

《法苑珠林》 ‘六道’篇 小考*

－ 感應緣의 志怪故事를 중심으로 －

卞 貴 南*

<目次>

| | |
|------------------|-----------|
| I. 緒言 | 3. 阿修羅部故事 |
| II. 《法苑珠林》의 서술체재 | 4. 鬼神部故事 |
| III. ‘六道’篇의 내용분석 | 5. 畜生部故事 |
| 1. 諸天部故事 | 6. 地獄部故事 |
| 2. 人道部故事 | IV. 結論 |

I. 緒言

중국불교는 魏晉南北朝시대에 첫 번째의 번영시기를 맞이하였고, 隋代에 이르러 宗派佛敎가 출현하면서 2차 번영시기가 시작된다. 그러나 수나라의 통치체제가 30년 만에 붕괴되면서 이러한 불교 번성기는 새로운 왕조인 唐에 의해 완성된다. 唐代佛敎는 敎學佛敎의 전성시대를 이루었는데 이러한 교학불교 발전에는 유명한 玄奘法師의 印度求法과 譯經活動이 중추적인 역할을 하였다. 唐 貞觀 元년에 인도로 떠났던 현장법사는 17년이 흐른 뒤에 長安으로 귀향하여 본격적인 역경사업을 시작한다. 唐 太宗은 현장법사의 求法旅行에 감동받아 국가적 역량을 기울여 현장법사의 역경사업을 지원하도록 했다. 이에 따라 현장법사는 조정의 지원을 받으며

* 이 논문은 2008년도 대구한의대학교 기린연구비 지원에 의한 것임.

** 대구한의대학교 중어중국학부 부교수

646년부터 19년간 인도에서 가져온 불경을 번역하는 대사업을 진행하였는데 이 기간 동안 75部 1335권의 불경을 번역하였다.¹⁾ 後秦 鳩摩羅什 法師의 譯經이래 최대 규모의 譯經佛事였던 현장법사의 역경사업은 ‘新譯’이라는 찬탄을 받았으며 당시 현장법사가 번역한 방대한 佛經은 唐代 佛教敎學의 수준을 최고도로 높였다. 당시 현장법사의 역경사업에 참여했던 高僧大德들은 역경활동을 목적으로 하거나 또는 역경활동에서 얻은 지식을 바탕으로 방대한 저서를 저술하였는데 이들이 편찬한 불교총서들은 중국 불교교학의 최고 성취라고 할 수 있다. 道宣律師가 편찬한 《廣弘明集》·《續高僧傳》과 道世律師가 편찬한 《諸經要集》·《法苑珠林》 및 玄應法師가 편찬한 《一切經音義》 등이 그것이다. 이들 저작 가운데에 道世律師가 편찬한 《법원주림》은 중국 고대소설의 발전과정에서 매우 중요한 역할을 한 佛教類書이다. 宋代의 大型 文言小說 類書인 《太平廣記》에 《법원주림》의 고사 123條가 재인용되었고, 노신이 《古小說鉤沈》을 편찬할 때에도 《법원주림》의 고사를 적지 않게 재인용하였다.²⁾

이처럼 《법원주림》은 漢代부터 唐代에 이르는 文言志怪小說 670여조를 수록하고 있는 중요한 중국 고대소설 자료집이다. 여기에 인용되어 있는 고대 소설집은 《冥祥記》를 비롯하여 상당수의 고대소설이 수록되어 있다. 그러나 《법원주림》이 중국고전소설사에서 차지하고 있는 중요성에 비해 아직까지 연구가 충분히 이루어지지 않은 듯하다. 대만에서 일찍이 傅世怡의 <法苑珠林六道感應緣研究>(臺灣師大 國文研究所 박사학위논문, 1987)와 陳昱珍의 <法苑珠林對外典運用之研究>(臺灣文化大學 석사학위논문, 1991) 등이 발표된 바 있으며, 대륙에서는 전문연구라기보다 문학사연구와 결부하여 주로 언급되다가 우리나라 연구자 安正燠이 2003년 復旦大學에서 <法苑珠林敍事結構研究>라는 박사논문을 발표하였다. 이러한 연구 저작들은 《법원주림》의 소개와 연구라는 측면에서 많은 역할을 한 것이

1) 玄奘 撰, 芮傳明 譯注. 《大唐西域記全譯》, 貴陽: 貴州人民出版社, 1995, 8-9쪽.

2) 安正燠, <《法苑珠林》敍事結構研究>, 復旦大學 박사학위논문, 2003, 3쪽.

사실이지만 《法苑珠林》의 중요성을 감안할 때 앞으로 더욱 활발한 연구가 진행되어야 할 것이다.

《법원주림》의 주요내용은 편찬자 釋道世가 불교도의 입장에서 우주만물에 대해 대략 100개의 범주로 구분하고 이러한 범주에 대해 방대한 불교경전에서 해당되는 구절을 검색하여 불교식 해설을 시도하였다. 각 범주의 후반부에는 자신의 주장을 입증하기 위해 중국고대의 각종 문헌에서 채록한 ‘感應緣’故事라는 항목을 두고 있다. 중국고대소설사의 측면에서 보면 바로 이 670여 條에 달하는 ‘감응연’고사가 대단히 귀중한 자료로 평가되고 있는 것이다. 그러나 이 ‘감응연’고사 자체만이 아니라 그 독특한 서사체재 및 후대 고대소설의 발전에 미친 영향 등이 종합적으로 검토·분석되어야 《법원주림》의 문학적성이 제대로 평가될 수 있을 것이라고 생각한다. 다만 본고는 670여 條에 달하는 ‘감응연’ 전체를 연구대상으로 하는 것이 아니라 그 중 《법원주림》의 <六道篇>(5-7권)에 수록된 50여 條의 지괴고사를 연구대상으로 하여 도세의 편찬목적과 ‘六道篇’에 속하는 지괴고사의 내용이 唐代 소설관념과 어떤 관계가 있는지에 대해 살펴보고자 한다.

II. 《法苑珠林》의 서술체재

釋道世는 그의 師兄 道宣律師와 더불어 南山律宗으로 불리는 唐代 佛教 律學의 최고 學僧이다. 현장법사가 귀국하여 역경사업을 시작할 때 도선율사와 도세율사는 나란히 조정의 부름을 받아 역경활동에 참여하게 되었는데 이로써 도세율사가 당시 불교계에서 이미 상당한 명성을 누리고 있었음을 짐작할 수 있다.³⁾

3) 道宣과 道世는 저명한 律宗大師 智首律師로부터 律學을 함께 배운 동문의 師兄과 師弟가 된다. 顯慶初년에 唐 太宗이 조서를 내려 玄奘法師를 궁중으로 초빙하여 불경을 번역하게 했으므로 玄奘이 역경을 진행하던 慈恩寺에 여러 고승을 초빙하여 번역 사업을 하게 했는데 도선율사와 도세율사도 역경사업의

도선율사는 《廣弘明集》·《續高僧傳》 등의 佛敎史書를 편찬한 바 있었고, 도세율사는 《諸經要集》·《法苑珠林》 등의 불교사서를 편찬하였다. 律宗의 大德인 그들이 律學에 관한 저서가 아니라 佛敎史를 관통하는 이러한 방대한 저작을 편찬하게 된 배경은 玄奘法師의 역경사업에 참여하면서 불교학술연구 분야에 많은 자극을 받았을 뿐만 아니라 역사적으로 유례가 없을 정도로 방대한 불교 자료를 열람할 수 있었기 때문으로 보인다. 도세율사는 현장법사의 역경사업에 참여하고 있던 顯慶 4년(659년)에 이미 방대한 20권의 佛敎類書 《諸經要集》을 편찬하였다. 그로부터 10년 후인 總章 元年(668년)에 《法苑珠林》의 편찬을 완료하였으니 현장법사의 譯場에서 받은 자극들이 이러한 大型佛敎類書 편찬의 동기가 되었을 것이라고 추측할 수 있다. 도세율사는 《법원주립》 제99권에서 편찬의 취지와 저서의 체제에 대해 다음과 같이 설명하였다.

이러하므로 글을 운용하여 우주를 두루 감싼다. 비록 자취가 번거로운 것이 글이지만 그러나 진리를 정신에 계합하게 한다. 다만 부처님의 경론은 넓고 넓어서 두루 갖추어 기록하기가 어렵다. 기록을 전하는 것이 분분한 것은 일관되게 하고 일의 서술에는 광범위함과 간략함이 있다. 이렇게 여러 가지 방법으로 이끌고 도달하게 하여 후대의 학자들에게 열어서 알려 준다. 인연의 자취를 가르치고 베풀어서 환하게 모두 갖추어지도록 한다. 세속 일의 근원을 가르침에는 답답함이 모두 있다. 경전의 문장을 찾고 검토하여 그 긴요한 것을 모아 문장으로 엮은 것은 앞부분에 배열하였다. 그 나머지의 잡된 일들은 세속의 글을 두루 인용하여 현재 실천할 수 있는 것을 뒷부분에 보충하였다. 바라건대 (이 책이) 흥미하고 어리석은 것을 점차 제거하고 법등을 멀리 비추게 되기를 기원한다.⁴⁾

주요구성원이 되었다. 그 후에도 西明寺에 머물면서 道宣律師와 더불어 역경 사업을 계속하였다.(釋道世 撰, 周叔迦·蘇晋仁 校注, 《法苑珠林校注》, 北京: 中華書局, 2003, 1쪽 참조)

- 4) 是以文字應用, 彌綸宇宙。雖迹繁翰墨, 而理契乎神。但以經論浩博, 具錄難周; 記傳紛綸, 事有廣略, 所以導達群方, 開示後學。設教緣迹, 煥然備悉。訓俗事源, 鬱爾咸在。搜檢條章, 討撮樞要, 緝綴紙筆, 具列前篇。其餘雜務, 汲引濟俗, 現可行者, 疏之於後。冀今昏昧漸除, 法燈遐照也。(같은 책, 2839-2840쪽.)

‘혼미하고 어리석은 것을 점차 제거하고 범등을 멀리 비춘다(昏昧漸除, 法燈遐照)’는 것이 바로 도세율사가 《법원주림》을 편찬하게 된 동기이다. 이러한 목적을 달성하기 위해 그는 방대한 불교경전에서 世敎에 도움이 될 만한 문장들을 선별하여 《법원주림》에 수록한 것이다. 물론 道世율사 이전에도 방대한 불교경전의 내용을 선별하여 불교유서를 편찬한 경우가 없었던 것은 아니다. 南北朝시대 梁나라의 두 승려 僧旻과 寶唱이 최초의 불교유서라고 할 수 있는 《經律異相》을 이미 편찬한 바 있었다. 그러나 兩者의 체재는 유사한 것처럼 보이지만 다른 점도 있다.

《經律異相》은 우주의 모든 사물을 12가지 부류로 나눈 후 다시 이 12가지의 큰 항목을 각 부마다 또 몇 개의 세부 항목으로 나누고 있다. 이러한 분류법은 불교 고유의 세계관과 가치관에 따라 나눈 것으로 <天部>·<地部>나 <國王部>·<長子部>·<居士庶人部>·<鬼神部> 등의 용어는 중국인에게도 낯선 것이 아니지만 <佛部>·<菩薩部>·<聲聞部>·<優婆塞優婆夷部>·<外道仙人部>·<地獄部>·<畜生部> 등의 용어는 불교 고유의 명사이므로 당시 중국인들에게는 상당히 낯선 용어였을 것이다. 또한 ‘經律異相’이란 제목에서 알 수 있듯이 이 책의 모든 항목은 佛經의 문장에서 가려 뽑은 것이므로 불교를 신봉하지 않거나 경서를 접하기 어려운 일반 서민이라면 그 내용에 대해 생소함을 느낄 수밖에 없었다. 제목과 서술체재 등이 어디까지나 불교경전 고유의 명사나 설명문에서 인용한 것이기 때문에 이 책의 전반적인 경향은 중국 고유의 사유방식과 달리 인도와 서역의 사유체계를 크게 닮았다고 할 수 있다.

