
저자 (Authors)	박남수
출처 (Source)	신라문화제학술발표논문집 36 , 2015.05, 221-294(74 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 신라문화연구소 The Center of Research for Silla Culture Dongguk University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06357427
APA Style	박남수 (2015). 신라 하대 흥륜사 벽화 보현보살상과 순지의 보현행. 신라문화제학술발표 논문집, 36, 221-294
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/28 10:40 (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.

신라 하대 흥륜사 벽화 보현보살상과 순지의 보현행

박 남 수*

<目 次>

I. 머리 말	2. 三遍成佛論
II. 『삼국유사』 흥륜사벽화보현조와 흥륜사	3. 實際證得論
1. 『삼국유사』 탑상편의 구조와 흥륜사 벽화보현조	IV. 順之의 사상체계와 普賢行
2. 『신증동국여지승람』의 興輪寺址	V. 경명왕대의 정치사회와 흥륜사 벽화 보현보살상
III. 順之의 成佛論	VI. 맺 음 말
1. 相論	

[한글요약] 흥륜사는 신라 최초로 국가적으로 건립한 사찰로서 신라 전 시기를 통하여 승정의 중심이 되는 도량이었다. 그럼에도 불

* 국사편찬위원회 편사연구원

대표 논저 : 2014, 「한국 고대의 교역사연구에 있어서 개념의 문제」, 『노태돈교수 정년기념논총』 ; 2013, 「신라 聖德王代 涇江鎭 설치 배경」, 『사학연구』 110 ; 2013, 「신라 대도서의 정비과정과 승정체계의 변화」 『한국사상사학보』 44 ; 2013, 『신라 화백제도와 화랑도』, 주류성 ; 2012, 「신라 진전사원의 조영과 사상적 배경」, 『신라문화』 40 ; 2011, 『한국 고대의 동아시아 교역사』, 주류성 ; 1996, 『신라수공업사』, 신서원.

구하고 그 폐사지나 주존불에 대하여는 여전히 해결하지 못한 부분이 있다. 이러한 연구 현황과 관련하여 『삼국유사』 탑상편 흥륜사벽화보현조를 검토하였다. 이에 신라 멸망을 앞둔 시점에서 어떤 배경하에 흥륜사에 보현보살상을 그렸을까 하는 점을 주목하였다. 특히 신라 보현신앙의 전개과정을 살피는 과정에서 순지의 성불론을 살피고, 그것이 경명왕 5년 흥륜사에 보현보살상을 그리게 된 배경으로 작용하였을 것으로 추정하였다.

순지의 성불론은, 신라 중·하대 신라사회에 널리 퍼진 불성론과 불국토사상, 보현행원 등과 관련된 것이었다. 다만 순지의 불성론은 교학과 염불에 의한 수행 방법을 부정하였다는 점에서 중·하대의 그것과 차이가 있었다. 또한 불국토사상은 이전에 신라를 부처의 상주처로 인식하던 불국정토가 아닌 정불국토사상이었으며, 그의 보현행 또한 중·하대 승려들이 고행을 통하여 깨달음을 얻는 수행이 아니라, 이미 깨달아 衆行을 실천하는 보현보살에 대한 신앙이라는 점에서 특징적이었다. 경명왕 5년 흥륜사 벽에 보현보살상을 그렸던 것은, 순지가 입적한 이후 국내외적인 혼란으로 인하여 이상적인 불국토를 실현하는 것보다는, 이를 실천할 보현보살의 증행을 바랬던 신앙이 반영한 결과였다.

[영문요약] The Heungryeunsa Temple was Silla's very first state Buddhist monastery and it was the center of Buddhist administration of the Kingdom throughout the entire history. Existing studies have not dealt with the historical surroundings of the temple such as issues of its site and the main object of worship yet. Therefore, this study aims to elucidate the circumstances of the production of Samnata-bhadra Bodhisattva painting by analyzing the entry of Heungryeunsa Byeokhwa Bohyeon in the Tapsang chapter of Samgukyusa. It also concerns with the Samnata-bhadra Bodhisattva Belief of Silla and Sunji's theory of attaining buddhahood. It is believed that these are keys to gain a profound understanding of the production of Samnata-bhadra Bodhisattva painting in the 5th year of King Gyeongmyeong.

Sunji's theory of attaining buddhahood had a close connection with the theory of Buddhist nature and thoughts of Buddha-kṣetra which were popularized in the mid-late period of Silla society. However, the fact that Sunji did not accept the scholastic Buddhism and chanting Buddhism is what differentiates his thoughts from other Buddhist theory and thoughts at the

time. He regarded Silla as the purified Buddhist Land and he saw Samnata-bhadra Bodhisattva practice as the way to enlighten people and achieve Samnata-bhadra Bodhisattva Belief.

From the information gathered above, it is possible to say that the production of Samnata-bhadra Bodhisattva painting in the 5th year of King Gyeon gmyeong is the result of the popularized Samnata-bhadra Bodhisattva practice at the time. Due to the domestic and foreign circumstances after Sunji's death, it was considerably difficult to realize ideal Buddhist Land in Silla.

[주제어] 興輪寺(the Heungryeunsa Temple), 普賢菩薩像(Samnata-bhadra Bodhisattva Image), 普賢行·衆行(Samnata-bhadra's Practice), 順之(Sunji), 成佛論(the theory to achieve the buddhahood), 佛性論(the Buddha-nature theory), 佛國淨土(the Buddha's Pure Land), 淨佛國土(the purified Buddha's Land)

I. 머리말

흥륜사는, 양무제가 처음으로捨身を 행한 정미년(527, 법흥왕 14년)에 착공하여 법흥왕 21년(534)에 大王寺로서 창건되었는데, 진흥왕 5년(544)에 이를 중창하여 사액함으로써 大王興輪寺라 일컬어진 것이다.¹⁾ 흥륜사에 대해서는 그 寺格으로부터 寺址, 그리고 흥륜사의 성격을 특징지을 수 있는 주존불에 대한 의견이 분분하다.

흥륜사의 사격에 대해서는 황룡사 창건 이후로 그 위상이 낮아졌을 것으로 보기도 하나,²⁾ 오히려 왕의 원찰로서 또한 국찰로서 황룡사와 함께 신라 말까지 그 위세가 대단하였다고

1) 박남수, 2013a, 「신라 중고기 초의 僧政과 寺主」, 『신라문화』 42, pp. 30~32.

2) 조범환, 2014, 「東京 興輪寺 金堂十聖에 대한 再論」, 『신라문화재학술논문집』 35, pp. 121~123.

보는 것³⁾이 옳을 듯하다. 필자는 근래에, 흥륜사는 창건 초기부터 법흥왕이 흥륜사의 사주를 겸임하면서 사찰 창건과 승려의 출가, 살생 금지령의 발령 등을 통할하는 정교일치적인 승정을 베푸는 중심 도량이었는데, 진흥왕 12년(551) 혜량을 사주에 보임하면서 승통으로 삼아 승정을 관장하였다는 견해를 제시한 바 있다.⁴⁾ 또한 선덕여왕대에 황룡사 9층목탑을 건립한 이후로 황룡사의 사주인 자장을 대승통(대국통)으로 삼으면서부터는, 흥륜사에는 황룡사와 함께 승관들이 배치되어 내외 사찰을 관장하면서 중앙관사인 대도서의 요청에 따라 승려들을 내도량에 파견 내지 입번하도록 함으로써 왕실과 국가를 위한 법회나 왕실의 祖先을 위한 제전을 개최하는 역할을 수행하였던 것으로 보았다.⁵⁾ 사실 흥륜사는 창건 이래로 신라의 승정을 통괄하는 중심 도량으로서 기능하였고, 그러한 기능은 신라 하대까지 지속되었던 것이다.

興輪寺址에 대해서는, 오늘날 경주 사정동 봉황대에서 五陵에 이르는 중간 동편 지점을 傳興輪寺址로 여기거나,⁶⁾ 이곳에서 영묘사 명문와가 출토됨으로써 이를 영묘사로 일컫고, 경주공업고등학교 내 유구를 흥륜사지로 지칭하기도 한다.⁷⁾ 이에 대해 필

3) 김복순, 2002, 「흥륜사와 7처가람」, 『신라문화』 20, pp. 44~45.

4) 박남수, 2013a, 앞의 논문, pp. 40~46.

5) 박남수, 2013b, 「신라 大道署의 정비과정과 僧政體系의 변화」, 『한국사상사학』 44, pp. 136~141 · 148~154.

6) 齋藤忠, 1943, 『朝鮮古代文化の研究』, 地人書館, 173쪽. 韓國佛敎研究院, 1974, 『新羅의 廢寺』 I, 一志社, p. 52. 文化財研究所, 1977, 『文化遺蹟總覽』 中, p. 57. 김복순, 2002, 앞의 논문, pp. 47~48.

7) 이근직, 2002, 「신라 흥륜사 위치 관련 기사 검토」, 『신라문화』 20, pp. 91~93. 박홍국, 2002, 「瓦搏資料를 통한 영묘사지와 흥륜사지의 위치 비정」, 『신라문화』 20, pp. 198 · 228~229. 국립경주박물관, 2011,

자는 경주공고 내 유구에서 다량으로 출토된 [大]檀院이라는 명문와(No.132~ 148)를 검토함으로써 ‘경주공고 유구가 홍륜사지라는 견해의 문제점을 지적하고, 경주공고 유구는 신라 중대 大檀院이라는 驛院이었음을 확인한 바 있다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 홍륜사지에 대해서는 명확한 위치를 비정하지 못하였다.

한편 홍륜사 금당의 주존에 대해서는 대체로 『삼국유사』 弥勒仙花·未尸郎·眞慈師조나 密本摧邪조에 근거하여 미륵불로 보는 견해가 일반적이었다.⁹⁾ 그런데 『삼국유사』 東京興輪寺金堂十聖조에서 금당 동쪽 벽에 모신 我道, 厭羈, 惠宿, 安含, 義湘, 그리고 서쪽 벽에 모신 表訓, 蛇巴, 元曉, 惠空, 慈藏 가운데 절반 이상이 화엄계통의 승려라는 점에서 금당의 주존을 미륵불로 보기에 주저하게 한다.

또한 弥勒仙花·未尸郎·眞慈師조에서 일컬은 堂主 彌勒像은 密本摧邪조에서 金良圖가 ‘吳堂의 주존인 미륵존상과 좌우 보살을 소상으로 조성’한 그것을 지칭하는 것으로서, 홍륜사의 오당에 처음에는 미륵삼존불을 탕화의 형태로 모셨다가 김양도에 이르러 비로소 소상으로 미륵삼존상을 모셨다는 의미로 풀이된

『경주공업고등학교내 유구 수습조사』 학술조사보고 23, pp. 70~71. 이병호, 2013, 「경주 출토 백제계 기와 제작기술의 도입과정」, 『한국고대사연구』 69, pp. 44.

8) 박남수, 2013a, 앞의 논문, pp. 35~36.

9) 김영태, 1965, 「미륵선화고」, 『불교학보』 3·4, p. 135. 이기백, 1975, 「신라 초기불교와 귀족세력」, 『진단학보』 40 ; 1986, 『신라사상사연구』, p. 84. 광승훈, 1998, 「신라 하대 전기 홍륜사 금당 십성의 봉안과 미륵하생신앙」, 『한국사상사학』 11, p. 81. 한기문, 2002, 「신라 하대 금당 10성의 성격」, 『신라문화』 20, p. 13. 홍륜사의 주존상을 미륵상으로 보는 이들 견해는 대체로 ‘吳堂’을 ‘金堂’의 잘못으로 이해한 데서 출발한다.

다. 더욱이 미륵불을 모셨다는 ‘吳堂’에 대해서는 講堂으로 풀이하기도 하여 金堂과 구분해야 한다는 견해가 있어¹⁰⁾ 판단하기 쉽지 않으나, 흥륜사의 창건과 양나라의 관계로 미루어 이와 관련된 당우의 이름이 아닐까 생각해 볼 수 있다.¹¹⁾ 필자는 금당 10성에 화엄 계통의 승려들이 많고, 사복이 연화장 세계에 들어갔다는 일화로 비추어 흥륜사 금당의 주존을 노사나불이었을 것으로 추측한 바 있다.¹²⁾

10) 김창호, 2002, 「신라 흥륜사의 가람배치 문제」, 『신라문화』 20, p. 143.

11) 『삼국사기』와 『삼국유사』에는 중국의 강남지방을 ‘吳’로 표현한 경우가 있거나 『삼국유사』 密本摧邪조의 ‘吳堂’ 또한 이와 관련되지 않을까 생각해 볼 수 있다. 곧 신라가 법흥왕 18년(528) 불교를 공인한 이듬해에 양나라에 처음으로 사신을 파견한 것을 비롯하여, 양무제가 처음으로 捨身을 행한 정미년(527, 법흥왕 14년)에 흥륜사를 착공한 것, 그리고 법흥왕·진흥왕대에 興輪寺를 중심으로 베풀었을 捨身 의례나 살생금지조치 등이 양무제의 그것과 매우 닮아 있다는 점에서(박남수, 2013a, 앞의 논문, pp. 30·37~38), 흥륜사에 이와 관련된 당우가 있었을 가능성이 높다고 생각한다. 더욱이 진흥왕 10년(549)에는 양나라로부터 보내온 사리를 흥륜사 앞길에서 맞이하였다고 하는 바, 이 때에 양나라에서 보낸 사리를 흥륜사에 봉안하였을 가능성이 매우 높다. 이러한 까닭으로 흥륜사 내에 별도의 당우를 마련하여, 양나라를 지칭하는 ‘吳’를 빌어 당우의 이름으로 일컫지 않았을까 추측된다. 이는 『海東高僧傳』에서 “適有吳使以五香獻原宗王 王不知所用遍”라고 하여 梁使를 ‘吳使’라고 일컫은 사례를 살필 수 있기 때문이다.(『海東高僧傳』 권 1, 流通 1-1, 釋阿道) 사실 이러한 가능성이 높지만, 달리 『구당서』 권 36, 志 16, 천문(하)의 南斗牽牛조에는 “南斗在雲漢之下流 當淮海之間 爲吳分”이라 하여 남두성이 위치한 남방을 ‘吳’지역의 이름을 빌어 지칭하였는데, 흥륜사의 吳堂 또한 星宿의 방위명과 관련된 이름이라면 흥륜사 안에 있던 남쪽의 당우를 지칭하였을 가능성도 없지 않다고 본다.

사실 본고에서 다루고자 하는 홍륜사 벽화 보현보살상은 금당의 주존과 무관하지 않을 것이다. 이에 경명왕 5년(921)이라는 신라 말엽 어떠한 사상적 배경에서 홍륜사에 보현보살상을 그리게 되었는가 하는 문제를 주목하고자 한다.

본고에서는 먼저 『삼국유사』 탐상편 홍륜사벽화보현조가 어떠한 의도에서 편찬되었는가를 탐상편의 구조와 관련하여 살피고, 지금까지 미진한 채로 두었던 홍륜사지의 위치에 대하여 『신증동국여지승람』과 조선시대 官道를 비교함으로써 추정해 보고자 한다. 나아가 『삼국유사』 홍륜사벽화보현조가 나타나게 된 사상적 배경을 중·하대 보현신앙, 특히 진성여왕대까지 활동하였던 순지의 보현행을 중심으로 살피고, 아울러 그 정치사회적 배경을 검토하고자 한다.

순지의 선사상에 대해서는 이미 고전적인 연구가 없지 않으나, 순지의 비명을 살필 수 없는 가운데 나온 연구물이거나 불교학적인 관점에서 다룬 까닭에 간과한 점이 없지 않았다. 사실 순지의 사상은 신라 말까지 전승되던 여러 불교 사상을 승계하였지만, 홍륜사 보현보살상으로 압축되듯이 신라사회가 필요로 한 실천행이었다는 점에서, 경명왕대 정치사회적 상황에서 난국을 극복하고자 한 신라사회의 요구에 부응하는 것이었다고 본다. 순지의 사상을 본 논문에서 세밀하게 검토한 까닭이기도 하다. 제현의 질정을 바란다.

12) 박남수, 2012a, 「신라 진전사원의 조영과 그 사상적 배경」, 『신라문화』 40, p. 60.

II. 『삼국유사』 흥륜사벽화보현조와 흥륜사

1. 『삼국유사』 탑상편의 구조와 흥륜사벽화보현조

『삼국유사』 탑상편 興輪寺壁畫普賢條에는 신라 54대 경명왕 때에 흥륜사를 중수하면서 제석이 나타나 권유함으로써 普賢菩薩像을 벽에 그렸다는 내용을 전한다.

제 54대 경명왕 때 흥륜사 남문과 좌우 廊廡가 불에 탄 채 아직 수리하지 못하고 있던 차에 靖和와 弘繼 두 스님이 장차 시주를 모아서 수리하려고 하였다. 貞明 7년(921) 신사 5월 15일에 帝釋이 절의 왼쪽 經樓에 내려와서 10일 동안 머무르니, 불전과 불탑 및 풀과 나무, 흙과 돌들이 모두 이상한 향기를 풍기고, 오색구름이 절을 덮으며 남쪽 못의 魚龍이 기뻐서 뛰놀았다. 나라 사람들이 모여서 보고 전에 없던 일이라고 감탄하면서 옥과 비단과 곡식을 산더미처럼 시주하였다. 工匠이 스스로 와서 며칠 안 되어 그것을 완성하였다. 공사가 끝나자 天帝가 막 돌아가려고 하니, 두 스님이 아뢰기를 “천제께서 만약 궁으로 돌아가시기를 바란다면 성스러운 모습을 그려서 지성으로 공양하여 天恩을 갚게 하시기를 바랍니다. 또한 이로 인하여 영상을 남겨서 오랫동안 아래의 세계를 진호하게 하소서”라고 하였다. 천제가 “나의 願力은 보현보살이 두루 현화를 펴는 것(普賢菩薩 遍垂玄化)만 같지 못하니 이 보살상을 그려서 정성스럽게 공양하여 그치지 아니함이 좋을 것이다”라고 말하였다. 두 스님은 가르침을 받들어 보현보살을 벽에 공손히 그렸는데 지금도 그 상이 남아있다.(『삼국유사』 권 3, 塔像 4, 興輪寺壁畫普賢)

위의 「興輪寺壁畫普賢」조는 경명왕 때에 불에 탄 흥륜사의 남문과 좌우 낭무를 수리하고자 하자, 제석이 현신함으로써 많

은 시주를 받아 공사를 쉽게 마칠 수 있었다는 것이다. 이에 靖和와 弘繼 두 스님이 천제를 그려 받들고자 하였는데, 천제의 명에 따라 보현보살을 흥륜사의 벽에 그리고 공양하게 되었다는 것이다. 이 설화는 192자에 불과하지만, 신라가 멸망하기 직전인 경명왕대를 배경으로 흥륜사의 수리를 보시에 힘입어 할 수밖에 없었고,¹³⁾ 이 때 현신한 제석의 권유로 보현보살상을 그리게 된 점을 주목할 수 있다.

그런데 興輪寺壁畫普賢조는 『삼국유사』 전체 편명 구성(王曆-紀異-興法-塔像-義解-神呪-感通-避隱-孝善) 가운데 탑상편에 위치한다. 일연은 탑상편에서 각 사찰의 창건 연기를 비롯하여, 불상과 탑의 건립에 따른 연기와 일화, 그 내력 등을 소개하였다. 일연이 탑상편을 설정한 것은 佛寶에 대한 신앙 양상,¹⁴⁾ 불탑이나 불상을 위시한 불교 조형물들의 영이력을 과시함으로써 탑상에 대한 신앙을 북돋우기 위한 것,¹⁵⁾ 塔像 拜禮를 통하여 진리를 깨우치고 중생을 제도하기 위한 것,¹⁶⁾ 불탑과 불상을 비롯한 불교 미술의 전래와 실사에 관한 기록,¹⁷⁾ 불탑과 불상

13) 흥륜사 수리를 왕실의 경제적 지원보다는 민간의 시주에 의존하였다는 점에 대하여 흥륜사가 왕실과 소원한 관계 때문이라고 풀이하기도 하지만(김재경, 2002, 「문헌에 보이는 흥륜사」, 『신라문화』 20, p. 16. 조범환, 앞의 논문, pp. 125~126), 그보다는 왕실 재정이 바닥난 상황에서 흥륜사의 수리에 필요한 비용을 민간의 보시에 의존할 수밖에 없었다고 보아야 할 듯하다.

14) 洪潤植, 1980, 「三國遺事와 塔像」, 『佛教學報』 17, p. 130.

15) 李基白, 1987, 「三國遺事 塔像篇의 意義」, 『斗溪李丙燾博士九旬紀念 韓國史學論叢』, 지식산업사, pp. 156~158.

16) 문명대, 1988, 「삼국유사 탑상편과 일연의 불교미술사관」, 『강좌 미술사』 1, 한국미술사연구소, p. 9.

17) 張忠植, 2001, 「三國遺事 塔像篇 體裁의 檢討」, 『東岳美術史學』 2,

의 연기 및 예배와 영험의 결과¹⁸⁾ 등으로 이해한다.

