

II. 불교와 도교

1. 불 교

2. 도 교

II. 불교와 도교

1. 불 교

1) 고구려의 불교

(1) 불교의 전래

고구려에 불교가 공식적으로 들어온 해는 小獸林王 2년(372)이다. 前秦王 符堅이 고구려에 사신과 함께 僧 順道를 보내었는데, 이 때 불상과 불경을 가지고 왔다. 그 2년 뒤에는 僧 阿道가 왔다. 소수림왕 5년에 省門寺와 伊弗蘭寺를 지어 순도와 아도를 각각 살게 하였다. 이러한 일련의 불교정책은 전진과 외교관계의 일환으로 이루어진 것이므로 당연히 국가의 지원이 따랐을 것이다. 「省門寺」라는 절 이름은, 그것이 본래 관청 건물의 일부였음을 말해 준다. 아도는 국적이 불분명하므로 개인자격으로 전도하러 왔다고 생각된다.

한편 曇始가 東晉의 太元(376~396) 「말년」에 고구려에 불교를 처음 전했다는 기사가 崔致遠의 〈鳳巖寺智證大師寂照塔碑〉(924) 및 중국측 고승전에 보인다고 하여, 오히려 이 기사가 믿을 만하다는 주장이 있다.¹⁾ 그 이유는 순도·아도가 불교를 전해주었다는 기사는 기껏해야 12세기에 성립된 《三國史記》에 처음 나오지만, 중국측 사서에는 전혀 언급이 없기 때문이라 한다. 즉 《삼국사기》란 중국측 사서를 보고 적당히 紀傳體로 날조한 역사책이라는 편견을 가지고 출발한 논리인데, 다음 몇 가지 점에서 볼 때 수긍하기 어렵다. 첫째 《三國遺事》나 《海東高僧傳》에 나오는 순도·아도에 관한 기사는 金富軾의 《삼국사기》를 근거로 한 것이라고 하였는데, 두 책의 기사는 《삼국

1) 木村宣彰, 〈曇始と高句麗佛教〉(《佛敎學セミナー》 31, 大谷大學佛敎學會, 1980), 30~41쪽.

사기》와 내용이 다르다. 특히 《삼국유사》는 고구려 불교의 시작에 대해 〈高麗本記〉을 인용하였는데, 이 〈고려본기〉는 《삼국사기》의 高句麗本紀가 아닌 점으로 볼 때 《舊三國史》일 가능성이 크다.²⁾ 그렇다면 순도 등에 관한 기사는 별도의 典據가 있었다는 말이 되며, 그것은 12세기보다 훨씬 거슬러 올라간다. 둘째 최치원이 순도·아도 사적을 언급하지 않은 까닭은, 최치원이 그들에 대해 알지 못했기 때문일 것이다. 그 반면에 최치원은 중국 문헌에 매우 밝은 사람이었다. 셋째 고구려의 불교 初傳에 관한 한 《삼국사기》는 담시에 대하여 일체 언급하고 있지 않아 사료가치가 매우 적은 듯 말하고 있다. 그러나 《삼국사기》撰者도 「末年」을 「末期」의 뜻으로 보았을 것이므로, 《삼국사기》고구려본기의 編年式 체제상 담시 기사는 게재될 여지가 없다. 요컨대 고구려 불교사를 이해함에 있어 중국측 문헌에서부터 논의를 시작하는 태도 자체가 바람직하지 않으며, 최치원의 비문 또한 절대적일 수 없다.³⁾

동진의 고승 支遁道林(314~366)이 「高麗道人」에게 보낸 편지가 있는데, 약 30년 年上인 竺法深의 높은 德과 불교를 널리 편 공적을 찬양한 내용이다. 지둔도림의 생존연대를 참작하면, 「고려도인」은 순도가 고구려에 오기 이전에 동진에서 활약한 인물이다.⁴⁾

당시 고구려의 서울은 國內城이었으므로 일명 興國寺·興福寺로 불린 성문사와 이불란사는 輯安에 있던 것이 틀림없는데, 평양에도 흥국사와 흥복사가 존재했을 가능성이 있다. 평양에는 광개토왕 3년(393)에 九寺를 창건한 바 있는데, 이것은 고구려가 南進政策을 펴는 과정에서 평양으로 遷都하기 위한 준비작업이었다. 그러므로 국가를 일으키는 데 있어 불교의 역할을 크게 기대한 것으로 볼 수 있는데, 성문사와 이불란사도 이 때 이름이 바뀌었고, 다음 장수왕대에 평양으로 천도할 때 흥국사와 흥복사도 평양으로 옮겨졌을 것이라 추측된다.⁵⁾

2) 辛鍾遠, 〈新羅 佛教傳來의 諸問題〉(《新羅初期佛教史研究》, 民族社, 1992), 145쪽.

3) 담시 初傳說을 비판한 다음 글이 있다.

金煥泰, 〈高句麗 佛教傳來의 諸問題〉(《佛敎學報》23, 東國大, 1986 ; 《삼국시대 불교신앙 연구》, 불광출판부, 1990).

4) 辛鍾遠, 〈6세기 신라불교의 南朝의 성격〉(앞의 책), 182쪽.

5) 신동하, 〈고구려의 寺院造成과 그 의미〉(《韓國史論》19, 서울대, 1986), 3~29쪽.

고구려에 처음 전래된 불교의 성격은 格義佛敎 및 神異의인 것으로 추측되는데, 당시 중국의 5胡 16國 및 동진 초기 불교의 성격이 그러하였기 때문이다. 축법심이나 지둔도림은 淸談格義불교의 대가로 유명하다. 「청담」이란 魏晉시대에 유행하였던 老莊思想의 풍조를 일컫는 말인데, 이러한 사상 기반을 가지고 불경을 이해하는 연구방법을 「격의」라고 한다. 다시 말하면 중국 사회에 일찍부터 傳譯되었던 般若思想을 그와 비슷한 성격을 가진 老莊의 典籍에서 예를 들어 설명하는 것이다. 또한 북중국의 胡族을 敎化시킬 때 곧잘 쓰는 방법이 신통력이었다. 呪文 등을 통해 기적을 보임으로써 위로는 국왕의 尊崇까지 받게 되었다는 영험담이 고승전에 자주 등장하는데, 그러한 예를 당시의 일화에서 잘 볼 수 있다. 그러나 당시는 고구려에 “三乘의 가르침을 전해주고 三歸五戒의 법을 세웠다.”는 평을 듣고 있듯이, 이미 이즈음에 와서는 初傳佛敎의 성격을 벗어나 經論의 연구 및 실천수행에 진력하는 불교 본연의 모습을 보여주기 시작했다.⁶⁾

(2) 교학의 발전

먼저 三論宗부터 살펴보기로 한다. 삼론종이란 鳩摩羅什이 번역한 《中論》·《百論》·《十二門論》을 근본 경전으로 하여 성립된 학파다. 삼론의 주요 사상은 「中道」의 실체를 바르게 드러내는 것으로서 다음과 같다. 모든 존재는 현상적인 측면에서 보면 「有」라 할 수 있다. 그러나 그 존재는 因緣이 임시로 만나 형성되었기 때문에 「假有」라고 일컫는다. 그러므로 모든 사물이나 현상은 「가유」로서 현존하는 실체이므로 「假諦」라고 할 수 있다. 그러나 본體面에서 본다면 그것은 아무런 自存的 실체가 없는 것이다. 그러므로 이것은 「空」이다. 모든 것은 空因緣으로 생성된 것이다. 요컨대 삼론종은 有·假·空의 논리를 형성하여 空·假·中의 眞諦를 체득케 하는 학문이다. 중국에서 삼론종이 성하였던 시기는 6세기 후반부터 7세기 후반까지 한 세기 동안

6) 李龍範, 〈北朝前期 불교의 高句麗傳來〉(《東國大學校論文集》 12, 1973).
金煥泰, 〈高句麗佛敎思想〉(《崇山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛敎思想史》, 圓光大, 1975).
鎌田茂雄, 〈高句麗佛敎의 開敎者—白足和尚 曇始〉(《文山金三龍博士華甲紀念 韓國文化와 圓佛敎思想》, 圓光大, 1985)

이었는데, 고구려에서도 삼론종 학자가 많이 배출되었다. 그 가운데서도 중국의 攝山 棲霞寺에서 살았던 僧朗은 중국 삼론종의 기초를 닦는 데 크게 기여하였다. 중국 삼론종을 대성한 吉藏은 승량을 언제나 마음 속으로 師事하여, 승량의 학설을 기준으로 하여 자신의 연구를 발전시켜 나갔다.⁷⁾ 길장은 자신의 저서에서 승량에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

십산의 고려 승량대사는 원래 요동사람인데, 北으로 올라와 멀리 羅什師의 義를 익히고 南土에 들어가 草堂寺에 주석하였다. … 梁武帝는 三寶를 敬信하여 오다가 대사가 왔다는 말을 듣고 僧正과 智寂 등 十師를 보내어 배우게 하였다(《大乘玄論》上).

고구려 승 義淵은 大丞相 王高德의 청으로 北齊의 法上(495~580)에게 가서 「佛法의 始末緣由」와 「十地·地論」 등에 관해 물었다.⁸⁾ 법상은 慧光 門下 十哲의 上首로서 十地·地持·楞伽·涅槃 등의 經論을 강의하고, 북제 文宣帝의 존숭을 받아 昭玄大統이 되어(551) 僧尼를 다스렸던 고승이다. 의연이 법상에게 문의한 것은 왕고덕과 같은 당시 고구려 識者層의 관심이기도 하였을 것이다. 그리고 불법의 始末에 대한 법상의 답변 가운데, “周昭王 24년 甲寅歲에 부처님이 탄생하셨다”고 하는 연대는 한국에서 전통적으로 사용해 오던 佛紀와 일치하고 있어, 우리의 불기 기원이 이로부터 말미암고 있음을 알 수 있다.⁹⁾

수나라와 당나라 초기에 이름을 떨친 중국승 靈睿(565~647)는 581년쯤 蜀나라에 들어가 고구려 출신 印法師로부터 삼론을 듣고 인법사의 제자가 되어 大乘敎學을 배웠다. 또 중국승 慧持(575~642)는 고구려의 實法師에게서 삼론을 배웠다.

고구려 沙門 智晃은 북중국 攝論宗의 開宗祖인 曇遷과 교분이 두터웠는데

7) 金芮石, 〈高句麗 僧朗과 三論學〉(《白性郁博士頌壽紀念 佛敎學論文集》, 1959).

金芮石, 〈僧朗을 相承한 中國三論의 眞理性〉(《佛敎學報》1, 1963).

柳炳德, 〈僧朗과 三論思想〉(《嵩山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛敎思想史》).

8) 《續高僧傳》 권 8, 法上傳.

《海東高僧傳》 권 1, 義淵.

9) 高翊晉, 《韓國古代佛敎思想史》(東國大, 1989), 117쪽.

지황은 특히 薩婆多部에 능하여 유명하였다고 한다. 고구려 승 파야(波若)는 중국 천태산에 들어가 天台宗의 창설자 智顗(538~597)에게서 敎觀을 전해 받고 神異로써 이름을 떨쳤다고 한다. 이들 고구려 승들에 대해서는 자세한 기록이 없고, 각각 중국 고승의 전기에 조금씩 언급되어 있을 뿐이다.

(3) 불교신앙

고구려 불교신앙의 실상에 대해서는 다행히 불상 명문이 몇 가지 남아 있어 접근이 가능하다. 먼저 국보 제119호 延嘉七年銘金銅如來立像의 光背銘을 보면, “高(句)麗 樂良 東寺의 僧徒 40명이 賢劫千佛을 조성하였는데, 그 스물 아홉번째인 因現義佛을 비구 □□가 공양하였다”는 내용이다. 이 부처 이름을 통해 이들은 《賢劫經》의 가르침에 따라 佛事를 하였으며, 아울러 당시 고구려에는 현겁천불신앙이 일반적이었음을 알 수 있다.¹⁰⁾ 이 불상의 조성연대를 종래 6세기로 보았으나 최근에는 長壽王 7년(419)설이 제기되고 있다.¹¹⁾

1930년 황해도 谷山郡 花村面 蓬山里에서 출토된 辛卯銘金銅三尊無量壽佛 光背에는 다음과 같은 내용의 글이 새겨져 있다. 비구와 善知識 다섯 사람이 돌아가신 스승과 부모의 명복을 빌기 위해 무량수불을 만들고, 이 분들이 미륵을 만나기를 기원한다는 것이다. 무량수불 즉 아미타불을 만들었다면 그것은 西方極樂淨土에 왕생하기를 기원하는 것이라야 교리상으로 타당한데, 오히려 미륵의 兜率淨土를 회구하고 있다. 그러므로 이 불상의 조성연대로 추정되는 평원왕 13년(571) 당시 고구려인들이 미타정토왕생과 미륵정토왕생을 구분하지 못했다고 일단 보여진다.¹²⁾ 그러나 이들이 서방왕생과 미륵과의 만남을 동시에 원한 것이 아니라, 서방왕생을 원하지만 부득이하면 다음 생에 서라도 미륵불의 설법을 듣기를 희망하는 것이라 해석되기도 한다.¹³⁾ 어쨌든

10) 金煥泰, 〈현겁천불 신앙〉(《삼국시대 불교신앙 연구》, 불광출판부, 1990), 275~281쪽.

11) 文明大, 《韓國彫刻史》(열화당, 1980), 108~109쪽.

김영태, 《三國新羅時代佛教金石文考證》(민족사, 1992), 9쪽.

12) 安啓賢, 《韓國佛教思想史研究》(東國大出版部, 1983), 9~10쪽.

13) 金煥泰, 〈現存 佛像銘을 통해 본 高句麗 彌勒信仰〉(《蕉雨黃壽博士古稀紀念美術史學論叢》, 通文館, 1988), 445~449쪽.

이러한 형태의 신앙은 北魏의 그것을 답습한 것이기는 하지만, 또한 고구려 미륵신앙의 초기 형태이기도 하다.¹⁴⁾

또하나 고구려의 미륵신앙을 보여주는 불상명문으로 平壤市 平川里에서 출토되었다고 전해지는 永康七年銘 광배가 있다. 즉 “돌아가신 어머니의 명복을 빌고자 彌勒尊像을 조성하였으니 … 慈氏(미륵)의 三會說法을 만나서 …”라는 발원문이 그것인데, 이 광배의 연대에 대해서는 아직 의견의 일치를 보지 못하고 있다.

고구려 불상의 연대에 대해 논란이 많은 까닭은 명문의 연호가 지금까지 알려지지 않았던 것이며, 그렇다고 그것을 고구려의 逸名 연호로 보는 것도¹⁵⁾ 현재로서는 성급한 판단이라고 보기 때문이다.

고구려의 탑에 대해서도 유적 및 문헌을 통해 어느 정도 윤곽이 드러난다. 일제시대에 발굴되었던 평양 淸岩里 寺址는 一名 金剛寺址라고도 한다. 평면八角의 大基壇을 중심으로 그 동·서·북쪽에 세 채의 건물이 배치되었다. 그리고 기단 남쪽에는 門址로 보이는 건물터가 있다. 팔각기단은 木塔址로서, 그 추정 높이는 약 90미터 정도로 추산되어 황룡사구층탑보다 작지 않은 大塔이었다. 이외에도 城郭圖를 통해 알려진 遼東城塔을 비롯하여, 대동군 上五里 寺址 등의 탑은 모두 木塔이었다. 그리고 《삼국유사》高麗靈塔寺條를 보면, 이곳의 탑은 팔각칠층 석탑이었다.¹⁶⁾

(4) 일본에 불교를 전파한 승려들

일본에 불교가 전해진 뒤에도 아직 三寶를 제대로 공경할 줄 모르던 시절, 백제 사신 鹿梁이 일본에 미륵불상을 가지고 왔다. 蘇我馬子は 精舍를 짓고 불상을 모신 다음, 사방으로 沙門을 구한 끝에 고구려 승 惠便이 초빙되어 소아마자의 스승이 되었다(敏達 13년, 584). 해편은 善信·禪藏·惠禪을 승려로 득도시켰는데, 이들이 일본 최초의 비구니였다.¹⁷⁾

14) 위의 글, 449쪽.

15) 손영중, <금석문에 보이는 삼국 시기의 몇 개 년호에 대하여> (《역사과학》 1966-4, 평양 ; 《북한의 우리고대사 인식》 1, 대륙연구소 출판부, 1991, 340~359쪽).

16) 《高句麗の文化》(사회과학원 고고학연구소 편, 呂南喆 外譯, 1982), 105~110쪽.

일본 推古天皇 3년(595)에 고구려 승 惠慈가 일본에 건너가자, 일본에서는 혜자를 백제승 惠聰과 함께 法興寺에 모셨다. 혜자는 聖德太子의 불교 교육을 담당하여, 태자가 불교적 정치이념을 구현하는 데 큰 영향을 주었다. 혜자는 嬰陽王 26년(615)에 귀국하였다.

고구려 승 曇徴(579~631)은 학문에 능통할 뿐 아니라 그림·글씨에도 능하였다. 추고천황 18년에 담징은 法定과 함께 백제를 경유하여 일본으로 갔다. 담징은 성덕태자의 환영을 받고 奈良(나라)의 法隆寺에 머물었는데, 유명한 법륜사의 금당벽화는 그가 그린 것이라고 한다.¹⁷⁾

언제 일본으로 갔는지는 모르지만, 고구려 승 道顯은 왕명을 받고 大安寺에 살면서 불교를 가르쳤다. 그는 틈틈이 《日本世記》를 지었다고 하는데, 이 책은 현재 전해지지 않지만 《日本書紀》를 편찬할 때 중요한 자료가 되었던 것이라고 인정되고 있다.

慧灌은 隋나라의 吉藏으로부터 삼론을 배우고 돌아와, 榮留王 7년(625)에 일본에 건너가 元興寺에서 살았다. 어느 해 가뭄이 심하자, 혜관이 靑衣를 입고 삼론을 강의하였더니 큰 비가 내렸다고 한다. 혜관은 일본 삼론종의 시조가 되었으며, 大化 2년(646)에는 칙령에 따라 궁중에서 삼론학을 가르쳤다. 이외에도 원흥사에서 살았던 고구려 승려로는 道登이 있다.¹⁸⁾

(5) 백제·신라에서 활약한 승려들

삼국의 승려들은 政事に 있어서도 많은 공헌을 하였다. 고구려 승 道琳은 백제를 쳐서 先代에 빼앗겼던 땅을 되찾고자 하는 長壽王의 마음을 알아차리고 密使를 자청하여 백제로 갔다. 도림은 本國에서 죄를 짓고 도망왔다고 속여 바둑을 좋아하는 蓋鹵王에게 접근하였다. 바둑을 두면서 왕의 마음을

17) 이들에 대해서는 백제불교 편에서 좀더 자세히 서술할 것이다.

18) 1992년 여름, 법륜사 금당 本尊의 하나인 아미타여래상의 臺座에서 壯年の 男性을 그린 墨書의 畫像이 발견되었다. 이 그림은 성덕태자의 생존시기(622년에 죽음)까지 소급될 가능성이 높다고 한다.

19) 고구려 불교의 일본 전파에 대해서는 다음의 글이 참조된다.

金東華, 〈高句麗時代の 佛教思想〉(《亞細亞研究》2-1, 高麗大, 1959).

陸楨培, 《三國時代의 佛教》(東國大出版部, 1989), 15~22쪽.

사로잡은 도림은 개로왕을 피어 성을 쌓고 궁전을 수리하는 등의 役事를 일으키도록 하였다. 이에 나라의 창고가 다 비고 인민이 곤궁한 틈을 타서, 장수왕은 그 63년(475)에 漢城을 공략하여 왕을 죽이고 남녀 8천 명을 사로잡아 갔던 것이다.

