

# 청대 팽소승(彭紹升)의 화엄염불론과 법신설

김영진

동국대 불교학술원 HK연구교수

## I. 머리말

## II. 팽소승과 명말 정토법문

## III. 화엄염불론과 보현행원

1. 화엄염불론의 연원과 그 성격
2. 보현행원품과 극락왕생

## IV. 법신염불과 법계정토의 구상

1. 법신염불과 자성미타
2. 법계정토와 비로자나불

## V. 결론

## 요약문

중국불교에서 정토법문은 다른 불교 전통들과 활발히 교류하고 결합한다. 이런 교류와 결합을 통해서 새로운 이론과 전통이 출현하기도 한다. 다른 시대에 비해 불교 연구가 미약하다고 평가되는 청대(清代)에 정토법문만은 크게 발전한다. 팽소승같은 거사는 정토법문과 화엄사상의 관련에 주목하고, 두 전통의 연대를 모색한다. 그는 『화엄경』이 정토법문을 지향하고 있음을 주장한다. 이때 팽소승은 화엄학에서 중요하게 등장하는 법신 개념을 응용한다. 그는 정토법문에서 주로 거론하는 아미타불이 아니라 법신불인 비로자나불을 주된 염불수행의 대상으로 삼는다. 아울러 염불수행을 통해서 지향하는 것은 아미타불이 있는 서방극락이 아니라 비로자나불이 언제나 존재하는 법계 혹은 화장세계임을 말한다. 이는 극락왕생의 공간을 미래의 다른 세계가 아니라 현재의 이 세계로 돌려놓는 역할을 했다.

## 주제어

팽소승(彭紹升), 정토법문, 화엄사상, 법신설, 아미타불, 비로자나불

## I. 머리말

중국에서 근대불교의 기반을 마련한 대표적 인물은 양문회(楊文會, 1837–1911)이다. 그는 1868년 난징에 금릉각경처(金陵刻經處)를 설립하여 각경사업에 뛰어든다. 그가 가장 먼저 판각 출간한 문헌은 청대 거사 위원(魏源, 1794–1857)이 편집한 『정토사경』이다. 이후 술한 불교 문헌을 교감하고 판각 출간한다. 양문회가 최초 각경 문헌으로 정토 경전을 선택했다는 점은 그가 견지한 불교를 상징적으로 보여 준다. 그는 훗날 “수행은 미타신앙이고, 교학은 화엄이”라고 자신의 불교를 요약했다. 그는 정토법문과 화엄교학이라는 두 가치를 세운 셈이다. 이것을 흔히 양문회 불교의 특징으로 일컬지만 사실 화엄학과 정토법문<sup>1)</sup>의 결합은 청대 거사불교의 전통 가운데 하나였다. 근대불교

의 설계자로서 양문회는 오히려 대단히 전통적인 불교에 기반하고 있음을이 분명하다.

위원은 『보현행원품』을 정토경전의 하나로 취급하여, 이른바 ‘정토4경’을 편집했다. 『보현행원품』은 40권 『화엄경』의 마지막 권이다. 흔히 정토3경으로 일컬어진 정토법문의 소의경전은 이렇게 『화엄경』을 만나 ‘정토4경’으로 확대된다. 청대불교에서 위원에 앞서 정토법문과 화엄학을 직접적으로 결합시킨 인물은 팽소승(彭紹升, 1740–1796)이다. 그는 『화엄염불삼매론(華嚴念佛三昧論)』을 저술하여 화엄교학을 통해서 정토법문의 이론적 지위를 확보하려 했다. 팽소승은 나아가 정토법문이 모든 불교를 포괄함을 주장한다. 개념적으로 보면 유심, 법신, 법성, 법계, 비로자나불, 화장세계, 일즉다 등등 화엄학의 사유가 정토법문 내로 강하게 진입한다. 이렇게 출현한 새로운 유형의 정토법문을 논자는 화엄염불론이라고 명명해 본다.

청대로 국한해서 보면 정토법문과 화엄교학의 결합은 ‘팽소승→위원→양문회’라는 계보를 통해서 계승됐다고 할 수 있다. 비록 직접적인 사승관계는 아니지만 저들은 징검다리같은 형세로 하나의 계보를 형성했다. 물론 명대불교까지 확대하면 팽소승은 ‘주광·지육→팽소승’이라는 계보도 거론할 수 있다. 본 논문에서는 팽소승이 정토법문과 화엄교학을 강하게 결합시켜 구성한 화엄염불론을 분석한다. 먼저 팽소승과 그의 정토법문이 갖는 사상 맥락을 살피고, 다음 그가 쓴 『화엄염불삼매론』을 기본 문헌으로 해서 법신염불과 법계정토라는 화엄염불론의 핵심 관념을 분석한다. 이를 통해서 청대 정토법문의 한 양상

1)본고에서 사용한 ‘정토법문’이라는 표현은 이른바 정토종 혹은 정토염불 등을 포괄하는 의미로 사용했다. 중국에서 확고부동한 정토종이 청대까지 지속된 것은 아니기 때문에 다소 느슨한 개념을 사용하여 염불을 통한 정토왕생을 지향하는 신앙체계와 논리체계

를 광범위하게 지시했다.

을 파악하려 한다.

## II. 팽소승과 명말 정토법문

팽소승(彭紹升, 1740–1796)은 자(字)가 윤초(允初)이고 호는 척목(尺木), 이림거사(二林居士), 지귀자(知歸子) 등을 썼고 법명이 재청(際清)이었다. 집안은 청대 저명한 과거 세가로 증조부는 강희 15년(1676) 과거에서 장원을 했고, 부친도 옹정 5년(1727) 장원을 했다. 팽소승도 18세가 되던 건륭 22년(1757) 회시(會試)에 급제하고, 건륭 26년(1761) 전시(殿試)에 급제하여 진사(進士)가 되었다. 이런 분위기 속에서 당연히 유학 공부에 전념했다. 유학에 한정해서 말하면 그는 송명유학을 상당히 포괄적으로 수용했다. 송명대의 정주이학은 물론 육왕심학을 함께 공부했다.<sup>2)</sup> 이런 포용성이 이후 도교나 불교를 편견 없이 공부할 수 있었던 배경이 되기도 했다.

「지귀자전」에는 그가 불교를 접한 과정에 대해 다음과 같이 쓰고 있다. “어떤 사람이 도가 수련을 일러 주어 그것을 3년간 학습했지만 효과가 없었다. 그후 불서를 읽고서 심중이 확 열렸다. 그래서 도의 귀

2) 정주이학과 육왕심학은 주로 중국학계에서 사용하는 표현으로 논자는 그것의 적합성을 판단할 수 없지만 개론적인 수준에서 이런 표현을 사용하였다. 팽소승은 당시 고증학이 학계를 풍미한 시점임에도 송대 이학(理學)을 자신의 학문으로 표방했다. 그는 고증학의 대표자 대진(戴震, 1723–1777)과 송명유학에 대한 입장 차이로 논쟁을 벌이기도 했다. 대진은 『맹자자의소증』을 써서 송명유학은 불교의 아류이고 선진유학의 본의를 훼손했다고 비판했다.

의처가 여기(불교)에 있다고 생각했다.”<sup>3)</sup> 팽소승은 유학에서 출발했지만 기본적으로 도교나 불교같은 당시 같으면 이단으로 취급받는 사유에 대해 관심이 커다. 물론 그것은 단지 이론적인 것이 아니라 자기 내면의 성찰이라는 체험적인 영역의 것이었다. 팽소승의 불교수용과 관련해서 주목해야 할 것은 그와 교유한 인물이다.<sup>4)</sup> 그는 왕진(汪縉, 1726–1792), 라유고(羅有高, 1733–1778), 설기봉(薛起鳳, 1734–1774) 등과 교류하면서 불교를 접했다. 그들은 청중기 거사불교의 핵심이었다.<sup>5)</sup> 팽소승은 29세때 불교를 신앙으로 수용했고, 34세 때에는 문학정실(聞學定實, 1712–1788)에게서 보살계를 받았다. 그렇다면 그의 불교는 무엇이었을까? 그것은 정토법문이었다. 그는 친구에게 보내는 편지에서 자신의 정토법문 귀의에 대해 이렇게 말한다.

최근 연지(운서주평)선생의 『아미타경소초』와 정토법문을 수행하는 이들의 여러 글을 읽고서 크게 놀라 깨달은 바가 있었습니다. 이번 생에는 정토법문에 귀의[歸]하여 나무아미타불 여섯 자로 일용의 주장자[子]로 삼으려 합니다. 지금이후로 다시는 치양지(致良知)를 말하지 않겠습니다. 나무아미타불 여섯 자가 곧바로 치양지인 것입니다. 다시는 존천리

3) 彭紹升, 『居士傳』, 『知歸子傳』(『續藏經』 88, 290c), “或告以道家修鍊術，習之三年不效，其後讀佛書心開，以為道之所歸在是矣。”이하 ‘속장경’으로 표기한 것은 일본 國書刊行會編, 『(新纂)大日本續藏經』을 가리킨다. 『화엄염불삼매론』을 인용할 때, ‘만속장경’으로 표기한 것은 타이완 新文豐出版公司 영인본 大日本續藏經을 가리킨다.

4) 胡艷杰, 「彭紹升佛學思想探微」, 『蘇州大學學報』(蘇州: 蘇州大學社會學院, 2006)에서 팽소승의 불교 수용을 세 가지 원인에서 분석했다. 그중 하나가 불교거사와 교유다.(p.103)

5) 팽소승이 산 청 건륭기 불교에 관해서는 黃依妹, 「清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰」, 『中興大學歷史學報』(창간호, 1991)을 참조할 수 있다. 청대 거사불교 일반에 대해서는 潘桂明, 『中國居士佛教史』上·下 (北京: 中國社會科學出版社, 2000)를 참조할 수 있다.

