

體元의 著述과 華嚴思想

—14세기 華嚴思想의 斷面—

蔡 尙 植*

- | | |
|------------------|---------------------|
| 一. 머리말 | 2. 著述의 검토 |
| 二. 體元의 著述에 대한 檢討 | 三. 그의 華嚴思想의 思想史的 的의 |
| 1. 出身과 활동상 | 四. 맺는말 |

一. 머 리 말

한국사상사에서 화엄사상이 차지하는 비중은 대단하다고 할 수 있다. 이러한 화엄사상에 대한 연구는 다각도로 진행되었으나 다음의 몇 가지 관점에 유의해야 할 것이다. 가령 화엄사상 자체가 가지는 사상의 내용과 특징이 어떠한 것인지, 또 시기적으로 어떻게 변화하였으며 특히 어떠한 내용이 특정 시기에 강조되었는지, 또한 화엄사상이 어떠한 사회계층에 의해 수용되었으며 사회전반의 발전과정과는 어떠한 관련을 가졌는지 등의 문제를 유기적인 맥락 속에서 파악해야 할 것이다.

이와 같은 사상사 연구의 일반적인 태도를 염두에 두고서 볼 때 화엄사상이 한국의 역사 속에 정착, 전개되는 과정은 대체로 다음의 두 가지 측면에서 살펴 볼 수 있다. 첫째 철학적인 토대 위에서 특정집단이나 특정신분층의 이념적인 측면을 강조하는 역할과, 둘째 신앙적인 측면, 즉 실천성을 강조하는 방향이라고 할 수 있다. 이러한 양자간을 도식적으로 구별하기는 힘들으나 서로 공존하기도 하고 특정집단의 이해관계와 시대적인 요청에 의하여 일면의 방향만이 강조되기도 한다. 예컨대 지배집단이 그들의 지배력을 강화하고 그들 집단을 운색하기 위해서 이념적인 측면을 화엄사상에서 구하면서 아울러 피지배층에 대한 통제기능으로써 실천신앙을 강조하고 있는 경우는 양자간의 기능이 공존하는 예라 할 것이다. 한편 지배집단의 피지배집단에 대한 통제력이 약화되면서 지배집단에 대한 이념적 기능과 피지배집단 내부의 실천신앙으로서의 역할이 각각의 양태를 띠게 될 때는 서로 독자적인 기능을 하는 예라 하겠다. 이러한 양자간의 문제는 사상사 연구에 있어서 전체 사회구조에 대한 해명과 함께 검토되어야 할 과제일 것이다.

* 부산대 인문대 사학과 전임강사

본고는 이러한 양면적인 역할을 염두에 두고서 고려의 화엄사상 중에서⁽¹⁾ 14세기의 화엄 사상이 가지는 성격을 밝힘으로써 고려 사상계의 맥락과 당시 사회에서의 화엄종의 역할을 해명할 수 있다는 의도에서 시도하였다. 그래서 14세기의 사상계의 전체적인 맥락을 파악 하기에는 필자의 힘이 부족하기는 하나 개별연구가 되어 있지 아니한 인물로서 주로 14세기에 활약한 화엄종의 인물인 體元을 통해서 다소나마 당시 사회의 사상구조의 단면을 밝힐 수 있지 않을까 한다. 體元은 확실한 생존년대와 활약상을 알 수 있는 자료가 부족한 관계로 등한시 되어온 인물이나 그가 남긴 수종의 註解本을⁽²⁾ 통해서 관음신앙을 중심한 신앙면이 강조된 당시 화엄사상의 단면을 살필 수 있다고 생각한다.

二. 體元의 著述에 대한 檢討

1. 出身과 활동상

體元의 생애를 알려 주는 자료는 별로 없다. 대략 그의 저술의 편찬년대를 통해서 충숙~충혜왕대(1313~1344)에 활약한 화엄종 승려로서 海印寺 계통임을 알 수 있을 뿐이다.

그런데 종래에는 주목하지 않았지만 體元의 家系와 그의 활약상의 일부를 알려 주는 자료로서 다음의 자료가 주목된다. 즉 崔瀼가 쓴 <送盤龍如大師序>⁽³⁾의 내용이다. 여기서 盤龍如大師는 體元을 가리키는데 이에 대한 근거를 살펴 보면 다음과 같다. 우선 體元의 異名을 알 수 있는 자료를 열거하기로 한다.

- ① 寓出現盤龍社佛華閣 海印寺沙門木庵向如體元謹沐手焚香題(《知識品》跋文)
- ② 海印典炫 覺海大師木庵體元題(《功德疏經》跋文)
- ③ 泰定初 元傳賢首致觀大沙門諸講主 因者宿請 咸以社無主法 推出法水堂頭 覺海如公(《送盤龍如大師序》)

(1) 고려의 화엄사상에 대한 연구는 단편적이고 소략한 형편이나 특히 다음의 均如에 대한 자료정리와 연구결과를 주목된다.

金知見, 《均如大師華嚴學全書》(上, 下) 1977.

金杜珍, 《均如華嚴思想研究》1981, 한국연구원.

(2) 體元의 저술은 일종의 註解書라고 할 수 있으며 모두 해인사 寺刊板으로 남아 있다.

1. 《白花道場發願文略解》(이하 《略解》로 약칭함): 수종의 板本이 있으나 奎章閣本이 가장 완형이다.

2. 《華嚴經觀自在菩薩所說法門別行疏》(이하 《別行疏》로 약칭함): 수종의 板本이 있다.

3. 《華嚴經觀音知識品》(이하 《知識品》으로 약칭함): 국립중앙도서관 소장본이 유일하다.

4. 《三十八分功德疏經》(이하 《功德疏經》으로 약칭함): 體元의 저술은 아니나 體元의 跋題가 들어 있다. 현재 해인사에 板本이 있으며 板本은 奎章閣本이 있다.

이상의 板本은 해인사 寺刊藏의 고려판본이 1982년 3월 문화재로 지정되면서 1, 2, 4는 국보 206호, 3은 보물 734호로 지정되었다. 한편 崔凡述선생이 1937년 해인사 寺刊板을 정리, 인출한 판본이 연세대 도서관에(崔凡述, 《海印寺寺刊鑿板目錄》東方學志 11, 1970), 또 근래에 문화재로 지정하면서 寺刊板 전체를 몇 부 인출한 것이 정신문화연구원 소장되어 있으나 모두가 아직 미정리 상태라서 體元의 저술을 이용하기가 어려움을 밝힌다.

(3) 《東文選》권84.

위의 자료 ①, ②를 종합하면 體元은 法名이며 따로 법호로서 木庵, 向如라고 했던 것 같으며 謚號를 覺海大師라 했던 것을 알 수 있다. 그렇다면 자료③에 泰定初(1324~5, 충숙왕 11~12)에 화엄종단의 청에 의하여 반통사의 주법으로 추천된 인물인 法水堂頭 覺海如公은 바로 자료①, ②에 보이는 覺海大師 向如, 즉 體元을 가리키는 것임은⁽⁴⁾ 명백하다.

이상에서 體元의 생애를 알 수 있는 자료는 그의 저술의 발문 뿐 아니라 <送盤龍如大師序>의 내용이 중요한 것임을 알아 보았다. 이와 같은 자료를 가지고서 體元의 출신과 활약상을 살피기로 한다.

體元은 李瑱(1244~1321)의 둘째 아들이며 李齊賢(1287~1367)의 바로 위의 家兄이다.⁽⁵⁾ 그의 家系는 本貫은 경주로서 신라 계통의 출신이다. 고려 초에 李金書가 출현하여 金傅와 樂浪公主 사이에 태어난 딸과 혼인한다든가, 또 三韓功臣에 봉해진 사실로 보아 고려 초에는 크게 부각된 집안이었으나, 중기에는 문벌세력의 반열에 들지 못하고 경주 지역의 향리층으로 존재하였다가, 무신란 이후 同正職으로 서서히 부각되었으며 元支配期에 와서 李瑱이 출현하여 入仕하면서 《고려사》에 입전될 정도로 지배층의 위치를 굳힌 집안인 듯하다.⁽⁶⁾ 體元의 출생년은 그가 李齊賢의 바로 위의 형이므로 이제현의 출생년인 1287년보다 몇 년 빠른 1280년대 초·중반일 것이다.

