 國家目的에 結集시키기 위한 求心의 精神原理를 必要로 했고, 佛教에다가 그것을 負荷했던 것이다. 그럼에도 不拘하고 外來文化 特히 佛教에 대한 新羅人의 本能的인 反應은 麗·濟 二國에 比할 수 없을 만큼 強했던 것 같다.(史料의 記錄에는 佛教 傳來에 反應한 麗·濟二國의 史實을 볼 수 없다.) 그러나, 佛教가 新羅社會의 理念과 결코 乖離되는 것이 아니며, 오히려 이를 體系化하고, 社會에 대하여 求心의 役割을 擔當할 수 있다는 確信이 생기게 되자 新羅人은 異質의 外來性에도 不拘하고, 그 同質化 可能性에 鼓舞되어 積極的으로 受容하였다. 오히려 忌憚하던 佛教本來의 要素마저 完全히 同化하여 마침내 獨自의인 民族宗教로서 再體系化할 수 있었다. 이와같은 宗教的인 成果는 新羅의 佛教說話에도 그대로 反映되었다. 그 特徵的인 몇가지는 新羅佛教說話에 있어서 主要한 모티브가 되고 있다.

新羅의 護國思想이 土俗的인 龍信仰과 佛教思想과를 有機的으로 結合, 形成한 護國龍神思想, 彌勒信仰을 宗教的, 精神的 擔保로 하여 發達한 花郎思想, 本地垂迹思想의 新羅의 展開로 보이는 東竺=佛國土의 理想 등은 新羅民族이 佛教文化를 受容하여 이루어 놓은 獨自의 成果들이다.

新羅의 王權과 政治는 宗教的保證으로 더욱 強化되고 體系化되었다. 佛教는 다른 한편 民衆과의 一體感을 維持하여 生活日常的인 事實로 나타났다. 個人祈福的인 要素가 排除되기 보다는 차라리 護國利民的인 相 안에서 具現되었다. 佛教에 關하여 平民과 貴族이 接近하는 길은 各異하였으나, 兩者 사이에 摩擦보다는 높은 調和가 있었다.

新羅社會에 있어서 市井에서 庶民敎化에 投身한 「平民僧」과 王家權門을 넘나들며 授法한 「貴族僧」은 서로 背理되는 存在가 아니었다.

新羅佛教는 一方의인 受容에만 汲汲했던 것이 아니라, 獨自的으로 實現한 것까지를 아울러 外國(中國·日本)에 傳播하는 積極性을 띠었다.

佛教의 意味를 일찍 把握하고, 國家의 理念과 成功的으로 密着시켜 自己理念化하는데 麗·濟二國의 어느편보다도 積極的이었던 新羅는 그런 까닭에 三國에서 가장 最後의 强者로 남아 있게 되었던 것이 아닌가.

이와 같은 新羅佛教의 傳統은 高麗와 李朝에도 繼承되었을 것으로 보이나, 新羅民族이 이룩한 黃金時代의 成果에는 미치지 못한 듯하다. 그만큼 後代에 오면서 佛教周邊의 狀況이 바뀐 탓도 있겠으나, 根本적으로 佛教把握의 態도의 變質에 그 原因이 있을 것이다.

新羅의 佛教說話는 新羅社會가 外來의 宗教인 佛教를 受容하고 同化하는 過程에서 이룩한 獨自의 成果를 反映하면서 동시에 그것을 통해서 佛教本來의 精神의 內容을 傳達하여 聽者나 讀者의 마음 속에 久遠한 「佛陀의 眞像」을 形成케 함으로써 至純한 信仰——歸依의 念을 일으키게 하는 것이었다.

新羅人은 스스로의 國土의 現實에 久遠한 佛國의 理想을 投影하여 이를 活力化함으로써 民族的 矜持를 높이고, 이로 말미암아 鼓舞되었다.

新羅의 佛教說話는 新羅人의 現世佛國의 理想을 形成하고 展開해 보여준다. 그들은 이를 통해 더욱 實感있게 「佛陀」의 實在을 感得할 수 있었다.

오늘에 와서도 우리는 新羅의 佛教說話를 통해 그것이 보여주는 대로 「佛陀의 像」——千餘年前에 新羅人의 마음 속에 있었던 「新羅의 부처」의 圓滿無垢한 像을 生動하는 것으로서 느낄 수 있다. 동시에 현재에도, 또 앞으로도 변함없이 久遠한 實在로서 儼存할 「佛陀의 眞像」을 그 가운데서 發見할 수 있을 것이다.

