

원효가 민중들에게 권유한 영불의 정체성 : 愛宕邦康의 「元曉撰『無量壽經宗要』研究法改革論」 비판

On the Identity of Yömbul (Buddhānusmti) which Wönhyo Recommended for the poor and ignorant people: Critique on Atago Kuniyasu's "Reconsidering Methods of Studies on Wönhyo's Doctrinal Essentials of the Sukhāvativyūhasūta"

저자 (Authors)	김호성 Kim, Ho-sung
출처 (Source)	신라문화 58 , 2021.6, 333-355 (23 pages) THE JOURNAL OF THE RESEARCH INSTITUTE FOR SILLA CULTURE 58 , 2021.6, 333-355 (23 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 신라문화연구소 The Center of Research for Silla Culture Dongguk University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE10576143
APA Style	김호성 (2021). 원효가 민중들에게 권유한 영불의 정체성 : 愛宕邦康의 「元曉撰『無量壽經宗要』研究法改革論」 비판. 신라문화, 58, 333-355.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/28 09:55 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

원효가 민중들에게 권유한 염불의 정체성

: 愛宕邦康의 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」 비판

김 호 성*

- I. 머리말
- II. 문헌해석의 오류
- III. 방법론의 오류
- IV. 맺음말

■ 국문초록

원효는 失戒 이후 방방곡곡을 다니면서 민중들에게 ‘나무아미타불’ 염불을 권유했던 것으로 알려져 있다. 이는 일연의 『삼국유사』 元曉不羈조의 “모두 불타의 이름을 알게 되었으며, 모두 ‘나무……’라고 일컬었다”라는 기록에 근거한 평가다.

그런데 근래 愛宕邦康은 「원효찬 『무량수경종요』 연구방법개혁론」을 통하여, 원효가 민중들에게 권유한 염불은 ‘나무아미타불’이 아니라 ‘나무불’로 보아야 한다고 주장했다.

그 주장의 근거는 일연이 명시적으로 ‘나무아미타불’이라고 기록하지 않았고, 원효의 저술에 ‘나무불’이라는 표기는 있어도 ‘나무아미타불’은 없다. 『아함경』에 ‘나무불’이 나온다. ‘나무불’은 용수의 『십주비바사론』에서 말하는 염불과 마찬가지로, ‘나무아미타불’ 염불은 세친과 담란 이후에 클로즈업 된 것이다. 원효가 민중들에게 권유한 것은 ‘통염불’이 아니라 ‘별염불’로 보아야 한다. (‘나무……’) ‘나무아미타불’이라고 인식된 것은 일본 정토종에 의하여, 그들 종파에 대한 비판의 반증 사례로서 착안되었다. 등의 일곱 가지였다.

그러나 앞의 네 가지는 문헌해석을 잘못된 결과 야기된 오류이며, 뒤의 세 가지는 잘못된 방법론에 의지한 결과로 야기된 오류이다.

이 글은 愛宕邦康의 주장을 하나하나 비판함으로써, 원효가 민중들에게 권유했던 ‘나무……’는 ‘나무불’이 아니라 종래 이해되어 왔던 것처럼 ‘나무아미타불’임을 재확인한다.

* 동국대학교 인도철학과 교수

주제어 ● 원효, 일연, 『삼국유사』, 『무량수경종요』, 『불설아미타경소』, 나무아미타불, 愛宕邦康

I. 머리말

一然(1206~1289)은 그의 『삼국유사』 ‘元曉不羈’조에서, 元曉(617~686)가 민중들에게 염불을 권유한 이야기를 기록하고 있다.

원효가 (...) 나무꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리로 하여금 모두 부처님의 名號를 알게 하였고 함께 ‘나무...’라고 일컫게 하였으니, 원효의 교화가 컸다.¹⁾

문제는 ‘나무...’라는 염불의 정체가 무엇인가 하는 점이다. 김강모(운학)는 “이 ‘南無之稱’은 나무아미타불의 정토염불이 아니었을까?”²⁾라고 하였으며, 김영미 역시 “나무아미타불이라는 칭명염불이었다”³⁾고 하였다. 이러한 경향은 일본에서도 마찬가지였다. 예컨대, “鎌田茂雄 지음 『조선불교사』에서는 원효의 민중교화에 관해서 그 덕분에 배우지 못한 사람들도 부처의 이름을 알고, 나무아미타불을 외 수 있게 되었다”⁴⁾라고 하였다.

그런데 愛宕邦康은 일본어로 발표한 논문 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」⁵⁾을 통하여, ‘나무지칭’이 ‘나무아미타불’이 아니라 주장하고 나섰다.

오늘날, 원효는 민중에 대하여 정력적으로 ‘나무아미타불’의 칭명염불을 교화하여, 신라에 미타 신앙을 고취한 민중교화의 선구자(pioneer)로서 위치가 부여되어 있으나, 이것도 ‘종학연구’에 입각한 확증 편향(bias)의 한 사례이다.⁶⁾

그가 드는 이유를 간략히 정리하면 다음 일곱 가지다.

① 일연이 ‘나무아미타불’이라 기록하지 않았다.

1) 『三國遺事』 卷第四, 義解 5, “曉……使桑樞瓮牖覆猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化, 大矣哉”
 2) 金疆模(雲學), 「新羅元曉의 文學觀」, 『新羅佛敎研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1973, p.126.
 3) 김영미, 「원효의 아미타신앙과 정토관」, 『신라불교사상사연구』, 민족사, 1994, p.72.
 4) 鎌田茂雄, 『朝鮮佛敎史』, 東京: 東京大学出版會 1987, p.75; 愛宕邦康, 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」, 『불교학보』 82, 2018, p.20에서 재인용.
 5) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, pp.9~29. 참조.
 6) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.20.

- ② 원효의 저술에 ‘나무불’은 나와도 ‘나무아미타불’은 안 나온다.
- ③ 『아함경』에 ‘나무불’이 나온다.
- ④ ‘나무불’은 용수의 『십주비바사론』에서 말하는 염불과 마찬가지로.
- ⑤ ‘나무아미타불’의 칭명염불은 세친과 담란 이후에 종료되었다.
- ⑥ 원효가 민중들에게 권유한 것은 ‘나무아미타불’의 ‘별염불’이 아니라 ‘나무불’의 통염불이다.
- ⑦ ‘나무아미타불’이라 한 것은 일본 정토종에 의하여, 그들 종파에 대한 비판의 반증사례로서 착안된 것이다.

논자는 ①에서 ④까지는 문헌해석의 오류로 인한 것이며, ⑤에서 ⑦까지는 방법론의 오류에 기인한 것으로 판단한다. 따라서 각기 Ⅱ장과 Ⅲ장에서 자세히 논의하고자 한다.

Ⅱ. 문헌해석의 오류

1. 일연이 ‘나무아미타불’이라 明記하지 않은 이유

일연이 ‘나무지칭’의 정체성을 언급하지 않았다는 주장은 잘못이다. 왜냐하면 일연은 ‘皆識佛陀之號, 咸作南無之稱’이라는 문장에서 6자 2구의 대구 형식으로 분명히, 자신이 말하고자 하는 바를 나타냈기 때문이다.

‘합작나무지칭’은 ‘나무’를 그렇게 표현한 것이고, ‘개식불타지호’는 타동사 ‘나무’가 요청하는 목적어(를) 나타내고 있기 때문이다. ‘불타지호’라는 말은 ‘불타의 명호’라는 말이다. 명호(nāmadheyam, name)는 고유명사이지만 ‘일반명칭’⁸⁾은 아니다.

실제로 ‘호’라는 글자가 구체적인 불타의 명호로서 쓰인 사례를 『삼국유사』에서는 더 찾을 수 있

7) ‘佛陀之號’를 ‘佛陀’와 ‘號’의 복합어로 보고 ‘南無之稱’을 ‘南無’와 ‘稱’의 복합어로 볼 때, 그 양자의 복합어는 같은 복합어가 아니다. 산스크리트 언어학에서 복합어를 해석하는 여섯 가지 방법(六合釋)을 말하고 있는데, 거기에 비추어 본다면 ‘佛陀之號’는 구체적인 어떤 불타의 이름이라는 뜻이므로 격한정복합어(依主釋, tatpuruṣa)가 된다. 그러나 ‘南無之稱’에서는 ‘南無’가 곧 ‘稱’과 다름이 없다. 동격한정복합어(持業釋, karmadhāraya)인 것이다. 이렇게 서로 다른 이유는 애당초 ‘나무’ 자체가 동사역할을 하기 때문이다. 예컨대 범본 『아미타경』의 歸敬文 “namaḥ sarvajñāya(一切智者에게 귀의합니다)”처럼, ‘namaḥ’가 명사이지만 실제로 문장 안에서는 동사로서 기능하고 있다

8) 愛宕邦康. 앞의 논문, 2018, p.21. 愛宕邦康이 말하는 ‘일반명칭’은 보통명사의 의미로 보인다.

