

元曉의 彌勒淨土 上生の 信行觀 고찰*

-『彌勒上生經宗要』를 중심으로-

박성춘(여연)**

• 목 차 •

- I. 序 論
- II. 觀行 기반의 彌勒上生信仰
- III. 미륵정토상생 信行의 易行道
 - 1. 도솔천상생 신행의 觀行因果
 - 2. 報應會通에 의한 관행의 易行道
- IV. 結 論

* 본 논문은 조계종 교육아사리 연구비 지원에 의해 작성된 논문임.

** 동국대(서울) 강사.

한글요약

『상생경』은 미륵육부경 중에 현존하는 유일한 상생신앙의 경전으로, 沮渠京聲이 운강석굴 축조시기인 460년경에 한역하였다. 경전에서는 미륵이 염부제에 하생하기 전까지 도솔천에서 머무르게 되는 과정과 그곳에서 천인들에게 설법하는 모습 등 천상에서의 역할을 설명하고 있다. 위와 같은 내용으로 미륵보살의 도솔천 수행을 상세히 묘사하고 있는 『상생경』에서는 미륵신앙 수행자가 도솔천에 상생하기 위해 미륵신앙을 기반으로 ‘聞名의 功德’을 강조하는 동시에 그 수행방법으로 ‘觀行’을 제시하고 있다.

원효는 이를 그의 『미륵상생경중요』에서 『상생경』이 『하생경』을 전제하고 설해진 것처럼, 3부경 전체의 이해 위에 논의를 전개하였다. 그는 미륵의 이름을 듣기만 해도 도솔천에 왕생할 수 있다는 『상생경』에 의거하여, 二觀三行四果의 관행인과를 무상도의 불퇴전 지위에서 노니는 보살도로 설명하였다. 그 과정에서 특히 원효는 제2행의 聞名으로부터 미륵의 중생구제 원력의 덕을 강조하였다. 제2행의 문명이 “자씨 이름을 듣는다. 이 이름이 나타낸 덕을 신앙한다.”라고 하듯이, 원효의 미륵상생 신앙은 미륵의 이름이 나타내는 덕을 신앙하는 것으로부터 시작하여 도솔천상생을 위한 3行과 依·正報 등의 2觀의 결과로 무상도의 불퇴전지위에 오르게 됨을 설명하였다.

또한 원효는 『미륵상생경중요』에서 무상도의 불퇴전지위에 오르는 수행자를 삼품으로 나누어 설명하였다. 상품인은 미륵을 바로 친견할 수 있지만, 중품, 하품인은 도솔왕생을 위하여 참회, 십선, 관행삼매 등의 수행이 필요하다고 했다. 이 과정에서 依報의 장엄과 正報의 수승함에 머무르지 말 것과 그렇다고 이것이 虛妄하지도 않다는 것을 깨우쳐주기 위해 元曉는 다시 ‘報應會通’의 論理에 입각하여 미륵상생신앙의 수행도가 難行道가 아닌 곧 易行道임을 설명하였다.

원효가 이와 같이 보응회통의 논리로 미륵관법의 이행을 중생들에게 설명하는 것은 교리의 난해함과 실천수행 등의 어려움으로 인하여 불교가 중생들에게 쉽게 정착할 수 없음을 직시하면서부터 비롯되었다고 본다. 이로부터 원효는 중생들에게 현재 살고 있는 그곳에서의 중생구원을

말하고 있는 미륵상생신앙을 가장 이상적인 가르침으로 보고, 그는 일반 중생들의 손에 닿을 수 없는 타방정토의 圓滿無缺한 이상세계가 아닌 현토에서 실현될 수 있는 미륵정토의 신행으로 정착하게 하였다.

주제어

미륵, 미륵상생경, 원효, 미륵상생경종요, 이행도, 도솔천, 자비, 문명, 관행인과, 무상도.

I. 서론

佛敎는 어떤 경우에도 그것이 현실과 동떨어져 실천할 수 없는 것은 배제한다. 그것은 釋尊의 대화 가운데에서도 극명하게 드러난다. 구체적으로 『전유경』 등에 설해지는 이른바 十無記, 혹은 十四無記 등이 바로 그것이다.

釋尊께서 말씀하신 眞理는 佛滅後에도 ‘佛敎’로서 많은 사람들에게 ‘義理’와 ‘利益’을 주었다. 불교는 시대적 지리적 여건에 따라 인간의 문화와 가치관이 다른 그 어떤 경우에도 진리일 수 있었다. 그 가운데 인도에서 시작된 미륵신앙은 중앙아시아와 중국을 거쳐 다시 신라의 원효에 이르게 되었다. 그리고 元曉의 시대를 맞이하였다.

원효의 저술 100여부 250여권 중에 미륵사상에 관한 저술은 『彌勒上生經宗要』(이하 『상생종요』로 약칭) 1권과 『彌勒上·下生經疏』 3권의 疏가 있었다. 이들에는 미륵신앙의 총체적인 면모 즉 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』(이하 『상생경』으로 약칭)·『佛說觀彌勒菩薩下生經』(이하 『하생경』으로 약칭)·『佛說彌勒大成佛經』(이하 『성불경』으로 약칭) 등의 이른바 미륵삼부경에 관한 원효의 관점이 분명하게 드러나 있었을 것이다. 그러나 현존하는 것은 전자의 1권에 불과하기 때문에 그 전모를 파악하는 데는 무리가 따른다.

『彌勒上生經宗要』(이하 『상생종요』으로 약칭)는 말할 나위 없이 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』에 대한 해설서이다. 원효는 『상생경』을 사람들에게 聞名, 十善行 등의 관행을 권유한 眞典이라고 하였다. 그리고 원효는 관행이 단순히 도술천을 관하는 것만이 아니라, 미륵을 관하는 것까지도 포함하고 있다. 이에 대한 신심이 사람들로 하여금 하늘에 태어나 영원히 퇴전하지 않게 한다는 것이다. 원효는 그 체계를 二觀三行四果의 관행인과로 세우고 있다.

미륵신앙은 상생신앙이던 하생신앙이던 오탁악세의 말법중생을 위한 경향이 강하다. 상생신앙이 도솔천에 나서 미륵보살을 만나 불퇴전의 법륜을 듣고 위없는 깨달음을 얻는다면, 하생신앙은 미륵이 이 땅에 내려와 ‘龍華三會’의 설법을 통해 중생을 구제하는 易行道의 원리로 불교신앙의 현세적 민중성을 강조한다. 이는 상생신앙에 있어서도 마찬가지이다. 원효는 이를 『상생중요』에 설해진 ‘報應會通’의 論理에 입각하여 설명하고 있다.

그런데 선행연구를 보면, 원효가 어떻게 상생신앙의 입장에서 도솔천의 미륵보살을 만나 불퇴전의 법을 얻는 신행이 곧 자비실천을 위한 대승보살의 이행도라고 하는지에 대해서는 명확히 밝혀지고 있지 않다.¹⁾ 따라서 본고는 원효의 『상생중요』에 설해진 ‘보응회통’의 논리에 입각하여 이를 살펴보기로 한다.