그렇다면 《법원주림》의 서술체재는 어떠한가?5) 《법원주림》의 목차를 참고할 때 먼저 눈에 띄는 것은 篇目이 100개에 달하여 설명해야 할 용어나 개념들이 크게 늘어났음을 알 수 있다. 다음으로 《經律異相》은 대부분의 용어나 개념이 불교적 세계관이나 가치관에 토대를 둔 것이지만 《법원주림》의 서술방식은 불교적 세계관과 중국적 세계관이 융합되어

5) 《經律異相》·《法苑珠林》의 구체적인 篇目에 대해서는 安正燾의 <《法苑珠林》敍事結構研究>, 55-61쪽을 참고하기로 하고 본고에서는 생략함.

나타나고 있음을 분명히 알 수 있다. 즉, 劫量·三界·六道·千佛·敬佛 등의 용어는 불교의 용어가 분명하지만, 君臣·納諫·審察·思愼·儉約·忠孝·不孝 등의 용어는 중국적 용어라는 것이 뚜렷하게 드러난다. 또한 전체 편목의 배열과 서술체재를 보더라도 《經律異相》과 《법원주림》은 많이 다르다. 《경율이상》의 목차 가운데 <佛部>에서 <國王部>에 이르는 부분의 서술이 4권부터 34권까지이므로 전체 50권 중에서 30권에 달하는 분량이다. 즉 전체 편목의 중심은 <佛部>·<菩薩部>·<聲聞部> 등 불교와 교단에 대해 서술하고 있는 부분이며, <國王部> 역시 불경고사가 많이 수록되어 있으므로 《경율이상》의 서술방식은 인도의 세계관이 이야기의 절대적 표준으로 나타나고 있다. 《법원주림》에도 인도적 세계관과 우주관이 많이 나타나고 있기는 하지만 《경율이상》과는 달리 중국적 세계관과 인도적 세계관을 절충하려는 노력이 많이 나타나고 있다. 물론 《법원주림》중에도 <千佛>편과 <敬法>편이 권10에서 권18에 달해 총 10권의 분량이고, <十惡>편과 <六度>편이 권73에서 권85에 이르는 13권의 분량이므로 印度的 世界觀이 적다고 할 수는 없다. 반면에 <忠孝>편이나 <不孝>편 등 적지 않은 편목이 유교적 세계관을 보여주고 있으므로 《법원주림》의 서술체재는 양자의 세계관을 절충하려는 시도가 나타나고 있다고 하겠다. 그렇다면 본고의 연구 대상인 ‘六道’편의 사례를 중심으로 《법원주림》의 서술체재를 보다 자세히 살펴보기로 하자.

주지하다시피 ‘六道’란 ‘六道輪回’의 준말로 ‘天道·人道·阿修羅·鬼神·畜生·地獄’의 여섯 가지 세계를 지칭한 것이다. 《법원주림》은 제5권에 諸天部·人道部·阿修羅部를 배열하고, 6권에 鬼神部·畜生部를, 7권에 地獄部를 배열하고 있다. 이러한 배열방법은 치밀하게 계산된 것이라기 보다는 임의적인 것으로 생각된다. 예를 들어, 天部 아래에 述意部·會名部·受苦部·報謝部·感應緣 등의 하부 목차를 두고 있으며, 人道部 아래의 구절에는 또 다시 述意部·會名部·住處部·業因部·貴賤部·貧富部·受苦部·感應緣 등의 하부 목차를 두고 있다. 이처럼 큰 제목인 部 아래에 작은 제목으로 또 部가 나올 뿐만 아니라 세부 목차의 숫자도 일정하

지 않고 차이를 보인다. 이는 道世가 《법원주림》의 전체 구성을 처음부터 체계적으로 구상하고 써내려간 것이 아니라 내용을 서술하면서 즉흥적으로 목차를 정한 것이 아닌가 하는 의문이 드는 대목이다. 물론 대체적인 구상이 없지는 않았을 것이다. 예를 들어 각 부의 명칭이나 의미를 경전에서 뽑아 해설한 <述意部>와 <會名部>의 細目이 각 편에 반드시 들어가고 있다. 篇에 따라 구체적 체험사례인 感應緣고사가 없는 경우도 있으나 ‘六道’편의 경우 각 부의 말미에 반드시 감응연고사를 배치하는 등 어느 정도 전체적인 통일성을 추구하고 있다. 감응연고사는 대부분 중국 고사에서 선별되었기 때문에 어떤 경우는 <述意部>나 <會名部>의 설명과 모순되어 보이는 경우도 있으나 바로 그러한 특징 때문에 감응연고사는 도세율사의 문화적 자신감을 충분히 반영해주고 있다. 즉 중국의 고사를 통해 불경의 주요 개념들을 설명할 수 있다는 생각을 가진 것으로 보인다. <六道>편 ‘人道部’의 ‘述意部’와 ‘感應緣’ 고사의 예를 살펴보기로 하자.

대개 人道를 논의해보면 몸과 형체는 덧없고 거짓스러우며, 온갖 죄업이 많을 뿐 아니라 허물과 잘못을 저지르기를 좋아한다. 仁智의 道는 사라졌고 恩良의 의리는 끊어졌다. 그러므로 崔杼는 그 임금을 죽였고 商臣은 그 아버지를 해쳤다. (戰國時代) 일곱 나라가 서로 전쟁을 하였고 여섯 나라는 合縱·連衡策을 썼다. 서로 교만과 사치를 좇고 각기 음탕한 습속을 과시하였다. 이에 순박한 풍속은 오랫동안 사라지고 아름다운 교화는 행해지지 않았다. 三毒⁶⁾이 앞다투어 일어나고, 十纏⁷⁾은 다투어 피어났다. 四流⁸⁾는 천하를 뒤덮고, 五蓋⁹⁾가 더욱 깊어졌다. (사람은) 전도되고 이에 無明이 또 심해져서 드디어 사람의 삶은 위태한 나무와 같게 되고 사람의 목숨은 위태로운 성과 같게 되었다.¹⁰⁾

- 6) 마음에 독이 되는 세 가지 번뇌. 즉 貪欲·瞋恚·愚癡
 7) 열 가지 망령됨으로 인한 번뇌. 즉 無慚·無愧·嫉·慳·悔·眠·悼擧·昏沈·忿·覆
 8) 폭류에 나무가 휩쓸려 내려가고 언덕이 무너지듯 좋은 것을 떠나려 보내는 네 가지 번뇌의 흐름. 즉 欲暴流·有暴流·見暴流·無明暴流
 9) 마음을 가리는 다섯 가지 번뇌. 貪慾蓋·瞋恚蓋·昏眠蓋·掉悔蓋·疑蓋

도세울사는 六道 중 ‘人道’의 이치를 설명하면서 佛經의 예를 인용하지 않고 중국 고대 역사에서 사례를 들어 仁智와 恩良 등의 좋은 전통이 世道の 쇠퇴와 더불어 없어지게 되었음을 지적하고 있다. 이에 따라 사람들의 풍속이 어지러워지고 無明과 번뇌가 더욱더 치열하게 되었다고 설명하였다. 이어서 중국 고대의 인물들을 기록하고 있는 옛 문헌을 참조하여 20여 가지의 감응고사를 첨부하고 있는데 이것이 과연 道世가 입증하고자 했던 ‘人道’의 사례로 적절한 것인지 의심스럽다.

《春秋演孔圖》에 ‘공자는 키가 10척이고 몸은 9아름이나 된다. 앉으면 꿇어 앉은 용의 모습이고, 일어서면 牽牛의 모습과 같으며, 가는 모습은 昴星과 같고, 무엇을 보는 모습은 斗星과도 같다.’라고 하였다.¹¹⁾

공자가 비록 유교의 성인이지만 위의 글에서 인용하고 있는 것은 유교 경전이 아니라 《春秋演孔圖》라는 책이다. 그런데 사실은 人道部에 인용된 감응고사는 거의가 이러한 괴이한 기록에서 추려내어 인용한 이야기들이다. 巨人의 이야기(《河圖玉版》)나 天兵의 이야기(《龍魚河圖》), 小人의 이야기(《國語》·《魏略》) 등 사람에 대한 기록이기는 하지만 하나같이 괴이한 이야기, 즉 지괴로 분류될 수 있는 고사를 두루 모아놓고 있다. 그러나 어떻게 보면 지괴소설의 모음이라고 볼 수 있는 감응고사의 배열 방식은 도세울사의 관점에서 보면 그다지 특이한 선택이 아니었을 것으로 생각된다. 불경에서도 神異한 이야기나 기이한 생물에 대한 기록을 얼마든지 찾을 수 있기 때문에 도세울사는 중국 고대의 지괴기록도 어떤 객관적 사실을 기록한 것으로 여겼던 것이 아닐까 생각된다. 반면 <地獄部>의 감

10) 夫論人道之中，身形浮僞。多諸罪業，喜造讐假。仁智道消，恩良義絕，所以崔杼殺君，商臣害父。七雄並爭，六國連縱。互騁僑奢，各銜姪蕩。淳風永盡，美化不行。三毒競興，十纏爭發。四流浩漫，五蓋幽深。顛倒無明，轉復滋甚。遂使生同險樹，命等危城。(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁校注，앞의 책，150쪽.)

11) 《春秋演孔圖》曰，“孔子長十尺，大九圍。坐如蹲龍，立如牽牛，就之如昴，望之如斗。”(같은 책，160쪽.)

응고사들은 ‘述意部’의 설명문과 표리관계를 이루면서 내용과 잘 부합하는 인용문의 사례라고 할 수 있다. 도세율사는 ‘述意部’에서 지옥의 고통에 대해 ‘대개 지옥의 음산함을 논하자면 아주 고통스럽다고 할 것이다. 칼숲이 해를 찌를 듯하며 칼산은 하늘에 닿을 듯하다. 끓는 가마솥은 뜨거운 파도가 일고, 이글거리는 화로는 불꽃을 일으킨다. 쇠성은 대낮에도 닫혀 있고, 구리기둥은 밤에도 불타고 있다. 이러한 지옥 속에 죄인들이 가득하다’라고 설명하고 있다.¹²⁾

<地獄部>의 감응연고사에서 첫 번째로 소개하고 있는 ‘趙秦’고사는 소설사에서 잘 알려진 지괴고사이다. 주인공인 조태는 쑤나라 清河縣사람으로 35세의 나이에 臨死체험을 경험한다. 그 과정에서 염라대왕인 泰山府君을 만나게 되고, 無罪가 입증되어 水官都督에 임명된다. 조태는 수관도독의 신분으로 지옥을 순시할 뿐만 아니라 불교도가 모여 사는 천당과 비슷한 開光大舍도 목격하고 다시 깨어나게 된다. 다시 살아난 趙秦의 체험담을 듣게 된 10여 명의 불교도는 지옥의 정경을 듣고 두려움에 떨며 불교에 대한 信心이 더욱 깊어졌다는 것이다. 조태가 목격한 지옥은 지옥을 주관하는 책임자가 泰山府君으로 민간신앙과 결부되어 있기는 하지만 佛經에서 전하고 있는 지옥의 모습과 많은 부분이 같다.¹³⁾ 오늘날 연구자들이 볼 때 조태가 목격했다는 지옥상은 상상력의 산물, 곧 小說作法상의 허구적 기법으로 여기는 경향이 있으나 조태 당시 혹은 후대의 불교도들은 이것을 사실로 믿어 의심하지 않았다. 고대의 불교도들은 과학적으로 따져 지옥이 존재하는가의 여부와는 별개로 지옥의 실존을 틀림없이 믿었을 것이다. 道世律師 역시 자신이 수집한 감응연고사의 객관성을 의심하지 않았을 것이며, 혹시 객관성에 대해 의심했더라도 중국인의 기이한 체험을 불교적 세계관으로 해석하거나 접목시킬 목적으로 각 편의 말미에

12) 夫論地獄幽酸，特爲痛切。刀林聳日，劍嶺參天，沸鑊騰波，炎爐起焰；鐵城晝掩，銅柱夜然。如此之中，罪人遍滿。(같은 책, 227쪽.)