신라의 귀족으로서 名將인 居柒夫는 眞興王 6년(545)에 《國史》를 편찬하였고, 나중에 신라 최고의 관직인 上大等에까지 오른 인물이다. 젊은 시절에 승려가 된 뒤 고구려에 가서 당시 명성을 날리던 惠亮法師의 불경 강의를 들은 적이 있었다. 거칠부는 귀국한 뒤 백제와 연합하여 고구려의 영토를 많이 빼앗았는데(진흥왕 12년), 거칠부가 戰場에서 돌아올 때 혜량법사도 따라왔다. 신라에 와서 僧統을 임명받은 혜량은 百高座講會와 八關會를 열었다. 이러한 사실로 유추해보면, 고구려에서도 이와 같은 법회가 열렸던 듯하다. 백고좌강회는 《仁王護國般若波羅蜜多經》護國品の 가르침에 입각한 불교행사로써 세상이 어지럽거나 나라가 위태로울 때 百名の 고승을 모셔다가 이경을 강독하는 것이다.²⁰⁾

고구려는 말년에 들어와 道教를 숭상하였다. 榮留王 7년(624), 왕을 비롯하여 수천명의 성직자와 일반인들은 당나라에서 온 道士로부터 《老子》강의를 들었다. 이듬해에는 유학생을 당나라로 보내어 《노자》를 배워오도록 하였다. 寶藏王 2년(643)에는 연개소문이 도교를 진흥시키자고 상소한 바 있다. 이와 같은 고구려의 도교숭상 정책은 수나라가 불교를 정책적으로 이용한 데 반해 당나라는 도교를 교묘히 이용한 것에서 영향받은 것이라는 주장이 있다.²¹⁾

당시 盤龍寺에 살았던 고승 普德은 도교가 불교와 맞서면 나라가 위태로워진다고 여러 번 아뢰었으나 왕이 듣지 않으므로 백제의 完山(全州)으로 거처를 옮겼다.²²⁾ 나중에 그는 涅槃宗의 開祖로 받아들여졌으며, 고려시대에 이르기까지 높이 추앙되고 있었다.²³⁾

20) 李箕永, 〈仁王般若經과 護國佛教〉(《韓國佛教研究》, 韓國佛教研究院, 1982). 뒤에서 언급하겠지만, 진평왕 때에도 圓光에 의해서 백고좌회가 열린 바 있다.

21) 山崎宏, 〈隋の高句麗遠征と佛教〉(《隋唐佛教史の研究》, 法藏館, 1967).

22) 《三國遺事》 권 3, 興法 3, 寶藏奉老 普德移庵.

23) 崔柄憲, 〈三國遺事に 나타난 韓國古代佛教史 認識〉(《三國遺事の 綜合的 檢討》, 한국정신문화연구원, 1987), 202쪽.

2) 백제의 불교

(1) 불교의 전래

백제에 불교가 처음 전해진 때는 沈流王 원년(384)이다. 胡僧 摩羅難陀가 東晉에서 오자 왕이 그를 맞이하여 궁전에 모시고 예의를 갖추어 경배하였다. 이보다 2개월 전에 백제는 동진에 사신을 보내어 조공하였는데, 마라난타는 백제로 오는 사신과 함께 왔을 것으로 추측된다. 그런데 《일본서기》推古紀 32년(624)조에 실린 백제승 觀勒의 上表文에, “佛法이 백제에 이른 지 겨우 백 년이 되었을 때, 우리 왕께서 일본 천황의 현명함을 듣고 불상 및 內典을 바친 지 아직 백 년이 되지 않았습니다.”라는 기사가 있다. 이 기사를 근거로 첫째 백제에 불교가 전해진 해는 524년이라는 설이 있다.

둘째 위 사료를 백제에 불법이 전해진 지 백년이 지나 다시 일본에 전해진 기간을 말하는 것이라 해석한다. 이 경우 《일본서기》에 의하면 일본에 불교가 처음 전해진 해는 552년이므로, 백제에 불교가 전해진 해는 452년이 된다. 문장상으로 보면 두번째 주장이 더 타당해 보이지만, 한국측 기록과 많은 차이가 난다. 이러한 주장들은 침류왕 원년 이후 聖王 19년(541)에 이르기까지 백제불교에 관한 기사가 전혀 없고, 漢山城(지금의 서울) 주변에 당시의 불교유적이 발견되지 않는 점 등을 그 이유로 내세운다.²⁴⁾

침류왕 원년설을 부정하는 시각은 애초 백제에 불교가 전해진 시기가 일본보다 그렇게 빠를 수는 없다는 선입견을 가지고서 출발하였기 때문에 사료에 대하여 무리한 해석이 나올 수밖에 없다. 그러나 그 당시 백제와 동진 사이의 교류를 참작하고, 침류왕 원년설을 부정할 만한 적극적인 자료가 나오지 않는 한 침류왕대 전래설은 여전히 타당한 것으로 받아들여지고 있

24) 末松保和, 〈新羅佛教傳來傳説考〉(《新羅史の諸問題》, 東洋文庫, 1954), 209~221쪽.

李弘植, 〈日本에 傳授된 百濟文化〉(《韓國思想》 9, 1968), 123쪽.

田村圓澄, 〈百濟佛教傳來考〉(《白初洪淳昶博士還曆紀念 史學論叢》, 大丘史學會, 1977), 104~105쪽.

田村圓澄, 〈百濟佛教史序說〉(《百濟文化と飛鳥文化》, 吉川弘文館, 1978), 311쪽.

鎌田茂雄, 〈朝鮮三國の佛教〉(《日本古代史講座》 4, 1980), 179쪽.

다.²⁵⁾ 그런데 근년에 漢城時代의 불교를 입증해주는 유물이 속속 나오고 있어, 침류왕대 전래설에 대해서는 달리 의심의 여지가 없다.²⁶⁾ 즉 400년경에 만들어진 금동불상이 서울 뚝섬에서 나온 바 있으며,²⁷⁾ 이 밖에도 서울 몽촌토성에서는 연꽃무늬 瓦當 등이 출토된²⁸⁾ 바와 같이, 앞으로 한성시대 사찰기와의 출토 가능성은 매우 크다.²⁹⁾

한편 더욱 이른 시기에 불교가 백제에 전해졌다고 보는 견해도 있다. 즉 중국 江南이나 동남아시아 또는 인도에서 직접 바닷길을 따라 3세기경에는 불교가 전해졌을 것으로 추측하는 것이다. 특히 海路를 통한 불교전래는 후대에 兼益이 인도에 求法하러 간 사실을 하나의 證左로 보고 있다. 이와 같은 적극적 시각은 고구려의 경우에도 적용되어, 天山山脈 北側 北道를 따라 2세기 후반부터 3세기초에 걸쳐 불교가 고구려에 전해졌을 것으로 보고 있다.³⁰⁾ 이 주장에 대해서는 다음과 같은 평가가 내려지고 있다. “종교의 전래를 단지 왕실간의 교류방식에 의한 것으로 보는 제한된 안목에서가 아니라 보다 넓은 시각에서 이를 다루어야 할 것임을 제시하고 있다고 할 수 있다. 다만 이를 뒷받침할 만한 자료의 근거를 가지지 못하고 추측의 단계를 벗어나지 못한다는 약점이 있다”³¹⁾는 것이다.

침류왕은 재위 2년 2월에 漢山에 절을 짓고 열 사람을 승려로 만들었다.

-
- 25) 平野邦雄, 〈古新羅の對外交渉に關する覺書〉(《九州大學研究報告》9, 1961), 6쪽.
 中井眞孝, 〈佛教の傳來と朝鮮三國〉(《東洋學研究》18-2, 1979), 22쪽.
 鎌田茂雄, 《朝鮮佛教史》(東京大學, 1987), 18쪽.
- 26) 500년대에 불교가 백제에 전해졌다는 주장을 반박하는 글로는 다음과 같은 것이 있다.
 李基白, 〈百濟佛教 受容年代의 검토〉(《震檀學報》71·72, 1991).
 신종원, 〈불교사상과 제반문화〉(《한국사》4, 한길사, 1994), 268쪽.
 신종원, 〈백제 불교미술의 사상적 배경〉(《백제의 조각과 미술》, 공주대, 1991), 56쪽.
- 27) 金元龍, 〈森島出土 金銅佛像〉(《歷史教育》5, 1961).
- 28) 金元龍 외, 《夢村土城—東北地區發掘報告》(서울대 博物館, 1987), 70~72쪽.
 金元龍 외, 《夢村土城—東南地區發掘調查報告》(서울대 博物館, 1988), 404쪽.
- 29) 龜田修一, 〈百濟漢城時代の瓦に關する覺書—石村洞4號墳出土例を中心として—〉(《尹武炳博士回甲紀念論叢》, 通川文化社, 1984).
- 30) 鎌田茂雄, 《新羅佛教史序說》(東京大, 1988), 16~18쪽.
- 31) 申東河, 〈삼국시대 불교사 연구의 현황과 반성〉(《同大論叢》19, 同德女大, 1989), 179쪽.

이것은 불교가 전해진 지 불과 반 년만의 일로, 그렇게 짧은 기간 동안에 절을 짓고 백제인을 불교에 귀의시키고 성직자까지 배출했다는 것에는 이해하기 어려운 점이 있다. 그러므로 침류왕 시대 이전에 이미 백제에 불교가 전해졌던 것이며, 위의 初傳 기록은 公傳에 불과할 것이라는 견해는³²⁾ 설득력이 있다.

처음 백제에 전해진 불교사상이 어떠한 것인지를 알려주는 자료는 없다. 그렇지만 당시 동진에서 유행한 불교가 격의불교였으므로 아마도 이러한 성격의 불교가 전해지지 않았을까 추측해볼 수도 있겠으나, 초창기에 그와 같은 고답적 불교가 받아들여지기는 어려웠을 것이다. 《해동고승전》에서는 마라난타를 평하여 ‘神異感通’하다고 하였듯이, 이즈음 백제불교의 성격은 오히려 신이적이었다고 함이 타당할 것이다. 그리고 고구려의 초기 불교사상이 초보적인 因果應報・勸善懲惡의이었듯이, 이즈음의 백제불교도 그러한 성격이 있었을 것임을³³⁾ 간과해서는 안된다. 이러한 판단은 阿莘王 원년(392)의 下敎 즉 “佛法을 받들고 믿어 복을 구하라”고 한 데서도 확인된다.

(2) 교학의 발전과 불교신앙

漢城시대의 승려로서는 《삼국사기》백제본기에 道琳이 보인다. 앞에서 기술한 바 있듯이, 그는 백제의 敗戰에 결정적 역할을 한 사람으로서 고구려의 승려였다. 이 같은 기록을 보면 백제에서는 불교전래 이후로도 면면히 불교를 숭상하였을 것이며, 아울러 승려들은 왕궁 출입에 크게 제한을 받지 않았다고 추측된다. 고구려 군사에 의해 蓋鹵王이 죽음을 당하자, 그 아들 文周王은 熊津(公州)으로 천도하였다(475).

백제 승려로서 이름이 남아 있는 맨 먼저 인물은 發正이다. 그는 天監 연간(502~519)에 梁나라에 건너가서 스승을 찾아 佛道를 배운 지 30여 년만에 귀국하였다. 발정이 중국에 있었을 때 越州界山에 관세음 堵室이 있다는 말을 듣고 찾아가 보니 두 승려가 수행하고 있었다고 하는데, 그 원문은 다음과 같다.

32) 睦楨培, 앞의 책, 39~40쪽.

33) 金東華, 〈百濟時代의 佛教思想〉(《亞細亞研究》5-1, 1962), 64쪽.

두 道人이 있었는데 서로 入山하기를 재촉하였다. 각각 골짜기 하나를 차지하여 한 사람은 《화엄경》을, 또 한 사람은 《법화경》을 독송하고자 하였다(《觀世音應驗記》).

아마도 위의 두 경전은 백제에 수용되었을 것이다. 뿐만 아니라 당시 南中國에서 사용한 「道人」이라는 칭호가 백제에서도 유행하였을 것으로 추정되고 있다.³⁴⁾

彌勒佛光寺事蹟에 의하면 백제승 겸익은 聖王 4년(526)에 인도에서 梵本五部律을 직접 가지고 돌아와 28인의 승려와 함께 번역하였다고 한다. 曇旭과 惠仁은 이에 대한 律疏 36권을 저술하였으며, 왕은 번역된 新律의 序를 썼다.³⁵⁾ 이 사료는 매우 신빙성이 높은 것으로 평가되고 있는데, 그 이유는 다음과 같다. 첫째 겸익은 한국→남중국→인도에 이르는 해양 실크로드를 경유했을 것이다. 둘째 이때는 백제에 불교가 전해진 지 100여 년이 지난 때로서 불교교단의 팽창에 따라 새로운 律文을 구하지 않으면 안되었다. 셋째 무령왕·성왕의 治世에 해당되는 이 시기는 백제가 한창 국가 중흥에 힘을 기울였고 새로운 문물을 적극 도입하던 때였으므로, 겸익은 국가에서 파견한 유학생일 것이다. 넷째 미륵불광사사적이 전하는 당시 백제의 사정이나 이웃나라의 사정이 역사상의 제반 사실과 모순되지 않는다.³⁶⁾

백제가 수도를 남쪽 熊津으로 옮긴 뒤부터 다시 성왕이 泗泚(扶餘)로 천도할 때까지(538) 웅진은 이 나라 정치·문화의 중심지였다. 이 시대의 절로서 그 이름을 알 수 있는 것이 있는데, 그 내용이 약간 와전된 채로 다음과 같이 전한다.

또 大通 원년 丁未(527)에 梁帝를 위하여 熊川州에 절을 지었는데, 이름을 大通寺라 하였다(原註-웅진은 공주인데 당시 신라에 속하기 때문이다. 그러나 아마 丁未는 아닐테고 中大通 원년 己酉(529)에 세웠을 것이다. (법흥왕이) 정미년에 興輪寺를 세우고 아직 他郡에 절을 세울 겨를이 없었을 것이다)(《三國遺事》 권 3, 興法 3, 原宗興法).

34) 辛鍾遠, 앞의 책, 182~183쪽.

35) 李能和, 《朝鮮佛教通史》(新文館, 1918), 33~34쪽.

36) 小玉大圓, 〈百濟求法僧謙益とその周邊〉上(《마한백제문화》 8, 1985).

위 인용문은 신라 법흥왕의 崇佛 업적을 기술한 것인데, 당시 웅천주는 백제영토이므로 挾註가 틀린 것이다. 大通寺址는 공주시 班竹洞에 있는데, 대통 원년(성왕 5년)에 백제에서는 梁武帝를 위하여 그 연호를 취해 절을 지은 것이다.³⁷⁾ 이외에도 웅진시대의 백제 사찰로서 그 이름이 알려진 것으로는 먼저 水源寺를 들 수 있다.³⁸⁾ 이 절터가 공주시 玉龍洞에 있었다는 것이 최근에 밝혀졌다.³⁹⁾ 그리고 舟尾寺(공주시 주미동 절터골),⁴⁰⁾ 西穴寺(공주시 웅진동 쉬엇골-서혈동),⁴¹⁾ 南穴寺(공주시 금학동 남산),⁴²⁾ 晚日寺(천안군 聖居面 성거산中腹) 등이 있다.

武寧王陵이 발견됨으로써 이 시절 불교신앙의 구체적 모습을 알 수 있게 된 것은 꼭 다행한 일이다. 무령왕비는 불교신자였고 淨土願生者였음이 그 木枕의 圖像에 나타나는데, 이것은 北魏 용문석굴의 그것과 일치한다고 한다.⁴³⁾ 또한 무령왕릉은 華藏世界요 蓮花臺를 상징하는 것이라 하여 왕릉을 造營한 성왕은 父王과 그 妃의 능을 극락정토로 꾸몄을 것이라고 한다.⁴⁴⁾ 그 근거에 대해 다음과 같이 설명되고 있다. 능의 羨道와 玄室이 연꽃무늬로 장식되어 있는데, 이것은 능이 하나의 극락정토임을 의미한다. 壁龕의 白磁등잔은 蓮花世界를 이루는 燃燈供養이며, 벽감은 寶珠形이니 곧 摩尼寶珠가 된다. 金製 귀금속의 새 모양은 《觀無量壽經》에서 說한 極樂鳥로 볼 수 있다.

6세기 전반 내지 중엽의 작품으로 추정되는 유물로는 瑞山 普願寺址 출토 金銅佛立像과⁴⁵⁾ 禮山の 四方佛⁴⁶⁾을 들 수 있다. 보원사지 금동불입상이 발견된 지점은 중국과 해상을 통하여 교류하던 泰安半島에서 부여로 가는 첫 길

37) 輕部慈恩, 《百濟美術》(寶雲舍, 1946), 93쪽.

38) 《三國遺事》 권 3, 塔像 4, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師.

39) 金永培, 〈水源寺塔址調査〉(《百濟文化》 11, 公州師大, 1978).

秦弘燮, 〈百濟寺院의 伽藍制度〉(《百濟研究》 2, 忠南大, 1971).

40) 朴容填, 〈舟尾寺跡〉(《百濟의 考古學》, 雄山閣, 1972).

41) 金永培·朴容填, 〈西穴寺跡〉(《百濟의 考古學》, 앞의 책).

42) 《南穴寺址》(국립공주박물관, 1993).

43) 吉村怜, 〈百濟武寧王木枕に書かれた佛教圖像について〉(《美術史研究》 14, 1977).

44) 史在東, 〈武寧王陵 文物의 紋事的 구조〉(《百濟研究》 12, 1981).

趙載勳, 〈武寧王陵과 百濟의 宗教〉(《百濟武寧王陵》, 公州大, 1991).

45) 李殷昌, 〈서산 용현리 출토 백제 금동여래입상〉(《考古美術》 9-7, 1968).

46) 朴永福, 〈예산백제사면석불의 고찰〉(《尹武炳博士回甲紀念論叢》, 1984).

목이다. 그리고 백제 四方佛像은 《觀佛三昧海經》에 근거하여 만들어졌다고 추정되고 있다.⁴⁷⁾

성왕 19년(541)에 왕은 使者를 梁나라에 파견하여 毛詩博士와 涅槃 등 經義와 工匠·畫師 등을 요청하여 이들을 제공받았다.⁴⁸⁾ 당시 중국에서는 열반경 교리에 밝지 않고는 행세할 수 없을 정도로 이 경이 유행하였는데, 그러한 학풍이 백제에 전해지자 특히 열반경 義疏를 칭하게 되었다고 한다.⁴⁹⁾

熊州人 釋 玄光은 중국으로 건너가 陳나라의 南岳 慧思禪師(514~577)에게서 法華 安樂行門을 은밀히 받고 精修하였다. 스승으로부터 印可를 받은 뒤 귀국하여 고향에서 법문을 크게 폈다.⁵⁰⁾ 법화 안락행문은 《법화경》 安樂行品을 말하는 것으로서, 그는 법화경 교리에 대한 이해나 講說에 그쳤던 것이 아니라 이를 실천하고 證得한 자였다.⁵¹⁾ 모든 고승전에서 그를 신라인으로 기록하고 있으나 착오임이 분명하다.

惠現(慧顯, 570~627?)은 일찌기 출가하여 오직 한 마음으로 정성을 다하여 법화경 讀誦을業으로 삼았으며, 三論을 공부하기도 한 그에게는 靈應이 많았다고 한다.⁵²⁾ 현광이나 혜현을 통하여 우리는 백제시대 法華三昧의 실천적 경향을 볼 수 있다.⁵³⁾

이즈음 만들어진 불상으로는 鄭智遠銘金銅釋迦佛立像(보물 196호)이 있다. 불상의 造像例로 볼 때 백제에서는 미륵신앙도 적지 않게 유행하고 있었던 것 같다. 위덕왕 31년(584)에 백제에서 일본으로 가지고 온 미륵석상 이외에도 부여의 扶蘇山 東部 建築址 및 定林寺址에서 滑石製의 半跏像 2軀가 발견

47) 文明大, 〈백제 사방불의 기원과 예산 石柱四方佛像의 연구〉(《韓國佛教美術史論》, 1987), 69쪽.

48) 《三國史記》권 26, 百濟本紀 4, 성왕 19년.

《南史》권 7 및 《梁書》권 54.

49) 金東華, 앞의 글, 68~72쪽.

——, 〈백제불교의 日本傳授〉(《百濟研究》2, 忠南大, 1971).

