

義湘 華嚴宗의 淨土信仰 收容態

이 효 결*

I. 의상 화엄종과 정토신앙과의 관계

우리 나라 화엄종의 본산이라 할 수 있는 부석사는 가람의 구조로 볼 때, 어느 측면을 둘러봐도 도저히 화엄종 사찰이라 할 수 없다.¹⁾ 우리 불교사에 독립된 종파로서 정토종이 존재했다면, 부석사는 화엄종 사찰이 아니라 오히려 전형적인 정토종 사찰이라 할 만하다. 화엄종의 본산이라면 마땅히 대적광전이어야 할 중심전각이 무량수전인 것과, 무량수전까지 오르는 계단배치도 십신·십주·십행·십회향·십지로 크게 다섯 단계, 세부적으로 53단계로 이루어지고 있는 체계적인 화엄보살도를 따를 법한데 『관무량수경』의 구품왕생법을 반영하여 만든 기본적 형태는 확실히 정토종 사찰로 볼 수밖에 없다. 그런데 왜 화엄종의 본산이라 지칭하고 있는가?

이런 변용은 해동 화엄종을 본격적으로 정착시킨 의상 자신의 의도적 기획이 아니고서는 쉽게 일어날 수 없다.²⁾ 의상이 화엄종을 교단적으로 정착시키면서 완벽하게 정토종의 형식을 취하는 까닭을 우리는 어떻게 해석해야

* 안동대학교 동양철학과 교수

1) 高翊晉, 『韓國古代 佛敎思想史』(1989, 동대출판부), p.301. 고익진은 ‘부석사 본존불의 문제성’이란 소제목으로 상당히 치밀하게 다루고 있으며 결국 이 문제는 의상 화엄종의 정토종 수용태의 문제로서 원효의 정토관, 지엄의 정토관으로부터 해결하고자 한다.

2) 鄭炳三, 『義湘華嚴思想 研究』(박사학위논문, 1991), p.177.

할 것인가?

의상 화엄종을 연구한 지금까지의 결론은 대개 실천 지향적인 의상 개인의 태도나, 현세이익적³⁾ 혹은 현실도피적인 신앙을 추구하려는 당시의 사회적 조건에서 비롯된 것으로 보고 있다. 예컨대 김상현⁴⁾의 경우는 의상 개인의 실천적 태도에서 비롯된다고 보고 있고, 이기백의 경우⁵⁾는 골품제의 모순이 노정되는 사회적 배경을 간접적으로 지목하고 있다. 한편 의상의 실천적 성격과 더불어 그 논리적 근거를 의상의 화엄사상 그 자체에서 보완하고 있는 경우도 있다. 그것은 당연히 의상 화엄사상의 정수가 들어 있는 『華嚴一乘法界圖』의 해석을 통한 시도이다. 『법계도』는 중생들을 위해 해인삼매의 경지를 드러내는 것이라는 관점에서 해석하는 채인환⁶⁾과 『법계도』를 性起사상의 표현이라는 진전된 관점에서 보는 전해주⁷⁾가 그러하다. 결국 이러한 견해도 의상이 실천적 태도를 가졌기 때문에 실천성이 강한 정토신앙을 자연스럽게 끌어 들였다는 기본 가정에는 별 차이가 없다고 할 수 있다.

그러나 아무리 실천성이 강하다 해도 이미 사상의 깊이와 체계성에 훈련된 의상이 개인적 태도로 그러한 변용을 쉽게 선택할 수 있다고 보이지는

-
- 3) 『三國遺事』2, 紀異이 文虎王法敏. 이것은 당에 인질로 붙들려 있는 김인문을 위하여 국인들이 관음도량을 세우고 그의 석방을 기원하는 현세이익적 성격을 말한다.
- 4) 金相鉉, 『新羅華嚴思想史研究』(1991, 민족사) p.101. 특히 지엄 문하에서 법장이 文持라는 호를 스승으로부터 받는데 대하여 의상이 義持라 호를 받은 것은 수행자적 실천행에 장점이 있었기 때문이라고 전제하고 그 연장선에서 해동 화엄종을 실천적으로 전개하기 위해 정토신앙을 수용했다는 논리다.
- 5) 李基白, 『新羅思想史研究』(일조각, 1986), p.140. 여기서는 의상의 정토신앙 수용을 직접 거론하지는 않았다. 신라에 처음 아미타신앙이 시작된 것은 진평왕대(579~632) 惠宿이 彌陀寺를 창건한 것으로 보고 뒤이어 惠空·蛇福 등 사회적으로 몰락해가는 王京人들 사이에 염세적 풍조를 배경으로 정토신앙이 유행하게 되었다고 본다. 따라서 이런 사회적 풍조에다 원효가 정토신앙을 확실히 대중화시켰고 그런 바탕 위에 의상도 정토신앙을 자연스럽게 수용하게 되었다는 간접적인 결론을 유추해 볼 수 있다.
- 6) 蔡印幻, 「義湘 華嚴教學의 特色」(『韓國華嚴思想史研究』, 1986, 동대출판부, p.94).
- 7) 全海住, 『義湘 華嚴思想史研究』(민족사, 1993), p.139.

않는다. 고익진도 의상의『법계도』자체에서는 정토관계에 대해서 한마디도 없기 때문에 『법계도』에서 의상의 정토신앙 수용태를 찾을 수는 없다고 한다.⁸⁾ 더구나 화엄종의 교두보에 건설할 표본사찰을 어떤 이론적 장치를 마련하지 않고 그런 형태를 취했을 리가 없다고 생각한다. 짐작컨대 위의 견해들은 화엄종과 정토신앙과의 관계를 논리적으로 혹은 교리적으로 해명하는데 별 신경을 쓰지 않은 결과라 보인다. 마찬가지로 의상이 화엄종을 개창할 당시에 정토신앙이 팽배해 있었다는 사회적 배경 역시 의상이 정토신앙을 수용할 수밖에 없는 사실을 충분히 설명해 내지는 못한다.

의상 화엄종이 정토신앙을 수용하게 되는 배경에 대해서 김재경은 신라 중대왕권이 원효계 미타신앙을 화엄종에 편입시키려는 왕실의 의도에서 비롯되었다고 보는 매우 독특한 관점을 제시하고 있다.⁹⁾ 그러나 이 가설은 분석사가 의상의 의도와 관계없이 오로지 왕실의 명으로 창건되었다는 사실과 왕실이 화엄사상의 실체를 파악하고 있어야 한다는 전제에서만 성립가능하므로 무리가 있지 않을까 생각한다.

여기에 비해 정병삼은 『義湘 華嚴思想 研究』를 통해 의상 화엄종과 정토신앙 사이의 상관관계에 깊은 관심을 보이고 사회적 배경과 의상의 실천적 태도를 함께 고려하면서 그 과정을 비교적 소상하게 밝히려 하였다. 한 걸음 더 나아가 『화엄경』과 의상 화엄사상 자체에서 정토신앙을 수용할 수 있는 근거까지 밝히려 하였다. 그리고 그의 이러한 해명은 분석사 가람 구조의 특이성까지 그대로 이어지고 있다.

그는 일단 정토신앙 수용의 사회적 배경으로 관음신앙을 주목한다. 그러한 관음신앙도 초기에는 통일전쟁 과정의 사회상이 반영되어 현세이익적인 법화경의 관음신앙이 유행하였고, 거기에 인도의 보타락가산 관음보살 상

8) 高翊晉, 앞의 책, p.306.

9) 金在庚, 「新羅 阿彌陀信仰의 成立과 그 背景」(『新羅 彌陀淨土思想研究』, 1988, 민족사, p.104).

