

博士學位論文

文殊菩薩의 研究

鄭 柄 朝

東國大學校大學院

1987

博士學位論文
文殊菩薩의 研究

鄭 柄 朝

指導教授 李 箕 永

이 論文을 哲學博士 學位論文으로 提出함

1988年 月 日

鄭 柄 朝의 哲學博士 學位論文 認准함

1988年 月 日

委員長	_____	Ⓜ
委 員	_____	Ⓜ
委 員	_____	Ⓜ
委 員	_____	Ⓜ
委 員	_____	Ⓜ

東國大學校大學院

目 次

I. 結 論

1. 研究의 目的 5
2. 研究의 範圍와 方法 11

II. 菩薩思想의 淵源과 發達

1. 菩薩의 語義 14
2. 前生의 求道者 19
3. 部派佛敎의 菩薩觀 23
4. 菩薩의 敎團 29
5. 菩薩의 階位 35
6. 大乘佛敎와 菩薩思想 38
 - (1) 塔婆崇拜와 菩薩/
 - (2) 出家 菩薩과 在家菩薩/
 - (3) 大乘菩薩의 中國의 展開/
 - (4) 菩薩思想의 完成者/

III. 菩薩 思想의 本質과 특징

1. 一生補處菩薩 47
2. 大乘菩薩戒思想 51
3. 菩薩思想의 意義 54
 - (1) 佛性의 自覺/
 - (2) 一乘의 思想/
 - (3) 同體大悲의 思想/
 - (4) 菩提의 追求
 - (5) 願行
 - (6) 空과 中觀思想/
 - (7) 唯識思想/

IV. 文殊菩薩의 本源과 상징적 의미

1. 文殊菩薩의 典據經典	66
2. 文殊菩薩의 起源	69
3. 文殊菩薩의 密號와 形像	73
(1) 密敎와 文殊/	
(2) 形像과 眷屬/	
4. 文殊菩薩의 상징성	78
(1) 過去의 붓다/	
(2) 未來의 붓다/	
(3) 久遠의 智慧像/	
5. 文殊와 普賢	88
(1) 普賢菩薩/	
(2) 普賢의 行願/	
(3) 普賢의 상징/	
(4) 三聖圓融觀/	
6. 文殊와 善財童子	98
(1) 文殊의 遊行/	
(2) 攝比丘會/	
(3) 攝龍王會/	
(4) 攝善財會/	
(5) 만남의 의미/	
(6) 普賢行에로의 길목/	
(7) 普賢菩薩의 修行과 證果/	
7. 文殊菩薩과 般若思想	111

V. 文殊信行的 展開

1. 印度에서의 文殊信行	114
(1) 印度文殊信行的 淵源	

(2) 바이샤알리 (Vaiṣṣṭhīli)의 文殊/	
2. 中國에서의 文殊信行.....	121
(1) 『華嚴經』과 金剛山信行/	
(2) 五台山信行과 그 彫像의 事例/	
(3) 中國 文殊說話/	
3. 한국의 文殊信行.....	132
(1) 慈藏과 文殊의 因緣/	
(2) 五台山信行과 文殊房/	
(3) 韓國의 文殊靈驗/	
4. 文殊信行의 現代적 의미.....	142
(1) 불교적 예지의 완성/	
(2) 미래지향적 삶/	
 VI. 結 論.....	 146
參考文獻.....	155
Resume.....	164

目 次

I. 結 論

1. 研究의 目的 5
2. 研究의 範圍와 方法 11

II. 菩薩思想의 淵源과 發達

1. 菩薩의 語義 14
2. 前生의 求道者 19
3. 部派佛敎의 菩薩觀 23
4. 菩薩의 敎團 29
5. 菩薩의 階位 35
6. 大乘佛敎와 菩薩思想 38
 - (1) 塔婆崇拜와 菩薩/
 - (2) 出家 菩薩과 在家菩薩/
 - (3) 大乘菩薩의 中國의 展開/
 - (4) 菩薩思想의 完成者/

III. 菩薩 思想의 本質과 특징

1. 一生補處菩薩 47
2. 大乘菩薩戒思想 51
3. 菩薩思想의 意義 54
 - (1) 佛性의 自覺/
 - (2) 一乘의 思想/
 - (3) 同體大悲의 思想/
 - (4) 菩提의 追求
 - (5) 願行
 - (6) 空과 中觀思想/
 - (7) 唯識思想/

IV. 文殊菩薩의 本源과 상징적 의미

1. 文殊菩薩의 典據經典	66
2. 文殊菩薩의 起源	69
3. 文殊菩薩의 密號와 形像	73
(1) 密敎와 文殊/	
(2) 形像과 眷屬/	
4. 文殊菩薩의 상징성	78
(1) 過去의 붓다/	
(2) 未來의 붓다/	
(3) 久遠의 智慧像/	
5. 文殊와 普賢	88
(1) 普賢菩薩/	
(2) 普賢의 行願/	
(3) 普賢의 상징/	
(4) 三聖圓融觀/	
6. 文殊와 善財童子	98
(1) 文殊의 遊行/	
(2) 攝比丘會/	
(3) 攝龍王會/	
(4) 攝善財會/	
(5) 만남의 의미/	
(6) 普賢行에로의 길목/	
(7) 普賢菩薩의 修行과 證果/	
7. 文殊菩薩과 般若思想	111

V. 文殊信行的 展開

1. 印度에서의 文殊信行	114
(1) 印度文殊信行的 淵源	

(2) 바이샤알리 (Vaiṣṣṭhī)의 文殊/	
2. 中國에서의 文殊信行.....	121
(1) 『華嚴經』과 金剛山信行/	
(2) 五台山信行과 그 彫像의 事例/	
(3) 中國 文殊說話/	
3. 韓國의 文殊信行.....	132
(1) 慈藏과 文殊의 因緣/	
(2) 五台山信行과 文殊房/	
(3) 韓國의 文殊靈驗/	
4. 文殊信行의 現代적 의미.....	142
(1) 불교적 예지의 완성/	
(2) 미래지향적 삶/	
 VI. 結 論.....	 146
參考文獻.....	155
Resume.....	164

I. 緒論

1. 研究의 目的

大乘佛敎의 思想史 위에서 가장 중요한 개념 가운데 하나는 바로 菩薩精神이다. 菩薩이라는 어휘는 보디삿트바(Bodhisattva)의 音譯이다. 보디(Bodhi)라는 낱말은 佛智·佛道를 뜻하는 ‘깨달음’의 의미이며, 삿트바(Sattva)는 有情 혹은 衆生을 뜻하는 修道者라는 의미를 가진다. 唐나라 慈恩大師 窺基(632~682)는 그의 『法華玄贊』이라는 저술 속에서 보디삿트바를 ‘覺有情’이라고 번역한 바 있는데, 가장 적절한 번역이 될 수 있을 것이다. 그러나 이 보살이라는 개념이 大乘佛敎의 핵심적 교리로 등장함에도 불구하고, 우리는 그 部派時代的 淵源을 생각하지 않을 수 없다. 『增一阿含』등의 경전에서는 보살을 ‘覺을 구하는 사람’, 즉 ‘菩提(bodhi)를 探求하는 사람’이라고 말하였는데, 그때의 보살은 구체적으로 釋迦牟尼의 前生을 의미하는 것이다.

『十住毘婆沙論』에서 언급하는 보살의 정의는 部派佛敎時代의 菩薩觀을 가장 간명하게 나타낸 것으로 보여진다.

“이 샷트바는 아직 阿耨多羅三藐三菩提(Anuttarasamyaksambodhi)를 얻지 못하였을 때 增上의 意變으로서 늘 菩提에 隨順하였다. 菩提로 나아가며, 菩提에 親近하며, 菩提를 즐겨하며, 菩提를 존중하며, 菩提를 간구하며, 깨달음을 구하고 욕구하되 게으르거나 쉬임이 없다. 그는 언제나 菩提 속에 있으며 잠시도 그곳을 떠나는 일이 없다. 그런 까닭에 그를 이름하여 보디샷트바라고 한다.”

이 샷트바라는 용어는 원래 印度哲學의 배경을 가진 어휘이다. 인도 고대의 六派哲學 가운데 상키야(Sāṃkhya)에서는 純粹精神이라는 뜻으로 사용한다. 따라서 靜寂이나 光明·歡喜 등도 이 샷트바에 의한다고 생각되어졌다. 動的인 라자스(Rajas)나 타마스(Tamas)와 함께 이 샷트바는 萬有의 三德을 이룬다고 생각해 온 것이다.

그러나 불교에서는 이 샷트바에 힘·勢·勇氣 등의 뜻이 포함되어 있다고 해석한다. 唐의 澄觀(737~838)은 “샷트바는 용맹스럽다는 뜻이다. 그는 大菩提를 용맹스럽게 求하기 때문이다”라고 말했다.

대승불교에서는 이 보디샷트바의 이상을 利他的이고 이상적인 存在의 表象으로 사용한다. 大乘의 사상성이란 물론 部派佛敎의 번쇄적이고 현학적 교리체계를 타파함에 있지만 이념적으로 보면 部派의 法有我無에 대한 반박이라고 볼 수 있다. 즉 사물의 본성은 因緣所起이기 때문에 無自性이다. 無自性이기 때문에 空이며, 이러한 경지에서는 空도 또한 空이다. 이와 같은 空觀을 이해하는 힘이 바로 般若이며, 그 般若의 實踐者가 곧 보디샷트바가 되는 것이다. 그래서 大乘에서는 보살의 실천적 수행을 十波羅蜜로 열거한다. 十波羅蜜은 1. 施(dāna) 2. 戒(śīla) 3. 智(paṇṇa) 4. 精進(viriya) 5. 忍辱(khanti) 6. 無欲(nekkhamma) 7. 眞實(sacca) 8. 決意(adhitthāna) 9. 慈(mettā) 10. 捨心(upekā)이라고 『解深密經』등에서 설명된 바 있다. 즉 波羅蜜의 정신은 자기완성의 길이었을 뿐 아니라 사회정화의 첩경이라고 이

해된다. 그 기초가 되는 것은 바로 般若의 空을 體現함에 있음은 두말할 나위도 없다.

大乘의 본질이 自利보다 利他를 강조하는 사상성이라면 이 部派的 해석의 보디샛트바도 당연히 확충되어 설명될 수밖에 없다. 자신의 수도를 위한다는 보디샛트바의 이미지는 타인을 위한다는 이상으로 발전하게 된다.

보살의 이상을 ‘上求菩提 下化衆生’으로 압축하여 표현한 인물은 天台大師 智顓(538~597)였다. 그의 主著 『摩訶止觀』에서 그는 自利와 利他를 兼修하는 수행자의 이상상으로서 보디샛트바를 말한 것이다. 따라서 大乘의 보살관은 自利와 利他가 구분될 수 없는, 아니 오히려 利他를 행함으로써 自利를 삼는 그와 같은 보살관으로 발전하게 된다. 『大智度論』에서는 이렇게 말한다.

“깊이 空法에 들어가서 六波羅蜜을 행하며 大慈大悲가 있는 사람을 보살이라고 이름한다. 보디샛트바에는 二種이 있는데 첫째는 生死肉身이며 둘째는 法性生身이다.”

이와 같은 사상적 배경 속에서 大乘佛典을 통하여 무수한 보살이 등장하게 된다. 그들 보살은 결코 歷史的 存在라기 보다는 前述한 大乘的 이상을 구현하는 상징적 존재들이다. 예컨대, 觀世音菩薩은 慈悲의 化身으로, 文殊菩薩은 지혜의 상징, 普賢菩薩은 大行의 具現者, 地藏菩薩은 悲願의 表象으로 나타나게 된다. 즉 주요한 大乘的 理念이 菩薩이라는 人格으로서 나타나지는 것이다. 이 가운데 大乘佛敎에서 가장 중요하게 생각하는 덕목이 있다. 그것이 바로 智慧이다. 釋尊도 이 지혜에 의하여 大覺을 證得하였으며, 지혜야말로 無明을 쫓는 無上의 寶貝이다. 따라서 이념으로는 지혜, 실천으로는 자비라는 표현이 가능하게 되며, 그 양자의 표상이 바로 문수보살과 관세음보살이다.

문수보살은 지혜를 發願하는 表象이기 때문에 大乘佛典 가운데 특히 般若部 계통에서 選好된다. 이 문수보살의 誓願은 이 세상에 한 사람이라도 無明의 속박 속에 있다면 결코 安樂世界에 이르지 않으리라는 弘誓로서 대변된다. 이 광대무변한 誓願은 중생들에게 환희와 기대를 갖게 하는 근거가 된다. 이와같이 서원을 本體로 하여 서원에서 태어나며, 서원으로 살고, 그 서원을 이루는 것이 바로 大乘의 문수보살이다. 문수보살의 산스크리트 원어는 만주슈리 보디샛트바(Mañjuśri Bodhisattva)이다. 漢訳으로는 文殊師利, 혹은 妙吉祥이라고도 한다.

大乘佛典 가운데 文殊가 등장하는 경전은 매우 많으나, 그 가운데 특히 文殊의 思想・因緣 등을 重點的으로 말하는 경전은 약 60餘部에 이른다. 경전의 漢訳年代로 보아 가장 빠른 것은 T. 458. 『文殊師利問菩薩署經』이다.

이것은 支婁迦讖의 번역으로서, A.D. 147~186 사이에 譯出된 문헌이다. 따라서 기원후 2세기에는 이미 文殊菩薩이라는 信行이 인도와 중국에 등장한다고 보아도 무방하다. 문수보살은 上述한 여러 경전에 의하면 대략 다음과 같은 몇 가지 특징을 지닌다.

첫째, 그분은 과거의 佛陀였다. 즉 석가 이전에 이미 성불하였던 一生補處菩薩이다. 또 그분은 미래의 불타이기도 하다.

둘째, 文殊는 十地の 보살이다. 즉 信行의 階位로 볼 때, 十地の 수행을 닦는 도중의 보살이라고 부각되기도 한다.

셋째, 그분의 깨달음은 언제나 젊음과 생명력을 지니기 때문에 童子로서 形像化된다. 그렇기 때문에 중국이나 한국의 文殊信行에서 文殊菩薩은 언제나 童子의 모습으로서 등장한다. 이 文殊菩薩은 普賢菩薩과 함께 석가의 脇侍菩薩이기도 하다. 그러나 文殊가 智慧의 상징이라면 普賢은 大行의 상징이다. 이념이 없는 행위가 있을 수 없고, 행위 없는 이념도 있을 수 없다. 따라서 普賢과 文殊는 철저한 他人의 관계는 아니다. 석가까지를 포함하여 이 세 분

은 지혜라는 공통분모와 大行이라는 행동지침을 갖는다.

이와 같은 文殊信行이 중국에 정착되는 것은 五台山 信仰으로부터 비롯된다. 즉 五台의 中台에 文殊房이 설정되면서 그것은 가장 설득력 있는 信行으로 부각이 된다. 따라서 文殊信行은 『華嚴經』의 뒷받침이 없으면 그 근거를 찾을 수 없다. 왜냐하면 문수보살은 『화엄경』 속에 등장하는 淸涼山의 住處 菩薩이기 때문이다. 古來로 이 문수신행은 다음과 같은 靈驗의 패턴을 갖는다.

