

# 불교의 동아시아적 전개양상으로서의 불전재현(佛傳再現)\* -『三國遺事』 「元曉不羈」조를 중심으로-

석길암 (금강대학교 불교문화연구소 HK교수)

## 국문요약

문화접촉에 있어서 타 문화의 수용과 이어지는 토착화의 과정은 일면 자연스러운 것이지만, 불교의 경우 종교라는 특성상 그것은 곧잘 佛傳再現이라는 형태로 나타난다. 이것은 ‘우리 곁에 왔던 부처’라는 의식을 고양시킴으로써 異文化에 대한 거리감을 상쇄하는 것은 물론, 종교적으로는 교화와 구제라는 측면에서 높은 효용성을 보이게 된다. 佛傳再現이라는 문화적 양상은 불교가 전파된 지역에서는 자연스럽게 나타나는 현상 중의 하나인 것으로 보인다. 본고에서는 그러한 불전재현의 양상을 간접적 재현과 직접적

\* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0046)

재현이라는 두 가지로 나누고, 다시 그 각각의 양상을 中古期와 下古期 初라는 신라의 특정한 시기의 불교 수용양상을 서로 대비시켜 검토하였다.

『삼국유사』에서 일연에 의해 ‘聖骨’이라는 키워드로 상징되었던 중고기는 신라사회의 의도적인 불교수용이라는 색채를 강하게 보인다. 이 시기의 신라인들이 주목한 것은 佛傳에 나타나는 불교의 종교적 본연의 모습보다는 그에 부수되는 전문성왕 사상에 주목하였다. 황룡사 장육상 및 구층탑의 조성, 伽葉佛宴坐石 설화나 佛緣國土 의식의 고양은 석존의 또 다른 모습으로서 전문성왕이 강조되고, 그것이 다시 성골왕들과 동일시되었다.

하지만 「원효불기」조는 불교의 종교적 본연의 모습으로서의 佛傳을 再現하는 양상을 보인다. 「원효불기」조를 통해서 드러나는 下古期 첫머리의 토착화 양상의 특징을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 『삼국유사』 下古期의 기록들은 국가불교적 성격보다는 개인적 수행과 신앙에 관련된 기사의 비중이 훨씬 더 높다는 특성을 지닌다.

둘째, 전문성왕설을 채용하는 기사가 아니라, 佛傳의 직접적인 재현이 전기 기술의 주된 내용을 이룬다. 곧 석존에 대한 간접적인 투영이 아닌 직접적 투영이 시도되고 있다는 점에서, 불교가 수용 단계가 아닌 토착화 단계에 들어섰음을 엿보게 한다.

셋째, 원효 시대의 승려들은 중고기의 승려들과 비교할 때, 중국 僧傳의 재현양상 혹은 연관성이 더 빈도 높게 나타난다. 「원효불기」조는 불전의 재현만이 아니라 중국의 유명한 고승들(구마라잡·정영사·혜원)과 대비되고 있으며, 동시대의 인물인 부귀화상·혜공의 경우는 중국 승려 僧肇의 후신을 자처하고 있는 것은 그러한 예의 하나일 뿐이다.

넷째, 「원효불기」조가 대중교화를 강조하듯이 하고기의 첫머리에 이름을 남긴 승려들은 중고기의 승려들과는 달리 왕실 혹은 정치사회적 행보보다는, 수행과 대중교화라는 부분에 전기의 초점이 모아지고 있다. 왕조시대라

는 특성상 왕실과의 관계를 주목하지 않을 수는 없겠지만, 원효 시대의 승려들에 대한 『삼국유사』의 기록은 왕실과 관련되는 사항일지라도 정치적 의미보다는 불교 그 자체의 종교적 의미에 더 초점을 두어 기술되고 있다.

주제어 : 원효(元曉), 일연(一然), 삼국유사(三國遺事), 불전재현(佛傳再現), 승전재현(僧傳再現), 성골(聖骨), 전륜성왕(轉輪聖王), 대중교화(大衆教化),

## 1. 들어가는 말

고대 동아시아 세계의 문화교류사에서 불교의 전래와 수용은 그 가장 중요한 사건의 하나일 것이다. 불교전래의 초기에 고대 동아시아 세계는 귀족 사회를 중심으로 불교를 수용하였으며, 南北朝 시대에 이르러 사회 각 층에 흡수되면서 정치·경제·문화·예술의 각 방면에 걸쳐서 큰 영향을 미치기 시작하였다. 남북조 시대에 이루어진 방대한 분량의 印度佛典에 대한 역경작업이나, 중국 각지에 개착되기 시작한 석굴사원, 북조와 남조에서의 僧官制의 정비 등은 그 영향을 단적으로 보여주는 사례라 할 것이다. 또한 이들 사례는 불교가 중국을 비롯한 동아시아 세계에 토착화되어가는 과정을 보여주는 일면이기도 하다.

동아시아 세계에서 불교의 토착화 과정은, 거칠게 표현하자면, 인도불교의 수용이라는 측면과 중국적 불교의 재창조(토착화)라는 두 단계로 설정해 볼 수 있다.<sup>1)</sup> 물론 이 두 단계가 서로 뚜렷하게 구별되어지는 것은 아니며,

1) 실은 ‘수용’이라는 용어 안에 이미 전래와 정착(토착화)라는 두 가지 의미가 다 포함되어 있는 것이지만, 논의의 편의를 위해 ‘수용’과 ‘토착화’를 구분해서 사용한다. 다만 두 용어의 사용은

양자가 혼재한 상태를 보여주는 사례 또한 적지 않다. 예를 들면, 인도불전의 번역은 수용이라는 전자의 측면에 초점이 있을 것이고, 僞經의 출현은 중국적 불교의 재창조라는 후자의 단계와 관련될 것이다. 하지만 번역에는 이미 중국인에 의한 인도 불교적 사유의 이해라는 전제가 포함되고, 위경은 인도 불교적 사유의 중국적 변용을 의도하고 있기 때문에, 전후의 두 가지 단계는 실상에 있어서는 중첩되어 나타나는 것이 일반적이라고 할 수 있다.

이 같은 점을 염두에 두면서 이 글에서는 수용자의 입장에서 토착화의 과정을 어떻게 진전시켜 나갔고, 그 주요한 방법들은 어떻게 나타나는지를 신라불교의 사례, 특히 『삼국유사』에 나타나는 원효 관련 기록에서 ‘佛傳의 再現’<sup>2)</sup> 사례를 중심으로 살펴보기로 한다. 서로 다른 異文化 간의 접촉에서 수용자가 상대방의 문화를 온전히 복사하는 경우는 매우 드물며, 대부분은 상대방의 문화에 대한 자기 식의 이해와 재적용의 과정을 거쳐서 표현되는 것이 일반적이다. 특히 토착화의 주요한 계기가 되는 사례에서 이러한 과정은 좀더 명료하게 드러나는 것 같다.

