

저자 (Authors)	李基白 Ki-baik Lee
출처 (Source)	<a href="#">진단학보</a> , (40), 1975.12, 22-39 (20 pages) <a href="#">THE CHIN-TAN HAKPO</a> , (40), 1975.12, 22-39 (20 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">진단학회</a> The Chin-Tan Society
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE02076467">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE02076467</a>
APA Style	李基白 (1975). 新羅 初期 佛敎와 貴族勢力. 진단학보, (40), 22-39.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/09/15 14:48 (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 初期 佛敎와 貴族勢力

李 基 白



## 차 례

I. 머 리 말.....	25
II. 佛敎 受容過程에 있어서의 貴族勢力 .....	25
III. 轉輪聖王·釋迦佛 및 彌勒菩薩의 信仰 .....	28
IV. 輪廻轉生思想과 貴族 .....	34
V. 맺 는 말.....	39

## I. 머리말

筆者는 오래 전에 「三國時代 佛教 傳來와 그 社會的 性格」이란 論文을 발표하여 三國이 佛教를 受容하는 過程과 그 意義를 생각해본 일이 있었다.<sup>1)</sup> 그 때 筆者는 結論에서 「佛教의 傳來는 絶對的 王權을 중심으로한 中央集權的인 古代國家 形成의 觀念形態의 表現이었다」고 그 意義를 요약하여 표현하였었다.<sup>2)</sup>

그러나 지금 생각해 보면, 이 結論은 再考되어야 할 여러 가지 점을 지니고 있다. 우선 「傳來」라는 말은 응당 「受容」이란 말로 바뀌어야 할 것이다. 그러나 무엇보다도 가장 수정되어야 하리라고 생각되는 것은, 「絶對的 王權」에 의하여 佛教가 받아들여졌다고 생각한 점이다. 佛教의 受容에 있어서 國王이 主導的인 役割을 하였다는데 대하여는 지금도 의심을 품고 있지 않다. 그러나 舊稿는 그 점을 지나치게 강조한 나머지 貴族——新羅의 支配勢力인 眞骨 貴族——의 존재를 너무나 無視해버리지 않았나 하는 反省을 하게 된다.<sup>3)</sup> 本稿는 이러한 舊稿의 잘못을 수정하고 보완해보자는 데에 그 목적이 있다.

다 아는 바와 같이 三國時代의 新羅는 骨品制度에 밀바탕을 둔 貴族社會였다. 新羅의 政治는 眞骨 출신 貴族들로서 조직되었다고 생각되는 和白會議에 의해서 그 중요한 政策이 결정되었다. 이러한 社會에서는 絶對王權의 존재를 생각할 수가 없다. 다만 聯盟王國時代에 비하면 王權이 強化된 셈이었다. 그러나 中央貴族들이 和白會議를 통하여 강력한 政治的 發言을 할 수가 있는 지위에 놓여있었다고 하면, 이들 貴族에 의해서도 佛教가 받아들여질 수 있는 要素가 무언가 있었다고 해야 하지 않을까. 이것은 舊稿에서 佛教 受容過程에 있어서의 貴族의 役割을 否定的으로만 보았던 것과는 달리, 그 肯定的인 면도 생각해 봐야 한다는 이야기가 된다. 本稿의 焦點은 바로 이 점에 놓여 있는 것이다.

## II. 佛教 受容過程에 있어서의 貴族勢力

新羅가 佛教를 公認한 年代는, 지금껏 흔히 믿어지고 있는 것과 같이 法興王 14년(527)이 아니라, 法興王 21년(534)이나 22년(535)이어야 한다고 필자는 舊稿에서 주장하였었다.<sup>4)</sup> 그 근거는 처음 佛教의 受容 문제가 興輪寺의 創建으로부터 발단하였으며, 따라서 異次頓의 殉

1) 拙稿 「三國時代 佛教 傳來와 그 社會的 性格」(歷史學報 6, 1954).

2) 拙稿 同上 p. 204.

3) 本稿에서 貴族이라고 한 것은 新羅社會의 支配勢力인 眞骨貴族을 가리키는 것이다. 六頭品貴族과 對比시켜 말한다면 하는 필요가 있을 때 이외에는 번거로움을 피하여 그냥 貴族이라고만 썼다.

4) 拙稿 同上 p. 145.

敎로 인해서 法興王 14년(527)에 佛敎가 公認되었다면 興輪寺의 創建 工事도 그대로 계속되어야 할 것인데, 실제에 있어서는 工事가 일단 중단되었다가 21년 乙卯(乙卯는 실은 22년이다)에야 다시 크게 天鏡林을 배어 工事를 일으켰다고 한 데에 있었다.

현재도 이 견해에는 변함이 없다. 殉敎에 따르는 奇蹟으로 인하여 즉시 佛敎가 公認되었다는 것은 殉敎者를 찬양하려는 의도에서 뒷날에 꾸며진 이야기일 것이다. 다만 舊稿에서는 法興王 21년(534)인지 22년(535)인지 잘 모르겠다고 하여 年代에 애매한 구석을 남겨두었다. 그러나 지금은 이를 22년(535)으로 보는 것이 옳다고 믿고 있다. 年代에 있어서는 數字보다도 干支가 더 信憑性이 높다고 생각되기 때문이다. 즉 新羅에서는 法興王 14년(丁未, 527)에 異次頓이 殉敎를 하고, 그보다 8년 뒤인 法興王 22년(乙卯, 535)에 佛敎가 드디어 公認을 받게 되었다고 믿는다.

그러므로, 말하자면 新羅에서 佛敎를 받아들이는 데는, 이 문제가 표면화한 뒤에도 상당한 陣痛期를 거쳐야 했다는 이야기가 된다. 그리고 이 陣痛期에 있어서의 움직임은 佛敎 受容의 문제를 생각하는데에 중요한 의의를 갖는다고 하겠다. 다만 그러한 움직임을 직접적으로 나타내주는 史料를 발견할 수는 없다. 따라서 그 時期를 전후하여 나타난 일련의 政治的 事實들을 검토해볼 필요가 있다. 이 목적을 위하여 그러한 政治的 事實들을 三國史記 新羅本紀의 法興王代 記事로부터 뽑아서 年代順으로 적어보면 다음과 같다.

- 4년 4월 兵部를 처음으로 설치하였다.
- 7년 1월 律令을 頒示하였다. 百官 公服의 服色 등급을 정하였다.
- 8년 梁에 使臣을 보내어 方物을 바치었다.
- 18년 4월 伊滄 哲夫를 임명하여 上大等を 삼아 國事를 總理케 하였다.
- 21년 上大等 哲夫가 죽었다.
- 23년 처음으로 年號를 칭하여 建元 元年이라고 하였다.
- 25년 1월 敎하여 外官이 家族을 데리고 赴任하는 것을 허락하였다.

이들 기록에 의하면, 法興王 4년(517)에 新羅 최초의 官府인 兵部가 설치된 뒤를 이어, 7년(520)에는 律令이 반포되고, 동시에 公服의 服色이 제정되었다. 이러한 일련의 사실들은 王權을 중심으로 한 政治制度가 짜여져가고 있었음을 나타낸다. 그리고 奈勿麻立干 26년(381)에 처음으로 高句麗를 통하여 前秦에 使臣을 파견한 이후 140년이 지난 法興王 8년(521)에 中國의 梁에 使臣을 파견한 것도 이러한 王權의 成長 및 政治制度의 整備와 짝하는 일이라고 할 수 있다. 新羅가 梁에 使臣을 파견하였을 뿐 아니라, 梁에서도 僧 元表를 使臣으로 파견하여 왔었다.<sup>5)</sup> 이러한 使臣의 來往으로 인하여 梁에 전달된 新羅의 政治制度는 다음과 같은 것이었다.

그 킴으로서 안에 있는 것을 啄評이라 하고, 밖에 있는 것을 毘勒이라 하니, 또한 中國의 郡縣을

5) 三國遺事 3 興法 阿道基羅 條에 인용된 高得相의 詠史詩에 「梁遣使僧曰元表 宣送眞檀及經像」이라고 하였다.

