均如鄕歌 解讀을 위한 漢文 資料의 體系的 對照와 巨視的 接近

河崎啓剛(가와사키 케이고)*

要約

均如鄕歌에는 對應하는 漢文 資料, 즉 崔行歸의 漢譯詩와 『華嚴經』의 「普賢行願品」이 존재한다. 이들은 틀림없이 均如鄕歌 解讀에 있어서 一次的으로 철저하게 검토되어야 하는 자료일 것이다.

본고의 一次的인 목적은, 均如鄕歌와 이들 漢文 資料의 對應 關係를 자세히 검토하여, 그것을 체계적으로 기술함으로써, 이 對應 關係가 종래 일반적으로 생각되었던 것보다 더 세밀하게 잘 對應되어 있음을 지적하는 데에 있다. 또한 ①그 對應 關係와 ②文脈, 그리고 ③均如鄕歌 內的으로 얻을 수 있는 언어적 근거 등을 주된 근거로 삼아, 새로 지적될 만한 사실이나 생각해야 할 문제 등을 지적함으로써, '巨視的 接近'의 필요성과 유효성을 구체적으로 보이는 것을 二次的인 목적으로 삼고자 한다.

이 노래는 결코 "意味만 通하면 되는" 정도의 노래는 아니라, 민중들의 입에서 입으로 퍼지고, 왕왕 담벼락에 쓰이기도 하고, 千年 후인 오늘날까지 전해질만한 노래였던 것이다. 우리는 결코 難解하고 曖昧模糊한 解讀에 만족할 수는 없을 것이다. 마치 "현대 일본어를 번역한 듯한" 깔끔하고 자연스럽고 잘 다듬어진 明確한 현대어로서 번역될 것을 기대해야 하는

* 숭실대학교 일어일본학과 조교수

것은 아닐까.

* 핵심어: 균여향가, 한문, 체계적 대조, 거시적 접근(top down), 화용론(pragmatics)

1. 서론

1.1. 본고의 목적

均如鄕歌에는 對應하는 漢文 資料, 즉 崔行歸의 漢譯詩와『華嚴經』의「普賢行願品」이 존재하는데, 이들은 틀림없이 均如鄕歌 解讀에 있어서 一次的으로 검토되어야 하는 자료일 것이다. 그러나 노래의 내용은 물론 華嚴經을 '번역'한 것은 아니고, 崔行歸의 漢譯詩 또한 韓國語의 定型詩를 中國語의 定型詩로 옮긴다는 큰 언어적 제약 속에서 번역된 것이기 때문에, 거기서 마치 15세기 諺解 文獻의 漢文과 諺解文과 같은 직역적인 對應 關係를 기대하기는 어려우며, 이 資料들을 어떻게 잘 이용해야 할 것인지는 항상 우리에게 고민거리가 되어 왔다.

본고의 一次的인 목적은, 均如鄕歌와 이들 漢文 資料의 對應 關係를 자세히 검토하여, 그것을 체계적으로 기술함으로써, 이 對應 關係가 종래 일반적으로 생각되었던 것보다 더 세밀하게 잘 對應되어 있음을 지적하는 데에 있다. 또한 ①그 對應 關係와 ②文脈, 그리고 ③均如鄕歌 內的으로 얻을 수 있는 언어적 근거 등을 주된 근거로 삼아,[1] 새로 지

1) 김지오(2012b)에서는 均如大師는 단순히『華嚴經』의「普賢行願品」만을 보고 노래를 지은 것이 아니라, 화엄 제가의 註釋까지 두루 섭렵한 상태에서 지은 것이며, 그 내용 역시 노래에 실제로 반영되어 있다는 사실이「隨喜功德歌」의 구체적 예를 통해 지적된 바 있다. 본고의 입장 역시 이 사실의 중요성에 동의하며 다시 강조하는 바이다. 필자는 본고 집필 중에 이를 접

적할 만한 사실이나 생각해야 할 부분을 지적함으로써, '巨視的 接近'의 필요성과 유효성을 구체적으로 보이는 것을 二次的인 목적으로 삼고자 한다. 이 두 가지 목적은, 결국은 相互補完的인 관계에 있다.

1.2. 微視的 接近과 巨視的 接近

본고에서 실천하고자 하는 '巨視的 接近'은, 바꾸어 말하면 '위에서의 接近'(top down)이며, '微視的 接近' 또는 '아래에서의 接近'(bottom up)과 대비되는 개념이다. '微視的'이냐 '巨視的'이냐 하는 말은 결국은 상대적이기는 하지만, 예를 들어 音韻論的('음상'이 무엇이었는지), 혹은 形態論的(吏讀나 口訣, 15세기 한국어의 무엇과 연결되는지) 논의가 '微視的'이라고 한다면, 漢文과의 對應 關係나 文脈(결국 무슨 내용인지, 전체 내용 속에서 어떤 화용론적(pragmatic) 기능을 담당하는지)에 대한 검토는 '巨視的'이라고 할 수 있을 것이다.

우리는 均如鄕歌 解讀이라는 하나의 目標를 향해 양쪽 방향에서, 즉 다양한 시각에서 종합적으로 접근해 가는 것이 좋을 것이다. 그런데 종래의 균여향가 연구는 대략적으로 微視的 接近이 '主', 巨視的 接近이 '從'이 되어 있었던 것 같다. 이에 대한 반성으로, 본고에서는 巨視的 接近의 필요성과 유효성을 강조하고, 오히려 巨視的 接近이 '主', 微視的 接近이 '從'이 되어야 하는 측면도 분명히 있다는 사실을 구체적인 실천을 통해서 밝히고자 한다.

이러한 접근 방식의 성격상, 現段階에서 많은 未解決 문제를 품고 있

하게 되었는데, 가능한 한 이러한 주석류도 참조하도록 하였으며, 본고의 입장에서 몇 가지 주목할 만한 기술을 지적하기도 하였다(cf. "覺樹王", "喜賜 以留也"〈9恒順〉). 특히 본고에서는 「請佛住世歌」가 거의 전면적으로 『華嚴經行願品疏抄』 권4 해당 내용에 바탕하고 있다는 사실이 지적되는데, 이 발견은 본고를 크게 발전시켜 주었음을 미리 밝혀 둔다.

는 필자의 '解釋案'을 모두 제시할 필요가 있었으나, 이 拙案 자체가 본고의 '주장'의 핵심은 아니라는 점을 확인해 두고 싶다. 이는 보다 나은 해석을 향한 징검돌 중의 하나이며, 종래 지적되지 않았던 가능성이나 재고의 여지가 있는 부분을 지적하는 일에 중점이 두어져 있다. 미흡한 부분에 대해 여러 선생님들의 叱正과 鞭撻을 부탁드리고자 하는 바이다.

1.3. 巨視的 接近의 필요성

우리는 하나의 목표에 다가가기 위해 위에서와 아래에서, 즉 다양한 시각에서 접근해야 한다는 본고의 입장을 앞에서 확인하였다. 그런데 본고에서는, 微視的 接近이 상대적으로 충분히 이루어진 오늘날, 巨視的 接近이 더욱 의식적으로, 체계적으로 이루어져야 하는 단계에 와 있음을 주장하고자 한다.

먼저 무엇보다도 정확한 意味把握 자체가 어려운 鄕歌를 解讀하는 데에 있어서, 노래 내용의 出處임이 확실한 『華嚴經』 「普賢行願品」이 있고, 심지어 崔行歸에 의한 '漢譯'까지 있다는 사실을 우리는 다시 한 번 생각할 필요가 있다. 즉, 均如鄕歌 연구에 있어서 맨 먼저 우리가 客觀的으로 確實하게 따질 수가 있는 것이 '결국 무슨 意味·內容인지', '결국 어떤 機能을 하는지'라는 경우가 꽤 많은 것이다.

예를 들어 다음의 '-孫'에 대해 생각해 보자. 우리가 먼저 확실하게 알 수 있는 것은, 이것의 統辭的 機能이다.

(1) ㄱ. 今日部 [[伊冬衣 / 南无佛也 白]$_{VP}$孫 舌]$_{N}$]$_{NP}$良衣〈2稱讚〉[2]
ㄴ. 修叱賜乙隱 頓部叱 [[吾衣 修叱]$_{VP}$孫 丁(ᄃ]$_{N}$]$_{NP}$여)〈5隨喜〉
ㄷ. [皆 [吾衣 修]$_{VP}$孫 / [一切 善隊]$_{NP}$]$_{NP}$ 頓部叱 廻良只〈10普皆〉

2) 본고에서는, 禮敬諸佛歌〈1禮敬〉, 稱讚如來歌〈2稱讚〉, … 總結無盡歌〈11總結〉와 같은 약칭을 사용하여 각 노래를 가리키도록 한다.

ㄹ. [[禮爲白$_{VP}$孫隱 佛體]$_{NP}$刀 / 吾衣 身 伊波 人 有叱下呂〈10普皆〉

'-孫'은 오직 均如鄕歌에만 총 네 예가 발견된다. 예가 적은 것이 아쉽기는 하나, 우리는 먼저 정말로 관련되는지도 확실하지 않은 다른 자료들을 가져오기 전에, 무엇보다도 이 네 예를 內的으로 철저하게 분석하여 파악해야 할 것이다.

이들 '-孫'은 모두 動詞 뒤에 나타나 名詞를 수식하니, 통사적으로 관형사형 어미의 機能을 한다는 것은 확실하다. 또한 (ㄹ) "-孫隱"이라는 '剩餘的 表記' 덕분에, 이것이 관형사형 어미 '-ㄴ'(隱)을 포함한다고 추정할 수 있으며, 다행히도 문맥을 보아도 우리가 아는 '-ㄴ'의 機能에서 어긋나지 않기 때문에, 여기까지는 어느 정도 확실하게 알 수가 있다.

확실한 것은 여기까지다.

'-孫'의 音相은 확실하지 않다. 관형사형 어미 '-ㄴ'을 포함한다는 사실부터, 우리는 이것이 아마도 음독되어 /손/ 정도로 읽혔으리라 추정할 수는 있지만, 당시에 '孫'의 漢字音이 정말로 /손/이었는지도 알 수 없고, 읽힐 가능성이 /손/ 뿐이었는지도 알 수 없다. 심지어 우리가 모르는 訓讀語("손자"를 뜻하는 'ㄴ'으로 끝나는 명사)였을 가능성도 배제할 수 없다. '孫'을 /손/으로 읽는 것을 전제로 삼은 논의는, 너무나 위태로운 것이다.

'-孫'의 내부 구조는 더욱 확실하지 않다. 만약에 그 어려움을 극복하여 음상이 확실해진 선어말어미 '*-소-'라도 발견되어 그 의미·용법도 네 가지 문맥에 모순 없이 들어갈 수 있다고 한다면 이야기는 달라지지만, 현재 우리는 그러한 행운을 만나지도 못하고 있다.

우리는 制限된 자료에 대해 制限된 대로 충실해야 하며, 확실히 알 수 있는 것은 확실하다고 하고, 확실하지 않은 것은 확실하지 않다고 확실히 말해야 한다. '-孫'에 대한 논의를 정리하자면, 統辭論的으로 관형사형 어미의 기능을 하고, 語尾 '-ㄴ'을 포함하고 있고, 音相은 확실하지 않

아 아마도 음독되어 /손/ 정도가 아니었을까 추정될 뿐인데, 우리는 다른 후보를 들 수도 없으므로 편의상 "손" 정도로 읽어 두는 것이다.

이상의 논의가 바로 본고에서 주장하는 '巨視的 接近의 필요성'을 상징할 것이다. '-孫'에 대해서는, "南无佛也 白孫 舌良衣"〈2稱讚〉에서 조금 더 발전적인 논의를 진행하도록 한다.

1.4. 記述 方式

본고에서는 均如鄕歌와 관련 漢文 資料와의 對應 關係를 體系的으로 기술하기 위해, 最小限 필요한 정보를 담을 수 있는 간결한 記述法을 모색하였다. 以下에 提示하는 資料에서는, '【…】$_{(a)}$', '[…]$_{(a1)}$' 등의 기호를 사용하여, 對應 關係나 서로 참조할 만한 부분을 표시하였다.

解釋案 중에서 (…)는 번역상의 보충이나 바꿔 말함을 표시하며, ((…))는 微視的으로(형태론적으로) 정확히는 알 수 없으나 巨視的으로(문맥이나 漢文과의 對照를 통해서) 어느 정도 추정할 수 있는 意味解釋을 표시하며, ((…$_{?}$))는 그 중에서도 상대적으로 불확실함을 의미한다. 'ㅣ'는 두 가지 가능성을 모두 제시할 때에 사용한다.

또한 본고에서는 편의상 각 노래의 1~4行을 묶어 '第一聯', 5~8行을 묶어 '第二聯', 9~10行을 묶어 '第三聯'이라 부르도록 한다.

2. 漢文 對照資料 및 巨視的 接近의 실천

(1) 禮敬諸佛歌

均如鄕歌〈禮敬諸佛歌〉

【心未 筆留 / 慕呂白乎隱 佛體 前衣】$_{(a)}$ / 【拜內乎隱 [身萬隱 /

法界 毛叱所只 至[b2][去良][b1]】(b)
【塵塵馬洛 佛體叱 刹亦 / 刹刹每如 邀里白乎隱 / 法界 滿賜隱 佛體】(c) / 【九世 盡良 禮爲白齊】(d)
(歎曰)【身語意業无疲厭 / 此良 夫作 沙毛叱等耶】(e1, e2)

解釋案

마음의 붓으로 / 그린 부처 앞에서 / 禮拜한 몸은 / 法界 전체에 두루 이를지어다.

塵塵마다 부처의 刹(佛國土)이여 / 刹刹마다 모신(존재하시는) / 法界 가득 차신 부처(를) / 九世[3] 다하여 禮敬하자.

(歎曰) 身語意業无疲厭(몸·말·마음의 三業 모두 지칠 것 없이) / 이에 ((항상 따를 행동의 指針))[4]을 삼아야겠다.

漢譯詩 〈禮敬諸佛頌〉

【以心爲筆畵空王】(a)【瞻拜唯應[b1][遍十方][b2]】(b)
【一一塵塵諸佛國 重重刹刹衆尊堂】(c)
見聞自覺多生遠 【禮敬寧辭浩劫長】(d)
【身體語言兼意業 摠无疲厭此爲常】(e1, e2)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0844b29-c11〉

普賢菩薩告善財言:「善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛世尊, 我以普賢行願力故, 【深心信解, 如對目前, 】(a)【悉以清淨身語意業, 常修禮敬；】(e1)【一一佛所, 皆現不可

3) 過去·未來·現在의 '三世(trayo-dhvanah)' 속에 각각 또 三世가 있어서 九世가 된다. 즉, 過去의 過去, 過去의 未來, 過去의 現在, … 現在의 現在까지 아홉 가지다.
4) 마지막 10행은 "夫作"의 해석이 어려운 難解句 중의 하나지만, 漢文과의 대조를 통해서는 이 정도 표현을 상징하는 말이 올 것이 기대된다. 金完鎭(1980:163)에서는 新羅의 將軍 '異斯夫'의 諱 '苔宗'을 근거로 "夫"를 "ᄆᆞᄅᆞ"=基準·根幹="常"이라 설명하여 "夫作"을 "宗旨" 정도로 해석하였다.

說不可說佛剎極微塵數身, [一一身遍](b2)禮不可說不可說佛剎極微塵數佛；】(b)(c)【虛空界盡, 我禮乃盡, 而虛空界不可盡故, 我此禮敬無有窮盡。如是乃至衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我禮乃盡。而衆生界乃至煩惱無有盡故, 我此禮敬無有窮盡, 】(d)【念念相續無有間斷, 身語意業無有疲厭。】(e2)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a02-a05〉
【所有十方世界中 三世一切人師子
我以淸淨身語意 一切遍禮盡無餘】(c, d)
[普賢行願威神力 普現一切如來前
一身復現剎塵身 一一遍禮剎塵佛(b2)

노래의 大意는, "全時空에 無數히 존재하는 모든 부처에 대해, 마치 눈앞에 보는 것처럼 精誠을 다하여, 永遠히 禮敬하겠다. 원컨대 자기 몸이 全宇宙, 全時空의 모든 부처 앞에 두루두루 나타나게 되어라" 정도가 된다.

4行의 '-去良'(-去耶)[5]는 均如鄕歌에서 총 세 예가 발견되는데, 이들은 모두 漢譯詩에서 "唯應", "庶", "希", "願"(모두 "希望하다", "祈願하다"를 의미함) 등과 대응한다.

(2) ㄱ. 拜內乎隱 身萬隱 / 法界 毛叱所只 至去良 (瞻拜唯應遍十方)〈1禮敬〉
ㄴ. 無盡辯才叱 海等 / 一念惡中 涌出去良 (辯海庶生三寸抄 言泉希涌兩唇中)〈2稱讚〉
ㄷ. 火條 執音馬 / 佛前 灯乙 直體良焉多衣 / 灯炷隱 須彌也 / 灯油隱 大海逸留去耶 (至誠明照佛前灯 願此香籠法界興 香似

5) '-去良'와 '-去耶'는 의미 차이를 파악할 수가 없으므로 잠정적으로 함께 다루어 두고자 한다.

妙峯雲鬘鬘 油如大海水洪澄)〈3廣修〉

박진호(1998, 2008)에서는 이를 '명령형'으로 파악하였는데, 이들은 사실 모두 "全時空의 모든 부처 앞에 자기 몸(分身)을 나타내면서", 그 자기 몸이 각각 어떻게 되어라라는 약간 특수한 命令(希望, 願望)이라는 共同點이 있다. 따라서 이는 "~하게 되어라"와 같은, '狀況에 대한 命令'(즉, 希望, 願望)을 나타내는 표현이라고 더 자세하게 분석할 수가 있다.