50) 《宋高僧傳》권 18, 陳新羅玄光傳.

51) 金煥泰, 《百濟佛教思想研究》(東國大, 1985), 28~31쪽.

52) 《三國遺事》권 5, 避隱 8, 惠現求靜.

《續高僧傳》권 28, 釋慧顯.

53) 삼국의 《법화경》 수용에 대해서는 福士慈稔, 〈朝鮮半島に於ける法華經傳播について〉(《大崎學報》145, 1988) 참조.

되었다.⁵⁴⁾ 최근의 연구에 의하면 태안마애삼존불의 중앙 尊像 또한 미륵보살이며, 좌·우는 각각 釋迦·多寶佛이라고 한다.⁵⁵⁾ 그리고 서산의 마애삼존불도 중앙은 석가, 왼쪽은 관음, 오른쪽은 미륵반가상으로 이해되고 있다.

백제의 사찰 가운데 烏舍寺는 창건의 사정(法王 또는 武王代)이 전해지는 드문 예에 속한다. 충청남도 保寧郡에 있는 聖住寺는 원래 백제의 오함사인 데⁵⁶⁾ 같은 이름의 절이 일본 河內에도 있었다. 그 이유에 대해서는 백제의 오함사 관계자가 일본의 하내지방에 정주해서 그 곳에 氏寺를 세우고, 본국의 오함사를 모방하여 절 이름까지 동일하게 붙였기 때문이라고 한다.⁵⁷⁾

왕의 諡號에서도 알 수 있는 바와 같이 법왕은 신심이 돈독하였고, 불교 진흥을 위해 힘쓴 왕이었다. 《삼국사기》의 다음 기사를 보도록 하자.

겨울 12월에 수을 내려 살생을 금하고, 人家에서 기르는 매를 거두어서 놓아주었고, 고기잡는 도구와 사냥하는 도구를 불살랐다(《三國史記》권 27, 百濟本紀 5, 법왕 원년).

봄 정월에 王興寺를 창건하고 승려 30인을 득도시켰다. 크게 가물었으므로 왕은 漆岳寺에 행차하여 기우제를 지냈다(《三國史記》권 27, 百濟本紀 5, 법왕 2년).

위의 두 기사는 상호 연결되는 일련의 사건 같이 보인다. 거의 같은 내용이 《삼국유사》 興法篇, 法王禁殺條에도 있다. 이에 대해서, 법왕이 내린 명령은 미륵신앙에 의한 계율이며, 그것은 미륵상생신앙의 요건으로서 법왕 당시 백제에서는 미륵상생신앙이 성행하고 있었거나 아니면 왕이 이를 널리 펴고자 하는 의도를 가졌다고 해석하는 이가 있다.⁵⁸⁾ 왕흥사를 미륵사와 동일시하는 사료가 있는가 하면,⁵⁹⁾ 부여군 규암면 新九里 절터를 왕흥사로 비정하

54) 黃壽永, 〈百濟半跏思惟石像小考〉(《韓國佛像의 研究》, 삼화출판사, 1973), 58~59쪽.

55) 文明大, 〈泰安 百濟磨崖三尊佛像의 新研究〉(《佛教美術研究》2, 東國大, 1995), 1~25쪽.

56) 洪思俊, 〈百濟 烏舍寺考〉(《考古美術》100, 1968).

57) 田村圓澄, 《古代朝鮮佛教と日本佛教》(吉川弘文館), 120~124쪽.

58) 洪潤植, 《三國遺事와 韓國古代文化》(圓光大, 1985), 182쪽.

59) 《三國遺事》권 2, 紀異 2, 武王.

기도 한다.⁶⁰⁾

《삼국유사》武王條에 의하면, 무왕의 妃가 미륵사 건립을 발원하자 신라 진평왕이 工人을 보내어 원조해 주었다고 한다. 미륵사의 창건 시기에 대해서는 菴童說話의 해석 여하에 따라 무왕대,⁶¹⁾ 武寧王代⁶²⁾ 또는 東城王代⁶³⁾라고 각각 주장한다.⁶⁴⁾ 어쨌든 미륵사가 완성된 후 그 규모와 경관이 어떠했던가는 다음과 같은 후대의 평가를 보아도 짐작이 간다.

석탑은 매우 커서 그 높이가 몇 길(丈)이나 된다(《新增東國輿地勝覽》권 33, 益山郡).

미륵사의 창건이 彌勒佛國土 사상과 연결된다는 것은, 창건 과정에서 일어난 여러 사실들이 다음과 같은 미륵경전에 보이는 彌勒下生信仰과 밀접한 대응관계를 보이고 있다는 데서 미루어 알 수 있다. 즉 도솔천의 미륵은 七寶臺內 摩尼殿上의 獅子床에 앉아 있다가, 땅이 金沙로 덮혀 있고 곳곳에 금·은이 쌓여 있는 翅頭城의 婆羅門家에 하생한 후, 龍華樹 아래에서 成佛하고 3回的 법회를 열어 중생을 제도한다. 미륵경전에 보이는 이러한 내용과 미륵사 창건 과정상의 내용을 대비해보면 다음과 같다. 獅子床은 知明法師가 살았던 용화산의 獅子寺와 대응되고, 미륵이 하생한 시두성의 금은 서동이 마을 캐며 “흙더미 같이 쌓아 놓았다”고 한 황금과 대응되며, 용왕이 있는 못은 용화산 아래의 大池와 대응되며, 용화수는 용화산과, 龍華三會는 龍華三會殿과 각각 대응되고 있다.⁶⁵⁾ 이렇게 볼 때 익산 지역은 미륵이 하생하여

60) 秦弘燮, 〈百濟寺院의 伽藍制度〉(《百濟研究》 2, 1971), 101~102쪽.

61) 黃壽永, 〈百濟帝釋寺址의 연구〉(《百濟研究》 4, 1973).

62) 사계동, 〈서동설화연구〉(《藏庵池憲英華甲紀念論叢》, 1971).

63) 李丙燾, 〈서동설화에 대한 신고찰〉(《韓國古代史研究》, 博英社, 1976).

64) 金福順은 서동설화에 나오는 知命을 신라 진평왕 때의 大德 智明과 동일인으로 보았다. 그리하여 신라에서 지명을 諜者로 백제에 보내어 미륵사의 大役事를 유도하고, 그것이 백제 멸망의 한 요인이었다고 하였다(金福順, 〈三國의 諜報戰과 僧侶〉, 《伽山李智冠華甲紀念 韓國佛教文化思想史》上, 伽山文庫, 1992). 그러나 자신의 本色을 숨겼을 智明이 같은 이름을 사용하였을까 하는 등 의문이 남는다.

65) 金煥泰, 〈彌勒寺 創建 緣起說話考〉(《馬韓百濟文化》 創刊號, 1975).

성불하는 이상적인 지역으로 인식되고 있었다.⁶⁶⁾ 그리하여 이곳에 미륵삼존 불을 모신 거대한 사찰을 건립한 것은 미륵불국토를 건설한 것이었다. 王興寺의 준공에 대하여 《삼국사기》는 다음과 같이 적고 있다.

무왕 35년(634) 봄 2월에 왕흥사가 준공되었다. 그 절은 물을 굽어보고 있으며, 채색과 장식이 장엄하고 화려하였다(《三國史記》권 27, 百濟本紀 5).

泗泚時代의 유물 가운데 金銅龍鳳蓬萊山香爐를 들지 않을 수 없다. 1993년 부여 능산리의 집터를 발굴하던 중 금동향로와 각종 금속 유물 및 유리·구슬·토기를 비롯해서 기와 등 100여 점의 유물이 출토되었다. 향로의 형태는 머리를 들어 올린 龍을 조각하여 받침을 삼고, 몸체는 연꽃 위에 솟아난 봉래산을 표현하였으며, 꼭대기에는 봉황 한 마리가 날개를 펴고 있는 모습을 하고 있어, 전체적으로 신선의 세계를 표현한 博山香爐의 형식과 비슷하다. 이 향로는 백제가 부여로 도읍을 옮긴 후, 정치적 안정을 되찾은 7세기초에 백제인들의 정신세계와 예술적 역량이 함축되어 이루어진 백제 공예품의 진수라 할 만하다.⁶⁷⁾ 이외에도 부여지방의 출토유물을 통하여 「何多宜藏法師」라는 僧名이 최근에 알려졌다.⁶⁸⁾

백제가 멸망한 해인 義慈王 20년(660)에 僧 覺從이 일본으로 파견된 것은 나당연합군을 반격하기 위하여 請兵하러 간 것이었다. 그 후로도 백제遺民들의 부흥운동은 집요하게 전개되어서, 승 道琛은 僧將으로서 領軍將軍을 자칭하고 왕족 福信과 더불어 일본으로부터 왕자 扶餘豐을 맞아 왕으로 삼고 周留城에 依據하였다. 나당연합군은 이들 부흥운동군에게 敗하기가 일쑤였다. 그러나 복신이 도침을 죽이는 등 잇달은 內紛으로 주류성이 마침내 함락되어(663) 전후 4년에 걸친 부흥운동도 終幕을 고하게 되었다.⁶⁹⁾

66) 洪潤植, 앞의 책, 213~214쪽.

67) 崔夢龍, 〈최근 발견된 백제 향로의 의의〉(《韓國上古史學報》 15, 1994).

溫玉成, 〈百濟의 金銅大香爐에 대한 새로운 해석〉(《美術史論壇》 4, 1996).

68) 金容民, 〈扶蘇山城 東門址 出土 金銅光背〉(《美術資料》 57, 국립중앙박물관, 1996), 200~209쪽.

69) 安啓賢, 〈韓國佛教史〉 上(《韓國文化史大系》 6, 高麗大, 1970), 199~200쪽.

(3) 백제불교의 일본 전파

元興寺緣起에 의하면, 聖王이 使者를 일본에 보내어 太子像・灌佛器・《說佛起書卷》을 倭國 朝廷에 보냈다고 한다. 이것은 성왕 16년(538)의 일로서, 불교가 일본에 처음 전해진 사적을 말한다고 일본 학계에서는 이해하고 있다.⁷⁰⁾ 《설불기서권》은 석가의 傳記이므로 위의 태자상은 곧 悉達太子像이라고 한다.⁷¹⁾

6세기 후반은 威德王(553~597)의 治世로서 그는 신라의 침공을 막는 데 주력하는 한편 內治에도 힘써 고도의 불교문화를 꽃피웠다. 재위 24년(577)에는 경전 외에도 律師・禪師・비구니・呪禁師・造佛工・造瓦工 등을 일본에 보내었다. 재위 30년에는 백제승 日羅가 일본에 건너가며, 31년에는 鹿深臣이 백제로부터 미륵석상을 가지고 일본으로 돌아오고, 같은 해에 佐伯連도 불상 1軀를 가지고 귀국하였다. 녹심신이 가지고 온 미륵석상은 半跏思惟像이었을 것으로 추측되고 있는데, 이것은 백제에서 반가상을 적지 않게 만들었다는 이야기가 된다.

좌백련이 가지고 온 불상은 蘇我馬子가 받아 佛殿에 모시고, 司馬達等과 池邊水田에게 명하여 修行者를 구하도록 하였다. 그리하여 播磨에 살고 있던 환속한 고구려의 老夫婦, 惠便과 法明을 만나게 되었다. 사마달등의 딸들은 法明을 스승으로 하여 출가하였는데, 善信尼・禪藏尼・惠善尼가 그들이다.⁷²⁾ 이 사적은 일본에 있어서 불교수용이 구체화되는 과정이라고 흔히 일컬어지고 있다. 정식으로 계를 받지 않은 선신니 등은 戒師로부터 계를 받기 위해 소아마자에게 백제에 보내달라고 청하였다. 위덕왕 34년(587)에 일본에 온 백제 사신의 설명에 의하면, 백제에서 비구니가 계를 받으려면 먼저 尼寺에서 10인의 尼師를 청해 계를 받은 뒤 法師의 절에 가서 10인의 법사를 청해 계를 받는다고 한다. 그러므로 백제에서는 비구의 절과 비구니의 절이 서로 중

70) 田村圓澄, 〈百濟佛教史序說〉(《百濟文化と飛鳥文化》, 吉川弘文館, 1978), 325쪽.

71) 田村圓澄, 《古代朝鮮佛教と日本佛教》(위의 책), 85쪽.

72) 이들이 俗人 부부에게서 得度出家했다는 것은 있을 수 없는 일이며, 惠便과 法明은 이미 法師가 되어 이들을 沙彌尼로 득도시켰다고 하는 주장이 있다(金煥泰, 〈百濟의 尼衆受戒와 尼僧職 관계〉, 위의 책, 381~385쪽).

소리를 들을 수 있을 정도로 가까운 거리에 있었다.

위덕왕 35년에 백제는 令照律師와 그의 제자 惠聰, 令威法師와 그 제자 惠勳, 道嚴法師와 그 제자 令契의 여섯 승려와 40인의 工人, 그리고 鑲盤師·瓦師 등 一團을 일본에 보냈다. 그것은 受戒에 필요한 승려 및 절을 지을 工人의 과견을 소아마자가 요청했기 때문이다. 소아마자는 이들 백제 기술자의 지도를 받아 尼寺로서 建興寺를, 法師寺로서 法興寺를 짓기 시작했다. 법흥사 造營은 東漢氏의 감독하에 忍海·朝要·鞍部·山西의 4호족을 首領으로 하고 그 사유민에 의해 이루어졌다. 다시 말하면 법흥사 조영의 지도는 백제 기술자가 맡고, 작업을 담당 한 사람들은 소아씨의 지배하에 있던 渡來氏族이었다.⁷³⁾ 이를 통해 당시 백제불교의 높은 수준을 충분히 짐작할 수 있다.

위덕왕 37년에 선신니 등은 정식 비구니가 되어 백제로부터 돌아왔다. 위덕왕 40년에 건흥사(豐浦寺)의 금당과 禮佛堂이 준공되었고, 마침내 그 3년 뒤에는 법흥사 탑이 준공되었다. 건흥사도 그러한 예이지만, 佛寺를 짓는 데 있어 먼저 탑부터 세우는 것은 백제의 佛寺造營 방식이라고 이해되고 있다. 고구려 승려 慧慈와 백제승 慧聰 두 사람은 일본 최초의 法師寺인 법흥사에 모셔졌고, 이후 법흥사는 일본에 있어 佛法興隆의 중심지가 되었다.

무왕 3년(602)에 백제승 觀勒은 曆本·天文地理書·遁甲方術書를 가지고 일본에 갔다. 아마도 조정에서는 書生 數人을 뽑아 각각 역법, 천문 및 둔갑 방술을 배우도록 했다.⁷⁴⁾ 이 기사를 두고서 다음과 같이 설명한다. 첫째 백제에서는 승려가 불교 이외에 陰陽道에 관계되는 학문을 修得했다. 둘째 관록이 체득한 학문은 제자에게 教授할 정도로 높은 수준이었다. 셋째 일본에서는 曆學을 포함해서 陰陽道를 그 후 정부의 독점하에 두고 局外者가 이러한 것들을 운용하거나 教授하는 것은 금지되었는데, 승려가 역학 등을 배울 수 있었던 백제에서는 승려와 정부 내지 궁중과의 관계가 밀접했다.⁷⁵⁾

그로부터 22년 뒤에 관록은 일본 최초의 僧正職에 올랐다. 한편 《本朝高僧傳》에는 다음과 같이 기술하고 있다.

73) 田村圓澄, 〈百濟佛教史序說〉(앞의 책), 331~332쪽.

74) 《日本書紀》권22, 推古天皇 10년.

75) 田村圓澄, 앞의 책, 340쪽.

백제 사람들은 三論을 연구하였고, 外學에도 통달하였다(《本朝高僧傳》권 1, 百濟國沙門觀勒)

이즈음은 백제뿐 아니라 중국과 고구려의 불교계에서도 삼론학이 일반적으로 유행하였다. 이러한 경향은 다음 사실을 통해서도 짐작할 수 있다. 고구려 승 慧灌은 일본의 제2대 僧正으로 임명되었는데, 일본 삼론종의 시조였다. 그러나 관록·혜관 모두 자신들의 전공인 삼론 철학을 일본에서 강의하지 못했던 것은 당시 일본 불교학계가 삼론을 이해할 정도의 수준에 이르지 못했기 때문이다. 그래서 관록이 당시의 民度에 맞추어 曆·遁甲·方術 등을 가르쳤던 것은 외국승으로서 하나의 방편이었을 것이라고 한다.⁷⁶⁾ 그리고 이즈음 일본의 僧官制度가 승정을 중심으로 하는 南朝系였던만큼 백제의 승관 제도도 남조계였다고 추측된다.⁷⁷⁾

3) 신라의 불교

(1) 불교의 전래

신라 불교전래에 관한 原史料로서 가장 기본이 되는 것은 金大問의 《鷄林雜傳》인데, 《삼국사기》·《삼국유사》·《해동고승전》에 모두 실려 있다. 그 내용은 대략 다음과 같다. 신라 눌지왕(417~458) 때 고구려로부터 沙門 墨胡子가 一善郡(경상북도 善山) 毛禮의 집에 와 있었는데, 梁(502~557)나라 사신이 가지고 온 쯤의 용도를 알려주었으며, 왕녀의 병도 고쳐주었다는 것이다. 4세기말 이래 신라가 고구려에 종속적인 외교관계를 긴밀히 유지했던 사실로 보면, 눌지왕대에 처음 불교가 전해졌다는 기사는 타당할 것이다. 다만 위 기사는 고구려와의 접경을 통하여 불교가 민간에 전해졌던 사실이 傳承으로 잘 남아 있는 경우일 뿐이며, 유물·유적을 통해 보면 고구려와 통하는 또 다른 경로인 경상북도 북부의 영주·안동쪽으로도 불교는 전해졌다.⁷⁸⁾

76) 金東華, 앞의 글(1962), 73~74쪽.

77) 金煥泰, 〈百濟의 僧職制度〉(앞의 책, 1985), 44~54쪽.

78) 秦弘燮, 〈古新羅時代 佛像樣式 北方傳來の問題〉(《新羅と日本古代文化》, 吉川弘文館, 1981).

그리고 신라 왕실이 불교를 접한 시기가 고구려에 비해 별로 뒤지지 않았음은 5세기 초엽의 신라 왕릉 유물에서 연꽃무늬가 나타나는 것으로 보아 분명하며, 그 가운데 어떤 것은 왕족이 직접 가져왔거나 아니면 신라 왕실에 보내어진 것이라 추측된다.⁷⁹⁾ 그러므로 묵호자를 통하여 신라 왕실이 처음 불교에 접했다는 기사는 액면 그대로 받아들이기 어렵다.

羅濟同盟(433) 이후 신라와 백제 사이의 관계는 외교나 군사면에서 뿐만 아니라 문화면에서도 밀접하였다. 신라가 先進 불교문화를 고구려를 통하여만 받아들였다고 생각하면, 이것은 일반적 史實과 부합되지 않는 발상이다. 지방에 숨어 있던 묵호자가 왕실에까지 불교를 포교하였거나, 이때 시대상으로도 맞지 않는 梁나라 사신이 등장하는 것은 시대와 성격을 달리하는 고구려·백제 두 계통의 불교가 각각 전래된 사실이 하나로 중첩되어 나타나기 때문이다.⁸⁰⁾ 신라는 법흥왕 8년(521)에 백제 사신을 따라가서 梁나라에 처음으로 조공하였다. 이러한 사실을 참작해볼 때, 신라는 백제를 통해 南朝의 불교를 받아들였을 것이며, 그것은 외교적 색채가 강한 것이었다고 말할 수 있다. 그리고 그것은 北朝佛敎의 성격이었다고 추정되는, 신라에 처음 전래된 불교와는 성격이 다른 것이다.⁸¹⁾

한편 신라에 불교가 처음 전해진 사적에 대해서는 阿道(혹은 我道)碑文이 있는데, 《해동고승전》과 《삼국유사》에 실려 있다. 그 골자는 다음과 같다. 미추왕 2년(263)에 아도가 고구려에서 왔는데, 그는 曹魏人 我掘摩의 아들이라는 것이다. 일연은 이 기사에 대하여 시대만 너무 빠를 뿐 아도의 행적이 《계림잡전》의 묵호자 사적과 비슷하다고 하여 다음과 같이 결론을 내렸다. 즉 아도와 묵호자는 동일인이며, 소수림왕 2년(374)에 고구려에 온 아도가 곧 阿道碑의 아도라는 것이다.⁸²⁾ 이 주장은 고구려에 온 아도가 魏나라에서 왔

79) 國立博物館, 《壺杆塚과 銀鈴塚》(乙酉文化社, 1946).