1) 박성배는 「Alan Sponberg의 ‘미륵상생경종교 해설’을 읽고」라는 논문에서 원효가 밝히는 관법은 특별한 사람만이 할 수 있는 그런 어려운 관이 아니고 누구나 할 수 있는 보통 사람들이 하는 관법으로 곧 ‘易行道’로서 이것이 미륵경의 의도를 잘 반영한 것이라 하면서 원효의 二觀·三行·四果 등으로 구성된 ‘관행의 인과’에는 약간의 논리적인 무리가 있다고 하였다. 양은용은 원효성사의 미륵신앙관 연구 라는 논문에서 사람들이 도솔천에 태어나 미륵보살을 만나기 위해서는 淨業, 念佛, 念法, 念僧, 念兜率天, 念戒 등의 여섯 가지 수행이 필요하다고 말한다. 즉 미륵보살에 귀의하고 참회하고 이름을 부르며 도솔천을 관하고 계율을 지키며, 十善을 행하는 것이 중요내용이라고 소개하고 있다. 그러면서 민중들에게 접근하기 쉬운 상생신앙을 통해 참회와 염불 그리고 간절한 觀을 통해 오탁악세를 벗어나 미륵의 세상에 상생할 할 수 있다고 분석하며, 이는 복잡하고 난해한 신앙이 아닌 민중을 위한 易行의 의미를 갖는다고 했다. 그런데 그가 밝힌 여섯 가지 중요한 수행법 가운데 하나인 십선을 難行으로 분류함으로써 논리적인 모순을 극복하지 못하고 있다. 박성배, 「Alan Sponberg의 ‘미륵상생경종교 해설’을 읽고」, 『한국사상사학』 제6집 (한국사상사학회, 1994) pp.184-188; 양은용, 원효성사의 미륵신앙관 연구, 『원효학연구』 제14집 (원효학연구원, 2009) pp.10-11.

II. 觀行 기반의 彌勒上生信仰

『상생경』²⁾은 미륵육부경 중에 현존하는 유일한 상생신앙 경전으로, 沮渠京聲이 운강석굴 축조시기인 460년경에 한역하였다. 경전은 미륵신행자가 도솔천에 상생하기 위해 미륵신앙을 기반으로 ‘聞名の 功德’을 강조하는 동시에 그 수행방법으로 ‘觀行’을 제시하고 있다.

『上生經』에 대한 원효의 주석서인 『상생종요』는 그 내용을 十門으로 구성하였다. 十門은 (1)大義, (2)宗致, (3)二藏是非, (4)三經同異, (5)出身處所, (6)出世時節, (7)二世有無, (8)三會增減, (9)發心久近, (10)明證果前後 등이다. (1)-(2)문이 『상생경』에 대한 개관 내지 상생신앙에 대해 밝히고 있다면, (3)-(4)문은 3부경을 서로 대비하여 그 특징을 드러내고 있다. (5)-(6)문은 미륵하생의 처소와 시기를 말하는데, (5)문은 도솔천에 오르기 전의 탄생처이므로 『상생경』에 대한 이야기가 되지만, (6)문은 염부제에 태어난 시기를 말함으로 『하생경』의 요지를 수렴하고 있다. (7)-(8)문은 과거와 미래의 부처, 그리고 미륵성불 후의 법회에 대해 밝힘으로써 『성불경』의 요지를 수렴하는 성격을 지닌다. (9)-(10)문은 세존과 미륵의 발심 및 증과를 밝혀 미륵신앙의 의미를 상기

2) 渡辺照宏의 『愛と平和の象徴・彌勒經』(東京: 筑摩書房, 1966) p.247에서는 『상생경』이 중앙아시아지역 高昌, 즉 트르판에서 편찬되었을 가능성을 제기하였다. 인도의 미륵신앙이 西域을 거쳐서 중국에 전래된 시기는 大安 2년(303) 竺法護에 의해 『彌勒成佛經』이 한역되었다. 중국의 道安(312-385)이 중국인의 미륵신앙자로서 최초의 인물이며, 제자 法遇와 더불어 도솔천에 왕생할 것을 발원하였다고 『高僧傳』에 기록하고 있음을 볼 때, 중국에서는 『彌勒成佛經』의 한역이전인 A.D 4세기 이전에 이미 미륵신앙에 대한 사정을 알고 있었을 것이다. 그리고 A.D 5세기 전후에는 法願의 구법활동과 더불어 미륵신앙이 비교적 활발해지고 5세기 중엽의 『上生經』의 한역과 더불어 이후 북위불교로부터 융성하게 된 것으로 생각된다. 楊富學, 『回鶻彌勒信仰考』, 『中華佛學學報』13 (台北, 2000) pp.21-32; 林悟殊, 『摩尼教及其東漸』(北京: 中華書局, 1987) pp.56-60; 塚本善隆, 『支那佛教史研究』北魏篇(東京, 弘文堂書房, 昭和17(1942))

시키는 것으로 보인다. 원효의 『상생중요』에서는 이들에 대한 자세한 관점이 피력되고 있을 뿐만 아니라, 또 한편 『상생경』만을 해설한 것이 아님을 알 수 있다. 즉 원효의 『상생중요』에서는 『상생경』이 『하생경』을 전제하고 설해진 것처럼, 3부경 전체의 이해 위에 논의를 전개하였다.³⁾

원효는 상생신앙에 대해서, 목숨을 마치는 찰나 도솔천에 올라가 미륵보살의 법문을 받들어 불퇴전법을 얻는데 있으며, 그 구체적 방법이 觀行의 수행법에 있다고 하였다.⁴⁾ 미륵 상생을 설한 『상생경』은 3품의 중생 가운데 중품을 위한 법이며, 미륵의 하생과 성불 그리고 삼회설법을 설한 『하생경』·『성불경』 등은 하품을 위한 법임을 원효는 분명히 하였다.⁵⁾ 물론 도솔천에서 불퇴전법을 얻은 수행인들이 미륵하생에 함께하여 용화회상에 치우함은 말할 나위없다. 그러므로 수행자가 목숨을 마치고 도솔천에서 미륵보살에 치우하여 불퇴전법을 얻는다면, 미륵 출현 후의 용화회상에서 구제받는 것이 보장되는 셈이므로, 그 신앙 또한 든든하다고 할 수 있다.⁶⁾ 이를 위해 『상생경』은 우선 ‘聞名의 功德’을 강조한다.

“다만 이 미륵의 명호를 듣기만 하는 자라도 목숨이 마친 후에 어두운 곳이나 변방의 외로운 곳이며 사건의 무리와 모든 악한 법에 떨어지지 아니하고 항상 정견을 내어 권속을 성취하며 삼보를 비방하지 아니하느니라.”⁷⁾

라고 하듯이, 미륵의 이름을 듣기만 하여도 도솔천에 왕생할 수 있다

3) 양은용, 위의 논문, p.7.

4) 『상생중요』(大正藏38, 299하), “此經正以觀行因果而爲其宗 令人生天 永無退轉 以爲意致”

5) 위의 책, p.300,중

6) 양은용, 앞의 논문, pp.10-11.

7) 『상생경』(大正藏14, 420중), “但得聞是彌勒名者 命終亦不墮黑闇處邊地邪見諸惡律儀 恒生正見眷屬成就不謗三寶”

고 한다. 원효는 이를 구체적으로 二觀三行을 因으로 하여 무상도에 이르는 不退轉의 果를 얻는다는 관행인과의 논리로 전개하였다.⁸⁾ 그 중에서도 특히 제2행에서 문명의 공덕을 강조하고 있다. 구체적으로 “자씨 이름을 듣는다. 이 이름이 나타낸 덕을 신앙한다.”라고 하듯이, 원효의 미륵상생신앙은 미륵의 이름이 나타내는 공덕을 신앙하는 것으로부터 도솔천상생의 무상도를 설하였다.

『상생경』에서는 도솔천에 왕생할 수 있는 미륵신앙자의 조건에 대하여 다음과 같이 설하고 있다.