다. 원효도 등장하는 「廣德嚴莊」조에서 ‘念阿彌陀佛號⁹⁾’라는 표현이 분명하게 나온다. 만약 ‘念佛’이라 했다면 ‘모든 부처님’을 지칭할 수도 있어서, 구체적으로 어떤 부처님을 가리키는지 알 수 없게 된다. 하지만, ‘아미타불호’라는 말을 씀으로써, 일연의 경우에는 ‘호’를 붙임으로써 구체적인 고유명사를 지칭하고 있었음을 쉽게 알 수 있다.

그러나 愛宕邦康은 ‘개식불타지호’와 ‘함작나무지칭’을 분리하여 이해하는 오류를 범하고 있다. “일연은, 민중이 「불타의 명호(號)를 알고, 「나무지칭을 짓는다」처럼 되었다”¹⁰⁾라고 파악해 버린 것이다. 그렇게 각각 분리해서 괄호(「」)를 치게 되면 오해가 불가피하게 된다. 두 구절을 함께 붙여서 “「불타의 명호(號)를 알고, 나무지칭을 짓는다.”라고 읽어야 문맥상 맞다.

愛宕邦康이 말하는 ‘불’은 ‘일반명칭’, 즉 보통명사로서의 부처님일 뿐 고유명사는 아닌데,¹¹⁾ 일연은 ‘호’라고 밝혀 씀으로써 고유명사로서 이해해야 한다고 규정하고 있는 것이다. 그러므로 굳이 다시 명기할 필요가 없었을 것이다.

2. 원효의 저술에 나오는 ‘나무불’이 가리키는 것

愛宕邦康이 ‘나무지칭’을 ‘나무불’이라 주장하는 두 번째 이유는 “원효의 저술에서 ‘나무불’이라 표기된 사례는 확인되지만, ‘나무아미타불’이라 표기된 사례는 존재하지 않¹²⁾기 때문이라 한다.

『무량수경중요』(이하, 『중요』로 약칭함)에서 ‘나무불’은 다음과 같은 맥락에서 나온다.

현료의 심념의 양상을 말한다면,……마치 『관무량수경』에서 (다음과 같이) 말하는 것과 같다. “하품하생은……만약 능히 (부처님을) 생각할 수 없다면 마땅히 무량수불(의 이름을) 일컬어라. 이와 같이 지극한 마음으로 (칭명하되) 소리가 끊어지지 않게 하여 열 번을 다 채우도록 ‘나무불’이라 일컫는다면, 부처님의 명호를 칭명한 까닭에 한 번 할 때마다 80억겁의 생사(윤회를 거듭할) 죄를 제거하고, 목숨이 다한 뒤에는 곧 왕생을 얻으리라(는 가르침을 만난다).”¹³⁾

『중요』에 나오는 ‘나무불’은, 愛宕邦康의 주장과는 달리, 오히려 ‘나무아미타불’을 지칭하고 있

9) 『三國遺事』卷第四, 義解 5.

10) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

11) 만약 보통명사로서의 부처님께 ‘나무’했다고 한다면, 그것은 귀의의 의미가 강하게 된다. 그러나 고유명사로서 특정한 부처님께 귀의한다고 하면 그 부처님이 갖는 서원이나 능력에 의지함으로써 그 부처님께 의지하여 구제받기를 願望하는 마음의 고백이 된다.

12) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

13) 『無量壽經宗要』, “言顯了義十念相者……如觀經言, “下品下生者……若不能念者, 應稱無量壽佛, 如是至心, 令聲不絕, 具足十念, 稱南無佛, 稱佛名故, 於念念中, 除八十億劫生死罪, 命終之後, 卽得往生”

다. 그 점은 『중요』 인용의 문장과 『관무량수경』의 원문을 대조해 보면 분명해진다.

『중요』: “下品下生者,……如是至心, 令聲不絕, 具足十念, 稱南無佛”

『관무량수경』: “下品下生者,……如是至心, 令聲不絕, 具足十念, 稱南無阿彌陀佛”

이로써 우리는 원효가 『중요』에서 ‘稱나무불’이라 했으나 실제로 『관무량수경』의 하품하생에서 말한 ‘稱나무아미타불’을 축약해서 인용한 것임을 알 수 있다. 한문의 문장 흐름상 4자씩 이어지기에 ‘稱나무아미타불’을 ‘稱나무불’로 축약한 것으로 보인다.¹⁴⁾ ‘아미타’를 생략한 것이다. 그렇지만 그 뜻에는 아무런 차이가 없다. 만약 愛宕邦康의 주장이 옳다면 『관무량수경』은 무량수불, 즉 아미타불을 말하면서 ‘나무아미타불’이 아니라 ‘나무불’을 칭명하라고 권유하는 식이 되고 만다. 그것은 맥락을 고려할 때 어불성설일 터이다.

한편, 『관무량수경』을 신수대장경에서 읽어보면 ‘稱나무아미타불’이라고 하는 구절에 각주가 붙어 있다.¹⁵⁾ ‘아미타불’이 없이, 그저 ‘稱나무불’이라 되어 있는 寫本의 존재가 있었음을 말하는 각주이다. 이를 근거로 하여, 그러므로 『중요』의 ‘나무불’이나 『관무량수경』의 ‘나무불’이나 다 ‘나무아미타불’이 아니라 ‘나무불’이 맞다고 주장할는지 모른다. 그러나 그 역시 문맥을 전혀 고려하지 않는 오해일 뿐이다. 위에서 인용한 『관무량수경』의 문장 바로 앞에서, “汝若不能念彼佛者, 應稱歸命無量壽佛”¹⁶⁾이라 설하고 있기 때문이다. 이 문맥을 고려할 때, 『관무량수경』의 경우는 분명히 ‘나무아미타불’임을 알 수 있다.

愛宕邦康의 기대와는 달리, 『중요』의 ‘나무불’ 표기는 오히려 원효가 ‘나무아미타불’의 칭명염불을 권유하였다는 증거가 된다.

3. 『아함경』의 ‘나무불’이 ‘나무지칭’에 대한 답이 될 수 없는 이유

『아함경』 등 초기경전에 나오는 ‘나무불’이나 ‘나무불타’의 사례는, 우리에게는 三歸依를 통해서도 익숙하다. 삼귀의 중 불타에 대한 귀의는 “Buddham saraṇaṃ gacchāmi(붓다를 依支處로 삼습니다)”이

14) 글자수를 맞추기 위하여 생략하는 경우는 예가 있다. 담란의 『정토론주』에 나오는 ‘不斷煩惱, 得涅槃分’을 신란(親鸞)은 ‘不斷煩惱得涅槃’의 7자로 줄였다. 이에 대해서 존가쿠(存覺)는 『六要鈔』 제2권에서 자수를 조절하기 위해서이며, 그 의미의 상실은 없다고 말한 바 있다. 『淨土眞宗聖典全書 4』(京都: 本願寺出版部, 2016), p.1087. 참조.

15) 『대정신수대장경』 제12책, p.346a.

16) 『대정신수대장경』은 각주에서 ‘彼佛’과 ‘歸命’이 없는 사본도 있다고 하였다.(上同) 그러나 여전히 ‘無量壽佛’이 없는 사본은 없으므로, 이 문맥에서 나올 수 있는 칭명은 구체적으로 정토신앙의 칭명염불—나무아미타불—일 수밖에 없게 된다.

다. 또 “Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa(저 세존 아라한 올바로 깨달은 분에게 귀의합니다)”¹⁷⁾라는 歸敬文도 있다. 이러한 삼귀의나 귀경문은 ‘나무불’이나 ‘나무불타’로 옮길 수 있다.¹⁸⁾

그러나 그러한 용례가 곧 원효의 ‘나무지칭’이 ‘나무불’이라는 판단의 근거가 될 수는 없다. 왜냐 하면 맥락(context)이 서로 다르기 때문이다. 초기불교 당시의 ‘나무불’은 오직 석가모니불 한 분¹⁹⁾만이 존재하던 당시의 염불이었기 때문이다. 대승불교에 이르러서 ‘나무불’은, 수많은 불보살이 존재하는 가운데의 ‘나무불’이다. 그런 면에서 단순히 ‘나무불’이라는 같은 말이더라도, 그것이 지칭하는 의미는 다를 수 있다. 초기불교의 ‘나무불’은 언제나 ‘나무석가모니불’이지만, 대승불교의 ‘나무불’은 석가모니를 포함하는 모든 불타를 통틀어서 지칭할 수도 있기 때문이다.²⁰⁾

그런 까닭에 초기불교에서 ‘나무불’이었다고 해서, ‘나무아미타불’ 등의 다양한 불보살에 대한 칭명염불이 존재하는 배경 속에서 나온 ‘나무지칭’이 곧바로 ‘나무불’이었다고 말하는 것은 논리적 비약에 지나지 않는다.

4. 『십주비바사론』 이행품에서 말하는 염불은 ‘나무불’이 아니다

용수의 『십주비바사론』 이행품은 정토불교의 역사에서 중요한 위상을 점하고 있다. “육로를 걸어가는 것은 괴롭고, 수로를 배타고 가는 것은 즐겁다”라는 비유가 등장하며, 정토신앙을 ‘信方便易行’으로 규정하고 있다. 이로부터 불교 전체를 난행도와 이행도로 나누는 정토불교의 敎判²¹⁾ 하나가 탄생되는 것이다. 이 비유는 다시 曇鸞이 世親의 『정토론』을 주석하는 『정토론주』를 저술하면서, 그冒頭에 인용²²⁾한 바 있다.