80) 辛鍾遠, 〈新羅 佛敎傳來의 諸樣相〉(앞의 책), 131~155쪽.

81) 종래 신라 초기불교에서 북방불교의 성격이 지나치게 강조되었다. 대표적인 글로는 金哲堧, 〈新羅上代社會의 Dual Organization〉 下(《歷史學報》2, 1952)가 있다.

82) 일연의 논평을 높이 평가한 것으로는 李基白, 〈三國遺事의 史學史的 意義〉(《韓國史學의 方向》, 一潮閣, 1978)가 있다.

아도비의 아도는 고구려에 온 전도승 아도와 별개의 인물이라고 주장하는 이로

다는 가정 위에서 성립되는 것인데, 일연은 이 점에 대하여 전적으로 《해동고승전》의 저자 覺訓의 설을 답습하고 있다. 그러나 각훈이 근거하고 있는 자료는 다른 아님 阿道碑로서, 각훈은 고구려 및 신라의 두 아도를 동일인으로 보고 이미 《해동고승전》에서 하나의 阿道傳만 둔 것이다. 아도비의 내용은 시대착오가 심하며, 설화적 구성이 짙은 사료다. 뿐만 아니라 고구려의 아도는 쫓나라에서 왔다는 〈高麗本記〉의 기사가 있으므로,⁸³⁾ 위와 같은 이유를 들어 두 나라의 전도승 아도를 동일시하는 주장은 성립될 수 없다. 다만 생존연대로 보아 고구려에 온 아도가 자신의 말년에 신라에 왔을 가능성은 배제할 수 없다. 그러나 신라에 불교를 처음 전한 승려가 아도라고 하는 사료는 아도비밖에 없다. 〈古記〉에 의하면 아도는 正方과 滅垢此에 이어 세 번째로 왔으며, 高得相의 詠史詩에는 아도가 두 번이나 죽음을 당하고 또다시 신라에 온 승려였다고 하였다. 그러므로 아도는 신라 전도승의 대명사와도 같이 쓰였으므로, 아도를 반드시 初傳僧으로 규정지을 수는 없다.

소지왕대(479~500)에 모례의 집에는 몇 명의 승려가 신도들을 상대로 경전을 강의하였는데, 이러한 敎勢는 王京에서도 마찬가지였다. 왕실에는 內佛堂이 있고, 이곳의 焚修僧과 宮主 사이에 일어났던 불미스러운 사건이 《삼국유사》 射琴匣條에 보인다. 이 사건은 실은 불교를 비방하는 세력의 모함으로 보이는데, 결국 이들이 처형을 받았다는 것은 왕권강화를 위해 왕실에서 불교를 적극 권장했다고 하는 종래의 주장과 상반된다. 이것은 불교수용에 대해 정치적인 선입견이 일률적으로 통용될 수 없다는 점을 환기시켜준다.

법흥왕 이전의 불교 실태는 전래 사실을 제외하고는 거의 공백에 가까운 듯이 생각되지만 실은 그렇지 않았다. 榮州郡 順興의 ‘乙卯年於宿知述干’銘墓고분벽화에는 羨道 천장에 滿開한 연꽃이 한 송이 그려져 있다. 그리고 인접한 또 하나의 벽화고분에는 “己未中墓像人名□□”의 명문과 아울러 연꽃과

는 李丙燾·金煥泰가 있다. 특히 이병도는 아도가 소지왕대(479~500)에 南中國에서 백제를 거쳐 왔다고 하였다(李丙燾, 〈新羅佛教의 浸透過程과 異次頓 殉敎問題의 新考察〉, 《學術院論文集》 14, 1975; 앞의 책, 647~649쪽 및 金煥泰, 〈新羅佛教初傳者考〉, 《東國大論文集》 17, 1978; 《三國遺事所傳의 新羅佛教思想研究》, 新興出版社, 1979, 251쪽).

83) 《三國遺事》 권 3, 興法 3, 順道肇麗.

연갑 및 서쪽으로 향해 있는 새가 그려져 있다. 於宿墓의 연대는 595년 또는 535년이라 하여 주장이 엇갈리고 있으며, 己未銘 고분에 대해서는 법흥왕 26년(539)설이 지배적이다. 그렇다면 적어도 被葬者の 활동연대는 소위 불교공인의 해(527) 전후가 된다.⁸⁴⁾ 이것은 법흥왕 자신이 불교공인 이전에 이미 불교신자였던 것과 마찬가지로, 지방에도 불교가 공공연히 뿌리를 내리고 있었음을 말해준다. 이렇게 볼 때 막연히 사용되는 「公認」의 의미는 축소될 수밖에 없다.⁸⁵⁾

(2) 불교공인의 실상

일반적으로 신라에서 불교가 공인된 해는 법흥왕 14년(527, 정미년)이라고 말한다. 그러나 이 해에 이차돈은 처형당하고 興輪寺 창건 공사는 중단되었다. 그러므로 정미년은 공인된 해가 아니라 오히려 박해를 받은 해이며, 실질적 공인 연도는 법흥왕 22년(을묘년) 즉 흥륜사 공사가 재개되던 해라고 보기도 한다.⁸⁶⁾ 이와 같이 이차돈에 얽힌 이야기는 비록 宗教史話라고는 하지만 여러 가지 모순점이 발견된다. 이 문제에 접근하기 위해서는 다음 몇 가지 사항을 먼저 인식하고 있어야 한다. 첫째 흥륜사는 을묘년에 공사를 재개하여 진흥왕 5년(544)에 비로소 완공되었다는 《삼국사기》의 기사를 일반적으로 의심없이 받아들이고 있다. 그러나 《삼국유사》의 두 군데 註에⁸⁷⁾ 의하면, 법흥왕 14년에 이미 흥륜사는 「始開」 또는 「草創」되어 있었다. 법흥왕 22년 이전에 흥륜사가 이미 존재했던 것은 蔚州 川前里書石을 보면 분명하다. 즉 그 甲寅題記(534)에 ‘甲寅大王寺中 安藏 許作’이라는 명문이 나오는데, 흥륜사

84) 순흥지방 벽화고분에 대해서는 다음의 글이 참조된다.

《영주순흥벽화고분 발굴조사보고서》(梨花女大 博物館, 1984).

《順興邑內里壁畫古墳》(문화재관리국 문화재연구소, 1986).

金昌鎬, 〈순흥 기미명 벽화고분의 축조연대〉(《부산시립박물관연보》 11, 1989).

이돈희, 〈순흥 기미년명 벽화분에 대하여〉(《두산김택규박사화갑기념 문화인류학논총》, 1989).

《順興邑內里壁畫古墳 發掘調査報告書》(大邱大 博物館, 1995).

85) 辛鍾遠, 〈신라 불교전래의 제양상〉(앞의 책), 132~159쪽.

86) 李基白, 〈三國時代 佛教受容과 그 社會的 意義〉·〈新羅 初期 佛教과 貴族勢力〉(《新羅時代의 國家佛教과 儒教》, 韓國研究院, 1978), 12·82쪽.

87) 《三國遺事》 권 3, 興法 3, 原宗興法·阿道基羅.

는 「大王興輪寺」라고도 불렀다는 기사가 있으므로 갑인년의 ‘대왕사’는 곧 흥륜사인 것이다. 둘째 이차돈 설화에서는 이차돈의 순교정신을 강조한 나머지 법흥왕 자신의 신앙생활, 즉 잠시 政事를 멈추고 三寶의 노예가 되어 入寺修道한 「捨身」의 행적이 퇴색되었다는 점이다. 법흥왕의 사신에 대해서는 《삼국유사》原宗興法條에 “법흥왕은 절이 완성되자 면류관을 벗고 僧服을 입고는 宮戚을 바치어 寺隸로 삼았다”고 되어 있다. 셋째 법흥왕이 당대에 세운 절이란 바로 흥륜사이며, 이 절에서 법흥왕이 머물렀기 때문에 흥륜사는 「대왕사」라고도 불리었다.

그렇다면 법흥왕이 사신한 시기는 언제인가. 이차돈이 흥륜사 창건에 관련되어 죽음에까지 이르렀다면, 그것은 일반인의 信佛을 우려하는 정도의 차원은 아닐 것이다. 그리고 이차돈 같은 예를 보더라도 이미 이즈음 신라사회에는 독실한 불교신자 또한 적지 않았을 것이다. 그렇다면 이차돈의 순교는 왕의 信佛行爲와 관련이 있을 것이라는 심증이 가며, 이 부분이 모호하게 처리된 이차돈 설화는 실은 전반부가 빠진 이야기이므로 위에서 든 세 가지 사항을 염두에 두고 새겨 읽어야 한다.

법흥왕의 사신과 이차돈의 순교를 前後一連의 사건이라고 볼 때, 이 사건의 全貌는 다음과 같이 이해된다. 법흥왕의 사신은 朝野에 큰 물의를 일으켰을 것이고, 이에 귀족회의가 개최되었다. 이 회의는 왕이 주재하였지만, 이즈음 王號는 아직 「寐錦」을 칭하던 시절이었다. 그러므로 법흥왕 자신도 귀족회의 구성원의 한 사람으로서 衆議를 따를 수밖에 없었던 왕권이 제한된 사정은 순교 기사에서 보는 바와 같다. 이차돈의 죄목은 흥륜사 중창 명령을 전한 것이었다. 귀족회의의 결과 법흥왕의 사신에 대한 비난은 왕의 신변에까지 영향을 미치지 않는 않았고, 왕의 信行을 적극적으로 도왔던 이차돈이 처형되는 선에서 일단락되었다.

帝王의 사신은 비록 개인적인 것이라 할지라도, 국가의 불교정책과 연결되지 않을 수 없다. 순교사건으로 말미암아 불교를 크게 일으키고자 했던 법흥왕의 의욕은 일단 꺾였지만, 왕권의 신장에 따라 그것은 부수적으로 이루어지는 것이다. 왕이 명실공히 귀족들 위에 군림하게 되는 것은 현재까지의 사료상 「大王」을 칭하기 시작했던 법흥왕 21년(524)부터이다. 그러므로 그 이듬

해에 홍륜사 중창 공사를 크게 일으키게 되는 것은 오히려 당연한 순서였다. 이와 같은 과정을 간과할 때, 법흥왕 22년의 홍륜사 중창 공사를 실질적 공인의 해로 보기 쉽다. 그러나 법흥왕 17년(정미년)은 왕 자신이 불교에 대한 태도를 천명한 해이며, 이 해에 조정에서 불교수용에 대한 논의가 본격적으로 이루어졌다. 따라서 이차돈이 순교한 사실을 제외하더라도 정미년은 신라 불교사에서 하나의 기원이 되는 해다. 《삼국사기》에서 이 해에 “처음 佛法을 행했다”고 한 기사나, 모든 佛敎史書에서 정미년을 「興法」의 紀年으로 잡은 것은 법흥왕의 捨身을 정당하게 평가한 역사해석이라고 하겠다. 정미년에 법흥왕이 사신을 했고, 그로 말미암아 이차돈이 희생되었다고 하는 史實은 聞慶〈鳳巖寺智證大師碑〉(924)에도 잘 나타나 있다.⁸⁸⁾

(3) 진흥왕대의 불교

진흥왕(540~576)은 불교를 國政 및 自國 문화의 지도원리로 채택하여 佛敎國家를 이상으로 삼은 왕으로서, 그것은 인도의 아쇼카왕이나 중국 南朝 특히 梁나라 武帝의 정책을 본받은 바가 많다.⁸⁹⁾ 그는 말년에 머리를 깎고 중이 되었다고 史書에 기록되어 있다. 이것은 捨身에 대한 이해의 부족으로 인하여 와전된 것이라 추측되며, 그는 재위기간 중 적어도 몇 번이나 사신을 했다고 추측된다.⁹⁰⁾

진흥왕은 영토확장을 감행하여 새로 정복한 지역을 巡狩할 때, 많은 인원을 대동하였다. 이때 세긴 기념비 즉 순수비 중 黃草嶺碑나 磨雲嶺碑의 비문

88) 지금까지 불교공인의 실상에 대한 논지는 辛鍾遠, 〈신라 불교공인의 실상〉·〈6세기 신라불교의 남조적 성격〉(앞의 책, 162~208쪽)에 의거하였다.

불교수용의 사회적 의미에 대해서 김두진, 〈불교의 수용과 고대사회의 변화〉(《한국고대사론》, 한길사, 1988)이 참조된다.

89) 山崎宏, 《支那中世佛敎の展開》(清水書店, 1942), 26~27쪽.

진흥왕대의 불교에 대해서는 다음과 같은 글이 있다.

金煥泰, 〈신라 진흥대왕의 信佛과 그 사상 연구〉(《佛敎學報》5, 1967).

村上四男, 〈佛敎の朝鮮三國への傳來と新羅眞興王代〉(《アジア文化》9-4, 1973; 《朝鮮古代史研究》, 開明書院, 1978).

90) 辛鍾遠, 〈6세기 신라불교의 남조적 성격〉(앞의 책), 197~202쪽.

福士慈稔, 〈新羅에 있어서 佛敎의 受容과 展開 —6세기 王族의 出家를 중심으로—〉(《진산한기두박사화갑기념 韓國宗敎思想의 再照明》, 1993).

에 ‘沙門道人法藏慧忍’이 보인다. 수행한 신하들 가운데 이들 승려의 이름이 맨 처음에 나온다는 것은 그들의 비중이 그만큼 크다는 것을 의미한다. 순수를 할 때에는 새로 정복된 지역민으로부터 충성을 약속받고, 왕과 신하는 이들을 보살필 것을 맹세한다. 여기에 승려가 참여하고 있는 것은 會盟의 정신이 불교에 입각하고 있음을 말해준다. 이제 불교는 개인의 신앙 차원을 넘어 사회의 새로운 지도이념이 되어가고 있는 것이다.

진흥왕 11년(550)에 安藏法師을 大書省에, 그리고 惠亮을 僧統(國統)에 임명하였다. 승통 밑에는 大都唯那와 都唯那娘을 두어, 각각 寶良과 阿尼를 임명하였다. 처음으로 僧官制가 실시된 것이다. 그렇지만 이즈음의 승통이란 왕이 승려를 우대하기 위한 榮典的 칭호였으며, 승관제 역시 형식적인 데에 지나지 않았다.⁹¹⁾

진흥왕은 戰歿士卒를 위하여 八關會를 열었다(572). 당시의 정황으로 보아 팔관회가 호국적 성격을 띠고 있는 것은 사실이다. 그러나 그것은 在家信徒가 경전에 입각하여 죽은 이의 명복을 비는 불교수행의 범위를 벗어나는 것은 아니다.

신라사회에서 미륵신앙을 처음 수용한 방증으로서 진흥왕대에 팔관회를 열었던 사실을 든다. 그것은 彌勒三部經에 모두 八關(戒)齋를 修習한 공덕으로 도솔천에 왕생하고 또 미륵의 處所에 태어나게 된다는 가르침이 있기 때문이다. 이 팔관회는 고구려에서 귀화한 惠亮에 의해 베풀어졌으므로 신라의 미륵신앙은 고구려로부터 전래된 것으로 보는 것이다. 또 明觀이 佛經論 1,700여 권을 가져왔을 때 그 중에는 미륵 관계 典籍이 들어 있다고 보아, 미륵신앙은 중국 남조를 통해서도 전래되었을 것으로 추측한다.⁹²⁾

이러한 주장에 개연성이 인정되지 않는 바는 아니지만, 좀더 명확한 자료가 있기 전에는 받아들이기 어렵다. 먼저 팔관회의 所依經典이 미륵경이라고 하고 있으나, 국가 차원의 팔관회는 오히려 《佛說齋經》이나 《奉法要》에 입각한 儀式으로서 중국 남조에서 유행한 것이었다.⁹³⁾ 그리고 화랑과 미륵신앙

91) 中井眞孝, 〈新羅における佛教統制機關について〉(《朝鮮學報》 59, 1971), 91~92쪽.

92) 金模泰, 앞의 책(1990), 150~154쪽.

93) 辛鍾遠, 앞의 책, 196~197쪽.

의 결합이 진흥왕대의 왕권과 사회를 여실히 반영하고 있다는 방증으로 진흥왕대의 轉輪聖王사상을 들기도 한다.⁹⁴⁾ 즉 진흥왕의 태자 이름이 「銅輪」이고, 次子(眞智王)의 이름은 「舍輪」 혹은 「金輪」이라는 것이다. 그런데 「동륜」은 一名 「東輪」으로도 쓴다. 진지왕의 이름 중 「금륜」만을 취하여 태자와 차자의 이름에 순서가 바뀐 듯하다는 지적도 있지만,⁹⁵⁾ 그런 연유 때문인지 「금륜」은 곧 「鐵輪」일 것이라는 궁여지책이 나오기도 하였다.⁹⁶⁾ 진흥왕의 행적이 전륜성왕의 그것을 방불케 하는 점이 있기는 하지만, 왕족의 이름에서 전륜성왕 사상을 볼 수 있다는 주장에는 수긍하기 어렵다.

진흥왕대에 이르러서는 중국에 유학갔던 승려가 속속 돌아왔다. 먼저 覺德이 진흥왕 10년(549)에 佛舍利를 가져오게 됨으로써, 소위 眞身을 모시게 되어 신앙면에서 차원을 한 단계 높이게 되었다. 특히 陳나라에서 明觀을 시켜 經論 1,700여 권을 보내어 오게 됨으로써(565) 신라는 당시 漢譯 경전의 대다수를 갖추게 되었다.⁹⁷⁾ 그 후 신라불교는 수용 단계를 지나 독자적 발전을 이루어 갔고, 또한 自國의 사회적 요구에 부응하였다.

(4) 미륵신앙의 양상

미륵불은 未來佛로서 현세의 석가불이 다 濟度하지 못한 중생을 성불시킨다고 한다. 이 미륵신앙도 所依經典에 따라 일반적으로 두 종류로 나눈다. 먼저 현재 도솔천에 있는 미륵보살을 믿어 死後 天上에 왕생하기를 희구하는 上生信仰이 있다. 또 하나는 먼 미래에 이 땅이 樂土가 되었을 때 미륵이 下生하여 龍華樹 아래에서 세 번의 설법으로 중생을 제도할 때 참여하겠다는 하생신앙이 그것이다. 그리고 미륵이 출현하는 국토에는 전륜성왕이 나타나 正法으로 나라를 다스린다고 한다.

아래에 몇 가지 사료를 검토해감으로써 中古期 즉 통일 이전의 신라 미륵

94) 金哲垸, 앞의 글, 91쪽.

金煥泰, 〈新羅 眞興大王的 信佛과 그 思想研究〉(《佛敎學報》5, 1967), 71~79쪽.

95) 金煥泰, 위의 글, 72쪽.

96) 金哲垸, 앞의 글, 91쪽.

97) 史書에 따라 卷數에 차이가 있다. 이에 대해서는 辛鍾遠, 앞의 책, 194쪽 참조.

신앙에 대하여 서술하고자 한다.

眞智王 때(576~579) 홍륜사 승 眞慈는 언제나 堂主인 미륵상 앞에 나아가, 彌勒大聖께서 花郎으로 化身하시어 이 세상에 오시면 늘 뵈옵고 가까이 모시 겠다고 서원하였다. 그러던 어느날 꿈에 한 스님이 熊川 水源寺에 가면 彌勒仙花를 뵈 수 있다고 일러주었다. 이튿날 진자는 거기를 찾아가서 京師人이라고 밝힌 용모 단정한 소년의 마중만 받고 그냥 돌아왔다. 그런데 먼저 만난 그 소년이 바로 미륵선화라는 산신령의 말을 나중에 듣고서야 靈廟寺 동북쪽의 나무 밑에서 그 소년을 찾았다. 그의 이름이 ‘未尸’인 것만 알 뿐, 일찍 부모를 여의었고 姓도 모른다고 하였다. 왕은 이 소년을 敬愛하여 國仙으로 모셨고, 그의 風流가 7년 동안 빛났는데 문득 종적을 감췄다(《三國遺事》 권 3, 塔像 4, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師).

