

## 법상종에서 미륵정토와 아미타정토의 융합

李慶禾\*

- I. 머리말
- II. 법상종의 유래와 발전
- III. 법상종에서 두 정토의 융합
- IV. 감산사 미륵보살입상과 아미타불입상
- V. 맺음말

### 국문초록

이 글은 법상종의 인식구조에 따라 아미타와 미륵의 시공간적 개념이 어떻게 예술로 재현되는가 하는 관점에서 살피고자 한다. 법상종에서의 淨土(佛性)는 眞如의 완전한 깨달음으로 특징지어지고 거기에 이르는 궁극적인 인식으로 이해된다. 법상종은 세계를 이루는 법의 독특한 상(특질)을 인간의 관념작용을 통해서, 현상계에 존

\* 전남대 사학과 BK21계약교수

대표논저 : 2009 「三世佛을 통해 본 백제 미륵사지」 『韓國思想과 文化』49 ; 2009 「중국 당 道宣의 戒壇과 金山寺 戒壇」 『歷史學研究』35 ; 2002 「한국의 마애불」(공저), 다른세상.

재하는 사물들의 궁극적 실체인 佛性의 발견에 그 목적을 둔다. 불성은 완전히 깨달은 眞如에 의해서 특징지어지지만, 체계적이고 점진적인 統覺의 단계(보살도)에 의해 실현된다. 그것은 모든 정신활동의 기초인 내적 변화의 최종산물이다.

실제로 미륵정토와 아미타정토는 『법화경』과 같은 대승불교 초기 경전에 따라서 현상적인 대립경쟁 관계인데 반하여, 7세기 이후 法相宗의 관점에서는 두 정토가 융합되는 경향이 있었다. 미륵의 도솔천은 대승불교 세계관에서 윤회의 삼계(無色界, 色界 欲界)의 맨 아래층에 존재한다. 그는 석가에 이어 부처가 될 미래의 붓다이며 현재는 보살로 정의되어 있다. 아미타는 석가 성불 이전에 이미 부처가 된 과거 불이며 三界를 초월한 완성된 정토를 가지고 있다. 두 정토는 7세기 대승불교의 정복과 함께 미륵의 정토가 결국 아미타정토로 흡수되었다.

경주 감산사 석조미륵보살입상과 석조아미타불입상은 대당외교관직을 역임한 신라 육두품 신분의 김지성에 의해 719년경 삼층석탑과 함께 만들어진 불상이다. 감산사의 두 정토를 대표하고 있는 미륵보살상과 아미타불상의 현상 이면에 있는 실상을 파악하기 위해서 두 불상은 법상의 범주에서 다루어져야 한다. 이에 따라 감산사 미륵보살상과 아미타불상은 정토의 실현인 불성(진여)의 깨달음을 통해 재현되었다. 왜냐하면 미륵상이 발아-미완-가능성의 이미지이고 아미타가 만개-완성-완전-정토-불성의 재현체계를 이루고 있기 때문이다.

우리는 정토를 가시적으로 증명할 수 없지만 현상으로 끌어내려 경험을 하도록 像을 만든다. 눈에 보이지 않는 것을 재현하였으므로 相 혹은 像의 진의를 찾아야 한다. 실상은 현상의 내부에 존재하며 우리는 그 실체, 본성을 정토로 보게 된다. 도솔천과 극락은 인간의 관점에서 가까움(近)과 먼 것(遠)의 대조이다. 옥계에 있는 도솔천은 보살지의 수행을 필요로 한다. 삼계를 벗어난 정토로 가기위해서이다. 법상의 범주에서 두 정토는 결국 보는 사람의 마음에서의 경쟁이지 분별과 집착을 떠나면 하나의 진여의 세계로 들어간다. 이와 같이 감산사 미륵보살과 아미타상은 8세기 신라사회 안에서 궁극적으로 불성에 이르는 길을 재현한 주목할 만한 법상종미술이다.

주제어 : 정토, 법상종, 불성, 김지성, 감산사미륵보살입상, 감산사아미타불입상.

## I. 머리말

법상종에서의 淨土(佛性)는 眞如의 완전한 깨달음으로 특징지어지고 거기에 이르는 궁극적인 인식으로 이해된다. 법상종의 토대인 인도 유가행과 世親의 중심개념에 따르면 이 모든 세계는 단지 관념작용에 불과하다. 법상종의 관점에는 여덟 가지 의식의 층이 있으며, 지혜로의 변이 그리고 실상에 대한 파악이 마음의 작용에 의해 이루어진다. 곧 心의 상호작용으로 장애를 걷어내고 대상의 실체를 찾는 唯識學으로 볼 수 있다. 이는 法身の 개념을 파악하도록 하며 대승불교의 기본교리들을 탐구하고 문제를 제기한다.

실제로 미륵정도와 아미타정도는 『법화경』과 같은 대승불교 초기 경전에 따라서 현상적인 대립경쟁 관계인데 반하여,<sup>1)</sup> 7세기 이후 法相宗의 관점에서는 두 정토가 융합되는 경향이 있었다. 미륵의 도솔천은 대승불교 세계관에서 윤회의 삼계(無色界, 色界 欲界)의 맨 아래층에 존재한다. 그는 석가에 이어 부처가 될 미래의 붓다이며 현재는 보살로 정의되어 있다. 아미타는 석가 성불 이전에 이미 부처가 된 과거불이며 三界를 초월한 완성된 정토를 가지고 있다.

법상종은 세계를 이루는 법의 독특한 상(특질)을 인간의 관념작용을 통해서, 현상계에 존재하는 사물들의 궁극적 실체인 佛性の 발견에 그 목적을 둔다. 불성은 완전히 깨달은 眞如에 의해서 특징지어지지만, 체계적이고 점진적인 統覺의 단계(보살도)에 의해 실현된다. 그것은 모든 정신활동의 기초인 내적 변화의 최종산물이다. 감산사의 두 정토를 대표하고 있는 미륵보살상과 아미타불상의 현상 이면에 있는 실상을 파악하기 위

1) Eugene Yuejin Wang, 2005 *Shaping the Lotus Sutra : Buddhist Visual Culture in Medieval China*, University of Washington Press, pp. 382~386.

해서 두 불상은 법상의 범주에서 다루어져야 한다. 따라서 감산사 미륵보살상과 아미타불상은 정토의 실현인 불성(진여)의 깨달음을 통해 재현되었다. 왜냐하면 미륵상이 발아-미완-가능성의 이미지이고 아미타가 만개-완성-완전-정토-불성의 재현체계를 이루고 있기 때문이다.

경주 감산사 석조미륵보살입상과 석조아미타불입상은 719년경 삼층석탑과 함께 만들어졌다(도 1, 2). 이 상은 일찍이 여러 연구자들의 관심을 끌었고 양식적 특징<sup>2)</sup>, 봉헌자의 정치 활동<sup>3)</sup> 그리고 명문을 중심으로 한 법상종미술로서 다루어졌다.<sup>4)</sup> 이 글은 법상종의 인식구조에 따라 아미타와 미륵의 시공간적 개념이 어떻게 예술로 재현되는가 하는 관점에서 살펴 고자 한다.

## II. 법상종의 유래와 발전

법상종은 범어 ‘Dharma-laksana’의 번역이며 세계를 이루는 법(Dharma)의 독특한 相(laksana)에 관련한 인간의 관념작용으로 존재한다. 중국의 법상종은 인도의 瑜伽行派(Yogacara, Yoga 실천의 유파)에 기원을 두며 동의어는 唯識論(Vijnanavada, 識의 교리)이다. 이 유파의

2) 金理那, 1988 『韓國古代佛教彫刻史研究』, 一潮閣, pp.180~189.

3) 최완수, 2000 「한국 최고의 고흥미 감산사 석조불보살」 『신동아』493, pp.594~613.

4) 文明大, 2003 『원음과 고전미-통일신라시대 불교조각사 上』, 예경, pp.69~154.  
문명대의 견해는 명문분석을 통해 신라법상종의 성립문제를 제기한다. 다음과 같이 감산사 불상의 초기 연구는 명문을 중심으로 이루어졌다. 末松保和, 1954 「甘山寺彌勒尊像後記及び阿彌陀佛の火光後記」 『新羅史の諸問題』, 東洋文庫 ; 葛城末治, 1935 「慶州甘山寺彌菩薩造像記·勒彌陀如來造像記」 『朝鮮金石考』, 大版屋號書店.

교리적 본질은 心과 識의 문제를 다루는 가르침이다. 주요 텍스트는 4세기 인도철학자 무착(無著, Asanga)과 세친(世親, Vasubandhu) 형제의 저서이다. 특히 무착, 혹은 미륵의 저술로도 보는 『瑜伽師地論(Yogacarabhumi-sastra)』은 이 학파의 중요한 텍스트이다. 이 유파는 명상과 광범위한 심리적 분석을 강조한다. 요가는 명상·정신통일의 수행으로서, 일반적으로는 선·삼매와 동일하다. 법상종은 풍부하게 발전된 형이상학적 이론으로서 대승불교의 핵심개념을 확장시켰다.

법상종의 1대인 현장은 16년간의 인도 구법여행을 마치고 645년 중국으로 대소승의 산스크리트본 657부를 가져왔다.<sup>5)</sup> 그리고 대규모 번역 작업을 시작하는데, 그의 한역은 인도 유가파의 교설을 중심으로 한다. 648년 인도 유식학의 기본 교리서 『유가사지론』이 100권이 넘는 방대한 문헌으로 한역되었다. 세친의 『唯識三十頌』과 護法 등 제 논사들의 주석을 포함한 『成唯識論』(659년)은 유식학의 결정체로 간주된다. 법상종의 2대는 窺基(632~682)이다. 중국에서의 법상종은 慈恩寺에 머문 규기를 따라 때로 慈恩宗으로 불린다. 佛性の 보편성을 두고 신라인 원측(613~696)의 서명학파와 규기의 자은학파는 구분된다. 원측은 불성에 제한을 두지 않는 편이며, 그의 제자 도증이 신라에 귀국하였다. 현장 이전에도 이러한 사유학은 중국에 들어왔으며, 섭론종은 법상종의 전조이다. 563년 진제(眞諦, Paramartha)가 무착의 『섭대승론』을 번역하여 섭론종의 기반을 이루었다. 舊 유식은 자장법사와 같은 대당유학승에 의해서도 신라에 들어왔을 것이다.

