

한국불교의식의 특성

— 상황논리의 역동과 한계

이성운
동국대 불교학부 강사

- I. 緒言
- II. 역동적 수용과 발화
 - 1. 예경의 변모
 - 2. 다일(多一)의 교유
 - 3. 회삼의 발화
- III. 의미의 과잉과 변주
 - 1. 상하의 혼효
 - 2. 광략의 미분
 - 3. 명칭의 변주
- IV. 結語

이 글은 동아시아불교에 있어서의 한국불교의례의 특성을 살펴보는 데 목적이 있다. 동아시아에 있어서의 불교는 사실상 국가불교라고 할 수 있으므로, 국태민안(國泰民安)과 국왕수복(國王壽福)을 기원하는 의례를 행하는 것이 주요한 임무였다고 할 수 있다.

하지만 한국불교는 역불의 조선시대를 지나며 그 위치를 상실하게 되며, 의례에 있어서도 적지 않은 변화를 가져 온다. 그래서 이 글에서는 한국불교의 주요 의례라고 할 수 있는 <일상예경> <관음시식> <삼보통청>의 변화를 통해 한국불교의례가 동아시아불교와의 어떤 차이와 특성이 있는지를 살펴보았다.

<Ⅱ. 역동적 수용과 발화>에서는 상황논리의 역동적인 측면에 주목하였다. 7정례 조석 예경의 새로운 탄생에 대해 ‘1. 예경의 변모’라는 제목 아래, 시대적인 상황에 의거하여 새로운 의식을 역동적으로 창안한 점을 언급하였고, ‘2. 다일(多一)의 교용’에서는 일체 아귀중생을 구원하는 시식(施食)을 제사의식의 관음시식으로 수용하며 동시에 일체 무주고혼(無主孤魂)을 추천(追薦)하는 다와 일이 교섭 융합하는 면에

대해 기술하였고, 제행(諸行)의 이치를 설파하는 법보시에서 반야 열반 법화 경전의 계송을 활용하는 모습을 ‘3. 회삼의 발화’라는 이름으로 정리하였다.

<Ⅲ. 의미의 과잉과 변주>에서는 지나치게 역동적인 상황논리가 빚어내는 한계에 대해 세 가지 항목으로 정리하였다. ‘1. 상하의 혼효’는 상단과 하단에 활용되는 공양물을 변화시키는 진언의 차이가 무화된 문제를 지적하였고, ‘2. 광략의 미분’에서는 상황을 의미하는 광략을 한꺼번에 모두 실행하는 의례의 중복을 지적하였다. ‘3. 명칭의 변주’에서는, ‘예불’과 같은 특정 의식을 전체의식[조모송주]의 대표적인 명칭으로 사용되는 점과 시련절차 등의 변화 수용된 것들을 논파하였다.

의례는 생물처럼 시대에 따라 변화되고 변용되면서, 의례를 수행하는 대중들로 하여금 그들의 목표지로 이끌어 주는 역할을 수행한다. 그러므로 한국불교의례의 형성과 특성들을 제대로 파악할 필요가 있으며, 의례의 의미에 대한 바른 이해를 위한 한글 번역이 절실하며, 그 같은 기본적인 바탕 위에서 의례가 봉행되어야 본래의 목적을 달성할 수 있으며, 또 새로운 시대에 맞는 의례를 생성해 낼 수 있다는 견해로 결론을 맺고 있다.

• 주제어

일상예경, 관음시식, 삼보통청, 제행(諸行), 변공(變供)

론으로 들어갈 것이다. 결국 이 글의 논의는 한국불교의례의 바람직한 개선방향과 수찬(修纂)의 한 단서를 제공할 수 있을 것으로 본다.

1. 형성의 특성

한국의 불교의례는 국내에서 자생한 것도 없지 않지만²⁾ 대개 중국으로부터 불교와 불교문화가 전래되면서 함께 전해졌다고 할 수 있다. 가령 수륙법회 의문은 수입되었다고 할 수 있지만 영산재 의식은 한국 안에서 생성되었다고 할 수 있다.

의례 가운데 예경과 반승(재승)의례는 초기 인도 불교에서부터의 모습이며, ‘공덕을 통한 현세구복’ 내지 ‘업의 청정을 통한 정토왕생의 회구’³⁾ 개별적인 의례의 모습을 다분히 지니고 있다. 하지만 중국불교에 수용된 불교의례는 수복성취와 사후왕생의 발원이라는 개인적인 성격에 국가의 위기극복이나 국왕의 축수기원을 대행하는 사제적인 성격을 안은 국가의례의 기능을 하고 있다고 할 수 있다.

불교의례가 국가의례의 성격을 갖게 되는 것은 이미 동아시아에 불교가 수용되는 과정상 필연적일 수밖에 없을 것 같다. 국가로부터 출가를 승인받고 도첩을 받아야 온전한 승려로 역할을 할 수 있다는 것 자체가 이미 불교수행자가 국가에 예속되었음을 의미하고 있다고 할 수 있기 때문이다. 국가에 소속된 승려들이 국태민안(國泰民安)과 국왕수복(國王壽福)을 위해 기원하는 의례를 행하는 것은 고대사회에서

I. 緒言

의례나 의식의 개념이나 범주, 분류 등 개론적인 이야기는 하지 않으려고 한다. 첫째는 제한된 지면 때문이고, 둘째는 이미 그와 같은 것들은 적지 않게 다뤄졌다고 보기 때문이다. 그간 의례와 의식에 대한 논변(論辯)들은 대체로 사적(史的) 전개 혹은 의례의 문화현상(文化現狀)에 대한 접근이 주를 이뤄 왔다. 그러다 보니 의례와 의식의 철학적 의미보다는 전통이라는 미명과 설행되고 있다는 현실론 앞에¹⁾ 현재적 이해와 그 인식의 벽을 넘는 데 적지 않은 한계가 있었다고 할 수 있다.

먼저 한국불교의례 형성의 특성이나 과정과 문제들을 개괄하고 본

1) 명법, 「불교의례의 문제와 개선방향」(〈불교평론〉 54집, 만해사상실천선양회, 2013, p.148.)에서 기존의 불교의례가 계속 시행되는 가장 큰 이유는 실제로 불교 현장, 즉 사찰에서 전통적인 의례 때문에 문제가 되거나 불이익을 겪은 일이 없다는 점을 지적하고 있다.

2) 불교가 전파되면서 그 지역의 신앙과 습합되는 모습이 나타나는 것은 자연스러운 일인데 의례 의식적인 측면에서는 큰 변화가 없다고 할 수 있다.

3) 正覺(문상련), 『한국의 불교의례-상용의례를 중심으로』(운주사, 2001), p.20.

는 지극히 당연한 일이라고 하겠다.

가령, 천자의 생일 등 축수의식은 개원사에서 행하고 국기(國忌)의 법요는 용흥사에서 행하여 개원사는 국가 축전의 의식을 집행하는 도량으로 지정되는데,⁴⁾ 이는 불교의례의 성격을 분명히 밝혀 준다. 그러므로 (1) 국가적 색채가 강하고 (2) 종파적인 차이가 거의 없으며 (3) 교단의 발전과 더불어 심히 복잡화되고 (4) 본래의 목적을 잃고 기도를 주로 하였다.⁵⁾고 하는 당대불교의 특색은 한국불교의례에 적용해도 큰 무리가 없을 것이다.

4세기말 불교가 공인된 우리의 경우 본격적으로 불교의례가 정착된 시기는 백고좌 인왕법회가 열리기 시작하는 7세 중엽이라고 할 수 있다. 한국불교의 초전기에는 재래의 토속신앙의례에서 점차 개인적인 내성(內省)생활의 실천규범 혹은 팔관재회로 전개되거나 인왕백고좌와 같이 국가적 대소사를 불교의례의 영위력(靈威力)에 의지하려는 국가적 차원의 불교의례로 발전해 갔다고⁶⁾ 보인다.

고려시대에 열린 83종 1038회 이상의 법회와 도량은 반야바라밀을 성취하여 번뇌를 소멸하고 외적의 침입을 물리치고 천재지변 등 내우를 극복하려는 목적으로 개설되었는데,⁷⁾ 이는 국가불교의 전형을 그대로 보여주고 있다. 이같은 모습은 억불정책을 펼친 조선시대에도 예외 없이 진행된다. 국가불교의 형식으로 행해지는 불교의례는 국가의 전의 형식을 따르게 되므로 엄격한 형식을 가질 수밖에 없다. 그렇다

4) 鎌田茂雄 著, 鄭舜日 譯, 『中國佛教史』(경서원, 1985/1992), p.184.

5) 鎌田茂雄 著, 위의 책, p.191.; 大谷光照, 『唐代の佛教儀禮』(1937), pp.7-10.

6) 홍윤식, 「삼국시대의 불교신앙의례」, 『한국불교사상사』(원불교사상연구원, 1975), pp.134-146.

7) 서윤길, 『한국불교사상사』(운주사, 2006), pp.548-549.

보니 법회를 열게되는 연유를 아뢰며 재자의 원망을 담는 소문은⁸⁾ 정연한 문장과 체계적인 의례 구성의 형식을 갖게 된다.

그렇지만 국가불교의 위상을 잃어가기 시작하는 16세기 중반 이후에 이르면 불교의례는 적지않은 타격을 입고 축소와 변형의 길을 걷는다. 의례의 의뢰 주체가 대중으로 옮겨가게 되면 의례의 변화는 당연하다고 할 수 있다. 이 과정에 한국불교의례는 그 어떤 체계적인 질서와 규거에 의해 변모했는가, 아니면 현실적인 이해를 바탕으로 그 모습을 드러냈는가 하는 물음을 아래 이 글은 전개될 것이다.

