

佛國寺 靑雲橋·白雲橋의 순서 고찰

염 중 섭

(동국대학교 철학과 강사)

주제어 : 佛國寺, 大雄殿, 靑雲橋, 白雲橋, 五行說, 四天王

1. 서론

불국사 대웅전 진입 石階가 靑雲橋와 白雲橋라는 것은 극락전 진입 석계가 蓮花橋와 七寶橋라는 것과 함께 『佛國寺古今創記』에 수록되어져 있는 명칭이다. 그러나 대웅전과 극락전의 진입 석계는 하나로 구성된 연속석계에 2단의 구분이 있을 뿐이다. 이로 인하여 上階와 下階의 명칭에 대한 구분의 명확성을 확보하기에는 어려움이 있다.

그러나 이 중 연화교와 칠보교에 있어서는 하계에 연꽃잎이 새겨져 있다는 것과 상계의 층계 수가 7이라는 유물적인 측면에 입각하여 상계가 칠보교이고, 하계가 연화교라고 상정해 볼 수가 있다. 그러나 대웅전 진입 석계에 있어서는 이와 같은 유물적인 측면이 전혀 살피지지 않기 때문에 상계와 하계의 위치비정에 있어서 어려움이 존재하게 된다. 특히 연화교와 칠보교에 있어서 ‘下階 → 上階’의 명칭순서가 청운교와 백운교에 있어서도 그대로 적용되는 것인지에 대해서도 의문의 여지가 존재하게 된다. 왜냐하면, 일반적으로 명칭의

순서적인 언급은 ‘上 → 下’로 하는 것이 일반적이기 때문이다.

그러나 불국사에 관한 다수의 연구들에도 불구하고 대웅전 진입 석계의 순서에 대한 연구접근은 이제까지 이루어지지 않고 있는데, 이는 타당한 방법모색에 있어서 어려움이 있기 때문이다. 그러므로 청운교와 백운교의 순서에 관한 본 고찰은 연구의 타당성을 확보할 수가 있게 된다. 즉, 명확한 검토를 거치지 않은 가운데 일반화되어 있는 청운교와 백운교라는 순서양상에 대한 타당성을 검토해 보는 것이 본 고찰의 목적인 것이다.

청운교와 백운교라는 순서는 『佛國寺古今創記』에 연원하여 관련학계들에 일반화되어 있다. 그러나 이와 같은 순서는 분명 연화교와 칠보교의 언급 순서와는 다른 것이라는 점에서 청운교와 백운교에 관한 순서적인 고찰은 필연성이 요청된다고 할 수가 있다. 즉, 우리는 청운교와 백운교라는 명칭의 순서에 있어서 관습적 용인을 하고 있는 부분에 대하여 보다 정확한 판단을 도출할 필연성이 있는 것이다.

본 고찰은 청운교와 백운교의 순서에 대한 접근 방식으로 첫째, 불국사 대웅전 영역과 관련된 사원구조에 입각한 측면과 둘째, 동양 철학의 五行論과 『周易』에 입각한 측면, 그리고 셋째, 불교의 방위인식에 관한 측면을 통해 청운교와 백운교의 上·下 위치관계에 관한 타당성을 모색해 보고자 한 것이다. 이를 통해서 우리는 한국불교의 대표적인 사찰구조물이자 세계문화유산이기도 한 불국사에 관한 건축학적인 이해를 보다 심화시켜 볼 수가 있게 된다.

2. 大雄殿 진입구조를 통한 접근

2-1. 대웅전의 진입구조

불국사는 비대칭적인 이중축선 구조로 구성되어 있다. 불국사의 이중축선은 남쪽의 진입로에서 속칭 구품연지를 지나 대웅전 영역과 극락전 영역으로 분할되게 된다.

불국사 관련기록으로 대표적인 것은 단연 1708년 繼天에 의해 改刊된¹⁾ 『佛國寺事蹟』과 1740년에 活庵東隱에 의해 작성된 『佛國寺古今創記』이다.²⁾ 그러나 이러한 두 자료는 모두 후대의 영향이 강하여 그리 신뢰할 만한 것은 아니다.³⁾ 불국사의 이중축선 구조의 앞에 배치되어 있는 연못을 구품연지라고 적시하고 있는 것은 이 중 『불국사고금창

기』이다.⁴⁾ 그러나 이러한 명칭과는 달리 불국사 복원공사 때의 발굴결과는 구품연지가 극락전 쪽이 아닌 대웅전 쪽으로 치우쳐져 있다는 것이 밝혀지게 되었다.⁵⁾ 이는 구품연지의 명칭적인 타당성에 의문을 제기하게 할 수 있는 측면이 된다.

구품연지라는 명칭의 내원은 극락정토사상이 설해져 있는 淨土三部經 중에서도 『觀無量壽(佛)經』에 의해 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면, 『無量壽經』에는 七寶池와 七寶華가 각기 다른 계통에서 설해져 있고, 또한 극락왕생에 있어서도 三輩(上輩·中輩·下輩)往生만이 언급되어 있기 때문이다.⁶⁾ 또한 『阿彌陀經』에서는 七寶池와 八功德水가 서로 대응하여 나타나고 있지만, 그것이 극락왕생의 측면과는 계통을 달리하고 있으며, 三輩나 九品과 같은 개념은 전혀 나타나 보이지 않고 있다.⁷⁾ 이는 『관무량수경』에서 등장하는 七寶池와 그 속의 蓮花(연화의 재질에는 칠보에서부터 이하로 차등이 있음)가 서로 상응하는 가운데, 九品이 설명되고 있는 것⁸⁾과는 차이

4) 『佛國寺古今創記』全1, “極樂殿 東長廊 西長廊 前後行廊 光明臺 奉爐臺 安養門 七寶橋 蓮華橋 九品蓮池”

5) 文化公報部 文化財管理局 編, 『佛國寺-復元工事報告書』, (慶州: 光明印刷社, 1976), 61쪽 ; 권태철, 「韓國傳統寺刹에서 나타나는 人工池에 관한 研究」, (서울: 東國大 碩士學位論文, 1998), 45쪽 ; 崔榮基, 「佛國寺의 造形意識 관한 研究」, 『慶州文化』, 제7호(2001), 249쪽.

6) 『無量壽經』上, (『大正藏』12, 271b), “黃金池者底白銀沙。白銀池者底黃金沙。水精池者底琉璃沙。琉璃池者底水精沙。珊瑚池者底琥珀沙。琥珀池者底珊瑚沙。車磔池者底瑪瑙沙。瑪瑙池者底車磔沙。白玉池者底紫金沙。紫金池者底白玉沙。或二寶三寶。乃至七寶轉共合成。” ; 『無量壽經』下, (『大正藏』12, 272b), “此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現其人前。卽隨彼佛往生其國。便於七寶華中自然化生。住不退轉。智慧勇猛神通自在。”·“凡有三輩。”

7) 『佛說阿彌陀經』全1, (『大正藏』12, 347a), “極樂國土有七寶池。八功德水充滿其中。”

8) 『佛說觀無量壽佛經』全1, (『大正藏』12, 參照), “卽

1) 『佛國寺事蹟』에는 “慶歷 6년 丙戌(1046년) 2월에 國尊 曹溪宗 圓鏡冲照 大禪師 一然 撰”이라고 되어 있고, 繼天은 이를 改刊한 것으로 기록되어 있다. 그러나 이는 繼天이 一然의 기록 등을 참고하여 저술한 것으로 보는 것이 타당하다고 사료된다.

2) 繼天 謹書, 『佛國寺事蹟』全1 ; 活庵東隱 書, 『佛國寺古今創記』全1(『事蹟』과 『古今創記』는 ‘韓國學文獻研究所 編, 『佛國寺誌(外)』, 서울: 亞細亞文化社, 1983’을 참조하였다.

3) 韓志允, 「佛國寺 構造에 나타난 密敎의 要素 研究」, (서울: 東國大 碩士學位論文, 1995), 6 ~ 7쪽 ; 김상현 著, 『新羅의 思想과 文化』, (서울: 一志社, 2003), 463 ~ 466쪽.

가 크다. 그러므로 구품연지라는 명칭은 『관무량수경』에 의한 것이라고 하겠다.

그러나 불국사 진입로의 연못을 구품연지로만 비정하게 될 경우 우리는 구품연지가 왜 대웅전과 극락전의 공통 진입로에 위치해 있는지에 대한 타당성 있는 해법을 제시하기 어렵게 된다. 즉, 구품연지라는 명칭이 타당성을 확보하기 위해서는 구품연지와 극락전 영역의 유기적 관계가 보다 높게 확보되어야 하는데, 이러한 구품연지가 공통 진입로에 위치해 있어서는 설득력이 떨어지기 때문이다. 더구나 발굴결과에 의한 구품연지의 위치는 극락전 영역 보다 오히려 대웅전 영역에 치우쳐 존재하고 있다. 이는 구품연지라는 명칭에 대하여 이의를 제기하게 할 수가 있는 부분이 된다.

또한 불국사가 이중축선 구조로 되어 있기는 하지만, 공간면적의 크기나 높낮이에 의한 위계의 차이를 고려한다면, 극락전에 비해서 대웅전이 보다 중심적인 역할을 하고 있다는 점은 분명하다. 그럼에도 불구하고 공통 진입로에 위치한 연못을 구품연지라고 칭하는 것에는 분명 문제의 소지가 있다고 하겠다. 이와 같은 문제점들로 인하여 필자는 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割的 意味」에서 이러한 연못이 극락전 영역과 상응하여서는 구품연지가 되지만, 대웅전 영역과 상응해서는 阿耨達池가 되는 이중구조에 대해서 언급한 바 있다.⁹⁾ 즉, 공통 진입로에 대한 이중인식을 실시한 것이다. 그러므로 대웅전의 진입구조적인 관점에서 구품연지는 아늑달지로도 이해되어질 수가 있다고 하겠다.

대웅전의 진입구조에 있어서 아늑달지를 넘

得往生七寶池中蓮花之內。(346a)·“凡生西方有九品人。(344c)”

9) 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割的 意味」, 『建築歷史研究』 제16권 4호(2007), 58 ~ 61·63 ~ 66쪽.

어서 만날 수 있는 유적은 청운교와 백운교라는 聖과 俗의 공간분할적 의미를 가지고 있는 雲梯이다.¹⁰⁾ 대웅전 영역의 진입 석계에 대한 청운교와 백운교의 명칭은 『불국사고금창기』를 통해서 살펴지는 것인데,¹¹⁾ 여기에는 다른 이설의 가능성이 존재하지 않는다.

청운교와 백운교는 총33개(상단16·하단17)의 계단으로 구성되어 있다. 이를 통해서 우리는 대웅전의 영역을 忉利天(Trāyastriṃśa)인 須彌山(Sumeru)頂과 연관시켜 볼 수가 있게 된다.¹²⁾

수미산은 일반적인 산들과는 달리 산 정상에 正方形으로 이루어져 있다. 수미산정의 중앙인 善見城(宮)에는 제석천이 거주하며,¹³⁾ 제석천을 제외한 32천들은 善法堂 주변의 사방에 위계에 따라서 크기에 차이가 나는 각기 독립된 궁전들 속에 살고 있다.¹⁴⁾ 이를 모두 합하면 33이 되는데, 33을 인도말로 하게 되면 ‘忉利’가 된다. 그래서 수미산정을 도리천, 혹은 33천이라고 하는 것이다.