주신앙이 현장을 통해 중국의 오대산 문수보살상주신앙으로 옮겨지고 다시 자장에 의해 우리 나라의 오대산 문수보살 상주신앙으로 이어진 상황에서 의상은 낙산의 관음보살 상주신앙을 뿌리내리게 할 수 있었다는 것이다. 의상의 이러한 노력은 현세이익적 범화경 관음신앙 이외에 중생 구제적인 화엄경의 관음신앙을 새롭게 유행시킴으로써 다양한 관음신앙을 알리게 하였다는 것이다. 관음신앙의 다양화와 화엄경적 관음신앙의 보급이 바로 화엄종과 정토신앙의 결합을 가능하게 하는 결정적 배경이 되었다는 것이다.¹⁰⁾ 여기다가 스승 지엄의 정토신앙을 실천적으로 묵수하고자 하는 의상 개인의 성향¹¹⁾과 동료이자 선배인 원효의 대중적 정토신앙에서 받은 자극¹²⁾이 정토신앙을 수용하게 하였고 그 결과가 부석사 가람의 형태로 드러났다는 것이다.

여러 변수를 종합하여 비교적 조리 있게 설명하였음에도 불구하고, 여기에도 몇 가지 문제가 있다고 보인다. 무엇보다도 화엄종과 정토신앙 사이의 교리적 설명이 여전히 불명확하다는 점이다. 또 정토신앙을 수용하는 의상

10) 鄭炳三, 앞의 논문, p.158. “화엄사상의 체계도 중요하지만 사상을 실천적으로 받아들이는 태도를 가졌던 의상에게 화엄경의 실천체계의 핵심인 입법계품에 내용의 근거를 둔 관음진신 신앙은 더없이 적절한 신앙으로 생각되었을 것이다. … 한편으로 현세적 성격 이외의 관음신앙의 면모가 드러나게 됨으로써 관음신앙의 다양성이 인정되게 된 것은 장차 전개될 미타신앙과의 자연스런 연관을 위해서도 의미있는 일 …”

11) 鄭炳三, 앞의 논문, p.183. “의상은 지엄에게서 익혀온 정토사상을 전파하면서 그 자신도 스승의 본뜻대로 구현하고자 노력하였을 것이고 그렇게 하여 이루어진 것이 부석사이었을 것이다.”

12) 정병삼은 원효로부터의 영향을 내용적인 것보다는 실천적인 데 있다고 파악하고 있는 것 같다. 앞의 논문(p.185)에서 “원효가 정열적으로 선도하고 있던 미타신앙을 그의 중심사상으로 정립하였다”고 하면서, “원효가 예토와 정국이 본래 一心이라고 한 것이 예토 즉 이 땅이 바로 정토요 불국토라고 해석할 수 있다는 것은 원효의 정토가 의상이 추진한 정토체계와 일면 공유하는 의미를 지니는 것”이라고 하듯이 어느 정도는 내용적으로 영향을 받은 면도 긍정한다. 그런가 하면 원효의 정토사상이 의상을 통해 지엄으로부터 왔다는 점(앞의 논문, p.182)을 주지시키고 있어 여전히 원효로부터 내용적으로 영향을 받은 부분이 적음을 암시하고 있다.

의 화엄사상은 의상의 독자적 입장이 아니라 스승인 지엄의 사상을 그대로 이어받은 것이라 보는 점¹³⁾이다. 만약 그렇다면 해동 화엄종은 중국 화엄종의 단순한 이식에 불과할 것이다. 또 문수보살 상주신앙을 바탕으로 화엄경적 관음신앙을 유포시키는 등의 사전 정지작업도 지엄 화엄사상의 변용을 위한 조건이 아니라 의상이 해동 화엄종을 정토신앙 형태로 정착시키겠다는 실천적 결단의 조건에 지나지 않게 된다.

이와 같이 기존의 연구가 의상 화엄종의 정토신앙 수용문제를 교리적인 상관관계에 초점을 두고 살펴지 않은 것은 의상 자신의 문헌이 별로 남아 있지 않고, 있더라도 정토신앙을 수용하는 배경과 근거를 알 수 있게 하는 내용은 없기 때문이다.¹⁴⁾ 그러나 이러한 한계에도 불구하고 의상 화엄종은 한국 불교사상사의 주류를 담당했기 때문에 어떻게든 올바르게 파악되어야 한다. 문헌의 한계를 넘어 역사학이나 문화적 형상을 통해서라도 가능한 한 여러 각도에서 조명되어질 필요가 있다. 이런 측면에서 보면, 지금까지 살펴 여러 연구는 의상 화엄사상의 전모를 드러내는데 각기 나름대로 의미 있는 역할을 했다고 보인다.

여기서는 의상 화엄사상의 전모를 파악하는 데 기여할 수 있는 또 하나의 시도로서 의상 화엄종이 정토신앙을 어떻게 수용하고 있는지를 교리적 측면에서 살펴보고자 한다. 물론 이 시도에서는 문헌자료의 한계를 벗어나기 위해 몇 가지 가설과 주관적 해석이 동원될 것이다.

무엇보다 의상의 화엄종은 지엄 화엄사상을 그대로 이식하지 않았다고 보는 전제에서 출발할 것이다.¹⁵⁾ 부석사 가람 구조에서 나타나는 바처럼 의상

13) 鄭炳三, 앞의 논문, p.185. “미타정토사상을 배경으로 부석사를 경영한 것은 지엄의 정토사상에 공감했기 때문만은 물론 아니다. 그보다 더 근본적인 이유는 당시의 신라사회가 갈망하던 신앙이 미타정토 신앙이기 때문이다”라고 하지만 이것은 어дика 지나 외면적 관계를 이야기한 것이지 내용적인 교리관계를 말하는 것은 아니다.

14) 高翊晉, 앞의 책, p.306.

15) 고익진은 의상의 정토사상 수용문제는 결국 지엄의 정토사상에서 살필 수밖에 없다

화엄종이 정토신앙의 형태로 드러나는 데는 지엄의 정토신앙, 당시 신라사회의 특수한 역사적 배경, 그리고 원효의 정토신앙이라는 세 요인이 영향을 끼쳤다고 본다. 이것은 지금까지의 연구에서 지적한 바와 같다. 그러나 이 세 요인이 의상에게 미친 영향은 단순히 중국 화엄사상의 한국적 실천에서 그치는 것이 아니라, 의상 화엄사상의 내용을 변질시키는 데까지 이르렀다.¹⁶⁾

다시 말하면, 정토종적으로 표현된 의상의 해동 화엄종은 단순히 지엄의 화엄사상에 내재해 있던 정토적 요소가 7세기 후반 한반도의 역사적 조건에서 그대로 터뜨려진 게 아니다. 그것은 지엄의 화엄사상에 빈객으로 들어와 있던 정토신앙이 발미가 되어 새로운 역사적 조건에서 정토신앙의 역할이 부각되자 마침내 화엄의 구성원으로 받아들여졌던 결과라 말할 수 있다. 이것은 지엄 화엄사상의 변질인 동시에 의상 화엄사상의 독자성이자 해동 화엄종의 특수성을 의미한다. 따라서 의상 화엄종의 정토신앙 수용태를 알기 위해서 먼저 지엄의 화엄사상에 내재한 정토신앙이 화엄사상체계에서 어떤 위치를 차지하고 있는지 살펴보고자 한다. 다음으로 원효의 사상체계와 정토신앙의 관계는 어떤지를 밝힐 것이다. 그러나 7세기 후반 한반도의 역사적 상황이 비록 의상 화엄종의 독자성을 형성하는 데 가장 큰 영향력을 끼쳤다 하더라도, 이에 대해서는 별도로 규명하지 않을 것이다. 왜냐하면 그것은 변질되어야 할 화엄사상의 내용을 직접 구성하는 요소는 아니기 때문이다.

고 보고 있으나 지엄사상에서 어떻게 변화하고 있었는가에 대한 시각에서는 보지 않은 것 같다.