이행도에 관한 이러한 언급은 「이행품」에서 다루어지는 두 가지 주제 중 첫째다. 신방편이행은 “만약 모든 부처님께서 설하신 것에 재빨리 더 이상 물러섬이 없는 경지에 이르게 하는 방편인 이행

17) 이 귀경문은 초기불교를 전공한 이필원 교수에게 자문을 얻었다(2020년 12월 21일 메일). 감사드린다.

18) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

19) 초기경전 안에는 과거칠불이 등장하고 있어서, ‘한 부처님’이 아니라 ‘여러 부처님’이 존재하고 있다. 그렇지만 이필원 교수에 따르면, “기원전 3세기 경 과거칠불 사상이 생겼다고 한다.”

20) 이 논문의 한 심사위원은 “당시 원효가 활동했던 6세기 신라시대의 상황으로 돌아가서, 당시 ‘나무불’로 통칭할 만큼 많은 불타들이 신라 민간사회에 수용되어 있었는가”라는 근본적인 질문을 제기하고 있다. 그러면서 “굳이 하나의 가설을 세워본다면, 당시 신라의 민중들이 미륵불과 석가모니불, 비로자나불까지 수용하고 있었다면 원효는 정토신앙을 보급하는 차원에서 그 불타들과 아미타불과 차이 혹은 유사성을 어떤 식으로 섭수시키려 했을까”라는 문제 역시 제기하고 있다. 매우 중차대한 지적인데, 현단계에서 필자의 능력 밖의 문제일 뿐만 아니라 이 글의 방법론과도 다소는 벗어나므로 그 해답을 이 논문에서는 담지 못하였다. 앞으로의 과제로 남겨둔다.

21) 용수의 ‘난행도 vs 이행도’는 담란에 이르러 ‘자력도 vs 타력도’로, 도작에게 이르러 ‘성도문 vs 정도문’의 교판으로 전개된다.

22) 『대정신수대장경』 제40책, p.826a.

도가 있다면, 원하옵건대 그것을 설해주소서”²³⁾라고 하는 물음에 대한 대답의 과정에서 주어진 것이다. 그런 뒤, 동방에 선덕불을 비롯하여 十方에 十佛이 존재한다고 말한다. 그러면서 그 십불에 대하여 어떤 부처님을 대상으로 하든지 무관하게 “일심으로 그 명호를 일컫는다면 곧 위없이 높고 올바른 깨달음으로부터 물러서지 않는다”²⁴⁾고 말한다. 이 십불 중 서방의 無量明佛은 곧 무량광불이니, 아미타불이다.

그다음 두 번째 문제가 제기된다. 지금 우리의 논의 주제와 유관하므로 문답을 함께 보기로 하자.

묻는다: 다만 이 십불의 명호를 듣고서 마음에 굳게 지닌다면 곧 위없이 높고 바른 깨달음에서 물러서지 않는다고 들었습니다만, 다시 다른 부처님이나 다른 보살님들의 이름을 (듣고서도) 물러섬이 없는 경지에 이를 수 있습니까?²⁵⁾

답한다: 아미타불 등(의 부처님) 및 모든 위대한 보살을 일심으로 칭명한다면 역시 불퇴전을 얻을 것이니, 다시 아미타불 등 모든 부처님이 계시니 또한 마땅히 공손히 예배하며 그 명호를 불러야 하리라.²⁶⁾

어떤 불보살의 명호를 부르든지 다 불퇴전을 얻을 수 있다는 대답이다. 이렇게 볼 때, 『이행품』에서 말하는 염불은 십불 중 첫째 부처님을 염하는 ‘南無善德佛’부터 142보살 중 마지막 ‘南無珠髻菩薩’에 이르기까지 많은 염불이 존재한다. 그 중에 ‘나무아미타불’도 존재하고, ‘南無無量明佛’도 존재한다. 하지만 다 고유명사인 명호를 갖고 있는 불보살에 대한 칭명염불이지, 일반명칭의 ‘불’을 대상으로 하는 ‘나무불’은 존재하지 않는다. 그와 가장 가까운 것으로 ‘과거세제불, 미래세제불, 현재세제불’을 각기 억념하고 공경하며 예배하는 것일 뿐이다.

아무튼 愛宕邦康이 생각하듯이, 『십주비바사론』 이행품에서 ‘나무불’이 나온다고 해서 그때의 ‘나무불’을 “일반명칭으로서의 것이며, 결코 특정의 불보살을 가리켰던 것은 아니라”²⁷⁾고 할 수는 없다. 특정 불보살을 다양하게 많이 제시하였을 뿐이지, 그 모두를 총괄하여 ‘나무불’하라는 것이 아니었던 것이다. 예컨대, 동방선덕불에 대한 염불, 즉 ‘나무선덕불’을 생각할 때, 이는 특정의 불보살을 가리키는 염불이지 ‘일반명칭’으로서의 염불은 아니라 보아야 한다. 『이행품』은 그런 특정의 불보살에 대한 염불이라면, 어느 누구를 대상으로 하든 무관하게 다 不退轉(正定聚)의 경지에 이를

23) 『십주비바사론』, “若諸佛所說 有易行道, 疾得至阿惟越致方便者, 願爲說之”

24) 『십주비바사론』, “若人一心, 稱其名號, 卽得不退於阿耨多羅三藐三菩提”

25) 『십주비바사론』, “但聞是十佛名號, 執持在心, 便得不退阿耨多羅三藐三菩提, 爲更有餘佛, 有餘菩薩名, 得至阿惟越致耶”

26) 『십주비바사론』, “阿彌陀等佛, 及諸大菩薩, 稱名一心念, 亦得不退轉, 更有阿彌陀等諸佛, 亦應恭敬禮拜, 稱其名號”

27) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

수 있다고 말하는 텍스트이다.

그런데 종래 「이행품」을 정토불교에서 珍重하게 여기는 것에는 이유가 없지 않을 것이다. 정토 진중(본원사파)에서는 『이행품』을 정토신앙의 맥락에서 볼 수 있는 이유를 다음과 같이 정리²⁸⁾하고 있다.

- ① 彌陀章(아미타불을 말하는 부분—인용자)에서는 아미타불에 한정해서 새삼스럽게 찬탄하고 있다는 것,
- ② 아미타불을 찬탄하는 계송의 수나 문장의 내용이 다른 부처님들의 그것들에 비하여 상세하게 서술되어 있다는 것,
- ③ 아미타불에 한정하여 그 본원이 제시되어 있다는 것,
- ④ 아미타불에게만 왕생의 이익이 설해져 있다는 것,
- ⑤ 미타장에서만 용수보살 스스로 “是故我常念”라고 하면서 스스로 귀의하는 글이 있다는 것,
- ⑥ “저 八正道의 배를 타고 / 능히 건너기 어려운 바다를 건너서”라고 하는 이행도로서의 乘船의 비유가 설해져 있다는 것.

요컨대 겉으로는 어떤 불보살에 대한 염불이든지 다 불퇴전의 길이라고 평등하게 추천하면서도, 실제로 속으로는 아미타불에 대한 염불을 추천하고 있다는 것이다.

또한 논자는 위의 여섯 가지에 덧붙여, 그 ‘속’을 좀 더 들여다 볼 수 있는 증거를 더 찾을 수 있었다. 바로 ‘무량수불’을 시작으로 107명의 부처님 이름이 등장한 다음에 나오는 偈頌들이다. 그 내용을 간략히 정리하면 다음 표와 같이 된다.

대상이 되는 불보살	계송 수	요구되는 행위	얻어지는 경지
아미타불	30송	念我, 稱名, 自歸	卽入必定
과거칠불과 미륵불	16송	憶念, 예배	
덕승불 등 11불	10송	억념, 공경, 예배	
삼세제불	6송	總念, 공경, 예배	
선의 등 142불	0송		

용수는 아미타불에 대해서 가장 많은 계송을 바치고 있다. 질적으로 보더라도, 必定地(歡喜地), 즉 마침내는 위 없이 높고 올바른 깨달음을 얻는 것이 결정되는 불퇴전의 지위에 들어가게 된다는 말은 아미타불에 대한 계송에서만 서술되었다.

28) 敎學傳道研究室, 『淨土眞宗聖典全書1—三經七祖篇—』, 京都: 本願寺出版社, 2014, p.405 참조.

모든 불보살에 대하여 평등하게 말하면서도, 사실은 평등한 것이 아니라 아미타불에 강조점이 놓여 있었다²⁹⁾고 보아야 할 것이다. 그런 점에서 ‘아미타불 등(의 부처님)’이라 해서 아미타불을 모든 부처님의 대표로 언급했던 것이다.

