

福田 思想을 通해서 본 韓國 宗教文化의 特質

황선명*

緒論

- I. 新羅 — 福田으로서의 佛國土
 - II. 高麗와 朝鮮 — 탈신비화
 - III. 術家의 史實的 관계와 十字의 상징성
 - IV. 비교 종교론적 검토
- 結語

緒論

이 논고에서는 福田思想과 관련하여 한국의 종교문화가 終末論的 지향성을 띠고 있다는 사실을 밝히고자 한다. 여기서 복전이라 함은 종교적인 이상향, 따라서 樂園(paradise)을 뜻한다. 그런데 '낙원'이라는 보편적인 개념을 쓰지 않은 까닭은, 앞으로 본론에서 구체적으로 기술하겠지만, 적어도 한국적 낙원사상이 역사시대 이래 불교의 영향을 적지 않게 받았다는 사실에서 찾고자 한다. 다시 말해서 조선 중기 이래 민중의 종교문화에서 핵심적 자리를 잡은 '十勝地觀念'이 불교에서 假借해 온 것이라는 사실과 함께, 그것에 침윤된 한국 종교문화의 색깔을 어떻게 물을 것인가에 대해서 따져보기로 한다.

그러면 이제 복전의 개념을 정의해 보자. 福田은 산스크리트어로 punya-ksctra라고 쓰며, 글자 그대로 복을 낳는 땅이라는 뜻이다. 그런데 불교에서는 첫째로 비구와 비구니를 가리킬 때와, 둘째로 貧者에 대한 시혜와 관련된 제 事象을 가리킬 때 사용되며, 세 번째로는 본고의 의도에 부합하는 至福의 종교적 낙원이라는 뜻을 암시하기도 한다. 하지만 이 세 번째 경우는 용례가 가장 드물다.¹⁾

* 명지전문대 교수, 종교학

1) 『三國遺事』의 「臺山 五萬眞身」에 나오는 福田은 比丘를 가리킨다.

여하간 불교에서 말하는 '沙婆세계 속에서의 세간적인 극락, 곧 현실세계의 此世의 이상향'을 다른 방도로 표현할 길이 없기 때문에, 여기서는 일단 복전이라는 말로 쓰기로 한다.

I. 新羅 — 福田으로서의 佛國土'

신라시대에는 불교가 국가의 지도 이념이자 왕권의 절대성을 확립케 하는 형이상학적 원리였던 만큼 자연스레 부처님의 나라, 즉 佛國土의 사상이 번져가게 된다. 그리하여 막대한 국력을 소진해 가면서 사찰을 조영·증수하고 탑과와 불상을 세우게 된다.

신라가 불교를 수용한 초창기에서부터 통일신라 이전까지는 불국토의 이념에 東竺國사상²⁾이 자리잡아 가고 있는 시기라고 생각된다. 동축국사상이란 '동방의 부처님의 나라'라는 뜻으로서, 이는 일종의 토착주의(nativism) 운동의 하나였다고 볼 수 있는데, 동서 고금을 막론하고 세계종교의 모든 문화권역에서 외래의 종교문화를 수용한 국지문화가 외래문화를 토착화하기 이전에 단기적으로 나타나는 현상으로 보인다.

그러나 동축국사상이란 것은 어디까지나 관념상의 존재로서, 더군다나 삼국의 정립시대에는 신라의 주권이 미치는 영토도 상대적으로 협소했던 만큼 불국토의 이념은 경주 일원에 한정될 수밖에 없었다.

그러다가 통일신라 이후부터는 사정이 달라진다. 불교 수용 초창기의 토착주의적인 불국토화가 한계를 지닐 수밖에 없었던 것이다. 무엇보다도 통일 왕국으로서 강력한 통치기반을 획득하기 위해서는 철저한 사상의 무장이 필요했다. 신비적인 불국토의 사상만으로는 역불급이었던 것이다. 이리하여 통일신라기 이후의 華嚴敎學 연찬은 불교를 통일 왕조의 강고한 통치이념으로 확립하기 위한 노력의 일환이었다. 이러한 사실은 지금에 와서 국사학계의 정설이 되고 있지만, 통일신라기를 전후해서 한반도에만 국한되는 현상은 아니었다. 중국이 그에 앞서 華嚴敎學의 체계를 확립한 것도 비슷한 사정에 기인하는 것이며, 일본의 大和 朝廷도 신라의 사례

2) 『三國遺事』, 「皇龍寺 丈六」: 인도의 아쇼카 왕이 황철 5만 7천 근과 황금 5만 분을 배에 실어 보내서, 그것으로 석가 삼존불을 조성하고 東竺寺를 창건하여 그곳에 안치하였다는 설화.

