

新羅의 淨土往生思想과 鄉歌

The idea of 'going to paradise' in Silla and its Songs

저자 (Authors)	金承璨 Kim Sung Chan
출처 (Source)	코기토 28 , 1985.12, 1-20 (20 pages) Cogito 28 , 1985.12, 1-20 (20 pages)
발행처 (Publisher)	부산대학교 인문학연구소 Institute of Humanities, Pusan National University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE01887210
APA Style	金承璨 (1985). 新羅의 淨土往生思想과 鄉歌. 코기토, 28, 1-20.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/08/04 14:44 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

新羅의 淨土往生思想과 鄉歌

金 承 璨*

차 례

I. 序	1. 願往生歌의 作家
II. 淨土往生思想의 受容 樣相과 史的 展開	2. 作品의 構造
1. 淨土往生思想의 受容 樣相	IV. 祭亡妹歌
2. 淨土往生思想의 史的 展開	1. 月明師의 思想
III. 願往生歌	2. 作品의 構造
	V. 結 論

I. 序

往生이란 부처님이 계시는 淸淨하고 莊嚴한 佛國土에 태어나는 것을 말한다.

小乘佛敎에서는 고뇌에서 해탈하여 空寂한 涅槃에 이르는 것을 최후의 목표로 삼기 때문에 정토왕생이 그리 분계시 되지 않으나, 大乘佛敎에서는 여기에 住着하지 않고, 보살이 청정하고 장엄한 불국토의 건설을 목표로 하여 수행하고 그렇게 하여 불국토가 건설되면, 그 곳에 미혹한 증생을 왕생시키는 것을 목표로 하기에 정토왕생이 크게 부각된다.

그리고, 이 대승불교가 여러 학승에 의해 더욱 발전함에 따라 보다 많은 청정·장엄한 불국토의 건설이 이루어졌고, 그에 따라 諸佛의 淨土說도 이 세계로부터 멀리 떨어진 곳에 부처님이 계시는 정토가 있다고 생각하는 他方淨土說, 生身의 불보살이 이전에도 거주하였고 현재에도 계신다고 믿는 靈場淨土說, 인간의 마음 가짐에 따라서 현세를 정토라고 생각하는 唯心淨土說, 전 우주가 蓮花에 쌓여 있다고 하는 汎神論의 淨土說로 가름하기에 이르렀는데¹⁾, 신라 사회에 있어서의 정토사상은 타방정토설 가운데서는 미륵보살의 도솔정토 사상과 彌陀佛의 서방극락정토 사상이 널리 숭앙되었고, 영장정토설 가운데서는 觀世音보살의 補陀洛淨土신앙과 釋迦여래의 靈山淨土신앙이 널리 유포되어 있었다.

그런데, 일반적으로 신라시대의 정토 왕생사상을 논의할 때는 마타정토에 한하여 논의하게 된다. 그만큼 정토왕생이란 곧 서방 극락정토에의 화생을 말하게 되기 때문이다.

* 人文大學 副教授(古典文學)

1) 坪井俊映著, 韓普光譯: 淨土敎概論, 弘法院, 1984, pp. 22-42.

彌勒보살이 계시는 兜率淨土에의 왕생을 上生이라 하는데, 이 상생사상은 신라시대 정토 왕생 신앙에서는 거의 들나지 않는 반면에, 비록 下生 신앙은 두드러지게 나타난다. 그 이유에 대하여 印權煥님이

“新羅社會나 鄉歌에 나타난 兜率天 彌勒信仰은 彌勒下生을 請願하는 것이 大部分은 特異한 일이라 하겠다. 아마 이러한 事實은 신라에 있어서의 護國佛敎的인 現實主義와 地上極樂을 念願하는 佛國土 完成을 바라는 一念에서 나온 事實이 아닌가 한다”²⁾

라 한 것처럼 신라 귀족사회의 현재 이익적 사고와 지상의 불국토 건설을 바라는 욕망에 수용하여 미륵 하생신앙만이 수용되고 발전하게 되었기 때문에 문학에서도 도출된 상생사상을 반영한 작품은 나타나지 않게 된 반면에, 미륵 하생신앙과 성불신앙을 투영한 米尸郎설화·竹旨郎설화·努防夫得설화를 창출케 된 것이다.

미타 정토 왕생신앙은 통삼의 시대적 상황—계층간의 격심한 갈등, 전란에 의한 고통 등—에 큰 영향을 받아 기층사회에 급속히 수용되면서 願往生歌와 같은 문학 작품을 창출케 되었던 것이다.

이 논문에서는 신라 시가에 나타난 불교사상을 밝히는 한 작업으로서 먼저 정토 왕생사상의 수용양상과 그 전개과정을 살펴보고, 그 다음 정토 왕생사상을 들낸 원왕생가와 祭亡妹歌의 작자와 그 사상을 규명하고 끝으로 두 작품의 서정구조를 논술하고자 한다.

II. 淨土往生思想의 受容 樣相과 史的 展開

1. 淨土往生思想의 受容 樣相

신라에 있어서 불교 수용의 초기엔 당서가 중앙집권적 귀족국가의 형성과정의 시기이라 씨족 제도의 붕괴·사회계층의 분열·征服戰의 빈번화·屬民 제도의 발전·중앙집권의 발달, 그리고 왕권의 성장과 귀족 제도의 확립 등 역사적 움직임이 한층 활발하던 때였다. 이 때 왕을 중심으로 한 귀족 신분층은 現世利益의인 불교 신앙을 수용하게 됨으로서 급기야 護法과 護國·佛法과 王法의 일치된 사상을 확립하게 되었다. 이에서 나타난 것이 彌勒下生사상과 결부된 화랑 제도의 창설 및 王名의 佛名化인데, 造像으로 보아 釋迦佛과 미륵보살이 중심이 되고, 그 외에 觀音菩薩 및 四天王·金剛神이 숭앙되었던 것이다.³⁾

그러나, 三國時代의 말기에 이르러서는 現世求福의인 佛敎가 점차 來世의 정토왕생의 불교로 바뀌어지기 시작했던 것이다. 그 이유는 첫째 王京人 가운데서 骨品制度의 모순으로 인하여 몰

2) 印權煥: 新羅往生文學叢, 국문학 4집, 고려대, 1960, p. 37.

3) 李基白: 新羅時代의 國家佛敎와 偏敎, 韓國研究院, 1978, pp. 28-54.

락, 서울 가까운 지역으로 落鄉해 간 사람들(六頭品 人物들) 사이에 다분히 厭世的인 풍조가 싹
 났고, 들깨 삼국 통일의 전쟁 와중에서 생사의 불확실성이 생의 無常感을 조성하였기 때문이다.
 그리하여 삼국이 통일될 즈음에는 정토 왕생사상이 신라 기층사회를 風靡하게 되었다. 이러한
 불교 신앙의 변동에 대해 李基白님은 다음과 같이 논급하였다.

“우선 宗派로 보더라도 三國代時에는 아직 뚜렷한 것이 서지 못하였으나, 유독 戒律宗인이 왕
 정을 극하였으며, 統一을 진후하여 소위 五教 특히 華嚴宗이 성립되고, 또 민중의 종교인 淨土信
 仰이 성하게 되는 것은 중대한 사실이 아닐 수 없다. 여기서 알 수 있는 바와 같이 統一前의 신
 앙은 現世的인 것이었고, 後는 厭世的 逃避的 來世的인 경향이 강하였다. 또한 前은 귀족 특히
 왕실 중심의 불교로서 신라에서는 소위 佛敎王名時代라는 특색있는 시대를 이루고 있는데, 後는
 그 위에 민중 一被壓迫層-의 참여가 두드러져 나오는 시대이다. 이에 따라 前은 주로 都城 중
 심의 불교였으나, 後는 山間佛敎·巷間佛敎로서의 색채가 보다 진하여 진다.”⁴⁾

李님의 이 논술에 따르면 신라의 불교는 삼국통일을 진후하여 輪廻轉生사상→淨土사상, 現世
 利益的 신앙→厭世 逃避의 신앙, 왕실과 귀족 중심의 불교→민중으로 확대된 불교, 都城중심불교
 →山間 巷間的 불교로 바뀌었음을 알 수 있다. 이와 같은 불교 신앙의 변동을 가져 오게 한 직
 접적 계기는 앞에서 언급한 바와 같이 당시의 骨品制度라는 엄격한 신분제도에 비판적이었던
 六頭品 귀족 출신인 元曉를 중심한 大安·惠宿·惠空 같은 승려들의 활약에 의해서이다.