Ⅲ. 방법론의 오류

1. 원효 역시 세친과 담란의 영향을 받고 있다

愛宕邦康은 『십주비바사론』 이행품에서 ‘나무불’ 염불이 권유되고 있다고 하며, 그와 반대로 세친의 『무량수경우파제사원생계』(이하, 『정토론』으로 약칭함)와 그에 대한 담란의 주석 『무량수경우파제사원생계주』(이하, 『정토론주』로 약칭함)에 의해서 비로소 ‘나무아미타불’의 칭명염불이 클로즈업(close up)되었다고 본다.³⁰⁾

앞에서 논의한 바와 같이, 용수의 『십주비바사론』 이행품은 ‘나무불’을 말하는 텍스트가 아니라, 점에서 愛宕邦康의 관점은 어폐가 있다. 물론, 세친과 담란에 의해서 ‘나무아미타불’의 칭명염불이 클로즈업되었음은 틀림없다. 하지만, ‘나무지창’이 도대체 누구를 대상(목적어)으로 하는 염불인가의 문제를 해결하기 위하여 불교사—좁게는 정토교의 역사—를 동원하는 방법론은 그다지 효과적일 것 같지 않다. 愛宕邦康의 주장이 받아들여지려면, 원효는 ‘나무아미타불’의 칭명염불을 클로즈업한 세친과 담란의 정토사상과는 무관해야 할 것이기 때문이다. 愛宕邦康은 그렇게 보고 있는 것 같다.

하지만 『중요』를 살펴볼 때, 愛宕邦康의 판단과는 달리 원효에게는 세친과 담란의 영향이 발견된다. 우선, 세친에 대해서이다. 세친의 『정토론』에서 “여인과 신체장애자, 이승은 (극락에) 태어날 수 없다”³¹⁾는 계송을 인용하고 있는 것이 그 대표적인 예라고 할 수 있다. 그런데 세친에 대한 원효의 의존이 본격화되는 것은 『중요』보다는 『불설아미타경소』(이하, 『경소』로 약칭함)이다. 그런데 무엇 때문인지 알 수 없지만, 愛宕邦康은 『경소』를 언급하지 않는다. 종래 『경소』는 소외한 채 『중요』만

29) 많은 부처님이 언급되는데 왜 아미타불 칭명(=나무아미타불)로써 이행을 삼는가 라는 문제에 대하여, 존가쿠는 『육요초』 제2권에서 “비록 거명하는 부처는 많은 부처님에 이르고 있으나 ‘아미타불 본원은 이와같다’고 말하거나, ‘만약 어떤 사람이 나를 염하고 칭명하여 스스로 귀의하면’이라든가, ‘칭명하고 일심으로 염하면 역시 불퇴전을 얻는다’든가 하는 것이 전적으로 미타에게 대해서이다(專約彌陀)”(教學傳道研究室, 『淨土眞宗聖典全書』4, 京都: 本願寺出版部, 2016, p.1,044)라고 하였다.

30) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

31) 『무량수경중요』, “論說云, 女人及根缺, 二乘種不生”

을 갖고서 연구해 온 학계의 분위기 탓인지 모른다. 그러나 『중요』와 『경소』를 함께 놓고, 서로 대조하고 혹은 서로 보충할 때 ‘원효의 정토사상’을 좀 더 온전히 파악할 수 있을 것이다.

원효는 『경소』에서 세친을 상당 부분 의존하여 논술하고 있다. 大意에서는 『정토론』의 五念門을 인용³²⁾하고 있으며, 『정토론』의 논의를 실마리로 해서 시종 宗致의 논설을 전개하고 있다. 뿐만 아니라, 人文解釋, 특히 依報의 청정 부분에서는 전적으로 『정토론』의 계승을 인용하면서 『아미타경』 본문을³³⁾ 해석하고 있는 것이다. 물론 우리는 원효의 정토사상이 전면적으로 세친과 궤를 같이한다고 할 수는 없다. 차이 나는 측면도 있기 때문이다. 예컨대, 앞서 언급한 二乘(소승)의 왕생 여부에 대한 입장에서도 원효는 세친과 달랐던 것이다.

다음, 담란의 경우를 생각해 보자. 『중요』에서 원효는 ‘十念相續’을 말하는 장면에서 ‘강 건너는 비유’를 인용하면서, 그것이 구마라집(具公)의 말³⁴⁾이라 했다. 하지만, 구마라집에게는 그러한 비유가 보이지 않으며 담란의 『略論安樂淨土義』³⁵⁾에 나오는 비유이다.

그보다 더욱 의미 있게 생각되는 것은, 세친에서 출발하여 담란을 거쳐서 원효에 이르는 정토사상이 『중요』와 『경소』에 다 나타나는 점이다. 좀 더 자세히 나오는 『중요』를 중심으로 여기서 살펴보기로 한다.

하물며 다시 법향을 듣고서 無相에 들어가고 불광을 뵈고서 無生을 깨닫는다. 무생을 깨달았으므로 태어나지 못하는 바가 없고, 무상에 들어갔으므로 相이 아닌 바가 없는 것이다.³⁶⁾

원효의 이 문장에 등장하는 ‘무생’과 ‘무상’은 담란의 『정토론주』에서 등장하는 말이다. ‘무생’은 세친의 『정토론』에서 말하는 ‘妙境界相’³⁷⁾에 대한 주석에서 등장한다.

저 정토는 아미타여래의 청정한 본원의 무생의 생이지 三有의 허망한 생과 같은 것이 아님을 밝힌다. 어찌하여 그런가? 대저 法性은 청정하여 필경 무생이기 때문이다. ‘생’이라는 것은 생을 얻는 자의 情이다. 생은 실로 무생이니, 어찌 생이 다하겠는가.³⁸⁾

32) 『무량수경중요』, “何況禮拜專念讚詠觀察者……憩煩惱之林, 不從一步, 普遊十方世界.”

33) 『경소』에 나타난 세친 『정토론』의 영향에 대해서는 김문신(미탄), 「세친의 『정토론』이 원효의 『아미타경소』에 미친 영향」, 『정토학연구』 제34호, 서울: 한국정토학회, 2020, pp.165~199. 참조.

34) 『무량수경중요』, “什公說言, 譬如有人, 於曠野中……”

35) 『대정신수대장경』 제47권, p.3c. 참조.

36) 『무량수경중요』, “況復聞法響, 入無相, 見佛光, 悟無生. 悟無生故, 無所不生, 入無相故, 無所不相.” 『중요』의 ‘법향’은 『정토론』의 ‘법향(梵響)’(『대정신수대장경』 제26책, p.231a.)을 생각해 한다. 『경소』의 대의에서는 “悟無生故, 無所不生; 入無相故, 無所不相” 부분이 없다.

37) 『대정신수대장경』 제26책, p.232a. 신수대장경 각주에 따르면, ‘相’이 없는 사본도 있었다 하나 『정토론주』에서는 ‘相’이 있다.

또 ‘무상’은 세친의 “一法句는 淸淨句를 말하는 것이며, 청정구는 진실지혜의 무위법신이다”³⁹⁾라는 말에 대한 답란의 주석에서 나온다.

‘진실지혜’는 實相의 지혜이다. 실상은 無相이기 때문에, 진실한 지혜는 無知이다. ‘무위법신’은 法性的 몸이다. 법성이 적멸하기에 법신은 무상이다. 무상이기에 능히 무상아님이 없다.⁴⁰⁾

물론 세친이나 답란과는 다른 원효의 관점이 없지는 않을 것이다. 그런 점을 고려하더라도, 여기서 하나 확실한 것은 세친과 답란이 클로즈업하는 칭명염불의 흐름과 원효의 정토사상이 대립하지는 않는다는 점이다.

하나 더 추가로 언급하고 싶은 것은 善導에 대해서이다. 물론, 선도와 원효는 동시대의 인물로서 선도가 원효에게 영향을 미쳤다는 증거는 발견되지 않는다. 하지만 최근 논자는 선도와 원효 사이의 공통점 하나를 발견할 수 있었다. 『종요』의 대의에 다음과 같은 글이 있다.

그런 까닭에
위대한 성인께서 자취를 드러내 보임에도 먼 것이 있고 가까운 것이 있으며,
펼치시는 가르침도 혹은 칭찬하시고 혹은 비방하신다.
마치 석가모니 부처님께서 이 예토에 나타나셔서
다섯 가지 탁함을 경계하시면서 왕생하도록 권유하시고,
아미타여래께서 저 청정한 나라를 주재하시면서
세 가지 무리를 이끌어 태어나도록 인도하시는 것과 같은 것은
이러한 방편의 자취를 다 갖추어서 서술할 수 없다.⁴¹⁾

정토신앙에서 말하는 중생 제도가 ‘석가모니부처님’과 ‘아미타여래’의 협동 작업임을 분명히 밝히고 있다. 이렇게 ‘兩尊’이 함께 말해지고 있는 것을 보면 선도의 『관무량수불경소』 제4권(산선의)

38) 『정토론주』, “明彼淨土是阿彌陀如來淸淨本願無生之生, 非如三有虛妄生也. 何以言之? 夫法性淸淨, 畢竟無生. 言生者, 是得生者之情耳. 苟無生, 生何所盡”

39) 『정토론』, “一法句者, 謂淸淨句. 淸淨句者, 謂眞實智慧無爲法身.” ‘일법구’는 ‘하나의 법구’가 아니라, ‘일법의 구’로 해석되어야 한다. 이때 ‘구’는 ‘의사(依事, 依處, sthāna)’ 개념이다. 그렇게 본다면, ‘일법구’는 ‘일법이 전개된 것’이라는 의미이니, 정토는 ‘일법’이 구현된 세계이다. ‘일법구’의 의미에 대해서는 다음을 참조. 山口益, 『世親의淨土論』, 京都: 法藏館, 2011, pp.155~161.