13) 卞貴南, <六朝 佛教類 志怪小說 研究>, 영남대학교 박사학위논문, 2001.12. 35-37쪽 참조.

첨부한 것으로 보인다.

Ⅲ. ‘六道’편 분석

1. 諸天部故事

도세울사는 <六道>편 ‘諸天部’의 ‘述意’部에서 ‘天’의 개념을 설명하면서 自在天·無想定·四空定 등의 명상경계를 차례대로 열거하고 있는데, 이것을 잘 닦지 못하면 自在天의 선정을 이루고도 魔王이 될 수 있고, 無想定の 선정을 이루어도 外道가 될 수 있으며, 四空定の 선정에서도 六欲의 경계를 초월하지 못할 수도 있음을 지적하고 있다.¹⁴⁾ 이어서 四王天·忉利天·忉率天·炎摩天·化樂天·他化天 등의 수많은 천상세계를 나열하고 있다. 이 천상세계의 명칭에서 짐작할 수 있는 것은 불교에서 말하는 天上이라는 개념은 정신경계의 어떤 표현이지 물질적 공간으로 설정하고 규정된 어떤 구체적 공간은 아니라는 점이다. 현실적이고 실용적인 사고방식이 강한 중국인들에게 명상의 몇 단계로 설정된 천상세계의 개념이 과연 수용될 수 있었을까? 이러한 고민은 ‘天’의 개념을 설명하고 있는 ‘會名部’에서도 엿볼 수 있다. 선악의 業因에 따라 六道世界로 가게 된다는 설명을 먼저 한 후 ‘天’의 개념에 대해서는 “하늘이란 정수리이다. 정수리란 맨 윗부분을 말함이다. 만물 가운데에서 오직 하늘이 위에 있으므로 정수리라고 하는 것이다. 또한 하늘은 ‘나타남’이다. ‘나타남’이란 ‘높이 드러나는 것’이다. 만물 가운데에는 오직 하늘이 홀로 높고 위에서 드러나는 까닭에 ‘드러남’이라고 하는 것이다.”¹⁵⁾라고 설명하였다.

14) 而自在天上更是魔王，無想定中翻爲外道。四空之頂，邪執不輕，六欲之間，迷惑殊重。(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁校注，*앞의 책*，133-134쪽.)

15) 又天者，顛也。顛謂上顯。萬物之中，唯天在上，故名顛也。又天者，顯也。顯謂高顯。萬物之中，唯天獨高，在上顯覆，故名顯也。(같은 책，135쪽.)

이러한 해설은 분명 전통 훈고학의 지식을 이용하여 ‘天’의 개념을 설명한 것으로 불교에서 주장하는 天界에 대한 설명, 예를 들어 空處天·識處天·不用處天·非非想處天 등에 대한 불교적 해설과 일치하지 않는 설명이다. 바꾸어 말하자면 중국인의 전통적인 死後世界觀은 사람이 살아있을 때 이 세상에 황제가 있듯이 죽은 후에도 최고의 존재, 즉 天上의 황제가 사후세계를 통치한다는 것이다. 따라서 중국인이 생각하는 사후세계의 질서란 옥황상제의 권위를 중심으로 인간세계와 마찬가지로 높고 낮은 관리들이 층층이 통치하는 방식의 또 다른 ‘인간’세계이다. 이것은 현실세계의 또 다른 연장이다. 그러나 이러한 사후세계에서 생전의 선악에 대한 심판은 누가 하는가? 악을 저지른 자가 사후세계의 高官이 되면 어떻게 되는가? 《周易》에도 ‘積善之家, 必有餘慶; 積惡之家, 必有餘殃’이라는 구절이 보이기 때문에 고대의 중국인도 선악에 대한 應報는 반드시 존재할 것이라고 생각하였다. 또 억울하게 죽은 冤鬼는 자신을 해친 사람에게 반드시 나타나 복수한다는 미신 같은 관념이 있었다.¹⁶⁾ 그러나 선행을 배운 이에게는 어떠한 응보가 있는가? 비록 사람에게 행운과 불행이 나타나는 이유에 대해 고대 중국인도 어렵듯이 인식하기는 했지만 그러한 현상이 왜 나타나게 되는가에 대한 합리적인 해석을 찾지는 못하였다. 불교의 三世因果사상은 고대 중국인이 궁금하게 여기던 사후세계와 인간세계의 흥망성쇠를 조리정연하게 설명해줄 수 있는 새로운 이론체계였다. 고대 중국의 高僧들은 세속의 권력자나 귀족 또는 민간 백성들에게 선행과 보시를 많이 하여 극락에 왕생하기를 발원하라는 淨土修行法을 실천하도록 권유하였다. 이는 평생 불교를 공부하고 경전의 교리대로 실천하려고 힘쓰는 승려들도 경전의 깊은 뜻을 터득하는 것이 어려웠으므로 일반 신도가 교

16) 《墨子·明鬼篇》(臺北: 三民書局, 1996, 192-194쪽)에서 목자는 억울하게 죽은 周宣王의 신하 杜伯이 周宣王에게 복수한 일과 역시 억울하게 죽은 燕簡公의 신하 莊子儀의 사례를 들어 사람이 억울하게 죽으면 반드시 귀신이 되어 복수하므로 귀신은 있다는 논리를 펴고 있다. 이로 미루어볼 때 고대의 중국인은 억울하게 죽은 귀신은 반드시 복수한다는 생각이 있었음을 알 수 있다.

리공부에 매진하기보다 간단하면서도 쉬운 방법으로 극락왕생을 염원하는 편이 포교의 효과가 더 크다고 느꼈기 때문이다. ‘諸天部’의 ‘述意部’와 ‘會名部’에는 불교교리로 ‘天’의 개념을 설명한 부분이 적지 않은데, 이러한 불교교리는 일반 신도의 입장에서는 그대로 수용하기가 쉽지 않았다. 예를 들어 ‘天部’ 중 ‘受苦部’를 보면 윤회전생의 관념을 《涅槃經》에서 인용하여 설명하고 있다.

비록 梵天의 몸을 얻거나 非想非非想天에 이룬다고 할지라도 (그곳의) 생명이 다하면, 다시 三惡道에 떨어진다. 비록 四天王의 몸이나 他化自在天에 이르게 되어도 (그곳의) 생명이 다하면 畜生道에 태어나게 되어 사자·호랑이·물소·승냥이·이리·코끼리·말·소·나귀 등이 된다.¹⁷⁾

天上界에 태어난 天神이 다시 惡業을 저지를 가능성은 거의 없어 보인다. 그러나 三世因果의 교리에 따르면 천상에 태어난 존재도 사소한 악업을 저지르는 순간 미래에는 인간세계나 축생계에 태어나 고통스러운 업보를 받는다는 것이다. 불교교리를 잘 모르거나 실천수행의 경험이 없는 일반신자들은 윤회사상의 이러한 측면을 수용하기가 결코 쉽지 않았을 것이다. 지상에서 온갖 선행을 한 끝에 천상에 태어나게 되었다면 영원히 그곳에 머물러야 하는 것이 이치에 맞지 않겠는가? 그곳에서도 나쁜 행위를 저지르는 순간 다시 인간계나 축생계로 윤회가 결정된다면 무엇 때문에 現生에서 힘들게 선행을 하겠는가? 사실 이러한 의문은 윤회현상을 우주의 자명한 진리로 받아들였던 古代 印度에서는 지극히 자연스러운 일이었다. 헤아릴 수 없는 세월을 거치면서 짐승 또는 인간으로 환생을 거듭하여 영혼을 정화시킨다는 관념이 있었던 고대의 인도인은 천계에서 인간으로, 인간세계에서 축생이하로 떨어진다는 관념 자체를 부정하는 일은 없었다.

17) 又《涅槃經》云：“雖復得梵天之新，乃至非想非非想天，命終之時，還墮三惡道中。雖爲四天王乃至他化自在天身。命終生於畜生道中，或爲獅子、虎、兕、豺、狼、象、馬、牛、驢等。”(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁校注， 앞의 책, 140쪽.)

그러나 현실관념이 투철했던 고대 중국인들에게 선행의 결과로 얻게 된 천상계의 몸을 다시 잃는다는 관념은 사실 쉽게 수용하기 어려운 것이었다. 중국인이 전통적으로 생각했던 天上·天命 등의 관념은 불교에서 윤회가 이루어지는 장소로서의 ‘天’의 개념과는 완전히 다른 것이었다. 《史記·天官書》를 보면 중국인이 생각한 天上觀은 사람이 사는 지상의 모습을 그대로 옮긴 것 같은 모습이었다. 맨눈으로 하늘의 별을 관찰해보면 하늘 중앙에는 天帝인 太一星이 있고, 그 주위에는 太子·大臣·皇后 등의 영역에 해당하는 ‘紫微垣’이라는 별무리 집단이 존재하고 있다고 한다.¹⁸⁾ 天子는 天帝를 대신하여 지상에서 천명을 집행하는 자이므로 지상의 천자는 天帝의 도움을 받기 위해 지상에 사당을 세워 天神과 地神에게 제사를 지낸다. 결국 천자를 정점으로 하는 地上的 지배구조가 天上에도 비슷한 방식으로 투영된다. 天上의 星座마저 ‘紫微垣’을 중심으로 지상과 비슷한 관료제도의 지배구조가 있다는 믿음이 고대 중국인의 ‘天界觀’이었다.

그러나 인도의 세계관과 불교의 우주관에 따르면 天界는 무려 三十三天이나 되며 이 三十三天에 태어날 수 있는 자격은 각 개인의 수행에 따라 정해진다는 것이다. 後漢이후 불교계 고승들은 심오한 교리나 윤회의 원리를 설명하여 중국인에게 불교를 믿도록 하는 것은 중국인의 기존 세계관과 적지 않은 갈등을 일으키리라 생각하였다. 이 때문에 그들은 가장 쉬운 수행법으로 念佛과 善行을 통해 천상에 태어나기를 염원하는 淨土往生 修行法을 많이 권유하였다. ‘諸天部’에 인용되고 있는 여섯 편의 고사 중 <晉居士史世光>·<晉沙門釋慧嵬>·<宋命氏二女>·<魏沙門釋曇鸞>·<梁沙門釋慧韶> 이상 다섯은 모두 정토왕생의 수행과 연관이 있는 이야기이고, 나머지 한 편 <魏居士掾弦超>만 神仙類에 속하는 이야기이다. <晉居士史世光>의 예를 한 번 들어보기로 한다.

