



## 원왕생가에 대하여

---

저자 (Authors)	금기창
출처 (Source)	<a href="#">어문학</a> , 1988.7, 1-24(24 pages) <a href="#">The Korean Language and Literature</a> , 1988.7, 1-24(24 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">한국어문학회</a>
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00053050">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00053050</a>
APA Style	금기창 (1988). 원왕생가에 대하여. 어문학, 1-24
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/10/22 11:15 (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.

# 願往生歌에 對하여

琴 基 昌

## 〈目 次〉

- |                  |                   |
|------------------|-------------------|
| I. 緒論            | IV. 「願往生歌」의 解讀·解釋 |
| II. 「願往生歌」說話의 分析 | V. 結論             |
| III. 「願往生歌」의 構造  |                   |

## I. 緒 論

『三國遺事』에 傳하고 있는 鄕歌 「願往生歌」는 小倉進平의 『鄕歌及び吏談の研究』란 著書 以來 여러 學者들에 依하여 多角度로 解讀·解釋이 試圖되어 그동안 많은 業績들이 蓄積되어 있다.

이 鄕歌는 新羅 文武王代의 沙門 廣德의 부처(佛)를 思慕하는 마음을 歌詞로 읊진 노래이며 一種의 “想佛戀”이라 하겠다.

當時의 沙門들은 이와같은 부처(佛)를 思慕하는 노래, 즉 「想佛戀」을 부르면서 한결같이 來世에서의 極樂往生을 發願하는 것이었다.

그런데 金東旭은 그의 論文 「禱千手大悲歌에 대하여」에서<sup>(1)</sup>

「觀音思想에 관여되는 향가는 “禱千手大悲歌” 1편이 있고, 향가될정설화로서는 “願往生歌”에 旣德妻가 觀音 19 應身の 하나로 되어 있으며, “過賊歌”에서 賊을 보고 두드워하지않는 일련에 관음사상이 엮여이나 이는 아직 의문이 남아 있다.」

라고 하고 있다.

筆者의 見解로는 「過賊歌」를 觀世音菩薩의 “大智의 讚歌”라고 하면 「禱千手觀音歌」는 觀音菩薩의 “大悲의 讚歌”라고 말할 수가 있겠다. 이런 點에 있어서 「願往生歌」는 大智가 大悲와 相應해서 往來하는 淨土에 있는 阿彌陀佛을 憶念하는 “念佛의 讚歌”라고 말할 수가 있겠다.

그런데 淨土經典에는 彌陀三尊 즉 無量壽佛이 觀音菩薩과 大勢至菩薩을 脇侍로 하고 있음에 言及되어 있다. 이 두(二)菩薩은 阿彌陀佛의 德의 兩面인 智慧와 慈悲를 分身化한 것에 지나지 않는다. 따라서 “念佛의 讚歌”인

(1) 金東旭, 「禱千手大悲歌에 대하여」 『三國遺事의 문예적 가치해명』(1982), p. 74.

「願往生歌」를 觀音思想的 側面에서 볼 때 觀音思想和 密接한 關聯이 있음을 알 수가 있겠다.

『三國遺事』卷第五 感通第七 「廣德 嚴莊」條의 說話는 「願往生歌」說話라 할 수 있는 特殊性을 지니고 있다. 그러므로 說話와 더불어 전하는 이 노래는 그 속에 담겨 있는 思想이 靈異傳說의 中心思想으로서 說話 가운데 자리 잡고 있는 것으로 보아진다.

그러기에 本稿에서도 먼저 「願往生歌」說話를 分析 考察하고 나아가 「願往生歌」의 解讀·解釋에 基礎가 될 阿彌陀佛의 信仰面을 말한 『淨土三部經』에서 阿彌陀佛에 관한 內容들을 援用하면서 鄙見을 開陳해 보기로 하겠다.

筆者는 이미 嗟辭詞腦를 前二句와 後一句가 嗟辭를 中心으로 均衡을 이루고 있는 三句六名의 構造를 지닌 作品으로 把握한 바 있다. 그러므로 所謂 嗟辭詞腦格의 作品인 「願往生歌」도 三句六名의 型式을 基調로 하여 磨琢된 傑作으로 보아진다.

筆者는 이와 같은 所見들을 根據로 하여 「願往生歌」의 解讀·解釋을 試圖하는 同時에 그 作品에 담겨 있는 文學的인 意味와 佛敎哲學的인 價値를 解明해 보려고 한다.

## Ⅱ. 「願往生歌」說話의 分析

「願往生歌」가 실려 있는 『三國遺事』卷第五 感通第七 廣德·嚴莊 條의 「願往生歌」說話는 아래와 같이 分段될 것이다.

- (1) 「文武王代 有沙門名廣德·嚴莊 二人友善 日夕約曰 先歸安養者須告之 德隱居芬皇西里 蒲鞋爲業 挾妻子而居 莊庵栖兩岳 大種力耕」
- (2) 「一日 日影拖紅 松陰靜暮 窓外有聲 報云 某已西往矣 惟君好住 速從我來 莊排闥而出 願之 雲外有天樂聲 光明屬地」
- (3) 「明日歸訪其居 德果亡矣 於是乃與其婦收骸 同營蒿里」
- (4) 「旣事 乃謂婦曰 夫子逝矣 借處何如 婦曰可 遂留 夜將宿欲通焉 婦祈之曰 師求淨土 可謂求魚緣木 莊驚佐問曰 德旣乃爾 予又何妨」
- (5) 「婦曰 夫子與我 同居十餘載 未嘗一夕同床而枕 況屬汚乎 但每夜端身正坐 一晝念阿彌陀佛號 或作十六觀 觀旣熟 明月入戶 時昇其光 加跌於上 謁誠若此 雖欲勿西奚往 夫適千里者 一步可規 今師之觀可云東矣 西則未可知也」
- (6) 「莊愧報而退 便詣元曉法師處 懇求津要 曉作鍾觀法誘之 藏於是潔已悔責 一意修觀 亦得西昇」
- (7) 「鍾觀在曉師本傳 與海東僧傳中」

(8) 其婦乃芬皇寺之婢 蓋十九應身之一

(9) 德嘗有歌云

「月下伊底亦 西方念了去賜里遊 無量壽佛前乃 囉吽古音多可支白遊賜立 誓音深  
史憑尊衣希 仰支兩手集刀花乎白衣 願往生願往生 慕人有如白遊賜立 阿邪 此身遊  
也置古 四十八大願成道賜去」

이 「願往生歌」歌話는 (1), (3), (4), (7)의 歷史的 事實과 (2), (5), (6), (8)의 靈異·神異의 解義 (9)의 「德嘗有歌…」云云으로 構成되어 있다. 즉 (1), (3), (4), (7), 은 歷史上的 人物인 文武王代의 沙門 廣德과 嚴莊에 關聯된 歷史的 事實의 報告임에 대하여 (2), (5), (6), (8)은 靈異·神異의 事象을 들어 廣德과 嚴莊이 觀音菩薩의 三十三應化身(19說法)중의 하나인 芬皇寺可婢를 介해서 阿彌陀淨土에 往生하기까지의 修道過程이 他力信仰의 立場에서 象徴적으로 說話되어 있다.

他力信仰이라 함은 念佛宗 또는 淨土宗에서 말하는 바와 같이 西方極樂世界에 阿彌陀佛이 있는데 阿彌陀佛 自身이 四十八願에 의하여 極樂淨土가 이루어졌고 부처가 되었으므로 娑婆世界의 衆生들도 누구든지 阿彌陀佛에 歸依하여 그 부처의 名號를 至極한 精誠으로 念佛하기만 하면, 그 부처의 願에 따라서 極樂淨土에 往生하여 阿彌陀佛의 法文을 듣고 無生法忍을 깨닫는다는 것이다.

淨土라고 하는 것은 大智가 大悲와 相應해서 움직이는 다시 말해서 誓願이 役事하는 領域이라 하겠다. 淨土는 결코 地域이 아니라 領域인 것이다. 그것은 地理學的 概念이 아니며 精神的인 語詞라 하겠다. 그것은 自心 안(內)에 있다고도 밖(外)에 있다고도 말할 수 없으며 願心의 役事하는 領域인 고로 그 願心에 느끼는 곳 그곳이 언제든지 어디서든지 누구든지의 淨土인 것이다.