40) 『정토론주』, “眞實智慧者, 實相智慧也. 實相無相故, 眞智無知也. 無爲法身者, 法性身也. 法性寂滅故, 法身無相也. 無相故, 能無不相”

41) 『무량수경종요』, “所以, 聖人垂迹, 有遐有邇, 所說言教, 或褒或貶. 至如牟尼世尊, 現此娑婆, 誠五惡而勸善, 彌陀如來, 御彼安養, 引三輩而導生, 斯等權迹, 不可具陳矣” 『경소』에도 같은 글이 있는데, 마지막의 ‘斯等權迹, 不可具陳矣’는 누락되어 있다. 있는 것이 옳을 것이다.

에 나오는 ‘二河白道の 비유’⁴²⁾를 떠올리지 않을 수 없다. 이하백도의 비유에서는 동쪽언덕에서 저쪽으로 건너가라고 말해주는 분은 석가모니부처님이고, 서쪽언덕에서 어서 오라고 불러주시는 분은 아미타불이다. 선도는 이러한 두 분 부처님의 협동 작업에 의해서 존재하는 정토교를 二尊教⁴³⁾라고도 불렀다. 원효 역시 『중요』의 대의에서 정토교를 이존교로 보고 있는 관점을 드러내고 있는 것이다.

요컨대 원효는 ‘나무아미타불’ 칭명을 역설해온 정토불교사상사와 다른 길을 걸은 것이 아니라 같은 길을 걸으면서 法古創新했던 것이다.

2. ‘통염불’과 ‘별염불’의 개념 정의는 공정하지도 타당하지도 않다

愛宕邦康은 염불을 ‘통염불’과 ‘별염불’로 구분한다. 그의 정의를 직접 들어보자.

이제, 불보살을 대상으로 하는 口稱염불을 ‘通염불’이라 정의하고, 미타 一佛만을 대상으로 하는 구칭염불을 ‘별염불’로 정의한다면, 원효가 교화했던 것은 이른바 ‘나무아미타불’의 ‘별염불’이 아니고, ‘나무불’의 ‘통염불’로 분류해야 할 터이다.⁴⁴⁾

그러니까 ‘나무아미타불’을 ‘별염불’로 규정하는 이유를, 愛宕邦康은 ‘불보살을 대상으로 하는’ 염불이 아니라, ‘미타 일불만을 대상으로 하기’ 때문이라고 하였다. 그럼 여기서 한 번 더 물어보자. ‘미타’ 때문에 ‘별염불’이라 말하는가, 아니면 ‘일불’ 때문에 ‘별염불’인가? 만약 ‘일불’ 때문에 ‘별염불’이라 한다면, 초기불교에서의 ‘나무불’ 역시 사실은 ‘나무석가모니불’ 한 분을 대상으로 했던 것이었으므로 ‘별염불’이라 해야 할 것이다. 그러나 ‘나무석가모니불’을 지칭했을 『아함경』 등 초기경전에서의 ‘나무불’을 愛宕邦康은 ‘통염불’⁴⁵⁾이라 한다.

그러므로 愛宕邦康이 ‘나무아미타불’을 ‘별염불’로 규정하는 결정적 이유는 아미타불을 대상으로 하는 칭명염불이기 때문임을 알 수 있다. 진실로 ‘불보살을 대상으로 하는’ 것을 조건으로 해서 ‘통염불’을 정의하는 것이라면, 왜 ‘아미타불’은 그때의 ‘불보살’에서 제외되어야 하는가? 아미타불은 왜 ‘불’이 아닌가?

용수의 『십주비바사론』과 관련하는 문맥에서 愛宕邦康은 ‘나무불’ — 즉 ‘통염불’ — 은 “일반명칭으로서의 것이며, 결코 특정한 불보살을 가리킨 것은 아니다.”⁴⁶⁾라고 하였다. ‘통염불’을 설명할 때

42) 『대정신수대장경』 제37책, pp.272c~273a. 참조.

43) 『대정신수대장경』 제37책, p.245c. 제1권 현의분의 ‘귀삼보계’에는 “今乘二尊教 廣開淨土門”이라는 말도 나온다.

44) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

45) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

‘일반명칭’이라는 말을 쓰는 것을 보면, 愛宕邦康이 말하는 ‘통’의 개념을 알 수 있다. 그에게 ‘통’이 ‘일반적’이라는 것은, 보편적이라는 말이다. ‘통’은 通常的이라는 말과 가장 가깝다.

‘통’이 일반적·보편적·통상적이라면, ‘별’은 특수적·예외적이라는 의미일 것이다. 이렇게 구분하게 되면, 양자의 개념에는 차별적 階差가 형성된다. ‘통’은 正常的이지만, ‘별’은 非正常的이라는 뉘앙스를 불러일으키기 때문이다. ‘나무불’은 ‘통염불’이라 하여 정상적·보편적·일반적이라는 이미지(image)를 부여하고, ‘나무아미타불’은 ‘별염불’이라 하여 비정상적·예외적·특수적이라는 이미지를 덧씌우고 있는 것이다. 愛宕邦康은 ‘宗學’을 唾棄하면서 ‘衆學’을 지향한다고 했는데, 정작으로 이러한 통별 개념의 정의와 그 적용에서 오히려 중학적(=종파주의적) 편향성(bias)을 여지없이 드러내고 있는 것이다.

이런 의미의 ‘별’ 개념으로 정토신앙을 말하는 사례가 있는데, 『섭대승론』에서 말하는 ‘別時意’라는 말이 그것이다. 그때 역시 ‘별’은 ‘예외적’이라는 뜻이다. 별시의는 그저 원만 있고⁴⁷⁾ 행은 없이 깨달음을 얻으려는 것이다. 『섭대승론』은 정토사상을 그와 같이 이해하는 바탕 위에서 비판적 의견을 제시했던 것이다. 그러나 과연 원효 역시 정토사상을 『섭대승론』의 입장과 같이 보았던 것일까? 원효는 『무량수경』의 삼배단을 해석하면서 “행과 원이 갖추어져야(왕생이) 가능하다”⁴⁸⁾고 말하고 있다. 이 말은 즉, 별시의를 부정한다는 의미다.

과문한 탓인지, 논자는 아직까지 愛宕邦康이 정의하는 방식의 통별 개념을 들어본 적이 없다. 그 대신, 화엄의 六相圓融설에서 말하는 ‘總’과 ‘別’의 개념이 떠오른다. 이때 ‘총’은 전체적이라는 말이고, ‘별’은 개별적이라는 말이다. 그런 맥락에서라면 ‘나무불’을 ‘총염불’이라 할 수 있고, ‘나무아미타불’은 ‘별염불’이라 할 수 있게 된다. ‘총염불’은 모든 불타를 한꺼번에 칭명하는 것이고, ‘별염불’은 한 분 한 분의 불타를 칭명하는 것을 말한다. 이 화엄적 개념구분에서 본다면, 愛宕邦康이 예로 든 초기불교에서의 ‘나무불’ 역시 ‘나무석가모니불’일 것이므로 당연히 ‘별염불’에 해당된다. 물론 ‘총염불’의 사례도 있을 수 있을 것이다. 얼핏 다음과 같은 사례가 떠오른다.

南無常住十方佛

南無佛陀部衆 光臨法會

전자는 현재 한국불교에서 널리 읽히고 있는 『千手經』의 한 구절이며, 후자는 불공의례인 「三寶通講」 중 ‘攀佛’에 나오는 구절이다. 공통점이 보인다. 둘 다 의례에 쓰이고 있으며, 전자는 歸依의

46) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21.

47) 『섭대승론』, “由唯發願”

48) 『무량수경중요』, “行願和合, 乃得生故”

의미가 있고 후자는 召請의 의미가 있다. 두 경우 모두 濟度를 바라는 의미는 약한 것이다.

『십주비바사론』 이행품에서도 다른 불보살들과 아미타불을 비교했을 때, 다른 불보살에게는 억념·귀의·예배의 의미가 있었을 뿐, 그러한 불보살을 대상으로 했을 때 염불자가 받을 수 있는 구제에 대해서는 제시되지 않았다. 유독 아미타불에 대한 계송에서만 구체적으로 제도되는 모습이 설해져 있다.

그런 점을 감안해서 보면, 역시 ‘총염불’이라는 것은 모든 부처님에 대한 염불이기는 하겠으나 염불자에 대한 구제가능성을 담보하기는 약한 면이 있었던 것 같다. 그러한 제도의 측면을 생각한다면, 역시 어느 특정한 한 분의 불보살이 담당하는 것으로 생각하여 그러한 한 분의 불보살⁴⁹⁾에게 전적으로 의지하여 맡기는 것—‘믿음’의 의미에 이러한 信託의 뜻도 있다—이 더욱 요청되었을 것이다. 신라의 민중들에게 구체적인 불타의 명호가 제시되었어야 할 이유이다.