모두 30항목으로 이루어진 탑상편은 언뜻 보기에 연대순으로 배열된 것도 아니고, 그렇다고 하여 사찰의 창건이나 탑의 건립, 종의 주조, 벽화 등 특정 유형의 佛事로 분류된 것도 아니어서, 어떤 의도로 편찬하였는지 살피기 쉽지 않다. 이에 대해 탑상편이 불교전입의 경위와 전개과정을 보여주는 것으로 이해하여 탑상에 대한 신앙형태가 재래신앙의 패턴에서 연유한 것이라는 연구¹⁹⁾가 있는 한편으로 탑상의 緣起와 관련하여 가섭불, 석가불, 미륵선화, 아육왕, 중국과의 인연, 천상, 지하, 국왕, 귀족, 승려들로 나누어 설명하기도 한다.²⁰⁾ 또한 미술사적 관점에서 전세부터 불국도였다는 점을 밝히고, 그 다음 시대순에 따라 배열하였지만, 시대에 따르지 않은 경우 미술 형식이나, 기법 또는 영험의 度 등을 고려한 것으로 풀이하거나,²¹⁾ 탑상편 체제의 혼란과 모순의 상당부분은 일연의 초고본과 다르게 개관되었을 것으로 추정하기도 한다.²²⁾

그런데 『삼국유사』 탑상편 앞쪽 세 항목은 신라-고구려-가야의 순으로 배열되어 있다. 「迦葉佛宴坐石」(①), 「遼東城育王塔」(②), 「金官城婆娑石塔」(③)은, 각각 신라 진흥왕대 황룡사 창건 연기, 고구려 성왕의 遼東城 七重木塔 건립, 가야 銓知王대에 왕후사를 창건한 연기를 다루고 있어 그 내용상 차이가 있다.

東岳美術史學會, p. 10.

18) 高榮燮, 2014, 『삼국유사 흥법과 탑상의 성격과 특징』, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 35, p. 36.

19) 洪潤植, 앞의 논문, p. 149.

20) 이기백, 앞의 논문, pp. 156~162.

21) 문명대, 앞의 논문, p. 11.

22) 장충식, 앞의 논문, p. 7.

곧 이들 항목은 각 사찰이나 탑의 건립 시기와 별도로, 전불시대 가람터로서 황룡사에 迦葉佛宴坐石이 있었다는 것, 그리고 고구려 요동성에 아육왕이 세운 탑이 실재한다는 것, 가야국 금관 호계사에 허황후가 아유타국으로부터 婆娑石塔을 전래하였다는 사실을 강조하였음을 알 수 있다. 이는, 신라의 불교와의 인연이 전불시대부터 비롯하였고, 고구려와 가야 또한 아육왕이나 아유타국 등 불교의 발상지와 직접 관련된다는 것을 지지하기 위한 의도 때문일 것이다.²³⁾ 따라서 탑상편 앞쪽 세 항목은 신라-고구려-가야의 탑상의 연원을 전불시대 내지 불교의 발상지와 직접 연결시키고자 배열한 것이라 할 수 있는 바, 이를 「塔像의 流轉」으로 분류할 수 있을 듯하다.

다음으로 배열된 항목들은 사찰, 탑, 불상, 종, 도상 등의 佛事와 관련된 연기나 그 내력, 영험담을 소개한 것이다. 모두 11개 항목이 이에 해당하는데, 먼저 「고구려 영탑사」(④)를 배열하고 나머지 10개 항목은 모두 신라의 불사와 관련된 내용이다. 고구려를 먼저 배열한 것은 아무래도 고구려의 사례로서는 유

23) 장충식은, 탑상편 체제의 혼란과 모순의 상당부분이 일연의 초고본과 다르게 개관되었을 가능성이 있기 때문이라는 관점에서, 「迦葉佛宴坐石」조의 경우 일반적으로 알려진 황룡사 창건 연기와 함께 전불 가람에 대한 종교적 성향을 기록하면서 신라가 불연이 매우 깊은 이른바 불국토설을 내포하는 탑상 외적인 요소로 구성되어 있기 때문에 오히려 흥법편에 배열되어야 할 것이라는 견해를 제기하였다.(장충식, 위의 논문, p. 14) 그러나 불국토설과 관련한 내용이 동 탑상편에 별도로 배치되어 있고, 이들 세 항목은 서로 연계된 것으로 보아, 「迦葉佛宴坐石」조가 탑상편에 배치된 것은, 신라가 고구려, 가야에 비하여 전불시대부터 불교와 인연이 있었다는 것을 강조하는 한편 고구려, 가야의 불교가 불교의 발상지와 직접 관련된다는 점을 보이기 위한 의도(이기백, 앞의 논문, pp. 156~157)라고 보는 것이 옳다고 본다.

일하기 때문에 편집을 용이하게 하기 위한 것이었다고 생각한다.

신라의 사례에 있어서는 먼저 황룡사의 불사 관련 내용을 「皇龍寺丈六」(⑤), 「皇龍寺九層塔」(⑥), 「皇龍寺鍾」(⑦)으로 하여, 진흥왕-선덕여왕-경덕왕대 순으로 배열하였다. 특히 「皇龍寺丈六」(⑤), 「皇龍寺九層塔」(⑥)에서는 자장이 중국 오대산에서 문수보살을 친견한 사실을 강조하고, 「皇龍寺鍾」(⑦)에는 경덕왕대에 함께 이루어진 芬皇寺藥師와 奉德寺鍾을 함께 배열하였다. 곧이어 경덕왕대의 靈妙寺丈六(⑧) 改金과 掘佛山 四方佛, 그리고 萬佛山 조성 사실을 덧붙였다. 그런데 경덕왕대 掘佛山 사방불을 언급하면서, 이에 대한 전사로서 진평왕대 대승사 사방불 관련 연기를 동일 항목에 배치함으로써 「四佛山 掘佛山 萬佛山」(⑨)을 하나의 항목으로 설정하였다. 「生義寺石彌勒」(⑩)에서는 선덕여왕대에 生義寺 창건과 관련하여 石彌勒을 출토하여 삼화령에 안치한 사실을, 그리고 「興輪寺壁畫普賢」(⑪)조에서는 경명왕대에 帝釋天帝의 권고에 따라 흥륜사에 普賢보살의 벽화를 그린 사실을 기술하였다. 마지막 네 항목은 모두 관음보살과 관련된 연기와 영험담을 대체로 시대순에 따라 「三所觀音 衆生寺」(⑫), 「栢栗寺」(⑬), 「敏藏寺」(⑭) 등 각 사찰별로 배열하였다.²⁴⁾

24) 장충식은 「三所觀音 衆生寺」, 「栢栗寺」, 「敏藏寺」조에 대하여 「三所觀音 衆生寺」의 三所가 중생사, 백률사, 민장사를 지칭한 것으로서, 하나의 조항 곧 「三所觀音 : 衆生寺·栢栗寺·敏藏寺」로 묶어 편집되었어야 할 것으로 보았다.(장충식, 위의 논문, pp. 16~17) 물론 이들 조항이 모두 관음보살의 연기와 관련된 것으로서 충분히 설득력을 지니지만, 『삼국유사』 찬자의 의도를 존중한다면 「三所觀音 衆生寺」에서 중생사 관음상의 조성 연기, 최승로 관련 연기, 性泰 스님의 香祀를 지속하게 된 연기를 서술하였다는 점에서, 중생

요컨대 탑상편 두 번째 그룹의 유형은 佛事와 관련된 것으로서, 부처의 이적에 따라 융통성 있게 배열한 것이라 여겨진다. 먼저 아육왕의 전승과 문수보살의 연기를 가진 황룡사를 앞에 내세우고, 경덕왕대의 불사, 그리고 사방불, 미륵, 보현보살, 관음보살의 이적과 영험담 등을 유형별로 나누어 편집하였음을 알 수 있다.

셋째, 부처님 진신사리의 전래 내역(「前後所藏舍利」^⑮)과 함께 미륵선화의 현신(「彌勒仙花未尸郎眞慈師」^⑯), 그리고 관음보살의 비호를 받아 미륵과 미타로 현신성도한 努盼夫得과 怛怛朴朴의 일화(「南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴」^⑰), 분황사 관음도상의 영험담(「芬皇寺千手大悲 盲兒得眼」^⑱) 등을 배열하였다. 이는 진신사리와 함께 부처의 현신을 하나의 묶음으로 편집하고자 한 것으로 여겨진다. 특히 「彌勒仙花未尸郎眞慈師」조에서는 진흥왕대에 원화를 치폐한 과정 및 화랑을 설치한 내력을 소개하고 있어, 당시 신라인들이 화랑을 미륵선화의 화신으로 여겼던 사정을 반영한다.

넷째, 신라가 부처의 상주처라는 이념을 투영한 내용들로 구성하였다. 이는 부처의 현신을 다루었다는 점에서 셋째의 유형으로 분류할 수도 있으나, 주로 신라의 주요 산악을 부처의 상주처로서 여기고 때때로 부처가 이곳에서 현신한다는 점에서, 앞서 신앙의 결과로 부처가 개별적으로 현신하는 내용과 차이가 있다. 이 유형에서는 부처의 상주처로서 낙산과 어산, 오대산을 꼽았다. 「洛山二大聖 觀音 正趣 調信」^⑲에서는 낙산이

사 관음상에 얽힌 기도로 獲福한 세 가지 사례를 ‘三所’로 표현한 것으로 여겨지기 때문에 이 편명을 크게 잘못되었다고 보기는 어렵지 않을까 한다.

관음보살의 상주처로서 의상과 원효에게 현신한 사실을 서술하고, 다시 崛山祖師 梵日이 正趣보살의 권고에 따라 낙산에 두 보살상을 봉안한 것, 그리고 調信이 관음보살에 서원하여 인생의 덧없음을 깨닫고 淨土寺를 창건한 연기를 서술하였다. 「魚山佛影」(20)에서는 밀양의 萬魚寺는 옛 慈成山인데, 訶囉國 首露王이 부처께 청하여 玉池의 독룡과 萬魚山 다섯 나찰녀를 귀복시켰다는 古記의 기록을 전하면서, 萬魚山의 기이한 자취가 『觀佛三昧經(觀佛三昧海經)』, 『高僧傳』, 『西域記』의 北天竺 呵羅國의 부처 그림자 사적과 꼭 부합함을 변증하였다. 아울러 「臺山五萬眞身」(21), 「溟州 五臺山寶叱徒太子傳記」(22), 「臺山月精寺五類聖衆」(23)에서는, 오대산이 참 성자의 거주처라는 전승이 자장으로부터 비롯하였으며, 淨神大王 태자 寶川·孝明 형제가 오대산에 들어가 관음·八大菩薩·무량수여래·석가여래·비로자나 등 오만진신을 친견한 사화, 信孝居士가 觀音의 교시로 慈藏法師의 오대산 띠집에 거처하면서 다섯 성중의 화신을 만난 일화를 소개하였다.

다섯째, 「南月山」(24)으로부터 「有德寺」(25)에 이르는 6개 항목은 감산사, 천룡사, 무장사, 백엄사, 영축사, 유덕사의 창건 연기와 연혁을 다루고 있다. 감산사, 천룡사, 무장사의 경우 각각 미륵과 관음, 미타신앙을 보여준 데 대하여, 백엄사, 영축사, 유덕사의 경우 각각의 창건 내력을 전한다. 이들 각 사찰의 창건은 대체로 기진에 의해 조성된 원찰의 성격을 띠는 점에서 특징을 지닌다. 다만 이 항목의 마지막에 「五臺山文殊寺石塔記」(30)를 배열하여 그 塔記를 소개하였는데, 이는 五臺山文殊寺石塔의 유래와 그 변천에 따른 영험담으로서 기진에 의한 창건 연기와는 내용상 차이가 있다. 이를 포로 정리하면 다음과 같다.

『삼국유사』 탑상편의 항목 구성

분류	일련번호	탑상편 항목명	탑상 내역	관련 부처명 (현신 부처명)
불교의 流轉	1	迦葉佛宴坐石	황룡사창건연기(553, 진흥왕 14)	
	2	遼東城育王塔	고(구)려 성왕의 遼東城七重木塔 건립 연기	아육왕의 寶塔(土塔)
	3	金官城婆娑石塔	가야의 왕후사 창건 연기(452)	阿踰陀國 보탑
佛事 및 영험담	4	高麗靈塔寺	평양성 서쪽 大寶山 靈塔寺 창건 연기(650, 보장왕 9년 무렵)	神人, 八面七層石塔
	5	皇龍寺丈六	皇龍寺 丈六 三尊像 조성 연기(553. 2, 진흥왕 14)	문수보살이 자장에게 장륙삼존상 조성 연기를 설명함
	6	皇龍寺九層塔	황룡사 9층목탑 건립 연기(636, 선덕여왕 5)	문수보살, 神人
	7	皇龍寺鍾 芬皇寺藥師 奉德寺鍾	황룡사종 조성 (754, 경덕왕 13)	
			분황사 약사여래동상[藥師銅像] 조성(755, 경덕왕 14)	
			奉德寺鍾 조성(770.12, 혜공왕 6)	
	8	靈妙寺丈六	영묘사 장륙상 改金(764, 경덕왕 23)	
	9	四佛山 掘佛山 萬佛山	大乘寺 창건 연기[진평왕 9년(587) 甲申(624)]	
			굴불사 창건 연기(경덕왕대)	
			萬佛山(경덕왕대)	
10	生義寺石彌勒	生義寺 창건 연기(선덕여왕 12[643], 또는 644)		
11	興輪寺壁畫普賢	흥륜사 벽화 普賢菩薩像 연기(921, 경명왕 5)	帝釋[天帝]	
12	三所觀音 衆生寺	중생사 觀音 大悲像 연기와 영험담		

	13	栢栗寺	백율사 大悲像 조성 전래담과 그 영험담(692, 효소왕 1)	大聖(大悲)의 발자국 신적
	14	敏藏寺	민장사 관음보살상 영험담	
부처의 현신	15	前後所藏舍利	역대 사리와 경전 전래의 略史	
	16	弥勒仙花·未尸郎眞慈師	미륵선화의 화신 미시랑 출현(진지왕대)과 화랑도 前史	彌勒仙花
	17	南白月二聖 努盼夫得 怛怛朴朴	白月山 南寺 창건 연기(경덕왕대)	觀音菩薩의 현신(現身成道 彌勒尊像·無量壽佛)
	18	芬皇寺 千手大悲 盲兒得眼	芬皇寺 左殿 千手大悲 도상의 영험(경덕왕대)	
부처의 상주처: 낙산, 여산, 오대산	19	洛山二大聖 觀音 正趣 調信	洛山寺, 崛山寺, 淨土寺 창건 연기와 관음보살	관음보살, 正趣보살
	20	魚山佛影	『古記』 萬魚寺 사적이 北天竺의 사적을 취한 것임을 변증함	
	21	臺山五萬眞身	月精寺와 五臺社의 연혁 및 오대산 오만진신의 현신	문수보살 등 오만 진신
	22	溟州 五臺山寶叱徒太子傳記	眞如院 창건 연기와 오대산 오만진신의 현신	문수보살 등 오만 진신
	23	臺山月精寺 五類聖衆	월정사의 연혁과 오류 성증	관음보살과 다섯 성증
願刹과 창건 연기	24	南月山	감산사 창건 내력	
	25	天龍寺	天龍寺 건립 내역과 중수기	
	26	鑿藏寺彌陀殿	鑿藏寺 창건 연기와 미타전의 유래	
	27	伯嚴寺石塔舍利	伯嚴寺의 연혁과 백엄사 석탑 사리의 유래	
	28	靈鷲寺	靈鷲寺 창건 연기	
	29	有德寺	有德寺의 유래	
문수탑연	30	五臺山 文殊寺 石塔記	五臺山 文殊寺 石塔 영험담	

위의 표에서 보듯이 「興輪寺壁畫普賢」조는 『삼국유사』 탐상편 11번째 항목으로 배열되어, 사찰, 탑, 불상, 종, 도상 등의 불사와 관련된 연기나 그 내력, 영험담의 유형에 속한다. 이 유형은 사찰과 시대, 그리고 부처의 이적에 따라 배열한 것으로서, 「홍륜사벽화보현」조는 천제의 권고를 따라 보현보살상을 그린 연기로서 보현보살의 영험이 뛰어난 것을 소개한 것이다. 곧 『삼국유사』 탐상편은 아욱왕의 전승과 문수보살의 연기를 가진 황룡사를 배열하고, 경덕왕대의 불사, 그리고 사방불, 미륵, 보현보살, 관음보살의 이적과 영험담 등을 유형별로 나누어 배열하였는데, 본 「홍륜사벽화보현」조는 문수보살, 사방불, 미륵에 이어 홍륜사 벽에 보현보살을 그리게 된 연기를 밝히고자 구성하였음을 알 수 있다.

2. 『신증동국여지승람』의 興輪寺址

『신증동국여지승람』 경주부조에 따르면, 홍륜사는 경주부의 남쪽 2리에 있다고 하였다. 또한 경주부 남쪽 4리에 始林이, 그리고 경주부 남쪽 5리에 蚊川이 있고 문천 위에 大橋가 있다고 하였다. 또한 경주부 서쪽 4리에 西川이, 서쪽 5리에 영묘사가, 서쪽 7리에 선도산, 10리에 神元橋가 있다고 하였다. 이에 대해 첨성대는 경주부 동남쪽 3리에, 금성은 경주부 동쪽 4리에, 월성은 경주부 동남쪽 5리에 있고, 월성의 북쪽에 만월성이 있다는 것이다. 아울러 미추왕릉은 홍륜사 동쪽으로 경주부 남쪽 황남리에 있다고 하였다.

『삼국유사』 권3, 홍법 阿道基羅조에는 天鏡林을 벌채하여 불사를 일으켰다 하고, “金橋 동쪽의 天鏡林은 지금의 興輪寺이다. 금교는 西川의 다리를 말하는데 세속에서는 와전되어 松橋라고

도 한다”라는 구절을 전한다. 이는 통일신라시대에 건립된 것으로 인정되는 「阿道碑」의 내용²⁵⁾과 완전히 동일하다. 『삼국유사』의 이 구절이 아도비의 계통을 따른 것임을 확인할 수 있다.

홍륜사의 폐사 시기는 분명하지 않다. 김시습(1435~1493)의 『梅月堂詩集』 권 12에 실린 「遊金鰲錄」에는, 그가 경주에 갔을 때에 이미 石槽 만이 불에 탄 흔적을 보여주고 寺址는 모두 민가로 변하였던 사실을 전해준다. 다만 고려 말의 李達衷(1309~1384)이 경주에서 읊은 시문 가운데 ‘홍륜사에 종소리가 은은하고’라고 하여 고려 말까지는 존속하였음이 분명하며,²⁶⁾ 아마도 조선 초기까지는 홍륜사가 유지되었던 것이라 할 수 있다.²⁷⁾ 또한

25) 한국고대사회연구소 편, 1992, 「아도비」, 『역주 한국고대금석문』 III, pp. 230~231.

26) 『東文選』 권 16, 七言律詩, 次會慶樓詩韻.

27) 조범환은 『湖山錄』 권 4, 「興輪寺大鐘銘并書」를 인용하여 ‘몽고의 침입으로 홍륜사의 금당과 범종이 모두 불타 1244년 定堅의 발원으로 홍륜사의 종을 완성하면서 금당도 새롭게 조성하였을 것으로 보았으나(조범환, 2014, 앞의 논문, pp. 116~117), 동 기록의 “此年胡羯縱橫 因回祿 寶殿金鐘 皆爲融滅 無朝夕修梵之聲”은 ‘이 해에 胡羯(몽고)이 중횡하여 화재로 인하여 寶殿의 金鐘이 녹아 없어져 조석으로 修梵의 소리가 없었다’로 해석되므로, 당시에 화재로 인하여 홍륜사 寶殿에 있던 金鐘이 녹아내려 없어진 것은 분명하나 금당이 소실되었다는 것에 대해서는 분명하지 않다. 『湖山錄』의 기록만으로는 1244년 定堅의 발원으로 새로이 조성한 것은 홍륜사의 금중에 한정된다고 보아야 할 듯하다. 이에 대해 몽고의 침입으로 홍륜사가 전소된 것으로 보기도 하나(김복순, 2002, 앞의 논문, p. 45 ; 한기문, 2002, 「신라 하대 금당 10성의 성격」, 『신라문화』 20, p. 12), 『삼국유사』 홍륜사벽화보현조에서 일연이 경명왕 5년에 조성된 홍륜사 벽화 보현보살상을 보았다고 일컬은 것이나 앞서 李達衷의 시문으로부터 홍륜사가 고려 말까지 존속하였음을 알 수 있다. 다만 이달충이 들었다는 홍륜사의 종소리는 1244년 定堅의 발원으로 다시 조성한 것이라 생각한다.