六祖慧能의 記錄인 『六祖壇經』의 教誨 『壇經』에 의하면 「西方淨土」에 대해서 다음과 같이 논하고 있다.<sup>(2)</sup>

「Buddha(佛陀)는 Srāvasti(舍衛城)에 있을 때 西方淨土의 일을 이야기하며 衆生들을 引導하였다. 經典은 分明히 “여기서 먼 곳은 아니다”라고 말하고 있다. 그러나 素質이 庸劣한 사람에게만 가깝다고 말한 것이니 별다른 한것은 素質이 뛰어난 사람을 爲한 것만에 지나지 않는다. 人間에는 能力的 差異가 있다 그 때도 부처의 가르침이는 原來 들이 있을 수 있다. 사람이 混迷와 깨달음(覺)의 差異가 있는 것은 사람의 思考에 遲早가 있기 때문이다. 길(道)을 잃은 사람은 부처(佛)에 依支하여 彼土에 往生하려고 하지만 깨달음(悟) 사람은 자기 스스로 마음(心)을 깨

(2) 沖本克己: 『禪と念佛』 藤吉慈海編, 大藏出版(1983), p. 109.

#### 4 語 文 藝 (第49輯)

곳이(淨)한다. 그러기에 佛陀는 말하고 있다. ‘마음(心)이 깨끗하게 되면 그 나라  
도 消淨하게 된다.’라고

그러면, 여기서 다시 「願往生歌」 說話로 돌아가 그 內容을 檢討하여 보  
면, (1)은 「文武王 때의 일이다. 沙門에 廣德과 嚴莊이라고 하는 사람이 있  
었다. 두 사람은 友誼가 敦篤하였다. 그를 두 사람은 恒常 다짐하였다. ‘먼  
저 安養國에 往生을 얻은 사람은 반드시 이 事實을 알리기로 하자’고, 廣德  
은 芬皇寺 서쪽 마을에 隱居하여 신 삼는 것을 生業으로 하고 아내를 데리  
고 살았다. 그리고 嚴莊은 南岳에 庵子를 짓고 깃들여 大規模로 耕作에 힘  
쓰며 지냈다’라고 하고 있다.

文武王(西紀 661~681)은 太子였을 때 唐軍과 連合하여 百濟를 滅亡시키  
는 데 큰 공이 있었다.

王位에 오른 후에는 唐軍과 連合하여 百濟의 再興軍을 討滅하였고(文武王  
四年; 西紀 664), 唐軍의 平壤攻圍 때에는 唐軍에 呼應하여 이것을 도와 文  
武王八年(西紀 668) 마침내 高句麗를 滅亡시켰다. 그러나 高句麗 百濟의 옛  
땅(舊土)은 依然히 唐軍의 支配下에 있었을뿐만 아니라 도리어 新羅까지도  
唐에 併呑될려고 하는 形勢에 있었으므로 王은 唐軍과 싸워서 이것을 擊退  
하여 文武王十六年(西紀 676) 마침내 大同江 以南의 땅을 獲得하여 韓半島  
統一의 偉業을 達成하였다.

그러나 王은 唐의 制度와 文化를 크게 導入하여 諸制度의 改革을 하였고  
中央集權化를 推進하여 新羅의 最盛期를 出現시켰으므로 武烈王과 아울러  
新羅의 英主로 손꼽히는 王이기도 하다.

王은 文人을 좋아하여 碩學 弘儒가 많이 輩出되었는데 強首와 薛聰이 그  
代表적이다. 強首는 文章에 능하였고 薛聰은 우리말로써 九經을 풀었으며  
三國의 行政文字를 取捨 統一하여 吏讀를 體系化하였다.

新羅의 佛敎는 文武王의 代에 이르러 名僧·高僧이 많이 輩出되었는데 元  
曉와 義湘이 그 代表적이다. 元曉는 經論의 疏釋에 있어 古今에 獨步하고  
義湘은 華嚴一乘의 鼻祖라 하겠다.

이와 같이 文武王은 나라를 다스리기 21年 軍事面에서나 行政面, 그리고  
文化面에 있어서 卓越한 手腕을 發揮했던 人物로 보아진다.

「沙門」은 原語 Śramaṇa를 音譯한 것이며 出家해서 佛道를 닦는(修) 者를  
말한다. 沙門을 室羅磨那·柔門·衷門·沙那 등으로 불리기도 하는데 「勤修  
諸善 息除惡法」을 뜻한다 하겠다. 詩話中 廣德·嚴莊의 生活樣式에 관한 句  
節을 보면,

「德○慈○居○芬○皇○西○里 滿○祥○爲○業 挾○妻○子○而○居 莊○庵○栢○兩○舌 大○種○力○耕」

라고 하고 있다. 따라서, 이들은 家庭生活와 生業에 從事하면서 出家敎團을 支援 維持하며 佛教信者가 되어 修道의 길(道)을 걷는 사람들로 보아진다. 바꾸어 말하면 첫째 出家修道者에 대한 布施供養을 하고 다음에 五戒를 지켜 未來의 幸福을 享受하려고 하는 사람들이라 하겠다. 그런고로 여기서 말하는 「沙門」은 在家僧을 뜻하는 語詞로 보아진다.

「安養」에 대하여는 『大無量壽經』에<sup>(3)</sup>

「……又其國土 微妙安樂 清淨若此……必得超過去往生安養國……可獲極長生 壽樂 無有極」

라고 하고 있다. 따라서 「安養」은 「安養國」을 뜻하며 「安養國」은 極樂淨土를 뜻하는 語詞임을 알 수가 있겠다. 因하여 (1)은 歷史上的 人物인 廣德과 嚴莊의 人物評으로서 總括的인 句節이라 할 수 있겠다.

(2)~(3)까지는 廣德의 죽음에 얽힌 靈異·神異의 傳說이라 하겠다. 즉 (2)는 「어느날 해 그림자가 붉은 빛을 띠고 소나무 그늘이 꼬꼬히 저물어갈 무렵 창밖에서 들려오는 소리가 있었다. 소리는 이렇게 알렸다. “나는 벌써 西方으로 가네 그대는 잘 살다 속히 나를 따라오게” 莊은 문을 길고 나아가 周圍를 돌아보았더니 구름 밖에서 天樂의 소리가 들려오고 光明이 땅에 펼쳐 있었다.」라고 한 곳이다. 여기에 보이는 「雲外有天樂聲」은 姚秦의 三藏法師 鳩摩羅什 譯 『佛說阿彌陀經』 中 極樂의 國土와 聖衆에 관한 項 第五段에 보면,<sup>(4)</sup>

「……彼佛國土 常作天樂 黃金爲地……」

라고 하고 있고, 또 「光明屬地」에 대하여는 第八段에 보면,

「……彼佛光明無量 照十方國無所障礙 是故號爲阿彌陀……」

라고 하고 있다. 따라서, 「雲外有天樂聲 光明屬地」의 句節은 廣德의 西方 極樂淨土에의 往生을 象徴的으로 表現한 것이라 하겠다. (3)은 다음날 돌아가 그 居處를 찾으니 德은 果然 죽어 있었다. 이에 그 아내와 더불어 遺骸를 거두어 함께 墓地를 만들었다.」라고 하고 있다. 따라서, (2)와 (3)은 廣德의 靈魂은 西方 極樂淨土에 往生을 하고 肉體는 遺骸로서 穢土에 남겨 놓

(3) 曹魏天竺三藏康僧鑠譯 佛說無量壽經卷上『淨土三部經』岩波書店(1982), pp. 177~178.

(4) 姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯 佛說阿彌陀經『淨土三部經』岩波書店(1982), p. 91.

은 場面이라 하겠다.

(4)는 일을 마치고 嚴莊은 廣德의 妻에게 “男便은 이미(彼土에) 갔으니 나와 같이 사는 것이 어떠하오” 라고 말했다. 廣德의 妻가 좋다고 對答하여 嚴莊은 드디어 그곳에 머물르게 되었다. 밤이 되어 잠자리에 들 즈음 嚴莊이 情交를 하고자하며 廣德의 妻가 부끄러워 하면서 “淨土往生을 원하는 스님의 生活樣式은 그 方法이 잘 못되어 있습니다”라고 말했다. 嚴莊은 廣德의 妻의 意外의 態度에 놀랐고도 怪異히 여겨 “廣德이 이미 그렇고도 淨土往生을 하였거늘 넌들 아니될 일이 무엇이 있겠소” 라고 물었다고 한다. 廣德夫妻와 嚴莊은 優婆塞와 優婆夷에 속하는 在家佛敎信者들이다. 이들은 佛·法·僧의 三寶에 몸가까이 奉仕하면서 未來의 幸福을 享受하려는 사람들이다. 그리고 佛典은 在家信者들에게 少慾知足 즉 淫欲을 떠나서 節度있는 性生活를 가르치고 있다. 따라서 嚴莊이 아내로 마지한 廣德의 妻가 첫 날밤에 肉體의 接觸을 拒否한데 대해 唐慌하고 있는 것도 當然한 일이라 하겠다. 이 事件은 廣德의 妻가 너무 「不淨觀」에 치우친 行動의 結果로 보아 지나 廣德의 妻가 (8)의 觀音菩薩의 「十九應身」의 하나 이었음에 想到한다면 能히 理解할 수가 있겠다.