- 16) 全海住, 앞의 책, p.132, p.134. 의상의 數十錢喻의 경우도 지엄이 약간 언급한 것을 의상이 더욱 발전시킨 것이고, 의상의 六相說은 오히려 중국 화엄교화에 지대한 영향을 끼친 것이라는 고익진의 견해를 따르고 있다. 이런 점만 보더라도 의상 화엄학은 지엄 사상을 그대로 고수한 것이라기보다 지엄 사상을 자신의 생각에 따라 더욱 발전시키는 측면이 있음을 충분히 엿볼 수 있다.

II. 智儼 화엄사상에서 나타난 정토신앙

사실 지엄과 원효의 화엄사상 뿐 아니라 의상 화엄사상에 있어서 정토신앙이 어디에 위치하고 있는가 하는 문제는 쉽게 규명되지 않는다. 이것은 단순히 자료의 한계 때문만은 아니다. 그보다는 오히려 정토신앙이 가진 성격에서 그러한 어려움이 비롯된다고 보인다. 그 많은 중국의 교판론 중에서도 정토계 경전을 직접 판석하고 있는 것은 『十住毘婆沙論』에 의거한 담란의 「難·易 二敎判」 이외에는 거의 전무하다고 해도 과언이 아니다. 아마 이것은 소위 정통 정토종사상이 이외에는 정토신앙을 사상적 혹은 교리적 관점에서 바라보기보다 실천론의 관점에서 바라보았기 때문일 것이다. 대부분의 종파에서 정토신앙에 관심을 보이는 이유도 실천론의 측면에서 자기사상의 확대과정에 활용하기 위한 것이었다.

이런 측면에서 의상의 화엄사상체계에 정토신앙을 수용하는 것 역시 크게 보면 결국 실천론의 차원을 벗어나지 않는 것일 수도 있다. 그러나 의상 화엄사상의 정토신앙 수용은 비록 실천론의 영역에서 야기되었다 하더라도, 여러 가지 정황으로 보아 화엄사상의 실천론 자체를 변화시키고 있다고 보아야 할 것이다. 따라서 의상 화엄사상의 실천론이 화엄의 일반적 실천론에서 어떠한 과정을 거쳐 변화되어 가는지를 먼저 지엄 화엄사상에 나타나는 정토신앙 수용문제부터 살펴보기로 하자.

지엄의 화엄사상체계에서 정토신앙이 어떠한 관점에서 수용되는지 알아볼 수 있는 근거는 『孔目章』권117의 「十種淨土章」과 『孔目章』권4 「壽命品 壽命差別章」안에 별도로 설명된 「壽命品內明往生義」라고 할 수 있다. 그

17) 『孔目章』(大正藏 45, p.541上). 원래의 이름은 華嚴經內章門等雜孔目章인데, 지엄의 저술인 『搜玄記』, 『五十要問答』, 『一乘十玄門』(지엄의 저술이 아닐 것으로 의심됨), 『孔目章』 중에 가장 만년의 저술이다. 27세 때(628년)의 저술인 『搜玄記』에는 壽命品내에서 往生義를 다루지는 않는다. 또 이밖에도 『孔目章』권1에 「說分文內淨土因緣文初立十世界章」도 있다.

리고 임종시에 제자들에게 “나의 이 허깨비 같은 몸은 인연에 따른 것이어서 자성이 없다. 이제 당연히 잠시 정토에 가서 있다가 후에 연화장 세계에서 놀아야겠다. 너희들은 나를 따라서 이 뜻을 함께 하거라”¹⁸⁾라는 말은 그의 화엄사상과 정토사상의 연관성을 단적으로 드러내는 것이라 할 수 있다.

「十種淨土章」에서는 정토란 도대체 어떤 곳인가를 밝히는데, 삼승과 일승으로 나누어 보는 지엄의 정토관이 잘 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그는 삼승의 시각에서는 정토를 化淨土·事淨土·實報土·法性土의 네 가지로 보고, 일승의 시각에서는 사바세계의 일체중생을 교화하기 위해 중생심에 따라 大小·多少·染淨 등 차별을 두면서도 佛土가 法界이며 ‘一卽是多 多卽是一’이므로 그런 차별도 결국 일승의 정토가 된다고 하였다.¹⁹⁾한마디로 지엄은 정토를 화엄 일승의 관점에서 본다. 지엄의 교판론에 나타나는 일승은 삼승과의 대립을 지양한 일승으로서, 삼승은 방편이고 일승은 진실(삼승을 통일한 일승)이라는 천태 지의의 일승사상보다 한 단계 더 발전한 일승이다.²⁰⁾지엄의 일승은 삼승 바깥에 있으면서도 삼승을 포섭하며 일승이 발해서 삼승이 되는 건립적 유출적 일승인 것이다.²¹⁾ 지엄은 해인삼매를 근거로 한 화엄세계는 당연히 별교일승(초월적 일승)이라고 판석하고 있다. 따

18) 法藏, 『華嚴經傳記』 권3(大正藏 51, p.163下). “吾此幻軀從緣無性. 今當暫往淨方. 後遊蓮華藏世界. 汝等隨我. 亦同此志”.

19) 「十種淨土章」, “依三乘義. 有別淨土. 略準有四. 一化淨土. 謂化現諸方所有淨土. 二事淨土. 謂諸方淨土衆寶所成. 三實報淨土. 謂諸理行等所成. 謂三空爲門. 諸度等爲出入路. 四法性淨土. 所謂眞如 謂以依無住本 立一切法. 一乘淨土依準有十 爲此娑婆世界中諸天下. 教化一切 … 問欲明淨土 何故乃辨衆生分齊不同. 答佛土自融與法界等 無別可別 何以故. 由是佛土稱法界故. 若欲取別知其分齊. 依衆生心業行增減定水昇沈清濁差別 … 寄彼衆生成土相貌也. 問一乘大小多少染淨差別 云何得知分齊同異. 答一乘淨土 一卽是多 多卽是一”.

20) 金仍石, 『華嚴學概論』(법륜사, 1974), p.151. 김잉석은 여기서 물론 법장의 일승을 말하지만 법장의 일승사상은 지엄의 일승사상을 더 치밀하게 조직한 것으로 그 논지는 지엄과 다를 바 없다.

21) 김잉석, 앞의 책, p.152.

라서 지엄의 삼승·일승관계에서 볼 때, 정토는 화엄세계가 유출되어서 나타난 한 세계에 불과한 것이 된다. 하지만 그것은 내포·외연의 관계가 아니라 일즉다의 논리로 볼 때 완전히 동일한 세계이다. 다시 말해, 삼승의 여러 정토라도 역시 법계임에 틀림없다. 정토는 진여인 법성토가 중생의 교화를 위해 유출된 세계인 것이다. 그러나 그것은 어디까지나 궁극적 깨달음의 화엄경지(해인삼매; 별교일승의 관점)에서나 가능한 세계일 뿐이다.

화엄의 경지에서 이 세계가 본래 무명이 없다고 하는 것은 부처의 입장에서 말하는 것이어서, 미혹한 범부중생의 현실과는 너무나 멀다. 범부와 부처의 틈 자체가 원래 없다고 하여도, 똑같은 논리로 그러한 사실이 여전히 납득되지 않는 범부는 현실적으로 존재한다. 따라서 무명(無明)의 심연에 깊이 빠져있는 범부를 끌어내는 것은 무명을 심어 놓은 그 자신의 마음에서 비롯될 수밖에 없다. 그렇다면 그러한 마음을 움직이게 하는 실마리는 어디에서 찾아야 할까? 마음의 가능성을 탈출구²²⁾로 삼아 법계로 들어가고자 하는 지엄의 화엄학 체계에서는 마음을 어떻게 처음 움직이게 하는가 하는 문제가 매우 시급한 과제로 떠오를 수밖에 없었다. 여기에서 지엄의 관심을 끈 것이 바로 정토신앙이라 본다. 사실 화엄의 실천론에는 초발심이 매우 중요한데,²³⁾ 초발심은 깨달음의 경험이 선행됐거나 혹은 발심의 계기가 주어져야 한다. 그러나 이것조차 불가능한 현실의 범부가 있다.

