

經典信仰의 成立에 관한 一考察

弘禪(吳光赫)

불교학과 교수

經典信仰의 原初의 바탕은 神을 인식하는 단계에서 찾아야 할 것이다. 經典信仰을 성립시킨 직접원인은 經典과 經典의 流布, 佛敎에의 歸依, 그리고 中國文化에 깊이 자리하고 있는 經書에의 敬畏心들을 들 수 있다.

中國文化의 한 特色이라 할 수 있는 經書에의 敬畏心도 결국은 인간의 神의 인식과 궤를 같이하고 있다. 언어·文書는 神과의 관계에서 발달되었다고 한다. 祝詞詛呪가 그것이다. 이러한 사정은 中國만의 경우가 아니다. 인도의 경우 그러한 경향은 더욱 현저하고 확고하다. Veda 문학이 그러하고 음운학 文法學 등이 발달되는 때에 宗教的 의미의 말(言·語)과 깊은 연관이 있는 것이다. 언어의 신비력이 발전되어 진언의 신비력으로 이어지고 이것이 paritta의 명칭으로 불교에 수용되며 대승불교의 實踐修行에 깊은 영향을 주게 되었다.

금번의 연구는 이러한 宗教의 原始初라고도 할 수 있는 言·語·文書의 神秘한 呪力을 믿었던 근거들을 찾아보고 그 思想의 변화의 과정들을 살펴보려 한다. 동시에 印度哲學의 큰 흐름이 聲顯論이라 할 수 있는데 言語에 관한 神秘力에 초점을 맞추어 眞言으로의 발전을 보고 싶다. 言·語의 詛呪力을 믿는 행위와 그러한 순박한 믿음의 근거 위에 성인의 말씀이라는 당위가 주어지면서 경전신앙은 더욱 힘이 실리게 된다. 이러한 소박한 신앙은 또한 소박한 신앙을 하는 사람들에 의해서 전변되어지기도 하는 것이다.

經典信仰의 成立에 관한 一考察

弘禪(吳光赫)

불교학과 교수

- | | |
|------------------------|--------------------------|
| I. 序-가르침의 기억과 명상의 象徵性- | 2. Paritta 成立 以前 |
| II. 宗教와 言·語·文字(書) | 3. Paritta 成立 以後 |
| 1. 言(말)의 呪術性 | IV. 庶民佛敎와 講經僧(講經僧과 經典信仰) |
| 2. 言語(聲)의 信仰 | 1. 庶民的 佛敎의 受容 |
| 3. 文字의 神秘性 | 2. 庶民佛敎의 거수들-講經僧- |
| III. 神秘思想의 佛敎的 受容 | V. 맺음말 |
| 1. Paritta의 成立 | |

I. 序-가르침의 기억과 명상의 象徵性-

經典信仰은 佛敎의 實踐修行의 한 方面으로 實行되고 있지만 독자적인 修行의 概念으로는 별로 定着되지 못하고 있다. 三大高僧傳에는 誦經品이 있어서 誦經을 전문으로 하는 高僧들의 소식을 전하여 주고는 있지만¹⁾ 佛敎의 修行方便으로서의 彌陀信仰·觀音信仰 혹은 禪佛敎처럼 獨自性を 發展시키지도 못하였고 密敎의 眞言이나 陀羅尼의 念誦처럼 儀禮의 中心이 되지도 못했다.

그러나 修行의 助道로, 儀禮의 한 과정으로 혹은 敎學의 基礎修學으로 誦經儀式은 그 重要性이 인식되고 있으며, 그런 의미에서 經典信仰은 佛敎의 傳承에 크게 기여하고 있다고 볼 수 있다.

한편 《朝鮮歲時記》에 보면 正初에 집안의 안녕을 비는 安宅민속의 모습을 記錄하고 있는데 여기에 誦經師가 등장하고 있다.²⁾ 誦經師는 주로 승려가 아닌 盲人들이었고 읽는 經

1) 《梁高僧傳》卷12, 33名.
《續高僧傳》卷28, 21名.
《宋高僧傳》卷24·25, 50名(大正藏 50).

2) 《朝鮮歲時記》, 朝鮮總督府 刊.

도 僞經인 《天地八陽神呪經》 등이었으며 願者의 희망에 따라 一篇·三篇 혹은 七篇 등을 讀誦하고 약간의 보수를 받고 있다. 이는 經典信仰의 民俗化되어진 庶民信仰으로의 變容이라고 볼 수 있다. 經典信仰의 中心이 되는 誦經儀式은 佛陀의 말씀을 기억하여 修行의 資糧으로 하고자 함이며 佛陀의 말씀을 깊이 이해하고자 하는 정신에서 시작되었다. 佛陀의 말씀을 이해하고 기억하는 일은 수행의 要諦이며 길잡이였다. 따라서 阿含部 經典들은 대단히 具體的이고 論理的이다. 그리고 說明이 상세하다. 당연한 추세로 Abhidharma가 발달되었다. 극명한 실례를 우리는 周利槃得(Cudapanthaka)의 전기에서 볼 수 있다.³⁾ 佛陀의 말씀을 한 마디도 기억 못한 그는 敎團에서 소외되었다가 佛陀의 가르침을 직접 받아 阿羅漢果를 증득하고 十六羅漢의 한 사람으로 추앙받게 된다는 이야기이다. 周利槃得이 行을 통하여 깨달음을 증득하는 그 象徵性이 大乘經典에 이르러서는 대단히 강조된다. 거의 모든 표현들이 象徴的으로 되고 冥想을 유도하는 形式으로 바뀌며 佛陀의 말씀에 대한 이해도 깊은 冥想的 實踐을 전제한다.

초기교단의 修行의 基本인 八正道(Āryastānga-mārga)⁴⁾의 이해도 양면에 치우치지 않는다는 소박함, 四諦에 대한 바른 이해, 憶念, 思惟에서 대단히 적극적인 해석으로 비약하게 된다. 예를 들면 龍樹(Nāgārjuna, B. C. 3세기경)의 八不中道⁵⁾의 이론이라든가 般若經群의 登장이 그것이다.

八正道 중 正見(samyagdṛṣṭi)을 예로 들어보면 《阿含經》의 說明⁶⁾은 四諦의 道理를 바로 보는 것이다. 그러나 大乘佛敎에서는 바르게 自心의 實相을 아는 것으로 無礙智라는 해설이 있는가 하면⁷⁾ 無漏智로써 諸法의 理를 觀하는 것⁸⁾ 혹은 念念이 自性에 向하는 것⁹⁾이

3) 《善見律毘婆沙》卷第16(大正藏 24, p. 783中~下).

《有部毘奈耶》卷第31(大正藏 23, pp. 796上~797上).

4) 《有部律破僧事》卷6(大正藏 24, pp. 127下~128中).

《五分律》卷15(大正藏 22, p. 104下).

《摩訶僧祇律》卷4(大正藏 22, p. 261上~中).

《大般涅槃經》卷31(大正藏 12, p. 548上).

《般泥洹經》(大正藏 卷1, p. 187下), 八眞道로 표현됨.

5) 《中論》緣起의 理로서 不生不滅 不常不斷 不一不異 不來不出을 말함. 모든 것은 緣起에 의한 것임을 논증함. 三論宗에서는 八不를 破邪로, 中道를 顯正으로 해석하고 있다.

6) 《雜阿含經》卷第8(大正藏 2, p. 49中).

《雜阿含經》卷第28(大正藏 2, p. 198上).

《雜阿含經》卷第28(大正藏 2, p. 203上).

《中阿含經》卷第8(大正藏 1, p. 469上).

