

# 佛國寺 進入 石造階段의 空間分割的 意味

염 중 섭

(동국대학교 철학과 강사)

주제어 : 儀軌性, 二重構造, 空間分割, 蓮華橋·七寶橋, 靑雲橋·白雲橋

## 1. 서론

사원건축은 크게 ‘불교교리에 입각한 儀軌性’과 ‘지형적 영향의 효율적 수용’이라는 두 가지방향에서 모색이 가능하다.

불국사에 대한 현재까지의 이해는 願刹보다는 國刹說이 더 보편적이고 타당하다고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 국가적인 규모의 성격을 갖는 大刹의 경우는 상대적으로 자연적 제약을 극복할 수 있는 여지가 많기 때문에 불국사의 이해 접근에 있어서는 의례성에 보다 많은 무게비중이 부여될 수 있다고 하겠다.

의례성은 다시금 ‘교리적인 정합성’과 ‘상징성’을 통해서 구현되어 드러나기 때문에 이러한 양자의 이중구조적인 병진적 이해만이 유적과 유물의 정당한 인식을 위한 올바른 접근이 된다고 하겠다. 그러므로 이에 관한 시각의 확보는 매우 중요하다고 할 수 있다.

불국사는 여러 불교사상들의 다원적 측면이 고도의 건축기술로 융합되어 상징화되고 있는 통일신라의 문화적 역량이 농축된 총화적인 건축물이다. 그러므로 이에 관한 해석적인 접근은 그리 용이한 측면이 아니다. 또한 오랜 역사와 임진왜란에 의한 소실 등으로 인하여,<sup>2)</sup> 현존 유적과 유물을 통해서 창건 당시의 가치관에 대한 올바른 인식을 파악한다는 것에도 어려움이 내재하는 것이 현실이다.

일반적으로 石壇과 관계된 석조 건축물은 金大城에 의한 불국사 창건, 혹은 중건 당시의 상황을 잘 반영하고 있는, 변형의 여지가 가장 적은 遺構로 평가되고 있다. 불국사에는 김대성의 초창과 중창이라는 두 가지 설이 내재하지만, 최소한 김대성에 의해서 가람의 규모가 일신되고, 이러한 과정에서 석단과 石階 등의 석조유적이 동시대에 완비되었다는 것에는 별다른 異見이 존재하지 않고 있다.<sup>3)</sup> 이는 구조

1) 姜友邦, 「佛國寺와 石佛寺의 功德主」, 『美術資料(제66호)』, (서울:國立中央博物館, 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)』, (慶州:新羅文化宣揚會, 1997), 40 ~ 41쪽.

2) 韓國佛敎研究院 著, 『佛國寺』, (서울:一志社, 1999), 24 ~ 26쪽.  
活庵東隱 書, 『佛國寺古今創記』全1卷.

3) 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), 3 ~ 8쪽.

적인 통일성과 수법의 일관된 양식을 통해서 능히 그 타당성이 확보할 수 있는 측면이다. 그러므로 석단과 석계를 통한 접근은 목조 건물 등의 접근에 있어서 나타날 수 있는 건립의 선후 문제와 같은 오류의 개연성으로부터 일정 부분 자유로울 수가 있다. 그러므로 석조 유적을 통한 불국사의 접근은 불국사에 대한 올바른 이해에 있어서 매우 높은 타당성을 확보한다고 할 수가 있다.

불국사의 국찰적 측면은 지형적인 영향을 상당부분 이상 극복할 수 있는 여지를 내포한다. 그런데 그럼에도 불구하고, 불국사에는 석단의 고저차이에 의한 다양한 석조계단이 설치되어 있다. 그러므로 이와 같은 석조계단에는 각기 불교적 의례성에 입각한 聖과 俗의 공간분할적인 의미<sup>4)</sup>가 강한 상징성으로 내포되어 있다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 석조계단이라는 의도적 공간분할에 대한 정당한 파악은 역으로 불국사 가람배치에 내재한 의례성을 올바르게 인식하는데 있어서 능히 첩경이 된다고 하겠다.

본 고찰에서는 불국사의 석조계단 중에서 가장 큰 의미를 확보한다고 할 수 있는 진입로의 석조계단을 통해서 이의 타당성 있는 모색을 시도해 보고자 하였다.

이를 위해서 먼저 연화교·칠보교를 통해서 드러나는 내외의 공간분할적인 의미를 외부의 구품연지와 내부의 극락전을 통해서 종교건축에 있어서의 성과 속의 의미로 파악하였다. 그리고 다음으로 청운교·백운교에 대해서도 이를 내외의 공간분할적 의미의 선상에서 외부의 아늑달지와 내부의 대웅전이라는 양방향성의

李鐘錫, 「佛國寺의 配置 및 空間構成에 관한 研究」, (慶山:慶北産業大 碩士學位論文, 1995), 24 ~ 26쪽.

4) 멀치아 엘리아데 著, 李東夏 譯, 『聖과 俗』, (서울:학민사, 1997), 19 ~ 22쪽.  
金勝惠 編, 『宗敎學의 理解』, (서울:분도출판사, 1995), 103쪽.

의미에 입각한 성·속의 분기를 시도하였다.

안양문과 자하문이 開閉를 초월한 상태에서 내외의 공간분할적인 의미와 이를 통한 성·속의 분기를 이루어 내고 있는 것처럼, 불국사 진입석계 역시 건축구조적인 방식과 높낮이에 의한 위계 차이에 의해서 이와 같은 공간분할적인 상징성을 잘 드러내 주고 있다. 즉, 불국사의 진입에 있어서는 석계와 문이라는 이중의 공간분할적인 상징물이 설치되어 있는 것이다.

성·속의 개념을 바탕으로 하는 종교적인 공간분할은 실질적인 분할이 아닌 의미 분할이다. 그러므로 이는 내외의 상관관계를 통한 이중적인 고찰을 통해야만 보다 더 높은 정합성을 확보할 수 있게 된다고 하겠다.

## 2. 蓮花橋·七寶橋의 空間分割

### 2-1. 蓮花橋·七寶橋와 九品蓮池

佛國寺의 석조 구조물은 전체적으로 비대칭적이면서도 조화로운 자연스런 균형미를 이루고 있다. 이는 좌우동형의 정형성을 보다 비좌우대칭을 선호하는 우리문화의 정서적 표현인 동시에,<sup>5)</sup> 또한 불국사의 특징적인 가람배치 구조에 의거한 것이라고 할 수 있다.

불국사의 비좌우대칭적인 핵심은 극락전과 상응하는 진입로인 蓮花(華)橋와 七寶橋의 존재에 의한 것이라고 할 수 있으며, 이는 의상계 화엄사찰에서 나타나 보이는 아미타신앙의 존중과 직결되는 부분이다.

安養門 앞의 石階가 연화교와 칠보교라고 언급되어 있는 전적은 『佛國寺事蹟』과 『佛國寺古今創記』이다.<sup>6)</sup> 『불국사사적』은 1708

5) 주남철 著, 『韓國建築史』, (서울:高麗大出版部, 2006), 7쪽.

『佛國寺의 配置 및 空間構成에 관한 研究』, (慶山:慶北産業大 碩士學位論文, 1995), 68쪽.

년에 繼天에 의해 改刊된 것이며,<sup>7)</sup> 『불국사고금창기』는 1740년에 活庵東隱에 의해 작성된 것으로 두 자료 모두 깊이 신뢰할만한 자료들은 아니다.<sup>8)</sup> 다만 현존하는 불국사 관련 자료들의 乏盡으로 인하여 이에 관해서는 달리 마땅한 선택의 여지가 없는 실정이다. 그러나 安養門 앞의 석계가 연화교와 칠보교라는 것은 유물적인 반증이 있기 때문에 그 타당성이 확보된다.

유물에 의한 반증은 석계의 하단에는 연꽃잎이 새겨져 있고, 상단은 층계의 수가 '7'로, 이는 七寶(金·銀·琉璃·頗梨·珊瑚·瑪瑙·車磑)를 상징한다고 할 수가 있다. 그러므로 안양문 앞의 石階는 하단이 연화교이고, 상단이 칠보교라고 하겠다. 연화교와 칠보교는 또한 그 아래 쪽으로 배치된 九品蓮池와 호응하게 된다.

구품연지의 명칭에 관해서는 『불국사고금창기』에만 기록되어 있다.<sup>9)</sup> 구품연지의 위치에 관해서는 불국사 복원공사 때 발굴을 통해서 확인된 바 있다.<sup>10)</sup>

불국사의 극락전 영역과 진입로는 당연히 아미타정토 사상과 관련이 있다. 아미타정토 관련전적으로 예로부터 많은 영향력을 미친

것은 소위 淨土三部經으로 칭하여 지는 『無量壽經』과 『阿彌陀經』, 그리고 『觀無量壽(佛)經』이다.<sup>11)</sup> 이 중 『관무량수경』은 중앙 아시아 撰述(僞經)說 등의 문제가 존재하지만,<sup>12)</sup> 그럼에도 觀法을 설하는 것이 주된 내용이라는 특성상 관련묘사가 치밀하여 아미타정토관련 불교미술의 의례에 있어서 가장 중요한 역할을 수행하고 있다.<sup>13)</sup>

구품연지 역시 『관무량수경』에 의해 설시된 명칭이라고 할 수 있다. 왜냐하면 『무량수경』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.<sup>14)</sup> 또한 『아미타경』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.<sup>15)</sup> 이는 『관무량수

11) 坪井俊映 著, 李太元 譯, 『淨土三部經概說』, (서울: 운주사, 1995), 33-331-489쪽.

12) 토오도오 교순·시오이리 료오도 著, 차차석 譯, 『中國佛教史』, (서울:대원경사, 1992), 208 ~ 209쪽.  
渡邊照宏 著, 金無得 譯, 『經典成立論』, (서울:經書院, 1993), 227쪽.

13) 『觀無量壽經』에는 觀世音菩薩의 化佛이나 大勢至菩薩의 寶瓶 등의 묘사와 같은 부분들이 구체적으로 잘 드러나 있다.