김시습이 보았다는 石槽는 인조 15년 정축(1637) 6월 경주부윤에 임명된 바 있던 李必榮(1573~?)²⁸⁾이 금오산 동쪽 기슭에 二樂堂을 지으면서 승정 무자년(1648)에 옮겨 놓았던 것을 金邁淳(1776~1840)이 琴鶴軒으로 옮겼다가, 지금은 국립경주박물관에서 보관하고 있다.²⁹⁾

아무튼 김시습의 「遊金鰲錄」이 그의 30대 무렵에 씌여진 것으로 추정되므로, 세조 때에 이미 흥륜사가 화재로 폐사되었지만 그 위치만은 분명하게 기억하였음을 알 수 있다. 따라서 성종 12년(1481)에 완성된 『동국여지승람』 경주부조에 서술된 흥륜사의 위치는 김시습이 활동하던 당시의 인식을 반영하는 것으로서, 승람을 편찬할 당시까지 존속하였던 대로원·영묘사³⁰⁾와 함께 상당히 믿을 수 있는 것으로 인정된다.

사실 「아도비」와 『삼국유사』에 금교 곧 서천 다리 동쪽에 천경림이 있었고 이곳에 흥륜사를 지었다는 것과 『삼국유사』 감통편

28) 『승정원일기』 인조 15년 정축(1637) 6월 22일(기미).

29) 한국불교연구원은 흥륜사의 石槽가 이필영에 의해 동헌에 옮겨졌다가 현재는 경주 국립박물관에서 보관하고 있다고 하였다.(한국불교문화연구원, 1974, 『新羅의 廢寺』 I, pp. 58~59) 그런데 晚悔 이필영이 기록한 석조의 명문에는 승정 무인년(1578) 겨울에 흥륜사터에서 二樂堂으로 옮겼다고 하였는데, 이요당은 『輿地圖書』 下(한국사료총서 제20집) 慶尙道 慶州 樓亭조에 “二樂堂 在金鰲山東麓 士人任勳所構”라고 하여 任勳(1577~1658)이 금오산 동쪽 기슭에 세운 것이다. 또한 金邁淳(1776~1840)은 「詠新羅三物」에서 흥륜사 석조를 琴鶴軒 아래로 옮겨 놓았다(『臺山集』 권 3, 詠新羅三物)고 하였다. 따라서 흥륜사의 석조는, 이필영이 1578년 금오산 동쪽 기슭의 二樂堂으로 옮겼다가, 김매순이 18세기 후반에서 19세기 중반에 이르는 어느 때에 다시 경주부 안의 琴鶴軒 뜰에 옮겨 놓았고, 그것을 현재 국립중앙박물관으로 옮겨 보관한 것이라 하겠다.

30) 박남수, 2012b, 「眞殿寺院의 기원과 新羅 成典寺院의 성격」, 『한국사상사학』 41, pp. 79~80. 박남수, 2013a, 앞의 논문, pp. 35~36.

金現感虎조에 원성왕대 仲春 초 8일부터 15일까지 베풀어지는 흥륜사 탐돌이 福會 때에 김현이 호랑이를 감복시켜 西川 가에 虎願寺를 지었다³¹⁾는 전승으로 미루어 볼 때에, 흥륜사가 서천의 금교 동쪽에 있었다는 「아도비」의 내용을 믿을 수 있게 한다.

그런데 흥륜사 앞길은 진흥왕 10년(549) 양나라가 보낸 사리를 百官으로 하여금 奉迎하도록 하였던 곳이며, 흥덕왕 2년(827) 구덕스님이 당나라에서 불경을 가지고 오자 왕이 여러 절의 승려들과 함께 맞이하던 곳이었다. 말하자면 흥륜사는 서천을 통하여 월성으로 들어오는 관도상의 길목이었던 셈이다. 사실 『신증동국여지승람』에 따를 때에, 흥륜사는 서천을 건너가는 길목에 위치하면서도 경주부 남쪽이 된다.



「輿圖 慶州府」(국립중앙박물관 소장)

31) 호원사지에 대해서는 탐과 폐탐지 등의 유적으로 미루어 황성동 일원으로 비정하기도 한다.(齋藤忠, 앞의 책, p. 177)

조선시대 경주부 안의 관도는 정조 18년(1794) 경순왕묘를 옮기기 이전에 작성된 『輿圖 慶州府』에서 살필 수 있다. 승람에서 흥륜사를 경주부의 남쪽 2리라고 한 것은 남문을 나서서 2리 정도 된다는 의미일 것이다. 경주부 남문을 나서는 길로는 오름으로 향하는 길과 서천으로 향하는 길이 있다. 서천이 경주부 서쪽 4리, 그리고 흥륜사가 경주부 남쪽 2리였다는 점에 서, 흥륜사는 경주부 남문을 나서서 서천으로 가는 길목의 중간 어느 지점이면서 미추왕릉의 서쪽이라 할 수 있다. 따라서 서천의 금교는 아마도 지금의 서천교 일대라고 여겨지며, 흥륜사는 서천교를 건너 들어와 고속터미널을 지난 서라벌 사거리 근처에 위치하지 않았을까 한다.

Ⅲ. 順之의 成佛論

『삼국유사』 탑상편 興輪寺壁畫普賢條에서는 경명왕 5년에 이르러 흥륜사에 보현보살상을 모시게 되었다고 하였다. 그런데 『삼국유사』 義湘傳敎조에서는 현수가 의상에게 보낸 편지 가운데 普賢願行之 수행법을 살필 수 있다.

현수는 화엄경의 중요를 설명하면서 ‘노사나불 앞에서 無盡한 妙法을 받아 無量한 普賢의 願行을 수행함으로써 나머지 惡業을 하루 아침에 떨어뜨리라고 하였다. 곧 노사나불이 法界의 無盡緣起 속에서 無盡한 妙法을 베푸는 주체로서 등장하고, 모든 중생은 악업을 떨어뜨리기 위하여 普賢의 願行을 수행해야 함을 설하였던 것이다.

당나라 현수의 보현원행은 중대 초기 이래로 신라 승려 사회에 널리 유포되었던 것으로 보인다. 용삭 연간(661~663) 초에 사미 智通에게 보현보살이 현신하여 滿分之戒를 주었다는 것이

나,³²⁾ 경덕왕 14년(755)에 작성된 「신라 백지목자 대방광불화엄경 사경」에서 보리심을 발하여 불퇴전으로 普賢因을 닦아 빨리 성불하기를 바란 것,³³⁾ 그리고 원성왕대에 고승 緣會가 일찍이 靈鷲山에 숨어 살면서 언제나 『蓮經(법화경)』을 읽고 普賢 觀行을 닦았다는 것,³⁴⁾ 현안왕대에 보현보살이 지증대사에게 현신하여 머리를 만지고 귀를 당기면서 “고행을 행하기는 어렵지만 행하면 반드시 이를 것이다”라고 하였다는 일화³⁵⁾ 등은 그러한 사실을 반영한다. 智通의 그것이 강경과 독송을 통한 수행이었다면,³⁶⁾ 경덕왕대 화엄경 사경을 발원한 연기법사의 보현행은 禮佛恭敬이고,³⁷⁾ 연희의 보현관행은 보현보살을 친견하기 위한 반행반좌의 행법이였다³⁸⁾고 한다. 지증대사의 고행도 이와 크게 다르지 않았던 것으로 보인다.

그런데 경명왕 5년(921) 흥륜사에 보현보살상을 그리기 20여 년 전에 활동했던 승려 順之는, 그의 相論과 三遍成佛論, 證實際論에서 普賢菩薩의 衆行을 강조하였다. 그의 보현행은 깨달음 이후의 실천행으로서, 그보다 앞선 승려들이 고행을 통하여 깨달음에 이르는 普賢觀行과는 차이가 있는 듯하다. 또한 그는

32) 『삼국유사』 권 5, 避隱 8, 朗智乘雲 普賢樹.

33) 「신라백지목자 대방광불화엄경 사경 발문」, 이기백 편, 1987, 『한국상대고문서자료집성』, 일지사, p. 27.

34) 『삼국유사』 권 5, 避隱 8, 緣會逃名 文殊帖.

35) 한국고대사회연구소 편, 1992, 「봉암사 지증대사탑비」, 『역주 한국고대금석문』 III, pp. 186·203.

36) 김복순, 2010, 「신라 중고기 불경과 《법화경》」, 『신라문화제학술논문집』 31, pp. 121~122.

37) 곽승훈, 2014, 「신라 경덕왕대 보현행원신앙과 비로자나불 조성」, 『신라사학보』 30, pp. 364~369.

38) 곽승훈, 2010, 「연희의 보현관행과 피은」, 『신라문화제학술논문집』 31, pp. 202~203.

주로 왕건과의 관련 속에서 다루어지곤 하였으나, 『開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑』(937)에 따르면 오히려 경문대왕(861~875)과 헌강대왕(875~886), 그리고 진성여왕(887~897)과 긴밀한 관계에 있었던 것으로 보인다. 더욱이 헌강대왕이 친히 순지의 法化를 받고 항상 존송하였다는 것이나, 진성여왕이 그를 청해 설법을 들었다는 데서, 그의 신라 사회에서의 영향력을 짐작할 수 있다. 특히 그가 활동한 불과 20여 년 뒤에 신라 승정의 중심지인 흥륜사에 보현보살상을 그리게 된 것은, 그의 보현행과 어떠한 관련이 있지 않을까 생각한다.

순지의 사상은 『祖堂集』에 전하는 相論과 三遍成佛論, 證實際論(실제증득론)으로 요약된다. 먼저 순지의 상론에 대해서는 이를 독립된 체계로 이해하여, 그의 초기 사상으로서 지방 호족의 독자세력 형성에 도움을 준 것으로 보는 견해가 있었다. 이에 따르면 상론을 순지 전기의 사상으로, 그리고 內證外化에 대한 내용을 담고 있는 삼편성불론을, 지방세력이 각기 독자적 세력을 형성시키는 데 이용된 후기의 사상으로 풀이한다.³⁹⁾

그런데 『조당집』에 실린 상론과 삼편성불론, 그리고 세 편의 실제증득론은 매우 유기적으로 연결된 논리체계를 갖추고 있으며, 전체적으로 자신의 불성을 깨닫는 성불에 대한 강설이라고 할 수 있다.⁴⁰⁾ 또한 「개풍 서운사 요오화상 진원탑비」에 순지가

39) 金杜珍, 1975a, 「了悟禪師 順之의 禪思想-그의 三遍成佛論을 中心으로-」, 『歷史學報』 65, pp. 6·51. 김두진, 1975b, 「了悟禪師 順之의 相論」, 『韓國史論』 2, 서울대 국사학과, pp. 110~111.

40) 본고에서 바탕으로 한 『祖堂集』은 『조명기박사화갑기념 불교사학논총』(1965, 간행위원회) 부록에 실린 고려 고종 32년(1245) 雕造本の 영인본이다. 본고에서는 순지의 相論과 三遍成佛論, 證實際論(실제증득론)에 대해서는 다른 연구서와 해석을 달리할 경우가 아니면 번잡함을 피하기 위하여 별도의 각주를 달지 않았다.

경문왕·현강왕·진성여왕과 상당히 긴밀한 관계를 유지하였던 사실을 전하고 있어, 그의 사상을 호족과의 관계만으로 일컫는 것은 의문의 여지가 있다. 따라서 순지의 사상을 논하려면, 오늘날 신라 말의 역사를 바라보는 관점으로 다루기 보다는, 순지가 그의 사상을 어떠한 체계 안에서 정리하고 설하였으며 그러한 사상적 연원은 어떠한가를 파악하는 것이 우선되어야 할 것이다.

1. 相論

順之는 상론에서 “表相現法”이라 하여 여러 相의 이미지를 도시하여 法을 나타내고자 하였다. 순지의 선풍은 다양한 圓相을 도시하면서 법을 펼친 위양종의 종풍을 계승하여 체계있게 종합적으로 집대성한 것이다. 당나라 때에는 마조선 시대의 선문답이 크게 유행하였는데, 특히 圓相을 그려 법을 설하는 선문답은 南陽 慧忠으로부터 비롯하여 耽源에게 전수되고, 다시 이를 仰山 慧寂이 집대성함으로써 滂仰宗의 종풍으로 자리잡았다. 滂山 靈祐(771~853)가 개창한 위양종은 불법의 근원지인 깨달음의 세계를 원상으로 그려 도시적으로 표현하여 수행자를 인도하는 「方圓默契」를 종풍으로 하는데, 순지는 이를 집대성한 仰山 慧寂(807~883)의 심인을 전수받아 이를 최초로 신라에 전하고 또 새롭고 다양하게 변형하여 법을 펼쳤다는 점에서 특징적이다.⁴¹⁾

순지는 모두 17개의 相을 다시 ‘四對八相’과 ‘兩對四相’, ‘四對五相’의 세 종류로 나누어 설하였다. 곧 ‘4대8상’에서는 ‘이치를 증득하는 더디고 빠름(證理遲疾)’을, ‘양대4상’에서는 ‘허상을 버

41) 정성본, 1995, 「순지의 오관산 선문과 위양종의 선풍」, 『신라 선종의 연구』, 민족사, pp. 209~211.

리고 실상을 가리켜 나아가는 것(遣虛指實)을, 그리고 ‘4대5상’에서는 ‘자기 안의 부처를 깨우치는 단계’를 각각 설하였다.

첫째, 4대8상에서는 8相이 4對 곧 네 종류의 證理로 나뉘며, 그것에 더디고 빠름(遲疾)이 있음을 밝혔다. 8상은 所依涅槃相(理佛性相)[○], 牛食忍草相(見性成佛相)[⊕], 三乘求空相[☰], 露地白牛相(漸次見性成佛相)[⊕], 契果修因相[☰], 因圓果滿相[⊕], 求空精行相[☰], 漸證實際相[⊕]을 지칭한다.

4대8상을 ‘根機의 遲疾에 따라 불성을 깨치는 頓悟의 과정과 돈오 후 수행과정인 衆行에 대해 밝힌 것’으로 이해하기도 한다.⁴²⁾ 그러나 순지의 상론이 문답의 형식으로 이루어졌다는 데 주목한다면, 마조선 일반이 그러하듯이 일반 相은 질문이 되며, 對相은 깨달음에 이끌기 위한 대답이 된다. 마치 순지가 설하였듯이 ‘일반 相 어떤 것을 들고 오면 對相 어떤 것을 들어 답한다고 한 형식이 그것이다. 따라서 4대8상은 4개의 짝으로 이루어져 있으며, 4개의 일반 相은 각각의 도달해야 할 목표가 되는 對相으로 나아가는 과정을 보여준 것으로 본다.⁴³⁾

所依涅槃相(理佛性相)[○]의 對相을 牛食忍草相(見性成佛相)[⊕]으로 설정한 것은, 群生과 衆聖이 모두 佛性を 가지고 있다고 하면서 중생이 능히 法을 듣고 받아들여 大涅槃을 계도하면 佛性を 보아 法을 이해하여 正覺을 이룬다는 것을 나타낸다.

42) 金杜珍, 1975b, 앞의 논문. p. 85.

43) 김두진은 4대8상을 “根機의 遲疾에 따라 불성을 깨치는 頓悟의 과정과 돈오 후 수행과정인 衆行에 대해 밝힌 것”으로 이해하였으나(金杜珍, 1975b, 위의 논문. p. 85), 후술하듯이 순지는 깨달음 이후에도 실천행을 해야 함은 물론, 4개의 對相은 각각 頓證實際(證理成佛), 廻漸證實際(行滿成佛), 證果, 漸增實際(示顯成佛)에 상응하는 바, 4개의 일반 相은 각각의 對相으로 나아가는 과정을 보여준다고 보아야 할 것이다.

이 牛食忍草相을 실제증득론에서는 頓證實際라고 하였다.

三乘求空相(☉)의 對相을 露地白牛相(漸次見性成佛相)(☺)으로 설정한 것은, 眞空을 설하는 것을 들어 마음이 향하지만 아직 진공을 증득하여 들지 못한 三乘人으로 하여금 法身の 妙慧를 증득하여 佛地(第一義空)에 들어간다는 것을 뜻한다. 다만 露地白牛相의 표상(☺)이 牛食忍草相의 그것(☉)과 같은 것은 이치를 증득함이 다르지 않기 때문이지만, 그 온 곳이 다르기 때문에 더디고 빠름에 차이가 있어 설명하는 글이 다르다는 것이다.⁴⁴⁾ 이 露地白牛相을 실제증득론에서는 廻漸證實際라고 하였다. 따라서 4대8상에서 露地白牛相을 달리 漸次見性成佛相이라고도 일컫은 것은, 회점증실제를 지칭한 때문이라고 여겨진다.

契果修因相(☻)의 對相을 因圓果滿相(☼)으로 설정한 것은, 초발심에 머무르면서 비록 정각을 이루었으나 중행을 이루지 못하고, 지혜가 佛地와 같으나 행동이 지위(位)를 지나지 못한⁴⁵⁾

44) 玄覺은, 순지가 露地白牛相에서 食忍草牛를 華嚴會中の 頓見實性之牛, 그리고 동일한 食忍草牛를 牛食忍草相에서는 『大涅槃經』의 見佛性牛라고 설한 것은, 순지의 성불관의 교관적 입장이 천태교관이기 때문이라고 하였다.(玄覺, 1992, 「順之의 成佛論」, 『伽山 李智冠 스님 화갑기념 韓國佛教思想史』 上, p. 601) 이에 대하여 김두진은 순지의 선사상은 화엄사상과 범화사상이 융합되었고, 그 가운데 범화사상은 의천의 천태사상의 모태가 되었다고 보았다.(김두진, 1975a, 앞의 논문, p. 46) 필자는, 순지의 돈증실제편과 점증실제편을 살펴 볼 때에 화엄경을 바탕으로 하여 범화경을 융합하였던 것으로 생각한다. 이러한 순지의 사상은 김두진이 지적한 것처럼, 후일 의천의 천태사상에 영향을 끼쳤다고 본다.

45) 김두진은 “☽ 此相者, 契果修因相, 何以故. 初發心住, 雖成正覺, 而不尋衆行, 慧等佛地, 行不過位, 故表此相也”를 “... 初發心에 머물기 때문에 비록 正覺을 이루었다고는 하지만 衆行이나 慧等 佛地를 얻지 못했고, 行은 位에 불과하기 때문에 이 상으로 표현되었다”라

까닭으로 여래의 행적을 실천하여 因을 닦음으로써 因果가 원만해진다는 것이다. 세 편의 實際論 가운데 漸證實際의 직전 단계인 ‘믿음의 근기[信根]가 일념에 생기게 되면, 여러 부처가 모두 당연히 안다. 이 날에 因을 닦으면 오는 날에 果를 증득한다’는 것을 지칭한 것이라 할 수 있다. 이에 3대아승기집 동안 6바라밀을 닦아 오랫동안 無漏의 種子를 베풀고 기르면 바야흐로 不思議라고 이름하니, 이것이 漸證實際라는 것이다.

따라서 세 편의 실제증득론에서는 因圓果滿相을 漸證實際에 이르는 과도기적 단계로서 설정하였지만, 4대8상에서는 4개의 對相 가운데 하나로서 위치지웠음을 알 수 있다. 이는 衆行 곧 ‘자기 안의 佛地[性地]를 깨닫고 거기에 머무르지 않으면서 緣에 따라 自利[利他], 그리고 자비와 지혜를 행하는 것’을 강조한 때문으로 여겨진다.

求空精行相[☉]의 對相을 漸證實際相[☐]으로 설정한 것은, 三僧祇劫 동안 菩薩行을 닦아 참기 어려운 것을 능히 참아내고 행하기 어려운 것을 능히 행하면서 마음 구하기를 쉬지 않고 수행함으로써, 사방의 魔賊을 무너뜨리면 비로소 틈이 없는 眞智를 얻어 佛地에 증득하여 들어가, 다시 남은 習氣가 恒하는 바가 없으면,⁴⁶⁾ 聖王이 群賊을 항복시키는 것과 같아 나라의

고 번역하였다.(김두진, 1975b, 위의 논문, p. 93) 그러나 이 문장은 “...초발심에 머무르면서 비록 정각을 이루었으나 중행을 이루지 못하고, 지혜가 佛地和 같으나 행동이 지위[位]를 지나지 못한 까닭에 이 相을 표한 것이다”라고 풀이된다. 정성본은 ‘過位를 ‘지위에 이르지 못한’으로(정성본, 앞의 논문, p. 218), 그리고 현각은 ‘지위에 지나지 않는다’로 풀이하였다.(玄覺, 1992, 『順之의 成佛論』, 『伽山 李智冠 스님 화갑기념 韓國佛教思想史』上, p. 588)

46) “☐ 此相者, 漸證實際相, … 始得無漏眞智, 證入佛地. 更無餘習所恒, 似聖王降伏群賊 …” 가운데 ‘更無餘習所恒’에 대하여, 김두진은 “다

경계가 편안하여 다시 怨賊이 교만할 바가 없는 경계에 들기 때문이라고 하였다. 求空精行相(求)이 지향하는 對相인 漸證實際相은 3편의 실제증득론 가운데 漸證實際를 지칭한 것이다.

요컨대 순지의 4대8상은 모두 8개의 相으로 이루어져 있지만, 4對 곧 네 종류의 불지를 깨닫는 방식과 양태(方樣)를 설한 것이라고 할 수 있다. 특히 깨달음의 더디고 빠름을 다루었다는 점에서 3편의 실제증득론에서 實際 곧 ‘증득해야 할 법(所證之法)’의 증득을 智의 날카롭고 무덤(利鈍)으로 구분하여 더디고 빠른 것을 설한 것에 상응한다.