(存天理)를 말하지 않겠습니다. 나무아미타불 여섯 자가 바로 존천리인 것입니다.<sup>6)</sup>

팽소승이 불교에 귀의하게 된 결정적인 계기는 운서주평(雲棲株宏, 1535–1615)의 글이다. 주평의 글은 유학자 팽소승을 정토행자 팽소승으로 바꿔 놓았다. 염불을 통해서 모든 것을 이루겠다는 전격적인 회심이다. 이런 회심 이전에 팽소승은 송명유학에서 말하는 성인의 학문을 지향했다. 이른바 ‘치양지’와 ‘존천리’는 송명(宋明) 유학의 핵심적인 개념이다. 명대 양왕명은 유학에서 말하는 격물치지의 공부가 외연적인 지식의 확대가 아님을 주장하고 선천적 도덕심인 양지(良知)의 실현[致]임을 주장했다.<sup>7)</sup> 그에 앞서 송대 주희는 ‘인간은 기질지성으로 욕망을 억제’[去人慾]하고 본연지성으로서 ‘천리를 보존해야 한다’[存天理]고 주장한다. 유학자 팽소승은 ‘성인의 학’으로 이런 송명 유학의 방침을 따랐지만 정토법문을 수용하고 치양지와 존천리 같은 유학적 가치를 오히려 자신의 불교 신앙에서 추구하고자 서원하게 된다. 이는 팽소승의 종교적 결단이자 학문적 결단이라고 말할 수 있다. 이런 결단 이후 팽소승은 자신의 호를 지귀자(知歸子)로 고치고 경건한 정토행자가 된다.

불교에 귀의한 팽소승은 꽤 많은 저술을 남겼다.<sup>8)</sup> 불교관련 저술만

보면 크게 두 유형으로 나눌 수 있다. 첫째는 불교인물에 대한 역사기술이다. 여기에는 『거사전(居士傳)』 56권(1775), 『선여인전(善女人傳)』 2권(1780), 『정토성현록(淨土聖賢錄)』 9권(1783) 등이 속한다. 거사나 선여인 혹은 정토성현이라는 특정한 영역에 해당하는 인물을 통사적으로 정리한 이런 저술은 이후 중국불교사를 이해하는 데 대단히 중요한 자료로 사용됐다. 아울러 일반 불교교학이나 정토관련 저술로는 『무량수경기신론(無量壽經起信論)』 3권(1775), 『관무량수경약론(觀無量壽經約論)』 1권(1775), 『아미타경약론』 1권(1775), 『일승결의론(一乘決疑論)』 1권(1780), 『화엄염불삼매론』 1권(1783), 『염불경책(念佛警策)』 2권(1792) 등이 있다.

이들 저술에서도 알 수 있듯 팽소승은 집중적으로 정토법문에 친착했다. 하지만 정토법문을 불교 내에서 성스러운 영역으로 고립시키는 것이 아니라 정토법문과 불교의 다른 영역의 대화를 시도했다. 그가 선택한 대화 상대는 화엄학이다. 이를 명확히 보여준 저술이 『화엄염불삼매론』이다.<sup>9)</sup> 일본인 연구자 나카무라 카오루(中村薰)는 팽소승의 저술을 통해서 그의 사상변천을 다음과 같이 평가한다.

『화엄염불삼매론』은 건륭44년(1783) 팽소승 42세 때 저작이고, 같은 때 『정토성현록』이 저술됐다. 그리고 그 보다 10년 정도 앞서(35세 때) 염불삼매를 수양하려고 한 즈음에는 『정토삼성론』을 지었고, 반대로 [화엄

6) 彭紹升, 「與諸同學」, 『一行居集』; 中村薰, 『中國華嚴淨土思想の研究』(法藏館, 2001), p.203 재인용.

7) 島田虔次, 김석근·이근우 옮김, 『주자학과 양명학』(서울: 까치, 2003), p.155 참조.

8) 팽소승의 저술에 대해서는 錢寅, 「彭紹升彭佛學著作提要」, 『宜春學院學學報』(四川大學文學與新聞學院, 2011); 中村薰, 『中國華嚴淨土思想の研究』(東京: 法藏館, 2001), 제4장 1절 「彭際清の傳記と著書」를 참조할 수 있다.

9) 『화엄염불삼매론』 번역은 中村薰, 「譯註『華嚴念佛三昧論』」, 『(同朋大學)同朋學園佛教文化研究所紀要』7 合號 (同朋大學 佛教文化研究所, 1986)을 참고할 수 있다. 현대 중국어 풀이로는 黃念祖, 『華嚴念佛三昧論講記』, 『黃念祖老居士著作彙編』중책 (三重: 三重淨宗學會, 2001)를 참고할 수 있다. 관련 연구로는 中村薰, 『中國華嚴淨土思想の研究』(東京: 法藏館, 2001), 제4장 「彭際清の『華嚴念佛三昧論』」을 참조할 수 있다.

염불삼매론을 지은 때로부터] 10년 정도 뒤(52세) 다시 기록할 때는 동시에 『중정서방공거』, 『염불경책』 등을 짓고 있다. 지금 염불을 중심으로 팽소승의 사상적 변천을 본다면, ‘정토삼부경→화엄경→화엄정토교’라고 말할 수 있다. 즉 그의 정토교 완성의 특성은 『화엄경』을 소의경전으로 해서 염불 일법을 세워 그 염불로써 전불교의 통합을 시도했다는 점에 있다고 말할 수 있다.<sup>10)</sup>

팽소승이 정토법문에 귀의하는 과정에서도 알 수 있듯, 그의 불교는 명대불교와 밀접한 관련을 맺고 있다. 그가 보인 정토법문을 중심으로 한 종합적인 불교이해나 유불교섭에 대한 이해는 명대불교의 강한 특징 가운데 하나였다. 특히 팽소승이 직접 언급했듯 연지대사 운서주평의 정토법문은 청대불교의 한 흐름을 형성했다고 해도 좋을 것이다. 특히 연지대사 운서주평이 쓴 『아미타경소초』의 영향은 대단히 컸다. 『아미타경소초』는 단순히 정토경전에 대한 주석이 아니다. 그것은 대단히 종합적인 요소를 갖고 있었다. 중국인 연구자 성엔(聖嚴)은 『아미타경소초』에 대해 “『기신론』의 진여일심 및 『화엄경』의 청정유심을 일심불란의 사상 기반으로 삼았고, 『문수반야경』의 일행삼매를 지명 염불을 수행하는 유력한 방증으로 삼았다. 화엄교판의 방식으로 『아미타경』을 대승돈교에 귀속시켰다.”고 평가한다.<sup>11)</sup>

주평은 이른바 명말 4대 고승으로 불리는 대덕 가운데 그 영향력에 서 단연 앞선다. 정토법문의 계승이라는 측면에서 보자면 4대 고승 가

10) 中村薰, 앞의 책, p.212.

11) 聖嚴, 『明末佛教研究』(北京: 宗教文化出版社, 1987), p.97.

운데 주평 외 우익지육(藕益智旭, 1599–1655)을 거론할 수도 있다.<sup>12)</sup> 지육은 천태나 화엄 등의 교학을 정토법문으로 포괄했을 뿐만 아니라, 유학의 다양한 교설을 불교로 수용하기도 했다. 유불의 교섭은 명대 사상계의 특정 가운데 하나라고 할 수 있다. 불교측에서 뿐만 아니라 유학측에서도 이런 시도가 있었다. 양명학 계열의 학자들에게 강하게 보인다. 이른바 양명좌파로 분류되는 하심은(何心隱, 1517–1579)이나 이지(李贊, 1527–1602), 그리고 문학일파인 공안파로 취급되는 원광도(袁宏道, 1568–1610) 등 저명한 학자나 문인이 불교를 연구했다.<sup>13)</sup> 유학자이자 정토행자인 팽소승에게 명대의 이런 경향은 이론적 모범이 되기에 충분했다.<sup>14)</sup> 정토법문을 통한 불교의 포괄적 이해를 시도한 주평은 다음과 같이 말한다.

염불 한 길은 바로 이치를 증입하는 신묘한 문이다. 그것은 선종 5종과 원만히 계합하고 여러 교학을 빠짐없이 포괄한다. 그것의 정미함을 해아릴 수 없고 그 광대함은 끝이 없다. 근기가 무딘 사람은 그것을 얻어서 고해 윤회를 얼른 벗어나고, 근기가 날카로운 사람은 그것을 만나 곧장 피안세계에 도달한다. 거친듯하지만 섬세하고, 쉬운듯하지만 어렵다. 보현보살의 원행(願行)과 깊은 생각을 삼가 소홀히 하지 말아야 한다.<sup>15)</sup>

12) 명말 정토법문에 대해서는 聖嚴, 위의 책, 제2장 「明末淨土教人物及其思想」을 참조할 수 있다. 인물과 그들의 문헌을 도표화하여 비교적 상세하게 소개하고 있다.

13) 명말 양명학자의 불교사상에 대해서는 荒木見悟, 『中國心學の鼓動と佛教』(福岡: 中國書店, 1995)를 참조할 수 있다. 이 책에서는 명대 선사 등활거(鄧豁渠, 1498–?)의 활동에 주목하고 있다.

14) 주평과 지육의 정토교에 대해서는 佐佐木月樵, 『印度支那日本淨土教史』(東京: 萌文社, 1928), 제16장 「株宏・智旭の淨土教」 참조.

15) 株宏, 「答淨土四十八問」(『續藏經』61, 512c), “念佛一路, 即是入理妙門, 圓契五宗, 弘該

주광은 정토법문이 선·교를 모두 포괄하는 가르침임을 주장한다. 아울러 근기의 우열을 막론하고 정토법문을 통해서 상황에 합당한 증과를 회득함을 말한다. 이 둘은 정토법문이 불교 교설과 불교 수행자에 대해서 어느 것도 빠짐없이 포용함을 지적한 것이다. 그런데 오히려 다음 언급에 주목할 필요가 있다. “거친듯하지만 섬세하고, 쉬운 듯 하지만 어렵다.” 이는 우리가 정토법문에 대해 갖기 쉬운 편견을 지적했다고 할 수 있다. 난행도가 아니라 이행도(易行道)로서 정토법문이 이야기되지만 결코 그것은 단순하지도 용이하지도 않음을 분명하게 말한다. 주광의 이런 주장은 정토법문에 다양한 형식과 요소가 내포됐음을 말한다. 아울러 그가 보현행을 거론함으로써 『화엄경』을 정토법문으로 받아들이고 있다. 이 구절에서 화엄염불론이 직접 드러난 것은 아니지만 ‘정토법문과 화엄학의 연대’라는 기조를 선명하게 보여준다. 주광과 마찬가지로 지욱도 정토법문에 집중한다.

