

인도 정토사상의 한국적 수용*

- 원효의 『무량수경』 삼배(三輩) 이해를 중심으로

김 호 성**

차 례

·
·
·
·

〈국문요약〉

이 논문은 두 가지 작업 위에 이루어진다. 첫째는 동아시아에서 널리 성행한 정토사상 내지 정토신앙의 ‘인도적’ 기원을 『무량수경』의 역본들을 시간적으로 고찰해 보면서 파악한다. 둘째는 그러한 ‘인도적’ 기원을 염두에 두면서 중국에서 한문으로 이루어진 『무량수경』에 대해서 한국불교사에서는 어떻게 주석하고 이해했는가 하는 점을 원효의 경우를 중심으로 재평가한다. ‘인도적’ 기원의 모습과 ‘한국적’ 해석 사이에서 발생하는 차이를 필자는 ‘한국적 수용’으로 보려는 것이다.

물론 방대한 『무량수경』의 내용 전체를 다 살펴볼 수는 없다. 원효가 극락왕생의 원인을 설하는 것으로 파악한 삼배(三輩)에 대한 교설로 그 범위는 제한된다. 최고(最古)의 『대아미타경』, 동아시아에서 가장 널리 읽혀온 『무량수경』, 인도에서 복수로 존재했을 것이지만 현재에는 유일하게 남아있는 산스크리트본(범본), 그리고 범본과 좀 더 내용적으로 가까운 『대보적경 무량수여래회』에서 각기 삼배를 어떻게 설하는지 살펴본다.

그런 뒤 원효의 삼배 해석을 살펴본다. ‘인도의’ 삼배사상과 ‘한국의’ 삼배 이해 사이의 차이는 주로 원효가 표의문자인 한문으로 번역된 경전을 읽었으며, 범본을 읽지 못했기 때문에 발

* 이 연구는 2017년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2017S1A6A3A02079749)임.

** 동국대학교 불교학부 교수

생한 것으로 판단된다. 이 글을 통하여, 필자는 범본의 중요성을 새삼 확인할 수 있었다. 범본을 참조해 볼 때, 『무량수경』을 이해함에 있어서 원효의 해석만을 전적으로 신뢰할 것이 아니라 범본과 한역들의 대조를 통하여 그 의미를 새롭게 확정할 필요가 있다.

이러한 시도는 인도의 정토사상을 한국불교가 새롭게 '재수용'해 가는 과정이 될 것이다.

주제어: 『대아미타경』, 『무량수경』, 『여래회』, 범본, 삼배, 원효.

I. 머리말

강승개(康僧鑑 역) 『무량수경(無量壽經)』 하권은 아미타불의 극락세계에 왕생할 중생들의 근기(根機)를 상배(上輩), 중배(中輩), 하배(下輩)의 셋으로 나누고, 그에 맞는 수행 프로그램을 제시하고 있다. 이 글은 이러한 『무량수경』의 삼배설²⁾에 대하여 원효(元曉, 617-686)가 『무량수경종요(無量壽經宗要)』(이하, ‘종요’로 약칭함)에서 베풀었던 해석을 재평가해 보고자 한다.

아미타불의 전신인 법장(法藏, Dhamāka) 비구가 세운 본원(本願, pūrva-praṇidhāna)의 수를 기준으로 볼 때, 『아미타삼야삼불살루불단과도인도경(阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經)』(이하, 『대아미타경』으로 약칭함)과 『무량청정평등각경(無量清淨平等覺經)』(이하, 『평등각경』으로 약칭함)은 24원, 『무량수경』과 『대보적경 무량수여래회』(이하, 『여래회』로 약칭함)는 48원, 그리고 범본은 47원이다. 이를 기준으로 하여, 흔히 『대아미타경』과 『평등각경』은 ‘전기(=초기) 『무량수경』’이라 부르고 『무량수경』, 『여래회』, 그리고 범본을 ‘후기 『무량수경』’으로 부른다(肖越, 2017: 4).³⁾

현재 전하는 범본의 경제(經題)는 *Sukhāvati-vyūha*⁴⁾인데, 안락장엄(安樂莊嚴)

1) 실재는 동진(東晉)의 불타발타라(佛陀跋陀羅)와 유송(劉宋)의 보운(寶雲)이 421년에 공역한 것으로 추정된다.(藤田宏達, 1991: 854-856)

2) 삼배 각각에 제시되는 내용을 가리킬 때는 ‘설(說)’을 붙이기로 한다. 즉 삼배와 삼배설, 하배와 하배설은 혼용된다.

3) 한편 5종의 한역 중에서 『대승무량수장엄경(大乘無量壽莊嚴經)』에서도 삼배설은 설해지고 있으나, 다른 역본들과 대조할 때 너무 큰 차이를 보이고 있어서 함께 비교하는 데 어려움이 있으므로 제외한다.

4) 이 글에서 범본의 인용은 大田利生 2006에 의지한다. 이는 그 이전의 藤田宏達 1996 수록본에 의지한 것임을 밝히고 있다. 大田利生, 2017: iv.

이라는 뜻이다. 그런데 티벳어 역본에 보면, 그 번역의 저본이 된 범본의 이름을 *Āryāmītābha-vyūha-mahāyāna-sūtra*로 기록하고 있다. 성무량광장엄대승경(聖無量光莊嚴大乘經)으로 옮길 수 있다. 이를 통해서도 우리는 인도에서 이미 복수의 범본들이 존재했을 것으로 추정할 수 있게 된다.

그런데 『대아미타경』을 연구하고 있는 샤오 위에(肖越)는 삼배 중 상배설에 나오는 출가주의의 입장이 현존 범본에는 나오지 않는다는 점을 근거로, 그것이 중국에서 ‘번역자 자신의 견해에 근거한 창작’(肖越, 2017: 25)이라 주장한다. 그러나, 이는 방법론적으로도 오류이다. 무엇보다 ‘후기 『무량수경』’에 속하는 현존 범본을 ‘초기 『무량수경』’에 속하는 『대아미타경』의 저본이었다고 보고 있기 때문이다. 또한 출가주의의 입장은 인도에서 존재하던 문화전통이고 불교 이전에 중국에는 없었던 것이다. 예컨대, 『대아미타경』 안에서도 삼독(三毒)과 오악(五惡)을 설하는 부분과 같은 경우에는 실제 중국적인 용어가 많이 등장하고 있기 때문에 인도찬술이 아니라 중국찬술이라는 주장이 제기되어서 논란이 이어지고 있으나(스에키 후미히코, 2017: 247-248), 상배설의 경우에는 그런 경우와는 정반대이다.

그러므로 인도에서부터 복수의 범본이 존재했다는 점을 전제로 해서 ‘인도의’ 정토사상을 논의할 필요가 있다. 구체적으로 이 글에서는 먼저 ‘전기 『무량수경』’의 삼배설을 『대아미타경』⁵⁾에서 찾아보고, ‘후기 『무량수경』’의 삼배설은 『무량수경』, 범본, 그리고 『여래회』를 고찰해 봄으로써 ‘인도’ 정토사상의 흐름을 살핀다.

II. 삼배설로 보는 인도의 정토사상

삼배설은 공통적으로 왕생의 조건을 제시하고, 그러한 왕생의 조건이 충족되었을 때 어떤 결과가 주어지는지를 말한다. 그러나 이 글에서는 왕생의 조건내지 왕생의 원인(往生因)만을 살펴볼 것이다. 다음 장에서 논의할 원효가 바로 그 점에 대해서만 언급하였기 때문이다.

5) 『대아미타경』과 『평등각경』은 대동소이(大同小異)하다. 그런 까닭에 여기서는 편의상 『대아미타경』을 살펴보기로 한다.

1. 상배

먼저, 『대아미타경』의 상배를 읽어본다. () 안의 말은 의미가 잘 통하도록 필자가 임의로 보충한 것이다.

최상의 첫째가는 무리(第一輩)는 (다음과 같다.)

마땅히 집을 떠나고 처자식을 버리며 애욕(愛欲)을 끊고, 승려(沙門)가 되어서 힘이 없는 도(열반 - 인용자)로 나아가며, 마땅히 보살의 길(菩薩道)을 가고 여섯가지 바라밀(波羅蜜)을 (설하는) 경전을 받들어 행하고, 승려가 되어서 경전에서 설하는 계율(經戒)을 어그러지게 하지 않으며, 자비로운 마음으로 정진하며, 마땅히 화를 내지 말고, 마땅히 여인과 교통(交通)하지 말고 청정하게 계를 지니며 마음으로 (여인을) 그리워하며 탐해서는 아니 된다(대정장, 12: 309c-310a).

샤오 위에는 이 상배의 문장을 오독하여 잘못된 결론을 이끌어 내고 있다(肖越, 2017: 16-17). ‘마땅히 집을 떠나고 처자식을 버리며 ---’를 출가하는 사람으로 보고, ‘마땅히 보살의 길을 가고 ---’를 하는 사람을 다르게 보았다. 즉 샤오 위에는 ‘출가 승려가 되어서 경전에서 설하는 계율을 어그러지게 하지 않는’ 사람과 ‘마땅히 보살의 길을 가고 여섯 가지 바라밀을 행하는 자’는 서로 다른 사람이라고 본 것이다. 전자의 경우에는 출가자가 되지만, 후자의 경우에는 여전히 재가자로 남는다고 생각한 것이다. 잘못이다. 둘 다 처음에는, ‘그 세간의 사람들, 선남자이거나 선여인이거나’(대정장, 12: 309c) 한 사람들로써 재가자이지만, 마침내는 마땅히 출가를 한다는 이야기이기 때문이다. 상배설에서 오롯이 출가주의를 부각할 수 있을 때 비로소 그러한 조건을 충족시키지 못하는 중배와 장차 명확한 대비를 이루게 될 것이라는 문맥을 고려해야 한다. 또 『대아미타경』의 상배와 내용적으로 상응하는 제7원의 경우에도 그렇게 보고 있으나(肖越, 2017: 18) 오해이다. 제7원에서의 행위 주체 역시 둘이 아니라 하나이다. 샤오 위에가 그렇게 오해한 것은 제7원에서 ‘약작사문(若作沙門)’의 ‘약’을 ‘또는(or)’의 의미로 보았기(肖越, 2017: 19) 때문이다. 바로 앞에 나온 ‘약선남자선여인’의 경우에 ‘약’은 ‘또는’의 의미이지만, ‘약작사문’은 ‘(재가자였던 선남자선여인이) 사문이 된다면’의 의미이므로, 그때의 ‘약’은 ‘만약에(if)’의 의미인 것이

다.