를 답습하게 된다.

이미 알려진 대로 화엄교학은 圓融사상과 더불어 莊嚴사상을 중지로 삼고 있어서, 정복왕조인 통일신라로서는 영토 안에 새로 편입된 여러 지역의 이질적 요소를 통합하는 데에 안성맞춤이었던 것이다. 그리하여 신라 화엄교학의 태두인 義湘은 경주 일원을 벗어나서 통일신라 이전의 변경 지역을 위시한 전국 도처에 절을 짓고 화엄교학을 전파하는 데 심혈을 기울였다. 그는 특히 전국 도처에 산재하는 華嚴十刹을 중심으로 화엄교학을 가르쳤다고 하는데, 이 화엄십찰에 대해서는 오늘날까지 역사학계의 주요 쟁점이 되고 있다.

여하간 통일신라기 이후 화엄교학은 사상적 측면에서 국가의 모든 구성요소를 국왕을 둘러싸고 있는 권력구조의 중심으로 응집하게 하는 求心運動의 力作用을 한 것이라 볼 수 있다.

여기에 비해 신라 말기부터 지방 호족들의 세력 확대에 따른 할거와 더불어 이들이 보호 육성하는 九山禪門의 역할은 위에서 말한 구심력적 작용에 정면 대응하는 원심작용을 했다고 본다. 이들 호족세력은 현실의 정치 권력의 측면에서도 왕권에 정면 도전했을 뿐더러, 이념적으로도 신비화를 지향하는 화엄교학을 극복하는 선종으로 대결한 것이다. 알려진 대로 선종은 순전히 중국적 정신문화의 토양에서 배어난 것으로서, 신비적인 초월성의 지향 대신 경험적이고 합리적이며 내재적인 특성을 가지고 있다. 따라서 신라 왕조의 통치이념인 불국토의 실현이라는 이상과는 정면 배치되는 것이다. 지방 호족들로서는 선종이 승가공동체의 공고한 단결력과 의기투합하는 기질, 그리고 신분을 가리지 않고 모든 사람을 환대하는 禪院의 특성을 십분 활용해서 자신을 지지하는 세력을 부지하고자 했던 것이다. 그 결과 신라의 왕권은 구산선문의 등장과 더불어 급격히 약화 일로를 걷게 되었고, 신비성에 바탕을 둔 불국토의 실현을 통한 팍스 레지나(pax regina)는 한계에 부딪칠 수밖에 없었다. 그러다가 신라 왕조는 彌勒佛을 가탁한 弓裔 등의 반란에 의해 결국 멸망하고 만다.

그렇다면 신라의 불국토 이념은 완전히 좌절당하고 만 것인가? 왜 이러한 의문을 제기하는가 하면, 후속 왕조인 고려의 건국이념에는 불교적 색채가 진하게 들어 있기 때문이다. 고려를 건국한 王建 자신이 궁예의 부장인 동시에, 그 역시 미륵불교의 메시아니즘에 假托한 민중의 폭발적인 에너지를 등에 업고 집권한 까닭이다.

그러나 불국토화의 신비성이 쇠퇴했다고 해서 福田思想 자체가 소멸된 것으로 보이지는 않는다. 무엇보다 중요한 사실은 華嚴十刹과 華嚴十地와의 관계이다. 물

른 화엄십지는 수도하는 菩薩이 마지막으로 다다른 이상적 경지를 가리키는 가공의 상황일 뿐이다.³⁾ 그럼에도 불구하고 이 화엄십지가 지닌 공간적 상징성이 실제의 地境, 혹은 장소를 지정하는 방식으로 傳訛했을 가능성은 크다.⁴⁾ 또한 말기에 등장하는 道說과 화엄십지와와의 관계를 규명하는 것도 복전사상의 전개와 관련하여 시사하는 바가 크다. 다시 말해서 도선이 신라 疆域의 방방곡곡에 占定했다고 하는 사찰은 복전사상의 관점에서 볼 때 화엄십찰의 연장선상에 있는 것으로 볼 수 있지 않을까? 疆域 전체의 佛國土化 대신 국지적인 복전 사상이 대두한 것이라고 하겠다.