若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來⁽²⁸⁴⁾

(形象으로 나를 보고, 音聲으로 나를 求하는 者は 그릇된 努力을 하는 者요, 그는 나를 보지 못하리라.)

부처는 法으로써 보아야 한다. 敎導하는 者(佛陀)는 法을 몸으로 하는 者(法身)이기 때문이다. ——그리고 法의 本質(法性)은 知識의 對象은 되지 않는다. 그것은 알아낼 수 있는 것이 아니다. ⁽²⁸⁵⁾

不可說의 佛陀像을 說話에 의하여 形成함에도 根本적인 制約은 인정된다. 說話가 주는 形象으로부터 다시 「形象」을 止揚한 次元높은 理解가 요구된다.

당초 「西竺의 부처」에서 「東竺의 부처」를 演繹한 新羅人들은 다시 「東竺新羅의 부처」로 말미암아 永遠한 「人類의 부처像」을 形成하려 했다. 이와같은 新羅人의 꿈은 說話文學分野에서 수없이 試圖되었고, 또 說話的 形象을 빌어서 現前化(Vergegenwärtigung)하는 것이 되었다.

[略 號] 遺事(三國遺事)·三史(三國史記)·海僧傳(海東高僧傳)·金石(朝鮮金石總覽)·寺料(朝鮮寺刹史料)·東覽(新增東國輿地勝覽)·佛通(朝鮮佛教通史)

(本稿는 省谷財團研究費에 의한 一連의 研究「新羅佛教說話研究」의 一部임.)

(284) 金剛般若波羅密經(鳩摩羅什 譯)

(285) cf. 中村元·紀野一義 譯註『般若心經·金剛般若經』, (岩波文庫), 1970, p. 115; 長尾雅人 譯『金剛般若經』(長尾雅人 編『世界の名著 2 大乘佛典』, 東京, 1971), p. 82

文 獻

資 料

- 一然, 三國遺事(崔南善 編, 增補三國遺事, 民衆書館, 1958)
- 金富軾, 三國史記(景印本, 景仁出版社, 1971)
- 覺訓, 海東高僧傳(筆寫本, 高麗大學校 圖書館藏; 趙明基 編, 藏外標錄 第1輯)
- 李符等, 新增東國輿地勝覽(景印本, 東國文化社, 1964)
- 蹟性・意洵, 大東禪教考(景印本, 寶蓮閣, 韓國佛教叢書 壹, 1972)
- 九階, 東師列傳(*id.*)
- 李能和, 朝鮮佛教史(*id.*)
- 了圓, 法華靈驗傳(木板本, 2卷1冊, 1652)
- 曇秀, 人天寶鑑(木板本, 2卷1冊, 1290)
- 慧超, 往五天竺國傳(外)(李錫浩 譯, 乙酉文庫, 1970)
- 徐居正, 東文選(景印本, 慶熙出版社, 1967)
- anon., 大東野乘(景印本, 慶熙出版社, 1968)
- 李晬光, 芝峰類說(景印本, 景仁文化社, 1970)
- 權文海, 大東韻府群玉(景印本, 正陽社, 1950)
- 李 瀾, 星湖僊說(景印本, 慶熙文化社, 1967)
- 李圭景, 五洲衍文長箋散藁(景印本, 古典刊行會, 1959)
- 李 塚, 東京雜記(木板本, 3卷3冊, 1845)
- 李圭報, 東國李相國集(景印本, 東國文化社, 1958)
- 李仁老, 破閑集(景印本, 亞細亞文化社, 1972)
- 崔 滋, 補閑集(*id.*)
- 李能和, 朝鮮佛教通史(景印本, 上中下 2冊, 慶熙出版社, 1968)
- anon., 增補校正 朝鮮寺刹史料(景印本, 2冊, 中央文化出版社, 1968)
- anon., 朝鮮金石總覽(景印本, 2冊, 1919)
- 鄭麟趾, 高麗史(活版本, 圖書刊行會, 1909)
- 鄭麟趾等, 世宗實錄(景印本, 探求堂, 1968)
- 考古美術同人會, 金石遺文(考古美術資料 第2輯, 1963)
- 黃壽永, 續金石遺文(考古美術資料 第15輯, 1967)
- 黃壽永, 金石遺文(第3輯, 考古美術資料 第21輯, 1972)
- 李蘭映, 韓國金石文追補(中央大學校 出版部, 1968)
- 考古美術同人會, 佛國寺・華嚴寺事蹟(考古美術資料 第7輯, 1965)
- 通度寺舍利袈裟事蹟略錄(木板本, 1冊, 1642)
- 梵魚寺事蹟(木板本, 1冊, 1700)
- 麻谷寺蹟(筆寫本, 1冊, 1769)
- 禪雲寺事蹟(筆寫本, 1冊, 禪雲寺藏)
- 金山寺誌(筆寫本, 1冊, 金山寺藏)
- 無爲寺事蹟(筆寫本, 1冊, 無爲寺藏, 1739)
- 桃李寺事蹟(木板本, 1冊, 1764)
- 巖山舊誌(筆寫本, 1冊, 鳳巖寺藏, 1723)