다음, 『무량수경』의 상배를 살펴볼 차례이다.

그들 중 상배(上輩)는 (다음과 같다.)

집을 버리고 (성적인) 욕망을 버려서 승려가 되어 깨달음을 얻으려는 마음을 일으키고, 한결같이 오직 무량수불을 생각하고, 모든 공덕을 닦으면서, 저 (무량수불의) 국토에 태어나고자 한다(대정장, 12: 272b).

『대아미타경』에서는 애욕을 끊고 출가를 해야 한다는 이야기를 길게 설하고 있었으나, 『무량수경』에서는 그 내용을 ‘집을 버리고 (성적인) 욕망을 버려서 승려가 되어’라는 한 구절로 줄어들었다. 또 새롭게 ‘한결같이 오직 무량수불을 생각하라’는 내용이 추가되었다. ‘후기 『무량수경』’의 하나인 『무량수경』의 상배에 이르러, 비로소 정토불교다운 모습의 하나를 내보이게 되었던 것이다.

마지막으로 범본의 상배는 왕생의 조건을 다음과 같이 제시하고 있다.

또한 아난이여, 저 여래를 형상으로부터 거듭거듭 사념(思念)하고, 또 헤아릴 수도 없는 많은 선근을 심고, 깨달음으로 마음을 향하게 하고서, 또한 저 (극락) 세계에 태어나기 위하여 서원하는 중생들이라면(大田利生, 2006: 185).

『대아미타경』이나 『무량수경』과는 달리 애욕을 버리고 출가하여 승려가 된다는 내용을 범본에서는 말하지 않았다. 『여래회』의 경우도 범본과 완벽하게 일치한다. 범본과 『여래회』에 이르러 출가주의가 완벽하게 극복된 것이다.

2. 중배

중배설은 상배설에서 말하는 왕생의 조건을 부정하는 것으로부터 시작된다. 먼저, 『대아미타경』의 중배를 확인해 본다.

부처님께서 말씀하셨다.

그 중배는 (다음과 같다.) 그 사람이 아미타불의 국토에 왕생하기를 원한다면, 비록 능히 집을 떠나서 처자식을 버리고 애욕을 끊고서 승려가 되지 못하더라도, 마땅히 경에서 설하는 계율을 지녀서 어그러지거나 잃어버림이 없도록 하고, 더욱 (재물을) 나누어서 보시를 하며, 언제나 부처님 경전의 말씀을 믿고 수지(受持)하며, 깊이 지극히 정성스런 믿음을 마땅히 짓고, 모든 승려들에게 공양을 올리고, 절을 짓고 탑을 세우며, 꽃을 뿌리며 향을 태우고 등을 켜며, 다양한 비단 (깃발)을 내건다(대정장, 12: 310a).

상배설과 대조해 볼 때, 일단 출가 승려가 되어야 한다는 전제는 철회되었다. 새롭게 보시를 중심으로 하여, 여러 가지로 실천해야 할 덕목들이 추가되었음을 알 수 있다.

다음, 『무량수경』의 중배설이다.

부처님께서 아난에게 말씀하셨다.

그 중배는 (다음과 같다.) 시방(十方) 세계의 모든 하늘과 사람들, 그들이 지극한 마음으로 저 나라에 태어나고자 원하여, 비록 능히 승려가 되어서 크게 공덕을 닦지는 못하더라도⁶⁾, 마땅히 위없이 높은 깨달음을 얻고자 하는 마음을 일으키고, 한결같이 오직 무량수불을 생각하며, 다소라도 선을 닦고, 계율을 받들어 지니고 탑이나, 불상을 세우고, 사문을 공양하고, 비단 (깃발)을 내걸고 등을 켜며, 꽃을 흩뿌리고 향을 태운다고 하자. (그들이) 이러한 (공덕으로써) 회향하여 저 (아미타불의) 나라에 태어나고자 원한다면(대정장, 12: 272b).

『무량수경』의 상배와 비교해 보면, 그 중배에서는 ‘집을 버리고 애욕을 버리며 승려가 된다’는 입장은 나타나지 않는다. 오히려 그렇지 못하더라도, 즉 재

6) 태원 2018은 원문 ‘雖不能行作沙門大修功德’의 ‘不’이 ‘沙門’까지만 걸린다고 보고서 ‘비록 승려가 되지 못하더라도 큰 공덕을 닦아’(태원, 2018: 62)로 옮겼다. 길장(吉藏, 549-623)은 ‘雖不出家而能大修功德’(대정장, 37: 122b)이라 하여 순접의 ‘而’를 집어넣음으로써 ‘不出家’와 ‘能大修功德’을 의미상 다른 범주로 나누었다. 즉 ‘不’은 ‘출가(=沙門)’까지만 걸리는 것이라 보았던 것이다. 반면, 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523-592)은 ‘不能彼大修功德’이라 하여 ‘不’이 ‘功德’까지 걸리는 것으로 보았다(대정장, 37: 108a). 대정장 역시 정영사 혜원과 같이 이해하고 있다(대정장, 12: 272b). 길장이나 태원과 같이 이해하는 것은 오택이다. 왜냐하면, 중배에서 제시하는 왕생의 조건이야말로 공덕 짓기인데, 그것은 출가하여 승려가 되는 공덕, 즉 ‘크게 공덕을 짓는 것’과는 다른, 재가자들의 보시행을 중심으로 한 소소한 것들로서 제시되기 때문이다.

가자라 하더라도 중배에서 설하는 바와 같은 조건을 잘 이행한다면 왕생이 가능하다는 이야기를 하고 있다.

범본의 중배는 “또한 저 여래를 많이 사념하지는 않고 한량없이 많은 선근을 언제나 심는 것은 아니더라도, 또 저 불국토에 마음을 두고자 하는 자들에게(大田利生, 2006: 187)”로 말해진다. 너무나 간명하다. 상배가 될 수 없는 이유를 말하는 부분을 제외하면, 실제 중배에서 요구되는 왕생의 조건은 단 하나, ‘저 불국토에 마음을 두고자 하는’ 것뿐이다. 이는 아미타불의 국토에 왕생하려는 마음인데, 위없이 높고 올바른 깨달음을 얻으려는 마음과 같은 뜻이다.

『대아미타경』과 『무량수경』 공히 정도의 차이는 있지만, 계율과 선행을 강조하고 있음은 마찬가지였다. 그러나 범본은 전혀 작선(作善)을 언급하지 않을 뿐만 아니라, 『무량수경』의 중배에서 요구하는 ‘위없이 높은 깨달음을 얻으려는 마음을 일으키고, 한결같이 오직 무량수불을 생각한다’는 것조차 요구하지 않는다.

한편, 『여래회』에서는 왕생의 조건을 ‘스스로 모든 선근공덕을 수행함에 따라서 (그것을) 저 부처님께 회향하여 (그 부처님의 국토에) 왕생하고자 원하는’ (대정장, 11: 98a) 것으로 말하고 있다.

3. 하배

상배와 중배를 거쳐서 이제 하배에 이르렀다. 『대아미타경』부터 읽어보자.

부처님께서 말씀하셨다.

그 세 번째 무리는 (다음과 같다.) 그 사람이 아미타불의 국토에 왕생하고자 원하면서도, 만약 (재물을) 나누어서 보시하는 데 쓰지 않고, 또한 능히 향을 태우고 꽃을 흩뿌리며 등불을 켜지도 못하고, 다양한 비단 (깃발)을 내걸지도 못하며, 부처님 도량을 짓고 탑을 세우지도 못하고, 모든 승려들에게 공양을 하지도 못한다면, 마땅히 애욕을 끊고 탐하거나 그리워하지 말며, 자비로운 마음으로 정진하고, 화를 내지 않으며, 청정하게 계를 지녀야 한다(대정장, 12: 310c).

『대아미타경』의 하배에서는 중배에서 제시된 왕생의 조건을 들로 나눈다. 중배의 전반부에서 제시한 바는 행하지 못하더라도, 중배의 후반부에서 제시하는 바, 즉 ‘마땅히 화내지 않고’부터 ‘애욕에 대한 생각을 끊는’ 행위는 여전히 할 수 있다고 말한다. 그것이 하배에서 새롭게(?) 제시되는 행인 것처럼 되어 있다. 그러나 하배에서 제시되는 행법이 이미 중배에서 나온 것이기 때문에, 중배와 하배 사이에는 어떤 단절이나 전환이 일어났다고 볼 수는 없다. 즉 새롭게 았다는 말이다. 실제 『대아미타경』의 경우에는, 지금 위에서 인용한 부분에 뒤이어 다시 장문(長文)의 설법이 더 행해진다. 그 핵심적인 내용은 회과(悔過)와 작선의 중시이다. 작선을 통해서 후세에 복을 얻을 수 있다는 것이다.

『무량수경』의 하배는 다음과 같다.

부처님께서 아난에게 말씀하셨다.

