

中世 金石文소재 불교설화의 通時的 연구*

— 僧碑의 핵심 모티브를 중심으로

김승호

동국대(서울캠퍼스) 국어교육과 교수

1. 문제제기
2. 중세 불교 금석문의 설화수용 특성과 논의대상
3. 핵심 모티브 삽입의 통시적 양상
 - 3.1 태몽
 - 3.2 공주치유
 - 3.3 진화구중
 - 3.4 호랑이 호위
 - 3.5 축룡건사
4. 중세 금석문소재 불교설화의 의의

* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(KRF-2009-327-A00408)

요약문

초기문학사를 복원하는데 가장 큰 걸림돌은 역시 증거자료의 부족이라 할 것이다. 그런데 금석자료로 눈을 돌린다면 그런 한계가 어느 정도 극복될 수 있음에도 지금까지는 이를 서사문학적 대상으로 활용하는 예가 매우 드물었다. 이점을 직시하여 여기서는 불교 금석문 가운데 서사성을 일정하게 갖춘 승려의 비문을 선별한 후 주요 모티브 별 통시적 특성을 살피고자 하였다.

승비에는 태몽을 비롯하여 다양한 모티브가 발견되는 바, 특히 ①태몽 ②진화구중 ③공주치유 ④호랑이 호위 ⑤용 추방과 사찰건립 등 5가지의 모티브는 승려담의 원형과 함께 후대적 변이양상, 그리고 여타 서사와의 교섭양상을 살필 수 있는 토대가 되고 있다. 검토 결과, ①④는 신화에서 따와 변형한 것이며 ②③⑤는 승려의 일생과 부합되는 테두리 안에서 새롭게 창안한 모티브들로 판단이 되었다. 이들 모티브가 승려의 비문에서 빈번하게 등장하는 까닭은 그것이 고승들에게 성스러움과 함께 불교적 인간으로서의 전형성을 갖추는데 적합하다는 인식이 작용한 것으로 보았다. ②③이 구

원의 상을 형성해주며 ①④⑤는 고승의 위력과 법력을 현시하는 이마지 한다고 하겠는데 이런 점 때문에 중세시기를 넘어 후대까지 모티브로서의 개별성을 유지할 수 있었음을 확인할 수 있었다. 중세 비문 소재 승려의 이야기는 후대 승려들의 일생담을 구성하고 체계화하는 전거로 작용한 것은 물론 불교서사를 넘어 여타 역사인물의 전승담의 형성에도 영향을 미친 것으로 보인다.

중세 불교금석문 소재 승려의 일생담은 이제 불교사적 자료로서만 치부해버릴 수 없다. 그것은 신화시대를 넘어 중세 서사가 어떻게 전개되었는지 정황을 간파할 수 있게 해주며 중세이후 근세 전승담의 서사적 특성을 이해할 수 있게 해주는 前史的 의미 또한 각별히 함축하고 있는 것이다.

주제어

中世金石文, 僧碑, 핵심 모티브, 통시적 연구, 일생담, 聖顯

1. 문제제기

한국의 초기 문학이 구비중심으로 전개되었다고 보는데 이론이 없으나 구체적으로 문학사적 정황을 추적해보기란 생각만큼 수월한 일이 아니다. 과거시기를 증거해주는 설화자료의 부재가 무엇보다 큰 장애라 할 수 있겠는데 그나마 이런 연구적 한계를 보완해 줄 수 있는 자료가 있다면 중세금석문이 아닐까 한다.

초기 서사 자료가 충분치 못함에도 삼국시기 설화 연구의 성과는 그리 빈약해 보이지 않는다. 여기에는 『三國遺事』란 초기 불교설화자료가 무엇보다 큰 역할을 했다. 그러나 13세기 찬출된 『三國遺事』소제 설화는 삼국시기의 원형담이 아닌 고려후기까지 잔존했던 전승담의 일부라는 사실을 직시할 필요가 있다. 따라서 초기불교설화의 본 모습을 살피기 위해서는 가능한 설화출현과 근접한 자료에 다가가는 일이 선행되어야 할 것이다. 이후에 삼국시대 설화를 총체적으로 천착하는 작업이 뒷받침되어야 마땅한 일이다.

본고에서 논의대상으로 삼는 僧碑에는 단편적이거나 설화가 풍부하게 실려 있어 여타 금석물과 비교된다. 설화에서 근원을 유추하고 전승의 후대적 양상을 계기적으로 추적하기가 힘든 것이 사실이나 僧碑들은 이같은 난점을 다소나마 해소시켜줄 설화 채록물이라 해도 과언이 아니다. 설화채기의 시점을 명료하게 제시해줌으로써 근원설화의 유무와 출현시기, 전승 담당층, 후대의 변이양상 등에 대한 정보를 제공받을 수 있음은 큰 장점이 아닐 수 없다. 이같은 점에서 불교금석문을 논의 대상으로 정했거니와 특히 모티브에 초점을 맞추어 설화의 근원과 후대적 변이양상을 밝힘으로써 윤곽조차 모호한 중세시기 설화사의 한 국면을 드러내고자 하는 것이 본고의 의도이다.

2. 중세 불교금석문의 설화수용 특성과 논의대상

본 논의에서는 신라 말부터 고려 말까지의 金石文을 살피기로 한다. 6-8세기에도 불교금석문이 없지는 않으나 사례가 많지 않아 주로 언급될 대상들은 주로 9-14세기의 것에 몰려있다. 현재 한국 금석문을 가장 폭넓게 수록하고 있다 할 『韓國金石全文』¹⁾에는 659개의 중세금석문이 수록되어 있다. 이들 비문들은 다양한 기능과 목적을 가지고 있으나 가장 큰 비중을 점하고 있는 비는 역사인

1) 許興植, 『韓國金石全文』, 상·중·하, 아세아문화사, 1984.

물의 행적을 전하는 傳記 목적의 비문이다. 이들은 역사 인물이나 특정시대를 증거해주는 데 결정적인 준거가 되기 때문에 역사 연구 영역에서는 소중하게 인식되어 왔다. 반면 서사문학영역에서는 단편적인 사실의 나열에 불과한 기록일 뿐인데다 허구성이나 서사성이 약하다는 인식이 작용하여 이를 서사적 대상으로 삼는데 소극적이었다.²⁾

하지만 그런 선입견을 넘어서는 사례도 있음을 직시할 필요가 있는데 儒家의 금석문이 연대기적 나열에 불과한 것과 달리 불교금석문은 설화적 요소의 수용에 거부감이 적은 것으로 밝혀진다. 물론 불교금석문이 모두 설화적 서사단위를 갖추었다하기는 어렵다. 하지만 신앙의 靈驗, 초월적 異事마저 포괄하고 있어 일부 승비는 초기 설화의 근원과 전파의 흐름을 살피는데 긴요하게 활용될 수 있다.

고승의 일생을 기리는 승비 찬술은 불교의 전래 직후부터 시작되었을 것이다.³⁾ 현전 最古의 설화수용 僧碑라 할 「誓幢和尚碑」는 8세기에 출현했다. 하지만 이때까지는 승비건립이 드물었던 것으로 보인다. 立碑의 관심이 점차 늘어나는 때는 신라 말이라 할 수 있으며 고려시기에 들어서면서부터 승비 건립이 한층 활발해진 것을 알 수 있다. 羅麗시대에 세워진 73개의 승비 중 62개가 고려조에 세

워진 것이 그 증거가 된다. 신라를 거치면서 불교신앙의 기초가 한층 다져진데다 僧史 정리의 필요성, 한문학의 발전에 따라 立碑의 요구가 증대되었다고 보지만 高僧碑에서 보듯 입비가 실현되기까지는 상층의 관심과 재정적 후원이 또한 절대적 영향을 끼쳤다.⁴⁾

이후 논의과정에서 주목할 승비를 포함, 신라 말부터 고려말 시기에 등장한 승비 가운데 서사성을 일정한 정도로 갖추고 있거나 설화 모티브를 수용하고 있는 사례를 제시해본다.

