

元曉와 芬皇寺 關係의 史的 推移¹⁾

南 東 信 *

〈目 次〉

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| I. 머리 말 | IV. 고려중기 : 義天의 원효현창과 芬皇宗 |
| II. 三國期 : 芬皇寺의 성격 | V. 《三國遺事》의 元曉像 |
| III. 統一新羅期 : 원효와 芬皇寺 關係의 역사성 | VI. 맺 음 말 |

I. 머리 말

오늘날 전국의 사찰 가운데 상당수가 元曉와의 인연을 주장하고 있는 바,²⁾ 그 중에서도 元曉와 芬皇寺 사이에는 등식이 성립할 정도로 양자의 관계는 일견 확고해 보인다. 그러나 통념과는 달리 3대전기 가운데 양자의 관계를 언급한 것은 가장 뒤늦게 편찬된 《三國遺事》 권4 元曉不羈條(이하 不羈條)뿐이다. 10세기 말에 찬술된 《宋高僧傳》 권4 元曉傳(이하 宋傳)은 물론이려니와, 가장 이른 시기인 9세기 초에 세워진 <高仙寺誓幢和上碑>(이하 誓幢碑)조차 芬皇사에 대하여 침묵으로 일관하고 있다. <서당비>가 일찍 파손되어서 비문의 일부만 전해진다는가, <송전>이 원효의 일생 가운데서도 《金剛三昧經》의 출현과 관련한 연기설화가 2/3를 차지한다는 등, 이들 자료가 가지는 傳記로서의 한계를 감안하더라도,³⁾

* 韓國外國語大學校 時間講師

- 1) 본 논문은 1998. 10. 9~10. 10 경주에서 '분황사의 종합적 고찰'이란 주제 하에 열린 제20회 신라문화제 국제학술발표회에서 발표한 글을 수정·보완한 것임을 밝혀둔다.
- 2) 金煥泰, 1980 <傳記와 說話를 통한 元曉研究> 《佛教學報》 17, pp.41~42에 실린 원효 관련 사암의 일람표 참조.
- 3) 南東信, 1995. 8 <元曉의 大衆敎化와 思想體系>, 서울대박사학위논문, pp.

두 자료 모두 분황사를 언급하지 않은 점은 의외라 하겠다.

<不羈條>를 선행하는 두 전기자료와 대비해 보면, 《삼국유사》의 편찬자가 원효와 분황사의 관계를 부각시킨 것이 확연히 드러난다. 그만큼 원효와 분황사의 관계에 대한 일반적인 통념이 《삼국유사》에 크게 의존하고 있는 셈이다. 그러나 의존도가 높다고 하여 《삼국유사》의 신뢰도가 높아지지는 않는다. 기왕의 연구는 이러한 의존도와 신뢰도 사이의 오차에 대하여 다소 모호한 태도를 취하여 온 것이 사실이다. 《삼국유사》의 사료적 가치와 관련하여, 다음의 두 가지 사실을 분명히 전제해 둔다.

첫째, 《삼국유사》의 元曉像은 역사상의 원효를 600여 년 후에 재구성한 것이라는 사실이다[時差]. 둘째, 《삼국유사》 자체가 그렇듯이, <불기조> 또한 원효에 관한 종합적인 전기자료로서 기술된 것이 아니라는 사실이다[遺事]. 이와 같은 문제의식에서 출발하여 본고에서는 원효와 분황사 관계의 역사적 추이를 시기별로 재검토 하고자 한다.⁴⁾ 우선 원효의 분황사 체류가 가지는 불교사적 의미를 선명히 하기 위하여, 삼국기 분황사 창건의 정치적 의미와 慈藏의 분황사 체류의 불교사적 의미를 언급하겠다. 둘째는, 삼국통일기에 원효가 분황사에 체류하게 된 의미와, 9세기 초 원효 후손에 의한 <誓幢碑> 건립을 매 시기 신라불교사를 배경으로 검토 하겠다. 셋째는, <不羈條> 성립의 배경을 이루는 고려 중·후기 불교계의 두 가지 원효인식을 정리하겠다. 넷째는, <불기조>를 포함하여 《삼국유사》에서 묘사된 元曉像과 그것의 의미를 밝힐 것이다.

이러한 연구를 통하여, 원효를 포함하여 실제로 일어난 한국고대불교사와 이를 13세기 후반에 재구성한 《三國遺事》 사이에 놓여져 있는 간격[時差와 遺事]을 확인하고 그것을 극복하려는 하나의 시도가 되기를 기대한다. 아울러 교단—그 중에서도 비구—중심의 한국불교사 연구 경향을 반성하는 계기로 삼고자 한다.

53~56 참조.

4) 관련 자료에 대한 종합적인 검토는 金煥泰, 1996. 12 <芬皇寺와 元曉의 關係史的 考察> 《元曉學研究》 1, pp.11~54를 참조하기 바람.

II. 三國期 : 芬皇寺의 성격

1) 여왕체제의 출범과 분황사 창건

芬皇寺가 낙성된 것은 善德女王 3년(634) 정월이었다.⁵⁾ 불교공인 이래로 역대의 국왕들은 장엄한 사원을 부처에게 봉헌함으로써, 국왕의 권위를 신성화하고 위엄을 臣民들에게 과시하려 하였다. 그래서 法興王은 신라 최초의 사찰인 興輪寺를 착공함과 아울러 비구니 사찰로 永興寺를 세웠으며, 眞興王은 신라 최대의 사찰인 皇龍寺를 창건하고 여기에 新羅三寶의 하나로 일컬어지는 거대한 丈六尊像을 조성하였으며, 眞平王은 황룡사를 대대적으로 확충하였던 것이다. 선덕여왕의 분황사 창건도 이러한 맥락에서 그 의미를 찾아 볼 수 있겠는데, 사찰 이름에서 좀더 각별한 뉘앙스가 풍긴다. 芬皇寺에서 우선 ‘芬’은 ‘향기롭다’는 뜻이다. 그리고 ‘皇’은 皇龍寺, 皇福寺, 皇聖寺 등의 예에서 알 수 있듯이 신라왕실의 원찰을 의미하는 상징어일 뿐 아니라, 당시 ‘王’과 통용된 사례로 보아서도 글자 그대로 ‘임금’을 뜻한다.⁶⁾ 그러므로 芬皇寺는 ‘향기로운 임금의 절’이라는 뜻으로 풀이하는 것이 자연스럽다.⁷⁾ ‘향기로운 임금의 절’은 여왕에 어울리는 낭만적인 이름이기는 한데, 그 이면에는 선덕여왕의 즉위를 정당화하려는 정치적 의도가 깔려 있다. 이와 관련하여 《三國遺事》에 다음과 같은 흥미진진한 이야기가 전해진다.

5) 《三國史記》 권5, 善德王 3년(634) 春正月, “改元仁平 芬皇寺成”

6) 645년에 道宣이 지은 《續高僧傳》 권24 慈藏傳에서는 芬皇寺를 ‘王芬寺’라 하였다(《大正藏》 권50, p.639下). 한편 7세기 후반에 창건된 皇福寺址에서는 ‘王福’銘 기와편이 수습된 바 있다(동국대학교박물관 유물번호 917).

7) 분황사의 어의를 해석하려는 선구적인 시도는 金煥泰, 1996 앞논문, pp.15~23에서 이루어졌다. 그는 ‘芬’은 연꽃 또는 연꽃이 활짝 핀 상태를 뜻하는 ‘芬陀利’를 뜻하며, ‘皇’은 皇龍寺나 聖祖皇姑에서와 같은 ‘으뜸 임금’의 뜻이라기 보다는 ‘覺皇’의 줄임말로 보아야 하므로, 세상의 괴로움과 번뇌에 물들지 않은 분타리와 같은 부처님의 가르침 도장이라는 뜻에서 분황사라 하였다고 추정하였다. 그러나 이러한 견해는 불교적인 해석에만 치중함으로써 선덕왕 즉위와 관련한 정치적 해석의 여지를 배제한 아쉬움이 남는다.

제27대 德曼의 시호는 善德女大王이니, 성은 金氏요 아버지는 眞平王이다. 貞觀 6년 壬辰(632)에 즉위하여 나라를 다스린 16년 동안에 무릇 기미를 미리 안 사건이 세 가지나 된다. 첫째는 唐太宗이 붉은빛, 자줏빛, 흰빛의 세 가지 빛깔의 모란꽃 그림과 꽃씨 석 되를 보냈는데, 왕이 그림 속의 꽃을 보고 말하기를, “이 꽃은 정녕 향기가 없을 것이다” 하면서, 이에 정원에 씨를 뿌리게 하여 꽃이 피고 지기를 기다려보았더니, 과연 그 말과 같았다. (중략) 왕이 말하였다. “꽃을 그렸으되 나비가 없으니 바로 향기가 없음을 알 수 있다. 이는 당나라 임금의 내게 배필이 없음을 조롱하는 것이다. (하략)”⁸⁾

이 이야기는 《三國史記》에도 실려 있는데,⁹⁾ 거기에 따르면 이 일은 선덕여왕대가 아니라, 그녀가 공주로 있던 진평왕대에 일어났다. 아울러 선덕여왕이 배필이 없음을 조롱하여 향기없는 모란꽃 그림과 꽃씨를 보냈다는 여왕 자신의 해석도 빠져있다. 원래 모란에 나비만을 배치하는 그림은 그리지 않는다고 하므로,¹⁰⁾ 정말로 당나라에서 덕만공주(선덕여왕)의 처지를 놀리고자 그러한 상징물을 보냈는지는 확인하기 어렵다. 또한 선덕여왕이 공식적인 남편을 두지 않은 까닭은, 그녀가 원칙상 신과 결혼을 약속해야 하는 巫女王의 성격을 띠고 있었기 때문이다.¹¹⁾ 그러므로 나비없는 모란그림에 대하여 선덕여왕이 예민하게 반응을 보일 필요는 없었다. 그런데 보낸 이의 의도야 어찌되었든, 《三國遺事》의 편찬자가 주목하였듯이, 받는 측에서는 선덕여왕 자신에게 배필이 없음을 당태종이 조롱하는 것으로 간주하였다. 즉위 후 최초로 창건한 원찰의 이름자 첫머리에 ‘향기로운[芬]’이라는 수식어를 굳이 넣은 것은 ‘향기없다’는 지적을 의식하고 있었다는 반증이기도 하다. 분황사 창건이 지니는 정치적 의미

8) 《三國遺事》 권1 善德王知幾三事.

9) 《三國史記》 권5 善德王 卽位年.

10) 모란꽃은 富貴, 나비는 耇壽(80세)를 각각 상징하는데, 모란꽃에 나비를 같이 그리면 ‘80세까지 부귀를 누리다’로 의미가 한정되기 때문에, 모란에 나비만을 배치하는 그림은 그리지 않는다고 한다(조용진, 1989. 3 《東洋畵 읽는 법》, 集文堂, pp.92~97 참조).

11) 羅喜羅, 1999. 2 <新羅의 國家 및 王室 祖上祭祀 研究> 서울대박사학위논문, pp.97~98.

는 선덕여왕의 즉위와 관련지어 볼 때 좀더 분명히 드러난다. 선덕여왕은 한국역사상 단 세 명밖에 없는 여왕이자 그것도 최초의 여왕이었다. 역사가 더 오래되었고 훨씬 더 많은 왕조가 출몰한 중국조차도 선덕여왕 이전에 여왕은 단 한명도 없었다. 중국 역사상 유일한 女帝인 則天武后는 선덕여왕으로부터 반세기가 지나고 나서야 비로소 등장하게 된다. 儒敎가 정치이념으로 확고히 자리잡은 漢代 이래로 여자가 왕이 되는 것은 물론이려니와 여자가 정치에 개입하는 것조차 경계의 대상이 되어왔다. 《書經》의 ‘牝鷄之晨’은 그러한 부정적 인식을 대변한다 하겠다.¹²⁾

역사적 정치적 환경을 감안할 때, 덕만공주가 신라 최초로 여왕이 되기 까지에는 많은 정치적 난관이 있었을 것이다. 그녀는 일찍이 여자가 왕이 된 전례가 없다는 남성위주의 정치문화를 극복하여야 하였다. 따라서 여왕 출현이 기정사실화 되어갈 때, 이를 정치적 파행으로 간주하는 저항이 없을 리 만무하였다. 眞平王 말년(631)에 일어난 伊滄 柒宿阿 阿滄 石品の 난은 그러한 저항의 실례였다.¹³⁾ 저항세력에 대한 정지작업과 더불어 덕만공주의 왕위계승에 정통성을 부여하려는 움직임도 나타났다. 전통적이면서 효과적인 방법은 혈연을 강조하는 것이다. 이와 관련하여 선덕여왕 즉위조의 다음 기사는 주목할 만하다.

