

■ 논문

원효의 정토사상과 무애의 아름다움*

김 현 희**

<요약>

원효는 여래장과 일심 사상을 바탕으로 중관학과와 유식학과와 사상을 화쟁하였다. 그는 또한 미륵정토, 미타정토, 유심정토의 정토사상으로 무애행으로서의 실천행에 들어섰다. 원효의 사상은 한편 샤머니즘 및 용신신앙과 습합된 미륵신앙과 화랑도 등을 아우르는 것이었다. <금강삼매경론>의 서문에서 보여주는 화쟁과 일심의 사상이 ‘귀일심원’의 바탕이 된다면, ‘요의중생’의 모습을 보여주는 것은 정토사상을 바탕으로 한 그의 실천행이다. 이 두 가지는不二이면서 하나가 아닌 다양한 모습으로 펼쳐진다.

원효의 사상은 신라 중대의 문화에 심대한 영향을 미쳐 삼국통일 후 당나라의 정치적 영향으로부터 벗어나 자주적인 문화를 일궈내려는 노력들의 정신적 토대를 제공한다. 미래의 이상세계를 지향하는 정토사상의 영향은 신라 하대와 고려 시대에도 향도(香徒)로 이어지고 고려 말에는 매향의 의식을 낳게 된다.

조선시대에 들어 억불승유의 정책으로 불교문화가 쇠퇴하지만 당금에 기신화와 같은 서사무가 속에 무속과 습합된 불교의 영향이 남아 있었고, 기층에 흐르던 이러한 기운은 조선 후기 실학의 시대에 자주적 문화를 일으키는 기폭제의 역할을 하게 된다. 그 시대의 전조 및 징후로서 나타난 달 향아리는 원효가 추구했던 무애의 아름다움을 상징적으로 담고 있다.

* 이 논문은 2011년 한국장학재단의 장학금을 지원받아 수행되었음.

** 진주교대 강사 (rapingus@chol.com)

주제어 : 무애, 정도, 화쟁, 일심, 달항아리

I. 글에 들어서며

‘일체무애인 일도출생사 (一切無礙人 一道出生死)’

원효는 이런 내용의 가사를 붙여서, 노래를 부르며 무애무를 추었다고 한다. 이 구절은 『화엄경』에 나오는 말이다. 원효는 깨달음을 얻고, 그 깨달음의 내용을 많은 사람들에게 전하기 위해서 저잣거리에서 무애박을 두드리고 이 노래를 부르면서 춤을 추었을 것이다. 원효가 깨달은 것은 과연 무엇이었으며, 그는 이 노래와 춤을 통해 사람들에게 무엇을 전달하려 한 것이었을까?

원효는 중관학파의 사상과 유식학파의 사상을 화쟁한 사람으로 알려져 있다. 그의 화쟁의 근거는 『대승기신론』을 바탕으로 한 여래장 사상이었다. 중관과 유식의 화쟁으로 이루어진 원효의 일심(一心) 사상은 인도에서부터 형성되어온 불교 사상의 발전이 논리적으로 절정에 다다랐을 때, 다양한 학파와 종파의 사상을 당대 현실에 맞게 회통하여 체계적으로 종합한 사상이라고 볼 수 있다. 그런 깨달음 원효는 논리와 언어의 세계를 떠나 무애행으로서의 실천행을 펼칠 수 있게 된다. 그의 실천행의 사상적 근거는 정도 사상에서 찾을 수 있다. 정도를 위한 실천행으로서 원효는 무애의 노래를 부르며 무애춤을 추었고, 그러한 방식으로 무애행을 했다.

원효가 살았던 시대는 신라에 의해 삼국이 통일되고 신라 중대의 왕조가 문화국가의 기틀을 마련하기 시작한 시기였다. 당나라의 도움과 간섭에 의한 불완전한 통일이었지만, 통일을 이룬 후 신라는 국가 체제의 정비에 있어 일정 부분 당나라의 것을 수용하면서도, 만파식적이나 성덕대왕신종의

용뉴(龍紐)에서 보여주듯이 통일 국가로서의 문화적 자주성을 창출해내고 유지하려고 노력했다. 그것은 원효와 같이 자주적 불교 사상을 체계적으로 정립하고 그 의미를 민중에게 문화적으로 전파하려 했던 사람이 있었기에 가능한 일이었다. 신라 중대의 불교문화들은 이러한 토대 위에서 이루어질 수 있었으며, 불국토에 대한 신라인들의 염원 또한 원효의 정토 사상에서 찾아볼 수 있다.

불교 사상사 중 초기불교에서 붓다의 말씀은 무상(無常)과 무아(無我)로 요약될 수 있다. 이 무상과 무아를 형상화시킨다면 달의 모습이 아주 잘 어울리지 않을까? 왜냐 하면 달이야말로 시간적 순환성을 가장 잘 보여주기 때문이다. 또 우리 삶 속에서 늘 볼 수 있지만, 매일같이 모습을 바꾸어 나타나고, 때때로 사라지기도 하는 달은, 실제로 존재하는 것인지 존재하지 않는 것인지 헷갈리기까지 한다. 그런 까닭에 불교의 교리를 설명하는 논서들 중에 달의 예를 드는 경우도 많지만, 우리의 문화 속에도 생성과 변화의 표상인 달과 관련된 민속과 예술이 많이 존재한다.

『삼국유사』에 보면 달과 관련된 설화가 많이 등장하는데, 특히 당시 절에서 매월 보름날 이루어졌던 탐돌이를 통해 우리 조상들은 소원을 빌기도 하고 사랑하는 사람을 만나기도 했음을 알 수 있다.¹⁾ 그 이후에도 보름날 절에 가는 풍습은 오늘날까지도 지속되고 있다. 그래서일까, 지금까지도 정월 대보름 놀이라든가 강강술래 등, 달과 함께 하며 달을 모방하는 민속들이 많이 전해지고 있다.

조선의 도자기 중 백자호도 달을 닮은 모습으로 많은 사람들에게 사랑받아 왔다. 이러한 둥근 항아리는 조선 후기에 많이 만들어졌는데 곡식이나 새우젓 등을 담은 실용성을 지니고 있으면서도, 그것을 보는 사람들에게

1) 『삼국유사』 김현감호. (한국국정신문화연구원, 『역주 삼국유사』, 이회문화사, 2003), 289-292쪽.

왠지 모르게 푸근하고 친숙하며, 보기만 해도 기분 좋아지게 만드는 미감을 지니고 있다. 그것은 그 향아리가 달을 닮아서가 아닐까? 둥글지만 완벽한 원형이 아닌 달과 같은 모습을 지니고 있는, 이른바 달 향아리는 몸체에 비해 작은 굵으로 인해 등실 떠 있는 듯한 느낌을 갖게 만든다. 또한 순백색이 기 보다 유백색, 회백색, 혹은 담청을 띤 백색 등 다양한 백색을 띤 달 향아리들은, 계절이나 기후에 따른 대기의 흐름과 변화에 따라 조금씩 다르게 보이는 달빛의 영기(靈氣)를 보여주는 듯하기도 하다. 옛 사람들은 달빛의 기운을 살펴 국가나 백성들의 운을 점치기도 했다. 이렇듯 달은 우리에게, 그리고 우리 조상들에게 아주 옛날부터 삶과 심층적인 연관을 지닌 것으로 여겨졌다. 늘 변화하면서도 다시 제 모습으로 돌아오는 달은 신성한 것으로 여겨지는 동시에, 호수에도 비추이고 술잔에도 비추이면서 우리 마음을 설레게 하며, 우리 민족의 몸과 마음 속에 깊이 각인되었던 것이다.

달 향아리는 이러한 달의 이념성을 담고 있는 동시에 곡식 등을 담은 실용성을 동시에 지니고 있다. 이는 원효가 실천행을 추구하며 춤과 노래로써 보여준 ‘무애’의 미적 성질을 보여준다고 생각된다. 왜냐하면 원효는 진속일여(眞俗一如)의 경지를 추구하며, 성(聖)과 속(俗)의 경계를 넘나들었고, 그것이 바로 무애의 경지이며, 이념과 구체적 삶을 이어주는 성과 속의 넘나들이야말로 미적 이념으로서 작용할 수 있다고 여겨지기 때문이다. 그런 까닭에 두 팔로 한 아름 안음직한 달 향아리에서 보여지는 한국적 아름다움은, 달을 연상시키는 우리 문화와 우리의 삶 곳곳에, 무애의 아름다움으로 자리하고 있다.

조선의 도자기에서 아름다움을 찾았던 일본인들이 있었다. 많은 일본의 차인(茶人)들이 ‘이도다완’이라 불리는 조선의 도자기를 찾그릇으로 애호하기도 하였는데, 특히 야나기 무네키시는 일본의 정토종과 정토진종을 바탕으로

로 한 불교미학의 정립을 시도하면서 고려와 조선의 도자기를 타력미의 한 예로서 거론하고 있다.

“도자기의 미는 사람이 낳는 것이 아니다. 자연이 그 아름다움을 지켜주는 것이다.”²⁾

1921년 1월 <신조(新潮)>라는 잡지에 발표한 글에서 야나기 무네요시는 이와 같은 말을 하며 도자기에 대한 애착을 보여준다. 도공의 무심함이 물 불 공기 흙의 결합인 도자기의 아름다움을 낳게 된다는 의미에서 도자기는 도공 스스로가 아름답게 만들었다기보다 자연의 힘에 의해 아름다움을 얻은 것이다. 그런 의미에서 야나기 무네요시는 후에 불교미학을 구상하며 이러한 도자기의 제작 과정을 ‘타력적’ 제작방식이라고 부른다.³⁾ 정도종에서 얘기되는 타력신앙에 비유하여 쓴 용어이다. 도자기 자체의 아름다움에 대해 불교 사상을 토대로 한 이 해석은 무리가 없어 보인다. 그러나 이도다완의 예를 들어⁴⁾ 그것의 제작방식을 모방하여 도자기를 만들려고 한 일본의 도공들과 비교하는 내용의 글은 설득력이 없다. 그는 코에츠, 초지로 등의 일본 저명작가들의 천재적인 작품들이, 한국의 이름없는 도공들이 만든 이도다완을 이기지 못한다고 말한다. 그 근거로서 야나기는 일본 정도종과 정도진종의 창시자인 호넨, 신란의 말을 빌어 설명한다.

