

## 자장(慈藏)의 입당(入唐)이전 율사(律師)로서의 위상에 관한 검토 - 서상수계(瑞祥受戒)와 신라에서의 계율교화(戒律教化)를 중심으로

A Review on Jajang(慈藏)'s Position as Yulsa before going to Tang : focusing on  
Seosangsugye(瑞祥受戒) and śīla-vinaya edification in Silla -

---

저자 (Authors)	염중섭 Youm, Jung-Seop
출처 (Source)	<a href="#">원불교사상과종교문화 68</a> , 2016.6, 65-94 (30 pages) <a href="#">Won-Buddhist Thought &amp; Religious Culture 68</a> , 2016.6, 65-94 (30 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">원광대학교 원불교사상연구원</a> The Research Institute of Won-buddhist Thought
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06716494">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06716494</a>
APA Style	염중섭 (2016). 자장(慈藏)의 입당(入唐)이전 율사(律師)로서의 위상에 관한 검토. 원불교사상과종교문화, 68, 65-94.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/10/17 13:53 (KST)

---

### 저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저자에게 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.

# 자장(慈藏)의 입당(入唐)이전 율사(律師)로서의 위상에 관한 검토

- 서상수계(瑞祥受戒)와 신라에서의 계율교화(戒律教化)를 중심으로 -

염중섭(廉仲燮)\*

## 〈요약문〉

자장은 신라불교의 대표적인 율사인 동시에, 한국불교에서 율사로서의 전형을 확립하는 중요한 인물이다. 이런 점에서 자장의 계율에 대한 분명한 이해는 한국불교 계율관점에 대한 파악에 있어 반드시 필요하다. 특히 자장의 율사로서의 위상 정립이, 입당(入唐) 이전의 신라불교 안에서 이루어지고 있다는 점에서 더욱 그렇다. 본고는 자장이 입당 이전의 신라에서, 율사로서의 위상을 확립하는 부분에 대해서 분석하였다. 자장전기(慈藏傳記)에서 확인되는 자장이 율사로서의 위상을 정립하는 부분에 대한 내용은, '서상수계'와 '오계'라는 두 가지로 집약해 볼 수가 있다. 먼저 첫째의 서상수계는 일반적인 계율전수 방식과는 다른 대승불교에서만 확인되는 신이(神異)한 측면이다. 또 자장의 서상수계에는 '천신(天神)이 자장에게 계(戒)를 주었다는 것'과, '인도의 승려가 계(戒)를 주었다는 것'의 두 가지가 전해진다. 이 중 전자가 원형이며, 후자는 후대의 인식에 의해서 변형된 것임을 밝혀 보았다. 이렇게 정리해보면, 자장은 천신에 의한 서상수계를 통해서 율사가 되고 있다는 것을 알 수 있다. 둘째의 오계에 대한 부분은 두 곳에서 확인된다. 하나는 자장이 천신에게 받는 것이 오계라는 점. 둘은 자장이 율사가 된 이후 신라인들을 교화하는 방법 역시 오계라는 점

\* 중앙승가대학교 불교학부 교수(kumarajiva@hanmail.net)

이 그것이다. 오계는 불교의 기본계율이다. 이런 점에서 오계만 등장하는 것은 의문이 아닐 수 없다. 이와 관련해서 본고는 당시 신라계율의 혼란상황과 자장이 오계를 주는 것과 관련된 이적(異蹟)을 발생시킨 부분을 그 원인으로 판단해 보았다.

●주제어 : 戒律, 瑞祥受戒, 道宣, 閔漬, 律師, 五戒, 南山律宗

## 차례

- I. 머리말
- II. 서상수계와 수계의 타당성 검토
  - 1. 서상수계 이전의 전조양상
  - 2. 자장의 서상수계와 문제점 검토
- III. 계율교화와 율사로서의 위상
  - 1. 자장의 계율교화 기록과 유발봉지(油鉢奉持)
  - 2. 자장의 계율교화와 오계(五戒)의 문제
- IV. 맺음말

## I. 머리말

자장은 삼국시대 불교인물 중 원광과 더불어 가장 중요한 인물이다. 특히 자장의 국가불교 전개는 이후 신라의 불교체계 정립에 막대한 영향력을 미치게 된다.

자장의 특징은 크게 ‘계율적인 부분’과 ‘문수신앙’으로 대별해 볼 수 있다. 본고는 이 중 계율과 관련된 율사로서의 위상에 대해서 검토해 본 것이다. 자장은 신라불교의 가장 대표적인 율사이자, 자장에게서 확인되는 서상수

계 방식은 이후 진표 등에서도 확인되는 한국계율사(韓國戒律史)의 한 특징으로 자리 잡게 된다. 이런 점에서 자장의 율사로서의 위상에 대한 판단은 한국계율사에 있어서 중요한 의미를 확보한다.

자장의 계율은 ‘입당이전 신라에서의 서상수계를 중심으로 하는 측면’과, ‘입당 이후 남산율종의 영향을 받은 이후’로 양분해 볼 수 있다. 그러나 지금까지 자장의 계율에 관한 연구는 이 두 부분을 명확하게 구분하지 않고 상호 연결선상에서 다루었다.<sup>1</sup> 그러나 자장관련 자료가 전하는 양자의 내용은 주장하는 논리적인 층위가 다르다.

신라시대 중국종파불교의 영향은 자장의 계율을 남산율종(南山律宗)과 결부시키는 양상을 파생한다. 그러나 자장에 대한 현존 기록을 검토들을 면밀히 검토해보면, 자장의 율사로서의 위상은 입당 이후 도선과 교류하면서 정립된 것이 아니다. 그 보다는 신라불교 안에서, 방향과 위상이 완성되고 있다는 해석이 보다 타당하다. 본고는 바로 이 부분을 집중적으로 검토하여, 자장계율의 특징을 보다 명확히 해 보고자 하였다.

자장의 입당이전 계율적인 측면을 알 수 있는 자료는, 도선(道宣)의 『속고승전』 권24 『당신라국대승통자장전(唐新羅國大僧統釋慈藏傳)』과 『삼국유사』 권4 『자장정율』 그리고 1307년 민지에 의해서 작성된 『오대산사적기』 속의 『오대산월정사개창조사전기(甲·乙本)』와 『봉안사리개건사암제일조사전기』

1 慈藏의 戒律과 관련된 先行研究는 다음과 같다.

蔡印幻, 「慈藏의 戒律과 戒壇創設」, 『東國思想』 제15집, 1982; 辛鍾遠, 「第3節. 慈藏의 戒律思想과 그 의의」, 『新羅 初期佛敎史 研究』, 高麗大 博士論文, 1988; 蔡印幻, 「III. 慈藏의 入唐求法과 戒壇創設」, 『新羅佛敎 戒律思想 研究 III』, 『佛敎學報』 제31권, 1994; 金相鉉 著, 「第3部-III. 慈藏定律의 內容과 意義」, 『新羅의 思想과 文化』, 서울: 一志社, 1999; 金福順, 「慈藏의 生涯와 律師로서의 位相」, 『大覺思想』 제10집, 2007; 김경진, 「慈藏과 金剛戒壇」, 『東아시아佛敎文化』 제2집2008; 廉仲燮, 「慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징」, 『韓國佛敎學』 제65호, 2013.

(丙·丁本)』가 있다. 이외에 도선의 『자장전』을 간추려 작성한 도세(道世)의 『법원주립』 권64의 『당사문석자장(唐沙門釋慈藏)』이 있으나, 자료의 특성상 이것은 참고자료 이상의 의미를 가지지는 못한다.<sup>2</sup>

본고는 이상과 같은 자료들의 내용을 분석하여, 자장이 입당이전 서상수계와 오계교화를 통해서 신라에서 율사로서의 확고한 위상을 정립하고 있다는 점을 분명히 하였다. 이는 도선의 남산율종과 다른 신라계율의 한 특징을 자장이 확립했다는 것을 의미한다. 또 이로 인하여 도선과 자장은 사승관계가 아닌 상호 교류관계였다는 점에 대해서도 방증해볼 수가 있게 된다.

자장의 계율에 대한 이해는 신라상대에서 중대로 넘어가는 국가불교의 전개 및 한국불교의 계율전통과 관련된다는 점에서, 충분한 연구의의를 확보한다. 또 이를 통해서 한국불교 계율전통의 독자성에 대해서도 인지해 볼 수가 있게 된다는 점에서도 중요하다.

## II. 서상수계와 수계의 타당성 검토

### 1. 서상수계 이전의 전조양상

자장은 신라를 대표하는 율사이다. 그럼에도 자장에게는 당시의 승단이나 사찰을 통한 정식적인 출가기록이 존재하지 않는다. 이와 같은 상황에서도 자장이 율사로서의 권위를 확보할 수 있는 이유는 강력한 신이영응을 동

---

2 慈藏에 대한 전체적인 先行研究는 廉仲燮, '2. 研究의 範圍와 敘述方向', 「慈藏의 傳記資料 研究」, 東國大 博士論文, 2015, 9-10쪽을 參照하라.