“만약 비구 내지 일체대중 가운데 나고 죽음을 꺼려하지 아니하고 하늘에 나기를 좋아하는 자, 무상보리심을 애경하는 자, 미륵의 제자가 되고자 하는 자는 마땅히 이렇게 觀하여야 한다. 이렇게 觀을 지으려고 하는 자는 마땅히 五戒와 八齋며 具足戒를 받아 가지고 몸과 마음으로 정진하여 번뇌를 끊기를 구하지 말고 十善法을 닦아서 일일이 도솔타천상의 최상으로 미묘하고 쾌락한 것을 사유해야한다. 이러하게 관하는 것을 正觀이라 이름하고 만일에 다르게 관하는 것은 邪觀이라고 이름한다.”⁹⁾

위의 경문은 도솔천에 왕생하여 미륵에 친근하기를 원하는 자에 대한 조건과 실행법을 제시하고 있다. 규기는 『觀彌勒上生兜率天經贊』에서 이들 가운데 도솔천 왕생의 조건을 五因¹⁰⁾으로 규정하였다.¹¹⁾ 그 가운데서도 특히 『상생경』에서 “몸과 마음으로 정진하여 번뇌 끊기를 구하지 말고”라고 한 것에 대하여 규기는 번뇌를 끊어버리면 욕

8) 『상생중요』(大正藏38, 299하)

9) 『상생경』(大正藏14, 420중), “欲爲彌勒作弟子者 當作是觀 作是觀者應持五戒八齋具足戒身心精進不求斷結修十善法一一思惟兜率陀天上上妙快樂 作是觀者名爲正觀 若他觀者名爲邪觀”

10) 五因은 持五·戒持八戒·持具足戒·身心精進不求斷結·修十善法 등의 다섯 조건이다.

12) 『觀彌勒上生兜率天經贊』(大正藏38, 291중)

계 위의 二界(색계와 무색계)로 상생하기 때문이라고 주석하였다.¹²⁾ 이는 만약에 번뇌를 끊어버리면, 욕계 위의 색계와 무색계에 상생하게 되어 욕계의 도솔천에 왕생할 수 없기 때문이다. 규기의 이와 같은 해석은 소승과는 달리 대승적 미륵상생 신행인의 특징을 잘 보여 주고 있다.¹³⁾

이와 같은 『상생경』에 대한 해석을 중생들의 현실 속에서 구체적인 용화세계로 표현되어지고 있는 『하생경』의 관점에서 볼 때, 이는 스스로 중생구제의 원력을 실천하고자 하는 의지로 보아야 한다. 즉 미륵신앙자들이 미타정도와 같은, 보다 나은 타방정도로 나아가지 않는 것은 능력이 부족해서 갈 수 없는 것이 아니라, 능력이 있더라도 결함이 있는 현실 속의 중생들과 함께 하면서, 현토에서 중생구제와 구도정신을 함께 하는 대승보살도의 실천에 있다는 것이다.

미륵경전에서는 미륵을 ‘慈氏’라고 번역하듯이, 분명히 慈의 정신을 강조한다.¹⁴⁾ 초기 불교의 흐름을 이어받은 경전이기도하기 때문이다. 특히 ‘慈心三昧’라는 일관된 불교사상의 계보를 잇고 있다.¹⁵⁾ 그것은

12) 위의 책, p.291, 중, “四身心精進不求斷結 精謂精純無惡雜故 進謂昇進不懈退故 不求斷結者 非作精進六行斷結 斷結便生上二界”

13) 위의 책, p.291, 상, “不同二乘厭生死苦恐天放逸不樂生也”

14) 미륵경전에서는 미륵을 ‘慈氏’라고 번역하듯이, 분명히 慈의 정신을 강조한다는 것은 Sutta-nipāta에서도 나타나듯이, 초기불교와 관련이 깊다고 본다. 초기불교에는 慈의 정신이 특별히 강하다. 四無量心에서도 慈→悲→喜→捨 등의 순서로 나온 것도 慈를 가장 강조한 것이다. 이후 대승불교에 오면, 慈(maitri)와 悲(karūṇā)의 사용 빈도가 비슷해진다. 그것뿐만이 아니라, 한역으로는 명확하지 않지만, 悲가 더 많아진 경향도 있다. 『법화경』을 예로 들면, ‘자비’라고 번역한 원어는 karuma가 maitri보다도 약간 많이 사용한다. 이런 경향이 점점 증대되어, 밀교의 『대일경』에서는 “菩提心を 因이라고 하고, 大悲를 根이라고 하는 동시에 方便을 究竟이라고 한다.”라고 하기에 이르렀다. 하지만, 현 불교계에 입장에서는 ‘慈悲’라고 하는 원어에 차이가 있어도, 일반적으로는 동일시하는 풍조이다. 『대일경』(大正藏18, 1중-하), “佛言菩提心爲因 悲爲根本 方便爲究竟”; 石上善應, 彌勒思想の根源的接近, 『韓國思想史學』 제6집 (瑞文文化社, 1994), pp.359-360.

15) 渡邊照宏, 『愛と平和の象徴: 彌勒經』 (東京, 筑摩書房, 1966) p.234.

미륵의 발원이기도하기 때문이다. 또한 『하생경』이 초기 불교의 慈의 정신을 계승하고, 대승불교가 되어서 『상생경』에 悲의 정신을 내포한 형태를 가지게 되었다고 해야 할 것이다. 그 이유는 『상생경』에서 미륵신앙자의 중생구제의 원력에 의하여 생사를 싫어하지 않는다고 하는 경설처럼, 그들은 생사의 고통을 싫어하고 가급적 빨리 번뇌를 끊기를 원하는 소승적 구도정신과는 확연히 구별되기 때문이다. 따라서 원효는 『하생경』과 『성불경』은 “聲聞藏에 거두어진다”¹⁶⁾라고 주장하면서, 『상생경』은 대승교에 해당한다고 주장하는 자들의 입장에 동조하였다. 그리고 다시 자신의 주장에 대하여 다음과 같은 세 가지 근거¹⁷⁾로 정당화하였다.

첫째, 『상생경』에서 몸에 있는 등근 광명 가운데 수능엄삼매와 반야바라밀이라는 글자의 뜻이 빛난다고 했는데, 이것은 보살의 계위가 十地에 올라 있음을 표시한다. 이 삼매는 저 지위에 존재하는 것이기 때문에 이 십지보살은 대승의 보살이다.

둘째, 저들이 소승의 근거로써 주장하는 십선의 보응은 실로 시방에 두루 편재하는 것이지, 꼭 이곳 도솔천에만 존재하는 것은 아니며, 중생들의 근기에 應하여 저 하늘에만 국한해서 보인 것이다. 그러므로 이러한 도리로 볼 때, 대승교에 부합된다고 주장한다.

셋째, 『상생경』 하단부 글에서 내가 만약 세상에 一小劫 동안 머무르며 일생보처보살의 보응과 십선의 과에 대해 응당 설명한다 할지라도 궁극적으로 다할 수 없다고 하였듯이, 십선의 보응이 꼭 도솔천에 해당하는 果의 의미로서만 보응이라고 설명하거나 이름한 것이

16) 『상생경』(大正藏38, 300중), “餘二經者 聲聞藏收”

17) 위의 책, p.300, 상, “身圓光中有首楞嚴三昧波若波羅蜜字義炳然者 是表菩薩位登十地 以此三昧在彼地故 又言十善報應者 欲明菩薩十善之報 實遍十方 非直在此 但應物機 局示彼天 以之故言十善報應 由是道理 彌合大教 如下文言 若我住世 一小劫中 應說一生補處菩薩報應及十善果者 不能窮盡 故知非直十善果義說名報應 亦示以淨報應於物機 依如是義 故言報應 非直實報名十善果 由是不違大乘道理也”

아니라, 청정한 報로서 중생들의 근기에 따라 應한 것임을 알아야 한다. 이와 같은 의미에 의거하여 볼 때, 보응이란 말은 반드시 實報가 십선과라고만 부르는 것은 아니다. 이것으로 유추해볼 때, 대승의 도리에 위배되지 않는다고 주장한다.