2. 형성의 과정과 문제

『불교평론』54집에는 “불교의례 이대로 좋은가”라는 주제 아래 「종교에서 의례의 의미와 기능」(송현주); 「불교의례의 발생과 동아시아적 전개」(문을식); 「한국불교의례의 형성과 특성」(이성운); 「의례의 내용은 교리와 합치하는가」(태경); 「불교의례 한글화 원칙과 지향점」(이도흠); 「근대불교의 의례개혁론과 불교대중화」(한상길); 「불교의례의 문제와 개선방향」(명법) 등 7편의 논문이 연재돼 있고 나름의 견해들이 드러나 있다. 서재영은 동 특집의 권두언〈고양이 뭉기와 불교의례〉에서 현실적 필요성에 의해 형성된 의례가 그 필요성이 소멸된 이후에도 의례로 남아 관습화 되고 있음을 비판하며, 현대적이고 창조적인 의례의 탄생을 언급한다.⁹⁾ 이는 “동아시아 불교에 있어서 한국불

8) 『동문선』 110권-114권에 실린 200여 편 이상의 제문 축문 소문 도량문 등은 국가불교의례의 성격과 의례의 엄격성을 보여 준다고 할 수 있다.

9) 서재영, 「고양이 뭉기와 불교의례」, 『불교평론』54호(만해사상실천선양회, 2013),

교의례”를 논의하는데 의미있는 참고가 된다고 할 수 있다.

논자는 위의 특집 중 「한국불교의례의 형성과 특성」¹⁰⁾이라는 논제 아래 한국불교의 주요 의례인 삼보통청과 관음시식에 대해 형성과정, 특성과 문제를 진단하였다. 위 논문에서 한국불교의 시식의식이라고 할 수 있는 〈관음시식〉을 10분과하여 유래와 형성과정의 특성을 밝혔고, 공양의식이라고 할 수 있는 〈삼보통청〉을 6분과하여 유래와 형성 과정을 밝혔다.

그리고 〈관음시식〉의 특성과 문제로는 첫째, 시식의식의 주(主) 거불이 변형되었고, 둘째, 법시의 변화가 일어났음을 언급하며, 개선점으로 시식의 일차 대상이, 특정영가인지 불특정다수 영가인지 분명해질 필요가 있고, 소청 시식 봉송의 차서(次序)가 명확해져야 하며, 의례에 대한 진실한 믿음이 전제되지 않으면 안 되고, 의식 봉행을 할 때는 진언염송·관상(觀想)·수인 등 삼업이 동반되어야 한다는 것을 지적했다.

또 〈삼보통청〉의 특성과 문제로는 첫째, 청사의 말구와 함께 창해 지는 현재의 ‘나무불타부중광림법회’ 거불의 모순을 언급하며, 수정되고 시정되어야 할 것으로 진단하였고, 둘째, 헌좌와 착좌 때 행하는 찬탄과 청원의 문제에 대한 원망의 피아를 분명히 할 필요가 있다고 하였다. 셋째, 상중하단에서 변별되던 진언변공의 획일화를 지양해야 하고, 넷째는 발원을 하고 원성취진언을 염송할 것을 언급했다. 다섯째는 보궐할 내용 없는 보궐진언을 지양하고 풍송을 복원해야 하며, 여섯째는

pp.2-6.

10) 이성운, 「한국불교의례의 형성과 특성」, 『불교평론』54호(만해사상실천선양회, 2013), pp.54-73.

체계적인 축원이 아되어야 할 것으로 보았다.

논자가 위 줄고를 간략히 소개한 의도는 다른 것이 아니다. 오늘 언급할 한국불교의례의 특성과 앞의 논문은 전후 인과적이라고 할 수 있기 때문이다. 그래서 위 논문에서 다뤘던 논점을 새로 다루지 않고 전제로 하기 때문이다. 한국불교의례의 형성과정과 문제의식을 전제하지 않고 한국불교의례의 특성을 찾으려면 다시 우리의 전통의문들을 피곤하게 되밧아야 할 것이기 때문이다.

3. 논의의 범주와 방법

논자는 앞에서 논자의 이전 논고에서 다뤘던 〈관음시식〉과 〈삼보통청〉의 형성과정과 문제를 주요 참고로 삼고, 동아시아 불교권인 중국 불교와 일본불교의 그것과 어떻게 다르고 같은지를 비교하며 변모의 원인들을 짚어보며 한국불교특성을 살펴볼 것이다.

논의의 범주로 일반적인 의례 분류인 자행(自行)의례와 타행(他行)의례에서¹¹⁾ 불 때 자발적 의례의 대표적인 의례로는 예경과 송주의례가 있고, 의뢰자의 청에 의해 행해지는 타행의례로는 공양 시식의례 등이 있다.¹²⁾ 물론 자행의례와 타행의례의 형식을 가지고 있다고 하더라도 불교의 회향사상 상 분명하게 나뉘지기는 어렵다고 할 수 있다.

그러므로 이 글에서는 자발적 의례와 대행적인 의례를 한정해 이 글이 추구하는 동아시아불교에 있어서의 한국불교의례의 특성을 찾아볼

11) 藤井正雄, 『佛教の儀禮』(東京: 東京書籍, 1983), p.8.

12) 朴世敏, 「韓國佛教儀禮資料叢書解題」, HR1(三聖庵, 1993, pp.11-12.

것이다. 이를 위해 한중일불교의 예경 송주의례와 시식의례 등의 의문(儀文)에서 변모되어 가는 한국불교의 의문에 담겨 있는 인식과 사상을 찾아보는 데 중점을 두고자 한다.

한국불교의례의 의문은 현행 의례와 이전 의례의 의문을 통시적으로 공람하지만,¹³⁾ 중국불교나 일본불교의 그것은 『中國の佛教儀禮』¹⁴⁾나 각 종파와 사원에서 간행된 <課誦本>에 한정하고자 한다. 그 이유는 자료의 한계도 있지만 한국불교의 그것에 비해 양국의 의례의문은 대동소이한 점이 적지 않을 뿐만 아니라 한국불교의례의 특성을 찾는 데는 국내 자료로도 어느 정도 가능하다고 보기 때문이다. 고찰의 결과 그 특성을 표현하기 전체와 하나의 의미로 ‘다일(多一)’, 어떤 종파적 특성을 가지고 있다고 할 수 있는 세 경전의 계송을 법시라는 한 곳에 모았다는 ‘회삼[會三]’, 상단과 하단의 ‘상하(上下)’, 자세하고 간단하게라는 의미의 ‘광략(廣略)’이라는 표현을 사용하고자 한다.

II. 力動的 受容과 發華

한국불교의례는 중국불교의 그것을 수용하면서 전개되었다고 할 수 있지만 범패와 범음 등에는 독창적인 모습을 보여주고 있다. 물론 이것에 대해 어떻게 진단하고 설명할 수 있느냐 하는 문제는 별개로

13) HR1-4(三聖庵, 1993) 소제 의례와 『석문의범』(1935) 『통일법요집』(1998/2003) 등의 현행 의례 의문을 참고한다.

14) 鎌田武雄 著, 『中國の佛教儀禮』第二部 資料篇 소제 의문과 일본불교 제종파의 근행 규칙 등을 참고한다.

치더라도 중국불교와 일본불교의 그것과 같지 않은 것은 분명하다고 하겠다. 9세기경 중국내 적산법화원 의식에서조차 “곡조는 한결같이 신라음곡으로 당의 곡조와는 다르다”¹⁵⁾는 『입당구법순례기』에서의 엔닌의 언급은 의례를 수용하는 한국불교의 한 특성을 짐작하게 한다.

또 <수륙의문>의 경우도 고려 선종 7년에 최사겸이 송에서 구해오지만¹⁶⁾ 이후 일연의 제자 혼구(混丘, 1251~1322)에 의해 『신편수륙의문』2권이 신편되었고,¹⁷⁾ 충혜왕 3년(1342)에는 죽암 유 스님이 『천지명양수륙재의찬요』(중례문으로 약칭됨)1권을 편찬하고 있다. 또 『수륙무차평등재의촬요』(결수문으로 약칭됨)도 편찬 보급된다. 서명에 나타나 있는 신편(新編), 찬요(纂要), 촬요(撮要) 등은 의례의 원형에 변화가 일어났거나 현실적인 상황으로 말미암아 요점만을 찬집하고 뽑아야만 할 필요성이 발생하였던 것으로 파악될 수 있다. 이같은 의례의 찬집과 신편은 조선시대 내내 이어진다. ‘제반문’ ‘청문’ ‘작법’ ‘의범’ 등의 의문은 한국불교의례의 역사적 전개와 변모를 확인하게 해준다.¹⁸⁾ 이 모두를 언급할 수 없으므로 한국불교의례에 수용되고 꽃 피워진 특징적인 몇 가지에 대해 중점적으로 살펴보기로 한다.

15) 圓仁, 『入唐求法巡禮行記』(김문경 역주, 『엔닌의 입당구법순례행기』, 중심, 2001), p.209.

16) 『고려사』권10, 세가10, 선종 7; 『고려사절요』권6, 선종사효대왕, 경오7.

17) 이제현, 『有元高麗國曹溪宗慈氏山瑩源寺寶鑑國師碑銘 并書』, 『동문선』권118.

