



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

博士學位論文

韓國法華信仰의 歷史的 展開에 關한 研究

威德大學校 大學院 佛教學科

陳慶贊(顯潭)

2011年 12月

韓國法華信仰의 歷史的 展開에 關한 研究

指導教授：金 永 德

이 論文을 博士學位 論文으로 提出함

2011年 12月

威德大學校 大學院 佛教學科

陳 慶 贊(顯潭)

陳慶贊(顯潭)의 博士學位 論文을 認准함

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

威德大學校 大學院

2011年 12月

目 次

【국문요약】	1
I. 序 論	1
1. 研究目的	1
2. 研究方法	6
II. 法華信仰의 展開와 『法華經』	12
1. 印度 法華信仰의 源流와 『法華經』의 成立	12
1) 法華信仰의 源流	12
(1) 佛塔信仰	12
(2) 佛陀觀	17
(3) 作佛·授記信仰	24
(4) 陀羅尼信仰	27
2) 『法華經』의 成立과 原典	35
(1) 『法華經』의 成立	35
(2) 法華經의 原典	38
2. 中國의 『法華經』 受容과 法華信仰의 展開	40
1) 『法華經』의 翻譯과 研究	40
2) 法華信仰의 中國의 展開	43
(1) 菩薩信仰	44

(2) 經卷受持信仰	56
3) 法華信仰의 實踐	62
(1) 稱名念佛	63
(2) 法華三昧修行	67
III. 三國·統一新羅時代 『法華經』의 受容과 그 信仰	73
1. 高句麗의 法華信仰	73
2. 百濟의 實踐法華信仰	79
3. 統一以前 新羅의 法華信仰	88
1) 文獻을 통해본 法華信仰	90
(1) 朗智의 法華經讀誦	93
(2) 緣光의 法華妙觀修行	95
4. 統一新羅時代의 法華信仰	97
1) 文獻에서 본 法華信仰	97
(1) 元曉의 法華敎學과 信行	97
(2) 義寂의 法華靈驗信仰	104
(3) 緣會의 法華觀行	111
(4) 金沙彌의 法華靈驗	113
(5) 赤山法華院의 法華信仰	114
(6) 靈鷲山 法華住處信仰	116
2) 文化遺物로 본 統一新羅時代 法華信仰	119
(1) 佛塔信仰	119
(2) 佛像造成功德信仰	123
5. 三國·統一新羅時代 法華信仰의 特徵	124

IV. 高麗時代 法華信仰의 盛行	128
1. 法華觀音信仰의 展開樣相	128
1) 觀音關係書籍	130
2) 觀音信仰	134
2. 法華思想과 信仰의 發展	137
1) 諦觀의 天台法華觀	138
2) 義天의 天台宗 開創	143
3) 高麗時代 法華信仰의 展開樣相	150
(1) 圓妙了世의 法華結社	150
(2) 精明天因의 法華念誦	154
(3) 鎮靜天頌의 法華修行	156
(4) 浮庵雲默의 『法華經』 讀誦	161
(5) 了圓의 『法華靈驗傳』	166
2. 文化遺物로 본 高麗時代 法華信仰	178
1) 寫經	178
2) 佛畫	185
(1) 法華經變相圖	185
(2) 觀世音菩薩圖	186
3. 高麗時代 法華信仰의 特徵	188
V. 朝鮮時代 法華信仰의 大衆化	191
1. 朝鮮時代 法華信仰의 類型과 性格	191
1) 排佛抑僧과 當時 佛教界 狀況	191
2) 『法華經』과 法華信仰의 普及	198
3) 朝鮮時代의 觀音信仰	203

(1) 民間의 觀音信仰	204
(2) 禮懺儀文을 통해 본 觀音信仰	206
2. 文化遺物과 儀禮로 본 朝鮮時代 法華信仰	207
1) 板刻·刊經	208
2) 佛畫	210
(1) 法華經變相圖	210
(2) 觀世音菩薩圖	211
(3) 靈山會上圖	213
3) 靈山齋	219
3. 朝鮮時代 法華信仰의 特徵	227
VI. 結論	236
參考文獻	242
ABSTRACT	249

【국문요약】

韓國 法華信仰의 歷史的 展開에 關한 研究

本 論文은 한국의 法華信仰에 관하여 역사적 전개를 고찰하고 법화신앙의 발전사를 파악하여 한국 불교사에서 법화신앙의 역할과 기능을 통찰하고 정문화상의 정당한 위치를 확인하고자 하였다.

이를 위하여 본 논문에서는 한국불교사의 법화신앙을 삼국시대·통일신라시대·고려시대와 조선 전기 및 조선 후기의 5기로 크게 구분하였다. 먼저 삼국시대의 법화신앙부터 서술하면 다음과 같다.

『三國遺事』나 『續高僧傳』에 의하면, 고구려의 波若나 慧慈, 백제의 惠現과 玄光, 신라의 朗智, 緣光 등이 초기의 법화신앙가이다. 삼국을 통일한 신라의 법화신앙은 원효 등의 법화사상가들을 출현시킨다. 원효는 『法華宗要』를 통하여 『법화경』의 大義를 밝히면서 신앙의 기반 위에 사상을 확립하였다. 이것은 신앙의 차원을 높이고 새롭게 성장시키는 견인 역할을 한 것으로 볼 수 있다. 그를 기준으로 하여 신라의 법화신앙 시대를 전반기와 후반기로 二分한다. 전반기는 삼국시대의 신라이며 후반기는 통일신라이다. 義寂은 『법화경집현기』를 통하여 중국의 법화영험을 소개하며 법화신앙의 보급에 노력하였다. 법화신앙의 전개양상을 분석할 때, 삼국시대는 『법화경』의 도입과 함께 법화신앙의 着根과 普及期로 볼 수 있으며, 통일신라는 법화신앙의 成長期로 파악할 수 있다. 통일신라는 국제무역이 활발하고 문물수입도 적극적이며 개방적이었다. 특히 중국에는 일찍부터 신라인들이 진출하여 신라방이라는 거류지를 조성하고 그 가운데에 신라 적산원과 같은 사찰이 거류민들의 정신적 중심체로 기능하였다. 거기에 법화신앙이 가장 중심된 신앙이며 동시에 해외 신라인들의

정체성을 지키는 중심축의 역할을 수행하였다. 신라인들은 법화사상이 완전하게 실행되고 실천되는 그 곳이 다름 아닌 법화성지인 영축산인 것으로 본다. 또한 중국법화의 주된 신앙인 불탑신앙과 경권수지신앙에서 더 나아가 『법화경』 「법사품」에 근거한 법사성불신앙을 확고하게 추구한 것이 신라의 법화신앙이다. 이것이야말로 궁극적 성불을 보증하는 진정한 법화신앙임을 확신하고 실천하였으며, 통일신라 이후 그것은 한국법화신앙의 전통이 된다. 통일신라의 법화신앙은 쌍탑과 불상 등의 유형문화로 표출되어 민족의 문화재로 빛나고 있다.

다음으로 고려시대이다. 會三歸一의 법화사상은 고려의 후삼국 통일을 정신적으로 지원한 동력이다. 고려의 법화실행으로는 경전 독송과 관세음의 명호를 부르는 것이 주로 행해지며 아울러 서사·강해·법화참법 등이 행해졌다. 나아가 다라니신앙이 밀교와 교섭하면서 부상하게 되고, 陀羅尼나 法華三昧가 동등하게 觀心修證의 행법으로 이해되고 있음을 확인할 수 있었다. 諦觀은 『천태사교의』를 저술하여 천태법화사상의 교관을 5시8교로 완성하였으니, 동아시아의 법화사상은 그에 의하여 최고점에 도달하였다. 義天은 천태종을 창종하며 그 결과 법화신앙은 더욱 확산된다. 了世의 法華結社는 『법화경』에 입각한 법화신앙을 조직적으로 실천하는 단체이며, 천인은 요세의 백련사를 계승하여 정통으로 봉행하였다. 천책이 『海東法華傳弘錄』 4권을 지은 기록은 보이나 산실되어 전하지 않으며, 요원은 『법화영험전』을 저술하여 법화신앙의 성숙한 면을 보였다. 고려시대에 연이은 국난 속에서 법화신앙은 호국신념이 되어 초조대장경, 속장경, 팔만대장경을 만드는 위대한 문화를 이루어내었다. 또한 호화로운 寫經과 觀音菩薩圖 등은 고려의 문화가 세계적인 수준임을 보여준다. 법화신앙은 1기인 삼국의 착근 및 보급기, 2기인 통일신라의 성장기를 거쳐 3기인 고려에 이르러 질·양의 면에서 고도로 성숙하여 최고의 盛行期를 맞이하였다.

조선시대에 불교는 유교가 국가이념으로 작용하는 시대에서 정책과 제도적으로 억압받고 차별받으며 존립에 심각한 위기를 맞았다. 탄압과 박해 속에서 山中의 禪僧들이 법화신앙을 보급하는 위치에 놓이게 되고, 중기 이후는 사찰주도로 『법화경』

간경을 더욱 활발히 하며 법화신앙을 고취하고자 노력하였다. 抑佛崇儒下에서도 조선 초기부터 민심을 위무하는 정치적 의도나 왕실의 안녕을 위하여 불교의 齋가 실행되었다. 재의 형태로 불교는 의례의식화되는데 그 이면에 법화신앙이 있었다. 세종의 훈민정음 창제로 인하여 조선의 문화는 대중화, 보편화, 민족화의 길을 걷어가는 데 불교 역시 중요한 전환기를 맞이하였다. 어려운 한문을 언해하여 간경하는 불사는 불교의 대중적인 보급을 가능하게 하기 때문이다. 이로 인하여 위축된 불교는 역설적으로 미래의 포교기반이 되는 초석을 확보하였다. 조선시대에 불교는 임진왜란과 병자호란이라는 양대 국난에서 전몰한 국민을 위령하고 천도하면서 민심을 얻게 되고, 나아가 꾸준한 간경을 통하여 법화신앙의 저변을 늘려갔다. 법화신앙은 임진왜란을 기준으로 하여 전반기와 후반기로 나눈다. 4기인 조선의 전반기에 유교의 압제로 인해 법화신앙은 쇠퇴기에 있고 중기까지 침체상태이다. 비록 훈민정음의 창제로 인한 언해작업과 간경도감 등의 활약이 없지는 않았지만 전반적으로 법화신앙은 쇠퇴하였다. 5기로서 후반기는 사회변화에 편승하여 재성장하는 시기로 본다. 조선 후기에 출현한 『관음영험기』 등은 여전히 법화신앙이 한국불교신앙의 핵심을 보여준다. 법화신앙은 수많은 법화영험을 남기고 영험은 확고한 신앙으로 재생산되면서 문화적으로 표출된 것을 통해서 알 수 있다. 또한 우리는 조선법화신앙의 예술적 완성인 영산재에 주목하지 않을 수 없다. 그리고 『법화경』 「보문품」에 근거한 관음신앙은 법화신앙의 중요한 한 축이다. 『법화경』의 관음신앙이 정토경이나 다른 대승경전에 나오는 관음신앙을 포괄적으로 수용하면서 한국 관음신앙의 주류를 이루었다.

核心語: 『法華經』, 會三歸一, 法華信仰, 영축산, 불탑신앙, 다라니신앙, 法華三昧, 法華結社, 法華靈驗, 觀音信仰, 靈山齋.

I. 序 論

1. 研究目的

東 아시아 불교권에서 가장 널리 독송되는 대표적인 대승경전 가운데 하나는 『法華經』이다. 이 『法華經』은 오랜 세월동안 대중들로부터 특별히 많은 관심을 받아왔다. 지금으로부터 1,300여년 전 중국에서 남북조시대가 끝나갈 무렵 中國의 天台宗은 이 『法華經』을 所依로 불교의 理論과 實踐을 대변하는 教觀을 체계화하였으며, 『法華經』을 바탕으로 한 教判을 통하여 다른 宗派들에 커다란 영향을 끼친 바 있었다. 그러나 天台智顓에 의한 天台敎學의 체계화와 별도로 『法華經』 자체와 『法華經』에 담고 있는 내용에 대한 信仰도 성행하였다. 그것은 鳩摩羅什에 의한 『法華經』 번역을 계기로 점차 고조되면서 시대의 흐름을 타고 대중 속으로 널리 전파된 法華信仰이다. 법화신앙은 그 信行的 의미에서 印度佛敎가 中國佛敎化되는 佛敎史의 무대에서 중국을 대표하는 불교철학의 하나인 천태철학의 범주를 뛰어넘어 광범위하고 보편적으로 중국불교도들에게 오랜 세월 동안 수많은 감화와 종교적 영향을 주어왔다. 중국뿐만이 아니라 동아시아지역에서 널리 유행된 法華信仰은 우리나라에서도 예외 없이 활발하였다. 『法華經』을 받아들인 三國時代뿐만 아니라, 통일신라를 계승하여 불교문화를 꽃피운 高麗時代를 거쳐 抑佛政策下의 朝鮮時代에 이르기까지 法華信仰은 대중들에게 가장 널리 신봉되었다. 때때로 신앙의 힘은 사상을 능가하는 위대한 감화력과 전파력을 가지는데 그 예가 바로 우리의 불교역사에서 끊

어지지 않았던 불교신앙이며, 그 대표격이 바로 법화신앙인 것이다. 또한 신앙은 불교문화에 직접 혹은 간접으로 投出되어 불상의 造像, 불탑 등의 造塔, 가람의 건축양식, 불화의 내용, 의례의식 등에 심대한 영향을 주었다. 그 중에서도 특히 법화신앙의 역할과 영향력은 대표적이라 할 만하다.

물론 동아시아 지역에서 가장 광범위한 영역을 구축하고 있는 뚜렷한 신앙으로 누구든 觀音信仰을 들 것이다. 거의 동아시아 신앙의 절반을 차지한다고 하여도 과언이 아닌 관음신앙의 주류도 『法華經』 「觀世音菩薩普門品」에 근거한 관음신앙이 주축이 되어서 여타 『無量壽經』이나 『華嚴經』의 관음신앙 등이 포함된 것이다. 이렇게 보면 法華信仰은 동아시아 불교신앙의 바탕에 깔려 있는 근본적 토대라고 할 수 있을 것이다.

오랜 세월 광범위한 지역에서 신봉된 법화신앙은 과거에만 묻혀있지 않다. 오늘날에도 『법화경』을 근본 소의로 하는 무수한 宗派가 동아시아에 펼쳐져 있으며 그 왕성한 신앙과 교세를 자랑하고 있다.

이토록 중요한 신앙이지만 최근까지의 『法華經』 관련 연구를 살펴보면, 사상적인 측면에 치우쳐서 신앙적인 면에 대한 연구는 그다지 많이 행하여지지 않았다는 것을 알 수 있다. 『법화경』을 연구하는 학자들은 주로 문헌에 의지하여 불교사상의 精髓를 드러내고자 노력하지만, 문헌 안팎을 포괄하여 광범위한 영역을 차지하고 있는 법화신앙에 대한 연구는 關心外 대상으로 여겨져 소홀히 다루어진 측면이 있다. 그 이유는 너무 단순해보이기까지 하는 법화신앙보다 문헌적인 풍부한 자료와 정교한 이론 틀을 지니는 天台思想이 지니는 매력 때문일 것이다. 여기서 강조하여 둘 것이 있다. 법화사상이 곧 천태사상이 아니라는 점이다. 천태사상의 교학은 분명히 『법화경』에 所依하는 바이지만, 엄밀하게 말하면 법화사상을 대표하는 하나의 사상일 뿐이다. 법화사상을 연구한 천태사상이므로 法華天台思想 또는 天台法華思想이다. 그러므로 법화신앙이 천태교학이나 천태종과 관련된 점도 분명 있으나 바로 天台信仰은 아니라는 것이다. 그러나 천태교학을 제외한 法華信仰에 관한 논문을 찾는다면

대부분은 「관세음보살보문품」에 의거한 觀音信仰 연구들이 주종을 이룬다.

백제나 고구려와 관련해서 法華信仰을 알만한 자료는 아주 드물고 『三國遺事』에는 新羅代의 觀音信仰에 관련된 史實¹⁾들이 전하고 있는데 여기에는 12편의 觀音信仰이 전하고 있다. 이미 그러한 방식으로 문헌에 나타난 觀音信仰에 대해서는 先學들의 연구가 없지 않다. 예컨대 李智冠, 「經說上의 觀音信仰」, 金煥泰, 「新羅의 觀音思想」 등이 그것이며, 관음신앙에 관한 전반적인 논문으로 金煥泰, 「觀音信仰의 自力性에 대하여」, 宋錫球, 「法華經 觀世音菩薩 普門品 研究」, 최기표, 「觀音信仰과 觀音修行」, 李萬, 「高麗時代의 觀音信仰」, 金英吉, 「法華經 方便品の 信的考察」, 이효원, 「법화경 관세음보살보문품에 나타난 고통과 구원의 구조」 등이 있다. 최근에는 주로 천태종의 원각사상연구원에서 해마다 발간하는 『천태학연구』에 관음신앙이 집중적으로 수록되어 있음을 볼 수 있다. 동국대학교 불교문화연구원에서는 『韓國觀音信仰研究』(1988)라는 연구집을 간행하여 관음신앙에 대해 총체적으로 정리한 바 있다.

법화신앙에 관련된 연구로는 박광연, 「新羅 法華思想史 研究」, 「新羅 中古期の 法華信仰」, 곽승훈, 「新羅 下代 前期의 신정권과 법화사상」, 조경철, 「백제 익산 彌勒寺 창건의 신앙적 배경-미륵신앙과 법화신앙을 중심으로-」, 길기태, 「百濟 泗泚時期 法華信仰」, 김두진 「고려전기 法華사상의 변화」, 조경철, 「백제의 지배세력과 법화사상」 등이 있으며, 그 외에 최기표, 「법화경에 나타난 ‘信仰’의 해석학적 고찰」이나 차차석, 「法華經 萬善成佛論의 成立根據 探索」 등 「方便品」에 나오는 萬善同歸에 대한 연구 및 『法華經』의 菩薩思想 등에 관한 논문도 있다. 이들처럼 법화신앙이나 신

1) 『三國遺事』 권4, 1. 千部觀音 造成과 慈藏出生, 2. 『三國遺事』 권3, 落山寺 緣起와 海邊聖岬. 3. 『三國遺事』 권4, 十九應身の 하나(廣德 妻). 4. 『三國遺事』 권5, 憬興國老의 治病(南卷寺 觀音의 應驗), 5. 仁容寺의 觀音道場, 6. 『三國遺事』 권3, 栢栗寺 大悲像의 應驗, 7. 『三國遺事』 권3, 白月山 二聖의 成佛을 도운 娘子現身, 8. 『三國遺事』 권3, 敏藏寺 觀音의 應現, 9. 『三國遺事』 권3, 盲兒가 눈을 뜨다, 10. 꿈으로 보여준 大悲의 가르침, 11. 『三國遺事』 권3, 可住處를 가르쳐준 老婦人, 12. 『三國遺事』 권3, 衆生寺 大悲像의 靈驗.

행에 직접 관련된 연구도 있으나 어느 특정한 시기나 지역에 한정되어 있어서 종합적으로 한국의 법화신앙을 언급한 연구는 찾을 수 없다.

그렇게 된 주된 이유는 법화신앙과 관련된 문헌자료가 빈약함을 들 수 있을 것이다. 法華信仰의 모습을 전하는 가장 이른 것으로는 『三國遺事』를 들 수 있다. 그리고 각종 法華靈驗傳類가 있다. 이 가운데 특히 고려 了圓이 편집한 『法華靈驗傳』은 法華信仰을 알려주는 훌륭한 예가 될 것이다. 이와 관련된 선행연구로는 吳亨根의 「了圓撰 『法華靈驗傳』의 史的 意義」가 있다. 이 논문에서는 『法華靈驗傳』의 역사적 의의를 논함과 더불어 각각 영험담의 출전을 확인하는 작업이 이루어졌다. 了圓이 밝힌 각 영험담의 출전을 확인하여 대장경에서의 위치를 밝혀줌으로써 후학들의 연구에 큰 도움을 주었다.

이외에도 여타의 법화영험전류가 있어서 法華信仰의 모습을 우리에게 알려주고 있다. 義寂의 『法華經集驗記』는 逸失되었다고 전해졌으나, 1980년 일본에서 그 필사본이 발견되면서 세상에 알려지게 되었다.²⁾ 金相鉉교수는 『佛敎史研究』창간호³⁾에 해제와 더불어 영인본을 실었다. 관련 연구로 이기운의 「新羅 義寂의 法華經集驗記 研究」, 「新羅 義寂의 『法華經集驗記』(1)·(2)」와 金相鉉의 「義寂의 『法華經集驗記』」 등이 있다. 이상과 같은 신라 義寂의 『法華經驗記』에 관한 선행 연구를 통하여, 了圓 이전의 우리나라 法華信仰에 대한 관심을 유추해볼 수가 있다.

본고에서는 이러한 선행연구와 문헌자료 및 기타 자료를 토대로 『法華經』에 설해진 갖가지 신앙과 수행이 한국의 불교사에서 실제로 대중들에 의해 어떻게 실천되었으며 거기에는 어떠한 신앙유형이 있는지 ‘法華信仰’의 측면에 초점을 맞추어 살펴보고자 한다. 한국 법화신앙의 바람직한 양상을 정립하고자 한다면 신라·고려·조선시대 각각의 연구보다는 전체를 아우를 수 있는 통시적 연구가 필요하다. 즉 한국에서 法華信仰의 역사적 전개 및 그 신앙 유형에 대한 고찰이라 할 수 있다.

2) 太田晶二郎, 「義寂師の法華經集驗記は現存する」, 『日本歴史』309号.

3) 『佛敎史研究』창간호, (중앙승가대, 불교사학연구소, 1996).

먼저 연구하고자 하는 법화신앙에 대해서 정의해보고자 한다. ‘法華信仰’이란 『法華經』에 등장하는 신앙의 대상에 대한 귀의와, 『법화경』에 설해진 갖가지 實踐法을 至心으로 행하여 수승한 결과를 얻으며, 다시 그것으로 인하여 불법에 대한 믿음이 더욱 깊어지는 일련의 행위를 말한다. 그것은 한국 法華信仰의 역사적 전개를 고찰할 때에 신앙의 대상인 『法華經』과 신앙자의 관계에 초점을 두고서 크게 다음과 같은 세 가지 유형의 신앙이 존재하는 것으로 보인다. 편의상 제1류, 제2류, 제3류로 나누어 본다면,

제1류는 『법화경』에 등장하는 모든 불보살에게 依支하고 그 救援을 바라는 請願態型의 信仰이다. 여기에서는 많은 경우 일상적인 생활 속에서 해결을 필요로 하는 문제에 대해 초자연적인 힘에 의지하여 해결하려고 한다. 그리하여 기적이 일어날 수 있느냐 없느냐가 문제의 초점이 되는데 ‘기복신앙’적인 통속신앙의 기반이 되는 신앙 체제이다.

제2류는 『法華經』에 나오는 佛塔이나 經卷受持 등 信仰行爲를 따라함에 의해 그 行爲에 대한 因果를 바라는 希求態型의 信仰이다. 여기에서는 일상적 문제보다도 오히려 종교적 문제로 그 중심이 옮겨간다. 초자연적인 힘에 의지하기보다는 자기의 행동 자체 속에 있는 의미나 가치 쪽이 더 중요해지게 된다.

제3류는 『法華經』에 나오는 佛菩薩과 같게 되고자 하는 自發的 行爲로 연결되는 諦住態型의 信仰이다. 마음 속 깊이 새로운 광명이 비치고, 인간의 생명에 대해서 일상적인 생과 사를 초월한, 한층 더 높은 생명의 가치를 깨닫게 된다. 이 높은 가치를 체득한 결과 육체적인 생과 사는 그 상태대로 남아 있으면서 그것을 초월한 궁극의 생명이 새로이 파악된다. 그 속에 살면서 나날의 생활을 영위해 가는 것은 바로 궁극적 가치라고 해야 할 것이 직관적으로 파악된 상태이다.⁴⁾

이렇게 세 가지 유형으로 분류하는 것은 법화신앙에도 그 추구하는 바가 한결같지 않기 때문이다. 어느 경우에는 두 부류의 신앙이 뒤섞이기도 하며, 때로는 제1류

4) 岸本英夫, 박인재역, 『종교학』, 김영사, 1983. pp.50~52참조.

에서 제2류나 제3류로 轉移되기도 한다. 실제 法華信仰의 유형을 셋으로 나누지만 신앙 역시 신행행위이면서 석존의 불법을 깨우치는 수행형태로 보면 秘密不定敎의 특색을 지니므로 단정하여 1·2·3류의 구분은 불가능하다. 다만 한국의 법화신앙에서도 이러한 신앙의 유형이 나타나므로 본 논문을 전개하는 데에 이러한 신앙유형을 참고로 하면 매우 유용할 것으로 생각한다.

여기에서 전제해야 할 것은 불교란 불타에 관계하는 사람들의 마음속에 성립하는 것이고, 그 나타남의 연속이 불교의 역사가 되었다는 것이다. 그래서 불교는 학문승의 가르침으로서 교리만이 아니라 수많은 사람들의 信心 가운데에 전해져온 것이기도 하다.

이와 같은 시점에서 우리가 지금까지 알고 있었던 불교의 내용을 재검토해 볼 경우에 우리들의 마음 깊은 곳에 와 닿는 과거 불교도가 생각한 불교의 本源을 볼 수 있다고 생각한다. 그것은 근대의 불교학이 보지 못했던 석존의 이미지이고, 종교적인 구제의 움직임으로서 현재까지도 전 세계 대부분의 불교도를 이끄는 信的 佛敎, 다시 말해서 불교의 신앙적 측면의 모습이기도 하다.

2. 研究方法

신앙을 대상으로 한 연구는 일반적으로 학자가 하나의 사상적인 주제를 놓고서 문헌을 토대로 하는 연구와는 다르다는 점에서 매우 색다른 모습을 보여줄 수 있다. 신앙 연구도 신앙과 관련된 문헌이 필요하지만 본질적으로는 텍스트 속에만 안주하지 않는다. 불교학보다 더 광범위한 불교신앙이 대상이기 때문이다. 지금까지 우리나라의 불교학연구가 주로 텍스트 내적인 것에 치중해왔다면 그것은 아마도 다음과 같은 오류를 품고 있었을 것이라 생각한다.

만일 어느 시대 어느 지역에 어떠한 양상의 불교신앙이 성행하면 그에 따른 의례와 관습과 거주하는 주민들의 심적인 변화양상이 예상된다. 그리고 그들 가운데 문

자에 밝은 사람이 그러한 현상을 기록하게 될 것이다. 그러나 그 기록에는 미처 다
신지 못하고 口傳으로밖에 전해질 수 없는 내용들이 제외될 것이다. 그리고 남겨진
기록은 오랜 세월이 지난 다음에 학자들에 의해서 분석되고, 실제로는 그 지역과 전
혀 관계가 없는 다른 지역의 불교신앙과 비교되면서 동일성이나 다양성이 特徵지워
질 수 있다. 이것은 결국 후세의 연구자로 하여금 기록이라고 하는 함정에 빠뜨리는
오류로 유도할 수 있다.

이와 같이 불교연구는 텍스트 내에서 출발하여 텍스트 내의 불교로 정착될 수밖에
에 없는 한계를 지닌다. 텍스트 자체가 불교 내에 전해지는 귀중한 유산임에는 틀림
없고, 또한 이 분야의 연구가 그대로 지속되어야 하지만 보다 더 넓은 시각을 위해
서는 연구 자체가 텍스트 밖으로 나올 필요가 있다.

따라서 본 논문도 종전까지의 텍스트에 의한 문헌학적인 연구를 포기하지 않지만
텍스트를 초월하여 다양한 신앙문화물을 연구범위에 넣어 포괄적으로 연구의 폭을
넓히고자 한다. 이것이야말로 통시적인 법화신앙의 전체 모습을 살필 수 있는 유력
한 연구방법이라고 생각한다. 사상은 문헌이라는 방법을 통하여 후대로 전승되지만
신앙은 문헌보다는 조형물로 표현되는 경향이 보인다. 문헌을 바탕으로 하되 문헌을
뛰어넘어야 할 이유가 여기에 있다. 당연히 다양한 경전 내지 텍스트들이 法華信仰
을 제각기 어떻게 말하고 있는가 하는 점을 짚어가는 서술구조를 취하기도 하겠거니
와, 더불어서 韓國法華信仰의 역사 속에서 어떻게 그 신앙의 차원이 깊어져 가면서
法華信仰 안에 다양한 유형과 차원이 존재해 왔던가 하는 경과를 문헌 外 자료를 통
해서 次第的으로 정리해 보고자 한다.

일단 논지를 전개함에 있어서 제일 먼저 區分지어야 할 것이 『법화경』의 사상을
근거로 한 법화신앙과 천태사상의 다른 점이다.

우리나라에서는 天台法華思想을 하나의 조류로서 인식하고 있으나, 명백히 『법화
경』을 근거로 한 법화사상과 중국의 智顓大師로부터 비롯된 천태종의 천태교학은 다
르다. 이 점을 분명히 하기 위해서 근거가 되는 『법화경』과 天台論書를 별도로 취급

할 것이다. 그리고 『법화경』을 근거로 한 사상과 이에 따른 신앙을 중심으로 전개할 것이다. 그러나 역사적 전개에서 법화신앙과 관련이 있는 부분은 적극 발췌할 것이다. 법화사상과 법화신앙은 둘 모두 『법화경』에 근거한 것이며, 이 양자 간에 구분이 어렵지만 법화사상과 법화신앙 간에도 분명히 차이가 있다. 굳이 말한다면 사상은 가르침을 체계화하고 보편적인 논거에서 구축된 이론의 결정이다. 그 반면에 신앙은 믿고, 의지하고, 따르는 종교적 행위이다. 사상이 철학적 면모라면 신앙은 종교적 면모이다. 크게 보면 사상은 신앙에 포함되는 것으로 볼 수 있다. 그러나 이 둘은 별도로 존재하는 것이 아니라 하나의 뿌리에서 자란 두 가지이다. 서로 호응하고 관계하면서 상호증장하고 심오하게 발전한다. 특히 신앙의 경우, 이것은 사상과 달리 문헌으로 남겨진 것은 거의 없으며 그나마 있다면 영험전류나 의례의식집 및 참회문 등의 형태로 일부 현전한다. 반면에 무형의 모습을 지니는 신앙은 그 시대에 특별한 신앙문화를 창조하기도 하며, 그 결과물로서 남겨진 유무형의 문화물이 시대를 초월하여 존속 또는 전승되기도 한다. 유형문화물은 불탑, 가람의 건축양식, 회화, 사경물, 간경물 등의 형태로 남아 있으며, 무형문화물은 영산재와 의례의식 등이다. 이러한 유무형의 신앙문화물을 대상으로 한 신앙연구를 통하여 문헌이 제공하지 못하는 자료의 한계를 극복하고자 한다. 실제로 法華信仰에 관련 하여 그 역사적 전개를 알아보는 유력하고 현실적인 방법은 이것이 유일하다 하겠다.

법화신앙의 역사적 전개에 관한 연구를 위하여 불교의 한반도 전래과정에 따라 논지가 전개될 것이다. 시간적으로는 한국의 역사적 왕조의 순서를 따르고자 한다. 공간적으로는 인도에서 발원한 불교가 중국을 통해 한국으로 전해지는 가운데 『법화경』과 그 신앙의 양상을 전과순서대로 살펴본다. 한국에서 법화신앙의 발전양상은 삼국시대에 불교가 도입된 이래 시대를 거치면서 위의 승려들로부터 아래의 基層 民衆들에게 下向 波及되었으며 신앙행태는 시대를 막론하고 1, 2, 3류 즉 저단계와 고단계가 혼재하며 전개되고 있다. 삼국시대·통일신라·고려·조선으로 시대별 변화 과정을 살펴볼 것이다.

제II장에서는 인도에서 『法華經』의 성립과 『法華經』에 대해 확인할 것이지만, 그것은 法華信仰의 원류가 되는 제반사항에 관한 조사가 될 것이다. 먼저 인도에서 『법화경』의 성립과 원류에 대하여 알아본다. 『법화경』에 나타난 佛塔信仰, 佛陀觀과 作佛·受記信仰, 陀羅尼信仰에 대해서 고찰하고자 한다.

그 다음으로 中國의 『法華經』受容과 法華信仰의 展開에 대하여 알아볼 것이다. 法華信仰이 中國에서 발전적으로 展開하는 과정에서 나타나는 菩薩信仰과 經卷受持信仰, 그리고 法華信仰의 實踐으로서 稱名念佛과 法華三昧의 修行에 대하여 그 성격을 고찰하는 것은 한국 법화신앙의 성격을 밝히는 것과 맞물려 있어 고대 한국인의 법화신앙을 살피는데 중요한 단서가 되기 때문이다.

III장부터는 한국에서 『法華經』이 수용된 뒤 전개된 法華信仰의 흐름을 시대별로 살펴본다. 여기서는 고구려, 백제, 신라가 정립하던 삼국시대에 『법화경』이 전래하였으므로 그 시대를 기준하여 통일신라 이전까지의 法華信仰을 국내외 문헌을 참고하여 조사해 보기로 한다. 이 시대는 법화신앙이 한국으로 전래되는 着根期에 해당되며 시간적으로는 1,500년을 거슬러 올라가는 시점이어서 그 조망이 쉽지 않으며 모호한 것도 사실이다. 그러나 법화신앙이 잉태되어 생산되는 시기이므로 그 고고성을 찾아가는 것은 대단한 의미를 가지는 것이다. 즉 법화신앙이 착근하여 한국적인 특색으로 전개되는 初期法華信仰을 살펴봄으로써 그 역사적 의의를 찾아 명확히 할 수 있을 것이다.

삼국시대로부터 전승되어온 法華信仰이 통일을 이룩한 신라에 와서 더욱 더 성장하게 되는데, 이 시기에 『法華經』과 관련된 여러 저술이 나오게 된다. 사상면에서는 元曉의 『法華宗要』를 대표로 꼽을 수 있고, 신앙면에서는 영험집인 義寂의 『法華經集驗記』 등이 있다. 사상과 신앙 양면에 걸쳐 저술이 이루어지는 점으로 보아 법화사상과 법화신앙은 신라사회에 깊숙이 전파되는 양상을 보이는 것으로 이해할 수 있다. 이들의 저술을 살펴봄으로써 통일신라기의 법화신앙의 실태를 사상과 신행면에서 폭넓게 살펴볼 수 있을 것이다. 또한 당대의 문헌에 등장하는 法華行者들의 법화

신앙 활동과 더불어 법화신앙의 특징적인 성격을 분석해 볼 것이다.

다음으로 IV장에서는 고려시대의 법화신앙을 살펴서 논할 것이다.

고려시대에 법화신앙이 민중 속으로 전파되어 융성하여 감에 따라 한편으로는 법화사상을 근간으로 하여 천태철학의 발전적 연구가 이루어진다. 그 선두에 제관이 있다. 그는 『천태사교의』를 저술하여 천태종의 우위를 확립하는 5時8敎의 교판을 일목요연하게 편성하였다. 이것은 중국 천태학이 高麗 沙門에 의하여 체계적으로 정비되었음을 선언한 역사적 사건이다. 뒤이어 불교의 흥륭을 제창하면서 천태학을 중심으로 하여 교학의 융섭을 도모하는 한국의 천태종이 개종하게 된다. 즉 大覺國師 義天에 의해 天台宗이 創宗되고 이후에도 了世, 天因, 天頊, 雲默 등의 法華行者가 法華信仰의 유행을 이끌어 가게 됨을 살펴볼 것이다. 문화적으로 세계결작미술품으로 손꼽히는 고려불화의 관음도를 비롯하여 金銀泥寫經과 變相圖에 드러난 법화신앙과 사회적 배경을 살펴 볼 것이다. 그리고 수많은 외침을 겪는 고려가 국난극복과정에서 의지한 법화신앙을 살필 것이다.

V장에서는 조선시대의 법화신앙을 살펴보고자 한다. 유교를 숭상하는 조선시대에 들어와 불교계가 국가의 정책으로 인하여 배척당하고 억압받으면서, 『法華經』과 관련된 신앙은 더욱 아래로 내려가 기층민중의 신앙 내지 불교교단의 儀禮·儀式 등으로 더욱 신앙화 되어가게 된다. 배불초기에도 조선건국과정에 고려 왕족과 귀족들에 대한 처절한 숙청작업을 실행한 태조의 반성, 死六臣 등을 처형하고 왕위에 오른 세조의 회한으로 인한 일시적 불교지원정책이 있었으며, 그 내용상 법화신앙의 측면에서 주목할 점이 보인다. 이후 성종, 연산군, 중종에 이르면서 조선불교는 거의 질식할 지경에 이르게 된다. 이때가 조선시대를 통틀어 불교가 가장 암울했던 시기이다.

암울했던 전반기를 지나 조선중기 이후는 양대 전란을 통하여 희생된 장병을 위령하고 천도하는 의식이 암묵적인 조정의 지원으로 실행되었고, 전란으로 소실된 사찰들이 조정지원과 민중의 힘으로 재건되는 과정에 법화신앙이 대표적 신앙으로 부각되는 면모를 살핀다.

또한 그와 같은 법화신앙이 표출된 형태라고 할 수 있는 보편적 양상을 살펴볼 것이다. 거기에는 變相圖, 靈山會上圖 등의 불화 등의 불교문화재를 비롯하여 법화신앙에서 그 원류를 찾을 수 있는 板刻이나 寫經 등도 포함된다. 또한 법화신앙을 의례적으로 보여주고 있는 靈山齋에 관해서도 살펴 볼 것이다.

전반적으로는 다음의 세 가지 사항에 주의를 기울이면서 논지를 전개하도록 한다.

첫째, 법화신앙은 불교신앙의 하나로서 그 저변은 매우 넓으며 사회문화면에서 그 신앙의 영향은 대단하여 다른 불교신앙을 압도한다. 사실상 한국불교신앙의 근간을 이루어온 중요한 신앙이다. 법화신앙이 이러한 위치에 이르기까지의 과정을 시대별로 나누어 먼저 주요한 인물들의 신앙관을 조사하는 것으로 시대의 신앙문화를 살피고자 한다.

둘째, 종교가 사회에 기여하는 부분인 문화적 부분에서 법화신앙은 절대적 영향을 끼쳤다. 한국불교문화를 보면 법화와 관련된 문화적 요소가 현상적으로 매우 많이 나타나 있음을 통해서 법화신앙의 문화적 기여도를 알 수 있을 것이다. 법화신앙의 문화적 결정체인 유·무형문화재를 시대별로 나누어 분석 조사함으로써 해당시대의 신앙문화를 조망하고자 한다.

셋째, 法華信仰을 역사적 통시적으로 조망한 결과로써 법화신앙이 한국의 문화발전에서 어떻게 기여하였고, 시대를 움직이는 원동력으로써 어떠한 역할을 하였으며, 한국인의 정신세계에 어떤 영향을 미쳤는지를 통찰하고자 한다.

한국의 法華信仰의 전개실상을 위와 같이 연구함으로써, 『法華經』의 가르침이 대중들에게 신앙의 형태로 대대로 전승되고 수용되고 발전하고 창조하는 모습을 확인할 수 있을 것이다. 이러한 노력을 통하여, 우리의 역사 속에 꽃피운 불교법화신앙을 제대로 알림과 아울러 이 시대의 불교대중들에게 『法華經』에 대한 신심을 고취시키고 올바른 법화신앙의 발전을 모색하게 하며, 나아가 창조적인 신앙문화를 구현하게 하는데 보탬이 되기를 기대한다.

II. 法華信仰의 展開와 『法華經』

1. 印度 法華信仰의 源流와 『法華經』의 成立

1) 法華信仰의 源流

(1) 佛塔信仰

보 리수 아래에서 정각을 성취한 뒤 45년간의 교화행을 하시고 부처님께서 열반하자 그 유해는 쿠시나가라의 Malla族에 의해 거두어져 향과 꽃과 음악 등으로 공경되고, 화장으로 장례가 치루어졌다. 열반 이후 석존의舍利는 8등분된 뒤¹⁾ 여덟 개의 스투파(stūpa)에 건립되게 되는데, 마가다국을 비롯한 8국에 분배되었다. 이 과정에서 다소의 분쟁이 있었던 것으로 경에서는 술하고 있다. 이와 같은 住持佛寶로서 사리에 대한 분쟁은 당연한 일이었다고 하겠다. 여기에 유골을 담아두었던 용기, 다비 때의 재가 더해져서 총 10개의 사리탑이 완성되는데, 이러한 사실은 불타를 사모하는 사람들에 의해 예배되고 사리숭배의 신앙과 불탑신앙이 함께 이루어졌음을 짐작케 한다.

불탑 속에 봉안하는 舍利란 佛陀나 聖者들의 참된 수행의 결과로 생겨난 구슬 모양의 유골로 산스크리트어 śarīra의 음을 따서 읽은 것으로서, 身骨 또는 遺骨이란 뜻이다. 석가모니의 사리는 곧 유골을 의미한다. 부처님의 유골을 예배하기 위해 탑을 세우는 의례는 그후에도 계속되어, 스리랑카·미얀마 등 남방의 여러 나라에서는

1) 義淨譯, 『根本說一切有部毘奈耶雜事』, 『大正藏』卷24, 402中. 唯願諸人勿爲鬪競 我爲平分必令歡喜 佛身舍利分爲八分.

현재에도 역시 행해지고 있다. 중앙아시아로부터 중국·한국·일본으로 전파된 불교에서도 부처님 사리에 대한 예배나 탑의 건립이 신앙의 형태로서 중요한 역할을 하고 있다.²⁾

이러한 사리는 무한한 6바라밀의 수행공덕으로 생기며 또 戒·定·慧로써 薰修하여 생기는 것으로서 매우 얻기가 어렵고 제일가는 福田이 된다. 사리를 신성한 신앙의 대상으로 여기는 사리신앙은 부처님 입멸 직후부터 생기기 시작해 아쇼카왕때 절정을 이루었다. 이러한 사리신앙은 『金光明經』의 「佛舍利品」에 이르길, “너희들은 사리에 예를 하여야 한다. 이 사리는 계·정·혜를 닦아 얻은 바이며, 얻기가 심히 어려운 최상의 복전이다”³⁾라고 하였는데, 사리를 부처님과 같이 공양하고 공경하면 가지가지 복덕의 과보를 받는다고 믿는 것이다. 즉 부처님 재세시에는 석가모니가 住持三寶 가운데 불보였으나 불멸 후에는 석가모니에게서 나온 승리가 住持佛寶가 된 것이다.

결국 탑의 생명은 그 탑 속에 사리가 봉안되어 있을 때 이름 그대로 ‘사리탑’인 것이다. 탑의 핵심은 바로 사리다. 따라서 사리는 탑 속에 보관되어 신앙의 대상으로 남아 있을 때 가치가 있는 것이다.

『法華經』은 작은 善根功德이 부처를 이루는 씨앗이 된다고 할뿐만 아니라, 과거세의 하찮은 선근공덕으로 인해 이미 부처가 되었다고 表現하기도 한다. 「方便品」의 偈頌에는, 아이들이 장난으로 모래를 가지고 불탑을 만들거나 장난으로 佛像을 그리기만 해도 부처를 이룬다고 한다. 부처님을 稱頌하는 말을 한마디 또는 佛像을 향해 약간의 敬意만 표하더라도 佛道를 이룬다고 한다. 아무리 작은 善行이나 功德이라도 그것이 그대로 부처를 이루게 한다고 한다는 것이다.⁴⁾

2) 渡辺照宏, 한경수역, 『불교사의 전개』, 불교시대사, 1992. p.44.

3) 曇無讖譯, 『金光明經』, 『大正藏』卷16, 354上. 汝等今可禮是舍利 此舍利者是戒定慧之所薰修甚難可得最上福田.

4) 鳩摩羅什譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』卷9, p.8~9. 聚沙為佛塔 如是諸人等 皆已成佛道 若人為佛故 建立諸形像 刻彫成眾相 皆已成佛道 或以七寶成 鉅石赤白銅 白鐵及鉛錫 鐵木及與泥 或以膠漆布 嚴飾作佛像 如是諸人等 皆已成佛道 彩畫作佛像 百福莊嚴相 自作若使人 皆已成佛道 乃至童子戲 若草木及筆 或以指爪甲 而畫作佛像 如是諸人等 漸漸積功德 具足大悲心 皆已成佛道

어린아이가 바닷가에서 모래로 탑을 쌓는 것을 연상해보면, 그 어린아이는 먼저 탑을 쌓기 위해 가능한 한 굽은 모래 보다는 가는 모래로 탑을 쌓아야 한다고 체득할 것이다. 또 탑을 쌓기 위해서는 약간의 물기가 있어야 높게 쌓을 수 있을 것이다. 이 탑을 쌓으면서 그 아이는 뭔가에 대한 소원을 담아 그 탑이 오래 남아 있기를 소원할 것이다.

이처럼 인간은 그 탑을 쌓아올리는 어린아이처럼 누구나 순수한 믿음을 지니고 있다. 즉 그 탑을 쌓으면서 거기에 나의 소원을 담듯이 불탑은 지극히 부처님에 대한 믿음의 표현인 것이다. 불탑을 쌓아서 그 불탑이 영원하길 바라는, 그래서 부처님의 불신이 오래도록 보존되기를 바라는 그것이 바로 불타에 대한 믿음인 것이다. 따라서 불탑을 쌓는 공덕도 어린아이가 모래탑을 쌓는 것과 다르지 않을 것이다.

『法華經』은 전반부에 佛塔信仰이 주류를 이루고 있고 후반부에는 經典受持가 강조되고 있다. 「見寶塔品」에 의하면 釋迦佛이 『法華經』을 설할 때 多寶如來의 칠보대 탑이 대지에서 솟아나서 공중에 있었고 多寶如來가 佛塔 속에서 큰 소리로 외쳐 석가불이 설하고 있는 『法華經』이 진실이란 것을 증명했다⁵⁾고 한다. 이것은 『法華經』이 설해지는 장소마다 반드시 탑이 솟아나서 『法華經』이 진실이라는 사실을 증명하려고 서원을 세웠기 때문이다. 그런 이유로 현재 여기에도 탑이 솟아났다고 한다. 이 탑 속에는 多寶如來의 眞身舍利가 있고 釋迦佛과 多寶佛이 함께 앉아 있다.⁶⁾ 이것은 과거무량세의 불타인 다보여래와 현재의 불타인 석가불이 불탑 속에 같이 앉아서 『법화경』이 진실이라는 것을 증명한 것이다. 즉 법의 진실이 불탑을 기반으로 증명되고 있는 것이다. 더구나 거기에 시방의 제불과 함께 무량한 석가의 分身이 시방에서 몰려들어 있으며, 불탑을 둘러싸고 무량한 제불이 가득 차 있는 가운데 계셨

5) 鳩摩羅什譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』卷9[이하 『妙法蓮華經』으로 약칭], 32中-下. 爾時寶塔中出大音聲歎言 善哉善哉 釋迦牟尼世尊 能以平等大慧教菩薩法佛所護念妙法華經為大眾說如是如是 釋迦牟尼世尊 如所說者 皆是真實.

6) 『妙法蓮華經』, 33下. 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.

다.⁷⁾ 그 위에 석가불은 다보불탑 속에서 대중들을 앞에 두고 자신의 입멸이 오래남지 않았음을 알리고 입멸 이후에 『法華經』을 咐囑할 자들을 모으게 된다.⁸⁾

부처님은 입멸 직전에 제자에게 불탑숭배는 재가 신자가 해야 할 일이지 수행자인 비구가 관여할 일이 아니라고 가르치고 있다. 그러나 그 뒤 재가 신자뿐만 아니라 비구들도 불탑 숭배에 관여하게 된다. 이와 같은 불탑숭배는 크게 다음과 같은 기능을 하는 것으로 본다.

첫 번째가 墳墓로서의 技能이다. 불교에서는 生老病死의 고리를 끊기 위해 그 깨달음을 얻은 석가모니를 불보로 삼아 현재까지 신앙하고 있다. 그러한 한 인간으로서의 석가모니의 사리를 모시기 위한 장소로서 스투파가 만들어졌고, 시대가 지남에 따라 고승들의 사리를 보관하는 장소, 즉 분묘로서의 기능이 가장 현실적이라 하겠다.

두 번째가 禮佛對象으로서의 Stūpa이다.

부처님의 유시에 따라 초기 불교에서는 부처님의 형상을 모시지 않았으므로 부처님의 체취를 느낄 수 있는 유일한 장소는 탑 이외에는 없었고, 자연스럽게 사리신앙이 발전하게 되었다. 인도를 통일한 아쇼카왕의 원력으로 이룩한 인도 전역의 불사리탑도 사리 신앙의 발전에 크나큰 역할을 하게 된다. 이 전통은 불교가 거쳐 간 중국, 한국, 일본에서도 이어져 사리가 안치된 장소는 불교 성지로서의 역할과 함께 신앙생활의 중요한 장소가 되었다.

당시의 스투파숭배는 원칙적으로 육신이 없어진 부처님에 대한 예배로서 추모의 성격을 지니고 있었다. 대승불교에 와서는 佛身觀의 변천에 따라 영원한 불타의 상징으로서의 불탑숭배로 변화하게 된다.

유골의 분배와 탑의 건립은 어떤 의미에서는 불교의 지속과 보급의 척도라고도 생각되지만, 달리 생각해 보면 본래 정신수행의 불교로부터 통속신앙으로 일탈하는

7) 『妙法蓮華經』, 33下. 又我分身 無量諸佛 如恒沙等 來欲聽法 及見滅度 多寶如來.

8) 『妙法蓮華經』, 33下. 以大音聲普告四眾 誰能於此娑婆國土廣說妙法華經 今正是時 如來不久當入涅槃 佛欲以此妙法華經付囑有在.

제일보라고도 생각할 수 있다.⁹⁾ 그렇지만 일반 재가신자에게는 法燈明自燈明이라는 본래 무신론적 성격의 종교상태에서 예배할 바가 없었으므로 신앙의 성립을 위태롭게 할 만큼 중대한 문제가 된다. 따라서 재가신자들이 불탑을 통하여 불타에 대한 예배를 행한 것은 자연스러운 일이며, 불교교단도 이를 인정하였다. 더욱이 이후에는 비구들도 참여하게 됨으로써 명실 공히 부처님에 대한 신앙으로 자리 잡게 된 것이다.

세 번째가 功德을 쌓는 場所로서의 技能이다.

사리와 그것을 보관하고 있는 스투파에 대한 신앙은 부처님에 대한 공경이다. 이 공경의 장소는 다름 아닌 공덕을 쌓는 장소이기도 하다. 인도 각지에 세워진 불탑과 정사의 수는 막대한 것이었고, 이러한 교단 내의 모든 시설은 재가 신자들의 비호와 보시에 의해서 이루어졌다. 이러한 상가에 대한 보시는 지극히 큰 공덕을 쌓는 행위로 생각하게 되었는데, 신자 측에서 보면 불탑은 공덕을 쌓는 대상으로 인식하게 되었고 또한 불탑은 여러 사람의 보시에 의해서 만들어진 것이므로 석존에 대한 공양인 동시에 공덕을 쌓는 종교적 행위로 승화되게 되었다.

공덕을 쌓아 천계를 비롯한 좋은 곳에 태어나서 법문을 듣는 과정을 되풀이하면 최후의 삶에 이르러서 깨달음을 얻을 수 있다는 생각을 하게 됨으로써 이러한 사고 방식은 공덕·생천이라는 민간 신앙적 관념을 궁극적인 깨달음에 이르는 하나의 과정 속에 정착시킨 것이 된다. 『법화경』에는 佛塔供養을 隨處에 설하고 있고, 특히 佛塔供養에 의하여 성불할 수 있다고 서술되고 있는 점에 특색이 있다.¹⁰⁾

위와 같이 佛塔信仰은 釋尊入滅 直後 재가 신자단에 의해 遺骨을 정리하여 탑을 조성하는 데에서 시작한다. 이들 신자단은 도시에서 상업에 종사하던 자산 있는 거사들이다. 그들이 佛塔에 보시한 액수는 상당한 것이었고 그것을 금융활동에 활용하기도 하였다. 처음에는 출가비구승단은 이들의 信行활동에 부정적인 태도였다. 그러

9) 渡辺照宏, 한경수역, 『불교사의 전개』, 불교시대사, 1992. p.45.

10) 平川彰外 編集, 『法華思想』, 講座・大乘佛教4, 春秋社, 1982. p.19.

나 한편 불탑신자단에 차차 출가보살도 참여하게 됨으로써 출가·재가보살의 공화단체인 보살단이 형성된다. 이 보살단은 비구승단에서 무시할 수 없을 정도로 세력이 확대되어 갔다. 대체로 기원전2세기부터 기원전후에 이르러서 인도 전역의 불교교단으로 확산되기에 이르고 더불어 교단내에 병폐도 나타나기 시작했다. 말하자면 경전은 독송하지 않고 생활을 위해 탐묘사리를 공양하는 수행자들이 많아지기 시작하였다. 보살단의 상징이었던 佛塔은 이미 상징으로서의 의미를 상실하고 더욱이 순수한 보살단의 신앙마저 손상되었다.

이와 같은 상황에 직면한 보살단에서는 그 중에서도 특히 진보적인 사고를 가지고 신앙심이 돈독한 그룹이 새불교운동을 지향하여 새 경전결집운동을 전개하게 되었고, 이 운동이 서북인도를 중심으로 『법화경』의 결집도 가능케 했을 것이다.

또한 「見寶塔品」에서 과거불인 多寶如來가 七寶塔 안에서 석존과 나란히 앉아 『法華經』을 증명하는 것을 통해서 多寶如來의 佛塔은 불법의 진실성을 증명하기 위한 塔이라는 것을 알 수 있다. 불멸후에 『法華經』을 부촉한 것은 법의 전승을 의미하며 經典受持信仰으로의 전환을 의미한다. 또한 佛塔信仰이 佛舍利信仰이던 것이 그 佛身은 舍利가 아닌 眞理를 말씀한 經典이라는 經典信仰으로 전환되며, 여래의 전신이 있기 때문에 사리를 봉안치 말라 한 것은 佛塔信仰이 舍利信仰에서 經典信仰으로 변천되었음을 알 수 있다.

(2) 佛陀觀

석존 在世時에 佛弟子나 在家信者들에게 있어서 佛陀라고 한다면 석존 이외에는 없었다는 것이 명확하다. 그러나 한편, 석존 자신은 초기 경전의 여기저기에서 佛陀·如來를 설하고 있다. 그것에는 석존 자신을 설하고 있는 것도 있고, 전혀 다른 제3자인 佛陀·如來를 설한 경우도 있다. 그래서 석존 제세시대의 佛陀觀을 고찰할 때, 武內紹晃는 먼저 두 가지 문제를 들고 있다. 첫째는 석존과 초기경전에서 보이는 석존 자신이 설한 佛陀·如來와의 관계이다. 둘째는 불제자나 재가 신자들이, 눈

앞에 있는 불타로서 그들과 함께 생활하고 있는 肉身의 석존을 어떻게 생각했던가의 문제이다.¹¹⁾ 원시불교 자료에서 보이는 이와 같은 점 때문에 佛陀·如來라는 말이 지니는 다양한 함축성을 전제하지 않을 수 없다.

역사적인 석가는 열반하기 전 최후까지 法信仰으로 일관했으며, 入滅에 즈음해서는 “내가 가르친 法과 律은 나의 入滅 이후 너희들의 스승이다”고 유언했다. 그러나 신도들은 항상 석가라는 인격인 佛을 통해 법을 듣고 가르침을 받았다. 결국 그들에게 法이란 佛陀(人格)의 숨결이 살아있는 佛法(buddhadharma)이었다. 그것 때문에 석가가 입멸하자 이내 유골이나 유품, 유적을 통해 석가를 추모하기에 이른 것이다. 그러나 그것에 만족하지 않고 점차 석가를 대신하는 부처를 구하게 된다. 이렇게 佛陀를 숭배하는 역사가 전개된다. 佛陀崇拜란 釋迦를 대신하는 구체적인 부처를 구해가는 佛陀觀과 一佛에 대해 現實身(色身, rūpa-kāya)과 永遠身(法身, dhama-kāya)의 두 몸을 세워 고찰하는 佛身論으로 구분된다. 석가가 열반하자 석가를 대신하여 미래불사상이 일어난다. 미래에 부처가 출현하여 석가를 대신해서 구원의 책임을 담당한다는 신앙이다. 따라서 도솔천에 사는 미륵(Maitreya)보살이 먼 미래에 하생하여 석가 이후를 보필하며, 부처가 되어 사람들을 구제하리라 생각하게 되었다.

여기서 『아함경』에 나오는 구절을 잠시 살펴보면 미래 뿐만 아니라 3세에 걸친 불타를 볼 수 있다.

과거 91겁에 비바시부처님 계셨고 다음 31겁에 부처님 계셨으니 尸棄라 했네. 또 그 겁 중에 비바사여래 나셨고, 지금 이 현재 겁의 수없는 나유타 세월에 제 큰 仙人이 계셔서 중생을 가없이 여겨 세상에 나오셨나니, 구루손·구나함·가섭·석가모니이니라.¹²⁾

즉 불타에 대한 믿음은 위의 인용문과 같은 意生, 즉 깨달음을 얻은 부처님이 혼

11) 武内紹晃 編, 鄭承碩 譯, 『大乘佛教概說』 김영사, 1997, p.181.

12) 佛陀耶舍譯 竺佛念譯, 『長阿含經』, 『大正藏』卷1, 1下~2上. 有毘婆尸佛次三十一劫 有佛名尸棄即於彼劫中 毘舍如來出今此賢劫中 無數那維歲有四大仙人 愍眾生故出拘樓孫那舍迦葉釋迦文.

자만의 안락을 위해 안주하는 것이 아닌 汚濁의 惡世에 스스로 태어남과 그 사실에 대한 중생들의 믿음을 相待하여 이루어지는 것이다. 따라서 불타에 대한 믿음이 三世에 걸쳐 펼쳐져 있다는 굳건한 믿음이 바로 신앙의 근본이다.

그러면 여기서 『법화경』의 佛陀觀은 어떠한가를 살펴보자. 開近顯遠으로서 역사적 현실의 釋迦가 실은 초역사적인 영원한 부처라는 사실을 밝힌다는 의미에서 『법화경』의 불타관을 암시하고 있었던 것이라 말할 수 있다.

역사적 현실의 釋迦는 입멸 후에 다비되었다. 그 유골은 불탑에 모셔졌으며, 아쇼카왕이 무수한 불탑을 건립하였다. 그 불탑에는 많은 조각이 보인다. 석존이 전세에 선업을 쌓은 이야기나, 생애 등이 조각되고 그 외에도 비합리적인 요소로 충만해 있다. 이러한 이미지가 석존(불타의 사리)와 중복되는 것이 인도적인 석존(불타)의 해석의 전형이라 할 수 있다. 거기에는 석존의 유골에 대한 숭배만이 아니라, 현세에 풍요를 가져다주는 종교적인 힘으로 되어서 나타나는 석존(불타의 육체)에 대한 신앙이 보인다. 석존, 즉 불타가 힘있는 존재로 된 것이 불교 신앙의 근본이라 할 수 있을 것이다. 먼저 초기불교의 석존시대로 거슬러 올라가서 몇 가지를 되짚어보자.

佛陀在世時, 그를 따르는 추종자들의 입장에서 본다면 그저 자기들과 똑같은 인간인 불타의 일거수일투족을 따라만 하면 그것이 수행이었다. 그러나 불타의 신체도 無常하여 생로병사를 피할 수 없었으므로 불멸 후 그에 대한 그리움과 신앙심으로 그를 신격화하고 초인적인 존재로 다시 태어나게 만들었다. 정신적으로는 무루의 五分法身을 갖추고 있으며 四神足を 완전히 갖추고 있기 때문에 원하기만 하면 1겁 동안 살 수 있다고 믿게 되었다.

고타마 신달타가 태어났을 때에 아시타선인이 신달타의 관상을 보고 두 가지 가능성을 예언하였다고 한다. 하나는 轉輪聖王이고 또 하나는 붓다이다. 그리고 우리는 역사적 사실로서 신달타가 출가하여 최초의 불타가 되었음을 알고 있다. 초기불교경전에서는 1,250명이라는 제자와 함께 인도 각지를 돌면서 교화하는 석존의 행적을 전하고 있다. 그러던 것이 『法華經』 등 대승경전이 등장하면서 청중의 숫자는

기하급수적으로 늘어난다. 전통적인 1,250명 외에 수많은 보살대중과 天·건달바·긴나라 등의 대중들이다. 여기에는 신달타가 출생했을 때에 아시타선인이 예언했던 두 가지의 내용이 하나로 결합한 듯한 이미지가 성립한다. 석존은 마치 인도 전역을 통일한 진륜성왕이 모든 신하들과 군대를 한 자리에 집결한 모습처럼 무수한 보살과 대중들에게 둘러싸여 있는 것이다. 그 외에도 석존이 구제의 활동을 하는 전조로서 나타낸 기이한 祥瑞 등의 내용이 있다. 대표적인 것으로 석존이 미간의 白毫로부터 빛을 내어서 공중에 불타의 세계를 비춘다고 한다. 그리고 이러한 석존의 신변에 놀란 사람들은 불타의 세계로 이끌려 들어간다. 더욱이 『화엄경』 「입법계품」에는 지방의 공중에서 무수한 불보살이 기원정사의 누각에 운집하는 부사의한 광경이 설해져 있다. 이러한 환상적 스토리가 없다면 깊은 사상을 표현하는 대승불교경전은 읽히기 어려웠을 것이다. 그리고 석존에게 부여된 마치 제왕이나 神과 같은 이미지는 경의 감과 함께 자연스럽게 신심이 강조되는 信的 佛教를 일으킨 것이다.

이러한 불보살의 세계와 신심을 갖고 실천적으로 관여하고자 할 때, 불상의 앞에서 갖가지 공양·儀禮가 행해지는 것은 상상하기 어렵지 않다. 그것은 인도종교에 있어서 신들에게 하는 공양과 유사한 것이다. 원래 그것은 인도신화의 신들로부터 우리의 삶에 행복을 가져오는 주술의례이었지만, 대승불교의 신봉자가 그와 유사한 의례를 통해 행복을 추구하게 된 것이다.

이것은 대승불교의 이른 시기에 다라니를 송하는 것이 행해져온 것과도 관련이 있다고 생각한다. 다라니는 교리를 總持하기 위한 간략한 문장이지만, 그 문구를 외우는 것만으로 부사의한 불타의 힘이 현출한다고 믿어지기에 이르렀다. 그러한 힘을 지닌다는 믿음에서 언어의 주력을 신봉한다는 다음 단계로 옮겨간다. 언어가 초월적인 구제의 힘을 감추고 있다고 하는 주술적인 관념은 인도 종교의 공통적 특색인데, 대승불교가 그러한 주술적 관념을 적극적으로 받아들인 것이다.

그 다음은 바로 석존=불타의 구제력을 적극적으로 수용하고 그 힘과 결합한 신앙의 의례화라고 할 수 있다. 그 의례적 표현은 밀교에 이르러 두드러지는데 밀교는

만다라에 있어서 석존=불타의 해석을 통하여 사상적인 깊이와 주술적 관념을 결합시켜 인간의 내면 깊숙한 곳까지 요동치게 하는 세계를 연다.

이상과 같이 전개되어 온 불교를 해탈을 추구하는 學的 佛敎에 대해 論者는 信的 의미의 불교라고 부르고자 한다. 또한 대승불교의 사상적 발전이 불교의 불타관에 많은 변화를 주었으며, 불보살이 증가함에 따라 불보살에 대한 신앙형태가 나타나게 되었다. 불보살에 대한 신앙이 강화된 것은 아무래도 부파불교 이래 學的 意味를 지니던 불교가 대승불교시대에 이르러 信的 意味를 함께 갖추게 되면서부터라고 볼 수 있다.

信的 意味의 확대는 『法華經』에서 공간적 보편성과 더불어 시간적 연속성 속에서 그 제한을 넘어선 영원한 붓다로 나타난다. 『見寶塔品』에 의하면 시방세계에 있는 무수한 석가모니불의 分身인 제불이 한 곳에 집합하여 석가불이 제불을 통일하는 佛로서 공간적으로 보편적인 부처님임을 나타낸다. 그러나 이 「寶塔品」의 多寶如來는 이 여래에 의한 법의 영원성으로서 석존의 영원성을 나타내고 있을 뿐 중생 구제불로서의 성격은 없다. 多寶如來는 『法華經』이 설해지는 곳은 언제 어디서나 보탑과 함께 출현하여 『法華經』의 진실한 가르침을 증명한다고 한다.¹³⁾ 이것은 『법화경』이 시간적인 제한을 넘어서 영원한 보편적 진리인 法이라는 것이며, 또한 佛塔의 본체가 法이며 法身임을 상징한다고 볼 수 있다. 이 때 多寶如來는 『法華經』을 듣기 위해 제불 앞에 출현할 때, 제불이 시방세계에서 그 分身의 제불을 한 곳에 집합시키기를 所願한다.¹⁴⁾ 이것은 『法華經』이 공간적 제한을 넘어선 보편적 法이고, 諸佛은 공간적 의미에서 一佛에 통일됨을 나타낸다. 「見寶塔品」에는 釋迦牟尼佛과 多寶如來 부처님께서 나란히 앉는 二佛竝坐 상황이 있다. 즉 석가모니불은 보탑 속에 들어가 과거불인 다보여래 옆에 竝坐한다. 이 때 生身의 석가불은 현재불로서 불탑 속에 있

13) 『妙法蓮華經』, p.32中-下. 爾時寶塔中出大音聲歎言 善哉善哉 釋迦牟尼世尊 能以平等大慧教菩薩法佛所護念妙法華經為大眾說 如是如是 釋迦牟尼世尊 如所說者 皆是真實.

14) 『妙法蓮華經』, p.33下. 又我分身 無量諸佛 如恒沙等 來欲聽法 及見滅度 多寶如來 各捨妙土及子眾天人龍神 諸供養事 令法久住 故來至此.

는 法身の 다보여래와 일체가 되어 있음을 의미한다.¹⁵⁾ 이 二佛竝坐가 의미하는 것은, 釋迦佛의 본질은 法이며 또 과거불과 현재불은 일체로서 분리될 수 없는 것임을 뜻한다.¹⁶⁾

다음으로 석가불의 영원성과 상주성 즉 시간적 제한을 넘어서 영속성을 나타내는 영원한 붓다에 대하여는 「如來壽量品」에서 밝히고 있다. 그러나 그 전제로서 앞품인 「從地涌出品」에서 지용보살들을 먼저 출현시켜 구제자로서의 부처님을 밝히고 있다.¹⁷⁾ 석가불이 현재의 구제자로서의 붓다라고 보는 관념은 과거불의 관념과 함께 형성 발달한 것으로 본다. 또한 「從地涌出品」에서 地涌菩薩들이 출현하고, 그 지용보살들은 久遠한 보살들로 나타난다. 그것은 釋迦牟尼佛은 久遠實成의 붓다이기 때문에 구원한 옛적부터 줄곧 중생을 교화해 온 구제자로 나타난 것이다.¹⁸⁾ 多寶如來가 법의 영원성을 표현하고 있다면 현재불인 석가불은 구제자로서의 영원성을 구현하고 있는 것이다.¹⁹⁾ 많은 지용보살들은 석가불이 교화한 久遠의 보살들이다. 전술한 「見寶塔品」의 二佛竝坐의 상징적 의미는 법의 영원성인데 여기서 한 걸음 나아가 구제자의 영원성으로 이행함을 나타내고 있다.²⁰⁾ 多寶如來는 법의 영원성, 석가여래는 구제자로서의 영원성을 상징한 것이다. 다음을 『法華經』 제16품의 「如來壽量品」으로서 앞의 제15 「從地涌出品」이 제16 「如來壽量品」을 설하기 위한 서론의 역할을 했다면 「如來壽量品」은 그 본론이 된다. 이 「如來壽量品」은 「法華經」 본문 14품의 본론이기도 하면서 『법화경』 전체의 큰 안목이라고 표현할 수 있는 품이다. 『법화경』 28품 모두가 중요하지 않은 품이 없지만 經 전체에 가장 중요한 한 품을

15) 『妙法蓮華經』, p.33下. 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

16) 李永子, 『法華·天台思想研究』 東國大學校出版部, 2007. p.42.

17) 『妙法蓮華經』, p.41上. 爾時釋迦牟尼分身諸佛 從無量千萬億他方國土來者 在於八方諸寶 樹下師子座上結加趺坐 其佛侍者 各各見是菩薩大眾 於三千大千世界四方從地踊出住於虛 空.

18) 『妙法蓮華經』, p.40下. 如是諸菩薩 神通大智力 四方地震裂 皆從中踊出.

19) 李永子, 앞의 책, p.43.

20) 承呂信靜, 『法華經の佛陀論』, 『法華佛敎の佛陀論と衆生論』, 平樂寺書店, 1985. p.98.

꼽으라고 하면 대개 『如來壽量品』을 선택한다. 이 품의 내용을 요약하면 크게 3가지의 뜻이 있다 첫째는開近現遠으로서 가까이 있는 사실을 출발점으로 하여 그 사실의 근원을 점차적으로 더듬어 찾아가서 가장 멀리 있는 것을 나타내는 일이다. 가까이 있는 사실은 석가모니 부처님께서 이 세상에 나오시어 깨달음을 여시고 그 깨달음의 길을 많은 사람들에게 설법하셨다는 사실이다. 법은 지구상에 인류가 생겨나기 전부터 또 이 우주가 생성되기 이전부터 이미 존재하고 있던 진리이다. 둘째는 開迹現本으로서 자취를 열어서 근본을 나타낸다는 말이다. 자취는 迹佛로서 자취를 남기신 부처님, 형태로 나타나신 부처님을 의미하고, 本은 本佛 즉 본래 부처를 의미한다. 인간의 형상으로 나타나신 석가모니 부처님이나 먼 미래에 나타나실 미륵부처님 등이 모두 역사적으로 흔적으로 남기는 迹佛이다. 이렇게 적불로서 이 세상에 출현하신 부처님의 그 깊고 깊은 곳을 잘 생각하면, 그것은 오직 하나 久遠實成의 本佛이 계심을 확고하게 자각하는 것이다. 셋째는 開權顯實으로서 방편을 열어서 진실을 나타내는 것. 부처님께서 임시로 어떤 형태를 취해서 출현하신 것을 權現이라고 한다. 방편의 가르침도 대단히 중요하지만 그것은 진실을 가르치기 위한 임시적 가르침일 뿐이다. 방편의 가르침 덕분에 중생들의 희망이 제법 높아지기는 했으나 아직 최고의 경지까지 도달하지 못하였다. 그래서 이제는 방편을 버리고 진실한 최고의 가르침을 보여 주는 것이 바로 「여래수량품」이다. 이 품의 내용은 역사적 유한성을 가진 석가불은 80세의 생애를 보이면서, 가야성에서 성도했다고 우리들이 생각하고 있지만 실제로는 무량무변 백천만억나유타 이전에 벌써 성불하였다고 한다. 그로부터 부처님은 항상 이 사바세계에 있으면서 설법교화하고, 또한 다른 국토에서도 중생교화를 계속했다. 燃燈佛 등의 부처님이 출현하여 열반에 들어가기도 하였으나, 그것은 모두가 세간의 중생을 능력과 소질에 따라 구제하기 위해 그와 같이 示現한 것이다. 그러므로 지금 부처님이 滅度한다고 해도 실제로는 멸도가 아니다.²¹⁾ 滅度라는 것은 즉 열반은 모든 중생을 구제하기 위한 방편으로 나타내는 열반인 것이다.²²⁾ 「如

21) 『妙法蓮華經』, p.42下. 如是我成佛已來甚大久遠 壽命無量阿僧祇劫常住不滅

來壽量品의 서두에서 信解할 것을 당부한 것은 바로 이 方便으로 열반의 모습을 보인 그 久遠實成의 부처님을 믿을 것을 말하고 있다. 佛身の 영원성에 대한 믿음은 無常의 법문과는 모순되는 가르침인 것이다. 그래서 無常한 佛, 즉 생멸하는 부처님의 근원에 不滅하는 부처님이 있고, 生滅의 佛은 不滅의 佛의 願을 실현하기 위해 生滅을 시현한다고 볼 수도 있을 것이다.²³⁾

『如來壽量品』에서 生身佛인 迹佛을 통하여 法身佛인 本佛을 인식케 하였으므로 우리는 석가불의 교법에 모든 초점을 맞추어야 할 것이다. 모든 부처님의 배후에 있는 본불에 의해 諸佛이 통일된다는 것은 本佛이 諸佛로 應現한다는 것을 의미한다. 이와 같은 사상은 『法華經』이 般若思想을 기반으로 하여 전개되었기 때문이다.

불교사상은 有계통과 無계통으로 나누지만 그 有라고 하더라도 空을 떠난 有가 아님은 너무나 자명한 일이다. 空과 有가 서로 모순되지 않으면서 존재를 해석하는 것이 불교이다. 佛陀의 생명의 영원성과 더불어 모든 중생을 구제하는 부처님이라는 보편성을 보여준다. 법의 보편성 뿐만 아니라 久遠佛로서의 구제사상은 이 경의 종교적인 면을 보여준다.²⁴⁾ 단순한 法身佛로서의 보편성이란 중생과의 직접적인 유대 관계를 생각하기 힘들지만 구제불이란 중생과 더불어 존재하는 종교의 본래 면목을 나타내는 것이다. 특히 久遠實成의 부처님에 대한 신앙을 강조하는 사상은 다른 여타 경전에서 보기 어려운 성격이라 할 수 있다.

(3) 作佛・授記信仰

우리가 쓰고 있는 말 가운데 ‘佛子’라는 것이다. 이것은 부처님의 자식이라는 말이다. 우리가 부처님을 믿고 그 가르침을 실천에 옮기는 사람이라면 누구나 다 불자이다. 쉽게 말해서 불교를 신봉하는 모든 이들이 불자인 것이다. 하지만 이 불자가

22) 『妙法蓮華經』, p.42下. 諸善男子 我本行菩薩道所成壽命 今猶未盡復倍上數 然今非實滅度 而便唱言當取滅度 如來以是方便教化眾生

23) 李永子 앞의 책, p.45.

24) 위와 같음. p.50-51.

『法華經』에서는 소위 불교신자만을 가리키는 말이 아니다. 즉 부처님의 입장에서는 ‘一切 모든 衆生은 佛子’이다. 무명으로 빚어진 욕망의 늪에서 건져 올리려 부처님은 오늘도 중생의 근기에 맞게 법을 설하신다. 그렇지만 현실에서는 여기에도 차별이 있다. 불법을 굳게 믿고 그 가르침을 따르는 자만이 부처님의 성불에 대한 약속, 즉 수기를 받을 수 있다. 여기에서 차별은 곧 삼승이다. 그렇지만 이러한 차별은 단지 일승이라는 목표를 위한 차별일 뿐이다. 왜냐하면 삼승도 일승과 같이 모두 수기를 받아 성불할 수 있기 때문이다. 따라서 이 삼승이 곧 일체 중생이므로 부처님의 입장에서는 불자가 아님이 없는 것이다.

『法華經』에서는 佛性이라는 용어를 사용하지 않고 모든 중생이 성불할 수 있음을 설한다. 그 근거는 授記思想이다. 授記라고 하는 방식 이외에 小善成佛思想도 간과할 수 없다. 二乘에게 成佛의 授記를 주는 것은 “그들로 하여금 菩提心을 내게 하고 자 하기 때문”이라고 하였듯이 小善을 통한 成佛의 논리도 마찬가지이다. 小善이 成佛의 因이기는 해도 곧 그것이 佛果는 아니다. “점차로 功德을 쌓고, 無量 衆生을 救濟한 후” 佛道를 成就하기 때문이다.

釋尊은 一佛乘의 실현을 위한 具體的이고 現實的 근거로써 授記를 주는데 그 원인은 ‘一切 모든 衆生은 佛子’라는 概念에서 찾을 수 있다. 이 ‘佛子’라는 개념은 『法華經』 이전의 經典, 특히 根本佛敎의 經典에서는 외적인 측면에서 ‘釋尊의 弟子’, 내적인 측면에서 ‘法の 相續者’라는 의미로 쓰여졌다.²⁵⁾

『法華經』에 나타난 ‘佛子’를 보면 우선 「序品」에서는 菩薩을 佛子라고 표현하고 있음을 알 수 있다. 「方便品」에서는 ① 부처님의 입으로부터 태어난 자[佛口所生子, putrajinasya aurasā], ② 부처님의 장자[jyeṣṭha-putra], ③ 『法華經』의 입장으로 향하는 者 등을 佛子라고 하고 있다. 또한 「譬喩品」에서는 菩薩 중에서도 현실적으로 이 경을 담당했던 사람들을 다른 사람과 구별하기 위하여 ‘佛子’라고 부르는 경

25) 『雜阿含經』 卷第18에는 “사문석중자(samanā, Śakyaputtiya)”라는 표현이 나타난다. [D.N. Vol. III, p.81, p.84 또는 『雜阿含經』, 卷18, 『大正藏』2, p.132上]. 이에 대한 자세한 내용은 이상변, 「법화일승사상의 연구」 박사학위 논문, 2003, p.67-68 참조.

향이 있다. 그리고 「法師品」에서는 現在와 未來의 모든 일반 衆生들을 成佛 가능자로서의 佛子라고 하며 특히 未來에 『法華經』을 受持讀誦하는 佛子를 法師라고도 표현하고 있다.

『法華經』 「譬喻品」은 사리불이 앞의 「方便品」에서 누구 하나 부처님의 가르침을 듣고 성불하지 않는 이가 없다는 설법을 듣고 환희하는 묘사로 시작된다. 그는 기쁨 속에서 다음과 같이 말한다.

오늘에야 참으로 부처님의 아들(sugatasya aurasa)인지라, 부처님의 입으로 낳았으며 법으로부터 화생하여 불법의 일부분을 얻었노라.²⁶⁾

위 구절은 부처님의 아들이자 자각을 얻은 사리불에게 석가여래가 여래가 될 것을 예언하는 가르침, 소위 授記로 나아간다. ‘부처님의 아들’에 해당하는 범본은 sugatasya aurasa라고 나온다. 이 부처님의 아들이라는 발상은 『法華經』 전반에서 중요한 역할을 하며 『法華經』의 개성을 뚜렷하게 하는 것이다.

그러면 이러한 부처님의 아들은 지금, 어디서, 어떻게 지내고 있는가가 부처님의 입장에서는 중요한 문제이다. 부처님은 분명히 이들 모두를 성불의 길로 이끌어야 할 책임이 있기 때문이다.

『法華經』 「譬喻品」에 다음과 같이 三界火宅의 비유를 들고 있다.

일체중생들은 모두가 다 나의 아들이니라. (그런데도 너희들이)세간의 쾌락에만 탐착할 뿐 지혜로운 마음 없어 삼계가 편안치 못함이 불타는 집과도 같아 온갖 고통에 가득 차 매우 두려움에 떠는구나. 늘 태어나서 늙게 되고 병들어 죽는 근심과 환란, 이와 같은 불길 이 세차게 타올라 잠시라도 쉬지 않구나. 여래는 불타는 집 같은 삼계에서 벗어나 고요한 데 머물러서 숲과 들에 편안하게 거처하지만 삼계는 모두 내 것이고 그 가운데 중생들은 모두가 나의 아들이니 그런데 지금 이 가운데 온갖 환란에 처해 있는데서 오직 나만이 그 들을 구할 수 있어서 거듭 가르쳐 인도하려하지만 믿고 받아들이지 않으니 오욕과 그 번뇌

26) 『妙法蓮華經』, p.10下, 今日乃知眞是佛子 從佛口生從法化生 得佛法分.

에 깊게 집착하고 있기 때문이니라.²⁷⁾

三界는 편안한 곳이 아니라 마치 불타는 火宅과 같다. 모든 걱정과 근심, 슬픔과 환란의 공포로 가득 차 있어 사람들의 고통과 불안이 한시라도 떠날 날이 없는 곳이 삼계이다. 바로 이러한 火宅에 佛子가 있다는 말이다. 부처님은 이 火宅으로부터 중생을 탈출시켜 한시라도 빨리 부처님의 품안으로 인도하려는 목적을 띄고 법을 설한 것이다. 이것은 비단 現在의 釋尊에게만 한정된 것이 아니라 過去佛로부터 계속 이어져 내려오는 전통이기도 하다. 過去의 부처님들도 方便力으로 三乘을 說하시었지만 결국 窮極的인 目的은 오직 一佛乘을 위함이었다. 즉 一切 모든 衆生으로 하여금 佛知見을 開示悟入케 하는 것[一大事因緣]이었다. 三世의 모든 부처님은 한결같이 一佛乘을 설하고 계신다는 것이다.

이와 같이 『法華經』의 一乘法 안에서 어느 한 사람도 成佛하지 못하는 사람이 없다. 그것은 모든 부처님의 本來의 誓願力에 의한 것이므로 佛子가 이 一乘法을 實踐한다면 반드시 成佛을 成就할 수 있다는 것이다. 특히 釋尊께서 一乘法의 근원을 過去佛에 의지하는 것은 ‘가르침의 보편성을 나타내기 위한 수사적 수법’²⁸⁾이라고 할 수 있다.

(4) 陀羅尼信仰

Dhāraṇī는 語根 Dhr(保持하다)에 接尾辭 -ana가 합성된 것으로 持·總持의 뜻이며 Yoga수행법의 하나인 Dhāraṇā와 관련되어 정신을 통일하여 마음을 하나에 집중하여 지니는 것으로 執持라고도 한다. 이렇게 마음이 執持되면 경전이나 그 내용을 잘 기억할 수 있다는 뜻으로 憶持나 聞持로 사용되었다. 이러한 다라니의 용례는 초

27) 『妙法蓮華經』, p.14下. 告舍利弗我亦如是衆聖中尊世間之父一切衆生皆是吾子深著世樂無有慧心三界無安猶如火宅衆苦充滿甚可怖畏常有生老病死憂患如是等火熾然不息如來已離三界火宅寂然閑居安處林野今此三界皆是我有其中衆生悉是吾子而今此處多諸患難唯我一人能爲救護雖復教詔而不信受於諸欲染貪著深故.

28) 久保繼成著, 『法華經菩薩思想の基礎』, 春秋社, 1987, p.215.

기불교나 부파불교 시대에 사용되었던 진실어(saccakiryā)나 파리타(paritta) 또는 明呪와는 다른 것으로 초기 대승경전의 독창적인 내용이다.

陀羅尼는 인도 고대의 Veda에서 유래되었으며, 이것은 印度의 모든 신비한 문헌을 총괄한 것을 뜻하기도 하고 그 중의 Ṛg-veda, Yajur-veda, Sāma-veda, Atharva-veda 등과 같이 특정한 문헌을 뜻하기도 한다.²⁹⁾

이러한 다라니와 『법화경』의 관계성도 빼놓을 수 없다. 대승불교 이후의 경전에는 거의 다가 밀교적 성격을 띠는 경우가 많다. 진언·다라니 수행을 위한 진언류가 많이 포함되어 있고 현교적 요소만을 가지고 진정한 수행자로서의 면모를 갖추기가 힘이 들기 때문이라고 보여진다. 대승초기 경전인 『法華經』도 마찬가지이다.

『法華經』이 지니고 있는 密敎的 성격으로는 梵本『法華經』에 「普賢菩薩勸發品」 있었을 뿐만 아니라, 漢譯 現存本으로서의 西晉 竺法護譯 『正法華經』의 第24가 「總持品」으로 되어 있고,³⁰⁾ 姚秦 구마라집이 번역한 『妙法蓮華經』의 第26과 隋代 사나굴다 달마굽다가 공역한 『첨품묘법연화경』 제21이 모두 「다라니품」으로서, 다라니와 그에 대한 敎說로 되어 있다. 이와 같은 「總持品」이나 「陀羅尼品」 외에도 사나굴다 達摩笈多 共譯의 『添品法華經』 卷5分別 「功德品」 第16³¹⁾에, ‘다시 千倍菩薩摩訶薩이 있어서 聞知陀羅尼門을 얻고 -중략- 百千萬億의 無量한 旋陀羅尼를 얻는다’고 한 陀羅尼에 대한 敎說을 비롯하여 「普賢菩薩勸發品」 第26과 卷6-7의 長行의 陀羅尼가 나타나 있다. 또한 羅什이 번역한 『妙法蓮華經』에도, 「提婆達多品」 第23³²⁾, 「妙音菩薩品」 第24³³⁾등에 陀羅尼에 대한 敎說이 있음을 찾아 볼 수 있다.

이와 같이 『法華經』이 포용하고 있는 陀羅尼에 대하여 灌頂法師는 그의 『觀心論疏』 卷3에서 ‘陀羅尼라고 말하는 것은 바로 慈로 훈습한 입에서 설하는 갖가지 법이

29) Mayrice Bloomfield, *The Religion of The Veda*(G.p.Putanam'a sons, New York, 1908) p.17.

30) 『正法華經』, 『大正經』46, p.603.

31) 『添品法華經』, 『大正經』9, p.178.

