

저자 (Authors)	김동화
출처 (Source)	아세아연구 5(2) , 1962.11, 1-62(62 pages) The Journal of Asiatic Studies 5(2) , 1962.11, 1-62(62 pages)
발행처 (Publisher)	고려대학교 아세아문제연구소 Asiatic Reaserch Institute, Korea University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00463849
APA Style	김동화 (1962). 신라시대의 불교사상. 아세아연구, 5(2), 1-62
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/09/11 10:08 (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.

新羅時代의 佛教思想

金 東 華

<內 容>

- 一. 序 說
- 二. 佛教輸入 當時의 思想界
- 三. 佛教敎團史의 概觀
 - (1) 佛教의 輸入問題
 - (2) 統一期까지의 敎團發展
- 四. 初期의 佛教思想
 - (1) 墨胡子所傳의 佛教思想
 - (2) 阿道所傳의 佛教思想
 - (3) 法興王 以後의 佛教思想
- 五. 統一 以前의 佛教思想界
 - (1) 新羅의 佛教研究熱
 - (2) 鎮護國家 思想의 發展
 - (3) 花郎道 精神의 基本思想
- 六. 統一 以後의 佛教 思想界
 - (1) 理論的 諸宗의 思想
 - (2) 實踐的 諸宗의 思想
 - (3) 新羅 末期의 佛教 思想界

一. 序 說

우리 民族 固有의 思想을 알기 爲한 作業의 一環으로 筆者는 이미 高句麗時代의 佛教 思想과 百濟時代의 佛教 思想에 對한 管見을 發表한 일이 있거니와 이제 그 研究의 連續으로 新羅時代의 佛教 思想에 對하여 考察해서 우리 나라 上古인 三國時代의 佛教 思想만이라도 그 片影을 갖추어 보고자 하는 바이다.

麗·濟 兩代의 思想을 찾아 본다는 것은 마치 廣漠空虛한 平野에서 무엇인가를 휘여 잡고자 하는 격이라 거기서 이렇다 할 所得이 없었다. 그러나 外來의 文化思想이기는 하지만 佛教 思想이 輸入되어 當時 우리 先祖들의 精神의 糧食이 되었고 또 그것을 잘 消化하여 自己 內의 것을 만들었다. 이러한 史實이 우리 나라 文獻上에는 記錄되어 있지 않는지라 全然 未知의 事實로 되어 있었지만 外國 文獻上에는 역역히 남아 있는 것으로서 中國에서 받아들인 佛教 思想으로써 도리어 中國 民族을 啓蒙하고 또 日本 民族을 敎導하였다고 하는 것이 있어 우리의 過去 文化가 그다지 空虛하지 않았었다는 데 多少의 自慰를 얻을 根據가 밝혀졌던 것이다. 그러나 이로부터 考察할 新羅時代의 文化 特히 佛教 思想을 研究할 資料는 前 兩時代와는 다르다. 왜냐 하면 外國 文獻上의 資料도 豊富할 뿐 아니라 新羅時代 人師들의 不尠한 著書들이 남아 있어 어느 程度 具體的인 그들의 思想을 엿볼 수 있기 때문이다.

그런데 이에 新羅時代의 佛教 思想이라 하면 史的 考察인 것이 事實이요 또 史的 考察이라든 반드시 그것이 立體的으로 發展의 順序를 따라서 叙述되어야 할 것이다. 그럼에도 不拘하고 우리 古代의 佛教 思想은, 아니 다른 思想은 本來 論할 根據가 있는 것도 없지마는 그렇지 못

한 實情에 놓여 있다. 그것이 무엇이나 하면 麗·濟兩代의 佛敎思想을 考察할 때도 그러하였지만 이제 이 新羅時代의 그것을 考察함에 있어서도 亦是 立體的인 考察의 體制가 되지 못하고 平面的인 考察이 될 수 밖에 없다는 것이다. 왜 그러냐 하면 麗·濟兩代에는 더욱이 零落斷簡, 片言隻句의 文獻을 주워 모아서 엮어 본 것이므로 어떤 學說이 누구로부터 發端하여 누구에 依해서 더 闡明되고 또 何某에 依해서 組織되었다는 何等的 具體的인 考察을 할 根據를 잡을 道理가 없었으므로 自然 平面的인 敘述이 되지 않을 수가 없었던 것이다. 卽, 高句麗에서 佛敎가 流布된 期間이 296년이요, 百濟에서 流布된 期間도 279年, 다 各各 近 300年間씩이었으니 決코 짧은 期間들은 아니었다. 그렇지만 이 期間에 發達된 佛敎思想은 相當한 內容을 가졌으려만, 그것을 考證할 길이 없으므로 不得已 어떤 學說에 어떠한 權威자가 있었다는 程度로 밖에 論證할 수가 없었던 것이다. 그런데 이 點 新羅時代의 佛敎에 關한 文獻이 比較的 豐富하기는 하다고 하나 이도 또한 마찬가지다. 新羅에서 佛敎가 流布된 期間은 三國中에서 第一 長久하였던 것으로 407年間이었다. 이와 같이 長久한 期間에서도 어떠한 一宗하면 그 宗의 思想이 誰某로부터 發端하여 그 後 師資가 相承해서 그 思想學說을 信奉 또는 發展시켰다는 系譜的인 文獻이 全然 없고 다만 某某學者가 어떤 宗을 中國에 가서 輸入하여 왔다는가 또는 어떤 一經一論에 對한 註疏를 著作하였다는가 또는 그 著書들이 現在까지 傳來할 뿐인 것이다. 이러한 實情이므로 新羅時代 亦是 如斯한 學說이 流布 研究되었었다고 하는 式의 平面的인 敘述 方法을 取하지 않을 수가 없게 되었다. 事實은 本 研究가 「三國時代의 佛敎思想史」임에도 不拘하고 이러한 題目을 붙이지 못하고 다만 「그 時代의 佛敎思想」이라 하여 두는 바이다. 그러나 前 兩時代의 思想을 考察할 때도 그러하였던 바와 같이 이 제도 各學派의 思想은 時代順에 依하여 考察해서 史的인 態度를 잃지 않기로 하겠다. 그러면 이 時代의 佛敎思想을 研究할 資料는 如何한 것이 있는가.

1. 我邦文獻

- (가) 「三國史記」, 金富軾著, 高麗 第17代 仁宗 23年—西紀 1145年.
- (나) 「海東高僧傳」, 覺訓撰, 高麗 第23代 高宗 3年—西紀 1215年著.
- (다) 「三國遺事」, 一然著, 高麗 第21代 熙宗 2年生—西紀 1206年—1289年 以前著.
- (라) 其他 多數 高僧들의 碑文 塔銘 寺刹의 碑文, 高僧碩學들의 諸種 著書.

2. 中國文獻

- (가) 「續高僧傳」, 30卷. 唐 道宣撰 唐貞觀 19年—西紀 645年.
- (나) 「大唐西域求法高僧傳」, 2卷. 唐 義淨撰, 唐永昌 元年—西紀 689年.
- (다) 「宋高僧傳」, 30卷. 宋 贊寧撰, 宋端拱 元年—西紀 988年.
- (라) 「景德傳燈錄」, 30卷. 宋 道原撰, 宋眞宗 景德 元年—西紀 1004年 入大藏.
- (마) 其他의 文獻

3. 日本文獻

- (가) 「元亨釋書」, 30卷. 師鍊撰, 元亨 2年編(西紀 1322).
- (나) 「本朝高僧傳」, 75卷. 師蠻撰, 寬永 3年生—寶永7年寂(西紀 1626—1710).
- (다) 其他文獻

대체로 以上과 같은 諸種의 文獻에 依하여 新羅에 佛敎가 輸入된 以後 400餘年間に 걸쳐서 어떻게 그 當時人들에게 消化되었고 또 어떠한 힘을 얻어서 新羅의인 새 文化의 創造에 이바지하였던가를 考察하여 보기로 하겠다.

二. 佛敎輸入 當時의 思想界

新羅에 佛敎가 輸入되기 以前에 어떠한 新羅 固有의 思想이 있었는가 그렇지 않으면 亦是 輸入된 어떤 外國의 思想이 없었는가 이것을 먼저 一考하여야 할 理由는 佛敎가 單純한 思想이 아니기 때문이며 이것은 麗·濟 兩國의 佛敎 思想을 考察하던 때의 前提條件과 마찬가지로 麗·濟 兩國에 元來 그 固有의 思想이 없었던 것과 마찬가지로 新羅에도 어떠한 固有의 思想을 所有하고 있었다는 文獻도 없는 同時에 古代부터 傳來하는 民族의인 信仰도 또는 說話도 全然 없는 以上 이렇다 할 것을 내세울 것이 없다. 그렇다면 自然 麗·濟 兩國의 前例에 따라 文獻에 依하여 볼 수 밖에 없는 일인 바 그렇게 한다면 不得已 史記를 더듬어 보지 않을 수 없다.

史記上에 佛敎 以外의 思想에 關한 記事로서는 儒敎와 道敎 밖에 없다. 新羅가 三國을 統一한 것은 事實上으로는 新羅 第30代 文武王 16年(西紀 676)이었고 中國의 公認를 받은 것은 第33代 聖德 34年(西紀 736) 即 59年 後의 일이었다는 바 統一 以後는 問題가 될 수 없으므로 統一 以前의 記事로 본다면 第27代 善德王 9年 夏5月(西紀 640)에 新羅의 學生을 唐에 派送하여 國學에 入學시켜 主기를 請하였다고 한다.⁽¹⁾ 이 때 唐나라의 國學의 實情을 一考한다면 唐 太宗은 當時 天下의 名儒들을 徵集해서 學官을 삼고 太宗 自身이 國子監에 數行하여 經書를 講論케 하였으며, 學生으로서 一經 以上에 能히 通하는 者는 이들을 모두 官에 補하고 學舍를 增築하되 1,200間, 學生을 增募키 3,260員이나 하였으며, 이에 四方의 學生이 雲集하였으니 外國으로서는 高句麗, 百濟, 高昌, 吐蕃 等 諸國으로서 이러한 나라의 子弟들도 모두 모여 와서 入學하는 盛況이었다고 한다. 이 때 唐의 學制를 본다면 京師에는

國子學(官 三品 以上의 子孫의 收容校로서 定員은 300人),

大學(四品 以上의 子孫의 收容校로서 定員은 500人),

四門學(七·八品 以上 및 庶人의 子孫의 收容校로서 定員은 500人),

律學(八品 以下 및 庶人의 子孫의 收容校로서 定員은 50人),

書學(八品 以下 및 庶人의 子孫의 收容校로서 定員은 30人),

算學(八品 以下 및 庶人의 子孫의 收容校로서 定員은 30人),

等이 있어 이는 모두 國子監에 屬하고 또 弘文館과 崇文館(以上은 共히 宗室 및 功臣들의 子弟의 收容所)이 있어 이는 門下省에 屬하였으며, 또 地方에는 府學, 州學, 縣學 等이 있었다.

(1) 「三國史記」 卷第5, 善德王條.

그리고 教科書는 九經이었다. 九經이라 함은 大經(禮記 左傳)과 中經(詩經 周禮 儀禮)과 小經(書經 易經 公羊 穀梁)等 三科에 分하여져 있었다.

以上과 같은 學制下에서 教育을 받고 還國한 新羅의 學人들이 있었으니 後日 新羅의 教育制度도 대개 이리하였을 것이요, 또 그 教育의 思想的 內容도 이리하였으리라 推測하여도 그다지 틀림이 없을 것이다. 그리고 그 다음에 新羅에 國學을 세운 것은 第31代王 神文 52年(西紀 682) 6月の 일이었으니⁽²⁾ 이는 統一以後의 事實에 屬한다. 이와 같은 國史上의 記事로서 본다면 建國 近 700年來에 國民 教育은 어떻게 해 왔으며 어떠한 思想生活을 해 왔던가 甚히 궁금스러운 問題가 아닐 수 없다. 그런데 佛敎가 輸入된 記事는 儒敎의 그것보다도 約 200年前의 일로 되어 있다. 이렇게 되고 보면 新羅는 高等 哲學의 理論을 가진 佛敎를 받아들일 思想的 基礎가 없이 直接 佛敎를 받아들일 훌륭한 思想的 民族이라고 보지 않을 수가 없을 것이다.

그러나 그것은 事實에 있어서 不可能한 일이다. 왜냐 하면 佛敎의 原典인 經·律·論 三藏의 初째 漢文으로 번역되어 온 것이니 이것을 讀破하려도 漢文의 素養이 없이는 佛敎를 信奉할 수도 研究할 수도 없는 것이다. 둘째로 어떠한 思想的인 思索과 思惟의 洗鍊을 거치지 않고서는 佛敎의 理論은 到底히 理解할 수 없으므로 盲信的으로 받아들여지는 아마 어려웠을 것이다. 그리고 以下에 論證되는 바와 같이 新羅에 國學을 세울 그 때는 新羅의 佛敎學界는 相當한 水準에 올라 當時 世界 最高 文明國이라고 할 만한 唐나라로 더불어 어깨를 겨누던 때이었으니 「가나다」의 初步의인 佛敎學으로 始作한 研究가 너무나 長足の 進歩가 아닌가. 그러므로 國史上에 儒學의 記錄이 늦게 보인다고 해서 이것으로써 곧 儒學의 始源으로 보아서는 안 될 것이다.

新羅 第24代 眞興王 6年(西紀 545) 秋7월에

「伊飡 異斯夫가 奏하기를, 國史란 君臣의 善惡을 記하여 褒貶을 萬代에 보이는 것이므로 修撰함이 있지 아니 하면 後代는 무엇을 觀하리까 하니 王은 깊이 이것을 그렇다 하여 大阿飡 居柒夫 等에 命해서 文士를 모으게 하여 이에 좃아 修撰하다.」⁽³⁾

라고 있는 바 만약 이에 依해서 본다면 文士란 어떤 글씨를 한 사람들이며 또 君臣의 善惡을 記錄한다. 國家의 歷史다 하는 등은 무엇으로써 表現하는 것임을 意味함인가. 이것은 틀림 없는 漢文의 文字를 意味하는 것일 것이요 또 君臣의 善惡을 記錄하여 後代 治者 即 王臣에게 그 王道를 보인다는 思想은 이것이 即 孔子 春秋의 正名 思想이 아니고 무엇이겠는가. 眞興王 6年이면 唐에 留學生을 派遣한 善德王 9年보다는 95年前이다. 그러니 이로써 본다면 벌써 이 때에 이미 新羅에 儒學思想과 漢文의 文字가 流行되고 있었음이 證明된다. 西紀 545年頃에 國史를 撰修할 만한 儒學者가 있었다면 其實 儒學의 輸入期는 實선 그 以前의 時代로

(2) 「三國史記」 卷第8, 神文王條.

(3) 同 卷第4, 眞興王條.

보지 않으면 안 될 것으로 적어도 100年 以上の 前時代로 보아야 妥當할 것이다. 그러던 이에 疑問이 되는 것은 어찌서 史記上에 儒學의 輸入年代가 明確히 記錄되어 있지 않은가 하는 點이다. 그런데 이 點에 對하여서는 麗·濟兩時代의 漢文化 輸入期에 關한 問題를 論할 적에도 이미 言及하였던 바와 同一한 理由에 依하여 何年 何月에 輸入되었다고 記錄할 수 없는 自然的 民間流行으로 波及되었던 關係이라 하고 밖에 論斷할 道理가 없을 것이다. 即 高句麗가 樂浪 等 四郡의 漢文化의 影響을 不知不識間에 받은 것이 그 隣接國인 百濟의 民間에 어느 사이엔가 流入하였고 또 麗·濟兩國에 이웃한 新羅에는 더욱 더한 急速度로 일찍부터 막으려고도 輸入하려고도 하지 않았으나 自然之勢로 그 民間에 浸透해 들어갔을 것이다. 漢文化의 輸入은 이와 같이 보는 것이 아마 自然스럽지 않을까 한다.

「三國史記」의 著者인 金富軾은 漢文化의 心醉者요 中國을 宗主國으로 섬기는 無類의 事大主義者이다. 그의 新羅史 論評에

「以至誠으로 事中國하여 梯航朝聘之使相續不絶하고 常遣子弟하여 造朝而宿衛하고 入學而講習하여 于以襲聖賢之風化하여 革鴻荒之俗하고 爲禮義之邦하며 又憑王師之威靈하여 平百濟高句麗하여 取其地郡縣之하니 可謂盛矣로다. 而奉浮屠之法하여 不知其弊하고 至使閭里에 比其塔廟하여 齊民逃於緇褐하여 兵農侵小하여 而國家日衰하니 則幾何에 其不亂且亡也哉아 於是時에 景哀加之하되 以荒樂하여 與官人으로 左右하여 出遊鮑石亭하여 置酒燕衍이라가 不知甄查之至러라.」⁽⁴⁾

라고 하여 있는 바와 같이 新羅의 모든 文化의 建設과 禮義 道德 國力의 充實 等은 모두 中國 聖賢의 感化로 王威에 依한 것임에도 不拘하고 新羅王이 佛敎를 信奉하고 또 保護하였기 때문에 結局은 亡國의 悲運에 빠지게 되었다는 評이니 이것을 어찌 公正한 史家의 評言이라 할 수 있으리오.

佛敎가 輸入된 以後 儒敎의 國學을 建立하고 儒敎를 保護 獎勵하는 施策으로서 國學內에 中國의 文宣王(孔子)과 10哲 및 72弟子 等の 圖像을 奉安할 뿐 아니라⁽⁵⁾ 諸業博士 制度와⁽⁶⁾ 儒學 三品制 等を 制定하였으며,⁽⁷⁾ 또 歷代의 君王이 國學에 經書의 特講을 開設시키고 親히 나아가서 聽講을 하는 等 決코 佛敎에 못지 않은 平等한 擁護策과 普及 發展策을 積極的으로 取하였던 것이다. 그럼에도 不拘하고, 新羅時代에 創設된 儒敎의인 物質 精神 어느 面의 文化를 莫論하고 後代까지 傳來하는 것에 무엇 한 가지 똑똑한 것이 남아 있다는 말인가. 이러한 것은 不顧하고 모든 功을 儒敎에만 바치고 亡國의 罪過는 佛敎에게만 돌리니 이는 모든 歷史의인 史實을 陰蔽한 誣評일 뿐 아니라 後世 讀史家들로 하여금 憤怒心을 禁치 못하게 하는 事大家의 阿言詔句에 不過한 것이다. 만약 그로써 儒敎가 新羅文化 建設에 드러나게 功獻한

(4) 「三國史記」 卷第12, 末.

(5) 同 卷第8, 聖德王條.

(6) 同 卷第9, 景德王條.

(7) 同 卷第10, 元聖王條에 春秋左氏傳 或은 禮記 或은 文選에 能通하고 論語와 孝經에 兼明한 者는 上品으로 하고, 曲禮 論語 孝經에 通하는 者는 中品으로 하며, 曲禮와 孝經에만 通하는 者는 下品으로 하는 制度이었다. 그리고 만약 五經 三史 諸子百家書에 能通한 者라면 招擢用之하였다.

바가 있었다거나 또는 그 輸入에 關한 古記錄 같은 것이 있었다면 어찌 이것을 때 놓았으리오. 정작 新羅本紀와는 全然 反對되는 總評을 그 結論에 이르러서 내리고 있으니 그것이 무슨 矛盾된 態度란 말인가. 史家 金富軾을 爲하여 哀惜한 일이 아닐 수 없다.

以上 보아 온 바와 같이 儒敎의 輸入年代는 비록 明確치는 않을지라도 佛敎의 輸入前에 佛敎가 이미 먼저 들어와 流布되었던 것만은 事實이다.

그 다음에 道敎의 輸入에 關한 史記上的 記事를 본다면 新羅 第34代 孝成王 2年(西紀 736) 夏4월에 唐 使臣 邢璣이 「老子道德經」을 보내 왔다고⁽⁸⁾ 하나 그러나 이 외에 어떠한 發展을 하였는지 아무런 記事도 없다.

그리고 新羅 第33代 聖德王 18年(西紀 719)에 建造된 廣州 甘山寺(址在慶州郡內東面) 「彌勒造像記」와 또 同19년에 된 同寺 「阿彌陀如來造像記」等에는 老莊哲學의 逍遙物外의 思想과 佛敎의 玄寂常照의 原理와의 調和된 文詞가 보이는 바 만약 이로써 미루어 본다면 道家의 思想이 일찍부터 輸入된 一般學者 特히 佛敎學者間에 理解되어 있었다고도 볼 수가 있을 것이다. 그러나 佛敎學者로서는 設使 道家의 典籍을 直接 보지 않았다 할지라도 中國 佛敎學者들의 佛敎經典의 註疏를 通하여 본다면 中國 初期의 佛敎가 이미 老莊思想과 融和되었으므로 그러한 既存知識만으로서도 그러한 調和說은 나올 수 있을 것이기도 하다. 하여튼 道家에 關한 이와 같은 記事는 모두 佛敎輸入 以後에 屬하는 記事이므로 佛敎의 以前 輸入思想으로 볼 根據는 되지 못한다.

三. 佛敎敎團史의 概觀

(1) 佛敎의 輸入問題

新羅의 位置는 中國文化가 輸入되는 陸路의 路順으로 본다면 自然 第三段階 卽 最奧地요 最南端에 자리 잡고 있으므로 三國 中에서는 最後에 輸入되게 되는 地理的 順序로 되어 있어 말하자면 文明이 第一 늦은 不利點이 있는 同時에 또 麗·濟兩國을 거쳐서 들어오는 만큼 新羅로서는 前記 兩國이 어느 程度 消化를 시켜서 보내오는 關係上 새로운 文化를 創設하는 데는 事半功倍의 利點도 있다고 볼 수 있다. 梁나라 사람들이 傳하는 바를 보아도

「新羅者는 其先本辰韓種이니라……其地東濱大海하고 南北는 與 高句麗 百濟로 接하며 其國은 小하여 不能自通使聘하며……無文字하여 木刻爲信하고 語言은 待百濟而 後에 通焉하니라.」⁽⁹⁾

라고 있음에 依해서도 알 수 있는 바와 같이 三國並立 時代에 있어서는 大陸 文化와 直接的인 接觸이 없었던 모양이요, 이러한 關係上 三國 中에서도 文化的으로는 가장 뒤떨어졌던 것이다.

(8) 「三國史記」卷9, 孝成王條.

(9) 「梁書」卷54.

이제 佛敎輸入에 있어서도 麗·濟兩國의 事情과는 달라서 中國에서 直接 輸入하지 못하고 間接的으로 流入하게 되었던 모양이다. 史記에 依하면 新羅 第23代 法興王 15年條에 「肇行 佛法」이라 하고 그 直連文에

「初訥祇王時에 沙門墨胡子自高句麗로 至一善郡(現 慶北 善山郡)하니 郡人毛禮於家中에 作窟室 하고 安置하니 於時에 梁이 遣使하여 賜衣著과 香物하니 羣臣이 不知其香名과 與其所用이라 遣人賣香하여 徧問하니 墨胡子見之하고 稱其名曰 此를 焚之則 香氣芬馥하여 所以達誠於神聖하리라. 所謂神聖은 未有過於三寶하리니 一曰佛陀요 二曰達摩며 三曰僧伽니라. 若燒此發願則 必有靈應 하리라. 時에 王女病革이라 王이 使胡子로 焚香表誓하니 王女之病이 尋愈라 王이 甚喜하여 醜贈尤 厚하니 胡子는 出見毛禮하고 以所得物로 贈之하고 因語曰 吾今有所歸하여 請辭하노라 하고 俄而不知 所歸러라.」⁽¹⁰⁾

라고 있으며 또 그 連文에

「至毗處(一云招知)王時하여 有阿道(一作我道)和尚하여 與侍者 三人으로 亦來毛禮家하니 儀表似 墨胡子러니 住數年이라가 無病而死하고 其侍者三人은 留住하여 講讀經律하니 往往有信奉者러라.」

라고 記錄되어 있다. 그리고 또 一然이 傳하는 바에 依해도 毗處王 即位 10年頃에 이미 그 王宮 內에 佛殿이 있었음을 傳하고 있다. 卽

「即位 十年戊辰에 幸於天泉亭이라니 時有烏與鼠來鳴하여 鼠作人語云호되 此烏去處를 尋之하라. 王이 命騎士하여 追之하니 南至避村하매 兩猪相鬪라. 留連見之타가 忽失烏所在하여 徘徊路傍이라니 時有老翁하여 自池中出하여 奉書하니 外面에 題云호되 開見하면 二人死요 不開면 一人死러라. 使一 來獻之하니 王曰 與其二人死면 莫若不開요 但一人死耳로다 하니 日官이 奏云호되 二人者는 庶民也요 一人者는 王也니라. 王이 然之하고 開見하니 書中云호되 『射琴匣하라』라고. 王이 入宮하여 見琴匣 하고 射之하니 乃內殿焚修僧이 與宮主로 潛通而所奸也라 二人을 伏誅하니라.」⁽¹¹⁾

라고 하여 毗處王時에 이미 宮內에 佛殿이 建立되도록까지에 이르렀다고 있으며, 또 覺訓의 所傳에 依하면 古記에 말하기를 梁 大通元年(西紀 527) 3月 11日에 阿道가 一善郡에 來至하니 天地가 震動하는데, 師가 左手에 金環錫杖을 잡고 右手에는 玉鉢의 應器를 擎하며 몸에는 霞衲을 著하고 口으로는 花鬘을 誦하면서 처음에 信士 毛禮의 家에 이르르니 毛禮가 驚愕하여 脫해 가로되 曩者에 高麗 僧 正方이 우리 나라에 왔다가 君臣이 怪異不祥타 하여 議論한 結果 이를 죽였으며, 또 滅垢毗가 高句麗로부터 왔다가 죽기를 前과 같이 하였거늘 그대는 오히려 무엇을 求하고자 또 왔는가 라고 하면서 速히 門에 들어오게 하여 隣人으로 하여금 보지 못하게 하고 密室에 두어 修供을 게을리하지 않았다고 한다.⁽¹²⁾

以上을 綜合하여 보면 佛法이 좃아 온 곳은 모두 高句麗이고 佛法을 傳來한 人師는 墨胡子와 阿道와 正方과 滅垢毗 等 4人인 바 그中 阿道說이 毗處王時의 阿道說과 覺訓 所傳의 阿道說과의 二體이 있는 셈이다. 그런데 一然은 墨胡子和 阿道는 異名同人이라고 論證하고⁽¹³⁾

(10) 「三國史記」卷4.

(11) 「三國遺事」卷1, 射琴匣.

(12) 「海東高僧傳」卷1, 阿道傳.

(13) 「三國遺事」卷3, 阿道基羅.

있다는 것은 이미 筆者도 前述한 바이다.⁽¹⁴⁾

그러나 이에 한 가지 疑心스러운 것은 阿道가 或은 墨胡子가 高句麗에 온 것이 小獸林王 4年 即 西紀 374年이라면 訥祗王時에 新羅에 온 것은 그로부터 83年後가 되고 또 毗處王時에 왔다는 年代는 百數十年後가 되며 또 覺訓의 所傳으로 古記의 說인 梁 大通元年 來新年代는 153年後가 된다. 阿道가 高句麗에 왔을 때의 年齡을 測잡아 40歲라 하더라도 新羅에 왔을 때의 年齡이 120歲가 되는 셈이니 道人の 壽命이라면 그렇게까지 못 살 것은 勿論 없겠지만 그러나 常識으로는 조금 理解키 困難하다. 그러니 이제 그 初傳者가 誰某이라는 것을 明確히 指摘하기는 甚히 難堪한 일이므로 그것은 이에 그치기로 하고 高句麗로부터 일찌기 佛法이 新羅의 民間에 流入하였다는 事實만은 以上の 諸文獻에 依하여 明確히 看取할 수 있을 것이다. 特히 毗處王 10年 即 西紀 488年頃에 宮中에까지 內佛殿이 建設되어 있다는 것은 高句麗가 佛敎를 輸入한 116年後의 일이니 常識으로 생각하여도 그 隣國인 新羅에 이만한 일쯤은 있음직한 일이다.