7) 《寶性論》(大正藏 31, p. 834中).

《住心品》, 《大日經》(大正藏 18, p. 2上).

8) 《六祖壇經》4卷, 18.

라는 대단히 적극적인 이해를 하고 있다.

經典이 信仰의 對象이 되는 경우 全體經典(法寶로서)일 때는 阿含部 經典群도 포함되지 만 獨立經典일 경우는 거의 그 예가 없고 般若·法華·華嚴이 그 對象이 된다. 大乘經典 만이 유독 信仰의 對象이 될 수 있었던 것은 우선 그 경전들이 저닌 冥想을 유도하는 그 象徵性에 그 첫째 이유가 있다고 보아지며 그 위에 외연적 조건으로 言語의 神秘性, 宗教 儀禮의 발달, 書冊에의 信仰儀式 등이 부합된 것으로 판단된다. 經典信仰은 俗講法會와 만나면서 民衆 속에 뿌리를 내리고 그 과정에 많은 靈驗傳들을 낳게 하기도 하였다.

俗講法會의 材料로 쓰였던 靈驗傳類는 變文을 낳는 계기가 되기도 하였다고 판단된다. 海印寺 所藏의 大藏經版은 유네스코의 世界文化유산으로 지정된 중요한 文化財이다. 이 經版이 板刻된 데에는 高麗人들의 깊은 信仰이 바탕하고 있는 것은 잘 알려져 있는 사실 이다. 그러나 왜 板刻의 功德인가. 經典의 書寫功德에 대한 信仰이 이런 형태로 나타나는 것은 그 유례를 볼 수 없다. 中國에서 大藏經이 만들어지지만 그 과정은 文化事業의인 성격도 띠고 있음을 볼 수 있다.

經典信仰이라 함은 經典 그 자체가 神秘한 힘을 가지고 있는 것으로 신봉하는 것을 의미한다. 經典에서 말하는 受持讀誦이 공덕이 된다 하는 受持는 가르침의 內容을 이해하고 나의 삶을 그 가르침에 맞추어 살아가는 것을 의미하는 것이련만 經冊을 몸에 지니고, 몇 번 읽는다는 回數에 의미를 두는 그런 소박한 신앙형태를 말한다.

經典信仰이라는 새로운 문화는 성립과정에 많은 要因들이 있으리라고 보아진다. 佛敎의 特性의 어떤 부분과 中國文化的인 어떤 부분의 필연적인 만남에서 이루어진 것이라는 예견이 있을 수 있으며 그 과정의 어떤 부분이 僞經을 낳기도 했으리라고 보아진다.

금번의 연구는 그러한 여러 要因의 기초가 되는 문화형태 혹은 原始宗教的 思惟에 초점을 맞추어 研究하여 보고자 한다.

II. 宗教와 言·語·文字(書)

1. 言(말)의 呪術性

人間이 言語를 구사하게 된 것은 神에게 빌고 축원하는 과정에서 발달했다고 말하여지고 있다. 곧 神에게 人間의 뜻을 전달하려는 의지가 어휘의 구별과 文法的 組織을 낳았다고 보는 것이다.

9) 《六祖壇經》2卷, 8.

말(言)은 몸 동작에서부터 시작했다고 한다. 몸 동작은 사람들에게 의사를 소통시키는 것은 가능하지만 神에게의 의사전달은 불충분하다.¹⁰⁾ 말의 발달에는 宗教的 象徴性이 매개가 되었다. 神性이 媒介가 되어 言語로서의 統一을 이루게 된 것이다. 《說文》에 의하면 ‘直言을 言이라 하고 論難을 語라고 한다’라고 정의하고 있다. 言의 口는 五官의 하나인 口가 아니라 神에게의 祝辭나 誓約을 넣어두는 그릇의 形이다. 言에는 온화하고 삼가한다는 뜻과 소송한다는 공격적 의미도 있다. 言은 受動的이며 자신의 詛盟이며 神에게 誓約하는 말이다. 이는 자신의 깨끗함을 주장한다. 따라서 공격적 자세이다.

語는 《說文》에 ‘論也’라 하였고 論은 ‘議也’라 하고 議는 ‘語也’라 하였고 循環的 定義를 하고 있다. 言字는 《說文》에 ‘我에 대한 自稱이다’라고 정의하고 있으나 원래의 뜻은 ‘지킨다’는 것이었다 한다.¹¹⁾ 語字는 말의 뜻이며 알리다, 이야기, 논판하다, 시비를 가린다는 뜻을 가지고 있다.¹²⁾

이상을 정리해 보면 言이 공격적이고 명령적이라 하면 語는 방어적이고 서술적이다. 言과 語는 서로 相對의 개념이다. 言(말)은 具體的이고 特殊하며 語(이야기)는 全體的이며 一般的이다. 《禮記》에 ‘言而不語¹³⁾’라는 표현이 있다. ‘말은 하지만 논의하지 아니한다’의 뜻이다. 言과 語는 서로 다른 뜻을 가지고 있다. 이것을 言語的으로 統一시키는 것이 神性의 매개에 의한다는 의미이다.

말(言語)이란 內在的인 것을 顯現시키는 기능이다. 말은 곧 神의 뜻을 알리는 것이며 인간의 소명을 神에게 傳하는 神秘的인 기능이었다. 또 이 기능은 言과 語를 統一하는 역할도 한 것이다. 《요한복음》의 第一章의 “태초에 말씀이 있었으며 말씀은 神(Logos)과 함께 있었고, 말씀은 곧 神(Logos)이다”¹⁴⁾라는 기록은 그 신앙적 해석은 어떠한 言(言語)이 Logos에 의하여 言語的 統一을 갖게 되었다는 소식과 神(Logos)과 人間의 관계가 말(言語)로 비롯했다는 소식을 전해 주는 것이다.

古代人들에게 말(言, 語)은 神秘的 힘을 가진 것으로 감사하기도 하지만 두려움도 한 것이다. 祝福은 감사하고 詛呪는 두려운 것이다. 《三國遺事》에 보면 말을 퍼뜨려 자신이 뜻

10) 라이모 안필라 著, 박기덕·남성우 옮김, 《역사비교언어학개론》(민음사, 1995). 第1章 언어와 언어학, 第2章 문자와 언어에서 기호와 언어의 다름, 도상, 지표, 상징의 관계구조를 설명하고 있다.

11) 《漢字の世界》(東洋文庫, 第7章). ‘言’을 지킨다는 뜻으로 쓰는 용례를 들고 있다.

12) 《漢和大辭典》 참고.

13) 《雜記》, 《禮記》下 第21. 三年之喪 言而不語 對而不向.

14) 般本弘毅, 《聖書の讀み方》(創元社). 당시의 Logos는 인간의 예지능력으로서의 理性, 우주의 보편적 법칙으로서의 理의 개념으로 쓰였다. 著者の 요한은 헬레니즘의 영향을 받은 지식인이었을 것이라고 보고 있다. Logos가 말(言, word)이라는 해석은 기독교 발전의 전기를 마련했다고 말할 수 있을 것이다.

하는 바의 여인을 부인으로 맞이한다는 說話가 있다.¹⁵⁾ 소문이 났기 때문에 할 수 없이 그렇게 되었다고 해석들을 하고 있지만 이는 오늘의 시각에서 보는 것이다. 말(言)의 呪力에 굴복한 것이다. 인간에게 두려운 것은 神의 罰이다. 罰이란 詛呪를 의미하는 개념이다. 神에게 誓約하고 神의 보호를 받을 약속¹⁶⁾이 무효가 되는 것이 罰이다. 罰의 具體인 모양은 詛呪이다.

