



《健拏標訶一乘修行者秘密義記》와 羅末麗初 華嚴學의 一動向

Korean Huayan Thought during the 10th Century as found in the Geonnapyooha ilseung suhaengja bimil uigi

저자 (Authors)	최연식 Choe Yeon-Shik
출처 (Source)	한국사연구 , (126), 2004.9, 37-81 (45 pages) The Journal of Korean History , (126), 2004.9, 37-81 (45 pages)
발행처 (Publisher)	한국사연구회 The Association For Korean Historical Studies
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE01191589
APA Style	최연식 (2004). 《健拏標訶一乘修行者秘密義記》와 羅末麗初 華嚴學의 一動向. 한국사연구, (126), 37-81.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/02 10:37 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

《健拏標訶一乘修行者秘密義記》와 羅末麗初 華嚴學의 一動向

최연식*

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| I. 머리말 | 4. 法界印 (600 하단의 마지막 2행을 제외한 부분) |
| II. 《健拏標訶一乘修行者秘密義記》에 대한 義天의 언급 | 5. 廻向偈 (699 하단의 마지막 2행) |
| III. 찬술시기와 찬술자 | V. 사상적 특색과 한국화엄사상사에서의 위치 |
| 1. 찬술시기 | 1. 사상적 특징 |
| 2. 찬술자 | 2. 한국화엄사사상에서의 위치 |
| IV. 책의 구성과 내용 | VI. 맺음말 |
| 1. 서론 (628 상단~629 하단 17행) | |
| 2. 歸命偈 (629 하단 18행~21행) | |
| 3. 보론 (629 하단 22행~633상단) | |

I. 머리말

최근에 한국불교의 문헌으로 새롭게 알려진 《健拏標訶一乘修行者秘密義記》(이하 《비밀의기》로 줄임)는 중국의 유명한 房山石經 중에서 발견된 문헌으로, 1991년 中國佛教協會에서 펴낸 遼·金代 房山石經의 拓本자료집을 통하여 처음 소개되었다.¹⁾ 그 후 한동안은 이 문헌에

* 금강대 불교문화연구소 연구원

대하여 단지 한국의 불교계에서 찬술되었을 가능성이 이야기되는데 불과하였지만,²⁾ 최근에 義相 이후 신라 화엄종의 사상적 경향을 검토해 온 佐藤 厚에 의해 이 책의 내용 및 사상적 경향에 대한 분석이 제시되었다.³⁾

그는 《비밀의기》의 내용을 단락별로 나누어 설명하고 이 책의 독특한 사상내용을 검토한 후, 이 책이 신라의 화엄사상의 흐름 속에서 형성된 문헌임을 밝혔다. 즉 義相의 사상을 계승하는 신라 화엄종의 사상내용을 기반으로 하면서 거기에 起信論사상과 密敎的 요소를 혼합하여 독자적인 설명을 하고 있다고 파악하였다. 이를 통하여 이 책을 한국의 불교문헌으로 추정할 선행연구가 타당한 것이 확인됨은 물론 이 책이 출현하게 된 사상적 배경도 어느 정도 알 수 있게 되었다. 아울러 이 연구를 통하여 방산석경 이외의 중국 문헌들에도 《비밀의기》가 인용되었음도 밝혀졌다. 즉 宋初의 문헌인 延壽의 《宗鏡錄》(961년 완성)과 南宋의 화엄학자 希迪(?~1202~1218~?)이 저술한 《五敎章集成記》 등에 《비밀의기》로부터 인용된 내용들이 확인되었는데, 이로써 이 책이 遼·金代 이전인 10세기 중엽 경부터 중국에서 유통되었음을 알 수 있게 되었다. 특히 새로 밝혀진 인용문 중에는 방산석경에는 누락되어 있거나 간략하게 요약된 부분들이 있는데, 이로 보아 방산석경에 새겨진 내용은 《비밀의기》의 원래 모습 그대로가 아니라 그 중의 일부 내용만을 抄錄한 초록본으로 생각되고 있다.⁴⁾

-
- 1) 中國佛教協會 編, 1991 《房山石經遼金刻經》(華夏出版社, 北京) 제22권(俊義密勿多寧) 수록
 - 2) 姚長壽, 1996 <房山石經における華嚴典籍について> 《中國佛教石經の研究－房山雲居寺石經を中心に》(氣賀澤保規 編, 京都大學出版局, 京都) 433
 - 3) 佐藤 厚, 2002 <『健拏標訶一乘修行者秘密義記』の基礎的研究> 《東洋學研究》 39 (東洋大學東洋學研究所, 東京); 2003 <韓國佛教における華嚴敎學と密敎との融合> 《印度學佛敎學研究》 51-2 (日本印度學佛敎學會, 東京); 2004 <『健拏標訶一乘修行者秘密義記』における義湘『一乘法界圖』の依用> 《印度學佛敎學研究》 52-2
 - 4) 《宗鏡錄》에 인용된 내용 중에는 방산석경본에는 전혀 언급되지 않고 있는 내용(불교의 가르침들을 因緣 및 緣起에 대한 설명방식의 차이에 의거하여 小乘-因緣, 初敎-有爲緣起, 終敎-無爲緣起, 頓敎-自體緣起, 圓敎-法界緣起 등

이상과 같은 佐藤 厚의 연구를 통해 《비밀의기》가 신라 화엄사상의 흐름 속에서 저술되었으며, 그 찬술시기는 《종경록》이 완성된 10세기 중엽 이전임이 확인되었다. 이로써 이 책이 한국 불교의 문헌으로 확정되었고, 이 책의 내용을 통하여 그 동안 잘 알려지지 않았던 신라시대 화엄사상의 동향을 이해할 수 있게 되었다고 할 수 있다. 하지만 지금까지의 연구에서는 한국 화엄사상의 전개과정에서 이 문헌이 차지하는 위상을 정확하게 알기 위해서 꼭 필요한 찬술시기 및 찬술자에 대하여는 자료의 부족으로 충분히 검토되지 못하였다. 이에 본 논문에서는 이 문헌 자체의 기술 내용 및 후대에 이 책을 언급한 자료들을 토대로 이 문헌의 찬술시기와 찬술자에 대하여 살펴봄으로써 이 문헌이 찬술된 시대적 배경을 밝혀보고자 한다. 아울러 이 책의 구성과 내용, 사상적 경향에 대하여도 정리해 보고자 한다. 이 책의 내용에 대한 자세한 설명과 단락구분, 개별 용어들에 대하여는 기존의 연구에서 이미 자세히 검토되었으므로 여기에서는 이를 토대로 전체적인 흐름을 이해하는데 중점을 두고자 한다. 선학재현의 많은 叱正을 기대한다.

II. 《健拏標訶一乘修行者秘密義記》에 대한 義天의 언급

《비밀의기》는 최근에 새롭게 알려진 책이지만 이미 11세기 후반에 활약한 고려 중엽의 大覺國師 義天의 글 중에는 이 책을 우리나라에서 제작된 화엄학 문헌으로 파악하는 듯한 모습이 보이고 있어 주목된다. 즉 의천은 중국 승려에게 보낸 글 속에서 《驃訶論》이라는 문헌에 대하여 다음과 같이 비판하고 있는데, 전후의 정황으로 보아 이 책들은 《健拏標訶一乘修行者秘密義記》와 같은 책을 가리키는 것으로 생각된다.

으로 구별하는 내용)과 방산석경본에 언급된 내용을 보다 자세하게 설명하는 내용 등이 있으며, 《五敎章集成記》에도 방산석경에는 없는 數錢法에 관련된 내용이 인용되고 있다. 이로 보아 방산석경에 새겨진 것은 원래의 텍스트 중에서 일부의 핵심적인 내용만을 요약한 것으로 생각된다.

… 보내주신 여섯 수는 읽고 음미하며 잠시도 손에서 놓지 못하고 있습니다. 가슴 속에 새기고 있으니 어느 때인들 잊겠습니까. 그리고 보여주시는 《驃訶論》은 前高麗 때의 늦게 배우고 제멋대로 공부한 무리 중의 우리 조사와 이름이 같은 사람이 지은 것으로서 거의 취할 내용이 없습니다. 뜻밖에 上國에 흘러들어갔으니 부끄럽고 부끄럽습니다. …⁵⁾

이 글은 의천이 송나라 승려 顏顯(의천이 중국에서 화엄학을 수학했던 淨源의 侍子)에게 보낸 편지인데, 여기에서 의천은 안현이 보내 준 《驃訶論》이라는 책에 대하여 ‘與吾祖名同者’ 즉 화엄종의 조사와 이름이 같은 사람이 지은 것으로 허무맹랑한 내용을 담고 있다고 이야기하고 있다. 의천이 비판한 《표하론》과 《비밀의기》가 같은 책임은 방산석경에서 각 면의 左端에 책의 제목을 줄여서 ‘標訶論’으로 적고 있는 것에서 알 수 있다. 비록 驃와 標의 글씨의 차이는 있지만 이는 화엄경의 범어이름인 Gaṇḍa-vyūha(雜華嚴飾)를 音譯한 健拏驃(標)訶의 줄임말인 驃(標)訶에서 온 것으로 같은 발음이 동일한 글자를 바꿔 쓰는 관례에 따른 것으로 같은 단어로 볼 수 있다. 실제로 希迪의 《五教章集成記》에서는 《비밀의기》의 내용을 《驃訶記》라는 이름으로 인용하고 있다.⁶⁾ 또한 의천은 《표하론》의 저자를 吾祖 즉 자신이 속한 화엄종의 조사와 이름이 같은 사람이라고 이야기하고 있는데, 이 역시 저자를 화엄종의 조사인 法藏과 같은 이름의 인물로 밝히고 있는 《비밀의기》와 통하는 것이다.

의천은 위의 글에서 《표하론》을 신뢰할 수 없는 내용의 책으로 비판하고 있는데, 아마도 顏顯이 이 책을 화엄종 조사인 法藏의 저술로 생각하고 보내준 데 대하여 그렇게 볼 수 없다는 자신의 의견을 개진한 것으로 생각된다. 의천의 이 책에 대한 평가가 극히 부정적이었음은 그가 편집한 教藏의 목록인 《新編諸宗教藏總錄》에 이 책이 수록되어 있지 않은 것에서도 알 수 있다. 중국은 물론 일본에까지 사람을 보내어 불교

5) 《大覺國師文集》 권11, <與大宋行者顏顯書>

“… 所惠六題 披閱諷味 暫不釋手 銘於肺腑 何日云忘 仍示及驃論 乃前高麗時 晚學涉獵之輩 與吾祖名同者爲之 蓋無取焉 不意流於上國 忸怩忸怩 …”

6) 佐藤 厚, 2002 <앞 논문> 152 참조.

의 문헌들을 모으려 노력한 의천이 중국에서 일부로 보내 준 책을 제외하고 있는 것으로 볼 때 의천은 《비밀의기》에 대하여 단순히 범장의 책이 아닐 뿐 아니라 불교 문헌으로서 신뢰할만한 책이 아니라고 평가한 것으로 생각된다. 그런데 여기에 보이는 의천의 이야기는 이 책의 성격을 이해하는데 있어 중요한 참고가 될 수 있다. 실제로 의천은 이 책에 대하여 중국 승려가 아닌 한국의 승려가 지은 것이라고 이야기하고 있는데, 이는 《비밀의기》를 한국 승려가 저술하였다고 하는 연구들과도 일치하는 것이다. 중국의 승려들이 보내 준 문헌에 대한 이러한 과감한 평가로 볼 때 의천은 이 책에 대하여 어느 정도 구체적인 정보를 가지고 있었던 것이 아닌가 생각되며, 이런 점에서 이 책의 성격을 이해하는데 있어서 의천의 평가는 중요하게 고려할 필요가 있다고 생각된다.

한편 의천은 《華嚴記》라는 책에 대하여도 다음과 같이 후대의 사람이 가탁한 것으로서 신뢰할 수 없는 책이라고 비판하고 있는데, 이 책 역시 《비밀의기》와 같은 책으로 파악된다.

전년에 행자 顔顯이 이르름에 외람되이 가르침을 받게 되었으니 기쁨을 이기지 못하고 늘 마음에 새기고 있습니다. ... 보내주신 《華嚴記》 3권은 아마도 賢首가 저술한 것이 아니고 일을 꾸미기 좋아하는 사람이 (현수의) 이름에 가탁한 듯합니다. 바라건대 잘 살피시기 바랍니다.⁷⁾

이 글은 의천이 자신의 스승인 淨源에게 보낸 편지인데 여기에서 의천은 《華嚴記》라는 책에 대하여 賢首 즉 法藏의 저술이 아니라 好事者가 假託한 것으로 생각된다면서 다시 잘 살펴보라고 이야기하고 있다. 그런데 이 글의 앞 부분에 顔顯이 보냈다는 이야기가 있고, 法藏의 저술인지가 문제된 것으로 보아 이 《화엄기》는 앞의 글에 나오는 《표하론》과 같은 책을 가리키는 것으로 보인다. 두 책의 書名과 著者는 각기 다르게 기록되어 있지만 실제로는 동일한 것으로 볼 수 있는 것이다. 즉

7) 《大覺國師文集》 권11, <上大宋淨源法師書>

“往年行者顔顯到來 曾辱手教不勝銘佩 ... 送下華嚴記三卷 似非賢首所述 切恐好事者 假託名字 伏請悉察”

《驃訶論》에서의 ‘驃訶’는 화엄경의 범어이름인 Gaṇḍa- vyūha(雜華嚴飾)를 音譯한 健拏驃訶의 줄임말로써 화엄경을 가리키는 말로서 사용되었으므로, ‘驃訶論’은 화엄경을 설명한 문헌이라는 뜻이고 이는 《華嚴記》와 같은 의미를 갖는 것이 된다. 실제로 延壽의 《宗鏡錄》에서는 《비밀의기》를 인용하면서 《雜華嚴一乘修行者秘密義記》 혹은 《雜華嚴飾論》이라는 이름을 쓰고 있어,⁸⁾ ‘驃(標)訶’와 ‘(雜)華嚴’이 같은 의미로 사용되었음을 볼 수 있다. 한편 《화엄기》의 경우에는 저자와 관련하여 ‘吾祖’라는 표현이 사용되고 있는데, 이는 의천과 안현 등이 속한 화엄종의 조사라는 뜻이므로 《표하론》의 저자로 이야기된 賢首法藏과 동일하다고 볼 수 있다. 이처럼 《華嚴記》는 《驃訶論》과 동일한 책으로 파악되며, 따라서 《화엄기》 역시 《비밀의기》와 같은 책으로 보아야 할 것이다. 책의 이름이 서로 다르게 나타나는 것으로 보아 《화엄기》나 《표하론》은 의천이 안현으로부터 받은 책의 정식 제목이 아니라 간단하게 줄인 약칭이었다고 생각되며, 《종경록》 등에서의 호칭 등을 고려할 때 방산석경본에 써어 있는 ‘健拏驃訶一乘修行者秘密義記’가 책의 정식 이름이었다고 생각된다.(단 중국 불교계에서 일반적으로 화엄경의 音譯으로서 健拏驃訶가 널리 사용되었으므로 ‘標訶’는 ‘驃訶’의 誤寫이었을 가능성이 있다)

한편 의천은 위의 글에서 《화엄기》의 분량을 3권으로 밝히고 있는데, 이를 통하여 《비밀의기》의 본래 분량을 알 수 있다. 현재의 방산석경본 《비밀의기》는 분량이 12면에 불과한데, 당시 卷子本(두루마리) 책의 경우 1권의 분량이 보통 20면 이상임을 고려할 때 방산석경에 새겨져 있는 《비밀의기》는 본래 분량의 5분의 1에도 미치지 못하는 것으로 생각된다. 앞에서 언급한 것처럼 佐藤 厚는 다른 문헌에 인용된 내용과 비교하여 방산석경본이 원본 중의 일부만을 抄錄한 책이라는 것을 밝혔는데, 의천의 진술을 통하여 그 누락된 정도가 현재 남아 있는 것보다 훨씬 많은 양임을 알 수 있는 것이다.