위의 내용을 자세히 보면, 원효는 경전의 문구 해석에만 매달려 대·소승의 입장을 내세우는 것이 아니라, 원효는 불교의 보편적 교화방법인 ‘方便說’에 입각한 자신의 독특한 화쟁사상으로 자신의 주장을 전개하고 있음을 알 수 있다. 즉 대·소승의 구별로 인하여 자칫 경전상의 주제와는 무관하게 우열논리에만 빠질 논쟁을 ‘報應’으로 회통시켜 각기 다른 주장에 대하여도 의미를 부여해주고 있기 때문이다. 이것은 원효의 화쟁논리 가운데 ‘皆非’와 ‘皆是’의 논리로도 확인할 수 있다. 즉 모든 사람들의 주장이 불완전함에도 이들은 또한 나름대로의 일면적인 옳음을 가지고 있기 때문에, 이 점을 인정한다면 다툼과 대립을 피할 수 있기 때문이다.

또한 위의 셋째 문장에서의 “십선의 보응”과 함께 말하는 십선행은 중생구제의 원력에 있어서 『하생경』에서보다 훨씬 더 강한 것이 사실이다. 다시 말해 『하생경』 보다는 대승경전으로 평가받는 『상생경』이 오히려 사회윤리적 실천적 덕목을 강하게 나타낸다는 것이다. 특히 『화엄경』 「십지품」 중의 제2지에서 십선행이 설해지고 있다는 점으로 볼 때, 십선이 지닌 대승적 보살행의 중요성을 확인할 수 있을 것이다. 따라서 십선의 실천은 미륵신앙에서 뿐만 아니라, 대승의 모든 대중적 신앙운동에서 요구되는 사회 윤리적 실천행이라고 할 수 있다.

『상생중요』에서의 원효의 미륵상생신앙이 적극적인 현사회적 중생구제라는 의미로 해석될 수 있는 것은 그의 일생을 통해서도 확인할 수 있다.¹⁸⁾ 그가 평생 동안 부처님의 모습과 공덕을 마음속으로 생각

18) 『三國遺事』 권4, 元曉不羈

하면서 중생들에게 부처님의 名號를 부르는 관법수행을 견지할 것을 권장한 점이다.

“만약 도솔타천에 태어나고자 하는 자는 마땅히 이와 같은 관을 지어서 생각을 붙들어 매고 사유하라. 도솔타천을 염하여 부처님의 금계를 지녀서 1일 내지 7일 동안 십선행·십선도를 생각하라.”¹⁹⁾

라고 『상생경』에서도 설하고 있듯이, 원효 역시 이를 구체적으로 『상생중요』를 통하여 중생들에게 보여주고 있다. 이와 같이 원효의 미륵상생신앙은 곧 대승적 聞名, 十善 등으로 미륵정토를 관행하는 기반이 되고 있다.

Ⅲ. 미륵정토상생 信行의 易行道

1. 도솔천상생 信行의 觀行因果

원효가 『상생중요』에서 밝히고 있는 미륵의 관법수행에 대한 최초의 기록은 道安의 행적으로부터 찾아볼 수 있다. 도안은 그의 제자들과 함께 관법수행을 하면서 미륵보살의 천상세계인 도솔천을 경험하고 미륵보살을 친견하였다고 한다. 이러한 도안의 관법수행이 현장에 이어 원효의 『상생중요』에서는 미륵상생신앙의 중요한 수행법으로 자리 잡게 되었다.

Sponberg는 『상생중요』에서의 관법에 대하여 번뇌에서 해탈하지 못했음에도 불구하고 미륵상생신앙 수행자들을 깨달음에 이르게 하

19) 『상생경』(大正藏14, 420중), “若有欲生兜率陀天者 當作是觀 繫念思惟 念兜率陀天 持佛禁戒 一日至七日 思念十善行十善道”

는 禪佛敎의 새로운 흐름이라고 보았다.²⁰⁾ 그는 관행자들이 도솔천을 관하는 것을 자신들의 환생 장소를 관하는 것이라 하고, 미륵을 관하는 것을 자신의 환생을 관하는 것이라고 하였다.²¹⁾ 이는 『般舟三昧經』에 근거한 慧遠의 관법과 같은 논리선상에 있는 주장으로, ‘觀者’와 ‘被觀者’가 관법수행을 통해 일치하게 되는 것을 말한다. 즉 수행자가 관하는 대상인 부처의 모습이 결국 자신의 모습이라는 것이다.

일반적으로 慧遠의 관법수행은 수행자가 불국도에 왕생하는 방법을 제시하는 수행법으로 선정상태에서 진행된다. 그가 관법의 소의경전으로 여기는 『반주삼매경』이 ‘十方現在佛悉在前入定經’ 혹은 ‘佛立三昧’라고 해석되었듯이, 곧 수행자가 수행을 통해 삼매에 들면, 능히 시방제불을 면전에서 볼 수 있다는 것이다. 참선을 하는 관자의 관념 속에 피관자인 부처님의 모습을 보게 되는 것이다. 이에 따라 慧遠은 부처를 관하는 것이 관을 실행하는 자신을 보는 것이라고 하였다.²²⁾

『상생경』에서도 미륵을 신행하는 관자가 도솔천에 상생하기 위하여 행해야 할 관법수행을 둘로 나누어 설명하고 있다. 첫째는 미륵보살이 도솔천에 상생하는 모습을 관하는 것이고, 둘째는 도솔천의 상세한 모습을 관하는 것이다. 도솔천에 상생하고자 하는 수행자가 계율을 준수하고 십선을 행하면 도솔천을 관할 수 있다. 그때 관을 수행하는 자에 있어서 중요한 점은 반드시 도솔천의 갖가지 기쁨을 즐기 사유해야만 한다.²³⁾ 이것이 『상생경』에서 설하는 도솔천 상생을 위한 올바른 관행을 위한 덕목이다.

원효 역시 『상생경』은 사람들에게 관행을 닦기를 권유한 眞典이라고 하듯이, 이 경의 핵심이 ‘관행’에 있다고 하였다. 구체적으로는 “만

20) 박성배, 앞의 논문, pp.171-188.

21) Alan Sponberg, “Wonhyo on Maitreya Visualization”, Alan Sponberg, Helen Hardacre(ed.), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.94-109.

22) 木村英一編, 『慧遠研究』 『遺文編』 (京都, 創文社, 1960) p.34.

23) 『상생경』(大正藏14, 419하), “思惟兜率陀天上上妙快樂”

일 어떤 사람이 이 경을 받아 지니고 저 하늘을 관하고 살피면, 능히 ‘妙樂의 淨處’에 나서 慈氏의 至人을 이어받아 ‘不退의 聖階’에 오르고 죽음의 凡塵世界를 여읜 것이다.”²⁴⁾라고 하였다. 즉 관행하는 것이 단순히 도솔천을 관하는 것만이 아니라, 미륵을 관하는 것까지도 포함한다는 것이다. 이와 같은 원효의 주장은 “이 경은 바로 ‘觀行의 因果’를 宗으로 삼고 사람들로 하여금 하늘에 태어나 영원히 퇴전하지 않게 하는 것을 意致로 삼는다.”²⁵⁾라고 經의 宗致를 밝히듯이, 그는 관행을 가장 중요한 것으로 보았다. 그리고 이를 구체적인 인과관계로 해석하였다.