33천의 數에 관해서는 ‘제석천+32천’이라는 설과 제석천을 제외한 33천¹⁵⁾이 존재한다는 설의 두 가지가 있다. 그러나 선법당의 중앙에 제석천이 좌정하고 좌우로 16천씩 배석하

10) 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割的 意味」, 『建築歷史研究』 제16권 4호(2007), 66쪽.

11) 『佛國寺古今創記』, 『佛國寺誌(外)』, (서울: 亞細亞文化社, 1983), 47쪽.

12) 韓國佛敎研究院 著, 『佛國寺』, (서울: 一志社, 1999), 36쪽 ; 李慈慶, 「佛國寺에 관한 研究」, (大邱: 大邱曉星가톨릭大 碩士學位論文, 1999), 38쪽.

13) 김진열, 「輪回說 再考Ⅲ-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』, 제23집(1990), 192 ~ 194쪽 ; 『釋迦如來行蹟頌』上, (『大正藏』 75, 22c), “忉利此云三十三。在須彌山頂。四方各八天(成三十二)。帝釋居中。”

14) 廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 329쪽.

15) 『正法念處經』 25, 「觀天品第六之四(三十三天初)」(『大正藏』 17, 143b).

게 된다는 점이 누 차례 기록되어 있는 것 등¹⁶⁾을 통해서 볼 때, 전자가 더 타당하다고 사료된다. 그리고 이의 연장선상에서 불교의 우주론에 입각한 須彌山 중턱에 위치한다는 四王天(Caturmahārājika-deva)의 존재는, 청운교와 백운교의 중간영역(계단참)적 공간을 통해서 효율적인 이해의 접근이 가능하다. 즉, 청운교와 백운교를 통해서 불교의 수미산설에 입각한 가람배치의 양상을 읽어 볼 수가 있고, 또한 이로써 불국사에 천왕문의 유적이 존재하지 않는 점에 관해서도 매우 유용한 해법 도출이 가능하게 되는 것이다.

이 외에도 대웅전 영역을 수미산정인 도리천으로 비정해 볼 수가 있는 측면으로는 泛影樓인 ‘須彌梵鐘閣’과 ‘3道 16階段’ 등을 들 수가 있다.

현존 범영루로 되어 있는 수미범종각은 『불국사고금창기』에 3칸 건물로 언급되어 있다. 그리고 수미범종각은 수미산 형태의 8각 구조물 정상에 건립되어 있다는 내용에 관해서도 확인해 볼 수가 있다.¹⁷⁾ 즉, 범영루 외부기단의 미적 구조물은 곧 수미산을 상징하는 것에 다름 아니며, 그로써 그 위의 누각은 자연스럽게 수미산정에 위치해 있는 것이 되는 것이다.

다음으로 3도 16계단은 대웅전 영역과 극락전 영역의 연결공간에 설치되어 있는 석계이다.¹⁸⁾ 붓다는 성도 후 7년째¹⁹⁾ 祇園精舍에

서 제석천의 권유로 마야부인을 위해 도리천으로 올라가서서 3개월에 동안 善法講堂(善法堂)에서 설법하시게 된다. 그리고 마지막 7일을 남겨둔 시점에서 제석천에게 신통을 사용하지 않는 지상으로의 하강 의도를 피력하신다. 이로 인하여 도리천에서 地上인 僧迦尸(Saṅkāśya)에 이르는 보배계단이 제석천의 주도로 化作되게 된다. 그런데 이때 붓다를 중심으로 좌우에 帝釋과 梵天이 공경히 모시면서 내려오기 때문에 보배계단은 자연 3道路의 형상을 띠게 된다. 도리천 위도설법에 관한 내용은 『增一阿含經』 권28²⁰⁾을 필두로 해서 『雜阿含經』 권19²¹⁾와 『鞞婆沙論』 권9²²⁾ 등 다수의 경론들에서 매우 폭넓게 등장하고 있다.

또한 숫자 16에는 滿數의 의미가 내포되어 있어 ‘산수와 비유로 미칠 수 없음’을 상징한다는 『大智度論』 권35의 내용적인 언급이 있다.²³⁾ 그러므로 3도로와 16계단을 합하게 될 경우 우리는 승가의 하강에 대한 상징적인 측면을 확보할 수 있게 되는 것이다. 그리고 이는 기원전 2C 후반에 건립된 바르후트 대탑의 부조²⁴⁾와 기원후 1C 간다라의 부조²⁵⁾

에 의한 것이다.

『僧伽羅刹所集經』下, (『大正藏』4, 114b), “第七於三十三天。”

20) 『增壹阿含經』28, 「聽法品第三十六-五」(『大正藏』2, 707a ~ 708a).

21) 『雜阿含經』19, 「五〇六」(『大正藏』2, 134a).

22) 『鞞婆沙論』9, 「四聖諦處第三十二之餘」(『大正藏』28, 481c).

23) 『大智度論』35, 「大智度論釋習相應品第三之一」(『大正藏』25, 320b), “(答曰。)算數譬喻所不能及者是其極語。(譬如人有重罪先以打縛楚毒然後乃殺。)如聲聞法中常以十六不及一爲喻。大乘法中則以乃至算數譬喻所不能及。”(319c), “(答曰。)略說則十六。廣說則無量。”

24) 다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 『佛像의 誕生』, (서울: 예경, 1994), 48쪽.

25) 민희식·박교순 著, 『불교의 고향 간다라』, (서울:

16) 『起世因本經』6, 「三十三天品第八上」(『大正藏』1, 396b), “其座兩邊。各有十六小天王座。”; 『起世因本經』8, 「鬥戰品第九」(『大正藏』1, 404c), “帝釋天王。告其三十二天言。”

17) 『佛國寺古今創記』全1, “須彌梵鐘閣(三間)亦以石彫須彌山形八角頂專樓 上可坐百八衆 下可建五丈竿”

18) 廉仲燮, 「佛國寺 '3道 16階段'의 이중구조 고찰-極樂殿 영역과 大雄殿 영역을 중심으로」, 『新羅文化』 제31집(2008), 參照.

19) 붓다의 初利天 爲母說法을 성도 후 7년으로 비정하는 것은 『僧伽羅刹所集經』 卷下的 안거에 관한 기록 건축역사연구 제17권 2호 통권57호 2008년 4월

등²⁶⁾의 유물적인 방증을 통해서도 확인해 볼 수가 있다고 하겠다. 즉, 3도 16계단에 대한 이해에는 도리천 爲母說法과 관련된 승가시의 하강과 연결되는 내용적 측면이 내포될 수가 있는 것이며, 이는 곧 대웅전 영역이 수미산정인 도리천이라는 것을 상징하는 것이라고 하겠다.

또한 청운교와 백운교 위의 정상부분인 紫霞門 영역에는 해와 달의 출몰에 관한 조각이 있는데, 이 역시도 해와 달이 수미산 중턱의 주위를 도는 것²⁷⁾으로 되어 있는 수미산 우주론과 무관하지 않다. 그리고 대웅전의 영역이 방형인 것 역시 도리천이 방형인 것과 일치되는 것이며, 대웅전 영역의 전면 모서리에 누각형의 구조가 배치되어 있는 것 역시 도리천의 네 모퉁이가 솟아 있는 것과 상호 일치된다고 하겠다.²⁸⁾ 즉, 전체적으로 불국사의 대웅전 영역은 도리천을 상징한다고 할 수가 있는 것이다.²⁹⁾

이상을 통해서 우리는 불국사 대웅전의 진입구조를 전체적으로 불교의 수미산 우주론의

가야아, 1999), 204쪽 ; 〈파키스탄의 간다라 미술 CD-Rom〉, 參照.

26) 이 외에도 마투라에서 출토된 기원후 2 ~ 3C(68×107×15cm, 마투라박물관 소장) 작품 등이 있다. 中村元 著, 鄭泰燾 譯, 『原始佛教-그 思想과 生活』, (서울: 東文選, 1993), 52쪽.

27) 사왕천이 위치하고 있는 수미산 중턱의 허공에는 51유순, 혹은 49유순(『구사론』은 50유순) 크기의 해와 달의 궁전이 방형의 구조로 존재하고 있는데, 멀리서 보게 되면 빛을 내뿜고 있기 때문에 시각적인 관점에서는 원형으로 목도되게 된다.

『大樓炭經』 6, 「天地成身第十三」(『大正藏』 1, 305c) ; 『起世經』 10, 「最勝品第十二之餘」(『大正藏』 1, 359a) ; 『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』 29, 59a).

28) 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 325쪽.

29) 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰-華嚴과 法華를 중심으로」, 『宗敎研究』 제49집(2007), 180 ~ 184쪽.

관점에서 고찰해 볼 수가 있다는 것을 파악해 보았다. 그리고 이와 같은 관점 속에서 청운교와 백운교의 계단 수인 33이 도리천에 대한 강한 상징성을 내포하고 있다는 것에 관해서도 확인해 보게 되었다. 그러나 이러한 접근은 청운교와 백운교의 상징성에 대한 이해를 보다 심화해 줄 수는 있어도 이를 통한 청운교와 백운교의 순서적인 위치비정의 문제까지 해결해 줄 수는 없다. 그러므로 이의 정당한 해법도출에 있어서는 이러한 전체구조를 바탕으로 한 관계성에 있어서의 보다 심도 있는 고찰을 통한 접근이 요청된다고 하겠다.

2-2. 阿耨達池와 煙霧效果

阿耨達池의 아녹달은 범어 Anavatapta를 음사한 것으로 無熱惱池와 淸涼池로 번역된다.

아녹달지는 인도의 우주론에 있어서 수미산이 이 세계의 중심으로 이해되듯이 南瞻部洲를 흐르는 4大江의 발원지로서 聖域의 의미를 확보하고 있는 것으로 나타나 있다.³⁰⁾ 그로 인하여 붓다께서는 신통을 통하여 이곳에 가서서 법을 설하시기도 하며,³¹⁾ 아녹달지를 관장하는 아녹달용왕은 8대용왕 중 최고의 지위를 확보하고 있다.³²⁾

아녹달지라는 명칭은 이 연못 수면아래의 용궁에 사는 아녹달용왕의 명칭에서 기인한

30) 阿耨達池는 곧 Manasarovar로 이는 주변의 네 종교 즉, 불교·힌두교·자이나교·본교의 공통된 聖湖이다. 특히 이곳은 간디의 살았을 때 요청에 의해서 화장 후 그 재가 뿌려진 곳으로도 유명하다.

김규현 著, 『티베트의 신비와 명상』, (서울: 도피안사, 2001), 260 ~ 265쪽.