18) 의례의 신편이나 의식집의 간행에서 한국불교의 독창성은 동아시아 불교권에서 두드러진 특색이라고 할 수 있다. 가령 종파불교의 일본은 같은 종단의 경우 유사한 의례를 봉행하지만 한국불교에서는 사찰마다 각기 다른 법요집을 편찬해 사용한다거나 신도들이 스님과 다름없이 공양물을 불단에 올린다든지 하는 것은 한국불교의 무애적인 독창성이라고도 할 수 있을 것이다.

1. 禮敬의 變貌

현재 한국불교의 조석 예경의식은 7정례로 정착되었다고 할 수 있다. 이 7정례는 1950년대를 전후하여 월운에 의해 회편(會編)되어 보급되기 시작하였다¹⁹⁾고 보이며, 이전에는 그 흔적을 찾을 수 없다. 예경의문이 없었던 것이 아닐 텐데도 불구하고 예경문을 새롭게 회편하게 된 연유는 여러 가지가 있겠지만, 전통예경의문을 제대로 습의하지 못하게 된 수용자들이 발생한 상황에 기인한다고 한다.²⁰⁾ 이 견해를 수용하면 7정례 의문은 시대의 산물이라고 할 수 있다. 이 의문의 사상적 변화의 맥락을 어떻게 설명할 수 있는가. 이에 대해 신규탁은 이전 예경의문과 비교해 볼 때 ‘전통과의 단절’이라고 하고 있으며,²¹⁾ 논자 또한 이에 동의하는 편이다.

논자는 예경을 상주(常住)예경과 소청(召請)예경으로 나눈다.²²⁾ 상주예경은 불 재세(在世) 시의 붓다와 대승불교의 시방에 변재(遍在)하는 삼보, 또는 불당에 봉안해 모신 성현에 대한 예경을 의미한다. 소청예경은 예참을 위해 특정 불보살을 청해 모시고 하는 예경을 지칭한다. 그렇다면, 최근에 생성된 7정례 예경의 그 대상을 보면 시방에 변재하는 불법승의 삼보와 석가모니불, 4대보살, 부촉제자, 역대조사 등

에 혼재돼 있음을 알 수 있다.

변재하는 삼보, 또는 법보화 삼신과 삼보에 대한 삼정례 예경과 달리 석가모니불을 위시해 역사상의 실존적 존재에 대한 예경이 한 데 어우러져 있는데 괜찮은가. 변재 상주하는 불법승 삼보에 대한 예경은 모든 의례를 시작하는 알릴 때 가장 먼저 행해진다. 가령 수륙법회를 열기 위해 행하는 ‘개계법사(開啓法事)’를 할 때 “지심귀명례 시방법계 제불법승 상주삼보”라고 하며 정삼업진언의 계송과 진언으로 법회를 시작한다.²³⁾

이렇듯이 변재삼보에 대한 예경은 특별히 소상(塑像)이나 번(幡)을 모시지 않고 시방에 항상 계시는 삼보님을 칭명하며 예경하는 것으로 법당에 모셔진 부처님께 문안드리듯이 행하는 조석 예경의 의문으로 는 적합하다고 보기 어렵다.

그럼에도 불구하고 ‘7정례’는 한국불교에 큰 저항 없이 수용되고 있다. 주불(主佛)이 석가모니 부처님이든 비로자나 부처님이든 주전(主殿)에는 7정례를 행하고 있지만, 극락전 약사전과 같은 각각의 전각에 서는 모셔놓은 부처님께 예경하는 의문대로 행해지고 있다. 『석문의범』이나 『통일법요집』의 예경편은 그것을 대변해 준다.²⁴⁾

주불이 어느 분이든 큰 불편함이나 저항 없이 7정례가 수용되고 있는 현실로 볼 때, 7정례는 대웅전 예경의 전범(典範)의 위치를 차지하

19) 송현주, 『現代 韓國佛敎 禮佛의 性格에 관한 研究』, 박사학위논문(서울대학교대학원, 1999), p.123.

20) 신규탁, 「대한불교조계종 현행 ‘상단칠정례’ 고찰」(『淨土學研究』16, 한국정토학회, 2011, pp. 62-63.)에서 정화의 소용돌이로 인해 급조승의 양산으로 보고 있다.

21) 신규탁, 위의 논문, p.62.

22) 이성운, 「불교예불의 의미와 행법」(『淨土學研究』16, 한국정토학회, 2011), pp. 90-106.

23) 印光 謹撰, 『水陸儀軌會本』(桑海佛學書局, 1924), p.28.; 志磐 撰, 『法界聖凡水陸勝會修齋儀軌』(俗離山 空林寺 開板, 1573, HR1), p.575.

24) 『석문의범』(1935) 대웅전 예경에는 향수해례 소예참례 오분향례 칠처구회례 사성례 강원상강례 대예참례 관음예문례의 8종이 제시되었고, 조계종의 『통일법요집』(2003)에는 7정례 향수해례 사성례가 제시되었고, 『불교상용의례집』(2013)에는 7정례만 예경의식으로 제시돼 있다.

고 있다고 할 수 있다. 그렇다면 본전과 각전의 차이가 무엇인가. 이것이 주불적 개념이라고 한다면, ‘관음’이나 약사 등을 주불로 모시고 있는 사찰에서는 왜 각전 예경을 따르지 않고 7정례를 따르는가 하는 의문을 가질 수 있다.

예경이 신앙의 대상에 대한 문안인사의 의미라면, 인사를 받는 소례(所禮)는 당연 신앙의 대상이어야 한다. 다시 말해 봉안해 모신 성현이어야 한다. 그 대상이 석가모니불이든 관세음보살이든 지장보살이든 각각의 신앙을 인정하고 한국불교의 융통성과 신앙관에 의거한다면 말이다. 그럼에도 불구하고 7정례 예경이 정착하게 된 연유로 설명되고 있는 단순히 급조한 승려의 급증과 그들의 습의(習儀)의 문제로만 설명할 수 있을까. 대중이 의례를 함께 따라 염송하며 행동하기 쉬워야 하는 데 그것에 적합해서 그렇다고 할 수 있는가.

『석문의범』 소재 예경문은 적어도 재래의 전통과 신앙관에 의거하여 생성되었다고 보는 데는 큰 무리가 없다. 그렇지만 그것들이 모두 예경의식이 아니라는 데 문제가 있다. ‘소예참’ ‘대예참’이라는 언표처럼 예경과 참회의 의문이라는 것이다. ‘예경’ 그 자체가 참회가 된다고 하면 물론 할 말이 없지만 ‘예참’이라고 하면 예경과 참회의 의문이 동시에 존치돼 있어야 한다. <관음예문례>에는 참회발원이 등장하지만 <소예참>이나 <대예참>에는 참회문이 등장하지 않는다. 우리의 예경 의식에 5회(悔) 참회문이 사라져 버렸지만 청나라 홍찬의 <예불의식>에는 오회가 등장하고 있다.²⁵⁾

이렇듯이 우리의 예경의식은 각전의 소상에 대한 예경이 아닌 형식

25) 弘贊 編, 『禮佛儀式』(己新纂續藏經 74), p. 635c.

의 7정례 예경이 행해지고 있다. 그렇다면 이 같은 모습은 어떻게 설명할 수 있을까. 한국불교 예경의식의 비교적 고형을 볼 수 있는 자료로는 『일용작법』이 있다.²⁶⁾ 이곳에는 범보화 삼신에 대한 예불절차가 제시돼 있다. 석가모니불에 대한 예경을 먼저 하고 변재삼보에 대해 예경하는 법식은 백용성의 『대각교의식』(1927) 조석통상예식(약례)에서 유례를 찾을 수 있다.²⁷⁾ 또 예참의식의 『法華三昧懺儀』나 『千手眼大悲心咒行法』의 소청에서 석가모니불을 제일 처음 소청하고 있는 예가 있다. 특히 사명 지례(知禮, 968~1020)가 편집한 『金光明最勝懺儀』에는 예경과 예참의 의미를 잘 밝혀주는 행법이 보인다. 앞에서 언급한 변재삼보에 예경을 하고 석가모니불을 제일 먼저 청하고 있는 것이다.²⁸⁾ 변재삼보에 1배의 예경을 하고, 청해 모시고자 하는 불보살을 차례대로 소청하여 예경하고, 귀명참회를 하고 있다. 전형적인 예참의 문이라고 할 수 있다.

지금까지 언급하였듯이 변재삼보 예경과 예참을 하고자 하는 불보살과 역대조사에게, 함께 청하지도 않고 예경을 하는 7정례는 어쩌면 가장 한국적인 형태의 의례라고 할 수 있다. 조사를 받드는 일본의 종파불교의 조사 칭명이니²⁹⁾ 중국불교에 시설된 별도의 예조(禮祖) 의

26) ‘승가일용작법’은 ‘승가일용식시목언작법’으로 남희숙 「16~18세기 불교의식집의 간행과 불교대중화」(『한국문화』34, 서울대 한국문화연구소, 2005)에 의하면 1496년 경상도 옥천사에서 개간되었지만 본고에서는 『한국불교의례자료총서』에 소재한 1869년 해인사 도솔암 본을 참고본으로 하였다.

27) 백용성, 「대각교의식」, 『용성대종사전집』제8집(대각사, 1991), p.457.

28) 知禮 集, 『金光明最勝懺儀』(T.46), pp.961-963.

