

원효의 『미타증성계』와 보조지눌

김호성

동국대 교수

karuna33@dgu.edu

- I. 머리말
- II. 보조가 『미타증성계』를 인용하는 맥락
- III. 『미타증성계』의 화엄적 해석
- IV. 『미타증성계』와 『무량수경』의 거리
- V. 맺음말

요약문

『미타증성계』는 원효의 정토사상을 알 수 있는 텍스트이다. 8구로 이루어진 짧은 시인데, 다행히 보조지눌의 『절요』에 인용됨으로써 전해질 수 있었다. 선행연구로서 김상현과 한태식(보광)의 연구가 있지만, 공통적으로 보조지눌의 『미타증성계』 인용을 해석학적 이해의 한 선례로 받아들이지 못하고 말았다. 보조는 돈오점수설을 지지하는 하나의 전거로서 『미타증성계』를 인용하였으나, 김상현과 한태식(보광)은 공히 『미타증성계』에 나타난 돈오점수설의 맥락이 무엇인지 천착하지 않았다.

이 글은 바로 이 점에서 출발하였다. 보조의 돈오점수설은 화엄사상의 기초 위에 놓여있다. 첫째, 발심하는 그 순간이 바로 성불이라는 화엄의 관점이 곧 먼저 돈오를 하고 나서 하는 점수만이 진정한 수행이라는 돈오점수설을 지지하고 있었던 것이다. 둘째, 돈오 이후의 수행이라는 점수 그 자체는 자기의 번뇌를 제거해 가는 자리적 차원의 점수, 즉 유식적 점수가 아니라, 널리 중생을 이롭게 한다는 화엄적 차원의 보현행이었다.

과연 『미타증성계』의 제3·4구에서는 초발심이 곧 모든 대립을 넘어서 도에 들어가는 것이라는 입장이 표명되어 있었고, 또 제5구 이하에서는 중생을 이롭게 하기 위한 구

체적 원행(願行)이 제시되는 구조였다.

이렇게 『미타증성계』를 이해하고 나면, 다시 하나의 문제가 더 떠오른다. 바로 『미타증성계』와 『무량수경』의 관계이다. 『미타증성계』는 제1-2구와 7구의 구절로만 보더라도, 그것이 『무량수경』과 밀접한 관련이 있다는 점은 의심할 여지가 없다. 그렇긴 하지만, 바로 그렇기 때문에 과연 한태식(보광)이 생각하는 것처럼, 『미타증성계』를 『무량수경』의 내용을 요약하는 중송(重頌)이라고까지 평가할 수 있을 것인가? 나는 그렇지 않다고 보았다.

왜냐하면 『미타증성계』와 『무량수경』 사이에는 거리가 존재하기 때문이다. 즉 『미타증성계』에 나타난 원효의 『무량수경』 이해에는 원효의 해석학적 선이해(hermeneutical pre-understanding)가 투영되어 있었다. 그리고 그 해석학적 선이해는 바로 화엄사상이었다. 돈오적인 것이었다. 그런데 과연 『무량수경』도 그렇게 범장보살의 성불이 돈오적이었다고 말하고 있는 것일까? 그렇지 않다. 『무량수경』에서 범장보살의 성불은 5겁이라는 긴 시간이 걸렸으며, 수행의 내용은 보살행이었다. 그것도 돈오 이전의 수행이었다.

주제어

『무량수경』, 『미타증성계』, 원효, 보조지눌, 화엄사상

I. 머리말

종래 원효(元曉, 617-686)의 정토사상이 표명된 저술로는 『유심안락도』, 『무량수경종요』, 그리고 『아미타경소』가 널리 알려졌다. 이 중에서 『유심안락도』의 경우에는 원효의 친저(親著) 여부가 문제¹⁾되어 왔다. 그런 까닭에 원효의 정토사상을 알기 위해서는 정토신앙의 소의경전(所依經典)인 『무량수경』과 『아미타경』에 대하여, 그가 남긴 2종의 주석서에 주로 의지²⁾하고 있는 것이 현실이다.

1) 원효 저술로 전해지는 『유심안락도(遊心安樂道)』의 저자 문제를 포함한 원효의 정토사상에 대한 연구사에 대해서는 후쿠시 지닌(福土慈念), 「일본의 삼국·통일신라시대 불교 연구동향」, 『일본의 한국불교 연구동향』(서울: 장경각, 2001), pp.223-225. 참조.

2) 예컨대 원효의 정토사상에 대하여 현재까지도 유일한 연구서인 후지 요시나리(藤能成), 『원효의 정토사상 연구』(서울: 민족사, 2001)의 참고문헌에는 아예 『미타증성계』가 존재하지 않는다.

그런데 또 다른 하나의 저술이 더 있으니, 바로 『미타증성계(彌陀證性偈)』이다. 이는 고려 때 보조지눌(普照知訥, 1158-1210)의 저서 『법집별행록절요병입사기(法集別行錄節要并私記)』(이하, 『절요』로 약칭함) 속에 인용됨으로써 우리에게 알려졌다. 그러니까 보조는 『미타증성계』의 존재를 증언하고 유통시켜준 공덕주라 할 수 있다. 우선, 보조가 인용한 8구를 읽어보기로 하자.

乃往過去久遠世
 有一高士號法藏
 初發無上菩提心
 出俗入道破諸相
 雖知一心無二相
 而愍群生沒苦海
 起六八大超誓願
 具修淨業³⁾離諸穢⁴⁾

이 8구, 즉 4구를 1송으로 본다면 2송이 『미타증성계』의 전부일까? 전부일 수도 있고, 아니면 전체의 부분일 수도 있다.⁵⁾ 다만, 법장보살로부터 시작하는 1-2구의 내용으로 볼 때, 『절요』의 인용이 『미타증성계』의 전부가 아니라 하더라도, 즉 다른 나머지 부분이 더 있다 하더라도, 그것은 이 8구의 뒤에 나오는 것이어야 함은 분명하다.

한편, 최자(崔滋, 1188-1260)가 쓴 원묘요세(圓妙了世, 1163-1245)의 비명, 『만덕산백련사원묘국사비명병서(萬德山白蓮社圓妙國師碑銘并書)』(이하 『원묘비명』으로 약칭함)에는 원효의 『징성가(證性歌)』가 인용되어 있다. 과연, 보조의 『절

3) 한불전 1, p.843a에서는 ‘淨行’이라 하였다. 그러나 같은 한불전이라도 한불전 4, p.753a,에서는 ‘淨業’이라 되어 있다. 보조사상연구원 1989, p.133. 역시 ‘淨業’이라 하였다. ‘淨行’이라고 해서 반드시 의미가 안 통하는 것은 아니겠으나, 아무래도 정토신앙에서는 ‘淨業’이 보다 더 널리 쓰인 것 같다.
 4) 한불전 4, p.753a. ; 보조사상연구원 1989, p.133. 이를 뽑아내어서 원효 저술 모음집인 제1권에 따로 편집하였다. 한불전 1, p.843a.
 5) 이 문제는 「징성가」와 함께 고려해 보아야 하는데, 이 글의 범위 밖이다. 다른 글을 기다려야 할 것 같다.

요』에 인용된 『미타증성계』와 원묘비명에 인용된 『징성가』는 하나의 작품인가, 아니면 서로 다른 별개의 작품인가? 이에 대해서는 별도의 논의를 기다려야 하겠거니와 여기서는 우선 『징성가』 자체를 한번 읽어두기로 하자.

法界身相難思議
寂然無爲無不爲
至以順彼佛身心
故必不獲已生彼國⁶⁾

일찍이 이들 두 작품에 대해서는 김승찬⁷⁾, 김상현⁸⁾, 한태식(보광)⁹⁾ 등에 의한 선행연구가 있다. 김승찬은 원효의 문학세계를 다루면서 간략히 언급한 정도이지만, 김상현과 한태식(보광)은 본격적으로 이 작품을 통해서 원효의 정토사상, 더 넓게는 원효에 대한 이해를 시도하고 있다. 뒤에서 보겠거니와, 김상현과 한태식(보광)은 여러가지 관점에서 서로 다른 견해를 제시하고 있어서, 후학들이 더 깊은 사유를 할 수 있도록 징검다리를 놓아주고 있다. 그런 점에서 두 분의 선구적 업적은 상당한 평가를 받아야 할 것이다.