그 하배는 (다음과 같다.)十方 세계의 모든 하늘과 사람들, 그들이 지극한 마음을 갖고 저 (아미타불의) 나라에 태어나고자 하여, 가령 (중배에서 말한) 모든 공덕을 능히 짓지 않더라도, 마땅히 위없이 높고 올바른 깨달음을 얻고자 하는 마음을 일으키고, 한결같이 뜻을 오롯이 하고서, (첫째 부류의 사람들은) 예컨대 십념을 하여 무량수불을 염하면서 그 나라에 태어나기를 원하며, 만약 깊은 진리를 듣고 환희하면서 신요(信樂)하여 (부처님 지혜에 대하여) 의혹하지 않는다고 하자. (둘째 부류의 사람들은) 예컨대 일념을 하여 저 부처님을 염하면서 지성심(至誠心)으로 저 나라에 태어나기를 원한다고 하자(대정장, 12: 272c).

『무량수경』은 『대아미타경』과는 달리 계행과 선행은 말하지 않는다. 계행이든 선행이든 그것을 다 행할 수 없는 사람들에게 왕생의 조건을 제시하는 것이 하배임을 분명히 하고자 해서이리라.

『무량수경』의 중배와 비교해 보면, 중배에서 설하는 선을 행하여 공덕을 짓

7) 어쩌면 이 부분에서 현존 대정장에 수록된 『대아미타경』과 『평등각경』에 착중(錯綜)이 일어났는지도 모르겠다는 생각이 든다. 왜냐하면 상배가 끝날 때는 ‘是爲上第一輩’, 중배의 경우는 ‘是爲第二中輩’라고 하였으나, 하배가 끝나는 부분에서는 ‘可次如上第一輩’라고 되어 있기 때문이다. 『무량수경』 중배의 경우에 ‘次如上輩者也’로 끝난다. 그 뜻이 같다. 그러므로 결국 『대아미타경』과 『평등각경』에서 하배 뒤에 포함되는 부분(佛言, 其人作是以後 - 可次如上第一輩, 대정장, 12: 310c-312b)은 중배 뒤(是爲第二中輩, 대정장, 12: 310c)에 붙어야 하는 것이 아닌가 싶다. 다만, 그럴 경우 ‘是爲第二中輩’는 삭제되어야 할 것이다. 뒤에 나오는 ‘可次如上第一輩’와 의미상 중복되기 때문이다.

는 대신 십념 내지 일념을 하는 것, 법문을 듣고서 환희하고 신요하는 것, 부처님의 지혜를 의혹하지 않는 것 등이 새롭게 제시된다. 십념과 일념은 공히 정토불교의 역사에서는 칭명염불(稱名念佛)로 이해되어져 왔으며, 환희신요(歡喜信樂)와 불지(佛智)를 의혹하지 않는 것들은 왕생의 원동력이 오히려 아미타불에게 있음을 말하는 타력(他力)신앙의 맥락에서 이해되어져 왔다.

다음으로 범본의 하배설을 살펴볼 차례이다.

다시, 아난이여, (어떤 중생들은) 열 번 마음을 일으킴으로부터 저 여래를 수념(隨念)하고, 저 불국토에 대하여 간절한 원망을 일으키며, 깊은 진리가 설해질 때 만족을 얻어서 기죽지 않으며, 낙담하지 않고, 실의에 떨어지지 않는다. (또 다른 중생들은) 예컨대 한 번 마음을 일으킴에 의해서 저 여래를 사념하고, 저 불국토에 대한 간절한 원망(願望)을 일으키는 중생들은(大田利生, 2006: 191).

아미타불의 국토에 왕생하고자 하는 마음을 일으키는 점에서는 『대아미타경』과 공통되지만, 범본에서는 계율의 실천은 전혀 언급되지 않는다. 『무량수경』 하배설과 비교해 보면, 『무량수경』에는 범본에는 없는 부분이 있었다. ‘시방세계의 모든 하늘과 사람들’에서부터 ‘가령 (중배에서 말한) 모든 공덕을 짓지 않더라도’까지이다. 상배에서 중배로, 다시 중배에서 하배로 전환되는 논리구조이기 때문에 이 부분이 필요했을 것으로 생각된다. 『무량수경』의 저본이 되었으나, 현재 전하지 않는 또 다른 범본에서 그 부분이 있었을 가능성을 완전히 배제할 수는 없지만, 『무량수경』을 번역할 때 『대아미타경』의 영향으로 집어넣을 수도 있겠다. 어떻든 그 부분을 제외하면, 범본과 『무량수경』 사이에는 아무런 차이가 없다.

마지막으로 『여래회』의 도입부에는 ‘대승에 머무는 중생이라면 청정한 마음으로 무량수불을 향하여’(대정장, 11: 98a)라고 되어 있다. 이는 범본이나 『무량수경』과 다른 부분이다. 또 『무량수경』에서 ‘내지 일념’이라 한 것을 『여래회』는 ‘내지 획득일념정심(乃至獲得一念淨心)하고 발일념심(發一念心)하여’(대정장, 11: 98a)로 옮겼다. 『여래회』의 경우에는, 염불하는 사람의 청정한 마음을 더욱 강조했던 것으로 보인다.

Ⅲ. 원효의 삼배 이해에 대한 비평⁸⁾

원효는 왕생의 원인을 말할 때, 『무량수경』의 삼배설을 토대로 논의하였다. 그런 까닭에 종래 원효의 정토사상에 대한 여러 연구들에서 삼배에 대한 그의 주석도 논의(源 弘之, 1973: 303-305; 惠谷隆戒, 1976: 87-89; 후지 요시나리, 2001: 266-273)되어왔다.

하지만, 종래의 연구들에서는 원효의 입장을 조술(祖述)할 뿐, 그에 대한 평가를 시도하지는 않았다. 여기에는 종래 우리 학계에 암묵적으로 퍼져있는 “원효는 오류가 없다”라고 하는 관점⁹⁾이 큰 역할을 하고 있는 것으로 보인다. 그러나 필자는 이제 감히 원효의 정토사상에 대해서도 그 재평가¹⁰⁾를 시도한다. 그렇게 하는 까닭은, 원효를 『무량수경』의 해석학자로 보며, 그의 『중요』 역시 원효의 독창적인 사상이 담겨 있다고 하더라도 기본적으로는 『무량수경』의 주석서라고 보기 때문이다. 어떤 한 경전에 대한 한 사람의 해석은 경전 자체의 입장에서 검증할 필요가 있으며, 동시에 다른 해석자들의 해석과 비교함으로써 검증할 필요도 있다.

이 글에서는 앞서 살펴본 바와 같이, 『대아미타경』, 『여래회』, 그리고 범본을

-
- 8) 여기서 쓰는 ‘비평’이라는 말은 전면적으로 비판하는 것과는 다르다. 긍정적으로 평가할 부분은 그것대로 ‘평가’하면서, 부정적으로 비판해야 할 부분은 ‘비판’하는 것을 아우르는 뜻에서 ‘비평’이라는 말을 쓴 것이다. 물론 이 글에서 비판되는 것은 원효만이 아니다. 옛날의 고승들, 즉 주석가들 역시 그 내용적 잘잘못을 따지게 된다.
- 9) 이 글에서 제시하는 필자의 원효관은 학계 일반의 관점과는 차이가 있는 것 같다. 바로 그렇기에 이 글이 필요했던 것이다. 이 글의 심사위원 중 한 선생님은 “원효는 범본을 저본으로 한 한 문본을 다시 한문으로 번역한 또 다른 번역가가 아니다. 원효는 이 한문본을 저본으로 오도(悟道)한 해안을 통해 독창적으로 『무량수경중요』를 찬술하여 당시 신라 백성들에게 올바른 왕생관(往生觀)을 제시하였던 것이다.”라고 하였다. 필자는 그렇게 생각하지 않는다. 원효는 번역가는 아니지만, 경전의 해석자임에는 틀림없다. 원효의 오도를 의심하지는 않지만, 그렇다고 해서 원효가 각이지지(覺而知之)했다고도 보지 않는다. 만약 그렇다면, 『중요』의 대의를 『경소』에서 반복하면서 문구를 수정하는 모습(김호성, 2022: 440-444)을 보이지는 않았을 것이다. 원효 스스로 오류가 없는 사상이라고 생각하지는 않았음을 보여주는 장면일 것이다. 물론 원효는 “당시 신라 백성들에게 올바른 왕생관을 제시”하려고 노력하였다. 다만, 그의 『중요』에서의 노력이 당시 그가 방방곡곡에서 만났던 신라 백성들의 근기를 생각할 때, 적절했는가 하는 점을 필자는 문제삼고 있는 것이다. 오히려 필자는 신라 백성들에게 제시한 원효의 왕생관이 신라 백성들에게 적절한 왕생관이 되려고 한다면, 이 글에서 필자가 분석하는 바와 같이 원효의 왕생관을 이해할 필요가 있다는 점을 주장하고 있는 것이다.
- 10) 이러한 작업은 이미 김호성 2020을 통하여 시도한 바 있다. 그 글의 범위는 “누가 왕생하는가”라는 문제에 맞추어졌다. 왕생방법에 초점을 두고 있는 이 글은 바로 그 글의 속편이라 할 수 있다.

대조하면서 『무량수경』의 올바른 이해를 도모한다. 이때 범본은 중요한 참고자료가 될 것이다. 비록 현존하는 범본이 현존 『무량수경』의 저본(底本)은 아니었다고 하더라도, 그 범본들 사이에는 ‘가족유사성’이 있어서 충분히 참고할 가치가 있다고 평가되기 때문이다. 물론, 원효는 범본을 보지 못했다. 그렇기에 범할 수 있는 오독(誤讀)에 대해서, 그것을 지적함으로써 그의 책임을 물을 수는 없다. 필자 역시 그 책임을 묻고자 의도하는 것은 아니다. 그렇지만, 오히려 범본과 한문 경전이 불러오는 이해와 오해의 차이를 밝힘으로써 문화전파/문화수용의 한 양상을 확인함 동시에, 장차 『무량수경』을 중심으로 하는 정토신앙에 있어서 새롭게 의지할 바를 모색하고자 한다. 이를 필자는 인도의 『무량수경』의 한국적 ‘재수용’으로 부르는 것이다.