여기에 비해서 九山禪門과 같은 선원은 다분히 수용소(asile)적인 성격을 띠는 것이라 볼 수 있을 것이다.⁵⁾ 이미 중국에서도 그 전례가 있었지만, 한국에서도 叢林에 숨어든 범죄자는 철저히 보호하는 습속이 근자에까지 답습되었던 데다가, 오늘 날까지 절에 남아 있는 幢杆의 표지가 그러한 자취를 말해주고 있지 않은가? 물론 신라시대의 九山禪門의 경우 당시의 시대상황이나, 지역적 여건으로 보아서 범법자나 기타 여러 가지 신변상의 이유에서 보호를 받고 의탁한 다수의 인원이 우거했다고 확신할 수가 있다.

II. 高麗와 朝鮮 — 탈신비화

고려왕조의 건국은 佛國土의 실현이라는 신라왕조의 통치이념을 답습한 神秘性이 짙은 고대 국가의 전형적인 모습이다. 특히 국가를 조업·계승해 갈 유혼으로

3) 『華嚴經』에 나오는 大乘菩薩의 十地는 다음과 같다. 제1지 歡喜地, 제2지 離咎地, 제3지 發光地, 제4지 焰慧地, 제5지 克難勝地, 제6지 現前地, 제7지 願行地, 제8지 不動地, 제9지 善慧地, 제10지 法雲地

4) 위의 畵에서 보이는 바와 같이 菩薩의 修道 이상이 궁극적으로 실현된다고 보는 解脫의 경지가 장소적인 개념으로 상징된 점에서, 이것과 십지와와의 관계를 생각하게 된다.

5) 우리 나라의 삼한시대에 존재했었다는 蘇塗에 관한 『魏誌』, 『東夷傳』의 기록에 의하지 않고서라도, 수용소(asile)의 풍습이 신라시대에도 존재했을 개연성은 절대적인 것이다. 물론 본 논고가 상고시대의 종교 현상에 대해서 사실적 실증자료나 확신을 가지고 규명해 나가기보다는 그 성격을 규정하는 것에 중점을 두고 있으므로, 九山禪門의 성격이 수용소적이라 해도 무방할 것으로 생각된다. 고대 문화사에 있어서 세계종교의 모든 지역에서 수용소의 자취는 뚜렷한 것이다. 심지어 유일신의 절대적 권위 이외에는 일체의 신비적 현상을 부정하는 유대-그리스도교에 있어서도 수용소는 인정되고 있다. 『구약』, 『여호수아記』 20장 참조

남긴 태조 왕건의 「訓要十條」 가운데, 道說이 점정한 곳 이외에는 절을 짓지 말라고 한 대목을 주의할 필요가 있다. 이와 같이 통치 이념에서 고대왕조의 성격을 탈피하지 못한 고려는 건국한 지 얼마 지나서부터 1백여 년 이상 圖讖說이라는 쟁론의 와중에서 국정을 올바르게 수행할 여지가 없었다. 뿐만 아니라 고려왕조의 집권층은 건국 초기부터 신라 말기에 권력의 구조적 중심이 지지하는 華嚴敎學과 지방 호족들이 옹위하고 나서는 禪宗의 대립이 가져온 혼란상을 잘 기억하고 있었기에, 이 양자를 통합해야만 왕권의 안정을 기약할 수가 있다는 것을 잘 알고 있었다. 그리하여 고려왕조는 天台敎學을 권장하게 된다. 그러나 천태교학은 결론적으로 선종을 보다 적극적으로 양성화하고 대중화하는 계기를 마련해 주었는데, 바로 普照 知訥이 지도하는 曹溪山의 定慧結社는 그 효시가 된다. 선종의 대중화라는 것은 어느 모로 보나 불교에서 신비성을 극복하는 활로를 터 주는 길이 되며, 불국토사상과는 거리가 먼 원심적 작용을 일으키게 된다.

더군다나 고려왕조는 몽고의 침략으로 인해 抗蒙투쟁 기간과 그 이후에 신진 사대부층의 젊은 지식인 사이에 확산되기 시작한 성리학이라는 새로운 비판적 정신에 굴복하여, 결과적으로 정권을 내주는 역성혁명을 당해야 했다. 결론적으로 말해 고려왕조의 건국이념으로 제시된 신비적 불국토 실현의 이상은 집권층의 주체적 의지와는 상관 없이 객관적인 여러 조건과 당대의 국제 질서의 추이 및 사상적 동향에 의해 타의적으로 신비의 색채를 탈색당한 격이 되고 말았다.