그러면 어떻게 해야 하는가? 위의 ‘壽命品內明往生義’ 내용을 보면 다음과 같이 말하고 있다.

일승에 의하면, 아미타국토는 세계해에 속한다. 왜냐하면 이 아미타국토

22) 鎌田茂雄, 「중국의 화엄사상」(『중국불교의 사상』, 정순일 역, 1989, 민족사, p.54).

23) 木村清孝, 「華嚴宗의 成立」(『華嚴思想論』, 1988, 문학생활사, p.218). “지엄의 사유가 오로지 「初發心時便成正覺」(처음 발심할 때 바로 정각을 성취한다), 「一念成佛」(한 생각에 성불한다)의 문제 해명으로 확대되고 있다. … 오히려 정면에서 실천 세계의 참다운 모습을 분명하게 하는 의도이다”.

는 초근기의 사람을 가까이 끌어 信敎의 경계를 이루기 위한 것인데, 그것은 진실의 불국(일승의 화엄경계)이 원용하여 말할 수 없기 때문이다. 삼승에 의하면, 서방정토란 실보토이지만(그런데 이 실보토라는 의미는 理와 行이 하나가 되어 이루어진 곳이다) 결국 四土를 모두 이루는데, 그 중에 化淨土의 化란 報化를 말하지 化身을 말하는 것은 아니다.²⁴⁾

요컨대, 연화장세계가 일체세계를 포섭한 것이라면, 극락세계 역시 하나의 연화장세계이므로, 깨달음의 차원(佛果次元)에서 연화장세계를 증득할 수 없는 범부보살이 그 대신 극락세계를 선험(先驗)하여²⁵⁾ 불과증득(佛果證得)을 엿보게 함으로써 화엄 보살도의 실천에 들어갈 계기가 마련될 수 있다는 것이다. 이러한 생각은 ‘잠시 정토에 머물다가 궁극적으로 연화장세계에 노닌다’는 임종시의 지엄의 말에 더욱 분명하게 드러난다. 이런 점에서, 지엄은 화엄사상체계에서 정토신앙을 ‘화엄보살도의 선행적 실천론’으로 수용했다고 할 수 있다.

III. 원효의 사상체계와 정토신앙

24) 『孔目章』, 「壽命品內明往生義」, “第二往生所信境者 謂阿彌陀佛國 一乘三乘不同 若依一乘 阿彌陀土 屬世界海攝 何以故 爲近引初機 成信敎境 眞實佛國 圓融不可說故. 若依三乘 西方淨土 是實報處 通成四土 一法性土 二事淨土 三實報土 四化淨土 化者是報化也 非化身也”.

25) 『孔目章』권4, 「壽命品內明往生義」. 왕생의 의미를 七門으로 설명하는데, 그 중에서 네 번째가 왕생의 체험을 어떻게 할 수 있는가를 다시 열 가지로 밝히고 있다. 그 첫 번째가 도량을 안치하고 아미타불상을 건립해 놓고 1일 내지 7일 동안 염불하는 도량법, 둘째가 이 도량에서 삼칠일간 염불행과 참회행, 그리고 대승경전을 독송하는 삼칠일법, 셋째가 16관법과 9품왕생법 등으로 되어 있다. 부석사의 가람 구조는 여기에 근거하고 있었다고 보인다. 정병삼도 이점을 지적하고 있다.

원효가 정도신앙을 어떻게 수용하고 있는가를 살피기 전에 원효의 사상 체계는 과연 어떠한가, 원효는 화엄사상을 어떻게 바라보고 있는가를 먼저 알아볼 필요가 있다.

원효사상에 대해서는 적지 않는 연구결과가 있음에도 불구하고, 사상의 방대함과 논리의 치밀함 때문에 원효사상의 전반적 구성체계는 의외로 쉽게 단정짓기 어려운 형편이다. 기신론의 이론체계와 금강삼매경의 실천원리를 주축으로 하는 원효의 불교사상을 교학적 관점에서 평가하기는 비록 힘든 일이지만 일반적 분류체계에 소속시킨다면 결국 화엄계통에 귀속된다고 할 수 있다.²⁶⁾ 그러나 이는 중국 화엄교학이 성립해가는 과정과 다른 경로, 즉 기신론을 통한 접근이었기 때문에 원효의 사상은 ‘기신론적 화엄사상²⁷⁾’이라 할 수 있다. 고익진의 이러한 견해는 기신론의 논리적 측면과 화엄사상의 내용적 측면의 관계를 말하는 것이 아니라 기신론과 화엄사상을 거의 동격으로 보는 것이며 심지어 기신론 쪽에 오히려 무게 중심을 두고 있다고 볼 수 있다.²⁸⁾ 원효의 사상체계를 이렇게 본다면, 화엄사상은 당연히 그 정점에 있기 마련이다. 원효도 그의 四教判에서 화엄경을 一乘滿教라 하여 궁극의 가르침이라 판석하고 있다.

그러나 기신론과 화엄경에 대하여 어떠한 교판을 하든 그것과 관계없이 기신론의 사상과 화엄사상은 사상체계를 구성하는 방식이 크게 다르다고 본다. 기신론은 이 세계를 一心 안에 수렴시켜 파악한다는 점에서 어쨌든 인간의 마음이 중심이 된다. 반면 화엄사상은 부처의 궁극적 깨달음이라는 정점에서 출발하지만 그 정신적 경지를 존재의 세계로 확대한 관점에서 인간의 삶을 파악한다고 볼 수 있다.

요컨대, 기신론적 사고체계는 인간정신을 구심점으로 하여 존재세계를 그

26) 高翊晉, 앞의 책, pp.236~238.

27) 高翊晉, 앞의 책, p.269.

28) 高翊晉, 앞의 책, p.264. “원효사상은 분명히 기신론 철학을 중심으로 하고 있다”.

안에 담고 있다면, 화엄적 사고체계는 존재일반의 완전성(事事無碍의 法界)을 전제하고 그와 같은 본래적 완전성으로 인간의 삶을 회복시켜 간다고 할 수 있는 것이다. 기신론적 사상체계와 화엄적 사상체계는 인간과 존재를 연결하고 종합하는 구성체계가 서로 반대방향이라고 볼 수 있다.

물론 두 사상체계는 다같이 상반되는 두 요소 사이에 맞물려 있는 대립성을 지양해 가는 사고방식에서 비슷한 측면이 있기도 하다. 가령 기신론의 일심 안에 진여문과 생멸문의 관계는 마치 화엄사상 안에 법계연기의 因(普賢)과 果(十佛)의 관계와 비슷한 것처럼 보인다. 그러나 가만히 보면 대립성을 지양하는 데 있어서도 기신론이 주로 二元對立에 초점을 맞추었다면, 화엄은 一(개체성)과 多(전체성)의 상호관계에 초점을 맞추고 있다는 점에서 차이가 난다.

결론적으로 말한다면, 비록 기신론사상과 화엄사상은 그 사상 수위가 각각 극한에 닿아 있다는 점에서 서로 통하지만, 마음의 극한에 닿아있는 기신론과 존재의 극한에 닿아있는 화엄은 상호보완적일 수밖에 없다. 이러한 측면에서 원효사상을 기신론적 화엄사상이라 보는 고익진의 견해에 전체적으로 동의하면서도 그것을 동질적인 관계보다는 상호보완적인 관계로 파악해야 한다고 본다.