18) 中宮天極星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子屬。后句四星，末大星正妃，餘三星后宮之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰紫宮。(王利器 主編，《史記注譯》，西安：三秦出版社，1988. 933쪽)

晉나라 史世光은 襄陽사람이다. 咸和 8년에 武昌에서 죽었다. 7일째 되는 날 支法山 스님이 《小品般若經》을 소리내어 읽다가 피로하여 잠깐 누웠는데 영좌위에서 사람의 소리가 들리는 듯했다. 사세광의 집에는 이름이 張信이라 하는 여종이 있었는데 영좌 위에 있는 사세광을 보니 두건을 쓰고 옷을 입은 것이 평상시와 같았다. (사세광이) 장신에게 말했다. “나는 본래 龍의 세계에 떨어질 것이지만 지법산 스님이 나를 위해 경전을 읽어 주었으므로 竺曇護·竺曇堅의 인도를 받아 제7범천의 즐거운 곳에 올라갔다.” 축담호·축담견은 모두 지법산 스님의 사미로 이미 죽은 자였다.¹⁹⁾

사세광의 경우는 죽어서 梵天界인 천상에 다시 태어난 것이다. 더욱 놀라운 일은 그 자신의 業力에 따르면 畜生界에 해당하는 龍界에 태어나야 하지만 지법산 법사의 염불공덕으로 말미암아 天界에 태어날 수 있었다는 점이다. 사세광의 일화를 살펴보면 이 이야기는 天界 그 자체보다 정토수행을 강조하는데 이는 釋曇鸞의 일화에서 더욱 분명히 드러난다. 석담란은 젊은 시절 몹시 심한 병을 앓았는데, 어느 날 하늘에서 天門이 열리어 六欲天의 모습을 또렷하게 목격한 뒤에 병이 나았다고 한다. 그는 출가하기 이전에 長生術을 좋아하여 梁의 道士 陶弘景을 만나 仙經을 얻은 적이 있다. 나중에 北魏에서 三藏法師 菩提流支 스님을 만났을 때 석담란은 불교에도 長生之法이 있는지 물었다. 菩提流支는 석담란을 몹시 꾸짖으며 長生術이란 사람을 속이는 것이요, 진실하지 않은 것이라고 비판하였다. 보리류지 스님은 석담란을 꾸짖고 나서 그에게 《觀無量壽經》을 주고 경전에 따라 수도하면 극락정토에 왕생할 수 있다고 권유하였다. 이처럼 ‘諸天部’에 인용된 고사는 대개 정토수행에 관한 것이 많지만 <魏居士掾弦超>의 고사만은 《搜神記》에서 소재를 취한 것으로 정토수행이 아니라 神人交婚의 이야기를 다루고 있다. 먼저 그 줄거리를 간단히 살펴보자. 弦超가

19) 晉史世光者，襄陽人也。咸和八年，於武昌死。七日，沙門支法山轉《小品》，疲而微臥，聞靈座上如有人聲。史家有婢，字張信，見世光在靈上，著衣衾，具如平生。語信云，我本應墮龍中，支和尚爲我轉經，曇護、曇堅迎我上第七梵天快樂處矣。護、堅並是山之沙彌已亡者也。(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁校注， 앞의 책， 144쪽.)

어느 날 꿈을 꾸었는데 成公知瓊이라는 天上玉女가 꿈속에 나타나 두 사람이 배필이 될 운명이라고 알려준다. 그 후 두 사람은 부부가 되었고 成公知瓊이 弦超에게 수시로 강림하였지만 다른 사람들은 그녀의 모습을 볼 수가 없었다. 어느 날 현초가 성공지경의 존재를 다른 사람에게 알렸더니 화가 난 그녀는 현초를 떠나간다. 오랜 세월이 흐른 후 성공지경은 다시 현초 앞에 나타났는데 이때부터 그녀는 특정한 날에만 강림하게 되었다.²⁰⁾

성공지경과 현초의 神婚故事는 전형적인 神仙談이며 특히 仙女의 下降고사로 볼 수 있다. 극락정토의 이야기가 아닌 신선과 사람의 연애담을 ‘諸天部’에 열입한 도세율사의 의도는 어떤 것이었을까? 아마 극락이나 서방정토의 관념은 중국인 고유의 천상계인 신선세계와는 어느 정도 거리가 있는 개념임에 틀림없다. 신선의 仙界와 불교의 天界 내지 ‘樂土’를 동일한 세계로 볼 수는 없다. 道世律師가 말하고 싶었던 것은 중국인의 글에도 天界로 불릴 수 있는 세계를 소개한 글이 있다는 문화적 자신감이었을 것이다. 佛經이 아닌 중국 고유의 문장을 통해서도 불경의 개념들을 설명할 수 있다는 문화적 자신감은 바로 唐代의 思想界에 성행했던 三敎融合의 한 방법으로 생각된다.

2. 人道部故事

육도윤회세계에서 ‘人道’란 무엇인가? 《婆沙論》에서는 인도에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“사람이라는 명칭은 번뇌를 멈춘다는 뜻이 있으므로 이 때문에 ‘사람’이라고 부르는 것이다. 六趣(六道) 가운데에서 번뇌심과 사악하고 문란한 마음을 끊고 쉴 수 있는 존재로는 사람보다 더한 것이 없으므로 ‘번뇌를 끊고 쉰다’는 뜻이 있다라고 하는 것이다.”²¹⁾

20) 같은 책, 148-149쪽 참조.

21) 如 《婆沙論》中釋：“人名止息意，故名爲人。謂六趣之中能止息意，故名爲

《婆沙論》의 설명에 따르면 人道의 세계는 다른 어떤 세계 보다 번뇌심과 산란심을 억제할 수 있어서 최고의 깨달음을 얻을 수 있는 세계라는 뜻이다. 즉 윤회의 사슬을 끊어 버리고 깨달음을 얻을 가능성이 크다는 점에서 人道는 六道 중에서 매우 큰 의미를 가진다. 그렇다면 人道部의 감응연고사는 이러한 설명과 부합하고 있을까? 유감스럽지만 감응연고사는 이러한 경전적 의미와는 완전히 다른 이야기들로 가득하다. 감응연고사의 사례를 하나 들어보자.

《河圖玉版》에서 다음과 같이 말하였다. “곤륜산 북쪽 9만 리 되는 곳에 龍伯國이 있다. (그곳) 사람의 키는 30장이며, (그곳 사람들은) 만팔천 세를 살다가 죽는다. 곤륜산의 동쪽에는 大秦國이 있는데 사람들의 키가 10장이다. 이곳에서 동쪽으로 10만 리 되는 곳에 佻國이 있는데 사람들의 키는 3장5척이다. 이 나라로부터 동쪽으로 10만 리 되는 곳에 中秦國이 있는데 사람들의 키는 1장이다.”²²⁾

이 이야기 외에도 人道部에 수록된 20여 편의 고사는 위의 인용문과 비슷한 내용이 많다. 巨人族·小人族에 대한 이야기가 많고 외국에 대한 기이한 정보가 수록되어 있다. 오늘날의 시각에서 본다면 博物志怪類에 해당하는 이러한 일련의 이야기가 ‘人道部’에 수록된 이유가 무엇인지는 알 수 없다. 이것은 ‘輪回’나 ‘因果應報’와 같은 불교교리와 전혀 상관없는 이야기일 뿐 아니라 人道部에서 말하고 있는 깨달음을 얻을 수 있는 세계가 人道라는 설명과도 전혀 부합되지 않는 이야기이다. 예컨대 大秦國은 역사상 로마제국으로 알려져 있지만 龍伯國·佻國·中秦國 등은 역사적인 근거가 있는 나라인지 아닌지 알 수가 없다. 사람의 키가 30丈이 넘고 수

人。”謂於六趣之中，能止息煩惱惡亂之意，莫過於人，故稱止息意也。(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁 校注， 앞의 책, 151쪽.)

22) 《河圖玉版》曰：“從崑崙以北九萬里，得龍伯國，人長三十丈，生萬八千歲而死。從崑崙以東得大秦國，人長十丈。從此以東十萬里，得佻國，人長三丈五尺。從此國以東十萬里，得中秦國，人長一丈”(같은 책, 160쪽.)

명이 1만8천세라면 이는 아마 인간에 대한 기록이 아니라 신화를 기록한 것이 아닐까 여겨지는 부분이다. 결국 道世律師가 ‘人道部’에서 인용하고 있는 ‘感應’의 기록들은 대부분 博物地理類의 이야기라고 할 수 있다. ‘人道部’의 몇몇 고사는 상상 속의 세계라고 할 정도로 ‘사람’ 중에서 극단적인 사례만을 나열하고 있다. 孔子·伍子胥·呂光 등 고대 중국인들이 잘 알고 있는 역사인물의 신체적 특징과 행동거지에 대한 묘사는 그래도 ‘사람’ 중의 특수한 사례라고 이해할 수 있다. 반면 龍伯國 등 海外에 산다는 異人에 대한 서술은 과연 ‘感應緣’의 사례로 적합한 것인지 의문스럽다고 하겠다. 그러나 《법원주림》의 人道部에서 인용하고 있는 《春秋演孔圖》·《河圖玉版》·《龍魚河圖》·《洪範五行傳》·《外國圖》·《詩含神霧》 등의 書名은 현재 여타의 저서에서 찾아보기 어려운 힘든 것으로 博物地理類 志怪小說에 대한 史料提供의 측면도 있다고 할 수 있다.

3. 阿修羅部故事

‘六道’편의 ‘感應緣’고사는 대부분이 중국의 전통적 지괴소설을 인용하고 있어서 道世律師가 인도문화에 대해 문화적 자신감을 가졌음을 알 수 있다. 그러나 ‘阿修羅部’에 인용된 이야기 3편은 모두 중국 이야기가 아니다. 이는 ‘阿修羅’라는 개념 자체가 고대 중국에는 없었기 때문으로 추측된다. 그러면 ‘阿修羅’의 개념에 대해 먼저 살펴보기로 하자.

대개 이수라의 길에 대해 논의해보면 이 길(阿修羅)에 태어나면 아침과 간사함이 지나치게 많다. 혹은 군대를 일으켜 전쟁을 하거나 군대를 일으켜 서로를 정벌한다. 그 형상은 거대하지만 늘 굼주림으로 피폐한 모습이다. 그 모습은 남루하면서 늘 분노로 가득 찬 모습이다. 그 모지고 날카로운 모습은 두려우며, 그 우뚝하고 키 큰 모습은 사람을 놀라게 한다. 모두 3개의 머리가 솟아있고 겹으로 된 8개의 팔을 가지고 있다. 산을 뛰어넘고 바다를 밟으며 해를 손으로 잡고 구름을 만진다. 하늘에서 음식을 구하고 바다 속에서 술을 빚기도 한다. 이와 같은 무리들도 모두 (부처님께) 귀의

한다.²³⁾

‘阿修羅部’의 ‘述意部’에서 제시하고 있는 아수라의 개념은 실상 ‘戰神’에 가깝다. 전쟁의 신인 ‘아수라’가 어떻게 불교의 수호신이 될 수 있었던가? 이는 인도의 민간사회에서 숭상되던 戰神들이 불교의 영향력 증가와 더불어 불교의 守護神 대열에 합류하게 되었음을 의미한다. 그러므로 ‘아수라’의 모습에는 민간신앙과 불교 사이의 갈등이 반영되어 있다. ‘阿修羅部’에 인용되고 있는 <瞻波國修羅窟大頭仙人> · <南印度婆毘吠伽論師祈見彌勒> · <摩伽陀國有一人見修羅女> 등 3편의 고사는 모두 인도의 민간전설을 수록한 것이다. 그 가운데 <瞻波國修羅窟大頭仙人>은 분명 後代의 중국고전 장편소설에 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 이 이야기는 인도에 사신으로 간 적이 있는 왕현책이 그의 《西國志》에 수록했던 것을 재인용한 것이다. 왕현책은 이야기의 끝 부분에 “당나라 사신 왕현책은 이미 3번이나 그곳에 이르러 손으로 그의 머리를 만지면서 함께 이야기했는데, 또 뿔뿔하고 분명했다. 근래에 그 산에 산불이 일어나 머리를 그을렸으나 목숨이 끊어지지 않는 것이다.”²⁴⁾라고 서술하여 이 문제의 大頭仙人이 실제 존재하는 인물인 것처럼 이야기하고 있으나 이것은 소설적 기법으로 생각된다. 먼저 이야기의 줄거리를 살펴보자.

中印度 瞻波國의 어떤 수도자가 우연히 阿修羅의 石窟을 발견하여 들어갔다. 아수라의 무리들은 사람을 보기 어려웠기 때문에 오랫동안 머물 것을 권했지만 그가 오래 머물러 하지 않는 것을 보고 복숭아 하나를 그에게 주고 먹게 하였다. 그가 복숭아를 먹자 아수라는 그에게 말하기를 너는 이제 거인으로 변할 것이니 빨리 이 동굴을 빠져 나가라고 하였다. 수도자는 당황하여 급히 나가려 했으나 얼굴만 겨우 빠진 상태에서 몸이 커져

23) 夫論修羅道者，生此一途，偏多詔曲。或稱兵鬪亂，與師相伐。形容長大，恒弊饑虛。體貌麤鄙，每懷瞋毒。稜層可畏，擁聳驚人。並出三頭，重安八臂。跨山蹋海，把日擎雲。天上求餐，海中釀酒。如斯之類，悉爲歸依。(같은 책, 165쪽.)