10行의 '-(乎)(叱)等耶'는 均如鄕歌에서 총 다섯 예가 발견되는데, 그 중 네 예가 華嚴經에서 "我"와 대응한다.

(3) ㄱ. 身語意業无疲厭 / 此 良夫 作 沙毛叱等耶 (我以普賢行願力故 … 悉以淸淨身語意業 常修禮敬)〈1禮敬〉
ㄴ. 吾焉 頓叱 進良只 / 法雨乙 乞白乎叱等耶 (而我悉以身口意業 種種方便 慇懃勸請 轉妙法輪)〈6請轉〉
ㄷ. 手乙 寶非 鳴良尒 / 世呂中 止以 友白乎等耶 (我悉勸請莫入涅槃)〈7請佛〉
ㄹ. 大悲叱 水留 潤良只 / 不冬 萎玉內乎留叱等耶 (以大悲水饒益衆生 則能成就 諸佛菩薩 智慧華果)〈9恒順〉
ㅁ. 佛體 爲尸 如 敬叱好叱等耶 (我皆於彼 隨順而轉 … 如敬父母 如奉師長 及阿羅漢 乃至如來 等無有異)〈9恒順〉

이들 문맥에서 共通되는 意味를 析出해 보면, '1人稱의 當爲, 意志' 정도가 析出된다. 현대어로는 일단 "~해야겠다", "~하겠다" 정도로 해석할 수가 있다.[6]

6) '-(乎)(叱)等耶'에 대해서는 김영만(1985), 박진호(1998, 2008)에서 음독구결의 'ㅡㅌㅅㅡ/ㅌㅎㅡ', 15세기의 '-이ᄯᅥ녀'와의 형태적 관련성이 지적되었다. 그러나 이들은 漢文 'A況B' 構文, 즉 'A ᄒᆞᄆᆞ며 B이ᄯᅥ녀'[(A도 그런데 A보다

(2) 稱讚如來歌

均如鄕歌〈稱讚如來歌〉

【今日部 [伊冬]$_{(a1)}$衣 / 南无佛也 白孫 舌良衣 / 無盡辯才叱 海等 / 一念惡中 涌出[去良]$_{(a2)}$】$_{(a)}$

【塵塵]$_{(b1)}$[虛物]$_{(b2)}$叱 邀呂白乎隱 / 功德叱 身乙 對爲白惡只】$_{(b)}$ /

【際 于萬隱 德海肹 / [間 毛[7]冬留]$_{(c1)}$ 讚伊白制】$_{(c)}$

(隔句) 【必只 一毛叱 德置 / 毛等 盡良 白乎隱乃 兮】$_{(d)}$

解釋案

더 그럴만한) B가 안 그럴 수 있겠느냐 構文에 나타나는 것인데, 향가의 '-(乎)(叱)等耶'에는 그것이 적용되지 않는다고 하며, 현재까지 이것의 정확한 의미에 대한 논의는 이루어지지 않았다.

均如鄕歌의 '-(乎)(叱)等耶'가 '1人稱의 當爲, 意志'를 나타내는 것이라면, "B가 안 그럴 수 있겠느냐"라는 의미에서, "B는 당연한 일이다" → "당연히 B해야겠다"와 같은 意味變化를 상정해 볼 수가 있다. 여기서는 epistemic modality와 deontic modality(및 dynamic modality) 간의 문법화에 관한 서로 密接한 관계를 상기하면 좋을 것이다.

epistemic modality (可能性, 蓋然性 등)	deontic modality(義務, 許可 등) dynamic modality(能力, 意志 등)
It must/should/may be true.	You must/should/may come.
It will/can be true.	I will/can do it.
내일 비가 올 것이다.	내가 꼭 해낼 것이다.
학생이라면 (모든 것이 중요하긴 하나, 특히) 공부하는 것은 당연하다.	나는 학생이라서 (모든 것이 중요하긴 하나, 특히) 공부하는 것은 당연하다. (→ 당연히 해야겠다.)

7) 이 "毛"는 종래 "王"으로 읽혀 왔으나, 池炯律(2009) 및 안정희(2011)에서 月精寺 소장 再雕大藏經 影印本을 확인함으로써, "毛"의 획이 떨어져 나가 "王"으로 誤讀되었던 것임이 밝혀졌다. 이로 인해 "間 毛冬留"〈2稱讚〉, "際毛冬留"〈11總結〉를 각각 "빈틈 없음", "끝 없음"을 표현하는 말로서 서로 관련지을 수 있게 되며, 漢文과의 對應 關係도 매우 確實해졌다. 본고는 이 '毛冬'을 "善芽 毛冬 長乙隱"〈6請轉〉과 직접적으로 관련되는 형태, 즉 15세기 '몯[不能]에 해당되는 것으로 보았다. 뒤의 '留'가 무엇인지는, 따로 구명해야 할 과제다.

오늘(자, 이제)[8] 그들의 / "南無佛"이라 칭송하는 혀에서 / 無盡辯才의 바다가 / 一念에 솟아나올지어다.

塵塵虛物로(法界 모든 곳에)[9] 모신(존재하시는) / 功德의 몸을 대하여 / 끝이 아득한[10] 功德海를 / 빈틈없((이)) 稱讚하자.

(隔句) 비록 一毛의 德도 / 다 稱讚할 수는 없지만 ((말이다))[11].

---

8) 均如鄕歌에 두 예가 발견되는 '今日部'는 모두 "자, 이제"와 같은 間投詞的인 역할을 하고 있다. "今日部 頓部叱 懺悔"〈4懺悔〉 참조. 여기서 '部'는 말음 표기일 것으로 간주된다.

9) 이 "塵塵虛物叱 邀呂白乎隱"은 다음의 "佛佛周物叱 供爲白制"〈3廣修〉와 함께 難解句 중의 하나인데, 이들은 共通的으로 "AAB物叱"이라는 형식을 가지고 있다. 이 "塵塵虛物叱"은, "塵塵"(塵沙)은 物質的인 모든 粒子, "虛物"(風)은 눈에 보이지 않는 存在이며, 합쳐서 "法界 모든 곳에"를 표현한 것이라고 해석할 수 있을 듯하다. 또 A에 관해서는, "모든 A에(與 · 處格) 남김없이 다"라는 의미가 析出될 수 있을지도 모른다.

여기서는 '-叱'의 정체가 문제가 될 수 있으나, 필자는 '[AAB物-叱'의 구조, 즉 '-叱'은 副詞語를 만드는(日本語 '-to'와 유사한) 요소로 보고자 한다. 다음과 같이 적어도 "副詞語를 만드는 '-叱'"의 存在를 인정하지 않을 수 없으며, 또한 "無盡辯才"〈2稱讚〉, "迷悟同體"〈5隨喜〉, "難行苦行"〈8常隨〉, "同生同死"〈9恒順〉, "普賢行願"〈11總結〉과 같은 "4음절 漢字語"들이 간혹 보이기 때문이다. "法供 沙叱 多奈"〈3廣修〉도 참조.

助詞+叱	法性叱 宅阿叱 寶良 (歸法性宮)〈10普皆〉
	伊留叱 餘音良 他事 捨齊 (將除妄境)〈11總結〉
然叱	命乙 施好尸 歲史中置 然叱 皆好尸 卜下里〈8常隨〉
	皆 佛體置 然叱 爲賜隱 伊留 兮 (所有塵中 一切如來 皆亦如是)〈8常隨〉
	舊留 然叱 爲 事 置耶〈10普皆〉
[[AA][B物]-叱	塵塵虛物叱 邀呂白乎隱〈2稱讚〉
	佛佛周物叱 供爲白制〈3廣修〉

10) '于萬(隱)'은 "아득한", "캄캄한" 정도로 해석된다. "曉留 朝 于萬 夜未"〈7請佛〉 참조.

11) '兮'는 양태(modality) 표현과 관련되어 문장 끝에 붙는 終結助詞로 간주된다. 현대어에서 통사적으로 이 위치에 올 수 있는 것에는, 예를 들어 '요/이요', '말이다' 등이 있다. "皆 佛體置 然叱 爲賜隱 伊留 兮"〈8常隨〉 참조.

漢譯詩 〈稱讚如來頌〉

【遍於佛界懃丹衷】(e)【一唱南无讚梵雄
辯海[庶](a2)生三寸抄 言泉[希](a2)涌兩唇中】(a)
【稱揚覺帝[塵沙化](b1) 頌詠禪王[刹土風](b2)】(b)(c)
【縱未談窮一毛德 此心直待盡虛空】(d)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0844c12-c23〉

復次, 善男子！言稱讚如來者：【所有盡法界、虛空界十方三世一切刹土所有極微一一塵中, 皆有一切世界極微塵數佛, 】(b)【一一佛所皆有菩薩海會圍遶, 我當悉以甚深勝解, 現前知見；】(e)【[各](a1)以出過辯才天女微妙舌根, 一一舌根出無盡音聲海, 一一音聲出一切言辭海, 】(a)【稱揚讚歎一切如來諸功德海, [窮未來際相續不斷, 盡於法界無不周遍。](c1)】(c)【如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我讚乃盡。而虛空界乃至煩惱無有盡故, 我此讚歎無有窮盡, 念念相續, 無有間斷, 身語意業無有疲厭。】(d)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a06-a09〉

於一塵中塵數佛 各處菩薩衆會中
無盡法界塵亦然 深信諸佛皆充滿
各以一切音聲海 普出無盡妙言辭
盡於未來一切劫 讚佛甚深功德海

노래의 大意는, "(全時空의 모든 부처 앞에 자기 몸을 나타내어) 이제 원컨대 그 모든 分身들이 각각 끝없는 좋은 말을 마치 말의 바다처럼 하여, 全時空의 부처의 功德을 빈틈없이 稱讚하게 되어라." 정도가 된다.

冠形詞形 語尾 '-孫'에 대해서는 序論에서 이미 논의한 바와 같이 오직 均如鄕歌에서만, 다음 네 예가 발견된다.

(4) ㄱ. 今日部 伊冬衣 / 南无佛也 白孫 舌良衣〈2稱讚〉

ㄴ. 修叱賜乙隱 頓部叱 吾衣 修叱孫 丁〈5隨喜〉
ㄷ. 皆 吾衣 修孫 / 一切 善陵 頓部叱 廻良只(從初至末所成功ㅣ 從初禮拜乃至隨順 所有功德)〈10普皆〉
ㄹ. 舊留 然叱 爲 事置耶 / (病吟) 禮爲白孫隱 佛體刀 / 吾衣 身 伊波 人 有叱下呂〈10普皆〉

이에 대해 조금 더 분석하면, 이는 반드시 '複數性'이나 '反復性'을 나타내는 말과 共起한다는 사실이 발견된다(點線 밑줄로 표시). 따라서 그 意味는 '反復相'(또는 '類似 動作의 複数性')과 關聯될 가능성이 있다(ex. "내가 맨날 쓰는 일기").

그런데 均如鄕歌에 나타나는 冠形詞形 語尾 體系를 完了相{-隱(-仁), -焉, -乎隱(-乎仁), -臥乎隱(-留隱)[12]}, 未完了相{-孫, -尸}처럼 분류해 볼 때, 이 '-孫'은 거기까지 좁은 의미 범주로 세분화될 것은 아니고, 단순히 '未完了相'으로서 '-尸(ø)'과 대립하는, 체계상 15세기 '-ᄂᆞᆫ'의 위치에 들어가는 語尾였다고 볼 가능성도 있다.[13] 결국 '-孫'은 現代語로 "계속 ~하는", "~하고 있는", 혹은 단지 "~하는" 정도로 解釋된다.

(3) 廣修供養歌

均如鄕歌〈廣修供養歌〉

【火條 執音馬 / 佛前 灯乙 [直體良焉多衣]$_{(a2)}$ / 灯炷隱 須彌也 / 灯 油隱 大海逸留[去耶]$_{(a1)}$】$_{(a)}$
【[手焉 法界 毛叱色只 爲旀]$_{(b1)}$ / 手良 每如 法叱 供乙留 / [法界 滿賜仁 佛體]$_{(b2)}$ / [佛佛周物叱 供爲白制]$_{(b3)}$】$_{(b)}$
(阿耶) 【[法供 沙叱 多奈 / 伊於衣 波 最勝供也]$_{(c2)}$】$_{(c)}$

12) '-臥乎隱'(-留隱)에 대해서는 〈4懺悔〉 참조.
13) '未完了相'으로 보는 것은 서울대 국문과 박사과정 박지용 선배가 시사해 준 바이다. 이 자리를 빌려서 감사드린다.

解釋案

火條를 잡아[14] / 부처께 등불을 ((바칠)) 때는 / 灯炷는 須彌요 / 灯油는 大海가 될[15]지어다.

(내) 손은 法界 전체에 두루 이르며 / 손(에)마다 法供養으로써 / 法界 가득 차신 부처(께) / 佛佛周物로((모든 부처께 모든 것을))[16] 供養하자.

(阿耶) 法供(은 모래처럼[17]ㅣ이야말로) 많은 중에[18] / 그 중에서

---

14) 1行은 意味的으로 가벼우며, 뒤의 '등불'을 연상시키면서 語調를 다듬는 정도의 話用論的 機能을 한다고 볼 수가 있다. (cf. 日本 和歌의 '序詞', '枕詞')

15) '逸(留)-'는 15세기의 '일-'[成]일 수도 있고 繫辭 '이-'일 수도 있는데, 繫辭의 기원을 '일-(R)'[成]에서 왔다고 보는 입장(cf. 河野六郎1948:486)에서는, 이는 큰 문제가 아닐 수도 있다. 이들에 들어간 '-留-' 역시 '-臥乎-'의 축약형 '-노-'일 가능성을 고려해 볼 만하다(cf. 〈4讖悔〉).

16) '塵塵虛物叱'〈2稱讚〉 참조.

17) '-叱'은 副詞語를 만들 수 있다. 狀態性名詞와 결합하여 副詞語를 만드는 (특히 古代) 日本語의 助詞 '-to'는, 구체적인 사물을 가리키는 名詞와 결합하여 "N처럼"을 나타내는 비유표현이 된다. 지금 副詞語를 만드는 '-叱'과 일본어 '-to'와의 類似性에 주목하여, '沙叱 多-'을 "모래처럼 많다"로 읽을 가능성도 함께 제시해 본다. "沙叱 多奈"(모래처럼 많은 것들 중에)는 일종의 佛敎的 상투 표현이었을 可能性도 있다.

助詞+叱

ㄱ. 法性叱 宅阿叱 寶良 (歸法性宮)〈10普皆〉

ㄴ. 家へ帰る (집에 돌아가다) "집에 돌아가다"

ㄷ. 家へと帰る (집에-to 돌아가다) "집에 돌아가다"

[AAB物叱

ㄹ. 塵塵虛物叱 邀呂白乎隱〈2稱讚〉

ㅁ. 佛佛周物叱 供爲白制〈3廣修〉

ㅂ. そうだと思う (그렇다-to ~) "그렇다고 생각하다"

ㅅ. 東西南北と奔走する (동서남북-to ~) "동서남북 하여 奔走하다"

ㅇ. あれこれとプレゼントする (이것저것-to ~) "이것저것 하여 선물하다"

ㅈ. 会議、講義と忙しい (회의, 강의-to ~) "회의다, 강의다 하여 바쁘다"

名詞+叱

ㅊ. 沙叱 多奈〈3廣修〉

ㅋ. 雨となる (비-to 되다) "비가 되다"

ㅌ. 学生として (학생-to 하여) "學生으로서"

ㅍ. 玉と散る (옥-to 흩어지다) "옥처럼 깨지다", "玉碎하다"

((가장[19)]?)) 最勝供이여.

漢譯詩 〈廣修供養頌〉

【至誠明照佛前灯 [願](a1)此香籠法界興
香似妙峯雲鬘鞕[20] 油如大海水洪澄】(a)
【[攝生代苦心常切 利物修行力漸增](c1)
[餘供取齊斯法供 直饒千萬摠難勝](c2)】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0844c24-p0845a18〉

復次, 善男子！言廣修供養者：【[所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵中, 一一各有一切世界極微塵數佛,](b2)[一一佛所種種菩薩海會圍遶, 我以普賢行願力故, 起深信解, 現前知見,](b1)[悉以上妙諸供養具而爲供養。所謂：華雲、鬘雲、天音樂雲、天傘蓋雲、天衣服雲、天種種香、塗香、燒香、末香, 如是等雲, 一一量如須彌山王；【[然](a2)種種燈, 酥燈、油燈、諸香油燈, 一一燈炷如須彌山, 一一燈油如大海水, 】(a)以如是等諸供養具常爲供養。](b3)【善男子！諸供養中, 法供養最。所謂：[如說修行供養、利益衆生供養、攝受衆生供養、代衆生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。](c1)善男子！[如前供養無量功德, 比法供養一念功德百分不及一, 千分不及一, 百千俱胝那由他分、迦羅分、算分、數分、譬分、優婆尼沙陀分亦不及一。](c2)】(c)何以故？以諸如來尊重法故, 以如說修行出生諸佛故。若諸菩薩行法供養, 則得成就供養如來,

---

ㅎ. 雨と降るとも (비-to 내린다-하여도) "비처럼 내린다 해도"
同格 (屬格 '-叱'의 용법 중의 하나이지만, 副詞語를 만드는 '-叱'과의 意味的 連續性을 보임)
ㄲ. 迷悟同體叱 緣起叱 理良 尋只 見根〈5隨喜〉
ㄸ. 迷悟同體という言葉 (-to 하는 말) "迷悟同體라는 말"
ㅃ. 迷悟同體との言葉 (-to-의 말) "迷悟同體라는 말"

18) '乃'(내) 字가 語尾 '-나'를 나타낼 수 있듯이, '奈'(내) 字가 '-나'로 읽혀 '-ㄴ'(動名詞語尾)+ '-아'(處格)로 분석될 가능성이 있다.
19) 15세기의 副詞 '배'(바이, 아주, 심히)와 관계가 있을지도 모른다.
20) "鞕"는 실제로는 "雲"과 "帶"가 좌우로 결합된 이체자의 모습으로 되어 있다.