1. 상배

먼저 원효가 『종요』에서 상배를 어떻게 말했는지 살펴보자. 지면의 제한이 있으므로, 논의에 필요한 범위만을 옮기기로 한다.

상배에서 (말하는 왕생의) 원인에는 다섯 구절을 설한다. 첫째, ‘집을 버리고 (성적) 욕망을 버려서 승려가 된다’는, 이 (구절은) 정인(正因)의 방편을 일으키는 것을 나타낸다. 둘째, ‘(위없이 높고 올바른) 깨달음을 얻으려는 마음을 일으키고’라는 것은, 정인을 밝히는 것이다(한불전, 1: 557c).

『삼국유사』는 “원효가 이미 계를 잃고 설총(薛聰)을 낳은 이후로는 스스로 소성거사라 이름하였으며”(한불전, 6: 348a), 재가자(在家者)인 “나무꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리로 하여금 모두 (아미타) 부처님의 명호(名號)를 알게 하였고, 함께 ‘나무 --- ’ 칭(명)을 하게 하였다.”(한불전, 6: 348b)라고 기록하고 있다. 비록 『종요』의 저술 시기와 실계하고 거사를 자임한 일의 선후관계를 정확히 알 수는 없지만, 이러한 『삼국유사』의 기록을 생각할 때, 원효와 출가주의(出家主義)의 친연성(親緣性)을 상상하기는 쉽지 않은 일이다.

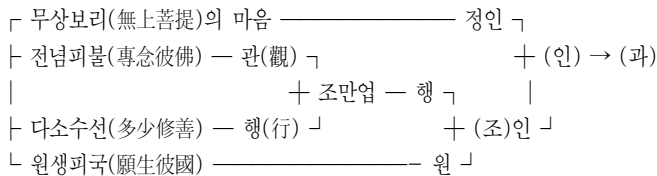
바로 이러한 배경을 생각할 때, 원효가 상배설의 첫 구절을 어떻게 이해하고 있는가 하는 점에 관심이 가지 않을 수 없는 것이다. 짧지만, 원효는 명료한 입

장을 표명하였다. ‘정인의 방편’이라고 말이다. 보리심(菩提心)을 일으키는 것을 ‘정인’이라 하였음에 비하여, 출가하여 승려가 된다는 것은, 그러한 보리심을 일으키는 데 좀 더 쉬운 여건을 만드는 일에 지나지 않는다는 의미이다. 만약 절대적인 필수조건으로 받아들였다면 ‘방편’이라 말할 수는 없었을 것이다.

출가주의의 입장을 극복한 범본이나 『여래회』¹¹⁾를 읽지 못한 원효에게 완벽한 전복(顛覆)을 기대하기는 어렵지만, ‘출가’를 방편으로, 즉 상대적인 차원에서 이해하고 있었다는 점에서 나름대로 적지 않은 의미가 있는 것으로 평가해서 좋을 것이다.

2. 중배

이제 중배에 대한 원효의 해석을 살펴볼 차례인데, 『종요』의 해당 문장(한불전, 1: 557c-558a)을 그대로 옮기는 대신 그 내용을 도시(圖示)해 본다.



이러한 도시가 말하는 바를 몇 가지 정리해 본다.

첫째, ‘앞의 행과 이 원을 합하여 인이 된다’고 할 때의 ‘인’은 조인(助因)으로 보아야 한다. 『종요』에서 ‘삼배의 인(三輩因)’(한불전, 1: 557c)¹²⁾을 말하는 중에 “첫째는 정인을 밝히고 둘째는 조인을 드러내는 것이다”(한불전, 1: 558a)라고 하거나, 또 다른 저서인 『불설아미타경소』(이하, 『경소』로 약칭함)에서도 “첫째는 정인이고 둘째는 조인이다.”(한불전, 1: 565b)라고 했음을 고려해 볼 때, 전체의 ‘원인’에서 정인을 제외한 부분이 조인일 것이기 때문이다.

둘째, 원효는 앞에서 삼배설을 주해할 때는 ‘행과 원이 합해져서’ 뒤에 바로

11) 『여래회』는 원효 사후인 706-713년에 보리류지(菩提流志)가 번역하였다.

12) ‘삼배라는 원인’이라는 의미로 보아야 한다. 삼배설 자체가 왕생의 원인을 설하고 있기 때문이다.

‘이에 (극락에) 태어날 수 있기 때문이다’라는 말을 붙이고 있으나, 이 중배설에서는 ‘이에 (극락에) 태어날 수 있기 때문이다’라는 말은 없다. 그 대신 ‘앞의 행과 이 원이 합해져서 인이 된다’고 하였다. 그러므로 필자는 이 구절들을 통합하여 이해할 필요가 있다고 본다. 상배설에서는 “행과 원이 합해져서 조인이 되는 것이니 (정인과 합하여) 극락에 태어날 수 있기 때문이다.”라고 보아야 하고, 중배설에서는 “행과 원이 합해져서 조인이 되는 것이니 정인과 합하여 (극락에 태어날 수 있기 때문이다.)”로 읽어야 할 것이다. 그러한 점을 나타내 주기 위하여, 필자는 ‘(인) → (과)’을 보충하였다.

셋째, ‘한결같이 오직 무량수불을 염하는 것’을 ‘관’이라 하였으며, ‘다소라도 선을 닦는 것’을 ‘행’이라 한 부분에 대해서이다. 우선, 원효는 ‘행’이라는 말을 두 번 쓰고 있는데, 관과 합하여 조만업¹³⁾을 구성하는 행은 ‘좁은 뜻의 행’이라 보아야 하고, 원과 합하여 조인을 구성하는 행은 ‘넓은 뜻의 행’으로 구분해서 이해해야 할 것이다. 원효의 이러한 ‘행’ 개념은 후대의 정토불교에서 확립된 ‘나무아미타불’ 칭명염불을 행으로 보는 관점과는 다른 것이다. 특히 ‘좁은 뜻의 행’은 작선의 의미인데, 이는 하배에서는 사라지게 된다는 점은 앞서 살펴본 그대로이다.

그런데 원효의 ‘행’ 개념보다 더 크게 주목할 대목은 ‘한결같이 무량수불을 생각하는’ 것을 ‘관’으로 언급하였다는 점이다. ‘관’은 흔히, 관불(觀佛)이나 염불(念佛)의 뜻을 가리키는 것으로 생각된다. 이때 ‘염불’은, 칭명염불의 뜻이 아니라 관상(觀像)염불의 뜻¹⁴⁾으로 보아야 할 것이다. 문제는 원효가 ‘오롯이 저 부처님을 염한다’는 말을 ‘관’으로 이해한 배경이 무엇인가 하는 점이다. 정토불교의 전통 안에서는 견불(見佛)을 주장하는 『반주삼매경(般舟三昧經)』(대정장, 13: 914a)이나 극락세계와 아미타불을 관찰하는 『관무량수경』을 떠올릴 수 있다.¹⁵⁾ 원효는 이 경전 모두를 주석한 것으로 알려지는 만큼 그것을 충분히 이

13) ‘조만업’이 들어가는 『종요』의 문장을 『유심안락도』에서는 그대로 인용하고 있으나, ‘조만업’을 ‘조업(助業)’으로 바꾸었다(한불전, 1: 572a). 한명숙은 “문맥의 일관성을 고려하면 ‘滿’은 연자이다.”(한명숙, 2017: 313)라고 하였으나, 원효가 ‘조업’이라 하지 않고 굳이 ‘조만업’이라고 해서 ‘滿’을 집어넣은 데에는 나름의 이유가 있지 않았을까? 어쩌면 ‘助業’이라고 할 때 ‘助因’과 혼돈을 일으킬 수 있는 가능성을 사전에 차단할 필요를 염두에 두었을지도 모른다.

14) 관상염불과 칭명염불을 둘 다 설하지만, 결국 관상염불에서 칭명염불로의 교체(廢立)를 보여 주는 것이 바로 『관무량수경(觀無量壽經)』이다. 특히 그 하품하생(下品下生)에서, “그대가 만약 저 부처님을 염(念)할 수 없다면, 마땅히 ‘귀명무량수불(歸命無量壽佛)’이라 칭(稱)하라”(대정장, 12: 346a)고 하였는데, 이때 ‘염’은 관상염불이고 ‘칭’은 칭명염불을 가리킨다.

해하고 있었을 터이고, 또 영향을 받았을 수도 있다. 그에 더하여, 필자는 『무량수경』의 삼배설에서도 이미 ‘견불’의 사상을 확인할 수 있음에 주의를 환기하고자 한다. 삼배설에서는 ‘견무량수불’(대정장, 12: 272b)을 말하고 있는데, 범본의 삼배설 역시 현세에 저 아미타여래를 “어떻게 하면 뵈 수 있을까?”(大田利生, 2006: 185)라고 하였다. 『무량수경』의 하배설에서는 ‘몽견피불(夢見彼佛)’을 말하였으며, 『여래회』의 하배설에서도 임종 시의 견불을 “마치 꿈속에서 무량수불을 뵈는 것과 같다”(대정장, 11: 98a)라고 하였다. 이를 감안할 때, ‘무량수불을 염(念)한다’는 뜻을 ‘관’으로 파악한 원효의 해석은 타당성이 담보된다.

3. 하배

원효는 『종요』에서 삼배에 대한 그의 이해방식을 두 번에 걸쳐서 보여주고 있다. 첫 번째는 “이제 이 『무량수경』에 의지하여 삼배의 원인을 설한다”(한불전, 1: 557c)라고 시작하는 부분이고, 두 번째는 그 부분이 끝나고 난 뒤 “이제 이 글(위에서 삼배의 원인을 주해한 부분 - 인용자)이 간략하므로, (좀 더 자세히) 그 (극락) 왕생의 모습을 분별한다.”(한불전, 1: 558a)¹⁶로 시작하는 부분이다. 첫 번째는 삼배를 설명하는 『경』의 문구(文句)에 대한 간략한 주해(註解)이며, 두 번째는 앞의 주해에서 논의한 정인과 조인의 문제를 좀 더 심도 있게 고찰하는 논의(論議)이다. 차례대로 살펴보자.