선덕여왕이 왕이 되었으니, 휘는 德曼으로 眞平王의 딸이며, 어머니는 金氏 摩耶夫人이다. 덕만은 성품이 너그럽고 총명하고 민첩하였다. 진평왕이 돌아가셨는데 아들이 없어서, 國人들이 덕만을 세우고 ‘聖祖皇 姑’라는 이름을 올렸다.¹⁴⁾

12) 《三國史記》 권5 善德王紀 말미에 첨부된 아래의 史論에는, 여왕을 부정적으로 인식한 金富軾의 유교 정치이념이 잘 드러나있다. “(前略) 以天言之 則陽剛而 陰柔, 以人言之 則男尊而女卑. 豈可許姥嫗出閨房 斷國家之政事乎. 新羅扶起女子處之王位, 誠亂世之事, 國之不亡幸也. 書云 牝鷄之晨, 易云 羸豕孚蹢躅, 其可不爲之戒哉.”

13) 선덕여왕의 즉위와 통치를 둘러싼 여러 문제에 관하여 최근에 이루어진 대표적인 연구성과로 朱甫喲, 1994. 10 <毗曇의 亂과 善德王代 政治運營> 《李基白先生古稀紀念 韓國史學論叢[上]》 古代篇·高麗時代篇, 一潮閣, pp. 206~234를 들 수 있다.

14) 《三國史記》 권5, 善德王 卽位年.

‘聖祖皇姑’는 풀이하면 ‘성스런 조상을 둔 여왕’이라는 의미이다. 이는 中古王室의 聖骨意識을 보여주는 최초의 사료이다. 성골에 대하여는 여러 가지 해석이 있지만, 중고왕실 혈족집단 가운데 眞興王에서 銅輪太子로 내려가는 직계비속이 眞平王代에 나머지 왕실친족집단의 구성원이 갖는 신분인 眞骨과 구별하고자 스스로를 성화시켜서 聖骨이라고 하였다는 견해가 유력하다.¹⁵⁾

왕실 혈통의 신성화는 불교를 통하여서도 이루어졌다. 中古期の 역대 왕들이 그들의 이름을 불교식으로 짓는 이른바 ‘불교식왕명시대’를 연출하였는데,¹⁶⁾ 특히 이름에 ‘眞’자를 쓴 것은 모두 불교의 眞種說에서 비롯한다. 불교식왕명의 전형적인 사례는 眞平王 직계 가족에서 찾아볼 수 있다. 진평왕의 이름 白淨은 석가모니의 아버지 이름이며, 왕비는 석가모니의 어머니인 摩耶夫人을 그대로 따왔다. 그리고 동생들인 眞正과 眞安의 이름은 석가모니의 삼촌들인 伯飯과 國飯과 같았다. 그러니 진평왕과 마야부인 사이에서 아들이 태어났다면, 그 이름은 영락없이 瞿曇(석가모니의 속명)이라 하였을 것이다. 다만 진평왕에게는 아들 대신 딸만 있었으며, 석가모니에게는 여자 형제가 없었다. 선덕여왕 공주 시절의 이름 德曼은, 수많은 중생을 제도하고자 일부러 여자의 몸으로 태어났다는 《涅槃經》의 德鬘優婆夷에서 따온 것이며, 善德이란 왕호는 인도의 위대한 정복군주 아쇼카(Asoka)왕의 전생으로 나오는 《大方等無想經》의 善德婆羅門에서 유래된 것이다.¹⁷⁾ 선덕여왕은 왕위 계승 두 돌이 되는 634년 정월에 분황사 낙성과 때를 같이하여 仁平으로 改元하였는데, 개원은 여왕체제의 출범을 대외에 천명하는 정치적 행위이며, 분황사는 그것을 기념하는 상징물이었다. 진흥왕과 진평왕대를 대표하는 거대한 皇龍寺에

15) 李基東, 1984 《新羅骨品制社會와 花郎徒》, 一潮閣, p.26, p.88

申東河, 1979. 10 <新羅 骨品制의 形成過程> 《韓國史論》 5, 서울大國史學科, pp.41~42.

16) 金哲竣, 1952 <新羅 上代社會의 Dual Organization(下)> 《歷史學報》 2, pp.91~94 참조

17) 南東信, 1992. 5 <慈藏의 佛教思想과 佛教治國策> 《韓國史研究》 76, pp.28~30 참조.

바로 잇닿아서 좀더 작은 규모의 분황사를 창건한 것은, 어딘가 모르게 진흥왕→동륜태자→진평왕 이어지는 신성한 혈통을 계승하였으면서도 여자임금이기에 성스러운 선조들의 후광에 의존할 수밖에 없는 선덕여왕의 처지를 잘 보여준다. 그런 점에서 분황사를 독립된 사원이라기보다는 어느 정도 황룡사에 예속된 사암으로 볼 수도 있겠다.¹⁸⁾

2) 慈藏의 분황사 체류와 僧俗二元的 계율관

여왕체제에 대한 국내외의 우려와 비판을 때로는 힘으로 제압하고 때로는 이데올로기로 수식하면서 마침내 선덕여왕이 즉위할 수 있었다. 그러나 집권 이후에도 여왕의 국정운영능력에 대한 불신감은 쉽게 가라앉지 않았다. 이른바 선덕여왕의 知幾三事는 그러한 상황에 처한 여왕을 옹호하려는 측에서 만들어낸 이야기였다.¹⁹⁾ 그러나 642년과 같이 결정적인 위기가 닥쳐왔을 때는 좀더 현실적인 대책이 필요하였다. 이해 신라는 백제에게 대야성(경남 합천)등 40여성을 빼앗기고, 고구려로부터 당항성을 공격당하는 국가존망의 위기에 처하였다. 더욱이 이듬해 구원병을 요청하는 신라사신을 응대하는 자리에서 당태종은 여자가 왕이 되었기 때문에 신라가 이웃의 침략을 받게 되었다는 취지의 발언을 함으로써,²⁰⁾ 선덕여왕은 더욱 궁지로 몰리게 되었다. 여왕체제 출범 이후 최대의 위기를 맞이한 선덕여왕은 당태종의 신임을 받으며 長安에 유학중이던 慈藏을 급거 귀국시키고 그를 大國統에 임명하여 불교교단 숙청의 전권을 위임하였다.²¹⁾

18) 가람배치 등에서도 분황사가 황룡사와 밀접한 연계를 가지며 창건되었음은 李康根, 1998. 10 <芬皇寺의 伽藍配置와 三金堂 形式> 《芬皇寺의 再照明》(제20회 신라문화제학술회의 발표문)에 대한 토론과정에서 참석자들 다수가 지적한 바 있다.

19) 姜在哲, 1991. 10 <善德女王知幾三事' 條說話의 研究> 《東洋學》 21, pp. 64~89 참조.

20) 《三國遺事》 권5, 善德王 12년 9월, “遣使大唐上言……帝曰…爾國以婦人爲主爲隣國輕侮”

21) 《續高僧傳》 권24 慈藏(《大正藏》 권50, p.639下).

자장은 귀국 자체가 안팎으로 수세에 몰린 선덕여왕측의 요청에 의해 단행된 것이었다.

자장은 이 시기에 불교문화를 중심으로 중국의 선진문물을 도입하여 난국을 타개하고자 하는 이른바 ‘佛敎治國策’을 실시하였다.²²⁾ 그는 우선 신라불국토설의 전제 하에 그러한 불국토에 걸맞는 이상적인 통치자로서의 중고왕실의 권위를 眞種說과 轉輪聖王說로 성화하였다. 따라서 자장의 불교는 선덕여왕의 왕권을 수식하는 이데올로기적 역할을 수행하였다고 할 수 있다. 그는 대국통에 취임하여 불교치국책의 세력기반인 신흥 불교교단을 대대적으로 숙정하고 정비하여 나갔다.

慈藏이 교단을 숙정하고 정비할 때의 적용한 기준은 자신의 엄숙한 계율관이었다. 그는 “반 달마다 戒를 설하고 律에 의해 참회하게 하였으며, 봄·겨울로 시험을 쳐서 계를 지켰는지의 여부를 알게 하였다”라고 하듯이, 《四分律》에 근거하여 교단을 숙정하고 승려 개개인의 일상생활을 규율하는 계율을 제정하였다.²³⁾ 그리고 小乘戒로서의 《四分律》을 보완함과 동시에 상층집단을 후원세력으로 포섭하려는 의도에서 大乘菩薩戒도 보급하였다. 이러한 慈藏의 엄격한 持戒精神과 善德王代의 국가적 지원에 힘입어 신라불교계의 면모를 일신하게 되었다.

이와 같이 慈藏의 戒律觀은 불교 내적으로는 교단숙정과, 불교 외적으로는 여왕체제 수호와 밀접히 관련되어 있었다. 그리고 그 때 자장이 머물렀던 사찰이 바로 선덕여왕의 원찰인 ‘王芬寺’ 즉 芬皇寺였던 것이다.

III. 統一新羅期 : 원효와 분황사 관계의 역사성

1) 元曉의 분황사 체류의 의미

원효는 엄숙한 持戒主義를 표방한 자장과 달리 파격적이라 할 만큼 자유분방한 삶을 살아갔다. 그의 계행이나 계율관이 당시 승려 일반에게 요

22) 자장의 불교가 가지는 정치적 의미에 대하여는 南東信, 1992. 5 앞논문 참조.

23) 南東信, 1995 <慈藏定律과 四分律> 《佛敎文化研究》4 참조.

구되던 《四分律》과 상당히 차이가 났음을 의미한다. 《四分律》은 출가자를 위주로 하는 계율로서 출가자 개개인의 죄악을 미연에 방지한다는 禁制的 측면과 교단을 규율한다는 타율적 측면이 두드러졌다. 여기에 반하여 원효는, 중생제도를 위해서는 계율에 엄매이지 않는다는 파격적인 계율관을 보여주고 있다. 이러한 계율관은 원효가 주석을 남기기도 한 《金剛三昧經》에 잘 드러나있다.

《金剛三昧經》 無相法品에 의하면, 空法을 닦는 자는 계의 형식[戒相]에 머무르지 않는 대신 육바라밀의 具足を 이상으로 한다고 하였다.²⁴⁾ 경에서는 戒相에 집착하는 이른바 소승불교도의 계율관을 도처에서 비판하고 있다. 또한 《金剛三昧經》 入實際品에서는, 不退轉位에 들어가 중생을 제도하는 사람들은 바라제목차계도 지키지 아니하며 布薩에 참여하지도 아니한다고 하였다.²⁵⁾ 慈藏이 교단을 숙정할 때 보름마다 布薩을 하였고 봄·겨울에 시험을 쳐서 계행의 준수를 감독하였음은 앞에서 언급한 바 있다. 그러므로 《金剛三昧經》의 계율관은 慈藏의 계율관과 명백히 배치됨을 알 수 있는데, 그것은 계율준수의 목표가 교단숙정에서 중생제도로 바뀌었기 때문이다.

원효가 《金剛三昧經》의 이러한 계율관에 동조하였음은 분명하다. 그는 實際의 경지에 도달한 사람은 교단의 계율에 제어되지 아니하며 자신의 마음으로 道理를 결판한다고 하였다.²⁶⁾ 이와 같이 원효는 계의 형식보다 수행자의 마음가짐을 더욱 중시하였다. 그것은 계율상 형식주의에서 정신주의로의 이행을 뜻하기도 한다.