구체적으로 유가행파의 철학적 이론으로서의 유식설은 다음과 같은 사유체계 안에서 이루어진다. 객체는 감각지각과 점진적 사유를 거친 관념세계에 있다. 궁극적인 실재는 마음이며 인간이 인식한 리얼리티는 존

5) 남동신, 2008 「현장의 인도 구법과 현장상의 추이」 『불교학연구』20.

재하지 않는 환상이다. 중생들은 여덟 가지의 다른 의식의 층을 소유하고 있다. 그 8식은 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識, 意識, 末那識 그리고 여덟 번째인 阿賴耶識(藏識, *alaya-vijnana*)이다. 이 가운데 아뢰야식은 이전 생에서의 모든 선행과 악행을 기록하고 있기 때문에 생의 다음 형식이나 영역이 무엇일까를 결정하거나 재생을 할 때에 중요한 역할을 한다.<sup>6)</sup> 여기에 다양한 업보의 종자들이 머물고 있다. 眞如, 無別과 같은 순수한 상태로 정화하여 저장된다면 佛性이 발아한다.

이 학파는 2세기 인도 불교철학자 龍樹에서 비롯된 보편적空的 교리를 수용하여 모든 것은 마음과 관련되어 있고 오직 표상(유식)을 통해서만 알려진다고 한다. 불교에서의 마음은 어쩌면 慧能(638~713)의 『육조단경』에서 쉽게 엿볼 수 있을 것 같다. “과거는 죽은 듯이 놓아두자. 만일 우리의 사유인 과거, 현재 그리고 미래가 일련으로 연결된다면, 우리가 우리 자신을 구속한다. 다른 한편, 우리가 결코 마음을 어떤 것에 덧붙이지 않는다면, 우리는 해방될 것이다.”<sup>7)</sup> 심리학적, 관념론적 사유체계로서의 법상종에서는 識을 지혜로 전의시켜 眞如로 가고, 그것은 오직 마음에서 일어난다.

그리고 三性이라는 존재론적 태도에 대한 세 가지의 양태를 통해 현상

6) 종자들은 형식, 감정, 지각, 충동, 의식으로 발전한 五蘊이다. 그 다음에 관념작용이 점차로 모습을 갖추어 외계에 대한 자아나 마음이 일어나도록 한다. 마지막으로 객체의 인식은 감각지각과 관념을 경유한 사유의 결과이다. 8식 가운데 아뢰야식은 우리 마음에서 가장 난해한 識이다. 조건이 충족될 때 어떤 결과를 낳을 수 있는 능력은 종자로 비유되며 그것이 아뢰야식에 저장되는 것이다.

7) 慧能, 『六祖壇經』 T48, no 2007.

8) Roger Zim, 1995 “Basic Ideas of Yogacara Buddhism” *Yogacara Buddhism* San Francisco State Univ. 보언하여, 불성으로 가기 위해서는 菩薩地가 필요하다. 깨달음으로 가는 5위의 수행계위는 資糧位, 通達分位, 見道位, 修道位, 究竟位이다. 그 가운데 3위의 見道에서는 상을 眞如로 바꾸어 인식하기 시작한다.

의 본질을 명확히 보는 것은 三身論에 대응한다.<sup>8)</sup> 三性은 일반적 이해 수준인 실재에 대한 망상적 착각(遍計所執性), 현상의 참된 본질이며 연기의 세계(依他起性), 그리고 현상세계의 본질인 空이라는 궁극적 진리(圓成實性)이다. 수행자는 실재에 대한 망상적 착각을 부정하는 궁극적이고 초월적인 지혜를 통해 현상세계의 본질을 空으로 파악하게 된다. 붓다의 삼신이란 인간을 구제하기 위해 다양한 신체로 현현한 붓다의 化身(nir-māṇakāya), 그간에 쌓은 공덕의 보답으로 얻은 신체로서의 報身(sambhogakāya), 절대 불변하는 붓다의 본질인 法身(dharmakāya)이다. 유식의 교리는 대승불교의 발전에 근본적이고도 포괄적인 이론적 근거를 제시하였다.

자칫 인식 그 자체만 존재하는 것처럼 보이는 법상종은 종조 현장에 의한다면 8식 그 자체는 종자로서 존재하기 때문에 불성으로서 存續되지 않는다. 심지어 어떤 계층의 사람은 覺悟의 종자가 없다고 하여 불성의 보편성을 인정하지 않았다. 인도에서 유래한 이 가르침은 상대적으로 현상과 본질을 분리시켰으므로 法相(Dharma-laksana, 법의 상)으로 불리며, 法性(Dharmata, 법의 성질)과 대조된다. 법성은 法藏(643~712)에 의해 뒷받침된 화엄의 교의로 이어진다. 순수한 진여는 마음의 실체이고, 사물의 형식과 마음의 본질, 법상과 법성을 궁극적인 하나로 보는 것이 화엄이다.<sup>9)</sup> 법상은 관념(마음의 눈)으로 상을 보는데, 화엄은 어떠한 현상에도 진실과 거짓이 혼합되었으므로 현상과 본질을 조화롭게 봄으로써 상징으로 진여를 표현할 수 있다. 화엄은 무한한 인드라망을 유추함으로써 우리의 우주는 모든 구성요소들 간에 무한히 반복되는 상호관계로 이해

9) Whalen Lai, 2003 "Buddhism in China: A Historical Survey" *Encyclopedia of Chinese Philosophy* by Antonio S Cua, Routledge, pp. 13~17 ; 汪娟, 1992 「唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係」 『中華佛學學報』第五期, pp.193~231.

된다.<sup>10)</sup> 중국에서의 법상종은 오래가지 못하였으나 필연적으로 화엄종의 발전을 유도하였다.

신라 진덕왕의 요청으로 당 태종 문황제(599~649)가 유가론 100권을 보내왔다.<sup>11)</sup> 한국 법상의 종조 원효(617~686)는 현장의 유식을 배우기 위하여 두 차례 입당을 시도하였다.<sup>12)</sup> 잘 알려진 바와 같이 그는 당나라로 가는 도중에 갈증이 나서 물을 먹고 다음 날 그것이 해골에 든 물임을 알고서 모든 것이 마음에 있다는 것을 깨달았다. 그것은 유식적 깨달음이다. 원효가 당유학을 가지 않아도 되는 이유는 거기에 있었다. ‘三界唯心 萬法唯識’이라는 법상의 종지를 알았기 때문이다.<sup>13)</sup> 원효의 저술에는 미륵경전, 아미타경전의 논평이외에도 화엄경, 법화경, 금강삼매경, 유마경, 해심밀경, 섭대승론, 유가사지론 등의 논서를 포함한다. 원효는 종파에 얽매이지 않은 문헌학자이고 불교철학자이다. 특히 텍스트에 대한 객관적 분석으로서 제 불교의 갈등을 화해로 이끌었으며, 법상의 한계를 극복하고 화엄으로 가는 교량을 만들었다.<sup>14)</sup>

10) Whalen Lai, 2003 앞의 논문, pp.15~16.

11) 金山寺 慧德王師眞應塔碑, 1111년.

12) 『宋高僧傳』卷4, 唐新羅國黃龍寺元曉傳. T50, no.2061.

13) 한국 법상종의 맥은 금산사 혜덕왕사진흥탑비를 참조하면 원효를 종주로 8세기 중엽에는 태현으로 이어졌다. 『삼국유사』에는 태현이 용장사지의 미륵상을 돌때마다 그 상이 따라 돌았다는 영험담이 전해진다. 태현의 유식사상은 『成唯識論學記』등의 저술에서 空有 爭論을 담고 있다. 한편 태현 이전에는 7세기 후반 경홍이 현장의 법상을 계승한 인물이다. 8세기 중엽 미륵신앙과 계율을 중시 여긴 진표 역시 법상종 계열로 분류되고 있다. 그는 지장보살에 따른 占察신앙과 참회의 법을 실천적인 측면으로 강조하였다. 김남운, 1984 『新羅中代法相宗의 成立과 信仰』 『한국사론』11, 서울대 국사학과 ; 정미숙, 2002 『新羅中代初 唯識學 승려의 佛性論』 『역사와 경계』42.

14) A. Charles Muller, 2009 Wonhyo on the Lotus sutra 『インド哲學佛敎學

### Ⅲ. 법상종에서 두 정도의 융합

5~6세기 중국, 한국, 일본 불교미술에는 서방정도에 태어나고 이어서 미륵을 만나고 싶다는 바람이 있었다. 각각은 아미타정도와 미륵정도를 상징하며, 두 정도는 다른 영역이다. 대승불교의 대표적인 초기경전 『법화경』이 미륵정도와 아미타정도를 사후 再生할 두 곳으로 제시하였다. 구체적으로 「보현보살권발품」은 경을 지니고 외우고 이해하면 그 공덕으로 도솔천에 태어난다고 하였다.<sup>15)</sup> 「약왕보살본사품」은 경을 듣고 수행하면 여인을 포함하여 생을 마치고 아미타불이 있는 안락세계의 연화 위에 태어난다고 하였다.<sup>16)</sup>

미륵과 아미타의 조합에 관하여 구노미키는 60여 점 이상의 중국 남북조 시기 在名 불상을 분석하였다.<sup>17)</sup> 그리하여 남북조의 託生西方願望은 당 이후 『觀無量壽經』 등에 의한 아미타불과 왕생서방극락과의 직접적이고 단일한 관계와는 다르며, 미륵신앙과 『법화경』의 석가, 다보, 미륵, 관세음 등의 여러 신앙들이 복합적으로 작용하여 형성된 것이라고 하였다. 특히 미륵신앙과의 공존을 주목하였으나 엘리트 승려들의 발원문이 끼친 혼돈상태 이상의 결정적인 요인을 발견하지는 못한 듯하다. 그가 예로든 慧思(515~577)의 『南嶽思大師立誓願文』을 보건대 혜사는 求道の 서원력에 의해 長壽仙이 되어 미륵을 만나고자 발원하였다.<sup>18)</sup> 이는 도가사상과 융합된 무량수불(아미타불)과 미륵이 『법화경』 신앙자들에게 상당히 영향력

研究』16, 東京大學校, pp.25~38.