24) 唐國使人王玄策已三度至彼，以手摩頭共語，了了分明。近有山內野火燒頭焦黑，命猶不死。(같은 책, 174쪽.)

동굴에 갇히게 되었다. 그 나라 사람들이 바위를 깨고 그를 구출할 방법을 논의하였지만 왕과 신하들은 그를 구하게 되면 혹시 나라에 무슨 위협이 될지 모른다는 생각이 들어 결국 논의를 중단한다. 唐의 사신 王玄策이 인도에 사신으로 갔을 때 그 거인은 여전히 살아있었다고 한다.

과연 이 기록을 역사적 사실로 볼 수 있겠는가? 고대인들은 신화·역사·전설 등에 대한 구분이 없이 口傳되는 내용을 모두 문헌으로 기록한 경우가 많으므로 오늘날 우리들이 이 기록을 보고 역사인지 신화인지 전설인지 구별하기란 어렵다. 王玄策의 《西國志》는 그의 신분으로 보아 아무런 근거 없는 기록은 아니겠지만 이른바 大頭仙人이란 人面형상의 바위산에 얽힌 전설을 기록한 것이 아닌가 하는 의문이 든다. 그런데 진위 여부를 떠나 이 거대한 상상력은 후대에 孫悟空 고사의 일부분으로 발전하게 된다. 《西遊記》에서 天宮을 크게 혼란시킨 손오공의 행위를 옥황상제마저 감당하지 못하자 석가모니부처가 직접 손오공과 法術대결을 벌인다. 손오공은 구름을 타고 순식간에 석가모니부처의 다섯 손가락을 빠져나가려고 하지만 그가 세상 끝에서 글씨를 써놓고 다시 돌아온 곳은 바로 석가모니부처의 손가락이었다. 이어서 달아나려는 그를 석가모니부처가 五行山으로 눌러버리자 손오공은 三藏法師를 만날 때까지 5백년 동안 五行山에 갇히는 신세가 된다.²⁵⁾ 양자의 모티프를 보면 <大頭仙人>의 고사가 손오공고사에 영향을 미친 것으로 보인다.

아수라부의 두 번째 이야기는 미륵불사상과 연관이 있는 듯하다. 우선 줄거리를 살펴보면 남인도의 論師 婆比吠伽가 미륵불을 만나고자 관세음보살에게 간절히 기도를 드린다. 그에게 현신한 관세음보살은 金剛呪 수행을 하도록 권유하고 이에 따라 열심히 기도한지 3년이 지나자 執金剛神이 나타나 기도의 연유를 묻는다. 그리고 미륵불을 만나려면 저 석벽 안에 아수라의 궁전이 있으므로 열심히 기도하면 그 궁전 안으로 갈 수 있으니 그곳에서 미륵불을 볼 수 있으리라고 예언하였다. 일심으로 기도를 하게

25) 吳承恩, 《西遊記》, 北京: 人民文學出版社, 2003, 76-78쪽. 원문은 생략. 제7회 중 석가모니불과 손오공의 법술대결 장면 참조.

된 논사가 마침내 거자를 석벽에 던지며 주문을 외웠더니 석벽이 열리게 되어 마침내 논사는 아수라의 궁전에 들어가게 되었다. 이 이야기는 <현장 법사전>에서 취제한 것으로 《大唐西域記》 제10권에도 유사한 내용의 이야기가 실려 있으며 전체 내용은 《대당서역기》의 것이 더욱 상세하다. 예를 들어 파비폐가 논사가 미륵불을 만나기를 기원한 이유가 소개되어 있는데 논사는 龍樹보살의 대승불교를 깊이 공부하였으나 이를 증명할 스승을 찾지 못하였다. 이 때문에 護法菩薩을 찾아가 담론하고자 하였다. 호법보살은 수행으로 여가가 없기 때문에 그런 문제를 토론할 시간이 없다고 거절한다. 논사는 이 때문에 이 세상에서 자신의 공부를 증명해 줄 스승이 없으므로 미륵보살을 만나려고 관세음보살에게 기도를 드리게 되었다. 이 이야기는 내용으로 보면 몇 세대의 이야기가 한꺼번에 들어 있는 느낌을 받게 된다. 용수보살의 대승불교학은 대략 3~4세기 경에 유행하였다. 그러나 파비폐가 논사가 관세음보살과 집금강신에게 기도를 올리고 최후에는 거자로 석벽을 때려 열었다고 하는데 이러한 주술적 요소는 다분히 밀교적 성격을 가지는 이야기이다. 이렇게 볼 때 이 이야기에는 대승불교와 밀교가 혼재되어 있었던 玄奘시대 불교의 경향을 설명하는 것으로 볼 수도 있다. 그리고 이른바 아수라의 궁전이 미래의 중생을 교화한다는 미륵불과 연관을 가지고 있다는 점에서 민간의 신이었던 아수라가 완전히 불교의 신앙체계에 포함이 되었다고 해도 가능할 것이다.

4. 鬼神部故事

‘鬼’란 무엇을 말하는 것인가? 고대 중국인이 믿고 있었던 鬼의 관념과 佛敎에서 말하는 鬼의 관념은 같은 것인가, 다른 것인가? 정확히 말하자면 불교에서 말하는 ‘鬼’란 ‘餓鬼·羅刹’ 등으로 고대 중국인이 말하는 ‘鬼’에 대한 관념과 완전히 일치하지는 않는다. 이것은 아마도 고대 중국과 고대 인도의 세계관 및 문화관이 상당히 달랐기 때문으로 생각된다. 따라서 ‘鬼部’의 ‘述意部’에서는 먼저 고대 중국인의 ‘鬼’에 대한 관념을 소개하고

다시 ‘餓鬼’에 대한 관념을 소개하고 있다. 즉, 이른바 ‘鬼’란 외진 계곡과 깊은 숲속 및 황량한 들판지대에 살면서 새의 형상을 하거나 물고기의 몸을 가지기도 하고 사람의 얼굴에 짐승모양을 하기도 한다고 하였다.²⁶⁾ 이는 사실상 중국인들이 생각했던 귀신의 성격과 크게 다르지는 않다. 그러나 뒤이어 ‘列數部’에서는 《正法念經》에 의거하여 餓鬼를 그 업보에 따라 36종의 아귀로 분류하여 설명하고 있다.²⁷⁾ 이 36종의 ‘餓鬼’이름을 살펴보면 여기에는 죽은 사람의 영혼은 물론이고 자연계에서 잘지 못하는 수수께끼의 존재들을 모두 ‘餓鬼’라는 명칭 아래에 포괄시켜 놓은 듯하다. 따라서 고대 중국인이 생각한 사후세계나 귀신의 존재는 불교에서 설명하고 있는 아귀의 개념과 비슷한 것도 있지만 대개의 경우는 상당히 다르다. 중국인들이 상상한 귀신이란 사람이 죽은 뒤에 변한 ‘어떤’ 존재로서 그의 거처나 행동방식 등 귀신의 세부적 측면에 대해서는 그다지 깊이 생각해본 적이 없다. 이 때문에 고대소설의 鬼神談에도 生時와 거의 비슷한 옷을 입고 비슷한 행동을 하는 ‘죽은’ 사람이 나타날 뿐이라는 식의 이야기가 매우 많다. 도세율사가 感應緣고사에서 불경이나 인도 민간고사 중의 ‘鬼神說話’를 사례로 들었다면 아마도 승려들의 경우는 수용하겠지만 일반 신자들에게 인도귀신의 존재를 이해시키기는 어려웠을 것이다. ‘鬼部’의 고사 중 가장 대표적인 작품인 <睦仁菑>의 이야기를 예로 들어 본다.

26) 夫論鬼神之法，特喜妖邪；冥密之中，偏多罪戾。或處幽巖，乍依高隴。絕澗深叢之裏，荒郊野苒之中。異種音聲，特奇形勢。搖動凡識，恐怖愚情。假使威光，虛爲怪相。或復鳥形魚質，人面獸心；或鼓樂絃歌，鳴桴響鐸。如斯之類，悉皆懺悔。(釋道世撰，周叔迦·蘇晉仁校注， 앞의 책， 177쪽 참조)

27) 아귀의 종류나 기능을 일일이 소개하는 것은 불필요한 작업일 것이다. 여기에 서는 그 명칭만 소개하기로 한다. 鑊身鬼·針口臭鬼·食吐鬼·食糞鬼·食火鬼·食氣鬼·食法鬼·食水鬼·希望鬼·食唾鬼·食鬚鬼·食血鬼·食肉鬼·食香鬼·疾行鬼·伺便鬼·黑闇鬼·大力鬼·熾然鬼·伺嬰兒便鬼·欲色鬼·海渚鬼·閻羅王執杖鬼·食小兒鬼·食精氣鬼·羅刹鬼·燒食鬼·不淨巷陌鬼·食風鬼·食炭鬼·食毒鬼·曠野鬼·塚間食灰土鬼·樹下住鬼·交道鬼·魔羅身鬼.(같은 책, 181-184쪽.) 이처럼 다양한 귀신의 명칭이 존재했다는 것은 아마 고대 인도가 고대 중국보다 훨씬 더 다양한 종교문화가 있었기 때문이라고 추측할 수 있다.

당나라의 睦仁菑은 趙郡의 邯鄲 사람이다. 젊을 때부터 경학을 일삼아서 귀신을 믿지 않았으며 늘 귀신이 있는지 없는지 알아보려고 했다. 귀신을 본다는 사람에게 가서 10여년을 배웠으나 볼 수 없었다. (중략) 며칠 뒤에 成景이 또 愷인천에게 알렸다. “문서가 완성되려 하니 그대가 (저승에) 소송해도 면할 수 없을 것이네. 긴급히 불상을 하나 만들면 그 문서가 저절로 없어질 걸세.” 愷인천은 文本에게 알리고 삼천전의 돈을 내어 절의 서쪽 벽에 불상 하나를 그리게 했다. 그러자 성경이 와서 알리기를 “(저승길을) 면하게 되었네.”라고 하였으나 愷인천은 부처님을 믿지 않았으므로 그 일을 여전히 의심하였다. 이 때문에 성경에게 물었다. “불법에서는 삼세의 인과응보가 있다고 하는데 이것이 사실인가?” (성경이) 대답하기를 “모두 사실이다.”라고 하였다. (愷인천이) 물었다. “만일 사람이 죽어서 마땅히 여섯 가지 길로 나뉘어서 들어간다면 어째서 모두 귀신이 되는 것인가? 趙나라 武靈王과 그대는 지금도 여전히 귀신이 아닌가?” (성경이) 말했다. “그대의 고을에는 몇 집이나 있는가?” (愷인천이) “만여 가구가 있네.”라고 하자, (성경이) 또 물었다. “감옥의 죄수는 몇 사람인가?” 愷인천이 “늘 20명 이하라네.”라고 하자 (성경이) 또 물었다. “만여 가구 중에서 5품 벼슬의 관리는 몇 사람인가?” 愷인천이 “없네.”라고 하자 또 (성경이) 물었다. “9품 이상의 관리는 몇 사람인가?” 愷인천이 “수십 명이 된다네.”라고 하자 (성경이) 말하기를 “여섯 가지 길로 나뉘는 것 역시 이것과 비슷하네. 사람이 하늘에 태어나는 자는 만 명 중에 한 명도 없는데 마치 그대의 고을에서 5품관이 한 명도 없는 것과 같네. 사람이 인간세계에 태어나는 것은 만 명 중에 몇 사람 있는데, 마치 그대의 고을에서 9품관이 수십 명 있는 것과 같네. 지옥에 들어가는 자가 만 명 중에 수십 명 되는 것은 마치 그대 고을의 감옥에 있는 죄수 수와 같네. 오직 귀신과 축생들이 가장 많은 것은 마치 그대의 고을에서 세금 내고 노역 가는 백성과 같다네. 이러한 길속에도 또 등급이 있네.”²⁸⁾