31) 『增壹阿含經』 29, 「六重品第三十七之一-三」(『大正藏』 2, 708c ~ 709a).

32) 『大唐西域記』에는 8地菩薩의 變顯으로까지 설해지고 있다.

『大唐西域記』 1, 「三十四國」(『大正藏』 51, 869b), “八地菩薩以願力故化爲龍王。於中潛宅。出淸冷水。給瞻部洲。”

건축역사연구 제17권 2호 통권57호 2008년 4월

것이다. 이에 관해서 관련전적들은 공통된 기록을 하고 있는데, 그것은 일반 용에게는 있는 세 가지 근심이 아녹달용왕에게는 존재하지 않는다는 아녹달용왕만의 특수한 위덕에 관한 것이다.³³⁾ 일반 용에게는 있는 3患이 없으므로 아녹달용왕은 두려움이 없어 언제나 無熱惱, 혹은 淸涼의 안정상태에 처하게 되는데, 이것이 바로 아녹달이라는 명칭적 기원이 된다.

아녹달지의 크기는 가로와 세로가 각각 50 유순인데, 그 물은 차고, 맑고, 깨끗한 특징을 가지고 있다. 그리고 아녹달지의 사면으로부터는 남섬부주를 흐르는 4대강이 시작된다. 4대강의 출구로는 인도문화와 관련 깊은 象·牛·馬·師(獅)子의 입 조각이 상징적으로 나타나 있다. 그러나 상징적인 네 동물의 관해서는 관련기록들이 일치되고 있지만, 각각의 방위와 관련된 정합성에 있어서는 이견이 나타나 보이고 있다. 아녹달지 발원의 4대강은 각각 동쪽-恆伽(Gaṅgā:Ganges), 남쪽-信度(Sindh, Sindhu:Indus), 서쪽-縛芻(Vakṣu, Ikṣu:Amu-Daria, Oxus), 북쪽-徙多(Śīta, Sītī:Sir-Daria, Jaxartes)이다.³⁴⁾ 아녹달지가 4대강의 발원지이며, 각 강의 방위와 명칭에 관한 기록은 관련 자료들에서 공통되게 나타나고 있다.³⁵⁾

33) 『長阿含經』 18, 「(三〇)第四分世記經閻浮提州品第一」(『大正藏』 1, 121b), “唯阿耨達龍無有三患。云何爲三。一者學閻浮提所有諸龍。皆被熱風。熱沙著身。燒其皮肉。及燒骨髓以爲苦惱。唯阿耨達龍無有此患。二者學閻浮提所有龍宮。惡風暴起。吹其宮內。失寶飾衣。龍身自現以爲苦惱。唯阿耨達龍王無如是患。三者學閻浮提所有龍王。各在宮中相娛樂時。金翅大鳥入宮搏擲或始生方便。欲取龍食。諸龍怖懼。常懷熱惱。唯阿耨達龍無如此患。若金翅鳥生念欲往。即便命終。故名阿耨達。”

34) 水谷眞成 譯註, 『大唐西域記』, (東京: 平凡社, 昭和49), 10쪽의 각주18 ~ 21, 參照.

35) 4大江의 방위와 명칭은 『大樓炭經』·『起世經』·『起世因本經』·『俱舍論』 등에서는 공히 일치되는 모습을 보인다. 그러나 그 외의 단편적인 경전(『增壹阿

이상을 통해서 우리는 아녹달지가 성역으로서 4대강의 발원지가 된다는 측면과, 4대강의 발원지이기 때문에 성역이 될 수 있다는 두 가지의 의미를 모두 확보해 볼 수가 있게 된다.

그러나 불국사 진입로에 위치한다는 특수성에 의해서 이는 곧 극락전 영역과 상응해서는 구품연지가 되어야만 한다. 즉, 불국사 진입로의 연못은 아녹달지와 구품연지라는 이중성을 공히 확보하고 있어야 한다는 것이다. 이는 불국사 진입로의 연못이 影池일 수 있는 개연성에 관해서도 문제를 제기할 수 있는 부분이 된다.³⁶⁾

왜냐하면, 아녹달지에는 청량지의 성향이 강하기 때문이다. 그러나 이것이 사찰 내의 연못이라는 점과 또한 대웅전 영역과 극락전 영역에 동시에 상응해야 하는 이중구조적인 타당성이 확보되어야 한다는 점에 있어서 불국사의 연못에는 影池와 蓮池의 두 가지 양상이 공히 공존하고 있어야 한다고 하겠다. 실제로 『불국사고금창기』에는 극락전과 관련하여 구품연지라는 명칭을 얻고 있고, 또한 戊午(1798)년의 기록에는 “연못의 연잎을 뒤집다”라는 기록이 있어 특정 시기에는 분명 연꽃이 있었다는 점을 분명히 해주고 있다.³⁷⁾ 그러나 연꽃이 존재했다고 하더라도 영지적인 측면이 전혀 존재하지 않았을 것으로는 사료되지 않는다. 왜냐하면, 연못은 발굴조사 보고서에 의하면, 크기가 동서로 39.5m 남북으로 25.5m나 되는 거대한 크기이므로³⁸⁾ 이곳이

舍經』 21, 『大正藏』 2, 658c)들까지도 모두 일치되는 것은 아니다.

36) 추상훈, 「佛國寺 九品蓮池의 影池의 특징과 煙霧效果에 관한 研究」, (서울: 弘益大 碩士學位論文, 1997), 參照.

37) 추상훈, 「佛國寺 九品蓮池의 影池의 특징과 煙霧效果에 관한 研究」, (서울: 弘益大 碩士學位論文, 1997), 21쪽.

연꽃으로 완전히 뒤덮이지는 않았을 개연성도 충분하기 때문이다. 이는 수미등정각에 대한 후대의 명칭인 범영루라는 편액을 통해서도 단적인 확인이 가능하다고 하겠다. 그러므로 불국사 진입로의 연못에는 영지와 연지의 이중구조가 실시되어 있었다고 보는 것이 보다 정당한 파악이 아닌가 한다.

불국사 진입의 연못에 영지적인 속성이 내재한다는 측면은 연무효과와 관련하여 시사하는 바가 크다. 왜냐하면, 영지적인 부분은 온도차에 의한 안개 발생에 있어서 보다 용이한 측면이 있기 때문이다.

불국사 진입로의 연못은 대웅전 영역 쪽의 범영루 옆에 위치해 있는落水槽(切水構)를 통해 유입되는 불국사를 관통하는 남산의 물과 계곡물의 지류를 끌어들이는 것을 통해서 보충했을 것으로 추정된다. 그런데 낙수조는 대웅전 영역의 석축과 같은 높이를 확보하고 있기 때문에 이를 통해서 연무효과가 발생하였을 개연성이 있다.³⁸⁾ 물론 낙수조를 통한 연무효과는 극히 제한적이었을 것이다. 그러나 토함산이라는 산 기온의 온도차에 의해서 연못의 영지적인 측면에서 발생하는 안개와 더해지게 될 경우 이러한 연무효과는 상당한 장관을 연출했을 것으로 사료된다.

대웅전 진입 석계를 청운교와 백운교라는 공히 ‘雲’字를 사용하고 있는 것도 이러한 연무효과와 관련된 것으로 이해된다.⁴⁰⁾ 일반적으로 절집에서靑과白이 아울러 병칭될 때는

靑山과白雲이라는靜과動, 혹은體와用의 관계 속에서 표현되는 것이 보편적이다. 그런데 청운교와 백운교에 있어서는靑과白이 공히 ‘雲’이라는 동적 측면과 상응하고 있어 체·용의 균형적인 관계를 무너트리고 있다. 이는 대단히 이례적인 경우라고 할 수가 있다. 추정컨대, 연무효과와 더불어 대웅전의 영역이라는 이상경계로의 진입을 강조하기 위해서 상승감을 배가하는 차원에서雲이라는 의미를 보다 크게 부각하고 있는 것이 아닌가 한다. 실제로 청운교와 백운교는石階로 이는 대웅전 영역의 효율적인 진입을 위해서 실시된 건축구조물이다. 즉, 청운교와 백운교에는 접근 수단으로서의 의미가 강하게 내포되어 있는 것이다. 바로 이 같은 점이靑과白에 공히 ‘雲’字를 配對시키게 된 사상적 측면이 아닌가 사료된다.

연무효과는 연못과 보다 가깝고 낙수조를 포함하는 대웅전 영역이 극락전 영역에 비해서 보다 더 강했을 것으로 추정된다. 이는 대웅전 영역의 진입석계 상당부분이 이러한 연무효과에 의해 계절에 따라 일정시간 동안 안개에 휩싸여 있었을 개연성을 상징케 한다. 이는 종교적인 신비감과 신성성을 강조하는 건축의도에 의한 세심한 측면이라고 할 수가 있다. 그리고 우리는 이와 같은 불국사의 구조적인 측면을 통해서 대웅전 진입 석계의 하부가 백운교라는 것을 상징해 볼 수가 있게 된다. 왜냐하면, 물안개의 특성상 그 빛이 희뿌연색이라는 점을 감안해 볼 때, 물안개에 더 많이 잠기게 되는 부분에 백운교라는 명칭이 사용됨이 보다 더 타당성이 있다고 할 수가 있기 때문이다.

그리고 이러한 백운교의 건축의도적인 물안개와의 상응은 청운교라는 하늘의 푸름과 호응하는 측면과 상호 대비되고 있다고 하겠다.

38) 文化公報部 文化財管理局 編, 『佛國寺-復元工事報告書』, (慶州: 光明印刷公社, 1976), 61쪽.

39) 추상훈, 「佛國寺 九品蓮池의 影池의 특성과 煙霧效果에 관한 研究」, (서울: 弘益大 碩士學位論文, 1997), 70쪽.

40) 청운교와 백운교 위에 위치하는 紫霞門의 ‘紫’는 성인을 상징하고 ‘霞’는 연무효과와 연관된다. 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割의 意味」, 『建築歷史研究』 제16권 4호(2007), 67 ~ 68쪽.

즉, 불국사의 건축의도적인 구조에 있어서 우리는 아녹달지의 영지적 특성과 연무효과를 통해서 上階가 청운교이고 下階가 백운교가 되는 타당성을 확보해 볼 수가 있게 되는 것이다.

2-3. 九品蓮池와 白蓮

불국사 진입의 연못은 대웅전 영역과 상응할 때에는 아녹달지가 되어 영지적 속성을 확보할 수 있지만, 극락전 영역과 상응해서는 일반적인 관점에 입각한 구품연지, 즉 연지의 속성을 내포해야만 한다.

불국사 진입로의 연못이 극락전 영역과의 관계에 의해서 연꽃이 심어져 있었다면, 그 연꽃은 白蓮일 개연성이 가장 크다. 왜냐하면, 극락과 관련되는 연꽃은 그 빛깔이 흰 白蓮이 가장 큰 상징성을 확보하고 있기 때문이다. 중국문화권에 있어서 백색은 길함을 상징하며, 사후의 길함을 위하여 장례에서도 백색이 주종을 이루고 있다. 그러므로 극락의 재생을 상징하는데 있어서 백연의 존재는 필연성을 확보하게 된다고 하겠다.