번호	금석문명	승명	법호	생존연대	모티브유형	기록연대
1	高仙寺 誓幢和尚塔碑文	元 曉	誓幢和尚	617-686	태몽, 진화구중	765-780
2	斷俗寺 神行禪師碑文	金□□	神行禪師	704-779	임종	813
3	大安寺 寂忍禪師淸淨塔碑文	朴慧徹	寂忍禪師	785-861	진화구중, 임종	872
4	寶林寺 普照禪師彰聖塔碑文	金體澄	普照禪師	804-880	태몽	884
5	雙溪寺 眞鑑禪師大空塔碑文	崔慧昭	眞鑑禪師	774-850	호랑이호위	887
6	鳳巖寺 智證大師碑文	金道憲	智證大師	824-882	이인조언	924
7	鳳林寺 眞鏡大師寶月凌空塔	金審希	眞鏡大師	855-923	태몽	924
8	廣照寺 眞澈大師寶月乘空塔碑	金利嚴	眞澈大師	870-936	태몽	937
9	瑞雲寺 了悟和尚眞原塔碑文	朴順之	了悟和尚	? - ?	태몽	937
10	菩提寺 大鏡大師塔碑文	金麗嚴	大鏡大師	862-930	태몽	939
11	毘盧庵 眞空大師善法塔碑文	金□運	眞空大師	855-937	태몽	939
12	普賢寺 朗圓大師悟眞塔碑文	金開淸	朗圓大師	835-930	태몽, 임종	940
13	興法寺 眞空大師塔碑文	金忠湛	眞空大師	869-940	태몽	940
14	鳴鳳寺 境淸禪院 慈寂禪師陵雲塔碑文	金洪俊	慈寂禪師	882-939	태몽	941

2) 그러나 문학사에서 금석문이 소홀히 취급된 까닭에 대해 조동일은 중국, 일본 문학사를 따른 결과라는 색다른 견해를 제시하고 있어 주목된다. (조동일, 『동아시아문학사 비교론』, 서울대출판부, 1993, p.335.)

3) 일반적으로 765-780년 사이에 세워진 「高仙寺 誓幢和尚塔碑」가 현전 最古의 僧碑로 알려져 있으나 그 이전에도 건립사례는 적지 않았다고 보아야 옳다. 가령 진흥왕 5년 갑자(544)에 벌써 「我道和尚碑」가 건립된 것으로 『三國遺事』는 전하고 있다.

4) 이지만, 『역대고승비문』 고려1, 가산문고, 1994, p.508. “문하의 스님들이 대상의 기념비를 세워 길이 빛날 수 있도록 윤희를 청하였다. 왕이 허락하였으나 석판을 구하기가 매우 어려워 남해의 해변인 여미현에서 채취하여 선편으로 운반해 오도록하였지만 그 노비를 계산하니 천만량 만드는 것 뿐이 아니었다. 다시 재가를 받아...”

15	淨土寺 法鏡大師慈燈塔碑文	李玄暉	法鏡大師	879-941	태몽	943
16	興寧寺 澄曉大師塔碑文	□折中	澄曉大師	826-900	태몽	944
17	無爲寺 先覺大師通光塔碑文	金道說	先覺大師	827-898	태몽	946
18	大安寺 廣慈大師碑文	□允多	廣慈大師	864-945	도둑퇴치	950
19	太子寺 郎空大師塔碑文	崔行寂	郎空大師	832-916	태몽, 문수감응	954
20	鳳巖寺 靜眞大師圓悟塔碑文	王兢讓	靜眞大師	878-956	태몽, 호랑이호위	965
21	高達寺 元宗大師慧眞塔碑文	金燦幽	元宗大師	869-958	태몽	975
22	普願寺 法印國師寶乘塔碑文	高坦文	法印國師	900-975	태몽, 임종	978
23	智谷寺 眞觀禪師碑文	安釋超	眞觀禪師	912-964	태몽, 이물감응	981
24	淨土寺 弘法國師寶相塔碑文	?	弘法國師	?-?	태몽	1017
25	靈巖寺 寂然國師碑文	金英俊	寂然國師	932-1014	태몽, 기아, 이물보호	1023
26	居頓寺 圓空國師勝妙塔碑文	李智宗	圓空國師	930-1028	태몽, 몽중조언	1025
27	浮石寺 圓融國師碑文	金決凝	圓融國師	964-1053	태몽, 강수이적	1054
28	七長寺 慧昭國師碑文	李鼎賢	慧昭國師	972-1054	태몽, 강수이적	1060
29	法泉寺 智光國師玄妙塔碑文	元海麟	智光國師	984-1070	태몽, 문수감응	1085
30	靈通寺 通昭僧統智稱墓誌名	尹智僞	通昭僧統	1113-1192	어로금지	1193
31	斷俗寺 大鑑國師碑文	孫坦然	大鑑國師	1069-1158	강수이적	1172
32	玉龍寺 先覺國師碑文	金道說	先覺國師	827-898	태몽, 왕위에연	1150
33	鉢淵藪 眞表律師藏骨碑文	眞 表	眞表律師	742-780	투신정진, 이물감응	1199
34	松廣寺 普照國師碑文	鄭知訥	普照國師	1158-1210	출가인연	1213
35	寶鏡寺 圓眞國師碑文	申承迫	圓眞國師	1171-1221	문수감응, 강수이적	1224
36	月南寺址 眞覺國師碑文	崔慧謀	眞覺國師	1178-1234	태몽, 치유이적	1250
37	佛臺寺 慈眞圓悟國師碑文	梁天英	慈眞國師	1215-1286	태몽, 건탑이적	1286
38	麟角寺 普覺國師碑文	金一然	普覺國師	1206-1289	태몽, 문수감응	1295
39	桐華寺 弘眞國尊碑文	康惠永	弘眞國尊	1228-1294	사리영응	1298
40	松廣寺 圓鑑國師碑文	魏冲止	圓鑑國師	1226-1293	호랑이호위	1314
41	檜巖寺址 禪覺王師碑文	牙惠勤	禪覺王師	1320-1376	임종, 몽중감응	1377
42	神勒寺 普濟尊者石鐘碑文	牙惠勤	普濟尊者	1320-1376	사리영응	1379
43	太古寺 圓證國師塔碑文	洪普愚	圓證國師	1301-1382	태몽, 다비영이	1385
44	彰聖寺 眞覺國師圓照塔碑文	□千熙	眞覺國師	1307-1382	태몽	1386

위에 제시한 44개의 승비는 신라 중기에서 고려 말까지 세워진 73개의 승비 가운데 일부에 속한다. 승비는 무엇이든 서사물의 테두리에 들어가지만 모든 승비가 설화의 논의 대상이 된다고는 할 수 없다. 금석 찬술물은 한층 엄격성과 공식성이 요구되는 되는 탓에 문헌기록보다 형식, 내용면에서 제한이 따른다고 보는 바, 특히 儒者가 찬자로 나서는 경우 설화적 일화는 가능한 배제해야할 요소로 지목하는 일을 흔히 목도하게 된다.⁵⁾

그럼에도 찬자들이 대체로 호불자였던 까닭에 불교적 영험이나 불법세계의 오묘함을 드러내는 데 어느 정도는 수긍하는 편이었다. 세속적 세계관에 의거하여 생을 재단하는 일반 비문과는 근본적으로 다른 서사 국면이 발견되는 것은 이 때문이다. 범인과 구별되는 궤적, 비범한 능력 등을 현시해보이되 불교적 세계관을 구현하는 행적의 초점화야말로 승비의 지향점으로 자리를 잡게 된 것이다. 탄생, 대중구원, 이물지감, 사찰건립 등 儒家的 시선으로 이해하기 힘든 흥미롭고도 놀라운 내용과 모티브일지라도 승비에서 적극 수용한 것은 불교 나름의 인물 해석 방식이 작동하고 있었다는 뜻으로 새길 수도 있다.

승비는 대체로 일생의 전모를 밝히는 데 목적을 두기에 특정 부위의 행적만 두드러지게 강조되는 법은 없으나 종교적 영이성을 강

5) 李奎報, 「眞覺國師圓照塔碑文」(1250). “스님께서 평생동안 신이를 감득한 것으로는 거북이 수계한 것, 두꺼비가 수계한 것, 까마귀가 꽃을 물어온 것, 황소가 길에서 풀을 앗은 것 등등의 사실은 世人의 입으로 전하는 바이며 門徒들이 기록한 바이다. 그러나 儒者가 말할 바가 아니므로 여기는 자세히 기록하지 않는다.(其平生 冥感神異 則有龜受戒 蟾聽法 慈鳥合籌 特牛跪途等事 皆世所傳 門徒所記 又非儒者所說 故於此 不詳云)

조하기 위해서는 이적이거나 신비체험 위주의 이야기가 요구될 수밖에 없었다. 그러나 승비에 반영된 설화들은 서사전개 형식, 모티브 삽입양상 등에 걸쳐 시대별 특성을 노정하게 된다. 이 글에서는 승비에 삽입된 모티브 중 근원을 밝힐 수 있으며 후대적 영향관계를 보여주는 胎夢, 公主治癒, 鎭火救衆, 호랑이護衛, 逐龍建寺 등 5모티브⁶⁾에 시선을 집중함으로써 일부 불교설화의 형성 시점과 후대적 변이상을 구체화시킬 수 있다고 보았다.⁷⁾

3. 핵심 모티브의 삽입과 통시적 변이양상

3.1 胎夢

羅麗시대 불교금석문에서 태몽담이 처음 보이는 자료는 「誓幢和尚塔碑」(765-780)이다. 이를 보면 母가 별에 감응한 뒤 원효를 잉태하게 된다. 천체 현응의 태몽은 고승출생담에서 흔히 보이는 것으로 별 출현 태몽은 이외에 「靜眞大師圓悟塔碑文」(965)에서도 보인다. 별은 천체의 하나로 비범한 인물의 탄생에 어울리는 신표로 쉽게 떠올릴 수 있으나 아무래도 빈도 면에서는 해에 미치지 못한다. 日光懷妊型 태몽담은 「普照禪師彰聖塔碑文」(884), 「普覺國師

6) 위 僭碑 목록은 현전하는 금석물만을 제시한 탓에 公主治癒, 逐龍建寺 모티브를 각각 삽입하고 있는 我道和尚碑, 新羅古碑 등 주요 논의대상이 빠져있음을 밝힌다.