반하고 있는 서상수계 때문이다. 실제로 자장은 서상수계를 받고 이를 통해서 신라인들을 교화했으며, 자장의 이러한 방식은 이후의 진표 등에서도 확인되는 한국계율전통의 한 흐름을 형성하기에 이른다.<sup>3</sup> 즉 자장의 서상수계 방식이 한국불교의 계율전통에 있어서 하나의 전범을 구성하고 있는 것이다.

도선의 『자장전』과 일연의 『자장정유』에는, 자장의 서상수계와 연결되는 관점으로 새의 과일공양에 대한 기록이 수록되어 있다. 이의 해당 내용을 적시해보면 다음과 같다.

『자장전』 : (자장이 재상급의 권유를 받은 사건 이후에) 곧 다시금 (더) 깊이 숨어들어 (일체의) 외부 내왕을 끊었다. 양립(糧粒)이 고궁(固窮)하니 죽기로 명(命)을 삼아 (수행)했다. (그러자) 문득 이조(異鳥)가 각기 못 과일들을 물고 와서 손바닥 위에 올려놓는 감응이 있었다. (그리고는) 새들도 자장의 손 위에서 함께 먹었다. 때가 되면 반드시 그리하여, (새들이) 처음처럼 모심에 어그러짐이 없었다. 이는 (자장의) 행(行)이 현미(玄微)에 감응한 것으로, (이러한 경계와) 관련된 이는 존재함이 드물다. (그러면서도) 항상 척척(慙慙)함을 품고 있으면서, 자애(慈哀)의 인식(認識)을 머금었다. (그리고는) ‘어떠한 방편을 지어서 생사를 면하겠는가?’ 하였다.<sup>4</sup> (이후에 서상수계가 이루어짐).

3 廉仲燮, 「慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징」, 『韓國佛敎學』 제65호, 2013, 262-267쪽; 廉仲燮, 「韓國佛敎 戒律觀의 근본문제 고찰-중국문화권의 특수성을 중심으로」, 『宗教研究』 제72집, 2013, 56-80쪽.

4 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b), “即又深隱, 外絕來往, 糧粒固窮, 以死為命, 便感異鳥各銜諸果就手送與, 鳥於藏手就而共食, 時至必爾, 初無乖候, 斯行感玄微, 罕有聯者, 而常懷慙慙慈哀含識, 作何方便令免生死,”

『자장정율』 : (자장이 재상급의 권유를 받은 사건 이후에) 이에 깊은 암층(岩叢)으로 숨어드니, 양립(糧粒)이 구휼(救恤)되지 못하였다. 그때에 (어떤) 이수(異禽)이 있어 과일을 물고 와서 공양하니, 손으로 받아먹었다.<sup>5</sup> (이후에 서상수제가 이루어짐).

『석자장』 : (자장이 재상급의 권유를 받은 사건에 대한 언급은 없음.) 깊은 산에 은거하여 내왕하지 (않으니) 양식이 끊어졌다. (그러자) 문득 이조가 각기 못 과일들을 물고 와서 손바닥 위에 올려놓는 감응이 있었다. (그리고는) 새들도 자장의 손 위에서 함께 그것을 먹었다. 때가 되면 반드시 그리하여, (새들이) 처음처럼 모심에 어그러짐이 없었다. (이는 자장)의 그 행이 현미에 감응한 것으로, (이러한 경계와) 관련된 이는 존재함이 드물다. (그러면서도) 항상 척척함을 품고 있으면서, 자애의 인식을 머금었다. (그리고는) ‘어떠한 방편을 지어서 생사를 면하겠는가?’ 하였다.<sup>6</sup>

위의 인용문 중에서 『석자장』은 『자장전』을 거의 그대로 옮겨 놓고 있다는 점에서, 자장의 이해와 관련해 큰 도움이 되지 않는다.<sup>7</sup> 인용문을 살펴보면, 재상급의 권유를 받은 이후 자장이 인적이 끊긴 곳으로 더 깊이 들어가

5 『三國遺事』4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005a), “乃深隱岩叢, 糧粒不恤, 時有異禽, 含果來供, 就手而喰”

6 『法苑珠林』64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(T53, 779b · c), “持戒不群慈救為先, 深隱山居來往絕糧, 便感異鳥各銜諸果就手送與, 鳥於藏手同共食之, 時至必爾初無乖候, 行感玄微罕有繼者, 而常懷感慈哀含識, 作何方便令免生死”

7 道世의 『釋慈藏』 말미에는 “오른쪽의 이러한 세 가지 靈驗은 『唐高僧傳』에 나온다”라고 하여, 자신의 글이 道宣의 『慈藏傳』을 간취했다는 점을 분명히 하고 있다. 이렇게 때문에 『釋慈藏』은 참고 자료 이상의 가치를 가지지 못한다.

『法苑珠林』64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(T53, 779b), “右此三驗出唐高僧傳”

게 되자 식량조달에 어려움을 겪게 되는 상황이 확인된다. 그럼에도 수행의 강도를 늦추지 않자, 새가 과일을 조달해주는 이적이 발생한다. 『자장정율』은 이 사건 직후에 서상수계를 기록하고 있어, 이것이 서상수계와 직결되는 전조쫄음으로 이해될 수 있도록 하고 있다. 그러나 『자장전』은 새에 의한 과일 조달이 반복적인 것이었으며, 이를 통해 자장이 연명하면서 대승의 견처(見處)가 더욱 깊어진 것으로 적고 있어 차이가 있다. 즉 이후의 서상수계와는 필연적인 연결 관계가 성립하지 않는 것으로도 이해될 수가 있다는 말이다. 그러므로 여기에는 이조(異鳥)의 신이영웅을 이후의 서상수계와 ‘분절된 두 사건으로 볼 것이냐’, ‘하나의 연속된 사건으로 볼 것이냐’의 문제가 존재한다. 물론 인용문의 전체구조상 도선의 『자장전』이 기본 자료라는 점은 분명하다. 그러나 이를 분절과 연속으로 보느냐는, 후대의 관점차이 변화와 관련해서 시사하는 측면이 존재한다.

그런데 『전후소장사리』를 보면, 율사인 도선에게 규칙적으로 도리천의 천공(天供)이 내려오는 내용이 기록되어 있다.<sup>8</sup> 즉 자장과 유사한 구조가 확인되는 것이다. 이를 통해서 새의 감응 역시 계율의 청정에 의한 감응으로 파악하는 것이 타당하지 않은가 한다. 즉 새의 감응과 서상수계의 두 사건이 직접적인 것은 아니지만, 이를 인과의 연결 관계로 이해해 볼 수는 있다는 말이다. 이는 이후의 자장이 도리천중(勿利天衆-天人)에 의한 서상수계를 받게 되는 것을 통해서도, 일부의 인식을 방증 받아 볼 수 있다. 즉 일연의 두 사건을 연속시킨 관점은, 후대의 종교적인 강조와 자장의 조사로서의 위상을 부각시킨 기록이기는 하지만, 그렇다고 해도 큰 문제는 없다고 하겠다.

8 『三國遺事』3, 「塔像第四-前後所將舍利」(T49, 993b·c).

## 2. 자장의 서상수계와 문제점 검토

서상수계란 백사갈마(白四羯磨)와 같은 승단의 종교의식에 의한 출가가 아닌, 대승불교에서 불·보살 등의 신이한 감응에 의한 수계를 의미한다.<sup>9</sup> 이는 율의 상전(相傳)이라는 부파불교와는 다른 관점의 수계방식으로, 대승불교적인 기원 및 당위성과 연관되어 이해될 수 있는 측면이다. 그러나 여기에는 이러한 서상수계가 ‘과연 수계로서의 타당성을 확보할 수 있는냐’의 문제가 존재한다. 그러나 대승이 부파의 형식중시를 비판하면서 대두한 내용(의미)중심의 실천불교이기 때문에, 종교적인 관점에서 이는 큰 문제가 발생하지는 않는다. 또한 이 문제는 전통적으로 대승불교 안에서는 암묵적인 용인에 의해서 표면화되지 않는 모습을 보인다.

자장의 서상수계 관련기록에는 다소 간의 출입이 있는데, 이의 해당부분을 제시해 보면 다음과 같다.

『자장전』 : 문득 잠이 들었는데, 두 장부(丈夫)가 나타나서 말하였다. “경이 유은(幽隱)하게 있는 것은 어떠한 이익을 위함입니까?” 자장이 말하였다. “오직 중생들의 이익을 위함입니다.” 그러자 (두 장부가) 자장에게 오계(五戒)를 주어 마치고는 말했다. “장차 이 오계로 중생들을 이익 되게 하십시오.” 하고

9 『梵網經』과 같은戒經에는佛·菩薩像 앞에서懺悔하고精進하면, 부처님이 정수리를 만져주거나神異함을 보여受戒가 성립한다는 측면이 있다. 慈藏 역시 이와 같은大乘佛敎의 종교적인 흐름을 따른 것이다.