8) 佐藤 厚, 2002 <앞 논문> 152 참조.

Ⅲ. 찬술시기와 찬술자

1. 찬술시기

《비밀의기》는 언제 누구에 의하여 저술되었는지 확인되지 않고 있다. 이 책의 서론 부분에 저자에 대한 언급이 있지만 거의 전설적인 내용이어서 사실로서 받아들이기 쉽지는 않다. 따라서 현재로서는 이 책을 인용하고 있는 문헌들 중 가장 시기가 앞서는 《宗鏡錄》(961년 완성)보다 이른 시기에 찬술되었다는 사실을 제외하고는 언제, 어디에서, 누구에 의하여 찬술되었는지 전혀 알기 힘들다. 유일하게 앞에서 인용한 의천이 중국 승려에게 보낸 편지 중에는 이 책의 찬술시기와 관련한 언급이 보이고 있지만, 그것을 어떻게 해석해야 할지는 명확하지 않다. 의천은 편지에서 이 책의 작자에 대하여 ‘前高麗時’의 인물이라고 하는 있는데, ‘前高麗’가 과연 어느 때를 가리키는지, 또한 의천이 어떤 구체적인 근거를 가지고 이야기한 것이었는지 확실하지 않다.

‘前高麗’는 글자 그대로 의천 당시의 高麗에 앞서서 존재하였던 고려라는 의미로서, 일반적으로는 고려가 계승을 주장하였던 高句麗로 볼 수 있을 것이다. 실제로 《삼국유사》에서는 고구려를 가리켜 ‘前高麗’라고 이야기하고 있다.⁹⁾ 만일 이 책이 실제로 고구려 승려가 지은 문헌이라면 현존하는 유일한 고구려 문헌으로서 그 역사적 의미는 대단할 것이다. 하지만 《비밀의기》의 내용으로 볼 때 이 책을 고구려 때의 문헌으로 보기는 힘들다고 생각된다. 이 책에 사용되는 용어나 영향받은 것으로 보이는 문헌 중에 고구려 당시에는 접하기 힘든 것들이 다수 보이기 때문이다.

먼저 《비밀의기》에는 《화엄경》을 가리켜서 ‘七處九會’라고 이야기하고 있는데,¹⁰⁾ 화엄경의 내용을 7처 9회로 구분한 것은 武周시기에

9) 《三國遺事》 권4, 塔像 高麗靈塔寺. “僧傳云 釋普德字智法 前高麗龍岡縣人也”

10) 《房山石經遼金刻經》 제22권(俊義密勿多寧) 632 하단. “又此經七處九會 心地

번역된 80권본의 《新譯華嚴經》(實叉難陀번역, 695~699년)에 의한 것이다. 그 이전에 사용된 《舊譯華嚴經》은 東晉때에 번역된 60권본(佛馱跋陀羅번역, 418~420년)으로 여기에는 부처의 설법이 아홉 곳이 아닌 여덟 곳 즉 7처 8회로 구분되고 있다. 따라서 ‘七處九會’라는 용어는 신역화엄경이 번역된 699년 이후일 터인데 당시에는 이미 한반도에서 고구려가 멸망된 이후였다.

또한 《비밀의기》에는 ‘大日光明尊’ ‘大日尊’ 등의 용어가 사용되고 있는데, 내용상 《화엄경》의 主佛인 비로자나불을 가리킨 것으로 파악된다. 그런데 비로자나불을 ‘大日如來’ 혹은 ‘大日尊’ 등으로 부른 것은 725년에 번역된 밀교 경전 《大日經》의 영향을 받은 것이었다. 《화엄경》을 번역할 때에 주존인 Virocana를 音譯하여 毘盧遮那라고 한 것과 달리 《대일경》에서는 태양이라는 뜻을 취하여 ‘大日’이라고 번역하였던 것이다. 따라서 ‘大日’이라는 말은 《대일경》이 번역된 725년 이후에 사용될 수 있는데, 이때는 고구려가 멸망하고 이미 50여 년 이상 지난 때이므로 고구려 출신의 승려가 《비밀의기》를 찬술하였다고는 도저히 생각하기 힘들다.

《비밀의기》에 직접적으로 영향이 나타난 문헌들 역시 고구려 멸망 이후의 것들이다. 먼저 이 책의 가장 뒷부분에 수록되어 있는 <法界印>은 구성이나 내용에 있어서 의상의 <法界圖>의 영향을 받은 것이 분명한데,¹¹⁾ 의상이 <법계도>를 찬술한 668년은 고구려가 멸망된 직후이다. 더욱이 이 <법계도>가 일반에 널리 알려진 것은 그가 중국 유학을 마치고 신라에 귀국한 671년 이후에나 가능하였을 것이다. 또한 《비밀의기》에서는 ‘無住’의 뜻에 대한 설명과 관련하여 중국 화엄종 조사인 법장의 저술 《三寶章》을 언급하고 있는데, 이 《삼보장》 역시 고구려가 멸망된 이후인 687년에서 690년 사이에 저술된 것이었다.¹²⁾ 이와 같이

有五 餘地各一”

11) 佐藤厚, 2004 <앞 논문>에서는 <法界印>과 《宗鏡錄》에 인용된 내용을 대상으로 《비밀의기》에 나타나는 義相 《一乘法界圖》의 영향을 자세히 검토하고 있다.

12) 吉津宜英, 1991 《華嚴一乘思想の研究》(大東出版社, 東京) 133~134

고구려의 멸망 이후에 찬술된 문헌들에 영향받고 있는 《비밀의기》가 고구려 승려에 의해 찬술된 문헌이라고 볼 수는 없을 것이다.

이처럼 의천의 언급과는 달리 《비밀의기》는 고구려 때의 저술로 보기는 힘들고, 오히려 고구려가 멸망한 이후에 찬술된 것으로 파악된다. 따라서 의천이 이 책의 저자를 ‘前高麗’ 때의 인물이라고 한 것만을 가지고 이 책을 고구려 승려가 지었다고 받아들일 수는 없다. 의천의 이야기는 별다른 근거가 없는 오류였거나 아니면 그가 언급한 ‘前高麗時’가 고구려 때가 아닌 별도의 시기를 가리켰을 수도 있지만 현재로서는 그 당부를 확인하기 힘들다. 앞에서 언급한 것처럼 《비밀의기》가 961년에 편찬된 《종경록》에 인용되고 있고 또 725년에 번역된 《대일경》의 용어에 영향받고 있기 때문에 이 책의 저술시기는 725년에서 961년 사이라고 볼 수 있지만, 그 이상 구체적인 사실은 알기 어려운 것이다.

그런데 이 책의 내용 중에는 간접적으로나마 구체적인 시점을 알 수 있는 내용이 있어 주목된다. 즉 서론 부분에서는 저자의 출신에 관하여 이야기하면서 그를 ‘平壤新城人’이라고 표현하고 있는데, ‘平壤新城’이라는 지명이 사용될 수 있는 시기는 비교적 제한되기 때문에 이를 통하여 이 책이 편찬된 시기를 짐작하는데 적지 않은 시사를 받을 수 있다고 생각되는 것이다. 서론의 내용에는 전설적인 색채가 짙기 때문에 저자의 출신지로 언급된 平壤新城도 실제 지명이 아닌 임의의 가상적인 지명처럼 느껴진다. 하지만 지리지 자료에는 이에 부합되는 지명이 보이고 있으니, 《高麗史》 地理志에 기록된 新城部曲이 바로 그것이다.¹³⁾ 이곳은 현재의 평양 동남쪽의 成川郡 지역에 해당하며, 본래 高麗前期에는 西京 즉 平壤의 외곽에 설정된 西京畿에 소속되어 있었다.¹⁴⁾ 따라서 이 지역은 ‘平壤新城’ 즉 ‘平壤의 新城’이라는 표현에 그대로 부합되는 지역이다. 평양신성이 지금의 평양 인근 지역임은 서문에서 저자가 고향을

13) 《三國史記》 중에 고구려의 지명으로서 新城(州)이 보이는데, 이는 압록강 너머 만주에 있던 지역으로서 《비밀의기》 서문에 언급된 ‘平壤新城’으로 보기는 힘들다.

14) 《高麗史》 권58, 地理3. “三登縣 仁宗十四年分西京畿爲六縣 以成州所屬新城 蘿坪狗牙等三部曲合爲本縣置令”

떠나 서쪽의 大香山으로 공부하기 위하여 갔다는 내용과도 부합된다. 大香山은 이름으로 보아 妙香山을 가리키는 것으로 여겨지는데, 주지하듯이 묘향산은 평양의 서북쪽에 있다. 서문 전체의 신비적인 내용 특히 別世界처럼 묘사한 대향산의 모습으로 볼 때 이 책의 저자가 실제로 평양신성 출신이고 대향산(묘향산)에서 머물렀는지는 의심스럽지만 어쨌든 서문에 나오는 지명들은 당시 실재하는 지역을 염두에 두고 기록한 것으로 생각된다.

그런데 이 ‘平壤(의) 新城’이라는 지명은 통일신라시대에는 나타날 수 없는 것이었다. 아직 平壤을 영역화하지 못하였기 때문이다. 당나라와 신라의 연합군에 의해 고구려가 멸망된 후 그 수도였던 평양지역은 처음에 당나라의 관할이 되었지만, 발해의 등장 이후 복잡해진 국제정세 속에서 주변 어느 국가도 이를 직접적으로 관할하지 못하고 있었다. 신라의 경우 735년에 당나라로부터 溟江 즉 대동강 이남 지역에 대한 영유를 공인받은 이후 예성강이북에서 대동강이남 지역에 이르는 변경지역을 개척하여 溟江鎭을 설치하였지만, 대동강 이북 지역에 있는 평양 지역으로까지 진출하지는 못하였다.¹⁵⁾

평양 및 인근지역이 국가에 의해 영역화 되고 정식 행정구역으로 편제되는 것은 고려 건국 이후의 자료에 비로소 보이고 있다. 고려 태조 왕건은 건국한 직후부터 평양을 중시하여 大都護府로 삼고 황해도 지역

15) 溟江鎭의 설치 경위 및 범위, 운영방식 등에 대한 주요한 연구들에서는 일반적으로 신라의 최북단 지역이었던 패강진의 범위를 예성강 이북에서 대동강 이남지역으로 파악하고 있다[方東仁, 1979 <溟江鎭의 管轄範圍에 關하여> 《靑坡盧道陽博士古稀紀念論文集》; 李基東, 1976 <新羅下代の 溟江鎭 - 高麗王朝의 成立과 關聯하여> 《韓國學報》 4; 姜鳳龍, 1997 <新羅下代 溟江鎭의 設置와 運營> 《韓國古代社會의 地方支配》 (한국고대사연구회 편, 신서원, 서울) 등 참조]. 이와 달리 일부 연구들에서는 신라 때에 이미 대동강 북쪽에 진출하였으며, 溟江鎭은 평양에 설치하였었다는 견해를 제시하고 있지만(姜昶求, 1991 <新羅의 平壤地方支配에 關하여> 《白山學報》 38 및 趙二玉, 1996 <통일신라의 북방개척과 패강진> 《白山學報》 46), 이러한 견해는 일반적으로 지금의 서울지역을 가리키는 것으로 이해되는 《三國史記》 新羅本紀 중의 ‘平壤’이라는 지명을 현재의 평양으로 이해한 것으로서 그대로 따르기 어렵다고 생각된다.

의 사람들을 옮겨 살게 하였다.¹⁶⁾ 또 태조 2년에는 평양과 평양 인근의 龍崗에 성을 쌓고 있다.¹⁷⁾ 이후에도 태조는 평양에 직접 행차하여 관심을 보였고, 태조 15년경에는 遷都를 계획하기까지 하였다.¹⁸⁾ 그런데 이처럼 고려가 건국 직후부터 평양에 관심을 갖고 통치체제를 정비할 수 있는 배경에는 고려의 건국에 앞서서 적어도 弓裔정권 시기부터의 이 지역을 안정적으로 확보하는 상황이 있었다고 생각된다. 弓裔정권기의 모습을 알려주는 자료가 많지 않기 때문에 구체적인 실상은 알 수 없지만, 고려의 건국과 함께 평양에 지방관을 파견하고 다수의 백성들을 이주시키기 위해서는 적어도 정치, 군사적으로는 이 지역을 확실하게 차지하고 있지 않으면 안되었을 것이다. 실제로 궁예는 처음 왕을 자처하면서 고구려가 신라에 멸망당하여 수도인 平壤이 황폐화되었다며 그 복수를 다짐하고 있는데,¹⁹⁾ 처음 국호를 ‘後高句麗’라고 하였던 궁예정권 으로서는 고구려의 중심지였던 평양지역에 대한 확보가 중요하였을 것이다. 궁예 정권이 수립되고 나서 5년째 되는 905년에 平壤城主 黔用이 궁예에게 귀순하였다는 기록이 있는데,²⁰⁾ 이때에 비로소 평양지역이 궁예정권의 관할 하에 들어가면서 국가에 의해 체계적으로 통치될 수 있었던 것이 아닌가 생각된다. 이와 같이 평양지역을 영역으로 확보하고 체계적으로 통치하는 것은 아무리 빨라도 후삼국기의 궁예정권 이후에야 가능하였다고 생각되므로, 《비밀의기》에서처럼 ‘平壤新城’이라는 지명이 출현할 수 있는 것도 궁예정권 이후라고 생각된다. 궁예 이전의 평양 지역은 권력의 공백지로서 野人들만이 거주하였을 터이므로 당시에는 ‘平壤의 新城’이라는 형태로 지역을 표시하지도 않았을 것이다.