《사분율》에서는 교단통제를 위하여 구체적인 규제가 필요하였으므로, 드러난 행위를 보고 그가 계를 지켰는지 아니면 범했는지를 판단한다. 따라서 그 기준도 객관적이고 일률적일 필요가 있다. 그런데 차츰 행위와 내면적 동기 사이의 불일치가 계율의 시행에서 중요한 문제로 등장하게 되었다. 이 때문에 원효도 겉으로 드러난 행위와 속마음이 경우에

24) 《韓佛》 제1책, p.620中.

25) 《韓佛》 제1책, p.647上.

26) 《韓佛》 제1책, p.647上~中.

따라서 상반됨을 지적한 바 있다. 그러므로 형식적이고 일률적인 계의 형식에 집착해서 그것을 고수한다는 것은 계를 소극적으로 실천하는데 불과하다. 그렇다고 고정된 계가 없다고 하여 파계를 일삼는다면 그 역시 허무주의에 빠질 우려가 있다.

그래서 원효는 새로운 戒經으로서 통상 梵網戒라 불리는 《梵網經》과 《瓔珞經》을 주목하게 되었다. 현재까지 확인한 바에 의하면, 계율에 관한 원효의 저술은 모두 이들 梵網戒를 분석한 것이다. 또한 자신의 四敎判論에서 《범망경》과 《영락경》만을 一乘分敎에 배당시킬 정도로 범망계를 매우 중시하였다. 범망계는 재가보살[居士]의 관점에서 출가자까지 포섭하려는 이른바 僧俗不二의 大乘菩薩戒라 할 수 있다. 그것은 僧俗二元的인 《사분율》을 바탕으로 엄숙한 持戒主義를 표방한 자장과 대비가 된다.

원효가 소승계를 비판하고 대승계를 수립하고자 한 것은, 그것이 중생 제도라는 종교적 사명감과 직결되었기 때문이다. 따라서 수행자 개개인의 내면적 각성을 중시하는 그의 계율관은 계율에 의해 교단을 통제하려는 세력과 갈등을 빚을 수밖에 없었다. 이 문제와 관련하여 원효의 비판적 입장이 가장 잘 드러난 저술이 바로 《菩薩戒本持犯要記》이다. 이 저술은 계율에 관한 원효 자신의 입장을 가장 잘 드러낸 것으로서, 아마 당시 교단의 계율 관행에 일대 파문을 불러일으켰을 것이다.

그런 원효가 다름아닌 慈藏과 인연이 깊었던 분황사에 체류하게 된 것이다. 그것도 《삼국유사》에 따르면, 瑤石公主와의 결혼을 계기로 환속하여 居士를 자처한 이후였다.²⁷⁾ 비록 후대이기는 하지만, 고려시대의 경우 승려가 부인을 얻게 되면 사찰에 머무를 수가 없었다고 한다.²⁸⁾ 따라서 파계한 원효와, 자장 이래의 엄숙한 持戒主義 전통을 간직한 분황사 승려들 사이에는 긴장과 갈등이 충분히 예상되었다. 그런 반발을 무릅쓰고 원

27) 원효와 요석공주의 결혼에 대하여는 南東信, 1998. 7 <元曉와 新羅中代王室의 關係> 《元曉思想》(원효연구원 편저 논문집1), 신우당, pp.147~158를 참조하기 바람.

28) 《說郛》 권77 雞林志(《文獻通考》 권200, 經籍志27, 11右), “僧娶婦者不得居寺”.

효가 분황사에 머물렀다면, 그것은 분황사의 성격에 커다란 변화가 있었음을 의미한다. 그런 점에서 원효의 분황사 체류를 관철시킨 힘—中代집권세력의 강력한 뒷받침—이 작용하였음을 짐작케 한다.

물론 여기에는 중고기왕실과 중대왕실의 불교관의 차이도 고려해야 한다. 眞平王 직계가 불교의 眞種說을 끌어대어 가계의 신성화를 도모하고 그 연장선상에서 거대한 왕실원찰을 건립한 것은 앞서도 언급한 바 있다. 여기에 비하여 太宗武烈王 이후 새로 출범한 中代王室은 중국기원을 갖는 少昊金天氏出自說을 표방함으로써, 왕자로서의 정통성을 확보하고자 하였다.²⁹⁾ 이점은 태조무열왕과 문무왕대에 왕실의 위엄을 과시하려는 사원 건립이 일체 없었다는 사실에서도 확인된다. 그것은 국정운영에 있어서 불교에 대한 의존도가 중고기에 비하여 중대초에는 한결 낮아졌음을 의미한다.

지금까지 살펴보았듯이, 기왕의 통념대로 원효의 분황사 체류가 역사적 사실이라면, 그것은 7세기 중반을 즈음하여 중고기불교에서 중대불교로 매우 역동적인 변화가 일어났음을 의미하게 된다. 국정운영에 있어서 불교에 대한 의존도가 높았던 중고기왕실이 최초의 여왕체제를 신성화하고자 건립하였으며, 안팎의 정치공세로 위기에 몰린 여왕체제를 수호하고자 僧俗二元的인 엄숙한 持戒主義에 입각하여 교단을 숙정한 慈藏이 머물렀던 사찰이 바로 분황사였다. 그런데 단 한 곳의 원찰도 세우지 않았을 만큼 국정운영에 있어서 불교에 대한 의존도를 낮추고 대신 유교를 주목한 중대왕실이, 중생제도[爲民]을 위하여 환속까지 불사하며 僧俗不二의 대승보살계를 표방하던 元曉를 머무르게 한 사찰도 분황사였다. 그런 점에서 원효와 분황사의 관계는 매우 극적인 의미를 가지는 것으로서 7세기 중엽에 일어난 신라불교계의 역동적인 변화상을 들여다 볼 수 있는 창이라 하겠다.

29) 李文基, 1999. 2 <新羅 金氏 王室의 少昊金天氏 出自 觀念의 標榜과 그 變化> 《歷史教育論集》 23·24합, pp.669~672 참조.

2) 薛仲業의 元曉顯彰과 <誓幢碑>

원효는 환속하여 居士를 자처함으로써 ‘僧俗不二의 居士佛教’를 실행에 옮길 수 있었다. 반면 살아서는 교단 내에서 문도를 양성할 수 없었으며, 죽어서는 고승대덕이 아니었으므로 비석이 건립될 리도 만무하였다. 그것은 신라불교사의 계보에서 그가 차츰 배제되어 갔음을 의미한다. 그런 원효를 기리는 최초의 비석인 <誓幢碑>가³⁰⁾ 사후 120년이 지난 哀莊王代(800~808)에 건립되었다. 이때 와서 새삼스럽게 원효비가 건립되는 데에는 나름대로의 사정이 있었을 것이다. 그것을 크게 세 가지로 나누어 살펴 볼 수 있다.

첫째는 누가 비석 건립을 주도하였는가 하는 문제인데, 그것은 비석 건립의 직접적인 계기와도 관련된다. <서당비>에 의하면, 원효의 賢孫 薛仲業은 779년(惠恭王 15) 일본에 사행을 갔다가, 그곳에서 한 일본인 고관을 만나게 되었다고 한다. 그는 일찍이 《金剛三昧經論》을 읽고 나서 원효를 직접 만나보지 못한 것을 아쉬워했었다. 그런 그였기에 막상 원효의 후손을 직접 대면하자 크게 감격하여 시를 바치는 등 극진한 환대를 베풀었다고 한다. 비문에서 일본의 上宰로 나오는 그가 당시 大學頭로 文章博士를 겸하고 있던 淡海眞人三船(722~785)임은 이미 밝혀진 바 있다.³¹⁾ 이역만리 외국에 나가서 뜻밖의 환대를 받게 되었으니, 설중업만이 아니라 동행한 일행들로서도 원효를 재인식하는 계기가 되었을 것이다.³²⁾

설중업은 일본에서 돌아온 직후 일련의 원효현창사업에 뜻을 두었을 것인데, <서당비> 건립은 그 중의 하나였다. 그런데 王公도 아니고 고승

30) <誓幢碑>에 대한 기초적 이해는 다음 자료를 참고하기 바람.

金相鉉, 1988. 6 <新羅 誓幢和上碑의 再檢討> 《蕉雨黃壽永博士古稀紀念美術史學論叢》, pp.467~491.

南東信, 1992 <高仙寺誓幢和上碑> 《譯註韓國古代金石文》 권3, pp.3~15

李智冠, 1993 <譯註 慶州高仙寺誓幢和上碑文> 《譯註 歷代高僧碑文》 新羅篇, pp.48~52.

31) 李基東, 1992. 9 <薛仲業과 淡海三船의 交驩> 《歷史學報》 134·135합, pp.311~315

32) 金相鉉, 1988. 6 앞논문, pp.478~479.

대덕도 아닌 한낱 居士를 위하여 비석을 건립하는 일은 전례에도 없거니와, 당시는 혜공왕이 정변으로 살해당하면서 태종무열왕 직계에 의한 中代가 막을 내리고 下代가 시작하는 정치적인 격변기였다. 그래서 귀국한 지 12년이 지나서 어느 정도 정국이 안정된 元聖王 때(785~798)에야 겨우 <誓幢碑> 건립에 착수할 수 있었으며, 다시 그로부터 10년 가량 더 지난 애장왕 때에야 비 건립이 마무리되었다.

비 건립의 후원자는 당시 攝政을 맡고 있던 최고의 실력자 角下 金彦昇이었는데, 그는 나중에 어린 조카왕을 살해하고 스스로 왕위에 올랐으니, 이가 憲德王이다. 한편 刻者는 級浪 高金△인데, 그는 尙州에 주둔하고 있던 音里火亭의 三千幢主였다. 물론 비문에 평소 원효를 추앙해온 奉德寺의 승려가 등장하는 것으로 보아, 일부 승려들도 참여한 듯하다. 비문의 찬자 또한 승려로 추정되는데, 유감스럽게도 비문의 결락이 심하여서 이름이라든가 소속 사찰을 알 수 없다. 사료병려체의 유려한 문장을 구사한 것으로 보아 필시 당대의 문장가였을 것이다. 이와 같이 <誓幢碑> 건립은 외견상 그의 후손이자 재가자인 薛仲業이 주도하였다. 일부 승려들의 참여가 있었지만, 불교교단 차원의 조직적 관여는 확인할 수 없다.

둘째는 비석 건립을 통하여 원효불교의 어떤 면을 현창하려고 하였는가 하는 문제이다. 그 의도는 다음의 구절을 통하여 짐작할 수 있다.

萬善和上識에 전하기를, “佛法에 능한 자가 아홉인데, 모두 ‘大△’라 불렀다”고 한다. (원효)대사가 제일 앞에 있으니, 아마도 玄風을 도운 大匠인가보다.³³⁾

33) 《譯註韓國古代金石文》 권3 <高仙寺誓幢和上碑>, “萬善和上識中傳△, 佛法能者有九人, 皆稱大△. 大師在初, 蓋是毗讚玄風之大匠也.” 기왕의 모든 판독문과 연구논저에는 ‘大師在初’ 이하를 앞의 문장과 떼어서 해석함으로써, 경우에 따라서는 ‘佛法에 능한 9인’을 원효의 제자로 간주하기도 하였다. 그러나 ‘大師在初’를 ‘佛法에 능한 9인’과 연결하고 이들 모두를 만선화상의 제자로 해석하는 것이 비교적 타당하다고 생각한다. 위 구절을 새롭게 해석하는 과정에서 尹善泰선생의 결정적인 도움을 받았음을 밝혀둔다.