“선인도 왕생하는데 하물며 악인이야(善人尙以往生 況惡人乎)” <一期物語> <歎異抄> <口傳抄>

2) 야나기 무네요시, 「도자기의 아름다움」, 『조선을 생각한다』, 심우성 옮김, 학고재, 1996, 139쪽.

3) 야나기 무네요시, 「법과 미」, 『미의 법문』, 최재목 기정희 옮김, 이학사, 2005, 159쪽. 이 글은 1961년 야나기가 병상에서 쓴 글이다.

4) 앞의 글, 156쪽.

악인이 구원된다면 당연히 선인도 구원될 것이라는 생각이 상식적일 터인데, 이를 바꾸어 선인이 구원된다면 악인은 당연히 구원될 것이라는 호넨과 신란의 생각은 정토종에서 타력신앙이 강력함을 의미한다. 이 말을 적용하기 위해 야나기는 라쿠 다원을 만드는 코에츠와 초지로를 천재에, 이도다원을 만든 조선의 도공은 범부에 비유하여 이도다원을 타력미의 대표적 구현자로 보고 있다. 조선의 도공은 일본의 천재⁵⁾에 비해 기술적인 면에서 뒤떨어진다는 전제 하에서 이런 말을 하고 있는 것이다.

일본의 정토신앙은 원효로 대표되는 우리나라의 정토사상과 다른 측면이 있기 때문에 이같은 생각을 갖게 되었을 수도 있다.⁶⁾ 하지만 여기서 야나기의 태도는 이도다완과 이도다원을 만든 사람에 대해 그 아름다움을 인정하고, 호의를 가지고는 있으나, 타자의 입장에서 제대로 이해하지 못하는 모습을 드러내고 있다. 물론 야나기는 자국인 일본의 제국주의적 침략에 대해 비판적 시각을 견지하고 식민지 조선의 문화를 애호하고 지키려 했던 문화적 지식인이었지만, 서구의 근대적 사고방식을 일찍이 받아들였던 일본의 지식인으로서 조선의 문화를 타자의 것으로 바라볼 수밖에 없었던 것이다. 여기서 우리는 타자인 야나기 무네요시의 견해를 비판만 하고 있을 입장이 아니다. 우리에게 우리의 것에 대해 우리 스스로의 눈으로 바라보고 우리 스스로의 사상적 토대 위에서 우리 문화를 해석하려는 의지가 아직까지 부족했기 때문이다. 야나기 무네요시가 조선의 도자기에서 발견한 아름다움이 불교의 정토사상에 근거하여 설명될 수 있다는 점은 인정한다. 하지만 그것은 일본의 정토종이나 정토진종이 아니라, 한국 사상의 토대가 되는 원효의 정토 사상과, 그 사상에 연원을 둔 우리나라의 문화적 배경 속에서

5) 사실 라쿠다원의 원조인 츠지로는 기와굽는 직인이었던 조선인 송경의 아들이었다. 앞의 책, 224쪽.

6) 김희성, 『일본의 정토사상』, 민음사, 1999. 참조.

해석될 때, 보다 풍부한 의미가 드러날 수 있을 것이다. 왜냐하면 조선의 도자기는 그것이 탄생한 배경, 즉 자연적 배경 뿐만 아니라 역사적 사회적 배경을 떠나서 제대로 이해될 수 없을 것이기 때문이다. 조선의 도자기가 보여주는 아름다움은 ‘무심’⁷⁾이 아닌 ‘무애’의 아름다움이다. 특히 달 항아리는 그러한 아름다움을 상징적으로 보여준다.

II. 정토 사상이란 무엇인가?

정토(淨土)란 청정한 국토라는 뜻으로, 번뇌와 고통으로 가득 찬 우리 중생들이 사는 사바세계, 즉 예토(穢土)와는 다른 이상향의 세계이다. 그곳은 고통도 없고 계급의 차별도 없는, 일체의 희망과 이상이 실현된 피안의 세계이다.

초기불교와 부파불교 시대에는 석가모니 붓다만이 있었다. 그러나 점차 불교의 우주관이 확대되고 보살사상이 발전함에 따라 대중부 등의 진보적인 부파에서 다른 세계의 부처를 주장하게 되고, 대승불교가 흥기하게 되자 각각의 세계에 존재하는 타방불들이 등장하게 된다. 동방의 아촉불, 남방의 보살불, 서방의 아미타불, 북방의 미묘음불이 대표적인 타방세계의 부처였다. 이 중에서 특히 아촉불의 묘희(妙喜)세계와 아미타불의 극락세계가 유력하였으며, 초기불교 이래 미래세의 부처로 거명된 미륵불의 도솔천도 정토의 하나로 이해되었다. 그런데 그러한 곳들은 이곳과는 다른 세계이기에

7) 야나기 무네키는 그의 민예론과 관련하여 ‘무심’의 미를 강조한다. 김수현·정병훈·조송식·신나경, 『한국미의 자연성에 대한 환경미학적 접근』, 민족미학 3집, 2005, 130쪽 참조. 신은경은 그의 책 『풍류』에서 ‘무심’을 세속을 초탈한 경지로 해석하여 한국미의 범주로 들고 있다. 신은경, 『풍류』, 보고서, 1999, 531쪽. 필자는 ‘무심’보다 ‘무애’가 한국미의 정체성을 보다 잘 드러낼 수 있는 개념이라고 생각한다.

자신의 힘으로는 갈 수 없는 세계이고 부처에 의해 인도되어야 하는 세계이다. 정토삼부경⁸⁾이 극락정토(미타정토)에 대한 대표적 경전이라면, 아촉불의 묘희정토를 설하는 것은 『아촉불국경』, 미륵정토의 그것은 『미륵상생경(관미륵보살상생도솔천경)』, 『미륵하생경』이다.

보통 정토사상 혹은 정토교라고 하는 것은 아미타불에 대한 칭명(稱名)염불(나무아미타불)을 통해 극락왕생을 추구하는 미타정토를 말한다. 아촉불 신앙은 아미타불 이전의 것으로 보인다. 우리 나라 고대의 삼국에서는 미륵신앙이 성행하였으며, 미륵정토사상과 미타정토 사상이 병행되었던 흔적들이 삼국유사에 보인다. 원효의 정토사상은 미륵정토, 미타정토, 유심정토의 성격을 함께 지니고 있다고 보여진다.

Ⅲ. 미륵정토사상과 미타정토사상

처음엔 석가모니만이 붓다였지만, 붓다는 깨달은 사람을 의미하므로 진리를 자각하면 누구라도 붓다가 될 수 있다. 그렇다면 석가모니 이전에도 진리를 깨달은 사람이 있었을 것이다. 이러한 논리에 입각하여 과거 7불⁹⁾을 얘기하게 되었다. 석가모니 이전에 6명의 붓다가 세상에 출현하였고 석가모니는 7번째로 깨달은 붓다이다.

과거불이 있다면 미래불이 있는 것도 당연하다. 앞으로도 많은 붓다가 출현할 것이다. 그러나 미래불에 대해서는 단 한 명의 부처에게만 이름이 지어져 있다. 석가모니불 다음에 태어날 미륵불이다. 시간의 축 위에 수많은

8) 『무량수경』, 『아미타경』, 『관무량수경』을 일컫는다.

9) 과거 7불의 이름은 비바시불, 시기불, 비사부불, 구류손불, 구나함불, 가섭불, 석가모니불이다.

붓다가 출현한다면 공간적으로도 수많은 붓다가 존재한다. 그런 까닭에 시방제불 사상이 나온다. 시방(十方)이란 동서남북의 4방과 북동 동남 남서 서북의 4유(維) 및 상하(上下)를 합친 것이다. 그 중 동방의 아촉불, 서방의 아미타불이 대표적이다. 아미타불에게는 두 가지 이름이 있다. 아미타바붓다(Amitabha Buddha)와 아미타유스붓다(Amitayus Buddha)이다. 아미타(Amita)는 무한 또는 무량, 즉 헤아릴 수 없다는 뜻을 지니고 있다. 바(bha)는 ‘빛’을 뜻하며 아유스(ayus)는 ‘수명’을 의미한다. 그래서 아미타불은 무량광(Amitabha)이자 무량수(Amitayus)이다.¹⁰⁾ 이는 공간적으로나 시간적으로 무한함을 의미하므로 후대에 수많은 정토가 미타정토로 수렴되는 것이 자연스러운 추이였을 것이다.