다만 공통적으로, 방법론의 맥락에서 한 가지 오류를 범하고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그럼으로써 『미타증성계』를, 더 나아가서는 『징성가』까지도 올바르게 이해할 수 있는 길을 가지 못하고 말았던 것으로 보인다. 적지 않게 아쉬운 점이다. 그것은 바로 『미타증성계』를 인용하였던 보조지눌의 관점을 깊이 천착하지 못하고 있다는 것이다. “지눌은 『미타증성계』를 그의 저술에 인용하여, 자기주장을 뒷받침하는 예증으로 삼았다.”¹⁰⁾라고 하거나, “지눌은

6) 서거정, 『동문선』 제117권, p.16. 이 『징성가』는, 무슨 이유에서인지는 몰라도 한불전 1에 수록되어 있지 않다. 한불전의 우리말 역주사업에서는 번역되어야 옳을 것이다.

7) 김승찬, 「원효의 문학세계」, 『논문집』 제18집(부산: 부산대학교문리과대학, 1979), pp.32-34. 참조.

8) 김상현, 「미타증성계와 그 의의」, 『원효연구』(서울: 민족사, 2000), pp.191-207. 참조. 이 글의 최초 발표는 김상현, 「원효의 미타증성계」, 『경주사학』 6(경주: 동국대경주사학회, 1987)을 통해서이다.

9) 韓泰植(普光), 「新羅·元曉の彌陀證性偈について」, 『印度學佛教學研究』 43-1號(東京: 日本印度學佛教學會, 1994), pp.267-272. 참조.

10) 김상현, 「미타증성계와 그 의의」, 앞의 책, p.193.

돈오점수의 이론적인 근거를 제시하기 위하여 ‘曉公法師, 亦有彌陀證性偈’를 들고 있다.”¹¹⁾고 말하고는 있으나, 정녕 바로 그런 까닭에 보조의 돈오점수설이 『미타증성계』를 해석하는 하나의 출발점임을 깊이 천착하는 데까지는 나아가지 않았다.

보조의 돈오점수설에 입각하여 『미타증성계』를 해석한다면, 그 의미는 어떻게 달라지게 될까? 이를 실마리로 삼아서 『미타증성계』에 대한 새로운 이해를 시도하고자 한다. 이를 통하여, 원효의 정토사상에서 『미타증성계』가 차지하는 위상을 밝히고자 한다. 다만, 이 글에서는 『징성가』까지는 다룰 수 없었으며, 그것은 앞으로의 연구과제로 남기고자 한다.

II. 보조가 『미타증성계』를 인용하는 맥락

『절요』는 규봉종밀(圭峰宗密, 780-841)의 저서 『법집별행록』의 중요한 점을 보조가 스크랩(節要)하고, 거기에 보조 스스로의 주석(私記)을 함께 합한(并入) 것이다. 주로 돈오점수를 역설하고, 마지막 부분에서 간화선을 주창한다. 보조가 원효를 인용한 것도 돈오점수를 역설하는 맥락에서이다.

주지하다시피, 돈오점수는 먼저 자신의 성품을 깨닫고 난 뒤에도 지속적으로 수행을 해가자는 수증론(修證論)¹²⁾이다. 종밀에 이어서 보조 역시 이러한 돈오점수가 우리 중생들을 깨달음으로 이끌어주는 최선의 방법이라고 확신하였다. 그런데 어떤 사람들은, 지금 참된 성품을 보고서 깨달았다고 하더라도 “만약 전생까지 미루어서 생각해 본다면, 오직 점수만 있을 뿐 돈오는 없지 않느냐”¹³⁾는 의혹을 낸다는 것이다. 이러한 의혹에 대해서 보조는 다음과 같이 반론한다.

11) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.268.

12) 보조의 돈오점수에 대해서는 김호성, 「돈오점수의 새로운 해석」, 『한국불교학』 제15집(서울: 한국불교학회, 1990), pp.423-446. 참조.

13) “若推宿世, 唯漸無頓之說.” 한불전 4, p.752c. ; 보조사상연구원 1989, p.132.

과거에서부터 오직 점교(漸敎)의 점진적인 훈습에 의해서 금생에 몰록 들어갈 수 있었다고 한다면, 이는 모두 권교(權敎)에서 말하는 바 점수(漸修)로 공(功)이 익었을 때 마음을 돌리는 근기(를 위한 것일) 뿐이지 영원히 속박에 얽매어있는 지위로부터 곧바로 나아가는 근기(를 위한 수행/ 가르침)는 없게 될 것이다.¹⁴⁾

그러한 입장은 권교, 즉 방편의 가르침으로 평가받는 교학에서는 하나하나 힘써 닦아서 올라와야 하는 것일 수 있다. 예를 들면 3아승지겁의 수행을 통해서 성불한다는 유식법상(唯識法相)의 입장이 그에 해당할 것이다. 그런데 그러한 입장, 즉 점수돈오라 할 만한 것을 보조는 거부한다. 보조가 의지하는 교학은 유식법상의 점교/권교가 아니라 화엄의 원돈교(圓頓敎)였으니 당연할 것이다. 앞의 인용문에서 이어지는 말씀은 다음과 같다.

만약 그렇다면, 권교에서 밝힌 삼현십지를 하나하나 다 닦은 연후에 성불하는 것은 근기와 가르침이 상응하기 때문에 점수돈오 등은 진실하며, 오히려 화엄경에서 밝힌 것처럼 처음으로 발심을 했을 때 문득 정각을 이루고, 그 연후에 (삼현십지와 같은) 계위들을 하나하나 닦는 것은 (경전에서 설하고 있으니) 가르침은 있지만 (그러한 가르침을 실천하는) 근기는 없게 되고 말 것이니, 오히려 돈오점수가 거짓된 것이 될 터이다.¹⁵⁾

보조가 유식법상종과 같이 점수를 통해서 돈오를 이루는 것을 반대하고, 먼저 돈오를 한 뒤에 점수를 해야 한다 - 초발심시변정각 이후 계위들에서 요구되는 수행을 행한다 - 고 주장한 것은, 돈오하기 이전의 수행은 대립과 분별 속에서 이루어지는 것이므로 진실한 수행이 아니라¹⁶⁾고 보았기 때문이다. 그래

14) “過去, 唯有漸教漸成, 今生頓入之者, 皆是權教漸修功熟迴心之機, 永無從具縛地, 直進機也.” 한불전 4, p.753a. 보조사상연구원 1989, p.132.

15) “如此, 則權教所明, 三賢十地, 一一歷修然後, 成佛者, 機教相應故, 漸修頓悟等, 是乃眞實, 而華嚴所明, 初發心時便成正覺然後, 歷修階位者, 有教無機故, 頓悟漸修, 返爲虛矣.” 한불전 4, p.753a. ; 보조사상연구원 1989, pp.132-133.

16) “화엄경에서 설하기를 ‘처음으로 발심했을 때 문득 정각을 이루는 것이라’ 했으니, 그런 연후에

서 먼저 깨닫고 그 이후에 지속적으로 닦아야 한다고 말한다.

위 인용문에서 주의할 것은, 바로 보조가 돈오점수를 주장하는 근거로서 화엄사상이 그 배경에 놓여있다는 점이다. 만약 그렇게 권교의 입장처럼 점수돈오가 맞고, 화엄에서 말하는 돈오점수가 거짓된 것이라고 한다면, “어찌 (『법집별행록』의 저자인 --- 인용자) 규봉(圭峰)이 스스로 ‘만약 돈오와 점수의 두 가지를 알게 되면 모든 성현들이 걸어갔던 길을 알 수 있다’라고 말했겠는가.”¹⁷⁾ 라고 반문한다. 1차로 규봉종밀의 권위를 빌어오는 전략을 택한 것이다. 그래 놓고, 바로 이어서 2차로 원효의 『미타증성계』를 인용한다.

비단 이 분(규봉종밀 --- 인용자)만 그런 것은 아니다. 효공법사에게도 또한 『미타증성계』가 있어서 과거의 모든 부처가 먼저 깨닫고 나서 뒤에 닦았음을 깊이 밝히고 있다. 지금 세상에 성행하고 있으니, 다음과 같다.
(----)¹⁸⁾

‘효공법사’가 곧 원효를 높여서 부르는 칭호임은 여심의 여지가 없다.¹⁹⁾ 그런 뒤에 앞서 인용한 『미타증성계』의 본문이 제시된다. 그러므로 여기서 우리는 보조지눌의 입장에서 볼 때, 원효의 『미타증성계』 역시 돈오점수설의 맥락에서 해석하는 것이 가능한 텍스트라는 점을 간과해서는 아니 된다. 그런 점에서 보조는 원효와 서로 상통하는 바 있음을 느끼고 자신의 주장을 강화할 하나의 선례로서 『미타증성계』를 인용하게 되었던 것이다.

(삼현십지의)의 지위를 올라서 차례로 수증(修證)하는 것이다. 만약 (먼저) 깨닫지 않고서 닦는다면 참된 답은 아니다.” 한불전 4, p.754c. ; 보조사상연구원 1989, p.137.