體元이 삭발한 구체적인 이유는 알 수 없으나 다만 삭발 이후에

如公妙年披剃 高步選佛場 見知太尉上王 崇繙秩授名刹 而以親老不忍去左右 湯藥必先嘗 至于其歿 尤友愛弟兄間 蓋孝梯發於性⁽⁷⁾

라 하여 20세 전후 삭발한 뒤, 選佛場에도 좋은 성적으로 합격하였으며 한 때 太尉上王 즉 충선왕의 총애를 받아 僧秩이 높아지고 名刹의 주지직을 제수받기도 하였으나⁽⁸⁾ 노부모의 봉양을 핑계로 거절하기도 했던 것을 알 수 있다. 體元이 소속된 종파는 화엄종인데 당시 해인사를 중심으로 인근의 法水寺, 盤龍寺, 경주의 東泉寺 등과 깊은 유대가 있었던 계통인 것 같다. 일시적으로 體元이 충선왕의 배려를 받음으로써 中央教權을 장악할 수 있는 계기가 마련될 수도 있었으나 元支配期의 화엄종단은 중앙교권의 장악과는 동떨어져 있었

(4) 법명을 줄여 부르는 용례는 많이 보인다. 가령 《略解》跋文에 「我家兄普應大師源公」이라 한 源公은 《知識品》跋文에 「月光典香普應大師忍源誌」라 한 忍源을 줄인 것이라든가, <送盤龍如大師序>에 李仁老의 大叔인 僧統 攀一을 「僧統一公」으로 줄여 부르는 것 등이 좋은 예이다.

(5) 《고려사》 권109 李瑱傳에 그의 아들 綰, 齊賢, 之正만을 명시하고 있을 뿐 體元에 대한 언급이 없다. 그러나 《고려사》는 왕실의 경우를 제외하고 승려가 된 자를 列傳에 기술하고 있지 않지만 <送盤龍如大師序>에 體元을 이제현의 家兄으로 기록하고 있고, 또 崔滋(1287~1340)가 李齊賢과 각별한 교류를 가졌던 인물이라는 점으로 미루어 崔滋가 남긴 기록은 신빙성이 있다고 하겠다. 혹 體元의 家系는 李瑱의 묘지명이 발견된다면 확실해질 것이다.

(6) 《牧隱集》 권16 <李齊賢墓誌>

(7) 《동문선》 권84 <送盤龍如大師序>

(8) 충선왕은 퇴위 후 太尉王으로 봉해졌으며 충선왕과 李齊賢과의 긴밀한 관계로 미루어 충선왕 재위시에 體元이 일시 총애를 받은 점은 짐작할 만하다.

다. 이러한 중에 體元이 주로 활약한 계통은 당시 사회에서 해인사를 중심으로 하여 지방 불교를 대표하는 사찰들이었다.⁽⁹⁾

여기에서 지적할 점은 14세기 초반기에 해인사를 중심한 화엄종단에서 가장 두드러진 위치에 있었던 사찰은 반룡사이었으며 이 때 핵심되는 인물은 體元이라는 점이다. 이와 같은 사실은 體元이 1324년(충숙왕 11)에 반룡사의 주법으로 임명될 때 「法水堂頭」, 즉 法水寺를 중심한 우두머리라는 칭호라든가, 體元을 화엄종 자체에서 추천한 후 都僉議使司의 允許를 얻은 후에 반룡사의 주법으로 등장시키는 절차에서 대략 짐작할 수 있다⁽¹⁰⁾. 이와 같이 體元은 40세 전후 즉 1320~30년대에 반룡사의 주법으로 있으면서 해인사를 중심한 화엄종단 내에서 주도적인 역할을 담당하였으며 그러한 가운데 해인사에서 수종의 註解書와 《功德疏經》의 간행에 착수했다고 보아진다.

이상을 종합하면 體元은 李瑱(1244~1321)을 아버지로 한 경주이씨로서 1280년대 초반에 출생하였으며, 20세 전후에 해인사 계통의 화엄종 승려로서 출가하였으며 일시 충선왕의 배려를 받기도 하였으나 40세 전후 즉 1320~30년(충숙~충혜왕대)에는 法水寺, 반룡사, 해인사 등지의 화엄종단에서 주도적인 역할을 담당한 인물이다. 그리고 그의 말년의 활약상은 자료가 없어 알 수 없다. 이러한 점은 14세기 元支配下에서 해인사를 중심한 화엄종단의 세력이 中央敎權에서 밀려난 점과 관련시켜 봄직하다.

2. 著述의 검토

體元의 저술은⁽¹¹⁾ 독창적인 것이라기보다 기존의 저술에 대해서 「集曰」의 형식으로 주석을 가한 것이다. 그의 저술을 저작년대별로 검토하기로 한다.

그의 저술 중 맨 먼저 저술된 것은 《別行疏》이다. 《別行疏》는 발문이 없으나

我家兄普應大師源公 一生偏信觀音大聖 勸誦花嚴觀音法門 三十餘人 倩我注夾其經 以清涼疏箋於經下 兼集略解 因成二卷 又依經旨 略解白花道場文(《略解》跋文)

- (9) 《고려대장경》補遺板 중 均如 저술의 跋文에 의하면 반룡사, 해인사, 法水寺, 東泉寺 등의 사찰이 均如 저술의 조판과 관련있는 사찰임을 알 수 있다. 이러한 사찰들은 義湘→均如→天其・守其로 계승되는 화엄종 인파의 중심사찰이 아닌가 한다.
- (10) 〈送盤龍如大師序〉 참조. 그리고 반룡사가 경상도 지역의 화엄종 사찰 중에서 주도적인 위치에 있었음을 짐작케 하는 기록은 《동국여지승람》 권29 高靈縣 佛宇 盤龍寺條에 보이는 즉 「일본정벌의 준비로 인해 임계 되는 폐해를 방지하도록 諭示한」 元世祖의 榜文이 주목된다.
- (11) 《華嚴一乘法界圖記叢錄》을 體元이 저작한 것으로 보는 견해가 있으나(金知見, 〈新羅華嚴學의 系譜와 思想〉 학술원논문집 12 1973 p. 42) 잘못된 것 같다. 《총수록》은 고려대장경의 補遺板 중 庭函에 수장되어 있는데 그 조성년대를 1244년(고종 31) 강화도에서 조판된 것으로 보는 견해와(徐首生, 〈八萬大藏經板研究〉 한국학보 9 1977, p. 31), 확실한 조성년대와 간행장소는 미상이나 補遺板의 대부분이 南海分司에서 조성된 것으로 미루어 이 때 함께 조성된 것으로 추측한 견해(大屋德城, 《朝鮮海印寺經板攷》 1930 pp. 36~37)가 있다. 이로 짐작컨대 《총수록》은 고려대장경의 正藏이 완성된 시기에 대략 조성되었다고 보아야 할 것이다. 그렇다면 다른 문제는 차치하더라도 시기적으로 體元과는 무려 100년 가까운 차이가 나기 때문에 體元의 저작이라고 할 수 없다.

라고 한 것에 의하면 1328년 《略解》를 저술하기 전에 《별행소》 2권을 저술했음을 알 수 있다.⁽¹²⁾ 이와 같이 《약해》보다 먼저 저술된 《별행소》는 그 끝부분에 「覺華寺住持比丘 性之 校勘」이라 한 것과 體元의 다른 저술도 性之가 교감하고 있는 점을 비교할 때 간행년도는 다른 저술과 비슷한 시기인 1330년대 초반인 것으로 생각된다. 그리고 《별행소》의 판목은 상·하 2권으로 각각 38, 34板이다.

體元이 《별행소》를 저술한 동기로는 《약해》의 발문이 주목된다. 즉 體元의 家兄으로 불린 忍源이⁽¹³⁾ 華嚴經의 觀音信仰을 깊이 믿게 됨에 그 崇信하는 성실함과 同學의 우애에 보답하기 위해, 또 위로는 부처의 玄福에 보답하고 아래로는 萬類에 법을 널리 퍼기 위해 《별행소》를 集解, 간행한 것임을 밝히고 있다.⁽¹⁴⁾ 여기서 지적할 점은 왜 당시 화엄종에서 화엄경의 관음신앙에 깊은 관심을 표방하였는가? 라는 점과, 普應大師 忍源의 스승인 慧覺國尊에 대한 문제이다. 전자는 뒤에 언급하기로 하고 慧覺國尊은 어떤 인물인지 살펴 보자.

忍源은 화엄종 계통의 승려인데 그 자신이

於於 亂亂時 先人早逝 就先師慧覺國尊 院內日侍瓶錫 未幾師又棄世 遂抱瞻依之念思 欲奉薦冥福 小報 師親 罔極之恩 頌此觀音別品 迄今三十年 受持不絕 其爲信向 固不淺矣(《知識品》 忍源의 誌)

라 하여 7~8세의 어린 나이에 부모를 여의고 慧覺國尊을 스승으로 삼아 삭발하였으나 오래되지 않아 스승도 세상을 떠나게 됨에 이들의 명복과 은혜에 보답하기 위해 30년 동안 觀音別品을 受持하여 끊어지지 않았다고 하였다. 여기에 보이는 慧覺國尊은 어떤 인물인지? 혹 혜각국존은 修禪社 第12世 主法이었던 慧覺國師가 아닌가 한다.⁽¹⁵⁾ 만약 혜각국존이 수선사 계통의 인물이라면 忍源은 화엄종 인물이지만 본래는 수선사에서 삭발한 셈이 된다. 이러한 화엄종과 修禪社와의 교류는 崔氏政權이 修禪社를 부각시키면서 아울러 대장경을 조판할 때 화엄종 인물들을 발탁하는 과정에서 서로 교류하는 계기가 마련되었는지도 모른다. 차후 검토할 과제로 미룬다.