3. 원효의 정토사상은 일본 정토종을 비판했던 교단들과 입장이 달랐다

1) ‘대리전쟁’의 허구

愛宕邦康은 ‘나무지창’이 ‘나무아미타불’로 받아들여진 배경에는 일본 정토종이 놓여있다고 주장한다. 일본 정토종의 개조 法然은 그의 『選擇本願念佛集』에서 『遊心安樂道』에 나오는 “정토종의 뜻은 본래 범부를 위한 것이며, 겸해서 성인을 위한 것이다”는 말을 인용⁵⁰⁾한다. 이를 근거로, ‘나무지창’을 ‘나무아미타불’로 해석하게 된 데에는 『유심안락도』의 ‘本爲凡夫’의 관점이 적용되었다는 것이 愛宕邦康의 주장이다. 그렇다면 일본 정토종 소속이 아니었던 가마타 시게오나, 金思燁이나,⁵¹⁾ 김강모(운학)나, 김영미가 ‘나무아미타불’로 해석했던 것은 어떻게 설명할 것인가?

愛宕邦康은 여기서 그치지 않고 나아가, 호넨 당시 천태종(연려사)과 법상종(홍복사)에서 정토종을 비판(?)⁵²⁾했는데, 그때 당시 일본 정토종을 비판한 천태종과 법상종은 ‘신라 정토교’를 대리하여, 나

49) 원효가 과연 ‘미타 일불’의 입장이었는가 하는 문제가 제기될 수 있다. 적어도 『중요』와 『경소』, 그리고 『삼국유사』가 전하는 바 ‘皆識佛陀之號, 咸作南無之稱’의 맥락에서는 명확히 ‘미타 일불’의 입장을 취하고 있었던 것으로 판단된다. 다만 원효는 미륵신앙을 말할 때에는 ‘미륵 일불’이기도 했을 것이다. 그런 점에서 和靜의 의미는 일반화를 통한 통일이 아니라 개별적인 입장이 하나하나 다 살아있으면서도, 그것들을 공존시키고 있었다는 점에서 이해되어야 할 것으로 본다.

50) 『선택본원염불집』, “元曉遊心安樂道云, 淨土宗意, 本爲凡夫, 兼爲聖人” 이 말은 원래 迦才의 『정토론』에 나오는 말이다.

51) 金思燁, 『完譯三國遺事』, 東京: 明石書店, 1997, p.349; 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.21에서 재인용.

52) 단순한 ‘비판’에 그치지 않고, 조정에 전수염불 금지와 ‘탄압’, 호넨 탄핵을 주청하는 상소문을 올렸다. 그 결과, 호넨의 제자 4명이 사형 당하고 호넨을 포함하여 8명이 유배를 갔다.

섰다는 이른바 ‘대리전쟁’⁵³⁾론까지 주장한다. 천태종과 법상종의 “교학이 다분히 신라정토교의 영향 하에 구축되어 있었다는 것을 생각하면”⁵⁴⁾ 그렇다는 이야기다.

그러한 논리가 성립하기 위한 전제조건은 愛宕邦康이 주장하는 바 당시, “일본불교 전체”—특히, 그 중에서도 천태종(延曆寺)과 법상종(興福寺)—와 원효의 입장이 최소한 상반되어서는 안 될 것이다. 그래야만 ‘일본불교 전체’, 특히 천태종과 법상종이 원효를 대신하여 일본 정토종과 ‘대리전쟁’에 나섰다라는 주장이 가능할 것이기 때문이다.

이를 확인하기 위하여 우선, “일본불교 전체”는 정토종을 어떠한 이유로 비판하였는지부터 살펴보자. 愛宕邦康이 전해주는 정보만을 정리해 보기로 한다.⁵⁵⁾

- ① 일본불교 전체 : 정토종이 원만한 왕법과 불법의 相即관계를 훼손하고 있다.
- ② 천태종 : 정토는 萬善이 다 기약하는 바이고, 염불은 모든 종파의 공통적인 규약이다. (그러므로 정토종 독립은 옳지 않다.)
- ③ 법상종 : 정토삼부경이나 정토의 조사들은 諸行往生을 인정하고 있다. (그런데 호넨은 전수염불을 주장하고 있으니 옳지 않다.)

①에 대해서 생각해 보자. 그 당시의 일본불교, 특히 천태종과 법상종은 官僧의 교단이였다. 국가 불교 체제 속에 소속되어 있었던 것이다. 그런 정치적 맥락을 합리화하는 논리가 왕법과 불법의 상즉론이다. 이러한 논리는 근대에까지 일본불교사에서 지속적으로 그림자를 드리우게 된다. 애당초 호넨은 천태종에 출가했으나 그러한 천태종으로부터 독립하였다. 관승교단이 왕실(=국가)의 안녕을 기원하는 데 매진했다면, 遁世僧⁵⁶⁾ 교단인 호넨의 정토종은 개인 한 사람 한 사람의 구제에 매진하였다. 그러면서 왕법불법상즉론을 거부하였으니, 호넨의 정토종이 오히려 고타마 붓다의 출가정신을 잘 구현하는 ‘순수불교’ 교단이었다고 할 수 있다.

②와 ③은 정토문 내적인 토론 주제로서 의미가 있다. 그러나 그러한 이론적인 논쟁주제가 포함되어 있었다고 해서, 호넨 교단을 탄압해 달라고 정부에 奏請하는 태도를 옹호할 수는 없을 것이다. 비록 종교의 자율성에 대한 관념이 현재와는 다르다고 하더라도 말이다.

그런데 愛宕邦康은 이러한 당시 일본불교의 “성도문과 정토문의 논쟁에 있어서, 가령 신라 정토교의 조사에게 의견을 구해본다면, 어느 쪽에 참여할까 하는 것은 일목요연할 것이다”⁵⁷⁾라고 한다.

53) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.16.

54) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.16.

55) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, pp.15~16. 참조.

56) 일본불교를 ‘관승’과 ‘둔세승’의 패러다임으로 보고 있음은 다음을 참조. 松尾剛次, 『‘お坊さん’の日本史』. 東京 : 日本放送出版協會, 2002.

57) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.16.

그러면서 그는 ‘신라 정토교’의 입장을 다음과 같이 상정하고 있다.

(신라정토교의 입장은) 왕법과 불법의 상즉관계나 諸學融會의 균형(balance)관계를 중시하고, 연력사측의 “악을 지으면 반드시 지옥에 떨어지고, 선을 닦으면 정히 천상에 태어난다. 자업자득의 과보이니, 사라지지 않는 이치이다.”라고 하는 주장이나, 흥복사측의 “지극히 어리석은 자, 가령 새벽이나 밤까지 (쌓은) 공덕이 있다고 해도, 분수에 맞지 않는 직책은 담당할 수 없다. 下賤의 무리들이 가령 공적인 봉사의 노고를 쌓는다고 하더라도, 卿相의 지위에 나아가는 것은 어렵다. 대각법왕의 나라에 범부와 성인이 와서 朝會할 수 있는 문은, 저 九品の 계급을 주고 있는데, 제각기 전생에 쌓은 덕행을 지킨다. 자업자득은 그 필연적인 이치이다.”라고 하는 주장은, 신라 정토교의 입장(stance)이다.⁵⁸⁾

만약 愛宕邦康이 말하는 것처럼, 연력사와 흥복사의 주장이 곧 ‘신라 정토교’의 입장이라면, 세 가지로 정리할 수 있다. 왕법불법상즉론, 제학옹회, 그리고 자업자득의 인과율을 믿는 것 등이다. 유감스럽게도 ‘신라 정토교’ 전체에 대한 지식이 충분치 못한 논자로서는, 이들 세 가지 주장 하나 하나를 다 언급할 형편은 안 된다. 다만 원효의 정토사상으로 그 범위를 국한해서 볼 때, 다른 것은 몰라도 자업자득이라는 自力門적인 ‘정토교학’은 원효의 입장과 일치하지 않는다는 점만은 분명하다. 아니, 일치하지 않는 것이 아니라 상충된다. 이에 대해서는 뒤에서 좀 더 자세히 논의할 것이다.

2) 他力에의 仰信

『중요』에서 원효의 첫 번째 관심사는 어떤 근기의 중생들이 극락에 왕생할 수 있는가 하는 점이다. 『무량수경』과 『아미타경』에서는 正定聚⁵⁹⁾가 극락에 왕생한다고 판단하는 것으로 원효는 보고 있다. 어떤 정도의 존재라야 정정취가 될 수 있는가 하는 물음에 대하여, 원효는 가장 그 지위를 낮게 보고 있다. 十解, 즉 十住 이상⁶⁰⁾이면 정정취라고 보고 있었던 것이다. 그래서 『무량수경』이나 『아미타경』을 ‘정정취문’이라고 평가하는 것인데, 원효의 설명에 따르면 ‘정정취문’이라는 평가에는 단순히 정정취만이 왕생하는 것은 아니다. 정정취에 더하여 四果聲聞이나 四疑凡夫까지도 왕생할 수 있다⁶¹⁾고 본다. 定性이승은 왕생할 수 없다는 단서조항이 있기는 하지만, 흔히 대승에서 배제되기 쉬운 소승에까지 왕생의 문이 열려있다고 보고 있는 것이다. 뿐만 아니라, 마침내는 범부

58) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.16, 흥복사측이 드는 비유에는 신분차별적인 봉건성이 드러나 있다. 시대적인 한계일 터이므로 비판하지 않겠다.