뒤이어 등장하는 조선왕조를 세우는 데 표변에 나섰고, 국가 경영에 전반적 책임을 진 사대부 계층은 탈신비화에 모든 정력을 소진했다고 봐도 과언이 아니다. 주자가례를 철저히 勵行하도록 다그치는 데 그치지 않고 전통 불교를 左道로 몰아세우는가 하면, 모든 종교 신앙의 의례를 淫祀라고 해서 탄압했다. 물론 국왕은 종묘 사직을 받들고 사대부는 四代奉祀를 엄격히 실천하게 해서 조상숭배의 제사儀式面에서는 번거로울 정도로 제도적인 절차가 확립된 것이 사실이지만, 그렇다고 해서 이것을 종교신앙이라고 보기는 어려우며, 그보다는 차라리 禮敎의 차원에서 이해해야 할 것이다.

또한 빼놓을 수 없는 사실은 風水·圖讖·地理·曆數·占卜 등 '神秘한 事象'에 관련된 인물들을 그들이 사회적으로 저변층에 속한다는 사실과 관련하여 天孽이나 怨國失志로 몰아붙여 모조리 계급적 추방(outcaste)의 대상으로 간주했다는 사실이다.

이와 같은 철저한 道學的 合理主義⁶⁾ 아래에서 신비적 요소는 어쩔 수 없이 철퇴

를 맞아야 했던 것이고, 조선왕조의 全般期를 통해서 지식인을 양산해 내는 士林의 지위가 절대로 흔들린 적이 없으므로 신비적 성향의 잡다한 관념 형태는 구조 바깥으로 밀려나는 수밖에 없었다.

Ⅲ. 術家의 史實的 관계와 十字의 상징성

이렇게 추방(outcast)당한 인물 중, 특히 術士라고 해서 백안시 당한 경우를 들라면 누구보다도 南師古를 먼저 꼽아야 할 것이다. 南師古의 자세한 이력에 대해서는 알려진 바 없다. 그가 退溪의 문인이었다가 黜門 당했다는 사실만 알려져 있을 뿐, 관련된 문집 하나 남아 있지 않은 실정이다. 현재까지 전해 내려오는 비결류 가운데 『南師古 秘訣』⁷⁾이나 『南敬菴 山水 十勝保吉之地』라는 문건의 저자가 南師古인지는 확실치가 않다.

그러나 조선 후기의 지리학자인 李重煥의 『擇里誌』에 南師古에 관한 기록이 있는 것을 보면, 南師古의 저술이 李重煥이 활동하던 당시까지는 존재했었고 세간에 널리 알려져 있었음이 분명하다. 또한 李重煥이 南師古의 저서인 『十勝之地』⁸⁾를 직접 보았다는 『擇里誌』의 기록이 사실이었다고 단정할 때, 십승지시설은 민간에 유포된 속설을 근거로 해서 저자도 없이 구전이나 세간에 떠도는 단편 기록을 가지고 말한 것이 아니라, 적어도 南師古와 같은 탁월한 술사가 占定한 處所라는 추론을 해볼 수 있다. 다시 말해서 南師古가 최초로 십승지지를 지정했다는 뜻이다.

그렇다면 여기서 한 걸음 더 나아가 南師古가 전해 오는 문헌이나 구전의 자료에 근거하지 않고 자신이 직접 독창적으로 십승지지를 지목하게 되었는가 하는 의문이 생기게 된다. 다시 말해서 南師古 자신이 관심을 갖는 풍수·지리·曆數 등에 있어서 당대 전승하는 여러 祖師들의 업적과는 전혀 관계가 없이 독창적으로 터득

6) 조선시대의 성리학적 통치 이념을 ‘道學的 合理主義’라고 주장하는 까닭은 다음과 같다. 첫째, 儒敎가 그 창시자인 孔子 시대로부터 “怪力亂神”을 멀리 했다는 점, 둘째, 조선조의 성리학이 도덕이상주의를 채택한 程朱學에 치우쳤다는 점.

7) 李重煥의 『擇里誌』 「忠淸道」에 의하면 南師古의 “十勝之地”를 인용, 충청도의 麻谷과 유구 사이가 십승지지의 하나라고 기록되어 있다.