실제로 중국 東晉의 승려이자 淨土宗의 비조격 인물로 칭하여지는 慧遠(334 ~ 416)은 廬山 東林寺에서 元興 元年(402) 七月에 道生·劉遺民·宗炳 등 승속 123인과 더불어 극락 양생을 위한 念佛結社를 단행하게 되는데, 그 명칭이 白蓮社(全稱:白蓮華社, 略稱:蓮社)이다.⁴¹⁾ 이는 극락세계가 白蓮의 세계임을 상징적으로 형상화한 것이라고 하겠다. 또한 의상의 「白花(華)道場發願文」은 관세음보살이 상주하는 이상향에 대한 동경을 형상화한 것인데, 여기에도 백화가 등장⁴²⁾하고 있음을 확

41) K. S. 케네스 쉐 저, 박해당 역, 『中國佛教』, (서울: 민족사, 1991), 121 ~ 123쪽.

42) 釋體元 撰, 「白花道場發願文略解」全1, (『韓佛全』6, 574b), “一刹那間即得往生白華道場與諸菩薩同聞

인해 볼 수가 있다.⁴³⁾ 물론 관세음보살의 주처는 남인도의 補陀洛迦山이지만, 관세음보살이 극락교주인 아미타불과 무관하지 않다는 점⁴⁴⁾을 고려한다면 이 부분에 있어서 극락과의 상관관계 역시 확보될 수가 있다고 하겠다.

그러므로 우리는 불국사 진입로의 연못에 백연이 주로 심어져 있었을 것이라는 점을 추정해 볼 수가 있게 된다. 그리고 우리는 이러한 불국사의 건축의도적인 측면을 통해서 대웅전의 주 진입로인 청운교와 백운교에 있어서 하계의 명칭이 백운교가 되어야 할 타당성을 확보해 볼 수가 있게 된다. 이렇게 될 경우 이 역시도 상계가 하늘의 푸름과 상응하여 청운교가 되는 것과 상하의 상응구조를 확보할 수 있는 측면이 된다. 즉, 불국사 진입로의 연못과 관련시켜 이해해 볼 때, 청운교와 백운교는 하계가 백운교가 되고, 상계가 청운교가 되어 푸른 하늘과 백연이라는 청과 백의 배경적인 측면을 상징적으로 수용해 들었다고 할 수가 있는 것이다.

이상을 통해서 우리는 연무효과와의 연관관계를 통해서 확보되는 백과 청의 대비를 다시금 백연을 통해서도 확보해 볼 수가 있게 된다. 즉, 연무효과와 대비되는 하늘의 푸름은 다시금 연무효과와 대비되어서도 확인될 수가 있는 것이다. 이와 같은 불국사의 건축구조적인 특성은 전체적으로 청운교와 백운교의 위치 순서적인 타당성을 上靑과 下白의 측면으로 나타내 주고 있다고 하겠다.

正法 入法流水念念增明 現發如來大無生忍”

43) 백화도량의 의미와 타당성에 관한 모색은 「白花道場發願文의 몇 가지 문제」의 〈II. 發願文의 題名과 白華道場의 信仰性 문제〉를 참조하라.

金煥泰, 「백화도량발원문의 몇 가지 문제」, 『韓國佛敎學』 제13집(1998), 16 ~ 23쪽.

44) 釋體元 撰, 「白花道場發願文略解」全1, (『韓佛全』6, 573c ~ 574a), “如菩薩頂戴彌陀 我亦頂戴觀音大聖”

3. 陰陽·五行說과 『周易』을 통한 접근

3-1. 陰陽·五行說과 靑·白

陰陽論은 본래 易의 對待論과 관련된 내원을 가지는 것⁴⁵⁾으로 그 연원은 중국의 전설적인 인물인 伏羲(包犧)의 河圖와 夏禹의 洛書로까지 소급해 갈 수가 있다.⁴⁶⁾ 그러나 이러한 측면들은 다분히 신화적인 성향이 강한 것으로 이를 연구의 검토에 있어서 무비판적으로 수용할 수는 없다. 다만 이러한 측면들을 통해서 우리는 최소한 음양론이 중국문화에 있어서 매우 오랜 연원을 확보하고 있다는 점에 관해서 인식해 볼 수가 있게 된다.

五行은 『尙書』에서 기원하여 戰國時代 山東城 齊나라의 학자인 鄒衍에 의해서 확대된 철학체계⁴⁷⁾로 木·火·土·金·水의 다섯 범주에 의한 相生과 相剋을 이용한 현상이해의 한 방법이다. 이 설은 음양론의 이분법적인 한계를 보완한 것으로 본래는 다른 내원을 가지는 원리체계라고 할 수가 있다. 그러나 음양설과 오행설은 현상이해라는 동일한 측면을 공유하고 있으며, 서로의 논리체계를 보완할 수 있는 요소가 있기 때문에 하나로 묶여져 음양·오행설이 될 수가 있게 된다.

청운교와 백운교의 순서적인 타당성을 검토

45) 周敦頤 著, 朱熹 註, 「誠上第一」, 『通書解』, “易有兩義 一是變易 便是流行底 一是交易 便是待對底”; 張岱年 著, 金鶴熙 譯, 『中國哲學史大綱 上』, (서울: 까치, 2000), 253쪽.

46) 朱熹 著, 김상섭 譯, 「本圖書第一」, 『易學啓蒙』, (서울: 藝文書院, 1999), 35쪽; 尹相喆·金秀吉 著, 「제6부 河圖와 洛書」, 『周易入門』, (서울: 大有學堂, 1997), 203 ~ 225쪽; 『周易』, 「繫辭上傳」, “是故天生神物, 聖人則之, 天地變化, 聖人效之, 天垂象, 見吉凶, 聖人象之, 河出圖, 洛出書, 聖人則之.”

47) 馮友蘭 著, 『中國哲學史(上冊)』, (上海: 華東師範大學出版社, 2003), pp. 123 ~ 129; 梁啓超·馮友蘭 外著, 金홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, (서울: 신지서원, 1993), 37 ~ 44쪽.

함에 있어서 음양·오행설의 검토가 대두되게 되는 것은 청운교와 백운교에 있어서 靑과 白에 의한 대비가 나타나고 있기 때문이다. 청과 백의 대비에 대해서 물질적인 측면으로 우리는 앞서 ‘연무효과와 백연으로 나타나는 白’과 ‘푸른 하늘이라는 靑’의 대비를 살펴 본 바 있다. 이는 사찰의 구조적인 측면이 물질을 통해서 드러난 것이라고 할 수가 있을 것이다. 그러나 이러한 물질적인 측면 말고도 동양철학적인 관점에 있어서도 청과 백의 대비가 나타나는 부분이 있는데, 이것이 바로 음양·오행설이다.

일반적으로 靑은 赤, 그리고 白은 黑과 대칭을 이룬다고 이해되기 쉬운데, 이는 陰陽論에 의거한 측면일 뿐이다.⁴⁸⁾ 청과 적, 그리고 백과 흑의 相反相成의 원리적인 측면은 太極을 도형으로 상징할 때, 청·백, 혹은 흑·백을 사용하는 것을 통해서 단적으로 확인해 볼 수가 있다. 그러나 청운교와 백운교의 경우처럼 靑과 白을 대칭하는 것은 일반적인 음양론에서는 나타나 보이지 않는다. 청과 백의 대칭적인 구조는 일반적인 음양론이 아닌 五行論 안에서의 음양론에 의한 것이며, 이는 양자의 철학적인 논리의 층차에 차이가 있다는 것을 의미한다고 하겠다.

오행은 木·火·土·金·水를 지칭하는데, 이는 방위적으로는 東·南·中央·西·北을 그리고 색채로는 靑·赤·黃·白·黑이 된다.⁴⁹⁾ 오행론에 있어서의 음양관계는 일반적인 음양론과는 조금 다르다. 오행에 있어서 청과 적은 공히 陽에 속하며, 陽 안에서 다시금 靑은 少陽이 되고 赤은 太陽이 된다. 백과 흑 역시 공히 陰에 속하며, 이런 경우 白이 少陰이 되고 黑이 太

48) 梁啓超·馮友蘭 外著, 金홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, (서울: 신지서원, 1993), 61 ~ 68쪽.

49) 金谷治 外著, 조성을 譯, 『中國思想史』, (서울: 理論과 實踐, 1996), 92쪽.

陰이 된다. 그러므로 오행론상의 음양관계에 있어서는 적과 흑이 태양과 태음으로 대칭을 이루게 되고 청과 백이 소양과 소음에 되어 상반상성하게 되는 것이다. 이는 오행에 있어서 水剋火와 金剋木의 관계를 통해서 형성된다. 즉, 청운교와 백운교의 청과 백은 오행의 소양과 소음의 金剋木 원리를 상징하고 있는 것이다. 일반적으로 운동회와 같은 경우에 있어서 청백전을 하게 되는 것도 이와 같은 오행론상의 음양구조에 의한 것이라고 하겠다.

그렇다면 왜 청과 백의 대칭구조에 비해서 보다 분명한 흑과 적의 대칭구조를 사용하지 않는 것인가? 이는 중국철학이 일원론적인 바탕위에서 유기체적인 측면을 중심으로 하여 극단적인 것을 피하기 때문이다. 이는 『周易』에서 63水火既濟卦의 다음에 64水火未濟卦로서 전체를 마무리하는 것이나,⁵⁰⁾ 「繫辭傳」의 “生生之謂易”,⁵¹⁾ 또는 “窮則變 變則通 通則久”⁵²⁾라는 구절 등을 통해서 단적인 확인이 가능하다고 하겠다. 즉, 중국철학의 변화를 중시하는 관점에서는 극단적인 대립양상보다는 변화의 여지를 내포하는 유연한 측면인 相反하면서도 동시에 相成할 수 있는 관점을 우선시하게 되는 것이다. 이 점이 바로 흑과 적에 비해서 청과 백의 대립구조가 보편적으로 사용되게 되는 이유라고 하겠다.

또한 木은 오행론상에서 陽으로 상승과 진보, 그리고 발전 등을 의미한다. 이에 비해서 金은 陰으로 견고와 보수, 그리고 움추러드는 등의 뜻을 내포한다. 이는 木의 靑이 上이고, 金의 白이 下가 되는 것과 일치되는 것이다.

50) 勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(古代篇)』, (서울: 探求堂, 1994), 32쪽; 程頤·朱熹, 金碩鎮 譯, 『周易傳義大全解釋 下』, (서울: 大有學堂, 1997), 1310 ~ 1339쪽.

51) 『周易』, 「繫辭上傳」.

52) 『周易』, 「繫辭下傳」.

그러므로 이러한 경우에 있어서도 우리는 상계가 청운교가 되고, 하계가 백운교가 되는 타당성을 확보해 볼 수가 있게 된다. 즉, 청운교와 백운교의 순서는 오행론상에서는 公行上靑과 下白으로 나타나고 있는 것이다.

