

# 의식과 의궤의 불리성

이성운

동방문화대학원대학교 학술연구교수

- I. 논제의 인유(因由)
- II. 예경과 송주
- III. 시식과 공양
- IV. 정리와 여지

\* 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2015S1A5B5A02011727); 아울러 2016.11.27일 범밀학회가 주최한 “밀교의 부법과 의궤의 사상적 배경” 세미나에서 발표한 자료를 보완한 것이다.

### 〈한글요약〉

이 글은 한국불교 의식에서 의궤의 부재로 인해 드러나는 한계를 밝힌 글이다. 그 한계는 대략 다음과 같다. 예경의식인 7정례는 참법의 양상과 유사하지만 그 체계를 명확히 밝히기 어렵다. 또 송주의 사건의식도 15세기 금강경 등에서 확인되는 송경의식이 전승되지 못해, 그냥 제목부터 독경해나거나 간단하게 몇 진언 또는 개경계송만을 염송하는 한정적인 모습을 보인다. 시식의식은 원초경전과 의궤가 명확히 존재하고, 또 국내에 전해져 시식의 대상을 초청하고 그들에게 시식하여 그들로 하여금 깨닫도록 하고 있지만 현재에는 의문만 간략히 전해지면서 의식의 하나하나에 대한 명칭과 이해가 달라지고 있다. 공양의식의 경우 <진언권공>과 <작법절차>에는 그 공능이 같지 않건만 서로 융합되어 그 의미가 잘 해명되지 못한 부분이 적지 않다. 육법공양·오공양·사공양이라고 하는 것을 단순히 공양물의 종류로 설명하거나 상중하의 의미로 이해하는 등 체계적이지 못하다.

의식의大本인 의궤가 없이 소리 중심의 의문으로만 전해진 데 원인이 있을 것으로 보이는데, 의식의 본질을 바로 알고 의식을 실행하기 위해서는 각 의식의 하나하나에 담긴 의미대로 실천해야 하므로 의식에 의궤는 분리(分離)될 수 없다 하겠다.

주제어 : 의식, 의궤, 의문, 의례, 불리(不離), 송불(送佛), 경궤(經軌).

## I. 논제의 인유(因由)

일반적으로 어떤 행사를 치르더라도 그에 걸맞은 일정한 법식이 존재한다. 이를 의식 또는 의례라고 한다. 의식은 법식을 짓는다는 뜻인데, 『법화경』 「방편품」에는 ‘삼세계 불이 법을 설하는 의식과 같이’<sup>1)</sup>라고 하여 ‘頓·漸·秘密·不定化之儀式’이라고 할 수 있다. 일반적으로 영어권 종교학에서 의식(ceremony)과 의례(ritual)는 구별되고 있으나 동아시아권에서는 의식과 의례를 엄격하게 구별하기 어렵다.<sup>2)</sup> “의례와 의식을 ‘理’와 ‘事’라는 관점에서 정의·구분”<sup>3)</sup>하거나 “儀禮가 어떠한 교리에 의거하여 이루어지는 의식 전반을 일컫는 상위개념이라면, 儀式은 의례 속의 法式과 禮式과 같은 실제적인 절차를 일컫는 하위개념이다.”<sup>4)</sup>라고 이해하기도 한다.

이처럼 의례와 의식은 유사하면서도 미세한 변별이 드러난다. 『법화경』의 의미대로라면 ‘의식’은 교화의 대상에 따라 설법을 구별하는 방식으로 설법을 듣는 대상의 근기에 의한 구분이 전제되어 있는 것처럼 보이므로 하향적이라고 할 수 있을 것 같고, ‘의례’는 예경의 대상에 따른 법식이라는 의미가 드러나고 있으므로 예경하는 이가 중심이라고 할 수 있기에 상향적이라고 할 수 있을 것 같다.

그렇다면 이 글에서 주로 다룰 내용은 의식인가, 의례인가. 관점에 따라 ‘의식’에 가깝다고 할 수도 있고, ‘의례’에 가깝다고 할 수 있다. 이 글에서 다룰 의례는 경전에서 설해진 다라니를 염송한다든가, 공양을 올린다든가 하는 것으로 의식과 의례의 개념이 동시에 들어 있다. 교설자인 붓다 입장에서 보면 의식이 맞을 것 같고, 그것을 수행하는 입장에서 보면 의례라는 표현이 맞을 것 같다. 해서 의식과 의례의 관계에 대해 이사나 상·하위 개념으로 접근하기도 쉽지 않다. 하지만 일반적으로 의례와 의식을 동일하게 수용하고 있고, 의례보다 의식이 언중에게 친근하다고 생각되어 이 논변에서는 ‘의식’을 표제어로 삼는다. 하지만 의례와 의식을 정치하게 구분하지는 않는다. 해서 의식(또는 의례)과 그것의 절차와 방식 등을 담고 있는 의례 등이 이 글에서 논의되고 설명될 핵심이라고 할 수 있다.

그렇다면 의식과 의례라는 것에 대해 논의되어야 할 당위는 무엇인가. 당연 제일 먼

1) 『妙法蓮花經』(『大正藏』9, p.10上).

2) 宋賢珠, 「現代韓國佛教禮佛의 性格에 관한 研究」, 박사학위논문(서울대학교대학원, 1999), p.16.

3) 沈祥鉉, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 관한 研究」 박사학위논문(위덕대학교대학원, 2011), p.8.

4) 고영섭, 「한국의 근대화와 전통 불교의례의 변모」, 『佛敎學報』第55號(東國大學校 佛敎文化研究院, 2010), p.394, 주1.

저 드는 의문이라고 할 수 있다. 논제의 ‘불리성(不離性)’에는 의식과 의궤 사이에 ‘이산’(離散) 혹은 ‘분리’(分離)·‘괴리’(乖離)라는 양상이 존재하고 있다는 의미를 담고 있다. 이산은 흩어진 것일 테고, 분리는 나뉘지고, 괴리는 벗어나 있는 것이리라. 해서 이 논변은 의식과 의궤에는 이산되어서는 안 되는 것이 이산되어 있고, 괴리되어서는 안 되는 것이 괴리되어 있음에 대해 논의하는 기초로 전개될 것임은 더 이상 언급하지 않아도 될 것이라고 생각한다.

붓다의 교설은 경전에 담겨 있다. 붓다는 스스로가 실시한 교설을 재세 시에 정형화하는 과정을 승인하지 않았던 것 같다. 그 까닭에 붓다의 교설이 붓다 사후에 결집된 것은 불전에 전해지는 대로이다. 초기 교설은 붓다의 말씀을 주로 염송하며 정진하는 것이라고 할 수 있다. ‘법구경’이나 ‘숫타니파다’에서 확인할 수 있듯이 계송을 마음의 이정표로 삼아 염송하며 정진하였던 것이다.

그렇지만 대승불교가 발달하면서 불교의 수행과 신행은 새로운 양태를 보일 수밖에 없게 된다. 첫째 대승의 경전에는 다양한 불보살이 등장하게 되고, 그분들을 칭명하거나 칭하여 예경하고 참회함으로써 이전의 입장을 소멸할 수 있다는 교설이 등장한다. 그 결과 경전에서 설한 방법을 실천하는 염송법식이나 참회법식 등이 별도로 등장하게 된다. 둘째, 밀교 계통 경전에서 설하는 다라니를 수지하는 방법 등을 실천하는 작법을 편제한 의궤 등이 등장하게 된다는 것이다.

가령 『千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經』의 신묘장구다라니를 염송하기 위해 편찬된 것이 『千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼』이고, 이를 더욱 간략하게 한 의궤가 국내의 『오대진언집』이다. 또 『仁王護國般若波羅蜜多經』에서 설해진 다라니를 염송하기 위해 『仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌』나 『仁王般若念誦法』이 편찬되는 것이나, 『大毘盧遮那成佛神變加持經』에 설해진 공양법식에 의지하여 『攝大毘盧遮那成佛神變加持經入蓮華胎藏海會悲生曼荼羅廣大念誦儀軌供養方便會』가 생성되는 것이 그 예라고 할 수 있다.