15) 『妙法法華經』 제28, T9, no.262.

16) 『妙法法華經』 제23, T9, no.262.

17) 久野美樹, 1989 「造像背景としての生天, 託生西方願望-中國南北朝期を中心として-」 『佛教藝術』187, pp.25~59.

18) 『南嶽思大禪師立誓願文』T46, no.1933.

있게 받아들여졌음을 보여준다. 혜사는 天台大師 智顓의 스승이며, 백제 현광이 그에게 인가를 받아서 「법화안락행문」을 받고 돌아왔다.<sup>19)</sup>

483년 성도 사천성박물관 소장의 남제 茂文 불비상은 입상의 미륵, 좌상의 아미타상이 전후면에 조각된 작품이다(도 3, 4). 1930년대에 171cm 높이의 장방형 불비상에서 두 불상이 절취되었으나 4면에 불, 보살, 선승이 조각되고 측면에 명문이 있는 것으로 복원된다.<sup>20)</sup> 주 시주자는 감숙성 西涼의 고승 Xuan Song이다. 이 불비상은 이른 시기 남조의 명문이 있는 상이고 漢化된 복장인 점에서 불상의 중국화와 남조의 역할을 살필 수 있는 주요한 자료이다. 또 하나의 흥미로운 점은 두 상의 주제이다. 일반적인 시각에서 보면 미륵신앙은 불교미술 초기에 성행하고 아미타는 이후 당대에 가서야 중심적인 상이 되기 때문이다.

두 정토에 대한 동시적 인식으로 용문석굴 永平三年(510)銘 불상의 조상명을 예로 들어 보자. 그것은 미륵상을 만들면서 서방묘락국토에 탁생하기를 바란 이후 하생하여 미륵의 용화삼회설법을 통해 해탈에 이르게 될 원한다.

敬造彌勒像一軀，願使來世託生西方妙樂國土，下生人間，公王長者，遠離煩惱，又願己身，與彌俱生蓮華樹下，三會說法，一切衆生，永離三途...

한국에서도 고구려 평원왕 13년(571) 황해도 곡산군 출토 金銅三尊佛立像에서 무량수불과 미륵에의 바람이 공존한다. 위에서 본 용문석굴과의 차이가 있다면 무량수불을 만들어 미륵 만나기를 바란다.

19) 『宋高僧傳』 卷第18, 感通篇 6, 陳新羅國玄光傳, T50, no.2061; 820c13-821a26.

20) Angela Falco Howard etc., 2006 *Chinese Sculpture*, Yale University and Foreign Languages Press, pp.265~267.

△景四年在辛卯 比丘道△共諸善知識 那婁 踐奴 阿王 阿堀 五人 共造無  
量壽佛一軀 願望師父母生生心中 常值諸佛 善知識等值遇彌勒 所願如是 共生  
一處 見佛聞法<sup>21)</sup>

이와 같이 중국 남북조시기를 비롯하여 고대 한국, 일본에는 託生西方(아미타정토)와 미륵의 밀접한 관계를 확인할 수 있다. 그것은 이 생을 마치고 정토에 간 후 하생하여 미륵의 설법을 듣고 해탈을 이루거나, 무량수불상을 만들어 정토에 가되 정토에서 미륵을 만나 불법을 듣는 것이다. 이러한 두 정토의 동시적 발원은 일종의 복합정토개념, 혹은 초기 불교미술에서의 定則이 부족한 경향으로 간주될지도 모른다. 오오니시 슈야는 이 복합신앙이 중국인들의 死後再生에 대한 염원에서 비롯되었으며 이후 법상종이나 천태종과 같은 특정 종파의 造佛 활동과 연결된다고 하였다.<sup>22)</sup> 그리하여 현장 이후 신라 감산사의 두 불상, 신라의 영향이 강한 일본 흥복사의 금당 미륵, 강당의 아미타상이 법상종의 규범적인 상이라고 보았다. 初唐 돈황 329굴의 북벽 彌勒經變이 남벽의 아미타경변과 대를 이루며, 돈황 유림굴 25굴 북벽의 미륵하생변상도 남벽 무량수경변상과 대를 이룬다. 역시 일시적인 것이 아닌 후대까지 이 현상이 목격된다는 점에서 두 정토의 만남은 주목된다.

두 정토의 공존은 법화세계에서 뒷받침 되었다. 법화의 종착지는 석가가 제시한 미륵이며 그의 정토는 도솔천이다. 석가는 자신의 뒤를 이어 법이 영속하다는 장치로써 미륵이 오도록 하였다. 법화경 신봉자는 미륵이 관장하는 도솔천에 오르는 것을 약속받고, 용화삼회에 참석하는 것을 최고의 축복으로 여긴다. 그러나 아이러니하게도 미륵불의 당연한 출현은

21) 安啓賢, 1983 『韓國佛教思想史研究』, 동국대학교 출판부, p.9.

22) 大西修也, 1986 「阿彌陀·彌勒信仰의 實態와 圖像-菩薩半跏像=彌勒像說へのアプローチ」 『論叢佛教美術史』, 吉川弘文館, pp. 298~320.

인간의 현상적인 눈으로 볼 때에 마치 영원한 미래의 일과 같다. 흔히 미륵불의 출현은 석가 입멸 후 56억 7천만년 뒤라고 한다.<sup>23)</sup> 그것은 법의 영속성을 지시할 뿐 현실적으로는 거의 불가능한 실천이다. 고유의 정토가 주어지지 않았던 석가는 기존 아미타정토에 상대하는 정토를 미륵을 통해 제시할 필요가 있었다. 석가는 자신을 뒷받침하기 위하여 자신을 능가하지 않은 범위에서 욕계에 있는 도솔천을 미륵에게 부여하였다.

이러한 석가와 미륵의 관계로 인해 미륵신앙에는 복잡한 上生과 下生의 의식이 있다. 인간 세에서 지금 미륵을 만나는 일은 미륵의 하생을 가리키며, 나중에 만나려면 계를 지키고 도덕적이며 충실한 삶을 살아야 한다. 도솔천에서 지금 만나는 것은 삼매를 통해 가능하며 나중에 미륵을 만나는 것은 도솔천에의 재생이다.<sup>24)</sup> 태생적으로 법상종에서는 미륵보살로부터 『유가사지론』을 받은 것으로 간주하며 아미타보다 미륵과의 관계가 두드러져 있다.

따라서 이미 석가 이전에 부처가 된 과거불, 아미타 정토의 필연성이 대두된다. 과거불로서의 아미타는 『無量壽經』에 의하면 法藏比丘(Dharmakara)가 자신의 淨土를 갖는 붓다가 되기 위하여 48가지의 서원을 하였고 그것에 의해 깨달음을 얻어 극락정토의 아미타불이 되었다.<sup>25)</sup> 아미타는 신행자가 정토에 왕생하거나 수기를 받아 正覺을 이룬 후 중생을 위

23) 미륵경전의 가장 이른 것으로 남아있는 중국어번역은 주지하는 바와 같이 동진 시대(265~317) 『彌勒來時經』이며, 미륵삼부경은 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』, 『佛說彌勒下生經』, 『佛說彌勒大成佛經』이다.

24) Jan Nattier, 1988 “he Meanings of the Maitreya myth” *Maitreya, the Future Buddha* edited by Alan Sponberg&Helen Hardacre, Cambridge University, pp.28~29.

25) 『無量壽經』T12, no.360. 정토삼부경은 후진의鳩摩羅什이 번역한 『아미타경』, 송나라 晁良耶舍가 번역한 『관무량수경』, 위나라 康僧鎧가 번역한 『無量壽經』이다.

해 廻向하는 대승적인 願을 갖춘다. 7세기 대승불교의 확립과 더불어 아미타신앙은 정토신앙의 대표 격으로 당대 이후 크게 발전하였다. 중국의 아미타신앙과 종파는 5세기 초 동진 혜원대사(334~416)를 종조로 하며,曇鸞(476~524)은 아미타불의 명호를 염하는 의식을 통해 정토종의 초석을 마련하였다.<sup>26)</sup> 담란의 사상에서 매우 중요한 논점은 정토가 삼계 밖 영역의 심원한 영역, 그래도 열반의 밖에는 존재하지 않는다는 것이다.<sup>27)</sup>

이 두 정토의 주재자는 삼세불의 관점에서 설명될 수 있다. 삼세불은 『법화경』, 『대반열반경』 등의 초기 대승경전에 분명하게 제시된 영원한 붓다 이미지이다. 석가를 현재의 기준으로 과거와 미래의 붓다를 상정하는 것으로서, 과거불은 연등불, 다보불, 아미타불 등이며, 미륵은 미래불이다. 三世佛 개념은 절대적인 진리, 초월적인 법신을 뒷받침하는 三身佛 이론과 함께 발전하였다.<sup>28)</sup> 인도 불교미술에서는 과거세 석가에게 수기를 주었던 연등불이 대표적인 과거불로 인식이 되고, 중국에서는 『법화경』의 하이라이트에 해당하는 「견보탑품」에서의 다보불이 종종 과거불로 인식되었다. 중국 6세기 佛碑像의 주제로 석가(현재), 미륵(미래), 석가와 다보二佛(과거)가 순서적으로 배치되었다.<sup>29)</sup> 석가는 중생을 위해 잠시 인간의

26) Roger Corless, 2000 "The Enduring Significance of T'an-luan" *Pacific World* Third series number 2, Fall, pp. 3~4.