『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』2, (T24, 1008c), “若佛子, 教化人起信心時, 菩薩與他人作教誡法師者, 見欲受戒人, 應教請二師和上阿闍梨, 二師應問言, 汝有七遮罪不, 若現身有七遮, 師不應與受戒, 無七遮者得受, 若有犯十戒者應教懺悔, 在佛菩薩形像前, 日夜六時誦十重四十八輕戒, 若到禮三世千佛得見好相, 若一七日二三七日乃至一年要見好相, 好相者, 佛來摩頂見光見華種種異相, 便得滅罪, 若無好相雖懺無益, 是人現身亦不得戒”

는, 또 자장에게 고하여 말하였다. “우리는 도리천에서 왔는데, 당신에게 계(戒)를 주기 위함입니다. 그리고는 허공을 타고 사라졌다.”<sup>10</sup>

『자장정음』 : 문득 꿈에 천인(天人)이 와서 오계를 주었다.<sup>11</sup>

『개창조사전기』 : 꿈에 이승(二僧)이 나타나 오계를 주면서 말하였다. “우리는 영축산에서 경(卿)에게 계를 주기 위하여 온 것입니다.” 말을 마치자, 허공을 타고 사라졌다.<sup>12</sup>

『제일조사전기』 : 홀연히 두 범승(梵僧)이 와서 오계를 주면서 말하였다. “우리는 경에게 계를 주기 위해서, 영축산에서 왔습니다.” 말을 마치자 사라졌다. 이것은 (깨고 보니) 한 꿈이었다.<sup>13</sup>

『석자장』 : 문득 잠이 들었는데, 두 장부가 나타나서 말하였다. “경이 유은(幽隱)하게 있는 것은 어떠한 이익을 위함입니까?” 자장이 말하였다. “오직 (중생들의) 이익을 위함입니다.” 그러자 (두 장부가) 자장에게 오계를 주어서 마치고는 말했다. “장차 이 오계로 중생들을 이익 되게 하십시오.” 하고는, 또 자장에게 고하여 말하였다. “우리는 도리천에서 왔는데, 당신에게 계를 주기

10 『續高僧傳』 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b), “遂於眠寐見二丈夫曰, 卿在幽隱欲為何利, 藏曰, 惟為利益眾生, 乃授藏五戒訖曰, 可將此五戒利益眾生, 又告藏曰, 吾從忉利天來, 故授汝戒, 因騰空滅.”

11 『三國遺事』 4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1005a), “俄夢天人來授五戒.”

12 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」, “夢見二僧來授五戒, 曰我等從靈鷲山為授卿戒而來耳, 言訖登空而去.”

13 같은 책, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “忽二梵僧來授五戒, 曰吾等為卿授戒來從靈鷲, 言訖而失焉, 乃一夢也.”

위함입니다. 그리고는 허공을 타고 사라졌다.”<sup>14</sup>

위의 인용문들은 자장이 꿈에 오계를 수지한다는 공통점을 가지고 있다. 그러나 『자장전』과 『자장정율』에서는 수계의 주체가 ‘도리천중(初利天衆)’과 ‘천인(天人)’이라는 점에서 유사성이 확보되지만, 민지의 기록에서는 인도 영축산에서 온 두 명의 승려 혹은 범승이라는 점에서 차이가 있다. 그러나 이들 승려가 온 곳이 인도의 영축산이라면, ‘이승’이나 ‘이범승’은 같은 것으로 봐도 문제가 없다.

『자장전』과 『자장정율』에서는 자장의 수계주체가 천인으로 등장한다는 점에서 문제가 존재한다.<sup>15</sup> 율장은 수계와 관련해서 십종득계(十種得戒)를 말하지만,<sup>16</sup> 이런 경우에도 천인수계는 존재하지 않는다. 이와 같은 문제에 대한 후대의 인식이, 민지에 의해서와 같은 “이승”이나 “이범승”의 기록변화를 초래하고 있는 것으로 판단된다.<sup>17</sup> 즉 자장의 서상수계와 관련해서는 ‘천인수계’와 이와는 다른 계통의 ‘범승수계’ 기록이 존재하고 있었는데, 민지는 자장 수계의 정당성과 관련해서 범승수계설을 취하고 있다는 말이다. 물론 이 두 가지 중 천인수계가 보다 원형이라는 점은 재론의 여지가 없다. 이는

14 『法苑珠林』64, 「感應緣-唐沙門釋慈藏」(T53, 779c), “遂於眠寐見二丈夫曰, 卿在幽隱欲為何利, 藏曰, 唯為利生, 乃授藏五戒訖曰, 可將此五戒利益眾生, 又告藏曰, 吾從初利天來故授汝戒, 因騰空滅.”

15 『三國遺事』의 圓光에게서도 神에 의한 受戒가 확인된다. 그러나 이 경우 圓光은 이미 出家人이었으며, 또 내용적으로도 瑞祥受戒와는 다르다.

『三國遺事』4, 『義解第五-圓光西學』(T49, 1002c), “神曰, 吾亦授戒於神.”

16 『十誦律』56, 「比丘誦」(T23, 410a), “佛在王舍城, 語諸比丘, 十種明具足戒, 何等十, 佛世尊自然無師得具足戒, 五比丘得道即得具足戒, 長老摩訶迦葉自誓即得具足戒, 蘇陀隨順答佛論故得具足戒, 邊地持律第五得受具足戒, 摩訶波闍波提比丘尼受八重法即得具足戒, 半迦尸尼遣使得受具足戒, 佛命善來比丘得具足戒, 歸命三寶已三唱我隨佛出家即得具足戒, 白四羯磨得具足戒, 是名十種具足戒.”

17 慈藏에 대한 수정인식과 관련해서는 廉仲變의 「『五臺山事蹟記』 『第1祖師傳記』의 수정인식 고찰-閱漬의 五臺山佛敎 認識」, 『國學研究』 제18집, 2011, 231-269쪽을 參照하라.

『자장전』의 다른 곳에 수록된 “한때 (자장이) 수진(少疹(홍역))에 걸렸는데, (신라에서 자장에게) 수계를 준 신(神)이 나타나서 아픈 곳을 만져주니 곧 나아서 회복되었다”라는<sup>18</sup> 내용을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 즉 자장에게 수계를 준 주체는 범승이 아닌 신인 것이다. 그러므로 범승수계설은, 후대에 자장의 수계 타당성에 입각해서 개편된 것이라는 판단이 가능하다.

『자장정술』에서는 천인의 배경이 뚜렷하지 않지만, 『자장전』에는 천인(天人)이 온 곳이 도리천으로 되어 있어 분명하다. 이는 천인의 정체가 제석천이 천주(天主)로 있는 도리천의 32천중에 해당한다는 것을 의미한다.<sup>19</sup> 도리천중은 진평왕이 내제석궁(內帝釋宮)과 관련해서 천사옥대(天賜玉帶)를 내려 주는 주체로 추정되는 대상이며,<sup>20</sup> 도선이 의상의 부탁으로 제석천이 모시고 있던 불아(佛牙)를<sup>21</sup> 빌리는 것과 관련해서 등장하는 천공(天供)을 올리는

18 『續高僧傳』, 24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b), “時染少疹, 見受戒神為摩所苦, 尋即除愈,”

19 初利天的 33천에 관해서는 ‘帝釋天+32天’이라는 설(『起世因本經』6, T1, 396b ; 『起世因本經』8, T1, 404c)과 帝釋天을 제외한 33천(『正法念處經』25, T17, 143b)이 존재한다는 설의 두 가지가 있다. 그러나 善法堂의 中央에 帝釋天이 坐定하고 그 左右로 16천씩 陪席하게 된다는 점 등이 차례 기록되어 있는 것(『起世因本經』6, T1, 396b ; 『起世因本經』8, T1, 404c)을 통해서 볼 때, 전자가 더 타당한 것으로 판단된다.

廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17호(2007), 329쪽.

20 『三國遺事』1, 「紀異卷第一-天賜玉帶」(T49, 968b), “駕幸內帝釋宮(亦名天柱寺, 王之所創)踏石梯, □石並折, … 云云 … 即位元年, 有天使降於殿庭, 謂王曰, 上皇命我傳賜玉帶, 王親奉跪受, 然後其使上天, 凡郊廟大祀皆服之,”

21 道宣이 佛牙를 입수하는 경로가 『宋高僧傳』 卷14 『道宣傳』에는 北方 毘沙門天의 아들인 那吒에 의한 것이라고 기록되어 있어 차이가 보인다(T50, 791a, “少年曰, 某非常人, 即毘沙門天王之子那吒也, 護法之故擁護和尚, 時之久矣宣曰, 貧道修行無事煩太子, 太子威神自在, 西域有可作佛事者, 願為致之, 太子曰, 某有佛牙寶掌雖久頭目猶捨, 敢不奉獻, 俄授於宣, 宣保錄供養焉). 那吒(信仰은 唐의 西域經營과 관련된 毘沙門天信仰과 관련된 것으로 판단된다.