이상을 통해서 우리는 청운교와 백운교의 대칭적인 측면에는 오행론상의 음양관계가 주로 작용하고 있다는 것을 파악해 볼 수가 있다. 그러므로 이의 연장선상에서 오행론 안에서의 목과 금의 순서적인 측면을 고려해 본다면, 목은 금에 앞서 선행한다. 그러므로 오행론의 관점에서 대응진 진입로의 雲梯는 상층부가 청운교이고, 하층부가 백운교가 된다는 해석이 가능해지게 된다고 하겠다.

3-2. 『周易』적인 타당성

청운교와 백운교에서 청과 백이라는 색이 설시되어 있다는 것은 이것이 오행론상에서 영향을 받고 있다는 것을 의미한다. 그러나 중국문화에 있어서 오행론은 음양론과 결코 유리될 수 없으며, 또한 음양론은 『주역』과 무관할 수 없다. 그러므로 『주역』적인 타당성의 검토 역시 나름의 입각점을 확보할 수가 있다고 하겠다.

『주역』은 오행이 土를 통해서 3분법적인 중간자를 설시하고 있는 것에 비해서 2분법적인 음양론에 보다 충실하다. 음(--)과 양(-)의 兩儀가 겹쳐져 四象(====)이 되고, 이것이 다시금 加一되어 8卦(≡≡≡≡≡≡≡≡)가 된다.⁵³⁾ 8괘에 있어서 음양의 대표적인 괘는 乾(≡)과 離(≡), 그리고 坤(≡)과 坎(≡)이라고 할 수가 있다. 이 중에서 보다 근본이 된다고 할 수 있는 것으로 무계비중을

53) 程頤·朱熹, 金碩鎮 譯, 「易本義圖」, 『周易傳義大全解釋 上』, (서울: 大有學堂, 1997), 82 ~ 94쪽; 馮友蘭 著, 『中國哲學史(下冊)』, (上海: 華東師範大學出版社, 2003), pp. 216 ~ 220.

차지하는 것은 乾과 坤이다. 이는 건과 곤의 重卦인 1重天乾卦와 2重地坤卦에만 따로 十翼 중 「文言傳」이 존재하는 것⁵⁴⁾을 통해서도 단적인 확인이 가능하다고 하겠다. 즉, 건과 곤은 『주역』 64괘에 있어서 기준의 역할을 하고, 리와 감은 그 다음이 되는 것이다. 이는 오행론에 있어서 수와 화가 중심이 되고 목과 금이 그 다음이 되는 것과 상호 유사하다고 하겠다.⁵⁵⁾

청운교와 백운교와 같은 음양의 상응적인 측면을 乾과 坤의 중괘로 볼 경우 우리는 11地天泰와 12天地否의 두 괘를 검토해 볼 수가 있게 된다. 지천태는 上卦가 坤이고 下卦가 乾으로 이는 크게 형통함을 의미한다.⁵⁶⁾ 이에 비해서 천지비는 上卦가 乾이고 下卦가 坤으로 단절되어 막히는 것을 뜻한다.⁵⁷⁾ 즉, 乾과 坤의 위치차이에 의해서 卦辭가 극명하게 나뉘고 있는 것이다.

그러나 坎과 離의 중괘로 볼 경우에는 사뭇 다른 양상이 전개된다. 坎과 離의 중괘는 63水火既濟와 64水火未濟의 두 卦이다. 수화미제는 上卦가 坎이고 下卦가 離가 되어 현

재 완성되어 있지만, 결국 혼란으로 치닫게 되는 것을 의미한다.⁵⁸⁾ 이에 비해서 화수미제는 上卦가 離이고 下卦가 坎이 되어 현재는 미완성이지만, 나중에는 변화하여 통함을 뜻한다.⁵⁹⁾ 이 역시도 坎과 離의 위치 차이에 의해서 상반된 卦辭를 파생하게 되는데, 이때에는 화수미제가 미완성이지만 좋은 괘이고, 수화기제가 완성이지만 좋지 않은 괘가 된다.⁶⁰⁾ 즉, 乾·坤과 坎·離의 위치차이는 전혀 상반된 吉·凶의 卦辭를 파생하고 있는 것이다.

청운교와 백운교를 해석함에 있어서 『주역』의 괘는 오행과는 달리 특정 색을 배속하고 있지 않기 때문에 어떤 괘를 따라야 할지 불투명하다. 그러므로 우리는 청운교와 백운교의 위치에 따른 지천태와 천지비, 그리고 수화기제와 화수미제의 총 4괘를 확보해 볼 수가 있게 된다. 특히 이들 괘는 음양의 상반된 입장에서 괘사의 길흉 차이가 크다. 그렇기 때문에 이를 통한 청운교와 백운교의 위치 비정은 그리 용이한 것이 아니다. 그러므로 우리는 이의 이해를 위해서 易의 상징성에 관해서 먼저 납득할 필요가 있다.

『주역』은 성인이 觀物取象하여 “言不盡意”한 경계를 “立象以盡意”한 것으로 상징성이 매우 강하다. 이와 같은 역의 발생적인 측면은 다음의 「繫辭傳」의 내용을 통해서 단

54) 朴一峰 譯, 『周易』, (서울: 育文社, 1987), 48 ~ 60-69 ~ 73쪽; 李基東 著, 『하늘의 뜻을 묻다』, (서울: 열림원, 2005), 63쪽.

55) 오행론과 『주역』의 논리는 서로 다른 내원을 가지고 있다. 그러므로 완전한 논리적 일치성을 확보하지 못하고 있다. 그 결과 같은 수와 화라도 오행에서는 기준이 되는 반면, 『주역』에서는 건과 곤의 次第가 되는 것이다. 즉, 水·火라는 용어적인 동일성이 있지만, 그 위계에는 관점에 따른 차이가 있는 것이다.

56) 『周易』, <泰卦第十一>, “泰, 小往大來, 吉, 亨. 象曰, [泰, 小往大來, 吉, 亨.] 則是天地交而萬物通也, 上下交而其志同也. 內陽而外陰, 內健而外順, 內君子而外小人, 君子道長, 小人道消也. 象曰, 天地交, 泰, 后以財成天地之道, 輔相天地之宜, 以左右民.”

57) 『周易』, <否卦第十二>, “否之匪人, 不利, 君子貞, 大往小來. 象曰, [否之匪人, 不利, 君子貞, 大往小來.] 則是天地不交而萬物不通也, 上下不交而天下無邦也. 內陰而外陽, 內柔而外剛, 內小人而外君子, 小人道長, 君子道消也. 象曰, 天地不交, [否], 君子以儉德辟難, 不可榮以祿.”

58) 『周易』, <既濟卦第六十三>, “既濟, 亨小, 利貞, 初吉終亂. 象曰, [既濟, 亨], 小者亨也. [利貞], 剛柔正而位當也. [初吉], 柔得中也, [終止則亂], 其道窮也. 象曰, 水在火上, 既濟, 君子以思患而豫防之.”

59) 『周易』, <未濟卦第六十四>, “未濟, 亨, 小狐汔濟, 濡其尾, 无攸利. 象曰, [未濟, 亨], 柔得中也. [小狐汔濟], 未出中也, [濡其尾, 无攸利], 不續終也. 雖不當位, 剛柔應也. 象曰, 火在水上, 未濟, 君子以慎辨物居方.”

60) 이는 『三國遺事』, 「太宗春秋公」條의 新月과 滿月の 경우(有一龜, 其背有文, (曰)「<百濟>圓月輪, <新羅>如新月, 問之巫者, 云: 「圓月輪者滿也, 滿則虧; 如新月者未滿也, 未滿則漸盈.」)와 같다. 易은 變하여 通함을 吉하다고 한다. 그러므로 未濟卦는 2地雷復卦와 마찬가지로 吉한 것이 된다.

적인 확인이 가능하다.

옛적 包犧氏가 천하의 왕일 때, 우러러 하늘의 象을 觀하고 구부러 땅의 法을 觀하며, 鳥獸의 무늬와 땅의 마땅함을 살핌에 가깝게는 몸에서 취하고 멀게는 외물에서 취하였다. 이를 통하여 처음으로 8괘를 만드니 神明의 德과 통하고, 만물의 情과 함께 하였다.⁶¹⁾

聖人께서 천하의 내포의미를 파악하여서 그러한 모든 形容을 견주어 그 物의 마땅함을 상징하였다. 이러한 연고로 ‘象’이라고 이르는 것이다. 성인께서 천하의 움직임의 보아서 그러한 會通을 관하여 그 典禮를 행하는 것으로서 繫辭로 삼아 그 吉凶을 판단하였다. 이러한 연고로 ‘爻’라고 이르는 것이다. (성인은) 천하의 至蹟을 말하여도 꺼림이 없고, 천하의 至動을 말하여도 혼란하지 않는다. (왜냐하면) 견주어 본 연후에 말하고, 숙고한 연후에 움직이니, 견주어 숙고하여서 그 변화를 이루기 (때문)이다.⁶²⁾

子曰, “글로는 말을 다할 수 없고, 말로는 뜻을 다할 수 없다”, 그렇다면 성인의 뜻은 볼 수가 없다는 것인가? 子曰, “聖人は 象을 세워서 뜻을 다하고 卦를 베풀어서 참과 거짓을 다하며, 繫辭로서 그 말을 다하고 變과 通으로서 이로움을 다하며, 복과 춤의 (마땅한 儀禮로서) 그 神을 다하느니라.”⁶³⁾

易의 이와 같은 상징적인 측면은 현상의

61) 『周易』, 「繫辭下傳」, “古者包犧氏之王天下也, 仰則觀象於天, 俯則觀法於地, 觀鳥獸之文與地之宜, 近取諸身, 遠取諸物, 於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.”

62) 『周易』, 「繫辭上傳」, “聖人有以見天下之蹟, 而擬諸其形容, 象其物宜, 是故謂之象. 聖人有以見天下之動, 而觀其會通, 以行其典禮, 繫辭焉以斷其吉凶, 是故謂之爻. 言天下之至蹟, 而不可惡也, 言天下之至動, 而不可亂也. 擬之而後言, 議之而後動, 擬議以成其變化.”

63) 『周易』, 「繫辭上傳」, “子曰, [書不盡言, 言不盡意.] 然則聖人之意其不可見乎? 子曰, [聖人立象以盡意, 設卦以盡情偽, 繫辭焉以盡其言, 變而通之以盡利, 鼓之舞之以盡神.]”