그렇다면 이 글이 쓰일 명분은 무엇인가. 이제 이 점에 대해 논의하기로 한다. 붓다에 의해 교설이 설해진다. 그 교설은 청자에 의해 송출되고 대중의 인정 아래 합송되고 결집된다. 이후 구송으로 전해진 교설은 문자화된다. 문자화된 경전은 교설이 전부 기록된 것이므로 독송되는 데는 무리가 없을지 몰라도 교설에 의해 설해진 다라니 등을 집중 염송하는 데는 한계가 있게 마련이다. 밀교 이전의 경전 후반부 유통분에는 붓다의 교설을 들은 대중은 너무나 기쁜 나머지 춤을 추며 잘 받들어 지녀 실천했다고 한다. 환희용약하며 신수봉행하였다는 것이다.

하나 구체적으로 어떻게 실천하였는지는 명확하지 않다. 가령 『금강경』을 신수봉행 하였다면, 그 경전에서 강조하는, 아·인·중생·수자라는 넷의 ‘아’가 있다는 사상에 대하여 그것의 실체가 없다는 확고한 믿음을 일으킬 뿐만 아니라, 그것이 있다고 집착하는 이들에게 그렇지 않음을, 전해주었다는 생각도 없이 그것을 전해주었다고 이해할 수 있다. 여기에 별도의 행법이 있을 리 없다. 그렇지만 진언의 염송이나 수인(무드라)을 짓는 것[作法]을 통하여 삼매를 이루는 밀교에 이르면 이것으로 행법을 전지(傳持)할 수 없게 된다.

이러하여 일차적으로 경전에 설해진 방식을 별도로 모아 정리한 경궤나 의식을 위해 의궤를 편찬할 필요가 발생한다. 앞에서 간단히 언급하였듯이 경전과 경궤·의궤는 염송을 올바르게 할 수 있게 하고 공양을 올리는 예법을 바로 알 수 있게 한다. 경궤나 의궤는 대개 ‘~경궤’·‘~의궤’·‘~법’(法)·‘~의’(儀)라고 칭명되거나 제명된다. 이것들에는 염송하는 일종의 대사와 법식을 설명하는 지문과 그것을 그림으로 도시하기도 하는데, 의식이 진행되는 순서대로 편찬되어 있음은 당연하다.

의식은 의궤에 입각하여 설행되어야 한다. 마치 유가에서 제사 등을 봉행할 때 홀기에 의해 진행하듯이. 그렇다면 한국불교에서 의식과 의궤의 활용은 어떠한가. 논제에 ‘불리’가 천명되고 있는 것은, 한국불교 의식의 의궤라고 할 수 있는 ‘법요집’들에는 의궤적인 성격이 그리 많지 못하다는 것을 의미한다고 할 수 있다. 해서 의궤에 의해 봉행되어야 할 의식이 의문의 염송 위주로 설행되고 있다고 보인다. 어떤 연유인지 한국불교 의례자료에는 ‘의궤’ 또는 ‘의’, ‘법’보다 ‘의문’(儀文)·‘문’(文)만 표기되는 의궤가 적지 않게 나타난다.

해서 이 글에서는 의식과 의궤의 관계성 내지 의궤적인 부분이 생략되고 주로 의문만 전승되면서 발생하는 의식의 변이와 인식의 변화 등을 살펴봄에 있어, 고찰의 대상 의식을 예경과 송주, 공양과 시식으로 대분하여 통시적 과정과 공시적 상황을 비교하며 논의해보고자 한다. 이 같은 논변을 통해 의식은 원초경전을 바탕으로 한 경궤나 의궤 등에 의해 행해져야 하고, 그렇게 될 때 의식의 본질을 추구할 수 있음이 어느 정도 드러날 수 있을 것으로 생각된다. 논의를 위해 『대정대장경』과 『신찬만속장경』 등에 실린 주요 경전과 그 의궤, 그리고 국내에서 간행된 주요 의궤와 의문 등을 참고하고자 한다.

## II. 예경과 송주

예경(禮敬)은 공경한 마음으로 절을 하는 것이다. 보편의 삼보에게 예경할 때는 보례삼보라고 하지만 그 대상을 구체적으로 명기할 때, ‘예석가세존’과 같이 ‘예모모’<sup>5)</sup>로 표현하거나 ‘예조’<sup>6)</sup> 등으로 명기된다. 국내의 의문이나 의식에는 예경을 ‘예불’이라고 하여 불이나 보살 조사 등의 예경 대상을 엄격히 구분하여 표현하는 경우는 드문 것으로 보인다. 이런 까닭에 한국불교의 예불 자체나<sup>7)</sup> 그것의 역사적 변용에 관한 논의<sup>8)</sup>가 계속되고 있다.

송주(誦呪)는 다라니를 염송하는 의식이다. 여기서의 송주는 경전을 독송하는 독경 의식까지 포함하는 광의의 개념으로 사용하고 있음을 먼저 밝힌다. 밀교 계통의 경전에는 다라니를 염송하여 큰 가피를 받는다는 다라니의 공능이 설해져 있다. 그러므로 다라니를 염송하기 위해서는 다라니를 염송하는 방법을 알아야 한다.

예경과 송주가 의문과 의궤로 말미암아 어떻게 변형되고 어떻게 인식되는지 등을 알아보도록 하자.

### 1. 예경의식

그렇다면 예경을 ‘예불’이라고 할 때의 문제는 무엇이고, 예불이라고 칭해지는 한국 불교에서 그에 상응한 의궤라고 할 수 있는 의문과 현행 예불의식과의 차이는 무엇인가.

첫째 한국불교에는 ‘예불’이 하나의 의식으로 정착되어 있다. 현재 종단을 불문하고 ‘칠정례’라는 예불의식을 바탕으로 해당 사찰의 종조나 증흥조를 더해 조석으로 예경하는데, 이는 예불의 범주가 ‘예불보살조사’ 등으로 확장되고 있음을 알 수 있게 해준다. 통도사 『법요집』의 <예불문>에는 다음과 같은 예불이 나타나 있다.<sup>9)</sup>

지심귀명례 사바교주 석가모니불

5) 弘贊 編, 『禮佛儀式』(『대장신찬만속장경』 74, p.634).

6) 陳文富, 『佛門必備課誦本』(台中: 瑞成書局, 2006), p.127.

7) 宋賢珠, 앞의 논문. ; 이성운, 「예불의 의미와 행법」, 『정토학연구』 제16집(서울: 한국정토학회, 2011). ; 이성운, 「한국불교 일상예불의 명칭 문제」, 『보조사상』 제38집(서울: 보조사상연구원, 2012).

8) 김중명, 「한국 일상예불의 역사적 변용」, 『불교학연구』 제18호(서울: 불교학연구회, 2007).

9) 원산 도명, 『법요집』(양산: 통도사, 2012), pp.24-26.

