

신라불교와 월명

고영섭

동국대학교 불교학과

1. 화두: 문제와 구상

문화는 '글이 되다'(文化)는 본 뜻처럼 '개념화'(conceptualization)로부터 출발한다. 단지 시간적으로 변화하고 공간적으로 점유하면서 '몸짓'만 지니던 '것'(혹은 '문')이 '의미'(눈짓)를 지닌 '꽃'이 될 수 있었던 것은 시인의 명명에 의해서였다.¹⁾ 시인의 불리움이 없었던들 '꽃'은 바람 부는 대로 흔들리고 누워버리는 '문'(것)으로만 남았을 것이다.

이름 붙여지기 이전의 사물은 어느 것이나 무엇이 될 수 있는 가능성을 머금고 있다. 문명(도구)의 초기 단계인 이 '것'이 이름을 얻음으로써 비로소 인간의 삶의 양식인 문화(언어)의 장으로 들어오게 되는 것이다. 문화의 최소단위인 언어가 인간의 역사 안으로 들어오지 못하는 한 '것'은 단지 문

1) 김춘수 시인의 「꽃」이란 시는 이 점을 잘 보여주고 있다. “내가 그의 이름을 불러 주기 전에는/ 그는 다만/ 하나의 몸짓에 지나지 않았다.// 내가 그의 이름을 불러 주었을 때/ 그는 나에게로 와서/ 꽃이 되었다.// 내가 그의 이름을 불러 준 것처럼/ 나의 이 빛깔과香氣에 알맞은/ 누가 나의 이름을 불러 다오./ 그에게로 가서 나도/ 그의 꽃이 되고 싶다.// 우리들은 모두/ 무엇이 되고 싶다./ 너는 나에게 나는 너에게/ 잊혀지지 않는 하나의 눈짓이 되고 싶다.//

명어로만 남을 뿐이다.

인간의 역사가 ‘것’(문명)에서 ‘꽃’(문화)으로 전이되는 것처럼, 우리의 삶은 언어를 통해 사유되고 반영된다. 직립을 통해 언어를 발견한 인간에게 있어 언어란 여타의 동물과 변별되는 정체성 그 자체이다. 하지만 인간의 언어는 진리를 있는 그대로 그려내지 못하고 왜곡한다. 갑돌이가 갑순이에게 “나는 너를 사랑해”라고 한 말을 엿들은 을순이가 병순이에게 “갑돌이가 갑순이를 사랑한다”라고 전할 때 갑돌이와 갑순이의 ‘사랑의 느낌’을 있는 그대로 전달하지 못하고 가감하거나 침삭하듯이 말이다.

인간에게 있어서 언어는 존재의 집이자 자기 정체성이라는 점에서 볼 때, 언어는 진리를 왜곡하지만 언어를 떠난 진리는 진리가 아니라는 명제도 역시 성립한다. 그러므로 인간의 삶 속으로 들어온 모든 문화적 사태는 모두 이름을 지니며 동시에 그 이름으로부터 비롯된 정체성을 지니고 있다.

신라 불교 르네상스 시대(527~780)에 문화인으로 살았던 월명 역시 이러한 문화의 속성을 누구보다 잘 알고 있었다. 그래서 그는 생평을 시를 짓고 노래를 부르며 살았던 가객이었다. 더욱이 향가는 ‘가사 중의 가사’(詞腦歌)이자 하늘의 달과 별과도 소통하는 노래라는 점에서 월명은 당시의 빼어난 문화인이자 풍류인이라 할 수 있다.

신라 불교의 최극성의 시대에 문화인으로 살았던 월명에 대한 온전한 이해²⁾는 신라문화의 성격을 이해하는 전제가 된다. 고구려 백제 신라 삼국의 물리적인 삼국 통일 이후 문화의 세기를 맞이한 7세기 후반이래 8세기 통일신라는 이제 심리적이고 정신적인 통일의 기제로서 문화에 대해 새롭게 인식하기 시작했던 것으로 보인다.

통치자들은 문화의 최소단위로서의 언어와 그것의 엑기스라 할 수 있는

2) 월명에 대한 직접적인 선행 연구는 김영태, 『僧侶郎徒考』, 『불교학보』 제7집, 동국대 불교문화연구소, 1970; 김영태, 『승려낭도고』, 『한국불교사정론』(불지사, 1997); 박노준, 『月明師論』, 『한국문학작가론』(형설출판사, 1977); 박노준, 『월명사론』, 『향가어요의 정서와 변용』(대학사, 2001); 홍기삼, 『月明師 兜率歌』, 『향가설화문학』(민음사, 1997); 이임수, 『월명: 10월의 문화인물』(문화관광부, 2003) 등이 참고가 된다.

가사 중의 가사, 노래 중의 노래인 향가를 부르는 풍류인 내지 문화인을 적극적으로 요청하였던 것으로 추정된다. 진평왕대의 용천을 비롯해서 경덕왕대의 월명, 충담, 영재 등과 같은 가객들이 역사의 전면에 등장하기 시작한 것도 문화에 대해 새롭게 이해하기 시작한 통치자들의 시대적 요청에 부응했기 때문인 것으로 보인다.

이들 뿐만 아니라 희명, 신충 등 향가 전문 가객(善鄉歌者)이 아닌 사람들도 노래를 지어 불렀다는 점은 이 시대 신라 문화의 축적을 이해하는 한 예가 될 수 있을 것이다. 신라인들도 향가를 숭상한 지가 오래되었(羅人尙鄉歌者, 尙矣)을 정도로 문화의 정수로서의 향가에 대한 깊은 이해가 있어왔던 것으로 보인다. 이 글에서는 통일신라시대의 가장 대표적인 문화인이자 풍류인이었던 월명의 삶과 생각을 추적하여 신라 불교 문화의 한 특성을 탐색해 보고자 한다.

2. 신라 불교의 성격

신라 불교가 언제 전래되었느냐에 대해서는 여러 갈래의 기록이 있다.³⁾ 가장 이른 시기로 비정된 제13대 미추왕 2년(263)에 고구려승 아도가 왔다는 주장에 따르면, 신라는 이미 고구려(372)와 백제(384)의 공인 못지 않게 일찍부터 불교문화에 노출되어 있었다. 때문에 법흥왕 14년(527)에 이차돈의 순교를 계기로 공인되기까지 무려 264년의 세월 동안 불교는 이미 신라

3) 金煥泰, 『한국불교사』(경서원, 1997) 49~53면에 잘 정리되어 있다. 여기에 따르면 가) 제13대 미추왕 2년(263년)에 고구려승 我道가 왔다는 기록(『각훈의 해동고승전』에 인용된 『박인량수이전』과 일연의 『삼국유사』 「아도기라」조목의 “아도분비”), 나) 제19대 눌지왕 때(417~458) 사문 墨胡子가 고구려에서 일선군에 이르러 군인 毛禮집에 머물렀다는 기록(김대문의 『계림잡전』과 김부식의 『삼국사기』, 각훈의 『해동고승전』, 일연의 『삼국유사』), 다) 제21대 비처왕 때(479~500) 阿道화상이 시자 3인과 같이 와서 毛禮집에 머물렀다는 기록(일연의 『삼국유사』), 라) 양 대통 원년(법흥왕 14년, 527) 3월 11일에 아도가 일선군 毛禮집에 왔다는 기록(각훈의 『해동고승전』에 인용된 ‘古記’) 등을 근거로 신라 불교의 전래를 논의하고 있다.