- 大乘寺事蹟記(筆寫本, 1冊, 大乘寺藏, 1705)
 新羅舍月山祇林寺事蹟(木板本, 1冊, 1740)
 雲達山金龍寺事蹟(木板本, 1冊, 1744)
 天竺山佛影寺記(筆寫本, 1冊, 佛影寺藏, 1892)
 喜方寺事蹟記(筆寫本, 1冊, 喜方寺藏)
 松廣寺史庫(筆寫本, 4冊, 松廣寺藏, 1928)
 浮雲傳(筆寫本, 1冊, 月明庵藏)
 雲門寺事蹟(木板本, 1冊, 雲門寺藏)
 仇摩羅什 譯, 秦金剛般若波羅蜜經(1卷 高麗大藏經「羽」函)
 菩提流支 譯, 魏金剛般若波羅蜜經(1卷, *id.*)
 菩提流志 譯, 大寶積經(120卷, *Ibid.*, 「朔・龍・師・火・帝・官・人・皇・始・制・文」函)
 支謙 譯, 阿彌陀經(2卷, *Ibid.*, 「字」函)
 康僧鎧 譯, 無量壽經(2卷, *id.*)
 實叉難陀 譯, 大方廣佛華嚴經(80卷, *Ibid.*, 「垂・拱・平・章・愛・育・黎・首」函)
 曇無讖 譯, 大般涅槃經(40卷, *Ibid.*, 「退・遷・壹・體」函)
 法顯 譯, 大般泥洹經(6卷, *Ibid.*, 「卒」函)
 地婆訶羅 譯, 大莊嚴經(10卷, *Ibid.*, 「歸」函)
 竺法護 譯, 普曜經(8卷, *Ibid.*, 「王」函)
 曇摩伽陀耶舍 譯, 無量義經(1卷, *Ibid.*, 「鳴」函)
 鳩摩羅什 譯, 妙法蓮華經(7卷, *Ibid.*, 「鳴」函)
 支謙 譯, 維摩詰經(2卷, *Ibid.*, 「樹」函)
 義淨 譯, 金光明最勝王經(10卷, *Ibid.*, 「食」函)
 晝良耶舍 譯, 觀無量壽經(1卷, *Ibid.*, 「鞠」函)
 沮渠京聲 譯, 觀彌勒上生兜率天經(1卷, *Ibid.*, 「養」函)
 竺法護 譯, 彌勒下生經(1卷, *id.*)
 康僧會 譯, 六度集經(8卷, *Ibid.*, 「豈」函)
 聖堅 譯, 太子須大拏經(1卷, *id.*)
 般刺密帝 譯, 首楞嚴經(10卷, *Ibid.*, 「絲」函)
 anon., 長壽王經(1卷, 「景」函)
 鳩摩羅什 譯, 梵網經(2卷, *Ibid.*, 「賢」函)
 鳩摩羅什 譯, 大智度論(100卷, *Ibid.*, 「作・聖・德・建・名・立・形・端・表・正」函)
 瞿曇般若流支 譯, 唯識論(1卷, *Ibid.*, 「方」函)
 佛陀耶舍共竺佛念 譯, 長阿含經(22卷, *Ibid.*, 「臨・深」函)
 瞿曇僧伽提婆 譯, 中阿含經(60卷, *Ibid.*, 「履・薄・夙・興・溫・清」函)
 曇摩難提 譯, 增一阿含經(51卷, *Ibid.*, 「似・闌・馨・如」函)
 求那跋陀羅 譯, 雜阿含經(50卷, *Ibid.*, 「松・之・盛・川・流」函)
 法顯 譯, 大般涅槃經(3卷, *Ibid.*, 「淵」函)
 法炬・法立 譯, 大樓炭經(6卷, *Ibid.*, 「嘆」函)
 anon., 箭喻經(1卷, *Ibid.*, 「止」函)
 竺法蘭 譯, 四十二章經(1卷, *Ibid.*, 「言」函)