본고에서는 먼저 2장에서 일연이 『삼국유사』에서 ‘中古’<sup>3)</sup>라 지칭한 시기

어떤 성격이 더 강한가에만 초점을 두었을 뿐임을 밝혀둔다.

2) 본고에서 사용하는 ‘佛傳의 再現’이라는 용어는, 좁게는 부처님의 전기를 僧傳의 기술에 차용하는 경우를 의미한다. 하지만, 넓게는 인도불교의 전승을 동아시아 불교에 재적용 혹은 차용하여 기술하거나, 인도 불교적 사유체계 곧 경론에 나타난 전승을 동아시아 세계에 재적용하는 경우까지 지칭하는 것으로 사용하였다.

3) 『삼국유사』에서 일연은 불교를 공인한 법흥왕(514-540년 재위) 代부터 진덕여왕(647-654년 재위) 代까지를 ‘中古’로 시대 구분하고 있다. 김철준은 이 시대를 ‘佛敎式王名時代’라고 표현한다.(김철준, 『한국고대사회연구』, 서울대출판부, 1990, pp.147-151.)

김부식은 『삼국사기』에서 신라의 역사를 진덕여왕 이전까지를 上代, 태종무열왕부터 혜공왕까지의 8代를 中代, 선덕왕부터 경순왕까지를 下代라 하여 三代로 구분한다. 일연은 이와 달리 『삼국유사』에서 上代를 시조로부터 지증왕까지의 上古와 법흥왕에서 진덕왕까지의 中古로 구분하고, 무열왕에서 경순왕까지의 中代와 下代를 합해서 하고(下古)로 구분한다. 下古(『삼국사기』의 中代)의 시작은 정치사회적으로는 통일신라의 시작을 기점으로 삼는 시기이며,

에 나타나는 신라 불교 수용의 제 양상을 ‘聖骨’이라는 키워드를 중심으로 정리한다. 왕실을 중심으로 한 불교 수용을 위한 다각적인 모색이 이루어지는 시기이자, 佛傳의 재현을 통해 불교의 토착화를 도모하는 하나의 예로 이해할 수 있기 때문이다. 또 이 시기의 모색이 원효의 시대에 이르러 좀더 진전된 토착화 양상으로 나타나는 기반이 된다. 3장에서는 「元曉不羈」조를 중심으로 불전 재현의 양상과 함께 일연의 원효에 대한 인식을 살펴보기로 한다. 고대 동아시아의 고승전 기술은 단순히 전기사실의 기술만을 의미하지 않는다. 논자는 고승전이 두 가지 강렬한 목적의식을 가지고 있는 것으로 생각한다. 하나는 승려의 전기 그 자체를 기술하는 것으로, 이를 통해서 승려 개인의 전기는 물론 佛敎史의 서술이 이루어진다. 나머지 하나는 종교 본연의 목적인 교화를 의도하고 있다는 점인데, 신통력이나 佛傳이 승전에서 재현됨으로써 교화의 의도를 달성하게 된다. 이 중 후자는 교화라는 1차적 의도 외에도 문화의 교차와 이식이라는 좀더 강렬한 효과를 이끌어내게 된다.

## 2. 신라 中古期 불교 수용의 키워드, 聖骨

고대 동아시아의 제 국가의 불교 수용의 일반적인 양상과 비교할 때 신라의 불교 수용은 대단히 독특한 측면이 있다. 고대 동아시아 제 국가에서

---

일연의 의도와 반드시 부합하지 않을지는 모르지만, 불교적인 입장에서 볼 때는 불교의 본격적인 대중화의 기점이 되는 시기로 간주할 수 있다. 즉 뚜렷하게 경계 지을 수 있는 것은 아니지만 중고기가 수용의 의미가 더 강하다면, 중대는 토착화라는 의미가 더 강하지 않을까 한다. 본고에서 토착화의 주된 흐름과 계기의 하나로 원효를 주목하는 것은, 중고기의 사례가 수용의 의미가 강한 것인 반면에 중대의 사례는 토착화의 의미가 더 강한 것이 아닌가 생각하기 때문이다.

불교의 수용은 일반적으로 천축 혹은 서역으로부터의 불교 승려의 도래, 혹은 인접국가에 의한 불교사절단의 도래와 자연스런 공인 등의 과정을 거치는 것이 일반적이다. 곧 불교 수용의 과정에서 특기할 만한 반발을 불러일으킨 사례는 그리 흔하지 않다. 신라의 불교 공인은 이 흔하지 않은 사례에 속한다. 특히 사절단의 도래와 그에 따른 공인의 과정을 거친 고구려나 백제와 비교할 때, 신라의 공인 과정은 잘 알려진 것과 같이 결코 순탄치 않은 것이었다.<sup>4)</sup> 이러한 공인 과정에서의 곤란함 때문인지는 몰라도, 공인의 주역인 법흥왕부터 진덕여왕에 이르기까지의 신라 中古 시대는 불교의 수용과 토착화를 진전시키려 했던 것으로 보이는 각종 사례가 잇따르게 된다.

신라 中古期는 일연에 의해 특별히 주목받은 시대이다. 일연은 『삼국유사』 「왕력」 진덕여왕조 말미에 “이상은 中古이니 聖骨이며, 이하는 下古이니 眞骨이다.”<sup>5)</sup> 라고 하여 中古와 下古의 시대구분의 기준을 성골왕과 진골왕의 차이에 두고 있다. 곧 성골왕의 시대가 중고라는 시기로 구분되는 기준이 되고 있는 것이다. 이 시기를 김철준은 ‘佛敎式王名時代’로 주목한다.<sup>6)</sup> 왕명을 불교식으로 하였다는 것은 당시의 신라 왕실이 그만큼 불교에 매료되었다는 이야기이기도 하며, 동시에 당시 신라사회에서 불교가 가장 강력한 이데올로기로서 기능하였음을 의미한다.<sup>7)</sup> 또 김상현은 동일한 시기에 대해 이때 성립되었던 新羅三寶[황룡사장육존상, 천사옥대, 황룡사구층탑]와 골품제를 중심으로 불교토착화 과정과 불교사상적 의미에 대해 논의하고 있다.<sup>8)</sup> 판카즈 모한은 동일한 시기에 대해 숭례신앙과 왕권의 정당화

4) 그 자세한 내용은 『삼국유사』 「原宗興法厭觸滅身」조를 참조할 것.

5) 『삼국유사』 「王曆第一」, 대정장49, p.959c.

6) 김철준, 「新羅 上代 社會의 Dual Organization(上·下)」, 『역사학보』1·2, 1952; 『한국고대사회연구』, 서울대출판사, 1990, pp.147-151.