(5)는 廣德의 妻가 말하기를 “男便은 나로 더불어 함께 十餘年을 살았지만 일찌기 하룻저녁도 한 寢床에서 벼개하지 아니하였거늘 하물며 接觸하면서 더럽혔으리라고요. 다만 每日 밤 端正한 몸으로 바로앉아 阿彌陀佛의 名號를 一心으로 稱名하고 或은 「十六觀」을 짓기도 하였으며 「觀」이 이미 圓熟해진 後에는 明月이 집에 들면 때로 그 빛에 올라 그 위에서 跏趺坐하기도 하였읍니다. 精誠을 다하기 이와 같으니 비록 西方淨土로 가지 않으려 하여도 어디로 가겠읍니까. 大概 千리를 가려는 者는 그 첫걸음으로 재어 볼 수 있나니, 이제 스님의 「觀」은 東方 物質主義의 世界로 가는 것이라고는 할 수 있을지언정 西方 理想主義의 極樂淨土로 가는 것인지는 나는 모르겠읍니다” 라고 한 곳이다. 廣德의 至極한 精誠이 부처에게 感動되어 그의 靈魂이 極樂淨土로 引導되었음이 他力信仰의 立場에서 象徵的으로 說話되고 있다.

「十六觀」이란 『觀無量壽經』에 의하면 韋提希(vaidehi)夫人의 請에 對하여 佛陀가 提示한 阿彌陀佛이 있는 淨土에 化生할 수 있는 열여섯가지(十六種) 方法을 말한다. 卽

初觀……日想觀

第二觀……水想觀

- 第三觀……地想觀
- 第四觀……樹想觀
- 第五觀……八功德水想觀
- 第六觀……總觀想觀
- 第七觀……華座想觀
- 第八觀……像想觀
- 第九觀……偏觀一切色身想觀
- 第十觀……觀世音菩薩眞實色身想觀
- 第十一觀……觀大勢至色身想觀
- 第十二觀……普想觀
- 第十三觀……雜想觀
- 第十四觀……上輩生想觀 }
  - 上品上生
  - 上品中生
  - 上品下生
- 第十五觀……中輩生想觀 }
  - 中品上生
  - 中品中生
  - 中品下生
- 第十六觀……下輩生想觀 }
  - 下品上生
  - 下品中生
  - 下品下生

등이다. 이 가운데 前十三觀은 極樂淨土의 世界를 부처(佛), 菩薩, 國土로 細分해서 「觀」의 對象으로 하고 있다. 淨影·天台(538~597) 등은 「十六觀」을 모두 「定善」, 序說중에 나오는 「三福」을 「散善」이라고 한데 對해 善導(613~681)는 「前十三觀」을 「定善」 「後三觀」을 「散善」이라고 하고 있다. 卽 「前十三觀」은 마음(心)을 統一하여 「禪定觀法」을 할 수 있는 修行者를 爲하여 만든 것이며 「後三觀」은 다음의 統一이 不可能한 散亂心의 凡夫에 對해서 惡을 그만두고 善을 닦아서 淨土往生을 얻게 한 것이라고 보고 있다. 뿐만 아니라 「散善」의 三福九品中 下三品에 밝히고 있는 念佛의 一行이 야말로 다른 모든 善行보다 나은 往生의 易行道인 까닭을 分明히 하고 있다. 그리고 이 道理를 末代의 사람들에게 보이기 위해서 釋尊은 이땅에 派遣되었고, 彌陀는 彼淨土에서 와(來) 招喚하는 것인 故로 彌陀의 本願他力의 願意는 오로지 稱名念佛하는 사람을 淨土에 往生시키는 것이라고 主張하고 있다. 「今師之觀可云東矣 西則未可知也」라고 하는 句節中の 「東」에 對하여는 釋尊이 諸佛의 證明을 들어(攀) 믿음(信)을 勸한 『阿彌陀經』 第11段에 보면<sup>(5)</sup>

(5) 前掲書, p. 94.

「舍利弗 如我今者讚歎阿閼鞞佛不可思議功德 東方亦有阿閼鞞佛……妙喜佛 如是等恆河沙數諸佛……汝等衆生 當信是稱讚不可思議功德一切諸佛所說念經」

라고 하고 있다. 阿閼鞞佛(Aksobhya)은 阿閼佛이라고도 하며 阿彌陀佛의 西方淨土에 對해서 東方淨土의 教主라 하겠다. 阿閼鞞佛은 東方의 妙喜國이라고 하는 곳에서 教化에 당하고 있다고 한다. 阿閼佛信仰은 當時 流行하고 있었던 民間信仰의 하나로서 物質的 樂土觀이 信仰의 中核이 되어 있으며, 따라서 여기서 말하는 「東」은 物質的 樂土觀을 信奉하는 東方阿閼佛淨土를 뜻한다고 말할 수가 있겠다.

(6)은 「嚴莊은 부끄러워 물러나왔다. 그리고 곧 元曉法師의 居處로 나아가 得道의 要諦를懇切히 要求하였더니 元曉는 鍾觀法을 지어 莊을 指導하였다. 莊은 이에 스스로를 깨끗이 하고 누우쳐 自實하며 一心으로 「觀」을 닦았다. 그리하여 莊 또한 西方 極樂淨土에 往生을 하게 되었다.」라고 하고 있다. 그런데 嚴莊과 廣德의 生活에 관한 句節, 卽 (1)의 「德隱居芬皇西里蒲鞋爲業 莊庵栖南岳 大種力耕」을 勘察하면 이들은 다음을 統一하기가 어려운 散亂心의 凡夫들로 보아진다. 그런 고로 元曉의 鍾觀法이란 “往生의 易行道”인 後三觀 卽 散善의 三福九品에 類하는 觀法으로 思料된다.

(7)은 「鍾觀法은 元曉法師本傳과 海東僧傳 가운데 記載되어 있다.」라고 하고 있다. 嚴莊이라는 在家僧이 鍾觀法을 닦아 淨土往生한 헤아릴 수 없는 靈異力의 所有者였다는 것을 一然은 歷史上 實在人物인 元曉法師의 傳記의 記錄을 가지고 그 證據로 삼으며 하고 있다.

(8)은 「廣德의 아내는 바로 芬皇寺의 寺婢였다. 그는 觀音菩薩의 十九說法中 三十三應化身의 하나이었다.」라고 하고 있다. 이 (8)의 句節이야말로 「願往生歌」說話를 一層 生動感있게 만든 畫龍點睛의 句節이라고 筆者는 본다. 觀音經普門品에는 觀音이 三十三가지의 몸(身)으로 化身한다는 것이 언급되어 있는데 經文에는 「而爲說法」이란 말이 十九個所 나타나 있다. 따라서, 十九應身이란 三十三應化身 十九說法을 뜻하는 語詞로 보아진다. 社會가 複雜多岐하여짐에 따라 說法을 듣는 사람들의 社會的 身分·階級 또한 複雜多岐化될 것임으로 三十三應化身은 固有의 數가 아니라 無限히 擴大되는 差別數이기도 하다. 天台는 三十三身을 다음과 같이 八個項目으로 分類하고 있다.