말하는 것과 같다. 나라에는 6塚評이 있고, 52邑勒이 있다. (梁書 新羅傳)

그런데 위에 인용한 三國史記의 기록에 의하면, 法興王 25년(538)에 外官은 家族을 거느리고 任地로 부임할 수 있게 되었다고 한다. 이로 미루어 보면, 52邑勒의 地方官은 中央으로부터 파견되었던 것이며, 따라서 이미 中央集權의인 政治組織이 짜여져 있었던 것임을 알게 된다. 이렇게 王權을 중심으로 한 中央集權의인 政治制度가 정비되어가는 背景 속에서 法興王의 興輪寺 創建計劃이 펼쳐지게 되었던 것이다.

그러나 이 興輪寺 創建運動은 貴族會議의 반대에 부닥쳐서 실패하고 말았다. 그리고 興輪寺 創建을 담당하고 있던 異次頓은 創寺運動의 책임을 지고 死刑을 당하였다. 法興王은 자기의 의사에 의하여 寵臣인 異次頓으로 하여금 創寺를 주관케 하였었다. 그런데, 비록 異次頓이 法興王을 위하여 대신 희생될 것을 自請하고 나섰다고는 하지만, 法興王은 자기의 뜻과는 어긋나게 群臣의 압력을 받고 異次頓을 死刑에 처하였던 것이다. 이 사실은 國王과 貴族會議인 和白會議 사이에 意見 對立을 보여준 희귀한 예의 하나로서도 주목되지만, 어쨌든 王位의 廢立에 관계될 정도로 심각한 사건이었다. 그것은 異次頓의 殉敎事實을 적은 기록 속에서

襄賊諸臣 (栢栗寺石幢記, 朝鮮金石總覽 上, p. 51)

이라든가, 또는

臣等은 절대로 그러한 逆意가 없었다 (同上)

라든가 하는 귀절이 발견됨으로서 짐작할 수가 있다. 다시 말하면, 만일 異次頓의 死刑으로서 문제가 수습되지 않았더라면, 法興王 자신이 王位로부터 逐出되는 국면이 벌어졌으리라고 생각할 수가 있다.

그러면 이렇게 貴族勢力의 거센 반대에 부닥쳤던 佛敎가 어떻게 해서 法興王 22년(535)에 公認되기에 이르렀던 것일까. 여기서 우리는 法興王 18년(531)에 上大等이 설치된 사실을 주목하게 된다. 上大等은 大等으로써 구성된 和白會議의 議長이었다. 아마도 지금까지 國王 자신이 맡던 議長職을 上大等으로 하여금 대신 맡게 한 것이 아닌가 한다. 이에 대해서 필자는 「上大等の 設置는 그 이전보다는 王權이 專制化되었다는 것을 말하여주는 것이겠지만, 한편 아직 王의 專制的 權力的 行사가 貴族勢力에 의하여 상당한 制約을 받고 있었음을 나타내주는 것이기도 하다」고 설명한 바 있다.<sup>6)</sup> 그런데 이 上大等の 設置가, 國王의 廢立을 들먹이기까지 한 異次頓의 殉敎가 있는지 불과 4년 뒤의 일이었다. 그러므로 이것은 國王과 貴族勢力과의 對立을 制度上으로 해결하여 보려는 의도에서 설치된 것이 아니었던가 한다. 말하자면 上大等は 國王과 貴族勢力과의 일정한 政治的 妥協의 產物로 보인다. 그리고

6) 拙稿「上大等考」(歷史學報 19, 1962, pp. 9~10; 新羅政治社會史研究, 1974, p. 96).

그 妥協의 背景 속에서 비로소 佛教가 公認되기에 이르렀던 것이 아닐까하고 생각된다.

그런데 최초의 上大等 哲夫는 法興王 21년(534)에 죽었다. 哲夫의 죽음에 대하여는 이렇다할 설명이 없으므로 그 사정을 알 길이 없다. 그러나 그가 죽은 뒤에 그의 후계자가 임명되었다는 기록이 없다. 이러한 空白狀態는 다음 임금인 眞興王 一代 동안 계속되는 것으로 되어 있다. 「그 죽고 계승함을 반드시 史에 적었다」고 한 上大等이고 보면<sup>7)</sup>, 이러한 이면에는 어떤 심상치 않은 일이 있지는 않았을까 하는 의심도 들게 된다. 적어도 上大等 哲夫의 죽음 자체는 모르더라도, 그의 후계자가 임명되지 않은 것은, 上大等の 설치를 통해서 이루어졌던 王權과 貴族勢力 사이의 妥協이 危機에 부닥친게 아닐까 하는 생각을 불러일으킨다. 만약 이러한 추측이 그럴만한 것이라면, 그것은 王權의 勝利를 뜻하는 것으로 생각할 수가 있다. 法興王 23년(536)에 建元이란 年號를 처음 세우게된 것도 이와 관련지어 생각해볼 수가 있다. 따라서 法興王 22년(535)의 佛教 公認은 이러한 王權의 勝利와 직접적인 관계가 있는 것인지도 모르겠다.

그렇더라도, 이것이 곧 王權의 專制化였다고 하기는 어렵지 않을까 한다. 眞興王 다음인 眞智王이 貴族들에 의하여 王位로부터 축출되었다는 사실만으로서도 이 당시의 일반적인 상황은 짐작할 수 있으리라고 믿는다.<sup>8)</sup> 그러므로 직접적으로는 國王의 주동적인 추진에 의해서 佛教가 公認되었다고는 하지만, 그러나 일반적으로는 貴族勢力과의 일정한 妥協의 基盤 위에서 비로소 可能했으리라고 보아야 옳을 것이다. 딱 막연한 느낌이 드는 推論이긴 하지만, 구체적인 公認過程에 대한 기록이 전하여지지 않고 있는 현재로서는, 이런 정도의 대체적인 윤곽을 파악함으로써 만족할 수 밖에 없지 않나 한다.

### Ⅲ. 轉輪聖王·釋迦佛 및 彌勒菩薩의 信仰

王權과 貴族勢力과의 관계를 佛教의 信仰面에서 추구하는 경우에 주목에 오르는 것은 釋迦佛과 彌勒菩薩에 대한 信仰이다. 三國時代의 新羅에 있어서 釋迦佛과 彌勒菩薩은 가장 중요한 信仰의 對象이 되었고, 따라서 佛像도 그들이 가장 많이 만들어졌었다.<sup>9)</sup> 佛像은 단순한 美術品으로서가 아니라 信仰의 對象物로서 만들어졌던만큼, 이들은 일정한 時代의 信仰을 이해하는데 있어서 중요한 구실을 하는 것이다.<sup>10)</sup>

釋迦佛은 비록 過去佛이긴 하지만 가장 가까운 時代에 地上에 와서 說法을 한 如來였다.

7) 金正喜「眞興二碑攷」(阮堂先生全集 1, 9張).

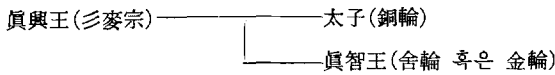
8) 眞智王이 王位에서 축출되었다는 기록을 三國史記에서는 찾아볼 수가 없다. 그러나 三國遺事 1紀 異 桃花女·鼻荊郎 條에는 「御國四年 政亂荒姪 國人廢之」라고 있다.

9) 拙稿「三國時代 佛教 傳來와 그 社會的 性格」(歷史學報 6, 1954, p.161 및 pp.168~171) 참조.

10) 최근 이러한 측면에서 新羅彫刻史에 대한 接近을 시도한 것은 文明大氏의 일련의 論文들인데, 대표적인 것으로는 「景德王代의 阿彌陀造像 問題」(李弘植記念 韓國史學論叢, 1969)를 들 수 있다.

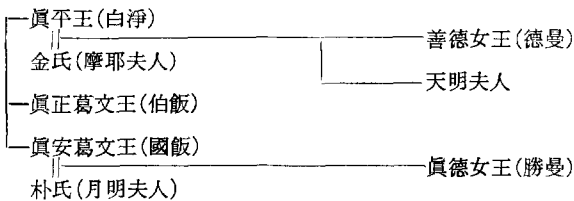
이러한 관계로 해서 佛敎를 受容한 初期에 釋迦佛은 如來의 대표적인 존재로 믿어졌다. 그런데 그 釋迦佛이 마치 王權의 象徴과 같이 생각되기도 하였던 것이 주목을 끈다.