29) 일본 천태종 계통의 『課誦』(永田文昌堂編輯部 編輯, 昭和15年 初版; 平成15年 重版)에는 “나모다보여래 나모종조 전교대사 나모석가모니불”을 칭명하고 晨朝課誦의 “일심정례 시방법계 상주불; 일심정례 시방법계 상주법; 일심정례 시방법계 상주승” 삼례를 행하고 있다. 이성운, 「法密宗修行儀禮試考」, 『법화와 밀교 그 만남의 가능성』(사

문은 의미가 있다고 생각된다.³⁰⁾

길게 서술했지만 결국 7정례 예문은 서로 다른 성격의 예문이 임의로 직조되어 새로운 한 집단의 대표성을 드러내는 모습으로 변모해 나름의 형식으로 대중에 지지 속에 반세기 이상 한국불교의 예경의식으로 정착해 있다고 할 수 있다.

2. 多一의 交融

국가불교시대에는 의식의 수혜대상이 국가사회를 구성하는 모두라고 할 수 있다. 특히 불특정 다수에게 무차(無遮)로 행하는 시식(施食) 의례는 더욱 그러하다. 배고픈 아귀들에게 음식을 베푸는 시식의례는 기원부터가 예사롭지 않다. 시식의례는 『불설구발염구아귀다라니경(佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經)』, 『불설구면연아귀다라니신주경(佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經)』에 근거한 의례에 기초한다. 잘 알려진 두 경전의 개략적인 이야기는 대동소이한데, 아난존자가 3경에 소수법(所受法)을 닦게 되면서 아귀를 볼 수도, 수명을 연장할 수도, 사후 아귀계를 면할 수도 있었다. 이 점은 많은 것을 시사한다. 논자는 아난이 이때 ‘신수심법(身受心法)’ 사념처(四念處)의 ‘수념처(受念處: 感受)’를 관(觀)하였다고 생각한다. 삼경에 일어날 수 있는 최고의 감수(感受)는 누가 뭐래도 하루에 아침 한 끼를 먹는 수행자에게는 배고픔이라고 할 수 있다. 아난은 삼경에 이르는 정진을 통해 배고픔이라는 인

대한불교법밀종 중앙회, 2013, p.71.), 주 18 참조.
30) 鎌田武雄 著, 앞의 책, p.481.

간의 근원적 고통에 대해 다시 한 번 인식하였고, 그것을 통해서 배고픈 이들을 볼 수 있었다고 생각할 수 있다.³¹⁾

시식의식을 단순히 제사의식으로만 이해하면 그 본질을 놓칠 수 있지만 한국불교의례에서는 불특정 다수의 배고픈 이들을 구제하는 시식의식이 특정 조상영가의 제사의식으로 대체된다. 시식의식에는 관음(觀音)시식, 화엄(華嚴)시식, 전(奠)시식, 구병(救病)시식 등이 있고, 창훈과 청혼에서 시식을 베푸는 대상을 확인할 수 있다.

국내 단일의 시식의문으로 『증수선교시식의문』(16C)이나 『권공제반문』(1573) 혹은 현행의 <관음시식>의 청혼 의식은 의미 있는 단서를 제공한다. 『증수선교시식의문』의 청혼(請魂)은 청문, 찬좌계송, 표백, 파지옥계송과 진언, 보소청진언, 해원결진언, 나무대방광불화엄경 3편 후 증명보살을 청하고 나서 모 영가와 영가를 선두로 법계영가를 청한다.³²⁾ 이에 반해 중국불교의 『선문일송』이나 『조만과송본』 등의 <몽산시식의>에는 별도의 청혼의식이 나타나 있지 않다.³³⁾ 아마 법계고혼을 위한 것이라고 여겨 그러한지는 확인되지 않는다.

이에 비해 『권공제반문』(1573)에는 천수주와 파지옥계송과 진언 이전에 ‘선왕선후조종열위선가’를 재창하고, 선망사승부모 열명영가와 법계고혼 영가를 창훈하고 있다. 불보살의 명호를 3창한 이후의 청혼에 종실청, 승혼청, 당일 법회의 비구와 재자의 부모와 인연영가를 청하고 있다.³⁴⁾

31) 이성운, 「韓國佛敎 儀禮體系 研究」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2012), p.36.

32) 蒙山德異 修註, 『增修禪敎施食儀文』(HR.1), pp.364-365.

33) 承天禪寺, 『早晚課誦本』, p.81.; 陳文富 編輯, 『佛門必備課誦本』, p.67.; 『禪門日誦』, p.75.

34) 『권공제반문』(HR.1), pp.665-667.

이 같은 모습은 불교의례가 국가의 제례를 대행하지 않는 시대에 이르게 되면 자연스럽게 겪게 되는 변화의 하나라고 할 수 있다. 불특정 고힌을 위한 시식의식이 특정 영가를 위한 의식으로 변모해 가면서, 고힌청 우선에서 특정영가 소청 이후에 고힌청하는 모습으로 정착되었다. 특히 현대의 <관음시식> 고힌청은, 이름은 고힌청이라고 하고서는 특정 영가를 청하고 있다.³⁵⁾ 『작법귀감』(1826)에는 제사의식용으로 보이는 <통용진전식(通用進奠式)>이라는 의식이 시설되어 있으나 활용되지 않고 있다고 생각된다.³⁶⁾

시식의 대상은 아귀지옥에 빠져 있는 이들에게 베풀어지므로 아귀들을 청하기 위해서는 아귀지옥을 파해야 하는 문제가 있다. 그러므로 파지옥의 의식이 존재하지 않는 시식의식은 통용진전식과 같은, 일종의 제사의식이라고 할 수 있다. 그러므로 한국불교의 시식의식에는 초기에는 전체[多]에서 하나[一]로, 후기로 올수록 하나[一]에서 다시 전체[多]로 상호 교합하며 융섭[交融]하는 특성을 드러내고 있다. 법계고훈에서 특정영가로, 특정영가 중심에서 다시 전체 고힌으로 그 초청대상이 확장되는, 그런 모습을 강하게 나타내고 있다.

3. 會三의 發華

『증수선교시식의문』에서 몽산 덕이(德異, 1231~1308?)는 시식의

35) 『통일법요집』(2003, p.337.)에는 영가청이라고 이름하여 완전한 제사의식으로 이해하고 있고 제사의식으로 활용되는 <상용영반>에서는 고힌청이라고 하고 있다. 특히 『불교상용의례집』(2013)에서는 고힌청이라 해 놓고 특정 영가를 청하고 있다.
36) 『작법귀감』(HR.3), p.391.

문은 이사(理事)가 원명(圓明)하여 삼단(三檀)이 오묘하게 구축되어 있으며, 육도(六度: 육바라밀)를 원만하게 닦는 수행의례라고 하고 있다. 삼단은 세 가지 보시라고 하며, 시식에는 무외시, 재시, 법시(法施)가 베풀어지며, 이는 육바라밀을 닦는 것이라고 한다.³⁷⁾

그런데 한국불교 시식의례의 삼단의 보시 가운데 법시로 베풀어지는 경전의 계송이 다음 <표 1>과 같이 변화를 겪고 있다.

<표 1> 한국불교 시식의문의 法施

區分	法施內容
『增修禪教施食儀文』(16세기)	12因緣法, 반야계송: 一切有爲法~, 若以色見我~ 등 2계송
『結手文』(16세기)	觀行偈讚: 법화계송 諸法從本來 외 2계송
『釋王寺 勸供諸般文』(1574)	12因緣法, 반야계송: 一切有爲法~, 若以色見我~ 등 2계송
『雲水壇諷詞』(1627)	12因緣法, 반야계송: 一切有爲法~, 若以色見我~ 등 2계송
『金山寺 諸般文』(1694)	12因緣法, 반야계송: 一切有爲法~, 若以色見我~ 등 2계송
『海印寺 諸般文』(1719)	12因緣法, 반야계송: 一切有爲法~, 若以色見我~ 등 2계송
『作法龜鑑』(1826)	여래심호, 반야계, 법화계(諸法從本來~)
『寫범음집』(1923)	반야계송(凡所有相~), 여래심호, 법화계송(諸法從本來~)
『釋門儀範』(1935)	반야계송, 여래심호, 법화계송, 열반계송

37) 『증수선교시식의문』(HR.1), p.363.

현재의 『통일법요집』(2003)〈관음시식〉의 법시는 다음과 같다.

[반야경 사구게] 凡所有相 皆是虛妄 若見諸相非相 卽見如來
[여래십호] 如來 應供 正遍知 明行足 善逝 世間解 無上士
調御丈夫 天人師 佛世尊

[법화경 사구게] 諸法從本來 常自寂滅相 佛子行道已 來世得作佛

[열반경 사구게] 諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂

반야·법화·열반경의 핵심 계송이 법시로 등장하고 있고, 그 가운데에 ‘여래십호’가 존치되어 있는 양상이다.

여래십호는 ‘나무’라는 ‘귀경사’를 가지고 있지 않지만 칭명가지의 의미로 행해지는 의식으로 일종의 거불과 같은 공능을 위해 시설되었다고 볼 수 있다. 또 부처님의 법문을 들려주는 기능이므로 ‘부처님이란 이런 분이다’ 하고 알려주는 역할을 하고 있다고 할 수 있다. 그런데 어떤 연유로 인해 계송의 사이에 현재와 같이 자리하고 있다.〈표 1〉에서 볼 수 있듯이 『작법귀감』에는 찬반계송 이후 여래십호가 반야계송보다 선행하고 있지만 최근의 의례서나 해석서 가운데도 작법귀감과 같은 구조로 돌려놓았거나 그렇게 이해하여 해석하는 경우도 있다.