이처럼 ‘平壤新城’이라는 지명은 일정한 시기 즉 궁예정권의 성립 이후에 비로소 가능했다고 생각되므로, 그러한 표현을 담고 있는 《비밀

16) 《高麗史節要》 권1, 태조 원년 9월

17) 《高麗史節要》 권1, 태조 2년 10월

18) 《高麗史節要》 권1, 태조 15년 5월

19) 《三國史記》 卷50, 列傳 弓裔. “天復元年辛酉 善宗自稱王 謂人曰 往者新羅請兵於唐 以破高句麗 故平壤舊都鞠爲茂草 吾必報其讎”

20) 《三國史記》 卷50, 列傳 弓裔. “改武泰爲聖冊元年 分定溘西十三鎮 平壤城主將軍黔用降”

의기》의 찬술 역시 그 시기에 이루어졌다고 보아야 할 것이다. 그렇다면 《비밀의기》는 궁예가 후고구려를 건국한 901년부터 《중경록》이 편찬되는 961년 사이에 찬술된 것이 되는데,²¹⁾ 이 시기 즉 후삼국시기에서 고려초에 이르는 시기의 문헌이 거의 전하지 않는다는 현실을 고려할 때 이 책의 가치는 작지 않다고 할 수 있을 것이다.

2. 찬술자

《비밀의기》는 책 첫머리에서 저자를 ‘大香山隱士釋法藏’이라고 밝히고 있다. 하지만 이 대향산에 은거하였던 法藏에 관하여는 이 책 이외에 다른 자료에서 언급되지 않고 있고, 이 책에서도 서술된 내용은 대부분 신비적인 것이어서 구체적으로 어떠한 인물이었는지 알 수 없다. 의천은 그에 대하여 ‘前高麗’ 때에 살았던 ‘晚學涉獵’한 인물 즉 제대로 공부하지 못한 인물이라고 평가하고 있지만, 그가 실제로 이 인물에 대하여 구체적인 정보를 가지고 있었는지는 명확하지 않다. 그런데 송나라 승려들이 의천에게 이 책을 화엄종 조사의 저술이라고 보낸 것에서 볼 수 있듯 중국 불교계에서는 이 책의 저자를 중국 화엄종의 조사인 法藏과 같은 인물로 파악하고 있었다. 《중경록》과 《오교장집성기》 등에서 이 책을 중요하게 인용하고 있는 것도 이 책을 화엄종 조사인 법장의 저술로 여겼기 때문이었을 것이다. 그들이 그렇게 생각한 것은 아마도 이 책에 마치 화엄종 조사 법장 즉 賢首法藏의 저술로 볼 수 있는 내용이 들어있기 때문이라고 생각된다. 즉 이 책에는 현수법장의 저술들이 마치 저자 자신의 저술처럼 인용되고 있는데 그러한 내용이 이 책을 법장의 저술로 여기게 하였다고 생각되는 것이다.

앞에서 언급한 것처럼 《비밀의기》 본문의 마지막 부분에서는 ‘無住’에 대해 이야기하다가 ‘無住相에 대한 자세한 설명은 《華嚴三寶義》에서 이야기한 것과 같다’라면서 자세한 설명을 《화엄삼보의》에 미루고 있는데,²²⁾ 이 《화엄삼보의》는 賢首法藏의 저술인 《三寶章》을 가리

21) 《宗鏡錄》 편찬에 이용되기 위해서는 그 보다 어느 정도 앞선 시기 적어도 950년경까지는 찬술되었다고 보아야하지 않을까 생각된다.

킨 것으로 여겨진다. 실제로 《삼보장》 중에는 이 책에서 설명을 미룬 無住에 대한 내용이 나오고 있다.²³⁾ 또한 이 책에서는 화엄종의 교판에 따라서 불교의 가르침을 五教 즉 다섯 단계로 구분하여 각각의 특징을 간략하게 설명하는 도중에 ‘(圓教에 관한) 그 밖의 자세한 내용은 《別記》에서 설명한 것과 같다’고 이야기하고 있는데,²⁴⁾ 여기에 언급된 《別記》 역시 내용으로 보아 賢首法藏이 화엄교학의 교판론에 입각하여 五教의 성격을 설명한 문헌을 가리키는 것으로 보인다. 화엄의 교판론은 법장에 의해서 체계화되었고, 화엄종의 입장에서 五教에 대하여 체계적으로 설명하는 문헌들은 바로 법장이 저술한 문헌들이기 때문이다.²⁵⁾ 이와 같이 현수법장의 저술들이 《비밀의기》에서 마치 저자 자신의 책인 것처럼 언급되고 있기 때문에 이 책을 읽는 사람들 중에는 별다른 의심 없이 현수법장의 저술로 받아들였던 것이라고 생각된다.

하지만 이 책의 내용은 현수법장의 다른 저술들과는 큰 차이가 있으며, 문체 등으로 볼 때에도 그의 저술로 보기 힘들다. 서론 부분에 보이는 ‘平壤新城’이라는 지명, 그리고 본문 중에 확실하게 보이는 義相系 화엄사상의 영향 등을 고려할 때, 의천이 지적한 것처럼, 그리고 기존의 연구에서 이야기된 것처럼 이 책은 한국의 승려가 저술한 책으로 보아야 할 것이다. 그렇다면 구체적으로 ‘大香山隱士 釋 法藏’은 어떠한 인물이었을까. 무엇보다도 과연 그러한 인물이 실재하기는 하였던 것일까. 法藏이라는 이름은 진흥왕 순수비의 隨駕道人的 이름으로도 나오고,²⁶⁾ 통일신라시대 興輪寺에 주석하였던 승려의 이름이기도 하므로,²⁷⁾ 《비

22) 《房山石經遼金刻經》 제22권(俊義密勿多寧) 633 상단. “若廣明無住相 如華嚴三寶義說”

23) 《三寶章》 卷下, 入道方便十 (大正藏45, 626b); 佐藤 厚, 2002 <앞 논문> 165 참조.

24) 《房山石經遼金刻經》 제22권(俊義密勿多寧) 632 하단. “五圓教 … 其餘義理如別記說”

25) 法藏의 《五教章》은 화엄교학의 입장에서 五教 각각의 특징을 자세히 논한 가장 대표적인 저술로서 동아시아 불교계에서 가장 널리 읽힌 책이다.

26) <黃草嶺眞興王巡狩碑>, “隨駕沙門道人 法藏慧忍”

27) 일본의 불교문헌인 《諸師制作目錄》에서는 元曉의 스승을 ‘新羅國興輪寺 法藏’이라고 기록하고 있다(《大日本佛教全書》 권2, 343; 金相鉉, 2002 <興輪寺

밀의기》의 찬술자로서 실제 법장이라는 승려가 있었을 가능성을 부정할 수는 없다. 하지만 이 책의 내용으로 볼 때 法藏이라는 저자의 이름은 실재한 인물이 아니라 화엄교학의 완성자이자 중국 화엄종의 실질적 성립자인 賢首法藏에 假託한 것으로 생각된다. 賢首法藏의 저술들을 마치 자신의 저술인 것처럼 이야기하고 있는 것 자체가 ‘大香山隱士 釋 法藏’이라는 인물이 가공의 인물임을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 만일 실재의 인물이었다면 굳이 다른 인물인 것처럼 보이게 하는 표현을 쓰지는 않았을 것이다. 다시 말하여 이 책의 저자는 실제 자신의 정체를 숨긴 채 화엄종의 조사에 가탁하기 위하여 ‘大香山 隱士 法藏’이라는 가공의 이름을 사용한 것으로 보아야 할 것이다.

이 책의 저자가 그러한 가탁을 행한 것은 물론 이 책에 나름대로의 권위를 부여하기 위해서였을 것이다. 화엄교학이 널리 퍼지고 화엄종의 위상이 강화된 상황에서 화엄교학의 완성자인 法藏은 상당한 권위를 인정받았을 것이고, 따라서 자신들의 사상에 권위를 부여하려는 사람들 중에는 본인의 이름보다 권위를 인정받는 인물의 이름을 가탁하려는 경향이 생겨났을 것이다.²⁸⁾ 그리고 후대에 《비밀의기》가 불교계 일부에서 법장의 저술로 인정되어 그 내용이 중시되었던 것을 볼 때 편찬자(들)의 의도는 일정하게 성공하였다고 볼 수 있다. 실제의 내용을 검토해보면 《비밀의기》의 내용과 화엄종조사 法藏의 다른 저술에 보이는 내용에는 상당한 차이가 있음에도 불구하고 이 책이 법장의 저술로 받아들여진 것은 그만큼 당시 불교계, 특히 화엄교학 연구자 사이에서 법장의 이름이 갖는 권위가 상당하였음을 보여주는 것이라고 생각된다.

이와 비슷한 상황은 일본에서 法藏의 저술로 유통된 《華嚴經問答》의 경우에도 잘 나타나고 있다. 최근의 연구들에 의하면 이 책은 본래 義相이 제자들에게 행한 강의 내용을 정리한 강의록이거나 혹은 그러한 강의록들에 기초하여 새롭게 편집된 책으로 파악되고 있다. 하지만 일

출신의 高僧들> 《新羅文化》 20 에서 재인용).

28) 이미 권위가 확립된 인물에 가탁하여 자신들의 사상을 정당화하고자 한 모습은 어떠한 사상계에서나 나타나는 것으로, 불교의 경우 부처와 보살들을 話者로 설정하여 편집된 大乘經典들은 그 대표적인 예라고 할 수 있다.

본 불교계에서는 최근에 이르기까지도 별다른 의심 없이 법장의 저술로서 읽혀져 왔다. 그것은 이 책이 처음 일본에 소개될 때에 法藏의 저술로 소개되었기 때문이었다. 아마도 신라 출신의 승려가 일본으로 건너가 화엄사상을 전할 때, 신라와 달리 의상보다 법장의 영향이 절대적으로 강한 일본 불교계에서 자신의 입장을 정당화시키기 위하여 의상의 강의를 법장의 것으로 바꾸어 소개하였고, 그것이 그대로 일본 불교계에 받아들여졌던 것으로 생각된다. 이 책의 내용 중에는 심지어 법장의 대표적 저술인 《탐현기》 등과 상반되는 내용이 보이고, 그 내용이 일부 학자학 승려들에 의해 지적되기도 하였지만 근대에 이르기까지도 법장의 저술로서의 이 책의 권위가 부정되지 못한 것을 보면 일본 불교계 특히 화엄종 내에서 法藏의 이름이 갖는 권위를 짐작하게 된다.

이처럼 이 책의 저자로 기록된 ‘大香山 隱士 法藏’은 실제의 인물이 아니라 화엄종 조사 賢首法藏의 권위를 이용하기 위하여 가탁한 것으로 생각되지만, 여기에서 문제가 되는 것은 ‘大香山 隱士’라고 하는 표현이다. 화엄종 조사인 法藏의 행적에 대하여는 그의 사후 곧바로 찬술된 闍朝隱의 碑文(713년)²⁹⁾을 비롯하여 崔致遠의 《法藏和尚傳》(904년)³⁰⁾, 《宋高僧傳》 <法藏傳>(988년)³¹⁾ 같은 전기자료, 그리고 후대 화엄종 문헌에서 역대의 조사를 소개하는 자료 등 20여 종이 전하고 있지만, 이들 자료 어디에도 법장과 大香山과의 관계를 보여주는 내용은 보이지 않는다.³²⁾ 물론 法藏이 平壤 출신이라는 내용도 보이지 않는다.

전기 자료들에 의하면 법장의 조상은 본래 康居國 출신으로, 할아버지 때에 당나라에 귀화하여 당나라 수도에 거주하기 시작하였고, 법장도 수도인 長安에서 태어났다. 그후 16세 때에 阿育王舍利塔에 나아가 손가락을 태우며 불법에 귀의할 것을 서원하고 장안에 있는 여러 사찰

29) 《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》(大正藏50, 280b)

30) 大正藏50, 280c~289c; 《韓國佛教全書》3, 769c~777b

31) 《宋高僧傳》 권5 (大正藏50, 732a)

32) 法藏의 傳記에 관한 자료들 및 그 구체적 내용들에 대하여는 吉津宜英, 1991 《앞의 책》 97~129에 자세히 정리되어 있다. 특히 102~106의 <法藏의 傳記とその資料の一覽表>에는 각 자료들에 나타나는 내용을 항목별로 분류하여 서로 비교하고 있다.

의 고승들을 찾아다니며 수학하다가 17세 경에 장안 서쪽에 있는 太白山에 들어가 3년간 광 공부하였다.³³⁾ 그 후 20세 되던 662년에 장안 근교 종남산에서 가르침을 퍼던 智儼의 명성을 듣고 찾아가 제자가 되었고, 이후에는 입적할 때까지 지엄의 가르침을 계승 발전시켜 화엄학의 이론 체계를 완성하는 한편 譯經활동과 궁궐에서의 설법 등으로도 명성을 떨친 당대의 대표적 승려로서 활동하였다.

이처럼 법장은 長安에서 태어나 장안과 장안에서 멀지 않은 太白山과 終南山에서 수학하였고, 이후에도 주로 長安에 있는 사찰에 머물면서 활동하였다. 그럼에도 불구하고 화엄종 조사 法藏에게 가탁하려 한 《비밀 의기》가 저자의 출신 및 활동지역에 대하여 실제의 법장과는 아무런 관련이 없는 平壤지역과 大香山을 언급한 것은 잘 이해가 가지 않는 일이다. 그러한 표현들은 본래 의도했던 화엄종 조사 법장을 가탁하는 것과는 너무 어긋난 것으로서, 오히려 화엄종 조사 법장이 아님을 보여주는 것으로 생각되기 때문이다. 그런데 이와 관련하여 화엄종 조사 법장이 香山에서 수학하였다는 전승이 보이는 것이 주목된다.

우리 大師 賢首께서는 ... 香山에서 지혜의 거울을 쥐시고 ...³⁴⁾

위의 문장은 북송대 화엄학자인 道亭(1023?~1100?)의 《義苑疏》 서문에 나오는 내용이다. 《의원소》는 법장의 저술인 《五敎章》에 대한 주석서로, 도정은 《오교장》의 저자인 법장을 칭송하는 과정에서 그가 香山에서 수학하였다고 이야기하고 있는 것이다. 법장의 전기를 비롯하여 다른 기록들에서 법장이 香山에서 수학하였다는 이야기가 전혀 없음에도 불구하고 이처럼 법장이 향산과 관련하여 이야기하는 것은 의아스러운 일이다. 하지만 이는 바로 일부의 사람들에게는 법장이 향산에서 수

33) 중국의 지명 중에 太白山은 山西省 북쪽의 靈丘縣과 陝西省 太白縣에 각기 보인다. 이 중 장안에서 멀리 떨어져 있지 않은 후자가 법장이 수학하였던 곳으로 생각된다. 장안에서 멀리 떨어져 있지 않아 장안과 이곳을 단기간에 오간 법장의 행적과 부합하기 때문이다.

34) 《義苑疏》 自序 (新纂大日本續藏經58, 185b). “我大師賢首 ... 攬智鏡於香山 ...”