7) 판카즈 모한, 「신라 중고기(AD.527-654)의 숭례신앙과 왕권의 정당화」, 『2004 금강대학교 국제불교학술회의 자료집-동아시아 불교사 속의 한국불교』, p.181.

8) 김상현의 「新羅三寶의 불교사상적 의미」와 「신라 中古期 불교사상의 사회적 의의」(『신라의

를 결부시켜서 논의하고 있는데, 가장 최근의 논의에 속한다.

불교식왕명시대라고 불리고, 일연에 의해 聖骨王의 시대로 주목받았으며, 신라삼보가 조성되었던 시대, 신라 중고기는 법흥왕이 불교를 공인하면서 비로소 시작된다. 곧 후에 성골이라 불린 왕을 중심으로 한 왕실세력이 그때까지만 해도 왕권과 거의 비등한 세력을 가지고 있던 귀족세력을 누르기 위한 방편으로 불교라는 새로운 이념을 내세우고, 그 이념의 수용에 의한 권력의 재편에 성공하면서 중고기가 시작되는 것이다. 이 같은 이해는 신라 사회 더 좁게는 성골로 상징되게 되는 신라 왕실의 필요성에 의한 불교의 수용이라는 측면을 강하게 보여준다. 신라의 불교 공인이 순조롭게 이루어지지 못하고 우여곡절을 겪게 되는 것 역시 불교의 수용에 의한 세력의 재편가능성을 찬반 양측이 염두에 두고 있었음을 의미한다. 이 중고기의 불교 수용을 상징하는 키워드는 일연의 지목한 바에 따르면 ‘성골’이 된다.

이 성골이라는 키워드는, 지금까지의 연구에 의하면, 불교 내적인 佛舍利 신앙의 전승과 확산에 기원을 둔 것으로 보인다. 佛滅 후, 당시의 유력한 통치자들은 불사리에 대한 그들의 몫을 요구했다고 한다. 남전의 팔리어 경전인 『마하파리 닛바나』에 의하면, 세존이 열반에 들었을 때 마가다 국왕 아자타사투를 비롯한 당시의 유력한 통치자들은 “전해들은 바대로라면, 세존께서는 성스러운 땅 쿠시나가라에서 열반에 드셨소. 그런데 세존께서는 왕족 출신이었고, 우리들도 또한 왕족이오. 그러므로 같은 왕족으로서 우리들은 세존의 사리 분배에 참석할 만한 권리가 있다고 믿소. 게다가 우리는 세존의 사리탑을 건립하여 고양 올릴 장소가 있으므로 부디 세존의 유골을 나누어 주기 바라오.”<sup>9)</sup> 라며, 불사리의 분배를 요구한다. 그러나 쿠시

사상과 문화』, 일지사, 1999; 이 논문들은 각기 「신라 삼보의 성립과 그 의의」 및 「신라 중고기 업설의 수용과 의의」라는 제목으로 각기 1980년 『동국사학』 14집과 1991년 『한국고대사 연구』 4집에 발표한 것을 재수록한 것이다.)

9) 강기희 역, 『붓다의 마지막 여로, 마하파리 닛바나』, 민족사, 1991, p.156.

나가라의 말라족이 열반지가 자신들의 영역에 있음을 들어서 분배를 거절 하였기 때문에 분배를 둘러싼 다툼이 일어난다. 이 다툼은 바라문 도나의 중재로 해소되고, 8등분된 불사리와 사리단지, 그리고 화장터의 재를 모신 열 개의 탑이 세워지게 된다.<sup>10)</sup> 이와 같은 유해의 다비와 분배 및 탑의 건립은 ‘여래의 유골은 전륜성왕의 葬法을 모방하여 치름이 좋다’는 세존의 유언에 의거한 것이었다.<sup>11)</sup> 여기에서 주목할 만한 것이 두 가지가 있다. 하나는 세존의 탄생에 관한 전승에서 아시타 선인이 전륜성왕과 관련한 예언을 한 것과 마찬가지로, 입멸에 있어서도 전륜성왕과 관련한 전승이 보인다는 점이다. 또 다른 하나는 불사리의 분배를 요구한 통치자들이 그 이유로 자신들이 세존과 같은 왕족[크샤트리아]이라는 점을 강조하고 있다는 점이다.

이 왕족[크샤트리아]로서의 세존이라는 관념과, 전륜성왕과 세존을 동일시하는 전승은 세존 입멸 100여 년 후에 나타나 인도를 통일했던 아쇼카 왕의 전설과 다시 결부된다. 아쇼카 왕은 전국을 통일한 후 8기의 불사리탑을 해체하여 불사리를 모은 다음 다시 8만4천의 탑에 나누어 봉안했다고 한다.<sup>12)</sup> 그런데 초기 힌두교문화에서 주검은 통상 화장되었지만 종교적 성자의 사리탑을 건립하여 공양·예배하는 관습은 힌두교 전승에는 보이지 않는 것이다. 그렇지만 불교도 사이에서는 세존 및 여러 위대한 제자들의 사리탑이 건립되었음이 불전에 기록되어 전하며 고고학적 유적 또한 현존한다. 이 불탑에 대한 숭배는 그 후 재가자의 신앙으로서 성행하였고 대승불교운동의 모체가 되었던 것으로 평가되고 있다.<sup>13)</sup> 곧 불탑신앙은 대승불교

10) 같은 책, pp.156-162.

11) 같은 책, p.121.

12) 8만4천이라는 탑의 수는 인간의 몸이 8만4천의 원자로 구성되었다는 인도인들의 전통적인 믿음에 영향을 받은 것이며, 따라서 아쇼카 왕이 8만4천의 탑을 만들었다는 전설은 8만4천의 흩어진 원자들을 모아서 인도 곧 엄부제(Jambudvīpa)에 붓다의 육체적 몸을 재건했다는 의미로 해석할 수 있다고 한다.(판카즈 모한, 앞의 논문, p.184.)

13) 나라 아야스키, 정호영 옮김, 『인도불교』, 민족사, 1990, p.94.



와 밀접한 연관을 가지고 있으며, 특히 대승경전을 통해서 더욱 선양된 신앙이기도 하다. 그리고 다시 불탑신앙은 전륜성왕으로 후대의 불교도 사이에 인식되었던 아쇼카 왕과도 연관된다. 곧 불교문화에서 세존, 전륜성왕, 아쇼카 왕, 불사리, 불탑은 서로 중층적인 연결고리로 결부되어서 나타나는 상징으로도 이해할 수 있다.<sup>14)</sup>

신라는 일연에 의해 증고라고 명명된 기간 동안 다양한 방식으로 불교의 토착화, 불교를 매개로 한 왕권의 정당화, 불교에 의한 화합과 사회정치적 안정을 기획하고 있다. 이러한 노력들은 일연에 의해 특히 주목받았고, 「紀異」편의 「天賜玉帶」, 「홍법」편의 「原宗興法厭觸滅身」, 「탐상」편의 「伽葉佛宴坐石」과 「皇龍寺丈六」 및 「皇龍寺九層塔」조의 기사로 특기된다. 이들 기사는 「原宗興法厭觸滅身」조를 제외하면, 모두가 위에서 언급한 세존과 전륜성왕 그리고 아쇼카 왕을 크샤트리아 계급으로서 동일시하는 사고방식과 다시 이것을 사리신앙 및 불탑신앙과 결부시켜 이해하는 전형적인 양상을 보여준다.