59) 『무량수경중요』, “唯正定聚所居之處, 名爲淨土”; 『불설아미타경소』, “四, 正定聚門, 唯無退者, 得入此門”

60) 『무량수경중요』, “入正定聚……卽是十解初發心住”

61) 『무량수경중요』, “於中(정토-인용자), 亦有四果聲聞, 乃至復有四疑凡夫”

의 왕생 역시 가능하다고 본다.

이 범부는 佛智를 의혹하는 중생이라고 『무량수경』 하권에 규정되어 있다.⁶²⁾ 이 부분에 대해서 원효는 四疑 중생을 유식의 四智에 배당하면서 논의해 간다. 여기서 우리의 문제에 중요한 하나의 관점이 제시된다.

앞서 인용한 바 있지만, 일본 정토종을 비판하는 연력사측(천태종)과 흥복사측(법상종)에 공통적으로 보이는 논리의 하나에 자업자득이라는 불교의 인과율이 있었다. 그러한 자력문의 입장에서 본다면, 악을 짓거나 번뇌가 많은 범부중생들은 당연히 惡趣로 가는 것이 인과응보에 부합하는 것일 터이다. 그런데 일본의 정토종에서는 그러한 범부들까지 왕생이 가능하다고 했으니 잘못이라고 천태종과 법상종에서는 비판했다는 것이다.

愛宕邦康은 일본 중세의 천태종과 법상종에서 갖고 있었던 자력문의 입장—자업자득의 인과율—에 ‘신라 정토교’ 역시 입장을 같이할 것으로 말하였으나, ‘신라 정토교’ 전체에 대해서는 말할 수 없지만, 적어도 원효의 경우에는 그렇지 않다고 하는 것이 논자의 관점이다. 바로 『중요』에서 불지를 의혹하는 범부들이 갖는 의혹의 양상 네 가지가 말해지는 중, 그 첫째 의혹은 자업자득의 인과율에 입각한 것이었다. 이에 대해서 원효는 입장을 같이 한 것이 아니라, 그러한 견해가 불지를 의혹하는 하나의 양상에 지나지 않는다면서 비판했던 것이다. 『중요』를 직접 읽어보자.

이른바 『경』(『무량수경』-인용자)에서 “십념만 염불해도 저 나라에 태어날 수 있다”고 한 말을 듣고서는 (그 뜻을) 이해할 수 없었으므로 의혹을 일으키면서 말한다: “부처님 경전에서 ‘선업과 악업의 길에는 죄와 복이 끝이 없으니 (선과 악 중에서 -인용자) 무거운 것이 (지은 자를) 앞에서 이끌고 가는 것은 이치에 어김이 없다’고 한 것과 마찬가지로, 어찌 평생토록 짓지 않은 악이 없는데 다만 십념으로 능히 모든 죄업을 소멸하여 문득 저 나라에 태어나서 정정취에 들어가며 삼악도를 멀리 하여 필경 퇴전하지 않겠는가.”⁶³⁾

이러한 의혹을 원효가 어떻게 대답하는가 하는 점을 살펴보자.

이러한 삿된 사유와 의혹을 다스리기 위한 까닭에 不思議智라고 이름 하는 것이니, 불지에 큰 세력이 있음을 나타내고자 해서이다. 능히 가까운 것으로써 먼 것으로 하며 먼 것으로써 가까운 것으로 하고, 무거운 것으로써 가벼운 것으로 삼으며, 가벼운 것으로써 무거운 것으로 삼는다. 비록 이러한 일이 있지만 생각으로 헤아릴 수 있는 경지가 아니다. 그러므로 곧바로 응당 경전의 말씀을 仰信할 뿐이지, 스스로의 열은 지식으로 사유해서는 안 된다.⁶⁴⁾

62) 『대정신수대장경』 제12책, p.278a.

63) 『무량수경중요』, “謂聞經說十念佛, 得生彼國, 由不了故, 生疑而言, 如佛經說善惡業道, 罪福無極, 重者先牽, 理數無差, 如何一生無惡不造, 但以十念能滅諸罪, 便得生彼, 入正定聚, 遠離三途, 畢竟不退耶”

원효의 이 말씀은 분명, 자업자득의 인과율⁶⁴⁾을 주장하면서 제18원의 십념왕생을 부정하는 논리를 정면으로 반박하는 것이다. 더욱 중요한 것은, 그 논리는 불지에 큰 힘이 있다는 것이다. 여기서 우리는 ‘佛智’가 곧 아미타불의 佛力을 의미하고 있음을 알 수 있는 것이다. 이는 아미타불의 本願力인데, 중생들 스스로의 힘, 즉 自力 혹은 衆生力이 아니라는 점에서 他力이라고 말할 수 있다.

愛宕邦康은 일본 정토종에 대하여 ‘他力斷惑 왕생정토의 교학’⁶⁶⁾이라고 말하였는데, 그의 관점에 따르면 원효는 타력을 말하면 안 되는 것이었다. 그러나 『중요』에서 원효는 다음과 같이 타력을 언급하고 있는 것이 사실이다.

그다음 왕생의 원인을 밝히는 것은, 무릇 여러 가지로 설해져 있는 왕생의 원인은 곧바로 正報莊嚴만을 감응하는 것이 아니라 역시 의보정도도 감응하여 갖추게 된다. 다만 (아미타)여래의 본원력을 받아서 감응함에 따라서 (그것들을) 수용하는 것이지, 스스로의 업으로 지은 因力으로 마련된 것은 아니다.⁶⁷⁾

부정중성 중에서 세 品類의 사람들은 모두 대승의 마음을 발한 자들이니 모두 저 곳에 태어난다. 그곳에 태어날 때 곧바로 정정취에 들어가는 것이니, 바깥 인연의 힘에 住持되기 때문이다.⁶⁸⁾

앞의 인용문 중 ‘여래의 본원력을 받아서 감응함에 따른다’는 것과 뒤의 인용문 중 ‘바깥 인연의 힘에 주지된다’는 것은, 왕생이 중생의 자력으로 감응하는 것이 아니라 아미타불의 타력에 의해서 이루어진다는 것을 명백히 하고 있는 문장들이다.

앞서 언급한, 불지를 의혹하는 범부들에 대한 원효의 논의는 사실 지나치게 우회하는 감이 없지 않다. 신유식 법상종의 四智에 입각한 논의로서 지나치게 성도문의 교학에 의존하는 것이 아닌가 하는 느낌도 없지 않다. 하지만 그럼에도 불구하고, 원효의 정토사상을 ‘성도사상’이라 말할 수는 없다.

愛宕邦康은 『중요』를 연구하는 방법론으로서 “성도문의 시각이 중요하다”⁶⁹⁾고 말한다. 그러나 원효는 신유식 법상종의 교학에 의지하여 불지의혹의 범부에 대하여 자세히 논의하지만, 歸結處

64) 『무량수경중요』, “爲治如是邪思惟疑, 是故說名不思議智. 欲顯佛智有大勢力故, 能以近爲遠, 以遠爲近, 以重爲輕, 以輕爲重, 雖實有是事而非思量境, 所以直應仰信經說, 不可以自淺識思惟”

65) 근대 한국불교의 개혁운동을 이끈 만해 한용운은 바로 이러한 인과율에 입각하여 타방정토에 대한 타력왕생을 부정하였다. 김호성, 『정토불교성립론』, 조계종출판사, 2020, pp.321~323. 참조. 그러나 원효는 만해의 이러한 주장에 대해서 그 비판의 논리를 앞서 마련해 두었다고 말해도 좋을 것이다.

66) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.14.

67) 『무량수경중요』, “次明往生因者, 凡諸所說往生之因, 非直能感正報莊嚴, 亦得感具依報淨土, 但承如來本願力故, 隨感受用, 非自業因力之所成辦”

68) 『무량수경중요』, “不定性中, 三品之人, 發大乘心者, 皆得生彼. 生彼之時, 卽入正定, 由外緣力所住持故”

69) 愛宕邦康, 앞의 논문, 2018, p.25.

를 망각하지는 않는다. 『종요』를 마치면서, 앞의 인용문에서도 등장한 ‘仰信’을 다시 한 번 더 강조함으로써, 정토문에 입각하고 있음을 분명히 하기 때문이다. “心眼이 열리지 못했더라도, (아미타)여래를 우러르면서 오직 엮으려 믿어야 한다”⁷⁰⁾라고 하는 말로 사실상 『종요』를 맺음하고 있음에서도 그러한 점을 확인할 수 있다.

IV. 맺음말

일연의 『삼국유사』 「원효불기」조에는 원효가 당시 신라사회의 최하층 민중들에게 “모두 부처님의 名號를 알게 하였고 함께 ‘나무……’라고 일컫게 하였다”라는 기록이 있다. ‘나무……’라는 염불은 종래에는 ‘나무아미타불’로 이해되어 왔다.