미륵신앙은 삼국의 초기적 신앙 형태이다. 동진(東晉)으로부터 처음 고구려에 불교가 전래되었을 때 미륵신앙이 전래된 것으로 보인다.¹¹⁾ 백제 무왕 때의 미륵사 창건설화는 마한 이래 이 지역에서 토착신앙으로 전래되던 용신신앙과 미륵신앙이 습합되어 백제 고유의 미륵신앙으로 전개된 일면을 보여준다.¹²⁾ 신라는 고구려로부터 불교를 받아들였기 때문에 미륵신앙 역시 고구려로부터 전해졌을 가능성이 높다. 하지만 삼국유사 탐상 미륵선화조의 이야기¹³⁾나 백제 무왕의 미륵사 창건설화¹⁴⁾으로 보아 백제 미륵신앙과의 교류나 그 영향이 상당하였음을 짐작할 수 있다. 삼국유사 미륵선화조에 보면 신라에서 미륵은 화랑과 동일시되었음을 알 수 있다. 미륵선화의 모습은 나무 밑에서 동자의 모습으로 출현하고 있는데 이는 동북아시아

10) 히로사치야, 강기희 옮김, 『소승불교와 대승불교』, 민족사, 1991, 261쪽.

11) 김영태, 『삼국시대 불교신앙 연구』, 불광출판부, 1990, 130-143쪽 참조.

12) 줄고, 「민족신화학과 신화미학」, 『민족미학』 3집, 도서출판 전망, 2005, 176-179쪽.

13) 일연, 『삼국유사』, 『역주 삼국유사』, 제 3권, 211쪽, 한국정신문화연구원, 이회문화사, 2002.

14) 『역주 삼국유사』, 제 2권 58 무왕, 190쪽.

샤머니즘에서 나타나는 세계수의 이미지를 보여주는 바¹⁵⁾, 도솔천에서 용화수 아래로 미륵이 하생한다¹⁶⁾는 신앙과 동일한 구조를 지니고 있다. 신라의 화랑 중 김유신이 이끄는 낭도들을 일컬어 용화향도라고 칭한 것을 보면 화랑도에 미륵신앙이 결합되면서 신라 문화에도 많은 영향을 미쳤음을 알 수 있다.¹⁷⁾ 신라에서는 현실 속의 보다 나은 삶과 새로운 희망의 상징으로서, 화랑과 동일시되는 미륵을 신앙하였던 것이다. 그 밖에 삼국유사의 생의사 석미륵조나 경덕왕 충담사조에서 보여지는 삼화령 아기부처 이야기¹⁸⁾로 미루어보아 통일 이후에도 미륵신앙은 신라 중대를 관통하며 백성들의 삶과 문화 속에 자리잡고 있었다는 것을 알 수 있다.

한편 통일 이후의 신라에서는 불교의 교리가 체계화되며 미타신앙이 점점 많은 자리를 차지하게 된다. 불교 교리상 아미타불이 상주하는 서방 극락이아말로 윤회에서 벗어난 참다운 정토이기 때문이다. 그러나 신라인의 마음 속에는 여전히 미륵신앙이 미타신앙과 함께 공존해 있었는데, 삼국유사의 ‘노힐부득과 달달박박 설화¹⁹⁾는 신라 중대의 전성기인 성덕왕 때 이야기로 아직까지 미륵신앙이 우세함을 말해주고 있다. 그 밖에도 미타신앙에 관련된 많은 설화들이 삼국유사에 전해진다. 그 중 광덕 업장 설화를 통해 원효의 쟁관법에 대한 이야기, 그리고 광덕이 지었다는 ‘원왕생가’를 통하여 아미타불을 모시는 정토사상이 신라에 자리 잡고 있었음을 알 수 있다. 특히 경덕왕대의 월명사와 관련된 설화나 ‘도술가’, ‘제망매가’ 등의 향가들을 보면 미륵 신앙, 미타신앙 그리고 달과의 연관성을 찾아볼 수 있다.²⁰⁾

15) 줄고, 앞의 글, 180쪽.

16) 경전연구모임 엮음, 『미륵하생경』, 불교시대사, 1990, 45쪽.

17) 채상식, 「한국민중의 삶과 정토신앙」, 『동아시아불교문화』 제4집, 240쪽.

18) 『삼국유사』, 권3 탐상4, 생의사 석미륵조와 권2, 기이2 경덕왕 충담사조 참조.

19) 『삼국유사』, 권3 탐상4, 남백이월성 노힐부득 달달박박.

IV. 원효의 정토사상

원효의 정토 관계 저서로는 <아미타경소>, <무량수경종요>, <유심안략도> 등이 남아 있다. 주요 정토경전인 <아미타경>, <무량수경>에 대해 해설한 원효의 정토관은 유심정토 혹은 일심정토라고 일컬어질 수 있다. 중관학과와 유식학과와의 이론에 대한 해박한 지식을 가지고 있었던 원효는 두 유파의 쟁론을 화쟁한다. 그것은 여래장에 근거를 둔 그의 일심사상에 의해 가능한 일이었는데, 이를 바탕으로 원효는 여러 대립되는 불교해석을 회통하고 그것을 바탕으로 정토사상을 해석한다. 그리하여 불교사상 전체 속에서 정토가 차지하고 있는 위치를 파악할 수 있었던 것이다.

우리는 두 가지 관점에서 원효의 정토사상을 이해할 수 있다. 하나는 이론적 관점에서 정토 사상이 도출되는 과정이고 다른 하나는 원효의 실천행으로서의 정토 사상이다.

1. 원효 정토사상의 이론적 토대

원효의 『아미타경소』와 『무량수경종요』의 첫 절은 매우 유사하다.

큰 뜻을 말하자면 저 중생심의 성품은 밝게 통하여(融通) 막힘이 없다(無礙). 크기는 허공과 같고, 맑고 깊기는 넓은 바다와 같다. 허공과 같기 때문에 그 체성이 평등하여 차별된 모습을 얻을 수 없는데, 어찌 깨끗하고 더러운 곳이 있겠는가? 넓고 깊은 바다와 같기 때문에 그 본성이 빛나고 부드러워 능히 인연을 따를 뿐 거역하지 않으니, 어찌 움직이고 고요할 때가 없겠는가! 이러하니 어떤 사람은 번뇌의 바람(塵風)으로 인하여 오락

20) 줄고, 「씻김-삶과 죽음 사이의 하얀 길」, 『민족미학』 5집, 경당, 2006, 53-56쪽 참조.

(五濁)에 빠져 이에 따라 유전하며 구르거나, 고통의 물결에 잠기어 오랫동안 흘러가기도 한다. 어떤 사람은 선근(善根)을 이어서 사류(四流)를 끊고 이제 더 이상 돌아오지 않거나 저 언덕(彼岸)에 이르러 영원히 고요해지기도 한다. 이러한 움직임과 고요함도 모두가 커다란 꿈 속의 일과 같아서, 깨어나면 고요함도 없고 움직임도 없다고 말할 것이다. 예토와 정토도 본래 일심(一心)이요, 생사와 열반도 궁극에는 둘이 아니다.²¹⁾

『아미타경소』의 첫 구절도 대동소이하다.²²⁾

이 구절에서 우리는 원효의 기본 사상과 정토에 대한 생각을 읽을 수 있다. 알려져 있는 바와 같이 원효의 일심사상은 대승불교의 여래장사상을 바탕으로 한다.

여래장(如來藏 tathagata garbha)이란 여래의 태아가 깃들인 자궁 혹은 여래의 텃집이란 의미를 지니고 있다. 『승만경』에서는 공(空)으로서의 여래장과 불공(不空)으로서의 여래장을 설하고 있다. 『여래장경』의 비유에서 보이듯이 번뇌 속에 감추어져 있는 법신(法身)이 여래장이라면 번뇌는 궁극적으로 공(空)임을 간파하는 공의 지혜에 기초한 것이 공(空)으로서의 여래장이다. 하지만 그렇게 하여 드러난 법신은 불공(不空)으로서의 여래장이다. 이것이 바로 진여(眞如) 법신이고 대승이 일승(一乘)으로 삼는 것으로서 상대적 차별성을 떠난 상(常) 락(樂) 아(我) 정(淨)의 세계이다.

『능가경』에 이르면 깨달음의 근거가 되는 여래장과 유식(唯識)에서 말하는 알리아식이 종합되어 『대승기신론』의 선구적 역할을 하게 된다. 『능가경』에서 붓다는 능가 즉 스리랑카에 출현하여 알리아식에 대해 설한다. 알리아식

21) 원효, 『무량수경종요』, 정목 해설, 자연과 인문, 2009, 70쪽, 言大義者 然夫衆生心性 融通無碍 太若虛空 混猶巨海 若虛空故 其體平等 無別相而可得 何有淨穢之處 猶巨海故 其性潤滑 能隨緣而不逆 豈無動靜之時 爾乃或因塵風 淪五濁而隨轉 沈苦浪而長流 或承善根 截四流而不還 至彼岸而永寂 若斯動寂皆是 大夢 以覺言之 無此無彼 穢土淨國 本來一心 生死涅槃終無二際,

22) 원효, 『아미타경소』, 정목 해설, 자연과 인문, 2011, 32쪽.