학하였다든 전승이 있었음을 보여주는 것이라고 생각된다. 도정의 《의원소》에는 이 밖에 별다른 언급이 없기 때문에 이러한 전승이 어디서 비롯된 것인지, 근거가 어떤 것인지 알 수 없지만, 어쨌든 화엄교학에 대한 전문적인 저술을 남긴 학자가 받아들이고 있을 정도면 그 전승도 일정한 범위 내에서는 지지되고 있었다고 볼 수 있을 것이다.

이러한 범장의 향산 수학 전승과 관련하여 일본 불교계에서 범장을 ‘香象’이라고 부르고 있는 사실이 주목된다. 중국과 한국의 불교문헌에는 아직 발견되지 않고 있지만 일본에서 찬술된 문헌들에서는 범장을 향상으로 부르는 사례가 적지 않게 발견된다. 특히 화엄종의 문헌에서는 범장을 지칭할 때 범명인 범장이나 중국과 한국에서 일반적으로 사용된 賢首라는 범호 대신에 香象이라는 표현이 훨씬 많이 사용되고 있다. 현재에도 범장을 향상이라고 부르는 것은 일본 불교계의 상식처럼 되어 있다.

그런데 이처럼 범장을 ‘香象’으로 일컫는 것은 본래 신라 불교계에서 유래하였을 가능성이 대단히 높다. 현존하는 자료 중 범장을 香象으로 부르는 가장 이른 시기의 자료들이 신라 불교의 영향을 크게 받은 것들이기 때문이다. ‘香象’이라는 말이 등장하는 最古의 문헌인 《大乘起信論同異略集》은 元曉의 영향을 크게 받은 東大寺 승려 智憬에 의해 찬술된 것으로,³⁵⁾ 그는 여기에서 ‘향상’을 元曉에 대한 별칭인 ‘丘龍’과 대비하여 사용하고 있다. 지경은 이 중 구룡에 대하여는 ‘靑丘의 龍’, 즉 신라의 용과 같은 존재라고 설명하고 있지만 香象에 대하여는 그에 대비되는 구체적인 설명을 하지 않고 있다.³⁶⁾ 한편 신라에서 화엄학을 수학한 후 일본에서 활동한 見登이 지은 《華嚴一乘成佛妙義》는 앞에서 언급한 《화엄경문답》을 처음으로 인용하고 있는 책인데,³⁷⁾ 여기에서는 《화엄경문답》과 범장의 스승인 智儼의 《五十要問答》을 각기 《香

35) 崔鉉植, 2001 <『大乘起信論同異略集』の著者について> 《駒澤短期大學佛敎論集》 7 (駒澤短期大學佛敎科, 東京)

36) 《大乘起信論同異略集》 (韓國佛敎全書3, 719b). “新羅元曉法師 飛龍之化 瀆于靑丘 故字丘龍 大周法藏和尚 駕象之德 振于唐幡 故字香象”

37) 최연식, 2001 <新羅 見登의 著述과 思想傾向> 《韓國史研究》 115

象問答》과 《終南問答》으로 일컫고 있다. 終南은 지엄이 머물렀던 終南山을 가리키는 것이다. 이후의 문헌들에서 香象이라는 용어가 널리 사용되는 데에는 이 두 문헌의 역할이 컸던 것으로 생각된다.³⁸⁾ 13세기 일본의 대표적 화엄승려인 凝然是 중국 문헌에는 보이지 않는 香象이라는 용어가 신라와 일본의 문헌에만 보인다고 이야기하고 있는데,³⁹⁾ 이때의 신라 문헌은 아마도 智憬과 見登의 문헌들을 가리킨 것으로 생각된다.

그런데 이렇게 널리 사용되고 있음에도 불구하고 香象이라는 용어의 어원에 대해서는 일본 불교계에서도 명확하게 설명되고 있지 않다. 유일하게 13세기의 문헌에 見登이 지었다는 《(法藏和尚)眞影銘》의 말을 인용하여서 범장이 ‘香象’을 탄적이 있기 때문에 ‘향상’으로 부른다고 이야기하고 있지만⁴⁰⁾ 이는 향상과 함께 사용된 원효나 지엄 등의 별칭과 비교할 때 명확한 설명으로는 부족한 감이 있다. 즉 원효의 별칭인 ‘구룡’의 경우 ‘청구’ 즉 신라의 용이고, 지엄의 별칭인 ‘종남’은 그가 오랫동안 주석했던 종남산에서 유래한 것으로 누구나 쉽게 그 의미를 알 수 있지만 香象을 탔기 때문에 ‘향상’이라고 불린다는 것은 쉽게 수긍되지 않을뿐 아니라 오히려 건강부회적인 느낌까지 든다. 물론 범장의 전기나 다른 자료에는 그러한 내용이 보이지 않고 있다.⁴¹⁾

청구와 종남이 모두 지명에서 비롯된 것이고, 불교 승려들의 경우 대

38) 法藏의 《五教章》에 대한 일본 最古의 주석서인 壽靈의 《華嚴五教章指事》는 《大乘起信論同異略集》과 《華嚴一乘成佛妙義》의 중간인 9세기초에 저술된 문헌으로 法藏의 문헌들을 다수 인용하고 있지만 香象이라는 용어는 전혀 사용되지 않고 있다.

39) 《五教章通路記》(大正藏72, 297b). “唐土諸文 無立此名 新羅日本 立香象稱”

40) 《五教章通路記》(大正藏, 297b). “眞影銘云 一朝由茲駕以香象 … 此乃由駕乘德 顯法化儀故也”

凝然과 비슷한 시기에 활약한 일본승려 高辨과 順高도 같은 내용을 인용하여 香象이라는 호칭의 유래를 설명하고 있다.

41) 閻朝隱이 찬술한 碑文에 ‘香象’이라는 용어가 보이고 있지만 赤象에 미치지 못하는 평범한 존재에 대한 비유이다. 내용상 法藏을 가리킨 것으로 보기는 힘들다(《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》(大正藏50, 280b). “其初以力入道也 十大牛不如一青牛 其終以力濟時也 十香象不如一赤象”).

부분 주된 활동 지역이나 주석했던 사찰이름을 따서 별칭이 붙여지는 것을 고려할 때, 법장의 별칭이라는 ‘향상’도 지명이나 사찰이름에서 유래했을 가능성이 높다고 생각된다. 하지만 법장의 전기자료에는 향상이라는 용어와 연결시킬만한 지명이나 사찰 이름이 전혀 발견되지 않고 있다. 그런 점에서 道亭의 《의원소》 서문에 나오는 ‘향산’은 ‘향상’과 관련될 수 있는 지명으로 주목된다. ‘구룡’이 ‘청구의 용’을 줄인 것처럼 ‘향상’도 ‘향산의 코끼리’를 줄여서 표현한 것일 수 있기 때문이다. 특히 이 구룡과 향상이라는 말은 《대승기신론동이략집》에서 원효와 법장을 칭송하면서 대구적을 사용되고 있는데, 그런 점에서 청구와 향상은 造語의 측면에 있어서도 상통할 가능성이 높다.

이와 같이 법장을 ‘향상’으로 부르는 배경에 ‘향산의 코끼리’라는 의미일 가능성이 높고, 그러한 호칭이 신라에서 비롯되었다고 생각되는데, 이는 신라에서 법장을 향산과 연결시키는 전승이 일찍부터 존재하였음을 보여주는 것이라고 생각된다. 북송대 문헌인 《의원소》에서 법장이 향산에서 수학하였다고 이야기하고 있는 것은 중국 문헌으로서는 대단히 예외적인 것으로, 다른 중국의 문헌들에는 법장과 향산의 연관성을 보여주는 내용이 전혀 없음을 뿐 아니라 법장을 ‘향상’이라고 일컫는 사례도 전혀 발견되지 않고 있다. 아마도 《의원소》에 기록된 법장과 향산을 연결시키는 전승은 신라나 고려를 통하여 전해진 것으로 생각되며, 어쩌면 《비밀의기》를 통하여 전해진 것일지도 모른다. 송대의 문헌인 《종경록》과 《五教章集成記》에 《비밀의기》가 인용되고 있을 뿐 아니라 북송의 대표적 화엄학자인 淨源도 이 책을 본 후 의천에게 보냈던 사실을 고려할 때 道亭 역시 이 책을 읽었을 가능성이 높기 때문이다.

이처럼 법장을 향산과 연결시키는 전승이 신라에 유포되어 있었다면 《비밀의기》를 法藏의 저술로 가탁하면서 저자인 법장을 ‘大香山 隱士’라고 표현한 것을 모순적인 행위로 볼 수만은 없을 것이다. 오히려 진짜 법장임을 강조하기 위해서 당시의 주요한 전승에 입각하여 그러한 표현을 사용하였다고 보아야 할 것이다. 다만 (大)香山에서 수학했다는 법장은 그들이 가탁하려고 한 화엄종 조사 법장의 실제 모습은 아니었다. 거듭 이야기하듯 법장의 실제 행적에는 그를 향산과 연결시킬만한 어떠

한 모습도 보이지 않는다. 그럼에도 불구하고 왜 이와 같은 법장의 실제 행적과 일치하지 않는 전승이 신라에서 생겨났는지, 그 전승의 과정이 어떠한 것인지 현재로서는 알 수 없다.⁴²⁾ 하지만 이와 같은 전승이 생겨나고 《비밀의기》와 같이 그러한 전승에 입각하여 창작된 문헌이 있는 것을 보면 신라 사회에서의 ‘향산에서 수학한 법장’이라는 전승은 상당히 깊은 뿌리를 가지고 있었다고 생각된다. 法藏의 출신지를 平壤이라고 한 것도 이러한 ‘향산에서 수학한 법장’이라는 인식에서 비롯된 것으로 생각된다. 자신들이 알고 있는 (大)香山에서 멀지 않은 지역으로서 비교적 불교적 전통이 강한 지역으로서 平壤을 언급하였다고 생각되기 때문이다.

하지만 이러한 ‘향산에서 수학한 법장’이라는 전승이 신라 불교계 내에서 널리 공유되었던 것으로는 생각되지 않는다. 현존하는 신라와 고려의 불교 문헌에는 그러한 내용이 전혀 보이고 있지 않기 때문이다. 화엄학 문헌들의 경우에도 상황은 마찬가지로 법장을 향산과 연결시키는 내용이나 ‘향상’이라는 표현은 전혀 보이지 않고 있다. 이는 아마도 현존하는 신라와 고려의 화엄학 문헌들이 대부분 당시 화엄종의 주류였던 의상계에 의해 편찬되었기 때문일 것이다. 의상이 법장과 함께 지엄의 문하에서 수학하였고, 귀국 후에도 편지를 주고받은 사이였다는 것을 고려하면 의상계에서 자료적 근거가 없는 ‘향산에서 수학한 법장’이라는 전승이 이야기되기는 어려웠을 것이다. 아마도 ‘향산에서 수학한 법장’이라는 전승은 신라 불교계 내에서도 주류적인 흐름 이외의 집단에서 제한적으로 유포되었던 것으로 보이며, 그 내용 역시 구체적인 법장의 전기 자료와는 거리가 있는 신뢰도가 떨어지는 것이었다고 생각된다. 신라 불교계 전체에서 화엄학의 위상이 높아지면서 그러한 위대한 이론의 완성자인 법장의 존재가 부각되면서 불교계 일부 특히 정통적 교학자 집단의 바깥에서는 그를 대단히 위대한 인물, 나아가 신비한 인물로 여기게 되고, 그 과정에서 그러한 신비적인 인물이 수학하였을 大香山이라는 이미지도 점차 발전되었던 것이 아닐까 한다. 그런 점에서 의상

42) 혹 본래 법장의 초기 수학처인 ‘太白山’을 필사하는 과정에서 太와 白이 합쳐져 香으로 읽혔던 것이 아닌가 생각해 볼 수도 있을 것이다.

계 사상의 계승자로 자처하며 합리적인 교학연구를 중시하였던 의천이 《비밀의기》를 근거없는 허황된 책이라고 비판한 것은 당연한 일이었다고 할 수 있을 것이다.

지금까지 검토한 바를 정리하면 《비밀의기》의 찬술자로 기록된 ‘大香山隱士 釋 法藏’은 실존했던 인물이 아니라 중국의 화엄종 조사 法藏에 가탁한 것이라고 볼 수 있다. 그리고 이 책에서 의상계 등의 정통적인 화엄학 집단과는 달리 法藏을 香山에 연결시키는 불교계 일부의 전승에 입각하고 있는데, 이로 보아 이 책의 찬술자는 후삼국에서 고려초에 활동한 의상계와 다른 입장에 있던 화엄학자로 생각된다.⁴³⁾

IV. 책의 구성과 내용

앞에서 살펴본 것처럼 《비밀의기》는 본래 3권 분량으로 되어있었지만 현재는 그 중 극히 일부만이 전해지고 있다. 현존하는 내용 중 가장 체계적이고 많은 분량인 房山石經本の 경우도 모두 12면(1면 27~28행, 1행 16자)에 불과하며, 이는 본래 내용을 간략하게 정리한 축약본에 불과하다. 실제로 기존의 연구에서 밝혀진 것처럼 《宗鏡錄》과 같은 후대의 문헌에는 방산석경본에 간략하게 언급된 것을 훨씬 자세하게 설명하는 내용이 인용되고 있으며, 또한 방산석경본에는 전혀 언급조차 되지 않은 내용도 인용되고 있다. 이처럼 방산석경본은 일종의 초록으로서 《비밀의기》의 내용 전체를 보여주고 있지 못하다. 축약의 정도가 심하

43) 신라중대 및 하대의 화엄학자들 중에는 고려시대 이후 화엄종의 정통적 흐름이 된 義相系 이외에 별도의 사상적 흐름을 계승하는 사람들도 있었던 것으로 생각된다. 이들에 대하여는 종래 元曉系 화엄학자라는 호칭이 사용되기도 하였지만[金知見, 1973 <新羅 華嚴學의 系譜와 思想> 《學院院論文集》 12(人文)과 高翊晉, 1988 <新羅中代 華嚴思想의 展開와 그 影響>(2) 《佛敎學報》 25; 1989 《한국고대불교사상사》 (동국대출판부, 서울)에 재수록], 이들이 원효의 사상을 그대로 계승하였다고 볼 수 없기 때문에 ‘非義相系’라고 표현하는 것이 타당하다고 생각된다(金相鉉, 1984 <新羅 華嚴學僧의 系譜와 活動> 《新羅文化》 1 참조).

고 전체의 내용 중에서 아예 생략된 부분도 있었던 것으로 생각되는 것이다. 따라서 축약이 심한 일부 부분의 내용은 쉽게 이해하기 힘들다.

하지만 방산석경본의 현재와 같은 모습은 전래 과정에서 결락이 생겼다가나 초록자가 아무렇게나 정리한 때문으로는 생각되지 않는다. 방산석경본 《비밀의기》는 나름대로 일정한 체계를 가지고 있으며, 다루어지는 내용들도 화엄교학의 기본적 이론들로 구성되어 있기 때문이다. 이 책 전체의 내용을 숙지하는 사람이 분량을 줄여 간략하게 정리할 목적으로 핵심적 내용만을 요약하였다고 생각된다.⁴⁴⁾ 따라서 한계가 적지는 않지만 현재의 방산석경본의 내용만을 가지고도 《비밀의기》에서 제기한 이론의 기본적 틀은 어느 정도 이해하는 것이 가능하다고 여겨진다. 이에 이하에서는 방산석경본을 토대로 《비밀의기》의 전체적 내용과 다루어진 이론들을 간략히 정리하고자 한다.