증고기의 성골왕 시대에 골품은 성골과 진골을 의미하는 것으로 부계 가계의 운용원리에 의해 구분된다고 한다. 이 성골과 진골을 정점으로 하는 골품제는 사로국 형성 시점부터 만들어져 온 신분제를 바탕으로 법흥왕 7년 율령을 반포할 때 편성된 신분제였으며, 당시 왕위를 신성한 것으로 만들기 위하여 왕의 종족을 성골이라 칭한 데서 비롯된다. 그리고 이 골품제에서는 종교적이고 정신적인 질서가 왕의 통제하에 들어갔다고 한다.<sup>15)</sup> 그

14) 수 문제는 仁壽 원년(601) 30개 현에 불사리를 안치한 사찰을 건립하였으며, 2년에는 52개 현에 불사리탑을 건립하였다. (『광흥명집』, 대정장52, p.213c.) 판카즈 모한이 지적하고 있듯이, 수 문제는 통일제국의 통치를 정당화하기 위해 아쇼카 왕을 모델로 삼아 전륜성왕이라고 하는 불교적 정치 개념을 적용했기 때문에, 그의 통치 기간에 이전에 없었던 사리와 탑 신앙이 행해졌다. (판카즈 모한, 앞의 논문, p.185.)

15) 이종욱, 『신라의 역사』, 김영사, 2002, pp.284-285.

런데 불교용어에서 성골은 ‘성스러운 자의 사리’, 곧 세존과 덕 높은 승려들의 사리를 의미한다.<sup>16)</sup> 따라서 성골 혹은 진골이라는 용어의 출현 자체가 불교로부터 사상적 배경을 차용했음을 추정하게 한다. 이종욱은 “골품제 편성 이전에는 왕과 그 일족이 시조묘나 신궁을 통하여 그 일족의 신분적 지위를 유지하였다. 그런데 불교가 들어오면서 골품제는 불교로부터 사상적 배경을 마련하였다. 성골은 불교를 장악하여 신분의 성스러움을 구하였다. 불교는 신분 구별의 정당성을 마련해주었고, 동시에 신분간의 유대관계를 뒷받침해주었다. … 골품제를 유지하는 장치로는 율령이나 교(敎) 그리고 각종 규정이 있었다. 세속오계는 골품제를 유지하기 위한 하나의 방법이었다.”<sup>17)</sup>고 말한다. 중고기의 성골왕들이 자신들의 강화된 권력을 정당화하는데 불사리 신앙을 활용하고, 그 정당화된 권력을 강화하고 유지하기 위해서 다시 불교를 활용하고 있음을 알 수 있다.

중고기의 신라불교는 이 같은 정치사회적 배경을 바탕으로 당시 사회의 지배적 이념으로서의 입지를 강화할 수 있었던 것이다. 하지만 그것에 정당성을 부여하기 위해서는 성골왕들의 입장에서도 그리고 불교의 입장에서도 좀더 강력한 안전장치가 요구되었을 것이다.

아쇼카왕이 석가삼존상을 조성하려다 실패하고 有緣國土에 이르러 장육의 尊容이 이루어질 것을 기원하며 배에 실어 보낸 금과 철이 무려 7-8백년 후 신라에 이르러 진흥왕에 의해 완성되었다고 하는 「황룡사장육」조의 기록. 이것은 유사한 중국 측의 설화와는 달리 좀더 강력하게 성골왕인 진흥왕과 아쇼카왕을 연결시키며, 신라가 佛緣의 국토임을 강조하는 형태를 보인다.<sup>18)</sup> 「황룡사구층탑」조 역시 자장이 문수보살의 입을 빌어 신라의 성골왕은 천축의 찰제리종으로 佛記를 받았음을 강조하여<sup>19)</sup> 그 불교적 신성

16) 판카즈 모한, 앞의 논문, p.192.

17) 이종욱, 앞의 책, p.295.

18) 김상현, 「신라삼보의 불교사상적 의미」, 『신라의 사상과 문화』, pp.59-60.

을 강조하고 있다. 이 역시 천하를 평정하여 평화롭게 한다는 전륜성왕의 사상과 더불어 아쇼카왕 전설과 관련되는 불사리·불탑신앙을 형상화한 것으로 볼 수 있다. 진평왕이 하늘로부터 받은 옥대 역시 성골왕의 신성스러움을 강조하는데 불교신앙이 활용된 예로 볼 수 있을 것이다.

이처럼 중고기의 신라는 성골이라는 키워드를 중심으로, 전륜성왕으로서의 성골왕이라는 인식을 강화했고, 그 상징체계를 강화하기 위한 불탑과 불상의 조성이 지속적으로 이루어졌다. 따라서 신라불교에서 불교토착화의 첫 번째 단계는 부처의 또 다른 측면으로서의 전륜성왕의 상징을 ‘성골’이라는 키워드에 바탕하여 신라에 이식하는 형태로 이루어진 것으로 생각할 수 있다. 곧 전륜성왕의 신라적 재현이 ‘성골왕’ ‘황룡사장육상 조상연기설화’ ‘황룡사구층탑 조성’ 등의 형태로 표현되고 있는 것이다. 그러나 이것은 종교 본연의 모습으로서 불교의 토착화가 이루어진 것이라고 말할 단계는 아니며, 오히려 사회적·정치적 필요성에 의해서 불교사상이 적극 활용되면서 이식되는 모습으로 보아야 할 것이다.

### 3. 『三國遺事』 「元曉不羈」 조의 佛傳再現 사례

下古期の 첫머리에 주로 활동했던 원효 관련 기록은 중고기의 불교 토착화 관련 기사와 비교할 때 대단히 독특한 면모를 보여준다. 「元曉不羈」의 경우, 의도된 듯한 느낌마저 주고 있다. 「원효불기」의 기사들은 많은 부분이 佛傳과 중국 高僧傳의 기사를 의식하고서 차용한 것으로 생각되는 부분들이 적지 않다. 우선 사례들을 검토해 보자.

19) 『삼국유사』 「황룡사구층탑」 조.