경에서 “한 번 나무불하면 모두 이미 불도를 이룬다.”고 말한다. 이는 정인(正因)으로서 불성을 사람마다 본래적으로 갖추고 있기 때문에 불성을 칭명하여 일으킨 바를 말한다. 연인(緣因)과 료인(了因) 2인은 반드시 정인과 더불어 구경을 증득함을 말한다. 그래서 염불삼매를 삼매 가운데 왕이라고 말한다. 일체 삼매를 두루 포섭한다. 이 삼매를 닦는데 세 가지 방식이 있다. 첫째, 오직 외재하는 부처를 염송함이다.[念他佛] 둘째, 오직 자기 부처를 염송함이다.[念自佛] 셋째, 외재하는 부처와 자기

諸教, 精微莫測, 廣大無窮. 鈍根者得之而疾免苦輪; 利智者逢之而直超彼岸. 似蘿而細, 若易而難; 普願深思, 慎勿忽也.”

부처를 염송함이다.[自他俱念] 수행은 비록 세 가지가 있지만 공효를 이룸은 오히려 한 가지다.<sup>16)</sup>

지욱은 염불로써 성불함은 정인으로서 불성을 본래 갖추고 있기 때문에 가능하다고 말한다. 이것은 통상적인 불성론 수준에서 이해할 수 있다. 이 때 연인과 료인 두 가지 조건은 정인에 상대하는 것으로서 2차적인 조건과 지혜 등을 가리킨다. 근본적인 조건으로서 정인이 없으면 구경을 증득할 수 없다. 이는 주광의 말대로 하자면 자성에 대한 강조라고 할 수 있다. 직접적으로 정인을 일깨우는 염불삼매는 삼매 가운데 으뜸임을 말한다. 팽소승의 화엄염불론을 생각할 때, 지욱의 저런 언급에서 주목할 만한 것은 세 가지 염불방식이다. 여기서 셋째 ‘외재하는 부처와 자기 부처를 염송함’이란 “마음·부처·중생 셋이 아무 차별이 없어서, 중생은 여러 부처 마음 안의 중생이고, 여러 부처는 중생 마음 안의 부처임을 분명히 알아서 저 불과에 의탁하고 정보에 의지하여 내 마음의 이지(理智)를 드려냅니다.”<sup>17)</sup> 이는 『화엄경』의 유명한 구절인 ‘심불급중생시삼무차별’을 원용한 것이다. 팽소승도 사실 이런 입장에서 화엄염불론을 전개한다.

16) 智旭, 「淨然沙彌化念佛疏」, 『靈峰溝益大師宗論』(『嘉興藏』36, 384b), “經云: ‘一稱南無佛, 皆已成佛道.’此言正因佛性, 人人本具, 故稱性所起, 繞性二因, 必與正因, 同得究竟也, 是以念佛三昧, 名為三昧中王, 普攝一切三昧, 修此三昧, 凡有三種, 一者惟念他佛, 二者惟念自佛, 三者自他俱念. 修雖有三, 成功則一.”

17) 智旭, 「淨然沙彌化念佛疏」, 『靈峰溝益大師宗論』(『嘉興藏』36, 384b), “三自他俱念者, 了知心佛眾生, 三無差別, 眾生是諸佛心內眾生, 諸佛是眾生心內諸佛, 托彼果上依正, 顯我自心理智.”

### III. 화엄염불론과 보현행원

#### 1. 화엄염불론의 연원과 그 성격

팽소승의 화엄염불론은 당연히 『화엄경』이나 화엄학에서 근거를 마련한다. 『화엄경』 「정행품(淨行品)」이나 「입법계품」 등에는 정토나 염불에 관한 내용이 상당히 많이 등장한다.<sup>18)</sup> 일부 불교사상가는 이런 점을 일찍부터 주목했고 송대 들어 직접적으로 화엄학과 정토법문을 결합하여 시도했다.<sup>19)</sup> 대표적 인물은 남송대 승려 의화(義和, 생몰년 미상)다.<sup>20)</sup> 의화는 『화엄염불삼매무진등(華嚴念佛三昧無盡燈)』을 저술했다. 이 저작의 본문은 현존하지 않고 남송 건도(乾道) 원년(1165)에 쓰인 서문만 남아 있다. 그는 서문에서 “두루 정토법문의 전적과 기록, 그리고 논과 찬을 수집해 보니 화엄과 정토법문을 원융하는 글이 없음을 알고 이 글을 짓게 되었다.”<sup>21)</sup>고 말한다.

의화는 “육도를 윤회하는 범부와 삼승의 성현은 그 근본은 모두 영

명청정한 ‘일법계의 마음’[一法界心]이”<sup>22)</sup>라고 선언한다. 여기서 일법계심이란 표현에 주목할 만하다. ‘일’은 숫자 하나가 아니라 전일(全一)을 가리킨다. 통일적이고 포괄적인 하나의 성질 혹은 하나의 역량을 가리킨다고 할 수 있다. 그리고 법계와 심은 어떻게 보면 동일한 말일 수도 있다. 법계는 진리체로서 각각의 사물[法]이 우주적으로 연계하고 있음을 가리킨다. 이는 일진법계라는 표현과도 유사하다. 아니면 일심법계라 표현할 수도 있다. 의화는 다음과 같이 말한다.

부처는 중생이 전도망상하고, 집착하여 증득하지 못함을 가엾이 여겨 이에 ‘법계의 성질’[法界性]에 맞춰 『화엄경』을 설하여 중생들로 하여금 일체법을 알게 하고자 했다. 마음[心]의 자성[性]에 나아가 지혜[慧]의 몸[身]을 성취하지, 다른 데서 말미암아 깨닫지 않았다. 선재동자가 법계에 중입하여 여러 선지식을 참방하였다. 최초로 길상운비구는 무애지혜염불문[知慧念佛]을 가르쳤고, 해탈장자는 유심염불문[唯心念佛]을 가르쳤다. 또 보편길정광야신은 관덕상염불문[觀德相念佛]으로 가르쳤다.<sup>23)</sup>

인용문에서 “법계성에 맞춰 『화엄경』을 설했다”는 말이 인상적이다. 위에서 언급한 전일한 진리성으로서 마음[일법계심]과 다양한 존재자로서 법계성은 하나로서 보편과 다수로서 개별을 보인다. 사실 화엄학

18) 『화엄경』의 정토법문과 화엄교학에서 정토신앙의 문제에 대해서는 釋見辟(馮心慧), 「華藏世界: 華嚴學的淨土信仰」(北京: 中国社会科学院研究生院 박사학위논문, 2010)을 참고할 수 있다.

19) 송대 화엄과 정토법문의 교류에 대해서는 다음을 참고할 수 있다. 魏道儒, 「宗教融合與教化功能—以宋代兩宗華嚴淨土信仰為例」, 『中華佛學學報』 제13기 (臺北: 中華佛學研究所, 2000).

20) 의화의 전기에 대해서는 王頌, 『宋代華嚴思想研究』(北京: 宗教文化出版社, 2008), 제1장 제3절 「圓證義和的傳記研究」를 참조할 수 있다. 의화의 화엄정토설에 대해서는 魏道儒, 『中國華嚴宗通史』(南京: 江蘇古籍出版社, 1998), 211~213쪽 ‘義和的華嚴淨土說’을 참조할 수 있다.

21) 義和, 「華嚴念佛三昧無盡燈序」, 宗曉編, 『樂邦文類』(『大正藏』47, 169c), “遍搜淨土傳錄與諸論讚, 未嘗有華嚴圓融念佛法門.”

22) 義和, 「華嚴念佛三昧無盡燈序」, 宗曉編, 『樂邦文類』(『大正藏』47, 169c), “六道凡夫三乘賢聖, 其根本悉是靈明清淨, 一法界心.”

23) 義和, 위의 글, 같은 곳, “佛憫眾生顛倒妄想, 執著而不證得. 於是稱法界性, 說『華嚴經』, 欲令眾生, 知一切法. 即心自性, 成就慧身, 不由他悟. 至於善財證入法界, 參諸知識, 最初吉祥雲比丘, 教以無礙智慧念佛門, 又解脫長者, 教以唯心念佛門, 又普遍吉淨光夜神, 教以觀德相念佛門.”

의 연기설은 이 둘의 상호 교섭을 강조한다. 둘은 교섭을 통해서 서로 완성시킨다. 마음과 자성, 그리고 지혜와 몸이라는 구조를 수립했다. 물론 이 때 마음은 자기 마음[自心]이다. 이는 곧 자성[自性]이기도 하다. 의화는 『화엄경』을 설한 이유는 중생이 자심과 자성에 나아가 법계를 통찰하도록 하려는 의도에서였다고 말한다. 그런데 그렇게 성취한 것이 ‘지혜의 몸’임을 밝힌다. 이 때 지혜의 몸은 자성이 온전히 체현된 몸이라 할 수 있다.

의화의 표현대로라면 영명청정(靈明清淨)한 일법계심(一法界心)이다. 영명청정에서 영명은 허령[靈]불매[不昧, 明]나 영지(靈智)처럼 아무런 장애없는 암, 즉 지혜를 가리킨다. 『기신론』식으로 하면 본각에 해당할 것이다. 이것을 청정한 법계심이라고 묘사한 것이다. 지혜의 몸이 법계심이자 나아가 법신임을 강조한 것이라 할 수도 있다. 의화는 그것의 방법으로 『보현행원품』에서 염불법문을 제시했음을 지적한다. 이런 방식은 이후 팽소승의 화엄염불론에 그대로 계승된다.<sup>24)</sup> 명말 청초 위상도폐(爲霜道霈, 1615–1702)는 『정토지결(淨土旨訣)』에서 법신불·보신불·화신불을 염송하는 방식을 제기했다.<sup>25)</sup>

팽소승은 『화엄염불삼매론』에서 염불을 크게 보념(普念)과 전념(專念) 둘로 구분한다.<sup>26)</sup> 보념은 모든 부처[多]를 염하는 방식이고, 전

념은 단일한 부처[一]를 염하는 방식이다. 그런데 『화엄경』이 말하는 정토법문은 이 둘을 통합시키는 방식임을 강조한다. “지금 이 『화엄경』은 개별과 전체가 서로 투영[一多相入]되고, 중심과 주변이 서로 융합[主伴交融]하며, 내부를 향함이 곧 외부를 향함[即自即他]이고, 전념이기도 하고 보념이기도 하다[亦專亦普].”<sup>27)</sup> 이런 언급은 팽소승이 이해한 『화엄경』의 핵심이라고 할 수 있다. 또한 그가 구상한 화엄 염불론의 핵심이기도 하다. 개별과 보편의 소통뿐만 아니라 부처와 부처의 소통을 말한다.