방산석경본 《비밀의기》는 크게 서론·본론·法界印 등 세 부분으로 구성되어 있고, 서론과 본론은 내용상 다시 각기 2~3개의 부분으로 구성되어 있다. 한편 서론과 본론 사이에는 7언 8구의 歸命偈가 있고, 法界印 뒤에는 7언 4구의 廻向偈가 있다. 이하에서는 각 부분별로 나누어 내용을 살펴보도록 한다.

1. 서론 (628 상단 ~ 629 하단 17행)⁴⁵⁾

서론은 내용상 세 부분으로 나누어져 있다. 즉 ①이 책의 찬술자인 法藏이 大香山에 가서 婆羅門으로부터 가르침을 전수 받는 과정을 이야기하는 緣起 부분과 ②저자인 법장이 가르침의 密傳을 당부하는 부분, 그리고 ③중생의 근기에 따라 부처의 가르침이 심화되는 단계에 대해 설명하는 부분 등이다. 이러한 단락 구분은 기술 형식에도 나타나고 있다.

44) 《비밀의기》의 초록본이 만들어진 배경 및 제작시기에 대하여는 알 수 없다. 현재의 요약본만으로는 내용이 쉽게 이해되지 않는 점, 그리고 중국 불교계에서 문헌의 요약본이 유통된 다른 사례가 찾아지지 않는 점을 고려할 때 金代에 房山石經에 화엄종 조사들의 저술을 새길 때에 작업의 편의를 위하여 《비밀의기》를 적절한 분량으로 요약하였을 가능성도 생각해 볼 수 있다.

45) 《房山石經遼金刻經》 제22권(俊義密勿多寧)의 페이지 수. 이하 동일함.

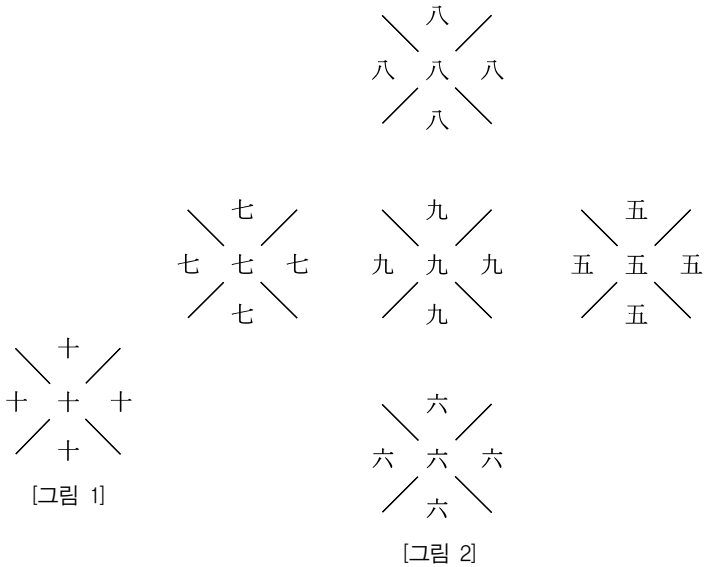
두 번째와 세 번째 부분이 시작될 때에는 앞 부분의 마지막 행에 여백이 있어도 이어 쓰지 않고 행을 바꾸고 있는 것이다. 한편 각 단락은 話者의 시점에도 차이가 있다. 첫 번째 부분이 삼인칭의 시점에서 法藏의 행적에 대하여 이야기하고 있는 반면, 두 번째와 세 번째 단락은 法藏이 이야기하는 1인칭의 시점이다.⁴⁶⁾ 아마도 본래 각 단락 사이에 있던 일부 내용이 생략되었기 때문에 이러한 시점의 혼란이 생긴 것으로 생각된다. 서론 각 부분의 내용은 다음과 같다.

1) 緣起 부분 (628 상단 ~ 628 하단 10행)

서론의 첫 부분은 法藏이 大香山에 들어가 婆羅門을 만나게 되는 인연을 이야기한 연기부분이다. 그 내용은 다음과 같다. 이 책의 작자인 法藏比丘는 平壤新城 출신으로 14세에 출가하여 西方으로 공부하러 길을 떠나 大香山에 이르렀다. 이 곳은 五穀이 자라지 않고 큰 과일[蔗]만 자라는데 그 크기가 7·8섬을 담는 향아리만하며 달고 맛있었다. 대향산 아래에는 승려들이 모여 안거하고 있었다. 그 중에 法鏡과 慧鏡이라는 승려가 함께 살고 있었는데 범장은 그들의 제자가 되었다. 한달 쯤 지났을 때 밤에 法藏의 입에서 放光하는 이적이 일어나자, 승려들은 범장에게 香山의 정상에 올라가 도를 물으라고 하였다. 이에 범장은 산 정상에 올라가 바라문을 만나 法要를 물었다. 바라문은 중생들이 生死에 流轉하는 것은 心源을 알지 못하기 때문이라면서 心源을 알면 萬德이 갖추어지고, 心源을 알지 못하면 萬染이 갖추어진다고 대답하였다. 범장이 다시 心源에 대하여 묻자 바라문은 心源은 곧 12因緣으로, 이를 알면 윤회로부터 벗어나고 모르면 윤회에서 벗어나지 못한다고 하였다. 바라문은 다시 알기 쉽도록 54개의 산가지[筭]를 이용하여 12인연과 윤회를 형상화하였는데, 중앙과 사방에 10개씩 두고 사방 각각의 사이에 하나씩 둔 것(<그림 1> 참조)은 모든 것들이 12인연에 의해 이뤄짐을 보여주는 것이고, 또 중앙의 10개와 사방의 10개와 같은 글자로 수레바퀴[輪]의 형상을 이루는 것은 마음[心]이 無住法임을 보이는 것이라고 하였다. 이

46) 佐藤 厚, 2002 <앞 논문>에서는 두 번째와 세 번째 단락을 婆羅門이 法藏에게 이야기하는 것으로 파악하고 있다.

러한 54개의 산가지로 만든 형상은 不增不減의 總相이고, 중앙과 사방의 숫자를 각기 9, 8, 7, 6, 5 등으로 변화시킨 다섯 가지 모습(<그림 2> 참조)은 5개의 別相이라고 하였다.



2) 密傳의 당부 (628 하단 11행 ~ 629 상단 15행)

이 부분은 法藏이 후학들에게 당부하는 내용으로, 자신이 이야기하려는 가르침은 깊고 오묘하여서 식견이 낮은 사람은 이해하지 못하며, 만일 이런 사람들이 이 가르침을 들으면 오히려 그들에게 해가 된다고 하고 있다. 즉 좋은 요구르트를 마시기 위해 소를 훔친 도둑들이 우유를 담은 그릇을 제대로 갖추지 못해서 오히려 毒을 마시는 것과 같다는 것이다. 따라서 信心이 견고하고 善友를 친근히 하는 성실한 사람들은 正法을 들으면 그대로 수행하고 얻은 공덕을 부처와 보살에게 돌릴 수 있으므로 그들에게는 이 가르침을 전해도 되지만 그렇지 않은 사람에게 전하면 오히려 그들을 惡道에 떨어뜨리는 것이 되므로 이야기하지 말아

야 한다고 하였다. 그러면서 轉輪聖王이 죽을 때에 만일 자신을 계승할 만한 자질을 갖춘 사람이 없으면 자신이 가지고 있던 귀한 보배들을 스스로 없애 버리는 것을 예로 들고 있다.

3) 부처의 가르침의 深化단계 (629 상단 16행 ~ 629 하단 17행)

이 부분에서는 부처의 가르침 즉 불교의 이론이 심화되는 단계에 대하여 이야기하고 있다. 내용상 바라문이 법장에게 이야기한 것으로 생각된다. 처음에 부처는 有名有相과 無名無相에 집착하지 말라고 가르쳤지만 중생들은 有를 들으면 有에 집착하고 無를 들으면 無에 집착하였다. 이러한 중생들의 집착을 없애기 위하여 부처는 다시 名相이 없는 것에 假名을 세우고, 假名에 입각하여 實相을 이야기하였다. 즉 본래 하나의 마음에서 비롯되는 貪·瞋·癡를 단계적으로 구분하여 9地的 수행과정에서 차례대로 제거한다고 이야기하기도 하였고, 滿融一味하여 구별되지 않는 깨달음의 경지에 대하여도 그 경지를 여러 단계(自受用果→無勝世界→一念不生法界→重重無盡)로 나누어 점차 향상된다고 설명하였다. 하지만 이처럼 단계를 나누어 설명하는 가르침은 一乘에는 미치지 못한 불완전한 가르침이다. 참된 가르침인 一乘은 부처로부터 미물에 이르기까지 모든 존재가 하나인 ‘一法界大總相’을 깨닫게 하는 것이기 때문이다. 단계를 구분하는 가르침에서는 末那, 黎耶 등으로 구분하여 이야기하는데, 이들은 모두 하나의 意識을 구분한 것에 불과하다. 따라서 意識을 잘 다스리면 末那, 黎耶 등도 저절로 다스려진다. 다만 이들을 단계적으로 보면 意識은 말나에 의해, 末那是 리야에 의해, 黎耶는 진여에 의해, 眞如는 무주에 의해 다스려 지며, 無住는 無所住이므로 다스릴 필요가 없고 그 자체가 해탈이다. 여기에서 이야기한 것은 모두 범부의 몸으로서 無碍한 (부처의) 몸을 얻는 것이다.

이상과 같이 여기에서는 불교의 여러 가르침들을 단계별로 구분하고 있는데, 제시된 구분법은 물론 華嚴敎學에서 제시하는 五敎判에 입각하고 있다. 즉 처음의 有名有相과 無名無相에 집착하지 말라고 한 것은 小乘의 가르침이고, 이후 假名을 세워서 이야기하기 시작한 가르침들은 각기 大乘始敎(自受用果), 大乘終敎(無勝世界), 頓敎(一念不生法界), 華

嚴(重重無盡) 등에 해당한다. 意識→末那→黎耶→眞如→無住의 단계도 물론 이러한 오고판에 대응된다. 그런데 여기에서는 이러한 가르침들의 단계를 구분할 뿐 아니라 그러한 여러 단계의 가르침들이 결국은 모두 하나의 가르침이라는 입장도 제시하고 있다. 특히 화엄의 가르침인 重重無盡까지 이야기하고서 다시 그 이상의 가르침으로 모든 존재가 하나인 ‘一法界大總相’임을 깨닫는 一乘을 이야기하고 있어 주목된다. 단순히 각 가르침의 차이를 부각시키는 것보다 그러한 가르침들을 모두 포섭하는 것에 중점을 두고 있음을 알 수 있다.

2. 歸命偈 (629 하단 18행 ~ 21행)

서론을 마치고 본론을 시작하기 전에 다음과 같은 7언 8구의 歸命偈가 있다.

歸命합니다. 十身을 갖춘 無身의 몸과 解脫法輪의 無心의 마음에, 보현과 문수를 비롯한 많은 보살들의 법계에 가득한 願行의 행함이 없[無行]의 행위에.

오직 바랍니다. 대일광명 부처님의 많은 몸들이 法界에 가득 나타나시고,

일체의 여러 보살들이 장엄한 지혜의 몸을 드러내시기를.

歸命十身無身身 解脫法輪無心心

普賢文殊等海會 法界願行無行行

唯願大日光明尊 身雲普現遍法界

示現一切諸菩薩 雨寶莊嚴智慧身

3. 본론 (629 하단 22행 ~ 633 상단)

본론은 크게 ①法界의 總相과 別相을 설명하는 부분과 ②五敎에 대하여 설명하는 부분, ③無住輪廻에 대한 설명 부분으로 구성되어 있다. 첫 번째 부분은 法界의 존재 모습과 그것을 인식하는 방법에 대한 설명이

고, 두 번째 부분은 불교의 다양한 가르침들의 차이에 대한 설명이며, 세 번째 부분에서는 생사윤회와 열반의 차이와 원인에 대하여 이야기하고 있다. 이 중 첫 번째 부분과 둘째 부분은 각기 序文에 해당하는 내용과 本文으로 이루어져 있는데, 서문에서는 해당 이론의 의의를 이야기하고 있고 본문에서는 구체적으로 각 이론을 설명하고 있다. 별도의 서문을 가지고 있는 것으로 보아 본래는 별도의 후으로 나누어져 있던 것이 아닌가 생각된다. 본론 부분은 축약이 많고 이론의 주요 골자만을 이야기할 뿐 해당 개념에 대한 설명이 충분하지 않아 의미를 이해하기가 어려운 곳이 많다. 여기에서는 개략적인 구조만을 파악해 보고자 한다.

1) 法界의 總相과 別相에 대한 설명 (629 하단 22행 ~ 631 하단 24행)

먼저 序文에서는 毘盧遮那의 本願力과 普賢菩薩의 因力에 의거하여 法界의 總相과 別相, 同體와 異體를 드러내어 중생들을 인도하려 한다고 이야기하고 있다. 本文에서는 總相과 別相을 구분하면서 그림으로 나타내고 있는데, 이는 서론의 첫 번째 단락에서 이야기한 내용을 그림으로 나타낸 것이다.(<그림 1>과 <그림 2>) 總相은 圓融門, 同體門, (十玄門 중의) 同時具足門, 能流法界로서, 大海의 물이 육지로 흘러 들어와 여러 강이 되었다가 다시 大海로 흘러 들어가는 것처럼 여러 諸法[別相]은 總相에서 비롯해서 다시 총상으로 돌아간다. 반면 別相은 行布門, 異體門, (十玄門 중에서) 同時具足門을 제외한 나머지 9門은 總相에서 파생된 所流法界이다.

총상을 제외한 5개의 별상은 각기 華藏世界를 이루며(逆順하여 10개), 그 구체적 모습으로서 白蓮藏, 赤蓮藏, 青蓮藏, 黃蓮藏, 黑蓮藏 등의 세계를 설명하고 있다. 이 5개의 華藏世界는 각기 大日尊의 所住處이다. 이상의 다섯 범계는 體만 드러나고 用은 드러나지 않은 것인데, 각 범계에서 歸眞하면 佛字를 이루고, 迷眞하면 毒字를 이룬다. 그러나 佛이 되어도 늘어나는 것이 없고, 毒이 되어도 줄어드는 것이 없으므로 不增不減이다. 이는 生滅門에 의한 설명인데, 실제로는 진여문과 생멸문이 있고, 하나[一]를 들면 전체[一切]가 갖추어진다. 이상은 體具德自在門에

대한 설명이다.