처음 압량군의 남쪽, 불지촌(佛地村)의 북쪽, 밤나무골[栗谷] 사라수(娑羅樹) 밑에서 태어남을 보였다[示生]. 이 마을은 불지(佛地) 혹은 발지촌(發智村)이라 불렸다. 사라수는, 전하기를 대사의 집은 본래 이 밤나무골의 서남에 있었다고 한다. 그의 어머니가 만삭이 되었을 때, 마침 이 골짜기 밤나무 아래를 지나다가, 홀연 산통을 느끼기 시작했다. 급박해서 집에 돌아갈 수가 없어서, 남편의 옷을 나무에 걸어놓고 그 안에 누웠다. 때문에 그 나무를 사라수라 하였고, 그 나무의 열매도 보통 것과 달랐기에 지금까지 사라울(娑羅栗)이라 불렀다.<sup>20)</sup>

원효의 출생지와 출생 상황을 다루고 있는 부분이다. 우선은 고향마을로 상정되고 있는 곳의 지명이 불지촌(佛地村) 혹은 발지촌(發智村)으로 불리고 있다. 佛地란 이름 그대로 부처의 땅 혹은 부처의 지위로 해석되며, 發智는 지혜를 드러낸다는 의미이다. 상징적으로 해석한다면 원효는 애초에 부처의 지위에 이르러 있는 자로서 태어난다는 의미가 지명에 부여되어 있는 것이다. 이것은 원효의 출생을 ‘生’이라고 표현하지 않고 ‘태어남을 보였다[示生]’라고 표현하고 있는 데서도 의도가 확연히 보인다. 시생(示生)은 불교에서 보살의 탄생을 가리킬 때 사용되는 말로, ‘생을 받음을 드러내 보이다[示顯受生]’는 의미이다. 보살의 재생은 業에 의한 再生이 아니라 화현하는 것이기에 示生이라고 표현한다. 따라서 원효의 출생을 示生이라고 표현하는 일연의 의도는 원효를 불보살의 화신으로 간주하는데 있다고 할 것이다.

동일한 의도는 출생의 상황에 대한 묘사에서도 역시 반복된다. 일연이 전해오는 말을 받아 기록하고 있는 출생의 상황은 석존이 름비니 동산의 사

20) 『삼국유사』 「원효불기」 조, 대정장49, p.1006a. (이하 『삼국유사』 부분은 조목과 대정장 페이지만 제시함.)

라쌍수 아래에서 탄생한 전설과 아주 유사하다. 더군다나 태어난 곳에서 있던 밤나무의 이름을 ‘사라수’라고 부르고 있는 것은 원효의 출생과 석존의 출생을 동일시하려는 의도를 직접적으로 드러낸다. 이어지는 4통의 밤과는 다른 사라울에 대한 설명 역시, 석존의 탄생 이후 신성화된 립비니 동산의 사라쌍수를 연상케 한다.

결국 일연이 전언으로 기록하고 있는 출생지의 지명과 출생의 상황은 佛傳에서 석존의 탄생에 해당하는 부분을 그대로 원효의 출생에 再現하고 있는 것이 된다. 동일한 의도가 다음의 묘사에서도 나타난다.

처음에 그 어머니가 유성이 품속으로 들어오는 꿈을 꾸었는데, 이내 태기가 있었다. 막 태어나려 할 때에는 오색구름이 땅을 뒤덮었다.<sup>21)</sup>

이 역시 원효의 회임과 태어남의 상서로움을 강조하여 불보살의 위치에 있는 자임을 강조하려는 의도로 보인다.

원효는 실계(失戒)하여 설총을 낳은 이후에 속복으로 갈아입고 스스로 소성거사(小姓居士)라 불렀다.<sup>22)</sup>

이 부분은 일연에 의해 원효가 본격적으로 대중교화에 나서는 전환의 맥락으로 묘사된 것으로 보인다. 그런데 이 부분에서 원효 스스로 ‘小姓’이라 칭한 것은 매우 흥미롭다. 이에 대해 버스웰은 불교에서는 ‘姓’은 인간의 내적인 정신적 경향성을 지시하는데 쓰이는 범어 ‘gotra’의 표준적인 번역어임을 지적하면서, 원효가 ‘小姓’을 자호로 취한 것에 대해 “원효는 여기에

21) 위와 같음.

22) 같은 책, p.1066b.

서 자신이 속세인으로 되돌아간 것과 그런 점에 내재한 열등한 정신적 경향성에 대해서 말의 재치를 보이고 있는지 모른다”고 평한다.<sup>23)</sup>

그러나 「원효불기」조의 구성이 가계와 출생에 관련된 사항을 전하는 부분과 『향전(鄉傳)』에 기록된 네 가지 기사<sup>24)</sup>로 크게 양분된다는 점을 고려할 필요가 있다. 위의 인용문은 그 중 첫 번째 기사에서 원효가 대중교화에 나서는 장면 바로 앞에 위치한다. 곧 극의 전환이 의도된 부분이 아닐까 생각된다. 따라서 극의 전환부에 일연이 원효가 스스로 ‘小姓’이라 칭하였다는 기사를 배치하고 있는 사실은 자못 흥미로운 부분이다. 이를 ‘성골’이라는 키워드에 의해서 성스러움을 고양시키고자 노력했던 중고기의 불교 기사들과 비교해 보면 상당한 차이점을 발견하게 된다. 곧 버스웰의 평대로 원효 스스로 자신의 환속과 거기에 내재한 열등한 정신적 경향성에 대해 재치있게 표현하고 있는 것으로만 해석할 수도 있겠지만, 그 말 자체가 대姓 곧 지극히 성스러운 것을 추구하는 기성의 불교에 대한 강력한 반발을 담아 표현한 것으로도 이해할 수 있기 때문이다. 다시 말해서 성골 중심의 정치 사회적 논리에 의해 종교 본연의 입장을 도외시한 중고기의 불교에 대한 원효의 반박이라고도 볼 수 있지 않을까 하는 것이다. 일연이 극 전환부에 ‘小姓’의 자호를 넣고 있는 것도, 이후에 이어지는 원효의 대중교화 곧 왕실 성골의 불교가 아닌 인간 개개인의 불교를 지향하고 있는 원효불교의 경향성을 고려한 것으로 이해할 수 있다.

23) 로버트 버스웰, 「문화적·종교적 원형으로서의 원효」, 『불교연구』11·12합집, 1995, p.41의 주79) 참조.

24) 『鄉傳』에 기록된 네 가지 기사는 다음과 같다. 첫째, 실계하여 설총을 낳고 이후 크게 대중을 교화하였다는 기사. 이 부분의 말미에는 본문에서 다시 설명하겠지만 원효에 대한 연대기적 설명이 재차 첨부되어 있다. 둘째, 『화엄경소』의 편찬 중에 『십회향품』에서 절필하였으며, 百處現影하였기에 위계가 초지라는 기사. 셋째, 『금강삼매경론』 연기. 넷째, 원효의 입적 후에 설총이 소상을 분황사에 봉안하였는데 소상이 돌아보았다는 기사이다.