- |           |                           |              |
|-----------|---------------------------|--------------|
| 第一 聖者의 三身 | { 1 佛身<br>2 辟文佛身<br>3 辟聞身 | ① 現佛身 而爲說法   |
|           |                           | ② 現辟文佛身 而爲說法 |
|           |                           | ③ 現辟聞身 而爲說法  |

第二 天界의 六身	}	4 梵王身	④ 現梵王身 而爲說法
		5 帝釋身	⑤ 現帝釋身 而爲說法
		6 自在天身	⑥ 現自在天身 而爲說法
		7 大自在天身	⑦ 現大自在天身 而爲說法
		8 天大將軍身	⑧ 現天大將軍身 而爲說法
		9 毘沙門身	⑨ 現毘沙門身 而爲說法
第三 人間界 中 佛敎外의 五身	}	10 小王身	⑩ 現小王身 而爲說法
		11 長者身	⑪ 現長者身 而爲說法
		12 居士身	⑫ 現居士身 而爲說法
		13 宰官身	⑬ 現宰官身 而爲說法
		14 婆羅門身	⑭ 現婆羅門身 而爲說法
第四 佛敎內의 四身	}	15 比丘身	⑮ 優婆塞優婆夷身 而爲說法 現比丘 比丘尼
		16 比丘尼身	
		17 優婆塞身	
第五 人間界 中 婦人의 四身	}	18 優婆夷身	⑯ 現婦女身 而爲說法
		19 長者婦女身	
		20 居士婦女身	
		21 宰官婦女身	
第六 人間界 中 幼童의 二身	}	22 婆羅門婦女身	⑰ 現童男女身 而爲說法
		23 童男身	
第七 人非人의 八部身	}	24 童女身	⑱ 皆現之 而爲說法
		25 天身	
		26 龍身	
		27 夜叉身	
		28 乾闥婆身	
		29 阿修羅身	
		30 迦樓羅身	
31 緊那羅身			
第八 執金剛神의 一身	}	32 摩睺羅伽身	⑲ 現執金剛身 而爲說法
		33 執金剛身	

唐의 玄奘의 弟子 窺基의 法華玄贊卷十末觀世音普門品에서는 三十三身이 聖身·天身·君臣·四衆·婦女·童男女·八部·執金剛神의 八個項目으로 나누어져 있다.

一然은 歷史上의 實在人物인 廣德이라는 在家僧이 天上界의 極樂淨土에 往生한 해야될 수 없는 竈異力·神通力의 所有者였다는 것을 廣德이 芬皇寺의 寺婢와 芬皇西里에 隱居하면서 부터 極樂淨土에 往生하기까지의 行跡을 가지고 그 證據로 삼으려 하고 있다.

이와 같이 보아오면 一然은 廣德의 生活說話를 「願往生歌」의 歌話로 탈바꿈시켜 觀點을 달리하여 바라볼 수 있게 한 것이라고 把握할 수가 있겠다. 달리 말하면 (1), (5), (8)은 「願往生歌」의 發生說話가 되겠다.

### Ⅲ. 「願往生歌」의 構造

「願往生歌」는 新羅 第三十代 文武王 때 沙門 廣德이 往生淨土를 祈願하여 지은 「念佛의 讚歌」라 하겠다. 願往生歌의 全文을 들어 보면 아래와 같다.

「月下伊底亦 西方念丁去賜里遣 無量壽佛前乃 惱叱古音多可支白遣賜立 誓音深史 隱尊衣希 仰支兩手集刀花乎白良 願往生願往生 慕人有如白遣賜立 阿邪 此身遣也置遣 四十八大願成遣賜去」

이 노래를 各行末의 語尾를 中心으로 하여 文法的 分析을 한 結果를 두고 보면, 「願往生歌」는 第四行의 末尾 第八行의 末尾, 그리고 第十行의 末尾에 各各 終結語尾가 實現되어 있다. 따라서, 「願往生歌」의 三句的 構造는 다음과 같다.

第一句... {月下伊底亦 西方念丁去賜里遣  
(初句) {無量壽佛前乃 惱叱古音多可支白遣賜立.  
第二句... {誓音深史隱尊衣希 仰支兩手集刀花乎白良  
(中句) {願往生願往生 慕人有如白遣賜立.  
第三句... {阿邪此身遣也置遣  
(終句) {四十八大願成遣賜去.

敍上의 三句的 構造에 있어 第一句(初句)의 構成을 보면, 文脈이 「去賜里遣」(가사리고)에서 中斷된다. 이것은 第一句가 複文임을 意味하는 것이니 第一句는 二個의 構成要素, 即 二名으로 成立되어 있다.

第二句는 文脈이 「花乎白良」(꽃오솨아)에서 中斷된다. 그러므로 第二句 또한 二個의 構成單位, 即 二名으로 成立되어 있다.

第三句(終句)에 있어서는 「遣也置遣」(길여두고)에서 文脈이 中斷된다. 그런 故로 第三句도 二名으로 成立되어 있는 것으로 把握된다.

以上の 所見을 綜合하여 보면, 이 노래는 三句的 構造를 取하고 있고, 各句는 다시 二個의 構成的 單位, 即 二名으로 成立되어 있다. 따라서, 「願往生歌」의 構造는 다음과 같다.

第一句— {第一名……月下伊底亦 西方念丁去賜里遣,  
(初句) {第二名……無量壽佛前 乃惱叱古多可支白遣賜立.

第二句— { 第三名……誓音深史隱尊衣希 仰支兩手集刀花遜白良,  
(中句) { 第四名……願往生願往生 慕人有如白遣陽立,  
第三句— { 第五名……阿邪此身遺置道,  
(終句) { 第六名……四十八大願成遣陽去.

以上の三句六名の構造를 두고 보면, 第二行・第六行・第九行의 末尾에 連結語尾가 實現되어 있고, 第四行・第八行・第十行 末尾에 終結語尾가 實現되어 있다. 그런 故로 「願往生歌」의 形式은 嗟辭詞腦의 基準的 型式에 文字 그대로 符合되어 들어맞는 作品이라 하겠다. 이 노래는 廣德이 極樂淨土에 往生하기를 祈願하는 個人的인 念願을 歌詞로 지어 부른 詩이라 하겠다.

#### IV. 「願往生歌」의 解讀・解釋

이 「願往生歌」에 對하여도 일찍부터 여러 學者들에 依하여 解讀・解釋이 試圖되어 왔는데 論者마다 意見을 달리하고 있기 때문에 定說을 세우지 못한 것이 學界의 實情이라 하겠다.

筆者는 本歌에 對한 諸家의 解讀・解釋을 紹介하고 簡單한 批判을 가한 다음 이 노래의 解讀・解釋에 대한 鄙見을 開陳하여 보기로 하겠다.

##### 第一名：月下伊底亦 西方念丁去懸里遣

「月下」의 「月」은 訓讀하여 「달」, 「下」는 音借 「하」로서 呼格助詞, 그러므로 「月下」를 「달하」로 읽는 데에는 별 異論이 없을 것 같다.

「伊底亦」에 對하여는 「伊」는 音借 「이」, 「底」는 音借 「더」, 「亦」은 略音借 「」, 따라서, 筆者는 「伊底亦」을 「이더」, 卽 「이때」로 읽고, 「」를 뜻하는 語詞로 보려 한다. 「伊底亦」에 對하여 小倉進平<sup>(6)</sup>・金善琪<sup>(7)</sup> 등의 「달에」, 徐在克<sup>(8)</sup>의 「이적」 등의 試圖가 있으나 梁柱東<sup>(9)</sup>・池憲英<sup>(10)</sup>・金俊英<sup>(11)</sup> 등 諸氏의 解讀 「이때」가 더 適切한 것으로 筆者는 본다.

「西方念丁」의 「念丁」에 對하여는 「念」은 義訓略借 「사」, 「丁」은 音借 「경」인 故로 筆者에게 있어 「念丁」은 「사경」으로 解讀하고 「까지」를 뜻하는 語詞로 臨히려 한다. 「念丁」을 「오」로 처음 解讀한 이는 小倉進平이었다.

(6) 小倉進平, 『鄉歌及び吏讀の研究』 近澤書店出版部(1929), p. 202.

(7) 金善琪, 金先鎮著 『鄉歌解讀法研究』(1982), p. 233.

(8) 徐在克, 「願往生歌」 『新羅鄉歌의 語彙研究』(1979), p. 31.

(9) 梁柱東, 「願往生歌」 『古歌研究』(1975), p. 500.

(10) 池憲英, 「願往生歌」 『鄉歌麗話新釋』(1948), p. 11.

(11) 金俊英, 「願往生歌」 『鄉歌文學』(1983), p. 138.

그 後 梁柱東에게서는 「씨정」, 池憲英·金完鎭에게서는 「사장」, 金俊榮의 「넉더」, 徐在克의 「숫덩」 등의 解讀이 이어져 나왔으나, 只今까지의 解讀중에서는 梁·池·金 등의 解讀이 表記에 若干의 差異가 있기는 하지만 가장 나온 것으로 생각된다.