이상에서 《별행소》의 저술시기와 저술동기에 대해 살펴 보았다. 다음은 《別行疏》의 구성과 내용이 가지는 몇 가지 문제를 지적하려 한다. 《별행소》는 般若가 漢譯한 四十華嚴의 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉 중에서 28번째로 등장하는 관세음보살이 설하는 법문(권 16)

(12) 해인사 寺刊藏에 《別行疏》와 《知識品》의 판목이 합쳐되어 있는지는 미상이나 崔凡述의 앞의 논문에서 《별행소》와 《지식품》을 함께 취급하여 《별행소》의 항목에나 《지식품》의 발문을 수록하고 《지식품》에 대해서는 언급조차 없으며, 大屋德城, 徐首生의 앞의 논문에서도 마찬가지로 취급하고 있는데 이러한 견해들은 잘못된 것이다. 《별행소》와 《지식품》은 구별해야 한다.

(13) 忍源은 《약해》 발문에는 「我家兄 普應大師源公」으로, 《지식품》 발문에는 「月光典香 普應大師忍源誌」, 「我兄 月光大師源公」으로 되어 있다. 忍源은 법명, 月光大師, 普應大師는 법호나 시호일 것이다. 또 體元이 「家兄」이라 한 것은 화엄종의 同門으로서의 舍兄을 의미한다.

(14) 《略解》跋文 「以助家兄 崇信之誠 兼答同學友于之意 廣施法財 上資玄福於一人 下施法流於九類云耳」.

(15) 고려 후기에 國師, 國尊에 봉해진 인물이 많지 않다는 점과 시기가 14세기 초라는 점으로 미루어 《지식품》 발문에 나오는 慧覺國尊은 修禪社의 慧覺國師로 추측된다. 차후 검토과제로 미룬다.

에 대해 唐의 澄觀(738~839)이 붙인 疏에다 「集曰」의 형식으로 주석을 가한 것이다.

《別行疏》의 전체구성은 序, 本論으로 구분할 수 있다. 序의 내용은 다음과 같다. 첫째 화엄경의 번역본 3종, 즉 晉經(60권), 唐本(80권), 貞元本(40권)에 대한 소개이다. 여기서 體元은 四十華嚴에 대한 특징을 지적하고 있다. 즉 舊經(六十·八十華嚴)의 末品인 〈入法界品〉만을 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉이라 하여 역경한 것이 四十華嚴이라는 점과, 觀自在菩薩의 법문이 두루 수록되었다는 점,⁽¹⁶⁾ 또 南天竺 烏荼國王이 보낸 필사본에 의해 53善知識을 55善知識의 내용으로 보충했다는 점을 들고 있다. 둘째 淸涼國師 澄觀이 四十華嚴에 대한 疏를 찬술한 것을 밝히면서 그의 略傳을 소개하고 있다. 셋째 三寶에 귀의함이 「述意廻向」하도록 한 일종의 발원의 내용이다. 여기서 體元은 三寶의 종류를 나누면서(住持, 別相, 同體三寶), 비로자나불을 본존으로서 佛寶, 眞法界를 法寶, 문수·보현보살을 僧寶로 보고 있다.

본론은 經題인 「大方廣佛華嚴經」과 「普賢行願品」이라는 명칭에 대한 澄觀疏를 集解한 序說과, 본설적인 四十華嚴 권16인 「觀自在菩薩所說法門」에 대한 澄觀疏를 집해한 부분으로 나눌 수 있다. 本說格인 《별행소》의 내용을 살펴기로 한다.

《별행소》는 四十華嚴 권16의 중간 부분만을 상·하 두 권으로 나누어 상권은 18단락, 하권은 42단락으로 구분하여 集解하였다. 그 내용구성은 다음의 6부분으로 나눌 수 있다. ① 毗瑟底羅居士가 善財童子에게 관자재보살을 소개하는 장면, ② 善財童子가 남쪽의 補怛洛迦山에 관자재보살을 친견하여 菩薩行·도를 묻는 장면, ③ 관자재보살이 선재동자라 하여 금 보살행과 자비심을 가지게 하여 중생들이 모든 공포를 여의고 正心에 머물면서 菩提心を 내도록 범문하는 장면(이상 상권임), ④ 관자재보살의 법문을 偈頌으로 밝힌 부분, ⑤ 善財童子가 관자재보살의 법문을 듣고서 찬탄하는 偈頌 부분, ⑥ 관자재보살의 법문의 功德에 의해 八部神衆과 중생들이 歡喜心を 발하는 장면(이상 하권임)으로 되어 있다.

여기서 體元의 개개의 集解 내용에 대한 검토는 생략한다. 다만 體元의 集解에 보이는 引證書를 통해서 그 성격을 구명하려 한다. 《별행소》의 集解에 보이는 引證書는 다음의 〈표 1〉과 같다.

아래의 〈표 1〉에서 지적할 수 있는 점은 다음과 같다. 첫째 화엄계통의 引證書 중 八十·六十·四十華嚴에 대한 澄觀疏가 가장 많다는 점이다. 둘째 《별행소》 하권의 集解는 거의 法華, 天台계통의 내용이라 할 정도로 《法華經》의 관음신앙과 관련된 靈驗談 위주의 내용임을 지적할 수 있다.⁽¹⁷⁾ 셋째 北宗禪의 창시자인 神秀(?~706)의 《妙理圓成觀》⁽¹⁸⁾이 인용

(16) 《別行疏》 序에 「此上二本(六十·八十華嚴)末品 皆云入法界 然有觀自在在所說文義不周」라 하여 六十·八十華嚴에 관자재보살의 법문이 두루 수록되지 않았다는 지적이 보인다. 실제 六十·八十華嚴은 관자재보살의 법문을 간략하게 수록하고 있으나 四十華嚴에는 六十·八十華嚴의 내용에 다 많은 부분의 偈頌을 수록하고 있다.

(17) 관음신앙에 대한 대표적인 경전은 《法華經》 25品인 〈觀世音菩薩普門品〉이라고 할 수 있다. 體元이 四十華嚴의 觀音信仰의 부분을 集解하면서 《법화경》을 참고한 것은 당연하며, 다만 靈驗 위

〈註 1〉 《別行疏》의 引證書目

	冊 名	撰 者	회 수	비 고	
經 典 類	華嚴經 法華經 楞嚴經 五王經 觀無量壽經 涅槃經			(戒環要解)	
論 疏	華 嚴 經 疏 通	大疏(八十華嚴)	澄 觀	7회 이상	
		演義疏(六十華嚴)	澄 觀	4회 이상	
鈔	天 台 台 統	本疏(四十華嚴)	澄 觀	4회 이상	天台智者說, 法華云 등의 표 현이 많이 보인다.
		三聖圓融觀門	澄 觀	1회 이상	
類	기 다	孔目章	智 嚴	1회	
		普賢行願品疏鈔	宗 密	3회 이상	
		華嚴論	李 通 玄	1회	
		法華文句	智 者	20회 이상	
		法華疏	智 者		
		大莊嚴論	神 秀	3회 이상	
		妙理圓成觀		3회	
		靈驗傳		3회	
		冥祥記		3회	
		感應錄		2회	
		高僧傳			

되었다는 점이다.

여기에서 《別行疏》의 중요한 특징과 體元의 사상사적 특성을 지적할 수 있다. 體元은 《별행소》에서 普賢行願의 입장에서 관음신앙을 통한 실천신앙을 강조하였음을 지적할 수 있다. 이러한 실천신앙의 이론적인 배경을 澄觀疏 등의 화엄사상에서 찾으려 하였으며, 구체적인 실천신앙의 예를 《법화경》 신앙의 영험과 感應에서 찾으려 했다고 하겠다. 體元이 관음신앙을 강조한 현실적인 여건이 14세기 초의 元支配下라는 점과, 관음신앙이 현실적인 구원을 표방한다는 점을 감안할 때 義湘 이래의 화엄종이 표방한 실천신앙의 측면을 계승했다고 할 수 있다. 다만 실천신앙의 예를 영험이라는 신비적인 면을 통해서 강조한 것은 당시 화엄종의 논리적인 발전과는 동떨어진 한계점이었다.

다음은 體元의 저술 중 《略解》⁽¹⁸⁾에 대해 검토하기로 한다. 《白花道場發願文》은 義湘이

주의 관음신앙을 강조한 점은 주목된다.

(18) 《妙理圓成觀》에 대해서는 均如의 저술과 體元의 《略解》에 그 斷片이 남아 있음을 밝힌 바 있으나(金知見, 앞의 책 해제 참조), 《別行疏》와 《法界圖記叢錄》에도 인용되어 있음이 확인되었다. 이로 미루어 義天이 《新編諸宗教藏總錄》(권 1)에 소개한 이후 고려 후기까지 널리 유행되었을 가능성은 크다고 하겠다.