28) 唐睦仁菑者，趙郡邯鄲人也。少事經學，不信鬼神，常欲試其有無。就見鬼人，學之十餘年，不能得見。(中略) 數日景又告菑曰：文書欲成，君訴懼不可免。急作一佛像，彼文書自消。菑告文本，以三千錢爲畫一座像於寺西壁訖。而景來告曰：免矣。菑情不信佛，意尙疑之。因問景云：佛法說有三世因果，此爲虛實？答曰：皆實。菑曰：卽如是人死當分入六道，那得盡爲鬼。而趙武靈王及君今尙爲鬼耶？景曰：君縣內幾戶？菑曰：萬餘戶。又曰：獄囚幾人？菑曰：常二十人已下。又曰：萬戶之內有五品者幾人？菑曰：無。又曰：九品以上官幾人？菑曰：數十

성경이라는 저승의 관리를 알고 교제했기 때문에 저승의 소식을 비교적 소상히 알고 있었던 眭仁蒨의 일화이다. 이 이야기를 살펴보면 唐代의 중국인들이 생각했던 死後世界는 현실세계와 큰 차이가 있어 보이지는 않는다. 戰國時代에 사망한 趙國의 武寧王이 황하일대를 관장하는 저승의 왕이고, 成景이라는 관리는 바로 무녕왕의 신하인데 그가 설명하는 사후세계는 결국 현실세계와 매우 비슷하다. 다만 생전의 善惡에 따라 天界나 人間界나 地獄 등에 태어나는 것이 다를 뿐이다. 이러한 대화의 계기가 되었던 문서사건은 眭仁蒨의 친구인 조씨 성의 主簿 한 사람이 저승의 관리가 되었는데 문필에 능한 자기 친구 愷인천을 저승의 관리로 천거했다는 것이다. 저승의 관리인 성경의 권고에 따라 저승에 소송을 하려고 했던 愷인천은 형세가 급해지자 많은 돈을 들여 불상을 사원 벽에 그리는 선행을 함으로써 죽음을 면했다는 것이다. 愷인천의 고사를 통해 우리가 알 수 있는 것은 기존에 존재하던 중국인의 死後世界와 神靈世界가 불교의 성행과 더불어 불교의 사후세계 관념과 융합되었다는 것이다. 말하자면 중국인이 생각했던 사후세계의 이미지가 원래는 존재하였지만 불교와 융합하게 되면서 불교의 사후세계 관념이 그러한 이미지와 공존하거나 보다 上位의 이미지로 존재하게 되었다는 것이다. 愷인천의 고사는 여러 가지 측면에서 주목할 만한 지괴소설이다. 南北朝시대의 지괴소설보다 편폭이 길고 이야기의 구성도 치밀할 뿐만 아니라 唐代 중국인의 死後世界에 대한 관념을 잘 보여주는 작품이다. 이 작품은 唐臨의 《冥報記》라는 志怪小說集에서 인용한 것인데 《冥報記》는 중국에서 오랫동안 失傳되었으며 오히려 일본에 그 원본이 보존되어 왔다고 한다.²⁹⁾ 그러므로 《법원주림》에 실려 있는 《명보기》의 지괴고사는 그 판본가치가 적지 않으며 그 중에도 <愷

人。景曰：六道之義分一如此耳。其得天道，萬無一人，如君縣內一五品官。得人道者萬有數人，如君縣內九品數十人。入地獄者萬亦數十，如君獄內囚。唯鬼及畜生最爲多也，如君縣內課役戶。就此道中又有等級。(같은 책. 198-199쪽.)

29) 方詩銘 校注·唐臨 撰, 《冥報記》, 北京: 中華書局, 1992, 1쪽 '輯校說明' 참조.

인천>의 자료적 가치는 매우 중요하다. 이 이야기를 근거로 살펴보면 혜인천은 원래는 귀신을 믿지 않는 선비였으나 저승의 관리인 成景을 알고 친구로 교제하게 되면서 귀신의 존재를 믿게 된다. 혜인천의 三世因果의 도리는 존재하는 것인가라는 질문에 成景이 대답하면서 일련의 문답이 시작되고 성경의 설명을 통해 제시되는 사후세계는 현실세계의 그것과 아주 흡사함을 알 수 있다. 즉 저승세계의 중간관리라고 할 수 있는 成景의 상급관리는 戰國時代에 사망한 趙國 武寧王으로 그가 황하일대를 관장하는 저승의 왕이다. 혜인천의 언급에 따르면 堯라왕은 인간세상의 天子이고, 泰山府君은 인간세계의 尙書승이며, 五道를 맡은 신은 인간세계의 尙書정도에 해당하는 벼슬이라는 것이다. 佛法을 닦으면 神이 되는가라는 혜인천의 질문에 성경은 비록 惡道の 명부에 그의 이름이 올라 있지만 佛法을 닦으면 惡道를 면할 수 있다고 대답한다. <혜인천>을 통해 볼 수 있는 중국인의 사후세계 관념은 중국인의 전통적 관념과 불교의 사후세계 관념이 서로 혼재되어 있다는 느낌을 준다. <鬼部>고사에는 <혜인천>보다 훨씬 먼저 만들어진 《冥祥記》의 고사도 인용되어 있는데 그 중 王胡고사를 보면, 이미 죽은 왕호의 숙부가 왕호를 데리고 사후세계로 가서 갖가지 귀신을 보여준다. 왕호는 여러 귀신과 함께 음식을 먹기도 했는데 그 음식은 세상의 것과 다르지 않았다. 또 한 곳을 갔더니 크고 화려한 집에 두 스님이 머물고 있었는데 그들은 온갖 과일을 내어 왕호를 대접하였다. 왕호는 이처럼 죽은 숙부의 인도 하에 死後世界를 두루 구경했지만, 그가 본 사후세계는 경전에 묘사된 사후세계보다 고대 중국인이 믿고 있는 사후세계와 매우 비슷하다. 다만 승려가 등장한다는 사실이 다를 뿐이다.³⁰⁾

이러한 민간의 사후세계관은 <地獄部>에 수록된 ‘趙泰’고사에도 뚜렷이 나타난다. ‘조태’가 경험한 저승세계는 泰山府君이 사후세계의 통치자로 등장하지만 釋尊이 나타날 때마다 지옥의 죄인들이 구원의 기회를 가진다는 설정이 들어 있다. 결국 南北朝 이후 중국에 광범위하게 보급된 불교

30) 釋道世 撰·周叔迦·蘇晉仁 校注, 앞의 책, 194-195쪽 참조.

의 영향으로 중국인의 사후세계관에도 불교의 영향력이 점차 증가하게 되었다. 唐代에 이르러 불교의 세계관과 민간의 사후세계관이 융합되었음을 알 수 있는 중요한 근거가 되는 작품이 ‘眭仁蒨’고사라고 볼 수 있다. 《冥祥記》나 《冥報記》에서 볼 수 있는 이러한 사후세계의 관념은 唐代 이후의 중국고전소설에 적지 않은 영향을 미쳤는데, 예를 들어 《剪燈新話》의 <舍狐生冥夢錄>이나 《聊齋志異》의 <席方平>과 같이 귀신을 소재로 한 단편소설에서 흔히 볼 수 있는 지옥의 음산한 풍경이나 三世因果과 연관된 사후세계의 이야기는 이러한 불교류 지괴소설의 영향을 강하게 받았다고 할 수 있다.

5. 畜生部故事

중국 고대인에게 ‘畜生’, 즉 동물의 몸으로 태어난 존재는 어떠한 의미를 가지고 있었을까? 기이한 짐승이라면 《山海經》과 같은 박물류 지괴소설에서 상상을 초월하는 괴물들의 모습을 얼마든지 볼 수 있으나 이러한 동물은 상상의 세계에 존재하는 것으로 현실에서 볼 수 있는 것은 아니었다. 따라서 인간이 동물로 다시 태어난다거나 동물이 다시 인간으로 태어날 수도 있다는 윤회사상이 중국인의 관념에 미친 충격은 매우 큰 것이었다. 干寶는 志怪小說集 《搜神記》를 지으면서 ‘귀신의 세계란 것이 거짓이 아님을 밝히려고(以明神道之不誣)’ 수많은 기이한 기록을 수집하였다고 밝혔다. 아울러 동물이 인간에게 報恩하거나 양갓음을 한 이야기 등도 이 책에 수록하였다. 《수신기》에는 귀신의 이야기나 요괴의 이야기가 많이 나오는데 干寶에 대한 기록이 많지 않아 상세히 알 수는 없으나 불교적 관념의 영향을 다소 받은 것 같다. 도세율사가 《법원주림》을 편찬하면서 《수신기》의 사례를 많이 인용한 것은 아마도 사후세계를 인정한 간보의 견해에 대해 공감했기 때문으로 보인다. 도세율사는 ‘畜生部’의 말미에서 동물로 윤회한다는 견해에 대해 의심했던 당시 사람들을 비판하고 있다.

(도세율사는) 말한다. “어리석고 사악한 이야기를 하는 사람을 자주 보는데 그들은 말하기를 ‘부귀와 빈천이 다르듯이 사람과 축생도 다르다. 어찌 사람이 축생이 되거나 축생이 사람이 되겠는가? 부처의 말이 허황되고 속이는 듯하니 아마 사실이 아닌 것 같다.’라고 한다. 만약 그대가 어리석어 부처님 말씀을 믿지 않는다 해도 무슨 까닭으로 앞에서 열거한 세속의 문헌과 역사서에 실려 있는 눈으로 체험한 일을 서술한 사실에 대해서도 어찌 믿지 않는가?”³¹⁾

이러한 도세율사의 글에서 그가 《법원주립》에 중국 고대의 지괴소설을 많이 인용한 이유를 알 수 있다. 그는 불교의 윤회설을 사람들에게 믿게 하려는 목적에서 세속의 문헌을 두루 인용하였다. 도세율사가 《수신기》를 특히 많이 인용했던 이유는 귀신세계를 증명하기 위해 소설집을 편찬했다는 간보의 서술성향이 사후세계와 윤회 등을 교리로 하는 불교의 세계관과 상통하는 면이 있었기 때문일 것이다. 그러나 사실 간보의 작품들은 윤회설의 입증과 아무런 상관이 없는 것도 적지 않다.

축나라 땅 서남쪽 높은 산위에 괴물이 있었는데, 원숭이와 비슷하게 생겼고 키는 7척이나 되었다. 사람처럼 걸어 다닐 수 있었고 달리기를 잘 하여 사람을 뒤쫓을 수 있었으며, 猴國 또는 馬化·獼猴이라고도 하였다. 길을 가는 부녀자 중에 용모가 예쁜 여인을 기다렸다가 갑자기 납치해 데려갔으며 사람들은 간 곳을 알지 못했다. 만약 행인들이 그가 있는 곳 부근을 지나가게 되면 모두가 긴 밧줄로 서로 당기면서 가더라도 면할 수 없었다. 이 괴물은 능히 남녀의 냄새를 구별할 수 있어서 여자를 납치하지 남자는 상관하지 않았다. 만약 사람의 부녀자를 납치하면 곧 부인으로 삼았다. 그녀가 아이를 낳지 못하면 끝내 돌려보내지 않았다. 10년 후에는 (여자의) 형체도 모두 그들과 닮게 되고 생각도 또 그들에게 미혹되어 다시 되돌아갈 생각을 하지 않았다. 만약 자식을 낳게 되면 곧 안고 그녀의 집으로 되돌려 보냈다. 낳은 아이는 모두 사람의 형체와 같았고, 기르지 않

31) 述曰：數見愚俗邪說之云：貴賤不同，人畜殊別。何有人作畜生，畜生作人。佛說虛誑，恐不依實。若汝守愚不信佛言者，何故前列俗典書史，具述目驗所觀，豈亦不信？（같은 책, 224-225쪽.)