「去賜里遣」에 對하여는 「去」는 訓讀하여 「가」, 「賜」는 通音借 「샤」, 「里」는 音借 「리」, 「遣」는 略音借 「고」, 그러므로 筆者에게 있어 「去賜里遣」는 「가샤리고」이라 읽고 「가시어셔」를 뜻하는 語詞로 보려 한다. 卽

가(動詞語幹) + 시(主體尊待補助語幹) + 오(意圖法語尾) + ㄹ(冠形法語尾 <推定>) + 이(不完全名詞) + 이(指定詞) + 고(羅列法語尾)

小倉進平<sup>(12)</sup>·梁柱東<sup>(13)</sup>·池憲英<sup>(14)</sup> 등의 諸氏에게서는 「去賜里遣」를 「가샤리고」로 읽고 있으나 그렇게 풀이하게 된 論理에 대해서는 밝혀져 있지 않다. 그 後 金善琪<sup>(15)</sup>의 「가샤리고」, 金完鎭<sup>(16)</sup>의 「가시리고」, 徐在克<sup>(17)</sup>의 「가시리겨」, 金俊榮<sup>(18)</sup>의 「가시릿고」 등의 解讀이 이어져 나왔으나 筆者는 그와 같은 解讀에는 問調할 수가 없는 것이다.

그런데 金完鎭은 「月下伊底亦西方念丁去賜里遣」에 있어 「伊」에서 끊어 읽어 「底亦」을 疑問辭 「엇더역」으로 읽고, 第二行 末尾의 遣(고)를 疑問助詞로 보려 하고 있다.<sup>(19)</sup> 卽

「드라리 엇더역 西方사장 가시리고」

와 같다. 筆者의 見解로는 「遣」(고)를 羅列法語尾로 보지 않고 疑問助詞로 본다면, 第二行 末尾에 終結語尾가 實現하게 되어 「願往生歌」는 그 內部에 네개의 終結語尾를 갖게 되므로 嗟辭詞腦의 三句六名の 基本構造에 어긋나는 結果가 된다 하겠다. 그런 故로 「遣」(고)는 마땅히 羅列法語尾로 보아야만 한다고 생각한다.

筆者는 「願往生歌」 第一名の 解讀·解釋의 結果를 綜合하여 다음과 같이 提示한다.

解讀

「돌하 이네

- (12) 小倉進平, 「願往生歌」『郷歌及び史讀の研究』近澤書店出版部(1929), p. 203.  
 (13) 梁柱東, 「願往生歌」『古歌研究』(1975), p. 505.  
 (14) 池憲英, 「願往生歌」『郷歌庶話新釋』(1948), p. 12.  
 (15) 金善琪, 金完鎭著 『郷歌解讀法研究』(1982), p. 233.  
 (16) 金完鎭, 「願往生歌」『郷歌解讀法研究』(1982), p. 111.  
 (17) 徐在克, 「願往生歌」『新經郷歌의 語彙研究』(1979), p. 32.  
 (18) 金俊榮, 「願往生歌」『郷歌文學』(1983), p. 138.  
 (19) 金完鎭, 「願往生歌」『郷歌解讀法研究』(1982), p. 112.

西方사경 가사라고」

解釋

「달이 지금

西方까지 가지어서」

筆者 按컨대 우리들의 世界는 輪廻轉生의 世界 無明의 長夜가 支配하는 世界라 하겠다. 달(月)은 이 어두운 속(闇中)에서 빛(光)을 발하여 虛空을 리쳐서 一切의 疑惑을 消滅시켜 人들을 安立시킨다. 曇鸞(西紀 476~542)의 『淨土論註』에 보면<sup>(20)</sup>

「能히 衆生의 一切의 無明을 破하고……破闇

能히 衆生의 一切의 志願을 充滿하게 하다……滿願」

라고 하는 句節이 보인다. 더크서 말하는 破闇滿願은 無明과 渴愛의 滅을 뜻한다 하겠다. 그러므로 「願往生欲」 第一名에 보이는 月(달)은 念佛을 象徴적으로 表現한 語詞로 보아진다.

極樂이 있는 곳에 대하여는 三界의 안에 있다는 說과 三界의 밖(外)에 있다고 하는 두가지 說이 있다. 이와 같이 意見이 나누어지게 된 것은 三界은 古典的 宇宙觀인데도 佛國土는 그 宇宙觀에는 言及되어 있지 않았기 때문이다. 그러나 娑婆에서 極樂까지의 距離 및 方向에 關하여는 「西方으로 十萬億佛國土를 지난 곳」이라고 하는 一致된 見解를 보이고 있다. 여기서 「極樂淨土」의 異名으로서 「西方淨土」라는 말이 나오게 된 것이라 하겠다. 佛敎의 極樂思想에 있어 「西方」의 觀念은 大端히 重要한 比重을 차지하고 있다. 佛敎의 「極樂」은 죽을(死)과 結付되어 있다. 一切의 慮知分別의 마음이 收斂된 狀態의 心體를 「西方淨土」라고도 한다.

## 第二名：無量壽佛前乃 惱叱古音多可支白遣縣立

「無量壽佛」은 音讀. 「前乃」에 대하여는 「前」은 音讀, 「乃」는 音借 「나」, 그러므로 「前乃」는 「前나」로 臨하러 한다.

「惱叱古音如可支」에 있어 「惱叱古音」은 『三國遺事』原文에 「鄉言云報言也」라고 注한 것으로 미루어 보며, 「惱」字가 音借임을 알 수 있겠는데 筆者는 「惱」字音을 動詞 「나르다」의 語幹 「나르」에서 아래 ㄹ字가 떨어져 나가서 이루어진 動詞의 語幹 「닐」에 動名詞形語尾 「을」을 加하여 成立된 動名詞 「닐」로 보려 한다. 卽

(나르) 닐(動詞語幹) + 을(動名詞形語尾) → 닐(動名詞)

(20) 兪玉澆洋, 『念佛의 思想』 每日新聞社(1985), p. 189.

따라서, 「惱叱古音」에 있어 「惱」(닐)은 動名詞이며 「報告의 말씀」을 뜻하는 語詞로 볼 수가 있겠다. 「叱」은 「사이스」, 「古音」에 對하여는 「古」는 音借 「고」, 「音」은 略音借 「으」, 따라서, 「古音」은 「곰」이라 읽는다. 다음에 「곰」의 用例를 들어 보면

들하 노피곰 도드샤  
어기야 머리곰 비취오시라……(井邑詞)

즈른히를 외오음 너신들  
긴히든 그즈리잇가……(西京別曲)

따라서, 「곰」은 強勢詞임을 알 수 있겠다. 그러므로 筆者는 「古音」에 對하여 強勢詞 「곰」이라 읽고 「……씩(마다)」의 뜻으로 보려 한다.

「多可支」에 對하여는 「多」는 音借 「다」, 「可」는 音借 「가」, 「支」는 「스」(強勢詞), 그러므로 筆者는 「多可支」에 對하여 「다가스」이라 읽고 「接近하여」 또는 「다가가서」를 뜻하는 語詞로 보려 한다. 卽 「다가스」에 있어 「다가」는 「닥아」로 볼 수 있으며 「닥」은 「接近하다」는 動詞의 語幹, 「아」는 副詞形語尾로 볼 수가 있겠다. 卽

닥(動詞語幹) + 아(副詞形語尾) → 닥아 → 다가

그러므로 筆者는 「惱叱古音如可支」에 對하여 「닐스곰 다가스」, 곧 「닐곰 다갓」이라 읽고 「報告의 말씀 마다 다가가서」의 뜻으로 보려 한다. 卽

닐(動詞語幹) + 을(動名詞形語尾) + 스(사이스) + 곰(強勢詞) ≠ 닥(動詞語幹) + 아(副詞形語尾) + 스(強勢詞)

「惱叱古音如可支」를 「누웃기이다가」로 처음 解讀한 이는 小倉進平이었다. 그 後 梁柱東·池憲英의 「닐곰다가」, 金善琪의 「노오곰 까가디」, 徐在克의 「누오즐 오람 함즈키」, 金俊榮의 「눗곰다갓」等 多様な 解讀들이 이어져 나왔으나 鄉札表記體系의 音韻에 비추어 볼 때 모두 妥當치 않다고 筆者는 본다. 뿐만 아니라 筆者는 「多可支」을 「惱叱古音」에서 떼어 내어 別途의 單語로 보려는 金完鎭의 見解는 歡迎하면서도 「惱叱古音多可支」을 「눗곰 함죽」으로 解讀하고 「報告의 말씀 빠짐없이」를 뜻하는 語詞로 보려는 意見<sup>(21)</sup>에는 同調할 수가 없는 것이다. 이곳은 마땅히 「닐곰 다갓」으로 解讀하고 「報告의 말씀 마다 다가가서」를 뜻하는 語詞로 解釋하여야만 한다고 생각한다.