舊約의 創世記를 비롯하여 로마, 그리스 神話에 보면 축복과 예언과 저주의 일들을 전하고 있다. 예언이나 저주, 축복에 울고 웃고 두려워하는 모습들을 전해 주고 있다. 이러한 사실들은 말(言, 語)의 神秘한 힘에 의지하는 信仰의 情緒이며 이러한 정서는 東西를 막론하고 오늘날까지 人間社會에 면면히 이어져오고 있다.

言(말)의 前단계는 音이다. 古代人들은 音은 不可知한 것이고 때로는 두려운 것이었다. 때로는 神의 啓示이며 神의 意思를 알리는 것이라고 믿었던 기록들이 보인다.

《左傳》에는 새나 짐승의 울음소리를 분별해서 예언을 하는 이야기가 자주 보인다. 喪公 三十年條에 “宋나라의 大廟에서 神들린 사람이 ‘謔謔出出’ 하고 외쳤다” 한다. 또 亳社에서 새가 울기를 ‘謔謔’라고 했다 한다. 謔謔란 뜨겁다는 비명의 擬聲語로 얼마 지나지 않아 宋에 天火에 의한 火災가 있어 그 때문에 宋의 伯姬가 죽었다. 出出은 災難이라고 권유하는 말이었다 한다.

僖公 29年條에는 “東夷介國의 葛盧가 魯國에 왔다가 소(牛)의 울음소리를 듣고 송아지 세 마리가 희생된 것을 슬퍼하는 소리라 하여 조사해 본 결과 그러했다”고 기록하고 있다.

《四分律》第30에는 鳥類의 音聲을 아는 일 波逸提가 된다고 말하고 있다.¹⁷⁾ 《四分律》第27에도 音聲을 解知하는 기술을 배우는 것은 波逸提가 된다고 했다.¹⁸⁾ 같은 금지사항이 《十誦律》에도 보인다. 이러한 기록들을 미루어볼 때 인도에서도 音聲이 神의 예언이나 吉知로 믿고 있었음을 짐작하여 볼 수 있는 것이며, 비슷한 이야기들이 《三國史記》나 中國의 史書들에도 散見된다.

異常音에 대한 두려움 혹은 啓示라는 믿음은 말(言)의 呪力信仰으로 발전되기도 하고 한편 그대로 전승되어 오늘날의 민속신앙으로 이어져오고 있다.

15) 《三國遺事》.

16) 神과의 契約說은 유대교나 기독교에만 국한되는 것이 아니다. 神과 人間과의 관계에 흔히 보이는 현상이다. 다만 契約의 內容이 분명하다는 차이가 있을 뿐이다. 그 차이는 대단히 큰 차이이기도 한다.

17) 大正藏 22, p. 775上.

18) 大正藏 22, p. 754上.

2. 言語(聲)의 信仰

산스크리트의 śabda는 男性名詞로 音·聲·語로 번역된다. 인도철학(종교와 同意)에서는 聲·言語의 문제는 대단히 중요하다. 인도철학의 시작이라 해도 지나치지 않을 것이다.

Veda는 眞實을 구현하는 聖語의 集成으로 그 권위가 인정되고 있다. Veda의 뿌리에 있는 것은 소리의 神秘性에 두고 있다. 소리가 一定數의 長短의 音節과 그 配列에 따라 韻律을 갖는 詩句가 어떤 超現象的인 場을 나타내는 힘(力)이라고 믿었고, 따라서 이러한 言語가 祭儀에 중요한 역할을 하는 것이며,¹⁹⁾ 그 詩句를 驅使하는 사람에게는 特權의 地位를 인정하기도 하였다. 그러므로 리시(rsi)·카비(kavi)로 불리는 Veda의 詩人들은 特別한 靈力을 가지고 있으며 그들의 讚歌는 단순한 詩作이 아니라 一種의 神의 啓示로 받아들여졌다.

Veda 聖典은 祭事部와 知識部로 大別되고 祭事部에 관한 學問의 傳統이 미맘사(Mīmāṃsā) 學派가 되고 知識部에 관한 학문의 전통이 베단타(Vedānta) 學派로 이어졌다. 이들 학파의 Veda 연구의 보조학으로의 중요한 테마가 音聲學·祭儀規定·文法學·語源學·韻律學·天文學이었다.²⁰⁾

音聲·文法·語源·韻律 등 보조학문들의 다양함만을 보더라도 그들이 聲·言語를 얼마나 중요시하고 있었는가는 이를 미루어 볼 수 있다. 미맘사 학파나 베단타 학파의 聲語論師들의 주장은 聲이란 語이다. 語는 先天的으로 常住하는 것이다. 常住하는 聲이 기회를 얻어 發聲되는 것이 語이며, 語는 發聲할 때마다 생기는 것이 아니라 發聲을 기회로 하여 나타나 들리는 것이다. 이는 곧 들리지 않아도 常住하는 것이다. 이러한 주장에 대해 音聲은 한 번 성립한 후라야 常住한다고 주장하는 것이 바이세시카의 주장이다.

여하간 Veda의 神秘的 言語觀이 根底에 있음은 더 말할 필요가 없다. 言語의 신비한 힘에 관한 연구가 言語의 機能의 연구로 文法學·語源學이 자연 태동하게 되었다.²¹⁾ 이러한 言語의 神秘性에의 信仰이 불교에서는 宗教的 實踐으로 대신하고, 眞實 不可說의 입장을 취하였다. 그러나 大乘佛敎가 일어나면서 神秘的 言語觀은 眞言이나 다라니의 형식으로 경전에 흡수되기에 이른다. 다음 장에서 다시 살펴볼 것으로 여기서는 이만 줄인다.

19) 中村元, 《ニとほの形而上學》(岩波文庫).

辻直四郎, 《インド文學概觀》(鈴木學術財團年報 11).

20) 辻直四郎, 《インド文明의 曙》(岩波新書).

J. 콘다, 鏗淳譯, 《ヴェーダ-潛在力への信仰と祭式》(《インド思想史》, 中公文庫).

21) 言語의 神秘觀은 種子(bija) 만트라(mantra)에 나타나지만 이는 다음 기회에 살펴보기로 한다.

3. 文字의 神秘性

文字는 말(言語)의 기능을 字形으로 定着시킨 것이다. 甲骨文字가 神의 뜻을 묻는 行爲였음은 잘 알려진 사실이다. 文字는 神의 뜻을 나타내어 보이는 것이기도 하면서 人間의 뜻을 神에게 전하는 것으로 말보다도 呪術性이 더욱 강력하고 영속적이다.

祈字는 희생을 神에게 드리는 儀式을 상형한 것이고 그 의식이란 祝詞나 祈禱의 辭를 읽는 것이었을 것으로 추측된다. 비는 행위(祈)는 말로 소리를 내는 것이 조건이 된다. 말은 音聲으로 存在化해야 그 呪能이 분명해지기 때문이다.