전역에서 싹을 틔우고 있었다고 할 수 있다.⁴⁾ 이 기간동안 일선군(一善郡) 모례(毛禮)의 집 등을 거점으로 해서 여러 루트의 전법승들이 신라 전역에 불교를 전하고 있었음이 분명해 진다.

법흥왕(法興王)은 왕위에 오른 뒤 병부의 설치(517), 율령의 반포(520), 공복과 복색의 차례 제정(520) 등을 통해 고대국가로서의 틀을 확고하게 세우기 시작했다. 어렵게 이루어졌던 신라의 불교 공인은 분다에 대한 믿음을 자유롭게 표현할 수 있게 하였고, 불교사상은 고구려와 백제와 마찬가지로 통치 이념과 문화 형식 속에 깊이 투영되어 갔다. 그는 살생을 금하는 영을 내리고(529), 금관가야를 합병(532)하였다.

아울러 금교(金橋) 동쪽 천경림에 터를 닦아 신라 최초의 절인 홍륜사를 짓기 시작했다. 절이 어느 정도 이루어지자 돌연 홍륜사로 출가하여 머리를 깎고 법공(法空)이라는 비구가 되어 수행하였다. 왕비 역시 어린 조카인 진흥왕의 친정(親政)이 이루어질 즈음 영흥사를 지어 머리를 깎고 묘법(妙法)이란 비구니가 되어 정진하였다.⁵⁾

법흥왕의 뒤를 이은 진흥왕(540~576) 역시 불교를 기반으로 하는 통치 이념을 공고히 했다. 그는 홍륜사가 낙성(544)되자 법흥왕을 기려 ‘대왕홍륜사’라 명명하였고, 일반인들에게는 출가하여 승니가 될 수 있게 했다(544). 여러 유학승을 양나라에 파견하였으며 첫 유학승이 된 각덕(覺德) 등이 귀국(549)했다. 안장(安藏)법사를 대서성으로 삼았고(550), 황룡사와 기원사와 실제사를 건립(566)했다. 고구려에서 온 고승 혜량(惠亮)에게 승(國)통을 시켜 불교의 제반사를 통관하게 하였고 그에 의하여 처음으로 팔관회와 백고좌법회를 베풀어졌다. 중국에서 구법하고 돌아온 안흥법사가 『능가경』과 『승만경』 및 사리를 왕에게 바침으로써 불교 이해가 보편화되기 시작했다.

4) 신라에 불교문명을 터잡았던 아도의 어머니 고도령이 아도에게 말하면서 “지금 이 나라는 불법을 모르지만 이후 3000여월이 지나 계림에 어떤 성왕이 나타나 크게 불교를 일으킬 것이며 그 서울 안에는 일곱 곳의 절터가 있다”는 예언은 이러한 사실과 부합된다.

5) 覺訓, 『釋法空傳』, 『海東高僧傳』 권1(『韓佛全』 제6책); 一然, 『元宗興法 厭讎滅身』, 『三國遺事』 권3(『韓佛全』 제6책, 316면 하~317면 상).

진흥왕(眞興王)은 특히 청소년 수양단체인 미소녀 중심의 원화(源花)에 이어 미소년 중심의 풍월도(風月道)를 창설하여 나라의 인재를 교육시켜 가려서 등용하고자 했다. 14~15세에서 17~18세의 청소년들을 뽑아 국선과 화랑 및 낭도를 구성하였다. 승려낭도와 일반낭도로 구성된 풍월도는 미륵불을 상징하는 국선(國仙)과 그 이념을 배경을 볼 때 불교적 세계관에서 비롯된 청소년 수양단체였다. 이들 화랑 단체를 용화향도(龍華香徒) 즉 미륵신도(彌勒信徒)라고 하였다⁶⁾는 기록에서 이 점은 그 구체성을 지닌다.

일생동안 영토 확장과 신불 정책에 매진했던 진흥왕도 말년에는 법흥왕 내외처럼 출가하여 법운(法雲)이란 비구가 되었고 왕비 역시 묘주(妙住)라는 비구니가 되어 수행했다.⁷⁾ 한 나라의 왕과 왕비가 출가하여 승려가 된다는 것은 세간법으로 볼 때는 상상하기 어려운 것이다. 더욱이 한 왕 내지 한 왕비의 출가만이 아니라 법흥과 진흥 두 대왕 내외 모두가 연이어서 출가하여 승려가 되었다는 것은 신라불교의 지향과 성격을 잘 보여주는 독특한 사건이다.

고구려와 백제에 비해 늦게 그리고 어렵게 불교가 공인되었던 신라였다는 사정을 감안할 때 더욱 그러하다. 토속신앙에 깊이 훈습되어 있던 부족연합 정권이 단지 이차돈의 순교시 나타난 ‘흰 피’(白乳)의 이적 때문에 불교로 적극적으로 기울었다고 볼 수만은 없을 것이다. 그 보다는 오히려 불교가 스스로 복덕을 짓고 죄업을 멸하는 지혜의 종교임을 깨달았기 때문이라고 볼 수밖에 없다.

당시 백성들은 “불법을 받들어 믿고 복을 구하라”(崇信佛法求福⁸⁾)는 고구려와 백제왕의 교지처럼 불교의 사찰을 “복을 닦고 죄업을 멸하는 곳”(修福滅罪之處)⁹⁾으로 인식했다. 복을 닦고 죄업을 멸한다는 가르침은 매

6) 金富軾, 『三國史記』 권41, 「列傳」 1, “金庾信” 상.

7) 覺訓, 「釋法雲傳」, 『海東高僧傳』 권1(『韓佛全』 제6책); 一然, 「元宗興法 厭濁滅身」, 『三國遺事』 권3(『韓佛全』 제6책, 316면 하~317면 상).

8) 金富軾, 『三國史記』 권18, 「高句麗本紀」 6, 故國讓王 9년 3월 조.

9) 一然, 「元宗興法 厭濁滅身」, 『三國遺事』 권3(『韓佛全』 제6책, 315면 중).

우 소박해 보이기는 하지만 당시 인민들의 불교 이해와 요구의 한 모습이 투영되어 있다는 점에서 각별하다고 할 수 있다. 이러한 점은 토속신앙에 집착하여 불교 공인을 강력히 부정했던 신라 귀족들이었지만, 그들이 지혜의 종교에 마음을 쏟은 뒤에는 누구보다도 적극적으로 이해와 실행에 몰입했다는 사실에서 잘 확인된다.