「白遣賜立」에 대하여는 「白」은 訓借 「숭」, 「遣」은 音借 「고」, 「賜」는 音

(21) 金完鎭, 旣揭書, pp. 113~115.

借「샤」, 「立」은 訓借「서」, 그러므로 「白遣賜立」은 筆者에게 있어 「숨고샤서」이라 읽고 「사뢰소서」를 뜻하는 語詞로 보려 한다. 卽

숨(動詞語幹) + 고(羅列法語尾) + 이시(指定詞語幹) + 아셔(願望形語尾)

指定詞語幹「이시」는 完了 또는 進行의 助動詞로 쓰이는데 이 境遇는 進行形助動詞로 쓰인 것이다.

「白遣賜立」에 대하여 金善琪는 「살고샤소」로 臨하고 있고, 金完鎭은 「숨고샤서」로, 徐在克은 「숨겨샤서」로 臨한데 對해, 小倉進平·梁柱東·池憲英·金俊榮 等の 諸氏は 「숨고샤서」로 臨하고 있다. 「白遣賜立」의 解讀은 筆者에게 있어 小倉·梁·池·金 等 諸氏의 解讀 「숨고샤서」가 더 正鵠을 얻은 解讀으로 보아진다.

筆者는 「願往生歌」 第二名의 解讀·解釋의 結果를 綜合하여 다음과 같이 提示한다.

解讀

「無量壽佛前나  
닐꿈 다갓 숨고샤서」

解釋

「無量壽佛 前에  
報告의 말씀 마다 다가가서 사뢰소서」

筆者 案건대 無量壽라고 하는 語詞는 阿彌陀佛의 梵名인 Amitayus(無量壽) 또는 Amitābha(無量光)中 前者를 漢譯한 것이며 阿彌陀는 兩者의 梵名을 略해서 Amita를 寫音한 것이라고 말할 수가 있겠다. 卽『大經』(無量壽經)이나 『小經』(阿彌陀經) 나같이 意譯 寫音의 差는 있어도 阿彌陀佛을 經名으로 하고 있는 點에서는 共通의이라 하겠다. 阿彌陀佛을 빛(光)이라는 空間的인 것과 生命이라는 時間的인 것의 合體로서 把握한 것은 卓見이라 하겠다. 우리들의 생각할 수 있는 것을 場所의으로 把握할터머는 空間的인 것과 時間的인 것의 二重接觸 以外에는 없기 때문이다. 阿彌陀佛에는 빛(光)과 生命이 屬性이며 그 作用은 宇宙가 破滅하지 않는 限 永遠히 繼續한 다고 한다.

阿彌陀佛이라고 하는 말은 Sanskrit의 發音을 漢字로 寫音한 것이며 이 漢字自體에는 뜻이 없다. 이것을 意味가 있는 漢字로 翻譯을 하려는 阿彌陀는 無量인 故로 阿彌陀佛은 無量覺이 된다. 그리고 그 無量이라고 하는 것 가 운데에는 壽命無量(amitayus→eternal life)과 光明無量(amitabha→boundles

light)을 포함하는 故로 그 意味를 나타내서 阿彌陀佛은 無量壽覺 혹은 無量光覺이 된다. 「覺」은 覺者 다시 말해서 깨달은 사람이라는 意味이며 깨달은 사람인 부처(buddha)는 同時에 如來(tathāgata)인 故로 阿彌陀佛을 無量壽如來, 不可思議光 또는 盡十方無碍光如來라고도 한다.

阿彌陀는 ‘a-mita’이며 ‘mita’는 「固定하다→to fix」라고 하는 意味의 語根 ‘mi’에서 나온 語詞이며 「헤아리다→measured」, 「制限되다→limited by」라는 意味라 하겠다. 거기에서 「쿠엇인가와 같다(等)」, 「적다(小)」, 「짧다(短)」 등의 意味가 派生한다. 그리고 ‘a’는 否定을 나타내는 故로 ‘a-mita’는 「固定하는 일이 없는」, 「無量한」, 「無限한」, 「가른(等) 것이 없는」, 「廣大한」이라는 意味를 나타낸다. 또 壽라고 漢譯되는 ‘ayus’는 寿命(生命)이라는 意味를 지니지만 같은(同) 生命을 意味하는 ‘jivita’와 區別해서 特히 「生命力」, 「能動力」이라는 語義와 「生命이 있는 것의 全體」라고 하는 語義도 아울러 지니고 있음을 留意하여야 할 것이다. 「光」이라고 漢譯되는 ‘ābha’에는 「빛남」(輝), 「나타남」, 「美」 등의 意味가 含有되어 있다.

以上에 있어 우리는 阿彌陀佛에는 光明無量 壽命無量의 二義가 있음을 보았다. 그리고 이들의 語義의 意味連關을 通해서 우리는 阿彌陀佛의 語義를 「阿彌陀佛은 普遍的 眞理(光明無量)이요, 永遠의 實在(壽命無量)」이라고 規定지를 수가 있겠다.

第三名：誓音深史隱尊衣希 仰支兩手集刀花乎白良

「誓音」에 있어 「誓」는 訓讀하여 「다짐」, 「音」은 略音借 「口」「다짐」의 末音添記. 따라서, 誓音은 「다짐」이라 읽고 「誓願」을 뜻하는 語詞로 보려 한다. 「深史隱」에 대하여는 「深」은 訓讀하여 「깊」, 「史」는 音借 「시」, 「隱」은 略音借 「니」, 그런데 「깊」과 「시」 사이에는 調音素 「一」를 必要로 한다. 따라서, 「深史隱」은 「깊으신」, 곧 「기쁘신」이라 읽고 「깊으신」을 뜻하는 語詞로 생각되다. 그러므로 筆者에게 있어 「誓音深史隱」은 「다짐 깊으신」을 뜻하는 語詞로 把握하러 한다.

「尊衣希」에 있어 「尊」은 音讀, 阿彌陀佛, 即 無量壽佛尊의 略字라 하겠다. 「衣希」는 「어히」로 읽을 수가 있겠다. 이것은 方位格助詞 「衣」(에) 밑에 다시 處格助詞 「希」(히)를 添記한 形態로서 이 助詞가 聲調上 「어히」로 緩漫히 發音된 것으로 보아진다. 그런 고로 筆者에게 있어 「尊衣希」는 「尊어히」이라 읽고 「부처님께」를 뜻하는 語詞로 보려 한다.

「仰支」에 있어 「仰」은

仰은 올올씨라……………(月印釋譜序·一六)

仰 올원……………(字會下·二七)

에서 「올원」임을 알 수 있겠다. 한편 「支」는 冠形格助詞「ス」, 그러므로 筆者에게 있어 「仰支」은 「올원스」, 곧 「올원」 이리 읽고, 「歡意를 表할」을 뜻하는 語詞로 보려 한다. 卽

날철(動詞語幹) + 올(未來法語尾) + 스(冠形格助詞)

「올/을」은 元來 推定 또는 未定을 뜻하는 語尾이지만, 未來를 뜻하는 語尾로도 쓰인다.

「兩手」에 대하여는 筆者는 「兩手」 두 字를 모두 訓讀하여 「두손」이라 읽는다. 「集刀」에 있어서는 「集」은 訓讀하여 「물」, 「刀」는 音借「도」, 따라서, 「集刀」는 「물도」, 곧 「모도」이라 읽고, 「모아」를 뜻하는 語詞로 볼 수가 있겠다. 「花乎」에 있어 「花」은 訓讀하여 「꽃」, 「乎」는 音借「오」, 그러므로 筆者에게 있어 「花乎」는 「꽃오」, 곧 「고조」이라 읽고, 「고추씨워」를 뜻하는 語詞로 臨하려 한다. 「白良」에 對하여는 「白」은 訓借「숯」, 「良」는 通音借「아」, 따라서, 「白良」는 「숯아」이라 읽고 「여쭙기를」을 뜻하는 語詞로 보려 한다. 그러므로 筆者는 「花乎白良」에 대하여 「고조 숯아」이라 읽고, 「곧추씨워 여쭙기를」을 뜻하는 語句로 臨하려 한다. 卽

꽃(動詞語幹) + 오(副詞派生接尾詞) + 숯(動詞語幹) + 아(制約法語尾)

梁柱東은 그의 著書『古歌研究』에서 「尊衣希仰支」에 대하여<sup>(22)</sup>

「本條의 ‘尊’은 下語 ‘仰’의 目的語가 되어 있음에도 不拘하고 方位格을 設다. ‘……에 올원’은 近古語法과는 다른 當時의 一獨特한 語法인 듯하다」

라고 하여 「尊」을 「仰」의 目的語로서 解讀·解釋하고 있다.

