

의상과 균여의 법맥과 <법성계(法性偈)>의 시적 역할*

서철원**

- I. 문제 제기
- II. 의상과 균여의 법맥과 언어 인식
- III. <법성계>의 시적 역할과 균여
- IV. 맺음말

<국문초록>

화엄 사상을 둘러싼 의상(義相)과 균여(均如)의 법맥에는 문학사적 의미도 있다. 그들은 각각 7세기의 <법성계>와 10세기의 <보현십원가>를 지은 시인이기도 하기 때문이다. 『균여전』에 따르면 균여는 송나라 사신도 만나고 싶어 했고 훗날 일본에 환생했다고 하는 등 해외에도 널리 알려진 인물로 보이는데, 이는 그의 저술이 중국의 현수(賢首) 이래로 이어져 온 의상 화엄학의 국제적 성격에 어긋나지 않았기 때문이다. 이렇게 의상과 균여는 사상적으로 상통할 뿐 아니라, 시에 대한 공통의 창작 동기를 지니고 있었다. 그들에 따르면 『화엄경』은 부분과 전체 사이가 두루 넘나들고 통하는 글이기 때문에, 시로써 『화엄경』을 요약, 압축할 수 있다면 그 원 뜻을 훼손하지 않으면서도 보다 많은 독자층에 전달할 수 있다고 믿었다. 이에 따라 의상은 10만여 자의 『화엄경』을 <법성계> 210자로 압축하여 독자층을 넓히고자 한다. 그리고 3세기 후의 균여도 한마디 말로 전체를 꿰뚫을 수 있다는 원음(圓音)의 효력을 근거 삼아, 『화엄경』의 마무리 부분에 해당하는 『보현행원품』을 <보현십원가> 11수로 재구성하고자 하는 『화엄경』과 같은 효과를 거두고자 했다. 의상은 <법성계>에서

* 이 글은 국문학회 정기학술발표회(2018.8.22.) 발표문을 수정, 보완한 것이다. 토론을 맡아 주셨던 김승우 선생님을 비롯한 다른 선생님들의 가르침에 깊이 감사드린다.

** 서울대학교 국어국문학과 부교수

단계상으로는 자기 수행보다 나중의 과정인 중생 구제를 더 앞서 배치하는가 하면, 초발심의 경지를 전반부 마지막에 배치함으로써 처음의 초발심이 끝나지 이어져야 함을 강조한다. 처음과 끝, 먼저와 나중의 순서를 뒤바꾼 도치(倒置)와 순환은 작품 자체가 그리고 있는 도인(圖印)의 회귀적 흐름과도 맞물려 있다. 균여 역시 <보현십원가> 곳곳에서 ‘미오동체(迷悟同體)’라는 표현을 비롯하여 불·보살과 중생, 남과 나의 분별을 넘어서는 상대주의적 관점을 유지하고 있다. 이는 <법성계>가 추구한, 남과 나, 개체와 전체를 구별하지 않는 중생 구제의 구제적 실천 방법과도 맥을 같이 하는 것이었다. 여기에 균여는 신라의 불교문학 전통에서 중시했던 참회의 요소를 가미하여 접근성을 더욱 높이고자 했다. 의상과 균여의 시 창작 동기와 독자에 대한 태도는 문학사 속에서 하나의 맥으로 이어진 것이었다.

핵심어: 계승, 향가, 의상, 균여, 법성계, 화엄일승법계도, 보현십원가, 화엄경

1. 문제 제기

이 글은 의상(義相, 625~702)과 균여(均如, 923~973)의 화엄 사상을 둘러싼 법맥이 문학사적으로도 유의미한지 검토하는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 의상의 <법성계(法性偈)>¹⁾, 혹은 『화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)』라고도 불리는 작품과 균여의 <보현십원가> 사이의 관계를 파악할 것이다. 이는 7세기와 10세기라는, 각각 현존 향가의 거의 처음과 마지막을 나란히 해 온 종교시의 전통을 되새기는 일이기도 하다.

널리 알려졌듯 균여는 향가 <보현십원가>를 통해 『화엄경』과 그 사상을 시로 압축하여 풀이하였으며, 『균여전』·『역가현덕분(譯歌現德分)』에 따르면 그 한역시가 중국에 알려져 송나라 사신이 균여를 만나러 찾아왔지만 뜻을 이루지 못했다.²⁾ 한편 같은 책 마지막의 『변역생사분(變易生死分)』에서 죽은

1) 본 작품에 대해서는 이종찬, 『의상(義相)의 반시(槃寺) 일승법계도(一乘法界圖)』, 『한국불가사 문학사론』, 불광출판부, 1993, 60~75면에서 조명되었다. ‘반시’라는 형식이 후대의 명효(明曉)에게 계승된 점과 균여를 비롯한 주석사(註釋史)의 면모 등은 대체로 밝혀졌고, 균여의 향가를 비롯한 본격적인 종교시의 전통에서 이 작품을 분석, 평가하기를 앞으로의 과제로 남겼다.

균여가 일본에 환생하리라는 전승도 남아 있는 것을 보면, 당시에는 그의 사상과 시가 중국과 일본을 비롯한 해외에도 제법 알려졌다고 추정할 수 있다.³⁾

이러한 사실은 균여라는 사상가가 홀로 우뚝해서라기보다는, 그의 저술이 중국과 한국의 화엄 사상에 대한 주석과 계승에 철저했던 것에 더 큰 원인이 있지 않을까 한다. 가령 균여의 편저 가운데 『법계도기총수록(法界圖記叢髓錄)』이 있는데, 이 글에서 살필 의상의 <법성계>에 관한 여러 주석을 모은 것이다. 이렇게 다른 이들의 주석을 모으는 한편, 균여는 『일승법계도원통기(一乘法界圖圓通記)』라는 자신의 주석서를 남기기도 하였다. 또한 『균여전』을 부록으로 실었던 『교분기원통초(教分記圓通抄)』를 비롯한 다수의 책에 ‘원통(圓通)’이라는 자신의 이름을 붙이는가 하면, 의상의 동문 법장화상(法藏和尚) 현수(賢首: 643~712)⁴⁾의 저술을 주석하기도 하였다. 그렇다면 균여의 사상과 시 작품에서 중요시된 ‘화엄’에는 한국과 외국의 요소가 함께 포함되었을 가능성이 있다. 그 덕분에 『균여전』의 주인공으로서 균여는 중국과 일본에까지 그 위상이 확장할 수 있었다.

그런데 이러한 『균여전』의 평가가 사상사적으로, 나아가 정신사적으로는 중요한 화두일지라도, 문학사적 중요성은 또 다른 차원의 문제이다. 균여가 의상이 이룩한 한·중 화엄의 법맥을 계승했다는 평가가 문학적으로도 유의미한 것이 되려면, 의상과 화엄 사상이 의상이 살았던 7세기 한국 문학사에 나름의 비중을 차지하고 있어야 할 것이다. 과연 그러한지 의상이 지었다는⁵⁾

2) 이 사실은 송나라의 사서(史書)와 『고려사』를 통한 교차 검증이 아직 이루어지지 않고 있다. 민간 차원의 교류를 사신이 오간 것으로 과장하여 서술했거나, 이런 성격의 만남조차 온전히 실현될 수 없을 정도로 균여가 부당한 대우를 받았음을 강조하기 위한 설화적 장치로 파악할 수 있다.

3) 반면에 후대에는 균여에 대한 처우가 상당히 좋지 않다. 의천(義天, 1055~1101)은 『신편제종교장총록(新編諸宗教藏總錄)』에서 당대까지의 거의 모든 승려의 저술 목록을 만들면서 균여를 의도적으로 배제한 것 같고, 『고려사』·『열전』에는 균여가 입전조차 되지 않았다. 이것이 균여를 비판 혹은 배제하는 방향으로 화엄 사상이 변화 혹은 전환된 탓인지, 균여와 평종의 관계가 끝내 회복되지 못했던 정치적 이유 때문인지는 분명하지 않다.