- 竺法護 譯，生經(5卷，*Ibid.*，「安」函)
 闍那崛多 譯，佛本行集經(60卷，*Ibid.*，「宜·令·榮·業·所·基」函)
 支謙 譯，未生冤經(1卷，*Ibid.*，「甚」函)
 義淨 譯，譬喻經(1卷，*Ibid.*，「竟」函)
 義淨 譯，根本說一切有部苾芻尼毗奈耶(20卷，*Ibid.*，「誦·樂」函)
 義淨 譯，一切有部毗奈耶雜事(40卷，*Ibid.*，「殊·貴·賤·禮」函)
 佛陀耶舍·佛念 譯，四分律(60卷，*Ibid.*，「和·下·陸·夫·唱·婦」函)
 竺佛念 譯，出曜經(20卷，*Ibid.*，「宮·殿·盤」函)
 惠覺·威德 譯，賢愚經(13卷，*Ibid.*，「鬱」函)
 求那毘地 譯，百喻經(4卷，*Ibid.*，「觀」函)
 僧伽婆羅 譯，阿育王經(10卷，*Ibid.*，「寫」函)
 月支婁迦讖 譯，雜譬喻經(1卷，*Ibid.*，「圖」函)
 安法欽 譯，阿育王傳(7卷，*Ibid.*，「禽」函)
 鳩摩羅什 譯，龍樹菩薩傳(1卷，*Ibid.*，「畫」函)
 僧旻·寶昌 譯，經律異相(50卷，*Ibid.*，「仙·靈·丙·舍·傍」函)
 玄奘 譯，大唐西域記(10卷，*Ibid.*，「疑」函)
 道宣，三寶感通錄(3卷，*Ibid.*，「右」函)
 義淨，大唐西域求法高僧傳(2卷，*Ibid.*，「廣」函)
 惠皎，高僧傳(14卷，*Ibid.*，「廣·內」函)
 道宣，續高僧傳(30卷，*Ibid.*，「左·達·承·明」函)
 般若 譯，大乘本生心地觀經(8卷，*Ibid.*，「匡」函)
 施護 譯，譬喻經(1卷，*Ibid.*，「牧」函)
 施護 譯，月喻經(1卷，*id.*)
 施護 譯，蟻喻經(1卷，*Ibid.*，「用」函)
 曇無讖 譯，金光明經(4卷，*Ibid.*，「精」函)
 竺法蘭 譯，佛說四十二章經(木板本，1卷，1479)
 讀體，沙彌尼律儀要略(活版本，千華律院，1951)
 鳩摩羅什 譯，佛說梵網經(活版本，千華律院，1951)
 鳩摩羅什 譯，佛說仁王般若波羅蜜經(2卷，大正新脩大藏經，第8卷)
 曇摩伽陀耶舍 譯，無量義經(1卷，*Ibid.*，第9卷)
 佛陀耶舍共竺佛念等 譯，四分律(60卷，*Ibid.*，第22卷)
 義淨 譯，根本說一切有部毘奈耶(50卷，*Ibid.*，第23卷)
 義淨 譯，根本說一切有部苾芻尼毗奈耶(20卷，*id.*)
 義淨 譯，根本說一切有部毘奈耶出家事(4卷，*id.*)
 義淨 譯，根本說一切有部毘奈耶雜事(40卷，*Ibid.*，第24卷)
 僧伽跋陀羅 譯，善見律毘婆沙(18卷，*id.*)
 菩提流支 譯，金剛仙論(10卷，*Ibid.*，第25卷)
 志磐，佛祖統記(54卷，*Ibid.*，第49卷)
 念常，佛祖歷代通載(22卷，*id.*)
 贊寧等，宋高僧傳(30卷，*Ibid.*，第50卷)