이는 “불교보다 더 좋은 것이 있다면 불교조차 버려도 좋다”는 자기 부정 정신의 매력과 분다가 설한 지혜의 맛을 한 번 본 그들이 다시 다른 사유를 좇기 어려웠기 때문일 것이다. 비록 아직은 정치적 맥락 속에서 불교 이해가 자유롭지 못했다 하더라도 불교가 지닌 철저한 자기 부정의 사상 체계가 점차 이러한 인식 전환을 가능하게 했던 것이라 여겨진다.

두 왕 내외의 출가로부터 비롯된 신라불교의 출발은 이후 신라불교의 방향을 결정지었다고 볼 수 있다. 신라인들은 지혜의 종교인 불교에의 통찰을 통해 자기 사유의 근저를 일심(一心)의 철학에 두고 철저히 자기화하기 시작하였다. 결국 이러한 노력은 인도불교와 중국불교와 일본불교와 변별되는 종합성(一乘, 비빔)과 독창성(一味, 곶), 다시 말해서 물리적 종합과 화학적 삼투¹⁰⁾를 통해 민족불교의 지평을 확보하는 계기를 마련했다고 할 수 있다.

진지-진평-선덕-진덕-무열-문무왕을 거치면서 삼국 중 가장 변방에 자리했던 신라는 이제 고구려와 백제까지 합병하여 삼국을 통일하기에 이르렀다. 사상계의 원효와 의상과 명랑, 국방계의 김유신, 외교계의 강수와 김인문, 정치계의 무열과 문무 등의 활약은 신라를 국제무대의 반석 위에 올려놓았다. 그 결과 신라 불교 공인 100여 년 만에 문아(원축), 원효, 의상, 경흥, 태현 등과 같은 100여명의 우수한 사상가를 출현시킬 정도로 신라불교는 극성하였다.

특히 일심(一心)-화회(和會)-무애(無碍)¹¹⁾ 내지 이문(二門) 일심(一

10) 졸저, 『한국불학사: 신라시대편』(연기사, 2002), 13~38면.

11) 졸저, 『원효, 한국사상의 새벽』(한길사, 1997); 졸저, 『원효탐색』(연기사, 2001); 졸저, 『한국의 사상가 10인: 원효』(예문서원, 2002).

心)의 구도로 형성된 원효의 사상적 지형도는 동아시아 전역에까지 널리 전해져 이후 한국사상사의 주축으로 확고하게 자리잡았다. 인식과 경험의 저장의식인 아뢰야식 속의 미세한 번뇌와 거치른 번뇌의 범주와 구조를 독자적으로 입론한 그의 삼세육추설三世六麤說은 여타의 사상가들과 다른 독자성을 획득하였다. 그 독자성은 분다의 핵심 교설인 중도 위에서 ‘개합(開合) 자재’와 ‘입파(立破) 무애’하는 일심의 철학으로 표현되고 있다.

이 시대의 난숙한 각종 문화유적들은 신라불교 르네상스기의 절정기인 경덕왕과 혜공왕대로까지 이어졌다. 신문-효소-성덕-효성-경덕-혜공왕대는 고구려와 백제의 민족적 에너지까지 다 종합하여 하나의 민족 문화로까지 승화시켜갔다. 그 정점에 자리한 것이 불국사와 석불사라 할 수 있다. 특히 석불사의 큰 법당인 석굴암의 미학적 사상적 과학적 아름다움은 한국 민족문화의 금자탑이라 할 수 있다.¹²⁾

석불사와 불국사가 착공된 경덕왕과 완성된 혜공왕 대는 신라 불교 문명이 극성했던 시기이다. 이미 이전 세기에 삼한 일통이라는 하드 웨어가 마련되었고 경덕왕 전후기는 이제 소프트웨어를 마련하는 시기였다. 향가 등으로 대표되는 소프트웨어의 개발은 문화 콘텐츠를 개발하여 각종 사이트에 올리는 작업으로 이어졌다. 7세기 후반이래 8세기 통일 신라의 문예 부흥기에 주도적 역할을 했던 문화인은 단연 향가를 잘 지었던(善鄉歌者) 월명, 충담, 영재(永才) 등의 풍류인들과 문화감각이 남달랐던 통치자들이었다.

월명과 충담은 문화적 감수성이 있었던 경덕왕에게 발탁되어 ‘노래 중의 노래’인 향가를 지어 인간과 자연 사이를 자유자재로 넘나들었다. 이러한 소통은 그들이 승려에게 요구되는 불교 정통 문법의 칸막이에 갇히지 않았기에 가능했던 것이라 보이기도 하지만, 통일 신라 당시 신라 불교의 성격 자체가 이미 문화에 대한 높은 안목과 요구가 일반화되어 있었던 시기였기에 그러했다고 할 수도 있을 것이다.

12) 하지만 문명의 침단을 달린다는 오늘날에도 일천 이백 여년 전의 모습을 그대로 복원해내지 못한다는 이 역설을 생각할 때 안타까움이 없을 수 없다.

이 시기에 아수의 유적이 조성될 수 있었던 것은 7세기 후반이래 8세기 통일 신라가 문화의 세기였기에 가능했던 것으로 보인다. 최초의 절이었던 대왕홍륜사에 신라 10성(성인 8인, 현인 2인)을 흠으로 빚어 모신 것을 비롯해서 용장사 석불과 석탑, 삼화령의 미륵세존, 삼채 석불, 삼릉 계곡 등의 여러 석불 등 갖가지 탑상과 석불과 사암들은 불교 사상적 에너지의 충만으로부터 가능할 수 있었던 것이다.

월명 등의 가객들은 이 시기에 꽃 피워진 불교 사상의 성취 위에서 노래 중의 노래인 향가의 집을 지어냈던 것으로 보인다.

3. 월명의 삶과 생각

월명의 삶과 생각을 탐구해 보는 것은 신라 당대의 문화 생산자들의 일반적인 모습을 엿보는 작업이라 할 수 있다. 그를 보다 구체적으로 이해하기 위해서 우선 법호와 범명, 생몰년, 사승 관계, 가풍, 저작과 작시 등으로 구분해 보려 한다.

3.1. 법호와 범명

월명의 정체성에 대해선 자세히 알 수 없다. 다만 승려들은 법호(法號)와 범명(法名)을 지닌다는 것을 통해 그의 아이덴티티를 추적해 볼 수 있을 것이다. 법호는 일반적으로 1) 지명(地名), 2) 사명(寺名), 3) 산명(山名), 4) 경전 속의 인물 내지 교리 내용, 5) 시호(諡號) 내지 자(字), 6) 행적 및 사건 내지 용모, 7) 기타 등등으로 지어진다. 범명은 대개 그의 생년 월일시와 그 품성에 따라 주어지지만 법호의 형식에 준해서 지어지는 경우도 있다.