『佛祖統紀』, 29, 「瑜伽密敎」(T49, 295c), “天寶元年西城大石康居五國, 入寇安西, 詔師入內, 上親秉香鑪, 師誦仁王護國密語, 方二七遍, 上忽見神兵可五百人, 帶甲荷戈立於殿庭, 師曰, 此毘沙門天王第二子獨健, 副陛下意往救安西, 請設食以遺之, 至四月安西奏, 二月十一日, 城東北黑雲中見金甲人丈餘, 空中鼓角大鳴聲震天地, 寇人帳幕間有金鼠齧斷弓弦, 五國即時奔潰, 須臾城樓上見天王形, 謹

천사의 실제이기도 하다.<sup>22</sup> 또 도리천은 낭산에 묻힌 선덕왕과 관련된 곳인 동시에,<sup>23</sup> 김유신이 본래 존재하던 곳이자 사후에 재탄생하는 장소이기도 하다.<sup>24</sup> 이외에도 도리천은 신라의 마지막 성인으로 일컬어지는 표훈이 천제(天帝)에게 오르내리는 내용을 통해서도 확인된다.<sup>25</sup> 이런 점에서 본다면, 자장의 수계주체인 도리천중은 자장시대를 전후해서 동아시아에 상당한 영향력을 끼치고 있던 제석신앙의<sup>26</sup> 관점에서 이해될 수 있다고 판단된다.

그런데 김두진은 진평왕대의 석가신앙과 제석신앙이,<sup>27</sup> 자장에게 와서 문수신앙으로 발전한다는 주장을 하고 있어 주목된다.<sup>28</sup> 즉 석가·제석과 문수의 연결 가능성을 제기하고 있는 것이다. 김두진은 자장의 서상수계와 관련하여 이를 언급하고 있지는 않지만, 서상수계와 관련된 두 전승에서 이와 같은 구조가 존재한다는 점은 상당히 흥미롭다.

다음으로 민지의 기록에서 확인되는 이승이나 이범승이 온 곳은 인도의

- 
- 圖其像以進驗之，即誦呪日也，乃勅諸道，於城西北隅置天王像(今城樓軍壁立天王堂者即其故事)，”
- 22 『三國遺事』3, 「塔像第四-前後所將舍利」(T49, 993b·c), “隣有宣律師，常受天供，每齋時天厨送舍，… 云云 … 湘公從容謂宣曰，師既被天帝所敬，嘗聞帝釋宮有佛四十齒之一牙，為我等輩請下人間，為福如何，律師後與天使傳其意於上帝，”
- 23 廉仲燮, 「〈善德王知幾三事〉 중 第3事 고찰」, 『史學研究』 제91호(2008), 52-84쪽; 廉仲燮, 「善德왕의 轉輪聖王적인 측면 고찰」, 『史學研究』 제93호(2009), 16-40쪽; 南東信, 「1. 女王觀과 轉輪聖王說」, 『慈藏의 佛教思想과 佛教治國策』, 『韓國史研究』 제76호(1992), 29쪽.
- 24 『三國遺事』2, 「紀異卷第一-万波息笛」(T49, 973a·b), “抑又金公庚信乃三十三天之子今降為大臣，… 云云 … 庚信復為天神，”
- 25 같은 책, 「紀異卷第一-景德王 忠談師 表訓大德」(T49, 974c), “帝又召曰，天與人不可亂，今師往來如隣里，漏洩天機，今後宜更不通，… 云云 … 自表訓後，聖人不生於新羅云，”
- 26 金杜珍, 「新羅 眞平王代의 釋迦佛信仰」, 『韓國學論叢』 제10집, 1988, 16-24쪽; 안지원, 「新羅 眞平王代 帝釋信仰과 王權」, 『歷史教育』 제63집, 1997, 77-94쪽; 李晶淑, 「眞平王代 王權強化와 帝釋信仰」, 『新羅文化』 제16권(1999), 3-15쪽.
- 27 金杜珍, 「新羅 眞平王代의 釋迦佛信仰」, 『韓國學論叢』 제10집, 1988, 20-24·32-37쪽; 안지원, 「新羅 眞平王代 帝釋信仰과 王權」, 『歷史教育』 제63집(1997), 77-94쪽; 李晶淑, 「眞平王代 王權強化와 帝釋信仰」, 『新羅文化』 제16권(1999), 3-7쪽.
- 28 金杜珍, 「3. 文殊信仰」, 『慈藏의 文殊信仰과 戒律』, 『韓國學論叢』 제12권(1990), 15-16쪽.

영축산(Gr̥dhrakūṭa)이다. 영축산은 붓다 당시 마가다국 왕사성에서 위치한 영산(靈山)으로, 죽림정사와 더불어 불교의 최대거점이자 성지이다. 그러므로 여기에는 자장의 계율을 붓다와 연결시키고, 이를 통한 정당성을 확립하려는 의도가 존재한다는 것을 짐작해 볼 수 있다. 물론 자장 당시의 인도에는 마가다국이나 왕사성이라는 지명이 존재하지 않음은 당연하다. 즉 여기에는 자장 당시의 현실적인 의미보다는 불교의 종교적인 상징성이 작용하고 있는 것이다.

민지가 비록 불교적인 소양이 높은 인물이기는 하지만, 수계주체의 문제 인식은 계율과 관련된 전문지식이 필요한 상황이므로 이를 민지의 윤색만으로 보는 것은 타당하지 않다. 그 보다는 자장의 천인수계 문제점을 인지하고 있었던 불교 안쪽의 또 다른 기록을, 민지가 합리적인 관점에서 차용하고 있는 것이 아닌가 한다.

『자장전』과 『자장정율』의 천인수계가 제석신앙과 결부되어 있다는 점은, 범승수계에 비해서 자장시대의 타당성을 더 높게 확보할 수 있는 측면이다. 즉 도리천 천인수계가 앞선 것이며, 범승수계는 후대에 자장의 수계 타당성과 관련해서 국내불교의 내적인 비판에 의해서 변형된 것이라는 말이다. 그러므로 민지는 자장과 관련된 여러 자료들을 열람하는 과정에서, 보다 타당하다고 판단되는 범승수계설을 취한 것으로 판단된다.

천인수계에서 제기되는 수계주체의 정당성에 대한 문제제기가, 후대에 범승수계설을 파생했을 것이라는 점은 충분한 타당성이 있다. 그러나 이렇게 개변된다고 해서 문제가 모두 해결되는 것은 아니다. 왜냐하면 여기에는 범승수계설을 인정한다고 하더라도, 수계작법에 필요한 정족수인 10인(변방

은 5인)에 미달한다는 점.<sup>29</sup> 또 오계는 신도계일 뿐이므로,<sup>30</sup> 이를 통해서 과연 출가로서의 정당성이 확보될 수 있느냐의 문제가 잔존하기 때문이다. 이는 자장이 정식승려인가에 대한 문제로까지 확대될 수 있는 측면이 된다.

그러나 대승불교의 서상수계에서는 이와 같은 상황들이 생각처럼 큰 문제가 되지 않는다. 만일 그랬다면 범승수계의 개편과 관련해서 범승의 인원과 계율의 조항이 늘어난 기록도 함께 존재했을 것이다. 그러나 민지의 기록에서도 이와 같은 양상은 전혀 살피지지 않는다. 이는 이 부분이 한국불교에서 큰 문제로 받아들여지지 않았다는 것을 의미한다.

실제로 같은 『삼국유사』 안에서 서상수계로 기록되어 있는 지통(智通)의 보현수계(普賢菩薩) 수계나<sup>31</sup> 진표의 지장보살과 미륵보살의 수계<sup>32</sup> 역시, 수계의 주체가 보살이기는 하지만 1인에 불과하다. 또 여기에서 보현보살은 재가보살이라는 점에서, ‘과연 재가보살이 수계의 정당한 주체가 될 수 있는가’의 문제도 내포될 수 있다. 그러나 서상수계의 관점에서, 이와 같은 문제들은 전혀 부각되지 않는다. 물론 이들의 서상수계는 자장에 비해서 시기적으로 늦다. 그러나 서상수계의 인식은 자장에서 비롯된 것이 아니라 그 이

29 『四分律』39, 「皮革撻度之餘」(T22, 845b-846a), “阿濕婆阿槃提國, 少比丘受大戒難, 三年中乃得受戒, 何以故, 以不滿十僧故, 從今已去, 願世尊, 少開方便, 聽阿濕婆阿槃提國得受大戒, … 云云 … 告諸比丘言, 聽阿濕婆阿槃提國持律五人得受大戒,”; 佐藤密雄 著, 『原始佛教教團の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1963, pp. 693-700; 平川彰 著, 『原始佛教の研究-教團組織の原型』, 東京: 春秋社, 1964, pp. 365-366.

30 平川彰 著, 『原始佛教の研究-教團組織の原型』, 東京: 春秋社, 1964, pp. 401-416; 浪花宣明 著, 『在家佛教の研究』, 東京: 法藏館, 1987, pp. 226-237.

31 『三國遺事』5, 「避隱第八-朗智乘雲 普賢樹」(T49, 1015b), “忽見異人出, 曰我是普大士, 欲授汝戒品, 故來爾, 因宣戒訖乃隱,”

32 『三國遺事』4, 「義解第五-真表傳簡」(T49, 1007b·c), “二七日終, 見地藏菩薩, 現受淨戒,” “於中第八箇子喻新得妙戒, 第九箇子喻增得具戒,”; 『三國遺事』4, 「義解第五-關東楓岳鉢淵藪石記(此記乃寺主瑩岑所撰承安四年己未立石)」(T49, 1008b), “地藏授與戒本, 慈氏復與二柱, 一題曰九者, 一題八者,” “復感慈氏, 從兜率駕雲而下, 與師受戒法,”

전의 대승불교에서 확립되는 것이라는 점에서, 자장의 서상수계에서도 크게 문제될 것은 없다고 판단된다.