15) 이 밖에 『대승기신론소』에서 말하는(대정장, 32: 583a) ‘저 부처님의 진여법신(眞如法身)’을 대상으로 하는 ‘관’ 역시 가능하다. 원효 역시 이 부분을 주석(한불전, 1: 788b)하고 있다.

16) 한편, 이 문장의 번역을 이평래는 “이제 이 글은 줄여서 그 생상을 분별한다”(이평래, 2017: 132)라고 하였으며, 한명숙은 “이제 이 글에 의거해서 간략하게 그 왕생의 모습을 밝힌다.”(한명숙, 2017: 132)고 하였다. 모두 ‘이 글’이 장차 원효가 논의할 왕생의 모습을 분별하는 부분, 즉 이 문장의 뒷부분으로 본 것이다. 그러나 그 부분(한불전, 1: 558a-559b)은 결코 간략한 내용이 아니다. 오히려 앞부분(한불전, 1: 557c-558a)보다 3배 이상 많다. 따라서 간략한 것은 앞부분이라 보아야 한다. 따라서 ‘이 글’은 문구(文句)에 대한 간략한 주해를 붙인 앞부분을 가리키는 것으로 보는 것이 옳을 것이다.

1) 문구의 주해

『무량수경』의 하배에 대한 원효의 간략한 주해를 먼저 읽어본다.

하배 안에서 두 종류의 사람을 말하고 있는데, 두 사람 중에는 각기 세 구절이 있다.

첫 번째 사람의 셋에는, 첫째 ‘가령(중배에서 말한) 모든 공덕을 능히 짓지 못하더라도 마땅히 위없이 높고 올바른 깨달음을 얻고자 하는 마음을 일으키고’라는 것은 (극락왕생의) 정인(正因)을 밝힌다. 둘째 ‘예컨대 십념을 하여 저 부처님을 염하면서’는 (극락에 태어날) 업을 원만히 함을 돕는 것(助滿業)이다. 셋째 ‘저 나라에 태어나기를 원하고’라는, 이 원은 앞에서 말한 행(조만업 - 인용자)과 합하여 (조)인(助因)이 된다. 이는 부정종성(不定種姓)의 사람이다.

두 번째 사람 중에도 세 구절이 있는데, 첫째는 ‘매우 깊은 진리를 듣고 환희하면서 신요하고’라는, 이 구절은 (앞에서 말한 부분과) 더불어 발심의 정인¹⁷⁾을 드러내는 것인데, 다만 앞의 사람과 차별하여 그 (두 번째) 사람의 깊은 믿음을 드러내고 있다. 둘째 ‘예컨대 일념을 하여 저 부처님을 염하여’라는 것은 (극락에 태어나는) 업을 원만케 함을 돕는 것(助滿業)이다. 앞 사람은 깊은 믿음이 없어서 반드시 십념이 필요함을 드러내는 것이지만, 이 (두 번째) 사람은 깊은 믿음이 있기에 반드시 십념을 갖추지 않아도 된다. 셋째 ‘지성심(至誠心)으로 저 나라에 태어나기를 원한다’는, 이 원은 앞의 행(助滿業 - 인용자)과 합하여 (조)인이 된다. 이 두 번째 사람은 보살종성(菩薩種姓)의 사람이다. 『무량수경』에서 설하는 바는 이와 같다(한불전, 1: 558a).

이러한 원효의 주해에는 몇 가지 주요한 문제가 잠재되어 있다.

첫째, 『무량수경』은 하배에 두 종류의 사람들이 있다¹⁸⁾고 말하고 있는데, 범본을 보더라도 ‘가령’, ‘예컨대’를 뜻하는 ‘antaśah’라는 말로써 그 앞과 뒤가 나뉘는 알 수 있게 된다. 그러므로 하배에 두 사람이 있다는 원효의 판단은 잘못이 아니다. 문제는 그 분기점(分岐點)의 위치에 있다. 원효는 ‘만약 깊은 진리

17) 이평래는 ‘발심과 정인’(이평래, 2017: 131)이라 하였으나, 잘못이다. 원효가 이미 발심을 정인이라 규정하지 않았던가.

18) 한편, 경흥(憬興, 681- ?)은 『무량수경연의술문찬(無量壽經連義述文讚)』에서 두 부류의 사람들이 있음을 인식하지 않았다(한불전, 2: 60b). 잘못이다.

를 들으면(若聞深法)’을 분기점으로 하여, 그 구절 이하는 둘째 부류의 사람들에 대한 설법으로 보았다. 필자가 참조한 우리말 번역본, 일본어 번역본, 그리고 영어 번역본 모두 그렇게 하였다. 정영사 혜원만이 ‘깊은 진리를 듣는’ 일은 물론 ‘지성심(至誠心)’까지를 첫 번째 ‘내지 십념’하는 사람들 속으로 묶었으며, ‘내지 일념’부터 두 번째 사람들에 대한 설법으로 파악하였다(대정장, 37: 108a). 요컨대 범본을 참조하는 한, ‘약문심법’을 분기점으로 볼 수는 없다.¹⁹⁾ 범본에서는 ‘깊은 진리가 설해질 때 만족을 얻어서 기죽지 않으며, 낙담하지 않고, 실의에 떨어지지 않으며’(大田利生, 2006: 191)까지는 모두 첫 번째 사람, 즉 ‘내지 십념’을 하는 사람에게 해당되는 내용으로 되어 있기 때문이다. 『여래회』에서는 아예 ‘만약(若)’조차 없다. 그저 ‘매우 깊은 진리를 듣고(聞甚深法)’(대정장, 11: 98a)라 했던 것이다. 『무량수경』의 ‘약문심법’과 같은 구절로부터 새롭게 내용이 전개된다고 보지 않았다는 뜻이다.

둘째, 원효는 ‘가령(중배에서 말한) 모든 공덕을 능히 짓지 못하더라도’부터 ‘한결같이 뜻을 오롯이 하고서’까지를 첫 번째 사람에게만 해당되는 내용으로

19) 이 글의 심사위원 중 한 분은 ‘만약 깊은 진리를 들으면’으로 시작하는 부분을 앞 사람에 속하는 것으로 보는 필자의 분류방식에 반대의견을 전해왔다. 그 논리는 다음과 같다. “이는 삼배인을 설명할 때, 인(因), 관(觀), 행(行), 원(願)의 순서를 따르는 일관된 서술방식과 그 내용이 부합하지 않기 때문이다. 다시 말해서 이 구절은 마지막 서술 순서인 원(願)의 내용과는 동떨어져 있기 때문이다. 이 구절의 내용은 서술상 첫 번째 순서인 인(因)과 관련된 보리심을 내는 열락(悅樂)의 환희심을 보여주고 있기 때문에 범본에 관계없이 원효가 분기한 대로 두 번째 사람의 설명 첫머리로 보는 것이 타당하다.” 이러한 관점에 대해서 필자의 반론은 다음과 같다. 첫째, 인, 관, 행, 원을 따르는 일관된 서술방식이라는 것은 원효의 이해를 나타내는 구조일 뿐이다. 필자가 문제 삼는 것은 바로 그러한 원효의 이해를 나타내는 구조가 『무량수경』의 하배를 설명하는 데 적절하지 않다는 것이다. 둘째, 한문의 『무량수경』에서 보면, ‘원생기국(願生其國)’이라는 표현이 두 번 나오고 있으며, 그것을 ‘문장의 끝’으로 파악하여 분기(分岐)하는 것이 타당하게 보이는 것도 사실이다. 하지만, 그것은 절대적인 기준이 될 수 없다. 왜냐하면 『무량수경』의 제18원에 보면, ‘원생기국’과 같은 뜻의 ‘욕생아국(欲生我國)’이라는 말이 뒤에 ‘내지십념’ 보다 앞에도 나오는 경우가 있기 때문이다. 셋째, ‘만약 깊은 진리를 들으면’으로 시작하는 부분이 ‘인과 관련된 보리심을 내는 열락(悅樂)의 환희심을 보여주고’ 있다고 하는 심사위원의 관점은 타당하다. 그런데 만약 그렇다면, 그것은 첫 번째와 관련된다. (심사위원 선생님 역시 그렇게 말하고 있지 않았던가?) 그런데 왜 다시 그 부분으로부터 두 번째 사람에 대한 서술이 시작된다고 보아야 한다는 말인가? 필자의 분류대로 하배를 이해하게 되면, 즉 범본의 의미를 참조하여 『무량수경』을 이해하게 되면, 하배에서 두 사람으로 나누는 것에 있어서 기준은 다름 아니라 ‘내지십념’과 ‘내지일념’이라는 점이 분명해지는 효과가 있다. 이는 곧 제18원의 인문(因文)에서 말하는 ‘내지십념’(대정장, 12: 268a)과 제18원의 성취문(成就文)에서 말하는 ‘내지일념’(대정장, 12: 272b)이 하배 안에 다 들어와 있음을 잘 드러낼 수도 있게 된다. 정토신앙은 바로 그러한 ‘내지십념’과 ‘내지일념’을 통해서 왕생한다는 신앙이기 때문이다.

과약하였다. 그러나 그렇지 않다. 그 구절들은 범본에는 상응하는 내용이 없지만, 범본이 ‘내지십념’에 해당하는 내용부터 존재하고 있음을 생각하면, ‘가령(중배에서 말한) 모든 공덕’부터 ‘뜻을 오롯이 하고서’까지 부분은 첫째와 둘째 사람들 모두에게 공통적으로 요구되는 내용이라 보는 것이 타당하다. 범본에 따르는 한 그렇다. 바로 이러한 이해에 근거하여 하배설의 내적 구조를 일목요연하게 제시해 본다.