- 아미타불
- 미륵존불
- 금강계단 - 자비보탑
- 불타야중
- 달마야중
- 문수사리 등 4보살
- 십대제자 등 천이백 제대아라한
- 역대전등 제대조사 등
- 남산종주 자장율사
- 승가야중

위 예불에서는 11정례를 하고 있는데, 이 통도사 <예불문>에서 아미타불·미륵존불·자비보탑·자장율사의 4정례를 제한 예불이 국내에 7정례로 널리 보급되어 있다. 하지만 이 같은 예경의례는 여타 국가의 불교에서 쉽게 찾아지지 않는다. 대만 불교에서 행해지는 『佛門必備課誦本』에는 ‘축성보불의규’(祝聖普佛儀規)에 석가모니불이나 약사불 아미타불 등에 예경하는 의문이 존재하고 있다. 이 의문은 의궤라고 할 수 있다. ‘석가문불성탄축의’라는 의식의 차서를 보면 다음과 같다.<sup>10)</sup>

- 一. 향찬(香讚, 계정진향)
- 二. 염송(念誦, 능엄주, 반야심경)
- 三. 찬게(讚偈, 불보찬)
- 四. 요념(繞念)
- 五. 배원(拜願)
- 六. 삼귀의(三歸依)

물론 이 예불의례는 2.8일, 2.15일, 4.8일, 12.8일의 붓다의 4대 성일에 행하는 예경이므로 한국불교의 일상예불과 같다고 말하기는 어렵다. 그렇다면 한국불교의 일상예불과 근접한 예불의례는 무엇이 있을까. 한국불교의 예불은 아침저녁에 행하는 일일의례이다. 한국불교와 비슷한 대승불교를 신봉하는 동아시아불교국가의 의궤에는 한국불교의 예불과 같은 형식을 찾아보기 어렵다. 왜인가. 『佛門必備課誦本』에서 볼 수 있듯

10) 陳文富, 앞의 책, pp.90-94.

이 의궤에 나타나는 의례는 대체로 특정일에 행하는 예불의례이고, 평소에 수지하는 의례는 좌선(坐禪)·풍경(諷經)·행발(行鉢)로 나타난다. 출가사문의 본분사는 수행이기 때문이라고 할 수 있다. 그렇다면 그들은 예불을 하지 않는가. 그것은 아니다. 불자라면 누구나 불당(법당)에 들어오면 향을 사르고 삼배를 올린다. 일종의 ‘보례삼보’라고 할 수 있다. 그 이후에 풍경을 하고 끝나면 정해진 순서에 의하여 마치는 것이다.<sup>11)</sup>

다시 예불을 살펴보자. 『佛門必備課誦本』 ‘축성보불의규’(祝聖普佛儀規)의 ‘배원’(拜願)편에는 석가성호에 12배를 하되 시간이 허락되지 않으면 6배를 하라고 하고 있다. 그리고 좌우의 문수사리와 보현보살, 미륵보살과 시방보살마하살에게는 3배를 하고 있다. 도합 18 혹은 24배의 절을 하고 있다. 일본 천태종 계통 사찰에서 아침 과송을 행할 때는, 먼저 시방법계상주불과 법과 승에 각 1배를 하고 있는데, 이는 한국불교의 예불에서 한 불보살에게는 균등하게 1배를 하고 있는 것과 같다. 다만 한국불교 예불에서는 7정례 이후에 유원의 축원을 할 뿐 여타의 송주의식 이후의 의식으로 행하고 있을 뿐이다. 그러므로 한국불교에서 말해지는 ‘3배’는 세 번 절을 하는 것이라고 하기보다 불보·법보·승보나 주존(主尊)과 좌우 보처존(補處尊)의 세 성인에게 각 1배의 절을 하는 것이라고 할 수 있다. 한국불교에는 특정일이라고 해서 석가세존에게 12배 또는 6배를 하지 않으며 불탄일에 8상례를 하는 경우는 있지만 이 또한 동일한 의미의 격을 가지고 있다고 보이지 않는다.

둘째, 한국불교 예불의문과 여타 불교국가의 의궤에 나타나는 구조상 차이를 비교해 보면 예경의 의미 등이 잘 드러난다. 한국불교 예불의문에 의궤적인 요소는 지극히 미미하다. 대한불교조계종의 『통일법요집』 <예경> 상단 칠정례에는 예경의 의미와 다음과 같은 방법을 설명해주고 있다. “집전자는 다게 또는 오분향계를 하되 음을 낮게 하고 계송이 끝나면 대중은 다 같이 운곡에 맞춰 합창한다. 그밖의 각단예불도 이에 준한다.”<sup>12)</sup> 그리고는 다게와 오분향계, 현향진언, 칠정례, 유원 발원이 보인다. ‘축성보불의규’의 6단계 의식 차서는 보이지 않는다. 굳이 비교될 수 있는 의식 차서로 ‘오분향계’를 ‘향찬’ 정도로 배대할 수 있다. ‘축성보불의규’는 염송과 찬탄이 더해지고 마지막 자삼귀의의 서원적인 발원으로 끝맺고 있지만 한국불교 예불은 유원의 축원적인 성격을 띠고 있다. ‘축성보불의규’는 4대 명절 때 행하는 예경의식이고 한국의 7정례 예불은 붓다에게만 예경하지 않고 불과 보살·성문·연각과 제대조사 등을 함께 매일 예경하는 일일의례라고 할 수 있다.

11) 曹洞宗宗務庁敎學部編, 『曹洞宗行持軌範』(東京: 曹洞宗宗務庁, 1988), p.10.

12) 대한불교조계종 포교원, 『통일법요집』(서울: 조계종출판사, 2003), p.43.

한국불교의 예불은 『석문의범』(1935)에서 대웅전과 각단으로 구별되어 정리되면서<sup>13)</sup> 예불이 단순히 단상의 특정 대상에게 예경하는 것이라고 이해하기 어려워졌다. 각 전각의 경우 각 전각에 모셔진 대상에게 예경을 하므로 별 문제가 없지만 대웅전의 경우 ‘향수해례·소예참례·오분향례·칠처구회례·사성례·강원상강례·대예참례·관음대예문례’의 8종의 예문이 제시되고 있다. 그런데 대웅전에는 대개 석가모니불이 주불로 모셔져 있으므로 각 전각에 모셔진 대상에 예경하듯이 행해져야 하지만 그렇지 못하다. 이는 현행 한국불교의 예불의식이 각 전각의 단 위에 모셔진 대상에 예경하는 의례라고 이해하기 어려운 점이다.

해서 논자는 이와 관련해 한국불교 예불을 상주예경과 소청예불로 나누고 있다. 상주예경은 불 재세 시의 예경이나 보례삼보, 봉안예불 등을 지칭하고, 소청예불은 신앙하는 불·보살을 불러 청해 예경을 드리는 예불로 현행 7정례와 예참의 예불·소청삼보예경 등을 의미한다고 논하였는데,<sup>14)</sup> 이 관점에 의하면 현행 7정례 혹은 여타 사찰에서 행하는 변이된 예불은 특정 불·보살이나 제대조사 등을 불러 청해 예경하는 일종의 예참예경이라고 할 수 있다.

예참예경은 참회하고 정진하기 위해 행해지는 참법에 등장하는 구조로 참법 의례에서 파생되었다고 보이지만 예불이라고 말해지므로 그 모습을 참법 의례에서 찾지 않고 있을 뿐이다. 참법은 소의경전에 등장하는 불·보살을 청해 예경하고 참회한 다음 발원하고 좌선으로 일실경계를 참구하는 수행의식이라고 할 수 있다. 중국불교의 대표적인 참법의례로 『법화삼매참의』가 있으며, 이 참법은 ‘① 嚴淨道場 ② 淨身 ③ 三業供養 ④ 奉請三寶 ⑤ 讚嘆三寶 ⑥ 禮佛 ⑦ 懺悔 ⑧ 行道旋遶 ⑨ 誦法華經 ⑩ 思惟一實境界’의 십법으로 이뤄진 참법 수행의례이다.<sup>15)</sup>

그렇지만 한국불교 대웅전 예불은 대개의 <예불문> 어디에도 별도의 설명이나 행법이 나타나지 않는다. 다시 말하면 현행 한국불교의 <예불문>은 예참의식에서 파생되었든 아니면 다른 의식에 의해 성립되었든 행법이 존재하지 않는 의문만 남아 행해지게 되었음을 알 수 있다. 그로 인해 예경에서 의미 있는 순서라고 할 수 있는 찬탄이 선행되지 못하고 있다. 대표적인 예불의례라고 할 수 있는 『禮佛儀式』에 의하면 주야 6시나 낮의 3시 아침저녁의 2시에 붓다의 수승한 공덕을 찬탄하고 공경하는 마음으로 참회 발원 회향 등의 5법을 알아야 복덕을 얻을 수 있다고 하고 있다. 먼저 향대에 이르러 몸을 바로

13) 안진호, 『석문의범』(경성: 만상회, 1935).