이런 언급에서 팽소승의 화엄염불론은 의화에 비해 이론적으로 한 걸음 더 나간 것을 알 수 있다. 팽소승은 ‘상즉상입’이라는 화엄의 논리를 정토법문으로 끌어들인다. 부분과 전체, 혹은 개별과 보편을 소통시키는 ‘일다상즉’의 논리를 동원하여 염불 대상으로서 일불(一佛)과 다불(多佛)을 소통시킨다. 이렇게 함으로써 정토법문 내 두 가지 염불 방식의 화해를 유도한다. 또 한 가지 주목해야 할 점은 팽소승이 『화엄경』을 정토법문의 텍스트로 간주한다는 사실이다. 그는 다섯 가지 내용[五門]으로 화엄염불론을 정리한다.<sup>28)</sup>

24) 청대 팽소승보다 앞서 화엄학과 정토법문의 결합을 시도한 인물은 속법(續法, 1641–1728)이다. 팽소승이 정토법문을 중심으로 화엄학을 수용했다면, 속법은 화엄학을 중심으로 정토법문을 수용했다고 할 수 있다. 이와 관련해서는 劉貴傑, 「清初華嚴念佛思想試析—以續法與彭紹升為例」, 『中華佛學學報』20기 (臺北: 中華佛學研究所, 2007)를 참조할 수 있다.

25) 段新龍, 「賢淨圓融之研究」(成都: 四川大學道敎與宗教文化研究所 석사학위논문, 2006), p.12 참조.

26) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『正續藏經』104, 168c), “念佛法門, 諸經廣讚, 約

대략 다섯 가지 내용으로 『화엄경』 전체를 일관할 수 있다. 첫째, ‘염불하는 법신[念佛法身]은 곧바로 중생의 자성을 가리킴’ 둘째, ‘염불하는 공

其總貫, 略有二途: 一普念, 一專念.”

27) 彭際清(彭紹升), 위의 글, 같은 곳, “今此『華嚴』, 一多相入, 主伴交融, 即自即他, 亦專亦普.”

28) 팽소승은 오문(五門)과 후반부 다섯 가지 문답으로 『화엄염불삼매론』을 구성한다. 그가 『화엄경』을 오문으로 개괄한 것에 대해 제기될 법한 질문과 그에 따른 답변을 제시했다. 기본적으로 『화엄경』이 어떻게 정토법문과 결합되는지에 대한 문답이다.

덕은 제불의 보화를 출생시킴.’ 셋째, ‘부처의 명자를 염송함은 가장 수승한 방편을 성취함.’ 넷째, ‘비로자나불을 염송하여 화엄법계에 돈입함.’ 다섯째, ‘극락세계아미타불을 염송하여 보현보살의 대원을 원만히 함.’<sup>29)</sup>

이상은 팽소승이 제시한 화엄염불론의 핵심이라고 할 수 있다. 이와 관련해서는 제3장에서 집중적으로 다루겠지만 여기서 논의 전개를 위해 간략히 설명하고자 한다. 팽소승은 가장 먼저 ‘염불법신’은 중생의 자성임을 말한다. 이 때 ‘염불법신’이라는 표현은 두 가지 방식으로 해석할 수 있다. ①‘염불하는 주체로서 법신은 결국 중생의 자성이다.’②‘염불 대상으로서 법신은 중생의 자성이다.’하지만 우리는 앞서 의화가 「화엄염불삼매무진동 서문」에서 언급한 “마음[心]의 자성[性]에 나아가 지혜[慧]의 몸[身]을 성취하지, 다른 데서 말미암아 깨닫지 않았다.”는 이야기를 힌트로 해서 팽소승의 ‘염불법신’은 중생이 스스로 ‘일법계심’인 자성을 체현하는 것임을 알 수 있다. 좀더 단순하게 말하면 법신은 주체이기도 하고 대상이기도 하다. 이는 법신염불의 기본 구상이라고 할 수 있다.

두 번째는 염불의 공덕을 언급한다. 염불은 염불행자와 염하는 부처와 일종의 관계를 맺는 과정이다. 이때 행자는 신앙하는 부처의 특별한 능력을 확신한다. 인간의 염원[願] 혹은 인간의 요청에 대해 권능을 가진 초월자는 대답한다. ‘제불의 보화(報化)’가 바로 그 대답이다. 여기서 ‘보화’는 보신과 화신으로 해석할 수 있다. 앞서 나온 법신과 연결

시키면 삼신불(三身佛)을 끌어낼 수 있다. 현대 중국의 저명한 정토행자인 황넨주(黃念祖, 1913–1992)는 『화엄염불삼매론강기』에서 “불의 법신으로부터 보신과 화신이 출현한다.”고 해석하여, 법신·보신·화신의 구도로 이해했다.<sup>30)</sup> 팽소승은 세 번째로 칭명염불이 가장 수승한 방편임을 강조한다. 이는 그의 화엄염불론이 ‘염불’이라는 대단히 분명한 방법론을 취하고 있음을 천명한 것이다.

팽소승의 네 번째와 다섯 번째 언급에서도 화엄염불론의 성격이 강하게 드러난다. “비로자나불을 염송함으로써 화엄법계”에 돈입한다.”고 했는데, 서방 극락정토가 아니라 화엄법계를 일종의 정토세계로 묘사했다. 아울러 ‘돈입’이라는 표현을 쓴으로써 화엄염불이 돈교임을 적시한다. 의화(義和)는 「무진동 서문」에서 “오직 화엄관행이 경각(頃刻)에 지극한 공용을 원만히 획득하여 티끌 먼지와 터력에서 부처의 경계를 본다.”고 했다.<sup>31)</sup> 수행자는 화엄관행으로 시간적으로는 순간(경각)에 공간적으로는 티끌에서 부처의 경계를 통찰한다. ‘부처의 경계를 통찰한다’는 것은 불경계의 실현이자 정토의 실현이라고 할 수 있다. 팽소승의 화엄염불론은 이런 화엄관행이 보이는 즉각성과 무한성을 수용한 것으로 보인다. 팽소승이 거론한 다섯째는 아미타불염송과 보현행원의 관계를 말한다.

29) 彭際清(彭紹升), 앞의 글, 같은 곳, “略標五義以貫全經, 一念佛法身直指眾生自性門; 二念佛功德出生諸佛報化門; 三念佛名字成就最勝方便門; 四念佛盧遮那佛頓入華嚴法界門; 五念佛極樂世界阿彌陀佛圓滿普賢大願門。”

30) 黃念祖, 『華嚴念佛三昧論講記』, 『黃念祖老居士著作彙編』중책 (三重: 三重淨宗學會, 2001), p.107.

31) 義和, 앞의 글, 같은 곳, “唯華嚴觀行, 得圓至功於頃刻, 見佛境於塵毛。”

## 2. 보현행원품과 극락왕생

팽소승의 『화엄염불삼매론』은 『화엄경』을 정토법문에 입각해서 이해하는 글이다. 『화엄경』이 정토법문과 강하게 결합한 데는 『보현행원품』의 번역이 중요했다. 중국 역경사에서 보면 『화엄경』은 몇 차례 번역이 이루어졌다. 불타발타라가 60권본 『화엄경』을 번역했고, 우전국 출신 실차난타가 80권본 『화엄경』을 번역했다. 이들이 번역한 화엄경에는 『보현행원품』에 해당하는 내용은 존재하지 않는다. 『보현행원품』은 당대(唐代) 반야(般若, 734-?)가 번역한 40권본 『화엄경』에 속한다. 이 역본의 ‘마지막 권’[末卷]이 『보현행원품』이다. 40권 『화엄경』은 80권 『화엄경』으로 치면 『입법계품』에 해당한다. 이런 특별함 때문에 40권 『화엄경』의 제40권은 독립된 텍스트로 유통되었다.

『입법계품』에서 선재동자는 문수보살의 권유로 53선지식을 차례로 방문한다. 그 마지막이 보현보살이다. 『입법계품』은 문수보살에서 시작해서 보현보살로 끝난다고 할 수 있다. 『보현행원품』도 이 마지막 보현보살과 선재동자가 나눈 대화로 구성된다. 보현보살은 선재동자에게 아래가 이룬 공덕을 성취하는 방법으로 10대 행원을 제시한다. 이 때 『보현행원품』의 온전한 명칭에 주의할 필요가 있다. 그것은 『화엄경입부사의해탈경계보현행원품(華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品)』이다.<sup>32)</sup> 앞 ‘화엄경’은 경명을 표시한 것이고, 실제 내용은 다음부

32) 『보현행원품』에 대해서는 段新龍, 앞의 글, 제3장 ‘『普賢行願品』研究’를 참조할 수 있다. 보현행원사상에 대해서는 張愛順, 「중국화엄교학의 보현행원사상」, 『불교학보』32(서울: 동국대 불교문화연구원, 1995); 楊政河, 「華嚴經普賢行願思想之研究」, 『華岡佛學學報』4(中華學術院佛學研究所, 1980)을 참조할 수 있다.

터다. 품명은 “여래의 불가사의한 해탈경계에 들어가도록 보현보살이 설한 행원”정도로 풀 수 있다. 보현보살은 선재동자에게 아래의 해탈경계를 중득할 수 있는 방법으로서 행원을 설했다.

그런데 이 『보현행원품』이 정토법문에서 각광을 받은 것은 왜일까?<sup>33)</sup> 팽소승은 『화엄염불삼매론』에서 “극락세계 아미타불을 염송함으로써 보현보살의 행원을 완전히 성취할 수 있다”고 단언한다. 『보현행원품』에서 보현보살은 말한다.

이 원왕(願王, 보현보살의 10대원)을 받아 지니고 독송한 사람은 임종할 때, 즉각 극락세계에 왕생할 수 있다.<sup>34)</sup>

또한 보현보살은 극락왕생에 대한 발원을 말한다.

내가 임종시에 일체 장애를 모두 없애고 저 아미타불을 친견하여 즉각 안락찰(정토세계)에 왕생하길 원합니다. 제가 이미 저 안락국에 왕생하였다면 현전에서 이 대원을 성취하고, 일체를 남김없이 원만히 하여 일

33) 보현행원사상이나 『보현행원품』별행에 관한 국내 연구로는 조윤호, 「보현행원사상 연구를 위한 문헌학적 접근」, 『불교학연구』4(불교학연구회, 2002)을 참고할 수 있다. 저자는譯본 『화엄경』에는 원래 60권본과 80권본 『화엄경』에 없는 내용들이 상당 부분 편입되어 있으며, 보현보살의 섭종행원도 마찬가지로 새롭게 편입된 것이다. 즉, 엄밀히 말하면 10종행원을 내용으로 하는 보현행원사상을 화엄불교 내지 『화엄경』의 보살도를 대변하는 것으로 보는 것은 문제이다.”라고 지적한다.(p.174) 기존 『화엄경』 역본에 없던 내용을 바탕으로 한 보현행원사상을 『화엄경』의 핵심으로 간주하는 것에 대한 문제제기라고 할 수 있다. (조윤호의 논문을 인용하면서 나타난 필자의 부정확한 표현을 지적해 주신 익명의 심사자에게 감사한다.)