“觀에는, 첫째 도솔천의 依報莊嚴을 관하는 것이고, 둘째 저 보살의 正報殊勝을 관하는 것이다. (중략) 行에는, 첫째 끝없이 자비한 그 이름을 듣고 공경하는 마음으로 과거에 지은 죄를 뉘우치는 것이고, 둘째 慈氏의 이름을 듣고 그 이름이 지니고 있는 높은 덕을 우러러 사모하는 것이며, 셋째 탑을 쓸고 땅을 고르고 향과 꽃 등의 온갖 공양을 행하는 일이다. (중략) 果에는, 첫째 땅위에 솟은 싹이 줄기가 되어 땅을 여의는 과(牙莖離土之果)요, 둘째 울창한 나뭇잎이 서늘한 그늘을 이루는 과(華葉陰涼之果)요, 셋째 묘한 꽃이 활짝 핀 과(妙華敷之果)요, 넷째 향기로운 열매를 맺는 과(芳菓成就之果)이다.”²⁶⁾

원효는 위와 같이 미륵신앙의 관법을 행함에 있어서 그 원인을 2관과 3행으로 분류하여 설명하였다. 그 가운데 2觀에 대해서는 첫째, 도

24) 『상생중요』(大正藏38, 299중), “若人受持此經 觀察彼天 則能生妙樂之淨處 承慈氏之至人 登無退之聖階 謝有死之凡塵”

25) 『상생중요』(大正藏38, 299하), “此經正以觀行因果而爲其宗 令人生天 永無退轉 以爲意致”

26) 위의 책, p.299,하, “所言觀者 有其二種 一觀彼天依報莊嚴 二觀菩薩正報殊勝 … 所言行者 略有三種 一者聞大慈名 敬心悔前所作之罪 二者聞慈氏名 仰信此名所表之德 三者行於掃塔 塗地香華供養等諸事業 (中略) 所生之果 略有四種 一者牙莖離土之果 二者華葉陰涼之果 三者妙華開敷之果 四者芳菓成就之果”

솔천을 관하는 것을 依報라 하고, 둘째는 미륵보살을 관하는 것을 正報라 하였다. 그리고 行을 세 단계로 설명하였다. 첫째는 미륵의 명호를 들으면서 지금까지 자신의 죄를 뉘우치는 것이고, 둘째는 미륵의 명호를 들으며 자신의 십선공덕을 믿고 행하는 것이다. 그리고 셋째는 불탑을 청소하고 향과 꽃을 공양한다. 이와 같은 세 단계의 행은 도솔천을 관할 때와 마찬가지로 미륵보살을 관할 때에도 실행해야 한다.

원효는 다시 이들 二觀三行을 통하여 성취되는 결과를 상징적으로 묘사하였는데, 이는 마치 과일이 자라는 원리와 흡사하다. 즉 싹이 트고, 잎이 나고, 꽃이 피고, 열매가 맺는 등의 네 단계로 나타내었다. 위와 같이 『상생중요』에서는 ‘관행의 인과’를 二觀·三行·四果 등에 의해서 밝히고 있다. 이와 관련하여 박성배는 1994년 Alan Sponberg의 『미륵상생경중요』의 해설²⁷⁾이라는 논문에서 첫째, 싹이 텃다는 것은 사람들이 이제까지 지은 죄를 깨끗이 씻어냈다는 것으로, 곧 이는 미륵의 이름을 듣고 자신이 지은 죄를 뉘우쳤기 때문이다. 둘째, 잎이 났다는 것은 삼악도에 떨어지는 변지사건에 사로잡히지 않게 되었다는 것으로, 곧 이는 미륵의 이름을 듣고 그 분의 훌륭한 덕을 잘 믿었기 때문이다. 셋째, 꽃이 피었다는 것은 도솔천을 관하고 미륵을 관하여 의보와 정보를 다 얻었다는 것으로, 즉 탑을 쓸고 향과 꽃을 공양하는 여러 가지 불사를 했기 때문이다. 마지막 넷째는 열매가 맺었다는 것으로, 곧 부처님의 길에서 물러서지 않게 되었다는 것으로 설명하였다. 그리고 이 觀은 특별한 사람만이 할 수 있는 그런 어려운 관이 아니고 누구나 할 수 있는 보통 사람들이 하는 관이라고 주장하였다. 즉 원효가 밝히는 관행인과의 신행은 ‘易行道’로서 이것이 미륵경의 의도를 잘 반영한 것으로 보았다.

그런 반면에 그는 원효의 二觀·三行·四果 등으로 구성된 ‘관행의

27) 박성배, 앞의 논문, pp.184-188.

인과'에는 약간의 논리적인 무리가 있어 보인다고 하였다. 만약에 제3과에서 '도솔천의 의보와 정보'를 이미 얻었다면, '무상도의 불퇴전'이 되는 제4과는 그 속에 포함되어 있어야 한다는 주장이다. 이는 원효가 『상생중요』에서 '依正妙報'²⁸⁾의 관법을 너무 강조하다가 논리적 모순이 생겼다는 것이다. 즉 그는 원효가 『상생중요』에서 말하는 관행인과의 수행법이 미륵경의 의도처럼, '이행도'라고 하기에는 논리적 무리가 있다는 것이다.

사실 이와 같은 주장은 원효가 『상생중요』에서 설명하는 관법이 이행도라는 명칭을 사용하여 명확히 설명하지 않은데서 비롯되었다고 할 수 있지만, 그러나 용수가 주장하였듯이, 정토의 신행은 이행도로 분류되는 것이 일반적이다.²⁹⁾ 따라서 그의 주장대로 미륵정토의 신행이 이행도라고 한다면, 상생신앙의 관행도 이행도이어야 한다. 원효는 이를 『상생중요』에서 '報應會通'의 논리로 밝히고 있다.

2. 報應會通에 의한 관행의 易行道

원효가 『상생중요』에서 '報應會通'의 논리로 설명하는 관행의 이행도를 알아보기 위해서는 먼저 미륵의 수행법을 알아보아야 한다. 이는 미륵의 수행법과 깊은 관계가 있기 때문에, 미륵이 지향하고자 하는 수행법의 본의를 먼저 살펴보아야 한다는 것이다. 『佛本行經』제1권에 보면,

“머리와 눈 그리고 手足이 잘려 나가더라도 마음이 흔들리지 않고 인욕할 수 있고, 깨달음을 향해 발심한다면, 九劫 빨리 깨달음에 다가갈 수

28) 『상생중요』(大正藏38, 299하), “所以然者 觀察菩薩依正報故 生彼天時 親承聖導 永不退於阿耨菩提 故依二觀 得第四果(…) 知是觀行因果成就 無上菩提自然而至 是謂上生之果之所致也”

29) 이태원, 『정토의 본질과 교학발전』(서울, 운주사, 2006) pp.33-43.

있다. 미륵 등이 먼저 발심하였으나 [나의] 勇猛이 미륵보다 앞선다.”³⁰⁾

라고 하듯이, 경에서는 미륵과 석가의 수행법에 대하여 말하고 있다. 이에 대하여 규기는 “『不藏經』에서는 미륵이 석가보다 40여겁 먼저 발심하였다 말한다. 『불본행경』제1권에서는 옛날 여래께서 善思라는 이름으로 불릴 때 미륵보살은 부처가 있는 곳에서 최초 발심하였는데, 이는 나(석가)보다 40여겁 먼저이며, 그런 다음 나는 無上道の 마음을 발하였다. … 그러나 몸을 던지는 고행수행이 같지 않기 때문에 미륵은 늦게 성도를 하였다.”³¹⁾ 라고 주석하듯이, 석가와 미륵의 수행법에는 難·易 二行道의 차이가 있음을 강조하였다.

즉 석가가 수행한 것은 고행과 정진을 요구하는 ‘難行道’이기 때문에 일반인들이 쉽게 수행할 수 없으나, 시간적으로는 보다 빨리 성불할 수 있다는 것이다. 그런 반면에 미륵이 추구하는 것은 비교적 완만하고 점진적인 수행법이기 때문에 일반인들이 쉽게 접근할 수 있는 ‘易行道’라는 것이다. 여기서 미륵이 수행법으로 제시하고 있는 ‘이행도’는 미륵의 본원에 의한 것이다. 즉 미륵이 표방한 이행도는 난행도의 수행법을 두려워하고 어려워하는 중생들을 위해 수립한 방편적인 수행방법이지, 미륵 스스로가 난행도의 실천을 통한 빠른 성불의 길로 접근할 수 있는 능력이 없다는 것을 의미하지 않는다. 미륵의 이러한 점은 아래의 석가와 아난의 대화에서도 엿볼 수 있다.