일찍이 그것(무애)를 가지고 천촌만락을 다니면서 노래 부르고, 춤추고, 노래로써 교화하였다. 오막살이 하는 사람이나 더벅머리 아이들이라도 모두 불타의 이름을 알게 하고, 나무라는 말을 외우게끔 하였으니, 원효의 교화가 참으로 컸다. 그가 태어난 마을은 佛地라고 부르고, 절은 처음 펼쳤다[初開]고 부르고, 스스로 원효라고 칭한 것은, 모두가 ‘불일(佛日)이 처음 빛나다’는 의미이다. ‘원효’ 역시 방언이니, 당시 사람들은 모두 향언으로 불렀으니 ‘시단[始旦; 이른 아침]’이라고 불렀다.<sup>25)</sup>

이것은 『향전』을 옮긴 첫 번째 기사의 말미에 원효의 교화가 컸음을 기술하고 다시 원효의 출생지와 태어난 집을 바꾼 절 이름, 원효의 이름에 대한 해석을 강조하고 있는 부분이다. 일연은 그 초점을 ‘불일(佛日)이 처음 빛나다’는 것에 두고 있다. ‘빛나다’는 것은 교화의 의미이므로, 일연은 신라에 있어서 본격적인 교화의 시작이라는 의미에서 원효를 평가하고 있는 것이다. 이 점에서 원효의 출생지와 출생의 상황이 佛傳의 석존 탄생 상황의 재현으로 기술되고 있는 이유를 알 수 있다.

「원효불기」는 佛傳뿐만이 아니라 중국 고승의 전기 역시 차용한다. 『화엄경소』의 편찬 도중에 “第四 십회향품에 이르러 절필하였다”는 기사가 그것이다. 단순한 역사적 사실의 기록일 수도 있겠지만, 유사한 사례가 중국의 僧傳에도 역시 나타난다. 곧 원효에게 사상적으로 많은 영향을 끼친 수나라 정영사 慧遠法師가 만년에 『화엄경소』를 짓다가 「십회향품」에 이르렀을 때, 꿈을 꾸고는 疏를 완성하지 못할 것을 알고는 그만두었다는 『화엄경전기』의 기사가 그것이다.<sup>26)</sup> 이것은 만년에 힘에 부쳤기 때문에 그만

25) 「원효불기」조, p.1006b.

26) 法藏, 『華嚴經傳記』, 대정장51, pp.156c-157a, “隋淨影寺慧遠法師。晚年造此經疏。至迴向品。忽覺心痛。視之乃見當心毛孔流血外現。又夢。持鎌登大山。次第芟剪。至半力竭。不復能起。覺已謂門人曰。吾夢此疏必不成。於是而止。”

둔 것으로 볼 수 있다. 반면에 원효의 절필은 힘에 부쳐서 그만둔 것은 아니다. 오히려 논자는 「십회향품」에서 그만둔 것은 중도에서 멈춘 것이 아니라, 그것으로 완성되었다고 생각했기 때문에 더 이상 저술 작업을 진행할 필요를 느끼지 않았던 것으로 생각한다. 아마 일연도 비슷한 생각을 했던 듯하다. 이것은 ‘십회향품에 이르러 절필하였다’는 구절에 다음에 일연이 배치하고 있는 내용에서 확인된다.

또 일찍이 송사로 인하여 한 몸을 백 그루 소나무에 나누어 현신하였으니, 모든 사람들이 그의 位階를 初地로 여겼다.<sup>27)</sup>

원효는 『화엄경』의 주석을 「십회향품」에서 그치고 있는데, 이 십회향의 다음 단계가 바로 십지의 첫 번째 자리 곧 初歡喜地이다. 화엄에서는 원효가 주석을 멈춘 십회향까지의 위치와 初地 이상의 위치를 구분하여, 十住・十行・十迴向의 단계를 三賢이라 하고 初地 이상의 十地位에 있는 보살은 十聖이라 칭한다. 이 십성의 첫 번째 자리인 초환희지의 보살이 갖추고 있는 능력 중의 하나가 바로 백 개의 몸을 현현시키는 것이다.<sup>28)</sup> 원효가 그의 몸을 백 개로 나누었다는 기사는 「朗智乘雲普賢樹」조에서도 역시 등장한다.<sup>29)</sup> 곧 地上에 있는 일승보살도의 행자로서의 원효상을 의도하고 있는 것으로, 원효는 地上의 보살행을 실천하고 있는 자이기에 地上에 이르기 직전의 단계까지인 십회향품까지 주석하는 것만으로 충분하다는 논조

27) 「원효불기」조, p.1006b.

28) 60화엄의 초환희지 보살의 능력을 언급하는 중에 “광명은 백 개의 나라를 비추고, 飛行하는 것 역시 그러하다 / 백 개의 국토에 있는 중생을 교화하며, 백 개의 法門에 들어가며 / 능히 백 겁의 일을 알며 백 개의 몸을 나투어 보인다(光明照百國 飛行亦如是 / 化百土衆生 入於百法門 / 念知百劫事 示現於百身)”(『화엄경』, 대정장9, p.548b.)고 하는 언급이 있다.

29) 「朗智乘雲普賢樹」조, p.1015c, “元曉分百身之類也.”



가 아닌가 생각된다. 곧 지상의 보살이기 때문에 십회향품에서 주석을 그만 두었다고 간주하고 있는 것으로 보인다.

이 경우 동일한 「십회향품」 주석에서 멈춘 것이지만, 그 멈춤의 이유는 전혀 다르게 해석된다. 하지만, 중국의 유명한 고승에게서 나타나는 사건이 원효에게서 반복 재현되고 있다는 것은 우연의 일치일 수도 있겠지만 흥미를 자극하는 것은 사실이다. 더군다나 정영사 혜원은 원효, 법장과 더불어 『기신론』의 3대 주석서를 집필한 인물이면서, 원효의 『기신론』 주석은 물론 다른 저술에도 영향을 미친 인물이기에 유사한 전기적 사실이 두 인물에게서 반복 재현되고 있는 것은 그냥 지나칠 일만은 아니다.

중국 고승과 전기에서의 유사성은 이것만은 아니다. 원효의 전기에서 가장 유명한 사건 중의 하나인 요석궁의 과공주(寡公主)와 혼인 역시 그러한 사례에 속한다. 유명한 역경삼장인 구마라집(鳩摩羅什)의 생부 구마염(鳩摩炎) 역시 명성이 높은 승려였는데, 구자국의 왕이 자신의 동생과 결혼하도록 꾀박하여 구마라집을 낳았다.<sup>30)</sup> 그리고 구마라집 또한 여광(呂光)의 꾀박 때문에 구자국의 왕녀를 아내로 삼아야 했다.<sup>31)</sup> 역사적 사실의 우연한 일치이기는 하겠지만, 존경받는 승려였던 구마염이 왕의 꾀박을 받아 왕녀와 결혼하여 구자국의 보배라 불리는 구마라집을 낳았다는 전기와 원효가 요석궁의 과공주와 결혼하여 신라 십성의 한 사람인 설총을 낳았다는 전기는 묘한 일치를 보여준다.