는 여인이 있으면 그녀를 곧 죽였다. 이 때문에 그들을 두려워하여 감히
기르지 않을 수 없었다.³²⁾

이것은 사실 불교교리와는 별 상관이 없는 괴이한 원숭이괴물에 대한 기록이다. 아마 축생에 대해 중국인들에게 잘 알려진 이야기였기에 도세울사가 재인용했으리라 생각된다. 원숭이괴물 猴國의 이야기는 漢代 이래 중국의 변경지대에서 널리 전해졌던 이야기인 것 같다. 漢代 焦延壽의 《易林·坤之剝》조에 “南山代覆，盜我媚妾。怯不敢逐，退然獨宿”이라는 기록이 있고 張華의 《博物志》와 任昉의 《述異記》에도 유사한 내용의 이야기가 수록되어 있다.³³⁾ 사실 野獸가 미녀를 납치한다는 전설과 이야기는 여러 나라의 문학에서 찾아볼 수 있는데 이 猴國의 일화는 唐 傳奇 <補江總白猿傳>의 고사로 모티프가 확대 발전된다. 그 후에도 明代에 이르러 深山에 숨어 있으면서 미녀를 납치한다는 원숭이 괴물의 모티프를 확대한 《清平山堂話本·陳巡檢梅嶺失妻記》·《剪燈新話·申陽洞記》 등의 작품이 계속 나타났으니 人猿怪物의 기이한 매력에 사람들이 많은 관심을 보였음을 알 수 있다. 이러한 원숭이 괴물의 이야기가 끊임없이 유전되면서 손오공 이야기의 형성에도 어느 정도 영향을 주었을 것으로 생각한다.

이 밖에 <高辛氏時有狗怪> 고사 역시 《搜神記》에서 채록하여 인용하였는데 서북변경지대의 민족인 蠻夷族의 기원설화라고 할 수 있다. 고사의 줄거리는 다음과 같다. 高辛氏시대에 어떤 노부인이 컷병을 앓았으므로 의사가 그녀를 치료하다가 컷속에서 누에고치만한 벌레를 꺼냈다. 이 벌레를

32) 蜀中西南高山之上，有物，與猴相類，長七尺，能作人行，善走逐人，名曰猴國。一名馬化，或曰覆媛。伺道行婦女有長者，輒盜取將去，人不得知。若有行人經過其旁，皆以長繩相引，猶故不免。此物能別男女氣臭，故取女，男不知也。若取得人女，則爲家室。其無子者，終身不得還。十年之後，形皆類之，意亦迷惑，不復思歸。若有子者，輒抱送還其家。產子皆如人形。有不養者，其母輒死。故懼怕之，無敢不養。(같은 책, 218쪽.)

33) 侯忠義, 《隋唐五代小說史》, 杭州: 浙江古籍出版社, 1997, 6. 39쪽.

올타리 밑에 소반으로 덮어 두었더니 오색 빛깔의 개로 변했는데 그 이름을 盤瓠라고 하였다. 이 때 戎吳族이 자주 나라를 침략하였으므로 國王은 용오족 장군의 머리를 가져오는 사람에게 공주와 결혼시키겠다고 선언하였다. 나중에 반호가 용오족 장군의 머리를 몰아서 나타났으므로 국왕은 신하들과 의논한 끝에 공주를 개와 결혼시킬 수는 없다고 결정한다. 이에 공주가 국왕을 직접 설득하면서 왕자의 명령은 한 번 내려지면 쉽게 바꿀 수 없다고 강조한다. 마침내 그녀는 반호와 더불어 변경의 深山에 들어갔고 반호와 공주 사이에 태어난 아이들이 부족을 이루어 만이족이 되었다는 것이다. 이 이야기에는 토템이라든가 민간신앙의 흔적이 엿보인다. 이것은 윤희전생의 사상과는 별 관련이 없음에도 불구하고 도세율사는 畜生의 感應緣에 이 이야기를 넣었다. 그 의도가 어떻든 간에 상당수의 고대 지괴소설을 《법원주림》에 열입하였기 때문에 《법원주림》의 사료적 가치는 높다고 하겠다.

6. 地獄部故事

‘地獄’의 개념이 출현한 것은 중국 고대문화에 있어서 놀라운 사건 중 하나였다. 고대의 중국인도 死後世界에 대한 관념이 없었던 것은 아니지만 ‘지옥’이 주는 공포스러운 광경은 아무도 상상할 수 없었다. 臺靜農의 연구에 의하면, 後漢末에 이미 《問地獄事經》이라는 제목의 경전이 번역되었고, 또 安世高에 의해 《十八泥犁經》이라는 제목의 경전도 번역되었다고 한다. 梁나라 僧佑의 《出三藏記集》 제4권에 의하면 ‘지옥’이라는 제목 밑에 나열되어 있는 경전의 수가 15권이나 되기 때문에 대개 南北朝時代에 벌써 ‘지옥’의 관념이 널리 확산되었던 것으로 보인다.³⁴⁾ 臺靜農은 계속해서 顧炎武의 《日知錄·泰山治鬼》조를 인용하며 불교가 수용되기

34) 羅聯添 編, 《中國文學史論文選集》, 臺北: 學生書局, 1979. 1187쪽. 臺靜農, <佛教故實與中國小說> 참조.

이전에 죽은 사람이 가는 곳으로 생각한 곳은 泰山이며, 태산의 통치자로 여긴 존재는 泰山府君이라고 지적하였다. 이른바 ‘府君’이란 태수 정도의 지위에 해당되며 부군의 아래에는 主簿·錄事 등의 하급관리가 설정되어 있는데, 남북조의 지괴소설에서 흔히 나타나는 저승관리는 바로 主簿·錄事 등이라는 것이다. 한편 唐代에 이르러서는 閻羅王-泰山府君-五造神-諸主簿-錄事-判官으로 연결되는 정교한 저승관리제도가 성립되었는데 이는 아마 불교도들이 상상력으로 만들었을 것이다. 《法苑珠林》에는 모두 7편의 감응고사가 수록되어 있는데 사실 지옥 자체에 대한 묘사는 <受報部> 등에서 불경의 내용을 인용하여 서술하고 있는 부분이 매우 짝진하여 감응연고사에서 소개하는 것보다 더욱 독자들의 관심을 일으킨다.

이어서 회하지옥을 나와서 저 언덕 위에 올라가면 칼로 만든 숲이 있다. 칼에 의해 찢리면 몸이 상처 나고 찢어진다. 다시 이리와 승냥이가 와서 죄인을 물어뜯고 그 살을 날 것으로 먹는다. 칼나무에 오르려고 하면 칼날이 아래로 향하고 칼나무를 내려갈 때는 칼날이 위로 향한다. 손으로 잡으려 하면 손이 끊어지고 발로 밟으면 발이 끊어지고, 피부와 살은 떨어져 나가고 오직 백골과 힘줄만이 서로 이어져 있을 뿐이다. 이 때 칼나무 위에는 쇠부리가 있는 새가 있어 머리를 찢고 뇌수를 먹는다. 괴롭고 고통스러워 비명을 지르지만 그 때문에 죽지는 하지 않는다. 또한 회하지옥에 들어가면 물결에 따라 침몰하기도 한다. 쇠로 된 가시가 몸을 찌르면 온갖 고통이 일어나고 피부와 살이 썩어 고름과 피가 흘러나온다. 오직 백골만이 남아서 물을 떠돌아다니다가 차가운 바람이 불어오면 곧 다시 (몸이 회복되어) 일어선다.³⁵⁾

이 인용문은 《長阿含經》의 지옥에 관한 설명 일부를 채택한 것으로

35) 乃出灰河，至彼岸上，到劍樹林。被劍割刺。身體傷壞。復有豺狼，來嚙罪人，生食其肉。走上劍樹，時劍刀下向；下劍樹時，劍刀上向。手攀手絕，足踏足斷，皮肉墮落，唯有白骨，筋脈相連。時劍樹上有鐵嘴鳥，啄頭食腦，苦海號叫，故使不死。還入灰河，隨波沉沒。鐵刺刺身，苦海滿端，皮肉爛壞，膿血流出。唯有白骨，浮漂於水，冷風來吹，尋便起立。(釋道世 撰·周叔迦 校注, 앞의 책, 2003. 233 쪽.)

16종류의 지옥 중 일부인 灰河地獄에 대한 소개문이다. 이 간단한 인용문을 보더라도 매우 공포스럽지만 사실 경전에서 소개하는 지옥의 종류는 끝이 없다. 漢代의 王充은 《論衡》에서 《春秋左氏傳》에서 인용하고 있는 冤鬼의 이야기를 부정하면서 논리적으로 따져보면 귀신의 존재는 불가능하다고 주장하였다. 즉, 氣의 증감에 따라 인간계와 그 밖의 만물이 존재하지만, 죽음에 의해 氣가 흩어질 것이므로 귀신의 존재는 있을 수 없다는 것이다. 그러므로 고대중국의 사유세계, 즉 유교와 도교의 세계관 속에서 사후세계의 존재를 설명하는 경우란 찾아보기 힘들었다. <地獄部>에 수록된 <趙泰>·<石長和>(《冥祥記》에서 재인용)등의 고사는 경전에 나타나는 지옥의 모습이 그대로 재현되고 있다. 그러나 唐代의 고사인 <唐柳智感判地獄>(《冥報記》에서 재인용)을 보면 死後世界의 情景은 지옥같이 끔찍한 곳이 아니고 마치 인간세계와 비슷하다는 인식이 나타나고 있다. 이것은 대개 전통적 민간신앙의 관념과 불교신앙이 결합하게 된 결과라고 생각된다.

唐나라 河東의 柳智感은 貞觀初에 長舉 縣令이 되었다. 어느 날 밤에 갑자기 죽었는데 다음날 아침에 소생하였다. 그는 말하기를, “처음에 갑자기 명부의 관리에게 끌려 큰 관청에 이르렀다. 사자가 智感을 (염라대왕에게) 알현시키니 (염라대왕이) 유지감에게 말했다. ‘이제 관리자리 하나가 비어있기 때문에 그대에게 그 자리를 맡기는 것이다.’ 유지감은 양친이 나이가 많다는 이유로 사양하면서 또 스스로 복업을 지었으니 바로 죽을 리가 없다고 하였다. 염라왕이 문서를 살펴보게 하니 정말 그러하였다. 염라왕이 말하기를 ‘그대는 아직 죽어서는 안되니 權判錄事를 맡으라.’ 하였으므로 유지감이 대답하자 관리들이 그를 인도하여 물러나게 하고 관청으로 데려 갔다. 관청에는 다섯 명의 판관이 죽 앉아 있었는데 유지감은 여섯 번째였다.” (중략) 어느 날 다른 관리가 유지감을 집에 데려다 주자 잠에서 깨어났는데 바로 새벽이었다. 집에 돌아와 있다가 날이 어두워지자 (저승의) 관리가 다시 맞이하러 왔다. 저승으로 가보니 아침이었으므로 저승과 현실세계는 밤과 낮이 반대라는 것을 알 수 있었다. 이리하여 밤에는 저승의 일을 처리하고 낮에는 고을의 관직을 수행하는 것이 일상사가

되었다.³⁶⁾

柳智感고사는 사후세계를 다룬 것이기는 하지만 지옥의 참혹한 광경보다 저승세계의 존재나 그 구조에 대한 믿음을 다루고 있다. <地獄部>에 같이 수록되어 있는 <趙泰>와 <石長和>의 경우는 참혹한 지옥의 광경이 서술되고 있음에 비해 <柳智感>에는 왜 지옥의 광경이 나타나지 않는 것일까? 이는 晉宋시대만 하더라도 불교의 세력이 그다지 강하지 않았으므로 지옥의 두려움을 민중들에게 선양하여 불교신앙을 확대시킬 필요가 있었기 때문으로 생각된다. 隋唐시대가 되면 민중들에게 불교가 이미 보편적인 지식이 되었으므로 더 이상 지옥의 공포를 역설할 필요가 없었다. 중국 불교의 敎理 발전단계로 보더라도 法相宗, 禪宗 등이 꽃을 피울 정도였기 때문에 삼세인과나 지옥설 등의 기본적교리는 누구나 이해하고 있었던 것이다. 그러나 《법원주림》에서 묘사하고 있는 지옥의 음산한 광경이나 살아 있는 사람이 사후세계를 여행한다는 모티프는 후대 고전소설의 배경이나 서술방식의 전개에 적지 않은 영향을 미쳤다.³⁷⁾

36) 唐河東柳智感, 以貞觀初爲長舉縣令。一夜暴死, 明旦而蘇。說云: 始忽爲冥官所追, 至大官府。使者以智感見已, 謂感曰: 今有一官闕, 故枉君任之。智感辭以親老, 且自陳福業, 未應使死。王使勘之籍, 信然。因謂曰: 君未當死, 可權判錄事。智感許諾謝, 吏引退至曹。曹有五判官連坐, 感爲第六。(中略) 日別吏送智感歸家, 蘇而方曉。自歸家中, 日暝, 吏復來迎。至彼而旦, 故知幽顯晝夜相反矣。於是夜判冥事, 晝臨縣職, 遂以常。(같은 책, 262쪽.)