如是修行是真供養故, 此廣大最勝供養。】(b)虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我供乃盡。而虛空界乃至煩惱不可盡故, 我此供養亦無有盡, 念念相續無有間斷, 身語意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a10-a15〉
以諸最勝妙華鬘 妓樂塗香及傘蓋
如是最勝莊嚴具 我以供養諸如來
最勝衣服最勝香 末香燒香與燈燭
一一皆如妙高聚 我悉供養諸如來
我以廣大勝解心 深信一切三世佛
悉以普賢行願力 普遍供養諸如來

노래의 大意는, "全時空의 모든 부처 앞에 자기 몸(손)을 나타내어 모든 것을 供養하되, 만약에 物質的인 供養을 하게 된다면 원컨대 모든 것을 가장 좋은 것으로, 須彌山이나 大海만큼 供養하게 되어라. 그런데 法供養이야말로 最高의 供養이며, 아무리 많은 物質的인 供養도 하나의 法供養만 못한다." 정도가 된다.

從來에는 2行의 "直體"를 15세기의 '고티-'와 對應시키는 것이 定說이 되어 있었으나, 사실 廣修供養歌의 歌意를 생각하면, 여기서 기대되는 의미는 "고치다"가 아니라 "바치다"이다. 실제로 華嚴經에서도 해당하는 동사는 '供養'으로 되어 있다. 즉, (a) 부분에 있어서 [然(a2)은 분명히 앞의 '供養'을 가리키고 있을 뿐더러, "고치다"에 해당하는 意味는 漢譯詩에도 華嚴經에도 들어갈 틈이 없다. 적어도 漢文과의 對照, 즉 巨視的 관점에서는, "直體"는 "바치다"의 意味로 읽혀야 하는 것이다.[21]

21) 우리는 이 사실을 받아들임에 있어서 다음과 같은 可能性을 생각해 볼 수가 있다. 먼저 다음과 같은 派生語郡들을 살펴보자.
(A) 받-[受,供](他), 바티-[供,支](他), 바톼-[支, 耐]
(B) 바ᄅᆞ-[直](形), 바ᄅᆞ[直](副)
(C) 곧-[直](形), 곧[直](副), 고티-[直](他), 고ᄅᆞ-[調,平](形・他)

또한 第三聯 역시 形態的(微視的)으로는 해석이 어려운 難解句 중의 하나지만, 內容的(巨視的)으로는 漢文과의 대조를 통해서 이 정도로 해석되는 것이 어느 정도 確實하다고 할 수 있을 것이다.

(4) 讖悔業障歌

均如鄕歌〈懺悔業障歌〉

【顚倒 逸耶 / 菩提 向焉 道乙 迷波 / 造將來臥乎隱 惡寸隱 / [法界 餘音玉只 出隱 伊音叱如支](a1)】(a)

【[惡寸 習 落臥乎隱 三業](b2) / [淨戒叱 主留 卜以支 乃遣只](b4) / [今日部 頓部叱](b1) [懺悔 / 十方叱 佛體 閼遣只賜立](b3)】(b)

(落句) 【衆生界盡我懺盡 / 來際 永良 造物 捨齊】(c)

解釋案

顚倒를 일으켜[22] / 菩提 向한 길을 잃어 / 만들어 온[23] 惡業은 /

(A)는 '받-'(L)의 派生語들인데, 이들에서는 [1.受 2.供 3.支]의 세 가지 큰 의미가 추출된다. 그런데 意味論的 觀點에서 볼 때, 이는 3.支 "(양손으로/두 개 이상의 支點으로) 지탱하다" 의 의미가 원래적인 의미며, 그러한 物理的 動作부터 換喩(metonymy)에 의해 1.受, 2.供이라는 얼핏 보기에 서로 反對되는 두 가지 의미가 나왔을 것으로 추정된다.

한편 (A)와 (B)는 從來 語彙的인 관계가 논의되는 일이 거의 없었으나, 이들에서는 '*받-'[直~支 곧바로 세우다~지탱하다]를 再構할 가능성을 생각할 수가 있다. 이 때 (C) '곧-'[直]의 예들은, '*받-'와 意味的·形態的으로 매우 유사한 派生語 形成 樣相을 보여 줌으로써 이 再構를 支持해 준다. 만약에 그렇다면, 우리는 "直體"를 "바치다"의 의미로 읽을 形態的 根據, 즉 微視的 根據까지 얻을 수가 있는 셈이다. 이러한 경우가 바로 巨視的 接近이 '主', 微視的 接近이 '從'이 되어야 하는 경우라고 할 수 있지는 않을까.

22) '顚倒'(viparyāsa)는, 無常을 常으로 삼거나 苦를 樂으로 삼는 등, 常道와 正理에 어긋나는 妄見을 가리킨다. '逸耶'는, 뒤에도 他動詞가 계속되며, '耶'(야)는 '-이-'계 접미사 뒤에 붙은 어미 '-良'(아/어)의 異形態로 볼 수 있기 때문에, "일으키다"를 나타내는 他動詞로 보았다. 즉, 15세기까지 내려갔다면 '*이려(LH)' 혹은 '*일여(LH)' 정도로 실현될 말로 보았다. 이 1行은 意

法界 넘치도록 생겨났을 터이다.

惡習이 떨어진 (淸淨한)[24] 三業(으로) / 淨戒의 主로서 지내고 / 오늘 (이제) 모두 함께 懺悔(하니) / 十方의 부처(여), ((들어|알아?)) 주소서.

(落句) 衆生界盡我懺盡(衆生界 다하면 내 懺悔도 다하리) / 未來際까지 永遠히 造物(業障)을 버리자.

漢譯詩 〈懺悔業障頌〉

【自從無始劫初中 三毒成來罪幾重

[若此惡緣元有相 盡諸空界不能容](a1)】(a)

【思量業障堪惆悵 懃竭丹誠豈憚慵】(d)

【今願懺除[持淨戒](b4)】(b)【永離塵染似靑松】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0845a19-a28〉

復次, 善男子! 言懺除業障者: 【菩薩自念【我於過去無始劫中, 由貪瞋癡發身口意, 作諸惡業無量無邊。[若此惡業有體相者, 盡虛空界不能容受。](a1)】(a)【[我今悉](b1)[以淸淨三業,](b2)[遍於法界極微塵刹一切諸佛菩薩衆前, 誠心懺悔, 後不復造,](b3)[恒住淨戒一切功德。](b4)】(b)【如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我懺乃盡。而虛空界乃至衆生煩惱不可盡故, 我此懺悔無有窮盡, 念念相續無有間斷, 身語意業無有疲厭。】(c)】(d)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a16-a17〉

味的으로 가벼우며, 뒤의 "菩提 向한 길을 잃어"의 내용과 意味的으로 거의 等價인 표현으로써 語調를 다듬으면서 1行을 메우는 정도의 話用論的 機能을 한다고 볼 수가 있다. (cf. 日本 和歌의 '序詞', '枕詞')

23) 김준영(1994:158), 박재민(2003:161-167)에서는 '-將來-'를 "~해 오다" 정도의 의미로 해석하였다. 본고도 이 견해를 따른다. 均如鄕歌에 총 세 예가 확인된다. 〈6請轉〉, 〈8常隨〉 참조.

24) 김지오(2010:80-81)에서는, 華嚴經의 내용(b2)을 근거로 "惡習에 떨어진 三業"이 아니라 "惡習의 떨어진 (淸淨한) 三業"으로 봐야 함을 지적한 바 있다. 본고도 이 견해를 따른다.

我昔所造諸惡業 皆由無始貪恚癡
從身語意之所生 一切我今皆懺悔

노래의 大意는 "내가 眞理의 길을 잃어 만들어 온 惡業은, (만약에 形體가 있다면) 法界에서 넘치도록 생겨났을 터이다. 이제는 淸淨한 몸·말·마음으로 淸淨한 戒行에 安住하고, (法界 전체에 가득차신 모든 부처 앞에서) 모든 惡業을 懺悔하겠으니, 十方의 부처여, 들어 주십시오." 정도가 된다.

'-臥-'는 均如鄕歌에서 다음 (ㄱ), (ㄴ)의 두 예밖에 발견되지 않는다.

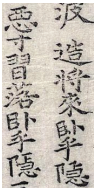
(5) ㄱ. 造將來臥乎隱 惡寸隱〈4懺悔〉
ㄴ. 惡寸 習 落臥乎隱 三業〈4懺悔〉
ㄷ. 修將來賜留隱 難行苦行叱 願乙〈8常隨〉

이는 일반적으로 15세기의 '-ᄂᆞ-'와 비슷한 분포와 기능을 보이는 것으로 알려져 있으나(박진호 1998:164), 均如鄕歌에 보이는 이들 '-臥乎隱'은 분명한 完了相이며,[25] 우리가 아는 15세기의 '-ᄂᆞ-'와는 다르다.

한편 (ㄷ)에서는 '留(로)'의 정체를 설명하기가 어려운데, (ㄱ)과의 類似性에 주목하면, '-留隱'을 '-臥乎隱'의 축약형(-누온〉-논)으로 볼 가능성이 있다.[26] 결국 이 '-臥乎隱'(-留隱)은 完了相으로서, 특히 '特定한 結果物이 만들어져서 남는'(ex. "어제 만들어 놓은 그 그릇") 의미적 특징을

25) 즉, "만들어 오는 惡業", "惡習이 떨어지는 三業"이 아니라 "만들어 온 惡業", "惡習이 떨어진 三業"처럼 해석해야 함이 분명하다.

26) 박진호(1998:165)에 의하면, '-누-'(ㅏ, 臥) 뒤에는 '-오-'(ㅅ, ㅎ, 乎)가 오는 일이 많은데, 이들의 결합형 '-노-'로 읽힐 수 있는 예도 釋讀口訣에 나타난다: "示ㅂᆞ스ㅣ"〈華嚴14:19:24〉, "解ᄉᆞ스ㅣ"〈舊仁上11:23〉, "說ᄒᆞ스ㅣ"〈金光3:13:20〉.
또한 "臥乎"가 마치 合字인 것처럼 약간 작게 쓰였다는 사실에도, 무엇인가 시사되는 바가 있을지도 모른다(오른쪽 사진).



析出할 수가 있다.[27]

6행의 “卜以支 乃遣只”은 15세기라면 “디내곡(RRH)” 정도로 나타날 말로 보았다. 가와사키(2010:72-73)에서는 15세기의 ‘디나-’[過]가 ‘디-’(R)[使落][28]와 ‘나-’[出, 經[29]]의 비통사적 합성동사임이 지적되었는데, 여기서 “卜-”는 15세기의 ‘디-’(H~L)[落] 혹은 비슷한 의미영역에 속하는 다른 動詞語幹, “-以支(-)”는 ‘-이(-)’계 (부사형 혹은 사동)[30] 접미사,[31] “乃-”는 15세기와 똑같은 ‘내-’(R)[使出, 使經]로 보았다. 漢文 ‘出’과는 의미적으로 거리가 있는 ‘나-’[經]를 표기하기 위해, 음독자 ‘乃’가 사용된 것이라고 설명할 수가 있다.[32]

---

27) 이때, 다음 예들도 똑같이 完了相 ‘-臥乎-’ 〉 ‘-留-’ 로 볼 가능성이 있다.
ㄱ. 灯油隱 大海逸留去耶〈3廣修〉
ㄴ. 不冬 萎玉內乎留叱等耶〈9恒順〉
ㄷ. 佛體叱 海等 成留焉 日尸恨〈10普皆〉

28) 본고의 [使落]과 같은 의미표시에서 ‘使’는 접미사 ‘-이-’가 붙었음을 표시하는 것이며, 의미적으로 꼭 ‘전형적인 使動’의 의미가 드러남을 의미하는 것은 아니다.

29) ‘나-’[經]에 대해서는 “煎將來 出米”〈6請轉〉 참조.

30) 한국어에서는 ‘-이(-)’, ‘-오/우(-)’, (‘-ᄋᆞ/으(-)’)처럼 ‘副詞化’와 ‘使動詞化’ 사이에 분명한 형태적 병행성이 있으며, 기원적 관련이 있는 것으로 간주된다. 때문에, 예를 들어 부사어 ‘모도’[다, 모두]처럼, ‘몯-’[集]에 부사형 접미사 ‘-오’가 접속한 것인지, 사동 접미사 ‘-오-’가 접속한 ‘모도-’[使集]가 ‘零派生’된 것인지를 결정할 수 없다는 근본적인 형태론적 애매성이 드러나기도 한다. 이러한 점을 감안하면, ‘-이(-)’ 즉 ‘-이’와 ‘-이-’가 적어도 표기상 구별되지 않았을 가능성은 충분히 있을 것이다.

31) ‘-以’는 音讀字, ‘支’는 ‘以’가 (‘-으로’가 아닌) 접미사 ‘-이(-)’임(cf. “無明土 深以 埋多”〈6請轉〉)을 확실히 표시하기 위한 音讀字(혹은 그것이 記號化된 것)로 보았다. “-皆矣”〈7請佛〉 참조.

32) 가와사키(2010:37-40)에서는 15세기 ‘내죵내’, ‘ᄆᆞᄎᆞᆷ내’ 등에 보이는 ‘내’(R)가 ‘나-’[經]의 파생어임이 지적되었다. ‘ᄆᆞᄎᆞᆷ내’는 주로 “끝까지 내내”의 뜻이었는데, 현대어 ‘마침내’로 이어지는 “드디어 마지막에”의 뜻도 있었다. 이러한 ‘내’는, 소리와 뜻의 우연한 유사성 때문에, 종종 한자어 ‘乃’(내)(R)일 것으로 오해되기도 한다(cf. 『표준국어대사전』에서 漢字語로 처리된 “종내”[終乃]). ‘나-’

(5) 隨喜功德歌

均如鄕歌〈隨喜功德歌〉

【迷悟同體叱 / 緣起叱 理良 尋只 見根 / 佛伊 衆生 毛叱所只 / 吾衣 身 不喩仁 人音 有叱下呂】(a)

【[修叱賜乙隱 頓部叱 吾衣 修叱孫 丁 / 得賜 伊馬落 人米 無叱昆](b1)(b3) / [[於內 人衣 善陵等沙](b4) / 不冬 喜好尸 置乎理叱過 (後言) 伊羅 擬可 行等 / 嫉妬叱 心音 至刀 來去](b2)】(b)

解釋案

"迷悟同體"의 / 緣起의 理致에 찾아보면 / 부처와[33] 衆生 두루두루 / 내 몸 아닌 사람이 있을까?

닦으신 바는 모두 나의 닦는 바요 / 터득하신 것마다 남에게 없으니(남의 일 아니니) / 어느 사람의 善業인들[34] / 기뻐하지 않을 것이 있을까?

(後言) 이렇게("迷悟同體"의 정신을) 따라 가면 / 嫉妬의 마음이 생길 일이 있을까?

漢譯詩〈隨喜功德頌〉

【聖凡眞妄莫相分 同體元來普法門
生外本无餘佛義 我邊寧有別人論】(a)

【[三明積集多功德](b3)[六趣修成少善根](b4)
[他造盡皆爲自造](b1)[摠堪隨喜摠堪尊](b2)】(b)

[網]의 파생어 '내', '내-'에서 한자 '乃'를 연상하는 현상이, 韓國語에서 꽤 오래된 역사를 가지고 있을 가능성이 있는 것이다.

또한 가와사키(2010:45-46)에서는 15세기의 '乃終'(내죵)(RL)이라는 漢字語가 '穩全'(온젼, '온全')(RL)과 비슷한 "似而非 漢字語"였을 가능성이 지적되면서, 원래 固有語였을 가능성이 있는 앞의 '내'(R)가, '나-'[出, 網]와 관련될 가능성이 지적된 바 있다.

33) 박진호(2008:315)에서는 이 '-伊'를 석독구결에서 드물게 발견되는 접속 조사 '-ㅣ'에 해당하는 것으로 파악하였다. 본고에서도 이 견해를 따른다.

34) '-等沙' 앞에서 '인'(繫辭 + -ㄴ) 정도가 表記上 생략되어 있을 것이다.