이면인 본질에 대한 파악에 그 목적이 있다고 할 것이다. 그러나 이러한 상징성은 또한 현상과 정확하게 대응하지 못하는 말 그대로 주관적인 판단에 의존하는 바가 크다. 이는 孔子이래로 주장되어 王弼과 程伊川에 의해서 계승되는 義理易의 관점을 통해서도 방증될 수가 있다. 즉, 易이란 이를 통해서 판단하는 것이 아니라 교훈으로 삼는다는 것이다.⁶⁴⁾

청운교와 백운교에 있어서 靑과 白의 두드러진 측면은 이의 오행적인 속성을 단적으로 나타내 주는 바라고 할 수가 있다. 그러므로 『주역』 卦의 양자가 공히 가능한 측면에 있어서 우리는 오행론의 기준을 수용할 타당성을 확보해 보게 된다. 이렇게 놓고 본다면, 종교적 시설물인 대웅전 진입 석계에 대한 파악은 화수미제괘로 이해하는 것이 보다 정당한 접근이 아닌가 한다. 이는 오행론에 있어서도 靑과 白은 음양의 중심이 아니라 그 다음이 되고 있는 것을 통해서 논리적인 층차가 조금 다르기는 하지만, 나름의 정합성이 확보될 수가 있기 때문이다.

또한 청운교와 백운교 위에는 자하문이 위치해 있는데, 여기에서 자색이란 황색과 더불어 황제와 성인을 상징하는 색이다. 그러므로 화수미제괘의 현재는 미완성이지만, 결국은 안정되어 완성된다는 괘의 뜻은 중생의 접근적인 관점에서 백운교와 청운교를 지나 자하문으로 진입하게 되는 것과 의미적으로 일치될 수가 있다고 하겠다. 즉, 중생의 미완성적인 미제의 성향은 백운교와 청운교의 ‘雲’에 의한 상승을 통해 붓다의 경지경계로 진입하게 되는 것이다.

『주역』 화수미제괘의 대입을 통해서 우리는 중생의 有漏경계는 백운교와 청운교의 바라밀적인 의미를 통해서 결국 붓다의 無漏

64) 李基東 著, 『하늘의 뜻을 묻다』, (서울: 열림원, 2005), 65쪽.

경계로 진입하게 된다는 종교적인 상징성을 확보해 볼 수가 있게 된다. 그러므로 『주역』적인 관점에서도 오행론에서의 청운교가 상계이고 백운교가 하계라는 측면은 큰 무리 없이 수용되어질 수가 있다고 하겠다.

4. 佛敎方位적인 접근

4-1. 四天王의 방위

청운교 백운교의 순서 파악에 있어서 불교적인 방위의 인식은 매우 중요하다. 왜냐하면, 사원건축은 교리적인 의례성에 의해서 구조화 되는 것이 일반적이며, 불국사와 같은 국찰⁶⁵⁾의 경우에는 이와 같은 경향성이 보다 더 강하게 나타난다고 할 수가 있기 때문이다.

우리는 극락전의 진입석계인 蓮花橋와 七寶橋에 있어서는 순서적인 혼란을 전혀 겪고 있지 않다. 이는 극락전 진입 석계 중 下階에는 연꽃잎이 새겨져 있고, 上階에는 계단 수가 7개로 되어 있기 때문이다.⁶⁶⁾ 그러므로 연화교와 칠보교의 순서는 上階가 칠보교이고, 下階가 연화교가 된다고 하겠다.

극락전 진입로의 석계 언급이 ‘下階(蓮花橋) → 上階(七寶橋)’라고 되어 있는 것은 일반적으로 인식할 수 있는 상하의 순서와는 다른 것이다. 그러므로 여기에는 불교적인 방위의 가능성이 내재되어 있을 수가 있으며, 이는 불교방위에 대한 검토의 필연성이 된다고 하겠다.

불교의 방위를 파악할 수 있는 것 중에 사

원건축과 관련된 것으로 가장 대표적인 것은 天王門이다. 천왕문은 본래 수미산 우주론에 언급되어 있는 4천왕에 대한 측면을 중국문화적인 一向性의 건축구조 속에 내포시키게 됨으로 인해서 파생한 측면이다.

四王天은 육계6천 중 제1천으로 수미산의 중턱인 4만 2천 유순 지점(『俱舍論』은 4만 유순)에서 사방으로 돌출된 由乾陀山의 정상⁶⁷⁾(『구사론』에서는 돌출된 지점임⁶⁸⁾)에 7보로 장엄된 4천왕의 성을 중심으로 그 권속들이 벌려 있는 세계를 말한다. 네 천왕은 각기 동방 持國天(Dhṛtarāṣṭra)·남방 增長天(Virūḍhaka)·서방 廣目天(Virūpākṣa)·북방 多聞天(Dhanada·Vaiśravaṇa)이다. 이 중 다문천의 권능이 특히 수승하여 다른 천왕들과는 달리 세 개의 천궁과 이러한 천궁 사이에 遊戲園과 연못을 소유하고서 다섯 夜叉(yakṣa)의 시위를 받으며, 모든 천왕의 회합을 주도한다.⁶⁹⁾

4천왕들은 또한 야차들을 거느리고 4왕천 이하에서 鐵圍山(金剛山) 안쪽의 內山 경계 영역을 다스리는 역할을 하고 있다.⁷⁰⁾ 즉, 4천왕은 각각의 방위에 따라 수미산의 중턱에서부터 4大州에 이르는 영역을 각기 관장하고 있는 것이다. 그러므로 4천왕의 방위적인 측

67) 『起世經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 339c); 『起世因本經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 394c).

68) 『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』 29, 59b-c); 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, (서울: 東國譯經院, 2002), 526 ~ 527쪽의 각주46, 參照.

69) 『長阿含經』 20, 「第四分世記經四天王品第七」(『大正藏』 1, 130b ~ 131a); 『大樓炭經』 3, 「四天王品第八」(『大正藏』 1, 293b ~ 294a); 『起世經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 339c ~ 341a); 『起世因本經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 394c ~ 396a).

70) 『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』 29, 59c).

65) 불국사에 대한 현재까지의 이해는 願刹보다는 國刹說이 더 보편적이고 타당하다고 할 수 있다.

姜友邦, 「佛國寺와 石佛寺의 功德主」, 『美術資料』, 제66호(2001), 13 ~ 14쪽; 金南允, 「佛國寺의 創建과 그 位相」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』, 제18집(1997), 40 ~ 41쪽.

66) 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割的 意味」, 『建築歷史研究』 제16권 4호(2007), 59쪽.

면은 이를 통해서 불교적인 세계관의 방위순서를 파악해 볼 수가 있다는 점에서 좋은 자료가 된다.

불교의 우주론에 관해서 자세하게 언급되어 있는 전적으로는 「世記經」(『長阿含經』의 제4분, 권17~22)·『大樓炭經』·『起世經』·『起世因本經』·『俱舍論』 등이 있다. 그러나 이 중 「세기경」·『대루탄경』·『기세경』·『기세인본경』은 거의 같은 체계로 구성된 유사한 내용의 경전으로 대동소이한 면을 보인다. 특히 『대루탄경』·『기세경』·『기세인본경』은 동일한 문헌에 대한 異本과 이의 異譯의 차이밖에는 존재하지 않는 정도로 파악된다.⁷¹⁾ 그런데 이러한 전적들에서 제시되고 있는 4천왕과 관련된 방위순서는 공히 '동 → 남 → 서 → 북'으로 되어 있다.⁷²⁾ 이는 4천왕의 관리 영역에 속하는 4대주, 즉 좌측이 직선인 반달형의 東勝身(Pūrva-videha)州, 역사다리 형의 南瞻部(Jambu-dvīpa)州, 둥근 원상의 西牛貨(Apara-godāniya)州, 정사각형의 北俱盧(Uttara-kuru, 勝處)州의 언급에서도 공통으로 나타나는 양상이다.⁷³⁾ 이러한 측면을 통해서 우리는 불교의 방위관점에서의 순서는 동·남·서·북으로 되어 있다는 것을 파악해 볼 수

가 있게 된다.

중국은 불교의 전래 이전에 이미 인도에 필적할만한 고대문화를 구축하고 있었다. 이는 불교의 전래를 통한 인도문화의 수용에 있어서 중국적인 변형에 의한 제한적인 측면을 파생하게 된다. 인도는 철학적으로는 인식론이 발달해 있는데, 이러한 인식주관의 강한 의존적 측면⁷⁴⁾은 건축에 있어서 수미산 우주론과 같은 동심원적 구조를 낳게 된다.⁷⁵⁾ 즉, 가장 핵심적인 측면이 정중앙에 위치하고 있는 것이다. 이에 비해서 중국은 윤리학이 발달하여 宗法制적인 측면에서 禮를 중시하는 親親尊尊의 수직적인 서열문화를 가지고 있다.⁷⁶⁾ 이는 건축에 있어서 南向한 상태에서의 맨 후면에 가장 존귀한 측면이 자리잡게 되는 일향성의 직선형 건축형태를 낳게 된다.

이와 같은 인도와 중국의 건축문화적인 차이는 결국 중국의 사원건축을 통해 적절한 절충점을 이룩하게 된다. 이는 한 방향에 동시에 네 방향의 의미를 내포시킨다는 것이다. 즉, 방위를 의도적으로 왜곡하여 중국적인 일향성과 인도적인 동심원 구조를 동시에 만족시키고 있는 것이다. 이러한 측면에 관한 대표적인 경우를 우리는 천왕문을 통해서 확인해 볼 수가 있다.⁷⁷⁾

천왕문의 4천왕은 本殿의 ㄷ자 입장에서 좌측에서부터 동·남·서·북의 형태를 취하고 있는데, 이는 최고의 핵심적 존재를 중심으로 하는 방위 설정인 동시에 중국문화적인 맨 후

71) 『開元釋教錄』 7, 「總括群經錄上之七」(『大正藏』 55, 551c); 『貞元新定釋教目錄』 10, 「總集群經錄上之十」(『大正藏』 55, 850a).

72) 『長阿含經』 20, 「第四分世記經四天王品第七」(『大正藏』 1, 130b); 『大樓炭經』 3, 「四天王品第八」(『大正藏』 1, 293b-c); 『起世經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 339c ~ 340a); 『起世因本經』 6, 「四天王品第七」(『大正藏』 1, 394c ~ 395a). 『俱舍論』에서는 4대주와 연해서 4천왕이 언급되고 있으므로 전체적인 연관관계를 통해서 확인해 볼 수가 있게 된다.

『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』 29, 57c ~ 59b).

73) 廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 322쪽.

건축역사연구 제17권 2호 통권57호 2008년 4월

74) 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史 I』, (서울: 한길사, 2003), 52 ~ 53쪽.

75) 廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 321 ~ 322쪽.

76) 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, (서울: 東文選, 1993), 88쪽.

77) 張忠植 著, 「3. 韓國佛畫의 四天王 배치 형식」, 『韓國佛敎美術의 形式』, (서울: 시공아트, 2004), 176 ~ 177쪽.