14) 이성운, 「예불의 의미와 행법」, 『정토학연구』 제16집(서울: 한국정토학회, 2011), pp.90-106.

15) 『法華三昧懺儀』(『大正藏』 46).

하고 사려하는 마음을 쉬고 눈으로는 존상을 우러르고 두 무릎을 땅에 대고 손에는 향로를 잡고 ‘계향정향해탈향 광명운대변법계 공양시방무량불 문향보훈증적멸’의 오분향 계송을 염송한다. 그런 다음 보례삼보를 한다.<sup>16)</sup>

○普禮三寶(先當讚德 隨禮何佛菩薩聖僧 依德而讚 然其讚詞 可取諸經論中偈頌 以為申歎 若其讚詞 不稱人稱德者 方可依經旨自述偈讚 今略取賢聖所集一百頌偈 以讚三寶 又凡為禮拜 必須先敬三寶 三寶是最勝吉祥 良祐福田 能消眾生業垢 却諸魔障 所作善事 皆獲成就也 讚佛云)

稽首一切出世間 三界最尊功德海 智者能燒煩惱垢 正覺我今歸命禮 (若能誦禮佛滅罪呪 然後禮之 大善 呪曰) 娑謨達奢(書何切)那吽(一) 菩陀俱致那吽(二) 烏吽(三)(二合) 戶嚕戶嚕(四) 悉馱噓者儂(五) 娑囉婆囉他(六) 娑達儂(七) 娑婆訶(寶幢勝經云 此呪十俱致諸佛所說 我今亦為憐愍一切眾生 持此呪者 能令一切嗔惡眾生 悉皆歡喜 若能日日三時誦呪禮拜者 勝禮千萬俱致諸佛功德 命終之後 得生西方無量壽佛國 又云 臨命終時 得諸佛來迎 未來賢劫千佛 一一皆得親承供養 但有人能常誦此呪者 最是不可思議也)

一心頂禮十方三世一切諸佛世尊(須五體投地 兩手迎空 示接佛足之相 乃運想云 能禮所禮性空寂 感應道交難思議 我此道場如帝珠 十方諸佛影現中 我身影現諸佛前 頭面接足歸命禮 若禮本師應云 釋迦如來影現中 禮餘佛菩薩聖僧 準上應改 讚法云)

稽首能拔生死險 普竭憂惱貪癡海 破彼塵勞罪業山 我今歸禮妙法寶

一心頂禮十方三世一切尊法(想云 真空法性如虛空 常住法寶難思議 我身影現法寶前 一心如法歸命禮。讚僧云)

이 의궤는 몸으로 절하는 자세와 마음으로 관상하는 방법과 입으로 염송하는 의문이 동시에 제공되고 있다. 불보에 절을 하고 난 다음 법보의 공덕을 관상하고 입으로 법을 찬탄하며 절을 한다. 이렇게 신구의 삼업으로 하는 행법이 정연하게 제시되어 있다. 각각의 불과 보살에게 예배를 하고 난 다음에는 참회·권청·수회·회향·발원의 오회(五悔)로 예불을 마치고 있다.

하지만 국내에 전승된 <예불문>에서는 이와 같은 행법이 있는 의궤를 찾기 어렵다. 의문만 전해지고 그것도 그 체계를 명확히 이해하기 어려워 예경에 대한 이해가 단순화되고 일반화되었다고 보인다.

16) 弘贊 編, 『禮佛儀式』(『대장신찬만속장경』 74), p.634.

## 2. 송주의식

한국불교에서 행해지는 대표적인 송경[주]의식은 ‘정구업진언·오방내외안위제신진언·개경계·개법장진언’이나<sup>17)</sup> 여기에 ‘봉청팔금강사보살·발원문’을 안위제신진언 다음에 더하는 정도이다.<sup>18)</sup>

하지만 간경도감에서 발행한 『금강경』에는 ‘금강경계청·정구업진언·안토지진언·보공양진언·청팔금강사보살·발원문·운하범·개경계’의 송경의식이 제시되고 있다.<sup>19)</sup> 이는 『梁朝傳大士頌金剛經』의 송경의식과 크게 다르지 않으며, 오히려 안위제신진언이 빠져 있고, 발원문이 팔금강사보살보다 선행하고 있는 『梁朝傳大士頌金剛經』의 그것보다 정교하다고 보인다. 15세기에만 하더라도 경전 송경의례가 분명하게 전해지고 있었지만 이후 송경의식이 아예 삭제된 채 출간되거나<sup>20)</sup> 개경계송만 간략히 남겨놓고 간행되기도 한다.<sup>21)</sup>

이 송경의식은 대체로 설주를 청하여 그분에게 공양하고 설주를 청하기 [계청(啓請)] 위해 예경하고 찬탄하고 발원하고 지극한 마음으로 설주와 설주의 본사를 칭명하는 의식이 제시된다. 현재 천수경의 신묘장구다라니 앞부분이 이에 해당된다. 하나 한국불교에서 송주의식은 위에서 언급하였듯이 점차 축소되거나 생략된다. 게다가 진언의 제목이나 계송 본문조차 변화되고 있다.

먼저 언급할 수 있는 것이 설주를 청하는 ‘안토지진언’이 ‘안위제신진언’으로 그 명칭이 변화의 길을 걷게 된다.<sup>22)</sup> 설주를 청하였으므로 설주에게 공양을 올려야 한다. 해서 간경도감 금강경에는 안토지진언 다음에 보공양진언이 시설되고 있다. 이와 유사한 『백의관음신주』에는 정구업진언·정신업진언·안토지진언의 송주절차가<sup>23)</sup> 제시되지만 보공양진언은 시설하지 않고 있다. 또 『대자관음경』에는 ‘참회계·삼귀계·개경계’만을 시설하여<sup>24)</sup> 지극히 현교적인 송경의식을 제시한다.

또 종파적으로 발전한 경전의 염송을 할 경우에는 차이가 나타난다. 정토종 계통의

17) 김동금, 『천지팔양신주경』(우리출판사, 1999), pp.5-6.

18) 김도원, 『금강반야바라밀경』(서울: 선문출판사, 1988), pp.7-10.

19) 『금강경』(1464, 영인본 대제각).

20) 석보산 편, 『금강반야바라밀경』(평창: 상원사/향천사, 1937).

21) 석청암 편, 『금강반야바라밀경』(성도선원, 1978).

22) 이성운, 『천수경, 의례로 읽다』(서울: 정우서적, 2011/2015), pp.46-56.

23) 『白衣觀音神呪』(香港: 흥아인쇄공사, 2006).

24) 『大字觀音經』(京都: 大八木興文堂, 1935/2004).

시종근행식에는 다음과 같은 송경절차가 제시되고 있다. 향을 사라 삼보를 청해 시방에 두루 계신 삼보께 예경한 다음 다시 시방의 여래와 석가여래, 아미타여래와 관음 세지보살과 제대보살이 이 도량에 드시기를 청한 다음 참회와 심념을 하고 개경계송을 염하고 무량수경의 1절을 염송하고 3념을 하고 아미타불의 본래 서원에 의지하여 속히 무생신을 얻도록 회향과 심념을 한다. 다시 무량수경의 한 절을 염송한다. (중략) 이렇게 하여 마지막에는 소청한 제불을 송불하는 것으로 송경의식이 마쳐진다.<sup>25)</sup>

송주를 할 때는 설주(說呪)해준 당해 불이나 보살을 청하여 이뤄지고 마지막에는 다시 청한 불이나 보살을 송불(送佛)함으로써 끝나게 됨을 알 수 있다. 하지만 한국불교의 송주의식에서 ‘송불의식’을 찾기는 어렵다. 해서 안토지진언이 안위제신진언이라고 명칭이 변해지고 공능 또한 신불을 청해 모시는 진언이 아니라 “오방의 모든 귀신들이 천수대다라니 읽는 소리를 들으면 모두 놀라서 두려운 마음으로 달아나게 되므로 신들을 편안히 위로해 주는 진언”<sup>26)</sup>이라고 이해하는 것이다.