위 설화에서 우리는 미륵이 신라에 하생하여 화랑이 된다는 당대의 믿음을 볼 수 있다. 그런데 위 사료에서 간과해서는 안될 점이 있다. 첫째 신라인들 스스로가 현재 미륵의 住處를 백제로 인식하고 있다. 이것은 자신들의 신라가 곧 佛國土라는 믿음과는 상당한 時差를 보이고 있다. 둘째 미시랑의 출신이 寒微하고 그 終末도 모호하다는 점이다. 이것이 사실이라면 화랑의 출신 신분이나 사회적 성격이 始終 일정했던 것은 아니라고 보아야 한다. 미시랑의 나중 행적이 모호한 점은 아마도 진지왕의 폐위와 관련이 있는 것 같고, 여타 화랑집단과의 알력 같은 것도 염두에 두어야 할 것이다.⁹⁸⁾

竹旨郎은 眞平王代(579~632)의 화랑이었고, 김유신의 副帥로서 삼국통일에 공을 세운 인물이다. 그의 출생에 대한 이야기를 옮겨본다.

죽지랑의 아버지 述宗公이 朔州 都督使로 부임하러 갈 때, 竹旨嶺에서 한 居士가 길을 닦아주었다. 부임 한 달 후 거사의 안부를 물으니, 이미 거사는 죽은 뒤였다. 죽지랑의 부모는 거사의 무덤 앞에 石彌勒像을 만들어 모셨다. 이즈음 죽지랑의 어머니는 胎氣가 있었는데, 거사가 託生한 아이라 하여 출산

98) 비슷한 이유를 들어서 화랑집단과 미륵신앙의 결합을 진평왕대 이후로 보는 견해가 있다(福土慈稔, 〈圓光の世俗の五戒と花郎集團について〉(《印度學佛教學研究》 37-2, 통권74, 1989, 644~646쪽).

《三國遺事》 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師조를 분석한 글로 金煥泰, 〈彌勒仙花攷〉(《佛教學報》 3·4합집, 1966)이 있다.

후 이름을 竹旨라 하였다(《三國遺事》권 2, 紀異 2, 孝昭王代 竹旨郎).

이것은 거사가 환생하여 죽지랑이 되었다는 이야기인데, 여기에 미륵석상이 개재되어 있다. 미시랑 설화를 참고할 때 거사의 무덤 앞에 미륵석상을 안치했다는 것은, 거사가 미륵으로 下生하기를 기원한 것이라 볼 수 있다. 화랑을 하생한 미륵으로 인식한 예로서는 김유신(595~673)이 15세에 화랑이 되었을 때 사람들이 그 무리를 「龍華香徒」라고 불렀다고 한 것을 들 수 있다. 즉 彌勒信徒라는 뜻이다. 미시랑·죽지랑·김유신의 경우를 종합해보면, “화랑단체가 그 이념으로 삼았던 이상국가란 다름아닌 불교의 理想國家觀인 미륵정토를 구현하는 데 있었던 것으로 龍華樹下 三會의 설법에 值遇하여 왕생을 얻고자 하는 미륵하생신앙이 신라라는 현실 국토에 그대로 龍華三會를 그려보려는 데 있었다.”⁹⁹⁾ 주정은 설득력이 있다. 그런데 신라 중고시대의 무덤에 미륵석상을 안치하는 경우가 비교적 많았다면, 죽지랑의 경우 반드시 화랑과 미륵신앙이 직결됨을 보여주는 예로서 적합할지 의문이다.

彌勒石像이 무덤에 놓여 있는 사례를 보도록 하자.

道中寺 僧 生義는, 어떤 스님이 생의를 南山으로 데리고 가서 풀을 묶어 표시한 뒤 자신이 여기에 묻혀 있으니 파내어 고개 위에 안치해달라고 하는 꿈을 꾸었다. 이튿날 친구와 함께 그 곳을 찾아가서 파보니 石彌勒像이 나와서 三花嶺에 모셨다. 그는 善德王 12년(643)에 여기에 절을 짓고 살았다(《三國遺事》권 3, 塔像 4, 生義寺石彌勒).

일부 학계에서는 경주 남산 長倉谷에서 옮겨 현재 국립경주박물관에 있는 미륵삼존이 바로 이 미륵상이라고 한다.¹⁰⁰⁾ 이 미륵은 出土處로 볼 때 원래 古墳의 石室에 모셨던 것이라고 이해되어 왔으나, 그 곳은 始原의 형태의 石窟이라는 주장도 제기되었다.¹⁰¹⁾ 그러나 죽지랑이나 뒤에서 볼 調信의 예에서 보듯이 오히려 고분일 가능성이 더욱 크다. 경주 西岳里 고분에서는 앞·뒷면에 金剛力士像이 새겨진 돌문(石扉)이 나온 예도 있다.¹⁰²⁾ 따라서 고분에

99) 安啓賢, 앞의 글, 203쪽.

100) 黃壽永, 〈新羅南山三花嶺彌勒世尊〉(앞의 책), 256~261쪽.

101) 黃壽永, 위의 글, 255쪽.

는 불상은 물론 神將像까지 모셔진 경우를 진지하게 생각해볼 필요가 있다.

이외에도 비록 통일 후의 이야기지만 洛山寺 大悲像 앞에서 꿈을 꾸 調信이 꿈속에서 죽은 아들을 파묻었던 곳으로 찾아가 파보니 돌미륵이 나왔다고 한다.¹⁰³⁾ 그러므로 신라인들이 무덤에 미륵상을 묻는 습속은 드물지 않았고,¹⁰⁴⁾ 그것은 죽은 이가 미륵 도솔천에 왕생하기를 기원하는 것이었다고 해석된다.¹⁰⁵⁾ 이와 같은 造像 의도는 삼국불교에 많은 영향을 미쳤다고 생각되는 北魏의 미륵신앙이 도솔천 上生에 비중을 두면서도 상생의 대상은 發願者 자신이 아니라 돌아가신 부모 등 死者의 追善을 希求한 것이었다는 신앙 경향¹⁰⁶⁾과 공통점을 보이고 있다. 죽지랑의 부모도 그러한 관행에 따라 거사의 무덤에 미륵상을 모셨을 것이다. 그런데 죽지랑이 화랑이 된 뒤, 미륵하생 신앙자들이 거사 무덤의 미륵상에 특별히 의미를 부여한 것은 아닌지 생각해볼 여지가 있다. 미륵상생신앙의 단적인 예가 바로 중고기에 많이 조성된 미륵반가사유상일 것이며,¹⁰⁷⁾ 이것은 현재 도솔천에서 수행중인 미륵보살상이라고 함은 익히 아는 바이다.¹⁰⁸⁾

102) 中吉功, 〈三國時代의金銅佛〉(《新羅·高麗의佛像》, 二玄社, 1971), 55쪽.

103) 《三國遺事》권 3, 塔像 4, 洛山二大聖 調信.

104) 金杜珍은 미륵「仙花」 곧 「神仙」이란 토착적 巫覡信仰에서 받아들여지는 神格의 의미로 사용되었다고 하였다(金杜珍, 〈新羅 中古時代의 彌勒信仰〉, 《韓國學論叢》 9, 國民大, 1987, 20~21쪽). 장지훈은 國仙의 무리에 속하는 月明師가 鄉歌만 알 뿐 梵聲에는 익숙치 못하다고 한 점을 들어 화랑도가 불교와 별로 관계가 없다고 하였다. 또 죽은 사람의 영혼이 童子로 化하여 다시 인간세계로 와서 사만이 된다는 동북아시아 신화 모티프를 예로 들어, 신라인의 종교관에 서 볼 때 미륵은 불교적인 존재로서보다는 사만적 존재로 인식되었을 가능성이 크다고 하였다(장지훈, 〈신라미륵신앙의 사상적 특성〉, 《宋甲鎬教授停年退任紀念論文集》, 高麗大, 1993).

105) 金煥泰도 죽지랑 설화를 언급하면서, “死者를 위해서 (미륵상을) 安置한 것이라면 兜率生天을 祈祝했다고 볼 것이다.”고 하였다(金煥泰, 〈新羅 白月山 二聖 說話의 研究〉, 《曉城趙明基博士華甲紀念 佛教史學論叢》, 東國大, 1965, 58쪽). 그러나 그는 “거사를 생각한 것보다도 다시 자기 집에 태어날 새 생명을 위한 것”이기 때문에 生天이나 往生을 위한 뜻이 아니라 하였다.

106) 塚本善隆, 〈龍門石窟に現れたる北魏佛教〉(《支那佛教史研究》 北魏篇, 弘文堂, 1942), 502~503쪽.

107) 이에 대해서는 黃壽永, 〈新羅半跏思惟石像〉(앞의 책) 참조.

108) 韓相吉은 甘山寺彌勒菩薩造像記(719)를 예로 들어, 亡者를 위해 미륵상을 조성하는 일은 보기 드문 경우라 하였는데, 오히려 중고기 이래의 일반적 현상으로

미륵상생신앙과 관련하여 주목을 끄는 자료로서 斷石山 神仙寺 마애불과 그 造像銘記가 있다. 경주 단석산 거의 정상에 부처·보살 및 人物像까지 도합 10軀가 高浮彫되어 있는데, 이 가운데 반가사유상은 일찍부터 주목되어 왔다. 이렇게 조상을 하게 된 인연과 發願을 적은 것이 조상명기로서 약 20行으로 되어 있다. 이 유적은 중고기의 왕비족인 岑喙部에 의해 이루어졌다는 사실이 최근에 밝혀졌다.¹⁰⁹⁾ 銘記의 내용은 滅罪·참회하고 福을 닦아 彼岸(도솔천)에 왕생하여 成佛할 것을 서원하면서, 미륵석상 1구와 보살 2구를 만든다는 것이다. 이들은 미륵하생집단 또는 화랑도와는 분명히 성격을 달리하고 있다. 이들의 참회주의적 계율관은 이른바 세속오계와 대조적이고, 이들이 정통 梵唄인 「新曲」을 부르는 데 반해 화랑도는 향가를 즐겨 불렀다. 따라서 중고기의 미륵신앙을 下生 일변도로 보아서는 안되며, 그 실상은 출신 部나 신앙집단에 따라 생각보다 복잡하다는 점을 인정해야 한다.

(5) 신라 불국토설의 내용과 대두 시기

흔히 신라 불국토설을 말하고 있지만, 그 내용은 사람에 따라 다르고, 대두 시기에 대한 구체적 논의도 아직 없는 실정이다. 진흥왕의 왕자들 이름이 四轉輪聖王의 이름에서 따왔다는 주장이 별로 근거가 없다고 함은 이미 말한 바와 같다. 이 주장과 관련하여 전륜성왕이 나라를 다스리는 시기는 미륵이 하생하는 때이므로, 신라 불국토란 곧 미륵정토라고 이해하기도 한다.¹¹⁰⁾

한편 진평왕의 이름이 「白淨」이고 그 妃는 「摩(麻)耶夫人」이므로 석가의 부모 이름을 취하였으며, 진평왕의 아우 眞正葛文王과 眞安갈문왕은 석가 삼촌의 이름을 따서 각각 「伯飯」과 「國飯」으로 하였다고 주장한다.¹¹¹⁾ 그러나

이해해야 할 것이다. 그리고 그는 미륵반가사유상을 미륵하생신앙과 연결시켰다(韓相吉, 〈新羅 彌勒下生信仰의 연구〉, 《伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史》上, 伽山文庫, 1992, 327쪽).

109) 辛鍾遠, 〈斷石山神仙寺 造像銘記에 보이는 彌勒信仰 집단에 대하여—新羅 中古期の 왕비족 岑喙部—〉(《歷史學報》143, 1994), 1~26쪽.

110) 金煥泰, 〈신라 진흥대왕의 信佛과 그 사상 연구〉(앞의 책), 71~79쪽.

安啓賢, 앞의 글, 203쪽.

高翊晉, 앞의 책, 36~37·45~46쪽.

111) 金哲堧, 앞의 글, 92쪽.

진안갈문왕의 경우를 보면 「一云國芬」이라 하였으며 「國其安」갈문왕이라고도 하였다. 淨飯王의 아우 斛飯王(Dronodanaraja)은 「穀淨」이라고도 번역되지만 「국반」이라고 하지는 않는다. 그리고 「斛飯」·「穀淨」은 모두 意譯이므로 「국반」이 될 리가 없다.¹¹²⁾ 마치 진평왕대가 되면 「王卽佛」의 北方佛教 영향을 받아서 신라가 釋迦 在世時의 불국토를 재현한 듯 설명하고 있지만, 근거는 매우 약하다. 그리고 교리적으로 보더라도 미륵은 未來佛이므로, 진흥왕대의 전륜성왕 시대 다음에 진평왕대의 釋迦族 王名時代가 온다는 것은 先後가 바뀐 것이다.

이른 시기의 불국토설 즉 적어도 진흥왕대부터 신라가 불국토였다는 근거는 한두 군데 더 있다. 그 하나는 인도 阿育王(아쇼카왕)이 丈六尊像 鑄造에 실패한 뒤 南閼浮提·중국 등 수천 나라에서도 이루지 못한 것을 신라에서 성공하여서 모셔 놓은 것이 황룡사장육존상이라는 것이다.¹¹³⁾ 다른 하나는 迦葉佛宴坐石이다. 이것은 석가불이 來世하기 전에 가섭불이 앉아서 강연하던 돌인데, 이 돌은 황룡사를 창건할 때(553)¹¹⁴⁾부터 佛殿 뒤에 있었다고 한다.¹¹⁵⁾ 이 두 靈異에 대해서는 慈藏이 중국 오대산에서 문수보살로부터 들었다고 할 뿐 아니라 그 出典이 「玉龍集及慈藏傳」이므로 자장으로부터 나온 이야기이다.¹¹⁶⁾

진흥왕 35년(574)에 만들어졌다고 하는 이 불상은 진평왕 6년(584)에 건립된 重建金堂에 모셔졌다. 금당 중건을 시작으로 하여 황룡사구층탑이 세워짐으로써(645) 황룡사의 2次 伽藍造營은 끝났다. 중건금당이 세워지자 황룡사는 비로소 第一國刹로서의 위치를 차지하였는데, 애초의 금당은 거대한 장육존상이 안치될 정도의 규모는 못되었다. 그러므로 2차 가람에 걸맞는 불상을 만든 것이 황룡사장육존상이며, 그것을 鑄成한 시기는 진평왕대라는 《삼국유사》 皇龍寺丈六條의 「或說」이 오히려 타당하다. 황룡사장육존

112) 辛鍾遠, 〈慈藏과 中古時代의 思想的 課題〉(앞의 책), 273쪽.

113) 《三國遺事》 권 3, 塔像 4, 皇龍寺丈六.

114) 황룡사는 진흥왕 14년에 짓기 시작하여 같은 왕 27년(566)에 완공되었다. 이 절에 대해서는 李基白, 〈皇龍寺와 그 創建〉(앞의 책)이 있다.

115) 《三國遺事》 권 3, 塔像 4, 迦葉佛宴坐石.

116) 辛鍾遠, 〈安弘과 신라불국토설〉(앞의 책), 243~244쪽.

상은 인도양식의 불상이었을 것으로 추측되는데, 신라 불국토설이 대두되던 시기에 이러한 불상이 선호되었을 것은 짐작하기 어렵지 않다.¹¹⁷⁾ 황룡사장육존상이 만들어진 후 그에 대한 유래를 부연한 사람은 자장이었다고 추측된다.

지금까지 고찰한 바에 의하면, 신라 불국토설은 진평왕대 후반부터 대두되기 시작한 것이었고, 그것은 진평왕 및 선덕왕 즉 銅輪系¹¹⁸⁾ 왕권을 불교적으로 신성화·합리화한 것이었다. 그리고 그 내용은 護國三寶로¹¹⁹⁾ 압축될 수 있다. 즉 진평왕의 玉帶는 (帝釋)天使로부터 받았다는 것, 忉利天의 딸인 선덕왕이 황룡사구층탑을 세운 것 및 아육왕상이 신라에 와서야 조성될 수 있었다는 것이다. 여기에 가섭불연좌석까지 포함시키면 신라 불국토설이란 다음과 같은 것이다. 신라는 먼 과거로부터 불교와 인연이 있는 땅이며, 그래서 도리천·제석천·사천왕의 보살품을 받아 西天竺(印度)에 못지 않는 불국토 즉 東天竺이라는 것이다.¹²⁰⁾ 그리하여 그들은 신라를 중심으로 하나의 새로운 세계관을 형성한 것이다. 이러한 주장 또는 신념이 형성된 배경에는 안으로 왕권에 대한 문제가 있고, 밖으로는 삼국이 대치하고 있다는 위기의식이 있었다. 중고시대의 고승은 이와 같은 시대와 사회에 직면하여 자신들의 역량을 충분히 발휘한 지식인들이었다.

(6) 중고시대의 고승

가. 원 광(541~630?)

원광이 처음 중국에 갔을 때는 승려의 신분이라 선진문물을 배우러

117) 辛鍾遠, 위의 책, 274~277쪽.

현재 남아 있는 신라의 아육왕 양식 불상은 대부분 7세기 후반에서 8세기에 걸치는 것들이다(金理那, 〈皇龍寺의 丈六尊像과 新羅의 阿育王像系 佛像〉, 《震檀學報》 46, 1979; 《韓國古代佛教彫刻史研究》, 一潮閣, 1989 참조).

118) 동륜의 아들이 진평왕이고, 진평왕의 딸이 선덕왕이다.

119) 신라 三寶에 대해서는 다음 글이 있다.

金相鉉, 〈新羅 三寶의 成立과 그 意義〉(《東國史學》 14, 1980).

120) 이와같은 自尊의 佛國土觀을 간파하면 오히려 이것을 다음 글과 같이 釋種(釋迦族) 意識 또는 釋迦佛信仰으로 보기 쉽다(金杜珍, 〈新羅 眞平王代의 釋迦佛信仰〉, 《韓國學論叢》 10, 1988, 15~39쪽).

간 유학생이었다고 판단된다. 陳나라 황제의 칙허를 얻어 승려가 된 그는 梁武帝의 師友인 莊嚴寺 僧旻의 弟子로부터 受學하였다. 《續高僧傳》慧旻傳에 의하면, 혜민이 15세(587) 때 “회향사의 신라 光法師로부터 成(實)論을 들었다”라는 기록이 있는데, 연대상으로 보아 광법사는 원광이 틀림없다. 이와 같이 이름을 날리던 원광은 수나라의 서요 長安으로 가서(589) 《攝大乘論》을 연구하고, 본국의 요청에 의해 진평왕 22년(600)에 朝聘使 2인과 함께 귀국하였다. 진평왕 30년, 隋나라에 乞師表를 쓰라는 왕명을 받자 원광은 그것이 沙門의 도리가 아니라고 하면서도 또한 자신은 신라의 臣民이기 때문에 명령을 받들지 않을 수 없다 하였다. 世俗法과 佛法을 二元的으로 파악하고 있는 원광의 고민을 여기에서 볼 수 있으며, 이러한 태도는 원광 이후 승려들의 적극적인 호국활동과는 상당한 차이가 있다.

이러한 사고는 그가 世俗五戒를 가르칠 때 불교에는 菩薩戒가 있다고 말한 데서도 드러난다. 즉 신라의 청소년들에게 殺生有擇과 臨戰無退를 가르쳤지만 자신에게는 佛法의 길이 따로 있었던 것이다. 진평왕 35년(613)에 황룡사에서 百高座會를 열었을 때, 원광은 거기서 《인왕경》을 강의하였다. 이러한 방법으로 나라를 지키고자 하는 것은 隋·唐代 이후의 호국 즉 밀교적 주술에서 나오는 강력한 法力을 기대하는 것과는 다르다. 이것은 남조불교의 한 특징으로서, 《인왕경》은 護國經典史上 正法治國思想과 밀교적 治國의 중간적 위치를 차지한다.