- anon., 神僧傳(9卷, *id.*)
 惠詳, 弘贊法華傳(10卷, *Ibid.*, 第51卷)
 法藏, 華嚴經傳記(5卷, *id.*)
 道原, 景德傳燈錄(30卷, *id.*)
 法顯, 高僧法顯傳(1卷, *id.*)
 懷信, 釋門自鏡錄(2卷, *id.*)
 道世, 法苑珠林(100卷, *Ibid.*, 第53卷)
 道誠, 釋氏要覽(3卷, *id.*)
 師鍊, 元亨釋書(30卷, 大日本佛教全書, 第101)
 師鑒, 本朝高僧傳(75卷, *Ibid.*, 第102・103)
 高泉澈, 東國高僧傳(10卷, *Ibid.*, 第104)
 景戒, 日本靈異記(3卷, 國譯一切經, 史傳部 廿三)
 鎮源, 大日本國法華經驗記(3卷, *Ibid.*)
 圓仁, 入唐求法巡禮行記(4卷, 大日本佛教全書, 第113)
 三善爲康, 後拾遺往生傳(2卷, *Ibid.*)
 舍人親王・太朝臣安麻呂, 日本書記(30卷, 新訂增補 國史大系, 吉川弘文館, 東京, 1961)
 木村省吾, 南傳大藏經, 65卷, 大藏出版株式會社, 東京, 1935—1941
 李昉等, 太平廣記, (景印本, 新興書局, 臺北 1962)
 巖谷小波, 大語圖, 9卷, 平凡社, 東京, 1935
 anon., 今昔物語(31卷, 日本古典文學大系 1~5, 岩波書店, 東京, 1970)
 韓龍雲, 乾鳳寺及乾鳳寺末寺史蹟, 高城, 1928
 金正燮, 傳燈本末寺誌, 서울, 1942
 林錫珍, 大乘禪宗曹溪山松廣寺誌, 松廣寺, 1965
- 論 著**
- 黃壽永, 韓國佛像의 研究, 三和出版社, 서울, 1973.
 張德順, 韓國說話文學研究, 서울大學校 出版部, 서울, 1970
 馬鳴, 韓國佛教史話, 通文館, 서울, 1965
 金東旭, 韓國歌謠의 研究, 乙酉文化社, 서울, 1961
 禹貞相・金煥泰, 韓國佛教史, 進修堂, 서울, 1970
 朴鍾鴻, 韓國思想史: 佛教思想篇(瑞文文庫), 瑞文堂, 서울, 1972
 黃湜江, 韓國敘事文學研究, 檀國大學校 出版部, 서울, 1972
 金起東, 國文學上的 佛教思想研究, 進明文化社, 서울, 1973
 震檀學會, 韓國史 古代篇, 서울, 1959.
 大屋德城, 釋迦, 松本商會出版部, 東京, 1917
 深浦正文, 佛教文學概論, 永田文昌堂, 京都, 1970
 渡邊昭宏, 佛教のあゆみ インド篇・中國篇, 大法輪閣, 東京, 1970
 村上專精, 日本佛教史綱, 2卷, 金港堂書籍株式會社, 1898・1899
 大野達之助, 日本の佛教, 至文堂, 東京, 1961
 中村元 外 2人, 淨土三部經, 2卷(岩波文庫), 東京, 1967
 坂本幸男・岩本裕, 法華經, 3卷(岩波文庫), 東京, 1969—1970

- 岩本裕, 佛教入門(中公新書), 中央公論社, 東京, 1973
- 中村元・紀野一義, 般若心經・金剛般若經(岩波文庫), 東京, 1960
- 長尾雅人, バラモン教典・原始佛典(世界の名著 1), 中央公論社, 東京, 1971
- 長尾雅人, 大乘佛典(世界の名著 2), 中央公論社, 東京, 1971
- 前嶋信次, 玄奘三藏(岩波新書), 東京, 1970
- 岩本裕, インドの說話(紀伊國屋新書), 東京, 1963
- Edwin O. Reischauer, *ENNIN'S TRAVELS IN T'ANG CHINA*, The RONALD PRESS COMPANY, New York, 1955
- Edwin O. Reischauer (trans.), *ENNIN'S DIARY: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, The RONALD PRESS COMPANY, New York, 1955
- E. A. Burtt, *The teachings of the Compassionate Buddha*, THE NEW AMERICAN LIBRARY, INC., New York, 1955
- T. Bulfinch, *Mythology: A modern Abridgment by Edmund Fuller*, DELL PUBLISHING CO., INC., New York, 1963
- James Frazer, *The Golden Bough*, abridged ed. in one volume, Macmillan, London, 1959

A Study on Shilla Buddhist Fables

Hwang, Pae-kang

Buddhist fables used as a means of civil education belong to the narrative literature, created for the purpose of arousing the spirit of *Sarāṇa* (conversion) in the minds of people by describing the true 'image of Buddha' through interesting stories. These fables, forming the image of Buddha by means of vivid expressions of language, are characterized as a more directive, convenient and persuasive means of civil education than others. They are also understood as the most rational way of approaching the true story of Buddha from the shallow point to the deep point. Sākyamuni (釋迦牟尼) Himself had shown an example of using Buddhist fables. Among His numerous preachings, a considerable number of them contained narrative elements. Metaphoric stories which were the characteristic feature of His preachings themselves constituted excellent fables. He communicated the deep truth of Buddhism through a beautiful narrative form. Whenever He feels necessary for his preachings, He chose almost anything in the world as His story subjects: He also altered the story-telling method according to the subject, time and place. Sākyamuni was not only a great preacher but also a great storyteller. Also narrative are the forms of the six attainments (六成就, 6 sung-chwi) which are uniformly used in Buddhist Sutras. We have to pay attention to the fact that the majority of Buddhist preachings are fables and have the narrative form.