17) “何故, 圭峰自言, 若知頓悟漸修兩門, 得見一切賢聖之軌轍耶.” 한불전 4, p.753a. ; 보조사상연구원 1989, p.133.

18) “非但如此, 曉公法師, 亦有彌陀證性偈, 深明先悟後修之門, 而今盛行于世, 如云.” 한불전 4, p.753a. ; 보조사상연구원 1989, p.133. 번역에서 (----)라고 해서 생략된 그 부분에 앞서 인용한 『미타증성계』가 들어간다. 보조가 원효를 인용한 사례는 『정혜결사문』에도 있다. 한불전 4, p.750a. ; 보조사상연구원 1989, pp.11-12. 참조.

19) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.268. 참조. 또한 보조는 득재(得材)를 ‘材公禪伯’으로 불렀다. 한불전 4, p.707b. ; 보조사상연구원 1989, p.29. 참조.

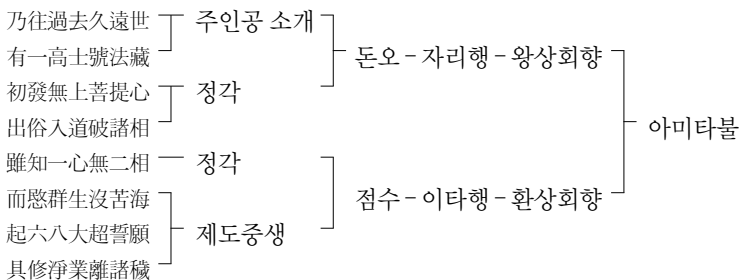
III. 『미타증성계』의 화엄적 해석

1. 『미타증성계』 속의 돈오점수와 화엄

보조는 그 자신이 생각하는 돈오점수설이 원효의 『미타증성계』에서도 나타나 있는 것으로 보았다. 이 점에 대해서는 앞에서 『절요』의 문맥을 상세하게 고찰하였거니와, 김상현과 한태식(보광) 역시 돈오점수설과 관련해서 보조가 『미타증성계』를 인용하고 있었음을 간과했던 것은 아니다.

지눌이 『미타증성계』를 선오후수(先悟後修)를 밝힌 것으로 인식, 증성(證性)을 증오(證悟)의 의미로 이해하고 있었던 것은 주목되어야 한다.²⁰⁾ 곧 이(『미타증성계』 --- 인용자) 내용이 아미타불이 인행(因行)시에 법장 비구로서 수행하여 그 공덕의 과보에 의해서 성불하는 것이 가능했고, 이것이 돈오점수의 대표적인 예화라고 서술하고 있기 때문이다.²¹⁾

그러나 이러한 이해는 표층의미의 파악에 지나지 않거나(김상현), 돈오점수에 대한 오해(한태식/보광)를 노정하고 있다. 앞서 살펴본 것처럼, 보조의 돈오점수설에는 그 심층의미로서 화엄사상이 자리하고 있음을 간과하고 있다는 점에서 가장 큰 문제점을 노출하고 있는 것이다. 그렇다고 한다면, 보조의 돈오점수설의 심층에 놓여 있는 화엄사상에 입각하면 『미타증성계』의 의미는 어떻게 될 것인가? 나는 먼저 다음과 같이 일목요연하게 그 구조(科目)를 제시한 뒤, 그 의미를 천착해 보기로 한다.



20) 김상현, 「미타증성계와 그 의의」, 앞의 책, p.194.

21) 韓泰植(善光), 앞의 책, p.270.

보조가 자신의 돈오점수설을 지지해 주는 것으로 『미타증성계』를 이해했다는 것은, 『미타증성계』의 구조(과목) 자체에 돈오와 점수가 공존해 있음을 의미하고 있는 것이다. 1-2구는 이 계송을 통해서 언급하는 주인공, 즉 법장보살을 소개하고 있다. 이 부분은 어떤 의미에서는 주제 자체는 아니다. 주제를 설하기 전의 보조적 설명을 하는 부분으로서, 이른바 설명적 문구(arthavāda, 釋義)²²⁾라 할 수 있다. 그러므로 주제파악(tātparyā, 宗趣)을 위해서는 1-2구의 설명적 문구를 괄호 안에 넣고 볼 필요가 있다.

그렇게 하고 보면, 『미타증성계』는 실질적으로는 3-4구에서 시작된다고 볼 수 있을 것이다. 3-4구를 김상현과 한태식(보광)은 각기 다음과 같이 옮기고 있다.

위없는 보리심 처음 내고서
속세 나와 도에 들고 모든 상 파했네.²³⁾

처음으로 무상의 보리심을 발해서
속세를 나와서 도에 들어서 모든 상을 파했네.²⁴⁾

두 번역은 아무런 차이가 없다. 크게 문제될 것이 없는, 무난한 번역으로 보인다. 그러나 보조의 돈오점수설의 입장, 즉 “초발심시 변성정각”이라는 화엄의 입장을 고려한다면 적절한 번역이라 하기는 어렵게 된다. 3-4구가 바로 돈오의 입장을 드러낸 텍스트라는 점을 감안한다면, 시간적 추이(→) 관계로 번역하는 것은 옳지 않기 때문이다. 시간적이 아니라 초(超)시간적 내지 무(無)시간적으로(=) 옮겨야 옳다. 그 점을 감안하면, 다음과 같이 옮길 수 있을 것이다.

위없는 보리심을 처음 발했을 때,
(곧바로) 세속을 벗어나 모든 상이 부서진 도에 들었네.

22) 해석학에서 ‘설명적 문구’에 대한 설명은 김호성, 『바가바드기타의 철학적 이해』(서울: 올리브그린, 2015), p.65.

23) 김상현, 『미타증성계와 그 의의』, 앞의 책, p.197.

24) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.269.

보리심을 발하는 것, 즉 발심(發心) 그 자체가 출속(出俗)이었고 입도(入道)였으며, 또 파제상(破諸相)이었다. 이들 네 가지 사건 사이에는 어떠한 시간적 개입이 존재하지 않는다. 그것이 법장보살의 돈오이고 자리행이었던 것으로 원효는 이해²⁵⁾했던 것이다. 돈오와 자리행은 정토교학의 용어로 말한다면, 왕상회향(往相迴向)²⁶⁾이다.

이러한 돈오적 해석이 이해될 수 있을 때, 비로소 우리는 『미타증성계』라는 시의 제목을 이해할 수 있게 된다. 나 자신의 관점을 제시하기 전에, 『미타증성계』라는 제목의 의미에 대한 한태식(보광)의 해석을 살펴볼 필요가 있다.

인행(因行) 시에 법장비구로서 수행하여 그 공덕의 과보에 의해서 성불하는 것이 가능했던 것이고, 이는 돈오점수의 대표적 예화라고 서술하고 있기 때문이다. 이 『미타증성계』라는 제목에 대해서 생각해 본다면, 법장비구가 48대원을 세워서 그 과보에 의해서 아미타불로서 성불하기까지를 의미하는 계송이므로, 이를 『미타증성계』라고 한 것으로 생각된다. 바꾸어 말하면, 아미타불의 성불의 증득계(證得偈) 및 성불계(成佛偈)라고 하는 것이 가능하다.²⁷⁾

이렇게 보는 것은 다소 오해의 소지가 있다. 첫째, 인행 시에 담은 수행의 공덕으로 성불한다는 수증론은 점수돈오일 수는 있어도 돈오점수일 수는 없기 때문이다. 돈오점수의 돈오는 진실한 법성(法性)의 증득, 즉 증성으로부터 출발할 뿐, 그것이 목적일 수는 없다. 돈오에서 점수로 흘러가야 한다. 둘째, 법장비구가 일으킨 48대원은 법장비구 자신의 성불을 위해서가 아니라 고해에 빠져서 허우적대는 중생을 제도하기 위한 것임을 『미타증성계』의 제6구가 설하

25) 이러한 원효의 이해가 과연 『무량수경』의 경설(經說)에 입각한 이해인지 아니면 그 자신의 해석학적 상상력이 발휘된 창조적 오독인지에 대해서는 다음 장에서 논의할 것이다.

26) 정토교학에서 왕상회향은 중생이 극락으로 가는 것이고, 환상회향은 다시 사바세계로 돌아와서 다른 중생들을 교화하여 함께 극락으로 가는 것을 말한다.(대정장 40, p.836a. 참조.) 이러한 두 가지 회향이 곧 정토의 진실한 가르침을 다 포섭한다는 관점은 신란(親鸞, 1173-1262)의 『교행신증』 제1권에서 설해진다. 대정장 83, p.589b. 참조.

27) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.270.

고 있지 않던가.