우선 대표적인 인물들을 예로 들어보자. 땅 이름을 딴 예는 조계(曹溪) 혜능, 조주(趙州) 종심 등의 경우가 그렇다. 절 이름을 딴 예는 가상(嘉祥) 길장, 분황(芬皇) 원효, 부석(浮石) 의상, 자은(慈恩) 규기의 경우가 그러하

다. 산 이름을 딴 예는 천태(天台) 지자, 가지(迦智) 도의 등의 경우가 그렇다. 경전 속의 인물 내지 교리 내용은 딴 예는 현수(賢首) 범장, 청허(淸虛) 휴정, 경허(鏡虛) 성우, 만해(萬海) 용운 등의 경우가 그러하다. 시호 내지 자(字)를 딴 예는 문아 원측(圓測), 보조(普照) 체징, 보조(普照) 지눌, 대각(大覺) 석후(釋煦, 義天) 등의 경우가 그러하다. 행적 및 사건 내지 용모 등을 쓴 경우는 대안(大安, 저자거리에서 동발을 치며 크게 편안하라고 외쳤다), 충담(忠談, 임금과 신하들에게 충정 어린 고언을 마다하지 않았다), 월명(月明, 달의 운행을 멈추게 해 달빛을 더욱 밝게 했다)을 비롯해서 학눌(學訥, 지눌을 배운다) 효봉, 퇴옹(退翁, 늙은이로 물러나다) 성철 등의 경우가 그러하다.

월명의 경우는 범호와 범명을 자세히 알 수 없다. 그의 이름으로 알려진 ‘월명’도 달 밝은 밤 사천왕사 앞길을 지나며 대금(笛)을 불어 하늘의 달을 멈추게 한 신통력으로 얻은 승명으로 알려져 있다. 그가 대금을 불어 하늘의 달을 멈추게 한 신통력을 기리어 이 마을의 이름도 ‘월명리’라고 붙여졌다고 한다. 그는 경덕왕(742~765) 19년(760) 4월 초하룻날에 두 해가 나란히 나타나서 열흘 동안이나 사라지지 않았을 때 인연 있는 승려(緣僧)로 불려 감으로써 비로소 역사의 전면에 부각되었다.

다만 그가 늘 사천왕사에 머물러 있었다(常居四天王寺)는 점에서 그의 범호나 승려로서의 가풍이 사천왕사의 사격(寺格)이나 사풍(寺風)과 유관했지 않을까 추정된다. 사천왕사에 오래 주석했다는 점에서 굳이 범호를 붙인다면 절 이름을 따서 ‘사천(四天) 월명’ 내지 ‘천왕(天王) 월명’ 정도로 붙일 수 있을 것이다. 그는 전적으로 대금을 잘 불어 하늘의 달을 멈추게 한 사건에 의해서 이름을 얻은 경우라 할 수 있다. 따라서 그는 다른 범호나 범명을 알 수 없다는 점에서 ‘월명’을 범명으로 확정해도 무리는 없을 것이다.

3.2. 생몰년

그의 생년은 정확히 알 수 없다. 다만 몰년의 추정을 통해 그의 생년을

대략적이거나 추정할 수는 있을 것이다. 경덕왕 19년 4월 1일에 하늘에 두 해가 나란히 나타나서 열흘 동안이나 사라지지 않았다. 일관(日官)이 아뢰기를 “인연 있는 승려를 칭해서 꽃 뿌리는 공덕(散花功德)을 지으면 재앙을 물리칠 수 있을 것입니다”고 하였다.

경덕왕은 조원전(朝元殿)에 단을 깨끗이 만들고 청양루(靑陽樓)에 행차하여 ‘인연 있는 승려’(緣僧)를 기다렸다. 때마침 월명이 청양루 가까이에서 어느 발두렁을 지나가다가 왕에게 불리어 단을 열고 기도문을 짓게 되었다. 월명이 “빈도는 그저 국선(國仙)의 무리에 속해 있어서 향가(鄉歌)만 알 뿐, 범성(梵聲)에는 익숙하지 못합니다”고 아뢰었다.

왕은 “이미 인연 있는 승려로 뽑혔으니 향가라 하더라도 좋소”라고 말했다. 이때 월명이 「도술가」를 지어 사실을 진술하자 조금 뒤에 괴변이 즉시 사라졌다. 여기서 ‘국선의 무리에 속해 있어서 향가만 알 뿐’이라는 것은 월명이 승려낭도였다는 사실을 알려 준다. 당시 국선은 14~15세에서 17~18세의 화랑 중에서 뽑혀 ‘아기 부처님’처럼 오직 한 명의 어린 화랑이었으며 그에 딸린 낭도에는 승려낭도와 일반낭도가 있었다.¹³⁾ 월명은 국선을 보좌하는 승려낭도였으며 향가에 매우 밝았던 것으로 보인다.

때문에 그는 승려낭도로서 향가에는 익숙했지만 범성(梵聲)에는 익숙하지 못했던 것으로 보인다. 이는 향가와 달리 범성은 승려낭도의 주요 습득 과목이 아니었다는 사실을 알 수 있다. 아울러 그가 범성에는 익숙하지 못하다고 한 것에서 우리는 향가가 승려낭도에게 있어서 주요 교과목이었다는 사실을 알 수 있으며, 월명은 범성에 익숙한 당시의 일반 승려와는 다른 승려낭도의 위치에 있었음을 엿볼 수 있다.

그런데 같은 시대 월명과 함께 또 한 사람의 문화인이자 풍류인인 충담사의 경우도 월명과 매우 비슷한 역정을 보낸 것으로 추정된다. 그 역시 월명과 마찬가지로 ‘향가를 잘 지었다’(善鄉歌)고 알려져 있다. 그는 경덕왕 24년(765)에 ‘위의 있는 승려’(榮服僧)로 발탁되어 ‘백성을 다스려 편안히

13) 金煥泰, 「僧侶郎徒考」, 앞의 책.

할 노래'(安民歌)를 지어 바쳤다.

경덕왕 24년이면 월명을 만난 19년보다 꼭 5년 뒤이다. 경덕왕이 평소 존경하였던 월명이 살아있었다면 마땅히 그를 불러서 '백성을 다스려 편안히 할 노래'를 지어 바치게 하는 것이 지극히 자연스런 일이었을 것이다. 그럼에도 불구하고 왕이 다시 귀정문 누각 위에 나가서 '위의 있는 승려'(榮僧) 한 사람을 데리고 오게 한 것은 이때 이미 월명이 입적한 뒤였기 때문에 그랬던 것이라 추정된다. 만일 월명이 살아있었는데도 불구하고 그를 부르지 않고 충담을 불렀다는 것은 매우 부자연스러운 일이었을 것이다.¹⁴⁾

물론 그 당시 월명이 입적하지 않았다 하더라도 경덕왕에게 다시 불러 오지 않았을 가능성은 얼마든지 있을 수 있다. 이를테면 경덕왕이 보기에는 1) 월명은 주술적 치유에 익숙한 승려로 보였을 뿐 「안민가」를 짓기에는 적당한 인물이 아니었기에 그를 부르지 않았을 수도 있을 것이다. 2) 당시 월명이 사천왕사에 머물러 있었는지는 몰라도 그의 거처가 불분명하여 당장 부를 수 없었기에 '위의 있는 승려'(결국 충담)를 찾았을 수도 있다. 3) 이미 월명의 노래를 들어보았으므로 이번에는 월명이 아닌 다른 승려를 불러 향가를 짓게 하려고 했을 수도 있을 것이다.