그렇다고 新羅의 王權이 항상 釋迦佛로써 상징된 것만은 아니었다. 오히려 그보다 앞서 轉輪聖王으로 상징되었었다. 轉輪聖王은 須彌四洲의 世界을 統率하는 王이며, 輪寶를 굴리면서 四方을 威嚴으로써 屈服시키기 때문에 轉輪聖王이라고 일컬어지는 것이다. 그가 굴리는 輪寶에는 넷이 있는데, 그것이 金輪·銀輪·銅輪·鐵輪이었다.<sup>11)</sup> 그런데 眞興王의 두 아들의 이름은 銅輪과 舍輪(金輪)이었는데<sup>12)</sup>, 그 관계를 表로 만들어보면 다음과 같이 된다.



이와 같은 사실에다가, 眞興王이 위대한 征服君主로서 新羅의 國土를 크게 확장시켰다는 점을 아울러 고려해서, 金煥泰氏는 眞興王이 轉輪聖王에 비기어졌을 것임을 주장하였다.<sup>13)</sup> 이러한 주장은 대단히 흥미로우며, 충분히 說得力을 가진다.

이렇게 眞興王 때에는 轉輪聖王에 비기어지던 新羅의 王權은, 眞平王 때가 되면 釋迦佛로 비기어지는 변화를 초래한 것으로 보인다. 이러한 변화가 일어났다는 것은 역시 王이나 王族들의 이름을 통해서 엿볼 수가 있다. 즉 眞平王은 釋迦의 父인 白淨과 그 이름이 같고, 그 妃는 釋迦의 母 摩耶夫人과 그 이름이 같다. 그리고 眞平王의 두 王弟의 伯飯과 國飯이란 이름은 釋迦의 叔父의 이름 그대로인 것이다. 이 관계를 지금 역시 表로 작성해보면 다음과 같다.



이에 의하면 眞平王과 王妃 摩耶夫人 사이에서 난 아들은 바로 釋迦에 해당된다는 이야기가 된다. 다만 眞平王에게는 아들이 없이 딸만 있었으며, 따라서 釋迦에 비길 수는 없게 되었지만, 善德女王이 女子로서 王位에 오르게 되는 이유는 이러한 관념과 인연이 있었음직하다.

이러한 생각을 더욱 뒷받침해주는 것은, 新羅의 王이 釋迦와 같은 刹帝利種에 속한다고

11) 望月 佛敎大辭典 轉輪聖王 條 참조.

12) 舍輪의 舍는 「쇠」로서, 舍輪은 鐵輪의 音寫일 듯하다. 兄인 太子가 銅輪이므로, 弟는 鐵輪이라고 함이 마땅하겠기 때문이다.

13) 金煥泰 「彌勒仙花攷」(佛敎學報 3·4合輯, 1966, p. 145).

생각한 사실이다. 慈藏이 中國 五臺山에서 文殊菩薩을 만났을 때, 文殊菩薩은,

너희 나라 王은 곧 天竺의 刹帝利種王으로서, 미리 佛記를 받았다. 故로 특별한 인연이 있으니, 東夷 共工의 族과는 같지 않다. (三國遺事 3 塔像 皇龍寺九層塔)

고 하였다고 한다. 이같이 新羅의 王族이 釋迦와 같은 刹帝利種으로 생각되었다고 한다면, 新羅의 國王이 釋迦에 비기어질 수 있는 가능성이 더욱 커진다고 하겠다.

이같이 新羅의 國王을 釋迦에 비기어보려는 생각은 결국 釋迦의 權威를 빌어서 王權의 強化에 이바지하게 하려는 것으로 해석된다. 이 점에 대해서는 이미 金哲俊氏도 위의 사실들에 근거해서 高句麗를 통해서 「王即佛」의 北方佛敎의 영향을 입은 것이라고 지적한 바 있다.<sup>14)</sup> 이러한 氏의 주장은 옳았다고 생각하는 것이다. 일찌기 필자는 이를 「王即佛」의 北方佛敎의 영향이라는데 대해서 批判的인 의견을 표시한 바 있었지만,<sup>15)</sup> 지금은 오히려 과거의 필자의 의견은 是正되어야 할 것으로 믿고 있다. 아마 적어도 慈藏으로서 대표되는 護國佛敎의 경향은 이를 北方佛敎의 「王即佛」思想의 영향 아래 놓여 있었다고 생각해야 할 것이다. 이에 대해서 圓光으로서 대표되는 佛敎信仰은 「沙門不敬王者」的인 南方佛敎의 영향이었을 것이다. 그런데 三國時代의 新羅에 있어서 圓光은 아무래도 異色的인 존재였다. 六頭品이라는 그의 身分에 있어서 그러했고, 그의 思想的 傾向에 있어서 또한 그러했다.<sup>16)</sup> 그러므로 「王即佛」의 護國的 信仰이야말로 新羅 初期 佛敎信仰——三國時代 佛敎信仰——을 나타내주는 대표적인 것이라고 믿는다.

新羅의 王權이 轉輪聖王 혹은 釋迦佛에 비기어졌다는 점만을 생각한다면, 新羅의 王權은 佛敎信仰에 의해서 絕對的인 것으로 해석되었다고 생각하기가 쉽다. 그러나 轉輪聖王이나 釋迦佛이 彌勒菩薩과 사이에 지니는 관계와 그 의미를 생각한다면 반드시 그렇지만도 않다는 것을 알게 된다. 彌勒菩薩信仰에 대하여는 이미 여러 研究가 있어서 그 대체적인 윤곽을 파악할 수 있게 되었지만<sup>17)</sup>, 그 焦點은 彌勒信仰이 彌勒上生經 아닌 下生經에 의한 信仰이었다는 것, 그리고 彌勒菩薩은 新羅에 花郎으로 탄생하였다고 믿었다는 점이다. 花郎으로서의 竹旨郎이나 金庚信의 경우, 그리고 彌勒仙花의 說話는 이러한 信仰을 잘 전해주고 있다.

그런데 轉輪聖王의 治世는 彌勒의 出現과 더불어 시작되는 것으로 되어 있어서, 轉輪聖王과 彌勒菩薩과는 不可分의 관계에 놓여 있다.<sup>18)</sup> 이는 마치 佛敎的 理想國家의 두 면——政

14) 金哲俊「新羅 上代社會의 Dual Organization」下 (歷史學報 2, 1952, p. 92) 참조.

15) 拙稿「三國時代 佛敎 傳來와 그 社會的 性格」p. 190.

16) 圓光에 대하여는 拙稿「圓光」(創作과 批評 10, 1968) 참조.

17) 彌勒信仰에 대한 先驅의 業績은 八百谷孝保氏의 「新羅社會と淨土敎」(史潮 7의7, 1937)였다. 그 뒤 三品彰英「新羅花郎의 研究」(1943)를 비롯하여, 黃壽永氏의 「新羅 南山 三花嶺 彌勒世尊」(金戴元 紀念論叢, 1969), 金庠基氏의 「花郎과 彌勒信仰에 대하여」(李弘植紀念 韓國史學論叢, 1969) 등 많은 論稿가 발표되었다.

治的世界과 宗教的世界와의 두 면——을 나타내주는 듯한 느낌이다. 그런데 그것이 新羅에서 하나는 國王이요 하나는 花郎이었다. 花郎은 貴族의 子弟, 아마도 眞骨貴族의 子弟가 되는 것이었으며, 이는 文字 그대로 新羅 貴族의 꽃과 같은 存在였다. 말하자면 貴族勢力的 象徴의 存在였다. 國王과 花郎이 轉輪聖王과 彌勒菩薩로 생각된 사실에 근거해서, 新羅社會에 있어서의 王權과 貴族勢力이, 佛教信仰面에서 어떤 調和를 얻고 있었다고 보는 것은 결코 지나친 억측만은 아닌 듯 싶다.