그 다음에 第23代 法興王 15年(西紀 528)에 「肇行佛法」이라 한 것은 佛法이 國敎로서 肇行하게 되었다는 것으로 佛法이 國敎로 되기까지에 이르게 된 因緣談을 批判하여 보아서도 그 以前에 佛法이 이미 新羅에 流布 信仰되고 있었음을 立證하는 것이다. 그 因緣談이라 함은

「이 때에 法興王은 佛敎를 興하게 하고자 하였으나 羣臣이 不信하고 喋喋하여 口舌에 오르느니라 王도 이를 어려워하였던 바 近臣에 異次頓이 있어 奏曰 請컨대 小臣을 斬하여서 衆議를 定하소서 라고 하였다. 王이 曰 本來 道를 興하게 하고자 함이 어늘 不辜한 者를 죽임은 그르다 라고 하니, 答해 가로되 만약 道가 行해짐을 얻는다면 臣은 비록 죽는다 할지라도 恨이 없겠읍니다 라고 하였다. 王은 이에 羣臣을 召集하여 이를 물으니 諸 사람의 말이 이제 僧徒를 보면 童頭와 異服으로 議論하는 것이 奇詭하여 常道가 아니오니 이제 만약 이에 좃사오면 後悔가 있을 것을 두려워하와 臣等은 비록 重罪를 當할지라도 敢히 詔를 받들지 못하겠나이다 라고 하였다. 이 때 異次頓은 홀로 가로되 이제 羣臣의 말들은 옳지 않습니다. 대저 非常之人이 있는 然後에라야 非常之事가 있는 것입니다. 이제 듣자옵건대 佛敎는 洲輿하와 아마 可히 믿지 아니치 못할 것입니다 라고 하자, 王曰 衆人의 말은 可히 깨뜨릴 수가 없고 네가 홀로 異言을 하나 能히 兩從할 수가 없다 하고 드디어 吏에게 내려 이를 베이고자 하매 異次頓이 죽음에 臨하여 曰, 나는 法을 爲하여 刑에 나아가오니 佛陀께서 만약 神이 있으시면 내가 죽으며 반드시 異事가 있으리라 하더니 이를 베임에 미쳐 피가 그 斷處로 좃아 솟으니 빛깔이 회기가 젖빛과 같았는지라 衆人은 이를 怪異히 여겨 다시는 佛事를 非毀하지 않았다.」⁽¹⁵⁾

라고 있는 것이 그것이다. 王이 佛法을 興하게 하고자 하였다는 것이나 또 異次頓이 法을 爲하여 몸을 바치면 반드시 異跡이 있으리라는 것을 이미 굳게 믿고 있었다는 것이나 또 朝臣들에 佛法流布를 反對하는 理由로 僧侶의 童頭와 異服을 싫어하고 議論 即 敎理가 奇恠하

(14) 「亞細亞研究」 第2卷 第1號 “高句麗時代의 佛敎思想” 11頁.

(15) 「三國史記」 卷4, 法興王 15年條.

「海東高僧傳」 卷1, 釋法空傳.

「三國遺事」 卷3, 原宗法興 厭觸滅身.

여 常道가 아니었다는, 常道는 儒敎를 가르치는 것일 것으로 이는 이미 民間에 佛敎가 相當히 盛行하고 있어 朝廷人으로서도 信者 不信者의 二派의 分裂이 있었던 것을 말하는 것으로 王의 그와 같은 決意는 그 兩勢를 짝가름하여 國論統一과 民心統合을 期하고자 하는 데 그 眞意가 있었다고 볼 수 있다. 그렇지 않고서야 어찌 아무리 佛法의 王이라 할지라도 自己의 臣下를 죽이는 慘酷한 일까지 저질러 가면서 法을 펴려고 하였겠는가. 法興王은 新羅 歷代 君王中 一明君의 地位를 잃지 않는다. 그는 身長이 7尺이요, 寬厚愛人의 仁慈한 性格의 所有者로서 同王 4年 夏4月에는 兵部를 始置하고 5年 春2月에는 株山城을 築造하였으며 7年 春正月에는 律令을 頒示하고 百官의 公服과 朱紫의 秩을 始制하였으며 또 그 23년에 이르러서는 비로소 年號를 制定하여 建元 元年이라 부르기 始作하였던 것이다. 從來 佛家人들이 我田引水格으로서 그는 單純한 佛法王인 것처럼만 誇張한 點이 적지 않았으나 이에 指摘한 바와 같이 決코 그렇지 않았던 것이다. 佛法에 對한 至大한 關心이 있었던 것은 勿論이요 그러하였던 만큼 偉大한 政治家로서 對外的으로는 國防을 堅固히 하고 對內的으로 律令을 嚴正하게 하며 또 官紀를 肅正한 위에 一般 國民에게 遠大한 生의 理想을 주기 爲하여 佛敎를 國敎로 信奉케 하였던 것이니 그 健全하고도 生氣潑刺한 新羅 特有文化 產出의 素地는 實로 이 法興王과 異次順에 依하여 完全히 잡혀졌던 것으로 「無是君이면 無是臣이요 無是臣이면 無是功이니 可謂劉葛魚水요 雲龍感會之美與아.」⁽¹⁶⁾라 한 것은 適評이라 하지 않을 수 없을 것이다. 그는 그 後 16년에 殺生을 禁하는 令을 내렸으니 이는 勿論 佛敎의 不殺生主義와 그 反面 慈悲主義를 國民 全體의 精神에 浸透시키자는 것이었다. 그리고 同王 27年 秋 7월에 王이 薨하여 哀公寺 北峯에 葬하고 法興이라 諡하였다.

그런데 高麗時代 高僧들의 所傳에 依하면 法興王은 王位를 遜하고 佛門에 出家하여 法空이라 字하였다고 한다. 高麗 第22代 熙宗時의 人인 覺訓의 說에 依하면

「同王 21년에 天鏡林을 伐木하고 精舍를 세우고자 하여 掃地하니 柱礎 石龕 階陛를 얻고서 果는 往昔招提의 舊基라 梁棟之用이 모두 此林에서 났다. 工이 이미 마침에 王은 位를 遜하여 僧이 되어 名을 改하여 法空이라 하고 三衣와 瓦鉢만을 念하며 志行이 高遠하고 慧悲가 具足하였다. 因하여 그 寺를 名하여 大王輿輪寺라 하니 大王의 所住이었던 까닭으로 이는 新羅 創寺의 始이었다. 王妃도 또한 佛을 받들어 比丘尼가 되어 永興寺에 住하였다.」⁽¹⁷⁾

라고 있는 것이 그것이다. 그리고 亦是 高麗 熙宗 康宗 元宗 忠烈 五代에 걸쳐 生存한 一然도 覺訓과 殆同한 記事를 남기고 있다. 但 永興寺는 同王妃 巴刁夫도 落彩하고 尼가 되어 妙法이라 名하고서 永興寺에 住하여 餘年을 마쳤다고 하여 더 補筆하여 있다.⁽¹⁸⁾ 그런데 上述한 바와 같이 史記上에는 法興 出家의 事實이 記錄되어 있지 않다. 이에 依據하여 現代 日本의 忽滑谷快天氏는 覺訓의 說을 五種의 理由를 들어서 否定하고자 한다. 그 理由라 함은

(16) 同上.

(17) 「海東高僧傳」卷1, 釋法空傳.

(18) 「三國遺事」卷3, 原宗法興.

- (ㄱ) 法興王時에는 興輪寺가 아직 創建되지 않았다(史記上으로는 眞興王 五年 春二月 成으로 되어 있다).
- (ㄴ) 「三國史記」에 王의 讓位한 記事가 없다.
- (ㄷ) 王이 薨하매 王姪이 그 位를 이었는 바 이를 眞興王이라 한다. 年이 七歲라 王太后가 攝政을 하였으니 이로써 讓位의 不可能함을 알 수 있다.
- (ㄹ) 海東高僧傳, 釋法空傳, 末尾에 「按阿道碑 法興王 出家 法名 法雲 字法空 云云」이라 한 것에서 알 수 있으나 그것은 阿道碑는 眞興王과 法興王과를 混同한 것이다.
- (ㄹ) 法興王과 眞興王을 모두 法雲이라 稱하고 또 그 두 王妃가 모두 永興寺에 居하였다고 하니 그 混同됨이 明白하다⁽¹⁹⁾(以下에 論하는 바와 같이 眞興王이 그 末年에 出家하여 法雲이라 號하고 또 그 王妃가 尼가 되어 永興寺에 住하였다는 것이 史記에 記錄되어 있다).

新羅 佛教 發展史上 法興王의 不動의 偉大한 地位는 佛教를 國敎로 定한 것만으로서도 充分한 것으로 그가 出家를 하고 하지 않은 것이 그다지 重大한 問題라고 볼 것은 되지 못한다고 본다. 覺訓說의 右否定說은 「三國史記」의 記事를 絶對的 價値가 있는 것으로 信憑하는 데서 나온 結論이다. 그러나 이에 再考할 餘地가 있다. 무엇이냐 하면 「史記」나 覺訓의 著인 「海東高僧傳」 및 一然의 著인 「三國遺事」等은 모두 高麗時代의 作으로서 「高僧傳」은 「史記」보다도 約 70年後의 作이요 또 「遺事」는 約 130餘年後의 作이다. 「史記」法興王 15年條下の 注에도 法興王과 異次頓의 記事는 金大問의 「鷄林雜傳」에 依한 것으로 金用行의 「我道和尚碑」의 所錄과는 殊異하다고 하여 그 所據가 밝혀 있거니와, 覺訓이 「高僧傳」을 씀에 當하여서도 「按國史及古諸傳, 商量而述」이라 注하여 있고 또 「按阿道碑 法興王 出家 法名 法雲 字法空, 今按國史及 殊異傳 分立二傳 諸好古者 請詳檢焉」⁽²⁰⁾이라고 하여 公公然하게 그 根據를 밝혀 있으며, 또 「遺事」도 法興王의 出家後의 號를 「法雲」이라 하고 字를 「法空」이라 하였다는 注에 「僧傳與諸說 亦以王妃出家名法雲, 又眞興王 爲法雲, 又以眞興之妃 名法雲頗多疑混」이라고 하여 있다. 또 이에서는 法興王이 遜位 出家한 것을 史記上에 記錄하지 않은 理由에 對하여 「二興捨位出家 史不書는 非經世之訓也」라고 밝혀 있다.

以上 보아 온 바에 依하여 判斷한다면 여러 가지의 資料中에서 著者의 主觀的인 意欲에 따라 取捨選擇은 自由로 하였을 것이므로 近千載의 後人으로서 어찌 그다지 簡單히 孰是孰非를 判定할 수 있으리오.

(2) 統一期까지의 敎團 發展

人能弘道요 道는 依人弘이란 말과 같이 아무리 眞善奧妙의 道가 있다 할지라도 그 사람을 만나지 못하면 流布될 수가 없는 法이다. 新羅에 佛教가 私傳한 것은 이미 일찌기 있는 일이지만 그 弘道人을 만나지 못하여 有若無의 狀態로 내려오다가 法興王과 異次頓을 만나 비로소 그 發展의 途上에 오르게 되었다. 法興 以後 國末까지 400餘年間 果然 어떠한 發

(19) 「朝鮮禪敎史」, 41頁.

(20) 「海東高僧傳」卷1, 釋法空傳.

展을 하였던가. 佛敎의 思想이 發達하는 데는 먼저 그 依據할 土台인 敎團이 없어서는 안 된다. 敎團의 隆盛이 반드시 그 敎理의 發達을 立證하는 것은 아니지만 그러나 敎團의 발판이 없이는 敎理의 發達을 期待할 수 없는 것이다. 이제 400年間이라는 長久한 期間의 敎團史를 全部 考察할 수는 없는 일이고 三國의 統一期, 即 新羅 第 30代 王인 文武王時(西紀 680)까지의 約 168年間은 新羅의 獨自的인 發達期에 屬하는 것이므로 이 때까지만을 簡單히 一考하기로 하겠다.

第24代 眞興王 5年 春二月에는 興輪寺가 落成되어 이것이 新羅 寺刹의 始를 이루었다 한다.⁽²¹⁾ 그러나 法興王 27年 王이 薨하였을 적에 哀公寺 北峯에 葬하였다 하니 그 以前에 이미 私營의 寺院이 있었음도 알 수 있다.

또 同年 三月에는 民間人이 出家하여 僧尼가 됨을 許하였다.

同王 10年 春에는 梁 武帝가 그 使者로 하여금 新羅 最初의 入學僧인 覺德과 더불어 佛舍利를 보내오니 王은 百官으로 하여금 興輪寺 前路에서 奉迎케 하였다. 佛舍利的 傳來도 이것이 처음이다.

同 12年에는 將軍 居柴夫로 하여금 高句麗를 侵攻케 하여 十郡을 略取하였다. 이 때에 歸化해 온 沙門 惠亮을 王에게 謁見시키니 王은 亮을 尊貴히 여겨 僧職에 任하고 百座講會와 八關齋會를 비로소 開設케 하였다.

同王 14年 春二月에는 王이 月城東에 新宮을 建築하더니 黃龍이 그 땅에 보이는지라 王은 이를 疑心하여 고쳐서 佛寺로 만들고 皇龍寺라 號하였다.

同年에 沙門 義信이 天竺에 가서 求法을 하여 經을 白驪에 싣고 돌아와, 이 해에 忠北 報恩郡 俗離山 法住寺를 建立하였다고 한다.⁽²²⁾

同王 26年에 陳 文帝는 使者 劉思와 僧 明觀과 함께 釋氏의 經論 千七百餘卷을 보내 왔다.

同王 27年 春二月에는 祇園寺와 實際寺가 落成하였다. 그리고 皇龍寺도 落成하였다. 沙門 率居가 皇龍寺 壁上에 老松을 그리니 鳥雀이 往往 날아 들었다 하며 또 그 後에는 芬皇寺의 觀音像과 晉州 斷俗寺의 維摩像을 그렸던 바 모두 神品이었다⁽²³⁾ 한다.

同王 33年 10月 20日에는 戰死한 士卒을 爲하여 八關筵會를 外寺에 設하여 七日 만에 罷하였다.

同王 35年 春三月에는 皇龍寺 丈六의 佛像을 鑄造하는데 銅 三萬五千斤과 鍍金 一萬一百九十八分이 들었다.

同王 37年 春에는 國家에서 人材를 登用하는 機關으로 源花 即 花郎道를 開設하였다.

(21) 「海東高僧傳」卷1, 釋法空傳.

忽滑谷快天著, 「朝鮮禪敎史」 38頁에 이것만은 「高僧傳說」에 依해서 法興王 21年 天鏡林을 伐木해 내고 建立한 精舍라 하여 前後 矛盾的인 陳述을 하였다.

(22) 「法住寺記」, 以上에 特記가 없는 것은 모두 眞興王條에 依함.

(23) 「三國史記」卷48, 列傳 第8.

또 同年에 安弘法師가 入隋 求法하다가 胡僧 毗摩羅等 2인과 함께 돌아와 稜伽 勝鬘의 二經과 및 佛舍利를 올렸다 한다.

同王이 同年 秋八月에 薨하니 諡하여 眞興이라 하고 哀公寺 北峯에 葬하였다. 王은 幼年에 即位하여 一心으로 佛法을 받들다가 그 末年에 이르러 髮을 祝하여 僧衣를 입고 스스로 法雲이라 號하여서 그 몸을 마치니 王妃도 또한 이를 본 데서 尼가 되어 永興寺에 住하더니 그가 薨함에 미처서는 國人이 禮로써 이를 葬하였다 한다.⁽²⁴⁾ 생각컨대 眞興王과 및 그 妃가 出家爲僧하여 修道生活로써 그 餘生을 마쳤다는 事實은 여러 가지의 意味에서 當時 民心上 적지 않은 衝動을 주었을 것이다.

第26代 眞平王 秋七月에는 高僧 智明이 陳나라에 가서 求法하였다.

同王 11年(西紀 598) 春三月에는 圓光法師가 亦是 陳나라에 求法하러 갔다가 同王 22년에 歸朝하였다.

同王 18年 春三月에는 高僧 曇育이 隋나라에 가서 求法하였다.

同王 24年 9月에는 먼저 陳나라에 求法을 갔던 高僧 智明이 還國하였는 바 王은 明公의 戒行이 淸淨함을 尊敬하여 大德을 삼았다.

同王 27年 3月에는 隋나라에 求法을 갔던 高僧 曇育이 還國하였다.

同王 30년에는 隣國 高句麗가 封場을 屢侵하여 오던 터이라 隋兵을 請하여 高句麗를 征伐하고자 高僧 圓光에게 命하여 乞師表를 짓게 하였다. 命을 받은 圓光은 가로되 自存을 求하여 他를 滅한다는 것은 沙門의 行이 아니나 貧道가 大王의 土地에 있어서 大王의 水草를 먹으니 敢히 命을 어기지 못하여 이에 좃노라 하고 이를 지었다 한다.

同王 35年 秋七月에는 隋使 王世儀가 皇龍寺에 이르러 百高座를 設하고 圓光等 法師로 하여금 經을 說하게 하였다.

第 27代 善德王 3년에 芬皇寺가 落成되었다.

同王 5年 春三月 王疾에 醫禱가 모두 無效한지라 皇龍寺에 百高座를 設하고 僧侶를 모아 「仁王經」을 說하였으며 僧 百人の 度を 許하였다.

그리고 이 해에 慈藏法師가 法을 求해서 唐나라에 갔다.

同王 12年 3월에 入唐 求法하던 慈藏이 還國하였다. 이 때 藏의 歸國은 善德王의 召還이었다 하는 바 唐王은 藏을 宮에 招致하고 絹一領 雜綵五百端을 賜하였으며 東宮도 또한 二百端을 賜하고 또 其他의 많은 禮賜이 있었다. 藏은 本國에 經典과 佛像이 未充하므로 藏經 一部와 및 幡幢 花蓋 등의 齎來를 請하여 福利가 될 만한 것은 모두 싣고 오매 舉國이 모두 기꺼이 歡迎하여 芬皇寺에 住하게 하였다 한다.⁽²⁵⁾

同王 14年 3月에는 慈藏의 奏言에 依하여 皇龍寺에 塔을 建立하게 되었다. 그 塔은 九層이

(24) 同上

(25) 「三國遺事」 卷4, 慈藏定律.

있는 바 그 九層인 理由와 建塔의 目的에 關한 記事는 다음과 같다.

慈藏이 西學時에 五臺山 文殊庵에 가서 文殊菩薩에게 授記를 받았다. 卽 文殊云 「汝國王은 이 天竺刹利種의 王으로서 佛記를 預受한 故로 因緣이 있어 東夷共工의 族과는 不同하다. 그러나 山川이 崎嶇한 故로 人性이 麤悖하고 邪見을 多信하여 때로는 或 天神이 降禍한다. 그러나 多聞의 比丘가 있어 이로서 君臣이 安泰하고 萬庶가 和平하리라.」라고. 또 그 後 어떤 神人이 날마다 문되 무엇을 爲해서 이에 왔는가. 菩提를 求하러 왔읍니다. 汝國에 무슨 留難이 있는가. 我國은 北으로 靺鞨이 連하고 南으로는 倭人이 接하였으며 麗·濟 二國이 封陞을 迭犯하여 隣寇가 縱橫하므로 이것이 民梗이 됩니다. 神人이 曰 이제 汝國은 女王이라 有德이기는 하나 無威하다. 그런 故로 隣國이 이런 괴를 하는 것이다. 그러니 그대는 速히 本國에 돌아가라. 皇龍寺의 護法龍은 나의 長子로서 梵王의 命을 받고서 이 절을 守護하는 中이니 그 寺中에 九層塔을 세워 隣國을 降伏 받으면 九韓이 來貢하고 王祚가 永安하리며 建塔後에는 八關會를 設하여 罪人을 赦하면 곧 外賊이 能히 害하지 못하리라 라고. 이러한 神託을 받은 慈藏은 歸國後 王께 建塔의 建意를 한 結果, 羣臣의 合議를 보아 百濟에 石工의 名匠인 阿非知 等 二百餘人을 招請해서 鐵盤已上 高四十二尺 已下一百八十三尺의 九層塔을 建造하였으니 그 第一層은 日本, 第二層은 中華, 第三層은 吳越, 第四層은 托羅, 第五層은 鷹遊, 第六層은 靺鞨, 第七層은 丹國, 第八層은 女狄, 第九層은 穢貊 等を 各各 鎮壓하는 것이라 한다.⁽²⁶⁾ 그런데 九層塔 建造의 指示를 받은 것은 神人에게서가 아니라 入唐時 終南山 雲際寺 圓香國師로부터 받았다는 說도 있다. 卽 國師를 謁했을 때 國師曰 汝國의 縱橫한 烽燧는 干戈에 日役하여 黎氓이 塗炭에 빠져서 寧日이 없을 것이니 그대가 이제 돌아가거든 可히 塔과 寺刹을 세워서 東方 山水의 逆을 鎮壓하라 라고⁽²⁷⁾ 하였다는 것이다. 그것이 神託이었던 人託이었던 間에 外國旅裡에서도 寤寐不忘 그 一念이 오직 國泰民安에 있었던 熱烈한 愛國 愛族心을 엿보기에 充分하다.

第28代 眞德王 3年 春正月에는 從來의 邦服이 그 當時 文明國인 諸夏만 못하므로 朝議를 通하여 中朝의 衣服을 始服케 하고, 또 그로부터 每朝 王의 御前에 臣下로 하여금 朝覲이 있게 한 것은 모두 慈藏의 奏言의 功이라 하는 것까지는 좋았다. 그러나 이 해부터 中國의 「永徽」年號까지를 使用하게 하였다는 것은 事大의 諂이라 보여질 嫌이 된다. 慈藏의 意圖는 아무쪼록 新羅로 하여금 當代의 文明國인 唐과 同列에 올려 세우기 爲하여 모든 文物 制度를 본떠 오고자 한 것이었으나, 「史記」의 著者인 金富軾은 그 眞意는 알지 못하고 天子之邦의 屬인 偏邦小國으로서 私名으로서 年號를 쓰지 못할 것이어늘, 法興王이 「自稱年號는 惑矣」라⁽²⁸⁾ 한 것은 實로 可笑로운 말이다.

(26) 「三國遺事」卷3, 皇龍寺 九層塔.

(27) 「朝鮮佛教通史」上編 71頁, 3行細注.

(28) 「三國史記」卷5, 眞德王 4年條.

善德王 元年(西紀 632)은 唐으로는 太宗 貞觀 6년에 該當하고 善德王 15년이 貞觀 20년에 該當하며 貞觀은 26년까지 繼續하는 바 이 年間에 新羅의 僧侶들은 中國에 法을 求함만으로 滿足하지 못하고 直接 五竺에 나아가 佛跡을 參拜하며 三藏의 原典을 求하는 同時에 當時의 先進國인 印度의 文化를 輸入하기 爲하여 去人成百歸無十의 峻峻한 天山을 넘고, 죽음의 沙河를 건너 그야말로 爲法亡軀의 高僧들이 한 둘이 아니었다는 것이 中國의 文獻에 傳하여 온다.⁽²⁹⁾

1. 阿難耶跋摩. 그는 新羅人으로서 貞觀年中에 長安을 떠나 正敎를 追求하고 聖跡을 親禮하고서는 那爛陀寺에 住하여 律과 論은 多閑하고 많은 經을 抄寫하였다. 痛哉라 歸心과 所期가 不契한 채 鷄貴의 東境을 出하여 龍泉의 西裔에 沒하였도다. 卽 이 절에서 無常을 體하였으니 年이 70餘이러라.

2. 慧業法師. 新羅人으로서 貞觀年中에 西域에 往遊하여 菩提寺에 住하면서 聖趾를 觀禮하고 또 那爛陀寺에 久住하면서 聽講 讀經하였다. 唐本을 檢讀다가 梁論을 忽見하고 下에 記云「在佛齒木樹下하여 新羅僧慧業은 寫記」라 하니 이 절을 訪問하는 僧들이 말하되 이에서 마쳤다고. 年이 六十餘 所寫의 梵本도 那爛陀寺에 있었다 한다.

3. 玄太法師. 新羅人으로서 永徽年(貞德 五年間)間에 吐蕃(西藏)道를 取하며 泥波羅를 거쳐 中印度에 이르러 菩提樹를 參拜하고 經論을 詳檢한 後 발꿈치를 東土로 돌이켜 土谷渾에 이르러서 道稀師를 만나 다시 서로 이끌고 大覺寺에 還向하였다가 後에 唐國에 돌아왔으나 그 마친 바는 알지 못한다고 한다.

4. 玄恪法師. 新羅人으로서 玄照法師로 더불어 貞觀年中에 大覺寺에 이르러 머물러 있다가 病을 얻어 죽으니 年은 不惑의 期를 지났을 뿐이었다.

5. 釋慧業. 新羅人으로서 本國에서 出家한 以來 聖境을 그리워하여 長安에 이르고 거기서 또 西國에 이르러 奇縱을 遍禮한 後, 菴摩羅波國 信者의 寺에 寓居하기 十載, 그 後 또 健陀羅山茶寺에 住하니 이 절은 資産이 豐饒하였는지라 그 北方 胡僧의 往來者는 모두 이에 往함이 마치 蜂屯雲集함과 같아서 各各 法門을 닦았으니 惠輪은 이미 梵語를 잘 하였고 俱舍學을 薄閑하였으며 來日이 尙在하였으나 年은 四十에 向하였다 한다.

6. 7. 그 밖에 또 新羅僧 二人이 있었던 바 그 講는 알려져 있지 않으나 長安으로부터 멀리 南海로 가서 배를 타고 室利佛逝國 西婆魯師國 等에 이르러 病을 만나 異域에서 俱沒하고 말았다.

第30代 文武王 九年 春正月에는 信惠法師으로써 政官大書省을 삼았다.

同王 16年 春二月에 高僧 義相은 王旨를 받들고 浮石寺를 創建하였다. 義相은 29歲에 京師 皇福寺에서 落髮後 未幾에 中國을 가고자 元曉와 同進하였다. 처음은 失敗하고 眞德王 四年

(29) 「大唐西域求法高僧傳」 卷上. 海東高僧傳 卷二.

(西紀 650) 唐나라 배를 만나 中國에 가게 되어 初에는 楊州에 머물더니 州將 劉至仁의 請으로 그의 衙內에 머물다가, 終南山 至相寺 智儼을 찾아가 「華嚴經」의 妙旨를 받았다. 그런데 本國의 丞相 金欽純(一作仁問)과 良圖 등이 唐에 가서 囹圄의 몸이 되어 있으면서 唐 高宗이 將次 大舉해 東征하려는 것을 알았는지라 欽純은 義相에게 사람을 密遣하여 먼저 歸國하여 이 消息을 本國에 알리도록 誘言하였다. 그래서 相은 文武王 十年에 歸國하여 이 뜻을 即時 朝廷에 報하였다. 이 急報를 接한 朝廷으로서는 神印宗 大德 明朝에게 命하여 密壇을 假設하고 祈禳한 結果 唐의 侵攻은 挫折되고 말았는지라 國難은 未然에 退治되었으니 相의 功勞는 實로 컸던 것이다.

同王 19年(西紀 679)에 四天王寺가 落成되니 이는 明朝法師의 奏言에 依한 것이라 한다. 그 創寺의 理由는 上述한 義相의 報告 即 唐이 新羅 侵攻의 計劃을 세우고 있다는 報告를 하자 王은 甚히 이를 걱정하여 羣臣을 모아 防禦策을 問議하였던 바 角干 金天尊이 曰 明朝法師가 있어 龍宮에 들어가서 秘法을 傳來하였사오니 請컨대 詔하여 물으소서. 朗이 奏曰 狼山之南에 神遊林이 있으니 그 땅에다가 四天王寺를 創建하고 秘法 道場을 開設함이 可합니다. 때에 貞州使가 달려 와 報하되 無數한 唐兵이 我境에 이르러 海上에 머물고 있습니다 라고. 王이 明朝를 불러서 가로되 일이 이미 遲至하였으니 如何히 하리오. 朗曰 彩帛으로서 寺院을 假構하소서. 王이 彩帛으로서 寺院을 假營하고 草로서 五方神像을 假構하니 明朝는 自己가 上首가 되어 瑜伽明僧 十二員으로 더불어 文豆婁秘密法을 作하니 때에 唐兵과 羅兵은 서로 交接하기도 前에 風濤가 怒起하여 唐缸은 모두 水中에 沈沒되고 말았다. 後에 이를 고쳐서 寺院을 創한 것이 即 四天王寺이었다.⁽³⁰⁾

同王 21年 6月에는 天狗가 坤方에 떨어지자 王은 新京城을 築하고자 하여 浮屠 義相에게 물었던 바 對曰 「비록 草野茅屋에 있을지라도 正道를 行하면 곧 福業이 길 것이요 만약 그렇지 않다면 비록 勞人作城할지라도 또한 利益될 바가 없을 것입니다.」라고 하니 王이 이에 築城의 役을 中止하였다.