(19) 《略解》에 대한 연구는 義湘과 관련시켜 書誌의인 면을 밝힌 다음의 논문이 주목된다. 黃天午, 〈白花道場發願文〉 國學資料 8, 1973. 5.

洛山寺 觀音窟에서 관세음보살에게 발원하면서 찬한 것인데⁽²⁰⁾ 體元이 《別行疏》를 저작한 뒤 관음신앙과 관련된 가장 중요한 저술이라고 생각했기 때문에

又依經旨 略解白花道場文 以助家兄崇信之誠 兼答同學友于之意 廣施法財(《略解》跋文)

라고 하여 略解하였을 것이다.

《白花道場文》은 현재 따로 전하지 않고 본 《略解》에 남아 있는 것이 전부이다. 《略解》는 1328년(충숙왕 15) 10월에 해인사에서 저작하였으며 《별행초》와 같이 覺華寺 주지이던 性之가 교감하였다. 여기서 지적할 점은 《약해》의 간행에 참여한 인물들의 성격에 대한 것이다. 《약해》는 발문의 다음 부분에

元統二年甲戌七月 日 雞林府開板
同願刻手 僧甫英
色記官 崔汴
別色前副戶長 李奇
同願秀才 金神器書
同願東泉社道人 善珣
雞林府權知尹承奉郎都官佐郎知蔚州事兼勸農使 盧□□

라고 하여 1334년(충숙 복위3) 7월에 계림부에서 개판되었음을 알 수 있다. 간행에 참여한 인물은 刻手인 甫英과 東泉社의 善珣 등의 승려, 雞林府尹으로 蔚州事와 勸農使를 겸한 盧□□,⁽²¹⁾ 그리고 경주의 鄉吏인 崔汴, 李奇, 金神器 등임을 알 수 있다. 고려의 木板은 대부분 王室이나 개경의 有力者의 손에 의해 조성된 것이 많다. 그러나 본 《약해》를 조성한 인물들은 지방관인 盧□□을 제외하고는 모두 경주의 지방토호들이었으며, 體元의 다른 저작들도 이들의 지원에 힘입은 것 같다.⁽²²⁾ 이러한 지원은 후 體元이 경주 출신이라는 점과 관련이 있는지는 모르겠으나 14세기 초반의 해인사를 중심한 화엄종단과 경주 지역과의 깊은 유대 속에서 찾아야 할 것이다.

다음은 《약해》의 판본에 대해 살펴 보자. 1937년의 崔凡述의 조사에 의하면 원래의 판수는 20板이었으나 現在 14板의 板木이(5, 7, 9, 10, 13, 14缺) 해인사 寺刊藏에 남아 있음을 알 수 있다. 그러나 현재 유행하는 판본은 藏書閣, 國立中央圖書館, 東國大, 奎章閣 등에 소장되어 있는데 모두 5, 7의 2板을 제외한 18板으로 되어 있다. 다만 이들 중 影印, 筆寫한 부

(20) 《三國遺事》 권3 塔像第四 〈洛山二大聖〉條에 의하면 義湘이 관음보살에게 발원하고 있는데, 이때 발원문을 찬한 것으로 추측된다.

(21) 무슨 이유인지 알 수 없으나 盧□□의 □□는 뒤에 인위적으로 마멸시킨 것 같다.

(22) 體元의 저술 중 《略解》외에는 그 조성처가 밝혀져 있지 않지만 시기와 조성수법이 같은 점으로 보아 모두가 경주 토호의 지원에 힘입어 刻板된 것이 아닌가 한다. 이는 《略解》의 발문에 보이는 崔, 李, 金姓이 경주의 土姓이며 《世宗實錄》 권150 地理志 慶州府 土姓條, 14세기 경주의 戶長의 姓이라는 점(《戶長先生案》 서울대古圖書, 許興植編, 《韓國中世社會史資料集》 1976 아세아문화사)으로 미루어 짐작할 수 있다.

분이 섞여 있으나 가장 완벽한 것은 奎章閣本으로서 1334년의 原板 12장과 뒤에 補充한 6장으로 되어 있다.⁽²³⁾

다음은 《略解》의 구성과 내용을 검토하기로 한다. 구성은 서와 본론으로 나눌 수 있으며, 서는 義湘의 전기를 소개한 것이며, 본론은 題名에 대한 해석과 본문의 釋文으로 되어 있다.

우선 義湘의 전기를 소개한 것을 살펴 보면 「의상의 당시 행적과 神異는 모두 崔致遠이 찬술한 本傳에 실려 있다」라고 한 구절로 미루어 崔致遠이 지은 「義湘本傳」의 내용 중에서 채록한 것으로 생각된다. 의상의 전기에 대한 대표적인 자료는 贊寧이 찬한 《宋高僧傳》(988)과 최치원의 〈浮石尊者傳〉⁽²⁴⁾을 들 수 있다. 이 중 후자는 현존하지 않지만 고려 후기까지 존재했던 것 같으며 一然의 《삼국유사》에도 「相傳」, 「義湘傳」, 「崔侯所撰本傳」 등의 구절이 보인다. 體元의 경우도 崔致遠의 所作을 참고했으며 《삼국유사》와는 달리 설화적인 부분은 생략하고 간략하게 義湘의 전기만을 소개한 것이다.

그리고 본론은

白花道場發願文 集曰 將解此文 大分爲二 先釋題名 後釋正文(《略解》2帳右)

라 한 바와 같이 題名과 正文에 대한 해석으로 나눌 수 있으며, 또 본문격인 正文은

稽首歸依 集曰 二正釋文中 大分有二(필자: 三) 一歸敬成觀 亡其能所 二今以觀音下 敬伸發願 承事成果 三發願已下 結歸投仰 廻向本師(《略解》2帳左)

라 하여 첫째 能所觀, 즉 주·객관을 떠나 歸敬함을 밝힌 부분, 둘째 觀音菩薩에게 菩提果를 이루기 위해 발원하는 부분, 세째 관음보살에게 結歸投仰하고 廻向하는 부분으로 나눌 수 있다. 그리고 전체의 내용은 「白花道場發願文」이라는 題名을 해석한 부분에서 잘 나타나 있는데, 白花道場에 머물면서 菩薩行과 菩薩道를 표방하는 관자재보살에게 발원함을 내용으로 한 것임을 알 수 있다.

여기서 전체의 내용에 대한 구체적인 분석은 《略解》에 인용된 書目에 대한 소개로 대신하려 한다. 첫째 경전류는 華嚴經, 遺教經, 無量壽經, 觀無量壽經, 大集經, 楞嚴經, 本業經, 法華經(普門品), 千手千眼經, 法界體性經 등이며, 둘째 論類는 起信論, 瑜伽論, 唯識論, 梁論, 願生淨土問長者論, 十地論 등, 세째 疏鈔類는 澄觀의 華嚴經疏(六十, 八十, 四十)가 주를 이루며, 賢首의 華嚴經疏·起信論疏·五教章, 義湘의 法界圖, 智儼의 十句章,⁽²⁵⁾

(23) 黃天午, 앞의 논문 p.17 참조. 그리고 崔凡述이 石井教道の 소장본에 의해 9, 10, 13, 14장의 4장을 보충했음을 밝히고 있으나(崔凡述, 앞의 논문), 현재 국내에 소장된 板本 중의 어느 하나와 같은 板本일 것이다.

(24) 義天, 《新編諸宗教藏總錄》권1 참조.

(25) 《十句章》은 현존하지 않지만 均如의 《十句章圓通記》刊記에 의해 智儼이 《十地經論》의 주석을 가하면서 첫 부분에 十句를 서술한 것 같다는 견해(金知見, 앞의 책 解題 pp. 36~37)에 따라 十句章을 智儼의 저술로 보았다. 다만 지적할 점은 體元이 智儼의 《十句章》을 인용했다기보다는 均如의 《十句章圓通記》를 인용한 것으로 보아야 할 것이다.

神秀의 妙理圓成觀, 戒環의 楞嚴經要解 등이라고 할 수 있다. 또 均如의 저술을 다소 참고했을 것으로 추정된다.⁽²⁶⁾ 이상에서 지적할 점은 《별행소》와 마찬가지로 神秀의 《妙理圓成觀》을 인용하고 있다는 점, 賢首의 저술 중 華嚴宗 계통이 아닌 《起信論義記》를 인용했다는 점, 均如의 저술을 다소 참고하였다는 점 등이 주목된다.