에서 온갖 의식이 일어나는 것은 대해(大海)에서 파도가 일어나는 것과 같다는 것이다. 파도가 사라져도 대해(大海)는 사라지지 않듯이 의식이 소멸하여도 그 토대인 알라야식은 소멸하지 않는다. 이때 알라야식의 참된 성질은 소멸하지 않고 거기 배어있는 업의 성질만 소멸할 뿐이다.²³⁾ 『능가경』에서는 이러한 알라야식의 참된 성질을 여래장이라고 하였다. 이같이 깨달음과 미혹이라는 두 측면을 지닌 마음을 『대승기신론』에서는 진망화합식(眞妄和合識)이라 한다.²⁴⁾ 또한 마음의 두 측면은 심진여문(心眞如門)과 심생멸문(心生滅門)이라 하였다. 『대승기신론』에 의하면 미혹의 증생과 깨달음의 여래는 본질적으로 다르지 않다. 그것은 일심(一心)으로 회통된다. 원효에 있어 『대승기신론』은 모든 론의 으뜸이며 무애행의 이론적 토대였다.²⁵⁾

원효의 일심사상의 구조는 『금강삼매경론』에 가장 잘 드러나 있다. 『금강삼매경론』의 서문은, 일심지원(一心之源)과 삼공지해(三空之海)라는 두 갈래의 실이 마치 새끼줄처럼 교차되어 꼬아지면서 설해지고 있다. 여기서는 이야기의 흐름이나 줄거리 즉 서사가 중요하지 않다. 두 갈래 실이 어떤 구조로 교차되면서 새로운 새끼줄 혹은 새로운 직물을 만들어 가는가가 중요하다.²⁶⁾

모든 것의 근원이 되는 一心은 有無의 상대적 세계를 떠나 홀로 청정하고 三空(유식학파의 3무자성)의 바다는 眞과 俗을 융화하여 깊고도 맑다. 깊고 맑아 眞과 俗 두 세계를 융합하되 하나로 합일하지 않고, 홀로 청정하여 (유무의) 兩邊을 떠나 있지만 中이 아니다. (중관에서 말하는 단순한 논리적 中이 아니다.)

23) 권오민, 『인도철학과 불교』, 민족사, 2004, 323쪽

24) 마명, 『대승기신론』, 은정희 역, 예문서원, 2008, 75-76쪽.

25) 원효, 『대승기신론소』, 한국불교전서1, 733쪽. 開合自在 立破無碍 開而不繁 合而不狹 入而無碍 是爲馬鳴之妙術 起信之宗體也

26) 김형효, 『원효의 대승철학』, 소나무, 2006, 29쪽.

중이 아니면서 兩邊도 아니므로 (삼론중에 따르면 空假中의 논리는 무한 소급될 수 있기 때문에 논리적으로는 의미가 없다.)

有의 법이 아니라 하여 無에 머무는 것도 아니고

無의 相이 아니라 하여 有에 해당하는 것도 아니다. (非有非無의 경지이다.)

하나가 아니면서도 두 세계를 융합하므로

眞如에 속하지 않는 사실이라고 해서 俗이 되는 것도 아니요,

세속에 속하지 않는 理라고 해서 진여에 해당하는 것이 아니다.

두 세계를 융합하면서도 하나가 아니기 때문에 (眞俗一如이지만 眞과 俗은 진정 하나가 아니고 천차만별로 펼쳐진다.)

眞如와 世俗의 본성이 정립되지 않는 바가 없고

오염된 모습과 청정한 모습이 모두 구비되어 우리 눈 앞에 보인다.

(유무의) 兩邊을 떠나 有도 아니고 無도 아니지만 그 중간도 아니기에

유와 무의 법이 이루어지지 않는 바가 없고

긍정과 부정의 뜻이 모든 곳에 두루 펼쳐지지 않는 곳이 없다.

그래서 破함이 없으나 破하지 않음 또한 없고 (알아야식이 識轉變하는 원리는 모든 곳에 적용되어 오로지 識만이 있을 뿐 실재하는 것이 아무 것도 없다고 하는 유식의 원리를 이르는 것이다. 이 유식의 원리는 아무 것도 비판하는 바가 없지만, 이 원리를 세움으로써 모든 것을 설명할 수 있으므로, 다른 부파의 논설들이 모두 잘못되었음을 밝히는 결과를 낳기 때문에 破하지 않는 바가 없다고 말하는 것이다.)

정립함이 없으나 정립하지 않음도 없다. (중관의 논리는 양비론적인 것으로 모든 것이 언어의 세계 속에서 상대적임을 밝힌다. 이러한 중관의 논리를 이중 삼중으로 반복하다 보면, 즉 삼론종의 삼중 중도설에 따르면 언어의 세계를 떠나 언망여절(言忘慮絶)의 경지에 이르게 된다. 여기서 언어의 세계는 끝이 나지만, 대신 언어 밖에 참된 세계가 존재함을 드러내는 결과를 낳게 된다. 즉 모든 것을 비판함으로써 참된 삶 자체의 세계를 드러내는 결과를 낳게 된 것이다.)

리가 없는 곳에서 지극한 理가 솟아나고 (언어의 논리를 벗어난 언망여

절의 세계에서 언어를 초월한 참된 존재의 세계가 드러나고)

그렇지 않음(不然)으로부터 큰 뜻의 그러함(大然이) 생겨난다고 할 수 있다.

이것이 경전의 대의라고 일컬어진다.

진실로 그렇지 않음으로 말미암아 그러함이 솟어나므로 (실제로는 존재하지 않는 현상들로 말미암아 참된 진여의 세계를 파악할 수 있으므로)

능히 설명하는 말이 묘한 인연이 되어 眞과 俗, 有와 無를 연결하는 고리 역할을 하게 되고

리가 없는 곳에서 지극한 리가 생겨나므로

말 속에 숨어 있는 뜻이 언어(세간) 밖의 세상으로 초월하여 나가게 한다.

파하지 않는 것이 없기 때문에 ‘금강삼매’라 이름하고

세우지 않는 것이 없기 때문에 ‘섭대승경’이라 이름한다.

모든 뜻과 종지(宗指)가 이 둘을 벗어나지 않는다.

이런 까닭으로 또한 ‘무량의종(無量義宗)’이라 부르기도 한다.

이제 하나를 들어서 그 첫 번째 것을 제목으로 정했기에

‘금강삼매경’이라고 한다.²⁷⁾

원효의 일심사상의 토대인 여래장은 모든 존재의 텃집으로 잠재태로서 존재하는 것이기도 하지만, 위에서 본 바와 같이 삼공지해의 근원이기도 하다. ‘삼공지해가 진과 속을 포함하는 공간적 개념²⁸⁾’이라면 그러한 공간

27) 원효, 『금강삼매경론』(한국불교전서 1), 406쪽. 一心之源離有無而獨淨 三空之海融眞俗而湛然 湛然融二不一 獨淨離邊而非中 非中而離邊 故不有之法不即住無 不無之相不即住有 不一而融二 故非眞之事未始爲俗 非俗之理未始爲眞也 融二而不一 故眞俗之性而無所不入 染淨之相莫不備焉 離邊而非中 故有無之法無所不作 是非之義莫不周焉 爾而無破而無不破 無立而無不入 可爲無理之至理 不然之大然矣 是謂斯經之大義也 良由不然之大然 故能說之語妙契環中 無理之至理所詮之宗超出方外 無所不破故金剛三昧 無所不立故名攝大乘經 一切義宗無出是二 是故亦名無量義宗 且舉一目以題其首 故名金剛三昧經也

28) 이 공간은 분명히 유클리드 기하학을 근거로 한 3차원적 공간도 아닐테고, 현대물리학에서 설명할 수 있는 물리적 공간도 아닐 터이다. 오늘날 대승기신론을 양자역학으로 해석하려는 시도도 있지만 유식학파의 이론에 근거할 때

개념과 씨줄 날줄처럼 짜여질 수 있는 시간적 始原을 포함하는 개념이 ‘일심지원’이라 할 수 있을 것이다. 그런데 일심지원과 삼공지해로 짜여지는 시공간은 물리학적으로도 형이상학적으로도 설명될 수 없는 것이면서 우리들의 삶 자체로서 우리들의 안과 밖에 존재한다.

원효의 『금강삼매경론』은 원효가 소를 타고 강론하러 갈 때에 소의 두 뿔 사이에서 씌어진 것이라고 한다. 이때 소의 두 뿔(이각/二角) 사이는 本覺과 始覺의 사이를 암시적으로 지칭한다. 각(角)과 각(覺)이 같은 소리로 발음되기 때문에 이와 같이 비유적으로 얘기한 것이다.

『금강삼매경론』 서문의 구조 속에서 유식학과와 중관학과의 논의는 저절로 和爭된다. 중관 유식의 회통을 이룬 원효의 독자적인 사상의 경지는 일체가 무애함을 깨달은 경지였고, 그리하여 성과 속을 넘나들며 생사(生死)를 초월한 경지였다.

그가 제시하는 시간과 공간의 개념은 삶으로부터 추상된 양적 시간이나 기하학적 공간이 아니다. 인간의 내면과 외면, 주관과 객관을 아우르는 것이 ‘삼공지해로 일컬어지는 그의 공간 개념’이라면, 始原을 포함하면서도 잠재태로서 끝없는 미래를 포함하며, 그것이 생명을 지닌 마음 속에 내재한다는 의미의 ‘일심지원’은 광대무변한 시간성을 내포하고 있는 개념이다. 이 두 가지의 시공간 개념이 추상적 영역에서 따로 존재하는 것이 아니라 서로 새끼꼬기를 하며 당대 신라인의 삶 속에, 그리고 우리의 삶 속에 갈마들고 있는 것이다. 이러한 이론적 토대 위에서 원효는 무속과 토착 신앙의 전통을 지닌 당대의 문화적 특성을 아우르면서 원효 나름의 고유한 정토사상을 전개하게 된다.

『무량수경종요』와 『아미타경소』에서 원효는 정토사상을 유식의 입장에

이 공간의 개념은 인간의 내면과 외부를 포괄하는 개념이라 할 수 있을 것이다. 소광섭, 『물리학과 대승기신론』, 서울대출판부, 1999. 참조.

서 해석한다.

원효의 사상 전체를 두 가지의 큰 틀로 보면, 귀일심원(歸一心源)과 요익중생(饒益衆生)으로 나눌 수 있을 것이다. 원효 자신의 논리대로 이 두 가지는 불일불이(不一不二)의 관계에 있다. 하지만 방편상 구분해 볼 때, 귀일심원의 원리를 설한 것이 『금강삼매경론』이라면, 『무량수경중요』은 요익중생을 위한 방편으로 쓰여졌다.²⁹⁾ 전자를 화쟁과 회통의 원리라 한다면 후자를 원효의 정토사상이라 할 수 있을 것이다.