첫째, 문수보살은 언제나 童子의 모습으로 등장한다. 때로는 무지를 깨우치기 위한 방편으로서, 혹은 깨달음의 善知識으로서 文殊는 언제나 少年의 이미지를 갖는다.

둘째, 文殊菩薩은 誓願을 지닌 중생에게 응답하는 존재이다. 지혜의 誓願, 무지의 타파를 위한 誓願 속에서 文殊는 항상 淸淨한 慈悲를 베푀다.

셋째, 文殊菩薩은 언제나 유머를 지닌다. 즉 虛勢나 道人然하는 外形的인 모습의 本質을 뚫는 날카로운 炯眼으로서 文殊가 부각된다.

이렇게 살펴볼 때 文殊信行의 연구는 비단 불교 사상사의 정립에서뿐만 아니라 한국불교의 신행흐름을 이해하는 데 있어서도 매우 중요한 과제 하나가 될 수 있으리라고 본다.

본 논문의 목적은 우선 菩薩思想의 淵源을 정리하는 데 있다. 즉 보살의 部派時代的 근거와 그 大乘에로의 轉移過程을 문헌학적으로, 그리고 사상사적으로 정립해 보고자 한다. 두번째로는 문수보살에 관한 종합적 연구이다. 즉 60여 부에 달하는 문수보살 所依經典을 다각도에서 분석하여 문수보살의 思想性을 드러내 보고자 한다. 세번째로는 文殊信行의 인도·중국·한국적 전개에 관한 論究이다. 이들 大乘佛敎의 대표적 세 나라에서는 어떻게 문수보살을 수용하였으며, 어떠한 靈驗의 패턴이 있었는가를 살피고자 한다.

이와 같은 연구를 위해서는 여러 기존의 연구를 토대로 하지 않으면 안된

다. 우선 菩薩思想의 淵源을 방대한 部派經典에서 도출해 온 문헌학자들의 연구성과이다. 그러나 지나친 書誌學的 집착은 엉뚱한 오해를 낳을 수도 있다. 즉 역사적인 관점에서 불교의 발전은 部派時代에서 大乘으로 이어진다는 등식을 아무런 비판없이 수용해 버릴 우려가 있다는 점이다. 본 논문에서는 이와 같은 평면적 인식을 지양하고, 兩者의 思想性的 차이에 그 主眼을 맞추고자 한다. 엄밀한 文獻的 考證을 수용하면서도 그 사상의 맥락이 어떻게 달라지는가를 찾아보려는 의도이다. 이와 같은 시도를 통하여 菩薩思想의 핵심이 드러나리라고 본다.

다음으로는 文殊典據經典에 대한 論究이다. 개별적인 論究로서 비교적 잘 정리된 보살로서는 觀世音菩薩·地藏菩薩·彌勒菩薩 등이 있다. 그러나 文殊菩薩에 관해서는 아직까지 綜合的 연구가 시도된 바 없고, 다만 各論에서 부분적으로 연구된 업적이 있을 따름이다. 우선 文殊菩薩의 所依經典을 사상적 맥락에서 분석 통찰하려고 한다.

첫째, 十地의 菩薩로서의 文殊 둘째, 과거의 佛陀라고 설명될 수 있는 文殊 셋째, 미래의 불타로서의 文殊 넷째, 初發心과 三菩提의 도중의 文殊 등으로 그 성격을 분석해 보았다. 다음으로 관심을 가져야 될 부분은 文殊와 다른 보살과의 관련이다. 文殊는 당연히 普賢과 더불어 釋迦三尊이다. 따라서 普賢과의 관련이다. 특히 文殊智慧의 實踐行이 普賢行願이기 때문에, 이 양자의 관계는 보다 철학적 안목에서 조명되어야 한다. 다음으로 관련되는 부분은 文殊와 善財童子와의 관련이다.

文殊가 성격상 童子이기 때문에 이 부분은 특히 유사성이 많이 보인다. 入法界品에서 강조하는 善財童子의 旅程에서 文殊는 어떠한 역할을 담당하고 있는가를 주의깊게 다루어 보려고 한다.

마지막에서 언급되는 文殊信行은 주로 靈驗 사례의 상징적 분석에 초점을 맞추고자 한다. 현존의 자료로서 文殊信行에 관해 가장 풍부한 나라는 역시

중국이다. 민간영험 사례로서는 60여 종이 수집되었으며, 기타 經論 속에 나타나는 사례는 무궁무진하다. 이 영험사례의 패턴이 과연 어떠한가. 그리고 그 의미는 무엇인가 등을 論述하고자 한다.

이와 같은 시도는 결국 大乘思想의 흐름을 보살정신에서 찾으려는 한국적 一乘佛敎의 전통과 일치하게 된다고 본다. 多樣을 止揚하면서도 도그마(Dogma)의 편협성을 극복하려는 노력의 이념적 뒷받침이 될 수 있으리라고 본다.

2. 研究의 範圍와 方法

본 논문의 연구범위는 文殊菩薩을 중심으로 하여 菩薩思想과 그 시대적 변천을 살피는 데 한정한다. 아바다나(Avadāna)라고 통칭하는 阿舍部の 經典文學 속에서 보디샛트바는 어떻게 취급되고 있는가? 그리고 부파불교의 論書들 속에서 보디샛트바는 어떠한 變容을 거쳐서 大乘에로 전과되는가를 살피고자 한다. 이 과정에서 흔히 보살사상의 핵심으로 취급되는 六波羅蜜·菩薩戒 사상 등의 各論은 취급하지 않기로 한다. 그것은 지나치게 본 논문을 방만하게 만들 뿐 아니라 본 논문의 주제를 ‘文殊菩薩을 통한 菩薩理解’로서 한정시키고자 하기 때문이다. 본 논문에서 핵심적으로 다루어질 문제는 보살사상의 사상적 고양이지, 그 훈고학적 접근이 아니기 때문이다.

연구의 방법은 우선 阿舍部·部派論書·文殊所依經典 등의 原典을 통해 各章과 항목들의 주제가 요구하는 사상의 내용들을 도출해 내고자 한다. 이것을 다시 연구해 온 학자들의 저술과 논문을 통하여 분석·비판·종합하여 필자 나름대로의 해석과 이론을 정립해 나가는 형식을 취하고자 한다.

I.원전의 인용은 원칙적으로 우리말로 옮기기로 하였다. 대부분은 한역을 인용하였으나 偈頌이나 部派의 論書들은 산스크리트 자료를 사용하였다.

II. 菩薩思想의 淵源과 發達에서는 『阿含經』 『十住毘婆沙論』 『道行般若經』과 기타의 논서를 기본서로 하였다. III. 菩薩思想의 本質과 特征에서는 『妙法蓮華經』 『大智度論』 등을 기본적 연구서로 삼았으며, 특히 中觀思想 系統의 經論을 다루었다. IV. 文殊菩薩의 本質과 상징적 의미에서는 『文殊師利般若涅槃經』 등 60여 종의 문수 관계 所依經典과 함께 『法華經』 『華嚴經』 『大日經』 등을 基本論書로 하였다. V. 文殊信行의 展開에서는 五台山 信行에 관련되어진 中國論書들과 함께 『三國遺事』 등 한국의 영험서적들을 基本書로 정하였다.

문수보살에 관한 학설의 연구를 위해서는 日書·英書·佛書뿐 아니라 獨語·산스크리트 文學書 등, 가능한 한 많은 문헌과 자료들을 섭렵하도록 최선의 노력을 다하고자 한다. 원래 보살의 계보라는 항목을 따로 만들어 大乘에 등장하는 여러 상징적 보살들을 經典 成立史的 觀點에서 정리하고, 그 階位를 수립하려고 하였다. 그러나 본 논문의 성격을 보다 선명하게 나타나기 위하여 문수보살과 직접 관련이 없다고 판단되는 餘他の 보살들에 대해서는 가능한 한 언급을 줄였다. 그와 같은 試圖은 본 논문의 주제와 이탈한다고 판단되었기 때문이다.

동시에 본 논문에서는 몇 가지 기본적 학설을 비판하였다.

첫째, 불교사의 시대구분에 있어서 大小乘 共存의 시대를 첨가해야 된다고 본다. 즉 部派佛敎에서 大乘佛敎로 바로 넘어가는 것이 아니라 그 共存의 시대를 삽입해야 한다. 아울러 '部派'라는 개념과 '小乘'이라는 것을 혼동하지 말아야 된다고 본다. 小乘이란, 大乘에 의하여 붙여진 낮춤말이기 때문에 部派 전체를 小乘이라고 보아서는 안된다. 적어도 龍樹를 중심으로 생각한다면, 小乘이란 部派 가운데 '說一切有部'를 指稱하는 것이 분명하다. 따라서 小乘은 部派의 일부를 지칭하는 좁은 개념으로 보아야 마땅하다.

둘째, 大衆部에서 大乘佛敎가 비롯되었으리라는 학설의 비판이다. 大衆部의 사상성이 진취적이라고 하여 곧 大乘의 母胎라는 발상을 비판하기 위하여

文獻學的 考證에 많은 비중을 두었다.

세째, 文殊菩薩이 역사적 실재인물이라는 主張에 대한 비판이다. 文殊는 童子로 具象化되는 그 형식성 때문에 실재인물이라고 믿어지기도 하는 바, 그에 관한 論據가 미약하고, 또 보살의 사상성 고양에 큰 도움이 되지 못한다고 판단하였기 때문이다.

II. 菩薩思想의 淵源과 發達

1. 菩薩의 語義

菩薩이라는 개념은 大乘佛敎의 가장 중요한 어휘 가운데 하나이다. 大乘佛敎의 성립에는 部派的 出家主義, 法有我無의 도그마적이고 觀念的인 불교 이해에 대한 비판이 깔려 있다. 그래서 새로운 이상적 인간상으로서 菩薩이 등장하게 되는 것이다.

菩薩은 보디삿트바(Bodhisattva)의 줄인 말이지만, 그 뜻은 선명하게 번역하기 곤란한 점이 없지 않다. ‘菩提(Bodhi)’는 ‘깨달음’이라는 뜻으로서 별 문제가 없으나 ‘薩埵(Sattva)’에는 여러 가지 뜻이 있다. 삿트(Sat)란 존재, 근거, 有, 窮極 등의 뜻이 담긴 어휘이다. 따라서 삿트바에는 ‘本質’ ‘實體’ ‘마음’ ‘胎兒’ ‘勇士’ ‘有情’ 등의 다양한 의미가 담겨 있다.¹⁾

그러나 대체적으로 大乘經典에서는 菩薩을 ‘깨달음의 存在’라기 보다는 ‘깨달음을 追求하는 存在’라는 뜻으로 사용하고 있다. 예컨대 파알리어 『中部나카야야』에서 불타가 과거의 자신을 회상하면서 “내가 正覺하기 以前, 아직도 正

覺을 얻지 못한 菩薩이었을 때에……” 등의 표현이 그것이다.²⁾

따라서 우리는 물론 보살이 ‘菩提를 가진 有情’임에는 틀림없지만 ‘菩提를 얻고자 하는 단계의 有情’이라는 뜻이 더욱 강한 것으로 이해하고자 한다.

- 1) 샛트바를 해석하는 데는 산스크리트 문법상 여러 가지의 뜻으로 번역할 수 있다.
 - (A) 본질, 자연 등의 의미로 볼 수 있다. 특히 파알리어로 볼 때 Satta가 되는데, 그것은 본질을 의미한다. (Skt. Dict. Pbg & Skt. Dict. M.W.B)
 - (B) ‘어떤 살아있는 存在’라는 뜻이 될 수 있다. 대부분의 佛敎學者들은 이 說을 따르고 있다. [M. Winternitz ; Ein Erleuchtungswesen, Lit. ii. p. 183, L. de la Villée Poussin ; ‘On peut le traduire “Creature’ou être vivant, Opinions, p. 169. 8행, T.W. Rhys Davids and W. Stede ; ‘a bodhi-being. i.e. a being destined to attain fullest Enlightenment (Pāli Dict. S.V), D.T. Suzuki ; Intelligence-Being (Outlines, p. 277), R. Pischel ; Ein Wesen, das bestimmt ist, einst ein Buddha Zu Werden, Buddha, p. 50]
 - (C) 정신, 영혼, 의식, 감각 등으로 번역할 수 있다. Skt. Dict. M.W. & Pbg에서는 ‘Geist’라고 번역하였으며, Pāli Dict. S.V에서는 ‘Soul’이라고 하였다.
 - (D) ‘胎兒’(Embryo)라고 번역할 수 있다 (Skt. Dict. M.W). H.S. Gour는 ‘In whom Knowledge is latent and undeveloped’ (Buddhism, p. XI)라고 하였다.
 - (E) ‘정신’, ‘의식’ 등의 의미가 있다. 이것은 특히 E. Senart 같은 불교학자가 주장하고 있는 바인데, 그는 요가·수트라(yoga-sūtra)에서 말하는 푸루샤(puruṣa)와 같은 개념으로 보고 있다. (Yoga-sūtras, E. Senart translates, III. 55, ‘Sattva-puruṣayaḥ cuddhi-Sāmye Kaivelyam, p. 174)
 - (F) 파알리어 Satta가 산스크리트 Sakta로 잘못 변형된 것이라고 보는 학자도 있다. Sakta의 原語는 Nsañj로서 ‘……에 執着하는’ ‘……과 연결되는’ ‘……에 歸敬하는’ 등의 뜻이 있다. 파알리어 Satta는 산스크리트로 표기될 경우 Sattva, Sapta, Sakta, Śapta 등이 될 수 있다 (Skt. Dict. M.W.)
 - (G) ‘강인함’ ‘정력’ ‘힘’ ‘勇氣’ 등으로 번역될 수 있다. 특히 티벳어에서는 Bodhi Sattva를 ‘byañ-chub sems-dpah’라고 한다. byañ chub는 ‘깨달음’이라는 뜻이고, Sems는 정신, 혹은 마음이라는 뜻이며, ‘dpah’는 영웅, 용기 있는 사람이라는 뜻이다. (Tib Dict. Jäschke, 374b and 325b ; Tib. Dict. Das, 883b, 787b, 1276b 등을 참조할 것)
 - (H) 영웅, 戰士 등의 뜻이 될 수 있다. 前述한 파알리어의 語源이 Satta라고 한다면 그것은 영웅, 戰士, 투사 등의 의미가 된다. 이것은 보디샛트바가 摩訶薩(Mahā-Sattva)과 혼용되는 중대한 이유가 되기도 한다. (E. R. E. Hastings)
- 2) M.N.L. p.17

菩薩이라는 稱號는 거의 모든 佛典에서 가장 빈번하게 언급되는 술어이지만 그 종합적 해석을 가장 합리적으로 시도하고 있는 경전으로는 『大智度論』 『大毘婆沙論』 『道行般若經』 등이 있다. 『大智度論』卷4에서는 菩薩을 해석하여 “菩提란 여러 佛道의 수행으로 얻어지는 證果이며, 薩埵는 衆生, 혹은 大心이라고도 한다”라 하였다. 또 『大毘婆沙論』卷176에서는 “菩提를 求하며 마음에 잠시도 버리지 않는 자를 보살이라고 한다”고도 해석하였다. 大乘經典 가운데 『道行般若經』의 道行品에서는 菩薩의 의미를 좀더 哲學적으로 照明하고 있다.