대승불교에서는 서상수계 자체에 큰 의미를 부여한다. 이는 초기불교 이래의 계율전통과는 완전히 다른, 새로운 논리적 층위를 가지는 계율에 대한 이해방식이다. 그러므로 양자는 결코 동일한 관점에서 판단되어서는 안 된다. 왜냐하면 서상수계라는 대전제 자체에서부터, 이미 양자가 동일한 판단 기준에 입각할 수 없기 때문이다. 그러므로 이런 경우는 일반적인 율장의 수계양상에 의한 비판은 성립할 수 없다. 즉 천인수계라는 수계주체 문제만 해소되더라도 큰 문제는 사라지게 된다는 말이다. 그러므로 천인수계가 범승수계로 변모하기는 하지만, 그 이상의 개변양상은 살피지지 않는 것으로 판단된다. 즉 자장의 수계는 단순히 꿈의 문제만이 아닌 서상(瑞祥)의 종교 체험이며, 이를 통해서 자장은 율사의 위상을 확립하게 되는 것이다.

### III. 계율교화와 율사로서의 위상

#### 1. 자장의 계율교화 기록과 유발봉지(油鉢奉持)

자장은 오계를 수지한 이후 얼마 뒤에 출산(出山)하여, 많은 사람들을 오계로 교화하는 모습을 보인다. 이의 해당부분을 제시해보면 다음과 같다.

『자장전』 : (꿈에 두 천인에게 오계를 수지한 후,) 이에 출산(出山)하여 일월지간(一月之間)에 국중(國中)의 사·녀(士·女)들이 모두 오계를 받았다.<sup>33</sup>

33 『續高僧傳』24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b), “於是出山, 一月之間國中士

『자장정읍』: (꿈에 천인에게 오계를 수지한 후,) 비로소 출곡(出谷)하니 향읍(鄉邑)의 사·녀들이 (서로) 앞 다투어 와서 수계하였다.<sup>34</sup>

『개창조사전기』: 조사가 곧 사(師)가 (계) 받은 것을 마치 유발(油鉢)을 받쳐 든 것처럼 봉지(奉持)하였다.(이후 자장이) 출산하니 일식지간(一息之間)에 국중의 사·녀가 모두 오계를 받았다. (수계로 인하여) 맹자(盲者)는 보게 되고 농자(聾者)는 듣게 되었다.<sup>35</sup> (이후에 곧장 입당으로 연결됨)

『제일조사전기』: 조사가 이에 (계율)을 마치 유발을 받쳐 든 것처럼 봉지하였다. (후에 다시금) 홀연히 공중에서 소리가 들려와 말하였다. “그 홀로 그 몸을 깨끗이 하는 것이, 어찌 두루 많은 사람들을 제도함만 같겠는가?” 이에 스스로 출산하여 사·녀를 묻지 않고 (모두) 균등하게 계법을 주었다.<sup>36</sup> (이후에 선덕왕의 재상 제의 사건이 수록되어 있음.)

위의 인용문을 보면, 『자장전』과 『자장정읍』은 서상수계 직후 곧장 출산이나 출곡하여 수계교화를 행한 것으로 되어 있다. 그러나 민지의 기록에는 유발봉지와 같은 전일한 계율수행 뒤에 출산한 것으로 나타나 있어 차이가 있다. 유발봉지는 인도식의 비유로 정신을 모아서 흐트러짐이 없게 전일한

女咸受五戒.”; 『法苑珠林』 64, 『感應緣-唐沙門釋慈藏』(T53, 779c).

34 『三國遺事』 4, 『義解第五-慈藏定律』(T49, 1005a), “方始出谷, 鄉邑士女, 爭來受戒.”

35 『五臺山事蹟記』, 『五臺山月精寺開創祖師傳記』, “師既受持如擊油及乎, 出山一息之間國中士女咸受五戒, 盲者得視聾者得聞.”

36 같은 책, 『奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記』, “師既奉持如擊油鉢, 忽空中聲, 曰與其獨善其身塾若普濟海人, 自是出山, 不問士女, 均授戒法.”

다는 의미이다.<sup>37</sup> 그러므로 이와 같은 구조차이를 선종의 깨달음에 비교한다면, 일종의 오후보임의 단계를 ‘두느냐’, ‘아니냐’의 차이라고 하겠다. 일반적인 계율수행이라면 몸으로 익히는 훈습이 뒤따라야 함으로, 유발봉지와 같은 측면이 나타나는 것이 맞다. 그렇지만 자장은 이미 계율과 관련된 혹독한 수행의 결과로 서상수계를 받은 것이기 때문에, 유발봉지와 같은 별도의 기간은 필요하지 않다고 판단된다. 즉 이는 『자장전』이나 『자장정율』과 같은 측면이 원형이며, 민지의 기록은 후대의 계율이라는 습기를 중시하는 훈습의 관점에서 변형된 것을 차용한 것이라고 하겠다. 즉 후대에 승단조직이 발달한 상황에서는, 계율하면 율행(律行)이 먼저 떠오르기 때문에 이와 같은 개변이 존재하는 것으로 판단된다. 그러나 자장은 서상수계라는 신이영응적인 측면에 속해 있으므로, 이와 같은 후대의 인식과는 다른 층위를 확보하고 있다고 하겠다.

또 민지의 기록은 『개창조사전기』와 『제일조사전기』 간에 큰 차이가 존재한다. 특히 『제일조사전기』에서는 공중에서 들리는 소리(空中聲)에 의해서 자장이 보살도를 각성하고, 계율수행자에서 수계교화자로 전향하는 모습을 나타나 있다. 불교경전에는 허공에서 들리는 소리에 대한 언급이 간혹 살펴지는데, 이는 허공신이나 또는 신의 다른 작용변화에 따른 것이다.<sup>38</sup> 즉 여기에서의 허공의 소리를, 곧 신에 의한 조화로 봐도 무방하다는 말이다. 이

37 『雜阿含經』24, 「六二三」(T2, 174b·c), “汝當持滿油鉢, … 云云 … 專心正念, 護持油鉢, 自心隨護, 未曾至方, 甚難得過,” 等多數.

38 『普曜經』5, 「六年勤苦行品第十五」(T3, 512a), “天於虛空而出聲曰”; 『摩訶般若波羅蜜道行經』9, 「薩陀波倫菩薩品第二十八」(T8, 471a), “時便聞虛空中有聲言,” 等多數.

는 같은 측면은 『삼국유사』의 『대종춘추공』와<sup>39</sup> 『육면비염불서승』의<sup>40</sup> “천창(天唱)”의 예를 통해서도 확인된다. 민지의 기록에서 서상수계의 주체는 이승이나 이범승이지만, 이의 원형은 도리천중인 신이라는 점은 앞서 언급한 바 있다. 그러므로 여기에서 허공의 소리 등장을 그 원형의 신이 변형된 형태로 등장하는 것이라는 판단도 가능하지 않은가 한다.

『제일조사전기』에 허공의 소리가 등장하는 이유는 유발봉지와 같은 계율수행을 자장이 하고 있었기 때문이다. 그러므로 이와 같은 수행방식을 바꾸고, 계율교화라는 교사적인 입장을 취하기 위해서는 필연적으로 전환의 계기를 요청받게 된다. 그것은 내적이며 심리적인 것일 수도 있고, 외적인 변화에 따른 것일 수도 있다. 붓다의 생애에서는 사문유관이나 유성출가 등과 관련해서, 공히 정거천(淨居天)이 등장하는 모습이 확인된다.<sup>41</sup> 즉 신의 개입에 따른 전환은 불교적으로는 널리 용인되는 상징인 것이다. 이와 관련해서 『제일조사전기』는 허공의 소리라는 신성한 전환점을 제시하고 있다. 이에 비해 『개창조사전기』에는 이 부분이 생략되어 있다. 이는 이 인용문과 관련해서는 유발봉지와 같은 계율수행에 대한 전환점이 제시되어 있다는 점에서 논리적인 정합성이 『제일조사전기』가 앞선다는 것을 의미한다. 즉 이를 통해서, 『개창조사전기』가 왜 『제일조사전기』와 같은 방식으로 윤색되는지에 대한 한 이유를 인지해 볼 수 있게 되는 것이다. 또 허공의 소리가 자장의 유발봉지적인 태도를 전환시키는 측면이라는 점에서 본다면, 서상수계 이

39 『三國遺事』1, 「紀異卷第一-大宗春秋公」(T49, 971c), “儲貳時, 有天唱空云, 三十三天之一人降於新羅為庚信.”

40 『三國遺事』2, 「感通第七-郁面婢念佛西昇」(T49, 1012a), “時有天唱於空, 郁面娘入堂念佛.”

41 『方廣大莊嚴經』5 「感夢品第十四」(T3, 570a-571b); 『佛本行集經』17, 「捨宮出家品下」(T3, 731c-732c), 等多數.