7) 금석문을 주 논의대상으로 삼은 것은 사실이지만 후대적 전승사를 밝히는 것도 본고의 목적이므로 중세이후 문헌설화도 논의대상으로 포괄될 것이다.

碑文」(1295), 「證國師塔碑文」(1385) 등에 보이며 「慧紹國師碑」(1060)에서처럼 달이 출생을 징험하는 태몽담도 눈에 띈다. 이 밖에 사물류가 출생을 현시해주는 예도 있다. 가령 유리구슬(洞眞大師寶雲塔碑文, 958), 도장(朗圓大師悟眞塔碑文, 940), 책상(先覺大師遍光塔碑文, 946), 거울(圓融國師碑文, 1054), 자물쇠(眞覺國師大覺圓照塔碑文, 1386) 등 생활물품에 속하는 것까지도 고승 출현의 상징물로 등장하는 것이다.

동식물이 출생을 상징하는 예도 물론 드물지 않다. 흰귀(洞眞大師寶雲塔碑文, 958), 금색조(禪覺王師碑文, 1377), 白鶴(眞覺國師大覺圓照塔碑文, 1386), 龍(大覺國師碑文, 1125)(圓應國師, 1147)이 출현하는가 하면 益母와 靑蓮(眞澈大師寶月乘空塔碑, 937)이 탄생의 징조물로 현시되기도 한다. 그러나 사물이나 동식물을 비추어 주는 것으로 출생자의 미래를 구체화시키기란 쉬운 일이 아닐 듯 싶은 데 그런 상징물은 고승의 태몽담에만 국한되지 않기 때문이다. 일반 태몽에서도 얼마든지 천체, 사물, 동식물이 등장할 수 있으니 유가 혹은 역사인물들의 태몽담과 변별될 여지가 없었다. 그를 통해 불교적 인간을 점지하는 일은 불가능한 일이었다.⁸⁾

그렇지만 일반 태몽과 구별되는 고승 특유의 태몽이 비교적 이른 시기에 자리를 잡았다는 점을 주목할 필요가 있다. 앞선 예는 「寂忍禪師碑」(872)이다. 해당 부분을 보자. “어머니의 꿈에 어떤 胡僧이

8) 박상란은 태몽이 태몽 주체의 새 생명에 대한 기대뿐 아니라 그것을 매개로 그의 욕망, 자연관, 세계관을 드러내는 통로가 된다고 하였는데(박상란, 「비극적 태몽담과 죄의식의 문제」, 『한국어문학연구』 55집, 2010, p.200.) 초기 고승의 태몽은 그 같은 기표적 기능과는 거리가 멀었다.

나타났는데 威儀와 모양이 엄숙하고 優雅하였으며 法服차림으로 향로를 들고 서서히 침상에 앉았다. 母는 꿈에서 깨어나자 만드시 법을 지킬 아들을 얻어 마땅히 국사가 될 것이다 확신하였다.⁹⁾

고승의 태몽을 통시적으로 살필 때 「寂忍禪師碑」는 전승사에서 분기점이 된다고 할만하다. 유자들은 물론 범인들의 태몽담에 흔히 영험적 징표로 제시되는 天體나 사물, 동식물 대신에 來者가 등장하고 그것도 승려가 나타나 잉태를 고지하게 되는 바 이전의 태몽들과 뚜렷하게 대비되는 점이다.

승려가 태어날 자의 앞길을 징험해주는 사례는 「寂忍禪師碑」(872) 이후 지속적으로 이어진다. 예컨대 「眞鑑禪師大空塔碑文」(887), 「眞澈大師寶月乘空塔碑」(937), 「朗圓大師悟眞塔碑文」(940), 「法鏡大師慈燈塔碑文」(943), 「先覺大師遍光塔碑文」(946), 「朗空大師白月棲雲塔碑文」(954), 「法印國師寶乘塔碑文」(978), 「弘法國師實相塔碑文」(1017), 「圓空國師勝妙塔碑文」(1025), 「圓融國師碑文」(1054), 「眞覺國師大覺圓照塔碑文」(1386)등을 꼽을 수가 있다. 몽중의 來者를 승려 중에서도 胡僧, 梵僧로 적시하는 까닭을 두고는 외래승이 갖는 신비함 내지 불교전래의 역사를 주지시키고자 한데 그 뜻이 있었다고 추측해본다. 이밖에도 탄생의 전언자를 이승, 신승으로 설정하는가 하면 육환장을 짚은 승(圓融國師碑, 1054) 눈썹이 흰 승(圓空國師碑, 1025)등으로 外來僧의 외모를 상세히 밝히기도 한다.

僧 등장 태몽은 「寂忍禪師碑」(872)에서 선보인 이래 나말여초

9) 이지관, 『역대고승비문-신라편』, 1993, p.81.

시기에 이르면 고승출생임을 곧바로 통지하는 내용으로 꿈의 줄거리가 변화한다. 물론 이 시기에 이르러서도 불가 밖의 태몽과 다름아 없이 천체, 혹은 동식물이 잉태를 징험하는 것이 사실이나 나말여초에 들어서면서 僧 등장 태몽의 비중이 갑자기 높아졌음에 유의할 필요가 있다. 이는 태몽이 출생의 계시에 그치지 않고 태어날 자의 미래를 구체화시키는 통지의 장으로 그 기능이 구체화되는 것이라 해도 좋다. 후대로 갈수록 승려 출현 태몽담은 단순한 상징몽에서 탄생후의 인물됨을 구체화하려는 경향이 농후해진다. 가령 「眞覺國師碑」(1386)에서는 “어머니는 최씨이니 최씨가 꿈에 큰 배를 보았는데 많은 스님들이 범패를 하고 있었고 그 물이 대문 앞까지 이르러 오는 태몽을 꾸고 임신하였다. 만삭에 이르러 또한 백학이 어머니의 복부를 찌자 靑帖가사를 입은 한 스님이 뛰어나오는 꿈을 꾸더니 대덕 정미 5월21일 태어났다.”¹⁰⁾며 구체적으로 탄생할 아기의 미래를 징험해준다. 이는 앞으로 태어날 아이가 승려의 길에서 결코 벗어나지 않으리란 믿음을 심어주며 청자들은 기대를 갖고 그의 성장을 지켜보게 만든다. 임신계시 몽과 더불어 출생 몽을 중첩시킨 것도 특이한데 한 무리의 승들이 큰 배를 타고 대문 앞에 이르는 것을 보고 임신했으며 영조가 모의 복부를 찌자 스님이 뛰어나오는 몽현이 따르자 아이가 태어났다고 했다. 장차 아기가 불승이 될 것임을 거듭 환기시키고 있는 경우에 해당된다.

10) 李穡撰, 「眞覺國師大覺圓照塔碑文」, 1386. “妣崔氏 崔氏夢見大艦 群僧梵唄 水漲至門 因而有身 彌月又夢白鶴啄其腹 靑帖袈裟 一僧躍出 以大德丁未 五月二十一日生”

3.2 公主治癒

고승이 공주를 치유시켰다는 이야기는 먼저 「我道和尚碑」(544)에서 확인된다.¹¹⁾ 초기 僧史를 보면 유달리 대중의 질고를 치유했던 승려의 탁월한 능력을 주목하고 있는데 전교의 방편으로 치유능력이 그만큼 효과적이었음을 반증하는 것이라 할 수 있다. 아도의 경우, 불교가 아직 공인되지 못한 상황에서 갖가지 험박과 고초에 시달려야 했는데 미추왕의 딸 성국공주를 치유해주는 것을 계기로 바라던 대로 천경림에 흥륜사를 건립할 수 있게 된다.¹²⁾

삼국시기의 불교 공인과 흥법의 후원자로서 왕실과의 결연이 공고했던 것이 사실이고 보면 아도이외에도 고승과 왕실과의 결연을 상징하는 공주, 왕녀 치유담이 후대까지 승비에 올랐을 것으로 추측할 수가 있겠다. 하지만 아도이외 다른 僧碑에서는 공주치유담이 발견되지 않는다. 대신 후대 문헌 전승물에 이르러서야 이 모티브가 목격된다. 我道碑 이후에 이 모티브를 수용하고 있는 문헌으로는 「海印寺古蹟」(943), 『宋高僧傳』(988), 『均如傳』(1075), 「海印寺留鎮八萬大藏經因由」(1098) 등을 지적할 수 있다. 이 중에서 「海印寺古蹟」(943), 「海印寺留鎮八萬大藏經因由」(1098)의 公主治癒 모티브 수용과 내용 전개를 간단하게나마 살펴보기로 하자.