祝願의 祝은 빈다(祈)는 뜻이 있지만 詛呪한다는 뜻도 있다. 呪能의 나타남이다. 祈(비는 일)은 音으로 나타내야 한다. 그러나 소리는 일시적인 것이다. 그래서 이 呪能을 永續시키기 위한 定着의 방법으로 文字로 옮겨 祝詞로 하고 이것을 그릇에다 넣어두면 그 기능의 역할이 자재롭고 영속적이 된다. 書는 祈祝文이 그릇에 담겨 있는 상형으로 감추어진 呪能의 뜻이다. 《書經》第四篇 第六章 金縢에 보면 “史官에게 글을 지어 빌게 하다”²²⁾라는 구절이 있다. 書와 言의 呪能을 높이는 의미로 풀이된다. 《詩經》大雅 崧高에 수록된 시는 宣王이 그의 外三寸인 申伯을 謝나라에 封하자, 吉甫가 이 詩로 謝나라로 떠나는 申伯을 餞送한 것이다. 崧高란 宣王을 기린 것이라 한다. 이 詩의 말씨에

吉甫作誦하니 其詩孔碩이로다 其風肆好를 以贈申伯하노라(이 吉甫가 노래하니 그 詩-가 사-더욱 위대하구나. 이 좋은 노래를 지어 申伯에게 바친다).²³⁾

라고 노래하고 있다. 詩 역시 書와 마찬가지로 呪能에 있는 것으로 믿었다. 吉甫는 자신의 詩를 孔碩(매우 크다)이라고 말하고 있는 것이 된다.

誦은 誦詠, 즉 音을 말하는 것이고 詩는 歌詞, 즉 書를 의미한다. 書와 誦詠으로 祝福의 呪能을 높이는 것이고 따라서 詩가 孔碩하다 함은 詩에 담긴 축복의 呪能을 가리킨 말이다.

《說文》에 의하면 ‘詩는 志也’라 하고 있다. 즉 詩란 마음에 있는 것을 志라 하고 그것을 言(말, 歌詞)으로 나타내는 것이 詩라는 것이다. 詩는 言과 같은 呪能으로서의 기능을 하였다. 詩는 祝福에만 쓰이는 것이 아니라 詛呪에도 쓰였다. 《詩經》小雅 巷伯에

22) 車相轅 譯, 《明文東洋古典》9, 明文堂, p. 200, 1984.

23) 金學主譯, 《詩經》(明文東洋古典 8, p. 475), 明文堂, 1984. 번역을 참고.

彼譜人者여 誰適與謀오 取彼譜人하여 投界豺虎하리라.

豺虎不食이든 投界有北하리라. 有北不受이든 投界有昊하리라.

저 남을 참해하는 자들은 누구와 모의하는가. 저 참해하는 자들을 잡아 승냥이와 범에게 던져주리라. 승냥이와 범도 먹지 않거든 북녘 땅에 던져주리라. 북녘 땅이 받아주지 않으면 하느님께 던져드려라.

승냥이, 호랑이에게 던지고 아니면 북녘(황량한 不毛地)에 던지고 나아가 昊天에 던지겠다는 詛呪의 말들을 나열하고 있다.

詩의 末尾에 “寺人孟子가 作爲此詩하노니 凡百君子는 敬而聽之하사이다”라고 자신의 이름을 밝히고 敬而聽之라 하고 있다. 寺人은 內官을 말하며, 巷伯은 寺人の 우두머리, 譜人에 대한 詛呪가 분명하며 이를 詩로 쓰는 것은 詩의 呪能에 가탁하는 것으로 보아 무방할 것이다.

바로 巷伯의 앞장이 何人斯條이다. 何人斯條에 “出此三物²⁴⁾하여 以誼爾斯하리니 云云”(三物은 개·돼지·닭으로 祭祀 共物이라고 詛呪를 하고, 末尾에 “이러한 좋은 노래지어 어긋나는 마음 바로 잡으려 하는 것이네”라고 맺고 있다. 詩·歌가 詛呪로 쓰인 예라고 하겠다.

《書經》의 金縢²⁵⁾篇에 周公의 說話가 실려 있다. 周武王 二年 武王이 병들자 弟周公이 武王의 병을 대신하고자 비는 祝詞를 罍쪽에 넣어 봉하였다. 이것을 왕에 대한 詛呪라고 모함하는 자가 있어 東方으로 유배를 가게 되었다. 어느 날 풍우가 심하게 일어 作物들이 쓰러지는 이변이 일어났다. 武王의 아들 成王이 罍를 열어보니 祝詞는 周公 자신이 대신 죽게 해달라는 내용이었고 오해를 풀 왕이 그를 맞이하자 하늘이 비를 내리고 쓰러진 곡식이 모두 일어났다는 이야기이다.

文·書의 呪能에 대한 信仰은 오늘날까지도 이어져오고 있음은 더 말할 필요도 없다.²⁶⁾

24) 《書經》 召誥편, 洛誥편 등에 희생의 종류·數字 등의 기록이 보인다.

25) 金縢 : 쇠줄로 봉함.

26) 立春大吉을 대문에 써 붙이는 일, 상량문을 넣는 것, 천정에 王·水 등의 글을 써 붙이는 것, 祝願文을 腹藏하는 것 등이다.

Ⅲ. 神秘思想의 佛敎的 受容

1. Paritta의 成立

pali語 paritta의 護呪·護經·呪文 등은 護身에 관한 呪文들의 모임이다. 현재 남방불교에서 除災를 위해 讀誦하는 經을 paritta라고 부르고 있다. 佛陀在世時 제자들에게 神通을 자제하도록 하고 呪術行爲를 금지시킨 일은 잘 알려진 사실이다. 당시의 일반적인 宗教行爲를 금지시킨 이유는 他에 依存함이 없이 自身의 存在理由인 緣起法의 通察과 그 自內證의 깨달음을 目標로 하는 敎說의 立場에서는 당연한 귀결이다.²⁷⁾

《長阿含經》第13卷은 阿摩晝經이다. 佛陀가 拘薩羅(Kosala)에 계실 때 바라문 비가라사라의 상수제자인 阿摩晝에게 法을 설하신 내용이다.

……다른 沙門 婆羅門은 남의 信施를 먹으면서 道에 방해되는 法을 行하고 삿된 직업으로 생활해 가는데 남을 위하여 治病의 주문을 외우고 혹은 惡述(詛呪)을 외우고 혹은 善呪를 외우며 혹은 醫方과 침, 뜸, 藥石으로 病을 고친다. 그러나 우리 法에 들어온 자는 그런 일이 없다.……삿된 직업……水·火·呪文……鬼呪……刹帝利呪 鳥呪……是安宅符呪……우리 法에 들어온 자는 그런 일이 없다.²⁸⁾

餘他の 沙門과 婆羅門들의 行法 行爲와 佛敎徒의 그것과 비교하면서 呪術行爲를 邪法으로 규정하고 있으며 戒律로도 禁하고 있다. 참고로 呪術을 금지시킨 文獻을 열거해 보면,

《長阿含經》第十四 梵動經(大正藏 1, p. 89)

《中阿含經》第八 未曾有法經(大正藏 1, p. 869)

《中阿含經》第四十七 瞿曇彌經(大正藏 1, p. 724)

《中阿含經》第五十四 唵帝經(大正藏 1, p. 769)

《增一阿含經》第十二 三共養品(大正藏 2, p. 607)

27) 宮城宥勝, 〈古代インド文化と初期佛敎の成立〉, 《佛敎の起源》, pp. 186~201, 山喜房佛書林 刊行. 佛敎가 바라문 至上主義를 비판하면서도 바라문적인 明知와 行을 받아들이고 바라문적 사고를 극복하고 있음을 밝히고 있다.

28) 大正藏 1, 84항 中~下. 번역은 한글대장경을 참고하였으나 의미가 선명하지 못한 곳은 임의로 바꾸었다.

《四分律》第二十七(大正藏 22, p. 754)

《四分律》第三十(大正藏 22, p. 774)

《十誦律》第九(大正藏 23, p. 68)

《十誦律》第四十四(大正藏 23, p. 322)

등이다. 律典에서는 呪術을 배우거나 行事하는 것은 波逸提(波夜提)에 해당한다고 규정하고 있다.