4) 『교분기』는 당나라 두순(杜順, 557~640)이 찬했다는 것이 전통적인 전승이지만, 그 시기보다 후대의 역어가 많이 사용되었으며 현수의 『화엄유심법계기(華嚴遊心法界記)』와 흡사하다는 점에서 현수의 작으로 인정받고 있다.

5) 이 작품의 저자는 본문에 명시되어 있지 않지만(그 이유는 이 작품이 연기(緣起)에 의해 이루어져 특정인의 소작이 아니기 때문이라고 밝혀놓고 있다.), 의상이라는 입장은 일찍이 균여가 신라의 표원(表員)과 최치원의 글을 인용하여 고증한 것이다. 현존하는 가장 오래 본 역시 균여의 인용에 의한 것이다. 그렇지만 의상이 아닐 것이라는 이설 역시 중국에서 꾸준

<법성계>의 시적 역할을 자리매김함으로써 돌이켜 보려고 한다. 여기서 <법성계>란 ‘계(偈)’라는 문학적 장르를 고려한 명칭이며, 도인(圖印)의 모양을 띠었다는 점을 드러내기 위해 『화엄일승법계도』라고 부르기도 한다.

한국 문학사에서 의상의 생존 시기는 매우 중요한 때와 겹친다. 현존하는 가장 오래 향가가 그 활동기인 신라 진평왕(眞平王, 재위 579~632) 무렵의 것이기 때문이다. 『삼국유사』는 현존 향가를 불교가 공인되고 약간 지난 무렵의 것들부터 싣고 있다. 이 때문에 7세기 향가와 불교와의 인연 역시 강조되어 있으며, 의상과 동시대의 인물인 원효는 <원왕생가> 배경설화에 직접 등장하기도 한다. 게다가 원효는 <무애가(無導歌)>라는 노래를 직접 짓고 춤을 추기도 했으며, 『대승육정참회(大乘六情懺悔)』라는 장시(長詩)로써 포교와 실천을 중용하는 수사 기법을 마련하기도 했다.⁶⁾ 이 때문에 문학사상사의 벽두에 원효의 자리를 두기도 했으며,⁷⁾ 일부 연구에 따르면 원효가 ‘화쟁(和諍)’을 통한 문화기호학의 기반을 마련하여 후대의 서정시에까지 영향을 끼치고 있다고도 한다.⁸⁾

한편 의상은 원효와 거의 같은 시기의 인물로, <법성계>와 『추동기(錐洞記, 이본명 화엄경문답(華嚴經問答))』⁹⁾를 통해 화엄일승(華嚴一乘)의 ‘언어’가 갖추어야 할 요건에 대하여 진지하게 고민하였다. 그러나 원효에 비하면 현존 저술이 희소하고, 향가와와의 인연이 직접 묘사되지는 않았다. 그렇지만 사실상 최후의 향가 작가, 다작 작가였던 균여에게 끼친 그의 사상적 영향력을 고려하면, 그의 시 <법성계>의 성취와 가치를 살필 필요성은 적지 않다.

이 글에서는 우선 의상과 균여 사이의 관계를 『균여전』과 화엄 관계 저

히 제기되어 왔다. 이에 대한 소개와 논파는 해주(海住: 전호련), 『『일승법계도』의 저자에 대한 제고』, 『한국불교학』 제25집, 한국불교학회, 1999, 197~216면 참조.

6) 서철원, 『원효의 계승 <대승육정참회>의 표현 방식과 문학적 해석의 가능성』, 『한민족문화연구』 제36집, 한민족문화학회, 2016, 7~42면.

7) 조동일, 『원효』, 『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978, 40~45면; 김성룡, 『원효의 글쓰기와 중세적 주체』, 『한국문학사상사 1』, 이화, 2004, 64~90면.

8) 이도흠, 『화쟁기호학, 이론과 실제: 화쟁사상을 통한 형식주의와 마르크스주의의 종합』, 한양대 출판부, 1999, 227~286면.

9) 『추동기』는 의상이 제자 진정(眞定)의 모친을 추모하기 위해 강의를 한 내용이라 하는데, 원본은 없고 그 이본인 『화엄경문답』이 일본에서 출간한 『대정신수대장경』에 포함되어 있다. 균여는 의상의 『추동기』를 15차례 인용하고 있는데, 이 부분이 모두 『화엄경문답』과 같거나 유사하므로 이본으로 인정받고 있다. 이에 대해서는 김상현, 『추동기의 성립과 그 이본 화엄경문답』, 『신라의 사상과 문화사』, 일지사, 1999, 338~353면 참조.

술 일부를 통해 정리하고, 다음으로 그 토대 위에 <법성계>의 역할과 <보현심원가> 내용 일부와의 비교를 수행하고자 한다.

II. 의상과 균여의 법맥과 언어 인식

의상과 균여에게는 화엄 사상가라는 공통점이 있는데, 『균여전』은 그 서두부터 이 점을 강조하고 있다. 그 첫 문장부터 『화엄경』 10만 계승(偈頌)이 부흥하게 된 공로자로 3인을 들고 있는데, 그들은 인도의 용수(龍樹, नागार्जुन, Nāgārjuna, 150?-250?), 신라의 의상, 고려의 균여 등이라고 한다. 이렇게 기존의 권위를 활용하여 입전 인물의 가치를 높이는 소개 방식은 새삼스러운 것이지만, 후반부에 가면 균여를 생불 또는 석가모니 이전 시대 부처의 화신으로 더욱 높이기도 한다. 그런 맥락에서 신라 의상이 서두에 거론되는 것은 당연한 일이다.

나아가 <균여전>의 6장인 『감통신이분(感通神異分)』에서는 다른 화소를 추가 도입하여 의상과 균여의 인연을 보다 직접적인 것으로 주장하고 있다. 958년(현덕 5년) 균여의 나이 35세이던 해, 개경 근교의 불일사(佛日寺)에 벼락이 떨어지자 균여가 21일간 강연을 했다. 당시 균여보다 선배로서 승통(僧統)에 해당했던 오현 철달(悟賢 徹達)이 균여가 문답할 때 예절이 없다고 불평하였다. 그러자 어떤 거사가 다음과 같이 말한다.

“너는 그를 미워할 필요가 없다. 오늘의 강사는 너희 선조 의상의 제7신인데, 불교를 널리 퍼고자 했기 때문에 다시 인간에 온 것이다.”¹⁰⁾

이 한 마디만으로 오현의 불만은 사라졌다고 한다. 이 화소가 실려 있는 장의 제목 자체가 ‘감통’과 ‘신이’를 내세운 것을 보면, 이 말을 한 거사 역시 평범한 인간은 아닐 것이다. 이 화소가 어느 정도 현실을 반영했다고 추정할 수 있다면, 균여는 실제로 승통에 해당하는 고위직 선배에게 예의를 갖추지

10) 혁련정(赫連挺), 『균여전』·『감통신이분』(이재호 역, 『삼국유사』 2 수록), 서울출판사, 1997, 447면.

않았거나, 혹은 적어도 그런 평을 들었다. 균여는 이 사건뿐 아니라 때때로 대인관계가 원만하지 않았던 모습을 보이곤 하는데, 훗날 ‘이정수행(異情修行)’ 때문에 광종과의 관계도 서먹해지고, 보기에 따라서는 그것이 죽음의 간접적 계기라고도 할 수 있을 정도이다. 물론 그 상황에서도 신인(神人)이 광종의 꿈에 나타나 균여가 누명을 쓴 ‘법왕(法王)’이라 해명하며 도와주는데, 그 장면에서 신인의 역할은 이 기사를 연상하게 한다. 다만 거사는 균여의 저술과 활동에 어느 정도 근거를 두고 ‘의상의 제7신’이라는 권위를 내세우지만, 훗날의 신인은 별다른 근거를 내세우지 않고 ‘법왕’이라는 신격화를 시도한다는 차이가 있다. 균여에 대한 다소 무리한 신격화는 『균여전』 후반부로 갈수록 심해져, 마지막에는 균여가 일본에 환생할 것을 예고하며 과거 7불의 제1불인 ‘비바시(毘婆尸)’를 자처하기도 한다.