璽良耶舍 譯, 『佛說觀無量壽佛經』全1卷, (『大正藏』 12, 參照), “頂上毘楞伽摩尼妙寶。以爲天冠。其天冠中有一立化佛。(343c)·“頂上肉髻如鉢頭摩花。於肉髻上有一寶瓶。(344a)”

14) 康僧鎧 譯, 『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。車磑池者底瑪瑙沙。瑪瑙池者底車磑沙。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。”

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

6) 繼天 謹書, 『佛國寺事蹟』全1卷, “蓮花七寶之兩橋”  
『佛國寺古今創記』全1卷, “七寶橋 蓮華橋”  
『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.

7) 『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.

8) 韓志允, 「佛國寺 構造에 나타난 密敎的 要素 研究」, (서울:東國大 碩士學位論文, 1995), 6 ~ 7쪽.  
김상현 著, 『신라의 사상과 문화』, (서울:一志社, 2003), 463 ~ 466쪽.

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

10) 崔夢龍, 「佛國寺復元工事報告書」, (서울:文化財管理局, 1976), 61쪽.

경』에 등장하는 七寶池와 그 속의 蓮花(연화의 재질에는 칠보에서부터 이하로 차등이 있음)가 서로 상응하는 가운데, 九品이 설명되고 있는 것<sup>16)</sup>과는 크게 대비된다고 할 수 있다. 그러므로 구품연지라는 명칭은 당연히 『관무량수경』에 의한 것이라고 할 수 있다.

『관무량수경』에는 극락왕생할 수 있는 16 觀法이 실해져 있는데, 이 중 第14·15·16 觀에 구품과 蓮花往生이 실해지고 있다.<sup>17)</sup> 이러한 제14 ~ 16관의 내용을 극락전 진입로의 구조에 대입해보면 그 교리적 의제성을 분명하게 확인해 볼 수가 있다.

제14 ~ 16관의 내용은 일반적으로 극락왕생의 대상이, 극락 대중의 來迎 이후 蓮花를 통해 化生하는 것으로 되어 있다.

극락왕생의 방법은 『무량수경』에는 化生과 胎生の 두 가지가 언급되어 있고, 이 중 化生이 상위 가치가 된다.<sup>18)</sup> 그러나 『아미타경』에는 卽得往生만이 언급되어 있다.<sup>19)</sup> 즉, 극락왕생의 방법은 화생과 태생, 그리고 卽得往生의 세 가지가 있는 것이다.

『관무량수경』의 왕생을 언급하는 부분인 제14 ~ 16관의 묘사에는 화생과 卽得往生의 두 가지가 나타나 보이는데, 이 중에서 화생이 보편적으로 일반화되어 있음을 확인할 수 있다. 그러므로 우리는 여기에서 불국사의 구품

연지와 연화교의 구조가 『관무량수경』의 제 14 ~ 16관의 내용과 일치되는 양상이라는 것을 알 수 있게 된다. 또한 연화교는 총 ‘9’개의 계단으로 이루어져 있는데, 이는 九品の 차등에 따른 蓮花化生을 의미한다고 할 수 있다.

칠보교는 七寶池로 해석할 여지가 있다. 그러나 칠보교가 칠보지와 상응하기 위해서는 양자의 거리차이를 효율적으로 설명하는데 있어서 무리가 있다. 그러므로 칠보교는 往生者가 연화에서 나와 阿彌陀佛에게로 다가가는 측면으로 이해하는 것이 더 타당하다고 사료된다.

극락세계는 아미타불의 誓願에 의해 구성된 세계로 七寶는 그 장엄함을 대표적으로 의미하는 바라고 할 수 있다. 칠보의 樓觀과 연못, 나무 등의 묘사는 바로 이러한 報身の 依報莊嚴을 상징한다고 하겠다.<sup>20)</sup>

극락정도란, 바른 깨달음에 도달하기 위한 功德의 增長處이기도 하지만, 그와 동시에 풍족한 안락을 위한 福德의 享受處이기도 하다.<sup>21)</sup> 인도의 세계관에서 자주 등장하는 天上과 극락정도의 가장 큰 차이점은 ‘福盡墮落’<sup>22)</sup>

20) 『無量壽經』上, (『大正藏』12, 270c ~ 271b).

21) 法藏比丘의 48원은 크게 세 갈래로 구분해 볼 수가 있는데, 첫째는 ‘극락중생의 깨달음 성취’와 관련된 부분이고, 둘째는 ‘극락중생의 복덕 향수’와 관련된 부분이며, 셋째는 ‘아미타불의 威神力’과 관련된 부분이다. 이상과 같은 측면들을 엄밀하게 구분하기는 어렵지만, 이 중에서 복덕의 향수부분이 깨달음의 성취 부분보다 더 많다는 정도는 어느 정도 확인이 가능하다. 이는 극락이 대승불교의 재가주의와 연관된 이상향이기에 때문인 것관계되기 때문으로 사료된다. 또한 『無量壽經』上에는 극락에 관한 정의가 언급되는 부분이 있는데, 이를 살펴보면, 「삼악도의 고난의 이름조차 없으며, 언제나 자연스럽게 즐거움의 소리만이 존재하기 때문에 그 국토를 극락이라고 이름한다(無有三塗苦難之名。但有自然快樂之音。是故其國名曰極樂。:271b)」라는 것이다. 이러한 극락이라는 명칭만을 통해서도 복덕의 향수 부분이 매우 중요한 부분을 차지함을 확인할 수 있다.

22) ‘福盡墮落’은 神들의 세계인 天上界의 한계에 관한 것으로 五衰相과 연관된다. 義淨 譯, 『根本說一切有部毘奈耶樂事』6, (『大正藏』

16) 『佛說觀無量壽佛經』全1卷, (『大正藏』12, 參照), “卽得往生七寶池中蓮花之內。(346a)”·“凡生西方有九品人。(344c)”

17) 『佛說觀無量壽佛經』全1卷, (『大正藏』12, 344c ~ 346a).

18) 『無量壽經』下, (『大正藏』12, 278a-b), “爾時慈氏菩薩白佛言。世尊。何因何緣。彼國人胎生化生。… 此諸衆生彼宮殿。壽五百歲。常不見佛不聞經法。不見菩薩聲聞聖衆。是故於彼國土。謂之胎生。若有衆生。明信佛智乃至勝智。作諸功德信心迴向。此諸衆生於七寶華中自然化生加跏而坐。須臾之頃。身相光明智慧功德。如諸菩薩具足成就。”

19) 『佛說阿彌陀經』全1卷, (『大正藏』12, 347b), “是人終時心不顛倒。卽得往生阿彌陀佛極樂國土。”

과 ‘不退轉’<sup>23)</sup>에 있다고 할 수 있다. 극락정도는 ‘깨달음’과 ‘福德’이, 增長이라는 이상으로 결합된 곳이다. 이는 인도전통의 천상관념에 불교적인 완성도를 부여한 것으로 이해해 볼 수가 있다. 실제로 불교에서는 長壽天이나 北俱盧洲와 같이 살기에 편안하고 수명이 긴 곳이 오히려 八難이라는 惡趣의 계통으로 구분되고는 하는데,<sup>24)</sup> 이는 그곳에는 깨달음은 적고 복덕만이 수승하기 때문이라는 것이다. 그러나 出家至上主義를 지양하는 대승불교에서는 깨달음만을 강조할 수는 없다. 그로 인하여 극락정도는 깨달음과 복덕이 공히 충족된 상태로 묘사되고 있는 것이다. 그러므로 연화교 위에 위계상으로는 아래일 것 같은 칠보교가 존재할 수도 있게 된다고 하겠다. 즉, 이는 ‘福’과 ‘慧’를 두루 겸비한 것으로 報身の 가장 두드러진 妙用이라고 할 수가 있는 것이다. 그러므로 칠보교는 아미타불의 誓願에 의한 莊嚴佛土의 수용적 측면이라고 이해해 볼 수가 있는 것이다.

往生者는 일반적으로 연화라는 재생의 격리 공간과 그곳에서의 준비기간을 가진다. 이는 通過儀禮 등에서도 보이는 것으로 거듭남을 의미한다.<sup>25)</sup> 그러므로 연화교 위에 칠보교가 위치한다는 것은 연화에서 재생하여 아미타불에게로 다가간다는 측면에서의 이해가 더 타당하다고 할 수 있다. 연화교와 칠보교 사이에

24. 24a), “諸天常法。有欲死者。五衰相現。云何爲五。一者衣裳垢膩。二者頭上花萎。三者口出惡氣。四者脇下汗流。五者不樂本座。”

五百大阿羅漢 等造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』 70, 「結蘊第二中有情納息第三之八」(『大正藏』 27, 365a ~ 365b).

23) ‘不退轉’은 淨土三部經에서 공히 다수 발견되는 극락의 가장 핵심적인 부분이다.

24) 瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』 36, 「八難品第四十二之一一」(『大正藏』 2, 747a).

25) 黃善明 著, 『宗敎學概論』, (서울:종로서적, 1992), 95 ~ 98쪽.

는 중간공간(층계참)이 존재하는데, 이 공간 역시 연화에서 재생하여 極樂聖衆이 되는 중간단계를 반영한 구조적인 설정으로 이해할 수 있다.

이상으로 구품연지와 연화교·칠보교의 상관 관계를 불교교리적인 의례성의 입장에서 고찰해 보았다. 이를 우리는 통해서 상호 분절되지 않는 가운데에서 나타나지는 聖과 俗의 의미적인 공간분할에 대해서 확인해 볼 수가 있게 된다.

그러나 이는 아래에서 위로, 즉 중생의 방향에서의 고찰일 뿐이다. 佛殿은 主佛을 중심으로 한 공간이다. 그러므로 진입로 역시 당연히 주불과 필연적인 상관관계를 가질 수밖에 없다. 또한 사찰에서 佛은 중생의 이상적 대상으로, 位階에 있어서 중생과는 당연히 비견될 수 없다. 그러므로 主佛을 중심으로 하는 시각의 확보 역시 필요하다고 할 수가 있게 된다. 이는 宗敎儀禮에 있어서는 필연적인 측면이라고 하겠다.<sup>26)</sup> 그렇기 때문에 다음으로는 主佛인 아미타불의 관점에서 칠보교와 연화교의 상징적 의미와 그 공간분할적 의미에 관해서 모색해 보고자 한다.