이와 같이 차서와 공능 등에 대해 오해가 일어나게 된 것은 순전히 의궤에 바탕하지 않고 의문만 전승된 것과 명칭 등의 변화로 말미암아 문자의 1차적 의미로만 이해하는 데서 일어났다고 할 수 있다. 이 같은 변화는 개경계송의 왜곡으로 이어진다. 현재 한국 불교에서 활용되는 개경계송의 3구는 ‘아금문견득수지’(我今聞見得受持)이다. 하지만 간경도감 금강경이나 중국 일본 등지에서 활용되는 개경계 3구는 ‘아금견문득수지’(我今見聞得受持)이다. 국내본은 ‘견문’이 ‘문견’으로 도치되었다. 필자의 『천수경, 의궤로 읽다』<sup>27)</sup> 제외한 여타의 천수경이나 해설서에는 대체로 ‘문견’으로 이해하고 해설하고 있다.<sup>28)</sup>

한국불교의 개경계송 3구가 어떤 연유에서 ‘견문’이 ‘문견’으로 도치되었는지 아직 정확하게 규명되지는 않았다고 보인다. 다만 이를 어렴풋이나만 유추해 볼 수 있는 다음과 같은 해설을 만날 수 있다. “문견득수지는 불법을 듣고, 경전을 보고, 그래서 그것을 받아 지녀 확실히 내 것으로 만든다는 교육의 다섯 단계로 받아들일 수 있습니다.”<sup>29)</sup> 송주를 위해 설주를 청하는 의식(儀式)을 잠시 뒤로 미룬 채 - 아니면 의식을 무시한 채 -

25) 『時宗勤行式』(東京: 光輪閣), pp.1-30.

26) 오고산, 『불자수지독송경』(서울: 보련각, 1976/1982), p.26.

27) 이성운, 앞의 책, pp.57-63.

28) 정각, 『천수경연구』(서울: 운주사, 1996/1997), p.162. 원문은 ‘문견’으로 현실대로 표기하고 있으나 해설은 ‘보고 듣고’라고 견문로 풀고는 있다. 하나 여기서 보는 대상은 관음보살이므로 필자는 ‘뵈고(다라니를) 들어’로 이해한다. 이성운, 앞의 책, p.57.

29) 무비, 『천수경』(서울: 조계종출판사, 2005/2009), p.56.

자의적으로 해석하려는 데서 오지 않았을까 추측해 본다.

안토지진언에서 성현을 청해 뵙고 공양을 올리고 이제 다시 다라니를 청해 듣게 된다. 이 계송은 의례의 과정을 정확하게 묘사하고 있음을 알 수 있다. 안토지진언이 안위제신진언이 되고 오방내외안위제신진언이 되면서 그 의미도 변질되고 이후의 개경계송까지도 변하였을 뿐만 아니라 의식의 의미조차 달리 이해되고 실천되고 있다고 보인다. 의궤의 전승이 차지하는 비중이 자못 큼을 알 수 있다.

### Ⅲ. 시식과 공양

붓다는 재가자에게 보시를 실천하고 계율을 지니면 사후에 하늘나라에 태어난다고 가르친다. 물론 이는 방편시설이라고 할 수 있다. 선업이 무르익지 않은 재가자에게 깊은 수행을 가르치면 오히려 역효과를 낼 수 있기 때문이다. 이후 대승불교 시대에 이르면 출가 수행자나 재가 수행자를 막론하고 여섯 가지 바라밀을 실천할 것을 권하고 가르친다. 육바라밀이 그것이다. 육바라밀의 첫째는 바로 보시바라밀이다. 보시(dāna)는 ‘단나(檀那)’·‘타나(柁那)’·‘단(檀)’으로 음역되며, ‘시(施)’라고 의역되었다. 전통적으로 보시하는 것에는 재물과 진리, 두려움 없음의 세 가지가 있다고 하는데, 재물 가운데 음식을 베푸는 것을 시식이라고 한다. 시식이 보시의 첫째가 된 것은 일체 중생은 음식에 의지하여 몸과 목숨을 부지하기 때문이다. 밥을 먹지 못하면 7일이 지나지 않아 수명이 다한다. 해서 음식을 베푸는 것은 목숨을 베푸는 것이다.<sup>30)</sup>

공양(pūjanā)은 음식물·의복 등을 삼보나 스승·부모·망자 등에게 공급한다는 뜻이다. 공양은 몸으로 행하는 것이 중심이었고 후대에 순수한 정신적인 공양도 포함되었다. 공양의 종류와 방법, 공양의 대상 등은 경론마다 차이가 있다. 음식을 베푸는다는 시식의례와 음식을 공양한다는 공양의례는 의미의 유사성이 있고 전개 또한 크게 다르지 않다.

‘시아귀회(施餓鬼會, 食)’나 ‘불공(佛供)’ 등의 술어에서 알 수 있듯이 시식과 공양은 매개물(음식)은 같을지라도 대상과 방향에 따라 달리 불리고 있다. 그렇다고 시식과 공양이 반드시 ‘상(上)→하(下)’나 ‘하(下)→상(上)’의 입장에서만 쓰였다고 할 수는 없다. 『삼단시식문』의 예도 그렇고, 『수설유가집요시식단의(修設瑜伽集要施食壇儀)』의 “오로지 상주삼보님과 찰해의 만령과 역대조사 일체 성중님과 향하사 모든 유와 유현의 성

30) 失譯人名, 今附東晉錄, 『佛說食施獲五福報經』(『大正藏』2, p. 855), “一切衆生依食而立身命, 不得飯食不過七日奄忽壽終, 是故施食者則施命也.”

범계 공양 올리오니, 다 진향에 의지하여 널리 함께 공양합니다(專伸供養, 常住三寶, 刹海萬靈, 歷代祖師, 一切聖眾, 河沙品類, 幽顯聖凡. 悉仗真香, 普同供養)”나 ‘삼보시식(三寶施食)’이라는 표현이 이를 증명해 준다. 시식과 공양이 크게 구별돼 쓰이지 않고 있는 것이다. 하지만 이후의 한국불교 의례에는 시식과 공양이, 삼단(三段)의 소례의 위치에 따라 ‘상단불공(上壇佛供)’, ‘중단퇴공(中壇退[勸]供)’, ‘하단시식(下壇施食)’이라는 용어로 구분되어 정착되었다.<sup>31)</sup>

그렇다면 한국불교의 시식과 공양의례의 의문과 의례를 살펴보면 의례의 부전(不傳) 또는 불비(不備)로 인해 어떻게 의문이 변이되고 어떻게 인식이 변화되었는지를 알아보도록 하자.