34) 般若譯, 『大方廣佛華嚴經』, 「入不思議解脫境界普賢行願品」(『大正藏』10, 844b), “於此願王受持讀誦, 臨命終時, 即得往生極樂世界.”

체 중생계를 이롭고 행복하게 하겠습니다.<sup>35)</sup>

보현보살이 열 가지의 원[別願]을 언급하고 최종적으로 자신의 지향을 밝힌 것이 인용문이다. 이는 별원에 상대해서 총원이라고 할 수 있다. 또한 이는 『보현행원품』의 성격을 결정짓는 언급이다. 대표적인 정토경전인 『아미타경』에서도 법장비구는 전심으로 아미타불의 명호를 지키고 간직하여 마음이 전일하고 혼란하지 않은[一心不亂] 중생들이 “임종할 때는 아미타불이 여러 성중과 함께 그 사람 앞에 나타난다.”<sup>36)</sup>고 말한다. 주평은 이 언급에 대해서 『아미타경소초』에서 “부처님이 반드시 그 사람 앞에 나타난다. 중생의 자력과 아미타불의 불력이 감응하여 서로 교류하기 때문이다.”<sup>37)</sup>라고 해석한다. 행자와 부처의 호응이다. 이렇게 보현보살의 행원과 법장비구의 서원이 겹친다. 그런데 중요한 것은 유사성이 아니라 보현보살의 지향이다. 그는 극락왕생이라는 정토법문의 지향을 보여준다. 『화엄경』의 대표적 보살인 보현보살은 정토왕생이라는 종교적 지향을 갖고 있고, 또한 중생들에게 그것을 성취하도록 한다. 『화엄경』이 정토법문의 지향을 명확히 보여준다는 사실은 정토가들이 『화엄경』을 좀더 수월하게 포섭할 수 있는 계기가 되었다.

이통현의 경우처럼 일부 화엄가들은 『화엄경』에 정토법문과 관련된 내용이 많이 등장함에도 그것은 오로지 방편법문임을 주장했다. 이통

현 장자는 『신화엄경론』에서 『아미타경』이나 『관무량수경』에서 말하는 정토는 형상에 집착하여 법공과 실상의 이치를 믿지 않는 중생 때문에 설한 권도임을 주장한다. 이에 반해 팽소승같이 정토법문에서 화엄학을 포섭하려는 입장에서는 『화엄경』이 본질적으로 정토법문을 지향함을 주장하려 했다. 정토가들이 구체적 교판을 통해서 『화엄경』을 정토법문 내로 편입시킨 것은 아니지만 『보현행원품』이라는 『화엄경』별경을 통해서 『화엄경』 자체를 정토법문의 하나로 조직하려 했다. 팽소승은 『화엄염불삼매론』에서 다음과 같이 평가한다.

이통현 장자가 『신화엄경론』을 지을 때는 『보현행원품』 말권이 아직 중국에 도착하지 않았다. 그래서 정토일문에 대해서 분별을 일으켜 도리어 경문과 서로 어긋났다.<sup>38)</sup>

팽소승은 『화엄경』 전체에서 염불의 형식을 찾는다. 그는 먼저 『입법계품』을 분석하여 “선재동자가 여러 곳을 다니면서 선지식을 참방하는데 덕운비구, 해탈장자, 비슬지라거사는 모두 염불 일문으로써 해탈을 했다.”고 지적한다. 팽소승이 인용한 구절을 간략히 요약하면 이렇다. 덕운비구는 “나는 자제결정해력을 증득하여, (중략) 시방의 국토로 가서 시방의 제불을 공경 공양하며, 늘 일체제불여래를 염한다[常念一切諸佛如來].”고 했고, 해탈장자는 “나는 여래무애장엄해탈문을 들고 나면서, (중략) 나는 안락세계 아미타여래를 친견하고자 하면 뜻

35) 般若譯, 『大方廣佛華嚴經』, 「入不思議解脫境界普賢行願品」(『大正藏』10, 848a),

36) 鳩摩羅什譯, 『阿彌陀經』(『大正藏』12, 347b), “其人臨命終時, 阿彌陀佛, 與諸聖眾, 現在其前。”

37) 裴宏述, 『阿彌陀經疏鈔』(『續藏經』22, 664c), “佛必現前也, 以自力佛力, 感應道交故。”

38) 彭際清(彭紹升), 앞의 글, (『正續藏經』104, p.176상), “方山著論時, 「行願」末卷未至此方, 故於淨土一門, 輒生分別, 却與經文互相乖刺。”

대로 뵙는다.”고 했고, 비슬지라는 “내가 불종무진삼매(佛種無盡三昧)에 들어서 그 순서에 따라 이 세계의 일체제불을 뵙는다. (중략) 한 생 각[一念]에 백 부처님, 천 부처님, 백천 부처님 내지 표현할 수도 없는 세계의 티끌만큼 많은 부처님을 뵙는다.”

세 선지식은 염불이라는 방식을 취하든지 아니면 아미타불을 친견 하든지 정토법문의 내용을 고스란히 제시한다. 그런데 저들의 언급에서 하나의 형식을 발견할 수 있다. 그들은 ‘자재결정해력’이나 ‘여래무 애장엄해탈문’ 또는 ‘불종무진삼매’ 같은 일정한 수준에 도달하고서 정 토법문의 내용을 실현함을 보인다. 이는 『보현행원품』의 원명을 생각 해보면 ‘불가사의한 해탈경계’라고 할 수 있다. 팽소승이 보기에는 선 재동자는 염불을 통해서 ‘불가사의한 해탈 경계’에 들어 설 수 있다.

## IV. 법신염불과 법계정토의 구상

### 1. 법신염불과 자성미타

팽소승이 화엄염불론의 내용으로 제시한 다섯 가지 부분 가운데 가장 핵심적인 것은 첫 번째로 거론한 “염불하는 주체로서 법신은 곧 중생의 자성을 가리킨다.”이다. 이는 달리 표현하면 법신이 염불을 하고, 그 법신은 실은 중생의 자성이라는 말이다. 그런데 사실 팽소승의 ‘염 불법신’이라는 표현은 이중적이다. 글자 그대로 해석하면 ‘불의 법신을 염한다’ 정도지만 그 다음 “곧 중생의 자성을 가리킨다”라고 했기 때문에 일종의 서술로 해석하는 게 다소 무리가 있다. 하지만 뒤 네 가지는

대부분 ‘염’을 뒤에 까지 길게 호응시켜 서술문으로 해석한다. 그래서 조금 모호해지는 점이 있다. 그래서 여기서 이중적인 의미를 읽어 낼 수 있다. 즉, ‘염불법신’은 염불의 주체로서 법신을 가리키기도 하고, 염불의 대상으로서 법신을 가리키기도 하다.

“법신은 기본적으로 이법으로서 법계이지만 동시에 그 이법을 깨달아 자각하는 주체이기도 하다.”<sup>39)</sup> 다르게 표현하자면 법신은 소중법이자 능중체이다.

그렇다면 팽소승은 이 부처의 법신(法身)과 중생의 자성(自性)을 어떻게 이해했을까.

우리의 고유한 성품[性]은 맑고 고요한 광명[明]이며, 먼지 같이 많은 세계에 두루 전개된다. 그것은 여러 부처에게서 별도로 중득한 바가 있는 게 아니고, 온전히 중생의 자성을 중득했을 뿐이다.<sup>40)</sup>

팽소승은 고유한 본성의 성격을 맑고 고요한 광명, 즉 지혜로 묘사 했다. 또한 그 지혜는 공간적으로는 법계에 두루 실현된다. 이른바 법 신 혹은 여래법신은 진리와 지혜에 대한 인격적 표현이다. 위 인용문은 지혜의 입장에서 법신이나 자성을 설명했지만 법신을 법계나 법성

39) 민순의, 「여래자상의 법신 개념과 인간관 연구」(서울대학교 석사학위논문, 1998), p.38. 이 글은 『보성론』을 중심으로 한 연구지만 필자(민순의)가 제시한 ‘법신’개념은 『화엄경』에도 적용할 수 있으리라 본다. 또한 그는 ‘理智不二法身’개념을 제기해서 (pp.41–46) 법신이 지성을 통한 인격성을 획득했다고 본다. 이와 관련해서 高崎直道, 『如來藏思想』I (京都: 法藏館, 1988), 「法身の一元論」(pp.56–77)을 참조할 수 있다.

40) 彭際清(彭紹升), 위의 글, (『卍續藏經』 104, 169a), “吾人固有之性, 湛寂光明, 循周塵剎, 諸佛別無所證, 全證眾生自性耳.”

과 동일시할 경우, 그것은 진리 입장에서 인격화한 것이다. 주평은 『아미타경소초』에서 자성을 법성과 불성으로 구분한다. 각각 무정과 유정에 해당된다고 말한다.<sup>41)</sup> 정토법문에서도 그렇지만 화엄학에서도 자성이 불성에만 한정된다면 교학적인 한계를 가질 수밖에 없다. 주평은 자성의 다양한 명칭으로 본심, 본각, 진지, 진식, 진여 등을 소개한다. 아울러 ‘일심’을 말하기도 한다.<sup>42)</sup>

주평이 나열한 개념들은 중국불교 문헌에서 다양한 용례를 발견할 수 있다. 그것은 『기신론』에서 말하는 본각이기도 하고, 화엄학에서 말하는 일진법계이기도 하고, 선가에서 말하는 불성이기도 하다. 그것들의 개별적인 의미를 정확히 추적하기란 쉽지 않다. 그들은 유사한 표현이다. 그런데 한 가지 분명해 보이는 것은 이런 개념들이 주관과 객관을 함께 내포하고 있다는 사실이다. 진지[智]이기도 하고 진여[理]이기도 하다는 이야기는 앎과 그 앎의 대상이 하나로 일치하고 있다는 의미이다. 선가에서 자주 사용하는 영지영각도 단순화시키면 본각처럼 절대적인 깨달음의 양태이다. 지욱은 「참구염불론(參究念佛論)」에서 말한다.