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品(長行)〈T10n0293_p0845a29-b15〉

復次, 善男子！言隨喜功德者：【[所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛如來, 從初發心爲一切智, 勤修福聚, 不惜身命, 經不可說不可說佛剎極微塵數劫, 一一劫中捨不可說不可說佛剎極微塵數頭、目、手、足, 如是一切難行、苦行, 圓滿種種波羅蜜門, 證入種種菩薩智地, 成就諸佛無上菩提及般涅槃, 分布舍利, 所有善根, 我皆隨喜。](b3)[及彼十方一切世界, 六趣、四生一切種類所有功德, 乃至一塵我皆隨喜。](b4) 十方三世一切聲聞及辟支佛、有學、無學所有功德, 我皆隨喜。一切菩薩所修無量難行、苦行, 志求無上正等菩提廣大功德, 我皆隨喜。】(b)如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我此隨喜無有窮盡, 念念相續, 無有間斷, 身、語、意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品(重頌)〈T10n0293_p0847a18-a19〉

十方一切諸衆生 二乘有學及無學
一切如來與菩薩 所有功德皆隨喜

이는 意味把握이 비교적 쉬운 노래다. '迷悟同體'는 '迷悟一如', '迷悟一途', '迷悟不二'라고도 하며, 迷惑한 자와 깨달은 자, 즉 부처와 중생 사이에 本質的인 차이는 없다고 하는 가르침이다. "부처도 중생도 가리지 않고, 어떤 사람의 功德에 대해서도 모두 隨喜해야겠다"고 하는 것이다.

(6) 請轉法輪歌

均如鄕歌〈請轉法輪歌〉

【[彼 仍反隱 / 法界惡之叱 佛會阿希 / 吾焉 頓叱 進良只](a2) / [法雨乙 乞白乎叱等耶](a3)

【無明土 深以 埋多 / 煩惱 熱留 煎將來 出米 / 善芽 毛冬 長乙隱 / 衆生叱 田乙 潤只 沙音也】(b)】(a)

(後言) 【菩提叱 菓音 烏乙反隱 / 覺月 明斤 秋察羅 波處也】(c)

解釋案

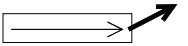
저 ((넓?))은 / 法界에서의 佛會에 / 나는 함께 나아가서(참석해서) / 法雨를 빌어야겠다.

無明土 깊이 묻혀서 / 煩惱의 熱로 달구어져 왔[35]기 때문에 / 善芽가 자라지 못한 / 衆生의 田(밭)을 적시기 위해서다.

(後言) 菩提의 열매가 ((法雨 덕분에 잘 여물면)) / 覺月 밝은(煩惱가 사라져 淸凉해진[36]) 가을 밭이여.[37]

---

35) '-將來-'[~해 오다]에 대해서는 〈4懺悔〉 참조. 여기에 나타나는 '出'의 의미는 가와사키(2010)에서 논의된 '나-'[經]에 의해 설명된다. 가와사키(2010)에서는, 한국어의 동사 '나-'에는 從來 잘 인식되지 않았던 '나-'[經]라는 의미가 있다는 사실이 지적되었다. '나-'[經]는, '나다'는 '나다'인데 단지 밖으로 나가는 이미지가 아니라 그 내부를 가로지르듯이 다 거쳐서 나간다는 의미로 설명된다. 현대어에서는 예를 들어 "겨울을 <u>나다</u>", "세살 <u>난</u> 아이", "~해 <u>내다</u>"와 같은 표현이나 파생부사 "내내" 등에서, 또한 역사적으로는 '디나-'[過], '건나-'[渡]에 비통사적 합성동사의 후부 요소로 들어갔음을 확인할 수가 있다.


'나'[經]의 이미지

그런데 특히 다음과 같은 '나-'[經]가 여기의 "出"의 용례와 가까울 것으로 보인다(cf. 가와사키 2010:22): 중국 조선족의 언어를 연구한 최건(1990)에 의하면, "동작행위가 반복적으로 지속되여나감에 따라 어떤 새로운 현상이 출현함"을 나타내는 보조동사 '나다'가 존재한다. (밑줄은 필자)

ㄱ. 붓글씨도 <u>써나면</u> 잘 쓸수 있을겁니다.
ㄴ. 썩두부도 <u>먹어나니</u> 참 구수하던데.
ㄷ. 욕도 너무 <u>먹어나니</u> 인젠 대수롭지 않아.
ㄹ. 아무일도 <u>해나면</u> 미립이 든다.(不管是什么事, <u>干久了</u>就能找到窍门。)
ㅁ. 흰술도 <u>마셔나니까</u> 독한줄 모르겠는데.(白酒<u>喝久了</u>, 也不觉的怎么辣。)

또한 이와 관련하여 『조선말 대사전』(1992)에 다음과 같은 기술이 보인다: 나다Ⅲ ① (일부 동안의 "아(어, 여)"형과 결합하여) 동사가 뜻하는 동작을 여러번 겪거나 치르다. ‖ 먹어~. 읽어~. 보아~.

36) 이건식(2012:112-113)에서는, 달이 煩惱熱을 떠나 淸凉함을 상징하는 말임을 『月印釋譜』 기술을 예로 들면서 지적하였다: "ᄃᆞ를 자본 이른 ᄆᆞᆯ고 간다ᄫᅳᆫ 道理로 衆生ᄋᆞᆯ 濟渡ᄒᆞ야 더ᄫᅳᆫ 煩惱ᄅᆞᆯ 여희여 ᄒᆞᆯ ᄂᆞ지니"〈月釋1:18a〉.

37) '處'는 昌母(ㅊ)이기 때문에 15세기 '밭'의 ㅌ과 바로 연결시키기에는 문제가 있다. 본고는 이를 訓讀字로 보았다. 한편 8행의 "田"은 『鷄林類事』의

漢譯詩 〈請轉法輪頌〉

【[佛陀成道數難陳](a1) 我願皆趨正覺因
【甘露洒消煩惱熱 戒香熏滅罪愆塵】(b)
[陪隨善友瞻慈室[38]](a2) [勸請能人[39]轉法輪](a3)】(a)
【雨寶遍沾沙界後 更於何處有迷人】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0845b16-b25〉

復次, 善男子！言請轉法輪者：【[[所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵中, 一一各有不可說不可說佛剎極微塵數廣大佛剎, 一一剎中念念有不可說不可說佛剎極微塵數一切諸佛成等正覺,](a1)一切菩薩海會圍遶,](a2)[而我悉以身口意業種種方便, 慇懃勸請轉妙法輪。](a3)】(a)如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我常勸請一切諸佛轉正法輪無有窮盡, 念念相續, 無有間斷, 身語意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a20-a21〉

十方所有世間燈 最初成就菩提者
我今一切皆勸請 轉於無上妙法輪

2行의 '佛會'라는 말은 漢文에 나타나지 않는다. 그러나 華嚴經에서는 "全時空에서 無數한 부처가 等正覺을 이루고 있는데(a1), 그 모두를 菩薩들이 바다처럼 둘러싸고 있다(a2)", 漢譯詩에서는 "善友들과 함께 慈室(慈門; 부처가 慈悲心으로 모든 功德과 교묘한 方便을 흘러나오게 해주는 일)을 우러르면서(a2), 能人(能仁; 慈悲心의 存在로서의 부처)이 法輪을 轉해 주시도록 勸請하겠다"(陪隨善友瞻慈室 勸請能人轉法輪)라

"田曰田"〈鷄林3b〉을 보면, 그대로 "뎐"으로 音讀되었을 가능성이 높다.

38) '慈室'은 '慈門', 즉 부처가 慈悲心으로 모든 功德과 교묘한 方便을 흘러나오게 해 주는 일을 가리킨다.

39) '能人'은 부처의 異名 중의 하나다. '人'은 '仁'과 통하며, 그 경우 "慈悲心을 가진 存在"로서 해석된다.

는 표현들이 보이며, 이들이 바로 '佛會'에 該當함을 알 수가 있다. '慈悲心'(大悲心)은 '法雨'나 '甘露'처럼 흔히 비나 물로 비유되는데, 이러한 비유는 "大悲叱 水"〈9恒順〉에서도 보인다. 우리는 큰 언어적 제약 속에서 행해진 崔行歸의 漢譯詩의 巧妙함에 놀라지 않을 수가 없다.

9行의 '菓音'은 15세기 '여름(LH)'[果實]에 해당할 것인데, 이 말은 (15세기에) '녀름(LH)'[1.夏 2.農事]과 意味 領域도 音相도 비슷하다. 혹시 "비가 내린다"(장마철을 상징) → "여름"[果實]('녀름'[夏]을 상징) → 'ᄀᆞᅀᆞᆷ'[秋(收穫)])이라는 계절의 변천을 암시하는 技巧가 사용되었을 가능성이 있다.

또한 종래 지적되어 왔듯이, 이 노래에는 [修行은 農事다]라는 '農事 은유(metaphor)'가 적용되고 있다. 즉, "熱(煩惱) 때문에 싹이 트지 못한 농민(중생)들의 밭(근기)에, 하늘(부처님)이 비(자비심)를 내려 주신 덕분에 싹이 틀(法을 접할) 기회를 얻어, 열매가 여물고(수행이 성과를 이루고), 달이 밝은(煩惱가 사라져 淸凉한) 가을(평안한 상태)이 된다"는 analogy가 있는 것이다. 따라서 9행의 '烏乙反隱'은, 微視的으로 그 음상·의미를 정확히 알기는 어렵더라도 巨視的으로는 "法雨 덕분에 잘 여물면" 정도의 개념을 상징할 말이 올 것으로 어느 정도 확실하게 추정할 수가 있다.

이와 같은 '여름(LH)'[果實]~'녀름(LH)'[1.夏 2.農事]이라는 音相의 類似性과 多義性, 그리고 '장마철→여름→가을'이라는 계절의 推移 등이 이 노래에서 정말로 암시되었던 것이라면, 그것은 한국어와 한국 땅 特有의 개념이며, 번역이 불가능하다는 점은 주목할 만하다. 이는 {"싹이 트다", "밭", "열매", "(달이 밝은) 가을"}과 같은 '農事 은유'에 사용된 一連의 개념들이 漢譯詩에서 뿌리째 빠져 있다는 사실[40]에 대한 적극적 설명이

40) 이건식(2012:104) 참조. 많은 경우 이와 같은 사실을 보고 "鄕歌와 漢譯詩가 잘 대응되지 않는다"고 보게 되는 경향이 있는 듯하다. 그러나, 본고에서 그 대응 관계를 자세히 제시하듯이, 表現은 달라도 內容이 같은 부분

될 수가 있다. 즉, 漢譯詩의 조금 더 國際的인 성격을 고려한 崔行歸는, 한국어도 모르고, 기후도 생활양식도 한국과 전혀 다른 땅의 사람들에게도 普遍的으로 받아들여지기를 기원하면서, 아쉬웠겠지만 그 巧妙한 은유는 漢譯詩에서 빼 버릴 수밖에 없었던 것이라고 볼 수가 있다.

만약에 노래와 漢譯詩가 어떤 부분에서 對應하지 않는 이유가 적절하게 설명된다면, 그것은 잘된 하나의 對應 關係를 찾아내는 일과도 같다.

(7) 請佛住世歌

均如鄕歌〈請佛住世歌〉

【[皆 佛體 / 必于 化緣 盡 動賜隱乃(a1) / [手乙 寶非 鳴良尒(a2) / [世呂中 止以支(友?)[41] 白[乎等耶(a4)](a3)】(a)

【[曉留 朝 于萬 夜未 / 向屋賜尸 朋 [知良閪尸也(b3)](b1) / 伊 知皆矣 爲米 / [道尸 迷反 群良 哀呂舌(b2)】(b)

(落句) 【[吾里 心音 水 淸等(c1) / 佛影 不冬 應爲賜下呂】(c)

解釋案

모든 부처는 / 비록 化緣[42]을 마쳐[43] 세상을 떠나시나 / 손((으로

은 상당히 많다. 微視的으로 單語나 句 수준의 대응관계가 안 보인다고 해서, 좀 더 巨視的인 시각에서, 오히려 崔行歸가 의도한 '內容의 대응'을 간과해서는 안 될 것이다.

박진호(2008:319)에서는 이 노래가 1~4행이 주절, 5~8행이 목적을 나타내는 부사절이며, 조사 '-也'에 의해 도치된 구문임이 지적된 바 있는데, 漢譯詩에서는 그것마저 반영하여 '정상적인 순서'로 번역하고 있다.

41) '友-'를 "함께하다, 모시다"를 뜻하는 動詞語幹(cf. "友伊-"〈8常隨〉)으로 볼 (이탁 1956:41) 가능성도 있는데, 이는 역시 "支"로 보고, 小倉進平(1929:119, 89)에서 지적되었듯이 "淨戒叱 主留 卜以支 乃遣只"〈4讖悔〉와 관련지어 해석하는 것이 좋을 듯하다. 즉, 여기서 '-以支'를 "無明土 深以 埋多"〈6請轉〉의 '-以'와 같은 부사형 접미사 '-이'로 보고, '白-'을 動詞語幹으로 보는 것이다.

42) '化緣'은 '敎化의 因緣'을 가리킨다. 모든 부처와 보살은 중생을 敎化하는

(머리 · 가슴 등을) 두들겨)) 울어대서 / 세상에 머물게 (말씀드려 모셔)야겠다.

새벽부터[44] 아침, 캄캄한[45] 밤까지 / (바른 길로) 이끌어[46] 주실 벗(善友들)[47]을 알아((야 할)) 텐데[48] / 그것을 알게 됨에 있어서(그것을

因緣 때문에 人世에 나와, 그 因緣을 마치면 人世를 떠난다.

43) 황선엽(2010)에서는, 향가에 있어서 (15세기적인 눈으로 볼 때) 연결어미 '-良(아)'가 있을 만한 자리에 표기상 나타나지 않는 경우도 많다는 사실이 지적되었다. 이 "必于 化緣 盡 動賜隱乃"의 예도 언급되었는데, 이는 "盡"을 "마쳐서"처럼 해석하는 것을 지지해 준다. "塵伊 去米"〈8常隨〉, "煎將來 出米"〈6請轉〉도 참조. 이 현상은, 呂(리~려), 體(티~터), 亦(이~여), 彌(미~며) 등 漢字音의 모음 /이/~/여/가 애매해지는 一連의 현상들과도 관련될 수가 있다.

44) '-留'는 15세기 '-로(셔)', 현대어 '-로부터'와 같이 '起點'을 나타내는 용법으로 파악하였다.

45) '于萬(隱)', '于音毛'는 같은 형용사어간의 활용형일 것이며, 鄕歌에서 총 네 예가 발견된다. 네 가지 문맥에 잘 어울리는 의미로서 "캄캄한"~"아득한"~"눈 먼" 정도의 의미 연쇄가 추정된다(cf. 李鐸 1956:41, 김완진 1980:190, 양희철 2003).

ㄱ. 際 于萬隱 德海肹 / 間 毛冬留 讚伊白制〈2稱讚〉

ㄴ. 曉留 朝 于萬 夜未〈7請佛〉

ㄷ. 二 于萬隱 吾羅 / 一等沙隱 賜以古只 內乎叱等邪〈千手大悲前 祈禱歌〉

ㄹ. 衆生 邊衣 于音毛 / 際 毛冬留 願海伊過〈11總結〉

이들을 "없다"를 나타내는 말로 보고, "朝 于萬 夜未"〈7請佛〉를 "아침 없는 밤", 즉 '無明'을 상징하는 표현으로 보는 것은, 직전의 "曉留"라는 표현 자체가 그 상징과 矛盾된다는 점, 그리고 무엇보다도 적절한 文脈을 이룰 수가 없다는 점에서 받아들이기가 힘들다.

46) '-屋-', '-玉-'은 使動과 관련될 可能性이 있다. ex. "向屋賜尸 朋"〈7請佛〉('向屋-'; 向하게 하다, 引導하다), "不冬 叟玉內乎留叱等耶"〈9恒順〉('不冬 叟玉-'; [안 시들]게 하다, 혹은 안 [시들게 해]다).

47) '善友'(善知識)(kalyānamitra)는 "좋은 친구", "진정한 우인"의 뜻으로, 佛敎의 올바른 道理를 가르쳐 주고, 利益을 보게 이끌어 주는 좋은 주변 사람들을 가리킨다.

48) 김지오(2012a)에서는 釋讀口訣의 '-ㄱᄉᆞ(ㅣ), -ㄕᄉᆞ(ㅣ)(-ᄉᆞㅣ)'가 ①배경 상황 제시, ②설명 · 부연, ③대립 또는 양보의 의미를 가지며, 現代語 '-는데'와 매우 유사한 多義 樣相과 통사적 분포를 보임이 밝혀졌다. 지금 여기의 '-尸也'도 바로 이 '-ㄕᄉᆞ'에 해당할 것으로 추정된다. "生界 盡尸等隱 / 吾衣

깨닫지 못해) / 길을 잃어버린 衆生들은 불쌍하도다.[49]
(落句) 우리 마음 물이 맑다면 / 佛影이 응하지 않으시랴?

漢譯詩 〈請佛住世頌〉
【[極微塵數聖兼賢 於此浮生畢化緣
欲示泥洹歸寂滅(a1) 請經沙劫利人天】(a)
【談眞盛會猶堪戀 [滯俗群迷實可憐(b2)】(b)
【若見[惠燈將隱沒(a1) 盍[傾丹懇(c1)乞淹延】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0845b26-c04〉
復次, 善男子！言請佛住世者：【[所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛如來將欲示現般涅槃者,](a1)【及諸菩薩、聲聞、緣覺、有學、無學, 乃至[一切諸善知識,](b1)】(b)我悉勸請莫入涅槃, 經於一切佛剎極微塵數劫, 為欲利樂一切衆生。】(a)如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我此勸請無有窮盡, [念念相續, 無有間斷, 身語意業無有疲厭。](c1)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a22-a23〉
諸佛若欲示涅槃 我悉至誠而勸請
唯願久住剎塵劫 利樂一切諸衆生

普賢行願品疏鈔 卷4 〈X05n0229_p0288b02-c05〉
…言「我悉勸請」等者。如涅槃經說：【[我佛世尊臨涅槃時, 以佛神力出

願 盡尸 日 置仁 伊而也"〈11總結〉도 참조.
49) 여기서 "~은 불쌍하도다"는 意譯이다. 황선엽(2006)에서는, 여기에 해당하는 '-良'를 호격조사 '-아(여)'로 볼 경우, 15세기에 '-ㄹ쎠 -여' 구문이 '-여 -ㄹ쎠'의 순서로는 나타나지 않는다는 점이 문제가 될 수 있음을 지적하면서, 이를 처격조사 '-아'로 볼 타당성을 지적하였다. 즉, 15세기 한글 문헌에 나타나는 'N에 슳-'(N 때문에 슬퍼하다) 구문과 같은 처격조사의 용법으로 보는 것이다. 본고도 이 견해를 따른다.