## 1. 시식의식

음식을 베푼다고 할 때는 망자 혹은 아귀에게 행하는 의식을 뜻한다. 망자 가운데에서도 후손이 공양을 베푼 수 없는 배고픈 아귀들이 이에 해당된다고 할 수 있다. 불교의 시식의식은 막연히 아귀에게 음식을 베푸는 것이 아니라 『불설구발염구아귀다라니경(佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經)』이나 『불설구면연아귀다라니신주경(佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經)』의 “내가 마땅히 다라니의 힘으로써 방편을 구족하여 무량아귀와 바라문과 신신에게 음식을 베푼고, 여러 아귀에게 음식을 베푼 까닭으로”<sup>32)</sup> 아귀가 고통을 벗어나 천상에 가게 한다는 사상에 의거하며, 이에 근거한 『유가집요구아난다라니염구귀의경(瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經)』·『유가집요시식의례(瑜伽集要施食儀軌)』에 의거하여 행해진다. 한국불교에는 『증수선교시식의문(增修禪教施食儀文)』과 수록의례들이 전해져 현재의 관음시식과 같은 의식으로 시식의식이 행해졌다고 할 수 있다.<sup>33)</sup>

현재 한국불교 시식의식을 일별할 수 있는 문헌자료는 『석문의법』과 『통일법요집』이라고 할 수 있다. 의문은 전승되지만 의례가 부전되어 일어난 대표적인 문제로 ‘삼귀

31) 이성운, 「韓國佛教의 ‘施食儀’ 認識과 變形考察-『增修禪教施食儀文』의 受容과 理解를 中心으로-」, 『생사의례(供養)의 문화비교 연구발표회 자료집』(서울: 日本, 供養의 文化比較 研究會, 2008), pp.34-35.; 이성운, 「한국불교 의례체계 연구」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2012), pp.32-33.

32) 實叉難陀譯, 『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經』(『大正藏』 21, p.466上), “我當以此陀羅尼力 便得具足, 施於無量無數餓鬼及婆羅門并仙等食, 以我施諸餓鬼食故.”

33) 이성운, 「한국불교 시식의문의 성립과 특성」, 『불교학보』 제57호(서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2011).

의'의 차서, '삼단시식'의 오해, '파지옥계송의 명칭'에 대한 오인 등이 있다.

'삼귀의'라고 하면 삼보에 귀의하는 의식인데 시식의식에서의 삼귀의는 특정 영가가 중심이 되어 함께 초청한 법계 망혼을 불교에 귀의시키는 의식이다. 도량에 초청을 받은 이들은 오라고 해서 오기는 왔지만 이곳이 무엇을 하는 데인지를 모른다는 입장에서 친절하게 불법승 삼보를 일러주고 귀의하여 깨달음을 얻도록 하는 장치라고 할 수 있다. 『증수선교시식의문』나 <전시식(奠施食)><sup>34)</sup>에만 해도 등장하고 있지만 현대 『통일법요집』에는 초청영가를 봉송하고 상품상생을 발원한 다음에 삼귀의를 하고 있는데,<sup>35)</sup> 이곳에서 하는 삼귀의는 『화엄경』 정행품의 '자삼귀의'로 시식의식을 마친 대중들이 스스로 삼보에 귀의하며 믿음을 일으키기보다 서원을 하는 삼귀의를 한다.<sup>36)</sup>

'삼단시식'이라고 할 때 삼단(三壇)을 갖추고 육도를 원만히 닦아야 한다는 것에<sup>37)</sup> 대해 상중하 '삼단(三壇)을 갖추고 그 이치는 육도(六度)를 갖추고, 법도에 따라 수록재를 열게 되었음을 고하는 내용으로 이해하는 경우도 있다.<sup>38)</sup> 이는 재시·무외시·법시를 갖춰 해야 하고 육바라밀을 원만히 수행해야 한다는 것이다. 이 같은 양상은 현재의 시식에 의문만이 전해지고 의궤가 부전되는 데서 오는 오해라고 보인다.

지옥에 있는 존재들을 초청하기 위해 지옥을 깨는 계송과 진언을 염송할 때 '약인육요지 삼세일체불 응관법계성 일체유심조일체'<sup>39)</sup> 하는 '파지옥계'를 <관음시식>에서는 '화엄경 사구계/제일계'<sup>40)</sup>로 이해하여 그 의미를 축소하고 있는 것도 문제라고 할 수 있다.

『통일법요집』 등에 나타나는 <관음시식> 등 시식의식에서 신묘장구다라니(일명 대비주)를 염송하는 것은 '파지옥' 또는 '도량엄정'의 역할을 하고 있지만<sup>41)</sup> 결계로 이해하기도 한다.

34) 『增修禪教施食儀文』(『한국불교의례자료총서』 1, p.367). ; 「奠施食」, 『석문의법』 하, p.67.

35) 대한불교조계종 포교원, 앞의 책, p.353.

36) 自歸依佛 當願衆生 體解大道 發無上心: 스스로 부처님께 귀의하며, 중생들이 위없는 마음 내어 몸으로 대도 알기를 서원합니다. 自歸依法 當願衆生 深入經藏 智慧如海: 스스로 가르침에 귀의하며, 중생들이 바다 같은 지혜의 경장에 깊이 들기 원합니다. 自歸依僧 當願衆生 統理大衆 一切無闕: 스스로 승가에 귀의하며, 중생들이 일체 장애 없이 대중을 잘 인도하기 원합니다.

37) 『增修禪教施食儀文』(『한국불교의례자료총서』 1, p.363), “妙具三壇圓修六度.”

38) 연제영(미등), 『국행수록대제』(서울: 조계종출판사, 2010), p.42.

39) 『增修禪教施食儀文』(『한국불교의례자료총서』 1, p.365).

40) 대한불교조계종 포교원, 앞의 책, p.336.

41) 대비주의 이명이 '파악취다라니'이기도 하고, 『유가염구시식요집』에는 수록재 등에서와 같이 양지에 감로수를 문혀 도량의 사방에 뿌리기 위해 청수에 다라니를 혼하여 감로수로 만드는 공능을 갖고 있다.

시식의식은 삼업으로 행해진다. 손으로 인을 맺고 입으로는 진언을 염송하고, 생각은 관상을 하는 것이 그것인데, 진언 염송이 중심이 되어 설행되고 있다. 현재 시식의식에서 삼업 가운데 결인이 행해지는 의식은 영가를 초청해 목욕을 시키고 옷을 갈아입히는 관욕의식 정도라고 할 수 있을 것 같다.

시식의 핵심의식의 하나인 공양물을 변화하게 하는 사다라니 변공의식은 수인과 관상뿐만 아니라 ‘옴 밤’ 자 등을 허공에 쓰고 향수를 짓는 행위가 있지만 이 또한 행해지는 의식을 보기는 쉽지 않다.

위에서 간략하게 살펴본 시식의식에서의 오해는 순전히 의뢰가 전승되지 못한 데서 오는 것이라고밖에 할 수 없을 것 같다.

## 2. 공양의식

공양의식도 시식의식과 같이 공양물을 올리는 의식임은 분명하다. 붓다 재세 시의 공양은 공양을 올릴 이가 붓다를 청해 허락을 받으면 정해진 시간에 공양을 마련해 붓다와 그 제자들에게 올리면 되었다. 공양을 마친 후 붓다는 대중을 위해 법을 설했다. 하지만 붓다 입멸 후 재가 신자들은 생전의 붓다를 그리며 불탑에 공양을 올렸다. 이후 대승불교가 등장하여 다양한 붓다와 신중에 대한 신앙이 일어나면서 공양하는 방법이 체계화 되기에 이른다.

후대 밀교계통 경전인 『大毘盧遮那成佛神變加持經』이나 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』에 의한 공양법이 발달하였다. 불가사의는 『大毘盧遮那經供養次第法疏』의 「供養儀式品第三」에서 공양의식에 대해 자세하게 주석하고 있다.<sup>42)</sup> 하지만 기록이나 의문 등에 의하면 국내에서 유통되고 전해진 기록의 공양의례는 수륙의례라고 할 수 있다. 수륙의례는 시식의식에 맞춰진 것이지만 상위와 중위의 삼보와 제천을 청해 공양을 올리는 의식을 하고 있으므로 그러하다고 할 수 있다.