반야계송은 금강경 사구게로 잘 알려져 있고, 법화계송은 수록재 관행계편의 핵심을 이룬다. 무상계는 석존 인행 시에 얽힌 전생담에 등장하며 ‘제행무상계’ 또는 ‘설산계’라고도 불리며 『대반열반경』 「聖行品」이나 『미륵성불경』 등에도 나타나고 있다.

세 계송의 공통된 주제는 ‘법(法)’, ‘행(行)’, ‘상(相)’이라고 할 수 있는데, 이를 정리하면 불교의 진리를 드러내는 기제인 삼법인의 구조

와 법시의 구조가 일치하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 법시는 ‘제행무상’과 ‘제법무아’와 ‘열반적정’의 진리를 설해 주어, 제행을 바로 보는 수행을 통해서 붓다를 이루라는 의미라고 하겠다.

〈그림 1〉 법시의 삼법인의 관계

諸法無我: 반야계송, 열반계송
諸行無常: 열반계송, 반야계송
涅槃寂靜: 열반계송, 법화계송

〈관음시식〉의 법시 구조가 확정된 것은 오래된 모습이 아니라는 것을 알 수 있다.〈표 1〉를 통해서 법시가 정착된 것은 근대 이후의 모습으로 이해해도 무방할 것이다. 법의 존재 양상을 드러내는 법시는 수록재 등에는 12인연법의 시설로 끝나고 있지만 점차 반야경과 법화경 계송으로 활용되다가 현재와 같이 ‘3개의 대승경전 계송을’[三] ‘하나의 시식의식의 법시’[一]로 꽃피워 내고 있다.

예경과 시식의식 등에서 확인할 수 있는 새로운 의례의 창안이나 변모는 한국불교의 역동적인 특성을 잘 보여 준다고 할 수 있다. 의례의 완고성을 벗어던지고 현실상황에 발맞추어 자신의 몸에 맞는 옷을 새로 맞춰 입고 있다고 할 수 있다. 이 사실은 현재 한국불교의례의 제모순과 문제를 해결할 수 있는 단초를 제공한다고 하겠다.

Ⅲ. 意味의 過剩과 變奏

현실 상황을 수용하여 역동적으로 새롭게 자신의 모습을 바꾸고 있는 한국불교의례에는 긍정적인 면도 있지만 한편으로는 의미의 과잉과 변주를 피하기 어렵다. 상위의 성현과 하위의 범부는 본성에서는 평등하지만 현실에서는 윤회의 사슬을 벗어나 있거나 그렇지 못한 확연한 차이가 있다. 그로 말미암아 그들은 각각 다른 대접을 받게 된다. 평등(平等)하게 무차(無遮)지만 그들은 각기 다른 방식으로 초청되고 공양을 받는다. 양질의 차이가 아니라 변공(變供)의 차이이다.

또 상황에 따라 광략(廣略)과 일차(日次)에 의한 차이는 상존함에도 그를 감안하지 않고 행해진다면 이는 분명히 의미의 과잉이라고 할 수 있다. 또 대유법처럼 부분이 전체를 표방함에도 불구하고 그 자체로 수용해 버리면 본질의 변모를 막을 길이 없다. 지금 이곳에서 언급하는 한국불교의례의 특성으로 드러내고자 하는 의미의 과잉과 변주를 살펴보자.

1. 上下의 混淆

여기서 말하는 상하는 상위와 하위를 의미하며, 상, 하위의 대상에 공양하고 시곡(施穀)하기 위한 변공(變供)의식의 차이가 무화(無化)된 것에 대해 논해 보려고 한다. 우리가 공양을 올릴 대상은 법계의 가없는 삼보이고, 법계에 수없는 아귀와 고히들이다. 그렇지만 우리가 준비할 공양물은 다함이 있고 그 숫자가 제한적이다. 유한한 공양물로 무한한 이들에게 공양하기 위해 준비된 의식이 변공의식이다. 이 변공

의식은 현재 한국불교 공양이나 시식의식에서는 <사다라니>라는 이름으로 모두 함께 행해진다.

하지만 『진언권공』(1496)의 상단에는 ‘진언권공’으로 공양하거나³⁸⁾ 지반 찬 『법계성범수륙승회수재의궤』(지반문으로 약칭)에 자리에 앉으신 삼보께 인사를 올리고 난 뒤 헌공을 위한 변공에 들어간다. 변식진언, 감로수진언, 소향진언을 변공의궤로 볼 수 있고, 이후의 헌화진언, 도향진언, 헌공진언, 음악진언, 헌과진언, 헌병진언과 권공계 보공양진언은 공양의궤로 볼 수 있다.³⁹⁾

〈표 2〉 ‘지반문’ ‘종례문’(*찬요) ‘결수문’(*촬요)의 변공의식 비교

의문	단	변공진언	헌공진언
지 반 문	상	변식진언, 감로수진언 21편	소향 헌등 헌화 도향 헌공 음악 헌과 헌병진언 보공양
	중	변식 14 편 감로수 수륙관 유해 각 7편	권공계송 이후 보공양진언
	하	변식 감로수 수륙관 유해 각 7편	표백 후 보공양진언
종 례 문	상	변식 감로수 수륙관 유해	보첨공양 후 보공양진언
	중	"	"
	하	"	"
결 수 문	상	정법계 변식 출생공양 21편	헌향 헌등 헌화 헌과 헌수 헌병 헌식 운심공양진언 각21편
	중	정법계 변식 출생공양 7편	"
	하	변식 시감로수 수륙관 유해	시귀식진언 보공양진언

38) 學祖 譯, 『眞言勸供』(HR.1) pp.437-497.

39) 志磐 撰, 앞의 책(HR.1) pp.592-593.

〈표 2〉에서 볼 수 있듯이 한국의 수륙의문은 두 종류의 변공의식을 확인할 수 있다. 중국의 『수륙의례회본』에는 상당의 변공을 위해서는 변식진언만 활용되고, 하단의 변공에는 변식진언과 시감로진언이 활용되고 있다.⁴⁰⁾ 논자는 이에 대한 〈지반문〉과 〈결수문〉의 경우를 각위형이라 하고 〈중례문〉의 경우를 통합형으로 구분하며, 통합형에도 『대각교의식』(1927)과 『석문의범』의 공양에는 상하의 통합형도 존재하고 있다고 이해한다.⁴¹⁾

근대의 『석문의범』이나 『대각교의식』까지만 해도 변식진언과 감로수진언 혹은 정법계진언 변식진언 출생공양진언의 상단용 변공의식과 사다라니의 하단용 변공의식이 혼효되어 있다.⁴²⁾ 그 이전의 『작법귀감』에는 광례와 약례로 구분하고 있는데, 상단공양의 경우 공양계송 이후 기성가지의 표백과 변식진언 감로수진언 수륙관진언 유해진언 육법공양 가지 삼보공양 이후 보공양진언으로 마치는 것을 광례라 하고 운심계주와 진공진언, 변식진언, 출생공양진언, 정식진언 이후 공양계송을 염송하는 방식을 약례라고 하고 있다.⁴³⁾

이후 현대에는 상단과 하단의 구분 없이 하단용 변공의식이 활용되고 있다. 특히 유해진언의 다른 이름은 ‘보시일체아귀인진언’이므로 상단에서 활용되기 어려운 진언이지만 별 저항 없이 활용되고 있다.⁴⁴⁾

하지만 사다라니 변공의식이 상, 하단에 구별 없이 쓰이기 시작한

역사는 자못 길다고 보인다. 중례문이 편찬된 시기가 14세기 초반의 일이고, 17세기 편찬된 『오종범음집』의 ‘복송 원우(元祐, 1086~1094) 초기에 사다라니 편수를 함부로 감해 지옥에 가둔 이야기’를 협주에서 언급하는 예를 볼 때 그렇다고 생각된다.⁴⁵⁾ 물론 경전 염송을 위한 〈영산작법〉다음에 시식을 위한 것이므로 그 용도를 단언하기는 어렵다.

중국불교의 의문을 거론하지 않더라도 국내의 의문자료에 의하더라도 상, 하단의 변공의식 진언에 대한 재고의 여지는 많다고 하겠다.

2. 廣略의 未分

정해진 격식에 따라 의식을 봉행하면 특별히 시간이 촉박하거나 한가하거나 하는 경우가 발생하기 힘들다. 그런데 국내의 의문에는 견기이작(見機以作)이라는 상황에 대한 언명을 할 하등의 이유가 없게 된다. 그럼에도 불구하고 자세하게 행할 때는 광즉(廣則), 간략하게 행할 때는 약즉(略則)이라고 해서 그 상황에 맞는 의문을 제시하고 있다. 이는 다시 말하면 의례가 애초의 의도대로 진행되지 못하고 지체되거나 시간이 여유롭게 되는 경우가 많았다는 것을 의미한다.

이와 광략(廣略)의 의례가 분화되지 않고 광과 약을 연이어 행하는 의례의 모습은 〈영산작법〉에서 출발된다고 생각된다. 『작법절차』(1496)나 『영산대회작법절차』는 경전염송이나 예참의 법석을 행하는 의식으로 수륙재회의 상단의식이라고 할 수 있다.⁴⁶⁾ 그것들은 현재

40) 印光 謹撰, 앞의 책, pp.378-380.

41) 이성운, 「한국불교 공양의식 일고」, 『한국불교학』57집(한국불교학회, 2010), pp.365-372.

42) 『대각교의식』(『용성대종사전집』제8집(대각사, 1991), pp.467-468; 『석문의범』하권, pp.5-6.