同王은 이 해 七月 一日 薨하니 諡를 文武라 하였다. 王은 臨終에 羣臣에게 遺言하여 曰, 東海國 大石上에 葬하라 하였다. 俗傳에 王이 化하여 龍이 되었으므로 因하여 그 石을 가리켜서 大王石이라 하였다 한다. 그리고 그 葬禮에 對하여 될 수 있는 대로 簡略히 할 뿐 아니라 또 天竺國法에 依하여 火葬을 하라고 하였으니 即 그 理由에

「吳王北山之墳州 詎見金鳥之彩며 魏主西陵之望에 唯聞銅雀之名이로다. 昔日萬機之英도 終成一封之土하니 樵牧이 歌其上하고 狐兔가 穴其旁이언 徒費資財하여 貽譏簡牘하며 空勞人力하여 莫濟幽魂하니 靜而思之면 傷痛無已하니 如此之類는 非所樂焉이로다. 屬纊之後十日에 便於庫門外庭하며 依西國之式하여 以火燒葬하라.」⁽³¹⁾

(30) 「三國遺事」 卷2, 文虎王法敏.

(31) 「三國史記」 卷7, 文武王 21年條.

라고 하였다. 그러나 後世의 文獻에는 倭寇가 恒常 侵惱하므로 護國의 大龍이 되겠으니 東海中 大巖에 葬하여 달라고 하였다는 傳說도 있다.⁽³²⁾

以上 大略 史記에 依하여 法興王 佛法流布 公認 以後 그 統一期인 文武王時 即 新羅의 獨自的 敎團發展의 歷路의 발자취를 살펴 본 것이다. 敎團의 基礎가 되는 것은 寺院이요 또 僧侶와 信徒다. 그런데 前記 考察의 結果로서 본다면 國家 運營의 寺刹은 不過 幾個의 有數寺요 또 僧侶와 信徒가 그리 많았던 것 같이 보이지는 않아 그다지 隆盛한 發展의 實態를 볼 수 없다. 그러나 첫째 國家 運營의 寺院이라 하여 모두 史記에 記載가 될 歷史的 價値를 가졌던 寺院이 그다지 많았을까 하는 것도 疑問이 아닐 수 없다. 史記上 보이는 眞興王의 菩提寺인 永敬寺, 文武王 三年條의 靈廟寺, 同王 十三年條의 萬興寺 등은 언제 어떠한 動機로 建立되었다는 記事도 없이 보이는 寺名들이니 이 외에 國家 營造의 寺刹이 얼마든지 있었고 또 信徒 自願 建立의 寺刹이 前者보다도 더 많았으리라는 것을 생각해야 한다. 그 다음에 僧侶와 信徒의 數 및 그 活動에 關한 것은 史記가 國史요 佛敎史가 아닌 것을 안다면 그리 疑心할 問題가 못될 것이다. 다시 말하자면 敎團의 基礎인 寺院은 年復年 늘어나서 統一期까지에는 相當한 寺刹數가 있었을 것이요 僧尼 및 信徒가 늘어난 것도 그 初期에 있어 法興王의 夫婦가 出家한 것이 事實이라면 이것이 一般 國民에게 큰 衝動을 주었을 것은 더 말할 나위가 없는 일인데다가 그 다음의 眞興王의 夫婦가 또 연달아서 佛門에 投身을 하게 되었다는 것은 百名의 富樓那의 說法보다도 더 그 힘이 偉大하였을 것이니 信佛의 隆盛도 推測코도 남음이 있다.

佛舍利가 들어오고 또 惠亮法師에 依하여 百高座會와 八關齋會가 開設되었었다는 것은 이것이 國家의 事業이었던 만큼 國家가 벌써 그만큼 佛敎를 國家的으로 活用하였다는 事實을 보여 주는 것이다.

그 다음의 高句麗 百濟時代에는 佛法이 傳來하였어도 어떠한 思想의 佛敎이 있는지 그것을 探知할 根據를 잡을 것이 없었다. 그런데 新羅時代에는 法興王 以後 37年 만에 明觀이 陳으로부터 經論 千七百餘卷을 齎來하였고 이로부터 11年後에 安弘法師가 隋로부터 楞伽經과 勝鬘經을 特別히 齎來하였다 함에 依하여 이 때까지의 佛敎思想 內容이 거의 判明되었다. 또 그로부터 62年後에 慈藏에 依하여 大藏經 一部가 輸入되었다 하니 新羅의 佛敎 研究의 基盤은 完全히 잡혔다고 볼 수 있다.

圓光 慈藏 義相等이 君王의 政治的 顧問格으로 奏言할 것은 自進 奏言하고 또 諮問에 應할 것은 諮問에 應하여 愛國 愛族의 誠懇를 充分히 發揮한 것은 王法 佛法 不二의 精神 即 眞俗 一如의 大乘 佛敎思想을 十二分으로 發揚하였던 것이다.

(32) 「東史綱目」 卷一에는 王이 平時에 僧 知義에게 그런 말을 하였으므로 薨後 遺敎에 따라서 王柩를 東海上에서 火燒하였다고 한다.

東國輿地勝覽에는 神文王이 遺命에 좇아서 東海 濱水中에 葬하였다고 있다.

多數의 入唐 高僧 特히 入竺高僧들은 勿論 三寶에 對한 熱烈한 信仰心에도 依한 것이겠지 마는 그 때는 當時의 文明國인 唐이나 天竺에 갔다 온 몇자 官職이 올라 가는 것도 아니요 財產이 생기는 것도 아니며 名譽가 높아지는 것도 아니다. 다만 法力을 얻기 爲하여 外國文化를 輸入해서 自國의 文化를 向上시키는 데 寄與하자는 생각 外에는 아무런 他意가 없었던 것이다. 「不惜身命 但爲無上道」이것이 流沙에 몸을 묻고, 雪山에 白骨을 털은 그들의 精神이었던 것이다.

明朝의 外敵退治, 鎮護國家, 이 어찌 佛敎가 國家의 存亡을 오직 坐視만 하는 出世間의 敎라고만 貶論할 수 있으리오. 衆生救濟가 佛敎目的의 하나인 以上 國家의 安危를 어찌 근심하지 않으리오.

以上과 같이 概觀하여 오면 新羅 佛敎敎團의 發展은 決코 麗·濟兩國의 例가 아닐 것이라 생각된다. 國內에서 용솟음친 敎團의 힘은 드디어 國外까지 뻗어 나가 外國으로부터 새로운 文化를 輸入하여 新羅의인 特有的 民族文化를 產出할 產室은 이미 構築되었다고 볼 수 있다. 하물며 三國이 統一됨에 따라 人材가 豊富하여지고 힘이 合해짐에 있어서이라.

四. 初期의 佛敎思想

新羅 初期의 佛敎라 하는 것도 嚴格히 區分하자면 이것을 二期로 分하여 보는 것이 可하다. 왜냐하면 이미 上述에서 論及된 바와 같이 佛法의 民間 私傳은 訥祗王(西紀 417年 即位一同 457年薨)時에 初傳하였다는 說과 또 毗處王(西紀 479年 即位一同 499年薨)時 傳來說과의 二種이 있는 바 初傳의 年代로부터 佛法 流布의 公認 年代인 法興王 15年(西紀 528)까지의 年代를 計算하면 111년이 되고 또 그 次傳 年代부터 法興王까지의 年代는 59년이 된다. 法興王 以前의 百餘年間의 思想을 無視하고 法興王 以後의 思想을 考察할 수도 없는 것이요 또 法興王 以前이라 하더라도 50年の 期間에 二傳이 있었다 하니 이를 통틀어서 一期로만 보기도 困難한 일이다. 이 時代의 傳來는 비록 二傳이라 하더라도 高麗 中葉 學者들의 意見에 依하던 初傳한 墨胡子와 第二傳者인 我道는 同一人이라 하는 說을 是認한다면 問題는 달라지겠지만 그러나 史記上에 나타난 文面으로 보아서는 兩傳의 思想 內容에 있어서는 서로 다른 바가 있다. 前後 兩傳者의 人物이 같고 다른 것에 對해서는 이에 깊이 들어가지 않기로 하고 思想 內容에 다름이 있으므로 이를 分離하여 考察하는 것이 可할 듯하다. 그러므로 이에서는 新羅 佛敎의 初期의 期間은 最大限 眞興王 37년까지로 假定하여 놓고 이것을 또 三段階로 나누어 考察하고자 한다. 眞興王時까지로 假定하는 理由는 무엇이나 하면 同王 以前까지에 나타나는 史實로 보아서는 佛敎中에서도 小乘과 大乘의 어디에 屬하는 佛敎思想인지를 探知할 만한 明確한 根據가 있기 때문이다. 그리고 그 三段階라 하는 것은 一은 이른바 墨胡子가 傳하였다는 佛敎思想과 二는 我道가 傳하였다는 思想과 三은 法興王 以後 眞興王 時代까지에 傳來

한 여러 가지의 事件을 批判하여 얻어지는 思想 等이다.

(1) 墨胡子 所傳의 佛教思想

墨胡子の 傳說은 그대로 믿어도 좋을 듯하다. 佛法이 初傳하여 왔을 때 그 思想內容이 明瞭하지 않았던 것은 麗·濟 兩國의 경우도 마찬가지였지만 여태까지 宗教가 무엇인지를 알지 못하던 사람들에게 佛法의 難解한 理論은 無用이었을 것이다. 理論보다도 奇異 奇跡 靈驗 等 이러한 것이 그들의 마음을 끌었을 것이다. 梁 武帝로부터 보내온 香物은 宗教의 行事를 하지 않은 그 當時人들로서는 알 수 없었을 것으로 그 물음을 받은 墨胡子는 그것이 香인 同時에 이것은 神聖前에 致誠時에 焚燒하여 그 所願을 成就하는 것이며 神聖으로서는 三寶에 지남이 없으니 三寶란 卽 一曰 佛陀요 二曰 達磨며 三曰 僧伽라고 答하여 그 純粹한 心情을 이끌게 되었던 것이니 때 마침 王女가 病으로 呻吟하던 中이라 무엇보다도 먼저 試驗하여 보고자 하였다. 墨胡子가 그 請대로 焚香祝禱하였던 바 이로 因하여 病이 끝 나았으니 神奇라 할까 靈驗이라 할까에 感服하지 않을 수 없었던 것이다. 이렇게 되고 보면 墨胡子는 佛陀는 어떠한 聖人이요 達磨는 어떠한 內窠이며 僧伽는 이러한 聖人과 그의 所說인 達磨를 信奉하는 僧侶들이라는 說教쯤이야 勿論 있었으리라고 생각할 수 있다. 그러나 그들의 好奇心은 이 說教에 있지 않았을 것이요 오직 그 靈驗에 神奇感을 가졌었을 것이다. 宗教의 힘은 理論에 있는 것이 아니요 實踐에 있는 것이며 說教에 있는 것이 아니라 實踐과 救濟에 있는 것이다. 주린 者에게는 山海珍味の 美食談보다는 一椀의 蔬食이 더 速効가 있는 것과 같이 이 때의 人들에게도 그 王女の 病愈가 佛教의 全體의 힘으로 알았을 것이다. 그러니 이 때의 佛教는 學者보다도 神異僧 道僧이 더 偉大하게 보였을 것이요, 또 說教나 講說보다도 祈禱 修道가 더 所望이요 거룩해 보였던 것이다. 말하자면 神異의 佛教의 祈禱佛敎가 第一期 佛教의 特色이라 할 수 있을 것이다.

(2) 阿道 所傳의 佛教思想

毗處王 卽 炤智王時에 阿道가 그 徒 三人으로 더불어 또한 毛禮의 家에 와서 얼마 안 되어서 阿道는 死亡하고 三人은 머물러 있으면서 經과 律을 읽었던 바 往往히 信奉하는 者들이 있었다고 傳하여 오는 바 이것이 初傳과는 다른 點이다. 卽 이 때는 僧侶의 數가 單身이 아니고 四人이라 僧伽의 標本을 보인 셈이며 또 이에는 單純한 神異나 靈驗만이 全 佛教가 아니라는 것을 보여 주었으니 그것은 卽 經과 律을 齎來하여 佛教의 原典을 그 當時 人民들에게 보여 주었던 것이다. 經이란 위에서 말한 達磨 卽 法의 內容이요 또 律이란 僧伽 卽 敎團員들이 지키는 道德的 禁戒集으로서 말하자면 佛教의 具體的 思想內容의 原典이다. 이것이 이 때에 傳來하였다는 것은 大端히 重要的 史實이다. 神異의 佛教나 靈驗의 佛教는 그 指導 感化의 高僧이 있을 때의 一時的인 宗教 現象이다. 그리고 信者 自身으로서는 理解도 體得도 할 수 없

는 보는 佛敎, 盲信할 佛敎일 뿐이다. 그러나 이 經과 律이 있으면 相對者로 하여금 能히 理解시킬 수 있고 또 올바른 信仰을 얻을 수 있게 하는 것이다. 그러므로 그 때 사람들은 往往히 그 敎說을 信奉하는 者가 있었다고 한다. 信奉한다는 것은 單純한 奇異心이나 驚嘆心과는 다르다. 眞心으로 理解가 되어 妙法이라 認定하기 때문에 信奉한다는 것이다. 말하자면 初傳의 佛敎에 對한 思想보다는 一段의 進歩를 본 것이다. 그러나 遺憾스러운 일로서는 이 때의 經이 무슨 經이었던가 그 經名이 알려졌더라면 더욱 좋을 것이다. 아마 佛敎 初傳期에 屬하는 일이나 高邁한 理想과 深奧한 哲理를 內包한 大乘經典은 아니었을 것이다. 왜냐 하면 高句麗에 順道가 佛經을 齎來하였을 때에도 順道는 비록 蘊深解廣하였으나 그 때의 相對者들의 根機가 淺近하였으므로 그것을 그대로 宣暢하지 못하고 보이되 因果의 理致로서 하고 달래되 禍福으로서 하였었다고 하였던 바와 같이 新羅에서 이 때에 信奉된 佛敎思想이란 이러한 善行受福 惡行受禍의 小乘의 人天因果의 思想이 아니었던가 생각된다.

(3) 法興王 以後의 佛敎思想

法興王 以後의 佛敎思想의 考察은 法興王과 異次頓의 佛敎觀의 考察로부터 始作되어야 한다. 法興王은 佛敎의 如何한 點에서 國敎를 삼으려 하였으며 또 異次頓은 佛敎를 어떻게 보았기에 佛法의 弘通을 爲하여서는 그의 生命도 오히려 아끼지 않았던가. 먼저 法興王의 佛敎觀은 史記上에서는 그 根據를 잡을 것이 없다. 그러나 覺訓의 所傳에 依하면 王이 伽藍을 建立하고자 하였으나 大臣들이 諫曰, 「近者에 年不登하고 民不安하며 加以隣兵이 侵境하고 師旅가 未息한데 奚暇에 勞民作役하여 作無用之屋哉릿가.」라고 하였다. 이에 對하여

「王은 憫左右無信하여 歎曰 寡人이 以不德으로 叨承大寶나 陰陽이 不序하고 黎民이 未安하며 故로 臣下가 逆而不從하니 誰能以妙法之術로 曉諭迷人者乎아.」⁽³³⁾

라고 慨歎하여 있다. 이에 依해 보던 王의 佛法에 對한 信念은 不動한 바가 있었음을 알 수 있다. 이 法으로서 꼭 그 國民을 敎導해 나아가야 하겠다는 信條가 確立하여 있음에도 不拘하고 臣下들이 佛法에 對한 信念이 없어서 이 뜻을 받아 주지 못함을 長歎息하였다. 然히 引用한 元和年中 即 新羅로서는 哀莊, 憲德年間(西紀806~820) 南潤寺 沙門一念의 撰인 「獨香墳禮佛結社文」에

昔在法興大王하어, 埃垂紫極之殿하여 府察扶桑之域하고 以謂하되 昔漢明感夢하고 佛法이 東流하여 寡人이 自登位로 願爲蒼生하여 欲造 修福滅罪之處나 於是에 朝臣은 未測深意하고 唯遵理國之大義하여 不從建寺之神略이로다. 大王이 嘆曰 於戲에 寡人이 以不德으로 丕承大業이나 上虧陰陽之造化하고 下無黎庶之歡이라 萬機之暇에 留心釋風이러니 誰與爲伴이리오.」⁽³⁴⁾

라고 있음에 依해서도 王의 佛法에 對한 極히 自然스러운 所信의 一端이 나타나 있다. 即 一國의 君王으로서 國民을 哀愍하는 慈心에서 어찌 이 修福 滅罪를 생각지 않을 수 있으리

(33) 「海東高僧傳」卷下, 釋法實傳.

(34) 「三國遺事」卷3, 原宗興法, 厭觸滅身.

오, 그렇게 하기 爲해서는 佛陀와 같은 大聖의 힘을 빌지 않을 수 없어 佛教에 恒常 留心하여 왔다는 것이다. 以上 兩文에 依하여 본다면 佛教의 深奧한 敎理는 아직 나타나 있지 않지만 一國의 治者로서 國利民福을 가져 오는 데는 自己 一個人의 福德이나 智略만으로서는 不足을 絶感하고 大聖의 威力을 빌어서 하자는 것이 佛法을 信하게 된 動機일 것이요 또한 佛法에 對한 信條일 것으로 王者들의 如斯한 芳躅은 先進 佛教國인 印度와 中國에 얼마든지 있었던 것이다. 그러나 그 末年에 이르러서는 佛法의 深奧한 敎理에 自信 있는 理解를 얻었던 모양이니 그것이 即 退位 出家까지 하게 되었던 證據이다. 一般 사람이란 富와 貴를 누리고자 하는 것이 常情이요 天下를 呼喚하는 君王의 地位에 이미 있는 사람이면 領土를 보다 더 널리 擴張하고, 그리고 더 그 자리에 久留하고자 하는 것이 君王된 사람들의 欲望이 아니겠는가. 國王이 出家하게 된 理由나 動機에 對한 記事로서는 「念三衣瓦鉢하고 志行 高遠하여 慈悲一切」라는 外에 詳細한 것이 없으므로 佛道를 全的으로 修行하기 爲하여 出家的 것이라고 밖에 더 볼 수가 없고 또 따라서 出家까지 하는 데는 佛法의 敎理에 對한 깊은 造詣와 堅固한 信條가 確立되어 있지 않고서는 있을 수 없는 일이다. 徹底한 大乘佛教 敎理에 立脚해서 본다면 遜位 出家한다는 것은 勿論 再批判될 餘地가 없지 않다. 그러나 一個人의 如教頭然한 求道心에 取할 길이라면 아마 出家하는 수 밖에 없었을 것이다.

그 다음에는 異次頓의 佛教觀을 考察키로 하겠다. 그가 法興王이 佛法을 國敎로 弘布하고자 하나 羣臣이 모두 不服하므로 長歎息하고 있는 것을 보고 王의 그 뜻을 이루어 주기 爲하여 또는 佛法을 펴고자 하는 뜻이 同一한 理念이라는 點에 佛法의 弘布를 目的으로 하여 非常之事를 造作하기 爲해서 自己의 목을 베어 群議를 定하도록 請한 말에 對하여 王이 말하기를 「道를 興하고자 하는 것이 本意이므로 不辜한 너를 죽이는 것은 非也」라고 말하자 그는 答하기를 若道之得行이면 雖死라도 無憾이니다 라고 말하였고, 또 羣臣이 反對한 말에 對하여서는

「今羣臣之言은 非也로다. 夫有非常之人 然後에 有非常之事니 今聞컨대 佛教는 洲奧하여 恐不可不信이니라.」⁽³⁵⁾

라고 表現되어 있는 바 이에 依하여 본다면 佛法을 더 重大하게 보고 있다. 即 人臣으로서 王의 뜻을 이루어 주는 데 그 目的이 있다는 것보다는 佛法이 이 國家 政治上 또 이 民族의 福利上 不可缺의 存在라는 意味가 表面化 되어 있다. 그런데 覺訓의 所記에 依하면 王의 말에 對한 朴厭鬻의 答에

「殺身成仁은 人臣의 大節이어늘 況佛日이 恒明하여 皇圖—永愈하면 雖死之日이 猶生之年也니라.」

라 하였고 또 羣臣의 反對에 對한 答에는

「獨이 奮曰, 今羣臣之言非也……且燕雀이 安知鴻鵠之志哉아.」⁽³⁶⁾

(35) 「三國史記」卷4, 法興王 15年條.

(36) 「海東高僧傳」卷1, 釋法空傳.

라고 表現되어 있으니 만약 이로써 본다면 君王에 對한 臣의 大義로서 몸을 바쳐서 佛法의 힘으로써 皇國의 永愾를 企圖하겠다는 것이다. 또 一然의 所傳에는 舍人(次頓)이 斬首하여 定議하라는 奏言에

「爲國亡身은 臣之大節이요 爲君盡命은 民之直義나다……一切의 難捨는 不過身命이니다. 然이나 小臣이 夕死하고 大敎가 朝行하며 佛日이 再中하여 聖主長安하소서.」⁽³⁷⁾

라고 表現하여 있다. 이 記事도 亦是 人臣의 大節, 國民의 眞義에 君主에 對한 盡忠의 죽음으로 되어 있다.

以上 三種의 記事面으로 보아서는 하나는 그야말로 爲法亡軀의 죽음이라 表現되었고 또 하나는 君主에 對한 忠義와 國家의 安泰 繁榮을 爲하여서는 佛法이 弘布되지 않으면 안 되므로 그 弘布를 爲해서 죽겠다는 卽 盡忠 報國의 죽음으로 되어 있다. 이것만으로서 그의 佛敎觀은 무엇이라 判斷할 수 없다. 그러나 이에서 한 말, 힘차게 斷言해도 좋을 것은 그는 佛法에 對한 不動의 信念의 所有者이었다 라고 하는 것이다. 왜냐 하면 假令 王에 對한 盡忠의 죽음이라 한다면 달리도 얼마든지 죽음이라는 非常 方法을 取하지 않고서도 盡忠할 方法과 機會가 있을 것이다. 그럼에도 不拘하고 人生으로서의 마지막 手段인 죽음의 길을 擇한 것은 만약 그 機會에 佛法 弘布의 國家의 公認을 얻지 못한다면 그 다음에는 좀처럼 公認되지 못할 朝廷의 雰圍氣로 되어 있었던 것이 아닌가. 그렇지 않고서야 어찌 非常之人이 없고서는 非常之事가 있을 수 없다고 하겠는가. 그러므로 朴壓羈 自身이 非常之人이 되어서 佛法의 公公弘布라는 非常事를 만들겠다는 것이었을 것이다. 그의 佛敎 敎理에 對한 理解의 有無는 이 以上 더 더듬어 볼 資料가 없어 알 수 없다. 그러나 匹夫之志도 不可奪이라 하거든 하물며 그의 「小臣夕死하여 大敎朝行」하리라는 이 信念이야 누가 能히 꺾을 수 있으리오.

그 다음에 法興王으로부터 23年後인 眞興王 12年(西紀 551)에 高句麗로부터 惠亮法師가 歸化해 와서 百高講座會와 八關齋會를 開設하였다는 事實은 이 때의 佛敎思想 內容을 推察하는데 暗夜에 燈明臺와도 같은 大端히 重要한 資料로서 이로써 法興王과 異次頓이 信奉하고 있던 佛敎思想을 推定하여도 決코 無理한 方法은 아닌 것이다. 왜냐 하면 百高座會의 典據는 「佛說仁王般若波羅密經」에 나오는 것으로서 이 經의 中國翻譯은 後秦 鳩摩羅什의 譯本(西紀 404年)과 唐 不空三藏의 譯本(西紀 465)과의 二種이 있으나 後譯은 年代上 이에 典據가 되었을 理 없고 前譯本이 이미 高句麗와 新羅에 傳來하였음을 알 수 있는 同時에 이 經이 大·小乘어디에 屬하는 것이냐 하면 그것은 大乘經典으로서 大乘佛敎 敎理中에서도 爛熟한 思想이다. 元來 小乘佛敎의 思想으로서 보면 國家와 社會를 一旦 버리고 돌아 보지 않는 것으로 되어 있는 것이 事實이다. 그러나 大乘佛敎에 오면 衆生을 救濟하고 國家를 淨化 擁護하는 것이 그 目的의 하나로 되어 있는 것이니 이것이 卽 佛敎의 鎮護國家 思想이라는 것으로서 그 鎮護

(37) 「三國遺事」 卷3, 原宗興法.

國家를 佛前에 實際的으로 祈願할 方法을 具體的으로 開陳하여 있는 것이 바로 이 「仁王般若經」인 것이다. 그 詳細한 것에 對해서는 以下에 考察할 機會가 있겠으므로 이에서는 省略키로 하거니와, 要컨대 이 때에 이미 大乘 思想이 確實히 傳來하였었다는 것을 이에 依하여 알 수 있다.

그리고 그 14年後인 卽 眞興王 二十六年에는 陳나라에서는 그 使者 劉思와 僧 明觀으로 하여금 釋氏의 經과 論 千七百卷을 보내 왔다고 하는 바 覺訓 所傳에는 二千七百卷이라고 하였으며 「初則新羅 法化初張에 經像多關이러니 至是班班하여 將大費焉。」이라고 하여 있다.⁽³⁸⁾ 아마 이것은 後說이 맞을 것이다. 왜냐 하면 二千七百卷이라 해도 全大藏經으로 본다면 아직 數千卷이 不足하기 때문이다.⁽³⁹⁾ 二千七百卷이나 或은 一千七百卷이라 할지라도 그 內容上으로 본다면 벌써 小乘三藏의 數는 훨씬 超過하는 셈이니까 이 때 大乘 思想의 經과 論이 모두 傳來된 것이라 보아도 無關하리라 생각한다.

眞興王 37年(西紀 576)에 入隋求法하던 安弘法師가 胡僧 毗摩羅等 二僧으로 더불어 돌아올 적에 王에게 「稜伽經」과 「勝鬘經」을 올렸다고 하는 바 이 初期 佛教 最後를 裝飾하는 寶로 珍貴하고도 重要的 한 記事가 아닐 수 없다. 이 經典들이 如何한 思想 內容의 經이었기에 特別히 二種의 經典을 王에게 올리게 되었던가. 이제 그 內容을 簡單히 一考키로 하자.

「勝鬘經」이라 하는 것은 그 具體的인 名은 다음과 같은 것으로서 이에는 三譯이 있다.

- 가. 勝鬘師子吼一乘火方便經 一卷 北凉 曇無讖譯(西紀 433年 入寂)
- 나. 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經 一卷 劉宋 求那跋陀羅譯(西紀 436)
- 다. 大寶積經 第48勝鬘夫人會 唐 菩提流志譯(西紀 711)

以上 三譯中 唐譯은 이 때에는 아직 翻譯되지 않았으니 問題 以外이고 前譯中 어느 것인가가 傳來하였었을 것으로 이는 大乘 經典中에서도 白眉의인 重要的 教理를 包含하고 있는 經의 하나이다. 經이라 하면 佛說로 되어 있는 것이 原則이다. 그러나 本經은 阿踰闍國 友稱王后인 勝鬘夫人의 說로서 佛陀의 認可를 얻은 形式으로 되어 있으므로 佛說이나 마찬가지로 되는 經이다. 佛教에서 女性이라면 그 現實的인 地位로서는 一般的으로 그다지 높지 評價되어 있지 않다. 그런데 本經에서는 全女性을 代辯한다고 볼 수도 있는 이 勝鬘夫人의 聰明과 智慧, 無礙의 雄辯, 遠大한 玄志와 理想, 不撓의 實踐 등이 如瓶流水로 쏟아져 나오는 寶로 痛快한 經인 同時에 一般的으로는 理解키 困難한 難解의 一經이기도 하다. 이제 그 教理가 如何하다는 것을 體系的으로 論하려면 繁雜 장황하여지므로 簡單히 그 줄거리만을 말한다면 첫째 女性이라 해서 男性이 無視해도 안 되고 自身이 自侮해서도 안 된다는 것으로 夫人이 먼저 佛德을 讚歎하자 佛陀는 그의 善根이 훌륭함을 말한 後 未來에 그가 普光佛이 되리라는

(38) 「海東高僧傳」 卷2, 覺德傳.

(39) 西紀 730년에 唐나라 智昇에 依해서 選述된 「開元釋教錄」에는 全藏經의 卷數를 5,048卷이라 定하여 있다.