이에 대해서 金完鏞은 그의 著書『鄉歌解讀法研究』에서<sup>(23)</sup>

「梁柱東의 釋詞가 ‘尊을 우러러’라고 하고 있는 것처럼 동사 ‘우러러’의 목적어로서의 ‘尊’은 對格 이외의 것이어서는 안된다」

라고 말하고 다시 말을 이어

「‘希仰支’는 ‘支’에 의하여 訓讀될 것이 指示되어 있을뿐 어미의 표기가 없으나 문맥으로 보아 ‘부러우워러’라 읽힐 곳이다」

라고 하여 「부처님을 우러러 바라보며」의 釋詞를 提示하고 있다. 이들의 解

(22) 梁柱東, 既揭書, p. 514.

(23) 金完鏞, 既揭書, p. 116.

讀의 結果를 두고 보면, 金完鎭은 「尊衣希仰支」의 解讀에 있어서 本質적으로 梁柱東과 같은 立場에 서 있음을 알 수가 있겠다.

筆者의 見解로는 「尊」은 下語 方位格助詞(衣希) 때문에 「仰支」의 直接的인 目的語가 될 수 없다고 생각되므로 「仰支」(울월)의 「支」(스)을 冠形格助詞로 보고, 「仰」(울월)의 다음에 오는 語詞, 「兩手」을 修飾하는 語詞로 臨하여야 한다고 생각한다. 그러므로 筆者는 다른 解讀者들과는 달리 ‘尊衣希 仰支’으로 떼어 읽어 「仰支」을 第五行 末尾에서 떼어 第六行 序頭 「兩手」 앞으로 가져오야 한다고 생각하며 그렇게 함으로써, 다음 行의 意味와의 調和가 깨지지 않고 形態論적으로나 意味論적으로나 無理가 없어진다고 생각한다.

「兩手集刀花乎白良」에 대하여는 小倉進平의 「두손 모도와숨아」(合掌하시와)에 비롯하여 梁柱東의 「두손 모도호숨아」(合掌하야), 池憲英의 「두손 모도호솔하」(合掌하야), 金俊榮의 「두손 모도 고조숨아」(두 손을 모아 합장하시와), 金完鎭의 「두 손 모도 고조솔하」(두 손 곧추 모아), 徐在克의 「두블손 모도호솔마」(두 손(을) 모으와) 等の 解讀·解釋이 이어져 나왔으나 모두 「白」(승)을 助動詞의 語幹으로 보는 데에는 意見들을 같이 하고 있다.

筆者의 見解로는 「仰支兩手集刀花乎白良」에 있어 白「승」은 助動詞의 語幹이 아니라 動詞의 語幹이며 「울월스 두손 모도 곳오 숨아」이라 읽고 「敬意를 表할 두손 모아 고추세워 여쭙기름」을 뜻하는 語句로 보아야만 한다고 생각한다.

지금까지 「願往生歌」 第三名의 解讀·解釋에 대해서 論議한 筆者의 鄙見을 要約하여 다음과 같이 提示한다.

解讀

「다님 기쁘신 尊어히  
울월 두손 모도 고조 숨아」

解釋

「懽願 깊으신 부처님께  
敬意를 表할 두손 모아 고추세워 여쭙기름」

**願往生：願往生願往生 慕人有如白遺賜立**

「願往生」은 音讀하러 한다. 「極樂淨土에 나기가 願이오」를 뜻한다 하겠다. 「慕人」은 訓讀하여 「그럴사람」, 「부처님을 憶念하는 사람」, 즉 「念佛者」를 뜻하는 語詞로 보아 진다. 「有如」의 「有」는 訓讀하여 「있」, 「如」는 義訓借 「다」, 따라서, 「有如」는 「있다」이라 읽는다.

「白遣賜立」(翕고샤셔)에 對하여는 第二名の 「惱叱古音多可支 白遣賜立」의 項에서 論한 바 있으므로 여기서는 再論하지 않았다.

筆者는 「願往生歌」 第四名の 解讀·解釋의 結果를 綜合하여 다음과 같이 提示한다.

### 解讀

「願往生 願往生

그릴 사름 잇다 翕고샤셔」

### 解釋

「極樂淨土에 나기가 願이오

極樂淨土에 나기가 願이오(하며)

부처님을 憶念하는 사람 있다고 사되소서」

筆者 案컨대 「願往生」의 「願」은 佛法의 根本이며 龍樹에 依하면, 「願」을 떠나면는 如何한 佛法도 成立하지 않는다고 한다. 그러면 佛法의 根本原因인 그 「願」은 어떠한 內容을 가지고 있는 것일까.

世親菩薩은 그 「願」에 대해서<sup>(24)</sup>

「願은 淸淨意欲으로써 그 體로 삼는다.

般若에 依하는 故로 淸淨함을 得하고,

大悲에 依하는 故로 意欲이 있다.」

『攝大乘論釋』 卷十

라고 하고 있다.

이와 같이 보아오면 「願」은 般若와 大悲와의 動的統一이라 하겠다. 般若와 大悲로써 佛敎를 다할(盡) 수가 있다면 淸淨意欲으로서의 「願」의 一우에 全佛敎가 包含되어 있다고도 말할 수가 있겠다.

「行」에 관하여도 우리들의 어떠한 些少한 行爲도 그것이 念佛안(內)에서 行할 때 그 行爲는 無量壽 無量光의 阿彌陀의 行의 表現이 되는 고로 宇宙에 열인 相關性안에서 헤아릴 수 없는 깊은 뜻과 어떠한 것에도 侵犯되지 않는 不動의 確實性을 갖게 되는 것이다.

善導(西紀 613~681)의 名號釋에는 南無阿彌陀佛에 「願」과 「行」이 具足한 故로 반드시 往生을 得한다고 하며 得往生의 內實은 住不退轉이라고 말하고 있다.

南無阿彌陀佛은 「願」, 即 淸淨意欲을 具足하고 있는 故로 稱名念佛에 있

(24) 兒玉曉洋, 既揭書, p. 199.

어서 비로소 純粹히 淨土를 願할 수가 있는 것이며 또 南無阿彌陀佛은 「行」, 即 阿彌陀의 行을 具足하고 있는 故로 그 意欲은 退轉함이 없이 반드시 實現하고야 만다는 것이다.

南無에는 歸命과 發願回向의 二義가 있다. 歸命은 絕對否定이며 發願回向은 새로운 生命의 誕生을 뜻한다 하겠다.

南無阿彌陀佛의 南無이기 때문에 阿彌陀佛에 歸命하는 그 사람에 阿彌陀의 本願이 發現하는 것이다. 그런 故로 淨土에 새로 誕生하고 싶은 生命이 어디까지나 淨土를 意欲하여 사는 것, 그 生命에 열이는 人生의 意味가 往生淨土인 것이다. 따라서, 「願往生淨土」는 住不退轉에 始作되어 成佛으로써 完成하는 人生의 過程이라 하겠다.

생각해 보면 衆生이 貪瞋煩惱 가운데 있어서 淸淨한 「願往生心」을 일으킨다는 것은 容易한 일이 아니다. 그 背後에 부처의 作用이 있다는 것을 反省하지 않을 수 없다. 廣德의 願往生心도 實은 佛力의 役業에 依한 것이었다고 말할 수가 있겠다.

#### 第五名：阿邪 此身遣也置遣

「此身」은 訓讀하여 「이몸」, 「遣也」에 있어 「遣」는 訓讀하여 「길」, 「也」는 通音借 「여」, 그러므로 筆者에게 있어 「遣也」는 「길여」이라 읽고 「남기어」를 뜻하는 語詞로 보며 한다. 「置遣」의 「置」는

우겨신 功德과 不可思議威神力을……(月印第廿一·一五六)

가슴머리돈 萬德은 우겨시니(富有萬德)……(金剛三昧解 卷二·五九)

등의 用例에서 訓讀하여 「두」임을 알 수 있겠다. 「遣」는 略音借 「고」, 따라서, 「置遣」은 「두고」이라 읽는다. 그러므로 筆者에게 있어 「遣也置遣」는 「길여 두고」이라 읽고 「남기어 두고」를 뜻하는 語詞로 보며 한다.