43) 『작법귀감』(HR.3), pp.378-379.

44) 唐 不空譯, 「佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經」(T.21), pp.464c-465b.

45) 智禪 編, 『오종범음집』(『한불전』12), p.161b.

46) 이성운, 전통문화 수륙재 복원을 위한 고찰, 『수륙제의 향연 학술세미나』(대한불교조계종포교원 봉은사, 2013), p.124.

〈영산재〉라는 이름으로 한국불교의 고유의식으로 각광을 받고 있는데, 해명돼야 할 것들이 아직 적지 않게 남아 있다고 할 수 있다. 이 〈영산작법〉에 5종의 거불이 예시되고 있는 것으로 볼 때 〈영산작법〉이 칠칠재 사이에 행하는 법석의 행법이라고 할 수 있다는 것이 논자의 견해이다.

그런데 이 거불 이후에 청불기두(請佛起頭)와 삼정례청과 삼계사부의 일체성중을 청한다. 이어서 소례단청불이 제시되고 있는데, 이는 앞의 ‘대례’불청을 할 시간이 부족할 때 표백문과 삼정례, 삼계사부의 별청을 생략하고, 7언 4구 절구의 봉청계송과 ‘나무불타부중 달마부중 승가부중 광림법회’를 염송한 다음 곧바로 현좌계주로 이어져야 한다. 그러므로 ‘소례단불청’일 때는 앞의 ‘청불기두’가 생략되어야 한다.

하지만 『영산재』 등에는 ‘④ 대불청 ⑤ 삼례청 ⑥ 사부청 ⑦ 단불청 ⑧ 현좌진언’이라고 병렬로 게재하여 단불청의 의미를 확인하지 않고 있다.⁴⁷⁾

위 광략에서 단불청의 예로 나타나고 있는 ‘나무불타부중광림법회’는 봉청계송의 유치와 청사가 어우러진 것인데, 현재 한국불교의 상단 공양의 거불로 활용되고 있는데, 이렇게 거불을 하면 현좌계주로 이어져야 하는데도 불구하고, 대개 법회 때 연이어 유치와 청사를 그대로 행하고 있다. 『석문』 소재 각 청의 20개의 거불 가운데 명호 다음에 광림법회라는 청사가 존재하는 의문은 없다. 상단권공 거불에는 단불청의 청사가 붙어 있는 체로 특별한 저항도 이의도 없이 쓰이고 있다.

47) 심상현, 『영산재』(국립문화재연구소, 2003), pp.244-247.; 심상현의 학위논문(『영산재 성립과 작법의례에 관한 연구』, 2011, pp.251-255.)에도 병렬로 그대로 연결하여 대소의 광략에 따른 의례임을 밝히지 않고 있다.

‘나무불타부중광림법회’에는 칭명하여 가피를 구하는 거불의 의미와 ‘대중이 함께 화음으로 칭하는 말’인 3정례청의 ‘유원자비광림법회’와 ‘나무’ 또는 그 앞에 ‘일심으로 절하며 칭하오니’의 ‘일심예청(一心禮請)’의 의미와 동작[身業]이 어우러졌다고 할 수 있다.

예문도 아니고 청사도 아니었던 거불이지만, 현재는 예문과 청사로 수용돼 실행되고 있는 현실을 어떻게 이해하고 받아들여야 할까. 첫째는 현재대로 활용하면서 의미를 밝혀 설명을 해주는 것이다. 둘째는 청사를 봉행해야 하는 상황에서는 현재의 ‘나무불타부중광림법회’ 대신에 그 날 법회의 성격에 따라, 화엄법회라면 ‘나무 청정법신 비로자나불’ 등 3신 거불을 하거나, 법화경을 강설하는 법회라면 ‘나무 영산교주 석가모니불, ~나무 영산회상 불보살’의 6거불을 염(거불)하면 좋을 것이다.

제불통칭의 ‘나무불타부중광림법회’ 등의 거불은 청사의 축약이거나 법회에 광림하신 불타부중이라고 보이지만 칭하는 의식에 거불로 봉행되고 있다. 이를 해소하려면, ‘법회에 광림하신’이 아닌 ‘법회에 광림하실’의 미래형으로 수용·이해하면 모순으로 보이는 것들이 해소될 수도 있을 것이다.⁴⁸⁾

3. 名稱의 變奏

중국이나 일본불교의 ‘송주집’은 한결같이 『선문일송』, 『과송본』, 『조만과송』, 『근행식』 등으로 불린다. 한국불교에서 말하는 조석예불

48) 이성운, 위의 논문「韓國佛敎 儀禮體系 研究」, pp.112-113.

이라는 표현은 보이지 않는다. 이는 무엇을 말하는가? 예를 강조하는 한국적 풍토라고 이해할 수도 있겠지만 조석에 정진근행하는 본 의식이 무엇인가라는 물음에 대한 답변이 될 수도 있다. ‘조석예불’이라고 하면 조석에 ‘예불’만 행하면 본의식을 다했다고 이해할 수 있는 기반이 마련된다. 그렇지만 ‘과송’에 관한 명칭이 부여되면 ‘과송’의 근행이 중심이 되게 된다.⁴⁹⁾

‘예불’이라고 하게 되면 예불은 본의식이 되고 사전이나 사후에 행하는 ‘과송’은 부차적인 것으로 변모해 버리고 만다. 예불만 하면 하루 일과를 다했다고 이해하고, 과송은 부전승 또는 분수승(焚修僧)만의 일이 되고 마는 것이다. 이러하므로 수행자들의 자기정체성을 확보하는 예불에 대해 ‘구성원들의 정체성 통합에도 기여하지 못하며, 불교의 핵심사상을 반영하지도 않으며, 예불을 위한 승려들의 시공간적 구성은 위계질서를 바탕으로 하고 있어 평등주의와도 어긋나며, 불교의 핵심사상을 담고 있지 못한 예불 자체가 수행의 목표가 될 수는 없는 것이라’는 견해⁵⁰⁾가 등장하게 된다.

그리고 도량석(道場釋)을 넓은 의미의 예불이라고 설명하기도 하는데,⁵¹⁾ 이는 동아시아 불교국가들의 과송의례라는 입장에서 보면 정반대의 설명을 하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 명칭은 자신의 정체

성을 분명히 드러내야 한다. 한국불교 송주의례 또한 중국이나 일본불교의 그것처럼 ‘조석지송’, ‘조모송주’라는 이름으로 불렸다. 권상로는 『조석지송』이라는 서명 아래 육성례와 <조석염불선후송절차>를 제시한다.⁵²⁾ 이에 의하면 예경을 선후에 염송하는 송주를 적시하고 있음을 알 수 있다. 또 『석문의범』에도 <조송주문>, <석송주문>이 실시되었다. 그럼에도 불구하고 근자에 이르러서는 ‘조모송주’라는 표현은 사라지고 조모에 해당하는 의식으로는 ‘중성’에만 붙어 있는 정도로⁵³⁾ 퇴보해 버렸다. 그러니 중성만 조석에 따라 구별하고 있는 실정이다.

‘조모송주’ 또는 ‘일일과송’에 해당하는 경전과 다라니 염송에 대해 도량석(道場釋)이라는 명칭이 새롭게 등장하였다. 도량석이 어느 누구에 의해서 새벽(저녁)에 행하는 곳도 더러 있다고 함)에 행하는 송주 의식에 붙게 되었을까. 논자는 이에 대해 “전형적인 밀교의례의 하나인 시식을 베푸는 법회를 도량이라고 하며, 그 도량을 건립하고[開建道場] 도량을 푸는 의식이[道場釋] 마치 전혀 밀교와 상관없는 의식인 것처럼 이해되고 있는 실정이라고 이해한다.

건립도량은 삼매야계단 만다라를 건립하는 것을 말하며, 새벽에 행해지는 도량석은 인시(寅時)가 되었을 때 행하는데, 이 도량석에 대해 ‘도량의 제신에게 기침을 알리고 도량을 청정하기 위해 도량을 돌며 목탁을 치고 천수경 등 경문을 외우는 일’⁵⁴⁾이라고 이해되기보다는 시식을 베푸는 밀교적 법회도량을 푸는 것으로 이해할 수 있다. 시식을 베푸는 의식은 밤에 행해진다. 삼경을 지나 오경이 되면 유명계의 중

49) 논자는 이에 대해 「한국불교 일상의례의 명칭 문제-用例와 認識을 중심으로-」(『보조사상』38호, 2012)에서 논의하였다.

50) 김종명, 「현대 한국의 승려 예불: 구조와 의미」, 『불교학연구』14(불교학연구회, 2006), pp.145-152. 이 논문에서 “현행 예불이 가지는 기능적, 사상적, 실천적 의미는 크지 않으며, 예불문의 내용도 불교의 핵심사상을 제대로 반영하고 있다고는 보기 어렵다”(p.153.)고 말하고 있다.

51) 정각, 『예불이란 무엇인가』(운주사, 1993/2004), p.27.

52) 권상로, 『조석지송』(안양암, 1931), 『한의학』4, pp.69-73.

53) 『통일법요집』(2003), 목차, p.19.

54) 심상현, 『불교의식각론』III(한국불교출판부, 2001), p.10.

생들이 돌아가므로 도량을 풀어 법회를 끝내야 한다.⁵⁵⁾

도량이 사찰이라는 개념으로 이해되고 있기도 하지만 밀교식 법회를 ‘수월도량 공화불사’라고 하는 것이다. 그러므로 도량을 결계를 행하고 도량(만다라단)을 풀 때 도량석을 하였던 흔적이 현대에 이르러 새롭게 이름을 부여 받고 있다고 할 수 있다.