하지만 경덕왕 말년에 월명이 살아 있었다면 1) 위의 있는 승려로서 발탁된 충담이 납의를 입고 차구만 담긴 앵통(혹은 삼태기)을 걸머지고 있을 정도로 겸소한 승려였다는 점에서 지극한 덕과 정성을 지니고 살았던 월명과 크게 다르지 않고, 2) 월명이 당시 일급의 향가시인이었기에 왕이 부르려는 마음만 가지고 있었다면 얼마든지 찾아 부를 수 있었을 것이며, 3) 월명의 「제망매가」에는 주술적 특성이 없을 뿐만 아니라 빼어난 서정시인의 안목이 돋보인다는 점에서 경덕왕이 월명을 부르지 않고 충담을 부를 이유는 달리 없을 것으로 보인다.

당시 승려들의 생평은 70~80여세(원효 70년, 의상 78년, 태현 680?~

14) 박노준, 위의 글, 352~353면. 여기서 필자는 765년에 경덕왕이 월명을 부르지 않고 충담을 부르게 된 것은 월명이 이미 작고했기 때문이라고 보았다. 논자 역시 이 주장에 공감한다.

765?)를 기준으로 볼 수 있을 것이다. 이는 오늘날과도 큰 차이가 없는 생존기간이라 할 수 있다. 때문에 위에서 살펴본 대로 경덕왕이 월명이 아닌 충담을 불렀던 765년에 월명은 이미 입적하였을 것이 분명하다고 할 수 있을 것이다. 이렇게 본다면 그의 생년 역시 700년 전후인 신문왕(681~692) 대로부터 효소왕(692~702) 대에 태어난 것으로 추정된다.

용천, 월명, 충담, 영재 등에 의해 지어진 향가와 같은 노래는 아무래도 일급의 문화인들에 의해 창작되고 보급될 수밖에 없었을 것이다. 더욱이 그 노래가 하늘의 달도 멈추게 하고, 혜성을 물리치게 하며, 백성을 다스려 편안히 하기도 하고, 두 해를 멈추게 할 정도의 힘을 가졌고, 도적들을 감화시키기까지 하는 노래였다는 점에서 일반 유행가와와는 다른 함의를 지니고 있다. 그 가사가 주력적(呪力的) 기능까지 가지고 있었다는 점을 감안하면 「도솔가」와 달리 특히 「산화가」는 신라 하대 희양산문의 개산조로 평가되는 진감 혜소(慧昭)¹⁵⁾에 의해 공식적으로 전해진 것으로 알려진 범패(魚山)와 같은 전문적인 집단에 의하지 않고서는 쉽게 이루어질 수 없었다는 사실을 알 수 있다.

따라서 월명이 태어난 700년 전후로부터 통일신라는 이미 삼국의 물리적인 통일을 넘어 통일 신라 인민들의 심리적인 통일로까지 나아가고 있었다는 사실을 알 수 있다. 삼국 인민들의 정신적이고 민족적인 통일의 기제는 향가와 같은 노래를 기반으로 한 문화였으며, 다수 향가의 창작은 이 시기가 이미 삶의 질을 존중하는 문화의 세기로 진입하고 있었다는 사실을 보여주는 것이라 할 수 있을 것이다.

3.3. 사승 관계

『삼국유사』는 월명의 스승을 능준(能俊)대사라고 했으나 능준대사에 관한 기록은 전혀 없다. 월명이 향가를 잘 지었고 주술적 치유에 능했으며

15) 金煥泰, 「曦陽山 禪派의 成立과 그 法系에 대하여」, 『한국불교학』 제4집, 한국불교학회, 1979.

사천왕사에 오랫동안 주석해 있었다면 스승 수준 역시 사천왕사에 주석했거나 주술적 치유에 능했으며 향가에 대한 이해가 있었으리라 추정된다. 다만 수준 역시 향가를 지었는지 그리고 어떤 수행법으로 생명을 살았는지는 알 수 없다.

월명 역시 사천왕사에서 어떻게 살았는지에 대해서는 자세히 알 수 없다. 다만 기록상으로 볼 때 상당히 오랫동안 머물렀던 것(常居四天王寺¹⁶⁾)으로 보인다. 그는 이 절에 머물면서 「제망매가」를 짓고 잠시 출타했을 때 ‘인연 있는 승려’가 되어 「도술가」를 지은 것으로 추정해 볼 수 있을 것이다. 「도술가」로 인해 그는 주술적 승려로 이름을 드높였으며 밀교적 배경에서 창건된 것으로 보이는 사천왕사에 오랫동안 머무르면서 국난이 일어날 때마다 주술적 치유책을 제시하였고 몸소 치유의 의식을 거행했던 것으로 보인다.

3.4. 가풍

월명에 관한 기록은 겨우 『삼국유사』의 「월명사 도술가」 조목 뿐이다. 피리를 잘 불었던 그는 일찍이 달밤에 문 앞의 큰 길을 지나가다가 피리를 불었는데 달이 달려와 그를 위하여 멈추어 섰다고 한다. 그는 풍류인이자 문화인으로서 피리를 잘 불어 달까지 감동시킬 정도의 감성적인 시인임에 틀림없다. 그의 가풍 역시도 이러한 문화에 대한 이해 속에서 만들어졌으리라 생각된다.

그의 은사와 계사에 대해서는 자세히 알 수 없다. 그가 오랫동안 주석했던 것으로 추정되는 사천왕사는 당 고종이 군사 50만 명을 설방(薛邦)에게 주어 신라를 치려고 할 때 김인문의 첩보를 전해 받은 의상이 문무왕에게 알리게 되면서 비롯된 절이다. 왕은 문두루 비밀법을 부릴 수 있는 신인업의 명랑을 급히 불러들여 대책을 마련하게 했다.

16) 一然, 앞의 책, 앞의 면 하.

이 때 명랑이 낭산 남쪽의 신유림에 사천왕사를 세우라 주청했으나 이미 당군이 개풍(정주) 국경까지 당도하였다. 할 수 없이 비단(彩帛)으로 절을 짓고 5방의 신상을 만들며 명랑을 비롯한 유가의 명승 열 두 분과 함께 문두루의 비밀법을 지었다. 그러자 나당군의 접전이 이루어지기 직전 갑자기 바람과 물결이 사납게 일어나더니 당나라 배와 군사들이 모두 물에 침몰되었다. 그 뒤에 절을 고쳐 짓고 이름을 사천왕사라 했다.