여기서 ‘제7신’이라는 표현도 흥미롭다. 그렇다면 의상의 응신(應身)에 해당하는 인물들이 균여 이전에도 여럿 있었다는 말인데, 이른바 ‘의상계’에 속한 화엄학자들¹¹⁾이 여기 대응되어 균여처럼 설화적 전승의 주인공이 되었을 가능성도 떠올릴 수 있다. 이러한 전승의 구도가 복원될 수 있다면, 의상계 화엄의 대중화 방향에 관한 단서도 마련될 수 있을 것이다.

윗글에서 거사의 말에 따르면, 균여 생존 당시에도 의상과 균여의 사상 사적 범맥은 매우 뚜렷이 인식되었다. 균여의 저술 다수가 의상 또는 그의 동문 현수와 관계된 것이고, 그런 만큼 균여에게서 의상의 흔적을 찾기란 오늘날에도 어렵지 않다. 그러나 여기서는 이들의 범맥 전체를 다시 짚어 보는 대신, 주제의 범위에 한정하여 의상과 균여의 언어 표현에 대한 인식과 태도를 소략하게 언급하고자 한다.

<법성계>는 7행부터 ‘중(中)’과 ‘즉(卽)’의 연쇄를 통해 시상을 전개하고 있다. 이는 ‘일(一)’과 ‘일체(一切)’라는 부분과 전체의 사이, ‘일진(一塵)’과 ‘시방(十方)’이라는 공간의 사이, ‘일념(一念)’과 ‘영겁(永劫)’이라는 시간적 단위 사이의 관계를 두루 해명하기에 편리한 용어였다. 이들 모두를 거칠게 요약하자면 상대주의적 인식이라 할 수 있을 텐데, 의상은 『추동기(화엄경문답)』에서 이를 삼승의 언어와 구별되는 일승의 언어가 지닌 특징으로

11) 현존하는 의상계 화엄학 저술과 내용에 관해서는 최연식, 『신라 및 고려시대 화엄학 문헌의 성격과 내용』, 『불교학보』 제60집, 동국대 불교문화연구원, 2011, 235~362면 참조.

파악하고 있다.

문: 이와 같이 들을 수 있는 사람이면 하나를 듣는 것이 곧 일체를 듣는 것이고 일체를 듣는 것이 곧 하나를 듣는 것입니다. 그런데 만약 삼승(三乘)의 법이 단지 언어만 있는 것이라면, 곧 나타내는 뜻이 없는 것입니까?

답: 나타내는 뜻이 없는 것은 아니다. 그러나 그 나타내는 뜻은 단지 언어의 영역에만 한정되어 있지 않다. 일상법문(一相法門)이 말하는 ‘있음(有)’이란 것은 단지 있음 가운데 끝나니 ‘있지 않음(不有)’은 아니며, ‘있지 않음(不有)’이란 것은 곧 있지 않음 가운데 끝나니 ‘있음’의 뜻은 아니다. 이와 같은 일상법문(一相法門)은 비록 유(有)와 무(無)의 이체(二諦)가 상즉상용(相卽相融)하지만 그 사법(事法)에 즉(卽)하여 서로 상용자재(圓融自在)하지는 않기 때문이다. 따라서 언어와 의미가 되는 나타내는 것(能詮(能詮))과 나타내지는 것(소전(所詮))의 영역은 서로 참여하지 못한다. 그런데 일승(一乘)의 정의(正義)에서는 이와 같지 않다. 일법(一法)을 거론함에 따라 일체법을 남김없이 포섭하기 때문이며, 즉(卽)과 중(中)의 관계 속에 자재(自在)롭기 때문이니, 생각해 보면 알 수 있을 것이다.¹²⁾

‘답’에 따르면 삼승의 언어는 어(語)와 의(義)에 따라 ‘능전(能詮)’과 ‘소전(所詮)’이 서로 괴리되어 완전히 동일시될 수는 없는 한계를 지니지만, 일승의 언어는 ‘즉(卽)’과 ‘중(中)’이라는 서로 넘나듦의 관계를 통해 자재(自在)할 수 있으므로 완전한 동일성을 얻을 수 있다. 삼승의 언어는 다른 표현으로 대체할 수 있지만 불완전하고, 불완전하므로 끊임없이 대체되는 것이다. 반면에 일승의 언어는 대체할 수 없는 완전한 것으로, 완전하기 때문에 부분과 전체를 넘나들 수 있다. 일승의 언어는 대체 불가라는 조건이 충족되어야, 비로소 하나를 듣는 것이 곧 일체를 듣는 것이 되는 효과를 얻게 된다.

‘하나를 듣는 것이 곧 일체를 듣는 것과 똑같다.’는 꼭 필요한 전제이다. 이것이 가능해야 『화엄경』 일체를 하나의 계승이나 도안으로 압축하여 줄

12) 問: 可於相當如是聞者, 一聞一切聞一切聞一聞. 若三乘法但有語, 故卽無所詮之義耶? 答: 非無所詮義. 然而其義但有言分齊. 一相法門謂有者但有中盡非不有, 不有者卽不有中盡非有義. 如是一相法門也, 雖有無二諦相卽相融, 而非卽其事法相圓融自在故. 故語義能詮所詮分齊不參也. 一乘正義中卽不如是. 隨舉一法盡攝一切故, 卽中中自在故, 可思也. (義相, 『華嚴經問答』下, 『大正新修大藏經』, T45n1873-0609b27, 번역은 김상현 역, 『교감번역 화엄경문답』, CIR, 2013, 144면에 따른다.

일 수 있고, ‘나무아미타불’과 같은 함축적 진술의 반복만으로 모든 경전을 다 읽은 것과 마찬가지로 성과를 거둘 수 있기 때문이다. <법성계>의 창작 과정에 대한 서술¹³⁾을 보면 내용을 줄이고 또 줄이는 과정이 반복적으로 묘사되어 있는데, 극심한 압축과 요약할 수 있었던 근거는 ‘하나=일체’라는 전제에 있다. 그것은 곧 『화엄경』 자체를 ‘중’과 ‘즉’의 연쇄로 짜인 텍스트로 파악했기 때문이다.

한편 균여는 이러한 『화엄경』의 특징을 원만(圓滿)한 것으로 보았고, 그래서 ‘원통(圓通)’을 자칭으로 삼기도 했다. 그리고 그의 저술에서 의상과 마찬가지로 ‘하나를 읽는 것이 곧 일체를 읽는 것과 똑같은’ 상황을 전제한다.

‘하근기의 열등한 중생을 위하여 다함이 없이 설하는 가운데에서 이러한 것들을 대략 취하여 결집하고 유통하였기 때문에 이러한 일부의 경전이 있는 것이다.’라고 답하였다. 그것을 보고 듣게 하여 방편으로 끝이 없는 가운데 끌어들이는 것이 마치 창문의 틈으로 보아도 끝이 없는 공(空)을 보는 것과 같으니, 여기에서의 도리(道理)도 또한 그러함을 마땅히 알아야 하는 것이다. 그러므로 이 일부의 경전을 보아도 가없는 법해(法海)를 보는 것이다. 모아져서 두루 통하는 글은 분제(分際)가 없었기 때문에 하나를 설한 것이 곧바로 일체를 설한 것이 되기 때문이다.”라고 하였다.¹⁴⁾

의상은 비슷한 내용을 ‘중’과 ‘즉’의 관계를 토대로 ‘어(語)’와 ‘의(義)’의 개념을 날줄과 씨줄처럼 엮어 교의적(教義的)으로 설명했지만, 균여는 그것을 보다 간명한 방식으로 말하고 있다. 경전은 모여서 두루 통하는 글로서 원음(圓音)의 성격을 반드시 지니고 있어서, 한마디 말로도 전체를 대표할 수 있다. 이런 근거에서 전체 불경 가운데 ‘일부의 경전’에 해당하는 『화엄경』의 일부분인 『보현행원품』의 내용을 간추려 <보현십원가>로 창작하였다. 이런 방식을 더욱 극단적으로 말하자면 그 11수 가운데 한 작품의 1행이라도 전체

13) 균여, 『일승법계도원통기』에 따르면 668년 의상의 당나라 유학 시절, 당초 『화엄경』을 주석한 책을 모두 불사르고 남은 210자로 구성된 작품이라고 한다.