「海印寺古蹟」(943)에는 順應과 利貞이 어떻게 해인사를 창건할

수 있었는지 내력이 실려있다. 아직 해인사가 창건되기 전 순응과 이적이 구법을 위해 중국에 들어갔다가 뜻밖에 직전에 죽은 寶誌대사가 훗날 고려승을 위해 남겼다는 답산기를 건네받는 것은 물론 소생한 대사로부터 해인사 창건 터를 구체적으로 점지받는다. 이후 귀국하여 스승의 유지에 따라 산중을 헤매며 절터를 찾기에 부심한다. 그러다 병중의 공주를 치유시키기 위해 명의를 수소문하던 신하들이 順應, 利貞과 조우하게 된다. 두 고승에게서 치유의 비법을 얻은 사신이 공주의 환부와 궁전의 배나무를 오색 실로 연결하여 공주의 병을 낫게 해준다. 이후 왕은 이승의 청을 경청하여 해인사의 창건의 적극적 후원자로 나서게 되었으니 큰 어려움 없이 해인사건립이란 대원을 달성할 수 있었다.

「海印寺留鎮八萬大藏經因由」(1098)는 호불자였던 李居仁을 불사공덕의 주체로 삼고 있는 불교전기소설의 하나이다.¹³⁾ 주인공 이거인은 신라 말 직분에 충실했던 서리이자 버려진 삼목구를 지성으로 보살피줄 만큼 자비심이 강했던 인물인데 갑자기 죽어 염부에 끌려가고 만다. 한테 거기서 생전 보살피 주었던 三目狗가 염왕임을 알게 되고 그의 시해로 재생의 기회를 얻게 된다. 이후 병든 공주자매의 청에 의해 왕실로 불려간다. 그리고 비로소 자신을 부른 공주가 다름아닌 명부에서의 삼목왕임을 알게 된다. 대장경조성의 화주인 이거인을 돕기 위해 삼목왕이 공주로 바뀌어 세상에 나온 것이었다. 아무튼 이거인과 해후하게 되자 공주들은 곧바로 치유되

11) 『朝鮮金石總覽』(朝鮮總督府編) 上, 부록 25면.

12) 상계서 上, 부록 p25. “時成國公主疾 巫醫不效 勅使四方求醫師 率然赴闕 其疾遂理 王大悅聞其所須 對曰 貧道百無所求 但願創佛寺於天境林 大興佛教 奉福邦家爾 王許之”

13) 김승호, 「海印寺留鎮八萬大藏經因由의 출현 시점과 소설사적 위상검토」, 『한국문학논총』42집, 한국문학회, 2006, pp.15-16.

었는데 공주의 청에 따라 왕은 치유의 은인인 이거인이 대장경조성 사업을 원활히 진행할 수 있게끔 후원을 아끼지 않게 된다.¹⁴⁾

「海印寺古蹟」(943)과 「海印寺留鎮八萬大藏經開刊因由」(1098)는 아도화상비 소개 공주치유 모티브가 삽입되었으며 내용도 유사하게 전개되고 있음을 보게 된다. 『宋高僧傳』소재 元曉傳에서는 왕비치유 모티브를 삽입시켜 주인공의 위엄과 비범성을 내외에 천양하는 데 뜻을 두고 있다. 하지만 공주나 왕비의 치유 이후 고승에 대한 대가로 사찰을 건립해주었다는 식의 전개로 고정되지는 않는다. 즉 왕비의 머리에 종기가 났으나 어떤 무당, 의원도 이를 치료하지 못하다가 용왕이 일러 준대로 元曉에게 『금강삼매경소』를 짓게 한 뒤 이를 강설케 하여 왕비가 곧 疾苦에서 벗어났다는 것이 『송고승전』의 원효이야기이다.¹⁵⁾ 원효의 傳記를 염두에 둔 소개이다 보니 불사수행보다는 학승으로서 원효의 비범성을 강조하는데 초점이 맞추어진 전개라 할 것이다.

『均如傳』에서도 고승의 치유능력으로 왕비가 고질에서 벗어나는 일화가 포함되어 있다. 광종의 비 大穆皇后의 생식기에 고치기 힘든 부스럼이 났다. 여러 의원조차도 고칠 수 없게 된 이 병질을 의순공이 법약으로 고치는데 성공한다. 하지만 그 고질이 의순공에게 감염되는 바람에 그의 목숨이 위태로운 지경에 빠졌다. 보다 못한 균여가 주문을 걸자 부스럼이 달아나 해나무로 옮겨가면서 의순공은 치유되었다.¹⁶⁾ 왕비를 치유시킨 것은 의순공이지만 스스로 병에

감염됨으로써 그의 치유능력은 불완전한 것임을 드러내고 말았다. 의순공을 위기에서 구해낸 것은 그의 제자 균여였다. 이야기는 균여의 치유능력이 스승을 훨씬 앞지르고 있다는 칭찬어람적인 내용 전개를 앞세워 균여의 법력을 한층 폭넓게 전파시킬 수 있었다.

불교유입 초기 불교서사들은 神僧 아니면 異僧의 면모를 강조하면서 고승의 생을 표징할 핵심 모티브를 궁리했던 것 같다. 아주 이른 시기의 승비인 아도화상비에 삽입된 공주치유담은 그 첫 예로 삼을 만하다. 成國공주를 치유시킴으로써 아도가 왕실과의 인연을 맺을 뿐만 아니라 감당하기 힘든 創寺란 役事도 달성할 수 있었던 것이다. 이처럼 공주치유 일화는 고승의 위대함을 현시할 수 있을 뿐 아니라 대중을 불교세계로 인도하는데도 크게 기여했다. 공주치유모티브는 6세기 「아도비」에 벌써 삽입되었으나 이후 금석문적 전승관계는 확인되지 않는다. 후대 이 모티브를 적극 수용하고 있는 쪽은 오히려 승전 등 문헌자료들이라 할 수 있겠는데 이 경우 금석문의 소략한 기술을 넘어서 보다 복잡한 서사, 다층적 시공간을 투입함으로써 고승의 영험함과 법력을 한층 흥미롭게 구현해내고 있음이 드러난다.

3.3 鎮火救衆

불교서사에서 鎮火 모티브는 대중 구원적 삶을 살아가는 고승의

14) 「海印寺留鎮八萬大藏經開刊因由」, 『朝鮮寺刹史料』上, pp.946-499.

15) 贊寧, 『宋高僧傳』卷4, 唐新羅國黃龍寺元曉傳.

16) 赫連挺, 『均如傳』, 第六 感通神異分, “大成大王大穆皇后 玉門生瘡 不可以示之於醫

召師之師順公 請以法藥效之 順公因能代苦 使皇后立差 順公代病其病 病革七日 不自免焉 師奉香爐呪願 瘡自移著於槐樹之西柯槐在師房東隅 因爾而枯”

행적과 매우 잘 어울린다. 그런데 고승들의 자비심과 이타심을 증거해주는 진화구중담이 언제 출현했으며 여하히 전승되어왔는지에 대해서는 밝혀진 게 없다. 하지만 「誓幢和尚碑」(765-780)를 통해 鎮火救衆談이 원효에서 출발한다는 점을 확인할 수가 있다. 아울러 원효에게 다양한 전승담이 전하지만 사후 멀지않은 시기까지는 진화구중담 중심의 전승이 이어지다가 8세기이후 그 외의 다양한 이적담이 따라붙었던 것을 볼 수 있다. 이제 원효의 진화구중 서술부분만 발췌하면 아래와 같다.

(결락) 어느 날 열심히 경을 강설하고 있다가 갑자기 물이 가득 담긴 병을 찾아 서쪽을 향해 뿜으면서 말하되 내가 당나라의 聖善寺가 불에 타고 있음을 보고 (결락) 물을 뿜어 진화하였는데 이때 사용한 물 웅덩이가 바로 교선사 원효화상의 방 앞 자그마한 못이 바로 그것이다.¹⁷⁾

화재가 발생해 급박한 상황인데도 정작 현장에 있는 사중들은 위기에 빠진 줄을 모르고 있을 때 강설중의 원효가 물을 뿜어 화재를 진압했다는 증언이다. 보통 사람은 엄두를 낼 수 없는 사건이다. 화재 현장이 국내가 아니라 외국으로 설정된 점을 주목하지 않을 수 없다. 화재가 중국의 聖善寺에서 발생했다고 했으니 천리 투시의 능력을 갖추지 않고서는 사태를 파악할 수 없었을 것이다. 한테 그 급박함을 알아챘다고 하더라도 그곳까지 물을 뿜어 불을 끈다는 것

17) 이지관 역주, 『역대고승비문』 신라편, 「慶州高仙寺誓幢和尚塔碑文」, 가산문고, 1993, p.51.