그리고 5구는 3-4구의 반복이다. 돈오/자리행/왕상회향의 차원에서 ‘정각’은 도달점일 수 있지만, 점수/이타행/환상회향의 맥락에서 볼 때 그것은 다시 출발점이다. 그것이 제5구이다. 5구의 일심무이상(一心無二相)은 정히 보리심의 일심(3구) 속에서는 모든 상이 부서진다(4구)는 말의 요약이자 동어반복이다. 6-7구에서는 “고해에 빠진 중생을 불쌍히 여겨서 / 48가지 초시간적 서원을 세웠다”고 말하였다. 이는 자기완성의 길이 아니라 제도중생의 길이 아닌가.

먼저 자기완성(돈오)을 한 뒤, 제도중생(점수)을 행한다는 논리²⁸⁾이다. 이러한 논리는 의상(義相, 625-702)의 시 『법성계(法性偈)』에서도 볼 수 있다. 『법성계』는 “법성은 원용하여 두 모습이 없으며”²⁹⁾로 시작되는데, 이 법성을 증오하는 것, 즉 중생에서 자리행을 이루고, 그에 입각하여 이타행을 행하는 구조³⁰⁾로 되어 있다. 『미타증성계』와 『법성계』는 그러한 측면에서 일맥상통하는 바 있는 것이다.³¹⁾

여기서 우리는 다시 보조에게로 돌아가 보아야 한다. 『미타증성계』에서의 점수가 자신의 습기(習氣)나 번뇌를 제거하기 위한 유식적인 수행이 아니라 중생을 이롭게 하는 행이었음을 생각할 때, 『미타증성계』와 『절요』에서 말하는 점수는 공히 화엄적 점수³²⁾라는 데서 상통성(相通性)이 있음을 알 수 있게 된다. 보조의 초기 저술인 『수심결』에서 말하는 유식적 점수³³⁾가 아닌 것이다.

28) 이 ‘자리 → 이타’의 논리를 보지 못하고 있다는 데 김상현 2000, 「미타증성계와 그 의의」, 앞의 책, p.194에는 문제가 있는 것이다.

29) “法性圓融無二相.” 한불전 2, p.1a.

30) 의상 스스로 『법성계』의 구조가 30구 중에서 “처음의 18구는 자리행의 차원이고, 그 다음 4구는 이타행의 차원이며, 마지막 8구는 수행자가 취하는 방편 및 얻는 이익의 차원에 대한 것이다”(한불전 2, p.2c.)라고 해석하였다.

31) 다만 한태식(보광)의 관점이 원효의 『미타증성계』의 이해에서는 정합성이 없다는 것이지, 『무량수경』 자체의 이해에서도 문제가 있다는 것은 아니다. 오히려 정확한 바 있다. 이는 다음 장에서 다시 상론할 것이다.

32) 화엄적 점수는 돈오 이후의 보현행을 의미하는 것인데, 『절요』의 다음과 같은 문장에서 그 입장을 찾아볼 수 있다. “깨달아서 안(悟解) 이후에 차별지(差別智)로써 중생들의 고통을 관찰하고서 비원(悲願)의 마음을 일으켜서 힘과 분수에 따라서 보살도를 행하여서 깨달음과 행을 점진적으로 원만히 해간다면 어찌 경쾌한 일이 아니겠는가.”(한불전 4, p.755c.; 보조사상연구원 1989, p.139.) 여기서 ‘悟解’는 ‘解悟’의 의미일 것이다.

화엄적 점수는 이타적 차원에서 중생을 제도하는 보현행(普賢行)을 의미하게 된다. 이에 비추어 볼 때, 법장보살이 “고해에 빠져있는 중생을 불쌍히 여겨서 /48가지 초시간적 서원을 세웠다”고 하는 6-7구의 입장은 화엄적 이타행, 화엄적 보현행에 다름 아님을 새삼 확인하게 된다.

2. 제8구 해석의 문제

이렇게 『미타증성계』에서 하화중생(下化衆生)의 화엄적 보현행을 읽어내도록 지침을 제시한 것은 바로 보조였다. 그러므로 이러한 이해가 제8구의 해석에도 반영되어야 한다. 7-8구에 대한 김상현과 로버트 버스웰의 번역은 다음과 같다.

크고도 뛰어난 사십팔원을 세우고서
 정업 갖추어 닦아 온갖 더러움 여의었네.³⁴⁾

그는 마흔여덟 가지 최상의 서원을 세우고서
 모든 청정한 행위들을 완벽히 계발하고, 모든 허물들은 다 내다버렸네.³⁵⁾

이 번역들에서는, 도대체 더러움을 여의게 된 주체를 누구로 상정하고 있는 것일까? 법장보살이 그렇게 했다는 것이다. 이렇게 이해하면 “고해에 빠져있는 중생을 불쌍히 여겨”라는 제6구의 의미를 간과하게 된다. 제6구에서는 “중생을 불쌍히 여겨”라고 해놓고, 다시 뒤의 제8구에 이르러 자기의 성불³⁶⁾문제,

33) 유식적 점수는 중생에 대한 대타적(對他的) 보살행을 의미하는 것이 아니라 스스로의 대자적(對自的) 습기(習氣)의 제거를 목적으로 하는 것이다. 『수심결』의 다음과 같은 문장에서 그 입장을 찾아볼 수 있다. “점수라는 것은, 비록 본성을 깨달아서 부처와 다름이 없게 되었으나 비롯함이 없는 옛적부터의 습기는 단박에 다 제거하기가 어려우므로 깨달음에 의지하여 닦아가되 점진적으로 혼습하여 공(功)을 이루고, 길이 성인의 종자(聖胎)를 길러서 오래하면 성인을 이룬다. 그러므로 점수라고 말하는 것이다.” 한불전 4, p.709c-710a. ; 보조사상연구원 1989, p.34.

34) 김상현, 『미타증성계와 그 의의』, 앞의 책, p.197.

35) Robert E. Buswell Jr. *Numinous Awareness Is Never Dark : The Korean Buddhist Master Chimul's on Zen Practice.*(Honolulu : University of Hawai's Press. 2016), p.143.

즉 자리로 돌아가는 것은 모순이 아닌가. 김상현은 “증성은 법성을 여실히 증득, 증오하는 것”³⁷⁾으로 정확히 파악하고서도 그것을 출발점으로 해서 5-8구를 하화중생의 차원에서, 즉 점수/이타행/환상회향의 의미로 이해하지 못했던 것이다. 버스웰의 경우 역시 돈오점수의 맥락에서 설해지는 보조의 『절요』를 옮기면서 그러한 점을 반영한 번역을 도출해내지 못하고 말았다.

한편 한태식(보광)의 제8구 번역은 이들과 다른 점이 있다. 다음과 같이 옮겼다.

마흔여덟 가지 크고 초월적인 서원을 일으켜서
 하나하나 정업을 닦아서 모든 더러움을 떠나게 하네.³⁸⁾

“떠나게 하네(離れさせる)”는 사역의 의미를 나타내는 표현이다. 법장보살이 중생들로 하여금 모든 더러움을 떠나게 했다고 이해하는 것이 옳다. 여기서 더러움을 떠나는 주체는 법장보살이 아니라 중생이어야 한다. 그런데 원효의 『미타중성계』 자체에서 ‘중생’은 숨어있는 행위자/주어일 뿐, 문면(文面)에 드러나 있지는 않다. 그러므로 돈오점수와 화엄³⁹⁾의 보현행, 즉 정토의 언어로 말한다면 환상회향의 맥락에서 『미타중성계』를 읽어내지 못한다면 그 숨어있는 행위자/주어의 존재를 읽어내지 못하고 말 것이다. 이렇게 볼 수 있을 때 비로소 『미타중성계』는 법장보살의 자리행/돈오/왕상회향만을 노래한 시가 아니라, 그것과 함께 이타행/점수/환상회향까지 나타내는 시가 된다.

36) 물론 법장보살의 경우 자기성불과 제도중생이라는 것이 연계되어 있는 독특한 구조를 취하고 있다. 48원은 모두 중생이 염불할 때 곧 법장보살이 성불한다는 논리구조를 취하고 있기도 한다. 이에 대해서는 김호성, 「춤추는 스님 잇젠 18. 용통염불」, 『일본불교사공부방』 제15호(서울: 일본불교사독서회, 2016), p.62. 참조. 그렇긴 하지만, 지금 김상현이나 로버트 버스웰이 그러한 점까지를 의식하고서 하는 말은 아닌 것으로 보이기에, 제8구를 자리적으로 해석해서는 안 된다고 말하는 것이다.

37) 김상현, 「미타중성계와 그 의의」, 앞의 책, p.194.

38) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.269.