Sākyamuni had indicated early that every tribe could communicate Buddha's teachings in *Sakānirutti* (its own language), which means that each tribe can have its own Buddhist fables described with as well as told by its own language. In other words, each race can possess and express Buddhist fables with its own form and content.

The Shilla Buddhist fables are closely related to the process of accomodating the

heterogeneous ideological elements of Buddhism by the sovereign society of Shilla. In other words, Buddhism had to compromise with the traditional thoughts in order to spread its root in Shilla society. The elements which could not be compromised easily, however, had to struggle to be accepted by the society. In short, Buddhism introduced into Shilla was reconstructed as the 'Shilla Buddhism'. Accordingly, Shilla came to have its own unique Buddhist fables different from those in 'Chunchook' (天竺, India) and 'Chintan' (震旦, China). They do not of course differ from each other in their goals to form the true image of Buddha. The development of Shilla's unique Buddhist fables was made possible by its historical and social environment in which Shilla Buddhism could prosper since its introduction. This did not, however, necessarily provide a favorable situation for the development of Buddhist fables. It is a general tendency for Buddhist fables to lose their essence as they contain more nationalistic features.

We will begin our discussion on the matter under the assumption that there existed both positive and negative sides for the development of Shilla Buddhist fables.

Most of the data for Shilla Buddhist fables are manuscripts constructed sometime from oral tradition, and there are some inscribed on stone monuments. Besides, there are some fragmentary materials connected with Buddhist temples and high priests, which have been orally transmitted from Shilla as well as from the ancient Three Kingdoms, but it is doubtful whether they can constitute genuine data for the present study because of the possible quibble and fabrication of the later period. Thus, reliable data are those included in manuscripts. However, we have to bear in mind that even the manuscripts had been reconstructed from oral tradition by some writers in the later period. Nevertheless the number of manuscripts which had been intentionally reconstructed are not sufficient enough.

Korean manuscripts include *Sam-Kook-Yoo-Sa* (三國遺事), *Sam-Kook-Sa-Ki* (三國史記), *Hae-Dong-Ko-Seung-Jun* (海東高僧傳), various kinds of temple diaries and local topographies, and so on; Chinese ones are *Kao-Sêng-Chuan* (高僧傳, by Hui-Chiao 慧皎 in 519), *Hsü-Kao-Sêng-Chuan* (續高僧傳, by Tao-Hsüan 道宣 in 645), *Sung-Kao-Sêng-Chuan* (宋高僧傳, by Tsan-Ning 贊寧 in 988), *Shen-Seng-Chuan* (神僧傳, by T'ai-Tsung 太宗 of Ming 明 in 1418), *Ta-T'ang Hsi-Yü Ch'iu-Fa Kao-Seng-Chuan* (大唐西域求法高僧傳, by I-Ching 義淨 of T'ang 唐), *Hung-Tsan-Fa-*

Hua-Chuan (弘贊法華傳, by Hui-Hsiang 惠詳 of T'ang 唐), *Fa-Hua-Ching-Chuan-Chi* (法華經傳記, Sêng-Hsiang 僧詳 of T'ang 唐), *Shih-Men-Tzu-Ching-Lu* (釋門自鏡錄, by Huai-Hsin 懷信 of T'ang 唐), *San-Pao-Kan-Ying-Yao-Lüe-Lu* (三寶感應要略錄, Fei-Cho 非濁 of Sung 宋), and so on; Japanese ones are *Honcho-Kosoden* 本朝高僧傳, by Siban 師蠻 in 1702), *Genkōsyakusyo* (元亨釋書, by Siren 師鍊 in 1322,) *Togoku Kosoden* (東國高僧傳, by Kyuin 休隱 in 1687), *Nihon Reiiki* (日本靈異記, by Keikai 景戒 from 810-823), *Konjyaku-Monogatari* (今昔物語, by? from 1106-1108), and so on.