27) Carl B. Becker, 1993 *Breaking the circle: death and the afterlife in Buddhism*, Southern Illinois University, p.59.

28) 化(應)身, 報身, 法身の 三身은 보살 수행으로 깨달음을 얻어 붓다가 되고 붓다는 법신과 다르지 않으며 중생을 위해 화신을 하므로, 법신에 의해 뒷받침되는 三位一體의 개념으로 통한다. Guang Xing, 2005 *The Concept of the Buddha: its evolution from early Buddhism to the trikaya theory*, New York: RoutledgeCurzon ; 이경화, 2009 「三世佛을 통해 본 백제 미륵사지」 『韓國思想과 文化』49호, pp. 171~183.

29) Dorothy C. Wong, 2004 *Chinese Steles*, University of Hawai'i Press,

몸으로 나타난 화신이다. 화신으로서 아미타불은 석가를 기준으로 과거 불이다. 그는 서방 극락정도를 가지고 있다. 석가모니는 아미타의 서원을 따라 고통 받는 중생을 위하여 사바세계의 붓다가 되었다. 과거불과 미래 불은 선택적인 문제이고, 大乘을 완성하여 간다는 관점에서 아미타불의 서방극락정도는 가장 진화된 정도였다.

충남 연기 蓮花寺 소장인 戊寅銘(678)佛碑像에는 전면에 아미타상, 후면에는 반가의 미륵보살상이 새겨져 있다(도 5, 6). 인근 절터에서 옮겨온 이 상을 포함하여 1960년 이후 발견된 7점의 비상이 옛 백제 연기지방에서 7세기 후반 신라통일을 직후한 시점에 집중적으로 제작되었다. 그 중 52.4 cm 높이의 이 비상은 명문이 박락되었으나 제작연도와 阿彌陀, 彌勒 글자를 읽을 수 있다.<sup>30)</sup> 전후면의 두 상 모두에 蓮池와 난간이 있다. 아미타상의 연꽃은 미륵의 그것보다 더욱 볼륨감 있게 피어 있다. 연기지방의 불 비상에 아미타상의 수가 우월한 점에서 정토신앙의 추이를 엿보게 한다.

두 정토의 경쟁적 추이는 ‘難行易行’의 논쟁에서 구체적으로 볼 수 있다. 일찍이 용수는 『十住毘婆娑論』 「易行品」에서 ‘불법에는 많은 문이 있는데 마치 세상의 길에 쉬운 길과 어려운 길이 있는 것과 같다. 육로의 보행은 고행이며 수로의 승선은 편안하다. 대승불교의 가르침에도 勤行精進하는 사람과 혹은 방편의 이행으로 빠르게 不退轉의 계위(10地중 초지)에 이르는 사람이 있다. 제불, 보살을 공경예배하고 그 名號를 부른다면 바로 불퇴위에 도달할 수 있다’고 하였다.<sup>31)</sup> 이 논점이 정토왕생으로 옮겨진 것은 曇鸞에 의해서이다. 그는 수행의 어렵고 쉬움에 따른 난행도와 이

pp.127~147.

30) 郭東錫, 1991 「燕岐地方의 佛碑像」 『百濟의 彫刻과 美術』, 공주대학교박물관·충청남도, pp.185~186.

31) 龍樹, 『十住毘婆娑論』 卷第5, 易行品 第9, T26, no.1521: 41b02-06.

행도를 정토왕생에 직결시켰다. 답란의 저서 『往生論註』에 ‘현생에서 자력으로 제종의 행을 닦아서 불퇴위에 들어가는 것을 난행도, 信佛의 인연에 의해 정토에 왕생하여 불퇴위에 도달하는 것을 이행도’라고 하였다.<sup>32)</sup> 이후 道綽(562~645)은 『安樂集』에서 ‘이행도는 따로 방편이 있어서 해탈하는 일이다. 극락에 돌아가도록 권장함에 일체행업을 모두 그 국토에 회향하고 왕생하기를 오로지 하면 수명을 마치고 반드시 왕생한다.’고 한다.<sup>33)</sup> 7세기 대승불교의 최종적 정복과 함께 아미타는 석가, 미륵의 뒤를 이어 가장 성행한 신앙이었다. 정토신앙은 아미타불에 귀의한다는 염승으로 속죄와 정토의 보장이 이루어져 크게 확산되었다.

서방정토와 도솔정토의 우열은 다음과 같이 비교된다. 미륵은 완전한 깨달음에 이르지 못했다. 그에 반해서 아미타는 적절한 깨달음에 이르렀고 그의 정토에서 장엄하게 모습을 드러낸다. 미륵의 도솔천은 욕망의 사바세계라는 오염된 땅에 자리 잡고 있으며, 그곳에서 남성과 여성들이 서로 어울려 있다. 아미타정토에 여성들은 존재하지 않는다. 도솔천에서 4,000년의 수명은 아미타정토의 무량수와 비교되지 않는다. 도솔천에는 내궁과 외궁이 있다. 내궁의 안쪽에 있는 사람은 제자리를 잡고 있지만 외궁의 사람들은 윤회의 세계로 물러나는 것을 피할 수 없다. 도솔천에 왕생하는 존재들은 모든 종류의 혼란과 사악한 생각에 의해서 고통 받는 인간으로 남아있는데 반하여 서방정토의 거주자들은 그런 염려로부터 자유

32) Roger Corless, 2000, 앞의 논문, p.3.

33) 道綽, 『安樂集』, T47, no1958:13c07-13. 도작은 이행을 聖道門과 淨土往生門으로 설한다. 전자는 사바세계에서 성인에 의지하는 것이지만, 말법의 시대에는 미약하므로 오직 정토의 문이 들어가는 길로 통하게 된다. 그러므로 『무량수경』이 “중생이 일생동안 악업을 지었더라도 임종 시에 심념으로 아미타의 명호를 부르기도 왕생하지 않는다면 정각을 취하지 않는다.”고 한 것은 그러한 뜻으로 이해된다.

스럽다. 미륵의 명호를 낭송함으로써 인간 생사의 罪業에 관한 1,200겁을 용서받을 수 있다. 그에 반해서 단지 아미타명호 한 번의 낭송으로도 엄숙한 생사의 죄업에 관한 80억겁이 제거될 수 있다.<sup>34)</sup>

경쟁적인 관계에서, 현장은 초기대승경전 『유마경』을 인용하여 “8地를 실현한 보살만이 흠잡을 때 없이 정토에 태어난다고 한다. 자신이 아미타정토에서 태어날 것으로 운명 지어졌다고 믿는 사람들은 모두 완벽하게 그런 8지를 실천할까” 하는 염려를 피력하였다. 법상종의 2대 규기는 아미타정토신앙의 확산을 우려하며 “아미타정토가 이미 완성된 완벽한 곳이라 하여도 누구나 오르기 쉽지 않은 반면 미륵정토는 오히려 아직 완성되지 않은 불완전한 곳이기 때문에 기대할 수 있다”고 하였다. 그것에는 우리의 도덕적 능력을 더 요구하는 관점이 있다.<sup>35)</sup> 규기는 “어떻게 단 한 번의 신앙행위로 죽음을 초월하는가, 정토에의 전망은 충분한 경험 이 없는 대중들이 자신들의 도덕적 나태, 오만, 자만, 그리고 탐욕으로부터 벗어날 수 있도록 하기 위해서 불교지도자들에 의해서 이용된 교훈적 수사법과 방편이다”고 보았다.<sup>36)</sup> 현장과 규기의 법상종은 보살도의 실천을 강조하고 대상의 인식과 분석에 집중한 사변적인 면이 강하다.

법화경에서 두 정토는 경쟁을 했음에도 궁극적으로 법상종에서 융합된다. 법상종의 교리에 따르면 모든 것이 마음에서 일어나며 마음이 순수하면 절대순수(정토)의 세계로 갈 수 있다. 법상종에서는 세상 모든 것의 실상이 識에 의해 心에 존재하며 心의 修習, 識의 淨化를 거쳐 완전한 깨달음(眞如, 佛性)에 이르게 하기 때문이다. 이와 같은 융합으로의 轉移에 원효가 관련되어 있다. 그는 현장법사의 사변적인 분석을 현실적으로 끌어내려 해석한다. 元曉의 『遊心安樂道』 淨土·兜率 往生難易論의 난행이

34) 『釋淨土群疑論』T47, no. 1960: 52c-53b.

35) Eugene Yuejin Wang, 2005 앞의 글, pp.384~385.

36) 窺基, 『觀彌勒菩薩上兜率天經撰』T38, no. 1772.

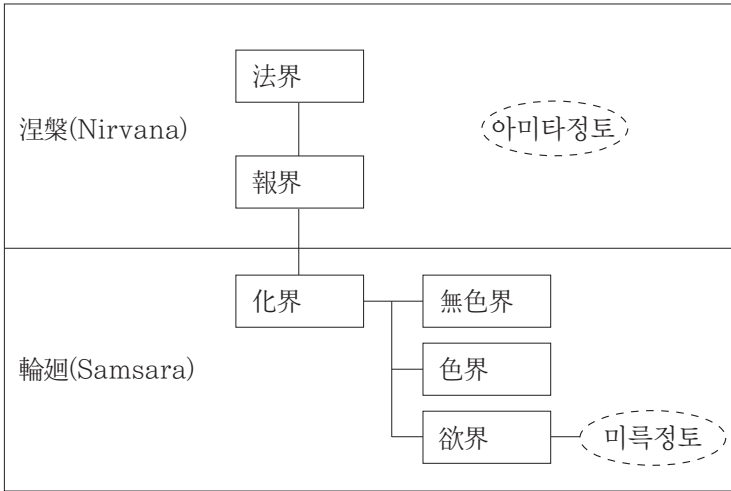
행론을 보면 ‘서방극락정토에 나기 쉽고 도솔천에 나기는 어렵다거나 도솔천에 나는 것이 쉽고 극락정토에 가는 것은 어렵다는 두 설 모두 편견이다. 業因에 따라 정토에 왕생하는 것이므로 무엇이 우위에 있지 않다. 곧 願行에 결함이 있으면 바로 앞에 있어도 느낌이 없으니 어찌 同界이니 易生이오 化身이니 쉽게 간다고 하겠는가. 마음이 존중하는 바에 의해 오로지 업에 힘쓰면 왕생의 쉬움은 순식간보다 빠를 것이다’ 고 하였다.<sup>37)</sup> 원효는 미륵삼부경에 대해서도 그 分別을 의미 없게 하였다. 그 사람의 근기에 따라서 하품은 『미륵하생경』과 『미륵성불경』의 가르침이 필요하고 중품은 『미륵상생경』을 필요로 할 뿐이지 차별이 있지 않다고 한다. 요컨대 그의 사상은 과거 행위에 따라 재생을 경험하므로 모든 중생은 깨달을 수 있는 것이다.<sup>38)</sup>