14) 答爲下劣衆生，於無盡說中，略取此等，結集流通故，有此一部。令其見聞方便，引入無際限中，如觀罅隙見無際空，當知此中道理亦爾。觀此一部，見無邊法海。又復即此，一部是無邊劫海之說。以結通文，無分際故，一說卽是一切說故。(均如, 『釋華嚴教分記圓通鈔』, 『韓國佛教全書』 4, 1989, 247면. 번역은 김두진 역, 『釋華嚴教分記圓通鈔』, 동국역경원, 1997, 9면을 따랐다.)

불경과 같은 비중, 질적으로 같은 성취를 담보하는 것이었다. 이런 태도는 의상이 『화엄경』을 줄이고 줄여 <법성계>를 지은 창작 동기와 크게 다르지 않으며, 보기에 따라서는 한 걸음 더 나아간 것이었다.

이상으로 <법성계>의 한 줄기를 이루는, 전체와 부분의 관계를 언어로 표현하는 방식에 대한 의상과 균여의 공통적 태도를 살펴보았다. 이들이 『화엄경』을 압축한 시를 창작할 결심을 하게 된 배경에는 이러한 요약과 압축을 통해, 경전의 원의를 훼손하지 않으면서 보다 많은 이들에게 성공적으로 포교할 수 있으리라는 확신이 자리했을 것이다. 독자를 향한 이러한 태도는 문학사적으로도 가치가 있다.

그리고 균여의 <보현십원가>에는 그 원전인 <보현행원품>에는 없는 표현과 내용이 상당히 있다. 이 때문에 <보현행원품>만이 아닌, 여러 『화엄경』 주석서를 그 선행 저본으로 보아야 한다는 가설도 있었다.¹⁵⁾ 그러나 그런 요소들은 원효와 진표(眞表, ?~?, 8세기 중엽)를 비롯한 신라 불교의 실천자들이 꾸준히 강조해 왔던 신라 불교의 ‘참회’ 전통과 더욱 관계가 깊어 보인다.¹⁶⁾ 가령 <참회업장가(懺悔業障歌)>에서 불·보살을 직접 만나 그들이 화자의 참회를 증언한다는 내용이나, <보개회향가(普皆廻向歌)>에서 참회해야 할 “머즌業”을 “法性 집의 보배”와 동일시하는 내용 등은 신라 불교에서 참회 관련 설화와 시를 구성할 때 나타났던 내용과 유사하다. 이를 고려하면 <보현십원가>에 반영된 전통을 화엄 교학의 줄기 하나만으로 파악할 필요는 없다. 오히려 신라 불교문학의 전통 전체를 존중한 표현 기법과 화소의 흔적을 더 찾아야 할 것이다. 특히 <보개회향가>의 ‘머즌 업’과 ‘법성 집의 보배’ 사이의 관계는 <법성계>에도 나온 바 있는, 분별을 넘어서는 상대적 인식을 기반으로 한 것이라는 점에서 주목된다.

15) 김지오, 「균여전 향가의 해독과 문법」, 동국대 박사논문, 2012, 2면. 이에 대한 비판은 김기중, 「향가 <보현십원가>의 표현 양상과 그 의미」, 『한국 불교사상의 구도와 전개』, 보고사, 2014, 120면 참조. 그러나 김기중의 비판 역시 선행 저본만 아닐 뿐, 화엄학의 이론을 본 작품의 유일한 기반으로 보았기 때문에 넓은 의미에서 같은 태도를 보인 셈이다.

16) 서철원, 「<보현십원가>에 나타난 참회의 성격」, 『동양고전연구』 제65집, 동양고전학회, 2016, 91~115면.

III. <법성계>의 시적 역할과 균여

의상은 <법성계>를 통해, 균여는 <보현십원가>를 통해 각각 『화엄경』의 정수를 더 많은 이들에게 전달하고자 하였다. 『화엄경』 자체가 계승, 곧 시이기는 하지만, 10만으로까지 일컬어지는 그 광활함 때문에 접근성이 그리 좋다고는 할 수 없으며, 내용도 매우 추상적이고 난해하다. 따라서 그들은 원전의 취지를 존중하면서도, 전달력을 높이기 위한 언어 표현을 찾아 각각의 시 작품을 창작하였다. 그런 점에서 시를 통해 이루어진 이들의 법맥은 곧 문학사의 한 맥을 구성하고 있기도 하다. 여기서는 상대적으로 관심을 덜 받았던 <법성계>의 문학적 분석에 우선 유의하고, 필요한 경우에 <보현십원가>를 비롯한 균여 사상과의 비교를 아울러 시도하겠다.

<법성계>는 다음과 같은 도인(圖印)의 형태로 되어 있다. 가운데 부분의 ‘법(法)’에서 출발하여 54각에 걸친 굵이를 여러 차례 그리다가 그 아래의 ‘불(佛)’로 돌아오는 회귀의 형태를 띠고 있다. 글자끼리 이어지며 굵이치는 모양은 ‘즉(卽)’과 ‘중(中)’으로 이어지는 개념과 시간-공간에 대한 인식을 상징하는 것처럼 보이기도 한다. 이러한 문양의 시각적 효과와 상징성도 성찰할 가치가 있는 문제겠지만,¹⁷⁾ 여기서는 일단 그 내용만을 주 대상으로 삼을 것이다.

17) 이렇게 글자의 배치를 통해 상징성을 드러내는 방식의 반시(槃詩)는 의상과 명효(明曉) 이래로 한국 불교시의 주요 전통처럼 생각되기도 하였다. (이종찬, 앞의 글, 75면) 그러나 이종묵 선생님께서 이런 전통이 중국 한시에서 유래하지는 않았을까 하는 조언을 해주셨는데, 화엄 교학 자체가 중국에서 크게 발흥했던 정황을 고려한다면 반시를 불교적 전통보다는 중국 문학의 기법을 수용한 것으로 볼 가능성이 커진다. 이와 관련하여 인도에는 『화엄경』 원본은 전하지 않는 상태에서 『十地品(Daśabhūmika Sūtra)』에 그 부분적인 흔적만 남아 있고, 반시의 전통 비슷한 사례가 있는지는 더 확인해 보아야 한다. 앞으로의 과제를 제시해 주신 이종묵 선생님께 감사드린다.



<법성계>, 『고려대장경』45·보유2, 합천 해인사 소장, 1236~1251.
(민족문화 영인, 1986. 141면上).



<법성계(도인)>, 출처: 부석사.

<법성계>의 내용은 시간과 공간의 상대성을 상술한 셋째 단락을 제외하면, 대체로 4행을 기준으로 구분되어 있으며 총 7개로 나눌 수 있다. 위의 도인을 보면 ‘법(法)’의 자각에서 시작하여 ‘불(佛)’의 완성으로 끝나는 모습이지만, 둘째 행과 마지막 행에서 모두 ‘부동(不動)’의 상태를 그 자각과 완성의 근거로서 구체적으로 제시하고 있다는 점 또한 눈에 띈다. 논의의 편의를 위해 각각의 내용을 구분하고 소제목을 다음과 같이 붙여 보았다.