大音聲, 隨其類音遍告一切：今日如來應正偏知, 憐愍衆生, 覆護衆生, 等視衆生。如羅睺羅為作歸依屋舍室宅。大覺世尊將欲涅槃, 一切衆生若有疑者, 今悉可問為最後問。]$_{(a1)}$爾時世尊於晨朝時, 從其面門放種種光。其光雜色遍照大千佛之世界乃至十方。其中衆生遇斯光者, 罪垢煩惱一切消除。[是諸衆生見聞是已, 心大憂愁, 同時擧聲悲啼號哭。嗚呼慈父, 痛哉苦哉。擧手拍頭搥胸叫喚, 涕泣哽咽。大地山海皆悉震動。]$_{(a2)}$[時諸衆生共相謂言：且各裁抑莫大愁苦。[當]$_{(a4)}$即往詣拘尸那城, 力士生地。到如來所頭面禮敬, 勸請如來莫般涅槃, 住世一劫若減一劫。互相執手。復作是言：世間空虛衆生福盡。不善諸業增長出生。仁等今當速往速往。如來不久必入涅槃。是時便有四十八衆, 各齎供具來詣雙林。時娑羅樹間吉祥福地, 縱廣三十二由旬, 大衆充滿無空缺處, 作大供養。]$_{(a3)}$】$_{(a)}$佛皆不受。五色口光出已復沒。天人大衆見地大動, 又見光沒。身毛皆豎, 同聲哀泣說偈勸請：

【[稽首禮調御 我等今勸請 遠離於人僊 故無有救護
今見佛涅槃 我等沒苦海 愁憂懷悲惱 猶如犢失母
貧窮無救護 猶如困病人 無醫隨自心 食所不應食
衆生煩惱病 常為諸見害 遠離法醫師 服食邪毒藥
是故佛世尊 不應見捨離
如國無君主 人民皆饑餓 我等亦如是 失陰及法味
今聞佛涅槃 我等心迷亂 如彼大地動 迷失於法力
大僊入涅槃 佛日墜於地 法水悉枯涸 我等定當死
如來般涅槃 衆生極苦惱 譬如長者子 新喪於父母
如來入涅槃 如其不還者 我等及衆生 悉無有救護
如來入涅槃 乃至諸衆生 一切皆愁怖 苦惱集其心
我等於今者 云何不愁惱 如來見放捨 猶如棄涕唾
譬如日初出 光明甚暉焰 既能還自照 亦滅一切暗
如來神通光 能除我苦惱 處在大衆中 譬如須彌山]$_{(b2)}$
復以種種譬喩殷勤勸請。佛亦安慰而為說法。法應如是也。
[問：諸佛菩薩, 利物為心住世益多。故須勸請。聲聞緣覺, 不能利他自

求涅槃。何須勸請？

答：…(中略)…故須勸請也。

問：二乘聖者，斷惑證如益物功高。故須勸請。諸善知識，復是何人有何功能，亦令勸請？

答：如涅槃經德王品說：善知識者，謂佛辟支佛聲聞人中，信方等者。何故名為善知識耶？善知識者能教衆生，遠離十惡修行十善。以是義故，名善知識。又復如法而說如說而行，自遠十惡亦令他離，自行菩提亦令他行，名善知識。又自行施戒聞慧亦令他行，名善知識。又不能自樂常為衆生，不訟他短常說善事，名善知識。如大船師善渡人故－諸佛菩薩亦復如是，度盡衆生出生死海－，名善知識。故須勸請。](b1)】(b)

【問：諸佛如來法爾常現，無盡身雲遍說遍益。即佛本住世，云何更言請佛住世耶？

答：然佛出世及般涅槃，相對辯者。有其二意。一約實義。二約對機。…(中略)…二約對機者。[機緣感則菩提樹下而出現。機緣盡則雙林樹間而入滅](a1)故。出現品涅槃章中云：[佛子！諸佛如來，為令衆生生欣樂故，出現於世。欲令衆生生戀慕故，示現涅槃。](a1)今既要菩薩行願勸請令住世，即當第二對機門也。

佛本常住，而云請住世者。【衆生心垢業惡，不見如來。設有心開解發，曾得見佛。而情識昧習氣忽起，還不現前。】(c)故今勸請者。【但依智離識，常作佛觀，心清智明，即常見佛不曾涅槃。若瞥爾起心，塵勞相續，觀智間斷，即不見佛。名佛滅度】(c)也。故出現品涅槃章中云：如來常住清淨法界，隨衆生心示現涅槃。【佛子！譬如日出普現世間，於一切淨水器中影無不現。或一處器破則不現影。佛子！於汝意云何彼影不現，為日咎否？答云不也。但由器壞。非日有咎。佛子！如來智日亦復如是。普現法界無前無後。一切衆生，淨心器中佛無不現，心器常淨常見佛身。若心濁器破則不得見。】(c)釋曰。法身無像故，無器而不形。聖智無心故，無感而不應。

像非我有。自彼器之虧盈。心非我生豈普現之前後。持戒器破定水無依。菩提器破智水寧止。無信清珠故。心水渾濁何由見佛。又解緣起章中明佛出世間門中云：[非是佛身潛隱而不出現。或無智者則云佛不出世。[當知！]$_{(b3)}$未曾有世間而佛不現者。此現與不現，由有智與無智。非佛行藏而有出沒。但常照一真法界。則一切諸佛常現在前。]$_{(d1)}$故知請佛當淨其心也。即同維摩經『欲得淨土當淨其心』，又『心淨即佛土淨』云云。】$_{(d)}$

이 노래는 普賢行願品 本文이 너무나 짧으며, 노래의 자세한 내용은 다른 곳에서 가져왔다고 보아야 할 것이다. 그런데 『普賢行願品疏抄』 권4의 해당 논의를 보면, 그 핵심 주제들이 노래를 구성하는 모든 모티프들과 그것들을 연결하는 논리와 빠짐없이 긴밀하게 대응하고 있어서, 이것이 바로 노래 내용의 出處임을 알 수가 있다.

즉, 이를 보면 노래의 뜻을 다음과 같이 논리적으로 자세히 설명할 수가 있다: "【化緣을 마쳐 涅槃에 들어가시려는 부처님께 아직은 머물러 있어 달라고 歎願해야겠다(=請佛住世).】$_{(a)}$ (【사실 부처님은 항상 세상 모든 곳에 두루 존재하시는 법이며, 정말로 우리를 떠나버리시는 것은 아닌데, 【그 '형체 없는 부처님'의 존재를 보기 위해서는 마음이 맑아야만 한다.】$_{(c)}$】$_{(d)}$ 그러니) 【[항상 가까운 곳에서 우리를 좋은 방향으로 이끌어 주시는 善友(善知識)들도 [부처님과 똑같은 역할을 해 주며, 사실 부처님 그 자체이기도 하며, 결국 부처님은 앞으로도 영원히 우리 곁에 계신다는 사실을 [깨달아야 할 텐데,]$_{(b3)}$]$_{(d1)}$]$_{(b1)}$ 부처님께서 지금 떠나 버리시면, [아직 그것을 깨닫지 못한 중생들은 너무나 불쌍하다.]$_{(b2)}$】$_{(b)}$ 그래서 역시 歎願해야 하는 것이다.[50] 【물론 사실은 우리 마음이 맑기만 하면 언제든지 부처님을 만날 수 있는데 말이다.】$_{(c)}$"

『普賢行願品』 및 『普賢行願品疏抄』의 내용을 보면, 善知識들도 諸佛菩薩들과 마찬가지로 '歎願'하는 대상에 들어가 있으나, 鄕歌에서는 그

50) 이 부분은 (d)의 '問'에 대한 均如大師의 答이 되어 있다.

것을 구체적으로 표현하지는 않았고, 대신 그들의 존재(=부처님이 우리를 떠나지 않는다는 사실을 상징)를 알아("知良")야 한다고만 하였다. 그런데 崔行歸의 漢譯詩에서는 "談眞盛會猶堪戀 滯俗群迷實可憐" 즉 "眞理를 말해 주고 많은 교류를 해 준 이들(善友들) 역시 그리우며(보내 버리기가 아쉬우며), (한편으로) 俗世에서 길을 잃어버린 衆生들은 실로 불쌍하도다."(b)처럼 번역하고 있으며, 가사를 表象的으로만 번역했을 뿐더러, 가사에는 표현되지 않은 "善知識들도 마찬가지로 머물게 함"을 표현하고 있다. 이는 주목할 만한 차이인데, 혹시 『疏抄』에서 노래 내용을 가져왔다는 사실과 무엇인가 관련이 있을지도 모른다.[51]

『疏抄』의 내용을 보면, 3행의 "鳴良尒"은 "손을 울리는" 것이 아니라 손을 어떻게 하면서 "慟哭하는" 것임을 알 수가 잇다. 또한 4행의 '-乎等耶'(a4)는 『疏抄』의 (a) 속에서는 "諸衆生"에 해당하는 입장에서 하는 말

51) 상상하건대, 혹시 崔行歸는 이 노래를 번역하는 데 있어서 『疏抄』까지 검토하지 못하였고, 단지 노래 가사와 짧은 「普賢行願品」 문장만을 참조한 것은 아니었을까. 그래서 "善知識들의 존재도 알아야 함"이라는 내용이 "부처님이 정말 떠나 버리시는 것은 아니라는 것을 깨달아야 함"을 상징한다는 均如大師의 眞意까지는 정확히 파악하지 못하여, 이와 같은 번역이 되었을 가능성이 있는 것이다.

이와 관련하여, 7행의 "伊 知皆矣 爲米"에는 연결어미 '-米'의 애매성(ambiguity) 때문에 {1. 그것을 알게 됨에 있어서, 알게 되는 과정에서[未完了 狀況], 2. 그것을 알게 되니, 알게 되었기 때문에[完了 狀況]} 정도의 애매성이 있었으리라 생각된다. '-米'의 다른 용례들을 살펴보자.

ㄱ. 無明土 深以 埋多 / 煩惱 熱留 煎將來 出米 / 善芽 毛冬 長乙隱〈6請轉〉

ㄴ. 身靡只 碎良只 塵伊去米 / 命乙 施好尸 歲史中置〈8常隨〉

(ㄱ)은 "이미 V하니(V한 狀況 下에서)"[完了 狀況](~ "V했기 때문에"[理由]) 정도로, (ㄴ)은 "만약에 ~하게 되는 狀況에서", "~하면서"[未完了 狀況] 정도로 해석된다. 즉, 均如鄕歌의 '-米'[狀況]는 널리 完了 狀況('理由'도 포함)과 未完了 狀況을 나타낼 수 있는 多義性이 있었을 것으로 파악할 수 있다.

만약에 그렇다면, 이 多義性 또한 5~6行과 8行의 논리적 관계를 파악하기 어렵게 만드는 요인이 되었을 것이다. 결국 崔行歸는 단지 "[談眞盛會猶堪戀 [滯俗群迷實可憐"처럼 두 가지 내용을 역시 애매하게 나열하기만 하였다.

이기 때문에, (a3) 속의 '當'(a4)은 '-乎等耶'와 대응하면서, 이를 一人稱의 '當爲, 意志'로 보는 본고의 견해를 뒷받침해 주고 있다.

7행의 '知皆矣'는 先行硏究에서 '알긔', '알긔' 정도로 해석해 왔다. 황선엽(2007:286)에서는 이러한 文法 形態素에 대한 末音添記('矣')가 "다소 독특하다"고 하면서, 이는 보통 "다, 모든"의 뜻으로 훈독되는 '皆' 자가 여기서는 文法 形態素로 사용되었음을 확실하게 표시하기 위한 것이라고 설명하여, '알ᄀᆡ', '알긔'처럼 읽을 타당성을 뒷받침하였다. 그런데 다음과 같은 예도 '어떤 文法 形態素임을 확실히 표시하기 위한 末音添記(혹은 기호)'의 예로 추가될 가능성이 있다.[52]

(6) ㄱ. 淨戒叱 主留 卜以支 乃遣只〈4讖悔〉
ㄴ. 世呂中 止以支(友?) 白乎等耶〈7請佛〉

즉, '-以支'는 '-以'를 "無明土 深以 埋多"〈6請轉〉의 경우처럼, ('-로' 등이 아닌) 접미사 '-이(-)'로 읽으라는 표지로 '-支'를 중복적으로 표기한 것으로 볼 수가 있는 것이다.

(8) 常隨佛學歌

均如鄕歌〈常隨佛學歌〉

【[我 佛體](a1) / [皆 往焉 世呂 修將來賜留隱 / 難行苦行叱 願乙](a2) / [吾焉 頓部叱 逐好 友伊音叱多](a3)】(a)

【[身靡只 碎良只 塵伊 去米](b1) / 命乙 施好尸 歲史中置 / 然叱 皆好尸 卜下里】(b) / 【皆 佛體置 然叱 爲賜隱 伊留 兮】(c)

52) 다음의 예들도 본고에서는 다른 해석을 택하게 되었지만, 여기에 추가될 가능성도 생각해 볼 만한 예들이다. 각각 〈9恒順〉, 〈11總結〉 참조.
ㄱ. 衆生 安爲飛等 / 佛體 頓叱 喜賜以留也 〈9恒順〉
ㄴ. 生界 盡尸等隱 / 吾衣 願 盡尸 日 置仁 伊而也 〈11總結〉

(城上人) 佛道 向隱 心下 / 他道 不冬 斜良只 行齊

解釋案

우리 부처(毘盧遮那)가 / 모든 過去世에 닦아 오신[53] / 難行苦行의 願을 / 나는 모두 따라 함께할[54] 터이다.

몸이 부수어져 티끌이 되어[55] 감에 있어서(가면서) / 生命을 布施할 ((지경이라))도 / 그렇게 (모든 것을) 다하기에 뒤떨어지랴(주저하랴)?[56] / 모든 부처도 그렇게 하셨기에 ((말이다)).

(城上人) 佛道를 向한 마음이여 / 他道로 빗나가지 말자.

漢譯詩 〈常隨佛學頌〉

【[此娑婆界舍那心]$_{(a1)}$[不退修來迹可尋

【[皮紙骨毫兼血墨]$_{(b1)}$[國城宮殿及園林$_{(b2)}$】$_{(b)}$]$_{(a2)}$

【[菩提樹下成三点]$_{(d1)}$[衆會場中演一音]$_{(d2)}$】$_{(d)}$

[如上妙因摠隨學 永令身出苦河深$_{(a3)}$】$_{(a)}$

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0845c05-c23〉

復次, 善男子！言常隨佛學者：【如[此娑婆世界毘盧遮那如來,]$_{(a1)}$[從初發心精進不退, 以不可說不可說身命而爲布施；【[剝皮爲紙, 折骨爲筆, 刺血爲墨, 書寫經典, 積如須彌, 爲重法故, 不惜身命,]$_{(b1)}$[何況王位、城

53) '-留'는 '-臥乎-'의 축약일 가능성이 높다. "修將來臥乎隱"〈4懺悔〉 참조.

54) 4行에 '友伊', 5行에 '塵伊-'가 확인된다. 이들은 각각 "함께하다, 모시다", "티끌이 되다(부수어지다)" 정도의 의미를 나타내는 動詞로 간주된다. 이들은 아마도 '友', '塵을 훈독하는 名詞가 존재하고, 그것과 어휘적으로 관계되는 動詞를 表記한 것으로 추정된다(cf. 글(H)[文], 그라-(H-)[畵]). 단, "世呂中 止以支(友?) 白乎等耶"〈7請佛〉의 경우와 함께 이 "友"가 "支"일 가능성도 고려되어야 한다.

55) 황선엽(2010)에 따르면, 이 "塵伊" 뒤에는 語尾 '-良(아)'가 표기상 생략되어 있을 가능성이 있다. 그러한 관점에서는, 혹은 이 '伊'는 '여'로 읽힐 가능성도 있다. "必于 化緣 盡 動賜隱乃"〈7請佛〉 참조.

56) '卜'는 15세기 '다-[落]' 정도에 해당하는 動詞語幹으로 보고, 여기서는 "뒤떨어지다"[落後]의 뜻으로 나타난 것으로 보았다. "卜以支 乃遣只"〈4懺悔〉 참조.