여기서 말하는 萬善和上の 識[음각문자]는 만선화상 즉 安畝의 비문을 가리킨다. 《海東高僧傳》 권2 安畝傳에서는 신라때 건립된 안함비를 인용하면서 그 찬자를 ‘翰林薛某’라고 밝혀놓았는데, ‘薛某’는 다름아닌 설중업으로 추정된다.³⁴⁾ 그가 일본에 파견된 779년 당시 翰林이었으므로, 이 무렵 안함비를 지은 것으로 보인다. 그런데 설중업은 위의 인용문에서 보듯이 萬善和尚 安畝의 법통을 계승하는 9명 가운데 첫째 자리에 자신의 할아버지를 올려놓았다. 안함은 원효가 24세 되던 640년에 입적하였으므로 양자의 사계관계는 가능하다. 그러나 사실 여부에 관계없이, 거사 원효를 고승 안함의 계보에 연결시킨 것은, 안함을 중시하던 당시의 불교사 인식과 맥을 같이한다.³⁵⁾

한편 비문에서는 원효를 가리켜 ‘(高仙)大師’ 내지 ‘(誓幢)和上’이라고 불렀는데, 大師나 和上은 당시 高僧大德에 대한 敬稱이었다.³⁶⁾ 이와 같이 환속하여 더 이상 승려가 아닌 원효를 신라불교사를 장식하는 고승대덕의 반열에 확고히 위치 지우려는 의도에서 건립된 것이 <서당비>였다.

<서당비> 건립과 아울러 또 하나의 현창사업이 元曉形像을 만들어 봉안하는 일이었다. 그런데 <서당비>에 의하면, 이때 만든 원효상은 승려가 아니라 居士의 모습이였다.³⁷⁾ 설중업이 일본에서 만난 眞人이 ‘원효거사’라 지칭한 예로 보아,³⁸⁾ 원효를 居士로 인식하는 전통이 일본에도 있

34) 辛鍾遠, 1992 《新羅初期佛教史研究》, 民族社, 제3장-Ⅱ. 安弘과 新羅佛國土說, p.240 주21)

35) 興輪寺金堂十聖에 安畝의 塑像이 포함되었다든가, 神行(704~779)이 安弘(安畝)의 가계임을 강조하는 것은 당시 불교사인식의 변화를 보여주는 대표적 사례이다. 이는 《삼국유사》에 안함의 전기가 누락된 사실과 뚜렷한 대조를 이룬다.

36) <誓幢碑> 건립을 즈음하여 국가에서 원효에게 시호나 탐호를 내렸다는 증거는 현재까지 확인되지 않는다. 이보다 늦은 813년(憲德王 5)에 건립된 <斷俗寺神行禪師碑>에서도 아직 시호와 탐호에 관한 언급은 없다. 아마 승려에게 시호와 탐호를 내리는 것은 남종선이 본격적으로 전해지는 9세기 중엽 이후가 아닌가 한다.

37) 《譯註韓國古代金石文》 권3, p.7, “造大師居士之形”

38) 《三國史記》 권46 列傳6 薛聰傳, “世傳, 日本眞人 贈新羅使薛判官詩序云, ‘嘗覽元曉居士所著 金剛三昧論 深恨不見其人 聞新羅國使薛郎 是居士之抱

있음을 알 수 있다. 따라서 大師 내지는 和上이라고 敬稱하면서도 居士로서의 元曉像을 조성하여 봉안한 것은, 원효가 주창하였으며 몸소 실행에 옮긴 ‘僧俗不二的 居士佛教’³⁹⁾ 거듭 천명하는 의미가 있다.

이와 같이 <서당비> 건립은 신라불교를 이끈 고승대덕의 계보에 원효를 편입시킴을 의미하며, 아울러 居士로서의 元曉像 조성은 원효가 건립하고자 한 ‘僧俗不二的 居士佛教’의 계승을 표방하는 것이다. 그런 점에서 원효 사후 100여 년이 지나서 그의 후손인 薛仲業이 주도한 원효현창사업은, 환속하여 居士로 일생을 마친 원효를 新羅佛敎史의 正傳에 위치지우려는 운동이었다고 할 수 있다.

<서당비> 건립으로 대표되는 원효현창사업은 원효 일개인에 대한 재평가에 그치지 않았다. 당시 신라불교계 일각에서는 中代를 마감하고 下代를 열면서 이전 시기 불교사에 대한 재인식이 이루어지고 있었다.⁴⁰⁾ 신라에 불교를 처음 전래한 我道の 碑(金用行 撰)가 이 무렵 건립된 것으로 보이며, 불교 합법화를 추진하다 처형당한 厭觸을 기리는 일명 ‘異次頓頌敎碑’가 818년 栢栗寺에 세워졌으며, 이보다 앞서서 바로 설증업에 의하여 7세기 전반의 고승 安舍의 碑文이 찬술되었던 것이다. 興輪寺 金堂에 봉안된 十聖의 塑像⁴¹⁾이야말로 이러한 불교사 재인식 작업을 반영한 것이다. 십성 가운데 승려가 아닌 염촉이라든가 승려였지만 환속한 원효의 소상이 흥륜사 금당에 봉안될 수 있었던 배경에는, 불교 전래 이래 중대말에 이르는 신라불교사를 새롭게 인식하려는 당시 불교계 일각의 움직임과 무관하지 않다.

결국 일련의 현창사업을 통하여 신라불교사의 正傳에 원효를 위치지우되, 비문에서는 ‘大師’나 ‘和上’이라는 칭호를 부여하여 僧侶像을 부각시키는가 하면, 따로 원효의 居士像을 만들어 봉안함으로써 원효가 주창한

孫 雖不見其祖 而喜遇其孫’ 乃作詩贈之, 其詩至今存焉, 但不知其子孫名字耳.”

39) 南東信, 1995 앞논문, 僧俗不二的 居士佛敎 참조.

40) 南東信, 1988. 1 <元曉의 敎判論과 그 佛敎史의 位置> 서울대석사학위논문, p.71 ; 1988. 11 《韓國史論》 20, 서울대 국사학과, p.56.

41) 《三國遺事》 권3 興法3 東京興輪寺金堂十聖, “東壁坐庚向泥塑, 我道·厭觸·惠宿·安舍·義湘. 西壁坐甲向泥塑, 表訓·巴·元曉·惠空·慈藏.”

‘僧俗不二의 居士佛敎’를 고수하기도 하였다. 원효가 출가하였다가 나중에 환속하여 거사로 살았으므로, 승려상이나 거사상이냐에 따라서 강조하고자 하는 원효상이 달라지는 것은 분명하다.

셋째는 원효현창사업에 분황사가 참여하였는지의 여부를 확인할 수 없다는 문제이다. 물론 <서당비>의 깨어져 사라진 비편 어딘가에 분황사가 언급되었을 가능성은 있다. 실제로 분황사는 당시 불교교단내에서 중요한 위치를 차지하고 있었다. 755년(景德王 14)에 芬皇寺藥師銅像을 새로 주조할 때 들어간 구리는 무려 36만 6천 7백근에 달하였는데,⁴²⁾ 그것은 구리 12만근이 들어간 성덕대왕신종의 세 배를 넘는 것으로, 이 정도의 구리를 조달하려면 국가나 왕실 차원의 전폭적인 후원이 있어야 하였다. 또한 분황사에 그려진 千手大悲 즉 관음보살상은 눈먼 아이로 하여금 광명을 되찾게 한 영험으로 경덕왕 당시 일반 민중 사이에 유명하였다.⁴³⁾ 한편 1967년 원래 분황사 경내였던 곳으로 보이는 한 廢井에서 약 20여 점의 불·보살상과 광배가 일괄 출토되었는데, 이들 유물은 8~9세기 작품으로 芬皇寺派라고 할 만큼 양식상 유사하다.⁴⁴⁾ 따라서 당시 분황사에 대규모 불사가 있었음을 짐작케 한다. 무엇보다도 분황사의 寺格을 옹변해 주는 것은 前佛時代 七處伽藍의 하나로 분황사를 꼽았다는 사실이다.⁴⁵⁾ 이처럼 중대말 하대초에 걸쳐 분황사가 건재하였음에도 불구하고, 원효현창사업에 참여한 흔적을 찾을 수 없음을 무엇을 의미하는가?

원효와 인연도 깊고 사람들의 왕래도 잦은, 그래서 원효를 현창하기에 더없이 좋은 경주 시내의 분황사를 놔두고 경주 외곽의 암곡동 골짜기에 자리한 高仙寺에 원효 최초의 비석인 <서당비>를 세웠다. 아울러 거사 모습의 원효상 역시 고선사 원효방에 봉안한 것으로 추정된다.⁴⁶⁾ 이처럼

42) 《三國遺事》 권3 塔像4 皇龍寺鐘·芬皇寺藥師·奉德寺鐘.

43) 《三國遺事》 권3 塔像4 芬皇寺千手大悲 盲兒得眼.

44) 金元龍, 1967. 9 《芬皇寺石佛群》(古蹟調查報告 第一冊), 文化財管理局, pp.1~12 참조.

45) <我道碑>《譯註韓國古代金石文》 권3, p.230, “其京都內有七處伽藍之墟。(中略) 四曰龍宮北(今芬皇寺 善德甲午始開)”

46) 金相鉉, 1988. 6 앞논문, p.480.

분황사가 일체 보이지 않는 사실에 반하여, <서당비>에서 원효를 가리켜 '高仙大師'라 한다거나 원효의神通력과 관련하여 고선사 원효방 앞의 小池를 지목하는 것 등은, 원효현창사업에 분황사는 빠지고 대신 고선사가 깊숙히 개입하였음을 방증해준다. 물론 고선사는 원효가 머물렀던 사찰의 하나로, 福이 모친상을 당하였을 때, 사복의 부탁을 받아 함께 장례를 치루었다는 전설을 간직하고 있다.⁴⁷⁾ 사복은 안함(안함)이 머물렀던 만선사의 북쪽 마을에 살고 있었으며, 앞서 거론한 흥륜사 금당 심성에 巴란 이름으로 원효 옆에 봉안되었다. 그러므로 고선사가 원효와 무관하지는 않다. 그러나 당시 분황사가 상당히 비중있는 사찰이었음에도 불구하고, 원효현창사업에 참여하였는지 여부는 확인할 길이 없다. 이는 현존하는 자료의 문제라기보다는 아예 분황사가 참여하지 않았을 가능성이 높다.

IV. 고려중기 : 義天의 원효현창과 芬皇宗

고려시대 원효에 대한 인식은 均如(923~973)에서 시작한다. 그러나 균여가 자신의 저술에서 원효를 다수 인용하였지만, 원효의 견해를 법장의 그것보다 미흡한 단계로 평하는 인상을 남기고 있다.⁴⁸⁾ 반면 義天(1055~1101)이야말로 원효의 통불교적인 사상체계를 수용하고 이를 국제적으로 선양하고자 한 점에서, 원효불교의 진정한 재발견자라 하겠다.⁴⁹⁾

의천은 나말여초 이래 침체된 고려의 교학불교 재건을 필생의 과제로 생각하였다. 구체적으로 교학불교의 두 조류인 法性宗과 法相宗 사이의 해묵은 대립과 갈등을 和會시키고 새로운 철학체계를 수립하는 것이었다. 그러한 교학불교의 지향점을 그는 원효불교에서 발견하였다. 의천이 송에서 귀국한 후 각지의 사찰에 흩어져 있는 전적을 수집하고자 남부지

47) 《三國遺事》 권4 義解4, 福不言.

48) 최연식, 1999. 2 <均如 華嚴思想研究—教判論을 중심으로—>, 서울대 박사학위논문, pp.118~119.

49) 崔柄憲, 1987. 10 <高麗佛敎界에서의 元曉 理解—義天과 一然을 中心으로—> 《元曉研究論叢》, 國上統一院, pp.646~656.

방을 여행하게 되는데, 마침 경주에 들렀을 때 분황사의 원효상을 참배하고 아울러 제문을 지었다. 현재로서는 이것이 원효와 분황사의 관계를 보여주는 가장 오래된 기록인 셈이다. 그런데 『海東敎主元曉音譯』도 시작하는 이 제문에서 의천은, 중국의 법상종과 법성종(天台宗)을 대표하는 窺基와 智顛도 이루지 못한 性相의 和會를 元曉가 성취하여 한 시대의 지극히 공정한 주장을 얻었다고 평하였으며,⁵⁰⁾ 그런 점에서 대승불교의 대표적 논사인 馬明과 龍樹라야 원효에 짝할 수 있다고 극찬한 것이다.⁵¹⁾ 여기서 의천이 말하는 海東敎란, 중국 화엄학승들이 원효의 《華嚴經疏》를 가리켜 ‘海東疏’라 한 데서 유래하는 명칭으로서, 원효불교 그 자체이자 의천이 재건하고자 한 고려 교학불교의 미래형이라 하겠다.