波逸提²⁹⁾는 僧殘 다음으로 참회는 가능하지만 禁하고 있는 것은 분명하다. 그러나 여기에 예외가 인정되고 있다. 護身을 위한 呪文을 묵인하고 있으며, 동시에 波逸提에 해당이 안 된다는 것이다. 이러한 예외규정이 佛陀在世時에 이미 말씀하여졌는지는 분명치 않다. 敎團이 커지고 넓은 지역으로 傳道되면서 呪文에 대한 금지령도 선택적으로 예외가 인정되었다고 보는 것이 타당할 것이다. 예외가 인정된 것은 護身을 위한 呪文들이었다. 《十誦律》卷第四十六에 보면,

不犯이 되는 경우는 齒呪·腹痛呪·治毒呪를 讀誦하거나 가르치는 것은 安隱함을 守護하기 위함이기 때문이다.³⁰⁾

라고 예외의 조건을 들고 있다. 《四分律》卷三十에서는 腹中虫病, 宿食不消, 外道を 調伏받기 위해서나 毒의 害에서 自身을 守護하기 위한 것은 無犯이라 하였다.³¹⁾ 卷二十七에서도 같은 내용이다. 《十誦律》에 없는 것으로는 降伏外道呪가 《四分律》에는 더 있다.

paritta는 예외로 인정되어진 經典類를 말하는 것이다. paritta는 犍度品(khandha paritta), 孔雀呪(moyurā paritta), 幢首呪(dhajagga paritta), 아타나티야주(Atānātiya paritta)의 四種으로 분류된다.

犍度呪: 뱀의 해로부터 몸을 보호하는呪

孔雀呪: 수렵인으로부터 몸을 지키는呪

幢首呪: 전쟁과 공포로부터 몸을 보호하는呪

아타나티야呪: 야차의 해로부터 몸을 보호하는呪³²⁾

29) 平川彰著, 박용길 역, 《울장연구》, 土房, 1995. 波逸提에 관하여 論述하고 있다.

30) 大正藏 23, p. 337下.

31) 大正藏 22, p. 775上.

32) 各呪와 관련 있는 經典名은 《密敎의 歷史》, pp. 39~40에 자세하므로 생략한다.

등이 그것이다.

이呪나呪文에 대해서는 시간이 갈수록 복잡하여지고 규정도 세밀하여진다.呪文을 몇 번 어떤 의식절차를 의지해서念誦(소리를 내서)을 하면災厄에서 벗어날 수 있다는 것이다. 이러한呪文信仰은 뒷날觀音信仰·彌陀信仰·淨土·經典信仰의 성립과 무관하지 않다는 점에 주의할 필요가 있다. 마치觀音을念하면 물에도 불에도 도적에도 해를 당하지 않는다는 소박한 신앙이 연상된다.

2. Paritta 成立 以前

paritta의 根源은 힌두의 信仰에 근거하고 있다. 힌두의 聖典인 Veda는 4종이고 그 중 神들에의 찬가인 Rig - Veda가 최초로 성립되고 그리고 그것은 B. C. 700년 이전에 성립되었다는 것은 이미 잘 알려져 있는 사실이다.

Rig - Veda(神에의 찬가)에 이어 Sama - Veda(歌詠의 필요에 대해서는 앞장에서 이야기 했다), Yajuru - Veda(祭儀), Atharva - Veda(呪文) 등이 B. C. 1000~500년 사이에 성립되었다 한다.

Veda는 아리아인들에 의한 것이나 그 안에는 비아리아인들이 숭배하던 獸, 鳥, 水, 木, 女神, 생식기들도 포함되며 종교적·실천적인 Yoga, 일상생활과 그 활동에 직접 영향하는 많은呪術들이 흡수되고 융합되었다.³³⁾

고대 인도인에게는 宗教儀禮와 呪法은 具體的으로 같은 것이었다. Veda의 제사도 呪法과 밀접한 관계가 있었다. Rig - Veda의 神들에 바치는 만트라 속에는 거의 30種에 달하는 呪法の 讚歌가 있다.³⁴⁾ 이 呪文들은 病치료·원적추방·厄害除去·祈雨·戰勝 등에 관한 것들이다. 呪法은 B. C. 1000년 이후 後期 Veda時代에 들어서면서 아리안문화와 비아리안 문화의 교류가 밀접해지면서 이 무렵 제작된 Atharva - Veda에는 呪文·呪法이 더욱 중요한 비중을 갖게 되었다. Atharva의 옛 이름은 Atharvāngirasas였다고 한다. Atharvā는 息災·增益의 뜻이고 Angirasas는 敵對者를 물리치는 調伏의 뜻이다. Atharvā - Veda의 呪術은 대략 治病法(bhaisajya), 長壽法(ayusya), 增益法(paustika), 贖羅法(prāyascitta), 和合法(sammanasya), 女事法(strikarman), 調伏法(abhicārika), 王事法(rājakarman), 婆羅門法 등의 내용으로 구분되어 있다.

佛陀가 婆羅門 계통의 宗教的 儀禮나 呪法을 否定했음은 이미 말했다. 그러나 佛傳을 보면 신통력에 의하여 초자연적인 행적의 일화들이 많이 보인다. 갠지스강의 건넌, 가섭존

33) S. Radhakrishnan, *History of Philosophy Eastern and Western*, pp. 31~39.

34) 松長有慶 著, 《밀교의 역사》, p. 32.

자 教化時의 身變化 등 바라문적 呪術의 흔적같이 보이기도 한다.

呪術은 팔리語로 Vija, 산스크리트로 Vidya이고 明呪로 漢譯된다. 佛陀가 否定한 것은 呪의 기능과 그 기능에 의지하는 것을 부정한 것이다. 佛陀의 가르침 속에 궁극의 智慧가 明으로 표현되기도 하며, 學文이나 科學知識으로서의 明은 大乘佛敎에서 菩薩이 닦아야 할 五明處(pañca - uidya)로 중요시하고 있다.

佛陀의 신비로운 神通은 術로서의 기능이 아니라 智慧의 具體的인 모습일 뿐이다. 그러므로 佛陀나 以後의 佛敎徒들에게 神通은 目的도 어떤 證명도 아닌 修行(冥想)의 한 具體的 모습으로 받아들이고 있으며 修行의 한 過程으로 받아들이고 있다. 따라서 以後의 傳記에 보이는 神通도 呪術行事의 한 기능으로서가 아니고 지혜 禪定의 그것으로 보아야 할 것이다.³⁵⁾

明呪를 완전히 否定하지 않는 곳에 明呪를 받아들일 틈이 있었던 것이고 社會의 구성이나 조직이 또한 일부를 받아들이지 않을 수 없었던 것으로 생각된다. 이러한 태도가 佛滅後 佛敎가 더욱 널리 깊이 傳道되고 信行되면서 아리아인들이 비아리아인들과의 문화적 접촉에서 그들의 宗教를 흡수하듯 佛敎 또한 印度적 信仰들을 흡수하게 된다.

3. Paritta 成立 以後

paritta 成立 前後로 區分한 것에는 時間的 意味는 없다. 다만 paritta라는 呪術的 信仰 宗教儀禮의 否定과 受容이라는 對稱 개념의 의미를 지닐 뿐이다.

大乘經典에 眞言이나 陀羅尼 등이 受容되는 과정과 그 원인, 실재를 밝히는 일은 결코 쉬운 일이 아니다. 또 受容의 現象을 정리한다는 것도 용이한 일이 아니다. 금번 이 研究의 目的은 中國佛敎史에서의 經典信仰을, 그 성립과정을, 成立의 要因을 밝히려는 것이기 때문에 거기에 관계되는 사안만 정리하는 것으로 만족하려 한다.