한국불교의례에 이와 같은 예는 적지 않다. 재를 올리는 재자가 재물을 가지고 도량에 이르렀을 때 행하던 <시주이운> 의문이 어느 순간에 성현을 모신다거나 부처님을 모신다거나 영가를 이운하는 <시련의식>으로 쓰이고 있다. 의식의 처음에 영가를 맞이하는 ‘대령’은 보이지만 현재 수록재의 첫 부분에서 행해지는 ‘시련(侍輦)’은 보이지 않는다. 『범음산보집』에 나타나는 ‘주시련⁵⁶⁾’, ‘상시련’, ‘중시련’, ‘하시련’은 해탈문 밖에서 위패를 연에 실어 절 도량 안으로 모셔오는 의식이다. 이 시련에 대해 “호법성중 범천 제석천 팔부성중과 재 받을 대상(영가)를 모셔오는 의식⁵⁷⁾”이라고 하여 재장을 보호할 수 있는 호법신장을 모시는 것이라고 이해하는 경향이 농후하다. 성중을 청해 모셔 ‘재도량을’ 옹호하라고 이해하지만 현 시련을 위해 청해 모시는 제 현성의 소임은 재 도량의 옹호가 아니라 지금 바로 행해지는 연을 옹호해 달라고 청하는 것이다. 그러므로 당연히 연에 오르는 위패는 원불과 함께 선왕선후의 선가(仙駕)이어야 한다.⁵⁸⁾ <시련위의도>는 반차도의 일종이다.

55) 이성운, 앞의 논문, pp.87-88.

56) 『천지명양수록재의 범음산보집』(『한불전』11), pp.496-497.

57) 대한불교조계종 총무원 문화부, 『한국의 수록재』(대한불교조계종, 2010), p.76.

58) 이성운, 「현행 수록재의 몇 가지 문제」, 『정토학연구』제18집(한국정토학회, 2012), pp.182-187.

여기서 논자가 언급하고자 하는 것은 시련의 대상에 있지 않다. 현재 시련의 대상을 재 도량을 옹호할 분들을 미리 모셔오는 의식으로 이해하다 보니 의식의 서두에 위치하게 되었다. 그렇지만 중국불교 수록재의에서 재 도량을 옹호하는 역할은 가람신이 수행하고 있으며, 한국의 수록재에서는 천왕 용왕 가람단의 제신이 그 역할을 수행하고 있다. ‘7주야 작법절차’에는 대령보다 풍백우사를 먼저 청하고 있는 것을 볼 수 있다. 이는 야외에서 주로 행해지는 수록재회가 원만하게 설행되려면 날씨가 좋아야 하므로 날씨를 주관한다고 이해하는 풍백우사를 먼저 청해 공양 올리며 부탁드린다고 이해할 수 있다.

현재 재의의 시련의문으로 사용되고 있는 ‘옹호계’에서 ‘보례삼보’까지의 의문은 16세기의 『범음집』이나 『영산작법절차』에는 존재하지 않는다. 이 시련절차 재의는 안진호의 『불자필람』(1931)과 「석문의범」(1935)에서 확인된다. 그런데 『불자필람』에는 신중(작법)청 다음에 시련절차라고 편제돼 있지만, 「석문의범」에는 대령의 부록이라고 수정 편제되고 있다. 그 까닭이 무엇일까. 신중작법은 39위 또는 104위 신중을 청해 도량을 옹호하고 불사를 성취하게 청원하는 의식이라고 할 수 있는데, ‘광략에 따라 39위 또는 104위를 청하라’고 협주하고 있고, 다수의 불교의례 수용자 또한 그렇게 이해하고 있다고 생각된다. 하지만 천신(天神) 선신(仙神) 호법제신의 39위는, 예적원만성자와 석가화현, 10대명왕, 4금강, 8보살의 23위의 불격과 천신, 선신, 호법제신으로 구성된 104위의 축약이 아니므로, 39위를 청할 때와 104위를 청할 때는 단순한 광략(廣略)의 문제라고 보기에는 무리가 있다. 성격과 규모의 문제에 원인이 있다고 보인다.

현재의 이 시련절차 의문은, 수록재회를 열기 위해 불사리, 고승사

리, 전패, 금은전, 시주, 경함, 패불, 설주 등의 이운(移運)의식의 하나인 <시주이운>의 의문으로, 재 도량 옹호를 청하기 위해 시방의 여러 현성을 청해 모시는 것이 틀리지 않지만, 시련절차 의문에서는 재 도량 옹호의 하나인 시주를 이운하는 연을 옹호하고 수호해달라고 청하는 의식이라고 할 수 있다. 그렇지만 시련의 대상은 처음에는 주상(主上)이어야 하지만 전패 이운이 선행되고 있는 것으로 볼 때 범음산보집의 시주이운은 시주이운이라고 이해해야 할 것으로 본다.⁵⁹⁾

위의 몇 사례에서는 명칭이 어떻게 인식되고 새롭게 의미를 자아내는지를 살폈다. ‘일일과송’이 ‘예불’이라고 불릴 때 ‘예’는 주가 되고 ‘송’은 부차적으로 변모한다. 그렇게 되면 정진의 수행의례는 사라지고 문안인사에 해당하는 ‘예’만으로 수행자의 일일수행을 여법하게 한 것처럼 될 수 있다는 점은 논자의 기우에 그쳐야 할 것이다.

앞으로 명칭에 대한 정확한 이해가 전제되고 바르게 칭명되지 않으면, 이름 따라 새 옷을 입고 화려하게 등장하여 전후의 본질은 어디로 가버리고 껍질만 남아 주인행세를 할 수도 있다고 생각된다.

IV. 結語

의례라는 형식이 없으면 수행과 교화는 맹목적으로 흐를 수 있고, 형식은 있으나 의미가 없는 의례는 무미건조할 것이다. 불교의례는 발생지인 인도를 떠난 중국이라는 새로운 땅에서 한자문화라는 새로운

59) 이성운, 「전통문화 수록제 복원을 위한 고찰」, pp.133-134.

옷으로 갈아입고 동아시아 삼국에서 전개되었다. 한국불교에도 동일한 의례가 전래되었지만 국내 실정에 적합한 모습으로 변모하면서 오늘에 이르고 있다고 할 수 있다.

이 글에서 한국불교의례의 형성 과정과 문제점 등을 파악하며 한국불교의례의 특성에 대해 상황논리의 역동과 한계로 이해해 보았다. 한국불교의례는 상황에 따라 의례를 새롭게 찬집하기도 변용하기도 하는 모습을 보여주는데, 그 과정에 지나치게 의미가 변용되고 변주되며 본질과 상거하는 모습도 볼 수 있었다.

첫째, 예경의 변모, 다일(多一)의 교융(交融), 삼일(三一)의 발화(發華)로 정리한 <역동적 수용과 발화>는 한국불교의 역동성이 꽃 피워낸 긍정적인 예라고 할 수 있다. 예경의 변모가 교학적 특성이 살려지지 않은 점은 있지만 대중의 정서에 쉽게 안착한 것은 의미가 있을 것이다. 다일의 교융은 많은 이들을 위한 의례가 한 사람과 많은 사람 모두를 위한 의례로 상호 융합되었음을 의미한다. 삼일의 발화는 법의 실상을 한 법구로 시설하던 방식에서 세 개의 경전의 계송으로 통해 아름답게 꽃 피워낸 데서 한국불교의례의 역동성을 읽었다.

둘째, 상하의 혼효(混淆), 광략(廣略)의 미분(未分), 명칭의 변주(變奏)로 정리한 <의미의 과잉과 변주>에서는 지나친 역동성의 한계에 대해 정리해 보았다. 상, 하단의 차이를 무화해 버려 하단에만 사용해야 하는 변공의식의 진언이 상단에 사용되는 것이라든지, 상황의 축급과 조용에 따라 광략으로 나뉘 응용하지 못하는 한계, 이름의 과장에 매몰되는 데도 불구하고 성찰하지 않고 칭명되는 변주를 한계로 보았다.

한국불교의례의 특성을 살펴보는 이유는 일차적으로 한국불교의례에 대한 바른 이해를 위해서라고 할 수 있다. 의례에 대한 바른 이해를

통해서 이전의 한국불교의례가 그래왔듯이 새로운 시대에 맞는 의례를 창안할 수 있기 때문이다. 논자는 평소에 의례를 알면 상황에 따른 의례를 수행할 수 있다고 주장하고 있다.

금과옥조처럼 한 자, 한 구도 잘못 말해서는 안 된다는 신념은 필요하지만 일체의 의례 내용은 신심의 표현이고, 불법 유포의 다름이 아니다. 누구나 다 알고 있지만 한국의 불교의례는 아직껏 한문 계송이나 변려문의 문예 미감 속에 갇혀 있다고 할 수 있다. 불교의례에 등장하는 선어나 계송의 문학적 성취는 대단하다. 하지만 그것을 향유하지 못하는 이에게는 그저 남의 말일 뿐이다. 설령 한문을 우리말로 번역한다고 하더라도 그 의미가 제대로 전달되지도 않는다. 또 한문을 좋아하는 이들에게는 끝없는 시비에 휘말리고 만다. 그러므로 더욱 의례의 의미를 이해해야 할 필요가 있다. 의미를 바로 알면 시비의 소지가 줄어들 것이다. 예경의 의미를 알면 누구라도 예경하는 데 어려울 것이 없을 것이다. 가령 ‘지심귀명례 시방삼세 제망찰해 상주일체 불타야중’이나 ‘지심귀명례 삼계도사 사생자부 시아본사 석가모니불’에 담긴 한자를 한자로 빼놓지 않고 다 번역해야 한다는 불교인들이 많다. 그러나 수식어들을 다 번역하면 예경에 적합하지도 않고 공경심이 늘기보다 오히려 실용성이 줄어들 것이다. 한자어의 특성을 도외시하고 의례문장을 한글로 번역한다는 것은 어려운 일이다.