## 2-2. 蓮花橋·七寶橋와 極樂·極樂殿

사찰에 있어서 門이란, 통제하려는 의미보다는 聖과 俗의 공간분할적 의미가 더 두드러진다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 문임에도 불구하고 문짝이 아예 없거나, 설령 문짝을 만들어 달았다고 해도 형식적인 뿐으로 실제로 닫아걸거나 하지는 않는다.<sup>27)</sup> 이는 종교건축물이라는 개방공간의 의미를 문이라는 내외성의

26) 과거 佛殿의 正中央에 佛像이 안치된 것이나, 祭禮에서 神位를 중심으로 의례가 진행되는 것 등은 모두 위계가 높은 대상자를 중심으로 하는 측면들이다. 朱熹 著, 『祭禮』, 『朱子家禮』. 參照.

27) 사찰의 ‘3門(一柱門·天王門·解脫門)’은 모두 여기에 해당한다고 할 수 있다.

동시구현을 통해서 잘 표현하고 있는 것이라고 하겠다.<sup>28)</sup> 이와 같은 연장선상에 연화교와 칠보교라는 雲梯<sup>29)</sup>도 위치해 있다고 할 수 있다. 그러므로 중생의 입장에서 붓다에게 다가가는 고찰이 있었다면, 붓다의 관점에서 중생을 굽어보는 관점 역시 그 필연성을 가진다고 하겠다.

불국사 극락전 영역과 대웅전 영역의 가장 큰 차이는 塔(梵語 stūpa, 巴利語 thūpa)의 유무라고 할 수 있다. 아미타불은 곧 無量壽의 존재이기 때문에 墳墓를 상징한다고도 할 수 있는 탑의 필연성이 존재하지 않는다. 이와 같은 측면은 같은 의상 화엄계 사찰로써 불국사와 모종의 대비 관계를 형성한다고 할 수 있는 浮石寺의 無量壽殿 앞에서도 나타나 보이는 양상이다.

‘無量壽’라는 표현에 있어서 金石學者였던 金正喜는 이를 ‘無量壽’라고 썼는데, 이는 ‘無’자가 유무의 상대적 개념을 가질 수 있는 반면, ‘无’자는 절대적인 없음을 보다 효율적으로 반영하는 글자이기 때문이다. 그러므로 극락전 앞에 있어서 탑의 명확한 필연성은 존재하지 않는다고 할 수 있다.

극락전 앞에는 탑은 없고 光明臺와 奉爐臺만이 있는데,<sup>30)</sup> 이는 Amita의 본래 명칭인 Amitāyus(無量壽)와 Amitābha(無量光)의 복합적 상징으로 이해해볼 수가 있다. 즉, 탑이 없는 것을 통해서 Amitāyus의 의미를, 빛이

있는 것을 통해서 Amitābha의 의미를 확보할 수가 있게 되는 것이다. 그리고 봉로대는 이와 같은 위대함에 대한 중생의 찬탄이라고 할 수 있겠다.

극락전 영역은 아미타불의 신성공간이다. 그러나 아미타불은 극락세계에만 안주해서 설법하는 것은 아니라고 정토삼부경에는 묘사되어 있다. 즉, 아미타불은 극락세계의 주체인 동시에 능동적으로 중생교화를 하는 接引來迎의 주체이기도 한 것이다.<sup>31)</sup>

『불국사사적』에서 「연화와 칠보의 두 다리로 극락도사 아미타불과 보살들이 오르내리는 계단을 삼았다」<sup>32)</sup>라는 언급은 바로 이에 관한 인식이라고 할 수 있다. 아미타불이 接引來迎의 주체라는 것은 극락전의 진입로인 칠보교·연화교와 연계되어 이해될 수 있다. 즉, 칠보로 장엄된 극락정토에서 아홉 계단의 연화교라는 九品蓮臺를 가지고 왕생자를 가서 맞이한다는 의미가 확보될 수 있는 것이다. 물론 이를 통해서 왕생자는 구품연지에 화생하게 된다.

그러므로 연화교와 칠보교의 공간분할은 외적인 중생의 입장에서의 극락왕생과 내적인 아미타불의 입장에서의 接引來迎이라는 이중적인 의미를 확보하게 된다고 하겠다. 이와 같은 양 관점은 또한 정토삼부경의 사상에 있어서 가장 宗要로운 부분이라고 할 수 있는 측면이다. 그러므로 연화교와 칠보교는 이와 같은 정토삼부경의 내용을 충실히 반영하고 있는 건축물이라고 할 수 있다. 즉, 극락정토사상에 입각한 측면의 교리적인 의궤성을 무너트리지 않으면서, 그 의미를 잘 상징하여 석조

28) 馬鳴 造, 眞諦 譯, 『大乘起信論』全1卷, (『大正藏』32, 576a), “依一心法。有二種門。云何爲二。一者心眞如門。二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。”  
馬鳴 造, 眞諦 譯, 元曉 撰, 『大乘起信論疏記 會本』1, (『韓佛全』1, 738a).

29) 一然 撰, 『三國遺事』5, 「神咒第六(大城孝二世父母神文代)」(『大正藏』49, 1018b).

30) 『佛國寺古今創記』全1卷, “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”

31) 『無量壽經』上, (『大正藏』12, 268a·b), “(19來迎引接願):設我得佛。十方衆生發菩提心修諸功德。至心發願欲生我國。臨壽終時。假令不與大眾圍繞現其人前者。不取正覺。”

32) 『佛國寺事蹟』全1卷, “蓮花七寶之兩橋爲極樂導師阿彌陀佛菩薩昇降之階”

계단이라는 특유의 구조물로 건축미학적인 승화를 이루어 내고 있는 것이다.

### 3. 靑雲橋·白雲橋의 空間分割

#### 3-1. 靑雲橋·白雲橋와 阿耨達池

흔히 구품연지로 칭해지는 연못은 발굴결과 보고서에 의하면, 크기가 동서로 39.5m 남북으로 25.5m나 되는 거대한 크기이기 때문에 극락전과 대웅전 영역에 공히 배속될 여지가 충분히 존재한다.<sup>33)</sup> 특히, 구품연지의 위치는 극락전 영역보다도 대웅전 영역 쪽에 오히려 더 치우쳐 위치하고 있다.<sup>34)</sup> 그런데도 불구하고 ‘구품연지’라는 극락전 영역에만 배속될 수 있는 제한적인 명칭과 의미가 일반화되고 있다는 점은 분명 異論의 여지를 내포할 수 있는 부분이라고 하겠다.

불국사는 일반적인 사찰들과는 달리 대웅전과 극락전의 두 중심축을 가지고 있는 특이한 축선을 확보하는 가람배치를 가진다. 그럼에도 양 佛殿 중에서 대웅전에 무게중심이 더 많이 확보되며, 그로써 사찰내의 位階가 더 높다는 것에 있어서 이견을 제기하기는 어려울 것이다.<sup>35)</sup> 그런데도 불구하고 대웅전 영역의 축선에 보다 가깝게 위치한 연못을 일방적으로 구품연지로만 인식한다는 것에는 불교건축의 의

제성에 있어서 분명 문제가 있다고 하지 않을 수 없다.

종교미술은 일반미술과는 달리 개인성과 창작성을 존중하기 보다는 所依經典에 따른 의제성에 그 핵심이 맞추어진다. 그러므로 『불국사고금창기』에만 전적으로 의존하고 있는 구품연지라는 명칭의 일반화에는 마땅히 제고되어야 할 필연성이 내재한다고 사료된다.

대웅전 영역의 진입로에 위치해 있는 雲梯는 靑雲橋와 白雲橋이다. 일반적으로 靑은 赤과 대칭을 이룬다고 이해되기 쉬운데, 이는 陰陽論에 의거한 측면일 뿐이다.<sup>36)</sup> 이와 같은 경우처럼 靑과 白을 대칭하는 것은 五行에 의한 것으로 이는 음양론과는 시원적 층차를 달리하는 중국철학체계이다. 물론 후대에는 양자가 결합하여 陰陽·五行說로 드러나기도 하지만, 그 시원에 있어서 음양론은 『周易』의 對待論과 관련되는 철학체계이고,<sup>37)</sup> 五行은 戰國時代 山東城 齊나라의 학자인 鄒衍에 의해서 제시된 철학체계<sup>38)</sup>로 양자는 분명 다른 내원에서 파생한 측면이라고 할 수 있다.

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.<sup>39)</sup> 그러므로 五行論 상에 있어서 靑과 白은 木·金의 대립각을 형성할 수가 있게 되는 것이다. 그러나 여기에서 靑과 白은 단순히 오행상의 相靑만을 의미하는 것이 아니라, 東·西를 통해서 東·西·南·

33) 「佛國寺復元工事報告書」, (서울:文化財管理局, 1976), 61쪽.

34) 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)』, (慶州:慶州文化院, 2001), 249쪽.  
 구품연지의 치우친 위치 문제로 인하여 蓮池와 九品蓮池를 二元化하고, 「佛國寺復元工事報告書」에서의 九品蓮池를 蓮池로 보는 견해도 있다.  
 『신라의 사상과 문화』, (서울:一志社, 2003), 470쪽.

35) 洪光杓, 「佛國寺의 空間形式에 內在된 造形的 意味」, 『新羅文化財學術發表會論文集(제18호)』, (慶州:新羅文化宣揚會, 1997), 229쪽.

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

37) 周敦頤 著, 朱熹 註, 『通書解』, 「誠上第一」: “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백희 譯, 『中國哲學史大綱 上』, (서울:까치, 2000), 253쪽.

38) 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.

39) 金谷治 外 著, 조성용 譯, 『中國思想史』, (서울:理論과 實踐, 1996), 92쪽.