▪ 佛地를 깨닫는 方樣 : 四對八相과 證實際論 3편

구분	相		對相	實際論 3편
四對八相	○ 所依涅槃相 (理佛性相)	→	⊕ 牛食忍草相(見性成佛相)	頓證實際
	⊙ 三乘求空相	→	⊕ 露地白牛相(漸次見性成佛相)	廻漸證實際
	⊕ 契果修因相	→	⊕ 因圓果滿相	[證果]
	⊙ 求空精行相	→	⊕ 漸證實際相	[漸證實際]

둘째, 상론에서 두 번째로 다룬 兩對四相은 ‘遣虛指實’ 곧 ‘허상을 보내고 실상을 가리키며 나아가는 것’을 의미한다. 여기에

시 습기로 인하여 거칠어지지 않기 때문이다”(김두진, 1975b, 위의 논문, p. 95)라고 하였고, 정성본은 “다시는 남은 습성에 꼬달리지 않게 되는 것이다”(정성본, 위의 논문, 219쪽)라고 풀이하었다. 순지가 「頓證實際篇」 第一에서 밝혔듯이, 習氣의 장애는 보현이 가지지만 이미 出纏菩薩의 단계에서 없어지는 것이기 때문에, ‘다시 남은 습기가 恒하는 바가 없다’는 의미 곧 ‘습기에 좌우되지 않는다’는 뜻으로 풀이된다.

는 모두 4개의 상이 있으나, 2개의 상은 보내야 할 허상이고, 對相이 되는 2개의 상은 실상으로서 나아가야 할 바를 지칭한다. 4상은 想解遣教相(㉔)과 識本還源相(㉕), 그리고 迷頭認影相(㉖)과 背影認頭相(㉗)을 가리킨다.

想解遣教相(㉔)은, 一乘佛法을 설한 바에 의하여 [이치를] 토론하여 찾으면 해탈하여 진실로 능히 섞이거나 그릇되지 아니하나, 자기의 理智를 깨닫지 못하고 모두 다른 사람의 설한 바에 의한 것을 표시하였다. 그리고 그 대상이 되는 識本還源相(㉕)은 정신을 돌이켜 空의 窟에 머물면서, 調伏하기 어려운 것을 降伏시켜, 마구니[魔]가 얽맨 데서 해탈하여 초연히 露地에 앉아 陰般의 涅槃을 인식하는 것이라 하였다. 이는 想解에서 教를 버리고, 정신을 돌이켜 자신 안의 근원으로 돌아와 열반을 인식하라는 것으로 요약된다.

그런데 순지는 ‘一乘佛法을 설한 바에 의하여 [이치를] 토론하여 찾으면 해탈하여 진실로 능히 섞이거나 그릇되지 아니한다’고 하여 經論을 인정하면서도, 想解를 ‘비록 教에 의하여 三藏教典을 분석하나, 자기 안의 理智를 드러내지 못한 것’으로 규정하였다. 이에 상해를 일으키는 교[경론]를 보내어 버림으로써 자기 안의 이치를 드러내라고 설하였다. 교에 의하여 경론을 분석하는 것보다는 자신 안의 心地를 인식하고 돌아갈 것을 강조한 것이다.⁴⁷⁾

47) 김두진은 ‘想解遣教相에서 불타권위가 부정되고 있음을 볼 수 있으며, 王者계급과 연결되고 있는 불타권위에 대한 부정은, 암암리에 왕실 자체의 권위를 인정하지 않기에 이르렀다고 함으로써 지방 호족세력을 두둔하는 것으로 이해하였다.(김두진, 1975b, 위의 논문, pp. 100~103) 그러나 이는 ‘교에 얽매이면 想解를 일으키기 때문에 무익하다’는 것에 다름 아니다. 따라서 教에 의한 想解를 버림으로써 자기 안의 불성을 깨달으라는 의미이며, 여기에서 부처





또한 迷頭認影相(迷頭認影相)은 자기 안의 부처와 정토를 깨닫지 못하고, 다른 곳의 부처와 정토를 믿어 一心으로 정토에 왕생하기만을 구하는 것으로, '다른 곳의 부처와 정토를 믿어 一心으로 정토에 왕생하기만을 구하는 것'을 認影 곧 '그림자만을 인식하는 것(쫓는 것)'으로 보았다. 따라서 그림자를 보내어 버리고, '빛을 돌이켜 智를 발하여 眞空에 이르러 얻으면, 自己佛 및 淨土가 일시에 함께 나타나, 心外의 淨土와 佛을 구하지 않는다는 것이 背影認頭相(背影認頭相)이라고 할 수 있다.

兩對四相論에서 순지는 한결같이 上根人의 경우 敎에 의하여 문득 깨닫고 곧바로 理智를 나타내어 決定하여 밝게 깨닫지만, 만일 下根人이라면 敎에 의하여 깨닫지 못하고 想解하여 무익하다고 설하였다. 상근인에게 교학이 도움을 주지만, 하근인의 경우 '敎에 의하여 깨닫지 못하고 想解하여 無益하다'고 설한 것이다. 그가 양대4상에서 교학을 버리라고 한 것은 하근인을 위한 것임을 알 수 있다.

요컨대 순지가 교학에 의한 想解와 다른 사람에 의지하여 깨닫고자 하는 그림자를 보내어 버리고, 자기 안의 부처와 정토를 인식하여 깨달아야 한다고 설한 것은, 일종의 불법의 이치를 증득하는 구체적인 방법을 일컬은 것이라 할 수 있다. 그 방법으로 교학과 다른 사람에 의지하여 구하는 것을 버림으로써 想解와 그림자를 없애고, 자기 안의 佛와 淨土를 깨치라는 것이라고 할 것이다.

와 국왕과의 연계를 부정한다거나 호족의 두둔 같은 것에 연결하는 것, 그리고 개인주의라고 일컫는 것은 논리적 비약이라고 본다.

▪ 佛地를 깨닫는 방법 : 兩對四相

구분	相		對相
兩對四相	 想解遣教相	→	 識本還源相
	 迷頭認影相	→	 背影認頭相

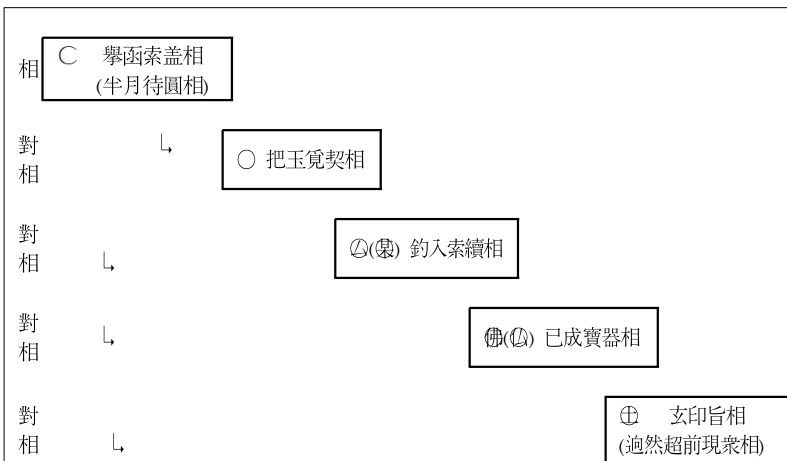
셋째, 상론에서 마지막으로 설한 ‘四對五相’은 앞서 ‘4대8상’이 나 ‘양대4상’과는 성격을 달리한다. 이는 5相으로써 4對 곧 4개의 목표를 점진적으로 이루어 나가는 과정을 보여준다. 이는 그 최고 단계인 ‘教意’에 통섭되지 아니하여 문득 밝게 깨닫는 경지에 이르는 과정이라고 할 수 있다. 그는 5상으로 舉函索盖相(半月待圓相)[C], 把玉覓契相(O), 鈞入索續相(㉔), 已成寶器相(佛), 玄印旨相(迥然超前現衆相)[㊦]을 들었다. 그러나 把玉覓契相·鈞入索續相·已成寶器相은 그 자체가 나아가야 할 對相이면서 다음 단계로 나아가는 상이기도 하다. 다만 玄印旨相(迥然超前現衆相)은 최종 목표가 되는 對相이 된다.

舉函索盖相(半月待圓相)[C]은 諸佛의 體를 표시하는 圓相(O)으로 나아가기 위하여 뚜껑(盖)을 찾는 것을 표시한 것으로서, 자기 안에 부처가 있음을 알아가는 과정이라 할 수 있다. 把玉覓契相(O)은 구슬을 쥐고서 합치하는 것을 구하므로 구슬[珠]이 문득 손 아래에 있음을 인식시키는 것이고, 鈞入索續相(㉔)은 낚시를 넣어 찾기를 계속하므로 寶器를 만들도록 이끄는 것이며, 已成寶器相(佛)은 이미 寶器를 이루었음을 드러낸 것이다. 玄印旨相 곧 迥然超前現衆相[㊦]은 寶器를 이룬 뒤에 나아가는 경지로서, 教意에 통섭되지 아니하며, 어떤 사람이 대면하여 보는 것 같으나 보지 못하기 때문에 멀리서 앞에 나타난 모든 相을 초월한 형상이라고 설하였다. 다만 後學으로 根機가

玄利하여 이를 가지게 되면 문득 깨달게[頓曉]된다 하였으므로, 寶器로써 깨달음의 경지에 이른다는 것이다.

따라서 四對五相은 半月待圓相으로부터 諸佛의 體를 표시하는 圓相(○)으로 나아가고, 다시 이를 쥐고 합치하기를 구하며, 계속하여 이를 찾음으로써 寶器를 이루고, 教意에 통섭되지 아니하여 문득 밝게 깨닫는 경지인 玄印旨相(迥然超前現衆相)(⊕)에 이른다는 것이다. 단계마다 다음 단계의 對相을 제시함으로써 한 단계 한 단계 앞으로 정진하도록 깨우치는 과정이라 할 수 있다. 그 과정은 자신 안의 불성을 인식하고 다듬어 寶器를 이룬 다음에 최종의 단계인 玄印旨相에 이른다는 것으로 요약할 수 있다.

▪ 자기 안의 부처를 깨우치는 단계 : 四對五相



2. 三遍成佛論

순지는 相論에 이어 三遍의 成佛論을 설하였다. 성불론은 모

두 세 가지 성불의 方樣 곧 證理成佛篇과 行滿成佛篇, 示顯成佛篇으로 구성되어 있다.

순지는 證理成佛에 대하여 ‘빛을 돌이켜 자기의 마음 근원에 본래 一物도 없다는 것을 되돌려 비추어 문득 성불하는 것인데, 萬行으로 점차로 증득하지 않기 때문에 證理成佛이라 한다고 하였다. 그는 이를 불경에서 ‘初發心の 때에 문득 正覺을 이룬다고 이른 것을 뜻한다고 하였다.

行滿成佛에 대해서는 비록 진리의 근원을 끝까지 규명하였지만 다시 普賢의 行願을 따라 보살의 도를 두루 닦아 수행이 골고루 갖추어지고 지혜와 자비가 원만해지기 때문에 일컫는다고 하였다. 옛사람이 ‘행하여 이른 곳은 곧 본래 온 곳이다’라고 말한 데서 ‘본래 온 곳’이란 이치[理]를 지칭하므로, 행만성불을 증득한 이치가 앞의 증리성불의 이치와 다르지 않다고 보았다.

示顯成佛에 대해서는, 이치를 증득하여 행이 원만하고 스스로의 행으로 부처를 이루는 일이 이미 끝났으므로, 중생을 위하여 부처 이루는 모습을 보여 드러내어 여덟 가지 모습[八相]으로 도를 이루는 것이라고 하였다. 여기에서 여덟 가지 모습이란 兜率天에서 내려와서, 태에 들고, 태에 머무르고, 태를 낳고[生胎], 태에서 나오고[出胎], 출가하고, 道를 이루고, 법륜을 굴리고, 열반에 드는 것 등의 여덟 가지 모습으로 드러내어 부처를 이루는 것이라고 하였다. 이 여덟 가지 모습으로 나타나는 부처는 報身과 化身으로서 眞身이 아닌데, 불경에서 ‘여래께서 세상에 나타나시지 않으면 열반도 없다 하였으니, 本願의 힘 때문에 自在한 법을 나타내는 것’이라고 하였다. 이는 보신과 화신 가운데서 참 부처를 드러내는 것을 의미하는 것으로서, 『화엄경』 권14, 「도솔천궁보살운집찬불품」의 “여래는 출세하지도 않고 또한 열반도 없다. 본원력으로써 자재법을 시현한다”는

구절과 『법화경』 권6, 「여래수량품」의 “나는 실로 성불한 이래 무량 무변 백천만억 나유타겁을 지났다”는 구절에 근거한 것이라고 한다.⁴⁸⁾

그런데 순지는 三遍成佛論을 설하면서, 그 말미에 다음과 같이 자신의 견해를 밝혔다.

또 경에 말씀하시기를 "내가 성불한 뒤로 이미 한량없는 겁[無量阿僧祇劫이 지났다" 하였으니, 이것으로써 석가여래께서는 이미 한량없는 겁 전에 행이 원만[行滿]한 大覺을 이루셨으나 중생을 위하는 까닭에 비로소 正覺을 이루시는 모습을 나타내어 보이신 것[示顯]이다. 지금의 이 석가부처님께서 賢劫의 천 부처님 가운데서 넷째 부처님이시니, 과거 莊嚴劫의 천 부처님과 현재 현겁의 천 부처님과 미래 星宿劫의 천 부처님과 이렇듯 세 겁 동안의 여러 부처님이 세상에 나타나셔서 중생을 교화하시고 차례차례 授記 주기를 털끝만치도 어김이 없다. 敎典을 보고 옛사람의 자취를 두루 살피어 한 사람이 성불하는 방법과 모양[成佛方樣]을 관찰하면 응당 세 번 성불[三遍成佛]하는 도리를 알 것이다. 바라건대 부처의 지위를 연마하려는 이는 대승 諦筌[華嚴言敎]을 살핀 뒤에 다시 먼저의 부처와 나중의 부처가 다 같은 길이어서, 마치 사람들이 길을 가는데 옛사람이나 지금 사람이 같은 길이었음을 생각해야 한다. 그러므로 이에 기록하여 둔다.(『祖堂集』 卷 20, 瑞雲寺和尚 順之)

위에서 三遍成佛이란 한 사람이 경험해야 할 성불의 方樣이고, 그것은 석가모니가 성불하고 나서 行滿大覺을 이루고, 다시 중생을 위하여 正覺을 示顯한 데서 살필 수 있다는 것이다. 그러므로 순지는, 바야흐로 부처의 지위를 연마하려는 자는 먼저 경전을 살펴, 먼저의 부처와 나중의 부처가 같은 길을 걸어가는 것을 알고 실천해야 한다고 설했던 것이다.⁴⁹⁾

48) 정성본, 앞의 논문, p. 232.

더욱이 그는 증리성불의 안에서 體性을 말한다면 모두 1物도 없는 것이지만, 3身을 통틀어 말한다면 한 부처와 두 보살이 없지 않다고 하였다. 또한 한 부처와 두 보살이란 노사나불과 문수보살, 보현보살인데, 각각 理와 智, 行을 體性으로 삼는다고 하였다. 이 理·智·行은, 3인이 한 몸이므로 하나라도 버릴 수 없으며 서로 주인과 반려가 되는데, 위 없는 본체로는 노사나불이 주인이 되며, 성품을 보는 智見으로는 文殊가 주인이 되고, 萬行의 福力으로는 普賢이 주인이 된다는 것이다.

그러므로 순지가 三遍成佛篇에서 설한 성불론은, 석가모니가 경험한 세 번의 성불 곧 成佛의 方樣을 구분하여 논한 것이라고 할 수 있다. 또한 노사나불과 문수·보현을 각각 理·智·行으로 구분하기도 하지만, 이는 3신이 아닌 하나라는 것이다. 이는 이 통현의 『신화엄경』에 의거하여 문수의 지혜와 보현의 行을 응용하여 삼편성불론을 구성한 것으로서,⁵⁰⁾ 석가모니와 노사나불 또한 다른 것이 아니라는 『화엄종』의 종지와도 통하는 것임을 알 수 있다.

3. 實際證得論

순지는 상론과 삼편성불론에 이어 實際를 증득하는 세 가지 형태, 곧 頓證實際와 迴漸證實際, 그리고 漸證實際를 제시하였다. 순지는 實際를 ‘증득해야 할 法[所證之法]’으로서 법신불을

49) 김두진은 순지의 ‘3편성불’을 ‘내재적 實我를 추구하는 과정에서 증리성불이나 행만성불·시현성불은 각각 다른 형태를 취해 왔던 것’이라 하였으나(김두진, 1975a, 앞의 논문, p. 21), 위 인용문의 석가모니 성불의 사례에서 보듯이 3편성불은 ‘한 사람이 경험해야 할 성불의 方樣이 분명하다.

50) 정성본, 앞의 논문, p. 231.

뜻한다고 풀이하였다. 또한 앞서 4대8상에서 근기의 더디고 빠름[遲疾]에 따라 4對 곧 네 종류의 이치를 증득하는 방식으로 나누었듯이, 근기의 더디고 빠름에 따라 실재를 증득하는 세 가지 형태로 나누고 그것이 4대8상에 각각 대응함을 설하였던 것이다. 이들 실제론은 모두, 該通仙人이 大衆을 위하여 설법하는 형식으로 이루어진 것으로 보아, 증득해야 할 法인 實際를 대중에게 깨우치고자 강설한 것임을 알 수 있다.

첫째, 頓證實際는, 三界를 윤회하여 인연 따라 과보를 받던 중생이 갑자기 지혜로운 이[智者]의 眞教를 듣고 성품의 바탕을 곧바로 깨달아 문득 正覺을 이루는 것을 지칭한다. 이에 대하여는 다시 見性和 衆行으로 구분하여 설하였다.

먼저 見性에 있어서, 깨닫고 깨닫지 못하고는 오직 우매함과 지혜로움에 달려 있다고 하였다. 이러한 우매함과 지혜로움으로 말미암아 범인과 성인이 구분되며, 그러한 구분은 근기의 날카롭고 둔함[利鈍]에 달려 있다는 것이다. 따라서 홀연히 眞教를 듣고 지혜를 발하여 性地를 문득 깨닫는 이가 智照文殊인데, 智照와 性地는 같지도 않고 다르지도 않다는 것이다. 곧, 智照는 能證之人이며 性地는 所證之法이므로 智와 性이 같지 아니하며, 智가 實際를 다하여 能所가 모두 없어지는 까닭에 智照와 性地는 달리 비추는 것이 아니라는 것이다.

다음으로 衆行은, 중생이 홀연히 眞教를 들어 性地를 문득 깨달아 보고, 이 곳에 머물지 않고 緣에 따라 自利·利他와 悲·智를 행하는 것을 일컫는다고 하였다. 이러한 중행을 행하는 이는 普賢의 지위에 있으나, 그 행함의 수승함과 열등함에 의하여 出纏普賢, 入纏普賢, 果後普賢의 3등 보현으로 나뉜다고 하였다.

出纏普賢은 자비와 지혜를 두루 행하나 본체에 의해 수행하

여 이루는 것을 일컫는다. 곧 보현의 중행은, 行布와 圓融으로 가지런히 나타나고, 미혹 끊음과 덕 이룸을 모두 갖추며, 자리와 이타를 함께 닦으며, 智門과 悲門을 아울러 이루고, 言行을 할 때면 크게 일으켜 참 언행의 형상을 온전히 하여 지위에 의해서 미혹을 끊는 법이 없지 않으므로, 지위가 높아지면 習氣는 차츰 열어지고 行이 넓으면 자비와 지혜는 더욱 깊어져, 10住로부터 10地에 이르면 출전보리가 이미 원만해진다는 것이다.

入纏普賢은 출전의 법을 이미 만족한 뒤에는 출전 후의 근심 없는 곳을 믿지 않기 때문에 四生(胎·卵·濕·化)六趣(지옥·아귀·축생·인간·천상·아수라)에서 大悲를 널리 행하고 같이 끊으면서 중생을 교화하는 것을 가리킨다. 이는 入纏하여 중생을 교화하는 덕과 앞에서 출전하여 행을 이루는 功과의 두 마음의 공이 가지런히 행동하기 때문에 等覺이라 하고, 또한 자비와 지혜가 원만하기 때문에 等覺이라 하는데,⁵¹⁾ 출전과 입전에 집착하지 않고 大智와 大悲에 집착되지 않으므로 妙覺이라고도 한다.

果後普賢은 遍行三昧를 이르는 말이다. 이른바 묘각의 지위

51) 김두진은 “입전보현은 화엄의 등각위에 연결시켰지만, 그 내용은 화엄의 등각위와 다르다고 생각한다. 왜냐하면 화엄에서는 십지행의 다음 단계가 등각위인데, 여기서는 출전보현의 십지와 입전보현의 등각은 모두 悲·智가 圓滿되는 같은 것으로 되어 있기 때문”이라 하였다.(김두진, 1975a, 앞의 논문, p. 31) 그런데 순지는 출전보현에서는 ‘10住로부터 10地에 이르면 출전보리가 이미 원만해진다고 함으로써 출전보현에서 이미 십지에 도달하였고, 입전보현은 출전보현의 다음 단계를 뜻하기 때문에 화엄에서 말하는 ‘십지 이후에 등각에 이른다’는 것과 모순되지 않는다. 나아가 순지는 ‘출전의 행을 이루는 功과 入纏하여 중생을 교화하는 덕의 두 마음의 공이 가지런히 행동하기 때문에 等覺이라 하고, 또한 자비와 지혜가 원만하기 때문에 등각이라 한다’고 하여 등각이란 중생을 교화하는 것까지 포괄하는 것임을 강조하였음을 주목할 수 있다.