한편 원효는 미륵정토와 미타정토를 모두 인정하는데 『유심안락도』에서 양자의 차이를 언급한다.

극락정토는 바로 인간세계로 태어나기 쉽고 도솔정토는 하늘의 세계로 태어나기 어려우며, 극락은 5계(戒)만 지키면 태어날 수 있으나 도솔천은 10선을 닦아야 비로소 갈 수 있는 곳이며, 극락은 10념(念)으로 갈 수 있으나 도솔천은 보시와 지계를 모두 닦아야 갈 수 있으며, 극락은 아미타불의 48원(願)에 의지하여 가게 되지만 도솔천은 오로지 자신의 힘에 의해서만 갈 수 있다.³⁰⁾

요익중생(饒益衆生)을 강조하는 원효의 입장에서 궁극적으로 지향해야 하는 목표는 미륵정토(도솔정토)임을 밝힌 셈이다. 하지만 그것이 어려운 일임을 서술하고 있다.

당시에 염불에 의해 쉽게 왕생할 수 있다는 정토에 대한 해석으로 인해 많은 대중들에게 미타신앙이 선호된 것이 사실이다. 그러나 누가 어떤 방법에 의해, 왕생할 것인가가 중요한 일이다. 원효는 『관무량수경』의 위제

29) 사토 시게키, '원효는 부처가 되는 장을 어떻게 전달하였는가?', 『원효학 연구』 5집, 2000, 282쪽.

30) 권오민, 앞의 책, 456쪽.

회 부인에게서 보듯이 불심을 발하여 아미타불을 염하고, 예토를 싫어하고 정토를 좋아하면, 여인이든 5역죄인이든 누구라도 왕생할 수 있다고 하였다. 하지만 원효는 정성이승(定性二乘)의 왕생을 부정하였는데, 정성이승이란 성문과 연각의 소승을 일컫는다. 원효는 왜 이들의 극락왕생을 부정한 것일까? 이들은 소위 우법성문(愚法聲聞)으로서 소승에 집착하여 대승에 어리석은 이들을 말한다. 『무량수경종요』에서 원효는 왕생의 필수요인을 발보리심(發菩提心)이라 본다. 발보리심에는 수사발심(隨事發心)과 순리발심(順理發心)의 두 가지가 있다. 수사발심은 삶의 구체적인 현장 속에서 깨달음을 구하는 마음이다. 순리발심은 이치에 따라 보리심을 발하는 것이다. 즉 공의 이치에 따라 깨달음을 구하고자 하는 것으로서 이 이치에 따르면 너와 나는 본질적으로 둘이 아니기 때문이다. 두 가지의 발심 중 한 가지만 성취하여도 왕생할 터인데 원효는 이 두 가지의 발보리심으로 이사무애(理事無碍), 사사무애(事事無碍)하여 무애행의 실천을 행한 사람이다. 그가 정성이승이 왕생할 수 없다고 한 것은, 소승불교의 수행만을 고집하여 보리심을 발하지 않고, 중생구제를 도외시하는 무리들을 경계하고자 한 것이다.³¹⁾

2. 정토를 위한 실천행 -무애

원효의 화쟁에 대해서는 논리인가 논리를 넘어선 것인가에 대해 많은 견해들이 있지만³²⁾ 중관과 유식의 사상을 지양하는³³⁾ 것이 화쟁의 논리라고 하는 변증법적 해석은 이미 넘어선 지 오래다. 중관학파에서 삼론종으로

31) 장휘옥, 「원효는 왜 定性二乘의 왕생을 부정했는가」, 『원효학 연구』 5집, 2000, 344쪽.

32) 박태원, 『원효사상2, 원효의 화쟁사상』, 울산대출판부, 2005, 7-23쪽.

33) 박종홍, 『한국사상사(불교사상편)』, 서문당, 1999, 94쪽.

이어지는 空假中の 논리는 양비론적 구조로 이루어져 있다. 이것은 유무의 구분을 초탈하는 논리였다. 그러나 이러한 논리에 사로잡혀 空의 세계에 집착하면 악취공(惡取空) 즉 허무주의, 염세주의에 빠지게 된다는 것을 일찍이 깨닫고, 삼론중에서는 언망여절의 세계 즉 언어를 넘어서는 삶의 세계로 나아가고자 하였다.

이러한 배경 하에서 중국에서는 삼계교가 생긴다. 삼계교에서는 민중들의 삶 속으로 들어가 두타행을 하며 민중들과 함께하는 삶을 지향한다. 원효의 무애행에는 이러한 삼론종과 삼계교의 영향이 컸다. 원효 뿐 아니라 당시에 원효와 친분이 두터우며 원효의 선구 역할을 했던 혜공과 대안의 행적들 또한 삼계교의 가르침과 동일한 지향을 지니고 있는 것으로 보인다.

한편 유식학과의 논리에 따르면 우리들 앞에 나타나는 모든 사물은 우리 안에 쌓인 識(아주 미세한 식까지도 포함한), 즉 알라야식³⁴⁾이 전변(轉變)을 일으켜서, 우리에게 보여지는 그러한 모습으로 인식되는 것이다. 여러 사람에게 동일한 현상이 보이는 것은 공업(共業)으로 인한³⁵⁾ 유사한 알라야식이 있기 때문이다. 하지만 각각의 사람들에게 보이는 모습은 엄밀하게 따지면 다 다르다. 각자의 심층에 쌓인 알라야식이 다르기 때문이다. 공업(共業)과 연관해 볼 때 알라야식은 응의 집단무의식의 개념과 유사하지만, 사람들 각각의 경험이 다르기 때문에 각각의 알라야식이 다르다는 점 또한 유가행과(유식학과)에서는 인정한다.³⁶⁾

원효는 이를 바다에 비유한다. 우리의 마음이 회로애락을 느끼고 여러 사람이 다양하게 사물을 바라보고 반응하는 것을 바다에 일렁이는 파도에

34) Alaya 識에서 식은 'vijñana' 즉 앎을 뜻하고, '알라야'라는 말은 '쌓여있음', '저장', '창고', '곳간'을 의미하는 것으로 히말라야는 hima-alaya, 즉 눈의 곳간을 의미한다. 권오민, 앞의 책, 296쪽 참조

35) 세진, 현장 번역, 『유식이십론』

36) 앞의 글

비유한다.³⁷⁾ 파도는 어떤 모습으로도 나타날 수 있지만 곧 사라지는 것, 하지만 파도가 가라앉았을 때의 바다는 깊고도 맑다. 이 바다는 여래장, 일심(一心)에 해당한다. 파도를 가라앉히고 바다를 맑게 만드는 것, 이것을 유식학파에서는 전의(轉依)라고 부른다. 우리의 인식은 삼성(三性) 즉 변계소집성, 의타기성, 원성실성으로 이루어져 있다. 변계소집성(모든 것은 식이 모여 형성된 것으로 관념에 의해 구축된 가설적 존재이다)을 깨달을 때 상(相)이 무자성(無自性)임을 알게 되고, 의타기성(인식은 서로 다른 것에(주관은 객관에, 객관은 주관에) 의존해서 생겨난다)을 깨달았을 때, 생(生)이 무자성(無自性)임을 통찰하게 된다. 이러한 과정을 거쳐 도달하게 되는 경지가 원성실성이다. 이러한 경지에 도달했을 때 우리는 대원경지(大圓鏡智 어떤 관념으로도 거르지 않고 맑은 거울처럼 세상을 그대로 비추는 지혜), 평등성지(平等性智 말나식이 전환되어 일체를 평등하게 여기는 지혜), 묘관찰지(妙觀察智 세계의 실상을 무애자재하게 관찰하여 중생에게 설할 수 있는 지혜), 성소작지(成所作智 이타의 본원력에 따라 응당 해야 할 일을 자각하는 지혜)를 얻게 된다.³⁸⁾

변계소집성과 의타기성이 사라졌을 때는 아무 것도 없는 경지가 아니다. 원성실성에 이르러 대원경지에 도달했을 때, 알라야식이 없어지는 것이 아니라 고요한 바다와 같이 청정해져서 파도가 일지 않는 것이다. 그것이 곧 귀일심원(歸一心源)의 경지이다.

일심은 곧 중생심이다. 중생은 인간 뿐만이 아니라 무릇 생명있는 모든 것들을 포괄한다. 아주 미세한 식(識)이라도 가능하다면, 일심, 여래장은 식(識)을 지닌 모든 생명체에게 주어져 있는 것이고, 그렇게 일심을 해석한다면 원효의 사상은 화엄법계 사상에 연결된다.³⁹⁾

37) 원효, 『대승기신론 소 별기』, 은정희 역주, 일지사, 1991. 20쪽.