이상에서 義湘이 지은 《白花道場發願文》에 대한 體元의 略解를 몇 가지 각도에서 살펴 보았다. 본 발원문은 義湘이

惟願弟子 生生世世 稱觀世音 以爲本師 如菩薩頂戴彌陀(《略解》11帳右)

라 한 바와 같이 觀世音을 本師로 받들면서 觀世音의 보살행과 보살도를 통해 일체 중생을 구제하여 淨土 즉 白花道場에 受生함을 발원한 것이다. 體元의 경우도 義湘의 淨土로의 중생구제라는 현실적, 실천적 관음신앙을 계승하는 입장에서 본 《익해》를 저작했다고 보이진 다. 그리고 《약해》보다 먼저 저작된 《별행소》가 실천신앙으로서 주로 靈驗을 강조했다면, 《약해》는 실천신앙의 예를 신라의 화엄종 개조인 義湘에게서 찾으려 했다는 점이 주목된다.

다음은 體元이 중심이 되어 간행한 《觀音知識品》에 대해 살펴 보자. 《지식품》은 《별행소》와 함께 취급되었지만 體元을 이해하기 위한 필수적인 저작이다. 《지식품》은 그 발문에 의하면 《약해》보다 3년 뒤인 1331년(충혜왕 원년) 10월에 작성되었으며, 조성은 《약해》와 비슷한 시기인 1334년대인 것 같다. 현재 유행본은 근래에 해인사 寺刊藏 전체를 인출한 것을 제외하면 국립중앙도서관 소장본이 유일하다. 이 본의 맨 앞면에 「朝鮮總督府圖書館之印」라는 官印으로 미루어 1943년 해인사의 장경을 조선총독부에서 인출할 때 함께 찍은 판본인 같다.⁽²⁷⁾

현존하는 《지식품》은 완전한 것은 아니며 후반부만 남아 있다. 첫부분은 四十華嚴 권16의 중간부분 즉 관자재보살의 법문을 善財童子가 듣고서 찬탄하는 偈頌의 15구절(云何我以微劣智)부터이며 마지막은 《별행소》와 마찬가지로 善財童子가 물러가는 장면(敬承其教 辭退而行)까지이다. 이와 같이 《지식품》은 일부분만이 현존하지만 四十華嚴 권16의 내용을 그대로 판각한 것이며 단지 頭註를 달고 있으나 그 내용은 알 수 없다. 그리고 《지식품》을 판각한 의도는 體元이 跋文에서

夫我兄月光大師源公 深信大聖 別誦華嚴經大聖所說 廣勸道俗受持 歲已久矣 頃命山人錄疏經下 錢梓已畢 爰別寫一卷 爲持經 募工刻板 乃便於奉持者也

라 한 바와 같이 《별행소》를 조판한 뒤 따로 한 권을 필사하여 持誦用으로 삼았다가 奉持者들로 하여금 편하도록 하기 위해 刻板했다는 기록처럼 《별행소》에 대한 일종의 持誦本이

(26) 體元이 均如의 저술을 引證書로 명시하지는 않았지만 「海印三昧」를 집해하면서 賢首와 《五教章》, 智儼, 均如의 견해를 소개하고 있는 점(《약해》9帳左), 또 주(25)의 예로 미루어 體元은 均如의 저술을 참고했다고 할 수 있다.

(27) 高翊晉, 金煥泰共編 《韓國佛教撰述文獻總錄》 p.147 1976 동국대출판부.

라 할 수 있다

종합하건대 體元이 《별행소》, 《약해》 등을 통해 실천신앙으로서의 관음신앙을 이론적으로 정리하면서 靈驗의 차원과 그 전통을 義湘에게서 구하려 하였으나 《지식품》은 구체적인 實踐門을 표방하기 위한 의도로써 저작된 것이라 하겠다.

다음은 體元이 저술한 것은 아니지만 跋題를 붙이고 있는 《三十八分功德疏經》⁽²⁸⁾에 대해 살펴 보자. 《공덕소경》은 《지식품》을 저작한 두 달 뒤인 1331년 12월에 만들어졌는데 일종의 僞經이다.⁽²⁹⁾ 우선 體元이 쓴 跋文을 살펴 보면 다음과 같다.

若人念佛菩薩 功德無窮 況爲他禮念 其利萬倍 古人云 菩薩利他 還是自利 斯言可信 此經上爲靈官 下
 啟三途 念禮尊號 利治聖凡 靈驗頗多 其欲行於世間 望諸冥扶 當於淨土 見佛聞法 何莫由斯 舊本二十
 六分 後有碩德補入添分 皆有所疑 我兄月光普應大師源公 別信觀音大聖 而爲靈官及諸苦類 代念諸聖
 歲月久換 美哉善哉 至誠所裕 何災患之不消 何願欲之不遂 壽君福國 成道濟生不外乎 是募工繡梓 廣
 勸道俗 予佑兄勝心 稽首謹書耳 至順二年辛未冬十二月日 海印典柱 覺海大師木庵 體元題

施主月光大師 忍元誌

同願海印大師 何如書

이상의 《공덕소》 발문의 내용에서 다음의 몇 가지 점을 지적할 수 있다. 첫째 念佛을 강조하면서 念佛을 통한 功德이나 靈驗으로 淨土에 반드시 나아간다는 점을 강조하고 있다. 둘째 《공덕소경》은 본래 26분이었으나 38분으로 첨가, 보충하였다는 점, 셋째 體元의 숙부인 忍源이 관세음신앙에 심취하면서 따로 여러 聖者를 믿은 자가 오래되었다는 점, 넷째 道俗에 널리 전하기 위해 刻板한다는 점, 다섯째 당시 해인사를 중심한 화엄종단에서 念佛信仰에 많은 관심을 가졌음을 알 수 있다.

《공덕소경》은 念佛과 靈官이나 聖者를 믿음으로써 생기는 功德과 靈驗을 통한 淨土에서의 發願이 주내용임을 알 수 있는데, 그러면 「代念諸聖」이라 한 「聖」과 「靈官」의 존재는 무엇을 의미하는지? 《공덕소경》의 序를 보면

昔西蜀大王夜夢 僧身長丈餘語王曰 故來勸念二十六分功德疏 是諸如來及諸尊菩薩名號 請王持念 廣勸
 人民書寫 令每日清朝 淨口讚誦 持念一遍 廻施天曹地府諸司靈官 死免墮地獄 得生天上人間 至心持念
 百日 必有陰神相助 現世獲福 報無量家眷 不染時行惡病 及諸障難 至本命日 轉念一遍 功德并錢財 文
 疏奏上 天曹地府 直入功德案收錄 凡所意求 皆獲稱遂

라 하여 「念佛」, 「書寫」, 「讚誦」을 통한 功德를 강조함을 알 수 있는데 여기에서도 「天曹」, 「地府靈官」, 「陰神」 등의 존재들이 보인다. 다음의 《공덕소경》의 본문에 의하면 이러한 존재들은 더욱 뚜렷해진다.

(28) 현재 해인사 寺刊板으로 4장의 板木(16×52cm. 30행, 각행 14字, 전체 1,184字)이 남아 있다. (崔凡述, 앞의 논문 pp. 38~39)

(29) 필자가 조사한 바 《三十八分功德疏經》이라는 册名은 찾을 수 없었다. 그리고 내용상 華嚴神衆 道場과 관련하여 13~14세기에 고려에서 만들어진 僞經인 것 같다.

- 奉爲天曹府君 念南無大通智勝尊佛
- 奉爲地府靈官 念南無清淨法身毗盧遮那佛
- 奉爲北極尊君 念南無圓滿報身盧舍那佛
- 奉爲南斗北斗星官 念南無千百億化身釋迦牟尼佛
- 奉爲二十八宿九曜星官 念南無西方極樂世界阿彌陀佛(中略)
- 奉爲冥間諸司官 念南無救苦觀世音菩薩
- 奉爲陰注君 念南無大聖文殊師利菩薩
- 奉爲五道將軍 念南無大聖普賢菩薩
- 奉爲司命司祿神君 念南無大勢至菩薩(下略)

이상의 본문에서 佛菩薩의 名號와 대비시킨 「天曹府君」, 「地府靈官」, 「北極尊君」, 「星官」, 「冥間諸司官」, 「五道將軍」 등은 무엇을 의미하는 존재들인지? 추측컨대 전통적인 민간신앙의 대상이었을 것이다. 그렇다면 결국 민간신앙이 불교화하는 과정에서 화엄종 계통의 念佛信仰과 결합하는 양상을 알 수 있다. 이러한 민간신앙과의 결합을 통해서 念佛의 공덕과 靈驗을 강조하고 또 淨土로의 發願을 내용으로 한 《공덕소경》을 14세기 해인사를 중심한 화엄종에서 간행, 유포하고 있다는 점은 당시 화엄종을 이해하는 중요한 관건이 되리라 본다. 또한 《공덕소경》에서 觀世音菩薩을 文殊·普賢菩薩보다 우위에 취급한 태도도 주목된다.