“菩薩은 無量無數의 중생을 완전한 열반에로 導入케 한다. 그러나 거기에는 열반에 들어간 사람도 없으며, 또 그들을 열반에의 길로 인도한 사람도 없다. 이렇게 열반에 安住한다고 하여도 겁내지 않고 큰 공포에 빠지지 않는다면, 그는 진정한 菩薩·摩訶薩이다”

라고 하였다. 이것은 般若部 계통의 경전이 菩薩에 대해서 언급하는 典型的 經句로서 『大品般若經』 『金剛般若經』 등에도 계승되고 있다. 물론 이와 같은 定例句가 현존의 『般若經』이 가진 고유한 아이디어나 아니면 그 이전의 학설을 그대로 답습한 것이냐 하는 논란은 있을 수 있지만, 菩薩의 語義를 정확히 규정하는 大乘의 句節이라고 말할 수 있다.³⁾

이 菩薩이라는 어휘가 언제부터 佛典에 삽입되어 사용되었는가는 확실하지 않다. 다만 이 보디샛트바라는 어휘는 우리가 흔히 原始經典이라고 부르는 『숫타니파아타(Suttanipāta)』를 비롯한 阿舍部の 諸經뿐 아니라 說一切有部

3) 이와 같은 論理의 白眉는 『金剛般若波羅蜜經』이다. 유명한 '뱃목의 비유'가 그것인데, 이것은 菩薩이 '空'의 이치를 體得했을 때 가능해지는 일이다. 이와 같은 보살의 결심을 『道行般若經』에서는 '僧那僧涅'(Mahā Sannāha-Sannaddha)라고 音譯하기도 한다. 그 뜻은 '있잖아의 갑옷을 걸친다'라는 의미이다.

등에서 중시하고 있는 阿毘達磨의 여러 論書들, 그리고 法華部 등의 經論書 등에서도 자주 발견된다.⁴⁾

따라서 우리는 불교의 초기에서부터 이 낱말이 사용되었음을 확인할 수 있다.

經典의 成立史的인 관심에서 말한다면 이 가운데 阿舍部の 경전들이 菩薩에 관한 언급 가운데 가장 오래된 것이라고 말할 수 있다. 그러나 여기에도 문제가 있다. 즉 파알리어의 『中部』나 『相應部』의 佛典에는 보살이라는 용어가 자주 나오지만, 여기에 해당하는 漢訳의 『中阿舍』이나 『雜阿舍』의 대다수 경전에는 菩薩이라는 어휘가 전혀 보이지 않는다. 따라서 阿舍部の 경전에 등장하는 菩薩은 後世에 첨가된 것이 아닌가 하는 의문도 있으며, 阿舍部に 등장하기 때문에 그 淵源이 오래일 것이라는 推論도 틀릴 수가 있다고 보는 것이다.⁵⁾

이렇게 본다면 律藏에 나타나는 보디샛트바라는 단어도 역시 後代의 增補가 아닐까 하는 의구를 갖지 않을 수 없다. 그러나 『舍利弗阿毘曇論』의 非問分人品에는 부처님의 가르침을 受持하는 일흔 세 명의 명단이 있는데, 그 안에 '보살'이 포함되어 있다. 그 파알리어 원전에 해당하는 『人施設論』(puggalapaññathi)의 人施設에는 이상스럽게도 '보살'이 빠져 있다. 따라서 이 부분만을 클로즈 업시켜서 말한다면 파알리어의 『人施設論』이 성립되었을

4) 菩薩은 거의 모든 佛典文學의 중심 개념이다. 漢訳 『長阿舍』 『雜阿舍』 『增一阿舍』 등에는 무수히 보디샛트바를 언급하고 있으며, 또 單獨의 경전 등에서도 散見된다. 그 뿐 아니라 『四分律』 『五分律』 『摩訶僧祇律』 『十論律』 등의 律藏에서도 역시 보살에 관한 언급이 있다. 說一切有部の 論書 가운데서는 『集異門足論』 『法蘊足論』 『施設論』 『發智論』 『大毘婆沙論』 등에 폭넓게 나타나며, 또 法藏部の 論書로서 『舍利弗阿毘曇論』에는 파알리어 『人施設論』에 해당하는 보살에 대한 표현이 散見된다.

5) 平川彰, 講座大乘佛敎. 1. 大乘佛敎란 무엇인가? p.20. '보살이라는 말의 出現' 參照.

당시까지는 아직 ‘보살’이라는 어휘가 나타나지 않았다고 볼 수밖에 없다. 그렇다면 이 『人施設論』이라는 經論이 과연 언제 성립되었을까 하는 점이 문제로 남는다. 적어도 보살이라는 낱말은 그 『人施設論』의 성립 이후가 되기 때문이다.

현재까지의 연구결과에 의하면 이 『人施設論』은 파알리어 論藏 가운데 가장 오래 된 것이며, 그 상한연대는 기원전 3세기, 아무리 늦게 보아도 기원전 2세기를 넘을 수 없다는 것이 定說이다.⁶⁾ 그렇다면 이 ‘보살’이라는 어휘는 B.C. 2세기 직후에 성립되었으리라는 推論이 내려진다.

한편 이 菩薩이라는 어휘를 金石文에서부터 그 淵源을 찾고자 하는 흥미있는 연구도 있다. 현재까지 밝혀진 바로는 간다라(Gandhara)의 탁실라(Taxila) 출토, 『銀板經』에 나오는 ‘보살굴’(bosi 이것은 dhi의 誤植으로 보인다. 筆者註 : Satvagahami)이 그 최초의 예이다. 이것은 현재 그 연대를 A. D. 79년으로 考古學界에서는 想定하고 있다.⁷⁾

또 마투라(Mathura)의 불상, 썬치(Sanchi)의 발굴 현장에서도 이와 같은 보살이라는 어휘는 발견되고 있다. 그러나 이 佛像의 尊名에 관해서, 적어도 초기 간다라 미술에 있어서는 부처님이신 世尊(Bhagavad)과 구도자로서의 보살(Bodhisattva)이라는 명확한 개념적 구분은 없었다고 말할 수 있다. 아마도 그 원인은 다음과 같은 몇 가지 이유로 설명이 될 수 있으리라고 본다. 첫째, 초기의 마투라 불상은 예외없이 五尺의, 다시 말해서 인간적인 모습으로 조각되는데, 그 당시의 사람들에게는 부처님이 그와 같은 평범한 모습으로 조각되는 것을 바라지 않았기 때문이다. 둘째, 초기 미술에는 거의 예외

6) 平川彰, 『初期大乘佛敎의 研究』 平樂社書店 p.172.

7) 靜谷正雄, 『インド佛敎碑銘目錄』 및 干瀉龍祥 『改訂增補, 本生經類의 思想史的 研究』 p.59 이 연대는 Azes 136년에 해당하며 서력기원으로 환산하면 A.D. 79년이 된다.

없이 보디샛트바와 불타가 혼동되고 있는데⁸⁾ 적어도 기원전 2세기까지는 보디샛트바에 대한 개념적 定義가 없었기 때문에 보디샛트바와 불타를 혼용하지 않았겠는가 하는 점이다. 그리고 세번째로는 說一切有部가 교세를 확장하는 A.D. 1세기 이후부터 이 보살에 대한 활발한 정의가 내려진다는 점 때문 이리라고 본다.

그러나 金石文의 初出言及이 기원후라고 해서 이 보살이라는 어휘의 등장 이 반드시 기원후일 것이라는 주장은 설득력이 없다. 오히려 大乘佛敎와의 關係에서 생각해 본다고 하더라도 그 상한선을 B.C. 2세기로 잡을 수 있다고 본다.

2. 前生의 求道者

阿含部의 諸經에 수록된 菩薩이라는 어휘의 이미지는 명백하게 釋尊을 가리킨다. 釋迦世尊은 그 생애의 여러 分岐에 따라 각각 다른 이름으로 불리는 것은 周知의 사실이다. 예컨대 竝다아르타 太子적의 時節은 太子이다. 또 수도의 여정에 있었을 때는 菩薩, 그리고 大覺을 얻으신 후에는 世尊·如來 등 이른바 如來十號로 불린다. 이때의 菩薩이라는 칭호는 在俗時의 太子와 修道를 완성한 불타에 이르기까지의 중간 상태임을 알 수 있다. 그런 의미에서 菩薩이라는 어휘는 ‘求道者’로서의 색채가 강하다. 적어도 『本生譚』의 文學이 出現하기 이전, 釋尊은 그 求道者로서의 이미지가 강했다고 볼 수 있다.⁹⁾

8) (高田修, 佛像の起源 p.401)

Bhārhut의 欄楯에서는 釋尊의 八相이 浮彫되어 있다. 그 첫번째 장면은 도솔천에서의 入胎場面인데, 그것은 명백히 ‘보살의 入胎’여야 함에도 불구하고 ‘세존의 入胎’라고 표기하고 있다. 뿐만 아니라 旃提대답과 마투라 출토보살상에는 闍浮樹陰(jambuchāya)의 世尊(Bhagavad)이라고 되어 있다

9) (中村元, 『慈悲』 p.196)

그러나 이와 같은 이미지는 釋尊의 인격적 죽음과 함께 또 다른 반성의 계기를 마련해 준다. 위대한 인격의 소멸은 반드시 망각과 함께 신비의 상승작용을 가져다 준다. 위대한 종교적 지도자에게 입혀지는 抽象化와 美化의 옷은 이와 같은 과정을 통하여 심화되는 것이다. 따라서 釋尊死後의 佛敎人들에게는 두 가지의 思想的 高揚이 절실히 요구된다고 말할 수 있다. 첫째는 절대적 인격으로서의 불타. 다시 말해서 우리가 믿고 기댈 수 있는 확실한 信行歸依處로서의 불타관 확립이다. 두번째는 그 굳센 수도자로서의 이미지 부각이다. 즉 釋尊修行의 완성은 결코 금생에 국한된 것이 아니다. 오히려 거슬러 올라가면 한량없는 과거의 無數劫에 걸친 끝없는 수행의 現世的 結果라고 보는 관점이다.¹⁰⁾

釋尊의 생애를 八相으로 나누어 정리하고, 그 八相을 통하여 깨달음을 완성하는 일생이 성취되었다고 보는 '八相成道'와 같은 아이디어는 그 대표적 실례이다. 그때 釋尊은 이미 前生에 彌勒菩薩의 淨土인 兜率天에 계셨고, 그곳에서 어머니 摩耶夫人의 胎中에 들어갔다고 하는 '托胎'로 설명되고 있다. 또 過去七佛과 같은 사상도 이와 같은 배경에서 짝한다고 볼 수 있다.¹¹⁾

그러나 이와 같은 사고방식은 釋尊의 出世가 일상적인 반복에 의해서가 아니라 사실은 명백히 하고 있다. 즉 前生으로부터의 因緣 때문이라고 하는

보디샛트라가 자신의 수행에 몰두하는 上求菩提와 慈悲를 신천하는 下化衆生의 化身임은 後代 大乘佛敎의 대표적 슬로건이다. 물론 이 둘은, 분리될 수 없는 실천윤리이지만, 이 경우 前者인 上求菩提가 더욱 강조되었다고 보는 것이다.

10) 金岡秀友, 『大乘佛敎』 評論社, p.142

11) (金岡秀友, Ibid., p.177)

釋尊 이전에 이미 여섯분의 부처님이 계셨고, 釋尊은 그 일곱번째라는 주장이다. 그 七佛의 이름은 정규적인 산스크리트로서는 도저히 이해되지 않는 이름이 섞여 있다. 엄밀한 의미로 말한다면 釋尊 이외의 여섯 분을 역사적인 사실로 인정하기는 곤란하다. 따라서 이 과거 七佛의 信仰은 釋迦族이나 佛敎의 傳統信行 속에 있어서 非아리안적인 要素를 나타내는 것이라고 지적하는 학자도 있다

輪廻轉生으로서 이해되는 것이다. 이렇게 되면 ‘過去七佛’에 있어서 이념적으로 보여준 釋尊의 前生을 좀더 具體的인 수행의 모습으로 보여줄 필요가 생기게 된다.

이와 같은 思想的 挑戰에 의한 응답이 바로 『菩薩의 前生이야기(자아타카)』이다. 자아타카에 등장하는 술한 수도의 이야기는 모두 求道者로서의 世尊에 대한 부각이다. 따라서 반드시 인격의 모습으로서가 아니라 갖가지 동물의 모습을 가진 보디샛트바가 등장하게 된다. 『미가 자아타카(Migajāṭaka)』에서는 사슴의 모습으로 등장하는 보디샛트바, 『나아가 자아타카(Nāga Jātaka)』에서는 코끼리 모습으로서의 보디샛트바 등이 등장하게 된다. 이와 같은 자아타카 문학은 대략 기원전 3~2세기 경에 확립된 것으로 믿어진다.¹²⁾

南傳大藏經의 小部經典에는 모두 547編의 자아타카가 수록되어 있다. 그러나 기록되지 않은 口傳으로 친근히 전해지는 이야기 등, 그 가슴으로부터의 공감과 희열은 엄청난 효과를 가졌으리라고 짐작된다. 특히 民衆들 사이에서 이 자아타카에 대한 신뢰와 신앙이 엄청났다는 것은 자아타카 조각이 웅변으로 대변해 주고 있다.¹³⁾

사상적인 안목에서 보면 자아타카의 중심사상은 業과 輪廻이다. 특히 종교적 修行이란 세속적 가치기준으로 볼 때나 종교적으로나 모두 稱揚될 수 있

12) (干瀉龍祥, op. cit., p. 72~75)

자아타카(jātaka)라는 말의 語義는 ‘그렇고 이러저러한 상황 속에서 태어났을 때의 일’이라는 의미이다. 불교에서는 이 뜻을 ‘이 세상에 태어나기 전의 生涯의 이야기’로 쓰고 있다. 그 사상의 기원을 文獻的으로 考證하기는 어려우나 Bharhut의 古塔에 새겨진 것이 造型藝術로는 가장 오래된 것이다. 이 彫刻의 刻文은 B.C. 2세기의 작품이다. 그 가운데 가장 늦은 것은 B.C. 1세기까지로 올려 볼 수도 있으나, 대략

13) B.C. 3~2세기로 보는 것이 무난하다.

(拙稿, 파키스탄의 宗教的 背景, 東國大 간다라(Gandara) 학술조사 보고서, 1988, p. 11~20 참조)

간다라 예술조각에 있어서 가장 핵심적인 주제는 本生譚이다. 예컨대 스왓트(Swat) 페샤와르(peshawar), 탁실라(Taxila) 등의 대담뿐 아니라, 싄치(Sañchi), 브하루트(Bharut) 등의 중심 素材는 이 본생담이다. 현재 라호르(Lahore)博物館에 展示되고 있는 불교 조각품의 60% 이상도 역시 본생담 조각이다.