“현자 아난이 부처(석가)에게 ‘미륵보살은 無生の 진리와 모든 의혹을 끊은 지 오랜 세월이 지났으나, 어찌하여 깨달음의 길로 빨리 들어서지

30) 『佛本行經』(大正藏4, 57중), “截頭目手足 心定得忍辱 情悟發求佛 逮進超九劫 彌勒等應先 勇猛出其前”

31) 『觀彌勒菩薩上兜率天經題序』(大正藏38, 278중), “佛藏經云 彌勒發心先四十劫釋迦方發心 佛本行經第一卷云 昔有如來號曰善思 彌勒菩薩於彼佛所最初發心 在於我前四十餘劫 然後我發無上道心 … 但以捨身苦行修業不同 所以彌勒成道終後”

않은지’를 물었다. 부처는 아난에게 ‘미륵보살은 네 가지 일이 있기 때문에 깨달음의 길로 들어서지 않는데, 무엇이 네 가지 일인가 하면 첫째가 국토를 깨끗이 하는 것이요, 두 번째가 국토를 보호하는 것이요, 세 번째가 일체 중생을 깨끗이 하는 것이요, 네 번째가 일체 중생을 보호하는 것이다’라고 말하였다.”³²⁾

위의 경설에서 우리는 미륵이 이미 오래 전에 無生의 진리와 모든 의혹을 끊었으나, 국토를 깨끗이 하는 것, 내지 일체 중생을 보호하는 등의 네 가지 일이 있기 때문에 깨달음의 길로 들어서는 것을 늦추고 있음을 알 수 있다. 즉 미륵의 수행법이 ‘이행도’라는 것은 미륵의 능력 부족과 자비심의 결핍 혹은 시간적으로 길어지게 되는 등의 나태함 때문이 아니라, 국토의 정화와 중생 구제를 위한 방편으로 곧 자비의 표출임을 보여주고 있는 것이다. 그리고 원효는 위의 내용과 더불어 “『상생경』은 바로 觀行因果를 그 宗旨로 한다.”라고 『상생종요』에 명시하였듯이, 미륵상생의 신행은 生天이 주요한 관건이 되어, 그 결과 중생들은 도솔천에서 미륵의 설법을 듣고 영원히 불퇴전의 지위를 누리며 성불하길 바라는 것이다.

『長阿含三明經』에 보면, 불타께서 제자들에게 “하늘나라를 본 사람이 있는가?”라고 묻고는 “現實苦의 문제로 눈을 돌릴 것”을 설교하였다.³³⁾ 불타는 무상한 윤회의 얽매임에서 벗어나는 자유로운 마음의 개발에 보다 더 관심을 기울였던 것이다. 특히 대승불교에 오면서 가까이 고힬의 사바세계(六道)에 願生하여 괴로워하는 다른 중생들을 제도하겠다고 하는 願生菩薩의 출현도, 이러한 현실적 고통의 문제가 가장 중요시되었기 때문이다.³⁴⁾

32) 『彌勒菩薩所問本願經』(大正藏12, 188상-중), “賢者阿難卽白佛言 彌勒菩薩得不起忍久遠乃爾何以不速速無上正眞道最正覺耶 佛語阿難 菩薩以四事不取正覺 何等爲四 一者淨國土 二者護國土 三者淨一切 四者護一切 是爲四事 彌勒菩薩 求佛時 以是四事故不取佛”

33) 『長阿含三明經』(大正藏1, 105중).

원효의 『상생중요』에 보면, 그의 ‘報應會通’의 논리에 의거하여 다음과 같은 질문을 던지고 있다.

“觀行의 결과로 생긴 菩薩의 依正二果는 萬行을 통해 이루어지는 實報인가 아니면 이것은 근기에 따라 應化한 相인가?”³⁵⁾

원효는 위와 같은 질문으로 범부가 빠지기 쉬운 有無의 二邊을 경계하고 있다. 즉 依報의 장엄과 正報의 수승함에 머무르지 말 것과 그렇다고 이것이 허망하지도 않다는 것을 깨우치기 위해, 원효는 다시 ‘회통의 논리’를 아래와 같이 전개시키고 있다.

“만일 實報라면 이것은 凡夫로서는 볼 수 없는 것으로 이것은 報이나 應은 아니다. 만일 應化라면 十方에 두루하지 않는 것이니 이것은 應이나 報는 아니다. 그런데 어떻게 菩薩의 報應이라고 할 수 있는가?”³⁶⁾

라고 하듯이, 원효의 특유의 회통논리에 입각하여 實報와 應化 양자의 난점을 내세우고 있다. 여기서 문제되는 것은 ‘범부의 입장’과 ‘보살의 경지’가 어떻게 교감하느냐에 있다. 彌勒菩薩은 두루함을 가르쳐 주나 범부는 일부만 보고 두루함을 보지 못한다. 즉 범부와 이승은 제3果의 한정된 공간의 依正二報에만 집착한다. 일시적이고 한정적인 도솔천에 머물러 이를 실지의 果報로 느끼며, 또 다시 집착하는 것이다. 이때 彌勒菩薩이 나타나 범부의 有에 대한 집착을 깨우쳐 假有에 불과한 方便道임을 보인다. 즉 應化임을 보여 다시 제4果인 無上道の 불퇴전지로 넘어가게 하는 것이다.

34) 神麻隆淨, 『菩薩思想の研究』(東京, 日本圖書センター, 1976) p.500.

35) 『상생중요』(大正藏38, 300상-중), “問此中菩薩依正莊嚴 爲是萬行所感實報 爲是隨機所應化相”

36) 위의 책, p.300,중, “若如前者 非凡所見 是報非應 若如後者 不遍十方 是應非報 云何得言菩薩報應”

즉, 『大乘起信論』에서 “모든 부처님은 오직 法身과 智相의 몸이 있을 뿐이며, 第1義諦에는 世諦의 경계가 없고 아무 작용도 없지마는, 다만 중생들은 그것을 보고 들음에 따라 이익을 얻기 때문에 그것을 작용이라 한다. 이 작용에는 二種이 있으니 첫째는 범부와 이승이 보는 것으로서 그것은 應身이라 하고, 둘째는 보살이 처음 발심한 때로부터 구경지에 이르기까지 마음으로 보는 것이니 그것은 報身이라 한다.”³⁷⁾라고 하듯이, 원효에 있어서 범부와 보살의 경지는 다른 것이다. 이를 원효는 『상생중요』에서 범부와 보살을 배대하여 회통하는 ‘報應’의 의미에 의거하여 다음과 같이 설명하였다.

“하나하나의 相들은 모두 한정된 범위를 가지고 있지만 그 범위를 깨뜨리지 않고 시방에 두루한 것이다. 시방에 두루한 것은 범부가 볼 수 없지마는 그 한정된 범위는 凡夫가 볼 수 있다. 그러나 한정된 가운데 두루한 것이 있고, 두루한 가운데 한정된 것이 있다. 서로 장애가 되지 아니하며 다른 것도 아닌 것이다. 이러한 공덕은 實報 아닌 것이 없고 분수에 따라 보이는 것은 應化 아닌 것이 없다. 이러한 이치로 報應이라 일컫는 것이다.”³⁸⁾

위와 같이 원효는 四宗教判³⁹⁾ 가운데 一乘分敎와 一乘滿敎의 분기점인 普法의 原理를 이 報應會通의 문제에 원용하고 있음을 알 수 있다.⁴⁰⁾ 일체 법이 相卽相入하므로 實報와 應化 역시 相卽相入하여,

37) 『대승기신론』(大正藏32, 579중), “謂諸佛如來唯是法身智相之身 第一義諦無有世諦境界 離於施作 但隨衆生見聞得益故說爲用 此用有二種 云何爲二 一者依分別事識 凡夫二乘心所見者 名爲應身 以不知轉識現故見從外來 取色分齊不能盡知故 二者依於業識 謂諸菩薩從初發意 乃至菩薩究竟地心所見者。名爲報身”

38) 『상생중요』(大正藏38, 300중), “彼一一相 皆有分齊 不壞分齊 各遍十方 遍十方邊 非凡所見 其分齊邊 是凡所睹 然分齊卽遍 遍卽分齊 無障無礙 無二無別 如是功德 無非實報 隨分所見。無非應化 由是道理 故說報應”

39) 法藏述, 『담현기』(大正藏35, 111상)

40) 이기영, 원효의 미륵신앙, 『한국불교연구』(한국불교연구원, 1982) p.418.