하지만, 우리가 여기에서 더욱 주목해야 될 것은 요석궁의 과공주와의 결혼하여 설총을 낳은 일이나 「십회향품」에 이르러 절필하고 位地가 初地로 여겨졌다는 것, 角乘說話, 원효상의 분황사 봉안 설화 등은 『행장』이나 『唐傳』에는 나타나지 않은 일들 중에서 주목할 만한 일을 기록한 것이라

30) 『양고승전』, 대정장50, p.330a.

31) 같은책, p.331c.

는 점이다.<sup>32)</sup> 곧 공식적인 전기에는 나타나지 않은 기록을 일연이 의도적으로 채록한 사례들을 하나의 전기로 재구성해낸 것이라는 점이다. 이것은 일연이 원효의 전기를 구성함에 있어서 佛傳이나 유명한 고승의 傳을 강하게 의식하였을 가능성이 크다는 의미이다. 곧 일연은 신라(암묵적으로는 고려)에 나타난 부처, 신라에 나타난 高僧이라는 이미지를 원효의 전기에서 의도적으로 강조하고 있으며, 그러한 점에서 신라불교 토착화 과정에서의 원효의 역할을 찾고 있는 것으로 볼 수 있다.

#### 4. 불교토착화의 진전과 佛傳再現 양상의 변화

이상에서 신라 中古期の 불교 수용의 양상과 下古期の 첫머리에 활동한 인물인 원효에게서 보이는 불교토착화의 양상에 대하여 부분적이거나 분석을 시도해보았다. 본고에서 대상으로 삼은 두 시점은 신라에 있어서 불교가 수용·정착해가는 과정에서 초점의 변화를 보여준다.

일연에 의해 ‘聖骨’이라는 키워드로 상징되었던 중고기는 신라사회의 의도적인 불교수용이라는 색채를 강하게 보인다. 하지만 이 시기의 신라사회는 불교와 강한 친연성을 가지지 않았던 시기였기에, 수용의 주체들은 불교수용의 당위성을 의도적으로 조성할 수밖에 없었다. 수용 주체들의 의도는 당시의 정치사회적 요구와 맞물려 있었기에, 그러한 수요에 부응하는 불교사상에 일차적으로 관심을 기울이게 된다. 여기에서 주목받은 것은 역시 교조인 석존의 전기 곧 佛傳이었다. 하지만 그들이 주목한 것은 불교의 종교적 본연을 상징화시켜냈던 것으로서의 佛傳은 아니었다. 예를 들어 불교의 전파과정에서 핵심요소의 하나였던 佛傳圖는 북전불교에서는 통상 팔상도

32) 「원효불기」조, p.1006a.

의 형식으로 표현되지만, 그들은 팔상도로 표현되는 종교적 본연의 모습보다는 그에 부수되는 전륜성왕 사상에 더욱 매력을 느꼈던 것으로 보인다. 이것은 수 문제처럼 불교를 통해서 왕권의 정당성과 신성성을 강조하려 했던 인물들에게서 공통적으로 나타나는 양상이다. 신라 중고기의 성골왕들은 석존의 또 다른 상징적 형상인 전륜성왕의 모습을 아쇼카 왕의 통치행위와 불사리 및 불탑신앙에서 취하고자 하였다. 황룡사 장육상 및 구층탑의 조성은, 전륜성왕의 現前者로 여겨지던 아쇼카 왕과의 매개를 의도하고 있는 행위이다. 하지만 동시에 그것은 아쇼카왕이라는 전륜성왕의 현신이 석존의 또 다른 모습임을 보여준다. 伽葉佛宴坐石 설화나 佛緣國土 의식의 고양은 석존의 또 다른 모습으로서 전륜성왕이 강조되고, 그것이 다시 성골왕들과 동일시되었음을 의미한다. 하지만 이 같은 형태의 중고기 불교 수용은 종교 본연의 자세에서 본다면 한계를 노정하는 것일 수밖에 없다. 이 점에서 「원효불기」조에서 보이는 바와 같은 새로운 양상의 佛傳再現은 필연적인 노정일 수밖에 없는 것이다.

「원효불기」조는 사실 훨씬 후대의 인물인 일연의 의도가 강하게 투영되었다는 한계를 고려하고 볼 필요가 있다. 동향 출신 위인인 원효의 신화(?)를 늘 접하면서 성장했을 일연에게 있어 원효는 남다른 인물이었을 수밖에 없었을 것이다. 그리고 그것이 유독 원효의 전기를 그 당시까지 남아있던 『행장』에 충실하기보다는 오히려 佛傳을 강하게 투영하는 방식으로 서술하게 하는 원인으로 작용했던 것으로 보인다. 『삼국유사』 자체가 佛傳과 중국의 僧傳에 대한 재현양상을 흔하게 보여주고는 있지만, 「원효불기」조는 佛傳에 직접적으로 투영시킨 것이 확연히 드러나는 것이기 때문이다. 그러나 일연의 의도를 감안한다고 하더라도 원효 당대부터 일연의 시대까지 계속해서 축적되었던 신화의 채록이기에, 원효 당시의 불교 토착화 양상을 상당부분 반영하고 있는 것으로 볼 수 있다. 다만 그것을 더 명확하게 재구성

해낸 것이 일연이었을 뿐인 것이다. 이러한 전제 아래 「원효불기」조를 통해서 드러나는 下古期 첫머리의 토착화 양상의 특징을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 중고기의 승려에 대한 기술과 비교할 때 그 전기 기술의 양상에서 국가적 성격이 대단히 약화된다. 이것은 원효와 동시대에 활동하는 의상의 경우도 거의 비슷한 양상을 보인다. 곧 원효의 전기를 독립된 장으로 다루는 「원효불기」조의 기술도 그렇지만 하고기의 다른 관계 기록들도 국가불교적 성격보다는 개인적 수행과 신앙에 관련된 기사의 비중이 훨씬 더 높다는 특성을 지닌다.

둘째, 중고기의 서술에서는 정치적 목적에 의해서 강조되었던 전문성왕 설을 채용하는 기사가 아니라, 佛傳의 직접적인 재현이 전기 기술의 주된 내용을 이룬다는 점이다. 곧 석존에 대한 간접적인 투영이 아닌 직접적 투영이 시도되고 있다는 점에서, 불교가 수용 단계가 아닌 토착화 단계에 들어섰음을 엿보게 한다.