다. 물론 세속적 業과 종교적 업이 상충되는 경우도 없지는 않다. 그러나 자아타카에서는 교묘하게 이 두 형태의 업이 조화를 이루고 있다. 이 양자가 충돌하는 일이 없이 조화와 형평을 이룩한다는 것은 곧 민중을 安心시키는 결정적 요인이 될 수 있다. 자아타카의 보디샛트바는 바로 이 점을 인식시키는 설득력 있는 교훈이다. 釋尊의 현세의 佛果는 前生の 功德業·業因의 결과라는 것이 자아타카의 출발점이다. 이 교훈을 무리없이 수용한 민중은 현재 功德業을 쌓음으로써 來世의 果報를 기대하는 자세를 만들어 간다. 즉 業의 因과 果가 三世에 걸쳐면서 전개되는 業과 輪廻의 사상이 아무런 분리없이 연결되어져 가고 있는 것이다.¹⁴⁾

業의 思想이 輪廻로 이어질 때, 그것은 다음과 같은 몇 가지의 定型化된 사고를 낳게 된다. 첫째, 因이 한 번 뿌려지게 되면 세상의 數劫을 변한다 하더라도 결코 소멸될 수 없다는 사상이다. 두번째는 실천적 大前提로서 善因善果, 惡因惡果이다. 다시 말한다면 自業自得의 倫理라고 말할 수 있다. 세번째는 그 因果의 명예를 풀 수 있는 열쇠는 바로 스스로의 決心, 즉 수도자로서의 견고한 信心을 닦는 일이라고 생각한다. 이 세 가지를 종합할 때, 우리는 이 자아타카의 보디샛트바야말로 業生說의 主役임을 알 수 있다.

이 業生의 思想을 지탱하는 것은 바로 克己와 忍耐의 求道이다. 다시 말해서 佛果를 얻기 위해서라면 몸도 마음도, 모든 것을 바쳐서라도 供養하며, 聞法한다는 자세이다. 이와 같은 정신적 자세를 ‘捨身’ ‘不退轉’ 혹은 ‘不惜身命’이라고 한다. 자아타카에 등장하는 보디샛트바는 바로 이 捨身の 대명사이다.

捨身하여 法을 듣고 싶다는 ‘上求菩提’의 求道心이 바로 ‘捨身聞法’이다. 또 捨身하여 衆生을 구한다는 願行이 下化衆生의 慈悲心이며, ‘捨身供養’이다. 자아타카에 등장하는 보디샛트바는 바로 이 두 가지 테마에 따라서 무수한 求

14) 金岡秀友, op.cit., p.178~179

道の 이야기를 만들어가는 것이다.

위에서 살펴본 대로 보디샷트바가 바로 世尊의 前生, 즉 求道者를 가리키는 용어임에는 틀림없지만, 그때의 보디샷트바에는 좀더 다른 철학적 배경이 있지 않을까 하는 견해도 있다.

즉 釋尊의 前生 修行譚을 표현할 때에도 반드시 보디샷트바라는 용어가 필요한 것은 아니다. 슈라마나(Sramana, 沙門)일 수도 있고, 구루(Guru, 스승)여도 무방하다. 그런데 꼭 보디샷트바를 고집하는 이유는 어디에 있을까. 本生譚의 訳出者들이나 혹은 佛典文學의 作者들 사이에서 이미 불타의 前生을 '凡夫와 다른 者'로 보려는 시각이 있었다고 보는 것이다. 즉 이미 성불이 결정되어 있는 수행자로서 그 格을 한층 高揚시키려는 의도에서 이 보살이라는 칭호가 고정되어 버렸다는 주장이다.¹⁵⁾

아뭏든 보살이라는 어휘는 大乘佛典에서는 자명한 것으로서 사용되고 있다. 그것은 이 보살사상이 이미 大乘佛敎 흥기 이전부터 있었다는 뜻이 되기도 한다. 그렇다면 결국 이 보살에 대한 이상은 佛典文學의 訳出者들 사이에서 만들어진 것이라고 볼 수밖에 없다.

3. 部派佛敎의 菩薩觀

이상 『本生譚』을 중심으로 한 菩薩觀을 살펴보았다. 그러면 기원전 5세기부터 시작된 이른바 部派佛敎時代에서는 과연 어떠한 보살관이 있었는가를 보기로 한다. 이에 앞서 먼저 論議되어야 할 점은, 部派의 大衆部에서 大乘佛敎가 일어났다는 主張에 대한 비판이다. 왜냐하면 만약 大衆部에서 大乘佛敎가 일어났다고 한다면 大衆部에도 마땅히 大乘佛敎의 발달된 보살관에 대한

15) 平川彰, op. cit., p.56

原型이 있어야 하기 때문이다.

大衆部에서 대승불교가 일어났다는 주장은 신빙성이 있는가.

大乘佛敎의 興起가 어떠한 역사적 淵源을 갖는가 하는 의문은 불교학의 중대한 관심사 가운데 하나였다. 특히 西歐學者들은 이 문제에 있어서 原始佛敎 → 部派佛敎 → 大乘佛敎라는 等式을 持續시켜왔다. 오늘날 이 學說은 여러 각도에서 批判이 되어왔다.¹⁶⁾ 우선 초기의 求法僧이었던 法顯을 비롯하여 玄奘·慧超 등의 기록에는 大乘과 小乘이 함께 공존하고 있는 인도 현실을 기록하고 있다. 또 현존의 遺物로도 이것은 분명한 사실로 확인될 수 있다. 예컨대 산치의 大塔에는 B.C. 2세기경 大乘과 小乘寺院이 담하나를 사이에 두고 공존하고 있음이 확인되었다. 또 다음으로는 대승불교가 部派의 大衆部에서 유래되었으리라는 주장에 관한 비판이 있다. 小乘의 部派 가운데 上座部는 비교적 전통보수적이었음에 비해 大衆部는 自由進取的 기풍을 갖고 있었기 때문에 이와 같은 推論이 있지 않았을까 생각해 본다. 물론 大衆部는 상당히 進歩된 菩薩觀을 갖고 있었다. 그러나 거기에서 언급되는 보살은 어디까지나 불타의 前生으로서의 菩薩이다. 다시 말해 스스로 菩薩이라는 自覺을 통하여 成佛로 행하는 大乘의 菩薩이 아닌 것이다. 이와 같은 자각의 菩薩이 大衆部에 있다는 주장은 설득력이 없다.

『異部宗輪論』에 의하면 大衆部, 一說部, 說出世部, 雞胤部の 本宗同義에는 매우 진보된 佛陀觀이나 菩薩觀이 말하여져 있기도 하다. 그런 점에서만 보

16) 後藤大用, 『觀世音菩薩의 研究』第二章 菩薩思想의 經緯

後藤교수는 大衆部에서 大乘佛敎가 由來되었다고 본다. 그는 小乘의 20여 部派를 크게 셋으로 나누었는데 첫째 諸法實相을 내세우는 Kashmir學派, 둘째 諸法階空의 Gandhara學派, 그리고 세번째로 眞言神秘를 내세우는 瑜伽觀行派라고 보았다. 이 세 派는 후대 대승불교에 있어서 각각 法華·般若·密敎를 이룬다고 주장한다. 그러나 이와같은 主張은 지나친 문헌위주적 고증에 불과하다고 본다.

면 大衆部가 大乘과 가까운 宗派라고는 말할 수 있을런지 모르겠다.¹⁷⁾

다만 이것을 大衆部の 지배적 학설로 볼 수 있겠는가 하는데는 문제가 尙存한다. 왜냐하면 시기적으로 보아 上座部, 大衆部の 根本分裂 이후, 아직 大衆部 자체의 枝末分裂이 일어나기 이전에 생겨난 학설이 되기 때문이다. 그렇다면 이것은 佛滅後 100여년에 벌써 大衆部에 이와 같은 論議가 있다는 說이기 때문에 도저히 수긍할 수 없는 점이 되고 만다.¹⁸⁾

그러나 대승불교에 가까운 超越的 佛陀觀, 進歩된 菩薩觀이 있다고 하여 반드시 그로부터 대승불교가 나왔으리라는 주장은 무리가 있다. 오히려 그때의 절대자는 나오는 반비례하여 설명되는 것이기 때문에, ‘色卽是空’을 闡明하는 大乘의 기본정신에는 위배된다고 볼 수도 있다. 이와 같은 佛陀觀에서 내가 그 초월적 實在가 된다는 大乘的 보살관은 설 자리를 잃고 만다. 大乘은 淨土를 건립하여, 그 곳에서 중생을 成佛시킨다는 방편이 있다. 그러나 大衆部에는 그와 같은 大乘的 아이디어가 세워지지 않은 것이다.

그러나 본질적으로 大衆部에서 大乘敎團이 도출되었으리라는 추론을 불가능하게 하는 차이점이 있다. 즉 그것은 大衆部에 ‘菩薩乘’이 존재하지 않는다는 점이다. 성불을 위한 方便으로서의 乘이기 때문에 大乘佛敎에서는 菩薩乘이라는 어휘가 즐겨 사용된다. 그러나 大衆部에는 이 수레의 개념이 없다.

다음으로 문제 삼고자 하는 것은 『增一阿含』과 大乘의 사상성 교류에 관한

17) (平川彰. op. cit. p.53)

『異部宗輪論』에는 法性이나 法性身에 관한 言及이 있다. 또 菩薩을 說明할때 願生身이라는 表現이 있는데 이것은 매우 발달된 보살사상이라고 보아도 무방하다.

18) 南傳의 「論事」에 의하면 ‘佛陀는 一切에 住한다’ (21·6)라는 說이 있으며 安達派의 說에도 “諸佛의 言語는 出世間이다”(21·10)등의 說이 있다. 또 菩薩에 관한 言及도 安達派에서는 “보살은 自在의 欲望으로 만든 因에 의해서 菩界에 간다”(23·3)고 하였다. 安達派는 南印度에 있었던 部派였기 때문에 『論事』의 記述이 더욱 신빙성이 있다. 왜냐하면 『論事』는 帕알리 經藏에 삽입되어 있기 때문이다.

점이다. 漢訳『增一阿含』은 여러가지 면에서 大乘의 면모가 躍如하다. 그 實例를 들어 본다.

첫째 『增一阿含』의 如來藏에 관한 언급이다. 卷1에는

“大乘에 發起하여 그 뜻이 甚히 넓다…… 즉 如來藏을 總持로 한다…… 方等大乘의 義는 그윽하고 여러 契經을 雜藏으로 한다.”¹⁹⁾

여기서 말하는 如來藏이 어디까지의 의미를 함축하고 있는지는 알 길이 없으나 매우 의미 심장한 바 있다고 하겠다. 또 卷18에는

“如來게 不可思議한 일이 있어서 小乘이 능히 아는 바 아니다.”²⁰⁾

라고 까지 하였다. 이것은 명백히 大乘의 입장이 될 言明이라고 하지 않을 수 없다. 또 本經의 첫머리에 묘사되는 대중에 대한 언급도 역시 대승적이다. 즉 序品에는 大迦葉이 阿難과 함께 經藏을 結집하려 할 때, 彌勒이 兜率天에 來傍하여, 그때 함께 雲集한 菩薩이 數億이었다고 하였다. 이것도 전혀 大乘의 發想이다. 따라서 사상적인 안목에서 보면 이 『增一阿含』은 大乘佛敎徒들에 의하여 增廣改作이 이루어졌다고 보는 것이 타당하다.²¹⁾

19) T.125 『增一阿含經』卷1, p.550 BC

20) op. cit., p.640 A

21) 같은 大衆部 系統의 『摩訶僧祇律』에서는 전혀 이와같은 흔적을 찾을 수 없음과 對照的이다. 또 『增一阿含』의 내용 가운데는 彌勒菩薩에 關聯되는 경전이 많다. 또 과거 七佛뿐 아니라 燈光如來·奇光如來·迦葉如來·寶藏如來를 비롯한 솔한 佛菩薩이 列擧된다. 따라서 도저히 部派佛敎로서는 용납될 수 없는 佛陀觀을 採用한다는 점에서 이 경전은 大衆部와 적극적으로 관련을 맺는다고 보다는 오히려 大乘菩薩가 나와 관련을 가졌다고 보아야 한다.

다음으로는 보살의 階位에 관해서 後世 『화엄경』 등에 영향을 주는 十地說의 原型에 관한 고찰이다. 阿含經典 가운데 『大事』(Maha vastu)에는 十地에 대한 설명이 있는데, 이것은 『華嚴經』의 十住說과 흡사한 점이 많다. 물론 『華嚴經』의 그것은 이 十地를 그대로 따르는 것은 아니지만, 그 영향을 일단 상정해 볼 수는 있다. 그러나 十地를 말하는 경전은 『大事』 이외에도 여러 군데가 있다.²²⁾

이들 佛典에서는 다음과 같은 보살계의 일정한 패턴이 있다. 즉 釋迦보살이 阿僧祇劫의 修行을 行하여 十地의 자리를 끝까지 올라가 一生補處에 도달한다. 그리고 다음 生에는 반드시 成佛한다는 인식이 깔려 있다. 그러나 이와 같은 佛典에는 十地의 구체적 단계라든지, 그 하나하나의 명칭은 전혀 나오지 않는다. 다만 막연하게 열 가지 階位라고만 인식되고 있다. 그러던 것이 대승불교에 들어서면서 이제 하나하나의 이름과 함께 구체적 보살 階位로서 발전하게 되는 것이다.

따라서 이것을 大衆部の 十地라고 하여 대승불교와 결부시켜 생각하려는 것은 모순이다. 大衆部の 十地는 不共의 十地이며, 菩薩獨向의 十地이다. 그러나 大乘의 十地는 修行의 十地이며, 三乘共의 十地이다. 따라서 十地思想의 先驅가 『大毘婆沙論』 등 大衆部の 경전임은 인정할 수 있지만, 그 구체적 사상성의 高揚이라는 관점에서 그것이 직접적으로 대승불교를 낳은 원인이었다고까지 말할 수는 없으리라고 본다.

따라서 대승불교의 地에 관한 사상은 『大事』 뿐만이 아니라 훨씬 넓은 방

22) 『修行本起經』에는 “諸佛에게 承事하며 德을 쌓는 것이 無限하고, 劫을 여러차례 겪으면서 勤苦할 뿐 아니라 十地의 行을 통하여 一生補處에 있도다”(p.463 A)라고 설명하였으며 『太子 誓離本起經』에도 “道德을 닦고, 佛意를 배우며 十地의 行을 통해서 一生補處에 있도다”(p.473 B)라고 하였다. 『過去現在因果經』에는 “그때 智慧菩薩은 功行滿足하고 行을 十地에 올라가 一生補處에 있었다. 그는 一切離智에 接近한다”(p.623 A)고 하여 十地의 佳位를 설명하고 있다.

면으로부터 그 淵源을 얻어낼 수 있다. 즉 교리의 면에서 보면 대승사상은 부파불교의 교리를 다수 받아들이고 있다. 어느 특정한 부파의 것이라기 보다는 대략 중요한 부파의 敎義를 섭렵하고 있다고 보아야 한다.

그러나 이 부파의 교리가 대승사상의 이러한 면으로 발전되었다는 論證은 사실상 불가능하다. 왜냐하면 사상의 變轉은 수학의 공식처럼 이어지는 것은 아니기 때문이다. 예컨대, 『十二部經』의 문제를 놓고 보더라도 사정은 매우 복잡하다. 大乘經典에는 十二部經에 대한 언급이 많다. 敎判의 思想家들에게는 거의 必須的으로 취급되는 것이 이 『十二部經』의 문제이다. 그런데 說一切有部の 『論書』라든지, 法藏部の 『四分律』, 化地部の 『五分律』 등에는 모두 『十二部經』에 대한 언급이 있다. 그러나 이것도 평면적 고찰이다. 『十二部經』이라는 표현은 같지만, 그 내용이나 열거의 순서는 이 삼자가 상이하기 때문이다.