《般舟三昧經》(Pratyutpanna - Buddha - sammukhāvasthita - samadhi - sūtra, 十方現在佛悉在前立定經)의 梵本은 散逸되고 없다. 일부 단편이 동터키스탄에서 발견되었을 뿐이다. 《開元釋教錄》에 의하면 七譯이 있었다 하나 現存하는 것은 四譯뿐이다.³⁶⁾ 《般舟三昧經》의 成立은 紀元 前後로 보고 있다. 大乘佛敎의 般若經 成立을 B. C. 100년경으로 보는 점을 감안한다면 大乘佛敎의 거의 初期에 成立된 經이라고 볼 수 있다. 《般舟三昧經》이 성립될 무렵은 간다라(Gandhāra) 미술의 전성기였고 그리스문화와의 교류도 활발하던 시기이다. 《般舟三

35) 呪術의 비교종교학적 검토는 생략한다. 比較宗敎學者들의 觀點과 明呪로 발전시켜온 인도 思惟와는 方法論上의 길이 다르므로 이 문제는 다음 기회로 미룬다.

36) 大正藏 13, pp. 872~897, 897~902, 902~919, 920~924.

昧經)에서 말하는 보살이 삼매를 얻는 제일의 과제로 佛像의 제작을 들고 있는 것은³⁷⁾ 이러한 문화와 무관치 않을 것이다.

般舟(pratyutpanna)란 '對하여 가깝게 선다(立)'는 뜻으로 이 三昧를 얻으면 十方佛이 現前함을 體驗한다고 說하고 있다. 佛像제작은 禮敬과 불가분의 관계가 있으며 따라서 宗教儀禮도 형태를 이루고 있었다고 보아야 할 것이다.

吳의 支謙이 번역한 《華積陀羅尼神呪經》에

望月에는 마땅히 香華燈燭으로 形象(佛像) 앞에 올려 供養드리고 아울러 華積陀羅尼를 讀誦하며 그 사람은 그날밤 꿈에 상호가 具足하시고 蓮華座에 앉으셔서 大衆을 위해 說法하시는 如來를 볼 것이다. 또 華積陀羅尼를 얻어 現世中에 항상 열심히 읽고 기억(強記)하면 智慧가 深信하여지고……一切經教와 一切學解와 一切技藝에 通達無礙하리라.³⁸⁾

라고 說하고 있다.

이 經의 記述에서 몇 가지 중요한 소식을 얻을 수 있다. 첫째는 佛像을 모시고 供養드리는 儀禮가 집전되고 있었다는 것과, 둘째는 陀羅尼를 讀誦한다는 것이다. 陀羅尼 讀誦은 敎理의 理解가 아니라 冥想의 한 方便으로³⁹⁾ 強記하기를 권하고 있는 것이며, 셋째는 讀誦信仰을 이야기하고 있는 점이다. 공덕의 여러 가지를 설명하는 것이 그것이다.

支謙(2세기 말~3세기 중엽)은 吳 孫權의 보호를 받은 月支出身の 在家譯經家이다. 그가 번역한 《道行般若經》은 뒷날 佛敎와 玄學이 만나는 格義佛敎의 길을 열었고, 그가 《無量壽經》과 《中本起經》에 의하여 製作한 聲明讚菩薩連句, 梵唄之契는 佛敎儀禮를 더욱 장중하고 아름답게 하였다.⁴⁰⁾ 大乘經典이 성립되면서 明呪 陀羅尼가 포함되기 시작한다. 《般若經》과 비슷한 시기에 성립된 것으로 여기는 《生經》第2의 《護諸比丘呪經》⁴¹⁾ 《吉祥呪經》⁴²⁾에는 佛陀가 도적·귀신·나찰의 난을 구제하고 보호하기 위한 呪가 들어 있다. 대승경전에 呪와 陀羅尼가 포함되면서 다라니의 讀誦功德이 그대로 經典의 讀誦功德으로 轉移된 것으로 추측이 된다.

37) 大正藏 13, p. 899上.

38) 大正藏 21, p. 875上.

39) 松長有慶 著, 허일범 역, 《밀교의 역사》, 경서원, p. 48. 陀羅尼(Dhāraṇī)는 인도 요가修法의 하나였던 執持에 起源하는 것으로 정신통일과 마음의 집중을 이야기한다고 설명하고 있다. 불교에서는 정신의 동요를 總持하고 三昧에 드는 수단으로 다라니를 채용한 듯하다고 말하고 있다.

40) 《出三藏記集》卷13(大正藏 55, p. 97中).

《歷代三寶記》卷5(大正藏 49, p. 58下). 129部 152卷을 번역했다는 것은 믿기 어렵다.

41) 大正藏 3, pp. 84下~85上.

42) 大正藏 3, p. 85中~下.

《法華經》《金剛經》 등의 大乘經典에는 書寫·聽聞·受持·讀誦이 온갖 災厄을 면하는 功德이 있는 것으로 되풀이 열거되고 있다. 많은 종류의 각각의 功德을 하나의 經典으로 집약시키고 있음이 다를 뿐이다.

IV. 庶民佛敎와 看經僧

1. 庶民的 佛敎의 受容

庶民佛敎의 定義를 내리기는 쉬운 일이 아니다. 庶民이라는 概念 자체가 해석의 폭이 넓기 때문이며 거기에 佛敎가 연관지워지기 때문이다. 불교를 계급차별적 概念으로 定義할 수 있는냐는 불교의 根本概念에 저촉되는 문제를 안고 있기 때문이다. ‘一切衆生 皆有佛性’의 주장과 ‘自他一時成佛道’의 大乘佛敎의 理想과 理念을 왜곡시킬 우려가 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 庶民佛敎라고 표현하는 것은 一般宗敎學에서 論議하는 現象學的意味로서의 제한적 定義임을 밝혀둔다.

庶民이란 一般民衆을 의미한다. 당시로는 글을 읽고 쓸 수만 있어도 대단한 것이기는 하지만 특별한 名門家系나 이름난 文章家(學者)가 아닌 모두를 포괄하는 의미로 定義하고 싶고 그런 이들에 의해서 믿어지는 佛敎信行의 모두를 庶民佛敎로 지칭하고자 한다. 그리고 이러한 庶民들에게 불교를 가르치는 소박한 형태의 敎理體系를 포함하는 것은 물론이다. 오히려 庶民佛敎란 社會의 階級的인 의미이기보다 祈福的이고 現世利益을 추구하는 信仰형태의 소박함에 庶民性의 의미를 두고 싶다.

서민불교의 特色이 現世利益的이고 祈福的인만큼 文化風土와 직접적인 연관이 있다. 바닷가의 뱃길 안녕을 비는 觀音信仰⁴³⁾ 黃泉의 冥界와 깊은 관련이 있는 豊都地方의 延命信仰⁴⁴⁾들이며 佛敎와 民間信仰 내지는 道敎信仰과의 習습을 들 수 있다. 道敎와의 習습은 觀音의 娘娘神化를 말한다. 娘娘神은 泰山王女로 庶民들에게 친밀한 神이다. 泰山神 東岳大帝의 女碧霞元君으로 泰山娘娘이라고도 불리는 女性神이다. 이 神은 育兒, 授兒, 治病, 幸福을 주는 神으로 信仰되고 있다. 이 神이 觀音의 化身이라 믿어지고 있으며 그래서 觀音娘娘이라고도 불리기도 한다.⁴⁵⁾

民俗절기가 佛敎的 名절이 되기도 하고,⁴⁶⁾ 혹은 寺院에 關帝가 모셔지기도 하며 祖上을

43) 牧田諦亮, 《觀世音菩薩應驗記の研究》. 觀音이 南海大師, 慈航大師로도 불려지고 있다.