轉輪聖王과 彌勒菩薩과의 관계에서 뿐아니라, 釋迦佛과 彌勒菩薩과의 관계에서도 이러한 점은, 약간의 차이점을 지닌대로, 역시 찾아볼 수가 있다. 그런데 이 관계를 살피는데 있어서 주목되는 것은 彌勒이 菩薩로서 信仰의 對象이 되었다는 점이다. 물론 如來로서의 彌勒에 대한 信仰이 전혀 나타나지 않는 것은 아니다. 가령 忠談師가 重三·重九日에 茶를 끓여 供養했다는 南山 三花嶺彌勒은 彌勒世尊이라고 되어 있으므로 그것이 如來像이었을 것임을 말해주고 있다. 만일 黃壽永氏가 주장한대로 이 三花嶺彌勒三尊像이 南山 부채등으로부터 慶州博物館에 옮겨진 하나의 如來倚像과 두 菩薩像에 比定된다고 하면, 如來像을 한 彌勒의 實物을 對할 수 있는 셈이 된다.<sup>18)</sup>

그러나 三國時代 彌勒의 대부분이 半跏像을 한 菩薩像이었다는 것은 널리 알려진 사실이다. 이에 대한 研究는 적지 않으며, 최근에는 이를 정리하여보려는 노력도 나타나고 있다.<sup>20)</sup> 특히 田村圓澄氏는 三國時代에서 新羅統一時代에 걸치는 彌勒半跏像 21軀의 一覽表를 작성하고, 그 중 慶州 南山 神仙庵의 磨崖菩薩半跏像의 하나를 제외한 20軀가 모두 三國時代의 6세기 후반부터 7세기 전반에 이르는 1세기 동안에 집중되어 있음을 지적하였다.<sup>21)</sup>

이같이 三國時代에 크게 信仰의 對象이 된 菩薩形의 半跏像을 한 彌勒은 때로는 金堂의 主尊으로 모셔지지 않았나 한다. 가령 新羅 최초의 寺院인 興輪寺의 金堂에 모셔진 彌勒本尊은 그러한 半跏像일 가능성이 크다. 왜냐 하면 眞慈師가 堂主 彌勒像 앞에서 大聖이 花郎이 되어 세상에 나타나기를 祈願한 결과 彌勒이 未尸郎으로 現生하였다 하므로, 그것은 菩薩로 보는 것이 적당하겠기 때문이다.<sup>22)</sup> 하기는 金良圖가 金堂主人 彌勒尊像과 左右菩薩을

18) 長阿含經 第6 轉輪聖王修行經에는 彌勒이 出現할 때에 轉輪聖王도 出現하는 것으로 되어 있다 한다. (望月 佛教大辭典 轉輪聖王 條 참조).

19) 黃壽永「新羅 南山 三花嶺 彌勒世尊」(金載元紀念論叢, 1969; 韓國 佛像의 研究, 1973, pp. 258~259). 그리고 黃壽永氏가 주장한대로 이 彌勒如來像이 半跏像에 가까운 倚坐像이라는 독특한 양식을 지니고 있다는 점을 주목해야 하겠다. (同論文 pp. 243~244).

20) 黃壽永「百濟半跏思惟像小考」(歷史學報 13, 1960; 韓國 佛像의 研究, 1974).

黃壽永「新羅半跏思惟石像」(李弘植紀念 韓國史學論叢, 1969; 韓國 佛像의 研究, 1974).

中吉功「銅造菩薩半跏像鈔存」(朝鮮學報 48, 1968; 新羅·高麗의 佛像, 1971).

田村圓澄「半跏思惟像과 聖德太子信仰」(韓日古代文化交涉史研究, 1974).

21) 田村圓澄「半跏思惟像과 聖德太子信仰」(韓日古代文化交涉史研究, pp. 54~55).

22) 「及眞智王代 有興輪寺僧眞慈 每就堂主彌勒像前 發原誓言 願我大聖化作花郎 出現於世」(三國遺事 3 塔像 彌勒仙花).

塑成했다고도 하였으므로<sup>23)</sup>, 左右菩薩을 거느린 그는 如來像이었을 것으로 생각되기 쉽다. 그러나 中國 六朝末에는 半跏思惟像에 작은 菩薩을 兩脇侍로 배치한 三尊形式이 유행하였다 하며, 이에 근거해서 百濟 彌勒寺의 彌勒三尊도 그러한 形式의 것이었으리라고 黃壽永氏는 추측하고 있다.<sup>24)</sup> 또 新羅의 영향을 받았으리라고 생각되는 日本 廣隆寺 金堂三尊의 中尊은 彌勒半跏像이었다고 한다.<sup>25)</sup> 이러한 事例들이 新羅에도 적용될 수 있는 것이라면, 興輪寺金堂의 中尊이 左右菩薩을 거느렸다고 해서 반드시 如來像이어야 한다는 이유는 되지 않는다. 더구나 奉化의 彌勒菩薩이 金堂에 安置되었을 것이라는 사실도 아울러 참고가 된다.<sup>26)</sup>

그러므로 三國時代의 新羅에서 半跏形의 彌勒菩薩像은 佛寺에서 中尊으로 모셔졌을 가능성이 크다. 그런데 그것이 本尊이면서도 如來像이 아닌 菩薩像이었다. 또 그것이 花郎으로 化生한다고 하였다. 이 사실을, 釋迦가 如來像이고, 그 釋迦가 國王에 견주어졌던 사실과 비교해서 생각할 때에, 자연히 王權과 貴族勢力과의 관계에 생각이 미치게 되는 것이다. 즉 轉輪聖王과 彌勒菩薩의 경우와 같이, 이 사실도 王權과 貴族勢力의 融和를 상징하여 주었을 것이라고 생각된다.

이러한 점에서 특히 주목되는 것이 百濟의 瑞山磨崖三尊佛像이다. 瑞山磨崖三尊佛像은 中央에 如來像이 있고, 향해서 그 바른편에 半跏像의 彌勒菩薩이, 왼편에는 다른 또 하나의 菩薩像이 있다. 그런데 中央의 如來像의 像名은 현재 밝혀지지 않고 있다.<sup>27)</sup> 이 특이한 양식의 三尊像은, 三尊佛의 儀軌만으로서는 해결되지 않을 것 같고, 따라서 三尊佛의 制約을 떠나서 한번 생각해볼 필요가 있는 것이 아닐까 한다. 그런데 與願·施無畏의 手印으로 봐서 중앙의 主尊은 釋迦如來로 보는 것이 극히 자연스러워지는 것 같다.<sup>28)</sup> 그렇다면 主尊인 釋迦如來를 중심으로, 양쪽에 脇侍菩薩이 있는데, 그 하나는 彌勒菩薩이라는 이야기가 된다.

釋迦佛과 彌勒菩薩은 여기서 하나의 秩序 속에서 調和를 이루고 있다. 이것은 國王과 花郎, 혹은 國王과 貴族과의 調和를 象徵하여주는 것으로 보인다. 물론 이 百濟의 사실을 新羅에 그대로 적용하는데에 疑訝해하는 사람이 있을지 모르겠다. 그러나 다음의 몇가지 점을

23) 「良圖因此篤信釋氏 一生無怠 塑成興輪寺吳堂主彌勒尊像·左右菩薩」(三國遺事 5 神呪 密本摧邪).

여기의 吳堂主는 上引 彌勒仙花 條의 기록에 비추어서 金堂主의 잘못일 것임이 분명하다.

24) 黃壽永「百濟半跏思惟石像小考」(歷史學報 13, 1960; 韓國佛像의 研究, 1974, p.63).

25) 田村圓澄「半跏思惟像과 聖德太子信仰」p.66.

26) 文明大「新羅 法相宗(瑜伽宗)의 成立問題와 그 美術」下 (歷史學報 63, 1974, p.158) 참조.

27) 黃壽永氏는 이를 장차의 課題로 남기었으며(「瑞山 百濟磨崖三尊佛像」, 震檀學報 20, 1959; 韓國佛像의 研究, 1973, p.115), 田村圓澄氏는 「如來像을 중심으로 立像의 菩薩像과 半跏像을 左右에 배치한 三尊形式은 他에 類例가 없다. 따라서 三尊의 名稱을 명확히 하기 힘들다」고 하였다. (「半跏思惟像과 聖德太子信仰」 韓日古代文化交渉史研究, 1974, pp.52~53).

28) 所願을 이루어 준다는 與願印과 不安을 除去한다는 施無畏印은 釋迦佛이 지니는 가장 흔한 說法像의 手印이었다. 물론 與願·施無畏印은 藥師如來나 阿彌陀佛에도 통용되는 것이긴 하지만, 만일 그럴만한 다른 이유가 있을 때에는 우선 이를 釋迦如來로 보는 것이 극히 자연스러운 일일 것이다.