39) 화엄에 대한 나의 이해는 성기(性起)와 보현행을 중심으로 하고 있다. 성기에서 돈오가 이루어지고, 보현행을 통해서 점수가 이루어진다고 보는 것이다. 더욱이 이 양자는 돈오를 통한 보현행의 전개라고 하는 내적 연결구조를 갖고 있다.

그런데 한태식(보광)은 『미타증성계』의 성격을 ‘증득계’ 내지 ‘성불계’⁴⁰⁾라고 하였다. 그때 ‘증득’과 ‘성불’의 의미는 무엇일까? 자리의 차원으로 그 범위가 한정되는가? 아니면, 자리와 이타의 차원을 모두 포괄하는 의미에서 성불⁴¹⁾을 말하는 것일까? 이는 제8구를 어떻게 이해하는지를 통해서 판단할 수 있을 것이다. 번역문에 대해서는 앞서 살펴보았거니와, 다시 한태식(보광)은 제8구에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

‘具修淨業離諸穢’에 대하여, 경전(『무량수경』 --- 인용자)에서는 ‘以大莊嚴具足衆行’으로 기록되어 있다.⁴²⁾

『무량수경』의 구절로써 『미타증성계』를 해석하는 맥락에서이다. 『무량수경』에서 ‘이대장엄, 구족중행’이라는 언급은 법장보살이 48대원을 세운 뒤에 다시 한 번 더 발원하는 계승, 즉 ‘아견초세원(我建超世願)’으로 시작하는 중서계(重誓偈)를 읊고 난 뒤의 행동거지(보살행)를 서술하는 맥락 속에서 등장하고 있다. “위대한 장엄으로써 모든 행을 다 갖추어서 중생으로 하여금 공덕을 성취하게 한다.”⁴³⁾라고 말이다.

그러므로 한태식(보광) 역시 이 제8구의 의미를 이타행의 맥락에서 파악한 것임을 확인할 수 있는 것이다. 그런 까닭에 사역의 의미를 갖는 “떠나게 하네”라고 번역할 수 있었던 것이다. 다만 아쉬운 것은, 번역 시에 좀더 명확하게 “(중생들로 하여금) 온갖 더러움 떠나게 하였네”라고 하여, ()속에서라도 떠남의 주체를 표기해 주었더라면 더욱 분명해 졌을 것이다. 결국, 한태식(보광)이 ‘증득계’나 ‘성불계’라고 『미타증성계』의 성격을 규정했을 때 그 의미는 석가모니불의 성불에서 볼 수 있는 것과는 다른 유형의 성불, 즉 『무량수경』에서

40) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.270.

41) 자리와 이타를 포괄하는 의미의 성불, 즉 법장보살/아미타불의 성불은 먼저 자리의 차원에서 성불하고 나서 제도중생의 길로 나선 석가모니불의 성불과 다른 유형의 성불이다. 이는 『무량수경』의 중요한 특징이라 할 수 있다.

42) 韓泰植(普光), 앞의 책, p.270.

43) “以大莊嚴, 具足衆行, 令諸衆生, 功德成就.” 대정장 12, p.269c.

법장보살/아미타불이 보여준 유형의 성불의 의미로 이해해야 한다는 점을 주의해 두고 싶다.

IV. 『미타증성계』와 『무량수경』의 거리

1. 『무량수경』의 경증(經證) 검토

우리는 보조의 인도(引導)를 따라서 돈오점수와 화엄의 입장에서 원효의 『미타증성계』를 이해하였다. 보조는 『미타증성계』 안에 돈오점수설이 구현되어 있다고 이해했던 것이고, 그 돈오점수설의 밑바탕에는 화엄의 논리가 가로 놓여있었던 것이다. 그 점을 우리는 확인하면서 보조가 『절요』에서 표명한 입장을 『미타증성계』를 해석하는 하나의 해석학적 틀로 활용하였다. 김상현과 한태식(보광)의 개척적 연구에서는 이 점을 간과하였던 것으로 보이고, 바로 그 점을 나는 극복하고자 하였다.

그런데 여기서 멈출 수는 없다. 원효의 『미타증성계』와 『무량수경』 사이에는 연속성도 있지만 불연속성도 있는 것으로 판단되기 때문이다. 그 연속성에 대해서는 누구라도 쉽게 인정할 수 있다. 제1-2구, 그리고 제7구에 분명한 증거가 제시되어 있기 때문이다. 그런데, 여기에 함정이 있다. 바로 그렇기에 『미타증성계』와 『무량수경』 사이에는 아무런 긴장이 없는 것일까?

한태식(보광)은 『미타증성계』가 『무량수경』이라는 “경전의 내용을 요약하고 있는 중송(重頌)이다.”⁴⁴⁾라고 하였다. 과연 그럴까? 『미타증성계』가 『무량수경』 그대로를 다시 한번 요약하면서 거듭 천명했다고 할 수 있을까? 이 점에 대해서 두 선행연구자는 아무런 의심도 제기하지 않았다. 뿐만 아니다. 보조조차도 이 점에 대해서는 아무런 의심조차 하지 않았다. 애당초 보조의 관심사는 『미타증성계』가 과연 『무량수경』을 잘 이해했는가, 양자 사이에는 의미가 잘

44) 韓泰植(善光), 앞의 책, p.272.

부합하는가와 같은 것은 문제가 아니었기 때문이리라.

김상현도 『미타증성계』를 “『무량수경』을 배경으로 하여 지어진 것으로 추측된다.”⁴⁵⁾고 하였으나, 한태식(보광)은 정토사상의 전공자답게 좀 더 깊숙이 들어간다. 구절 구절 『무량수경』의 관련 구절을 찾아서, 다음과 같이 대응⁴⁶⁾시키고 있는 것이다.

乃往過去久遠世 ← 乃往過去久遠無量不可思議無央數劫⁴⁷⁾
有一高士號法藏 ← 號曰法藏, 高才哲勇, 與世超異⁴⁸⁾
初發無上菩提心 ← 尋發無上正眞道意⁴⁹⁾
出俗入道破諸相 ← 棄國捐王, 行作沙門⁵⁰⁾
雖知一心無二相 卍 원효 자신의 독자적인 정토사상
而愍群生沒苦海 卍
起六八大超誓願 ← 我建超世願⁵¹⁾
具修淨業離諸穢 ← 以大莊嚴, 具足衆行⁵²⁾

여기서 문제가 되는 것은, 제4구의 경증(經證)이다. “나라와 왕위를 버리고 사문이 되는 것”이 과연 “(곧바로) 세속을 벗어나 모든 상이 부서진 도에 드는 것”과 동의어일 수 있겠는가? 실제로는 출속이든 입도이든, 형식적/외형적 의미만이 아니라 내면적인 의미까지 포함하는 것으로 생각되지만, 일단 형식적/외형적 측면으로만 본다고 하더라도 ‘파제상’은 포괄하지 못한 것 아닌가. 그런데 4구에서 핵심은 ‘파제상’에 있다. 나는 ‘파제상’을 ‘도’의 내포로서 파악하여 옮겼지만, 김상현과 한태식(보광)은 공히 출속 다음 입도, 입도 다음 파제

45) 김상현, 「미타증성계와 그 의의」, 앞의 책, p.195.

46) 韓泰植(普光), 앞의 책, pp.269-270. 참조.

47) 대정장 12, p.266c.

48) 위의 책, p.267a.

49) 상동.

50) 상동.

51) 대정장 12, p.269b.

52) 위의 책, p.269c.

상이라는 시간적 추이에 따라서 옮겼다. 그렇다고 한다면, 더욱더 ‘파제상’에서 법장보살의 ‘정각’은 정점(頂點)을 찍었던 것으로 보았어야 하지 않았을까. 그런데 ‘파제상’의 의미를 드러내는 구절을 『무량수경』에서는 찾아보지 못하고 말았다.

과연 ‘나라와 왕위를 버리고 사문이 되는 사실’, 즉 형식적/외형적인 출가가 곧바로 정각이었는가? 원효는 그렇게 생각했던 것일까? 또 『무량수경』에 실해진 법장보살의 정각은 바로 그러한 것이었는가? 나는 그렇지 않았다고 본다. 물론 한태식(보광)이 제4구의 경증을 비정(比定)하는 데 나름대로 적지 않은 어려움을 겪었을 것으로 생각된다. 그 까닭은 바로 『미타증성계』의 구절구절이 『무량수경』의 어떤 구절에 대한 동어반복이라 보고 있었기 때문이다. ‘중송’이라 말할 때의 의미는 바로 그러한 것이었다고 생각되는데, 방법론적으로 그러한 생각이 이와같은 오류를 낳았던 것으로 보인다. 그러나 나는 그렇게 보지 않는다. 오히려 『미타증성계』를 『무량수경』과 대비(對比)해서 보는 것은 시도해 볼 수 있다. 그렇지만, 그것은 경전의 구절구절에서 상응하는 것을 찾기 보다는 구조(plot)를 찾아서 확인해 보아야 할 것으로 본다.