北을 아우르는 바라고도 할 수 있다. 왜냐하면 동서는 방위의 기준으로 南·北을 포괄하는 의미적인 확보가 내포되기 때문이다. 그러므로 청운교과 백운교의 靑과 白은 곧 사방의 뜻으로 이해해 볼 수가 있게 된다. 또한 靑과 白은 木과 金의 순서적인 위계상 靑이 白에 선행하게 된다. 그러므로 대웅전 진입로 雲梯는 상층부가 청운교이고, 하층부가 백운교가 된다고 할 수 있다.

상층부가 청운교이고 하층부가 백운교인 것은, 또한 蓮池의 연꽃 종류와 관련해서도 일치되는 점을 추론할 수 있다. 사찰 내에 조성된 연못에는 당연히 연꽃이 심어졌을 것이다.<sup>40)</sup> 특히 『불국사고금창기』에는 극락전과 관련하여 구품연지라는 명칭을 얻고 있고, 또한 戊午(1798)년의 기록에는 「연못의 연잎을 뒤집다」라는 기록이 있어, 이와 같은 가정을 거의 확실하게 해주고 있다. 그런데 극락과 관련되는 연꽃은 그 빛깔이 흰 白蓮이 사용된다.

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 극락왕생을 위한 念佛結社를 단행하게 되는데, 그 명칭이 白蓮社(全稱:白蓮華社, 略稱:蓮社)이다.<sup>41)</sup> 이는 극락세계가 白蓮의 세계임을 상징적으로 형상화한 것이라고 하겠다. 그러므로 우리는 불국사 앞마당의 연지에도 白蓮이 주류를 이루었을 것이라는 점을 추론해 볼 수가 있다. 이는 백운교가 석계의 하부에 위치하는 것과

서로 상응하는 의미적인 상징을 확보할 수 있는 측면이라고 하겠다.

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 균형적 관계를 무너트리고 있다. 이는 대단히 이례적인 경우라고 할 수 있다. 추정컨대, 대웅전의 영역이라는 이상경계의 진입을 강조하기 위해서 상승감을 배가하는 차원에서 雲이라는 의미만을 크게 부각하고 있는 것이 아닌가 한다. 실제로 청운교와 백운교는 石階로 이는 대웅전 영역의 효율적인 진입을 위해서 설치된 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.

대웅전 영역의 진입로로서 청운교와 백운교는 총33개(상단16·하단17)의 계단으로 구성되어 있으며, 이를 통해서 대웅전의 영역을 忉利天(梵名 Trāyastriṃśa, 巴利名 Tāvātṃśa)인 須彌山(梵名 Sumeru, 巴利名同)頂과 연관시켜 보는 것은 매우 타당한 접근이라고 할 수 있다.<sup>42)</sup> 왜냐하면 泛影樓가 과거에는 須彌梵鐘閣으로 불리운 것으로 기록<sup>43)</sup>되어 있기 때문이다. 그리고 이의 연장선상에서 불교의 우주론에 입각한 須彌山 중턱에 위치한다는 四王天(梵名 Caturmahārājika-deva)의 존재는, 청운교와 백운교의 중간영역(계단참)적 공간을 통해서 효율적인 이해의 접근이 가능하다. 즉,

40) 구품연지에 대한 影池說도 주장되고 있다(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). 그러나 이를 전적으로 수용되기에는 다소 무리가 있다. 왜냐하면 구품연지에 영지적 측면이 실재한다고 하더라도 구품연지의 크기나 구조를 상정해 볼 때, 蓮池와 竝進된다고 이해해도 큰 무리는 발견되지 않기 때문이다.

41) K. S. 케네쓰 첸 著, 박해당 譯, 『中國佛教』, (서울:民族社, 1991), 121 ~ 123쪽.

42) 『佛國寺』, (서울:一志社, 1999), 36쪽.

『佛國寺에 관한 研究』, (大邱:大邱曉星가톨릭大 碩士學位論文, 1999), 38쪽.

43) 『佛國寺古今創記』全1卷, “須彌梵鐘閣亦以石影 須彌山形八角頂專樓”



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 가능해지게 되는 것이다.

이상을 통해서 청운교와 백운교 역시 경전적인 의례성에 매우 충실함을 확인할 수 있다. 그러므로 더욱 더 청운교와 백운교 앞 쪽의 연못까지를 구품연지로 칭하는 부분에 있어서는 수용하기 어려운 측면이 발생한다.

불교의 우주론에 입각해 볼 때, 수미산 남쪽에 위치해 있는 중요한 물은 두 가지 밖에 없다. 그것은 첫째는 香水海이고, 둘째는 阿耨達池(梵名 Anavatapta, 巴利名 Anotatta)이다. 그러나 이 중 첫째의 향수해는 수미산을 둘러싸고 있는 바다이며, 南瞻部洲의 영역 밖에 위치<sup>44)</sup>해 있기 때문에 이 경우 합리성을 확보하기 어렵다. 그러므로 우리는 둘째의 아녹달지에 주목하지 않을 수 없게 된다. 아녹달지는 淸涼池, 혹은 無熱惱池로 번역되는데,<sup>45)</sup> 南瞻部洲의 香山(香醉山·香積山:梵名 Gandha-mādana, 巴利名同)<sup>46)</sup> 남쪽에 있는 聖湖로써, 칠보로 장엄된 연못인 동시에<sup>47)</sup> 八功德水の 물을 가지고<sup>48)</sup> 인도의 4大江에 물을

공급하는 발원지이다.<sup>49)</sup> 그런데 아녹달지가 七寶池이면서 팔공덕수라는 측면은 극락의 往生蓮池(구품연지)와 정확히 일치되는 부분으로 주의가 요구된다. 물론 극락의 구품연지는 이 세계에 있는 존재가 아닌 타방세계의 존재물이며, 아녹달지는 이 세계 내에 위치한 존재물이라는 큰 차이점이 있다. 그러나 이는 오히려 합리성을 가지는 측면이라고 할 수 있다. 왜냐하면 구품연지는 극락전에 배속되는 측면이라면, 아녹달지는 대웅전과 수미산의 영역에 배속되는 부분이기 때문이다. 즉, 불국사 앞마당의 연못은 극락전 앞 구품연지를 통해서 사후의 왕생을 상징하는 동시에 대웅전 앞의 아녹달지를 통해서 현세의 안락<sup>50)</sup>을 얻게 되는 이중적 의미를 확보하고 있는 것이다.<sup>51)</sup> 그리고 이를 통하여 현세와 내세는, 동일한 하나의 연못을 통해서 서로 연결되어 있다. 이는 현세의 연장이 내세일 뿐이라는 自作自受의 불교적 관점을 잘 드러내는 바라고 할 수 있다.<sup>52)</sup> 또한 흔히 석가모니는 붓다의 가르침은 ‘처음도 좋고, 중간도 좋고, 끝도 좋은 것’이라고 언급하고는 하는데,<sup>53)</sup> 현세의 아녹달지와 내세의

44) 世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』 11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』 12, 57c).

45) 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』 1, (『大正藏』 51, 869b), “八地菩薩以願力故化為龍王。於中潛宅。出淸冷水。給瞻部洲。”

佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』 18, 「(三〇)第四分世記經閻浮提州品第一」(『大正藏』 1, 117a), “阿耨達其義云何。此閻浮提所有龍王盡有三患。唯阿耨達龍無有三患。”

46) 香山을 Kailas山으로 보는 설과 Kailas山을 수미산으로 보는 설의 두 가지가 있으나 전자가 더 높은 타당성을 가진다. 阿耨達池는 Kailas山 남쪽의 Manasarova湖水를 지칭한다고 보는 것이 일반적이다. 玄奘 著, 水谷眞成 譯, 『大唐西域記』, (東京:平凡社, 昭和49), p. 10의 脚註14 參照.

47) 『長阿含經』 18, 「(三〇)第四分世記經閻浮提州品第一」(『大正藏』 1, 116c).

48) 弗若多羅·羅什 譯, 『十誦律』 2, 「明四波羅夷乘法之二」(『大正藏』 23, 13a), “阿耨達池其水甘美有八功德。”

49) 『長阿含經』 18, 「(三〇)第四分世記經閻浮提州品第一」(『大正藏』 1, 116c), “阿耨達池東有恒伽河。從牛口出。從五百河入于東海。阿耨達池南有新頭河。從師子口出。從五百河入于南海。阿耨達池西有婆叉河。從馬口出。從五百河入于西海。阿耨達池北有斯陀河。從象口出。從五百河入于北海。”

50) 아녹달지는 4대강의 발원지로서 인간 삶의 가장 중요한 측면을 형성하고 있기 때문이다.

51) 연못이 두 곳이라는 것이 아니라, 하나의 연못에 불국사의 진입에 따른 두 갈래의 분기적 의미가 내포됨을 뜻하는 것이다. 즉, 동일한 연못에 대한 사찰의 진입 축선에 따른 이중적인 의미에 관한 모색이라고 하겠다.

52) 瞿曇般若流支 譯, 『正法念處經』 17, 「餓鬼品之二」(『大正藏』 17, 98c), “汝於前世作衆惡 此業今當還自受 自作自受不爲他 若他所作非己報”

53) 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』 33, 「九二七」(『大正藏』 2, 236b), “若佛所說初·中·後善。善義善味。純一滴

구품연지라는 이중구조는 이러한 始終이 모두 좋은 경계를 잘 표현하고 있다고 할 수 있다.

불국사 앞에 있는 하나의 연못을 통해서 우리는 이를 구품연지와 아녹달지라는 이중구조를 통해서 파악함으로써 불국사의 가람배치에 있어서 불교교리와 상응할 수 있는 보다 치밀한 의례성과의 부합을 확보할 수 있게 된다. 그리고 이와 동시에 구품연지뿐만 아니라 일반화합에서 파생될 수 있는 오류의 개연성을 지양해 낼 수가 있게 되었다.