왕은 원광으로부터 戒를 받고 참회하였다. 계율과 참회의 병행은 중국적 대승보살계의 특징으로서, 그 목적은 戒行에 있다기보다 참회에 의해 죄를 소멸하고 현세에서 복을 받는 데 있다. 계를 받은 왕, 즉 「菩薩戒弟子」왕이 원광에게 衣食을 손수 마련해드렸다는 일화는 과장이나 꾸민 이야기가 아닐 것이다. 지금까지 보아온 바와 같이 국가와 국왕에 대한 원광의 태도는 梁武帝 때의 崇佛 태도와 흡사한 것으로서, 원광의 초기 유학시절의 건문은 귀국 후에도 지대한 영향을 미쳤다.

원광의 대중포교 활동으로는 嘉熙寺에서 占察法會를 개최한 것이 유명하다. 그것은 《占察善惡業報經》에 의거하여 몇 차례의 占擲을 통해 참회함으로써, 衆生心이 본래 깨끗하고 무한한 功德을 갖춘 如來藏임을 自得하고 지장

보살의 원력에 의해서 죄를 없애는 것이다. 그러므로 원광은 신라에 여래장 사상과 지장신앙을 심어준 것이었다. 이러한 그의 관심은 그가 《如來藏經私記》와 《大方等如來藏經疏》를 지었다는 사실과 무관하지 않다.¹²¹⁾

나. 안 홍(579~640?)

안습으로도 알려진 安弘은 진평왕 23년(601)에 수나라에 유학가서 5년만에 胡僧과 함께 돌아왔다. 안홍의 저서에는 識書라고 하는 《東都成立記》 한 권이 있다. 《해동고승전》에 이 책의 일부가 실려 있지만, 원문과 후대의 해석문이 섞여 있어 판별하기가 쉽지 않다. 원문의 대체적인 내용은 다음과 같이 추측된다. 머지 않아 이웃 나라로부터 침공을 받을 것이며, 이에 대비하여 중국에 적극적인 외교를 펼칠 것, 그리고 비록 이러한 시련이 있더라도 희망찬 미래를 약속할 수 있는 까닭은 섣덕왕이 忉利天女이므로 신라는 곧 불국토로서 부처의 보살품을 받게 된다는 것이다. 안홍은 황룡사에 9층탑을 세워 九韓의 침공을 막으라고 하였다. 이것은 그가 유학시절에 수나라의 國刹 大興善寺 탑을 보고 그러한 호국 인연을 본받고자 한 것이다.

隋 文帝는 새 왕조의 무궁한 발전을 빌고 아홉 오랑캐가 평정되었음을(九服) 스스로 칭송하는 詔勅을 내렸는데, 당시 수나라에는 천하통일의 당위성을 논하는 참서가 유행하였다. 즉 수 문제는 四天王의 보살품과 도리친 덕분

121) 辛鍾遠, 〈圓光과 眞平王代の 占察法會〉(앞의 책), 223~228쪽.

이외에도 원광에 대해서는 다음 글들이 있다.

李基白, 〈圓光과 그의 思想〉(앞의 책).

정병조, 〈원광의 보살계사상〉(《한국고대문화와 인접문화와의 관계》, 한국정신문화연구원, 1981).

최연식, 〈圓光의 生涯와 思想〉(《泰東古典研究》 12, 1995).

한편 福土慈穩은 史書에 나타난 화랑들을 볼 때 화랑과 미륵신앙의 결합은 600년 이후가 될 것이며, 세속오교 또한 儒·佛 등 諸思想을 신라의 國是에 맞게 선택한 것이며, 《점찰경》에 「미륵」의 이름이 보이지 않는다는 점을 우선 지적하였다. 그러므로 원광 이전에 화랑의 이념 중 불교적 요소를 찾기 힘들며, 원광을 미륵신앙자로 보기는 어렵다고 주장하였다(福土慈穩, 〈圓光의 世俗의 五戒と花郎集團について〉, 앞의 책, 132~134쪽 및 〈新羅圓光法師傳考〉, 《羅·唐佛教의 再照明》, 大韓傳統佛敎研究院, 1993, 323~355쪽). 그러나 지장보살은 미륵이成佛할 때까지 無佛時代의 중생 교화를 맡는다는 것이 地藏經전 敎說의 공통된 바이며, 뒤에서 언급된 비구니 智惠의 佛殿에 모신 「主尊三像」 또한 釋迦·地藏·彌勒像이었을 것이라는 점을 고려해야 할 것이다.

에 천자가 되었다고 하는 불국토설 등이 그 내용인데, 안홍은 이러한 건문을 그대로 신라에 원용하였다. 신라 불국토설은 자장으로부터 나온 것이라 하지만 자장의 발상도 실은 안홍의 그것을 이어받아 발전시킨 것이다.¹²²⁾ 9층탑 건립은 당나라에서 귀국한 자장의 건의에 의해서 이루어졌지만, 그 뒤 통일이 되자 이 모든 것을 예언했던 안홍과 그의 識書가 새삼 높이 평가되었을 것이다. 비록 불교계측의 예언이기는 하지만 신라인들은 자신들의 나라가 불국토이기 때문에 외적방어의 차원을 넘어 聖域의 보전, 더 나아가 신라를 중심으로 欲界의 인간세상을 이룩하고자 한 것이다. 수 문제의 識文은 이미 성취된 것에 대한 당위적 설명이지만, 신라의 불국토설은 미래상의 제시로서 이것은 전적으로 안홍의 공적이다.¹²³⁾

다. 자 장

慈藏의 아버지 武林은 진덕왕대(647~654)까지도 國事를 논의하였던 진골귀족이었다. 자장은 이러한 가문을 배경으로 재상의 자리에 천거되었으나 이를 마다하고 출가하였다. 선덕왕 7년(638) 唐 나라에 유학갔을 때 자장의 나이는 25세를 조금 지난 때였다. 당나라에 갔을 때나 귀국할 때 唐 太宗으로부터 융숭한 대우를 받은 것을 보면, 자장이 유학한 데에는 국가적으로 對唐 외교사절의 일면도 있었을 것이다.

자장은 중국에서 먼저 法常을 찾아뵙고 보살계를 받았으며,¹²⁴⁾ 終南山에서 3년간 수도하였다. 당시 중남산에는 중국 계율종의 宗主인 道宣이 강의와 저술에 전념하고 있던 때였다. 자장이 도선과 상면했는지에 대해서는 단언할 수 없으나, 자장의 저서에 《四分律羯磨私記》·《十誦律木叉記》 등이 있다는 사실로 보아 도선으로부터 영향을 받았음을 알 수 있다. 이와 같은 자장과 도선과의 法脈에 대해 부정적인 견해가 있는데,¹²⁵⁾ 그것은 자장전에 나오는 설화를 그대로 믿어 자장의 나이가 도선보다 훨씬 많다고 보았기 때문이다.

122) 비슷한 주장을 이미 高翊晉이 한 바 있다(高翊晉, 〈新羅密敎의 思想內容과 展開樣相〉, 《韓國密敎思想研究》, 東國大, 1986, 137~139쪽).

123) 辛鍾遠, 〈안홍의 신라불국토설〉(앞의 책), 232~249쪽.

124) 《續高僧傳》 권 15, 法常.

125) 安啓賢, 〈慈藏의 佛敎思想〉(앞의 책), 102~104쪽.

자장은 귀국하여(643) 궁중에서 《攝大乘論》을 강의하였고, 황룡사에서는 《菩薩戒本》을 강의하였다. 자장은 大國統에 임명되어 승려의 규범을 바로잡고, 지방 사찰을 다니며 계율을 지키도록 일깨워주었다. 이즈음에 이르러 나라 사람 가운데 계를 받고 부처를 받드는 자가 10명 중 8, 9명이나 되었다고 한다. 이와 같은 계율 尊崇의 의의는 다음과 같다.

僧團에는 出家得度나 儀式에 있어 일정한 규범이 필요하였고, 동시에 그러한 계율이 만들어진 의의를 알지 않으면 안되었다. 불교 수용 당시 중국에서는 계율을 글자 또는 의미가 유사한 禮나 律로 인식하였다. 중고시대 신라에서도 국가나 사회적으로 당시 최고의 지식인이자 인격자인 승려에게 어떠한 규율의 지침을 받고자 하는 기대가 있었다. 원광에게 세속의 계율을 얻어듣고자 한 것도 그러한 예이지만, 자장을 대국통으로 삼아 많은 백성이 계를 받도록 한 것도 禮俗의 진작이라는 측면과 무관하지 않다.

자장의 저서에 《阿彌陀經疏》와 《阿彌陀經義記》가 있는 것을 볼 때, 정토 교에 대한 관심 또한 컸음을 알 수 있다. 자장을 화엄사상가로 부각시키려는 의도도 후대에 점차 나타나고 있는데, 어떻든 그를 어느 한 종파로 국한시키는 것은 사실과 맞지 않는다. 그렇지만 불교종파라는 좁은 의미가 아니라 그의 사회적 활동면을 함께 보면 「律師」라는 전통적 호칭은 타당하다.

자장은 불국토인 신라에서 문수보살을 친히 보고자 태백산·오대산 등지를 순례하였다. 이것은 감통을 중시하는 그의 일면을 보여주는 것인데, 절대적인 신앙에 귀의함이 없이는 계를 온전히 지킬 수 없다는 도선의 태도와 서로 통한다. 자장은 통도사를 창건하고 戒壇을 쌓았다. 그리고 중국의 衣冠을 입고 당나라 연호를 쓰도록 건의하는 등 구체적인 事大의 방안을 제시하기도 하였다.¹²⁶⁾

(7) 불교의 대중화

신라에 불교가 처음 전해졌을 때 전도승을 후원했던 毛禮를 「毛禮長者」라고도 불렀던 것으로 보아 초창기 포교의 주요 대상은 지방유력자였을 것이

126) 辛鍾遠, 〈자장과 중고시대 사회의 사상적 과제〉(앞의 책), 250~286쪽.

南東信, 〈慈藏의 佛教思想과 佛教治國策〉(《韓國史研究》 76, 1992), 1~45쪽.

다. 이러한 현상은 王京에서도 마찬가지였는데, 그것은 선진문물의 수용이라는 점에서 왕이나 귀족들이 불교를 선호할 수밖에 없었다. 하지만 민중에게도 불교는 점차 뿌리를 내려갔다. 불교의 평등주의 이념, 救援이라는 종교적 이상은 피지배 계급의 신앙심을 일으키기에 족했다. 治者의 입장에서조차 나라 사람들이 새로 들어온 고등종교의 가르침에 의해 권력에 길들여지는 것을 바람직하게 여겼을 것이므로, 계율 등 일부 敎說의 전파에 적극적이었다고 보아야 한다.

진평왕 때에 安興寺의 비구니 智惠도 점찰법회를 열었다. 지장보살은 땅 속에 감춰져 있었던 것을 인격화한 보살이라는 점에서 여래장 敎義와 밀접한 관련이 있다. 智惠가 지은 佛殿의 지장보살상은 仙桃聖母 즉 산신의 神祠 밑에서 깨낸 금으로 장식했다고 한다. 불교의 보살과 재래신앙의 산신이 이렇게 뗏어짐으로써 지장보살이 어떻게 친근하고 쉽게 이해되었는가를 보여주는 설화이다.

같은 점찰법회라 하더라도 원광의 그것은 어리석은 중생을 교화하는 측면이었지, 민중 속에 살면서 그들과 같은 길을 가는 보살행과는 거리가 있었다. 왕으로부터 존경을 받고 국가의 興望을 짊어졌던 고승들이 민중을 멀리하였다는 것은 다음과 같은 일화에 잘 나타나 있다. 남루한 옷을 입은 늙은 거사가 자장을 보고자 하였으나 문전에서 쫓겨났다. 그 거사는 “我相이 있는 자가 어찌 나를 볼 수 있겠는가”하고는 獅子寶座를 타고 가버렸다. 이 거사는 문수보살의 眞身이었다.

진평왕 때의 승려 惠宿은 國仙 瞿曠公이 사냥 즐기는 것을 나무랐으며, 왕의 부름도 거절하였다. 惠空은 天真公 하녀의 아들이었는데, 천진공은 그를 聖人이라 하여 존경하였다. 이름없는 절에서 살던 혜공은 거리와 골목을 누비면서 민중교화에 힘썼다. 大安은 언제나 시장바닥에서 밥그릇을 두드리며 “대안, 대안”하고 외쳤다. 왕이 대안으로 하여금 흐트러진 《金剛三昧經》을 꿰어맞추라고 궁궐로 불렀으나, 그는 이것을 시장에 벌여 놓고 정리하였다. 이와 같이 대중교화에 힘을 쓴 승려들은 권력을 멀리하였고, 쉬운 말로 불교의 뜻을 풀이해주었으며, 간단한 儀式을 통해 신앙생활을 영위하도록 몸소 모범을 보였다.¹²⁷⁾

4) 가야의 불교

낙동강 유역에 위치하고 있었던 伽倻聯盟은 백제·신라 및 왜 등 諸勢力의 각축으로 인하여 독자적인 정치·사회적 발전을 이룩하지 못했다. 그렇다고 그 문화적 발전이 결코 신라에 뒤지지 않았음은 근래의 발굴을 통해서 잘 알려졌다. 불교가 일찍부터 가야지역에 流轉하였으리라는 것은 本伽倻의 첫 임금 首路王과 그 왕비 許왕후에 관한 설화에 의해 짐작이 된다. 《駕洛國記》는 고려 文宗(1046~1083) 때에 찬술된 史書다. 이에 의하면 수로왕은 멀리 바다를 건너 온 인도 阿踰陀國의 공주 許黃玉을 왕비로 맞아들였는데, 그 후 제8대 銓知王이 허왕후의 명복을 빌기 위해 王后寺를 세웠다고 한다.¹²⁸⁾ 또 金海 虎溪寺의 婆娑石塔은 허왕후가 가지고 온 것이었다는¹²⁹⁾ 등 일련의 설화는 가야불교의 始源이 인도 내지 南方系와 연결된다는 점을 시사하여 준다. 이 외에도 경상남도 河東 雙溪寺의 「七佛庵懸板記」에는 수로왕의 일곱 왕자가 이곳에서 成佛하였다 하여 칠불암이라 하였다는 사적이 적혀 있다.

이러한 전설적 사료에 착안하여 그 증거를 찾으려는 노력이 근래 시도되었다. 먼저 가야불교에 대한 주장은 다음과 같다. 인도의 아요디아 지방에서 태국의 아요디아→일본 九州→가야로 들어왔다고 하거나,¹³⁰⁾ 스키타이→간다라→인도 아요디아→중국 四川省 普州→가야→일본 구주로 왔다고 하는 흥미진진한 논증이다.¹³¹⁾ 이들은 그 物證으로서 지명이나 雙魚紋의 존재를 집요하게 추적하였다. 그렇지만 씨족의 이동이나 문화의 전파를 주장하려면 더욱 보편적이고 견실한 자료를 제시해야 한다고 생각된다. 쌍어문이 그렇게 세계 곳곳에 보인다면, 오히려 그것은 인류가 보편적으로 사용한 상징이라는 쪽으로 생각하는 것이 훨씬 객관적이라 하겠다. 물고기는 어느 지역이나 흔

127) 불교의 대중화에 대해서는 다음 글이 있다.

金模泰, 〈新羅 佛教大衆化의 역사와 그 사상연구〉(《佛敎學報》6, 1969).

128) 《三國遺事》 권 2, 紀異 2, 駕洛國記.

129) 《三國遺事》 권 3, 塔像 4, 金官城婆娑石塔.

130) 이종기, 《駕洛國探查》(一志社, 1975).

131) 김병모, 《김수로왕비 허왕옥》(조선일보사, 1994).

하며 쉽고 간단하게 그릴 수 있는 物像이기 때문이다.

《가락국기》에 「羅漢」·「아유타」 등이 나오는 것에 대하여 다음과 같은 논평이 있다. 즉 그것은 가락국의 건국설화를 인도의 아유타 왕국과 결부시킨 것이며, 아유타국에서 아직 대승불교와 소승불교가 공존하던 시절에 가야가 건국되었다고 함으로써 가야의 건국연대를 끌어올리기 위한 날조라는 것이다.¹³²⁾ 적어도 「아유타」라는 지명은 불교전래 후에 생긴 것일 터이므로, 인도 지역에 그러한 지명이 있을 것은 당연하다. 그리하여 《가락국기》는 그 순서나 분량·제목 등으로 보아 고려 문종 때 金官州知事이던 어떤 문인이 편찬한 것이라고 추정되고 있다.¹³³⁾

비록 신라의 사적이지만 불교는 南海路를 통해 한반도의 東南海 沿岸地方에 직수입되었다는 이야기는 〈金剛山楡岾寺事蹟記〉나 洛山寺의 관음신앙 유래 등에서도 발견된다. 이들 사료에다 가야의 건국설화까지 검토한 뒤에 “기원 전후 한반도를 중심으로 한 동서 해상교통의 상황을 조명해 본 결과 불교가 南海路를 통해 한반도의 동·남해 연안지방에 직수입될 수도 있었다는 推斷에 이르게 되었다.”¹³⁴⁾고 말하는 이도 있다. 이 설은 南來說 사료를 적극적으로 검토는 하였으나 그것을 뒷받침할 만한 자료 제시가 부족하여, 여전히 하나의 가능성으로만 남게 되어 아쉽다.

인도의 불상이나 탑이 어떤 인연으로 신라에 오게 되었다는 이야기에 황룡사장육존상 설화가 있다. 이 또한 진평왕대의 사실을 진흥왕의 奉佛事蹟인 것처럼 연대를 거슬러 올렸다고 앞에서 말한 바 있다. 유점사 53불 연기도, 이것을 원래 인도에서 봉안하려다 실패하고 南解王 원년(A.D. 4)에 有緣國土인 신라에 와서 그 소원이 이루어졌다는 것이다. 그런데 실제 이 53불의 제작 시기는 신라 하대 혹은 그보다 늦은 유점사 창건 연대로 추정되고 있다.¹³⁵⁾ 따라서 유점사 창건 후 어느 시점에서, 이들 불상이 古來의 신성한

132) 최복흥, 〈삼국유사에 실려있는 고조선과 가락국 건국신화의 불교관계자료에 대하여〉(《력사과학》 1986-4; 《북한의 우리 고대사 인식》 1, 대륙연구소, 1991).

133) 金福順, 〈위 최복흥의 논문에 대한 논평〉(위의 책), 322쪽.

134) 무함마드 칸수, 〈한국불교 南來說 試考〉(《史學志》 22, 檀國大, 1989; 《新羅·西域交流史》, 檀國大, 1992, 312쪽).

135) 黃壽永, 〈유점사 五十三佛〉(위의 책), 317~318쪽.

것이라고 함을 점차 그러한 식으로 설명하였고, 그것이 고려시대에 閔漬에 의해 기록된 것이라고 볼 수 있다. 《가락국기》의 설화도 이러한 불국토 또는 유연국토신앙이 가야 지방에 적용되었을 가능성이 크다. 굳이 가야의 건국연대를 끌어올리기 위해서였다는 평은 오히려 현대 史家의 관심사에 매몰된 시각이라 하겠다.

다만 최치원도 문경 《봉암사지증대사비》에서

불교가 전래됨에 있어서 毘婆娑(小乘)가 먼저 전래하였으니 四郡이 四諦의法輪을 물았고, 摩訶衍(大乘)이 뒤에 이르러 온 나라에 一乘의 거울을 빛냈다.

고 하였다. 역시 소승불교의 先來에 대해서도 적지 않은 가능성이 있다.