- ┌ 시방세계(十方世界) ~ 일향전의(一向專意) : 공통사항
- ├ 내지십념(乃至十念) ~ 불생의혹(不生疑惑) : 첫 번째 사람
- └ 내지일념(乃至一念) ~ 원생기국(願生其國) : 두 번째 사람

셋째, 원효의 해석에서 오류라고 지적하지 않을 수 없는 것이 하나 더 있다. 『무량수경』이나 범본은 공히 ‘내지 십념’하는 사람이나 ‘내지 일념’하는 사람이나 모두 극락에 가서 태어난다는 결과에서는 전혀 차별이 없다고 하였기 때문이다. 원효의 해석이 『무량수경』에 배치되기에 필자는 감히 ‘오류’라고 하였던 것이다. 원효가 말하는 것처럼, 십념을 하는 사람은 깊은 믿음을 갖추지 못했으며 일념을 하는 사람은 깊은 믿음을 갖고 있다는 이야기는 전혀 나오지 않는다. 깊은 믿음을 갖추지 않은 사람이 어찌 무량수불을 염하고 그 나라에 태어나기를 원할 수 있겠는가. 또 십념을 하는 사람은 아직 부처가 될지 안 될지 알 수 없는 부정중성의 사람이고, 일념을 하는 사람은 보살의 길을 걸어갈 수 있는 보살중성의 사람이라는 등의 차별적 해석이 들어설 자리는 애당초 존재하지 않았다. 왜 원효는 이러한 오류를 범했던 것일까? 필자는 두 가지 측면에서 그 이유를 생각해 본다.

하나는 표의문자인 한문에서 ‘일’과 ‘십’이 주는 이미지에 차이가 있기 때문이다. ‘일’은 정신의 순수집중 내지 삼매를 떠올리게 하는 말이다. 이에 반하여, ‘십’은 잡다(雜多)를 상징하기도 한다. 아직 순수한 정신집중이 안 된 상태로 파악되기 쉽다는 문화적 배경이 있는 것이다. 다른 하나는 정토불교의 교리해석과 관련한 문제이다. ‘내지십념’과 ‘내지일념’이라는 말은 둘 다 법장비구가 세운 서원 중 제18권에 나오는 구절이다. ‘내지십념’은 『무량수경』의 상권에서 법장비구가 스스로 세운 서원에 나오는 말이고(대정장, 12: 268a), ‘내지일념’은 하

권에서 붓다가 중생들에게 범장비구의 서원을 한 번 더 선포해 주는 형식을 취하는 형식으로 말해진다(대정장, 12: 272b). 그러니까 ‘내지십념’이든 ‘내지일념’이든 공히 왕생이 가능하다고 말해지고 있는 것이다.

그런데 원효는 하배를 이해함에 있어서 그것을 제18원과 연결 짓지 못하고 말았다. 그 결과 ‘내지십념’의 경지와 ‘내지일념’의 경지를 서로 다르게 보았던 것이다. 게다가 그는 하배의 십념에 두 가지 뜻이 있다고 함으로써 많은 혼돈을 초래하였는데. 이는 다음 ‘의미의 논의’에서 논하기로 하자.

2) 의미의 논의

원효는 하배설에 나오는 ‘십념’이라는 한 마디에 두 차원의 의미, 즉 현료의(顯了義)와 은밀의(隱密義)가 있다(한불전, 1: 558b-c)고 말한다. 종래 원효의 십념사상에 대해서는 이미 많은 연구(源 弘之, 1973: 303-305; 惠谷隆戒, 1976: 87-89; 후지 요시나리, 2001: 266-273)가 이루어져 왔다. 하지만 은밀의 십념의 설정을 어떻게 이해하는 것이 좋은지에 대해서는 전혀 고려된 바 없다. 이제 필자는 이 글에서 감히 그러한 시도를 해보고자 한다.

(1) 은밀의 설정의 문제점

은밀의의 십념은 자심(慈心), 비심(悲心) 등 ‘열 가지의 마음(十心)’(한불전, 1: 558c)을 가리키는데, 그 출전은 『미륵발문경(彌勒發問經)』²⁰⁾이다. 문제는 은밀의의 십념은 ‘하배’라는 근기(根機)에게는 부합하지 않는다는 점이다. 원효 스스로 은밀의의 십념은 ‘초지(初地) 이상의 보살이라야’(한불전, 1: 558c) 가능하다고 했다. 그러나 이미 『무량수경』에서는 하배의 중생들은 ‘(중배에서 말한) 모든 공덕을 능히 짓지 못하는’ 근기였지 않던가. 뿐만 아니라, 원효 스스로 십념을 해야 하는 사람은 ‘깊은 신심이 없다’고 하지 않았던가. 정녕, 하배가 이런 정도의 근기라고 한다면 초지 이상의 보살이라야 감당할 수 있다는 『미륵발문경』의 십념을 제시해서는 안 되는 것 아닐까.

그런데 원효는 그렇게 했다. 그러면서도 은밀의의 십념과 현료의의 십념을 어떻게 조화롭게 행할 수 있는지에 대해서는 더 이상 논의하지 않는다. 한편,

20) 은밀의에 대해서는 『미륵발문경』의 십심이라고 했으나, 실제로는 지엄(智嚴, 602-668)의 『공목장(孔目章)』에 있는 십심과 문장이 일치하고 있다(惠谷隆戒, 1976: 87).

그가 영향을 받았다(源弘之, 1973: 303)는 가재(迦才)는 이 양자의 관계에 대해서는 두 번에 걸쳐서 조화(會通)를 시도한 바 있다. 우선, 근기가 맞지 않는 것 아닌가 라는 질문에 대해서인데, 일심을 상속하기만 하면 번뇌(結使)가 없는 것이 되며 보리심(菩提心)을 발하기만 하면 범부념(凡夫念)을 초월(대정장, 47: 91c)할 수 있다고 답했다. 그 다음, 은밀의의 심념은 평상시에 행하는 것이고 임종 시에는 현료의의 심념을 하면 된다는 시간적 분배를 통해서 은밀의와 현료의는 조화롭게 행할 수 있다(대정장, 47: 93c)는 입장을 제시한다. 이러한 가재의 입장 역시 검토할 여지²¹⁾는 있겠으나, 원효는 그러한 절충조차 시도하지 않는다.

그렇기에 은밀문을 세운 그의 뜻이 어디에 있는지 난해한 것이다. 혹시 평소의 사상적 지향성인 화쟁(和諍)의 입장에서 양자를 함께 모아놓고자 했던 것일까? 물론, 서로 다른 두 입장을 한 자리에 모아놓고 모두 다 살려간다는 맥락에서 볼 때, 화쟁론의 태도가 어느 정도는 투영되어 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 그렇게만 이해할 수는 없다는 것이 필자의 생각이다. 화쟁은 양자의 가치가 동등하게 평가되어야 성립가능한데, 원효는 은밀의와 현료의를 평등의 관계로 보는 것이 아니라 전환의 관계로 보고 있기 때문이다.

널리 알려진 바와 같이, 원효는 『종요』에서 극락에 거주할 수 있는 사람들의 부류를 넷으로 구분해서 말한다. 첫째는 부처님만이라는 설이고, 둘째는 제8지 이상 보살이라는 설이며, 셋째는 초지(初地) 이상의 보살이라는 설이고, 넷째는 정정취(正定聚) 이상이라는 설이다. 이 네 가지 입장(한불전, 1: 554a-555a)²²⁾은

21) 이 글의 한 심사위원은 “『화엄경』의 논리를 비우쳐 보아서도 (---) 하배인 가운데서도 믿음의 깊은 사람은 곧 바로 일념 속에 아미타불을 관할 수 있다”고 말한다. 『화엄경』의 논리는 그렇다. 하배 중생에게도 높이 올라올 수 있다고 강력히 경책(警策)한다. 그러나 『무량수경』의 논리는 하배 중생들에게 용맹정진을 요구하지 않는다. 오히려 하배 중생들 역시 쉽게 감당할 수 있는 방법을 제시한다. 정토신앙이 난行道(難行道)가 아니라 이行道(易行道)라고 말하는 까닭 역시 여기에 있다. 가재 역시 정토신앙의 이러한 특성을 정확히 보지 못한 것 같다. 오늘날 『화엄경』의 논리가 중심이 되는 한국불교에서 하배 중생들의 근기에 맞지 않는 최상승(最上乘)의 법문을 제시한 까닭에 얼마나 많은 중생들이 길을 잃고 방황했던 것일까. 아무리 좋은 보약이라도 환자의 체질이나 병의 성질에 맞지 않는다면, 환자의 치유를 오히려 어렵게 할 수도 있는 것 아니겠는가. 하배 중생들에게 주어지는 방법은 『화엄경』의 논리가 아니라 『무량수경』의 논리일 것이다. 정녕 원효는 『무량수경』의 주석서인 『종요』를 저술함에 있어서 하배 중생에게 『무량수경』의 논리가 아니라 『화엄경』의 논리를 제공했던 것일까? 만약 원효가 그랬다면, 원효는 근기에 따라서 법을 설하는(隨機說法)는 불교의 기본정신을 외면했다고 해야 할 것이다. 그렇지는 않았을 것으로 필자는 믿기에, 심사위원의 의견을 받아들일 수 없음을 말하는 것이다.

첫째에서 넷째로 갈수록 점점 더 낮은 지위의 중생들까지 다 극락에 거주할 수 있다고 하면서 포용성의 범위가 넓어진다. 마치 피라미드처럼 말이다. 그 피라미드의 가장 아래 기단(基壇)에 『무량수경』과 『아미타경』이 위치하고 있는 것으로 원효는 말한다. 『관무량수경』 역시 함께 포함될 수 있을 것이다.