필자의 이와 같은 이중구조적인 주장은 최치원의 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚 (并)序」와 『불국사사적』을 통해서도 논의의 정당성을 확보할 수 있다. 「아미타불상찬 (병)서」에는 華嚴佛國寺라는 사찰 명을 해석함에 있어서 「華嚴에 눈이 머물면 蓮華藏世界를 보게 되고, 佛國으로 마음을 치닫게 하면 安養으로 연결된다」<sup>54)</sup>라고 하여 화엄과 극락정토의 이중구조를 분명히 드러내고 있다. 또한 후대의 자료이기도 하지만, 『불국사사적』에서도 「13橋는 4聖·6凡이 聽法하러 왕래하는 계단에 차등을 둔 것이다. 이는 완연히 옛적 靈山會上에서 종일토록 『妙法蓮華經』을 담론하던 의례와 똑 같았다. 또한 西方無量壽國의 分序九品の 道場과도 같았다. 이것이 본사의 명칭(여기서는 그냥 불국사임)을 삼은 대의가 아니겠는가!」<sup>55)</sup>라고 하여 靈山淨土와 극락정토의 이중구조를 실시하고 있다.

이를 통해서 우리는 비록 두 문헌 간에 존재하는 성립시차가 크기는 하지만, 불국사의 이중축선 구조에 대한 이해에는 별다른 이견

淨。梵行清白。”

54) 崔致遠 讚, 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚 (并)序」, “華嚴寓目瞻蓮藏 佛國馳心係安養”

55) 『佛國寺事蹟』全1卷, “十三橋爲四聖六凡聽法往來之階差 則宛同昔日未會靈山終談妙法之儀軌 亦似西方無量壽國分序九品之道場 此非本寺爲名之大義耶”

이 없다는 것을 확인해 볼 수 있다. 이는 불국사의 이중축선 구조에 대한 접근에 있어서 다른 해법적인 도출이 불가능함을 시사한다고 할 수 있다. 그러므로 이와 같은 이중구조적인 설시의 연장선상에서 불국사 앞의 연못 역시 이중구조적인 관점에서 이해되는 것이 보다 더 타당성 있는 접근이라고 사료된다.

이상으로 청운교·백운교를 통한 대웅전 영역이 도리천의 상징성을 확보하게 되고, 이를 통해서 불국사 진입로의 연못에 아녹달지의 의미가 존재할 수 있음을 고찰해 보았다. 즉, 청운교·백운교는 도리천이라는 山頂에 이르는 산의 상징인 동시에 俗으로서의 아녹달지와 聖으로서의 도리천 사이에서 상호 분절되지 않는 의미적인 공간분할의 역할을 하고 있는 것이다.

그러나 이 역시도 아래에서 위로, 즉 중생의 방향에서의 고찰일 뿐이다. 그러므로 다음으로는 청운교·백운교와 대웅전 영역의 상관관계와 그 내포적인 상징성에 관해 살펴보고자 한다.

### 3-2. 靑雲橋·白雲橋와 華嚴·法華思想

청운교와 백운교를 33天인 도리천과 연결시키게 되면, 화엄불국사라는 사찰의 명칭과 의례적인 합리성이 확보된다. 화엄불국사라는 명칭은 『불국사고금창기』의 全稱인 『大華嚴宗佛國寺古今歷代諸賢繼創記』의 「或稱華嚴佛國寺 或稱華嚴法流寺」라는 명칭을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 그러나 『불국사고금창기』는 자료의 취약성을 간직하고 있기 때문에 이를 곧장 수용하기에는 무리가 있다.<sup>56)</sup> 그러나 우리는 앞서 언급한 최치원의 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚 (并)序」를 통해서 분명히 사찰명이 ‘화엄불국사’라는 것을 확인할

56) 李文基, 「崔致遠 撰 9세기 후반 佛國寺 關聯資料의 檢討」, 『新羅文化(제26집)』, (慶州:東國大新羅文化研究所, 2005), 219 ~ 221쪽.

수 있었는데,<sup>57)</sup> 이는 같은 최치원讚의 「大華嚴宗佛國寺毘盧遮那文殊普賢像讚 (并)序」<sup>58)</sup>을 통해서도 능히 확인 가능한 부분이다. 또한 『三國遺事』의 「大城孝二世父母」條에 초대주지로 의상의 제3세 浮石嫡孫으로 추정되는<sup>59)</sup> 神琳이 언급되어 있으며,<sup>60)</sup> 또 『釋華嚴旨歸章圓通鈔』 卷下에는 신림이 불국사에서 법회를 주관하였음도 나타나 보이고 있다.<sup>61)</sup> 그러므로 화엄불국사라는 명칭은 능히 그 타당성을 확보할 수 있다고 하겠다.

華嚴思想과 도리천의 상관관계는 釋迦牟尼 붓다가 正覺의 성취처인 菩提道場을 떠나지 않고, 수미산 정상 帝釋天宮에서 法慧菩薩을 상대로 제3회의 법문을 실시하는 것을 통해서 단적인 확인이 가능하다. 이는 『八十華嚴經』을 기준으로 「13:昇須彌山頂品 ~ 18:明法品」에 이르는 중요한 부분이 여기에 해당된다.<sup>62)</sup> 사원건축에서는 일반적으로 이와 같은 화엄의 관점이 수용되어 붓다의 좌대는 오늘날까지도 ‘須彌壇’이라고 칭해지고 있다.

수미산은 일반적인 산들과는 달리 산 정상이 正方形으로 이루어져 있다. 그리고 그러한 네 방향에 각각 8명의 神들(4×8=32)이 권속들을 거느리고 살고 있고, 중앙의 善見城(宮)에는 제석천이 거주하게 된다.<sup>63)</sup> 이를 모두 합하

면 33이 되는데, 33을 인도말로하게 되면 ‘忉利’가 된다. 그래서 수미산정을 도리천, 혹은 33천이라고 하는 것이다. 수미단이 천편일률적으로 방형의 구조를 이루고 있는 것이나, 佛殿 앞 공간이 방형을 구성하고 있는 것은 모두 수미산정의 방형 의미를 含攝하고 있는 부분이라고 할 수 있다. 그러므로 청운교와 백운교의 33계단의 의미를 도리천과 연결시키게 되면, 이는 곧 화엄사상과의 정합성을 획득할 수 있게 되는 것이다.

청운교와 백운교의 끝에서 우리는 紫霞門과 마주하게 된다. 자하문의 紫色이란, 중국문화권의 전통에서는 황제를 지칭하는 것으로, 이의 관련유물로는 天上의 紫宮(紫微垣)과 상응하는 공간으로 秦始皇에 의해 咸陽에 건축된 咸陽宮<sup>64)</sup>과 明·淸 二代의 皇宮인 紫金城 등이 있다. 전통사회에서 聖人は 황제와 위계가 같은 존재이므로 자하문의 자색이란, 곧 붓다를 지칭하는 것이라고 할 수 있다.

또한 불교 내적으로는 『增壹阿含經』의 권28에 나타나 있는 최초의 불상조성과 관련된 기록에서 優填王에 의한 牛頭栴檀香佛像과 더불어 波斯匿王에 의한 紫磨金佛像의 조성에 관한 내용을 들 수 있을 것인데, 이는 다음과 같다.

“때에 파사닉왕은 이러한 생각을 하였다. ‘마땅히 어떠한 보배를 사용하여야 여러의 형상을 제작할 수 있을까?’ (그리고는) 잠시 후에

57) 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚 (并)序」, “東海東山有佳寺 華嚴佛國爲名字”

58) 『佛國寺誌(外)』, (서울:亞細亞文化社, 1983), 51쪽.

59) 全海住 著, 『義湘華嚴思想史 研究』, (서울:民族社, 1994), 106쪽.

60) 一然 撰, 『三國遺事』 5, 「神咒第六(大城孝二世父母神交代)」(『大正藏』 49, 1018a).

61) 均如 說, 『釋華嚴旨歸章圓通鈔』 下, (『韓佛全』 4, 125c).

62) 實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』 16 ~ 18, 「昇須彌山頂品第十三 ~ 明法品第十八」(『大正藏』 10, 80c ~ 99a).

佛馱跋陀羅 譯, 『大方廣佛華嚴經』 7, 「佛昇須彌頂品第九 ~ 明法品第十四」(『大正藏』 9, 441b ~ 442a).

63) 김진열, 「輪回說 再考Ⅲ-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想(제23집)』, (서울:東國大學校 佛敎大學, 1990), 192 ~ 194쪽.

無寄 撰集, 『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。”

64) 陳喜波 著, 「文博(第4期)」, (北京:北京文物局, 2000), p. 16, “法天象地”

『三輔黃圖』, “咸陽에는 북쪽 언덕에 궁전을 짓고 端門이 4방향으로 나아가도록 해서 紫宮에 帝가 거주하는 것을 본뵈었다.”

다시금 이와 같이 생각하였다. '여래의 신체는 黃色으로 天金과 같다. 이제 마땅히 금으로 여래의 형상을 제작해야겠다.' 이때에 파사닉왕은 순수한 紫磨金으로 여래의 상을 제작하였는데, (그) 높이는 5척이었다."<sup>65)</sup>

이상의 내용은 32상 중 金色相(梵語 *suvarṇa-varṇa*)<sup>66)</sup>과 더불어 이후 불상의 재질과 蓋金樣式의 발달에 있어서 매우 큰 영향을 미치고 있는 부분이다. 그런데 이 기록에는 紫磨金이라고 하는 최상의 금이 나타나고 있는데, 여기에서 우리는 '紫'字를 확인해 볼 수가 있게 된다. 그러므로 자색은 불교 내적으로는 紫金の 성인인 跏趺를 지칭하는 의미로 파악해 볼 수가 있는 것이다.

이와 같은 중국문화와 불교 내적인 측면들은 공히 자색을 跏趺와 연결시키는데 있어서 전혀 무리가 없다.