생각한다면, 이러한 연결은 결코 부자연스럽게 여겨지지만은 않을 것이다.

첫째로 百濟에도 花郎徒와 비슷한 靑年組織이 존재했다고 생각되는 점이다. 최근 花郎徒와 같은 靑年組織이 新羅에 국한되어 존재했다는 생각이 잘못임은 점차로 밝혀지고 있으며, 그 구체적인 예로는 高句麗의 扁堂이 지적되었다.<sup>29)</sup> 그러나 아직껏 百濟에 있어서는 이렇다 할 논거가 없어왔다. 그런데 高句麗의 扁堂에 대한 설명을 보면

여기서 讀書과 習射를 하였다. (舊唐書 高麗傳)

고 되어 있다. 이에 대해서 百濟의 경우에는, 비록 扁堂과 같은 어떤 組織體에 대한 언급이 없는데로,

俗에 騎射를 重히하고, 暇해서 墳史를 사랑했다. (周書 百濟傳)

고 하였다. 이 두 기록은, 보는 바와 같이, 상당히 비슷한 내용을 지니고 있다. 이것은 百濟에도 讀書과 習射를 兼修하는 靑年組織이 있었다는 것을 暗示해주는 것으로 이해할 수는 없는 것일까. 만일 百濟에도 花郎徒나 扁堂과 비슷한 靑年組織이 있었다면, 百濟의 彌勒菩薩信仰을 그러한 靑年組織과 관계지어 생각하는 것이 결코 무리한 일은 아닐 것이다.

둘째로, 新羅의 花郎이 彌勒信仰과 연결되는 것이 百濟로부터의 영향일지도 모른다는 示唆이 있기 때문이다. 이미 위에서 언급한 眞慈師의 彌勒仙花 이야기는 百濟와 깊은 인연을 가지고 있다. 즉 眞慈師는 彌勒이 化生한 童子를 만나러 百濟의 熊州(公州)까지 갔던 것으로 되어 있기 때문이다. 이것은 百濟와 新羅의 靑年組織 혹은 彌勒信仰이 서로 相通할 수 있는 一面을 나타내 보이고 있다.<sup>30)</sup>

세째로, 瑞山の 磨崖三尊佛像이 자리잡고 있는 伽倻山の 西北쪽 골짜기의 名勝地는 新羅의 花郎徒가 遊娛했다고 하는 名山大川으로서의 조건을 갖춘 곳이라는 점이다. 더구나 伽倻山은 百濟의 西北端에서 西海를 바라다보는 위치에 있어서, 中國이나 高句麗로부터의 海上侵略에 노출되어 있는 國防上의 要害地였다. 新羅統一기에 이 伽倻山이 五岳과 더불어 中祀에 속하는 四鎮의 하나로 되어 있는 사실로서도 이는 짐작할 수가 있다.<sup>31)</sup> 그러므로 여기에 나타난 의미를 新羅의 花郎徒와 연결지어 생각해본다는 것이 노상 불가능한 일만은 아니라고 할 수가 있다.

이같은 몇가지 점에서 미루어볼 때에, 이 瑞山磨崖三尊佛像에 나타난 의미가 新羅에도 적

29) 拙稿「高句麗의 扁堂」(歷史學報 35·36合輯, 1967).

30) 이미 黃壽永氏가 이 眞慈師의 彌勒仙花 說話에 언급하여 「三國末에 있어 彌勒에 대한 信仰이 公州地方을 중심으로 傳來되어 그곳을 근거로 삼고 크게 유행되었음을 말한다」고 하였다. (「百濟半伽思惟石像小考」歷史學報 13, 1960; 韓國 佛像의 研究, 1974, p. 64).

31) 三國史記 32 祭祀志에 의하면, 中祀로서 五岳·四鎮·四海·四瀆이 있었는데, 四鎮은 東의 溫洙勸, 南의 海恥也里, 西의 加耶岬岳, 北의 熊谷岳이었다. 이 중 西의 加耶岬岳은 곧 瑞山 磨崖佛이 자리잡고 있는 忠南의 伽倻山이다.

용될 수 있는게 아닐까고 생각되는 것이다. 그러므로 三國時代 新羅의 佛教信仰의 對象으로서 대표적 존재인 釋迦佛과 彌勒菩薩은 信仰面에서 王權과 貴族勢力을 상징해주는 것이었다고 믿는다. 그리고 이 兩者의 調和 위에 新羅의 佛教는 성장하였다고 믿는 것이다.<sup>32)</sup> 다만 轉輪聖王과 彌勒菩薩의 경우보다는, 釋迦佛과 彌勒菩薩의 경우가, 보다 더 王權의 優勢를 나타내주는 것으로 볼 수가 있다. 왜냐하면, 如來와 菩薩은 上下의 관계에 있는 것이라고 볼 수가 있기 때문이다. 轉輪聖王으로부터 釋迦佛로 王權의 象徵이 바뀌는 의미는 그러한 데에서 찾을 수가 있음직하다. 그러나 그것이 결코 絕對王權을 말해주는 것일 수는 없다. 如來와 菩薩은 調和의 관계이지 對立과 支配의 관계일 수가 없기 때문이다.

#### IV. 輪廻轉生思想과 貴族

지금까지 新羅에 있어서 佛教는 王權의 獨占物이 아니었으며, 貴族도 일정한 地位를 누릴 수 있도록 그 信仰體系가 짜여져 있었다는 것을 말하여왔다. 즉 新羅의 貴族社會의인 性格이 佛教信仰面에도 반영되어 있음을 말하려고 하였다. 이제, 그러면, 貴族들에게 있어서 佛教는 어떠한 적극적인 의미를 지니는 것이었을까 하는 점을 살펴보아야겠다.

이 점에서 무엇보다도 주목해야 할 것은 輪廻轉生思想이 아닐까 한다. 물론 病을 고친다든가, 아들을 낳는다든가 하는 現世利益의인 信仰도 無視할 수 없는 중요성을 지니는 것이긴하다. 그러나 社會的 勢力으로서의 貴族을 생각하는데 있어서는 輪廻轉生思想이 가장 중요한 것이라고 생각한다. 三國時代의 輪廻轉生思想을 말해주는 것으로는 우선 佛像의 造像銘들이 있다. 이들 造像銘을 우리말로 옮겨보면 다음과 같다.<sup>33)</sup>

- (1) 景 4年 辛卯에 比丘 道須와 善知識인 那婁·賤奴·阿王·阿瑠의 5인이 함께 無量壽像 1軀를 만드니, 바라건대 돌아가는 날 때마다 마음 속에 늘 諸佛을 기억하고, 善知識들은 彌勒을 만나기를 바란다. 所願이 이같으니, 바라건대 함께 한 곳에 나서 佛을 보고 法을 듣게 하소서. (辛卯銘金銅三尊佛)
- (2) 建興 5年 丙辰에 佛弟子 淸信女 上部 兒奄이 釋迦文像을 만드니, 바라건대 나고 나는 세상마다에서 佛을 만나 法을 듣게 하고, 一切衆生이 이 所願을 같이하게 하소서. (丙辰銘金銅三尊佛)
- (3) 癸未年 11月 1日에 寶華가 亡父 趙△人을 위하여 만든다. (癸未銘金銅三尊佛)
- (4) 鄭智遠이 亡妻 趙思를 위하여 金像을 공경히 만드니, 빨리 三塗를 떠나게 해주소서. (鄭智遠銘金銅如來立像)
- (5) 甲申年에……釋迦像을 만드니, 諸佛을 만나서 길이 苦痛에서 떠나고……(甲申銘金銅釋迦坐像)

32) 田村圓澄氏は 中國에서 半跏思惟像은 처음 悉達太子이었고, 또 日本에서는 그것이 聖德太子로 信仰되었다는 점을 강조하고 있다(「半跏思惟像과 聖德太子信仰」 p. 51 및 p. 80). 그러나 韓國에 전해진 半跏思惟像은 처음부터 彌勒이었으며, 따라서 新羅에서는 悉達太子로서보다는 釋迦의 弟子로서 未來에 成佛하리라는 受記를 받았다는 彌勒으로 생각되었다고 보는 것이 타당할 것이다.

33) 黃壽永「金石遺文」(1963) 및 「續金石遺文」(1967)의 造像銘篇 참조.