원효는 정토의 깊은 뜻은 본래 범부를 위함이 지 보살을 위함이 아님을 알아야 한다⁵⁾라고 遊
 心安樂道에서 역설하고, 이어 도솔천과 극락정토의 차이점과 그 곳의 왕생의 난이도를 논술하
 고 있다.

먼저 師가 논급하고 있는 도솔천과 극락정토의 차이점을 보면,

“대개 도솔천과 극락정토를 구분하면 열 네 가지의 다른 점이 있다. 즉 도솔천은 땅이 좁고,
 남녀가 섞여 살며, 현재 행하는 욕심에 물들이 있고, 正道에 물러남이 있으며, 목숨이 四千歲
 뿐이고, 중간에 夭折함이 있고, 몸의 무게도 또한 그러하며, 三性心이 일어나고, 그러므로 악한
 마음으로 혹 지옥에 떨어지며, 三受가 서로 일어나며, 六塵의 경계가 사람들을 방인케 하며, 또
 는 남자는 나서 아버지 무릎에 있게 되고 여자는 나서 어머니 무릎에 있게 되며, 오직 보살로서
 說法主를 삼고, 성인의 과보를 얻기도 하고 혹은 얻지 못하기도 하는 것이다.

그런데 만일 이것이 서방 극락국토라면 이와 반대의 모양이 된다. 때문에 서방 극락세계가 크
 게 좋다 하는 것이다.”⁶⁾

라 하여 欲界6天 가운데 第4天인 도솔천이 서방 극락정토보다 穢土로서 허공에 매여 있는 정토
 라 말하는 반면에, 극락정토는 기이한 보배가 가득찬 국토로서 땅에 의지해 있다고 하였다.

4) 李基白(1978): 상계서, p. 13.

5) 故知淨土與意 本爲凡夫 非爲菩薩也.

6) 粗分此彼 有其十四異 謂兜率天界地狹隘 亦男女雜居 亦有現行欲染 亦有退轉 亦壽四千歲 仍有中天 身
 量亦爾又三性心起 故以惡心或隨地獄 又三受互起 又六塵攪令人放逸 又男生在父膝 女在母膝 又唯以菩
 薩爲說法主 父或得聖果 或有不得 若西方土 反此爲相 若就此義 西方大優也.

그리고, 그곳의 왕생의 난이도에 대해서도 다음과 같이 언급하고 있다.

“다음 왕생하기가 어렵고 쉬운 것에 대하여 논한다면 서방 극락세계에 나가는 쉽고 도솔천에 나가는 어려운 이유 일곱가지가 있는 것이다. 즉 극락은 인간이요 도솔천은 하늘이기 때문이다, 극락은 五戒만 지키면 난 수 있으나, 도솔천은 十善을 닦아야 나게 되고, 극락은 十念만으로 왕생할 수 있으나 도솔천은 계행은 다 닦아야 갈 수 있는 것이다. 그리고 서방극락은 마침내 아미타불의 四十八願을 의지하여 가게 되지만 도솔천은 오직 자기 힘으로 가게 되며, 서방 극락에는 관세음보살 등이 계시어 마땅히 이 세상에 와 착한 일을 권해 가게 하지만, 도솔천에는 이런 일이 없으며, 서방 극락은 經과 論에서 찬탄하여 가도록 권했지만, 도솔천은 다만 경에서 찬탄해 말했으며, 예부터 大德들이 서방을 향하여 원하는 이가 많았지만, 도솔천을 향하여 원하는 이는 적은 것이다. 때문에 서방 극락에 왕생하기는 쉽고 도솔천에 올라 나가는 어렵다 한 것이다.”⁷⁾

이와 같이 왕생에 있어서 他力과 自力의 차이, 人과 天의 차이, 五戒 守持와 十善 수행의 차이, 관음보살의 勸進 有無의 차이 등을 들어 서방 정토의 왕생이 용이하다고 하였다. 그리하여 師는 광대가 舞弄하는 瑰奇한 大瓠를 보고 그것을 본떠 無導瓠를 만들어 가지고 千村萬落을 歌舞·化詠하며 돌아 다녀 桑樞瓮牖 獼猴之叢로 하여금 모두 아미타불의 명호와 念佛(南無)을 할 줄 알게 教化했던 것⁸⁾이다.

그리고 惠宿도 眞平王의 부름이 있었으나 듣지 않고 시골에 묻혀 불교의 대중화에 노력하였고⁹⁾, 惠空도 負箕和尚이라 하고 매양 미친 듯 大醉하여 삼태기를 지고 거리로 歌舞하며 다녀 기층사회 속에 불교를 심었으며¹⁰⁾, 大安도 詭異한 形服을 하고 늘 銅鉢을 치면서 市中에서 “大安大安”을 부르짖으며 弘法에 노력했으니¹¹⁾ 이들에 의하여 왕실과 귀족중심의 불교, 都城의 불교는 점차 山間 巷里의 기층사회 속으로 확대되면서 극락정토의 신앙은 신라 기층민의 정신적 귀의처를 마련해 주게 되었던 것이다.

2. 淨土往生思想의 史的 展開

정토왕생사상을 내용으로 한 향가를 파악하기 위하여서는 먼저 신라시대의 정토왕생사상의 전개를 파악해야 할 것이다. 이의 작업은 至難한 것이나 우선 승려들에 의해 주석되고 저술된 정토왕생사상이 담긴 저작물을 일별하고, 그 다음 정토왕생사상을 지닌 실화들을 추출하여 파악하는 수밖에 없다. 그러면 먼저 승려들에 의해 주석 저술된 저작들을 정리하면 다음과 같다.

- 7) 後論往生難易 或說西方易生 兜率難生 且有七種差別 一極樂是人易生 兜率是天難生 二極樂但持五戒得生 兜率具修十善方往 三極樂乃至十念 兜率具施戒修往 四西方終憑彌陀佛四十八大願往 兜率無願可憑唯自力往 五西方有觀音菩薩等 常來比勸進往 兜率無此事 六西方經論具讚勸 兜率但一經讚說 七古來大德向西方多 向兜率者少 由此義故 四方易往生 兜率難上生也.
- 8) 遺事 元曉不羈條.
- 9) 遺事 二惠同塵條.
- 10) 遺事 二惠同塵條.
- 11) 李能和：朝鮮佛敎通史 下編，韓國學研究所，影印本，p. 1012.

慈藏(608~677) : 阿彌陀經疏 1권, 阿彌陀經義記 1권.

圓測(613~696) : 無量壽經疏 3권, 阿彌陀經疏 1권.

元曉(617~686) : 般舟三昧經略記 1권, 般舟三昧經疏 1권, 般舟三昧經略義 1권, 無量壽經疏 1권, 無量壽經私記 1권, 無量壽經宗要 1권, 阿彌陀經疏 1권, 阿彌陀經義疏 1권, 阿彌陀經通讚疏 1권, 遊心安樂道 1권.

義湘(620~702) : 小阿彌陀義記 1권.

法位(7세기경) : 無量壽經義疏 2권, 無量壽經疏 2권.

道證(7세기경) : 西方極樂要讚 1권.

道倫(660~730) : 阿彌陀經疏 1권.

憬興(7~8세기초) : 無量壽經通義述文贊 3권, 阿彌陀經略疏 1권, 觀無量壽經疏 2권.

義寂(7~8세기초) : 無量壽經疏 3권, 無量壽經述義記 3권, 觀無量壽經綱要 1권.

玄一(7~8세기초) : 無量壽經記 2권, 無量壽經疏 1권, 阿彌陀經疏 1권, 隨願往生經記 1권.

大賢(8세기중) : 觀無量壽經古迹記 1권, 大無量壽經古迹記 1권, 小無量壽經古迹記 1권, 稱讚淨土經古迹記 1권, 淨土總料簡 1권, 阿彌陀經古迹記 1권.

위의 신라시대에 생존한 승려들에 의해 저술된 정토왕생사상에 관한 저작을 보면, 淨土三部經 중 無量壽經과 阿彌陀經에 대한 저술이 거의 전부를 차지하고 있음을 알게 된다. 그리고 觀無量壽經에 관한 저술은 唯識系列의 한 학파인 瑜珈法相계통인 憬興의 觀無量壽經疏 2권, 義寂의 觀無量壽經綱要 1권, 大賢의 觀無量壽經古迹記 1권 밖에 없음을 알 수 있다. 이 점으로 보면 삼국통일을 전후한 시대의 신라의 정토사상은 무량수경계의 것이 중심을 이루고, 그 뒤 觀無量壽經계의 사상이 들어왔음을 알게 된다.