자하문의 '霞'는 청운교와 백운교에서 나타나 보이는 '雲'과는 다른데, 이는 위대한 성인의 신성성에 대한 종교적 신비감에 관한 측면으로 이해된다. 물론 그 '霞'의 출처는 아녹달지와 落水槽(切水構)를 통한 煙霧效果와 연관된 것으로 이해된다.<sup>67)</sup>

자하문은 청운교·백운교의 정점으로서 聖과 俗의 공간분할적인 의미를 상징하는 門이다.

65) 『增壹阿含經』28, 「聽法品第三十六-五」(『大正藏』2, 706a), “時。波斯匿王而生此念。當用何寶。作如來形像耶。斯須復作是念。如來形體。黃如天金。今當以金作如來形像。是時。波斯匿王純以紫磨金作如來像高五尺。”

66) 求那跋陀羅 譯, 『過去現在因果經』1, (『大正藏』3, 627b), “十四者金色相其色微妙勝閻浮檀金。”

鳩摩羅什 譯, 『摩訶般若波羅蜜經』24, 「四攝品第七十八」(『大正藏』8, 395c).

龍樹 造, 鳩摩羅什 譯, 『大智度論』88, 「釋四攝品第七十八」(『大正藏』25, 681a).

『阿毘達磨大毘婆沙論』177, 「定蘊第七中不還納息第四之四」(『大正藏』27, 888b), “十四者身眞金色相。”

67) 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), 70 쪽.

그러므로 그 안쪽은 당연히 聖域이라고 할 수 있다. 즉, 跏趺의 경계가 펼쳐진다고 할 수 있는 것이다.

청운교와 백운교의 33계단 위인 자하문 안쪽의 방형공간을 수미산정으로 이해하면, 대웅전은 제석천궁인 善見城이 된다. 그러한 선견성 안에 석가모니는 수미단이라는 이중의 성역<sup>68)</sup>을 확보하면서 존재하게 되는데, 이는 선견성 안의 妙勝殿에 해당한다고 할 수 있다.<sup>69)</sup> 석가모니는 여기에서 정각의 보리도량을 여의지 않은 가운데 화엄의 法界法門을 설하고 계신 것이다. 이와 같은 화엄사상의 관점은 불국사 대웅전 영역과 진입로의 의궤적인 구조와 매우 높은 정합성을 보인다고 할 수가 있다.

그렇지만, 이러한 정합성은 대웅전 앞의 釋迦塔과 多寶塔에 의해 의궤적인 정합성이 어그러지게 된다. 석가탑과 다보탑은 주지하다시피, 『妙法蓮華經(이후 法華經으로 약칭)』의 「見寶塔品」에 등장하는 二佛竝坐에 의거한 구조적 표현이다.<sup>70)</sup> 또한 『法華經』의 설법처는 摩竭陀國 王舍城(梵名 *Rājagrha*, 巴利名

68) 二重의 聖域을 다시금 확보해야 하는 것은 승려와 신도 등이 상황에 따라서 佛殿 안까지 진입하기 때문이다. 그러므로 跏趺는 불전 안에서도 須彌壇이라는 跏趺만의 고유한 영역을 다시금 확보해야 하는 필연성이 발생하는 것이다. 이는 불전 안에서 단계를 통해 이중의 천장이라는 성역의 확보와 연장선을 같이하는 것이라고 할 수 있다. 즉, 대웅전 앞의 앞마당이 일차적으로 聖과 俗을 分岐하고, 다시금 불전 안에서 수미단과 단계에 의해 이차적인 聖과 俗의 분기가 이루어지고 있는 것이다.

69) 法藏 述, 『花嚴經文義綱目』全1卷, (『大正藏』35, 496b), “第三會在須彌山頂帝釋宮中妙勝殿。”

澄觀 撰述, 『新譯華嚴經七處九會頌釋章』全1卷, (『大正藏』36, 712a), “第三會在須彌山頂帝釋宮中妙勝殿。”

70) 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 33c), “爾時多寶佛。於寶塔中分半座。與釋迦牟尼佛。而作是言。釋迦牟尼佛。可就此座。即時釋迦牟尼佛。入其塔中坐其半座。結加趺坐。”

竺法護 譯, 『正法華經』6, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』9, 104a).

闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 168a).

Rājagaha)의 靈鷲山(梵名 Gṛdhrakūṭa, 巴利名 Gijjhakūṭa) 정상부에 있는 香室에 다름 아니다.<sup>71)</sup> 여기에서 우리는 불국사의 대웅전 영역에서 또 다른 이중구조와 마주하게 된다.

대웅전 앞의 영역이 화엄과 법华的 이중구조에 의한 것이라는 일반적인 관점에 대해서 최근에 배진달 선생은 석가탑과 다보탑의 명칭이 18세기 이전으로 끌어올리기 힘들다는 점을 근거로 이곳이 연화장세계를 상징한다는 논문을 발표되었다.<sup>72)</sup> 그러나 이 논문은 관점적으로 신선히기는 하지만, 다수의 문제점을 내포하고 있어서 이를 일반화하여 수용하기에는 무리가 있다고 하겠다.

논문에서 발견되는 큰 문제점들을 대략 지적해 보면 다음과 같다.

①本殿과 관련된 영역을 연화장세계로 보게 될 경우, 청운교와 백운교의 33계단, 수미등정각, 本殿 영역의 방형구조(수미산정의 상징)<sup>73)</sup>라는 도리천과 연결될 수 있는 의뢰가 붕괴된다는 문제점.<sup>74)</sup>

②18세기에 언급되는 다보탑 명칭이 화엄사상에서 유래됐다고 주장하지만(126쪽), 『화엄경』에는 다보여래가 등장하지 않으며, 화엄경

주석서에서 등장하는 ‘多寶’는 모두 『법화경』에서 연유하는 가치일 뿐이라는 점.<sup>75)</sup> 또한 18세기 이전으로 연대가 올라가는 佛敎儀式集과 甘露幢畫, 혹은 幢幡 등에도 다보여래가 다수 등장하고 있는데, 이런 경우에도 화엄사상적인 입장에서 사용된 경우는 존재하지 않는다는 점.

③불국사 진입 蓮池를 향수해로 볼 경우(130쪽), 향수해가 화장세계의 주변을 감싸고 있다는 경전에 제시되는 구조와 전혀 일치되지 않는다는 문제점.

④‘雲梯’의 雲을 향수해에서 피어오른 것으로 보게 될 경우(131쪽), 화엄에 있어서 海印三昧의 비유 자체가 불가능하게 된다는 문제점.<sup>76)</sup>

⑤연화교와 칠보교까지 화장세계의 영역으로 넣게 될 경우(131쪽), 두 진입로를 통한 영역적 구분의 의미가 상실되는 문제점, 혹은 아미타불의 존재영역이 너무 커지는 문제점.<sup>77)</sup>

75) 『화엄경』 관련 주석서들에서 ‘多寶如來’가 등장하는 내용은 『법화경』, 혹은 『攝大乘論釋』에 의한 것일 뿐이다.

李通玄 撰, 『新華嚴經論』 1, (『大正藏』 36, 725b).

法藏 述, 『華嚴經探玄記』 3, 「盧舍那佛品第二」(『大正藏』 35, 147c).

澄觀 述, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』 23·25, (『大正藏』 36, 177b·189c).

76) 香水海는 맑고 투명한 8공덕수로 파도와 같은 장애가 없다. 그러므로 阿修羅의 군대가 忉利天의 帝釋宮으로 향할 때, 그 모습이 향수해에 날날이 적히게 되는 것이 印과 같게 된다. 海印三昧의 ‘海印’이라는 명칭은 이와 같은 측면을 통해서 성취된다. 아마도 향수해에 대한 불교우주론적인 성격의 이해에 문제가 있는 것이 아닌가 한다.

義湘 撰, 『華嚴一乘法界圖』, (『韓佛全』 2, 2c), “二就利他行中 印者約喻得名 何者是大海極深 明淨徹底 天帝共阿脩羅闍靜時 一切兵衆 一切兵具 於中離現了了分明如印顯文字 故名海印”

『大方廣佛華嚴經』 7, 「賢首菩薩品第八之二」(『大正藏』 9, 439c), 『大方廣佛華嚴經』 35, 「寶王如來性起品第三十二之三」(『大正藏』 9, 626c ~ 627b).

77) 이는 자칫 『화엄경』 내에서의 아미타불의 무게비중과 상치될 우려가 있다. 또한 ‘佛國’의 이해에 있어서도 이를 “華嚴의 佛國觀인 華藏世界(129 ~ 130쪽)”로

71) 『大唐西域記』 9, 「摩伽陀國下」(『大正藏』 51, 921b), “其南崖下有窣堵波。在昔如來於此說法花經。”

72) 배진달의 논문은 불국사 다보탑의 영향으로 일본에서 건립된 석산사 다보탑(1194년)·금강삼매원 다보탑(1223년)·자안원 다보탑(1585년)과 같은 부분에 관해서는 정리를 하고 있지 않아서, 다보탑의 명칭이 후대라는 측면에 있어 다소 미흡한 면을 보인다고 하겠다.

裴珍達, 「佛國寺 石塔에 구원된 蓮華藏世界 - 釋迦塔·多寶塔의 명칭과 관련하여」, 『시각문화의 전통과 해석: 靜齋 金理那 交手 정년퇴임기념 미술사논문집』, (서울: 예경, 2007), 121 ~ 137쪽.

73) 수미산정상이 방형의 평평한 공간이라는 것은 『長阿含經』의 「世記經」·『大樓炭經』·『起世經』·『起世因本經』·『俱舍論』의 「分別世品」·『順正理論』·『顯正論』 등의 불교의 우주론이 나타나 있는 모든 전적들에서 공통되는 부분이다.

74) 이렇게 될 경우에는 또한 동시대를 전후한 일반적 가람배치와 너무 상치된다는 문제점도 파생하게 된다.

⑥本殿 앞의 雙塔을 모두 “연화장세계의 구현(131쪽)”이자, 法身의 상징으로 처리할 경우(135쪽) 동일한 경계 안에서 중복의 양상이 초래되는 문제점.