41) 裴宏述, 『阿彌陀經疏鈔』(『續藏經』22, 604b), “言性有二, 兼無情分中, 謂之法性; 獨有情分中, 謂之佛性。”

42) 裴宏述, 『阿彌陀經疏鈔』(『續藏經』22, 604b), “此之自性, 盖有多名, 亦名本心, 亦名本覺, 亦名真知, 亦名真識, 亦名真如, 種種無盡, 統而言之, 即當人靈知靈覺本具之一心也。” [여기서 자성은 여러 가지 명칭이 있다. 본심(本心)이라고도 하고, 본각(本覺)이라고도 하고, 진지(真知)라고도 하고, 진식(真識)이라고도 하고 진여(真如)라고도 한다. 갖가지로 끝이 없다. 그것을 통괄해서 말하면, 당인(當人)의 영지영각(靈知靈覺)이 본래 갖춘 일심(一心)이다.]

본각묘명과 진여법계는 지혜[智]와 이치[理]라는 주관과 객관의 구분이 없고, 의보와 정보라는 자타의 인식을 끊었다.<sup>43)</sup>

본각은 그 자체로 보면 근원적인 진리[本]에 대한 앎[覺]이다. 진여법계는 진리로서 세계이다. 본각과 진여는 각각 지혜[智]와 진리[理], 혹은 주체[正報]와 세계[依報]로 구분할 수도 있다. 지욱은 이런 구분이 불가능하다고 말한다. 팽소승이 직접적으로 주평이나 지욱의 논의를 끌어온 것은 아니지만 그의 자성 이해는 주평과 유사하다. 그것은 그 자체로서 지혜라는 앎의 작용을 갖고, 개별적 존재자에 한정되지 않는 보편성을 갖기 때문이다. 법성이라는 말도 적절해 보이지 않는다. 지혜, 즉 진리에 대한 앎의 실천이자 그 자체가 진리이기도 한 법신 개념이 오히려 적절하다고 보인다. 그것은 앎의 출현이기도 하고, 부처의 출현이기도 하다. 팽소승은 『화엄경』「여래출현품」을 인용하여 말한다.

『화엄경』「여래출현품」에서 “보살마하살은 자심(自心)의 염념(念念)에 늘 부처[佛]가 있어서 정각을 이룬다. 왜냐하면 제불여래는 이 마음(자심)을 여의지 않아서 정각을 이루기 때문이다. 자심과 같이 일체 중생의 마음도 이와 같다. 모두 여래(如來)를 갖추어 등정각을 이루고 광대주변하고 존재하지 않는 곳이 없고, 떨어지지도 끊어지지도 않고, 작용을 멈

43) 智旭, 「參究念佛論」, 『靈峰蕩益大師宗論』(『嘉興藏』36, 344a), “原夫本覺妙明, 真如法界, 智理無能所之分, 依正絕自他之量。”

추고 쉬는 일도 없이 불가사의한 방편 법문에 듣다.”<sup>44)</sup>고 말한다.<sup>45)</sup>

여기서 앞서 팽소승이 말한 자성과 『화엄경』에서 말하는 자심이 겹쳐진다. 『화엄경』식으로 하자면 우리 마음에 여래를 갖추고 있다. 그런데 이때 마음은 일 개인의 마음이 아니라 보편의 마음이고, 여래 또한 한 시공에 국한 되는 게 아니라 시공을 초월하는 절대적 보편이다. 하지만 이런 절대적 보편은 현실적으로는 대단히 고원하고 그것의 추상도 때문에 이해하기 힘들다. 「여래출현품」에서는 여래의 보편성에 대해서 이렇게 말한다. “여러 보살마하살은 일법, 일사, 일신, 일국토, 일중생에 호응하여 여래를 보는 게 아니라 일체처소에 편재하면서 여래를 본다.”<sup>46)</sup> 화엄학뿐만 아니라 불교의 일부 교리 중에 이런 보편성에 대한 강조가 등장한다. 그것은 부처의 위대함이나 신적 존재감을 부각시키기 위해서 사용되기도 하고, 시공을 초월하는 부처에 대한 상상을 묘사한 것이기도 하다.

이런 상상의 근거는 역설적이게도 공(空) 개념이다. 「여래출현품」에서는 절대적 보편의 근거로 “여래의 몸은 몸이 없기 때문, 중생을 위하기 때문에 그 몸을 나타낸다.”고 말한다. 여래는 일종의 공성이다. 그렇지만 이중적으로 중생을 위하여는 의도나 경향을 가진다.<sup>47)</sup> 중관학

입장에서는 무엇이 어떤 경향성을 가지면 그것은 별씨 자성을 갖기에 공하다고 말할 수 없다. 하지만 화엄학에서 중관학은 동원되는 논리이지 철저히 지켜야 할 준거는 아니다. “중생을 위한다.”는 철저히 종교적인 입장에서 여래의 활동이 설명된다. 그것은 마치 종교적 구원자로서 모습을 연상시키기도 한다. 완성된 자이지만 그것으로 완벽하지만 자기 아닌 남을 위해 자신을 훼손시킬지도 모르는 길을 나서는 것이다. 사실 이는 당위적 문제가 아니다. 둘 사이에는 어떤 개연성도 없다. 공성이라는 철학적 요청과 함께 중생구제라는 다분히 종교적 의무가 모순처럼 보이면서 동거하고 있다.

이때 하나의 매개 개념으로 등장하는 것이 지혜이다. 팽소승은 “보살마하살은 무장애지혜로써 일체 세간경계가 여래 경계임을 안다”는 「여래출현품」의 구절을 인용한다. 어떤 공간적 또는 시간적 제약이 없는 암을 상정한다.

44) 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』「如來出現品」(『大正藏』10, 275b), “菩薩摩訶薩應知自心, 念念常有佛成正覺。何以故? 諸佛如來, 不離此心, 成正覺故。如自心, 一切眾生心亦如是, 悉有如來成等正覺, 廣大周徧, 無處不有, 不離不斷, 無有休息, 入不思議方便法門。”

45) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『卍續藏經』104, 169a).

46) 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』「如來出現品」(『大正藏』10, 266a), “佛子! 諸菩薩摩訶薩, 應於無量處見如來身。何以故? 諸菩薩摩訶薩, 不應於一法・一事・一身・一國土・一眾生見於如來, 應遍一切處見於如來。”

47) 『화엄경』이나 화엄학에서 공사상과 관련된 점에 대해서는 龜川教信, 『華嚴學』(百華

왜냐하면 자심지혜는 본래 장애가 없기 때문이며, 무장애지혜가 곧 여래의 경계이기 때문이다. 이것을 ‘자성의 부처를 염함’[念自性佛]이라고 명명하고, 또한 ‘자성이 부처를 염함’[自性念佛]이라고 명명한다. 자성염불은 부처 바깥의 염 없이 부처를 염하는 것이고, 염자성불은 염외의 부처 없이 자신의 염하는 바이다. 이 문에 들지 않으면 염하는 부처는 끝내 구경이 아니다. ‘법신의 자성’[法身自性]을 알지 못해 별도 그것이 존재한다고 생각하기 때문이다. 이 문에 접어들면, 일념(一念)의 공덕이 허공

苑, 1949) 제7장 「空觀と有行」을 참조할 수 있다. 필자는 중국어 번역본인 龜川教信著, 印海譯, 『華嚴學』(佛光山宗務委員會, 1997)을 확인했다.

을 초과하여 한량이 없다.<sup>48)</sup>

팽소승은 여기서 직접적으로 법신염불을 말한다. 여기서 자성은 염불의 주체이기도 하고, 염불의 대상이기도 하다. 염자성불에서 ‘자성의 부처’는 ‘자성으로서 부처’로 바꿀 수 있다. 이때 염불은 중생 각각의 고유한 성품으로 자성인 부처를 염송하는 것이다. 자성염불은 앞서 「여래출현품」에서 말했듯이 자심이 염념에 부처를 간직함이고 염송함이다. 이때 자심이나 자성은 염불의 주체이다. 팽소승은 ‘법신자성’을 말함으로써 자성이 곧 법신임을 주장한다. 그가 생각한 화엄염불론의 이론적 핵심은 바로 여기에 있다고 할 수 있다. 염불의 주체도 법신이고 염불의 대상도 법신인 것이다. 이런 구도가 어떻게 보면 모순처럼 보이기도 한다. 단순하게는 ‘자기가 자기를 본다’는 말처럼 들리기 때문이다. 하지만 논리적으로 그것이 타당하든 그렇지 않은 불교 내에서 이런 식의 구도는 자주 등장한다.

왜냐하면 진여나 일심 등을 절대적 존재로 파악하면 그것으로 주관과 객관 두 부분을 모두 설명해야 하기 때문이다. 주관과 객관의 출현이 결국 한 지점에서 출현하든지 아니면 하나의 장에서 둘이 작동하는 게 된다. 이는 두 가지 방식으로 설명할 수 있다. 첫째, 공성에 입각하는 방식이다. 이른바 지혜를 통해서 제법이 공함을 파악한다는 것은 객관뿐만 아니라 주관도 공함을 통찰한다는 의미다. 이때는 주관과 객

관을 연결해주는 거대한 바탕이 있기 때문에 주객이 함께 붕괴되는 건 아니다. 주객이라는 실체성이 부정되면서 그것의 대립 또한 부정된 꼴이다. 또 하나의 방식은 삼매에 의한 방식이다. 삼매 속에서 대상을 구현한다.『해심밀경』 등 유식학 문헌에서 삼매 속에서 주관과 객관을 드러내는 것과 유사하다. 팽소승은 염불삼매를 말한다.

## 2. 법계정토와 비로자나불

전통적인 정토법문에서 정토세계는 아미타불이 설법하고 있다는 서방극락세계이다. 여기에 유심론적 경향이 강화되어 유심정토가 출현했다. 화엄염불론이 말하는 정토세계는 미타정토가 법계정토이고 극락세계가 아니라 화장세계이다. 또한 아미타불이 아니라 비로자나불이 중심이 된다. 비로자나불은 법계가 인격화한 것이라고 말할 수 있다.<sup>49)</sup> 물론 법계는 비로자나불이 시공화한 것이라고 바꿔 말할 수도 있다. 좀더 구체적으로 말하면 굳이 한 부처를 특정할 필요가 없게 된다. 왜냐하면 ‘일즉다’<sup>50)</sup>라는 화엄적 사유가 가미되면서 정토를 말하는 부처가 굳이 아미타불일 필요가 없게 된다. ‘아미타불—서방정토’의 구도는 ‘비로자나불—법계정토’라는 도식으로 전환됐다고 평가할 수도 있다. 법계정토는 서방의 한 불국토가 아니라 법계의 중중무진하는 세계가 곧바로 정토임을 구현하는 것이다.

48) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『正續藏經』104, 170a), “何以故？以自心智慧本無障礙故，無障礙智慧即如來境界故。此名念自性佛，亦名自性念佛。自性念佛者，無佛之外之念能念于佛；念自性佛者，無念外之佛為自所念。不入此門，所念之佛終非究竟，以不識法身自性故，將謂別有故。入此門時，一念功德過于虛空，無有限量。”

49) 민순의, 앞의 글, p.10. 이 글에서 필자는 ‘비로자나불을 화엄법계의 인격화’로 표현했다.  
50) 가마다 시계오는 “시간적으로는 일념 가운데서 영원을 보고 공간적으로는 한 점 속에서 전 세계를 포섭한다”고 정리한다. 鎌田茂雄, 한형조 옮김, 『화엄의 사상』(서울: 고려원, 1989), p.63.

법계정토 대신 ‘화엄정토’라는 표현을 사용할 수도 있다. 하지만 법계정토라는 개념이 화엄학의 연기관을 좀더 잘 보여준다. 법계정토라는 표현은 선례가 있다. 청대 제능(濟能)은 그가 찬집(纂輯)한 『각호집(角虎集)』<sup>51)</sup> 「운정빙회제능선사(雲頂冰懷濟能禪師)」조에서 문답을 통해 법계정토를 말한다. “듣건대, 염불수행자도 법계정토에 들 수 있다고 합니다. 무엇을 법계정토라고 하며, 또한 무엇을 수행해야 그 것에 들 수 있습니까?”<sup>52)</sup> 이에 대해 마음이 공하다면 “시방세계가 모두 정토이고 그래서 법계정토라”[盡十方世界, 俱是淨土, 故名法界淨土]고 답한다. 여기서는 『유마경』의 “마음이 청정하면 국토가 청정하다”는 방식과 유사한 정토관을 언급한다. 이는 유심정토의 전형이라고 할 수 있다.

팽소승은 『화엄염불삼매론』에서 “비로자나불을 염하여 화엄법계문에 돈입한다”고 지적했다. 염‘아미타불’이 아니라 염‘비로자나불’이고, 왕생‘극락세계’가 아니라 돈입‘화엄법계문’을 말한다. 여기서 화엄법계는 화엄정토 혹은 법계정토라고 고쳐 부를 수도 있다. 하지만 그것은 왕생하는 곳이 아니라 삼매를 통해서 중득하고 진입하는 경지다. 『화엄경』「입법계품」에서도 ‘입법계’는 해탈경계에 진입함을 가리킨다. ‘비로자나불’의 성격을 생각하면 법계정토의 의미를 좀더 분명히 이해 할 수 있다. 비로자나불은 여래법신이다. 앞서 법신을 설명하면서 언

51) 청대 제능이 역대 선사들이 정토법문에 대해 언급한 내용을 찬집한 책이다. “참선을 하고 정토법문을 함께 행하면 마치 뿐 단 호랑이같을 것이다[有禪有淨土, 猶如戴角虎]”라는 의미로 이런 이름이 붙었다.

52) 濟能纂輯, 『角虎集』(『續藏經』 62, 200a), “問: 聞之, 念佛者, 亦得入法界淨土. 何等名為法界淨土? 更作何修而得入? 若本來清淨, 何用念佛? 若本來穢惡, 何因念佛便得清淨耶?”

금했듯 그것은 진리를 내용으로 한다. 다소 추상적이지만 해탈경계에서는 주객 모두가 진리를 투영한다. 『화엄경』에서는 중중무진의 법계연기를 이런 법신개념과 결부시킨다. 팽소승은 「입법계품」에 등장하는 적정음해야신과 선재동자의 대화를 소개한다.

나는 생각마다[念念] 광대회장엄을 출생시키는 해탈을 증득했다.<sup>53)</sup> 이미 열 개의 말할 수 없는 티끌 같이 많은 법계 안립해에 들어 갈 수 있고, 저 일체 법계안립해를 본다. 일체 불찰(佛刹)이 가진 각각 티끌 가운데 열 개의 말할 수 없는 티끌 같이 많은 수의 불국토가 있다. 각각 불토마다 모두 비로자나불이 앉아 계신 도량이 있다. 생각마다[念念] 등정각을 이루고 여러 신묘한 변화를 나타내고 나타낸 신묘한 변화는 하나하나 모두 일체법계해에 두루한다.<sup>54)</sup>

위 인용문은 중중무진하는 법계연기의 전형적인 표현이라고 할 수 있다. 여기서 주목해야 할 것은 ‘생각’이라고 번역한 ‘염’이다. 팽소승도 아마도 이 ‘염’자에 주목했기 때문에 이 부분을 인용했을 거라고 본다. 염념이 끊어짐없이 해탈경계에 진입한다. 이는 곧 법계에 뒤울 말한다. 거기서 등정각을 이룬다. 또한 거기서 미진수 불국토가 중중으로

53) 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』「入法界品」(『大正藏』 10, 384a), “我得菩薩念念出生廣大喜莊嚴解脫門.” 팽소승은 『화엄염불삼매론』에서 ‘菩薩’이란 표현을 빼고 ‘我得念念出生廣大喜莊嚴解脫’로 인용했다.

54) 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』「入法界品」(『大正藏』 10, 386c), “已能入十不可說不可說佛剎微塵數法界安立海, 見彼一切法界安立海, 一切佛剎所有微塵, 一一塵中, 有十不可說不可說佛剎微塵數佛國土. 一一佛土, 皆有毗盧遮那坐于道場, 于念念中成等正覺, 現諸神變, 所現神變, 一一皆偏一切法界海.”

전개된다. 그것이 불국토인 이유는 비로자나불이 계시기 때문이다. 염  
념에 비로자나불이 있고, 염념에 미진수 불국토가 있다. 이를 법계에  
듣다고 했다. 팽소승은 이를 하나의 염불 형식으로 보았다. 우리는 또  
한 여기서 법계정토의 형태를 만날 수 있다. 팽소승은 다음과 같이 평  
가한다.

이와같이 비로자나불을 염하는데, 염이 곧 부처이고, 부처가 곧 염이다.  
시방 허공에서 침봉 개자씨 정도 되는 것까지 모두 비로자나법계 아님이  
없으니 이것을 염법계불이라고 명명하고 또한 일체불을 두루 염함이라  
고 이름한다.<sup>55)</sup>

팽소승이 직접적으로 법계정토나 비로자나염불을 직접적으로 드러  
낸 부분이다. 팽소승은 ‘염불’에서 행위로서 염과 그것의 대상으로서  
부처가 일치됨을 말한다. 이는 앞서 법신염불에서 말한 염불자가 자신의  
의 자성 곧 법신을 염하는 것과 마찬가지다. 그런데 여기서는 법신이  
공간이나 시간 면에서 무한 확장하고 있다. 그래서 팽소승은 ‘법계불  
을 염한다’[念法界佛]고 표현했다. 또한 ‘일체 부처를 두루 염한다’고  
표현했다. 그의 표현대로 하자면 보념(普念)이라고 할 수 있다. 여기서  
법계는 불계이자 불토이다. 염불을 통해서 그것을 체현한다는 것은 그  
야 말로 법계에 중입함이다. 앞서 팽소승은 『화엄경』에서는 염불의 두  
가지 형식인 전념과 보념이 서로 소통함을 보인다고 했다.

55) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『正續藏經』 104, 173ab), “如是念於毗盧遮那, 即  
念是佛, 即佛是念, 盡十方虛空乃至鍼鋒芥子許, 無一不是毗盧法界, 是名念佛界佛, 亦名  
徧念一切佛。”

팽소승은 『화엄경』에서 말하는 법신으로서 비로자나불을 성격을  
강조한다. 그것은 보편성과 개별성의 결합이다. 『화엄경』「여래현상  
품」에서는 “불신은 법계에 충만하여, 일체 중생 앞에 두루 현전한다.  
인연에 따라 감응을 내니 미치지 못하는 곳이 없다. 하지만 늘 이 보  
리좌에 머문다.”<sup>56)</sup>고 말한다. 일찍이 이통현도 이 점을 강조했다. “비  
로자나불은 본래 있던 곳을 벗어나지 않지만 그 몸은 두루 일체 도량  
에 앉아 있다.”<sup>57)</sup> 정토법문에서도 여래의 보편성을 강조한다. 『관무량  
수경』에서도 “제불여래는 법계신이며 두루 일체 중생의 심상 속으로  
진입한다.”<sup>58)</sup>고 언급한다. 여기서 ‘법계신’이라는 표현에 주목할 필요  
가 있다. 각양각색으로 등장하는 제불여래는 ‘법계’즉 진리세계의 구  
체적 모습임을 지적한 것이다.

화엄학에서 말하는 ‘일즉다’의 논리는 불신(佛身)에 대해서도 통용  
된다. 그것은 특히 법신 개념 속에서 강화된다. 하나라는 개별에 제약  
되지 않고, 무한 확장하는 보편일 수 있다. 팽소승은 “법신은 징후가 없  
어서, 명자(名字)를 빌어서 법신은 나타난다.”<sup>59)</sup>고 지적한다. 그에 따  
르면 법신의 보편성은 ‘칭명염불’이라는 정토법문의 방법으로 구체성  
을 드러낸다. 아미타불을 염함으로써 단지 일불(一佛)을 견인하는 것  
으로 보이지만, 실은 저 일불은 거대한 보편의 구체로 드러난 것이다.

56) 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』「如來現相品」(『大正藏』 10, 30a), “佛身充滿於法界, 普  
現一切衆生前, 隨緣赴感靡不周, 而恒處此菩提座。”

57) 李通玄造論, 志寧釐經合論, 『大方廣佛新華嚴經合論』(『續藏經』 4, 15b), “是故毗盧遮那  
佛, 不移本處而身徧坐一切道場。”

58) 鞏良耶舍譯, 『佛說觀無量壽佛經』(『大正藏』 12, 343a), “諸佛如來是法界身, 遍入一切  
眾生心想中。”

59) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『正續藏經』 104, 171c), “夫法身無朕, 假于名而法  
身顯矣。”

팽소승의 화엄염불론에 따르면 이때 아미타불은 그저 일불이 아니다. 그것은 법신이나 법계라는 거대한 두께를 갖고 있다.