에서 출전의 대비와 대지를 취하지 않으나 거기에 머무르지 않고 도리어 출전과 입전의 대지와 대비를 향하여 역과 순으로, 종과 횡으로 모든 지위의 중생들 가운데서 같은 마음과 같은 종류가 된다. 또 어느 일정한 지위를 지키지 않고 인연 따라 마음대로 하여 널리 대비를 지으며, 모든 종류 가운데서 어느 지위도 결정코 받지 않고, 짓는 것과 받는 것에서 짓지 않고 받지 않는 까닭에 과후보현이라 한다.

이들 3등 보현은 한 사람의 수행 과정에서 나타난 것으로서, 안으로 증득하여 겉으로 교화함[內證外化]을 통틀어 말하면 한 사람이 되지만, 만일 안으로 증득함과 겉으로 교화함이 같지 않다면 실재를 활짝 증득하는 문수와 지금 인연을 따라 행을 행하는 보현은 두 사람이고, 만일 증득하는 이와 증득되는 대상, 그리고 여러 행이 같지 않음을 통틀어 취한다면 세 사람이 된다는 것이다. 곧 『대방광불화엄경』의 경명에서 ‘大方廣’이라 함은 말씀하신 범으로서 노사나[遮那]이며, ‘佛’은 증득하는 사람으로서 문수이며, ‘華嚴’은 인연을 따르는 行이니 곧 보현이 된다는 것이다. 따라서 보현의 행을 행하려는 이는 먼저 진리를 끝까지 궁구한 뒤에 인연을 따르는 행을 행하여서 지금의 행과 옛 어른의 자취가 부합되게 하여야 한다는 것이다. 그러므로 순지는 頓證實際篇에서 범을 궁구하여 활짝 깨달을 뿐만 아니라, 나아가 인연을 따라 衆行을 행하여야 한다고 설하였던 것이다.

둘째, 廻漸證實際는, 3승의 사람이 갑자기 참 교법[眞教]을 듣고는 돌이켜 묘한 지혜를 이루어 實際의 경지를 끝까지 증득하였기 때문에 일컫는다. 3승인은 중생이 끝없는 옛적부터 성품을 깨닫지 못하고三界를 윤회하면서 삼계의 환란 때문에 있게 된 이름이다. 그런데 돈증실제한 사람은 비록 삼승에 떨어졌으

나 삼승에 있지 않기 때문에 회점증실제를 이룬 사람과는 온 곳이 완전히 다르다. 그러나 점교를 돌이켜 실제를 증득했으므로 저 돈증실제를 얻은 사람과 다를 바가 없고, 3승이 1승으로 돌아가면 3승이란 이름은 없어지므로, 회점증실제의 사람이 저 돈증실제의 사람과 다르지 않다는 것이다.⁵²⁾ 또한 회점증실제를 얻는다는 것은 곧 드러난 땅에 있는 흰 소[露地白牛]를 일컫는데, 흰 소는 오락가락하여 드러난 땅에 머물러 있지 않기 때문에 衆行을 행하지 않음이 없다는 것이다. 여기에서 드러난 땅[露地]은 증득해야 할 법으로서 노사나불[遮那]이고, 흰 소[白牛]는 증득하는 사람으로 문수보살이며, 흰 소가 움직여 한 자리에 머무르지 않는 것은 보현보살이라는 것이다. 보현이 행하는 바가 곧 衆行이다. 따라서 회점증실제란 돈증실제와 온 곳의 차이로 인하여 구분된다는 것이다.

셋째, 漸證實際란 만약 어떤 끝없는 옛적부터 성품의 바탕을 깨닫지 못해 삼계를 윤회하면서 인연 따라 과보를 받다가 갑자기 점교를 듣고 믿음과 이해가 점차 생기게 되어 여섯 지위에 의지해 수행하면서 3아승기접 동안 참기 어려운 일을 참고 행하기 어려운 일을 행하여 미혹을 끊고 덕을 이루어 비로소 틍 없는 참 지혜[無漏眞智]를 얻어 범신을 드러낸 것을 일컫는다. 이를 不思議라고 하는데, 돈증실제와 점증실제는 돈증과 점증의 차이는 있으나 그 근원으로 돌아간다는 점에서는 동일하다. 다만 頓證實際 이후로는 지위[位]에 따라 행할 때에 出纏入纏 내지 果後의 三等 普賢行을 행하지만, 漸證實際의 경우 漸敎의

52) 이에 대해, 순지의 회점증실제편은 『법화경』의 會三歸一 사상이 중심이 되는데 이를 세운 것은 ‘중생의 근기가 다양하기 때문에 중생들의 근기에 맞는 방편과 인연으로 깨달음의 길로 나아가게 하기 위한 것’이라고 풀이하기도 한다.(정성본, 앞의 논문, p. 241)

방편에 의하여 삼승지점을 지나도록 菩薩行을 닦고 비로소 틈 없는 참 지혜를 얻어 法身을 드러내어 실체를 점차 증득한 이후에 지위의 등급에 따라 행하는 까닭에 서로 다르다는 것이다.

그런데 돈증실제편과 회점증실제편에는 能證之人과 所證之法, 그리고 隨緣行人의 이름을 각각 문수, 노사나불, 보현이라 일컬었는데, 점증실제편에서는 이들의 이름을 각각 無漏眞智로서 報身佛, 實際로서 法身佛, 그리고 無漏眞智로서 果位를 지키지 아니하고 緣에 따라 사물을 이롭게[隨緣利物] 하므로 行人으로서의 化身佛이라고 일컬었다. 요컨대 순지는 能證之人과 所證之法, 그리고 隨緣行人의 명칭을 돈증실제와 회점증실제에서는 문수, 노사나불, 보현이라 일컬었지만, 점증실제에서는 이들을 報身佛, 法身佛, 化身佛이라고 칭하였다. 이처럼 동일한 대상을 각각 일컫은 것은 이들의 체성이 다르지 않음을 보여주는 것이거나, 화엄경과 법화경의 이치 또한 다르지 않다는 인식을 반영한 것으로 풀이된다.

IV. 順之의 사상체계와 普賢行

순지의 사상은 『祖堂集』에 전하는 相論과 三遍成佛論, 그리고 實際證得論으로 요약된다. 이를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제에 대하여는 이미 자세한 연구가 없지 않으나, 순지의 세 가지 論을 독립적인 것으로 풀이하어 그 체계나 상호간의 유기적 관계 등을 간과하거나, 너무 정치적인 문제로 이끌어 당시 신라 사회에서 발호하는 지방 호족들의 독자적인 세력화에만 집중하였다는 문제점을 지적할 수 있다.

사실 순지의 3론은 신라 말 고려 초기 선승들의 사상체계를 이해할 수 있는 가장 자세한 논설이다. 이러한 점에서 순지의

사상체계가 어떻게 구성되었는가를 밝히는 것은 나말려초 불교 사상계의 동향을 추구하는 관건이라 할 수 있다. 이에 앞에서 순지의 3론 곧 상론과 성불론, 실제론의 내용을 중심으로 살펴 보았지만, 본 장에서는 이들 3론의 유기적인 관계에 초점을 맞추어 그 체계를 살피고 이들 3론이 지향하는 바와 그 의미, 실천행을 강조한 보현신앙의 단편을 밝히고자 한다.

먼저 상론에서는 ‘4대8상’과 ‘양대4상’, ‘4대5상’을 나누고, 17개의 상을 제시하였다. 주지하듯이 상론은 “表相現法”이라 하여 여러 相의 이미지를 도시하여 法을 나타내고자 한 것이다. 위양종의 선풍을 따른 이들 도상은, 순지 나름대로 새롭고 다양하게 변형하여 법을 펼쳤다는 데에 의의가 있거니와, 현재 중국 위양종의 종풍으로 전하는 원상이 2~3가지에 불과한 데 비하여 순지의 경우 17가지에 이르는 다양한 도상이 전하고 있어 중국과 신라 전 선종의 역사상 일찍이 없었던 것으로 평가되고 있다.⁵³⁾

특히 순지는 일반적인 위양종의 圓相만을 전해주는 것과는 달리, 圓相과 함께 그 활용방법을 일일이 설명하고 있다는 특징을 갖는다. 이에 그의 상론은 마조선의 계통이긴 하지만, 그의 삼편성불론이나 실제증득론은 전통적인 화엄교학과 전혀 다름이 없다는 점에서, 마조선과 화엄은 근본원리를 함께 하고 있으며, 機緣語句의 作弄은 그것을 철저하게 깨우치려는 것으로 평가하기도 한다.⁵⁴⁾ 또한 그가 표현한 도상은 수행자를 인도하는 선문답이긴 하지만, 불교의 실천법과 진리의 추상적인 관찰을 일상생활 속에서 구체적으로 형상화하였다는 점⁵⁵⁾에서, 그의 성불관뿐만 아니라 현실 정치 의식까지 드러내는 것이 아

53) 정성본, 위의 논문, p. 209.

54) 고익진, 1989, 『한국 고대 불교사상사』, pp. 521~522.

55) 정성본, 앞의 논문, pp. 210~211.

닌가 주목할 수 있다.

순지의 17개 도상은 ‘○’相(所依涅槃相, 理佛性相)을 바탕으로 한다. ‘○’상은 범부나 성인이나 할 것 없이 모든 중생이 지니고 있는 理佛性相(所依涅槃相)으로서 把玉覓契相이라고도 한다. 곧 불성을 지니고 있으면서 증득하기를 구하는 도상으로서 佛性을 상징한다. 그런데 순지가 제시한 도상은 ‘○’상 안에 牛, 人, 厶(某), 佛(仏), 卍, 王, 土의 문자가 새겨진 것이 모두 9개이고, ‘○’과 ‘△’의 도상 위나 아래에 ‘牛’가 있는 도상이 5개, ‘○’상이 2개, 반원(‘C’)의 도상이 1개로서, 모두 17개의 도상으로 이루어졌다.

이들 도상 가운데 ‘○’상 안에 문자가 들어간 경우 모두 對相이 된다. 다만 ‘○’상은 ‘4대8상’에 있어서는 일반 相으로 기능하였지만, ‘4대5상’에 있어서는 반원 ‘C’상의 대상이 되나 ‘△’상으로 나아가는 일반 相으로 기능한다. 따라서 순지는 佛性을 뜻하는 ‘○’상을 깨닫는 과정의 하나로 인식하였음을 알 수 있다,

‘○’상 안에 새겨진 문자는 佛性을 깨닫는 주체의 단계를 표시한 것이다. 먼저 ‘○’상에 표현된 ‘牛’는, 안과 밖으로 구분된다. ‘○’상의 안에 ‘牛’가 있는 경우, 소가 忍草를 먹고 醍醐를 내듯이 자신 안의 불성을 보고 묘법을 깨닫는 도상으로서 나타나거나, 또는 흰소가 풀밭에서 다니듯이 佛地에서 法身の 妙慧를 묻는 도상으로서 표현되었다. 양자는 동일한 도상(⊕)으로 표현되었는데, 이는 그 빠르고 더딤의 차이가 있지만 성불한 경지라는 점에서 동일하기 때문이라는 것이다.

이에 대해 ‘○’상의 밖에 있는 ‘牛’는 對相의 경지에 나아가는 단계를 뜻한다. ‘牛’가 ‘○’상의 위에 있는 것(⊕)은 初發心에 머물면서 비록 正覺을 이루었으나 衆行을 이루지 못하고, 지혜가 佛地와 같으나 행함에 있어서는 지위를 넘지 못한 것을 표시한 것이다. ‘牛’가 ‘○’상의 아래에 있는 것(⊖)은 삼승지겁 동안 쫓

薩行을 닦아 참기 어려운 것을 능히 참아내고 행하기 어려운 것을 능히 행하면서 마음 구하기를 그치지 않는 도상이다. 또한 세 마리의 소(犛)가 ‘○’상의 아래에 있는 것(羴)은 삼승인 [犛]이 眞空을 설하는 것을 듣고 마음으로 향하여 나아가나 아직 眞空에 증득하여 들지 못한 도상이다. 따라서 ‘○’상의 밖에 그려진 ‘牛’는 각각 범인과 성인, 그리고 지혜의 날카롭고 둔함을 비유한 것으로서, 깨달음의 새로운 경지인 對相을 향하여 나아가는 단계를 나타낸 것이라 할 수 있다.

‘○’상의 안에 그려진 ‘人’은 理智 또는 眞智로서, ‘㉠’상은 佛地 곧 정토에 있는 부처를 표시한 것이다. 동일한 ㉠상을 각각 識本還源相 또는 背影認頭相이라 일컫는 것은, 想解나 그림자 [影]을 거두면 곧바로 자기 안의 부처를 발하여 정토를 체득하는 경지에 이르기 때문이라고 설한다. ‘㉠’상의 도상 위 또는 아래에 ‘牛’를 배치한 것은, ‘○’상의 안팎에 ‘牛’를 배치한 것과 마찬가지로, ㉠상의 경지에 나아가는 모습을 표현한 것이라 할 수 있다. ‘㉠’상의 위에 있는 ‘牛’(𠂇)는 想解를, ‘㉠’상의 아래에 있는 ‘牛’(𠂈)는 그림자 곧 다른 곳의 부처와 정토로서 버려야 할 것임을 표시한 것이다. 따라서 어떠한 형태든 간에 ‘○’상 또는 ‘㉠’상의 밖에 있는 ‘牛’는 깨달음의 새로운 경지인 對相의 목표에 수행 또는 정진하는 모습을 비유한 것이라 할 수 있다.

그밖에 ‘○’상의 안에 새겨진 문자로서 ‘4대8상’ 중의 ‘閻’, ‘王’, 그리고 ‘4대5상’ 중의 ‘ム(某)’, ‘佛(仏)’, ‘土’ 등이 있다. ‘○’상 안에 문자를 새긴 도상은 그 자체가 나아가야 할 목표로서 기능한다. ‘○’상의 안에 ‘閻’을 새긴 것(㉡)은 因을 닦아 그 결과가 가득한 단계이다. 이는 漸證實際에 이르기 직전의 단계이다.⁵⁶⁾ 이에 대해 ‘○

56) 현각은 𠂇 契果修因相과 ㉡ 因圓果滿相을 모두 行滿成佛에 해당하는 것으로 보았다.(현각, 앞의 논문, p. 597) 그러나 契果修因相은 ‘비록

상 안에 ‘王’을 새긴 것(㉔)은 漸證實際의 경지를 표시한 것이다.

따라서 ‘4대8상’에 있어서는 4개의 對相이 있고, 그것은 각각 돈증실제와 회점증실제, 그리고 점증실제에 상응함을 알 수 있다. 그런데 ㉔상을 ㉕상의 직전의 단계로서 설정한 것을 보면, 순지는 漸證實際(㉔)를 깨달음의 최고 경지로 삼았음을 알 수 있다.

한편 ‘○’상 안에 ‘△(某)’를 새긴 ㉕상은 ㉖상으로 나아가는 전 단계로서, 자신 안의 寶器를 찾아 나아가는 단계이다. ‘○’상 안에 ‘士’를 새긴 것은 이미 寶器를 이루고(㉖) 나서, 눈앞에 나타난 여러 상을 초연하여 교의에 통섭되지 아니하는 경지를 표시한 것이다.

그러므로 ‘4대5상’에 있어서 4개의 對相은 나아가야 할 목표이고, ‘○’상의 안에 그려진 ‘△(某)’, ‘佛(仏)’, ‘士’는, 각각의 단계를 표시하는 문자가 된다. 이들 대상은 ‘㉕’상(玄印旨相, 迥然超前現衆相)에 나아가는 단계로서, ㉕상이 최종적인 목표가 되는 경지가 되는 셈이다.

따라서 순지가 상론에서 설한 ‘4대8상’과 ‘양대4상’, ‘4대5상’의 최종 목표가 되는 경지는 각각 ㉕상과 ㉕상, 그리고 ㉕상이라 할 수 있다.

그런데 순지는 4대8상을 논하면서 그 마지막 대상인 漸證實際相(㉔)을 聖王에 비유하였다. 순지가 일컬은 聖王의 속성은,

정각을 이루었으나 중행을 이루지 못한 단계이므로 行滿成佛을 이룰 수 없으며, 因圓果滿相은 ‘여래의 행적을 실천하여 因을 닦음으로써 因果가 원만해진다’는 것으로서, 漸證實際의 직전 단계인 ‘믿음의 근기(信根)가 일념에 생기게 되면, 여러 부처가 모두 당연히 안다. 이 날에 因을 닦으면 오는 날에 과를 증득한다.(信根生一念 諸佛盡應知 修因於此日 證果未來時)’는 것을 지칭한 것이라 할 수 있다.

업설에 바탕한 중고기 초의 聖王 출현 사상⁵⁷⁾이나 중대의 국왕으로 하여금 보살계를 받아 자신이 보살임을 내세워 왕권을 합리화하고 통치행위를 정당화 시킬 수 있었던 것⁵⁸⁾과 무관하지 않을 것이다. 신라에서의 성왕 출현 사상을 생각할 때에, 순지가 경문왕·현강왕, 그리고 진성여왕과 상당히 긴밀한 관계를 가졌던 것은, 성왕의 출현을 바라면서 당시 신라 조정의 절대 절명의 현안이었던 군적의 소탕과 나라의 안녕을 바랐던 때문이라고 생각할 수 있다. 이는 순지가 살았던 신라 말의 상황에서 성왕의 출현을 기대하는 일반 백성들의 바람을 반영하는 것이기도 하지만, 역으로 당대의 국왕으로 하여금 ‘부지런히 菩薩行을 닦고 참기 어려운 것을 능히 참아내고 행하기 어려운 것을 능히 행하는 마음을 구하는’ 성왕이 되기를 바랐던 순지의 정치적 이상을 반영한 것이 아닌가 생각한다.

양대4상의 최종 목표가 되는 단계인 ‘㉠’상은, 동일한 도상으로써 想解遣教相과 迷頭認影相의 대상인 ‘識本還源相’과 ‘背影認頭相’을 표시한 것이다. 이는 ㉠상을 어떻게 설하든지 간에 ‘자기 안의 佛과 淨土를 인식하여 깨닫는 경지’를 동일한 것으로 여겼기 때문일 것이다. 굳이 諸佛의 體를 표시하는 ‘○’상의 안에 사람 ‘人’을 표시한 것은, “衆生이 만약 眞智를 발하여 眞空에 도달하면, 곧 眞智는 佛이고 空은 淨土이니, 만약 능히 이와 같이 체득하여 만난다면 자신 안의 淨土와 부처를 찾는다는 것”으로서, 모든 중생이 부처라는 관념에서 표현한 것이리라 생각한다. 여기에서 일컬은 ‘心地’나 ‘자기 안의 佛과 淨土’라는 것은, 背影認頭相의 전단계인 迷頭認影相에서 ‘不解卽心卽佛’이라

57) 박남수, 2012a, 앞의 논문, pp. 63~64.

58) 최원식, 1996, 「신라 보살계사상의 성격과 역사적 의의」, 『불교사연구』 1 ; 1999, 『신라보살계사상사연구』, 민족사, pp. 253~264.

고 하여 背影認頭相으로 나아가기 위해서는 ‘卽心卽佛’을 깨우쳐야 함을 뜻한다고 할 수 있다. 따라서 양대4상은 신라 중대 이래의 佛性論에 다름 아님을 알 수 있다.

사실 불성론은 廬山 慧遠이 윤회의 주체를 ‘중생은 모두 불성을 가지고 있다[衆生皆有佛性]’는 불성으로 인식하면서 비롯하는데, 신라의 경우 7세기 중엽에 이미 등장하였다.⁵⁹⁾ 통일전쟁기를 거치면서 아미타신앙과 함께 보살계사상이 신라사회에 널리 유포되면서 元曉·義寂·太玄 등이 一闡提까지도 성불할 수 있음을 주장한 것,⁶⁰⁾ 이와 더불어 중대의 각 승려들이 학파나 종파에 관계없이 성불 가능성을 개방하고, 하대에도 중생과 부처가 하나라는 불성론이 확대되어 화엄종을 비롯한 교학 불교뿐만 아니라 선종의 기본골격을 이룬 것,⁶¹⁾ 그리고 나말려초 禪僧들이 미래 하생한 미륵여래에게 석가모니의 불법을 전달해주는 매개자로서 계족산에서 선정에 든 가섭을 모범으로 하여, ‘중생 각자의 自性이 곧 佛性’이라는 선종의 근본정신을 잃지 않게 하는 존재로 인식한 것⁶²⁾ 등을 생각하면, 순지의 이러한 관념은 이미 신라 승려들의 일반화된 불성론을 승계한 것이라 할 수 있다.