8) 기근과 兵火를 피할 수 있는 避藏處라고 하는 十勝之地의 실제 위치에 대해서는, 公州의 維鳩와 麻谷, 茂州의 茂豐洞, 報恩의 俗離山, 扶安의 邊山, 星州의 萬壽洞, 安東의 春陽, 醴泉의 金堂洞, 寧越의 正東 上流, 雲峰의 頭流山, 豐基의 金鷄村, 智異山의 靑鶴洞 등 그 설이 구구하다.

했는가 하는 것이다. 그러나 그럴 가능성은 전혀 없는 것으로 보인다. 적어도 南師古는 조선의 건국 초기에 활약한 無學대사는 물론이려니와, 또 그보다 5백여 년이나 앞서 활약했던 도선에 대해서 깊이 연구했으리라는 점에서는 의문의 여지가 없다.

물론 羅末麗初의 대 術家인 도선을 南師古가 사숙했다는 기록은 물론, 아주 모호하나마 그러한 사실적 관계를 규명할 자료는 전혀 없다. 그러나 7백여 년이라는 역사적 시간을 사이에 둔 이 두 대 術家의 관계를 추론해 보는 것이 이 논고에서 다루고자 하는 한국 복전사상의 성격을 규정하는 데에 있어 매우 중요하다.

이 두 사람의 생각의 한 데 묶는 관계의 항을 '十'字에서 찾아보면 어떨까? 매우 엽기적인 생각이라고 여겨질지도 모르나, 따지고 보면 상당한 근거를 지니고 있는 것으로 생각된다.

우선 道誥 이전으로 소급해 올라가 보기로 한다. 화엄사상이 신라에 들어오면서 華嚴十地가 수도 이상으로 높이 고양되고, 더불어 華嚴十刹이 전국적으로 창건되었다는 사실은 앞서 서술했다. 그런데 이 華嚴十刹이 실재했던 것인가에 대해서는 국사학계에서도 의문을 제기하고 있는 것이다. 그렇다면 華嚴十刹의 실재 여부를 떠나서 十이라는 숫자에 의미가 부각되는 것이 아닐까? 다름이 아니라 華嚴十地가 보살의 수도 이상의 마지막 단계를 상징하는 공간적 규정인 것과 같이, 또 불교에서 보편적으로, 혹은 偏在한다는 뜻에서 쓰는 '十方'이라는 개념을 떠올려 보면 여기에서 어떤 의미를 읽을 수도 있지 않을까 하는 것이다. 따라서 신라의 華嚴十刹이란 반드시 화엄학을 전적으로 전파하기 위하여 창건된 열 개의 사찰이란 뜻이 아니라, 보편적으로 '모든 곳에 편재하는 화엄사찰'이라는 관념적인 뜻은 아니었을까 생각된다.

9) 『三國遺事』와 『法藏和尚傳』에 나오는 華嚴十刹을 비교해 보면 다음과 같다.

	三國遺事	法藏和尚傳
1	太白山 浮石寺	北岳 浮石寺
2	原州 毘摩羅寺	
3	伽倻 海印寺	伽倻山 海印寺 普光寺
4	毘瑟 玉泉寺	毘瑟山 玉泉寺
5	金井 梵魚寺	良州 金井山 梵魚寺
6	南岳 華嚴寺	남악 智異山 華嚴寺
7		中岳 公山 美理寺
8		熊州 伽倻峽 普願寺
9		鷄龍山 岬寺
10		全州 毋山 國神寺
11		漢州 負兒山 淸潭寺

十字가 지닌 상징성은 여기에만 그치는 것이 아니다. 고려 태조 왕건의 「訓要十條」가 왜 하필 '十條'라고 해야 했을까 하는 의문을 가질 수 있다.

실례로 조선조 말기의 甲午更張 때에 발표한 「洪範九條」를 가지고 생각해 보자. 「洪範九條」는 원래 중국 고대 殷나라 때 정령을 수록했다고 하는 『尙書』(書經)에서 따온 것이다. 역사시대 동양의 모든 왕조의 정령은 이 「洪範九條」의 서식을 모방하고 있다. 그렇다면 9세기에 개국을 한 고려의 정령 역시 홍범구조가 되어야 옳다. 그때는 이미 신라가 唐나라에서 律令制度를 수입해서 국가시책에 반영한 지 오랜 세월이 경과한 후인 까닭이다. 그런데도 「訓要十條」를 말한 것은 十이란 숫자가 불교에서는 화엄 사상을 통해서 '보편적', '편재', 또는 '근원적'이라는 함의를 지녔기 때문이 아닐까?