팽소승은 말한다. “이로써 제불의 법계는 두루 포섭하고 두루 원용하며 아미타불은 비로자나불을 온전히 체현하며, 극락세계는 화장세계를 여의지 않음을 안다.”<sup>60)</sup> ‘아미타불-극락세계’의 도식은 여기서 ‘비로자나불-화장세계’라는 도식과 중첩된다. 여기서 또한 법계정토의 의미를 볼 수 있다. 화엄학과 관련해서 팽소승은 ‘법계에 든다’[入法界]는 의미를 직접적으로 정토법문으로 해석한다. 그는 화엄초조로 불리는 두순(杜順)이 『법계관문』에서 제시한 삼관(三觀)을 각각 자신의 오문에 대응시키기도 하고, 청량정관이 제기한 사법계설을 정토법문으로 해석하기도 한다.

일심념불하여 다른 업과 뒤섞이지 않으면 ‘사법계에 들어간다’. 마음과 부처가 함께 극복하여 하나의 진실된 세계로 초탈하면 ‘이법계에 들어간다’. 즉심즉불하고 대용이 빠짐없이 드러나면 ‘이사무애법계에 들어간다’. 부처도 아니고 마음도 아니라 그 신묘함을 예측할 수 없으면 ‘사사무애법계에 들어간다’. 이로써 하나의 염불문은 포섭하지 못하는 법문이 없음을 알 수 있다. 그래서 이 『화엄경』은 비로자나불을 인도자로 삼고 극락을 귀의처로 삼는다.<sup>61)</sup>

60) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『卍續藏經』104, 173c), “是知諸佛法界, 徧攝徧融, 穢陀全體遮那, 極樂不離華藏。”

61) 彭際清(彭紹升), 『華嚴念佛三昧論』(『卍續藏經』104, 175c), “一心念佛, 不雜餘業, 即入事法界; 心佛雙泯, 一真獨脫, 即入理法界; 即心即佛, 大用齊彰, 即入理事無礙法界; 非佛非心, 神妙不測, 即入事事無礙法界。是知一念佛門, 無法不攝, 故此經以毗盧為導, 以極樂為歸。”

물론 팽소승의 이런 도식에서 심한 단순화를 발견할 수도 있다. 그는 염불을 통해서 ‘입법계’함을 주장한다. 정토왕생이라는 정토법문의 기본 지향은 입법계라는 새로운 지향으로 전환된다. 또한 입법계가 결국 법계정토에 진입하는 것임을 지적한다. 『화엄경』에서 ‘입법계’라고 할 때, ‘입’은 분명 삼매를 통한 수행경계에 중입함을 말한다. 팽소승도 마찬가지로 염불삼매를 통한 화엄정토에 중입함을 말하는 셈이다. 법계나 법성으로 묘사되는 이법[理]의 세계에 정토행자는 삼매[智]를 통해서 도달한다. 이(理)·지(智)의 결합은 여기서 가능하고, 실은 법신 개념도 여기서 분명해진다. 팽소승은 바로 『화엄경』이 이런 새로운 정토법문의 형태를 보여준다고 본다. 비로자나불은 이제 법계정토라는 극락을 귀의처로 삼게 된다.

## V. 결론

중국불교에서 자기 변용 능력이 가장 왕성했던 전통은 정토법문이다. 청대 건륭기에 주로 활동한 팽소승은 정토법문을 화엄학과 결합시킴으로써 법신염불이나 법계정토 등의 새로운 사유를 창안했다. 물론 이런 개념들의 계기는 이전부터 존재했지만 그는 『화엄염불삼매론』에서 비교적 구체적으로 그것을 형상화했다. 이를 통해서 “자성미타, 유심정토”의 관념은 한층 강화됐을 뿐만 아니라 정토법문에 철학적인 이론성을 가미하기에 이른다. 또한 그는 화엄학의 이론이나 개념을 이용하여 정토법문은 전체 불교를 포괄하는 이론 체계이자 수행체계임을 강조했다. 우리는 팽소승의 화엄염불론을 살핌으로써 이론적 연구가

그다지 활발하지 않았던 청대 불교의 한 단면을 확인할 수 있었다.

팽소승의 화엄염불론이 어떤 식으로 전개되고 이후 청대불교에 어떤 영향을 미쳤는지, 특히 근대시기 그것의 영향은 어떠했는지 살피는 것은 향후 논자의 연구과제라고 할 수 있다. 정토법문이 근대이후 중국불교에서 가장 강력한 신앙체계이자 수행체계임은 두말할 나위도 없다. 그래서 더욱 그것의 밑바탕이 되는 이론 구조를 밝히는 것은 중요한 과제라고 하겠다. 본 논문은 그 전모를 밝힌 게 아니라 그것을 밝히기 위해 청대 정토법문의 한 맥락을 짚는 작업이라고 할 수 있을 것이다.

## 참고문헌

### 1. 원전자료

- 疊良耶舍譯, 『佛說觀無量壽佛經』(『大正藏』12)
- 鳩摩羅什譯, 『阿彌陀經』(『大正藏』12)
- 李通玄造論, 志寧釐經合論, 『大方廣佛新華嚴經合論』(『續藏經』4)
- 般若譯, 『大方廣佛華嚴經』(『大正藏』10)
- 實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』(『大正藏』10)
- 義和, 「華嚴念佛三昧無盡燈序」, 宗曉編, 『樂邦文類』(『大正藏』47)
- 濟能纂輯, 『角虎集』(『續藏經』62)
- 裴宏, 「答淨土四十八問」(『續藏經』61)
- 裴宏述, 『阿彌陀經疏鈔』(『續藏經』22)
- 智旭, 『靈峰蕩益大師宗論』(『嘉興藏』36)
- 彭紹升, 『居士傳』(『續藏經』88)
- 彭際清, 『華嚴念佛三昧論』(『正續藏經』104)

### 2. 국내외 논저

- 민순의, 「여래장사상의 법신 개념과 인간관 연구」(서울대학교 석사학위논문, 1998)
- 조윤호, 「보현행원사상 연구를 위한 문헌학적 접근」, 『불교학연구』4 (불교학연구회, 2002)
- 장애순, 「중국화엄교학의 보현행원사상」, 『불교학보』32 (서울: 동국대 불교문화연구원, 1995)
- 段新龍, 「賢淨圓融之研究」(成都: 四川大學道教與宗教文化研究所 석사학

위논문, 2006)

- 劉貴傑, 「清初華嚴念佛思想試析—以續法與彭紹升爲例」, 『中華佛學學報』20기 (臺北: 中華佛學研究所, 2007)
- 潘桂明, 『中國居士佛教史』上·下 (北京: 中國社會科學出版社, 2000)
- 釋見辟(馮心慧), 「華藏世界: 華嚴學的淨土信仰」 (北京: 中国社会科学院研究生院 박사학위논문, 2010)
- 聖嚴, 『明末佛教研究』 (北京: 宗教文化出版社, 1987)
- 楊政河, 「華嚴經普賢行願思想之研究」, 『華岡佛學學報』4 (中華學術院佛學研究所, 1980)
- 王頌, 『宋代華嚴思想研究』 (北京: 宗教文化出版社, 2008)
- 魏道儒, 「宗教融合與教化功能—以宋代兩宗華嚴淨土信仰爲例」, 『中華佛學學報』제13기 (臺北: 中華佛學研究所, 2000)
- 魏道儒, 『中國華嚴宗通史』 (南京: 江蘇古籍出版社, 1998)
- 錢寅, 「彭紹升彭佛學著作提要」, 『宜春學院學學報』 (成都: 四川大學文學與新聞學院, 2011)
- 胡艷杰, 「彭紹升佛學思想探微」, 『蘇州大學學報』 (蘇州: 蘇州大學社會學院, 2006)
- 黃念祖, 『華嚴念佛三昧論講記』, 『黃念祖老居士著作彙編』중책 (三重: 三重淨宗學會, 2001)
  
- 鎌田茂雄, 한형조 옮김, 『화엄의 사상』 (서울: 고려원, 1989)
- 高崎直道, 『如來藏思想』 I (京都: 法藏館, 1988)
- 龜川教信, 印海譯, 『華嚴學』 (佛光山宗務委員會, 1997)
- 島田虔次, 김석근 · 이근우 옮김, 『주자학과 양명학』 (서울: 까치, 2003)
  
- 佐佐木月樵, 『印度支那日本淨土敎史』 (東京: 萌文社, 1928)
- 中村薰, 「譯註『華嚴念佛三昧論』」, 『(同朋大學)同朋學園佛教文化研究所紀要』7 合號 (同朋大學 佛教文化研究所, 1986)
- \_\_\_\_\_, 『中國華嚴淨土思想の研究』 (東京: 法藏館, 2001)
- 荒木見悟, 『中國心學の鼓動と佛教』 (福岡: 中國書店, 1995)

# Huayan Pure Land Theory and the Theory of Dharma-body by Peng Shaosheng During the Qing Dynasty

Kim, Young-jin

HK Research Professor,  
Research Institute of Buddhist Culture,  
Dongguk University\_Seoul.

Buddhism, he used Vairocana as the object of Buddhist recitation practice. Also, he said that the goal of the Buddhist recitation practice was not to reach the Pure Land in which Amitabha resided, but the Dharmadhatu or the Lotus Treasury World in which Vairocana always existed. This line of thought played the role of seeking the space of peace and happiness not in the other world that exists in the future, but in this world of the present.

## **Key Word**

Peng Shaosheng, Pure Land, the philosophy of Huayan School,  
Dharma-body, Amitabha, Vairocana

In Chinese Buddhism, the Pure Land teachings actively interacted and were integrated with other Buddhist traditions. At times, new theories and traditions emerge through these exchanges and integrations. During the Qing dynasty, a period in which Buddhism was viewed as relatively weak compared to other historical periods in China, the Pure Land teachings managed to develop substantially. Peng Shaosheng, a householder and scholar of Buddhism of Qing Dynasty, paid attention to the relationship between the Pure Land teachings and the philosophy of the Huayan School and sought solidarity between the two traditions. He argued that the Huayan Jing, meaning the Flower-adorned Sutra, is oriented toward Pure Land teachings. In so doing, he employed the concept of Dharma-body that emerged prominently in the Huayan School. In lieu of Amitabha that was often brought up in Pure Land

¶ 투고일자 2012.10.31 | 심사일자 2012.11.27 | 게재확정일자 2012.12.13