면의 관점에 입각한 측면이라고 하겠다. 그리고 이와 같은 4천왕의 동·남·서·북의 배치는 4천왕이 등장하는 탱화를 통해서도 동일하게 나타나 보여지고 있다.⁷⁸⁾

4천왕의 구분은 지물을 통해서 가능한데, 조선시대 조상과 회화에 있어서 東-琵琶·西-劍·南-龍과 寶珠·北-塔으로 일반화되어 있으나,⁷⁹⁾ 시대가 올라가는 감은사지의 사리장엄구 등에서는 이러한 의궤성이 일치되지 않고 있으며,⁸⁰⁾ 이는 또한 중국의 4천왕과도 다른 측면이 있다.⁸¹⁾ 그러나 4천왕의 시대적인 차이에 의한 지물의 변화가 있기는 해도 그 방위적인 부분에 있어서는 특별한 이설이 없다.

그러므로 우리는 4천왕과 관련된 구조를 통해서 불교적인 방위인식은 동·남·서·북이 된다는 것을 파악해 볼 수가 있게 된다. 여기에 연화교와 칠보교의 명확한 측면을 배속하게 되면, 청운교와 백운교의 위치는 상계가 청운교이고 하계가 백운교가 되게 된다. 즉, 동·남·서·북의 방위순서에 입각하여 볼 때, 불국사 진입로의 석계는 동-청운교·남-백운교·서-연화교·북-칠보교가 되는 것이다.

4-2. 불교방위의 순서

불교방위의 순서가 건축적으로 가장 두드러지게 나타나는 경우는 천왕문이라고 할 수가

78) 文明大 監修, 『朝鮮佛畫』, (서울: 中央日報社, 1996), 〈靈山會上圖〉等 參照.

79) 張忠植 著, 「3. 韓國佛畫의 四天王 배치 형식」, 『韓國佛教美術의 形式』, (서울: 시공아트, 2004), 176 ~ 177쪽.

80) 신대현 著, 「VI. 感恩寺 東·西 三層石塔의 양식 고찰」, 『韓國의 舍利莊嚴』, (서울: 혜안, 2003), 391 ~ 399쪽; 신대현 著, 『寂滅의 宮殿 舍利莊嚴』, (서울: 한길아트, 2003), 100-129쪽; 張忠植 著, 『新羅石塔研究』, (서울: 一志社, 1994), 201 ~ 202쪽.

81) 秦弘燮 著, 『韓國의 佛像』, (서울: 一志社, 1992), 47쪽.

있지만, 이 외에도 불교적인 방위 인식은 여러 곳에서 다양하게 드러나고 있다.

이 중 붓다의 생애와 관련된 대표적인 것으로 우리는 붓다의 탄생 직후 卽行七步에 대한 기록을 검토해 볼 수가 있다. 붓다는 룸비니에서의 탄생 직후 하늘과 땅을 가리키면서 7보를 걸은 것으로 되어 있다. 7보를 걸었다는 전승에는 7보만이 언급된 것도 있지만,⁸²⁾ 전적에 따라서는 4방으로 7보를 걸었다는 것이나,⁸³⁾ 6방으로 7보를 걸었다는 전적들도 있다.⁸⁴⁾ 이 중 4방과 6방의 언급을 통해서 우리는 불교적인 방위인식을 확인해 볼 수가 있게 된다. 그런데 이러한 경우에도 방위의 순서는 언제나 동·남·서·북으로 나타나고 있다.

그리고 붓다의 출가 동기와 관련된 四門遊觀에 있어서도 불교적인 방위인식이 잘 나타나고 있는데, 이때에도 역시 東-老·南-病·西-死·北-沙門의 방식으로 되어 있다.⁸⁵⁾ 그리고 이 중에서 가장 중요한 방위는 東方이라고 할 수가 있는데, 이는 붓다의 출가가 東門을 통해서 이루어지며,⁸⁶⁾ 또한 인도 사원의 방위가 주로 동방을 향하고 있다는 것을 통해서 단적

82) 『佛說善曜經』2, 「欲生時三十二瑞品第五」(『大正藏』3, 494a); 『佛本行經』1, 「如來生品第四」(『大正藏』4, 59a); 『修行本起經』上, 「菩薩降身品第二」(『大正藏』3, 463c); 『過去現在因果經』1, (『大正藏』3, 425a); 『佛說太子瑞應本起經』上, (『大正藏』2, 473c); 『雜阿含經』22, 「阿育王經」(『大正藏』2, 166c); 『異出菩薩本起經』1, (『大正藏』3, 618a); 『中阿含經』8, 「(三二)未曾有法品未曾有法經第一」(『大正藏』1, 470b).

83) 『佛本行集經』8, 「樹下誕生品下」(『大正藏』3, 687b); 『佛說衆許摩訶帝經』3, (『大正藏』3, 939b).

84) 『方廣大莊嚴經』3, 「誕生品第七」(『大正藏』3, 553a·b).

85) 渡邊照宏 著, 『新釋尊傳』, (東京: ちくま學藝文庫, 2005), pp. 89 ~ 94.

86) 『大唐西域記』6, 「劫比羅伐窣堵國」(『大正藏』51, 901b).

인 확인이 가능하다고 하겠다.⁸⁷⁾ 이를 통해서 우리는 동·남·서·북의 순서 이외에도 동방이 방위의 수장적인 역할을 하고 있다는 것을 파악해 볼 수가 있게 된다. 그리고 이는 다시금 동·남·서·북의 방위순서에서 동방이 가장 먼저 언급되는 필연성에 대한 한 방증이 된다고 하겠다.

붓다의 생애와 관련된 부분은 붓다와 가장 밀접한 연관관계를 확보한다고도 할 수가 있지만, 불전은 후대에 확립되는 것으로 다분히 종교적이며, 상징성이 강하다. 실제로 주행철보나 사문유관과 같은 경우들도 종교적인 상징성의 입장에서 이해되어야 보다 타당함이 확보될 수 있는 측면이라고 할 수가 있는 부분들이다. 그러므로 이를 불교적인 방위인식으로 파악해 보는 것은 가능하지만, 이것이 곧 붓다의 방위인식이라고까지 단정하기에는 성급한 일반화의 오류가 내재할 가능성이 있다.

그러므로 우리는 붓다의 金口直說에서 드러나는 방위에 대한 인식에 대해서도 살펴 볼 필요가 있게 된다. 붓다의 교설 중 「六方禮經(善生經)」은 조상 대대로 방위를 숭배하는 Singāḷaka에게 붓다가 이를 불교식으로 재해석해서 가르침을 설하는 경전이다.⁸⁸⁾ 그런데 이때에도 방위적인 언급은 동·남·서·북의 순서로 나타나고 있다. 이는 붓다에게 있어서도 방위적인 인식은 동·남·서·북이었다는 것을 의미한다고 하겠다. 즉, 동·남·서·북의 방위인식은 불교의 전체적인 측면을 반영하고 있는 것이다.

87) 『大唐西域記』 1, (『大正藏』 51, 869b·c), “三主之俗東方爲上。其居室則東關其戶。旦日則東向以拜。人主之地南面爲尊。”

88) 『中阿含經』 33, 「(一三五)大品善生經第十九」(『大正藏』 1, 638c ~ 648a); 『長阿含經』 11, 「(一六)第二分善生經第十二」(『大正藏』 1, 70a ~ 72c); 『佛說尸迦羅越六方禮經』 全1, (『大正藏』 1, 250c ~ 252a).

이와 같은 불교적인 방위인식에 기초하여 他方佛 신상이 확립되어 四方佛이 언급되는 경우 등에 있어서도 방위적인 순서는 언제나 동·남·서·북으로 확정되어 나타나게 된다. 이와 같은 단적인 예를 우리는 『法華經』⁸⁹⁾이나 『金光明經』,⁹⁰⁾ 혹은 『佛名經』⁹¹⁾ 등⁹²⁾을 통해서 확보해 볼 수가 있게 된다.

이상의 불교적인 방위인식을 통해서 우리는 4왕천과 천왕문의 구조에서 파악되는 방위적인 부분들이 불교의 통론에 입각한 것이라는 것을 확인해 볼 수가 있게 된다.⁹³⁾ 그리고 이로 인하여 다시 한 번 동-청운교·남-백운교·서-연화교·북-칠보교라는 인식을 확보해 볼 수가 있게 된다고 하겠다.⁹⁴⁾

5. 結論

이상의 고찰을 통해서 우리는 불국사의 대응전 진입 석계의 명칭이 상계가 청운교이고, 하계가 백운교라는 것을 인식해 볼 수가 있게 되었다. 이는 다음의 세 가지 접근방식에 입

89) 『妙法蓮華經』 3, 「化城喻品第七」(『大正藏』 9, 252b·c); 『添品妙法蓮華經』 3, 「化城喻品第七」(『大正藏』 9, 159c ~ 160a); 『正法華經』 4, 「往古品第七」(『大正藏』 9, 92a ~ 92b).

90) 『金光明經』 1, 「序品第一」(『大正藏』 16, 335b); 『金光明最勝王經』 1, 「序品第一」(『大正藏』 16, 404a).

91) 『佛說佛名經』 全12, (『大正藏』 14, 114a ~ 184a); 『佛說佛名經』 全30, (『大正藏』 14, 185a ~ 311b).

92) 『十住毘婆沙論』 5, 「易行品第九」(『大正藏』 26, 41b).

93) 이는 인도의 방위인식과도 그 궤를 같이하는 것으로 사료된다. 이에 관해서는 앞서 언급한 아녹달지의 4대강 발원의 방위 등을 통해서 단적인 인식이 가능하다고 하겠다.

94) 불교적인 방위와 오행론의 방위는 서로 그 발생의 내원과 논리적인 층차를 달리하는 문화의 소산이다. 그러나 그럼에도 동일한 문화권 안에서 공존하게 되므로 인하여 서로 相攝되어 모순 속에서도 나름의 조화를 드러내면서 會通되고 있는 것이다.

각한 결론의 도출에 의한 것이다.

첫째, 불국사 대웅전 영역과 관련된 사원구조에 있어서 대웅전 진입 下階가 ‘煙霧效果’와 ‘白蓮’과 보다 상응할 수 있다는 점. 불국사의 사원구조는 불국사의 건축의도와 직결된 것으로 이를 통한 검토는 유물구조의 정당한 파악을 위해서 반드시 필요한 측면이 된다. 그런데 이와 같은 검토를 통해서 우리는 하계가 백운교가 되어야 하는 타당성을 인식해 볼 수가 있게 되는 것이다.

둘째, 불국사에 내재한 동양철학적 관점을 통해서 上靑과 下白의 구조가 확인된다는 점. 건축적인 측면은 문화권의 전통과 상호 유리되는 것이 아니라는 점에서 동양철학, 즉 중국철학적인 배경에 대한 고찰은 필연성을 확보할 수가 있는 부분이 된다. 그런데 동양철학의 건축원리에 있어서 중요한 측면이 되는 음양·오행론과 『주역』적인 측면이 공히 上靑과 下白의 구조를 나타내고 있다는 점은 청운교와 백운교의 순서에 있어서 시사하는 바가 크다고 하겠다.