국내의 공양의식은 대체로 반불, 반승, 재승, 재공 등의 명칭으로 행해졌다. 한국불교에서의 공양의식 행법은 1496년 훈민정음으로 번역한 『진언권공』·『작법절차』 등에서 그 원형이 확인되며, 그것의 차례는 인도의 여섯 단계 귀빈접대 법식인 (1) 호신법(護身法), (2) 결계법(結界法), (3) 도량법(道場法), (4) 권청법(勸請法), (5) 결호법(結護法), (6) 공양법(供養法)을 참고할 수 있고 아울러 한국불교 공양의문에서 확인되는 차례는 ‘소청, 헌좌, 권공, 풍경, 표백’의 순서가 있다.<sup>43)</sup> 현재는 <삼보통청>으로 공양의식이 행해

42) 『大毘盧遮那經供養次第法疏』(『大正藏』 37, pp.798-803).

지고 있다. 공양의식으로서의 <삼보통청>은 수륙의례의 소청 표백의문에서 연유하고 있다고 할 수 있다.

그렇다면 현행 한국불교의 공양의식 또한 시식의식과 같이 『통일법요집』의 삼보통청을 대상으로 하여 의문과 의례의 문제로 인해 와전되거나 변이된 양태, 혹은 공양의식에 대한 인식의 변화 등을 찾아볼 필요가 있다.

『진언권공』·『작법절차』의 큰 차이는 소청의 유무이다. 공양을 올린 대상인 삼보와 제천, 아귀 등을 청하는 의식이 있느냐의 차이인데, 『진언권공』은 ‘정법계진언, 진공진언, 변식진언, 정식진언, 보공양진언, 향공양, 등공양, 화공양, 과공양, 다공양, 미공양, 운심공양계송과 진언, 삼정례, 퇴공진언’으로 진행된다. 공양을 진설하여 공양을 변식하고 육법공양과 운심공양을 한 다음 일체의 불법승 삼보에 절을 하고나서 공양을 물리는 것으로 공양의식이 완료된다. 다시 말하면 완결형의 의식이다. 그런데 이 <진언권공>이 <권공제반문>(1574)에서 <시왕권공>에 이은 <공양의식>에 편입되기<sup>44)</sup> 시작하여 18세기 초반의 해인사 『제반문』(1719)에까지 <진언권공>의 기본 구조는 유지되지만 완결성이 사라지게 된다. 『작법귀감』(1826)에 이르면 <진언권공>은 <기성가지>라고 하여 현재와 같은 양태로 나타나며, <진언권공>의 진공진언·변식진언·출생공양진언·정식진언과 공양주가 더해지는 의식은 운심계송과 더불어 간략히 행해지는 의식으로 이해되었다. 20세기의 『대각교의식』(1927)<sup>45)</sup>이나 『석문의범』에 이르면 사다라니와 <진언권공>의 원 의식진언들이 별 의심 없이 더해져서 활용되고 있다.<sup>46)</sup>

이 같은 양상은 이후 다양한 의미의 변주를 갖게 하였다. 구체적으로 보면 상위의 삼보에게 공양을 올릴 때 행해지는 변공의 진언은 변식진언·출생공양진언·정식진언에 불과하였지만 이후에는 감로수진언·수륜관진언·유해진언의 사다라니가 활용되었다. 이 사다라니는 하위의 존재들을 위해 행해지는 변공의식용 진언으로 행해졌지만 현재 상하위의 구별 없이 활용되고 있다.<sup>47)</sup>

공양을 하려면 공양하는 공양물을 하나하나 올리는 육법공양, 오공양, 사공양이 제시되고 있는데, 육법공양을 ‘향등화과다미’(香燈花果茶米)<sup>48)</sup>의 여섯을 올리므로 육법공양이라고 한다면 오(五)공양은 ‘향등다과미’(香燈茶果米)<sup>49)</sup>인가. 육법공양은 변식의

43) 이성운, 앞의 논문 「한국불교 의례체계 연구」, p.101.

44) 『勸供諸般文』(『한국불교의례자료총서』 1, 1574, pp.662-663).

45) 용성 편, 『대각교의식』(『용성전서』 8).

46) 안진호, 앞의 책, pp.5-6.

47) 대한불교조계종 포교원, 앞의 책, pp.131-132.

48) 巨璇 撰, 『作法龜鑑』(『한국불교의례자료총서』 3, 1826, p.379).

가지 이후 행하는 것으로 상황에 따라 다섯 또는 넷으로 거행한다고 하고 있지만<sup>50)</sup> 그것이 단순히 공양품목의 ‘향등다과미’를 지칭하는 것인지, 아니면 사(四)공양은 어떤 공양물을 의미하는 것인지 명확하게 밝혀지지 않았다. ‘향등다과미’라고 할 때 육법에서 ‘화’공양이 빠지고 있는데, 왜 그러한지 의견이 분분하다. 상단의 삼보에게 육법공양, 중단의 신중에게 오신공양이라고 설명하기도 하지만 설득력이 약하다고 보인다. 『蘇悉地羯羅經』에서 언급하는 塗香(持戒)·花鬘(布施)·燒香(精進)·飲食(禪定)·燃燈(智慧) 등의 오종공양을 지칭하는지, 아니면 『大日經義釋』의 香花·合掌·慈悲·運心 등의 사종공양을 지칭하는지도 명확하지 않다. ‘향화계’의식의 향화에서 나머지 공양물이 출생하여 행해지는 의미에서 그러한지도 명쾌하게 밝혀놓은 근래의 한국불교 의례는 찾아보기 어렵다.

현 삼보통청은 수륙의례에서 차용된 형식과 의문이라 <진언권공>과 달리 소청을 한 다음 좌석을 바치고 공양을 올린다. 그렇지만 소청을 하였지만 ‘송불’과 같은 봉송의식은 생략되었다. 공양 때마다 청하기만 한다. 봉송을 하지 않는 연유는 부분만을 채용하면서 발생한 문제라고 할 수 있을 것 같다.

시식의식은 수륙의례라도 있지만 공양의식은 수륙의례의 상·중위 공양의식밖에 없다 보니 그 양태와 형식, 그리고 의미를 찾기는 어렵다. 현재 한국불교의 공양의식은 공양물을 단에 진설하는 것으로 이뤄진다. 육법공양이라고 해서 선행하기도 하지만 의문이나 의례에 보이는 차서는 변식의식이 이뤄지고 난 다음에 행해진다. 그러므로 초파일 등에 행하는 육법공양은 진설의 육법공양이라고 할 수 있다.

#### IV. 정리와 여지

인간들의 세계에 다양하게 존재하는 각각의 존재들은 서로서로 다양한 관계를 맺게 된다. 의례는 거기서 시작된다. 특히 종교는 그 존재의 지극한 끝에 있는 교조[佛: 法身]와 만나는 독특한 관계를 가지고 있다. 해서 그 관계를 맺는 모습에서 의례가 발생한다. 다양한 붓다가 등장하는 대승불교에 이르면 그 관계는 복잡해지고 각각의 성현들을 찬탄하고 칭명하면서 귀의하며 종교적 목적을 추구한다. 여기에는 예경이 있고, 교조의 가르침을 따르며 가르침을 깨닫고자 하는 송주와 같은 일상의 의식도 있다. 예경과 송주

49) 안진호, 앞의 책, p.31.

50) 巨璇撰, 『作法龜鑑』(『한국불교의례자료총서』 3, 1826, p.379上), “或五或四見機舉之.”

는 스스로 깨달아가는 과정이라고 할 수 있다.

스스로 진리를 깨달은 불교인들은 다른 이들과 나와 다르지 않다는 인식에서 다른 이들도 자신과 같이 깨달을 수 있도록 이끌어가고자 서원한다. 스스로 깨닫는 것을 자리(自利)로서 ‘상구보리’(上求菩提)라고 한다면 남을 깨닫게 하는 것은 이타(利他)로서 ‘하화중생’(下化衆生)으로 언표 된다. 이와 같이 깨달음의 추구하고 전파라는 불교도의 삶은 의식으로 형식화 된다. 이 글에서 다룬 한국불교의 예경과 송주, 시식과 공양 의식의 방법은 의문이나 의궤 등으로 일차 전해지고, 행법들은 현장의 스님들이 스승으로부터 전승받아 실천되고 있다. 한국불교 의식의 의문과 역사적인 과정 등을 살펴보니 행법이 전해지는 의궤의 전승은 지극히 미미하고 행법은 생략되거나 전승된 스님들마다 차이가 존재하고 있다. 위의 논의를 중심으로 간략히 정리해 보면 다음과 같다.