그런데 순지는, ‘㉔’상의 경지에 나아가고자 하는 이가 교학으로 인한 想解와 다른 사람에 의지하여 깨닫고자 하는 그림자를 보내어 버리고 자기 안의 부처와 淨土를 인식하여 깨달으면, ‘淨土에 있는 부처’가 된다고 설하였다. 여기에서 ‘㉔’상의 경지에 나아가야 할 주체는 기본적으로 불성을 갖춘 사람들이기 때

59) 김영미, 1994, 「아미타신앙의 사상사적 의의」, 『신라불교사상사연구』, 민족사, pp. 294~304·344.

60) 최원식, 앞의 논문, 앞의 책, pp. 253~264.

61) 김영미, 앞의 논문, pp. 367~375.

62) 김혜완, 2007, 「나말려초 선사비문에 나타난 迦葉 비유」, 『한국사상사학』 29, pp. 167~168.

문에 ‘○’상의 안에 ‘人’을 새긴 것이 아닌가 한다.

따라서 순지가 양대4상에서 깨우치고자 하는 대상은 이들 사람들[人]이며, 하근인이라도 쉽게 깨우칠 수 있도록 자기 안의 부처를 찾는 구체적인 방법을 제시한 것이라 할 수 있다. 그 수행 방법은 교학이나 염불이 아닌 깨달음의 방식 곧 參禪임을 밝힌 것이다. 이는, 순지가 설한 양대4상론이 일반 신라인을 깨우치기 위한 강설임을 의미하며, 이들에게 교학과 타방의 부처에게 의지하는 염불에 의한 수행 방법을 부정하고 자신 안의 부처를 깨닫는 참선을 행할 것을 설한 것이라 할 수 있다. 이는, 모든 중생에 불성이 있음을 역설하면서도 아미타불에 귀의하여 예배해야 한다는 아미타신앙조차도 버려야 한다는 의미에서, 원효의 그것과도 차이가 있다. 더욱이 ‘㉔’상이 ‘정토에 있는 부처’를 의미하는 바, 모든 신라인들이 이 깨달음에 이르러 부처가 됨으로써 정토에 거처할 것을 바랬던 것이 아닌가 한다.

‘四對五相’에 있어서는 4개의 對相이 나아가야 할 목표가 된다. 따라서 4대5상은 ‘㉔ 擧函索盖相(半月待圓相) → ○ 把玉覓契相 → ㉕ 鈞入索續相 → 佛 已成寶器相 → ㉖ 玄印旨相(迥然超前現衆相)’의 단계별 경지에 오르는 과정을 보여준다. 여기에서 ‘4대5상’의 최종 목표는 ㉖ 玄印旨相(迥然超前現衆相)의 경지가 된다. 이에 ‘○’상의 안에 그려진 ‘厶(某)’, ‘佛(仏)’, ‘士’는, 각각의 단계를 표시하는 문자라고 할 수 있다.

이 가운데 ‘佛’은 부처를 뜻하며, ‘厶(某)’는 아직 ‘佛’에 이르지 못한 모습을 나타낸다. 이에 대해 「某자변에 인자를 첨가」한 것으로 보면, 某는 某人的 뜻으로서, 佛을 某人과 연결시킨 것은 불타 권위에 대한 부정을 포함한다고 보기도 한다.⁶³⁾

그런데 순지는 ‘○’상에 ‘某’를 넣은 것을 ‘㉕’로 표시하고,

63) 김두진, 1975b, 앞의 논문, p. 106.

‘**某**’를 ‘○’상 안에 넣은 것을 ‘**佛**’로 표기하였다. 『조당집』에서 순지가 설명한 ‘**某**’는 나[我]를 뜻하는 ‘△’이고, ‘**某**’ 또한 ‘△’인 까닭에 ‘**佛**’로 표기한 것이라 생각한다. 이는 某人을 佛에 연결 시켜 불타의 권위를 부정하고자 한 것이라기 보다는, ‘내가 곧 부처’라는 불성론에 바탕하여 특정하지 않은 어느 누구[某人]라도 내[△]가 깨달음에 이르러 佛地인 ‘○’상 안에 들어가면 已成寶器相(佛 또는 佛)에 이른다는 의미로 풀이된다.

따라서 ‘4대5상’은, 불성을 찾아 가는 과정(C→○), 자기의 불성을 인식하고 이에 짝하고자 계속 구하는 과정(○→△), 그리고 불성을 깨달은 단계(佛)를 보여준다고 할 수 있다.

여기에서 4대5상의 마지막 경지인 玄印旨相(迥然超前現衆相)을 굳이 ‘○’상의 안에 ‘△’로 표기한 것은 무엇 때문일까. 순지는 이를 교의가 통섭하는 바에 속하지 않는 것으로서, 직접 눈앞에 나타나더라도 보지 못하는 까닭에 아득하게 앞에 나타난 무리를 초월한 상이라고 하였다. 이는 이미 寶器 곧 불성을 깨달은 佛상의 경지를 넘어, 중생을 위하여 여러 가지 모습으로 법신을 드러내지만, 참 부처를 알기 어려운 단계라는 것이다. 이는 중생을 위하여 本願力으로써 自在法을 보이는 示顯成佛의 단계라고 할 수 있다.⁶⁴⁾ 여덟 가지 성불의 모습으로 나타나는 부처는 보신과 화신이지만, 自在法으로 법신을 보이는 까닭에 그 가운데 眞佛이 있게 된다. 이처럼 점증실제의 단계에서 국토의 곳곳에 보신불과 화신불이 현신하고 상주하는 관념은 신라를 불국토로 여기는 신앙과 관련될 것이다.

현수는 의상에게 화엄종의 중요를 설명하면서 ‘法界의 無盡緣起를 선양하여 겹겹의 帝網으로 佛國을 새롭게 하는’ 것이라

64) 현각은 已成寶器相의 단계를 行滿成佛에 해당하는 것으로 보았다.(현각, 앞의 논문, p. 598)

하였다. 앞서 양대4상의 목표인 ‘㉠’상이 ‘정토에 있는 부처’로서 개별적인 성불을 통하여 정토에 거처하는 것을 의미한데 대하여, ‘㉡’상은 틈없는 참지혜로써 범신을 드러내어 겹겹의 帝網으로 정화한 국토인 ‘佛國’으로서 개별적으로 깨달은 부처들이 거처할 수 있는 ‘정토’를 뜻하는 것이 아닐까 한다. 『삼국유사』 탐상편에서 부처의 상주처로 신라의 낙산과 어산, 오대산 등을 꼽고, 신라를 불국토로 여기는 신앙이 신라 하대의 사회에 만연한 것과 무관하지 않을 것이다. 그렇다면 순지가 제시한 ‘㉢’상은 깨달은 부처로 가득하여 정화된 신라의 국토를 상징하는 것으로 이해해도 좋을 것이다.

신라가 부처와 유연한 나라, 더 나아가 신라 자체가 부처님의 나라라는 신라불국토설은 安弘으로부터 비롯하여 자장에 이르러 완성된 것으로 보고 있다.⁶⁵⁾ 이는 중고기 신라 왕실이 석가족과 각별한 인연이 있다는 것에서 출발한다.⁶⁶⁾ 그후 신라불국토설은 義湘으로 이어지면서 그의 화엄 10찰로 상징되듯이, 화엄신앙에 의하여 도처에 진신이 출현하고 상하를 막론하고 성불하게 되며, 국토는 그대로 화엄도량이 된다는 것으로 나타난다.⁶⁷⁾

사실 중고기 불국토설이 유연국토를 강조한 반면, 중하대에는 부처의 상주처로서 특징짓는다. 특히 오대산 오만진신 설화에서는, 자장에게 나타난 문수보살뿐만 아니라, 범신불인 비로자나불, 화신불인 석가모니불, 그리고 보신불인 아미타불이 신라에 상주한다는 믿음을 보여준다. 이는 온 세상에 제불이 존재한다

65) 신종원, 1992, 「安弘과 新羅佛國土說」, 『신라초기불교사연구』, 민족사, pp. 243~244.
 66) 신종원, 1992, 「자장과 중고기시대 사회의 사상적 과제」, 위의 책, p. 271.
 67) 홍윤식, 앞의 논문, pp. 148~149.

는 화엄사상을 기반으로 한다는 점에서 자장의 그것을 계승한 것이다.⁶⁸⁾ 이러한 신라불국토설은 순지가 일컬은 점증실재의 경지에 이름으로써 곳곳에 범신을 드러내는 경지와 상응하며, 사실 순지의 성불론이 화엄에 기반하였다는 점에서 이러한 인식은 義湘의 그것과 상통한다. 다만 오대산 오만진신의 시현에 있어서 범신불을 비로자나불, 화신불을 석가모니불, 그리고 보신불을 아미타불로 일컬었던 것이, 순지에 있어서는 각각 노사나불(비로자나불), 보현보살, 문수보살로 등장하고 있어 차이가 있다.

그러므로 순지가 상론에서 일컬은 4대8상과 양대4상, 그리고 4대5상은 각각 漸證實際相(㉔)과 識本還源相·背影認頭相(㉕), 그리고 玄印旨相(迥然超前現衆相)(㉖)을 최고의 단계로 설정하였으나, 신라사회가 지향해야 할 세계관을 드러낸 것으로 보아도 좋을 듯하다. 여기에서 순지는 국가를 王·人·土로 이루어졌음을 밝히고, 그러한 구성 분자가 모두 부처의 경계에 들어가야 한다는 의미로서 ‘○’상의 안에 이들 문자를 새겼던 것이라 여겨진다.

요컨대 순지의 상론은, 현실 세계에서 삼계를 윤회하면서 緣에 따라 報를 받으나, 점교를 들어 信根으로 모든 번뇌를 버리고 부처님의 경계를 깨달아, 삼승지겁 동안 참기 어려운 것을 능히 참아내고 행하기 어려운 것을 능히 행하며, 의혹을 끊고 덕을 이름으로써 無漏眞智를 얻어 범신을 나투는 정도를 이룰 수 있다는 것으로 집약된다. 이로써 신라 말 정치사회적 상황에서 국왕은 전생의 업에 의하여 선택되어 태어나 聖王으로서 보살계를 닦음으로써 群賊을 항복시켜 나라의 경계를 편안하게 하여 怨賊으로 하여금 교만하지 않도록 하며, 人으로 표현된 백성들은 想解와 남에 의존하는 그림자를 버리고 자기 안의 불성을 찾아 깨달으며, 국토는 불성을 가진 이들이 지속적으로

68) 김영미, 1992, 「자장의 불국토사상」, 『한국사시민강좌』 10, pp. 14~16.

도를 구함으로써 寶器를 이루어 부처로 가득찬 경계 곧 불국토를 이루어야 한다는 불교적 관점의 이상정치론 또는 이상국가론이 相論에 집약된 것이라 할 수 있다.

이들 상론의 각 단계는 이미 앞에서 살폈듯이 삼편성불론과 실제증득론의 각 경지에 상응한다. 곧 四對八相의 경우 4개의 대상이 실제증득론에서는 각각 頓證實際, 廻漸證實際, 證果, 漸證實際에 대응한다. 또한 성불의 방향을 나타내는 삼편성불론에서, 증리성불은 돈증실제에,⁶⁹⁾ 행만성불은 회점증실제,⁷⁰⁾ 그리고 시현성불은 보신불·법신불·화신불로 시현하는 점증실제와 짝한다. 이들 삼편성불론과 실제증득론은 석가모니의 사례에서 보듯이 모두 한 사람의 성불을 단계적으로 나타낸 것이라 할 수 있다.

지금까지 살핀 순지의 상론과 성불론, 실제론의 관계는 다음 <순지의 사상 체계도>와 같이 정리할 수 있다. 다음 그림에서 보듯이, 순지는 상론에서 깨달음의 단계를 모두 5단계로 구분하였음을 알 수 있다. 곧 순지는 “a 그룹(衆, 宰, C) → b 그룹(○) → c 그룹(羸, 衆, 宰, △) → d 그룹(⊕, ⊕, 佛) → e 그룹(⊕, ⊕, ⊕)”의 단계로 설정하였다. 이 가운데 d 그룹은 깨달음의 종류가 되는 바, d-1의 ⊕는 실제론 가운데 頓證實際로서 삼편성불론의 證理成佛에 해당하며, d-2의 ⊕는 각각 廻漸證實際와 行滿成佛, 그리고 d-3의 ⊕은 d-2와 e 그룹의 과도적 단계로서 證果의 단계라고 할 수 있다. 마지막 e 그룹의 ⊕⊕⊕는 각 단계의 최고의 경지로서 실제증득론과 삼편성불론의 漸證實際 示顯成佛에 상응한다.⁷¹⁾

69) 玄覺, 앞의 논문, pp. 589~593.

70) 玄覺, 위의 논문, p. 600.

71) 玄覺은 識本還源相의 설명에서 ‘상근기인은 教典에 의하여 곧장 깨달아 이지가 당장 나타나서 분명히 결정한다’라는 것이 牛食忍草相(見性成佛相)의 ‘人若解法, 則成正覺’과 동일한 뜻이므로, ⊕(識

▪ 순지의 사상 체계도

상론				
4對8相		兩對4相		4對5相
相	對相			
		㉞ 想解遺教相	㉟ 迷頭認影相	㊱ 舉函索蓋相 (半月待圓相)
		↓	↓	↓
○ ^b 所依涅槃相 (理佛性相)		↓	↓	○ ^b 把玉覓契相
	⊕ ^{d-1} 牛食忍草相 (見性成佛相)	↓	↓	↓
⊙ ^c 三乘求空相		↓	↓	㊲ ^c 鈞入索續相
	⊕ ^{d-2} 露地白牛相 (漸次見性成佛相)	↓	↓	↓
牛 契果修因相		↓	↓	
	⊕ ^{d-3} 因圓果滿相	↓	↓	佛 ^d 已成寶器相
牟 求空精行相		↓	↓	↓
	⊕ ^e 漸證實際相	㊳ 識本還源相	㊴ 背影認頭相	⊕ ^e 玄印旨相 (迥然超前現衆相)
국 왕		개 인		국 토

※ a 그룹 b 그룹

本還源相)을 삼편성불의 증리성불에 해당한 것으로 보았다.(玄覺, 위의 논문, p. 587) 그러나 순지가 識本還源相에서 설한 것은, 하근인이라도 쉽게 깨우칠 수 있도록 자기 안의 부처를 찾는 구체적인 방법을 제시한 것으로서,

: 상론-성불론-실제론의 관계도

성불론		실제론				
석가모니 成佛方樣	三遍成佛	證實際論 3편	3등보현	能證之人	所證之法	隨緣行人
成佛 ㉑-1	證理成佛 ㉑-1	頓證實際 ㉑-1	出纏普賢 入纏普賢 果後普賢	문수 (智)	노사 나불 (理)	보현 (行)
行滿大覺 ㉑-2	行滿成佛 ㉑-2	迴漸證實際 ㉑-2				
顯始成正覺 ㉑	示顯成佛 ㉑	[證果] ㉑-3 漸證實際 ㉑				
				報身佛 (無漏眞智)	法身佛 (實際)	化身佛 (行人)

□㉑ 그룹 □㉑ 그룹 □㉑ 그룹

여기에서 성불이나 실재를 증득하는 3단계는 석가모니의 3단계 성불의 방향과 같은 것임을 알 수 있다.⁷²⁾

그 가운데 교학을 버리라는 것이 핵심 내용이라는 사실을 주목해야 할 것이다.

72) 김두진은 순지의 相論에 대하여, 4대8상이나 양대4상은 다원적으

위의 그림에서 보듯이 순지가 설한 세 가지 상론과 성불론, 실제증득론은 매우 유기적으로 관련되어 있음을 알 수 있다. 또한 상론이 신라사회에서 순지가 지향하고자 했던 불교적 관점의 이상정치론이라면, 삼편성불론과 실제증득론은 교학에 있어서 성불과 증득해야 할 부처의 법을 대중을 위하여 강설한 것이라 할 수 있다. 순지는, 증리성불과 행만성불, 그리고 돈증 실제편과 회점증실제편에서 일컬은 문수, 보현, 노사나불의 1불 2보살이나 점증실제편에서 일컬은 보신불, 화신불, 법신불은, 수많은 개천이 하나의 바다로 들어가 一味를 내듯이 다르지 않은 한 몸이며, 돈증과 점증 또한 둘이 아니라고 하였다. 이는 순지가 『법화경』의 3신설을 취하면서도 이들이 『화엄경』 1불 2보살과 다르지 않으며 결국 하나라는 『화엄경』의 종지를 따르고 있음을 보여준다.⁷³⁾

로 논리를 전개한 것이고, 4대5상은 1원적으로 논리를 전개한 것으로서, 4대5상의 현인지상에서 4대8상과 양대4상이 종합되고 있다고 보았다.(김두진, 1975b, 앞의 논문, p. 108). 그러나 4대8상이나 4대5상은 증리의 단계를 보여주는 삼편성불론이나 실제증득론의 단계와 상응하고 있어 분리하여 생각하기 어렵다고 본다.

- 73) 김두진은, 돈증실제에서는 화엄의 「初發心 更成正覺」을 논했고, 회점증실제에서는 법화의 「會三歸一」을 논했는데, 이는 순지의 상론이 그의 선사상 내에 화엄이나 법화의 교종사상을 흡수 융합하고 있음을 보여준다고 하였다.(김두진, 1975b, 앞의 논문, pp. 109~110) 김두진이 순지의 사상체계나 활동 내역에 대해 이해한 것은, 필자와 매우 차이가 있기 때문에 일일이 지적하기 힘들지만, 순지가 그의 선사상 안에 화엄과 법화를 융합하였다는 지적은 인정된다. 다만 순지는 『법화경』의 3身說을 취하면서도 이들이 『화엄경』 1불 2보살과 다르지 않으며, 결국 하나라는 『화엄경』의 종지를 따르고 있음을 지적해 둔다.

그런데 순지의 성불론 가운데 가장 특징적인 것은 성불 이후의 단계를 제시하였다는 점이다. 곧 삼편성불론에서는 증리성불 이후의 단계로서 행만성불과 시현성불을, 그리고 실제론에서는 돈증실제와 회점증실제에서 見性 이후에 衆行이 따라야 함을 역설하였다. 또한 漸敎의 방편에 의하여 삼승지겁 동안 보살행을 닦아 비로소 틈없는 참 지혜를 얻어 법신을 드러내는 점증실제에 이른다고 하였다.

頓證實際 이후로는 지위[位]에 따라 행할 때에 出纏入纏 내지 果後의 三等 普賢行을 행하지만, 漸證實際의 경우 틈없는 참 지혜를 얻어 法身을 드러내어 실재를 점차 증득한 이후에 지위의 등급에 따라 행함이 있다는 것이다. 이는 비록 증득해야 할 법을 돈증한 이후에도 중행을 행해야 하며, 行滿成佛한 이후라도 그 지위의 등급에 따른 행함이 있다는 것이다. 순지가 4대5상에서 단계별 깨달음의 경지를 나누면서, 이미 寶器를 이루고 나서도 ㊦玄印旨相(迥然超前現衆相)의 단계를 대상으로 둔 것이나, 4대8상에서 최고의 경지로서 ㊦漸證實際相을 설정한 것은 이러한 실천행을 필요로 하였기 때문일 것이다.

특히 4대8상이나 실제증득론에서 최고의 경지인 漸證實際相에 이르기 위해서는 漸敎의 방편에 의하여 삼승지겁 동안 보살행을 닦아야 한다는 점을 강조하였다. 이는, 비록 이미 진리를 궁구하였으나 普賢行願을 따르고 그 지위에 있으면서 널리 菩薩道를 닦고, 행하는 바에 두루 悲智를 圓滿하게 함으로써 行滿成佛에 이른다는 것, 그리고 眞敎를 들어 性地를 문득 깨달아 보고, 이 곳에 머물지 않고 緣에 따라 自利·利他和 悲·智를 행하는 衆行을 최고의 실천으로 여긴 데서도 살필 수 있다. 그는 어떠한 성불일지라도 행함이 있어야 함을 설하였던 것이다. 여기에서 일컬은 行滿成佛은 성불의 공이 보현에게 있는 것이

며, 衆行은 바로 보현이 행하는 바이기도 하다.

순지는 보현의 중행을 그 행함의 수승함과 열등함에 따라 出纏普賢과 入纏普賢, 그리고 果後普賢의 세 단계로 나누었다. 이 가운데 그는 보현행의 최고 단계로서, 어느 일정한 지위도 지키지 않으면서 四生·六趣 뿐만 아니라 모든 종류의 중생에게 걸림이 없이 인연 따라 대비를 베풀고 그들을 교화하는 과후보현을 꼽았다. 순지의 보현행은 바로 이러한 중생의 교화에 있었던 것이다. 사실 그가 대경을 풀이하면서 ‘大方光’을 노사나, ‘佛’을 문수, 그리고 ‘華嚴’을 普賢으로 풀이한 것은, 화엄경의 종지가 바로 보현행에 있으며 깨달음의 경지에 이르렀다 해도 행함이 없으면 교화할 수 없음을 지적한 것이라 할 수 있다.