그렇다면 훨씬 후대에 와서 南師古는 어째서 '十勝之地'를 말해야 했을까? 南師古는 무어라고 해도 유교적 교양, 그 중에도 성리학적인 세계관을 터득한 사람이다. 그렇다면 '十勝之地' 대신 '九勝之地'라고 해야 옳지 않았을까? 왜냐하면 중국의 象數論에서는 九라는 숫자를 成數의 가장 윗자리로 간주하여, 多數 혹은 吉兆나 '으뜸'을 의미할 때 사용하기 때문이다. 우리는 일상 생활 속에서도 九자가 그런 뜻으로 많이 쓰이고 있는 사실을 우리는 잘 알고 있다. 앞서의 「洪範九條」 역시 '근본'이 되는 정치강령이라는 뜻 이외에는 달리 설명할 길이 없다. 그렇다면 내로라 하는 術家인 동시에 주자학적 세계관이 체질화한 南師古로서는 마땅히 '九勝之地', 혹은 그와 비슷한 표현법을 써야 했을지 모를 일이다.

여기에서 우리는 南師古의 十勝之地說이 그의 독창적인 창작물이 아니라는 사실을 간취하게 된다. 그것이 설령 道說 이전부터 해 오던 華嚴十刹의 假借가 아니라 南師古 당대에 창작되었던 개념이라 하더라도, 적어도 南師古 자신의 창작이 아닌 것임은 분명하다. 실제로 羅末麗初나 麗末鮮初와 같은 왕조의 교체기에 활약한 술가가 道說이나 無學과 같은 승려 출신이라는 사실에서 보듯이, 풍수지리나 도참과 한국의 전통불교와는 떼어놓을 수 없는 관계가 있는 것으로 보인다.

오늘날 대부분의 古刹은 道說이 지정한 절 터에 자리 잡고 있다고 하는 사실과, 나아가 조선시대에 와서도 승려 중 지리에 능통한 술가가 많았다는 사실이 이를 반증한다.

물론 이것만으로는 조선시대의 十勝之地가 불교적인 福田思想의 연장 내지는 華嚴十刹의 복제라고 단정하기에는 이르다. 하지만 각주 9와 10을 비교해 볼 때, '十勝'과 '十地'는 지리적으로 전혀 동떨어진 것이 아니다. 실제로 부석사는 풍기의 금

계촌이나 봉화의 춘양과 인접하고 있고, 지리산의 화엄사는 인근에 청학동을 두고 있으며, 갑사는 마곡과 유구 그리고 계룡산의 신도안(新都內)과 인접해 있고, 전주 무악의 국신사 인근은 오늘날 중산교의 발상지로 알려져 있다.

IV. 비교 종교론적 검토

十勝之地說은 조선 후기의 영·정조 시기부터 빈발하는 민란과 더불어 매우 熾盛했던 것으로 알려져 있다. 이 무렵부터 조선사회는 극심한 사회변동의 와중에 접어들며, 다시 19세기에 들어서는 西世東漸의 긴박한 사태에 직면하면서 전통사회가 와해된다는 위기감에 빠져들게 된다. 그리하여 몰락 양반이나 저변층의 생활파탄자들이 運世사상에 심취하여 종말론적인 후천개벽을 대망하게 된다. 물론 이러한 역사적 경험은 유독 조선 후기에만 있었던 것이 아니다. 羅末麗初에도 사회구조의 급격한 붕괴 과정에서 호족들의 반란과 더불어 미륵신앙의 메시아니즘이 크게 위세를 떨쳤던 것이 사실이다.

이러한 역사 과정과 유비해서, 유대-그리스도교는 어떤 선택을 하는가 하는 문제의식이 한국 종교문화를 이해하는 데 타산지석이 되지 않을까 한다.