32) 『大正藏』9, p.53. 我先供養佛已 得解一切衆生語言陀羅尼……

33) 『大正藏』9, p.56. 此娑婆世界無量菩薩 亦得是三昧及陀羅尼

며, 모두가 法華三昧의 異名이다³⁴⁾라고 하여, 陀羅尼가 法華三昧의 異名으로 보고 있으나, 이는 陀羅尼나 法華三昧가 모두 궁극적으로는 觀心修證에 그 目的이 있기 때문에 同一目的性을 지니고 있다는 뜻이요, 敎相과 修行方法에서는 서로 다른 것이다. 즉 三昧는 願敎의 觀心修行法이요 陀羅尼는 密敎의 三密伽持法의 하나인 것이다.³⁵⁾ 『法華經』 수행에 있어서 특징적이라 할 수 있는 부분이 바로 다라니수행이다. 그러면 『法華經』 내에서 그와 같은 부분을 살펴보면 다음과 같다.

저는 반드시 이와 같은 자들을 옹호하고, 여러 남녀가 이 경전을 지니는 자와 그 법사 등을 義로써 편안하게 지켜 오랫동안 근심이 없도록 總持句를 誦합니다.³⁶⁾

이 부분은 『般若經』에서 보이는 陀羅尼의 주된 기능인 聞持나 憶持와는 다른 법사를 옹호하는 護身呪의 의미를 지니고 있다.

세존이시여 만약 보살이 이 다라니를 들으면 보현의 신통력을 알게 되고 만약 법화경행을 염부제에서 수지하는 자는 마땅히 모든 것이 보현의 위신력이라고 생각하라. 만약 수지 독송정역념하여 그 뜻을 알아 설한 바와 같이 수행하면 마땅히 이 사람이 보현행을 행함을 알아라.³⁷⁾

즉 만약 보살이 다라니를 들으면 신통력이 생기며 염부제에서 『法華經』을 수지하고 법화행을 하게 되면 보현의 위신력을 지니게 된다고 하고 있다.

그런데 『法華經』에서의 다라니는 『般若經』에서 보였던 聞持나 憶持의 기능을 포함하고 있지만, 正覺과 관련한 삼매의 상태를 그대로 의미하게 되는 경우도 있다. 이

34) 『大正經』46 p.603.

35) 김영길, 「高麗 諦觀의 渡宋에 關한 考察」, 韓國佛敎學會, 1977, p.66

36) 『大正藏』9, p.130上. 藥王菩薩復白佛言 我當擁護如是等輩 諸族姓子及族姓女 受此經者 斯法師等 以義宿衛長使無患 誦總持句.

37) 『妙法蓮華經』, p.61下. 世尊 若有菩薩 得聞是陀羅尼者 當知普賢神通之力 若法華經行聞 浮提有受持者 應作此念 皆是普賢威神之力 若有受持讀誦正憶念解其義趣如說修行 當知是人行普賢行 於無量無邊諸佛所深種善根.

러한 삼매의 상태는 곧 청정하므로 모든 재앙을 물리치는 기능을 갖추게 되며, 이런 점에서 聞持나 憶持의 기능에서 더욱 발전된 呪化한 신앙적인 다라니로써 佛法과 法師을 擁護하는 기능을 갖게 된다.

다음 경구를 보면 이러한 사실이 확연해 보인다.

이때에 묘용보살이 부처님전에서 말씀하시길 세존이시여 저의 몸은 역시 중생의 몸이기에 영원히 안락하기를 원합니다. 만약 이 경전을 봉지하고 총지구를 지니면 장차 이와 같은 여러 법사 등을 옹호하여 얻고자 찾는 바가 없이 그들을 편안하게 하고자 합니다.³⁸⁾

즉 법사를 옹호하기 위하여 귀신 등을 물리치기 위한 總持句를誦하게 되는 것에서 더욱 뚜렷해진다. 『妙法蓮華經』 「陀羅尼品」 마지막 부분에서는, ‘이 「陀羅尼品」을 설할 때에 6만8천인이 無所從生의 法忍을 얻었다’³⁹⁾고 하므로 여기에서 보는 바와 같이 「陀羅尼品」 전체를 설할 때 無生法忍인 不生不滅의 불법의 최상의 결과인 正覺을 획득한다고 하듯이 「陀羅尼品」 전체가 이른바 송해야 할 다라니인 것이 된다. 결국 「陀羅尼品」 전체를 설할 때 불교의 최상의 목표인 성불에 이를 수 있듯이 『법화경』 가운데서 「陀羅尼品」은 여타의 경전에서 송하는 다라니로 간주될 수 있을 것이다. 그렇다고 해서 이 「陀羅尼品」 전체가 계송으로서의 역할을 한 것은 아니었다. 이 「陀羅尼品」에는 6개의 계송이 설해져 있기 때문이다.

먼저 『법화경』의 4구계, 즉 네 구절로 된 계송에 대한 부처님의 말씀을 살펴본다.

만일 선남자·선여인이 이 경에서 네 구절로 된 한 계송만이라도 받아 지니고 읽고 외우고 뜻을 해석하며 설한 내용과 같이 수행하면 그 공덕이 더 많으리라.⁴⁰⁾

38) 『妙法蓮華經』, p.130上-下. 於時妙勇菩薩前白佛言 唯然世尊 我身亦爲衆生之故 欲令永安 若有奉持此經典者 授總持句 將護如此諸法師等 令無何求得其便者.

39) 『妙法蓮華經』, p.130下. 佛說是總持品時 六萬八千人 速得無所從生法忍.

40) 『妙法蓮華經』, p.58中. 若善男子善女人 能於是經 乃至受持一四句偈 讀誦解義如說修行 功德甚多.

『법화경』 「陀羅尼品」에 나오는 계송에 관한 내용으로 4구제 한 계송만이라도 수지 · 독 · 송 · 해설하며 그 설한 내용과 같이 수행한다면 그 공덕은 무궁무진하다는 것이다. 이 「陀羅尼品」에서는 위 인용문을 시작으로 5개의 다라니가 설해진다.

이와 같이 「陀羅尼品」에서는 그 공덕을 시작으로 약왕보살 · 용시보살 · 비사문천왕 · 지국천왕 · 나찰녀의 순으로 그들이 설한 다라니가 있다.⁴¹⁾

먼저 약왕보살의 다라니를 보자. “이때 약왕보살이 부처님께 아뢰기를 세존이시여 제가 이제 법을 설하는 이에게 다라니 주문을 주어 [그 법사를] 守護하겠습니다”⁴²⁾ 라고 말하고 다음과 같이 설한다.

안니 만니 마네 마마네 지레 자리테 샤마 샤리다위 선데 목테 목다리
 安爾-曼爾-摩禰-摩禰-唵隸-遮梨-第六-除咩-七-除履多璋-八-羶帝-九-目帝-十-目多履-十一-
 사리 아위사리 상리 사리 사예 아사예 야기니 선데 샤리
 娑履-十二-阿璋娑履-十三-柔履-十四-娑履-十五-叉裔-十六-阿叉裔-十七-阿耆賦-十八-羶帝-十九-除履-二十-
 다라니 아로가바사과자빅사니 네비데 아변다리네리데 아단다파례수디
 陀羅尼-二十一-阿盧伽娑婆鞞蔗毘叉賦-二十二-禰毘剌-二十三-阿便哆邏禰履剌-二十四-阿亶哆波隸輸地-二十五-
 구구례 모구례 아라례 바라례 수가차 아삼마삼리
 漚究隸-二十六-牟究隸-二十七-阿羅隸-二十八-波羅隸-二十九-首迦差-三十-阿三磨三履-三十一-
 붓다비기리질데 달마바리차례 싱가닐구사네 바사바 사수디
 佛馱毘吉利表帝-三十二-達磨波利差帝-三十三-僧伽涅瞿沙禰-三十四-婆舍婆舍輸地-三十五-
 만다라 만다라사야다 우루다 우루다교사라 약사라
 曼哆邏-三十六-曼哆邏叉夜多-三十七-郵樓哆-三十八-郵樓哆橋舍略-三十九-惡叉邏-四十-
 약사약사야 아바로 아마야나다야⁴³⁾
 惡叉治多治-四十一-阿婆盧-四十二-阿摩若那多夜-四十三-

41) 『法華經義記』, 678下. 五人者第一藥王第二勇施第三毘沙門天王第四持國天王第五羅刹女.
 42) 『妙法蓮華經』, p.58中. 爾時藥王菩薩白佛言 世尊 我今當與說法者 陀羅尼呪以守護之.
 43) 『妙法蓮華經』, 58中~下. tad yathā anye manye mane mamane citte cirate śame śamayitābiśāntai muktatame same abīśame samasame jaye kṣaye akṣaye akṣiṇo śānta śamitidharaṇī ālokabhāse pratyabikṣaṇī bibiru abhyanta rinabiṣṭe abhyantaraniḥiṣṭi atyantabairiṣuddhi udkulo mudkule arate marate śukṣakṣī asamasame buddhabhālokite dharmaparikṣite saṅghanirghoṣaṇī nirghoṣaṇī bhayā bhayā akṣabaratāyāpalo amanyaṃtāyā.

즉 약왕보살이 『法華經』이 4구계만이라도 수지·독송하는 사람을 지키고 보호하겠다는 주문으로 “이 다라니 신주는 62억 항하사 부처님들이 말씀하신 것으로 만일 이 법사를 침해하여 헐뜯는 이가 있다면 그는 곧 이 여러 부처님을 헐뜯는 것”⁴⁴⁾으로 그 법사를 보호하겠다는 것을 세존께 아뢰다. 이에 세존은 여러 중생들에게 이익이 많을 것이라고 하며 약왕보살을 찬탄한다.

다음은 勇施菩薩의 주문을 보자.

“이때 용시보살이 부처님께 말씀드렸다. 세존이시여 저도 『법화경』을 읽고 외우고 받아 지니는 이를 옹호하기 위해 다라니를 설하겠습니다. 만약 이 법사가 다라니를 얻으면 야차나 나찰이나 부단나나 길자나 구반다나 나귀 등이 그의 결점을 엿보려 해도 쉽지 않을 것입니다”⁴⁵⁾라고 하면서 부처님 앞에서 주문을 설한다.

자례 마하자례 우기 목기 아례 아라바데 널레데 널레다바데 이디니
 座隸-摩訶座隸-郁枳-目枳-阿隸-阿羅婆第-涅隸第-涅隸多婆第-伊柅
 위디니 지디니 널레지니 널리지바디⁴⁶⁾
 韋緻柅+旨緻柅+-涅隸墀柅+-涅犁墀婆底+=

여기서 勇施菩薩은 『법화경』을 수지·독송하는 법사를 옹호하기 위하여 위의 주문을 말한다. 즉 만일 이 법사를 해치거나 헐뜯는 이가 있다면 이것은 곧 부처님을 헐뜯는 것이므로 주문을 설하여서 야차 등 온갖 무리의 귀신들에게 그 법사의 결점

44) 『妙法蓮華經』, 58下. 世尊 是陀羅尼神咒 六十二億恒河沙等諸佛所說 若有侵毀此法師者 則爲侵毀是諸佛已 時釋迦牟尼佛讚藥王菩薩言 善哉善哉 藥王 汝愍念擁護此法師故 說是陀羅尼 於諸衆生多所饒益.

45) 『妙法蓮華經』, 58下. 爾時勇施菩薩白佛言 世尊 我亦爲擁護讀誦受持法華經者 說陀羅尼 若此法師得是陀羅尼 若夜叉 若羅刹 若富單那 若吉遮 若鳩槃荼 若餓鬼等 伺求其短無能得便 即於佛前.

46) 『妙法蓮華經』, 58下~59上. tad yathā jvale mahājvale ukke mukke ate atābati nrnau nrītabati iṭṭini pīṭi cīṭṭini nr̥ṭaṭini nr̥ṭāṭapati svāhā.

을 보이지 않게 하려는 의도이다. 즉 중생으로 하여금 『법화경』을 소중히 하여 수지·독송을 게을리 하지 않을 것이며, 또한 이 용시보살의 주문을 열심히 하면 그의 단점이나 결점이 야차 등에게 드러나지 않는다는 것이다. 중생들이 간절히 원하는 것은 삶에 있어서 온갖 재난이 일어나지 않는 것이다. 모든 재난을 惡鬼의 작용이라 믿는 인도인들에게서 주문을 통한 악귀의 차단은 간절한 것이었고, 이러한 除災의 기능이 바로 법화다라니 신앙의 요점이라 할 것이다.

다음은 비사문천왕의 주문을 보자.

아리 나리 노나리 아나로 나리 구나라⁴⁷⁾
 阿梨-那梨-雀那梨=阿那盧那履五拘那履六

수미산의 북방을 수호하며 사천왕 중 가장 중심이 되는 신이 비사문천왕이다. 이 왕은 수미산 북방 수정타에 머무르면서 불국토로 들어가는 입구를 지킨다. 비사문천은 항상 부처가 계신 곳을 수호하며 불법을 빠짐없이 듣는다 해서 多聞天이라 부르게 되었다.⁴⁸⁾

이른바 세상을 보호하는 비사문천왕이 부처님께 아뢰어 법사를 옹호하기 위해 다라니를 설했던 것이다. 비사문천왕은 『법화경』을 지니는 이들을 옹호하면서 백유순안에서는 어떠한 걱정도 없게 하겠다고 부처님께 약속한다.

그 다음으로는 지국천왕의 주문이 등장한다.

아가네 가네 구리 건다리 전다리 마등기 상구리 부루사리 알디⁴⁹⁾
 阿伽彌-伽彌-瞿利=乾陀利四旃陀利五摩躋耆六常求利七浮樓莎坭八頽底九

47) 『妙法蓮華經』, 59上. tad yathā aṭaṭa naṭaṭa tanaṭaṭe anatenāti kuṇṭi svāhā.

48) 貞慶撰, 『法華開示抄』, 『大正藏』卷56, 471中 참조.

49) 『大正藏』卷9, 59上. tad yathā agaṇo gaṇo gauri gandhāri caṇṭāli mātaṃgi pukkasi kule bruhi svāhā.

이 주문도 마찬가지로 『법화경』을 수지·독송하는 법사를 옹호하기 위하여 설한 다라니 신주로서 만일 법사를 헐뜯는 이는 여러 부처님을 헐뜯는 것이라고 말한다.

마지막으로 나찰녀의 주문을 보자.

이데리 이데민 이데리 아데리 이데리 니리 니리 니리 니리 니리 루혜
伊提履-伊提泚-伊提履-阿提履-伊提履-泥履-泥履-泥履-泥履-泥履-樓醯+-
루혜 루혜 루혜 다혜 다혜 다혜 도혜 노혜⁵⁰⁾
樓醯+-樓醯+-樓醯+-多醯+-多醯+-多醯+-兜醯+-雀醯+-

열 명의 나찰녀들은 그들의 권속들과 더불어 부처님 전에 나아가 법사를 옹호하기 위해 위와 같은 주문을 설하였는데, “만일 법사의 부족한 결점을 엿보는 이가 있으면 기회를 얻지 못하게 하겠다”⁵¹⁾라고 다라니를 설한 것이다.

이상과 같이 『法華經』에서의 다라니는 聞持나 憶持의 기능에다 正覺과 관련한 삼매의 상태를 통해 신앙적인 다라니로써 佛法과 法師를 擁護하는 기능을 갖게 된 것을 볼 수 있었다.

이와 같은 다라니 수행은 앞에서 본 창제수행과 관련이 있을 것으로 보인다. 왜냐면 대승불교의 특징 가운데 한 가지인 경전의 방대함으로 인하여 낮은 근기를 가진 중생을 위한 경전의 수지·독송을 위한 방법으로 문지·역지의 기능을 하는 다라니를 강조하는 것은 익히 알고 있는 사실이다. 이에 근거한다면 유독 『法華經』 『陀羅尼品』뿐만 아니라 『法華經』 전체를 다라니로 간주할 수 있을 것이다.

만약 그렇다면 현실적으로 그 다라니의 총지는 너무나 방대하게 된다. 이러한 현실적 고충을 덜기 위해 이후 經題奉唱이라는 간편한 수행이 나온 것이 아닌가 생각한다.

50) 『大正藏』卷9, 59中. tad yathā itime itime itime itime itime nime nime nime nime nime ruhe ruhe ruhe ruhe ruhe haste haste haste haste haste svāhā.

51) 『妙法蓮華經』, p.29上. 若有伺求法師短者 令不得便.

2) 『法華經』의 成立과 原典

(1) 『法華經』의 成立

『法華經』의 성립은 시기적으로 가장 오래된 대승경전의 성립보다 조금 늦은 경전으로 추정된다. 『法華經』이 초기 대승경전의 뒤를 이어 성립하였다는 것은 『法華經』의 내용을 보면 알 수 있다. 경전에 나타나는 사상의 내용과 그들간의 선후관계를 조사하면 경전의 성립순서를 알 수 있다. 한편, 경전에 나타나는 사회상과 사상의 배경 등을 분석하고 연구하면 경전의 성립시기를 알아 낼 수 있다. 이와 같은 방법에 근거하여 먼저 사상적인 면에서, 『法華經』은 一乘을 설하기 때문에 三乘敎의 출현이후에 등장하였다. 관련된 한 가지 예를 들면, 『維摩詰所說經』에는 대가섭이 ‘일체의 성문은 이 불가사의 해탈법문을 들어도 능히 요해할 수 없고 (중략) 그들은 대승에 있어서 이미 敗種과 같다’⁵²⁾라 하여 소승과 대승의 대립으로 대승의 우월성을 나타내는 장면이 있다. 초기 대승경전에도 이 『유마경』과 같이 소승불교를 배격하고 대승의 뛰어난 점을 나타내고자 하였다. 『법화경』보다 선행한 『반야경』이나 대략 동시대인 『화엄경』과 정토계의 경전 및 그 이후에 성립한 『열반경』과 비교하여 살펴보면, 『법화경』의 三歸會一思想은 『반야경』의 不作佛로서의 二乘의 배제를 전제로 한다. 이것은 『法華經』「方便品」에 ‘二乘이 없는데 하물며 三乘이라’⁵³⁾라는 구절을 보아도 분명하다. 또한 여기에는 『화엄경』의 一乘思想의 영향도 보이므로 『반야경』보다는 늦고 『화엄경』과는 거의 같은 시기로 보이며, 나아가 그 사상은 『열반경』의 一切衆生 悉有佛性 思想으로 발전해 간 것으로 볼 수 있다. 『법화경』 성립의 구체적 시기에 대하여 일본의 中村元은, 「대승경전의 성립시대」⁵⁴⁾에서, 『법화경』「신해품」에

52) 鳩摩羅什譯, 『維摩詰所說經』, 『大正藏』卷14, 547上. 一切聲聞是 不可思議解脫法門 不能解了爲若此也 智者聞是 其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心 我等何爲永絕其根 於此大乘已如敗種.

53) 『妙法蓮華經』, 7中. 十方世界中尚無二乘 何況有三.

보이는 장자궁자의 비유에서 금용이자의 등장과 경제력으로 국왕을 추방하는 부호의 출현 등을 살펴 화폐경제가 매우 진전된 시대로 파악하여 인도·그리스 왕조의 웨마 카드피세스(서기37-)치세의 사회상으로 보고 『법화경』성립의 상한을 기원 40년으로 추정하였다. 또 서북인도 및 힌두스탄에 있는 다수의 불탑이 주로 바수데바왕(서기 202-279)시대에 건립된 것으로 보고 그 이후에 조탑풍조가 급격히 쇠퇴한 점에 기초하여 『법화경』22품인 「촉루품」까지의 성립을 40-220년으로 산정하였다.⁵⁴⁾ 일설에 의하면, 1품부터 22품까지(21품인「제바달다품」은 후세의 삽입으로 본다)가 거의 동 시기에 작성되었고 나머지 품들은 시차를 두고 후세에 추가되었다고 보는 것이 통설이라 한다. 이들 품 중에서 제2「방편품」과 제3「비유품」이 가장 일찍 성립된 것으로 보며 특히 「방편품」이 가장 먼저 성립되었다고 본다. 이처럼 「방편품」을 중심으로 하는 원시법화경의 성립으로부터 28품의 완전한 『법화경』의 성립까지는 상당한 시간의 경과가 있었다고 본다. 『정법화경』원전의 성립을 서기 250년경으로 본다면, 『묘법연화경』 원전의 성립은 서기 200년 전후로 보아도 되기 때문에 원시법화경의 성립은 서기 100년에서 150년 사이라고 보아도 무리가 아닐 것이라고 한다.⁵⁵⁾ 그리고 『법화경』성립의 사회적 기반으로 塔寺의 존재와 보살집단의 존재에 대하여도 몇 가지 설이 있다. 일본의 平川彰은 『초기대승불교의 연구』에서 『법화경』의 구마라집역 및 竺法護譯을 검토하여 塔寺의 원어가 stūpa임을 명확히 한 다음 탑사의 개념을 규정하였다. 즉 탑을 관리하고 공양물과 시주로 경제적인 문제를 해결하면서 대승교리를 발전시켰다는 재가불자의 존재 이른바 불탑교단설을 내세웠다. 그는 또한 「견보탑품」에서 불탑 가운데에 釋迦·多寶의 2불이 자리를 나누어 곁가 부좌하고 있는 것은 정법의 영원성이 불탑신앙을 地盤으로 하여 증명되고 있다는 것을 보여주는 것이라는 견해를 제시하였다. 즉 『법화경』을 신앙하는 것은 ‘法の 입장’이고, 이에 반해 불탑신앙은 ‘佛의 입장’인데 이 두 가지 입장이 『법화경』에서 총합

54) 中村元, 「대승경전의 성립시대」, 『대승불교의 성립사적 연구』, 日本, pp.487-488.

55) 塚本啓祥저, 이정수역, 『법화경의 성립과 배경』, 운주사, 2010, pp.32-35.

56) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 編, 慧學譯, 『法華思想』 경서원, 1997, pp.32-33.

되고 있다는 것이다. 일본의 高田修는 승원과 불탑에서 불탑교단에 대하여 의문을 제기한다. 즉 불탑교단에서 대승불교 흥기의 모태를 구하는 학설에 대하여, 불탑이나 승원, 그 양자의 결합에 의하여 형성되어 있는 가람의 실제에 대하여, 고고학 내지 건축사적 관점에서 고찰하고 논하게 되면 불탑교단설이 용인되기 어렵다는 의문을 제기하였다. 부연하면 평천창의 불탑교단설은 학설로서는 그럴 듯 하나 실제 고고학적 조사내지 건축사적 조사로는 승인될 수 없는 설이라는 것이다. 이 논의와 관련하여 고고학적으로 재가불자들의 존재를 알려주는 碑銘 혹은 記錄은 전혀 없다는 것이 현재의 결론이다. 그리하여 그는 대승을 地下潛行的인 종교활동으로 보고 있다.⁵⁷⁾ 그러나 탑사나 불탑교단의 존재를 부정하더라도 어느 시기에 대승교리를 갑자기 출현시키는 재가불자집단의 존재를 부정할 수는 없으며 이들을 지칭하여 재가보살집단 또는 보살중⁵⁸⁾ 혹은 대승교단이라 불러도 될 것이다. 보살집단의 활동은 서기 1세기를 전후하여 불교사에 대전환을 가져오는 대승경전의 성립을 실현시켰다. 이 흐름의 완숙기에서 대승경전의 정화인 『법화경』이 출현하는 것이다. 일본 학자들의 신중한 견해는 『법화경』의 성립시기를 대략 서기 1-2세기 혹은 서기 1-3세기로 보고 있지만, 그 시기를 앞당겨 보는 시각도 있다. 기원전 180년 경에 마우리아 왕조(BC 317-BC 180)가 무너지고 그 후 숭가왕조(BC 185-BC 78)가 일어나면서 브라만교가 국교화 된다. 이 무렵, 불교계에 전통적 교단의 보수적 입장을 넘어 진보적 보살행을 자각한 대승불교가 출현하게 되었다고 보는 것이다. 『법화경』의 성립시기를 기원전 1세기경으로 앞당기는 설이다.

57) 塚本啓祥저 이정수역, 같은 책, pp.33-35.

58) 가나(gana)란 승가와 동일한 의미로 곧 보살가나는 菩薩衆 즉 보살의 집단을 가리킨다. 대승의 운동을 일으킨 사람들은 스스로를 보살이라 칭하며 결속하고 있었던 것이다. 여기에서 보살이란 본래 석가모니 부처님이 전생에 많은 수행과 공덕에서 대승의 원점을 찾고 그 보살과 동일한 삶을 살고자 한 까닭이다. 따라서 보살이란 대승불교의 가장 이상적인 인물상으로 대승불교도는 이러한 보살의 길을 가고자 맹세한 사람들이었다; 이태승, 『을유불교산책』, 정우서적, 2006, pp.103-104.

(2) 法華經의 原典

佛敎는 다른 宗敎의 經典과는 달리 그 經의 核心되는 뜻을 經 이름에 다 담고 있다. 그래서 經 이름이 뜻하는 바를 제대로 把握하면 그 經의 주된 思想을 대략 理解할 수 있다.

『法華經』을 梵語로 나타내면 『Saddharma-Pundarika-Sutram』이다. 샷다르마 폰 다리카 수트라에서 ‘Saddharma’란 ‘Sat’과 ‘dharma’라는 말의 합성어로서 ‘Sat’은 ‘진실한[眞實], 바른[正], 훌륭한[善], 뛰어난[勝]’, 등의 의미를 가졌으며 ‘dharma’는 ‘法’이라고 중국어로 번역하고 있다. 또한 ‘Sad’는 ‘妙’로 해석되기도 하고, ‘Pundarika’는 ‘흰 연꽃’을 나타낸다. ‘Sutram’은 聖人の 말씀을 적어놓은 ‘經’이다.

286년 西晉의 竺法護는 『正法華經』을 번역하였고, 406년 姚秦의 三藏 鳩摩羅什은 『妙法蓮華經』을 번역하였으며, 601년 闍那崛多是 『添品妙法蓮華經』을 번역하였다. 현재는 구마라집의 번역본 『妙法蓮華經』을 널리 쓰는데 이들 경의 제목을 종합하여 直譯하면 ‘무엇보다도 바른 흰 연꽃과도 같은 가르침’이라는 뜻이 된다.

모든 經의 이름에 쓰인 단어 하나하나가 다 의미가 있겠지만 여기에서 우리가 특히 주의해 보아야 하는 낱말은 ‘흰 연꽃’이다. 佛敎의 꽃은 두말할 것도 없이 연꽃인데 그 까닭은 연꽃 한 송이로써 불교 全般을, 부처님의 思想을, 또 우리들 자신의 眞實을 다 나타내 보일 수 있기 때문이다.

연꽃은 ‘處染常淨’이라고 하여 꽃 자체는 의례히 더러운 곳에 머물지만 그 더러움에 물들지 않고 항상 淸淨함을 유지한다. 이와 같이 우리들 범부는 현실세계에 비록 악조건을 가지고 온갖 慾心과 煩惱와 妄想에 흔들리고 있지만 수행을 통하여 그러한 無明을 뚫고 연꽃처럼 깨끗한 眞如가 피어날 수 있다는 것을 나타내 준다.

연꽃의 또 다른 한 가지의 중요한 특색은 연꽃은 여느 꽃들과는 달리 꽃봉오리를 맺을 때 그 속에 이미 蓮의 열매, 즉 蓮實을 가지고서 꽃과 열매가 출발을 같이 한다는 점이다. ‘꽃이라는 因’과 ‘열매라는 果’가 동시에 있는 것처럼 우리들 內部에는 육신의 限界가 지니고 있는 貪·瞋·痴 三毒의 가지가지 煩惱덩어리와 우리들이 드

러내야 할 眞如佛性을 함께 지니고 있는 것을 상징적으로 보여준다. 그러므로 우리 들 내부에 이러한 眞如가 있다는 確信을 연꽃의 因果를 통해서 다시 한 번 다질 수 있어서 修行과 깨달음을 통해 우리들의 佛性을 환히 드러낼 근거가 되는 것이다.

그리하여 現像的이고 形式的이며 歷史的인 迹門의 진흙을 뚫고, 그 너머에 있는 本門의 眞實 生命을 꽃피우는 바른 이치를 밝혀내기에 연꽃 중에서도 가장 고귀한 ‘흰 연꽃’의 이름을 써서 佛敎의 經典 중에서 가장 優位를 나타내느라고 『妙法蓮華經』이라고 한다. 世親은 聲聞·緣覺·菩薩이라는 小乘의 진흙 속에서 一佛乘의 大乘의 出現을 의미하기 때문에 연꽃을 들었다고 하였다.

오늘날까지 전해 오는 『法華經』의 梵語原典은 현재 3종류가 알려져 있다. 원전이 발견된 지역에 의한 분류로는 네팔본(9-18세기)·길기트(캐슈미르)본(6-7세기. 최근에는 다른 설도 등장)·중앙아시아(서역)본(5-8세기) 등이 있다. 네팔본은 19세기 초엽 영국의 네팔 주재 공사였던 B.H. Hodgson이 범어 불전의 사본을 수집한 이래 오늘날까지 많은 수의 사본이 알려져 있지만 『法華經』의 사본은 현재 알려져 있는 것만으로도 20여 분이나 된다. 이들은 모두 11세기 혹은 12세기경의 사본들이다. 다음은 길기트본으로 1932년 6월 캐슈미르의 길기트 북방 20킬로미터 지점에 있는 한 스투파 유적에서 다수의 불전 사본이 발견되었다. 그 가운데에는 『法華經』의 원전도 있는데 1932년 S. Levi에 의해서, 1938년에는 W. Banuch에 의해서 그 일부가 소개, 발표되었다. 그리고 1959년에는 龍谷대학의 小島文保교수가 五葉에 관하여 발표하였다. 다음은 중앙아시아본으로 전세기 말에서 금세기 초에 걸쳐 활발했던 중앙아시아 탐험의 결과 각지에서 수집한 범어 원전의 단편으로서 일반적으로 발견지 혹은 수집자의 이름으로 불린다. 그 가운데 단편수가 가장 많은 것은 제정 러시아의 카쉬가르 총영사 N.Th. Petrowski가 1903년에 입수한 것으로 현재 레닌그라드박물관에 소장되어 있다. 이들은 7-8세기의 서사로 추정되고, 能書體 굵타문자로서 전텍스트의 약 5분의 2에 해당된다.⁵⁹⁾

59) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 編, 慧學譯, 『法華思想』 경서원, 1997, p.86-87.

문헌적으로도 역사적으로도 『법화경』이 지니는 가치는 중요하다고 할 수 있다. 그러나 문헌자료로서가 아니라 『법화경』이 중요한 것은 그 속에 담겨있는 보배와 같은 내용 때문일 것이다.

2. 中國의 『法華經』 受容과 法華信仰의 展開

1) 『法華經』의 翻譯과 研究

중국에 있어서 『法華經』의 翻譯은 3存 3失이라 하는데, 먼저 3存을 먼저 살펴보면 竺法護가 『正法華經』(286)을 譯出하므로부터 비롯된다. 또한 현재 가장 많이 쓰이고 있는 鳩摩羅什(350-409)의 『妙法蓮華經』(406)이 있으며 그리고 601년 闍那崛多·達磨炭多 『添品妙法蓮華經』이 있다. 3失은 먼저 支疆梁接의 『法華三昧經』(256)과 竺法護의 『薩芸芬陀利經』(265)와 支道根의 『方等法華經』이다.(335) 이상은 全譯을 말하고 抄譯을 합치면 漢譯된 것이 16편이라 한다.⁶⁰⁾ 이러한 내용은 智昇의 『開元釋教錄』11권, 12권에 의한 것이다.

중국에서 연구된 많은 『法華經』의 注疏 중에서 가장 오래된 것이 道生の 『法華經疏』2권이다. 『出三藏記集』15⁶¹⁾에 있는 『道生傳』에 보면 도생은 羅什의 四大弟子의 한사람으로 江蘇省 徐州에서 출생하여 竺法汰에 출가하고 라집문하에 들어가 경을 배우고, 라집을 도와 역경에 종사하여 首弟子가 되었다고 한다. 도생은 『法華經疏』에서 四種의 法輪說을 말하고 있다. 그것은 佛陀의 一代說法을 『法華經』의 가르침에 의하여 유형별로 정리하여 보여 주는 교설이다. 도생의 『妙法蓮華經』에서는 먼저 ‘妙法’의 ‘妙’를 해석하기를

60) 伊藤義賢, 『支那佛教正史』上, p.434.

61) 『大正藏』卷55, p.110.

묘란, 만약 여래의 설교하심을 논한다면 어느 경이 묘 아님이 있겠는가. 이 경을 유독 묘라 하는 이유는, 예전 勸三의 말씀이 진실이 아니므로 이제 삼은 없다고 하는 것이 이치에 맞고 모든 예전의 허위를 없애는 것이라, 이를 妙라 할 뿐이다.⁶²⁾

라고 하여 『妙法蓮華經』의 ‘妙’가 妙한 이유는 일승의 진실을 말하기 위함이라고 하고 있다.

다음은 도생 이후 약 100년 후에 梁의 三大法師로 일컬어진 학자인 法雲(467-529)으로 建武四年(497) 妙音寺에서 法華, 淨名, 勝鬘, 大品 등을 講하여 명성이 널리 알려졌으며, 특히 梁武帝의 귀의를 받아 양무제 天監十年(511) 이후 內殿에서 『법화경』을 강의하였고 普通6년 大僧正에 있기도 하였으며, 晩年에 병석에 있으면서도 講經을 쉬지 않았다고 한다. 법운의 一佛乘思想은 三乘의 교설은 方便이라 하고 一乘은 실상의 이치를 설한다고 해석하고 있다.

만일 이치에 따라 이름을 지을 것 같으면 實相品이라 해야 할 것이지 方便品이라 말해서는 안된다. 다만 오늘 이 경전은 옛날의 삼승교는 方便이라 정확하게 드러냈다. 方便이란 단지 삼승교로서 과거에 해당한다. 이 품은 본래 실다운 가르침이지 方便이라 이름해서 안된다. 이미 오늘 一乘實相의 理法을 설하게 되었는데 이것이 바로 형태상으로 옛날의 三乘은 方便이라 나타내는 것이다.⁶³⁾

이상과 같이 『法華經』의 「方便品」에 나타난 方便을 해석하고 있다. 옛날의 삼승교는 정확하게 方便품이라 해야 하지만 지금 『法華經』에서 「方便品」의 나타난 가르침은 方便이 아니라 일승실상의 가르침이라 말하고 있다. 법운에게는 『法華義記』8권만이 남아 있는데 『法華義記』8권 중에 주의할 점은 「제바달다품」의 해석이 없다는 것

62) 『卍續藏』, 2乙, 23-4-396 左下.

63) 法雲撰, 『法華經義記』, 『大正藏』 卷33, 592上. 若從理立名者應言實相品不應言方便品 只今日此經正顯昔日三乘教是方便 方便但三乘教當乎昔日之時 本是實教不名方便 既說今日一乘實相之理 此則形顯昔三乘是方便.

이다. 천태의 『법화문구』에서는 28품이 라집 당시에 있었다고 했는데, 이 『法華義記』에서는 결여되어 있다. 法雲의 『法華義記』는 후대에 智顓의 『法華文句』, 吉藏의 『法華義疏』에 영향을 미쳤다.

다음은 惠思(515-577)의 『法華安樂行義』로서 혜사는 大蘇山에서 天台智顓에게 『法華經』의 보현도량을 열고 四安樂行에 대해 강설했다. 보현도량이란 『法華經』의 「보현보살권발품」에 따라서 경을 독송하는 有相行을 말한다. 四安樂行에서 無相行은 『法華經』 「안락행품」에 근거하여 修禪하는 것을 말한다. 안락행의 서두는 다음과 같다.

『法華經』이란 大乘頓覺이요 無師自悟로서 단박에 성불하는 것이다. (중략) 法華三昧를 부지런히 닦아라.⁶⁴⁾

天台智顓는 惠思 문하에서 법화삼매를 증득하였는데 「약왕보살본사품」의 燒身供養에 대한 경구에서 활연대오한 것이다.

다음은 天台智顓(538-597)의 『法華文句』와 『法華玄義』를 말한다. 『法華文句』와 『法華玄義』, 그리고 『摩訶止觀』을 합하여 天台三大部라 한다. 『法華文句』10권은 光宅寺에서(587) 강의하고, 『法華玄義』10권은 玉泉寺(593)에서 강의하고, 『摩訶止觀』10권은 다음 해 玉泉寺(594)에서 강의한 내용을 담고 있다. 그 후 제자인 章安灌頂이 修治한 것이 현행본이다. 이 『法華文句』 제8권에서 「제바품」 아래에 라집역의 27품에다 이미 이 시대에 28품설을 들고 이를 채용하고 있다.⁶⁵⁾

지의대사는 인도에서 전래한 대·소승 불교를 五時八教로 判釋하고, 그 중에서 『법화경』은 붓다의 本懷를 표명한 중심경전으로 파악하였다. 그는 『法華經』全 7卷 28品을 前後로 나누어 「序品」第1에서부터 「安樂行品」第14까지의 前半 14品을 迹

64) 慧思說, 『法華經安樂行義』, 『大正藏』卷46, 697下. 無師自悟疾成佛道 一切世間難信法門 凡是一切新學菩薩 欲求大乘超過一切諸菩薩疾成佛道 須持戒忍辱精進勤修禪定 專心勤學法華三昧.

65) 이영자, 『법화천태사상의 연구』, 동국대학교출판부, 2007, p.12.

門이라 하고, 「從地涌出品」 第15에서 「普賢菩薩勸發品」 第28까지의 後半 14品을 本門이라고 하여 2문6단으로 체계화 하였다.

다음은 吉藏(549-623)이다. 길장은 『法華經』에 관련한 여러 주석서를 남겼다. 三論을 中興한 길장은 淨影寺 慧遠·天台智顓와 더불어 隋의 3대법사로 일컬어진 대학자였다. 嘉祥寺 길장이라 불린 그는 현존서만도 24부 130권에 이르는데 그중에서 법화부는 『法華遊意』2권, 『法華玄論』10권, 『法華義疏』12권, 『法華統略』6권, 『法華論疏』3권 등이 있다.

다음은 窺基(632-682)의 『法華玄贊』으로 慈恩寺 窺基는 玄奘三藏의 직제자로서 법상종의 기초를 확립한 학자이다. 이 『法華玄贊』은 6문으로 나누어 설명하고 있다. ①緣起 ②宗旨 ③品名 ④廢立 ⑤品次 ⑥釋文의 요간이다.⁶⁶⁾

이와 같이 중국에서의 『法華經』의 譯經과 經에 대한 注疏를 살펴본 것처럼 중국에서 『법화경』에 대한 연구는 자못 활발하였음을 알 수 있다.

중국의 法華思想은 天台智顓에 의해서 天台思想으로 불려지고 있다. 천태사상은 중국에서 꽃 피운 대승불교사상이다. 인도의 불교학파로서 유식학파와 중관학파가 대승불교사상으로서의 兩大思想이라고 한다면, 이 천태사상이 꽃피게 된 원인은, 앞에서 살펴보았지만 鳩摩羅什(350-409)에 의하여 번역된 『法華經』과 『般若經』의 주석서인 『大智度論』 등에 의하여 천태사상을 전개한 불교사상이라 할 수 있다.

2) 法華信仰의 中國的 展開

신앙의 과정 및 결과는 믿음[信]을 바탕으로 한 수행으로 드러난다. 불교수행의 목적은 성불에 있다. 그 성불에 이르기 위한 수행과정의 길이 여러 길이 있다. 수행자뿐만 아니라 재가자는 자신의 근기에 맞게 선택을 하여 精進하여 앞으로 나아가야 한다. 이러한 성불에 이르기 위한 과정에 있어서 현재의 마음, 즉 念인 어떤 생각을

66) 이영자, 앞의 책, p.12-14.

가지고 있는가가 중요하다. 龍樹는 『大智度論』에서 念이란, 사람 사람마다 마음에 나타나는 생각을 念이라 하고(念者人人現前一念也), 佛을 사람 사람마다 갖추고 있는 깨달은 근본 성품을 말한다고 한다(佛者人人本覺之眞性也)⁶⁷⁾고 말하고 있다.

그러한 길을 먼저 간 사람들이 있다. 즉 보살이라고 하는 존재로서 여기에는 어떠한 범부라도 보살이 될 수 있다는 개념과 수행의 이상적 존재와 더 나아가 구제자로서의 모습을 보여주는 보살이 있다. 후자의 경우 신앙의 대상이 되면서 동아시아불교에서 광대한 저변을 확보하게 된다.

(1) 菩薩信仰

佛敎에서는 凡夫가 사는 世界를 此岸이라 하고 이상적인 깨달음의 世界를 彼岸이라 한다. 그리고 그 사이에 生死의 바다가 흐르고 있으며, 많은 衆生들을 단번에 彼岸으로 건너게 해주는 배가 있어 그것을 大乘이라 한다.⁶⁸⁾

여기서 대승이란 차안에서 피안으로 범부 중생을 이끌어 주는, 커다란 탈 것이란 의미로 그 과정의 중요한 수단이라 할 것이다. 이 과정에서 그와 같은 역할을 수행하는 자가 바로 bodhisattva(菩薩)이다. 이 bodhisattva에는 ‘깨달음을 구하는 사람들’이라는 의미가 포함되어 있다. 이 用語는 原來 붓다의 前生 또는 修行時代의 붓다를 가리키는 用語가 대승불교에 이르러⁶⁹⁾ 重要한 概念으로 對頭되어 大乘佛敎의 理想形이라고 하는 意味로 使用되었다고 한다.⁷⁰⁾

이러한 菩薩의 概念은 在家者라고 해도 보살이 되어 修行을 하면 반드시 깨달을 수 있다고 하는 점에서 더욱 意義가 있다고 評價된다.⁷¹⁾

『法華經』의 신앙에서 어찌 보면 여타의 경보다 더 강조하고 있는 신앙이라면 ‘보

67) 『圓通佛敎의 要諦』, 淸華禪師法語集, 聖輪閣, 2003, p.230.

68) 塚本啓祥, 「大乘の敎團」 『大乘佛敎とは何か』, 東京: 春秋社, 1981, p.236.

69) 고우익, 「『法華經』 菩薩‘行’에서의 社會救濟 思想」, 『천태학연구』제12집 2009, p.247.

70) 沖本克己, 「大乘戒」 『大乘佛敎とは何か』, 東京: 春秋社, 1981, pp.183-221.

71) 佐々木閑, 『インド佛敎變移論』, 東京: 大藏出版社, 2000, p.311.

살신앙'을 들 수 있다. 실제로 『法華經』에는 수많은 보살이 등장한다. 상불경보살, 약왕보살, 관세음보살, 보현보살을 비롯하여 땅에서 솟아오른[地涌] 수많은 보살 등 이루 다 헤아릴 수가 없다. 이들은 모두 범화사상과 실천행을 그대로 보여주는 모델들로서 한결같이 이미 깨달은[悟道] 보살들이라 할 수 있다. 그 중에서 대중들에게 가장 널리 오랫동안 신앙되어져 온 보살이 觀世音과 普賢菩薩이다. 이 두 보살은 다음에서 밝힐 '경전신앙' 가운데 특히 『法華經』 제25 「觀世音菩薩普門品」과 제28 「보현보살권발품」을 중심으로 전개되어 온 것이다. 이 두 품은 각각 『관음경』과 『보현관경』이라는 단독 경전으로 유통될 정도로 대중들에게 널리 읽혀져 왔다. 그 이유는 무엇보다도 두 품에 설해진 보살의 가피가 '현세 이익'과 '즉각적 이익'이라는 점에 있었을 것이다.

왜냐하면 우리들은 현세 이익이 즉각적으로 주어지지 않으면 안되는 세상에 살고 있기 때문이다. 『法華經』에서는 한마디로 現實에 대한 危機意識을 表出하고 있다. 그것을 經典에서는 五濁惡世, 後五百歲, 火宅 등의 말로 대신한다. 이것들은 모두 사회가 倫理的·精神的으로 매우 不安한 現象을 보이고 있다는 것을 의미한다.⁷²⁾ 또한 『法華經』에서 현실인식을 잘 代辯하고 있는 것 중 다른 하나는 五濁惡世說이다. 이 主張은 『法華經』 중에서도 성립이 가장 빠른 부분에 속한다고 보는 「方便品」에 나온다.

“舍利佛아, 부처님께서는 五濁惡世에 出現하시나니, 이른바 劫濁, 煩惱濁, 衆生濁, 見濁, 命濁이라. 舍利佛아, 劫濁의 어지러운 시절에는 衆生의 煩惱가 무거워 慳貪, 嫉視하고, 여러 가지 不善의 뿌리를 키울새...”⁷³⁾

여기에서 五濁이란 時代的 混亂과 道德的 墮落, 人性의 低下, 思想的 混亂 등을 總稱하는 말이다.

72) 고우익 「『法華經』菩薩 '行'에서의 社會救濟 思想」, 『천태학연구』12, 2009, p.248.

73) 『大正藏』卷9, p.7中. 舍利弗 諸佛出於五濁惡世 所謂劫濁煩惱濁衆生濁見濁命濁 如是舍利弗 劫濁亂時衆生垢重 慳貪嫉妒成就諸不善根故.

특히, 보현보살의 경우는 남악혜사나 천대지의에 의하여 ‘有相安樂行’이라는 ‘법화삼매행법’ 혹은 ‘법화에참’으로 정형화됨으로써 더욱 널리 행해졌다고 본다. 『법화경 집험기』나 『법화영험전』 등에는 보현참법이나 법화참법을 행하였거나 혹은 보현보살이 코끼리를 타고 내려오는 祥瑞가 나타난 것에 관한 이야기가 적지 않다.

현실적으로 석가불은 이미 반열반에 드신 과거불이며, 미륵불은 아직 출현하지 않은 미래불이다. 그리고 미륵불이 될 미륵보살은 도솔천에 머무르고 있다. 이 공백기에 이 세계에서 부처님을 대신해서 대자비로 교화를 펼치는 보살이 곧 관세음보살의 역할이다.⁷⁴⁾

『법화경』 「보문품」에서는 ‘觀音은 妙智力으로 세간의 고통을 구제하신다’라는 것에서 救世尊이나 救苦薩埵라 칭해지며, 西晉시대 竺法護譯의 『正法華經』 卷第十 「光世音普門品」에 ‘어떤 중생이 곤경과 액난과 무량한 어려움을 만났을 때 마침 光世音菩薩의 명호를 들으면 문득 해탈하여 다시는 온갖 번뇌가 사라지므로 光世音이라 한다’고 함에서 시사하는 것처럼, 광범위하고 용이한 구제행으로써 동양권에서 널리 신앙되어 왔다.

관세음보살이 서방정토에서 아미타불의 挾侍로 모셔져 있지만, 아미타신앙과 관음승배는 그 발생이 같지 않다. 이것은 아마도 『大阿彌陀經』이 현세의 구제자인 관세음보살을 서방정토에 접목시켜 관음신봉자를 끌어들이려는 의도라고 보고 있다.⁷⁵⁾

관세음보살을 다루고 있는 경론으로는 『법화경』 계열과 般若系·密敎系·瑜伽系·三昧系·行法系에 걸쳐 다양한 분야에 걸쳐 설해져 있어서, 관음이 폭넓게 신행되고 있음을 알 수 있다. 그리고 관음을 소의로 하는 佛典만 하더라도 약 80여 經論⁷⁶⁾에 이른다.

『法華經』系列 經典은 여러 觀音思想의 원전이라 할 수 있는데, 축법호 역(286년) 『正法華經』, 羅什 역(406년) 『妙法蓮華經』, 사나굽다역 『添品法華經』에 觀音信行을

74) 靜谷正雄 勝呂信靜 著, 문을식 역, 『大乘佛敎』 도서출판 여래, 1995. p.145.

75) 위의 책. p.146.

76) 後藤大用, 『觀音菩薩の研究』 p.283-287.

담고 있는 「觀世音菩薩普門品」(『正法華經』은 光世音普門品)이 들어 있어 觀音信行의 근본이 되었다. 초기의 觀音信仰은 『正法華經』에 의해 이루어지다가 뒤에 『妙法蓮華經』이 역출되면서 이 경이 관음신앙의 중심 경전으로 널리 신행되어 「普門品」만을 따로 독립시켜 『觀音經』으로 유통되기도 하였다.⁷⁷⁾

이들 경전에 설해져 있는 관음의 성격을 고찰해 보면, 般若系 경전에서는 空을 체득하여 반야마라밀을 실천함으로써 부처님을 도와 중생을 구제하는 보살로 나타난다. 『摩訶般若波羅蜜大明呪經』(般若心經)에서는 반야를 배워 성취하고 이를 실천하는 관음으로, 『大品般若經』에서는 삼매를 얻어神通자재하며 대원을 접수하고 부처님을 도와 불사를 지으며 법륜을 굴러 무량한 중생을 구제하는 보살⁷⁸⁾로 설하고 있다.

문수 등의 보살이 성불을 위한 求道の 보살이라면 관세음보살은 세상을 관찰하고 중생을 救濟하는 구제의 보살이다. 구도의 문수보살은 『화엄경』을 중심으로 펼쳐지고 있지만, 구제의 관세음보살은 『법화경』을 통해서 그 위치가 구체화되고 있다.⁷⁹⁾

관세음보살 자체는 구제를 간절히 바라는 중생들의 全的인 信仰에 대한 구체적 응답이다. 「觀世音菩薩普門品」에는

“만약에 백천만억의 셀 수 없는 중생이 한없는 괴로움을 받게 되더라도 이 觀世音菩薩의 이름을 듣고 일심으로 그 이름을 일컬으면 관세음보살이 즉시에 그 소리를 알아듣고 모두 解脫케 한다.”⁸⁰⁾

라고 하였다. 이 부분은 『관음경』으로 알려져 있는 「보문품」 법문의 시작이면서

77) 관음경으로의 別行된 것은 東晉시대 沮渠蒙遜이 병이 나 曇摩羅識법사의 권유로 명호를 외우고 병고가 나았다고 하여 보문품을 따로 유통시킨 데서 유래한다고 한다. 『法華玄義』卷下 『大正藏』34, p.891下

78) 李智冠, 「經說上の 觀音信仰」, 『韓國 觀音信仰 研究』, 佛教文化研究院, 1988, p.33.

79) 권기중, 「백만 번 관세음보살 칭명수행에 대하여」, 『천대학연구』 제13집, 2010. p.76.

80) 『妙法蓮華經』「觀世音菩薩普門品」 『大正藏』卷9, p.56下. 若有無量百千萬億衆生受諸苦惱聞是觀世音菩薩 一心稱名 觀世音菩薩即時觀其音聲皆得解脫.

이 법문 전체의 대 전제이기도 하다.⁸¹⁾ 모든 중생들이 괴로움을 받을 때 이 관세음보살의 이름을 지극한 마음으로 부르면 관세음보살은 그 소리를 듣고 그 괴로움을 벗어나도록 해준다고 한 것이다.

다음은 관세음의 名號에 대한 威神力에 나타난 부분을 살펴보면

만약에 관세음보살의 이름을 지니게 되면 설령 큰 불에 들게 되어도 불이 태우지 못할 것이니, 이는 관세음보살의 위신지력에 힘입었기 때문이니라. 어찌다가 큰 물에 떠내려가도 관세음보살의 명호를 일컬으면, 곧바로 얇은 곳에 닿게 될 것이다.⁸²⁾

라고 하여 온갖 고통액난을 만나게 되더라도 관세음보살의 이름을 일컫거나[稱名]거나 지니게(指念) 되면 모든 어려움과 재앙을 다 벗어나게 된다는 사례를 들어서 자상하게 설하고 있다.

이름을 듣거나 친견하여서
마음에 지녀 헛되이 보내지 아니한다면
모든 괴로움이 소멸하게 되리라.
가령 해칠 생각으로 큰 불구덩에 밀어뜨림 당했어도
관세음보살을 칭념하는 힘으로
불구덩이 변하여 못으로 되며,
어찌다 넓은 바다에 표류되어서
어룡과 여러 귀신의 난을 만나도
관세음보살 칭념하는 힘으로
과도물결이 빠뜨리지 못하느니라.⁸³⁾

81) 김영태, 「觀音 呪誦과 그 信行的 위치」, 『천태학연구』 제13집, 2010. p.50.

82) 『妙法蓮華經』, p.56下. 若有持是觀世音菩薩名者 設入大火火不能燒 由是菩薩威神力故 若為大水所漂 稱其名號即得淺處

83) 『妙法蓮華經』, p.57下. 世尊妙相具 我今重問彼 佛子何因緣 名為觀世音 具足妙相尊 偈答無盡意 汝聽觀音行 善應諸方所 弘誓深如海 歷劫不思議 侍多千億佛 發大清淨願 我為汝略說 聞名及見身 心念不空過 能滅諸有苦 假使興害意 推落大火坑 念彼觀音力 火坑變成池 或漂流巨海 龍魚諸鬼難 念彼觀音力 波浪不能沒.

여기에서 세존은 관세음보살의 명호 일컬음[稱名]과 이름 지님[指念]을 衆生이 구제 받을 수 있는 근본핵심이요, 고난에서 벗어날 수 있는 최상의 방편임을 밝혀주고 있다할 것이다.⁸⁴⁾

「觀世音菩薩普門品」에는 인간들이 현실생활에서 겪게 되는 절망적이고, 극한적인 상황을 묘사하고 있는데 이를 정리해 보면 다음과 같다.⁸⁵⁾

- ① 큰 불이 일어나 타죽게 되었을 때
- ② 홍수가 나서 떠내려 갈 때
- ③ 대해에 들어갔다가 폭풍을 만났을 때
- ④ 악한에게 칼과 몽둥이로 피해를 당하게 되었을 때
- ⑤ 악귀들이 나타나 괴롭힐 때
- ⑥ 죄가 있건 없건 형틀에 속박되었을 때
- ⑦ 장사꾼이 도둑들이 들끓는 험난한 길을 지나갈 때
- ⑧ 음욕이 일어날 때
- ⑨ 성나는 마음이 일어날 때
- ⑩ 어리석음이 일어날 때
- ⑪ 어떤 여인이 지혜로운 아들을 낳기를 원할 때
- ⑫ 단정한 딸을 낳기를 원할 때⁸⁶⁾

여기에서 ①에서 ⑦까지의 경우를 ‘일곱 가지 어려움[七難]’이라고 한다. 이러한 고통에 처해 있을 때 이를 극복하는데 첫째, 一心으로 관세음보살의 이름을 부르면 이러한 일곱 가지 어려움에서 벗어난다고 한다. 둘째, 관세음보살을 지극한 마음으로 생각하면 ⑧에서 ⑩까지의 貪·瞋·癡 三毒心에서 해탈된다고 한다. 셋째로 몸으로 예배하고 공양하면 ⑪, ⑫의 경우 지혜로운 아들을 낳고, 단정한 딸을 얻을 수 있다고 하였다.⁸⁷⁾

84) 김영태, 「觀音 呪誦과 그 信行的 위치」, 『천태학연구』 제13집, 2010. p.51.

85) 이재수, 「법화경에 나타난 인간에 대한 이해」, 『천태학연구』 제6집, 2004, p.353.

86) 『妙法蓮華經』, 56下-57上.

여기서 고난에 대한 내용을 살펴보면 경절마다 다소의 加減이 있다. 이를 정리하면 다음과 같다.

<관음이 응하는 중생 액난>

i) 『正法華經』: ①大火 ②大水 ③吹風 ④刀杖 ⑤鬼神 ⑥枷鎖 ⑦怨賊 / ①婬 ②怒 ③癡 / ①求男 ②求女.

ii) 『妙法蓮華經』: ①大火 ②大水 ③黑風 ④刀杖 ⑤惡鬼 ⑥枷鎖 ⑦怨賊 / ①婬欲 ②瞋恚 ③愚癡 / ①求男 ②求女.

iii) 『請觀音經』: ①大火 ②大水 ③黑風 ④刀杖 ⑤惡鬼 ⑥枷鎖 ⑦盜賊 / ①貪慾 ②瞋恚 ③愚癡 / 婦人生産難 患病飢饉 王難 惡獸 雷電 迷失道徑.⁸⁸⁾

이러한 관음의 구제사상은 고난에 빠진 불쌍한 중생들로 하여금 관음을 信行하도록 하여 일찍부터 많은 觀音靈驗談이 이루어져 法華靈驗傳類나 『高僧傳』 및 『사부 관음전』, 『영서집』, 『현응록』 등에 실려 있고, 후대 전문 관음영험집인 『관음지험기』, 『관음감통록』 등이 편찬되어 그 信行相을 보여주고 있다. 현전하는 우리나라 了圓撰 『法華靈驗傳』에도 11話의 觀音靈驗談⁸⁹⁾이 실려 있다.⁹⁰⁾

『法華經』 「普門品」에서 볼 수 있는 관세음보살의 모습은 願과 능력을 갖춘 중생 구호자이다. 관세음보살의 무한한 자비와 구제력을 설하고 있는 경전은 매우 많다.⁹¹⁾ 그러나 무엇보다도 관음신앙을 대중화하도록 이끈 경전의 공로는 『묘법연화경』의 「관세음보살보문품」에서 찾아야 할 것이라는 데에는 재론의 여지가 없다.⁹²⁾

수나라 때의 嘉祥大師 吉藏(549~623)은 『法華玄論』에서 관세음보살의 명호를 다

87) 이재수, 「법화경에 나타난 인간에 대한 이해」, 『천태학연구』 제6집, 2004, p.354.

88) 이기운 『天台 智顓의 觀音 一佛乘 사상』, 『천태학연구』 제4집 2003, p.428.

89) 『韓國佛教全書』 第6冊, p.564下-567上 所收.

90) 이기운 위의 논문, p.428~430.

91) 이지관, 「經說上の 관음신앙」에서는 관세음보살의 수행과 권능 등이 비교적 상세히 설해진 경전을 반야경, 법화경, 화엄경, 정토경, 수능엄경, 밀교경전으로 나누어 고찰하고 있다. 동국대 불교문화연구소 편, 『한국관음신앙연구』 동국대출판부, 1988, pp.31-71쪽 참고.

92) 최기표 「관음신앙과 관음수행」, 『교불련논집』 제12, 2006. p.169.

같이 일컬었음에도 구제받는 경우와 구제받지 못하는 경우가 있는 문제에 관해 다음과 같이 문답식으로 말하고 있다.

보살의 이름을 일컫고도 어찌 고난에서 벗어나고 있고, 또 고난에서 벗어나지 못함이 있는가? 지극한 마음(至心)이므로 고난에서 벗어나게 되고, 지극한 마음이 못되었기 때문에 고난에서 벗어나지 못한다. 보살이 스스로 구제하여 주시는데 어찌서 지극한 마음이 필요한가? 지극한 마음이 됨으로써 죄업이 소멸되기 때문에 비로소 관세음보살이 응할 수 있게 된다. 그래서 지극한 마음이 되어야 하는 것이다. 죄업이 가벼우면 고난에서 벗어나게 되고 죄업이 무거우면 고난에서 벗어나지 못하게 된다. 과거에 익힌 業因이 얽으면 고난에서 벗어나고, 그 업인이 두터우면 고난에서 벗어나지 못한다.⁹³⁾

한마디로 말해서 지극한 마음[一心]으로 稱念·呪誦하여야만 모든 재앙과 고난에서 벗어나게(苦厄解脫)되고, 원하고 구하는 바가 이루어진다는(願求成就한다는) 것이다. 업장이 두터워서 소원이 이루어지지 않을 경우에도 지극한 마음[一心]으로 칭념하면 겹겹이 쌓인 업장이 언젠가는 소멸되어 소원이 성취된다는 것이다. 이처럼 관음에 대한 칭념은 지극히 자력신앙에 적용되는데 모든 것이 자기의 업, 즉 과거에 익힌 업인에 의해 고난의 정도는 물론 그 고난으로부터 벗어나는 정도도 차이가 있게 된다는 것을 보여주는 예라 하겠다.

이것들은 모두가 관세음보살을 일심으로 稱念持誦하고 恭敬禮拜함으로써 이루어지는 결과이다. 여기에는 厄難 뿐만 아니라 중생이 갖고 있는 근본적인 貪·嗔·痴라는 3毒에다가 바라는 소원까지 포함되어 있다. 즉 불행을 막아주고 행복까지 주는 관세음보살은 대자비로 세간의 일체를 성취하게 해주는 보살로서 불교도들이 오랫동안 염원해 왔던 渴求에 향해지는 甘露水였다.

우리나라에서도 敬和(1786~1848)스님은 매일 108번 大悲呪를 외웠고⁹⁴⁾ 花壇

93) 『大正藏』34, p.449中. “問 稱菩薩名 何故有脫苦不脫苦耶 答 至心則脫 不至心故不脫...”. 그의 또 하나의 법화관계저술인 『法華義疏』권12(『大正藏』, p.626上)에도 비슷한 내용이 있다.

94) 『韓國佛教全書』卷9 p.598 下. 日課轉經之外 每子夜起拜北斗 日誦一佛五菩薩千聲 彌

(1843~1902)선사는 평상시에 늘 대비주를 외웠으며, 합하면 천만 번은 된다고 하였고, 관세음보살의 가피가 없었으면 마음을 깨칠 수 없었다⁹⁵⁾고 토로했다.

이상과 같은 관음의 영험이나 신앙에 대한 예는 그 수를 헤아리기조차 힘들다. 그래서 관세음보살의 현실에서 응화된 모습이 경전에 드러나게 되는데, 중생에게 나투어 법을 설하는 관음에 대해서 『妙法蓮華經』에서는 다음과 같은 33應身으로 普門示現하여 중생에게 법을 설한다고 한다.

관세음보살은 이 사바세계에 어떻게 노닐며, 중생을 위해 어떻게 설법하며, 방편력으로 하는 그 일은 어떠한이까? 부처님께서 무진의보살에게 말씀하셨습니다. “선남자야, 만일 어떤 국토에 중생이 있는데, 부처님 몸으로 제도할 이에게는 관세음보살이 곧 부처님 몸을 나타내어 법을 설하며, 벽지불 성문 범왕 제석 자재천 대자재천 천대장군 비사문 소왕 장사 거사 재관 바라문 비구 비구니 우바새우바이 장자의 부녀 거사의 부녀 재관의 부녀 바라문의 부녀 동남 동녀 하늘 용 야차 건달바 아수라 가루라 긴나라 마후라가 인비인 집금강신으로 제도할 이에게는 곧 집금강신의 몸을 나타내어 법을 설하느니라. 무진의야, 이 관세음보살은 이와 같은 공덕을 성취하여, 갖가지 형상으로 모든 국토에 유행하며 중생을 제도하여 해탈케 하니라.”⁹⁶⁾

『妙法蓮華經』에서는 중생과 관음의 감응이 이루어지면 관음이 사바세계에 遊行하여 설법하고 방편력으로 교화를 편다고 설하는데, 천태대사는 관음의 普門示現을 三輪교화로 보아 身業의 33응신으로 口業의 19설법이 이루어져 意業의 방편을 펴서 일승의 진실로 인도한다고 밝히고 있다.⁹⁷⁾ 이와 유사한 내용으로 『首楞嚴經』 卷6⁹⁸⁾

陀佛千聲 皆以數珠算之 標於日歷.

95) 奇松史 『華曇禪師碑』 韓國佛教最近百年史編年, p.320 仁荷大學出版部, 1999.

96) 『大正藏』卷9, p.57上~中. “觀世音菩薩 云何遊此娑婆世界 云何而為眾生說法 方便之力 其事云何 佛告無盡意菩薩 善男子 若有國土眾生應以佛身得度者 觀世音菩薩 即現佛身而為說法 應以辟支佛身得度者… 應以執金剛身得度者 即現執金剛身而為說法 無盡意 是觀世音菩薩 成就如是功德 以種種形遊諸國土度脫眾生

97) 이기운, 「삼국·고려시대의 관음의 신행과 그 감응양상」, 『천태학연구』13, 2010. p.117.

98) 『大正藏』卷19, p.128中 以下.

에서는 관음여래께 공양하여 관음으로부터 聞熏 聞修의 금강삼매를 받고 32응신으로 諸國土에 들어가 설법하고 14無畏의 법을 펴서 중생에게 복을 준다고 하고 있다.

위의 19설법⁹⁹⁾을 十界에 배대하여 보면 여덟 세계가 된다. 이들 8계는 천태의 기본 법계인 十界에서 온 것이다.¹⁰⁰⁾ 또 이를 크게 보아 三乘·四部衆·天龍八部의 세 부류로 나누고, 삼승에는 聖人·天·人을, 사부중에는 四部大衆·婦女·童子童女를, 천용팔부에는 八部大衆·執金剛神이 포함된다.¹⁰¹⁾

이와 같은 보살신앙에 대한 응답으로서의 관음신앙은 석존에서 비롯되었던 절대적 존재이며, 당연히 귀의해야 할 대상이었던 불타의 이미지에 관세음보살을 비롯한 대보살들의 중생교화활동까지 추가되어 불교의 信的 의미는 더더욱 확대된다. 불보살에게 전륜성왕과 같은 威德을 부여하고 신비로운 不思議力에 다가 중생구제의 능력까지 적극적으로 수용하고 그 힘과 결합한 공양 등의 의례가 불교에 보이기 시작하면서 그 신행의 양상은 인간의 내면 깊숙한 곳까지 요동치게 하는 불교에서의 광대한 信的 세계를 전개시킨 것이다. 이러한 양상의 불교가 아시아 각지의 문화와 결합하여 그 폭을 넓혀왔다.

다음으로 『法華經』의 제 20품의 「常不輕菩薩品」에 나타난 常不輕菩薩로서 석가모니 부처님의 前身¹⁰²⁾으로서, 무량한 겁 전에 인간에 대한 끝없는 신뢰를 직접 실천하는 수행을 통해 성불한 분이다. 말세에 일어나는 온갖 박해를 인욕하면서 모든 이들이 보살행을 하면 성불한다는 것을 믿고 그들을 경멸하지 않고 예배하며 섬긴 이

99) 『法華文句』卷10下, 『大正藏』卷34, p.146中. “此聖人三密無某之權 國機適應也… 凡有三十三身十九說法”

100) 『觀音義疏』下, 『大正藏』卷34, p.932下. 십계 중 보살과 지옥이 빠져 있는데, 이는 고본(正法華經)에 보살이 나와 있고, 『請觀音經』에 지옥이 유희하신다는 내용이 있으며, 『妙法蓮華經』에서도 “갖가지 모습으로 온갖 국토에 流行한다”고 하여 십법계로 설명한다.

101) 이기운, 위의 논문. p.118.

102) 『妙法蓮華經』, 51上. 得大勢 於意云何 爾時常不輕菩薩豈異人乎 則我身是 若我於宿世 不受持讀誦此經 為他人說者不能疾得阿耨多羅三藐三菩提 我於先佛所 受持讀誦此經為人說故 疾得阿耨多羅三藐三菩提.

가 常不輕菩薩이다. 常不輕이란 ‘항상 사람들을 경멸하지 않는다’는 뜻이다. 보현보살의 10행원 가운데 첫째 항목이 禮敬諸佛 즉 모든 부처님께 예배하고 공경하는 것을 말한다. 보현보살의 이 행원을 실천한 것이 상불경보살의 행이라 할 수가 있다. 그가 한 보살행이란 사람들을 대하게 되면 언제나 이렇게 말하는 것이다.

존자들이여 나는 당신들을 가벼이 여기지 않소. 당신들은 모두 보살행을 행하고 부처를 이루게 되기 때문이오.¹⁰³⁾

또한 사부대중 가운데 화를 내거나 마음이 不淨한 이가 있다가 나쁜 말로 욕설을 하면서 말하기를 “이 無智한 비구야” 라고 하여도 상불경보살은 항상 말하기를 ‘그대들은 마땅히 성불하리라’라고 말하는 보살이다.¹⁰⁴⁾ 이러한 상불경보살은 누구를 만나든 멀리서부터 일부러 따라가서 예경하고 찬탄했다고 한다. 그러면서 당신은 보살도를 행해서 성불할 것이므로 깊이 공경한다는 말을 되풀이 하고 있으며, 이 말은 곧 상불경보살의 입을 통해서 일체 중생이 모두 부처가 된다고 수기하는 것이다. 과거나 현재뿐만 아니라 앞으로 오는 어떤 중생도 전부 부처가 된다는 보살심의 發露이다. 이렇게 모든 사람들에게 수기를 주는 이유는 佛性을 가진 존재이기 때문이다. 상불경보살이 한 일은 인간에게 불성을 이해시키고 불성이 있기 때문에 성불하게 된다는 수기를 내린 것이다.

이 밖에 『法華經』에서 『從地涌出品』에서 땅에서 솟아올라 온다고 하여 地涌菩薩이라 한다. 그 대표가 上行菩薩·無邊行菩薩·淨行菩薩·安立行菩薩이라 하여 이 四菩薩이 大衆을 인도하는 導師라 한다.¹⁰⁵⁾導師는 인솔자 혹은 안내자라 한다. 이 수많은 보살들 가운데 인솔하는 보살이 네 명이다. 첫째는 上行 즉 뛰어난 行이고, 둘

103) 『妙法蓮華經』, 50下. 是比丘凡有所見 若比丘比丘尼優婆塞優婆夷 皆悉禮拜讚歎 而作是言 我深敬汝等不敢輕慢 所以者何 汝等皆行菩薩道當得作佛.

104) 『妙法蓮華經』, 50下. 是無智比丘 從何所來自言我不輕汝而與我等授記當得作佛 我等不用如是虛妄授記 如此經歷多年常被罵詈 不生瞋恚常作是言 汝當作佛.

105) 『妙法蓮華經』卷40上. 一名上行 二名無邊行 三名淨行 四名安立行 是四菩薩於其眾中 最為上首唱導之師

째는 無邊行 즉 끝없는 行이고, 셋째는 淨行 즉 청정하고 훌륭한 行이며, 넷째는 安立行은 믿음이 가는 行, 확고한 行이라는 말이다. 이 네 보살이 전체를 인도하는 導師라는 뜻이다. 네 보살 모두가 공통적으로 들어가는 行은 실천한다는 뜻이다.

불교를 공부하는 사람이 반드시 실천해야 하는 네 가지 願을 四弘誓願이라고 하는데, 이 네 보살을 사홍서원에 배대할 수 있다. 佛道가 아무리 높아도 맹세코 이루겠다는 佛道無上誓願成에 上行菩薩이 해당하고, 法門이 아무리 많아도 맹세코 모두 배우겠다는 法門無量誓願學은 無邊行에 해당한다. 중생의 모든 번뇌를 맹세코 다 끊겠다는 煩惱無盡誓願斷은 淨行에 해당하고, 일체 모든 중생을 맹세코 다 구제하고 말겠다는 衆生無邊誓願道가 安立行에 해당된다.¹⁰⁶⁾ 이 네가지 서원 중에서 불교의 최종목적은 중생무변서원도이다. 이 마지막 서원을 위해서 다른 서원을 세우는 것이다. 인솔하는 네 보살의 이름에서 드러나듯이 솟아오른 이 보살마하살들은 모두 『법화경』을 널리 펼쳐서 모든 중생을 구제하겠다는 誓願을 세운 菩薩임을 알 수 있다.

지금까지 『法華經』의 菩薩信仰을 살펴보았다. 『法華經』은 부처님께서 오염된 현실을 외면하지 않고 이 현실 속에서 그 가르침의 진리를 통합하여 나타내려는 뜻을 현현한 것이다. 현실에 있는 사람들 모두를 교화하여 깨달음으로 인도하려는 것이 一佛乘이 『법화경』의 목적이다. 누구나 성불한다는 一切衆生 悉皆成佛을 나타내고 있다. 「방편품」에서 이 세상에 출현하신 뜻은 단 하나의 특별하고 중요한 이유가 있기 때문인데 佛世尊은 생명있는 이들에게 부처님 지혜의 견해를 가르치고 청정케 하기 위해 이 세계에 출현하였다. 또 그들에게 부처님의 지혜의 견해를 보이려고 또한 그들을 부처님의 지혜를 깨닫게 하기 위하여 이 세상에 출현하셨다고 하였다.¹⁰⁷⁾ 부처님의 지혜의 견해를 증득하고자 노력하는 이는 누구나 보살일 수 있다는 뜻으로

106) 무비스님, 『法華經講義』, 불광출판사, 2008, 下卷, p.209.

107) 『妙法蓮華經』, 7上. 所以者何 諸佛世尊 唯以一大事因緣故出現於世 舍利弗 云何名諸佛世尊 唯以一大事因緣故出現於世 諸佛世尊 欲令眾生開佛知見 使得清淨故出現於世 欲示眾生佛之知見故出現於世 欲令眾生悟佛知見故出現於世 欲令眾生入佛知見道故出現於世 舍利弗 是為諸佛以一大事因緣故出現於世.

이해된다. 지혜의 체현자인 붓다가 모든 사람을 당신과 똑같이 진리를 체현하도록 인도하시려고 몸을 나누셨다고 하고, 그리고 그 대상은 다 보살들이라고 한다.

그중에서도 상불경보살이 가장 이상적인 보살로서 나투고 있다. 모든 실천하는 보살의 모범일 수 있다. 누구든지 경멸하지 않고 받들며 예배 찬탄하는 일을 계속한다. 그런 행을 하는 이를 상불경보살이라한다. 이 보살은 주변에 있는 누구를 만나더라도 그 때마다 이렇게 말한다. “존귀한 사람들이시여, 나는 당신들을 결코 경멸하지 않습니다. 당신들은 누구든지 멸시 받아서는 안됩니다. 당신들은 모두 보살행을 행하여 여래·응공 정등각자가 되어야 하기 때문입니다.” 이러한 상불경보살이야말로 바로 인간을 존중하는 우리 모두의 귀감의 보살이라 할 수 있다.

(2) 經卷受持信仰

불멸후 인도에서는 석존에 대한 인간적인 그리움의 표현으로 불탑신앙이 크게 유행하였고, 대승불교가 널리 확산되어 감에 따라 불탑에 대한 신앙이 차츰 경전에 대한 신앙으로 변모해 갔다. 즉 초기 대승불교 운동의 모태가 된 塔婆信仰으로부터 민중을 점차 經卷信仰으로 인도하게 된다.

이것은 불탑의 내부에 경전을 보관하고 경배하는 신앙으로 변모해간 것이다. 시간이 지남에 따라 그 경전을 受持·讀誦하는 것만으로도 커다란 공양으로 인식하게 되었다. 따라서 경전에 있는 정법을 설하는 사람, 즉 부처님의 가르침을 널리 설하는 역할을 수행하는 사람이 자연히 필요하게 되었고, 그 여래의 정법을 해설하는 보살이 바로 법사보살이다

이러한 경향은 불사리를 모시는 곳을 스투파라고 앞에서 밝힌 바 있다. 그러한 스투파신앙이 점차 caitya신앙으로 변모하게 되는데, caitya는 祠堂으로 사리를 모시는 스투파와는 달리 경전을 법신사리로 모시고 예배하는 형태이다. 이처럼 『法華經』의 신앙은 경권숭배신앙이라고 할 수 있다.

인도에서의 경권신앙은 중국에 수용되어 五種法師行으로 경권신앙이 더욱 실천적

의미를 부여하고 있다. 『법화경』을 수지·독·송·해설·서사하는 다섯 가지 방법을 「법사품」에서는 오종법사로 부른다. 『법화경』에서는 이 다섯 가지 외에는 별다른 수행으로서의 방법을 주장하지 않았던 것이다. 왜냐하면 이 5종의 수행이 수행자의 입장에서나 신앙적 측면에서 보더라도 이보다 더 수승한 수행이 없기 때문이다. 경전의 수지로부터 그 해설과 사경의 공덕은 불타의 몸을 수지하는 것과 같은 것이며, 불타의 가르침을 따르는 것이며, 법신의 부처님을 신앙하는 것이기 때문이다.

즉 『法華經』의 신앙은 經文의 하나하나가 바로 ‘——文文是真佛’¹⁰⁸⁾이다. 이를 축약한 것이 바로 『妙法蓮華經』 제목 그 자체이다. 이 경전에 구원실성의 석가모니 부처님뿐만이 아니라 증명불이신 다보여래와 시방의 부처님들이 모두 포함되어 있다. 그러므로

만일 이 경전을 받아 지니고 읽고 외우고 다른 사람을 위하여 설하고, 또 스스로도 쓰고 다른 사람도 쓰게 하여 경전에 공양하면, 탐과 절을 일으키고 승방을 지어, 스님들께 공양하지 아니하여도 좋으니라.¹⁰⁹⁾

고 하여, 이 『法華經』을 受持·讀·頌·解說·書寫하는 것은 불·법·승 삼보를 공양하지 않아도 될 만큼 그 공덕이 크다고 설하고 있는 것을 볼 수 있다. 여기서 눈 여겨 보아야 할 부분이 경전의 서사, 즉 사경인데, 이 사경이 이른바 5종법사행에서 가장 수승한 것으로 여겨진다. 다시 말해서 『法華經』을 받아 지니는 것보다 그것을 독송하는 것이 더 공덕이 깊고, 이보다 『法華經』을 해설하는 것이 또 그것보다 더 깊으며 이 『法華經』을 사경하는 것은 최고로 공덕이 큰 신앙이라는 것이다.

이와 같이 『法華經』 수행은 五種法師로서 經을 受持·讀·誦·解說·書寫의 다섯 가지 방법을 「법사품」¹¹⁰⁾에서 말하고 있다. 이 오종법사를 닦으면 이 경의 위신력

108) 『大通禪師語錄』, 『大正藏』卷81, p.56上. 愚中周及語 愚中周及編,

109) 『妙法蓮華經』 45下. 若有受持讀誦爲他人說 若自書若教人書供養經卷 不須復起塔寺及造僧坊供養衆僧.

110) 『妙法蓮華經』卷4, p.303上. 若有人聞妙法華經乃至一偈一句一念隨喜者 我與授阿耨多

으로 六根마다 공덕이 있다고 한다.¹¹¹⁾

『法華經』의 經典受持信仰은 『法華經』의 주요한 부분인 제1장 「서품」에서 제9장 「수학무학인기품」까지와 제10장 「법사품」에서 제22장 「축루품」까지의 두 부분에서 전반의 9장에서는 ‘佛塔信仰’이 중시되고 있고, 후반의 13장에서는 ‘經卷受持’가 강조되고 있다. 그러나 후반의 13장에도 「見寶塔品」과 같이 불탑신앙을 중시하는 장도 있기 때문에 이 양자가 佛塔과 經卷으로 꼭 나뉘어져 있는 것은 아니다.

이러한 經卷受持信仰은 『道行般若經』이 『法華經』보다도 성립이 이르기 때문에 『법화경』이 『반야경』의 영향을 받은 것으로 보인다. 『도행반야경』은 최초의 「도행품」, 다음 「난행품」 등에 반야바라밀의 실천을 설하고, 제3 「공덕품」에 이 경을 수지하는 공덕이 큼을 강조하고 있다. 반야바라밀을 수지하는 자는 독사도 그를 피해 다니고, 전장에 나가도 상처를 입지 않으며, 반야바라밀은 최고의 明呪(vidyā)라 한다.¹¹²⁾ 또한 반야바라밀을 서사하고 귀의하며 꽃이나 향, 영락, 회개 등으로 공양하면 그로부터 얻어지는 공덕은 불멸후에 사리를 공양하고 칠보의 탑을 세워 생을 다 하도록 공양하는 공덕보다도 비교할 수 없을 정도로 크다고 한다.¹¹³⁾ 반야경의 經卷供養의 방법을 『소품반야경』을 통하여 알아보면, 반야바라밀을 서사, 수지, 독송하고, 공양, 공경, 존중, 찬탄한다. 좋은 꽃, 영락, 도향, 소향, 말향, 잡향, 회개, 당번으로 공양한다.¹¹⁴⁾고 하고 있고, 위의 내용에서 ‘解說’은 빠졌지만 거의 『法華經』의 내

羅三藐三菩提記 若復有人 受持讀誦解說書寫妙法華經乃至一偈 於此經卷敬視如佛

111) 『妙法蓮華經』卷19, p.47下. 爾時佛告常精進菩薩摩訶薩 若善男子善女人 受持是法華經 若讀若誦若解說若書寫 是人當得八百眼功德 千二百耳功德八百鼻功德 千二百舌功德 八百身功德 千二百意功德 以是功德莊嚴六根皆令清淨.

112) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 編『法華思想』慧學譯 경서원 1997, p.51.

113) 支婁迦讖譯, 『道行般若經』, 『大正藏』卷8, p.432中. 佛言不如是 善男子善女人 書般若波羅蜜持經卷 自歸作禮承事供養 名華搗香澤香雜香繒綵華蓋旗幡得福多也佛言 置是塔 拘翼 若復有閻浮利滿中七寶塔 若有善男子善女人 盡形壽自歸作禮承事供養天華天搗香天澤香天雜香天繒天蓋天幡 云何拘翼 是善男子善女人 其福寧多不 釋提桓因言 甚多甚多天中天.

114) 鳩摩羅什譯, 『小品般若波羅蜜經』, 『大正藏』卷8 p.542下. 若善男子善女人書般若波羅蜜受持讀誦供養恭敬尊重讚歎 以好花香瓔珞塗香燒香末香雜香繒蓋幡而以供養 是善男子善女人即是供養薩婆若智 是故若人書寫般若波羅蜜 供養恭敬尊重讚歎 當知是人得大福德 何

용과 같다.

『반야경』이 불탑공양의 공덕을 인정하면서도 經卷供養의 공덕이 불탑공양의 공덕보다 크다고 하는 것은 『반야경』이 불탑신앙과는 다른 방면에서 일어난 때문이라 한다. 『반야경』은 본래 반야바라밀의 실천을 설하는 경전이지만 이 경전의 실천행법은 난행도로써 일반민중은 가까이 하기가 어렵다. 그런 까닭에 아마 일반 민중을 반야경으로 이끌기 위하여 ‘經卷受持’를 주장하게 되었다는 것이다.¹¹⁵⁾

이러한 ‘經卷受持’는 곧 寫經으로 귀결되는데, 寫經은 木板印刷術이 발명되기 전까지는 불경 流通의 유일한 수단일 수밖에 없었으므로 모든 불경은 곧 사경으로 이루어졌다. 그래서 經의 書寫를 극히 중요시 하였다. 모든 경마다 마지막 章은 流通分이라 하여 그 경을 유통하면 지대한 공덕이 있다는 것을 강조한 것인데, 여기에는 반드시 經書寫의 공덕을 강조하고 있다.

만일 선남자·선여인이 『법화경』을 수지·독·송·해설·서사하면, 이 사람은 8백의 눈 공덕과 1천2백의 귀의 공덕과 8백 코의 공덕과 1천2백 혀의 공덕과 8백의 몸의 공덕과 1천2백의 뜻의 공덕을 얻을 것이니, 이 공덕으로 육근을 장엄하여 다 청정케 하리라. 이 선남자·선여인은 부모소생의 청정한 육안으로 삼천대천 세계의 안팎에 있는 산과 숲과 바다와 강을 보되 또한 그 가운데 일체중생을 다 보고 아울러 업의 인연과 과보로 다 보아 알리라.¹¹⁶⁾

윗 글에서 書寫의 공덕을 매우 강조하고 있는데 書寫는 경을 보급시키는 데 있어서 가장 기본적인 것이기 때문이다. 말하자면 書寫없이 경의 보급이란 상상할 수조차 없다는 말이다. 이러한 『法華經』 사경은 어떤 공덕보다도 수승한 것이어서 『法華

以故供養薩婆若智故.

115) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 編 『法華思想』 慧學譯 경서원 1997, p.51.

116) 『妙法蓮華經』 p.47下. 若善男子善女人 受持是法華經 若讀若誦若解說若書寫 是人當得 八百眼功德 千二百耳功德 八百鼻功德 千二百舌功德 八百身功德 千二百意功德 以是功德 莊嚴六根皆令清淨 是善男子善女人 父母所生清淨肉眼 見於三千大千世界 內外所有山林河海 下至阿鼻地獄上至有頂.

經』사경 1권은 법사 1명의 역할과 같다고 할 수 있다.

이처럼 경권신앙은 ‘(大乘)經典에 대한 信仰’이라고 할 수 있다. 경전을 읽고[讀], 외우고[誦], 베껴 쓰고[書寫], 뜻을 잘 풀이해주거나[解說] 혹은 그것을 듣는[聽聞] 등의 모든 신행을 통틀어 ‘經卷信仰’이라고 하는 것이다. 이것은 『法華經』의 ‘5종법사행’과 상통하지만¹¹⁷⁾, 일반적으로 모든 대승경전에서 권장되는 신행의 형태이므로 ‘經卷信仰’이라고 표현하였다.

여기서 『法華經』의 ‘5종법사행’은 『法華經』 경전에 대한 공양으로 무궁한 공덕을 짓게 됨을 밝히는 바 보살의 중요한 수행덕목으로 경권신앙을 법화신앙의 형태로 보았으며 여기서 경제봉창의 수행이 드러나게 된다. 즉 그러한 1권의 『法華經』사경은 매우 수승한 일이지만 그것을 누구나 다 할 수 있는 것은 아니다.