아미타와 미륵은 현상적으로 다르지만 법상의 논리에서는 같다. 법상종에서 융합된 두 정토의 체계는 〈윤회와 열반에 의한 아미타정토와 미륵정토의 관계〉로 도식화될 수 있다.<sup>39)</sup> 왜냐하면, 미륵의 도솔천은 육계에

37) 元曉, 『遊心安樂道』T47, no. 1965. 『遊心安樂道』는 원효의 진찬이 아니라는 주장이 있음에도(한국고대사학회 110회 발표에서의 조경철 선생 조연), 미륵삼부경에 대한 원효의 해석을 통해 충분히 짐작하건대 그의 사상을 대변하는 하나의 예증으로서 기왕의 연구를 반영하였다. 安啓賢, 1983 「元曉의 彌勒淨土往生思想研究」 『韓國佛教思想史研究』, 東國大學校 出版部, p.133 ; 李英茂, 1999(초판 1987) 「元曉大師의 淨土思想」 『韓國의 佛教思想』, 민족문화사, pp.133~134 ; 高翊晉, 1997 「鏡虛堂 惺牛의 兜率易生論과 그 시대적 배경-結同修定慧同生兜率同成佛果禊 소개하며-」 『韓國彌勒思想』, 동국대학교 불교문화연구원, p.410.

38) Alan Sponberg, 1988 “Wonhyo on Maitreya Visualization” *Maitreya, the Future Buddha* edited by Alan Sponberg&Helen Hardacre, Cambridge University, pp.99~100.

39) Carl B. Becker, 1993, 앞의 논문, p.59에 분류된 정토의 상황을 통해 작성한 도식.



© <윤회와 열반에 의한 아미타정토와 미륵정토의 관계>

있고 아미타의 극락정토는 삼계 밖에 있지만 마음으로 보고, 식으로 판단하는 유식경험의 관점에서 둘은 정토라는 공통점을 갖는다. 그리고 미륵은 미래이며 아미타는 과거이지만 아미타로 인해 인간이 심리적 안정을 얻고 사후 정토로 가게 되므로 아미타는 심리적 미래이다. 곧 두 정토는 상징적이고 현상적으로는 과거와 미래로 다르지만, 심리적 인식이나 본질적으로는 모두 미래이다. 그것은 식에 의해 가능하였다. 융합되는 두 정토의 두 가지 측면은 학문적으로 미래이며 종교적으로는 불성이다. 궁극적으로 정토는 마음(정신)의 산물이다. 현상 너머 그 실체를 인식하는 것이 법상의 이해이며 정토의 본질은 佛性, 眞如이다. 정토의 최종 목적은 진여(불성)에 이르는 것이다.

융합되는 두 정토와 감산사 불상과의 관계는 대승불교철학의 중요 원리로서의 '輪廻(生死)卽涅槃'으로 설명될 수 있다. 열반은 인과관계를 끊는 것이고 윤회는 생사와 같은 인과성으로 경험하는 세계이다.<sup>40)</sup> 그러므로 관념론적 시각으로 둘의 관계는 절대성과 그 현상적 드러남의 관계로

서 같다. 그 자체로 열반인 이 세계를 윤회로 경험하는 것이므로, 똑같지만 차이를 만들어줘야 인과관계로서 인식가능하다. 결국 감산사 두 불상은 진여를 인식하는 계기를 마련한다.

#### IV. 감산사 미륵보살입상과 아미타불입상

감산사 미륵보살과 아미타불은 719년경 중아찬 김지성이 돌아가신 부모를 위하여 경주 감산사를 단장하고 탑과 함께 만든 상이다. 1915년 조선 총독부가 땅에 덮여져 있던 등신대 이상의 두 상을 발견하여 총독부 박물관으로 옮겼다. 두 상의 광배 뒷면에 상을 만든 배경이 상세하게 적혀 있다. 두 상을 봉헌한 김지성은 대당외교관직을 역임한 6두품 신분이며 720년 69세의 생을 마감하였다. 비슷한 크기의 대조적인 두 불상은 한국 불교 조각사상 8세기 전반의 대표할 만한 상이다.

감산사 미륵보살은 광배의 명문이 아니었다면 관음으로 생각할 수 있다고 종종 말하여져 왔다. 감산사 미륵보살은 묶음머리를 하고 보관을 썼으며 화불이 있다. 인도와 중국을 비롯하여 각 지역의 불교 상들에게서 시각적 유사성을 엄격하게 요구할 수 없다. 간다라 미륵의 특징 가운데 하나가 정병이다.<sup>40)</sup> 그리고 6세기 말 중국의 관음이 정병, 연꽃, 종종 화불을 가지고 있다. 중세 직전 중국 불상에서 미륵과 관음은 정병과 화불을 가진 점에서 유사성을 갖는다.<sup>42)</sup> 미륵의 화불은 석가이며, 관음이 아미타의

40) David Loy, 1983 "The Difference Between Samsara and Nirvana" *Philosophy East and West*, Vol.33, No.4, pp.355~365.

41) John C. Huntington, 1984 "The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara" *Journal of Central Asia* Vol. 7, pp.140~144.

42) Dorothy C. Wong, March 2006 "Guanyin Images in the Medieval

실천자이자 승계자로서 화불에 아미타를 둔 이유와 같다(도 7-10).

미륵은 아미타에 비해 순수하지 않은 영역에 있다. 미륵보살이 서 있는 대좌는 아직 연잎이 충분히 피지 않아서 끝이 안쪽으로 갈무리된 꽃잎에 장식적인 무늬들로 채워져 있다(도 11). 대좌에 끼워진 광배 형태 역시 만개 이전이다. 두광과 신광에 있는 세 개의 긴 줄은 빛의 파장과 같이 퍼져 있다. 후광은 정신을 나타내며, 세 줄에는 각각 6개씩의 구름이 걸쳐 있다. 그 바깥으로 화염이 있다. 어지러이 있는 화염들은 아직 질서를 찾지 못한 것처럼 보인다(도 12). 구름에 가려 있는 태양은 옅은 빛의 발산으로 우리 시선을 붙잡을 수 있지만, 구름 걷힌 태양은 볼 수 없다. 미륵의 도솔천은三界에서 색계와 무색계의 아래층 욕계에 있어서 인간세계와 가깝고, 동시에 완전한 정토라고 하기도 어렵다. 후광의 파장은 삼계를 상징하는 듯이 보인다. 그렇다면 구름이 걸쳐 있는 이 특징은 미륵의 도솔천이 완전한 정토와 인간세계의 사이에 있다는 것을 암시한다. 다시 말해서 도솔천이 욕계에 속해있다는 사실은 미륵이 아직 보살의 상태(지위)로 도솔천에 존재하고 있음을 명백히 보여준다.

감산사의 미륵상이 여래가 아닌 보살형인 것은 이것이 정토를 다루고 있음을 나타낸다. 도솔천에 있는 보살로서의 미륵은 붓다와 인간의 사이에 존재하는 보살이다. 보살로서의 미륵은 도솔천 미륵이며, 하생한 鷄頭末(Ketumati) 미륵은 여래이다. 미륵신앙은 자칫 역사에 밀접하게 개입되기도 하였다. 북위시대 후기 통치자들은 '왕즉불사상'에 의해 자신들을 보살인 미륵과 동일하다고 믿었던 것 같다. 감산사 미륵보살은 얼굴, 광배 등의 제 요소들이 아미타상에 비해 또렷하게 보이지 않으며 우리 인간

---

China, 5th-8th Centuries" conference paper of the "Guanyin and the Modern Society" Fifth International Conference held at the Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, Taipei, pp.259~263.

과 그렇게 다를 바 없는 표정이다. 이 상이 보살이라는 것은 지금 정토를 주제로 한 조각임을 말하는 동시에 법상종 미술임을 증명한다.

아미타상은 미륵상과 대조적으로 각 요소들이 보다 더 완성된 형태이다. 대좌는 만개한 연꽃 형상이다(도 13). 광배는 온전한 아몬드형이며 대좌와 한 돌로 연결되어 있다. 둥근 얼굴은 부드럽고 팽팽하다. 석가가 따랐던 과거불이자 삼계의 밖 완전한 정토를 지닌 그의 모습은 열반을 암시한 듯, 정적에 잠긴 반개한 눈과 연꽃과도 같은 입술이 靜謐하게 표현되어 있다. 목의 삼도와 두광의 동심원이 연결되어 하나의 원을 그린다(도 14). 두광과 삼도가 연결되는 이 광학적 환영은 미륵상에서 결코 찾아볼 수 없다. 그것은 인도 굽타 조각에서 볼 수 있는 질서와 조화이다(도 15). 광배에는 삼종의 문양이 세 줄 어느 곳에도 걸치지 않았다. 그 주변으로 화염이 정연하게 최 상부까지 타오른다. 이 조화로운 측면은 완전한 것의 표현이다. 그것은 완전함과 최상의 순수 영역을 나타낸다.