그러면 이러한 원효사상체계에서 정토신앙은 어떻게 수용되고 있는가? 정토종 사상가를 제외하면 종파를 막론하고 정토신앙에 대한 거의 대부분의 사상가들은 정토신앙을 信方便의 易行道라는 龍樹의 생각과 別時意趣(먼 훗날 간다는 뜻)라는 無着的 주장에 영향을 받아 사상적 측면보다는 실천적 방법의 측면에서 수용하고 있다. 입장을 달리하는 각 종파의 사상가들은 易行的 方便인 정토신앙을 수용함으로써 자기 자기사상의 실천성을 더 대중화하고 강화시키려 한다. 그런 까닭으로 자기사상체계 안에 들어 있는 실천론과 정토신앙을 조화시키는 방법은 사상가마다 서로 달랐다.

이처럼 정토신앙은 초기에는 사상으로서 그다지 부각되지 못했지만 다양

한 불교사상이 서로 영향을 주고받으면서 체계적으로 조직되고 사상의 깊이가 더해질수록 점차 같은 수준의 사상성을 갖게 되었다. 특히 ‘방편이 곧 진실’이라는 천태의 일승논리는 실천적 방편으로만 취급했던 정토신앙을 사상적으로도 격상시킬 수밖에 없었고, 이 일승사상을 더욱 발전시킨 화엄의 별교일승은 정토신앙을 화엄사상 체계 안에 자리잡도록 스스로를 압박했다. 그리하여 낮은 근기를 위한 대중적 실천성의 의미 혹은 임시적 방편의 의미를 가졌던 정토신앙이 다른 사상체계에 활용됨으로써 오히려 스스로의 사상성을 강화하게 되었다.²⁹⁾ 담란·도작·선도 등에 의해 정토종이 성립될 수 있었던 것도 결국 다른 여러 종파의 교학이 상승적으로 발전되어 이루어진 종합적 결실일 것이다.

중국불교의 이러한 성과를 속속들이 소화하면서도 방대한 불교사상을 독자적 체계로 이해한 원효도 당연히 정토신앙을 자기사상 안에 흡수하고자 했다. 정토신앙에 대한 그의 특별한 관심은 그의 저서를 보아도 알 수 있다.³⁰⁾ 그렇다면 기신론적 화엄사상이라 부를 수 있는 그의 사상체계에서 정토신앙은 어떻게 자리잡고 있을까?

일찍이 원효의 정토사상을 치밀하게 검토한 안계현은 다른 사상가들의 입장과 비교하면서 14개 정도로 원효의 정토사상을 정리하고 있는데, 그 중 중요한 것은 다음과 같다.³¹⁾ ① 극락은 일승으로 보면 연화장세계에 포섭되지만 삼승으로 보면 四土로 되므로 指方立相設(서방에 극락이 있다)을 긍정하고 있다. ② 극락의 淨과 不淨을 四對로 분류하여 二乘頂位 이상과 菩

29) 無着이 『攝大乘論』에서 정토를 十八圓淨이 具足莊嚴되어 있다고 한 것이라든지, 世親이 이를 더 발전시켜 三種二十九句로 莊嚴功德된 蓮華藏世界라 한 것이라든지, 親光이 『成唯識論』에서 四身四土說을 구체화시킨 것 등은 결국 정토신앙에 사상성을 부가시키는 과정이었다고 볼 수 있다.

30) 그의 저술은 주로 기신론과 화엄경에 집중(高翊晉, 앞의 책, p.183)되어 있지만 총 77종 중에서 정토관계 저술이 6개나 된다. 기신론에 대한 것이 8종, 화엄경에 대한 것이 7종인 것을 보면 세 번째로 많음을 알 수 있다.

31) 安啓賢, 『新羅淨土思想史研究』, 현암사, 1987, pp.66~67.

薩初心住 이상을 正定聚로 규정하여 그 位를 낮추었다. ③ 三輩의 往生因을 行願和合으로 하고 그 行을 正因과 助因으로 하되 발보리심을 正因으로 하여 答란과 입장을 같이했다. ④ 염불이 觀念(憶念)과 稱念을 아울러 갖춘 稱觀念佛이어야 하되 淳淨心이어야 한다. ⑤ 十念念佛은 범부도 할 수 있는 顯了的의 十念과 보살만이 할 수 있는 隱密的의 十念이 있는데, 무량수경의 十念은 이 둘을 다 포함한다. ⑥ 오직 願만 하는 것(唯願無行)은 別時意이지만 十念願行이 다 갖추어진 것은 別時意가 아니다. ⑦ 五逆誹謗正法者는 참회가 없으면 往生할 수 없다. ⑧ 九品往生者의 位를 十信位로부터 배정하여 다른 사상가보다 그 位를 훨씬 낮게 하여 범부 위주로 하였다.

뒤이어 이렇게 정토신앙을 독특하게 이론화한 원효의 정토사상에 대해 다음과 같이 평가하고 있다. 한마디로 “‘平等即差別, 差別即平等’의 불교정신을 이 미타정토신앙 하나를 가지고도 능히 신라사회의 현실적인 제약을 어느 정도 원활하게 이끌고 나갔던 것”³²⁾이라 하였다.

그러면 원효의 이러한 정토사상은 그의 사상체계에서 어떻게 연결되고 있는가? 안계현은 이점에 대해서는 구체적으로 밝히고 있지 않지만, 고익진은 기신론에서 그 연결점을 밝히고 있다. 고익진에 의하면, 기신론은 三大로 이론적인 문제를 해결한 다음 실천론에 들어가는데³³⁾, 對峙邪執 分別發趣道相을 설하고 다시 章을 바꾸어 修行信心分 勸修利益分 등을 설하고 있다는 것이다. 그런데 원효는 分別發趣道相의 세 發心(信成就發心, 解行發心, 證發心) 중 가장 낮은 단계인 신성취발심이 화엄경의 심신의 위에 해당한다고 하여 십주, 십행, 십회향으로 이어지는 화엄보살도로 전개된다고 하였다.³⁴⁾ 그러나 이것도 불가능한 사람(未入正定衆生)을 위해 다시 四信(진여, 불, 법, 승에 대한 믿음)을 일으켜 五門을 권하고 있다. 그래도 신심의

32) 安啓賢, 앞의 책, p.68.

33) 高翊晉, 앞의 책, p.216.

34) 高翊晉, 앞의 책, p.303.

성취가 어려워 退轉하는 사람을 위해서는 기신론에서 西方極樂世界阿彌陀佛을 전념할 것을 권하고 있다고 한다.

원효의 정토사상을 검토한 안계현의 분석과 기신론과 정토신앙의 연결성을 추구한 고익진의 분석에 나타나는 공통점은 원효의 정토관이 가장 낮은 범부의 실천을 위해 勸修하고 있다는 사실이다.

그런데 우리는 여기서 ‘가장 낮은 범부의 실천’의 의미를 꼼꼼히 생각해 볼 필요가 있다. 그것은 더 낮은 근기의 사람을 위해 기신론의 실천체계나 혹은 화엄의 실천체계의 바깥에 별도의 실천을 권유하는 것이 아니다. 오히려 그 실천체계에 들어올 수 있는 대상을 더 넓히기 위해 그 실천체계와 연결될 수 있는 ‘기저의 실천’을 말하고 있다. 그것은 발심이 화엄의 십신에 해당됨으로써 화엄보살도로 연결될 수 있다는 원효의 주석에도 분명히 나타나고 있다.³⁵⁾ 마찬가지로의 논리로 정토신앙은 더 낮은 근기의 사람을 기신론의 실천론으로 유도하여 그 실천을 감당할 수 있도록 한다는 것이다. 원효의 정토사상을 분석한 안계현의 총평도 원효의 정토관은 미타신앙 하나만으로 무차별의 불교정신을 구현할 수 있다는 것이었다.

이와 같이 볼 때, 원효가 그의 사상체계를 모든 사람이 실천할 수 있도록 하는 가장 기저의 실천론으로 바로 정토신앙을 생각한 것이 아닐까? 요컨대, 원효사상체계를 기신론적 화엄사상이라 한다면, 원효의 정토신앙은 ‘기신론적 화엄사상의 전반적 실천론’이라 말할 수 있을 것이다.