따라서 5종법사행을 차제로 보았을 때 가운데 가장 낮은 단계라고 할 수 있는 『法華經』의 受持보다는 높은 讀·頌의 단계에서 『法華經』 신앙을 신행한다면 그 공덕 또한 낮지 않다. 이 차제에서 당연히 『法華經』사경, 즉 書寫가 가장 수승한 신행이라고 할 수 있을 것이다.

이러한 사경은 목판의 발명으로 서서히 자취를 감추게 되는데, 이후에는 書寫의 공덕이란 신앙적인 면이 두드러지게 강조되면서 寫經들은 초호화판으로 만들어졌으니 당시의 최고기술로 만든 최고급 종이(紺紙나 기타 彩色紙)나 비단에 금이나 은으로 글을 썼으며, 여기에는 대개 변상도도 곁들여지게 되었다. 寫經에 그려진 사경화(변상도)들은 매우 정성들여 그려진 것이고 또한 거의 금으로 그렸기 때문에 찬란하고 호화스럽기가 그 유례를 찾아볼 수 없을 정도이다.¹¹⁸⁾

고려시대는 순전히 金字, 銀字로 대장경을 만들은 예가 허다하고 寫經專門僧과 이

117) 5種法師行은 經典을 受持·讀·誦·解說·書寫하는 實踐法이다, ‘경전을 읽고[讀], 외우고[誦], 베껴 쓰고[書寫], 뜻을 풀이해주거나[解說] 혹은 그것을 듣는다[聽聞]’고 한 것과 비교해보면, ‘讀’과 ‘誦’이 곧 ‘受持’가 된다. 친책은 『호산록』에서, ‘경전을 읽고 외우면 바야흐로 받아 지니게 된다’고 하였다. 그러므로 경전을 읽거나 외우는 것은 ‘받아지님’과 다르지 않다고 할 수 있다.

118) 文明大, 「法蓮華經 寫經變相圖의 한 考察」, 韓國佛敎學會, 1977, p.127.

를 관장하는 기관까지 국가에서 관장하고¹¹⁹⁾ 있었으므로 호화를 극한 사경과 그 변상도들이 무수하게 조성되었다.

이처럼 사경은 국가에서 관장하면서까지 그 중요성을 더 해 갔는데 이 같은 과정은 그 절차적 측면에서나 신앙적 측면에서 민간 신앙과는 거리가 있다고 하겠다. 신앙적 측면에서 보자면 보다 간략하고 간편하게 신행을 할 수 있어야만 신앙으로서의 실용성이 있다고 할 것이다. 이러한 측면에서 비록 수승한 공덕으로 친다면 약간 열세인 면이 있으나 효과적인 측면에서 우월한 讀·誦의 단계를 선호하게 되었을 것이다. 이러한 경향은 곧 대승불교의 특징인 경전의 방대함으로 인한 중생들의 근기를 고려하고 또 위에서 보았던 ‘一一文文是真佛’으로 미루어 ‘妙法蓮華經’이라는 경전 제목을 봉창하는 것도 讀·誦의 공덕과 비길만하다는 것이다.

천태대사는 다음과 같이 풀이하고 있다. 『法華經』을 信心으로 받아서 항상 念하므로 수지한다고 하고, 경문을 살펴보므로 읽는다[讀]고 하고, 외워 잊지 않으므로 誦이라 하며, 어려운 성인의 가르침을 해석하여 남에게 전함을 해설이라 하고, 베껴 씬을 서사라고 한다. 그리고 이 다섯 수행법에 대해, “법은 비록 본 받을 것이나, 자체가 스스로 널리 퍼지는 것이 아니어서 이를 퍼는 사람이 있으니, 五種은 경을 퍼는 입장에서 스승[師]이라 할 수 있다. 또 묘법을 스승으로 하여 자행을 성취하므로 법사라고 한다”고 하여 다섯 행을 五種法師라 하고 있는 것이다.¹²⁰⁾ 그리고 『法華經』에서 이 경을 수지·독·송·해설·서사 공양 등의 실천자를 법사로 설하여 불도의 중요한 수행으로 삼고 있는 것은 곳곳에서 볼 수 있다.¹²¹⁾

그런데 『法華經』을 통해서 수많은 수행자들이 깨달음을 열고 생생한 법화영험을

119) 寫經은 국가적인 행사였기 때문에 門閥勢道家들이라 하더라도 사사로이 寫經하고자 하면 國王의 특허가 있어야 했던 것이다. 이는 충렬왕 때 왕의 측근이던 承旨 兼承益이 그의 一家를 위하여 金字大藏經을 만들려 했을 때 國王의 允許가 있었던 예 등에서 충분히 알 수 있다. 『高麗史節要』 忠烈王 7年3月條 및 高裕變「所謂 開國寺塔에 對하여」(韓國美術史及美學論叢 p.143) 참조.

120) 『法華文句』 第卷8, 『大正藏』卷34, p.107下~108上.

121) 久保繼成, 『法華經菩薩思想の基礎』, 春秋社, p.230.

얻은 것을 보면, 『法華經』 오종법사는 단순한 수행법이 아닌 것임을 짐작하게 한다. 『法華經』 「법사품」에는 이 경을 수지 독 송 서사 해설하여 얻어지는 경지를 다음과 같이 밝히고 있다.

- i) 『묘법연화경』의 한 계송이나 한 구절을 듣고 한 생각이라도 기뻐하는 이에게는 내가 또한 아녹다라삼막삼보리의 수기를 한다.
- ii) 『묘법연화경』의 한 구절이라도 통달해 수지하고 읽고 외우고 해설하고 서사하며 이 경권을 공경하고 공양하면 재불의 처소에서 大願을 성취하고 미래세에 성불할 것이다.
- iii) 한 사람을 위해서 『法華經』의 한 구절이라도 설한다면 이 사람은 곧 여래의 使徒로서 여래가 보낸 바이며, 여래의 일을 행함이다.
- iv) 이 『法華經』을 독송하는 사람이 있거든 이 사람은 부처의 莊嚴으로써 자신을 장엄하며 여래께서 어깨에 메신 바가 된다.¹²²⁾

이 경을 수지·독·송·서사·해설하면 佛道를 이루고, 이를 실천하는 사람은 여래의 使徒로 여래의 일을 하는 자라고 선언하고 있는 것이다. 이 경을 오종법사로 닦으면 佛道를 이룰 수 있다는 선언은 『법화경』의 오종법사행을 수행해 가면 우리가 가지고 있는 육근에 불가사의한 공덕이 생겨 육근이 청정을 이룬다고 하였다.

3) 法華信仰의 實踐

중국에서 전개된 법화신앙의 중요한 변화 중의 하나가 실제적인 『법화경』 실천행이라고 할 수 있다. 그 첫째는 청명염불신앙이고, 둘째는 법화삼매 수행이다.

세상에서 만나기 어려운 것이 다섯 가지가 있는 바, 첫째는 사람의 몸을 받아내기 어렵고, 둘째는 부처님 만나기 어렵고, 셋째는 佛法 만나기 어렵고, 넷째는 『法華經』을 설하기 어려우며, 다섯째는 『法華經』 듣기 어렵다. 그래서 ‘이 『法華經』은 한량없

122) 이기운, 「법화경 육근청정법문의 一佛乘 教義와 修行」, 『천태학연구』 제9집, 2006. p.218.

는 나라에서 다만 이름만이라도 얻어 듣지 못하거늘 받아 가지고 읽고 외움은 오죽 하겠는가¹²³⁾라고 하였다. 또 ‘이 經은 본래 모든 부처님의 집으로부터 와서 일체중생의 菩提心을 일으키는 데로 가서 모든 보살이 행하는 處所에 머무느니라’¹²⁴⁾함으로써 『法華經』을 수행하여 몸으로 증득하려면 來·至·住 三依를 먼저 알아야 한다. 즉 부처님의 大慈大悲를 집으로 하는 『法華經』은 위로는 菩提를 구하고 아래로는 중생을 교화하겠다는 求道의 마음을 일으킨다면 그에게로 흘러 들어가서[來] 쉬지 않고 정진하여 正覺에 이르는 菩薩行을 수행케 하며[至], 그 장소 그 사람에게 머물러 [住] 빛을 발하게 되는 것이다. 이러한 來·至·住 三依가 하나로 되어야만 비로소 『法華經』의 참다운 가치가 나타난다.

(1) 稱名念佛

念佛은 배를 타고 쉽게 가는 것과 같이 佛菩薩을 念하여 가는 쉬운 길이다. 또한 經典의 題目 奉唱인 唱題信仰 역시 焰불과 같은 쉬운 길이라 할 수 있다.

『妙法蓮華經』「法師品」第十에서 ‘法華行者’가 『妙法蓮華經』의 한 계송이나 한 귀를 들고, 일념으로 따라 기뻐하는 이에게는 내가 모두 수기를 주어 아늑타라삼약삼보리인 無上正得覺 이룬다고¹²⁵⁾ 하는 부분과 또 「法師品」第十에는 『妙法蓮華經』을 ‘受持’, ‘讀’, ‘誦’, ‘解說’, ‘書寫’하는 ‘五種法師’는 성불한다는 내용이 있다. 이러한 五種修行을 모두 다 하여야 하지만 바쁜 현대인이나 근기가 낮은 중생에게는 쉽게 접근하기가 어렵다. 그러므로 念佛과 唱題信仰에 대하여 살펴보고자 한다.

念佛의 梵語는 *smṛti*, *smsraṇa*, *manasi-kāra*, *atarkika*, *citta*, *kṣama* 등을 들 수 있고, 팔리語에서도 *sati samannāhāro*, *hoti*, *so evam pajānāti*, *cetaso*

123) 『妙法蓮華經』, p.38.下. 是法華經 於無量國中 乃至名字不可得聞 何況得見受持讀誦.

124) 『無量義經』, 『大正藏』卷9, p.387.中. 是經本從諸佛宮宅中來 去至一切眾生發菩提心 住諸菩薩所行之處.

125) 『妙法蓮華經』, p.30下. 聞妙法華經一偈一句 乃至一念隨喜者 我皆與記 當得阿耨多羅三藐三菩提.

parivittakka, cetanā, manas 등이 열거되어 있다. 또한 ‘念’의 原語로서 ‘隨念’([sam]anu-√smṛ[憶念에서]→[sam]anusmarati; anusmṛti)과 ‘作意’(manasi-√kr[思念에서]→manasikaroti; manasikā)의 두 가지가 주로 쓰이고 있는 것을 통해서 ‘念’의 의미를 憶念·作意 등의 意識作用으로 이해할 수 있을 것이다. 또한 이 가운데 널리 사용되는 smṛti는 憶이라고도 翻譯하며, 心所의 이름으로 일찍이 經驗한 것을 밝게 記憶하여 잊지 않는 것이라 한다. 그러므로 念은 우리의 마음 다함·마음을 모음·마음을 다하여 意識함일 수 있다.

그리고 念하여야 할 對象이 부처님이고 보면 憶念일 경우에는 buddhānusmṛti 이며, 作意일 경우는 buddhamanasikā라 할 수 있다.¹²⁶⁾ 위와 같이 말하고 있다. 念이란 이 순간 우리에게 일어나고 있는 肉體的·情緒的·感情的·知的 움직임과 變化 하나하나를 마음을 다해 깊이 意識하는 것을 일컫는다고 할 수 있다. 마음 다함이란 모든 것을 意識하면서 잊지 않는 것, 지금 이 순간에 完全히 生氣를 가지고 있는 것, 몸과 마음이 하나로 結合한 狀態를 意味한다. 이것은 우리 삶의 매 순간을 깊이 있게 살며, 참으로 存在답게 存在할 수 있는 狀態이다.

漢字에서의 用語를 살펴보면 觀念·心念·思念·憶念·稱念 등이 있다. 이것은 念해야 할 對象인 부처님의 概念에 여러 가지 意味가 있기 때문에 念의 用語도 여러 가지로 나타난 것이라고 본다. 즉 釋尊의 實相과 相好를 對象으로 할 경우는 觀念念佛, 부처님의 名號를 對象으로 할 경우는 稱名念佛, 부처님과 功德과 本願을 對象으로 한다. 그러면 『法華經』에서는 念佛을 어떻게 설하고 있는지 찾아보자.

『法華經』은 前半部는 佛塔信仰이 중시되고 後半部는 經卷受持가 強調되고 있는데 前半部의 佛塔信仰에 關한 「方便品」의 念佛部分을 살펴보면 마음 散亂한 이도 塔廟중에 들어가서 南無佛 한 번 해도 모두 다 成佛했고 지난 世上 여러 부처 계실 때나 涅槃한 뒤 이 法을 들은 이는 모두 다 成佛하였느니라¹²⁷⁾라고 하고 있다. 大乘佛敎

126) 진경찬, 「念佛思想의 起源과 修行體系에 關한 研究」, 위덕대석사논문, 2003, p.210.

127) 『法華經』卷1, 9上. 若人散亂心 入於塔廟中 一稱南無佛 皆已成佛道.

가 일어나던 시기의 佛塔信仰을 엿볼 수 있다. 마음이 散亂한 이도 塔廟에 들어가서 부처님께 歸依한다는 內容에 成佛의 연이 具足됨을 볼 수 있고, 이러한 法을 들은 모든 이들이 成佛하였다고 한다.

『法華經』에서 念佛에 관한 내용은 여러 品에서 보이지만 「觀世音菩薩普門品」에서 念佛에 관한 언급을 가장 많이 찾아볼 수 있다.

선남자야, 만일 한량 없는 백천만억 중생이 여러 가지 고뇌를 받을 때에 이 관세음보살이 그의 이름을 듣고 일심으로 그 이름을 부르면 관세음보살이 곧 그 음성을 듣고 모두 해탈케 하느니라.¹²⁸⁾

苦惱를 받고 있는 衆生이 觀世音菩薩의 이름을 듣고 一心으로 觀世音菩薩을 稱名하면 觀世音菩薩이 稱名하는 衆生의 音聲을 듣고 解脫케 한다고 한다. 이것은 분명 稱名念佛이다. 그러나 이것을 단순히 稱名만으로 볼 수는 없을 것이다. 觀世音菩薩의 이름을 듣고 그냥 몇 번 부르는 것이 아니라 절박한 심정으로 一念으로 觀音을 찾아 苦惱에서 벗어나고자 하는 것이기 때문이다.

다시 「觀世音菩薩普門品」을 보면 만일 어떤 이가 이 觀世音菩薩의 이름을 받들면, 그는 혹시 큰 불 속에 들어가더라도 불이 그를 태우지 못할 것이니, 이것은 觀世音菩薩의 威神力 때문이며, 혹은 큰물에 떠내려가게 되더라도 그 이름을 부르면 곧 얕은 곳에 이르게 된다고 한다. 다시 가령 폭풍이 일어 그들의 배가 羅刹鬼들의 나라에 포착되었을지라도 그 가운데 만일 한 사람이 觀世音菩薩의 이름을 부르면, 여러 사람들이 다 羅刹의 難으로부터 벗어날 수 있으리니, 이러한 因緣으로 觀世音이라 이름 하느니라¹²⁹⁾라고 한다. 여기에서 世上의 모든 苦痛을 다 觀하여 그 苦痛의 소

128) 『妙法蓮華經』卷7「觀世音菩薩普門品」, 『大正藏』卷9, 56下. 善男子 若有無量百億萬億衆生受諸苦惱 聞是觀世音菩薩 一心稱名 觀世音菩薩即時觀其音聲皆得解脫.

129) 『妙法蓮華經』, 56下. 若有持是觀世音菩薩名者 設入大火火不能燒 由是菩薩威神力故 若爲大水所漂 稱其名號即得淺處 假使黑風吹其船舫漂墮羅刹鬼國 其中若有乃至一人稱觀世音菩薩名者 是諸人等 皆得解脫羅刹之難.

리, 苦惱에서의 解脫로 引導하시는 관세음보살의 이미지를 살필 수 있다.

또한 ‘어떤 사람이 위험에 처하더라도 觀世音菩薩의 이름을 부르면 威脅하는 자들의 칼이나 막대기가 부러져 능히 그 苦痛에서 벗어날 수 있으며 夜叉이나 羅刹들이 사람들을 괴롭히려 하더라도 觀世音菩薩의 이름만 부르면 稱名念佛만 하면 餓鬼의 苦痛에서 벗어날 수 있다’¹³⁰⁾고 한다. 경문에서는 觀世音菩薩의 이름만 그냥 부르지만 하면 苦痛에서 벗어날 수 있음을 볼 수 있다. 같은 意味가 있는 부분을 보면 어떤 사람이 罪가 있거나 없거나 手匣이 손발에 채워지고 몸이 묶였을지라도, 觀世音菩薩의 稱名念佛을 통한 이름만 부르면 이것들이 다 끊어지고 풀어져 곧 벗어나리라고 한다.¹³¹⁾ 觀音에 대한 믿음을 強調하고 있다.

다음 貪·瞋·癡 三毒에 물든 衆生이 어떻게 해야 三毒에서 벗어날 수 있는지, 그 방법을 제시하고 있는 부분을 『觀世音菩薩普門品』에서 살펴보면,

또 만일 중생이 음욕이 많더라도 관세음보살을 항상 생각하고 공경하면 곧 음욕을 여의게 되며, 혹은 성내는 마음이 많더라도 관세음보살을 생각하고 공경하면 곧 그 마음을 여일 수 있으며, 혹은 어리석음이 많더라도 관세음보살을 항상 생각하고 공경하면 곧 어리석음을 여일 것이니라.¹³²⁾

라고 한다. 貪·瞋·癡에 물든 衆生일지라도 觀世音을 恒常 생각하고 恭敬하는 觀想念佛로서 觀音의 威神力으로 생각하며 그 觀想하는 힘에 의해서 三毒을 여일 수 있다는 것이다. 그 만큼 觀世音菩薩의 威神力은 크고 넓으며 慈悲로운 마음은 큰 구름이라 甘露의 法雨를 내려 衆生의 타는 불길을 멸해주며, 一切의 여러 功德 두루

130) 『妙法蓮華經』, 56下. 若復有人 臨當被害 稱觀世音菩薩名者 彼所執刀仗 尋段段壞 而得解脫 若三千大千國土滿中夜叉羅刹 欲來惱人 聞其稱觀世音菩薩名者 是諸惡鬼 尚不能以惡眼視之 況復加害.

131) 『妙法蓮華經』, 56下. 若有人罪若無罪 杻械枷鎖檢繫其身 稱觀世音菩薩名者 皆悉斷壞 卽得解脫.

132) 『妙法蓮華經』, 57上. 若有衆生多於淫慾 常念恭敬觀世音菩薩 便得離欲 若多瞋恚 常念恭敬觀世音菩薩 便得離瞋 若多愚癡 常念恭敬觀世音菩薩 便得離癡.

갖추어 慈悲로운 눈으로 衆生을 보며 그 福이 바다처럼 한량없으니 그러므로 마땅히 頂禮할지니라. 만일 衆生이 이 『觀世音菩薩普門品』의 자유로운 業과 널리 보이고 나타내는 神通力을 듣는다면, 그 사람의 功德이 가없음을 이야기하고 있다.¹³³⁾ 즉 念佛의 行爲에 의해 貪·瞋·癡 三毒의 除去와 功德의 證得을 볼 수 있다.

위와 같이 『法華經』에 나타난 念佛의 내용을 「觀世音菩薩普門品」을 통해서 살펴 보았다. 그것은 世間事의 苦痛으로 인하여 三毒에 물든 衆生들이 一心으로 觀世音菩薩을 稱名念佛하면 觀音을 念하는 功德으로 그 苦痛에서 벗어날 수 있다는 信仰과 그에 따른 沒入을 강조한 觀世音의 威神力이나 恭敬하는 마음을 먹고 觀世音을 생각하면 貪·瞋·癡 三毒心이 사라진다는 觀想念佛과 稱名念佛의 例라고 할 것이다.

이러한 염불과 별도로 경전의 제목만 외우는 唱題도 있다. 천태지자의 『妙法蓮華經文句』에서 唱題¹³⁴⁾라는 단어가 보이고 있다. 『法華經』은 부처님께서 설하였고, 문수보살이 결집하였다는 내용으로 그 결집과정에서 먼저 제목을 先唱하고 난 뒤에 본문인 如是我聞時衆으로 들어가고 있다. 따라서 이러한 經題奉唱만이라도 지심으로 행한다면 그 공덕은 무량하다고 할 것이다.

(2) 法華三昧修行

『法華經』을 수지·독송하는 등의 제반 수행이 범화행자에게는 가장 기본적인 수행이라 할 수 있다. 하지만 이보다 더 먼저 해야 할 수행의 절차가 있다. 즉 모든 수행의 가장 근본적인 요소라 할 수 있는 이른바 ‘참회’ 또는 ‘참법’수행이다.

懺法이라고 하는 말은 범어의 ksána인 懺과 desána인 悔를 결합한 懺悔를 행하는 방법을 가리킨다. 여러 경전에 의하여, 罪過를 참회하는 儀式的인 법칙을 가리키는 것이다. 懺儀, 혹은 禮懺이라고 稱하는 것이다.

133) 『妙法蓮華經』, 58中. 聞是觀世音菩薩品自在之業普門示現神通力者 當知是人功德不少.

134) 『妙法蓮華經文句』, 『大正藏』卷34, 4上. 答 我是耳主 舉我攝眾緣 此世界釋也 阿難登高 稱我聞 大眾應悲號 適見如來今稱我聞 無學飛騰說偈 佛話經明 文殊結集 先唱題次稱如是 我聞 時眾悲號此為人釋也 阿難登高稱我聞遣眾疑 阿難身與佛相似.

이러한 懺法の 효시라면 중국에서 행하여진 梁武帝의 普通元年(~520)의 慈悲道場懺¹³⁵⁾과 北魏의 太祖가 太子를 위하여 만들었다고 하는 『金光明懺儀』를 드는 것이 일반적이다.

그러면 초기의 남북조시대에 수행되었던 참법의 목적은 도대체 무엇이었을까.

그것은 가장 원형적인 목적이라고 할 수 있는 것으로서, 大乘諸經典에서의, 罪過를 懺悔함으로써 공덕을 얻는다는 것인데, 말하자면 세속적인 이익추구의 요소가 포함되어 있다. 불교가 세속적인 구복에 의하여 민중 속으로 침투한 것은, 중국불교의 수용태도상의 특징이긴 하지만, 대개 예참과 재의 등이 그 역할의 대부분을 차지하고 있다. 말할 것도 없이 예참이 그 외의 다른 수행과 똑같이 불도를 성취하는 데에 그 목적을 두고 있는 것은 사실이지만, 한편으로는 치병이든가 식재나 기우를 바라는 현세이익을 추구하는 경향이 현저하게 나타나고 있는 것도 부정할 수 없다.¹³⁶⁾

그래서 천태대사의 역작이며 一代佛敎의 수행을 총망라한 『摩訶止觀』에서 밝힌 사중삼매 가운데 3·7일 동안의 행법인 半行半坐三昧行의 근간이 되는 것이 바로 이 법화삼매참의이다.¹³⁷⁾

그러면 법화삼매란 과연 무엇을 뜻하는 것인지를 論典에서 찾아본다면 먼저 다음

135) 중국에서 작성된 참법의 원초형태라고 할 수 있는 文宣王蕭子良選인 『淨佳子淨行法門』二十卷에 이어서, 중국참법으로서 성립한 것이 『慈悲道場懺法』十卷이며, 한편 이 참법을 구성한 자료에 대하여는 거의 양무제시대의 것이라고 보고 있다. 최하한의 연대도 무제후 50년에서 더 내려오지 않는다고 추정된다. 또 慈悲道場懺法은 양무제가 스스로 지은 것은 아니라고 하더라도 양무제의 의도에 의하여 당시의 학승들이 편찬하였다고 보고 있다. 鹽入良道, 「慈悲道場懺法の 成立」, 『吉岡博士記念道教研究論集』, pp.501~513.

136) a. 鹽入良道, 中國佛敎儀禮における懺悔の受容過程, 印度學佛敎學研究 22,

b. 橫超慧日著, 中國佛敎の研究, p.326.

c. 鹽入良道, 中國佛敎における懺悔と佛名辭典, 結城教授記念佛敎思想史論集, p.570이하.

d. 鹽入良道교수의 釋道安의 僧尼軌範と悔過法에서는, 도안의 悔過法은 어느 의미에서는 布薩의 그것이었던 것 같으나 一般의 受容에 있어서는 現世志向型的 중국불교의 하나의 특색인 治病, 除災 등의 효과를 예상한 의미의 懺悔의 原初型일 것이라고 推考하고 있다. 大正大學大學院研究論集 創刊號, p.16.

137) 석영산 편역, 『법화삼매참의』, 법화도량해룡사, 2000, p.369.

과 같이 정의할 수 있을 것이다.

법화삼매란 온갖 법을 거두어 하나의 실상으로 돌아가는 것이니 앞에서 설한 바와 같다.¹³⁸⁾

즉 一切法을 섭수해서 一實相으로 돌아가는 것이 바로 法華三昧이다.

또한 『법화외소』에서는 ‘자재하게 곳곳에 몸을 나타내는 것을 보현색신삼매라고 하며 삼승을 일승으로 여는데 번뇌가 없으면 법화삼매이다’¹³⁹⁾라고 밝히고 있다.

이처럼 법화삼매는 일승의 실상을 추구하는 법화사상의 회삼귀일의 또 다른 법화정신이라고 할 수 있으며 그 일승의 실상으로 돌아가고 번뇌에 물들지 않는 상태가 바로 법화삼매의 경지인 것이다. 또 법화삼매를 염불삼매라고 하였다.¹⁴⁰⁾

또한 『지관대의』에서는 다음과 같이 설하고 있다.

다섯 가지 방편과 十乘의 軌行이란, 圓敎와 頓敎의 止觀은 오로지 법화경의 원교, 돈교의 지관에 의거함이며, 이는 곧 法華三昧의 별명에 지나지 아니함을 뜻한다. 만약 이 圓頓三昧를 닦고자 한다면, 원교의 十乘을 갖추어야 비로소 그것을 원행이라 이름할 수 있다.¹⁴¹⁾

즉 법화삼매란 오로지 『法華經』의 원교와 돈교의 지관에 의거한 수행을 말하는 것으로서 이를 원돈삼매라 하는데, 이것이 곧 법화삼매이며 이 법화삼매를 닦고자 한다면, 원교의 십승을 갖추어야 한다고 설하는 것이다.

경전에 다음과 같이 법화삼매의 開悟를 설한다.

138) 『妙法蓮華經文句』卷第十下, 『大正藏』卷34, 147.下. 法華三昧者 攝一切法歸一實相如前說.

139) 『法華義疏』卷第十二, 『大正藏』卷34, 623.下. 雖空而有 縱任自在處處現身 卽是普現色身三昧 三一開會無所染著卽法華三昧也.

140) 『念佛三昧寶王論』卷下, 『大正藏』卷47, 144.中. 法華三昧者 卽念佛三昧也.

141) 『止觀大意』, 『大正藏』卷46, 459.中. 言五方便及十乘軌行者 卽圓頓止觀全依法華圓頓止觀 卽法華三昧之異名耳 若欲修此圓頓三昧 具圓十乘方名圓行.

대중이 수백명 모인 慧思禪師의 문하에서 정법을 받고, 일년간 勞苦를 싫어하지 않고 주야로 心性을 닦았으나 증득한 바 없다가 다음 해 여름 安居가 시작하자 三七日만에 조금 정관을 발하고 자기의 宿業을 볼 수가 있었으며 다시 용맹정진하여 初禪을 發하였으나 禪障이 일어나 걷는 것마저 곤란해졌다. 거기에서 병의 근원을 발견해 가는 중에 空定을 발하여 심경이 확연하여지게 되었으나 夏安居가 끝나고 나니, 얻은 바 없음을 한탄하고 다시 昏沈에 빠지게 되니 깊이 慚愧하고 있었는데, 몸을 풀어 벽에 기대려고 하면서 등이 벽에 닿으려는 사이에 확연히 法華三昧를 開悟하였다. 그리고 대승법문이 일념에 명달하고 十六特乘, 背捨, 除(陰)入 등을 문득 스스로 통찰한 것이며 타에 말미암지 않고 깨달았다.¹⁴²⁾

삼세제불의 정법이며, 出世本懷요, 일체중생 皆成佛道인 『묘법연화경』을 중심으로 하여 행하여진 수행방법 중에서 최고의 수행이 바로 이 법화삼매참의이다. 일찍이 像法時代에 비로소 大乘의 佛法이 유포되었던 대승불교를 지향하던 중국과 우리나라 등 많은 나라에서 生死解脫과 成佛을 위해 이 법화삼매참의 행법을 행하였다.

『法華三昧懺儀』는 경에 부연되어 있는 것과 같이 ‘법화삼매의 행사와 운상의 보조의 및 『法華經』에 예하는 의식을 중국 수나라 와관사의 사문 석지의(천태대사)께서 『法華經』과 『보현관경(관보현보살행법경)』 그리고 모든 大乘經典의 뜻을 용이하게 변별하시어 이 법문을 찬술하시고 유포하여 후대에 행하게 하는 것’을 그 목적으로 한다고 밝히고 있다.¹⁴³⁾

그러면 『法華三昧懺儀』의 근거가 되는 『普賢菩薩行法經』에 나타난 참회의 내용을 살펴보자.

142) 『續高僧傳』卷第十七, 『大正藏』卷50, pp.562.下~563.上. 時禪師慧文 聚徒數百 眾法清肅 道俗高尚 乃往歸依從受正法 性樂苦節營僧為業 冬夏供養不憚勞苦 晝夜攝心理事 籌度訖此兩時未有所證 又於來夏束身長坐繫念在前 始三七日發少靜觀 見一生來善惡業相 因此驚嗟倍復勇猛 遂動八觸發本初禪自此禪障忽起 四肢緩弱不勝行步 身不隨心 即自觀察 我今病者皆從業生 業由心起 本無外境 反見心源業非可得 身如雲影相有體空 如是觀已 顛倒想滅 心性清淨 所苦消除 又發空定心境廓然 夏竟受歲慨無所獲自傷昏沈 生為空過深懷慚愧 放身倚壁 背未至間霍爾開悟 法華三昧大乘法門一念明達 十六特勝背捨除入 便自通徹不由他悟.

143) 『法華三昧懺儀』, 『大正藏』卷46, pp.949.中~955.下. 法華三昧行事運想補助儀禮法華經(儀式) 隋瓦官寺沙門釋智顛輒采法華普賢觀經及諸大乘經意撰此法門流行後代.

세존께서 열반하신 후에 어떻게 하여야 중생들이 보살의 마음을 일으키며, 대승의 방등 경전을 수행하며, 위없는 보리의 마음을 잃지 않으며 모든 근을 맑게 하며, 모든 죄를 소멸하오리까.¹⁴⁴⁾

어떻게 하면 보살의 마음을 내고 대승경전을 독송하여 信心을 내어 菩提心을 잃지 않으며 모든 根을 맑게 하는가 라고 하고 있다.

이에 부처님께서 심히 깊은 경법과 으뜸가는 진리를 생각할지니라. 이렇게 생각하는 이는 제1참회법을 닦는다 하며, 제2 참회란 부모를 효성으로 봉양하고 스승과 어른께 공경하며, 이를 제2참회법을 닦는다고 하느니라. 제 3참회법은 바른 법으로 나라를 다스리어 백성을 사퇴고 그르치지 않게 하며, 이를 제3참회법을 닦는다고 하며, 제4참회란, 여섯 재일에 경계 안에 힘이 미치는 곳에 명령을 내려 죽이지 않는 계를 행하게 할지니, 이러한 법을 닦으면, 이것이 제4참회법을 닦는다 하느니라. 제5참회란, 다만 인과를 깊이 믿고 하나의 실다운 도를 믿으며, 부처님은 멸하지 않는 줄 알면, 이것이 제5의 참회법을 닦는 것이니라¹⁴⁵⁾고 하였다.

『法華三昧懺儀』는 삼세제불의 정법이며, 출세본회요, 일체중생 개성불도인 묘법연화경을 중심으로 하여 행하여진 최고의 수행방법으로 독경, 좌선, 행동등의 행법이 총망라된 종합적인 수행체계라고 할 수 있다. 천태대사, 장안관정대사, 묘락대사 등 수많은 법화행자들이 중국에서 이 법화참법을 행하였고, 우리나라에서도 고려시대 백련결사의 기록을 보면 출가 스님은 물론 재가 신도들도 이 참법을 행했다는 기록이 있다.

144) 『普賢菩薩行法經』, 『大正藏』卷9, p.389下. 如來滅後 云何眾生起菩薩心 修行大乘方等經典 正念思惟一實境界 云何不捨無上菩提之心 云何復當不斷煩惱不離五欲 得淨諸根滅除諸罪.

145) 『普賢菩薩行法經』, 『大正藏』卷9 p.394.上~中. 應當憶念甚深經法第一義空 思是法者 是名利居士修第一懺悔 第二懺悔者 孝養父母恭敬師長 是名修第二懺悔法 第三懺悔者 正法治國不邪枉人民 是名修第三懺悔 第四懺悔者 於六齋日救諸境內力所及處 令行不殺 修如此法 是名修第四懺悔 第五懺悔者 但當深信因果 信一實道 知佛不滅 是名修第五懺悔.

또한 事行의 一念三千으로서 『나무묘법연화경』의 題目奉唱의 수행이 있는 바, 結要四句¹⁴⁶⁾, 五重玄義¹⁴⁷⁾이며, 『法華經』 본문 「여래수량품」의 본존이신 「묘법연화경」 제목을 일념으로 받들어 부른다. 이는 곧 모든 법의 實相을 觀함이 된다. 망상 차나의 일념에 제목을 깊이 받들어 외운다. 久遠의 本佛이신 석가세존과 『法華經』과 중생인 나는 일체로서 내 몸이 곧 三身卽一의 본각의 여래, 當體蓮華라고 觀하는 것이다. 圓融三諦 一念三千 本因本果 圓妙具足 三身常住 俱體俱用の 불가사의의 可說을 觀한다.

좌선실상정관이나 『묘법연화경』의 진리를 이해하지 못하는 지혜없는 이름자뿐인 범부가, 題目(제법실상)의 뜻을 몰라도 일념에 믿고서 받들어 부르면, 자연히 무시이래의 일체 극악죄업이 깨뜨려져 소멸되고, 육바라밀이 저절로 구축되며, 석가세존의 복과 지혜, 인의 행과 과의 덕이 題目奉唱¹⁴⁸⁾ 하는 자에게 저절로 온전히 갖추어진다. 이는 이론에 근거하여 실상을 추구하여 수행하는 방법이 아니라, 제법실상의 진리의 當體를 具現化한 절대 本位の 本尊인 題目(나무묘법연화경)을 곧바로 믿어 마음에 관하는 것이다. 常住不變하는 궁극의 진리인 법화 본문의 일념삼천의 法理를 사실상으로 體現한 제목의 본존을 곧바로 信受하고 수행함으로써 機法一體가 되고, 十界久遠이 일념에 현전하여 본각의 생시로 되어 卽身成佛의 大直道를 이루는 것이다.

146) 如來一切 所有之法, 如來一切 自在神力, 如來一切 秘要之藏, 如來一切 深深之事.

147) 천태대사가 法華玄義에서 『법화경』을 해석한 방법에 通釋과 別釋이 있는데, 그 중 통석에서 채택한 名·體·宗·用·教의 다섯 가지를 말한다.

148) 일본에도 법화경제 염송을 수행방편으로 삼는 종파가 오래 전부터 있었다. 일본 카마쿠라(鎌倉)시대 신불교 창시자 가운데 하나인 니치렌(日蓮; 1222~1282)은 “밀법시대에는 『法華經』만이 유일한 구제의 길”이라고 주장하면서 경의 제목을 염송도록 하였다. 즉 ‘南無妙法蓮華經’을 외우는 것인데 이 일본 발음이 나무묘오호렌게쿄(なむみょうほうれんげきょう)이다. 그가 세운 종파가 미노부산(延山)에 본산을 둔 日蓮宗인데 이후 30여 종파가 여기서 분파하여 큰 교세를 보이고 있다. [와타나베 쇼오코(渡辺照宏), 이영자역, 『일본불교』(경서원, 1987, p.183)].

Ⅲ. 三國・統一新羅時代 『法華經』의 受容과 그 信仰

1. 高句麗의 法華信仰

法華信仰이 우리 나라에 처음으로 전래된 시기는 고구려와 백제 그리고 신라가 함께 존립하던 삼국시대였다. 『법화경』이 『화엄경』이나 『반야경』과는 달리 비유를 중심으로 한 쉬운 언어로 쓰여지고 대자대비한 불보살의 위신력을 감응할 수 있는 쉽고도 친근한 경전이면서 대승불교사상을 담고 있다는 점에서 신앙으로서는 최적이다. 그러므로 고해에 빠져서 괴로움에 허덕이는 서민들이 의지하기에 더없이 적합한 신앙을 설하고 있다. 그러나 실제로 법화신앙은 삼국시대 이래로 일반 서민들만이 아니라 왕실의 귀족 등 각계각층에 널리 퍼졌고, 또 승속을 가리지 않고 누구에게나 신앙되었다.

이러한 법화신앙은 삼국 가운데 처음 중국으로부터 불교를 받아들인 고구려에서 먼저 신앙되었을 것이며, 바닷길을 통해 불교를 받아들인 백제에서도 또한 법화신앙의 흔적을 볼 수 있을 것이다. 그러나 고구려의 경우에는 법화신앙에 대한 직접적인 자료가 거의 없다. 백제의 경우에는 흔적을 더듬을 정도로 약간의 자료가 전해지고 있을 뿐이다.

삼국 중에서 가장 늦게 불교를 수용한 신라는 『법화경』과 그 신앙의 자취를 적지 않게 전하고 있으나, 그 대부분이 통일 후의 신앙에 관한 것들이다. 그 때문에 신라는 삼국시대와 통일신라로 구별하여 고찰하기가 난처하지만, 시대순에 근거하여 통

일이전 신라와 통일신라로 구분하였다. 먼저 고구려의 법화신앙부터 살펴보기로 한다.

三國의 高句麗에 佛教가 傳來된 것은 韓國佛教의 시작을 의미할 수가 있다. 고구려의 小獸林王2년(372) 佛像과 經文을 前秦의 符堅이 보내온 것¹⁾이 한국 불교전래에 대한 공식적인 첫 기록이다. 그러나 고구려의 불교에 관한 자료는 많지 않으므로 現存史料를 통해서도 高句麗에 있어서의 法華信仰을 확인할만한 記錄을 보기는 힘들다. 『法華經』의 高句麗 傳來와 高句麗人의 法華信奉에 대한 직접적인 문헌은 나타나 있지 않다. 법화사상에 관한 자료도 그리하여 약간의 모습만 『三國遺事』나 『續高僧傳』 등에 나올 뿐이다.

부족한 자료이기는 하지만 먼저 고구려 법화수용에 관한 인물로는 『三國遺事』권5 避隱篇에 나오는 波若를 들 수 있다. 기록을 보면 고구려의 波若는 陳에 입국하여 지의대사에게 선법을 받고 16년간 수도정진하여 天台妙觀을 증득했다고 한다.

고구려의 승려 파야는 중국 천태산에 가서 지자대사에게 천태교관을 배웠다. 신이한 능력 때문에 천태산에서 유명하였고, 그 곳에서 죽었다. 『당고승전』에도 파야를 실은 장이 있는데, 자못 영험한 사례가 많다.²⁾

여기에 등장하는 波若는 ‘陳末 隋初에 金陵으로 가서 불교 강의를 듣다가 隋가 들어서자 천태산에 들어가 天台 智顓에게 禪法을 구하였다. 지의는 파야의 근기가 높음을 보고 그에게 천태산 최고봉인 華頂峰에 올라가 두타행을 닦을 것을 권하였다. 파야는 즉시 그 가르침을 받들었으니, 이때가 開皇 18년(598)이었다. 이후 파야는 수행에 정진하다 52세의 나이로 국청사에서 죽었다’³⁾라고 기록되어 있다.

이처럼 파야는 고구려의 승려로서 陳末 隋初의 시기에 천태 지의로부터 천태교학

1) 『三國史記』卷18 高句麗本紀 6, 小獸林王 2年 6月 條. 『三國遺事』卷3 興法 3, 順道肇麗條. “秦王符堅 遣使及浮屠順道 送佛像經文”

2) 『三國遺事』卷5, 避隱, 惠現求靜.

3) 『續高僧傳』卷17, 『大正藏』卷50, 570下~571上.

을 배웠지만 유학 후 본국으로 돌아와 배운 바를 펼치지 않았기에 고구려의 법화사상에 관한 진정한 수용으로는 볼 수 없을 것이다. 다만 그의 국적이 고구려라는 것에 의의를 둘 뿐이다.

다음으로 慧慈라는 인물이 있다. 혜자는 日本佛敎를 발전시키는데 棟梁이 되었다고 한다.⁴⁾ 일본에서는 새로 세운 法興寺에다 두 분의 國賓을 모시고 待遇를 하였다. 聖德太子 十七憲法 第2條에 의하면 聖德太子에게 가르침을 주어

三寶를 篤敬하라. 三寶란 佛과 法과 僧이니라. 곧 四生의 終歸요 萬國의 極宗이어늘 何世 何人이라 이 법을 귀하다하지 않으리오, 사람이 심히 나쁜 자는 드물다. 능히 가르치면 이에 쫓나니 그 삼보에 돌아가지 않는다면 무엇으로 굶은 것을 바르게 하리오⁵⁾

라고 한 것을 보면 太子가 佛敎的 政治理念을 具現시키려고 한 것을 볼 수 있다.

慧慈의 佛敎觀을 이해할 수 있는 또 다른 근거는 聖德太子가 『妙法蓮華經』, 『維摩詰所說經』, 『勝鬘夫人經』의 三經을 중시한 것이다. 오늘날 일본불교가 大乘的 菩薩道를 선양하고 있는 것도 이 모두가 慧慈가 개척한 『法華經』의 ‘會三乘歸一乘’의 사상으로 聲聞·緣覺·菩薩이 究竟에는 一乘의 한자리에 들어선다는 大乘的 사상이 平等一如를 깨닫게 한 것이다⁶⁾라고 하고 있다.

또한 聖德太子에 대해 『열반경』의 성불 상주의 이치를 깨닫게 하였고, 『法華經』의 三車 및 方便과 眞實 두 지혜의 뜻을 환히 꿰뚫게 하였으며, 『유마경』의 불가사의한 가르침을 통달케 하였다.

상궁의 왕사는 고구려 혜자법사이다. 왕이 [성덕태자에게] 『열반경』의 常住五種佛性의 이치를 깨닫고 『法華經』의 三車權實二智의 뜻을 환히 열고, 『유마경』의 불가사의한 해탈의

4) 『日本書紀』卷22, “五月戊午朔丁卯 高句麗僧慧慈歸化 則皇太子師之 是歲 百濟僧 慧聰來之 此兩僧 弘演佛敎 并爲三寶之棟梁”.

5) 『日本書紀』卷22, “篤敬三寶 三寶者佛法僧也 則四生之終歸 萬國之極宗 何世何人 非貴是法 人鮮尤惡 能教從之 其不歸三寶 何以直枉”.

6) 陸楨培, 『韓國佛敎와 法華經』 제3집 東國대학교 1996, p.3.

종지를 통달하게 하였다, (중략) 그리하여 『法華經』 등의 경전 주석서 7권을 지었다.⁷⁾

이와 같이 성덕태자의 사상 형성에 스승인 혜자의 역할이 지대했음을 알 수 있다. 이를 통해 당시 고구려의 승려들이 『열반경』·『法華經』·『유마경』 등을 연구하였으며, 『법화경』의 사상 뿐만 아니라 신앙이 성행했음을 미루어 알 수 있게 한다.

법화신앙 중에서 대중적인 열렬한 호응을 이끌어낸 것은 관음신앙이다. 그러나 아쉽게도 현존하는 자료를 통해서도 고구려의 관음신앙에 대한 직접적인 면모를 찾아보기 어렵다. 그렇다고 고구려에 관음신앙이 전해지지도 않았고, 신봉되지도 않았다고 단정할 수 없다. 고구려에서는 복을 얻기 위하여 불법을 받들어 믿으라고 국왕이 백성들에게 권장하였다는 점을 감안하면, 세간의 고난을 구제하고 복덕과 이익을 증장한다는 대비관음의 신앙이 발붙이지 못하였을 까닭이 없기 때문이다.

고구려의 불교는 중국에서 전래되었으므로 그 당시 중국에서 번역된 관음신앙을 설한 경전들도 고구려에 유입되었을 것이다. 중국에서 관음신앙이 시작된 것은 法護가 286년에 『正法華經』을 번역한 이후부터라 생각⁸⁾한다. 그 『정법화경』에는 관세음이 光世音이라고 표기되어 있다. 이 광세음신앙은 『정법화경』이 번역된 지 얼마 안되어 곧 중국에 유포되었던 모양이다. 宋의 尙書令 傅亮(374~426)이 편찬한 『光世音靈驗記』에서 그런 사실을 추측할 수 있다. 곧 元康年中(291~299)에 낙양의 신자였던 竺長舒가 『정법화경』의 「광세음보문품」인 『光世音經』을 즐겨 독송하여 화재를 면하였다는 기록⁹⁾에서도 그것을 알게 된다.

고구려에 불교가 전래된 小獸林王 2년(372)을 전후한 초기에는 아마도 광세음신앙을 수록한 『정법화경』이 들어왔을 것이다. 『정법화경』이 286년에 번역되었으므로 그보다 백년이 못되는 372년 전후에는 충분히 전해질 수 있는 시간적 여유가 있었

7) 「上宮聖德法王帝設」, 『大日本佛教全書』 112책; 정선여, 「7세기 대불교정책의 변화」, 『고구려불교사연구』, 서경문화사, 2007 p.107에서 재인용.

8) 金仁德, 「觀音思想과 그 信仰」, 『韓國佛教思想概論』, 동국대학교불교문화연구원, 1997, p.315.

9) 牧田諦亮, 『觀世音靈驗記の研究』, p.14.

을 것이기 때문이다. 그렇게 본다면 불법을 믿어서 복을 구하라고 하교한 고국양왕(故國壤王) 말년(391)과, 당시 도읍도 아닌 平壤에 아홉의 사찰을 세웠다는 廣開土王 2년(392) 무렵에는 광세음보살이 신앙되었던 것으로도 추측해 볼 수 있다.

그리고 구마라집이 『묘법연화경』을 번역한 弘始 8년(406)은 광개토왕 16년에 해당한다. 어쩌면 이 후로 『묘법연화경』과 더불어 관음신앙이 전해졌는지도 모른다. 만일 그렇다면 그 뒤를 이어서 여러 종류의 관음관계의 경전이 들어왔을 가능성을 배제할 수 없다. 곧 玄奘이 번역한 『반야심경』의 다른 번역인 『대명주경』, 東晉시대에 번역된 『청관음경』 및 『불타발타라』가 번역한 60권 『화엄경』, 北周 武帝 때에 번역된 『十一面觀音經』, 그리고 六朝시대에 중국에서 이루어진 『高王觀世音經』 등이 고구려에 흘러들어왔을 것이다.

또 다른 관음신앙의 유행 가능성을 보여주는 기록으로는, 평원왕 때 王高德이 釋義淵을 시켜 중국에 들어가 金剛般若를 배워오게 했으므로 이때 『법화경』도 배워오게 했을 것으로 보아 화엄과 법화의 관음신앙도 유행했을 가능성이 있다.

고구려는 삼국 중 가장 일찍 불교를 들여와 신행했음에 비추어 관음신앙도 일찍부터 퍼졌을 것으로 보인다. 관음신앙의 유행 가능성을 보여주는 기록으로는, 평원왕 때 王高德이 釋義淵을 시켜 중국에 들어가 金剛般若를 배워오게 했으므로 이때 『법화경』도 배워오게 했을 것으로 보아 화엄과 법화의 관음신앙도 유행했을 가능성이 있다. 또 釋波若(562-613)가 천태산의 지자대사에게 천태 선법을 수학하고 그곳에서 입적하고 있어서, 고구려에서도 법화경에 대한 신앙이 있었을 가능성도 배제할 수 없다. 고구려의 관음신앙을 짐작하게 하는 자료로는 일본인 유학승 行善과 일본에 전하는 고구려 光明寺 관자재상에서 찾을 수 있다.¹⁰⁾

①행선은 고구려에 유학하고 양로 2년(718년) 일본으로 귀국하는데 그가 고구려에서 관음의 감음을 얻은 일이 전한다. 행선이 어느날 길을 가다가 폭우를 만나 다

10) 이기운, 「삼국·고려시대의 관음의 신행과 그 감응양상」, 『천태학연구』제13집, 2010. p.91.

리를 건너다가 다리가 끊어져 강 가운데 고립되었다. 그는 관음을 공부하였으므로 강의 말뚝을 붙잡고¹¹⁾ 마음속으로 관세음보살을 염하였다. 그때 한 노인이 배를 저어와 구해주었다. 그는 언덕에 올라 고마움을 표하려고 몸을 돌이켜보니 노인과 배가 모두 사라지고 없었다. 그는 관자재보살임을 알고 돌아와 상으로 새겨 밤낮으로 예경을 다하였다. 고구려인들은 행선을 河邊菩薩이라 불렀다고 한다. 귀국할 때에는 이 상을 가지고 가 興復寺에 안치했는데 어느날 갑자기 상이 없어졌다고 한다.¹²⁾ 행선이 관세음보살을 염하여 관자재보살이 응현한 것은 고구려에서 행해진 관음신행이라 할 수 있다.

이 설화의 주인공인 행선이 귀국한 연대는 養老 2년(718)이다. 이 때는 고구려가 멸망한 지 50년이 지난 해이다. 그러므로 이 점과 관련하여 그가 고구려에 유학하였다는 데에는 문제가 없지 않다. 그러나 일본 사서에는 분명히 그가 고구려에 있었던 때의 일로 보고 있다. 따라서 행선이 관음보살의 영험을 겪은 곳은 고구려였던 것 같다. 여기에서도 현실의 고난을 구제하는 관음신앙이 고구려에 존재했던 일면이 드러난다.¹³⁾

②광명사상은 일본의 성덕태자가 사천왕사를 짓기 위해 일본 淡州지방을 지나다가 떠내려 온 상자 안에서 여의륜관자재보살상을 발견한 것이다. 성덕태자는 이 과자재상을 지니고 다니다가 어느 날 목욕하기 위해 풀어 놓았는데 몸에 지니려고 하였으나 갑자기 무거워져 들을 수 없었다. 그리고 그날 밤 꿈에 나타나 “그대가 나를 지닌 지가 7년이 된다. 이제 이곳에 인연이 있기 때문에 머문 것이다”라고 하므로 그곳에 절을 짓고 상을 봉안했다고 한다. 일설에는 이 상이 고구려 광명사 관음상인데 본국의 德隣이 보낸 것이라 한다.¹⁴⁾ 이 광명사 관음보살상을 통해서 고구려에 광명사가 있었음을 알 수 있다. 여기서 광명사의 명칭은 화엄경에서 관세음보살이

11) 이기운 앞의 논문. p.91.

12) 『元亨釋書』16 力遊 9. 『본조고승전』 제67 遠遊8 등.

13) 金仁德 앞의 논문, p.317.

14) 濟北 沙門 師鍊撰 『元亨釋書』卷28 志2 寺像志6.

남방 광명산에서 중생에 설법하는 곳으로, 관음주처에서 그 사찰이름을 따온 것이라 보이므로 광명사는 고구려 관음신앙도량¹⁵⁾이었음을 짐작하게 한다.

이 창사 설화는 우리나라 聖德山 觀音寺설화와 흡사하다. 그런데 무엇보다도 중요한 것은 고려국 관음상이 곧 고구려 광명사의 관음상이라는 점이다. 광명산은 관음보살이 거주하는 이 땅의 장소인 보타락가산을 말한다. 그러한 광명사에서 일본에 관음상을 전하였다는 점에서, 고구려에 광명사라는 절이 있었고 관음신앙이 있었음을 알 수 있다.

이상 살펴본 바와 같이 고구려의 법화신앙은 波若와 慧慈라는 인물 자체에 대한 기록도 불충분하고 그마저도 각각 중국과 일본에서 활약했으므로 고구려 국내의 법화신앙을 알려주는 자료로서는 미흡하다. 거기에다가 行善이나 광명사의 관음보살도 일본에 전해지는 자료에 의한 것이며, 광명사의 경우 『법화경』에 의거하기보다는 『화엄경』에 근거한 것으로 보여지므로 본격적으로 법화신앙이 비롯되었는지의 여부도 확인할 수 없다. 다만 그 당시 思潮로서 중국에서 활발하게 일어난 법화신앙의 영향을 충분히 받았을 것으로 보인다. 당시에 僧朗이 중국에서 三論學으로 크게 활약하였다고는 하나 三論學은 신앙이라기보다 學派에 가까우므로 국민들의 전체적인 정서는 법화신앙 계열이 아니었겠는가 추측해본다.

2. 百濟의 實踐法華信仰

백제에서 『法華經』 전래와 관련해서는 惠現(慧顯, 570~627)과 玄光이 있다. 惠現의 영험담은 『三國遺事』권5¹⁶⁾에 전하는데 어려서 출가하여 오로지 한마음으로 『法

15) 김영태, 『삼국시대불교신앙연구』, 불광출판사, 1990, p.208.

16) 避隱의 모두에 신라·백제·고구려의 법화수행자에 대한 언급이 있다. 즉 신라의 낭지와 연희, 백제의 혜현, 고구려의 파야이다.

華經』 강설과 독송을 업으로 삼았다. 혜현은 당나라에 간 일은 없으나, 그의 이름이 널리 알려져 당나라 때 649년에 道宣(596~667)에 의해 편찬된 『續高僧傳』, 『唐高僧傳』이라고도 한다)에 그의 생애¹⁷⁾가 기록되어 있다. 一然은 혜현의 이러한 행적을 높이 평가하기도 하였다.

백제 승려 慧顯은 월출산에서 『法華經』을 독송하며 수행했다고 한다. 이 혜현의 월출산에서의 수행에 관한 내용은 『續高僧傳』의 讀誦篇에 수록되어 있으며, 『三國遺事』 避隱篇에도 『속고승전』의 내용을 토대로 간략하게 정리한 내용이 수록되어 있다.¹⁸⁾ 『속고승전』에 수록된 내용을 옮기면 다음과 같다.

釋 慧顯은 伯濟國 사람이다. 어려서 출가하여 마음을 굳게 하고 열심히 수행하였다. 『법화경』을 독송하는 것을 주된 수행으로 하였다. 복과 바라는 바를 빌면 이루어지는 것이 많았다. 三論을 강의하는 것을 듣고 곧바로 따라서 공부하였다. 가르침을 듣고 나서 그 수행하는 바를 더욱 열심히 하였다. 처음에는 本國 北部의 修德寺에서 머물렀는데 대중이 모이면 강의하고 없으면 홀로 경전을 독송하였다. 사망에서 그의 명성을 듣고 산으로 찾아오니 머물던 곳이 소란스러워졌다. 이에 곧 남방의 達拏山으로 갔다. 산은 매우 깊고 험준하며 낭떠러지가 겹쳐지고 바위로 가득하였다. 비록 다니는 사람들은 있었지만 오르는 것은 매우 위태로웠다. 혜현은 그 가운데 고요히 앉아서 수행을 이전과 같이 계속하다가 마침내 그곳에서 임종하였다. 같이 공부하던 동료가 시체를 옮겨 석굴 가운데에 두었다. 호랑이가 시체를 먹으니 뼈도 모두 없어졌지만 해골과 허만은 그대로 남았다. 3주년이 지나자 그 허는 살아 있을 때보다 더욱 붉고 부드러워졌다. 그후에는 점점 변하여 보랏빛 돌처럼 단단하게 되었다. 승려와 속인들이 이상하게 생각하고 공경하였으며 그것을 석탑에 모셨다. 나이가 58이었으며 貞觀(627-649) 초였다.

17) 『續高僧傳』卷28, 『大正藏』卷50, 687下. 「伯濟國達拏山寺釋慧顯傳」六. 釋慧顯 伯濟國人也 少出家 苦心精專 以誦法華為業 祈福請願 所遂者多 聞講三論便從聽受 法一染神彌增其緒 初住本國北部修德寺有眾則講無便清誦 四遠聞風造山誼接 便往南方達拏山 山極深險重隄巖固 縱有往展登陟艱危 顯靜坐其中專業如故 遂終于彼 同學與屍置石窟中 虎噉身骨並盡 惟餘髑舌存焉 經于三周其舌彌紅赤 柔軟勝常 過後方變紫[革*更]如石 道俗怪而敬焉 俱緘閉于石塔 時年五十有八 即貞觀之初年也.

18) 『續高僧傳』卷28, 伯濟國達拏山寺釋慧顯傳; 『三國遺事』卷5, 惠現求靜

이와 같이 혜현은 본래 修德寺에 머무르며 『법화경』 독송과 三論學 연구를 주로 하다가 보다 더 수행에 전념하기 위하여 남쪽의 達拏山, 즉 월출산으로 옮겨 『법화경』을 독송하는 수행을 지속하다 그곳에서 입적하였다. 전기가 간단하고 혀가 썩지 않고 돌로 변하였다는 신비한 이야기가 들어있지만 여기에 기록된 혜현의 대체적인 행적은 실제 있었던 역사적 사실로 생각된다.¹⁹⁾ 혜현이 중국에 유학하지 않았다고 하였으므로²⁰⁾ 백제에서 유명한 승려의 행적이 중국에까지 전해져 기록된 것으로 볼 수 있다.²¹⁾

혜현이 백제의 수도에서 가까운 수덕사를 떠나 남쪽의 達拏山, 즉 월출산으로 옮긴 이유에 대하여 그의 전기에서는 수덕사로 찾아오는 사람들이 많아져 조용히 수행에 전념할 수 없어서 조용한 곳을 구하였다고 이야기하고 있지만 혜현은 왜 하필 수도에서 멀리 떨어진 남쪽 월출산으로 갔던 것일까. 물론 수도에서 멀리 떨어져 있기 때문에 인적이 드물고 그래서 수행에 보다 전념할 수 있었기 때문으로 생각되지만, 굳이 내륙의 깊은 산속이 아니라 멀리 남쪽 바닷가의 월출산을 찾아간 데에는 그 이상의 보한편 그의 전기에 나오듯이 그가 왜 수덕사에서 達拏山(지금의 월출산)으로 옮기게 되었는지에 관해서 여러 가지 해석이 있다.

정치권력과 그 이데올로기로서의 불교라는 측면에서 위덕왕 때에는 法華信仰 세력이 크게 각광받다가 무왕이 들어서면서 미륵신앙 세력에 밀려 어쩔 수 없이 남쪽으로 내려갔다는 설²²⁾과 처음엔 왕실과 일정한 관계를 유지하다가 본질에 대한 탐

19) 백제에서 일본에 전해진 불교의 성격을 볼 때 三論學 연구나 『법화경』 독송 등은 당시 백제 불교계의 동향을 잘 반영하는 것으로 이해된다.

20) 『三國遺事』에서는 “現不西學 靜退而終 而乃名流諸夏 立傳在唐”이라고 이야기하고 있다.

21) 이와 같이 중국에 유학하지 않고서도 중국에까지 그 행적이 알려진 승려로 통일신라 시대에 활동한 元曉와 眞表를 들 수 있다. 두 사람의 전기 모두 10세기초에 편찬된 『宋高僧傳』에 수록되어 있으며, 국내 자료에도 전하지 않는 자세한 행적이 서술되어 있다. 당시 중국과 한반도 지역의 불교교류가 대단히 활발하였음을 보여주는 것으로 볼 수 있다.

22) 김수태, 「백제 법왕대의 불교」, 『선사와 고대』15, 2000, p.132.

구를 지향하여 수행을 위해 達拏山으로 옮겨갔다고 보는 설도 있다.²³⁾ 그리고 觀音信仰의 맥락에서 본다면, 백화산 중심의 觀音信仰이 혜현을 통해 남쪽의 達拏山지역으로 확산되었다고 한다. 즉 혜현이 達拏山을 선택한 이유 가운데 하나가 觀音信仰과 관련 있는 지역을 찾았기 때문²⁴⁾이라는 분분한 의견이 있다. 다 구체적인 이유가 있었지 않을까 생각된다.

혜현이 수행을 위해 굳이 먼 남쪽 지방의 월출산으로 옮긴 것은 그의 신앙과 관련될 가능성이 적지 않다고 생각되는데, 이와 관련하여 혜현이 활동하던 시기에 그가 머물던 修德寺에서 멀지 않은 태안 지역에 觀音信仰이 성행하였던 사실이 주목된다. 태안읍 북쪽의 白華山에는 6세기말 경에 조성된 것으로 추정되는 백제시대의 마애불이 남아 있다. 이 마애불은 중앙에 寶珠를 감싸 쥐고 있는 보살을 두고 그 좌우에 通印을 한 석가 혹은 아미타여래와 藥舍를 든 藥師如來가 서있는 독특한 배치로서도 유명한데,²⁵⁾ 중앙 主尊의 위치에 서 있는 보살은 보주를 감싸고 있는 동일한 모습을 한 중국과 일본의 보살들의 사례로 보아 관음보살로 볼 수 있다.²⁶⁾ 관음보살을 주존으로 하고 있는 것에 나타난 것처럼 이 마애불은 관음보살을 중시하고 있으며, 이는 당시 觀音信仰이 성행하였음을 직접적으로 보여주는 것이다.²⁷⁾ 특히 이 마애불이 있는 산의 이름인 白華山은 관음보살이 머무르는 산인 포탈라카(Potalaka)산을

23) 김길태, 「백제 사비시기 法華信仰」, 『대구사학』80, 2005, p.80.

24) 최연식, 「월출산의 觀音信仰에 대한 연구」, 『천태학연구』10, 2008, pp.219~223.

25) 이 태안 마애불의 내용 및 성격에 관한 주요한 연구는 다음과 같다.

황수영, 「충남 태안의 마애삼존불상」 『歷史學報』 1962, p.17~18.

문명대, 태안 백제마애삼존불상의 신연구 『불교미술연구』2, 동국대 불교미술문화재연구소 1995.

강우방, 태안백화산 마애관음삼존불고 -백제 觀音道場의 성립, 『百濟研究論叢』, 충남대 백제연구소, 1997.

민병찬, 삼국시대 如來三尊佛의 圖像연구, 서울대학교 석사학위논문 1997.

26) 김리나, 「삼국시대의 봉지보주형 보살입상 연구 -백제와 일본의 像을 중심으로」 『美術資料』37, 국립중앙박물관 1985.

27) 일부에서는 보살상을 주존으로 하고 여래를 협시로 하는 도상의 과격성과 보살상과 불상의 양식적 차이 등을 근거로 하여 처음에는 관음보살상만 새겨져 있었고 후대에 좌우의 여래상들을 추가로 조각하였을 가능성을 제기하기도 한다.

한자로 번역한 것이며, 이곳의 지형적 특성은 바닷가의 바위산으로서 다른 지역에 등장하는 관음보살의 상주처와 동일한 조건을 가지고 있어서 이곳은 백제 때부터 관음보살의 상주처로 여겨졌다고 생각된다.²⁸⁾

이와 같이 혜현이 활동하던 시기에 수덕사에서 가까운 태안의 백화산이 관음의 상주처로 여겨지는 등 불교계에서 觀音信仰이 성행하고 있었으므로 혜현 역시 그러한 觀音信仰에 익숙하였을 것으로 생각된다.²⁹⁾ 특히 그가 늘 독송하였던 『법화경』 중의 「觀世音菩薩普門品」은 관음보살에 대한 귀의와 관음의 응현을 자세히 이야기하는 觀音信仰의 근본 경전이었으므로 혜현은 觀音信仰에 대해서 깊이 공감하고 있었을 것이다. 특히 위에 인용한 혜현의 전기 중에는 『법화경』 독송을 위주로 수행하던 혜현이 ‘복과 바라는 바를 빌면 이루어지는 것이 많았다(祈禱請願 所遂者多)’고 이야기하고 있는데,³⁰⁾ 이것은 다름 아닌 관음보살에 대한 기도와 관련된 것으로 볼 수 있다. 『법화경』의 내용 중에서 복과 바라는 바를 빌어서 그것이 성취되는 것과 관련한 것으로서는 관음보살에게 기도하여 어려움을 타개하는 「觀世音菩薩普門品」의 내용만한 것이 없기 때문이다.

이렇게 생각할 때 혜현이 수도에서 가까운 수덕사 지역을 떠나 멀리 남쪽의 월출산으로 옮겨 간 것은 사람들이 많이 몰려드는 번잡함을 피하려는 것과 함께 자신이 가지고 있던 觀音信仰을 보다 적극적으로 실천하려한 때문으로 생각된다. 남쪽 바닷가의 바위산인 월출산은 산의 규모나 봉우리의 기묘함 등에서 태안의 백화산을 능가하고 있으므로 관음보살의 상주처로서는 보다 더 적절한 장소로 생각되었을 수 있

28) 강우방, 1997 앞의 글 참조

29) 백제의 觀音信仰이 어떠한 과정을 거쳐 전개되었는지에 관해서는 구체적으로 알기 어렵지만 중국의 법화경응험기나 관음신앙응험기 등에 6세기초 중국에 유학하였던 백제 승려 發正이 귀국길에 중국 남부의 越州에서 觀音道場을 참견하였다는 이야기를 전하고 있는 것으로 보아 늦어도 6세기경에는 백제에 觀音信仰이 전하여졌을 것으로 생각된다.[金煥泰, 1979 「百濟의 觀音信仰」 『馬韓百濟文化』3, 원광대 마한백제문화연구소 (1985 『百濟佛敎思想研究』, 동국대학교출판부 재수록) 참조]

30) 『三國遺事』에서는 ‘기도하여 복을 빌면 신령스런 응현이 진실로 많았다(祈禱請福 靈應良稠)’고 이야기하고 있다.

다. 더욱이 『화엄경』에 의하면 관음이 상주하는 보타락가산은 남방에 있다고 하였으므로, 남해안에 있는 월출산은 더욱 더 관음보살의 상주처로 적합하게 여겨졌을 것이다.

결국 혜현은 『법화경』에 의거한 수행에 전념하기 위하여 기존 백제 불교계의 중심지를 떠나 남쪽으로 옮겨 가면서 다른 곳이 아닌 자신이 가지고 있던 觀音信仰과 깊게 관련된 지역을 찾아 갔다고 볼 수 있는데, 그가 활동하던 수덕사 지역에서 월출산으로의 이동은 거리에 비하여 이동상의 애로점은 그다지 크지 않았다고 생각된다. 두 지역 모두 해상 교통의 요지로서 해로를 통하여 쉽게 연결될 수 있는 지역이기 때문이다. 혜현의 월출산 이동은 한편으로는 백제 중심지의 문화 특히 불교문화의 남쪽 지역으로의 확대와 긴밀한 관련을 갖는 것으로 생각해 볼 수도 있을 것이다.

월출산 지역이 6세기 후반까지도 백제의 중심지에서 멀리 떨어진 변경지역이었고, 이 지역에 삼국시대로 추정되는 불교 유적이 보이지 않는 점으로 보아 혜현이 월출산으로 떠날 당시에는 월출산을 관음보살의 상주처로 간주하는 경향은 아직 생겨나지 않았을 것으로 생각된다. 오히려 혜현이 이곳에 찾아와 觀音信仰을 행한 이후에 그의 신앙 활동을 존중한 사람들에 의하여 이곳이 관음보살의 상주처로 사람들에게 인식되게 되었을 가능성이 높다. 이런 점에서 월출산과 觀音信仰이 연결되고 이곳이 관음보살의 상주처로 여겨진 계기는 다름 아닌 혜현의 이곳에서의 수행이었다고 생각된다.

다음은 玄光³¹⁾은 天台智顓와 동문수학한 法華行者로서 法華三昧를 증득하여 스승의 인가를 받고 수많은 慈悲行을 하였다고 한다.

31) 고구려승려 파야가 천태지의의 교시를 받고 천태산 화정봉에서 16년간(598~613) 修禪한 뒤 하산·입적 했다는 것은 앞서 소개한 바와 같다. 그런데 백제의 현광은 그보다 앞서 진의 남악 형산에 들어가 그곳 혜사(천태종 제3조, 515~577)에게 ‘법화안락행문’을 밀수 받고 ‘법화삼매’를 증득한다. (고익진, 『한국 고대 불교 사상사』, 동국대학교 출판부, 1989, p.106).

『宋高僧傳』권18에 다음과 같이 그의 전기가 전한다.

현광이라는 사람은 웅주사람으로 진나라에 가서 남악형산에서 남악혜사로부터 『法華經』의 「안락행품」을 배우고 수도 정진하여 법화삼매를 증득하였다. 혜사가 그의 증득을 인가하고는 본국으로 돌아가 좋은 일로 방편을 삼아 대중을 교화하라 하여 귀국하였다. (중략) 고향인 운주 웅산으로 가서 절을 짓고 교화에 힘썼다.³²⁾

이와 같이 현광은 웅주(지금의 충남 공주) 사람으로 중국 진나라(577~589)에서 천태지의의 스승인 혜사로부터 법화삼매를 배우고 돌아와 웅주 웅산에 절을 짓고 법화를 전하는데, 陳新羅國玄光傳이라는 제목에서 보는 바와 같이 신라의 승려라고 보는 견해도 있으나 현광은 백제의 승려인 것이 확실해 보인다.³³⁾ 해동의 웅주 또는 웅천이라 하면 백제의 구도인 오늘의 충청남도 공주를 가리킨다. 현광이 그 웅주에서 태어났을 뿐만 아니라 후에 그가 중국에서 돌아와 자리 잡은 곳도 웅주였다. 더욱이 그가 사사했던 천태종 제2조 혜사가 광주 대소산으로부터 남악형산으로 자리를 옮긴 것은 진 광대 2년(568)의 일이었고, 그 후 태건 9년(577)에 임종할 때까지 전후 10년간을 내내 그 형산에 머무르고 있었던 것이므로 현광이 형산의 혜사에게 배우고 귀국한 것은 바로 이 무렵의 일이 되는 셈이다. 이 무렵의 해동 웅주인이 백제인

32) 『송고승전』 「陳新羅國玄光傳」卷18, 『大正藏』卷50, 820下. 釋玄光者 海東熊州人也 少而穎悟頓厭俗塵 決求名師專修梵行 迨夫成長願越滄溟求中土禪法 於是觀光陳國利往衡山 見思大和尚開物成化 神解相參 思師察其所由 密授法華安樂行門 光利若神雖無堅不犯 新猶劫貝有染皆鮮 稟而奉行勤而罔忒 俄證法華三昧 請求印可 思為證之 汝之所證真實不虛 善護念之令法增長 汝還本土施設善權 好負螟蛉皆成蝶蠃 光禮而垂泣 自爾返錫江南 屬本國舟艦附載離岸 (중략) 光歸熊州翁山 卓錫結茅乃成梵刹.

33) 현광은 백제 후기의 승려로 중국 진나라에 가서 남악혜사(515~577)로부터 『法華經』의 「안락행품」을 배우고 수도 정진하여 법화삼매를 증득하였다. 혜사가 그의 증득을 인가하고는 본국으로 돌아가 좋은 일로 방편을 삼아 대중을 교화하라 하여 귀국하였다. 고향인 운주 웅산으로 가서 절을 짓고 교화에 힘썼다. 그에 대한 전기들에는 모두 신라 스님으로 되어 있으나, 그의 스승인 혜사의 말년(577)이 백제의 위덕왕 24년이 되므로 그때의 웅주는 신라의 땅이 아니었다. 그러므로 백제 위덕왕 때(554~598)의 스님으로 보는 것이 타당하다. (길상 편, 『불교대사전』卷下, 2003, p.2788참조).

이였음은 너무나 명백한 일이다. 그런데 일찍이 1930년에 忽滑谷快天師가 신라승이라고 발설한 이래 아무런 검토와 비판 없이 오늘에 이르기까지 현광을 신라승으로 다루어 온 경향이 짙었다.³⁴⁾

어쨌든 백제의 法華信仰은 일찍부터 사회 전반에 걸쳐 『法華經』 등을 위시한 법화사상이 신앙되었다. 그리고 이러한 백제의 법화사상이 정치적 이념과의 연관성에 대해서는 위에서 밝힌 바대로 의견이 일치하지 않고 있음으로 단정 지을 수 없다고 보여진다.

백제에는 관음신앙이 유행했다는 직접적인 증거보다는 중국과 일본 측 자료에 빈번히 보인다. 먼저 發正은 양의 친감연중(510-512) 중국으로 가 30여년 머물고 돌아오다 관음도실에서 있었던 관음영험사실을 알고 그곳에 들러 확인하고 영험사실을 전하였다.³⁵⁾ 이는 중국에서 법화경 보문품을 독송하고 관음보살이 응현한 영험으로, 발정이 이를 직접 가서 확인했으므로 고국에 돌아와 관음신앙을 널리 폈을 것으로 짐작된다.³⁶⁾ 그러나 이들 사례를 통하여 백제에 『법화경』이 전래되었음을 알 수 있다. 아울러 관음신앙도 전해졌을 것이다. 한편 이웃나라인 일본에는 백제의 관음신앙을 알려주는 자료들이 보다 많이 남아 있다.

善光寺 연기에 의하면 백제에는 『청관음경』이 전래된 사실을 볼 수 있다. 이에 따르면 『십일면관음경』이 중국에서 백제로 전해지고 다시 백제에서 일본으로 그 경전과 십일면관음상이 전해진 것이 유추된다. 백제의 威德王 42년인 推古 3년(595)에는 백제의 장인이 관음상을 조성했다는 기록이 扶桑略記에 나온다.³⁷⁾ 이 책에는 또한 백제의 사신이 성덕태자를 보고 관음이라 경례하였다는 대목³⁸⁾이 두 군데나 보인다. 그러나 고구려의 惠慈와 백제의 惠聰·觀勒·曇徵 등 여러 고승들은 성덕태자

34) 안계현, 『한국불교사상사연구』, 동국대학교출판부, 1983, p.15.

35) 『法華傳記』卷6, 風誦勝利篇, 『大正藏』卷51, p.72.

36) 이기운, 『삼국·고려시대의 관음의 신행과 그 감응양상』, 『천태학연구』13, 2010. p.93.

37) 『扶桑略記』卷 3, 元亨釋書 卷20.

38) 金仁德 앞의 논문, p.318.

에게 불교를 가르쳤다. 이 점을 감안하면, 이는 백제의 관음신앙에 영향받아 후대에 성덕태자를 관음의 화신으로 묘사한 것인 듯하다.

또 일본의 百濟寺는 백제의 왕자가 그 권속과 함께 거주했거나 도는 백제의 고승 혜충 등이 머물렀기 때문에 백제사라 이름 했다고 전해진다.³⁹⁾ 그런데 이 백제사의 본존이 관음상이었다고 한다. 여기에서도 백제불교에서 차지하는 관음신앙의 위치를 짐작할 수 있다. 그리고 백제 聖王의 셋째왕자였다는 琳聖太子는 일본으로 건너가 妙見信仰을 처음으로 전했다. 그 뿐 아니라, 금으로 된 관음상과 십일면관음 立像을 전하여 관음신앙도 전파한 것으로 알려진다. 그 외에 추고 원년(593)에 백제의 금동 관음상을 四天王寺의 금당에 안치했다. 현재 나라(奈良)의 藥師寺・東院堂의 본존인 관음상은 백제에서 건너간 것이라고 전한다. 또한 法隆寺에 안치되어 있는 세계적인 목조 관음상을 백제관음이라 부르고 있다.

이와 같이 적지 않은 일본의 자료와 유물들은 백제에서 관음신앙이 성행하였음을 말해준다. 또한 그 신앙을 백제에서 일본으로 전한 사실도 가늠할 수 있다.

한편 관음신앙에 대한 국내의 자료 중에 聖德山 觀音寺 창건에 얽힌 설화가 있다. 그 대략적인 내용은 다음과 같다. 大興 땅의 장님 딸 洪莊은 弘法寺의 법당 불사에 바쳐지게 되었다. 어느 날 그녀는 서쪽에서 배를 타고 온 쯤나라 사신을 따라가서 황후가 되었다. 황후가 된 뒤에 모국과 아버지를 위해 많은 불사를 행했다. 또 관음상을 조성하여 돌로 만든 배에 실어 띄웠는데, 그 돌배는 東國을 향하다 樂安 땅에 닿았다. 그때 聖德이라는 처녀가 인연이 있어 그 배안에서 관음상을 발견하였다. 성덕이 상을 등에 업고 고향으로 돌아가다가 산마루에서 상이 갑자기 무거워져서 움직일 수 없었다. 그래서 그 곳에 절을 세우고 관음상을 모셨으며, 그 절을 성덕산 관음사라고⁴⁰⁾ 이름 하였다는 것이다.⁴¹⁾

이 설화를 통해서도 당시의 분명한 연대를 알기 어려우나 여기에 수록된 명칭 등

39) 愛智郡 百濟寺 條.

40) 金仁德 위의 논문, p.319.

41) 聖德山 觀音寺 事蹟, 『朝鮮寺刹史料』(上.pp.224~248).

을 통해서 중국의 서진 또는 동진때의 일로 보고 있다. 관음상을 실은 배가 닿은 동국에는 백제만이 아니라 고구려와 신라도 해당한다. 그러나 충남 대흥과 전남 낙안 일대를 포함하는 동국이란 백제에 해당한다. 이 설화에 나라 이름이 나오지 않은 까닭은, 백제가 멸망되어 설화가 입으로 전해지다 조선 말기에 기록된 때문일지도 모른다. 이런 몇 가지 이유로 이 설화는 백제 관음신앙에 관한 것으로 추정된다.

그렇게 볼 때 백제적인 특성이 일부 유추되기도 한다. 관음보살의 거주처인 광명산 혹은 보타락가산을 따라서 고구려에는 광명사, 신라에는 낙산사라는 관음도량이 있었다. 그런데 백제에서는 그 명칭을 관음상을 발견하여 모신 성덕처녀의 이름에 따라 성덕산 관음사라 하였다. 어쩌면 그 산 또는 처녀의 이름인 성덕은 “성스러운 관음은 일체의 공덕을 구비하였다”라는 『법화경』 「보문품」의 구절에서⁴²⁾ 따온 것인지도 모른다. 그러나 그럴 경우에도 그 산은 광명산 그대로가 아니라 관음의 聖과 德을 직접 표현한 것이 된다. 이것은 백제를 관음의 화신인 성덕의 거주처라 간주하고, 관음신앙을 백제의 것으로 수용한 사실을 의미한다. 여기에서 백제적인 특색이 엿보인다. 이 설화는 나중에 일본의 성덕태자 및 그에 얽힌 관음상 설화에 영향을 끼친 것으로 보인다.

위와 같이 고구려와 백제의 법화신앙의 자료를 살펴보면 제1·2류와 더불어 제3류의 『法華經』의 說者와 같은 고급의 법화신앙의 양상을 나타내고 있음을 살펴볼 수 있다.

3. 統一以前 新羅의 法華信仰

신라에서는 일찍부터 『法華經』信仰에 대한 자료가 나타나고 있으며 신라의 법화

42) 『法華經』, 『大正藏』卷9, p.58上~中.

도량과 또한 信仰의 特徵을 보여주는 資料가 몇 군데에 나타난다. 그리고 또 新羅代에는 『法華經』에 관한 著述이 보인다.

신라가 불교를 받아들인 때는 법흥왕14년(527)에 이르러서이다. 그렇지만 그것은 공인한 때를 나타낼 뿐 그 이전부터 신라는 북으로는 고구려로부터 北朝의 불교를 받아들였고, 남으로는 南朝 불교의 성격을 지닌 백제로부터도 불교를 전래받았다.

신라에서의 법화사상의 전래는 7세기에 접어들면서부터 나타나기 시작한다. 그러나 그 전래와는 별개로 신라에서는 중국에서처럼 『法華經』을 최고의 경전으로 내세워서 교학을 체계화시킨 경우는 없었다. 그렇지만 『法華經』의 종지를 해석하거나 주석하고 그에 대한 논의를 펼쳤는데, 이 시대의 인물로 『三國遺事』에는 朗智,⁴³⁾ 智通, 元曉, 緣會,⁴⁴⁾ 緣光 등의 이름이 보인다.

또한 『三國遺事』에서 언급되었던 『法華經』所說의 觀音菩薩이 寺婢로 또는 沙門의 妻로 現身하여 修行者의 往生을 도왔던 것이라고 할 수가 있을 것이다. 즉 淨土修行僧으로서 往生한 廣德의 妻이며 그 友僧 嚴莊의 精進을 일깨워주었던 女人이 十九應身⁴⁵⁾의 하나였다는 것에서 그것을 보게 된다.⁴⁶⁾ 그러므로 寺婢와 沙門의 妻로 應現하여 沙門의 修行을 도우고 또 성취케 하였다는 觀音應身說은 法華信仰의 現實的인 일면을 보여주고 있는 것이 아닌가 하는 것이다. 그리고 또 朗智 緣光 緣會 등 法華

43) 朗智의 구체적 기록은 없지만 영취산 혁목암에 神僧朗智가 『法華經』을 강송하고 그로 인해 신통력을 얻었다는 것이 『三國遺事』5에 보인다. 신라 元曉가 이 스승에게 예경하였다는 기록으로 미루어 보아 원효의 스승으로 추정할 수 있으며, 당대의 高德으로 법화행자였으리라 짐작된다.

44) 緣會는 元聖王(785~799)대의 고승으로 『三國遺事』5에 그의 傳記가 보인다. 영취산에 은거하며 항상 『法華經』을 독송하고 보현관행을 닦았다. 그의 앞뜰 연못에는 사계절 시들지 않는 연꽃이 늘 피어있었다고 한다. 이 소문을 들은 국왕이 국사로 봉하고자 하였다. 이 소식을 들은 緣會는 피하여 가다가 도중에서 문수보살과 辯才天女의 화신을 만나게 되는데, 이후 다시 돌아가 국사가 되었다.

45) 十九應身이란 法華經 普門品에 설해져 있는 觀世音菩薩의 隨機十九應身現身說法을 가리킨 것으로 有事에서의 ‘十九應身之一’은 바로 이 법화경의 보문품 所說의 觀音應身의 하나인 것이다.

46) 『三國遺事』5 感通7 廣德嚴莊 條. (상략) 其婦乃芬皇寺之婢 盖十九應身之一.

사람들에게서 보게 되는 神異를 통해서도 신라 法華信仰의 어떤 特殊性을 엿볼 수가 있다고 할 것이다.

天台知者大師에게서 修學하고 大悟하여 『法華經』을 講義하고 중국의 天帝와 海神의 청을 받고 講說하였던 緣光이 本國으로 돌아와서 『法華經』을 講義하고 신라의 法華信仰을 弘通하였으며, 금생의 생을 하직하면서도 火葬한 후 육신이 다 소멸하지 않고 혀가 타지 않고 혀가 誦經을 하고 또 물음에 일깨움까지 주었다는 것이니, 단순한 송경의 공덕이나 神異의 靈瑞일 수도 있겠으나, 法華信仰의 현실화를 강하게 나타낸 象徴이기도 할 것이다. 김영태교수는 緣光이 신라를 法華淨土 實現의 理想鄉으로 생각하고 귀국하였으며, 法華世界の 건설을 위하여 노력하다가 육신의 생명이 다한 뒤에까지도 이 땅이 佛國淨土임을 보이고, 또 길이 法華淨土임을 알리기 위하여 新羅 땅에다 體舌을 남겨서 일깨우려 하였던 것이라고 할 수가 있지 않을까라고 말하고 있다.⁴⁷⁾ 다음은 金果毅의 子였던 『法華經』讀誦의 沙彌가 夭死한 뒤에 다시 이름이 같은 金果毅 집에 아들로 태어나 자라서 다시 출가하여 沙彌가 되어 또한 『法華經』을 讀誦하였으며, 前生에 一字를 燒失한 經典까지도 찾아내 두 부모가 一家처럼 가까이 지냈다는 이야기에서도, 新羅爲主的인 佛緣觀을 볼 수가 있으며, 또 신라가 현실적인 法華淨土이기 때문에 그와 같은 靈應이 있었던 것이라고 할 수가 있다 할 것이다. 신라의 法華人들은 法華經講法會의 法華會를 통하여, 聽講하고 誦經하며 또 懺悔實修하므로써 스스로의 마음속에 佛法의 蓮花를 피우고, 나아가서 新羅 法華淨土信仰을 實現莊嚴하려 하였던 것이라고 볼 수가 있을 것이다.

1) 文獻을 통해본 法華信仰

신라사회에 『법화경』을 가져와 그 경전을 가르치고 그 신앙을 보급한 이들은 바로 승려들이다. 신라가 불교를 받아들이면서 많은 경전이 도입되었고, 불교를 국가

47) 金煥泰 『法華信仰의 傳來와 그 展開』 『한국불교학』 3집, 1977, p.40.