도솔천이 이 땅을 떠나 떨어져 있는 것이 아니고, 자신이 서 있는 바로 그곳이 보응회통에 의거하여 현세적이면서도 이상적인 미륵정토라는 것이다. 이와 같은 미륵정토에 대해 원효는 단순히 上生하여 天의 福樂을 누리는 데 불타의 本意가 있지 않음을 깨달아 미륵상생의 신행체계를 세우고 있다.

그러나 이행을 속성으로 하는 미륵의 자비와 방편은 그가 하생하여 건설하게 될 미륵정토가 아축불의 묘희정토, 혹은 아미타불의 서방극락정토 등과 같은 타방정토의 圓滿無缺한 묘사와는 거리가 있다고 할 수밖에 없다. 즉 경에서 밝히고 있듯이, 미륵이 도솔천에서 사바세계로 내려와 용화수 아래에서 성도한 후, 그가 제도하는 중생들이 번뇌가 남아 있는 아라한과를 얻는다 하더라도, 그가 건설한 미래의 미륵정토에는 여전히 便利, 飮食, 疾病 등의 三病의 부족함도 부인할 수 없기 때문이다. 그러므로 엄격히 말해 미륵정토는 진정한 의미의 정토로 보기는 힘들 것이다.⁴¹⁾

그러나 미륵정토의 이러한 결함을 미륵경전류가 지니고 있는 이행도의 특색과 결부시켜 볼 때, 좀 더 쉽게 현세적 고통으로부터 벗어나고자 하는 중생들이 다가갈 수 있는 현실개혁의 의지를 지니고 있는 것도 부인할 수 없다. 그러므로 규기는 “또한 미타와 미륵을 염불하는 것은 공덕에는 차이가 없고, 국가의 건설과 身相의 드러남에는 우열이 있다. 미륵이 惡處(사바세계)에서 교화하는 것은 자비심이 깊기 때문이고, 아미타불이 정토에서 교화하는 것은 자비심이 상대적으로 깊지 않기 때문이다.”⁴²⁾라고 아미타불의 정토와 미륵의 정토를 비교하고 있다. 즉 미륵은 그가 건설하는 불국토에는 여전히 기온의 차

41) 원필성, 『미륵경』 평판에 대한 일고, 『밀교학보』 제5집 (밀교연구원, 2003) pp.155-157.

42) 『觀彌勒菩薩上兜率天經題序』(大正藏38, 277중), “又念彌陀彌勒功德無有差別 現國現身相成勝劣 但以彌勒惡處行化慈悲深故阿彌陀佛淨土化物慈悲相淺”

이와 음식 그리고 大小便 등의 三病이 있을지라도, 스스로가 아직 번뇌가 남아 있고, 자기 스스로를 희생하여 성불의 시간까지 늦추는 자비심으로 국토의 정화와 중생 구제를 위해 이행도의 신행법을 수립하여 보여 주는 것이다. 원효의 『상생중요』도 마찬가지로 자비행으로 표현되는 『상생경』의 신행법이 이행도에 있음을 위와 같이 ‘보응회통의 논리’에 입각하여 증명하는 것이다.⁴³⁾

동시에 바로 이러한 이행도의 상생신행으로 미륵정도가 일반 중생들의 마음속에서는 손에 닿을 수 없는 이상세계가 아닌 현실 속에서 지극히 실현 가능한 미륵의 정토세계를 그들의 마음 가운데 자리하게 하였다. 그리고 원효는 『상생중요』를 통하여 중생들에게 현실이 곧 정토라는 미륵정도의 신행을 고취시켰다.

물론 정토신행에 있어서, 원효는 미륵정도의 신행보다 미타신행이 용이하다고 하였다.⁴⁴⁾ 이는 원효가 이미 『유심안락도』에서도 밝힌 내용이기도 하다. 그러나 이러한 관점 또한 안계현의 원효의 미타정토왕생사상⁴⁵⁾에서 자세하게 지적하였듯이, 미타와 미륵의 정토신행의 難易性을 비교한다는 것은 타당하지 않다. 즉 원효가 『유심안락도』에

43) 물론 원효와 규기의 미륵사상을 전개하는 관점에는 차이가 있다. 본고 제II장에서 밝혔듯이 원효는 미륵정도의 왕생을 미륵에 국한시키지 않고 오직 인연에 일임시키고 있다. 반면에 규기는 도솔왕생을 권하고 있다. 이러한 차이로 인하여 원효는 『상생경』을 중품인을 위한 경전으로 보고, 규기는 상, 중, 하품의 모두를 위한 것으로 보고 있다. 따라서 해석하는 문구와 근기에는 차이가 있지만, 그 의미에 있어서는 동일하다. 즉 원효가 말하는 인연에 일임하여 중생의 근기를 중품으로 본다는 것과 규기가 도솔천에 근거하여 삼품 모두에 배대하여 일체 중생으로 해석한 그 의미가 동일하다는 것이다. 따라서 양자의 미륵사상 전개에의 차이는 문구와 근기에 따른 해석방식의 차이에 기인한 것이라 본다. 원효의 『유심안락도』 <제6왕생난이문>과 규기의 『관미륵상생도솔천경찬』 <제4왕생난이문>을 참조.

44) 조수동, 「원효의 미륵사상에 관한 연구」, 『원효학연구』 제11집 (원효학연구원, 2008) p.235.

45) 안계현, 원효의 미타정토왕생사상, 『역사학보』 제21집 (역사학회, 1962) pp.21-25.

서 미타와 미륵의 정토를 비교하여 논한 것은 바로 미타정토의 왕생을 권하는 『유심안락도』 저술의 底意 때문이지, 결코 미륵정토왕생을 버리라고 한 것이 아니라는 점이다.

이는 원효가 一宗一經에 구애받지 않고, ‘一味’로 일관하였던 그의 생활 내지 사상을 통해서도 알 수 있다. 즉 그가 평생 동안 오로지 중생구제를 위해 ‘일미’의 ‘화쟁사상’을 전개하였듯이, 그는 『상생중요』에서 보응회통의 논리에 의하여 일반 중생들의 마음속에서는 손에 닿을 수 없는 타방정토의 圓滿無缺한 이상세계가 아닌 현실 속에서 실현될 수 있는 현세적이면서도 실질적인 미륵정토의 신행을 이행도로 전개한 것이다.

이상과 같이 원효는 『상생중요』를 저술하여 중생들의 마음속에는 미륵상생의 정토가 현토의 이상세계로 자리하게 하였다.

V. 결 론

원효는 누구보다도 믿음에 대한 이론적인 정립과 이를 몸소 실천한 불교의 선각자이었다. 특히 정토관련 저술은 삼국통일 이후의 어려운 신라사회를 이끌어 갈 수 있는 정신적인 지주이기도 하였다. 그는 오랜 전쟁으로 피폐화된 국토와 민심을 수습하기 위해 불교의 대중화를 슬로건으로 내걸었다. 그로부터 그가 주장한 미륵정토신행관은 어려운 이론이나 해박한 지식이 아니라, 단순한 이행도로 전개되는 현세적 신행의 지침이 되었다.