구분	내용	분량	성격
전반부	[1] 법성(法性)의 불이(不二)와 부동(不動)	1~4행	이론적
	[2] 중(中)과 즉(卽)의 관계	5~8행	
	[3] 시간과 공간의 상대성	9~14행	
	[4] 처음과 끝의 분별 없음	15~18행	
후반부	[5] 중생을 돕는 자세	19~22행	실천적
	[6] 자신을 위한 수행의 첫걸음	23~26행	
	[7] 끝에서 다시 처음으로[不動]	27~30행	

이렇게 놓고 그 흐름을 살펴보면, 우선 전반부는 법성의 개념을 전체하고 그 작용을 ‘즉’과 ‘중’으로 해명한 다음 그에 따른 상대적 인식과 분별을 넘어서는 경지를 제시하고 있다. 이렇게 [4] 부분까지는 교학의 이론적 설명에 한결 충실한 모습이다. 이와는 달리 후반부의 [5]부터는 대체로 실천과 관련한 양상을 드러내고 있는데, 먼저 중생을 돕되 자신의 수행을 위한 첫걸음을 잃지 않음으로써 성불을 이루게 되지만, 결국 마지막의 성불이 처음의 ‘부동’과 다르지 않다는 순환과 회귀의 모습을 지니고 있다.

다른 불교시에 비해 두 가지 특이한 점이 있다. 첫째로 중생을 돕는 내용이 자기 수행 관련 내용보다 먼저 나오는 것처럼 보인다는 점이다. 이렇게 되어 있다면 자기 수행이 먼저 나오는 일반적인 구성과는 반대로 되어 있는 셈이다. 하지만 이것은 [1]~[4]를 곧 자기 수행 과정에서 이루어지는 인식의 흐름으로 보았기 때문이 아닐까 한다. [4]에서 전반부를 정리하여 ‘초발심’을 언급한 것도, 전반부의 전체 내용이 곧 자기 수행의 과정이라는 뜻이기도 하다. 둘째로 수행의 첫걸음에 해당하는 ‘자량위(資糧位)’가 작품의 가장 마지막에 등장한다는 점 역시 독특한데, 이러한 도치는 역시 작품 전체가 지닌 회귀의 흐름 때문에 빚어진 일이다.

[1] 법성(法性)의 불이(不二)와 부동(不動)¹⁸⁾

01> 法性圓融無二相 법성(法性)은 원융하여 두 가지 상(相)이 없으며

18) <법성계>(『화엄일승법계도』)의 원문은 한국불교전서 편찬위원회 편, 『한국불교전서』 2, 동국대 출판부, 1989, 1~8면에 실린 의천의 『속장경』 수록 내용을 따랐으며, 번역은 설잡(雪岑: 김시습) 주, 선지(善智) 역주, 『대화엄일승법계도주(大華嚴一乘法界圖註)』, 문현, 2008, 30~76면을 중심으로 하되, 문맥상 어색한 표현은 정화(正和) 역, 『법성계-마음 하나에 펼쳐진 우주』, 법공양, 2012, 17~78면을 참고하여 수정했다.

- 02> 諸法不動本來寂 모든 법은 움직이지 않고 본래부터 고요한 것
- 03> 無名無相絕一切 이름도 없고 상도 없어서 일체에 초절(超絶)하고
- 04> 證智所知非餘境 증득한 지혜로써 아는 것이지, 그 밖의 경계는 아니다.

첫 행은 ‘법’과 ‘성’에 대한 규정으로부터 출발하였다. 도식적으로 구분하여 ‘법’을 인식의 대상이라 한다면, ‘성’은 인식의 주체에 속한다고 할 수 있겠다. 이들의 ‘상(相)’이 구별되지 않으므로 원용하다고 했는데, 그 근거는 온갖 법이 ‘부동(不動)’하기 때문이다. 일단 움직임[動]을 보이면 ‘상’이 여럿으로 나뉠 수밖에 없으므로 첫 행처럼 ‘무이상(無二相)’이라 할 수 없다. 따라서 본래의 법과 성을 유지하기 위해서는 필연적으로 이름도 모습도 없는 적막한 상태를 지속해야 한다.

실상 1~2행이 이 작품의 주제로서 그 자체로 완결되었다. 처음부터 이런 내용을 마주하는 것은 문면에도 밝혔듯이 ‘적(寂)한 일’이겠지만, 본 작품은 처음 내용이 작품의 마지막과도 이어지는 순환·회귀의 구성임을 고려하면 나름대로 타당한 출발이다. 마치 태어나기 이전 상태를 모르는 것이 죽은 다음의 일을 모르는 것과 다르지 않기 때문에 태어남[生]과 죽음[死]은 같다고 말하는 것처럼 들리기도 한다.

그러나 윤회 속에서 나고 죽기를 되풀이할 수밖에 없는 것처럼, ‘부동’은 ‘동(動)’의 상태로 바뀌고 적막한 무이(無二)의 모습은 여러 가지 작용의 상(相)으로 갈라질 수밖에 없다. 그 작용의 두 가지 측면을 [2]에서 ‘중’과 ‘즉’이라는 양상을 통해 정리하고 있다.

[2] 중(中)과 즉(卽)의 관계

- 05> 眞性甚深極微妙 참된 성품은 매우 깊고 지극히 미묘해서
- 06> 不守自性隨緣成 자기의 성품을 지키지 않고 인연을 따라 이룬다.
- 07> 一中一切多中一 하나 가운데 일체(一切)이고, 많은 것 가운데 하나이다.
- 08> 一卽一切多卽一 하나가 곧 일체이고 많은 것이 곧 하나이다.

부동의 상태를 버리고 작용하여 움직이는 모습을 6행에서 ‘자성’을 버리고 연(緣)을 따라 이루어진 것으로 보았다. 연에 따라 이루어지는 것은 개체와 개체의 만남과 이별이기도 하지만, 여러 개체의 여러 작용은 개성과

보편성을 함께 지니고 있기도 하다. 예컨대 <제망매가>에서 누이의 요절을 겪은 슬픔은 작가 월명사만의 개성에 속한 것이기도 하지만, 그런 경험이 없는 사람도 충분히 공감할 수 있다는 점에서는 보편적인 것이었다. 그러므로 연에 얽힌 개체의 개성과 그에 대한 보편적 공감이라는 두 가지 측면의 화두가 생겨나고, 개체[一]와 전체[一切], 작은 것[一微塵]과 큰 것[十方] 사이의 존중과 공감을 절실한 문제로 생각하게 되었다.

이러한 상대주의적 인식은 의상이 처음 생각한 것도 아니고, 화엄 사상에서만 고유하게 나타나는 것도 아니다. 이는 원효에게도 나타나고, 노장사상에도 보이는 것으로 그 근원을 따지기 어려울 정도이다. 그런데 <법성계>의 특징은 이러한 상대주의를 ‘중’과 ‘즉’이라는 두 가지 작용을 통해 구분하고 있다는 점에 있다. 도식적으로 풀이하자면 ‘중’은 상하, 포함 관계를, ‘즉’은 인과 관계를 뜻한다고 볼 수 있다. 그런데 A와 B가 서로 포함되기도 하고, 서로 인과 관계를 맺는다는 것은 공간의 크기, 시간의 선후를 아예 무시했을 때 비로소 가능한 일이다. <법성계>는 ‘즉’과 ‘중’의 문제를 제기함으로써, 상대주의를 공간과 시간의 문제로 특화하고 있다.

[3] 시간과 공간의 상대성

- 09> 一微塵中含十方 하나의 티끌 가운데 시방을 포함하고
 10> 一切塵中亦如是 일체의 티끌 가운데서도 이와 같다네.
 11> 無量遠劫卽一念 한량없이 먼 겁(劫)도 곧 한 생각이며
 12> 一念卽時無量劫 한 생각이 곧 이 한량없는 겁(劫)이다.
 13> 九世十世互相卽 구세(九世)와 십세(十世)가 서로 같지만
 14> 仍不雜亂隔別成 뒤섞이지 않고 제 모습을 이루네.