의 통치이념으로 삼고 민심을 통일하려는 지배층의 노력에 호응하여 승려들은 적극적으로 불법을 흥포하였다. 이러한 과정에 법화신앙은 민중들 사이로 물이 스미듯 퍼져 나갔다. 신라는 문화수입에 개방적이었고 적극적이었다. 그 선두에 승려들이 있었고 신라의 정신문화를 새롭게 형성하여 지도하고 인도하는 중요한 역할을 수행하였다. 그들의 노력은 중국으로부터 직·간접적으로 불교문화를 받아들여 신라에서 새롭게 발전시키는 창의성을 발휘하였다. 통일신라로 이어지는 법화신앙의 문화는 신라특유의 쌍탑 출현과 海東法華聖地觀을 낳는 등 독창적인 면모를 보인다. 이 사실은 천년에 가까운 신라의 역사 속에서 법화신앙은 기층민중 속으로 흘러가 탄탄한 저변을 확보하였고 그 기반위에서 창의적인 유무형의 문화를 발전시킨 것으로 이해할 수 있다. 불교가 국가이념으로 정착되면서 여러 계층에서 많은 집회와 행사 및 의식이 있었을 것이며 그 과정에서 신라는 고유한 법회의식절차를 가졌을 것이고 이 사실을 일본승 엔닌의 기록으로 확인할 수 있다. 신앙은 사상과 유리될 수 없는 관계를 가진다.

통일을 이룩한 신라는 불교 교학에서는 『華嚴經』을 주로 하는 경향을 보였지만 신라가 남긴 문화유적을 살펴보다도 법화신앙은 절대 과소평가할 수 없는 것이다. 삼귀회일의 법화신앙은 삼국통일을 염원한 신라의 원동력으로 기능하였을 수 있다. 그 신앙이 비단 신라에 한정된 것이 아니라 삼국 모두에 해당되는 말이겠지만 신라 인들은 그 원동력을 통일전쟁으로 승화시켜 그 목적을 달성한 것으로 본다. 통일 직후 건축된 가람의 쌍탑양식에서 그 신앙을 읽을 수 있다. 그러므로 신라 민간의 신앙으로는 무엇보다도 法華經信仰, 즉 法華信仰이 지배적 신앙이었을 것으로 볼 수 있다. 이러한 신라의 법화신앙을 먼저 『법화경』과 관련된 저술을 통해 살펴보자.

현전하는 『법화경』 관련 저술로는 元曉의 『法華宗要』, 義寂의 『法華經論述記』 일부와 『法華經集靈驗記』가 있고 이밖에 이름만 전하는 『법화경』 관련 주석서도 많았던 것으로 보인다. 그러나 신앙이 아닌 교학의 입장에서는 화엄학의 영향만큼은 미치지 못한 것 같다. 다음의 표는 이름만 전하는 『법화경』 관련 주석서이다.

新羅의 法華信仰을 통하여 나타난 著述은 많은 자료를 남겼다. 新羅人들에 佛教의 法華信仰에 대한 연구를 통하여 나타난 著述은 現存하는 것은 2종에 지나지 않고 있으나, 目錄을 통하여 볼 수 있는 저술은 적지 않다.

『法華經』에 관한 저술은 元曉의 『法華經宗要』⁴⁸⁾1권과 義寂의 『法華經論述記』(상권)이 남아있으며 목록으로 보이는 것은 元曉의 『方便品料簡』⁴⁹⁾1권, 元曉의 『法華經要略』⁵⁰⁾1권, 元曉의 『法華經略述』⁵¹⁾1권, 憬興의 『法華經疏』⁵²⁾16권, 順璟의 『法華經料簡』⁵³⁾1권, 玄一의 『法華經疏』⁵⁴⁾8권, 義寂의 『法華經論述記』⁵⁵⁾3권, 『法華經綱目』⁵⁶⁾1권과 『法華經料簡』⁵⁷⁾1권, 『法華經驗記』⁵⁸⁾3권이며, 道倫의 『法華經疏』⁵⁹⁾3권, 太賢의 『法華經古迹記』⁶⁰⁾4권으로 전해진다.

-
- 48) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1『大正藏』卷55 p.1169上. 『華嚴宗章疏并因明錄』, 『大正藏』 p.1134中). 『高山寺聖教目錄』, 『昭和法寶總目錄』 第3卷 p.911下. 『祭良朝現在一切經疏目錄』2129 天平 16年記, 『『東洋文庫論叢』』 第10卷 附錄 p.110. 現在 大正藏 第34卷 및 元曉大師 全集 第1冊에 本文이 收錄되어 있다.
- 49) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1『大正藏』卷55 p.1169上.
- 50) 『祭良朝現在一切經疏目錄』2125 天平 20年記 勝寶 4年記(『東洋文庫論叢』 10卷 附錄 p.110).
- 51) 위와 같음.
- 52) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1『大正藏』卷55, p.1168下에 16卷 或 8卷이라 있다.
『東域傳燈目錄』 弘經錄 1 法華部『大正藏』卷55, p.1149中에는 8卷.
『增補諸宗章疏錄』 法相宗 經疏部(日本佛教全書 第1冊 p.76下)에도 8卷.
『祭良朝現在一切經疏目錄』2132 天平19年記(『東洋文庫論叢』 10卷 附錄 p.110)에는 10卷과 8卷.
- 53) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1『大正藏』卷55, p.1169上.
- 54) 위와 같음, p.1168下 8卷. 『祭良朝現在一切經疏目錄』2131 天平 19年記 (『東洋文庫論叢』 10卷 附錄 p.110)10卷.
- 55) 『注進法相宗章疏』, 『大正藏』55, p.1141下. 3卷 『東域傳燈目錄』 講論錄3, 『大正藏』55卷 p.1156中 2卷. 『祭良朝現在一切經疏目錄』2550 寶字 7年記 (『東洋文庫論叢』 10卷 附錄 p.131). 現在 「大日本續藏經」第95 第1冊에 上卷 1冊이 收錄되어 있다.
- 56) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1, 『大正藏』卷55, p.1169上.
- 57) 『東域傳燈目錄』弘經錄 1 法華部『大正藏』 卷55, p.1149中 2本이 보인다. 『祭良朝現在一切經疏目錄』2133 天平 20年記·2134 勝寶 4年記, 『東洋文庫論叢』 10卷 附錄 p.101.
- 58) 『東域傳燈目錄』弘經錄 1 法華部, 『大正藏』卷55, p.1150上.
- 59) 『新編諸宗教藏總錄』 卷第1, 『大正藏』卷55, p.1168下.
- 60) 위와 같음.

이상의 著書중에서 元曉의 『法華經宗要』와 義寂의 『法華經論述記』上卷만이 現存한다. 여기에서 주목되는 점은 『법화경』 관련 저술을 남긴 이들이 대부분 유식 승려라는 점이고, 저술 시기가 7세기 중후반~8세기 중반으로 집약된다는 점이다.⁶¹⁾ 즉 원효를 제외한 順憬, 玄一, 義寂, 憬興, 道倫(遁倫), 太賢 모두 유식 승려이며, 저술의 상한은 元曉(617~686)의 것이고 하한은 太賢(8세기 중엽)의 것이다. 그런데 이와 같이 많은 유식 승려들이 『법화경』 관련 저술을 남긴 까닭은 무엇일까.

義寂, 憬興과 같은 이 시대의 승려들은 사회와의 적극적 교감을 통해서 교학으로서의 불교가 아닌 민간과의 교감활동을 통해서 민초들의 적극적 신앙에 대한 도움을 주려고 노력하였다. 이 교화적 측면에서 『법화경』에 대한 이해를 궁구하였을 것으로 보인다. 그래서 교화설법에 『법화경』을 이용하기도 하고, 『법화경』에 의거한 佛事を 장려하였을 것이다. 따라서 이러한 유식 승려들의 민간 교화적인 활동에 의해 신라인들의 법화신앙이 고취되었으리라고 본다. 다른 한편으로는 이렇게 많은 전적이 있다는 것은 그 자체로 법화신앙이 활발하게 전개되었음을 입증한다.

그러면 현존하는 『법화경』 관련 자료와 『삼국유사』, 『고승전』, 『홍찬법화전』, 『법화전기』, 『법화경집합기』, 『법화영험전』 등의 문헌을 통하여 법화신앙을 살펴보고자 한다.

(1) 朗智의 法華經讀誦

낭지는 신라가 통일전쟁을 수행하던 무렵에도 생존하여 있었다. 그는 『三國遺事』에 나타나는 최초의 法華信行家이다. 『三國遺事』에서 朗智法師에 관한 부분을 살펴보자.

일찍이 梁州阿曲縣의 靈鷲山에는 한 異僧이 庵子에서 살았는데, 鄉邑이 어디인지 알 수가 없었고 그 또한 氏名을 말하지 않았다. 그는 항상 『法華經』을 講誦하였으며 이로 인해

61) 박광연, 「統一新羅 『法華經』의 流布와 그 특징」, 『천태학연구』 제 13집, 2010. p.492.

서神通力도 있었다. 龍朔年(661~663)初에 智通이라는 沙彌가 그 곳으로 찾아왔다. 伊亮公의 家奴였다가 7세때에 출가한 沙彌智通은 어느 날 “영취산으로 가서 朗智의 제자가 되어라”라고 알려주는 까마귀의 소리를 듣고 그 산으로 찾아 가다가 洞中の 나무 밑에서 쉬고 있는데 갑자기 異人이 나타나서, “나는 普賢大士인데 너에게 戒品을 줄려고 왔다”라고 하면서 戒를 주고는 어디론지 사라져 버렸다. 智通은 정신이 맑아지고 마음이 활짝 열려 智證이 頓圓하였으며, 또 앞으로 가다가 길에서 한 스님을 만나 朗智法師가 어디 있는가를 물으니 그 스님은 왜 朗智를 찾느냐고 반문하였으므로 智通은 여기까지 찾아오게 된 이야기를 하였다. 그러자 그는 웃으면서, “내가 朗智인데 지금 이 앞에서 한 聖兒가 스님의 제자가 되기 위해 오고 있으니 出迎하라는 까마귀의 알림을 듣고 마중을 나왔다”하고는 智通의 손을 잡고 감탄하면서 “신령스런 까마귀가 너의 오는 것을 알려주었고 나는 너를 마중하였으니 이는 상서로운 일인데 모두가 山神靈의 陰助일 것이다”라고 하였다.(중략) “이 곳에 계신지가 얼마나 됩니까?”라고 묻는 智通에게, 朗智는 “法興王 丁未년에 처음 이곳으로 왔는데 지금 얼마나 지났는지 알 수가 없다.”라고 하였다는 것이다.⁶²⁾

智通이 朗智를 만난 해는 文武王 卽位元年 辛酉年(661)이므로 法興王 14年 丁未年 (527)으로부터 꼭 135년째가 되는 해이다.

智通은 義湘門下 十大德의 한 사람이다. 元曉 역시 그를 찾아와 예경을 다하였다 고 한다. 원효에게 初章觀文과 安身事心論을 짓게 하였으므로 원효는 그것을 지어 그에게 바쳤다. 智通과 元曉 같은 당대의 고승들이 찾아가 그를 스승으로 예경한 것을 보더라도 낭지의 道가 매우 높았음을 알 수가 있다. 그는 평생 『법화경』을 독송하며 수행한 결과 신이한 행적을 보이고 있다. 신통력으로 자주 구름을 타고 중국 淸涼山으로 가서 그곳에서 진행되는 법회를 聽講하고는 돌아오곤 하였다는 것인데, 그곳 僧侶들은 그를 이웃 절에 있는 沙門으로 알 뿐 어디에 사는지도 몰랐으나, 朗智가 꺾어 가져간 赫木을 보고 비로소 新羅僧임을 알게 되었다는 것이다. 그로부터 그가 살던 庵子를 赫木庵이라고 이름했다는 것인데, 이 赫木은 印度의 영취산과 海東의 영취산에만 있는 나무이며 그 두 山은 모두 第十法雲地菩薩의 所居處라는 것이다. 또 靈鷲寺記에 의하면 朗智가 일찍이 赫木庵趾는 迦葉佛 때의 寺基였다고 하였

62) 『三國遺事』卷5 避隱 8, 朗智乘雲 普賢樹.

으며 그 땅에서 燈缸을 파내었다는 것이다. 元聖王 代에 大德 緣會가 이 山中에 와서 살면서 朗智法師의 전기를 撰하므로써 세상에 알려졌다고 한다.⁶³⁾

이 朗智의 傳記를 통하여 우리는 신라에 불교가 공인한 法興王14년(527)에 영취산으로 들어가 文武王(661~681)에 이르기까지 그곳(赫木庵)에 살면서 神異行을 보였던 朗智法師가 法華常講의 聖者였음을 알 수가 있다.⁶⁴⁾혁목이 인도의 영취산을 상징하는 나무이고 그 나무가 신라 영취산으로 이어져 있다는 것은 해동 영취산이 법화성지임을 공인하는 성격을 가지는 것이며 신라인의 창의적 법화신앙관과 토착화된 신앙의 면모를 살필 수 있다. 그 시발점이 낭지에게 있다는 점은 특기할 사항이며 그의 이전에도 무명의 법화신앙가들이 없는 바는 아니겠지만 기록상 그는 고승대덕들이 존경하는 공식적인 법화신행가임에 틀림없으며 그런 의미에서 낭지야말로 명실상부한 해동신라 법화신행가문의 초조라 부를 수 있다.

(2) 緣光의 法華妙觀修行

緣光의 法華信仰에 대하여 『弘贊法華傳』권3 新羅國譯緣光傳을 살펴보자

緣光은 新羅貴族出身으로 出家하여 隋의 仁壽年間に 중국으로 가서 마치 그 때 天台 智者大師(538~597)가 法華妙典을 弘布하고 있었으므로 그 門下로 들어갔다. 거기서 朝夕으로 修學하기 數年에 豁然히 大悟하였다.⁶⁵⁾

智者大師는 그의 證悟를 認可하고 곧 그로 하여금 法華經을 講하게 하니 當代의 名德 學僧들이 모두 그의 講說에 感伏하였으며, 그 후 그는 天台別院에서 妙觀을 더욱 닦았다.

63) 『三國遺事』卷5 避隱 8, 朗智乘雲 普賢樹.

64) 金煥泰 『法華信仰의 傳來와 그 展開』 『한국불교학』 3집, 1977, p.25~27.

65) 『弘贊法華傳』卷3 新羅國譯緣光傳 『大正藏』卷51 p.20上. 『法華傳記』권3 隋新羅緣光條, 『大正藏』51, p.61下. 『法華靈驗傳』上, 海神講聞 條 (33張 前後). 釋緣光 新羅人也 其先 韓之後也 按梁員職圖云 其新羅國 魏曰斯盧 宋曰新羅 本東夷辰韓之國矣 光世家名族 宿敦清信 早遇良緣 幻歸縑服 精修念慧 識量過人 經目必記 遊心必悟 但以生居邊壤 正教未融 以隋仁壽年間 來至吳 會正達智者 敷弘妙典 先伏膺朝夕 行解雙密 數年之中 欻然大悟

하루는 홀연히 여러 사람이 나타나서 ‘天帝께서 講經(法華講說)을 청합니다.’라고 하므로 그는 깨어났으나 그동안 그의 顏色은 평상시와 조금도 다름이 없었다는 것이다. 그의 精神이 天上으로 가서 天帝를 위해 講經하는 동안에 그 肉身이 氣絶하여 있었던 것이다.⁶⁶⁾

緣光은 智者大師의 인가를 받고 大悟하여 고국으로 돌아오게 된다. 다시 고국으로 돌아오는 과정은 다음과 같다.

그와 같이 『法華經』의 持誦과 修觀을 모두 성취한 緣光은 故國으로 돌아오게 되었다. 數 10인과 함께 배를 타고 바다 가운데에 이르자 갑자기 배가 앞으로 나아가지를 못하게 되었는데 그 때 어떤 사람 하나가 말을 타고 물결을 헤치며 배 곁으로 다가와서는 “海神이 스님을 宮中으로 잠시 청하여 講說하여 주십사는 것이요.”라고 緣光에게 말하였으므로, 그는 일행과 함께 海神의 宮中으로 가서 『法華經』을 講說하였다. 그리하여 海神으로부터 珍寶를 크게 시주받고는 다시 배를 타고 고국으로 돌아왔으며, 고향에 돌아온 그는 언제나 『法華經』을 講說하여 크게 弘通하였다. 그는 어릴 적부터 매일 『法華經』 한 편씩 持誦하는 것을 日課로 삼아 목숨이 다할 때까지 한번도 거른 일이 없었다는 것이다. 그가 80歲에 입적하자 火葬을 하였는데 오직 그 혀(舌)가 타지 않고 남았으므로, 온 나라 사람들이 그 소문을 듣고 모두 희한한 일이라고 감탄하였다. 緣光에게는 두 누이가 있었는데 그들이 일찍부터 三寶에 귀의한 淸信女였으므로 그 혀를 거두어 供養하였다. 그런데 그 혀가 자주 『法華經』讀誦하는 소리를 내었고, 그 누이들이 모르는 글자가 있어서 물어보면 모두 일깨워 주었다고 한다.⁶⁷⁾

66) 『弘贊法華傳』卷3 新羅國譯緣光傳 『大正藏』卷51, p.20中. 『法華傳記』권3 隋新羅緣光條, 『大正藏』51, p.61下. 『法華靈驗傳』上, 海神講聞條 (33張 前後). 智者即令就講妙法華經 俊郎之徒 莫不神伏 後於天台別院 增修妙觀 忽見數人 云天帝請講 光默而許之 於是 奄然 氣絶 經于旬日 顏色如常 還歸本識.

67) 위와 같음, p.20上-中. 『法華傳記』권3 隋新羅緣光條, 『大正藏』卷51, p.61下. 『法華靈驗傳』上, 海神講聞條 (33張 前後). 既而器業成就 將歸舊國 與數十人同乘大舶 至海中 船忽不行 見一人乘馬凌波來 至船首云 海神請師暫到宮中講說 光曰 貧道此身 誓當利物 船及餘伴 未委如何 彼云 人並同行 船亦勿慮 於是 舉眾同下 行數步 但見通衢平直 香花遍道 海神將百侍從 迎入宮中 珠璧焜煌 映奪心目 因為講法花經一遍 大施珍寶 還送上船 光達至本鄉 每弘茲典 法門大啟 實有功焉 加以自少誦持 日餘一遍 迄於報盡 此業無虧 年垂八十 終於所住 闍維既畢 體舌獨存 一國見聞 咸歎希有 光有妹二人 早懷淸信 收之供養 數聞體舌自誦法花 妹有不識法花字處 問之皆道.

緣光은 中國으로 건너가 隋나라 天台智者大師의 門下에서 『法華經』을 修學하고 大悟하였다고 기록은 전한다. 그때부터 『법화경』을 講學하였으며 도가 높아 天帝와 龍神에게도 감응되어 講說을 하였다는 것이다. 육지와 하늘 바다에 두루 그의 감화가 미쳤음을 보여주는 신이한 전설이라 하겠다. 歸國하여서는 法華妙典을 널리 펼쳤고 후일 死後에 火葬하였으나 허가 타지 않고 『法華經』을 誦經하고 또 누이들의 質問에 응답했다는 것이다. 연광이 평생 『법화경』을 공부하고 수행한 도력이 생전에도 사후에도 이와 같으므로 실로 그는 위대한 法華行者 였다고 할 수가 있다. 그의 전기는 『홍찬법화전』과 『법화전기』에 실려있다.⁶⁸⁾

위의 사례를 검토하면 『법화경』의 사상에 대한 연구는 아직 보이지 않고 있다. 이 사실은 법화사상에 앞서 법화신앙, 특히 『법화경』독송에 의한 수행이 선행하였음을 알 수 있다. 굳이 시대를 구분하자면 남지와 연광은 신라의 통일전쟁 직전에 법화신행으로 인해 위대한 경지에 도달한 수행가들이다. 남지는 원효와도 만나게 되므로 통일신라시대로 접어드는 시기에까지 생존하여 활동하였다. 이 두 사람을 삼국시대의 신라에 해당하는 것으로 보면, 원효 이후의 신행가들은 통일신라시대의 인물로 볼 수 있다.

4. 統一新羅時代의 法華信仰

1) 文獻에서 본 法華信仰

(1) 元曉의 法華敎學과 信行

新羅時代와 韓國佛敎에 있어서 海東菩薩, 海東宗主로 모시는 元曉(617~686)에 대하여 살펴보자. 천태종을 개창한 고려의 의천은 그를 해동 천태종의 초조로 보고 있

68) 원각불교사상연구원편, 위의 책, pp48-49. 참조.

다.

원효는 대·소승을 초월하고, 통불교운동을 제창하여 和靜思想을 실천하신 분으로 俗姓은 薛, 兒名은 誓幢·新幢이다. 法名은 스스로 元曉라고 지었는데, 이는 불교를 새로 빛나게 한다는 뜻이며 당시 사람들은 ‘새벽[始旦]’이라는 뜻의 우리말로 불렀다고 전해진다. 617년(진평왕 39년) 押梁郡 佛地村(지금의 경상북도 경산시 자인면) 북쪽 栗谷에서 태어났으며, 조부는 仍皮公(赤大公이라고도 함)이고, 아버지는 신라 17관등 가운데 11위 柰麻의 지위에 있던 談捺이다. 薛聰을 낳은 뒤에 스스로 小姓居士·卜性居士라고 칭하기도 했으며, 고려 숙종 때(1101년)에는 大聖和靜國師라는 諡號를 받았다. 한국 불교 사상의 발달에 크게 기여한 그는 한국의 불교사상가 가운데 최고의 인물로 海東菩薩, 海東宗主라고도 불린다.

그는 聰慧가 뛰어나서 스승을 모시지 않고 혼자의 힘으로 배워갔다. 義湘(625~702)과 함께 당나라로 가서 유학하다가 썩은 물을 마신 것을 인연으로 해서 道를 깨달았다. 그로 인해 당나라에 留學가는 것을 그만두었다. 또한 그는 요석공주⁶⁹⁾와 결혼하여 설총을 낳고, 파계한 이후 그 뒤로는 小姓居士라 하고 여러 곳을 돌아다니면서 노래하고 춤추며 無碍歌를 퍼뜨려 일반 민초들도 다 아미타불이라는 염불을 할 수 있을 만큼 교화하였다. 이러한 대중교화 뿐만 아니라 수많은 저술을 남겼다.

그는 당대에 한역되어 전래되었던 경전의 모든 부분에 대해서 주석서를 남겼을 정도로 폭넓은 분야에 걸쳐서 연구하였으며, 그래서 한국불교의 특징이라 할 수 있는 通佛敎的 전통의 가장 큰 공헌자라고 할 수 있다. 즉 그는 저서에 남긴 해박한 철학적 성찰을 통해 불교 전반에 걸쳐서 각각 첨예하게 대립하던 사상마저도 하나로 회통시켰던 것이다. 이처럼 원효는 어느 한 宗派에 편향되어 있지 않은 포괄성이 그의 사상의 전반에 흐르는 특징이다.

69) 一然撰, 『三國遺事』卷第四, 『大正藏』卷49, p.6中. 時瑤石宮<今學院是也>有寡公主 勅宮吏覓<曉>引入.

원효의 사상은 주로 一心, 和諍과 華嚴, 如來藏 등의 다양한 논거로 연구되어 왔고, 특히 『大乘起信論』에 관한 論·疏에서 그와 같은 모든 사상의 총합을 이룩하였다고 볼 수 있다. 원효의 많은 저술 가운데 현존하고 있는 것 중 天台法華思想과 관련 있는 것이 바로 『法華宗要』이다. 그의 스승에 관한 기록은 거의 없는데, 오직 朗智法師을 존경한 것으로 되어 있다. 朗智法師는 『法華經』講論者였으므로 원효도 『法華經』을 그에게서 학습하였을 것으로 짐작된다.⁷⁰⁾고 말하고 있다. 원효는 朗智의 강의를 듣지 않았다고 하더라도, 그러한 시대에 원효가 『法華宗要』를 저술한 것을 보면 이러한 학술적인 조건을 갖추어 있을 것으로 생각된다.

원효의 『法華宗要』를 통해 그의 『法華經』관에 대하여 간단히 요약하기는 어렵지만 대략 살펴보면 다음과 같다.⁷¹⁾

그의 『법화중요』는 『法華經』의 대의를 개론화한 것이다. 내용분류는 6문으로 나누는데 첫째는 大意, 즉 要旨를 밝히고, 둘째는 『法華經』의 宗을 밝히며, 셋째는 詮用, 즉 『法華經』의 用을 밝힌다. 넷째는 『法華經』의 題名을 풀이하고, 다섯째는 教攝, 즉 교판에 관해 설명한다. 여섯째는 文義를 서술하고 있다.

이상의 분류법은 천태의 五重玄義와 유사하다. 천태는 『法華玄義』10권을 通釋과 別釋으로 나누고, 통석은 七番共解라고 하고 별석에서 오중현이라 하여 상세한 해석을 하고 있다. 五重이란 釋名, 辨體, 明宗, 論用, 判教를 말하는데, 이 해석방법은 지의의 독자적 분류방법이라 할 수가 있다.⁷²⁾ 오중현의는 경의 제목을 해석하는 釋名에 중점을 두고 『妙法蓮華經』이라는 제목을 해석하고 있다. 이에 비해 원효의 『法華宗要』는 이름 그대로 要約書이므로, 형식은 천태의 오중현의와 유사하나 내용에 있어서는 독자적인 데가 있다.

이제 원효의 『法華宗要』에 나타난 사상을 살펴보기로 하자.

70) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대출판부, 2007, p.278.

71) 이영자, 「원효의 법화경이해」, 제5회 국제학술회의(세계한국학대회)논문집Ⅱ, 한국정신문화연구원, 1988, pp.518~540. (이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대출판부, 2007, pp.278~280에서 재인용).

72) 이영자, 『천태불교학』, 불지사, 2001, p.248.

첫째, 방편과 진실은 둘도 아니고 다르지도 않다. 방편이란 범어 Upāya의 역어로 서 접근, 수단, 방법, 방책의 뜻이다. 그리고 어떤 목적을 향해 가까이 도달한다는 의미이다. 이 때 목적은 깨달음, 해탈 등 구극의 경지가 된다. 부처님께서 이 세상에 출현하신 본뜻은 會三乘(성문·연각·보살)의 方便을 열어 歸一乘 나타내는데 있으나, 이 三乘方便은 一乘眞實과 다르지 않고 法性實際가 세간과 출세간의 차별이 없다고 한다.

둘째, 『法華經』의 근본사상은 一乘實相이다. 一乘實相이란 실천주체로서의 一佛乘人(能乘人)과 그 一佛乘人에게 실현되는 法인 所乘法으로 나눌 수 있다. 이 때 能乘人⁷³⁾은 사람만이 아닌 모든 중생을 포괄한다. 모든 중생이 佛性이 있으므로 성불하기 때문에 그것을 一佛乘人이라 표현한다. 無性有情, 즉 생명이 있거나 없는 모든 것도 모든 중생에 포함한다.⁷⁴⁾

다음은 원효의 所乘法 四一, 즉 네 가지 一乘으로 분류한다. 四一이란 첫째 一乘理로서 一乘의 理致 一法界, 法身, 如來藏이라고 하며 三乘에 차별되는 성품이 없는데 삼승의 법을 말하는 이유는 지위의 차별일 뿐 乘의 차별이 아니다. 또 사람의 차별을 말할 뿐 乘의 차별을 말한 게 아니다. 부처님이 삼승을 말씀한 이유는 적은 공덕을 보이고, 많은 공덕을 아는 것이지 불법에는 乘의 차별은 없다. 왜냐하면 법계의 법에는 차별이 없기 때문이다.⁷⁵⁾

둘째는 一乘敎로서 모든 부처님의 가르침은 모든 중생을 一切智에 이르도록 함이

73) 能乘人이란 타고 가는 사람인데 一乘人, 一佛乘人이라한다. 원효는 사람(人)이라고 분명히 했지만, 실은 聲聞·緣覺·菩薩의 三種敎를 행하는 사람과 또 성문 중에서도 四種聲聞(決定聲聞, 增上慢聲聞, 退菩提心聲聞, 應化聲聞)그리고 삼계의 사생을 다 포함한다. 여기서 인간이란 사람의 형상만이 아니라 고뇌의 과정속에 있는 동안 여러 가지 형상으로 변화해 나타나는 중생을 의미한다. 원효는 이 분류에 초점을 두고 있는 것이 아니고 一切의 생물이나, 수행상의 높은 경지에 있는 이나 평등하게 一佛乘人임을 강조하기 위함인 것이다. 그 이유는 업에 의한 차별이 있으나, 모든 불성이 있기 때문에 궁극적으로는 불타의 자리를 이을 수 있고, 나아가서는 無性有情마저도 다 성불할 수 있기 때문에 一佛乘人이라 한다.

74) 이영자, 『천태불교학』, 불지사, 2001, p.249.

75) 『韓國佛敎全書』, 1-488·中-下.

다. 이것은 모든 부처님께서 깨달음을 이룬 成道에서 涅槃까지로서 그동안 말씀하신 一切言教가, 모든 사람을 一切智에 이르게 하기 위한 것이기 때문에 일승으로의 가르침이라고 한다.⁷⁶⁾

셋째는 一乘人으로서 모든 중생의 본래적 불성인 性因과 善行에 의한 불성인 作因으로 나눈다. 원효는 性因이라고 하는 것은 일체중생의 本有佛性이 三身인 法身과 報身과 應身の 과가 되기 때문이라 하며 ‘一切衆生 實有佛性’이란 바로 성인을 가르킨다. 그러나 『涅槃經』의 경증을 제시하지 않고 『法華經』「常不敬菩薩品」의 “나는 그대를 알아보지 않습니다. 그대들은 모두 다 부처가 될 것입니다(我不輕汝汝等皆當作佛)”에 의거하고 있는 것은, 이 『法華經』을 근본적으로 眞實義를 나타낸 경으로 보고 있음을 알 수 있다.

넷째는 一乘果로서 佛身에 대한 해석이다. 佛身論은 一乘果로서 本有果와 始起果로 나누어 설명한다. 本有와 始起라는 말은 生得 과 作得, 本覺과 始覺의 뜻으로 이해 할 수 있다. 원효는 독자적으로 本有果와 始起果로서 佛身을 佛菩提로 이해하고 있다. 本有果는 法佛菩提, 始起果는 報佛菩提, 應化菩提라고 이름한다. 始起果 의 報佛菩提는, 十地行이라는 因行에 의한 과보로 나타났으므로 구체적인 佛身이다. 그러나 이 報佛은 因行을 가진 때문에 시작이 있고 부처의 과보를 받은 후에는 영원성이 있다. 그래서 報佛은 시작도 있고 끝도 있다고 한다.

이상에서 나타난 『法華宗要』에서 나타난 원효의 법화사상을 알아보았다. 『法華經』에서 나타난 중심사상은 방편과 진실이다. 방편이란 방법·수단이라 하며 깨달음의 목적을 향해 가까이 간다라고 이해한다. 또한 부처님이 중생을 구제하는 것이라 이해할 수 있다. 원효는 부처님 가르침에 차별이 있었음은 방편일 뿐 모두가 진실을 나타내려는 것으로 목적을 삼았다. 진실이란 모든 중생에게 불성이 갖추어져 있고 (一切衆生悉皆佛性) 모든 중생들은 반드시 성불한다는 가르침을 그 시대 사람들인 신라 사람들에게 일깨워 주었으며 오늘날에도 이러한 가르침이 전해져 오고 있다는

76) 『韓國佛教全書』,1-488·下.

것이다.

원효가 말하는 『法華經』의 一乘은 ‘모든 중생이 성불할 수 있다’는 아주 단순한 진리일 수 있다. 하지만 그 논증 과정에서 ‘일체 중생에게 불성이 있고, 불성이 있기에 선근이 있고, 선근이 있기에 常住果를 받고, 미래의 부처[當果]가 다시 선근을 낳게 도와주고 敎化한다’고 자세히 말하여 현재를 살아가는 사람들이 부처가 될 수 있는 까닭을 다각도로 보여주었다.

원효의 『法華經』 이해에서 가장 주목되는 부분은 ‘一乘과의 교화’에 대한 설명이다. 원효는 일승과의 중생을 깨달음으로 이끈다고 말하면서 그 스스로도 의문이 제기될 수 있다고 여겼던 것 같다. 때문에 “一乘理, 一乘敎, 一乘人이 함께 중생을 이끌고서 一切智에 도달한다는 이 일은 가능한 것 같지만 일승과는 이미 구경의 자리에 도달하였는데 어찌하여 다른 셋과 함께 중생을 이끈다고 하는가”라는 질문을 스스로 던지고 여러 경전을 통해 증명하고자 노력하였던 것이다. 그러면 원효는 일승의 실상을 어떻게 보고 있는지 살펴보자.

법화경의 근본 뜻은 넓고 깊은 일승의 실상이다. 이것은 큰 틀을 말한 것이다. 이것을 다시 나누면 일승의 실상은 둘로 나뉜다. 일승의 실상을 자각하는 주체와 일승의 실상을 전하는 교법이다.⁷⁷⁾

즉 이 『法華經』의 宗은 일승의 실상인데, 이를 둘로 구분하면 일승의 사람과 일승의 법이라는 것이다. 즉 원효는 일승의 실상을 밝히기 위해서 일승의 사람과 법으로 구분하여 접근한다. 그리고 일승의 법은 理·敎·因·果로 더 나눌 수 있는데, 일승의 사람은 일승의 법 그 중에 하나인 일승의 理에 포함된다. 그러므로 원효는 일승을 사람과 법으로 크게 두 가지로 나누지만, 그것도 이·교·인·과의 개념을 벗어나지 않는다.⁷⁸⁾라고 한다.

77) 『法華宗要』, 『大正藏』卷34, p.871上. 此經正以廣大甚深一乘實相為所詮宗 總說雖然 於中分別者 一乘實相略說有二 謂能乘人及所乘法.

78) 이병욱, 「원효 법화중요의 교리체계 연구」, 『한국불교학』, 1983, p.210.

이상과 같은 원효의 『法華經』관은 남북조시대 불교학자들과 같이 해석하고 있으나 천태의 해석을 그대로 답습하지 않고 있다. 오히려 어려운 『法華經』 사상을 일목요연하게 이해시키고 있는 점에서 『法華宗要』는 특이하다고 본다.⁷⁹⁾

원효가 영축산으로 낭지를 찾아가는 사실은 기록에 나온다. 원효가 단지 예경의 목적으로 낭지를 찾아가지는 않았을 것이다. 이 사실은 낭지가 원효에게 법화신행관에 대하여 글을 쓰게 한 점으로 보아도 알 수 있다. 135년 이상이나 수행한 낭지의 법화신앙관은 원효의 법화관계 저술에 어떠한 형태로든 그 내용이 반영되었을 것이다. 원효는 낭지, 대안, 사동 등의 제자의 수행가들을 스승으로 삼고 공부하여 수많은 위대한 저술을 남긴 것이다. 그리고 문헌저술에 그치지 않고 법화신행을 실천하는 선배의 길을 따라 나선다. 부처님의 가르침에 차별이 있다는 것은 지극히 방편일 뿐 그 차별의 방법을 통한 부처님의 가르침의 진실한 法華信仰 제대로 나타내고자 하는 근본적인 목적이 있는 것이고, 그 진실이란 중생의 원래부터 갖추고 있는 불성으로 반드시 모든 중생은 성불한다는 가르침을 널리 공포하였다. 원효는 환속하여 요석공주와 혼인을 하여 설총을 낳았다. 그는 스스로 소성거사라 하면서, 저자거리에서 무애가를 부르고 무애행을 실천하였다. 또한 동서지간이 된 김유신의 막사에서 군사참모의 역할을 수행하기도 하였다. 그 무애행의 기반은 무엇이냐. 무애행은 장애없이 자유로운 보살의 자비행인 바 이것은 삼귀회일하는 법화사상을 몸소 실천하는 신행인 것이다. 원효의 『法華宗要』는 법화신앙이 앞섰던 삼국시대를 계승하여 신앙을 뒷받침하는 법화사상을 밝히고 정리한 것이어서 이것을 기점으로 신라의 법화신앙기를 2분하여 전반기와 후반기로 가를 수 있겠다. 즉 신라법화신앙의 전반기는 삼국시대의 신라이며, 후반기는 통일신라시대이다. 전반기는 법화신앙의 착근 및 위로부터의 보급기이며, 후반기는 성장기 및 토착화되는 시기이다. 전반기가 승려중심의 법화신앙이 주가 되었다면, 후반기는 민중들의 법화신앙이 보편화되는 시기이다. 원효는

79) 이기영, 「법화중요에 나타난 원효의 법화경관」, 『한국천태사상연구』, 동국대불교문화연구소, 1983, p.41.

수입한 법화신앙을 사상적으로 발전시키고 체계화하여 장차 법화신앙의 신라화를 초래하는 선구적 기수가 되었다. 원효로 인해 신앙의 수준과 차원은 사상의 뒷받침으로 더욱 높아져 고급화되는 한편, 요약정리된 법화사상이 다시 쉽게 신앙화되면서 저변을 넓히고 아래의 민중속으로 퍼져 나갔던 것이다. 신라의 법화신앙은 독특한 가람 양식 등에도 크게 반영되었다. 정리하면, 원효는 후반기를 선도한 사상가이자 신행가였다. 동시에 신라전체를 통틀어 사상과 신앙 양면을 발전시킨 공로가 가장 큰 인물이며 신라법화신앙의 중추이다. 그의 생전의 발자취는 신라의 방방곡곡에 미쳤고 지금도 어느 곳이든 사찰이나 지명에 그의 이름이 남아 있을 정도로 그의 신행과 불사도 대단한 것이었다.

(2) 義寂의 法華靈驗信仰

義寂은 많은 저술을 남겼음에도 불구하고 그의 생애에 대해서는 거의 알려져 있지 않다. 여러 자료를 검토해 보면 그는 武烈王代에서 成德王代(600년대 중기에서 700년대 초기) 인물이었다. 그는 佛敎의 全 思想에 걸쳐 25部 70餘 권의 다양한 저술을 남김으로써 당대 高僧의 면목을 그대로 보여주고 있지만, 남아 있는 저술은 겨우 몇 부 정도에 불과하다. 이러한 시점에서 逸失된 것으로 알려졌던 『法華經驗記』가 『法華經集驗記』로 日本에 전해왔다는 것이다. 본고는 이 새로 발견된 『法華經集驗記』 필사본을 중심으로 義寂의 法華信仰과 靈驗傳 내용을 고찰하고자 하는 것이다.

義寂은 義湘의 10대 제자 중 한 사람이다. 중국에 유학하여 唯識을 공부했으며, 慈恩·西明 등과 함께 유식론을 주석했다. 그가 지은 『無量壽經述義記』의 사상은 善導의 『往生禮讚』이나 懷感의 『郡疑論』의 영향을 크게 받아 ‘本願의 念佛’, ‘口稱의 念佛’을 강조하고 있는 것이 특색이다. 의적의 정토교는 일본 헤이안 시대[平安時代]의 정토교에 큰 영향을 주었다. 의적의 저서로는 『大涅槃經綱目』·『大般若經幽贊』·『大涅槃經義記』·『大涅槃經云何偈』·『法華經料簡』·『法華經靈驗記』·『成唯識論未

詳決』·『大無量壽經疏』·『觀無量壽經綱要』·『法華經總目』·『百法論注』·『金剛般若經贊』·『馬鳴生論疏』·『無量壽經述義記』 등이 있다. 현재까지 전해지는 것으로는 『梵網經菩薩戒本疏』가 있고, 『無量壽經述義記』는 복원되어 있다.

義寂의 『法華經靈驗記』는 逸失되어 그 내용을 알 수 없었으나, 일본에서 『法華經集驗記』라는 제목으로 필사되어 전해져 온 것으로 밝혀졌다. 이 필사본은 상하 2권으로 되어있어, 의적의 저술이 3권인 것과는 차이가 있다. 만일 의적의 『法華經靈驗記』3권 중의 일부를 필사한 것이 분명하다면, 이것은 우리나라 最古의 법화관련 영험전이 된다고 할 것이다.

의적의 『法華經集驗記』는 諷誦·轉讀·書寫·聽聞의 네 단락으로 되어있고, 『홍찬법화전』은 圖像·翻譯·講解·修觀·遺身·誦持·轉讀·書寫의 8단락으로 나뉘어져 있다. 僧祥의 『法華傳記』의 경우도, 講解感應·諷誦勝利·轉讀滅罪·書寫求苦·聽聞利益·依正供養으로 나뉘어 서술되고 있다. 즉, 가장 일찍 성립한 『集驗記』의 ‘諷誦·轉讀·書寫·聽聞’이라는 기본적인 구성이 다른 두 저술에서도 계승 발전되고 있는 것을 볼 수 있다. 『法華經玄應錄』의 경우는 독특하게 비구[高僧]·비구니[高尼]·우바새[信男]·우바이[信女]라는 4부대중의 네 단락으로 나누어 기술되어 있다.⁸⁰⁾

義寂의 법화신앙의 일단으로 보이는 것이 『法華經靈驗記』인데, 이는 『法華經』 수행으로 얻은 法華靈驗 중 당대까지 유행하는 法華信仰上에서 중요한 것을 모은 저술이므로 당시의 법화신앙을 고찰할 수 있는 자료이다.⁸¹⁾ 義寂이 法華信仰을 보급하려는 목적으로 신앙의 영험만을 별도로 모아 영험기를 저술한 데 큰 의의가 있지만 그 내용면에서 중국의 영험기가 대다수이고 신라 자체에서 발생한 영험기는 거의 없어서 아쉽다. 이 사실은 아직도 법화신앙이 민중 속으로 보급되는 과정에 있어서 사례

80) 『法華經玄應錄』에는 古聖(佛菩薩)의 영험담 7가지를 비롯하여, 高僧에 관한 내용이 173가지, 高尼가 13가지, 信男이 32가지, 信女가 14가지로 총 239건의 영험담이 수록되어 있다.

81) 이기운, 『新羅義寂의 法華經集驗記 研究』, 동국대학교출판부, 2003, p.8.

를 수집하기에는 어쩌면 시기가 일렀던 것으로 보인다. 민중의 범화신앙이 어느 빈도 이상의 영험을 낳기에는 시간적으로 일정한 시간 경과를 요구한다. 의적 이전에 적어도 두 세대 이상이 흘러야 할 것이고 통신이 발달하지 않았던 시대에 소문을 듣고 그 사례를 확인하고 수집하는 데 다시 시간이 걸리는 문제이다.

『法華經』信仰은 受持·讀誦·書寫·講述의 형태로 나타나고, 그 영험은 신앙형태에 따라 病苦치료, 厄亂구원, 중생들의 神異한 감응, 天神의 감응, 聖賢의 감응, 자신의 神通力, 그리고 菩提 成就까지 다양하게 구현되고 있다. 신앙의 결과 나타난 神異한 일이나 체험기를 모아 놓은 것이 靈驗記(談)의 내용인 것이다.

『法華靈驗傳』의 편찬 의도가 후세 사람들에게 권하여 발심하게 하는데 있다⁸²⁾고 하여, 『法華經』을 연구하고 신앙하면서 靈驗의 사실들을 하나하나 모아 엮음으로서, 이를 후학들이 보고서 그 감응을 알게 하여 올바른 『法華經』의 종지를 알도록 하겠다는 의지의 표현인 것이다. 義寂 또한 法華學者이고 法華信仰者였으므로 새로 발견된 『法華經集驗記』 下권 別序에서, 法王이 중생을 이롭게 하려고 靈山에 妙法을 연 후, 모진 고난을 겪으면서 서역에 가서 묘법을 물어 왔고, 드디어 鳩摩羅什이 經을 전역함으로써 중생들이 大乘과 妙法에 歸依 廻向할 수 있게 되었다고 그 공덕을 찬탄하였다. 義寂은 經의 四句 내지 한 글자라도 讀誦·書寫·聽聞하는 공덕은 헤아릴 수 없으며 이 經을 진실로 숭상하면 말할 수 없는 많은 복덕을 얻으므로 이제 이 『集驗記』를 엮는다고 밝히고 있다.

이 本은 ‘『法華經集驗記』’ 2권으로 되어 있어 기존의 『驗記』·『法華驗記』 3권이라고 하던 것⁸³⁾과 차이가 있다. 구성은 上·下 양 권, 諷誦·轉讀·書寫·聽聞의 네 편으로 되어 있으며, 上下권에 각각 序文이 있는데 특히 下卷에는 ‘并序沙門寂撰’이라고 義寂 찬술을 명기하고 있다. 筆寫本은 上卷 7紙 142행, 下卷 5紙 136행의 도합 12紙278행으로서, 序文부분과 몇 군데의 낙자를 제외하고는 비교적 잘 보관되어

82) 了圓撰, 『法華靈驗傳』『韓佛全』 6卷, p.544上.

83) “法華經驗記三卷 義寂” 『東域傳燈目錄』 『法華部』 『大正藏』 55, p.1150上.

있다. 序文을 살펴보면,

삼가 여러 곳에 전하는 靈驗을 가리고, 여러 곳에 기록된 秘藻를 모아서 두 권으로 만드니 나누면 네 편이 된다.⁸⁴⁾

라고 하여 여러 전적의 靈驗事實을 뽑아서 편찬했음을 밝히고 있다. 上卷에는 첫머리에는 總序가 있고, 이어 諷誦第一에 22편의 靈驗說話를 싣고 있으며, 下卷에는 다시 別序를 시작으로 轉讀第二에 3편 書寫第三에 9편, 聽聞第四에 5편, 합하여 39편을 수록하고 있다. 네 편 각각의 서두에는 각 편의 목록이 들어 있다.

이러한 각 편을 한 번 살펴보면,

첫째, 諷誦으로 입은 靈驗을 들고 있다.

『法華經集驗記』은 『法華經』을 독송하고 깊은 뜻을 읊어서 입은 영험 사례는 총 22편인데 이 중 岑文分 慕容文榮 高守節 釋明曜 蕭璟 仲珪의 6편이 빠진 16편이 소개되고 있다. 그 내용으로는 『法華經』의 미묘한 위신력과 공덕으로 맹수, 도적, 투옥의 危難 속에서 벗어나거나, 수행자가 神異를 보인 예, 또는 죽어서 혀가 썩지 않는 등의 靈異가 있다.

둘째는 轉讀의 靈驗을 들고 있는데 총 3편이 있다.

전체 『集驗記』 중에서 下卷에 속한다. 하권의 처음에는 別序가 있는데, 鳩摩羅什이 『法華經』을 번역한 이후 수지한 공덕과 그 영험이 많다고 밝히고 있다. 第二轉讀은 經을 독송한 공덕으로 죽어서 罪를 면하고 危難에서 벗어나며 병이 나은 이야기이다. 특히 梁나라때 沮渠蒙孫王이 治病의 영험을 보고 이후부터 「普門品」을 별권으로 만들어 유행시켰다는 사실도 들어 있다.

셋째는 청정히 書寫한 靈驗을 들 수 있다.

書寫第三의 내용들로서 經의 書寫 공덕으로 생긴 神異들을 모았다. 총 9편 중 姚

84) “忝撰諸傳之靈驗 僅抽衆記之秘藻 集成兩() 分爲四篇” 『法華經集驗記』『東京大學校圖書館藏 法華經集驗記』, 貴重古典籍刊行會, 1981.

待 한 편은 빠져 있다.

닛째는 講說을 듣고 얻은 靈異를 들 수 있다.

聽聞 第四의 내용이다. 본문에는 ‘有老僧失名’이 빠져 있다.

이들 영험담은 비슷한 연대에 찬술된 『弘贊法華傳』과 『法華傳記』에도 수록되어 있다. 또 우리나라에 현존하는 『法華靈驗傳』에도 수록되어 있다. 전적의 출처를 좀 더 상세히 밝혀보면 다음과 같다

『集驗記』 목차를 통해서 보면 총 39편이 실려 있으나, 본문에는 모두 8편이 빠져 있다. 현존의 31편 중 23 靈驗談은 『感通錄』에서 취하였고, 『高僧傳』1편 『觀世音應驗記』에 1편 『金剛般若靈驗記』 1편 『要集』 1편, 출전이 없는 것이 4편(國王·僧失名·梁某·數人亡名)으로 되어 있다. 그런데 이들 네 편은 모두 『弘贊法華傳』과 『法華傳記』에서 찾을 수 있는 내용들이다.

우리 나라의 『法華靈驗記』는 義寂法師의 『法華驗記』를 시작으로 하여, 高麗時代의 眞淨國師(1206~?) 『海東傳弘錄』 4권이 있었다고 하나 전하지 않고, 高麗末 了圓의 『法華靈驗傳』만이 전하고 있다. 『法華靈驗傳』 序文에 보면, 唐나라 慧詳이 엮은 『弘贊法華傳』 10卷과 宋나라 때 宗曉(1151~1214)가 편찬한 『玄應錄』 4권이 있으며, 전술한 『海東傳弘錄』이 있는데 이들 중 가장 특이한 기사만 모아 편집하였다고 밝히고 있다.⁸⁵⁾ 따라서 了圓의 『法華靈驗傳』은 義寂의 『法華驗記』를 직접 인용하지는 않은 것으로 보인다. 그러나 『法華驗記』에 대한 언급이 명시되어 있지 않다고 하여 了圓의 『法華靈驗傳』과 무관하다고 단언하기도 어려운 일이다. 『法華靈驗傳』이 『海東傳弘錄』에서 참고하였다고 밝히고 있는데, 이 『海東傳弘錄』의 내용은 그야말로 海東에서의 法華靈驗談을 모아 편찬한 저술이었고, 義寂의 『法華經驗記』는 그 당시까지 우리나라에 전래되었던 『法華經』 靈驗사실을 편찬한 단 하나뿐인 저술이었던 까닭에, 眞淨國師는 이를 참고하였으리라 여겨지는 것이다. 다시 말해서 義寂의 『法華經驗記』의 내용을 眞淨國師의 『海東傳弘錄』에서 인용하였을 것이고, 그것을 了圓의

85) 了圓撰, 『法華靈驗傳』, 『韓國佛教全書』 6卷, p.544上.

『法華靈驗傳』에서 발췌했을 것이라는 가능성이 크다는 것이다. 실제로 『法華經集驗記』의 釋僧徹·崔義起·哀志通·仁孫子·有一妾亡名·釋慧果·嚴恭·河東練行尼·僧失名·釋弘明 등의 10편이 了圓의 『法華靈驗傳』과 동일한 내용으로 되어 있다. 그러나 이들은 거의 다 『弘贊法華傳』을 실질적인 출처로 하고 있어, 실제로 了圓의 『法華靈驗傳』에서 義寂의 『法華經集驗記』를 참고했다는 증거는 보이지 않는다.⁸⁶⁾

그런데 了圓이 편찬한 『法華靈驗傳』에서 우리 나라의 法華靈驗만을 모아 보면 『海東傳弘錄』을 출전으로 하는 내용이 여덟 가지,⁸⁷⁾ 『弘贊法華傳』이 두 가지, 『玄應錄』의 百濟 玄光에 관한 靈驗談 한 가지, 『海東高僧傳』의 新羅 憬興의 靈驗, 그밖에 출전이 없는 세 가지가 있다. 이들 중에서 義寂 당대까지의 영험사실을 고찰해보면 『海東傳弘錄』에 있는 것으로는 ‘黑風吹其船舫(寶開 敏藏寺記)’과 연대 미상의 ‘光明出於口角(無名 陰陽僧)’ 그리고 ‘菡萏生於舌根(尙州 金義鈞)’을 들 수 있고, 『弘贊法華傳』을 출전으로 하는 ‘海神請聞(緣光法師)’과 ‘通交二世之爺孃(金果毅)’, 『玄應錄』의 ‘龍天請講(百濟 玄光 高僧傳)’, 『海東高僧傳』의 ‘顯比丘尼身(憬興法師)’ 등이 이에 해당된다고 할 수 있을 것이다. 그러므로 이들이 義寂 당시 우리 나라 사람들의 法華靈驗談이고 따라서 『法華經集驗記』에도 실렸음직한 내용이지만, 새로 발견된 『法華經集驗記』에는 한 편도 보이지 않으며 우리나라의 기사로는 百濟 發正의 觀音信仰 소개만이 보일 따름이다.

『法華經集驗記』의 편찬 체제는 『法華經』에서 설하는 고유 行법인 受持·讀·誦·解說·書寫의 五種法師⁸⁸⁾와 비슷한 諷誦·轉讀·書寫·聽聞의 네 가지로 靈驗談을 분류하였다. 『法華經』의 行法 중 讀·誦·解說·書寫는 『法華經』 受持를 위한 것으로 볼 수 있고, 解說과 聽聞의 관계는 주체와 대상과의 관계로 상통하는 것이므로, 결국 義寂은 『法華經』 수행체계에 충실한 구조로 『集驗記』를 구성하였음을 알 수

86) 이기운, 「新羅義寂의 法華經集驗記 研究」동국대학교출판부, 2003, p.15.

87) 吳亨根, 「了圓撰 法華靈驗傳의 史的 意義」, 『韓國天台思想研究』, 佛教文化研究所編, p.323.

88) 鹽田義遜, 「法華經と行法に就て」『日本佛教學會年報』第10會, pp.22-32 참조.

있다. 그런데 靈驗傳의 구조적인 측면에서 볼 때 義寂이 가장 많이 인용한 『感通錄』은 靈驗談을 感應名緣條에 모두 모아 놓은 데 비해 『弘贊法華傳』은 翻譯·講解·修觀·遺身·誦持·讀誦·書寫로 구성하고 있고, 이를 바로 이은 『法華傳記』는 傳譯·講解·諷誦·轉讀·書寫·聽聞의 구조로 되어 있는가 하면, 이들을 참고한 우리나라 了圓의 『法華靈驗傳』은 이들과 전혀 다르게, 『法華經』 전체의 한품 한품 신앙에 맞추어 영험담을 上·下卷 18段으로 나누어 배열하는 독특한 형식을 취하였다. 따라서 『法華經集驗記』와 『弘贊法華傳』, 『法華傳記』는 모두 비슷한 구조로 되어 있다는 것이다.

義寂의 『集驗記』에 들어 있는 發正의 기사가 실린 『觀世音應驗記』가 貞觀 13년(639)이지만, 義寂이 주로 인용한 『集神州三寶感動記』의 현행본인 『集神州三寶感通錄』은 唐 麟德 元年(664)으로 되어 있으므로 『集驗記』는 664년 이후 撰述⁸⁹⁾이 될 것이다. 또 『弘贊法華傳』의 撰者 慧詳은 『古清涼傳』을 唐 高宗 때인 680~683년 완성 했다⁹⁰⁾고 하므로, 이 때를 전후로 『弘贊法華傳』을 찬술했다고 보면 義寂의 찬술과 비슷한 시기에 찬술되어 이들 弘贊傳類⁹¹⁾와 義寂의 『法華集驗記』의 상호 영향도 고려할 수 있다. 이러한 면으로 볼 때 『大日本國法華經經驗記』序에서 밝히고 있듯이 “唐나라시대에 義寂法師가 『驗記』를 지어 세간에 유포시켰다”⁹²⁾라고 하고 있고, 『集驗記』에 나오는 영험담이 『弘贊法華傳』이나 『法華傳記』 등에 나오는 점에서 義寂의 『法華經集驗記』가 널리 유포되어 이들 法華靈驗傳 편찬에 영향을 주었을 가능성도 배제 할 수 없다고 하겠다. 또한 나아가 『日本法華經經驗記』를 찬술하는 데에도 자극제가 되었다⁹³⁾는 것이다.

89) 義寂의 생애가 앞에서 630년대로부터 700년 초기로 추정되었고, 『集驗記』 내용 중에 崔義起와 仁孫子가 龍朔 3年(663)의 靈驗談이다.

90) 『古清涼傳』『大正藏』卷51, p.1092; 『佛光大辭典』卷2, p.1613中.

91) 法華靈驗傳은 『高僧傳』高僧들의 영험을 모은 것이 『弘贊法華傳』이고, 이를 이어 僧祥의 『法華傳記』 그리고 『法華經顯應錄』 순으로 편찬 되었다(吳亨根, 앞의 논문, p.312).

92) “中比巨唐有寂法師 製於驗記 流布于世間” 『法華經集驗記』.

93) 太田晶二郎, 『法華經集驗記解題』, 앞의 책(註39 참조), p.1.

靈驗傳의 構成 體制面에서 보면, 義寂의 『集驗記』는 ‘修行體系 중심’으로 되어 있고 현존 高麗 了圓의 『法華靈驗傳』은 『法華經』 전체 品에 맞추어 靈驗談을 배열하는 ‘각 品 중심’ 體系로의 편찬상의 변화도 관심을 끄는 점이 아닐 수 없다. 아울러 이 두 저술 사이에 있었던 天頊 『海東傳弘錄』의 체제가 어떠했는지도 주목되는 점이다.

그의 思想的 立場은 行적과 인용전적을 통해볼 때 아무래도 法相人이었다고 할 수 있다. 그의 법화관계 저술과 남다른 法華靈驗에의 관심으로 볼 때 法華敎學과 信仰이 두터운 法相家이자 法華行者였던 것으로 보인다. 그는 『法華經驗記』 3권을 저술하여 우리 나라 法華靈驗傳의 효시가 된다. 그런데 이제까지 逸失本으로 여겨 왔던 이 저술이 다행히 필사본으로 전해져 『法華經集驗記』 2권으로 東京大學校에 소장되어 있다. 이 본은 위의 『法華經驗記』와 동일본인 것으로 보인다. 여기에는 아쉽게도 기준에 알려진 百濟 發正의 기사 외에는 우리 나라에 관한 靈驗談은 더 이상 보이지 않는다.

『法華經集驗記』는 비슷한 연대에 찬술된 『弘贊法華傳』·『法華傳記』·『法華經顯應錄』 또 이를 참고한 了圓의 『法華靈驗傳』과 靈驗談의 내용이 서로 연관되어 있어서 중요한 사료적 가치가 있다고 하겠다. 義寂의 『集驗記』가 그 체제상 諷誦·轉讀·書寫·聽聞의 비교적 간략한 『法華經』 行法의 五種法師에 가까운 형식으로 엮여졌음은 『法華經』 수행정신을 보다 강조한 靈驗傳임을 말해주는 것으로 義寂의 法華信仰性을 짐작하게 한다

(3) 緣會의 法華觀行

元聖王 때의 高僧 緣會에 관한 내용을 『三國遺事』에 나타난 法華信仰에 관하여 보자.

元聖王(785~799)代 의 高僧 緣會는 일찍이 靈鷲山에 隱居하면서 언제나 『法華經』을 독

송하고 普賢觀行을 닦았는데, 그 뜰 앞 연못에는 蓮花 몇 송이가 항상 피어 있어서 春夏秋冬 四時에 시들시 않았다. 그 異瑞의 소문을 國王이 듣고 國師로 삼고자 하였으므로, 緣會는 그것을 피하여 庵子를 버리고 숨을 곳을 찾아 길을 나섰다. 王이 國師로 삼기 위해 사람을 보내어 모시러 오기 전에 절에서 빠져 나와 도망길을 가던 그가 西巖의 바위 사이를 지나는데 마침 그 곁 밭에서 김을 매는 한 노인을 만났다. 그 노인은 緣會를 보고 어디로 가는 길이냐고 묻고 緣會로부터 國師가 되고 싶지 않아서 도망간다는 말을 듣고는, “그 자리에 앉아서 장사(賣買)를 할 일이지 무엇 하러 수고스럽게 멀리 가서 팔려고 하오. 스님은 이름 파는 일이 싫지도 않은가?”라고 하는 것이었다. 그는 노인의 말을 언짢게 생각하고 數里를 더 가다가 개울가에서 한 노파를 만났는데, 그 노파도 그에게 어디로 가느냐고 묻고 그 사연을 듣고는 앞에서 누구를 만나지 않았느냐고 물었으므로, “한 노인이 나를 모욕하기에 기분이 언짢아 오는 길이다.”라고 하자 그 노파는 “그 분이 바로 文殊大聖이신데 어찌 그 말을 듣지 않았소?”라고 하였다. 緣會는 그 말을 듣고 깜짝 놀라 노인이 있던 곳으로 급히 되돌아가서 그 노인에게 이마를 쫓아리며, “聖者의 말씀을 어찌 감히 거역하오리까. 지금 암자로 되돌아가겠습니다. 그런데 개울가에서 만난 그 노파는 누구입니까?”라고 하며, 그 노인은 “그 노파는 辯才天女이다.”라는 말을 남기고 어디론가 자취를 감춰버렸다. 緣會는 암자로 되돌아왔는데 얼마 안 있어 王使가 왔으므로 마땅히 받아야 할 業임을 알고 그는 王命에 응하여 內殿에 들어가서 國師로 封함을 받았다. 그로부터 그가 노인을 만났던 곳을 文殊帖이라 하고, 노파를 만났던 곳을 阿尼帖이라 이름 하였다는 것이다.⁹⁴⁾

위의 說話를 통하여 文聖王代의 高僧 緣會가 『法華經』 讀誦과 普賢觀行을 통하여 法華行者임을 알 수가 있다. 문수보살은 지혜의 보살이며, 영산회상의 법화설법을 인도하며 대중의 무지를 깨뜨리게 하는 역할을 수행한다. 연회 역시 선대의 법화신

94) 『三國遺事』 卷5 避隱8, 緣會逃名 文殊帖. 緣會逃名 文殊帖 高僧緣會 嘗隱居靈鷲 每讀蓮經 修普賢觀行 庭池常有蓮數 四時不萎(今靈鷲寺龍藏殿是緣會舊居) 國王元聖王 聞其瑞異 欲徵拜爲國師 師聞之 乃棄庵而遁 行跨西嶺間 有一老 今爾耕 問師奚適 曰 吾聞邦家濫聽 我以爵 故避之爾 聽曰 於此可賈 何勞遠 師之謂賣名無厭乎 會謂其慢己 不聽遂行數里許 溪邊遇一 問師何往 答如初 曰 前遇人乎 曰 有一老 侮予之甚 且來矣 曰 文殊大聖也 夫言之不聽何 會聞即驚悚 遽還翁所 陳悔曰 聖者之言 敢不聞命乎 今且還矣 溪邊 彼何人斯 曰 辯才天女也 言訖遂隱 乃還庵中 俄有天使 詔徵之 會知業已當受 乃應詔赴闕 封爲國師(僧傳云 憲安王封爲二朝王師 號照咸通四年卒 與元聖年代相左 未知孰是) 師之感老處 因名文殊帖 見女處曰阿尼帖 讚曰 倚市難藏久陸 囊錫既露括難禁 自緣庭下青蓮誤 不是雲山固未深.

양가처럼 법화성지 영축산에서 법화신앙으로 수행하고 있었고, 성지에 출현한 문수 보살의 깨우침으로 자신의 수행과를 세상을 위해 바치게 된다. 즉 일국을 통치하는 왕의 국사가 되어 세상을 이롭게 하는 훌륭한 자문역을 마다하지 않는다.

(4) 金沙彌의 法華靈驗

『法華經』을 열심히 讀經한 新羅沙彌에 관한 내용을 『弘贊法華傳』과 『法華靈驗傳』의 근거에 의하여 살펴보자.

金果毅의 아들로 태어나 出家하였던 한 沙彌가 있었는데, 그 沙彌는 『法華經』을 읽기를 좋아하고 즐겨하였다. 그러다가 第2卷의 한 字를 잘못해서 불에 태운 일이 있었는데 오래 지 않아 그만 18세에 죽었으며, 다시 還生한 것이 다른 곳의 金果毅집이었는데, 역시 일찍이 출가하고는 또한 『法華經』만을 愛讀하였다는 것이다. 그러나 第2卷에 이르러 언제나 한 字를 잊어버리게 되었는데, 어느날 꿈에 어떤 사람이 나타나서 前生에 한 字를 태워버렸기 때문에 그 字를 잊어먹게 된다고 알려주었으므로 前生 父母를 만나고 또 지난날에 읽었던 『法華經』을 찾아서 글자 태운 것을 확인하였으며, 그로부터 두 집안은 한 집안처럼 친하게 지냈다는 것이다. 이것이 貞觀(眞平王 49年·627~眞德王 3年·649) 때의 일이었다고 한다.⁹⁵⁾

出家한 沙彌가 『法華經』 讀誦을 하다가 경전의 한 구절을 잘못해서 불에 태웠던 인연으로 18살에 죽고 다시 還生하여 이름이 같은 집에 태어나 다시 法華行者로서 다시 『法華經』을 讀誦하는데 전생에 잊어버리고 태워버렸던 그 구절에 잊어버리게 되는데 꿈에 어떤 사람이 나타나서 『법화경』 제 2권에 한 字를 태워버렸기 때문에

95) 『弘贊法華傳』, 卷9, 轉讀 7 新羅沙彌 『大正藏』卷51, p.41下. 『法華靈驗傳』 卷上 通交二世之爺孃條(13 後~14前).新羅國 有金果毅 生一男子 從小出家 樂讀法華經 至第二卷 誤燒一字 年十八 忽從夭喪 還生別處金果毅家 又得出家 即偏愛讀法華經 至第二卷 每於一字 隨問隨忘 夢有人云 小師前生 向其鄉某金果毅家生 亦得出家 在彼生時 讀誦法華 誤燒一字 是以 今生隨得忘 彼舊經現存 往彼自看 此小師 依夢向彼尋覓 果得其家 借問投宿 前生父母 依稀欲識 尋訪舊經 乃見第二 實燒一字 小師及前父母 悲喜交并 二家遂為親好 彼此無二 當即言及州縣 州縣奏聞 舉國傳詠 于今不息 即貞觀時也.

그 字를 잊어 먹게 된다고 일러주어서 지난 전생을 알게 되어 두 집안이 친하게 지낸다는 내용이다. 이 내용을 들여다 보면, 독경을 할 때는 한 자 한 자 부처님이 직접 말씀하시는 것으로 생각하면서 정성을 모아 수행할 것을 시사하고 있다. 또 부주의하여 『법화경』의 한 자라도 태우는 일은 큰 잘못임을 깨닫게 하고 있다. 그만큼 『법화경』은 신성하고 위대한 경이므로 그 수행공덕은 참으로 크다는 것을 알리려 하는 것이다.

(5) 赤山法華院의 法華信仰

日本僧 圓仁(794~864)의 「入唐求法巡禮行記」에는 唐의 文登縣 淸寧鄉 赤山에 자리한 신라의 法華院에 관한 기록이 들어 있다. 이 法華院은 新羅末의 淸海鎮 大使로 유명했던 張保皋가 세운 절인데, 그 법화원에서는 겨울에 『法華經』을 講義하고 여름에는 『金光明經』을 강하였다는 것이다. 특히 『法華經』의 講法會에 관하여 『入唐求法巡禮行記』 唐 開城4년 11월16일 條에 비교적 자세히 언급하고 있다.

“적산원에서 『法華經』강의를 시작했는데 내년 정월보름까지가 기한이다. 주위의 여러 곳에서 온 스님들과 인연이 있는 施主들이 와서 참관하는데 그들 중 聖林和尚이 佛經을 강의하는 座主이다. 그 외에 두 사람이 더 강론을 하는데 頓證과 常寂스님이 그들이다. 남녀와 승려와 속인이 함께 절에 모여, 낮에는 강의를 듣고 밤에는 禮懺과 聽經을 차례로 한다. 스님들이 모이는 숫자는 40명이다. 佛經의 강의나 禮佛, 懺悔는 신라의 풍습에 따른다. 다만 저녁과 새벽에 있는 두 차례의 禮懺은 당나라의 풍속을 따르지만 그 밖의 의식은 신라어로 한다. 그 집회에 참석하는 사람들은 승려든 속인이든, 노인이든 젊은이든 귀족이든 평민이든 모두가 신라인이며, 다만 스님 3명과 행자 1명 등 우리들만이 일본인이다.”⁹⁶⁾

96) 『大日本佛教全書』卷113, p. 十六日山院起首講法華經 限來年正月十五日 爲其期 十方衆僧 及有緣施主 皆來會見 就中聖林和尚 是講經法主 更有論義二人 僧頓證僧常寂 男女道俗 同集院來 百日聽講 夜頭禮懺聽經及次第 僧等其數冊 來人也 其講經禮懺 皆據新羅風俗 且黃昏寅朝二時禮懺 且依唐風 自餘并依新羅語音 其集會道俗 老小尊卑 總是新羅人 但三僧及行者一人日本國人耳.

法華院의 講經法主인 聖林和尚이 佛經을 강의 하는 座主로서 대중들이 낮에는 강의 듣고 밤에는 禮懺과 聽經하고 禮佛과 懺悔는 신라의 풍습을 따르며 禮懺은 당나라의 풍습에 따르고 집회에 참석하는 분들이 대부분 신라 사람들이고 그중에 일본인이 스님3명과 행자 1명이 동참함을 알 수 있다.

이 赤山法華院은 당에서 新羅的 法華會 개최하고 있었는데, 신라 一日講義式과 新羅 誦經儀式이 상당히 의례화 되었음을 알 수 있다. 新羅法華會가 보여주는 것은 단순히 개인적 차원이 아닌 사부대중을 총괄하는 대중법회가 신라에도 개설되었음을 추측케 한다. 즉 단순한 사원내의 學衆을 위한 『法華經』강의가 아니라 대중교화 불사로서의 法會性格을 지닌 『法華經』강설회 즉 법화회라는 『법화경』강설의 법회불사였음을 알 수 있다. 신라 말기에 속하는 이 때의 법화회는 비록 당의 땅에서 행한 것이었으나 신라의 법화회임에 틀림이 없으며 신라에서는 그러한 講經法華의 法華會가 오래 전부터 행하여져 왔음을 알 수가 있다.⁹⁷⁾

赤山法華院에서 행한 이 法華會는 2개월에 걸쳐 행하였으며 十方의 衆僧 및 有緣의 施主가 모두 와서 會見한다는 것을 통하여서도 두루 대중교화의 대법회이었음을 짐작케하고 있다. 日本僧 圓仁이 목격하였던 이 때의 法華會는 唐의 開城 4년(新羅 46代 文聖王 元年·839)11월 16일에서 同 5년(文聖王 2년 840) 1월 15일에 행하여 졌던 것이므로, 우리 신라로 볼 때는 후기에 속하는데 그 법회가 新羅風俗에 의거한 것이라고 하니 그 보다는 훨씬 이전부터 신라에는 그러한 法華經講說의 法華會가 있었다는 것으로 볼 수가 있을 것이다.⁹⁸⁾ 여기에서 좀 더 분석을 하면, 적산원은 당시 해상무역을 주름잡던 장보고가 산동 등주에 설립한 불교사원이다. 산동 등주는 오늘날의 미국 뉴욕에 견주는 역할을 수행하던 국제무역항이었고, 여기에 신라인들의 거주지인 신라방이 있었다.⁹⁹⁾ 동방과 서방세계간의 국제무역로인 유명한 실크로

97) 목정배, 「한국불교와 법화경」, 불교대학원논총, 동국대학교, 1996, p.9.

98) 金煥泰, 『法華信仰의 傳來와 그 展開』, 『한국불교학』 3집, 1977, p.33.

99) 중국에 있었던 것이 新羅坊이라면 일본에는 新羅郡이 그 역할을 담당하였을 것으로 추정된다. 경덕왕 16년(서기 757년)에 ‘新羅僧 32인, 尼僧 2인, 남 19인, 여 21인 모두 74명이 渡日하여 武藏野의 閑地에 新羅郡을 설치하였다’는 기사는 이러한 점을 뒷받침

드는 당의 장안에서 끝나는 것이 아니라 해로로 이어져 통일신라의 경주, 일본의 교토로 이어졌다. 아마도 수 만이 넘는 많은 수의 신라인들이 국제무역에 종사하며 당시 중국 여러 곳에 체류하고 있었고 등주 신라방도 그 중의 하나였다. 이국에서 활동하는 그들 신라인들의 결속이 적산원과 같은 사찰 중심으로 이루어졌을 것이며 그 중심에 법화신앙이 있음을 놓칠 수 없다. 일찍부터 법화신앙을 존중한 신라인들은 후기에 접어들어 해외에서도 활발한 활동과 함께 정신적으로 법화신앙을 굳게 가졌음을 알 수 있다. 의식의 진행절차에서 보듯 이미 신라화된 법화신앙을 통하여 승속이 함께 하고 귀족과 평민이 함께 하면서 신라인으로서의 정체성을 확인하는 한편, 상호 단단한 유대관계로 결속하여 생활하였음을 살필 수 있다. 법화신앙은 곧 해외 신라인들의 정체성이요 생활이며 단결이었다. 신라인이 사는 곳이면 사찰이 있었고 법화회가 있었으며 법화신앙이 있었다. 법화신앙은 신라인의 정신세계와 생활에 깊이 뿌리를 내리고 있었다.

(6) 靈鷲山 法華住處信仰

인도에서 유래하는 靈鷲山은 부처님의 상주설법처이며 『법화경』을 상시설법하는 근본도량이다. 우리나라에도 영축산으로 불리는 산 이름은 경기 개성, 경남, 울주, 경남 창녕, 전남 무안, 순천 등 여러 곳에 보이고 있다. 산명과 관계된 기록은 남아 있지 않으나 추정하면 법화신앙 내지 법화도량과 연관이 있을 것이다. 남지에 이어 연희가 머문 경남 울주의 영축산은 구체적인 설화와 지명이 남아있다. 그러므로 이

하는 좋은 증거일 것이다. 34명이라고 하는 대규모 승려가 파견되고 42명에 이르는 많은 사람들이 건너가 신라군을 설치하였다는 것은 당연한 집단거주지 임에 틀림없고 나아가 선진문물의 전수자로서 당연히 자치권을 행사하였을 것으로 추측된다. 또한 신라 승들은 여기서도 불교활동을 전개하며 살았다고 볼 때, 당연히 사원이 필요했을 것이고 이것은 당나라에 있던 신라방의 신라원과 비슷한 성격을 지녔을 것으로 보여진다. 이 점을 뒷받침하는 증거로 성무친왕이 신라계통의 사원인 知識寺에 행차하였다는 기사도 아마 지식사는 신라인들을 위한 사찰로 볼 수 있을 것이다; 권기현, 『불교문화연구』, 해조음, 2010, p.33.

산은 예부터 법화도량의 대표였으며 역시 법화신앙의 성지였다. 그리고 낭지가 구름을 타고 중국에 가서 꺾어 온 赫木은 인도와 한국의 영축산에만 자라고 있는 것으로 알려져 있다.¹⁰⁰⁾ 이 고사는 해동 영축산의 성지를 공인화하는 것이다. 덧붙이면 영축산은 보살 10지 중 제10 법운지 보살이 머무는 곳이라 한다. 부처님의 도량인 곳이다. 이와같이 신라인들은 현실 속에 법화정도를 구현하려는 창의적인 발상으로 해동 영축산을 법화신앙의 성지로 만들었던 것이다. 이 산에서 낭지는 『법화경』을 일념독송하여 신이한 능력을 얻었으며, 자주 구름을 타고 중국 청량산에 가서 법회를 청강하고는 돌아왔다는 것이다.

新羅 法華道場인 靈鷲山에 관한 부분을 金煥泰教授는 바로 新羅 法華信仰의 한 특징이기도 하다고 한다. 같은 장소에서 때를 달리하는 朗智와 緣會 두 법사가 『法華經』을 講誦하고 修觀하였다는 사실도 그러하거니와 특히 그 곳에다가 『法華經』 守護菩薩인 普賢과 法華說法의 前導菩薩이라 할 文殊의 兩大菩薩 및 山神으로서의 辯才天女까지도 등장시키고 있는 점에서 더욱 新羅法華信仰의 특징으로 보고 있다. 또한 金煥泰教授는 新羅 法華信仰의 現實性을 볼 수 있으며, 영취산을 중심으로 하는 法華淨土의 新羅化를 보게 된다고 하고 있다. 普賢菩薩이 나타났던 곳의 나무를 普賢樹라 하여 傳說이 아닌 實際的 普賢의 出現을 事實化 시키기 위한 物證으로 삼은 것이라든지, 文殊帖과 阿尼帖이라는 地名을 붙여서 文殊常住와 辯才天女 護山의 事實性을 고정시키려고 하였던 것 등에서 그것을 볼 수 있다 할 것이다. 그만큼 신라 법화인들은 創意的이고 現實利益的이었기 때문에 新羅爲主의 法華道場인 淨土를 設定하고 또 法華信仰의 新羅化를 보였다고 할 수가 있다. 또한 달리 해석하면, 울주 영축산은 낭지를 위시하여 수많은 법화신앙가들이 실제로 수행하였던 산이어서 그 전통으로 인하여 신라사회는 그 산을 일러 해동법화성지라고 불렀을 것으로도 본다.

다시 말해 보살의 출현도 출현이지만, 영축산이 통일신라시대 내내 특히 법화신행

100) 원각불교사상연구원편, 『천태종사』, 대한불교천태종, 천태종 출판부, 2010, pp.64-65. 참조

가들의 면면한 수행처가 되었고, 또한 그곳에서 신행성취자들이 연속적으로 출현함으로써 그야말로 명실공히 영축산을 법화성지로 부르게 된 이유가 아닐까 한다. 여기서 한 걸음 더 나아가 본다. 『법화경』에서 말하는 법사는 『법화경』을 해설하는 자이다. 법사(dharma-bhāsaka)의 원래 의미는 ‘법을 독송하는 자’이다. 그러므로 『법화경』의 법사는 이 경을 믿고 의지하는 사람을 위해 읽고 들려줄 뿐만 아니라 그 정확한 의미를 해설하여 보살심을 갖도록 인도하는 자이다. 『법사품』에서는 법사가 갖추어야 할 요법으로 弘敎三軌를 명확히 밝힌다. 즉 법사는, 여래의 방에 들어가 여래의 옷을 입고 여래의 자리에 앉아 설할 것을 말하고 있다.¹⁰¹⁾ 『법화경』은 이 법사들에 의해 세상으로 퍼지는 것이다. 법사는 곧 여래의 대리자이다. 『법화경』은 구성상 제1「서품」에서 제9「수학무학인가품」까지는 사리불을 중심으로 한 많은 제자들에게 과거의 공덕과 수행으로 인해 미래에 부처가 될 것이라고 수기를 내린다. 그러나 제10「법사품」부터는 내용이 급진전되면서 일변한다. 지금까지는 사리불 등의 성문들을 주 무대에 세우고 설해 왔으나 「법사품」부터는 약왕보살을 상대하여 법사의 공덕을 설한다. 수기를 받는 특정인물들이 부처가 된다는 앞서의 설법을 더 확대하여 『법화경』을 알고 깨닫는 자가 부처가 된다는 설법을 처음 밝힌다. 법화신행에 투철하면 성불함을 보증하는 것이다. 홍교삼계의 입장에서 완전한 여래의 대리자가 된 법사는 곧 부처에 다름 아니다. 법사는 부처의 대리자인 보살이요 그의 법화실천행은 곧 보살행이며 일승묘법, 즉 보살과 불이 하나되는 일승이 실현된다. 중국에는 영축산이 없다. 다만 인도와 신라에 영축산이 있을 뿐이다. 중국에서의 법화신앙의 전개를 보살신앙과 경권수지신앙으로 앞서 II장에서 정리한 바 있음을 상기하면서 해동 영축산의 의미를 다시 생각해 본다. 영축산은 영산회상을 상징하며 석가세존의 불법을 표상한다. 영축산은 그 자체로 법신을 표현한다. 신라의 법화수행자들은 보살신앙에서 더 적극적으로 나아가 법사보살의 성불 신앙을 확고하게 믿고 실천한 것

101) 『大正藏』卷9, p.31下. 藥王。若有善男子善女人。如來滅後。欲為四眾說是法華經者。云何應說。是善男子善女人。入如來室。著如來衣。坐如來座。爾乃應為四眾廣說斯經。

으로 본다. 신라는 중국의 법화신앙을 수입하여 같은 양상으로 실행한 것이 아니라 법화정신에 더욱 투철한다. 그리하여 법화사상이 완전하게 실행되고 실천되는 그 곳이 다름 아닌 법화성지 불법정토인 영축산인 것으로 본다. 신라의 영축산은 그렇게 탄생하였으며, 인도 영축산과 틀이 아닌 하나이다. 이 사실은 신라의 법화신앙이 중국보다 더욱 진전하여 궁극을 지향한 것으로 본다. 진정한 법화신앙을 추구한 신라의 필연적 결과이며 이후 그것은 한국법화신앙의 전통이 된다. 보살신앙이나 경권수지신앙이 타력적으로 의지하는 수행이라면 법사성불 신앙은 자력에 의한 수행으로 성불하고자 하는 적극적인 모습이다. 「법사품」은 신라 이후 한국의 법화신앙에 특별한 의미를 가진다.

2) 文化遺物로 본 統一新羅時代 法華信仰

(1) 佛塔信仰

우리나라에는 쌍탑이 여러 기 존재한다. 쌍탑은 불국사, 감은사, 장항사 등 신라시대에 만들어진 가람에서 보이는 조탑양식이다. 신라불교건축 역사에서 가장 획기적인 변화가 쌍탑가람의 출현이다. 이러한 쌍탑의 등장에 대하여 대다수 기존의 연구들은 이것을 법화신앙에 관련하여 설명하여 왔다. 여기서는 이 설을 중심으로 먼저 살펴보기로 한다. 전형적인 대표가 되는 것으로 불국사 쌍탑을 거론하지 않을 수 없다.

불국사 대웅전 앞 뜰에 동쪽에 위치한 석탑이 곧 다보탑으로서 이 동·서 雙塔은 감은사 쌍탑 다음가는 전형적인 쌍탑 양식이다. 그리고 이 다보탑은 우리나라 석탑 중 일반형을 따르지 않고 특이한 형태로 건조된 특수 양식의 석탑 중에서도 가장 기발한 의장으로 건립된 최고의 우수한 작품이라 하겠다.¹⁰²⁾ 일찍이 이 탑을 일러

102) 정영호, 「다보탑·석가탑과 사리탑」, 『불국사의 종합적 고찰』, 대안인쇄출판사, 1997, p.117.

고유섭은 ‘평면에서 이 탑을 본다면, 方圓鬪合의 상징체요, 입체에서 이를 본다면 空有妙合의 상징체이다. 평면의 상은 圓頓具有의 상이고 입체의 상은 會三歸一의 상이다’¹⁰³⁾라고 논파한 것은 역시 흥미로운 해석이라 하겠다.¹⁰⁴⁾ 방과 원, 공과 유, 원돈의 妙相莊嚴은 실로 법화불교의 근본인 會三乘, 歸一乘의 最上乘으로 회향되고 있음을 볼 수 있기 때문이다. 동쪽의 다보탑에 대립하여 서탑으로써 3층 석탑이 서 있다. 이 탑을 석가탑이라고 하는데 불국사의 쌍탑을 특히 동쪽의 다보탑, 서쪽의 석가탑이라 함은 불경에 이른바 다보불과 석가불이 竝坐하여 한 분은 설법하고 한 분은 증명한다는 데서 온 것이다. 따라서 다보탑은 多寶如來常住證明的 탑이요, 석가탑은 곧 釋迦如來常住說法的 탑인 것이다. 통일신라시대의 조탑 활동은 그 盛代인 8세기 중엽에 이르러 절정에 달하여 전형적인 양식의 定型期를 맞이하였으니 그 대표적인 석탑이 바로 이 불국사 3층 석탑이다.¹⁰⁵⁾ 석가탑과 다보탑은 『법화경』의 제 11「見寶塔品」에 의거하여 세워졌다. 『법화경』을 설하는 석가모니불의 설법의 참됨을 증언하는 다보불이 탑 속에 앉아 있으며 그 자리를 半分하여 석가모니불이 앉도록 권유한다. 즉 탑 속에는 두 부처가 나란히 앉아 있다. 이것은 『법화경』의 상징적 광경으로서 돈황과 운강석굴 등에 조각과 회화로 많이 남아있다. 한국의 경우, 이 극적인 장면과 이의 교리적 해석을 다른 어떤 곳에서도 찾아 볼 수 없는 탑이다. 『법화경』의 「견보탑품」 첫머리는 다음과 같이 시작된다.

그 때 부처님 앞에 칠보의 탑이 나타났다. 높이는 500유순이고 넓이는 250유순이며, 땅에서 솟아나 공중에 머물러 있었다. 여러 가지 보물로 이를 꾸미되 5천의 난간이 있고 감실이 천만이고 수없는 당번으로 장엄하게 꾸며졌으며 보배영락을 늘이고 보배방울 만역을 그 위에 달았으며 사면에서 다마라발 전단향기가 나와 세계에 두루 가득 차며, 그 모든 번개는 금, 은, 유리, 자개, 마뇌, 진주, 매괴의 칠보를 모아 이룩하였고 높이는 사천왕궁에 이르렀다……그 때 보탑 가운데 커다란 음성이 나서 찬탄하여 말하기를, 거룩하신 석가모

103) 고유섭, 『한국 탑파의 연구』 동화출판공사, 1975, pp.35.

104) 장충식, 『한국의 탑』, 일지사, 1989, pp.93-94.

105) 정영호, 위의 논문, p.123.

니 세존이시여, 능히 평등한 대지혜로 보살을 가르치는 법이시며 부처님께서 보호하시는 바인 묘법연화경으로 대중을 위하여 설하시니 이와 같이 석가모니 세존이 설하시는 것은 다 진실하시느니라 하였다.…… 저 가운데 부처님이 계셨으니 이름은 다보라. 그 부처님이 보살도를 행할 때에 큰 서원을 하기를 내가 만일 성도해서 멸도한 후에는 시방국토에 『법화경』을 설하는 곳만 있으면 나의 탐묘가 이 경을 듣기 위하여 그 앞에 나투어서 증명을 하고 착하다 칭찬하리라 하셨느니라.¹⁰⁶⁾

「견보탑품」은 이어서 사바세계가 정토로 되는 과정을 말하고 있다.