원효는 네 가지 입장 중에서 정토불교를 그 넷째에 위치하고 있다. 이는 그 앞의 첫째에서 셋째까지는 모두 전환의 과정 내지 계기(契機)를 나타낸 것으로 볼 수 있다. 즉 원효가 그 자신의 관점으로 내세우고자 했던 것은 마지막 넷째의 정정취 이상이면 머물 수 있는 극락이라는 정토불교의 교설이었던 것이다. 네 가지 입장은 그렇게 첫째로부터 넷째까지 전환되는 것이 마치 계단을 내려가는 것과 같다고 해서 원효 스스로 ‘계강(階降)’(한불전, 1: 554a)이라는 용어를 쓰고 있다. 필자는 이러한 ‘전환의 논리(내지 계강의 논리)’²³⁾가 은밀의의 십념(=셋째 순전히 보살들만의 정토)과 현료의의 십념(=넷째 정정취 이상의 정토) 사이에서도 적용되어 있다고 본다. 원효 스스로 은밀의의 십념은 셋째이고, 현료의의 십념은 넷째(한불전, 1: 559a)에 해당된다고 밝히고 있기 때문이다.

은밀의와 현료의를 평등하게만 생각하고 말았던 종래 모든 연구자들의 생각과는 달리, 십념에 대한 원효의 생각은 은밀의까지 함께 고려했으나 결국은 은밀의로부터 전환하여 현료의 하나로 귀결(歸結)됨을 보이고자 한 것으로 필자는 본다. 겉으로(顯) 보면 원효의 십념 사상은 은밀의와 현료의의 이중구조로

22) 또한 『경소』에서도 말하는데, 큰 차이는 없다. (한불전, 1: 563a)

23) 『유심안락도』 스스로 원효의 저술일 수 없는 또 하나의 증거를 이 은밀의의 문체와 관련하여 보여주고 있다. 『유심안락도』는 은밀의에 대한 원효의 입장을 다 전제한 뒤, 『유심안락도』는 ‘어떤 사람의 주장’이라고 하면서 『미륵발문경』(=『미륵소문경』)의 주장 역시 『관무량수경』과 마찬가지로, 넷째 정정취 이상의 사람이라면 극락에 거주할 수 있다는 관점에 해당한다는 견해(한불전, 1: 573b-c)를 소개한다. 이는 분명 원효의 입장에 대한 반론이라 볼 수 있다. 이 반론의 요지를 충실히 소개한 뒤, 『유심안락도』의 저자는 ‘풀이해서 말한다’라고 하면서 그 스스로의 입장을 제시한다. 그런데 그것은 ‘어떤 사람의 주장’에 대한 비판이 아니라, 그 ‘어떤 사람의 주장’이 옳다고 말하는 맥락이다.(그러므로 『유심안락도』의 저자는 원효와는 다른 사람임을 보여준다. 『유심안락도』를 결코 원효의 저술이라 말할 수 없게 하는 또 하나의 증거이다.) 원효를 비판한 ‘어떤 사람의 주장’은 은밀의의 십념, 즉 자심, 비심 등의 마음은 굳이 초지보살이 아니라도 다 가질 수 있고 행할 수 있다는 취지이다. 필자는 그러한 마음을 초지에 이르기 전의 수행자들도 가질 수도 있고 행하려고 노력할 수도 있지만, 언제나 항상 그러한 마음에 도달되어 있기는 쉽지 않다고 본다. 그런 뜻에서 ‘어떤 사람의 주장’이나, 그것을 동의해 주고 있는 『유심안락도』의 주장에 동의할 수 없는 것이다. 요컨대 ‘어떤 사람의 주장’과 같이, 은밀의의 십념 역시 현료의의 십념과 마찬가지로 넷째 정정취 이상이면 극락에 거주할 수 있다고 보는 관점이라는 것은 지금 이 글에서 문제삼는 ‘은밀의의 문체’에 대한 올바른 해결책도 아니며, 원효의 입장에 대한 정확한 이해라고 생각되지도 않는다.

보이지만, 속으로(隱) 보면 ‘현료의 하나로 전환’을 보여주고 있는 것으로 필자는 판단한다. 이렇게 이해하지 않고, “이제 이 『양권경(兩卷經)』(『무량수경』 - 인용자)에서 십념을 설하는데, 이러한 은밀과 현료의 두 뜻을 다 갖추고 있다”(한불전, 1: 559a)고 말한 원효의 입장을 평등한 병렬로 이해하게 될 경우에는 앞에서 살펴본 것과 같이, 원효가 넷째의 계기(정정취 이상)인 『무량수경』을 이해함에 있어서 그보다 높은 계위인 셋째의 계기(초지 이상)를 가지고 오게 되는 일이 발생하게 된다. 이는 원효 스스로의 자기모순이라고 해야 할 터인데, 비록 은밀문을 가지고 옴으로써 원효 스스로 복잡하게 만들기는 하였으나 자기모순에 떨어졌다고 말하기 보다는, 은밀문을 세웠으나 곧 은밀문에서 현료문으로 전환하라고 말하였던 것으로 본다. 그럼으로써 원효가 방방곡곡 다니면서 민중들에게 ‘나무아미타불’을 일러주고 함께 칭명하면서 춤염불을 추었다는 『삼국유사』의 기록과 『종요』에 나타난 그의 정토사상이 아무런 모순 없이 일치할 수 있게 된다.

(2) 범본, 오직 현료의 십념뿐

이제 범본의 하배설에서는 과연 ‘십념’을 어떻게 말하고 있는지 살펴볼 차례이다. ‘십념’을 ‘daśa-citta-utpādāt’라고 하였다. ‘daśa’는 ‘십(十)’이고, ‘citta’는 ‘마음(心, 念)’이다. ‘utpādāt’는 ‘일으킴(起, 發)’을 뜻하는 명사 ‘utpāda’의 탈격(奪格, Ablative) 형태이다. 그래서 ‘daśa-citta-utpādāt’는 ‘십념을 일으킴으로부터’라는 뜻이 된다. ‘---로부터’라는 뜻의 탈격은 ‘---에 의해서’라는 뜻으로 옮길 수 있는 구격(具格, Instrumental)을 취하는 것도 가능하다. 실제로 하배설의 ‘일념(一念)’에 대해서 범본은 ‘eka-citta-utpādena-api’라고 하였다. ‘eka’는 ‘일(一)’이고, ‘api’는 ‘또한’이라는 말이니, ‘일념을 일으킴에 의해서도’라는 의미이다. 즉 ‘utpādāt’와 ‘utpādena’가 담당하는 문장 안에서의 문법적 역할은 동일하다는 것이다.

모두 ‘저 여래(taṃ tathāgatam)’를 수념(隨念)하거나 사념(思念)하는 결과를 가져오는 원인으로 삼는다는 말이다. 필자가 ‘수념하다’로 옮긴 말은 ‘sam-anu-smariṣyanti’이다. ‘sam’과 ‘anu’는 모두 접두어인데, ‘sam’에는 ‘함께’라는 뜻이 있고, ‘anu’에는 ‘---을 따라서’라는 뜻이 있다. ‘smariṣyanti’는 ‘기억하다(念)’라는 뜻의 동사어근 ‘√smṛ’의 3인칭·복수·미래 형태이다. 『무량수경』

에서 ‘내지 십념’ 뒤에 나오는 ‘염무량수불’의 ‘염’에 해당하는 범어가 바로 이 ‘samanusmarīṣyanti’이다.

‘내지 일념’ 뒤에 나오는 ‘염어피불(念於彼佛)’의 ‘염’은 범어로 ‘manasi-karīṣyanti’인데, ‘manasi’는 ‘마음’을 뜻하는 명사 ‘manas’의 단수·처격 형태이다. ‘karīṣyanti’는 ‘하다, 만들다’의 뜻을 갖는 동사 어근 ‘√kr’의 3인칭·복수·미래 형태이고, ‘manasi-karīṣyanti’는 명사 ‘manasi’가 동사의 접두어 역할을 한 동사복합어인데, 흔히 ‘작의(作意)하다’로 번역되어 왔다. 필자는 ‘수념하다’와 동일한 역할을 하는 말로 생각하여 ‘사념하다’로 옮겼다.

이렇게 보면, ‘daśacittotpādāt’가 되었던 ‘ekacittotpādena’가 되었던 공허, 그러한 마음의 일으킴을 통해서 저 아미타여래를 잘 생각할 수 있게 되는 결과를 기대하는 문맥(context)이다. 이러한 문맥의 파악이 중요한 까닭은 바로 ‘십념’의 의미를 ‘열 가지 마음’(은밀의)으로 볼 것인가, 아니면 ‘열 번의 마음’(현료의)으로 볼 것인가 하는 문제에 해답을 제출해야하기 때문이다. 문맥을 고려하지 않고, ‘daśacitta’라는 말을 옮긴다면, 그 두 가지 가능성 모두 열려있다고 해야 할 것이다. 그러나 한 단어의 의미는 문맥, 즉 문장 안에서 담당하는 역할에 따라서 규정된다는 언어학의 일반적 원칙을 고려할 때, ‘열 가지 마음’이 아니라 ‘열 번의 마음’으로 이해하는 것이 옳다.