이 경우²³⁾ 大衆部の 『摩訶僧祇律』은 十二部經이 아니라 ‘九分敎’를 말한다. 따라서 大乘의 十二部經과는 전혀 그 표현이 다르다고 말할 수 있다. 파알리 上座部の 『阿含經』에서도 九分을 설명하는데, 이 경우는 大衆部の 그것과 완전히 일치하고 있다. 물론 대승경전에서 九分敎를 말하는 경우가 있으나 그 의미는 전혀 다르다.²⁴⁾ 그런 뜻에서 말한다면 요컨대 설명의 방식이 같다고 해서 영향을 받았다고 판단한다는 것은 매우 위험한 發想이라는 침이다. 언제

23) 이 十二部經의 順序와 內容에 注目하여 大乘經典의 十二部經 順序와 對比한 흥미있는 연구가 있다. 平川彰, 『初期大乘佛敎의 研究』 pp 296-299에 의하면 大乘의 十二部經은 다음것 들과 合致한다. 즉 化地部와 合致하는 경우, 法藏部와 合致하는 경우, 그리고 有部와 合致하는 것등이다. 대체적으로 이 十二部經의 경우 有部와 合致하는 것이 제일 많은 편이지만 化地部와 合致하는 것도 注目해야 한다.

24) 大乘佛典중 九分敎를 說明하는 대표적 경전으로는 『大般涅槃經』과 『妙法蓮華經』을 들 수 있다. 그때의 九分敎를 大乘經典에서는 한결같이 小乘의 代名詞로 들고 있다. 따라서 九分敎는 버려야 될 對象으로서 설명되는 것이지, 그 가르침을 준수한다는 뜻에서 引用하는 것이라는 의도는 없는 것이다.

나 그 思想性에 焦點을 두고 그것을 분석해야 되리라고 본다.

이상 살펴본 대로 교리적인 면에서 大衆部와 대승불교가 직접적인 상관관계를 맺고 있는 경우는 찾아 볼 수가 없다. 오히려 그 반대의 결론을 내려 볼 수밖에 없다. 오히려 그 많은 대승경전 중에서 『大智度論』이나 혹은 唯識佛敎의 『概論書』까지 고려하여 말한다면, 大乘佛敎가 사상적으로 근접한 것은 大衆部가 아니라 오히려 說一切有部라고 말하지 않을 수 없다. 그러나 그와 같은 이유 때문에 龍樹의 中觀學派는 說一切有部에서 나왔다고 말할 수는 없다. 마찬가지로 大衆部의 몇몇 論書에서 유사성이 발견된다든지, 사상의 공통점이 있다고 해서 大衆部에서 大乘佛敎가 淵源했다는 주장은 일리가 없다. 지리적으로 보면 대승불교는 남쪽에서 비롯되어 북으로 전파되었다는 것이 定說이다.²⁵⁾ 따라서 지역적으로 밀접한 관련을 맺고 있기 때문에 部派의 論書들이 大乘思想에 영향을 줄 수는 있을 것이다. 그러나 끝내 우리가 명심해야 될 점은 대승의 기본적 입장은 부파의 비판이라는 것이다. 대승의 보살은 部派의 소승적 견해를 비판하기 위하여 부파의 교리를 채용하고 있는 것이다.

4. 菩薩의 敎團

우리는 앞에서 菩薩의 敎團이 部派의 正統敎團과는 다른 형태로 유지되고 있을 가능성이 농후함을 살펴보았다. 그렇다면 그 대승의 교단은 어떠한 형태였을까? 그것은 佛塔을 중심으로 하는 조직이었으며, 경제적으로나 이념

25) 平川彰, 『初期大乘佛敎의 研究』 pp. 306~311. 대승불교의 이론적 완성자인 Nāgarjūna가 南印度 出身이었을 뿐 아니라 大乘의 초기 흔적은 오늘날의 Tamil Nadu 일대에 共存해 있다. 따라서 근본불교가 간지스강의 중턱에서 비롯되어 남쪽으로 전파된 데 반해 그 반대의 흐름을 보인 것이 대승불교이다. 또 그것도 기원직후의 복인도가 정치적으로 불안정한데 반해 남쪽은 Andra왕조의 정립 등으로 평온을 유지한 것과는 관련이 있다.

적으로 部派의 그것과 궤를 달리하는 組織이었으리라 짐작된다. 그렇게 볼 수 있는 직접적 근거로는 大乘經典에 무수히 등장하는 ‘菩薩衆’이라는 표현이다. 그 산스크리트 원어는 ‘보살가나(Bodhisattva-gana)’로서 Saṃgha와 구분되는 것이 주목된다.²⁶⁾

律藏에서 말하는 Saṃgha의 개념은 엄밀하게 규정되어 있다. 이 규정에 합치하지 못하는 사람들은 비록 佛弟子의 信團일지라도 상가라고 부르지 않는다. 『四分律』 『摩訶僧祇律』 등의 律藏에 의하면 僧伽란 比丘僧伽와 比丘尼僧伽의 두 종류 뿐이다.²⁷⁾ 더우기 그 僧伽에서는 現前僧伽와 四方僧伽의 歐分이 있으며, 그 각개는 질서정연한 조직을 갖고 있었다.

僧伽에 入團하기 위한 必須的 조건은 戒壇에서 具足戒를 받는 일이었다. 이때 그는 妻子나 眷屬과의 血緣은 물론 財産·地位·家門을 버린다. 世俗과의 訣別이 이루어지는 것이다. 出生이나 家門을 버리기 때문에 僧伽 가운데는 婆羅門 출신이나 수드라 출신 모두가 평등하게 화합하여 僧伽의 共同體를 만들 수가 있었던 것이다.

그러나 재가신자는 佛敎徒가 된다고 하더라도 出生이나 家門·職業을 버리지 않는다. 인도는 주지하는대로 계급의 구별이 엄격한 곳이다. 따라서 계급이나 직업이 다른 사람들이 모여 하나의 和合敎團을 만든다는 것은 현실적으로 불가능한 일이었다. 따라서 재가신자에게는 僧伽가 존재할 수 없었음은 자명하다. 또 재가와 출가가 모여서 僧伽를 만드는 일도 불가능하다. 출가자는

26) (平川彰, Ibid., p.798)

Gana는 원래 集團이라는 뜻이기 때문에 僧伽와 같은 의미라고도 말할 수 있다. 그러나 部派의 敎團은 비구승가(Bhikṣu-Saṃgha)라고 불리었기 때문에 이 보디사트바·가나는 그와 별개의 集團이라고 보아야 한다. 즉 Saṃgha는 佛法僧 三寶의 하나이며, 佛弟子의 敎團을 말하는 것이다. 大乘經典에는 佛陀의 弟子衆을 나타낼 때 聲聞僧伽와 菩薩가나를 함께 列擧하는 예가 許多하다. 또 이 菩薩가나를 菩薩僧伽라고 말하는 經典도 있다

27) 平川彰, 『原始佛敎의 研究』 第3章 僧伽의 二重構造, p.293 以下

具足戒를 받아서 250戒의 禁戒를 평생토록 지켜야 한다. 그 가운데는 이미 살핀 律藏에서처럼 비구와 재가자가 자리를 함께 한다든지, 같은 방에서 잠자는 경우 등이 있을 수 없는 엄격한 제한이 있었다. 그 외에도 여러가지 금지규정이 있기 때문에 출가와 재가가 모여서 하나의 團體를 만들고 거기에서 대등하게 교섭하는 일은 불가능하다고 말할 수밖에 없다.

위와 같은 사정 때문에 初期佛敎의 僧伽는 比丘와 比丘尼에 국한될 수밖에 없었다. 이 根本佛敎 때의 傳統은 部派佛敎의 敎團에도 그대로 계승되었다.²⁸⁾ 그러면 서력기원을 전후해서 大乘교단이 나타났을 때, 그들은 도대체 어떠한 형태로 교단을 만들었고 유지시켰는가 하는 문제가 남는다. 만약 대승교단이 部派佛敎에서 발전한 것이라면, 당연히 그것은 출가중심의 교단이어야 한다. 그러나 대승교단은 명백히 재가주의에 입각하여 출발하고 있다. 大衆部에서 大乘佛敎가 나타난 것이 아닌가 하는 學說도 있지만, 그러기 위해서는 大衆部가 大乘佛敎 出現 이전에 재가 혼용의 형태로 存屬해 있었다고 말하지 않으면 안된다. 그러면 250戒를 설할 필요가 없지 않은가? 요컨대 현재의 자료만으로는 大衆部에서 大乘佛敎가 발전하였다는 학설은 설득력이 빈약하다.²⁹⁾

즉 우리가 결론내릴 수 있는 점은 초기 보살의 교단은 部派佛敎와 같은 僧團의 조직을 갖고 있지 않았다는 것이다. 그렇기 때문에 그들을 ‘가나’ 라고

28) 平川彰, op. cit., pp.306 이하

29) 法顯은 A.D. 410년경 中印度의 파탈리푸트라(pataliputra)에서 『摩訶僧祇律』의 梵本을 筆寫하였다. 그 내용은 다른 律藏과 전혀 동일하다고 밖에 볼 수가 없다. 따라서 大衆部만이 특수한 出家·在家의 混融이라고는 보기 어렵다. 또 玄奘의 『大唐西域記』에는 大衆部 系統의 사상가들이 訛出한 律藏이 梵衍那國에 있었다고 傳하였다. 그러나 이 大衆部 敎團의 戒律이 문란하다든지 出家·在家가 함께 거주한다는 등의 表現은 전혀 쓰지 않고 있다. 그렇다면 7세기 大衆部의 僧伽는 具足戒에 근거한 嚴正한 戒律을 지키고 있었다고 보아야 한다. 즉 餘他的 다른 교단과 마찬가지로 出家中心의 敎團일 뿐이다.

부르지 않을 수 없었다. 이미 살핀대로 그들은 佛塔을 중심으로 부파교단과는 전혀 다른 組織의 틀 속에서 생활한 것이다.

물론 佛塔을 생활거점으로 하면서 자연스럽게 출가보살의 집단이 형성되는 과정도 상정할 수 있다. 즉 大乘佛敎도 그 敎法의 전수를 위해서는 必然的으로 敎團을 조직하지 않으면 안되었다. 실제로 大乘佛典의 여러 곳에서는 보살의 敎團生活이 어떠한 것이었나를 직접적으로 언급한 곳이 많다.³⁰⁾

그러면 보살가나의 생활은 어떻게 유지되었을까? 이에 관해서 먼저 지적할 점은 그들이 信者들의 布施를 受惠받는 존재만은 아니었다는 사실이다. 聲聞乘의 比丘는 比丘(bhikṣu), 즉 ‘乞食하는 이, 求乞하는 이’라는 뜻이 있다. 따라서 根本佛敎 이래 그들은 ‘布施를 받는 자’라는 뜻으로 정착되어 있다. 또 재가신자가 優婆塞라고 불리는 것도 마찬가지이다. 우파사카(Upasakha)란 語源의으로 보면 ‘侍從하는 사람’이라는 뜻이다. 즉 僧伽에 ‘衣食住藥의 四事를 공양하는 이’라는 뜻이다. 즉 部派佛敎 시대에는 布施를 供養하는 優婆塞와 供養을 받는 僧伽라는 자연스러운 관계가 정립된다.

그러나 보살에는 ‘布施를 받는 사람’이라는 뜻은 추호도 없다. 오히려 六波羅蜜의 처음에 보이는 것처럼 철저히 ‘布施를 베푸는 사람’이다. 그렇기 때문에 보살의 가나에는 주는 자와 받는 자라는 이중의 구조가 있을 수 없었다.

그렇다면 어떻게 보살들이 佛塔의 供物로 생활하는 일이 가능할까? 다시 말해서 佛塔의 供物 또한 信徒들의 布施이기 때문에 보살가나 또한 部派敎團과 다를 바가 없지 않을까 하는 의문이 제기 될 수 있다. 그러나 그 供物의 소비는 部派敎團과 비교해 볼 때 전혀 다른 논리적 배경을 지닐 수 있다.

30) 『화엄경』의 淨行品이나 『郁伽長者經』, 『十住毘婆沙論』등에서는 菩薩의 수행생활이 구체적으로 설명되고 있다. 또 모든 大乘經典에는 그 첫머리에 부처님의 敎法을 듣는 聽聞衆이 登場한다. 그때 반드시 등장하는 것은 菩薩衆이다. 따라서 菩薩衆을 별도로 열거하는 것 자체가 比丘衆과는 다른 어떤 集團을 영위한다는 뜻으로 해석해서 무방하리라고 본다.

첫째, 佛塔에 布施하는 信徒들은 이 佛塔이 곧 바로 佛陀가 계신 곳이기 때문이다. 佛陀는 人天의 供養을 받는 분이기 때문에 우리는 그 佛塔에 정성스럽게 供物을 올리며 최상의 예배를 할 수 있다.

둘째, 佛塔에 居住하는 菩薩들이 그 供物을 직접적으로 소비할 자격은 없다. 그러나 교리적으로 본다면 菩薩들은 ‘佛家에 태어난 사람’, 즉 佛子가 된다.³¹⁾ 보살이 佛家에 태어난 佛子라면 그는 佛供을 받을만한 정당한 이유를 갖는다.

이와같이 하여 出家의 보살들은 部派佛敎의 僧伽와는 다른 독자적인 敎團을 유지·운영할 수 있었다.

그러면 이들 보살가나의 조직은 과연 어떠한 형태였을까? 『十住毘婆沙論』 卷16에는 出家菩薩이 머무는 곳을 ‘塔寺’와 ‘阿蘭若’라고 말하고 있다. 그리고 동시에 “비구는 盡刑壽, 阿蘭若法을 받는다 하더라도 因緣의 일이 있으면 즉 塔寺에 들어간다”라고 말하고 있다.³²⁾

塔寺는 이미 살핀대로 佛塔址이지만, 아란야(Araṇya)는 수도를 위한 한적한 암자를 가리키는 말이다. 大乘佛敎는 首楞嚴三昧, 般舟三昧 등 三昧에 들어가서 敎法을 思惟하는 일을 매우 중요하게 취급한다. 따라서 三昧를 닦는 아란야(Araṇya-āyatana)의 修行을 중요시하는 것이다. 그런 까닭에 수행

31) (平川彰. op. cit., P. 506

菩薩을 佛子로 보는 것은 大乘經典의 일반적 경향이다. 菩薩은 또한 ‘如來의 胎兒’佛性의 具現者’라는 것도 또한 대승경전의 重要한 가르침이다.

32) T. 1521 『十住毘婆沙論』 卷16, p. 112 A

그 因緣의 일이란 첫째 病者에게 음식이나 藥을 供給하기 위해서, 둘째 病者를 간호하기 위해서, 셋째 病者를 위해서 看病人을 求하며, 넷째 病者를 위하여 說法하고, 다섯째 戒行이 청정치 못한 比丘를 위해서 設法하며, 여섯째 法을 듣고 敎化하며, 일곱째 大德者를 供養·恭敬하기 위해서, 여덟째 聖衆에 供給하기 위해서, 아홉째 深經을 讀誦하기 위해서, 열번째 法을 가르치며 深經을 읽게 하는 등의 十事를 들고 있다.