이렇게 볼 때 사천왕사는 그 이름이 머금고 있는 것처럼 육계 제2천인 도리천(忉利天)을 지키는 호법중들인 사천왕에서 딴 이름이다. 때문에 사천왕이 머무르는 사왕천 위에는 도리천이 있고 이 하늘은 지상의 끝과 천상 사이에 있는 관문인 선견성(善見城)을 지키는 성주가 사는 제석천(帝釋天)이다. 사(대)왕(중)천은 도리천 바로 아래에 있는 하늘이며, 사천왕사는 이 육계 제1천인 사(대)왕(중)천에 서 있는 절이다.

『삼국유사』 「선덕(여)왕 지기삼사」 조목에서 선덕여왕이 임종할 때 (646) ‘내가 죽으면 도리천에 장사지내라’고 유언한 것처럼, 낭산 즉 도리천 아래에 신라인들은 육계 제1천인 사왕천 안에다 사천왕사를 세웠다(679). 이 절을 창건한 명랑은 신인엽의 종조였으며 신인엽은 『불설관정경』(佛說灌頂經) 중 제7경인 『복마봉인신주경』(伏魔封印神呪經)에 근거한 문두루 비밀법을 사용하였다.¹⁷⁾

신인엽의 비법으로 널리 알려진 문두루 비밀법은 『금강명경』의 사천왕 호국사상, 『대방광십륜경』의 십륜호국사상 등이 함께 스며 있는¹⁸⁾ 의궤라 할 수 있다. 이러한 비법은 특히 국난에 직면했던 고려 왕실의 요청에 의해 신인엽, 총지엽, 유가(법상)엽 등의 승려들이 널리 사용한 비밀법이었다. 이러한 비밀법을 주로 사용한 신인엽의 총본산이 바로 사천왕사였던 것이다. 그렇다면 이 절에서 오랫동안 주석한 것으로 추정되는 월명 역시 마군을 항복시키는 신주 내지 주술적 치유법에 조예가 있었던 승려였을 것으로 추

17) 金煥泰, 「삼국시대의 神呪信仰」, 『한국밀교사상연구』(동대출판부, 1986), 72면.

18) 高翊晉, 「신라 밀교의 사상 내용과 전개 양상」, 『한국밀교사상연구』(동대출판부, 1986), 216면.

정된다. 그러면서도 그는 피리를 잘 부르고 향가를 잘 짓는 문화인이자 가객이었으며 젊은 시절에는 승려낭도로서 활동했을 정도로 풍류를 알았던 인물로 추정된다.

3.5. 저작과 작시

월명의 저술은 현존하지 않고 그가 지은 「도술가」와 「제망매가」 두 편의 향가만이 남아있을 뿐이다. 특히 월명이 지은 「도술가」는 그의 법력 내지 가풍을 조금이나마 알려주고 있다.

월명은 경덕왕에게 불려와 ‘열흘 동안 없어지지 않은 두 해’를 물리치도록 명을 받게 되었다. 그는 단을 세우고 기도문을 지은 뒤 “신승은 다만 국선의 무리에 속하여 단지 향가만 알 뿐 범성에서 익숙하지 못합니다”고 아된다. 왕은 “이미 인연 있는 승려를 불렀으니 비록 향가라 할지라도 좋다”고 하였다. 월명이 「도술가」를 지어 노래 부르자 ‘이미 두 해의 변괴가 곧 사라졌다’(既而日怪即滅). 왕이 기뻐하며 차 한 상자와 수정 염주 백팔 개를 하사하였다.

여기서 종래 일부 연구에서는 ‘두 해’를 경덕왕 당시 신충(信忠) 등을 중심으로 한 왕당파와 김양상(金良相)을 중심으로 한 반왕당파의 갈등¹⁹⁾을 상징하는 것이라고 언급되기도 했다. ‘두 해’ 그 자체를 놓고만 보면 일리가 있는 해석이지만, 승려낭도인 월명을 불러 물리치게 했다는 점에서 보면 설득력이 떨어진다. 월명에게 두 왕당파의 물리적 충돌을 해결할 힘이 있었을 리 만무하고, 또 그가 주술적 치유에 의해 해를 물리쳤다는 점에서 더욱더 그러하다.

19) 이기백, 『景德王과 斷俗寺』, 『韓國思想』 제5집; 이기백, 『신라정치사회사연구』(일조각, 1987); 조동일, 『한국문학통사1』(지식산업사, 1982), 145~146면. 이들 논문들은 ‘二日竝現’을 『삼국사기』의 경덕왕과 혜공왕대의 기록에 근거하여 무열왕계 직계인 景德王과 惠恭王과 내물왕계인 上大等 金良相(후의 선덕왕)과 伊滄 敬信 등이 충돌한 사건으로 풀이하고 있다.

오늘 이에 「산화가」(散花歌)를 불러
뿌린 꽃아 너는
곧은 마음의 부림이니
미륵좌주(彌勒座主)를 모셔라.²⁰⁾

이 시를 두고 종래 연구에서는 “首句의 散花唱良은 本歌가 「산화가」로서 지어진 것을 말한다. 요컨대 「산화가」는 장단(長短) 이가(二歌)가 있었던 것이다”²¹⁾라고 하여 이 「도솔가」를 「산화가」라고 하는 주장도 제기되었다.

하지만 이후의 대다수 연구자들은 「도솔가」와 「산화가」를 분리해왔다. “도솔”이란 말은 ‘도살’의 의미인 ‘回生’, ‘復元’, ‘還生’, ‘再活’의 뜻이며, 「도솔가」는 유리왕대의 것이나, 월명의 것이나를 막론하고 그 어의면에서 고찰할 때 ‘도살’의 뜻을 가지는 것으로 곧 同名 同意의 回生の 노래인 것이며, 불교 수입 이전부터 우리에게 있었던 말인데 후에 한자를 차용하여 그것을 ‘兜率’이라고 표기했을 뿐”²²⁾이라고 보기도 했다.

또 이 「도솔가」는 유리왕대의 「도솔가」와는 다른 노래이며 특히 “미륵좌주라는 말은 미륵세존이나 미륵보살과 같은 純佛敎적 표현이 아니고, 郎·佛 융합의 과정에서 이루어진 한 독특한 용어이며, 화랑의 고유한 神관념에다 불교의 化生적인 미륵사상을 융합시킨 표현”²³⁾이라고 했다.

또 「도솔가」는 「산화가」에 앞서서 가창된 서사적(序詞的) 노래이며, 의식 전체의 흐름으로 보아선 「도솔가」보다 「산화가」에 더욱 큰 의미가 부여되어 있었다고 판단되어²⁴⁾ 왔다. 동시에 치리가(治理歌)적 성격과 주가(呪歌)적 성격을 지닌 것²⁵⁾으로 평가되어 왔다.

20) 一然, 『三國遺事』 권제5(『韓佛全』 제6책, 360면 중). “今日此矣散花唱良, 巴寶白乎隱花良汝隱, 直等隱心音矣命叱使以惡只, 彌勒座主陪立羅良.”

21) 梁柱東, 『增訂古歌研究』(일조각, 1973), 524면.

22) 金鍾雨, 『鄉歌文學論』(연학문화사, 1971), 37~38면.