<그림 1>과 <그림 2>와 같은 그림을 가지고 (법계를) 설명하는 것은 모든 緣起하는 法들은 하나가 움직이면[一動] 모두가 움직이지만[一切動], 각각의 본래 위치는 변하지 않음[本位不動]을 보여서 집착하는 견해를 없애고 圓融한 이치를 알게 하려는 것이다. (총상과 별상을 합한) 여섯 가지 형상 중 十과 九로 이루어진 것은 圓教一乘으로 根本法輪이고, 八과 七로 이루어진 것은 別教一乘의 攝末歸本法輪, 六과 五로 이루어진 것은 二乘을 깨뜨린 三乘 중의 大乘으로 支末法輪이다.

또한 <그림 1>과 <그림 2>와 같은 그림을 가지고 설명하는 것은 (우리들에게) 5개의 마니주들이 있어 여러 혜택을 주지만 이를 잘못 사용하면 어려움이 닥치는 것을 보이고자 한 것이다.(이상은 支末因陀羅) 그리고 다섯 개의 마니주들은 서로를 비추어 하나 속에 전체가 들어 있게 된다. 즉 5개의 서로 다른 색의 구슬들이 서로 비출 때 흰 구슬에는 다른 구슬들의 영상과 함께 그 구슬들에 비친 흰 구슬의 영상이 드러나고 그 관계는 重重無盡하게 된다. 이와 마찬가지로 각각의 중생들이 지은 業 하나하나에는 부처부터 지옥 중생까지 모든 존재들이 지은 善·惡·無記 여러 業과 받을 果報들이 드러나고 있다. 이처럼 하나의 업에 일체의 업이 드러나는 것이 德用自在門인데, 업이 드러나는 모습에는 業識에서 드러나는 細相, 轉識에서 드러나는 中相, 現識에서 드러나는 麤相이 있는데, 앞의 둘은 부처와 보살만이 알 수 있고 후자는 범부도 볼 수 있다.(이상은 根本因陀羅)

이상이 法界의 總相과 別相에 대한 설명인데 설명에 생략된 내용이 많고 낮은 개념들이 많아서 본문의 내용을 정확히 이해하기는 쉽지 않다. 다만 대략적으로 산가지를 중앙과 사방에 배치하여 만든 그림으로 법계를 형상화하여 總相과 別相을 설명하고, 또 이러한 그림을 가지고 다시 각각의 연기하는 모든 존재들이 一動一切動이면서 本位不動함과 존재들 상호간에 重重無盡하는 것을 이야기하는 것을 알 수 있다. 산가지를 이용한 설명방식이라든지 다섯 개의 別相을 제시하여 다섯 방향으로 배치하는 것 등은 불교 이론에서는 매우 낮설고 오히려 《周易》의 占卜이나 五行論 등을 연상시키는 모습이 많다. 하지만 그러한 방법을

동원하여 해명하려고 한 圓融門과 行布門, 十玄門, 能流와 所流, 根本·攝末歸本·支末法輪, 根本·支末因陀羅 등은 화엄교학의 주요한 이론 및 개념들이다. 그런 면에서 이 부분의 내용은 《周易》이나 五行論 등과 같은 신비적인 설명방법을 이용하여 화엄교학의 이론을 설명하려는 것으로 볼 수 있다. 다만 현재의 방산석경본에 제시된 설명들 중에는 무슨 의미인지 이해하기 어려운 것이 많고, 또한 그러한 설명이 어떻게 화엄교학의 이론을 뒷받침하는지도 명확하지 않다. 본래 설명 자체가 불충분하였을 수도 있지만 그보다는 본래는 비교적 자세하게 제시되었던 설명들이 후대의 초록과정에서 대량으로 누락된 때문이 아닌가 생각된다. 아마도 불교 자체의 이론과 이질적으로 보이는 요소들이 많이 빠뜨려진 것이 아닌가 한다.

2) 五教에 대한 설명 (631 하단 25행 ~ 632 하단)

먼저 서문에서는 불교의 가르침이 깊고 넓어서 聲聞이나 菩薩들도 제대로 다 이해하지 못한다고 한 후, 중생들의 根機가 다양하기 때문에 부처가 처음에는 (높은 근기의 중생들을 위해) 總相法界를 드러내 부처의 경지에 이르게 하였고 다음에는 (낮은 근기의 중생을 위해) 別相을 가르쳐 근본으로 돌아오게 하였다고 이야기하고 있다. 그리고 이 다양한 가르침들은 외형적으로는 평등하면서도 차별이 있고, 이치적으로는 차이가 나면서도 평등한 것이라고 강조하고 있다.

본문에서는 불교의 가르침을 五教로 구분할 수 있다며 그 기준을 구체적으로 설명하고 있다. 오교의 내용을 구분하는 방법에는 有爲法界의 가르침에 입각한 구분법과 無爲法界에 입각한 구분법이 있는데, 먼저 전자의 입장에서는 教主에 의하여 五教를 구분하고 있다. 즉 처음(의 소승)은 生身 혹은 化身으로서 穢土佛, 두 번째(의 大乘始教)는 自受用身으로 色究竟處佛, 세 번째(의 大乘終教)는 他受用身으로 無勝世界佛, 네 번째(의 頓教)는 不動佛로 妙喜世界佛, 다섯 번째(의 圓教)는 盧舍那佛로 蓮花(臺)藏世界佛이 된다. 하지만 이렇게 구분된 5교는 실제로는 하나의 가르침[唯一圓音]이라고 할 수 있다. 왜냐하면 소승의 끝이 (대승) 始教의 시작이고, 시교의 끝이 (대승) 終教의 시작이 되는 것처럼 서로

단절적이지 않고 계속 이어져 있기 때문이다. 그렇지만 한편으로 오교 각각은 서로 다른 근기의 사람들을 대상으로 한 것이므로 동일하다고도 할 수 없다.

한편 후자의 無爲法界에 의거한 구분법에서는 오교의 차이를 다음과 같이 이야기하고 있다. 소승은 因緣總相을 이야기하여 外道の 自然執을 깨뜨리는데, 여기에서는 단 한 사람만의 成佛을 인정하고 있다. (大乘) 始敎는 因緣無常을 이야기하면서 소수 사람들의 成佛을 인정하고 있다. 비록 소승과는 구별되지만 無性の 중생이 있다고 이야기하므로 불완전한 대승의 가르침이다. 熟敎(終敎)는 佛性常住를 이야기하고 모든 중생들이 성불할 수 있다고 하는 대승의 완전한 가르침이다. 이상의 가르침이 단계적 수행을 이야기하는 것과 달리 네 번째의 頓敎는 一切法の 無名無相, 離言絕慮, 本來寂滅 등을 이야기하고 있다. 다섯 번째의 圓敎는 一卽一切, 無住無我, 重重無盡 등을 이야기한다. 원교의 성격에 대한 다른 내용들은 《別記》에서 이야기한 것과 같다고 덧붙이고 있다.

華嚴經의 7處9會와 22位 등의 行位에 대하여는 有相法界로 이해하는 것과 無相法界로 이해하는 것이 있는데, 전자에 의하면 9會 중 다섯은 心地, 나머지 넷은 肝, 脾, 腎, 肺에 하나씩 대응되고, 22位の 경우는 18(6道, 十信, 等覺, 妙覺)이 心地에, 나머지 넷은 각기 肝(=解), 脾(=行), 腎(=廻向), 肺(=十地)에 대응된다. 반면에 무상법계의 입장에서 보면 한 찰나에 일으킨 菩提心에 처음 수행을 시작하는 단계부터 成佛에 이르기까지의 여러 行位가 모두 들어 있다. 즉 前後(行布)이면서 無前後(圓融)인 것이다.

3) 無住輪廻에 대한 설명 부분 (633 상단)

여기에서는 輪廻에 대한 입장을 이야기하고 있다. 미혹한 중생들의 생사윤회와 聖者들의 열반이 본질적이라는 것이 기본적인 입장이다. 이 부분의 분량은 채 1면에도 미치지 않고 있어 앞의 두 부분에 비하여 매우 간략하다. 그렇다고 내용이 축약되어 있는 것처럼 보이지도 않는다. 본론의 제일 마지막에 서술된 것이나 생사와 열반의 문제를 다루는 내용으로 보아 《비밀의기》 본론 부분의 결론에 해당하는 것으로 보아야

하지 않을까 한다. 내용을 요약하면 다음과 같다.

無住의 큰 바퀴가 끝없는 法界를 미세하게 輪廻하며 쉽이 없는데, 그 바퀴의 종류는 生死輪과 涅槃輪의 두 종류이다. 이 둘은 본래는 하나인데 逆順하여 둘이 된 것이다. 한편 바퀴를 돌리는 주체는 네 종류인데, 범부와 二乘(=小乘), 菩薩, 諸佛이다. 이 네 종류의 주체도 본래는 하나인데 수행의 단계에 따라 넷으로 구분된 것이다. 범부는 生死輪만을 돌리고, 二乘(=小乘)은 涅槃輪만 돌리지만, 보살은 小分生死輪과 全分涅槃輪, 부처는 全分生死輪과 全分涅槃輪을 동시에 돌린다. 이 바퀴는 無住이기 때문에 범부들은 그것이 있음을 알지 못하고, 크기 때문에 이승들은 그 끝을 볼 수 없다. 또한 미세하기 때문에 보살도 완전히 보지 못하고, 쉽이 없기 때문에 諸佛이 머무를 수 있다. 無住相에 대한 자세한 설명은 《華嚴三寶義》에 이야기한 것과 같다. 위의 두 가지 바퀴는 차별이 있지만 모두 비로자나가 머무르는 바이다.

4. 法界印 (633 하단의 마지막 2행을 제외한 부분)

《비밀의기》의 가장 마지막에 위치한 法界印의 정식제목은 <正證法界印>이며 중양의 ‘嚶囑佛子’라는 문구를 둘러싸고 7언 96구의 詩가 상하 좌우로 순환하는 槃詩의 형태로 되어 있다. 반시라는 형식을 사용한 것은 義相의 <法界圖>를 계승한 것으로 볼 수 있는데, 실제 내용에 있어서도 3句(證智所知非餘境, 初發心是便正覺, 舊來不動名爲佛)가 <법계도>와 일치하고 있다. 이 책이 義相사상의 영향을 받고 있음을 가장 잘 보여주는 부분이라고 할 수 있다.

법계인의 전체 내용은 크게 ①부처의 경계(證分, 1~4구), ②보현의 설법연기(緣起分, 5~12구), ③法身の 觀想(修行次第, 13~34구), ④法身の 작용(修行功德, 35~82구), ⑤본래성불의 자각(返本, 83~96구) 등으로 구분될 수 있다.⁴⁷⁾ 먼저 ①부처의 경계(證分, 1~4구)에서는 범신이

47) 佐藤 厚, <위 논문> 167~169에서는 ①傳法の 말 (중양의 구절), ②證智의 경계(1~4구), ③普賢菩薩의 설법(5~12구), ④수행자의 修習(13~30구), ⑤수행의 방법(31~38구), ⑥無相의 法身이 慈悲의 구름을 드러냄(39~46구), ⑦수행

법계에 遍滿하고 常住함을 이야기한 후 그 경지는 말로 표현할 수 없다고 이야기하고 있다. 그러한 절대적 경지에 외부의 인연으로 구체적 현상이 나타나고, 이를 인연으로 보현보살이 부처의 경계를 이야기를 하게 되었다고 하는 내용이 바로 ②보현의 설법연기(緣起分, 5~12구)이다. 이하의 부분은 구체적으로 보현보살의 설법내용으로 볼 수 있을 것이다. ③法身の 觀想(修行次第, 13~34구)은 수행자가 깨달음에 이르기 위하여 닦아야 할 수행방법에 대하여 설명하는 부분으로, 端坐하여 호흡을 조절한 후에 大日住處를 떠올림으로써 心性이 곧 法界法身體, 大日本尊이고 그 몸에서 나오는 빛이 허공에 충만함을 느끼는 방법과 해나 달의 모습을 떠올린 후 그 빛이 가득참을 보고 법계의 무장애를 깨닫는 방법을 이야기하고 있다. ④法身の 작용(修行功德, 35~82구)에서는 觀行을 닦아 法身の 충만함을 본 후에 다시 수행자가 보아야 할 法身の 구체적인 작용들이 이야기되고 있다. 法身은 空으로서 無相이지만 法界에 충만하며 모든 自利利他的 작용을 드러낸다. 즉 법신의 몸에서 갖가지 존재와 온갖 작용들이 나타나 법계를 가득 채우고 三世間을 구성할 뿐 아니라 법신은 다시 모든 佛菩薩과 聲聞들에게 供養하고 모든 衆生들을 구제하는 작용을 쉬지 않고 모든 곳에서 하고 있다. ⑤본래성불의 자각(返本, 83~96구)은 <法界印>의 결론에 해당하는 부분으로, 중생이 본래 법신 자체이지만 망상에 사로잡혀서 그러한 사실을 알지 못하고 있다고 이야기하고 있다. 특히 有情 중생만이 아니라 無情의 존재들까지도 모두 본래 부처라고 이야기되고 있다.

5. 廻向偈 (633 하단의 마지막 2행)

<법계인>에 이어서 《비밀의기》는 마지막으로 다음과 같은 廻向偈로 끝맺고 있다.

자의 몸에서 여러 가지 구름과 국토가 나타남(47~62구), ⑧공양을 바침(63~70구), ⑨行的 자세(71~76구), ⑩大士의 善巧에 대하여(77~82구), ⑪妄想에 대하여(83~86구), ⑫有情과 無情에 대하여(87~94구), ⑬결론(95~96구) 등으로 구분하고 있다.

저와 같이 光明과 相好를 갖춘 法身은 평등하고 둘이 없는 태양과 같고
三種世間이 몸과 마음임을 깨달았으니 다함께 普法의 문으로 들어가자.
彼證光明相好身 平等無二大日味
三種世間爲身心 咸共行入普法門

V. 사상적 특색과 한국 화엄사상사에서의 위치

지금까지 《비밀의기》의 성격 및 찬술배경, 그리고 본문 내용에 대하여 살펴보았다. 이제 지금까지 살펴본 내용들을 배경으로 이 책의 사상적 특징과 한국불교사 특히 화엄사상사에서의 위치에 대하여 생각해 보고자 한다.

1. 사상적 특징

《비밀의기》는 제목에 ‘華嚴一乘修行者’라는 표현이 있는 것에서 알 수 있듯 화엄사상을 전면에 드러내고 있다. 내용에 있어서도 ‘小乘·大乘始教·大乘終教·頓教·圓教一乘’이라는 화엄종 고유의 5教判에 입각하고 있으며, 화엄교학의 주요한 용어인 同體·異體, 總相·別相, 緣起法界·緣起陀羅尼, 圓融·行布, 同時具足門 등의 十玄門 등이 빈번하게 사용되고 있다.