안진호 스님은 예경과 공양 시식 등의 의례를 ‘황엽보도문(黃葉普度文)’이라고 하여 방편으로 읽어냈다. 이는 탁견이다. 의례는 방편이다. 나의 불도를 이루고 남들의 성불을 이루게 하는 방편에 매몰되면 의례의 본질은 어딘가로 가버리고 마치 고양이 뭉기처럼 형해화된 의식에서 벗어날 수 없을 것이다.

하지만 반대로 상황논리의 역동성은 대중에 적합한 의례를 새롭게 생성해 낼 수 있는 장점을 가지고 있다. 의례의 차서와 구조의 의미를 제대로 이해하면 취사하고 광략하는 방편을 얻어 자재할 수 있을 것이기 때문이다.

참고문헌

- 『고려사』 권10
- 『고려사절요』 권6,
- 『동문선』 110권~114권, 권118.
- 대정신수대장경 → T
- 『韓國佛教全書』 → 『한불전』.
- 『韓國佛教儀禮資料叢書』 → HR.

- 鎌田茂雄 著, 鄭舜日 譯, 『中國佛教史』, 경서원, 1985/1992.
- 鎌田武雄 著, 『中國の佛教儀禮』第二部 資料篇
- 대한불교조계종 포교원, 『통일법요집』, 조계종출판사, 1998/2003.
- 대한불교조계종 총무원 문화부, 『한국의 수륙제』, 대한불교조계종, 2010.
- 藤井正雄, 『佛教の儀禮』, 東京: 東京書籍, 1983.
- 蒙山德異 修註, 『增修禪教施食儀文』
- 백용성, 「대각교의식」, 『용성대종사전집』 제8집, 대각사, 1991.
- 안진호 편, 『석문의범』, 전만상회, 1935.
- 우천 · 일휴 공편, 『신행요집』, 정우서적, 2005[2010].
- 印光 謹撰, 『水陸儀軌會本』, 桑海佛學書局, 1924.
- 志磐 撰, 『法界聖凡水陸勝會修齋儀軌』, 俗離山 空林寺 開板, 1573.
- 弘贊 編, 『禮佛儀式』, 卍新纂續藏經74.

- 김종명, 「현대 한국의 승려 예불: 구조와 의미」, 『불교학연구』14, 불교학연구회, 2006.

- 명법, 「불교의례의 문제와 개선방향」(〈불교평론〉 54집, 만해사상실천선양회, 2013.
- 朴世敏, 「韓國佛教儀禮資料叢書解題」, 『韓國佛教儀禮資料叢書』1, 三聖庵, 1993.
- 서윤길, 『한국불교사상사』, 운주사, 2006.
- 서재영, 「고양이 뭉기와 불교의례」, 『불교평론』54호, 만해사상실천선양회, 2013.
- 송현주, 『現代 韓國佛教 禮佛의 性格에 관한 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1999.
- 신규탁, 「대한불교조계종 현행 ‘상단칠정례’ 고찰」, 『淨土學研究』16, 한국정토학회, 2011.
- 圓仁, 『入唐求法巡禮行記』, 김문경 역주, 『엔닌의 입당구법순례행기』, 중심, 2001.
- 심상현, 『불교의식각론』VI, 한국불교출판부, 2001.
- 심상현, 『불교의식각론』III, 한국불교출판부, 2001.
- 이성운, 「한국불교 공양의식 일고」, 『한국불교학』57집, 한국불교학회, 2010.
- 이성운, 「불교예불의 의미와 행법」, (『淨土學研究』16, 한국정토학회, 2011.
- 이성운, 「韓國佛教 儀禮體系 研究」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2012)
- 이성운, 「현행 수륙제의 몇 가지 문제」, 『정토학연구』제18집, 한국정토학회, 2012.
- 이성운, 「한국불교의례의 형성과 특성」, 『불교평론』54호, 만해사상실천선양회, 2013.
- 이성운, 「전통문화 수륙제 복원을 위한 고찰」, 『수륙제의 향연 학술세미나』, 대한불교조계종 포교원, 2013.

- 이성운, 「法密宗修行儀禮試考」, 『법화와 밀교 그 만남의 가능성』, (사) 대한불교법밀종 중앙회, 2013.
- 正覺(문상련), 『한국의 불교의례-상용의례를 중심으로』, 운주사, 2001.
- 정각, 『예불이란 무엇인가』, 운주사, 1993/2004.
- 홍윤식, 「삼국시대의 불교신앙의례」, 『한국불교사상사』, 원불교사상연구원, 1975.

The characteristics of the ritual system of Korean Buddhism —the dynamics and limitation of circumstantial logic

Lee, Sung-woon
Department of Buddhist Studies at
Dongguk University

The main concern of this essay is to consider the characteristics of the ritual system of Korean Buddhism in regard to East Asian Buddhism. It should be argued that the primary function of East Asian Buddhism is to perform the ritual ceremony supplicating for national prosperity and the welfare of the people, and long life and health and peace of its sovereign, as Buddhism in East Asia has served as in effect state religion.

But Korean Buddhism has lost its status as state religion passing through the Joseon Dynasty era when Buddhism was suppressed, and its ritual system also has undergone not a few changes. So, in this writing, the difference and trait of the ritual system of Korean Buddhism from that of East Asian Buddhism would be made clear by studying the change of <Ilsang yegyeong(daily worship)>, <Gwaneum sisik(Avalokiteśvara banquet)>, and <Sambo tongcheong(universal invitation of Tri-gem)>, all of which are

regarded as the principal rituals of Korean Buddhism.

In the chapter of <II. Dynamic acceptance and development>, the dynamic aspect of circumstantial logic is focused on. Under the title of ‘1. the transformation of worship’, it is stated that a new ritual system is created dynamically depending on the circumstance of the times, which deals with the new emergence of *Joseok Yegyong*(the worship in the morning and evenings) of *Chiljeongrye*(sevenfold worshipping with one’s head touching the ground), ‘2. the interfusion of *Dail*(多一, The many and One)’ it is described that *Sisik*(施食, banquet) rescuing all of the hungry ghosts got included in *Gwaneum sisik*(*Avalokiteśvara banquet*) as the commemorative rites and that at the same time, *Chucheon*(追薦, praying for the repose of one’s soul) for all of the no-abiding lonely ghosts compromises and confuses *Da*(多, the many) and *il*(一, One) , and ‘3. the development of *Hoisam*(會三, the unification of Three vehicles into One vehicle)’ , it is illustrated that *Gesong*(偈頌, Buddhist stanza) applicable to the Sutras of the Perfection of Wisdom(*prajñāpāramitā*), Nirvana(*Nirvāṇa*). and The Lotus Flower(*Saddharma Puṇḍarīka*) are utilized when *Beopbosi*(法布施, Darma-offering) teaching the nature of *Jehaeng*(諸行, all phenomenal aspects of mutations) is held.

In the chapter of <III. surplus and variational meaning>, the limitation of excessively dynamic circumstantial logic is set down by three items. In the section of ‘1. the confusion between the

upper and the lower’ the problem is pointed out that the difference of Mantra which has the variation of the offerings depending on the upper and the lower has vanished, ‘2. no distinction between the comprehensive and the simplified, it is indicated to duplicate programs of the ritual of the comprehensive and the simplified, each of which means the related situation, all together at once, and ‘3. the variation of the name’ it is disputed that the specific ritual such as ‘*Yebul*(禮佛, worship of the buddhas)’ is used of the representative name of the general rituals[*Jomosongju*(朝暮誦呪, Recitation of dharani in the morning and evenings)] and the procedure of *Siryeon*(侍輦, the rite of serving a sedan chair) has changed and been accepted.

The ritual system, having changed and been transformed like an organism, plays the role in leading to their goal for the people who put into practice the ritual ceremony. Therefore, the following views might be the conclusion of this essay ; It is necessary to understand the development and the characteristics of the ritual system of Korean Buddhism and to translate it into Korean in order to understand the right meaning of it, and we can attain its original goal when upholding and practicing it based on the right understanding of it and create the ritual system suitable for a new era.

• Key Word

Ilasang yegyyeong(daily worship), *Gwaneum sisik*(*Avalokiteśvara banguet*),

Sambo tongcheong(universal invitation of Tri-gem),

Jehaeng(諸行, all phenomenal aspects of mutations),

Byeongong(變供, differential offering food)

템플스테이 지도법사의 수행지도력 향상을 위한 프로그램 연구

재마

중앙승가대학교 대학원 박사과정(실천불교학 전공)

I. 연구의 필요성과 목적

1. 연구의 배경
2. 연구의 목적과 범위

II. 템플스테이 지도법사 전문화의 필요성과 방안

1. 템플스테이 지도법사의 전문화 필요성
2. 특성화된 전문프로그램의 개발 방안

III. 전문프로그램 교과목의 실제

1. 현재 진행되는 템플스테이 프로그램에 대한 이해
2. 지도법사의 수행지도력 향상을 위한 전문프로그램

IV. 본 연구의 함의와 후속과제