두 불상에는 의도적으로 인도풍이 반영되어 있다. 인도풍은 인도 유가행파에 근원을 둔 법상종 미술이라는 단서 중 하나이다. 예컨대 아미타상의 옷을 입는 방식은 우전왕사모상(Udayana) 형식으로 불린다. 이것은 옷주름이 두 다리를 갈라 두 방향의 호선으로 그려지는 것이며 간다라지역의 서역양식으로 분류된다(도 16). 상대적으로 아쇼카왕상(아육왕상) 형식은 옷주름이 한 방향으로 호선을 그리며 다리를 덮는 굽타양식이다. 전자는 중국에 5세기에 들어왔음에도 7세기 중엽부터 다시 나타나며 그것이 현장을 위시한 구법승들의 역할이라고 한다.<sup>43)</sup>

미륵신화의 유형 가운데 유가행파들은 삼매에 들어 저 세계에 있는 미륵보살을 지금 만나는 것을 가능케 하였다. 그들은 여래가 되는 미래불에 대한 기대에 초점을 두지 않으며 미륵을 성인의 역할로 강조하는 경향이

43) 金理那, 1988 『韓國古代佛教彫刻史研究』, 一潮閣, p.184.

있었다. 법상종의 기본서 『유가사지론』을 미륵이 저술한 것으로 믿는다거나 다분히 미륵을 실존인물로 현실화하는 측면도 그와 같다. 따라서 아미타불의 명호를 염송하는 것으로써 정토에 가는 것을 易行으로 한다면 수행이 강조된 미륵신앙의 의식은 難行이다. 난행은 엘리트들의 전유물인 지도 모른다. 그것은 아미타에 비해 대중적이지 않다.

아미타의 서방극락정토는 아미타불의 명호를 부르는 음성이미지를 통해서 정토행이 용이한 이행으로 간주된다. 서방극락정토에 앞서 동방 아축불의 묘희세계 정토가 있으며 그곳에는 남녀 모두가 있다. 반면 아미타의 서방극락정토는 남성만 있으므로 연꽃에서 化生한다는 것을 절대적인 특징으로 한다. 관음과 대세지 보살이 아미타의 수명이 다하면 승계하도록 되어 있으나 아미타불이 無量壽佛의 절대적 위치를 확보하면서 서방극락정토는 남녀모두가 갈 수 있는 보편적인 보살도를 실현하여 대승불교의 대표적인 정토가 되었다.<sup>44)</sup>

엄밀히 말하여 도솔천은 욕계에 있으므로 정토가 되지 않는다. 고유의 정토가 주어지지 않았던 석가는 기존 아미타정토에 상대하는 정토를 미륵을 통해 제시할 필요가 있었다. 석가는 자신을 뒷받침하기 위하여 자신을 능가하지 않은 범위에서 욕계에 있는 도솔천을 미륵에게 부여하였다.<sup>45)</sup>

44) 후한 支婁迦讖 역, 『大阿彌陀佛經』 T12, no 364. 336b18-29. 彼佛至般泥洹時。

觀世音菩薩乃當作佛掌握化權。教化度脫。十方世界諸天人民。아미타의 이른 시기의 모습에는 아미타가 죽고 관음이 뒤를 이으며 다음은 대세지가 잇도록 되어있다. 그러나 아미타가 극락정토의 교주로 확고해지면서 보살이 붓다의 자리를 승계한다는 의식이 희미해졌다. 그렇게 되면서 남성만 태어난다는 개념은 사라졌다(Jan Nattier, 2003 “The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvativyūha” *Pacific World Third Series* Number 5. Fall. pp. 188~192).

45) 이 경쟁하는 두 붓다를 보는 시각으로 조성력은 “수 통일 이후 미륵신앙이 쇠퇴하고 아미타불 신앙이 선호 받게 되는 이유는 크게 두 가지이다. 첫째는 통

결국 미륵의 정도는 아미타정도로 흡수되고 보살로서의 미륵보다 점차 미륵불로 더 남게 되었다고 생각된다. 그럼에도 두 세계는 열반이라는 공통점 때문에 동일성질의 정도이다. 두 상의 시각적 실마리는 법상의 인식체계 속에서 나온 미륵과 아미타의 구분이다. 연꽃의 발아와 개화는 미륵과 아미타 정도의 상태를 말해준다. 보살이면서 부처가 되기를 기다리는 미륵의 정도는 이미 깨달음을 얻어 극락정토를 가진 아미타에 비해 상대적으로 미완성이다. 이 시각적 차이는 곧 인식의 전의를 제시한다.

감산사 불상이 제시한 미륵과 아미타의 두 정도는 이 세계에서는 과거와 미래이지만, 저 세계에서는 동일한 정도로서 동형이체이다. 두 불상은 죽음과 사후세계를 불러일으키는 시각적 단서이다. 탈역사화 되는 저 세계에서 미륵과 아미타의 관계는 동일하다. 그 세계로의 상상적 공간이동은 감산사에 있는 탑을 통해서 가능했다(도 17). 인도 스투파의 개념에 의하면 탑의 중심인 찰주는 이 세계와 다른 세계의 통로역할을 한다. 상징적으로 탑은 다른 세계로의 전이를 이끌어 주며, 우리는 미래와 과거 사이에 있는 현재에서 탑돌이의식을 통해 미혹의 단계를 벗어나 다른 세계로 이동가능하다.

탑돌이와 같이 불상을 돌아본다면 정성스럽게 조각된 꽃문양들을 측면에서 보게 되고 뒷면에 이르러서는 명문을 읽게 된다(도 18). 미륵보살 광배에는 22행 381자, 아미타불 광배에는 21행 391자의 명문이 있다. 불보살상의 명문은 내용의 추가와 배열을 달리할 뿐 사실은 상당부분 동일한 정보를 담고 있다. 두 상의 대립하는 긴장관계는 불상을 돌아 동일내용의

---

일정권에서 정토에 항상 있는 아미타불보다 이 땅에 언제 올지 모르는 미래 미륵불은 정권존립에 있어 불안했기 때문이고 둘째는 통일된 이후 다시 찾게 된 옛 땅에서 아미타불 신앙이 보다 조상제사 등 유교전통과 중국인이 가졌던 사후영생에 대한 관심이 맞았기 때문이다”고 보았다(조성택, 2008. 8, 「경쟁하는 두 붓다」, 한국학술진흥재단 강연자료).

명문을 확인함과 동시에 의미 없는 분별이 되고 만다. 그것은 보는 사람의 마음에서의 대답이었다.

명문을 살피면, 미륵보살상의 명문에서는 造像의 공덕을 돌아가신 어머니 官肖里부인에게 회향한다.<sup>46)</sup> 그리고 국왕인 성덕왕, 伊滄 김개원(성덕왕의 종조부, 상대등), 아우 小舍 良誠, 僧 玄度, 누이 古巴里, 전처 古老里, 후처 阿好里, 庶兄 一吉滄 及 漢, 大舍 聰敬, 누이동생 首兮買里 및 일체중생이 그 공덕을 입도록 하였다. 아미타상은 돌아가신 아버지 一吉滄 印章을 위해 만들고 重阿滄 김지전(김지성과 동일인물)의 사후 자신도 이곳에 귀속되었다.<sup>47)</sup> 撰者는 柰麻 薛聰이며 書者는 釋 京融, 大舍 金驪源

46) 開元七年己未二月十五日重阿滄金志誠奉「爲亡考仁章一吉滄亡妣觀肖里敬造甘山寺一所石阿彌陀像一軀石彌勒像一軀」蓋聞至道玄微不生不滅能仁真寂無去無來」所以顯法應之三身隨機拯濟表天師之十號」有願咸成弟子志誠生於聖世歷任榮班」無智略以匡時僅免罹於刑憲性諧山水慕莊」老之逍遙志重眞宗希無著之玄寂年六十有」七致王事於清朝遂歸田於閒野披閱五」千言之道德弁名位而入玄窮研十七地之法」門壞色空而俱滅尋復降旌命於草廬典」邇都之劇務雖在官而染俗塵外之心無捨罄」志誠之資業建甘山之伽藍伏願以此微誠上」資國主大王履千年之遐壽延萬福之鴻」休愷元伊滄公出有漏之器埃證无生之妙果」弟良誠小舍玄度師姊古巴里前妻古老里後」妻阿好里兼庶兄及漢一吉滄一憧薩滄聰敬」大舍妹首盼買里及无邊法界一切衆生同出」六塵咸登十號縱使誠」有盡此願无窮劫」已消尊容不」无求不果有願咸成如有順此」心願者庶同營其善因也亡妣官肖里夫人」年六十六古人成之東海欣支邊散之」(1992『譯註 韓國古代金石文』Ⅲ, 한국고대사학회연구소)

47) 若夫至道者不生不滅猶表跡於周宵能仁者若去若」來尙流形於漢夢濫觴肇自西域傳燈及至東土遂乃」佛日之影奄日域以照臨貝葉之文越淇川而啓發龍」宮錯峙鷹塔駢羅舍衛之境在斯極樂之邦密爾有重」阿滄金志全誕靈河岳降德星辰性叶雲霞情友山水」蘊賢材而命代懷智略以佐時朝鳳闕而銜綸則授尙」舍奉御遂離林而曳綬則任執事侍郎年六十七懸車」致任避世閑居侔四皓之高尙辭榮養性同兩疎之見」機仰慕無著眞宗時時讀瑜伽之論兼愛莊周玄道日」日覽逍遙之篇以爲報德慈親莫如十號之力酬恩」聖主無過三寶之因故奉爲國主大王伊滄愷」元公亡考亡妣亡弟小舍梁

이다. 그 외는 미륵보살의 피원자와 같으며 다만 표기만 달리하여 造像의 공덕을 나눈다. 표기의 차이는 예컨대 미륵상의 명문에서의 金志誠을 金志全으로, 良誠을 梁誠으로 썼으며 서로는 다를 바 없다. 十七地法門은 瑜伽之論으로 기재하였고 무착의 瑜伽之論에 대한 강조는 이 상의 제작 동기와 명문의 의도가 분명하게 법상의 관점에 있음을 나타낸다.