선남자야, 내가 지금 사바세계의 석가모니불 계신 곳에 가서 아울러 다보여래의 보탑을 공양하겠다. 이 때 사바세계는 곧 청정하게 (정토로) 변하여 땅이 유리로 되고…¹⁰⁷⁾

『법화경』은 석가모니불이 영취산에서 설법한 내용이므로 이 구역이 석가정토임이 분명해진다.¹⁰⁸⁾ 그러나 일각에서는 불국사의 쌍탑양식을 『법화경』 「견보탑품」에 근거하여 교리적 근거를 찾아 온 기존의 설에 대하여 다른 주장이 제기되기도 한다.

한정호는 최근 공개된 고려시대의 重修文書에서 쌍탑의 명칭이 석가탑을 ‘西石塔’, 다보탑을 ‘無垢淨光塔’이라고 한 점으로 보아 다보와 석가라는 탑의 명칭이 창건 당시의 것이 아니라 조선시대에 이르러 성립되었을 가능성이 높은 점, 쌍탑을 『법화경』과 관련짓기에는 『법화경』이 5세기에 한역된 이후 이 경이 특정시기에 한정하여 유행되기 보다는 전 시대에 걸쳐서 널리 신앙된 경전이므로 그 연속성이 확인되지 않는 점 등을 들어 따라서 쌍탑 출현의 교리적 전거는 당시 7세기 후반 신라시대 불교신앙의 특수성에서 찾아야 한다고 주장한다.¹⁰⁹⁾

일본학자 가야모토 도진(梶本杜人)은 사리가 석가모니여래의 身사리이기 때문에

106) 『妙法蓮華經』, 17上.

107) 『妙法蓮華經』, 18上.

108) 강우방, 「불국사 건축의 종교적 상징구조」, 불국사의 종합적 고찰, 대안안쇄출판사, 1997, pp.187-189.

109) 한정호, 「신라쌍탑가람의 출현과 신앙적 배경」, 2005, 한국미술사학회 제 146회 월례연구발표회, 2005, p.181.

分사리라 하더라도 한 몸에서 출현하여 동일하고 그것을 안치하는 분묘로서의 탑도 하나의 사찰에 하나인 것이 원칙이라는 근본적인 문제를 제기하였다. 아울러 다보여래는 법신불이기 때문에 탑에 사리를 안치하지 않는 것이 원칙이기 때문에 공통적으로 사리가 봉안되는 모든 쌍탑을 법화신앙에 바탕을 두고 건립되었다고 보기는 어렵다고 보았다. 따라서 쌍탑에 공통적으로 사리가 봉안되어 하나의 사원에 두 개의 석가분묘를 건립한 것은 별도의 이유가 있을 것이며, 쌍탑가람을 채택하게 된 배경은 그 시대 불교사상의 변화에서 찾아야 한다고 지적하였다.¹¹⁰⁾ 한정호는 그 변화의 단서를 사천왕사에서 찾으려 한다. 그의 주장을 요약하면 이하와 같다.

재론의 여지는 있지만 공식적으로 인정되는 신라 쌍탑가람의 최고사례는 문무왕 9년(679)에 완공된 사천왕사이다. 『삼국유사』에 나타나는 사천왕사의 창건기록은 신라 쌍탑출현의 신앙적 근거를 이해하는 중요한 단서를 제공할 수 있다. 그는 명랑법사가 제창한 신인종계열의 사찰이 모두 쌍탑과 연관된다는 점에 주목한다. 원원사, 신인사, 영묘사, 사천왕사 등이 그 예이다. 사천왕사의 창건을 주도했던 명랑법사의 신앙체계는 그가 개창한 신인종 연구를 통해 『금광명경』, 『관정경』, 『관불삼매경』 등의 경전에 바탕을 두고 있다고 알려져 있다. 사천왕사의 관련기록과 명랑법사의 행적, 그리고 다시 신라불교신앙의 추이를 통해 볼 때, 사천왕사의 창건의 큰 틀은 『금광명경』을 소의경전으로 건립된 것으로 봐야 한다. 그리고 쌍탑가람이라는 독특한 가람배치의 건립배경을 당시 불교신앙의 변화 속에서 구한다면 역시 『금광명경』의 교리체계에서 그 해답을 얻을 수 있을 것이다.

즉, 쌍탑가람의 금당과 쌍탑이 『금광명경』의 「삼신분별품」에 근거하여 삼신을 상징하는 조형으로 건립되었을 가능성도 충분히 고려될 수 있다.¹¹¹⁾

또한 각각 사리를 봉안한 쌍탑건립의 교리적 근거를 금광명경 「捨身品」에서 찾을 수 있다.¹¹²⁾

이상의 논지에 주목하면, 쌍탑양식을 법화신앙과 반드시 관련지을 수 없는 면이 있음을 인정하지 않을 수 없지만 당시 신라 가람의 쌍탑이 모두 신인종 계열만은 아

110) 權本杜人, 「日鮮上代寺院の舍利莊嚴具について」, 佛敎藝術 33, 1958, pp.66-67.

111) 한정호, 위의 논문, p.199.

112) 한정호, 위의 논문, p.199.

닐 것이므로 내용적으로 서로 부족함이 있는 양 설에 대한 추후의 연구들을 주목하기로 하고 불탑양식에 나타나는 법화신앙에 관련하여 긍정적으로 살펴보았다.

(2) 佛像造成功德信仰

신라 古傳에 의하면 중국의 善畫者(名畫工)가 신라로 와서 衆生寺의 大悲像을 조성하였다는 것인데, 이 대비상을 國人이 瞻仰하여 禳禱護福함이 이루 다 헤아릴 수가 없었다고 한다. 新羅末 天成年中(926~929) 즉 景哀王3년~敬順王3년에 正浦 崔殷誠이 大悲觀音 앞에 祈禱하여 生男하였는데, 그 후 석 달이 채 못 되었을 때 후백제군이 京師(慶州)를 쳐들어와 성안이 크게 어지러웠으므로 崔殷誠은 아기를 안고 大悲像 앞에 가서, “난리가 일어나 일이 급하므로 이 갓난애를 온전하게 보호하기가 어렵게 되었습니다. 大聖께서 진실로 이 아이를 내려주셨다면 원하옵건대 대비의 힘으로 覆養하여 주셔서 우리 부자가 다시 서로 만날 수 있게 해 주옵소서”하고 슬피 눈물을 흘리며 말하고는 아기를 襁褓에 싸서 大悲像의 座下에다 감추어 두고 피난길을 떠났다. 그 뒤 半月이 지나 敵軍이 물러간 후 그는 衆生寺로 가서 大悲像의 座下를 살펴보았더니, 아기의 피부는 새로 목욕시킨 것 같고 건강한 모습으로 입가에는 지금껏 젓먹은 냄새의 흔적이 남아 있었다. 아기를 안고 집으로 간서 잘 키웠는데 그가 고려초에 正匡벼슬에 까지 올랐던 崔承老였다는 것이다.

그리고 고려 成宗11년(992) 3월에 주지승 性泰가 香祀를 더 계속할 수가 없어서 다른 곳으로 가고자 觀音像 앞에서 하직의 뜻을 고한 그날, 꿈에 관음이 나타나 만류하였으므로 그는 머물러 있었는데, 과연 13일 뒤에 관음이 緣化僧으로 化하여 米鹽을 싣고 오게 하였고 그로부터 그 절의 香火가 끊어지지 않게 하였다는 것이며, 또 어느날 저녁 寺門에 火災가 났을 때 觀音像이 스스로 庭中에 나와 서 있었다는 것이다. 그리고 또 明宗3년 癸巳(1173)에 主僧 占崇이 不解文字의 無識僧이라 하여 어떤 승려가 그 절을 빼앗으려 하였으나 觀音大聖의 加護로 그 자리를 빼앗기지 않았다는 것이다.¹¹³⁾

5. 三國・統一新羅時代 法華信仰의 特徵

이상 고구려와 백제, 그리고 통일이전 신라와 통일신라라고 하는 시대적 설정에서 『법화경』의 성립과 전파를 필두로 삼국시대에 『법화경』을 수용하게 된 과정 및 『법화경』과 관련된 法華信仰과 法華信仰의 展開에 대하여 살펴보았다.

現存史料가 부족하기는 하나 高句麗와 百濟의 『法華經』을 받아들여서 나름대로 법화신앙이 信奉되었다는 것을 알 수가 있으며, 또 新羅에서는 독특한 신라의 法華信仰을 전개하였는데 그것은 승려위주의 법화신앙에 그치지 않고 평민사회로 더 나아가간 것임을 알 수가 있었다. 당시 상황을 전하는 문헌에서는 법화신행이 뛰어나 특이한 이적을 보인 승려위주로 기록이 되어 일반민중들의 신앙상을 알기에는 어렵다. 삼국시대에는 승려들이 중심이 되어 법화사상을 연구하고 법화신행을 하였을 것이며 그들과 친교하는 왕실과 귀족 등 상류사회에 법화신앙이 먼저 전파되었을 것으로 본다. 그리고 법화신앙가들의 수행이적과 신행이 기층민중들에게 감화를 주는 한편 불교를 국가이념으로 여기고 보급하는 국가정책에 힘입어 법화신앙은 아래로 전파되어 점차 보편적인 신앙이 되기에 이르른다. 그리하여 전래된 법화신앙을 계승하면서 신라가 삼국을 통일한 통일신라의 후대에 법화신앙을 신라화하여 고유한 의식으로 발전시키고 해동법화성지 영축산을 출현시킨다. 그리고 『법화경』이 전하는 회삼귀일의 사상은 통일을 추구하는 신라의 시대적 상황과 잘 부합되는 것이어서 당시 신라인들의 정신적 근간으로 크게 작용하였을 것으로 본다. 『법화중요』를 저술한 것은 단순한 사실이 아니다. 그 의미는 전반기의 법화신앙 기반위에 비로소 법화사상을 체계적으로 요약·정리하여 신앙의 차원을 사상적으로 높이고, 사상을 통하여 다시 신앙의 면모를 쉽게 파악하도록 한 것이다. 그러므로 신라의 법화신앙은 원효가 점안의 일점을 찍음으로써 새로운 전환기를 맞이한다. 원효를 기준으로 하여 신라의 법화신

113) 『三國遺事』 卷3 三所觀音 衆生寺 條.

양기를 二分할 수 있다. 원효 이전을 신라 법화신앙의 전반기, 원효 이후를 신라법화신앙의 후반기로 구분할 수 있다. 시기적으로 전반기는 삼국시대의 신라, 후반기는 통일신라시대가 된다. 그러므로 원효 이후부터 통일신라시대의 법화신앙을 논할 수 있게 된다. 원효, 의적 등이 활동하던 통일 직후부터 장보고가 활동하던 시기를 거쳐 혼란한 말대로 가면서 법화신앙은 점점 민중 속으로 전파되고 실천된다. 법화신앙의 보급을 확인할 수 있는 의적의 『法華經集驗記』와 그 외의 문헌자료들이 통일신라시대 활발했던 법화신앙의 자취를 엿볼 수 있게 하고 있다. 일본의 승려 엔닌의 기록을 고찰하면, 적산원의 의식진행이 예참을 제외하고는 신라의 고유한 의식으로 진행되는 점과 음악과 곡조가 신라의 것이라 하므로 이미 신라화된 법화신앙의 면모를 살필 수 있고 대중을 상대로 체계적인 법화회를 운영하는 점으로 볼 때, 법화신앙이 민중 사이에 상당히 성행하고 있음을 알 수 있다. 또한 법화신행자가 다수 배출되고 신앙의 중심지가 된 영축산을 해동 법화성지로 받드는 점으로 보더라도 법화신앙의 민중화가 적지 않게 실현되었음을 알 수 있다. 이러한 신라인의 법화신앙의 문화가 당시 불탑양식과 불상, 가람의 형태에 실질적으로 투영되어 있다. 오늘날에도 남아있는 그 모습을 통하여 문헌이 말하지 못한 많은 내용을 확인할 수가 있다. 그리고 활발한 신앙활동은 사상을 자극하면서 본격적으로 『법화경』에 대한 찬술서를 비롯한 연구가 시작되어, 行을 위한 智의 탐구가 활발하게 전개되었다.

특히 신라 승려들의 『법화경』에 대한 태도를 살펴보면, 『법화경』 유포 양상에 다음과 같은 특징이 있음을 확인할 수 있다. 그 가장 큰 특징은 승려들이 전공에 상관 없이 『법화경』을 독송하고 교화의 방편으로 사용하였다는 점이다. 신라 불교계는 화엄 승려와 유식 승려로 크게 대별되는데,¹¹⁴⁾ 중대에는 유식 승려들이 왕실과 가까웠다면, 하대로 갈수록 유식 승려들의 세력은 미약해지고 화엄 승려들의 활동이 두드러지게 된다고 한다.¹¹⁵⁾ 소위 ‘華嚴宗’과 ‘法相宗’의 관계는, 『三國遺事』 「賢瑜伽海

114) 金相鉉, 『新羅 華嚴思想史 研究』, 1991, p.123, 民族社.

115) 金福順, 『新羅華嚴宗研究：崔致遠의 佛教關係著述과 관련하여』, 民族社, 1990, p.45.

華嚴條가 상징하듯이, 왕실을 사이에 두고 대결 구도를 이루었고 ‘화엄종’은 『法華經』을 ‘법상종’은 『金光明經』을 내세웠다고 한다.¹¹⁶⁾ 그런데 『법화경』에 대한 태도는 달랐던 것 같다. 유식 승려들은 『법화경』 관련 저술을 쓰고 영험담을 편찬하는 등 적극적으로 법화신앙의 고취에 노력하였다.¹¹⁷⁾ 화엄승려들은 『법화경』의 一乘의 측면을 인정하였을 뿐만 아니라 法身舍利나 포교용으로 『법화경』을 이용하고 있다. 또한 左溪 玄朗의 제자 法融, 理應, 英純의 귀국 이후 천태 승려들의 활동도 이어졌을 것이다. 이처럼 신라의 법화신앙은 어느 특정 교단에 의해서만 강조되지 않았고, 교단 간의 경쟁 관계도 확인되지 않는다.¹¹⁸⁾

시대별로 법화신앙의 전개양상을 분석할 때, 삼국시대는 『법화경』의 도입과 함께 승려들이 위주가 되어 위로부터의 법화신앙의 착근과 보급기로 볼 수 있으며, 통일신라 이후에는 법화신앙이 이미 상당히 전파되어 일반 민중들의 생활 깊숙이 스며들었다고 볼 수 있어 성장기로 파악된다. 통일신라는 국제적으로 교역이 활발하였고 대외적으로 개방적인 자세를 시종일관 유지하고 있었다. 그리하여 중국 여러 곳에는 일찍부터 신라인들이 진출하여 신라방이라는 거류지를 조성하였고 그 가운데에 신라 적산원과 같은 사찰이 거류민들의 정신적 중심체로 기능하였다. 거기에 법화신앙이 가장 중심된 신앙이었으며 법화신앙이야말로 해외 신라인들의 정체성을 지키는 중심축의 역할을 수행한 것으로 볼 수 있다. 불교가 성립된 후에 역사적으로 여러 사상과 신앙이 출현한 것을 미루어 볼 때, 사실상 법화신앙은 정토신앙, 관음신앙, 미륵신앙에 선행하는 신앙이면서 동시에 다른 신앙의 모체이면서 지지기반이 되어주는 초석임을 누구도 부정할 수 없다. 신라는 중국의 법화신앙을 수입하여 같은 양상으로 실행한 것이 아니라 법화정신에 더욱 투철한다. 그리하여 법화사상이 완전하게 실행되고 실천되는 그 곳이 다른 아닌 법화성지 불법정토인 영축산인 것으로 본다. 신라의 영축산은 그렇게 탄생하였으며, 인도 영축산과 둘이 아닌 하나이다. 이 사실

116) 최연식, 『8세기 신라 불교의 동향과 동아시아 불교계』, 『불교학연구』2005, p.12.

117) 박광연, 「統一新羅 『法華經』의 流布와 그 특징」, 『천태학연구』 제13집, 2010. p.514.

118) 앞과 같음. p.515.

은 신라의 법화신앙이 중국보다 더욱 진전하여 궁극을 지향한 것으로 본다. 진정한 법화신앙을 추구한 신라의 법화신앙이며 이후 그것은 한국법화신앙의 전통이 된다. 이 땅의 불교가 공식적으로 고구려 소수림왕2년(372)에 불교가 들어온 이후로 수많은 경전과 그에 따른 논서들이 만들어지고 실행되어 우리의 문화가 되었지만 『법화경』은 그 중에서도 특별한 의미를 가지고 있음을 위에서 여러모로 살펴보았다. 『법화경』이 전래되는 삼국시대를 거쳐 통일신라로 전개·발전하는 역사의 저변에서 민중의 신앙과 사상을 이끌며 창조적 에너지를 제공한 것이 법화신앙이라 하여도 지나침이 없을 것이다. 법화신앙의 회삼귀일 사상은 신라가 주도한 삼국통일의 정신적인 원동력이기도 하지만, 이후 高麗 太祖의 後三國 통일에도 같은 역할을 하게 된다. 통일신라의 법화신앙은 불탑과 불상 등의 유형문화로 표출되어 민족의 문화재로 오늘까지 남아 빛나고 있다.

IV. 高麗時代 法華信仰의 盛行

1. 法華觀音信仰의 展開樣相

高麗는 초기부터 사회적으로 불안한 출발을 하였고, 대외적으로도 외적의 침입이 잦았다. 따라서 평안을 기구하는 마음에서 여러 가지 종교적인 행사가 수시로 실행되었다. 관음신앙에 대한 설화의 내용도 그런 사정과 무관하지 않다. 그래서 전란이나 적대국과의 관계에 얽힌 것들이 그 설화의 절반 이상을 차지하고 있다. 그 실례로서 성장기의 통일신라시대 법화신앙을 계승한 고려시대의 법화신앙이 어떻게 전개되었는지 『法華靈驗傳』을 보면 다음과 같다.

女右侍禁 金軾之第二女也 其弟道人之虛 常誦蓮經 女忽遭疾 命終托之虛告曰請 爲我說法華勝 用助超升 時之虛住穴口寺 得得齊家卽酒掃私第 約一七日 請持經開土 六時精進¹⁾

이상의 내용에서 穴口寺와 法華信仰의 관계를 짐작할 수 있게 된다. 그런데 穴口寺는 穴口山에 있던 사찰로서, 高麗 高宗末에 穴口山은 大日王이 常住하는 山이라는 白勝賢의 말을 믿고 創建한 密敎의 寺刹로서 이 곳에서는 大日王道場 등 많은 密敎的 행사들이 개설되었던 절이다.²⁾ 이와 같은 密敎寺刹에 法華信仰者였던 之虛師가 주석하고 있었다는 점은 法華와 密敎의 무리 없는 교섭을 의미하는 것이다. 이러한

1) 『法華靈驗傳』 亡妹告微條.

2) 高麗史 列傳 卷- 36 百勝賢 條.

현상은 穴口寺의 경우만이 아니다. 水原에 있던 萬義寺는 원래 天台의 作法之社로서, 한 때는 曹溪宗과의 소송사건마저 있었던 곳으로 天台宗統을 매우 존중하던 寺院에서 또 그러한 時期에 密敎的 行事였던 消災道場을 7일 동안 開設하였다는 사실도³⁾ 결국 高麗 天台信仰이 密敎와의 교섭을 의미하는 것으로 생각할 수 있다.⁴⁾

또한 고려 太宗 때에 崔殷誠은 衆生寺의 관음상에게 기원하여 아들을 낳았다. 그런데 석달이 못되어 후백제가 침입하여 부자의 목숨이 위태하였다. 어쩔 수 없이 중생사의 관음상에서 난리가 평정되어 다시 만날 때 까지 아이의 양육을 부탁하고, 아이를 싸서 관음상의 獅子座 밑에 감추어 두고 떠났다. 그 후 반 달이 지나 적병이 물러난 뒤에 찾아보니 그 아이는 살결이 깨끗하고 입가에 젓 냄새가 남아 있었다. 그가 바로 뒤 날의 崔承魯(927~989)이며 그로부터 후사가 끊이지 않았다고 한다.⁵⁾

고려 말엽에 발생한 강원도 五歲庵의 관음상에 얽힌 설화도 그 내용이 앞의 설화와 비슷하다. 또 낙산사의 두 성인인 관음과 正趣菩薩像의 영이함도 전란 중의 설화에 해당된다. 그 밖에 공양왕 때의 일도 있다. 황해도 五雲山 五雲庵의 관음상은 明太祖의 분노로 참수형을 당한 고려사신 조반(趙胖 : 1341~1401)의 목숨을 구해 주었다. 그 대신 관음상 자신의 목에는 칼 자국이 생겼다고 전해진다.⁶⁾ 이러한 설화들은 어느 것이나 관음보살의 영험을 말하지 않음이 없다. 그중에도 특히 전란이나 대외적인 국난에 대한 것들이 고려불교의 특성을 잘 반영하고 있다.

한편 의종 때에 금강산 松羅庵에서 회정스님이 삼년동안 관음보살에게 기도한 끝에 文殊, 普賢, 관음보살 등을 친견했다고 한다.⁷⁾ 이런 설화는 신라시대 이후의 전형적인 관음 영험담을 답습한 것이다. 이렇게 고려 때에도 순수한 신앙 차원의 영험담이 없지는 않았다.

이상 살펴본 바와 같이 고려의 법화신행으로는 경전 독송과 관세음의 명호를 부

3) 陽村權近撰 水原萬義寺祝上華嚴法會衆日記(朝鮮佛教通史 卷下 pp.327-328).

4) 徐閔吉, 「了世의 修行과 准提呪誦」, 『한국불교학』, 韓國佛敎學會, 1977, p.73.

5) 『三國遺事』卷3, 塔像 4, 三所觀音 衆生寺 條.

6) 金大隱, 『觀音信仰』, 三藏苑, 1978. pp.298~301,

7) 위와 같음, pp.230~233.

르는 것이 주로 행해졌으며 아울러 서사·강해·법화참법 등이 행해졌음을 알 수 있다. 더 나아가 다라니신앙이 밀교와 무리없는 교섭을 하는 가운데 陀羅尼나 法華三昧가 동등하게 觀心修證의 행법으로 이해되고 있음을 확인할 수 있다.

1) 觀音關係書籍

앞에서 살펴보았던 통일신라시대 義寂의 『法華經集驗記』3권은 상·하권의 필사본으로 발견되었으나 우리나라의 영험담은 실려 있지 않다. 반면에 天頌의 『海東法華傳弘錄』4권은 제목의 ‘海東’이라는 부분에서 유추할 수 있듯이, 아마도 ‘우리나라[海東]’의 법화영험담을 집중적으로 편찬하였을 것이라고 생각되며, 4권의 분량이면 적어도 200여 편 이상의 靈驗談을 수록하였을 것이라 생각된다. 다만 이러한 중요한 자료가 현전하지 않음이 안타까울 따름이다. 그에 비하여 了圓의 『法華靈驗傳』상·하권은 15편 가량의 우리나라 관련 법화의 영험담을 포함하여 총 118편의 영험담이 실린, 현존하는 국내 유일의 법화영험 저술이라는 점에서 더욱 의의가 있다.

구성에 있어서도 기존의 법화영험전류에 비하여 매우 독창적이다. 전체 구성이 『法華經』의 각 품을 중심으로 하고, 천태의 삼주설법의 관점을 반영하고 있다는 점에서 요원의 법화·천태학에 대한 이해수준을 짐작할 만하다. 아울러 그것이 혹시 만덕사 제4세 진정국사 천책의 직접적인 영향을 받은 것은 아니었을까 라는 추정도 해보았다.

내용을 분석해 볼 때, 이전의 법화영험전류와는 달리 출가와 재가 관련 영험담이 거의 비슷한 비중을 차지하고 있는 점도 주목할 만하다. 비록 우리나라의 영험담이 적게 실려 있긴 하지만, 이 같은 요원의 편집의도를 통하여 고려 말 당시 출가와 재가의 모든 불교대중들에게 法華信仰이 널리 행해지고 있었음을 짐작할 수 있다.

우리 불교계의 『法華經』에 대한 깊은 관심에 비하면, 『법화영험전』에 대한 관심은 실로 미약한 편이다. 그것은 아마도 이 영험담들을 단지 설화로만 보기 때문이 아닐

까 생각된다. 실제로 『법화영험전』에는 남악혜사의 제자인 백제의 玄光, 천태지의의 제자인 신라의 緣光을 비롯하여 중국의 장안 관정 등 천태종 고승들을 비롯하여 여러 고승들의 영험담이 실려 있다. 이 같은 여러 고승들의 영험담들을 통하여 볼 때, 불교의 사상과 신앙은 결코 둘이 아님을 여실히 알 수 있다. 즉, 진실한 신행은 올바른 사상적 깨달음과 불가분의 관계인 것이다.

영험담 외에 법화신앙의 범주 내에서 관음보살에 대한 신앙은 고려시대에 꾸준히 행해졌으나 그에 대한 저술은 그렇게 많이 전하지 않는다.

우선 특기해야 할 것으로 『三國遺事』가 꼽힌다. 이 삼국유사는 우리 나라 고대의 관음신앙 사적들을 거의 총망라하여 전해주고 있다. 그런 점에서 『삼국유사』는 관음 영험전 또는 관음신앙 설화집이라고 할 만한 역할도 겸하고 있다. 물론 이 저서 이외에도 각 사찰의 本末寺誌나 體元과 均如의 저서, 李奎報의 『東國李相國集』 등에도 단편적으로 한두 편이 실려있기는 하다. 그러나 집대성하여 모아 놓은 것은 『삼국유사』 뿐이다.

그런데 이 『삼국유사』는 고려가 들어서고도 350여년이 지난 忠烈王 때에 승려 一然에 의해 저작된 것이다. 그렇기 때문에 이 저술에 수록되어 있는 관음신앙의 대부분이 비록 신라 때의 사건들이지만 그것이 고려시대의 신앙과 엄격히 구별된다고 단정할 수는 없다. 다시 말하자면 앞 시대의 전설과 설화들이 이 시기를 지나면서 고려인의 신앙심에 여과되어 각색되었을 가능성도 전혀 없지는 않다. 그렇게 상정할 때, 여기에서 신라의 관음신앙은 물론 고려의 그것도 일부나마 엿볼 수 있지 않을까 생각한다.

한편, 이 시대에는 충렬왕 무렵에 들어온 티베트 밀교의 영향을 받아서 진언의 염송이 널리 유행하였다. 이를 계기로 자연히 관음신앙에 관한 眞言集 또는 呪經의 유포도 성행하였다. 특기할 만한 것은 관세음보살 滅業障眞言과 같은 것이다. 이런 진언은 우리나라에만 있는 특이한 형태의 진언이라고 한다.⁸⁾

8) 홍윤식, 「韓國佛敎 儀禮의 密敎信仰의 構造」, 『佛敎學報』, 1975. p.112.

어찌되었든 관음신앙과 밀교의 융합은 충렬왕 때에 惠永(1228~1924)의 『白衣解』에서 가장 두드러지게 표현되고 있다. 이것은 白衣觀音에 대한 禮懺文이다. 곧 『백의해』는 관음신앙을 통하여 밀교적인 정토사상을 확립하려는 의도에서 찬술되었다. 『백의해』의 본문은 보타락가산에 머무르는 관자재보살에 대한 禮文, 讚頌, 誦呪 그리고 십악업을 참회하여 無量壽國에 왕생하고자 발원하는 참회문으로 구성되어 있다. 해석부분은 그러한 본문에 대하여 경전을 인용하여 간단히 주석하고 있다. 그 중에서 관자재보살의 진언인 ‘옴아로특계사바하’에 대하여 만약 잠시라도 이 진언을 칭송하면 삼매가 현전하며 일체의 두려움과 재난·질병·화재 등이 모두 소멸할 것이라고 그 영험성을 역설한다.⁹⁾ 이와 같이 이 저서는 내면적으로는 정토왕생을 목표로 하지만 표면적으로는 질병·재난·화재 등의 소멸에 강한 발원을 부여하고 있다.¹⁰⁾

혜영이 관음신앙을 밀교적인 관점에서 정토화하는 반면 體元은 신라의 의상에게서 관음신앙의 실천성을 찾고자 했다. 체원은 충숙왕에서 忠惠王 때 활동했던 것으로 짐작된다. 그는 일찍이 의상이 관음보살에게 발원하며 지은 『白花道場發願文』에 주석을 달은 略解 1권을 지었다. 그 내용은 백화도량에 머물면서 보살행과 보살도로 표방되는 관음보살에게 발원하는 것이다.¹¹⁾ 體元은 그 밖에도 『華嚴經觀自在菩薩所說法門別行疏』와 『華嚴經觀音知識品』을 저술했다. 그는 이 別行疏와 앞의 略解 등을 통하여 관음신앙을 이론적으로 정리하였다. 나아가 관음보살의 영험과 그 전통을 의상에게서 구하려 했다. 하지만 知識品은 구체적인 실천을 표현하려는 의도에서 저작되었다고 보여진다.

충혜왕 때 활약한 了圓은 眞靜國師, 天因의 『海東傳弘錄』 등의 내용을 발췌하여 『法華靈驗傳』을 지었다. 그러나 여기에는 고려의 관음신앙에 대한 어떠한 뚜렷한 기

9) 惠永述, 『白衣解』, 『韓國佛教全書』卷6, p.412上~中.

10) 金仁德, 「觀音思想과 그 信仰」, 『韓國佛教思想概論』, 동국대학교 불교문화연구원, 1997, p.326.

11) 體元 集, 「白花道場發願文略解」, 『韓國佛教全書』卷6.

록이 들어있지 않다.

그 밖에 禪家의 어록 등에는 선사들이 관음상을 우러르며 서원을 발한 기록들이 이따금 보인다. 普雨는 그의 나이 서른 살 때 龍門山의 上院庵에서 정진하였다. 그 무렵에 보우는 관음보살에게 12가지 서원을 발한 사실이 있었다.¹²⁾ 또 나옹도 그의 발원문에서 관세음보살처럼 온 세상에 두루 현신하여 자신의 이름을 듣거나 모습을 본 자는 고통을 면하고 해탈하게 될 것을 소원하면서 관음보살을 숭배했다.¹³⁾

통일신라시대 義寂의 『法華經集驗記』3권은 상·하권의 필사본으로 발견되었으나 우리나라의 영험담은 실려 있지 않다. 아마도 의적의 시대는 법화신앙이 승려를 정점으로 한 위로부터 아래의 기층민중들에게 보급되던 시기였을 것으로 추정되며 신앙보급의 차원에서 중국의 영험고사를 인용하여 『法華經集驗記』3권을 저술한 것으로 보인다. 반면에 고려시대 天頌의 『海東法華傳弘錄』4권은 제목의 ‘海東’이라는 부분에서 유추할 수 있듯이, 천책의 시대는 이미 법화신앙이 뿌리내려 다양한 신행을 실천하던 시기였을 것으로 보인다. 그래서 그는 아마도 ‘우리나라[海東]’의 법화영험담을 집중적으로 편찬하였을 것이라고 생각되며, 4권의 분량이면 적어도 200여 편 이상의 靈驗談을 수록하였을 것이라 추측된다. 이러한 중요한 자료가 오늘날까지 전승되지 않음이 안타까울 따름이다. 그에 비하여, 了圓의 『法華靈驗傳』상·하권은 15편 가량의 우리나라 관련 법화의 영험담을 포함하여 총 118편의 영험담이 실린, 현존하는 국내 유일의 법화영험 저술이라는 점에서 더욱 의의가 있다. 아쉬운 것은 우리의 자료가 부족한 점이다. 그러나 요원이 편찬한 『법화경영험전』의 구성은 기존의 법화영험전류에 비하여 매우 독창적이다. 전체 구성이 『法華經』의 각 품을 중심으로 하고, 천태의 삼주설법의 관점을 반영하고 있다. 내용을 분석해 볼 때, 이전의 법화영험전류와는 달리 출가와 재가 관련 영험담이 거의 비슷한 비중을 차지하고 있는 점이 주목되며, 이 같은 요원의 편집의도를 통하여 당시 출가와 재가의 모든 불교대

12) 『太古普雨和尚語錄』, 『韓國佛教全書』卷 6, p.696上.

13) 『懶翁和尚歌頌』, 『韓國佛教全書』卷6, p.646中.

중들에게 法華信仰이 널리 행해지고 있었음을 짐작할 수 있다.

이상 관음관계 書籍에 보이는 전반적인 내용은 『법화경』에 기반한 관음신앙이면서 후대에 밀교와 禪에 관계된 관음신앙으로 전개됨을 확인할 수 있을 것이다. 이미 통일신라시대에도 저변을 확보하였던 관음신앙이었지만 보다 폭넓게 출가·재가를 막론하고 대중들에게 깊은 사랑을 받는 것이 바로 『법화경』에 근거한 관음신앙이었던 것이다.

2) 觀音信仰

後三國을 통일하여 고려를 세운 太祖 王建은 철저한 불교 수호자였다. 그래서 그는 여러 불교사상을 수용하여 국난 타개를 위한 정책에 반영하였다. 그 이후로 고려 왕실이 불교를 숭상하는 태도는 여러 의식을 통하여 재난을 피하고 복을 기원하는 경향을 띠었다. 말하자면 나라의 안팎으로 우환이 많아서 어려움을 당할 때 통치자들은 국가를 보호하고 국민을 위하여 불교 의례를 통해서 국민들을 제도하고자 하였다. 따라서 수많은 의례와 80여 가지에 이르는 각종 법회가 시행되었다. 특히 현세의 이익성이 강한 관세음보살에 대한 법회와 도상의 조성 등은 고려 후기로 갈수록 더욱 자주 실행되었다. 그러데 이러한 관음신앙의 의례들은 대부분 통치자들이 권력을 강화하려는 목적과 결부되어 실행되었던 것이다.¹⁴⁾

그러한 경향은 후기의 약 1세기 동안 원 나라의 지배에 놓여있을 때 더욱 빈번히 일어났다. 그 때에는 불화나 불상들을 많이 조성하여 개인이나 국가의 강령을 기원하였다. 기도의 대상은 주로 관음보살, 지장보살, 미륵보살, 아미타불 등이었으며 이중에서도 관음신앙은 대중의 열렬한 귀의를 받았다.

13세기를 중심으로 한 고려 후기에 널리 환영받았던 관음신앙은 다양한 양상을 보였다. 먼저 水月觀音이라 일컫던 관음보살을 그린 불화가 유행하였고 그 묘사의

14) 金仁德, 『觀音思想과그信仰』, 『韓國佛教思想概論』, 동국대학교불교문화연구원, 1997, p.329.

대상이던 관음성지 洛山에 대한 순례가 유행하였다. 이 낙산신앙의 목적은 국가의 안녕과 태평한 사회를 바라는 것이었다. 惠永(1228~1294)은 白衣觀音禮懺文에 주석을 붙인 『白衣解』를 지었는데 이는 강화정부시대의 후기를 주도한 柳墩의 요청으로 이루어진 것이었다. 보타락가산에 머물고 있는 백의관자재보살에 대한 귀명과 찬송·악업을 참회하여 무량수국왕생을 발원하는 참회문에 대해 혜영은 일체의 두려움과 액난과 질병을 모두 없애준다는 밀교경전 금강정경의 觀自在菩薩心眞言으로 해석하였다. 이전과는 다른 밀교적인 정토사상을 드러내 보인 것이다.¹⁵⁾

體元(1280대~?)은 고려 후기에 관음신앙을 사상적으로 집대성한 이이다. 호가 木庵이고 자가 向如였던 체원은 고려후기의 관료가문인 慶州李氏 李瑱(1244~1321)의 아들로써 고려말의 대표적인 지식인인 益齋 李齊賢(1287~1367)의 형이다.¹⁶⁾ 체원은 別行疏에서 시대의 상황을 반영이라도 하듯이, 원의 지배하에서 현실적인 구원성을 관음신앙의 실천으로 표출하였다. 관음신앙을 화엄적 관점에서 체계적으로 정리한 것은 체원이 처음이다. 화엄종에서는 신라 의상 이래로 관음신앙을 수용하여 왔다. 『백화도량발원문』에서 보는 것처럼 구도적 경향이 강한 의상계통의 관음신앙은 법화경 보문품에 바탕을 둔 일반적인 관음신앙 곧 현세구원적 관음신앙과는 다른 경향을 유지해왔다.¹⁷⁾ 체원은 이러한 화엄종의 관음신앙을 『화엄경』을 바탕으로 정리함으로써 그 이론을 정립하고자 하려는 의도에서 『관자재보살소설법문별행소』를 저술한 것으로 생각된다. 그러나 체원은 여기에 영험과 신이를 가미함으로써 화엄적관음과 법화적 관음의 융합을 시도하였다. 화엄교단에서 지속해 온 구도적 관음신앙과는 달리 일반인들이 널리 요구하던 현세구원적 관음신앙을 수용하여 조화를 시도한 것이다.¹⁸⁾

고려의 왕들 중에서 의종은 많은 관음상을 그려서 이에 의지하였다. 충렬왕은 그

15) 李萬, 「高麗時代の 觀音信仰」, 『韓國觀音信仰研究』, 1988, pp.146-147.

16) 正병삼, 「고려 후기 體元의 관음신앙의 특성」, 『불교연구』30, p.46.

17) 正병삼 『의상화엄사상연구』, 서울대출판부 1988, p.215.

18) 正병삼, 「고려 후기 體元의 관음신앙의 특성」, 『불교연구』30, p.62.

원년에 관음보살상 12구를 그리고 궁중에 법석을 베풀어서 원 나라 황제를 위하여 축복하였다. 충선왕은 당시 원 나라 불교의 영향으로 그의 왕비와 함께 발원하여 양류관음상을 그렸다. 그런데 그 당시 충선왕은 그의 부왕인 충렬왕과의 알력에서 복잡한 심정이었나 보다. 이것을 그는 영험이 뛰어난 관세음보살에 의지하려는 의도에서 그 양류관음상을 그렸다고 한다. 1300년에서 1323년 사이에 조성된 불화는 충렬왕과 충선왕의 왕권 쟁탈과도 밀접한 관계가 있는 역사적인 작품이라고 보기도 한다.¹⁹⁾

그러나 관음신앙에 의거한 호국 의례의 참 모습은 『洛山觀音經讚疏』와 『崔相國壤丹兵畫觀音點眼疏』에서 구체적으로 잘 드러난다. 전자의 내용은 조종의 왕업과 국가의 기초가 유구하게 되고 이웃 나라와의 우호는 더욱 굳어지며, 왕실의 안녕과 대신들의 화합을 바라고 많은 재난이 사라지길 원하는 등의 소원을 발한 것이다.²⁰⁾ 후자는 관음보살상을 그려 놓고 왕실과 국가의 안녕을 기원했다는 것이다.²¹⁾ 이것은 외국의 침략이나 전염병의 유행, 마귀의 창궐 등이 있을 때에 대비의 불상을 만들어 향과 꽃 등을 가지고 지극한 마음으로 공양하면 적들이 항복하고 환란이 소멸한다고 설한 『大悲多羅尼神呪經』의 경설에 의거한 것이다.

그 당시에는 외적의 침입으로 이 강토의 곳곳에 피비린내가 진동하였다. 그러나 대책이 없어 최후로 천수천안 관음보살에게 귀의하여 발원하는 애처로움이 그 기록에 역력히 나타나 있다. 그만큼 관음신앙은 호국사상과²²⁾ 연관되어 실천되기도 한 것이다.

이처럼 고려시대에는 국가와 개인적인 문제로 인하여 정치권에서도 관음신앙이 수용되었다. 이러한 양상은 고려시대에 볼 수 있는 특이한 신앙형태라고 생각된다.

신앙은 기이한 영험담을 낳기 마련이다. 그러한 영험담의 추적을 통하여 그 시대

19) 文明大, 「高麗 觀經變相圖의 研究」, 『佛教美術』6輯, p.25.

20) 同文選, 卷110, 『洛山觀音經讚疏』.

21) 李奎報, 『東國李相國集』, 卷41.

22) 金仁德, 「觀音思想과그信仰」, 『韓國佛教思想概論』, 동국대학교 불교문화연구원, 1997, p.330.

의 신앙생활을 간접적이거나 엿볼 수 있다.

법화신행으로는 경전 독송과 관세음의 명호를 부르는 것이 주로 행해졌으며 아울러 서사·강해·법화참법 등이 행해졌음을 알 수 있다. 그에 따른 영험으로는 병이 낫고 위기를 모면하는 것으로부터 정토왕생에 이르기까지 실로 다양하게 보여진다.

2. 法華思想과 信仰의 發展

불교는 중국에 전해진 후에 유교와 도교의 비판에 대응하기 위해서 먼저 漢代에는 方術佛敎를 포교의 방편으로 삼았다. 이어서 위진남북조에는 격의불교로서 도교의 호응을 받았다. 그리고 翻譯과 僞經을 통하여 불교식의 孝經을 만들었으며, 총림 제도를 건립하는 등 불교는 이러한 일련의 과정을 거치고 나서 수와 당에 이르러서는 많은 종파를 성립시켰고 문화와 사상의 중심이 되었다.

종파가 성립된 차례는 天台宗·三論宗·慈恩宗·賢首宗·禪宗의 순서이다. 남북조 시대(420~589)에는 남·북 두 지역의 사회정치적 상황이 서로 달랐으므로 학설이나 사상에 반영된 형태도 각각의 특징에 따라 다르게 발전하였다. 크게 보면 남방불교는 玄談에 편중되어 있었고, 북방불교는 실천적인 측면에 치우쳐 있었다고 말할 수 있다. 이 때문에 교학은 비교적 남방에서 발달하게 되었고, 선법은 북방에서 널리 유포되었다. 그러다가 이 시대 말기에 이르러 두 지역의 사회발전이 서로 밀접하게 되어 각종 학설이 교류되었으며, 남북 각 학자의 학설도 점차 종합하여 조화되는 추세였으니 각 학파의 체계가 형성되기 시작한 것이다.²³⁾

이와 같이 특징을 지닌 중국불교가 東傳하여 우리나라에 이르게 되는데, 우리나라에서는 삼국시대에 불교가 들어온 뒤 종파적 형태를 갖춘 시기를 꼽는다면 대개 고려시대로 보고 있다. 물론 불교가 그 이전에 들어와 융성하고 정착하긴 했지만 조직적인 종파의 모습이라기보다는 국가적 차원에서 주도한 國敎로서의 면모가 두드러졌

23) 呂懲, 각소 역, 『중국불교학강의』, 민족사, 1992, p.246.

으므로 종파 내지 종단의 성질을 띠게 된 것은 고려에서부터라고 할 수 있다.

1) 諦觀의 天台法華觀

고려 諦觀法師의 출생연대에 대해서는 기록된 바가 없기에 정확한 그의 활동을 파악하기는 힘들다. 諦觀(? ~971)에 관한 기록으로는 대각국사의 『新創國淸寺啓講辭』(大覺國師文集)3, 崔滋의 『萬德山白蓮社圓妙國師碑銘』 그리고 林存의 『僊鳳寺大覺國師碑銘』에 그 이름이 보일 뿐이다. 중국 기록에는 『佛祖統紀』10의 『諦觀法師傳』에 상세하게 기록되어 있다.²⁴⁾ 다만 제관이 역사적 기록에 처음 나타난 때가 高麗光宗 11년(960)이다.²⁵⁾

불교는 중국으로부터 우리나라로 전래되었지만, 역으로 우리나라에서 중국으로 불교사상을 전파시켜서 쇠퇴해 가던 중국의 불교를 증흥케 한 이가 제관이다. 즉 고려의 諦觀은 중국으로부터 수입한 천태법화사상을 학문적으로 잘 연구하고 체계화하여 그 典籍과 함께 역으로 중국으로 전파시켰던 것이다.

중국의 唐末·五代는 정치적으로 혼란한 가운데 불교에 대한 억압정책 또한 매우 심하여 불교의 존립위기마저 감돌게 했다. 모든 종파는 쇠퇴하여 존재가 희미할 때, 그래도 오직 禪宗만은 번영하였다. 그것은 북지와 長安을 비롯한 도시불교가 큰 타격을 받을 때 강남이나 산악에 남았던 선종 특히 南宗禪은 명맥을 유지하며 살아남을 수 있었다. 국가나 권력자들의 보호를 받은 불교는 심한 타격을 입었으나 서민대중과 함께하던 선종은 비교적 타격을 덜 입어 살아남을 수 있었다. 즉 경·론과 장소에 바탕한 종파는 피해가 크고 문자를 세우지 않은 종지의 불교는 피해가 적었다. 따라서 선종만이 이 시대에 번영할 수 있는 여건에 있었다. 수차에 걸친 폐불사건

24) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대출판부, 2007, p.285.

25) 『佛祖統紀』卷第十, 『大正藏』49, p.201.下. 通鑑知廉法師崇法願齊法師高麗諦觀法師吳越錢忠懿王常寧契能法師.

『佛祖統紀』卷第四十, 『大正藏』49, p.394.下~395.上. 經五代之亂殘毀不全 吳越王俶遣使之高麗日本以求之 至是高麗遣沙門諦觀持論疏諸文至螺溪 謁寂法師 一宗教文 復還中國.

때문에 모든 경론과 장소가 불타버렸으므로 치밀한 교학은 자연 쇠퇴할 수밖에 없고, 佛心만 귀하게 여기며 자유로이 해석하는 선종이 발전하고 있었다.²⁶⁾ 이와 같은 당말·오대불교의 상황은 필연적으로 교학에 대한 갈증이 심했으며 중국불교철학이 낳은 천태학의 사상마저도 전적이 사라져 제대로 계승되지 못하고 있었다. 그리하여 천태학자와 전적을 바라는 중국측의 요구에 응하여 고려조정에 의해 제관법사가 파송되었다. 체계적인 천태교학의 전수를 바랬던 오월왕의 요구를 충족시킨 제관법사는 그에 그치지 않고 중국에 남아 천태학의 발전에 힘쓰며 수행에 정진하다가 그곳에서 입적하였다. 그의 노력은 쇠퇴의 길로 걸어가던 중국불교를 일으켜 다시 융성의 길로 가도록 한 계기가 되었다. 그는 또한 명저 『天台四教儀』를 탄생시켰다.

『天台四教儀』는 『法華玄義』·『法華文句』·『摩訶止觀』의 대요를 간명하게 밝혀 승려라면 반드시 필독해야 할 과제이다. 『四教儀』·『諦觀錄』이라고도 하는데 지의의 『사교의』와 구분하기 위해서 『天台四教儀』라고 부른다. 상권에서는 천태일가의 判教立義, 즉 교상판석과 종파창립의 취지를 천명하였고 하권에서는 남북 모든 家들의 宗途異計, 즉 判教儀式을 서술하였다.²⁷⁾ 전자는 언어가 간단하지만 뜻이 깊으며 간명하고 알기 쉬워서 일화의 대강을 이해할 수 있는 천태교의 ‘열쇠’로서 사람들이 관심을 끌어왔고, 후자는 주로 남북의 고사를 꿰뚫고 있지만 문장의 뜻이 지나치게 넓어 명나라시대로부터 더 이상 간행되지 않았다.²⁸⁾ 우리나라에서는 의천이 3권의 주석서를 저술했다고 하나 전하지 않는다.

이러한 『天台四教儀』는 중국과 일본에서 간행된 주석서가 73종이나 되고 末疏는 130여 종에 달한다. 특히 일본에서는 1419년 이래 15회 간행되었으며, 메이지시대 [明治時代] 이후에 20여 명이 주석서를 서술했다. 주석서 중에는 송나라 從義가 쓴 『四教儀集海』, 남송의 元粹가 쓴 『四教儀備釋』, 원나라 蒙潤의 『四教儀集註』가 3대

26) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대출판부, 2007. pp.285~286.

27) 『四教儀緣起』, 『大正藏』卷46, p.774.上. 四教儀之文成二卷 其上卷明一家判教立義 下卷明南北諸師宗途異計.

28) 강남석, 「고려 천태사상사의 연구」, 원광대박사학위논문, 2001, p.34.

주석서로 간주된다. 이중에서 『집주』의 설명이 가장 정밀하고 인증이 해박한 것으로 평가된다. 『天台四教儀』는 오늘날도 중국이나 일본에서 천태교학의 개설서로서 또는 불교를 이해하기 위한 입문서로서 사용하고 있어 한국불교계의 불후의 명작으로 손꼽히고 있다. 이것은 한국천대사상을 중국·일본에 逆傳來시켰다는 사실과 함께 이 책에 의해 천태학의 교관이 완성되어 후대의 많은 사상연구가 진행되었다.

그 내용을 보면, 먼저 5시8교의 名數를 보이고, 화엄에서 반야까지의 4시와, 化儀四教를 언급하고, 법화열반시 및 화의사교를 약술하고, 化法四教를 약술하여 校門을 연다. 그리고 觀門을 설하여 25방편과 10승관법의 圓頓行을 약술하고, 마지막으로 3대부와 『淨名玄義』등의 천대 지의의 저술에 의한 초록임을 밝히고 있다.

3종지관의 배경은 3종교상이다. 3종지관에 대한 내용은 찬술의 성격상 화법사교에 배치하여 설명하고 있다. 3종교상의 頓教는 화엄시, 漸教는 녹야·방등·반야시, 圓教는 법화열반시이고 화의사교 가운데 頓漸은 5시의 돈점과 같다. 그리고 때[時]와 맛[味]에 있어서 이전의 4시와 4미로써 각기 秘密教와 不定教를 『천태사교의』는 해설하고 있다.

이전의 4시에서 여래가 어떤 이에게는 돈교를, 어떤 이에게는 점교를 교설하더라도 근기가 다른 중생들은 서로 어떤 이익을 얻었는지 가늠할 수 없어서 비밀교라 한다. 이전의 4미 중에서 여래는 一音說法으로 교설을 펼치지만, 근기가 다른 중생들은 이해하는 바가 다르며, 부사의한 법력은 점을 설하더라도 돈의 이익이 될 수 있으며, 돈을 설하더라도 점의 이익을 각기 달리 얻을 수도 있어 부정교라 한다.²⁹⁾

부연하면, 5시8교에 근거한 서술로서 5시교관의 근거를 『法華經』「신해품」, 『열반경』의 5味 그리고 『화엄경』의 3照의 비유를 중심으로 설명한다. 즉 화엄, 녹원, 방등, 법화열반시의 5시의 이름을 설명한다. 그리고 교화형식을 분별한 돈교, 점교, 비밀, 不定教의 화의4교에 의해 약술한다. 그 다음 이 책의 대부분의 지면을 차지하는 것으로서 석존교법의 내용을 정리체계화한 것인데, 즉 장교, 통교, 별교, 원교의 화

29) 諦觀錄, 『天台四教儀』, 『大正藏』卷46, p.775中.

법4교를 서술한다. 내용은 각 4교마다 교리와 수행에서의 계위의 차례를 간명하게 말한다. 이어서 觀門의 해설인데, 『마하지관』의 25방편과 10승관법을 간략히 서술하고 있으면서 각 4교에 대응시켜 이해할 것을 언급한다. 그러나 관법을 4교에 대응시키라는 의미를 소홀히 한 나머지 明의 智旭은 이 『천태사교의』가 관법을 생략하고 있다고 비판한다.³⁰⁾

그러나 천태교학은 敎門과 觀門을 새의 양날개처럼 雙修하는 것이 요체이다. 천태교학의 배경은 지의가 북지의 혜사문하에서 『法華經』에 의해 禪門을 체득하고 또 금릉의 불교계에서 교학을 학습하고 강의한 데서 연유한다.

그러므로 천대삼대부 가운데 『법화문구』와 『법화현의』는 교문의 이론적 근거가 되고 『마하지관』은 관문의 사상기반이 된다. 그래서 천태교학은 敎觀 두 門이 수레의 두 바퀴와 같이 서로 의존관계에 있다고 보고 佛法의 實相을 파악하고 있다. 『천태사교의』는 양적으로 워낙 축소된 것이므로 서술이 간명하지만 교문을 밝힘에 있어 중국불교인의 일반적 불교해석학이었던 敎相判釋에 의해 설명하고 있다. 형계담연 이래 단편적으로 천태교관으로 인식되기 시작하던 교관술어인 5시8교는 제관에 이르러 극명하게 정형화되어 천태사상을 종합체계화하였다. 중국불교의 대표적 교관이 제관이 정비하여 조직한 바로 5시8교이다. 이런 점에서 제관의 『천태사교의』는 천태교학전개에 역사적 의의 뿐 아니라 중국불교의 교관사상에서도 가장 특색 있는 저술이라고 하겠다.³¹⁾ 중국뿐만 아니라 한국과 일본에서도 천태교학의 뼈대를 이루는 저술로 현재까지 그 영향을 미치고 있다. 신앙과 사상은 종교라는 쌍두마차의 두 말이다. 신앙과 사상은 서로 앞서거니 뒤서거니 하면서 종교를 이끌고 간다. 사상면에서 고려 불교계는 제관을 통하여 탄탄한 기반을 드러내고 있으며, 이로 미루어 신앙 역시 활발한 양상을 보였을 것으로 생각할 수 있다. 위대한 천태승 제관을 고려 왕실이 선별하여 파송한 점으로 볼 때, 왕실 역시 천태법화사상과 관련한 법화신앙에

30) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대출판부, 2007, p.289.

31) 위의 책, pp.290~291.

익숙하였을 것으로 본다. 또 한편으로는 10세기 고려시대에 법화신앙이 대중적인 저변을 확보하고 있음을 읽을 수 있고, 사상적인 면에서도 『법화경』은 당시에 큰 영향과 입지를 지니고 있었음을 살필 수 있다. 諦觀이 고려에서 활동할 당시는 10세기이며, 광종(925~975)에 의하여 불교가 융성한 시기였다. 당시의 정치적 상황으로는 과거제를 실시하여 인재를 선발할 만큼 중앙집권체제가 강화된 시기였고, 사상적으로는 均如에 의한 화엄학이 유행하였다.

이처럼 고려에서는 불교를 국교로 인정하여 자유로운 불교사상을 연구할 수 있었으므로 천태법화사상의 연구도 불교사상체계 안에서 하나의 사상적 체계를 차지한 반면, 대조적으로 중국의 천태종과 천태법화사상은 여러 전란과 법란으로 불교 전반적인 침체기를 벗어나지 못하고 있었다.

諦觀이 중국으로 건너가게 된 직접적인 계기는 바로 吳越王 錢弘俶의 요청에 의해서다. 이에 대한 기록을 보면 다음과 같다.

法師諦觀은 고려국의 사람이다. 처음 吳越王이 『永嘉集』을 읽다가 ‘同除四住’라는 語句를 보게 되자 天台德韶에게 물었더니 덕소국사가 답하기를, ‘이것은 教義이다. 天台義寂에게 물어야 한다’라고 하니, 곧 의적을 불러서 물었더니, 답하기를, ‘이것은 智者의 妙玄 가운데 있는 문구인데, 唐末에 教籍이 해외로 流散되어 지금은 여기에 없다’라고 하였다. 그래서 吳越王 錢弘俶은 곧 사신으로 하여금 서신과 50가지 보물을 가지고 고려에 가도록 하여 천태전적을 구하였다.³²⁾³³⁾

이에 고려에서는 천태법화사상에 조예가 깊은 제관을 중국으로 보내면서 다음과 같은 두 가지를 부탁한다.

32) 『佛祖統紀』卷 第八, 『大正藏』卷49, p.206.上. 法師諦觀 高麗國人 初吳越王因覽永嘉集同除四住之語以問韶國師 韶曰 此是教義可問天台義寂 即召問之 對曰 此智者妙玄位妙中文(妙玄既散失不存 未審何緣知之 必寂師先曾見殘編耳) 唐末教籍流散海外 今不復存 於是吳越王遣使致書 以五十種寶往高麗求之.

33) 『佛祖統紀』卷 第八, 『大正藏』卷49, p.191.上. 往日本國求取教典. 오월왕은 일본에도 사신을 파견하였다.

고려는 제관으로 하여금 教乘을 받들게 하였고, 『智論疏』·『仁王疏』·『華嚴骨目』·『五百門』 등은 지참하지 못하게 하였다. 또한 제관에게 이르길, ‘중국에 가서 스승을 구하여 難問을 답하지 못하거든 곧 教文을 빼앗아 돌아오라’고 하였다.³⁴⁾

이와 같이 제관은 고려의 사신의 신분으로 중국에 들어갔으며, 또 그들이 원하는 교적을 가져다주는 두 가지 임무를 띠고 중국으로 갔다는 것을 알 수 있다.

여기서 제관이 저술한 『天台四教儀』가 성립된 배경을 살펴본다면 첫째 唐末五代의 戰亂, 둘째 廢佛政策에 의한 法難, 셋째 따라서 그로 인한 禪宗만의 명맥계승, 넷째 吳越忠懿王의 돈독한 불심과 학구열, 다섯째 의적스님의 교학 재흥을 위한 염원 등으로 간추려 볼 수 있다.³⁵⁾

신앙적인 면에서는 제관이 보여준 탄탄한 사상의 기반을 감안하면 민중 저변에까지 이르는 신앙의 기반 역시 탄탄하였을 것으로 짐작되며 제관 이후에도 천태승의 계보와 그 사상이 계승되어 의천에 이르른 것으로 보여진다.

제관은 천태사상가로서 이름을 남겼지만 법화신앙을 논할 때 결코 빠뜨릴 수 없는 위대한 인물이다. 신앙은 사상을 낳고 사상은 다시 신앙을 선도한다. 삼국시대의 법화신앙은 결국 고려에 와서 제관이라는 걸출한 사상가를 배출하였다. 또한 그러한 사상가들의 존재는 당대 법화신앙을 활발하게 선도하였을 것으로 충분히 생각된다. 천태법화사상사에서 교학의 체계를 완성한 그는 그 사상의 정점에 있었다. 중국에서도 쇠락한 법화신앙을 일으켜 세우고, 부흥에 노력하였을 것이다.

2) 義天의 天台宗 開創

대각국사 의천(1055~1101)³⁶⁾은 文宗9년 乙未 9월 28일 문종과 仁睿王后 이씨

34) 『佛祖統紀』卷 第八, 『大正藏』卷49, p.205.下. 其國令諦觀來奉教乘 而智論疏 仁王疏 華嚴骨目 五百門等 禁不令傳 且戒觀師 於中國求師問難 若不能答 則奪教文以回.

35) 강남석, 「고려 천태사상사의 연구」, 원광대박사학위논문, 2001, p.34.

36) 『新編諸宗教藏總錄』卷第一義天傳(釋門正統第三 統紀第十四 通載第十九 稽古略第四), p.1173.1, 義天姓王氏 高麗國文宗仁孝王第四子 出家封祐世僧統 元祐初入中國問道

사이에서 넷째 왕자로 태어났다. 즉 원효가 원적에 든 후 369년 후이다. 성은 왕씨, 이름은 煦, 字는 의천이나 宋의 哲宗의 諱를 避하여 字를 통용하였고, 大覺 그의 諡號이다.³⁷⁾

의천이 태어난 이 시기는 원효가 활동하였던 신라왕조가 衰亡하고 고려왕조가 들어선지 130년 정도 지난 때이다. 이 고려왕조는 삼국에서 받아들여 통일신라에서 융성하였던 불교사상을 더욱 발전시켰고 특히 호국의 국민적 정서로 키워 나갔다.

의천이 활동할 당시 우리나라에서는 신라로부터 천태교학이 전래되어 신앙되고 있었다. 그 후에 고려에 와서 凌兢 등이 천태종의 개창을 태조에게 주창한 적이 있었다. 그리고 諦觀은 『天台四教儀』를 지어 천태교학을 연구하였다. 이처럼 고려시대 이전에 많은 구법승들이 천태교학의 수학과 중생제도를 했음에도 불구하고 당시의 천태교학은 다른 종파에 비해 그 세력이 열세였다. 이와 같은 상황 때문에 후일 의천(1055~1101)은 천태교관의 개강과 천태종의 개립에 대한 필요성을 느꼈던 것이라 볼 수 있다.

당시의 불교계는 여러 敎宗³⁸⁾과 九山禪門³⁹⁾이 있었는데, 교종은 이론에만 치중하여 실천과 수행을 등한이 하고, 선종에서는 經·論의 교리를 무시하고 敎外別傳만을 주장함으로써 교문과 선문이 대립하여 서로 담을 쌓고 是非相諍을 일삼았다. 이에

上表乞傳賢首敎 敕兩街可授者 以東京覺嚴誠禪師 對誠舉錢塘 因淨源以自代諸剎迎 餞如行人禮 初至四明郡 師事明智 又事慈辨 從諫受天台教觀 次住靈芝 拜大智元照 稟律藏 從晉水淨源 問賢首宗乘 圓照宗本禪師。

37) 문종은 어느 날 형제들을 불러놓고 ‘누가 出家하여 福田을 짓겠느냐’하니 11세 된 의천이 곧 기립하여 출가의 뜻을 밝히니 문종은 同 19년(1065) 5월 14일 景德國師를 내전에 불러서 削髮케 하고 경덕과 같이 靈通寺에서 수업하게 하였다. 그 해 10월에는 佛日寺 계단에서 具足戒를 받고 학문에 전념하여 大小乘 經·律·論·章疏의 通曉는 물론, 儒書·史記 및 諸子百家의 설에 이르기까지 博覽하였던 것이다. 은사 경덕국사가 歸寂한 뒤에는 後門에 대한 講學에 힘썼으며 천하에 명성이 높아짐에 문종 21년 7월에 號를 祐世라고 하였다. (僊鳳寺대각국사비, 『조선금석총람』 上卷, p.330).

38) 戒律宗·涅槃宗·華嚴宗(圓融宗)·法性宗·法相宗.

39) 迦智山門·實相山門·曦陽山門·鳳林山門·桐裡山門·聖住山門·獅子山門·闍崛山門·須彌山門.

대하여 국사는 禪과 敎를 융섭하고 定慧를 雙修하는 것이 가장 긴요함을 깨닫고서 당시 활기를 잃은 교계에 새바람을 일으키려고 하였다.

하지만 의천이 귀국할 당시 고려는 천태교학을 기초로 한 하나의 종파를 개립하기에는 법상종, 화엄종, 선종이라는 기성교단의 교세가 상당한 힘을 가지고 있었으며 송에 가서 여러 종파의 교학을 두루 접한 의천은 화엄교학의 우월함을 인식하고 있었다. 그래서 의천은 1086년(선종 3) 왕과 왕후의 영접을 받고 환국하여 釋典과 경서 1천 권을 바쳤으며, 흥왕사에 있으면서 그곳에 敎藏都監을 두게 하고, 요나라·송나라·일본에서 경서를 구입하고, 고서를 수집하여 『속장경』 4,740여 권을 간행하였다. 1094년(선종 11) 興圓寺의 주지로 있었고, 그 후 해인사·흥왕사에 있다가 國淸寺가 새로 세워지자 주지를 겸하고 처음으로 천태교를 강하였다.

국청사가 완공된 후 숙종 2년(1097) 천태종은 개창되고 2년 후 본격적으로 僧選을 시행(1099)하고 숙종 6년(1101)에 승선의 大選을 시행함으로써 명실공히 제도적으로 종단의 면모를 갖춘다.⁴⁰⁾

의천의 천태종 개립에는 원효의 會三歸一의 가르침이 그 기반이 되었다. 즉 원효의 和諍思想을 의천이 의도한 당시 불교개혁운동의 기반으로 삼았던 것이다.

그러나 현실적으로는 형왕 숙종과 모후 仁睿太后的 의지가 상당한 촉진제가 되었을 것이다. 인예태후는 이미 선종 9년(1092) 白州見佛寺에서 天台宗禮懺法을 1만일 동안 시설하고 있었다. 뿐만 아니라 국청사 창건도 인예태후의 발원으로 시작되었던 것이다.⁴¹⁾

이러한 천태종의 개립은 당시에 대립하고 있던 여러 종파의 분쟁을 하나로 모을 수 있게 되었으며, 천태종을 개립하여 ‘회삼귀일’의 정신으로 고려의 불교를 융합하고 나아가 국민사상의 통일을 꾀하였던 것이다. 따라서 천태종을 개종한 것은 단순히 한 종파를 세우는데 있었던 것이 아니라 諸宗의 융섭에 있었다. 그러므로 의천이

40) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대학교출판부, 2007, p.295.

41) 위의 책, p.295.

고려에 천태종을 개립한 본의는 고려불교의 화합과 융섭을 도모하고자 하는데 있었다. 이렇게 개립된 고려의 천태종은 당시의 불교의 중심이 되어 선·교양종의 화합을 이루게 되었다.

의천은 다른 종파에 비해 천태교학의 劣微한 상황을 의천은 인식하였고, 천태교관의 개강과 천태종 개립의 필요성을 인식하였다. 즉 의천은 원효로부터 천태종의 맥을 찾았고, 원효를 해동 천태교학의 종조로 인식하고 성사·해동교주·해동보살 등으로 극찬하였다. 또한 의천은 천태승인 諦觀을 받들고 그의 천태사상을 계승하여 천태종을 고려에서 개종⁴²⁾하게 된 것이다.

남북조시대의 말엽을 경험한 智顓大師(538~597)은 중국의 천태종을 1천 4백여 년 전 개창하였고, 우리나라에서는 9백 여 년 전인 1097년(숙종 2)을 천태종의 개창 시기로 보고 있다.⁴³⁾ 지의대사는 지의 이전에 북제의 혜문과 북위의 혜사 두 사람의 스승에게 영향을 받았는데, 慧文은 龍樹의 『大智度論』과 『中論』을 근거로 一心三觀이라는 유명한 禪法을 발전시켰고, 그의 제자인 慧思는 더욱 발전시켜 『法華經』의 「안락행품」과 「보현품」을 근거로 法華三昧라는 선정방법을 발전시켰다. 지의는 이들의 사상과 선정방법을 계승하여 중국불교의 커다란 획을 그었다고 볼 수 있다.

이에 대하여 고려의 의천은 1085년(선종 2)에 송나라에 들어가서 14개월 동안 체류하면서 많은 고승을 만나고 이듬해 5월에 귀국했다. 그는 송나라에서 화엄종, 천태종, 법상종, 계율종, 선종 등 여러 종파의 고승 50여 명을 만났다. 그가 직접 만났거나 서신으로 交流했던 송의 승려 중에서 소속 종파가 확인되는 경우만을 분류해보면, 화엄종 13인, 천태종 8인, 계율종 3인, 법상종 2인, 선종 5인, 西天梵學 2인, 종파 미상 8인이었다고 한다.

42) 의천의 천태종 개종은 당시의 시대적 상황에서 정치적인 배경이 물론 바탕이 되었지만 그의 사회 전반의 화합적 측면에서 작용한 개혁의지가 무엇보다도 중요했다고 볼 수 있다. 의천의 전기는 靈通寺 「大覺國師碑」와 僊鳳寺 「海東天台始祖大覺國師碑」, 그리고 「興王寺碑文」은 없어지고 「興王寺墓誌」에 기록되어 있다.

43) 원각불교사상연구원 편, 『한국천태종사』, 대한불교천태종 출판부, 2010, p.117참조.

그러면 여기서 의천이 불교사상의 화합을 위해 노력했던 시대적 배경을 잠깐 살펴본다면, 신라로부터 이어져 오던 불교는 화엄종 중심의 중앙의 진골귀족이 그 사회적 기반이었으며, 신라하대에 와서 그러한 화엄종 중심의 교종에 대한 선종의 새로운 사상체계를 중심으로 교종의 모순을 비판하기 시작하였다. 이 선종 계열의 중심세력은 지방호족들이었으며, 이러한 교종 자체 내에서도 여러 가지 형태로 분열이 일어나게 되었다. 이러한 분열 양상은 고려 중기까지 지속되면서 九山派로의 자체 분열과 교종과의 대립은 계속된 것이다. 이 과정에서 의천은 특히 선종을 비판하는데, 이것은 그가 일찍이 화엄종계열의 영통사에서 출가하게 되고 거기서 수학한 학문도 화엄학이었으며, 그 자신이 화엄승이었다는 단순한 이유만은 아니었다. 하지만 진골 중심의 화엄종이 주류를 이루었던 신라와는 달리 호족들의 득세로 분열이 첨예화되어 가는 당시의 불교계에 대한 자성과 그를 통한 의천 자신의 희생과 노력으로 화합을 위해 노력했다는 점은 주지의 일이다.

의천은 송에서 가져온 불서를 기본으로 遼·송·일본에 불서를 더 구해오게 하여 敎藏都監을 두고 거기서 『續藏經』을 刊行하였다. 이 『속장경』을 간행하기 위하여 먼저 『新編諸宗教藏總錄』 3권을 선종 7년(1090)에 저술하였다.

또한 송나라에 가서 맨 처음 만난 사람이 화엄승인 有誠이었으며, 慧因院에서 의천이 淨源으로부터 화엄학을 강론받고서 靑爐와 墨拂子를 전법의 징표로서 받게 되는데, 이는 의천이 또한 화엄학을 전수받았음을 의미하는 것이다.⁴⁴⁾

의천은 우여곡절 끝에 천태산에 가서 중국 천태학의 창도자인 전태대사의 부도를 참배하고 그의 탑 아래에서 발원을 지어 고려에 천태교학을 선양할 것을 서원하였다. 귀국 후 興王寺의 주지가 되어 천태학을 조직하는 한편 불교서적의 蒐集 및 정리에도 노력하였다.

다음은 의천이 천태산의 지자대사탑에 참배하고, 귀국하면 천태교를 일으키겠다고 발원했던 것이다.

44) 蔡洙連, 「대각국사 의천에 관한 일고찰」, 성균관대석사학위논문, 1984, p.29.

某(의천)는 머리를 숙이고 천태교주 智者大師에게 아뢰입니다. (중략) 가만히 생각하건데, 우리나라에도 옛날 諦觀스님이 계셔서 천태대사의 教觀을 강의하여 海外에까지 유통시켰으나 그 傳習이 끊어져 지금은 없어지고 말았습니다. 저는 분발하여 몸을 잊고 스승을 찾아도를 물었는데, 이제는 錢塘의 慈辨大師 講下에서 교관을 이어받아 조잡하나마 그 대략을 알게 되었습니다. 다른 날 본국으로 돌아가면 목숨이 다하도록 선양하여 대사께서 증생을 위해 교를 퍼신 노고의 덕에 보답하는 것, 이것이 저의 서원입니다.⁴⁵⁾

이처럼 의천이 지자대사탑 아래에서 천태교관의 전과를 서원할 때, 接伴官 楊傑은 이 사실을 기록했고, 동행하고 있던 中立(1046~1115)이 비석을 세웠다고 한다.

1089년(선종 6) 7월에 인예태후는 국청사를 짓기 시작했다. 의천이 지자대사탑 아래에서 천태교의 홍포를 발원하고 귀국한지 3년 만의 일이었다. 국청사의 창건은 곧 천태종의 개창을 위한 것이었다. 이 사실은 “옛적에 인예태후는 고려에 본래 천태성종이 없음을 유감으로 생각하고 원을 세워 국청사를 창건하여 장차 그 법을 중흥코자 공사를 시작했던 것”이라고 한 대각국사묘지명의 기록으로 알 수 있다.

그리하여 1097년(숙종 2) 2월에 국청사가 완공되었다. 숙종은 친히 경찬도량을 베풀었고, 이해 5월에 해인사에 있던 의천을 서울로 불러 국청사의 주지로 삼았다. 국청사의 창건은 천태종의 창건을 전제로 한 것이다.

주지에 취임한 의천은 이 절에서 처음으로 천태교학을 강설하면서 평생의 소원을 이루었다고 다음과 같이 말했다.

멀리 생각하건데, 해동에 불법이 전래한 지 7백여 년에 비록 여러 종파가 다투어 연설하고 모든 교가 퍼졌지만, 다만 천태의 한 분야가 밝은 시대를 만나지 못했다. 옛적에 원 효보살이 먼저 훌륭한 칭찬했고, 뒤에서 제관법사가 전해서 드날렸다. 그러나 그 기연이 익지 못하고 빛을 낼 수 없었으니, 다툼들 무어하겠는가? 교법의 유통은 아마도 기다림이 있어야 할 것 같다. 우리 先妣 仁睿國母께서 여러 생을 두고 불법을 받들고, 겁을 쌓아서 행원의 인을 닦아 精藍을 짓기 시작하였다. 국청사의 웅장한 제도를 취하여 묘법을 펼쳐

45) 『大覺國師文集』 卷第14, 大宋天台塔下親參發願疏.

일으킴으로 佛隴山의 높은 교풍을 옮겨 놓으려 하셨으나 큰 원을 마치지 못한 채 갑자기 세상을 떠나셨다. 엿드려 생각하건데, 우리 주상 전하께서 (중략) 선비의 뜻을 이어 이루었다. (중략) 천태산 국청사와 천축의 교관을 이어 받고 佛隴과 孤山에서 (중략) (지자대사) 塔廟에 목숨이 다하도록 法燈 전할 것을 정성으로 맹세하였더니, 이제 평생의 소원이 이루어졌다. (중략) 감격하고 경사롭다.⁴⁶⁾

의천은 일찍이 해인사에서 諦觀의 『천태사교의』를 중간한 바 있고, 국청사 낙성 이후에는 『법화현의』 10권과 『십불이문』을 강의했다. 천태 3대부 중의 하나인 『법화현의』는 천태종에서 중시하는 책이다. 담연의 『십불이문』은 그의 『법화현의 석참』에서 10종 불이를 논한 것이다. 그는 법화행자로 하여금 십묘의 해와 행을 아울러 성취하게 하려는 의도였는데, 의천도 이 뜻에 공감하고 있었을 것이다. 국청사 낙성 이전에 견불사에서 천태예참이 행해졌는데, 의천의 순종 기일에 한 예참이 천태종의 예참이었을 것이라고 추측할 수 있다. 견불사에서 행한 것과 같은 천태예참이 천태종의 다른 사찰에서도 행해졌을 것이다. 천태 지의에 의해서 완성된 천태예참은 관법의 실천을 통한 삼매와 참회를 결합시킨 것으로 지관, 예불, 송경, 참회, 청명염불 등의 수행을 포함한 것이었다. 아무튼 천태예참의 수행은 천태종 성립의 필요조건이란 점에서 유의할 필요가 있다. 이상과 같은 여러 상황으로 볼 때도 국청사가 낙성되고 의천이 이 절에서 천태교학을 강의하기 시작한 때로부터 천태종의 개창은 공식화되었다고 보아야 할 것이다.⁴⁷⁾

이렇게 開立한 천태종은 肅宗 4년(1099)에 제2회 승려 국가시험인 僧選을 自宗에서 실시함으로써 宗으로서의 독립을 인정받게 되는데, 의천이 천태종을 개립한 연대에 대해서는 약간의 異見이 나타나고 있지만 아무튼 천태종은 의천이 개립하고 해동의 천태교주가 됨은 確연한 일인 것이다.⁴⁸⁾

이상과 같이 의천은 그의 천태사상, 즉 教觀并修의 실천수행을 통한 회삼귀일사상

46) 『大覺國師文集』 卷 第3, 新創國淸寺啓講辭.

47) 원각불교사상연구원편, 『한국천태종사』, 대한불교천태종 출판부, 2010. pp.110~120.

48) 蔡洙連, 「대각국사 의천에 관한 일고찰」, 성균관대석사학위논문, 1984.

을 받아들여서 당시의 제종파를 융합하고자 노력하였다.

3) 高麗時代 法華信仰의 展開樣相

의천은 숙종 6년(1101)에 입적한다. 그의 문도는 「선봉사비문」에 120명이나 되고 있다. 그의 직제자는 德麟, 翼宗, 景蘭, 連妙 등이 있고, 선사 익종의 제자에 대선사 教雄(1076~1142)이 있으며, 교웅의 제자에 대선사 원각국사 德素(1119~ 1174)가 있다. 그의 문하에는 선사, 삼중대사 등 다수의 승선험격자들이 있고 문인이 1천2백 명이였다.⁴⁹⁾ 따라서 12세기 말까지 이 덕소가 이끌던 천태교단은 상당한 교세를 펼치며 활동하였으리라고 추정한다.

고려의 천태교단은 의천 이후 원각덕소가 거대한 교단을 유지하고 있었던 것으로 보인다. 그렇지만 교단의 크기에 걸 맞는 구체적인 활동상은 찾아보기 힘들다.

의천 이후 약 100년이 지난 후 전남 康津의 萬德山 백련사가 천태종의 중흥사찰로서 그 면모를 갖추게 되는데, 원묘국사 了世가 萬德寺의 古寺址를 중창하여 천태종의 수도장으로 경영(1211)하기 시작하였다.

(1) 圓妙了世의 法華結社

了世(1163~1245)⁵⁰⁾는 고려 의종 17년(1163) 慶南 宜寧 屬縣인 新繁縣 戶長 徐必中의 아들로 태어났다. 그는 12세에 天台宗 계통의 강양(陝川)현 天樂寺로 출가하여 均貞에게서 天台教觀을 배우다가 23세(1185)에 僧選에 합격한 지방 귀족 출신의 천태종 승려였으나, 당시는 무신란 이후 왕권이 극도로 약화되면서 왕실과 밀착되어 있던 천태종 세력이 무너져 내리던 때였다. 그가 36세 되던 해 가을 동지 10여명과

49) 寧國寺圓覺國師碑, 『韓國金石全文』 및 『朝鮮金石總覽』上.

50) 요세에 대한 기록을 살펴보면 대표적인 자료만 들면 다음과 같다.

崔滋, 「萬德山白蓮社圓妙國師碑銘并序」, 『東文選』권117 및 閔仁鈞, 「萬德山白蓮社主了世贈諡圓妙國師教書」·「官誥」『東文選』권2 7.

함께 전국 명산을 지나다가 靈潤山 長淵寺에서 법회를 열고 처음 개강 연설을 한다.

그후 화장암에서 참선하고 용암사에서 주석하다가 46세(1208)때 전남 월출산 약사전에서 좌선하며 천태묘관을 터득한다. 문득 ‘만약 天台妙解를 發揚하지 못하면 永明延壽의 120病⁵¹⁾을 어떻게 벗어날 수 있겠는가’라고 생각하고, 妙宗을 講하다가 ‘是心作佛 是心是佛⁵²⁾에 이르러 자신도 모르게 破顔하였다. 이러한 요세의 자각적 깨달음은 고려 천태종에 법안종 종풍이 연관되어 있었음을 의미한다.

원묘요세는 약사암에서 萬德山으로 주거를 옮겨 고종3년(1216)에 본격적인 백련결사를 조직하게 된다. 이는 耽津(지금의전남강진)의 토호로 추정되는 崔彪, 崔弘, 李仁闡등의 지원에 의해 결성된 것이다.⁵³⁾그러다가 고종 8년(1221) 봄에는 당시 帶方(지금의남원) 太守卜 章漢의 요청에 의해 남원관내의 백련사에다 제2의 백련사를 설치하기도 하였다. 그 후 백련사에서는 고종 19년(1232) 4월8일 공식적으로 普賢道場을 설치하였는데, 이는 같은 해 6월에 최씨 무신정권이 강화도 천도를 단행한 것과 어떤 관련이 있었던 것으로 추측되나 확실한 내용은 알 수 없다. 그러다가 고종 23년(1236) 제자인 天芻으로 하여금 ‘白蓮結社文’⁵⁴⁾을 찬술하여 공포케함으로써 명실상부한 백련사결사를 표방하였다고 할 수 있다.⁵⁵⁾

요세는 임진년(1232) 4월 8일 처음으로 普賢道場⁵⁶⁾을 열어 수행결사의 체계를

51) 永明延壽, 『禪宗唯心訣』卷1.

52) 『佛說觀無量壽佛經』, 『大正藏』卷12, p.343.上.

53) 崔滋, 「了世碑銘 및了圓」, 「珍禽顯瑞」, 『法華靈驗傳』卷下.

54) 趙明基所藏으로 남아 있는 판본이 있다. 『高麗佛書展觀目錄』, 동국대불교문화연구소, 1963, 14쪽 참조.

55) 蔡尙植 「고려 후기 원묘국사 요세의 백련결사와 그 역사적 의의」, 『천태학연구』제6집, 2004, 183-184.

56) 보현도량을 설치한 사상적 기반은 『妙法蓮華經』28품 「普賢菩薩勸發品」에서 찾을 수 있다. 본 「권발품」은 석가와 보현보살과의 문답형식을 빌어 『법화경』을 護持함으로써 얻어지는 공덕을 설한 것이다. 따라서 보현도량은 일종의 실천문으로써 신앙면을 강조한 성격을 지닌 것이라 할 수 있다. 곧 『법화경』을 수행하고 닦기 위해서는 求索·受持·讀誦·書寫를 삼칠일 중에 一心으로 정진하여야만 그 결과 스스로 한량 없는 공덕을 이루며, 『법화경』을 受持·讀誦·正憶念·修習·書寫하는 것은 바로 부처를 보는 것과 같다고 할 정도로 극구 찬양하고 있다.

세우고 ‘白蓮結社’라는 결사⁵⁷⁾ 명칭도 사용하였는데, 이때부터 천태종지에 입각하여 의천 이래로 전해지던 법화삼매와 求生淨土의 수행방법을 현양하게 된다. 여기서는 천태의 『법화삼매참의』에 의거하여 수행하였다. 보현도량이란 천태종에서는 『法華經』을 기본으로 삼는데, 법화참회의 주존이 보현보살이므로 普賢道場이라 한다.

白蓮社에 많은 修行者들이 모여들자 스님은 68세의 고령으로 普賢道場을 結成하고(高宗 19年) 法華懺를 勸行하여 發心修行계 된 자가 數千에 이르렀으며, 高足弟子만도 38명이고 王公大人과 牧伯縣宰들과 높고 낮은 四衆으로서 入社하는 자가 3백 여명으로, 一句一偈를 듣고 멀리 좋은 因緣을 맺은 사람들이 헤아릴 수 없을 정도였 다하니 그 敎化의 힘과 영향을 가히 짐작할 수 있는 일이다. 이처럼 스님은 오랜 세월을 天台法華信仰의 弘布와 제자양성에 힘을 기울이다가, 弟子 天因에게 後事를 위촉하고, 1245年 7月 7日 서쪽을 향해 앉아서 入寂하였다.⁵⁸⁾

이와 같은 了世스님의 略傳을 통해 살펴보면, 스님은 분명히 高麗 天台法統을 계승한 法華信仰者였음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 그의 碑銘에는

每禪觀誦授之餘 誦法華一部 念准提神呪一千遍 彌陀佛號一萬聲 以爲日課⁵⁹⁾

라고 하여, 매일 禪觀 誦授之餘에 法華經一部를 讀誦하고, 准提呪와 彌陀佛을 각각 念誦하였고 그것도, 매일 일과로 하였음을 알 수 있다.⁶⁰⁾

그러면 이러한 결사운동이 남기고 있는 역사적인 의미는 무엇일까. 첫째, 사회계

57) 백련결사에 대해서는 다음의 연구가 참고 된다.

蔡尙植, 「高麗後期天台宗의 白蓮社結社」 『韓國史論』5, 서울대국사학과, 1979; 『高麗後期佛敎史研究』, 일조각, 1991; 高翊晉, 「圓妙國師了世의 白蓮結社」 『韓國天台思想研究』, 동국대출판부, 1983; 이병욱, 「보조지눌과비교를 통해서바라본 원묘국사요세의천태사상」 『고려시대의불교사상』, 혜안, 2002.

58) 徐閔吉 『了世의 修行과 准提呪誦』 韓國佛敎學會, 1977, p.64

59) 同文選 卷 117. 朝鮮金石總覽 卷上. 朝鮮佛敎通史 卷下, pp.319-323(서울 慶熙出版社 1968).

60) 徐閔吉, 「了世의 修行과 准提呪誦」, 韓國佛敎學會, 1977, p.65

층적인 측면에서 볼 때 보수적인 소수의 문벌귀족체제에 의해 장악되고 있던 불교계의 제반 모순을 지방의 토호층과 독서층들이 대두하여 자각·비판하고 이에 대한 개혁을 주도했다는 사실이다. 곧 보수적·귀족적인 불교에서 지방불교·대중적인 불교로 사상사의 전환을 이룬 것이라고 할 수 있다. 둘째, 사상사적 측면에서 볼 때 결사운동을 주도한 지도자들이 표방하고 있는 이념은 내용상 차이는 있을지라도 수행과 교화라는 두 방향으로 점철되어 있었다는 사실이다. 수행은 선사상이든 천태사상이든 간에 출가인들의 본분이기 때문에 더 말할 나위도 없지만, 특히 실천적인 교화는 자기가 몸담고 있는 사회의 모순과 갈등을 풀어나갈 수 있는 실마리를 제공한 것이었다. 특히 요세의 백련결사가 당시 시대적인 상황과 관련하여 정도신앙과 참법을 실천적으로 보여준 것은 주목하지 않을 수 없다. 세째, 백련결사를 비롯한 당시 신앙결사와 관련하여 주목할 점은 실천신앙을 강조하면서도 이에 대한 이념적·철학적 기반을 수레의 양바퀴처럼 병행한 점을 들 수 있다. 이상에서 백련결사를 비롯한 신앙결사가 갖는 역사적 의미를 들었다.⁶¹⁾

이와 같이 『법화경』에 입각한 보현도량은 요세가 표방한 불교관을 더욱 실천적으로 강화하는 것이지만, 임진년 여름 4월 8일에 비로소 보현도량을 결성하고 法華三昧를 닦아 정토에 왕생하기를 구하였는데, 오로지 天台三昧儀에 의지하였으며 오랫동안 法華懺를 닦았다⁶²⁾라고 하여 그 골격은 ‘法華三昧’, ‘求生淨土’, ‘法華懺法’라고 할 수 있다.⁶³⁾

이와 같은 요세의 도량은 천태의 『마하지관』의 실천도량으로 이러한 보현도량의

61) 蔡尙植, 「고려 후기 원묘국사 요세의 백련결사와 그 역사적 의의」, 『천태학연구』6, 2004, p.197.