물론 의천 자신이 초지일관 화엄종 승려를 자부하였으므로, 그가 재건하고자 하는 교학불교의 중심은 화엄학임이 분명하다. 다만 그는 均如로 상징되는 기존의 화엄학 전통을 답습하지는 않았다. 그는 性相兼學이라 하여 법상종의 유식학 체계를 화엄학에 포섭하고자 하였으며, 敎觀兼修라 하여 화엄학에 부족한 수행실천의 측면을 天台禪으로 보완함으로써, 화엄학의 내포를 혁신하고 외연을 확장하고자 하였다. 이와 관련하여 원효의 화엄학을 주목하였고, 마침내 국내와 국외에서 따로 유행하던 원효의 《華嚴宗要》와 《華嚴經疏》를 합본하였던 것은 아닐까 한다.

지금까지 살펴본 의천의 원효 재인식은 그의 사후에 건립된 세 비문에서 거듭 확인할 수 있다. 우선 화엄종에서 1125년 건립한 <靈通寺大覺國師碑>에서는, “義想이 중국유학을 통해서 부처의 원만한 소리를 전하였으며, 元曉가 독창적인 견해를 가지고 깊고 그윽한 이치를 궁구하였다”⁵²⁾ 라고 하여, 원효를 의상과 나란히 고려 화엄종의 종조로 거론하였다. 또한 천태종에서 1132년에 세운 <僊鳳寺大覺國師碑>의 음기에서는, “元曉가 앞에서 아름답다하고, 諦觀이 뒤에서 선양하였다”⁵³⁾고 하여, 역시 원

50) 義天, 《大覺國師文集》 권16 <祭芬皇寺曉聖文> (《韓佛》 제4책, p.555上~中).

51) 《大覺國師文集》 권20 <讀海東敎述> (《韓佛》 제4책, p.565中), “著論宗經闡大猷 馬龍功業是其儔”.

52) 《朝鮮金石總覽》 上, p.311.

53) 《韓國金石全文》 中世上, p.600.

효를 天台學의 선구자로 추앙하였다. 이 두 비문은 모두 의천의 문하에서 그의 업적을 기려서 건립한 것이므로, 당연히 의천의 불교사인식을 바탕으로 깔고 있다.

한편 1111년 법상종에서 세운 <金山寺慧德王師碑>에서도 海東瑜伽의 전개과정과 관련하여 太賢에 앞서 元曉를 언급하고 있다.⁵⁴⁾ 이 비의 주인 공인 慧德王師 韶顯이 仁州李氏 출신이며, 그가 속한 법상종이 仁州李氏의 후원 하에 당시 화엄종과 대립하고 있었다는 점을 감안한다면, 의천이 중시한 원효를 자기 종파의 종조로 거론하는 것은 유의할 만하다.⁵⁵⁾ 여기서 주목할 것은 혜덕왕사비문 찬술에 의천이 개입한 흔적이 역력하다는 점이다. 무엇보다도 혜덕왕사의 장례를 치른 1097년 정월 무렵은 고려불교계 내에서 의천의 영향력이 가장 컸을 시점이다. 2년 전에 의천의 친형인 肅宗이 궁중쿠데타를 일으켜 인주이씨 일파를 대대적으로 숙청하고 즉위하였으며, 그가 海印寺에 은거하던 의천을 개경으로 불러들여 중단되었던 國淸寺 공사를 마무리짓도록 하였다. 실제로 의천은 韶顯의 장례를 치를 때 祭文을 짓기도 하였다.⁵⁶⁾ 그리고 韶顯의 문하생 가운데 上首인 導生僧統 등이 행장을 작성하였다고 하는데, 그는 법상종에 출가한 의천의 實弟이다. 더욱 흥미로운 것은 비문의 찬술자가 의천과 특별히 가까웠던 李顥라는 점이다.⁵⁷⁾

54) 《朝鮮金石總覽》上, p.299, “曉法師導之于前 賢大統踵之於後”

55) 崔柄憲, 1981. 1 <高麗中期 玄化寺의 創建과 法相宗의 隆盛> 《韓沽勛博士停年紀念史學論叢》, p.256 주 24).

56) 의천이 제문을 지은 사실과 내용 일부가 <慧德王師碑>(《朝鮮金石總覽》권上, p.301)에 실려 있다. 이 제문은 《大覺國師文集》권16에도 수록되었으나, 유감스럽게도 해당 부분이 낙장 상태이다.

57) 劉燕庭 編, 《海東金石苑》(亞細亞文化社 1976년 영인본 권上, p.454).

李顥(1042~1110)는 고려중기 최고의 귀족가문인 인주이씨 출신이며, 숙종의 쿠데타로 숙청된 李資義의 당숙이다. 그래서 그도 숙종 초기에는 일시적으로 실각하였지만, 의천과의 돈독한 관계를 배경으로 오래지 않아 복권된 듯하다. 의천은 평소 시를 좋아하지 않았다고 고백하였지만, 金剛居士를 자처하고 《金剛經》에 관하여 저술을 남길 만큼 불교경전에 이해가 깊었던 이오에 대해서는 상당한 호감을 가졌다. 그래서 宋에 갈 때는 특별히 이오의 문집을 가져가서 중국 승려들에게 소개하고 그 서문을 받아들

지금까지 살펴보았듯이 의천 사후에 건립된 <靈通寺碑>(華嚴宗), <僊鳳寺碑>(天台宗), <金山寺碑>(法相宗)가 자기 종파의 연원으로 원효를 꼽은 데에는, 의천의 불교사인식이 직·간접적으로 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 의천 이전의 비문이라든가, 의천의 영향력이 감퇴된 뒷날의 비문 가운데 원효를 증조로 추앙한 비문이 하나도 없다는 점은 이를 반증한다.

義天의 원효재인식에서 빼놓을 수 없는 또 하나는 1101년 입적하기 직전 肅宗에게 건의하여 원효를 和靜國師로 추봉한 사실이다.⁵⁸⁾ 환속하여居士로 일생을 마친 사람을 國師로 추봉한다는 것은 한국은 물론 중국불교사에서도 전례가 없는 일이다. 그런 점에서 원효를 국사로 추봉하는 데 따르는 불교교단의 반발을 최소화하기 위해서라도, 원효의 영정은 승려상으로 그렸으리라 추정된다.⁵⁹⁾

의천은 국사 추봉과 아울러 <和靜碑>(芬皇寺和靜國師碑) 건립도 건의하였으나, 의천이 입적하면서 비석 건립은 상당기간 미루어졌다가, 明宗(1171~1197) 때 비로소 芬皇寺에 세워졌다. 그런데 비문의 書者는 崔誥(?~1209)이 분명하나, 撰者에 대하여는 최선의 아버지 崔惟淸(1095~1174)이라는 설과⁶⁰⁾, 韓文俊(?~1190)이라는 설이⁶¹⁾있어서 혼선을 초래하

장도였다. 1099년 숙종이 왕족과 관료를 대거 거느리고 三角山 僧伽窟을 참배할 때 의천도 동행하였는데, 그 자리에서 이오는 <三角山重修僧伽窟記>의 찬술을 거듭 명령받게 된다. 따라서 1097년 소헌비문 찬술을 이오가 담당하는 데에 의천의 추천이 있었을 것이다. 나중에 의천이 입적하였을 때, 승려이지만 왕자출신이므로 관리들이 상복을 입어야 한다고 주장하고, 나아가 의천에게 석가모니를 뜻하는 ‘大覺’이라는 시호를 내리도록 주청한 이도 바로 이오였다.

58) 《高麗史》 권11, 肅宗 6년 8월 癸巳, “詔曰, 元曉義相 東方聖人也. 無碑記謚號 厥德不暴, 朕甚悼之. 其贈元曉大聖和靜國師, 義相大聖圓教國師. 有司卽所住處立石紀德 以垂無窮.”

59) 金富軾의 <和靜國師影贊>(《東文選》 권50)에서는 모습에 대한 묘사는 없다.

60) 金龍善 編著, 1993 《高麗墓誌銘集成》, p.225

61) 《新增東國輿地勝覽》 권21 慶州府 佛宇 芬皇寺, “有高麗平章事韓文俊所撰和靜國師碑, 乃烏金石也.”

고 있다. 그만큼 비석 건립에 우여곡절이 많았음을 의미하는데,⁶²⁾ 여기서는 일단 목격담에 근거한 후자쪽을 따르고자 한다. <和諍碑>는 조선전기까지 남아있었으나, 아마도 정유재란 때 파괴된 듯하며, 근래 음기 비편 일부가 분황사에서 발견된 바 있다.

<和諍碑>가 芬皇寺에 건립됨으로써 원효와 분황사의 관계는 확고해졌으며, 이를 계기로 13세기에 芬皇宗이라는 군소종파가 등장하게 된다. 그런데 <海東宗首座官誥>라든가 <海東宗僧統敎書>로⁶³⁾ 보아 분황종은 제도적으로 공인된 교종소속 종단으로서 공식명칭도 海東宗이었다. 여기서 海東宗이란 의천이 말한 海東敎를 연상시킨다. 이와 관련하여 현재 일부가 전하는 <和諍碑>의 탁본이나 비편을 보면, 음기에서 원효의 저술목록을 게재하였음을 알 수 있다.⁶⁴⁾ 일반적으로 고려시대 승려비의 음기에서는, 문하제자들을 포함하여 비석 건립에 참여한 인물의 명단을 새기는 것이 관행이다. 따라서 저술목록을 새긴 <和諍碑>의 음기는 매우 이례적인데, 그만큼 원효교학을 현창하려는 의도가 반영된 것으로 보인다. 또한 고려대장경 推函에 새긴 《大集經》은 원래 30권이지만, 芬皇宗의 오랜 관행에 따라 60권이라 하였다고,⁶⁵⁾ 고려대장경 補版 가운데 1244년에

62) <崔惟清墓誌銘>(《高麗墓誌銘集成》, p.225)에 의하면, “奉△撰海東先覺國師·芬皇和諍國師·△△圓應國師三碑銘”이라 하여, 왕명으로 세 비명을 찬술한 것으로 나온다. 현존하는 <雲門寺圓應國師碑>(1147년 건립)는 찬자가 尹彦頤로 되어 있다. 또 <玉龍寺先覺國師碑>는 최유청이 1150년 찬술하였으나, 이듬해 정치적 사건에 연루되어 지방으로 좌천되면서 이후 20여 년 동안 국청사 회랑에 방치되었다가, 무신란 이후인 1173년에야 비로소 건립되었다. 그런 점에서 <芬皇寺和諍國師碑>도 최유청이 처음 찬술하기는 하였으나, 언젠가 한문준이 지은 비문으로 대체된 듯하다. 결국 비문을 찬술하였다고 하여, 그 비문이 반드시 비석으로 건립되었다고는 말할 수 없다.

63) 《東文選》 권27

64) 탁본 일부는 《大東金石書》(1976 亞細亞文化社影印) pp.136~137에 실려 있다. 다만 p.135에 실린 <和諍碑> 탁본은 《金石清玩》에서 인용하였다고 하는데, 이는 <誓幢碑>를 착각한 것이다. 한편 1976년 1월 文明大教授가 위의 탁본에 해당하는 비편 1개를 분황사 경내에서 발견하였으며, 현재는 동국대박물관소장으로 되어 있다[黃壽永 編著, 1985 《韓國金石遺文》(제4판), 一志社, pp.468~467].

65) 守其, 《高麗國新雕大藏校正別錄》 권1(《韓佛》 제11책, p.62下).

雕성한 원효의 야심작 《金剛三昧經論》 3권이 포함되어 있음은⁶⁶⁾ 잘 알려진 사실이다. 이러한 몇몇 사례로 보아, 해동종이란 교학불교[海東敎]의 재건을 표방한 의천의 불교와 무관하지 않다.