IV. 의상 화엄사상의 정토신앙 수용

의상이 정토신앙을 수용할 수 있는 배경과 근거는 무엇보다도 스승 지엄

35) 「起信論疏記會本」권5, 韓佛全1권, pp.775~776. “信成就發心者 位在十住 兼取十信十信位中 修習信心 信心成就 發決定心 卽入十住故 名信成就發心也 ….”

의 화엄사상에 있다. 그러나 그가 귀국할 무렵 한반도의 정세는 지엄 화엄 사상의 보존이식을 허용하지 않았다. 한반도에서 새롭게 전개되는 통일국가는 사회통합과 동질적 민족문화 형성에 중심역할을 할 수 있는 새로운 이념을 요구했고, 급격한 역사적 소용돌이에서 점차 깨어난 개별 주체들도 자기 충족적인 삶을 이끌어 갈 실천강령을 필요로 했다.³⁶⁾

의상은 이와 같은 시대적 요청을 만족시키기 위해서 자신의 화엄사상을 일정하게 변용시키지 않을 수 없었다. 왜냐하면 화엄사상이 아무리 보편적이고 포용적이라 하더라도 인간의 삶에 적용되는 사상인 한 결코 역사적 현실을 초월할 수 없기 때문이다.

그렇다면 7세기의 통일신라사회라는 역사적 조건에 자리잡기 위한 화엄사상의 자기변용이란 무엇을 말하는가? 그것은 결국 새로운 역사적 조건에 맞는 화엄사상의 대중적 실천에 다름 아닌 것이다. 의상은 너무나 고고한 화엄사상이 점차 깨어난 이 시대의 개별 주체들에게 자기충족적 삶을 지도할 실천원리를 제시하기 위해서는 정토신앙을 수용해야 한다고 봤고, 사회통합과 동질적 민족문화 형성을 위한 통일국가의 요구로서 새로운 통일이념은 자신의 화엄사상이 적격이라 생각했을 것이다. 그리고 이러한 두 가지의 요청을 동시에 만족시키기 위해서는 정토신앙과 화엄사상이 내적으로 튼튼하게 결합되어야 한다고 봤다. 또 그래야만 각성된 개인의 실천적 삶의 원리가 그대로 통일국가에 요구되는 사회통합의 실천강령이 될 수 있는 것이다.

신라 지배층과 유대관계를 가지고 있던 의상은 통일기의 사회변화에 대응하는 과제를 중심으로 그의 화엄사상을 정착시키려고 했다.³⁷⁾ 바로 이점에서 그의 정토신앙 수용은 화엄사상 자체의 변질을 가져왔다고 보인다. 지엄의 화엄사상이 정토신앙을 끌어들이는 때는 의상의 경우처럼 긴박한 역사적 요구조건이 크게 작용하지 않았기 때문에 화엄보살도의 순수성을 지키는 범

36) 鄭炳三, 앞의 논문, p.15.

37) 鄭炳三, 앞의 논문, p.15.

위에서 정토신앙을 활용할 수 있었음을 보면, 의상의 정토신앙 수용에 나타나는 특징은 더 분명해진다.

의상이 화엄사상의 한국적 토착화로서 소위 해동 화엄종을 성립시킨 것은 이러한 역사적 조건들이지만 그 내용적 재구성은 지엄의 정토사상과 원효의 정토사상이 영향이라고 밖에 볼 수 없다. 그것은 그들의 밀접했던 인간관계와 사상적 연계관계를 봐도 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 의상은 두 사람의 정토사상을 함께 고려하면서 당시의 역사적 조건이 요청하는 바에 따라 자신의 내용을 새롭게 가꾸어 냈을 것이다.

그러면 화엄보살도의 선행적 실천론으로서 정토사상을 수용한 지엄의 사상과 기신론적 화엄사상의 전반적 실천론으로서 정토사상을 수용한 원효의 사상은 의상에게 어떻게 종합되어 당시의 시대적 과제를 해결하면서 소위 해동 화엄종을 정착시키게 되는가?

우선 무엇보다도 지엄과 의상의 중심사상은 어디까지나 화엄사상인 반면, 원효의 중심사상은 반드시 화엄사상이라 말할 수 없다는 데서 의상의 정토신앙 수용의 형태가 결정된다고 보인다. 지엄과 의상은 당시의 중국불교가 이루어 냈던 여러 이론적 성과들을 흡수하여 그 통일로서 화엄사상을 건설해 가고 있던 사상가였다. 그래서 가능한 한 다른 불교이론을 병렬적 입장에서 보기보다는 화엄사상 내부로 끌어들이려는 경향이 있었다. 다만 정토신앙의 사상성을 크게 인정하지 않으려는 중국 불교사상가들의 일반적 태도에 따라 지엄 역시 정토신앙을 하나의 사상체계로서 화엄사상에 끌어들이지는 않았다.

그러나 의상은 한반도의 새로운 역사적 조건에 크게 압박을 받고 있었으므로 중국에서의 그러한 태도를 바꿀 수밖에 없었다. 더구나 그러한 역사적 상황 못지 않게 사회 전반에 엄청난 영향력을 끼치고 있었던 원효의 정토사상과 삶은 새로운 관점에서 정토신앙을 바라보게 만들었다. 한 걸음 더 나아가 비록 다양한 불교사상을 회통시키기는 하지만 모두 평등하게 바라보는

원효의 관점³⁸⁾은 스승 지엄의 정토사상과는 근본적으로 달리 정토신앙만으로 그의 회통된 불교사상을 충분히 구현할 수 있다고 보았다. 특히 원효의 이러한 정토사상은 화엄사상의 현실적 구현을 꿈꾸는 의상에게 하나의 돌파구를 마련해 주었다. 하지만 모든 불교사상을 평등하게 바라보며 개인적 삶의 원리에 더 무게를 두는 원효의 사상은 당시의 역사적 조건과는 일정한 거리가 있었다.³⁹⁾

따라서 의상은 통일이념을 요구하는 역사적 조건에 부응하고 스승인 지엄의 정통성을 고수한다는 입장에서 화엄사상을 불교사상의 구심으로 삼았다. 이것은 정토신앙이 한 사상체계의 전반적 실천론이라고 보는 원효의 정토사상을 전면적으로 수용하지 않았음을 말한다. 그러나 역사적 소용돌이에서 점차 깨어난 개인들에게 정토신앙이 충분히 개체적 삶의 원리가 될 수 있다는 원효의 정토사상은 마침내 의상 화엄사상에 파고들어 화엄보살도의 한 영역으로 대체될 수 있었다. 이것은 정토신앙이 화엄보살도의 선행적 실천론에 불과하다고 보는 지엄의 정토사상을 떠났음을 의미한다.

요컨대, 의상의 정토사상은 화엄보살도의 선행적 실천론으로 보는 지엄의 정토사상과 기신론적 화엄사상의 전반적 실천론으로 보는 원효의 정토사상이 변증적으로 종합된 결과라 볼 수 있을 것이다.

그렇다면 의상의 화엄사상을 변질시키기까지 한 정토신앙은 의상 화엄사상 내부에 어떻게 자리잡고 있는가?

의상 화엄사상의 독자성은 정토신앙을 받아들인 결과로서 나타난 것이므

38) 高翊晉, 「元曉의 華嚴思想」, 『韓國華嚴思想研究』, 동대출판부, 1986, p.63.

39) 金在庚, 「新羅 阿彌陀信仰의 成立과 그 背景」, 『신라미타정토사상연구』, p.103. “彌陀信仰이 중대왕권의 출현이라는 권력질서의 변화에 편승하여 일단 국가적 차원의 신앙으로 정착되기는 하였으나 서서히 정비되는 중대왕권의 전체적 체질서는 이들 에게도 일정한 범주 속에 인주하기를 요구하게 되었고 미타신앙으로서도 이와 타협하지 않을 수 없었다. 이러한 실정은 의상계 화엄종이 성립하면서 흡수 변질되는 현상에서 살필 수 있다”.