그런데 이 책의 사상적 특징과 관련하여 특히 주목되는 것은 이 책의 내용 중에 중국의 화엄사상에서는 나타나지 않는 의상계 화엄사상의 고유한 요소들이 보이고 있다는 점이다. 이는 의상의 法界圖를 모델로 한 것으로 보이는 <法界圖印>을 제시한 것에서 단적으로 나타나지만 구체적인 사상 내용에 있어서도 의상계 사상의 영향은 잘 나타나고 있다. 화엄사상의 핵심으로 無住를 중시하는 것은 그 대표적인 것이라고 할 수 있다. 다른 화엄학 문헌들에 비하여 의상계의 문헌에서는 ‘無住’를 대단히 중시하고 있는데,⁴⁸⁾ 이는 《비밀의기》가 여러 곳에서 ‘무주’를 강조하는 것과 상통하고 있다. 또한 《비밀의기》의 내용 중에는 의상계 화

염사상의 특징적 이론 중 하나인 ‘三乘極果廻心說’과 통하는 내용이 보이고 있다. 즉 《비밀의기》 서론 중 부처의 가르침의 심화단계를 이야기하는 부분에서 본래 차별이 없는 부처의 단계를 임시로 몇 단계로 구분하면서 낮은 단계의 부처가 다시 새로운 단계로 나아가는 것을 이야기하고 있는데, 이러한 입장은 三乘(大乘)의 가르침에 의해 成佛을 하였다고 하여도 다시 一乘으로 나아가야 한다는 ‘三乘極果廻心說’의 내용과 통하는 것이다.⁴⁹⁾ 그리고 불교의 가르침들을 구분하면서 一乘 중의 圓敎一乘과 別敎一乘을 별개의 것으로 파악하는 것도 의상계의 사상과 통하는 점이다. 중국 화엄사상의 문헌들 중 圓敎와 別敎를 구분하여 전자를 후자보다 우월한 것으로 파악하는 사례는 보이지 않는다. 원교와 별교는 모두 一乘의 가르침에 대한 표현으로서 일승의 가르침이 완전하고 [圓敎], 다른 가르침과는 현격하게 다른 특별하다는 [別敎] 것을 이야기한 것으로서 양자를 차이가 나는 것으로 보지는 않고 있는 것이다. 그런데 의상의 《法界圖記》에는 一乘과 三乘이 主伴相資하는 圓敎와 별도로 一乘의 입장만을 취하는 一乘別敎를 거론하고 있다.⁵⁰⁾ 이 일승별교는 내용으로 보아 같은 일승이면서도 圓敎와는 구별되는 덜 완전한 가르침으로 이해된다. 또한 《법계도기》에 대한 해설을 모은 《法界圖記叢髓錄》에서도 一乘圓敎는 三乘과 一乘別敎, 一乘同敎 등을 모두 포괄하는 가르침으로 이야기하고 있다.⁵¹⁾ 이러한 의상계 문헌에 나오는 一

48) 佐藤 厚, 1999 <義湘系華嚴學派における無住> 《印度學佛敎學研究》 47-2

49) ‘三乘極果廻心說’은 본래 地論學派에서 일반 大乘의 가르침인 通敎와 화엄경이나 大集經 등의 가르침인 通宗을 구별하기 위하여 성립한 이론에 영향받은 것이었다. 지론학파의 일부에서는 通敎의 極果에 이른 뒤에야 비로소 通宗의 가르침에 이를 수 있다고 주장하였는데, 이러한 이론이 초기 화엄학의 일부에도 영향을 미쳐 ‘삼승극과회심’설로 형성되었다[石井公成, 1996<地論宗における『華嚴經』解釋> 《華嚴思想の研究》(春秋社, 東京)]. 한편 義相系에서의 ‘三乘極果廻心說’의 전개에 대하여는 金天鶴, 2001 <韓國華嚴における三乘極果廻心說の流れ> 《印度學佛敎學研究》 50-1 참조.

50) 《一乘法界圖》(韓國佛敎全書2, 1c). “所謂總相者 義當圓敎 別相者 義當三乘敎 如總相別相成相壞相等 不即不離 不一不異 常在中道 一乘三乘 亦復如是 主伴相資 不即不離 不一不異 雖利益衆生 而唯在中道 主伴相成 現法如是一乘別敎 三乘別敎 准義可解”

51) 《法界圖記叢髓錄》 卷1, (韓國佛敎全書6, 774c). “若唯約字 則三乘別敎 若唯

乘別敎라는 개념은 《비밀의기》의 別敎一乘과 통하는 것으로 해석될 수 있을 것이다.

이처럼 《비밀의기》에는 화엄사상 그 중에서도 의상계 사상의 요소가 많이 보이고 있지만, 동시에 화엄사상과는 이질적인 사상들도 보이고 있다. 대표적인 것이 大乘起信論 사상에 영향받은 모습으로, 이 책에서 진리를 표현하기 위하여 사용하고 있는 心源, 一法界大總相 등의 표현은 물론 眞如門·生滅門, 業識·轉識·現識과 같은 개념들은 모두 大乘起信論에서 비롯된 것이다. 대승기신론의 영향은 용어만이 아니라 사상 내용에도 두드러지게 나타나고 있다. 《비밀의기》에는 모든 현상의 본질적 동일성 및 개체를 전체의 파생물로 보는 견해가 강조되고 있는데, 이러한 견해는 대승기신론의 사상과 같은 것이다. 특히 《비밀의기》중의 總相과 別相에 대한 입장이 잘 나타나고 있다. 즉 總相은 모든 물이 흘러 나가고 다시 흘러 들어오는 바다와 같고, 別相은 그 바다에서 흘러나온 支流와 같다고 보고 있는데, 이는 개별적 존재들을 동일한 전체 혹은 본질의 파생으로 파악하는 입장인 것이다.

그런데 이러한 입장은 화엄사상과는 입장을 달리하는 것이라고 할 수 있다. 화엄사상은 본래 개별자를 전체의 파생으로 보는 것이 아니라 개별자들의 관계 속에 전체가 존재한다는 입장이었고, 따라서 개별자를 전체의 파생으로 보는 대승기신론의 견해에 대하여는 비판적이었다. 법장의 경우 대승기신론의 사상을 一乘에 미치지 못하는 大乘終敎와 頓敎의 가르침으로 보고 있고,⁵²⁾ 신라 의상계에서는 대승기신론적인 경향에 대하여 미숙한 견해라고 비판하였다.⁵³⁾ 이러한 차이는 總相과 別相이라는 용어의 이해에서도 달리 나타나고 있다. 이 용어는 본래 화엄교학에서 현상을 파악할 때 전체의 모습[總相]과 전체를 구성하는 요소들 각각의 개별적인 모습[別相], 요소들의 상호 동질적인 성격[同相]과 이질적인 성격[異相], 서로 관계를 맺어 전체를 구성하려는 성격[成相]과 각

約印 則一乘別敎 以印隨字 以字隨印 則一乘同敎 若具此三 則一乘圓敎也”

52) 《華嚴一乘敎義分齊章》 卷1, (大正藏45, 481c). “又起信論中 約頓敎門 顯節言眞如 約漸敎門 說依言眞如 就依言中 約始終二敎 說空不空二眞如也”

53) 佐藤 厚, 2000 <義湘系華嚴學派의 基本思想と起信論批判> 《東洋學研究》 37

각의 고유한 성질을 유지하려는 성격[壞相]을 동시에 이해하여야 함을 이야기한 六相의 이론에 나오는 것으로, 화엄의 六相說에서 총상과 별상은 《비밀의기》에서와 같이 전체와 거기에서 파생된 개체의 관계가 아니라 동질적인 것의 서로 다른 측면으로 이해되고 있다. 《비밀의기》에서와 같이 총상에서 별상이 나온다는 인식은 화엄사상에서는 발견하기 힘들다. 이와 같이 화엄사상과 대승기신론 사상은 비슷하면서도 이질적인 측면이 있는데, 《비밀의기》는 양자의 그러한 차이를 인식하지 않고 있다. 오히려 양자를 동질적인 것으로 보고서 각각의 용어와 개념을 혼합하여 사용하고 있는데, 전체적으로는 화엄교학의 용어들을 대승기신론의 입장에서 사용하는 경향이 강하다.

《비밀의기》에는 그밖에도 密敎的 용어와 신비적·주술적 모습이 많이 나타나고 있다. 이 책에서는 大日·大日尊·大日如來 등의 용어가 자주 사용되고 있는데, 앞에서도 언급한 것처럼 이러한 용어들은 밀교 경전인 《大日經》에 나오는 것들이다. 또한 바라문인 法藏비구에게 가르침을 전하면서 密傳을 강조하거나 도상들을 이용하여 설명하는 것 등도 밀교적 분위기를 보이고 있다. <法界圖印>의 詩句 중에 나오는 ‘護摩’라는 용어도 밀교의례와 관계되는 용어이다. 하지만 《비밀의기》에는 구체적인 밀교의 이론이나 의례, 眞言과 관련되는 내용들은 거의 보이지 않고 있다. 초략되기 이전의 원본의 내용을 알 수 없어 단정하기는 힘들지만, 현재 전하는 내용으로 볼 때에는 밀교의 영향은 피상적이고 간접적인 수준에 머물러 있고, 본격적으로 밀교의 영향을 받았던 것 같지는 않다. 한편 서론 부분에 나오는 이국적인 지역에 대한 묘사나 占卜에 주로 사용되는 산가지를 이용한 도상 작성 및 다섯 종류의 별상들을 신체의 각 기관에 대응시키는 것 등은 밀교와는 별도로 중국과 인근 지역에 전해지고 있던 토착적인 신비사상의 영향으로 파악된다. 앞에서 언급한 것처럼 이들은 《周易》이나 五行사상의 변형된 형태로 생각되는데, 무엇보다도 이러한 토착적 사유방식의 이용이 후대에 義天과 같은 인물에 의하여 허무맹랑한 책으로 비판되는 이유가 되었을 것이다.

2. 한국 화엄사상사에서의 위치

위에서 살펴본 것처럼 《비밀의기》는 화엄사상에 입각하고 있지만 구체적으로 살펴보면 화엄사상과는 이질적인 내용도 많이 보이는 등 사상사적으로 독특한 입장을 보이는 문헌이다. 용어나 사상경향에 있어서 8세기 이후 신라 불교계의 주류를 이루었던 의상계 화엄사상의 영향이 보이고 있지만, 동시에 의상계 화엄사상과는 입장을 달리하는 내용도 많이 나타나고 있어 의상계의 일부로 보기는 곤란하다. 의상계 사상에 일정한 영향을 받으면서도 의상계의 일반적인 흐름과는 달리 다른 사상 체계들을 적극적으로 수용하면서 이들을 혼합하여 독자적으로 전개되어 간 사상으로 보아야 할 것이다.

《비밀의기》가 의상계의 영향을 받고 있는 것과 관련하여 이 책의 서론 부분에서 法藏비구가 大香山에서 만난 승려들의 이름이 초기 의상계 문헌으로 추정되는 珍嵩의 《孔目章記》에 나오는 이름과 일치하는 점이 주목된다. 즉 見登의 《華嚴一乘成佛妙義》에 인용되고 있는 진승의 《공목장기》 중에는 《法鏡論》이라는 책과 慧鏡德이라는 승려의 이야기가 인용되고 있는데,⁵⁴⁾ 이는 《비밀의기》에 나타난 法鏡과 慧鏡 두 승려의 이름과 동일하다. 물론 《법경론》의 경우 승려의 이름이 아닌 문헌의 이름이므로 양자를 곧바로 동일시 할 수는 없지만, 적어도 같은 이름이 사용되고 있다는 점에서 일정한 연관성을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 珍嵩은 의상의 법계도에 대한 주석서를 저술했던 것으로 보아 의상계의 인물로 생각되며, 見登의 《華嚴一乘成佛妙義》와 일본의 화엄학 문헌들에 인용되어 있는 《공목장기》의 내용에는 의상계 사상의 특징, 특히 의상계 초기의 모습이 나타나고 있다.⁵⁵⁾ 이로 보아 《공목장기》는 의상계의 초기 문헌 중 하나였던 것으로 생각되는데, 《비밀의기》에서 이 책의 내용을 연상시키는 이름들이 나오는 것은 우연이라고만은 생각되지 않는다. 아마도 《공목장기》에 인용된 《법경론》

54) 《韓國佛教全書》 3, 732~733

55) 최연식, 2003 <珍嵩의 『孔目章記』 逸文에 대한 研究> 《天台學研究》 4

이나 혜경덕은 의상계 내부에서 상당히 존중되었으며, 그러한 전통이 《비밀의기》에서 法藏비구의 스승의 이름을 명명할 때 영향을 미쳤을 가능성이 있다. 《법경론》은 본래 문헌의 이름이었지만 인용되는 과정에서 ‘法鏡論師’ 등의 표현이 사용되었고,⁵⁶⁾ 그 때문에 후대에는 일부에서 ‘法鏡’을 승려의 이름으로 생각하였던 것이 아닌가 한다.

《비밀의기》가 《공목장기》와 공통점을 보이고 있는 것과 관련하여 두 책에 모두 地論宗의 영향이 보이는 것도 주목된다. 《공목장기》에서 주요하게 인용하고 있는 《法鏡論》의 저자는 중국 地論宗 南道派의 승려로 추정되는데,⁵⁷⁾ 《宗鏡錄》에 인용된 《비밀의기》의 내용 중에도 地論宗의 이론과 공통되는 내용이 있었던 것으로 볼 수 있는 부분이 있다. 즉 《종경록》권35 중 ‘秘密義記云’ 이하의 부분 중에서 5敎의 이론적 특성을 각기 因緣(小乘), 有爲緣起(始敎), 無爲緣起(終敎), 自體緣起(頓敎), 法界緣起=性起(圓敎)로 이야기하고 있는데,⁵⁸⁾ 有爲緣起, 無爲緣起, 自體緣起, 法界緣起 등의 용어는 地論宗 교학에서 비롯된 것이다.⁵⁹⁾ 만일 이 내용이 정말로 《비밀의기》로부터 인용된 것이라면 《비밀의기》에는 地論宗의 영향이 상당히 강하게 전해지고 있었다고 할 수 있다. 의상계 사상에는 지론종의 영향이 비교적 강하게 보이는데,⁶⁰⁾ 《비밀의기》에 보이는 지론종의 영향 역시 그러한 의상계 사상으로 부터 전해진 것이라고 볼 수 있을 것이다.

이처럼 《비밀의기》는 의상계 사상의 영향을 받고 있지만, 동시에 의상계 사상과는 일부 다른 입장을 보여주고 있기도 하다. 앞에서 살펴본 것처럼 《비밀의기》에는 大乘起信論의 사상이 화엄사상 이상으로

56) 《韓國佛教全書》 3, 732b, 733c

57) 石井公成, 1996 《위 책》 175~178 참조.