신라의 정토사상의 계통에 대하여 佛敎史家들은 세 계통이 있음을 지적하고 있다. 한 계통은 淨影寺 慧遠의 정토사상을 수용한 慈藏·元曉·義湘과 法位·玄一 등이며, 또 한 계통은 玄奘·慈恩의 唯識思想에 입각한 정토사상을 수용한 圓測·憬興·道倫·大賢 등이고, 義寂은 慧遠의 정토사상을 중심으로 하고, 그 위에 道綽 善導의 사상을 도입하여 특색있는 정토사상을 전개시켰다.¹²⁾ 그런데 이런 정토사상이 기층사회에서는 얼마만한 영향을 끼치었는지 전혀 알 수 없으나 신라 정토사상의 특색은 無量壽經에 있는 法藏比丘가 세운 48大願에 願名호칭을 붙인 문제와 또 제 18願¹³⁾·제 19願¹⁴⁾·제 20願¹⁵⁾ 등 세 願을 48대원 가운데 가장 중시한 문제 및 淨土經典을 이해하기 위해 十念論을 전개시키는데 있어서 彌勒發問經 또는 彌勒所問經 등 彌勒經典과 관련

12) 惠谷降戒: '新羅淨土敎의 特色' 韓國佛敎思想史 圓光大出版部, 1975, pp.1205-1207.

13) 說我得佛 十方衆生 至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者 不取正覺 唯除五逆 誹謗正法.

14) 說我得佛 十方衆生 發菩提心 修諸功德 至心發願 欲生我國 臨壽終時 假令不與大衆圍繞 現其人前者 不取正覺.

15) 說我得佛 十方衆生 聞我名號 係念我國 植諸德本 至心迴向 欲生我國 不果遂者 不取正覺.

을 지었던 그 방법론이 중국의 정토사상에서도 일찌기 없었던 일이지만¹⁶⁾ 이런 신라 승려들의 교학적인 정토사상이 은연중 기층사회의 민중의 뇌리에 깊이 뿌리를 내렸으리라 여겨진다.

다음으로 신라시대의 정토왕생사상의 전개를 파악하려면 그 시대에 형성·유포·전승된 정토사상이 담긴 구비물을 적출하여 검토할 일이다.

삼국유사에 실려 전해지는 신라시대의 미타사상이 내비치는 구비물을 보면 다음과 같다.

왕 대	내 용	遺事의 條名
眞 平	惠宿이 彌陀寺를 創建	郁面婢念佛西昇
文 武	沙門 廣德이 每夜 端身正坐하여 一聲으로 念阿彌陀佛을 號하고 혹 16觀을 짓더니 西昇하였고, 嚴莊도 元曉의 鈔觀法에 따라 一意修觀하다가 西昇함.	廣德嚴莊
文 武	金仁問이 檀에서 돌아오다가 海上에서 죽으니 그를 위해 지은 仁容寺에 彌陀道場을 개설함.	文虎王法敏
聖 德	聖德王 8년 4월 8일에 恒桓朴朴이 無量壽佛像으로 변하여 村民에게 法要를 설해주고 全身은 구름을 타고 가버림. 경덕왕이 白月山 兩寺를 짓고 講堂에 미타존상을 모시고 액호를 現身成道無量壽殿이라 함.	南白月二聖 努附 夫得恒桓朴朴
聖 德	開元 7년 乙未에 金志全이 죽은 부모 형제와 처 및 친척을 위해 甘山寺와 彌陀佛을 造成함.	南月山
景 德	康州의 善士 수십인이 西方에 뜻을 두어 州境에 彌陀寺를 장전하고 萬日을 기약하여 袈裟를 모음. 이 때 阿干 貴珍집의 중 郁面이 미타사에 가서 禱를 받기 위하여 念佛하여 西昇함.	郁面婢念佛西昇
景 德	敬良州의 布川山 石窟에 5比丘가 彌陀를 念한 지 10년만에 蓮華에 앉아서 서쪽으로 가다가 通度寺 밖에서 寺僧에게 無常苦空의 理를 설하고 유해를 벗어버리고 歿함.	布川山五比丘景德 王代
哀 莊	昭成王의 妣 桂花王后가 왕이 승하하려 큰 복을 얻기 위해 彌陀古殿을 짓고 彌陀像한 軀와 아울러 神像을 조성하여 봉안.	養藏寺彌陀殿

16) 李基白(1978): p.102.

未詳	南山 동쪽기슭에 遊里寺가 있는데, 그 절에 중이 항상 미타를 염하는데 그 소리가 성안에 낭랑히 들려 다들 공경하여 그를 念佛師라 함.	念佛師
----	--	-----

위의 설화들을 종합하여 그 특징을 보면 정토왕생설화는 경덕왕대에 이르러 가장 많이 창출된 후 자취를 감추게 된다. 이는 당시가 전제 왕권 몰락 직전의 시기이라 그 왕권의 유지에 심혈을 기울이던 때이면서 동시에 禪宗이 수립되기 시작한 때문이 아닌가 한다.

신라시대 불교사의 시대구분을 보면 李能和님은 그의 「朝鮮佛敎史」에서 신라 불교의 종파에 관하여 시대별로 評定을 가하면 ① 諸宗建立時代(즉 義學時代) : 法興王至統一後略百年, ② 禪宗建立時代(즉 心學時代) : 哀莊王以後至末王代로 된다고 하였고¹⁷⁾, 忽滑谷快님은 「朝鮮禪敎史」에서 ① 敎學傳來時代는 불교의 전래로부터 경덕왕 23년(764)까지 ② 禪道蔚興時代는 惠恭王 초부터 경순왕말까지로 구분하였으며¹⁸⁾, 崔柄憲님은 禪宗의 수립을 신라하대인 惠德王과 興德王대에 이르러서였다고 논급하고 있다.¹⁹⁾ 이 점으로 볼 때 경덕왕대는 교종이 약화되면서 선종이 수립되었고, 교종 성자의 마지막 위인이 興輪寺 금당에 泥塑으로 모셔졌던 신라 十聖²⁰⁾ 중의 한 분이었던 表訓大德이 아니었던가 한다. 특히 표훈대덕에 관한 설화 중에 “표훈 이후에는 신라에 성인이 나지 아니하였다고 말한다.”²¹⁾라 한 것은 곧 교종 성자의 終焉와 함께 기층사회의 서민을 위한 교학에 의한, 미타설화의 창출이 신라사회에서는 끝나게 되었음을 알리는 話素가 아닌가 여겨진다.

한편, 경덕왕대에 위와 같이 미타설화가 많이 창출된 것은 사회의 불안이 원인인 것 같다. 삼국사기와 유사의 기록을 보면 당시가 전제 왕권의 붕괴직전의 시기였음을 알 수 있다. 따라서 이런 시기는 낙원예의 동경이 여느 시기와는 달리 강하게 대두하기 마련인 것이다. 즉 멸망을 지양하고자 하는 무의식적인 代償으로서 낙원 동경의 사상-불교상의 미타왕생사상-이 사회를 휩쓸게 되기 마련인 것이다.

결론적으로 신라시대의 정토왕생사상은 삼국통일 전후를 분수령으로 하여 無量壽經系의 정토사상과 觀無量壽經系의 정토사상이 바뀌게 되며, 경덕왕대에 이르러 절정기를 이루었다고 말할 수 있겠다. 그리고 이런 점으로 미루어 볼 때 원왕생가는 무량수경계와 관무량수경계가 교체되던 시기에 창작되었고, 제망매가는 경덕왕때 창작되어 당시의 정토왕생사상을 잘 반영한다고 하겠다.

17) 李能和; 朝鮮佛敎史, p.79.

18) 忽滑谷快夫著, 鄭湖鏡譯: 朝鮮禪敎史, 寶蓮閣, 1978, p.32, p.132.

19) 崔柄憲: ‘禪宗九山の 成立과 下代佛敎’ 한국사, 국사편찬위원회, 1978, p.552.