『무량수경』은 법장보살의 성불이야기를 포함하고 있다. 법장보살의 등장에서부터, 성불까지의 구조를 찾아보면 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다.

- ① 출가 : 爾時, 次有佛, 名世自在王 --- 忍從不悔⁵³⁾
- ② 발심과 세자재왕여래의 설법 : 佛告阿難 --- 悉現與之⁵⁴⁾
- ③ 수행 1 : 時, 彼比丘 --- 清淨之行⁵⁵⁾
- ④ 수기 1 : 阿難白佛 --- 四十二劫⁵⁶⁾
- ⑤ 예불과 설법의 위촉 : 時, 法藏比丘 --- 一切大衆⁵⁷⁾
- ⑥ 발원 : 菩薩聞已 --- 當雨珍妙華⁵⁸⁾

53) 대정장 12, pp.267a-b.

54) 위의 책, pp.267b-267c.

55) 위의 책, p.267c.

56) 상동.

57) 상동.

⑦ 수기 2 : 佛語阿難 --- 深樂寂滅⁵⁹⁾

⑧ 수행 2 : 阿難, 法藏比丘, --- 而得自在⁶⁰⁾

⑨ 성불 및 불국토 건설 : 阿難白佛 --- 名曰安樂⁶¹⁾

『무량수경』은 경전 안에 또 경전이 있는 것과 같은 액자경전⁶²⁾의 구조를 갖고 있다. 그래서 얼른 그 구조를 파악하기가 쉽지 않다. 그러나 불타와 아난의 대화라는 ‘밖의 경전’ 속에 세자재왕여래와 법장보살의 대화라는 ‘속의 경전’이 놓여있음은 분명하다. 그리고 그 ‘속의 경전’은 위에서 제시한 바와 같이 크게 9단으로 분과(分科)해서 생각해 볼 수 있다. 그러므로 한태식(보광)과는 달리, 나는 법장보살의 정각이라는 『미타증성계』 제4구의 의미를 ①출가에서 등장하는 ‘棄國捐王, 行作沙門’에서 찾지 아니하고, ⑨성불 및 불국토건설에서 찾는다. 그 부분을 옮기면, 다음과 같다.

아난이 부처님께 사뢰었다: “법장보살은 이미 부처를 이루어서 열반에 이르렀습니까? 아직 부처를 이루지 못하고서 현재에 이르고 있는 것입니까?” 부처님께서 아난에게 말씀하셨다: “법장보살은 지금은 이미 부처를 이루어서 현재는 서방(정토 극락세계)에 있다. (그곳은) 여기서부터 십만억국토를 지나서 있으니, 그 부처님 세계를 ‘안락(국)’이라 이름한다.”⁶³⁾

이것이 법장보살의 성불이다. 석가모니불에 의한 인가/증명이기도 하고, 법장보살의 성불에 대한 석가모니불의 해석이라 볼 수도 있다. 앞서 살펴본, 제8구에 대한 한태식(보광)의 해석에 나오는 구절 ‘以大莊嚴, 具足衆行’은 ⑧수행 2

58) 대정장 12, pp.267c-269c.

59) 위의 책, p.269c.

60) 위의 책, pp.269c-270a.

61) 위의 책, p.270a.

62) 소설 속에 또 소설이 있는 소설을 액자소설이라 하는 데서 취해온 이름이다.

63) 阿難白佛: “法藏菩薩, 爲已成佛而取滅度; 爲未成佛爲今現在?” 佛告阿難: “法藏菩薩, 今已成佛, 現在西方. 去此十萬億刹, 其佛世界, 名曰安樂.” 대정장 12, p.270a.

에서 나온다. 한태식(보광)이 『미타증성계』를 ‘증득계’ 내지 ‘성불계’라고 했을 때, 그 부분까지를 다 거친 뒤의 성불(⑨)을 의미한다면 --- 앞의 논의에서 ‘그렇다’라고 평가하였다 --- 동의할 수 있다고 말하였다.

2. 원효의 『무량수경』 이해

다음, 우리가 중요하게 살펴보아야 할 논점은 바로 법장보살의 성불 과정 전체를 이와 같이 이해한다고 했을 때, 원효의 『미타증성계』에 나타난 법장보살의 정각에 대한 언명(言明)은 『무량수경』의 입장과는 차이가 있다는 것이다. 원효는 제4구에서 입도(入道)의 문제를 파제상의 문제, 즉 이원적 대립을 떠나는 것으로 보았다. 그리고 이는 점수/이타행/환상회향의 출발점이 되는 5구에서는 다시 ‘一心無二相’으로 동어반복되고 있는 것이다. ‘입도=일심’이고, ‘파제상=무이상’이 아닌가.

이렇게 원효의 『미타증성계』에서 말하는 無二相과 破諸相의 내포를 갖는 ‘정각’의 묘사는 入不二를 말하는 『유마경』을 상기시킨다. 그만큼 반야중관⁶⁴) 사상의 맥락이라 할 수 있으리라. 물론 그것은 바로 앞의 제3구에서 말하는 것처럼 ‘초발무상보리심’하자마자 이루어지는 것이라고 보았을 때 --- 그래야 돈오가 가능해 진다 ---, ‘초발심시 변성정각’을 노래하는 화엄사상⁶⁵)의 입장을 취하고 있다고 평가했던 것이다.

그런데 『무량수경』도 그러한 것일까? 만약 그렇다고 한다면, 『미타증성계』는 한태식(보광)이 평가한 것처럼, 『무량수경』의 중송이라 말할 수도 있을 것이다. 이 점을 확인하기 위하여 우리가 살펴보아야 할 초점은 세 가지다. 첫째는 『무량수경』에서 말하는 법장보살의 수행이 무엇인가 하는 것이고, 둘째는 발보리심(發菩提心)과 성불 사이의 시간적 거리이며, 셋째는 수행(교화/보살행

64) 入不二의 반야중관의 논리가 화엄의 논리 속으로 들어가게 됨은 김호성, 『대승경전과 선』(서울: 민족사, 2002), pp.169-184. 참조.

65) 또 하나 내가 앞에서 『미타증성계』에서 화엄사상을 말한 근거는 그러한 ‘정각 이후’에 보살행/보현행이 행해지는 구조(제5-8구)가 나타나 있었기 때문이다.

/보현행)이 성불/돈오 --- 석가모니불에게서 볼 수 있는 유형의 성불 --- 이후에 이루어졌는가, 그 이전에 이루어졌는가를 확인하면 된다. 선오후수(先悟後修)인가, 선수후오(先修後悟)인가? 이 세 가지 초점을 살펴보기 위하여, 우리는 ② 발심에 나오는 다음과 같은 경문을 읽어보아야 한다.

부처님께서 아난에게 말씀하셨다 : “법장비구는 이러한 계승을 옮기고 나서는 부처님께 사죄기를, ‘그렇습니다. 세존이시여. 저는 위없이 높은 깨달음을 얻고자 하는 마음을 발하였습시다. 원하옵건대, 부처님께서 저를 위하여 널리 기준으로 삼아야 할 말씀(經法)을 베풀어 주소서. 저는 장차 (그 말씀대로) 수행하여 불국토를 섭취(攝取)하고 한량없이 아름다운 국토를 청정하게 장엄하겠습니다. 제가 이 세상에서 속히 정각을 이루고서 생사의 괴로움을 가져오는 뿌리를 제거케 하소서.’”⁶⁶⁾

이 경문을 읽어볼 때, 위에서 우리가 제기한 세 가지 초점 중에서 첫째 법장보살의 수행이 무엇인지가 분명하게 밝혀져 있다. 그의 수행은 “불국토를 섭취하고 한량없이 아름다운 국토를 청정하게 장엄하는” 것이었다. 이 점은 ③ 수행 1에서도 다시 한 번 더, 다음과 같이 분명하게 제시된다.

그때 저 비구는 (세자재왕)부처님께서 설하시는 국토를 깨끗이 장엄하는 일에 대하여 듣고 (또한 그 국토를) 모두 다 보고서는 위없이 뛰어난 원을 발하였다. 그 (발원한) 마음이 적정하고 뜻하는 바에 집착함이 없었으니 모든 세간(의 사람들이) 능히 미칠 수 있는 자가 없었다. 5겁 동안 불국토를 장엄하는 청정한 행에 대하여 사유하고 (불국토를) 섭취하였다.⁶⁷⁾

불국토를 청정하게 장엄하는 행은 선이나 깨달음, 지혜의 차원이 아니라 그

66) 佛告阿難 : “法藏比丘, 說此願已, 而白佛言, 唯然, 世尊! 我發無上正覺之心, 願佛爲我, 廣宣經法. 我當修行, 攝取佛國, 清淨莊嚴, 無量妙土. 令我於世, 速成正覺, 拔諸生死, 勤苦之本.” 대정장 12, p.267b,

67) 時, 彼比丘, 聞佛所說嚴淨國土, 皆悉都見, 超發無上殊勝之願. 其心寂靜, 志無所著, 一切世間, 無能及者. 具足五劫, 思惟攝取莊嚴佛國清淨之行. 위의 책, p.267c.