로 변질되기 전의 원형은 지엄의 화엄사상 혹은 의상의 『법계도』에 있다고 할 것이다.⁴⁰⁾ 그리고 그 원형은 두 사람뿐만 아니라 화엄사상이 모두에게 공통되는 화엄사상을 말한다. 정도신앙이 화엄사상 내로 들어와 어디에 자리 잡게 되느냐 하는 것은 바로 화엄사상의 실천체계인 화엄보살도와 관련되는 문제이다.

일반적으로 볼 때, 화엄보살도는 범부보살의 상향적 수행체계와 대승보살의 하향적 자비행으로 이루어져 있다. 특히 화엄보살도는 해인삼매(불타의 정각=화엄경지)를 기점으로 하여 그 두 개의 보살행이 인과원만하고 상즉상입하여 동시에 구족함을 알리려는 데 있다. 사실 이러한 화엄의 시각 자체는 언제나 불과(佛果; 화엄경지)에서 바라보는 소위 화엄 별교일승의 관점이다. 그렇지만 불과를 증득하지 못한 범부보살이 그러한 화엄보살도에 진입하기 위해서는 일단 불과 증득을 위한 수행을 상향적으로 쌓아가지 않을 수 없다. 즉 화엄경지를 체험하지 못한 범부보살이 현실적으로 존재하기 때문에 그러한 입장에서 화엄보살도를 설명하지 않으면 안 된다. 그것이 三乘의 관점이며 因位의 관점이다. 그러나 화엄보살도의 본질은 역시 佛果의 관점에서 우리 인간의 행위를 파악하고 실천하는 일이다.⁴¹⁾ 佛果의 관점을 가지게 되면 因位의 범부수행 자체가 불타의 자비행과 다를 바 없기 때문이다.

이러한 화엄보살도에서 의상은 정도신앙을 어떻게 끌어들이었을까? 의상은 원효의 입장을 받아들여 정도신앙이 궁극적 깨달음에 도달할 수 있는 범부보살의 수행이 될 수 있음을 인정했다. 다시 말해, 정도신앙이 화엄보살도 중에 因位에서 범부보살의 수행이 될 수 있음을 인정했다는 뜻이다. 이것은

40) 이러한 관점에서 『법계도』에서 직접 지엄 화엄사상과의 차별성 혹은 해동 화엄종의 독자성을 찾으려는 시도는 한계가 있다고 본다. 물론 여기에서도 그 차이가 당연히 있을 것이나 해동 화엄종의 독자성은 중국 체류 당시 초기작품인 『법계도』에서보다 귀국 후 역사적 상황과 원효의 영향 등으로 바뀌어진 데서 더 크게 나타난다고 본다.

41) 『法界圖』에 대한 全海住의 해석이 ‘性起’로 해석한 것은 佛果에서 세계를 바라보는 화엄사상의 본질을 더 잘 드러낸 관점이라고 할 수 있다.

지엄이 정토신앙을 화엄보살도를 실천하기 위한 선행적 실천론으로 보는 입장과는 다르다.

바꾸어 말하면, 정토왕생의 체험은 그대로 화엄경지까지 이어질 수 있고 나아가서 십신·십주·십행·십회향·십지로 이어지는 화엄보살도의 체계마저도 각각 대신할 수 있다는 것이다. 그러나 아직 화엄경지를 체득한 佛果의 시각이 없다는 점에서 화엄보살도에 완전히 등치되는 것은 아니라고 할 수 있다. 그러나 이것은 확실히 지엄 화엄사상의 변질을 의미한다.

요컨대, 의상은 지엄과 원효의 정토사상을 변증적으로 종합하여 정토신앙을 ‘화엄보살도의 수행적 실천론(범부보살의 상향적 실천론)’으로 수용했다고 할 수 있는 것이다.

「補論」

그렇다면 정토신앙을 수용함으로써 의상 화엄사상이 이렇게 변질한 증거는 어디에 있는지 문제가 된다. 아쉽게도 직접적인 문헌적 증거는 없다. 그러나 그 간접적인 증거는 현재 부석사에 구체적 형상으로 남아 있다고 생각한다. 그 증거로 부석사 무량수전 불상의 동향배치와 항마촉지인, 그리고 무불탑과 무보처를 지적하고 싶다.

무량수불이 왜 동향하고 있는가 하는 문제에 대해 대개의 사람들이 이미 타불의 극락정토가 서방에 있기 때문이라고 말한다. 그러나 이 해석은 몇 가지 점에서 별로 설득력이 없어 보인다.

첫째 만약 그렇다면 모든 극락전이 다 그런 방향을 취해야 할 텐데 우리나라 사찰에서 그런 경우는 거의 없다.

둘째 안양루를 올라 무량수전에 들어갔다는 것은 이미 극락에 왕생했다는 뜻이다. 서방을 향하는 것은 어디까지나 예토에서 정토를 바라볼 때 취

하는 방향이지 극락에 왕생했을 때 서방쪽 방향은 의미가 없다. 그렇다면 무량수전 건물의 구조까지 산세의 흐름에 맞춰 남향으로 자리잡아 놓고 건물 안에서 구태여 방향을 틀어 불상을 동향하게 한 까닭은 어디에 있을까?

이 의문은 두 번째 반론과 관련하여 극락에 왕생한 다음 다시 서쪽을 바라봐야 하는 이유를 찾는 데서 실마리가 풀린다고 생각한다. 무량수전 법당 내에서 무량수불과 마주하려면 서쪽을 향해야 한다. 서쪽을 향하여 그 시선을 더 연장해 가면 과연 그곳에 무엇이 있을까? 이것은 불교이론이나 불교적 상상력의 문제가 아니라, 부석사 주변공간이라는 실제적 상황에서 해결할 수 있는 문제다. 서쪽을 향한 법당 안의 시선을 법당 밖으로 연장해 보면 그 시선이 ‘비로봉’에 닿아 있음을 알 것이다. 소백산의 주봉(主峰)인 비로봉은 비로자나불을 상징한다. 그렇다면 무량수불을 동향(東向)하게 한 궁극적 의도는 무량수불을 봄으로써 한 걸음 더 나아가 비로자나불을 보도록 하려는 데 있다고 말할 수 있을 것이다.

그러면 이러한 시선의 일치로 과연 비로자나불과의 만남은 즉각적으로 이루어질 수 있을까? 다시 말하면, 극락왕생에서 시선만 확장한다면 법신불(法身佛) 비로자나불을 만나게 되고, 그럼으로써 곧바로 화엄세계에 진입할 수 있는가? 부석사는 거기에 대해 수긍하지 않는다. 무량수불로부터 비로자나불로 진입할 수 있게 하는 부석사의 또 다른 장치야 바로 무량수불의 항마촉지인(降魔觸地印)이다. 항마촉지인은 인간 석가가 궁극적 깨달음을 얻어 바야흐로 부처로 비약하는 극적인 장면을 요약하고 있다. 즉 응신불(應身佛) 석가모니는 어떠한 과정을 밟아 인간에서 부처로 극적 전환(비약)을 할 수 있는가를 보여주는 것이 이 수인이다. 거기에 비해, 보신불(報身佛)로서 아미타불은 수행의 결과를 보여주는 데 의미를 두기 때문에 현재 극락세계에서 끝없는 설법을 하는 전법륜인(轉法輪印)을 취하는 점에서 석가모니불과 서로 비교된다. 그런데 대승교리의 정수를 꿰뚫고 있는 화엄종 본산에서 그 점을 모를 리 없는데 부석사 무량수불을 구태여 왜 항마촉지인을 취

하게 하는가? 그것은 인간에서 부처로 비약하는 것에 버금가는 아미타불에서의 또 다른 비약을 요청하기 때문이라고 생각된다. 그러나 사실 이 때의 비약은 비약이라기보다 일종의 전환이라 해야 옳다. 그것은 ‘인간에서 부처로’가 아니라 ‘부처(보신불)에서 부처(법신불)로’이기 때문이다.