[2]에서 ‘중’을 공간적 포함 관계에, ‘즉’을 시간적 인과 관계에 각각 연결함에 따라 9~10행은 공간의 문제를, 11~12행은 시간의 문제를 다루고 있다. 다루는 내용은 큰 차이 없이 상대주의적 인식을 공통으로 내세우고 있다. 이 주제는 철학적으로 여러 번 다루어진 깊이 있는 것이기는 하지만, 여기서는 이 상대주의가 작은 것, 사소한 것을 존중하려는 입장에 가깝다는 점만을 환기하고자 한다. 13행에서 여러 ‘세상’은 다 이어진 것이고 서로를 다 포함하고 있는 것이지만, 그러나 어지러이 섞여 간섭하지 않고 각자의

것들을 따로 이루어간다고 하였다. 세상의 차원에서의 원리가 그럴진대, 한 개체의 차원이라고 크게 다르지는 않을 것이다. 뒤에 살필 [5]의 경우처럼 ‘중생의 그릇에 따른 이익’을 베풀어 주기 위해서는 보편적, 전체적인 깨달음의 세계를 강요하기보다는, 중생의 입장에 ‘즉’하고 ‘중’하여 살피야 하지 않을까 한다. 문학 작품을 통한 공감을 얻기 위해서는, 자신의 논리적 우월성을 내세워 승리하기보다는, 상즉상입(相卽相入)의 실천을 통한 상대성의 배려가 더욱 필요하지 않을까 한다.

13행에서 “아홉 세상, 열 세상”으로 풀이한 부분은 의상의 스승 지엄(智儼: 602-668)의 『공목장(孔目章)』에서 유래한 표현이다.

『화엄경』에서는 하나의 미세한 먼지 가운데서 삼세를 이루고 모든 부처가 법륜을 굴린다고 했는데, 지금의 일승교가 바로 그것임을 알아야 할 것이다. 9세에 의지해 지(智)에 들어가 9세법을 모두 아울러 10세를 이룬다. 말하자면 과거의 과거세, 과거의 현재세, 과거의 미래세, 현재의 과거세, 현재의 현재세, 현재의 미래세, 미래의 과거세, 미래의 현재세, 미래의 미래세, (그리고 마지막으로) 삼세가 서로 즉(卽)하고 서로 입(入)하여 10세를 이룬다.¹⁹⁾

이에 따르면 10세는 세상 그 자체가 아니라, 3세 각각의 하부 3세에 대한 총괄적 인식 그 자체이다. 요컨대 9가지로 나누어진 분별 자체를 부정하고 넘어설 것을 촉구하고 있다. 그러나 본 작품 14행에서의 ‘불(不)’은 이와 달리 잡다한 수준의 용·복합을 경계하고 각자의 개성을 존중하고 지켜야 한다고 말하고 있다. 여기서 양자의 입장이 딱히 다르다기보다는, 본 작품의 마지막 부분에서도 강조했듯이 중도(中道)의 자리에 서자는 것으로 절충할 수 있다.

[4] 처음과 끝의 분별 없음

15> 初發心時便正覺 처음 발심할 때가 곧 바른 깨달음이어서

16> 生死涅槃常共和 생사와 열반은 항상 함께하고,

19) 下經云: 於一微塵中, 建立三世一切佛轉法輪, 當知今所成一乘教者, 卽是其事. 依九世入智, 融九世法, 成其十世. 謂過去過去世, 過去現在世, 過去未來世, 現在過去世, 現在現在世, 現在未來世, 未來過去世, 未來現在世, 未來未來世, 三世相卽, 及與相入, 成其十世. (智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』, 『大正新修大藏經』, T45n1870-0584a). 번역은 허남진 외 편역, 『삼국과 통일신라의 불교사상(한국철학자료집: 불교편 1)』, 서울대출판문화원, 2005, 124면을 따랐다.

- 17> 理事冥然無分別 이치와 일은 아득하여 분별이 없으니
 18> 十佛普賢大人境 모든 부처님과 보살님과 큰사람의 경지네.

전반부가 거의 끝나가는 시점에서 ‘초발심’과 ‘정각(正覺)’의 동시성(同時性)을 확인해 주고 있다. 이들은 서로 ‘즉(卽)’의 관계에 있기 때문이다. 마찬가지로 생사와 열반의 길, 리와 사 또한 분별할 수 없는, 분별을 넘어선 길임을 다시 힘주어 말한다.

다음의 [5]는 중생을 도와 이익을 얻게 하는 자세를 보이는데, 분별을 넘어선 깨달음과 중생의 이익이라는 덕목 사이에 연결이 잘 안 되는 것처럼 비치기도 한다. ‘해인삼매(海印三昧)’라는 표현이 있기는 하지만, 교리상의 개념이라 하나의 뚜렷한 형상으로 비치지 않을 수도 있다. 그런데 균여의 <항순중생가(恒順衆生歌)>가 바로 깨달음의 세계에서 중생 구제의 현장으로 자연스럽게 넘어가는 사고의 과정을 보인다. 이해를 돕기 위해 해당 작품을 인용한다.

菩提樹王은	보리수왕(菩提樹王: 부처님)은
이보늘 불휘 사므시니라.	미혹을 뿌리 삼으시니라.
大悲스물로 저적	대비(大悲) 물로 젖어서
안들 이보노오롯드야.	이울지 아니하는 것이더라.
法界 그득 구물스구물스	법계(法界) 가득 구물구물
하야늘 나도 同生同死	하거늘 나도 동생동사(同生同死)
念念相續無間斷	염염상속무간단(念念相續無間斷)
부터 드빌다 고맛 훗드야.	부처 되려 하느나 공경했도다.
아야, 衆生 便安하늘든	아아, 중생 편안하면
부터 브릇 깃그시리로여.	부처 바로 기뻐하시리로다.

- <항순중생가>, 김완진 역(1980).

깨달음을 얻은 보리수왕, 곧 부처는 미혹한 중생을 뿌리 삼고 있다.²⁰⁾ 이러한 역설은 앞서 말한 상대주의적 인식과도 상통한다. 그를 시들지 않게 하는 대비(大悲)의 크기는 법계 가득 구물구물하는 중생의 수와 일치한다. 그래서 ‘나’도 함께 나고 죽겠다 하였는데, 여기서 ‘나’가 화자라면 함께 나

20) 양주동, 『증정 고가연구』, 일조각, 1965, 834면.

고 죽는 이들은 부처에서 중생까지 그 모두를 포함한다. 이렇게 <항순중생가>는 깨달음 이전과 이후를 구별하는 태도를 벗어남으로써 초발심과 정각을 동일시하고, 나아가 동시적인 것으로 파악할 단서를 마련하고 있다. 따라서 ‘초발심=정각’임을 깨달은 그 순간에, 무엇보다 먼저 실천해야 할 일은 중생을 편안하게 하는 것이다.

[5] 중생을 돕는 자세

- 19> 能入海印三昧中 부처님의 해인삼매(海印三昧) 가운데서
- 20> 繁出如意不思議 여의를 여럿 나타나게 하는 부사의(不思議)함으로
- 21> 雨寶益生滿虛空 중생을 이롭게 하는 보배비가 허공에 가득하니
- 22> 衆生隨器得利益 중생들은 그릇(根機) 따라 이익을 얻네.