授記 卽 豫言을 하여 주었다. 이 授記를 받은 그는 거기에 힘을 얻어서 「十大受」라는 誓願을 세웠다.

1. 世尊이시여 나는 今日起부터 이에 菩提에 이르기까지 받은 바의 戒를 犯할 마음을 일으키지 않겠습니다.
2. ……모든 尊長에 對하여 慢心을 일으키지 않겠습니다.
3. ……모든 衆生에게 恚心을 일으키지 않겠습니다.
4. ……나의 色身과 그 밖의 道具에 對하여 嫉心을 일으키지 않겠습니다.
5. ……內外의 法을 아끼는 마음을 일으키지 않겠습니다.
6. ……나를 爲하여 財物을 貯蓄치 않고 財産이 있으면 모두 다 貧苦한 衆生을 成熟키 爲해서 쓰겠습니다.
7. ……나를 爲해서 四攝法을 行하지 않고 一切 衆生을 爲하여 無愛染心 無厭足心 無望礙心으로서 衆生을 攝受하겠습니다.
8. ……만약 孤獨幽巖 疾病等 種種의 厄難困苦의 衆生을 보면 이를 버리지 않고 반드시 安穩케 하고 義로써 饑飢渴 하며 苦를 벗겨 주고야 말겠습니다.
9. ……만약 捕養을 하는 不道德과 모든 不道德行을 하는 者를 보면 내가 權力을 얻을 때 그 때에 그들을 折伏할 者는 折伏하고 攝受할 者는 攝受하겠습니다.
10. 正法을 받아서는 마침내 잃지 않겠습니다.

그 때 勝鬘은 다시 佛前에서 三大願을 發해서 말하되, 이 實願으로서 無量無邊한 衆生을 慰安하겠습니다 했다.

1. 이 善根으로서 一切 衆生에게서 正法智를 얻으리. 이것이 第一의 大願입니다.
2. 내 正法智를 얻고서는 無厭心으로서 衆生을 爲하여 說하리. 이것이 第二의 大願입니다.
3. 내 攝受正法하여서는 身과 命과 財를 바쳐서 正法을 護持하리. 이것이 第三의 大願입니다.

이 말을 들으신 佛陀께서는 「이 三大願은 마치 모든 빛이 虛空에 들어가는 것과 같이 菩薩의 모든 願도 모두 이 三大願 中에 들어가는 것으로서 이 三願은 實로 廣大하도다.」 했다.

그 때 勝鬘은 또 다시 一大願으로 要約해 말하되

菩薩의 모든 願은 모두 一大願 中에 들어가리니 이른 바 攝受正法願입니다. 正法을 攝受하는 것은 참으로 大願입니다 라고 했다.

이 말을 들으신 佛陀께서는 善哉라, 智慧와 方便은 甚深하고 微妙하도다. 너는 이미 長夜에 모든 善本을 심었었다. 네가 說한 攝受正法은 三世의 諸佛이 已說하였고 今說하며 當說하리라. 나도 이제 無上菩提를 얻고자 또한 이 攝受正法을 說한다. 이와 같이 내가 說하는 攝受正法의 모든 功德은 限量이 없으며 如來의 智慧와 辯才도 또한 限量이 없다. 왜냐 하면 이 攝受正法은 큰 功德이 있고 큰 利益이 있는 까닭이니라 라고 했다. 그리고 이 以下에 難解한 여러 가지의 敎理問題를 無礙의 辯으로써 說해서 一一이 佛陀의 認可를 얻는다. 그리고서는 勝鬘의 說法이 끝나는 바 그 結論에 이르러서 勝鬘夫人은 自己의 城中에 들어가 夫君 友稱王에 向하여 大乘을 稱歎하고 그 後로부터는 城中的 七歲 以上の 女人은 모두 夫人이 大乘法으로써 敎化하고 또 友稱王은 城中的 男子 七歲 以上の 者를 敎化함에 大乘으로써 하여 擧國의 人民이 모두 大乘에 向하게 하겠다는 것이 本經의 大體의 骨子이다.

그러면 다시 한 번 돌이켜서 本經에 表現되어 있는 理想을 要約해 보기로 하자. 勝鬘夫人으로서 가장 壯快한 氣燄을 올린 것은 十大受 三大受 攝受正法藏 等이다. 十大受의 要旨는 自利行과 利他行에 要約된다. 自己를 利益케 하는 데는 自己의 道德의 行을 하여야 하는 것이니 그것이 即 1 2 3 4 5요, 自己의 陰德을 쌓기 爲하여서는 利他行을 하여야 하는 것이니 그것이 6 7 8 9 10으로서 그 中에서도 自他를 根本적으로 利益케 하는 것은 第十 正法을 攝受하며 忘失치 않겠다는 條目에 있는 것이다. 그 다음 三大願은 十大受를 要約한 것이요 또 攝受正法의 願은 三大願을 要約한 것으로서 勝鬘夫人의 모든 誓願의 要中之要是 이 「正法」이라는 點에 있다. 그러면 正法이란 무엇인가. 「올바른 眞理」이것이 正法으로서 佛法의 眞髓를 가르치는 것이다. 夫人은 이 正法에 對하여

「攝受正法이란 摩訶衍(大乘)입니다. 왜냐 함은 一切의 聲聞과 緣覺과 世間과 出世間과의 善法을 出生하기 爲문입니다.」

라고 解說하여 있다. 即 佛法의 根本 趣旨는 聲聞, 緣覺 等 二乘까지 남김 없이 救濟하는 大乘이라는 것으로 이를 또는 同一佛性이라는 意味에서 一乘이라고도 한다. 換言하자면 一切 衆生을 모두 引導하여 同一한 佛陀가 되게 하는 것이 即 正法의 意義요, 이것이 佛教 思想의 極致며 또 究竟의 理想이라는 것이다. 即 經文에

「聲聞과 緣覺乘은 모두 大乘에 入합니다. 大聲이라 함은 곧 이것이 佛乘입니다. 이런 故로 三聲(聲聞 緣覺 菩薩)은 곧 이것이 一乘입니다. 一乘을 얻는다 함은 阿耨多羅三藐三菩提(無上正等正覺 —佛)을 얻는 것이며 阿耨多羅三藐三菩提라 함은 곧 이것이 涅槃이라 함은 곧 如來의 法身입니다.

라고 한 것이 이 意味를 說破한 것이다. 現象의 由로 보면 聲聞이니 緣覺이니 또는 吾人과 같은 垢縛凡夫니 하는 差別相이 있어 다른 것 같지만 其實 一切 衆生의 本性을 따져 본다면 그러한 差別이 있는 것이 아니라 모두 平等無差하다는 것이 一乘 大乘이라는 意味인 것이다. 이러한 本性 本質을 本經에서는 如來藏 法界藏 法身藏 出世間上上藏 自性清淨藏 等이라고 하며 如來藏이라 함은 衆生 心中에 如來를 含藏하고 있다는 意味로서 다른 名詞도 모두 同一한 意義를 가진 것이다. 吾人 一心의 本性은 그 自性이 清淨無垢한 것이나 그러나 客塵煩惱에 染汚되어 不淨의 相을 갖추고 있을 뿐이다. 그렇지만은 自性清淨心과 煩惱心은 元來 本質이 다른 것이므로 一時 結合은 될지라도 同化가 되는 일은 없는 것이니 이 點을 本經에서 「煩惱는 不觸心, 心은 不觸煩惱」라 하였다.

以上 要컨대 正法이라 하는 것은 一切 衆生의 이와 같은 本質 本性을 가리키는 것으로서 勝鬘夫人은 이러한 眞理가 即 佛教의 眞理이므로 이것을 攝受不忘하여 모든 다른 사람에게 알려 주어 이 本性을 發見하여 皆共成佛道하게 하겠다고 거룩한 一大誓願下에서 이 理想을 먼저 自國民에게 實踐토록 夫婦가 一心 合力하여 男女老若을 指導하였던 것이다.

그 다음 「稜伽經」에 對한 考察을 하겠는 바 이 經名은 Lankāvatara-Sūtra라는 梵語의 漢寫

음으로서 이에는 다음과 같은 三種의 譯本이 있다.

1. 楞伽阿跋多羅寶經 4卷 劉宋 求那跋陀羅譯(西紀 443)
2. 入楞伽經 10卷 元魏 菩提流支譯(西紀 513)
3. 大乘入楞伽經 7卷 唐 實叉難陀譯(西紀 704)

以上 三譯中 第三譯은 이에 問題가 되지 않고 前 二譯中 어느 것이 新羅에 傳來하였던 모양이다. 많은 大乘經典中에도 이 經이 가장 後期에 成立된 것임은 이 經 自體가 證明하는 바로서 그 以前의 諸大乘 經典中에는 아직 나타나지 않았던 여러 가지의 敎理 問題가 보이고 있어 敎理 發達上으로는 매우 注目되는 經典이다. 이 經은 全十八品으로써 構成되어 있는 바이 제 本經에 나타나는 特殊한 敎理 問題만을 列舉하여 본다면 第三集 一切 佛法品에는 一. 識에 轉相 業相 智相의 三相이 있고, 二. 阿梨耶識 等 八識의 別이 있으며 阿梨耶識과 諸識과의 關係는 海水와 波浪의 關係와 같다고 하였으며, 三. 法 報 應 三身의 說法의 相이 밝혀 있고, 四. 一闍提의 成佛義를 說하여 있다. 五. 五法 即 名 相 妄想 聖智 如如를 說하나니 名과 相이라 함은 自心으로부터 變現된 바의 一切 妄法의 名과 相을 말하는 것이요 忘想(分別)이라 함은 그 名과 相에 對하여 일어나는 識의 分別이다. 聖智라 함은 名과 相은 不可得의 것이요 識은 不生으로 되어 不斷不常한 智를 말하며 如如是 이 聖智에 依하여 名을 有라고도 하지 않고 相을 無라고도 하지 않으며 增益 損減의 二邊의 邪見을 여이고서 名相의 義에서 識이 生하지 않는 것을 말하는 것이다. 六. 三種 自性を 說하는 바 그것은 虛妄分別名字相과 因緣法體自相相과 第一義 諦法體體 等으로서 異譯語로는 遍計所執性 依他起性 圓成實性이라는 것이다. 遍計所執性이라는 것은 主觀的인 妄執上에 나타나는 虛妄한 存在를 말하는 것으로 吾人凡夫의 所謂 知識上의 모든 固執的인 存在는 모두 이에 屬하는 것이다. 依他起性이라 하는 것은 客觀界의 모든 存在 即 自己의 自身까지라도 이는 모두 因緣의 道理에 依하여 生하는 것이라는 意味로서 이는 前者에 比하면 一部의 眞理性은 있는 것이다. 圓成實成이라 함은 圓滿 成就 眞實의 義로서 存在의 眞理性을 가르치는 것이다. 即 遍計所執性은 情有理無의 存在요 依他起性은 因緣生滅의 理에 依한다고는 하나 그러나 因緣이라는 것이 벌써 有爲生滅이라는 것을 意味하는 것이므로 이것도 有는 有로되 如幻假有의 存在에 不過하다. 그러나 이제 이 圓成實性은 一切 諸法의 實體實性인 不生不滅하는 眞如法性으로서 實有하는 것이다. 五法은 現象界와 本體界의 모든 存在를 五種으로 分類한 것이요, 이 三種 自性は 그 모든 存在를 三種의 範疇에 分攝하는 分類法으로서 五法을 三性에 分攝한다면 名과 相은 遍計所執性的 存在요. 妄想은 依他起性的 存在며 聖智와 如如是 圓成實的 性 存在다. 七. 二無我, 이는 人無我和 法無我로서 所謂 我空 法空의 二空說로서 반드시 이 經의 特色은 아니나 그러나 이 經에서 主題로 삼는 敎理 問題가 以上中 五法, 三自性, 八識, 二無我라는 것이다. 八. 第四 佛心品の 不說一字說. 佛陀는 其實 45年間에 橫說堅說 八萬四千의 法門을 說해 놓고도 「二夜中間에 不說一字」라고 하여 禪家 不立文字說에 그 好箇의 典據를 주고 있다. 九. 無常

品第八의 唯心說. 一切世唯心 而心見二境(所取, 能取——主觀 客觀)可取, 能取法 我·我所法無 三界 上下法 我說皆是心 離於諸心法 更無有可得 等이라고 있는 것이 本經에 나타나 있는 重要한 敎理들이다.

安弘法師와 胡僧 毗摩羅 등이 隋로부터 歸國할 때 特히 上述한 바와 같은 內容의 二種의 經典을 眞興王에게 올렸다는 것은 어떠한 理由가 없지 않으리라고 생각되는 바 이제 그 適確한 理由는 摸索할 根據가 없다. 그러나 이 事實을 側面的으로 推察해 본다면 「楞伽經」은 經 그 自體로 보아 珍奇한 것이므로 中國佛敎學界에서도 이미 問題가 있었던 것이라 特히 經을 齋來하여 王에게 一覽에 供하였던 것이 아닐까 생각되며 그 다음에 「勝鬘經」으로 論하던 大乘佛敎 卽 菩薩佛敎 實踐者 다시 말하면 在家菩薩이 佛敎의 理想을 在俗한 체로 實踐 躬行하는 代表的인 經의 하나로서 特히 佛法王이라고 할 만한 眞興王에게 그 標本으로 올렸던 것이 아닌가 싶다. 佛敎라 해도 小乘佛敎는 比丘 比丘尼等 出家者 爲主가 되어 있어 所謂 優婆塞 優婆夷인 在家人들은 修道上으로 一段의 淺位에 處位해 있고 또 興學弘道는 할 權利가 없는 것처럼 一般에 通念化되어 있다. 그러나 大乘佛敎 經典에는 이러한 孤陋偏局한 思想이 一消되고 첫째 四部衆이라는 名稱外에 菩薩衆이라는 名稱으로 바뀌어졌고 菩薩이라 하면 出家菩薩과 在家菩薩이라는 生活 樣式上의 區別뿐이다. 그리고 道力에 있어서는 實力本位로서 나아가고 또 興學弘道도 出家 在家가 다 같이 하는 것으로 되어 있어 그야말로 水乳一味의 敎團의 實을 거두고 있는 것이다. 數 많은 大乘 經典中에서 特히 在家菩薩로서도 出家菩薩 以上の 道力 法力을 所有하고 있어 從來의 優位에 있다고 自處하던 比丘나 出家菩薩을 能히 論駁叱責하는 標本的인 經이 있으니 그것이 卽 이에 問題가 되어 있는 「勝鬘經」과 또 그 外에 「維摩詰所說經」 등이 있다. 女性菩薩의 代表的 經이 前經이요, 男性菩薩의 代表的 經이 卽 後經이다. 特히 이 두 經典이 帝王에게 잘 利用이 되었던 例는 알 수 없으나 이것이 日本에 가서는 推古女帝와 聖德太子에 依하여 充分히 活用되었었다. 그런데 日本의 帝王에 依하여 이 두 經이 活用되게 된 起源을 찾아 본다면 그것은 高句麗의 高僧 惠慈와 또 百濟의 高僧 慧聰에게 있었던 것이다. 왜냐 하면 이 兩高僧이 日本에 간 것은 西紀 595年으로서 「勝鬘經」이 新羅에 齋來된 20年後의 일이다. 이 兩僧은 그 以後 聖德太子의 訓育의 任을 맡아서 惠慈는 歸國할 때까지 20年間을 日本에 住在하였다. 太子는 佛敎 敎育을 받은 16年後에 「勝鬘經」 疏, 18年後에 「維摩詰所說經」의 疏, 20年後(西紀 615)에 「法華經」의 疏를 各各 著述하였는 바 이것은 日本에 漢字를 輸入한 後 第二次의인 漢文의 著書라는 것으로 알려져 있다. 「法華經」은 佛敎의 根本 理想이요 目的인 一切 衆生 悉皆成佛의 原理를 說해 있는 經이므로 佛敎徒는 모두 다 이 原理에 立脚하여 이것을 實踐 成就하는 것으로서 同一한 目的으로 하고 있다. 이 目的을 達成하는 데는 僧과 俗의 區別이 없고 또 男性과 女性의 別도 없는 것이다. 特히 俗人 男性으로서 佛道를 能히 成就한 代表의 人物이 維摩詰居士요, 또 俗信者 女性으로서 成就한 代表가 卽 勝鬘夫人이었던 것이다. 그러므로 日本 推古女帝는 勝鬘夫人에, 聖德太子

는 維摩詰에 各各 擬하여 全 日本民族 男女를 代表하여 佛敎의 理想을 實踐하였던 것이다. 日本의 治者에게 이와 같은 理想을 넣어 주어 이것을 全民族 國家的으로 實踐하도록 敎育한 것이 誰某이든가, 그것이 惠慈요 慧聰이었던 以上 그들의 母國인 高句麗와 百濟에도 이미 如斯한 佛敎의 精神들이 普及까지는 몰라도 識者層에만이라도 알려져 있었다고 보지 않을 수 없을 것이다. 隣國인 麗·濟의 佛敎思想으로서 이미 이러하였다 하면 西紀 576年頃에 이러한 思想의 經이 齋來되었다는 것은 오히려 晚時之嘆이 없지 않을 程度다. 眞興王으로서는 事實로 晚時之嘆을 難禁이었다. 王은 이 해 不幸하게도 薨하고 말았다. 王이 만약 如斯한 諸經의 思想을 充分히 理解할 餘음이 있었던들 王法 即 佛法, 眞諦 即 俗諦의 不二一如의 思想을 體得하여 末년에 出家를 하지 않고서도 在位한 그대로 新羅文化 創設에 더욱 훌륭한 業績을 남겼을는지도 모를 일이 아니겠는가.

以上 新羅 佛敎 그 初期의 思想을 概觀하여 왔다. 新羅 佛敎 輸入期를 最大限으로 訥祗王 末年(西紀 457)으로 보고 그 最低線을 眞興王 37年(西紀 576)에 그어 본다면 그 사이가 119년이 되는 동안이 思想의 概況이었다. 그러나 그 中에서도 法興王 以後 眞興王까지의 約 48年間의 新羅 佛敎의 發展은 그야말로 旭日昇天의 盛勢로 日復日新하여 가는 途中이었다. 即 아직은 힘차게 長足 進歩中에 있으나 그냥 繼續 論述해서는 이 章이 너무 길어지겠으므로 一段이에서 끊고 새로운 題下에서 다음에 論述을 계속하자는 것인 바 이에 잠시 끊을 理由가 또 充分하기 때문인 것이니 그것은 卽 이 때까지 中國으로부터 輸入된 佛敎의 內容이 무엇이 라는 것이 明確히 드러나 있는 事實이다. 惠亮이 仁王百高座會를 開設한 것이라든가 明觀이 齋來한 2,700卷의 經論, 稜伽, 勝鬘 等經의 傳來等 나타나는 事事件件이 모두 小乘에 關한 것이 아닌 大乘 佛敎이다. 大乘思想 中에서도 아주 爛熟된 大乘의 原典이 傳來한 이 事實은 麗·濟 兩時代의 佛敎思想을 研究할 때와는 判然으로 曙光을 비추어 주고 있다.

五. 統一 以前의 佛敎 思想界

吾人은 前述에서 新羅 佛敎 敎團의 發展相은 그 統一期까지를 概觀하였다. 이제는 이와 같은 敎團을 活動 舞臺로 하여 發達한 佛敎의 思想은 果然 如何한 것이 있었는가 하는 것을 考察할 段階에 이르렀다. 그 統一期라 함은 前述에서도 이미 言及하였던 바와 같이 第30代 王인 文武王 16年이지만(西紀 676) 同王 末年 卽 21년까지로 定하여 놓고 보고자 한다. 어찌서 이 期間을 特定期間으로 하여 놓고 考察하여야 하느냐 하면 이 때까지가 卽 新羅人들이 獨力으로 새로운 文化를 建設하려고 舉族의인 努力을 하였던 期間이기 때문이다. 卽 統一 以後도 新羅는 新羅이지만 이 때는 벌써 單一民族이 아닌 三族이 統合되어 共同力으로써 이루어진 混成文化이기 때문에 統一 以前과는 嚴格히 區分하여 그 文化의 性質을 分析考察하여야 할 것이라고 생각한다. 統一 以前의 期間은 新羅 民族에 있어서 그 國力の 補強 充實에

外敵으로부터의 國土防衛에 또는 新文化建設 等等에 舉國一致하여 全力을 傾注한 實로 躍動의 時期요, 鬱勃한 힘의 時代이었다. 三韓一統이란 結局 統一以前에 蓄積되어 온 이 힘의 結晶으로 온 것이다. 안으로는 花耶道の 制度가 생겨서 國土防衛에 滅私奉公한 多數의 干城들이 續出하고 밖으로 梁, 陳, 隋에 對해 國威를 세우기 爲해서는 年號를 始稱하고 國內에 百官의 秩序를 確立하며 律令을 頒布한 것도 이 時代이며, 新文化로서 儒, 佛, 道 三教를 輸入할 뿐 아니라 特히 佛敎文化를 받아 들이기 爲해서는 或은 國家에서 公的으로, 或은 私的으로 中國에 또는 印度에 數 많은 求法高僧들이 接踵하였던 것은 他國에 그 類例를 찾아볼 수 없을 만큼 頻繁하였다. 이와 같은 愛國의 忠節, 愛族의 誠意는 어떠한 威力에 依하여 培養되고 또 如何한 精神으로서 感化한 것일까. 이것은 單純히 어떠한 一, 二의 王化에만 依하는 것이 아니고 王道 亦是 그러한 智略과 所信을 얻게 한 어떠한 原因이 없지 않을 것이다. 이 點에 對하여 僧 一然은

「大清之初에 梁使 沈湖將舍利하고 天壽六年에는 陳使 劉思 并僧明觀이 奉內經并次하여 寺寺星張하고 塔塔鷹行하며 堅法幢하고 懸梵鐘하며 龍象釋徒爲室中之福田하고 大小乘法이 爲京國之慈雲하며 他方菩薩이 出現於世하고 西域名僧이 降臨於境이라 由是로 併三韓而爲邦하고 掩四海爲家하니 故로 當德名於天棋之樹하고 影神迹於星河之水하니 豈非三聖威之所致也리오(謂我道·法興·厭觸也).」⁽⁴⁰⁾

라고 하여 있는 바, 이는 實로 適中한 말일 것이다. 대저 歷史가 創造되는 데는 時間과 空間이 不可缺의 兩大 要素일 것이다. 그러나 文明國 野蠻國을 莫論하고 時間과 空間을 가지지 아니 한 國家나 民族은 없다. 이로써 본다면 歷史를 創造하는 데는 時間과 空間이 그 要素가 됨에는 틀림이 없으나 그러나 歷史를 만드는 主動體는 아니다. 그 主動體는 亦是 人類다. 그러나 人類도 東西 古今 어느 곳 어느 때 인들 없었으리오만 훌륭한 歷史를 남긴 人類는 또한 그리 흔치 못하다. 그러므로 人類를 人類답게 하는 것은 훌륭한 精神力에 있는 것이다. 百濟의 開國이 西紀 前 18年, 高句麗가 同 37年, 新羅가 同 57年인 바 이 三國以前에 아직 新羅와 같은 文化가 없었고 또 新羅 以後 오늘날에 이르기까지도 新羅文化와 같은 文化가 없는 것은 무슨 理由인가. 以上에서도 이미 考察하여 온 바와 같이 三國에는 모두 佛敎 輸入以前에 儒敎의 思想이 流布되어 있었고 그 以後에도 또한 繼續的으로 流布되어 왔다. 高麗末 李朝 初葉期의 儒生들은 儒敎 不振의 原因이 佛敎의 隆盛에 있다 하여 佛敎에 絶命의 壓迫을 加한 後 儒敎專橫의 天地로 轉換시켰다. 그러나 그 結果가 무엇이었는가? 그리고 보면 훌륭한 文化의 根本 要素는 健全한 精神力과 遠大 且深奧한 理想을 가진 思想이라는 것을 알 수 있다. 法興王의 興法의 根本理由가 「願爲蒼生 欲造修福滅罪之處 建寺之神略」이라는데 있었고, 또 異次頓의 爲法亡軀의 所以도 「若行此法 舉國泰安 苟有益於經濟…吾聞 佛敎淵奧 不可不行 且燕雀 焉知鴻鵠之志哉.」라고 한 데 있었다. 이 賢哲한 君臣은 新羅 國家 萬年의 安泰와 民族의 永遠한 繁榮을 爲하여서는 佛法의 理想으로써 이 나라의 理想으로 하고 佛法의 精神

(40) 「三國遺事」 卷3, 原宗興法.

으로써 이 民族의 生의 精神으로 해야 되겠다는 것을 깊이 깨달은 바가 있어 이 意氣가 相通한 結果 그와 같은 非常事를 演出하였던 것이었다.

(1) 新羅의 佛敎研究熱

吾人は 統一以前 即 法興 15年 以來 그 統一期인 文武王時代까지의 160餘年 間에 佛敎文化를 받아 들임에 있어서 國家와 高僧들이 얼마만큼의 熱誠을 가졌었고 또 그 行動이 活潑하였던가? 代代的 君主 때마다 可謂 歲歲年年에 梁, 陳, 隋에 求法하는 高僧들이 接應往還하였던 事實은 上述에서 이미 考察한 바이어나와 이와 같은 일이 行하여지는 데는 單純히 그 當時 高僧들의 求法의 熱意에만 依한 것은 아닐 것이다. 佛法의 弘通에는 君主 및 大檀越의 絶大한 外護가 없어서는 不可能하다. 即 이 때 求法의 壯途에 오름이 容易하였다는 것은 僧侶들로 하여금 佛法 研究의 意欲을 북돋우어 주는 國策의 表現이라 보지 않을 수 없다. 上으로 國王부터가 佛法의 研究 및 그 信仰에 熱中하였었으므로 自然 밀으로도 그와 같은 熱烈的 求法行이 있었던 것이니 例로서는 法興王 眞興王 善德王 等 모두 그렇지 않은 君主가 없었다. 이러한 君主들이 佛敎를 敎理的으로 어느 程度의 깊은 研究가 있었던가 하는 것은 그것을 보여 주는 文獻이 없으므로 어떻게 斷言할 수는 없다. 그러나 그들은 佛法을 研究하는 程度를 넘어서 佛道修行의 實踐에 그 餘生을 바치기까지 하였으니 아마 이러한 芳躅도 他國의 佛法王들에게서는 찾아 볼 수 없는 일이다. 當時 君主들의 如斯한 示範은 全國民의 歸佛心과 또 僧侶들의 異國에의 求法心을 더욱더욱 북돋우어 주었을 것이다. 또 이 時代에 있어서 佛法의 研究心을 부채질할 또 한 가지의 條件은 數 많은 佛敎의 三藏들이 完備되었던 事實이다. 우리가 麗·濟 兩時代의 佛敎思想을 研究함에 當하여 가장 큰 不便을 痛感하는 것은 그 時代 佛敎의 典籍은 如何한 種類의 것이 들어 왔었던가 그 內容을 全然 摸索할 수 없었던 點이었다. 그렇던 것이 이제 이 新羅의 佛敎界에 있어서는 그 點이 거의 明確하여 研究에 매우 便利하다. 그러나 이 때 多數의 佛敎典籍이 왔었다고는 하나 한 가지 不分明한 點이 없지는 아니 하니 그것은 大乘의 經論이나 小乘의 經論이나 하는 點이다. 望蜀으로서는 中國 文獻들의 記錄 모양으로 誰某가 某某經 某某論 等を 齋來하였다고 明記하여 주었더라면 研究에 더욱 便利하였을 것이다. 그렇지만 이 點에 關係서도 그다지 悲觀할 것은 없다. 무엇이냐 하면 明觀所傳의 藏經이 1,000 或은 2,700卷이라 하고 또 慈藏 齋來의 藏經이 一部라 하니 이는 아마 大藏經의 完本에 가까운 것이 아니었을까. 慈藏이 齋來한 年代는 西紀 643年인 바 이로부터 87年後에 된 唐 開元 18年 即 西紀 730年 智昇에 依해 選述된 「開元釋錄」에는 5,048卷으로 되어 있으니 이 數가 다는 못되었다 하더라도 相當히 많은 數의 三藏이었을 것이다. 그러나 이 중에서 小乘佛敎에 屬하는 小數의 三藏을 除外하고 남은 經論은 그것이 모두 大乘의 經論일 것이니 이로써 미루어 본다면 이 때 大乘 小乘의 原典中 重要的 것은 거의 모두 傳來한 것으로 보아도 좋을 것이다.