구약성서에서 유대민족은 두 차례의 파국을 체험한다. 나라가 멸망하고 성전이 잿더미로 변하고 동포들이 노예로 끌려가는 참극이 그것이었다. 그러나 구약성서의 묵시 문학에서 암시하는 바와 같이, 그들은 하나의 비전을 제시했는지언정 종말론적 선택을 하지는 않았다. 그러다가 신약성서에 이르러서는 궁극적으로 종말론적인 선택을 하게 된다. 데살로니카 전서에서 고백되어 있듯이 사도 바울은 자기 생전에 종말론적인 파국의 체험을 할 것으로 굳게 믿었다. 다시 말해서 그는 자기 생전에 예수의 재림(parousia)을 체험하리라고 굳게 믿은 것이다.

예수 역시 복음서에서 종말론적 선택을 강조하고 있다.¹⁰⁾ 물론 그리스도교의 종말론적인 선택은 초대 교회에만 그치는 게 아니다. 성서의 이러한 종말론적인 선택은 중세 말 그리스도교의 천년왕국 운동을 촉발케 하는 도화선이 되었고, 비서구 지역에서 그리스도교 사상에 접목된 여러 형태의 현지 종교의 토착화(nativism) 운

10) 이 점은 그리스도교 신학의 여러 입장에 따라 다를 것이며, 적어도 한국어로 번역된 성서에서는 그러한 문맥으로 이해하는 것이 불가능한 것은 사실이다. 그러나 루터의 입장은 분명 종말론적인 해석을 하고 있다고 볼 수 있다.

동 역시 이러한 극단적인 종말론적 파국의 체험을 시현하게 되는 것이다.

그렇다면 여기서 한 가지 의문을 제기할 수 있다. 그리스도교에 접목된 비서구 지역의 모든 현지 종교는 모두가 종말론적인 파국의 체험을 시현하는 천년왕국 운동으로 빠져들고 마는가 하는 점이다.

적어도 일본의 사례를 보면 그렇지 않다. 실례로 江戸막부 초기에 현재의 長崎縣 雲仙에서 일어났던 天野의 천주교도 반란은 중세 말 서구에서 있었던 재세레파의 반란에 버금가는 참극을 빚었다. 반란에 가담한 교도 전원이 가열된 전투와 탄압 과정에서 모두 멸절당하는 비극의 도가니였다. 그럼에도 불구하고 그들이 천년왕국의 종말론적 선택을 했다는 기록은 없다. 물론 천주교도만이 그랬던 것은 아니다. 일본에서는 역사상 승려의 반란이 여러 차례 일어났거니와, 가장 규모가 컸던 경우는 鎌倉막부 말기의 一向一揆의 승려 반란이었다. 이 역시 반란에 가담한 측이 지리멸렬하는 비극으로 끝났으나, 여기에서도 종말적인 파국의 체험과 같은 현상은 시현하지 않았다.

일본 종교문화의 이러한 특질은 무엇보다도 뚜렷한 彼岸사상에서 기인한다고 볼 수 있지 않을까? 일본의 고전 『萬葉集』에 나오는 常世國에 대한 이상은 일본인의 來世觀을 단적으로 징표한다고 볼 수 있겠는데, 고전시대 이래 이러한 常世 신앙은 일본 종교문화의 극단적이고 차세적이며 종말론적인 선택을 저지하는 차단벽이 되었던 것이 아닐까?

그렇다면 한국의 종교문화는 어떻게 자리매김해야 할 것인가? 이에 앞서 서구의 그리스도교와 일본의 종교문화를 비교해 봄으로써 한국의 위상을 간파해 볼까 한다.

독일의 동양학자 리하르트 빌헬름(Richardt Wilhelm)은 서구문화가 근본적으로 전쟁을 통해서 길들여 온 근육질적인, 또는 다혈질적인 기질을 토대로 하고 있다고 주장한다.¹¹⁾ 이는 서구 정신사의 연원인 헬레니즘 문명의 태동과 관련하여 그리스의 역사를 일별해 볼 때도 자명하거니와, 그리스도교의 열왕기-역대기를 보면 그 피비린내 나고 처절한 싸움에 역겨움을 느끼게까지 된다. 이렇게 볼 때 서구의 종교 역시 피비린내 나는 종교 투쟁에다가 종말론적인 파국의 체험이라는 극단의 선택을 할 수밖에 없었다고 여겨진다. 일본 역시 동양사회 중에서는 호전적 문화권에 속한다. 일본의 역사 과정은 피비린내 나는 무사집단의 전투의 연속이었다. 그러나 앞서 본 바와 같이 그들이 종교적으로는 順命의 태도를 현시하는 것은 그 종교문

11) Richardt Wilhelm, *Kungfusse Eugen Diederichs Verlag*, s.7.