44) 拙論, 《集驗記研究》.

45) 澤田瑞穗, 《中國의 民間信仰》, p. 538.

제사지내는 일과 우란분의 연관은 자연스럽다 할 수 있으나 道士를 불러 讀經하는 예도 보인다.⁴⁷⁾ 서민들에게는 道敎나 佛敎에 관계없이 人間의 欲求를 充足시켜 주는 神으로 충분했었다고 보아진다.

2. 庶民佛敎의 기수들—看經僧—

梁 慧皎(497~554)⁴⁸⁾의 《梁高僧傳》을 비롯하여 《續高僧傳》《宋高僧傳》 등에는 誦經, 經師, 唱導師條가 分類되어 있고 그러한 高僧들의 傳記들이 수록되어 있다. 이들은 一般大衆에게 經을 설하고 佛法을 傳道한 高僧들이다. 특히 이들 중 誦經, 經師의 역할은 經典信仰과 불가분의 관계에 있으며 오히려 경전신앙을 바탕으로 그 위에 이들의 역할이 주어졌다고도 말할 수 있다. 誦經이란 經이나 偈頌, 神呪 등을 誦誦하는 것을 말한다. 法相스님⁴⁹⁾은 經 十萬余言을 誦했다 하고 竺曇蓋·竺僧法은 神呪를 잘했다고 전하여지고 있다. 이들이 誦誦한 經은 《法華》가 그 중 많고 《維摩》《涅槃》《金光明》《十地》《金剛經》《首楞嚴》의 순으로 나타난다.

慧皎는 誦經을 定義하면서,

만일 춥고 고요한 밤이거나 달 밝은 긴 밤 조용한 방에 홀로이 經典을 吟誦하되 音과 吐가 밝고(亮) 힘차며(迺) 文字가 分明하면 幽靈으로 하여금 析踊케 하고 精神으로 하여금 暢悅케 한다. 이른바 歌詠으로써 法言을 誦하여 이로써 音樂으로 삼는 것이다.⁵⁰⁾

經典의 誦誦이 功德이 되고 神靈함이 있다는 믿음은 言·語·歌詠의 神秘力에 대한 신앙과 무관하지 않음을 볼 수 있다.

經師條를 論하는 데에도,

대저 聖人이 樂을 制하셨는데 그 德이 네 가지가 있다. 天地를 感動시키고 神明에 通하여 萬民을 편안히 하며 性類成就시킨다. 暁를 듣는 것에도 다섯 가지의 制가 있다. 身體 지치지 아니하고 기억한 것을 잊지 않으며 마음 게으르지 않고 音聲 무너지지 않으며 모든 하늘(天)이 환희한다.⁵¹⁾

46) 《歲時廣記》卷16. 寒食日 追善供養을 드리고 冥福비에는 설화가 기록되어 있다.

47) 《燕京歲時記》.

48) 《續高僧傳》卷6에 傳記 수록됨.

49) 《續高僧傳》卷12.

50) 大正藏 49, p. 409上.

하고 論述하고 있다. 神明에 通한다는 표현이라든가 音聲이 무너지지 아니하고 諸天이 歡喜한다는 표현은 佛法의 殊勝함을 표현한 것이라고 백보 양보하더라도 言과 書의 呪力信仰의 흔적이 남아 있음을 볼 수 있다.

經師는 아름다운 音聲으로 經典을 讀誦하고, 혹은 偈頌을 詠誦하는 등 梵唄의 장인들이 다. 이들이 경전신앙의 第一 기수라 할 수 있다. 梵唄는 魏의 陳思王曹植의 作成으로 알려져 있고 講經, 誦經儀式은 道安(312~385)에 의해 정리되었다고 전한다.

轉經·誦經·詠經 등은 이들의 역할이었다. 이들은 齊會가 있는 곳에 招待되어 妙音으로 讀誦을 하였다. 宋代에 이르러서는 赴應僧, 瑜伽僧 혹은 敎僧이라 불렸다.

唱導師⁵²⁾란 佛陀敎法の 理致를 宣唱하고 大衆의 迷妄을 開導한다는 의미로 經師가 美聲으로 誦經해 마치면 高座에 올라 說法을 한다. 廬山慧遠의 說法儀式에 따라 說法을 했다고 전한다.

齊會의 種類는 上流社會로부터 一般信徒에 이르기까지 다양했던 듯하다. 曇宗⁵³⁾은 효무제를 위하여 唱導하고 菩薩의 五法을 행했다고 기록하고 있는가 하면, 《曇穎傳》에 의하면,

무릇 요청이 있으면 모두 貴賤에 관계없이 나아가 貧富 고루 한다.⁵⁴⁾

《法鏡傳》에 보면,

鏡은 心으로 誓願하길 道를 넓히는 데 貴賤에 구애받음 없이 請 있으면 틀림없이 가며 寒暑를 避함 없었다.⁵⁵⁾

라고 전하고 있다. 이들 기록에 의하면 中國에서는 일찍부터 身分의 높낮이에 관계없이 貧富에 구애받음 없이 일반 家庭에서 死者의 冥福을 빈다든지 追善供養, 先祖의 忌日 등에 僧尼를 초청하여 讀經, 說法했음을 알 수 있다. 《法苑珠林》第36에 追善供養時 說法과 讀經의 功德으로 地獄苦痛에서 벗어난 이야기를 수록하고 있다.⁵⁶⁾

이러한 영험 說話들이 說法의 자료로 인용되고 증거로 거듭거듭 이야기되었음은 쉽게

51) 大正藏 50, pp. 414下~415上.

52) 《高僧傳》卷13(大正藏 50, p. 417下). 唱導者蓋以宣唱法理 開道衆心也.

53) 大正藏 50, p. 416上.

54) 大正藏 50, p. 415下.

55) 大正藏 50, p. 417中.

56) 山崎宏, 《支那中世佛敎の研究》, pp. 694~751, 法藏館. 講席과 齊會에 대한 자세한 研究를 하고 있다.

이해할 수 있다. 영험설화를 이야기할 경우 經典의 誦經, 書寫 등의 功德도 당연히 이야기 되었을 것이며 그러한 신앙들이 모여 經典信仰도 형성되었을 것이라고 생각된다.

說法師란 唱導師와 같은 역할이었으리라고 보이지만 說法師란 呼稱을 쓰고 있다. 唐 京師의 法海寺 寶嚴⁵⁷⁾은 說法師라 불리었으며 그의 說法은 감동적이며 그가 高座에 오르면 아직 입도 열지 않았는데 布施物이 쌓여 高座가 묻힐 정도였다고 한다. 益州(四川省) 淨惠寺의 惠寔⁵⁸⁾도 成都 七十寺에서 다투어 請하여 說法하도록 하였는데 항상 施物이 山積했다 한다. 그는 늘 《地獄經》을 설했다 한다. 그가 入寂하자 縣內의 七世 以上の 모든 이가 喪服을 입고 三年喪을 입었다 한다. 그후 어느 집에서건 齊會를 열 경우 高座 둘을 준비하여 하나는 惠寔의 자리라 하였다 한다. 一般 大衆에 얼마나 친밀하고 존경받고 있었는가 미루어 짐작하여 볼 수 있다. 불교는 이러한 이들을 통해 民衆 속에 그 뿌리를 깊이 내릴 수 있었다.