도 상정하기 어렵다. 구원의 대상이 신라 寺衆이 아닌 당나라 사중으로 설정된 것은 그의 명성의 정도가 이미 신라를 넘어 중국에까지 파급되었음을 말해준다. 한때 구법의 의지를 다지고 당 유학을 결행하기도 했으나 원효는 스스로 교리를 천착하고 저서에 힘써 내외에 그 이름을 떨쳤다. 唐에서조차 그에게만은 호의적 평을 내리며 경외시했던 것이 사실이고 보면 그곳 사중들을 신통력으로 살렸다는 설화적 전개는 신라권역을 넘어 중국까지 명성을 드날린 그 자취를 상징적으로 함축한 것이 된다. 어쨌거나 금석기록으로 말미암아 원효의 진화구중담이 광포설화의 하나로 자리 잡았음이 드러난다.

진화의 이적으로 원효의 신통력을 알리던 것이 8세기의 전승적 흐름이라면 10세기 정도에 이르면 그밖에도 여러 신이행적이 추가되었음이 『송고승전』(988)의 기록으로 밝혀지게 된다. 여기서는 진화 이적 이외에도 쟁반을 던져 대중을 구했으며 여러 곳에 동시에 모습을 드러냈으며 여섯 방향에 죽음을 고하는 기이한 행동을 했다는 등 시대가 흐르면서 원효의 이적담이 다양하게 분화되었음을 말해준다.¹⁸⁾

여러 이적 모티브 중에서도 원효전승에 폭넓게 수용된 것은 擲盤救衆 이야기이다. 이는 진화담과 같이 순간적으로 기지와 신술을 발휘하여 대중들의 목숨을 구해낸다는 데에 주지가 놓여있다. 중국의 사찰이 붕괴조짐을 보이자 쟁반을 던져 대중을 탈출시켰다는 척

18) 贊寧, 『宋高僧傳』卷4, 唐新羅國黃龍寺元曉傳. “初曉示跡無恒 化人不定 或擲盤而救衆 或噴水而撲焚 或數處現形 或六方告滅 亦盃渡 誌公之倫歟”

관구중담은 원효설화중 가장 먼저 출현한 진화구중담과 동일한 구조에 속한다. 시대를 달리하지만 원효의 기능¹⁹⁾은 바뀐 게 없다. 8세기 널리 퍼져있던 진화구중담이 10세기에 이르면 같은 기능의 척관구중으로 각편이 분화되며 이외에 다른 신이담을 파생시키는 촉매구실을 했다 하겠다.

『三國遺事』(1284)에서는 원효가 송사에 휘말리자 몸을 바꾸어 1백 그루의 소나무로 탈바꿈했다는 數處現形의 둔갑술만 거론하고 있다.²⁰⁾ 그러나 이 모티브는 이후 크게 주목을 받은 것 같지 않다. 후대까지 선호된 것은 아무래도 진화구중, 척반구중 모티브로 여겨진다. 「見巖寺事蹟」에서 관련부분을 보면 원효가 경주 단석산 척반대에서 입정 중에 중국 法雲寺가 붕괴 직전의 위급한 상황에 처한 것을 알게 된다. 그 곳의 한 중이 죄를 저질렀고 이를 벌하기 위한 것이었다. 수록제 준비에 분주한 이들을 절에서 끌어내지 않으면 안 된다고 본 원효가 홀연 쟁반에 ‘원효구중’이라 쓰고 허공을 향해 던졌다. 이리하여 중국 승들은 무사할 수 있었으며 대사의 은공을 세기기 위해 많은 승들이 척반대를 찾게 된다.²¹⁾

救衆이란 어느 승려든 생에서 외면할 수 없는 과제라 한다면 구중 모티브가 원효이외의 승에게 전이될 개연성은 얼마든지 있다고 해야겠다. 조선후기의 채록 가운데 척관의 주체가 懶翁으로 탈바꿈한 경우를 보자.

19) 카트린 뢰게알더, 이문기 옮김, 『민담, 그 이론과 해석』, 유로, p.352.

20) 一然, 『三國遺事』, 卷4, 元曉不羈. “又嘗因訟 分軀於白松 故 皆謂位階初地矣”

21) 「牛頭山見巖寺事蹟」, 『朝鮮寺刹史料』上, p.603. “時在於鷄林府斷石山擲盤臺 入定觀想矣 中原大都法雲寺所居徒將行水陸 以一僧犯罪之故 以至衆人被陷死之境矣 大師乃題名一盤 擲而救之 則中原人千餘輩前因尋來”

懶翁和尚이 묘적암에 들어가 了然和尚에게 머리를 깎은 후 항상 옆에서 시중을 들었다. 어느 날 멀리 해인사에 불이 난 것을 보고 물을 뿌려 그것을 졌는데 그 못은 아직도 온전히 그대로 남아있다.²²⁾

원효의 鎮火救衆과 거의 동일하다. 다른 점이 있다면 懶翁이 구원한 대상은 중국 스님들이 아니라 해인사들로 바뀌어졌다는 점 정도이다. 신통력을 비교한다면 나옹은 원효에 미치지 못한다는 뜻이 되겠는데 명성의 정도에 따라 이처럼 소소한 내용적 변이는 얼마든지 가능하다. 불교적 덕성으로 충만한 자만이 고승의 반열에 들어간다고 보면 구중모티브는 시대를 넘어 어떤 고승에게도 대입될 수 있다하겠는데 구중이란 기능이 중요할 뿐 누가 주체가 되며 어떤 소품을 사용하느냐 따위는 부차적인 문제일 뿐이다.²³⁾

3.4 호랑이 護衛

호랑이가 고승들을 보호하거나 그 제자로서 교화에 순종하는 이야기는 고승의 위엄을 높여주는데 큰 역할을 한다. 중세의 승비에 서도 이 사례는 적지 않은데 모티브 수용 양상을 보면 전파의 시점을 비교적 정확히 유추할 수 있다. 성불에 도달한 승이라 할지라도 보통사람들의 안목으로는 이를 간파하기란 쉬운 일이 아닐 것이다. 때문에 고일한 경지에 오르더라도 하잘 것 없는 범승으로 비치거나

22) 「大乘寺沿革」, 상계서, p.448. “懶翁和尚入山於妙寂 祝髮于了然禪師 常侍左右 一日 望見海印寺法堂入于火中 以水灑熄之 井今尙完存”

23) 블라디미르 프로프, 유영대 역, 『민담형태론』, 새문사, 1987, p.25.

비하되거나 배척되는 일을 얼마든지 예상할 수 있다. 그런데 호랑이들이 상대의 진면목을 직시하는 것을 물론 고승들의 적극적 수호자를 자처한다는 이른바 호랑이 護衛談이 僧碑에 오르게 된다. 앞선 경우로 「眞鑑禪師碑」(887)를 들 수 있다.

...형편이 어려워 드디어 보행으로 진주의 지리산에 이르렀다. 호랑이 몇 마리가 포효하면서 앞을 인도하여 위태로운 곳을 피해 평탄한 곳으로 가게 하니 앞에서 이끄는 기병과 다름이 없었다. 따라가는 사람도 두려워하는 바가 없어 집에서 기르는 개가 그러한 즉 선 無畏三藏이 영산에서 여름 결제를 할 때 맹수가 길을 인도하여 깊이 산속의 굴로 들어가 석가모니의 입장을 보았다는 사적과 꼭 같았다.²⁴⁾

이는 9세기부터 승의 전승에 호위모티브가 널리 삼입되었음을 말해준다. 호랑이는 好惡의 양면성을 지녔지만 불교설화들은 불보살을 외호하거나 불자로서 전법을 위해 애쓰는 호불자의 테두리에 들어가는 예이다. 통시적으로 보아 호랑이가 고승 수호의 캐릭터로 폭넓게 받아들여지게 된 것은 신라 말이란 점이 분명해졌다. 「眞鑑禪師碑」를 거쳐 호랑이 호위모티브는 10세기 「靜眞大師碑」(965)에 수용되었다가 한동안 승비에서 자취를 감춘 뒤 14세기 「圓鑑國師碑」(1314)에 다시 비친다. 그렇다면 11-12세기 동안에는 호랑이 호위 고승담이 없었던 것일까. 그렇지 않은다고 본다. 고려시기

24) 崔致遠撰, 「眞鑑禪師 大空靈塔碑文」(887). “遂步至康州知理山 有數於菟 哮吼前導 避危從坦 不殊兪騎 從者無所怖畏 豢犬如也 則與善無畏三藏 結夏靈山 猛獸前路 深入山穴 見牟尼立像 宛同事跡”

는 오히려 이물의 지감 능력을 전제로 고승의 진면목을 현시하는 호랑이 호위담이 높은 전승력을 보이며 널리 파급되었으리라고 보아 마땅하다. 이 점을 우회적으로 증거해주는 것이 僧團 밖에서 퍼졌던 姜邯贊(948-1031)의 전승담이다. 강감찬은 키가 작은데다 불품없는 외모 때문에 실제 능력과 상관없이 폄시받게 되었으나 호랑이들만 그를 경외하고 하명을 군말없이 쫓았다는 신이담이 여러 각 편으로 전해온다. 그중의 하나를 보자.