38) 원효, 『무량수경중요』, 302-309쪽 참조

일심(여래장)을 바다에 비유한 것은 『능가경』에서 비롯하지만 우리나라에서는 용신신앙과의 연관 속에서 생각해 볼 수 있다. 『송고승전』에 보면 『금강삼매경』과 관련된 설화가 나와 있는데, 바다의 용이 왕후의 병을 낫게 하기 위하여 『금강삼매경』을 전해 준 것으로 되어 있다. 바다, 용은 우리 민족에게 아주 친숙한 것이었는데 삼국에 불교가 유입되면서 미륵신앙이 유행한 것은 용신신앙과의 친연성 때문이기도 했다.⁴⁰⁾

한편 『금강삼매경』에 대해서는 기원이 불분명하지만 신라의 대안 혜공 등이 찬술했다는 설이 설득력을 얻고 있다.⁴¹⁾ 신라에서 그러한 경에 권위를 실어주기 위해, 용이 가져다주었다는 설을 퍼뜨렸을 것으로 추정되나, 용을 거론한 것은 단지 권위의 문제만은 아니었을 것이다. 원효의 생각대로 일심(一心)을 바다에 비유한다면, 그것이 모든 사람의 알리아식에서 비롯된 공통감(共通感)에 해당한다는 것을 알기 때문에 용에 관한 설화를 퍼뜨렸을 것이다.⁴²⁾ 분석심리학적으로 이 설화를 해석하면, 여기서 바다와 파도, 그리고 용의 관계는 인간의 감정 세계를 아주 잘 보여준다. 무의식(용)을 포함하는 인간의 감정(바다)은 그 무의식으로 인해 수많은 번뇌(파도)를 일으킬 수 있다. 하지만 그러한 번뇌를 잠재우는 일 또한 감정 속에 내재해 있는 무의식적 상흔(傷痕)을 끌어내고 치유하지 않으면 안된다. 원효는 일심을 애기함으로써 개별적인 것들을 끌어안을 수 있는 보편성의 근거를 청정한 알리아식에서 찾고 있다. 원효가 추구한 정도는 바로 이 청정한

39) 실제로 원효의 사상에는 화엄사상도 포함되어 있다.

40) 이에 대해서는 줄고, 「민족신화학과 신화학」 참조

41) 박태원, 『원효사상1, 금강삼매경, 금강삼매경론과 원효사상』, 울산대출판부, 2005, 11-12쪽

42) 서동요나 만파식적의 예에서 보듯이 신라인들은 음악 등의 문화가 사람들의 감정과 무의식에 미치는 영향을 아주 잘 파악하고 있었던 듯하다. 전세계의 신화 속에서 용은 인간의 무의식을 상징하는 것으로 해석되는데, 서양 신화에서 썰 지오르지오가 용을 퇴치하는 것은 무의식과 감정을 이성으로써 억압해 온 서구 문화의 일면을 보여준다.

알라야식의 경지였다. 그런 의미에서 원효의 정토사상을 유심(唯心)정토라고 해석하기도 한다. 원효의 정토사상은 교리상 유심정토로 해석되지만, 용신신앙과 습합되며 나타난 미륵정토 사상은 우리나라의 문화사적 배경 속에 원효의 정토 사상이 녹아들어 있음을 보여준다.

『아미타경소』에서는 정토의 청정(淸淨)함이 두 가지의 청정함으로 설명된다. 하나는 기세간(器世間) 청정이요, 다른 하나는 중생세간(衆生世間) 청정이다⁴³⁾. 기세간은 중생을 수용하는 자연계를 일컫고, 중생세간은 몸을 내토(內土)로 삼고 기세간을 외토(外土)로 삼아 살고 있는 중생들의 세계이다. 이에 따르면 자연과 중생이 청정한 세계를 정토라고 하는 셈이다. 그런데 유식(唯識)의 논리에 따르면 자연과 중생은 나뉘어질 수 없고, <아미타경소>에서 원효는 이 두 가지 청정이 삼계(三界)를 뛰어넘는 것이므로 이를 근본으로 삼아 무상보리에서 물러나지 않아야 한다고 말한다. 즉 기세간과 중생세간은 사실 둘이 아니라 여래장에 해당하고, 이 두 가지가 청정해진 정토는 여래장 성공덕상(性功德相)에 해당하는 것이다.⁴⁴⁾

이처럼 원효는 여래장 사상과 유식을 바탕으로 정토에 대해 해석하기 때문에, 원효에 있어 정토 사상은 자력신앙과 타력신앙의 두 가지 측면을 다 지니고 있다.⁴⁵⁾ 유식의 입장에서 중요한 것은 청정한 알라야식의 경지인데, 이 정토에 들어가는 문은 네 가지의 단계⁴⁶⁾가 있다. 중생이 쌓은 수행의 공덕과 청정의 깊이에 따라 정토의 경계도 각각 다른 차원으로 나타난다는 것이다.

43) 원효, 『무량수경종요』, 62쪽.

44) 앞의 책, 64쪽. (정목스님의 해설분)

45) 염동균, 「정토학의 실천행-원효의 정토사상에서 본 실천행」, 『원효학 연구』 5집, 144-145쪽 참조, 2000.

46) 원효, 『아미타경소』, 67쪽. 圓滿門, 一向門, 純淨門, 正定聚門의 네 단계이다.

정토와 예토는 불이(不二)이다. 결국 우리들의 삶의 세계를 인정하고 그 세계 속에서 살아가는 것이 가장 중요하다. 불국토를 실현하려는 신라인들의 염원은 현실을 긍정하면서 그 속에서 정토를 구현하는 일이었을 것이다. 그 정토는 다양한 형태로 나타날 수 있다.⁴⁷⁾ 불국사의 석가탑, 다보탑 등의 유적으로, 그리고 석굴암의 본존불을 비롯한 불상들의 모습으로 제작되어 지금 우리 눈앞에 펼쳐져 있기도 하다. 혹은 삼국유사에 전해져 오는 설화들에서 읽을 수 있듯이, 그것은 당대 사람들의 진실된 삶 속에 숨어 있는 아름다움이기도 하였을 것이다. 당시의 현실 속에서 펼쳐졌던 정토에 대한 염원과 그 결과로 나타난 문화 유적들의 아름다움은 당대의 현실과 사상의 반영이었을 터이다. 그것은 또한 저잣거리에서 춤추고 노래하던 원효의 정토 사상과 무애행의 반영이었을 것이다.

V. 한국 문화와 정토사상

한국 불교의 특징을 단적으로 말해서 ‘통불교’ 혹은 ‘회통불교’라 한다. 한국 불교 사상의 특성을 한 마디로 말하면 ‘和’라고 할 수 있다. 한국인에게 가장 친숙한 불교 신앙은 미륵신앙과 아미타신앙으로 대변되는 정토신앙이다. 이 모두에 원효의 삶과 사상의 영향이 미치지 않은 것이 없다. 고려시대 의천의 교관병수(敎觀并修)나 지눌의 정혜쌍수(定慧雙修)의 가르침 역시 원효의 회통사상의 영향이라 아니할 수 없다.⁴⁸⁾

신라 하대와 고려 시기에는 선종이 우세했지만, 정토신앙은 선종 내에서도 뿌리를 내려 그 시기의 문화나, 민중들의 삶과 신앙 속에서 중요한

47) 앞의 책, 87쪽 참조.

48) 박종홍, 『한국사상사』, 불교사상편 참조, 서문당, 1999.

역할을 하였다. 민중들의 신앙결사체인 향도(香徒)는 그 기원을 김유신의 용화향도에서 볼 수 있는데, 신라 말과 고려시기까지 이어졌다.⁴⁹⁾ 특히 고려 말에는 미륵정도에 대한 신앙에서 비롯된 매향(埋香)의 풍습이 있었다. 경남 사천에서 발견된 매향비에서 그와 관련된 기록을 읽을 수 있다.⁵⁰⁾

조선시대에 이르면 건국이념으로서의 성리학의 발전과 억불숭유 정책으로 인해 일견 불교의 전통이 끊어진 듯이 보인다. 그러나 의식에 의해 억압된 무의식이 더욱 아픈 상흔으로 남듯이, 민간의 생활 문화 속에서 불교는 무속 등의 토착신앙과 습합되어 우리 민족의 집단무의식의 발현인 문화적 원형(archetype)으로서 자리잡는다.

서사무가 ‘당금애기’는 제석굿, 제석본풀이(제주도에서는 천지왕본풀이)에서 구송되는 것으로, 함흥에서 제주까지 우리나라 전 지역에서 발견되어 채록되었다.⁵¹⁾ 치성 드러 낳은 당금애기는 혼자 집에 있을 때 시주받으러 온 스님에게 문을 열어 주지 않는다. 하지만 스님은 도술로 문을 열어 결국 당금애기의 시주를 받고 재워주기를 요청하여 당금애기를 잉태시킨다. 스님은 아들이 태어날 것이라 말하고 자신을 찾아오는 방법을 말하고는 가버린다. 당금애기가 잉태한 사실이 가족들에게 알려지자 당금애기는 벌을 받아 감금당하고 혼자서 세 명의 아이들을 낳는다. 후에 찾아간 당금애기와 아이들에게 신직(神職)이 부여되어 이들은 삼신할머니와 삼불제석으로 자리잡는다. 북한 지역이나 제주도의 이본들은 당금애기와 결혼하기 전의 스님의 이력에 대해 더 상세하게 얘기한다. 천지개벽으로부터 석가와 미륵의 人世 차지 경쟁,⁵²⁾ 그리고 당금애기와의 혼인 등의 이야기로 구성되

49) 채상식, 앞의 글, 240-244쪽.

50) 줄고, 『민족신화학과 신화미학』, 183쪽.

51) 『서사무가 당금애기 전집 1·2』, 민속원, 1999.

52) 석가와 미륵의 人世차지 경쟁에서 미륵이 번번이 이겼으나, 석가의 속임수로 결국 이승은 석가의 차지가 되고, 저승은 미륵의 차지가 된다는 내용이다.