야말로 행의 불교이다. 보살의 만 가지 행을 다 닦는 것을 말한다. 여기서 우리는 애당초 『무량수경』의 사상적 입각지가 보살도(菩薩道)의 구현에 있다는 것을 알 수 있다. 그런 연장선상 위에서 불국토 건설이라는 이념이 형성되고, 그런 뒤에 모든 중생들을 그 국토로 초대하고자 하는 본원(本願)이 행해진다는 것을 알 수 있다. 그 본원은 ⑥발원에서 제시되는 48가지 서원임은 말할 나위 없다.

이와 같이 세자재왕여래의 설법의 내용이나 법장보살의 발심 이후에 행하는 수행의 내용이 곧바로 보살도의 실천이라는 점을 생각할 때, ‘정토’라는 말의 의미 역시 새롭게 다가오게 된다. ‘淨土’를 ‘형용사+명사’로 이루어진 격한 정복합어(tatpuruṣa, 依主釋)으로 보는 것은 나중의 문제이고, 지금 우리가 살펴본 ②발심과 ③수행1의 맥락에서 제시되는 행, 즉 보살행은 국토를 청정하게 장엄하는 것이므로 ‘동사(타동사)+목적어’로 구성된 것임을 알 수 있다. 이는 영어로 말한다면, 『무량수경』의 정토신앙은 pure land 이전에 purification of land임을 알 수 있다. 이는 이미 야마구치 스스무(山口益)에 의해서 밝혀진 바⁶⁸⁾ 있고, 나 역시 그러한 의미의 정토는 『유마경』의 불국품에서 말해지는 정토와도 상통⁶⁹⁾하는 바 있음을 지적한 바 있다.

이상의 논의를 통하여, 앞에서 제기한 세 가지 초점에 대하여 그 대답을 제시할 자료를 충분히 얻었다. 첫째, 『무량수경』에서 말하는 법장보살의 수행은 보살도의 실천이었다. 선적 사유⁷⁰⁾가 아니었다. 둘째, 법장보살의 발심과 성불 사이에는 5겁이라는 대단히 긴 시간적 거리가 있었다. 셋째, 법장보살의 성불은 ②발심 이후에 발원(⑥)과 수행(③, ⑧), 수기(④, ⑦) 등을 거쳐서 ⑨성불에 이르러서야 완성되었다. 즉 화엄이나 돈오점수설에서 말하는 것처럼, 발심이

68) 山口益, 「淨土について」, 『山口益佛教學文集』(東京: 春秋社, 1973), pp.849-850. 참조.

69) 김호성, 『대승경전과 선』, pp.141-145. 참조.

70) 『무량수경』에서는 ‘오겁 동안의 사유’를 말하고 있지만, 이때 ‘사유’는 명사가 아니다. 뒤에 나오는 ‘莊嚴佛國, 清淨之行’을 목적으로 받는 동사이다. 비록 『탄이초(歎異抄)』에 따르면, 신란(親鸞, 1173-1262)이 ‘5겁의 사유’라는 표현을 썼다(『탄이초』 후기)고 하지만, 그때의 의미 역시 선적으로 해석될 수 없음을 『무량수경』 본문은 보여주고 있는 것이다. 그런데 대개는 선적인 의미로, 즉 명사로 이해하고 있다. 예컨대, 우메하라 다케시(梅原 猛) 역시 “아미타불이 5겁이라는 대단히 긴 시간 동안 사색을 해서”라고 읊고 있다. 梅原 猛, 『歎異抄』(東京: 講談社, 2001), p.132.

곧 돈오(성불)이고 그 이후에 행하는 수행(이타행)이라는 구조와는 다른 것이었다. 차라리 『무량수경』의 수행은 돈오점수의 그것이 아니라 점수돈오의 그것이라 해야 할 것이었다.

이렇게 볼 때, 원효는 『미타증성계』를 통하여 『무량수경』의 의미를 동어반복적으로 한 번 더 노래한 것이라 할 수는 없다. 한태식(보광)이 말하는 것과 같은, ‘중송’은 아닌 것이다. 물론 『무량수경』에 대한 원효의 자기이해/자기철학을 표현/고백한 것이라 할 수 있지만, 거기에는 해석학자로서 원효의 면목이 잘 드러나 있다. 즉 자기만의 해석학적 상상력으로 텍스트인 『무량수경』을 창조적으로 오독(誤讀)해 냈던 것이다. 나는 그 점을 비판하려는 것이 아니다. 오히려 그 점은 나름으로 평가받아야 할 것이다. 다만 그 양자의 차이, 즉 텍스트와 해석의 차이를 드러내고자 할 뿐이다. 그럼으로써 원효의 『미타증성계』가 반야중관·화엄·선적 맥락⁷¹⁾에서 『무량수경』을 읽었고, 바로 그 점이 보조지눌의 호응을 얻어서 인용될 수 있었던 원인을 제공한 것으로 본다.

V. 맺음말

종래 원효의 정토사상을 논의하는 맥락에서 그다지 주목받지 못한 텍스트에 『미타증성계』와 『징성가』가 있다. 각기 8구와 4구의 짧은 게송일 뿐이어서 그런 것일지도 모른다. 하지만, 이들이 각기 보조지눌의 『절요』와 원묘요세

71) 아직 구체적인 연구결과를 제시할 수는 없지만, 원효의 『아미타경소』와 『무량수경종요』에 드러난 원효의 정토사상과 『미타증성계』에 나타난 원효의 정토사상이 그 맥락을 달리할 수 있는 가능성은 있다고 생각된다. 왜냐하면, 이기영이 밝힌 바와 같이, 원효가 이들 문헌에서 주로 인용한 경론은 유식계통이 대종(大宗)을 차지하고 있기 때문이다. 『무량수경종요』에 인용된 유식계 경론은 모두 16회이고, 여래장계 경론은 모두 7회였다. 그 반면 정토계 경론의 인용은 6회에 그쳤다. [이기영, 「경전인용에 나타난 원효의 독창성」, 『한국불교연구』(서울: 한국불교연구원출판부, 1983), pp.396-398. 참조.] 다만, 원효의 정토사상이 유식적 정토사상(『무량수경종요』와 『아미타경소』)과 화엄적 정토사상(『미타증성계』와 『징성가』)으로 나누어질 수 있는 가능성에 대해서는 『무량수경종요』와 『아미타경소』에 대한 별도의 심도있는 연구가 뒤따라야 할 것이다. 앞으로의 연구과제로 남겨둘 수밖에 없다.

(圓妙了世, 1163-1245)의 『비명』 속에 인용되어서 전해지고 있다는 것으로 다행스런 일이 아닐 수 없다.

이에 대해서 김상현과 한태식(보광)이 선행연구를 남겨주었다. 그렇지만, 이들의 연구에서는 공통적으로 『미타증성계』를 이해함에 있어서 보조지눌의 관점을 『미타증성계』에 대한 해석학적 이해의 한 선례/사례로서 받아들이지 못하고 말았다. 보조는 『절요』에서 분명히 선오후수, 즉 돈오점수설을 지지하는 하나의 전거로서 『미타증성계』를 인용하였던 것이다. 그럼에도 불구하고, 김상현과 한태식(보광)은 공히 『미타증성계』에 나타난 돈오점수설의 맥락이 무엇인지 천착하지 않았다.

이 글은 바로 이 점에서 출발하였다. 보조가 『미타증성계』를 인용하는 맥락을 다시 한번 세밀히 살펴보았다. 그것은 정히 보조가 주창했던 돈오점수의 논리를 더욱 강화하려는 맥락이었다. 이때 돈오점수설은 곧 화엄사상의 기초 위에 놓여있었음을 우리는 살펴볼 수 있었다. 첫째, 먼저 발심하는 그 순간이 바로 성불이라는 화엄의 관점이 곧 먼저 돈오를 하고 나서 하는 점수만이 진정한 수행이라는 돈오점수설을 지지하고 있었던 것이다. 둘째, 돈오 이후의 수행이라는 점수 그 자체는 자기의 번뇌를 제거해 가는 자리적 차원의 점수, 즉 유식적 점수가 아니라, 널리 중생을 이롭게 한다는 화엄적 차원의 보현행이었다.