한양 판관이 되었을 때 府境에 호랑이가 많았다. 강감찬은 편지를 써서 판관에게 북쪽 골짜기의 노승에게 건네주도록 했다. 그리고 꾸짖어 말하길 “네가 비록 금수지만 역시 영물인데 어찌 사람들을 이처럼 해치느냐. 5일의 말미를 줄 것인즉 너의 무리는 다른 곳으로 떠나라.” 다음 날 늙은 호랑이와 작은 호랑이 수십 마리가 강을 건너 사라졌다. 처음에 유수는 두 호랑이가 고개를 숙이고 있는 것을 보고는 ‘판관이 망녕이 들어 승을 호랑이라 말한다’고 했다. 강감찬이 승을 가리켜 말하길 ‘잠시 본모습을 드러내봐라’하니 두 승이 가사를 벗자마자 두 마리의 대호로 변하여 계단 난간위로 뛰어올라 큰 소리로 으르릉거리니 마치 천둥치는 것 같았다. 유수가 혼이 나가고 기절하자 강감찬이 속히 사라지라 했다.²⁵⁾

25) 정명기편, 『韓國野談資料集成』10권, 계명문화사, 1987, p.125. “爲漢陽判官 府境多虎患 邯贊書紙帖 囑吏招北洞老僧 勅曰 汝須禽獸亦是有靈之物 何害人至此 與汝約五日 其變醜類 移他境 明日老虎與少虎數十渡江去 初留守見二僧 稽首笑曰 判官妄矣 謂僧爲虎 公指僧曰 汝可暫露本身 二僧脫袈裟變成 兩大虎超躍上階攀檻 大虎聲若大雷 留守昏倒垂絕 公曰 可速去”

강감찬은 호랑이 호위담을 통해 영험성을 검증받았던 靜眞大師(878-956)와 거의 동시대 인물이란 점에서 강감찬 전승담에 호랑이 호위 모티브가 부연되었을 것으로 보는 것은 무리가 아니라고 본다. 고려의 강감찬 전승은 위 문헌설화와 같이 호랑이 호위모티브를 관성적으로 수용하는 데서 나아가 호랑이들을 통제, 경계하는 주체로서 형상화하는 데까지 나갔다. 호랑이 호위 모티브는 韓明澮(1415-1487) 전승담에서도 확인된다. 한명회가 젊어서 산사에서 글을 읽을 때 밤길을 나서면 호랑이가 길을 호위해주는가 하면 고마움의 표시로 머리를 숙이며 감읍했다는 것이다.²⁶⁾ 9세기 승비에 등장하는 호랑이 호위 모티브는 異物의 知鑑능력을 통해 고승의 면모를 드러낼 수 있어 후대에도 거듭 승비에 삼입되었다. 아울러 고승이 아닌 장군이나 고관들의 인물됨을 증거해주는 데 있어서도 빈번히 수용되었음이 드러나고 있으니 신라에서부터 조선 후기까지 호랑이 호위담의 전승적 연원은 폭이나 깊은 셈이다.

3.5. 逐龍建寺

용은 불교와 유난히 관련이 깊은 동물로 인식되어 왔다.²⁷⁾ 불보살을 지성으로 호위하거나 불제자로서 불사공덕을 앞서 수행하는 희생적 존재로 형상화하는 일은 불교서사에서 아주 흔한 편이다. 그러나 그와 정반대로 그려지는 일도 많다는 점에 유의해야 할 것

이다. 천상천하 중생을 구원하고 제도하는 고승에게 순종하기는 커녕 오만하게 굴면서 고승의 권위에 도전하는 사태가 발생하는 것이다. 이같은 逐龍建寺의 모티브를 앞서 확인시켜주는 것으로는 신라 때 세워진 불영사 창건비를 거론할 수 있다.²⁸⁾ 洪武 3년(1370) 柳伯儒가 지은 『佛影寺始創記』에 따르면 佛影寺의 창건주는 의상이다. 650년 의상이 경주에서 동해안을 따라 단하동 해운봉에 올랐다가 골짜기 위쪽으로 五佛의 그림자를 목격하게 된다. 놀라워 찾아가보니 공교롭게도 독룡이 터잡고 있는 연못이었다. 의상이 터를 양보받아 보려 하지만 용은 거부의 의사를 분명히 했다. 하는 수 없어 의상이 퇴치의 주문을 외우니 용은 버티지 못하고 자리를 뜨게 되었는데 산을 구멍내고 바위를 깨뜨리는 등 화풀이가 대단했다. 이후 법사는 못을 메우고 절을 세울 수 있었다.²⁹⁾

신라 말 풍수사상의 고조³⁰⁾와 맞물려서 사중들이 지녔던 사찰풍수 관념이 창사연기에도 반영되기 시작했다고 본다. 創寺의 연유를 밝히는 연기설화에서 寺址 點定 모티브는 필수적 단위가 될 정도라고 말해야 할 것 같다. 흔히 서두는 용의 住處에 고승이 나타나 그곳을 寺址로 선포함으로써 갈등이 고조된다. 그런데 용에게 터를 요구하는 것은 이기적 행동이 아니라 불흥을 위해 불가피하다는 불

26) 정명기편, 상계서 6권, 「奇聞叢話」, p.812. “韓上黨明澮少時讀書山寺 一日暮夜行山谷中 有虎擁護而行 公語之曰遠來 相送 且見厚誼 俯首跪伏之形 天明乃去”

27) 박용식, 『고소설의 원시종교사상연구』, 고대 민족문화연구소, 1986, p.69.

28) 柳伯儒는 불영사창건내력을 소개하면서 그것이 원래는 新羅古碑에 기록된 것임을 밝히고 있다.

29) 柳伯儒, 「佛影寺始創記」. “新羅古碑云 唐永徽二年 義湘法師自東京沿東海入丹霞洞 登海雲峰 北望歎曰 西域天竺山形髣髴 移於海表也 又見澗上 生五佛影 益奇之 尋流而下及登金塔峰 則下有毒龍湫也 以龍說法請施地 欲建刹 龍尚不順法師 強以神力呪之 於是龍忽發憤穿山裂石去 而法師即填湫而建刹焉”

30) 서경수, 「도선-불교와 풍수지리의 가교」, 『고려·조선의 고승 11인』, 신구문화사, 1976, p.53.

가격 논리를 전제한 까닭에 아무리 용이 맹렬하게 저항하더라도 결국 고승 앞에 굴복할 수밖에 없는 존재로 처리되고 마는 것이 이들 유형의 특징이다. 결국 逐龍建寺談은 창사의 당위성을 확보하는 차원에서 구안된 이야기인 셈이다.

신라 古碑에서 용을 추방하고 불영사를 지었다는 내력이 확인되지만 금석물을 통해서도 더 이상의 축룡건사 모티브가 발견되지 않는다.³¹⁾ 하지만 이후의 문헌설화 속에서는 창사담의 핵심적 요소로 굳건히 전승력을 유지하게 된다. 고려시기의 축룡건사담과 연관시켜 먼저 살펴볼 것이 閔漬(1248-1326)가 찬술한 「金剛山楡岾寺事蹟」(1297)일 것이다. 내용을 잠깐 훑어보면 南解王 원년(서기4년) 고성(의 한 포구)로 53佛이 탄 鍾船이 정박한다. 53불이 그리운 까닭은 자신들이 머물 사찰을 건립하기 위한 것이었는데 순식간에 금강산 속으로 몸을 감추어 사람들을 방황케 한다. 縣宰인 盧瑋은 일행을 대동하고 곧 이들의 추적에 나선다. 이들을 쫓느라 기진맥진한 상태에서 노춘 무리는 마침내 큰 연못가의 느릅나무 밑에 53불이 정좌한 것을 발견하게 된다. 53불은 금강산을 중흥으로 누비며 절터를 찾다가 그곳을 착점으로 지목한 것이었다. 이후 사람들이 못을 메우고 53불을 봉안할 절을 세웠으니 그것이 유점사이다. 못에는 늘상 독룡이 도사리고 있다가 창사를 시도하는 주체에 게 극력 저항한다는 대결 국면은 생략된 경우에 속한다.³²⁾

31) 이에 대해 용 축출담이 문헌보다 주로 구비전승되었던 데 그 원인이 있다고 보는 견해도 있다.(이준곤, 「용신창사설화의 형성과 의미」, 『구비문학연구』 3집, 1996, p.315.)