어 있는데 이들 이본은 보다 초기의 무가 형태로 보여진다.⁵³⁾

이러한 내용들을 종합해볼 때, 당금애기 신화는 민중들의 시각에서 민중들의 상상력으로 재구성된 우리 민족의 역사라고 할 수도 있겠다. 당금애기와 스님의 혼인은 단군신화에서 비롯된 우리 민족의 시원(始原)과 불교문화의 결합을 상징한다. 무가 속에서 당금애기에게는 스님을 만나는 것이 금지되어 있는데, 이는 조선시대의 억불정책으로 인해 불교문화를 접할 기회가 사라졌음에 대한 암시이다. 모든 신화에서 그렇듯이 주인공은 고난과 역경을 이기고 나서야 신격화된다. 당금애기는 스님과 혼인하여 고난을 겪지만, 아들을 낳고 마침내 신의 경지에 이른다.

당금애기 신화가 언제부터 무가로서 구송되었는지, 그 기원을 찾을 수는 없다. 그러나 그 서사 내용으로 보아 적어도 조선 중기 이후에는 이러한 신화의 즐거리가 형성되었을 가능성이 높다. 민간에서 행해지는 굿의 형태는 조선 시대에 들어 형성되었고, 이 이야기 속에는 불교에 대한 억압의 흔적이 담겨 있기 때문이다.

고려의 청자는 불교가 지배층의 문화를 대변했던 시기의 도자기이다. 청자에 상감된 무늬에는 구름과 학, 조그만 연못과 흐드러진 버드나무, 그 아래 노니는 오리와 같은 것들이 있다. 이는 아름다운 이상 세계에 대한 묘사이다. 그런데 이 청자들은 대부분 고분에서 출토된 것이다.

중국에서는 3세기경에 처음 청자가 만들어졌는데, 부장품으로서의 옥을 대신할 수 있도록 옥의 푸른빛을 흉내내어 만든 것이 바로 청자였다고 한다.⁵⁴⁾ 중국에서 도입된 청자 만드는 기술은 우리 나라에 와서 더욱 아름다

이 신화는 고대의 미륵신앙이 불교의 정통교리에 밀려 쇠퇴하게 된 과정을 설명한다. 초기에 용신신앙과 습합되어 주류를 이루었던 미륵신앙은 귀족 중심의 불교에 의해 밀려나고, 후에 민간의 무속과 습합되어 서사무가 속에 자리 잡게 된다.

53) 홍태한, 『서사무가 당금애기 연구』, 민속원, 2000, 52쪽.

54) 윤용이, 『아름다운 우리 도자기』, 학고재, 1996, 24쪽.

운 비색을 띠는 도자기를 만들어내게 된다. 고분에서 출토된 우리 나라 청자의 비색 또한 땅지의 사후 세계의 안녕을 비는 옥의 색을 더욱 아름답게 빛어낸 것이었다. 그렇다면 청자에 상감된 이상세계에 대한 묘사 역시 죽어서 아름다운 세상으로 가고 싶은 고려인의 극락정토에 대한 동경을 담고 있다고 해석될 수 있다.

14세기 고려 후기에 사대부들이 등장하면서 고려의 청자는 서서히 모습을 바꾸기 시작한다. 이제 무덤에 묻기 위한 내세 지향적 그릇이 아니라 현세의 생활에서 사용할 그릇이 필요했기 때문이다.

사대부 문화는 고려 후기에 중국으로부터 성리학을 받아들임으로써 형성되었다. 당나라 중엽부터 시작된 유교의 불교비판은 문화적 배타의식 즉 불교가 오랑캐의 가르침(夷狄之法)이라는 인식에서 비롯된다.⁵⁵⁾ 한유(韓愈)의 불교비판은 이후 이단을 배척하는 북송 초기 신유학 운동가들을 거쳐 주희(朱熹)에게까지 영향을 미친다. 주희에 의해 체계화된 성리학은 이처럼 근본적으로 불교에 대한 비판의식에서부터 비롯된 것이었다. 성리학을 받아들인 사대부 문화의 새로운 이념은 조선을 건국하는 데에 큰 기여를 하게 된다.

성리학에서는 구체적 현실의 이해를 통해 그 현실을 포괄하는 진리로 나아가는 격물궁리(格物窮理)가 가장 중요한 인식의 방법이다.⁵⁶⁾ 이러한 사상에 기초한 사대부 문화의 영향으로 고려청자도 현실 생활에 쓰여지기 위해 대량생산되기 시작한다. 고려청자가 대량생산되어가는 과정에서 점점 흰 빛을 흉내내기 시작했고, 그렇게 해서 탄생한 분청자는 색깔도 좀 조잡해지고 문양도 간략해지지만, 여기에는 새로운 문화에의 기대와 정교하게 만들어야한다는 강박에서의 해방감으로 인해, 자유분방함과 친진난만함이

55) 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』, 이학사, 2003, 50쪽.

56) 앞의 책, 132쪽.

섞여 있다.

백자를 만들 수 있는 태토를 발견하면서 고려에서도 백자가 만들어진다. 고려 말에 만들어진 이성규의 발원문이 적힌 백자 사리기에서도 정도 사상과의 관련성을 읽을 수 있는데 초기에 만들어진 이러한 백자는 태토에 잡물이 섞이고 유약이 흘러내리는 등 조잡한 양식을 보인다.⁵⁷⁾

조선 초의 백자는 명나라 사신들이 요구하기도 하였고 사신들의 접대에 사용하기도 하였으며, 세종 연간부터는 왕이 사용하는 자기로서 자리를 굳힌다.

VI. 달 항아리 — 무애의 아름다움

조선 후기에 본격적으로 백자가 만들어진다. 여러 가지 형태와 여러 가지 문양의 백자가 만들어졌는데 그 중에는 달 항아리라고 불리는 둥근 형태의 백자호도 있었다.

백자의 흰색은 조선 시대 사대부들이 추구했던 성리학의 세계를 상징한다고 해석되어지기도 한다.⁵⁸⁾ 거기엔 중국 명나라의 영향이 컸다. 중국의 도자도 청자 중심에서 백자 중심으로 바뀌고 있었고, 분청사기는 백자를 만들지 못하는 민간에서 겉의 표면을 백토로 분장하여 흰 빛을 내려했던 것이다. 초기에는 왕실에서만 사용되던 백자가 점차 사대부의 집이나 지역, 민간에서도 쓰이기 시작한다.

16세기 후반 퇴계와 율곡 등의 이기(理氣) 논쟁을 거치면서 성리학의 세계가 깊어질 때, 백자는 점점 실용화되기 시작하였다. 18세기 숙종, 영조,

57) 김영원, 『조선시대 도자기』, 서울대출판부, 2003, 226쪽.

58) 윤용이, 앞의 책, 92쪽.

정조의 시기는 조선시대 후기 문화의 전성기로 이 시기에 본격적으로 유백색, 설백색, 담청의 회백색 등의 다양한 백자와 청화백자가 제작되었다.⁵⁹⁾ 17세기 후반부터 18세기에 이르는 시기는 왜란과 호란 이후 성리학에 대한 반성 및 비판과 함께 실학이 성립된 시기이다.

이러한 주체의식이 생겨나기까지의, 조선의 성리학을 중심으로 한 가부장적 체제는 라캉이 말하는 상징계로 간주될 수 있을 것이다. 상상계와 상징계는 연속적인 단계가 아니라 한데 얽혀 있는 것들이다. 상징계는 언어적 질서로 구성되어 있는 세계이고, 그것은 ‘아버지의 이름’이라는 라캉의 표현과 관련된다.⁶⁰⁾ 조선의 민중이란 주체는 성리학의 이념⁶¹⁾에 의해 만들어진 사회적 구조를 받아들이고, 사대부계층을 지배계층(아버지)으로 받아들이며, 오이디푸스가 된다. 아버지는 어머니와의 결합을 금지함으로써 아이를 사회의 법 속으로 통합시킨다.⁶²⁾ 오이디푸스는 어머니와 접촉할 수 없는데 그 어머니에 해당하는 것은 그 이전까지 기층의 삶 속에 스며있던, 무속과 불교의 습합문화라 할 수 있을 것이다. 어머니와의 접촉을 금지당한 오이디푸스는 더욱 강한 성적 욕망을 갖게 된다. 당금애기 신화에서 스님과 당금애기가 관계하여 잉태하는 과정이 그것을 보여준다. 전 세계에 분포해 있는 대부분의 신화들은 억압된 집단무의식의 반영으로서, 혼란 혹은 반질서를 추구하는 욕망의 표출이라고 해석된다.

씻김굿이나 진오귀굿에서 구송되는 서사무가인 바리공주 신화에서는 바리공주가 서천에서 약수를 구해다가 아버지 오구대왕을 살린다는 내용이 구송된다. 여기서도 우리는 정토 사상과 무속의 습합을 볼 수 있는데, 바리공

59) 앞의 책, 336쪽.

60) 마단 사립, 김해수 옮김, 『알기 쉬운 자크 라캉』, 백의, 1994, 160쪽.

61) 이용주, 『주희의 문화이데올로기』, 이학사, 2004, 참조.

62) 아니카 르메르, 이미선 옮김, 『자크 라캉』, 문예출판사, 1994, 149쪽.

주 신화와 동일한 구조의 유사한 내용이 조선 후기 실학의 시대에 판소리 <심청전>으로서 불리기도 한다. 아무튼 조선시대 성리학을 중심으로 한 가부장적 질서로 대변되는 상징계 속에서, 오이디푸스 콤플렉스를 극복하고자 하는 노력들이 펼쳐진 시기가 조선 후기 실학의 시대, 즉 영조와 정조 연간의 시대이다. 이 시기를 지나면서, 진경산수, 풍속화, 판소리, 탈춤 등의 새로운 조선 후기 문화가 펼쳐지게 된다.