이상에서 體元이 직접 찬술하거나(略解의 형식이지만) 조성에 관련된 저술들을 살펴 보았다. 이들은 《별행소》, 《약해》, 《지식품》, 《공덕소경》의 순서로 저작되었는데 1328~1331년까지 약 4년간의 기간에 만들어졌다. 또 이 저술들이 해인사를 중심으로 조성되고 현재 해인사 寺刊藏에 보존되었다는 점은 體元 개인의 불교관뿐만 아니라 당시 화엄종의 성격을 이해하는 좋은 기준이 되리라 본다.

三. 그의 華嚴思想의 思想史的 的의

14세기 전반기의 해인사를 중심한 화엄종단의 특징이라면 體元의 경우에서 살펴 본 바와 같이 觀音信仰에 깊은 관심을 가지면서 이를 통한 靈驗과 심지어 민간신앙과의 결합을 통한 功德의 강조라고 할 수 있다. 이러한 화엄종 계통의 관음신앙의 표방을 사상사적으로 어떻게 해석해야 할 것인지? 다음의 두 가지 측면을 염두에 두고서 나름의 해석을 시도하려 한다. 첫째 특정 신앙이나 사상은 그 사회의 요청과 밀접한 관련을 가진다는 점, 둘째 특정 사상이 그 사회 속에서 어떠한 기능을 하였는가라는 점이다. 물론 이러한 두 가지 방향은 서로 유기적으로 관련시켜 파악하여야 할 것이다.

體元을 중심으로 14세기 전반기에 표방된 관음신앙을 정확하게 이해하기 위해서는 義湘이 개창한 화엄종의 특성을 살펴 보고 義湘 이후에 전개된 화엄종의 그 사회에서의 역할을

검토하면서, 아울러 13~4세기 고려사회의 변화과정을 통해서 그 사상사적 의의 및 특징을 살필 수 있을 것이다. 먼저 義湘이 개창한 화엄종의 특징을 살펴 보자. 다음의 두 가지 측면에서 살펴 볼 수 있다. 첫째 신라 中代王室의 이념적인 역할을 담당했다는 점이다. 義湘의 화엄사상은 一乘圓敎로서의 圓融思想인데 《一乘法界圖》에서

一中一切 多中一 一即一切 多即一 一微塵中 含十方 一切塵中 亦如是

라 하여 「一」이 바로 「一切」이며, 하나의 微塵 중에 十方의 세계가 포함된다는 논리라 할 수 있다. 이는 신라왕실이 통일전쟁을 수행하는 과정에서 眞骨의 세력을 억누르고 전제적, 중앙집권적인 체제를 구축하려는 이념과 합치된다고 할 수 있다.⁽³⁰⁾ 이같은 의상의 圓融思想을 중대왕실에서 이념적으로 현실적인 차원에서 받아들이고 있는 구체적인 예는 文武王이 王都에다 城을 구축하려 할 때 義湘이

王之政敎明 則雖草丘藪地而爲城 民不敢險 可以潔災進福 政敎苟不明 則雖有長城 災害未消⁽³¹⁾

라 하여 왕으로서 政敎를 밝게 해야 함을 강조하자 이에 따라 공사를 중지시킨다든가, 또 676년(문무왕 16)에 王命에 의해 浮石寺를, 그 뒤 소위 華嚴十刹을 창건한 경우도 이들 사찰이 중대왕실의 전제왕권의 상징으로 성립된 五岳과 밀접한 관련이 있다는⁽³²⁾ 사실 등이 좋은 예가 된다.

둘째 義湘이 개창한 화엄종은 중대왕실의 이념적 역할에서 출발하였으나 이에 한걸음 더 나아가 전제적, 중앙집권적 체제를 구축하는 과정에서 일반 민간대중을 일정한 신앙체계 속에 편제, 통제하려는 의도에 부응하여 그 역할을 담당하고 있었다. 이러한 점이 바로 義湘 당시 賢首의 화엄종에서는 그 면모를 찾을 수 없는⁽³³⁾ 觀音信仰과 이를 바탕으로 한 實踐信仰으로서의 淨土信仰이라 할 수 있다.

신라의 정토신앙은 불교 초전 이래의 미륵, 미타, 관음신앙 등이 주축이며 이 중 관음신앙은 6세기 말부터 삼국에 전래되어 초기에는 지배신분과 밀접하였으나 차츰 신라 중대로 오면서 농민, 천민과 같은 기층사회의 신분층에도 깊은 영향을 주었다. 이 현상에 대해서 중대왕실의 태도는 긍정적, 호의적인 것이었다.⁽³⁴⁾ 이러한 중대왕실의 태도는 義湘의 화엄종 개창과 관련이 있었다고 보아야 할 것이다. 義湘의 경우 중대왕실의 집권체제 구축에

(30) 金杜珍, 〈古代人の 信仰과 佛敎受容〉 한국사 2 pp.314~315 국사편찬위원회 1978.

(31) 《三國遺事》 권 2 〈文虎王法敏〉條.

(32) 李基白, 〈新羅五岳의 成立과 그 意義〉 진단학보 33 1972.

(33) 李鍾益, 〈韓國佛敎思想史 위에서 본 均如法界圖記 考察〉 佛敎學報 17 1980, 동국대 불교문화연구소 pp.13~16에서 한국의 화엄종의 특징을 「行」 중심의, 중국을 「學」 중심의 華嚴으로 파악하고 있다. 그리고 賢首의 경우 智儼이 義湘을 가리켜 「義持」라고 한 데 비해 「文持」라고 한 경우라든가, 則天武后의 적극적인 배려 속에 武后의 전제체제를 강화하는 이념, 즉 왕실불교의 성격을 지니면서 화엄종단을 구축하였던 점 등이 실천적 측면보다 이념적 측면을 강조하였음을 알 수 있게 한다.

있어서 이념적인 역할 뿐 아니라 기층사회를 통제, 재편하기 위한 노력에도 부응하여 실천 신앙으로서의 관음신앙을 강조하였다고 보아진다. 그래서 義湘은 문무왕의 후원으로 개창한 浮石寺의 主尊佛을 아미타불로⁽³⁵⁾ 한다든가, 이보다 앞서 당에서 귀국 직후(670, 문무왕 11) 洛山寺를 창건하면서 《白花道場發願文》을 찬술한다든가 하여 중국 초기 화엄종에서는 보이지 아니한 관음신앙을 기존의 신라불교에서 구함으로써 淨土信仰으로서의 실천신앙을 강조했다고 할 수 있다.

이상과 같이 義湘이 개창한 화엄종의 특징은 신라중대에 있어서 왕실에 대한 이념적 역할과 기층사회에 대한 실천신앙으로서의 역할을 담당함으로써 중대왕실의 집권체제 구축에 기여했다고 할 수 있다.

義湘 이래의 화엄종은 중대까지 두 가지 측면의 역할을 계승하였으나 하대로 오면서 그 양상을 달리하였다. 신라 하대의 정치·사회적 변동에 따라 왕실의 존재는 상쟁 속의 존재로 몰락하게 되고 이러한 변화 속에 사상계의 변화도 다양하게 전개되고 있었다. 이때 화엄종은 의상 이래의 두 가지 측면의 역할을 담당하지 못하고 지배신분의 입장만을 대변하는⁽³⁶⁾ 성격을 지니면서 기층사회와는 자연 멀어지게 되었다.⁽³⁷⁾ 이러한 화엄종의 중대에 비해 상대적으로 보수화된 경향은 禪宗의 공격대상이 되었으며, 한편 화엄종 내부의 진보적인 지식층에 의해 唐末에 유행하던 華嚴經 信仰結社의 영향으로 淨土信仰으로서의 실천신앙을 통해 당시의 모순을 극복하려 했으나⁽³⁸⁾ 당시 사상계의 흐름 속에 주도적으로 대처하지 못하고 고려 사회의 새로운 국면을 맞이하게 되었다.

고려시대의 화엄종은 시기별로 그 양상을 달리하지만 각 시기의 핵심되는 인물별로 나누면 고려 초의 均如, 중기의 義天, 大藏經 조판을 주도한 守其, 元支配期の 體元, 고려 말의 千熙의 단계로 대별할 수 있다. 이러한 구분은 개별연구가 토대가 되어야겠지만 義湘 이

(34) 洪承基, <觀音信仰과 新羅社會> 湖南文化研究 8집, 1976.

(35) 아미타불의 협시보살은 觀音菩薩과 大勢至菩薩인데 義湘이 浮石寺의 主尊佛로 아미타불을 奉安한 것은 淨土信仰으로서의 실천신앙을 강조하기 위한 것이었으며 관음신앙과도 사상적 관련이 있었다고 보아진다.

(36) 新羅下代 화엄종의 중심사찰인 海印寺가 신라왕실의 願刹로 건립된다든가, 또 羅末에 당시 사회의 혼란상에 대처하고 있는 해인사의 모습(崔致遠, <海印寺妙吉祥塔記> 참조)에서 지배신분의 처지만을 대변하는 듯한 인상을 씻을 수 없다. 그리고 羅末에 해인사를 중심한 南·北岳의 대립도 정치적인 파쟁으로 파악될 문제일 뿐 당시 기층사회의 신앙과는 별개의 것이었다.