37) 三世因果說이나 死後世界를 바탕으로 삼고 있는 중국 古典小說은 매우 많다. 예를 들면 元代 話本小說 《三國志平話》는 그 첫머리에서 漢代에 억울하게 죽은 세 명의 功臣인 韓信·彭越·英布 등이 옥황상제에게 호소하여 각기 曹操·劉備·孫權으로 태어나서 업보를 받으면서 三國의 혼란시대가 시작된다고 가정하였다. 明代 神魔小說 《西遊記》에서 唐太宗이 冥府旅行을 가는 이야기와 明代 文言小說 《剪燈新話》 중의 <令狐生冥夢錄>·<太虛司法傳>·<修文舍人傳> 등은 모두 삼세인과설과 불교적 사후세계관을 강하게 반영하고 있는 작품이라고 할 수 있다.

V. 結 論

玄奘法師의 求法旅行과 譯經活動은 唐代 中國佛敎를 한층 더 발전시키는 계기가 되었다. 현장법사의 역경활동은 唐代 강한 국력을 과시하는 차원에서 문화적으로도 역량을 확산시키고자 한 唐太宗의 정치적 야심과 더불어 역경활동에 직간접적으로 참여한 수많은 고승들의 노력이 결합된 결과였다. 그러므로 역경활동에 참여했던 道世律師의 《법원주림》 편찬은 단순한 佛敎類書 편찬의 차원이 아니라 唐代에 이르러 중국불교가 성숙하여 인도불교를 완전히 소화했다는 문화적 자신감의 선언과도 같은 것이었다. 이러한 점은 《법원주림》의 서사체재에서 그대로 드러나고 있다. 즉, 그 서술의 체재는 먼저 萬物의 범주를 <劫量篇> · <三界篇> · <日月篇> · <六道篇> · <千佛篇> 등 100여개로 나누고, 이 범주를 설명하는 소항목들을 篇名 아래에 두고 있다. 예를 들어 <六道篇> 아래에는 <諸天部> · <人部> · <阿修羅部> · <鬼部> · <畜生部> · <地獄部> 등의 소항목을 둔 것이 그것이다. 이 소항목들은 두 개의 소부분으로 나눌 수 있는데, 전반부에 <述意部> · <會名部> · <受苦部> 등을 두고 불경의 해당항목들을 인용하여 소항목의 해설을 시도하고 있다. 또한 후반부에는 <感應緣>의 항목을 두어 주로 중국 고대 민간고사에서 取材하여 앞서 해설한 소항목에 대한 실제 사례를 열거하고 있다. ‘감응연’의 고사는 모두 670편에 달하는데 이들 자료중의 일부는 오늘날 기타 小說史料에 그 제목만 전하는 희귀한 자료를 포함하고 있다. 따라서 전반적으로 보아 670편의 감응고사는 고전소설 연구를 위한 매우 중요한 자료라고 할 수 있다.

<육도편>의 감응연고사는 약 50여 편에 달하며 도세율사의 소재선택과 해설 등을 통해 불교의 세계관과 중국의 세계관이 서로 융합하는 현상을 뚜렷이 볼 수 있다. ‘육도윤회’사상은 인도 고유의 민간신앙일 뿐만 아니라 불교교리의 핵심을 이루고 있다. 그러나 도세율사가 인용한 감응연고사에는 ‘육도윤회’사상과 모순되는 것도 적지 않다. 예를 들어 ‘人道部’에서

인용하고 있는 20여 편의 감응고사는 巨人族·小人族·異人傳說 등 博物類 志怪小說이 대부분이다. 이것은 아마도 도세의 문화적 자신감 때문에 채택된 것으로 여겨지며, 불교적 세계관과는 모순되고 작품 자체의 예술적 가치도 그다지 크지는 않으나 여타 문헌에서 찾아볼 수 없는 書名이 나타나는 등 자료적 가치는 적지 않다. <史世光>·<釋曇鸞> 등은 중국의 ‘天’ 관념과 인도의 ‘天’관념 등이 혼합되어 나타난 듯한 ‘天界’를 말하고 있는데, 이는 중국 불교의 極樂·淨土思想 등과 연관관계를 가지고 있음을 보여준다. <弦超>고사는 ‘諸天部’고사에서 정토사상과 연관이 없는 유일한 고사로 인간과 女仙의 애정을 다루고 있는 고사이다. 그러나 이러한 神과 인간사이의 애정고사는 후대 고전소설의 재제에 적지 않은 영향을 주었다. ‘阿修羅部’의 고사 3편은 모두 印度故事이기는 하지만 그 중 <瞻波國修羅窟大頭仙人>고사는 매우 주목할 만한 가치가 있다. 어떤 수도승이 修羅窟에 들어갔다가 아수라가 준 과일을 먹고 몸이 커져 굴에 갇히고 머리만 굴밖으로 빠져 나왔다는 이 고사는 석가여래가 五行山으로 孫悟空을 눌렀다는 《西遊記》고사에 어떤 영향을 주었다고 생각된다. ‘鬼部’에 인용된 10편의 고사 중에는 《冥報記》에서 取材한 <睦仁蔭>고사가 가장 대표적이다. 헤인천과 저승의 관리인 成景이 나누는 여러 가지 대화를 통해 唐代사람들의 冥界觀念을 대강 짐작할 수 있다. 明代의 文言志怪小說 《剪燈新話》와 清代文言志怪小說 《聊齋志異》중에서 冥界를 소재로 하는 문연소설들은 <헤인천>의 영향을 적지 않게 받았다. 또한 ‘畜生部’의 <猴國>고사와 ‘地獄部’의 <趙泰>·<石長和>·<柳智感>고사 등에 보이는 死後世界나 地獄의 정경은 明清文言小說에 나타나는 冥界의 서술에 적지 않은 영향을 미쳤다.

요약하자면 도세율사가 편찬한 《법원주림》은 불교 교리를 대중들에게 선양할 목적으로 편찬하였지만 후반부에 배치한 감응연고사는 교리의 선양이라는 목표 자체보다 중국 고전소설사의 귀중한 자료라는 점에서 주목할 가치가 있다. 감응연고사는 대부분 중국의 고소설에서 취재한 것으로 南北朝時代와 隋唐代의 冥界·因果應報觀念 등을 잘 보여주고 있다. 그

중의 몇몇 작품은 後代 中國古典小說의 제재와 내용에 상당한 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

<參考文獻>

- 釋道世 撰, 周叔迦·蘇晉仁 校注, 《法苑珠林校注》, 北京: 中華書局, 2003.12.
- 釋道世 編撰, 《法苑珠林》, 臺北: 新文豐出版社, 1973.6.
- 釋道世 撰, 譯經委員會 譯, 《法苑珠林》, 서울: 東國譯經院, 1992.12.
- 僧旻·寶唱 撰, 송성수 譯, 《經律異相》, 서울: 東國譯經院, 1992.1.
- 道世 撰, 김두재 譯, 《諸經要集》, 서울: 東國譯經院, 1998.12.
- 鄭承碩 編, 《佛典解說事典》, 서울: 民族社, 1989.8.
- 弘法院編輯部 編, 《佛教學大辭典》, 서울: 弘法院, 1988.9.
- 侯忠義, 《隋唐五代小說史》, 杭州: 浙江古籍出版社, 1997.6.
- 魯迅 編, 《古小說鈎沈》(魯迅全集 제8권), 上海: 人民文學出版社, 1973.
- 方詩銘 校注·唐臨 撰, 《冥報記》, 北京: 中華書局, 1992.
- 干寶, 《搜神記》, 臺北: 里仁書局, 1982.
- 安正燾, <《法苑珠林》敍事結構研究>, 復旦大學 박사학위논문, 2003.11.
- 傅世怡, <法苑珠林六道感應緣研究>, 臺灣師範大學 國文研究所 박사학위논문, 1987.
- 陳昱珍, <法苑珠林對外典運用之研究>, 臺灣文化大學 석사학위논문, 1991.
- 卞貴南, <六朝 佛教類 志怪小說 研究>, 영남대학교 박사학위논문, 2001.
- 陳允吉 主編, 《佛經文學研究論集》, 上海: 復旦大學出版社, 2004.12.
- 劉亞丁, 《佛教靈驗記研究-以晉唐爲中心》, 成都: 巴蜀書社, 2006.7.
- 侯傳文, 《佛經的文學性解讀》, 北京: 中華書局, 2004.8.
- 薛惠琪, 《六朝佛教志怪小說研究》, 臺北: 文津出版社, 1995.2.
- 玄奘 撰·芮傳明 譯注. 《大唐西域記全譯》, 貴陽: 貴州人民出版社, 1993.

- 羅聯添 編,《中國文學史論文選集》,臺北:學生書局,1979.
吳承恩,《西游記》,北京:人民文學出版社,2003.
王利器 主編,《史記注譯》,西安:三秦出版社,1988.
李生龍 註譯,《墨子》,臺北:三民書局,1996.
蒲松齡 著,김혜령 譯,《요재지이》,서울:민음사,2002.7.
瞿佑 著,정용수 譯,《剪燈新話》,서울:지만지,2008.7.

<中文提要>

隋唐時期,可以說是中國佛教最爲繁榮鼎盛時期。著名的玄奘法師進行了最爲精深的譯經活動。律師身分的道世法師也參加了玄奘法師的譯經活動,也許《法苑珠林》的編撰跟他的譯經活動有着密不可分的關聯性。《法苑珠林》一書是最著名的佛教類書,也是《太平廣記》出現以前最廣汎的古典小說類書。《法苑珠林》中的小說資料就是一共670則的‘感應緣’故事。雖然不少學者對於‘感應緣’故事進行了研究,可是仍然沒有取得令人滿意的研究成果。衆所周知,‘六道’就是‘六個輪回世界(天上·人間·阿修羅·畜生·餓鬼·地獄)’的意思,所謂‘感應緣’也是有關因果應報的故事。比如說‘六道篇’的敘述結構有兩個部分,前半部有‘述意部’·‘會名部’·‘受苦部’·‘業因部’等有關佛教教理部分,後半部即感應故事,是從《搜神記》·《冥報記》等取材的民間故事。

從而各篇後半部的感應緣故事,可以說一種文化自信的表現。雖然在感應故事中有少數的印度佛經故事,可是許多故事一般都採用中國民間故事。我們可以說《法苑珠林》的藝術成就如下;其一,‘天部’中的某一些故事,比如<史世光>·<釋曇鸞>等,敘述再生天界的几個人。這樣的天上觀念大概反映中國佛教中的淨土往生觀念。其二,‘阿修羅部’中的故事都反映印度民間信仰中的神魔觀念。‘大頭仙人故事’也許是影響到後代的長篇小說《西遊記》中的孫悟空故事,即釋迦牟尼佛施展法術將孫悟空壓在五行山下。其三,‘鬼

部’·‘地獄部’中出現的死後世界(或者陰森的地獄場景)可以說是民間故事的死後觀念和佛經的地獄觀念相結合起來的。這樣的冥界觀念也許影響到後代文言志怪小說中的死後觀念。

주제어 : 六道, 感應緣, 志怪故事, 因果應報, 死後觀念