32) 김승호, 『한국사찰연기설화의 연구』, 동국대출판부, 2005, p.143.

고려시대를 지나서도 여전히 창건담에서는 축룡건사 모티브가 핵심적 요소로 작동하고 있음이 확인되는 것을 보게 된다. 『梵宇攷』(1799)수록의 「雙溪寺記略」(1799), 淸隱知守의 「鳳巖寺事蹟略要」, 浩月尊師의 「兜率山大懺寺故事」(1844) 등에서 관련부분을 발췌해 보면 다음과 같다.

머물고 있는 스님에게 묻기를 “왜 연못의 이름이 그러합니까.” 스님이 말하길 “이 연못을 메워 절을 짓는다면 三災가 미치지 않을 것인즉 萬代가 되어도 멸하지 않으며 불법이 중흥하고 국가가 安寧될 것이다.” 하고는 즉시 佛語 한 부를 베껴 연못 가운데 던지니 그날 밤 광풍이 갑자기 일어나고 미친 듯 비가 내려 산기슭이 무너지고 큰 바위가 절로 굴러 내렸다. 아침에 보니 연못이 절로 메워져 평지로 바뀌어 마침내 그곳에 큰 절을 짓고 그 산을 德龍이라 불렀다.³³⁾

사람들 사이에 전하는 말로는 절터는 옛날에 큰 연못이었고 神物이 항상 몸을 숨기고 있었다 한다. 智證대사가 절을 지을 때 그들을 내쫓았는데 神物이 달아나 산 사이에 숨었다고 한다.³⁴⁾

이날 밤 의운대사의 꿈에 금인이 나타나 ‘나는 우전국의 왕으로 불상

33) 『梵宇攷』, 「雙溪寺記略」, 1799.

“問居僧曰 此池何名 曰龍池也 曰前此池建伽藍 則三災不到 萬代不滅 佛法重興 國家安寧 則寫佛語一符 投池中 是夜 狂風忽作 怪雨如注 山麓盡崩 大石自走 及朝視之 池水自填 宛然平陸 遂建大伽藍 稱其山曰德龍”

34) 淸隱知守, 「鳳巖寺事蹟略要」, 1783.

“人傳寺基 古爲大澤 神物常淹有 智證創寺時 驅而出之 神物去隱此間云”

을 불안할 곳을 찾고자 해동의 여러 산천을 편력하다가 도솔산에 대참의 기이한 기운이 하늘에 드리워있어 이곳에 왔다. 청하건대 절을 지어 불상을 안치해 달라'했다. 이에 대사가 절을 지었으며 진흥왕이 시주했다.이윽고 龍潭의 위에다 上庵을 지어 나한을 불안하고 監齋使에게 명하여 驪龍을 징벌하여 홍성의 방등산으로 쫓아버리게 했다. ...용이 화가 나 뛰쳐나간 까닭에 起出庵이란 이름이 붙었다.³⁵⁾

靈物로 알려진 용이라 할지라도 위력을 지닌 고승과의 대결에서 물러날 수밖에 없었다는 식의 전개는 중세 금석문뿐만 아니라 조선 후기까지 창사담에서도 규격화된 방식이 되다시피한다. 그런데 용이 神格을 지닌 존재로까지 인식되었음에도 불보살에게 한결같이 패퇴당하거나 뒤늦은 참회 끝에 불제자로 새롭게 태어나는 것으로 그려지는 까닭은 나름의 의도성이 있다.³⁶⁾ 즉 용의 퇴출은 창사 주체로서 고승의 초월적인 힘을 천명할뿐더러 사찰 터가 지닌 풍수적 영험성을 환기시켜주는 데 그 목적이 놓여있다. 조선 이후에 접어들면서 축룡건사 모티브를 삼입한 승비는 거의 찾아볼 수 없게 되는데 이전 시기와 달리 사실 기록적 측면을 더욱 강화한 탓으로 이해하면 될 것 같다.

35) 浩月尊師, 「兜率山大懺寺故事」(1844).

“是夜義雲之夢 金人謂曰 我是于闐國王也 欲覓奉像之處 遍海東諸山川望見兜率山有大懺奇氣之橫空故 來此 請築而安鎮之 師遂建寺而眞興王施之...乃作上庵於龍潭上而奉羅漢 乃命監齋使者 鞭驪龍 懺龍 出之於興城之方等山.....以龍起出故 因以名庵曰起出云 ”

36) 조석래, 「삼국유사소재 용설화와 용의 호불」, 『논문집』21, 진주교육대학, 1980, p.287.

4. 중세 금석문소재 불교설화의 의의

앞의 논의에서는 주로 승비를 바탕으로 그에 소재한 핵심모티브의 출현시기 및 후대적 진승양상을 주목하였다. 찬자들은 기본적으로 대상을 현양하고자하는 입장에 서 있음은 물론 불교적 인간으로서의 전형을 구축하기위해 부심하고 있는 것으로 나타난다. 한테이는 연대기적 나열이나 파편적 기사로 충족되는 것이 아니었다. 과거시기의 신화소에 대한 관심도 따지고 보면 그것이 신성성의 발현에 촉매역할을 담당한다는 믿음에서 비롯된다. 가령 「寂然大師碑」(1023)가 11세기에 세워졌음에도 영웅의 일생담에서 동원되던 대로 기아, 이물보호 모티브를 삼입시킨 것이나 주몽의 탄생을 징험해주던 日光懷妊 모티브가 「普照禪師彰聖塔碑文」(884), 「郎空大師白月棲雲塔碑文」(954), 「普覺國師碑文」(1295), 「圓證國師塔碑文」(1385)등에 삼입하고 있는 것이나 공히 신화담론이 내재한 성현성을 추종한 결과라고 보는 것이 타당한 것이다.

하지만 불교적 영웅³⁷⁾이라 할 고승의 생을 건국 영웅들의 일생담에 의존해 기술하는 것이 능사일 수만은 없다. 신화담론에 회의하는 분위기가 조성되었으며 무엇보다 불교 傳記 나름의 내용과 구조를 갖춘 서사가 필요해지는 중세시기에 접어든 것이다. 따라서 신화가 영웅의 일생이란 계기적 단위로 신성성을 확보하듯 寺衆들은 고승의 일생을 구조화하지 않을 수 없게 되었던 것으로 여겨진다.

37) 이는 조셉 캠벨이 말한 동양적 영웅을 보다 좁혀 명명한 것이다. 조셉 캠벨은 동양적 영웅을 삼라만상을 뒤덮고 조화시키는, 절대적인 법을 견지하는 존재로 규정하고 있다.(조셉캠벨, 박경일 역, 『불타시대의 인도』, 동국대역경원, 1993, p.17.)

즉 승의 일생을 아우르는 계기적 마디라 할 탄생, 출가, 청의, 수행 정진, 오도, 대중구원, 불사공덕, 임종 등의 핵심적 서사마디를 정하고 보다 세부적으로는 불교적 영이성을 동반하고 있는 모티브를 통해 생을 미화하거나 현창하는데 골몰했다고 볼 수 있는 것이다. 일생 단위에서 태몽, 진화, 공주치유, 호랑이호위, 축룡건사 등의 모티브가 빈도 높게 개입된 데는 단순한 생의 자취를 넘어서 이들 모티브가 불교적 성현을 드러내기에 보다 적합하다는 인식 또한 크게 작용한 것 같다.