23) 金鍾雨, 위의 책, 38~39면.

24) 朴魯埵, 「兜率歌」, 『新羅歌謠의 研究』(열화당, 1985), 164면.

25) 朴魯埵, 위의 책, 162~179면.

논자 역시 이러한 주장은 설득력이 있다고 생각한다. 특히 추가적 성격을 지녔다는 것은 ‘향가 자체가 왕왕 천지 귀신을 감동시키미 한 두 가지가 아니었다’(往往能感動天地, 鬼神者非一)는 기록에서도 확인된다.

임금 계신 누각(龍樓)에서 오늘 「산화가」를 불러
 푸른 구름에 한 조각 꽃을 뿌려 보낸다
 은근하고 정중한 곧은 마음이 시킴이니
 멀리 도솔천의 부처님을 맞이하라.²⁶⁾

일연은 「도솔가」가 불리워지는 상황을 다시 7언 4구의 한시로 풀이하고 있다. 일연은 「산화가」는 문장이 번다하여 신지 않는다고 하면서도²⁷⁾ 월명의 노래를 조목 명에서 「도솔가」라 하여 신고 있다. 그러면서 이 「도솔가」를 「산화가」라고 일컫는 것은 잘못된 것으로 비정하고 별도의 「산화가」를 언급하고 있다. 그러면 그가 문장이 번다하여 신지 않는다고 한 「산화가」는 어떤 것이었을까. 종래 연구²⁸⁾에서처럼 ‘상단배송’ 의식의 계송(『산화가』)을

26) 一然, 『三國遺事』 권제5(『韓佛全』 제6책, 360면 중). “龍樓此日「散花歌」, 挑送青雲一片花, 殷重直心之所使, 遠遼兜率大德家.”
 27) 一然, 『三國遺事』 권제5(『韓佛全』 제6책, 360면 중). “今俗謂此謂「散花歌」誤矣. 宜云「兜率歌」, 別有「散花歌」, 文多不載.”
 28) 金鍾雨, 앞의 책, 30~46면. 필자는 여기서 「산화가」를 1) 經句의 계송을 貫花라 하고, 2) 경구의 散文을 散花라고 한다는 것에 근거하여 ‘散花功德’은 佛前에 공양을 드리 기 위하여 꽃을 散布하는 일이고, 큰 법회 때는 꽃을 흩는 일을 맡은 散花師란 전담 자가 있으며, 『무량수경』 하권의 “懸燈, 燃燈, 散花, 燒香 이것으로써 회향하여 저 나라에 태어나기를 원한다”는 것에 근거하여 散花의 의식이 있었음을 전제 한 뒤, 현재 사원에서 널리 사용되고 있는 安震湖 편, 『釋門儀範』(법문사, 1982), 869면에 의하여 1) 掛佛移蓮의 「蓮花偈」나, 2) 侍輦節次의 「行步偈」를 부른 뒤 「散花落」을 삼창하는 것으로 보아서 본래 「拈花偈」와 「散花偈」는 별도로 있는 것이며, 그리하여 「염화계」 뒤에 「산화계」를 포함이 本式이지만 경우에 따라서는 식의 운영상 長短과 省略의 필요도 있게 되어서, 여기 「散花落」이라는 一語이 의식에 대치되고, 「산화가」는 廢用되기에 이른 것이 아닌가 생각된다면서, 부처를 拜送하는 上壇拜送 의식의 일부에서 아래의 계송을 唱한 뒤에 법당을 향하여 ‘산화락’하고 부르는 것을 볼 수 있는데, 이때 唱하는 이 계송이 곧 본래의 長篇 「산화가」가 아니었을까 하면서 이 ‘상단배송’을 「산화가」로서 추정하고 있다. “我今持呪此色花, 加持願成清淨故. 一花供養我如來, 受

한 뒤에 ‘산화락’이라고 부른 것에서 유추해 보면 상단배송의 의식 계송이 「산화가」일 수 있을 것이다. 그런데 여기서 가장 중요한 모티프는 ‘꽃’이라는 상징이다. 월명이 ‘二日怪變’을 물리칠 때 다른 인도승이 부른 것도 ‘꽃을 뿌리는 노래’였다는 점에서 ‘꽃’은 중요한 기제가 된다. 동시에 ‘미륵좌주를 모셔라’는 이 명령어 내지 지시어도 꽃과 미륵의 연결고리가 무엇인지 묻게 된다.

종래 연구에서는 꽃을 ‘공물’(供物)이며 시에서는 인간과 불(佛)의 매개체, 지상적인 것을 천상적인 것에 건네주는 다리 몫을 다하고 있으며,²⁹⁾ 이 꽃이 미륵 보살의 신앙 또는 주술에 있어서 구체적으로 어떤 상징성을 지니고 있는지 또는 의식적인 절차와 어떤 관계가 있는지 짐작할 수 없다³⁰⁾고 했다. 또 「도술가」의 꽃은 원상으로 복귀하려는 ‘광명의 使徒’로서 의미지어지며, 이것은 광명의 세계를 찾는다³¹⁾는 뜻으로 해석된다. 하여튼 꽃은 새로운 세상을 여는 메시아 미륵과 긴밀하게 상응하는 기제이며, 이 기제는 천상과 지상, 자연과 인간, 빛과 어둠 사이를 매개하는 역할을 하는 밝음의 담지자라 할 수 있다.

미륵에게서 완전한 이상 세계 실현과 중생의 무루(無漏) 제도 그리고 새롭고 젊고 훌륭하고 화합의 원만한 사상이 내포되어 있고, 또 이 모든 사상을 상징한 것이라 볼 수 있다. 이것은 세계를 달리한 타방의 극락이, 생사가 없고 무상이 없어서 정토로서는 이 미륵의 호세(好世)정토보다는 더 우승하지만, 이는 인간의 사후에 한정되어 있으며 결코 현실화할 수 없는 타방의 특정된 초현실의 정토인데 비하여, 미륵의 호세정토는 바로 이 지상이며, 또 미륵의 자심의 교화력에 의하여 이루어진 정화 순화의 사회이므로, 흔히 불설에서 볼 수 있는 정토와 불토의 이상화와는 다른, 어디까지나 현

花各歸清淨土。大悲福田無緣主，散花普散十方去。散花普賢歸來路，我以如來三密門，已作上妙利益竟，一切賢聖盡歸空。我於他日建道場，不違本誓還來赴。”

29) 金烈圭, 「韓國文學과 그 悲劇的인 것」, 『한국민속과 문학연구』(일조각, 1971), 294~295면.

30) 李在銑, 『新羅 鄉歌의 語法과 修辭』, 『鄉歌의 語文學의 研究』(1972).

31) 박노준, 앞의 책, 177~178면.