20) 我道, 厭憫, 惠宿, 安舍, 義湘, 表訓, 蛇巴, 元曉, 惠空, 慈藏(遺事 東京興輪寺金堂十聖條)

21) 自表訓後 聖人不生於新羅云(遺事 景德王 忠談師 表訓大德條)

Ⅲ. 願 往 生 歌

1. 願往生歌의 作家

원왕생가는 遺事卷第5 感通第7 廣德嚴莊條에 실려 있는, 신라시대에 있어서 서방정토에의 왕생을 간청한 대표적 서정시가이다.

이 시가의 작자와 작품의 성격을 올바르게 파악 분석하기 위해 장황하겠지만 일단 원문을 전제하고자 한다.

文武王代 有沙門名廣德嚴莊二人 友善 日夕約曰 先歸安養者須告之 德隱居芬皇西里 蒲鞋爲業 挾妻子而居 莊庵栖南岳 火種刀耕 一日 日影拖紅 松陰靜暮 窓外有聲 報云 某已西往矣 惟君好住 速從我來 莊排闥而出 願之 雲外有天樂聲 光明屬地 明日歸訪其居 德果亡矣 於是乃與其婦收骸 同營蒿里 既事 乃謂婦曰 夫子逝矣 偕處何如 婦曰可 遂留夜宿 將欲通焉 婦斬之曰 師求淨土 可謂求魚緣木 莊驚恠問曰 德既乃爾 予又何妨 婦曰 夫子與我 同居十餘載 未嘗一夕同床而枕 況觸汚乎 但每夜端身正坐 一聲念阿彌陀佛號 或作十六觀 觀既熟 明月入戶 時昇其光 加映於上 嫻誠若此 雖欲勿西奚往 夫適千里者 一步可規 今師之觀可云東矣 西則未可知也 莊愧赧而退 便詣元曉法師處 懇求津要 曉作錚觀誘之 莊於是深已悔責 一意修觀 亦得西昇 錚觀在曉師本傳 與海東僧傳中 其婦乃芬皇寺之婢 蓋十九應身之一德 嘗有歌之 月下…略

이 산문 기록에 대하여 金鍾雨님은 ① 文武王代…德果亡矣, ② 於是…莊愧赧而退, ③ 便詣元曉…海東僧傳中, ④ 其婦…四十八大願成遭賜去의 네 단락으로 나누고, 그 내용은 ① 광덕과 엄장 사이에 벌어진 神異的인 면, ② 광덕처가 엄장을 설득하여 감화시키는 장면, ③ 엄장이 원효에게서 錚觀法을 배워 수행한 결과 서승하게 된 것, ④ 광덕처의 신분 소개와 그녀가 일찌기 원왕생가를 지어 읊은 것이라 하였다. 그리고 광덕처를 觀音의 화신으로 볼 때

“그는 이들 兩人中에서 먼저 廣德에 대하여 그 教化의 사랑을 베풀어 준 것이다. 廣德은 그만큼 嚴莊과 比해 볼 때 그 機緣에 있어서 自力이 不足한 者이던 것이다. 그러므로 觀音은 그 사람의 妻가 되어서 同修同行하여 그로 하여금 往生케 하였으니 이는 곧 同事攝의 方法에 의하여 그를 濟度토록 한 셈이다. 그러나 嚴莊은 이에 比하여 守戒持行의 獨身者인 만큼 自行自修의 힘이 廣德보다는 나왔던 것이다. 그러기에 觀音은 먼저 機緣이 劣한 廣德을 救하였고, 뒤에 勝機의 嚴莊을 教化하기에 이른 것이니, 이는 또한 觀音의 大慈大悲에도 衆生의 機緣에 따라 次序가 있음을 알게 하는 동시에 觀音慈悲의 妙諦가 또한 이에 있다 할 것이다.”²²⁾

라 논급하여 엄장이 광덕보다 自行自修의 힘이 더 수승하다고 하였다. 金남의 이 견해에 착안하여 朴魯璋님은 유사 광덕엄장조의 산문기록을 ① 文武王代…德果亡矣, ② 於是…西則未可知也, ③ 莊愧赧而退…蓋十九應身之一의 세 단락으로 나누고, 이 세 단락을 통해 一然이 나타나고

22) 金鍾雨: 鄉歌文學論, 研學文化社, 1971, p. 75.

있어 한 주제가 표면적으로는 三國統一 이후 신라 서민사회에 뿌리를 내린 정토사상이 어떻게 일반화되었는가 그 實相을 구체적인 사건을 가지고 표현하고자 한 것이고, 裏面的으로는 광덕·엄장 두 沙門이 正坐參禪하여 혹은 一意修觀하여 西昇하기까지의 ‘정성어린 信仰生活과 修道의 피나는 과정’을 뚜렷이 밝히려는 점이라 하고서 이에 一然의 意圖(유사에 광덕·엄장 기사를 실은 의도)는 信心이 잠시 흔들린 한 인간(筆者註—엄장)에게 더 큰 애착심을 표시하여 그가 어떤 피나는 노력을 경주하였는가 그 경위를 독자에게 더 많이 알리려는 데 있었다고 관측된다²³⁾고 하였다.

필자의 생각으로는 유사의 산문기록을 ① 文武王代…同營蒿里, ② 既事…與海東僧傳中, ③ 其婦…一德, ④ 嘗有歌云…四十八大願成遭賜去的 네 단락으로 나누되, ④는 원왕생가이니 결국 광덕·엄장설화는, ① 광덕의 西昇, ② 엄장의 西昇, ③ 광덕처의 신분 소개의 세 단락으로 나누어진다고 여겨지며, 이 설화의 창작 목적은 서방 정토에의 왕생이 刻苦的 不那淫 生活로서의 精進과 그에 따른 他力에 의해 용이하게 이루어지게 됨을 교시하기 위함에 있다고 본다.

그리고 광덕이 엄장보다 먼저 서승하게 됨은 광덕 처의 힘도 있지만 觀無量壽經에서 보인 16 觀法에 의함이 무량수경에 의한 수행법(원효가 엄장에게 가르친 鍾觀法은 그의 주석서도 보아 무량수경에서 스스로 체득한 수행법이라 봄이 타당) 보다 더 용이함을 보이기 위한 설화로 만들어진 것이라 추정되며, 그 이면에는 종교계에 있어서 元曉와 懷輿의 세력교체와 관련된 것이 아닌가 여겨진다.

그러면 위의 산문기록에 관한 예비지식을 가지고 원왕생가를 누가 지어 불렀는가를 천착해 보고자 한다.

이 시가의 작자에 대한 학설은, ① 廣德妻說(梁柱東·金鍾雨님), ② 廣德說(今西龍·金東旭 金雲學·朴魯埠님), ③ 元曉說(金思燁님), ④ 傳承歌謠說(崔喆님) 등이 있다. 이 견해를 제기한 그 근거를 간략히 소개하면 다음과 같다.

① 廣德妻說

- (i) 梁柱東님: “德”字가 大德·高德·上德·名德 등의 뜻이 있으니 “蓋十九應身之一德”으로 句讀하여도 아무런 無理가 없으며, 또 원왕생가의 歎意를 보아도 女性의 애끓는 祈願의 소리를 방불케 하니 “德”은 광덕을 가리킨다고 꼭 단정할 수 없음.²⁴⁾
- (ii) 金鍾雨님: “德”字는 “功德”, “乃”字는 “卽”, “蓋”字는 蓋然性을 가진 말, “昔”字는 “乃”와 관련이 있는 말이니, “蓋十九應身之一德”은 “아마” (그 婦는) 十九應身의 一功德身일 것이리라로 읽어야 마땅함.²⁵⁾

② 廣德說

金東旭님: 유사 본문에 “德”이 나오는 것이 4회, 莊이 5회나 되고, 婦가 主格으로 나오지 아니 함은 본문에 “其婦”라고 指示格을 쓰고 있으며, 또 광덕처는 觀音의 十九化身의 하나로

23) 朴魯埠: 新羅歌謠의 研究, 悅話堂, 1982, pp. 53-58.

24) 梁柱東: 國學研究論叢, 乙酉文化社, 1962, pp. 130-133.

25) 金鍾雨(1971): pp. 71-73.