앞에서 5모티브를 기준으로 고승설화의 근원설화 및 후대전승으로의 분화와 파생 현상을 엿보았다. 후대 전승물과의 관련성이 높은 모티브 중심으로 살핀 결과, 몇몇 고승 설화의 출현시점과 후대적 변이와 파생양상을 규명할 수 있게 되었다. 胎夢은 임종의 영이 현상과 함께 고승행적에서 애초부터 필수 단위가 되다시피했으며 특히 8세기부터는 고승 특유의 태몽담이 형성되어 고려 말까지 이어졌다. 鎮火救衆모티브는 원효로부터 발원했음이 분명해졌다. 후대에 오면서 척관, 척반 등으로 구원행위에 변화가 따르고 懶翁 등 다른 승으로 주인공이 변하지만 구중이란 기능은 변함이 없었으며 그 때문에 조선후기까지 범력현시의 서사단위로 선호된 것으로 밝혀진다. 公主治癒모티브는 6세기 「我道碑」에서 처음 확인되었다. 그러나 후대에는 문헌자료를 통해서만 잔존여부가 확인된다. 고려 시기에 불사의 내력과 관련하여 이 모티브가 삽입되는 것을 볼 수 있으며 順應, 利貞, 李居仁, 義順, 均如 등이 활약한 나말고려 초에 공주치유설화가 폭넓게 전승된 것으로 확인된다. 이 모티브는 傳敎 방식으로 치유능력이 얼마나 큰 과급력을 발휘하는지를 비추어

줄 뿐 아니라 불사 후원자로서 왕실이 차지한 비중을 헤아려 보게 한다. 호랑이 護衛모티브를 포함하고 있는 첫 사례는 「眞鑑禪師碑」(887)였다. 동물들이 주인공의 진면목을 앞서 간파하고 구원, 조력자로 나서는 신화 전개³⁸⁾의 불교적 이식이라 생각할 수 있다. 신라 말의 「靜眞大師碑」(965), 고려 말의 「圓鑑大師碑」(1314)는 「眞鑑禪師碑」 이후의 승계양상을 밝혀준다. 호랑이 호위모티브는 불교 서사의 영역을 벗어나 여타 역사인물의 진면목을 밝히는 데도 기여한 것으로 나타난다. 즉 강감찬, 한명회 등은 이 모티브에 힘입어 그 인물됨을 내외에 떨칠 수 있게 되거니와 강감찬은 단지 호위를 받는 입장을 넘어 호랑이 무리를 자유자재로 통어, 제재하는 것으로 비범성이 한층 확장된 경우이다. 逐龍建寺 모티브는 사찰창건과 관련하여 갖가지 장애가 엄존했음을 시사해주겠는데 결국 상황 극복의 주체는 고승일 수밖에 없음을 증거해준다. 신라 古碑에서 의상이 못의 용을 추방시키고 절을 지었다고 했으니 신라시대 이미 이 유형담이 전파되었다고 하겠다. 신라 古碑 이래 금석자료에서 확인되지 않던 축룡건사 모티브는 한동안 공백기를 거쳐 조선후기의 여러 문헌에 다시 등재된다. 가령 淸隱知守의 「鳳巖寺事蹟略要」(1783), 『梵宇攷』수록의 「雙溪寺記略」(1799), 浩月尊師의 「兜率山大懺寺故事」(1844) 등이 그런 자료들이다. 이들 소재 설화들은 독룡을 제압하고 사지를 확보하는 고승의 위력에 초점을 맞춘다는 줄거리를 공유하고 있다. 축룡건사 모티브는 당대적 영험성은 물론 후대까지 성소로서의 의미를 유지해 갈 수 있게 하는 내용요소라는

38) 장덕순, 『한국설화문학연구』, 서울대출판부, 1978, p.101.

점 때문에 초시대적 효용성을 누릴 수 있었다.

승미소재 몇 가지 모티브를 중심으로 살펴보면 승미는 근원설화를 복원하고 변이상을 보다 통시적으로 체계화할 수 있는 긴요한 자료임을 밝힐 수 있었다. 게다가 불교 인물설화가 승단 내에서 폐쇄적으로 구축된 산물이 아니라 주변서사와 영향을 주고받은 결과물이며 모티브의 기능적 조건에 동의할 경우 그것은 한 시대의 서사징표로 끝나지 않고 길게 전승력을 확보한다는 점도 간과하게 되었다. 적지않은 불교 금석문이 『三國遺事』보다 앞서 설화를 채기해 놓았음에도 이를 소홀하게 대한 점은 시정되어야 옳다. 승미를 포함, 중세 금석자료가 가진 자료적 의의를 인정하고 그 인식 위에서 문학적 연구 지평을 넓혀가는 것이 과제로 남는다 하겠다.

참고문헌

- 『三國遺事』
- 『新增洞國輿地勝覽』
- 『普德窟沿革』
- 『宋高僧傳』
- 『伽藍攷』
- 『梵宇攷』
- 『朝鮮金石總覽』(朝鮮總督府編) 上, 1919.
- 『朝鮮寺刹史料』(朝鮮總督府編) 上下, 1912.
- 李能和, 『朝鮮佛教通史』, 慶熙出版社, 1968.
- 權相老編, 『韓國寺刹全書』, 1979, 동국대출판부.
- 韓龍雲編, 『乾鳳寺本末事蹟』, 건봉사종무소, 1928.
- 姜裕文編, 『慶北五本山古今紀要』, 1937.
- 金坦月編, 『楡岾寺本末寺誌』, 유점사종무소, 1942.
- 許興植編, 『韓國金石全文』 상·중·하, 아세아문화사, 1984.
- 李智冠, 『伽倻山海印寺誌』, 伽山文庫, 1992.
- 李智冠, 『譯註歷代高僧碑文』 신라·고려편, 가산문고, 1994.
- 京畿道, 『畿內寺院誌』, 1988.
- 全羅南道, 『全南의 寺刹』1, 1990.
- 齊藤忠編, 『高麗寺院史料集成』, 大正大出版部(일본), 1993.
- 정명기 편, 『韓國野談資料集成』 6·10권, 계명문화사, 1987.

- 김승호, 「海印寺留鑪八萬大藏經因由의 출현 시점과 소설사적 위상검

- 토], 『한국문학논총』42집, 한국문학회, 2006, pp.15-16.
- 김승호, 『한국사찰연기설화의 연구』, 동국대출판부, 2005, p.143.
 - 박상란, 「비극적 태몽담과 죄의식의 문제」, 『한국어문학연구』 55집, 2010, p.200.
 - 박용식, 『고소설의 원시종교사상연구』, 고대 민족문화연구소, 1986, p.69.
 - 블라디미르 프로프, 유영대 역, 『민담형태론』, 새문사, 1987, p.25.
 - 서경수, 「도선-불교와 풍수지리의 가교」, 『고려·조선의 고승 11인』, 신구문화사, 1976, p.53.
 - 이용범, 「풍수지리설」, 『한국사』6, 국사편찬위원회, 1975.
 - 이준곤, 「용신창사설화의 형성과 의미」, 『구비문학연구』 3집, 1996, p.315.
 - 장덕순, 『한국설화문학연구』, 서울대출판부, 1978, p.101.
 - 조동일, 『동아시아문학사비교론』, 서울대출판부, 1993, p.335.
 - 조석래, 「삼국유사소재 용설화와 용의 호불」, 『논문집』21, 진주교대, 1980, p.287.
 - 조셉캠벨, 박정일 역, 『불타시대의 인도』, 동국대역경원, 1993, p.17.
 - 카트린 뢰게알더, 이문기 옮김, 『민담, 그 이론과 해석』, 유로, p.352.
 - 홍윤식, 『한국의 가람』, 민족사, 1997.

A Diachronic Study on Buddhist Tales from Medieval Epigraphic Sources

—Based on the Aspects of Acceptance about Key Motives

Kim, Seung-ho
Dongguk University

The biggest obstacle to restoration of ancient literary history is an absolute insufficiency of material evidences about the dates of past history. Incidentally, even though such a limitation may be overcome reasonably with epigraphic sources, there have still been very few examples of the use of epigraphic evidences for archeological studies on narrative literature. In view of that issue, this study adopted for further discussion a selection of 46 epigraphs (authored by Buddhist monks) with certain narrative nature among all Buddhist epigraphic artifacts in South Korea.

In order to make clear the points at issue for discussion, this study adopted a methodology of analysis based on key motives. Based on 5 key motives that often appear in the epigraphs of Buddhist monks—e.g. ① Dream of conception, ② Evolution, ③ Healing of princess, ④ Escort by tiger, ⑤

Expulsion of dragon and establishment of Buddhist temples —, this study sought to further analyze the historical origin, generative aspects and potential effects of those epigraphs on other narrative literatures. Here, ① and ④ were considered as adapted versions of mythical stories, whereas ②, ③ and ⑤ were considered as newly created motives within a framework corresponding to the lifetime of Buddhist monks. The reason these motives often appear in the epigraphic works of Buddhist monks is that they are recognized to satisfy sanctity and typicality as Buddhist person by high priests in Buddhism. ② and ③ prepare the statue of salvation, and ①, ④ and ⑤ contribute to the authority and Dharmic power of Buddhist high priests. That is why these motives could possibly keep their haecceity even to this generation from the medieval period. Buddhist monk stories from medieval epigraphic sources worked as references for organizing and formulating life stories of Buddhist monks in future generations, and also had certain effects on creating stories of oral tradition about other historic figures beyond Buddhist narrative literature.

Life stories of Buddhist monks from medieval Buddhist epigraphic sources cannot be simply considered as a historical source of Buddhism. These life stories can be helpful to read whole contexts of how medieval narrative stories developed beyond the age of myth, and have a special implication of

complete history to help us understand narrative characteristics of modern monk stories based on oral tradition after medieval period.

Key Words

Buddhist Tales from Medieval Epigraphic Sources,
Epigraphs of Buddhist monks, Key Motives, Diachronic Study,
Life stories of Buddhist monks, Statue of Salvation

✎ 투고일자 2012.7.14 | 심사일자 2012.8.4 | 게재확정일자 2012.8.8