순지의 중심 사상으로 지적되는 內證外化論은 깨닫고 나서의 실천행 곧 衆行을 강조한 것이며, 노사나와 문수, 보현을 하나로 본 것은 實際 곧 證得해야 할 法을 문수의 지혜로써 깨닫고 보현의 중행으로 행해야 한다는 데서 나온 강설이라고 할 수 있다.⁷⁴⁾ 그가 4대5상에서 깨달음의 단계를 설정한 것이나, 삼편 성불편에서 증리성불, 행만성불, 시현성불을 한 사람이 거쳐야 할 성불의 단계로 제시한 것은, 바로 이러한 그의 중생 교화에 바탕한 것이며, 보현을 화엄으로 일컬은 것도 그가 실천행을 중시한 데서 비롯한 것으로 여겨진다.

이러한 까닭에 순지는, 普賢行을 행하려는 이는 먼저 진리를 끝까지 궁구한 뒤에 인연을 따르는 행을 행하여서 지금의 행과 옛 어른의 자취가 부합되게 하여야 한다고 설하였던 것이다.

74) 정성본은, 순지가 불성을 깨닫고 난 이후에 중행을 행하여야 한다고 강조한 것은, 다양한 중생들의 근기에 맞추어 지혜와 자비로 중생들을 구제하는 실천행이기 때문이라고 보았다.(정성본, 앞의 논문, pp. 234~235)

그가 설한 보현보살의 중행은 현실 세계와 맞닿은 것으로서, 모든 종류의 중생들과 같이 생각하고 같은 종류가 되어 인연 따라 대비를 지음으로써, 신라 말 어려움에 처한 신라인들을 위로하고자 한 것이라 생각한다. 그가 4대8상에서 ‘聖王’을 제시한 것이나 4대5상에서 ‘중생을 위하여 부처 이루는 모습을 국토 어느 곳에서나 나투는 부처들로 가득 찬’ 불국토를 이루어야 한다고 일컬은 것은, 중생을 위하여 비전을 제시하고자 한 때문일 것이다.

특히 순지의 불국토설은 佛國淨土와 淨佛國土 가운데 오히려 후자에 속한다는 점에서 특징적이다. 불국정토가 이미 부처나 보살에 의해 청정해진 국토라면, 정불국토는 중생과 보살이 수행에 의하여 청정해진 국토란 의미이다.⁷⁵⁾ 순지는 전란과 기근에 찌든 신라인들에게 새로운 희망과 비전으로서, 聖王이 출현하여 나라의 경계를 편안히 하고, 성불한 개개인과 시현한 부처들이 신라의 국토를 깨끗이 정화하여 이룬 불국토에 가득한 이상국가를 제시하였던 것이다. 이로 인하여 기왕의 불국토설에서 염불에 의한 깨달음을 강조한 아미타불을, 중행을 베푸는 보현보살로 대체하였던 것이라 할 수 있다. 아미타불을 배제한 것은 다른 사람에 의존하여 깨닫는 그것을 버려야만 성불할 수 있다는 순지의 양대4상과 서로 통한다고 할 수 있다.

요컨대 순지의 보현행은, 기왕에 신라에 전해진 현수의 普賢願行이 모든 중생으로 하여금 악업을 떨어뜨리기 위한 것으로서, 智通·緣會·지증대사와 같이 만분지계를 받거나, 보현관행, 고행 등을 수행하는 그것과는 차이가 있다. 기왕의 보현행이 고행의 수행 방식이었다면, 순지의 普賢行願은 內證外化 곧 증리성불한 이후에 행해야 하는 실천행이었던 것이다. 즉 증리성

75) 김영미, 1992, 앞의 논문, pp. 1~2.

불한 이후에 普賢行을 닦음으로써 그 지위에서 널리 菩薩道를 닦아 행하는 바를 두루 갖추고 悲智가 圓滿하게 되는 행만성불에 이르며, 이로써 불도를 이루는 것이 행만성불의 果德이 되며, 모든 부처가 보현의 萬行으로 인하여 보리를 증득하므로 보현은 모든 부처의 아버지가 된다는 것이다. 이처럼 보살과 중생이 성불하고 국토의 곳곳에 보신불과 화신불이 현신함으로써 전란으로 찌들은 신라가 청정해진다는 정불국토사상은, 당시의 어려운 시대적 상황을 극복하여 밝은 미래를 제시하고자 한 순지의 사상적 단면을 반영한다고 하겠다.

V. 경명왕대의 정치사회와 흥륜사 벽화 보현보살상

순지의 普賢行은 ‘衆行’으로 압축되거나, 그것은 증리성불한 이후에 따라야 하는 실천행이었다. 順之의 행적은 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)에서 자세히 살필 수 있거니와, 그는 왕건의 조모 원창왕후 뿐만 아니라 경문왕과 헌강왕, 그리고 진성여왕의 존숭을 받던 선사였다.

「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)에 따르면 순지는 淇江人으로서 약관 20세 무렵에 출가하였고, 大中 12년(858)에 당나라로 求法 遊學하여 仰山 慧寂和尚으로부터 법인을 받았다. 그는 귀국하여 乾符年(874~879) 초에 왕건의 조모인 원창왕후로부터 龍巖寺를 기진받아 그곳에 주석하면서 중화 연간(881~884)에 헌강왕의 천화재에 문인을 보냈다고 한다.

그런데 헌강왕은 885년에 흥거한 만큼, 아무래도 『삼국사기』 진성여왕 1년(887) 1월조에 보이는 황룡사의 백고좌회 때에 헌강왕의 천화재가 함께 베풀어졌고, 이 때에 순지는 서운사에 주석하면서 문인을 보냈던 것으로 여겨진다. 사실 헌강왕 2년

(876) 2월에도 황룡사에서 승려들에게 齋를 올리고 百高座를 배 풀었는데, 이 또한 선왕 경문왕에 대한 遷化齋와 관련된 것이 아닐까 여겨진다. 아무튼 이 두 범회가 백고좌회인 까닭에 국왕이 친히 참여하여 강론을 들었을 터인데, 순지의 탑비에서 헌강대왕이 친히 순지의 法化를 받고 항상 존숭하였다는 것을 보면 경문왕의 친화재 때에 헌강왕이 순지의 강론을 직접 들었던 것으로 추측된다.

그후 순지는 景福 2년(893) 3월에 진성여왕의 하교와 패강지역의 전란으로 인하여 경주로 다시 들어와 설법하고, 대중을 위하여 교화하다가 병을 얻어 입적하였던 것으로 보인다. 동비문의 後記에 순지가 경주로 들어와 때마침 3년 동안 먹을 것이 부족하였다는 것으로 보아, 景福 2년 경주에 들어와 3~4년 동안 국왕에게 설법하는 한편으로 대중을 교화하다가 896년을 전후한 어느 때에 병사한 것이 아닌가 추측된다.⁷⁶⁾ 본래 그의

76) 『開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑』에서 경북 2년조의 기사는 “景福二年三月應(下缺) 教赴京對楊 金(下缺) 君王仰敬士庶歡忻謂(下缺) 佛日之再中謂優曇 洋(下缺) 滅享年六十五僧服臘四(下缺) …”으로 전한다. 이에 대한 번역은 연구자에 따라 차이가 있다. 곧 “景福 2년 3월에 應 (결락) 임금의 초빙으로 開京으로 가서 왕을 대하여 경전의 말씀인 金言을 설법하였다. …”(이지관, 1994, 『校勘譯註 歷代高僧碑文』 高麗篇 1, 65쪽)고 해석하기도 하고, “경북 2년 3월(893, 진성여왕 7)에 하교에 응하여 서울로 가 금구를 마주 날리니 … 우리러 공경하고 선비들이 기뻐하였으니 …”(한국역사연구회 편, 『역주 나말려초 금석문』(下), 1996, 43쪽)라고 번역하기도 한다. 이에 대해 정동락은 ‘순지가 경주에 들어온 것’으로 풀이하였거니와(정동락, 2010, 『신라 하대 선승의 현실인식과 대응』, 영남대 박사학위논문, 112쪽), 필자 또한 ‘京’을 ‘신라의 서울 경주’를 지칭한 것에 대해서는 인정하지만, 번역에 있어서는 차이가 있다. 곧 본 비문 후기의 “英雄鼎 五郡邑盤和 尚難保雲泉 便遵塵路 幾經虎窟 獲托雞林 旋屬三歲食貧 四郊多壘 肯謀駐足海之居 實憐滿座無何 忽因寢疾 以及大期于時 …”는 ‘英雄

비는 신라 때부터 제작중이었으나 신라의 멸망으로 다시 비의 제명을 고쳐 ‘신라’의 국호를 없애고 고려 태조가 ‘了悟란 추존명을 내림으로써, 신라가 멸망한 이듬해인 고려 태조 20년(937)에 중수된 것으로 보인다.⁷⁷⁾

이 鼎立하고 五郡邑이 盤和하니 오히려 雲泉을 보호하기 어려워서 문득 塵路를 따라 여러 차례 虎窟을 지나고서야 비로소 ‘鷄林’에 도달하였다. 때마침 3년 동안 먹을 것이 부족하고 四郊에는 鎭壘가 많아 즐겨 바다 가운데 섬에서 사는 것과 같이 머물고자 하였으나, 실로 찾아와 자리를 가득 메운 대중을 가련히 여겨 어찌하지 못하다가 갑자기 병으로 인하여 마침내 그 때에 大歿(죽음)에 이르게 되었다로 풀이된다. 이로써 순지가 鷄林(경주)에 들어와 3년여 지나고 나서 입적하였음을 알 수 있다. 따라서 본 비문의 경북 2년조 기사는, 순지가 진성여왕의 하교를 따라 경주로 들어가 설법한 사실을 지칭한 것이라고 본다.

- 77) 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」에는 “…此碑製自辰韓 曾題國諱 昨日奉詔 須補追尊 合遵周裏 咸依軌轍 並著簡編 今則日月重明 乾坤再造…(이 비는 辰韓[신라]으로부터 제작되었는데, 일찍이 國諱[신라]를 제명으로 하였으나 전번에 [태조의] 조칙을 받들어 모름지기 보완하고 존호를 추증하니 마땅히 周裏를 준수하고 모두 軌轍에 의하였다. 아울러 [스님의 法語로] 簡編을 엮으니, 이제 日月이 거듭 밝고 乾坤이 다시 만들어진 듯하였다…)”고 하여, 순지의 비가 신라 때부터 만들어진 것은 분명하나, 본 비문에 충실한다면 「신라 때부터 비문을 만들기 시작하였는데 그 때에 비문의 제액에 ‘신라’의 이름이 들어갔으나, 태조의 명으로 이를 보완하면서 없었다고 여겨진다. 한편 「須補追尊」에 대하여는 대체로 왕건의 선대에 대한 추존을 의미한 것으로 보고 있다. 이에 ‘了悟’라는 시호를 내린 주체를 분명하지 않다고 하면서 고려 왕실이 내린 것으로 보는 견해(김두진, 2006, 『고려 전기 교종과 선종의 교섭사상사 연구』, 일조각, pp. 57~58)가 있는 한편으로 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」가 효공왕 때에 서운사에 건립되었다는 관점에서 ‘了悟’라는 시호나 ‘眞原’이라는 탐호는 효공왕이 내린 것으로 보기도 한다.(정동락, 위의 논문, pp. 111~112) 그러나 순지가 입적한 것으로 보이는

따라서 순지가 활동한 시기는 진성여왕이 효공왕에게 양위하기 직전까지였고, 그가 귀국한 이후로 경문왕(861~875), 헌강왕(875~ 886), 정강왕(886~887), 진성여왕(887~897) 4대에 걸쳐 신라 왕실과도 밀접한 관계를 유지하였음을 알 수 있다.⁷⁸⁾

896~897년 전후 무렵부터 서운사가 있던 패강지역은 이미 궁예의 판도에 있었고, 순지가 이러한 전란을 피하여 경주에 내려왔던 만큼, 이미 기울어진 신라 왕실이 순지를 위하여 패강지역에 탑비를 세우기는 불가능해 보인다. 또한 ‘了悟라는 추존명에 대하여는, ‘此碑製自辰韓 曾題國諱 昨曰奉詔 須補追尊이라는 구절이 碑銘의 제목과 순지의 행적을 중심으로 서술한 문장이라는 점에서, ‘須補追尊은 「비문을 보완하고 순지를 [了悟라고] ‘追尊하였다」는 의미라고 판단된다. 한편 순지의 비를 박인범이 찬하고, 그 후기를 최언위가 쓴 것으로 추측하기도 한다.(정동락, 위의 논문, pp. 111·129) 그런데 동 비문의 후기에서 순지의 유해가 서운사에 돌아온 이후 법당이 황폐해져 있는 지 오래되었다는 소식을 듣고, 임금이 ‘惠雲上人’에게 명하여 비문을 짓도록 하였다고 하는데서, 왕건이 고려를 세워 패강지역이 편안해진 다음 순지의 유해가 서운사에 돌아왔고, 왕건이 순지의 유해를 모신 서운사가 황폐해졌다는 소식에 그를 위해 기왕에 제작중이던 비를 중수하도록 하였던 것으로 풀이된다. 따라서 중수비는 ‘惠雲上人’이 찬술하였고, 후기의 ‘如罷縣制置使元輔檢校尙書左僕射兼御史大…’의 직함을 가진 이는 ‘書者’로 보아야 할 것이다.

78) 김두진은 왕건과 순지와 인연이 있었다는 기록이 없는 것으로 보아, 龍建이 궁예에게 항복한 진성왕 10년(896) 이전에 활동한 것으로 보면서도, 신라 중앙왕실과 결합되지 않은 것으로 보았다.(김두진, 1975a, 앞의 논문, pp. 6~7) 이에 대해 정동락은 순지와 신라 왕실 간에 상당한 교류가 있었다는 관점에서 순지의 생몰년을 832(흥덕왕 7)~896년(진성여왕 10)으로 확정하였다.(정동락, 위의 논문, pp. 112~113). 순지의 활동시기에 대한 이러한 견해는 필자와 거의 의견이 일치하나, 왕실과의 결합에 대한 김두진의 견해는 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)를 보지 못하고 논술한 관계로 인한 오류가 아닌가 한다. 사실 이 비문은 임창순선생의 후의로 황수영

그러므로 그가 활동한 시기는 경명왕 5년(921) 흥륜사에 보현 보살상을 그리기 불과 20여 년 앞선 때까지가 된다. 그가 헌강 왕의 천화제에 문인을 보내고, 또한 입적하기 직전 진성여왕에게 설법을 베풀었던 바, 그의 강설은 『조당집』에 실린 것에 다름 아니었을 것이다. 『삼국사기』 신라본기 진성왕 11년(897)조에는 ‘근년 이래로 백성이 곤궁하고 도적이 봉기한 사정을 전하거니와, 「해인사묘길상탑」(895)에도 ‘굶어 죽고 싸우다 죽은 시체가 들판에 즐비한 상황을 전하고 있다. 당시 이러한 상황에 이르는 과정을 순지가 직접 목도하였던 것으로 여겨지거니와, 그의 상론에 보이는 성왕 출현의 바램은 이러한 신라의 사정과 무관하지 않을 것이다.

『삼국유사』 興輪寺壁畫普賢條에는 경명왕 貞明 7년(921) 辛巳 5월 15일에 帝釋이 흥륜사 왼쪽 經樓에 내려와서 10일 동안 머무르는 이적이 있음으로 하여 절의 중수를 무사히 마쳤다고 한다. 또한 돌아가는 천제에게 그를 그리고자 청하였으나 ‘普賢菩薩이 두루 玄化를 펴는 원력이 있으므로, 그를 그려 공양하도록 하였다’는 것이다.

여기에서 5월 15일 천제가 흥륜사 경루에 현신하였다는 것은, 5월 15일이 당시 신라 사회에서 일반적으로 이루어졌던 재일과 관련되지 않을까 생각해 볼 수 있다. 흥륜사에서는 진흥왕 12년 해량이 사주로서 백고좌회와 팔관회를 베풀었고, 경덕왕대에는 육륜회를 개최하기도 하였다.

백고좌회는 일반적으로 국왕이 주관하는 호국 법회로서, 『仁

편, 1976, 『한국금석유문』, 일지사, pp. 92~97에 처음 소개된 것이다. 한편 신라왕실이 패강세력과 왕건 선대세력을 포섭하기 위하여 순지를 초치하였다는 정동락의 견해(정동락, 위의 논문, p. 124)는 검토의 여지가 있다고 본다.

王般若經』을 읽으면서 나라의 재난을 막고 복을 부르기 위해서 국왕이 반야의 법문을 수지하는 법회이다. 이에 대해 팔관회는 우리 민족의 고유 민속신앙과 불교의 八關齋戒가 습합된 신라와 고려시대의 국가적 행사로 일컬어진다. 팔관제계는 在家の 신도가 하룻밤, 하루낮 동안 반야 지니는 계율로서, 六齋日이나 三長齋月인 1월과 5월, 9월에 행해진다. 또한 六輪會는 占察法會의 하나로서 밀교적 경향이 강하지만, 六輪은 六道輪廻 곧 생명이 있는 것은 6가지의 세상에 번갈아 태어나고 죽어간다는 사상이다. 백고좌회가 국왕의 주관하에 나라의 재난을 막고 복을 부르기 위해 국왕이 반야의 법문을 수지해야 하는 것이라면, 팔관제계나 육륜회는 죄업을 참회하고 공덕을 닦음으로써 윤회로부터 벗어나기를 기원하는 재인 것이다.

흥륜사에서 貞明 7년(921) 辛巳 5월 15일에 帝釋이 절의 왼쪽 經樓에 내려온 것은 이러한 재일과 무관하지 않을 것이다. 5월 15일은 매달 정해진 팔관제계의 육재일 또는 십재일 가운데 한 날이기도 하려니와, 三長齋月인 1월과 5월, 9월 가운데 5월은 모든 생명이 번식하는 달이기도 하다. 사실 신라인에게서 십재일은 이미 법흥왕 때부터 살생을 금한 날이기도 하다. 모든 신라인에게 살생을 금하고 근신하는 날, 흥륜사에 모인 신도들에게 법신을 드러냄으로써 흥륜사의 중수를 도왔다는 것이다.

그런데 貞明 7년(921) 辛巳는 경명왕 5년이다. 신라 경명왕대에는 후삼국의 쟁패전이 더욱 가속화되고 있었다. 경명왕 2년(918)에 玄昇이 반란을 일으키고, 동왕 4년(920)에 견훤이 대야성을 공격하였으며, 5년(921)에 말갈이 북변을 침략하는 등 국내외적으로 매우 혼란스러웠다. 특히 경명왕 2년 왕건이 고려를 건국하자 阿茲蓋, 閔雄·元逢과 順式, 洪述, 城達, 良文 등 각지의 호족들이 연이어 태조에게 귀부하였다. 신라 또한 경명왕

4년(920) 태조와 우호를 맺고, 견훤과 말갈의 침입에 대하여 태조에게 원병을 청하는 등 국가를 지탱할 힘을 잃은 상태였다. 경명왕 5년에는 말갈의 침입뿐만 아니라 강풍과 가뭄, 황충 등의 자연재해까지 겹쳐 일어나기도 하였다.

이러한 국내외적 혼란기를 반영하듯 『삼국사기』 경명왕 3년(919)조에는 사천왕사 소상의 활줄이 저절로 끊어지고 벽화의 강아지가 소리를 내는데 짓는 것 같았다는 이변을 전하고 있다. 『삼국유사』 경명왕조에도 동일한 사건에 대하여 眞明 5년(919)에 사천왕사 벽화 속의 개가 짓으므로 불경을 강설하여 물리쳤으나 한 나절이 안되어 또 울었다 하고, 정명 7년(921) 2월에 皇龍寺 탑의 그림자가 今毛의 뜰 안에 한 달이나 거꾸로 서 있었으며, 같은 해 10월에는 사천왕사 五方神의 활줄이 모두 끊어지고, 벽화의 개가 뜰로 쫓아 나왔다가 다시 벽 속으로 들어가는 이변이 있었다고 기술하였다.⁷⁹⁾ 이러한 이변은 신라의 멸망을 예고하는 것임에 틀림없거니와, 이러한 때에 신라의 중심 사찰이던 흥륜사에 보현보살의 벽화를 그리는 불사가 있었다는 것은 의미심장한 것이라 아니할 수 없다.

흥륜사 벽에 보현보살상을 그리게 된 배경으로, ‘普賢菩薩이 두루 玄化를 펴는 원력이 있으므로, 그를 그려 공양하라’는 천제의 권고가 있었다. 이는, 국내외적으로 멸망의 기운이 감도는 시기에 보현보살의 현화를 바라는 신앙이 이미 신라 사회에 만

79) 『삼국유사』에는 이 사건의 발생 시기를 각각 ‘眞明 5년(919) 戊寅(918)’, ‘정명 7년(921) 경진(920)’이라 하여 정명 연간의 年號年紀와 干支年紀 사이에 1년의 차이가 있으나, 『삼국사기』에 사천왕사 벽화 속의 개가 짓은 때를 경명왕 3년(919)으로 기술한 것으로 미루어, 정명 5년(919)과 정명 7년(921)을 취하기로 한다. 다만 『삼국사기』 경명왕 3년의 이변 기사는 『삼국유사』의 정명 5년(919)과 정명 7년(921)에 일어난 사건을 함께 서술한 것이 아닌가 여겨진다.