Although it has been believed that among the 12 teaching methods (十二分教), which classify the preaching methods of Buddha, Nidāna, Itivuttaka, Jātaka, Adbhutadharma, and Apadāna are related to the narrative literature, these 12 teaching methods do not adequately classify Buddhist fables, because they fundamentally classify the forms and contents of Buddha's preachings. Nor is adequate for the classification of Buddhist fables the method of classifying the works on the lives of Buddhist monks into 10 types. It seems that the classification in *Sam-Kook-Yoo-Sa* is adequate for that of Buddhist fables, whose motives are the contents of the fables. We can classify and investigate Shilla Buddhist fables in terms of their contents as follows:

1. Stories of Former Life (Itivuttaka) : By Showing various forms of the six ways of life cycle (Samsāra 輪回六趣) which are closely related to the deeds in the past life, they tried to tell us that only through Buddha's virtue we can understand them. Furthermore, they reveal the law of causality: the fruit of good deeds and the fruit of evil deeds. They also implicitly emphasized the morality of reproofing vice and rewarding virtue.
2. Miracle (Adbhutadharma) : They tried to provide the readers or the hearers of the fables with deep religious impressions by telling mysterious things. As there is no religion without miracles, nor are the religious fables without miraculous contents. We may say that this is the nature of religious fables. This may again be considered separately as follows:
 - A. Superior Conduct of Buddhist Saint (Bodhisattva 菩薩) : They deal with various kinds of superior conducts by a Great Buddhist Saint (Mahayana Bodhisattva 大乘菩薩) for the relief of himself and others.
 - B. Miracle and Magic : They treat miracles connected with Buddha (Avalokitesvara

觀音, Maitreya 彌勒, Amitābha Buddha 阿彌陀, and Buddha with the height of a *chang* 丈 and six *chuk* 尺), carved figures (high priests), sacred things (sari 舍利, Buddha's bone, hair, nail and tooth), sacred relics (garment, bowl, stick), sacred places (remains, Buddha's present and future land), other symbolic things (temple's soy sauce, vessels, drums, bells, wooden gongs, flutes, stones with Buddha's foot-print, letters, belts, incense and tea), sacred trees (pipphala tree, sālavṛkṣa tree, Avalokitesvara pine tree, saeo tree 似如樹, Samantabhadra tree, hyukmok tree 赫木, paulownia tree, flowers of arrowroots, jupiter, and twin pine trees), sacred grass (kusa 吉祥草), and sacred birds (sacred falcon and bluebirds). They also describe the spell (Dhāraṇi 陀羅尼 and sayings of Buddha) concerned with Esoteric Buddhism and mysterious conducts of young evangelists, monks and preachers. They include mysterious things happening in priests' graves, chorus (divine chorus and music), and other miraculous things.

3. Search for the Truth: They deal with the steps of searching for and acquiring the truth. The best way of seeking the truth is egolessness which is possible only through the willingness of sharing everything with others. Monks' trips to distant China and India for the truth were described in the beautiful narrative form.
4. Virtuous Deeds (Guna): They are the stories of virtuous deeds by pious people for their present and future lives, which include invocations (Buddhānu-smṛti), offerings (Dāna), sutras (Ārṣa), devotion (Virya), observance of Buddhist commandments (śīla), encouragement (that is, encouraging others to offer their properties to the three refuges) and filial devotion.

Invocations: they emphasize virtuous deeds through the invocation of reciting Buddha's name as the easiest way of educating the people.

Offerings: They deal with not only giving away one's material property to others mercifully but also conveying the truth. They also emphasize the observance of the commandments through which no one has fear.

Sutras: As the stories connected with the Buddhist sutras, they emphasize as virtuous deeds the duplication, translation and memorization of the sutras, and even the transportation of the sutras on a horse back is considered as a virtuous deed.

Devotion: They show virtuous deeds of accepting virtue and abandoning evil in ascetic practices.

Observance of the commandments: They indicate virtuous deeds of keeping away from evil by observing the commandments.

Encouragement: They show virtuous deeds of encouraging others to offer their material properties to the tri-ratna (三寶, buddha, dharma and saṅgha), and providing them with the motivation of entering Buddha's land.

Filial Devotion: They deal with virtuous deeds of loving and obeying to their parents in terms of the Buddhistic point of view. Rather than comfortableness and material entertainment in this world, helping the parents acquire aspiration for Buddhahood is regarded as the true filial affection.

5. Names: They are the stories on the origin of things whose names are related with the fables.
6. Passing to the Next World: They deal with Nirvana, which is the Buddhist utopia: Buddha's land, together with the story of the death of a Buddhist saint or a high priest. If Buddhist fables were always used as a means of civil education, the highest educational goal may be achieved through the explanation of the aspects of Nirvana. The strange story on the death of the high priest *Dae-Duk* (大德) may be regarded as the description of 'Buddha's immortality'.