- (6) 延嘉 7年 己未에 高麗國 樂良東寺主 敬과 弟子 僧 演과 師徒 40人이 賢勳千佛을 만들어 流布하니, 第29回의 現世佛은 比丘 擣穎이 供養하는 바다. (延嘉七年銘金銅如來立像)
- (7) 永康 7年 甲申에 亡母를 위하여 彌勒尊像을 만드니, ……바라건대 亡者로 하여금……慈民(氏?) 三會……만일 罪가 있으면 위와 같이 바랄 때 消滅하고……喜者 등이 이 所願을 같이하게 하소서. (永康七年銘金銅光背)
- (8) 甲寅年 3月 26日에 弟子 王延孫이 現世의 父母를 위하여 金銅釋迦像 1軀를 공경히 만드니, 바라건대 父母가 이 功德으로 現身이 安隱하고, 나는 세상마다에서 三塗를 거치지 않고 八難을 멀리 떠나 빨리 淨土에 가서 佛을 보고 法을 듣게 하소서. (甲寅年釋迦像光背)

이들 造像銘은 몇가지 공통적인 특징을 지니고 있는 것이 발견된다. 우선 그 첫째는, 祈願의 내용이 輪廻轉生하는 六道 중에서 地獄·餓鬼·畜生의 三道를 빨리 떠나기를 바라고 있다는 점이다. (4)와 (8)이 그 대표적 예지만, 비록 三道라는 표현을 쓰지 않았더라도, 길이 苦痛에서 떠나게 해달라는 (5)의 경우나, 또 罪가 있으면 消滅하게 해달라는 (7)의 경우도 같은 뜻을 나타낸다고 볼 수 있다. 그리고 그 밖의 것들이라 하더라도 따지고 보면 그런 뜻이 담겨져 있다고 볼 수가 있다. 이 祈願은 또 요컨대 人間世界에 다시 태어나기를 바라고 있다는 뜻도 된다.<sup>34)</sup>

둘째로는, 장차 태어나는 세상에서 佛을 만나 法을 듣고 깨닫기를 바라는 祈願이 담겨져 있다는 점이다. (1)·(2)·(5)·(7)·(8) 등이 그러하다. 만나고자 하는 佛은 막연히 佛(2·8)이나 諸佛(1·5)로 표현되기도 하였으나, 때로는 구체적으로 彌勒佛(1·7)로 표현되기도 하였다. (7)에서는 彌勒을 만들고 彌勒을 만나기를 바라고 있으나, (1)에서는 無量壽佛을 만들고도 彌勒을 만나기를 바라고 있다.<sup>35)</sup> 未來佛로서 장차 이 세상에 下生하여 說法을 한다는 彌勒佛을 만나기를 원한다는 것은 곧 人間世界에 다시 태어나기를 비는 것으로 볼 수가 있다.

세째로, 그것은 대개가 죽은 사람의 冥福을 비는 追善을 위한 것이었다는 점이다. 가령 (1)은 亡師父母를 위한 것, (3)은 亡父를 위한 것, (4)는 亡妻를 위한 것, (7)은 亡母를 위한 것이다. 또 반드시 죽은 사람이 아니라 살아 있는 父母(8)나 本人(1·2·5·6)들을 위한 경우에도 그것은 주로 죽은 뒤의 來世에 대한 祈願으로 되어 있다. (8)에서만은 現身도 安隱하기를 빌고 있으나, 이것은 전체의 경향을 뒤엎을 수 있는 것이 못된다. 따라서 이들 造像銘에서는 주로 來世에 대한 관심이 표시되어 있는 셈이다. 그리고 그 來世가 人間世界이기를 바라고 있는 것이다.

現存하는 이들 造像銘은 모두 高句麗와 百濟의 것으로 생각되고 있다. 그러나 여기에 나

34) 여기서 (8)의 甲寅年釋迦像光背銘에 나타난 「淨土」가 문제된다. 그러나 「나는 세상마다에서……佛을 보고 法을 듣」기를 바라고 있는 것을 보면, 그 淨土를 꼭 極樂淨土로 보기가 힘들지 않을까 한다.

35) 이러한 예가 中國에도 있음은 이미 지적된 바와 같다(塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏佛敎」, 支那佛敎史研究 北魏篇, 1942, pp. 581~584).

타난 輪廻轉生思想은 대체로 그대로 新羅의 경우에도 해당되리라고 믿는다. 실제로 新羅에서도 이와 비슷한 輪廻轉生思想이 있었다는 것은 다음과 같은 이야기에 나타나 있다.

어머니의 訃音이 이르니 眞定은 跏趺坐를 하고 禪定에 들어가 7日만에 일어났다. 설명하는 이는 「追慕와 슬픔이 지극하여 거의 견딜 수 없으므로 定水로써 씻은 것이다」라고 하였고, 혹은 말하기를 「禪定으로써 어머니의 난 곳을 관찰한 것이다」고도 했고, 혹은 말하기를 「이는 곧 實理와 같이 冥福을 빈 것이다」라고도 했다. 禪定에서 나오자 後事를 義湘에게 고하니, 義湘이 門徒를 거느리고 小伯山의 錐洞으로 가서 草家を 짓고 徒衆 3千을 모아 90日 동안 華嚴大典을 講하였다. (中略) 講이 필하자 그 어머니가 꿈에 나타나 「나는 이미 하늘에 났다」고 하였다. (三國遺事 5 孝善 眞定師 孝善雙美)

여기서 眞定の 어머니는 眞定이 베푼 功德으로 인하여 죽어서 天上에 난 것으로 되어 있다. 비록 人間世界가 아닌 天上으로이긴 하지만, 追善으로 인하여 來世에 좋은 世界에 轉生한다는 줄기는 같다고 하겠다.

眞定師는 義湘의 弟子이고, 따라서 위의 이야기는 統一을 전후한 시기의 것인 셈이다. 統一 뒤의 이야기이긴 하지만, 望德寺僧 善律이 冥府에 갔다가 還生하는 도중에 만났다는 女人의 이야기에다 위와 비슷한 輪廻轉生思想은 나타나 있다. 이제 필요한 대목만을 인용해보면 다음과 같다.

(善律이 冥府에서 돌아오는) 도중에 한 여자가 울며 절하고 말하기를 「나도 역시 南閩州의 新羅 사람인데, 父母가 金剛寺 水田 1畝를 陰取한 죄에 連坐하여 冥府에서 追檢되어 오랜 동안 重苦를 받았읍니다. 지금 師가 故郷으로 돌아가면 내 父母에게 속히 그 논을 돌려라고 일러주십시오. 내가 세상에 있을 때 胡麻油를 床 밑에 묻고 또 곱게 잔 布를 寢具 사이에 간직하여두었는데, 바라건대 師는 그 기름을 가져다 佛燈을 켜고, 그 布를 팔아 經幅으로 삼으면 黃泉에서도 恩惠를 입어 제 苦惱를 거의 벗어날 수 있을 것입니다. (中略) 그 女子의 집을 찾으니 그 女子가 죽은지 15년이 되었으나 油布가 그대로였다. 善律이 그 여자가 말한 대로 冥福을 비니, 여자의 魂이 와서 이르기를 「師의 恩惠에 힘입어 이미 苦惱를 벗어났읍니다」고 하였다. (三國遺事 5 感通 善律還生)

望德寺는 統一 후에 세워진 절이므로, 이 說話는 統一 후의 것으로 봐야 하겠다. 그러나 이같은 輪廻轉生思想은 三國時代의 新羅에도 분명히 있었을 것이며, 그것은 佛敎를 受容한 初期부터의 일이었으리라고 믿어진다.

그러나 來世의 轉生은 물론 佛敎에 있어서 現世에서의 功德을 쌓게한다는 뜻에서 중요했을 것이다. 그러나 輪廻轉生思想은 現世를 來世와 연결시켜줄 뿐만 아니라 現世를 前世와도 연결시켜 준다. 즉 現世에서 벌어지는 모든 事實들은 前世에서의 結果로 보는 것이다. 모든 사람은 前世에서 六道의 어디인가 있다가 그 때의 功德으로 現世에서 人間으로 轉生했다고 믿고 있었다. 畜生道에 있다가 人間世界에 轉生했다는 다음의 두 說話를 참조하는 것이 좋겠다.