지금까지 살펴보았듯이 의천이 시작한 원효재인식은 분황종의 출현으로 귀결되었다고 해야 할 것이다. 그것은 승려로서의 원효상과 원효의 교학불교에 무게중심을 두는 경향을 낳았다. 물론 분황종 승려 가운데는 계율에 엄매이지 않는 자유분방한 승려가 있어서 세간의 화제가 되기도 하였다.⁶⁷⁾ 이 점에 주목하여 분황종을 원효의 민중교화의 일면을 강조하면서 민중불교로 대두된 신흥종파로 보려는 견해도 있다.⁶⁸⁾

그러나 승려인 이상 승려로서의 생활규범을 준수하는 것이 도리이다. 앞서 거론한 분황종 승려가 內道場에서 대취하는 바람에 규탄을 받고 축출된 사건은, 승려로서의 파계가 마냥 용인되지 않는 있음을 분명히 보여준다.

원효가 중생제도를 위하여 파계도 불사하였지만, 결국 환속하여 거사불교로 나아갈 수밖에 없었던 것도, 역시 승려로서의 삶이 戒行과 유리될 수 없었기 때문이다. 그런 점에서 <誓幢碑> 이래로 원효의 거사불교를 계승하려는 흐름이 고려시대까지 면면히 이어지고 있었음은 주목할 만하다. 李仁老(1152~1220)가 승려시절에 머무른 足庵에는 小性居士眞影이 있어서, 李奎報(1168~1241)가 이를 보고 글을 짓기도 하였으며, 林椿은 12세기 후반 洛山寺를 방문한 자리에서 小性居士를 늙은 維摩라고 한다는 이야기를 일찍이 들은 적이 있음을 회상하고

66) 許興植, 1988. 6 <高宗官版大藏經補版的 範圍와 思想性> 《蕉雨黃壽永博士古稀紀念 美術史學論叢》, p.495.

67) 李仁老, 《破閑集》 권中(大東文化研究院 영인본, 1973 《高麗名賢集》 권2, p.93上), “芬皇宗光闡師 夷曠不護細行. 嘗赴內道場大醉 頽然坐睡 涕洟垂胸, 爲有司所糾 竟斥去之. 足庵聞之乃曰, 千鍾斯聖 百榼亦賢 積麴成封 猶不害於真人, 況浮圖人遊戲自在 固不可以得窮耶. 酒作偈貝葉 翻爲竹葉 盃天花落 盡眼花開 醉鄉廣大人間 窄誰識佯狂老萬回.”

68) 許興植, 1986 앞논문, p.459.

許興植, 1998 <高麗에서 元曉의 推仰과 宗派別 變容> 《元曉思想》(원효 연구원 편저, 논문집 1), 신우당, pp.88~95.

있다.⁶⁹⁾ 고려 후기 문인들 사이에서 원효를 거사로서 인식하고 있음은 주목할 만한 현상이다.

이는 고려 후기 문인들 사이에서 거사불교가 널리 유행하였음을 반영하는 것이기도 하다. 한편 이규보에 의하면, 小性居士란 元曉大師에 대한 세속의 호칭으로서,⁷⁰⁾ 머리를 깎았으면 원효대사, 머리를 기른 채 두건을 썼으면 소성거사라 불렀다고 한다.⁷¹⁾ 이러한 표현에는 자신들이 추구하는 거사불교에 대한 자부심이 담겨있다. 그리고 그 전형으로서 원효의 거사불교를 인식하였던 것이다.

고려후기 문인관료들 사이에서 관찰되는 居士佛敎는 가깝게는 고려중기 문벌귀족의 거사불교를 계승한 것이다. 그런데 李資玄으로 대표되는 고려중기의 거사불교는 난숙한 귀족문화를 배경으로 성립하여 사회의식이 취약할 뿐 아니라, 개인적 은둔적 경향을 벗어나지 못하였다.⁷²⁾ 이런 점에서 唐 후기 문인관료들 사이에서 등장하는 이른바 ‘士大夫型 居士’와⁷³⁾ 성격이 닮았다. 그런 점에서 고려후기 문인관료들이 원효의 거사불교를 인식하였음에도 불구하고, 강렬한 대민의를 바탕으로 전개된 원효의 거사불교를 온전히 계승했다고 보기는 어렵다. 따라서 교단 차원에서 승려로서의 원효상을 조직적·지속적으로 강화시킨 데 비하여, 문인들이 인식한 거사로서의 원효상은 개별 분산적일 수밖에 없었다.

69) 金相鉉, 1994 앞논문, pp.76~78 참조.

70) 《東國李相國集》 권9 <題楞迦山元曉房并序>, “曉師俗號小性居士”.

71) 《東國李相國集》 권19 <小性居士贊并序>, “剃而髡則元曉大師, 髮而巾則小性居士, 雖現身千百 如指掌耳, 此兩段作形 但一場戲.”

72) 崔柄憲, 1983. 8 <高麗中期 李資玄의 禪과 居士佛敎의 性格> 《金哲俊博士 華甲紀念 史學論叢》, pp.941~960.

73) 山崎宏, 1969 <唐代後期の居士裴休について> 《佛敎史學》 14-4 참조.

V. 《三國遺事》의 元曉像

1) 元曉像의 한계 : ‘時差’와 ‘遺事’

《삼국유사》를 통하여 원효를 접근할 때 우선 유념해야 할 것은, 一然이 언급한 자료가 모두 원효 당시의 사실을 그대로 반영한다고 볼 수 없다는 ‘時差’의 문제이다. 예컨대 《삼국유사》 권3 東京興輪寺金堂十聖條와 같이 원효 사후 100여 년 무렵의 자료가 있는가 하면, 권3 前後所將舍利條와 같이 고려시대에 정리된 자료도 있다. 一然(1206~1289)과 元曉(617~686) 사이에는 600년이라는 세월이 흐르는 동안, 일연이 접한 자료 역시 시대에 따라 조금씩 윤색이 진행되었다. 그런데 行狀은 유실되고 두 개의 비석은 훼손되면서 조선시대 이후 <不羈條>가 원효전기의 거의 유일한 국내전승이 되다시피하였다. 그래서 많은 연구자들이 원효의 전기를 복원하는데 있어서 <불기조>를 기준으로 삼게 되었다.

최근에는 <불기조>가 원효 생애에 관하여 일연 당시까지 알려진 많은 이야기들을 연대기적으로 충실히 열거하였다는 전제하에, 원효의 전기를 복원한 연구결과가 나오기도 하였다.⁷⁴⁾ 그러나 <불기조>가 적어도 13세기 4/4분기까지 600년에 걸쳐서 각 시기마다 변천을 거듭하여온 元曉像들이 역사적 순차와 무관하게 교란된 채, 때로는 선택적으로 열거되어 있다는 점을 감안한다면, <불기조>를 그대로 역사상의 원효로 해석하는 데에는 무리가 따른다. 《삼국유사》의 원효상은 원효 자체보다는 고려후기의 원효인식을 직접적으로 반영한다고 하겠다.

두 번째 유념해야 할 것은 선학들이 지적하였듯이 《삼국유사》가 가지는 ‘遺事’로서의 한계이다. 一然이 元曉와 같은 慶山 출신이며 慶州 일원에서 주로 활동한 사실로 보아, 그가 원효에 대한 관심도 높았을 뿐 아

74) Robert E. Buswell, Jr. 1989 The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea : The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon, Princeton University Press, New Jersey, pp.60~72.

로버트 버스웰, 1995. 11 <문화적·종교적 원형으로서의 원효—한국 불교 고승전에 대한 연구—> 《佛敎研究》 11·12합, pp.59~67.

나라 그에 관한 많은 자료를 건문하였으리라 충분히 짐작된다. 그러나 <불기조>에서 기술한 내용이 원효와 분황사의 관계에 대하여 一然이 알고 있던 전부는 아니었다. 《三國遺事》 자체가 그렇듯이, <불기조> 역시 원효의 전기를 종합적이면서도 체계적으로 서술하고자 하는 대신, 기왕의 전기류에서 빠뜨린 부분을 수습하고자 한 ‘遺事’의 성격이 짙다.⁷⁵⁾ <불기조>에서는 문헌자료로 唐傳(정확하게는 宋高僧傳에 실린 元曉傳), 行狀을 참조하였고, 傳聞의 형태로 鄉傳, 謠, 古傳 등을 채록하였다. 그런데 일연은, “돌아다니 자초지종과 불교를 전파한 무성한 자취는 唐傳(宋傳)과 行狀에 자세히 실려 있으므로 일일이 기재할 수는 없다. 다만 鄉傳에 기록된 한 두 가지 특이한 일이 있다”⁷⁶⁾라고 하였듯이, 수학과정이나 교화행적에 대하여는 <宋傳>과 行狀에 일체 양보하고 있다. 반면 전체의 절반 가량은 鄉傳으로부터의 인용이 차지하고 있는데, 내용상 여타의 전기에서 전혀 언급하지 않았던 요석공주와의 인연담이 중심을 이루고 있다. 한편 권5 <廣德嚴莊條>에서는 원효가 제시한 鍾觀法이 ‘曉師本傳’과 ‘海東僧傳’에 실려 있음을 밝혔다.

일연이 참조한 위의 문헌자료 이외에 원효의 주요 전기자료로서 <誓幢碑>와 <和諍碑>를 들 수 있는데, 이 두 비석은 모두 경주에 세워진 것이다. 그 중에서 <서당비>는 일찍 파손되었으므로, 일연이 건문하지 못하였을 가능성이 높다. 그러나 <화쟁비>만큼은 건립된 지 100년 정도밖에 지나지 않아서 비면 상태도 양호하였을 것이며, 일연 자신이 분황사를 방문하였으므로 분명히 목격하였을 것이다. 그런데도 <화쟁비>를 그 어디에서도 언급하지 않았다. 그런 점에서 《삼국유사》의 원효상은, 13세기 후반까지의 원효인식을 총괄하지도 않을 뿐더러, 그렇다고 교단 차원의 공식적인 원효인식을 대변하는 것도 아니라고 해야 할 것이다. 아마 그것은 교단 중심부가 아니라 원효의 출생지인 경산 일대에 널리 전해지

75) 金相鉉, 1994 <高麗時代의 元曉 認識> 《정신문화연구》 17-1(통권 54호), p.79.

76) 《三國遺事》 권4, 元曉不羈, “其遊方始末 弘通茂跡 具載唐傳與行狀 不可具載, 唯鄉傳所記有一二端異事.”

고 있던, 대중적인 원효인식을 선택적으로 채록하는 수준에 그쳤을 것이다. 바로 그 점 때문에 일연이 인용한 傳聞은 문자보다 원형에서 더욱 멀어진 원효상을 전해주게 된다.

원효와 분황사의 관계에서도 이 점은 마찬가지이다. 원효를 종조로 추앙하는 분황종(해동종)이 분황사를 중심으로 기능하고 있던 시기였으므로, 경주불교권에서 성장한 一然이 원효와 분황사의 관계를 서술할 때, 긍정적이든 부정적이든, 어떤 식으로든 그 영향을 받았다고 보아야 할 것이다. 이제 이러한 문제의식을 염두에 두고 《三國遺事》에 나타나는 양자의 관계를 세 측면으로 나누어 검토하고자 한다.

2) 《華嚴經疏》의 찬술과 절필

원효는 일생의 어느 시기엔가 교학연구에 전념하여 대략 80여 부 150여 권에 달하는 방대한 저술을 남겼다.⁷⁷⁾ 그 가운데 현존 저술을 보면, 贊寧(919~1001)이 ‘雄橫文陣’이라 찬탄하였을 정도로, 심원하고도 간결 유려한 문장으로 난해한 불교철학의 정곡을 꿰뚫고 있다. 그런데 671년 行名寺에서 찬술한 것으로 알려진 《判批量論》을 제외하면, 원효의 방대한 저술 대부분이 언제 어디에서 찬술되었는지 거의 알 수가 없다. 원효의 저술이 분명한 《劫義》에 대하여, 일본의 《東域傳燈目錄》(1094) 등에서 저자를 ‘芬皇寺’라고만 한 것에 근거하여, 후세에 분황사가 원효의 대명사로 쓰였다는 견해도 있지만,⁷⁸⁾ 그러나 이것은 《劫義》가 신라때 분황사에 머무른 玄隆의 소장본이었다는 뜻으로 해석하는 것이 온당하다.⁷⁹⁾

그런 점에서 원효의 3大疏라 할 《華嚴經疏》를 분황사에서 찬술하였다는 다음의 기록은 주목할 만하다.