앞에서 본 바와 같이, 원효는 삼배설의 문구를 주해할 때 ‘저 부처님을 염하는 것’을 관(觀)으로 보았던 것 아닌가. 이때 ‘관’은 관불이나 견불의 의미인데, 양자는 모두 ‘명상적’이라는 특성을 갖는다. 그러므로 적어도 원효의 삼배 이해에서 ‘염무량수불’을 명상적인 것으로 보았다는 말이다. ‘내지 십념’이나 ‘내지 일념’은 공허 ‘좁은 뜻의 행’이다. 그것은 ‘관’과 함께 조만업(助滿業)을 구성한다는 것은 앞서 살펴본 바 있지만, 그 행은 관을 위한 행이라 해도 좋을 것이다. 아미타불에의 관(=명상=정신집중)을 위해서는 ‘열 가지 마음’을 일으키는 것²⁴⁾이 도움이 될까? 오직 하나의 마음, 즉 아미타불을 생각하는 그 마음을 ‘열 번’ 반복적으로 ‘일으키는 것’이 도움이 될까? 당연히 후자일 것이다. 이런 이유로, 필자는 범본에서의 ‘daśa-citta’를 은밀의의 ‘열 가지 마음’이 아니라, 현료의의 ‘열 번의 마음’으로 판단하는 것이다. 그만큼 ‘내지십념’에 ‘열 가지 마음’의 의

24) 『유심안락도』는 이 열 가지 마음을 염한다고 하더라도, 그것은 ‘동시에’가 아니라 하나하나의 마음을 따라서 이루어진다(隨成一心)는 것을 말하고 있다 (한불전, 1: 573c).

미는 적어도 『무량수경』에서는 확인되지 않는다는 말이다. 원효 스스로 ‘열 가지 마음’의 의미를 『미륵소문경』에서 가지고 왔다고 하지 않았던가.

IV. 맺음말

이 글은 ‘인도의 정토사상’이 중국에서 한문으로 번역된 경전들을 매개로 해서 한국에 전해졌을 때, 어떻게 이해되고 어떻게 수용되었는지 하나의 사례를 『무량수경』의 삼배설에 대한 원효의 이해를 재평가함으로써 살펴보고자 했다.

원효는 『무량수경』의 범어 원본(=범본)은 읽지 못했다. 그런 이유로 인해서, 그의 삼배 해석에서 오류가 발생했다는 점을 정리해 본다면, 그것이 곧 ‘한국적 수용’의 한 양상이 되리라 본다. 물론 그가 범한 오류는 불가피한 것이었으며, 그런 뜻에서 전적으로 그에게 책임을 지라고 비판할 수는 없다. 다만, 현재 시점에서 볼 때 그러한 점을 명백히 인식하는 것은 중요하다. 즉 『무량수경』의 이해를 위하여 원효의 주석을 참조해야 하는 것이지, 『무량수경』과 떼어놓고 『중요』를 생각해서는 안 된다는 것이다.

첫째는 하배에서 ‘내지일념’과 ‘내지십념’의 경지를 다르게 평가했으나, 이는 굳이 범본까지 참조하지 않더라도 오류라고 말하지 않을 수 없다. 『무량수경』 제18원에서는 ‘내지일념’이든 ‘내지십념’이든 다 왕생할 수 있는 원인이 된다고 했기 때문이다.

둘째는 ‘십념’에 은밀의의 십념, 즉 ‘열 가지 마음’과 현료의의 십념, 즉 ‘열 번의 마음’이 둘 다 있다고 했다. 그러나 열 가지 마음 자체는 이미 범부의 마음이 아니라 초지(初地) 이상의 보살이라야 가질 수 있는 마음이라는 점에서, 애당초 범부중생들에게는 제시될 필요가 없었던 것이다. 뿐만 아니라, 범본에서는 ‘열 번의 마음’만을 지지하고 있음을 그 문맥을 통해서 확인할 수 있었다. 그러므로 그가 은밀문을 말한 맥락을 현료문과 함께 이중구조를 형성했다고 보기 보다는, 은밀문은 현료문으로 전환되는 데 의의가 있다고 이해할 필요가 있다. 이렇게 볼 수 있을 때, 우리는 비로소 『중요』에서 말하는 원효의 정토사상과 『삼국유사』가 전하는 원효의 정토신앙이 모순없이 잘 조화된다고 할 수 있을 것이다.

범본을 읽지 못하고 한문을 통해서 밖에 ‘인도의’ 정토사상을 수용할 수밖에 없었던 원효의 입장을 생각할 때, 일방적으로 원효를 비판하자는 의도는 아니다. 또 한문이 갖는 장점을 살려서 깊이 있는 해석을 이루어낸 측면도 분명 적지는 않다. 그런 점에서 필자는 ‘비평’이라는 말을 썼던 것이다. 하지만, 21세기를 살아가는 우리 앞에는, 원효가 읽지 못했던 3종의 한역과 범본이 놓여있다. 이를 통해서 『무량수경』에 대한 새롭고도 정확한 이해에 도전할 수 있는 것이다.

필자는 이러한 작업을 통해서 인도의 정토사상을 21세기 한국에 ‘재수용(再受用)’하는 일이 필요하다고 생각한다. 이 글을 통해서 그러한 화두를 제시하고, 그 방법론을 보여주고 싶었다.

참 고 문 헌

대정장 = 대정신수대장경

한불전 = 한국불교전서

- 『관무량수불경(觀無量壽佛經)』(강량야사 역), 대정장 12.
 『대보적경(大寶積經)』 「무량수여래회」(보리류지(菩提流志) 역), 대정장 11.
 『대승기신론(大乘起信論)』, 대정장 32.
 『대승기신론소기회본(大乘起信論疏記會本)』, 한불전 1.
 『무량수경(無量壽經)』(康僧鎧 역), 대정장 12.
 『무량수경연의술문찬(無量壽經連義述文讚)』(경흥), 한불전 2.
 『무량수경의소(無量壽經義疏)』(혜원), 대정장 37.
 『무량수경의소(無量壽經義疏)』(길장), 대정장 37.
 『무량수경종요(無量壽經宗要)』(원효), 한불전 1.
 『무량청정평등각경(無量淸淨平等覺經)』(지루가참 역), 대정장 12.
 『반주삼매경(般舟三昧經)』(지루가참 역), 대정장 13.
 『불설아미타경소(佛說阿彌陀經疏)』(원효), 한불전 1.
 『삼국유사(三國遺事)』(일연), 한불전 6.
 『아미타삼야삼불살루불단과도인도경(阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經)』(지겸 역), 대정장 12.
 『유심안락도(遊心安樂道)』(傳 원효), 한불전 1.
 『왕생예찬계(往生禮讚偈)』(선도), 대정장 40.
 『정토론』(가재), 대정장 47.

김호성, 2020, “원효의 정토사상과 범본 무량수경 1”, 『인도철학』 제60집, 서울 : 인도철학회.

김호성, 2022, “원효와 唯心淨土說”, 『한국문화』 98집, 서울 : 서울대학교 규장각 한국학연구원.

大田利生, 2006, 『漢譯五本 梵本藏譯 對照 無量壽經』, 京都 : 永田文昌堂.

大田利生, 2017, “無量壽經願文の研究”, 『淨土思想の成立と展開』, 京都 : 永田文

昌堂.

藤田宏達, 1991, “『無量壽經』の成立”, 『東과 西의 사유세계』, 서울 : 민족사.

藤田宏達, 1996, 『梵本無量壽經寫本ローマ字集成・補卷』, 東京 : 山喜房佛書林.
스에키 후미히코, 2017, “아미타불 정토의 탄생”, 원영상 편, 『붓다와 정토』, 서울 : 씨아이알.

鈴木學術財團, 1987, 『梵和大辭典』, 東京 : 講談社.

柳宗悅, 2007, 『南無阿彌陀佛』, 東京 : 岩波書店.

源弘之, 1973, “新羅淨土教の特色”, 『新羅佛教研究』, 東京 : 山喜房佛書林.

이평래, 2017, “무량수경종요”(원효), 『미륵상생경종요 외』, 서울 : 동국대학교출판부.

肖越, 2017, “無量壽經における三輩往生について”, 『武藏野大學佛教文化研究所紀要』 33號. 東京 : 武藏野大學佛教文化研究所.

태원, 2018, 『우리말 정토삼부경』, 서울 : 중도기획.

한명숙, 2014, 『무량수경연의술문찬』(경흥), 서울 : 동국대학교출판부.

한명숙, 2017, “유심안락도”(傳 원효), 『미륵상생경종요』, 서울 : 동국대학교출판부.

한명숙, 2020, 『복원본 무량수경술의기』(의적), 서울 : 동국대학교출판부.

惠谷隆戒, 1976, 『淨土教の新研究』, 東京 : 山喜房佛書林.

후지 요시나리, 2001, 『원효의 정토사상연구』, 서울 : 민족사.

(Abstract)

Korean Acceptance of the Indian Pure Land Thought*
 - focused on the Wonhyo's Understanding the three grades of
 aspirants in the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*

Kim, Ho-Sung**

This paper can be established on two works. One is to grasp the 'Indian' origin of the Pure Land Thought which has been believed in Eastern Asia through investigating 4 different Versions of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*. The other is to re-evaluate Wonhyo's analysis and understanding on the Chinese Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra* depending on the 'Indian' origin and its development. The difference between 'Indian' origin and 'Korean' interpretation will be 'Korean' acceptance of it.

Of course, I can't consider the all contents of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*. So, I can't but focus on the theory of the three grades of aspirants. I survey the theory of the three grades of aspirants in the oldest *Da amituo jing*, *Wuliangshou jing* which has been broadly read in Eastern Asia, the only one Sanskrit Version, and *Wuliangshou rulai hui*.

After that, I re-evaluate Wonhyo's interpretation on the grades of aspirants. The difference between 'Indian' thought of the three grades of aspirants and 'Korean' understanding of it was caused from the Chinese Version which Wonhyo read and interpreted. By this study, I could confirm not only the importance of Sanskrit Version but also the necessity of 're-acceptance' of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra* via the contrast between Sanskrit Version and Chinese Version.

Key Words : *Da amituo jing*, *Wuliangshou jing*, Sanskrit Version, *Wuliangshou rulai hui*,
 Three grades of aspirants, Wonhyo.

투고일: 2022. 10. 12. / 심사일: 2022. 11. 07. ~ 2022. 11. 17. / 게재확정일: 2022. 11. 16.

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government(NRF-2017S1A6A3A02079749).

** Professor, College of Buddhist Studies, Dongguk University.