그렇다면 이제 부석사가 불교적 관행이나 상식을 벗어나면서 무량수전의 불상을 동향시키고 향마축지인을 하게 한 진정한 의도를 짐작해 볼 수 있을 것이다. 불상을 동향시킴으로써 외면적으로 일단 시선의 일체화를 통해 아미타불과 비로자나불을 형상적 이미지로 연결시키고, 거기에 정각의 표지인 향마축지인을 취하게 함으로써 내면적으로 정신적 전환을 다시 한번 요청하였던 것이다. 그렇게 하여 정토신앙으로 고양된 아미타불과의 만남, 즉 왕생체험을 그 절점에서 극적으로 반전시켜 마침내 화엄세계에 들게 하려는 데 있었다. 요컨대, 의상은 높은 수준의 화엄사상을 범부중생이 쉽게 다가오도록 하기 위해서 정토신앙으로 유도하여 한 단계 씩 상승시켜 가다가 마침내 무량수불의 극락세계에 이르도록 한 다음 바로 그 지점에서 화엄사상으로 극적인 방향전환을 노리고 있었던 셈이다.

다음으로 무량수전에 오직 무량수불만 안치하고 그 양 협시보살인 관세음보살과 대세지보살을 두지 않는 것과 법당 앞마당에 불탑을 두지 않는 것은 또 무엇 때문인가? 다른 많은 사찰도 협시보살이 없는 독존상의 법당이 얼마든지 있고, 법당 앞마당에 불탑이 없는 경우도 허다하기 때문에 그냥 지나쳐 볼 수도 있다. 그러나 이 의문은 이미 창건초기에 의상에게 직접 제기되었던 문제였다.⁴²⁾ 그리고 이러한 기록상의 증거가 아니더라도 부석사가 창건되던 7세기 후반 삼국통일 전후시기에 건립된 사찰을 염두에 둔다면, 불탑을 두지 않는 부석사는 오히려 이상했고 매우 특별한 새로운 시도였음을 어렵지 않게 짐작할 수 있다.

42) 「圓融國師碑銘文」, “是寺者義湘師遊方西華傳炷智儼後還而所創也. 像殿內唯造阿彌陀佛像無補處亦不立形塔弟子問之”.

왜 무량수전에 불상만 두고 보처보살을 두지 않으며 불탑도 세우지 않느냐고 하는 제자의 질문에 대해 의상은 자기 스승인 지엄(智儼)의 말을 빌어 다음과 같이 대답하고 있다. “일승의 아미타는 열반에 드는 바 없이 시방의 정토를 근본으로 하므로 생멸의 모습을 보이지 않기 때문이다. 『화엄경』 「입법계품」에서 아미타불과 관세음보살이 관정하고 수기(授記)를 주는 것은 법계 가득히 언제 어느 때나하고 있는 것이다. 그것은 부처가 열반하지 않는 때가 없기 때문이다. 그래서 보처보살과 불탑을 [구대여 극락세계에] 두고 있지 않는 것인데, 이것이 바로 일승의 깊은 뜻이다.”⁴³⁾

이 내용은 한마디로 중생을 구제하는 보처보살의 역할은 이 세상 어느 곳이라도 내려보내기 때문에 특별히 극락공간에만 있는 것은 아니라는 것이다. 그리고 구제활동의 정지를 의미하는 열반의 상징인 불탑도 다시 생명을 얻어 사바세계의 완전성을 구현하기 위해서는 극락에서 내려와야 한다는 것이다. 이것은 또한 일승이 참된 뜻이기도 하다.⁴⁴⁾ 일승의 불·보살은 열반에 머무르지 않는 소위 ‘무주처열반(無住處涅槃)’의 불·보살이어야 한다는 것이다. 여기에 의상 화엄종의 독특한 면모가 나타난다고 할 수 있다. 요컨대 일승사상을 매개로 하여 정토사상과 무주처열반 사상을 연결하고 있는 점이 그것이다.

일반적으로 정토종에서는 정토는 서방이라는 특정한 공간을 예상하며, 예토인 현실의 공간과 늘 대비되어 말해진다. 그리고 중생이 현실의 예토(穢土)에서 그러한 극락의 정토에 왕생할 수 있는 길은 ‘칭명염불’이고, 불·보

43) 「圓融國師碑銘文」, “義湘師曰 智儼云 一乘阿彌陀無入涅槃以十方淨土爲體無生滅相故 華嚴經入法界品云 或阿彌陀觀世音菩薩灌頂授記者 充諸法界補處補闕也 佛不涅槃無有關時故 ○○補處不立形塔此一乘深旨也”.

44) 이 무주처열반사상은 涅槃의 涅槃이며 不住於生死라 할 수 있다. 보살은 大悲로써 유정을 연민하므로 열반에 머물지 않고, 반야로서 유정을 제도하기 때문에 생사에도 머물지 않는 보살의 열반을 말한다. 성유식론에 의하면 이것은 대승 최고의 불과라 함. 이러한 사상은 주로 입능가경, 대승장엄경론, 섭대승론등에 나타난다.

살이 극락에서 현실로 내려오는 길은 아미타불의 ‘본원력’이라 말해진다. 그런데 지금 의상의 화엄종에서 끌어들이는 정토사상은 아미타불의 본원력으로 현실로 내려오는 것이 아니라, 무주처열반의 일승사상을 통해 내려오고 있는 것이다. 아미타불의 본원력에 의해 현실로 내려오는 정통 정토종의 연결 방식은 조건적 임시적인데(즉 아미타불과 양 협시보살은 기본적으로 정토에 있으며 필요에 따라 현실에 내려온다), 무주처열반의 일승사상으로 내려오는 의상 정토사상은 무조건적이고 상시적이다(이 경우는 불·보살이 정토에 있는 것이 아니라 항상 현실에 내려와 있다). 다시 말하면 정토의 현실화가 훨씬 강력하다고 할 수 있다.

- 키워드: 의상, 의상화엄종, 정토신앙, 부석사, 지엄, 화엄보살도, 기신론적 화엄 사상, 범부보살, 보처보살, 무주처열반, 일상사상

The Characteristics of Acceptance for Pure Land Belief as Uisang's Hwaueom School

Lee, Hyo-Kul

Korean Hwa-ueom school, which is fairly different from Chinese Hwaueom, originated from Uisang's Hwaueom thought. I think His unique way of adapting Pure Land belief to Hwaueom is affected by his mentor Jiueom's thought, Wonhyo's thought, and the exceptional historical background of the Shilla Dynasty. They had influence on the content of Uisang's Hwaueom thought as well as on the practice of Chinese Hwaueom in Korea.

Jiueom's way of adapting Pure Land belief to Hwaueom thought is the doctrine of conditional precedent practice of the way of Hwaueom Bodhisattva. While Wonhyo's thought is Hwaueom thought oriented by the awakening of faith, Wonhyo's Pure Land belief is an all-covered essay on practice. It is an adaptation of Uisang's Pure Land belief that the Pure Land belief of the two philosophers, Jiueom and Wonhyo, was accepted dialectically and adjusted to the historical background of the unified Shilla Dynasty in the Seventh century. I think Uisang's Pure Land belief can be called an essay on the practice of self-discipline of the way of Hwaueom Bodhisattva. In brief, the way of Hwaueom Bodhisattva consists of the ascent system of practice of Bodhisattva as ordinary persons and the

descent compassionate practice of mahayana Bodhisattva. I think Uisang's Pure Land belief is a replacement for the ascent system.