역시 가야불교를 적극적으로 검토하려는 태도에서 나온 최근의 연구를 소개하면 다음과 같다. 신라에 처음 불교가 전해진 一善郡 지방은 지리적으로 고구려보다는 가야에 더 가깝다는 점을 들어, 우리 고대국가의 불교는 금관가야→대가야→신라의 순서로 전해졌다고 보기도 한다.¹³⁶⁾ 그렇지만 목호자 또는 아도가 고구려로부터 왔다는 사료를 부정할 정도의 근거는 제시하지 못하고 있다. 오히려 550년대에 백제의 聖王과 대가야와의 군사동맹 및 성왕의 불교전과 정책을 들어, 대가야는 백제로부터 불교를 받아들였다고 보기도 한다.¹³⁷⁾ 이 주장은 경상북도 고령군 고아동 벽화고분의 연꽃그림이 백제의 벽화고분과 흡사하다는 점도 들고 있어 설득력이 있다.

한편 최치원이 지은 〈釋利貞傳〉 등을 보면, 대가야의 月光太子가 가야산 해인사의 前身이라고 할 舉德寺에서 수도했다는 기록이 있다. 이 사료에 대해서도 해인사 및 대가야국의 위상을 드높이려는 의도에서 나온 것이라고 보기도 하고,¹³⁸⁾ 기존의 사실 및 口傳을 채록했을 것이라고도 하여 의견이 상반되고 있다.¹³⁹⁾

136) 金煥泰, 〈駕洛佛教의 전래와 그 展開〉(《佛教學報》 27, 1991), 36~41쪽.

洪潤植, 〈伽耶佛教에 대한 諸問題와 그 史的 意義〉(《伽耶考古學論叢》, 1992).

137) 金福順, 〈大伽耶의 불교〉(《加耶史研究-대가야의 政治와 文化-》, 1995), 285~288쪽.

138) 曁승충, 〈于勒十二曲의 해석문제〉(《한국고대사논총》 3, 1992), 465쪽.

139) 金福順, 앞의 글, 288~291쪽.

《삼국사기》·《삼국유사》의 書名이 말해주듯이 우리의 고대 사료는 고구려·백제·신라에 집중되어 있다. 그러므로 앞으로 문헌자료의 발굴과 아울러 유물·유적을 통해서도 가야불교에 대한 실체를 밝혀야 할 일이 또한 우리의 과제로 남아 있다.

〈辛鍾遠〉

2. 도 교

1) 도교의 전래와 수용기반

道敎가 우리 나라에 전래된 것은 유교 및 불교와 같이 삼국시대이다. 이들 외래사상인 유불도 3교가 고유신앙사상의 바탕 위에 수용된 이래 오늘에 이르기까지 한국사상의 주류를 형성하면서 정치·사회·문화 등 여러 방면에 커다란 역할을 미쳐왔다.

그러나 유불 2교의 公傳이 4세기 후반인데,¹⁾ 도교의 전래에 관한 문헌기록은 7세기에 이르러 확인되고 있다. 즉 榮留王 27년(624)에 당나라에서 파견한 道士가 天尊像을 가지고 와서 《道德經》을 강론했다는 내용이 있다.²⁾ 여기에는 당시 고구려 사람들이 도교인 五斗米道를 널리 신앙하고 있었으며, 그러한 사정을 전해들게 된 당의 高祖가 이에 응했다는 사실을 아울러서 전하고 있다. 따라서 이는 다만 신앙적인 의미뿐만 아니라 정치적인 성격이 함께 내포되어 있는 것이다.³⁾

1) 고구려에서 유교의 太學이 小獸林王 2년(372) 건립되었고, 같은 해에 전진에서 불교가 佛法僧 三寶를 갖추어 公傳하고 있다(《三國史記》권 18, 高句麗本紀 6, 소수림왕).

2) 《三國遺事》권 3, 興法 3, 寶藏奉老 普德移庵, 이 중의 도사(교단)·천존상(신앙대상)·《도덕경》(경전)은 불교의 佛法僧 三寶와 같이 신앙체제가 갖추어진 도교삼보이다.

3) 《三國史記》권 29, 高句麗本紀 8, 영류왕조에 唐高祖가 형부상서 沈叔安을 파견하여 왕에게 上柱國遼東郡公高句麗王의 작위를 내렸음을 함께 전하고 있다.

이러한 도교전래와 수용과정을 이해하는 데는 중국에 있어서 도교교단의 형성과 우리 나라에 있어서의 수용기반이라는 두 가지 점에 유의할 필요가 있다. 먼저 중국에 있어서 도교의 성립은 기원 전후에 전래한 불교교단에 자극되면서 옛부터 전해오는 신선·방술·도참·의약·오행 등의 민간신앙 습속에 老莊思想을 가미하여 延命長壽와 道統神仙을 구하는 종교로 조직화되었다. 그러므로 무지·빈곤·질병 등 민중의 현세이익에 대처하면서 結社의 성격을 강하게 지닌다. 그러한 최초의 교단이 후한 말기인 2세기 중엽의 于吉(혹은 干吉, ?~200)과 張角(?~184)에 의한 太平道와, 비슷한 시기의 張陵(張道陵, ?~117)에 의한 오두미도이다.⁴⁾

특히 오두미도는 《도덕경》을 기본경전으로 삼아 교단조직을 갖추고 신도들로 하여금 서로 돕게 하고 형벌을 탕감시키는 등 빈민구호사업을 실시하였다. 노자를 신격화하여 교조로 숭배하면서, 부적을 사른 물(符水)로 질병을 치료하는 등 주술적이며 기복적인 성격이 강한 가르침을 퍼나갔다. 이러한 현세이익적인 분위기로 관청의 억압에 시달려 오던 민중의 환영을 받아, 아들인 張衡·손자인 張魯(?~215~?)의 삼대에 걸쳐 한중지역에서 거대한 세력을 갖는 교단을 형성하였다. 교단의 체제가 갖추어지면서 창교자 장릉을 天師, 장형을 繼師, 장로를 嗣師로 호칭하였고 따라서 오두미도는 점차 天師道로 불리게 되었다.⁵⁾

이후 도교는 민중을 응집시키는 세력으로 자리잡으면서 교리·수행·의례·경전 등을 체계화시켜 나갔다. 특히 진의 葛洪(283~343)은 《抱朴子》를 지어 수련을 체계화시키고, 북위의 寇謙之(365?~448)는 오두미도를 新天師道로 재정비하여 불교를 추방하고 국교로 옹립시켰으며, 양의 도사 陶弘景(456~536)은 많아진 도교경전을 三洞四輔로 정비하는 등의 도교위상이 높아진다. 이렇게 하여 유불 2교와 더불어 3교로 병칭될 정도로 성장한 도교는 남북조를 통일한 수나라에서도 세력을 신장시켰고, 당나라에 이르러서는 황제가 노자와 같은 李氏임에 착안하여 노자를 황실의 조상으로 받들었다. 영류왕 당

4) 窪德忠著, 《道教史》(山川出版社, 1977), 112쪽 참조. 오두미도란 입교금으로 5斗의 쌀을 받은 데서 연유한 통칭이며, 교단내에서는 正一敎로 표방해왔다.

5) 任繼愈主編, 《中國道教史》(上海人民出版社, 1989), 34~37쪽 참조.

시의 당나라는 고조 李淵(재위 618~626)이 장안에 老子廟를 건립(620)하는 등 도교의 황실신앙화가 터잡히던 시기로 고구려에서도 당나라의 이러한 상황을 잘 알고 있었을 것이다. 외교경로를 통한 도교의 公傳은 양국우호의 강화라고 하는 정치외교적 성격과 함께 도교교단의 세력이 국가간에 주목을 끌 정도였음을 말해주는 바라 하겠다.

그런데 도교를 받아들인 우리 나라에서도 수용기반이 갖추어져 있었던 것으로 보인다. 이를 흔히 檀君史話에서 찾는데, 단군이 국조로 숭배되는 만큼 문헌기록으로 나타나며,⁶⁾ 거기에는 治世觀과 신앙적 성격 등의 사상성이 드러나고 있다. 즉 古記를 통해 확인되는 단군사화는 天帝인 桓因의 서자 桓雄이 弘益人間的 이념을 가지고 천상세계로부터 태백산정 神檀樹 아래에 강림하여 지상세계를 교화하며, 그간에 곰의 화현인 熊女와 결혼하여 단군을 낳는데 그가 朝鮮을 개국하며 그 시기는 중국의 堯와 같고, 1,500년간을 통어하다가 중국에서 箕子가 옴에 따라 藏唐京으로 천도했다가 1908세 때에 白岳山 阿斯達로 들어가 산신이 되었다는 것이 기본 골격이다.

도교와 관련해 보면 이러한 단군사화를 중심한 고유신앙에는 일원론적인 仙의 요소와 함께 이원론적인 巫의 요소가 함께 나타난다. 天神族인 환웅족이 배달신앙 즉 광명숭배집단으로서 사람과 산신 등을 넘나드는 모습이 神人合體하는 선의 요소라 한다면, 토tem족인 웅녀족이 토속신앙집단으로서 巫祝을 중시하는 모습은 현실기복하는 무의 요소라 할 수 있을 것이다. 국조인 단군이 君長과 제사장을 겸하고 있는 바에서 이들이 복합되어 나타나며, 이 선과 무가 한국종교의 원형을 이루게 된다.⁷⁾ 후일 신라에서 일어난 花郎道

6) 檀君史話를 전하는 문헌에는 一然의 《三國遺事》(1287경)를 비롯하여 李承休, 《帝王韻記》(1287); 權近, 《陽村集》(1402); 鄭麟趾 등, 《世宗實錄》(1454); 權擘, 《應制詩註》(1461); 徐巨正 등, 《東國通鑑》(1485); 李荇 등, 《新增東國輿地勝覽》(1530); 洪萬宗, 《海東異蹟》(1666); 北崖老人, 《揆園史話》(1675); 安鼎福, 《東史綱目》(1776); 李肯翊, 《燃藜室記述》(18세기); 韓致彞, 《海東繹史》(18세기) 등이 있다.

7) 柳炳德, 《韓國思想과 圓佛教》(교문사, 1989), 6쪽 이하 참조.

한국의 고유신앙에는 Tylor 등이 밝힌 Animism설과 Marett 등의 Manaism설이 공존하고 있다는 논리인데, 선은 Manaism을 이루고 무는 Animism(이것의 신앙행위로서의 Shamanism)을 이루고 있다고 본다.

의 원류(仙)나⁸⁾ 삼국을 비롯한 각 왕조의 국조신앙의 원류(巫)를⁹⁾ 단군사화 내지 고유사상에서 찾는 것이 이를 증명하는 비근한 예라 하겠다. 신라에 한정해 본다면, 전자를 시조 赫居世의 卵生說에서, 후자를 南海次次雄의 巫帝說에서 찾게 되며,¹⁰⁾ 전자를 수련적인 신선도교, 후자를 민간신앙적인 민중도교의 수용바탕으로 이해할 수 있을 것이다.

李能和는 이러한 문화토양을 도교성립과 관련하여 “예로부터 신선을 말하는 사람은 누구나 黃帝가 崆峒에 있는 廣成子에게 도를 물었다고 전한다. 그러나 진나라 사람 葛洪이 지은 《抱朴子》에는 황제가 동쪽 靑丘에 와서 紫府선생에게 三皇內文을 받았다고 하였다. 자부선생은 즉 東王公으로서 그가 동방에 있는 까닭에 세상에서 東君이라 이르는 것이다. 壇君은 동방 최초의 임금으로서 壇을 모으고 하늘에 제사하였으므로 단군이라 하며, 그 군자는 동군·帝君·眞君 등 선가의 용어이며 또한 雲中君·湘君 등 신군의 이름과 같은 것이다. 이로 보아 단군이라 함은 仙이라 할 수도 있고 神이라 할 수도 있다.”¹¹⁾고 파악하였다. 蓬萊·方丈·瀛州의 三神山을 각각 금강·지리·한라 등으로 비정해보는¹²⁾ 仙鄉意識을 한국인이 계승해 왔던 것 역시 이러한 흐름과 같은 선상에서의 인식이다.

중국 교단도교의 원류를 일방적으로 우리 나라에서 찾는 데는 좀더 구체적인 논의를 필요로 하지만,¹³⁾ 적어도 중국에서 교단체제를 갖춘 도교를 수용하는 기반이 되었음은 의심의 여지가 없다. 다른 문화를 수용할 기반이 있었기에 전래과정에서 마찰을 줄이고, 문화의 독자성이 있었기에 중국과는 다른 도교사상을 전개할 수 있었다는 말이다.

8) 宋恒龍, 〈百濟의 道家哲學思想〉(韓國哲學會編, 《韓國哲學研究》上, 東明社, 1978), 323쪽 이하 참조.

9) 李丙燾, 《韓國史》古代篇(震檀學會, 1959), 575쪽 참조.

10) 梁銀容, 〈統一新羅時代의 道教思想과 風流道〉(한국도교사상연구회 편, 《道教의 韓國的 受容과 轉移》, 아세아문화사, 1994), 10쪽 참조.

11) 李能和, 《朝鮮道教史》(李鍾殷譯, 普成文化社, 1978), 23~24쪽.

12) 李能和, 위의 책, 41~48쪽.

13) 도교의 발생논의에 대해서는 鄭在書, 《不死의 神話와 思想》(민음사, 1994), 63쪽 이하를 참조.

2) 도교사상

(1) 고구려

고구려의 도교사상은 다음과 같은 몇 가지 사례를 통해 그 유행과 함께 특성을 확인할 수 있다.

첫째 《도덕경》의 유포이다. 고구려의 장군 乙支文德(?~612~?)이 수나라 장수 于仲文에게 보낸 시에 “귀신과 같은 계책은 天文을 다하였고 妙算은 지리를 통달하였도다. 싸움에 이겨 전공이 이미 높았으니 만족함을 알거든 원컨대 그치라.”¹⁴⁾ 하였는데, 이 중의 ‘만족함 운운’의 구절은 《도덕경》에서 유래하고 있다.¹⁵⁾ 그렇다면 고구려에는 이른 시기부터 노장사상 내지 도교신앙이 상당히 유행했을 것이며, 이러한 바탕 위에 榮留王 7년(624)의 公傳이 행해진 것이다.

마지막 왕인 寶藏王대에는 權臣 淵蓋蘇文이 당에 다시 도교를 청하고 있는데, 중국측의 기록에는 “천존상과 도사들을 그들(고구려)에게 보내어 《도덕경》을 강론하니 왕과 도사와 일반사람들로서 참관한 자가 수천인이었다”¹⁶⁾ 고 밝히고 있다. 영류왕대의 도교존숭 분위기가 고구려말까지 계속되는 가운데 《도덕경》은 노장사상을 넘어서 도교의 경전으로 자리잡게 되었다.

둘째 神仙思想의 유행이다. 고구려에 있어서 신선사상은 특히 고분벽화에 현저하게 나타난다. 집안현 통구의 四神塚・舞踊塚・4호분・5호분・天王地神塚, 강서의 大墓, 용강의 雙楹塚・龕神塚 등 다수이다.¹⁷⁾ 고분의 현실 등에 그려진 벽화에는 청룡・백호・주작・현무의 四神圖와 같이 정형화된 것도 있고, 신화적인 내용을 전하는 것도 있다. 이 신화적인 내용을 전하는 신선도에는 선인들이 다양하게 묘사되어 있다. 선인들은 용이나 범을 동반하기도 하고, 봉황이나 학을 타고 飛昇하기도 한다. 무용총 등에는 人

14) 《三國史記》 권 44, 列傳 4, 乙支文德.

15) 《道德經》 44장.

16) 《舊唐書》 권 199上, 列傳 149上, 東夷, 高麗.

17) 鄭璟喜, 《韓國古代社會文化研究》(一志社, 1990), 250쪽 참조.

面鳥가 묘사되어 《山海經》의 鳥人一體 신화를 전하고 있다.¹⁸⁾ 이들 벽화는 3세기 이후에 제작된 것으로 추정되며, 당시 신선사상이 널리 유행했음을 말해준다.

그런데 강서대묘의 벽화에 그려진 飛仙은 약그릇과 영지버섯을 손에 들고 있는 것으로 밝혀졌다.¹⁹⁾ 그것은 신선이 되는 구체적인 방법, 즉 鍊丹術을 형상하므로 고구려에 유행한 신선사상은 좀더 구체적인 도교색채를 갖는다는 말이다. 양나라의 도사 陶弘景은 “생금은 먹을 수 있지만 독이 있어 제련하지 않고 먹으면 사람이 죽는다. …고려(고구려)·부남 및 서역 외국에서 그릇을 만들 때, 모두 연속하여 먹을 수 있다.”²⁰⁾고 증명하고 있다. 선인을 흠모하거나 동경하는 수준에 그치지 않고 연단술을 수련하는 데까지 이르고 있으므로, 고구려에 金丹道敎²¹⁾가 유행했다는 말은 설득력을 지닌다. 이와 관련해 보면 仙籍에서 고구려 시조인 東明王을 선인으로 그리면서, 단군의 도맥을 계승했다고 보는 시각²²⁾은 고구려의 신선사상을 구체적인 도교의 전개로 보려는 입장이다.

셋째 三敎等位 도교관의 확산이다. 고구려에서 오두미도의 존재가 확인되는 말기에 이르면 불교와 도교의 대립이 노정되는 가운데 유불도 3교를 대등하게 인식하는 도교관을 드러낸다. 즉 연개소문은 보장왕 2년(643)에 왕에게 당으로부터의 도교도입을 주청하였는데, 그 전말을 보면 “3월에 소문이 왕에게 고하기를 ‘3교는 비유하자면 鼎足과 같으므로 하나라도 빠져서는 안 됩니다. 지금 유교와 불교는 함께 번성하였으나 도교는 아직 성하지 못하므로 천하의 도술을 갖추었다고 할 수 없습니다. 청컨대 사신을 당에 보내어 도교를 구하여 백성들에게 가르치게 하소서.’ 하니 왕이 그렇게 하겠다고 하

18) 정재서, 《동양적인 것의 슬픔》(살림, 1996), 145쪽 이하 참조.

19) 李丙燾, 〈江西古墳壁畫의 연구—主로 大墓壁畫에 對한 研究—〉(《東方學志》1, 延世大, 1954), 135쪽 이하 참조.

20) 陶弘景, 《證類本草》, 金屑.

21) 三木榮, 《朝鮮醫學史及疾病史》(學術圖書刊行會, 1962), 8쪽 참조.

22) 洪萬宗, 《海東異蹟》, 檀君·東明王傳.

宋恒龍, 《韓國道教哲學史》(成均館大, 1986) 30쪽에서는 天帝의 아들 解慕漱가 河伯의 딸 柳花와 결합하여 동명왕이 탄생했다는 卵生說話(《三國遺事》 권 1, 紀異 2, 高句麗)를 保氣와 聚精을 통한 신선사상적 사유와 상통된다고 본다.

고 글을 보내어 청하니 당 태종이 도사 叔達 등 8명에게 노자의 《도덕경》을 주어 파견하였다. 이에 왕은 기뻐하며 불교사원(僧寺)을 취하여 道觀으로 하였다.”²³⁾고 기술되어 있다. 유불도 3교를 국가경영의 이념으로 보기 때문에 균형을 유지하지 못하면 나라가 위태롭다는 논리이다. 3교의 조화로운 공존을 통한 치세를 강조한 이른바 三教鼎足의 治世觀²⁴⁾이 분명하게 드러난다.

당시의 도교장려는 불교계와 갈등을 빚어 사상계의 혼란을 초래하고 있었다. 대표적인 예가 盤龍寺의 고승 普德이 도교와 불교가 대치하여 국운이 위태로워지는 것을 딱하게 여겨 여러번 왕에게 간하였으나 듣지 아니하자, 보장왕 9년(650)에 方丈을 날려 백제지역인 완산주 孤大山으로 옮겨간 경우이다. 갈등의 요인에는 왕실이 당나라 도사들에게 사원을 도관으로 제공하고 儒士보다 높은 예우를 베푸는 가운데 도사들이 국내 산천을 돌아다니면서 圖讖을 지어 유포시킴으로써²⁵⁾ 국론을 분열시킨 데에도 있다. 그러나 어떠한 도교에 있어서는 오래전에 수용된 유불 2교와 대등한 사회적 위치를 확보하는 일면을 보여주고 있는 것이다.