예불의 예경의식으로 발달한 7정례는 참법의 양상과 유사하고 제대로 된 의궤가 없이 전승되어 그 체계를 명확히 밝히기 어렵다. 또 송주의 사전의식도 15세기 금강경 등에서 확인되는 송경의식이 전승되지 못하고, 그냥 제목부터 독경해나거나 간단하게 몇 진언 또는 개경계송만을 염송하는 것으로 한정되고 있다.

시식의식은 원초경전과 의궤가 명확히 존재하고, 또 국내에 전해져 시식의 대상을 초청하고 그들에게 시식하여 그들로 하여금 깨닫도록 하고 있지만 현재에는 의문만 간략히 전해지면서 의식의 하나하나에 대한 명칭과 이해가 달라지고 있음을 볼 수 있다. 공양의식의 경우 <진언권공>과 <작법절차>가 공능이 같지 않건만 서로 융합되어 그 의미가 잘 해명되지 못한 부분이 적지 않다. 육법공양·오공양·사공양이라고 하는 것을 단순히 공양물의 종류로 설명하거나 상중하의 의미로 이해하기도 하지만 동의하기 어려운 점이 있다.

현재 한국불교에 전승된 많지 않은 수륙의궤 등에는 비교적 상세하게 진언과 수인 등이 전해지고 있으나 활용되는 의식은 관육의식 정도이다. 또 관상은 소멸되었다고 할 정도로 행하라는 의궤를 찾을 길이 없다. 현재의 한국불교 의식의문은 원초경전 내지 원형 의궤와는 적지 않는 거리가 있으며, 의미와 양태의 변질은 적지 않다. 그 까닭은 의식의大本인 의궤가 없이 소리 중심의 의문으로만 전해진 데서 오지 않았을까 한다. 의식의 본질을 바로 알고 의식을 설행하기 위해서는 각 의식의 하나하나에 담긴 의미와 실천방법을 찾아 실천할 필요가 있다. 의궤를 바탕으로 하지 않고 의문으로만 의식이 오랫동안 설행되며 수인법이나 관상법이 사라지고 진언염송으로만 행해지면 종교성까지도 감소될 것이다. 해서 의식은 의궤를 떠나 성립되기는 어렵다고 하겠다.

## 〈참고문헌〉

### 1. 원전

- 『勸供諸般文』, 『한국불교의례자료총서』 1.  
『大毘盧遮那經供養次第法疏』, 『大正藏』 37.  
『大字觀音經』, 京都: 大八木興文堂, 1935/2004.  
『妙法蓮花經』, 『大正藏』 9.  
『法華三昧懺儀』, 『大正藏』 46.  
『白衣觀音神呪』, 香港: 흥아인쇄공사, 2006.  
『佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經』, 『大正藏』 21.  
『佛說食施獲五福報經』, 『大正藏』 2.  
『時宗勤行式』, 東京: 光輪閣  
『禮佛儀式』, 『대장신찬만속장경』 74.  
용성 편, 『대각교의식』, 『용성진서』 8.  
『作法龜鑑』, 『大正藏』 3.  
『增修禪教施食儀文』, 『한국불교의례자료총서』 1.  
『曹洞宗行持軌範』, 東京: 曹洞宗務庁, 1988.

### 2. 단행본

- 김도원, 『금강반야바라밀경』, 서울: 선문출판사, 1988.  
김동금, 『천지팔양신주경』, 우리출판사, 1999.  
대한불교조계종 포교원, 『통일법요집』, 조계종출판사, 2003.  
무비, 『천수경』, 서울: 조계종출판사, 2005/2009.  
석보산 편, 『금강반야바라밀경』, 평창: 상원사/향천사, 1937.  
석청암 편, 『금강반야바라밀경』, 성도선원, 1978.  
안진호, 『석문의범』 하, 경성: 만상회, 1935.  
연제영(미등), 『국행수륙대재』, 서울: 조계종출판사, 2010.

- 오고산, 『불자수지독송경』, 서울: 보림각, 1976/1982.  
 원산 도명, 『법요집』, 양산: 통도사, 2012.  
 이성운, 『천수경, 의례로 읽다』, 서울: 정우서적, 2011/2015.  
 정각, 『천수경연구』, 서울: 운주사, 1996/1997.

陳文富, 『佛門必備課誦本』, 台中: 瑞成書局, 2006.

### 3. 논문

- 고영섭, 「한국의 근대화와 전통 불교의례의 변모」, 『佛教學報』 第55號, 東國大學校 佛敎文化研究院, 2010, pp.391-431.  
 김종명, 「한국 일상예불의 역사적 변용」, 『불교학연구』 제18호, 서울: 불교학연구회, 2007, pp.149-181.  
 宋賢珠, 「現代 韓國佛敎 禮佛의 性格에 關한 研究」, 박사학위논문, 서울대학교대학원, 1999.  
 沈祥鉉, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 關한 研究」, 박사학위논문, 위덕대학교대학원, 2011.  
 이성운, 「한국불교 의례체계 연구」, 박사학위논문, 동국대학교대학원, 2012.  
 \_\_\_\_\_, 「한국불교 일상예불의 명칭 문제」, 『보조사상』 제38집, 서울: 보조사상연구원, 2012, pp.97-129.  
 \_\_\_\_\_, 「예불의 의미와 행법」, 『정토학연구』 제16집, 서울: 한국정토학회, 2011, pp.85-112.  
 \_\_\_\_\_, 「한국불교 시식의문의 성립과 특성」, 『불교학보』 제57호, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2011, pp.181-206.

&lt;Abstracts&gt;

## **Inseparability of the ritual from its protocol in Buddhism**

Lee, Sung-Woon

This writing considers the limitation of the ritual caused by the absence of its protocol in Korean Buddhism. The current main devotional ritual for worship in Korean Buddhism, Chiljeongrye(七頂禮, Sevenfold worshipping with one's head touching the ground) is similar to Chambeop(懺法, Confessional ritual), but it is difficult to clarify its system. Because Songju(誦呪, Reciting dhāraṇ) does not have a preliminary ritual of reading sutras, which is identified in the 15th-century edition of the Diamond Sūtra, it shows such limited performance as reading sūtras from its title, or reciting sūtras in contemplation, or simple dhāraṇ for its preliminary ritual.

The ritual for Sisik(施食, holding a banquet) had its original sūtra and protocol clearly defined upon introduction into Korea, which involved inviting the parties to a banquet to make them enlightened. However, the ritual program has now been passed down only briefly and each name and the understanding required for the rituals has changed. In the case of the offering ceremony, although Jineongweongong(眞言勸供, Invitation to offerings by chanting dhāraṇ) and Jakbeobjeolcha(作法節次, Procedure for the rules of conduct) have different effects on each other, many of their meanings are inexplicable because they are mixed up and confused. There is no systematic understanding because the six offerings, the five offerings, and the four offerings are explained to be the kinds of items for offering, or the higher, the middle, and the lower, respectively.

This may be because the rituals have an oral tradition rather than a written ritual protocol. We should perform the ceremony according to the true meaning of each ritual in order to perform it with the correct understanding. Therefore, in Buddhism, it is impossible to separate a ritual from its protocol.

• Keywords

the ritual, the ritual protocol, the ritual oration, inseparability, seeing off Buddha(送佛),  
the protocol of sūtra(經軌)

논문접수일: 2017년 2월 20일, 심사완료일: 2017년 2월 27일,  
게재확정일: 2017년 3월 16일.

K C I

КСІ