한다면 일부러 정토왕생을 노래로 회구할 필요도 없을 것이니 “德嘗有歌云”으로 句讀해야 함.²⁶⁾

③ 元曉說

金思燁님 : “觀音門”에 대하여 구체적 방도를 강구한 원효대사있음에 다 같은 助因의 하나인 “謔門”에 있어서도 무언가 功德이 있었을 것이며, 그에 따라 上輩를 위한 노래도 능히 지었을 것이요 그것이 바로 이 노래가 아닐까 함.²⁷⁾

④ 傳承歌謠說

崔 崱님 : 유사에 있어서 ‘有歌’와 ‘作歌’는 전혀 성격이 다른 것이다. 한 작가에 의해 창작된 작품의 경우에는 ‘作歌’로 표기되나, ‘有歌’의 경우에는 전승된 노래를 의미하는 것이다. 곧, 전승가요로서의 성격을 띤다. 특히 ‘舊有歌’의 경우 ‘舊’자는 전래되었다는 뜻을 한층 더 깊게 설명해 준다.²⁸⁾

이상과 같이 원왕생가의 작자에 대한 추정이 나왔는데, 이에 대해서는 제검토가 필요할 듯하다. 그 이유는 첫째, 원왕생가의 끝구 “이몸 끼쳐두고 四十八大願 성취하실까?”에서 ‘이몸’은 누구일까 하는 문제와 둘째, 일연이 설화의 끝에 일반적으로 붙인 讚과 원왕생가는 어떤 성격을 띠는 것일까 하는 문제가 작가의 추정에 중대한 문제점으로 제기될 수 있는데, 그것을 간과 해버리거나 소홀히 처리해 버린 때문이다.

첫째의 문제인 ‘이몸’은 누구일까를 검토해 보자.

法藏比丘가 48대원을 세울 때 世尊(世自在王佛)에게 만약 자기의 불국토에 48원이 이루어지지 않는다면, 자기는 결코 부처가 되지 않겠다고 서원하였던 것이요²⁹⁾, 그 결과 48원이 성취되었기 때문에 아미타불이 되어 서방 정토를 이룩하게 된 것이다.

그렇다면 광덕·엄장설화에서 문면상 願往生을 회구한 사람은 광덕과 엄장뿐이다. 따라서 ‘이몸’은 광덕 자신일 수도 있고, 엄장 자신일 수도 있으며, 그 청원대상 부처는 아미타불인 것이다. 특히 엄장의 경우 광덕과 처음 약속하기를 “先歸安養者 須告之”라 하였고, 그 뒤 광덕이 먼저 서승을 했기 때문에 그 청원 대상은 아미타불일 수도 있고 광덕일 수도 있다.

한편 광덕 처의 경우를 보자. 일연의 기록에 의하면 그녀는 광덕과 엄장의 서승을 측면에서 도운 인물인 동시에 분황사의 婢이지 결코 十九願身之一德(관음보살)은 아니다. 일연이 그녀가 광덕과 엄장의 서승을 측면에서 도왔기 때문에 “대개…일 것이다”라 추정했을 뿐이다. 그녀가 寺婢의 위치에 있으면서 두 修道者의 서승을 측면에서 도와 주었다면 그녀 역시 서승을 회구한 인물이라 봄이 타당할 것이다. 그러하다면 ‘이몸’의 주체는 광덕·엄장·광덕처가 다 될 수 있다는 논리가 성립된다. 이 논리가 성립된다면 원왕생가의 작자는 결국 세 사람이 나 될 수도 있고, 그렇지 못할 수도 있을 것이라는 결론에 도달하게 된다.

26) 金東旭 : 韓國歌謠의 研究, 乙酉文化社, 1961, pp. 97-98.

27) 金思燁 : 鄉歌의 文學的 研究, 啓明大 出版部, 1979, pp. 227-228.

28) 崔 崱 : 鄉歌의 本질과 詩적 상상력, 새문사, 1983, p. 253.

29) 我建超世願 必至無上道 斯願不滿足 誓不成正覺(無量壽經 卷上)

둘째의 문제인 원왕생가와 讚의 성격이나 그 관련성을 검토해 보자.

일연은 유사에 설화를 채록하면 그 설화의 주지에 맞추어 讚을 짓고 그것을 설화의 끝에 붙였다. 그런데 이런 통례를 깨뜨리고 竹旨郎 설화와 水路夫人 설화 및 광덕·임장 설화에서는 찬 대신에 향가를 덧붙였던 것이다. 이것은 일연이 竹旨의 화랑정신을 찬양하는데는 得鳥谷의 慕郎歌가, 水路夫人의 아름다움을 찬양하는데는 牽牛老翁의 獻花歌가, 광덕·임장의 서승을 원하는 주지에는 원왕생가가 충분히 자기의 讚을 대신할 수 있는 노래일 것이라고 생각했기 때문에 讚 대신에 이 노래들을 설화의 끝에 붙였다고 생각된다. 그런데 慕郎歌에서는 ‘作歌’, 獻花歌에서는 ‘作歌詞’라는 말을 붙였으면서도 원왕생가에서만은 유독 ‘當有歌’라 표기하였다. 이는 원왕생가의 작자가 광덕·임장·광덕처가 아니었기 때문에 그렇게 표기한 것은 아닐는지? 그래서 첫째 문제의 논지와 결부시켜 본다면 결국 원왕생가는 佛家에서 서승을 원하는 이들만이 붙였던 사녀가로서 존재해 내려오던 것을 일연이 광덕·임장설화를 채록하고 그 끝에 찬을 붙이려 하다가 그 설화의 주지에 합당한 전승 사녀가(원왕생가)를 발견하고, 찬 대신에 그 사녀가를 붙인 것은 아닐는지? 만일 그러하다면 원왕생가는 작자 미상의 사녀가로서 불가에서 서승을 원하는 이들이 붙였던 傳來 사녀가라 볼 수 있을 듯하다.

2. 作品의 構造

佛家에서 전승되던, 서방 정토에의 왕생을 청원한 사녀가인 원왕생가는 시적 화자인 ‘이름’이 시적 청자인 ‘달’에게 일방적으로 말을 건네는 담화형식으로 짜여 있는 것 같이 보인다. 그래서 이 노래를 청자지향의 담화구조라 할 수 있을 듯하다. 그러나 落句에 가서 話題指向으로 바꾸어진다. 이 점을 고려하면 이 노래의 구조는 청자 지향·화제 지향의 이중 구조를 띠고 있는 노래인 것이다.

시에 있어서 話者指向은 그 어조가 감정표시적 기능과 밀접한 관계를 갖는 감탄·정조의 양상을 띠고, 聽者指向은 그 어조가 능동적 기능을 갖는 명령·요청·권고·애원·질문 등의 양상을 띠며 시적 화자가 시적 청자에 대하여 종속적일 때는 애원조로, 그렇지 않을 때는 권고조로 나타난다. 그리고 話題指向은 그 어조가 지시적 기능과 상관적이어서 정보 전달에 적합한 소개·사교 등의 사실적·명시적 경향을 띤다.

이 노래는 위에서 언급한 바와 같이 청자·화제 지향의 노래이며, 시적 화자가 시적 청자에 대해 종속적이므로 해서 그 어조는 애원(탄원)적이다.

달아 이제(月下伊底亦)
西方 넘어 가지려노고(西方念丁去賜里遺)
(가지거든)無量壽佛前에(無量壽佛前乃)
일러사회음소서(嚙叱古音多可支白遺賜立)…청자지향

맹서 깊은신 尊에게 우러러(誓音深史隱尊衣希仰支)
 두손을 모아 곧주시와(兩手集乃花乎白良)
 왕생을 원하여 왕생을 원하여(願往生願往生)
 그리워하는 사람이 있다고 사죄옵소서(慕人有如白遣賜立)…청자지향
 아! (阿邪)…화자지향
 이름 남겨 두고(此身遺也置遣)
 四十八大願 이루오실까?(四十八大願成遣賜去)…화제지향
 ※ 金俊榮譯解

이 노래의 어조를 보면, 제1행에는 존재호격조사 ‘下’를, 제2행에는 주체존대 및 상대존대의 문형어미 ‘賜里遣’를, 제4행과 제8행에는 주체존대 및 상대존대 탄원형(명령형)어미 ‘賜立’를 구사하였다. 따라서 이 노래의 前句(제1구·제2구)의 전체적 어조는 청자 지향적 탄원(청원)이다. 그런데 落句의 제1행에 이르면 이러한 청자 지향성은 화자 지향으로 옮겨져 화자 자신이 정토 왕생의 간구를 성취하지 못한 현재적 상황을 깊이 인식한 나머지 悲感的인 감탄사 ‘阿邪’를 발성한다. 이와같은 화자 자신에 대한 인식은 제10행·제11행에서 곧 바로 화자 자신을 서방 정토로 인도할 주제자에게로 화제를 돌리는 것이다. 그리하여 ‘此身遺也置遣 四十八大願成遣賜去’라 하여 화자 자신의 진실한 의사(서방 정토에의 왕생 회구)를 서방 정토의 주제자인 아미타불에게 明示하는 것이다.