邑、聚落、宮殿、園林一切所有,]$_{(b2)}$】$_{(b)}$及餘種種難行、苦行,]$_{(a2)}$【[乃至樹下成大菩提, 示種種神通, 起種種變化, 現種種佛身,]$_{(d1)}$處種種衆會：[或處一切諸大菩薩衆會道場, 或處聲聞及辟支佛衆會道場, 或處轉輪聖王、小王眷屬衆會道場, 或處刹利及婆羅門、長者、居士衆會道場, 乃至或處天龍八部、人、非人等衆會道場。處於如是種種衆會, 以圓滿音, 如大雷震, 隨其樂欲, 成熟衆生, 乃至示現入於涅槃。]$_{(d2)}$】$_{(d)}$[如是一切, 我皆隨學。]$_{(a3)}$】$_{(a)}$【如今世尊毘盧遮那, 如是盡法界、虛空界十方三世一切佛刹, 所有塵中一切如來皆亦如是, 】$_{(c)}$於念念中, 我皆隨學。如是虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我此隨學無有窮盡, 念念相續, 無有間斷, 身語意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a26-a29〉

我隨一切如來學 修習普賢圓滿行
供養過去諸如來 及與現在十方佛
未來一切天人師 一切意樂皆圓滿
我願普隨三世學 速得成就大菩提

이 노래 역시 第二聯의 해석이 관건이 되는데, 결국 무슨 말인지는, 즉 巨視的으로는 漢文과의 대조를 통해 파악할 수 있다. 즉, 이는 華嚴經에서 "자기 가죽을 벗겨 종이를 삼고, 뼈를 부러뜨려 붓을 삼고, 피를 묵으로 삼아서 많은 經典을 書寫하여 須彌山과 같이 쌓는다 해도 法을 重視하므로 자기 身命조차 아끼지 않는데(b1), 하물며 王位, 城邑, 聚落, 宮殿, 園林 등의 一切 所有物을 아끼겠느냐?(b2)"에 해당하는데, 결국 이처럼 "항상 부처를 따라 하겠으며(常隨佛學), 모든 부처가 그랬듯이(c) 몸과 生命조차 아끼지 않겠다"고 말하는 것이다.

8行의 "皆 佛體置 然叱 爲賜隱 伊留 兮"는, 그러한 문맥 속에서 자연스럽게 "(왜냐면) 모든 부처들도 그렇게 하셨기 때문이다"처럼 이유를 덧붙이는 말로 해석할 수가 있다. 이 때 "-隱 伊留"는 '原因, 理由'를 나타내는 것으로 분

석되는데, 바로 釋讀口訣에서 '原因, 理由'를 나타내는 '-ㄱ ㅅ ᄆ'와 똑같은 구조를 보인다는 점이 주목된다. 즉, '伊'는 依存名詞 '이'일 것이며 '-隱伊留' 전체가 '-니로' 정도의 음상을 가졌을 것으로 추정된다.[57] '兮'는 "必只 一毛叱 德置 / 毛等 盡良 白乎隱乃 兮"〈2稱讚〉에서, 終結助詞로서 "말이다" 정도로 번역해 놓았는데, 여기서도 역시 똑같이 해석할 수가 있다. 결국 '兮'는 倒置 構文에 쓰이는 계사나 조사 '-也'(cf. "潤只 沙音也"〈6請轉〉)의 역할을 대신할 수 있는 것이라고 정리할 수가 있다.

(9) 恒順衆生歌

均如鄕歌〈恒順衆生歌〉

【[覺樹王焉 / 迷火隱乙 根中 沙音賜焉逸良](a2) / [大悲叱 水留 潤良只 / 不冬 萎玉內乎留叱等耶](a1)】(a)

【[法界 居得 丘物叱丘物叱](b1) / [爲乙 吾置 同生同死](b2) / 念念相續无間斷 / [佛體 爲尸 如 敬叱好叱等耶](b3)】(b)

(打心) 【衆生 安爲飛等 / 佛體 頓叱 喜賜 以留也】(c)

解釋案

覺樹王은 / 迷惑한 이(衆生)를 뿌리 삼으신 것이라 / 大悲의 물로 적셔 / 시들지 않((도록 해))야겠다.

(衆生들이) 法界 가득 丘物叱丘物叱(다양한 等類가 있는데) / 그것에 대해 나도 同生同死(함께 輪廻ᄒᆞ여) / 念念相續无間斷(모든 순간 끊임없이) / 부처에 하는 것처럼 禮敬해야겠다.

(打心) 衆生이 평안하면 / 부처도 함께 기뻐하시기 때문이다.

---

57) 다음의 "喜賜 以留也"〈9恒順〉도 이와 똑같이 '-니로'로 볼 수 있다. 김완진(1980) 역시 이들을 '-니로여', '-리로여'처럼 읽은 바 있으나, 그것은 "-이로세"나 "-이로다" 등 '感歎'이나 '感動法'과 연결시킨 해석이기 때문에, 본고의 견해와는 다르다.

漢譯詩 〈恒順衆生頌〉

【樹王偏向野中榮 欲利[1]千般萬種生](b1)

[花果本爲賢聖體 幹根元是俗凡精](a2)

[慈波若洽靈根潤 覺路宜從行業成](a1)】(a)

【恒順遍敎群品悅 可知諸佛喜非輕】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0845c24-p0846a28〉

復次, 善男子！言恒順衆生者：謂【[盡法界、虛空界十方刹海, 所有衆生種種差別, 所謂：卵生、胎生、濕生、化生, 或有依於地、水、火、風而生住者, 或有依空及諸卉木而生住者, 種種生類、種種色身、種種形狀、種種相貌、種種壽量、種種族類、種種名號、種種心性、種種知見、種種欲樂、種種意行、種種威儀、種種衣服、種種飮食, 處於種種村營、聚落、城邑、宮殿, 乃至一切天龍八部、人、非人等, 無足、二足、四足、多足, 有色、無色, 有想、無想、非有想、非無想,](b1)[如是等類, 我皆於彼隨順而轉,](b2)種種承事, 種種供養, [如敬父母, 如奉師長, 及阿羅漢乃至如來, 等無有異。](b3)】(b)於諸病苦爲作良醫, 於失道者示其正路, 於闇夜中爲作光明, 於貧窮者令得伏藏, 菩薩如是平等饒益一切衆生。何以故？菩薩若能隨順衆生, 則爲隨順供養諸佛；若於衆生尊重承事, 則爲尊重承事如來；【若令衆生生歡喜者, 則令一切如來歡喜。】(c)何以故？諸佛如來以大悲心而爲體故。因於衆生而起大悲, 因於大悲生菩提心, 因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王, 若根得水, 枝葉、華果悉皆繁茂。【生死曠野菩提樹王, 亦復如是。一切衆生而爲樹根, 諸佛菩薩而爲華果,](a2)[以大悲水饒益衆生, 則能成就諸佛菩薩智慧華果。](a1)】(a)何以故？若諸菩薩以大悲水饒益衆生, 則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於衆生, 若無衆生, 一切菩薩終不能成無上正覺。善男子！汝於此義應如是解。以於衆生心平等故, 則能成就圓滿大悲, 以大悲心隨衆生故, 則能成就供養如來。菩薩如是隨順衆生, 虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我此隨順無有窮盡, 念念相續, 無有間斷, 身語意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847b01-b02〉
所有十方一切刹 廣大清淨妙莊嚴
衆會圍遶諸如來 悉在菩提樹王下

노래의 大意는, "衆生은 뿌리며 부처와 菩薩은 꽃과 열매, 즉 하나의 菩提樹와 같은 것(覺樹王)이기 때문에, 衆生(뿌리)에 대해 잘 해 주어야 부처와 菩薩(꽃과 열매)에 대해 잘 해 드리게 되는 셈이다. 그러니 衆生에 대해서도, 부처에 하는 것과 똑같이 禮敬해야겠다." 정도가 된다.

'覺樹王'(樹王)은 "覺樹(菩提樹, bodhi-druma) 중에서 으뜸이 되는 것"을 가리키는 말이며, 부처의 異稱은 아니다. 이는 衆生부터 부처까지 모든 人格들의 집합을 하나의 菩提樹 나무, 즉 釋迦牟尼가 밑에서 正覺을 이룬 그 나무로 비유한 표현이다.[58] 이 집합체는 '覺樹王'처럼 '王'으로 비유되어 있으며, 또한 그 중의 핵심적 존재가 諸佛 菩薩이기 때문에, '-賜-'로 높이는 것은 자연스러울 것이다.

6行의 '爲乙(ᄒᆞᆫᄋᆞᆯ)'은 15세기의 'ᄒᆞ거ᄂᆞᆯ', 'ᄒᆞ야ᄂᆞᆯ'과 대비되는 말일 것이다.[59] 15세기의 語尾 '-거ᄂᆞᆯ', '-아ᄂᆞᆯ'은 語尾 '-ㄴ대'와 함께 그 前後에서 반

58) 『華嚴經疏』 및 『普賢行願品疏抄』에는 다음과 같은 기술이 보인다.
ㄱ. 佛菩提法如大樹王。智慧禪定猶如枝葉。菩薩依學況之以華。諸佛證此目之為果。一切衆生以為其根。以大慈悲而為其水。水滋樹根華果繁茂。悲念萬類成佛果因。"〈華嚴經疏10:195a08-11〉,
ㄴ. 疏：佛菩提法如大樹佛王【言菩提法者。別指一切衆生本覺智體也。謂以真性隨諸妄緣，成諸染法被煩惱覆蔽。無佛菩提之力用。故比沙磧中樹。此乃樹。雖未生華果。而樹身。非無衆生。雖未有佛菩提之力用。而本覺常在也。】〈普賢行願品疏抄5:296b07-12〉
즉, "佛菩提法은 하나의 큰 나무와 같다"고 하며, 이에 대해 "佛菩提法이란 一切 衆生의 本覺智體"라고 해설하고 있다. 이는 "本覺"(衆生에게 원래 갖추어진, 淸淨한 깨달음을 향한 智慧)의 조직체, 즉 淸淨한 깨달음을 향한 다양한 段階에 있는 모든 衆生들(本覺들)의 集合體라고 해석된다.

59) 김완진(1980), 이용(2007) 참조. 釋讀口訣에서 '-ㅐㄴᄂᆞ', 'ᄭᅴㄴᄂᆞ', '不ᄎᆞᆫㄴᄂᆞ', 'ᄭᅴᄎᆞᆫㄴᄂᆞ', 吏讀에서 '爲去在乙', '爲去乙', '事是 在乙', '傾墮 如加賜乙', 音

드시 主語가 바뀐다는 事實이 알려져 있는데(志部 1990:20-21), 여기서도 그것이 확인된다. '-거늘', '-아늘'은 歷史的으로 動名詞 語尾 '-ㄴ'에 對格助詞 '-ᄋᆞᆯ'이 결합하여 형성되었으며, 15세기에도 後行動詞의 目的語節을 이루는 것으로 해석할 수 있는 예가 많은데(塩田 1985), 대개는 "(A가) ~는데, (그것을/그것에 대해) (B가)…" 정도로 해석된다. 여기의 '爲乙'도 바로 그러한 용법을 보이고 있다.[60]

10行의 "喜賜 以留也"는 어미 '-隱'이 표기상 생략된 것으로 보고, 역시 "皆 佛體置 然叱 爲賜隱 伊留 兮"〈8常隨〉의 경우와 똑같이 '理由'를 나타내는 구성으로 보면, 문맥적으로도 자연스럽다.[61] 여기서 주목되는 것은, '-以留' 전체를 "理由를 표시하는 하나의 어미 '-니로'"로서 인식하게 될 때,[62] 원래 依存名詞 '이'의 음독표기인 '以'는 ('-로'로 읽히기도 하는) 그 뜻까지 살린 巧妙한 표기법이 되어 있다는 점이다. '-隱'이 빠진 것에 대해서도, '-以留' = '-니로'[理由]라는 강한 固定化의 결과 '-隱' 표기의 필요성을 못 느끼게 된 것이라고 설명될 가능성이 있다.[63]

讀口訣에서 '-ㅅᄂᆞᆫ'(ㅅㅓㄴ, ㅅㅓㄴᄃᆞ) 등 '-거늘', '-아늘'에 한하지 않고 다양한 환경에서 나타난다(cf. 박진호 1998:132-133).

60) 여기서 만약에 '丘物叱丘物叱-爲-'를 하나의 단어로 본다면, 이는 均如鄕歌 속에서 유일하게 단어 中間에서 行이 바뀌는 예라고 설명해야 하게 된다. 이처럼 '爲乙'로 行을 시작할 수 있다는 것은, 이러한 'ᄒᆞ(爲)-'가 어느 정도 獨立的이라는 사실을 말해 주고 있으며, 이는 現代語 '하지만', '하나', '하긴' 등 接續詞들에 들어간 'ᄒᆞ-'와 비슷한 用法이라고 볼 수도 있다.

61) 『華嚴經疏』 권10에는 다음과 같은 기술이 보이며, '理由'로 보는 견해를 지지해 준다. "第九 復次 恒順衆生。… 二 何以故下 徵釋。文分為二。一 令佛喜故。二 增大悲故。今初。先徵意云：但佛應順 何要順生？ 釋意云：若順衆生則為順佛。若不順生佛不歡喜。"〈華嚴經疏10:194c18-24〉

62) 예를 들어 現代語 '-으므로'는 '-음'[명사형+'-으로'라는 공시적 분석성을 유지하면서도, 전체로서 "理由를 표시하는 '-으므로'"처럼 인식되어 있다.

63) 거꾸로 말하자면, '-以留'를 '-隱 伊留'로도 表記한 것은, 마치 현대어에서 '-으므로'의 형태구조를 의식하여 '-음으로'로 表記해 보는 일과 비슷하다.

(10) 普皆廻向歌

均如鄕歌〈普皆廻向歌〉

【皆 吾衣 修孫 / 一切 善陵 頓部叱 廻良只】(a) / 【衆生叱 海惡中 / 迷反 群 无史 悟內[去齊](b1)
佛體叱 海等 成留焉 日尸恨 / [懺爲如乎仁 惡寸 業置 / 法性叱 宅阿叱 [寶良](b3)](b2)】(b) / 【舊留 然叱 爲 事 置耶
(病吟) 禮爲白孫隱 佛體刀 / 吾衣 身 伊波 人有叱下呂】

解釋案

('禮敬諸佛'부터 '恒順衆生'까지) 모든 나의 닦는(내가 닦는 모든) / 一切 善業을 다 함께 廻向하여 / 衆生海에서[64] / 迷惑한 무리 없도록 깨닫((게 하))자.

부처의 바다를 이룬[65] 날에는 / 뉘우쁜[66] 惡業도 / 法性의 宅에[67] 돌아가((네;))[68] / 예로부터 그런 것이었[69]((단다;))[70].

---

64) 『鷄林類事』 "海曰海"〈鷄林3b〉를 볼 때, 이 '海'가 '히' 정도의 漢字語를 표기한 것이고, 고유어 '海等'과 표기상 구별했을 가능성이 있다.

65) '-留'는 '-臥乎-'의 축약일 가능성이 있다. "修將來臥乎隱"〈4懺悔〉 참조.

66) "懺爲如乎仁 惡寸 業"은 漢文들(b2)과의 대응관계를 보면, 기대되는 의미는 "懺悔했던 惡業"이 아니라 "懺悔될 만한 惡業"이다. 즉, 여기서 '如'는 先語末語尾 '-더-'가 아니라 '다'[如]와 관련되며, 形容詞를 만들고 있다고 볼 가능성이 높다. 여기서 "懺爲如乎仁"은 意味的으로 가벼우며, "惡寸 業"을 연상시키면서 語調를 다듬는 정도의 話用論的 役割을 한다고 볼 수 있다. (cf. 日本 和歌의 '序詞', '枕詞')

67) '-叱'은 副詞語를 만드는 것으로 보았다. 〈2稱讚〉〈3廣修〉 참조.

68) '-良'는 15세기 '-아/어'에 해당하는 어미인데, (7행이기는 하지만) 이것으로 '문장'을 끝맺고 있다는 점이 문제가 될 수 있고, 혹은 주목할 만하다. 15세기에 '感歎'을 나타내는 語尾 '-애(에)라', '-게라', '-애(에)이다', '-게이다'가 있으며, 이들은 형태적으로는 '-아(어)', '-거(-)'에 계사 '이라', '이이다'가 붙은 모습을 하고 있는데, 이와 관련된 현상일 가능성을 상상해 본다.

69) "伊波 普賢行願 / 又都 佛體叱 事伊 置耶〈11總結〉와 함께 고려해야 한다. "然叱 爲 事 置-"는 직역하면 "그러한 일 있다"지만, 이는 당시의 吏讀

(病吟) 禮敬하는 부처도 / (설마, 혹시)[71] 내 몸((처럼 역시?))[72] 사

에도 보이는 '-ㄴ 事 {置-/在-}' 構文, 즉 '過去의 經緯를 설명하는' 構文으로서, "옛날부터 그러한(그렇게 해 온) 것이었다" 정도로 해석된다.

ㄱ. 右塔 開刱爲白乎 事之段, 新羅第三十五代 景德大王朝 相公大城 角干亦 王矣 則位 天寶元年壬午元 成立爲白乎矣 惠恭大王矣 代良中沙 ■ 成立爲白敎 事是 置在亦, … 〈1024佛國寺无垢淨光塔重修記〉

ㄴ. 右塔 重修 向事之段, 新羅第三十五代 景德大王矣 第一相公大城 角干亦 王矣 則位 天寶元年壬午元 開刱爲白敎 事是 在亦, 未畢爲敎 第ᄉ中 退敎在 等以 太子是賜 惠恭大王矣 ■■■已訖 成立爲敎 事是 在乙, …〈1038 佛國寺西石塔重修形止記〉

ㄷ. 太平三年癸亥六月日 淨兜寺良中 安置令是白於爲 議出納爲乎 事亦 在乙 〈1031 淨兜寺形止記〉

ㄹ. 玄風縣北面觀音房主人 貞甫 長老 陪白賜乎 舍利 一七口乙 京山府 土處藏寺主 彦承 長老亦 今月一日 陪到爲賜乎 事亦 在 等以, …〈1031 淨兜寺形止記〉

ㅁ. 右如 隨願爲在乎 事亦 在.〈1031 淨兜寺形止記〉

(ㄱ, ㄴ)에서는 '事'가 '事是'로 나타났지만, 이승재(2008:258)에서 지적되었듯이 이 '是'(이)는 主格助詞가 아니라 末音添記로 간주된다. 이들 문헌에서 主格助詞는 항상 '-亦'로 나타나며, 한편 '是'는 극소수가 계사 '이-'의 표기로 사용된 것을 빼고 거의 다 動詞語幹의 일부로 사용되기 때문이다. 마찬가지로, 均如鄕歌에 보이는 主格 표지는 '身靡只'〈8常隨〉 하나뿐이며, '伊'는 動詞語幹의 일부, 依存名詞, 지시사 '그' 등을 나타내기 위해 사용되기 때문에, '事伊'의 '伊' 또한 末音添記로 간주된다. 이승재(1992:80)에서는 '事是'의 '是'를 末音添記로 보는 견해를 제시하면서도 "또 다른 증거"가 필요하다고 하였으나, 노명호 · 이승재(2009:51, 67)에서 새로 얻은 (ㄱ, ㄴ)의 '事是'가 바로 그것이 되는 셈이다.