筆者는 試圖한 「願往生歌」 第五名의 解讀·解釋의 結果를 다음과 같이 提示한다.

解讀

「아오 이몸 기터 두고」

解釋

「아아 이 몸 남기어 두고」

#### 第六名：四十八大願成遣賜去

「四十八大願」은 音讀하여 한다. 「成遣」에 있어 「成」은 訓讀하여 「일」,

「遣」은 略音借「교」, 따라서, 「成遣」은 「일교」이라 읽을 수가 있겠다. 「賜去」에 있어 「賜」는 通音借「샤」, 「去」는 訓借「가」로 「賜去」를 逐字讀하면 「샤가」이나 다음과 같이 「去」(가)가 「르가」에 慣用되기 때문에 「賜」字의 「去」字 사이에 「尸」(르)字가 省略된 形態로 보려 한다. 즉

佛道를 일우러 <sup>ㅇ</sup>홀가 <sup>ㅇ</sup>저호신 전노로(恐成佛道故)……(圓覺經上一之二·一二九)  
 알사록비 우우물 기칠가 <sup>ㅇ</sup>전노라(恐胎識者嚙)……(杜謔卷六·四四)  
 淸江에 잇것 시슨몸을 더러<sup>ㅇ</sup>일가 <sup>ㅇ</sup>호노라……(靑丘永言·三八〇)

따라서, 우리는 「成遣賜去」를 「일교살가」로 읽고 「이루어지고 있을까」를 뜻하는 語詞로 보려 한다. 卽

일(動詞語幹) + 고(羅列法語尾) + 이시(指定詞語幹) + 오(意圖法語尾) +  
 을(推定法語尾) + 가(疑問法語尾)

筆者는 지금까지 試圖한 「願往生歌」 第六名의 解讀·解釋의 結果를 다음과 같이 提示한다.

解讀  
 「四十八大願 일교살가」

解釋  
 「四十八大願 이루어지고 있을까」

筆者가 지금까지 試圖한 「願往生歌」의 第一名에서 第六名까지 解讀·解釋한 結果를 綜合하여 보면 다음과 같다.

解讀  
 「들하 이케  
 西方사당 가샤리고,  
 無量壽佛前나  
 낫곰 다갓 숲고샤셔.  
 다덤 기프신 尊어히  
 울웠 두 손 모도 고조 숲아,  
 願往生 願往生  
 그릴 사름 잇다 숲고샤셔.  
 아으 이몸 기척 두코,  
 四十八大願 일교살가.」

解釋

「달아 지금

西方까지 가서어서

無量壽佛 前에

報告의 말씀 마다 다가가서 사죄소서.

誓願 깊으신 부처님께

敬意를 喪할 두 손(을) 모아 고추세워 여쭙기를,

極樂淨土에 나기가 願이오

極樂淨土에 나기가 願이오(하며)

부처님을 憶念하는 사람 있다고 사죄소서.

아아 이 몸 남기어 두고,

四十八大願 이루어지고 있을까.」

筆者 案전대 往生이란 生死의 繫縛을 脫해서 다시는 沈淪함이 없는 永劫의 安樂한 淨刹에 태어나는 것을 말한다. 좀더 正確하게는 彌陀의 誓願에 따른 念佛의 功에 의해서 往生하게끔 한다고 말할 수가 있겠다. 元來 念佛의 法門은 四十八種의 誓願을 세워 그 誓願을 成就할 때까지는 결코 正覺을 取하지 않겠다고 다짐한 法藏菩薩이 그 誓願을 成滿하고 阿彌陀如來가 된 原事實을 믿음(信)으로 因해서 成立한다. 法藏菩薩이 阿彌陀如來가 되었다고 하는 것은 一切 衆生의 救濟가 이미 完了되었다는 것이다. 이 原事實을 믿고 受容함이 없이는 淨土의 佛法은 있을 수 없다. 念佛에 「나」를 세우는 것은 彌陀의 本願에 違背하게 된다. 彌陀의 誓願이 眞實이고 念佛이 往生의 正因이 될려면는 거기에는 조금이라도 나(我)의 그림자(陰影)가 비춰어져서는 안된다. 나(我)를 실리(乘)는 것은 彌陀에의 不信이라 하겠다. 罪業深重한 나한테 할 수 있는 것은 彌陀의 本願에 自己의 身心을 맡기는 수 밖에 없다.

善導(西紀 613~681)의 『觀經疏』에는 往生의 要因으로서 「三心」, 卽 至誠心·深心·廻向發願心を 들고 있다. 廻向發願心이란 나(我)의 所修의 「行」을 一片丹心 廻向해서 往生을 願하는 마음(心)이라 하겠다.

우러러 釋迦派遣을 입어서 西方極樂淨土에 指向하게 되고, 또 彌陀悲心으로써 招喚을 받게 되어 二尊의 뜻에 信順하여 貪愛와 瞋憎의 二河를 돌아보지 않고 間斷없이 「念佛의 行」을 修하여 阿彌陀의 願力의 導를 타(乘)고 복숨(命)을 버린 後 阿彌陀淨土에 날 수가 있는 것이다.

아으 이름 기터 두고,

## 四十八大願 일고살가.

라고 하여 「願往生歌」는 往生淨土에 對하여 疑慮의 뜻을 나타내는 疑問法語尾 「가」로 終句를 끝맺고 있다. 이것은 彌陀에의 不信을 뜻한다 하겠으며, 廣德이 아직 彌陀의 本願에 自己의 身心을 完全히 맡기지 못하고 있음을 말하여 주는 것이라 하겠다. 따라서, 이 노래의 製作時期는 廣德이 念佛에 있어서 아직 「信心」을 成就하지 못하였던 時期로 생각된다.

## V. 結 論

筆者는 지금까지 「願往生歌」에 대하여 論議한 筆者의 見解를 다시 要約 整理하여 結論으로 삼으려 한다.

1. 廣德夫妻와 嚴莊은 優婆塞와 優婆夷에 속하는 在家佛敎信者들로서 佛·法·僧의 三寶에 몸가 가까이 奉仕하면서 未來의 幸福을 享受하려는 사랄들이다.
2. 「十六觀」이란 阿彌陀佛이 있는 淨土에 化生할 수 있는 十六種의 方法을 말한다.
3. 「東」은 物質的 樂土觀을 信奉하는 東方阿闍佛淨土를 뜻한다. 阿闍韓佛은 東方의 妙喜國이라고 하는 곳에서 敎化에 當하고 있다고 한다.
4. 元曉의 鍾馭法이란 '往生의 易行道'인 後三類에 類하는 觀法으로 史料된다.
5. 「十九應身」이란 三十三應身 十九說法을 뜻하는 語詞이며 三十三應化身은 固有의 數가 아니라 社會的 身分과 階級에 따라 無限히 擴大될 수 있는 差別數로서 把握하였다.
6. 「願往生歌」는 第四, 第八, 第十行의 末尾에 終結語尾가 實現되어 있고, 第二, 第六, 第九行의 末尾에 連結語尾가 實現되어 있는 典型的인 三句六名의 構造를 지니고 있다.
7. 第一名에 있어서 「去賜里遣」는 「가샤리고」이라 읽고, 「가시어서」를 뜻하는 語詞로 보았다.
8. 筆者에게 있어 第二名의 「惱叱古音如可支」은 「넉곰 다갓」이라 읽고, 「報告의 랄씀 마다 다가가져」를 뜻하는 語句로 把握하였다.
9. 第三名에 있어서는 「仰支」의 「支」(入)을 冠形格助詞로 보고 「仰支」을 第五行 末尾에서 빼어 第六行 序頭로 가져가 「誓音深史隱尊衣希 仰支兩

手集刀花乎白良」이라 읽었다.

10. 「花乎白良」에 있어 「白良」의 「翁」은 助動詞의 語幹이 아니라 動詞의 語幹으로 보았다.
11. 第四名の 「慕人」은 訓讀하여 「그릴 사람」이라 읽고, 「부처님을 憶念하는 사람」을 뜻하는 語詞로 把握하였다.
12. 筆者에게 있어 第五名の 「遺也」에 대하여는 「길여」, 곧 「기덕」이라 읽고, 「남기어」를 뜻하는 語詞로 보았다.
13. 第六名の 「成道賜去」에 대하여는 「일고살가」로 臨하고, 「가」를 疑問法語尾로 보아 「이루어지고 있을까」를 뜻하는 語詞로 보았다.