그런데 我邦 佛敎研究의 對象도 그것은 中國人의 嗜好性과 類似하였을 것으로 小乘三藏이 아닌 大乘三藏이었을 것이다. 中國의 佛敎學者들이 小乘三藏의 研究를 그다지 重視하지 않았던 것과 마찬가지로 統一以後의 新羅 佛敎學者도 小乘三藏에 研究의 成果가 그다지 남아 있지 않은 것으로서 推測할 수 있다. 그뿐만 아니라 大乘佛敎 思想이 新羅에서 일찍부터 信奉되었었다는 證據로 眞興王時에 高句麗의 惠亮法師가 歸順래 오자 「仁王般若經」百高講座會를 開設하였었고 또 同王 末年에 「稜伽經」과 「勝鬘經」이 齋來되었던 事實이 있었지 않았는가 이러한 經典에 內包되어 있는 思想이 어느 程度 研究되었던가 하는 것은 別問題로 하고 如斯한 經典을 求하여다가 或은 또 王의 特命에 依해서 求來한 것인지도 모르지마는 이것을 特히 王에게 올렸다는 것은 이것이 이 때의 한 時代的 要求이었으리라 생각된다. 다시 말하자면 新興文化의 新羅로서는 個人主義의이요 獨善의이며 消極的의이요 結局 出世間主義인 小乘佛敎 思想으로서는 不適合하였을 것이요 이와는 全然 反對的인 自他共榮的의이요 積極的의이며 佛法 即 王法 眞俗一如主義인 大乘佛敎 思想이 絶對的으로 要請되었을 것이다.

新羅 統一 以前의 時機에 있어서는 以上 考察하여 온 바와 같이 國家로부터의 佛敎研究 積極獎勵의 政策과 研究資料의 完備와 거기에다가 佛敎學界에 多士濟濟 그야말로 三拍子가 具備한 好條件이었으니 研究가 잘 되지 않을래야 안 될 수 없었을 것이다. 그런데 이 期間의 研究實情을 본다면 高僧 某가 中國 某某高僧에게 가서 傳法을 하여다가 또는 國內 某某高僧에게 某某가 如何한 學問을 받아서 誰某에게 繼承을 시켰다는 등 學說을 밝힌 文獻이 남아 있지 않은 것이 큰 遺憾이다. 前述에서 列記하였던 바와 같이 다만 數 많은 求法高僧들이 接踵하여 中國을 往還하였다는 事實로서만 미루어 본다면 할지라도 이 때 그들의 研究心이 얼마나 旺盛했는가 하는 것을 特히 엿볼 수 있으며 또 그와 同時에 그 研究의 結果는 반드시 훌륭한 業績이 隨伴되었으리라 想像되는 것이다.

이에 一言 添加하여 둘 것은 上述에서 이미 列擧된 新羅의 入中求法僧은 文武王時代 即 統一기까지의 人師들이었지마는 그 以後로도 連續的으로 入唐求法僧들이 不絶하였다는 事實은 그들의 傳記 碑文 其他 文獻 등에 나타나 있는 바이다. 故 李能和氏는 54名의 求法高僧의 名을 列擧하였지마는⁽⁴¹⁾ 이는 記錄에 오를 만한 公公한 人物들이다. 그러나 이 밖에 私的으로 往還한 人師들이 얼마나 많았겠는가. 新羅의 僧侶들은 中國뿐만이 아니라 멀리 印度에까지 直接 求法의 難行苦行을 하였던 것이니 以上에 紹介된 바와 같이 阿難耶跋摩, 惠業, 慧輪, 玄格, 玄太, 慧超⁽⁴²⁾ 其他 失名僧들이 있었다. 그리고 印度 求法僧을 論함에 當하여 똑같이 잊지 못할 일은 百濟 律宗의 創始者인 謙益과 高句麗僧 玄遊의 印度 求法行이 있었다. 前者는 本國에 還歸한 것은 이미 上述한 바가 있었지마는⁽⁴³⁾ 後者는 故國에 돌아오지

(41) 朝鮮佛敎史—「朝鮮史講座」分類 53頁.

(42) 慧超는 그의 著「往五天竺國傳」이 있다. 一大正新修藏經 卷15, 遊方記 抄一.

(43) 「百濟時代의 佛敎思想」『亞細亞研究』, 第5卷 1號.

못하였다.⁽⁴⁴⁾ 이와 같은 僧侶들은 무엇을 爲해서 天涯異域에 不歸의 孤魂이 되었겠는가. 勿論 三寶에 對한 不惜身命의인 熱烈한 信仰心에도 依하는 것이겠지마는 同時에 無上大寶인 이 外國文化를 自國에 輸入함으로써 國力을 充實히 하고 또 國威宣揚에 이바지하고자 하는 忠國 愛族心의 發露이었던 것이다. 中國 唐 武后 證聖 元年(西紀695)에 中國에 돌아온 印度에 求法해 갔던 高僧 義淨三藏의 詩에 「晉宋齊梁唐代間 高僧求法離長安 去人成百歸無十 後者安知前者難 路遠碧天唯冷結 砂河遮日力疲彈 後賢如未暗此旨 往往將經容易看.」이라는 印度 求法難의 實情과 實地 體驗을 吐露한 것이 있는 바 우리 三國의 過去 求法高僧들도 決코 이 實情을 미리 모르는 것은 아니었다. 그러나 母國의 將來를 爲하고 同族의 幸福을 爲하여서는 貴重한 自身의 生命. 異次頓의 말을 빌자면 그야말로 「一功難捨는 不過身命」한 이 身命도 오히려 鴻毛와 같이 여겼던 그 거룩하고도 神聖한 犧牲들이었던 것이다.

吾人は 以上 考察하여 온 바와 같은 佛教 研究熱의 期間을 新羅 佛教의 研究期라고 假定하고자 한다. 卽 佛教 公認 以後 大略 統一기까지의 150年間인 바 어찌서 이 期間을 研究期로 定하느냐 하면 新羅人에 依해서 發表된 佛教觀의 文獻 같은 것이 없고서는 아직 完全한 新羅 佛教思想이라고 보기가 因難하겠기 때문이다. 그런데 統一기를 前後해서는 新羅 高僧들의 頭腦를 거쳐서 비로소 佛教에 關한 著書가 나타나고 있다. 이제 그 一例를 든다면 現傳하는 新羅人 最古代의 著書로서는 元曉의 著書를 드는 수 밖에 道理가 없는 바 元曉는 西紀 617年 生으로서 同 650年에 立志求法했다 했고 또 同 686年에 入寂했다 하니 그는 統一기를 前後해서 在世한 셈이다. 그렇다고 해서 그 以前에는 全然 新羅的인 佛教思想의 特色이 全然 없느냐 하면 그런 것은 勿論 아니다. 다음 項에서 考察할 몇 가지는 麗·濟 兩國에서는 아주 그 例를 보지 못하던 史實들이다.

(2) 鎮護國家 思想의 發顯

宗教란 救濟가 그 第一義인 以上 佛教도 人間의 現實을 無視하지 못하고 따라서 社會 國家와 乃至 一切 衆生을 돌아보지 아니치 못할 것이어야 한다는 것은 當然한 일이다. 그런데 事實 佛教思想은 廣淵한 것이라 그 中에는 大段으로 나누어서 小乘과 大乘이 있고 大乘中에서도 權大乘이니 實大乘이니 하는 思想的 深淺과 理想의 高下에 따르는 여러 가지의 區分이 있다. 이와 같은 區分이 생긴 理由는 佛陀의 教化를 받을 相對者인 人類의 頭腦의 差異가 千差萬別한 까닭이니 이것을 對機說法 應病與藥 等이라 이르는 바 만약 小乘佛教의 見地에서 본다면 人生의 現實을 全然 厭惡하고 三界를 超越하여 空空寂寂의 狀態에 들어가는 것으로서 그 理想境으로 하고 있는 것이 事實이다. 그러나 大乘佛教는 父母所生의 이 現身으로서 人間의 現實苦를 精神的으로 克伏하여 精神的 自由를 얻는것을 解脫, 涅槃이라 하여 이로써 그 理想으로 하는 思想이므로 治生產業이 皆是佛法이요 俗諦가 卽 眞諦라고 하는 不二法門

(44) 「海東高僧傳」 卷2末.

을 思想的으로 볼 때 大乘이라 하고 또 이러한 思想을 實踐하는 사람을 일컬어 菩薩(親有情者)이라 하는 것이다.

그러므로 佛敎는 언제든지 人間을 中心으로 하고 實社會와 國家를 土臺로 하는 것이어야 한다. 佛敎가 東傳한 後 國家와 그 時代에 따라서는 人間을 壓惡하고 社會와 國家를 저버리는 것이 그 根本 敎旨인 것처럼 當代의 僧侶들이 宣傳하고 또 그와 같은 生活 樣式을 取한 일이 設使 있었다 할지라도 그것은 佛敎의 奧義를 아직 充分히 體得지 못한 사람들의 所行이 아니면 宗教生活이라는 어떤 傳統에 얽매어 그 本意를 忘却한 形式에 支配되었던 것에 不過하다. 이 點에 있어 新羅時代에는 大乘佛敎의 眞俗一如의 思想을 正解하여 이것을 그 實踐에 옮겼었으니 그 一例로 들 것이 卽 鎮護國家思想으로서 이는 小乘佛敎에는 全然 없는 思想이다. 佛敎는 決코 人間의 現實生活과 流離한 哲學的 理論만을 穿鑿하고 宗教的 理想만을 憧憬하고 있는 것이 그 能事가 아니라 人間은 어떻게 하면 하루라도 早速히 그 理想을 實現할 것인가 卽. 自己의 人格을 完成하고 이 國土를 佛國土化할 것인가. 이것을 現實化하는 데 그 目的이 있는 것이다. 그러므로 人生의 生活舞臺인 國家의 安全保障問題 같은 것을 無視치 못할 것은 當然한 일이다.

· 新羅 第24代 眞興王 5년에 王은 居柒夫에게 命하여 高句麗를 侵攻시켜서 竹嶺以外 高峴以內的 十郡을 取하게 하였을 때 高句麗의 惠亮法師가 그 徒弟들을 거느리고 歸順하여 왔는지라 居柒夫는 帶同하고 돌아와 王에게 謁見시켰던 바 王은 그에게 僧統을 任命하고 百座講會와 八關之法을 始置하였다고⁽⁴⁵⁾ 하니 이는 同王 12年(西紀 562)의 일이다. 그리고 또 同王 33年 冬10月 30日에는 戰士의 士卒들을 爲하여 外寺에 八關會를 開設하고 七日 만에 罷하였다고 있으며⁽⁴⁶⁾ 또 第26代 眞平王 35년에는 皇龍寺에 百高座會를 開設하고 圓光法師 등을 邀請하여 說經하였다⁽⁴⁷⁾ 하고 또 第27代 善德王 5年 3月에도 皇龍寺에서 百高座會를 開設하고 僧侶를 모아 「仁王經」을 講하였다⁽⁴⁸⁾ 한다. 이 法會는 統一 以後도 종종 開設되었었지만 統一 以前 이 法會에 關한 記事는 이것뿐이다. 그리고 第30代 文武王 19年(西紀 679)에는 四天王寺가 建立되었다.⁽⁴⁹⁾

이와 같이 百高座會를 開設하고 八關法을 行하며 四天王寺를 創建하는 것 등은 모두 佛敎의 鎮護國家思想의 發顯인 것으로 中國 日本 할 것 없이 佛敎國에서는 이 行事が 모두 있었다.⁽⁵⁰⁾

(45) 「三國史記」卷4, 眞興王 12年條.

同上 卷44 列傳4, 居柒夫傳에 依하면

居柒夫가 少時에 遠志를 품고 祝髮 爲僧하여 四方을 遊觀타가 高句麗에 潛入하여 惠亮法師의 講經法會에 參席하여 師資의 義가 맺어져 있었다 한다.

(46) 「三國史記」卷4, 眞興王 33年條.

(47) 同上 同王 35年條.

(48) 同上 卷5, 善德王 5年條.

(49) 同上 卷7, 文武王 19年條.

(50) 中國은 陳武帝 永定 3年(西紀 559)에 大內에 開設된 以來 그 後代에도 종종 開設하였고, 日本은 齊明天皇 6年(西紀 660)에 開設 以來 亦是 代代로 行하였다.

그런데 從來 國史學者들의 著書上에는 筆者의 寡聞의 所致인지는 모르겠으나 이에 關한 解說이 全然 缺如되어 있는 듯하니 이는 甚히 遺憾된 일이다.

(가) 百高講座의 意義

百高講座會가 「仁王般若波羅密經」에 그 根據가 있는 것이라 함은 上述에서 이미 言及한 바이지만 그러던 이 經에는 어떠한 根據가 있는가. 同經 卷上 末에 이 經의 名을 「仁王般若波羅密經」이라 하고 이 經은 또 無量한 功德이 있으니 護國土의 功德, 一切國王 法藥의 功德, 護舍宅의 功德, 護一切衆生身의 功德 등이 그것이다. 卽 이 般若波羅密은 이것이 國土를 鎮護함이 城堊 墻壁 刀劍 鉞楯과 같으므로 모든 君主들은 이 般若波羅密을 受持하라고 佛陀께서 付囑하셨다. 이에 依하여 이 經이 鎮護國土의 經典이라는 意味가 먼저 表現되어 있다. 그러던 이 經을 어떻게 受持하면 國土를 鎮護할 수 있을가. 同經에

「兩時에 佛告大王하사되 汝等諦聽하라 吾今正說護國土法用하리니 汝當受持般若波羅密하라. 當國土欲亂破壞하고 劫燒賊來하며 破國時어든 當請百佛像·百菩薩像·百羅漢像·百比丘衆·四大衆·七衆하고 公聽請百法師 講般若波羅密하되 百師子吼高座前에 燃百燈하고 燒百香하며 百種色花로 以用供養三寶하고 三衣什物로 供養法師하되 小飯中食도 亦復以時하라. 大王아 一日 二時에 講讀此經하면 汝國土中에 有百部鬼神하되 是一一部가 復有百部하여 樂聞是經하리며 此諸鬼神이 護汝國土하리라. 大王아 國土亂時에는 先鬼神亂이요 鬼神亂故로 萬民亂하여 賊來劫國하면 百姓亡喪하고 臣君太子와 王子百官이 共生是非하며 天地怪異하여 二十八宿과 星道日月이 失時失度하며 多有賊起하나니라. 大王아 若火難水難과 風難一切諸難에도 亦應講讀此經할지니 法用은 如上說이니라……」⁽⁵¹⁾

라고 있는 것이 그것이다. 經文에 表示되어 있는 바와 같이 이 法會를 虔設하는 理由는 國亂이 있을 때에 이것을 退治하자는 데 있는 것으로 그 國亂이 일어나게 되는 原因이 어디에 있느냐 하면 모든 鬼神의 作亂에 있다는 것이다. 鬼神이 亂을 일으키는 故로 國民이 亂을 일으키게 되고 自國民이 이러하므로 他國의 賊이 劫國을 하게 된다는 것이다. 그러므로 如斯한 百部諸神과 千部諸神을 慰安善導하기 爲하여 百佛像(佛寶)과 百菩薩像 및 四部, 七衆(僧寶)을 모시고 本經(法寶)을 講讀하는 法會를 虔設하라는 것이다. 그러면 何必이면 本經을 講讀하라 하였는가.

「是般若波羅密은 是諸佛菩薩과 一切衆生 心識之神本也요 一切國王之父母也요 亦名神符며 亦名辟鬼珠요 亦名如意珠며 亦名護國珠요 亦名天地鏡이며 亦名龍寶神王이니라」.⁽⁵²⁾

라고 있는 중에서 般若波羅密을 特히 佛 菩薩 一切衆生 等の 「心識之神本也」라 한 點에 그 意義가 있는 것이다. 般若波羅密이라 함은 梵語로 *prajñā-pāramitta* 를 그대로 音寫한 말로서 이를 意譯하면 「智度」라는 말이다. 더 풀어서 말한다면 「智慧로써 生死苦海의 此岸에 있던 衆生이 無苦安穩의 涅槃의 彼岸에 能度한다.」는 意味다. 그러므로 이 般若波羅密은 全佛敎의 根本 目的으로서 이것은 一切衆生의 心識의 本質인 것이다. 卽 佛敎의 修養法에 依하여

(51) 同經 卷下, 護國品 第5.

(52) 同經 卷下, 護國受持品 第7.

이 先天 本有의 本質을 發揮하면 知慧가 나타나는 것이요, 이것이 나타나면 그것이 곧 佛陀인 것이다. 特히 이러한 說法을 듣고 鬼神들이 기뻐할 理由는 그들은 三惡趣中の 하나로서 이러한 佛法의 說法을 듣지 못한다면 永遠히 鬼趣에 머물러 있게 되는 것이다. 그들은 이런 法門을 들음으로 因해서 그 惡道로부터 벗어나서 佛陀가 될 수 있다는 것이니 그 얼마나 感謝한 일이겠는가. 그러면 이 百高座會는 어찌서 반드시 君王들이 開設하는 것으로 되어 있는가. 그 理由에 對해서는

「佛告波斯匿王하사되 我當滅度後 法欲滅時에 受持是般若波羅密하며 大作佛事하면 一切國土가 安定하고 萬姓快樂은 皆由般若波羅密이니 是故로 付囑諸國王하고 不付囑比丘 比丘尼 淸信男 淸信女 하노니 無如王力하여 故不付囑하니 汝當受持讀誦解其義理하라.」⁽⁵³⁾

라고 하여 있다. 以上 要件대 百高講座會를 虔修하는 根本趣旨는 國家의 內憂와 外患이 있을 때를 當하여 이 國亂을 鎮壓保護하기 爲함에 있는 것인 바 그 國亂의 起因이 國土를 守護하는 諸鬼의 反亂 拾國에 있으므로 그들을 먼저 慰安 教導하는 것이 卽 이 法會가 있는 所以이다.

(나) 四天王寺建立의 意義

義相이 唐으로부터 歸朝하여 金仁問이 本國 朝廷에 傳達하라는 情報로서 唐이 新羅를 攻伐 하겠다 하므로 이 防禦策으로 明朗法師의 奏言에 依해서 建立된 것이 卽 四天王寺라는 것은 上述에서 이미 밝힌 바이였거니와 그러면 四天王寺를 建立하여 外敵을 退治한다는 根據는 어디에 있는가. 그것은 「金光明經」이 그 根據로서 四天王이라 함은 須彌山의 中腹 第四層 四面에 各各 位置한 四天으로서 卽 東方의 持國天和 南方의 增長天和 西方의 廣目天和 北方의 多聞天의 王들이다. 本經은 다음과 같은 二譯이 있다.

가. 金光明經 四卷 北凉 曇無讖譯(西紀 433年寂)

나. 金光明最勝王經 卷十 唐 義淨譯(西紀 703)

上記 二譯中 高句麗 新羅에 일찌기 傳來하였던 것은 年代上으로 보아 勿論 前譯이다. 그러나 그 內容은 다 같으므로 이제는 그 後譯에 依하여 內容을 엮보기로 하자.

「四天王은 佛陀의 說法을 듣고 나서 佛陀께 아뢰되 이 經은 一切 諸佛이 恒常 護念하는 經으로서 能히 一切衆生에게 安樂을 주고 三惡道의 苦惱를 止息시키며 모든 怨敵을 退散시키고 飢饉惡時로 하여금 豐稔케 하며 疾疫病苦가 모두 躡愈케 하고 一切 災變과 百千苦惱가 모두 濟滅케 하는 것이 니다」

하고 讚歎하자 또 佛陀께서는

「단약 人王(人間世界의 王)이 있어 이 經을 供養恭敬하거든 그대들은 마땅히 守護하여 安穩케 하라. 그렇게 하면 그것은 곧 三世 諸佛의 正法을 護持하는 것이 되나니라.」

(53) 同上.

라고 하시니 이 付囑을 받은 四天王 들은 그 자리에 宣誓하기를

「世尊이시여 이 經이 未來世에 어떤 國土에 流布될 때 만약 그 國王이 이 經을 至心 聽受하고 稱歎供養한다면 우리는 그 王과 그 人衆을 擁護하여 憂苦를 여의고 安穩케 하며 壽命이 增益케 하겠습니다. 또 國王으로서 이 經을 受持하는 四衆을 보고서는 그들을 恭敬守護하기를 父母와 같이 한다면 우리는 恒常 守護하여 모든 有情으로 하여금 尊敬치 않는 者가 없게 하겠나니. 또한 마땅히 이 經을 듣는 사람과 모든 國王 등을 護念하고 그 衰患을 除하여 安穩케 하고 他方의 怨敵이 모두 退散케 하겠습니다. 만약 어떤 國王이 이 經을 들을 때 隣國의 怨敵이 四兵을 갖추어 가지고 그 나라를 破壞할 생각을 한다면 그는 도리어 이 經力으로 因해서 다른 怨敵의 侵攻을 받아 災變이 많고 疫病이 流行하리니 이 때에 王은 이 틈을 타서 四兵을 갖추어 그 나라를 討伐하고자 한다면 우리들은 그 때 우리의 眷屬들을 거느리고 各自의 몸을 숨기고서 護助하와 저 怨敵이 自然으로 降伏하여 敢히 그 國境에도 이르지 못하게 하겠나니.」⁽⁵⁴⁾

라고 있는 것이 即 이 經이 鎮護國家의 經인 所以이다. 그러던 四天王은 어찌서 特히 이 經을 守護하겠다고 宣誓하였던가.

「我等及餘無量天衆은 以是聽法善根威力으로 得眼無上甘露法味하와 增益我等所有眷屬과 並餘天神이 皆得勝利입니다.」⁽⁵⁵⁾

라 있는 바와 같이 聞法得益의 報恩行으로 이 經을 守護하겠다는 것이다. 그렇다면 그들이 말하는 甘露法味란 果然 무엇인가.

「我等四王과 並諸眷屬은 聞此甘露無上法味하고 氣力이 充實하고 增益威光하며, 精進勇猛하고 神通倍勝입니다. 世尊이시여 我等四王은 修行正法하고 常說正法하여 以法化世하나니. ……常以正法으로 而化於世하여 遮去諸惡하고 所有鬼神吸人精氣無慈悲者를 悉令去하나니.」⁽⁵⁶⁾

라고 있는 바 이에 말하는 所謂 正法이 即 甘露味라는 것으로서 그들로 하여금 勝利를 얻게 한 것이었다. 그러면 正法이란 또 무엇인가. 그것은 即 佛法이다. 佛法의 內容은 實로 廣漠하여 簡單히 表現키는 어려우나 그러나 그 要를 들어서 말하자면 上述에서도 이미 言及된 적이 있으리라 생각하나 그것은 人生 各自의 人格完成과 國土淨化의 二個條에 要約된다. 이를 만약 圖示한다면

以正法(佛法)으로 治 $\left\{ \begin{array}{l} \text{衆生하면} - \text{轉迷開悟하여} - \text{成佛} - \text{愛民} \\ \text{國土하면} - \text{變穢成淨하여} - \text{佛國} - \text{護國} \end{array} \right.$

이와 같이 된다. 「仁王經」의 要旨인 般若波羅密이나 「金光明經」의 要旨인 正法이나 兩者가 모두 同一한 趣旨다. 轉迷開悟라는 것은 智度 即 智慧를 完全 體得하였다는 것으로 이것이 곧 成佛이다. 成佛이면 自然으로 佛國土는 展開되는 것이다. 世俗 王法의 要旨는 무엇일까. 그것은 窮極的으로 말하자면 愛民과 護國이다. 國民을 愛護하자면 國家가 있어야 하고 完全한 國家라면 國民이 없을 수 없다. 佛法의 要旨도 結局은 이 두 가지에 不過하다. 各個人의 成佛이란 即 萬民 平等을 意味하는 것이요, 佛國이란 平和와 自由가 完全한 國家를 가리키는 것으

(54) 「金光明最勝王經」卷6, 四天王觀察人天品 第11—四天王護國品 第12, 抄譯.

(55) 同上 卷6, 四天王護國品 第12.

(56) 同上 卷6, 四天王觀察人天品 第11.

로 이러한 思想이 卽 다름 아닌 俗諦 卽 眞諦 眞俗一如의 思想으로서 新羅 初期 佛教思想에 서는 이와 같은 思想이 鎮護國家라는 形式으로 具現化하였던 것이다. 이와 같은 佛教의 哲學의 原理의 思想이 一般 大衆에게, 特殊層인 君主 階級에까지 充分히 體得되며 具現된 것이라 고는 勿論 생각할 수 없다. 그러나 적어도 그 時代를 支配하던 高僧들로서는 이 思想이 十二分 體得되었던 것이니 저 圓光法師가 眞平王의 命에 依하여 隋에 乞師表를 지어 보냈다는 것이나 또는 慈藏이 中國 觀光時에도 故國의 安危를 暫時도 잊지 않고 어떻게 하면 國家를 磐石과 같은 不動의 安泰에 들까를 研究하고 探聞한 結果 드디어 皇龍寺 九層塔 建造를 奏言 하였고 義相 亦是 國家의 運命이 危急存亡之際에 있음을 알고 急速 歸朝하여 그 國亂을 未然에 防止케 한 것 등 한 가지도 鎮護國家行 아닌 것이 없었다.

(다) 八關齋會虔修의 意義

國史上에 나타나는 八關齋會에 關하여 現代 國史學者中에서는 「발간會」나 秋收感謝節이니 하는 등 여러 가지의 異說이 있어 이것이 佛教와는 아무 關係가 없는 것같이 보는 듯한 傾向이 있는 바 이는 이미 上述에서도 言及한 바와 같이 國史上으로서는 「三國史記」 新羅 眞興王 時에 二次나 나타나고 있는 것이 最初로서 그것이 모두 僧侶가 또는 寺院에서 執行되었던 事實로 미루어 보아서도 틀림 없는 佛教의 法會인 것이다.⁽⁵⁷⁾ 그런데 高麗時代에 와서 이 法會가 國家主催의 儀式으로 옮겨 간 後로는 多少 그 表面的인 儀式만으로 보아서는 그 眞意를 알기 어려운 만큼 變遷되었던 것도 事實이기는 하다. 그러나 元來 그 法會의 意義가 佛教의 思想에서 나온 것일 뿐 아니라 또한 佛教에 依해서 그 執行이 始作되었던 것이니 이에 對해서 어찌 異議가 있을 수 있으랴. 그러면 먼저 八關會라는 것이 무엇인가 그 典據부터를 찾아 보기로 하자.

「어떤 것을 聖八支齋라 하는가, 多聞의 聖弟子가 持齋時에 이러한 思惟를 한다. 阿羅漢은 形壽를 盡할 때까지 殺生 不與取 非梵行 妄語 酒放逸 高廣大床 華鬘瓔珞塗香脂粉歌舞伎及往聽 非時食을 離斷한다. 나도 또한 이러한 八支를 阿羅漢과 同等 無異하게 하리라 라고. 이러므로 齋라 說한다」⁽⁵⁸⁾ 라고 있는 것이 이른 바 八關法이라는 것으로서 關은 關閉 卽 禁斷의 義이다. 다시 말하면 이 八種은 道德上 또는 一般 生活로도 過分한 行動이니 이를 禁해서 行치 말라는 것이다. 이것을 受持할 사람은 優婆塞(upasaka)와 優婆夷(upasika) 卽 在家的 信男과 信女는 比丘나 比丘尼가 二百五十戒나 五百戒를 지키듯이는 지킬 수 없으므로 每月 六齋日(白月에는 八·十四·十五 黑月에는 二十三·二十九·三十日 等)에만 身心을 淸淨하게 하고서 一日一夜 동안만이라도 이 八戒를 受持하라는 것이다.

그러면 이 戒를 受持하는 意義는 어디에 있는가 하면 그것은 勿論 自身の 修身道德으로서 하고자 하는 欲心을 억눌러 다시 말하자면 止惡修善하는 데 그 意義가 있는 것이지마는 이

(57) 「三國史記」 卷44, 列傳 第4, 居柒夫傳.

同上 卷4, 眞興王 33年條에 「爲戰死士卒 設八關道會於外寺七夕罷」.

(58) 「中阿含經」 卷55, 持齋經.