은 아란야에서 행하지만, 十事 등의 因緣이 있으면 塔寺에 들어간다고 표현한 것이다. 이 塔寺에 들어가는 十事의 因緣을 逆으로 생각해 보면, 塔寺는 다음과 같은 기능을 가진 곳이라고 해도 무방하다. 첫째 병을 요양하는 곳, 둘째 經典을 學習하는 곳, 셋째 長老의 菩薩이 머무는 곳, 넷째 佛菩薩 등 聖衆을 공양하는 곳 등의 의미가 된다. 즉 아란야는 靜寂을 위주로 하는 수행도량이었으며, 塔寺는 주로 경전의 독송 등이 이루어졌다고 말할 수 있다.

『十住毘婆沙論』卷12에는 출가보살이 三昧를 닦을 때에 주의해야 할 점을 60가지로 나열하고 있다. 그 가운데 열두 번째의 禁條에 “波羅提木叉戒에 따른다”³³⁾라고 言明하였다. 따라서 이 시대에는 보살가나에서 250戒를 준수하는 등 部派敎團의 수도자세를 따랐다고 볼 수 있다. 이 60개 조항 중에 출가보살의 조직을 알 수 있게 하는 몇 가지 자료를 제시한다.

- A. 利養을 탐내지 않는다(제24條)
- B. 頭陀功德에 머물지 않는다(제26條)
- C. 和尙·阿闍梨에 恭敬心이 일어나도록……(제32條)
- D. 法을 들고 經典을 11誦하는 이 사람에게 父母의 想, 善知識의 想, 大師의 想을 하게 하라(제36條)
- E. 增越, 善知識衆을 탐내지 않는다(제39條)

B의 引用句는 보살가나도 역시 頭陀行에 의거했다는 反證이 된다. C의 引用句는 분명히 이 보살가나에도 지도자급의 훌륭한 인사들이 있어서 그들에 의해 敎團이 움직여 진다는 뜻이다. E는 구체적으로 이들 보살가나에게는 信徒, 즉 外護 그룹이 있었다는 의미가 된다.³⁴⁾

33) T.1521 『十住毘婆沙論』卷12, p.87 A

34) 同 卷2, 第16 解頭陀品에서는 보살이 수행하는 頭陀修行에 관한 상세한 언급이 있다. 그 제일 첫머리에는 居士衣와 糞掃衣를 사용한다고 되어 있다. 또 그 옷의 빛

이상 살펴본 대로 출가보살의 생활기반은 塔寺와 阿蘭若였음이 입증되었다. 그들은 때에 따라 乞食을 하였고, 옷은 袈裟衣였다. 출가 가나에는 和尚·阿闍梨 등의 지도자가 있었으며 250戒는 여전히 지켜지고 있었다. 아마도 『十住毘婆沙論』이 성립될 시기의 출가보살의 생활은 聲聞僧伽와 적어도 외형적으로는 확연하게 구분되는 모습은 없었다고 보여진다. 다만 성문의 僧伽에서 중요한 것은 僧伽의 보시물을 공평하게 분배하는 것과 僧伽의 會議를 羯磨作法으로 實行하는 것 등이었지만, 적어도 현존의 자료로는 이러한 점 등이 보살가나에도 있었다는 흔적을 찾을 수 없다.

5. 菩薩의 階位

이상 살펴본 대로 菩薩思想은 역사적으로 部派時代부터 이미 싹터왔다. 그러나 술한 求道者의 상징으로서 등장하는 보살들에게는 어떤 사상의 기준이 필요하게 된다. 즉 보살 상호간의 階位가 절대로 필요하지 않을 수 없다. 특히 大乘佛敎에 이르게 되면 이 보살사상의 高揚과 질서는 매우 중요한 교리가 되기도 한다.

부파시대의 修道理想이 阿羅漢果의 證得이라면, 大乘佛敎의 그것은 成佛이다. 왜냐하면 菩薩思想이란 결국 佛性의 확인으로 귀결될 수 있기 때문이다. 여기에서 部派와 大乘의 佛陀觀이 갈라진다. 즉 부파시대의 佛陀란 인격의 完成者로서 영원한 涅槃에 드신 분이다. 그러나 大乘의 불타는 영원한 생명으로 언제나 衆生과 함께 있는 佛陀이다. 따라서 大乘佛敎는 보살이 불타로서 완성되는 階位를 강조한다. 그 첫번째 관심은 과연 보살이 어떠한 수행의 단

같은 壤色衣라고 明記되어 있기 때문에 그들 옷은 袈裟色으로 染色하였던 흔적을 찾을 수 있다. 거기에서도 역시 출가보살은 언제나 Aranya에 머무는 것이지만, 병든 이를 간호하는 경우와 법을 들을 경우는 塔寺에 들어간다고 언급하였다.

계를 거쳐 成佛에 이르느냐 하는 문제이다. 대체로 보살의 수행단계는 ‘十’이라는 숫자단위로 형성되는데, 이것은 佛典文學의 十地階位說을 따른 것으로 보여진다.³⁵⁾

보살사상이 佛塔信仰에서 淵源되었다고 한다면, 그들의 佛陀는 ‘應答하는 佛陀’가 아니면 안된다. 여기에 衆生을 구제하는 威力의 위대한 佛陀가 등장하게 된다. 이것은 다음 장에서 다시 다루게 될 대승보살사상의 의의 가운데 하나이다. 즉 부파시대에 지녔던 小乘的 佛陀觀, 哲學的 佛陀觀에서 宗教的 佛陀觀으로서의 사상적 비약이 이루어지는 것이다. 大乘佛敎의 初期經典인 『大品般若經』에서 언급하는 위대한 불타의 모습은 다음과 같다.

“그때 世尊은 獅子座에 앉아 계셨다. 그 분은 三千大千世界에서 가장 尊貴하고 殊勝한 德의 소유자이시다. 光明·色像은 威德巍巍히 넓게 十方의 恒河沙 등의 諸佛國土를 照明한다. 비유컨대 須彌山 王의 光色이 殊勝함을 衆山이 능히 미치지 못함과 같도다.”³⁶⁾

佛陀가 超人的인 힘을 갖춘 존재라는 것은 部派佛敎 때부터 싹튼 사상이었다. 身體的으로 말한다면 三十二相 八十種好를 갖추고, 정신적으로는 十八不共法을 갖추고 있음은 『阿含經』이래 말하여지고 있다. 그외에 四神足이라고 표현되는 불가사의한 위력도 역시 불타의 초인적 능력에 관한 설명이다. 이와 같은 사고방식은 물론 불타가 在世時에 보여준神通력에 대한 확신으로부터 비롯된다.³⁷⁾

35) 『華嚴經』같은 곳에서는 十住·十行·十迴向·十地 등의 階位가 說明되어 있다. 『般若經』에는 四種菩薩 등의 階位가 있기는 하나 그와 더불어 十住의 階位도 說明되고 있어 역시 ‘十’이라는 숫자가 강조됨을 알 수 있다. 哲學的으로 보면 열이라는 숫자는 完成·調和·平和의 궁극적 의미가 담긴 숫자이다.

36) T. 223 『大品般若經』 p. 217 C

37) 四神足은 四神通이다. 『律藏』에는 釋迦의 威神力에 관해 상세한 설명이 있다. 예컨

佛陀의 탁월한神通력에 관한 믿음은 서서히 大乘佛敎에도 흡수된다. 그래서 大乘經典은 예외없이 그 위엄찬 불타의 모습을 描寫하는 것이다. 『화엄경』의 主尊佛인 바이로차나(Vairocana)는 빛의 이미지를 형상화한 그 대표적 실례이다. 또 아미타부하(Amitabha)처럼 한량없는 목숨의 상징인 경우, 藥師如來처럼 跋苦與樂의 상징으로 나타나기도 한다.

佛陀의 그와 같은 永遠性은 『法華經』에서 그 극치를 이룬다. 數量品에서는 久遠의 佛陀를 “成佛 이래 甚大久遠하며 그 壽命은 無量阿僧祇劫 常住不滅”이라고 묘사한다.³⁸⁾ 이외에도 佛陀에 관한 설명은 무궁무진하지만³⁹⁾ 그 대의는 바로 그분의 永遠性과 그에 관한 믿음이다.

즉 대승불교의 佛陀觀은 三身說에 입각한 絶對佛陀였으며, 부파시대보다 더욱 치밀하게 그 내용을 고찰하고, 초월적 모습을 찾는 데 있다고 본다. 그것은 또한 보살의 계위를 『화엄경』에서와 같이 더욱 細分化하고 專門化하는 기본적 원인이 되기도 한다.

佛身論이 발달함에 따라 자연적으로 菩薩論도 발전에 발전을 거듭하게 된다. 즉 部派의 출가 중심적 阿羅漢果와는 다른 독특한 菩薩論이 전개되어 간다. 文殊菩薩같은 사람이 바로 그 대표적 실례이다. 『首楞嚴三昧經』에는 이 文殊菩薩의 인연을 설명하면서 보살의 계위가 열거되는 독특한 보살사상이 담겨있다.

대 佛陀가 成道後 얼마 지나지 않아 우루벨라 카샤파와 神通을 겨루어 그를 歸依케 한 사실, 혹은 슈라마아스티에서 六師外道와 神通을 다루어 大神變을 나타나게 하는 등이다. 佛傳圖와 八相彫刻의 중심 테마는 이와 같은 神通力을 素材로 하고 있다. 간다라지역에서 발굴된 거의 모든 浮彫는 이 神通力을 具象化한 조각이다.

38) T. 262 『妙法蓮華經』 壽量品 p. 42C

39) 大乘經典 가운데 佛陀觀을 人格의으로서 보다 상징적으로 설명하는 經論으로는 대략 다음과 같은 것들이 있다. 『大品般若經』 『大智度論』 『攝大乘論』 『大乘莊嚴經論』 『金光明經』 『楞伽經』 『寶性論』 『大乘記信論』

즉 文殊菩薩은 久遠의 과거에 이미 菩薩行을 완성하였으나, 계속 거듭되는 생을 겪었고, 또 그 생 속에서 중생의 구제를 반복 실행한다고 하였다. 그 뿐 아니라 『放鉢經』에는 釋迦 또한 영원의 과거에 어린아이의 몸이었을 때, 文殊菩薩에게 인도되어 佛道에 들어갔다고 말한다. 따라서 ‘文殊는 佛道の 어머니이다’⁴⁰⁾라고 까지 결론지어진다. 이때의 문수보살은 이미 다른 보살행의 상징이다. 즉 初期의 보살 계위는 단순히 成佛을 위한 보살행이었지만, 文殊의 등장은 이것을 衆生救濟를 위한 보살행이라는 理念的 轉化가 이루어진다. 이 점에서 自利와 利他是 같을 수 있으며, 그 술한 교화의 方便이 자신을 위한 도구가 아니라 중생을 위한 것이었다는 폭넓은 廻向정신이 현양할 수 있는 것이다. 위의 文殊菩薩의 예처럼 그는 보살이면서도 佛陀의 八相成道를 示顯하며 자재롭게 중생을 教化할 수 있는 것이다.

6. 大乘佛敎와 菩薩思想

(1) 塔婆崇拜와 菩薩

大乘佛敎의 興起를 역사적으로 증명하려는 학적 시도는 꾸준히 진행되어 온 佛敎學的 과제였다. 현존하는 문헌과 사료를 종합하여 볼 때 大乘佛敎의 興起에는 部派佛敎의 출가적 은둔주의에 대한 반성이 그 계기가 된다고 볼 수 있다. 즉 正統敎團에 의하여 정식으로 具足戒를 받고 있지 않은 出家者들과, 그들을 外護하는 在家的 그룹들이 大乘運動을 주도한 세력이었다고 말할 수 있다. 그 그룹들이 스스로를 菩薩이라고 불렀음은 자명하다. 그러면 이들을 연결시키는 사상적 共感帶는 무엇이였을까? 그것은 역시 佛塔崇拜의 신앙이었을 것이다. 비록 그것만으로 이들의 사상적 脈絡을 전부 설명할 수는 없다고 할지라도, 그 佛塔信仰이 大乘運動의 결정적 전기가 되었다는 사실은 부

40) T.629 『放鉢經』p.451 A

정할 수 없으리라고 본다.⁴²⁾

주지하는 대로 불상의 조각은 헬레니즘의 영향 때문이며, 그 중심지역은 간다라(Gandhara)와 마투라(Mathura)였다. 그 이전의 시기는 주로 無佛像時代라고 불리며, 그때의 중심 숭배대상은 塔婆였다. 佛塔을 禮拜·信仰하는 것은 佛舍利에 대한 信仰이 밀받침되는 것이지만, 그 佛舍利信仰도 또한 불타에 대한 人格的 믿음이 없다면 성립될 수 없다. 이 점은 部派時代의 불교인들이 가졌던 불타관과는 그 맥락을 달리한다고 볼 수 있다.⁴³⁾ 즉 部派時代의 불교인처럼 人格的 불타의 교화를 더 이상 받을 수 없다고 단정한다면 佛塔信仰은 존재할 수 없게 된다.

正統敎團은 불타의 법에 歸依하는 조직이었기 때문에 이 문제가 그렇게 심각하지 않을 수도 있다. 그러나 佛塔信奉者들에게는 人格的 불타가 현존한다는 확신이 있지 않으면 안된다. 그렇지 않다면 불타에게 施物을 받치고, 希求를 올리는 일은 무의미하게 되고 말 뿐이다. 따라서 佛塔信行에 있어서는 응답하는 부처님, 현존하는 부처님이 요청되지 않을 수 없으며, 그에 상응하는 교리가 요청되는 것 또한 당연한 歸結이다. 더구나 佛塔의 信奉者는 주로

42) (金岡秀友, Ibid., p.62)

大乘佛敎敎團은 당시의 正統敎團과 완전히 訣別되어 있는 獨立의 교단일 수 없다는 주장은 다음과 같은 논리적 배경을 지닌다. 첫째 종래 西歐學者들이 주장하는 대로 根本佛敎 → 小乘佛敎 → 大乘佛敎라는 등식은 맞지 않는다. 왜냐하면 현장의 『大唐西域記』에는 大小乘 共存이 엄연히 설명되고 있기 때문이다. 둘째 大乘의 信仰·思想은 반드시 佛塔信仰과 일치하지 않는다. 佛塔信仰만으로는 설명될 수 없는 갖가지 敎義, 예컨대 空·唯識思想 등의 起源은 이미 小乘시대부터 시작되고 있었다. 셋째 大小乘의 구분이 理念的으로 증명되려면 그 兩者를 연결하는 敎理的인 배려가 뒤따라야 한다. 예컨대 業과 緣起 등의 學說은 이 둘을 관통하는 열쇠이다

43) 部派의 佛陀觀은 大乘의 그것과 비교해 볼때 몇 가지 相異點이 있다. 大乘은 본질적으로 一切衆生悉有佛性, 그리고 佛身常住의 思想에 立脚하여 있다. 그러나 部派佛敎는 人格的인 釋迦에 대한 절대적 佛陀觀이 있을 따름이다. 釋迦는 쿠쉬나가라에서 入滅하여 無餘依涅槃에 드신 存在이다. 다시 말해서 佛陀라는 神格은 존재하지만, 그는 이미 현실로서 존재하지는 않는 것이다.