이에 따라 여성(김지성의 모)이 도솔천에 가고, 두 남성(김지성의 부, 김지성)이 극락정토로 돌아가는 것에는 어떠한 원칙이 있었다고 생각된다. 가정하여 보면 그 중의 하나는 성별에 따른 귀속이다. 본디의 아미타경전에 법장비구가 서원한 극락정토는 여성이 없고 남성만 존재하였으나 이후 보편적 보살도의 실천을 위해 남성만 태어나는 관념이 극복되고 대표적인 대승불교의 정토가 되었다.<sup>48)</sup> 전적으로 이 작품은 신라사회 상류층의 소산으로서, 김지성은 성덕왕 4년 3월 견당사의 正使로서 당에 다녀왔으며, 태종무열왕계 수장인 김개원과 친밀한 정치적 관계를 유지하였다. 撰者인 설총은 원효의 아들이자 대학자이다. 따라서 8세기 신라사회 지식인의 인식이 반영됨으로써 두 남성이 아미타로 향하였다고 생각된다. 그럼에도 바로, 법상에서 가리키는 정토관념 그 자체가 보살도의 실천을 통해 완전한 정토로 가는 것이므로 보살도의 실천을 어머니의 자애로운 역할로 나타낸 것이라고 생각된다. 도솔천에서 아미타 정토로의 여정은 동일한 피안에서의 일로 간주되면서 하나가 된다. 그것은 한 가족인 부모

誠沙門玄度亡妻古路」里亡妹古寶里又爲妻阿好里等捨其甘山莊田建此」伽藍仍造石阿彌陀像一軀伏願託此微因超昇」彼岸四生六道並證菩提」開元七年歲在己未二月十五日奈麻聰」撰奉教沙門釋京融大舍金驟源」亡考仁章一吉漁年卅七古人成之東海」欣支邊散也後代追愛人者此善助在哉」金志全重阿滄敬生已前此善業造歲」十九庚申年四月廿二日長逝爲」之」(1992 『譯註 韓國古代金石文』Ⅲ, 한국고대사학회연구소)

48) Jan Nattier, 2003 앞의 논문, pp.191~192.

와 자신이 결국 하나로 만나게 되는 것을 전제로 한다.

佛道는 모든 관념과 개념을 떠나 명상을 통해 경험된다. 명상을 통해 개체를 觀하는 것은 탑돌이와 다를 바 없이 경험할 수 없는 정토를 다른 세계로 가서 직접 경험하도록 한다. 탈역사화 되는 저 세계에서 미륵과 아미타의 관계는 동일하다. 우리는 정토를 가시적으로는 증명할 수 없지만 현상으로 끌어내려 경험을 하도록 像을 만든다. 실상은 현상의 내부에 존재한다. 따라서 우리는 그 실체, 본성을 정토로 보게 된다. 도솔천과 극락은 인간의 관점에서 가까움(近)과 먼 것(遠)의 대조이다. 우리에게 있어서 두 정토는 선택적인 문제이다. 육계에 있는 도솔천은 보살지의 수행을 필요로 한다. 삼계를 벗어난 정토로 가기위해서이다. 미완성이며 불완전 할수록 존재의 이유가 있다. 눈에 보이지 않는 것을 재현하였으므로 相 혹은 像의 진의를 찾아야 한다. 법상의 범주에서 두 정토는 결국 보는 사람의 마음에서의 경쟁이지 분별과 집착을 떠나면 하나의 진여의 세계로 들어간다.

## V. 맺음말

미륵정토와 아미타정토는 대승불교의 정토관을 대표하며 두 정토의 공존과 경쟁의 관계는 궁극적으로 범상중에서 융합되었다. 범상중에서는 모든 것이 마음에서 일어나며 마음이 순수하면 절대순수(정토, 불성)의 세계로 갈 수 있다. 세상 모든 것의 실상이 識에 의해 心에 존재하며 心의 修習, 識의 淨化를 거쳐 완전한 깨달음(眞如, 佛性)에 이른다. 아미타와 미륵은 현상적으로 다르지만 정토라는 공통점을 갖는다. 궁극적으로 정토는 마음(정신)의 산물이다. 초월적인 것은 경험적으로, 객체는 개념을 통해, 현상은 그 실체의 드러남으로써 인식하는 관념론적이며 심리학적인

법상중의 인식에서 정도의 최종 목적은 보살도의 수행을 거쳐 진여(불성)에 이르는 것이다.

석가와 미륵, 그리고 미륵과 아미타와의 관계를 고려하건대 아미타신앙은 음성이미지로써 정도를 보장하는 대중적 易行이며 미륵신앙은 보살도의 실천을 강조하는 엘리트적 難行이 될 수 있다. 미륵은 현재 도솔천에서 보살의 지위로 존재하는 미래불이며 아미타는 석가 이전에 부처가 된 과거불이다. 미륵의 도솔천은 윤회하는 삼계의 맨 아래층에 있는 불완전한 정도인 반면 아미타의 극락정도는 삼계를 벗어난 열반의 영역에 있는 완전한 정도이다. 결국 7세기 대승불교의 정복과 함께 미륵의 정도는 아미타정도로 흡수되었다.

감산사의 두 정도를 대표하고 있는 미륵보살상과 아미타불상의 시각적 실마리는 법상의 인식체계에 따르고 있다. 미륵보살의 대좌와 광배 연꽃의 발아와 미완성적인 이미지에 비해 아미타상의 그것은 개화와 완성의 이미지를 섬세하게 표현하였다. 특히 미륵보살상 광배에 난 세 가닥의 줄 사이에 구름이 걸쳐 있어서 미륵의 도솔천이 완전한 정도와 인간세계의 사이에 있다는 것을 암시하고 있다. 반면 아미타불상은 구체적으로 목의 삼도와 두광의 동심원이 연결되는 광학적 환영과, 구름이 세 가닥의 줄을 벗어난 상징을 통해 질서와 조화에 의한 최상의 순수영역을 나타낸다. 두 불상의 명문도 동일 내용을 담고 있음으로서 현상적 분별을 끊고 그 실체를 찾도록 유도한다.

우리는 사물을 통해서 개념을 확인한다. 과연 정도라는 초월적인 세계를 어떻게 설명할 것인가. 그것은 경험세계로 끌어와야 가능하다. 우리는 감산사의 두 상을 통해서 정도를 확인할 수 있었다. 미륵상은 발아-미완-가능성의 이미지이며 아미타는 만개-완성-완전-정도-불성 이미지의 재현체계를 보인다. 상은 개념체계이며 깨달음은 자신의 문제이다. 재현을 통해 본질을 나타내는 능력이 엘리트에게 있다. 미륵에서 아미타로 가

게 하는 것은 엘리트의 의무이고 법상이다. 그것은 현상적인 차이를 경험함으로써 그것의 실체를 인식하는 인과관계를 필연으로 한다. 결국 법화 세계의 두 개의 운동 축은 법상이라는 관념에서 하나의 정토로 융합될 수 있었다. 이에 따라 감산사 미륵보살상과 아미타불상은 8세기 신라사회 안에서 궁극적으로 불성에 이르는 길을 제시하는 주목할 만한 법상종 미술이다.

|                 |                    |                   |
|-----------------|--------------------|-------------------|
| 투고일 : 2009.10.9 | 심사개시일 : 2009.11.20 | 심사완료일 : 2009.12.5 |
|-----------------|--------------------|-------------------|

## 참고문헌

### 국문논저

- 강희정, 2006 『관음과 미륵의 도상학』, 학연문화사.
- 郭東錫, 1991 「燕岐地方的 佛碑像」 『百濟의 彫刻과 美術』, 공주대학교박물관·충청남도.
- 길기태, 2005 「百濟 泗泚時期 法華信仰」 『大邱史學』80, 대구사학회.
- 김남윤, 1984 「新羅中代 法相宗의 成立과 信仰」 『한국사론』11, 서울대 국사학과.
- 金理那, 1988 『韓國古代佛敎彫刻史研究』, 一潮閣.
- 남동신, 2008 「현장의 인도 구법과 현장상의 추이」 『불교학연구』20.
- 다카쿠스 준지로, 정승석 역, 1990(초판 1989) 『불교철학의 정수』, 대원정사.
- 文明大, 2003 「원음과 고전미-통일신라시대 불교조각사 上」, 예경.
- \_\_\_\_\_, 1974 「新羅 法相宗(瑜伽宗)의 成立問題와 그 美術(上)」 『歷史學報』62.
- \_\_\_\_\_, 1974 「新羅 法相宗(瑜伽宗)의 成立問題와 그 美術(下)」 『歷史學報』63.
- 박해현, 2003 「신라 성덕왕대의 정치세력의 추이」 『한국고대사연구』31.
- 배진달, 2009 「연화장세계의 도상학」, 일지사.
- 安啓賢, 1983 『韓國佛敎思想史研究』, 동국대학교 출판부.

- 尹漢景, 2004 「『大智度論』의 佛身論 연구」 『韓國佛敎學』37, 한국불교학회.
- 李起雲, 1996 「玄光의 法華三昧 研究」 『韓國佛敎學』21, 한국불교학회.
- 이기운, 2000 「백제 玄光의 교화행에 대한 연구 - 玄光의 제자와 그들이 얻은 三昧를 중심으로」 『韓國佛敎學』27, 한국불교학회.
- 이만, 2000 『한국유식사상사』, 藏經閣
- 이용운, 2008 「삼세불의 형식과 개념변화」 『동악미술사학』9.
- 주경미, 2003 『중국 고대 불사리 장엄 연구』, 일지사.
- 정미숙, 2002 「新羅 中代初 唯識學 승려의 佛性論」 『역사와 경계』42.
- 정병삼, 2005 「8세기 신라의 종교사상과 문화」 『新羅文化』25, 동국대학교 신라문화연구소.
- 최완수, 2000 「한국 최고의 고희미 감산사 석조불보살」 『신동아』493호.
- 황규성, 2006 「朝鮮時代 三世佛 圖像에 關한 研究」 『美術史學』20, 한국미술사교육학회.
- 후지요시나리(藤能成), 2001 『원효의 정토사상 연구』, 민족사.