후 곧장 출산(畝)하는 구조를 취하고 있는 『자장전』과 『자장정읍』에서는, 왜 이 부분에 대한 필연성이 존재하지 않는지에 대해서도 이해해 볼 수가 있다. 즉 원형이라고 할 수 있는 『자장전』과 이를 따르는 『자장정읍』에는, 허공의 소리와 같은 전환구조가 존재할 필요 자체가 없는 것이다.

## 2. 자장의 계율교화와 오계의 문제

본격적인 자장의 수계교화와 관련해서 인용문에서 확인되는 것은, 『자장전』과 『개창조사전기』에서 드러나는 “국중(國中)”이다. 이는 수도인 경주를 의미한다고 할 수 있다. 그러므로 『자장정읍』의 “향읍”과 통하는 가치로 파악된다. 자장의 출가과정을 보면, 자장은 수도인 경주나 경주인근의 산에서 수행했을 것으로 보인다. 그러므로 향읍이라고 하더라도 결국 경주와 겹쳐지는 범위라고 하겠다. 물론 향읍이라는 표현과 관련해서는, 일연이 고려시대에는 동경(東京)으로 격하되는 경주를 낮추어 부른 명칭이라는 판단도 가능한 면이 있다.

자장의 수계교화는 수도를 중심으로 단기간에 폭발적인 반응을 일으킨 것으로 되어 있다. 그리고 그 대상은 사·녀이니 곧 전체라고 봐도 큰 문제는 없다. 자장의 율사로서의 위상정립과 관련하여 오계가 등장한다는 점에서, 사·녀에 대한 수계교화 역시 『자장전』과 『개창조사전기』에는 오계로 나타나 있다. 『자장정읍』과 『제일조사전기』에는 별도의 언급이 없지만, 이 기록에서 살펴지는 사·녀의 수계교화 역시 오계를 통해서 이루어졌을 것으로 판단된다. 즉 신라의 자장과 관련된 계율은 전체가 오계로 일관되고 있는 것이다.

계율에 정통한 사분율종의 창시자인 도선이 자장과 관련해서 오계의 기

록만을 쓰고 있다는 것은, 이것이 윤색되지 않은 전언(傳言)된 사실임을 유추해 볼 수 있게 한다. 그런데 이와 관련해서 도선은 오계 수지자인 자장이 사·너들을 대상으로 오계를 수계하는 문제점에 대해서는 언급하지 않고 있다. 이는 도선이 서상수계를 매우 중요한 가치로 판단했기 때문으로 이해된다. 즉 여기에서도 서상수계가 자장의 율사로서의 당위성을 담보하는 것이다. 실제로 도선 역시 중국불교의 대표적인 율사임에도 불구하고, 스스로도 신이영웅의 삶을 살았으며<sup>42</sup> 또 신이적인 측면과 기록들을 많이 남긴 인물이기도 하다.<sup>43</sup> 이는 어떤 의미에서는 계율이 신비적인 관점에서 받아들여지는, 동아시아 계율만의 특수한 한 단면을 보여주는 측면이라고 하겠다.<sup>44</sup>

자장 이전에 확인되는 신라의 계율적인 부분은, 고구려에서 온 승려 혜량(惠亮)의 팔관회 기록과<sup>45</sup> 585년 진(陳)으로 유학하여 602년 9월에 귀국하는 지명(智明)의 ‘율행(戒行)’에 대한 측면이 존재한다.<sup>46</sup> 혜량의 팔관회는 재가인을 위한 재계와 관련되며, 지명의 율행은 『사분율』과 관련된 출가적인 계

42 『宋高僧傳』14, 「明律篇第四之一-唐京兆西明寺道宣傳(大慈)」(T50, 790b-791b); 安重訥, 「唐 道宣의 著述과 修道」, 『韓國佛敎學』 제15권, 1990, 176쪽.

43 道宣의 神異性에 대한 傾倒는 644년의 『廣弘明集』1~30, (T52, 97a-361a); 『道宣律師感通錄』全1卷, (T52, 435a-442b); 『集神州三寶感通錄』1~3, (T52, 404a-435a), 그리고 667년의 『律相感通傳』全1卷, (T52, 874a-882a) 등을 통해서 확인해 볼 수 있다.

44 廉仲燮, 「韓國佛敎 戒律觀의 근본문제 고찰-중국문화권의 특수성을 중심으로」, 『宗教研究』 제72집, 2013, 56-80쪽.

45 蔡印幻, 「I. 惠亮과 八關齋會」, 『新羅佛敎 戒律思想 研究 III』, 『佛敎學報』 제31권, 1994, 22-36쪽; 『三國史記』44, 「列傳 第四-居柒夫」, “眞興大王-十二年辛未: 居柒夫等, 乘勝取竹嶺以外, 高峴以內十郡, 至是, 惠亮法師, 領其徒, 出路上, 居柒夫下馬, 以軍禮揖拜, 進曰, 昔, 遊學之日, 蒙法師之恩, 得保性命, 今, 邂逅相遇, 不知何以爲報, 對曰, 今, 我國政亂, 滅亡無日, 願致之貴域, 於是, 居柒夫同載以歸, 見之於王, 王以爲僧統, 始置百座講會及八關之法.”

46 『三國史記』4, 「新羅本紀4」, “眞平王-七年: 秋七月, 高僧智明入陳求法”, “二十四年: 九月, 高僧智明, 隨入朝使上軍還, 王尊敬明公戒行, 爲大德.”; 『海東高僧傳』2, 「流通一之二-智明(曇育)」(T50, 1020b); 高翊晉 著, 『韓國古代 佛敎思想史』, 서울: 東國大學校出版部, 1989, 129-130쪽.

율로 추정되지만<sup>47</sup> 정확한 내용을 확인하는 것은 어렵다. 그러나 지명의 시  
 기에는 담육(曇育)도 유학길 올랐다 귀국하는 모습이 확인되니,<sup>48</sup> 신라에도  
 어느 정도 이상은 계율에 대한 내용과 지식이 전해져 있었을 것이다. 또 원  
 광에 대한 『원광서학』에는 보살계 중 십중대계로 판단되는 내용이 수록되  
 어 있다.<sup>49</sup> 이는 자장에게서 발견되는 오계와는 관점을 달리하는 대승불교  
 의 『계경(戒經)』에 입각한 가치이다. 보살계는 오계보다도 대승불교에 적합  
 하도록 발전된 양태이다. 실제로 자장 역시 입당 시에 법상(法常)에게 보살  
 계를 받는 내용이 존재하며,<sup>50</sup> 귀국과 관련해서는 “석승원(釋圓勝)이 있어 (자  
 장)에 앞서 서쪽 (당나라에) 유학하였는데, 함께 고향신라으로 돌아와 (자장이)  
 율부(律部) 넓히는 것을 도왔다고 한다”라는<sup>51</sup> 기록도 있다. 이는 자장에게서  
 확인되는 오계를 넘어서는 보다 체계적인 계율의 범주이다. 즉 자장은 입당  
 수학과 관련하여, 오계에서 율부로까지 계율의 범주를 확대시키고 있는 것  
 이다. 이는 자장이 입당 이후 계율과 관련된 『소』를 찬술했다는 『자장전』의  
 내용을 통해서도 단적인 판단이 가능하다.<sup>52</sup>

47 『四分律羯磨記』가 智明의 撰述인지는 다소 불분명하다.

『新編諸宗教藏總錄』2, 「四分律」(『韓佛全』4, 690c)“(四分律)羯磨一卷 □□□ / □□□作[智明述] 甲乙.”

48 『三國史記』4, 「新羅本紀4」, “眞平王-二十七年: 春三月, 高僧曇育, 隨入朝使惠文還.”

49 『三國遺事』4, 「義解第五-圓光西學」(T49, 1002c), “佛教有菩薩戒其別有十,”; 『海東高僧傳』2, 「流通一之二-釋圓光」(T50, 1021b), “師曰有菩薩戒, 其別有十,” 최원식은 10가지菩薩戒를 『梵網經』의 十重大戒로 이해하고 있다(『新羅菩薩戒思想史 研究』, 서울: 民族社, 1999, 47쪽).

50 『續高僧傳』15, 「義解篇十一-唐京師普光寺釋法常傳」(T50, 541a), “遠聞虔仰思觀言令, 遂架山航海遠造京師, 乃於船中夢囑顏色, 及觀形狀宛若夢中, 悲涕交流欣其會遇, 因從受菩薩戒, 盡禮事焉.”

51 『續高僧傳』24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 640a), “有沙門圓勝者, 本族辰韓清慎僧也, 以貞觀初年, 來儀京輦, 遍陶法肆, 聞持鏡曉志存定攝, 護法為心, 與藏齊襟, 兼維城壘, 及同返國”; 『三國遺事』4, 「義解第五-慈藏定律」(T49, 1006a), “又有釋圓勝者, 先藏西學, 而同還桑梓, 助弘律部云.”

52 『續高僧傳』24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 640a), “撰諸經戒疏十餘卷.”