70) 이 '耶'의 해석이 어려운데, 다음 "伊波 普賢行願 / 又都 佛體叱 事伊 置耶"〈11總結〉와 함께 생각하면, 문맥상 '說得'의 語氣가 들어가는 것이 잘 어울릴 듯하다. 따라서 引用('~라고')을 나타내는 '-也'(cf. "南无佛也 白孫 舌良衣〈2稱讚〉")와의 관련성도 고려하면서, "~단다" 정도로 번역해 보았다.

71) "吾衣 身 不喩仁 人音 有叱下呂"〈5隨喜〉, "佛影 不冬 應爲賜下呂"〈7請佛〉처럼 均如鄕歌에 보이는 나머지 '-下呂'가 모두 수사의문문인데, 여기서는 수사의문문으로 문맥을 해석하기가 어렵다. 따라서 "혹시, 설마 ~ㄹ까?"라는 語氣로, 수사의문문으로의 연속성을 고려한 해석을 해 보았다.

72) "伊波"는 다음의 〈11總結〉의 예와 함께 두 예만 확인된다. 두 가지 문맥

람((이었[73]ᵢ))을까?

漢譯詩 〈普皆廻向頌〉

【從初至末所成功 廻與含靈一切中】(a)
【咸覩(b1)得安離苦海 摠斯消罪仰眞風
同時共出煩塵域 [異體咸[歸](b3)法性宮](b2)】(b)
【我此至心廻向願 盡於來際不應終】(c)

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (長行) 〈T10n0293_p0846a29-b10〉

復次, 善男子！言普皆廻向者：【[從初禮拜乃至隨順,](a1)所有功德皆悉廻向盡法界、虛空界一切衆生, 】(a)【[願](b1)令衆生常得安樂, 無諸病苦；欲行惡法皆悉不成, 所修善業皆速成就；[關閉一切諸惡趣門, 開示人天涅槃正路；若諸衆生 因其積集諸惡業故, 所感一切極重苦果 我皆代受；令彼衆生 悉得解脫 究竟成就無上菩提。](b2)】(b)菩薩如是 所修廻向, 【虛空界盡、衆生界盡、衆生業盡、衆生煩惱盡, 我此廻向無有窮盡, 】(c)念念相續無有間斷, 身語意業無有疲厭。

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847a24-a25〉[74]

에 모순 없이 들어갈 수 있는 의미로서, "(이)처럼 (역시)" 정도로 해석해 보았다. "N 伊波"(N 처럼)의 "伊波"가 단독으로 "이처럼"의 뜻으로 쓰였다고 보는 것은, "N 때문에"와 "때문에", "~고 하지만"과 "하지만" 등의 관계를 상기한 것이다.

73) 吏讀에서 '-有-', '-在-'가 過去를 나타내는 용법 및 存在詞가 '過去' 표지 속에 들어가게 되는 凡言語的인 文法化의 경향성을 고려하여 이 "有"를 過去 표지로 해석해 보았으나, 더욱더 검토를 요한다. 만약에 그렇게 해석된다면, "人" 뒤에 '-인'[계사 활용형]이 표기상 생략되어 있다고 보아야 할 듯하다(cf. "於內 人衣 善陵等沙〈5隨喜〉").

74) 이 부분은 〈7請轉〉과 〈8常隨〉 해당부분 사이에 끼어 있지만, 내용상의 대응을 고려하여 여기에 제시하였다. 『華嚴經疏』 권10에 다음과 같은 설명이 있다: "第八復次常隨佛學。此下三段。皆是廻向。前二即廻向中別義。故下偈中第七行竟, 便標廻向。欲收此二屬廻向故。"〈華嚴經疏10:194c10〉

所有禮讚供養福 請佛住世轉法輪
隨喜懺悔諸善根 迴向衆生及佛道

貞元本 華嚴經 卷40 普賢行願品 (重頌) 〈T10n0293_p0847b03-b04〉
十方所有諸衆生 願離憂患常安樂
獲得甚深正法利 滅除煩惱盡無餘

이 열 번째 普皆廻向歌는 사실상 普賢十願歌의 마지막 노래다.

7行의 '寶'는 종래 '보배'의 뜻으로 解釋하는 것이 一般的이었으나, 사실 이는 분명히 漢譯詩의 '歸'와 대응하고 있으므로, 이 '寶'는 (15세기의) '돌ㅎ(R)'[石]처럼 訓讀하여 動詞 '돌-(R)'[歸]를 표기한 訓讀 借字表記로 볼 가능성이 높다.

그렇다면 "뉘우쁜 惡業도 다 法性의 집으로 돌아간다"는 정확히 무슨 뜻일까? 華嚴經(b2)을 보면, "(衆生을 위해) 惡趣[75]로 향하는 문을 닫아 涅槃으로 향하는 길을 열어 주겠다", "쌓여진 惡業 때문에 심한 괴로움을 겪고 있는 衆生들이 있으면, 괴로움을 대신 받아 주고 正覺을 이루도록 해 주겠다"(b2)고 한다. 즉, 衆生들을 모두 濟度하여 부처의 바다가 이루어진 날에는, "(길을 잃어버려 만들어진)(cf. 〈4懺悔〉) 뉘우쁜 惡業도 모두 法性의 집으로 돌아가"게 되는 셈이다. 이를 漢譯詩에서는 "모두 함께 煩惱域(衆生의 바다)에서 解脫하게 해 주고, (그렇지 못하고 여전히) 다른/틀린 것들도 모두 法性의 집으로 돌아가게 해 주겠다"(同時共出煩塵域 異體咸歸法性宮)처럼 표현하고 있다. ('同'과 '異'가 대구를 이루고 있다.)

마지막 第三聯은 對應하는 漢文도 없는 難解句 중의 하나인데, 이것이 普賢十願歌 마지막 노래의 마지막 一聯이라는 사실을 고려할 필요가

75) '惡趣', '惡道'(durgati)는, 衆生이 現世에서 惡業을 쌓은 결과 가야 하는 괴로움의 世界를 가리킨다. 특히 地獄道, 餓鬼道, 畜生道의 세 가지를 '三惡趣', '三惡道', '三惡', 혹은 '三途'라고 한다.

있을 듯하다. 바로 앞의 8行에, 역시 漢文과 對應하지 않는 "舊留 然叱 爲 事 置耶"가 있다는 점에 주목해 보자. 菩薩들은, 普賢十願歌의 모든 가르침을 따라 닦아온 모든 善業을 衆生들에게 廻向하여 救濟해 줌으로써 자기도 부처가 되는 셈인데, "옛날부터 계속 그랬다"는 것은, 이러한 일이 계속 反復되어 왔음(그리고 앞으로도 계속 反復되어 감)을 확인하여 설득하는 말이다. 그렇다면, 이 마지막 一聯은 "내가 (輪廻를 거듭하면서) 지금까지 계속 禮敬하고 있는 부처님도, 혹시 내 몸과 같은 사람이었을까?" 정도로 해석할 수가 있으면 좋을 듯하다.[76]

(11) 總結無盡歌

均如鄕歌〈總結無盡歌〉

【生界 盡尸等隱 / 吾衣 願 盡尸 日 置仁 伊而也 / 衆生 邊衣 于音毛 / 際 毛冬留 願海 伊過】(a)

【[此 如 趣可 伊羅 行根 / 向乎仁 所留 善陵 道也](b1) / [伊波 普賢 行願 / 又都 佛體叱 事伊 置耶(b2)】(b)

(阿耶) 【普賢叱 心音 [阿于波 / [伊留叱 餘音良 他事 捨齊(c2)](c1)】(c)

解釋案

衆生界가 다한다면 / 내 願이 다할 날이 있는 것인데(있는데) / 衆生(界) 끝이 아득하((므로,?))[77] / 끝이 없[78]((으므로?)) "願海"(내 願은

76) 겉으로는 "吾衣 身 不喩仁 人音 有叱下呂"〈5隨喜〉와 유사해 보이기는 하나, 문맥을 확실히 따지는 본고의 입장에서는, 같은 內容으로 보기는 어렵다. "伊波"가 무엇인지, '音'의 有無가 무엇을 의미하는지가 앞으로 풀려야 할 과제로 남는다.

77) "于音毛"는 '于萬(隱)'(cf. 〈2稱讚〉)의 語幹末音 'ㅁ'에 '-오'(-온?)가 접속한 말로 파악하여, 吏讀 '-乎'(온)에 '-므로', '-니', '-기에' 등 '理由'를 나타내는 용법이 있다는 사실에서 "于音毛"를 "아득하므로"처럼 읽을 形態的(微視的) 근거를 찾아 보았다. 더욱더 검토를 요한다.

78) "間 毛冬留 讚伊白制"〈2稱讚〉 참조.

無限한 바다[79])인 것인가?

이처럼(普賢十願歌를) 따라[80] 그렇게 가면 / 向하는 대로 善業의 길이 여. / ((이처럼 역시?))[81] 普賢行願 / 또한 부처의 일이 있[82]((단다?)).

(阿耶) 普賢의 마음 ((열심히 따라)) / 그 밖에 다른 일은 버리자.

漢譯詩 〈總結無盡頌〉

【盡衆生界以爲期 生界无窮志豈移】(a)

【[師意要驚俗子夢](b1) [法歌能代願王[83]詞](b2)】(b)

【[[將除妄境](c2)須吟誦 欲返眞源莫厭疲

[相續一心无間斷](c2) 大堪隨學](c1)普賢慈】(c)

이 노래는 普賢十願歌를 總括하는 노래로서, 普賢十願歌 자체에 대한 언급, 말하자면 '자기소개'와 같은 내용으로 되어 있다. 그렇기 때문에, 對應하는 華嚴經 漢文이 없다고 하기보다는 오히려 이 普賢行願品 전체와 對應한다고 볼 수도 있다.

第一聯은 形態的(微視的)으로는 어려운 부분이 많아 難解句 중의 하나지만, 內容的(巨視的)으로는 普賢行願品을 통해서 계속 거듭되어 온 말, 즉 '總結無盡'이기 때문에, "만약에 衆生界가 다할 것이면 그 때 내 願도 다하겠으나, 衆生界는 無限하기 때문에 내 願 또한 無限하다"는

79) '願海'는 부처나 菩薩의 願의 無限함을 바다로 비유한 말이며, "無限한 願의 바다"를 의미한다(『佛光大辭典』 "願海" 항목 참조).

80) 이 "趣可"에 대해서는 小倉進平(1929) 이래로 "伊羅 擬可 行等"〈5隨喜〉의 "擬可"와 같은 말일 가능성이 지적되어 왔다. 본고도 이를 따랐다.

81) "伊波"〈10普皆〉 참조.

82) "佛體叱 事伊 置-"(lit. 부처의 일 있다)는 普賢十願歌가 널리 퍼져나감을 기원하면서 마지막에 이 普賢行願을 평가하여 선전하는 말이며, 또한 이것이 부처님이 아닌 普賢菩薩의 願이긴 해도, 의심할 것 없이 부처의 경지에 이른 願이라는 것을 說得하는 말이다. 이는 "神妙하다", "神奇하다", "거룩하다"와 같은 語氣까지 담긴 관용적 표현이었을 가능성도 있다.

83) '願王'은 "願 중에 으뜸이 되는 것"을 가리키며, 普賢菩薩十大願을 가리킨다.

내용이 될 것이다. 漢譯詩에서도 "衆生界가 다하는 것을 限度로 하나, 衆生界는 無限하기 때문에 뜻(願)도 끝없이 바뀌지 않는다."(盡衆生界以爲期 生界无窮志豈移)처럼 똑같은 내용으로 번역되어 있어서, 더욱 그렇다. 우리는 이제 그렇게 읽을 形態的(微視的) 근거를 不確實하나마 어떻게 다져 갈 수 있는지가 앞으로의 과제로 남는다.

第二聯은 원래 노래와 漢譯詩에서 內容上 차이가 나서 주목된다. 즉, 原文에서는 "이 普賢十願歌를 따라가면 (놀랍게도) 향하는 곳마다 좋은 길이 된다. ((이처럼, 역시)) 普賢行願(普賢菩薩十大願) 또한 부처의 일이 있((단다))"처럼 되어 있으며, 여기서는 이 普賢十願歌가 普賢菩薩十大願을 본받은 노래라는 사실이 '前提'가 되어 있다. 그런데 漢譯詩는 "普賢菩薩의 뜻은 俗子의 (迷惑한) 꿈을 깨워(놀래어) 준다. 이 法歌(普賢十願歌)는 願王(普賢菩薩十大願)의 말을 대신할 수 있다."처럼 해석되며 그 '前提'를 확인하는 내용으로 바뀌었음을 알 수 있다. 말하자면, "부처의 경지에 이르렀다고까지는 하지 않겠지만, 적어도 普賢菩薩十大願을 대신할 수는 있는 노래다"라는 식으로 말을 바꾸면서 약간 '겸손해진' 모습을 보여 준다. 이와 같은 變改 또한 다른 곳에서 確認할 수 없었던 現象으로서 注目을 끈다.[84]

2行, 4行 解釋案의 "있는 것인데", "願海인 것인가"는, '伊'를 依存名詞 '이'로 보고 직역적으로 번역한 것이다.[85] 現代語라면 굳이 依存名詞를

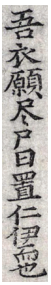
84) 상상하건데 그 變改의 一次的인 이유는, 崔行歸가 '漢譯詩'의 조금 더 國際的인 性格을 고려하여 더욱 널리 받아들여짐을 기원하면서, 약간 겸손해지면서, 이 노래가 '願王'(普賢菩薩十大願)을 본받은 노래라는 '자기소개'적인 內容을 노래 중에서 강조한 것은 아니었을까. 또한, 당시 高麗語의 "부처의 일이 있다"라는 표현이 "神妙하다", "神奇하다", "거룩하다"와 같은 무엇인가 表面的인 의미 이상의 의미를 지녔기 때문에, 그 뜻을 정확히 飜譯해 내는 일이 不可能하다고 생각한 崔行歸가 아예 말을 바꾼 것일 가능성도 있다.

85) '-遐'는 일단 기능적으로 15세기의 '-가'[疑問]와 대응한다("不冬 喜好尸 置乎理叱遐"〈5隨喜〉). 따라서 "願海" 뒤에 '-인'[계사활용형]이 표기상 생략된 것으로 보고(cf. "於內 人衣 善陵等沙"〈5隨喜〉), "願海(이)니가" 정도로 읽어 보았

쓰지 않고 "있는데", "願海인가" 정도로 표현하면 오히려 더 자연스럽지만, 이들을 日本語로 번역해 보면 "あるのだが", "願海なのか"처럼 依存名詞 'の(no)'를 개입시키는 것이 더 자연스러운 듯하다.[86] 현대 일본어

다. 나아가 '過'(과)가 現代 慶尙道 方言에서 /가/로, 現代 日本 漢字音(吳音, 漢音)에서 /ka/로 읽힌다는 사실을 근거로, 이것 역시 /가/로 읽혀, 15세기 '-가'와 직접적으로 대응하는 형태였을 가능성도 지적해 둔다.

"-仁 伊而也"는 '逆接', 즉 김지오(2012a)에서 지적된 ③ '대립 또는 양보'의 기능을 하는 접속 어미로서, 현대어 '-는데' 정도로 해석된다. 이를 吏讀의 독법을 따라 "마리여"로 읽는 것도 小倉進平(1929) 이래로 지적되어 온 유력한 해석이지만, 여기서는 이 '-而也'가 김지오(2012a)에서 정리된 '-은여'(-으녀)로 읽힐 가능성에 대해 생각해 보도록 하자(cf. "知良閪尸也"〈7請佛〉).



그 경우 "-仁 伊而也" 전체는 "-니녀" 정도로 읽힌다(-ㄴ['仁'의 末音]≠이[依存名詞]≠이[繫辭]-ㄴ여[逆接]). '而'가 만약에 日母字로서 /니/라는 소리를 표기할 수 있는 音讀字였다면, 이는 /녀/(/니여/) 속의 /니/를 표기한 音讀字로서, "佛體 頓叱 喜賜 以留也"〈9恒順〉의 '以'처럼 그 뜻까지 살린 巧妙한 표기법이 되어 있는 셈이며, 아니라면, "伊 知皆矣 爲米"〈7請佛〉의 경우처럼 '而'가 '-ㄴ여(-녀)'를 나타내는 訓讀 文法 形態素임을 확실히 표시하기 위한 말음첨기 '也(여)'가 붙은 예로서 추가된다. "仁伊", "而也" 등이 거의 合字인 것처럼 작게 쓰였다는 사실도 주목할 만하다(오른쪽 사진).