(37) 洪承基, 앞의 논문 p. 63에서 「9세기 이후가 되면 왕실이 관음신앙에 대해 호의적인 반응을 보이지 않고 있다」는 지적은 사상적, 신앙적으로 기층사회를 통괄할 수 없었던 신라왕실의 존재를 짐작케 한다. 당시 기층사회의 신앙은 조직적인 교단을 구축하지 못했기 때문에 그 실태를 파악하기 어려우나 기존의 교단조직과는 별개의 형태로 존재했다고 할 수 있다. 예컨대 8~9세기에 유행하던 신앙결사라든가, 弓裔가 미륵불신앙을 이용하여 기층사회의 지지를 받았던 점은 좋은 예가 될 것이다.

(38) 《三國遺事》에 보이는 신라의 신앙결사는 대부분 華嚴結社가 주축을 이루며(金文經, <儀式을 통한 佛教의 大衆化運動> 史學志 4 1970), 주로 왕실, 귀족과 연결되었으나 차츰 下代로 오면서 唐末에 유행하던 華嚴經 信仰結社의 영향으로 知識人 중심의 아미타신앙을 바탕으로 한 念佛結社의 경향을 보이고 있다(《圓宗文類》 권22 참조).

래의 화엄종의 양면적인 역할의 전개양상과 또 體元이 출현한 의미를 살피기 위해 편의상 구분한 것이다.

고려 전국 과정에서 주도적인 역할을 담당한 것은 禪宗勢力임은 주지의 사실이나 光宗이 등장하여 왕권강화를 시도하면서 사상계의 개편작업을 아울러 시도하였다. 光宗은 왕권강화의 가장 암적인 존재를 외적으로 변신한 지방세력가와 신라 계통의 인물로 인식하였으며, 이들의 이념이었던 禪宗과 教宗(화엄, 법상종)에 대한 개편을 추진하였다. 이때 教禪一致論의 입장에서 法眼宗, 天台學 등을 동원하기도 하고⁽³⁹⁾ 한편으로는 왕실을 이념적으로 뒷받침할 수 있는 사상체계를 채택하기도 하였다. 여기서 의상 이래의 양면적인 역할을 계승하였던 均如가 발탁된다. 均如는 신라 중대 이래의 교종간의 대립을 「性相融會」라는 각도에서 극복함으로써 왕실의 이념적 역할을 담당하려 하였으며 아울러 실천신앙을 통해 왕실과 기층사회를 연결시켜 주는 매개로서의 역할을⁽⁴⁰⁾ 수행하려 하였다.

그러나 광종에 대한 비판의 단계, 즉 崔承老의 등장 이후는 유교가 왕실이념으로 채택됨으로써 불교의 왕실에 대한 이념적인 역할은 축소되게 되고 지배신분의 특정집단만을 대변하는 위치로 변신하였다. 특히 문벌귀족체제에서 화엄·법상종을 중심한 많은 願刹의 건립은 이를 잘 반영해 준다. 이러한 중에 출현한 義天은 문벌 중심의 불교계에 대한 자각, 나아가 왕실의 가장 암적인 존재인 문벌세력에 대하여 왕권강화의 계기를 마련하고자 하였다. 義天은 본래 화엄종의 승려였지만 광범위한 경전의 섭렵과 留學을 통하여 汎東亞의인 불교로의 발전을 시도하였는데⁽⁴¹⁾ 이러한 태도는 기존의 불교계에 대한 자각과 반성을 토대로 한 것이었으며 자연 기존의 화엄종과 충돌하지 않을 수 없었다. 그러나 문벌체제에 대한 숙종년간의 왕권강화의 이념으로 天台宗을 개창하였으며 그 이념은 元曉를 바탕으로 留宋의 과정에서 흡수한 광범위한 불교를 통해 찾으려 하였다. 이와 같은 義天의 노력도 개혁 시도 자체가 본질적으로 문벌체제와 동일한 데에서 출발했기 때문에 기층사회의 실천신앙에는 안목을 돌릴 수 없었다. 義天의 노력이 실패로 끝나면서 문벌세력을 중심한 화엄·법상종의 보수적인 성향은 더욱 가중되었다.

한편 12세기 후반 무신란 이후의 불교계의 양상은 당시 사회의 전반적인 변동과 관련되어 전개되고 있었다. 이 시기의 사상계의 중요한 변화는 기존 불교계에 대한 자각, 반성운동이 信仰結社의 형태로 전개되면서 지방사회의 지식인과 기층사회가 부각되었다는 점이다. 이때 대표적인 신앙결사는 修禪社, 白蓮社 등이었다. 이러한 불교계의 변화도 1196년 崔忠獻이 등장하여 불교계에 대한 개편작업을 시도하면서 서서히 자리를 굳히게 되었다. 최씨

(39) 金哲揆, <高麗初의 天台學研究> 東西文化 2, 1968, 《韓國古代社會研究》수목 1975.

(40) 許興植, <高麗前期 佛教界와 天台宗의 形成過程> 1978, 한국학보 11 pp.93~94에서 均如를 「탁월한 지식과 口訣과 鄉歌를 이용하여 아울러 神秘的, 呪術的 醫學과도 결합함으로써 민중과 통치권과의 결합에 다리를 놓았다」라는 표현은 주목된다. 그리고 均如의 저술의 핵심이 普賢行願에 있었다는 점은 그의 실천신앙의 면모를 짐작케 한다.

(41) 許興植, 위의 논문 p.94.

정권하에서 불교계의 개편은 신앙결사를 주축으로 하여 문벌체제에서 소외된 교단세력을 중심으로 시도되고 있었다. 예컨대 최씨정권은 修禪社와 깊이 밀착하면서⁽⁴²⁾ 天台宗의 白蓮社에도 지원을 아끼지 않았으며,⁽⁴³⁾ 특히 江都時에 대장경을 조판하면서 문벌세력과 밀착되었던 기존의 화엄종파는 그 계통을 달리하는 세력들이⁽⁴⁴⁾ 주축이 되도록 한 점, 또 持念業, 海東宗, 小乘業 등의 소수 종파에까지 관심을 가졌던⁽⁴⁵⁾ 점 등이 이를 잘 반영해 준다.

그러면 이 당시에 부각된 화엄종을 어떻게 해석해야 할까? 최씨정권시는 여러 측면에서 변화하고 있었는데, 이 중 정치권력상의 변동 즉 왕권에 대신해서 절대권력자로 부각된 최씨집정자로서는 자기집단에 대한 이념을 마련하지 않을 수 없었다. 이러한 노력은 崔羈가 등장하면서 對蒙抗戰의 명분을 만드는 작업과 유기적인 관련을 가지면서 더욱 결실하게 요청되는 문제였다. 그래서 문벌체제를 비판하는 입장에서 脫新羅의인 성격을 지닌 李奎報를 등용하기도 하고, 기존의 불교계에 비판을 가하면서 등장한 修禪社, 白蓮社 등파도 깊은 유대를 맺기도 하였으며, 또한 화엄종을 통해서 자기집단을 윤색하고 아울러 화엄종으로 하여금 기층사회에 대한 실천신앙을 강조케 함으로써 그들의 지배체제를 구축하려 하였다. 당시의 화엄종의 성격은 대장경 조판에 참여한 인물을 통해서 알 수 있으며, 또 이 시기에 江都에서 매년 몇 차례씩(1249~1256, 고종 36~고종 43) 華嚴神衆道場을 설치한⁽⁴⁶⁾ 경우에서도 찾아볼 수 있다.

대장경 조판시 부각된 화엄종 계통은 開泰寺 僧統이었던 守其가 대표되는 인물이었던 것 같은데 補板 15부를 禪宗, 화엄 계통의 저술만으로 조성한다든가, 특히 均如의 저술을 수정하여⁽⁴⁷⁾ 수록하고 있는 점을 미루어 보면 무신란 이전 문벌세력과 연결된 계통과는 계보상 달랐던 것 같다. 그리고 華嚴神衆道場도 대장경 조판(1237~1251)을 계기로 부각된 화엄종 계통에 의해서 주도되었다고 생각되며, 화엄신종도량은 당시가 대몽항전기라는 점에서 신앙면이 강조된 祈福, 消災를 목적으로 한 국가적 차원의 행사일 가능성이 크다.

이와 같이 均如의 계승을 표방하고 있는 집단에 의해서 의상 이래의 화엄종이 가졌던 양면적인 역할이 부각되기도 하였으나, 元支配期가 되면서 사회전반에 걸쳐 개편이 있게 되고 이에 따라 불교계의 판도가 바뀌게 됨에 화엄종 세력도 후퇴하지 않을 수 없었다.

元支配 초기에 새로 개편된 불교계는 修禪社의 계승을 표방한 迦智山門과, 白蓮社의 성

(42) 閔賢九, <月南寺址 眞覺國師碑의 陰記에 대한 一考察> 진단학보 36 1973.