아미타불은 자기가 세운 淸淨佛國土에 대해 그것을 지극한 마음으로 믿고 좋아하며, 거기에 태어나기를 원하여 열 번만 자기의 이름을 불러도 반드시 왕생시키되, 만일 그렇게 소원하는 이를 한 사람이라도 놓치면 正覺(淸淨佛國土)을 이루지 않겠다고 맹세했기 때문에 화자 자신을 놓치면 결국 아미타불은 48대원을 성취할 수 없을 것이라고 똑똑히 드러내 밝히는 것이다.

그런데 혹자는 제10행·제11행도 달에게의 질문일 것이니, 결국 작품 전체가 청자 지향이라고 말할는지 모르겠으나³⁰⁾, 필자의 견해로서는 제10행·제11행을 화제 지향의 어조로 본다. 그 이유는 제11행의 종결어미에 상대존대 문법소가 들어 있지 않기 때문이다. 前句의 제2·4·8행에는 상대존대 문법소가 들어 있어 시적 화자가 시적 청자인 달을 존대하여 말 건네고 있음을 쉽게 파악할 수 있는데, 제11행에 이르면 시적 청자인 달을 높이는 상대존대 문법소가 들어 있지 않고 아미타불을 존대하는 주체존대 형태소만 들어 있다. 만일 제11행의 끝에 청자지향을 취하려면 그 표기는 ‘成遣賜理音古’가 되어야 할 것이다.³¹⁾

그러면 시적 화자가 서방정토에의 왕생 발원에 왜 아미타불에게 직접 청원하지 않고 달을

30) 이때는 텍스트미에 있어서 함축적 화자(단상식 화자와 동일인)가 현상적 청자인 ‘달’과 함축적 청자인 ‘아미타불’에게 동시에 말을 건네는 2중의 단회형식을, 현상적 청자와 함축적 청자불 동일하게 달토만 파악할 경우에 한함.

31) 獻乎理音如(獻花歌), 國惡太平恨音叱如(安民歌), 吾焉頓部叱逐好友伊音叱多(常隨佛學歌), 出離伊音叱如支(鐵梅業障歌) 등에 상대존대 문법소 ‘音’이 나타남.

중매자로 해서 청원했을까? 이는 일차적으로 달이 불타의 진실체이며 열반의 형태³²⁾요, 正法속에 노니는 보살의 면모이며 중생의 貪瞋의 熱惱를 제거해 주는 실존체로 관념되었기 때문이며, 이차적으로 달이 虛虛漚淨한 허공을 거쳐 아미타불의 극락 정토가 있는 서방으로 가니 그에 의지하면 정토왕생이 용이하게 이루어질 수 있다는 타력신앙 때문에서이다. 팽덕이 西昇하기 앞서 ‘每夜 端身 正坐하여 한결같이 아미타불의 명호를 외고 혹은 十六觀을 하여 그 觀이 이미 원숙해지고 明月이 窓에 들어오면 때로 그 빛을 타고 올라 加跏하였던 것’도 바로 달을 위와 같이 중앙 대상체로 관념했기 때문이다.

서방 정토에의 왕생을 발원하는 이는 ① 지극한 마음으로 극락을 믿고 좋아하며 아미타불의 명호를 열 번 외거나³³⁾, ② 보리심을 일으켜 여러가지 공덕을 닦고 지극한 마음으로 극락에 태어나기를 발원하거나³⁴⁾, ③ 아미타불의 명호를 듣고 극락을 생각하며 여러가지 德本을 짓고 지극한 마음으로 극락에 廻向할 것을 간구해야만³⁵⁾, 그 발원이 성취된다고 하였다.

문무왕 때 沙門인 팽덕이나 엄장뿐만 아니라 경덕왕때 阿干 貴珍의 婢인 郁面까지 당시의 신라인 전체가 現世의 고난이 전생의 因業이라 여겨 現世의 고난을 극복하고 내세에의 왕생 복락을 성취하기 위해 現世에서 보리심을 일으켜 온갖 공덕을 쌓아야만 된다고 생각하고,³⁶⁾ 보리심을 일으켜 온갖 공덕을 쌓으면서 ‘南無阿彌陀佛’의 명호를 염송하였을 것이다. 그러나 그들의 입에서는 자연히 ‘願往生願往生’³⁷⁾의 관용어가 간단없이 흘러나왔을 것이다. 원왕생가의 가사 가운데 들어있는 ‘願往生願往生’도 이러한 心脈을 타고 등장된 상투어인 것이다. ‘願往生願往生’이 상투어인 轉經行道願往生淨土法事讚卷上이나 安樂行道轉經願往生淨土法事讚卷下에 “下接高讚云”의 다음에 “願往生願往生”이라는 관용어가 계속 나옴을 보거나, 安震湖님이 펴낸 釋門儀範에 나옴을 보아 잘 알 수 있다.

願我臨歿命終時 盡除一切諸障礙
 面見彼佛阿彌陀 卽得往生安樂刹
 願以此功德 普及於一切 我等與衆生
 當生極樂國 同見無量壽 皆共成佛道
 願往生願往生 願生極樂見彌陀 獲蒙摩頂受記別
 願往生願往生 願在阿彌會中坐 所執香華常供養
 願往生願往生 願生華藏蓮華界 自他一時成佛道³⁸⁾

32) 金鍾雨, 鄉歌文學論, 研學文化社, 1971, pp. 97-98.

33) 說我得佛 十方衆生 至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者 不取正覺 唯除五逆誹謗正法(念佛往生願, 無量壽經 上卷)

34) 說我得佛 十方衆生 發菩提心 修諸功德 至心發願 欲生我國 臨壽終時 假令不與大眾圍繞 現其人前者 不取正覺(臨終現前願, 無量壽經 上卷)

35) 說我得佛 十方衆生 聞我名號 係念我國 植諸德本 至心廻向 欲生我國 不果遂者 不取正覺(植諸德本願, 無量壽經 上卷)

36) 遺事의 大城孝二世父母 神文代條가 그 예에 들어감.

37) ‘願往生’이란 ‘죽어 지이다’의 단순한 뜻이 아니라, 淨土에의 化生을 뜻한다. 따라서 ‘극락정토에 가 고지이다’로 해석해야 온당할 것이다.

38) 四聖禮 中 上品上生眞言 알과 朝誦呪文 中 無量壽佛說往生淨土呪 알.

신라시대에도 이와같이 ‘願往生願往生’이라는 상투어가 널리 구송되었기 때문에 佛家에서 傳承되던 서방 정토에의 왕생을 청원한 사뇌가인 원왕생가에도 쉽게 채용될 수 있었던 것이라 여겨진다.

가사의 내용을 보면, 제1행에서부터 제4행까지는 화자가 청자인 달에게 서방 정토에 가서 거든 아미타불에게 화자의 소망을 전해 달라고 청원하는 대목이다. 그러나 이 대목에서 화자는 그의 청원의 내용을 아직 드러내지 않고 있다. 이것은 차라리 청원 내용을 숨겨 둠으로써 청자인 달로 하여금 화자를 향해 귀틀 기울이도록 하는 수법이다. 간절한 원을 세웠음에도 불구하고 침착하고 경건한 어조로 “달이시여 당신은 이제 서방 넘어 가지렵니까? 만일 安養에 가지거든 아미타불에게 일러 사뢰옵소서”라 하여 청원의 내용을 짐짓 숨기고 말 건넌으로써 달이 화자에게로 눈과 귀를 돌려 긴장감을 갖도록 시도하였다. ‘이제’라는 낱말 속에서도 그러하다. 고된 기다림에서의 ‘이제’는 ‘기필코’와 관련짓는다. 여기에서 긴장은 이중적으로 부과된 셈이다. 청자가 화자의 간청을 저버릴 수 없게끔 말건넌을 하였다. 제5행에서부터 제8행까지는 화자에게 긴장 속에서 눈과 귀를 돌린 청자인 달에게 바로소 화자 자신의 청원 내용을 드러내면서 그 청원 내용을 아미타불에게 사뢰어 달라고 청원한다. 특히 아미타불을 “맹세 깊으신 尊”이라 하여 아미타불이 성불하기 전에 세운 誓願—한량없는 오랜 겁에 내가 큰 施主되지 못하여 널리 온갖 貧苦를 제도하지 못하면 正覺을 이루지 않겠다던 서원³⁹⁾을 일깨워 아미타불로 하여금 화자 자신을 제도하여 왕생토록 해주지 않을 수 없도록 만든다. 제10, 11행에 가서는 청자 지향의 이조를 화계 지향의 어조로 바꾸어 “그대가 이 몸을 남겨 두고는 四十八大願을 이루실까”라 반문하여 화자를 남겨 두고는 결코 法藏比丘는 正覺(부처 또는 극락정토)을 이룰 수 없을 것이라고 밝혀 드러내 말하는 것이다. 이 수법은 禱千手大悲歌의 落句의 수법과 같은 완곡법이다. 만약 아미타불께서 서방 정토에의 왕생의 비원을 가진 화자를 구제하여 왕생시켜 주지 아니하신다면 아미타불의 다짐은 한갓 거짓이 되고 말 것이며, 또 아미타불이 세우는 불국토도 이루어질 수 없다고 노래하였다. 여기서 우리는 화자의 간곡하고도 애절한 청원의 뒤에는 타력 사상이 짙게 깔려 있음을 알게 된다.