김지오(2012a:235)에서는 '-으리여'(『華嚴經疏』, 『華嚴經』)와 '-을여'(-으려)(『金剛明經』, 『舊譯仁王經』, 『瑜伽師地論』)가 문헌간에서 相補的分布를 이룬다는 사실이 지적되어 주목을 끄는데, '-으리여'만을 의존명사 '이'가 들어간 구조로 보는 것이 아니라, '-은여'(-으녀), '-을여'(-으려)에도 이미 들어가 있을 가능성에 대해서도 생각해 볼 만하다.

86) '衆生界が盡きるなら / 我が願も盡きる日があるがいあるのだが / 衆生界の邊が遙遠なので、 / 果てしないので "願海"かいなのか。'처럼 번역해 보았다. 이 'の'는 '主觀的인 개입'과 관련되는 듯하다. 즉, 客觀的인 진술뿐만 아니라, '그 사실이 자기들에게 어떤 의미를 가지는지'에 대한 主觀的인 관심을 표현하는 듯하다. 2行의 "あるのだが"는, "만약에 이렇다면 저런 것인데……(아쉽다)"처럼 진술에 대한 주관적인 관심을 표현하면서 'の'가 없는 경우에 비해 문맥적으로 약간 자연스러워지며, 4行의 "願海なのか"는, '理由의 解釋', 사실을 인정하면서 '感歎을 지닌 確認'을 표현한다는 점에서, 역시 문맥적으로 많이 자연스러워진다.

의 의존명사 'の'의 용법이 균여향가의 '伊'를 이해하는 데 있어서 중요한 시사를 줄 가능성이 있는 것이다.

3. 결론

본고에서는 均如鄕歌와 관련 漢文 資料와의 對應 關係를 자세히 검토하여, 그것을 체계적으로 기술하는 것을 시도하였다. 본고를 통해, 均如鄕歌와 이들 漢文 資料의 내용이 일반적으로 생각되었던 것보다 더 잘 對應하고 있고, 崔行歸의 漢譯詩 또한 형식적 제약 속에서 "최대한 충실한 意譯을 하려고 노력했다"는 전제로 연구를 진행해 볼 만하다는 展望을 보일 수가 있었을 것이다. 만약에 "잘 對應하고 있다"는 지적들이 적절하게 이루어진다면, 그것은 하나하나가 "잘 對應하지 않는다"는 논증 불가능한 가설보다 논리적으로 더 강력하고, 그 사실 자체가 더 타당성이 있고, 또한 우리에게는 반가운 소식이 될 것이다. 漢譯 작업에 대한 자신의 태도를 표명한 崔行歸 본인의 序文에도, 이에 대해 우리에게 호소하는 바가 있다.

> 一源兩派, 詩歌之同體異名, 逐首各翻, 間牋連寫。(근원은 하나로되 물줄기가 둘로 나뉘듯, 詩歌 내용은 같으면서 말만 다르게, 한 首 한 首씩 번역하여, 종이에 연이어 썼다.)〈均如傳 第八釋歌現德分 崔行歸序〉

微視的으로 單語나 句 수준의 대응 관계가 안 보인다고 해서, 좀 더 巨視的인 시각에서, 오히려 崔行歸가 가장 신경을 쓴 '내용의 대응'을 간과해서는 안 되는 것이다.

또한 본고는 '微視的 接近'이 상대적으로 충분히 이루어진 오늘날, '巨視的 接近'이 더욱 체계적으로 이루어져야 할 단계에 와 있음을 주

장하여, 漢文 資料와의 對應 關係와 세밀한 文脈 把握에 중점을 둔 '巨視的 接近'을 실천하였다. 본고에서 이루어진 하나하나의 지적과 문제 제기는 더욱더 세밀한 접근의 여지가 있을 것이지만, 적어도 이러한 접근 방식에 의해 새로 밝힐 수 있는 사실이 적지 않으리라는 展望을 보일 수가 있었다면 그것은 바로 필자의 本望이다.

마지막으로 이 普賢十願歌에 대한 均如 자신의 序文을 다시 한 번 살펴보도록 하자.

> 不憑世道, 無引劣根之由, 非寄陋言, 莫現普因之路。今托易知之近事, 還會難思之遠宗, 依二五大願之文, 課十一荒歌之句 (세속의 이치에 기대지 않고는 저열한 바탕을 인도할 길이 없고, 비속한 언사에 의지하지 않고는 큰 인연을 드러낼 길이 없도다. 이제 쉬 알 수 있는 비근한 일을 바탕으로 생각키 어려운 심원한 宗旨를 깨우치게 하고자 열 가지 큰 서원의 글에 의지하여 열한 마리 거치른 노래의 구를 짓노니) 〈均如傳 第七歌行化世分 均如序〉 [번역은 崔喆 · 安大會(1986:45), 밑줄은 필자]

즉, 이 普賢十願歌는 결코 難解한 詩的 表現이나 수수께끼와 같은 比喩 表現으로 만들어진 것이 아니라, 當時의 民衆들이 쉽게 이해할 수 있는 말로, 佛敎의 심오한 가르침을 쉽게 다가갈 수 있도록 만들어진 것이다. 실제로 이 노래는, "사람들 입에 널리 퍼져서 往往 담벼락에 쓰이기도 하였다"(播在人口, 往往書諸牆壁)고 한다.

또한 均如大師를 尊敬하는 同時代 사람인 崔行歸는, 高麗人은 高麗의 노래를 理解하고 中國의 詩도 理解하는데, 저 中國 땅의 人士들은 이 '普賢十願歌'를 理解하지 못한다는 것을 한스레 여겨 漢譯詩를 만들었다고 한다. 漢譯詩가 만들어지자 사람들은 다투어 베꼈는데, 그 중 한 본이 宋나라에 전해져, 어떤 君臣이 보고서 말하기를 "此詞腦歌主, 眞一佛出世"(이 詞腦歌(향가)의 주인은 한 분의 참 부처님이 세상에 나

오신 것이다) 하여 멀리 高麗 땅까지 使臣을 보내어 均如大師께 禮를 드리도록 했다고 한다.

赫連挺은 均如의 死後 약 百年 後에『均如傳』을 썼는데, 적어도 그의 눈에는, 均如의 普賢十願歌도 崔行歸의 漢譯詩도 그렇게 巧妙하게 잘 만들어진 것이었다. 지금 우리는 이것을 解讀하고자 하는데, 결코 難解하고 曖昧模糊한 解讀案에 만족할 수는 없을 것이다. 이 노래는, "意味가 通하면 되는" 程度가 아니라, 사람들을 감동시키고, 千年 후까지 전해질 만한 노래였던 것이다. 우리는 마치 "현대 일본어를 번역한 듯한" 깔끔하고 자연스럽고 잘 다듬어진 현대어로서 번역될 것을 기대해야 하는 것은 아닐까. 이것이 바로 '巨視的 接近'이 바라보는 바이다.

參考文獻

가와사키 케이고(2010), 중세한국어 '나다'류 어휘의 의미에 관한 연구, 서울대학교 석사학위논문.

가와사키 케이고(2011), 均如鄕歌 解讀을 위한 漢文 資料의 體系的 對照,『第42回 口訣學會 全國學術大會 發表論文集』, 89-108.

김영만(1985), 均如傳 二題－'嚱孳㱕賀'(헌나뮤하)와 '(叱)等耶'(쏜여)－,『어문논집』24-1, 안암어문학회, 81-102.

金完鎭(1980),『鄕歌解讀法硏究』, 서울대학교출판부.

김성주(2010), 균여 향가의 해독과 한역시 그리고 보현행원품,『第40回 口訣學會 全國學術大會 發表論文集.』, 168-179.

김성주(2011), 균여향가〈普皆廻向歌〉의 한 해석, 口訣硏究』27, 口訣學會, 173-216.

김유범(2010), 均如의 鄕歌〈廣修供養歌〉 解讀,『口訣硏究』25, 口訣學會, 47-81.

金俊榮(1960), 鄕歌再考(續),『論文集』3, 全北大學校, 149-162.

金俊榮(1979),『鄕歌文學』, 螢雪出版社.

김지오(2010), 〈懺悔業障歌〉의 國語學的 解讀, 『口訣硏究』 24, 口訣學會, 61-96.
김지오(2012a), 釋讀口訣에 나타난 '-은여/을여'에 대하여, 한국어문학연구 58, 한국어문학연구학회, 217-242.
김지오(2012b), 均如傳 鄕歌에 나타난 몇 가지 표기 양상, 『第43回 口訣學會 全國學術大會 發表論文集』, 169-186.
김지오(2012c), 均如傳 鄕歌 〈請佛住世歌〉의 해독과 이해, 구결학회 월례연구회 발표문(2012.3.17).
南豊鉉(2008), 釋讀口訣에 쓰인 "支"의 形態와 機能에 대하여, 『口訣硏究』 20, 口訣學會, 93-121.
南豊鉉(2012a), 『三國遺事』 鄕歌와 『均如傳』 鄕歌의 文法 比較, 『口訣硏究』 28, 口訣學會, 5-32.
南豊鉉(2012b), 古代 韓國語의 '支/디'와 '多支'에 대하여, 『第43回 口訣學會 全國學術大會 發表論文集』, 9-15.
노명호 · 이승재(2009), 釋迦塔에서 나온 重修文書의 判讀 및 譯註, 『불국사 석가탑 유물 2, 중수문서』, 국립중앙박물관, 50-89.
류 렬(2003), 『향가연구』(조선어학전서 13), 박이정출판사.
박지용 외 편(2012), 향가 해독 자료집, 서울대학교 대학원 국어연구회.
박진호(1997), 借字表記 資料에 대한 통사론적 검토, 새국어생활 7-4, 국립국어연구원, 117-145.
박진호(1998), 고대 국어 문법, 『국어의 시대별 변천 연구 3 －고대 국어－』, 국립국어연구원, 121-205.
박진호(2008), 鄕歌 解讀과 國語 文法史, 『국어학』 51, 국어학회, 313-338.
박재민(2002), 口訣로 본 普賢十願歌 解釋, 연세대학교 석사학위논문.
박재민(2003), 「普賢十願歌」 難解句 5題 －口訣을 基盤하여－, 『구결연구』 10, 구결학회, 143-175.
徐在克(1975/1995), 『新羅 鄕歌의 語彙 硏究』(증보판), 계명대학교 출판부.
안정희(2011), 均如鄕歌에 사용된 否定의 표현에 대하여, 『口訣硏究』 27, 口訣學會, 145-172.
梁柱東(1942/1954), 『增訂 古歌硏究』, 一潮閣.
양희철(2003), 향찰 '于萬(隱)'과 '于音毛'의 해독, 『배달말』 32, 배달말학회, 185-209.

兪昌均(1994),『鄕歌批解』, 형설출판사.
이건식(2012), 均如 鄕歌 請轉法輪歌의 내용 이해와 語學的 解讀,『口訣硏究』 28, 口訣學會, 99-163.
이승재(1992),『高麗時代의 吏讀』, 太學社.
이승재(2008), 이두 해독의 방법과 실제,『한국문화』 44, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 241-267.
이 용(2007), 〈恒順衆生歌〉의 解讀에 對하여,『口訣硏究』 18, 口訣學會, 235-250.
李 鐸(1956), 鄕歌 新解讀,『한글』 116, 한글학회, 3-50(445-492).
李賢熙(1996), 향가의 언어학적 해독, 새국어생활 6-1, 국립국어연구원, 3-16.
장윤희(2008), 鄕札 硏究의 回顧와 展望,『구결연구』 21, 구결학회, 203-230.
장윤희(2011), 석독구결의 속격 '-ㅣ'의 문제 해결을 위하여,『口訣硏究』 27, 口訣學會, 117-144.
정렬모(1965),『향가연구』, 평양: 사회과학원출판사.
池憲英(1947),『鄕歌麗謠新釋』, 正音社.
池炯律(2009), 칭찬여래가(稱讚如來歌),『문학미디어』 15, 문학미디어.
池炯律(1996;2007),『-改訂版- 鄕歌正讀』, 다다아트.
최 건(1990), ≪내다/나다≫의 의미적고찰 –한어와의 관련속에서,『중국조선어문』 1990-3, 길림성민족사무위원회, 18-22.
崔喆·安大會(1986),『譯注 均如傳』, 새문社.
홍기문(1956),『향가해석』, 평양: 과학원.
황선엽(2002), 향가에 나타나는 '遣'과 '古'에 대하여,『국어학』 39, 국어학회, 3-25.
황선엽(2006), 고대국어의 처격 조사,『한말연구』 18, 한말연구학회, 305-328.
황선엽(2008), 三國遺事와 均如傳의 鄕札 表記字 비교,『국어학』 51, 국어학회, 279-311.
황선엽(2010), 향가의 연결어미 '-아' 표기에 대하여,『口訣硏究』 25, 口訣學會, 83-105.
황선엽(2011), 균여 향가 표기 小考,『第42回 口訣學會 全國學術大會 發表論文集』, 27-38.

小倉進平(1929),『鄕歌及び吏讀の硏究』, 京城帝國大學(京都大學文學部國語學

國文學硏究室編(1974),『小倉進平博士著作集(一)』, 京都大學國文學會 再錄).
河野六郎(1948), 朝鮮語の過去 deに就いて,『東洋語硏究』1(『河野六郎著作集』1(1979), 平凡社〉481-498).
塩田今日子(1985), 中期朝鮮語の接続語尾-거늘と-아/어늘について,『朝鮮学報』114, 朝鮮学会天理大学出版部, 37-62.
志部昭平(1990),『諺解三綱行實圖硏究』, 東京: 汲古書院.
朝鮮總督府中樞院 編(1937),『吏讀集成』.
中村元(2003),『『華嚴経』『楞伽経』』(現代語訳大乘仏典 5), 東京: 東京書籍.
前間恭作(1926), 若木石塔記の解讀,『東洋學報』, 一五ノ三(京都大學文學部國語學國文學硏究室編(1974),『前間恭作著作集』, 下卷, 京都大學國文學會 再錄).

〈辭典類와 參考 WEB 사이트〉
사회과학원 언어학연구소 편(1992),『조선말대사전』, 평양: 사회과학출판사.
장세경(2001),『이두자료 읽기 사전』, 한양대학교 출판부.
한글학회(1992),『우리말 큰 사전』, 어문각.
大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編(1974;1990),『岩波古語辞典 補訂版』, 東京: 岩波書店.
新村出 編(1955;1998),『広辞苑 第五版』, 東京: 岩波書店.
日本国語大辞典第二版編集委員会 小学館国語辞典編集部編(1972-1976; 2000-2002),『日本国語大辞典 第二版』, 東京: 小学館.
松村明 編(1988;1995),『大辞林 第二版』, 東京: 三省堂.
松村明 編(1995),『大辞泉』, 東京: 小學館.
동국역경원 불교사전(http://www.tripitaka.or.kr/).
慈怡 主編(1989),『佛光大辭典』, 臺灣: 佛光山出版社.
中村元, 福永光司, 田村芳朗, 今野達, 末木文美士 編(2002),『岩波 仏教辞典 第二版』, 東京: 岩波書店.

〈資料〉
崔喆・安大會 譯注(1986),『譯注 均如傳』, 새문社.
李民樹 譯(1973),『目連經』(乙酉文庫 115), 乙酉文化社.

中華電子佛典協會(1998-2010), CBETA 中華電子佛典協會.
(http://www.cbeta.org/ 에서 이하 T, X, J 입력 자료가 공개되어 있음.)
大正新脩大藏經刊行會(1924-1934),『大正新脩大藏經』1-85, 東京:大藏出版. (T)
国書刊行会(1975-1989),『新纂大日本續藏經』1-90, 東京:国書刊行会. (X)
新文豐出版(1987),『明版嘉興大藏經』1-40, 臺北:新文豐出版. (J)

주소: 서울시 동작구 상도동 511 숭실대학교 레지던스홀 1218호
E-mail: ssskyhigh@ssu.ac.kr
접수일자: 2012.06.27.
심사일자: 2012.07.31.
게재결정: 2012.08.16.

均如鄕歌解読のための漢文資料の体系的対照と巨視的アプローチ

河崎啓剛

均如鄕歌には対応する漢文資料、すなわち崔行帰の漢訳詩と『華嚴經』の「普賢行願品」が存在する。これらは均如鄕歌を解読するにおいて、まず第一に徹底的に検討されるべき資料であることに疑いの余地はない。

本稿の第一の目的は、均如鄕歌とこれら漢文資料の対応関係を細密に検討し、体系的に記述することによって、この対応関係が従来一般的に考えられていたよりよく対応していることを示すことにある。また、①その対応関係と②文脈、及び③均如鄕歌内的に得られる言語的根拠などを主な根拠とし、新たに指摘される事実や定説の再検討を要する部分などを指摘することにより、「巨視的接近」の必要性と有効性を具体的に示すことを第二の目的とする。

この歌は決して「意味さえ通れば良い」という程度のものではない。民衆の口づてに広がり、しばしば壁に書き出され、千年後の今日にまで伝わるほどの歌である。我々は決して難解で曖昧なままの解読に満足することはできないはずである。あたかも「現代日本語を翻訳したかのような」、自然で分かりやすく、よく整った明確な現代語として翻訳されることを期待すべきではなかろうか。

キーワード: 均如鄕歌, 漢文, 体系的対照, 巨視的アプローチ(top down), 語用論(pragmatics)