(2) 백 제

한반도의 남쪽에 위치한 백제는 중국과의 교류가 크게 두 방향에서 이루어졌다. 하나는 고구려를 통한 간접적인 경우이고 다른 하나는 수로를 이용한 직접적인 경우이다. 그러므로 백제는 불교가 그러했던 것처럼 도교수용에 있어서도 고구려와 시기적으로 비슷했을 터인데, 공식적인 전래의 기록은 나타나지 않는다. 중국사서에도 “백제에는 승려와 절과 탐은 많지만 도사는 없다.”²⁶⁾라 하고 있어서 교단도교적 형태를 찾아보기 어렵다.

그렇지만 백제의 기록과 문물을 살펴보면 도교사상이 유행한 흔적을 폭넓

23) 《三國史記》권 21, 高句麗本紀 9, 보장왕 2년.

24) 梁銀容, 〈高句麗末 讖書流布에 대하여〉(《印度學佛敎學研究》28-1, 1978, 132쪽) 참조. 이는 이후 한국사상사의 주류를 이루는 三教等位觀이나 三教合一思想의 연원이라 할 수 있다.

25) 《三國遺事》권 3, 興法 3, 寶藏奉老 普德移庵.

26) 《周書》권 49, 列傳 41, 百濟. 같은 흐름의 기록이 《隋史》·《北史》 등에도 나타난다.

게 찾아볼 수 있다.

첫째 方術의 유행이다. 중국측의 기록에 의하면 백제는 다양한 학술이 발전한 가운데 음양오행은 물론 의약·卜筮·占相의 술을 이해하고 있었다.²⁷⁾ 백제의 문물은 불교의 日本公傳(538, 일설은 552)에서 보는 바와 같이 일본에 전해져 일본문화의 기반을 이루고 있는데, 《日本書紀》에는 推古天皇 10년(602)조에 “겨울 10월에 백제의 승 觀勒이 本朝에 渡來하여 曆書·천문·지리의 서, 그외 遁甲·方術의 서를 바쳤다. 그래서 서생 3~4명을 선택하여 관록 밑에서 학습하게 하였다. 陽胡史의 원조 玉陳은 역법을 배우고, 大友村主人 高聰은 천문·둔갑을 배우고, 山背臣인 日立은 방술을 배워 학업을 다 달성하였다”²⁸⁾고 전한다. 둔갑은 변신술이요, 방술은 의약·천문·복서·점상 등의 도통신선을 위한 잡술이므로 민간도교의 흐름을 말하며,²⁹⁾ 위의 중국기록에 나타나는 방술유행 내용과 일치함을 알 수 있다.

후래의 기록에서 둔갑서 등이 수련도교의 仙籍으로 우리 나라에 전래 상승되며 중시되었던 점을 고려하면³⁰⁾ 이러한 서적이 당시 구체적인 학술사항으로 자리매김하였을 것으로 짐작된다. 일찍부터 유서의 5경박사는 물론 의학이나 易學·曆學·卜筮 등에도 각각 박사호칭을 부여하고 있는 것이 이를 말해준다.

그런데 이보다 앞서 285~286년대(일설 405년)에는 박사 王仁이 일본에 건너가서 《논어》·《춘자문》·《효경》·《주역》·《산해경》을 전하고, 菟道稚郎子에게 전적들을 가르쳤다.³¹⁾ 이런 정황으로 왕인 등이 단지 유학자라기보다는 도교적 교양을 겸한 인물이요, 그러한 백제와의 문물교류에 의하여 《延喜

27) 《周書》권 49, 列傳 41, 百濟. 《北史》나 《隋書》등 다른 사서도 같은 사항을 전하고 있다.

28) 《日本書紀》권 22, 推古天皇 10년.

29) 都玆淳, 〈韓國의 道教〉(福井康順의 監修, 《道教 3—道敎의 傳播》, 平河出版社, 1983), 78쪽.

30) 韓無外, 《海東傳道錄》(1610)에는 중국 全眞敎의 鍾離權이 신라말의 崔承祐(?~889~892~?) 등에게 《天遁鍊魔法》등을 전했으며, 그것이 金時習(1436~1493) —洪裕孫으로 이어지는 조선 鍊丹學派에 전승되고 있음을 전하다.

31) 權寧遠, 〈百濟의 崇文精神으로 본 扶餘世系와 儒佛仙三敎思想〉(車勇杰 외, 《百濟의 宗教와 思想》, 忠淸南道, 1994), 53쪽 참조.

式》의 ‘黃天上帝·三極大君·일월성신’ 등을 대상으로 하는 도교적 색채가 강한 의식 내지 祝詞가 형성되었다고 본다.³²⁾ 이후에도 백제를 통해 呪禁師 등이 일본에 건너가 관료 등으로 활약하는 기록이 산견되는데,³³⁾ 그렇다면 백제에는 일찍부터 유행한 방술이 후래에까지 전승되면서 도교적 흐름을 형성했으리라 생각된다. 방술이 구체적인 수련도교의 이해를 전제로 한다는 점에서 그것의 유행은 교단도교적인 조직이 없는 백제에도 수련도교의 練丹逸士들이 존재했을 가능성을 시사한다.³⁴⁾

둘째는 도교사상 내지 《도덕경》의 유포이다. 近肖古王(346~375)대에 고구려군이 침입하자 近仇首太子가 대항해 싸워 대파하고 고구려군을 쫓아 진격하자, 장군 莫古解는 “일찍이 듣건대 도가의 말씀에 ‘만족함을 알면 욕되지 않고 그칠 바를 알면 위태롭지 않다’고 들었습니다. 지금 얻은 바가 많은데 하필 많은 것을 구하려 하십니까.”³⁵⁾라고 간하여, 태자를 설득하고 회군케 하였다. 이는 후일 고구려의 장군 乙支文德이 수나라의 于仲文에게 전하는 말과 같은 《도덕경》의 구절로, 이후 고구려나 백제의 무장들 사이에 이러한 가르침이 성행하여 백성의 덕성을 훈도했던 것으로 보인다.

백제문화의 한 전형으로 일컫는 무령왕릉에서는 도교사상과 관련된 지식, 곧 買地券이 발견되었다. 무령왕(501~523) 부처의 사후에 葬地를 매입하여 장사를 지냈다는 내용인데, 이 매지권은 중국에서 도교사생관에 입각하여 마련하던 사후세계에 대응한 문서이다. 왕릉 발굴 당시(1971) 지식 위에는 동전 꾸러미가 놓여 있어 산신에게 장지대금을 치렀음을 분명히 하고 있다.³⁶⁾ 그

32) 黑板勝美, 〈우리 나라 상대에 있어서 도교사상 및 도교에 대하여〉(《史林》8-1) 초록을 참조.

33) 中村璋八, 〈日本の 道教〉(福井康順의 監修, 앞의 책), 9쪽 이하 참조.

34) 宋恒龍은 “도가사상은 있어도 도교신앙은 두드러지지 않았다”고 보았으나(宋恒龍, 〈道教信仰의 展開樣相과 生活世界〉, 《韓國思想大系》2, 韓國精神文化研究院, 1991, 374쪽), 申東浩는 “修鍊道士가 없었다면 그 어려운 방술을 어떻게 터득할 수 있었겠는가”라고 반문하여 교단에 소속되지 않은 도사들의 존재를 인정하고 있다(申東浩, 〈百濟의 道家思想〉, 車勇杰 외, 앞의 책, 272쪽).

35) 《三國史記》권 24, 百濟本紀 2, 근초고왕.

36) 李錫浩, 〈道教思想史〉(鄭柄朝·李錫浩, 《韓國宗教思想史》1, 延世大出版部, 1992), 236쪽 참조.

렇다면 백제에서는 도교사상이 매우 널리 유행했다는 말이 된다.

셋째는 신선사상의 성행이다. 백제에 있어서 신선사상의 자취는 우선 와당과 향로 등을 통해 확인할 수 있다. 각종 文塲 가운데 山景文塲에는 品자형의 세 봉우리가 중첩하여 있고 신선상 같은 인물이 그려져 있어 삼신산과 도관 및 도사를 표현한 것이라 볼 수 있으므로 신선사상 내지 도교의 영향을 받은 것으로 보인다.³⁷⁾ 山水鳳凰문전은 물론 봉황문전·蟠龍문전 등도 같은 흐름이다.

특히 부여 능산리에서 발굴(1993)된 金銅龍鳳蓬萊山香爐는 삼신산 등을 중첩하여 표현한 博山香爐의 형식을 취하고 있는데, “박산향로는 당시의 산악 숭배, 무속, 不老長生の 방생술과 양생술, 無爲思想, 陰陽思想 등을 좇는 신선사상이 조형적 배경”³⁸⁾을 이루었다고 한다. 이렇게 보면 무령왕릉에서 출토된 方格規矩神獸文鏡의 명문에 주목하게 된다. 거기에는 “위에 仙人이 있으니 늙음을 모르네, 목마르면 玉泉의 물을 마시고 시장하면 대추를 먹으니 수명이 金石과 같도다”³⁹⁾라 하여, 신선사상의 폭넓은 유행을 말해주고 있다. 무왕 35년(634) 왕이 궁성 남쪽에 못을 파고 방장산을 본떠 섬을 만들고 있는 것⁴⁰⁾도 같은 흐름을 반영하고 있다.

그런데 이와 같은 신선사상이 방술이나 《도덕경》의 유행에서도 확인되는 것처럼, 다만 관념적인 것이 아니라 구체적인 도교적 삶의 양태를 표현하는 특징이 드러난다. 예컨대 봉래산향로의 그림이 신선사상을 표현하는 것에 그치지 않고 양생술을 전개하고 있으며, 동경의 명문에서도 선인에 대한 열망과 함께 물·대추 등의 약물을 복용함으로써 장생한다는 구체적인 방법에게까지 접근하고 있다. 백제의 도교가 불교승가처럼 강력한 교단도교의 체제를 갖추지는 못했지만 연단수련 등 구체적인 도교의 요소는 뚜렷이 보이며, 가치관이나 사상체계에서부터 생활문화에 이르기까지 폭넓게 전개되고 있었음을 알 수 있다.

37) 李丙燾, 앞의 책, 588쪽 참조.

38) 국립부여박물관 편, 《백제금동향로와 사리감》(1996), 11쪽.

39) 鄭璟喜, 앞의 책, 207쪽 참조.

40) 《三國史記》권 27, 百濟本紀 5, 무왕.

(3) 신라

신라는 한반도의 동남쪽에 위치하여 고구려와 백제를 경유하지 않고는 중국과 교역이 불가능했던 관계로 각종 문화의 전래가 삼국 중에서 가장 뒤졌다. 백제지역에는 상당히 늦은 시기까지 마한세력이 남하하면서 온존하고 있었으므로 옛 馬韓地域의 蘇塗信仰 등 고유신앙적인 요소보다는 불교신앙 등으로 체계화된다. 이에 비하면 신라는 역내에 존재하던 변한 등의 세력이 일찍이 소멸되어, 고유신앙적 흐름을 계승하기 용이했던 모양이다. 후술할 風流道 등에서 볼 수 있는 바와 같은 선인적 요소와 불교수용을 거부하는 古神道の 신앙체계가 그것이다. 신라에는 백제와 마찬가지로 교단도교가 전래된 흔적은 밝혀지지 않지만, 그러한 문화도양을 전제로 하고 보면 신라에 도교사상이 폭넓게 유행했으며, 그것을 다음과 같은 몇 가지 사항으로 나누어 파악할 수 있다.

첫째 《도덕경》 및 노장사상의 유행이다. 신라에 《도덕경》 등의 도가서가 전래된 기록은 통일신라시대에 이르러서 나타나지만,⁴¹⁾ 지식층 사이에는 훨씬 이전부터 유포되어 있었다. 자비왕(458~479)대의 百結은 榮啓期를 사모하여 청빈함을 즐겼다고 한다. 그는 이웃집에서 떡방아 찧는 소리가 들려오자 아내에게 “죽고 사는 것에는 명이 있고 부귀는 하늘에 달려 있다. 그것들이 닥쳐올 때 막아서는 안되고 그것들이 갈 때 쫓아가서도 안된다. 너는 무엇을 슬퍼하는가. 내가 너를 위해 절구 찧는 소리를 내어서 위로해 주겠다.”⁴²⁾고 말하면서 거문고를 켜 아내를 위로했다고 한다. 이는 《列子》⁴³⁾에 나타난 영계기의 고사에 의한 것으로, 自寬自樂하는 삶의 모습이 신라에 영향을 미쳤음을 뜻한다.⁴⁴⁾

진평왕(579~632)대에 활동한 지증왕의 증손 金后稷은 임금이 사냥에 탐닉하는데 대하여, “노자는 ‘말을 달려 사냥하는 것은 사람의 마음을 미치게 한

41) 《三國史記》 권 9, 新羅本紀 9, 효성왕조에는 효소왕 2년(738)에 당의 사신 邢璣가 《도덕경》 등의 서적을 왕에게 바치고 있다.

42) 《三國史記》 권 48, 列傳 8, 百結先生.

43) 《列子》天瑞篇.

44) 車柱環, 〈統一新羅時代의 道家思想〉(韓國哲學會 편, 앞의 책), 268쪽 참조.

다'라고 말하였습니다.”⁴⁵⁾라는 말로 간하고 있다. 이는 《도덕경》 12장에 나타난 감각적 욕망의 절제를 전하고 있는 것이다. 또한 金仁問(629~694)의 행적에는 “어려서부터 학문에 힘써 유가의 책을 많이 읽었고 아울러 노장과 불교의 학설까지 널리 섭렵하였다.”⁴⁶⁾고 전한다. 《도덕경》을 비롯한 노장사상이 폭넓게 유행했다는 말이다.

둘째 노장사상의 유행과 함께 전개된 道佛會通 내지 三教會通思想의 확산이다. 김인문과 같은 시기의 고승 元曉(617~686)를 예로 들면, 그는 수학과정에서 佛教內典 외에도 讖書에 이르는 外家書를 두루 섭렵하고 있는데,⁴⁷⁾ 그러한 사항이 저서 속에 회통사상으로 나타나고 있다. 우선 노장적인 것에 한해 보더라도 주저인 《金剛三昧經論》에서는 제목을 해석하면서 “因에는 功用 있으나 果에는 公용이 없으니 덜고 또 덜어 無爲에까지 이를 수 있기 때문이다.”⁴⁸⁾라고 하였다. 이는 《도덕경》의 “학문을 하면 날로 더해가는 것이요, 도를 닦으면 날로 덜어진다. 덜고 또 덜면 무위의 경지에 이르게 된다. 하는 것이 없으면서 하지 않는 것도 없는 것이다.”⁴⁹⁾라는 내용의 연역이다.

그의 《大乘起信論疏》에서도 대승의 宗體를 논하면서 “杜口大士와 目擊丈夫가 아니면 누가 언어를 초월하여 대승을 논하겠는가.”⁵⁰⁾라고 말하고 있다. 두구대사는 침묵의 설법을 했다는 維摩居士를 가리키며 목격장부는 눈만 마주쳐도 도를 안다는 《莊子南華經》의 어귀이다.⁵¹⁾ 「금강삼매」를 인위를 넘어선 무위의 경지로 해석한 것이나, 「대승」을 언어를 떠난 개념으로 승화시키는 논리가 다같이 불교이념을 노장사상의 핵심인 무위와 회통시키고 있음이 엿보인다. 이 밖에도 그의 저술에는 불교이념을 노장사상과 대비하여 해석한

45) 《三國史記》 권 45, 列傳 5, 金后稷.

46) 《三國史記》 권 44, 列傳 4, 金仁問.

47) 〈誓幢和上塔碑〉에는 “王城西北有一小寺□讖記□外書等見斥於世□”이라 하였는데, 이는 儒道典籍은 물론 참서 등 세상에서 배척받는 外家書까지도 섭렵한 것으로 해석된다(梁銀容, 〈韓國圖讖思想史에 있어서 元曉大師〉, 金知見 편, 《元曉聖師의 哲學世界》, 民族社, 1989, 170쪽 참조).

48) 元曉, 《金剛三昧經論》(《韓國佛教全書》 1, 東國大出版部, 1979, 606쪽).

49) 《道德經》 48장.

50) 元曉, 《大乘起信論疏》(《韓國佛教全書》 1, 698쪽).

51) 《莊子》, 田子方 25.

곳이 산견되는 것을 보면,⁵²⁾ 이는 원효 개인의 취향을 넘어서서 당시 지식인들 사이에 그러한 의식이 확산되었던 것으로 이해되며, 풍류도에 나타나는 3교회통의 논리도 같은 선상에서 이해해도 무방할 것이다.

셋째 신선사상의 유행이다. 시조인 朴赫居世를 仙人으로 그리고 있는 것을 후대인들의 재정리라고 하더라도,⁵³⁾ 그 원류가 될 만한 사료가 적지 않아서,⁵⁴⁾ 신라사회에는 일찍부터 신선사상이 비교적 널리 유행했던 것으로 보인다. 實聖王 12년(413) 8월, 경주 낭산에 상서로운 구름이 이는 것을 보고, “왕은 ‘이는 반드시 하늘에서 仙靈이 내려와 노는 곳이니 그 곳은 당연히 福地일 것이다’고 말하고, 그로부터 누구도 그 곳에서 나무를 베지 못하도록 명하였다.”⁵⁵⁾고 전한다. 선령과 복지가 상관개념으로 사용된 것으로 보아 이들이 도교적 신선계를 상징하고 있음은 의심의 여지가 없다.

이처럼 고유신앙까지를 섭렵하면서 이루어진 풍류도는 이와 같은 신선사상이 유행하는 기반 위에서 비로소 형성 가능했을 것이다. 최근에 발굴 공개된 金大問(?~704~?)찬의 《花郎世紀》를 분석해 보면 풍류도는 호칭이나 조직이 시대를 따라 다양하게 변하고 있다. 법흥왕(514~540)대에 여자로 源花를 삼다가 남자를 뽑아 花郎으로 바꿔 불렀는데, 그 우두머리인 風月主의 제 1세인 魏花郎이 진흥왕 원년(540)에 취임하였으며, 眞智王 3년(578)에 원화제도(元華制)가 부활되는 등의 과정을 거쳐 신라말에까지 계승되고 있다.⁵⁶⁾ 그 성격은 서문의 ‘화랑은 仙徒’라는 명제에서 분명하며, 풍월주의 찬에서도 “살아서는 선도요, 죽어서는 부처로다. … 國仙으로 화랑이 되어 우리 國風을 크게 진작하였도다.”⁵⁷⁾ 등의 같은 흐름이 나타난다. 당시 사람들은 여기서 말하는 선과 신선사상을 일치하는 것으로 이해했으리라는 것이다.

52) 예컨대 《대승기신론소》의 “以善淨十善業爲輻 以淨功德資糧爲轂”(《韓國佛教全書》1, 734쪽)은 《도덕경》11장의 “三十輻共其轂 當其無 有車之用”을 연용한 것으로 보인다.

53) 洪萬宗, 《海東異蹟》, 朴赫居世傳 등.

54) 《三國史記》권 12, 新羅本紀 12, 경순왕.

《三國遺事》권 5, 感通 7, 仙道聖母隨喜佛事.

55) 《三國史記》권 3, 新羅本紀 3, 실성니사금.

56) 梁銀容, 〈統一新羅時代의 道教思想과 風流道〉(앞의 책), 15쪽 이하 참조.

57) 金大問, 《花郎世紀》, 魏花郎·文弩.

물론 풍류도에는 龍華香徒로 호칭하는 것과 같은 불교 등과의 관련이 있다. 그런 풍류도의 사상성을 신라말의 문호 崔致遠(857~?)은 〈鸞郎碑序〉⁵⁸⁾에서 3교의 教旨를 두루 포함하고 있는 것으로 보았다. 3교회통사상이 여기서도 드러나고 있는 것이다. 그렇다면 신라의 도교는 교단적인 조직을 이루지는 않았으나 그 영향력은 유불 2교와 비교되는 위치로 파악된다. 고구려와 같은 시기에 신라에서도 3교정족의 치세관이 확립되고 있었다는 말이다.

〈梁銀容〉

58) 《三國史記》 권 4, 新羅本紀 4, 진흥왕.