IV. 祭 亡 妹 歌

景德王代에 月明師가 일찌기 죽은 누이를 위하여 齋를 올리며 지어 부른 祭亡妹歌는 일명 爲亡妹營齋歌라고도 한다.

三國遺事에서 이 시가와 관련된 원문만을 전제하면 다음과 같다.

明又嘗爲之妹營齋 作鄉歌祭之 忽有驚颺吹紙錢 飛舉向西而沒 歌曰 生死路難 此矣有阿米次盼伊

39) 爾時法藏比丘 說此願已而頌曰…我於無量劫 不爲大施主 普濟諸貧苦 誓不成正覺(無量壽經上卷).

道 吾隱去內如辭叱都 毛如云遺去內尼叱古 於內秋察早隱風未 此矣彼矣浮良落戶葉如 一等隱枝良出古 去奴隱處毛冬乎丁 阿也 彌陀刹良逢乎吾 道修良待是古如…(三國遺事 月明師 兜率歌條)

위의 서사기록을 참조하여 어떤이는 이 시가를 感通力이 있는 저정 사녀가라 하고, 또 어떤 이는 이 시가의 落句에 “彌陀刹에 맞보올”이라는 구가 등장함을 보아 彌陀思想을 바탕으로 하여 붙여진 노래라 규정짓기도 한다.

필자는 이 시가의 올바른 연구를 위해 먼저 月明師의 사상을 천착하고, 그 다음 작품을 분석하여 작품에 내재한 사상을 밝혀 보고자 한다.

1. 月明師의 思想

月明師는 法相宗의 呪密사상을 지녔던 郎僧이다.
〔詳論은 필자의 ‘鄉歌의 佛敎的 考察(釜山大 人文論叢 23輯, 1983年 6月, pp.19-20에 미룸)〕

2. 作品의 構造

이 시가의 어조는 청자 지향·화제 지향·화자 지향으로 되어 있다.

生死 길흔(生死路隱)
이에 이사매 머뭇그리고(此矣有阿米次盼伊遺)
나논 가누다 말스도(吾隱去內如辭叱都)
물다 나르고 가누녓고(毛如云遺去內尼叱古)…청자지향
어느 마술 이른 비르매(於內秋察早隱風未)
이세 더세 브러릴 님즈(此矣彼矣浮良落戶葉如)
항든 가지라 나고(一等隱枝良出古)
가는 곧 모뎌뎌(去奴隱處毛冬乎丁)…화제 지향
아야(阿也)
彌陀刹아 맞보올 나(彌陀刹良逢乎吾)
道 닷가 기다리고다(道修良待是古如)…화자 지향
(金完鑽 釋讀)

청자 지향·화제 지향·화자 지향의 복합적 어조로 짜여진 이 시가는 그 사상의 전개 방식으로 볼 때, 生과 死에 대한 시적 화자의 인식이 구체적 보편적 어조로 확산되었다가 다시 화자 지향의 결말로 집중·귀결되는 응집적 구조로 형상화되고 있다. 누이의 죽음을 통해 생사의 본질을 인식하고 그것을 조정 극복하는 수도자의 내면적 세계상을 투영한 것이 재방매가이다.

이 시가의 제1행에서부터 제4행까지는 화자가 죽은 누이인 청자에게 무슨 이유로 죽음에 임해서 ‘나는 [어디로] 갔다’는 말도 못하고 갔느냐고 반문하는 대목이다. 이승에 있어서 생사의 길이란 각각 단절된 것이 아니고 연속된 길인데, 그 연속의 길목에서 왜 두려움을 가지고 머뭇거리다가 한 마디 말없이 가버렸느냐고 원망조로 반문하는 것이다. 죽음의 본질을 이해하지 못

하여 죽음 앞에서 머뭇거리던 누이는 결국 삶의 본질도 이해하지 못하고 無明에 빠진 채 저승(미타찰)으로 갔을 것이기에 안타까움만이 화자에게 남아 있다는 어조다. 그런데 필자가 이 시가의 제3행에 들어있는 ‘나는 가느다’에 ‘어디로’라는 공간개념을 지닌 부사어를 삽입시켜 본 것은 이 시가의 전체 11행 가운데 4행에 공간개념의 어사인 ‘이혜(이승혜), 이혜더혜(여기저기), 가는 곧(내세), 미타찰’을 채용하였고, 또 이 시가가 방매의 극락천도를 비는 의식에 사용되었기에 입보에 따른 망매의 내세 향방을 豫知하려는 심적 작용이 강하게 나타났을 것으로 본 때문이다.

제5행에서부터 제8행까지는 화제 지향의 대목이다. 죽음이란 예고없이 어느 순간 우리에게 갑자기 닥쳐와 우리로 하여금 당혹하게 하고 무상감을 불러일으키나 결국 자연의 이법에 불과하다는 것을 사실적으로 노래한 대목이다. 혹자는 ‘가는 곧 보드문더’를 지적하여 이와 같은 감탄어법에서 유희성과 무상애의 의식 및 죽음에 대한 고뇌가 현현된다고 말하고 있다. 이 시행이 화자 지향이라면 온당한 해석이겠으나 화제지향일 때는 잘못된 해석이다. 화자는 누이의 죽어가는 곳을 모르는 것이 아니라 이미 알고 있었기 때문에 다음 시행에서 ‘彌陀刹아 맛보올 나’라 노래하였던 것이다. 朴魯塚님도 이들 시행(제5행~제8행)이 뒷 시행과 연계되지 못했음을 지적하고 있다.

“절사란 전반부의 내용을 마무리 짓는 임무를 그 本分으로 삼고 있기 때문에 항상 앞의 내용과 連繫된 상대 하에서만 그 문학적 가치가 인정된다. 그러나 祭亡妹歌의 경우 직감할 수 있는 단상은 前 8句와 절사부분과의 ‘斷絶’이라는 외할 수 없는 현상이다. 그것은 詩的인 의미나 내용 모두에 걸쳐서 서로가 연결될 수 없는 별개의 것으로 나타나 있음을 보아서도 알 수 있다.”⁴⁰⁾

다 하여 前節과 後節(落句) 사이에 내용상 斷絶이 있음을 지적했다. 嚴國鉉님도 여기에 카타스트로피(catastrophe) 현상이 일어난다고 지적하였다.

“전대절은 죽음에 직면한 인간의 공포와 비애, 후소절은 종교적 신념에 의한 공포와 비애의 극복이란 주제가 각각 형상화되어 있다. 이때 전절과 후절은 불연속적 현상을 나타내고 있다. 전절에서 보여주는 죽음에 대한 공포와 비애는 인간 실존의 정신적 심연, 즉 깊이를 나타낸다. 그러나 후절에서는 공포와 비애가 극복된 종교적 신념, 즉 인간 정신의 종교적 높이를 보여 준다. 전절이 깊이를 나타낸다면 후절은 높이를 나타내는 이 시는 전절의 내용이 후절의 내용으로 급격히 전환되는 구조로 되어 있다. 인간의 정신적 깊이를 추구하다가 인간의 정신적 높이를 표현할 때 여기에는 카타스트로피 현상이 발생하는 것이다.”⁴¹⁾

이와같이 前 4句와 落句사이의 내용에 갑작스러운 변동(이를 斷絶이라 해도 좋고 카타스트로피 현상이라 해도 좋음)이 오게 된 것은 어조가 화제 지향에서 화자 지향으로 바뀔 때 따라 일어난 현상에 불과한 것이다. 결국 이 4행은 죽은 누이뿐 아니라 모든 중생은 죽음이 곧 해탈이

40) 朴魯塚, 新羅歌謠의 研究, 悅話堂, 1982, p.195.