在家者였다. 즉 불타의 가르침에 의하여 如法한 수행을 할 수 없는 입장이라면, 불타의 慈悲에 의지하여 구제되는 길을 모색하지 않을 수 없게 되는 것이다. 우리가 初期佛塔의 주요 장식들, 예컨대 門의 장식, 欄楯 등에 조각된 繪畫들을 보는 입장도 마찬가지로 정리되어야 한다. 그 장식들은 모두 위대한 인격이신 부처님에 대한 묘사이다.

또한 佛塔을 모시기 위한 出家 그룹의 경우도 마찬가지로 된다. 즉 그들 出家 그룹은 佛塔에 布施된 供物로 생활을 유지할 수 있다. 그때 그들의 수도는 주로 위대한 불타가 되고자 하는 願望이라고 본다. 그렇게 되면 이 佛塔 信行을 중심으로 하는 二重의 構造가 형성된다. 즉 佛塔을 禮拜하며 해탈을 얻고자 하는 이른바 재가의 그룹과, 그들을 대신하여 힘든 수행을 行하는 출가의 그룹이라는 이중구조를 말한다.⁴⁴⁾

이 양자에게는 공통되는 자각의 물결이 있다. 바로 스스로를 보디샛트바로서 인식시키는 것이다. 그들 결심의 모델은 바로 釋迦菩薩의 菩薩로서의 수행이었다. 불타가 걸은 길, 그 험난한 求道의 과정을 내것으로 하려는 願行 속에서 스스로를 보디샛트바로서 자각케 하는 계기가 마련된 것이다.

(2) 出家菩薩과 在家菩薩

다음으로 우리가 관심을 가져야 될 부분은 '보살'이 현실적으로 出家였을까, 在家였을까 하는 점이다. 적어도 部派의 初期, 즉 佛塔信仰이 대두되기 전에는 出家보살이었으리라고 본다. 그러나 部派佛敎의 중기에 들어서면 사정이 달라진다. 따라서 우리는 이 현실적 보살의 出家·在家 문제를 중점적으로 論議해 보기로 한다.

大乘佛敎의 初期教團內에 과연 출가와 재가의 구분이 있었겠는가 하는 점

44) 平川彰 Ibid., p.57

은 논란의 여지가 없지 않다. 다만 大乘佛典에 상투적으로 인용되는 ‘善男子 善女人’은 다름아닌 재가의 보디삿트바였다고 보는 것이 타당하다. 왜냐하면 善男子의 산스크리트 원어는 쿨라푸트라(Kulaputra)인데, 쿨라가 ‘집’을 의미하기 때문에 결코 집을 떠난 출가라고 보기는 어렵기 때문이다. 또 『道行般若經』卷4에는 “만약 善男子 善女人이 法師(Dharmabhā-naka)가 되어서 每月 8日, 14日, 15일에 法을 설명한다면, 그 공덕은 헤아릴 수 없이 많으리라”⁴⁵⁾고 언급하고 있다.

그러나 보다 구체적으로 재가의 보살이 등장하는 경전으로는 『維摩經』 『法華經』 『法鏡經』 『勝鬘經』 등이 있다. 특히 『般舟三昧經』 같은 데에서는 毘陀和菩薩(Bhadrapāla, 賢護)이 등장하는데, 이러한 설명이 주목을 모은다.

“白衣菩薩이 있는데, 그는 집에 있으면서도 道를 닦는다.”

또 그와 비슷한 대열의 재가보살로서 8인의 이름을 열거하고 있다.⁴⁶⁾

우리는 『法鏡經(郁伽長者經)』에서 보이는 재가보살의 수행이 당시의 재가보살들의 실제적 수행과 잘 어울리는 묘사이리라고 생각한다. 출가보살이 수행하는 場所는 塔寺(廟)와 阿蘭若(Aranya)라고 했으며, 재가의 경우는 물론 俗家이다. 그러나 이 경의 끝은 彌勒菩薩에 의한 권유로 출가하는 것으로 되어 있다. 즉 彌勒菩薩이 출가의 스승으로 묘사되는 점이 특이하다.⁴⁷⁾

45) T.224 『道行般若經』 p.443 C

이 句節을 통하여 法師는 반드시 男子만이 아니었음을 알 수 있다. ‘法師’는 大乘獨自의 說法者였던 듯하다. 위에서 말한 8, 14, 15일은 在家信者의 布薩日이다. 比丘·比丘尼 등 출가그룹의 布薩日은 半月에 한 번씩이었다.

46) (平川彰, Ibid., p.24) T.418 『般舟三昧經』 p.910 B 維摩居士를 비롯해서, 大乘經典에 등장하는 俗人菩薩들은 實在의 人物이 아닐까 하는 견해도 있다.

그러나 이때의 출가가 정식 具足戒를 받은 部派的 의미인지, 아니면 아웃 사이더 적인 佛塔崇拜 지지자로서의 출가인지는 단언하기 곤란하다. 당시의 교단과 佛塔崇拜자들이 대립되어 있었다는 점을 감안한다면 오히려 後者 편이 더 설득력이 있다고 볼 수 있다. 당시의 비구들은 佛塔에 머물 수가 없었다. 대부분의 佛塔은 部派佛敎의 승단과 무관하였고, 설사 승단에 소속되어 있었다 하더라도 경제적으로는 별개의 존재였음이 명백하다.⁴⁷⁾

즉 佛塔址와 승단은 별개의 조직이었으며, 이 양자는 서로 이념적인 면에서라기보다, 현실적인 대립이 불가피하였다고 볼 수 있다. 따라서 이곳에서 우리가 문제삼는 보살의 그룹은 바로 佛塔址에서의 출가, 재가보살을 말한다.

47) 平川彰 Ibid., pp. 66

일반적으로 彌勒은 在家菩薩로 알려져 왔기 때문이다. 그러나 『法鏡經』에서 彌勒이 행한 出家의 儀式은 후대의 그것과 다를 수도 있다. 즉 初期의 보살불교에서는 出家 - 在家가 다만 형식상으로 또 생활상으로만 차별이 있었을 뿐, 制度上으로는 아무런 구별이 없었던 점의 反證이라고도 볼 수 있다. 그렇게 되면 출가보살도 결국 넓은 의미의 '在家'라고 보아야 한다. 넓은 의미의 '在家'라는 표현은 출가보살이 '具足戒'를 받은 比丘가 아니었다는 뜻이다. 적어도 根本佛敎에서는 僧伽의 구성원에 優婆塞·優婆夷를 포함시키지 않는다. 三寶 가운데 比丘·比丘尼만이 僧室에 해당되었던 것이다. 四部衆이라고 했을 때 그 衆의 語源은 Samgha가 아니라 pariśad였다는 점을 상기해야 한다. 이 僧伽의 개념을 廣意의 四部衆으로 해석하는 것은 역시 大乘佛敎의 思想的 寄與였다.

48) 平川彰 Ibid., pp. 112~113

佛塔과 僧伽의 經濟的 基盤이 달랐다는 것은 『摩訶僧祇律』 『十誦律』 『四分律』 등의 記述을 통해서 明白하게 立證할 수 있다. 『摩訶僧祇律』卷 33에는 이와 같은 언급이 있다. “僧伽藍을 일으킬 때에는 먼저 좋은 땅을 택하여 塔處로 하라. 僧地는 佛地를 侵犯할 수 없고, 佛地는 僧地를 침범할 수 없다”라고 하면서 다음으로 佛塔에 布施된 供物을 僧伽가 소비해서는 안된다는 점을 記述하고 있다. “塔物을 가지고 衆僧에게 供養함에 있어서 波羅夷를 얻는다.” 따라서 比丘는 佛塔에 居住하며 供物로 생활한다는 것이 사실상 不可能하다. 위에서 말한 바를 거꾸로 말한다면 佛塔에 居住하는 사람들이 正式의 比丘가 된다는 것도 역시 不可能하다. 만약 출가보살이 佛塔에 居住하고 있다면, 비록 실질적으로는 比丘와 같은 戒律을 지키며 出家生活을 한다 하여도 部派敎團으로부터 比丘의 具足戒를 받을 수는 없었던 것이 自明하다.

(3) 大乘菩薩의 中國的 展開

菩薩思想의 淵源이 部派時代로부터 비롯되었으며, 특히 『자아타카』 등의 중심적 테마를 형성했다는 것은 이미 살펴본 바와 같다. 그럼에도 불구하고 보살이란 확고한 대승이념의 支柱이며, 그 중심적 인물임은 명확한 사실이다. 사실 大乘經典의 거의 모든 가르침은 菩薩의 수행(菩薩行), 또는 菩薩의 가능성(菩薩藏)을 설명하고 있다고 해도 과언은 아니다. 이와같은 大乘思想의 흐름에 결정적 전기를 마련한 것은 중국의 사상가들이었다. 淨影寺의 慧遠(523~592)⁴⁹⁾은 그의 主著『大乘義章』에서 大乘的 보살의 이미지를 具象化시킨다. 그의 기본적 입장은 당시의 모든 佛敎學派, 즉 毘曇, 成實, 攝論, 地論, 三論 등의 敎義를 두루 섭렵할뿐 아니라 그 全體를 會通하려는 객관적 안목을 갖고 있다. 그는 부처님의 一大敎說을 大別하여 둘로 나눈다. 이것을 二藏이라고 하는데, 그 첫째는 『聲聞藏』이며, 다른 하나가 바로 『菩薩藏』이다.

『聲聞藏』이란 부처님의 설법을 직접 들은 聲聞과 緣起의 이치를 思惟하여 熏로 깨달음을 얻는 緣覺(獨覺) 등 二種의 佛弟子를 위한 四諦八正道 등 敎理를 가리킨다. 또 그로 말미암은 行果를 설명하는 經과 論에 관하여 말하고 있다. 반면에 보살장에서는 菩薩의 敎理와 行果를 설명하며, 특히 六波羅蜜 등 실천적 수행의 중요성을 강조하고 있다.

이러한 佛敎觀은 반드시 敎判에 입각한 것이 아니라, 印度의 佛敎經典分類史에서 말하는 이른바 ‘十二分敎’⁵⁰⁾에 병합한 고찰로 볼 수 있다.

이와 같은 九種 혹은 十二種의 분류가 되는 經典群은 大小乘 共通이라고 慧

49) 周 武帝의 廢佛에 항의했던 人物을 가리킨다. 그는 훗날 隋 文帝의 초청에 응하여 揚都 淨影寺에 살았기 때문에 그렇게 불린다. 東晉時代 白蓮社를 結社하였던 慧遠(334~416)과는 다른 사람이다. 그는 또한 『沙門不敬王者論』의 저자이기도 한데, 이 두 분을 구분하기 위하여 앞의 분을 淨影寺 慧遠, 그리고 『不敬王者論』의 慧遠은 廬山の 慧遠이라고 通稱한다.

遠은 본다. 이때부터 九分教까지는 小乘이며, 方廣은 大乘이라든지, 비록 小乘으로 분류되지만 九分教 가운데 인연, 비유, 논의를 제외한 나머지는 모두 大乘이라든지 하는 활발한 논의와 이해가 이루어진다. 慧遠에 의하면 이 十二分教와 더불어 성문장, 보살장도 함께 생각되어야 할 또다른 기준이 있다는 것이다. 따라서 이 十二分教가 佛典에 대한 형식상의 분류라고 한다면 성문장, 보살장은 내용상의 분류라고 볼 수 있다.⁵¹⁾

이러한 분류가 행하여졌다는 것은 다음과 같은 점에서 중요한 의의가 있다고 본다. 첫째, 당시 중국에서는 이미 명백하게 小乘의 가르침과 구분되는 菩薩思想의 경전이 많았다는 反證이다. 둘째, 이후의 중국이나 韓國敎判家들에게 사상적 분류가 가능해질 수 있는 계기가 되었다는 점이다.

이와 같은 사상경향은 嘉祥大師 吉藏(549~623)의 『三論玄義』등에 계승됨으로써 보살사상은 이제 대승운동의 기수로 확고한 위치를 점유하게 된다고 본다.

50) 十二分教는 佛說을 열두 가지로 分類하는 方法을 가리킨다. i) 契經(sūtra) : 長行의 글월. ii) 重頌(geya) : 앞의 長文을 韻文體로 表現한 것. iii) 飄頌(gāthā) : 經文내용에서 獨立的으로 세 개의 韻文을 노래로 만든 것. iv) 因緣(Nidāna) : 부처님 說法의 因緣을 말한다. 예전대 經典의 序品 등이 여기에 해당한다. v) 本事(Itivṛtaka) : 佛弟子의 過去의 因緣을 설명하는 經文. 예전대 『法華經』의 藥王菩薩 本事品 같은 경우이다. vi) 本生(Jātaka) : 부처님 過去世의 因緣을 설명하는 것. vii) 未曾有(adbhūta-dharma) : 부처님이 여러가지 神力 不思議를 現出하는 것을 記錄한 經文. viii) 譬喻(Avadana) : 비유를 설명하는 것. 특히 과거의 因緣에 관련된 것. ix) 論議(upadeśa) : 經說을 論議解說하는 것(여기까지는 九分教). x) 記別(Vyākaraṇa) : 受記, 부처님의 예언. xi) 自說(udāna) : 부처님이 남의 질문에 의하지 않고 스스로 敎說을 밝히시는 것. xii) 方廣(Vaipulya) : 廣大한 深意를 表明하는 것.

51) 金岡秀友, Ibid., p.22

(4) 菩薩思想의 完成者들

紀元後의 印度佛敎 主流를 형성해 온 것은 大乘思想이었다. 그들은 下化衆生의 기치를 내걸고 敎學的, 理論的 面에 있어서 비약적 발전을 이루어왔다. 그러나 部派佛敎의 敎團이 완전히 사라진 것은 아니었다. 이 양자는 공존하였으며, 이후 8세기가 되면서 불교의 세력이 서서히 몰락할 때까지 이와같은 추세는 계속되고 있었다. 그러나 기원후 5,6세기에 이르러 菩薩思想은 확고하게 기반을 지니게 된다. 그 선봉에 선 사람들은 이후 중국·한국 및 일본의 大乘思想家들에게도 지대한 영향을 미치게 된다. 보살사상의 확립에 가장 큰 영향을 끼친 인물로는 먼저 나가르주나(Nāgarjuna, 龍樹, 150~250 Ca)를 꼽지 않을 수 없다. 그는 후대 중국에서 ‘八宗의 祖師’라고 추앙되었으며, 大乘佛敎의 이론적 완성자였다. 그의 기본적 입장은 般若·空에 입각한 대승 철학의 체계적 완성과 실천적 수행으로 귀결될 수 있다. 그는 보살이라는 사상의 이론적 근거로서 中道를 제시하였다. 흔히 八不中道라고 묘사되기도 하는데, 그것은 眞諦(第一義諦)와 俗諦의 원음을 입증한 탁월한 사상이었다고 평가될 수 있다. 다음으로 열거되는 사상가는 瑜伽唯識行派의 開祖로 일컫는 마이트레야(Maitreya, 彌勒, 270~350)이다. 미륵의 後裔였던 아상가(Asaṅga, 無着, 310~390), 바수반두(Vasubandhu, 世親, 330~400)의 시대에 이르러 이 보살사상은 독특한 마음의 철학으로 발전한다. 마이트레야라는 인물이 과연 실재한 역사적 인물이었나, 아니면 當來下生으로서의 상징적 존재이냐 하는 것은 아직도 논란이 있지만⁵²⁾, 대체적으로 우리는 그의 역사적 실

52) 橫山絃一, 彌勒의 五部의 大論에 關하여 1947.