원효는 미륵신앙을 이와 같은 이행도의 수행법으로 수립하기 위하여 스스로가 아직 번뇌가 남아 있고, 그가 건설하는 미륵정토에는 여전히 기온의 차이와 음식 그리고 大小便 등의 三病이 있지만, 반면에

이로부터 국토의 정화와 중생 구제를 위해 자기 스스로를 희생하여 성불의 시간까지 늦추는 자비심의 발로로 나타내었다. 즉 미래의 사바세계에 건설할 미륵정토의 결함이 지향하고자 하는 바가 바로 자비의 발로로 표현되는 미륵상생신앙의 이행도에 의해서, 일반 중생들의 마음속에서는 미륵정토가 손에 닿을 수 없는 이상세계가 아니라, 지극히 실현 가능한 현토 가운데 있는 정토의 의미로 해석하였다.

元曉는 이를 구체적으로 중생들에게 쉽게 이해시키기 위하여 자신의 사종교관 가운데 一乘分敎와 一乘滿敎의 분기점인 普法의 원리를 ‘報應會通’의 문제에 원용하여 보여 주었다. 즉 一切法이 相即相入하므로 ‘實報’와 ‘應化’ 역시 상즉상입하여, 도솔천이 이 땅을 떠나 떨어져 있는 것이 아니고, 자신이 서 있는 바로 그곳에 이상국토가 있음을 증명하였다.

이와 같이 원효는 『상생중요』에서 보응회통의 논리로 전개되는 미륵정토 상생의 이행도가 단순히 도솔천에 상생하여 ‘天의 福樂’을 누리기 위한 것이 아니라, 중생들 스스로 일체 同業衆生을 구제하겠다는 願生菩薩이 되어 ‘자비’를 실천하는 삶을 영위할 것을 권장하였다.

참고문헌

<원전>

- 佛陀耶舍共竺佛念譯, 『長阿含三明經』, 大正藏1
元曉 撰, 『彌勒上生經宗要』, 大正藏38
沮渠京聲譯, 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』, 大正藏14
竺法護譯, 『佛說彌勒下生經』, 大正藏14
鳩摩羅什譯, 『彌勒成佛經』1卷, 大正藏14
善無畏共一行譯, 『大日經』, 大正藏18
窺基贊, 『觀彌勒上生兜率天經贊』, 大正藏38
憬興 撰, 『三彌勒經疏』, 大正藏38
釋寶雲譯, 『佛本行經』, 大正藏4
法藏述, 『探玄記』, 大正藏35
馬鳴菩薩造, 『大乘起信論』, 大正藏32
一然 撰, 『三國遺事』, 民族文化推進會影印本, 1982.
僧 祐, 『出三藏記集』, 中華書局出版, 1995.

<단행본>

- 安啓賢, 『韓國佛教思想史研究』, 동국대출판부, 1983.
李太元, 『淨土의 本質과 敎學發展』, 운주사, 2006.
宮田 登, 『彌勒信仰』, 雄山閣, 1988.
速水 侑, 『彌勒信仰—もう一つの淨土信仰』, 評論社, 1980.
神麻隆淨, 『菩薩思想の研究』, 日本圖書センター, 1976.
木村英一, 『慧遠研究』遺文編, 創文社, 1960.
渡辺照宏, 『愛と平和の象徴·彌勒經』, 筑摩書房, 1966.
林悟殊, 『摩尼敎及其東漸』, 中華書局, 1987.
塚本善隆, 『支那佛教史研究』北魏篇, 弘文堂書房, 1942.

<논문>

- 金煥泰, 「신라의 미륵사상」, 『논문집』 제14집, 동국대학교, 1975.
朴性培, Alan Sponberg의 「미륵상생경종교 해설」을 읽고, 『한국사상사학』

6집, 한국사상사학회, 1994.

안계현, 「원효의 미륵정토왕생사상」, 『역사학보』 제17-18집, 1960.

「원효의 미타정토왕생사상」 하, 『역사학보』 제21집, 1962.

梁銀容, 「원효성사의 미륵신앙관 연구」, 『원효학연구』 제14집, 2009.

원필성, 「『미륵경』 평판에 대한 일고」, 『밀교학보』 제5집, 2003.

李箕永, 「원효의 미륵사상」, 『韓國佛敎研究』, 한국불교연구원, 1982.

조수동, 「원효의 미륵사상에 관한 연구」, 『원효학연구』 제11집, 2008.

中村元, 『アジアにおける彌勒信仰』, 『馬韓百濟文化』 제7집, 1984.

宮治 昭, 「トウルファソ」, 『講座世界史』, 東京大學出版會, 1995.

楊富學, 「回鶻彌勒信仰考」, 『中華佛學學報』 제13집, 2000.

石上善應, 「彌勒思想の根源的接近」, 『韓國思想史學』 제6집, 1994.

Abstract

**Research on Wonhyo's Views of the Ascension of
Buddhists to Maitreya Bodhisattva's Pure Land**

Park, Seong-chun(Yeo-yeon)
(The Lecturer of Dongguk University)

The Maitreya urdhva-janma sutra is the only sutra about the ascension of Buddhists to Tusita Heaven of Maitreya Bodhisattva's Pure Land among six scriptures dealing with Maitreya Bodhisattva. Jǔ qú jīng shēng(沮渠京聲) translated the sutra into Chinese around 460 CE while Yungang Stone Caves were being constructed.

The scripture describes how Shakyamuni Buddha recognized a common sentient being as Maitreya Bodhisattva in front of his disciples and other beings and the bodhisattva ascended to the Tusita Heaven. It also explains how Maitreya Bodhisattva practiced for himself and what he taught to heavenly beings while at the heaven before he descends to this mundane Jambudvipa Continent in the future. It emphasizes the benefits for practitioners to obtain through listening to the name of Maitreya Bodhisattva and also the practice for them to visualize the bodhisattva's image.

Wonhyo developed his argument in his *The Commentary of the Maitreya urdhva-janma sutra* based on his comprehensive understanding of the three scriptures on Maitreya Bodhisattva. Based on the *The Maitreya urdhva-janma sutra* in which practitioners are able to ascend to the Tusita Heaven of Maitreya Bodhisattva's Pure Land even if they just listen to the bodhisattva's name, he expounded two visualizations, three practices, and four effects as practices that

the bodhisattva who obtained the highest stage of practice (the non-backsliding stage of practice) should adopt. He referred to the second stage of practice obtained by listening to the name of Maitreya Bodhisattva and emphasized the benefits that Maitreya Bodhisattva obtains to save sentient beings. Just as the scripture explains the second stage from a sentence, “Practitioners listen to the name of Maitreya Bodhisattva and entrust themselves to the virtues manifested through the practice of listening,” Wonhyo argued that practitioners are able to ascend to the highest stage of practice (non-backsliding stage) through three practices and two visualizations of subject and object.

Wonhyo categorized the practitioners who arrived in the highest stage into three sub-stages, the higher stage, the intermediate stage, and the lower stage. While the practitioners of the higher stage of the highest stage are able to immediately see Maitreya Bodhisattva, those of the lower two stages of the highest stage are required to practice confession, ten wholesome actions, and visualization concentration. He guided Buddhists to remove difficult doctrines and practices in various scriptures and adopt the easy way of doctrine and practice in the Scripture on Maitreya Bodhisattva’s Ascension to Tusita Heaven.

Keyword

Maitreya, *The Maitreya urdhva-janma sutra*, Wonhyo, *The Commentary of the Maitreya urdhva-janma sutra*, Essentials of the Scripture on Maitreya Bodhisattva’s Ascension, Tusita Heaven, The non-backsliding law, Compassion, Listening to name, Cause and effect of visualization practice.

논문투고일 : '14. 5. 14. 심사완료일 : '14. 6. 2. 게재확정일 : '14. 6. 10.