41) 임국현, 한국시에 나타난 카타스트로피 현상, 釜山大 國語國文學 18, 19합집, 1982, p.61.

며 왕생임을 모르기 때문에 그들은 죽음에 대해 비애와 공포를 가지고 있다는 사실을 노래한 대목이다. 그러나 이 시행에서 표출되는 유한성과 무상에의 의식 및 죽음에 대한 고쳐는 화자의 심적태도가 아닌 것이다. 그것은 어디까지나 죽음의 본질을 파악하지 못한 세속인의 죽음관에서 표출된 심적 태도인 것이다. 죽음은 단지 어느 가을 이른 바람에 이곳 저곳에 떨어지는 나뭇잎에 비유한 나머지 한배(腹)에서 태어나 같이 자란 남매간이면서도 죽음에 임해서는 그 가는 행방을 모르고 있는 세속인의 죽음관을 화자는 화제지향의 수법을 구사하여 시적으로 담담히 노래하였다. 따라서 끝행에 보이는 감탄어법 ‘모드튼더’는 화제의 강조에 불과한 것이다.

그리하여 제9, 10, 11행에 이르러서는 불교적 죽음관을 체득한 화자는 화자 자신으로 돌아와 이미 미타찰애가 있는 누이를 만나기 위해 불도에 더욱 정진하여 그 만날 날만을 조용히 기다리겠다고 읊조리는 것이다. 화자가 그의 누이가 죽어 彌陀刹에 가 있는 것으로 認知한 것은 첫째, 당시 신라인들은 남녀 노소할 것 없이 서방 정토에의 往生을 염원하는 풍조에 휩싸여 있었기에 누이도 그 풍조에 편승해 있었고, 둘째, 일찍 죽은 누이가 비록 죽음의 본질을 인식하지 못해 無明에 싸여 있었다손치더라도 아직 세속적인 것에 감염됨이 적었던 것으로 생각했고, 셋째, 죽은 누이의 극락 천도를 기원하는 의식에서 이 노래를 지어 불렀더니 누이의 神主인 紙錢이 서쪽으로 향해 날아가 없어진 異蹟을 보였기 때문이다. (세째의 이유는 화자가 認知하지 못했다 하더라도 좋음)

이상 논의한 바를 요약하면, 제망매가는 청자 지향(제1행~제4행), 화제 지향(제5행~제8행) 화자 지향(제9행~제11행)의 복합적 어조로 시상을 전개시키면서도 生과 死에 대한 인식을 종교적으로 화자 지향으로 귀결시켜 종교적 승화로 이끌어 나간 서정시가이다.

청자 지향에서는 죽음의 본질을 인식하지 못하고 죽음에 임해 두려움을 가지고 떠난 누이에 대한 안타까움을, 화제 지향에서는 중생이 죽음이란 해탈이며 왕생임을 파악하지 못하고 있기 때문에 죽음에 대해 불안과 비애와 공포를 가지고 있음을, 화자 지향에서는 누이의 죽음은 극락 왕생이기에 화자 자신도 극락왕생을 위해(극락에서 누이와의 만남을 위해) 불도에 더욱 정진해서 왕생의 날을 기다리겠음을 노래하되 그 밑바탕에는 화자의 왕생관이 짙게 깔려 있는 것이다.

V. 結 論

신라시대에 있어서 淨土往生思想의 수용양상과 그 전개 및 정도왕생사상을 지닌 원왕생가와 제망매가의 작자나 그의 사상, 그리고 작품의 구조를 고구한 바 다음과 같은 결론을 얻게 되었다.

1. 신라에 있어서 아미타 정도왕생사상의 수용은 王京人 가운데서 골품제도의 모순으로 인하여 몰락하여 서을 가까운 지역으로 落鄉해 간 사람들 사이에 다분히 厭世의인 풍조가 싹 텄는 데다가 삼국통일의 전쟁 와중에서 생사의 불확실성이 생의 무상감을 조성해 준 데서 가능했고, 그 수용에 활약한 승려는 元曉·惠空·惠宿·大安 등이다.

2. 신라에 있어서 아미타 정토왕생사상은 수용 초기에는 無量壽經의 수행법이 품비했으나, 懷輿이 등장되는 분무왕대부터 觀無量壽經의 16觀法의 수행법이 대두하게 되었고, 이때 만들어진 설화가 판덕·엄장의 서승설화이다.

3. 아미타 정토왕생사상을 담은 설화의 創出은 경덕왕대에 이르러 그 절정에 달했으나, 그 뒤 禪宗이 들어오면서 敎宗이 쇠퇴해지자 자연 아미타 사상과 관련된 설화의 창출은 기반을 잃게 되었다.

4. 원왕생가의 배경설화는 아미타 정토에의 왕생이 刻苦의 不邪淫생활로서의 精進과 그에 따른 他力에 의해 용이히 이루어지게 됨을 敎示할 목적으로 창출된 것이며, 원왕생가는 작자미상의 사녀가로서 불가에서 서승을 원하는 이들이 불렀던 傳來 사녀가이다.

5. 원왕생가의 구조는 그 어조로 보아 前句(제1행~제8행)는 청자 지향, 落句(제10·11행)는 화제 지향의 이중 구조로 되어 있다. 그리고 내용에 있어서는 시적 화자의 간곡하고도 애절한 왕생 간구의 바탕에 타력 사상이 짙게 깔려 있다.

6. 제망매가를 지은 월명사의 불교사상은 도술가 창작의 배경 설화와 제망매가 내용에 들어 있는 사상을 종합해 보면 아마 法相宗의 잠밀(잠부밀교)사상일 것이다.

7. 제망매가의 구조는 청자지향(제1행~제4행), 화제 지향(제5행~제8행), 화자 지향(제 9행~제11행)의 복합어조로 시상을 전개시키면서도 죽음에 대한 인식을 종교적으로는 화자 지향으로 귀결시켜 종교적 승화로 이끌어 나간 구조이며, 그 내용의 바탕에는 시적화자의 왕생관이 짙게 깔려 있다.

Abstract

The idea of 'going to paradise' in Silla and its Songs

Kim Sung Chan

This paper is about three concerns: the initial recipience and later development of the idea of 'going to paradise(*sukhāvati*)'; the authors of Wonwangsae-ga and Chemangmae-ga, both of whom betray this same idea, and their thoughts; and finally the structure of both songs. The conclusions are as follows:

- 1) The monks who contributed to the initial recipience of the idea of 'going to paradise' in Silla were Wonhyo, Hyegong, Hyesook, and Taean.
- 2) At the early stage of its recipience the popular sutra used for discipline was Muryangsugyong (*sukhāvati-vyūha*). But later on, from the reign of king Munmu when monk Kyonghung came on the scene, Kwanmuryangsugyong (the *Amitayur-dhyāma-sūtra*) became the more popular one. The narrative on Kwangdok's going to paradise seems to have been formed in this later phase.
- 3) The background narrative of Wonwangsae-ga was created for the purpose of teaching people that they could gain an easy passage to paradise through 'salvation from outside'. The author of the song is not known. Probably the sanoe-ga had been handed down among Buddhists by who wished to go to paradise.
- 4) The structure of the song is twofold in that the first eight lines are spoken to the listener while the eleventh and the twelfth lines are toward the subject matter. The song bares the narrator's ardent wish for the rebirth in the Amitayur paradise. Also one can find the idea of salvation from outside latent throughout the song.
- 5) Wolmyongsa, the author of Chemangmae-ga, seems to have believed in Kriya Tantric Buddhism, one of the many branches of Buddhism.
- 6) Chemangmae-ga has a complex structure consisted of three differnt parts: the

first four lines are spoken to the listener, the next four lines are toward the subject matter, and the last three lines are spoken to the poet himself. He conveys his poetic idea very effectively through this three-fold structure. That the poet concludes the poem returning to himself shows the poet's cognition of death has finally reached the religious sublimation.