와 같은 自己의 德行은 오직 自己만을 利益케 하지 말고 그 陰德을 남에게 廻向해서 남에게도 그 利益을 주자는 것이 이 八齋戒의 意義로 變해졌다. 이제 如斯한 意義의 典據를 찾아 본다면

「이 날은 惡鬼가 사람을 쫓아 다니면서 壽命을 빼앗고 疾病凶衰하여 사람을 不吉하게 하고자 한다. 그런 故로 劫初에 聖人이 있어서 사람에게 持齋하기를 가르쳐서 修善 作福하여 이로써 凶衰를 避하게 하였다. 이 때의 齋法은 八戒를 받지 않고 다만 一日 동안 不食함으로써 齋로 하였었다. 後에 佛이 出世하사 가르치시되 너는 마땅히 諸佛과 같이 八戒를 가져서 中食 때가 지나거든 먹지를 말지니라. 이 功德은 將次 사람으로 하여금 涅槃에 이르게 하리라.」⁽⁵⁹⁾

라고 있는 것이 그것이다. 이에 依하여 보면 印度에서는 佛敎 以前의 古代부터 六齋日은 惡鬼 雜神들이 사람을 惱害 奪命하는 惡日로 믿어져 있었는지라 이 難을 避하기 爲해서는 그 날마다 沐浴 斷食하고 道德을 지켜 福을 지어서 그 福力으로서 그 難을 免하는 風習이 있었던 모양이다. 그런데 佛敎에서는 이 風俗을 그대로 善用하여 優婆塞와 優婆夷로 하여금 이 六齋에 已往이면 八戒를 受持하여 그 쌓은 바의 功德을 사람을 害하려 하는 惡鬼 雜神들에게 도리어 廻向 卽 恩惠를 베풀어 주어서 그들도 그 功德力으로 因해서 佛門에 歸依하여 將次 佛敎의 究竟目的인 涅槃을 證得케 하자는 데 八關法會를 開設하는 意義가 있는 것이다.

以上과 같은 意味에서 八關會를 본다면 眞興王 때에 特히 戰士한 士卒을 爲하여 八關會 筵을 開設하였었다는 意義가 明確히 드러날 것이요 또 高麗 太祖 十訓要 第六條에

「朕所至願은 在於燃燈·八關이니 燃燈은 所以事佛이요 八關은 所以天靈及五岳名山大川龍神也로다.」라고 한 燃燈·八關 두 가지도 모두 佛敎의 으로 解釋되는 것이다. 燃燈은 佛誕日을 紀念하는 行事임에 異議가 있을 理 없다. 그런데 八關은 이와 달리 天靈이니 名山 龍神 等이니 하여 있으니 一般 人士들은 佛敎와는 아무 關聯이 없는 것이라 보는 모양이다. 그러나 그것은 以上에 이미 論證하여 온 바와 같이 佛敎에서는 國泰民安할 수 있는 그 國土를 守護하여 주는 善神이 있기 때문이요 그와 反對로 七難이 並起하고 他國이 侵逼하는 國難이 있는 것은 善神이 그 나라를 버리고 도리어 惡鬼가 跋扈하는 까닭이라 한다. 그러므로 이러한 惡鬼를 慰撫 濟度하기 爲하여 行하는 法會가 卽 仁王百高座會요, 또 이 八關會 等인 것이다. 卽 八關會의 天靈 山神 等の 慰撫도 國家의 災難을 미리 鎮護하기 爲한 佛敎의 慰靈法會인 것이다.

(3) 花郎道精神의 基本思想

麗·濟·羅 三國中에서도 特히 新羅에서는 佛敎의 그 數 많은 經典中에서 仁王 金光明 等經을 選擇하여 그 中에 內包되어 있는 佛敎의 利國 厚生の인 現實 思想을 活用해서 國民의 思想 信念으로 注入, 普及시켜 이로써 挺身奉公 護國愛民의 實을 거두도록 指導하였다는 것은 新羅人의 明徹性的 發露라 보지 않을 수 없을 것이다. 이에 關한 現象으로 이제 또 한 가지 新羅 特有的 思想 및 그 制度로서 花郎道를 들지 않으면 안 된다. 이제 花郎道의 歷史

(59) 「大智度論」 卷13.

的 起源부터를 먼저 찾아 보기로 하자.

史記에 依하면 新羅 第24代 眞興王 37年(西紀576)條에 이에 關한 記事가 있다.⁽⁶⁰⁾ 처음에는 이것을 「源花」라 이름하였다. 이 制度를 始作하게 된 理由는 國家에서 人材를 登用하여야 하겠는 바 그 登用의 方法이 漠然하여 多數의 青年을 類聚 群遊케 해서 그들의 行義를 살핀 然後에 그 中에서 優秀한 者들을 選拔 舉用하고자 하였던 것이다. 그런데 처음에 그 青年들을 募集하는 方法으로서는 먼저 美女 二人을 選拔하여 그들을 中心으로 다른 青年들이 應募케 하였다. 그 처음에 選拔된 二人의 美女는 南毛와 俊貞이었고 이들을 따라 選擇된 徒衆이 三百餘人이었다. 이들은 얼마 안 가서 그 二女들 사이에 서로 어여쁨을 다투고 嫉妬 猜忌하는 마음에서 俊貞女가 南毛女를 自己의 私第로 誘引해서 술을 強勸하여 滿醉시킨 後 그를 끌어다가 河水에 投下하여 죽여버렸다. 이 事實이 發覺되자 俊貞은 伏誅되고 徒衆도 和睦을 잃었는지라 罷散되고 말았다. 그러나 그 後에도 그 必要性을 느껴서 그 다음에는 다시 美貌의 男青年을 뽑아서 그를 粧飾시켜서 이를 花郎이라 이름하여 받드니 徒衆이 雲集하였다. 그들은 서로 琢磨하되 道義로써 하고, 서로 기뻐하되 歌樂으로써 하여 山水에 娛遊하되 遠處라 해도 이르지 않는 곳이 없었다. 이렇게 함으로써各自 서르 서르 그 爲人이 邪와 正을 알아서 그 善한 者를 選擇하여 이를 朝廷에 推薦하였다는 것이다. 如斯한 人材 養成의 結果가 매우 良好하였던 모양으로 金大問의 「花郎世記」에는 「賢佐忠臣이 從此而秀하고 良將勇卒이 由是而生이라.」하였다 하며, 또 崔致遠의 「鸞郎碑序」에는 「國有玄妙之道하니 曰風流요 設教之源이로다.」라고 있다 한다. 이로써 花郎道가 어떤 것인가 하는 것을 알 수 있는 바와 같이 이는 國家有用의 人材를 養成하는 制度方法으로써 이것으로 미루어 보면 이 때까지는 아직 儒敎나 佛敎 어느 一敎의 精神에만 依하여 一般의인 國民 敎育機關이 常設되어 있지 않았던 것으로 알 수 있다. 그러므로 이러한 方法으로써 國民의 道義心을 昂揚하고, 身體를 鍛鍊하여 國家의 防衛와 民族의 伸長을 爲해서 挺身報國하는 棟樑之材를 養成하였던 것이다. 三國並立의 이 때에 있어서는 어느 나라도 똑 같은 事情이었겠지만 더우기 新羅의 爲政者들이 가장 머리를 썼던 것은 이 國防 問題이었다. 西로는 百濟, 北으로는 高句麗가 國防의 自衛上 恒常 虎視眈眈하는 地理的 關係에 處해 있었고, 또 南으로는 一葦帶水의 日本이 언제 侵寇하여 오려는가 하는 憂慮가 있어 이 國防은 國家의 安危와 民族의 運命에 關한 重且大한 問題이었음이 틀림 없었다. 三國統一의 蘇判(第三等位) 上將軍이요 國家의 元勳柱石인 金庚信과 百濟와의 黃山戰에서 戰死를 한 金欽春이라든가 亦是 百濟와의 黃山戰에서 敵陣에 再突擊하여 敵將 階伯에게 드디어 斬首를 當한 官昌이라든가 또 百濟와의 戰鬪에서 戰死를 當한 金欽運 등이 모두 일찌기 花郎道의 訓練을 받은 者 아님이 없었다. 史記의 所傳에 依하면 「三代花郎이 無慮二百餘人而芳名 美事는 具如傳記.」라고⁽⁶¹⁾ 하여 있는 바 이로써

(60) 「三國史記」 卷4

(61) 同上 卷47, 列傳 第7, 全欽運傳, 論評.

보면 이 花郎의 敎育制度는 아마 眞興王時에 始作되어 眞智 眞平王에 걸쳐서 繼續되었던 것 같다.

그러면 이들 花郎徒는 어째서 國家意識이 이와 같이도 強하였던가. 이제 그들의 片言隻句를 찾아 보기로 하자. 第30代 文武王時 金庾信과 그의 弟 欽純과 또 그의 外甥 金仁問 등은 當時의 三國寶라 할 만큼 重要한 人物들이었는 바, 이 때 百濟의 餘衆이 四泚城에서 反叛하자 이들을 물리치고자 하는 三人의 謀議中 庾信의 말에

「夫爲將者는 作國之干城이요 君之爪牙라 決勝負於矢石之間에 必上得天之道하고 下得地理하며 中待人心하여 然後에 可得成功하리라. 今我는 以忠信而存하고 百濟는 以傲慢而亡하며 高句麗는 以驕滿而殆하리니 今若以我之直으로 擊彼之曲하던 可以得志리라.」⁽⁶²⁾

라고 하였고, 金欽春이 그의 子 盤屈에게의 遺訓에

「爲臣은 莫若忠이요 爲子엔 莫若孝니 見危致命하던 忠孝가 兩全하리라.」

라 하였고 또 그의 孫 冷胤이 高句麗와 戰鬪할 때의 말에

「臨陣無勇이던 禮經之所識요 有進無退는 士卒之常分也니 丈夫는 臨事自決이언정 何必從衆이리오. 遂赴敵陣하여 格鬪而死하다.」⁽⁶³⁾

라고 있는 바, 當時의 王은 이 悲報를 듣고 悽慟流涕해 가로되 「無是父면 無是子리니 其義烈은 可嘉者也.」라고 하였다 한다. 또 金歆運도 對 百濟戰時에

「大丈夫一既以身으로 許國이어늘 人知之與不知는 一也나 豈敢求名乎아.」

하고 強立 不動하여서 從者가 말 고삐를 잡고 돌아가기를 勸했으나 듣지 않고 칼을 빼어 휘둘러서 賊 數名을 죽이고서 드디어 戰死하였다⁽⁶⁴⁾ 한다.

以上과 같은 言句中에는 忠君 愛國의 帝國主義的 思想이 濃厚하여 現代人으로 보아서는 可笑로운 犧牲이라 하는 사람도 없지 않을는지 모르나 그러나 그것은 時代가 相異하니 不得한 思想의 差異요, 그 不變의 道는 愛國 愛族의 精神에 있는 것임을 잊어서는 안 된다. 自己 한 사람이 죽어서 남이야 알아 주든 말든 國家가 없이는 民族의 生存도 있을 수 없는 것이니 結局은 愛國 愛族이 그들의 根本의 精神이었던 것이다.

그 다음에 생각할 問題는 萬代 어느 나라 어느 民族에게도 빛나고 자랑할 만한 이 新羅의 花郎道 即 軍人精神은 어떠한 思想的 根據에 依해서 培養 敎育되었던 것인가, 그것이 가장 重要한 問題다. 만약 上述한 花郎徒들의 言句로 본다면, 그러한 忠君 愛國의 思想은 儒敎의 思想이라고 보아도 좋을 것이다. 그러나 史實上으로 보아서는 儒敎가 일찍부터 輸入되었던 것만은 事實이었겠지만 儒敎의 精神만을 그다지 全力을 다하여 獎勳한 일이 없었다. 그렇다면 그 基調의 思想이 果然 무엇이었던가. 上기한 花郎道 起源에 關한 史記에 引用

(62) 「三國史記」卷43, 列傳 第3, 金庾信傳.

(63) 同上 卷47, 同上 第7, 金令胤傳.

(64) 同上 同上, 同上, 金歆運傳.

되어 있는 崔致遠의 「鬻郎碑序」의 連文에

「實乃包含三教하여 接化群生이로다. 且如入則孝於家하고 出則忠於國은 魯司寇之旨也. 處無爲之事하여 行不言之教은 周柱史之宗也. 諸惡莫作하고 衆善奉行은 竺乾太子之化也니라.」

라고 있는 바 이야말로 實로 公正하고 適中한 말이라 볼 수 있다. 왜냐 하면 崔致遠은 新羅時代人이요 列傳을 쓴 金富軾은 儒敎精神이 骨髓에 배인 事大主義者이다. 그러므로 그들의 愛國心을 表現함에 當하여 自然 儒敎的인 術語가 나올 수 밖에 없었다. 그렇다고 해서 大乘佛敎 經典上에도 儒敎와 같은 愛國 愛人的인 思想 및 術語가 없는 것은 勿論 아니지만 그러나 統一 以前에 벌써 그러한 術語가 普及되었다고 보기까지는 좀 이른 感이 있다. 그러므로 金富軾도 花郎道의 起源을 叙述함에 當하여서는 自然스럽게 新羅時代人의 言句를 그대로 引用하였던 것이다. 何如간 花郎道 敎育의 根本 基調的인 思想은 道, 儒, 佛 三敎의 思想이었다. 道敎나 佛敎의 深奧한 哲理와 複雜한 理論의 體系는 暫時 別問題로 하고 안으로는 兄友弟恭 父慈子孝하며 밖으로는 忠君愛國하는 儒의 敎訓과 行해도 行하는 相이 없이 不言而行하는 道敎의 敎說, 止惡 修善하는 佛敎의 通俗의 實踐 道德行 等 이러한 三敎의 思想이 混融되어 花郎道의 그 힘찬 敎育을 하게 되었던 것이다.

그러나 史實에 依해 보는 限, 儒敎와 道敎가 直接 社會面에 나서서 花郎靑年들을 指導한 例는 그리 볼 수 없으나 佛敎의 例는 몇 가지를 들 수가 있다. 그 첫째의 例로서 一然이 傳하는 바에 依하면 新羅 第25代 眞智王 때, 興輪寺僧 眞慈(一名 貞慈)는 姜 彌勒像前에 나아가서 發願하고 誓言하기를 願컨대 「大聖은 花郎으로 化作하사 世에 出現하시면 내가 恒常 親近 面接함을 얻어 받들어 모시겠나이다」라고. 이와 같이 至禱한 結果 彌勒이 斷紅齋具하고, 眉彩가 秀麗한 一小郎子로 靈妙寺 東北路傍 樹下에 나타났는지라 이가 彌勒仙花가 아닌가 하여 眞慈가 나아가 그 名을 물은즉 名은 「未尸」요 兒時에 이미 그 爺孃이 俱歿하였는지라 姓氏는 모르겠다 하므로 틀림 없는 彌勒仙化임을 알고 肩上에 태워 가지고 王께 나아가 뵈오니 王이 매우 敬愛하여 받들어 國仙을 삼았더니 子弟들은 和睦하고 禮義風敎가 凡常의 類가 아니었다. 風流도 世上을 빛내기 七年이나 하다가 忽然히 그 去處가 없어졌다고 한다. (65)

이와 같은 事實의 有無는 우리로서는 勿論 알 수 없다. 그러나 이 說話中에서 우리는 新羅時代에 僧侶들도 花郎에 非常한 關心을 가지고, 彌勒大聖까지라도 花郎으로 化現하여 當時의 花郎들을 指導해 주기를 希望했던 것이라고 볼 수 있으리라 생각한다.

그 다음에 또 한 가지의 例는 眞平王의 命에 依하여 隋에 乞師表를 지어 보낸 圓光法師에게 貴山 箒項이라는 當時의 두 靑年이 찾아 갔다. 그 傳記에 이 二人이 花郎이라고 밝혀져 있지는 않으나, 그들이 花郎이었을 것은 그들의 所行으로 보아 明白하다. 法師에게 請曰 「俗土頑蒙은 無所知識하오니 願賜一言하사 以爲終身之誠하소서.」

(65) 「三國遺事」, 卷3. 彌勒仙花.

라고 하였다. 法師曰, 佛戒에는 菩薩十戒가 있으나 그대들은 人臣의 子로서 아마 能히 지키지 못할 것이요, 이에 世俗 五戒가 있으니 이것을 지키라 하면서 一曰 事君以忠이요, 二曰 事親以孝하며, 三曰 交友以信이요, 四曰 臨戰無退하고, 五曰 殺生有擇하라는 등 五戒를 일러 주었다. 그들은 그 後 이 五戒를 堅持하였다. 그러다가 眞平王 19年時에 百濟가 發兵하여 阿莫城을 侵攻하여 왔을 때 貴山과 箒項의 두 靑年도 이 戰役에 參戰하여 百濟軍을 敗退시켰다. 敗退하였던 濟兵은 泉山之澤에 伏兵하여 羅軍의 進擊을 기다려 다시 反擊해서 도리어 羅兵이 困境에 빠지게 되었다. 이 때 貴山이 陣頭에 나서 「大言曰, 吾嘗聞師之曰, 士는 當軍無退라 하섯거늘 豈敢奔北乎아.」 하고 賊 數十人을 擊殺하고서는 다시 말에서 뛰어 내려 箒項으로 더불어 仗을 휘둘러 力鬪하니 諸軍이 이것을 보고 奮擊타가 橫尸가 滿野하고 匹馬 隻輪으로 돌아오는 者가 없었으며 貴山 등은 金瘡이 滿身하여 中路에서 卒하니 王은 群臣으로 더불어 阿那野에 맞이하며 尸體가 이르자 痛哭하고 禮로서 殮葬한 後 貴山에게는 柶麻位 箒項에게는 大舍位를 各各 追賜하였다⁽⁶⁶⁾ 한다. 圓光은 僧侶로서 比丘의 250戒와 菩薩의 十重 48輕戒를 受持하는 사람이요, 또 俗弟子에게 說戒를 한다면 菩薩戒를 주는 것이 定則으로 되어 있다. 그럼에도 不拘하고 이 定規를 깨뜨렸다는 것은 무엇을 意味하는 것인가. 이것은 벌써 이 때의 時代의 要求에 順應한 臨機應變 隨機說法의 敎化方法이다. 卽 花郎徒를 指導하는 데는 菩薩의 十重禁戒는 벌써 不適한 것이요, 또 그들을 指導하지 않을 수는 없는 指導者의 地位에 있었다. 만약 小乘佛敎의 比丘의 見地에서 본다면 圓光, 慈藏, 義相의 態度는 모두 違律犯戒다. 그러나 大乘 菩薩의 見地에서 一切衆生을 濟度하자면 萬行이 모두 菩薩行 아닌 것이 없는 것이요, 이러한 것이 卽 眞俗一如의 大乘菩薩行인 것이다.

六. 統一 以後의 佛敎思想界

三韓一統 以前의 新羅佛敎가 그 研究期임에 對하여 統一 以後의 時代는 新羅佛敎의 建設時代다. 다시 말하자면 前期에서 研究된 結果에 依하여 新羅人들의 獨特한 佛敎觀이 樹立되는 時期로서 我邦 文化上으로서는 이 時代가 가장 價値 있고 重要한 時代다. 이 時代에 屬하는 高句麗와 百濟人들의 思想도 勿論 없는 것은 아니나 그러나 그것은 대개 本國이 아닌 中國이나 日本을 舞臺로 하고서 活躍했을 뿐 아니라 또 그 思想의 表現物인 著書들을 남긴 것이 없으므로(或 外國에 남은 것은 있었으나 現存치는 않는다) 兩國의 이 時代思想을 章을 달리하여 考察할 거리는 따로 없다. 그리고 또 新羅에 統一이 되었으니 文武王 以後 佛敎界의 人物中에서 麗·濟 兩國의 人物도 自然 이에 包攝이 되어 있는 셈이니 事實 따로 分離하여 論述할 必要가 없는 것이기도 하다. 이 時代를 만약 年代的으로 定한다면 西紀 650年 또는 新羅의 一統三韓이 事實上으로는(唐의 公認을 받은 것은 第33代 聖德王 34年 卽 西紀 735) 卽 第30代 文武

(66) 「三國史記」 卷45, 列傳 第5, 貴山傳.

王時로부터 그以後 國末인 第56代 敬順王時(西紀 935)까지의 約 250~260年間으로 보는 것이
 可할 것으로 이 期間에는 新羅의인 思想이 繼續的으로 勃興하였기 때문이다. 그러면 그 興
 起한 思想이란 무엇인가 하면 道敎의 輸入以後의 그 發展相이란 全然 더듬어 볼 痕跡이 없
 다. 그리고 儒敎의 發展도 매우 遲遲不振하며 보잘 것이 없다. 新羅思想의 建立이라 하면
 그것은 오직 佛敎敎學의 建立뿐이다. 儒敎의 敎學으로서는 前述한 研究時代에서도 아직 그
 言及이 없었는 바 其實 儒敎敎學의 研究時代는 佛敎보다는 一段階 遲延되어 佛敎敎學 建立
 時代인 此期가 그에 該當한다. 卽 儒敎의 敎育機關인 大學이 第31代 神文王 二年(西紀 682)
 에 되었기 때문이다.

此期의 佛敎는 國家 制度上으로도 佛敎의 發展이 있도록 堅固한 地盤이 이미 닦아져 있었
 고 또 前期부터의 研究의 蓄積이 이 時代의 學者들로 하여금 新羅의인 佛敎思想을 建立하게
 금 그 實力이 養成되어 있었다. 그러므로 多數의 學者들은 續續 輩出되었던 것이다. 먼저
 佛敎에 關한 制度를 본다면 前述에서도 이미 論及된 바와 같이 新羅時代에는 外來의 宗敎를
 尊貴한 것이라 하여 다만 信奉하는 데만 그치지 않고 그 思想을 新羅의 現實에 맞도록 利用
 厚生하였던 것이니 그 實例로 들었던 것이 卽 鎮護國家의 行事와 花郎道이었다. 佛法의 威
 神力을 빌어서 언제 隣國으로부터 侵功을 받을는지 모르는 國土를 安全 鎮護하기 爲하여 多
 數한 寺刹을 建設하고 그 寺刹을 國家가 保護하며 保護하는 데는 그 寺務를 맡아 보는 官職
 을 設置하였던 것이니 그것이 所謂「成典」이라는 것이다. 文武王時에 設立된 四天王寺成典,
 神文王時에 設立된 奉聖寺成典과 感恩寺成典, 孝成王時에 設定된 奉德寺成典, 元聖王時에
 設置된 奉恩寺成典, 善德王時에 設定된 靈廟寺成典, 眞興王時에 設置된 永興寺盛典 등이 그
 것이다.⁽⁶⁷⁾ 또 全國에는 僧侶의 數가 많으니 이들의 統率者로서 僧官 制度가 생겼으니 卽 第
 24代 眞興王 12년에 高句麗의 亡命僧인 惠亮을 僧統으로 任命하였던 것을 筆頭로 그 後 第
 38代 元聖王 元년에 이르러서는 國家에는 國統, 州에는 州統, 郡에는 郡統 等の 僧官을 두어
 國의 僧侶를 統率 監督케 하였던 것이다.⁽⁶⁸⁾

그 다음에 佛敎敎學思想이 發興한 內容은 대개 이것을 二期로 分할 수가 있으니 그 前期
 西紀 650年으로부터 同 800年頃까지로서 이 期間에는 佛敎 理論哲學의 諸學派에 關한 思想이
 나타났고 그 後期는 西紀 800年以後 國末까지로서 이 期間에는 佛敎 實踐哲學의 諸學派에 關
 한 思想이 興行하였다. 이 期間에 일어났던 理論哲學의 諸學派라 해도 이것은 中國의 例와
 같이 諸學派가 一段 成立되어 그 派가 代代로 師資가 相承하였던 것은 아니고 다만 一時的
 으로 諸學說이 流行하였던 것도 있고 또는 그러한 學說이 있었다는 것을 우리 나라의 文獻
 이 아닌 外國의 것에 依하여 알 수 있는 程度의 것도 없지 않다. 個中에는 一宗派를 構成하여
 後世까지 長久한 期間에 걸쳐 그 宗命을 持續한 派도 있으나, 그러나 대개는 學說로서의 思

(67) 「三國史記」卷38, 雜誌 第7, 職官 上.

(68) 同 卷40, 同 第9, 同 下.

想的 命脉이 길이 傳하거나 그렇지 않으면 學說로서 一時的으로 流行한 派가 많았으니 俱, 舍, 三論, 攝論學派 等 같은 것이 그것이다.

吾人이 이에 한 가지의 重要的 事實이 있는 것을 잊어서는 안 된다. 그것은 所謂 實踐學派가 後期에 輸入되어 이것이 隆盛한 發達을 함에 따라서 모든 理論學派는 漸次 衰退하여져서 다시는 昔日의 盛勢를 挽回하지 못한 事實이다. 이 事實은 中國 佛敎 敎學史에 있어서도 同一한 運命이었던 것이다. 印度로부터 理論的인 佛敎가 먼저 輸入되고 그 後 實踐的인 佛敎 即 禪, 密敎, 念佛 等 諸思想이 輸入되자 理論佛敎는 衰退一路를 밟았을 뿐이다. 그러면 그 理由는 무엇인가 理論佛敎는 宗教的 實踐을 全然 無視하는 것은 勿論 아니지만 哲學的 理論이 主가 되어 있음에 對하여 實踐佛敎는 宗教的 信念上에 立脚하여 實踐에만 主力한다. 理論佛敎는 理智的인 一部 特殊層단이 理解할 수 있는 佛敎다. 그러나 實踐的인 佛敎는 有知 無知를 莫論하고 日常生活에서도 能히 實踐할 수 있는 一般 大衆的인 佛敎이었다. 換言하면 哲學的 佛敎는 宗教的 佛敎의 發興으로 因하여 새로운 發展은 勿論이요 그 殘命의 存續조차 못하였다. 뿐만 아니라 그 實踐的 宗派는 理論學派의 理論도 이미 그 學說中에 內包되어 있기 때문이었다.

如斯한 諸學說을 考察하는 데는 대개 二種의 方法이 있으리니 其一은 學說을 中心으로 하는 考察이요 其二는 人物을 中心으로 하여 考察하는 方法 等이다. 그런데 만약 人物을 中心으로 하고 考察한다면 이는 特殊研究가 되어 時代思想의 概觀을 目標로 하는 本研究의 體裁로서는 不適當하다. 그러므로 이에서는 各學說을 中心으로 하고 考察하기로 하겠다. 이에 學說이라 함은 新羅 統一 以後 學者들의 論著上에 나타난 것을 말하는 것으로 一學者로서 諸宗의 異學說을 남긴 學者도 있으므로 一個人을 主로 하는 것보다는 學說을 主로 하여 考察하는 것이 思想潮流의 區分上으로도 便利하겠기 때문이다.

(1) 理論的 諸宗의 思想

(가) 說一切有部의 思想(實在論的 思想)

新羅末 漢學者 崔致遠(西紀 874年頃)의 撰인 「智證國師碑銘序」에

「毘婆娑가 先至하여 則 四郡에 馳四諦之輪하고 摩訶衍이 後來하여 則 一國이 耀一乘之鏡하여 然後에 義龍이 雲躍하고 律虎가 風騰하며 洵學海之波濤하고 蔚戒楚之柯葉하도다.」

라는 「말이 있는 바 이에 依하면 新羅에 먼저 毘婆娑가 들어왔고 그 다음에 摩訶衍(Mahā-yāna) 即 大乘佛敎가 傳來하여 그 究竟의 趣旨인 一切衆生 悉皆成佛의 思想이 普及되었으며 그 後에 三藏에 對한 義解者들이 구름과 같이 일고 戒律을 實踐實守하는 사람들이 많았다는 意味가 表現되어 簡單한 文章中에서도 新羅 佛敎史의 大略이 나타나 있다. 特히 그 中에 毘婆娑가 먼저 傳來하였다고 하였는 바 이것이 무엇인가 그 原語는 vibhāsa로서 廣說 異說 種種說 等の 意義를 가진 것이다. 그런데 이것은 「大毘婆娑論」(Mahā-vibhāsā-sāstra)의 略

稱으로서 이 論은 元來 佛滅後 300年 中에 出世한 迦陀衍尼子の 著인 「阿毘達磨發智論」(Abhidharma-jñāna-prasthāna-sāstra)의 註解書다. 卽 이 毘婆娑論의 學說을 主로 하고서 成立된 것이 說一切有部라는 上座部系의 一支派로서 小乘佛敎의 代表的인 學派다. 이 派의 學說이 中國 佛敎 初期에 流布되었고 또 이 思想이 高句麗에도 傳來하였으며 또 이 新羅 初期에도 傳來하여 四郡에 四諦之輪이 馳流하였다고 하니 卽 廣宜流布되었다는 것이다. 四諦의 輪이라 함은 卽 苦集滅道 四聖諦의 原理를 말하는 것으로 이것은 小乘佛敎 敎理의 大綱領이다.