58) 大正藏48, 618c

59) 青木隆, 1988 <中國地論宗における緣集說の展開> 《フィロソフィア》 75 (早稻田大學哲學會, 東京); 2000 <地論宗の融即論と緣起說> 《北朝隋唐中國佛教思想史》 (荒木典俊 編, 法藏館, 東京)

60) 石井公成, 1994 <新羅華嚴學の基礎的研究—義湘『一乘法界圖』の成立事情> 《青丘學術論集》 4 (韓國文化研究振興財團, 東京); 2003 <朝鮮華嚴의特質—義湘系に見られる禪宗と地論教學の影響> 《論集 東大寺の歴史と教學》 (東大寺, 奈良)

중시되고 있는데, 이는 의상계의 사상과는 성질을 달리하는 것이라고 볼 수 있다. 현존하는 의상계 문헌에는 대승기신론의 영향은 그다지 강하게 나타나고 있지 않으며, 《공목장기》에도 대승기신론 사상과 통하는 내용은 보이지 않고 있다. 또한 《비밀의기》 내용에서 주목을 끄는 密敎的 요소나 占卜 등의 모습도 다른 의상계 문헌에서는 보이지 않고 있다. 따라서 《비밀의기》에 의상계의 영향이 보이고 있다고 하여도 곧바로 의상계의 사상을 계승한 것으로 보기는 힘들다. 오히려 의상계와는 기본적 입장을 달리 하면서 필요에 따라 의상계의 이론을 자의적으로 활용하였던 것이 아닌가 생각된다.

현존하는 《비밀의기》의 내용으로 볼 때 이 책의 기본적 입장은 法藏이나 義相 등의 화엄교학보다도 大乘起信論의 사상, 즉 모든 존재의 본질적 동일성을 중시한 입장이었다. 다만 그러한 입장을 설명하는데 있어서는 화엄교학 특히 의상계에서 발전된 이론들을 적극적으로 활용하였다. 그 결과 외면적으로는 화엄교학의 교판론이나 용어들을 사용하여 기본적인 이론체계를 구성하고 있지만, 사상내용 면에서는 화엄교학보다 대승기신론의 사상을 중심에 놓고 있다. 이러한 모습이 본래 화엄학을 공부한 입장에서 대승기신론의 영향을 받아 사상내용을 변화시킨 것인지, 아니면 대승기신론의 입장에서 출발하여 자신들의 논의를 정당화하기 위하여 화엄교학의 이론과 술어들을 빌려온 것인지 판단하기 쉽지 않다. 다만 어쨌든 이 책이 화엄교학과 대승기신론의 사상을 혼합하고 있는 것은 분명한 사실이다. 밀교적 요소나 점복 등의 신비한 요소도 보이지만 화엄교학이나 대승기신론에 비하여 이들은 부차적인 것이고, 사상 내용의 측면에 있어서는 화엄교학 및 대승기신론의 입장을 구체화하기 위한 수단으로 사용되는 경향이 강하다.

이와 같이 《비밀의기》의 사상적 입장은 화엄교학과 대승기신론의 사상을 혼합하고 있는데, 이는 통일신라 불교계의 주된 흐름이었던 元曉와 義相의 사상을 종합하려한 시도로도 이해될 수 있다. 義相과 그의 문도들에 의해 확립된 화엄교학과 대승기신론의 사상을 중심에 두고서 모든 교학체계들을 종합하려 한 元曉의 사상이 통일기 이래 신라 불교계의 중심적 흐름을 이루고 있었다고 생각되기 때문이다. 두 사상체계

모두 모든 존재의 통일성을 증시한 점에서 상통하는 면이 많지만 구체적인 설명 방식에 있어서는 개별적 존재 혹은 개별 현상들 사이의 상호 관계를 증시하느냐, 모든 존재와 현상의 본질적 동일성을 강조하느냐에 따라 입장의 차이가 적지 않았다. 따라서 사상사적으로 볼 때 이러한 입장의 통합이 시도될 수 있었지만 현존하는 자료들에는 그러한 내용이 잘 드러나지 않고 있다.⁶¹⁾ 元曉사상의 경우 그것을 계승하여 발전시키는 사상적 계보가 드러나지 않고 있고,⁶²⁾ 후대 신라와 고려초기 화엄종의 중심을 이룬 의상계에서는 자기 사상체계 밖의 이질적인 입장을 조화시키는 데에는 별다른 관심을 두지 않은 채 자신들의 사상을 심화하는데 열심이었기 때문이다.⁶³⁾ 이런 점에서 《비밀의기》는 양자를 통합하려는 구체적인 모습을 보여주는 문헌으로서 사상적인 의미가 적지 않다고 할 수 있다.⁶⁴⁾ 다만 이 책의 내용 중에 설명된 화엄교학과 대승기

61) 8세기 중반에 華嚴寺를 창건했다고 전하는 緣起의 경우 華嚴經과 大乘起信論을 함께 증시하였다고 이야기되고 있어 화엄교학과 대승기신론 사상을 종합하려 시도하였을 가능성이 있다. 하지만 그의 저술이 현존하지 않는 상황에서 그의 사상이 구체적으로 어떠한지 이야기하기는 힘들다. 이와 관련하여 日本의 화엄종에서는 두 가지 사상을 대변하는 法藏과 元曉의 사상을 융합한 이른 바 ‘法藏·元曉融合形態’의 교학을 발전시켜 모든 것을 포괄하는 절대적인 존재를 상징하는 全一의 이데아를 만들어 성립시켰으며, 이는 新羅로부터의 사상적 영향에 의하였을 것이라는 견해가 주목된다[吉津宜英, 1986 <新羅佛敎學への一視點—元曉·法藏融合形態をめぐって> 《韓國佛敎學SEMINAR》 2 (韓國留學生印度學佛敎學研究會, 東京); 1997 <全一のイデア—南都における<華嚴宗>成立の思想史的意義> 《華嚴學論集》 (鎌田茂雄博士古稀記念會編, 大藏出版, 東京); 2003 <法藏敎學の形成と展開> 《論集 東大寺の歴史と敎學》].

62) 현존하는 자료들에는 元曉의 사상을 계승한 문도로 알려진 인물은 확인되지 않고 있다. 大乘起信論에 관한 저술이 있는 太賢, 緣起 등에 대하여 元曉系 인물이라는 견해가 있지만, 이들이 원효의 사상만을 증시한 원효계의 인물이었다고 보기는 힘들다. 원효의 사상과 같은 비중으로 法藏 등 다른 계통의 사상도 증시하고 있기 때문이다.

63) 佐藤厚, 2001 <義湘系 華嚴學派의 思想과 신라불교에 있어서의 위상> 《普照思想》 16

64) 大乘起信論에 대한 주석서로 자처하고 있는 《釋摩訶衍論》이 바로 그러한 시도의 결과로 출현한 책이라는 견해가 있다. 즉 이 책은 통일신라 불교계의 최대 과제였던 元曉와 義相 사상의 종합을 위하여 大乘起信論에 입각하여 義

신론에 관한 설명에는 원래의 이론 내용과는 다른 자의적인 해석이 적지 않고, 또 신비적이고 건강부회적인 내용이 적지 않아서 사상적으로 성공적이었다고 보기는 힘들다. 실제로 이 책의 출현 이후 고려불교계에서 사상적으로 이 책의 영향을 받은 모습은 발견되지 않으며, 義相과 元曉 사상의 통합을 지향하였던 義天에 의해서조차 신뢰할 수 없는 허무맹랑한 책으로 비판되었다. 사상사적인 문제의식은 있었지만 그러한 문제를 해결하기 위한 능력과 노력이 결핍된 채 안이하고 독단적인 해답을 찾으려 한 때문이라고 볼 수 있을 것이다.

VI. 맺음말

지금까지 새롭게 확인된 《비밀의기》(《健拏標訶一乘修行者秘密義記》)의 찬술배경 및 내용과 사상적 특징 등에 대하여 살펴보았다. 金나라 때 만들어진 房山의 大藏石經에 포함되어 있는 《비밀의기》는 한반도에서 제작된 문헌이지만 중국 宋代의 불교문헌에 일부 인용되고 있을 뿐 한국 불교계에서는 그 흔적이 발견되지 않는 문헌이다. 고려 중기에 송나라 승려들이 義天에게 이 책을 보낸 사례가 있었지만 의천은 이 책의 내용에 대한 불만 때문에 이를 유통시키지 않았고, 그 이후 이 책이 언급된 사례는 발견되지 않는다. 방산석경에 기록된 내용은 본래의 문헌 그대로가 아니라 그 중의 일부 내용만을 초록한 것이며, 《宗鏡錄》 등 일부 자료에 단편적인 인용이 보이고 있다. 현전하는 내용은 본래의 일부에 불과하지만 개략적인 모습은 살펴볼 수 있다.

이 책은 중국 화엄종 조사인 法藏의 저술임을 내세우고 있지만, 실제로는 한반도에서 찬술된 것이 분명하며 저자의 출신지로 기록된 ‘平壤

相系の 화엄사상을 종합한 결과라는 것이다[石井公成, 1988 <『釋摩訶衍論』의 成立事情> 《鎌田茂雄博士還曆記念論集 中國の佛教と文化》(大藏出版, 東京)]. 참고로 日本僧 安然의 《眞言教時問答》에는 《釋摩訶衍論》이 新羅 大空山沙門 月忠이 편찬한 것이라고 한 新羅출신 승려 珍聰의 傳言이 기록되어 있다.

新城'이라는 지명의 사용 시기로 보아 궁예정권기에서 고려초에 이르는 10세기 前半에 찬술된 것으로 파악된다. 이 책에서는 화엄종 조사 法藏의 저술들을 찬술자의 것처럼 인용하며 법장의 저술로 가탁하려 하였지만 찬술자로 기록된 '大香山隱士 法藏比丘'는 가공의 인물로서 大香山에서 婆羅門을 만나 秘義를 전수했다는 그의 행적은 법장의 행적과는 아무런 공통점이 보이지 않는다. 법장에 가탁하면서 그의 행적에 나타나지 않는 大香山 은거 사실을 내세운 것은 이 책이 찬술되던 당시의 불교계 일부에 화엄종 조사 法藏이 (大)香山에서 수행하였다는 전승이 있었던 때문으로 생각되며, 이는 신라 불교계의 영향을 받은 일본 화엄종에서 法藏을 香象으로 일컫은 사실에서 일부 확인된다. 丘龍 즉 '靑丘의 용'으로 불린 元曉와 병칭된 香象은 '香山の 꼬끼리'를 의미한 것으로 보인다.

방산석경본 《비밀의기》의 내용은 이론적 체계와 사용된 용어들에서 화엄교학 그 중에서도 의상계 화엄학의 영향이 강하게 나타나고 있다. 특히 책의 마지막 부분에 있는 7언 96구로 구성된 <法界圖印>은 의상의 <法界圖>를 모델로 한 것으로 이 책의 기본 성격을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 하지만 이 책에는 화엄사상 외에 大乘起信論의 사상적 입장이 강하게 나타나고 있으며, 密敎的 요소와 《周易》이나 五行사상에서 비롯된 것으로 보이는 신비적, 주술적 요소들도 나타나고 있다. 이러한 사상들이 정리되지 않은 채 뒤섞여 나오고, 개념과 용어의 이해에 자의적인 면이 적지 않아서 이질적인 사상들의 무질서한 혼합으로 보이기도 한다. 하지만 이 책의 사상의 근간에는 모든 존재의 본질적 동일성을 강조하는 大乘起信論의 영향이 분명하게 나타나고 있으며, 그러한 사상을 정당화하기 위한 이론적 틀로서 화엄교학의 개념과 용어가 주요하게 -비록 자의적인 이해를 보여주고는 있지만- 사용되고 있다. 따라서 이 책은 대승기신론사상과 화엄교학의 종합을 시도한 것으로 보이는데, 이는 곧 통일신라 이후 불교계의 중심적 사상이었던 元曉와 義相의 사상을 통합하려는 시도로도 볼 수 있다. 하지만 자의적이고 편의적인 개념 이해로 볼 때 사상적으로 성공하였다고 보기는 힘들다. 또한 지나치게 신비적인 성격도 이 책이 정통적 불교계로부터 외면당하는 결과를

가져왔다고 생각된다. 같은 시기 불교계에 이 책의 영향이 전혀 발견되지 않는 것으로 볼 때 고립되어 존재하였다고 보여진다. 이처럼 사상사적으로 볼 때 체계적이지 못하고 조잡한 측면이 있지만 한편으로는 당시는 물론 후대에도 제대로 인정되고 발전하지 못한 소수 사람들의 불교이해를 반영한다는 점에서, 당시 불교계의 전체적인 동향 특히 불교사상이 이해되는 다양한 면모를 보여준다는 점에서 역사적 의의는 적지 않다고 할 수 있다.

주제어 : 健拏標訶一乘修行者秘密義記, 法藏, 元曉, 義相, 義天, 화엄교학, 大乘起信論, 密敎, 香象

(투고일: 2004. 7. 31 / 심사완료일: 2004. 9. 18)

<ABSTRACT>

Korean Huayan Thought during the 10th Century
as found in the *Geonnapyoha ilseung suhaengja*
bimil uigi

Choe, Yeon-Shik

The Geonnapyoha ilseung suhaengja bimil uigi (Gaṇḍa-vyūha eka-yāna Practicer's Secret Teaching), which was found among the vast stele texts in Fangshan, China, is a Buddhist text, which although originally considered by those who made the stele texts to have been the work of the famous Chinese Huayan master, Fazang, was actually written in Korea. Considering the period during which the place name Pyeongyang Sinseong was used, this book must have been written in the first half of the 10th Century under Gungye or the early Goryeo dynasty.

The author of this book, the Great Hyangsan hermit Fazang, was a completely different person than the Chinese Fazang; an assertion that is based on the fact that the latter never traveled to the (Great) Hyangsan Mountain. However, by alluding to the master's works in his own writings, the author in effect pretended to be the Chinese master. This argument is sustained by the fact that during the Shilla dynasty the Chinese Fazang was widely believed to have practiced in Hyangsan Mountain. The term 'Hyangsang', or fragrant elephant, which has been used as a nickname for the Huayan master in Japan, may also be closely related to this belief as the term may have been transmitted from Shilla to Japan as the Japanese learned Huayan Buddhism from Korean scholars.

In the *Bimil uigi* we can find the influences of various schools of thought including Huayan Buddhism, *Dacheng qishin lun* thought, Esoteric Buddhism as well as other Chinese indigenous schools of thoughts such as Wuxing and Yi-jing. This book, based on the *Dacheng qishin lun*, emphasizes the innate nondiscrimination of all beings and

justifies this thought using logic and philosophical terms developed in Huayan thought. In this sense the thoughts found in the *Bimil uigi* can be regarded as a kind of synthesis of the two schools of thought developed by the famous scholars Uisang and Wonhyo. But as it interpreted their theories and terms in its own way, this book has been blamed for misinterpreting and distorting Buddhism by monks such as Uicheon.

Key words: *Gaṇḍa-vyūha eka-yāna Practicer's Secret Teaching (Geonnapyoha ilseung suhaengja bimil uigi)*, Fazang, Wonhyo, Uisang, Uicheon, Huayan thought, *Dacheng qishin lun*, Esoteric Buddhism, Fragrant Elephant