(43) 蔡尙植, <高麗後期 天台宗의 白蓮社 結社> 한국사론 5 1979. 서울대 국사학과.

(44) 崔柄憲, <高麗時代 華嚴學의 變遷> 한국사연구 30 1980. pp. 75~76에서 均如와 義天 계통을 구분하여 대장경 간행에 교정의 책임을 맡았던 守其를 均如 계통의 직계손으로 파악하고 있다.

(45) 《동문선》 권27에 최씨집정 당시에 승려에게 내린 敎書, 官誥가 보이는데, 다른 시기의 기록에는 전혀 나타나지 않는 소수 종파의 명칭이 몇 예가 보인다.

(46) 《고려사》世家 권23, 24.

(47) 均如의 저술은 본래 羅言(吏讀), 方言으로 된 것인데 이 때 수정하여 補遺板에 수록하였다.(均如 저술의 跋文 참조)

격이 변질된 妙蓮寺 계통, 주로 元에 寫經僧을 파견함으로써 부각된 法相宗 등이 주류를 형성하였다.⁽⁴⁸⁾ 이때 화엄종은 元支配 자체가 그 이전의 사회에 대한 해체를 전제로 하는 이상 지배집단과의 결합은 불가능한 것이었다. 그 결과 13세기 후반부터 화엄종은 기층사회의 실천신앙을 수용하고 강조하는 방향에 서지 않을 수 없었다. 이러한 측면은 13~14세기의 정치·사회적 변동기에 있어서 기층사회 내부의 성장과도 관련지워지며, 元支配라는 현실에 대한 당시 지식인의 자각이자 과제라고 할 수 있다.

이상과 같이 義湘 이래의 화엄종의 당시 사회 속에서의 역할이라는 관점에서 정치·사회적 변동과 관련하여 소략하게 살펴 보았다. 이와 같은 관점에 선다면 體元이 화엄종 출신이면서 실천신앙으로서의 관음신앙을 표방할 수 밖에 없었던 사상사적 저변을 알 수 있을 것이다. 즉 元支配期에 화엄종이 지배신분에 대한 이념적인 역할을 담당할 수 없게 됨에 따라 기층사회 속에서 그 역할을 찾을 수 밖에 없었던 것은 당연한 귀결이었다.

體元의 경우 李齊賢의 家兄으로서 또 그의 부 李瑱이 元支配期에 부각됨에 따라 일시 忠宣王의 지원을 받은 적도 있으나, 그가 20세 전후 출가한 화엄종단이 당시 사회에서 정치역학상 사상계를 주도하는 위치에 있지 못한 관계로 기층사회 속에 실천신앙을 강조하는 입장에 서지 않을 수 없었다. 그래서 體元은 개경의 세력권에서 벗어나 주로 海印寺를 근거지로 하여 인근의 法水寺, 盤龍寺, 東泉寺 등지에서 활약하였으며 한편 경주 지역의 지방 토호들과 유대를 맺으면서 저작활동을 하였다. 그의 수종의 저술은 거의 같은 시기인 1330년 전후에 저작되었으며 관음신앙과 전통적인 민간신앙에 바탕하고 있었지만 저작된 순서 별로 그의 입장은 다르게 표현되고 있었다. 예컨대 《別行疏》는 四十華嚴 중의 관음보살의 법문을 통해서 관음신앙에 대한 이론적인 바탕을 정리하고 아울러 靈驗과 神異를 통해 실천신앙을 강조한 것이었으며, 《略解》는 義湘을 통하여 신라의 화엄종에서 실천신앙의 예를 구하려 한 것이었으며, 《知識品》은 持誦用으로서 실천신앙을 현실 속에 정착시키려는 노력의 일환이라고 할 수 있다. 특히 體元이 조성 후에 발문을 남긴 《功德疏經》은 주목된다. 《공덕소경》은 僞經으로서 기층사회의 독자적인 형태의 전통적 민간신앙과 화엄종의 念佛信仰과를 결합시켜 「靈驗」과 「功德」을 강조하여 기층사회의 실천신앙을 정착시키려 한 의도로써 저작된 것이다. 후 《공덕소경》은 대몽항전기의 華嚴神衆道場과 관련이 있는지 모르겠다.

이러한 體元을 증심한 당시 화엄종단의 노력이나 의도는 실천신앙을 통해 기층사회와 결합하려는 태도로 보아지나, 화엄종 자체의 철학적 발전과는 질적인 차이가 있었다. 즉 體元이 그의 저술을 통해 「靈驗」과 「功德」을 강조함으로써 14세기 고려사회의 기층구조의 현실적 자각과 발원을 기대하고, 또 기층사회의 전통신앙과 화엄종의 실천신앙과를 결합시키는 계기를 마련했다고 할 수 있으나, 반면에 14세기 이후 화엄종이 전체사회 속에서 이념적 역할을 담당할 수도 없었으며 한 단계 진전된 화엄사상을 표방하는 인물이 출현할 수도

(48) 蔡尙植, <普覺國尊 一然에 대한 研究> 한국사연구 26 1979 pp. 44~46.

없었던 점은 그가 실천신앙과 靈驗단 강조한 결과가 남은 한계점이라고 하겠다.

四. 맺 는 말

14세기 전반기에 해인사를 중심으로 활약한 體元에 대해서 그의 저술을 통하여 몇 가지 문계되는 바를 살펴 보았다. 體元은 李齊賢의 家兄이며 李璥을 부모 한 경주 출신이었으며 20세 진후에 화엄종의 승려가 되었다. 승려가 된 이후의 활약상을 알 수 있는 자료는 거의 없으나, 그의 저술을 통해 대략 均如를 부각시킨 守其, 天其 등과 계통을 같이 한 인물로서 1330년대(40세 전후)에 해인사를 중심으로 法水寺, 盤龍寺, 東泉寺 등지의 핵심되는 위치에 있었으며 또 경주 지역의 토호세력에 의해 지원받았음을 알 수 있다.

體元이 남긴 저술은 기존의 것에다 「集」의 형식을 빌린 일종의 주석서라고 할 수 있다. 그의 저술은 모두 해인사 寺刊藏에 남아 있는데 《別行疏》, 《略解》, 《知識品》 등이며 그의 《功德疏經》은 그가 조성에 참여하고 발문을 남긴 것이다. 이들 저술은 관음신앙을 강조한 내용들이며 특히 《공덕소경》은 전통적 민간신앙과 念佛信仰이 결합된 내용이다. 이로 보아 體元은 실천신앙으로서의 관음신앙을 강조하고 이를 통한 「靈驗」과 「功德」을 기층사회의 신앙 속에 정착시키려 했다고 할 수 있다.

그러면 體元이 화엄종의 인물로서 관음신앙을 표방, 강조한 것을 어떻게 해석해야 할까? 필자는 義湘이 화엄종을 개창한 사상사적 의의를 양면적인 기능으로 파악하여 관음신앙을 기층사회에 실천신앙을 강조하는 측면에서 해석하였다. 또 이러한 화엄종의 양면적인 기능이 역사적으로 어떻게 전개되었는지를 추적해 보았다. 14세기 元支配期의 고려사회는 화엄종이 이념적 측면의 역할을 담당할 수 없는 정치 사회적 여건이었으며 지방사회와 기층사회 속에 존재할 수 밖에 없었다. 14세기에 출현한 體元이 화엄종 승려이면서 관음신앙만을 강조한 것은 義湘 이래의 화엄종의 양면적인 기능 중 기층사회 속에 실천신앙면을 정착시키려 한 특성을 계승한 것이며, 또한 14세기 고려사회의 정치적, 사회적 여건에 의해 기층사회와 연결될 수 밖에 없었던 당시 화엄종의 과제이자 당시 사회의 요청에 의한 產物이었던 것이다. 특히 《功德疏經》에서 전통적 민간신앙과 화엄종과의 결합을 시도하여 기층사회 속에 실천신앙으로서의 역할을 담당하려 한 의도는 일면 수긍되는 바도 있지만, 당시 해인사를 중심한 화엄종 내부에서 한 단계 진전된 화엄사상을 표방하여 당시 사회의 계문제를 본질적으로 해결하려 한 노력을 보이지 못한 점은 14세기 화엄종이 갖는 한계점이라 하지 않을 수 없다. 또 고려사회에서 가장 핵심되는 종파이던 화엄종의 이러한 모습은 극단적으로 元支配期에 사상사적으로 전환을 맞이하는 한 단면이라고 말할 수 있다.

이상에서 體元에 대한 검토는 고려 후기 사상계의 동향을 추적하는 과정의 과제로 시도하였으나 자료상의 부족함도 있지만 體元의 저술에 대한 개별적인 검토가 선행되지 못한 관계로 많은 문제점이 있음을 인정하지 않을 수 없다. 敎示를 통해 보완할 것을 기약한다.