바로 이 직전의 시기에 달 항아리가 만들어진다. 그것은 당금애기 신화에서 조선의 성리학적 지배체제에 억압당해온 집단무의식이 발현되었듯이, 무의식적인 것이 활성화되어 질료적인 것에 투사된 것이다.⁶³⁾ 무의식이 질료를 만날 때, 상상력이 발휘된다. 상상하는 것은 질료 변화의 순환과정에 끼어들어서 그것에 작용하고, 그 변화에 의해 작용받기도 하는 물리적 활동⁶⁴⁾이기 때문이다. 항아리를 빚는 과정 속에서 물 불 공기 흙의 순환을 함께 체험하며 도공은 그의 아니마(anima/무의식 속에 내재해 있는, 억압된 여성성)를 발견했을 것이다. 한 이본(異本)의 이야기 속에서 당금애기는 스님의 머리를 쓰다듬음으로써 잉태를 하게 된다. 달처럼 둥근 머리, 그것은 어찌면 실재계를 어렵פות이 암시하는 것이 아니었을까?

달은 탄생, 죽음, 부활의 이미지를 모두 가지고 있다. 무엇보다 달이 계시하는 것은 죽음과 삶이 불가분하게 결합되어 있다는 것과, 죽음은 끝이 아니고 새로운 삶의 시작이라는 것이다.⁶⁵⁾ 조선의 백자는 초기에 청자와 비슷한 형태로 만들어지다가 임란과 호란을 겪은 후 17세기 후반에 가서 둥근 형태로 만들어지고, 19세기에 들어서면서 둥근 형태의 항아리가 대다수를 차지하게 된다. 그 시기에 아무도 달 항아리라는 이름을 붙인

63) C. G. Jung, 『연금술에서 본 구원의 관념』, 솔, 2004, 80쪽.

64) 앞의 책, 80쪽.

65) 줄고, 「한, 씻김, 신명, 흰그늘—순환적 시간에 내재한 성과 속의 고리들」, 민족미학 6집, 2007. 참조.

사람은 없었지만 오늘날 이 둥근 항아리를 달 항아리라고 부르는 데는 이견의 여지가 없어 보인다. 그 둥근 모습은 완벽한 원형이 아니기에, 딱 차지 않고 이지러져 보이기도 하는 달을 닮은 것이다. 혹은 우리네 삶을 닮은 것이기도 하다.

아니마의 발견은 오이디푸스 콤플렉스를 극복하게 되는 계기를 마련해 준다. 달 항아리가 제작된 이후, 조선 후기 사회에서는 실학이 발달하고 자주적인 문화가 흥성하는 성숙함을 보여주었다. 그리하여 진정 오이디푸스 콤플렉스가 극복되었는지는 잘 모르겠지만, 조선 후기 문화의 태동을 예견하듯이 실학의 시대 직전에 나타났던 달 항아리는 그 시대 사람들의 공통된 무의식을 담지했기에, 한 시대의 전조와 징후로 보기에 충분하다. 그 징후는 수많은 연기(緣起)에 근거한 것이겠지만, 거슬러 올라가보면 당금애기 신화와 같은 서사무가, 고려 말 매향을 한 사람들의 미래 사회에 대한 기원(祈願), 그리고 천여 년 전 저잣거리에서 무애박을 두드리며 노래하고 춤추었던 한 승려의 깨달음 및 실천행과도 깊은 연관을 지니고 있음을 우리는 지금까지 살펴보았다.

달 항아리는 원효가 추구했던 무애의 아름다움을 상징적으로 보여준다. 그 속에서 달의 이념성은 물 불 공기 흙의 질료성을 만남으로써 우리의 집단 무의식의 원형을 드러내는 방식으로 형상화되고 있다. 그것은 원효가 추구했던 무애의 경지, 즉 성과 속을 넘나들던 진속일여의 경지와 닮아 있다.

<참고문헌>

- 『아미타경』, 『무량수경』, 『관무량수경』, 경전연구모임 편, 불교시대사, 1991.
『미륵상생경』, 『미륵하생경』, 『미륵대성불경』, 경전연구모임 편, 불교시대사,
1991.
『서사무가 당금애기 전집 1·2』, 민속원, 1999.
- 馬鳴, 『大乘起信論』, 은정희 역, 예문서원, 2008.
世親, 玄奘 翻譯, 『唯識二十論』
元曉, 『金剛三昧經論』, 한국불교전서 1.
『대승기신론 소 별기』, 은정희 역주, 일지사, 1991.
『무량수경 중요』, 정목 해설, 자연과 인문, 2009.
『아미타경소』, 정목 해설, 자연과 인문, 2011.
일연, 『삼국유사』 (한국정신문화연구원, 『역주 삼국유사』, 이회문화사, 2003.)
- 권오민, 『인도철학과 불교』, 민족사, 2004.
길희성, 『일본의 정토사상』, 민음사, 1999.
김복순, 『한국 고대불교사 연구』, 민족사, 2002.
김영원, 『조선시대 도자기』, 서울대출판부, 2003.
김영태, 『삼국시대 불교신앙 연구』, 불광출판부, 1990.
김형효, 『원효의 대승철학』, 소나무, 2006.
박종홍, 『한국사상사(불교사상편)』, 서문당, 1999.
박태원, 『원효사상 1, 금강삼매경, 금강삼매경론과 원효사상』, 울산대출판부,
2005.
박태원, 『원효사상 2, 원효의 화쟁사상』, 울산대출판부, 2005.
소광섭, 『물리학과 대승기신론』, 서울대출판부, 1999.
신은경, 『풍류, 동아시아 미학의 근원』, 보고사, 1999.
윤용이, 『아름다운 우리 도자기』, 학교재, 1996.

- 이용주, 『주희의 문화 이데올로기』, 이학사, 2003.
- 홍태한, 『서사무가 당금애기 연구』, 민속원, 2000.
- 후지 요시나리, 『원효의 정토사상 연구』, 민족사, 2001.
- 히로사치야, 『소승불교와 대승불교』, 강기희 옮김, 민족사, 1991.
- Jung, C. G., *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, Grundwerk C. G. Jung
Bd. 6, Walter-Verlag AG, 1985. (한국용연구원 C. G. 융 저작번역위원
회 옮김, 『융기본저작집 6: 연금술에서 본 구원의 관념』, 솔, 2004.)
- Lemaire, A., *Jacques Lacan*, 이미선 옮김, 『자끄 라캉』, 문예출판사, 1994.
- Sarup, M., *Jacques Lacan*, Harvester Wheatsheaf, London, 1992. (김해수
옮김, 『알기 쉬운 자끄 라캉』, 백의, 1994.)
- 김수현·정병훈·조송식·신나경, 「한국미의 자연성에 대한 환경미학적 접근」,
민족미학 3집, 도서출판 전망, 2005.
- 김현희, 「민족신화학과 신화학」, 민족미학 3집, 도서출판 전망, 2005.
- 김현희, 「씻김-삶과 죽음 사이의 하얀 길」, 민족미학 5집, 경당, 2006.
- 김현희, 「한 씻김 신명 흰그늘 -순환적 시간에 내재한 성과 속의 고리들」,
민족미학 6집, 2007.
- 염동균, 「정토학의 실천행-원효의 정토사상에서 본 실천행」, 원효학 연구 5집,
2000.
- 장휘옥, 「왜 원효는 정성이승의 왕생을 부정했는가?」, 원효학 연구 5집, 2000.
- 채상식, 「한국 민중의 삶과 정토신앙」, 동아시아불교문화 4집, 2009.
- 사토 시게키, 「원효는 부처가 되는 장을 어떻게 전달하였는가?」, 원효학 연구
5집, 2000.
- 야나기 무네토시, 「도자기의 아름다움」, 『조선을 생각한다』, 심우성 옮김, 학교
재, 1996.
- 야나기 무네토시, 「법과 미」, 『미의 법문』, 최재목·기정희 옮김, 이학사, 2005.

<Abstract>

The Thought of Pure-Land in Wonhyo and the Aesthetics of Moo-ae

Kim, Hyeon-Hee

The thought of pure land in Wonhyo is derived from ‘Whajaeng (make-peace)’. Wonhyo made peace between Madhyamika and Yogacara schools. On the basis of ‘Whajaeng’, he practiced ‘Moo-ae’, that was from his thought of pure-land. His interpretation of pure-land in Buddhism intended pure land of Maitreya, pure-land of heart-only, and pure-land of Amitabha. Thoughts of Wonhyo came out with Shamanism in north-eastern Asia, faith of Maitreya united with faith of dragon and ‘Wharango’. His thoughts are shown in his Introduction to the Vajrasamadhi-Sutra(金剛三昧經論).

In the Unified Silla the culture that was independent of Tang China was intended by people around Wonhyo. They looked for the ideal land, Utopia in Buddhism. This ideas were developed during the Goryeo Dynasty as ‘Hyangdo’, ‘Maehyang’.

In the Joseon Dynasty Buddhism had declined because of a kind of Confucianism, named ‘Seongrihak’. But shamanism was united with Buddhism, which was heared in myth of ‘Dangguem-aegi’. It had beared

an archetype of Korean culture from the unconsciousness (Alaya-vijnapti) of the people in Joseon. From the outpouring of suppressed feelings in unconsciousness, the independent culture was derived in post period of Joseon. Dal-hangari(Moon-jar) represented that culture. It was a symbol of 'Moo-ae' that Wonhyo had looked for and practiced.

Keywords : Moo-ae, Pure-land, Whajaeng (Make-peace), Ilsim (One-heart), Dal-hangari (Moon-jar)

논문접수	2011-5-14	심사수정	2011-5-30	게재확정	2011-6-3
------	-----------	------	-----------	------	----------