77) 南東信, 1995 앞논문, pp.102~111 참조.

78) 金煥泰, 1996 앞논문, pp.53~54.

79) 金相鉉, 1988. 6 <新羅 誓幢和上碑의 再檢討> 《蕉雨黃壽永博士古稀紀念 美術史學論叢》, p.490.

일찍이 분황사에 머무르며 화엄경소를 찬술하다가, 권14 十廻向品에 이르러 마침내 붓을 쥐었다.⁸⁰⁾

위 기록은 다른 자료에서는 찾아볼 수 없고, 오로지 《三國遺事》 권4 元曉不羈條에만 등장한다. 공교롭게도 원효불교에 영향을 끼친 淨影寺 慧遠(523~592) 역시 만년에 《華嚴經疏》를 찬술하다가 힘에 부쳐서 결국은 강의도 하지 못한 채 十廻向品에 이르러 절필하였다고 한다.⁸¹⁾ 이러한 우연은 위 자료의 신뢰도에 의문을 가지게 한다. 그리고 현재로서는 그러한 의문을 해소할 정황증거도 충분치 않다. 다만 일연에 따르자면, 원효는 분황사에서 《華嚴經疏》를 찬술하다가 절필하였다는 것이다.

십회향품은 60권본 《화엄경》의 권14부터 권22에 걸쳐 설해진 것으로, 분량만 놓고 계산하면 전체 경전의 1/4내지 1/3 지점에 해당한다. 그런데 그때까지 저술된 《화엄경소》는 이미 8권이나 되었다. 이런 식으로 집필을 계속한다면, 20권 분량의 대작이 예상된다. 그것은 ‘말은 적게 뜻은 풍부하게[文約義豐]’라는 평소의 저술원칙이라든가, 기왕의 저술이 대개 1~3권인 점에 비추어 보았을 때, 대단히 이례적이다. 원효는 기왕의 저술과 달리 처음부터 필생의 역작을 쓰리라 마음먹고 집필에 착수하였음이 분명하다. 그렇다면 중도에 붓을 쥐은 피치 못할 사정은 무엇인가. 기왕에는 죽음 때문이 아닌가 하여, 원효 최후의 저술로 보는 견해도 있다. 그러나 一然은 절필의 이유를 죽음이 아닌 다른 데서 찾으려 한 듯하다.

십회향품은, 경전 전반부에서 거둬 이야기해온 자신을 이롭게 하고 남을 이롭게 하는 모든 행위[自利行과 利他行]를 일체중생에게 돌림[廻向]으로써, 깨달음의 경지로 나아가겠다는 점을 설법하고 있다. 중생제도를 강조하는 이 단계를 十廻向位라고 하는데, 보살이 수행하는 52단계 가운데 제31위에서 제40위에 해당한다. 원효의 수행단계가 初地임은 자

80) 《三國遺事》 권4, 元曉不羈.

81) 法藏, 《華嚴經傳記》 권1 論釋5(《大正藏》 권51, pp.156下~157上, p.164中).

타가 공인하였는데, 그것은 심회향위의 바로 다음인 제41위였다. 그렇다면 원효가 필생의 역작을 중단한 이유는 중생제도와 관련있으며,⁸²⁾ 일연은 그 점을 강조하고 싶었던 것이 아닐까.

《華嚴經疏》를 찬술한 시기는 분명하지 않다. ‘絶筆’을 강조하여 원효 만년인 686년의 저작으로 간주하든가, 아니면 義相이 중국에서 귀국한 670년 이후라고 보는 것이 기왕의 통념이었다. 그러나 예상보다 이른 시기에 찬술하였을 가능성도 있다.⁸³⁾ 《宋高僧傳》이나 《林間錄》에서는 당나라 유학을 중도포기한 시점(650년으로 추정)에서 멀지 않은 때의 대표작임을 암시하기도 한다.

한편 미완의 대작인 8권본은 그대로 당나라로 전해져서, 法藏이래 중국의 역대 화엄학승들이 ‘海東疏’라 하여 즐겨 인용하였음은 널리 알려진 사실이다. 그리고 일본에서도 743년에 이미 8권본이 필사되었음이 밝혀진 바 있다.⁸⁴⁾ 반면 어찌된 일인지 우리나라에서 《華嚴經疏》가 유포되었다는 증거는 미미하다. <誓幢碑>에서는 疏에 대하여 일언반구도 없이 대신 원효의 저술 가운데 《華嚴宗要》를 《十門和諍論》과 더불어 대서 특필하고 있다.⁸⁵⁾ 고려초의 대표적 화엄학승인 均如(923~973)의 저술에서도 宗要是 몇차례 인용하고 있으나,⁸⁶⁾ 疏는 찾아볼 수 없다. 말하자면 우리나라에서는 《華嚴宗要》, 중국이나 일본에서는 8권본 《華嚴經疏》가 주로 유통된 셈이다.

82) 《華嚴經》十廻向品이 원효가 대종교화에 나서는 계기가 되었음은 일찍이 지적된 바 있다(金煥泰, 1968. 5 <新羅 佛教大衆化의 歷史와 그 思想研究> 《佛教學報》 6 ; 1987 《新羅佛教研究》, 民族文化社, pp.141~146).

83) 발표회 때 지경토론자로 참석하신 金英美선생께서 《華嚴經疏》의 찬술시기에 대한 기왕의 통념에 의문을 제기하신 바 있는데, 현존 자료로서는 이 의문에 대하여 명쾌한 답변을 내릴 수가 없다. 추후의 연구과제로 남겨두고자 한다.

84) 石田茂作, 1930 《寫經より見たる 奈良朝佛教の研究》 附錄 奈良朝現在一切經疏目錄, 東京 東洋文庫, p.95

85) 《譯註韓國古代金石文》 권3, p.6, “華嚴宗要者 理雖元一, 隨(걸락) 讚歎婆娑 翻爲梵語 便附△人 此△言其三藏寶重之由也.”

86) 《一乘法界圖圓通記》 권下(《韓佛》 제4책, p.25上).

“華嚴宗要云, 此明所詮普法義者 乃至正是此經所詮之義”.

“又宗要云 此數錢門 儼法師出 亦有道理 故今取之”.

그러다 12세기 말에 義天(1055~1101)이 《續藏經》을 편찬할 무렵 8권본 《華嚴經疏》를 《華嚴宗要》와 합쳐서 10권본으로 재편집하였으며,⁸⁷⁾ 일본에서는 永超의 《東域傳燈目錄》(1094)⁸⁸⁾ 이래로 모든 목록류가 10권본만을 언급하고 있다.⁸⁹⁾ 즉 의천 이후 疏는 8권본과 10권본의 두 가지 Text가 유통된 셈이다. 그런데 우리나라에서는 여전히 疏가 별반 주목받지 않은 듯하다. 예컨대 일연의 앞세대인 知訥(1158~1210)을 보면, 그가 李通玄의 《新華嚴經論》을 정리하면서 원효가 지은 疏의 존재를 알았을텐데,⁹⁰⁾ 실제로 그의 저술에서 확인할 수 있는 것은 宗要뿐이다.⁹¹⁾

이와 같이 《華嚴經疏》가 해외에서 ‘海東疏’로 널리 알려졌음에도 불구하고, 국내에서는 그다지 유통되지 않았다. 그러므로 일연이 원효의 분황사 절필건을 특기한 까닭은, 고려 후기 불교계에 《華嚴經疏》를 널리 선양함과 아울러 원효의 중생제도행을 강조하려는 데 있지 않았을까 한다.⁹²⁾

3) 無碍行

분황사에서의 원효의 행적 가운데 일연이 강조한 또 하나는, 《華嚴經

87) 義天, 《新編諸宗教藏總錄》 권1(《韓佛》 제4책, p.680中), “(華嚴經)疏十卷. 本是八卷, 今開第五卷 并宗要均作十卷也, 元曉述.”

88) 《大正藏》 권55, p.1146中, “同經疏十卷 元曉師撰”.

89) 金煥泰 集註, 1996. 12 <元曉연구관계 現存史料集錄一제2편 目錄자료一> 《元曉學研究》 1, pp.189~219 참조.

90) 《華嚴論節要》 권1(《韓佛》 제4책, p.785上), “第七唐朝海東新羅國元曉法師 造此經疏 亦立四教者, 一三乘別教 如四諦教緣起經等, 二三乘通教 如般若深蜜經等, 三一乘分教 如瓔珞經及梵網經等, 四一乘滿教 如華嚴經普賢教. 釋此四別 如彼疏中”

91) 《法集別行錄節要并私記》(《韓佛》 제4책, p.762上), “華嚴宗要云, 趣入法界法門者 無所入故 無所不入, 修行無邊行德者 無所得故 無所不得.” 물론 書名을 밝히지 않은 채 ‘曉公’으로 시작하는 인용구 가운데 그 전거가 《華嚴經疏》일 가능성은 있다. 지눌의 원효 인용에 대하여는 宗眞, 1992. 11 <普照知訥의 禪思想에 대한 再照明> 《伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史》 권 上, p.932 <표6> 참조.

92) 疏는 大意文과 권3 일부만이 현재 전해지고 있는데, 대의문은 《東文選》 권83에 수록된 것이고 권3은 1670년 일본에서 필사된 사본이어서, 현재의 대의문이 과연 8권본의 원래 대의문이었는지 여부는 확인조차 할 수가 없다.

疏》를 절필할 만큼 절박한 과제였던 중생제도행이었다. 《三國遺事》에서는 이와 관련하여 원효가 분황사에 있을 때 화전경작민인 嚴莊에게 鍾觀法을 권유한 설화를 소개하고 있는데,⁹³⁾ 鍾觀法이란 《觀無量壽經》에서 극락왕생을 위하여 권장하는 16가지의 觀法에는 보이지 않는다. 말하자면 원효는 화전경작이라는 엄장의 실생활에 맞게 관법을 창조적으로 재해석한 셈이다. 여기에 종교적인 수행과 일상적 삶을 일치시키려는 원효의 거사불교가 잘 구현되어 있다 하겠다.

원효가 자신의 중생교화활동을 ‘無碍行’이라 이름하였음은 잘 알려진 사실이다. 여기서 ‘無碍’란 원효 스스로 밝혔듯이, 《華嚴經》의 유명한 구절 ‘일체에 걸림이 없는 사람은 한 길로 생사를 벗어난다[一切無礙人 一道出生死]’에서 따온 것으로,⁹⁴⁾ 그것은 華嚴一乘思想을 정식화한 구절이다.⁹⁵⁾ 一道와 一乘은 표현만 다를 뿐 같은 개념으로 사용되며, 一道란 바로 일체의 성인이 가는 길이였다.⁹⁶⁾ 또 원효가 천촌만락을 돌아다니며 노래와 춤으로 교화하였다는 대목은, 《華嚴經》 十地品에서 菩薩이 중생을 교화하기 위하여 사용한 술한 방편 가운데 하나이기도 하다.⁹⁷⁾ 이런 점들로 볼 때 원효는 《華嚴經》을 교학연구만이 아니라 대중교화활동의 경전적 배경으로서도 주목하였음을 알 수 있다. 그러므로 무애행은 華嚴一乘思想을 실천적으로 전개한 것이라고 할 수 있다.

93) 《三國遺事》 권5, 廣德嚴莊, “(嚴莊)便詣元曉法師處 懇求津要. 曉作鍾觀法誘之. 藏於是潔己悔責 一意修觀, 亦得西昇. 鍾觀在曉師本傳 與海東僧傳中.”

94) 《三國遺事》 권4 元曉不羈.

95) 《華嚴經》 권5 四諦品4-2(《大正藏》 권9, p.429中)에 보면, 文殊師利가 “모든 부처가 오직 一乘으로 生死를 벗어날 수 있다고 하였는데 어찌하여 지금의 모든 세상은 일마다 같지 않은가”라고 묻자, 여기에 대하여 賢首菩薩이 답한 게송에 ‘一切無礙人 一道出生死’의 구절이 나온다. 여기서의 一道란 바로 華嚴一乘思想을 의미한다.