[5]만을 놓고 보면 과연 자신이 얻은 그 깨달음의 성과를 있는 그대로 중생과 나누는 것인지는 분명하지는 않다. 오히려 중생의 그릇[器], 곧 각자의 소질에 따라 상황은 달라지는 것처럼 보인다. 중국과 한국의 불교 수용 과정에서 불교를 믿고 “복을 구하라.,” “이익을 구하라.” 운운하는 표현은 널리 등장하는 것이기는 하지만, 여기서 ‘이익’이 앞서 나온 ‘정각’과 같은지 다른지를 선불리 판단하기는 어렵다. 그러나 그릇이 각기 다른 중생의 신앙이 늘 한결같이 화자와 똑같다고 예단하는 쪽이 더욱 무리일 것 같다. 그러므로 화자의 경험과 정각만이 유일한 길이라 하지 않고, 뜻대로 ‘번출(繁出)’한 여의(如意[Anarudda: 승려가 설법할 때 지니는 도구])²¹⁾의 모습을 통해 저마다 다른 중생의 그릇을 채우는 모습을 표현한 것으로 보겠다.

[6] 자신을 위한 수행의 첫걸음

- 23> 是故行者還本際 그러므로 행하는 이가 본제(本際)로 돌아가되
- 24> 巨息妄想必不得 허망한 생각을 쉬지 못하면 반드시 얻지 못하리라.
- 25> 無緣善巧捉如意 무연(無緣)의 훌륭한 솜씨(善巧)로 여의(如意)를 잡아서

21) 이 20행의 “여의(如意)”를 ‘뜻대로’라고 해석하는 편이 일반적이다. 그러나 여기서는 같은 작품 25행의 “여의(如意)”를 목적으로 볼 수밖에 없는 점을 고려하여, 이 부분의 “여의” 또한 25행의 것과 일관성 있게 체언으로 해석하였다.

26> 歸家隨分得資糧 분수에 따라 자량(資糧)을 얻어 집[불성(佛性)]에 온다.

[6]에서는 다시 본래의 자리, 그러니까 [1]에서 말한 경지로 돌아올 것을 촉구하고 있다. 본래의 자리는 ‘부동’의 상태이기 때문에 망상의 작용이 전혀 일어나지 않고, 연(緣)의 작용 또한 사라진 상태이기 때문에 여기서는 ‘무연(無緣)’의 좋은 재주를 잡으라 하고 있다. [2]에서의 ‘연성(緣成)’과 함께 시작한 존재의 여정은 여기서 마무리되거나, 혹은 처음으로 다시 돌아가는 모습을 하고 있다. 처음과 끝을 분별하지 않았던 것처럼, 끝과 처음도 구별하지 않고 있다. 그리고 이 작품에 한정하여 말하자면, 여기서 “집”은 맨 처음 출발한 글자였던 “법(法)”이기도 하다. 작품 첫머리로 돌아올 것을 예고하는 셈이다.

한 가지 유의할 점은 여기서 [5]의 중생을 구하는 길과 [6]의 자신을 위한 길이 꼭 서로 다른 것만은 아니라는 점이다. 자력신앙과 타력신앙의 열반이 서로 다르지 않다는 점을 인정할 수 있다면, 자신의 성과와 남의 성과를 굳이 구별할 필요는 없을 것이다. 이러한 경지를 균여는 <수회공덕가>에서 다음과 같이 노래하고 있다.

迷悟同體人	미오동체(迷悟同體)를
緣起入理라 차작 보곤	연기리(緣起入理)에 찾아 보니
부터 더 衆生 업드록	부처 되어 중생(衆生)이 없어지기까지
내이 모마 안딘 사람 이사리.	내 몸 아닌 사람 ²²⁾ 이 있으리.
닷ᄃ시른 보르뵓 내이 닷골손더.	답으심은 바로 내 답음인저.
어드시리마락 사르미 업곤	얻으실 이마다 사람이 없으니
어느 사르미 므르들사	어느 사람의 선업(善業)들이여
안들 깃글 두오릿과.	기뻐함 아니 두리이가
ايا(後句), 더라 비겨 녀든	ايا, 이리 비겨 가면
嫉妬入 몹숨 니를올가.	질투(嫉妬)入 마음이 이르러 올까.

- <수회공덕가>, 김완진 역(1980).

1행에서 ‘미(迷)’와 ‘오(悟)’를 ‘동체(同體)’라고 한 것은 앞서 본 <항순중생

22) 김완진이 ‘사람’이라고 한 부분을 양주동을 ‘남’이라고 하였는데, 양주동의 것이 문맥을 파악하기에는 더 쉽다.

가>에서도 보였던 상대적 인식으로, <법성계> 전체를 가로지르는 주제이기도 하다. 다만 여기서는 누가 ‘미’ 또는 ‘오’인지 단정하지 않았기 때문에, 나 또는 다른 사람들 가운데 누구든 ‘미’가 될 수도, ‘오’가 될 수도 있는 것이다. 그런 의미에서 6행에서 “언으실 이마다 사람[남]이 없으니”라고 말할 수 있으며, 모든 이의 성취가 순연한 기쁨이 될 수 있는 것이다. 특히 균여는 원전 『보현행원품』에는 없었던 9·10행의 내용을 추가하여, “질투의 마음을 먹을 수 없다.”라는 (당위에 가깝기는 하지만) 진솔한 감정을 드러내고 있다. 요컨대 의상은 [5]와 [6]의 관계를 병렬적으로 놓고 더 파고들지는 않았지만, <보현십원가>의 한 부분인 <수회공덕가>를 통해 이 관계를 앞서의 상대주의적 관점의 연장선상에서 이해할 가능성을 열어볼 수 있었다.

[7] 끝에서 다시 처음으로[부동(不動)]

- 27> 以多羅尼無盡寶 다라니(陀羅尼)[연기실상(緣起實相)]의 다함없는 보배로써
- 28> 莊嚴法界實寶殿 법계의 참된 보배 궁전을 장엄하게 하여
- 29> 窮坐實際中道床 마침내 실제 중도의 자리에 앉으니
- 30> 舊來不動名爲佛 예부터 움직이지 않아 부처라 이름하네.

마지막 부분은 첫 부분에 나왔던 ‘부동’의 태도를 다시금 환기하고, 보배전을 짓고 실제와 중도의 자리를 잡아 성불하는 내용으로 이루어져 있다. 한편 ‘실보전(實寶殿)’을 연상하게 하는 표현이 <보현십원가>의 <보개회향가>에도 등장한다. 그 6~7행에서 “懺懺더운 머근 業도/法性 지맛 寶라.”고 하여, 참회의 대상이었던 험한 업이 법·성의 보전을 이루는 바탕이 된다는 상대주의적 역설을 다시 되풀이하고 있다. 그러나 원효, 진표, 균여 등의 경우와 달리 의상의 사상에서 참회를 통한 실천은 그동안 뚜렷이 주목받은 요소가 아니었으므로, 직접 대비하기 위해서는 더 밝혀야 할 측면이 있다. 그리고 여기서 ‘부동’은 불교적으로는 ‘생사에 얽매이지 않고 오롯함’²³⁾이란 의미로, 이러한 태도를 공유함으로써 끝은 다시 처음으로 이어지고, 마지막의 ‘불(佛)’은 다시 처음의 ‘법(法)’으로 환원될 것이다.

23) 허남진 외 편역, 『삼국과 통일신라의 불교사상(한국철학자료집: 불교편 1)』, 서울대 출판문화원, 2005, 125면.