외국논저

- Angela Falco Howard etc., 2006 *Chinese Sculpture*, Yale University and Foreign Languages Press.
- Alan Sponberg&Helen Hardacre, 1988 *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University.
- Carl B. Becker, 1993, *Breaking the circle: death and the afterlife in Buddhism*, Southern Illinois University.
- David Loy, 1983 "The Difference Between Samsara and Nirvana" *Philosophy East and West*, Vol.33, No.4.
- 敦煌文物研究所 編著, 1987 『中國石窟 敦煌莫高窟』卷3, 平凡社·文物出版社.
- Eugene Yuejin Wang, 2005 *Shaping the Lotus Sutra : Buddhist visual culture in medieval China*, University of Washington Press.
- Katsuragi Sueji 葛城末治, 1935 「慶州甘山寺彌菩薩造像記·勒彌陀如來造像記」 『朝鮮金石考』, 大版屋號書店.
- Guang Xing, 2005 *The Concept of the Buddha: its evolution from early Buddhism to the trikaya theory*, New York: RoutledgeCurzon.

- Guno Miki 久野美樹, 1989 「造像背景としての生天, 託生西方願望」 『佛教藝術』187, 毎日新聞社.
- Guno Miki 久野美樹, 1988 「中國初期佛教石窟と觀佛三昧-麥積山石窟を中心として」 『佛教藝術』176, 毎日新聞社.
- Jan Nattier, 2003 “The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvātīyūha” *Pacific World* Third Series Number 5. Fall.
- John C. Huntington, 1984 “The Iconography and Iconology of Maitreya Images in Gandhara” *Journal of Central Asia* Vol. 7.
- Lee, Yu-min, 1999 “Preserving the Dharma in Word and Image: Sixth-Century Buddhist Thought, Practice, and Art at Ta-chu-sheng Grotto” *National Palace Museum Bulletin* vol.34, no2.
- Matsubara Saburo 松原三郎, 1995 『中國佛教彫刻史論』, 吉川弘文館.
- Nakagiri Isao 中吉功, 1956 「新羅甘山寺石造弥勒、阿弥陀像について」 『朝鮮学报』9号.
- Oonisi Syuya 大西修也, 1986 「阿彌陀・彌勒信仰의 實態와 圖像-菩薩半跏像=彌勒像說へのアプローチ」 『論叢佛教美術史』, 吉川弘文館.
- Roger Corless, 2000 “The Enduring Significance of T’an-luan” *Pacific World* Third series number 2, Fall.
- Ron Epstein, 1985 “The Transformation of Consciousness into Wisdom in The Chinese Consciousness-Only School According to the Cheng Wei-Shi lun” *Vajra Bodhi Sea* Jan., Feb., Mar..
- Roger Zim, 1995 “Basic Ideas of Yogacara Buddhism” *Yogacara Buddhism*, San francisco state Univ.
- Whalen Lai, 2003 “Buddhism in China: A Historical Survey” *Encyclopedia of Chinese Philosophy* by Antonio S Cua., Routledge.
- Xu Juan Hui 許絹惠, 2008 「從圖像與空間論禪淨融合之表現-以唐代敦煌金剛經變爲中心」 『敦煌學』27호, 南華大學敦煌學研究中心.
- Yasukazu Suematsu 末松保和, 1954 「甘山寺彌勒尊像後記及び阿彌陀佛の火光後記」 『新羅史の諸問題』, 東洋文庫.

[法相宗 소의 경전과 논저 목록- 6經11論]

| 六經          | 譯者            | 大正藏           | 備註              |
|-------------|---------------|---------------|-----------------|
| 《華嚴經》       | 唐·般若(四十卷)     | 第十部華嚴部·第二九三卷  | 《大方廣佛華嚴經》(四十華嚴) |
|             | 東晉·佛馱跋陀羅(六十卷) | 第九部華嚴部·第二七八卷  | 《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴) |
|             | 唐·實叉難陀(八十卷)   | 第十部華嚴部·第二七九卷  | 《大方廣佛華嚴經》(八十華嚴) |
| 《解深密經》      | 元魏·菩提流支(五卷)   | 第十六部經集部·第六七五卷 | 《深密解脫經》         |
|             | 唐·玄奘(五卷)      | 第十六部經集部·第六七六卷 | 《解深密經》          |
| 《楞伽經》       | 劉宋·求那跋陀羅譯(四卷) | 第十六部經集部·第六七零卷 | 《楞伽阿跋多羅寶經》      |
|             | 元魏·菩提流支(十卷)   | 第十六部經集部·第六七一卷 | 《入楞伽經》          |
|             | 唐·實叉難陀(七卷)    | 第十六部經集部·第六七二卷 | 《大乘入楞伽經》        |
| 《密嚴經》       | 唐·地婆訶羅(三卷)    | 第十六部經集部·第六八一卷 | 《大乘密嚴經》         |
|             | 唐·不空(三卷)      | 第十六部經集部·第六八二卷 | 《大乘密嚴經》         |
| 《如來出現功德莊嚴經》 | 未傳譯           |               |                 |

| 十一部論       | 譯者                | 大正藏                 | 備註       |
|------------|-------------------|---------------------|----------|
| 《瑜伽師地論》    | 唐·玄奘(一百卷)         | 第三十部中觀瑜伽部·第一五七九卷    |          |
| 《顯揚聖教論》    | 唐·玄奘(二十卷)         | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六零二卷   |          |
| 《大乘莊嚴經論》   | 唐·波羅頗蜜多羅(十三卷)     |                     |          |
|            | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六零四卷 |                     |          |
| 《集異論》      | 失傳                | 無                   | 失傳       |
| 《攝大乘論》     | 後魏·佛陀扇多(二卷)       | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五九二卷   |          |
| 《攝大乘論》     | 陳·真諦(三卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五九三卷   |          |
| 《攝大乘論》     | 唐·玄奘(二卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五九四卷   | 《攝大乘論本》  |
| 《十地經論》     | 後魏·菩提流支等(十二卷)     | 第二十六部釋經論及毗曇部·第一五二二卷 | 《分別瑜伽論》  |
| 未傳譯        | 無                 | 未傳譯                 | 《觀所緣緣論》  |
|            | 唐·玄奘(一卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六二四卷   | 《唯識二十論》  |
|            | 唐·玄奘(一卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五九零卷   | 《唯識三十論》  |
|            | 唐·玄奘(一卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五八六卷   | 《唯識三十論頌》 |
| 《辯中邊論》     | 陳·真諦(二卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五九九卷   | 《中邊分別論》  |
|            | 唐·玄奘(三卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六零零卷   | 《辯中邊論》   |
| 《大乘阿毘達磨集論》 | 唐·玄奘(七卷)          | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六零五卷   |          |

| 其他經典    | 譯者       | 大正藏               | 備註 |
|---------|----------|-------------------|----|
| 《百法明門論》 | 唐·玄奘(一卷) | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六一四卷 |    |
| 《大乘五蘊論》 | 唐·玄奘(一卷) | 第三十一部中觀瑜伽部·第一六一二卷 |    |
| 《成唯識論》  | 唐·玄奘(十卷) | 第三十一部中觀瑜伽部·第一五八五卷 |    |

## ABSTRACT

### The Convergence of Maitreya's and Amitabha's Pure land views in the Dharma-laksana

Lee kyunghwa

In Buddhism, the Pure land is a state of mind. This study examined two different understandings of the Pure Land (by Maitreya and Amitabha) and how these were integrated into a coherent system in the Dharma-laksana. To this end, this study focused on 8th century Buddhist images found at Kamsan-sa, Kyungju, South Korea.

Maitreya in the current time is a Bodhisattva, the Buddha before he attained supreme enlightenment. By contrast, Amitabha is the Buddha of past, hence he presides over a Pure Land free from the Buddhist transmigrations. Amitabha was popular among the masses, whereas Maitreya was admired by the elite. These two Buddhist branches, therefore, were essentially in conflict with each other. After the 7th century, in the Dharma-laksana, these two branches tended to merge and Amitabha's Pure Land became dominant.

Stone-carved standing statues of Maitreya and Amitabha at Kamsan-sa were built together with the three-story pagoda in 719 by the order of Kim Jisung. As these statues represent two different Pure Lands, each of them may be treated as separate Buddha images. The Maitreya statue conveys a Not-Yet possibility, whereas Amitabha expresses completeness. Nonetheless, they contain the same epigraph implying that people should seek the essence of Buddhism, not the appearances they are representing.

The Pure Land cannot be demonstrated, but it can be imaged. The recognition of transmigration from Maitreya to Amitabha was the main contribution of the Dharma-laksana to Buddhism. An enlightenment would be achieved by experiencing their different appearances, while recognizing that they are the same (True Suchness, *bhutatathata*). Hence, the statues of Maitreya and Amitabha at Kamsan-sa would suggest a path to Buddhahood in the form of Dharma-laksana art.

Key Words : Pure Land, Dharma-laksana, Buddhahood, Kim Jisung, Stone-carved standing statues of Maitreya at Kamsan-sa, Stone-carved standing statues of Amitabha at Kamsan-sa.

도판





도 3. 남제 茂文 불비상(아미타), 486년, 완형 H 171cm, 성도 사천성박물관



도 4. 남제 茂文 불비상(미륵), 486년, 완형 H 171cm, 성도 사천성박물관





도 7. 미륵보살상, 3C. 간다라



도 8. 미륵보살상, ca 300, 중국 산서성출토, 藤井齋成会有隣館 소장



도 9. 운강석굴 9굴 미륵보살상, 북위, ca. 440-534



도 10. 운강석굴 9굴 미륵보살상의 세부



도 11. 감산사 석조 미륵보살상 대좌



도 12. 감산사 석조 미륵보살상 세부



도 13. 감산사 석조 아미타불상 대좌



도 14. 감산사 석조 아미타불상 세부



도 15. 인도굽타불상, 마투라박물관



도 16. 불입상, 건흥 5년(424), 난주 병령사  
169굴(7굴 북벽)



도 17. 감산사 삼층석탑, 719년, 경주시



도 18. 감산사 아미타불상 광배 측면