(1) 그 어머니가 죽었다. 때에 元曉가 高仙寺에 머물었는데, 元曉가 그를 보고 맞으며 절하였으나 她

福은 答禮를 하지 않고, 「그대와 내가 옛날 經을 실었던 암소가 지금 죽었으니 함께 장사지냄이 어떠냐」고 하였다. 元曉가 「좋다」고 하였다. (三國遺事 4 義解 她福不言)

- (2) 僧傳에 의하면 棟梁인 八珍은 觀音의 應現으로서, 徒를 結成하였는데 千명이나 되었다. 이를 둘로 나누니 하나는 勞力이요 하나는 精修였다. 그 勞力徒 중에서 일을 맡은 자가 戒를 얻지 못하여 畜生道에 떨어져서 浮石寺의 소가 되었다. 일찌기 經을 싣고 갔는데, 그 經力에 힘입어 阿干 貴珍의 집 婢로 轉生하여 이름을 郁面이라 하였다. (三國遺事 5 感通 郁面婢念佛西昇)

(1)은 統一 전후의 이야기이고, (2)는 시대가 뒤지는 때의 이야기로 되어 있지만, 모두 前世에 소로 있다가 人間世界에 轉生한 내용의 說話들이다.<sup>36)</sup> 한편 前世에서도 人間世界에 있다가 다시 人間世界에 轉生한 說話도 전하고 있다.

- (3) 惠空이 일찌기 肇論을 보고 「이것은 내가 옛날 撰한 바다」라고 하였다. 이로써 僧肇의 後身임을 알겠다(三國遺事 4 義解 二惠同塵).

- (4) 처음 述宗公이 朔州都督이 되어 任所로 가는데, 당시 三韓에 兵亂이 있어 騎兵 3千으로 護送하였다. 竹旨嶺에 이르니 한 居士가 그 嶺路를 닦고 있었는데, 공이 보고 歎美하였고, 居士도 또한 公의 威勢가 매우 盛함을 좋게 여겨 서로 마음에 감동되었다. 공이 州治에 부임한지 한달이 지나서 꿈에 居士가 방안으로 들어오는 것을 보았는데, 부인도 같은 꿈을 꾸었다. 심히 놀라고 이상히 여겨 이튿날 사람을 보내어 居士의 安否를 물으니, 사람들이 말하길 「居士가 죽어서 며칠되었다」고 하였다. 使者가 돌아와서 居士의 죽음을 말하는데 꿈꾼 날과 같은 날이었다. 공이 말하기를 「아아 居士가 우리 집에 태어나려는가 보다」 하였다. (中略) 아내가 꿈꾼 날로부터 태기가 있어 아들을 낳으니 인해서 이를 竹旨라 하였다. (三國遺事 2 紀異 孝昭王代 竹旨郎)

- (5) 牟梁里의 貧女 慶祖에게 아이가 있었는데 머리가 크고 이마가 평평하여 城과 같았으므로 大城이라 이름하였다. 집이 궁색하여 生育이 어려워 富者인 福安의 집에서 품팔이를 하였는데, 그 집에서 몇 畝의 田을 주어 衣食의 자료로 삼았다. 때에 開士 漸開가 六輪會를 興輪寺에 베풀고자 시주하기를 권하여 福安의 집에 오거늘 布 50疋을 주니 漸開가 祝願하였다. (中略) 大城이 이를 듣고 뛰어 들어와 그 어머니에게 말하기를 「내가 門에서 중이 외는 말을 들으니 一을 布施하면 萬倍를 얻는다고 합니다. 생각컨대 우리는 前生에 善業이 없어 지금 이렇게 곤궁하니, 지금 또 布施를 안하면 來世에 더욱 곤란할 것입니다. 우리 傭田을 法會에 布施하여 훗날의 應報도 도모함이 어떻겠습니까」고 하였다. 어머니가 「좋다」고 하여 田을 漸開에게 布施했다. 얼마 후 大城이 죽었는데, 그날 밤에 國宰 金文亮의 집에 하늘에서 외쳐 말하기를 「牟梁里 大城이란 아이를 너의 집에 부탁한다」고 하였다. 家人이 놀라 牟梁里를 조사케 하니 大城이 과연 죽었다. 그 날 외침이 있던 것과 동시에 임신하여 아이를 낳았는데, 왼 손을 쥐고 피자 았다가 7일만에 펴니 金簡자가 있고, 大城이란 두 자가 새겨있었다. 이에 또 그렇게 이름을 짓고, 그 어머니를 집에 맞아다가 함께 봉양했다. (三國遺事 5 孝善 大城孝二世父母)

이 중에서 (5)는 연대가 뒤지기는 하나, 그 연대가 三國時代 新羅의 輪廻轉生思想를 이해하는데 치명적인 장애가 되지 않는다고 믿는다.

위에서 인용한 다섯 說話는, 첫째로, 現 人間世界의 生存人物들에 대한 前生說話란 점에서 공통되다. 이미 앞에서 보아온 바와 같이 人間世界는 輪廻轉生하는 六道 중에서 轉生하

36) 她福의 어머니의 경우(1)는 다음의 惠空의 이야기(3)와 함께 「前世」라고 되어 있지만 「옛날」(昔日·昔)이라고 표현되어 있다. 그러나 이것이 前世여야 할 것임은 내용으로 봐서 분명하다.

기를 희망하는 善道였다. 그러므로 그들의 轉生說話는 필연적으로 前世에 있어서의 功德에 대한 이야기로 나타났다. (1)과 (2)에서는 소로서 佛經을 지고 날랐다는 功德으로 人間世界에 轉生한 것으로 되어 있다. (3)은 論을 撰한 功德, (4)는 竹嶺의 嶺路를 닦은 功德, (5)는 土地를 布施한 功德으로 되어 있다.

둘째로, 이들 說話는 모두, 그렇기 때문에, 現世의 生活이 偶然이 아닌 必然이라고 말하고 있는 점이 공통된다. 現世에서 그렇게 된 까닭을 前世에서의 일로써 설명하고 있는 것이다. 她福의 어머니가 寡婦로서 남편 없이 잉태하고 아마도 가난한 생활을 한 現實(1), 郁面婢가 종으로서 겪는 괴로움(2), 그리고 뛰어난 僧侶로서의 惠空(3), 眞骨貴族의 家門에 태어나 花郎이 된 竹旨郎의 身分(4), 또 金大城이 國宰인 金文亮의 집에 태어난 사실(5) 등이 모두 前世에서의 功德의 결과로 이해되고 있다. 특히 金大城의 경우에 이 점이 분명히 밝혀지고 있다. 그러므로 이들 說話는 現實을 宿命的인 것으로 받아들이게 하고 있는 것이다.

이같은 功德思想 혹은 因果應報說에 근거를 둔 輪廻轉生思想은, 骨品制度라는 엄격한 身分制度를 宗教的으로 肯定할 수 있는 理論的 根據를 마련해줄 수 있었던 셈이다. 그러므로 新羅의 支配貴族들이 이 輪廻轉生思想을 그들의 身分의 特權을 옹호해주는 理論으로 받아들였을 것임은 충분히 추측할 수가 있다. 말하자면 그들은 모두 前生에서의 어떤 그럴만한 功德의 應報로서 貴族으로 태어났다고 믿었을 것이며, 또 그것은 당연한 일로 社會的으로 용납되어야 한다고 생각했을 것이다. 이렇게 생각할 때에, 輪廻轉生思想은 新羅의 骨品制度를 강력히 뒷받침해준 理論으로서, 新羅의 支配勢力인 眞骨貴族들로부터 크게 환영되었을 것이라고 생각해서 좋지 않을까.

이러한 점은, 統一 뒤에, 眞骨貴族을 중심으로한 骨品制度에 批判적이던 六頭品貴族이나 平民 혹은 賤民들이, 輪廻轉生思想에도 또한 批判적이었던 사실에서 역시 증명된다. 가령 六頭品 출신의 儒學者인 強首나 薛聰은 모두 佛敎的인 世界觀을 批判하고, 現世에 있어서의 道德的 行爲의 중요성을 강조하는 道德至上主義를 내세웠다. 그들에 의하면 人間의 價値는 身分이 아니라 오직 道德에 의하여 결정되며, 그 점에서는 帝王이라도 例外일 수가 없다고 믿었다.<sup>37)</sup> 前生과의 因緣은 여기서 전혀 考慮의 對象 밖으로 밀려나고 있다. 즉 輪廻轉生思想은 拒否되고 있는 것이다.