毘婆娑論에 對하여서는 이미 上述에서 簡單히 言及한 바도 있었지만⁽⁶⁹⁾ 前後 二次에 걸쳐서 翻譯되었다. 卽 西紀 383年에 撻馱羅國人인 僧伽提婆에와 竺佛念에 依하여

阿毘曇八鍵度論 二十卷

의 名으로 翻譯되었었고, 그 다음에는 唐 玄奘에 依하여 西紀 659年에

大毘婆娑論 二百卷

이 翻譯되었다. 元來 印度에서 이 論이 出現한 後로 널리 研究되고 있었다. 그러나 初學者들로서는 學說이 너무 廣範하고 또 이 論 自體가 너무나 龐大浩澣해서 入門하기가 困難했다. 그러므로 그 入門書의 必要가 있어 그에 應하여 나온 것이 有名한

阿毘達磨俱舍論 三十卷 世親著

로서 이것도 亦是 玄奘에 依하여 翻譯되었다(西紀 654). 特히 中國에서는 說一切有部の 學說을 研究하는 데는 이 論이 權威 있는 原典으로 되어 이 論을 研究하는 派를 俱舍宗이라 부르게 되었다. 舊譯 「阿毘曇八鍵度論」 등을 研究하는 派는 이를 毘曇宗이라 불려 왔는 바 俱舍宗이 일어난 後로는 俱舍宗에 合流되고 말았다.

그러면 說一切有部の 思想이 新羅에 傳來해서 新羅의인 思想이 建立되었다는 證據는 무엇인가. 그것은 新羅 高僧들에 依하여 이 思想이 研究된 結果 다음과 같은 諸種의 著書가 남았었다는 것이 그 證據다. 卽 神文王 元年(西紀 681)에 國老가 되었던 憬興法師의 著에

俱舍論鈔 三卷⁽⁷⁰⁾

新羅人으로서 歸國은 못하였지만 唐 武周 萬歲通天 元年(西紀 696)까지 生存하였던 新羅 王孫으로서 僧侶이었던 圓測法師의 著

(69) 「亞細亞研究」 2卷 1號, “高麗時代의 佛敎思想” 筆者.

(70) 「三國遺事」 卷5, 「憬興遇聖」에 「神文王代 大德憬興 姓永民 熊川人也. 年十八出家 遊及三藏 望重一時 開羅元年(西紀 681) 文武王將昇遐 願命於神文曰 憬興法師 可爲國師 不忘朕命 神文即位 封爲國老 住三郎寺……高麗大覺國師撰 「新編諸宗教藏總錄」에 그 所著가 記載되어 있다.

俱舍論鈔. 大涅槃經疏. 法華經疏. 成唯識論疏. 同樞要記. 同義記. 瑜伽論疏. 同釋論記. 顯揚論疏. 因明理門義鈔. 大乘起信論問答. 金光明經述贊. 同略贊. 解深密經疏. 無量壽經述贊. 阿彌陀經略記. 三彌勒經疏. 同逐義述文. 灌頂經疏. 藥師經疏. 十二門陀羅尼經疏. 金剛般若料簡. 四分律羯磨記. 法苑記. 拾毘尼記.

俱舍論釋頌鈔 三卷⁽⁷¹⁾

또 時代와 및 그 傳記는 未詳하나 淨遠의 著

婆沙論疏 十六卷

등이 그것이다. 이제 이 著書들이 하나도 現傳치 않는 것은 斯學에 對한 그들의 意見을 엿 보기에 一大 遺憾이다. 그러나 30卷의 論의 要를 單 3卷에, 200卷의 要를 16卷에 各各 要約한 다는 것은 여간한 一家見이 없고서는 到底히 不可能한 일이다. 昔日 訓古者들의 學風을 본 다면(特히 中國의) 原文에 對한 字義 文義를 冗長하게 訓釋하는 것이 常例다. 이에 反하여 이들의 著書는 龐大한 原書를 簡明하게 要約하는 것이 그 特色이요 또 그 學風이었던 모양 이다.

그러면 本部의 根本思想은 무엇인가. 本部는 元來 佛滅後 100年頃에 佛教敎團은 思想的 軌轍으로 上座 大衆의 根本 二部로 分裂되었고 또 同 300年頃에 上座部로부터 再分裂되어 나 온 派다.

그 部名이 薩婆多(Sarvasti-vādin) 即 「一切가 有라 說하는」 派라 表示되어 있는 바와 같이 本部의 根本思想은 一切의 實在를 主張하는 데 그 特徵이 있다. 前述에서도 그 要旨를 簡單히 言及한 적이 있었지만⁽⁷²⁾ 보다 더 詳細히 論述키로 하자. 이 宇宙 人生 等 空間的인 一切 諸法은 모두 根本實體가 있는 것으로서 이것이 또 時間的으로 三世에 걸쳐서 不滅 恒存하는 것이니 이 意味를 三世實有 法體恒有라 한다. 諸法의 法體라 함은 모든 現象界의 森羅萬像과 本體界의 實體를 말하는 것이다. 本部에서는 이와 같은 現象界와 本體界의 모든 存在를 總網羅하여 이것을 5位 75法이라 한다.⁽⁷³⁾ 먼저 5位라 함은 色法 心王法 心所有法 心不相應行法 無爲法이라는 것으로서 이 中 前 4位의 法은 現象界의 諸法을 客觀(色法)과 主觀(心王法, 心所有法) 主觀도 客觀도 아닌 法(心不相應行法) 等에 分한 것이요, 第5位는 本體(無爲法)를 말하는 것이다.

第 1 位의 色法은 物質界 全體를 總稱하는 것으로서 物質은 空間的으로 質碍 障碍의 性質을 가진 것이요 또 時間的으로는 變壞 變遷의 性質의 것이라 定義한다. 모든 物質은 有形的인

(71) 「宋高僧傳」卷4, 「唐京師西明寺圓測傳」 「釋圓測者 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, 歸則繕綴義章 將欲罷講, 測於西明寺 鳴鐘召衆 稱講唯識, 其懷其有奪人之心, 遂讓測講訓, 焚講瑜伽, 還同前盜聽受之 而亦不後基也. 詔高宗之末天後之初, 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.」

日本撰述 佛典疏鈔目錄에 그의 著로 다음과 같은 것이 실려 있다.

成唯識論疏. 同別章. 二十唯識論疏. 成唯識應鈔. 同光鈔. 瑜伽論疏. 觀所緣緣論疏. 俱舍論頌鈔. 解深密經疏. 仁王經疏. 金剛般若經疏. 般若心經贊. 無量義經疏.

(72) 「亞細亞研究」2卷 1號, “高麗時代의 佛教思想”, 筆者.

(73) 其實 이러한 學術的인 述語를 使用하게 된 것은 印度에서부터가 아니라, 中國 唐 貞觀時, 玄奘門下의 一人인 普光의(新羅 國測法師과 同時人) 著 「法宗原」부터다. 即 本書에 「依說一切有部하면 諸法宗原에 略有五種하니 一은 色法, 二는 心法, 三은 心所有法, 四는 心不相應行法, 五는 無爲法이니라.」

것인 바 그 最小單位의 것을 極微(原子)라 한다. 極微는 堅, 濕, 煖, 動의 四性を 具有하고 있으며 이것을 또 地大, 水大, 火大, 風大의 四大元素라고 한다. 卽 모든 物質은 이 四大로서 構成된 것이라 한다.

이 色法은 主觀體를 構成한 眼, 耳, 鼻, 舌, 身 等 五根과 客觀界의 構成 要素인 色, 聲, 香, 味, 觸 等 五境과 物質은 物質이로되 形相的으로 表示되지 않는 것이 있으니 이를 無表色이라 하는 바 이것과를 합한 11種을 말한다.

第2位의 心王法은 一心의 主體를 말하는 것으로서 그 用으로 보면 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識, 意識의 六識이다.

第3位의 心所有法은 諸種의 心理作用이다. 六識心王中 어느 識이든지 그 一識이 일어날 때에는 반드시 그에 隨伴되어 일어나는 普遍的인 作用으로서 受, 想, 思, 觸, 欲, 慧, 念, 作意, 勝解, 三摩地 等 十大受와 마음을 煩擾惱亂시키는 無明, 放逸, 懈怠, 不信, 惛沈, 掉舉 等 六大 煩惱地法과 忿, 覆, 慳, 嫉, 惱, 害, 恨, 諂, 誑, 憍 等 十小煩惱地法과 善의 心理인 信, 不放逸, 輕安, 捨, 慚, 愧, 無貪, 無嗔, 不害, 勤 等의 十大善地法과 不善의 心理인 無慚, 無愧의 二大 不善地法과 善惡 中性中 어느 무엇이든 規定할 수 없는 心理로서 尋, 伺, 悔, 眠, 惡作, 貪, 瞋, 慢, 疑 等 八不定地法 等 46種이 있다.

第4位의 心不相應行法은 具體的으로는 色 心 不相應行法이라 할 것으로 그것은 非色(行蘊—非物質故)이요 非心(心不相應—非緣慮故)이며 또 非無爲(行—非常住故)인 存在니 이에 屬하는 것은 得, 非得, 同分, 無想異熟, 無想定, 滅盡定, 命根, 生, 住, 異·滅, 名, 句, 文 等 14種이 있다 하는 바 이는 要컨대 非色 非心の 存在이지마는 色과 心이 있음에 依하여 그 存在가 認定되는 一種의 勢力的 存在다.

以上 4位의 諸法은 生滅無常 有爲轉變의 現象界 諸法을 그 實體上으로 4位 72法에 分類한 것이다. 이와 같은 諸法이 現象的으로는 아무리 轉變無常하다 할지라도 이 實體만은 轉變하면서도 三世에 걸쳐서 不滅實在한다는 것이다.

第5位의 無爲法은 現象界 諸法은 모두 有爲法 卽 만들어진 存在임에 反하여 이는 만들어지지 않고 本然 自存 그대로의 存在라는 意味가 無爲인 것으로 이에는 虛空, 擇滅, 非擇滅의 三法이 있다. 有爲法이 現象界 諸法임에 對하여 이 無爲法은 本體界에 該當하는 것으로 以上 75法의 實體는 三世에 걸쳐 不滅實在한다는 素朴的 實在論이다.

以上과 같이 純粹한 哲學思想이 至今으로부터 1,300餘年前 新羅人들에게 充分히 理解가 되어 이에 對한 批判과 또 그 主見이 發表되었다는 事實은 羅代人들의 頭腦가 哲學的으로 얼마나 明哲하였던가 하는 것을 證明하는 것으로(現代 我邦 學界의 斯學에 對한 關心에 比하여 생각할 때 더욱이 그러하다) 그 學的 權威와 感化力은 外國 學者들에게까지 미쳤었다. 卽 日本의 華嚴學僧 凝然의 말에

「大日本國의 學習俱舍는 昔通諸寺하여 各立義門하되 附法相宗하여 研覈此論하였나니 元興寺 護命과 明詮 등이 乃其人也니라. 護命僧正은 傳新羅智平法師義하여 建立有爲法體 不生滅義하고 餘先德 등은 多是有爲法體生滅義也니라.」⁽⁷⁴⁾

라고 있는 것이 그 證據다. 護命과 明詮은 모두 日本 法相宗 即 唯識學의 大家로 高名한 人物들이다. 護命은 西紀 795年頃의 高德으로서 帝王의 招請을 받는 等 敎化的으로도 大活躍을 하였었다. 그가 智平에게 直接 受學을 하였는지 또는 그의 著書를 통해서 그 思想의 影響을 받은 것인지는 智平의 傳記가 全然 不明에 屬하므로 알 道理가 없으나 그 智平의 義라는 것은 本部의 思想으로서는 大端히 重要的 根本問題다. 智平이 또 俱舍專門 學者이었는지 大乘 佛敎學者이었던지도 알 수는 없으나 그러나 어찌 되었든 智平으로서는 有部の 思想을 正解한 것임에 不遇한 것이겠지마는 이것을 正解치 못한 사람이 많은 中에서 그 만이 特히 正解하였다 하면 智平의 學解가 深奧하였다는 것이 反證된다.

本部派의 學說로서 有爲法體가 生滅하는 것이냐 또는 不生滅하는 것이냐 하는 問題는 그 後로도 日本 佛敎學界에서 恒常 問題가 되어 오던 것이다.⁽⁷⁵⁾ 有爲法 即 現象界 諸法이 生滅하는 것이라고 보는 것은 原始佛敎 以來 佛敎學界에 共通된 見解요 이것이 不生滅하는 것이라고 보는 것은 說一功有部の 獨特한 說로서 이에 三世實有 法體恒有說의 意義도 있는 것이다. 적어도 有部の 學說로서 論하는 以上 有爲의 法體는 不生滅하는 것이라고 論하는 것이 正當하다. 이러한 意味에서 볼 때 智平의 이 正解가 그 後 日本 學界의 指標가 되어 있는 것은 當然한 일이다.

(나) 成實宗의 思想(空思想)

印度 訶梨跋摩의 思想을 傳하는 「成實論이 鳩摩羅什의 翻譯으로 中國에서 널리 研究되었고 이 風潮가 또 百濟에도 傳來하였었다는 것은 이미 上述한 바와 같거니와 이 思想이 新羅에도 輸入 研究되어 新羅의인 學解가 생기게 되었다. 統一以後 一般社會 敎化에 그 名望이 높았던 圓光法師 같은 이도 隋에 法을 求해 갔을 때 講肆를 游歷하여 成實論 涅槃經 등을 學得해서 그 心府를 蘊括하고 三藏釋論을 두루 披尋하고 眞平王 22年(西紀 600)에 歸朝하였다⁽⁷⁶⁾ 한다. 아마 이것이 新羅에 成實學을 輸入한 嚆矢가 될지도 모른다. 圓光은 新羅時代의 高僧碩德이기는 하였으나 著書로서는 한 가지도 없었던 모양이다. 그래서 이에서는 圓光의 時代까지는 新羅佛敎의 研究期로 假定하여 놓고 同時代의 後輩인 元曉(西紀 617年生, 同 650년에 立志求法했다고 하는)부터를 新羅 佛敎思想 建立期로 定하는 바이다. 即 元曉부터는 數 많

(74) 「傳道緣起」.

(75) 佐伯旭雅編, 「俱舍論名所雜記」, 卷4, 13右, 「三世實發暉錄」沙門 海應.

(76) 「三國遺事」卷4, 義解 第5, 圓光西學.

은 著書가 쏟아져 나오고 있는 바⁽⁷⁷⁾ 이제 이 「成實論」에 關하여서도

元曉法師 或云元瑜 著有成實疏 十六卷.

이라고⁽⁷⁸⁾ 있는 것이 그것이다. 이것이 日本에까지 流行되었던 것이 明確하나 現傳치 않는 것은 遺憾된 일이다.

成實論의 思想 內容이 如何하다는 것은 前述에서 이미 거의 그 大略이 論明되었으므로 이에 다시 再論할 必要가 없다. 卽 그 思想 內容인 現象界 諸法의 分類가 說一功有部와 거의 같음에 不拘하고 印度에서 이 論이 有部보다 後代에 나왔고 또 兩論이 다 같이 中國에 翻譯되어 다 各各 研究가 되었으며 新羅에도 各傳하여 온 理由가 무엇인가 하면 그것은 그 分類法은 殆同하나 그러나 그 思想 內容 卽 現象界를 보는 觀點이 아주 다르다. 卽 有部는 我空法有的 見地에서 5位 75法의 實體는 實有하는 것이라 主張하지마는 訶梨跋摩는 我空 法空의 見地에서 我가 空할 것은 勿論이요 그 4位 81法도 空하다고 보는 故로 그 思想의 差異는 實로 小乘과 大乘의 差異다. 그러던 무엇 때문에 現象界를 81法으로 分類하느냐 하면 그것은 第一義 諦門上 卽 本體界의 으로 보면 勿論 空한 것이지만 世諦門 卽 現象界上으로 보면 그러한 區別이 있는 것이니까 그렇게 分類하지 않을 수 없다는 것이다.

「佛法中에 方便으로서 一切는 有다. 一功는 無다 라고 說하나 第一義에는 그렇지 않다. 所以가 무엇이나 하면 만약 決定코 有라 한다면 곧 常邊에 떨어지고 만약 決定코 無라 한다면 곧 斷邊에 떨어진다. 이 二邊을 여이는 것을 聖中道라 이름하나니라.」⁽⁷⁹⁾

라고 있는 바와 같이 眞理는 中道에 있다는 것이다. 成實論의 思想으로서 이와 같다고 하면 이는 벌써 小乘인 有部の 思想에서는 進一步한 것으로서 이것을 곧 大乘이라 하느냐 또는 小乘이라 하느냐 하는 問題에 있어서는 過去 中國 佛教界에 있어서도 相當한 異論이 있었다. 卽 梁의 三大法師이던 光宅寺의 法雲 壯嚴寺의 僧旻 開善寺의 智藏 등은 이를 大乘으로 보았다. 그러나 羅什三藏이나 僧叡 天台智者 法藏 등은 모두 小乘이라 보았다. 이에 關한 元曉大師의 明

(77) 永超著, 「東域傳燈目錄」, 義天撰「諸宗教藏總錄」, 源空撰「諸宗經疏目錄」, 謙順撰「諸宗章疏錄」, 興隆撰「佛典疏鈔目錄」, 其他諸錄을 綜合하여 보면 元曉의 著는 다음과 같다.

華嚴經疏, 華嚴經綱目, 無量壽經宗要 方便品料簡, 楞伽經疏, 楞伽經宗要, 維摩經宗要, 金光明經疏, 金剛般若經疏, 般若心經疏, 金剛三昧經記, 同私記, 勝鬘經疏, 不增不減經疏, 般舟三昧經疏, 同略記, 解深密經疏, 大無量壽經疏, 同宗要, 同私記, 小彌陀經通贊疏, 同義記, 彌勒上生經疏, 方廣經疏, 梵網經疏, 同宗要, 同略疏, 同別記, 四分律羯磨疏, 同疏科, 同行宗記, 同濟緣記, 大乘觀行, 大乘起信論宗要, 同大記, 同料簡, 成唯識論宗要, 同論疏, 瑜伽論中實, 因明論疏, 同記, 攝大乘論疏, 同世觀釋論略記, 清辯護法空有評論, 掌珍論宗要, 同料簡, 廣百論宗要, 同旨歸, 同撮要, 三論宗要, 成實論疏, 調伏我心論, 安身事心論, 求道譬喻論, 初章觀心論, 實性論料簡, 阿毗曇名教, 同義章, 阿毗曇心大義, 雜阿毗曇義疏, 雜集論疏, 以上은 逸失 不傳하는 것.

現傳하는 著書는 다음과 같다.

法華經宗要, 涅槃經宗要, 大慧度經宗要, 無量壽經宗要, 佛說阿彌陀經疏, 彌勒上生經宗要, 金剛三昧經疏, 瓔珞本業經疏, 菩薩戒持犯要記, 梵網經菩薩戒本要記, 起信論海東疏, 同別記, 中邊分別論疏, 二諦義, 發心修行章, 遊心修樂道, 大乘六情懺悔, 十門和評論, 華嚴經疏(序並第三卷), 解深密經疏序文, 判比量論跋文, 以上은 元曉大師全集 十冊으로 東國大學 佛教史學 研究室에서 發刊한 것이다.

(78) 永超著 「東域傳燈目錄」.

(79) 「成實論」卷二, 一切有無品.

判斷을 보지 못하는 實로 답답한 일이다.

(다) 三論宗의 思想(中道思想)

高句麗 百濟時代에 가장 盛行한 佛敎思想이 中觀思想 卽 三論學이었던 것은 이미 上述한 바이나 그것이 兩國間에서는 그 研究의 結晶이 남지 못하고 外國에 가서 도리어 그 結實을 보았던 것이다. 龍樹 提婆를 中心으로 한 이 三論學이 外國에까지 가서 그와 같은 發展의 盛況을 이루게 된 所以는 이미 印度에서부터 굳건한 地盤을 가졌었던 때문이다. 卽 이 學派는 印度 佛敎發達史에 있어서도 重大한 思想發展의 役割을 하였으며 印度 佛敎哲學發達 最高潮期 二大學派中의 一派이었다. 唐 義淨三藏의 말에

「若禮菩薩하고 讀大乘經하면 名之爲大요 不行斯事하면 號之爲小러라. 所云大乘은 無過二種하니 一則中觀이요 二乃瑜伽니라. 中觀則俗有眞空하여 體虛如幻이요, 瑜伽則外無內有하여 事皆唯識이니 斯並舍遵聖敎니라.」⁽⁸⁰⁾

라고 한 것이 卽 이 消息을 傳한 것이다. 卽 印度 佛敎思想의 哲學的인 發展은 中觀 唯識으로서 最後를 裝飾하고 말았던 것이다. 그 最後의 發展이라 함은 小乘佛敎가 아닌 大乘佛敎 卽 眞俗一如의 思想으로 實踐하는 菩薩佛敎요 이 菩薩佛敎 最高潮에 達한 理論哲學은 中觀 唯識 兩大 哲學이었다는 것으로 이것이 義淨이 印度에 갔을 무렵(西紀 695年 歸中) 那爛陀寺를 中心으로 盛行하고 있었던 것이다. 이 三論學이 印度 佛敎 敎理發達史上 重大한 役割을 하였다 함은 印度에서 이 三論學이 興起하기 以前 小乘佛敎의 代表的인 說一切有部의 思想인 實在論의 思想이 外部의 數論學派와 勝論學派 等の 思想과 並行的 態勢로서 매우 有力하게 그 當時의 思想界를 支配하였다. 그러나 佛敎의 本潮流的인 思想으로서 본다면 有部의 實在論的인 思想은 我空 法空의 思想에 確實히 背馳되는 思想이다. 그러므로 이러한 思想은 排擊되지 않으면 안 된다. 卽 이 破邪 顯正의 任務를 떠고 나온 것이 成實論이요 龍樹 提婆의 三論이었던 것이다. 그러면 이 中觀思想의 新羅 傳播는 果然 如何하였던가. 麗·濟 兩國의 本學 發展에 比하여 新羅는 매우 微微寥寥한 感이 없지 않다. 高麗 義天의 傳하는 바에 依하면

「新羅元曉法師 著有三論宗要 一卷中 百門是,」⁽⁸¹⁾

라고 있는 外에는 다른 文獻이 또 있었다는 것을 알 수 없다. 元曉의 이 著書라도 現存하기만 한다면 그야말로 新羅 斯學研究의 太陽의 存在일 것이나 그것마저 없어졌으니 實로 落望이 크다. 元來 三論의 理論은 理解키 매우 困難하다. 알다가도 모르는 것 같고 모르다가도 알 것같은 것이 三論의 理論展開다. 그러한 것을 元曉가 要約 論述한 것이 卽 「宗要」이 있을테니 勿論 明快한 論調이었으리라 생각되나, 그러나 어찌하리오, 이미 蠹食灰燼이 된 지 오래인 것을. 그의 著書 目錄上으로 보아서는 中觀學에 關한 著書가 「宗要」 一種만은 아니었다. 「廣百論宗要」「同旨歸」「同撮要」, 經으로서는 「金剛般若經疏」「般若心經疏」「大慧度

(80) 義淨著「南海寄歸內法傳」序.

(81) 義天編「新編諸宗敎藏總錄」.

經宗要」 또 이에 가까운 問題에 關한 著書로서 「清辯護法空有諍論」 「十門和諍論」 등이 있는 것으로 보아 斯學에 關한 關心이 相當히 깊었던 것을 알 수 있다. 그러나 이러한 著書도 「大慧度經宗要」를 除外하고는 모두 現傳치 않는다.

(라) 攝論宗의 思想(原始唯識思想)

以上에 考察하여 온 바와 같은 佛敎思想과는 色다른 思想이 나타났으니 그것은 唯識思想이다. 이 思想이 元來 印度에서 興起한 것이 比較的 後代이었으므로 中國에 翻譯된 것도 梁·陳 以來的 일이었는지라 麗·濟 兩國時代로부터 이 때까지에는 아직 傳來하지 못하였었다. 그런데 中國의 唯識思想이라 하면 攝論宗의 學說도 唯識思想이요 法相宗의 그것도 唯識思想으로서 그 根源은 同一하다. 攝論宗은 佛滅後 900年頃(佛誕이 西紀前 600年이라고 본 見地에서의 年代)에 出世한 無著의 思想을 말하는 것이요, 法相宗은 無著의 親弟인 世親의 思想을 이르는 것이다. 無著의 唯識說은 理論組織上 未備한 點이 있었다. 世親은 肉兄의 指導下에서 研究를 거듭하여 唯識思想을 體系化하였던 것이다. 그러나 無著의 學說은 未備한 故로 「攝大乘論」으로 나타났었으므로 일찍부터 中國에 傳來하여 一學派를 構成하였다. 이 論은 印度의 眞諦三藏이(西紀 499—569) 梁代 即 西紀 548年 建業에 來著한 後 「十七地論」 5卷, 「決定藏論」 3卷, 「大乘起信論」 1卷을 譯하였고, 同 563年 即 陳代에 들어가서

攝大乘論 三卷

攝大乘論釋論 十卷 世親著

를 譯한 後 眞諦 自身이

攝大乘論義疏 八卷

을 著作함에 서부터 本學派가 成立하게 되었던 것이다. 本論은 唐 玄奘에 依해서도 西紀 646年에 또 翻譯이 되었었으나 新羅에 初傳한 攝論宗과는 年代上 關聯이 없다.

新羅에 攝論學이 傳해진 始初는 언제 누구부터인가. 그것은 西紀 600년에 歸朝한 圓光法師부터이다.

光은 學通吳越하고 便欲觀化周秦하여

「開皇 9년에 來遊帝宇(隋都長安)타가 值佛法初會 攝論肇興하여 奉佩文言하고 振績徽緒하여 又馳慧解하여 宜譽京聲이라라.」⁽⁸²⁾

라고 있는 것이 그것이다. 그러나 圓光法師가 歸國한 後 어떤 經이나 論을 專門 學僧들을 爲하여 講說하였다거나 또는 著述을 하였다는 記事는 아무 데도 없다.⁽⁸³⁾ 말하자면 그는 高德僧으로서 王侯 및 一般人師의 敎化家이었다.

그 다음에 本論에 關與한 人師는 圓光보다 43年 後에 歸朝한 慈藏律師다. 慈藏은 善德王

(82) 圓光傳은 唐 「續高僧傳」 卷13, 釋圓光傳.

(83) 圓光傳은 前記 「高僧傳」 外에 「海東高僧傳」 卷2, 「三國遺事」 卷4, 「義解」 第5, 圓光西學.