하지만 최근 愛宕邦康은 ‘나무불’이라 주장하였는데, 그 이유로 일곱 가지를 들었다. 하지만 논자는 그 일곱 가지 이유 모두 타당하지 않은 것으로 판단한다. 첫째, 일연의 『삼국유사』에서 ‘나무아미타불’이라 분명히 기록하지 않았다는 점을 이유의 하나로 들었으나, 일연은 ‘나무지창’을 말하기 전에 ‘불타지호’라는 말을 하였다. 이 양자를 함께 관련지어서 생각하면, ‘불타지호’는 염불의 대상이 되는 부처님이 고유명사임을 나타내고 있음을 알 수 있게 된다. 그러므로 보통명사의 ‘불’에 대한 ‘나무’일 수가 없는 것이다.

둘째, 愛宕邦康은 원효의 저술에 ‘나무불’이 나온다는 점을 또 하나의 근거로 들었다. 그러나 『종요』에서 원효가 ‘나무불’이라고 쓰는 말은 바로 『관무량수경』 하품하생에 나오는 ‘나무아미타불’을 축약해서 쓴 것이므로, 오히려 원효는 ‘나무아미타불’ 염불을 권유했음을 알게 하는 증거이다.

셋째, 『아함경』 등 초기경전에 ‘나무불’이 나온다고 하였다. 하지만 이 역시 실제로는 ‘나무석가모니불’의 의미일 뿐, 석가 일불만이 존재하던 시대의 ‘나무불’이 多佛이 존재하는 시대의 ‘나무불’과 그 의미가 같을 수 없는 것이다.

넷째, 『십주비바사론』에서 권유하는 것 역시 ‘나무불’이 아니라 특정한 불타에 대한 귀의였는데, 어떠한 불타든지 다 염불의 대상으로 말하고 있으나 저자인 용수 자신은 아미타불에 대한 염불을 선호하고 있었다.

다섯째, 세친과 담란에 의해서 ‘나무아미타불’의 칭명염불이 클로즈업되었다는 것은 사실이다. 그러나 원효 역시 그러한 흐름과 무관한 것이 아니라, 세친과 담란으로부터 영향 받고 있음을 『종요』와 『경소』에서 확인할 수 있다.

여섯째, 아미타불 역시 불보살 중의 한 분인데, 아미타불에 대한 염불만을 ‘별염불’로 하고 다른

70) 『무량수경종요』, “心眼未開, 仰惟如來, 一向伏信”

불보살에 대한 염불은 ‘통염불’이라 구분한 것은 공정하지 않을 뿐만 아니라 차별적이다.

일곱째, 일본 정토종과 ‘일본불교 전체’의 대립에서, ‘일본불교 전체’, 특히 천태종과 법상종이 원효를 대신하여 ‘대리전쟁’을 했다는 것은 지나친 비약이다. 자업자득의 인과율을 말하는 일본의 천태종과 법상종에서 자업자득의 인과율에 입각하여 일본 정토종을 비판하였으나, 원효는 『중요』에서 자업자득의 인과율에 입각하여 『무량수경』의 말씀을 의혹하는 경우를 오히려 비판하고 있기 때문이다. 그러한 점은 불지를 의혹하여 생기는 현상임을 말하고 있는 것이다. 죄악을 지은 범부가 십념으로도 왕생할 수 있음에 대해서는 아미타불을 앙신해야 한다고 역설하였다.

원효는 대승불교의 거의 모든 분야에 대해서 깊이 있는 저술을 남기고 있다. 그러한 모든 분야를 다 포괄해 볼 때, 그의 학문을 ‘衆學’이라고 할 수도 있을 것이다. 그렇다고 해서, 그 개별적인 분야를 언급할 때도 항상 ‘중학’에 입각했던 것이라 할 수는 없다. ‘중학’ 연구를 통해서 습득한 지식을 중횡 무진 활용한 것은 맞지만, 그 개별 분야를 논의할 때는 그 개별분야 안으로 들어간다. 바로 『중요』나 『경소』의 경우에는, 정토문의 입장을 해명하고 선양하는 태도를 잊지 않는다. ‘중학’의 태도로서 접근했던 것이 아니라 오히려 ‘중학’의 태도를 보이고 있는 것이다.

| 참고문헌 |

1. 1차 자료

『관무량수경』, 『관무량수불경소』, 『무량수경』, 『무량수경중요』, 『무량수경우파제사원생계』, 『무량수경우파제사원생계주』, 『불설아미타경소』, 『삼국유사』, 『선택본원염불집』, 『섭대승론』, 『십주비바사론』, 『아미타경』, 『약론안락정토의』, 『유심안락도』, 『육요초』, 『정토론』(세친), 『정토론』(가재)

2. 단행본

鎌田茂雄, 『朝鮮佛敎史』, 東京: 東京大學出版會, 1987.
敎學傳道研究室, 『淨土眞宗聖典全書1—三經七祖篇—』, 京都: 本願寺出版社, 2014.
敎學傳道研究室, 『淨土眞宗聖典全書4』, 京都: 本願寺出版部, 2016.
金思燁, 『完譯三國遺事』, 東京: 明石書店, 1997.
김호성, 『정토불교성립론』, 조계종출판사, 2020.
山口益, 『世親の淨土論』, 京都: 法藏館, 2011.
松尾剛次, 『‘お坊さん’の日本史』, 東京: 日本放送出版協會, 2002.

3. 연구논문

金疆模(雲學), 「新羅元曉の文學觀」, 『新羅佛敎研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1973.
김문선(미탄), 「세친의 『정토론』이 원효의 『아미타경소』에 미친 영향」, 『정토학 연구』 34, 한국정토학회, 2020.
김영미, 「원효의 아미타신앙과 정토관」, 『신라불교사상사연구』, 민족사, 1994.
愛宕邦康, 「元曉撰『無量壽經宗要』研究方法改革論」, 『불교학보』 82, 동국대학교 불교문화연구원, 2018.
Richard D.McBride II, “Wŏnho’s Pure Land Thought on Buddhānusmṛti in its Sinitic Buddhist Context”, *Acta Koreana* vol. 18, No.1. 2015.

■ 논문투고일 : 2021. 2. 18 ■ 심사완료일 : 2021. 6. 4 ■ 게재확정일 : 2021. 6. 4

■ Abstract

On the Identity of Yōmbul (Buddhānusmṛti) which Wōnhyo Recommended for the poor and ignorant people:

Critique on Atago Kuniyasu's "Reconsidering Methods of Studies on Wōnhyo's *Doctrinal Essentials of the Sukhāvātīvyūhasūtra*"

Kim, Ho-sung*

Lately Atago Kuniyasu argued that what the invocation 'Namo ---' of Wōnhyo's biography in *Samguk yusa* means proposing seven reasons. But I concluded his argument is inadequate.

Firstly, even though Ilyeon had not reported 'Nammu Amit'apul (Namo Amitābhāyai) in his *Samguk yusa*, he had written 'Buddha's name' as a proper name before saying 'Namo ---'. So we have to consider these two phrases together.

Secondly, Atago proposed 'Nammupul (Namo buddhāya)' in *Muryangsu-gyōng chongyo* (Doctrinal Essentials of the Sukhāvātī Vyūha Sūtra) as a reason of them. But Wōnhyo's 'Nammupul' is an abbreviation of 'Nammu Amit'apul' in the lowest order of the lowest class in *Kwan Muryangsu-gyōng* (Sūtra on the Visualization of Amitāyus). Wōnhyo recommended 'Nammu Amit'apul'.

Thirdly, it is true that there are many passages 'Nammupul' in Nikāya. But, in fact, the phrase 'Nammupul' means Śakyamūni Buddha. 'Nammupul' in the context of Early Buddhism is different from that of Mahāyana Buddhism.

Fourthly, Yōmbul recommended in the *Dāśa-bhūmi-vibhāṣa-sāstra* also means recollection of a concrete Buddha. We can understand that especially Nagārjuna had a preference to recollect Amitābhā's name.

Fifthly, it is true that the vocal recitation of Amitābhā's name has been closed up by Vasubandhu and Tanluan. But I ascertained in *Muryangsu-gyōng chongyo* and *Amit'a-gyōng so* (Commentary on the smaller Sukhāvātī Vyūha Sūtra) that Wōnhyo had also received their influences.

Sixthly, even though Amitābhā Buddha is also one of the Buddhas, it is not fair that Atago considered

* Professor, Dongguk University

the recollection of Amitābhā as unusual recollection (Kor. pyölyömbul) and the recollection of another Buddha as usual/general recollection (Kor. tongyömbul).

Lastly, Atago argued that there were a war by proxy for Wönhyo between Japanses Pure Land Sect and Tendai School and Hossho (Yogācāra) School. But his argument is a logical jump, because Wönhyo might not agree with Tendai School and Hossho (Yogācāra) which had taught the causality doctrine by oneself.

Keyword: Wönhyo, *Muryangsu-gyöng chongyo*, *Amit'a-gyöng so*, *Samguk yusa*, Yömbul, Atago Kuniyasu, Nammu Amit'apul