이상의 큰 문제점들 이외에도 화엄사상이나, 불교의 우주론의 이해와 관련된 다수의 작은 문제점들이 도처에 산견되어 있다. 그러므로 이를 통해서 화엄과 법화의 이중구조라는 종래의 설을 대체하기에는 아직 미흡하다고 사료된다. 그러므로 이에 관해서는 전통적인 입각점이 보다 더 타당성을 확보할 수 있는 부분이라고 하겠다.

『화엄경』과 『법화경』은 공히 대승초기의 경전이면서 대승불교의 주된 사상적 갈래를 형성하고 있는 매우 宗要로운 경전이다. 실제로 중국불교인 4家大乘(天台·華嚴·禪·淨土) 중에 華嚴宗과 天台宗은 바로 『화엄경』과 『법화경』을 소의경전으로 하고 있는 宗派에 다름 아니다. 그러나 『화엄경』과 『법화경』이 공히 대승에 있어서 중요한 경전이라고 할 지라도 이들 경전이 제시하는 사상적 갈래는 사뭇 다르다. 그러므로 양자가 동일 공간에 존재하고 있는 불국사 대웅전 영역에는 뚜렷한 이중구조가 탐색된다고 하지 않을 수 없는 것이다. 그리고 우리는 이러한 이중구조에서 치밀한 불교교리의 의제적인 의도성을 읽어 낼 수가 있게 된다.

화엄사상은 붓다 정각의 本流라는 측면에서 분명한 의미를 가진다. 그러나 수미산정이라는 특수한 공간(神域, 혹은 聖域)적인 부분은 일반인들의 접근이 가능한 곳이 아니다. 인간으로서 도리천에 오를 수 있는 사람은 초기경전에 의거해 보면 네 종류 밖에 없다. 그 첫째는 붓다이고, 둘째는 신통을 성취한 緣覺과 辟支

보고 있으나, 최치원의 글에서와 같이 ‘華嚴-蓮(華)藏’, ‘佛國-安養’의 상호 대구로 보아 극락전 영역을 대웅전의 이해로부터 독립시켜야 함이 타당하다고 사료된다.

건축역사연구 제16권 4호 통권53호 2007년 8월

佛이며, 셋째는 4雙8輩의 聖位에 올라 신통을 구족한 聲聞弟子이고, 넷째는 轉輪聖王이다.<sup>78)</sup> 이외에 후대의 대승에 오게 되면, 여기에 大乘菩薩들이 첨가된다. 이것만 보더라도 도리천은 일반적인 중생들의 접근공간이 아니다. 그러나 사찰이란, 승려들의 거주공간인 동시에 또한 중생들의 귀의공간이다. 그러므로 붓다의 입장에서 도리천의 聖域이 맞는 것이지만, 중생들의 입장에서 이는 너무나 고원한 측면만을 가진다는 한계를 내포하게 된다. 그러므로 다시금 중생들의 입장에서 접근이 용이한 聖域이 요청되어지게 되는 것이다. 이러한 성역 중에 가장 중요시 될 수가 있는 곳이 바로 淨土로까지도 평가되는<sup>79)</sup> 영취산이다.

『법화경』은 모든 중생들에게 장차 붓다가 될 것이라는 授記(梵語 vyākaraṇa, 巴利語 veyyākaraṇa)를 준다는 측면에서 現世救濟의 경전이다. 이는 정토삼부경이 내세 중생들의 불퇴전을 책임지는 것과 비견된다. 그러므로 『법화경』 설법 당시의 영취산은 靈山淨土라고까지 칭해지는 것이다. 즉, 영취산의 정상은 우리 인근에 위치한 神聖의 공간으로 법화사상의 수용자들에게 있어서는 곧 淨土(穢土 속의 淨土)에 다름 아닌 것이다. 그리고 그곳은 인간 의지에 따라서 능히 가서 닿을 수 있는

78) 이와 같은 네 종류의 인간형은 인간을 초극한 인간으로 ①覺·②神通·③法王(여기에서의 ‘法’은 ‘법의 통치’라는 의미임)이라는 세 계통으로의 구분이 가능하다. 그리고 이들은 또한 탑을 세워서 공양해야 할 주체들이기도 하다.

法顯 譯, 『大般涅槃經』中, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』1, 200a-b), “阿難當知。一切衆生皆無兜婆。唯有四人得立兜婆。一者謂如來應正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。慈愍衆生。堪爲世間作上福田。應起兜婆。二者謂辟支佛。思惟諸法自覺悟道。亦能福利世間人民。應起兜婆。三者謂阿羅漢。隨所聞法思惟漏盡。亦能福利世間人民。應起兜婆。四者謂轉輪聖王。宿殖深福。有大威德。王四天下。七寶具足。自行十善。又復勸於四天下人。亦行十善。應起兜婆。”

79) 坪井俊映 著, 韓普光 譯, 『淨土教概論』, (서울:弘法院, 1996), 33 ~ 35쪽.

현실적인 공간이다. 이 같은 점이 대웅전 영역에 석가탑과 다보탑을 축조하여 중생들의 염원을 온축하고 있는 내용적 측면이라고 하겠다. 즉, 대웅전의 영역은 붓다의 관점에서의 수미산정과 중생의 접근과 정토획득을 위한 영취산의 향실이라는 이중구조를 획득하고 있는 것이다.

수미산정과 마찬가지로 영취산의 향실 역시 방형의 공간으로 구성되어 있는데, 이는 대웅전 앞의 방형공간과 일치되는 것으로 상호 무리가 없다. 그러므로 청운교와 백운교의 33계단은 곧 도리천과 연결될 수도 있지만, 영취산을 오르는 과정과도 연결되어 이해될 수 있는 것이다. 즉, 여기에는 화엄과 법화, 그리고 붓다와 중생이라는 철저한 이중구조가 확립되어 있다고 하겠다.

이상과 같은 청운교·백운교와 연관된 대웅전 영역의 이중구조적인 이해는 최치원과 계천의 관점에서도 분명히 목도되고 있어 그 타당성에 무게를 실어준다.

최치원은 전술한 「阿彌陀佛像讚(并)序」에서 화엄불국사의 명칭을 「華嚴에 눈이 머물면 蓮華藏世界를 보게 되고」라고 하여, 불국사의 대웅전 영역이 화엄사상과 연결됨을 언급하고 있다. 이에 반해서 18세기의 계천은 전술한 『불국사사적』에서 「영산회상에서 중일토록 『묘법연화경』을 담론하던 의궤와 똑 같다」라고 하여 법화사상과의 연관성을 분명하게 피력하고 있다.

『법화경』을 소의경전으로 하는 天台宗은 고려 文宗의 넷째 아들인 大覺國師 義天에 의해서 전래되어 확대된 종파이다.<sup>80)</sup> 그러므로 의천 이전의 인물인 최치원에게 있어서 법화사상은 화엄사상에 비견되기 어려움이 있었을

것이다. 그러므로 최치원은 불국사의 구조를 자연스럽게 화엄사상과의 연관성으로 언급하고 있다고 할 수 있다. 그러나 계천은 1700년대의 승려이므로 최치원에 비해서 천태사상에도 많은 영향을 받았다고 할 수 있다. 그러므로 당시에는 이미 보편화된 명칭의<sup>81)</sup> 석가탑과 다보탑이라는 충실한 유물과 대웅전이라는 편액 등을 입론근거로 대웅전 영역을 법화사상으로 귀결시키고 있다고 사료된다. 이와 같은 대립적 인식은 비록 양자 간에 큰 폭의 연대차이가 내포하기는 하지만 불국사의 대웅전 영역이 화엄과 법화라는 이중의 해석이 모두 가능함을 의미하는 것이라고 할 수 있다.

화엄사상과 법화사상은 동북아 대승불교에서 가장 높은 비중을 차지하는 불교철학체계이다. 또한 양자는 공히 석가모니불을 중심으로 하며, 각각의 세계관을 구축하고 있는 완비된 사상이라는 점에서 상호 독립된 관계에서 영향을 주고받을 개연성이 높다. 이렇게 놓고 본다면 불국사 대웅전 영역에 화엄과 법화의 이중구조가 실시되고 있다는 것은 불국사가 화엄종의 사찰이 아닌 화엄사상을 주축으로 하는 국찰적 의미를 내포한다는 점에서 높은 타당성을 확보할 수 있다고 하겠다. 그러므로 양자의 사상성은 공히 병진되어야 할 가치이지, 어느 한 쪽으로 편중되어서 이해되어서는 안 될 것으로 사료된다.

이상으로 청운교·백운교에 입각한 대웅전 영역의 해석이 붓다의 관점에서의 화엄사상과 중생의 접근이라는 부분에 있어서 법화사상으로 이해될 수 있다는 점을 고찰해 보았다. 그리고 청운교와 백운교는 대웅전 영역인 聖域에 대한 붓다의 위계를 높게 설정하고 중생의

80) 義天 編, 『新編諸宗教藏總錄』1, (『韓佛全』4, 689c), “義天姓王氏 高麗國文宗仁孝王第四子 出家封祐世僧統”

81) 「佛國寺 石塔에 구현된 蓮華藏世界 - 釋迦塔·多寶塔의 명칭과 관련하여」, 『시각문화의 전통과 해석: 靜齋 金理那 交手 정년퇴임기념 미술사논문집』, (서울: 예경, 2007), 122 ~ 123쪽.

접근에 있어서는 要路가 됨으로서 그 정당한 공간분할적인 의미를 확보하고 있다고 하겠다.

#### 4. 결론

이상을 통해서 불국사 진입 석조계단의 공간분할적인 의미에 관해서 모색해 보았다.

불국사 진입 석조계단은 聖과 俗, 혹은 分位差別을 통해 공간분할적인 역할을 수행하고 있다. 그리고 이는 불교교리적인 의례성과 충실한 상징성에 의거하여 건축학적 표현행위를 통해서 드러나고 있다고 할 수 있다. 또한 이러한 의례성과 상징성은 고도로 계산화 된 내외의 이중구조를 기반으로 하여 미학적 조직을 완성하고 있음이 확인된다.