연하였음을 반영한다.

사실 天祐 5년(908, 효공왕 12) 무진년 겨울 10월에 세워진 「新羅壽昌郡護國城八角燈樓記」에는 ‘국가의 경사를 기원하고 兵亂의 틈을 없애기 위하여’ 護國義營都將 重闕粲 異才가 수창군의 南嶺에 八角燈樓를 세웠다고 한다.⁸⁰⁾ 이재는 꿈속에서 蓮花座에 안치된 하나의 큰 불상과 좌측의 보처보살이 하늘 끝까지 높이 잇닿아 있었고, 얼마를 가다가 일곱 개의 미륵불상을 보았다고 하였다. 여기에서 蓮花座에 안치된 하나의 큰 불상은 노사나불이 분명하며,⁸¹⁾ 좌측의 보처보살이란 보현보살일 것으로 생각한다. 말하자면 ‘국가의 경사를 기원하고 兵亂의 틈을 없애기 위하여’, 그리고 ‘어두운 곳이 생기지 않게 하고 길 잃은 중생들을 널리 깨우치며, 이를 위해서 오직 法燈을 높이 매달아 兵火를 속히 해소하고자 하는 바램을 노사나불과 보현보살, 그리고 미륵불에게 간구한 것이다. 이 불사에는 당대의 고승인 泰然大德을 비롯하여 興輪寺의 融善呪師가 참여하여 법회를 장엄하였다고 한다. 특별히 흥륜사의 용선주사가 참여하였다는 사실은, 이재의 바램과 무관하지 않을 것이다. 흥륜사에서 노사나불을 위요한 보현신앙, 그리고 오당의 미륵불에 대한 신앙이 어우러진 신앙이 자리하고 있었기 때문에 이재의 불사에 참여하지 않았을까 생각하기 때문이다.

여기에서 이재의 기도 대상이 노사나불과 보현보살이라는 점, 그리고 기원하는 내용이 중생들을 깨우치고 병화를 속히 해소하고자 한 것은, 순지가 ‘聖王이 群賊을 항복시켜 나라의

80) 『孤雲集』 권 1, 記, 「新羅壽昌郡護國城八角燈樓記」.

81) 「新羅壽昌郡護國城八角燈樓記」의 ‘蓮花座에 안치된 하나의 큰 불상이 『화엄경』과 『법망경』의 ‘연화장 세계의 노사나불이 蓮華臺에 앉아 있는 모습에 상응하는 것(박남수, 2012a, 앞의 논문, pp. 59~60)으로 판단되기 때문이다.

경계가 편안하여 다시 怨賊이 교만할 바가 없어진다고 일컬은 그것에 상응한다. 미륵보살의 그것은 신라 말 정치사회적 혼란으로 중고기에 성행하였던 미륵하생신앙이 다시 성행한 데 따른 것이라 할 수 있다. 곧 「三和寺 新羅 鐵佛坐像 背刻銘記」에서 盧舍那佛의 大願力으로 곧 오실 下生彌勒尊이 華嚴經을 설한 인연으로 畵劫의 出現佛이 大華嚴大不識(思)儀經을 일시에 이룰 것을 발심한 것⁸²⁾이나 「聖住寺 朗慧和尚塔碑」(890)에서 돌아간 낭혜화상을 추념하면서 “鷄足山 아래서 彌勒을 기다림이니, 어서 동쪽 鷄林에 나타나소서”라고 하여 미륵으로 화하여 하생할 것을 기원한 것에서도 살필 수 있다.

이는 혼란하고 어려운 신라 하대의 정치적·사회경제적 상황에서 노사나불의 가피로 불국토인 신라에 하생한 미륵이 華嚴經을 설한 인연으로 모든 중생의 원을 이루기를 바라는 신앙으로서, 순지가 제시한 신라 사회가 지향해야 할 세상 곧 ㉔ 漸證實際相과 識本還源相·背影認頭相(㉕), 그리고 玄印旨相(㉖) 迥然超前現衆相(㉗)의 단계와도 통하는 것이다. 아무튼 효공왕, 경명왕대에 보현보살에 대한 신앙이 새롭게 나타난 것은, 깨달음 이후에라도 현화 곧 중행을 실천하는 보현보살을 기대한 것이라 보아도 좋을 것이다.

그러므로 『삼국유사』 탑상편 興輪寺壁畫普賢條의 내용은, 현실적으로는 같은 해 2월 皇龍寺 탑의 그림자가 今毛의 뜰 안에 한 달이나 거꾸로 서 있었던 현상 등으로 인한 신라 멸망에 대한 두려움을 항상 중생들과 함께 하면서 중행을 보이는 보현보살의 현화로써 극복하고자 하는 신라인의 신앙을 보여주는 것이라 할 수 있다, 興輪寺에 普賢菩薩의 벽화를 그린 불사의 배

82) 황수영, 1997, 「삼화사의 신라철불좌상의 배각명기」, 『문화사학』 8, pp. 21~22.

경에는 당시 후삼국이 대결하는 국면에서 보현보살의 현화를 바라는 신앙이 있었기 때문이라 할 것이다.

순지가 4대8상을 논하면서 그 마지막 대상인 漸證實際相을 聖王에 비유하였거니와, 聖王이 群賊을 항복시켜 나라의 경계가 편안하여 다시 怨賊이 교만할 바가 없어지기를 바라는 마음이 「新羅壽昌郡護國城八角燈樓記」에 반영되었고, 신라 멸망의 징조가 나타나는 즈음에 보현보살의 실천행으로 인한 현화의 덕택으로 이를 만회하고자 하는 신앙이 흥륜사 벽화로 보현보살을 그리게 되었던 것이 아닐까 한다. 사실 『分悲貪鄙錄』 권5, 「唐新羅國興輪寺僧變作蛇身事」에서 경론에 밝은 흥륜사의 노승 道安이 식탐으로 인하여 뱀으로 변하였다는 이야기나 貞明 5년(919) 사천왕사 벽화 속의 개가 짓으므로 불경을 강설하여 물리쳤으나 한 나절이 안되어 또 울었다 하는 것은, 경론이 깨달음에 무익하다는 순지의 이야기와 서로 통하는 바가 있는 것이다. 이처럼 신라 승정과 교학의 중심 사찰이었던 흥륜사에서조차 경론을 경계하는 일화가 나온 것은 순지의 보현 보살의 실천행과 무관하지 않을 것이다.

요컨대 순지는 그의 상론에서 성왕이 출현하여 群賊을 항복시켜 나라의 경계가 편안해지고 다시 怨賊이 교만할 바가 없어지게 되고, 누구나 다 성불하고 부처가 시현하는 정화된 불국토를 이루는 신라 사회를 원하였다. 그러나 그가 입적한 이후에 정명왕대의 국내외적인 혼란으로 이를 실천할 보현보살의 중행을 바랬던 신앙이 만연함으로 인하여 흥륜사 보현보살상으로 형상화된 것이, 『삼국유사』 흥륜사벽화보현조의 연기설화라고 생각한다.

순지가 신라사회에 끼친 영향은, 그가 진성여왕의 명으로 경주에 들어온 이후 會下를 찾아와 자리를 가득 메운 대중을 막

지 못하고 강철을 베풀었다는 것이나, 경명왕이 흥거한 이후 경애왕 2년(925) 황룡사에 백고좌회를 열어 불경을 풀이함과 아울러 선승 300명을 초치한 데서도 짐작할 수 있다. 특히 경애왕 2년(925) 백고좌회에서 禪敎를 배푼 시초라고 하였던 것은 신라 승정과 교종의 중심도량인 황룡사에까지 선종의 교의가 베풀어질 정도였던 사정을 반영한다. 이는 순지가 입적한 이후 신라의 불교계에 순지의 성불론이나 보현행과 같은 선종의 교의가 매우 폭넓게 위치하고 있었음을 짐작하게 한다. 아마도 경애왕 2년의 백고좌회 또한 앞서 헌강왕 2년(876) 2월과 진성여왕 1년(887) 1월에 열린 백고좌회와 마찬가지로 선왕에 대한 遷化齋를 겸하였던 것으로 여겨지거니와, 선종의 법설이 백고좌회에 정식으로 베풀어진 것이 경명왕의 흥거와 관련된다면 그것은 순지의 영향력을 생각하지 않을 수 없다고 본다.

순지의 이상국가 곧 성왕이 출현하여 群賊을 항복시켜 나라의 경계가 편안해지고 다시 怨賊이 교만할 바가 없어지게 된다는 이상국가론은, 순지가 입적하고 난 후 고려 태조 왕건에 의하여 이루어지지 않았는가 한다. 『開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑』(937) 후기에서 왕건의 치적을 ‘철쇳을 제거하고, 마군을 항복 받음에 있어 부처님의 위력을 감득하였다’고 칭송한 것은, 순지가 漸證實際相의 경지를 聖王에 비유한 것에 다름 아니라 할 것이다.⁸³⁾ 또한 왕건이 순지의 비를 세우면서 ‘了悟 곧 ‘깨달음을 마쳤다’는 존호를 올린 것은, 순지가 삼편성불론에서 성불의

83) 1993년 개성 현릉에서 출토된 고려청동왕건상이 형식이나 양식적인 특징에서 국왕과 불상의 이미지가 결합되었다는 지적이 있는 것(정은우, 2013, 「고려 청동왕건상의 조각적 특징과 의의」, 『한국중세사연구』 37, pp. 218~223)은, 순지의 점증실제를 완수한 聖王으로서의 ‘田’상을 왕건과 일체화시켜 형상화한 때문이 아닐까 생각해 볼 수 있다.

최고의 단계로 설정한 ‘시현성불’ 곧 ‘스스로의 행으로 부처를 이루는 일이 이미 끝났으므로 이제 중생을 위하여 부처 이루는 모습을 시현한’ 그것을 염두에 둔 존호였던 것으로 여겨진다. 이는 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)의 碑銘에서 순지를 ‘頓悟하고, 多劫生 동안 모든 중생을 제도’한 것으로 칭송한 데서도 짐작할 수 있다. 태조의 순지에 대한 각별한 존숭의 태도를 엿볼 수 있는 부분이다. 불교계에 있어서도 그의 제자 曾玄, 朗虛, 令光 뿐만 아니라, 靜覺國師 志謙(1007~1072)이 그의 『宗門圓相集』에 순지의 도상을 그대로 인용하여 수록하였던 것은, 11세기 전반까지 그의 선풍이 고려 불교계에 널리 주목되었던 사정을 반영한다고 할 것이다.⁸⁴⁾

VI. 맺음 말

흥륜사는 신라 최초로 국가적으로 건립한 사찰로서 신라 전 시기를 통하여 승정의 중심이 되는 도량이었다. 그럼에도 불구하고 그 폐사지나 주존불에 대하여는 여전히 해결하지 못한 부분이 있다. 이러한 연구 현황과 관련하여 『삼국유사』 탐상편 흥륜사벽화보현조를 검토하면서, 신라 멸망을 앞둔 시점에서 어떠한 배경하에 흥륜사에 보현보살상을 그렸을까 하는 점을 주목하였다. 특히 신라 보현신앙의 전개과정을 살피는 과정에서 순지의 성불론을 주목하게 되었다. 신라 하대 보현신앙과 관련된 가장 많은 자료를 順之의 成佛論에 담고 있을 뿐만 아니라, 그가 활동한 시대가 경명왕 5년 흥륜사에 보현보살상을 그린 시점과 불과 20여 년의 차이밖에 나지 않기 때문이었다.

이에 먼저 『삼국유사』 탐상편에서 흥륜사벽화보현조가 어떠

84) 정성본, 앞의 논문, pp. 206~208.

한 관점에서 편집되었을까 하는 부분을 검토하였다. 이는 『삼국유사』 탑상편 11번째 항목으로 배열되어, 신라의 각종 불사와 관련된 연기나 그 내력, 영험담의 유형에 속하고, 이 유형의 항목은 사찰과 시대, 그리고 부처의 이적에 따라 배열한 것으로서, 문수보살, 사방불, 미륵에 이어 홍륜사 벽에 보현보살을 그리게 된 연기를 밝히고자 구성하였음을 알 수 있었다.

다음으로 필자의 이전 연구에서 미진한 채로 남겨두었던 홍륜사의 사지를 추적하고자 하였다. 이에 『신증동국여지승람』의 기록을, 정조 18년(1794) 경순왕묘를 옮기기 이전에 작성된 『輿圖慶州府』에 나타난 조선시대 官道와 비교함으로써 그 의미를 살필 수 있었다. 곧 『신증동국여지승람』에서 홍륜사가 경주부 남쪽 2리에 있고 그 동쪽에 미추왕릉이 있었다 하고, 「아도비」와 『삼국유사』에서 서천 동쪽 천경림에 홍륜사가 있었다고 한 것은, 홍륜사가 월성으로부터 서천을 향하는 길목으로서 조선 시대에도 경주부 남쪽에 있는 관도상에 위치하였기 때문으로 이해하였다. 따라서 서천의 금교를 지금의 서천교 일대로, 그리고 홍륜사는 서천교를 건너 들어와 고속터미널을 지난 서라벌 사거리 근처가 아닐까 추정하였다.

한편 『삼국유사』 홍륜사벽화보현조가 나타나게 된 사상적 배경으로서, 중·하대 보현신앙의 전개과정과 관련하여 진성여왕대까지 활동하였던 순지의 사상을 살피고자 하였다. 기왕의 중·하대 보현신앙에 대한 연구는 어느 정도 진행되었으나, 순지의 사상에 대한 연구는 40년 전의 연구 결과에 머물러 있는 형편이었다. 당시의 연구는 순지의 사상을 주로 호족과의 관련 속에서 역사상을 살핀 것이었다.

이처럼 순지에 대한 연구가 부진한 것은 『조당집』에 전하는 순지의 성불론을 이해하기 어렵다는 점에 기인한다. 그러나 기

왕의 연구가 순지의 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)를 보지 못한 상황에서 진행되어 그의 행적 특히 신라 왕실과의 관계를 간과함으로써 몇 가지 오류가 있었다는 점을 지적하지 않을 수 없었다. 따라서 필자는 순지의 활동을 그의 비문을 바탕으로 재구성하고 그의 사상체계를 재음미하고자 하였다.

「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937)에 따르면 순지는 眞江人으로서 약관 20세 무렵에 출가하였다. 또한 大中 12년(858)에 당나라로 求法 遊學하여 仰山 慧寂和尚으로부터 법인을 받았다. 그는 귀국하여 乾符年(874~879) 초에 원창왕후로부터 龍巖寺를 기진받아 그곳에 주석하면서, 경문왕(861~875), 헌강왕(875~886), 정강왕(886~887), 진성여왕(887~897) 4대에 걸쳐 신라 왕실과도 밀접한 관계를 유지하였다.

그의 사상은 『祖堂集』에 전하는 相論과 三遍成佛論, 證實際論(실제증득론)으로 요약된다. 이에 대해 기왕의 연구에서는 상론을 순지의 전기 사상으로, 그리고 內證外化에 대한 내용을 담고 있는 삼편성불론을, 개인주의를 추구하는 지방세력이 각기 독자적 세력을 형성시키는 데 이용된 후기의 사상으로 풀이하여 왔다. 그러나 순지의 상론은 위앙종의 종풍을 확대 발전시킨 것이며, 삼편성불론과 실제증득론은 화엄종을 바탕으로 한 것으로서, 상호간에 매우 유기적으로 연결된 사상체계를 보여준다.

순지는 상론의 4대8상과 양대4상, 그리고 4대5상에서 각각 漸證實際相(㊸)과 識本還源相·背影認頭相(㊹), 그리고 玄印旨相(迥然超前現衆相)(㊺)을 최고의 단계로 설정하였다. 또한 상론에서 국가가 王·人·土로 이루어졌음을 밝히고, 그러한 구성 분자가 모두 부처의 경계에 들어가야 한다는 의미로서 ‘○’상의 안에 이들 문자를 새겼던 것으로 이해된다. 곧 신라 말 정치사회적

상황에서 국왕은 전생의 업에 의하여 선택되어 태어나 聖王으로서 보살계를 닦음으로써 群賊을 항복시켜 나라의 경계를 편안하게 하여 怨賊으로 하여금 교만하지 않도록 하며, 人으로 표현된 백성들은 想解와 남에게 의존하는 그림자를 버리고 자기 안의 불성을 찾아 깨달으며, 국토는 불성을 가진 이들이 지속적으로 도를 구함으로써 寶器를 이루어 부처로 가득찬 경계 곧 불국토를 이루어야 한다는 불교적 관점의 이상정치론 또는 이상국가론이 相論에 집약된 것이라 할 수 있었다.

이들 상론의 각 단계는 삼편성불론과 실제증득론의 각 경지에 상응하였다. 四對八相에 있어서 4개의 대상이 실제증득론에서는 각각 頓證實際, 廻漸證實際, 證果, 漸證實際に 대응하며, 성불의 방양을 나타내는 삼편성불론에서, 증리성불은 돈증실제에, 행만성불은 회점증실제, 그리고 시현성불은 보신불·법신불·화신불로 시현하는 점증실제와 짝하였다. 이들 삼편성불론과 실제증득론은 석가모니의 사례에서 보듯이 모두 한 사람의 성불을 단계적으로 나타낸 것으로서, 순지의 3론이 독립된 체계가 아닌 매우 유기적으로 연계되어 이루어진 것임을 확인할 수 있었다.

순지의 신라 왕실과의 관계에서 뿐만 아니라 그의 사상에서도 현실 정치에 많은 관심을 가지고 있었음을 상론에서 살필 수 있거니와, 그는 수행자로서 무엇보다도 실천행을 강조하였다. 그것은 보현보살의 衆行 곧 普賢行으로 집약된다.

순지의 보현행은, 기왕에 신라에 전해진 현수의 普賢願行이 모든 중생으로 하여금 악업을 떨어뜨리기 위한 것으로서, 智通緣會·지증대사와 같이 만분지계를 받거나, 보현관행, 고행 등을 수행하는 그것과는 차이가 있다. 기왕의 보현행이 깨달음에 이르기 위한 고행의 수행 방식이었다면, 順之의 普賢行은 內證外

化 곧 증리성불한 이후에 행해야 하는 실천행이었다. 이는 보살과 중생이 성불하고 국토의 곳곳에 보신불과 화신불이 현신함으로써 전란으로 찌들은 신라가 청정해진다는 정불국토사상과 연계됨으로써, 당시의 어려운 시대적 상황을 극복하고자 하는 신라인에게 밝은 미래에 대한 비전으로 작용하였으리라 생각한다.

이와 같은 순지의 사상은 중·하대 신라사회에 널리 퍼진 불성론과 불국토론, 보현행원 등과 관련된 것이었다. 다만 순지의 불성론은 교학과 타방의 부처에게 의지하는 염불에 의한 수행 방법을 부정하였다는 점에서 중·하대의 그것과 차이가 있으며, 불국토론 또한 이전에 신라를 부처의 상주처로 인식하였던 데서 염불에 의한 깨달음을 강조한 아미타불을 배제하고 보현보살로 대체하면서, 새로이 성불한 부처와 시현한 부처들로 정화된 정불국토설을 주장하였다는 점에서 차이가 있다. 보현행 또한 중·하대 승려들이 고행을 통하여 깨달음을 얻는 수행이 아니라, 이미 깨달아 중행을 실천하는 보현보살에 대한 신앙이라는 점에서 특징적이라고 할 수 있다.

아무튼 경명왕 5년 흥륜사 벽에 보현보살상을 그리게 된 것은, ‘普賢菩薩이 두루 玄化를 펴는 원력이 있으므로, 그를 그려 공양하라’는 천제의 권고에 따랐다고 하나, 국내외적으로 멸망의 기운이 감도는 시기에 보현보살의 현화를 바라는 신앙이 이미 신라 사회에 만연하였기 때문일 것이다. 순지는 그의 상론에서 성왕이 출현하여 群賊을 항복시켜 나라의 경계가 편안해지고 다시 怨賊이 교만할 바가 없어지게 되고, 누구나 다 성불하고 부처가 시현하는 정화된 불국토를 이루는 신라 사회를 원하였다. 그러나 그가 입적한 이후 국내외적인 혼란으로 인하여 이상적인 불국토를 실현하는 것보다는, 이를 실천할 보현보살

의 증행을 바랬던 신앙이 만연함으로써 경명왕 5년 신라 승정의 중심 사찰인 흥륜사에 보현보살상을 그려 그의 현화를 기원하였다고 생각한다.

사실 순지의 보현행이나 불국토론은 고려 왕건에 이르러서야 어느 정도의 결실을 맺을 수 있었다고 여겨진다. 곧 왕건이 순지의 비를 세우면서 ‘了悟’ 곧 ‘깨달음을 마쳤다’는 존호를 올린 것이나 「開豐瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑」(937) 후기에 태조의 치적을 ‘철쇠를 제거하고, 마군을 항복 받음에 있어 부처님의 위력을 감득하였다’고 칭송한 것은, 순지가 頓悟한 이후에도 중생의 제도를 실천한 것으로, 그리고 왕건이 점증실제에 이른 성왕이라는 고려 초기의 인식을 반영한 것으로 생각하기 때문이다.