또 下層의 被支配身分層을 중심으로 성행한 淨土往生信仰도, 같은 佛敎信仰이지만, 輪廻轉生思想에 대한 일종의 批判이었다. 淨土往生信仰은 곧 輪廻轉生思想의 克服을 그 당면 목표로 하는 것이었다. 괴로운 穢土에서의 輪廻轉生으로부터 벗어나서, 영원한 生命과 즐거움을 누릴 수 있는 淨土에의 往生을 希願하는 것이기 때문이다. 그런데 이 淨土往生信仰을 믿은 信者의 主流는 骨品制度下에서 시달림을 받는 民衆들이었다. 거기에는 郁面婢와 같은 奴婢身分의 所有者도 끼어 있었던 것이다. 이들은 現實을 지배하는 骨品制度下의 秩序에 대한 反抗으로서 輪廻轉生思想을 批判하고 나섰던 것이다.

37) 拙稿「新羅統一期 및 高麗初期의 儒敎的 政治理念」(大東文化研究 6·7合輯, 1970, pp. 2~9) 참조.

우리는 어디서도 眞骨貴族들이 그들의 身分的 特權을 옹호하는 理論으로서 輪廻轉生思想을 받아들였다고 밝혀서 말한 대목을 찾아볼 수가 없다. 그러한 증거를 찾아보려고 하는 것은 아마 헛수고에 그칠 것이다. 그러나 위에서 제시한 몇가지 사실들은, 그러한 結論을 내리기에 충분한 것이 되리라고 믿는다.

## V. 맺 는 말

本稿는 舊稿「三國時代 佛教 傳來와 그 社會的 性格」에 대한 하나의 反省으로 씌어진 것이다. 舊稿에서 필자는 佛教 受容에 있어서 王權을 肯定的으로 파악한데 대해서 貴族을 否定的으로만 보았었다. 本稿는 이 점을 反省하고, 貴族이 지니는 적극적 의미가 무엇이었나를 찾아보려고 노력하였다. 그리고 그 점을 검토할 史料가 비교적 남아 있는 新羅의 경우를 중심으로 살펴본 것이다. 그 결과 대략 다음과 같은 結論에 도달하게 되었다.

첫째로, 佛教 受容過程에서 그 受容을 적극 주장한 것이 國王이었던데 대해서 貴族은 이에 반대하였다. 法興王 14년(527)에 異次頓이 殉教한 것은 그로 말미암은 것이었다. 그러나 法興王 22년(535)에 佛教가 公認되게 된 것은 上大等の 설치에 나타난 王權과 貴族勢力의 妥協이 토대가 된 것으로 이해하였다.

다음은 國王을 轉輪聖王 및 釋迦佛에 비기는 반면, 花郎을 彌勒菩薩의 化生으로 믿는 信仰에 주목하여, 이를 통해서 王權과 貴族勢力과가 佛教의 信仰面에서 일정한 秩序 속에 調和되고 있었다는 사실을 지적하였다. 이 사실은 貴族勢力이 初期 佛教信仰에서 疎外된 存在일 수만은 없다는 사실을 증명해주는 것으로 이해되었다. 즉 新羅 初期의 佛教는 信仰面에서도 王權과 貴族勢力과의 調和 위에서 성장해왔다고 생각된다.

그러면 新羅의 貴族들에게서 佛教는 어떠한 적극적 의미를 지니는 것이었을까. 이 점에서 필자는 輪廻轉生思想에 주목하고, 이것이 骨品制度라는 엄격한 身分制에 뒷받침된 貴族——眞骨貴族——의 特權을 正當化시켜줬다는 점을 중요시하였다. 물론 貴族들이 現世에서의 利益을 구하기도 하고, 또 來世의 幸福을 바라기도 하였음은 분명하지만, 社會的으로는 이러한 그들의 身分的 特權을 正當化시켜주는 思想에 큰 매력을 느꼈을 것임을 강조하였던 것이다.

이상과 같은 考察은, 僧侶들의 發言 속에 나타난 敎理의 探求가 아니라, 佛教信仰이 갖는 社會的 意味를 찾아본 것이었다. 따라서 때로는 대담한 추측을 가한 국면들이 없지 않다. 그러나 이렇게 함으로서, 佛教가 歷史 속에서 산 의미를 지니게도 되는게 아닌가 하는 생각에서 試圖해본 것이다. 叱正을 바랄 뿐이다.

Li-ts'ang 利倉 (Li Chu-ts'ang 黎朱蒼), the first Marquis of Tai who reigned in 193-186 B.C.

Hsi 豨, the second Marquis of Tai who reigned in 193-186 B.C.

P'eng-chu 彭祖, the third Marquis of Tai who reigned in 164-141 B.C.

Ch'ih 秩 (or Fu 扶), the fourth Marquis of Tai who reigned from 140 B.C. to 110 B.C. when the marquessate of Tai was abolished.

In the reign of Emperor Wu-ti, the fourth Marquis of Tai left Changsha to become the Prefect of Tunghai and it was most unlikely that he should have remained in Changsha with his family. The date indicated by the tomb structure and tomb furniture also rules out the possibility of the tomb owner's being a member of the fourth Marquis' family.

This far was the state of research on the tomb No. 1 until early 1973. But the date and owner of the tomb could have been finally established after tomb No. 2 and No. 3 were excavated at the end of 1973 and early 1974. A wooden tablette from the tomb 3 and three seals from the tomb 2 gave the names of the owners of the tombs and their relationship. The tomb No. 2 was that of Li-ts'ang, the first Marquis of Tai, and the tomb No. 3 was that of a son of Li-ts'ang' a brother of the second Marquis of Tai, died in 168. According to stratigraphical study the tombs No. 2 and No. 3 were constructed earlier than tomb No. 1, i. e. the wife of the first Marquis died after her husband and son.

This article intends to introduce to Korean readers the fabulous archaeological findings made recently in Chinese Mainland to which, because of political situation today in Asia, we in Korea have unfortunately very little access.

## Early *Silla* Buddhism and Aristocrats

**Ki-baik Lee**

This article started as some reflections on another article by the writer, "Introduction of Buddhism into Korea and its Social Significance", published more than two decades ago. That article tended to overestimate the King's role in the introduction of Buddhism and underestimated the role of the aristocrats. The aim of this article is simply to

revise the conclusions of the previous article. Further research has resulted in the following conclusions.

Firstly, it was the King, *Pōphūng*, who took the lead in importing Buddhism despite the aristocrats' bitter protests even though *Yich'adon*, his favorite subject, could not avoid dying as a martyr in the fourteenth year of *Pōphūng's* reign(527). After all Buddhism was officially authorized in the twentysecond year of *Pōphūng's* rule(535). Its authorization was, however, made possible on the basis of a compromise between the King and the aristocrats.

Secondly, the prevailing belief was that the King was regarded as *Cakra-varti-rāja* 轉輪聖王 and *Sakyamuni Buddha* 釋迦佛 while *Maitreya* materialized as *Hwarang* 花郎 in this world and symbolized aristocrats. This fact suggested that the King and aristocrats were in harmony with each other in certain system of the Buddhism thought. In other words, early *Silla* Buddhism developed with the support of both the King and aristocrats.

Thirdly, it was probably the idea of "the transmigration of souls" that attracted the aristocrats of that time. For it justified the social privileges which aristocrats enjoyed under the *Kolp'um* system.

## Problems on Examining the Characteristics of Descent Groups in the Silla Society of the Sixth and Seventh Centuries

Ki-dong Lee

When it comes to origins of the *Kolp'um*, a social structure unique to Silla, studies of the royal descent group in the Silla society of the so-called "Middle Ancient Period (514—654)" are of special importance.

For a better understanding of the descent group of the royal house, some hypothesis have thus far been proposed as follows: first, the matter of intermarriages has been investigated with special attention being given to the degree to which the royal marriages were confined. Second, the question of whether the clan system existed or not has been examined. Third, even the opinion that the period marked a transition from matriarchy to patriarchy has been presented.

In this article, the writer attempts to consider the validity of the hypothesis