셋째, 원효 시대의 승려들은 중고기의 승려들과 비교할 때, 중국 僧傳의 재현양상 혹은 연관성이 더 빈도 높게 나타난다. 앞에서 지적한 것처럼 원효는 불전의 재현만이 아니라 중국의 유명한 고승들(구마라집·정영사 혜원)과 대비되고 있으며, 동시대의 인물인 부귀화상 혜공의 경우는 중국 승려 僧肇의 후신을 자처하고 있는 것은 그러한 예의 하나일 뿐이다. 곧 중국 승려와의 대비가 이루어지기 시작한다는 것은 불교적 인식의 폭이 확장되었다는 것을 의미한다. 이것은 승려 개인의 인식 문제가 아니라 당시 사회의 불교에 대한 인식의 폭을 반영한다.

넷째, 「원효불기」조가 대중교화를 강조하듯이 하고기의 첫머리에 이름을 남긴 승려들은 중고기의 승려들과는 달리 왕실 혹은 정치사회적 행보보다는, 수행과 대중교화라는 부분에 전기의 초점이 모아지고 있다. 왕조시대라는 특성상 왕실과의 관계를 주목하지 않을 수는 없겠지만, 원효 시대의

승려들에 대한 『삼국유사』의 기록은 왕실과 관련되는 사항일지라도 정치적 의미보다는 불교 그 자체의 종교적 의미에 더 초점을 두어 기술되고 있다. 정치적 의도가 개입되었을 원효와 요석궁의 과공주와 결혼과 설총의 출생을 일연은 원효가 대중교화행을 나서는 계기라는 점에 초점을 두어 기술하고 있을 뿐이며, 혜숙의 경우도 國仙 구참공을 매개로 한 진평왕과의 인연을 굳이 거부하고 있는 것이 초점이 되고 있다.<sup>33)</sup> 곧 당시 신라 불교의 종교적 성숙이라는 점에 일연의 초점이 두어지고 있는 것이다.

## 5. 맺는 말

佛傳再現이라는 문화적 양상은 불교가 전파된 지역에서는 자연스럽게 나타나는 현상 중의 하나인 것으로 보인다. 본고에서는 그러한 불전재현의 양상을 간접적 재현과 직접적 재현이라는 두 가지로 나누고, 다시 그 각각의 양상을 중고기와 하고기 초라는 신라의 특정시기의 불교 수용양상에 대비시켜 보았다.

문화접촉에 있어서 타 문화의 수용과 이어지는 토착화의 과정은 일면 자연스러운 것이지만, 불교의 경우 종교라는 특성상 그것은 곧잘 佛傳再現이라는 형태로 나타난다. 이것은 ‘우리 곁에 왔던 부처’라는 의식을 고양시킴으로써 異文化에 대한 거리감을 상쇄하는 것은 물론, 종교적으로는 교화와 구제라는 측면에서 높은 효용성을 보이게 된다. 이 땅에서 ‘원효’라는 인물이 불교를 상징하는 키워드인 양 우리의 의식 속에 잠재되어 있는 것은 실은 이 불전재현이라는 동아시아불교 특유의 ‘僧傳記述’ 양식이 일연에 의해서 원효에게 철저히 투영되었던 때문이 아닌가 한다.

33) 「이해동진」조, p.1004b.

## Abstract

## **Re-presentation of the Hagiography of Buddha as an East-Asian Development of Buddhism: In the Chapter of *Wonhyo's Unboundedness in the Samguk Yusa***

Seok Gilahm

*HK Professor, Geumgang University*

In a cultural contact, the process of cultural assimilation and indigenization is a natural phenomenon, which often appears in the case of Buddhism as a religious tradition through the re-presentation of the hagiography of Buddha. This re-presentation enhances the consciousness of the 'Buddha who have come near us', thus counterbalancing cultural distance and seeking effectiveness in religious edification and salvation. Re-presentation of the hagiography of Buddha as a cultural process appears as a natural phenomenon in any region where Buddhism is transmitted. This article purports to investigate the assimilation process of Buddhism in the middle ancient and last ancient periods of the Silla dynasty, dividing the features of the re-presentation of the hagiography of Buddha according to direct re-presentation and

indirect re-presentation.

Symbolized as the period of ‘holy bones’(聖骨) in Ilyon’s *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms), the middle ancient period shows the features of the intentional assimilation of Buddhism in the Silla society. The Silla people in this period paid attention rather on the accompanying thought of a wheel-turning sage king than on the proper hagiography of Buddha in its religious dimension. The construction of the giant golden Buddha statue and the nine-story pagoda in the Hwangryongsa temple, the legend about the stone for Sitting Kassapa Buddha, and the enhancement of the consciousness of the country in relation with Buddha emphasize the wheel-turning sage king as another feature of the Buddha, which in turn comes to be identified with the Silla kings of holy bones.

However, the chapter of *Wonhyo’s Unboundedness* shows the characteristics of the re-presentation of the hagiography of Buddha as a proper feature of Buddhism as a religion. The characteristics of indigenization of Buddhism at the beginning of the last ancient period of Silla dynasty might be summarized as follow according to the chapter of *Wonhyo’s Unboundedness*.

First, the recordings at the last ancient period in the *Samguk Yusa* are heavily focused rather on individual practice and faith than on national features of Buddhism.

Second, not relying on adopting the legend of the wheel-turning sage king, the direct re-presentation of the hagiography of Buddha forms the main content of the biographical writings. That is, not indirect but direct reflection of Buddha is attempted, which suggests that this period might be already considered as the period of not reception but indigenization.

Third, in comparison with monks of middle ancient period, the monks of

Wonhyo's period show more frequently their relatedness with the biographies of Chinese monks through the re-presentation of them. To illustrate, the chapter of *Wonhyo's Unboundedness* not only re-presents the hagiography of Buddha but also shows some features that might be compared with famous monks of China (for example, Kumarajiva and Jingyingsi Huiyuan 淨影寺 慧遠), while the monk Hyegong (惠空), famous for his carrying a straw basket on his back, is said to have considered himself as the reincarnation of the Chinese monk Sengzhao (僧肇).

Fourth, as the chapter of *Wonhyo's Unboundedness* emphasizes the edification of the people, the famous monks at the beginning of the last ancient period, in comparison with the monks at the middle ancient period with their orientedness toward courtly or politico-social engagement, focus their attention on practice and edification of the people in their biographies. While their relation with the court should also catch our attention as all those periods belong to the kingly stage, the recordings on monks of Wonyo's period in the *Samguk Yusa* are considered to have been written not in their political context but in their Buddhist or religious context even in facts related with the court.

**Key Words:** Wonhyo, Ilyon, *Samguk Yusa*, the Re-presentation of the Hagiography of Buddha, the Re-presentation of the biographies of monks, holy bones, wheel-turning sage king, edification of the people.

2010년 12월 10일 투고  
2010년 12월 18일 심사완료  
2010년 12월 20일 게재확정