셋째, 불교적인 방위인식에 있어서 청운교와 백운교의 순서를 파악해 볼 수가 있다는 점. 종교건축은 일반건축과 달리 강한 교리적 의례성을 확보할 수 있다는 점에 있어서 이와 같은 측면의 검토 역시 문제파악에 있어서 매우 중요한 부분이 된다. 그런데 이와 같은 검토를 통해서 우리는 불교방위와 관련된 동·남·서·북의 공통인식을 확보해 볼 수가 있게 되며, 이를 통해서 上靑과 下白의 의례적인 타당성을 확보해 보게 되는 것이다.

이와 같은 세 가지 방향의 문제접근을 통해서 불국사 대웅전의 진입식계는 상계가 청운교이고, 하계가 백운교가 되어야 한다는 점에 관해 인식해 볼 수가 있게 된다. 또한 이는 연화교·칠보교와 함께 불교적인 방위인식

에 입각하여 전체적으로 ‘동-청운교·남-백운교·서-연화교·북-칠보교’가 된다고 하겠다.

<참고문헌>

1. 繼天 謹書, 『佛國寺事蹟』.
2. 活庵東隱 書, 『佛國寺古今創記』.
3. 闍那崛多 等譯, 『起世經』, 『大正藏』 1.
4. 法立·法炬 譯, 『大樓炭經』, 『大正藏』 1.
5. 達摩笈多 譯, 『起世因本經』, 『大正藏』 1.
6. 瞿曇僧伽提婆 譯, 『中阿含經』, 『大正藏』 1.
7. 佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』 1.
8. 安世高 譯, 『佛說尸迦羅越六方禮經』, 『大正藏』 1.
9. 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』, 『大正藏』 2.
10. 瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』, 『大正藏』 2.
11. 支謙 譯, 『佛說太子瑞應本起經』, 『大正藏』 2.
12. 竺法護 譯, 『佛說普曜經』, 『大正藏』 3.
13. 闍那崛多 譯, 『佛本行集經』, 『大正藏』 3.
14. 聶道眞 譯, 『異出菩薩本起經』, 『大正藏』 3.
15. 地婆訶羅 譯, 『方廣大莊嚴經』, 『大正藏』 3.
16. 法賢 譯, 『佛說衆許摩訶帝經』, 『大正藏』 3.
17. 竺大力·康孟詳 譯, 『修行本起經』, 『大正藏』 3.
18. 求那跋陀羅 譯, 『過去現在因果經』,

- 『大正藏』 3.
19. 釋寶雲 譯, 『佛本行經』, 『大正藏』 4.
20. 僧伽跋澄 等譯, 『僧伽羅刹所集經』, 『大正藏』 4.
21. 竺法護 譯, 『正法華經』, 『大正藏』 9.
22. 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
23. 闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
24. 康僧鎧 譯, 『無量壽經』, 『大正藏』 12.
25. 鳩摩羅什 譯, 『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』 12.
26. 晁良耶舍 譯, 『佛說觀無量壽佛經』, 『大正藏』 12.
27. 菩提流支 譯, 『佛說佛名經』, 『大正藏』 14.
28. 『佛說佛名經』, 『大正藏』 14.
29. 曇無讖 譯, 『金光明經』, 『大正藏』 16.
30. 義淨 譯, 『金光明最勝王經』, 『大正藏』 16.
31. 瞿曇般若流支 譯, 『正法念處經』, 『大正藏』 17.
32. 龍樹 造, 鳩摩羅什 譯, 『大智度論』, 『大正藏』 25.
33. 鳩摩羅什 譯, 『十住毘婆沙論』, 『大正藏』 26.
34. 阿羅漢尸陀槃尼 造, 僧伽跋澄 譯, 『鞞婆沙論』, 『大正藏』 28.
35. 世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, 『大正藏』 29.
36. 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』 51.
37. 智昇 撰, 『開元釋教錄』, 『大正藏』 55.
38. 圓照 撰, 『貞元新定釋教目錄』, 『大正藏』 55.
39. 無寄 撰集, 『釋迦如來行蹟頌』, 『大正藏』 75.
40. 釋體元 撰, 『白花道場發願文略解』, 『韓佛全』 6.
41. 一然 撰, 『三國遺事』.
42. 『周易』.
43. 周敦頤 著, 朱熹 註, 『通書解』.
44. 韓國學文獻研究所 編, 『佛國寺誌(外)』, 서울: 亞細亞文化社, 1983.
45. 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, 서울: 東國譯經院, 2002.
46. 朴一峰 譯, 『周易』, 서울: 育文社, 1987.
47. 程頤·朱熹, 金碩鎮 譯, 『周易傳義大全解釋 上』, 서울: 大有學堂, 1997.
48. 程頤·朱熹, 金碩鎮 譯, 『周易傳義大全解釋 下』, 서울: 大有學堂, 1997.
49. 朱熹 著, 김상섭 譯, 『易學啓蒙』, 서울: 藝文書院, 1999.
50. 김규현 著, 『티베트의 신비와 명상』, 서울: 도피안사, 2001.
51. 文明大 監修, 『朝鮮佛畫』, 서울: 中央日報社, 1996.
52. 文化公報部 文化財管理局 編, 『佛國寺-復元工事報告書』, 慶州: 光明印刷公社, 1976.
53. 민희식·박교순 著, 『불교의 고향 간다라』, 서울: 가이아, 1999.
54. 신대현 著, 『寂滅의 宮殿 舍利莊嚴』, 서울: 한길아트, 2003.
55. 신대현 著, 『韓國의 舍利莊嚴』, 서울: 혜안, 2003.
- 56.尹相喆·金秀吉 著, 『周易入門』, 서울: 大有學堂, 1997.
57. 李基東 著, 『하늘의 뜻을 묻다』, 서울: 열림원, 2005.
58. 張忠植 著, 『新羅石塔研究』, 서울: 一志社, 1994.
59. 張忠植 著, 『韓國佛教美術의 形式』, 서울: 시공아트, 2004.
60. 秦弘燮 著, 『韓國의 佛像』, 서울: 一志社, 1992.
61. 韓國佛教研究院 著, 『佛國寺』, 서울:

- 一志社, 1999.
62. 金谷治 外 著, 조성을 譯, 『中國思想史』, 서울: 理論과 實踐, 1996.
63. 勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(古代篇)』, 서울: 探求堂, 1994.
64. 다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 『佛像의 誕生』, 서울: 예경, 1994.
65. 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史 I』, 서울: 한길사, 2003.
66. 梁啓超·馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, 서울: 신지서원, 1993.
67. 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, 서울: 東文選, 1993.
68. 張岱年 著, 김백희 譯, 『中國哲學史大綱上』, 서울: 까치, 2000.
69. K. S. 케네쓰 첸 著, 박해당 譯, 『中國佛教』, 서울: 民族社, 1991.
70. 渡邊照宏 著, 『新釋尊伝』, 東京: ちくま學藝文庫, 2005.
71. 水谷眞成 譯註, 『大唐西域記』, 東京: 平凡社, 昭和49.
72. 馮友蘭 著, 『中國哲學史(上冊)』, 上海: 華東師範大學出版社, 2003.
73. 馮友蘭 著, 『中國哲學史(下冊)』, 上海: 華東師範大學出版社, 2003.
74. 김상현 著, 『新羅의 思想과 文化』, 서울: 一志社, 2003.
75. 권태철, 「韓國傳統寺刹에서 나타나는 人工池에 관한 研究」, 서울: 東國大 碩士學位論文, 1998.
76. 李慈慶, 「佛國寺에 관한 研究」, 大邱: 大邱曉星가톨릭大 碩士學位論文, 1999.
77. 추상훈, 「佛國寺 九品蓮池의 影池의 특징과 煙霧效果에 관한 研究」, 서울: 弘益大 碩士學位論文, 1997.
78. 韓志允, 「佛國寺 構造에 나타난 密敎의 要素 研究」, 서울: 東國大 碩士學位論文, 1995.
79. 姜友邦, 「佛國寺와 石佛寺의 功德主」, 『美術資料』, 제66호(2001).
80. 金南允, 「佛國寺의 創建과 그 位相」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』, 제18집(1997).
81. 김진열, 「輪回說 再考Ⅲ-윤희설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』, 제23집(1990).
82. 金煥泰, 「백화도량발원문의 몇 가지 문제」, 『韓國佛敎學』 제13집(1998).
83. 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰-華嚴과 法華를 중심으로」, 『宗敎研究』 제49집(2007).
84. 廉仲燮, 「佛國寺 '3道 16階段'의 이중구조 고찰-極樂殿 영역과 大雄殿 영역을 중심으로」, 『新羅文化』 제31집(2008).
85. 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割의 意味」, 『建築歷史研究』 제16권 4호(2007).
86. 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007).
87. 崔榮基, 「佛國寺의 造形意識 關한 研究」, 『慶州文化』, 제7호(2001).
88. <파키스탄의 간다라 미술 CD-Rom> .

A Consideration on Order of Cheongwoongyo and Baekwoongyo in Bulguksa

Youm, Jung seop

(Department of Philosophy an instructor, Dongguck University)

Abstract

In the book of <Ancient and New Creation of Bulguksa Temple>, it is recorded that the names of ingressive stone stairs to the main shrine were Cheongwoongyo(blue cloud bridge) and Baekwoongyo(white cloud bridge) and the names of stairs to the paradise hall were Yeonwhagyo(lotus bridge) and Chilbogyo(seven treasure bridge). But, the ingressive stone stairs to the main shrine and the paradise hall are single consecutive stairs with 2 levels respectively. Because of this, it is rather hard to clearly designate the names to the upper level and the lower level stairs.

But, of the stairs to the Paradise hall, the lower stairs have a carving of lotus, and the upper stairs have seven stairs. In this aspect of artifacts, we can safely assume that the upper stairs are Chilbogyo and the lower are Yeonwhagyo. But, for the ingressive stairs to the main shrine, there is no such artificial hint. So, it is difficult to designate the upper and the lower stairs for the two bridges. Especially, it is not clear whether the descriptive order of "lower stairs upper stairs" in the names of Yeonwhagyo and Chilbogyo can be applied to the names of stairs to the main shrine. It is because the general descriptive order is "upper lower" rather than "lower upper."

Even though there have been many studies on the Bulguksa temple, the study on the ingressive stone stairs to the main shrine has not made till now. Therefore, the study on the position of Cheongwoongyo and Baekwoongyo stairs can have its validity.

In this paper, the positional approach to Cheongwoongyo and Baekwoongyo has been made in following aspects: First, the temple structure of Bulguksa; Second, the five element theory of oriental philosophy and the Book of Changes; Third, the directional consciousness of Buddhism. Through the aspects, the validity of up-down position of Cheongwoongyo and Baekwoongyo has been sought. In this research, it can be concluded that the upper level of ingressive stone stairs to the main shrine of Bulguksa is Cheongwoongyo and the lower level is Baekwoongyo. When considered in the Buddhist directional consciousness, it forms the total structure of "East- Cheongwoongyo·South- Baekwoongyo·West- Yeonwhagyo·North- Chilbogyo."

Keywords : Bulguksa, Main Shrine, Cheongwoongyo, Baekwoongyo,
Five Element Theory, Caturmahārājika