화의 뚜렷한 내세관에서 기인하는 것이 아닐까?

한국의 경우에는 일본과 같은 뚜렷한 내세관이 정립되어 있는 것 같지는 않다. 한국인 고유의 종교 의식을 반영하는 무속에서의 黃泉에 대한 관념은 여러 모로 보아 불교적으로 윤색된 면이 없지 않으므로, 우리 고유의 종교적 정서라고 말하기에는 망설여짐이 있다. 내세에 대해 뚜렷한 鳥瞰圖를 그리고 있지 못하다면 반사적으로 此世에 대한 강렬한 집념이 한 층 더한 것이라고 보아야 하지 않을까? 물론 종교는 내세의 문제만을 겨냥하는 것은 아니다. 특히 불교에서는 사바세계가 곧 적광토라고 한다. 해탈의 상태는 죽어서만 증득하는 게 아니다. 그것은 바로 생사를 초월하는 경지이다.

그렇다면 十勝之地는 곧 그러한 초월의 地境이 아닐까? 그러니까 공간상의 규정이 아니라, 관념상의 이상적인 공간으로 생각된다는 것이다. 이에 대한 증거로서, 조선후기에 熾盛하는 이른바 南朝鮮 신앙이라는 것은 어떤 구체적인 공간상의 규정이 아닌 것이다.

물론 十勝之地가 내세적인 지향은 아니다. 그렇다고 해서 엄격히 말해 차세적인 것도 아니라는 점에서 결코 종말론의 극단적이고 절박한 해결을 뜻하는 것은 아니다. 이 十勝之地를 가리켜 避藏處라고 표현하기도 하는 바와 같이, 이것은 은둔적이다.

물론 十勝之地를 안출하게 되는 한국의 종교문화는 오랜 역사 기간 동안 한반도라고 하는 지정학적인 특수 조건 때문에 이스라엘 민족에 버금가는 시련을 겪어왔다. 그 때문에 유대-그리스도교의 종교문화와의 비교를 시도해 보았는데, 실제로 한 세대 전에는 기독교계의 지성들이 우리의 민족사를 성서적 시각에서 해석하는 관행이 일반적이었다.

그러나 우리의 종교문화의 특질은 이제까지 살핀 것처럼 극단적인 선택을 하지는 않는다는 점이다. 본고의 제목에 福田이라는 표현을 사용했는데, 복전이라고 하면 결국 은둔적이라는 뜻이 아닌가? 그러니까 逸土的인 自適과 餘裕의 멋을 은연중에 풍기고 있는 것이다. 그렇지만 그렇다고 해서 결코 차세의 세속적 지향은 아니다. 차라리 그것은 현실과 이상을 모두 초월하는 불교적 이상과 매우 가까운 것으로 보인다.

結語

본고에서는 통일신라기에 등장하는 화엄십찰과 조선시대의 십승지지의 내적 의미 연관의 관계를 밝혀서, 그것이 한국적 복전사상의 모태임을 밝히는 동시에 이것을 중심으로 한국 종교문화의 특질을 조명해 보고자 했다. 그리하여 십승지지가 현실로서 존재하는 지리적 공간이라기보다는 종교적 眞實在의 影像으로서 변치 않는 이상 세계를 가리킨다는 사실을 밝히려 했다.

그러한 한국의 종교문화가 결코 내세지향적은 아니며, 그렇다고 해서 유대-그리스도교와 같은 절박한 차세적 종말론의 선택을 선호하는 성향이 아니라는 점을 또한 밝혔다. 그러면서도 십승지지가 避藏處라는 또 하나의 다른 影像을 통해서 우리 민족의 고대 신앙의 유제인 蘇塗에서 유래하는 수용소(asile)적인 성격을 언급했다.

결론적으로 한국의 종교문화의 특질은 내세와 차세를 초월하고 또 過現未의 시제를 초월하는, 말하자면 擬人化해서 설명할 때 逍遙自適하는 逸士的 달관의 모습과 같은 것이라 하겠다. 필자는 이것이 결코 건강부회의 아전인수격인 자기 종교문화에 대한 추켜세움이 아니며, 따라서 규범명제로서가 아니라 사실명제로서 기독교와 불교, 그리고 민족종교를 망라하는 모든 종교의 현장에서 실제로 검증될 과제라고 확신한다.