이렇게 놓고 본다면 입당 이전의 자장에게서, 왜 오계에 의한 서상수계와 오계의 교화라는 오계로 통일된 인식만이 일관되고 있는지를 이해하는 것은 쉽지 않다. 이와 관련해서 합리적인 해법도출이 가능한 측면은, 당시 신라의 계율이 체계성을 갖추지 못하고 난립했기 때문이라는 것이다. 실제로 자장보다 1세대 정도 앞선 원광의 세속오계는, 세속이라는 특수한 관점에 따른 것이라고는 할지라도 본래의 불교계율이라는 입장에서는 수용될 수 있는 가치가 아니다.<sup>53</sup> 즉 이것이 당시 신라불교의 계율에 대한 인식을 반영하는 것이라고도 판단해 볼 수가 있다는 말이다. 만일 당시 신라의 계율에 대한 이해가 높았다면, 자장의 오계 교화가 폭발적인 반향을 불러일으키는 어려웠을 것이다.

실제로 『자장전』에는 “청구(靑丘)로 불법이 동점(東漸)된지 백령(百齡)인데, (아직까지도) 주지함에 이르러서는 수봉(修奉)함에 부족함이 있었다”고 되어 있다.<sup>54</sup> 이 역시 같은 연장선상에서의 이해가 가능하다. 바로 이러한 계율의 혼란과 난립상을 정리하는 유효적절한 가치가 바로 간이직절한 오계이며, 이를 바탕으로 입당 교류하는 과정 속에서 자장의 계율이 율부의 확대로까지 재편되는 것이 아닌가 한다. 그리고 이것이 귀국 후 자장의 국가불교적인 관점으로까지 연결되는 것으로 판단된다. 즉 자장의 계율은 실천적인 오계에서 시작하여, 승단을 통제하는 율부까지 발전·전개되고 있는 것이다.

신라와 달리 불교의 전래가 빠른 백제는, 겸익이 해로를 통해 인도로 건너

53 金福順, 「圓光法師의 行蹟에 관한 종합적 고찰」, 『新羅文化』 제28권, 2006, 48쪽; 이종학, 「圓光法師와 世俗五戒에 대한 新考察」, 『新羅文化』 제7권, 1990, 153-155쪽; 蔡印幻, 「II. 圓光과 世俗五戒」, 『新羅佛敎 戒律思想 研究 III』, 『佛敎學報』 제31권, 1994, 40-44쪽.

54 『續高僧傳』24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639c), “正以靑丘佛法東漸百齡, 至於住持修奉蓋闕, 乃與諸宰伯祥評紀正.”

가서 상가나대율사(常伽那大律師)에서 계율을 학습하고 오부율을 가지고 성왕 4(526)년에 귀국했다는 기록이 있다.<sup>55</sup> 또 이와 같은 계율적인 관점 하에 법왕(재위 599~600) 때에는 ‘금살(禁殺)’의 조칙까지 반포된다.<sup>56</sup> 이는 계율에 대한 이해가 백제와 신라 간에 큰 차이가 있었고, 백제가 이성적인 계율관을 전개하는 것과 달리 신라는 서상수계와 같은 신이적인 계율관을 견지하고 있다는 점에서 주목된다. 그리고 이러한 신라적인 계율관은 이후 진표 등에 의해서 한국불교사를 일관하는 계율적인 특징으로 자리 잡게 된다.<sup>57</sup>

자장이 신라에서 서상수계한 뒤 경주를 중심으로 오계 교화를 했다는 것은, 자장의 율사로서의 위상이 신라에서부터 이미 정립되었다는 것을 의미한다. 이와 관련해서 주목되는 구절이 바로 『개창조사전기』에서 드러나는, 수계를 통해서 “맹자득시(盲者得視), 농자득문(聾者得聞)” 했다는 내용이다. 즉 신이한 이적이 동반되고 있는 것이다. 이는 자장의 율사로서의 위상이 당시에 매우 분명했다는 것을 의미한다. 또 이 부분이 바로 자장이 원광에 의해 보살계가 신라로 들어와 있는 상황에서도, 단지 오계만으로 당시 경주의 대중들에게 폭발적인 반응을 초래하는 동인이 아닌가 한다. 즉 자장의 오계 수계에는 무언가 이적이 동반되었을 개연성이 존재하는 것이다. 그렇지 않다면 오계만의 교화만으로는 자장전기의 반응을 이해하기가 쉽지 않기 때문이다. 그러므로 『개창조사전기』의 이 기록은 매우 중요한 의미를 가진다고 하겠다.

55 李能和 著, 『彌勒佛光寺事蹟』, 『朝鮮佛教通史 上·中編』, 京城: 新文館, 大正7, 33-34쪽; 蔡印幻, 『謙益 求律과 百濟佛教의 戒律觀』, 『東國思想』 제16집, 1983, 3-7쪽.

56 『三國遺事』3, 『興法第三-法王禁殺』(T49, 988b).

57 廉仲燮, 『韓國佛教의 戒律적인 특징과 현대사회』, 『佛敎學研究』 제35호, 2013, 176-180쪽; 廉仲燮, 『韓國佛教 戒律觀의 근본문제 고찰-중국문화권의 특수성을 중심으로』, 『宗敎研究』 제72집, 2013, 66-76쪽.

실제로 『자장전』에는 자장이 입당 직후 장안의 승광별원에 있을 때, 맹자가 자장에게 참회한 뒤 회복되는 사건이 기록되어 있다.<sup>58</sup> 이 두 가지 이적은 모두 ‘맹자득안(盲人得眼)’을 내포한다는 점에서 상호 유사한 측면이라고 하겠다. 그런데 이 사건의 발생 역시 종남산에서 도선과 교류하기 이전의 일이다. 즉 자장의 율사로서의 위상은 서상수계 이후 신라에서 확립된 가치라고 도선 역시 명기하고 있는 것이다. 물론 맹자와 농자의 치유 이적이 『개창조사전기』에만 기록되어 있다는 점에서, 이것이 후대에 윤색되었다는 의혹을 완전히 떨쳐낼 수는 없다. 그러나 『자장전』에도 도선을 만나기 전에 이와 유사한 이적의 기록이 존재한다는 점에서, 이는 동시에 충분한 타당성을 확보하는 측면이라고 하겠다. 또 이 수계에 따른 이적 부분은, 『사분율』을 중심으로 율장에 해박한 도선이 자장의 오계 수지와 오계 교화를 비판하지 못하는 이유로 작용했을 수도 있다. 즉 계율의 전문가인 도선이 자장의 오계 구조를 비판하지 않고 긍정하는 것에는, 이적의 동반과 같은 신이함이 존재하기 때문일 개연성도 존재한다는 말이다.

자장이 신라에서 율사로서의 위상을 확립하고 있다는 점은, 자장과 도선의 관계를 사승이 아닌 교류관계로 파악해 볼 수 있게 하는 중요한 측면이 된다. 실제로 자장은 입당 이후 장안과 종남산의 주석 및 수행과정에서, 독립된 율사로서의 위상을 잘 나타내 보이고 있다. 이는 도선이 동연배인 자장을 『속고승전』에 입전(入傳)시키게 되는 한 이유가 되었을 것이다. 『속고승전』 전30권은 도선의 『사분율』 관계 저술을 제외하고는 『광홍명집』 전30권과<sup>59</sup> 더불어 가장 중요한 저술이다. 그런데 도선은 이 『속고승전』에 자장

58 『續高僧傳』24, 「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(T50, 639b), “有患生盲, 詣藏陳懺後還得眼.”

59 道宣은 『弘明集』의 著者이기도 한 僧祐律師의 後身이라고 한다.

을 입전시키고 있는 것이다. 특히 『자장전』의 입전 항목이, 도선이 국가와 불교와의 관계에서 이상적인 승려상으로 판단한 『호법』이라는 점.<sup>60</sup> 또 자장을 ‘호법보살’로까지 높이며 존송하고 있다는 점은,<sup>61</sup> 도선에 대한 자장의 위상이 잘 드러나 있는 측면이다.

물론 자장은 도선과 교류하면서 도선으로부터 많은 영향을 받았을 것이다. 이 점은 귀국한 자장관련 기록에 율부에 대한 언급이 있는 것과, 자장이 통도사에 계단을 건립하는 점 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다.<sup>62</sup> 그러나 자장의 율사로서의 위상이 서상수계를 통해서 신라에서 확립되었다는 점은, 이러한 영향관계가 곧 사승관계를 의미하는 것은 아니라는 점을 분명히 해준다.

#### IV. 맺음말

이상을 통해서 자장의 율사로서의 위상 정립은 입당 이전 신라에서 확립되었다는 점을 분명히 해 보았다. 그리고 그 핵심에는 ‘서상수계’라는 일반적인 계율과는 다른 대승불교의 신이성과, ‘오계’라는 불교계율의 가장 기본적인 측면이 존재한다는 점을 알 수 있었다.

---

『宋高僧傳』 14, 「明律篇第四之一—唐京兆西明寺道宣傳(大慈)」(T50, 790b), “汝所妊者即梁朝僧祐律師,”

60 山崎宏 著, 「三 道宣의 處世態度」, 『隋唐佛敎史의 研究』, 京都: 法藏館, 昭和 42年, 163쪽; 安重詰, 「唐 道宣의 著述과 修道」, 『韓國佛敎學』 제15권, 1990, 175쪽.