실적이며 실현성이 없는 이상 국토인 것을 알 수 있다.³²⁾

이렇게 본다면 이미 삼국 통일 이전부터 일반화되어 있던 미륵 신앙과 통일 이후 본격화되기 시작하는 미타 신앙이 이 시대에는 혼재하고 있었음을 알 수 있게 된다. 미륵신앙은 바로 이 지상에서 이루어지는 데에 비해서 미타신앙은 사후에 이루어지는 초현실적인 타방의 기약이다. 월명이 지은 또 하나의 서정시인 「제망매가」는 미타 신앙 위에서 이루어지고 있다. 이 미타 신앙과 관음 신앙은 삼국 통일 이후 급격하게 퍼져나간 신앙이다.

월명은 여동생을 두고 있었다. 그는 동생을 떠나 출가했고 재가에 있던 동생은 어린 나이로 세상을 떠났다. 「제망매가」는 죽음에 대한 진솔한 인식을 보여주는 순수서정시라 할 수 있다.

삶과 죽음의 길은
여기 있으면 두려워지고
나는 간다 말도
못다 이르고 갔느냐
어느 가을 이른 바람에
여기 저기 떨어지는 잎처럼
한 가지에 나서
가는 곳을 모르는구나
아, 극락세계(彌陀刹)에서 너를 만나볼 나는
도를 닦아 기다리련다.³³⁾

월명은 승려의 신분으로 이 시를 지었다. 일반적으로 승려라 하면 무상과 무아의 가르침을 깊이 체득한 엄정한 수행자를 연상하게 된다. 하지만 작자인 월명은 이 시에서 그런 분위기를 거의 보여주지 않는다. 오히려 누이의 죽음에 대한 인간적인 슬픔을 잔잔한 어조로 그려내고 있을 뿐이다.

32) 金煥泰, 『한국불교사정론』(불지사, 1997), 205~206면.

33) 一然, 『三國遺事』 권제5(『韓佛全』 제6책, 360면 중하). “生死路隱, 此矣有阿米次盼伊遣, 吾隱居內如辭叱都, 毛如云遣去內尼叱古, 於內秋察早隱風味, 此矣彼矣淨良落尸葉如, 一等隱枝良出古, 去奴隱處毛冬乎了, 阿也, 彌陀刹良逢乎吾, 道修良待是古如.”

이런 점에서 본다면 그는 「산화가」와 같은 불교 의식[梵聲]에 능통했던 승려이기보다는 향가에 익숙했던 풍류인이었음이 분명하다.

이 시는 삶과 죽음의 공존(1행), 갑자기 찾아오는 죽음에 대한 공포와 두려움(2행), 삶에 대한 덧없음과 허무함(3~6행), 한 부모로부터 비롯된 혈육 의식(7행), 죽음 이후의 세계에 대해 알 수 없음(8행) 등으로 이루어져 있다. 이 시에 담긴 이러한 태도는 인간 율명의 됄됨이를 추측할 수 있는 근거가 된다. 이 시는 미타 신앙에 의지하여 훗날 극락세계에서 만날 것을 기약하면서 끝을 맺고 있다.

바람은 종이돈을 날려 죽은 누이동생의 노자를 삼게 했고
 피리 소리는 밝은 달을 흔들어 달속 선녀(姮娥)가 발을 멈추었다
 도술천이 하늘처럼 멀다고 말라
 萬德花 한 곡조로 즐겨 맞았다.³⁴⁾

일연은 율명에 대해 7언 4구의 찬시로 지었다. 일연의 시는 「제망매가」와 「도술가」의 배경을 시로 형상화하고 있다. 그런 뒤에 ‘도술천이 하늘처럼 멀다고 말라’며 이미 ‘만덕화 한 곡조로 즐겨 맞았다’고 부연하고 있다. 고려 후반기의 대표적 문화인이었던 일연 역시 율명의 심경을 이해하여 시적으로 승화시켜 놓았던 것이다. 산 율명과 죽은 누이를 매개하는 ‘노자’와 피리소리와 달을 매개하는 ‘항아’는 산 자와 죽은 자, 인간과 자연, 지상과 천상 사이를 이어주고 있다. 결국 일연은 율명을 대신하여 그가 못다 부른 노래를 시로 형상화하여 부르고 있는 것이다.

4. 보림: 정리와 과제

신라 불교 르네상스기에 문화인으로 살았던 율명에 대한 온전한 이해는

34) 一然, 『三國遺事』 권제5(『韓佛全』 제6책, 360면 하). “風送飛錢資逝妹, 笛搖明月住姮娥, 莫言兜率連天遠, 萬德花迎一曲歌.”

신라 불교의 성격과 문화를 이해하는 관건이 된다. 일생을 시를 짓고 노래를 부르며 살았던 가객 월명은 7세기 후반 이후 8세기 통일신라시대의 풍류인이었다. 그는 삼국의 물리적인 통일을 넘어 심리적이고 정신적인 통일을 요청하던 시대에 살았다. 때문에 월명은 비록 두 편의 향가만 남겼지만 이들 시를 통해 그는 이 시대의 문화적 요구인 새로운 문화 창출을 위한 전위 역할을 하였다.

문화에 대한 깊은 통찰이 있었던 월명이었기에 우리가 그를 알기 위해서는 역시 문화에 대한 온전한 이해가 있어야만 한다. 당시의 통치자들 역시 문화의 힘으로 통일 이후 삼국 인민들의 심리적 통일을 도모하려고 하였다. 향가를 잘 짓던 이들이 왕에서 불려가 지은 安民, 禳災 등의 주제로 지어진 노래가 국가 통치자의 요구에 적절히 부응하고 있는 것에서 이 점은 확인된다.

월명의 법호와 범명은 알 수 없으나 종래 법호와 범명을 정하는 예로 볼 때 그는 ‘사천 월명’ 내지 ‘천왕 월명’으로 불렸을 수 있고, 가풍은 주술적 치유에 능한 풍류인이자 가객이었음을 알 수 있다. 그는 신문왕대 내지 효소왕대인 700년 전후기에 태어나 경덕왕 대 말년인 760여 년 정도까지 살았던 것으로 보인다. 사승 관계로는 사천왕사의 가풍을 이은 능준대사의 문인이며, 사천왕사의 주석 승려답게 주술적 치유에 능했던 것으로 보인다. 그가 지은 저서가 있었는지는 분명히 알 수 없으나, 「도술가」를 지어 태양의 궤변을 물리치고, 죽은 누이의 제사를 지내는 「제망매가」를 통해 우리 역사 문화의 전면에 문화인으로 나타난 인물이라 할 수 있다.

이상과 같이 소략한 기록이지만 월명은 통일 신라대의 문화의 세기에 살면서 풍류인과 문화인으로서의 모습을 보여준 가객이었다. 그를 비롯한 당대 향가 창작자들의 작품을 통해 우리는 통일신라시대 사람들의 문화의 감각과 수준을 엿볼 수 있다. 시월의 문화인물로 월명이 선정된 것은 향가를 숭상하고 시승에 대한 이해를 통해 삶의 질을 드높이려했던 이 시대 문화인들의 안목을 재인식하는 계기를 마련하였다는 점에서 고무적인 ‘사건’이라 할 수 있을 것이다.