이러한 두 가지 점에서 『미타증성계』를 화엄의 입장에서 해석할 가능성이 보조에 의해서 주어졌던 것이다. 과연 그러한 관점을 갖고서 『미타증성계』를 조망해 보았을 때, 제3-4구에서 초발심이 곧 모든 대립을 넘어서 도에 들어가는 것이라는 입장이 표명되어 있음을 알 수 있었다. 또 제5구에서 제4구의 관점을 기반으로 함을 한번더 반복 제시한 뒤, 제6-8구에서는 중생을 이롭게 하기 위한 구체적 원행(願行)이 제시되는 구조였음을 확인할 수 있었다. 이와 같이 이해하게 될 때, 제8구의 해석, 즉 “모든 더러움을 떠난다”라는 행위의 주체가 누구냐 하는 문제가 새롭게 부각되었다. 김상현과 로버트 버스웰 등은 모두 자리행의 차원에서 더러움을 떠나는 주체를 법장보살로 보았으나, 그것은 잘못이었다. 한태식(보광)의 이해처럼, 그것은 중생으로 하여금 더러움을 떠나

도록 법장보살/아미타불이 사역(使役)한 것으로 이해해야 옳은 것이다.

이렇게 『미타증성계』를 이해하고 나면, 다시 하나의 문제가 더 떠오른다. 바로 『미타증성계』와 『무량수경』 사이의 거리인 것이다. 『미타증성계』는 제 1-2구와 7구의 구절로만 보더라도, 그것이 『무량수경』과 밀접한 관련이 있다는 점은 의심할 여지가 없다. 그렇긴 하지만, 바로 그렇기 때문에 과연 한태식(보광)이 생각하는 것처럼, 『무량수경』의 내용을 요약하는 중송(重頌)이라고 까지 평가할 수 있을 것인가? 나는 그렇지 않다고 보았다.

왜냐하면 『미타증성계』와 『무량수경』 사이에는 거리가 존재하기 때문이다. 즉 『미타증성계』에 나타난 원효의 『무량수경』 이해에는 원효의 해석학적 선이해(hermeneutical pre-understanding)가 투영되어 있다는 점이다. 그리고 그 해석학적 선이해는 바로 화엄사상이었다. 諸相을 깨뜨려서, 마침내 二相이 없다는 것을 깨닫는 돈오적인 것이었다. 그런데 과연 『무량수경』도 그렇게 법장보살의 성불이 돈오적이었다고 말하고 있는 것일까? 그렇지 않다. 『무량수경』에서 법장보살의 성불은 5겁이라는 긴 시간이 걸렸으며, 그동안 불국토를 청정히 장엄하는 보살행에 매진하였던 것이다. 그리고 이 보살행은 이타행이라는 점은 틀림없으나, 돈오 이후에 행하는 보현행이라 할 수는 없다. 오히려 『무량수경』은 그러한 보살행을 거쳐서 마침내 이루게 되는 법장보살의 성불을 말하고 있었던 것이다. 그러므로 『미타증성계』가 돈오점수를 말하고 있었다고 한다면, 『무량수경』은 점수돈오를 말하고 있는 것으로 보아야 옳다.

『미타증성계』를 이렇게 이해하고 나면, 원효의 정토사상 안에는 어쩌면 두 계통의 정토사상이 함께 있었던 것은 아닐까 하는 가설(假說)이 설정된다. 이는 『무량수경종요』와 『아미타경소』에 나타난 원효의 정토사상이 유식적 정토사상이 아닌가 라는 점을 생각할 때 그렇다. 이 점에 대해서는 이기영이 조사한 경론인용의 경향을 통해서 어느 정도는 뒷받침되고 있으나, 앞으로 더욱 더 연구가 필요한 부분이다.

에당초 이 글은 『미타증성계』와 『징성가』를 함께 논의할 생각으로 출발했으나, 지면 관계상 그것은 무리라고 생각되었다. 따라서 『징성가』에 대한 고

찰, 『미타증성계』와 『징성가』의 관계, 이들 텍스트와 원효의 대중교화행, 그리고 마침내는 원묘요세와 보조지눌 사상과의 관련성 등 여러 가지 문제를 해명하는 후속 연구를 남겨놓고 있다.

참고문헌

1. 원전류

- 대정장 12. 『불설무량수경』. 대정신수대장경.
- 대정장 40. 『무량수경우파제사원생계주』(曇鸞). 대정신수대장경.
- 대정장 83. 『현정토진실교행증문류』(親鸞). 대정신수대장경.
- 한불전 1. 『미타증성계』(元曉). 한국불교전서 제1책. 서울 : 동국대학교 출판부, 1979.
- ----- 2. 『화엄일승법계도』(義相). 한국불교전서 제2책. 서울 : 동국대학교 출판부, 1979.
- ----- 4. 『법집별행록절요병입사기』(普照). 한국불교전서 제4책. 서울 : 동국대학교 출판부, 1982.
- 보조사상연구원 1989. 『보조전서』. 서울 : 보조사상연구원.

2. 단행본

- 김호성. 『대승경전과 선』. 서울 : 민족사, 2002.
- -----. 『바가바드기타의 철학적 이해』. 서울 : 올리브그린, 2015.
- 藤能成. 『원효의 정토사상 연구』. 서울 : 민족사, 2001.
- 梅原 猛. 『歎異抄』. 東京 : 講談社, 2001.
- 서거정. 『동문선』. 동국대도서관(고서 D810.829. 동37ㄱ○.v.1(39)).
- Robert E. Buswell Jr., *Numinous Awareness Is Never Dark : The Korean Buddhist Master Chimul's on Zen Practice*. Honolulu : University of Hawai's Press, 2016.

3. 논문

- 김상현. 「원효의 미타증성계」, 『경주사학』 6. 경주 : 동국대 경주사학회, 1987.
- -----. 「미타증성계와 그 의의」, 『원효연구』. 서울 : 민족사, 2000.
- 김승찬. 「원효의 문학세계」, 『논문집』 18집. 부산 : 부산대학과 문리과대학, 1979.
- 김호성. 「돈오점수의 새로운 해석」, 『한국불교학』 제15집. 서울 : 한국불교학회, 1990.
- -----. 「춤추는 스님 잇펜 18. 융통염불」, 『일본불교사공부방』 제15호. 서울 : 일본 불교사독서회, 2016.

- 山口益, 「淨土について」, 『山口益佛教學文集』. 東京: 春秋社, 1973.
- 이기영, 「경전인용에 나타난 원효의 독창성」, 『한국불교연구』. 서울: 한국불교연구원 출판부, 1983.
- 韓泰植(普光), 「新羅·元曉の彌陀證性偈について」, 『印度學佛教學研究』 43-1號. 東京: 日本印度學佛教學會, 1994.
- 福土慈念, 「일본의 삼국·통일신라시대 불교 연구동향」, 『일본의 한국불교 연구동향』. 서울: 장경각, 2001.

Wonhyo's "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" and Bojo Chinul

KIM, Ho-sung
Professor
Dongguk University

"A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" is a text in which Wonhyo's view on Pure Land is well portrayed. Bojo Chinul cited the poem as one source which supports the Sudden Enlightenment Gradual Cultivation theory, but Kim Sang-hyun and Bo-kwang did not scrutinize the context of the theory that appeared in "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature."

This article began from that point. Bojo Chinul's Sudden Enlightenment and Gradual Cultivation theory is based on Avatamsaka. First, the perspective of Avatamsaka, which claims that the moment of spiritual awakening is the moment of attaining Buddhahood, had actually supported the Sudden Enlightenment and Gradual Cultivation theory. Second, gradual cultivation, which is the self-discipline after sudden enlightenment, was the Samantabhadra practice in the Avatamsaka dimension, which extensively benefits mankind.

After understanding "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature," another problem surfaces: The distance between "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" and *Sukhavatīvyūhasūtra*. Can the verse be evaluated as the geya (repeated praise) which summarizes the contents of the sutra?

I did not see it. It is because some distance exists between "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" and *Sukhavatīvyūhasūtra*. That is, Wonhyo's hermeneutical pre-understanding of *Sukhavatīvyūhasūtra* is reflected in the verse, and that under-

standing is based on Avataṃsaka thought, or sudden enlightenment. On the other hand, Dharmākara Bodhisattva's attaining Buddhahood in *Sukhavatīvyūhasūtra* took five kalpas after the practices of the bodhisattva path. It was the self-discipline prior to sudden enlightenment.

Keywords

A Verse on Amitabha Buddha's Pure Nature, Sukhavatīvyūhasūtra, Wonhyo, Bojo Chinul, Avataṃsaka

2016년 11월 15일 투고

2016년 12월 15일 심사완료

2016년 12월 17일 게재확정