61 『續高僧傳』 24, 『護法下—唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)』(T50, 639c), “護法菩薩即斯人矣,”

62 蔡印幻, 「III. 慈藏의 入唐求法과 戒壇創設」, 『新羅佛敎 戒律思想 研究 III』, 『佛敎學報』 제31권, 1994, 53-61쪽; 蔡印幻, 『慈藏의 戒律과 戒壇創設』, 『東國思想』 제15집, 1982, 27-35쪽; 김경집, 「慈藏과 金剛戒壇」, 『東아시아佛敎文化』 제2집, 2008, 146-152쪽; 廉仲燮, 「慈藏 戒律思想의 한 국불敎적인 특징」, 『韓國佛敎學』 제65호, 2013, 275-279쪽.

특히 서상수계와 관련해서는 새가 음식을 공급해주는 이적이 서상수계의 전조로 존재하고 있었다는 점. 그리고 서상수계의 핵심은 오계라는 점. 또 『자장전』의 도리천 천인수계설이 원형이며, 이것이 민지에 오계 되면 천인수계의 타당성 문제로 인하여 범승수계설로 바뀌게 된다는 점을 분명히 해 보았다. 또 천인수계설이 범승수계설로 바뀌게 되는 이유와 관련해서, 후대의 계율인식에 따른 변화가 수용된 것이라는 점을 제시해 보았다. 이와 같은 연구검토를 통해서, 자장 서상수계의 원형과 특징에 대해 보다 분명한 입각점을 확보해 볼 수가 있게 된다.

그리고 다음으로 서상수계 후의 유발봉지가 민지의 기록에서는 확인되지 않지만, 이것은 후대의 계율인식에 의해서 첨가된 것이라는 점. 그리고 자장의 수계교화에는 오계만이 등장한다는 점에 대해서 검토해 보았다. 오계만이 등장하는 이유는 당시 신라 계율인식의 혼란과 자장이 오계 수계를 통해서 신이한 변화를 보였을 개연성을 제시하였다.

이와 같은 서상수계와 오계를 통한 검토를 통해서, 자장의 율사로서의 위상은 신라에서 정립된 것이라는 점을 분명히 판단해 볼 수 있게 된다. 이는 이후 자장이 입당기에, 당 황실의 융숭한 존숭을 받고 장안에서 계율로 중국인들을 교화하는 것을 통해서도 인지 받아 볼 수 있다. 즉 자장은 종남산에서 도선과 교류하기 전에 이미 율사로서의 위상을 분명히 하고 있는 것이다. 이는 자장이 도선을 만나면서 계율에 대한 이해가 보다 진일보하고 깊어졌을 수는 있어도, 도선의 영향에 의해 자장의 계율이 확립된 것이 아니라는 점을 분명히 해준다. 즉 자장 계율의 근본은 신라적인 것이며, 이후 진표 등에 의해서 나타나는 동일한 구조 역시 이와 같은 신라적인 계율의 연장선 상에서 이해될 수 있다고 하겠다.

## 참고문헌

- 『起世因本經』, T1.  
『雜阿含經』, T2.  
『普曜經』, T3.  
『佛本行集經』, T3.  
『方廣大莊嚴經』, T3.  
『摩訶般若波羅蜜道行經』, T8.  
『正法念處經』, T17.  
『四分律』, T22.  
『十誦律』, T23.  
『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』, T24.  
『三國遺事』, T49.  
『佛祖統紀』, T49.  
『續高僧傳』, T50.  
『宋高僧傳』, T50.  
『海東高僧傳』, T50.  
『廣弘明集』, T52.  
『律相感通傳』, T52.  
『道宣律師感通錄』, T52.  
『集神州三寶感通錄』, T52.  
『法苑珠林』, T53.  
  
『新編諸宗教藏總錄』, 『韓佛全』4.

『三國史記』.

高翊晉 著, 『韓國古代 佛教思想史』, 서울: 東國大學校出版部, 1989.

金相鉉 著, 『新羅의 思想과 文化』, 서울: 一志社, 1999.

李能和 著, 『朝鮮佛教通史 上·中編』, 京城: 新文館, 大正7.

최원식 著, 『新羅菩薩戒思想史 研究』, 서울: 民族社, 1999.

浪花宣明 著,『在家佛教の研究』,東京:法藏館,1987.  
山崎宏 著,『隋唐佛教史の研究』,京都:法藏館,昭和42年.  
佐藤密雄 著,『原始佛教教團の研究』,東京:山喜房佛書林,1963.  
平川彰 著,『原始佛教の研究-教團組織の原型』,東京:春秋社,1964.

辛鍾遠,「新羅 初期佛教史 研究」,高麗大 博士論文,1988.  
廉仲燮,「慈藏의 傳記資料 研究」,東國大 博士論文,2015.

김경집,「慈藏과 金剛戒壇」,『東아시아佛教文化』 제2집, 2008.  
金杜珍,「新羅 眞平王代의 釋迦佛信仰」,『韓國學論叢』 제10집, 1988.  
\_\_\_\_\_,「慈藏의 文殊信仰과 戒律」,『韓國學論叢』 제12권, 1990.  
金福順,「圓光法師의 行蹟에 관한 종합적 고찰」,『新羅文化』 제28권, 2006.  
\_\_\_\_\_,「慈藏의 生涯와 律師로서의 位相」,『大覺思想』 제10집, 2007.  
南東信,「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」,『韓國史研究』 제76호, 1992.  
安重喆,「唐 道宣의 著述과 修道」,『韓國佛敎學』 제15권, 1990.  
안지원,「新羅 眞平王代 帝釋信仰과 王權」,『歷史教育』 제63집, 1997.  
廉仲燮,「善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰」,『史學研究』 제93호, 2009.  
\_\_\_\_\_,「〈善德王知幾三事〉 중 第3事 고찰」,『史學研究』 제91호, 2008.  
\_\_\_\_\_,「『五臺山事蹟記』 『第1祖師傳記』의 수정인식 고찰-閔漬의 五臺山佛敎 認識」,『國學研究』 제18집, 2011.  
\_\_\_\_\_,「慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징」,『韓國佛敎學』 제65호, 2013.  
\_\_\_\_\_,「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」,『佛敎學研究』 제17호, 2007.  
\_\_\_\_\_,「韓國佛敎 戒律觀의 근본문제 고찰-중국문화권의 특수성을 중심으로」,『宗敎研究』 제72집, 2013.  
\_\_\_\_\_,「韓國佛敎의 戒律적인 특징과 현대사회」,『佛敎學研究』 제35호, 2013.  
李晶淑,「眞平王代 王權強化와 帝釋信仰」,『新羅文化』 제16권, 1999.  
이중학,「圓光法師과 世俗五戒에 대한 新考察」,『新羅文化』 제7권, 1990.  
蔡印幻,「謙益 求律과 百濟佛敎의 戒律觀」,『東國思想』 제16집, 1983.  
\_\_\_\_\_,「新羅佛敎 戒律思想 研究 III」,『佛敎學報』 제31권, 1994.  
\_\_\_\_\_,「慈藏의 戒律과 戒壇創設」,『東國思想』 제15집, 1982.

## A Review on Jajang(慈藏)’s Position as Yulsa before going to Tang

: focusing on Seosangsugye(瑞祥受戒) and śīla-vinaya edification in Silla -

Youm, Jung-Seop(Ven, ja-hyun)

(Professor, Dept. of Buddhist Studies, Joongang Sangha Univ.)

Jajang was a typical yulsa(律師, vinaya master) of Silla Buddhism. He is very important, for he established the stereotype of yulsa in Korean Buddhism. In this respect, it is quite necessary to clearly understand Jajang’s śīla-vinaya in order to comprehend the śīla-vinaya viewpoint of Korean Buddhism. It is much more so because Jajang’s position as a yulsa was established in the Silla Buddhism even before he went to Tang.

This paper deals with how Jajang came to achieve the high position as a yulsa in Silla before entering Tang. According to 〈Jajang Jeongi(慈藏傳記, Jajang’s biography)〉, the process that Jajang came to get the strong position as a yulsa can be summarized with ‘Seosangsugye’ and ‘pañca śīlāni(five rules).’

First, Seosangsugye is a mysterious aspect that is totally different from the ordinary way of śīla-vinaya succession and can only be found in the Mahayana Buddhism. And, in Jajang’s Seosangsugye, there are two stories: one is that ‘the heavenly god gave Jajang Gye(śīla)’ and the other is that ‘an Indian monk gave him Gye.’ Of them, the former is the original type and the latter is the one changed by the later recognition. In summary, it is plausible that Jajang became a yulsa through the Seosangsugye by heavenly god.

Second, the description of pañca śīlāni can be found in two places. First one is that what Jajang received from heavenly god was the pañca śīlāni. Second one is that, after being a yulsa, Jajang edified Silla people with the

pañca śīlāni. The pañca śīlāni is the basic rule of Buddhism. In this respect, it is rather questionable that just pañca śīlāni is mentioned in the story. As the cause of that problem, this paper suggests the chaotic situation of Silla śīla-vinaya at that time and the miracle in relation with Jajang's endowment of pañca śīlāni.

● Key Words : śīla-vinaya, Seosangsugye, Doseon, Minji, Yulsa, pañca śīlāni, Namsan Yuljong

· 논문투고일: 2016년 04월 04일 · 최종심사일: 2016년 06월 20일 · 게재확정일: 2016년 06월 23일