62) 崔滋, 「了世碑銘」, ‘以壬辰夏四月八日始結普賢道場修法華三昧求生淨土一依天台三昧儀長年修法華懺’

63) 高翊晉, 앞의 논문, 1983, p.221~239에는 요세가 제시한 수행방법에 대해서 법화삼매, 천태지관, 정토구생 등의 三門으로 보고 있다. 이에 대해 천태지관은 요세의 비문에 명시적으로 나타나지 않기 때문에 제외해야 한다는 의문을 제기한(이병욱, 앞의 책, 해안, 2002, p.291) 견해가 있으나, 전체적인 흐름을 보지 않고 자구에 너무 집착한 것은 아닌가 한다.

성격을 구명하기 위해서는 천태의 『마하지관』 권2의 四種三昧⁶⁴⁾를 알아야 한다.

① 상좌삼매는 좌선을 수행의 기본으로 하고, ② 상행삼매는 『반주삼매경』에 기반을 두고 있는데 佛立三昧라고도 한다. 廬山 慧遠(354~416)이나 정토교의 曇鸞(476~542) 등이 행한 것이다. ③ 반행반좌삼매는 方等三昧와 법화삼매로 나뉘는데, 방등삼매는 『대방등다라니경』을 기반으로 하고 법화삼매는 『法華經』 「보현보살권발품」과 『보현관경』에 의한다. 이 중 법화삼매는 『법화삼매참의』로 정리되었다.⁶⁵⁾

여기서 요세의 사상에 대해서 살펴본다면, 知訥은 頓悟漸修·定慧雙修를 수행의 要諦로 삼았던 반면, 圓妙는 懺悔하여 죄를 멸하는 懺悔滅罪와 淨土에 태어날 것을 바라는 淨土救生에 전념했고 念佛禪을 수행의 方便으로 하였는데, 이는 教化의 대상에 대한 의식이 달랐기 때문으로 지눌이 어느 정도 根機를 가진 중생을 대상으로 했다면, 원묘는 ‘근기가 낮고 業障이 두꺼워서 自力으로는 도저히 해탈할 수 없는 凡夫’를 교화의 대상으로 하였기에 대중적인 면이 훨씬 강했다. 특히 요세는 천태교학에 본격적으로 정토사상을 수용하였는데, 요세에 의해 터전이 닦인 천태염불의 사상과 신앙은 그 후 하나의 전통으로 계승되었다.

그리고 그는 천태종에서 가장 중요시하는 三大部, 즉 『法華文句』·『法華玄義』·『摩訶止觀』의 요점을 정리하여 『三大部節要』를 저술하였다.

요세는 고려말 불교계의 핵심인물로서 천태교단을 교·관 쌍수의 실천을 통해 이끌어간 천태중흥조라고 말할 수 있다. 그는 83세를 一期로 입적하는데 시호가 圓妙國師이다.

(2) 精明天因의 法華念誦

천인은 요세의 백련사를 계승한 제2세 법주이다. 그의 행적은 임계일의 『만덕산백련사정명국사시집서』와 최자의 『만덕산백련사원묘국사비명』에서 볼 수 있다.

64) 『摩訶止觀』卷第二上, 『大正藏』卷46, p.11.上.

65) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대학교출판부, 2007, pp.302~303.

속성은 박씨이고 천인은 휘이다. 연산군에서 회종 1년(1205)에 출생하고 고종 18년(1221) 17세에 進士가 되어 성균관에 들어가 제1석을 하였으나 다른 시험에서 뜻을 잃고 23세(1228)때 허적, 신극정 등 유생과 함께 만덕사 요세에게 입문하였다. 그 후 송광산 혜심(1178~1234)에게 조계선의 요령을 체득하고 다시 만덕산으로 돌아와 요세의 가르침에 따라 『法華經』을 독송하였다. 이때 보현도량이 개설되자(1232) 그도 함께 참여한 지 2년 후 지리산·비슬산 등으로 유행하며 수행하다가 다시 돌아와 요세의 천태교관을 전해 받았다. 요세가 그에게 백련사의 법주를 물려주려 하자 사양하고 상주 공덕산으로 피신하였다. 이 공덕산에는 미연사로 불리는 옛 절이 있었는데 예부터 '원효가 이 절에서 『法華經』을 강의했다'고 전한다. 이 절은 태수 최자가 중창하였는데(1243) 이를 동백련이라 하고 호남의 만덕산 백련사는 남백련이라 한다. 이때 만덕사 승려들이 많이 참석하는데 이 동백련의 법주는 天頤이 되었다.

天因은 고종 32년(1245) 만덕산백련사를 계승하여 제2세 법주가 된다. 고종 34년(1247) 몽고군의 침입으로 상왕산 법화사로 피난한다. 이듬해 그는 법주의 자리를 원환에게 물려주고 '내가 간 후 답이나 비를 세우지 말라'고 하고 만덕산 남쪽 용혈암에 주석하다가 8월 4일 제자들에게 이별을 고하며 '대장부 하늘을 찌를 듯한 기업은 어디에 쓸 것인가'라고 말한다. 이때 시자가 '사토정경이 현전하는데 어느 땅으로 유희하시렵니까, 미심합니다'라고 하니, 천인은 '오직 하나인 性境일 뿐이다'라고 일렀다. 그리고 '시방에 무량한 광명의 불국토'를 계승으로 읊고 입적하니 44세였다.

천인은 그의 글을 채록함을 원치 않았으나 말년의 유고가 3권의 저술로 남았다고 한다. 그러나 현재는 볼 수 없다. 다만 단편적인 시·제문·소문이 『동문선』에 남아 있고 현재 『만덕산백련사제2대정명국사후집』에 「귀의문」, 「미타찬게」, 「묘법화경총찬」, 「묘법화경별찬28품」이 전한다.

천인은 요세의 백련사 법화참법도량의 실질적 승계자이다. 그러나 그는 법주의 소임도 사양하고 저작을 남기지 않으려는 태도에서 세속을 초월한 수행자의 고고함을

엿볼 수 있다. 그러나 그의 글에서는 천태법맥에 대한 깊은 자각이 보인다. 법맥이 쇠미한 것을 반성하고 다행히 요세가 출현하여 종문의 증흥을 이루었다고 찬탄한다. 그리고 ‘부처님의 『法華經』의 묘법이 일대사인연으로 개현되었음을 다행스럽게 여긴다. 그는 요세의 법화도량에서 천태의 사종삼매의 반행반좌삼매가 정통적으로 매일 6시(주·야 각 3시)에 실행되고 있음을 요세의 「祭文」에서 고하고 있다.⁶⁶⁾

천인은 요세의 백련결사를 계승하며 천태교관과 법화참법을 정통으로 봉행하였다. 그가 지은 『법화참법예문』은 『법화경찬』에 「미타찬」과 함께 서두에 수록되어 있다. 이 『법화경찬』은 백련사의 제2세 법주로 부촉받고 법화참법을 행하던 때에 예참문으로 저작된 것이다. 이것이 『만덕사백련사제2대정명국사후집』에 수록된 것으로 내용은 『법화삼매참의』를 대본으로 한 약본이라 할 수 있는데 요약하면 다음과 같다.

석가모니불과 『法華經』 중 제불·보살과 삼보 전에 귀의·예불하고 발원합니다. 무시이래의 업장이 농후한 하열근성의 아무개가 다행히 불법의 정법을 만나서 삼보의 대자대비한 위신력으로 내가 지은 업장을 지금 참회하여 영원히 다 멸제하고 작은 선은 더욱 증장되어 모두 다 회향하여 극락세계 아미타불국에 새로 불력을 만나 큰 지혜를 성취하고 무생인을 깨달아 널리 중생을 구제하고 열반락을 증득하기 발원합니다.

이상의 천인의 『예참문』은 극락세계의 아미타부처님 나라는 궁극적인 세계라기보다 법공의 지혜인 무생인을 깨쳐 열반락을 증득하기 위한 과정일 뿐이라고 말하고 있다. 여기서 우리는 요세를 계승한 백련사 정토신앙의 성격이 무엇인지 뚜렷이 알 수 있다.

(3) 鎮靜天頂의 法華修行

고려의 천태종은 大覺國師 義天이 중국의 천태교학을 수학하고 귀국하여 創宗했으나⁶⁷⁾ 그의 입적 후 사세는 쇠퇴했다. 하지만 반도남단의 康津에서 圓妙國師 了世

66) 祭先師圓妙國師文, 『東文選』109.

(1163~1245)와 그의 門徒인 白蓮社 사주 2세 天因(1205~1248) 등에 의해 크게 진작되었다. 특히 白蓮社 사주 4세인 天頤(1206~?)에 이르러 경상도 尙州에 東白蓮을 경영함⁶⁸⁾으로써 더욱 확장되었다.

그의 『호산록』에는 다음과 같은 글이 있다.

오래전에 無衣子로부터 훈도를 받았고
마침내 郁錦寺를 개창했네.
할 소리에 무지한 사람도 깨우치고
법의 비를 내려 혼탁함을 씻었네.
道の 기풍은 無極에게 전하였고
쟁쟁한 명성은 만세에 드날리겠네.⁶⁹⁾

이 글은 천책이 금장대선사로부터 차를 받은 데에 대한 답장이다. 당시 천책은 수선사계 고승들과 상당히 교류가 빈번했음을 보여주는 글이라 하겠다. 금장대선사는 진각국사 혜심에게 훈도를 받고 郁錦寺를 개창했으며, 원감국사 충지와 교유를 하였던 적이 있었고⁷⁰⁾ 그의 종풍이 가지산문계 無極 混丘에게 전해졌다는 것이다.⁷¹⁾

만덕사 보현도량은 백련사를 결성하여 사부 대중을 정신적으로 안심입명케 하였다. 그 법주가 요세, 천인, 원환으로 이어지면서 제4세는 진정천책이 계승하였다.

그의 속성은 신씨로 고려 태조의 개국공신 신염달의 11대손이다. 신염달은 신라말부터 상주지방 귀족이다. 그는 신라왕의 외손이었고 고려 서원경주로 봉해졌었다. 그 가문의 후손이 천책의 조부이다. 천책은 휘이고 몽차는 자이며 속명은 신극정이다. 진정국사의 시호는 정확히 알 수 없으나 그의 『호산록』에 ‘제4대 진정국사’로 되어있으므로 진정천책으로 부른다.

67) 朴浩, 「興王寺大覺國師墓誌銘」, 『朝鮮金石總覽』 上.

68) 황인규 『麗末鮮初 天台宗僧의 動向』, 『천대학연구』 제11집 2008, p.298.

69) 天頤, 「寄金藏大禪師」, 『호산록』 卷3.

70) 宓菴, 「謝金藏大禪師惠新茶」, 『圓鑑錄』.

71) 이에 대한 보다 자세한 사실은 다음의 논고를 참조 바람. (황인규, 「목우자 지눌과 고려 후기 조선초 불교계 고승」, 『보조사상』 19, 2003 : 앞의 책.)

그는 『法華經』을 필사하면서 모든 부처님이 오직 한 가지 인연 때문에 이 세상에 출현하시고, 또 방편을 버리고 무상도를 설하셨음을 비로소 인식한다. 입산한 지 4년 되던 해(1232) 천책은 요세가 보현도량을 개설하는 때 『보현도량기시소』를 지어 널리 일불승의 정신을 펴고 다시 4년 후(1236) 스승의 명에 따라 『백련결사문』을 지었다. 그 밖에도 스승을 대신하여 답서를 대필하였다. 고종 29년(1241) 최자의 초청으로 상주 사불산을 순례하고 그의 후원으로 대승사를 중수하였다. 그런 후 갑신년 8월 공덕산 백련사의 초대 법주가 되었다(1244).

그 때까지 출가 후 14년 동안 그는 불교에 대한 폭넓은 이해를 쌓는다. 남종선의 혜능, 북종선의 신수 등 조사의 선지와 화엄·기신·유가유식·율종 그리고 불교의 대승·소승·돈설·점설에 이르기까지 모든 학설을 연찬하였다. 이것은 그가 『法華經』에 대한 이해 뿐 아니라 종파를 초월한 불교일반의 융합적 사상을 인식하게 되는 과정인 것이다. 그가 공덕한 동백련의 법주를 하게 된 지 1년 후 천인은 만덕산 남백련의 法主가 된다(1245). 천책이 동백련에서 얼마나 주석하였는지 불확실하다. 아마도 몽고군의 침략이 또 다시 계속되었을 때 이 남·동백련사에도 심한 전화를 입히게 되니 그도 피난길에 올랐을 것이다. 천인은 상왕산 법화사(완도)에서 천책은 남해의 한 암자에서 피신한다(1247). 이때 신도의 원조는 끊어지고 사찰은 경제적으로 상당히 곤란한 지경에 이른다. 백련사 제3대 원환이 백련사를 계승한(1248) 이후 그의 입적연대가 미상이므로 천책이 언제 만덕산 백련사에 주법하였는지 알 수 없지만 그가 제4대 백련사 법주임은 분명하다.⁷²⁾

그후 10여년의 행적은 미상이고 고종 46년(1258) 조계산 탁연과 교류가 있었다. 4년후(1262) 『법화수품찬』을 짓고, 원종 5년에서 6년(1266)까지 백련사에 입사한 임계일과 시를 주고 받으며 당시의 중앙과 지방 관료·지식인들과 시문의 교류를 갖는다. 이때 백련사 결사운동이 활발하게 전개되었을 것이다. 원종 8년(1268) 김승제와 『법화전홍록』을 논의하고 2년 후 태수 김서에게 글을 보내고(1270), 7년만에 상

72) 雲默, 「釋迦如來行蹟頌跋文」, 『韓佛全』卷6, p.539.

서 이영에게 시를 보냈다.⁷³⁾

천책의 저술로 『湖山錄』, 『室簿錄』, 『海東傳弘錄』, 『禪門寶藏錄』이 있다.

① 『호산록』은 현재 서사본이 발견되어 있는데 상·하 4권 중 하의 3·4권이 송광사에 보존되어 있다. 내용은 천책의 시문뿐 아니라 만덕사를 중심으로 활동한 사람들의 시문도 수록되어 있다.⁷⁴⁾

② 『실부록』은 어떤 내용인지는 알 수 없다.

③ 『해동전홍록』 4권은 현존 『법화영험전』에 11편이 인용 수록되어 있을 뿐이다. 삼국·고려시대 法華信仰에서 나타난 기이한 이적을 수록한 것으로 서문은 林桂一이 쓴 것으로 보인다.

④ 『선문보장론』에 대하여는 일찍부터 저자가 만덕산 진정천책의 저술이 아니라는 의문이 제기되었다. 『萬德寺志』에서는 제4진정국사조에서 眞靜의 휘가 천책이라 하는데 이는 『東師列傳』도 답습하고 있다. 이 근거는 『선문보장록서문』의 끝에 ‘眞靜大禪師天頤’이라고 소문자로 쓰여있는데 있다. 진정이란 범명을 일찍이 판각 유행한 『東文選』에서 쓰고 있고 『호산록』에서도 ‘진정국사’라고 두 권 모두에 나와 있다. 『호산록』은 고려 丁午의 발문(1478)을 부친 판본이 일찍 유행하였으므로 『동문선』(1478)에서 이를 인용한 것으로 추정된다. 따라서 眞淨이기보다 眞靜이 타당하다고 보인다. 진정천책은 법화영험설화인 『해동전홍록』을 편집한 적이 있다. 이 『선문보장록』도 비슷한 성격을 갖는다. 『선문보장록』은 당시의 송광산 조계선 계통과는 다른 경향을 갖고 있는 어록으로서 신라·고려에 유행하던 선가의 사상을 알려주는 특이한 사상이 담겨있다.⁷⁵⁾

이상과 같이 천책의 사상은 요세의 보현도량에서 이룩된 법화참법을 계승하였음을 알 수 있다.

73) 許興植, 「眞靜國師의 生涯와 時代認識」, 『高麗後期佛敎展開史의 研究』, 민족사, 1986, p.362.

74) 이영자, 『법화·천태사상연구』, 동국대학교출판부, 2007, p.316.

75) 위의 책, pp.316~317.

백련결사는 외국의 침략의 위협 속에서 사대부중이 참여한 민중불교의 성격을 가지는 신행단체이다. 민중이 참여한 불교가 지향하는 길은 복잡한 이론보다 종교적 실천을 수반하는 신앙 체험에 중점을 둔다. 천책 자신은 고려사회의 지식인 출신이었지만 입산 후 이미 종교인으로서 신행단체의 지도자였다.

고려후기에 이르러 백련사는 수선사와 더불어 당시의 문화를 선도해나갔고 게다가 천태종이 지니는 국가비보사상이 국가와 불교계의 주목을 받았다. 국가비보사상은 신라말의 선각국사 도선의 사상을 고려왕조의 성조인 태조가 받아들임으로서 크게 부각되었지만, 천태종계도 이러한 종풍을 견지하고 있었다.⁷⁶⁾ 즉 태조의 4대 법사인 能兢은 『法華經』과 天台智者의 一心三觀에 의하여 삼한을 합하여 한 나라로 이룬 사실을 강조하였다.⁷⁷⁾ 이러한 능공의 종풍은 天頊에 의하여 다시 부각되었고 그의 법을 이은 無畏國統 丁午에게 계승되었다. 정오는 능공이 지적한 회삼귀일을 말하면서 대각국사 의천이 천태종을 개창한 사실과 종단의 본산인 국청사의 위상을 언급하면서 1309년(충선왕 1) 主佛을 봉안하였다.⁷⁸⁾ 그후 1318년(충숙왕 5) 천태종계의 중요사찰 가운데 하나인 용암사로 이주하여 절을 증창하여 용암사가 선각국사 도선이 창건한 선암사와 더불어 三巖寺였다는 사실을 크게 내세웠다.⁷⁹⁾

사대부중의 민중 속에는 心法을 개발하여 불국정토를 실현하려는 상근기의 慧眼을 가진 이도 있게 마련이다. 사대부중이 참여하는 민중불교의 실천적인 하나의 맥이 정토신앙이고 禪불교이다. 민중불교는 실천을 수반하지 않고 이룩될 수 없다. 법화참법을 통한 천태지관도 실천불교이다. 백련사 법화도량에서는 淨土信仰과 禪이 무리 없이 실행되고 있었다. 천책은 대·소승불교 뿐 아니라 돈·점설까지 어느 불

76) 이에 대해서는 다음의 논고를 참조하기 바람.(황인규, 「선각국사 도선의 종풍 계승 및 전개」, 『한국선학』 20, 2008.)

77) 眞淨國師 天頊, 「答芸壹亞監閔晷書」, 『湖山錄』; 허흥식, 『진정국사와 호산록』, 민족사, 1995. p.310.

78) 閔漬(1248~1326), 「國淸寺金堂主佛釋迦如來舍利靈異記」, 『동문선』 권68, 記.

79) 朴全之(1250~1325), 「靈鳳山 龍岩寺 重創記」, 『東文選』 卷68. 황인규 「麗末鮮初 天台宗僧의 動向」, 『천태학연구』 제11집 2008, p.300에서 재인용.

교의 범주에도 국집함이 없이 모두 망라하여 연찬한 폭넓은 불교인이었고 또한 선·교의 어느 한편을 강조하려는 호교적 의지보다 선교의 갈등을 해소하고 사상적으로도 편협성에서 벗어난 원숙한 통합적 불교사상의 인물이었다.

(4) 浮庵雲默의 『法華經』 讀誦

浮庵雲默은 충숙왕대 고승으로 생존연대는 미상이다. 『釋迦如來行蹟頌』의 서문과 발문에 보면, 그는 만덕산 백련사에서 스승 천책의 遺著를 정리하며 전통을 계승하던 「석교도승통각해원명불안정조대선사이안당」의 문하이다. 그의 저술이 충숙왕 15년(1328)에서 17년(1330)에 간행되었으므로 그는 이 시기에 생존했을 것이다.⁸⁰⁾

그의 법명은 운묵, 자가 무기, 호는 부암이다. 이안당 문하에서 천태교의를 배워 통달하고 승선의 상상과에 합격하여 굴암사 주지가 된다. 그러나 높은 명예직을 미련없이 던져버리고 금강산, 오대산 등 명승지를 유력하다가 시흥산 탁일암에 20년 동안 머무른다. 어느 시기인지 분명하진 않으나 이 유력기간 동안 중국 천태산에 올라가 空·假·中の 三觀을 닦고 돌아왔다. 그는 머무르는 동안 『法華經』을 숭경하고 아미타불을 염송하며 불화를 그리며 경전을 서사하는 일을 일과로 하였다. 그러는 동안 새로 입문한 사미승들의 계몽을 위해 『천태사교의』와 불전과 조사들의 글을 가려찾아 『석가여래행적송』 2권을 지었다. 그후 만년에는 시흥산을 떠나 전남 장성군의 취령산 취서사에서 입적하였다. 그의 제자들이 석종을 세워 유해를 봉안하였다.

그의 사상은 『석가여래행적송』 2권(이하 행적송)에서 볼 수 있다. 『행적송』은 신참 사미승들을 위해 저술한다고 서문에서 밝히고 있다. 시흥산에서 그는 단순히 혼자 수행에만 열중한 것이 아니라 천태종에 입문한 사미들에게 강의도 하였음을 짐작할 수 있다. 『행적송』의 형식은 頌, 즉 詩로 되어있고 시마다 註를 부쳐 해석하였다. 모두 776구의 5언송으로 되어있는데 시와 해석에서 雲默의 사상이 보인다. 여기에는 인도 원시 경전·율전·부파논소·대승경전·대승논소 그리고 중국의 역사서와

80) 釋迦如來行蹟頌의 序文·跋文, 『韓佛全』6, p.484, 『東師列傳』1.

천태삼대부 관계 논서들이 다수 인용되고 있다.

상권의 서술전개의 기반은 제관의 『천태사교의』에 두고 천태교학의 개념을 명확히 전달하였다. 형계담연 이래 5시8교의 교상판석은 고려에서는 제관·의천·천인·천책으로 계승되어 고려 천태교학의 기본개념으로 이해되어 왔다. 이 5시8교가 운목에 이르러 석존의 교설의 시간과 내용으로 교과서적 이해로 정착되었음을 말하고 있다. 『천태사교의』에서는 약간의 논리적 복잡성을 띄고 있는데 『행적송』 상권에서는 간명해진다. 5시는 화엄·녹원·방등·반야·법화열반시의 시간적 개념에 치중하고 있는 특징이 있다. 그리고 화의4교의 장교·통교·별교·원교를 설명하였다. 이 5시8교의 해설은 입문자를 위해 간명하게 천태교학을 이해시키려는 목적이었음을 쉽게 감지할 수 있다.

따라서 운목의 사상은 제관 이래의 5시8교적 교학을 전승하고 있다고 본다. 다음으로 그의 敎門은 어떤 것인지 살펴본다.

그는 『法華經』을 송경하며 불화를 그리고 『法華經』을 書寫했다. 이것은 법화사상에 근거한다. 『法華經』 「방편품」에 ‘불화를 그리고 모래로 불상을 그려도 그 사람은 성불한다’라고 있는 것을 상기할 필요가 있다. 그의 사상을 庶民的 念佛思想이라고 말할 수도 있으나 이것도 白蓮社의 법화참법도량의 『관무량수경』에 근거한 마음에 約한 ‘觀佛’, 즉 約心觀佛 신앙이라고 하겠다. 운목의 사상에서도 禪과의 교류가 보인다. 『행적송』 상권 말미에 西土 24조(23)를 열거한 후 다시 보리달마가 28조를 전등한 것으로 들고 있다. 그에게 보인 『전등록』이 있었기 때문에 열거했다고 할 수도 있으나 그의 敎觀思想 이해에 의문을 던진다. 그의 禪敎회통사상은 천태지관에 의해 전개되는데 ‘삼세의 여러 부처님과 모든 보살이 禪門으로 들어가지 않는 분은 없다’라고 6바라밀의 선정을 해석한다. ‘見性成佛’이란 “모든 생각을 쉬고 마음을 한 곳에 집중하는 것이다”라고 한다.

이때 한 곳이란 文字도 포함한다. 선가의 敎外別傳이란 석가여래의 설교는 모두가 ‘가르침’인데 이를 거부하는 것이라고 비판한다. 그리고 그는 모든 諸法이 佛法아님

이 없으므로 문자도 떠나지 않고 진리는 현현한다고 말한다. 천태 『법화현의』에서는 경의 一字 해석을 ‘一諦卽三諦’⁸¹⁾의 논리로 논증한다.

“만약 字·非字·非字非非字를 알면 두 變에 떨어지지 않으므로 淨이라고 한다. 淨이면 業이 없으니 我라고 한다. 我는 곧 苦가 없으니 樂이라고 한다. 苦가 없는 즉 生·사가 없으니 常이라 한다.⁸²⁾

여기서 그는 字·非字·非字非非字의 어느 한 쪽에도 집착 않으면 상·락·아·정의 경지가 터득됨을 설명한다. 또 “그 글자는 바로 俗諦이고, 글자 아님은 眞諦이고, 글자 아님과 글자 아님도 아님은 바로 一諦(一實諦)이며, 이 일체는 곧 공·가·중제의 삼제이며, 이 삼제는 곧 一諦이다”⁸³⁾ 라고 圓融三諦의 논리를 ‘문자·글자’를 푸는데 사용한다. 이 논리는 다시 “비록 경권이 아니라도 경권을 떠나지 않고, 비록 마음과 입[心口]이 아니라도 마음과 입을 떠나지 않는다. 이 두 쪽에 어떤 차별도 있을 수 없다. 그것이 부사의한 미묘삼관이다”⁸⁴⁾라고 전개된다.

따라서 삼세의 모든 부처님이 이 부사의 미묘삼관에서 나온다고 결론 짓는다. 그리고 그는 “글자 하나 구절 하나에 요달할 수 있으며 三德을 비장하고, 독송으로 마음을 훈습하면 곧 심성은 원용삼제를 갖추고서 훈습하게 되는데, 어찌 문자를 떠나 진리를 깨달을 수 있는가”⁸⁵⁾라고 반문한다.

여기에서 운목의 마음과 가르침(心·教)의 둘아님의 논리가 가르침밖에 달리 전한다[教外別傳]라고 하는 선가 독특한 마음을 비판하게 된다. 그 마음의 존재란 어떤 것인가라고 묻고 “세존이 꽃을 들어 대중에게 보임으로써 달리 전하다”고 하지만 이것도 가르침에서 벗어나지 않는 것인데, 가르침을 부정하는 것은 모순이 있다고 반박하였다.

운목의 이와 같은 禪觀은 당시의 祖師禪의 선풍에 대한 도전이었다. 이 비판은 천

81) 『釋迦如來行蹟頌』 上卷, 『韓佛全』卷6, p.507.

82) 위와 같음.

83) 위와 같음.

84) 위와 같음.

85) 위와 같음.

태지관의 觀心인 一心三觀·원융삼계의 철학을 적용함으로써 교·선의 회통을 시도하고 있다. 이것은 천태원돈지관의 내용인 것이다. 운문의 천태원돈지관이란 사종삼매에서 비행비좌삼매의 관법이라고 볼 수 있다. 경전·문자를 매개로 하지만 그것에 집착하지 않고 실현되는 궁극적 깨달음의 세계가 현현됨을 밝힌 그는 천태원돈지관의 실천자였다고 보는 것이다.

천태종은 운목 이후의 발전을 볼 수 있는 자료가 없다. 묘연사계가 천태소자종으로 되고 만덕산 백련사 계통이 천태법사종으로 분파되었을 것이라는 추정이 있으나 정확히 알 수 없다. 단지 조선 태종(1406)6년에 이 두 파가 있었다고 하지만 구체적인 교단형태로서의 천태종의 양종의 기록은 전하지 않는다. 고승 浮庵雲默이 시흥산에서 20여 년 간 머무르면서 불법을 興布하였다. 그는 의선의 사승인 圓慧國統 景宜의 법형제 無畏丁午(1278~?)의 도려였던 靜照而安의 문도였다. 그는 경기도 始興山 卓一菴에서 매일 『법화경』을 독송하고 畫佛書寫하면서 彌陀懺悔를 염송하였고⁸⁶⁾ 1328년(충숙왕 15)에 『釋迦如來行蹟訟』을 간행하기도 하였다.⁸⁷⁾ 이 책은 『天台四教儀』의 시간관에 골격을 두었다는 평을 받고 있으며, 그의 스승인 정조이안이 주관하고 정오가 발문을 남긴 『湖山錄』을 이용하였다 한다.⁸⁸⁾ 따라서 그는 법화사상을 기본으로 하고 정토관과 선문에도 깊은 관심을 가졌으며 普賢道場을 실천하였던 백련결사의 계승자였다고 평가받고 있다.⁸⁹⁾ 그러므로 이미 휴상인이나 요원에서 볼 수 있는 바와 같이 백련사 결사정신을 엿볼 수 있는 것이다.

浮庵雲默의 결사정신은 시흥에서 그리 멀지 않은 수원 만의사에도 그 영향을 끼쳤다고 생각한다. 수원 만의사는 조인규가의 형인 混其가 법화도량을 개설하고 의선

86) 浮庵雲默, 「跋文」, 『釋迦如來行蹟頌』; 『韓國佛教全書』 6.

87) 雲默이 시흥산에서 주석했다는 사실로 미루어 여말선초에 개창된 始興宗의 창시자로 보는 견해(이능화, 『조선불교통사』 하, p.330; 韓基斗, 「高麗佛教의 結社運動」, 『한국의 선사상연구』, 일지사, p.31)가 있으나 현재로서는 이러한 주장을 뒷받침할 만한 사실을 찾을 수 없기 때문에 여기서는 취하지 않는다.

88) 허홍식, 앞의 논문, p.61.

89) 채상식, 앞의 책, p.221.

이 머무르는 등 조인규가의 원당이였다. 이때까지만 해도 수원 만의사에는 귀족적인 성향을 지녔다고 하겠으나 『법화영험전』을 간행하는 등 민중 지향적인 성향으로 바뀌고 있는 것을 볼 수 있다. 『법화영험전』은 『법화경』 28품의 천태소에 대한 과문설정과 대략 상통한다고 한다. 묘련사에서 『법화경』을 중시한 경향과 같다는 견해도 있으나 민중을 대상으로 한 것이다. 이처럼 만의사에서 『법화영험전』이 간행된 것은⁹⁰⁾ 義璇 이전과는 다른 기풍이며 민중을 중심으로 하는 백련사 결사정신의 회복 운동이라 볼 수 있다.⁹¹⁾ 『법화영험전』은 요원이 『법화경』을 지니고 讀誦筆寫講說하는 가지가지 영험들의 실례를 중국과 우리나라 그리고 여러 경전과 논서에서 찾아 모은 것이다.⁹²⁾ 이는 義璇의 『禮念彌陀道場懺儀』 간행에 이은 것이며 고려말의 혼란기에 빠져 있는 중생들을 구원하기 위한 실천적인 행위였다. 이렇듯 만의사에서 『법화영험전』을 간행하고 『法華經戒環解』를 독송하는 등 백련사의 전통을 표방하였던 법사종과의 활약이 두드러졌다. 그리하여 천태종계에서 神照가 조인규가문의 원당인 萬義寺에 머무르게 되며⁹³⁾ 祖丘가 『慈悲道場禮懺』을 간행하고 조선건국초 국사로 책봉되기에 이르는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 천태종에서는 근기지방을 중심으로 부암운목의 시흥산과 趙仁規 家 승려들의 과천 청계사수원 만의사에서 흥법운동이 일고 있었다. 이러한 천태종계에서의 운동은 조계종 수선사계통에서 근기지방인 양주 회암사를 중심으로 慧勤과 그의 상수제자 自超가 흥법을 펴려고 했던 것과 유사하다.

90) 了圓, 「跋文」, 『法華靈驗傳』.

91) 이는 정치 사회적인 측면에서 趙仁規가 왕실과 부원세력으로 등장하였지만 고려말 趙浚(?~1405)에 이르러서는 사회개혁적 취향을 지닌 것과 부합되는 사실이다.

92) 『法華靈驗傳』에 대해서는 다음 논고가 참고된다. 稻葉君山, 「法華靈驗傳 解題」, 『朝鮮』 220號; 稻葉君山, 「法華靈驗傳에 대하여」, 『史學雜誌』 40-20; 吳光燦, 「高麗了圓撰 法華靈驗傳에 대하여」, 『印度佛教學』 22-1; 黃浪江, 「解題」, 『法華靈驗傳』 상·하, 단국대출판부, 1976; 吳亨根, 「了圓撰 法華靈驗傳의 史的意義」, 『韓國天台思想研究』, 佛教文化研究所, 1983.

93) 神照가 천태종의 승려라는 것은 丁午가 하산소로 삼은 龍巖寺의 주지를 하였다는 사실에서 알 수 있다.

(5) 了圓의 『法華靈驗傳』

전해오는 기록에 의하면, 한국 역대의 법화영험전으로서는 세 가지가 있다.

시기적으로 가장 빠른 것이 신라 義寂(의상의 제자인 것으로 보아 630-700년대 인으로 추정)의 『法華經驗記』3권이며, 그 다음은 고려 진정국사 천책의 『海東法華傳弘錄』4권이며, 가장 늦은 것은 고려말 了圓의 『法華靈驗傳』이다. 이 가운데 의적의 『法華經驗記』 3권은 국내에서 산실되었고 일본에서 『法華經集驗記』라는 제목으로 상하 2권이 필사되어 전해져 온 것이 있다. 권수가 다른 것으로 보아 반드시 원래의 모든 내용이 수록된 것인지는 단정할 수가 없다. 그렇다해도 의적의 『법화경험기』3권 중의 일부를 필사한 것이 분명하다면, 이것은 우리나라 最古의 법화관련 영험전이 된다. 그러나 그 내용은 중국의 법화영험담을 발췌하여 옮겨 적은 것으로 우리의 법화신앙을 알려주는 것이 아니어서 애석하다. 천책의 『海東法華傳弘錄』4권도 산실되어 전하지 않는다. 4권 분량이면 적어도 200편 이상의 많은 영험사례를 수록한 것으로 보이는데 이것이 남아 있었다면 당시 고려의 법화신앙에 관한 풍부한 자료를 살필 수 있을 것이며 표본수가 다소 불충분하더라도 통계적 처리에 의해 남녀별, 신분별, 지역별, 수행유형별 등의 분석적 연구가 크게 진전하였을 것이다. 아울러 당시의 사회상과 생활상, 신앙관, 시대인식 등을 종합적으로 살필 수 있는 귀중한 사료이기도 하여 그 실전이 실로 안타깝다. 현재까지 온전히 전해지는 것은 요원의 『법화영험전』이다. 의적의 시대에서 요원의 시대에 이르기까지에는 약 700년의 시차가 있다.

오지연의 연구에 의하면, ‘천책의 『해동법화전홍록』⁹⁴⁾가운데 단지 11개⁹⁵⁾의 영험

94) 『萬德寺志』권2, 제4진정국사의 「진정국사가 김승제에게 보내는 글[寄金承制書]」에서, ‘老僧禪誦之暇 撰海東法華傳弘錄 將以勸發於世 (중략) 將欲刊行 已卅三年矣’라고 언급한 것으로 보아, 『해동전홍록』의 완성 연대가 1268년(원종 9년)임을 알 수 있다. 아울러, 『萬德寺志』권3의 「비서성 임계일에게 답하는 글[答林秘書桂一]」에는 천책이 임계일에게 그 서문을 써줄 것을 부탁한 내용이 실려 있다.

95) 『법화영험전』에서 출전을 실제로 『해동전홍록』이라고 밝힌 것은 8편이다. 그러나, 제

답이 『법화영험전』에 수록되어 전해지고 있다. 그러나 요원은 동일 영험담의 출전을 『집험기』로 하지 않고, 중국의 『集神州三寶感通錄』이나 『홍찬법화전』등으로 나타내고 있다. 이것으로 보아 요원이 영험전을 편집할 때에 의적의 『집험기』를 직접 참조하지는 않았던 것으로 보인다. 다만, 11가지의 영험담이 두 저술에 공통된 것으로 보아, 그것은 당시에 중국이나 우리나라에 널리 알려져 온 대표적인 영험담이 아니었을까 생각된다.’⁹⁶⁾

『법화영험전』⁹⁷⁾의 저자인 了圓에 대해서는 확실한 기록이 남아있지 않다. 그러므로 그의 생애는 여전히 의문이다. 다만, 14세기에 해당되는 고려말 충혜왕대(1315-1344) 이후로 그의 시대를 추정할 뿐이다.⁹⁸⁾ 그러면 『법화영험전』은 무엇을 참고하여 어떻게 만들어 졌는지 『법화영험전』의 서문에 의하면, 요원은 주로 唐 慧詳의 『홍찬법화전』, 宋 宗曉의 『법화경현응록』과 고려 진정국사 천책의 『해동전홍록』을 참고하였으며 그 책들에 실린 기이하고 특이한 것들을 뽑아 수록하였다고 한다. 즉 이 세 가지 저술은 『법화영험전』의 주요 출처가 되며 『법화영험전』은 재편집의

16단의 마지막 세 편의 영험담은 인물과 장소 그리고 내용의 맥락으로 볼 때 『해동전홍록』에서 인용된 것이 명백하다. 그래서 도합 11편의 영험담이 『해동전홍록』을 출처로 한다고 할 수 있다. 그러나, 許興植은 여기서 더 나아가 『민장사기』나 『해동고승전』과 같은 우리나라 저술에서 인용되었거나 출전이 표시되어있지 않은 우리나라 관련 영험담들 또한 『해동전홍록』에 실렸을 가능성이 크다고 보아 ‘적어도 11개조항 이상’일 것이라고 보았다.(허흥식, 『진정국사와 호산록』(민족사, 1995), pp.50~52 참조)

96) 오지연, 『『법화영험전』의 신앙유형 고찰』, 『천태학연구』, 2008년 11집, p.384.

97) 현재 전해지는 『법화영험전』의 판본은 두 가지이다. 하나는 ‘皇明嘉靖十三年 甲午六月 日 全羅道高敞 文殊寺重鋳’本(卍續藏經 134)이며, 또 하나는 ‘順治九年 壬辰二月日 全羅道 寶城郡 五峯山 開興寺 重刊’本(韓佛全 6)이다. 즉, 전자는 조선 중종대(1534)이며, 후자는 효종 3년(1625) 간행본으로 100여년을 전후로 간행되었다.

98) 了圓의 생존 시기에 대하여 두 가지 견해가 있다. 高麗史 卷第36 忠惠王條에 ‘壬戌以僧乃圓爲王師’라고 되어 있는 기록과 관련하여 달리 해석하는 것이다. 하나는 乃圓의 乃를 了의 誤字로 보아 이것이 ‘了圓’을 가리킨다고 보는 견해이다.(黃滄江, 『법화영험전해제』 『법화영험전』부록, 단대출판부; 오형근, 앞 논문, p.319 참조) 또 하나는, 乃圓은 修禪社의 11대 주지이며 그보다 후에 천태종승 了圓이 있다는 견해이다.(채상식, 『고려후기 천태종의 백련사 결사』 『한국사론』5 ; 허흥식, 앞 책, p.52 참조). 두 가지 견해를 참조하면 요원은 적어도 충혜왕 이후의 인물이다.

성격을 지닌다. 그 밖에도 『靈瑞集』 『謝敷觀音傳』 『法苑珠林傳』과 여러 고승전 등 총 20여 종의 저술을 출처로 하고 있다.

그 중 가장 많이 인용된 것(76회)은 『홍찬법화전』이다. 『홍찬법화전』은 중국에서 가장 오래된 법화영험전으로서, 東晉으로부터 唐대까지의 영험담을 10권에 이르는 방대한 분량으로 정리한 것이다. 『홍찬법화전』권5⁹⁹⁾와 권10 말미¹⁰⁰⁾의 내용에 의하면, 본서는 중국에서 저술되어 우리나라와 일본으로 널리 전해졌으나 나중에 중국에서는 판본이 없어지고 오직 고려에만 草本이 남아있어서 그것을 가져다 誤字를 잡고 내용을 검토하여 다시 판각한 것이라고 한다. 이런 사실로 보아, 당시 고려에는 실제로 법화영험 전적이 유통되면서 중국보다 法華信仰이 더욱 활발하게 행해지고 있었을 것임을 짐작할 수 있다. 다음으로 『법화경현응록』이 28회, 『해동전홍록』이 11회 가량 인용되었다. 요원은 한 가지 영험담이 여러 전적에 실려 있을 경우에는 출전을 중복하여 밝혀주고 있다.¹⁰¹⁾

그 다음 어떤 구성으로 만들었을까. 요원의 『법화영험전』의 전개 구성은 독창적이어서 이전의 법화영험전류와는 구성이 전혀 다르다. 요원은 상하 2권의 내용을 총 17단으로 구분하였다. 17단의 구성을 도표화하여 나타내면 다음과 같다.

단구분	내용 구분	『법화경』의 품	영험담 편수
	(라집, 법운 등의 영험) ¹⁰²⁾		4
제1단		서품	4
제2단	법설주	방편품	4
제3단	(비설주가 생략된 듯함)	비유, 신해, 약초유, 수기품	6
제4단	인연주	화성유품	4
제5단		오백제자수기, 수학무학인기품	6
제6단		법사, 견보탑품	6
제7단		제바달다, 권지품	6

99) 『弘贊法華傳』 卷5, 『大正藏』 卷56, p.26.

100) 『弘贊法華傳』 卷10, 『大正藏』 卷56, p.47.

101) 오지연, 위의 논문, p.385.

제8단		안락행품	8
제9단		종지용출, 여래수량, 분별공덕품	7
제10단		수희공덕, 법사공덕품	6
제11단		상불경보살, 여래신력, 촉루품	6
제12단		약왕보살본사품	10
제13단		묘음보살품	6
제14단		보문품	11(15)
제15단		다라니, 묘장엄왕, 보현권발품	4
제16단	(해동전홍록 인용 우리나라 영험담 많음)		12
제17단			4
합계			114(118)

103)

요원은 『法華經』 전체 28품을 순서대로 15단락으로 구분하여 제1단부터 제15단을 『법화경』의 품별로 배열한다. 영험의 내용을 분석하여 해당 품에 배당하여 정리하고, 제16단에는 주로 『해동전홍록』에 실린 우리나라의 영험담을, 제17단에는 나머지 이야기를 수록하였다. 한편, 제2단의 방편품을 ‘法說周’라 하고, 제3단은 「비유품」부터 「수기품」까지를 묶고, 제4단 「화성유품」 이하는 ‘因緣周’라고 제목을 붙였다.

이것은 요원이 천태지의의 법화해석 방법 가운데 三周說法¹⁰⁴⁾의 기준을 염두에 두었음을 나타내는 것이다. 이러한 편집 방식은 이전의 영험전류에서는 전혀 찾아볼 수 없는 독창적인 것이다.¹⁰⁵⁾ 다만, 진정국사 천책의 『해동전홍록』이 이와 같은 방

102) ()안의 내용은 필자가 기록한 것임.

103) 오지연, 위의 논문, pp.386-387.

104) 三周說法: 천태 지의는 『法華經』 총28품을 크게 둘로 나누어, 前14품을 迹門이라고 하고, 後14품을 本門이라고 하였다. 그 중 迹門의 주요 부분을 다시 다음과 같이 셋으로 구분하였다. (1) 法說周: 상근기를 위하여 직접 교법을 말한 부분으로 제2「방편품」과 제3「비유품」 일부에 해당함. (2) 譬說周: 중근기를 위하여 비유를 들어서 설한 부분으로 제3「비유품」 일부와 제4「신해품」, 제5「약초유품」, 제6「수기품」을 말함. (3) 因緣說周: 하근기를 위하여 과거의 인연을 들어 보여 설한 부분으로 제7「화성유품」과 제8「오백제자수기품」, 제9「수학무학인기품」에 해당한다. 이 셋으로 ‘三周說法’이라고 함은, 正說·領解·述成·授記를 위와 같은 방법으로 세 차례 반복적으로 설하기 때문이다.

105) 『법화영험전』에는 각 영험담의 제목과 출전이 표시되어있다. 이전의 『홍찬법화전』이

식으로 편집되었을 가능성이 있지만, 현재 전해지지 않으므로 단언할 수가 없다. 그러나, 3주설법에 의거하여 『法華經』 전체 구성을 그대로 살리고 있는 것으로 보아, 법화 천태 사상과 수행에 정통하였던 천책이 중국의 여타 법화영험류와는 전혀 다른 이와 같은 형식으로 『해동법화진흥록』을 편찬하였을 수도 있었으리라는 추측이 이미 기존 연구에서 알려져 있다.

이전의 법화영험전들은 대승경전의 일반적인 수행법인, 受持·讀·誦·解說·書寫와 같은 5종법사행¹⁰⁶⁾을 축으로 구성하였다. 그것은 영험담을 들은 대중들에게 신심을 일으켜 5종의 신행을 더욱 진실하게 행할 수 있도록 도왔을 것이다. 반면에 요원은 경전의 구성에 따라 영험담을 편집함으로써, 경전의 각 품에 관련된 다양한 영험담을 통하여 신심을 고취시키는 동시에, 『法華經』 전체에 대한 바른 이해를 도와 치우침 없는 신행을 할 수 있도록 하였다. 이것은 초보적인 경전 신앙이 아니라, 상당히 진보된 경전신앙을 나타내는 것이다. 결국, 요원은 고려시대에 『法華經』에 대한 5종 신행이 성행하였던 배경과 만덕산 白蓮社를 중심으로 한 법화천태의 결사 전통을 계승한 위에서, 『法華經』 전체에 대한 보다 바른 이해와 신앙을 고취시키고자 한 것이었으리라고 생각된다.¹⁰⁷⁾

요원의 『법화영험전』에는 얼마나 많은 영험기사가 실려 있는가?

나 『법화전기』의 경우는 제목과 출전이 없으나, 종효의 『법화경현응록』에는 제목과 출전이 밝혀져있다. 그런 점에서 본서의 구성이 『법화경현응록』을 이은 것이라고 보는 입장도 있다.(오형근, 앞논문, p.326) 그러나, 『현응록』은 내용 구성이 4부대중이 기준이므로 편집의도의 측면에서 전혀 다르다고 보인다. 다만, 제목이나 출전 표시는 『현응록』이후에 공유되었으리라는 점은 공감할 만하다.

106) 『法華經』 「법사공덕품」 제19에, ‘若善男子善女人 受持是法華經 若讀 若誦 若解說 若書寫, 是人當得八百眼功德 千二百耳功德 (중략) (중략) 以是功德 莊嚴六根 皆令清淨’이라 하였다. 이와 같이, 경전을 ‘수지·독·송·해설·서사’하는 일을 천태 지의는 ‘五種法師’라고 하였다.(『法華文句』 卷10上) 아울러, 「법사공덕품」에서는 이 다섯 가지 법사의 사명을 실현하면 그는 곧 부모님께 받은 육근이 그대로 청정해지는 공덕을 설하고 있다. 이것을 ‘六根清淨功德’이라 하며, 천태에서는 이러한 계위를 ‘六根清淨位’라고 하며 중요시 하고 있다.

107) 오지연, 위의 논문, pp.388-389.

『법화영험전』 서문에 의하면, 요원은 총 107가지 영험담을 실었다고 기술하지만, 실제로는 118가지 영험담이 수록되어 있다. 그 중 제목이 표시된 것은 114가지이고, 한 제목 아래에 ‘又’라고 하며 다른 지역 혹은 다른 사람의 이야기를 실은 것이 4가지이다.¹⁰⁸⁾ 시대로 보면, 중국의 東晉 때부터 唐, 宋대까지 그리고 우리나라의 삼국시대로부터 고려시대까지의 영험담이 실려 있다. 각 영험담에 중심인물과 시대, 장소 등을 밝히고 있는 점은 보다 사실감을 주고자 저자들이 노력한 점이며 요원은 이것을 살려 구체적으로 기술하고자 한다.

그가 기술한 118편의 영험담에 보이는 신행과 영험 유형을 살펴본다.

의미있는 통계처리를 위해서는 어느 정도의 표본량이 필요한데 118편은 표본의 양으로는 너무 적어 한계가 있는 것이 사실이다. 영험이라는 것 자체가 세상에 희귀한 예이고 보면 그 마저 여러 시대, 여러 장소의 것을 모아야 하는 것이므로 수집에 상당한 시간과 노력이 요구되는 성질을 가진 것이다. 그러므로 그 글이 오늘날 신문 기사처럼 누가(who), 언제(when), 어디서(where), 무엇을(what), 어떻게(how), 왜(why) 라는 5W1H라는 원칙과 그래서(so)라는 사후 전개에 충실한 기사가 아닌데다 영험기사의 편수가 통계처리를 위해서는 너무 적어 다만 기록된 문장을 통해 한정적으로 유추할 것이다.

일단 信仰人的 身分 分布상황을 보면 다음과 같다.

4부중의 분포¹⁰⁹⁾

	4부중	비구	비구니	우바세	우바이
『법화경영험전』	편수	63	4	41	10
	백분율(%)	57		43	

위 표에서 보면, 『법화영험전』에서 보이는 재가자 관련 영험담은 약 43% 가량이 다. 즉, 『법화영험전』은 재가자의 신앙에 대한 관심도가 상당히 높음을 알려주고 있

108) 앞의 「표2: 『법화영험전』의 구성」 참조.

109) 오지연, 앞의 논문, p.390.

다. 재가 관련 내용의 51편 가량 가운데 우바새가 41편이며, 특히 우바이가 10편 정도를 차지하고 있다. 신분 또한 고위관리로부터 노비에 이르기까지 다양하게 분포되어 있다. 통계적으로 표준정규분포곡선의 수평축 양 극단이 우로는 고위관리 좌로는 노비에 이르는 신분의 완전한 양 극이고 보면 가운데 종 모양으로 솟아야 하는 평균 집단의 존재는 부정할 수 없다. 즉 일반 평민의 법화영험류는 당연히 많을 것이다. 이것으로 미루어 보면 평민계층 속으로 확산된 법화신앙의 존재를 부정할 수 없다. 아쉬운 점은 위 자료가 16편 이외는 모두 중국의 것이라는 점이다. 따라서 위의 분석을 바로 고려사회에 대입할 수는 없다.

신라 의적이 7세기에 찬술한 『법화경집험기』는 중국의 영험담이 반영되어 한국의 법화신앙을 살필 수가 없었으나 14세기 이후에 저술된 고려 요원의 『법화영험전』은 한국의 법화신앙에 대한 16편의 자료를 제공하고 있다. 의적 이래 700년이 경과하면서 『법화경』사상이 가져온 법화신앙이 신장되어 중세 한국인의 신앙에도 상당한 영향을 주고 있음을 요원의 『법화영험전』을 통하여 어렵지 않게 읽을 수 있다.

가장 일찍 성립된 『법화경집험기』의 구성을 보면, 신행유형은 諷誦·轉讀·書寫·聽聞으로 나누어 진다. 『법화경집험기』에 소개된 신행의 경우와 『영험전』에 보여지는 신행의 모습을 비교하는 표를 살펴본다.

신행의 유형 비교¹¹⁰⁾

신행	풍송	전독	서사	청문/講解	법회참법	합계
	독송 / 칭관세음 독송					
『법화경집험기』	16편	3편	8편	4편	(3편)	31편 「중복됨」
『법화영험전』	92편		16편	13편	6편	118편 「중복됨」
두 저술에 공통된 영험담	3편	2편	5편	1편		11편

『집험기』에서 ‘諷誦’이라고 한 것은 경전을 정식으로 처음부터 끝까지 외는 것만

110) 오지연, 앞의 논문, p.391.

이 아니라 경전이 입에 익어서 마치 노래처럼 흥얼거리는 것까지 포함한 것이며, ‘轉讀’이란 경전을 처음부터 끝까지 읽는 것이 아니라 여기 저기 드문드문 읽는 것을 말한다. 그러한 신행을 포함하여 『영험전』에서는 경 전체, 한 품 혹은 한 구절을 읽고 외는 경우, 나아가 관세음보살의 명호를 부르는 경우까지 다양하게 소개되어져 있다. 따라서 그것을 모두 묶어서 ‘독송’이라고 해도 무방할 것이다. 이렇게 볼 때, 가장 많이 행해진 것이 ‘독송’으로서 총 92편 가량이다. 書寫는 16편, 講解는 13편 정도이다. 그 밖에 법화예참, 법화삼매 혹은 예참을 행한 경우도 6편 가량 보인다. 법화참법의 경우 앞의 모든 신행을 포함하는 것이지만, 특히 천태행법의 유행이라는 측면에서 별도의 것으로 헤아려 보았다. 이러한 신행의 분포는 이전의 영험전들과 상통함을 알 수 있다. 『집험기』의 경우도, 諷誦이나 轉讀과 같은 ‘독송’의 경우가 총 31편 가운데 19편이며, 書寫는 8편, 聽聞은 4편이다.¹¹¹⁾

위에서 나타난 유형 별 편수를 보면, 독송이 전체 118편 중 92편으로 약 78%를 차지하고 있고 또한 압도적으로 가장 많이 행해지는 유형이다. 독송이라 하면, 손쉬운 보살명호를 칭명하는 것에서부터 『법화경』 내용 전부를 낭송하는 것에 이르기까지 모두 총칭하는 것이지만 환경과 장소에 구애됨이 없이 입을 사용하여 마음 속의 신앙을 적극적으로 표현하는 양상이 당시 신앙의 주된 모습임을 알려준다. 그 다음 많은 신앙유형은 서사이다. 서사는 종이 위에 『법화경』의 내용을 쓰는 것이므로 상당한 지식과 신분 및 경제적 비용이 소요되는 것이다. 당시에 종이는 값비싼 상품이며 지필묵 역시 서민이 상용하기에는 부담이 되었을 것이다. 그렇지만 요원의 이 기록을 통하여 볼 때, 위에서 분석하였듯이 정규분포곡선의 가운데에 위치하는 평민 집단의 신앙행태도 다양할 것이므로 상류층의 화려한 사경에는 비할 수 없으나 상당한 사경이 행해졌음을 짐작할 수 있다. 이것 역시 중국 민중들의 신행유형이다. 자료 대부분이 중국 것이기 때문이다. 당시 고려의 사정은 어떠할까. 고려는 상당한 문물수준을 누렸고 그에 상응하여 호화롭기 그지없는 금니 및 은니의 사경이 왕실과

111) 오지연, 앞의 논문, p.391.

권문세가 및 사원에서 자주 있었음은 다른 기록을 통해서 잘 알고 있는 사실이다. 천태종을 비롯한 불교의 융성이 일반평민들에게 범화신앙을 고취하였을 것이며 평민들은 그들 수준에 맞는 사경신행을 활발하게 전개하였을 것이다. 이윽고 필사에 의한 사경은 인쇄술 발달로 경권을 수지하는 신앙으로 발전하는 양상을 보였을 것이다.

범화신앙에서 설하는 靈驗에는 어떠한 類型이 있는가? 영험이란 신령한 경험으로 그것은 무엇인가의 원인에 의하여 얻어지는 신이한 결과이다. 그 원인이란 현세에서 몸과 입과 뜻으로 착한 행을 닦는 것이며 그 결과는 현세에 얻게 된 수승한 현상이다. 그것을 천태 지의는 ‘顯機顯應’¹¹²⁾이라 하였다.

112) 여기서 다루는 ‘영험’의 의미에 대해서는 智顓, 『법화현의』 권6상의 ‘感應妙’에 대한 설명을 참조한다. 『법화현의』에서는, ‘중생의 根성이 백 천 가지이고, 諸佛의 교묘한 靈驗이 무량하므로 그 갖가지 경우에 따라서 得度함이 같지 않다’고 하면서, 感應의 다양한 경우를 크게 넷으로 나누었다. 첫째는 冥機冥應, 둘째는 冥機顯應, 셋째는 顯機顯應, 넷째는 顯機冥應이다. 여기서 ‘機’란 중생의 수행과 같은 因行을 말하며, ‘應’은 그에 맞추어 나타나는 부처의 果方便을 말한다. ‘첫째의 경우, ‘冥機’란 과거에 三業을 잘 닦았으나 현재에는 닦지 않고 그저 과거의 선업력에만 의존하는 것을 말한다. 이때 비록 靈應이 비록 드러나지 않더라도 은밀하게 法身을 위하여 이익되는 바 있지만, 보이지 않고 들리지 않음을 ‘冥應’이라 한다. 둘째, ‘명기현응’이란, 과거에 선근을 심어서 ‘冥機’가 이루어진 상태에서 부처님을 만나 법을 듣자 현전에서 바로 이익을 얻는 것(‘顯應’)을 말한다. 마치 부처님이 처음 세상에 나오셨을 때, 최초로 得度한 사람의 경우와 같다. 그가 현세에서 일찍이 수행한 바가 있었겠는가? 셋째, ‘현기현응’이란, 현재 身口意 三業으로 부지런히 정진하여 게을리 하지 않으면, 곧 상서로운 應함이 있는 것이니, 마치 어떤 수행자가 도량에서 예참할 때 즉시에 신령스런 상서를 느끼는 경우와 같다. 넷째, ‘현기명응’이란, 마치 일생동안 부지런히 고행을 닦아 현생의 선업이 두텁게 쌓였으나 靈應은 나타나지 않아서 그 이익이 숨겨져 있는 경우이다.’(『대정장』 33, p.748b 참조) 지의는 여기에서 나아가 다시, ‘機’를 ‘冥機·顯機·亦冥亦顯機·非冥非顯機’의 넷으로 구분하고, 각각의 경우에 ‘應’ 또한 ‘冥應·顯應·亦冥亦顯應·非冥非顯應’의 넷으로 구분하여 대응시켜서 16句로 논한다. 機가 應을 부르는 것처럼, 한 가지 應도 네 가지 機에 나아가므로 다시 16句가 된다. 여기에 처음 말한 근본 4句를 합하면, 총 36句가 되는 데, 지의는 이처럼 세분하여 갖가지 機應의 경우를 생각해보도록 하였다.(앞책, p.748b-c 참조) 진정국사 천책의 『호산록』 권4 「答芸臺亞監閔吳書」를 보면, 信行과 그 결과의 因果에 대하여 『법화현의』에 설해진 ‘冥機冥應’ 등의 4句법문을 인용하고 있다. 이것으로 보아, 『해동범화전홍록』을 저술한 천책 역시 이와 같은 感應의 의미에 주목하

천태 지의는 『법화현의』卷6上에서, 신행과 그에 따른 應驗이 현세에 나타나는가의 여부를 크게 넷으로 나누었다. 즉, 冥機冥應·冥機顯應·顯機顯應·顯機冥應이 그것이다. 이처럼 신행을 행하더라도 그 果應이 반드시 현세에 모두 일어나는 것은 아니지만, 영험담은 주로 현세에 일어난 영험들만을 모아 만든 이야기이다. 지의는 『법화현의』에서 감응의 4구를 설한 이유를 이렇게 말한다.

만일 이 네 가지 뜻을 이해하면, 고개를 숙이고 손을 드는 일체의 행이 福이어서 허망하거나 버릴 것이 없으며, 종일토록 느껴지는[感] 바가 없더라도 종일토록 후회함이 없을 것이다. (그리고) 혹시 죽이는 것을 좋아하면서도 오래 살거나, 보시를 즐겨하는데도 가난한 이를 보더라도 샅된 견해를 내지 않을 것이다. 『대지도론』에서는, ‘지금 나의 고통이나 질병은 모두 과거로 말미암은 것이며, 지금 생에서 복을 닦는 것은 과보가 미래에 있을 것이다’라고 하였으니, 바르게 생각하여 치우침 없이 이 네 가지 뜻을 알아야 한다.¹¹³⁾

이렇게 볼 때, ‘현기현응’ 즉, 현세에 닦아서 현세에 결과를 얻은 예들을 모아서 유통시킨다는 것은 두 가지 의의가 있다고 할 수 있다. 첫째, 대중들에게 현세의 신행에 대하여 현세에 靈應이 얻어짐을 보여서 법에 대한 신심을 고취시키며, 둘째로는 현세의 신행에 대하여 즉각적인 결과를 얻지 못하더라도 그것이 결코 헛되지 않으며 내세라도 반드시 그 결과가 있으리라는 緣起와 因果應報의 이치를 자각시키기 위한 것이라 할 수 있다.¹¹⁴⁾

결국 영험의 의미는 인과응보의 이치를 분명히 드러내고 신심을 일으키는데 있다. 또한 재난을 당해 어려운 지경에서 지극한 신심으로 보살의 명호를 부르며 도움을 청하면 보살의 자비로운 손길이 언제나 미쳤음을 보여 보살신앙을 확고하게 하는 데 있었다.

고 있었음을 짐작할 수 있다.

113) 智顓, 『法華玄義』 卷6上, 『大正藏』卷33, p.748中. 若解四意 一切低頭舉手福不虛棄. 終日無感終日無悔 若見喜殺壽長好施貧乏 不生邪見 若不解此者 謂其徒功喪計憂悔失理 釋論云 今我疾苦皆由過去 今生修福報在將來 正念無僻 得此四意也.

114) 오지연, 위의 논문, p.395.

이러한 영험에는 어떠한 유형이 있을 것인가? 영험의 유형은 인간의 고난만큼이나 다양하다. 고난의 극복과 관계있는 것이 영험이고 보면 결과적으로 함수관계가 성립된다. 모든 고난에 영험이 일어나는 것은 아니지만 영험이 일어난 것에는 고난이 전제되어 있다. 그러므로 영험의 유형은 상당하다 할 것이고, 그 내용은 사람들에게 감동을 주기에 충분한 것으로 선별되었을 것이다. 위에서 살핀 대로 신앙유형 면에서 독송에 의한 신행이 가장 빈도가 높은 것으로 보아 독송이 법화신앙의 주된 신행임을 알 수 있다. 여기서 그 독송이 가져온 영험의 내용을 살펴 보도록 한다.

독송에 의한 영험 비교¹¹⁵⁾

영험	治病	避危, 延命 減罪, 生天	혀[舌]	각종 祥瑞	정토 왕생	합계
『법화경집험기』의 독송	2	7	6	4		19
『법화영험전』의 독송	10	30	10	41	4	92 「중복」

위의 표는 『법화경집험기』와 『법화영험전』에 나타나는 영험 가운데 독송에 관련된 것을 모아 영험양상별로 나누어 상호비교한 것이다. 『법화경집험기』와 비교할 때, 『법화영험전』에서는 특히 상서의 빈도가 가장 많고 상대적으로 많이 증가하였다. 법화신앙자들 사이에 일어난 상서로운 일이 매우 많다는 것은 신행활동면에서 양과 질의 증가로 비친다. 두 번째로 많은 괴위, 연명, 감죄의 경우도 마찬가지로 해석된다. 인구가 늘어나고 제도의 정비로 인하여 사회적 재난이 많았을 것이기 때문이다. 다만 생천의 문제도 같은 원인에 의한 별난 결과로 보면 같은 범주에 포함될 것이다.

‘혀’와 관련된 영험에 대하여는 독송의 수단으로 사용된 혀마저 신이를 보이는데 하물며 신행자 자신은 어떠하겠는가라는 메시지를 전하고 있다. 죽어서 다비한 후에도 ‘혀’가 타지 않고 생전과 같았다거나, 그 혀로부터 誦經소리가 계속 들렸다거나,

115) 오지연, 위의 논문, p.396.

그 허뿌리에서 연꽃이 피어나서 시들 줄 몰랐다거나 하는 영험이 많이 설해져 있다. 『고승전』에 의하면 구마라집이 죽을 때, ‘나의 번역작업에 잘못이 없다면 신이를 보일 것이다’라고 하였는데 다비를 마치니 혀가 불타지 않고 그대로 있었다는 신이를 전하고 있다. 위 『법화영험전』의 내용을 수용하면, 『법화경』을 독송하는 공덕이 구마라집의 역경공덕과 차별없음을 보여주고 있는 것이다. 후세로 하여금 독송공덕이 실로 지대함을 입증해 주는 신이라 할 것이다. 독송내용은 위급한 재난을 당하여 관세음보살을 부르는 것이 많다.

기존의 연구에 의하면¹¹⁶⁾, 『영험전』에서 『法華經』 28품 중 가장 많은 영험담이 실린 품은 단연코 「관세음보살보문품」이며, 이 품에 대해서만 15편의 영험담이 소개되어 있다. 『집험기』에는 독송 관련 19편 가운데 「관음품」에 관한 것이 6편이다. 「관음품」의 독송으로 또는 관음보살의 명호를 부름으로써 자비의 화신인 관음보살의 도움을 받아 난리를 피하고, 형벌을 면하며, 감옥에서 저절로 풀려나는 내용을 전하고 있으며, 심지어 『화엄경』 전체의 방대한 분량을 모두 외는 것보다 「관음품」 한 품을 외는 공덕이 훨씬 더 수승하다고 하는 이야기¹¹⁷⁾도 소개되어 있다. 이 의미는 사상의 이해보다 지극한 신행이 더 우월함을 말하려 하는 것으로 보인다.

특히, 『영험전』의 경우, 관음 관련 영험담 15편 중 11편이 재가자에 대한 것이라는 사실은 실로 주목할 만하다. 이 사실은 당시 민중들 사이에 관음신앙이 매우 널리 보급되어 있음을 시사하는 것으로 볼 수 있다.

116) 오지연, 위의 논문, pp.396-397. 참조.

117) 『法華經集驗記』 諷誦第一 「釋發正」條의 이야기이다. 이것은 『관세음영험기』에 전하는 것으로, 백제 사문 발정이 전해들은 이야기로서, 방대한 『화엄경』 전체를 한 글자도 빠짐 없이 외는 것보다 「관세음보살보문품」 한 품을 외는 공덕이 훨씬 뛰어남을 설하고 있다. 또 『집험기』 諷誦第一 「有僧亡名」條에서는, 『열반경』을 독송한 스님이 「관음품」을 독송한 사미보다 못한 대접을 받았다는 이야기가 실려 있다. 까닭인 즉, 사미는 독송할 때 별도의 옷과 장소를 마련하는 등 온 정성을 다하여 독송하였으나, 스님은 겨우 틀리지 않을 것만 생각하고선 위의(威儀)를 정돈하거나 몸과 입을 청정히 하는 것은 신경 쓰지 않았기 때문이었다. 이러한 이야기들은 결국, ‘많은 악을 지움은 조그만 선을 행하는 것만 못하다’고 함과 같이, 한 가지의 신행이라도 온 정성을 다할 것을 강조한 것이라 할 수 있다.

그리고, 『영험전』 제16단에는 『해동전홍록』에서 인용한 고려시대 영험담이 몇 가지 소개되어 있다. 당시 행해졌던 만덕산 백련사 계열의 法華信仰 모습과 더불어, 개성에서 재가자들이 法華社를 조직하여 정토에 회향을 발원하였다거나, 六齋日에 모여서 『法華經』을 강설하고 토론하며 정토회향을 기원한 등의 모습을 전하고 있는데 『영험전』에는 이같은 ‘정토왕생’에 관한 영험담이 총 6편 나온다. 『홍찬법화전』등에서 인용한 것이 3편이며, 『해동전홍록』에서 인용한 것이 3편이다. 이것으로 보아, 중국 산동에 있었던 신라 赤山院의 法華會를 연상시키는 法華社나 백련사를 중심으로 한 법화신앙은 삼국시대 『법화경』의 전래 이후 꾸준히 전승되어 고려에서도 활발하였음을 보여준다.

2. 文化遺物로 본 高麗時代 法華信仰

1) 寫經

사경에 관한 신앙적 근거는 『法華經』 7卷 「普賢菩薩勸發品」 제28에 다음과 같이 설해져 있다.

보현이여, 만일 이 『법화경』을 받아 지니고 읽고 외우고 바르게 기억하여 닦아 익히고 쓰는 이가 있으면 이 사람은 釋迦牟尼佛을 보고 부처의 입으로부터 이 경전을 들음인 줄 알라.¹¹⁸⁾

여기에서는 書寫의 공덕을 매우 강조하고 있다. 書寫는 경을 보급시키는 데 있어서 가장 기본적인 것이기 때문이다. 말하자면 書寫없이 경의 보급이란 상상할 수 조

118) 이운허 譯, 『妙法蓮華經』 범보원, 1971. p.171. 若有書寫, 是人命終當生忉利天上. 是時八萬四天女, 作衆伎樂而來迎之. ‘若有受持受持正憶念修習書寫是人則見釋迦牟尼佛.

차 없다는 말이다.

그런데 木板이 발명된 후에는 경의 보급을 위한 經書寫는 없어지고 만다. 대량 생산되는 목판본의 경들이 경의 유통을 담당하게 되었기 때문이다. 이렇게 板經의 출현으로 寫經은 유통보급의 실용적인 면은 줄어든 대신 「書寫의 공덕」이란 신앙적인 면이 두드러지게 강조된다. 그래서 寫經들은 초호화판으로 만들어졌으니 당시의 최고기술로 만든 최고급 종이(紺紙나 기타 彩色紙)나 비단에 금이나 은으로 글을 썼으며, 여기에는 대개 변상도도 곁들여지게 되었다. 寫經에 그려진 사경화(變相圖)들은 매우¹¹⁹⁾ 정성들여 그려진 것이고 또한 거의 금으로 그렸기 때문에 찬란하고 호화스럽기가 그 유례를 찾아 볼 수 없을 정도이다.

사경이 강조되는 또 하나의 이유는 『法華經』 자체가 갖고 있는 經塔思想도 포함된다. 『법화경』에서는 造塔공덕을 유난히 강조하고 있는 가운데 經을 넣은 탑에 대해서 특히 강조하고 있다. 즉 在家信者들 사이에 널리 유행했던 釋尊의 사리(Sarira) 숭배가 사리탑숭배를 통한¹²⁰⁾ 僧院주의 내지 俗信的인 사고방식을 지양하여 大乘보살도의 참다운 정신을 확립하기 위하여 경탑을 조성한다는 것이다.¹²¹⁾ 따라서 탑을 조성하는데 사리 대신에 경을 넣는 경향이 많아졌고 특히 『法華經』이 많이 넣어지게 되었다. 여기에 넣는 것은 당연히 가장 정성들이고 제일 화려한 경과 그림이기 마련이다. 신앙의 극치이기 때문에 그럴 수 밖에 없었던 것이다.

『법화경』에는 經卷受持신앙과 佛塔신앙이 공존하지만 내용구조상 처음에는 불탑신앙이 강조되다가 점차 경권수지신앙을 강조해 가는 것으로 보아 처음부터 두 신앙이 공존한 것은 아니라고 본다. 불탑신앙은 『법화경』의 앞부분에 설해지는 공덕신앙으로 이것은 會三歸一사상과 授記作佛 사상과 함께 설해지고 있다. 이 중에서도 불탑에 대한 공덕신앙은 2품 「方便品」, 6품 「授記品」, 11품 「見寶塔品」 등을 중심으로 전개된다. 이 부분에서는 불탑신앙을 조성하여 공양한 결과 그 공덕은 수기를 받거

119) 文明大 『妙法蓮華經 寫經變相圖의 한 考察』, 韓國佛敎學會, 1977, p.127

120) 文明大 위의 논문, p.150

121) 趙明基編譯, 『法華經新抄』, 三星文化財團, 1976, p.285.

나 혹은 성불하는 것으로 이어진다고 말하고 있다. 『법화경』에서 설하고 있는 또 다른 공덕신앙인 경권수지신앙은 주로 뒷 부분에 많이 나오는데, 이 중 특히 『법화경』 5권 17품의 「分別功德品」, 6권 19품 「法師功德品」, 20품 「常不輕菩薩品」에 집중적으로 나타난다.¹²²⁾ 따라서 내용의 순서에 따라 공덕신앙이 불탑신앙에서 경권수지신앙으로 전개되었다고 생각할 수 있다.

현존하는 사경은 약 100여점으로 그 중에서 변상도가 있는 사경은 약 60여점이다. 60여점 작품의 대부분은 『법화경』과 『화엄경』으로 차지하는 비중은 대략 비슷하다.¹²³⁾ 『법화경』사경을 중심으로 논하여 보자. 『법화경』사경이 많은 이유는 삼국시대부터 전래된 『법화경』에 대하여 이미 사상과 신앙의 양면에서 친숙한 기반을 가지고 있었다는 점이다. 그리고 고려사회에 法華經信仰이 크게 유행했기 때문이다. 우리가 잘 알다시피 고려 초에는 法華思想을 중국에다 수출할 만큼 성행한 것은¹²⁴⁾ 사실이지만 文宗 이후 大覺國師가 天台宗을 새로 확립하여 모든 불교를 天台宗으로 통합하고자 한 때부터 법화경신앙이 고려사회에 획기적으로 전파되었고, 이후 한국 불교에 가장 심대한 영향을 미치게 되었던 것이다. 또한 공덕신앙의 성격이 강한 宋의 戒環이 저술한 『妙法蓮華經要解』가 13세기 말엽부터 고려사회에 전래되어 조선 시대에까지 매우 성행하게 되는데 법화신앙의 보급에 크게 영향을 주었다. 이 책은 13세기의 백련결사운동에서 講本의 교재로 처음으로 사용되면서 유통되었고, 이후 14세기 묘련결사 이후 공덕의 의미로 서사되었다. 『법화경』은 寫經과 版經을 포함하여 우리나라에 전하고 있는 경전 중 가장 많은 수를 차지하는 경전으로 현재 조선시대에 제작된 판본 중 모두 58종이 전해지고 있다. 이 중 대부분은 戒環의 『妙法蓮華經要解』이다.¹²⁵⁾

122) 권진영, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖의 研究」, 흥익대학교 석사학위논문, 2003, pp 10-12.

123) 文善姬, 「高麗時代 『妙法蓮華經』 寫經變相圖 研究」, 흥익대학교 석사학위논문, 2005, p.2.

124) 金哲堧, 「高麗初의 天台學研究」, 『韓國古代社會研究』 pp.329~344, 1975

125) 권진영, 위의 논문, p.14, p.18.

고려시대는 순전히 金字, 銀字로 대장경을 만들었던 예가 허다하고 寫經專門僧과 이를 관장하는 기관까지 국가에서 관장하고¹²⁶⁾ 있었으므로 호화를 극한 사경과 그 변상도들이 무수하게 조성되었다.¹²⁷⁾ 이 가운데 특히 法華經 사경과 變相圖들이 가장 많이 만들어졌다. 이들의 紙質은 紺紙가 거의 절대적이고 寫經에 있어서는 金, 銀泥 또는 墨書에 이르기까지 다양함을 알 수 있다. 이들은 모두 折本으로서 1張이 5~6行이며 1行 17字로 통일돼 있음을 볼 수 있다.¹²⁸⁾ 대체적으로 本文은 銀字로써 寫成되지만 變相은 모두 金泥로 描寫됨을 살필 수 있다.¹²⁹⁾

아래의 표에서 주목하는 것은 고려불교의 사경이 『법화경』과 『화엄경』이 주 대상이라는 점이며, 현존하는 사경작품을 보더라도 대략 반반이 된다. 『高麗史』가 조선 초기에 편찬된 역사서임을 감안하면, 고려 태조가 건국 당시부터 불교를 국교로 정하였으므로 태조이후 공양왕대에 멸망할 때까지 고려왕조는 사경작업을 멈추지 않았을 것이다. 사경은 주로 왕가의 주도로 시행하였으며 사경원이라는 국가기관에서 담당하는 금은이 동원되는 고비용의 호화로운 작업행사였다. 고려 후기에 『법화경』寫經과 그 그림이 가장 많이 만들어진 것은 『법화경』의 경권수지신앙과 함께 그 공덕으로 부귀영화와 가문의 영달을 도모하는 권문세가의 의도가 기존의 사경사업에 편승하였기 때문이다.

『高麗史』에 보이는 사경관련 기록¹³⁰⁾은 다음과 같다.

126) 寫經은 국가적인 행사였기 때문에 門閥勢道家들이라 하더라도 사사로이 寫經하고자 하면 國王의 특허가 있어야 했던 것이다. 이는 충렬왕 때 왕의 측근이던 承旨 兼承益이 그의 一家를 위하여 金字大藏經을 만들려 했을 때 국왕의 允許가 있었던 예 등에서 충분히 알 수 있다. 高麗史節要 忠烈王 7年3月條 및 高裕變「所謂 開國寺塔에 對하여」(韓國美術史及美學論叢 p.143) 참조.

127) 권희경「高麗寫經의 歷史」앞 논문 pp.89~93 참조.

128) 이 1行 17字 규정은 高麗寫經에서 뿐 아니라 朝鮮時代 寫成의 일부 寫經에서도 同一함을 주목할 수 있다.

129) 張忠植『法華變相考』, 韓國佛敎學會, 1977, p.158

130) 文善姬, 「高麗時代 妙法蓮華經 寫經 變相圖 研究」, 홍익대학교석사논문, 2005.p.16.

번	시 대	내 용
1	문종31년(1077)	3월 갑인일에 왕이 흥왕사에 가서 새로 만든 금자화엄경을 열람하였다. 三月 甲寅 幸興王寺 轉新成金字華嚴經
2	숙종 6년(1101)	왕이 일월사에 가서 금자묘법연화경의 완성을 경축한 다음...幸日月寺慶成金字妙法蓮華經...
3	의종10년(1156)	여름4월-갑오일에 왕이 흥왕사에 가서 화엄경을 열람하였다. 이에 앞서 왕이 아들이 없어서 왕비김씨와 더불어 약속하기를 만약 아들을 낳게 되면 금은자화엄경4부를 만들 것이라고 한 일이 있었는데 막아들을 낳게 되자 화엄경을 베껴서 2부를 만들었으며 흥왕사 홍교원을 수축하여 이를 보관하고 간판을 흥진원으로 고친 다음 법회를 성대하게 차리어 낙성식을 하였다.(夏四月甲午 王如興王寺 轉華嚴經 初王無嗣與妃金氏 誓若生子當成金銀字華嚴經四部 及元子生寫成二部 修興王寺弘教院藏之 額弘眞大設法會以落之)
4	명종11년(1181)	신해일에 사경원이 불에 탔다. 이에 앞서 왕이 은금자로 대장경을 필사하게 했는데 공사 간에 앞을 다투어 많은 돈과 재물을 회사하여 이 사업을 협조하였다. 무뢰배들이 그것을 훔쳐 내기 위하여 불을 질렀던 것이다(春正月辛亥 寫經院火 先是命寫成銀字藏經公私競納錢財而助之 無賴輩欲盜其物因火之)
5	충렬왕16년(1289)	3월-경신일에 원나라 황제가 금자경을 필사시키기 위하여 글씨 잘 쓰는 승려를 요구하여 왔으므로 승려 35명을 원나라에 보냈다. 여름4월-정유일에 불경을 필사할 승려 65명을 원나라에 보냈다. 8월-계유일에 장군 조감으로 하여금 불경을 필사할 승려들을 데리고 원나라로 가게 하였다. 9월-계축일에 원나라에서 사신을 보내 장경을 보수하게 하였다.
6	충렬왕28년(1302)	여름4월-신미일에 원나라에서 별첨목아 등을 보내 불경을 필사할 승려를 요구하였다.
7	충렬왕31년(1305)	경인일에 원나라에서 홀도불화를 보내 불경을 필사할 승려들을 요구하였으므로 승려 1백명을 선발하여 보냈다
8	충선왕원년(1309)	7월-을사일에 三大藏所에 행차하여 명하여 5대부경을 베껴쓰게 했다
9	충선왕2년(1310)	6월-임자일에 원나라에서 환자 방신우를 우리나라에 보내 금자로 대장경을 필사하는 것을 감독하게 하고 황태후가 금박 60여정을 보내었다.
10	충선왕3년(1311)	8월-계사일에 원나라 황태후가 쇠로화를 보내 초 5천8백정을 불경필사의 상금으로 보냈다.
11	충선왕4년(1313)	갑술일에 왕의 명령으로 민천사에서 금자로 대장경을 필사하게 하여 모후의 명복을 빌었다.

위의 표에서 보듯이 국왕이 발원한 것으로 현재에 남아있는 사경의 대부분은 13세기말에서 14세기초에 제작되었다.¹³¹⁾ 그러나 기록을 통해 보면 사경조성연도는 더 상향하여 10세기까지 거슬러 간다. 금자사경 590함을 만들어 옷칠과 황금으로 장식하여 보관했다는 것¹³²⁾과 927년에 태조의 시주로 사경 593함을 봉안했다는 기

131) 장충식, 「高麗國王·宮主 發願 金字大藏經考」, 『이기영박사고회기념논총』, 1991, p.712. 참조

132) 金山黃岳山直指寺事蹟碑銘의 以金字寫經 五百九十函皆以髹漆黃金飾作海藏堂, 朝鮮總

록¹³³⁾을 통해 그러한 사실을 알 수 있다. 이 방대한 양을 미루어 짐작하면 그것이 사경대장경일 것으로 학계는 보고 있다. 이와 같이 사경대장경을 제작한 시기가 10세기로 소급하여 올라간다면 고려이전부터 사경대장경이 제작되지 않았을까하는 추정은 합리적이며 고려에 들어와 사경작업이 더욱 활발하였을 것으로 생각된다. 사경은 간경과 달리 한자 한자 정성을 들여서 써야 하는 것이고 이 작업은 부처님의 음성을 직접 듣는 것과 같은 신앙의 행위이며, 그 만큼 발원자의 공덕이 클 것으로 생각되어졌을 것이다. 고려를 창업한 태조는 국가와 왕실의 무궁한 안녕을 기원하면서 국가주도로 사경작업을 하였으며, 역대 왕들도 국운융성, 태평성대, 왕실번영, 국난극복 등을 위하여 사경원을 두고 조직적으로 사경을 하였다. 그러다 목판 인쇄술과 금속활자의 발명으로 간경작업이 활발하게 일어나는 가운데에도 고려 왕실은 금은니사경을 계속 하였음이 위의 표에서도 드러나고 있다. 대규모로 체계있게 사경이 이루어지도록 하기 위해서는 국가적인 기관을 둘 필요가 있었다. 그것이 金字院, 銀字院과 같은 寫經院이다. 그 존재는 『고려사』에 나타나며 구체적인 세부역할과 기능에 대한 기사는 전하지 않는다. 금은니사경은 막대한 금을 소요하므로 재정이 뒷받침이 되는 왕실만이 할 수 있는 것이지만 무신집권기나 원의 간섭기에는 권문세가들도 여기에 편승하여 일부 제작한 것으로 보인다. 무신집권기에는 대몽전의 승리와 국권수호를 다짐하며, 부원파들은 가문의 영달과 부귀영화를 기원하며 사경작업을 실행하였을 것이다. 현존하는 대부분의 사경은 원간섭기에 제작된 것이다. 원 간섭기는 강화천도(1259)를 단행하면서까지 대몽항쟁을 하던 고려조정이 원에 굴복하여 부마국이 되는 시점인 충렬왕대(1274-1308)부터 간섭에서 벗어나려고 다루가치를 추방하고 실지회복에 나섰던 공민왕대(1351-1374)까지의 시기이다. 즉 13세기 후반부터 14세기 후반까지의 약 100년간을 지칭하는 기간이다. 이 시기에 만들어진 사경이 많다고 하는 것은 원의 요구에 의한 것이라고 보여진다. 원은 고려의 문화수준

督府篇, 直指寺事蹟碑, 『朝鮮金石總覽』下 아세아문화사, 1976, p.960.

133) 『直指寺誌』, 아세아문화사, 1980, p.39.

특히 불교수준을 높이 평가하고 원의 통치하에 있는 어느 나라보다도 가장 뛰어난 사경수준을 가진 나라가 고려임을 인정한 것이다. 한편으로 그 시기 이전에 만들어진 사경물이 전란 중에 많이 소각되거나 망실되어 오늘날까지 현전하는 것이 적다고 까닭을 설명할 수도 있지만 역사기록에서 보듯 원의 무리한 요구가 많이 있었음도 사실이다. 사경은 왕실이나 권문세가들의 전유물은 아니었다. 호화로운 금은니사경은 아니더라도 일반민중들도 신심을 고취하고 공덕을 쌓기위해 혹은 수행의 방편으로 활발하게 사경을 하였을 것이다. 이미 고려사회에는 민중들에게 널리 불교가 흥포 되어졌고 법화신앙 역시 탄탄한 저변을 가지면서 독송과 사경을 중심으로 하는 신앙양상이 성행하였을 것이다. 그 면모는 『법화영험전』을 비롯한 문헌들과 고승의 비명에서 엿볼 수 있다.