俗講僧은 말 그대로 俗을 위한 講說僧을 말한다. 圓仁의 《入唐求法巡禮行記》 卷3에 俗講法會에 관한 기록이 보인다. 皇室主催의 法會인 셈이다.⁵⁹⁾ 俗講師로서 文淑法師는 특히 저명하였다 한다. 俗講이 언제부터 시행되었는지는 확실치 않지만 貞觀 三年(629) 常州 義光의 善伏이 俗講을 들었다는 기록이 《續高僧傳》 卷20에 보이므로 唐 初期부터 실시되고 있었던 것으로 보아도 무방하겠다. 三長祭月(正月, 五月, 九月)에 각각 열리는 俗講法會는 地方民衆에게는 年中行事로 즐거운 날 중의 하나였던 듯하다. 유일한 정신적 위안과 오락의 시간이었기 때문이다.

俗講法會는 世俗人을 위한 것인 만큼 오락성이 풍부한 法會였으리라 보아진다. 趙麟의 《因話錄》에 의하면,

經論의 說하는 바에 의지한다 하면서 음탕하고 지저분한 것들만 이야기하고 있다.

라고 비판하고 있는 것을 보면 오락성이 지나친 면도 없지 않았으리라고 보아지며 자주 있었던 俗講 禁止令도 그 이유가 이런 데에 있지 않았을까.

晚唐時代 段成式的 《西陽雜俎》 續集 卷4에 보면 著者が 太和 年間(827~835)에 들은 이야기에 藝能人化한 俗講師의 소식을 기록하고 있다. 俗講師들이 俗講에 이용하는 그림이 變相圖이고 說明文을 變文이라 한다. 이러한 變相圖나 變文이 燉煌에서 많은 양의 文獻들이 발견되어 연구되고 있다.

57) 《續高僧傳》 卷30(大正藏 50, p.705中).

58) 《續高僧傳》 卷20.

59) 圓仁, 《入唐求法巡禮行記》.

遊行僧은 遊僧 혹은 化俗法師라 불리며 말 그대로 都市村落을 遊行하면서 教化하는 僧尼로 兩晉時代부터 있었던 듯하다. 魏書 《釋老志》에 의하면 北魏 孝文帝가 詔則을 내리길 僧尼의 僞濫行爲를 금하면서 比丘가 寺舍에 있지 않고 村落을 遊涉하고……이어서 만약 三寶를 위하여 民家를 돌면서 教化하는 이는 官의 證明서를 휴대하도록 하라고 말하고 있다.⁶⁰⁾

唐書 《百官志》에 의하면 僧尼의 地方遊行의 規정이 定하여지고 있다.

遊化僧은 民家에 머물기 三夜를 지나서는 안 된다.

라고 규정하고 있다. 遊化僧이란 一種의 化主僧인데 그 民폐도 있었던 듯 이러한 規정을 하고 있다. 玄宗은 詔를 내려 僧尼가 財物을 모으는 것을 금하고 있다. 그 문장 가운데 鄉村을 巡歷하면서 멋대로 教化하는 僧尼라는 표현이 있다. 유행 편력승의 지나침을 규제하는 것으로 보인다. 그러나 이러한 遊行僧들이 庶民에 佛敎를 뿌리내리게 한 긍정적인 면을 살펴야 할 것이다.

化俗法師란 俗講師의 다른 표현이 아닌가 생각되지만 결정적 근거는 없다. 圓仁의 《入唐求法巡禮行記》 卷1에,

化俗法師라는 것이 있다. 日本의 飛敎化師와 같다. 世間の 無常, 苦, 空의 道理를 說하고 老若男女를 教化한다. 사람들이 이를 化俗法師라 부른다.

라고 기록하고 있다. 俗講師의 다른 표현일지도 모르겠다.

邑師는 以上の 教化僧들과는 약간 다른 系統의 教化僧이다. 北周의 曇曜(477~499년경 활약)에 의하여 시작된 在家團體인 邑會, 義邑의 책임을 지고 教化하는 僧尼를 邑師라 한다.

大同石窟, 龍門石窟, 天龍山石佛 등 告衆의 主役이 이들 義邑, 邑會였다.⁶¹⁾ 會員은 二·三十名, 많게는 百여 명이었으며 이 邑會의 정신적 지도자가 邑師인 셈이다.

社僧은 邑會가 北方의 制度라 한다면 南方의 法社 중심의 信仰團體를 이끄는 僧尼를 말한다. 邑會나 義邑이 村落에 형성되어 있는 것에 비해 社는 寺院을 중심으로 결성되고 齊會를 중심한 結社를 만들었다. 念佛結社, 彌勒結社, 華嚴結社 등이 성하였고 이들 社員(社友)들을 教化하는 이를 社僧이라 하였다.

이들 邑師나 社僧들은 遊行僧 以上の 전문 教化僧들과는 책임이나 社會的 性格이 다르

60) 塚本善陵, 《釋老志研究》.

61) 塚本善陵, 《支那佛敎史研究》, 弘文堂. 邑會의 會員은 初期에는 齊國의 流民들이었다고 한다.

기는 하지만 이들에 의하여 佛敎가 民衆에 뿌리내렸고 그 힘이 오늘날까지 불교가 면면히 전해진 것이라 해도 과언이 아니다.

V. 맺음말

어떤 문화건 그것이 자연발생으로 혹은 전혀 독립적으로 발생 발전할 수는 없다. 중국 불교사에서 보이는 經典信仰이라는 특이한 문화는 전혀 특이하게 느껴지지 않을 만큼 많은 발생원인들이 자연스럽게 모아져서 형성되었음을 알 수 있다.

동시에 한 가지 문화는 다른 문화와 접하여 변화를 주고 받기도 하면서 독자성을 유지하기도 한다. 앞에서 살핀 바처럼 소리는 언어로 언어는 문자로 발전하면서도 소리에 대한 神秘性을 믿는 행위는 지금까지도 남아 있으며 말(言)에 대한 神秘한 힘을 믿는 行爲도 여전히 오늘날까지 남아 있다. 문자나 언어가 단순한 意思의 전달도구가 아니라 그것이 갖는 어떤 힘을 무의식적으로 믿고 있는 흔적이 일상 속에서 혹은 儀禮나 宗教儀式 속에서 발견할 수 있다.

經典信仰은 극히 자연스럽게 받아들여질 수 있는 여러 요소들, 소리·言語·文字(書)의 신앙에서 발전한 진언, 다라니, 經(성인의 말씀)으로 극히 자연스럽게 새로운 문화와 만나면서 이루어졌다. 자연스러울 수 있었음은 佛敎라는 外來宗教를 받아들이는 그것이 비록 중국에서 일어난 것이라 하더라도 佛敎의 한 信仰形態로 받아들인 것이기 때문에 자연스러웠으리라 생각된다.

經典信仰은 많은 僞經을 낳기도 했다. 금번의 연구에서도 經典信仰의 발생원인의 간접적 영향의 약간의 부분만이 언급되었다. 경전신앙의 對象經이 金剛·法華로 되는 직접적인 이유나 경과는 전혀 살펴볼 수 없었다. 禪宗史에서 菩提達摩가 후대한 經은 《楞伽經》으로 알려졌다. 그러나 그 經이 慧能의 代에 이르러 《金剛經》으로 바뀌는 이유나 과정도 함께 살펴볼 수 없었다. 經典信仰과 무관하지는 않을 것이라는 막연한 예측만 할 뿐이다. 이 역시 다음 기회로 미루고자 한다.