諸法の 根源—1. 阿黎耶識——應知依止勝相

諸法の 實態—2.	—依他性——	} —應知勝相
	—分別性——	
	—眞實性——	

實踐觀——3. 萬法唯識觀——應知入勝相

實踐行——	—4. 六度行——	—入因果勝相
	—5. 十地位——	—入因果修差別勝相
	—6. 禁戒——	—依戒學勝相
	—7. 定——	—依心學勝相
	—8. 慧——	—依慧學勝相

目的——9. 無住涅槃——學果寂滅勝相

人格完成——10. 三身顯現——智差別勝相

攝宗論은 이 論의 이 十種 勝相의 義趣를 證明하는 것이 그 主旨로서 그 밖에도 世親의 釋論에 나타나는 思想과 楞伽經 決定藏論 등을 所依의 典籍으로 한다. 眞諦三藏은 如斯한 所依의 典籍에 依하여 「九識義」를 세웠다 한다. 卽 眼·耳·鼻·舌·身·意·阿陀那·阿黎耶 등을 八識이라 稱하는 바 이 위에 또 第九의 阿摩羅識을 加한 것이 九識義다. 第八阿黎耶識은 有漏隨眠의 識이요 第九阿摩羅識은 眞常淨識이라 하며 따라서 阿黎耶識은 對治되어야 할 識이요 阿摩羅識은 證得될 識이라 한다. 唯識家로서는 八識義가 常途다. 그러나 本宗의 宗祖인 眞諦는 特히 九識義를 主張하여 「九識章」을 著述하였다 한다. 그의 九識義의 根源은 「攝大乘論」보다도 「瑜伽師地論」의 部分譯인 「決定藏論」이다. 卽

「阿羅耶識을 斷하면 곧 凡夫性を 轉하고 凡夫法을 捨하면 阿羅耶識이 滅한다. 이 識이 滅하므로 一切의 煩惱도 滅한다. 阿羅耶識이 對治되는 故로 阿摩羅識을 證한다. 阿羅耶識은 이 無常이요 이 有漏法이다. 阿摩羅識은 이 常이요 이 無漏法이며 眞如의 境이다. 道를 得하므로 阿摩羅識을 證한다.」⁽⁸⁶⁾

라고 있는 것이 그 證據다. 또 新羅 圓測法師가 傳하는 바에 依하면

「眞諦三藏은 決定藏論에 依하여 九識義를 세우니 九識章에 說함과 같다. 九識이라 함은 眼等の 六識은 唯識論에 大同하고 第七阿陀那是 이에 執持하는 것으로 第八을 執持하여 我와 我所로 한다. 오직 煩惱障으로서 法執은 없으며 決定코 成佛치 못한다. 第八阿梨耶識에는 스스로 3種이 있으니 一에 解性的 梨耶는 成佛의 義가 있고 二에 果報의 梨耶는 十八界를 緣한다. 故로 中邊分別의 偈에 云하되 「根塵我及識 本識生似彼」라하고. 彼論 등의 說에 依하면 第八識은 十八界를 緣한다. 三에 染汚의 阿梨耶는 眞如의 境을 緣하여 4種의 謗을 일으키나니 卽 이는 法執이요 人執이 아니다. 安慧의 宗에 依하여 이와 같은 說을 짓는다. 第九阿摩羅識은 이에 無垢識이라 하는 것으로 眞如를 體로 한다. 一眞如에 그 二義가 있으니 一은 所緣의 境이니 名하여 眞如 및 實際等이라 한다. 二는 能緣의 義니 無垢識이라 名하고 또 本覺이라고도 名한다. 갖추는 『九識章』과 『決定藏論』 九識品中の 說을 引함과

(86) 「決定藏論」 卷上.

같다.」⁽⁸⁷⁾

라고 있음에 依하여 보면 眞諦三藏은 第七識을 阿陀那라 名하고 이는 오직 我執煩惱障으로서 法執은 없는 것이라 보았으며 第八 阿梨耶識에는 解性 果報 染汚의 三性이 있는 것으로 그中에도 染汚性은 法執으로서 眞如를 緣하여 四種의 謗을 일으키고 果執의 第八은 十八界를 緣하며 解性的 梨耶는 成佛할 義理가 있다고 하며, 第九識은 本覺識으로서 眞如의 二義中能緣의 義를 取하여 識이라 名했다는 것이다.

以上 要컨대 攝論宗의 唯識說은 原始的 唯識 根本唯識說로서 阿梨耶識을 根本으로 하고서 人生 各自의 自身과 現象界를 展開하고 阿摩羅識은 人間 心識의 本性 本質이라는 것이다. 그러므로 人生 各自은 阿梨耶識을 退治하고 그 本性인 阿摩羅識을 發揮하라는 것이 攝論宗의 目的論의 要旨다.

(마) 涅槃宗의 思想 (人格主義의 思想)

涅槃經의 由來와 敎理의 概要에 對해서는 上述에서 이미 言及된 바가 있으므로 이에서는 涅槃宗이 新羅에 輸入 研究된 經路가 如何하였던가, 그 考察에 끝 들어가기로 하자. 新羅 僧으로서 涅槃宗에 最初의 關聯을 가진 이는 圓光法師다.

「遊歷講津하여 具盡嘉謀하고 領牒微言하여 不謝光景이다. 그러므로 得成實 涅槃蓋括心府하나라.」⁽⁸⁸⁾라고 하여 있는 것이 그것이다. 그 다음에는 이것도 이미 上述한 바이지만은 高句麗로부터 百濟에 亡命 歸化해 온 普德和尚이 40卷「涅槃經」을 講說한 일이 있는 涅槃學者이었다.⁽⁸⁹⁾ 그리고 高麗時代 崔滋의 「補閑集」에

「涅槃力等敎 傳授自吾師 兩聖橫經曰(注 元曉義相 受涅槃維摩於師) 高僧獨步時法.」⁽⁹⁰⁾

이라 있는 中의 兩聖이 新羅의 元曉와 義相이라 注하여 있고 또 至今으로부터 197年前 即 李朝 英祖 40年(西紀 1762)에 獅巖采永에 依해서 撰述된 「佛祖源流」에도

「普德聖師……元曉義相 嘗在於塔下 親窺涅槃經.」

이라고 하여 있다. 이로써 보면 元曉와 義相도(勿論 三韓統一 以後의 일이다) 歸化僧인 普德에게 「涅槃經」을 受學하였음을 알 수 있다. 그러면 新羅 佛敎界의 本宗 研究의 實績은 果然 어며하였던가. 그것은 麗·濟 兩國의 比가 아니었다. 단지 當代에 著述된 書目을 列擧한다면 아래와 같다.

가. 大涅槃經宗 一卷 元曉著

(87) 圓測著, 「解深密經疏」 卷3.

(88) 「續高傳」 卷13, 釋圓光傳.

(89) 「三國遺事」 卷3, 塔像 第4, 高麗靈塔寺. 「釋普德 字智法 前高麗龍岡縣人也 詳見下本傳, 常居平壤城有山方老僧 來請講經 師固辭不免, 赴講涅槃經 四十餘卷」 云云.

(90) 「三國遺事」 卷3, 寶藏奉 普德移庵에 大安八年辛未 祐世僧統 到孤大山景福寺 飛來方丈 禮普德聖師之 眞有詩云하고 이 詩가 있다.

- 나. 大涅槃經疏 十四卷 憬興著
- 다. 大涅槃經古跡記 八卷 太賢著
- 라. 大涅槃經綱目 二卷 義寂著
- 마. 大涅槃經云何偈 一卷 義寂著

등의 諸書目이 諸錄에 남아 있다⁽⁹¹⁾. 이것만으로 보아도 新羅時代에 本經에 對한 理解가 相當히 깊었고 또 널리 普及되었었던 것을 斟酌할 수 있다. 그러나 遺憾事로는 이 著書들이 거의 湮滅되고 不幸中 幸으로 元曉의 「宗要」 1卷만이라도 남아 있어 新羅 涅槃宗의 餘香을 듣게 됨은 實로 欣快無雙한 일이다. 그러면 元曉의 涅槃經觀은 果然 如何하였던가. 宗要是 略述 大意와 廣開分別의 二大 部分으로서 論하여 있는 바 그 大意段에서 本經의 大意를 다음과 같이 開陳하여 있다.

「原夫涅槃之爲道也 無道而無非道요 無住而無非住니 是知其道는 至近至遠이로다. 今是經者는 斯乃佛法之大海요 方等之秘藏이며 其爲教也 難可測量이라. 由良廣蕩無崖하고 甚深無底로다 以無底故로 無所不窮이요 以無崖故로 無所不該며 統衆典之部分하여 歸萬流之一味하며 開佛意之至公하여 和百家之異諍이로다. ……所言大涅槃經者는 若也具存西域之音하면 應謂摩訶般涅槃那(Mahāparinirvana)니 此土譯之言大滅度니라. 欲明如來 所證道體周無外하고 用遍有情하여 廣苞遠濟에 莫是爲先이요 依莫先義故로 名爲大體大用無二無別이로다. 既無彼崖可到어는 何有此崖可離리요. 無所離故로 無所不離라 乃言大滅이며 無所到故로 無所不到를 方名大度니 以是義故로 名大滅度니라. 所言經者는 大聖格言은 貫十方而揆요 歷千代而 莫二法하여 而且常故로 名爲經이니라.」

라고 하여 本經의 諸經中의 位置를 밝혔다. 即 衆典의 部分을 統하여 萬流의 一味에 歸入시키는 것이 本經의 特色으로서 그 一味라 함은 佛陀 出世의 本懷요 또 그 本懷라 함은 即 一切 衆生의 悉皆成佛의 義다.

그 다음에 第二段 廣開 分別段에서는 初說因緣 次明教宗 三出體 四辨教迹 等 四段에 分하여 論述을 進行시키고 있는 바 이 中에 가장 重要한 것이 第2에 教宗을 밝힌다는 것이다. 教宗이라 함은 本經의 佛說로서의 宗旨를 말한다. 이 教宗을 涅槃과 佛性의 二條를 들어서 論하였다. 이 涅槃을 論함에 當하여 또 1. 名義, 2. 體相, 3. 通局, 4. 二滅, 5. 三事, 6. 四德 等 6段에 分하여 있는 바 그 第2 體相門이라 함은 正히 涅槃의 實體를 論明하는 것으로서 이에 2種의 說이 들어 있다. 一에 無垢眞如가 涅槃의 體요 始起의 功德은 涅槃의 體가 아니다. 本經에 涅槃義는 即是 諸佛의 法性이다. 또는 涅槃의 體는 本末이 있는 것이요 通今에 있는 것이 아니다. 「大品經」에 「諸法의 性空이 即是 涅槃」이라든가 「占察經」에 「煩惱生死는 畢竟無體하여 求不可得이요 本來 不生이므로 實更不滅하며 自性寂靜이 即時 涅槃」等이라 있는 바와 같이 眞如正知가 이 涅槃의 體라고 한 것이요 二에는 果地의 萬德은 不問에 부치고 本始를 總束하여 一대 涅槃의 體로 한다는 것으로 이는 前說과는 反對다. 即 前說은 涅槃의 體를 本有의 存在로 본 것이요, 後說은 本有의 法性은 勿論이어나와 現生에 證得하는 菩提까지

(91) (가), (나), (다)는 「諸宗教藏總錄」에 (라), (마)는 「東域傳燈錄」에 各各 실려 있다.

라도 이를 涅槃의 實體로 본 것 이다. 元曉는 이 2說이 모두 道理가 있다고 是認하였다. 그 理由는 涅槃과 菩提는 通義와 別義가 있는 것이니 만약 別義로서 본다면 菩提는 이 果로서 能證의 德이요 涅槃은 이 所證의 法이므로 二者가 相別하다. 그러나 通義로서 본다면 菩提의 果도 亦是 涅槃이요 所證의 眞如도 亦是 菩提다. 如斯한 道理에 依하는 故로 相違되지 않는다는 것이다. 그 다음 第5에 三事라 함은 涅槃의 三德인 法身 般若 解脫을 말하는 것으로 이제 그 三德의 實體를 論하는 바에 依하면 「法身者는 佛地所有의 一切 功德으로서 其體는 無二唯一法界며 法界는 舉體하여 以成萬德하고 萬德之相은 還同法界하며 法界之性은 不異萬德이라 隨舉一德하여 無所不遍하나니 如是一切白法이 圓滿하여 自體積重故로 名法身」이라 하였고, 「般若體者는 即此法身이 性自明達하여 無所不照故로 名般若」이라 있으며 「解脫體者는 即此法身이 離諸繫縛하여 無所障礙故로 名解脫」이라 하였다. 그 다음에 第6에 四德이라 함은 法身の 四德으로서 常·樂·我·淨이니 이는 또 涅槃의 四德이기도 하다. 即 常은 法身之義니 이는 저 完身の 無常에 對하는 것, 樂은 涅槃之義니 이는 저 生死苦에 對한 것, 我는 佛之義니 이는 저 衆生의 自가 아님에 對한 것, 淨은 法之義니 이는 저 非法이 染濁에 對한 것 等임을 各各 말하는 것이다.

그 다음에 佛性を 論하는 文段을 보면 이에도 一. 出體, 二. 因果, 三. 見性, 四. 有無, 五. 三世, 六. 會通 等 六段에 分하여 있다. 이 中에서 가장 重要한 第一 出體段 即 佛性の 出體가 무엇인가에 關하여 從來 百家諸說을 義類相攝시켜서 六說이 들어 있다. 그 第一은 當有의 佛果로서 佛性の 體로 하는 說이다. 一闍提人 等은 善法이 없는 者 이지마는 未來에는 있을 수 있는 意味에서 悉有佛性이라 한다. 또 現在世에는 煩惱因緣으로 해서 善根을 能斷하지마는 未來의 佛性 因緣力으로 해서 善根을 生한다. 故로 當果가 即 正因 佛性이다. 無明의 初念은 不有而已有인 것으로 心은 即 當果의 性이 있다. 故로 萬行을 修하여서 現果를 얻나니 現果는 即 當果의 本이다. 그러므로 當果를 正因으로 하는 것이니 이는 白馬寺 愛法師가 生公(道生)의 義를 祖述한 것이다. 第二는 現在의 衆生을 佛性の 體로 하는 說이니 何故냐 하면 衆生의 用은 心法을 總御하는 것으로서 衆生의 義는 處處에 受生하는 것이니 이와 같이 心의 主를 御하여 반드시 大覺을 能成하는 까닭이다. 이는 莊嚴寺 是法師의 義다. 第三은 衆生의 心은 木石과 다른 故로 佛性이 있다는 說이다. 人心은 반드시 苦를 厭하고 樂을 求하는 性を 所有하고 있는 故로 이 性에 依하여 萬行을 修하여 마침내 無上菩提樂果에 오른다. 그러므로 心性을 正因의 體로 한다. 經에 一切衆生은 悉皆有心이요 凡有心者는 必當得成阿耨菩提라 있으며, 또 夫人經에도 若無如來藏(心)이면 不得厭苦樂求涅槃故라고 있다고 하는 것이니 이는 光宅寺(法) 雲法師의 義다. 第四는 心에는 神靈不失之性이 있다는 說이니 이런 心神이 身內에 已在하니 이는 木石 等 非情物과는 다른 것으로 이로 因하여 大覺의 果를 能成한다. 故로 心神을 正因의 體로 한다. 如來性品에는 「我者는 即是如來藏義요 一切 衆生은 悉有佛性하니 即是我義니라.」라 있고 師子吼品에도 「非佛性者는 謂瓦石等 無情之物이니 離如是等 無情之

物을 是名佛性이라。」 있다는 것으로 이는 梁武篇焉天子的 義다. 第五는 阿賴耶識中の 法爾本有種子를 佛性の 體로 하는 說이다. 經에 「佛性者는 一切種阿耨菩提中道種子」라든가 瑜伽論에 「性種性者는 六處殊勝하여 有如是相이 從無始世로 展轉傳來하여 法爾所得이라.」 있다는 것이니 이는 新師(即 唐代 新譯家)의 義다. 第六은 阿摩羅識眞如解性を 佛性の 體로 하는 說이다. 經에 「佛性者는 名第一義空이요 第一義空은 名爲智慧」라 한 것이 그것이라 한다.

元曉는 以上과 같은 諸說을 紹介한 後 그 是와 非를 批判하여 曰 이 諸說은 모두 非다. 그 所以는 佛性은 非然이요 非不然인 까닭이다. 以非然故로 諸說은 悉非요 非不然인 故로 悉是라는 것이다. 그러면 그 意味는 또 무엇인가. 六說은 二途를 벗어나지 못하는 것이니 初 一은 當然의 果요 後 五는 今有의 因에 同擾하는 것으로 이 後 五中에 또 二 倒가 있으니 後 一은 眞諦요 前 四는 俗諦다. 이 俗諦의 四說은 또 人과 法의 二를 벗어나지 못하는 것이니 前 一은 人이요 後 三은 法이다. 이 法의 三義는 또 起와 伏에 不過하는 것이니 後 一은 種子요 前 二는 上心이다. 上心の 內에서 隨義하여 異說할 뿐이다. 그러나 佛性の 體는 正히 一心이요 一心의 性은 諸邊을 遠離하였으며 諸邊을 遠離한 故로 當하지 않는 바가 없고 當하는 바가 없는 故로 當하지 않는 바가 없다. 그러므로 心의 本性에 就하여 論하면 心은 非因非果요 非眞非俗이며 非人非法이요 非起非伏이다. 그러나 만약 經論에 約하여 論한다면 心이 爲起爲伏하고 作法作人하며 爲俗爲眞하고 作因作果하는 것이니 이것이 非然 非不然의 義로서 그런 故로 諸說은 모두 非요 또 모두 是라는 것이다.

吾人은 以上과 같은 元曉의 該博한 知識에 依하여 中國 諸大家의 佛性說을 알 수 있는 同時에 그 綜合的인 高等 批判의 一端을 엿볼 수 있다. 그러나 이것만으로는 元曉의 佛性觀은 아직 나타나 있지 않다. 第六 會通段에 이르러서 비로소 그의 佛性觀을 볼 수 있는 바 그것은 一. 性淨門常住佛性, 二. 隨染門常住(常住二字中報乎)佛性, 三. 現果諸佛所得, 四. 當果衆生所舍, 五. 一心非因果 等 五條로서 經中에 나타나 있는 諸種의 佛性에 關한 經文을 會通하여 있는 것이 그것이다.

第一에 性淨門常住佛性이라 함은 經「四相品」에 「唯斷取著하고 不斷我見하나니 我見者는 名爲佛이요 佛性者는 卽 眞解脫」이라든가 또 「如來性品」에 「我者는 卽 是如來藏이요 一切衆生悉有佛性은 卽是我義」 등이 있는 것이 卽 常住佛性을 말한 것이다.

第二에 隨染門中 報佛性이라 함은 「師子吼品」中에 「佛性者는 名大信心이니 何以故요 하던 信心 故로 善薩은 能具六波羅密」이라든가 또 「迦葉品」에 「未得菩提之時의 善不善 等を 盡名佛性」이라 한 것 等은 모두 隨染門 卽 迷惑한 衆生으로서 修因하여 感果하는 것을 意味하는 것이므로 이는 報佛性이라는 것이다. 以上 二說은 모두 因으로서의 佛性義를 말한 것이다.

第三에 現果 諸佛所得이라 함은 「迦葉品」에 「如來佛性에 有二種하니 一者는 有요 二者는 無니 有者는 所謂 三十二相 八十種好 十力 四無所畏 乃至 無量三昧를 是名爲有요 無者는 如來 過去의 諸善不善 無記 乃至 五陰 十二因緣을 是名爲無니 是名如佛性有無」라 있는 것이 그

것이다.

第四에 當果佛性이라 함은 師子吼品에 「譬如有人이 我有乳酪한데 有人이 問言하되 汝有蘇耶아 答하되 我有酪이요. 實非蘇나 以巧方便으로 決定當得하리니 故言有蘇로다. 衆生亦爾하여 悉皆有心이니 凡有心者는 定當得成阿耨菩提하리니 以是義로 我常宣說 一切衆生 悉有佛性.」이라 있는 것이 그 意味다.

第五에 一心 非因非果라 함은 性淨本覺은 無漏善이요 隨染衆善은 有漏善이다. 그러나 一心의 體는 이 二門이 아니다. 또 佛果는 이 常善이요 因은 이 無常善이다. 그러나 一心의 體는 非果非因이다. 만약 一心이 因이라면 能히 果를 作하지 못할 것이요 또 本來 果라던 因도 없을 것이다. 一心이 本來 非因非果이므로 能히 因도 作할 수 있고 또 能히 果도 作할 수 있다는 것이다.

以上 五門中 前 四門中에서 染淨 二因(第二·第一)과 當現 二果(第四·第三)는 그 性이 無二한 것으로 唯一心이다. 이 一心은 卽 佛陀만이 體得한 것이므로 이 一心을 佛性이라 名한다는 것으로 이것이 卽 元曉의 佛性觀이다.

The Buddhist Thought in the Silla Period

by Kim, Tong-hwa*

— Résumé —

1. Unlike the extant source materials on Buddhist thought in the Koguryō and Paekche periods, those on Buddhist thought in the Silla period are comparatively rich and concrete, thus facilitating our studies in this field.

2. Was it ever possible that the Silla people could accept and digest such a highly philosophical religion as Buddhism, if they had no grounding in higher thought? As a result of my inquiry into this problem, I came to the conclusion that Confucian thought must already have been imported to Silla prior to the introduction of Buddhism as in the case of Koguryō and Paekche.

3. Of the three kingdoms, Silla was the last kingdom that imported Buddhism. It is recorded in Korean history that the first unofficial importation of Buddhism to Silla was made in 440 and 488 and that Buddhism was officially recognized as a national religion in 528. At present, we have no literature on the development of Buddhist bodies at that time, so we have no way to know exactly, but viewed in the light of the fact that King Pōphŭng 法興, the twenty-third king of the Silla Dynasty, entered the priesthood in his later years and that King Chinhŭng 眞興, the twenty-fourth king, and his wife entered the priesthood, we can easily imagine the prosperity of Buddhist bodies of that time.

4. What was the content of the Buddhist thought developed centering around the Buddhist bodies of that time? This constitutes the principal subject dealt with in the main paper. In order to approach the developmental course of the Buddhist thought, I attempted to study by dividing the course into the following three phases: 1. the thought in the early period, 2. the world of thought prior to the Silla's unification of Korea, and 3. the development of the Buddhist thought after Silla's unification of Korea. In the early period, Buddhism was introduced over three occasions. At the time of the first occasion, Buddhism was regarded as miraculous and wonder-working; at the time of the second occasion, the Silla people took interest in *Sūtra* and *Sāstra*; and at the time of the third occasion, the content of Buddhist thought came to be studied by Koreans.

* The writer is Lecturer of Buddhist Philosophy, Korea University.

5. In the period prior to Silla's unification of Korea, Silla ingested Buddhism in its own way to utilize it for the promotion of national interests and the welfare of the people. Thus there appeared the thought of national safeguard (鎮護國家) and the concept of Hwarang-do (花郎道). To seek in Buddhist thought a practical thought and mainspring for the enhancement of national interests and the welfare of the people, the State and all Buddhist priests devoted themselves as one body to the study of Buddhism. The evidence of this can be endorsed by the fact that many priests were sent to T'ang China and that prominent priests were produced in Silla at that time.

The thought of national safeguard implies protecting a nation from troubles both at home and abroad under the divine power of Buddha and Bodhisattva, and it stemmed much from the *Mahāyāna-Buddha-Sasana-Sūtra*. The significance of the erection of Temple Sach'ōnwang 四天王寺 was in enhancement of this thought; and the observance of P'algwanjehoe 八關齋會 had its significance also in the enhancement of this thought. On the other hand, the Hwarang-do, the Silla's chivalry, was fostered by some fundamental spirit or ideology. It is written in history that the Hwarang-do was fostered on the basis of Confucian, Buddhistic and Taoist thoughts. However, there are various evidences supporting the fact that prominent Buddhist priests occupied a leading role in encouraging the Hwarang-do in Silla. Specially, the thought that the world of reason and the world of thing is one—the essence of Mahāyānist Buddhism—was well comprehended and embodied by the Silla people. This can be said the characteristic of Buddhism in Silla.

6. In discussing Buddhist thought after Silla's unification of Korea, I set two hundred ten years from 440, when Buddhist was introduced to Silla for the first time, to 650 or one hundred twenty-two years from 528, when Buddhism was officially recognized as a national religion of Silla, to 650 as an initial stage of studies in Buddhism. The reason why I did so is, it was not until 650 that Silla people attempted to write books on Buddhism for themselves. Further, I set two hundred eighty-five years from 650 to 935, the period of King Kyōngsun 敬順, the last king of Silla, as the establishment period of Silla's Buddhist thought. This period was the most important one in bringing about maturity of Buddhist thought in Silla. In the main paper, I discussed Buddhist thought in this period by dividing it into the following three stages: the thought of theoretical Buddhist sects in the early stage; the thought of practical Buddhist sects in the middle stage; and Buddhist thought in the last stage.

The thought of theoretical Buddhist sects was introduced to Silla earlier than the thought of practical Buddhist sects, and there were eight theoretical sects at that time, such as the Sōrilkongyubu 說一功有部 Sect, the Samnon 三論 Sect, the Sōngsil 成實 Sect, the Sōmnon 攝論 Sect, the Yōlban 涅槃 Sect, the Pōphwa 法華 Sect, the

Pöpsang 法相 Sect and the Hwaö̃m 華嚴 Sect. As to the Sö̃rilkongyubu Sect, the Sö̃ngsil Sect, Samnon Sect and Sö̃mnon Sect, no concrete material on the substance of their creeds is available today. Yet, we can conclude that the thought of the above four sects was spread in Silla at that time. As for the Yö̃lban Sect and Pö̃phwa Sect, I introduced the thought of the two sects on the basis of works by Priest Wö̃nhyo 元曉, a prominent priest of Silla, on *Nirvana Sutra* and *Saddharma Pundarika*. The Pö̃psang Sect flourished greatly in Silla to the extent that it could be favorably compared in maturity with its sister counterpart of T'ang China; but in the end, this sect turned antagonistic to its sister counterpart of T'ang China on an emotional bias. At any rate, this marks the first occasion in Korean history that Korea ever competed with a foreign country in scholarly pursuit. The Hwaö̃m Sect, unlike other Buddhist sects, was established and propagated by a Korean—Priest Ü̃sang 義湘, who studied under Priest Chih Yen 智儼, the second patriarch of the Hua Yen 華嚴 Sect of T'ang China. Priest Ü̃sang strived to bring up many disciples with Temple Pusök 淨石 as a base for his propagation activities. As a result, he finally built ten famous temples of his sect throughout Silla at that time. Thus, this sect had flourished through generations. The Hwaö̃m 華嚴 Sutra was the principal sutra on which the creed of this sect was based.

What should not be overlooked here is the remarkable contribution by Priest Wö̃nhyo. He was such a far-sighted priest of eminence that there were no theoretical Buddhist sects which escaped from his outstanding comment. His *Kü̃mgangsammae Kyö̃ngnon* 金剛三昧經論 reflects his excellent attainments in Buddhism, and his *Taesü̃nggisü̃nnonso* 大乘起信論疏 was highly valued even by such great Chinese scholars of that time as Fats'ang 法藏 and Ch'ingliang 清涼. It should also be noted that the Silla scholars of that time produced considerable achievements in the study of Hētuvidyā, or Hindu logic, to such an extent that they fell behind none of Chinese scholars in this line.

Following the thought of the theoretical Buddhist sects, the thought of practical Buddhist sects was introduced to Silla. They were the Mirük 彌勒 faith, the thought of the Kyeryul 戒律 Sect, the Sukhavati thought of Amita-yus Buddha, the thought of the Zen Sect, and the thought of the Chinö̃n 眞言 Sect.

The Mirük faith was prevalent in India and China at that time, but an annotation on the Three Sutras of Mactreya-Bodhisattva (彌勒), on which the faith was based, was seldom attempted even in China. In Silla, however, Priest Wö̃nhyo and Priest Kyö̃nghü̃ng 憬興 compiled annotations on the Three Sutras, which provide us today with valuable materials for the study of the thought of Mactreya-Bodhisattva. It is noteworthy that a comparative study between the Tusta-deva (兜率天) Nirvana thought of Mactreya-Bodhisattva supported by Priest Wö̃nhyo and the Sukhavati Nirvana thought of Amita-yus Buddha was pursued in Silla at that time.

The thought of the Kyeyrul Sect was based on the Hinayāna-vinaya and the Mahāyāna-vinaya, but the latter was counted for much at that time. Especially, Priest Ūijök 義寂 and Priest T'aehyön 太賢 maintained that if the Sect adhered to the Mahāyāna-vinaya, the two hundred fifty commandments of the Hinayāna-vinaya were unnecessary. This view is quite logical, but no Chinese nor Korean priests had ever advocated such a bold opinion under the weight of Buddhist tradition.

After the establishment of the T'ang Dynasty, the Sukhavati thought of Amita-yus Buddha was systematized by Chinese scholars, and Silla scholars, too, became interested in systematizing thought. Especially, Priest Wōnhyo's systematization of thought is worthy of note in that it is almost same as that made by his contemporary Chinese scholars.

Zen thought was at its zenith of prosperity in the last period of the Silla Dynasty. It is said that this thought was imported from China, but Silla developed the thought in its own way. At any rate, with the prevalence of the Zen thought, together with the thought of the Chinōn Sect, the theoretical Buddhist sects which once flourished could not make further development.

The thought of the Chinōn Sect was imported into Silla at its last period. This thought greatly prevailed in Silla, and many Silla priests of the Sect went to China and contributed toward the development of the sister counterpart in China.

In conclusion, the world of Buddhist thought in the last period of Silla was represented by the thought of the thirteen sects as referred to above; and the theoretical sects became called "Kyo 教" in one lot and the Zen Sect, representing the practical Buddhist sects, became pitted against "Kyo." This confrontation was continuously maintained through the Koryō period and the Yi period.