고려시대 국왕발원사경의 예¹³⁴⁾

번	제 목	왕 (연 도)	소 장 처	형태	형식	천차합	비 고
1	『大寶積經』 卷第三十二	목종(1006년)	교토국립박물관	金字	17자	帝(火)	변상(은니)
2	『大般若波羅密多經』 175卷	문종(1064년)	삼성미술관	金字			非藏經
3	『不空羂索神變眞言經』 卷第十三	충렬왕(1275년)	삼성미술관	銀字	14자	燕(燕)	나형신장상 변상
4	『文殊師利問菩提經』	충렬왕(1276년)	교토국립박물관	銀字	14자	敢(敢)	나형신장상 변상
5	『佛說菩薩本行經』 下	충렬왕(1278년)	삼성미술관	銀字		覆(
6	『菩薩善戒經』 卷第八	충렬왕(1280년)	동국대학교박물관	銀字	14자	維(維)	
7	『顯識經』	충렬왕(1284년)	연세대학교도서관	銀字		方(方)	
8	『佛說雜藏經』 一卷	충렬왕(1284년)	일본 大和文華館	金字		辭(思)	
9	『妙法聖念處經』 卷第三	충렬왕(1285년)	北京 故宮博物館	金字		漆	
10	『佛說佛名經』 卷第十	충숙왕(1319년)	삼성미술관	金字		虛(寧)	권수변상
12	『攝大乘論釋論』	충숙왕(1319년)	삼성미술관	金字		獸(與)	
13	『阿育太子法益壤目因緣經』 第一卷	충숙왕(1325년)	교토국립박물관	銀字	14자	禽(禽)	
14	『蘇悉地羯羅供養法』 卷上	13세기말-14세기초	日本 西明寺 소장	金字		容(詩)	나형신장상 변상

134) 文善姬, 위의 논문, p.20.

2) 佛畫

(1) 法華經變相圖

『法華經』은 書誌學的으로 대단히 중요한 부분을 차지한다. 『法華經』은 그 내용에 있어서 문학적인 요소가 많고 일상생활 속에 법화신앙의 요소가 여타 경전에 비하여 많은 풍부한 자료가 내포되어 있다. 따라서 『법화경』은 매우 대중적이었고, 또한 사회 민중을 그 교화의 대상으로 삼아 우리의 佛教精神史에 막대한 영향을 끼쳤음이 사실이다. 이렇게 민중과 호흡하는 신앙으로서의 자리를 매김한 『법화경』이 이러한 목적에 부응키 위해서는 누구든지 보아서 금방 알 수 있는 視覺的인 신앙의 방편이 요청된 것이다. 이러한 요청에 의해서 變相圖의 出現을 보게 되었다.

법화경변상도는 『법화경』 28품의 내용을 병풍의 그림처럼 연속적 그림으로 표현한 것을 말한다. 영산회상도는 법화경변상도 가운데 특히 유명한 영산회상의 설법장면만을 나타낸 그림이다. 변상도의 역사는 敦煌의 千佛洞 壁畫에서 시작되었다고 할 수가 있다. 千佛洞에서는 佛傳圖, 本生圖, 尊像圖, 羅漢圖, 高僧圖, 이와 같고 또한 密敎關係의 여러 圖像들을 볼 수 있다. 고려에서는 이러한 내용의 변상도를 위주로 나타내고자 하는 것이 아니라, 『법화경』의 敎義를 바탕으로 하는 經典變相이 법화신앙으로 전개되어 표현된다. 변상도는 경의 서사와 함께 하는 경향이 있다.

高麗時代 法華經變相圖의 모양새는 대개 세 가지로 나누어 볼 수 있지 않을까 생각한다. 첫째 7권으로 구성된 『법화경』의 각 권 머리에 각 권의 내용 가운데 가장 극적인 설화를 왼쪽에 그리고, 오른쪽에는 공통적으로 『법화경』을 설하는 부처님과 그 일행을 그린 변상도가 묘사된 모양새(形式)이다. 둘째 『법화경』 각 권 머리에 寶塔을 주로 하고 기타 釋迦·觀音圖가 그려진 것, 셋째로 神將을 그리는 형식이다.

이러한 세 가지 형식 가운데 첫째 형식이 가장 많고 또한 가장 중요한 그림형식이며, 둘째 것은 일본에 한 예 남아 있으며, 셋째 형식은 잘 볼 수 없는 것이다. 따라서 法華經變相圖라 하면 대체로 첫째 형식을 말한다.¹³⁵⁾ 첫째 형식이 가장 많음은

135) 文明大 『妙法蓮華經 寫經變相圖의 한 考察』, 韓國佛敎學會, 1977, p.129

고려의 법화신앙이 석가부처님의 불법을 가장 중시한 것으로 볼 수 있는데 불탑신앙이나 신중신앙보다는 근본진리에 충실한 점이 특징이라 하겠다. 그러므로 불법을 중시한 고려 사회가 설법주인 석가세존에 대한 무한한 경배심과 존경을 시각적으로 나타낸 것이 법화경변상도인 것이다. 영산회상의 법화설법이 시각적으로 아름답게 표현된 법화경변상도는 법화신앙이 회화차원으로 발전한 것으로 화려한 금은니 사경과 함께하는 그 작품의 질로 볼 때 고려의 법화신앙은 눈부신 것이라 할 수 있다. 고려의 불화수준은 법화신앙에 바탕한 법화경변상도와 관세음보살도를 통하여 세계적 회화 수준에 도달하였다. 수준높은 고려의 법화신앙이 세계문화사에 길이 남을 위대한 예술품을 창조한 것이다.

(2) 觀世音菩薩圖

『법화경』 「관세음보살보문품」에 의거한 觀世音菩薩에 대한 신앙은 삼국시대 이래 시대와 지역, 신분에 관계없이 널리 성행되어 온 한국 불교의 대표적 신앙이라고 할 수 있다. 관세음보살신앙에 바탕하여 그려진 그림이 관세음보살도, 즉 관음도이다. 고려시대에 불화는 사경과 더불어 크게 성행하였고 세계종교미술사에서도 주목되는 걸작을 많이 남겼다. 고려불화 중에서도 관세음보살도는 가장 아름답다고 한다. 그러나 사실 관음도는 심미적인 아름다움을 목적으로 그려진 것이 아니라 경전의 내용을 도해하여 전달하는 종교적인 그림이다. 모든 사람이 자력적으로 수행을 할 수 있는 것은 아니다. 그러나 감동적인 그림이나 彫像을 보면 하근기의 중생도 절로 고개를 숙이고 신앙심이 우러날 것이다. 관음도를 보면서 마음 속으로 언제나 관음을 관하는 것은 그림이 주는 감화력이다. 김영재에 의하면, 관음도는 오늘날 고려불화가 상한선이다. 그러나 그 이전에 충분히 축적된 저력이 있다. 『삼국유사』에는 천수관음도와 십일면관음도가 그려졌다고 하지만 오늘날 전하지 않는다. 다만 석굴암에 석조 고부조의 십일면관음상이 남아 있다.¹³⁶⁾ 고려불화는 일찍이 토착화된 관음신앙

136) 김영재, 『고려불화』, 운주사, 2004, pp313-314.

의 영향으로 중국과는 다른 양상을 보인다. 중국의 관음도는 여성화가 많이 진행되어 있지만 고려의 관음도는 준열한 화엄의 영향으로 외모상으로는 여성화가 되어 있지 않다. 다만 장식과 의상의 특징으로 간접적으로 내비치고 있다. 이것은 고려불화가 가지는 엄정한 절제의 아름다움이다. 고려불화의 압도적 내용이 수월관음이다.

그런데 고려불화의 수월관음은 여성화의 확증을 보여주지 아니한다. 다만 보관이나 영락, 나사와 천의 등에서 여성적인 모습이 보일 따름이다. 거의 대부분의 관음에게서 수염을 볼 수 있다. 그러므로 본격적인 여성화가 이루어졌다고 보기는 어렵다. 고려불화에서 이렇게 관음의 여성화에 인색한 것은 화엄사상을 중심으로 하는 신라불교 교학의 영향이 크다. 80화엄경에서 관음을 용맹장부라고 소개한 대목이 기억날 것이다. 고려불교는 신라화엄의 영향권에서 잡밀과 초기 밀교적인 금강계 만다라를 수용하는 과정에서 선불교로 나아갔던 것이다.¹³⁷⁾

또한 배경에 중국의 관음도는 세 그루의 대나무가 보이지만 고려불화에는 두 그루의 대나무가 보인다. 즉 三根紫竹은 중국, 雙竹은 신라와 고려의 설화와 불화에서 볼 수 있다. 그런데 고려불화에서는 삼근자죽 대신 쌍죽과 수정염주 및 여의보주 등이 등장한다. 『삼국유사』에 의하면, 의상이 쌍죽이 난 座山의 꼭대기에 불전을 지으라는 관음진신의 말에 따라 금당을 지었다. 관음소상도 안치했다. 관음의 원만한 얼굴과 빼어난 모습이 엄연히 천생의 것과 같았다고 했다. 금당을 짓자 대나무가 사라졌다. 바야흐로 여기가 진신 관음보살의 주처라는 것을 알았다. 그리하여 그 절 이름을 낙산사라 했다는 것이다. 洛山은 관음의 주처인 보타락가산에서 따 온 말이다. 『삼국유사』에 의하면 수정염주는 용천팔부시종이 의상에게 바쳤다는 것이다. 동해용 또한 여의보주를 한 알 바쳤다고 했다.¹³⁸⁾ 여기에서 유래하여 고려불화의 관음도에는 쌍죽과 수정염주 및 여의보주 등이 등장하는 것이다. 이것은 관음신앙의 한국화를 나타내는 특징이 된다.

137) 김영재, 앞의 책, p.187.

138) 김영재, 위의 책, pp.92-94.

현존하는 고려불화에서 「관세음보살보문품」그림은 담산신사 소장본 한 점이 남아 있다. 그러나 이 그림은 고려불화의 전형적인 구도와 도상으로 구성되어 있다. 크게 그려진 관음보살에 가려 자칫 「관세음보살보문품」의 도상이 있는지 없는지도 알 수 없을 정도이다. 그러나 관음보살의 시선이 향하는 곳에 선재동자가 있고 그 반대편에 선묘로 작게 그려진 군상이 보이는데 『법화경』의 화택의 비유라든가 독약의 비유, 「관세음보살보문품」의 내용이 그려져 있다.¹³⁹⁾

「보문품」의 내용이야말로 칠재팔난을 구원하는 자비의 화신, 관세음보살의 역할을 잘 드러내고 있으며, 이로 인해 관세음보살은 민간에서 가장 의지하는 구제의 보살인 것이다. 그러므로 신앙면에서 가장 인기가 높기 마련이다. 이처럼 관음보살에 대한 신앙은 삼국시대 이래 고려에 그치지 않고 줄기차게 조선에 이어진다. 지속적으로 그 신앙이 발전되어 오는 가운데 관음보살의 常住處를 가까운 현실 세계에서 구하려는 경향과 연결되어 동해안의 洛山이나 南海의 菩提庵처럼 觀音이 常住하는 聖地로 신앙되는 지역들이 나타나기도 하였다.

3. 高麗時代 法華信仰의 特徵

회삼귀일의 법화사상은 신라의 삼국통일과 마찬가지로 고려의 후삼국 통일을 정신적으로 지원한 동력이다. 고려시대의 법화신행으로는 경전 독송과 관세음의 명호를 부르는 것과 함께 서사·강해·법화참법 등이 행해진다. 다라니신앙이 밀교와 교섭하면서 부상하게 되고, 陀羅尼나 法華三昧가 동등하게 觀心修證의 행법으로 이해되고 있다. 특기할 사항은 고려 법화사상의 눈부신 발전이다. 중국교학에서 발전한 천태법화사상의 교판을 제관은 5시8교로 완성한다. 그러므로 제관은 통일신라 이후 발전해 온 법화사상을 최고점으로 끌어 올렸다. 한편 신앙면에서는 국가적 차원에서

139) 김영재, 앞의 책, pp.165-166.

주도한 천태종의 개창을 주목하고자 한다. 의천은 教觀并修의 실천수행을 통한 會三歸一思想을 받아들여서 당시의 諸宗派를 融合하고자 노력한다. 그 결과 천태종의 창종으로 법화신앙은 더욱 확산되었다.

圓妙了世는 高麗 天台法統을 계승한 法華信仰者이다. 法華結社로서 『법화경』에 입각한 보현도량은 요세가 표방한 불교관을 더욱 실천적으로 강화하는 것이며, 法華懺悔를 위주로 수행한다. 천인은 요세의 백련사를 계승한 제2세 법주로서 천태교관과 법화참법을 정통으로 봉행한다. 천책이 『海東法華傳弘錄』 4권을 지은 기록은 보이나 산실되어 전하지 않는다. 4권 분량이면 적어도 200편 이상의 많은 영험사례를 수록한 것으로 보이는데 이것이 남아 있었다라면 당시 고려의 법화신앙과 아울러 사회상, 생활상, 신앙관, 시대인식 등을 종합적으로 살필 수 있는 귀중한 사료이기도 하여 그 실전이 실로 안타깝다. 현재까지 온전히 전해지는 것은 요원의 『법화영험전』이다. 의적의 시대에서 요원의 시대에 이르기까지에는 약 700년의 시차가 있다. 요원은 『법화영험전』을 저술하여 법화신앙의 성숙한 면을 보인다. 되짚으면, 고려 초에는 法華思想을 중국에 수출할 만큼 수준이 높다. 이미 사상은 극대점에 도달한 것이다. 신앙면에서는 文宗 이후 의천이 타 종파를 융섭하여 天台宗을 개창한 때부터 법화신앙이 고려사회에 획기적으로 전파되고, 이후 불교발전에 심대한 영향을 미치게 된다. 정성을 다한 호화로운 사경과 관음보살도 등은 고려의 문화가 세계적인 수준임을 보여준다. 그 근간에 법화신앙이 자리한다. 통일신라 이후 토착화된 관음신앙은 중국과는 다른 양상을 보이며, 고려 관세음보살도는 분명하게 그 사실을 알려준다. 우리 역사에서 고려는 수없는 내란과 외침을 겪으며 나라를 지켜왔으므로 이 점에서는 특기할 만하다. 여러 지역에서 일어난 초적과 노비의 난, 강조의 난, 만적의 난, 무신의 난 끝내는 위화도 회군을 일으킨 이성계의 역성혁명 등이 대표적인 내란이며, 3차에 걸친 거란족 요나라의 침입, 여진족 금나라의 간섭, 10차에 가까운 몽고족 원나라의 침입, 2차의 홍건적 침입, 크고 작은 무수한 왜구의 침입이 대표적인 외침이다. 이러한 내우외환의 국난 속에 위로는 왕실과 아래로는 평민, 그리고

그 아래의 노비에 이르기까지 하나가 되어 부처님에 의지하여 위기를 극복하려 하였다. 전란의 와중에 국가적으로 부처님의 외호를 빌며 초조대장경, 속장경, 팔만대장경을 만들었으며, 국민의 마음에는 불교에 대한 신앙이 어느 때보다 왕성하였을 것이다. 법화신앙은 이러한 국가적, 사회적 분위기에서 국난극복의 중심신앙으로 기능하였다. 고려 전 시대를 통하여 법화신앙은 성숙기를 맞아 크게 융성하였음을 쉽게 짐작할 수 있다. 고려초기부터 법화천태사상이 크게 발흥되었고, 천태종의 개창이 전란 이전에 이미 있었음을 고려하면 자연스럽게 이러한 사실의 전체를 충족하며, 또한 고려 불화나 사경작업은 이 사실을 입증하고 뒷받침하는 것이다. 따라서 삼국시대와 통일신라시대 혹은 발해·신라의 남북조 시대를 거쳐 발전해 온 법화신앙은 고려시대에 이르러 질과 양의 면에서 융성기를 맞이하였다고 볼 수 있다.

V. 朝鮮時代 法華信仰의 大衆化

1. 朝鮮時代 法華信仰의 類型과 性格

1) 排佛抑僧과 當時 佛教界 狀況

統 一新羅 이후 고려시대까지만 하더라도 護國安民의 종교로서 정치적 사회적 지위가 확보되었던 불교는, 조선시대에 들어 적극적인 性理學의 수용으로 인하여 排佛思想이 강한 시대적 조류에 따라 큰 시련을 맞이하게 되었다.

이것은 새로운 王朝 朝鮮의 開國은 麗末의 新進官僚派와 舊臣 세력간의 격돌에서 신진관료파들이 승리했음을 의미한다. 이로써 新王朝 開創者들은 그들이 이상으로 삼는 儒敎國家 건설을 위해 새로운 정치 사회적 이념의 확립에 나서는 한편 그 구현에 진력하게 된다. 조선의 건국 과정과 王朝 開創 초기에 그 주역들이 추구했던 혁신정치 및 새로운 이념의 확립은 朝鮮朝 排佛정책의 기반일 것이다.

高麗末 신진 개혁파 인물들에 의한 불교배척의 의도를 이봉춘은 크게 2가지로 보았다.

첫째는 국가재정(특히 軍資) 및 國役者의 증대를 위해 寺院經濟를 해체하려는 것이었고, 둘째는 이들 개혁파의 지도이념인 유교 이데올로기의 확립을 위해 舊勢力의 정신적 지주가 되어온 불교의 배척을 들고 있다.¹⁾

1) 李逢春, 『朝鮮 開國初의 排佛推進과 그 實際』 『한국불교학』 제15집 『한국불교학회』.1995.p79.

따라서 이들에 의해 新王朝 조선이 건국된 뒤에도 이같은 불교배척의 이유와 목적은 그대로 적용되고 있었다. 그것은 다음의 몇 가지로 이해할 수 있다. 첫째, 승려를 인정했던 度牒制를 완전히 폐지하여 승려로의 출가의 길을 금지시켜버리고, 둘째 僧科를 없애 승려의 등용을 원천적으로 차단함과 아울러 각종 혜택을 박탈하였으며, 셋째, 축소되어 그나마 명맥을 유지하고 있던 禪敎 兩宗의 都會所마저도 철폐해버리는 등 혹독한 억압과 수난이 연속되어 寺勢가 크게 위축되었다는 사실이다. 그나마 불교중흥에 앞장섰던 文定王后가 타계한(明宗 20년: 1566) 후 불교는 壬辰倭亂과 丁卯胡亂 및 丙子胡亂 등을 통해 보여준 헌신적인 護國活動에도 불구하고, 宣祖(1568~1607)와 仁祖代(1623~1649)에 이르러 또 다시 불어 닦친 탄압 운동으로 인하여 불교는 또 다시 크게 억눌림을 당하게 되었다.

이러한 상황에서 당시에 儒臣들이 抑佛政策을 위하여 어떠한 노력을 하였는지 알아보자. 太祖가 즉위(1392년 7월17일)한지 불과 3일 후에 司憲府에서 時弊와 그 척결에 관한 10조를 上奏하는 가운데,

일곱째, 원컨대 이제부터 佛神을 섬기는 不急한 費用을 아울러 모두 革去하소서. ……
아홉째, 僧侶를 汰斥하실 일입니다. 佛敎는 夷狄의 一法으로 漢나라 永平 때로부터 중국에 들어와 동방에 전해져서는 숭봉함이 더욱 심해졌습니다.²⁾

라고 하여 不急한 佛神之費를 모두 비용을 없애고 승려들이 행실이 옳지 않으니 물리치며 불교는 오랑캐 종교가 동방에 전해져서 숭상하고 받드는 것이 더욱 심하니 물리치라는 내용의 상소를 올리고 있다.

이와 같이 朝廷儒臣들이 抑佛을 신왕조의 기존적이고 시급한 정책과제로 삼음에 따라 이에 준하는 抑佛上疏와 주장은 기회 있을 때마다 제기되고 있다. 司憲府와 上書가 있는 다음 달인 8월에는 都堂에서 大藏都監 및 燃燈會와 八關會의 폐지를 청

2) 『太祖實錄』 1卷, 太祖元年 7月 己亥條. 七願自今佛神不急之費并皆革去…汰僧尼 佛者夷狄之一法 自漢永平 始入中國 傳及東方 崇奉尤甚.

하였으며³⁾ 또 이어 曹禮典書 趙璞 등은 상서하여 春秋藏經·百高座法會·七所親行道場의 革去를 청하고 있다. 趙璞 등은 上書하여 春秋藏經 등 佛事가 前朝 君王들의 사적인 願으로 設行되어 因習으로 내려온 것이라고 말하고 이제 ‘受命更始’한 新王朝에서는 그러한 前弊가 答습되어서는 안 된다는 주장이다.⁴⁾ 이러한 儒臣들의 排佛政策의 건의와 달리 太祖는 불교를 숭상하고 옹호하였으며 太祖이후 왕들은 儒臣들의 排佛政策에 동조하였으며, 한편 定宗으로 왕위를 물려받은 太宗은 즉위하자 궁중에 있던 仁王象(『인왕반야경』에 나오는)을 內願堂으로 옮기게 하고 궁중의 佛事를 못하게 하였다 그는 일찍이 科擧에 급제하고 항상 儒士와 교유하며 學堂을 일으켜 儒生을 양성하고, 한편 정치에 깊은 관심을 보여 太祖의 창업을 크게 도왔으며, 제 3대의 왕이 되자 곧 儒生들의 사상 그대로 崇儒斥佛의 정치를 거침없이 실천하여 과감하게 배불정책을 단행한 것이다.⁵⁾ 이러한 태종의 崇儒斥佛 정책을 철저히 실천하여 불교를 여지없이 억눌러 버린 태종의 불교정책에 대해 김영태교수는 다음 3가지 사실을 언급하고 있다.

첫째는 종파를 축소하고, 사원과 승려의 수를 삭감하였다.

둘째는 사찰 토지와 노비를 除汰하여 國有로 몰수하고 軍資와 官司에 충당 분배하였다.

셋째는 王師·國師의 制를 없애고, 度牒制를 엄히 하였다.⁶⁾

3) 太祖實錄 1권, 太祖元年 8月 辛亥條 및 甲寅條.

4) 李逢春, 「朝鮮 開國初의 排佛推進과 그 實際」 『한국불교학』 제15집, 『한국불교학』 회, 1995, p.87.

5) 太宗2년(1402)書雲觀의 건의에 좃아 서울 밖의 70寺를 제외한 여러 절들의 土地租稅를 軍資에 영속케 하고, 노비를 여러 관청에 나누어 주었으며 태종5년(1405)11월에는 議政府가 글을 올려 개성과 서울에는 각 宗의 각각 1寺, 각 道의 牧과 府에는 禪宗계열 寺刹 하나와 教宗계통의 절 하나, 각 郡縣에는 禪宗과 教宗 중에서 한 절씩의 사원만 奴婢를 두되, 100명의 승려가 사는 절에 20명, 50명에는 10명 이하에는 두 명씩으로 그 노비의 수를 제한하여, 각 절의 10리 밖의 사원 노비는 모두 官公에 속하게 하였다. 『太宗實錄』10권, 5年 11月條.

6) 金煥泰, 『韓國佛敎史』 경서원, 1997, p.253.

종파를 축소한 것은 『太宗實錄』14권에 의하면 太宗6년 3월의 議政府 啓書에 다음의 11종이 열거되어 있는 것을 통해서 알 수 있다. 즉, 曹溪宗·攄持宗·天台疏字宗·法事宗·華嚴宗·道門宗·慈恩宗·中道宗·神印宗·南山宗·始興宗 등 11종의 이름이 있으며, 이 가운데 『법화종』과 관련되는 종파로天台疏字宗과 法事宗의 이름이 들어 있다. 고려 때의 천태종이 언제 두 종파로 갈라졌는지는 알 수가 없다.

이듬해(태종 7년)12월 議政府 啓書에는, 曹溪宗·天台宗·華嚴宗·慈恩宗·中神宗·攄南宗·始興宗의 7宗⁷⁾이 보인다. 앞서 두 가지 『법화경』 관련 종파가 다시 조정 에 의하여 하나의 천태종으로 합쳐지게 되었다.

종파의 이름마저 朝廷에 의하여 잃어버리게 된 무렵의 세종 때에 천태종의 고승으로 行乎가 있었다. 그는 都大禪師로서 判天台宗事를 지내기도 하였는데, 특히 萬德山에 들렀다가 白蓮寺가 황폐해진 모습을 보고 옛날의 흥성하던 천태종 도량으로 복구 하고자 하여 다시 절을 중창하였다. 그 萬德山 白蓮寺는 오래지 않아 또 다시 중흥되었으나 다시 폐사의 아픔을 맞게 된다.⁸⁾

太宗 이후 朝鮮王朝 聖君인 世宗도 즉위하자 곧 부왕 太宗의 배불정책을 이어 더 한층 불교 억압(毀佛)을 강행하였다. 世宗은 太宗 이후 7宗이던 종단을 폐합하여 2宗으로 만들어버렸다.⁹⁾ 이리하여 조선의 불교는 세종 때에 이르러 禪·敎 양종으로 그 종단이 폐합되고, 太宗에 의해서 전국의 사찰을 242寺로 축소시켰던 것이 세종 에 와서 36寺만 남게 되었다. 그리고 세종은 성 밖의 승려들에게 성내의 출입을 금(都城出禁)하고 나이 어린 사람의 출가를 엄격히 금지하였다.

7) 『太宗實錄』14卷, 7年 12月條.

8) 金煥泰, 『韓國佛教史』 경서원, 1997. p.428.

9) 世宗 6년 4월에 禮曹의 啓請에 의하여 曹溪宗·天台宗·攄南宗을 합쳐서 禪宗 하나로 하고, 華嚴宗·慈恩宗·中神宗·始興宗을 합쳐서 敎宗 하나로 하여, 지금까지의 7종을 禪宗·敎宗의 두 종파로 하고 전국에 36개 절만을 남겨서, 禪宗 18寺에 전답4250結, 각 절의 승려 도합 1970명, 敎宗 18寺에 전답 3700結, 승려 도합 1,800명으로 각각 그 사찰과 전답 및 승려의 수를 한정하였다. 僧錄司를 폐지하고 서울 안의 興天寺를 禪宗의 都會所(總本寺)로 삼고, 興德寺를 敎宗의 都會所(總本寺)삼아서 德行이 높은 승려로 하여금 兩宗 각각의 제반 寺務를 관장하게 하였다. 『世宗實錄』6年, 24권, 夏 4月條.

이리하여 승려의 지위는 여지없이 떨어지고 불교는 모든 면에서 제한을 받아 위축되게 되었다. 한반도에서 불교가 배척당하는 초유의 사태가 벌어진 것이다.

그 다음 世祖가 즉위하였는데 그는 평소 신심이 즉위하기 전에 首陽大君으로 있을 때 釋迦의 道는 孔子의 道보다 나을 뿐만 아니라 하늘과 땅과 같다고 했을 만큼, 불교를 信行¹⁰⁾하였다. 즉위 후 世祖 3년(1457)에는 王世子の 명복을 위하여 『金剛般若經』을 직접 쓰고, 또 『楞嚴經』과 『法華經』 등을 대조 校正하게 하고 『法華經』·『楞嚴經』을 간행하였으며, 『法華經』을 金字로 쓰게 하고, 『地藏經』·『梵網經』·『大乘起信論』·『普賢行願品』 등을 寫經하게 하였으며, 이 모든 경에 왕은 발문을 직접 지어 붙이기도 하였다. 또한 世祖는 度僧 選試의 법인 승과제도의 법을 정하여 『經國大典』에 明記하여 후손으로 하여금 준거케 하였다.

世祖는 승려의 권익을 옹호하여 불교의 위치를 보장하였으며 寺院을 중흥하고, 三寶를 崇奉하는 등 불사를 일으켰으며, 「刊經都監」을 설치하여 佛典을 국역 간행하고, 大藏經을 印刊하였고, 靈山會上曲과 蓮花臺舞를 창제하여 불교음악과 무용을 國樂化하도록 하였으며, 『釋譜詳節』과 『月印千江之曲』을 합쳐 『月印釋譜』을 간행하는 등 불교문학을 진작하고, 원각사 창건 등으로 불교공예 미술문화를 크게 떨치게 하였다.¹¹⁾

이처럼 세조는 大護佛王으로서 열거할 수 없을 만큼 많은 佛事를 하였다. 世祖의 이러한 崇佛과 달리 이 후 成宗은 즉위 후 2년(1471) 6월 都城 중의 念佛所를 폐지

10) 世祖는 왕자로 있을 때 世宗 29년(1447) 昭憲王后의 명복을 빌기 위하여 부처님의 출생과 석가 가문의 시 조선의 용비어천가라 할 수 있는 『釋譜詳節』을 지었다. 또한 『釋譜詳節』과 그것을 보고 세종이 직접 佛德을 찬양하여 지은 바 있는 『月印千江之曲』을 합본하여 『月印釋譜』라 하여 출간하여 하였다. 또 왕의 5년에 불교 음악인 「靈山會上曲」을 製曲하였다. 『樂學軌範』에 실려 있는 이 「靈山會上曲」은 우리 雅樂의 대작이며, 조선 음악사에서 큰 수확이 아닐 수 없다. 그리고 그 제작 연대가 거의 같을 것으로 보여지는 「蓮花臺舞」는 『桶露叢話』권1에 의하면 신라 이후의 處容舞에서 영향된 것으로 되어 있으나, 그대로 하나의 佛教 歌舞劇이요, 훌륭한 예술성을 지닌 불교 무용이었다고 할 것이다. 金煥泰 『韓國佛教史』 경서원 1997. p.258.

11) 金煥泰 『韓國佛教史』 경서원 1997. p.260-261.

하고 12월에는 刊經都監를 그만 두게 하는 등 斥佛¹²⁾에 앞장서 이 후 燕山君¹³⁾과 中宗¹⁴⁾때는 廢佛을 단행하였다. 太宗에 의하여 7宗으로 된 종단이 世宗에 의하여 兩宗으로 되어 위축되었는데 中宗에 와서 兩宗마저 없어지게 되어 역대의 排佛王 중 에서 中宗이 가장 심하였다.

이렇듯 철저한 억압에 의해 바람 앞의 등불과도 같은 어려운 처지를 맞게 된 불교 이었지만 그러한 상황 아래에서도 불교계에서는 끊임없이 국가와 민족을 위하여 利他行으로서의 대가없는 희생을 치르고, 實學者들과의 교우를 통해서 불교에 대한 인식을 바로 세우는데 노력하였으며,¹⁵⁾ 위축되어버린 寺勢를 회복하기 위한 적극적인 자구책 강구를 추구하였다. 이로 인해 다소나마 불교계에 희생의 기운이 불었으니, 개국 초기부터 太祖 李成桂의 개인적인 信佛性向과 對佛教政策도 있었으며, 여기에는 불교의 傳統性 및 信仰의 大衆性인 즉 法華信仰에 나타난 五種法師信仰인 受持·讀·誦·寫書·解說의 功德信仰으로서의 그 저력을 유지하고 있었다는 사실도看過할 수 없다. 仁祖-肅宗代(1623~1720)에는 淸虛(西山大師)와 善修(浮休禪師)등에 의해 일어난 새 불교를 바탕으로 하여 重建 또는 再 創建 등의 많은 佛事가 이루어

12) 刊經都監은 세조 7년에 설치된 이래 佛典의 國譯사업을 하던 기구였는데 成宗 때에 와서 폐지하기 된 것이다. 成宗 4년 8월에 土族들의 부녀가 머리를 깎고 출가하는 것을 금지하였고, 6년에는 道성 내외의 尼寺 23군데를 헐어버리게 하였으며 23년 2월에 승려들의 신분증인 度牒을 법을 정지시켜 도첩이 없는 승려는 부역과 軍丁으로 충당하여 禁僧의 법을 세워 度僧을 금하고, 승려들을 환속시켜 절이 텅텅 비게 만들었다. 또한 일반 백성이 상을 당하여 佛僧에 재 올리는 풍습을 엄금하여, 불사에 공양물을 바치고 또 절짓고 승려되는 것을 엄하였으며 崇儒 斥佛策을 철저히 하였다. 金煥泰 『韓國佛教史』 경서원 1997. p.262.

13) 燕山君은 禪宗 都會所인 興天寺와 教宗 都會所인 興德寺 및 大願覺寺를 폐하여 모두 공해(公廨)인 관청으로 삼았으며 승려들을 환속시켜 官婢나 官奴를 삼고 寺院의 토지를 몰수하였으며 승과를 폐지하였다. 金煥泰 『韓國佛教史』 경서원 1997. p.263.

14) 中宗은 각 道의 革廢한 절들의 전답을 鄉校에 속하게 하고 興天寺와 興德寺의 큰 종으로 총통을 녹여 만들게 하였고 圓覺寺를 헐어 그 재목을 燕山君 때 헐리운 민가에게 나누어 주게 하고, 경주의 銅佛을 부수어서 兵器를 만들게 하고 中宗 11년에 세조대 시행하였던 『經國大典』에 있는 度僧條를 지워서 빼어버리게 하여 각종 수많은 廢佛을 자행하였다. 金煥泰 『韓國佛教史』 경서원 1997. p.264.

15) 김창균 「朝鮮時代 17世紀 前半 靈山會掛佛畫 研究」 한국미술사연구소, 2005. p.219.

졌으며, 이에 따른 法華信仰을 통하여 생활전반에 걸쳐 불교문화가 이루어 졌다.

그리고 宣祖 때에 임진왜란 와중에 西山大師(1520~1604)가 八道禪教都摠攝이라는 직함을 받은 것은 禪과 敎의 실질적 통합을 의미하며, 이후 조선불교는 通佛敎의 성격을 지니게 되는 것이다. 그러면서 신앙상의 부분에서 『법화경』의 비중이 더욱 커지는 현재와 같은 한국불교의 법화신앙의 뿌리를 형성하는 토대를 마련하였다고 할 수가 있을 것이다.

이 시기에 『법화경』과 천태교학을 전수해 온 계보가 존재했던 사실은 특기할 만한 일이다. 휴정의 선법을 전수받은 靜觀 一禪(1533-1608)은 한편 白霞 禪雲으로부터 法華의 교학을 전수하였다. 백하 선운은 『법화경』의 깊은 뜻에 정통하여 ‘俊法華’으로 칭해진 淨蓮 法俊에게서, 그리고 정린 법준은 登階 正心으로부터 대를 이어 교법을 전수받았다.¹⁶⁾

정심-지엄-영관-휴정-일선의 선종 법맥과 정심-법준-선운-일선으로 연결되는 교학 계보를 포괄하여 선과 교의 전통을 함께 계승한다는 논리를 세운 것인데 이 계통의 교학 전승의 중심은 바로 『법화경』과 천태교학이었다.¹⁷⁾

선과 교의 계보를 모두 이은 정관 일선은 휴정을 대신해 경전을 강의하기도 하였고 『법화경』등 많은 경전을 간행하였으며 제자 임성 충언 또한 大屯寺에서 일선의 강학을 전수하는 등 교학에 정통하였다.

17세기 전반에 활동한 鞭羊 彦機(1581-1644)는 휴정의 말년 제자로서 臨濟太古 法統說을 제기하고 선교겸수와 삼문수업 체계를 정비하는 등 스승 禪風 및 사상을 계승하여 불교의 방향성을 모색한 인물이다.¹⁸⁾

언기는 이력과정에 속한 경서를 다수 간행하여 유포시켰는데 그 중에는 『법화경』도 포함되어 있다.¹⁹⁾

16) 김용태, 『조선시대 천태교학의 이해와 그 불교사적 의미』, 『천태학연구』 제 13집, 2010. p.469.

17) 김용태 위의 논문, p.469.

18) 김용태 위의 논문, p.471.

19) 『鞭羊堂集』권2, 「經板後跋」. 김용태 앞의 논문 p.471에서 재인용.

17세기 전반에 성립된 이력과정의 사교과에 포함된 『법화경』은 이후 『大乘起信論』에 그 자리를 내주게 되었다.²⁰⁾ 17세기 말에서 18세기 전반의 어느 시점에서 이러한 변동이 발생하였을 것으로 보이는데, 枕肱 懸辯(1616-1684)의 『太平曲』에서는 사집의 서책들과 사교의 『능엄경』, 『(금강)반야경』, 『원각경』, 『법화경』, 그리고 『화엄경』과 『기신론』을 학습하였다고 하고 있어 『법화경』과 『기신론』을 함께 수학한 시기가 있었음을 알 수 있다.²¹⁾

2) 『法華經』과 法華信仰의 普及

排佛政策에도 불구하고 『법화경』은 조선전기에 매우 중시되었고 대중적 인기 또한 변함없이 유지되었다. 즉 水陸齋와 같은 불교의례와 亡者의 追薦과 功德을 기원하는 신앙의 영역에서 『법화경』은 그 효용가치를 잃지 않았고 그 수요가 매우 높아 높은 간행빈도를 보인다. 세조대에 刊經都監에서 『법화경』이 언해되고 『釋譜詳節』 내용의 1/3이 『법화경』 인용문으로 이루어진 사실에서도 중시 경향을 확인할 수 있다.²²⁾ 『법화경』의 중시와 신앙의 성행은 조선 후기에도 지속되었고²³⁾ 이후 한국불교가 가진 하나의 큰 특징이라고 할 수 있을 것이다.

먼저 법화신앙의 토대를 마련할 수 있는 법화경전류의 論疏를 살펴보면 조계종 출신 선종 승려이자 『顯正論』의 저자인 涵虛 己和(1376-1433)가 쓴 「法華經題」와 「彌陀經讚」이 전해질 뿐이고 여기서 『법화경』을 부처의 ‘一代教迹’으로 설명한 것

20) 18세기 月波 悅律, 蓮潭 有一 등의 기록에서 四教에 『起信論』이 포함된 사실이 확인되므로 그 이전에 변동이 일어났던 것으로 보인다. 金映遂, 앞의 책, 1939, p.162에서는 『法華經』의 文義가 평의해서 『기신론』으로 대체되었다는 후대의 인식을 소개하였는데 충분한 설명이 되지는 못한다.

21) 김용태 앞의 논문, 2010. p.474.

22) 李能和, 「朝鮮佛教通史」, 新文館, 1918, 下篇 p.561.

23) 南希淑, 「朝鮮後期 佛書刊行 研究 眞言集과 佛教儀式集을 中心으로」, 서울대 국사학과 박사학위논문, 2004, 孫成必, 「16세기 조선의 불서 간행」, 동국대 사학과 석사학위논문, 2007.

정도가 눈에 띈다.²⁴⁾ 涵虛堂 得通和尚의 行狀 門人禁夫錄에 依하면 일찍이 朝鮮初期의 王室은 靈山會上을 크게 열고 法師를 請하여 說法을 들은 記錄을 남기고 있다.²⁵⁾ 그러나 『법화경』에 관련된 조선시대의 저작으로는 김시습의 『蓮經別讚』과 김대현의 『禪學入門』 두 권 뿐이다.

雪岑 金時習²⁶⁾(1435-1493)이 지은 『妙法蓮華經別讚』에서는 禪의 입장에서 法화 사상을 흡수하여 天臺의 독자성을 인정하지 않았다. 『연경별찬』 서문에는 “『법화경』을 읽는 학자들이 별도로 宗취를 세워 天台라 명하였다. 이는 선종에 속하지만 근대의 講者들은 이 경전을 좋아하고 받들어 그 宗지를 연구하고자 하는데 단지 教 中の 구절만 爭論할 뿐 선가의 입장에서 헤아리고 판단하지 않는다. … 법은 言詮의 위에 있지 않으며 … 바로 언어와 법을 다 잊어야 妙법의 대의를 논할 수 있다. 만일 글자를 쫓아 문자에 빠지면 도리어 知見을 더할 뿐이며 宗眼이 밝혀지지 않으므로 이는 究竟의 법이 아니다”라고 하여 교학적 이해에 빠진 현실을 선종의 입장에서 비판하였다.²⁷⁾ 또한 그는 별찬의 전체적인 내용을 色과 空이 융합하고 바름도 없고 샅됨도 면으로 이해하고 있다.²⁸⁾ 그리고 그는 『법화경』 28품의 대의는 方便을 베풀어서 실상을 나타내 보이고, 삼승을 회통하여 일승으로 귀납시키려고 영축산에서 베풀어진 법회로, 이를 통하여 과거의 頓교와 점교의 뜻을 원통하고 현재의 법의 말과 비유의 말을 융합하게 하였다. 이렇게 하여 空과 假가 둘이 다 드러나고 처음과 끝이

24) 『世宗實錄』 권24, 세종 6년 4월 5일(庚戌). 김용태 앞의 논문. p.465.에서 재인용.

25) 李能和 朝鮮佛教通史 下編 559頁.

26) 雪岑은 그의 법명이며 자는 悅卿이고, 호는 東峯·碧山靑隱·梅月堂 등 많았다. 그가 스님이 된 후 楊洲 水落寺와 慶州의 茸長寺 등에 머물렀는데, 그의 높은 학식이 널리 알려져 배움을 받고자 따르는 자가 많았다. 그러나 미친 태도로 제자를 대하였으므로 오래 배움을 따르는 자가 적었다. 어진 비구 善行이 모든 것을 참고 견디었다고 한다. 47세 때에 육식하며 머리를 기르고 장가들어 환속하였다가 곧 아내가 죽자 다시 산으로 돌아가 두타행을 하였다. 成宗24년(1493)에 鴻山縣의 無量寺에서 세상을 떠났다. 화장하지 말라는 그의 유언에 따라 그대로 두었는데 3년이 지나도 안색이 생시와 같았다고 한다. 그의 불교관계 저서로는 『華嚴一乘法界圖註』·『妙法蓮華經別讚』·『曹洞五位要解』·『十玄談要解』 등의 저술이 있다. (『道岬寺 妙覺和尚碑』 下, pp.856-857).

27) 『蓮經別讚』 「蓮經別讚序」, 김용태 앞의 논문. p.466에서 재인용.

28) 『韓國佛教全書』 7, p.287. 色空融合 無正無邪.

일관되어 사제 십이인연 육바라밀 등이 모두 섭취되지 않음이 없다고 하였다.²⁹⁾

설잡은 불교의 탄압이 가장 심했던 시기에 『法華經』에 대해 깊이 연구하였으며 『연경별찬』을 저술했다. 『별찬』을 저술한 설잡의 의도에 그의 독특한 철학사상에 숨어 있다고 여겨진다. 그것은 중국에서 천태와 화엄사상이 철학화·사변화 되는 단점을 극복하고 실천적이고 생명력이 있는 선사상이 꽃을 피울 수 있었던 것처럼, 설잡 자신의 내면에서 실천적이고 생명력 있는 삶을 끊임없이 추구하면서, 부정을 통한 절대 긍정의 세계를 꿈꾸고 있는 그의 세계관, 곧 그의 독특한 철학이 숨어 있는 것이다. 그는 제법실상의 천태의 사상을 긍정하면서 실천적이고 생명력 있는 선사상의 입장을 견지하여 해석하고 있다 할 것이다.³⁰⁾

金大鉉은 『禪學入門』을 저술하였는데 김대현에 대해서는 알려진 바가 거의 없다. 이능화의 『朝鮮佛教通史』에 의하면 호가 月窓이며 한양에서 출생하였다. 나이가 들어서 『능엄경』을 접하고서 수행에 심취하였다. 이후에는 천태종의 지관법에 관심을 두고서 천태지의의 『釋禪波羅蜜次第禪門』을 연구하여, 이를 바탕으로 하여 『禪學入門』을 저술하였다. 이 『선학입문』은 止觀法과 禪波羅蜜에 근거하여 수행의 기본법을 설하고 있다. 특히 호흡과 좌선을 기본으로 息門 色門 心門의 수행을 통하여 구경의 경지를 증득하는 차제선문을 구사함으로써 『法華經』의 諸法實相의 도리를 나타내고 있다.

다음은 벽송당 지엄을 들 수 있다. 지엄스님은 후대의 四集에 해당하는 서책을 가지고 후학을 지도하였고 1534년 『법화경』을 강설하다가 「方便品」에서 탄식한 후³¹⁾ 言句가 아닌 心地에 悟入할 것을 당부하고 입적하였다고 한다.³²⁾ 그의 제자이자 후정의 스승인 芙蓉 靈觀과 慶聖 一禪 또한 禪 뿐 아니라 敎에도 일가견을 가졌는데 一禪은 『법화경』을 독송하고 간행하기도 하였다.³³⁾ 한편 명종대에 禪宗判事를 지낸

29) 『韓國佛教全書』 7, p.288. 次舉七軸大意

30) 韓鐘萬, 『韓國佛教思想의 展開』 민족사, 1998, p.356.

31) 김용태 앞의 논문. p.467.

32) 『三老行蹟』 「碧松堂大師行蹟」

33) 『三老行蹟』 「敬聖堂行蹟後跋」

虛應 普雨의 『華嚴經後跋』에서는 圓教인 화엄을 頓教로 비정하여 주목되는데 이 글에서 『법화경』, 『父母恩重經』 등을 인출한 내용도 보인다.³⁴⁾ 휴정이 학습했던 경서 중에도 『圓覺經』, 『楞嚴經』, 『華嚴經』과 함께 『법화경』이 포함되어 있는데,³⁵⁾ 그의 『說禪儀』에 쓴 제자 中觀 海眼의 발문에는 『법화경』이 ‘權實本寂’으로 방편을 삼는다는 말이 인용되어 있다.³⁶⁾ 또 휴정의 심인을 전수받은 四溟 惟政도 『법화경』과 『화엄경』을 간행하였고³⁷⁾ 휴정의 탑을 건립한 玩虛 元俊은 스승을 대신하여 강석을 맡고 교학을 가르쳐서 후대의 月渚 道安(1638-1715)이 만든 「傳燈圖」에 유정과 함께 휴정의 전법 제자로 기재되었다.³⁸⁾ 이처럼 16세기와 17세기 초에도 『법화경』³⁹⁾ 강독과 간행은 꾸준히 이어져 왔음을 알 수 있다.

1783년에 입적한 淨蓮 日炯도 아미타를 염하고 『법화경』을 독송하여 주야로 정진하였다.⁴⁰⁾ 또 도안의 손제자이며 무용 수연에게 높은 평가를 받은 霜月스님(1687-1767)은 1754년 禪巖寺에서 華嚴講會를 열었고 여기에 모두 1,287명이 참가하였는데 5개의 講日에는 화엄의 「세주묘엄품」과 「十地品」, 『拈頌』에 이어 네 번째 순서로 『법화경』이 들어있고 마지막에 『金剛經』을 강설하였는데 『법화경』에 龍巖 增繡이 근기에 맞았다고 한다.⁴¹⁾ 이는 사교과에 들어있던 『법화경』이 18세기에 도 강회에서 중시되고 그에 대한 이해가 지속되었음을 보여준다.⁴²⁾

조선시대에 『법화경』이 대중적 기반을 가지기는 했지만 『기신론』의 논리적, 분석

34) 『懶庵雜著』, 『華嚴經後跋』. 大哉華嚴之爲頓教也 印出地藏經懺經法華經恩重經各一件. 화엄은 천태의 化儀四敎교관에서는 頓敎, 化法四敎의 분류에서는 圓敎와 別敎를 겸하는 위치에 있었고 화엄종의 5교관에서는 당연히 최고 단계인 원교의 지위를 차지하였다. 하지만 송대 이후 선종이 교계의 주류가 됨에 따라 선종 측에 의해 다시 돈교로 격하하는 양상도 나타났다.

35) 『淸虛堂集』卷7, 『上完山廬府尹書』補遺, 「淸虛堂行狀」

36) 『說禪儀』「跋」

37) 『四溟堂大師集』「圓俊長老法華後跋」; 『華嚴經跋』.

38) 『佛祖源流』『佛祖源流後跋』.

39) 김용태 앞의 논문. p.468.

40) 권상로, 앞의 책, 1917, p.225.

41) 『東師列傳』卷2, 『霜月宗師傳』.

42) 김용태 앞의 논문. p.476.

적 성격이 강원교육에는 훨씬 적합하였을 것으로 보인다.⁴³⁾

다시 조선후기의 『법화경』 간행 자료를 몇 가지 소개하면 다음과 같다. 먼저 편양파의 교학 종장으로 유명한 월저 도안은 편양 언기와 스승 佩潭 義謙의 유훈을 받들어 『화엄경』에 音譯을 붙였고 『화엄경』과 함께 『법화경』을 간행하였다.⁴⁴⁾

근대에 이르러서도 李能和의 『朝鮮佛教通史』에서는 ‘尙玄日 朝鮮之初 凡追薦凶靈者 必用法華經 以法華於諸經中 爲最第一 書寫流通其功德 不可稱量故’라 하며 亡人の薦度を爲해서는 法華經이 必須的인 것이며 法華經이 諸經典中에 最上의 것이기 때문에 그를 書寫하고 流通하는 것은 其 功德을 可히 해야될 수 없는 것이라 밝히고 있다.⁴⁵⁾ 그리하여 이와 같은 大衆化를爲하여 都提調 尹師路 等 依하여 妙法蓮華經一部七卷을 國文으로 번역하게 된다.⁴⁶⁾

이상의 내용들은 조선시대에 『법화경』의 꾸준한 간행과 독송, 그리고 왕성했던 신앙을 알게 해준다. 그런데 여기에서 刊行, 독송 등 경 자체에 대한 신앙이 발달하고 있는가에 주목할 필요가 있다. 여기에는 이미 앞에서 밝힌 바와 같이 『법화경』 자체에 『법화경』 존중의 표현이 강조되어 있고, 受持와 연관되기 때문일 것이다. 그래서 『법화경』을 보다 잘 수지하고자 하는 신앙의 발로로서 간행 등의 불사가 끊이지 않은 것이고, 결과적으로 법화신앙의 보편화를 이룩하고 있다.

한국의 불교도는 전통적으로 불교의 최고 경지를 靈山會上의 설법으로 간주하는 경향이 있다. 그것은 天台大師에 의한 5時8教에 큰 영향을 받았다고 생각하며, 그래서 佛法의 最高의 象徴的 表現은 靈山會上이 法華經 說法의 會上이라 간주하는 것이다. 그러므로 『法華經』을 受持하고 그를 寫經함은 곧 佛法의 最高의 境地에 이르는 길이라 信仰하게 되는 것이라 미루어 볼 수 있다.

또한 수많은 『法華經』의 간행 등에서는 반드시 變相圖가 함께 하고 있는데 이를

43) 김용태 앞의 논문. p.475.

44) 『月渚堂大師集』 卷下, 「印華嚴經法華經跋」.

45) 李能和, 『朝鮮佛教通史』 下編 p.561

46) ‘十月 刊經都監都提調尹師路等 上進新印御譯妙法蓮華經一部七卷’ 前偈書 上編 p.414.

통해서도 영산회상의 이미지와 결부된 『법화경』은 더욱 저변을 확대할 수 있었던 것이라 생각한다.

이상과 같이 조선시대의 『法華經』에 對한 信仰은 抑佛政策하에서도 佛書刊行 등의 불사를 통하여 활발히 전개되었음을 확인할 수 있었다.

3) 朝鮮時代의 觀音信仰

조선시대는 신라나 고려와는 달리 유교사상인 性理學을 정치 이념으로 삼아 유교적인 국가를 표방하였다. 그런 까닭에 그 전기인 太宗과 中宗 사이의 약 140여년(1400~1544) 동안 여러 가지 불교 배척 및 억압 정책이 시행되었다. 이에 따라 불교는 철저히 황폐화되었다.

그러나 그 어려운 상황 속에서도 불교교단은 끝까지 명맥을 유지하였고 불교신앙 역시 면면히 이어졌다. 그 원인으로서는 우선 왕실의 지속적인 불교 숭상과 교단의 후원이 지적된다. 世宗 말년의 불교신앙과 世祖의 불교부흥정책, 明宗 때 文定王后의 불교 부흥사업 등이 이에 해당한다. 그 다음 국가적인 불교배척이라는 범란 속에서 끊임없이 경주된 승려들의 자발적인 노력이 돋보인다. 임진왜란 같은 국란 중에 국가와 사회에 기인한 義僧軍의 활동도 빠뜨릴 수 없다.

그러나 무엇보다도 본래 불교가 지닌 인간 구제라는 종교적인 기능과 역할을 무시할 수는 없을 것이다. 조선 왕조의 표면적인 정치 이념인 유학의 체제와 사상은 인간의 내면적 문제와 현실적 괴로움을 충족시키기 어려운 것이 사실이다. 이 점은 불교와 명확히 구별된다. 겉으로는 유교이나 속으로는 불교(外儒內佛)라는 조선 특유의 신앙 현상은 이러한 배경에서 이해가 가능하다. 동시에 이런 사실이 조선불교의 명맥을 유지하는 데에 더 없이 중요한 요인으로 작용했을 것이다. 삼국시대 이래로 그 뿌리를 내린 관음신앙은 불교국가였던 고려시대를⁴⁷⁾ 거쳐 불교를 배척하는

47) 金仁德, 「觀音思想과 그 信仰」, 『韓國佛教思想概論』, 동국대학교불교문화연구원, 1997,

조선시대에 들어와서도 여전히 성행하였다. 승려와 서민은 물론 왕실의 신자에 이르기까지 관음신앙은 널리 신봉되었다. 최초로 본격적인 불교 억압정책을 시행한 태종에게서도 관음신앙의 흔적이 찾아질 정도이다. 가장 보편적인 신앙형태로서의 관음신앙이 조선시대에서 어떠한 특징을 띠고 수용되고 전개되었는가. 그 대체적인 전모를 왕실과 민간으로 구분하여 정리해본다.

(1) 民間의 觀音信仰

조선왕조의 불교 억압정책으로 인하여 조선 중기 이후부터 불교는 사회적으로 크게 약화되었다. 그럼에도 대중적인 신앙심은 여전히 지속되었다. 조선시대에는 불교서적들이 대단히 성하게 간행되고 유포되었다. 이 사실은 바로 불교신앙이 사회적으로 지속되었음을 뜻하는 것이다.

불교서적의 간행은 곧 그 시대의 신앙경향을 반영한다. 그러므로 조선시대의 불교서적 중에서 관음관계의 서적이 간행된 것을 검토하면 당시 민간에 수용된 관음신앙의 윤곽을 짐작할 수 있다. 조선시대에 간행되어 현존하는 관음관계의 서적들은 그 종류가 매우 많다. 일부 예를 들면, 『觀音經』·『高王觀世音經』·『觀音現相記』·『千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心大多羅尼經』·『五大眞言集』·등 40여 종류에 이른다. 이 중에는 관음신앙이 포함되어 있는 『법화경』과 『법화영험전』도 들어 있다. 그러나 이들을 제외하고는 보다 면밀히 조사한다면 관음관계의 불서의 종류와 분량도 이보다 더 많을 것이다.

그런데 그 서적들을 잘 관찰하면 몇 가지 특징이 발견된다. 첫째로는 시대적으로 조선의 중기와 후기에 많이 간행되었다는 점이다. 조선전기에는 교학적으로 중요한 經律論과 그 주석서들이 세종 및 세조 때에 刊經都監을 중심으로 간행되었다. 그러나 세조가 죽고난 뒤 얼마 안되는 成宗 2년에 간경도감이 폐지되고 말았다. 따라서 성종 이후부터 불서 간행사업은 소규모적인 진언집 종류로 전향된 듯하다. 둘째로는

그 서적의 대부분이 각 사찰에서 간행된 것이다. 강력한 불교 배척정책이 시행되는 시대에 나라에서 주도하는 불서간행은 기대할 수 없었기 때문이다. 셋째로는 밀교계통의 관음 불서들이 많다는 것이다. 이것은 불교가 배척되던 조선조에서도 관음신앙에 많은 비중을 둔 밀교가 성행하였다는 사실을 의미한다. 넷째로는 불서의 대부분이 대중의 언어와 문자인 한글로 된 諺解本으로 이루어진 점이다. 그 까닭은 불교의 주된 지지 기반인 일반서민들을 포용하고 포교하기 위함이었다. 그렇게 하려면 대중성이 높은 관음신앙 관계서적들의 한글화가 요청되었을 것이다.

그러한 특징을 지니고 간행된 관음불서 중에는 관음보살의 영험을 수록한 서적들도 들어 있다. 이에는 『法華靈驗傳』, 『持驗記』 등의 여섯 종류가 있다. 그 가운데 조선시대의 관음영험전으로 대표되는 것은 지험기 중⁴⁸⁾ 『觀世音菩薩持驗記』와 『觀世音菩薩持誦靈驗傳』이다. 전자는 肅宗 12년(1686)에 栢巖 性聰이 59편의 관음영험 설화를 모아서 편집한 것이다. 후자는 正祖 19년(1795)에 佛巖寺의 승려 智瑩이 26편의 영험담을 수록한 것이다. 그런데 후자의 영험담은 모두 전자의 영험담 중에 들어 있는 것이고, 또한 한글로 간행되었다. 따라서 후자는 관음신앙의 대중화를 위해서 한문으로 된 기존의 관음영험담 가운데 26편을 골라 한글로 펴낸 것이 분명하다. 그리고 이 두 영험전의 주인공은 모두 중국인이다. 그 편집자들이 한국의 관음영험담을 제쳐놓고 중국의 영험담만을 수록한 까닭은 그 영험의 보편성을 내세우기 위함이었을 것이다. 거기에다 당시 시대의 사조 등이 중국을 선호하였다. 따라서 중국의 영험담을 소개함으로써 그 권위와 신빙성을 돋보이게 하려했을 가능성도 없지 않았을 것이다.

그렇다고 조선 시대에는 중국의 관음영험만이 유포되었던 것은 아니었다. 입으로 전해지거나 다른 기록 중에 삽입된 형태로 민간에 유포된 영험담도 적지 않았다. 앞에서 언급한 바와 같이 세조 8년(1462)에 간행된 『觀音現相記』에는 세조의 관음영험이 기록되어 있다. 또 어떤 특정한 서적에 기록되지는 않았으나 조선 말기의 관음

48) 金仁德 앞의 논문, p.337.

영험담들은 지금까지 전해지고 있다. 그 중에는 高宗 때 大院君 李昰應이 겪은 일도 있다. 그는 중국에서 4년간 귀양살이를 할 때 『고왕관세음경』을 밤낮으로 독송하여 독충과 화재의 위협을 무사히 넘겼다고 한다.⁴⁹⁾

그 밖에 전남 玉果縣 聖德山 觀音寺 사적에 대한 영험담이 조선 英祖 5년(1727)에 사적으로 기록되었다. 멀리 백제시대에 파생한 이 설화가 조선시대에 들어와서 사적으로 기록된 것이다. 이것은 그동안 성덕 처녀의 관음영험담이 계속 입으로 전해져 왔음을 의미한다. 그런데 이 영험담이 조선사회 속에서 관음의 영험이 제대로 반영되지 않은 채 유교의 孝사상을⁵⁰⁾ 주제로 한 沈淸傳으로 변형되고 말았다.

조선조의 민간에서는 위에서 서술한 대로 관음보살의 영험담과 그에 관한 불서들이 유포되고 발행되었다. 그런데 말기에는 신행단체까지 생겼다. 바로 高宗 9년(1872) 무렵에 관음신앙을 위주로 하는 妙蓮社結社가 형성된 것이다.⁵¹⁾ 이 묘련사결사는 승려가 아닌 거사들에 의하여 조직되었다. 그 신앙 내용이나 활동 기간 그리고 참여 인원 등은 괄목할 만 하였던 모양이다. 이 묘련사결사의 중심 사상은 관음신앙이었음이 분명하다. 그런데 그 집단의 활동은 나중에 道敎적인 성격을 띠었다고 한다. 그 사정이야 어찌되었든 묘련사결사는 그들의 경전이랄 수 있는 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』를 줄여서 『濟衆甘露』라는 관음 불서를 제작했다. 이에 의하면 그들은 대중성이 강한 관음신앙을 통하여 전반적인 불교의 이해와 실천을 완성하려고 했던 점이 확인된다. 이런 점에서 이 결사는 조선말기 관음신앙의 전개에 새로운 비전을 제시한 매우 의미 깊은 운동이었다고 할 만하다.

(2) 禮懺儀文을 통해 본 觀音信仰

불교의 의식 가운데 懺悔法에는 여러 가지가 있으며 또 일찍부터 실천되어 왔다. 인도에서는 부처님 당시부터 이 참회법이 실행되었다. 우선 매월 초하루와 보름날에

49) 金大隱, 『觀音經講話』, 佛書普及社, 1973. pp.135~136

50) 金仁德 앞의 논문, p.338.

51) 李能和, 『朝鮮佛敎通史』, 下篇, 「蓮社法侶 筆降觀音」, p.913.

모든 대들이 모여서 한 사람이 계율을 읽으면 각자 지내온 반 달 동안의 생활을 돌아본다. 그리고 계율에 위배되는 과실이 있었으면 그 죄과를 대중 앞에서 고백하여 잘못을 뉘우쳤다. 그 외에도 매년 여름 안거(夏安居)가 끝나는 날 대중이 모여서 지난 안거 동안의 잘못된 행위를 고백하였다. 그리하여 과오를 뉘우치거나 서로 충고를 하여 청정한 수행생활을 이끌어 가는 반성의 계기로 삼았다.⁵²⁾

부처님이 열반하신 뒤에도 그러한 전통은 충실이 계승되었다. 나중에는 참회의 의식에 필요한 다섯 가지의 절차가 수립되었다. 곧 먼저 시방의 불보살을 청하고, 다음에 경문을 읽고 생각하거나, 자신이 잘못된 죄를 설명하고, 서원을 세워 말하며, 가르침에 의하여 증명하는 작법이 수반되었던 것이다.⁵³⁾

그리고 불교가 대승적으로 발전함에 따라서 참회하는 작법과 내용도 대승화되었다. 그 중에서 觀音禮懺法은 관음보살을 본존으로 모시고 지성으로 귀의하여 참회하는 것이다. 곧 몸으로는 五體를 땅에 대고 예배하며, 입으로는 관음보살의 명호를 부르고 참회하는 글을 읽는다. 마음으로는 거룩한 관음의 모습을 우러러 생각하면서 죄악을 일으키는 근원인 三業을 진정으로 뉘우치며 정화한다. 동시에 더 나아가서 지난 세상의 모든 죄업을 숨김없이 참회하여 마음을 돌린다. 그렇게 함으로써 자신의 내면에 본래부터 구족하고 있는 佛性인 자기 자신의 관세음보살을 계발하는 것이다. 이렇게 몸과 입과 마음의 삼업을 통해 관음보살을 부르고 예배하며 참회하는 것이 관음예참법이다.

2. 文化遺物과 儀禮로 본 朝鮮時代 法華信仰

52) 平川彰, 박용길譯, 『律藏의 研究』, 토방, 1995, pp.597~598.

53) 金仁德, 앞의 논문, p.339.

1) 板刻・刊經

일반적으로 조선시대는 불교는 신라나 고려에 비해 국가의 후원이 적고 쇠퇴한 시기라고 말하고 있다. 그러나 조선시대에는 훈민정음이 창제되고 어려운 한문 불경이 한글로 번역되는 諺解작업도 많이 이루어져 역설적이지만 ‘불교의 대중화·보편화’가 시작된 시기였다. 세조는 ‘刊經都監’을 설치하여 국가 주도로 불경을 한글로 國譯하였고, 刊經都監이 폐지된 이후에도 조선의 각 지역의 사찰에서 다양한 불서들이 國譯되었다. 따라서 조선시대에는 불교의 정치적·사회적 영향력은 앞 시대에 비해 쇠퇴하였는지 몰라도, 불교의 대중적·서민적 기반은 오히려 확대된 시기였다. 이러한 측면은 조선시대의 『法華經』간행과 그 신앙을 통해서도 확인할 수 있다. 『法華經』은 조선시대에 가장 많이 간행되었던 불경이다. 더욱이 水陸齋와 같은 일상적인 불교의례에서 念誦되었을 뿐만 아니라, 한글로 번역되어 조선시대 내내 이른바 ‘民衆經典’의 지위를 누렸다.⁵⁴⁾

『法華經』은 조선시대 전 기간에 걸쳐 무려 150여 회나 간행되었다고 한다. 고려시대의 판목을 재이용했거나, 간행 연대가 확인되지 않는 판본 등을 모두 합친다면, 그 수는 200회를 넘을 수도 있다고 생각된다. 대승경전 중에서 유독 『法華經』이 조선시대에 가장 많이 간행되었던 이유는 무엇 때문일까? 어떤 불경이건 간에 그것이 간행될 때에는 우연히 선택되지 않으며, 그것이 간행될 당시의 신앙형태나 사회적 배경 등을 직접적으로 보여준다.

특히 『法華經』의 寫經功德이나 板刻은 신앙의 결실을 드러내게 된 것이다. 사경공덕은 수명의 연장과 왕생극락으로 현세구복과 사후명복을 목적으로 하고 있다. 이러한 『法華經』寫經에 대한 공덕은 『朝鮮王族實錄』에 확인된다. 태조3년(1394) 7월17일 고려 왕씨의 명복을 빌기 위해 『法華經』을 금으로 써서 각 절에 나누어 때때로 읽도록 한 사례를 비롯해, 太宗·世宗·文宗대에 걸쳐 선왕의 승하와 왕자 등의 죽음을 애도하며 사찰을 건립하고 『法華經』을 寫經·간행케 한 예가 보인다. 특히 문

54) 원각불교사상연구원, 『한국천태종사』, 대한불교천태종출판부, 2010, p.281-282.

종 원년(1450)에 4월10일 大慈庵에서 7일 동안 설행된 불교행사 때 『法華經』이 寫經되었는데, 그 정황이 자세하게 전하고 있다. 당시 문종은 돌아가신 세종대왕을 위해 강희안 및 승려 7명 등에게 금가루를 아교풀에 타서 불경을 사경하도록 하였고 한다.⁵⁵⁾

다음은 『法華經』板本으로서 朝鮮時代 대표적으로 成達生(1376~1444)書寫本으로 이것은 曹溪宗 승려인 信希 등이 은퇴한 늙은 관인 들이 쉽게 볼 수 있도록 기존의 작은 글씨로 된 小字 『法華經』을 좀 더 큰 글씨인 中字로 고쳐줄 것을 成達生에게 부탁하여 書寫하였던 것이다.

成達生은 1405년에도 아우 成慨, 사위 조절(曹燾)등과 함께 『法華經』을 두 차례 더 필사하였다. 이후 1422년 仁順府尹 成抑의 발원으로 간행된 성달생 형제 서사본은 태종의 4남인 성녕대군이 요절하고 태종비인 원경왕후가 서거 한 뒤, 그들의 명복을 빌기 위해 성억이 자신의 사촌인 성달생 형제에게 필사를 부탁한 것이다. 그리고 1443년의 성달생 서사본은 1428년 모친상으로 여막에 있던 성달생을 찾아온 승려 海雲이 『法華經』을 널리 보급하고자 하는 서원을 말하고 두 경전의 필사를 요청하여 서사가 시작하여 마치고 이 서사본은 1443년 전라도 고산 花岩寺에서 목판으로 간행되었다.⁵⁶⁾

다음은 『法華經』 금속활자본을 살펴보면 조선 초기의 『法華經』은 금속활자본은 初鑄甲寅字本 『法華經』이 있다. 初鑄甲寅字本는 世宗 16년(1434)에 庚子字 등 기존 금속활자의 문제점을 보완하여 완성한 것으로, 글자체가 매우 아름답고 명정한 서체로 되어 있고 경자자보다 글자가 큰 특징을 보인다. 初鑄甲寅字本 『法華經』은 1457년에 서거한 懿敬世子の 명복을 빌기 위해 『화엄경』·『능엄경』등과 함께 간행한 것으로, 이후 많은 복각본을⁵⁷⁾ 유행시켰다. 또 다른 금속활자본은 세조 원년(1455)에

55) 앞의 책, p.282.

56) 원각불교사상연구원, 『한국천태종사』, 대한불교천태종출판부, 2010, p.283-284.

57) 충청도 부여 만수산 무량사본(1493), 경상도 안음 영가사본(1549), 전라도 순천 송광사본(1607,1615), 전라도 보성 개흥사본(1649), 전라도 조계산 선암사본(1660) 등.

『능엄경』·『원각경』·『능가경』등과 함께 간행된 乙亥字本 『法華經』이 있다. 을해자는 강희안의 글씨를 바탕으로 삼아 동활자로 주조한 것으로, 大·中·小로 다양한 크기의 활자로 만들어졌을 뿐만 아니라 한문과 한글 활자가 모두 있다. 이 乙亥字는 안평대군의 글씨를 바탕으로 주조해서 사용되었던 庚午字를 녹여 만든 것이다. 乙亥字의 변각본으로는 경상도 영천 공산사본(은해사, 1531), 황해도 구월산 폐엽사본(1564), 전라도 강진 무위사본(1572), 경상도 청도 구룡산 수암사본(1631) 등이 남아 있다.

다음은 『法華經』 목판본으로 앞서 언급한 成達生의 1443년 화엄사본이 있으며, 세조 연간(1455~1468)에 개판된 黃振孫(1425~?)서사본이 있다. 황진손은 당시 필법이 유명하였다. 또한 전라도 김제 승가산 흥복사본(1586), 전라도 진안 반룡사본(1627) 등이 있으며, 1463년 간경도감에서 간행한 『法華經』 國譯本이 있다. 1461년(세조7)6월에 설치된 간경도감은 1471년(성종2)12월에 혁파되기까지, 10종의 불경을 한글로 번역 간행하였다. 그 중 『法華經』은 1463년(세조9)에 윤사로, 황수신 등이 주도하여 번역하였다. 여기에서 그치지 않고 간경작업은 조선 말기까지 지방사찰의 주도로 계속적으로 이루어 지고 있다. 비록 교학은 쇠퇴하였으나 선승의 주도로 신앙의 형태로 꾸준히 보급된 것으로 보인다. 간경이 『법화경』 중심으로 이루어진 것을 보면, 그 신앙은 곧 법화신앙이다.

조선시대에는 불교를 억누르고 배척하였으나 오히려 고려시대보다 실용적 佛事는 더 많았으며 불경언해와 꾸준한 간경으로 인해 법화신앙은 민중들의 삶 속에 녹아 내렸음을 살필 수가 있다.

2) 佛畫

(1) 法華經變相圖

조선시대의 變相圖를 살펴보면, [표8]에서 보듯이 15세기 초엽의 사경은 금니, 은

니의 경으로 고려시대의 전통을 따르고 있다. 아마도 왕실이나 고관대작의 권문이 지원한 것으로 보인다. 이것은 아무래도 민중들과는 괴리된 것이다. 그러나 선조 이후부터는 사찰 주도로 『법화경』과 변상을 대중에게 보급하는 信行提高次元에서 이루어진 것으로 보인다.

여기에는 양대 국난을 수습하려는 국가의 노력에 호응하는 한편, 승유역불의 구질서를 탈피하여 불교의 위상을 높이고 재흥을 도모하려는 승려들의 염원이 드러난다. 그 구체적 실천으로 민중에게 법화신앙을 과급함으로써 사회의 개혁사상으로 추진되기를 원했을 것이다. 기술적으로는, 정조 23년에 사경된 松廣寺法華經과 이의 變相이 1장으로 처리한 점, 전면에 童眞菩薩, 후면에 釋迦와 6菩薩 만을 나타낸 점, 복잡한 線刻을 피하고 아주 단조롭게 처리된 線刻이 눈에 띄이는 점 등으로 미루어 刻面의 筆法은 상당히 整齊돼 좋으나 시대의 하강에 따라 略化된 變相의 단면을 살필 수 있다.⁵⁸⁾

이상과 같이 조선시대에 제작된 수많은 변상도는 조선시대 법화신앙을 고취하는 하나의 신앙방편이었을 뿐만 아니라 억눌린 불교계의 체제혁파의 중흥책이었던 것으로 생각할 수 있다. 시대별로 그 전개양상을 살펴보면, 일찍이 삼국시대부터 시작되어진 사경은 고려시대에는 국가주도로 호국과 공덕을 위해 성행하였고 조선시대에는 사찰주도로 신앙보급의 성격을 띠며 이루어졌다. 사경은 변상도를 동반하여 그 중심에 법화신앙이 자리하고 있으며 문화적인 창의성까지 더해져서 법화신앙문화의 한 精華를 이루고 있다.

(2) 觀世音菩薩圖

관음의 가피력과 자비를 구하는 민간의 신앙은 성지에서 멀리 떨어진 지역의 민중들조차도 관음이 자신들의 가까이에 항상 임재하심을 굳게 믿었고, 그들의 이 같은 소박한 염원이 『관음32응신도』에 드러난 것이 있다. 그런 예를 들어 보기로 한

58) 張忠植 위 의 책, pp.161~163 참조.

다. 잘 알려져 있지 않지만 월출산 역시 洛山이나 菩提庵과 마찬가지로 관음보살의 상주처로서 신앙되었을 가능성이 있는 것으로 생각된다. 월출산의 대표적 사찰이라고 할 수 있는 道岬寺와 無爲寺에 봉안되어 있던 觀音菩薩佛畫에 그려진 관음의 住處가 다름 아닌 월출산 지역을 표현한 것으로 보이기 때문이다.

월출산 북쪽 영암 지역에 위치한 道岬寺에는 1550년(明宗 5년)에 왕실의 발원으로 제작된 「觀音32應身圖」가 봉안되어 있었는데,⁵⁹⁾ 이 그림에는 중앙에 험준한 산을 배경으로 관음보살이 앉아 있는 가운데 산골짜기 곳곳에 관음보살이 32종류의 모습으로 應化하여 중생들을 구제하고 교화하는 모습이 묘사되어 있다. 그런데 이 그림의 배경으로 묘사된 산세는 월출산의 모습을 반영한 것으로 생각된다. 수많은 기암절벽으로 이루어진 산의 모습이 월출산의 형세와 대단히 비슷하기 때문이다.⁶⁰⁾ 이 점으로 미루어 보면, 민간의 신앙은 관음이 멀리 계시는 어려운 분이 아니라 그들이 역경에서 구원을 청하면 언제든지 바로 자비의 손길을 내미는 가까운 곳에 계시심을 믿어 의심치 않았다.

한편 월출산 남쪽 강진지역에 위치한 無爲寺의 極樂殿 佛壇 뒤편에는 15세기 후반에 제작된 대형 「白衣海水觀音圖」가 모셔져 있다.⁶¹⁾ 이 그림에는 바다의 파도 위에서 있는 白衣의 관음보살 및 보살을 향하여 禮를 올리고 있는 老僧의 모습이 그려져 있는데, 『三國遺事』에 전하는 義湘法師의 낙산에서의 관음보살 親見 설화를 연상하게 하는 점에서 의상법사로 생각되고 있다. 한편 불화의 오른쪽에는 5言 律詩 1首가 적혀 있는데 『東國輿地勝覽』에 수록되어 있는 高麗中期 문인 庾資亮이 동해안

59) 이 「觀音32應身圖」는 가로153cm, 세로 250cm의 대형 불화로 조선후기에 일본으로 옮겨가 현재는 일본 京都의 知恩院에 소장되어 있다.

60) 강우방은 「月出山淨土」 『박물관신문』 258호(1993년 2월호, 국립중앙박물관)에서 이 그림에 묘사된 산은 月出山을 그린 것이란면서 ‘月出山淨土’라는 표현을 사용하였다. 宋殷碩, 1997, 「위의 글」에서도 「觀音32應身圖」에 묘사된 산세는 강진 쪽에서 올려다 본 월출산의 모습을 반영하였다고 하였다.

61) 이 「白衣海水觀音圖」는 가로 2.1m, 세로 2.7m이며, 현재 남아 있는 사찰 벽화 중 가장 오래된 것 중의 하나로 꼽힌다. 1476년(成宗 7년)에 제작된 것으로 알려져 있으며 보물 1314호로 지정되어 있다.

洛山寺를 방문하였을 때 지은 詩와 같은 내용이다.⁶²⁾

이와 같이 각각 조선 중기에 제작된 道岬寺의 「觀音32應身圖」와 無爲寺에 봉안되었던 「白衣海水觀音圖」는 조선시대 觀音菩薩佛畫의 대표작이라 할 만하지만 무엇보다 조선의 민중들에 미친 관음신앙이 어떠한지를 살필 수 있는 것이다. 조선의 관음도 역시 관음사상을 토착신앙화한 전통을 계승하고 있으며 자신들의 거주지역을 관음주처로 보는 확장된 신앙양상을 엿볼 수 있다. 「백의해수관음도」의 등장은 고려시대부터 강진이 고려청자의 주생산지로서 도자기를 운송해야 했던 국제적 무역항로와 연관된다. 이러한 해상운송과 항해에 나섰던 지역 뱃사람들의 안전을 기원하는 간절한 신앙이 관음에 닿아있는 그림이라 하겠다. 관음신앙은 이처럼 민중들의 생활신앙인 것이다.

(3) 靈山會上圖

석존이 당시의 제자들에게 설법하는 모습을 글이나 그림으로써 나타낸 것이 여러 가지가 있는데 그 중에서도 그림으로 표현하여 현재까지 전하여 지고 있는 것 가운데 대표적인 것이 靈山會上圖라 할 수 있다. 영산회상도는 석존이 영취산에서 『법화경』을 설하는 장면을 묘사한 그림이다. 이 그림은 조선시대 후반기 불교회화의 가장 많은 부분을 차지하고 있는 법화신앙 자료이다. 영산회상도는 주로 靈山會上으로서의 意味를 부여하기 爲해 의식 때 내어 거는 掛佛로 제작되었다. 이 괘불과 그에 따른 儀式에 依해 그 儀式空間은 聖化되어지는 것이다. 卽 一次的인 靈山의 象徵作用이 이루어지는 것이다. 그리고 이같이 聖化된 靈山에 靈山會上 參集의 諸佛菩薩을 奉請하여 勤供하고 請法하여 說法을 듣고 受持하므로써 靈山會上에 參與한다는 信行動機를 살필 수 있게 된다.⁶³⁾

62) 『東國輿地勝覽』卷44, 襄陽都護府 佛宇 洛山寺 항목에 庾資亮이 낙산사 관음굴에서 분향배례 하였을 때 靑鳥가 꽃을 물어 유자량의 관 위에 떨어뜨리자 다음과 같은 詩를 지었다고 하였다. “海岸高絶處 中有洛迦峯 大聖住無住 普門逢不逢 明珠非我欲 靑鳥是人逢 但願洪波上 親瞻滿月容”

우리나라에서 1623년부터 시작되는 17세기 전반의 靈山會掛佛圖는 조선 후기 靈山齋⁶⁴⁾의 유행과 더불어 크게 성행한 초대형 그림으로 다양한 구성과 인물의 배치를 보여주고 있다. 영산회상도는 달리 영산탱, 영산탱괘불, 영산회괘불화 등으로 불리워지며 靈山教主 석가모니불을 중심으로 『법화경』의 설법회에 참석한 여러 보살과 성문, 호위 무리 등을 도상화 한 야외 懸掛 목적의 대형 불화를 말하는 것으로서, 17세기 이후에 들어 『법화경』신앙과 관련지어 가장 많이 그려지고 있으며, 그 구성 또한 다양하게 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그림의 내용상 석가모니불이 중심이 되어 결국은 하나로 분류될 수밖에 없는 석가불도 및 영산회괘불화는 부분적 표현이기는 하나 일종의 法華經變相圖⁶⁵⁾라고도 할 수 있는 불화로, 따라서 그림의 가장 주가 되는 표현 대상은 바로 석가모니불이 된다 하겠다.⁶⁶⁾

조선시대 불화 중 16세기 이후에 크게 유행을 보았던 영산회상도는 宗派와는 전혀 상관이 없으면서도 결국은 ‘法華經思想’에 의한 석가불신앙의 성행에 따른 결과물이라 말할 수 있으며, 불전들 모두를 그 성격과는 무관하게 영산회상을 나타낸 釋迦淨土의 세계로 해석함에 따라 폭넓게 전개되었다 할 수 있을 것이다. 법화경사상에 의한 석가불신앙이 곧 법화신앙인데 이것이 조선후기에 갑자기 등장한 것은 아니다. 승유억불책을 내세운 조선시대였지만 유교가 해결 못하는 현생의 모순된 삶과 죽음에 관한 문제에 관하여 민중들은 불교에 의지하여 해결하려 하였다. 조선전기 이후 표면에서 사라진 법화신앙은 부침을 거듭하며 저류에서 연면히 흐르며 시대를

63) 洪潤植, 「靈山會上幀畫와 法華經信仰」, 『한국불교학』3, 韓國佛敎學會, 1977, p.110

64) 불교의례 중의 靈魂遷度儀禮에 해당하는 靈山齋란 영취산에서의 석가모니불 설법모임인 영산회상을 상징화 시킨 형상으로, 설법장에 모인 모든 중생들이 환희심을 일으키고 法悅에 충만된 분위기를 재현한다는 구성을 말한다. 이러한 영산제는 영취산 설법도량의 상징화 의미를 지니는 靈山作法에 의거 괘불화를 내걸고 각종 幡 등으로 도량을 장엄한다고 한다. 홍윤식, 『영산제』, 대원사, 2001, pp.8~17.

65) 法華經變相圖란 『법화경』28품을 도설해 놓은 것으로 여기서의 영산회상은 그 중 부분적으로 설법장면만을 나타내고 있어 엄밀한 의미로는 說法相의 영산회라 할 수 있을 것이다. 洪潤植 위의 논문, p.112.

66) 김창균, 「朝鮮時代 17世紀 前半 靈山會掛佛畫 研究」, 『한국미술사연구소』, 2005. p.221.

이어 온 것이다.

앞에서 살펴본 바와 같이 영산회상도는 『법화경』을 근거로 하여 영취산의 설법 장면을 도해해 놓은 象徴畵이며 영취산에서의 석가의 說法相이라 할 수 있다. 따라서 그 그림의 주제가 석가모니불 단독상이든 群像이든 간에 靈鷲山の 會相을 재현하고 그의 정토에 왕생하고자 하는 강한 신앙심의 구체적 표현이라 볼 수 밖에 없다. 왜냐하면 영산회상의 주인공은 바로 법을 설하는 석가모니불로서 어떠한 형식으로도 상징적으로 描寫될 수 있다고 보기 때문이다.⁶⁷⁾

이와 같은 사상적 배경 하에 탄생되었다고 할 수 있는 靈山會掛佛畵는 본존불과 권속들을 어떻게 나타내었느냐 하는 표현 방식에 의거하여 크게 獨尊圖 形式과 群圖 形式 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 仁祖-孝宗代의 불화는 후불화가 남아 있지 않은 관계로 이곳에서는 괘불화만을 대상으로 하여 살펴보자

靈山會掛佛畵에 있어서의 獨尊圖 形式이란 한 폭의 화면에 아무 권속도 나타나지 않은채 석가모니불 단독불만을 가득 차게 그린 가장 간단한 형식의 그림으로서⁶⁸⁾ 靈鷲山 모임 장면 중의 주인공만 단독으로 나타내어 靈山會上을 상징화 하여 묘사하고 있다 하겠다.

이를 가장 잘 적시하고 있는 예가 바로 1622년 조성된 나주 竹林寺 世尊掛佛畵로 조선 전 시대의 괘불화를 통틀어 유일한 예이다. 등에 2段 2葉形 키 모양 광배를 지고 연화좌 위에 앉아 있는 좌상의 석가모니불만을 단독적으로 그려 釋迦淨土를 상징화 하고 있는데, 지금까지 조사된 조선시대 불화들 중 독존도 형식으로는 가장 빠른 자료이다.

이 그림은 비록 석가모니불 한 분만을 그린 독존도 형식으로 길이가 5.09m밖에

67) 김창균 앞의 논문. p.223.

68) 한 화면에 부처상 한 분만을 그려 일존 형식이라고도 한다. 이러한 일존 형식 그림은 괘불화에만 보이고 후불그림으로는 단 한 예도 남아 있지 않은 점으로 미루어 보아 전각의 후불화로서는 인기가 없음이 분명하다 하겠다. 문명대, 「朝鮮祖 釋迦佛畵의 研究」, 『朝鮮祖佛畵의 研究』, 한국정신문화연구원, 1985, pp.16-17.

이르지 않는 작은 그림이기는 하다. 하지만 석가모니께서 보리수 아래에 앉아 6년간 坐禪한 후 마침내 마구니의 항복을 받고 깨우침을 얻었을 때의 모습인 降魔觸地印의 손 모양을 하고 있고, 法衣는 오른쪽 어깨가 드러나도록 한 右肩偏袒에 어깨 위만을 살짝 덮는 偏彩式 着衣法을 보여주고 있으며, 結跏趺坐하고 앉아 있는 발은 오른발을 왼 무릎 위로 올려 吉祥坐를 하고 있는 전형적인 석가모니불의 도상적 특징을 잘 보여주고 있다. 또한 광배와 수인 및 착의법, 결가부좌로 앉은 좌세 등에서 이후 크게 유행하는 영산회상도의 주존으로서의 모범을 이룸은 물론 석가모니불 독존도로서 영산회상을 나타내는 전형을 이루고 있다는데 의의가 있다 할 것이다. 그리고 비록 독존도이긴 하지만 그림 하단 중앙에 마련된 “…竹林寺庭中掛佛世尊幀…”이라는 畫記 내용 중의 불세존이라는 칭호로 보아서도, 크게 깨우치신 후 못 중생들을 같은 깨우침의 길로 인도하고 계시는 큰 스승의 모습인 영산회상을 나타냄이라 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 佛世尊이라는 이름은 『법화경』에서 불교의 교주인 석가불의 성격을 따서 붙인 찬탄 의미의 큰 영웅이라는 별칭으로, 결국은 영산회상의 주인이신 석가모니불을 나타내고 있다고 할 수 있기 때문이다.⁶⁹⁾

영산회상도는 조선후기 가장 많이 조성되었던 불화의 한 도상으로 현재 우리나라 사찰에 전해지고 있는 불화 중에서 많은 수를 차지한다. 석존의 설법회상 장면으로 표현된 영산회상도는 조선 후기 단독의 설법회상 뿐만 아니라 삼불회도, 삼신불화 등에서 다른 여래의 설법회상과 함께 한 화폭에 그려지기도 하였다. 영산회상도는 사찰의 중심이 되는 대웅전을 비롯하여 영산전, 응진전, 팔상전 등의 전각에 봉안되었으며, 현재에도 대부분의 사찰에서 이 불화를 봉안하고 있다고 하여도 과언이 아니다. 영산회상도의 畫記에는 靈山幀, 上檀幀, 靈山會上幀, 釋迦牟尼幀과 같은 명칭으로 기록되어 있으며 현재에는 일반적으로 영산회상도라고 불려지고 있다. 『법화경』 신앙을 바탕으로 한 영산회상도가 조선 후기에 많이 제작될 수 있었던 중요한 이유 중 하나는 조선 후기 사찰의 주불전 중 석가여래를 본존으로 하는 대웅전이 많이

69) 김창균 앞의 논문. p.224.