이를 정리해 보면, 연화교와 칠보교의 공간분할은 외부로는 구품연지와 상응하고 내부적으로는 아미타불의 접인래영과 호응한다. 그리고 그 전체적인 구조는 정토삼부경의 사상적 기반에 의거한다고 할 수 있다. 즉, 종교적으로 상호 유기적 관계를 구성하고 있는 가람배치의 선상에서 연화교와 칠보교는 안양문의 의미적 분할에 앞서 보다 구체적인 구조물인 석계의 형식으로 상징적이면서 동시에 의미적인 공간분할을 수행하고 있는 것이다.

다음으로 청운교와 백운교의 공간분할은 외부적으로는 아녹달지와 상응하고, 내부적으로는 화엄과 법화사상과 연관되고 있음을 확인해 볼 수 있다. 그리고 화엄과 법화는 공히 동북아 대승불교에 있어서의 정화인 동시에 석가모니불과 직결된다는 공통점을 통해서 상호 이중적인 관계를 구조화하고 있다고 하겠다. 즉, 청운교와 백운교는 자하문의 의미적인 분할에 앞서 상징적 측면을 내포하는 의미적 공간분할을 수행하고 있는 것이다.

끝으로 전체적으로 종합해 보면, 불국사 진

입 석조계단의 공간분할적인 측면은 이중적인 내외의 상호 교차 이해를 의례성에 입각한 상징성으로 구현해 냈다고 할 수 있다. 그리고 이러한 과정을 통해서 당시의 화엄·법화·극락정토사상을 필두로 하는 다양한 불교적 관점들을 妙合·會通하여 국찰로서의 불국이라는 이상향을 석계라는 건축적인 표현으로 투영해 내고 있다고 하겠다.

이와 같은 고찰을 통해서 우리는 불교적인 의례성과 상징성의 온당한 파악은 일방적 시각이 아닌 이중적인 접근을 통하여야만 보다 사실에 가까운 정당한 시각을 확보할 수 있게 된다는 것을 인식하게 된다. 그리고 이는 사원건축에 있어서의 가장 효율적인 해법도출의 한 방법이 될 수 있는 것이 아닌가 한다.

#### <참고 문헌>

1. 繼天 謹書, 『佛國寺事蹟』.
2. 活庵東隱 書, 『佛國寺古今創記』.
3. 崔致遠 讚, 「大華嚴宗佛國寺阿彌陀佛像讚(并)序」.
4. 崔致遠 讚, 「大華嚴宗佛國寺毘盧遮那文殊普賢像讚(并)序」.
5. 法顯 譯, 『大般涅槃經』, 『大正藏』 1.
6. 佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』 1.
7. 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』, 『大正藏』 2.
8. 瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』, 『大正藏』 2.
9. 求那跋陀羅 譯, 『過去現在因果經』, 『大正藏』 3.
10. 闍那崛多 譯, 『佛本行集經』 7, 『大正藏』 3.
11. 鳩摩羅什 譯, 『摩訶般若波羅蜜經』,



- 『大正藏』 8.
12. 竺法護 譯, 『正法華經』, 『大正藏』 9.
13. 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
14. 佛馱跋陀羅 譯, 『大方廣佛華嚴經』, 『大正藏』 9.
15. 闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
16. 實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』, 『大正藏』 10.
17. 康僧鎧 譯, 『無量壽經』, 『大正藏』 12.
18. 鳩摩羅什 譯, 『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』 12.
19. 晁良耶舍 譯, 『佛說觀無量壽佛經』, 『大正藏』 12.
20. 世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, 『大正藏』 12.
21. 瞿曇般若流支 譯, 『正法念處經』, 『大正藏』 17.
22. 弗若多羅·羅什 譯, 『十誦律』, 『大正藏』 23.
23. 義淨 譯, 『根本說一切有部昆奈耶藥事』, 『大正藏』 24.
24. 龍樹 造, 鳩摩羅什 譯, 『大智度論』, 『大正藏』 25.
25. 五百大阿羅漢 等造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 『大正藏』 27.
26. 馬鳴 造, 眞諦 譯, 『大乘起信論』, 『大正藏』 32.
27. 法藏 述, 『花嚴經文義綱目』, 『大正藏』 35.
28. 法藏 述, 『華嚴經探玄記』, 『大正藏』 35.
29. 李通玄 撰, 『新華嚴經論』, 『大正藏』 36.
30. 澄觀 述, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』, 『大正藏』 36.
31. 澄觀 撰述, 『新譯華嚴經七處九會頌釋章』, 『大正藏』 36.
32. 一然 撰, 『三國遺事』, 『大正藏』 49.
33. 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』 51.
34. 無寄 撰集, 『釋迦如來行蹟頌』, 『大正藏』 75.
35. 馬鳴 造, 眞諦 譯, 元曉 撰, 『大乘起信論疏記 會本』, 『韓佛全』 1.
36. 義湘 撰, 『法界圖記叢髓錄』, 『韓佛全』 2.
37. 均如 說, 『釋華嚴旨歸章圓通鈔』, 『韓佛全』 4.
38. 義天 編, 『新編諸宗教藏總錄』, 『韓佛全』 4.
39. 周敦頤 著, 朱熹 註, 『通書解』.
40. 朱熹 著, 『朱子家禮』.
41. 『三輔黃圖』.
42. 玄奘 著, 水谷眞成 譯, 『大唐西域記』, 東京:平凡社, 昭和49.
43. 韓國學文獻研究所 編, 『佛國寺誌(外)』, 서울:亞細亞文化社, 1983.
44. 金勝惠 編, 『宗教學의 理解』, 서울:분도출판사, 1995.
45. 주남철 著, 『韓國建築史』, 서울:고려대출판부, 2006.
46. 韓國佛敎研究院 著, 『佛國寺』, 서울:一志社, 1999.
47. 黃善明 著, 『宗教學概論』, 서울:종로서적, 1992.
48. 馮友蘭 著, 『中國哲學史(上冊)』, 上海:華東師範大學出版社, 2003.
49. 金谷治 外 著, 조성을 譯, 『中國思想史』, 서울:理論과 實踐, 1996.
50. 渡邊照宏 著, 金無得 譯, 『經典成立論』, 서울:經書院, 1993.
51. 멀치아 엘리아데 著, 李東夏 譯, 『聖과 俗』, 서울:학민사, 1997.
52. 梁啓超·馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, 서울:신지사원, 1993.
53. 張岱年 著, 김백희 譯, 『中國哲學史大綱

## 74 논문

- 上』, 서울:까치, 2000.
54. 토오도오 교순·시오이리 료오도 著, 차차석 譯, 『中國佛敎史』, 서울:대원정사, 1992.
55. 坪井俊映 著, 李太元 譯, 『淨土三部經概說』, 서울:운주사, 1995.
56. 坪井俊映 著, 韓普光 譯, 『淨土敎概論』, 서울:弘法院, 1996.
57. 陳喜波 著, 「文博(第4期)」, 北京:北京文物局, 2000.
58. 崔夢龍, 「佛國寺復元工事報告書」, 서울:文化財管理局, 1976.
59. 김상현 著, 『신라의 사상과 문화』, 서울:一志社, 2003.
60. 全海住 著, 『義湘華嚴思想史 研究』, 서울:民族社, 1994.
61. 姜友邦, 「佛國寺와 石佛寺의 功德主」, 『美術資料(제66호)』, 서울:國立中央博物館, 2001.
62. 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)』, 慶州:新羅文化宣揚會, 1997.
63. 金진열, 「輪回說 再考Ⅲ-윤희설의 기원과 그 토대」, 『東國思想(제23집)』, 서울:東國大學校 佛敎大學, 1990.
64. 裴珍達, 「佛國寺 石塔에 구현된 蓮華藏世界-釋迦塔·多寶塔의 명칭과 관련하여」, 『시각문화의 전통과 해석:靜齋 金理那 交手 정년퇴임기념 미술사논문집』, 서울:예경, 2007.
65. 李文基, 「崔致遠 撰 9세기 후반 佛國寺 關聯資料의 檢討」, 『新羅文化(제26집)』, 慶州:東國大新羅文化研究所, 2005.
66. 崔榮基, 「佛國寺의 造形意識 관한 研究」, 『慶州文化(제7호)』, 慶州:慶州文化院, 2001.
67. 洪光杓, 「佛國寺의 空間形式에 內在된 造形的 意味」, 『新羅文化祭學術發表會論文集(제18호)』, 慶州:新羅文化宣揚會, 1997.
68. 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.
69. 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.
70. 李鐘錫, 「佛國寺의 配置 및 空間構成에 관한 研究」, 慶山:慶北産業大 碩士學位論文, 1995.
71. 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.
72. 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.

# A Study on Space-Divisional Meaning of Stone Entrance Stairs in Bulguksa

Youm, Jung-Seop

(Department of Philosophy an instructor, Dongguk University)

## Abstract

Bulguk Temple, one of the national temples, sublimated the high formalism and symbolism into lovely art, and thus be called the pinnacle of Korean architecture. Of many characteristic structures of Bulguk Temple, the stone stereobate and stairs have a great importance in that we can read out the purpose of the architect through their relics. Especially, the stone stairs are noteworthy for they structuralize the intentional space division.

The objects of this observation are Yeonwhagyo and Chilbogyo bridges at the entrance of Keungnakjeon precinct, and Cheongwoongyo and Baekwoongyo stairs at the entrance of Daewoongjun precinct. All these relics are the structures that divide the precinct areas on the basis of Buddhist theory and have strong symbolic meanings as well. Although the diverse studies have made on the structures, there are many insufficient aspects for the manifestation of the meanings.

In this study, I considered the Buddhist dogmatic meanings of the structures in the formalistic view of the Buddhist architecture. The study was proceeded in the way that the establishments of former studies were fully reflected in it. Through the study, I could confirm that the objects of consideration have the double formalistic meanings and they are strongly structuralizing the symbolism.

---

Keywords : Formalism, Double Structure, Space-dividing, Yeonwhagyo and Chilbogyo bridges, Cheongwoongyo and Baekwoongyo stairs

---