의상은 <법성계> 전체를 통해 서로 대칭되는 요소들 사이의 분별을 넘어서는 상대주의적 인식을 추구하고 있다. 그것은 이런 태도가 사상적으로 수준이 높은 것이었기 때문이기도 하겠지만, 문학적으로 더욱 중요한 것은 그런 논리적 타당성보다는 작은 개체, 사소하거나 열등한 것들까지 두루 바라보는 연민과 공감이 아닐까 한다. 그런 이유에서 중생의 입장을 고려한 구원의 방식, 모든 것을 깨달은 뒤에도 다시 처음으로 돌아가 초발심의 위대함을 깨닫는 태도를 강조했던 것으로 본다. 균여 역시 <보현십원가> 연작에서 상대주의적 인식을 통해 중생이 결코 열등한 존재가 아님을 밝히고, 나와 남의 분별을 넘어서는 기쁨의 가치를 역설하고 있다. 이것은 의상의 <법성계>에서 이어받은 유산으로, 부분적으로는 <법성계>에서는 공백으로 남았던 곳을 채우기도 하였다. 그러나 또 한편으로 <보현십원가>는 이 글에서 2장 후반부에 언급했던 ‘참회’ 전통을 비롯한 의상 이외의 신라 불교의 전통을 함께 수용한 부분도 있어, 그 주제의 범위를 넓히고 있다.

IV. 맺음말

의상과 균여의 법맥은 『균여전』에서부터 내세웠던 것으로, 사상사 학계에서는 많이 거론됐지만, 문학적으로는 주목받지 못했다. 그것은 의상의 <법성계>가 남긴 유산이 <보현십원가>에 있으리라는 가능성을 생각하지 않았기 때문이다. 이에 이 글에서는 <법성계> 전체를 관통하는 상대주의적 인식에 주목하고, 의상이 ‘중’과 ‘즉’의 작용을 통해 하나와 전체, 공간과 시간뿐만 아니라 불·보살과 중생, 깨달음과 무명(無明)의 상태에 대한 분별까지 넘어서는 것을 환기하였다. 이는 균여의 <보현십원가>에서도 중시했던 요소였으며, 균여는 이에 더욱 천착하여 <법성계>에서 공백으로 남은 부분까지도 다룰 수 있었다. 의상과 균여는 거의 같은 목적으로 『화엄경』을 압축하여 시로 재창작함으로써, 더욱 많은 독자와 공유, 공감하고자 했다. 두 사람의 작품을 통해 그 창작 방식의 일단(一端)이나마 간략하게나마 살필 수 있었다.

본고에서 깊이 다루지는 못했지만, 의상과 균여의 중간 지점에 해당하는 9세기의 한국 시는 최치원의 귀국과 함께 점차 한시 중심으로 재편되었다.

우연일 수도 있겠지만 9세기 무렵의 향가는 2편밖에 남아 있지 않아 다소 위축된 모습이기도 하다. 최치원 역시 『사산비명(四山碑銘)』을 비롯하여 불교 계와 교류한 흔적을 다수 남기고 있다. 따라서 원효와 의상, 최치원과 균여에 이르는 궤적을 서정시의 근간을 이루는 종교적 문학사상의 한 흐름으로서 더욱 깊이 고찰할 필요가 있다.²⁴⁾ <법성계>의 분석과 자리매김은 이를 위해서도 필요한 작업이다.

24) 서철원, 『신라 문학사상의 전개와 고전시가사의 관련 양상』, 『한국 고전문학의 방법론적 탐색과 소묘』, 역락, 2009, 112면 참조.

참고문헌

1. 자료

- 均如, 『一乘法界圖圓通記』, 『韓國佛教全書』 4, 1989.
均如, 『釋華嚴教分記圓通鈔』, 『韓國佛教全書』 4, 1989.
義相, 『華嚴經問答』, 『大正新修大藏經』, T45n1873.
義相, 『華嚴一乘法界圖』, 『韓國佛教全書』 2, 1989.
智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』, 『大正新修大藏經』, T45n1870.
赫連挺, 『均如傳』, 『韓國佛教全書』 4, 1989.

- 김두진 역, 『석화엄교분기원통초(釋華嚴教分記圓通鈔)』, 동국역경원, 1997.
김상현 역, 『교감번역 화엄경문답(華嚴經問答)』, CIR, 2013.

2. 단행본

- 설잠(雪岑: 김시습) 주, 선지(善智) 역주, 『대화엄일승법계도주(大華嚴一乘法界圖註)』, 문현, 2008.
정화(正和) 역, 『법성계-마음 하나에 펼쳐진 우주』, 범공양, 2012.
양주동, 『증정 고가연구』, 일조각, 1965.
허남진 외 편역, 『삼국과 통일신라의 불교사상(한국철학자료집: 불교편 1)』, 서울대출판문화원, 2005.

3. 논문

- 김기중, 『향가 <보현십원가>의 표현 양상과 그 의미』, 『한국 불교사가의 구도와 전개』, 보고서, 2014, 113~137면.
김상현, 『추동기의 성립과 그 이본 화엄경문답』, 『신라의 사상과 문화사』, 일지사, 1999, 338~353면.
김성룡, 『원효의 글쓰기와 증세적 주체』, 『한국문학사상사 1』, 이회, 2004, 64~90면.
김지오, 『균여전 향가의 해독과 문법』, 동국대 박사논문, 2012, 1~276면.
서철원, 『<보현십원가>에 나타난 참회의 성격』, 『동양고전연구』 제65집, 동양고전학회, 2016, 91~115면.
서철원, 『신라 문학사상의 전개와 고전시가사의 관련 양상』, 『한국 고전문학의 방법론적 탐색과 소묘』, 역락, 2009, 85~112면.
서철원, 『원효의 계송 <대승육경참회>의 표현 방식과 문학적 해석의 가능성』, 『한민족문화연구』 제56집, 한민족문화학회, 2016, 7~42면.

- 이도흠, 『화쟁기호학, 이론과 실제: 화쟁사상을 통한 형식주의와 마르크시즘의 종합』, 한양대 출판부, 1999, 227~286면.
- 이종찬, 『의상(義相)의 반시(槃詩) 일승법계도(一乘法界圖)』, 『한국불가사문학사론』, 불광출판부, 1993, 60~75면.
- 조동일, 『원효』, 『한국문학사상사시론』, 지식산업사, 1978, 40~45면.
- 최연식, 『신라 및 고려시대 화엄학 문헌의 성격과 내용』, 『불교학보』 제60집, 동국대 불교문화연구원, 2011, 235~362면.
- 해주(海住: 전호련), 『『일승법계도』의 저자에 대한 재고』, 『한국불교학』 제25집, 한국 불교학회, 1999, 197~216면.

The Dharma lineage of Uisang and Kyunyeo and Poetic Roles of Beopseongge

Seo, Cheol-won

In this article, I will examine the relationship between Uisang (義相, 625~702) and Kyunyeo(均如, 923~973) through their ideas and literature. Directly referred to as “Beopseongge” (法性偈, The Song of Dharma Nature), also known as “Hwaecomilseung Beopgyedo” (華嚴一乘法界圖, Dharma-realm of the One-vehicle of the Huanyan), Gatha of Uisang and “Bohyeon Sipwonga” (普賢十願歌, Songs of the ten vows or aspirations of Bodhisattva Samantabhadra) of Kyunyeo. This is to restore the tradition of religious poetry that was the beginning and the end of Silla Hyangga, the 7th and 10th centuries.

Beopseongge is aiming relativism throughout his works. Through the endless chain of interpenetration of things, Uisang sought to transcend all distinctions such as one and the whole, space and time, Buddha and regeneration, enlightenment and foolishness. This was an important factor for Kyunyeo in Bohyeon Sipwonga. And he went one step further to include whitespace not covered by Uisang.

Uisang and Kyunyeo compressed “Hwaecomgyeong”(華嚴經, Avatamsaka Sutra) for almost the same purpose of making relativism widely known, and re-created it. This allowed Hwaecomgyeong to be made known to more readers and her literary works to be legacy.

keywords : Gatha, Hyangga, Uisang, Kyunyeo, Beopseongge(The Song of Dharma Nature), Hwaecomilseung Beopgyedo(Dharma-realm of the One-vehicle of the Huanyan), Bohyeon Sipwonga, Hwaecomgyeong(Avatamsaka Sutra)

접수일자: 2018. 9. 30.

심사기간: 2018. 10. 1.~2018. 11. 10.

게재결정: 2018. 11. 10.