건립되었기 때문이다. 현재 영산회상도는 한국에 약 120여점이 전해오고 있다. 사용된 용도에 따라 掛佛幀과 後佛幀으로 나눈다. 중국에서 영산회상도가 처음으로 조성된 시기는 기록70)에 의하면 서기 4세기 북위시대이다.⁷¹⁾

조선후기의 불교계는 선종 중심으로 움직였으며 불교회화 역시 그들이 중심축이 되어 이끌었다. 조선 전기 이후 불교계를 실질적으로 점유한 선승들에 의하여 신앙의 표현 형태로 중시된 영산회상도는 당시의 종교문화를 반영하는 것으로 볼 수 있다. 『법화경』을 토대로 하는 불교미술의 도상은 영산회상도를 비롯하여 觀音應身圖, 석가탑, 다보탑의 竝立, 二佛竝坐像, 사경 및 관경의 법화경변상도 등 다양하게 나타나지만 이 가운데에서 영산회상도는 다른 도상에 비하여 조선 후기에 가장 많이 선호되었다는 점에서 주목 할만한 의미를 갖는다.⁷²⁾

17세기-18세기 초기의 영산회상도⁷³⁾

유형	작품	연대	화기상 명칭	지역
설법회상도형식	안심사 괘불	1652	掛佛幀	충북 청원
	쌍계사 후불화	1687		경남 화동
	북장사 괘불	1688	靈山掛佛一會	경북 상주
	홍국사 후불화	1693	靈山會	전남 여천
	파계사 후불화	1707	靈山幀	대구
	봉정사 괘불	1710	靈山會 一部	경북 안동
	운흥사 후불화	1719		
	홍국사 응진전 후불화	1723	靈山掛佛幀	전남 순천
	송광사 응진전 후불화	1724	靈山幀	전남 순천
	해인사 후불화	1729	靈山會圖	경남 합천
설법회상도형식(7尊形)	갑사 후불화	1730	靈山會	충남 공주
	내소사 괘불	1700	掛佛幀	전북 부안
	청곡사 괘불	1722	掛佛	경남 진주
	안국사 괘불	1728	靈山掛佛	전북 무주
설법회상과 청법상 결합형식	운흥사 괘불	1730	掛佛幀	경남 고성
	보살사 괘불	1649	掛佛幀	충북 청주
	영수사 괘불	1653	掛佛幀	충북 진천
	청룡사 괘불	1658	掛佛幀	경기 안성
	칠장사 괘불	1710	大靈山掛佛幀	경기 안성

70) 後魏太祖道正皇帝拓跋珪 天興元年 造者사崛山圖一所 加以續飾 莫不巖具焉 『弘贊法華傳』卷1 『大正藏』(T.2067), p. 3.

71) 권진영, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖의 研究」, 홍익대학교 석사학위논문, 2003, pp 1-2.

72) 위의 논문, p.2.

	송광사 후불화	1725	八相繪	전남 순천
엄화불형식	마곡사 괘불	1658	掛佛幀	충남 공주
	적천사 괘불	1695	掛佛靈山幀	경북 청도
	선석사 괘불	1702	靈山會圖	경북 성주
	용문사 괘불	1705	靈山會掛佛幀	경북 성주

위의 표를 보면, 현존하는 영산회상도의 제작시기는 17세기와 18세기에 집중되어 있으며 지역분포는 자료확인이 되지 않는 북한을 제외하면 전국적이다. 조선시대에는 의식이 신앙행위의 주요활동이 되면서 이른바 의식위주의 불교가 성행한 것으로 보인다. 당시의 선승들이 의식집의 간행에 활발한 것으로 보아도 알 수 있다. 의식을 강조하는 신앙 분위기는 전각 안에 있는 불화를, 그 중에서도 특히 영산회상도를 바깥으로 꺼집어 내어 대형 괘불탱의 형식으로 사찰 내 中庭에 내걸게 된다. 사찰이 소실되어 탕화를 걸고 의식을 집전하거나 천도재나 위령재 혹은 영산재를 야외에서 집전하는 경우에 그렇게 하였을 것이다.

영산회상도가 양적으로 그 중심에 등장하였다는 사실은 법화신앙이 당시 민중에 게 절대적으로 대단한 호소력을 가졌다는 방증이다. 불교에 대한 탄압으로 사찰 외 야외의식은 엄격하게 제한되었을 것으로 보이지만 사례가 없지는 않았을 것이다. 괘불 조성의 기록과 작품의 분포가 전국적으로 나타나는 17-18세기는 임진왜란과 정묘호란이라는 두 차례의 거듭된 전란으로 국가와 사회가 전소된 시기 이후이다.⁷⁴⁾ 추측하건대 전란 중에 나라를 위하여 숨진 장병들과 무고하게 희생된 국민들을 위령하는 천도의식이 전국적으로 시행된 것으로 보인다. 전란복구사업에 힘입어 사찰도 재건되는데 사찰재건을 위한 민중의 지원을 호소하는 방편으로도 의식이 진행되었을 것이다. 10여 m가 넘는 괘불이 현시되는 대형법회를 불교계가 주관하는 일은 조정의 묵인과 허락이 없이는 불가능한 것이다. 양대 전란기간 중 호국항쟁에 떨쳐 일어난 승병들의 눈부신 활약에 조정과 국민들의 불교계에 대한 인식이 예전 같지는 않았을 것이며, 또한 의병을 일으켜 국난극복에 앞장 선 민중들의 요구와 신앙을 무시

73) 위 논문, pp.73-74. 참조

74) 정명희, 「朝鮮 後期 掛佛幀의 研究」, 미술사학연구, 2004, p.163 참조.

할 수 없었을 것이다.

불교는 천도재를 통하여 전쟁의 상처를 달래고 국민정서를 통합하는 역할을 수행하였던 것으로 보인다. 浮休 善修(1543-1615)가 쓴 『薦戰死亡靈疎』⁷⁵⁾가 남아 있어 그 단면을 엿볼 수 있는데, 山林 즉 불교계가 주관하여 전사자의 천도재를 시행할 것을 왕명으로 지시함을 보여주고 있다. 전란을 겪으면서 조선의 기존질서는 무너지고 사회경제적으로 새로운 변혁이 일어나는 가운데, 불교계는 억압받던 구질서제도에서 벗어나 새로운 발흥을 도모하려는 시도를 하였을 것이다. 그 선두에 석존의 영산설법을 주제로 한 영산회상도의 괘불탱을 전국적으로 내세운 것을 볼 때, 법화신앙의 감화력과 영향력을 최대한 활용하고자 한 것으로 보인다.

3) 靈山齋

靈山齋라는 것은 佛教遷度儀禮의 한 형태로서 生者가 亡者를 위하여 일정한 절차를 갖춘 儀禮行爲를 통하여 공덕을 쌓고 이것을 회향함으로써 망자를 극락왕생하는데 그 목적을 두는 것이다. 영산제는 법화신앙이 근간을 이루고 있다는 특성을 가지는데 그것은 영산제의 구성이 영산회상의 불보살을 주된 신앙의 대상으로 한다는 점이다. 또한 그 의례의 기본구조를 영산작법이라는 양식으로 형성하고 있다는 점이다. 여기서 말하는 영산회상이란 ‘常主靈山說法華經是我本師釋迦牟尼佛’이라고 하고 있으며, 괘불을 이운하면서 불보살의 위목을 부르면서 ‘南無靈山會上佛菩薩’이라고 있음에서 그 근원이 법화신앙에 근거하고 있음을 밝히고 있기 때문이다.⁷⁶⁾ 영산제를 올리는 근거는 『법화경』에 나오는 다음 계송이 될 것으로 본다.

만약 사람을 시켜 음악을 연주하게 하되

75) 『한글대장경』 167卷, 동국대학교부설 역경원, 1986, pp.351-353

76) 심효섭, 「朝鮮 前期 靈山齋 研究」, 동국대학교 박사학위논문, 2004, pp.1-2.

북을 두드리고 角貝(나팔)를 불며
통소·피리·거문고·箏篥며
琵琶·징·구리로 만든 바라 등
이와 같이 갖가지 미묘한 소리를
모두 가져다가 공양을 올리면
그들은 모두 부처님의 도를 이루리라.⁷⁷⁾

깨달음을 이루신 부처님을 향한 무한한 존경의 마음을 악기를 통하여 부처님께 다가가고자 하는 내용을 위 계송이 나타내고 있다.

영산재는 영산회상의 불보살에 대한 신앙을 바탕으로 한다. 그 신앙은 『法華經』 「如來壽量品」에 ‘중생을 제도하기 위한 방편으로 열반을 나타내나 실인즉 멸도하지 않고 항상 이곳(靈鷲山)에 있어 설법한다’는 佛法常住思想에 入脚하여 언제나 常住하고 있는 靈山의 諸佛菩薩을 奉請하여 靈山會上을 再現하려고 하는 發願이라 할 수 있다. 여기에 근거하여 영산재는 儀式을 통한 法華會上의 再現이다.

영산재는 규모와 절차, 수반되는 제물과 도구, 패불탱, 악기와 춤 등을 보아도 가히 법화신앙의 종합 의식이다. 의식은 종교의 행사이지만 행사이기 때문에 신앙의 꽃이라 할 수 있다. 따라서 영산재야말로 법화신앙의 정점에 핀 꽃이다.

齋의 본 뜻은 삼업을 정화하는데 있었다. 이 의미가 점차 변화하여 식사를 정제하는 것으로 쓰이며, 정오를 지나지 아니한 식사를 가리키게 되었다. 이것이 다시 의식에서 승려와 속인을 음식으로 대접하는 공양의 의미로 바뀌었는데, 우리나라에서는 특히 부처님께 공양하는 것을 재라 하고, 후대에 와서 망자를 위하여 성대하게 불공을 올리며 천도하는 것을 재라고 하게 되었다는 것이다. 따라서 재라 함은 곧 천도재를 인식하게 되었다는 것이다.⁷⁸⁾ 그러나 재에는 종류가 많다. 그 목적에 따라 水陸齋, 豫修齋, 各拜齋 등으로 구분된다. 영산재도 재의 한 종류이지만 성립된 시거나 실행목적이 앞의 3종 재와는 확연히 구분된다. 조선 초기부터 亡人 薦度儀式때

77) 『大正藏』, 卷9, p.9上.

78) 심효섭, 「朝鮮 前期 靈山齋 研究」, 동국대학교 박사학위 논문, 2004, p.8.

大靈山法席을 여는 信仰行爲가 盛行하였는데 그 靈山法席이 어떤 形態의 것이었는지는 分명한 記錄이 없다. 그러나 그와 같은 信仰行爲가 王室은 勿論 一般庶民에 이르기까지 오늘날까지 盛行해왔음은 『梵音集』·『釋門儀範』 등의 儀式集을 보면 분명해진다.

朝鮮朝 景宗時(1723)에 冊補한 『梵音集』에 依하면⁷⁹⁾ 靈山作法節次가 상세히 수록되어 있는데 本梵音集 靈山作法節次의 舉佛과 大請佛 節次를 보면 靈山會上의 佛菩薩을 奉請하여 靈山會上을 열고 그 會上에 同參할 것을 바라는 發願을 살필 수 있게 된다.⁸⁰⁾ 영산재의 소의경전은 『법화경』이다. 「經函移運」은 영산재 거행을 위해 법보 『법화경』을 모시는 의식이다. 영산재만이 법화신앙을 담고 있는 것이 아니라 다른 재에도 법화신앙을 살필 수 있다. 예로서 다음은 豫修齋前에 있어서 作法儀式의 節次이다.

당일 막제 후, 한 쪽에서는 법사이운과 영산작법을 여는 때와 같이 한다. 그날, 회주는 염향과 釋題를 마치면 법중은 함께 『法華經』을 독송하고, 여타 대중은 권공 및 축원을 여는 때와 같이 한다.⁸¹⁾고 한다.

이를 확인 할 수 있는 곳이 또 있으니 같은 책 『豫修齋前作法節次』이다.

당일 막제 후, 한 쪽에서는 법사이운과 영산작법을 여는 때와 같이 한다. 그날, 회주는 염향과 釋題를 마치면 법중은 함께 蓮華經을 독송하고, 여타 대중은 권공 및 축원을 여는

79) 碧巖門人 智禪이 撰한 五種梵音集과 智異山の 智還이 冊補한 冊補梵音集(筆者所藏)이 있는데 여기서 後者를 參考하였다.

80) 梵音集 靈山作法節次

① 舉佛

上 靈山教主釋迦牟尼佛

中 南無證聽妙法多寶如來

末 文殊普賢大菩薩 觀音勢至大菩薩 南無靈山會上佛菩薩

② 大請佛

覺照圓明 運 他心而鑑物 慈悲廣大 開彼岸以渡人……仰想慈雲之容 將陳甘露之味.

81) 『梵音冊補集』, 下16. / 當日莫啼後 一邊法師移運及靈山作法如常 其日會主拈香及釋題畢 法衆同誦蓮華經 其餘勸供及祝願如常云.

때와 같이 한다.⁸²⁾

여기에서는 영산제만을 대상으로 하여 논하기로 한다. 영산제 연원에 대해 홍윤식은 『영산제』에서, ‘이와 같은 靈山齋가 언제부터 있어 왔는가는 확실하지 않다. 그러나 靈山齋를 構成함에 있어 基本要件이 되는 梵唄와 영산제의 목적이 되는 영혼천도 등의 불교의례가 이미 신라시대부터 있어 왔으므로 비록 오늘에 傳하는 靈山齋의 構成內容과 같은 것은 아니었다 하더라도 그 淵源이 될만한 것은 이미 新羅時代부터 있어 왔다고 할 수 있을 것이다. 오늘에 傳하는 靈山齋의 構成內容은 朝鮮中期에 增補 편찬된 梵音集 등에 나타나 있고 梵音集의 儀式節次의 部分的인 要素가 高麗文籍에도 보이므로 儀式佛敎가 가장 盛行하였던 高麗時代부터 있어 왔던 것이 아닌가 생각된다.’⁸³⁾고 술회하여, 여러 가지 정황으로 미루어 그 연원을 고려시대부터가 아닐까하는 입장을 표명하였다. 김종일은 영산제의 의식집으로 보이는 『靈山大會作法節次』가 1634년에 판각 인쇄된 사실을 들어 그 이전에 영산제가 있었음을 주장하였다.⁸⁴⁾ 沈祥鉉은 영산제 연원에 대해 대체로 다음과 같이 두 가지 설에 입각하여 유추할 수 있다고 말하고 있다. 하나는 소동과 혹은 그의 妹氏⁸⁵⁾의 작으로 보는 견해이고, 또 하나는 고려 초엽 文宗의 넷째 왕자로 출가한 대각국사의천(1055-1101) 스님의 작으로 보는 견해이다.⁸⁶⁾

먼저 소동과 혹은 그의 매씨의 작으로 보는 견해는, 智禪 편 『五種梵音集』 2丈에 다음과 같은 내용을 근거로 한 것이다.

82) 『梵音刪補集』, 下16. / 當日莫啼後 一邊法師移運及靈山作法如常 其日會主拈香及釋題畢 法衆同誦蓮華經 其餘勸供及祝願如常云.

83) 문화공보부 문화재관리국 발행 『靈山齋』, 1987, p.9.

84) 김종일, 「現行佛敎儀禮의 現場調査」, 『佛敎傳統儀禮와 그 演劇, 演戲化의 方案』, 엠에드, 1999, p 624.

85) 蘇小妹. 蘇東坡의 여동생. 才華와 용모가 뛰어나 當代의 才女로 유명. 그녀는 관음신앙이 지극하여 관세음보살님께 글을 지어 올렸는데 그것이 곧 觀音禮文이라한다.

86) 심상현, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 관한 研究」, 위덕대학교 박사학위논문, 2011, p.36.

이 靈山作法은 蘇東坡의 作이라 하고, 혹은 소동파 누이가 지은 것이라고도 한다. 어떻게 이와 같은 줄 아는가. 널리 본 사람이 이르되, 소동파가 널리 藏經을 살펴 水陸齋儀式을 지움에⁸⁷⁾ 그 글이 밤에 베푸는 儀範에만 해당되는 것으로 晝間에 베푸는 法華經 法會가 빠져있었다. 고로 그 누이가 靈山作法節次를 지었다고 云云하였다.⁸⁸⁾

즉, 「영산작법」은 소동파 혹은 그의 매씨가 지은 것이라는 것이다. 소동파가 대장경을 열람하고 수록재 의식을 지었는데, 그 글의 내용인즉 밤에 베푸는 규약만이 있고 『법화경』에 의거한 주간의 법회가 없었다. 그래서 그의 매씨가 주간의식의 법회를 위하여 靈山作法節次를 지었다는 것이다.

심상현이 제시하는 또 한 가지 설로는, 고려 천태종의 창종주 대각국사 의천에 의해 구성된 의식으로 추정하는 것이다. 의천과 소동파는 沒年代가 동일한 동시대의 사람이다. 의천은 국가적 외호를 받는 왕자출신의 인물이자 천태종을 개종한 국사이며, 종단의 수장으로서 의식의 중요성에 대한 이해가 남달리 깊었을 것으로 본다. 그리고 작금에 거행되는 불교의식의 법도나 순서가 당시 국가에서 행해지던 의식과 흡사함도 우연이 아님을 알 수 있다는 점⁸⁹⁾을 근거로 하고 있다. 심상현은 두 가지 설에서 후자의 기원에 무게를 두는 것으로 보인다. 즉 ‘천태종-『법화경』-대각국사-영산재’의 관계는 분리해서 생각할 수 없다는 말이다.⁹⁰⁾ 또한 그는 『晝侍輦論』⁹¹⁾에서 ‘蓋水陸設辦之中靈山乃是別作法也’라 하여 수록재와 영산재가 본래 동일 주제로 거행하는 의식이 아님을 분명히 하고 있음을 확인한 사실도 밝히고 있다.

한편, 심효섭은 영산재가 고려시대부터 시작하였다는 설을 부정하고 영산재가 조

87) 安震湖 編『釋門儀範』卷上 (法輪社, 1931), p.237 / 宋朝 蘇東坡는 ‘水陸法像贊’을 거듭 짓고 宋 熙寧 年중에 東川楊鏗이 儀文 삼권을 다시 지었다고 적고 있다.

88) 『韓國佛教儀禮資料叢書』2卷 p.182中 / 此靈山作法乃東坡之作 或云東坡之妹氏之作云云 何以知之 博覽者云 東坡廣尋藏經 撰水陸齋式 其文當於夜設之規 闕晝演蓮經法會 故其妹氏 乃作靈山作法節次云云

89) 심상현, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 관한 研究」, 위덕대학교 박사학위논문, 2011. p.40.

90) 심상현, 위의 논문. p.40.

91) 『범음산보집』卷上, 4장.

선시대에 정립됐다고 주장했다. 심효섭은 ‘조계종 불교의식과 영산재의 성립’⁹²⁾이라는 글에서, 영가천도재가 형성된 시기는 조선이 건국될 무렵인 것으로 보인다고 하며 공덕신앙의 성격이 강했던 宋의 戒環의 『妙法法華經要解』가 13세기 고려 말엽에 수용되고 있다는 점을 근거로 들었다. 그는 또 많은 인명의 살상 속에 창업을 이루었던 태조의 번뇌와 王氏들을 집단으로 살해한 자괴감에서 비롯된 水陸齋의 빈번한 개최, 태조 이후 역대 왕들의 『법화경』 선호와 이를 바탕으로 한 칠칠재와 기신재와 같은 불교식 상제례의 설행 등을 각각 근거로 내세웠다. 또 조선 중종 때 기신재의 효과를 주장하는 수많은 상소 가운데 오늘날 영산재를 구성하는 시련의식, 대령의식, 관욕의식 등도 자주 나오는 것으로 밝혀졌다는 것이다. 이것을 근거로 심효섭은 “조선 전기에 영가천도재의 의식과 절차가 오늘날과 같은 모습을 갖추게 됐다”고 주장했다. 조선전기 왕실의 천도재에 法華法席이라는 명칭이 자주 등장한 것도 법화사상에 근거한 영산재와의 관련설을 뒷받침한다고 그는 주장했다.

이상으로 영산재의 발생시기에 관한 여러 설을 살펴 보았다.

영산재 속에 법화신앙의 요소로서 어떠한 것이 있는지를 재의 진행절차별로 살펴 보기로 한다.

영산재는 진행절차를 크게 10단계로 나눌 수 있고 진행순서에 따라 侍輦, 對靈, 灌浴, 神衆作法, 掛佛移運, 靈山作法(上壇勸供), 食堂作法, 中壇勸供, 施食, 奉送의 절차로 진행된다.

첫 번째, 시련의식은 동구 밖에서 영산재가 개최되는 도량으로 영가를 모셔오는 의식이다. 이때 靈鷲偈를 읊는다. 영취계는 석존의 영산설법이 가섭에게로 계승되듯이 법회에 참석한 대중들이 석존의 불법을 깨닫기를 염원하며 올리는 계송이다.

두 번째, 이어 영가를 맞이하는 대령의식이 펼쳐지는데 이때 읽는 對靈疏 結봉의 양식에 ‘석가모니의 유훈을 받든 제자가 봉행한다’라는 내용을 명기하여 재를 치르

92) 심효섭, 「조계종 불교의식과 영산재의 성립」, 학술세미나 ‘불교전통의식의 보존과 계승의 문제’, 조계종 전통불교의식보존연구원, 2010. 05.18. :불교신문 2032호/ 5월18일자.

는 의식이 석존에게 귀의함을 밝히고 있다.

세 번째, 관욕의식에서 두 계송을 부르는데 庭中偈와 開門偈이다. 정중계로서 공간적으로 삼보에 다가감을 기뻐하고, 開門偈로서 시간적으로 과거의 석가불과 미래의 미륵불에게 예를 올린다. 즉 과거세에 출현한 釋迦佛에게 귀의함을 예 올리는 것이다.

네 번째, 신중을 초청하여 도량을 청정히 한다. 여기에서는 뚜렷한 법화신앙을 찾을 수 없다.

다섯 번째, 불보살을 모셔오는 괘불이운이 있다. 이 괘불의 주인공이 바로 영산설법의 주체인 석가모니불이다. 괘불을 모셔오면서 불보살의 位目を 부르는 擧靈山을 행하는데 명기하면 다음과 같다.

南無靈山會上佛菩薩
南無靈山會上佛菩薩
南無靈山會上一切諸佛
諸大菩薩摩訶薩

이어 불단에 좌정한 석가세존에게 靈山至心으로 귀의를 표명한다. 이로 볼 때, 괘불이운은 영산회상의 석가세존을 봉칭하여 귀의하는 의식이다.

여섯 번째, 괘불이운이 끝나면 본격적인 재가 올려 지는데 이것이 상근권공이다. 석가모니불을 찬탄하고 설법을 듣는 자리이므로 영산작법이라고도 한다. 먼저 상근권공을 진행하는 도량의 장애를 없애는 결계의식을 행하는데 이때 삼귀의에 해당하는 절차로 至心信禮佛을 읽는다. 이 내용에 법화사상이 내재한다는 것이다.

전략...진리의 복을 올리시어 權實敎를 널리 펼치사...후략

權은 대기방편이며, 實은 궁극적인 불변의 진실된 모습, 敎는 가르침이다. 권과 실

은 천태종에서 대비적 개념으로 사용하는 용어로 『법화경』에서 설한 圓敎를 實敎라 여기고 기타 경전에서 설하는 내용은 權敎라는 것이다. 한편으로 결계의식에 필요한 감로수를 지니고 있는 관음보살을 찬탄하고 초청하는 의식을 올린다. 이 의식에서 觀音讚과 觀音請을 노래하며, 관음보살이 오심을 기뻐하며 꽃을 뿌려 맞이하는 散花落, 관음보살의 강림을 간절히 바라는 來臨偈, 환영하는 香華請, 찬탄하는 歌詠 등의 의식이 석가모니불을 청하기에 앞서 진행된다. 특히 관음찬은 『법화경』 「관세음보살보문품」의 내용과 맥락을 같이 한다고 한다. 결계의식 다음에 석가모니불을 불러 모시는 소청의식이 진행되며 이 때 擧佛이라고 하는 절차가 있는데 불보살의 명호를 부르면서 귀의를 표하게 된다. 석가모니불을 모신 후 설법을 듣는 의식에서 至心歸命禮를 올린다.

전략...영취산에 계시면서 『법화경』을 설하시는 우리의 본사 석가모니불에게 예를 올립니다.

일곱 번째, 설법의식이 끝나면 석가모니불에게 공양을 올리는 권공의식을 진행한다. 이 때 加持偈를 읊는데 영산회상의 모든 불보살, 달마, 승가 즉 삼보에 공양을 올리며 원만히 성취되기를 발원한다. 본격적인 재 즉 영산작법이 끝나면, 식당작법을 행하고 승려가 재를 준비한 자로부터 공양을 받는다. 그 보답으로 승려는 設辦齋者와 육도중생을 위하여 법공양을 베푸는 대규모 의식이다. 음식을 들기 이전에 靈山會上佛菩薩들에게 귀의하는 食靈山을 행한다.

여덟 번째, 식당작법이 끝나게 되면, 중단 즉 신중에 대하여 예를 올리는 중단권공이 있다.

아홉 번째, 이어서 영가에게 제사를 지내는 시식이 이어진다. 시식은 관음시식, 존시식, 화엄시식, 구병시식 등으로 다양한데 주로 관음시식이 일반적으로 행해진다. 관음보살의 자비와 가피를 구하는 신앙으로서 『법화경』 「관세음보살보문품」에 근거한다.

열 번째, 시식이 끝나면 좌정한 불보살과 영가를 둘러보내는 봉송절차를 진행하는 것으로 영산재는 끝을 맺게 된다.

이상에서 영산재의 의례절차 가운데에 『법화경』에 기반하는 법화신앙이 주류로서 깊게 자리하고 있음을 간파할 수 있다. 핵심절차인 괘불이운과 영산작법에서 영산재의 중심사상이 『법화경』에 있음을 확인할 수 있다. 다만 신증작법, 중단권공, 봉송절차 등에서는 법화신앙의 흔적을 찾을 수 없다. 또한 봉송의식은 정토신앙과 관련된 내용이 드러난다.⁹³⁾

『조선실록』을 통하여 주로 영가천도를 위한 수록재 등의 형태로 전기부터 대규모의 재가 빈번히 있었음을 확인할 수 있다. 영산재 이외에도 「식당작법」이나 「다비작법」 등 제반의식에서 볼 수 있듯 한국불교의 의식은 중국이나 일본 등 어느 나라의 그것보다 발달되어 있음을 보아 자체적으로 영산재를 구성할 능력이 충분하였음을 알 수 있다. 무엇보다도 중국이나 일본에는 영산재라는 의식이 언급된 문헌이 없다. 이런 사실은 영산재의 시원을 한반도로 보는 데 할 나위 없는 증거라 하겠다.⁹⁴⁾ 그러므로 靈山齋는 梵音·梵唄로 거행하는 한국불교의 의식 전반을 아우르는 중요한 의미를 지니는 문화재인 것이다.

3. 朝鮮時代 法華信仰의 特徵

조선시대에는 전반적인 抑佛崇儒의 상황하에서 불교가 기를 펴지 못하였지만, 한편으로는 개국 초기부터 太祖 李成桂의 개인적인 信佛性向과 對佛敎政策도 있었으며, 여기에는 불교의 傳統性 및 信仰의 大衆性인 즉 法華信仰에 나타난 五種法師信仰인 受持·讀·誦·寫書·解說의 功德信仰으로서의 그 저력을 유지하고 있었다는

93) 심효섭, 위의 논문, 2004, pp.14-21.

94) 심상현, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 관한 研究」, 위덕대학교 박사학위논문, 2011, p.41.

사실을看過할 수 없다. 仁祖-肅宗代(1623~1720)에는 淸虛(西山大師)와 善修(浮休禪師)등에 의해 일어난 새 불교를 바탕으로 하여 重建 또는 再 創建 등의 많은 佛事가 이루어졌으며, 이에 따른 法華信仰을 통하여 생활전반에 걸쳐 불교문화가 이루어졌다. 그리고 宣祖 때에 임진왜란 와중에 西山大師(1520~1604)가 八道禪敎都摠攝이라는 직함을 받은 것은 禪과 敎의 실질적 통합을 의미하며, 이후 조선불교는 通佛敎의 성격을 지니게 되는 것이다. 그러면서 신앙상의 부분에서 『법화경』의 비중이 더욱 커지는 현재와 같은 한국불교의 법화신앙의 뿌리를 형성하는 토대를 마련하였다고 할 수가 있을 것이다.

排佛政策에도 불구하고 『법화경』은 조선전기에 매우 중시되었고 대중적 인기 또한 변함없이 유지되었다. 즉 水陸齋와 같은 불교의례와 亡者의 追薦과 功德을 기원하는 신앙의 영역에서 『법화경』은 그 효용가치를 잃지 않았고 그 수요가 매우 높아 높은 간행빈도를 보인다.

이상의 내용들은 조선시대에 『법화경』의 꾸준한 간행과 독송, 그리고 왕성했던 신앙을 알게 해준다. 그런데 여기에서 刊行, 독송 등 경 자체에 대한 신앙이 발달하고 있는가에 주목할 필요가 있다. 여기에는 이미 앞에서 밝힌 바와 같이 『법화경』 자체에 『법화경』 존중의 표현이 강조되어 있고, 受持와 연관되기 때문일 것이다. 그래서 『법화경』을 보다 잘 수지하고자 하는 신앙의 발로로서 간행 등의 불사가 끊이지 않은 것이고, 결과적으로 법화신앙의 보편화를 이룩하고 있다.

법화신앙 중에서는 중생구제에 강한 영향력을 미치는 관음신앙이 성행하였다. 조선시대의 불교서적 중에서 관음관계의 서적이 간행된 것을 검토하면 당시 민간에 수용된 관음신앙의 윤곽을 짐작할 수 있다. 조선시대에 간행되어 현존하는 관음관계의 서적들은 그 종류가 매우 많다. 관음불서 중에는 관음보살의 영험을 수록한 서적들도 들어 있다. 이에는 『法華靈驗傳』, 『持驗記』등의 여섯 종류가 있다. 말기에는 신행단체까지 생겼다. 바로 고종 9년(1872) 무렵에 관음신앙을 위주로 하는 妙蓮社結社가 형성된 것이다.

조선시대에는 특히 훈민정음의 창제와 함께 ‘불교의 대중화·보편화’가 시작된 시기였다. 따라서 조선시대에는 불교의 정치적·사회적 영향력은 앞 시대에 비해 쇠퇴하였는지 몰라도, 불교의 대중적·서민적 기반은 오히려 확대된 시기였다. 이러한 측면은 조선시대의 『法華經』간행과 그 신앙을 통해서도 확인할 수 있다.

『법화경』 간행 만이 아니라 문화재를 통해서도 법화신앙의 보편화를 확인할 수 있다. 조선시대에 제작된 수많은 변상도는 조선시대 법화신앙을 고취하는 하나의 방편이었던 것으로 생각한다. 관음불화를 통해서도 『법화경』 「보문품」에 근거한 관음보살신앙이 정토경이나 다른 대승경전에 나오는 관음신앙을 포괄적으로 수용하면서 한국 관음신앙의 주류를 이루고 있다는 점을 알려주고 있다. 곧 법화신앙의 한 단면으로 볼 수 있는 관음신앙은 불교가 전래된 삼국시대부터 빠르게 토착화되어 한국의 주류신앙으로 자리 잡았다고 할 수 있다.

우리나라에서 1623년부터 시작되는 17세기 전반의 靈山會掛佛圖는 조선 후기 靈山齋의 유행과 더불어 크게 성행한 초대형 그림으로 다양한 구성과 인물의 배치를 보여주고 있다. 영산회상도는 宗派와는 전혀 상관이 없으면서도 결국은 ‘法華經思想’에 의한 석가불신앙의 성행에 따른 결과물이라 말할 수 있으며, 불전들 모두를 그 성격과는 무관하게 영산회상을 나타낸 釋迦淨土의 세계로 해석함에 따라 폭넓게 전개되었다 할 수 있을 것이다. 영산회상도가 양적으로 불화의 중심에 등장하였다는 사실은 법화신앙이 당시 민중에게 절대적으로 대단한 호소력을 가졌다는 방증이다. 靈山齋는 법화신앙이 근간을 이루고 있다는 특성을 가지는데 그것은 영산재의 구성이 영산회상의 불보살을 주된 신앙의 대상으로 한다는 점이다. 또한 그 의례의 기본 구조를 영산작법이라는 양식으로 형성하고 있다는 점이다. 영산재 이외에도 「식당작법」이나 「다비작법」 등 제반의식에서 볼 수 있듯 한국불교의 의식은 중국이나 일본 등 어느 나라의 그것보다 발달되어 있음을 보아 자체적으로 영산재를 구성할 능력이 충분하였음을 알 수 있다. 영산재와 더불어서 한국불교에 있어서 靈山會上信仰은 法華信仰으로서 儀式과 儀禮에 있어서 많은 부분을 차지하고 있다. 법화신앙의 상징

이라 할 靈山會上信仰은 한국불교문화의 중핵을 이루고 있다. 태양이 세계를 비추듯 불법을 펴시는 석가모니불의 불광이 시대를 이어가면서 한국인의 정신과 문화 속에서 빛나고 있었다. 여가서 말하는 한국인은 불교가 전래된 삼국시대 이후부터 민족적으로 같은 문화를 가지고 살았던 모든 사람들이다. 그리하여 불교문화를 공유하며 삼국, 통일신라 및 발해, 고려, 조선으로 이어지는 시대를 살다 간 사람들이다. 선남 선녀들에게 감동을 불러 일으키는 靈山會上의 장면은 신앙적인 면에서 수많은 법화 영험을 남기고 있다. 그러한 영험은 확고한 신앙으로 재생산되고 그 신앙은 문화적으로 표출된다. 이러한 법화신앙은 인쇄술의 발달로 소수인의 사경에서 다수를 위한 간경으로 확대보급 되면서 민중신앙으로서 확고하게 자리를 잡아간다. 시각적인 의사전달방법에는 글 외에 그림이 따른다. 그림은 글을 모르는 이에게도 쉽게 내용을 전달할 수 있으며 한 순간에 보는 이를 사로잡는 측면이 있다. 그러므로 간경과 사경에는 으레히 변상도가 따랐으며 특히 관음도나 법화변상도 혹은 영산회상도는 민중들에게 커다란 감동을 일으켰을 것이다. 특히 고려불화는 섬세하고 화려하며 그 예술적 수준은 세계가 놀라고 있다. 이 모든 것이 신앙의 힘이다. 신앙은 또한 여기에서 머물지 않고 보다 幅 넓게 전개되어 한국인들은 『법화경』설법의 법회를 의식적으로 재현하려 함에 이른다. 의례의식은 신앙의 꽃이며, 법화신앙의 꽃이 한국특유의 영산재이다. 영산재를 통하여 한국인은 품격있는 법화신앙을 완성한 것으로 보인다. 그것은 중심주제인 靈山作法을 가운데에 두고 불보살, 신중, 인간이 어우러져 일체가 되는 장엄한 모습을 연출하며, 진행절차는 법화신앙을 잘 표현하고 있다. 그것은 또한 장엄한 기악과 춤이 흐르고 산화락의 꽃이 비오듯 날리는 가운데 노래가 불리워지며, 거룩한 괘불탱이 현시되는 종합예술이다. 한편으로는 영산회상의 圖說化를 통하여 신심을 고취하고, 신앙을 고취하며, 신행을 고취하였다. 부처님 당시의 영취산 설법을 재현한 영산회상은 『법화경』의 오종법사와 같은 신심을 증장시켜 歸一乘의 도리를 체득하게 하는 것이다. 불교문화에서 법화변상도, 관음도, 영산회상도 등은 법화신앙이 평면적 회화로 표현된 것이라 한다면, 쌍탑의 조탑과 가람의 양식

은 법화신앙이 입체적으로 표현된 것이라 할 수 있다. 가람배치 양식에서 17세기 이후 대웅전이 많이 건립된 사실, 영산전과 팔상전의 배치, 관음전의 성행 등으로 볼 때 쉽게 법화신앙의 건축표현임을 알 수 있는 것이다.

이상 살펴본 바와 같이 조선시대의 법화신앙은 유교가 국가이념으로 작용하는 시대의 흐름 속에서 정책과 제도적으로 억압받고 차별받으며 존립에 심각한 위기를 맞는다. 불교의 평등사상은 사농공상이라는 사회계급구조를 유지하는 체제에서 용인하기에는 위험한 것이다. 그러나 탄압과 박해 속에서도 연면히 천년을 이어온 법화신앙이 단기간에 민중들에게서 멀어져 사멸되지는 않는 것이다. 살육의 피를 흘리며 건국한 조선의 태조는 참회의 표현으로 불교의 천도재를 봉행하였고 비슷한 사정으로 태종과 세조 역시 그러하였다. 그러나 재의 형태로 의례의식화되는 불교의 이면에는 엄연히 법화신앙은 살아 숨 쉬고 있었다. 세종의 훈민정음 창제로 인하여 조선의 문화는 대중화, 보편화, 민족화의 길을 걸어가는 데 불교 역시 중요한 전환기를 맞이한다. 어려운 한문을 언해하여 간경하는 불사는 불교의 대중적인 보급을 가능하게 하기 때문이다. 이로 인하여 역설적으로 꺼져가던 불교전도의 불씨는 산소와 에너지를 기대할 수 있게 된다. 그러한 에너지는 서서히 축적해 가면서 어느 시기에 불교의 세력을 급속히 팽창할 수 있도록 하기 때문이다. 비록 조선이 끝나고 개화된 이후의 일이지는 하지만 미래의 포교기반이 되는 초석을 확보한 것이다. 유교 통치하의 체제모순과 이념적 경직은 사화 등의 혼란과 폐쇄적 질서를 가져와 중기에 이르러 민심이 흔들릴 때 왜의 침입마저 겪는다. 임진왜란 기간에 불교계는 총궐기하여 국난극복의 선두에 섰으며 그 전란의 와중에 많은 손실을 당했다. 선대가 남긴 불교의 많은 유물이 강탈당하고 경관을 잃었으며, 사찰이 불타고 승려들이 희생되었다. 그러나 반면에 민중들에게 정신적 의지처가 됨과 동시에 많은 귀의를 받았을 것으로 보인다. 조선사회는 임진왜란을 기점으로 새로운 변화를 모색하지만 대동법 기획 등의 변법에 불만을 가진 보수파가 기득권을 유지하고자 일으킨 인조반정으로 개혁은 실패한다. 이어 친명보수적 외교정책에 의해 야기된 병자호란으로 말미암아 조

선은 심각한 국면에 접어든다. 상업이 천시되고 농업이 위주가 된 산업구조에서 상업의 중요성을 주장하는 실학이 대두하고 미진하지만 서양의 과학기술이 여명처럼 전래되게 된다. 답답하던 성리학의 국가체제 운영이 흔들리는 모습을 보이는 이러한 시기까지 불교는 양대국난에서 전몰한 인민과 군장병을 위령하고 천도하면서 민심을 얻게 되고, 나아가 꾸준한 간경을 통하여 법화신앙의 저변을 늘려갔다. 조선초기와 달리 사회상에 변화가 일어나는 중기 이후의 시기에 불교는 부흥의 기치를 조용히 들면서 민중 속으로 깊게 들어 가고자 하였다. 그 중심이 법화신앙이었다. 조선의 법화신앙은 한마디로 요약하면 의식화된 신앙이다. 이 사실은 영산재가 극명하게 보여준다. 법화신앙은 민중의 눈을 사로잡는 거대한 패불탱으로 내걸리고 노래로 불리고 춤으로 표현되었다. 설법은 의식으로 진행되고 예술로 표현되었다. 그야말로 신앙문화로 승화된 야외의 단상이요 설법의 자리이다. 역불책이 시행되던 조선 초기부터 불교가 천도의식 등으로 의례화 되는 모습을 보이지만 중기 양대전란 이후를 수습하는 역할 역시 불교의식에 의하고 있는 점은 주목된다. 의식 속에 법화신앙이 담겨져 있으므로 관중들에게 공연의식으로 법화설법을 전개하는 것이 가능하였다. 조선시대를 법화신앙의 발달 측면에서 고찰하면, 임진왜란을 기준으로 하여 전반기와 후반기로 나누어 볼 수 있다. 조선의 전반기는 서슬 퍼런 유교의 압제로 인해 법화신앙은 쇠퇴기에 있었고 중기에 이르도록 침체상태를 벗어나지 못했다. 비록 훈민정음의 창제로 인한 언해작업과 간경도감 등의 활약이 없지는 않지만 불교계를 선교양종으로 통합하고 승려지위를 천민화하는 등의 체제 전반적 사정은 위의 분석 결과를 낳는다. 중기 이후는 불교계가 사회변화에 편승하여 재성장하려고 노력하는 시기로 볼 수 있다. 그러나 사실상 불교는 음지에서 의식위주의 신앙에서 크게 발전하지 못하였다. 통일신라와 고려시대에 각각 출현한 법화영험기는 조선시대에는 출현하지 않았다. 이 대신에 조선 후기에 『관세음보살지험기』와 『관세음보살영험전』 등의 관음영험기가 출현하였다. 불교의 탄압으로 인한 교학면에서의 위축은 조선시대 내내 위대한 사상가의 배출을 원천적으로 막아 버렸지만 영산재 등의 의식을 통하여 법화

신앙은 종합적인 예술로 승화되었고 이 점은 신앙문화로서 한 단계 높은 발전을 이룬 것이라 본다. 법화의식의 꽃으로서 영산재는 문화적인 창의성까지 더하여 법화신앙의 精華를 이루고 있다. 지금까지 삼국시대부터 조선시대에 이르기까지 법화신앙의 시대별 전개를 살펴보았다. 이를 표로 정리하여 본다.

법화신앙의 시대별 전개사

시대	주요 법화신앙가	신행과 저서 및 간행물	법화신앙문화	전개단계	
삼국	과야 고구려 백제 신라 신라	천태묘관 일본법화를 지도 법화경독송 천태묘관 법화경독송 천태묘관	독송과 묘관	착근·보급기	
통일 신라	원효 의적 연회 김사미 적산 원영 축산	『법화중요』 『법화경집합기』 법화경독송 법화회 법화회 법화도량	쌍답·불상 법화회 법화성지 독송과 사경	성장기	
고려	제관 의천 요세 천인 천책 요원	『천태사교의』 천태중개장 백련결사 법화참회 『해동법화전종록』 『법화영험전』	팔만대장경 금은니사경 법화경변상도 관세음보살도 금속활자본	성숙·융성기	
조선		『월인천강지곡』 『석보상절』	경전해본 영산회상도 독송과 사경 간경 영산재 전도재	전반기	쇠퇴기
	성충 지영	『관세음보살지합기』 『관세음보살지송영험전』 묘련사결사	관세음보살도 영산재·천도재 간경 독송과 의식 관음전·영산전· 대웅전	후반기	재보급 재성장기

한국역사 전반에서 법화신앙의 의미와 문화적 발전을 정리하면 다음과 같다.

법화신앙의 상징이라 할 靈山會相信仰은 한국불교문화의 중핵을 이루고 있다. 태양이 세계를 비추듯 불법을 퍼는 석가모니불의 불광이 시대를 이어가면서 한국인의 정신과 문화 속에서 빛나고 있다. 여기서 말하는 한국인은 불교가 전래된 삼국시대 이후부터 민족적으로 같은 문화를 가지고 살았던 모든 사람들이다. 그리하여 불교문

화를 공유하며 삼국, 통일신라 및 발해, 고려, 조선으로 이어지는 시대를 살다 간 사람들이다. 선남선녀들에게 감동을 불러 일으키는 靈山會上의 장면은 신앙적인 면에서 수많은 법화영험을 남기고 있다. 그러한 영험은 확고한 신앙으로 재생산되고 그 신앙은 문화적으로 표출된다. 이러한 법화신앙은 인쇄술의 발달로 소수인의 사경에서 다수를 위한 간경으로 확대보급 되면서 민중신앙으로서 확고하게 자리를 잡아간다. 시각적인 의사전달방법에는 글 외에 그림이 따른다. 그림은 글을 모르는 이에게도 쉽게 내용을 전달할 수 있으며 한 순간에 보는 이를 사로잡는 측면이 있다. 그러므로 간경과 사경에는 의례히 변상도가 따랐으며 특히 관음도나 법화변상도 혹은 영산회상도는 민중들에게 커다란 감동을 일으켰다. 특히 고려불화는 섬세하고 화려하며 그 예술적 수준은 세계가 놀라고 있다. 신앙은 또한 여기에서 머물지 않고 보다 幅 넓게 전개되어 한국인들은 『법화경』설법의 법회를 의식적으로 재현하려 함에 이른다. 의례의식은 신앙의 꽃이며, 법화신앙의 꽃이 한국특유의 영산재이다. 영산재를 통하여 한국인은 품격있는 법화신앙을 완성한 것으로 보인다. 그것은 중심주제인 靈山作法을 가운데에 두고 불보살, 신중, 인간이 어우러져 일체가 되는 장엄한 모습을 연출하며, 진행절차는 법화신앙을 잘 표현하고 있다. 그것은 또한 장엄한 기악과 춤이 흐르고 산화락의 꽃이 비오듯 날리는 가운데 노래가 불리워지며, 거룩한 괘불탱이 현시되는 종합예술이다. 한편으로는 영산회상의 圖說化를 통하여 신심을 고취하고, 신앙을 고취하며, 수행을 고취하였다. 부처님 당시의 영취산 설법을 재현한 영산회상은 『법화경』의 오종법사와 같은 신심을 증장시켜 歸一乘의 도리를 체득하게 하는 것이다. 불교문화에서 법화변상도, 관음도, 영산회상도 등은 법화신앙이 평면적 회화로 표현된 것이라 한다면, 쌍탑의 조탑과 가람의 양식은 법화신앙이 입체적으로 표현된 것이라 할 수 있다. 가람배치 양식에서 17세기 이후 대웅전이 많이 건립된 사실, 영산전과 팔상전의 배치, 관음전의 성행 등으로 볼 때 쉽게 법화신앙의 건축 표현임을 알 수 있는 것이다.

『법화경』 「보문품」에 근거한 관음보살신앙 역시 법화신앙의 중요한 한 축을 이루

고 있다. 관음신앙은 아픔과 고난을 치유하는 자비의 관음보살에 대한 신앙이다. 이 『법화경』의 관음보살신앙이 정토경이나 다른 대승경전에 나오는 관음신앙을 포괄적으로 수용하면서 한국 관음신앙의 주류를 이루고 있다는 점이다. 불교가 성립된 후에 역사적으로 여러 사상과 신앙이 출현한 것을 미루어 볼 때, 사실상 법화신앙은 정토신앙, 관음신앙, 미륵신앙에 불교적 사상을 부여하는 신앙이다. 동시에 다른 불교신앙의 모체이면서 지지기반이 되어주는 초석이다. 인드라 혹은 시바 또는 물의 여신 아나히타(Anahita)에 기원을 두는 관음신앙의 원형이 불교 이전에 별도로 존재하다가 불교 안으로 포섭되었다 할지라도 그 불교사상적 기반을 『법화경』이 제공한다. 별개인 관음과 아미타불을 관음의 대중적 귀의를 연장하여 중생들을 서방정토로 인도하도록 보살과 불을 연계하는 정토신앙에서 관음은 큰 비중을 차지한다.

신라의 향가에서도 눈을 고치기 위해 관음의 자비를 구하는 것이 있다. 의상은 진신 관음을 친견하였고 고려불화는 관음도를 그 대표로 한다. 또 향해의 무사안전을 기원하는 조선의 백의관음도도 볼 수 있다. 곧 법화신앙의 한 단면으로 볼 수 있는 관음신앙은 불교가 전래된 삼국시대부터 빠르게 토착화되어 민간에 가장 인기가 있어 한국의 주류신앙으로 자리 잡았다고 할 수 있다.

VI. 結論

本 論文은 한국의 法華信仰에 관하여 역사적 전개를 고찰하고 법화신앙의 발전사를 파악하여 한국 불교사 내지 한국 역사에서 법화신앙의 역할과 기능을 통찰하고 정신문화상의 정당한 위치를 확인하고자 하였다.

불교가 공식적 기록으로는 고구려 소수림왕 2년(372)에 전래되므로 4세기에 해당하는 시기이다. 그 시기에 『법화경』도 전래된 것으로 본다. 삼국시대에 한민족에게 전래된 『법화경』은 곧바로 『법화경』에 근거한 법화신앙을 낳았다. 삼국 가운데 국가의 멸망으로 인하여 기록이 산실된 고구려와 백제에도 불교가 활발하여 유·무명의 많은 법화신앙가들이 분명히 존재하였을 것이지만 해당국가의 확인할 문헌이 없는 점은 아쉽다. 『三國遺事』나 『續高僧傳』에 의하면, 고구려 波若가 陳나라에 입국하여 지의대사에게 선법을 받고 16년간 천태의 묘관을 증득하여 두타행을 하였다. 또한 일본불교를 발전시키는데 棟梁이 된 慧慈는 聖德太子의 스승이 되어 보살도를 선양하고 대승 사상인 平等一如를 깨닫는데 일조하였다.

백제의 법화신앙가로는 惠現과 玄光이 있다. 惠現은 『三國遺事』에서 나타난 것과 같이 어려서 출가하여 『법화경』의 강설과 독송을 업으로 삼고 죽어서는 호랑이가 그의 시체를 먹었으나 혀는 남아 3년 동안 살아있을 정도로 법화수행의 도력을 보여 주며 이러한 법화수행은 당나라의 『續高僧傳』에도 남아 있다. 天台智顓와 동문수학한 玄光은 法華行者로서 법화삼매를 증득하여 스승인 惠思의 인가를 받고 수많은 수행을 통한 慈悲行을 보여주었다. 신라는 통일의 주역이었으므로 그나마 몇 편의 기록이 현전하여 다른 문헌과 종합하면 그 법화신앙의 면모를 대략적으로 살피는 것이

가능하다. 신라의 법화신앙을 알린 인물로는 『三國遺事』에서 언급한 朗智, 智通, 元曉, 緣會, 緣光 등이 있다. 朗智는 신라의 원효가 예경할 정도로 修行精進하여 법화행자로서의 神異를 보이며, 智通은 朗智의 제자이며 의상문하의 十大德으로 활동하였다. 緣光은 천태지의의 문하에서 天台妙觀을 닦은 뒤, 고국으로 돌아오는 海路에 용궁에 가서 『법화경』을 강의하며, 『법화경』 독송을 평생의 업으로 삼아 죽은 후에는 혀가 타지 않는 영험을 보였다. 緣會는 항상 『법화경』을 독송하면서 보현관행을 닦고 그 공덕으로 祥瑞를 나타내는 법화행자의 모습을 보였다. 남지로 시작되는 신라의 법화신앙은 원효 등의 법화사상가들을 출현시키고, 신앙과 사상이 서로 상승작용을 하며 통일신라의 불교문화를 꽃피웠다. 원효는 『法華宗要』를 통하여 『법화경』의 大義를 밝히면서 신앙의 기반 위에 사상을 확립하였다. 이것은 신앙의 차원을 높이고 새롭게 성장시키는 견인 역할을 하였다. 그를 기준으로 하여 신라의 법화신앙 시대를 전반기와 후반기로 2분 한다. 전반기는 삼국시대의 신라이며 후반기는 통일신라이다. 의적은 『법화경집험기』를 통하여 중국 법화신앙의 산물인 법화영험의 내용을 소개하며 법화신앙의 보급에 노력하였다.

법화신앙의 전개양상을 분석할 때, 삼국시대는 『법화경』의 도입과 함께 법화신앙의 착근과 보급기로 볼 수 있으며, 통일신라는 법화신앙의 성장기로 파악할 수 있다. 통일신라는 국제무역이 활발하고 문물수입도 적극적이며 개방적이었다. 특히 중국에는 일찍부터 신라인들이 진출하여 신라방이라는 거류지를 조성하고 그 가운데에 신라 적산원과 같은 사찰이 거류민들의 정신적 중심체로 기능하였다. 거기에 법화신앙이 가장 중심된 신앙이며 동시에 해외 신라인들의 정체성을 지키는 중심축의 역할을 수행하였다. 赤山 法華院에서 보면, 신라의 法華人들은 法華會를 통하여, 聽講하고 誦經하며 또 懺悔實修하였다. 신라는 중국의 법화신앙을 수입하여 같은 양상으로 실행한 것이 아니라 법화정신에 더욱 투철하였다. 그리하여 법화사상이 완전하게 실행되고 실천되는 그 곳이 다름 아닌 법화성지 불법정토인 영축산인 것으로 본다. 신라의 영축산은 그렇게 탄생하였으며, 인도 영축산과 들이 아닌 하나이다. 이 사실은

신라의 법화신앙이 중국보다 더욱 진전하여 궁극을 지향한 것으로 보았다. 법화신행이야말로 궁극적 성불을 보증하는 진정한 법화신앙임을 확신하고 법사성불 신앙을 추구한 것이 신라의 법화신앙이며 이후 그것은 한국법화신앙의 전통이 되었다. 통일신라의 법화신앙은 불탑과 불상 등의 유형문화로 표출되어 민족의 문화재로 빛나고 있다.

회삼귀일의 법화사상은 고려의 후삼국 통일을 정신적으로 지원한 동력이다. 고려의 법화신행으로는 경전 독송과 관세음의 명호를 부르는 것이 주로 행해지며 아울러 서사·강해·법화참법 등이 행해졌다. 나아가 다라니신앙이 밀교와 교섭하면서 부상하게 되고, 陀羅尼나 法華三昧가 동등하게 觀心修證의 행법으로 이해되고 있음을 확인하였다. 특기할 사항은 중국교학에서 발전한 천태법화사상의 교관을 5시8교로 완성한 제관이다. 제관은 통일신라이후 발전해 온 법화사상을 최고점으로 끌어 올린 것이다. 한편 국가적 차원에서 주도한 천태종의 개창을 주목하고자 한다. 의천은 敎觀并修의 실천수행을 통한 會三歸一思想을 받아들여서 당시의 諸宗派를 融合하고자 노력하였다. 그 결과 천태종의 창종으로 법화신앙은 더욱 확산되었다.

圓妙了世는 高麗 天台法統을 계승한 法華信仰者이다. 法華結社로서 『법화경』에 입각한 보현도량은 요세가 표방한 불교관을 더욱 실천적으로 강화하는 것이며, 法華懺悔를 위주로 수행하였다. 천인은 요세의 백련사를 계승한 제2세 법주로서 천태교관과 법화참법을 정통으로 봉행하였다. 천책이 『海東法華傳弘錄』 4권을 지은 기록은 보이나 산실되어 전하지 않는다. 현재까지 온전히 전해지는 것은 요원의 『법화영험전』으로 이 책에는 법화신앙의 성숙한 면을 보이고 있다.

또한 고려 초에는 法華思想을 중국에 수출할 만큼 수준이 높았다. 신앙면에서는 文宗 이후 의천이 타 종파를 융섭하여 天台宗을 개창한 때부터 법화신앙이 고려사회에 획기적으로 전파되고, 이후 불교발전에 심대한 영향을 미치게 되었다. 불교를 국교로 삼은 고려는 역사상 수많은 내란과 외침을 겪는 가운데 호국의 신념을 불교에 의지하며 초조대장경, 속장경, 팔만대장경을 만드는 위대한 문화를 이루어 내었다.

고려사에서 법화신앙은 국난극복의 중심신앙으로 기능하였다. 고려 전시대를 통하여 법화신앙은 성숙기를 맞아 크게 융성하였다. 고려초기부터 법화천태사상의 발흥과 천태종의 개창은 특히 주목된다. 정성을 다한 호화로운 사경과 관음보살도 등은 고려의 문화가 세계적인 수준임을 보여준다. 그 근간에 법화신앙이 자리한다. 통일신라 이후 토착화된 관음신앙은 중국과는 다른 양상을 보이며, 고려 관세음보살도는 분명하게 그 사실을 알려준다. 요약하면 고려의 법화신앙은 호국의 이념이며 세계적 불교기록문화를 창조한 원동력이다. 삼국이래의 법화신앙은 착근 및 보급기, 성장기를 거쳐 고려시대에 이르러 질·양의 면에서 고도로 성숙하여 최고의 융성기를 맞이하였다.

조선시대의 법화신앙은 유교가 국가이념으로 작용하는 시대의 흐름 속에서 정책과 제도적으로 억압받고 차별받으며 존립에 심각한 위기를 맞았다. 불교의 평등사상은 사농공상이라는 사회계급구조를 유지하는 유교적 체제와 대립적이다. 그러나 탄압과 박해 속에서도 연면히 천년을 이어온 법화신앙이 민중들에게서 멀어져 사멸되지는 않았다. 산중의 선승들이 법화신앙을 보급하는 위치에 놓이게 되고, 중기 이후는 사찰주도로 『법화경』간경을 더욱 활발히 하며 법화신앙을 고취하고자 노력하였다. 초기부터 민심을 위무하는 정치적 의도나 왕실의 안녕을 위하여 불교의 재가 실행되었다. 재의 형태로 불교는 의례의식화된 이면에 법화신앙이 있었다. 세종의 훈민정음 창제로 인하여 조선의 문화는 대중화, 보편화, 민족화의 길을 걷어가는 데 불교 역시 중요한 전환기를 맞이하였다. 어려운 한문을 언해하여 간경하는 불사는 불교의 대중적인 보급을 가능하게 하기 때문이다. 이로 인하여 위축된 불교는 역설적으로 미래의 포교기반이 되는 초석을 확보하였다. 임진왜란 기간에 불교계는 총괄기하여 국난극복의 선두에 서서 전란의 와중에 많은 희생을 치른 반면에 민중들에게 정신적 의지처가 되고 많은 귀의를 받았다. 조선사회는 임진왜란을 기점으로 새로운 변화를 모색하지만 개혁이 실패하면서 겹친 병자호란으로 말미암아 심각한 국면에 이른다. 이러한 시기까지 불교는 양대 국난에서 전몰한 국민을 위령하고 천도하면서

민심을 얻게 되고, 나아가 꾸준한 간경을 통하여 법화신앙의 저변을 늘려갔다. 조선 초기와 달리 사회상에 변화가 일어나는 중기 이후의 시기에 불교는 부흥을 시도하며 변화를 모색하였다. 부흥의 중심이 법화신앙이다. 조선의 법화신앙은 요약하면 의식화된 신앙이다. 이 사실은 영산재가 극명하게 보여준다. 법화신앙은 민중의 눈을 사로잡는 거대한 궤물탱으로 내걸리고 노래로 불리고 춤으로 표현되며, 설법은 의식으로 진행되었다. 조선 초기부터 불교가 천도의식 등으로 의례화되는 모습을 보이지만 중기 양대전란 이후 민심을 수습하는 역할 역시 불교의식에 의하고 있는 점은 주목된다. 조선시대를 법화신앙의 발달 측면에서 고찰하면, 임진왜란을 기준으로 하여 전반기와 후반기로 나눌 수 있다. 조선의 전반기는 유교의 압제로 인해 법화신앙은 쇠퇴기에 있고 중기까지 침체상태이다. 중기 이후 후반기는 사회변화에 편승하여 재성장하는 시기로 본다. 한국의 승가에서 17세기 이전에 체계를 갖추어졌을 것으로 추정되는 사교과에는 『원각경』, 『금강경』, 『능엄경』과 함께 『법화경』으로 구성되어 있다. 또한 『법화경』은 특히 불교의례나 신앙을 포함한 실천과 이론 양면에서 가치를 크게 인정받았다. 통일신라와 고려시대에 각각 출현한 법화영험기는 조선시대에는 출현하지 않는 대신 조선 후기에 관음영험기들이 출현하였다. 조선시대는 신라의 원효나 고려의 제관 등과 같은 위대한 사상가를 배출하지 못하였지만 영산재 등의 의식을 통하여 법화신앙은 종합적인 예술로 승화되었고 이 점은 신앙문화로서 높은 발전을 이룬 것이라 본다. 법화의식의 꽃으로서 영산재는 문화적으로 승화된 법화신앙의 精華이다.

한국역사 전반에서 법화신앙의 상징이라 할 靈山會上信仰은 한국불교문화의 중핵이다. 靈山會上의 설법장면은 신앙면에서 수많은 법화영험을 남겼다. 법화신앙은 인쇄술의 발달로 소수인의 사경에서 다수를 위한 간경으로 확대보급 되면서 민중신앙으로서 확고하게 자리를 잡아갔다. 간경과 사경에는 변상도가 있고 특히 관음도나 법화변상도 혹은 영산회상도는 지금도 커다란 감화를 준다. 특히 고려불화는 섬세하고 화려하며 그 예술 수준은 세계적이다. 이 모든 것이 법화신앙의 힘이다. 신앙은

『법화경』설법의 법회를 의식적으로 재현한다. 한국특유의 영산재를 통하여 한국인은 법화신앙을 종합예술로 완성하였다. 영축산 설법을 재현한 영산회상은 『법화경』의 오종법사와 같은 신심을 증장시켜 歸一乘의 도리를 체득하게 하는 것이다. 법화변상도, 관음도, 영산회상도 등이 법화신앙을 평면적으로 표현한 회화라면, 쌍탑과 불상은 법화신앙을 입체적으로 표현한 건축과 조상이다. 『법화경』「보문품」에 근거한 관음보살신앙은 법화신앙의 중요한 한 축이다. 『법화경』의 관음보살신앙이 정토경이나 다른 대승경전에 나오는 관음신앙을 포괄적으로 수용하면서 한국 관음신앙의 주류를 이루었다. 관음신앙은 불교가 전래된 삼국시대부터 빠르게 토착화되어 민간에 가장 인기가 있는 한국의 주류신앙으로 자리잡았다.

연못에 피는 연꽃과 같이 五濁의 세상에서 그 세상을 청정히 하기 위해 몸을 나투어 一乘의 법을 설하는 경전이 다름 아닌 『법화경』이다. 즉 오늘날과 같이 혼탁한 세상을 맑히는 근본진리는 바로 『法華經』에 담겨있는 사상이고, 그 힘은 신앙에서 온다. 법화신앙이 한국불교사에서 꾸준히 이어왔던 정신문화의 중추적 역할이 미래 사회에서도 변함없이 지속되면서 이 국토에 법화성지 불법정토를 실현하리라 기대한다.

參考文獻

1. 原典類

- 『長阿含經』, 『大正藏』卷1.
『雜阿含經』, 『大正藏』卷2.
『小品般若波羅蜜經』, 『大正藏』卷8.
『道行般若經』, 『大正藏』卷8.
『妙法蓮華經』, 『大正藏』卷9.
『無量義經』, 『大正藏』卷9.
『普賢菩薩行法經』, 『大正藏』卷9.
『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』卷12.
『金光明經』, 『大正藏』卷16.
『首楞嚴經』, 『大正藏』卷19.
『根本說一切有部毘奈耶雜事』, 『大正藏』卷24.
『大智度論』, 『大正藏』卷25.
『法華經義記』, 『大正藏』卷33.
『法華義記』, 『大正藏』卷33.
『法華文句』, 『大正藏』卷34.
『法華義疏』, 『大正藏』卷34.
『觀音義疏』, 『大正藏』卷34.
『妙法蓮華經文句』, 『大正藏』卷34.
『法華宗要』, 『大正藏』卷34.
『法華玄論』, 『大正藏』卷34.
『觀經疏』, 『大正藏』卷37.

『四分律』, 『大正藏』卷40.
『大乘義章』, 『大正藏』卷44.
『大乘玄論』, 『大正藏』卷45.
『法華三昧懺儀』, 『大正藏』卷46.
『止觀大意』, 『大正藏』卷46.
『法華經安樂行義』, 『大正藏』卷46.
『摩訶止觀』, 『大正藏』卷46.
『天台四教儀』, 『大正藏』卷46
『四教儀緣起』, 『大正藏』卷46.
『念佛三昧寶王論』, 『大正藏』卷47.
『三國史記』, 『大正藏』卷49.
『三國遺事』, 『大正藏』卷49.
『佛祖統紀』, 『大正藏』卷49.
『續高僧傳』, 『大正藏』卷50.
『송고승전』, 『大正藏』卷50.
『法華傳記』, 『大正藏』卷51.
『古清涼傳』, 『大正藏』卷51.
『出三藏記集』, 『大正藏』卷55.
『東域傳燈目錄』, 『大正藏』卷55.
『法華經驗記』, 『大正藏』卷55.
『新編諸宗教藏總錄』, 『大正藏』卷55.
『法華開示抄』, 『大正藏』卷56.
『大通禪師語錄』, 『大正藏』卷81.
『懶翁和尚歌頌』, 『韓國佛教全書』卷6.
『法華靈驗傳』, 『韓國佛教全書』卷6.
『太古普雨和尚語錄』, 『韓國佛教全書』卷6.

2. 單行本

- 고유섭, 『한국 탑과의 연구』 동화출판공사, 1975.
- 久保繼成著, 『法華經菩薩思想の基礎』, 春秋社, 1987.
- 권기현, 『불교문화연구』, 해조음, 2010.
- 金福順, 『新羅華嚴宗研究: 崔致遠의 佛敎關係著述과 관련하여』, 民族社, 1990.
- 金相鉉, 『新羅 華嚴思想史 研究』, 民族社, 1991.
- 金煥泰, 『韓國佛敎史』 경서원, 1997.
- 奇松史, 『華曇禪師碑』, 韓國佛敎最近百年史編年, 仁荷大學出版部, 1999.
- 김영재, 『고려불화』, 운주사, 2004.
- 김영태, 『삼국시대불교신앙연구』, 불광출판사, 1990.
- 渡辺照宏, 한경수역, 『불교사의 전개』, 불교시대사, 1992. 金大隱, 『觀音信仰』, 三藏苑, 1978.
- 武内紹晃 編, 鄭承碩 譯, 『大乘佛敎概說』 김영사, 1997.
- 무비, 『法華經講義』, 불광출판사, 2008.
- 미즈노 고젠지음, 이미령譯, 『경전의 성립과 전개』 시공사 1996.
- 석영산 편역, 『법화삼매참의』, 법화도량해룡사, 2000.
- 岸本英夫, 박인재역, 『종교학』, 김영사, 1983.
- 呂懲, 각소 역, 『중국불교학강의』, 민족사, 1992.
- 원각불교사상연구원편, 『천태종사』, 대한불교천태종, 천태종 출판부, 2010.
- 李能和, 『朝鮮佛敎通史』, 新文館, 1918.
- 李永子, 『法華·天台思想研究』, 東國大學校出版部, 2007.
- 이영자, 『천태불교학』, 불지사, 2001.
- 이운허역, 『妙法蓮華經』, 법보원, 1971.
- 이태승, 『을유불교산책』, 정우서적, 2006.
- 장충식, 『한국의 탑』, 일지사, 1989.

- 안계현, 『한국불교사상사연구』, 동국대학교출판부, 1983.
- 靜谷正雄 勝呂信靜 著, 문을식 역, 『大乘佛敎』, 도서출판 여래, 1995.
- 趙明基編譯 『法華經新抄』 三星文化財團. 1976.
- 佐々木閑, 『インド佛敎變移論』, 東京: 大藏出版社, 2000.
- 塚本啓祥著 이정수역, 『법화경의 성립과 배경』, 운주사, 2010.
- 平川彰, 박용길역, 『律藏의 研究』, 토방, 1995.
- 平川彰外 編集, 『法華思想』, 講座・大乘佛敎4, 春秋社, 1982.
- 承呂信靜, 「法華經의 佛陀論」, 『法華佛敎의 佛陀論と 衆生論』, 平樂寺書店, 1985.
- 平川彰・梶山雄一・高崎直道 編, 慧學譯, 『法華思想』, 경서원, 1997.
- 韓鐘萬, 『韓國佛敎思想의 展開』, 민족사, 1998.
- Mayrice Bloomfield, The Religion of The Veda(G.P.Putanam'a sons, New York, 1908)

3. 論文類

- 강남석, 「고려 천태사상사의 연구」, 원광대박사학위논문, 2001.
- 강우방, 「불국사 건축의 종교적 상징구조」, 『불국사의 종합적 고찰』, 대안안쇄출판사, 1997,
- 고우익, 「『法華經』 菩薩‘行’에서의 社會救濟 思想」, 『천태학연구』12, 2009.
- 권기중, 「백만번 관세음보살 칭명수행에 대하여」, 『천태학연구』13, 2010.
- 권진영, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖의 研究」, 홍익대학교 석사학위논문, 2003.
- 金煥泰, 「百濟의 觀音信仰」, 『馬韓百濟文化』3, 원광대 마한백제문화연구소, 1979.
- 金煥泰, 「法華信仰의 傳來와 그 展開」 『한국불교학』3, 1977.
- 金仁德, 「觀音思想과 그 信仰」, 『韓國佛敎思想概論』, 동국대학교불교문화연구원, 1997.
- 김길태, 「백제 사비시기 法華信仰」, 『대구사학』, 2005.
- 김리나, 「삼국시대의 봉지보주형 보살입상 연구 -백제와 일본의 像을 중심으로」,

- 국립중앙박물관, 1985.
- 김수태, 「백제 법왕대의 불교」, 『선사와 고대』15, 2000.
- 김영길, 「高麗 諦觀의 渡宋에 關한 考察」, 『韓國佛敎學會』, 1977.
- 김영태, 「觀音 呪誦과 그 信行的 위치」, 『천태학연구』13, 2010.
- 김용태, 「조선시대 천태교학의 이해와 그 불교사적 의미」, 『천태학연구』13, 2010.
- 김종일, 「現行佛敎儀禮의 現場調査」, 『佛敎傳統儀禮와 그 演劇, 演戲化의 方案』, 엠에드, 1999.
- 김창균, 「朝鮮時代 17世紀 前半 靈山會掛佛畫 研究」, 한국미술사연구소, 2005.
- 南希淑, 「朝鮮後期 佛書刊行 研究 眞言集과 佛敎儀式集을 中心으로」, 서울대 박사 학위논문, 2004.
- 목정배, 「한국불교와 법화경」, 『불교대학원논총』, 동국대학교, 1996.
- 文明大 「妙法蓮華經 寫經變相圖의 한 考察」, 韓國佛敎學會, 1977.
- 文明大, 「高麗 觀經變相圖의 研究」, 『佛敎美術』6輯, 1988.
- 문명대, 「朝鮮祖 釋迦佛畫의 研究」, 『朝鮮祖佛畫의 研究』, 한국정신문화연구원, 1985.
- 문명대, 「태안 백제마애삼존불상의 신연구」, 『불교미술연구』2, 동국대 불교미술문화재연구소, 1995.
- 文善姬, 「高麗時代 妙法蓮華經 寫經變相圖 研究」, 홍익대학교 석사학위논문, 2005.
- 민병찬, 「삼국시대 如來三尊佛의 圖像연구」, 서울대학교 석사학위논문 1997.
- 박광연, 「統一新羅 『法華經』의 流布와 그 특징」, 『천태학연구』13, 2010.
- 樞本杜人, 「日鮮上代寺院の舍利莊嚴具について」, 『佛敎藝術』 33, 1958.
- 徐閏吉, 「了世의 修行과 准提呪誦」, 『한국불교학』, 韓國佛敎學會, 1977.
- 承呂信靜, 「法華經の佛陀論」, 『法華佛敎の佛陀論と衆生論』, 平樂寺書店, 1985.
- 심상현, 「靈山齋 成立과 作法儀禮에 關한 研究」, 위덕대학교 박사학위논문, 2011.
- 심효섭, 「朝鮮 前期 靈山齋 研究」, 동국대학교 박사학위논문, 2004.
- 鹽田義遜, 「法華經と行法に就て」, 『日本佛敎學會年報』 第10會, 1940.

- 오지연, 「법화영험전의 신앙유형 고찰」, 『천태학연구』11, 2008.
- 吳亨根, 「了圓撰 法華靈驗傳의 史的 意義」, 『韓國天台思想研究』, 동국대학교출판부, 1983.
- 유경희, 「道岬寺觀世音32應幀연구」, 동국대석사학위논문, 2000.
- 이기영, 「법화종요에 나타난 원효의 법화경관」, 『한국천태사상연구』, 동국대불교문화연구소, 1983.
- 이기운, 「법화경 육근청정법문의 一佛乘 教義와 修行」, 『천태학연구』9, 2006.
- 이기운, 「삼국·고려시대의 관음의 신행과 그 감응양상」, 『천태학연구』13, 2010.
- 이기운, 「新羅義寂의 法華經集驗記 研究」, 동국대학교출판부, 2003.
- 이기운, 「天台 智顓의 觀音 一佛乘 사상」, 『천태학연구』4, 2003.
- 李逢春, 「朝鮮 開國初의 排佛推進과 그 實際」, 『한국불교학』15, 한국불교학회, 1995.
- 이영자, 「원효의 법화경이해」, 제5회 『국제학술회의(세계한국학대회)논문집』II, 한국정신문화연구원, 1988.
- 이영자, 「天頊의 湖山錄」, 『한국불교학』4, 1979.
- 이재수, 「법화경에 나타난 인간에 대한 이해」, 『천태학연구』6, 2004.
- 李智冠, 「經說上의 觀音信仰」, 『韓國 觀音信仰 研究』, 佛敎文化研究院, 1988.
- 任英孝, 「道岬寺觀音32應身圖의 圖像研究」, 영남대학석사학위논문, 2000.
- 張忠植, 「法華變相考」, 韓國佛敎學會, 1977.
- 정명희, 「朝鮮 後期 掛佛幀의 研究」, 『미술사학연구』, 2004.
- 정선여, 「7세기 대불교정책의 변화」, 『고구려불교사연구』, 서경문화사, 2007.
- 정영호, 「다보탑·석가탑과 사리탑」, 『불국사의 종합적 고찰』, 대안안쇄출판사, 1997.
- 진경찬, 「念佛思想의 起源과 修行體系에 關한 研究」, 위덕대석사논문, 2003.
- 蔡尙植, 「고려후기 원묘국사 요세의 백련결사와 그 역사적 의의」, 『천태학연구』6, 2004.

- 蔡洙連, 「대각국사 의천에 관한 일고찰」, 성균관대석사학위논문, 1984.
- 塚本啓祥, 「大乘の教團」 『大乘佛教とは何か』, 東京: 春秋社, 1981.
- 최기표, 「관음신앙과 관음수행」, 『교불련논집』 제12, 2006.
- 최기표, 「法華信仰의 근본이념」, 『태허조사일대사인연을 말하다』, 범성, 2010.
- 최연식, 「8세기 신라 불교의 동향과 동아시아 불교계」, 『불교학연구』 2005.
- 최연식, 「월출산의 觀音信仰에 대한 연구」, 『천태학연구』10, 2008.
- 沖本克己, 「大乘戒」 『大乘佛教とは何か』, 東京: 春秋社, 1981.
- 太田晶二郎, 「義寂師の法華經集驗記は現存する」, 『日本歴史』309号.
- 한정호, 「신라쌍탑가람의 출현과 신앙적 배경」, 『한국미술사학회』 제146회 월례연구발표회, 2005.
- 홍윤식, 「靈山會上幀畫와 法華經信仰」, 『한국불교학』, 韓國佛敎學會, 1977.
- 홍윤식, 「韓國佛敎 儀禮의 密敎信仰의 構造」, 『佛敎學報』, 1975.
- 황수영, 「충남 태안의 마애삼존불상」, 『歷史學報』 1962.
- 황인규 「麗末鮮初 天台宗僧의 動向」, 『천태학연구』 제11집 2008.
- 황인규, 「목우자 지눌과 고려후기 조선초 불교계 고승」, 『보조사상』, 2003.

ABSTRACT

Study on Historical Development of Faith and Practice of Beubwaha in Korea

Jin, Kyeong-chan (Ven. Hyundam, 顯潭)

Department of Buddhist Studies

The Graduate School of Buddhism

Uiduk University

Gyeongju, Korea

In this paper, by examining historical development and identifying evolution history of faith and practice of Beubwaha(法華信仰) in Korea, it was attempted to take an insight of the role and function of faith and practice of Beubwaha in Korean Buddhist history and to verify its reasonable position in moral culture.

Faith and practice of Beubwaha in Korean Buddhist history can be largely distinguished into 5 periods, which are the Three Kingdoms, Unified Shilla, Goryeo, the former part of Chosun Dynasty and the latter part of Chosun Dynasty. First, followings are descriptions on faith and practice of Beubwaha of the Three Kingdoms.

According to *Samguk Yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms:三國遺事), the initial religioners of Beubwha were Paya(波若) and Hyeja(慧慈) of Goguryeo, Hyeheon(惠現) and Hyeongwang(玄光) of Baekje, and Nangji(朗智) and Yeongwang(緣光) of Shilla. Faith and practice of Beubwha of Shilla unified of the Three Kingdoms brought thinkers of Beubwha including Wonhyo(元曉). Wonhyo revealed the greater cause of *Saddhamapundarika-sūtra*(法華經) by Essence of the *Saddhamapundarika-sūtra*(法華宗要) and established the thought on top of the faith foundation, which can be viewed as having played a pulling role to increase faith level and to newly grow faith. Fiducially with him, faith and practice of Beubwha of Shilla was divided into the first half and second half periods. The first half period was Shilla of the Three Kingdoms and the second half period was Unified Shilla. Euijeok(義寂) introduced the miracle of Beubwha of China and endeavored to disseminate faith and practice of Beubwha. If analyzing development appearance of faith and practice of Beubwha, the Three Kingdoms can be seen as settlement and dissemination periods along with introduction of *Saddhamapundarika-sūtra* and Unified Shilla can be identified as the growth period. During Unified Shilla, the international trade was active as well as cultural relics were aggressively imported and open. Especially in China, people of Shilla entered early on and established a settlement base called Shilla-bang, where temples such as Shilla Jeoksanwon(赤山院) performed the spiritual center function for settlers. Faith and practice of Beubwha was the most central faith as well as played the pivotal role of maintaining identity of people of Shilla. People of Shilla deemed where thoughts of Beubwha are fully performed and practiced is the Mt. Youngchuk(靈鷲山), the sacred land of Beubwha.

In addition, it was faith and practice of Beubwaha of Shilla what firmly pursued attaining Buddhahood(成佛) faith of Buddhists at home further from stūpa(塔) faith and Buddhist scriptures(經典) faith that were the major faiths of Chinese Beubwaha. They were confident that this was the true faith and practice of Beubwaha that ensured ultimately attaining Buddhahood and practiced it. This became tradition of faith and practice of Beubwaha of Korea after Unified Shilla. Faith and practice of Beubwaha of Unified Shilla was even expressed in tangible cultural assets such as twin pagodas and Buddha statues which are glorious as the nation's cultural assets.

Next is Goryeo. The thought of Beubwaha that Three gather to become one(會三歸一) was the spiritual engine supported Goryeo in unification of Later Three Kingdoms. For faith and practice of Beubwaha of Goryeo, mainly practiced were scripture reciting and name calling of Bodhisattva Avalokiteśvara and as others were scripture manuscript, lecturing and penitence of Beubwaha. Further, faith of dhāranī emerged as interacting with Esoteric Buddhism. It was verified that dhāranī and Samādhi of Beubwaha(法華三昧) were equally understood as asceticism of Contemplation of the mind(觀心). Jegwan authored *Four Classes of Doctrine of Tien-tai*(天台四教義) that completed Thought of Tientai-Beubwaha into four classes of doctrine of the five periods of Sakyamuni's life, which he pushed Thought of Beubwaha of East Asia up to the peak. Uicheon unified all the orders and founded the order of Tien-tai(天台宗), which resulted further more wide spread of faith and practice of Beubwaha.

Association of Beubwaha(法華結社) of Yose was the group systematically practiced faith and practice of Beubwaha based on *Saddhamapundarika-sūtra*

(法華經) and Cheonin succeeded Baengnyeonsa Temple of Yose and authentically did in obedience. There is the record that Cheonchaek authored 4 books of *Promotional Books of Beubwa of East*(海東法華傳弘錄) which however are lost and not descended, and Yowon authored *Miracle Stories of Beubwha*(法華靈驗傳), which demonstrated maturity of faith and practice of Beubwha. In the subsequent national crises of Goryeo, faith and practice of Beubwha became patriotic belief to make Tipitakas for several times which made the great cultural heritage. In addition, the luxurious scripture manuscripts and statues of Bodhisattva Avalokiteśvara also demonstrate that Goryeo culture was world class. Through the first period of settlement and dissemination of Three Kingdoms and the second period of growth of Unified Shilla, faith and practice of Beubwha reached the third period of Goryeo and became highly mature in quality and quantity to enjoy the best prevalent period.

As entering Chosun Dynasty, Buddhism faced serious crisis in existence as politically and institutionally oppressed and discriminated in the era that Confucianism was served as the national ideology. Under oppression and persecution, Zen monks in the mountains were placed in the position to disseminate faith and practice of Beubwha. Since the middle of Chosun Dynasty, temples led publication of *Saddhamapundarika-sūtra*(法華經) more actively and tried to inspire faith and practice of Beubwha. Even under the policy of oppression of Buddhism and respect of Confucianism, Buddhist services(齋) were performed for the political purpose of public pacification or well-being of royal families from early Chosun Dyansty. Buddhism was formalized ritualized in the form of services, which faith and practice of

Beubwha lied behind. With creation of Hunminjeongeum (modern Korean) by King Sejong, Chosun culture entered in the path of popularization, universalization and nationalization, and Buddhism experienced the critical turning point as well. The reason was that Buddhist publication services by translating difficult Chinese texts into Korean enabled public dissemination of Buddhism. Owing to it, awed Buddhism ironically secured foundation for future missionary basis. Buddhism of Chosun Dynasty gained public sentiment as reposing the victims and leading them to heaven during national crises of two times of consecutive Japanese invasions, and further expanded the base of faith and practice of Beubwha by continuous publications. Faith and practice of Beubwha of Chosun Dynasty is distinguished into the first half and the second half periods based on Japanese invasions. During the fourth period or the first half period of Chosun Dynasty, faith and practice of Beubwha had been in its decadence until the middle period of Chosun Dynasty due to oppression by Confucianism. Even though there were translation works and publication activities by creation of Hunminjeongeum, faith and practice of Beubwha was declined over all. The fifth period or the second half period is considered as the regrowing period by riding on social changes. Publications appeared in the late Chosun Dynasty such as *Miracle Stories of Bodhisattva Avalokiteśvara*(觀音靈驗記) proves that faith and practice of Beubwha was still the core of Korean Buddhism. It can be understood by that it left a lot of Beubwha miracles that were regenerated as firm faith and then was culturally expressed. In addition, we cannot help noticing Yeongsanjae(靈山齋), the artistic perfection of faith and practice of Beubwha of Chosun Dynasty. Additionally faith of Bodhisattva Avalokiteśvara(觀音信仰) based on *Saddhamapundarika-sūtra* was one of the important pillar of faith and practice

of Beubwha. As faith of Bodhisattva Avalokiteśvara of *Saddhamapundarika-sūtra* comprehensively accommodated faith of Bodhisattva Avalokiteśvara appeared in *Sūtras of Pure Land*(淨土經) or other Mahāyāna Sūtras(大乘經典), it made the mainstream of faith of Bodhisattva Avalokiteśvara of Korea.

As studied above, faith and practice of Beubwha has played central role of spiritual culture in Korean Buddhist history. In the modern age, such faith and practice of Beubwha should be succeeded and developed more to realize this land to Holy Land of Beubwha and Pure Land of Buddhist Nation.

Keywords : *Saddhamapundarika-sūtra*, faith and practice of Beubwha(法華信仰), Mt. Youngchuk(靈鷲山), Three gather to become one(會三歸一), Association of Beubwha(法華結社), Samādhi of Beubwha(法華三昧), Yeongsanjae(靈山齋), faith of Bodhisattva Avalokiteśvara(觀音信仰), *Miracle Stories of Beubwha*(法華靈驗傳), faith of stūpa(塔信仰), Mahāyāna Sūtras(大乘經典)