Various forms of Buddhist fables which were classified into the six categories as above ultimately try to show the complete and perfect image of Buddha. Since the true image of Buddha is beyond verbal expression, each fable only describes one aspect of Buddha. Although the perfect image of Buddha can never be described within a single fable alone, there is no doubt that this is the only way of approaching the complete, perfect Buddha.

In spite of their different motives and various forms, Shilla Buddhist fables developed with the close relation with the historical fact—the independent achievement that the Shilla society reached in the process of receiving the heterogeneous Buddhist culture. The Shilla Buddhist fables differ from Buddhist fables in general, because they were formed in close relation with Shilla's reformulation and independent development of Buddhist thoughts. Shilla people could unify religious ideas with national ideas by harmonizing the differences between native thoughts and foreign ones in the process of accepting Buddhism in the early period. During the Three Kingdom period, Shilla needed the spiritual fulcrum for bringing national powers together, and thus looked

for it in Buddhism. Nevertheless, the repulsive spirit of Shilla people toward the foreign culture, that is, Buddhism, was much more stronger than that of either Koguryo(高句麗) people or Baekje(百濟) people. When Shilla people realized that Buddhism do not run counter to their ideology and that Buddhism could play the role of their spiritual fulcrum, they rather actively accommodated and further systematized Buddhism despite of its heterogeneous taste. They were able to establish Buddhism as their own national religion by assimilating even those elements once they had loathed. This religious achievement was reflected on their Buddhist fables as well. It also provided the fables with important motives. The independent achievements the Shilla people reached in accommodating Buddhist culture were the idea of patriotic dragon god, which was formed through the unification of its native dragon-worshipping idea with Buddhist thought, Hwa-Rang ideology, which was developed with the religious and spiritual background of Mi-Reuk (Maitreya) faith, the idea that *Dong-Chuk*(東竺 India in the east, i. e., Shilla) is the land of Buddha, and so on.

Shilla's sovereign powers and political system were more and more stabilized and systematized with its religious support. Furthermore, Buddhism had penetrated into every aspect of common people's daily life. Buddhism thus came to possess the elements of national patriotism rather than those of individual self-interest. Although there were some differences in the method of approaching Buddhism between the common people and the noble people, they showed harmony rather than friction. The ordinary Buddhist monks devoting to the education of the common people were not really different from the aristocratic Buddhist monks preaching Buddhism to royal families and noble men.

Shilla not only made an effort to accept Buddhism and build its own independent Buddhism, but also actively participated in spreading Buddhism into foreign countries such as China and Japan.

Shilla was able to remain as the strongest among the Three Kingdoms, because it was active in establishing its own independent national ideology by grasping the true essence of Buddhism more than the other two.

Even though this tradition of Shilla Buddhism was transmitted to the Koryo dynasty and to the Yi dynasty, Buddhism in the latter could not enjoy the golden era that the Shilla people had once achieved. The main cause for the decline of Buddhism

rested on the change in the attitude of understanding Buddhism, although the social conditions during the latter dynasties were not the same.

Shilla Buddhist fable intended to arouse in the minds of the people the perfect faith (i. e., the willingness to seek Buddha's relief) through the description of the true image of Buddha in terms of the spiritual nature of Buddhism, and reflected its independent achievements they arrived in accomodating the foreign-origin Buddhism.

Shilla Buddhist fables also show the idea that the real Buddha's land exists in this world. Through this idea, they perceive the reality of Buddha more closely.

Even nowadays we can feel the liveliness of the image of perfect Buddha pictured in the minds of Shilla people some a thousand years ago and described in their Buddhist fables. At the same time, we can see in their fables the perfect image of Buddha, that is existing at the present moment and that will exist eternally in the future. Buddha says,

"Those who seek after my appearance and voice are making vain efforts, and thus are not able to see Me."

One can see Buddha only through the truth. The One (Buddha) who preaches the truth is the One (Dharma-kāya: the true body of Buddha) who performs the truth. And the essence of the truth cannot be the object of knowledge; it is not something which we can probe.

Undoubtedly,* there are some limitations to the method of establishing the true image of Buddha, which is in fact beyond verbal expression, in the form of fables. A deeper understanding of the matter is required to form the perfect image of Buddha on the basis of its description in the fables.

The Shilla people, who deduced Buddha of East India (i. e., Shilla) from that of West India, had endeavored to create the eternal 'Buddha for the whole human beings'. We find several attempts of trying to materialize such dreams of Shilla people in the literature of the fables. These dreams became *Vergegenwärtigung* by means of the narrative form of fables.