96) 表良, 《華嚴經文義要決問答》 권3(《韓佛》 제2책, p.377上), “又一道一切聖人所遊之路 更無別岐 故名一道……上來元曉師言 宜審記知之.”

97) 《華嚴經》 권25 十地品22-3(《大正藏》 권9, pp.556中~557下)에는, 難勝地の 보살이 중생을 교화하여 諸佛無上の 法으로 인도할 때 사용한 여러가지 방편행이 제시되어 있는데, 그 가운데 ‘妓樂歌舞 戲笑歡娛’가 보인다.

4) 元曉廻顧像

원효와 분황사의 관계에서 일연이 세 번째로 부각시킨 것은, 薛聰이 元曉의 塑像을 빚어 분황사에 봉안한 점이다.

(원효가) 이미 입적하자, 설총이 유해를 뺏아서 眞容을 빚어 芬皇寺에 안치하였으니, 죽을 때까지 경모하겠다는 뜻을 나타낸 것이다. 설총이 그 때 곁에서 예를 올리자, 소상이 홀연히 돌아보았는데, 지금도 돌아보고 있다.⁹⁸⁾

이 이야기 역시 원효의 전기 가운데 유일하게 《三國遺事》에서만 언급하고 있다. <誓幢碑>에서는 원효가 穴寺에서 입적하자 서쪽 봉우리에 임시로 龕室을 만들었으며, 며칠 지나지도 않아 말탄 무리들이 해골을 가져가려고 하였다고 한다.⁹⁹⁾ 그런데 정작 그 뒷부분은 비문이 결락되어서, 결국 설총이 원효소상을 만들어 봉안하였음을 입증할 동시대의 자료는 없는 셈이다. 현재로서는 분황사의 元曉像을 언급한 가장 오래된 자료는 앞서 소개한 義天의 기록이다. 여기서 말하는 분황사의 소상이 흥륜사 금당에 봉안하였다는 소상이라든가 설증업이 만들어 고선사에 봉안한 원효거사상과 어떠한 관계에 있는지는 여전히 미상이다.¹⁰⁰⁾

芬皇寺 元曉像의 특징은 廻顧像이란 데에 있다. 뒤돌아보고 있는 모습은 불교조각사에서 유래를 찾기 힘들 정도로 특이한 경우라 하겠다. 그래서 동시대인들조차 그 모습에 호기심을 가졌을텐데, 이를 원효와 설총 부자사이의 돈독한 정과 관련하여 해석하는 견해가 일연 당시에 있었던 모양이다. 그러나 이는 사실로 보기 어려우므로, 애초부터 廻顧像으로 만들었다고 보아야겠다. 그리고 그것은 원효가 붓을 꺾었다는 《華嚴經》十

98) 《三國遺事》 권4, 元曉不羈.

99) 《譯註韓國古代金石文》 권3, pp.6~7, “以垂拱二年 三月卅日 終於穴寺 春秋七十也. 卽於寺之西峰 權宜龕室 未經數日 馬騎成群 取將髑髏 (결락)”.

100) 분황사의 원효소상, 흥륜사금당의 원효소상, 고선사의 원효거사상을 별개로 간주하고, 이 셋 모두 고려 후기까지 전해졌다고 보기도 한다(金相鉉, 1994 <高麗時代의 元曉 認識> 《정신문화연구》 54, p.69).

廻向品の '廻向'을 연상케 한다.

이상에서 검토한 바에 따르면, 원효와 분황사의 관계에 대한 《三國遺事》의 기술은 원효의 중생교화행을 부각시키는 데에 무게중심이 있음을 보여준다. 그런 점에서 一然이 대중불교운동가로서의 원효상을 크게 강조하였다는 지적은¹⁰¹⁾ 타당하다. 여기에 덧붙여 주목할 것은 중생교화행의 사상적 배경으로서 《華嚴經》을 내세운 사실이다. 이는 의천에서 연원하며, 화엄종의 한 갈래로서 등장한 분황종의 입장을 반영하는 것이기도 하다. 한편 중생교화행과 《화엄경》을 강조한다고 하여, 그것을 원효사상의 전모라고 볼 수는 없다. 一然이 見聞하였으면서도 '遺事'라는 특성상 채록하지 않은 또 다른 원효의 모습이 있었을 것이다. 그것은 義天부터 芬皇宗까지 교단의 공식적 견해였을 위대한 교학승으로서의 원효상과, 동시대 문인관료들의 견해였을 居士로서의 원효상이다.

VI. 맺 음 말

본고는 원효와 분황사의 관계에서 관련 자료가 보여주는 편차가, 후대인들의 다양한 원효인식을 반영한다는 점에 착안한 것이다. 구체적으로 원효와 분황사의 관계를 중심축으로 하여, 양자의 관계가 시대의 변천에 따라 사료상에 어떻게 나타나는가, 그리고 그것이 어떠한 원효상을 반영하는가 등을 살펴보았다.

원효의 분황사 체류가 사실이라면, 그것의 역사적 의미는 무엇인가. 芬皇寺는 글자 그대로 '향기로운 임금의 절'이란 뜻이다. 善德女王 3년(634)에 이러한 이름의 사찰을 창건한 동기는, 덕만공주가 국내외의 비판적 여론을 무릅쓰고 신라 최초로 여자의 몸으로 왕위를 계승하고 국정을 운영하기 위해서는 종교적 권위가 필요하였기 때문이다. 그리고 642년 고구려·백제의 협공으로 여왕체제가 최대의 위기에 몰렸을 때 이를 타개하고

101) 崔柄憲, 1987 앞논문, pp.657~662.

자, 唐太宗의 후원을 받으며 長安에 유학중이던 慈藏을 급거 귀국시키고 그를 大國統으로 삼아 불교교단을 숙정토록 전권을 위임하였던 것이다. 이에 慈藏이 《四分律》에 근거하여 승려들에게 계율 엄수를 강조하게 되는데, 이때 慈藏이 왕명을 받고 머무른 사찰 또한 芬皇寺였다.

이와 같이 선덕여왕의 원찰이자 자장이 머물렀던 분황사에 원효가 체류하게 된 것이다. 그런데 원효는 자장 이래 불교교단과 세속사회를 엄격히 구분짓던 《사분율》에 반대하고 居士(또는 재가보살) 중심의 새로운 계율로서 梵網戒를 중시하였다. 더욱이 瑤石公主와 결혼하여 薛聰을 낳은 것을 계기로 스스로 환속하여 居士를 자처한 이후였다. 고려시대에 승려가 부인을 얻으면 사찰에 머무를 수가 없었음을 감안한다면, 원효의 분황사에 체류에 대한 분황사측의 반발은 충분히 예상되는 일이었다. 그런 반발을 무릅쓰고 원효가 분황사에 머물렀다면, 거기에는 중대집권세력의 강력한 후원이 있었을 것이다. 그것은 중고왕실에서 중대왕실로의 집권세력의 교체와 거기에 따른 불교정책의 변화—불교식 왕명시대에서 한식 시호시대로의 이행—를 잘 보여준다.

원효의 분황사 체류의 사실 여부에 관계 없이 원효 사후 120년 경에 세워진 <誓幢和上碑>는 시사하는 바가 많다. <誓幢碑> 건립은 그의 후손이자 재가자인 薛仲業이 주도하였으며, 일부 승려들의 참여가 있었지만, 불교교단 차원의 조직적 관여는 물론 분황사 승려의 참여도 확인할 수 없다. 그런데 특이하게도 <서당비>에서 환속한 원효에 대하여 ‘大師’ 내지는 ‘和上’이라고 敬稱하였으니, 이는 신라불교를 이끈 고승대덕의 계보에 원효를 편입시킴을 의미한다. 그러면서도 居士로서의 元曉像을 조성하여 高仙寺에 봉안함으로써, 원효가 주창한 ‘僧俗不二의 居士佛教’의 계승을 표방하였다. 즉 薛仲業이 주도한 원효현창사업은, 원효의 거사불교를 고수하되 고승대덕 위주의 新羅佛教史 그 正傳에 원효를 위치우려 한 운동이었다고 할 수 있다.

고려 불교계 내에서의 전면적인 원효재평가는 義天(1055~1101)에 의해 본격적으로 이루어졌다. 그는 화엄학 중심으로 고려 교학불교[海東敎]를 중흥시키고자 하였던 바, 그 역사적 이상형이 바로 원효불교였다.

그래서 원효를 ‘海東教主’로 추앙해 마지 않았던 것이다. 나아가 肅宗에게 강력히 건의하여 원효를 ‘和諍國師’에 추봉하였는데, 居士를 국사에 책봉한 것은 불교사상 유례를 찾기 어려운 전무후무한 사건이었다. 다만 의천은 원효불교 중에서도 교학적인 측면을 강조하였으며, 국사였기에 당연히 승려로서의 원효상이 부각되었다. 이때의 원효인식을 반영하는 비가 <和諍國師碑>이며, 이 비가 분황사에 건립됨으로써, 원효와 분황사의 관계는 확고부동해졌다. 나아가 13세기에 의천의 유지를 계승하려는 芬皇宗(즉 海東宗)이 등장하여 분황사를 중심으로 원효인식을 확대 재생산하였다.

한편 고려 중·후기에는 문인 관료층을 중심으로 거사불교가 성행하면서, 이들에 의해 居士로서의 元曉像도 계속 주목을 받았다. 다만 이들의 거사불교가 개인적 고답적 취향을 벗어나지 못하였기 때문에, 강렬한 사회의식을 바탕으로 중생제도에 나선 원효의 거사불교가 온전히 인식되거나 실행에 옮겨지지는 않은 듯하다.

이와 같이 원효를 종조로 하는 분황종이 활동하고 있고, 한편에서는 문인 관료층 중심으로 원효의 거사불교가 주목받는 시기에, 一然은 《三國遺事》 元曉不羈條를 집필하게 되었다. 그는 원효와 동향이자 경주불교권에서 활동하면서 13세기 후반까지 전해지고 있던 원효에 관한 많은 자료를 見聞하였다. 또한 불교교단을 대표하는 國尊[國師]이었으므로 교계에 널리 공인된 승려로서의 원효상을 잘 알고 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 승려상 중심의 종합적인 원효전기를 복원하지 않았다. 오히려 교단의 공식적인 견해를 반영하는 문자자료를 과감히 생략하고 대신 傳聞(鄉傳, 俗諺, 傳說 등)을 폭넓게 인용하여 이를테면 ‘元曉遺事’를 재구성하였다.

一然이 후세에 전한 원효상의 첫 번째 특징은 중생제도행에 있다. 그것은 경산을 포함한 경주불교권을 중심으로 600여 년에 걸쳐 거듭 윤색되어 온 대중들의 원효상이기도 하다. 아마도 요석공주와의 인연담에서 시사되듯이 그것은 거사로서의 원효상이었을 것이다. 두 번째 특징은 중생제도행의 사상적 배경으로서 《華嚴經》을 중시한 점이다. 이는 의천부터 분황종까지 이어지며 강조해온 교학승려로서의 원효상이다. 그리고

이 둘을 아우르는 제목으로서 일연이 붙인 이름이 <元曉不羈>인 것이다. 따라서 원효의 본래면목을 복원하는 데 있어서 《三國遺事》의 사료적 가치는 제한적일 수밖에 없다.

지금까지 원효와 분황사의 관계를 중심으로 살펴보았듯이, 원효상은 각 시기 불교사의 동향에 어느 정도 연계되어 변화해왔다. 그런데 장기적으로 보면 원효상의 변화에는 일정한 趨勢가 있는 바, 그것은 '거사상에서 승려상으로의 이행'이라 할 수 있겠는데, 그 과정에서 원효와 분황사의 관계 또한 더욱 확고해지고 있다. 이러한 현상은 세속적인 삶을 영위 하면서 종교적인 진리를 추구하고자 하는 거사불교가 한국불교의 전개과정에서 갈수록 위축되었음을 반영한다. 抑佛崇儒策으로 인하여 앞시대 문인관료 중심의 거사불교가 거의 단절되다시피한 조선시대에 제작된 원효영정들이 한결같이 승려모습으로 그려졌음은 이런 점에서 시사하는 바가 많다.