Maitreya가 상징적 인물이 아니라 역사적 존재였다는 주장은 1924년 宇井佰壽 교수에 의하여 제기되었다. 미륵의 저술이라고 전해오는 많은 經論은 대부분 僞作이지만 적어도 『瑜伽師地論』(Yogacāna-bhūmi) 100권, 『大乘華嚴經論』(Mahāyāna sūkra alamkāna) 13권, 『中邊分別論』(Madhy ānta vibhāga) 2권, 『究竟一乘寶性論』(Mahay āna-uttanatauta) 10권, 『아비사마야 아람카알라』(Abhisamaya-alamkara) 등은 확실히 역사적 존재인 미륵의 저술이었다고 論證한 바 있다. Maitreya

재에 기울고 있다. 특히 미륵의 후예였던 無着·世親에 의하여 확립된 보살 사상으로서의 十波羅蜜을 들 수 있다. 『解深密經』등 일련의 唯識思想관계 경전에서는 보살의 지혜·수행을 상세히 언급하고 있다. 그 註釋的 이해가 가능해진 것은 바로 이 두 형제에 의해서였다고 말할 수 있다.

즉 용수를 중심으로 하는 空觀學派와 無着·世親의 唯識學派는 보살사상을 저변에 깔고 있는 大乘佛敎의 두 핵심적 흐름이었다.

가 실재하는 인물이 아니라고 하더라도 적어도 無着 世親이 이 저술의 저자였을 가능성은 여전히 남는다. 따라서 미륵은 불확실하나마 실재의 인물이라고 보아야 한다. 사실 Maitreya라는 이름은 오늘날의 印度人물에 있어서 가장 흔한 이름 가운데 하나이다.

III. 菩薩思想의 本質과 특징

1. 一生補處菩薩

보살이라는 어휘가 대승불교의 中心교의임은 明白하지만, 그것을 어느 대승경전에서 제일 먼저 사용했는가는 확실하지 않다. 다만 經典成立史的인 관점에서 般若部 系統의 경전이 비교적 일찍 성립되었기 때문에 우리는 『道行般若經』 『金剛般若波羅蜜經』 등에서 쓰여지는 보디샛트바가 그 효시가 아닌가 생각해 본다. 그런데 이 般若部에서 설명되는 보디샛트바는 명백히 受記의 보살이라는 점이 주목을 모은다.⁵³⁾ 즉 그 釋迦菩薩은 過去의 부처였던 燃燈如來로부터 成佛을 期約받는 存在라고 설명되고 있다. 따라서 반야부 계통에서 말하는 보살의 수행은 燃燈如來로부터 受記된 釋迦菩薩을 모델로 하여 考案되었다고 보여지는 것이다.

그러나 釋迦菩薩의 燃燈受記는 般若部에서 처음 만들어진 것이라고는 볼 수

53) 보디샛트바를 言及하는 초기 般若部 系統의 經典으로는 대략 다음과 같은 것들이 있

없다. 이미 『律藏』계통의 문헌이나 아바다나(Avadāna) 등 일련의 佛傳文學에서는 바로 이 점이 主題로 설명되어 왔음을 想起해야 한다. 그리고 이 兩者의 菩薩觀에는 현격한 차이가 있다는 점을 염두에 두어야 한다. 즉 佛傳文學에 등장하는 釋迦菩薩은 當來作佛의 受記를 얻은 보살이다. 成佛이 保證되어 있는 보살이라는 뜻이다. 이에 반하여 般若部 系統에서 문제가 되는 여러 菩薩들은 成佛이 결정되어 있지 않은 보살이 많다. 『大智度論』卷42에는 “不退菩薩에 두 종류가 있다. 첫째는 記를 받은 보살이요, 둘째는 아직도 記를 받지 못한 보살이다”라고 말하고 있다.⁵⁴⁾

이것은 결국 不退菩薩이라고 할지라도 ‘未受記’의 보살이 있음을 나타내 주는 기사라고 할 수 있다. 그렇다면 대승경전에 등장하는 보살은 크게 나누어 보아 두가지로 대별할 수 있다. 즉 受記의 보살과 未受記의 보살이 바로 그것이다. 물론 그 가운데 대부분은 未受記의 보살이다. 즉 아직 成佛이 결정되지 않은 凡夫의 보살이라고 보아야 한다. 부처님으로부터 成佛의 受記를 받으면 이 부처님의 保證에 의하여 自身이 菩薩이라는 自信을 가질 수가 있다. 그러나 대승보살의 대부분이 受記를 받지 못했다면 그들은 도대체 무엇에 의하여 자신이 보살이라는 自覺을 얻을 수 있을까?

다.

1. 『道行般若經』p.431 C 및 p.458 B
2. 『小品般若經』p.541 B 및 p.568 C
3. 『大明度經』p.483 B 및 p.497 B
4. 『摩訶般若鈔經』p413 B
5. 『小品般若經』p.160 A
6. 『金剛般若波羅蜜經』p.172 B

이들 般若部の 經典에서는 釋迦菩薩이 燃燈如來로부터 “當來作佛의 受記”를 받았다는 점을 여러번 반복해서 강조하고 있다.

54) T. 1509 『大智度論』p.349B

바꾸어 말하면 대승에서 보살정신을 내세워 부파불교를 비판한다면, 그것은 대승의 보살가나가 스스로를 이미 보살로서 自覺한다는 反證이 된다. 그런데 未受記의 보살이면 스스로의 자각 근거가 희박하지 않을까 하는 의문이다. 菩薩思想의 形成과 發展을 논할 때 이 문제는 무척 중요한 점이라고 생각한다. 바로 이 점에 있어서 佛傳文學의 보디샷트바와 대승의 그것 사이에는 本質的인 差異가 있다.

즉 部派佛敎나 佛傳文學에서 취급하는 보디샷트바는 모두 ‘佛陀의 前生’이다. 즉 이미 佛陀가 된 分의 前生을 考察하여 그들을 보디샷트바라고 불렀던 것이다. 그러나 大乘의 보디샷트바는 전혀 그와는 사상적 맥락이 다르다. 대부분의 보살은 成佛의 保證이 없는 상태이다. 이 점에서 보디샷트바의 觀念이 大乘的으로 승화되는 과정을 읽어 볼 수 있다. 大乘의 보살은 결코 ‘前生의 求道者’가 아니다. 오히려 현실의 求道者, 미래의 주역임을 自負한다. 대승에서 말하는 보디샷트바는 ‘菩提心を 발하는 存在’라는 뜻의 보살이다.⁵⁵⁾

그러면 菩提心を 일으키려는 보살의 願은 어떠한 사상경로를 통해 大乘에 移入될 수 있겠는가 하는 점이 또 다른 문제가 될 수 있다. 이때에 注目할 수 있는 部分은 前述한 ‘燃燈受記’에 관한 언급이다. 우리는 앞서 大乘經典이 이 연등수기를 특히 般若部 계통에서 그대로 원용하는 증거를 살펴보았다. 대승 불교에서 그 수기를 중요시하는 이유는 바로 그 설화의 모티브에 있다고 생각한다. 연등수기의 모티브는 釋迦菩薩의 ‘願行’이라는 관점에서 이해되어야 한다.

즉 내가 중생을 구원하겠다는 願, 殺身成仁을 하겠다는 願, 꼭 道를 이루려는 願 등이 이 釋迦菩薩 설화의 모티브이며 주요 테마이다. 대승에서는 바

55) 菩提心を 發한다는 뜻의 산스크리트 원어는 보디চিত토포아다(Bodhicittotpada)이다. 즉 菩提心を 일으킴으로써 自身이 보살이라는 確信을 가질 수 있다.

로 이 '決心'(願)을 답습하는 것이다. 그러나 마찬가지로 여기서도 소승과 대승은 思想性的 차이를 보인다.⁵⁶⁾

部派時代의 여러 論書, 律藏, 佛傳文學에는 분명히 燃燈受記를 설명한다. 석가보살의 願도 상세히 설명한다. 그러나 部派佛敎에서는 어느 누구도 스스로 이 석가보살의 길을 따라서 菩薩의 길을 가려는 願을 품은 수도자는 없었다. 그들은 다만 阿羅漢의 證果를 위해서, 또 이 煩惱의 세속에 不來·不往하기 위한 목표로서만 그 願을 수용하였다고 본다. 그러나 大乘의 보살은 질적인 면에 있어서 전혀 다른 형태의 願을 지닌 존재라고 보아야 한다. 대승의 보디샷트바는 成佛을 목표로 한다. 자신도 釋迦菩薩의 길을 따르기 위하여 수도하고, 六派羅蜜을 따라 간다고 보아야 한다. 그러나 이와 같은 願行의 보살은 앞서 論한 大衆部를 비롯하여 어느 부파불교의 사상 속에서도 존재하지 않았던 것이다.

그리고 大乘佛典에서는 용의 주도하게도 受記菩薩에 대한 언급도 잊지 않고 있다. 예컨대 文殊나 普賢, 彌勒이나 觀世音 등 비록 소수이기는 하지만 大菩薩들은 一生補處의 보살로서 등장하고 있다. 석가보살이 燃燈如來로부터 受記를 받듯이, 이들도 또한 釋迦如來로부터 受記를 얻는다. 그들은 一生補

56) 大乘思想의 많은 부분은 직접간접으로 部派佛敎로부터 입은 영향이 적지 않다. 특히 보살사상만을 놓고 생각할때도 이와같은 유사성은 적지 않게 발견된다. 그러나 이들 두 사상에는 넘지 못할 乖離가 있음을看過해서는 안된다. 그것은 佛陀觀·涅槃觀·成佛觀의 差異로부터 비롯된다. 『大寶積經』120卷 같은 것은 그 구체적 實例가 될 수 있다. 즉 이 경은 小乘에서 大乘으로 넘어가는 過程의 보살사상을 말해 주는 직접적 자료이다. 본래는 단독경이었던 것이 모여서 『大寶積經』이 된것으로 본다. 예컨대 32 無畏德菩薩會는 『佛說阿闍世王女阿術達菩薩經』1권의 異訳이며, 거의 모든 菩薩會도 다 部派의 연원을 갖고 있다[33 無垢施菩薩應辨會, 34 功德寶花數菩薩會, 41 彌勒菩薩向八法會, 43 普明菩薩會, 45 無盡慧菩薩會, 46 文殊說般若會, 47 寶鬘菩薩會]. 그러나 이들 菩薩會는 大乘의 경전에 이르러 비로소 思想性的 開花를 이룬다.

處의 보살로서 많은 보살들의 존경을 받는다. 이들은 바로 凡夫菩薩의 스승이며, 동시에 그들 大乘佛敎가 가야할 이상향적인 존재이기도 하다.

2. 大乘菩薩戒思想

菩薩思想의 또 다른 核心 가운데 하나는 그 독특한 倫理觀이다. 즉 部派의 윤리의식이 다분히 形式的이고 傳統 墨守的이었음에 比해 大乘의 그것은 보다 普遍的이고 進取的이었다. 즉 部派의 윤리관이 止惡에 중점을 두고 있다면 大乘은 오히려 勸善의 상징성을 강조하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 大乘의 윤리는 본질적으로 十善戒의 확대해석으로부터 그 첫발을 내디딘다. 그 十善戒에 대승적 아이디어를 첨가한 경전들로서는 다음과 같은 것들이 있다. 특히 『大寶積經』의 善臂菩薩會와 無盡慧菩薩會, 『大出曜經』의 器王所問經 그리고 『大集經』의 無盡意菩薩品 등에서는 戒를 명백히 聲聞戒와 菩薩戒로 나눈다. 뿐만 아니라 강력하게 聲聞戒를 부정한다. 또 『觀普賢菩薩行法經』 같은 데에서는 증래의 受戒와 다른, 즉 대승적 보살계의 受戒作法을 상세히 설명하고 있다.⁵⁷⁾

위에 열거한 여러 경전의 大乘戒 가운데 주목되는 것은 거의 모든 戒律의 하나가 ‘別解脫을 움직인다’ 혹은 ‘波羅提木叉의 戒를 受持한다’ 등의 규칙이 첨가되고 있는 점이다. 이것은 초기의 聲聞戒 否定과 달리 점차 聲聞의 250戒가 출가보살의 戒로써 수용되는 점을 말해준다. 그리하여 결국에는 출가 보살에게 있어서도 매우 중요한 위치를 차지하게 되는 것이다. 이 聲聞의 波羅

57) 이것은 아마도 대승보살계의 受戒作法 原型이 아닐까 한다. 經에서는 이것을 具足菩薩戒의 作法이라고 말하는데, 제일 처음에 十方諸佛에게 懺悔滅罪하며, 다음에 釋迦를 和上으로 하여 文殊와 彌勒을 阿闍利로 하여 法會를 進行시킨다. 그때의 證明師는 十方諸佛이라고 하였다(T. 277『觀普賢菩薩行法經』 p. 393 C)

提木叉를 가미하여 출가보살의 생활규범을 具體的으로 보여주는 실례가 『十住毘婆沙論』이다. 그 護戒品에는 六十五種의 戒가 설명되는데 그것은 주로 小乘的 律藏에 나오는 내용이며, 또 解頭陀品에서는 출가의 頭陀行에 관해서 상세히 설명하고 있다. 助念佛三昧品에서는 아예 출가보살과 재가보살로 나누어서 재가보살의 戒를 20條, 출가보살인 경우 60條로 나누어 해설하기도 하였다.

그러나 『十住毘婆沙論』은 律藏의 諸規範을 다수 受容하면서도 大乘戒의 입장을 고수한다. “만약 聲聞地·辟支佛地에 타락하면 그것을 菩薩의 죽음이라고 부른다. 즉 一切의 利를 喪失한다”고 하여 大乘의 입장을 분명히 하고 있다. 또 『大智度論』⁵⁸⁾에서도 戒波羅蜜을 설명하면서 十善戒이야말로 總和戒라고 하였다. 그 具體的인 戒律조항에서 250戒를 해당시키는 물론이며, 白四羯磨의 受戒作法도 採用하고 있다.⁵⁹⁾

이와같이 聲聞戒가 점차 菩薩佛敎에 유입되어 오면서 드디어 大乘戒와의 綜合을 이룬 것이 바로 三聚淨戒의 大乘菩薩戒사상이다. 그러나 이 大乘戒의 완성은 결코 小乘戒의 전면적 부정이 아니라 그 점진적 수용이라는 과정을 겪은 후에 성립된다. 특히 형식윤리의 面에서가 아니라 一心의 權化로서 실천해야 됨이 강조되는 것이다.

三聚淨戒라는 어휘는 아마도 『華嚴經』十廻向品에 언급되는 것이 그 최초가 아닌가 한다. 그러나 그곳에는 三聚淨戒라는 표현이 있을 따름이지 그 구체적 내용에 대한 언급은 없다. 다음에 『解深密經』에서 이 구체적 덕목이 열거된다. ‘轉捨不善戒·轉生善戒·轉生饒益有情戒’의 三種戒가 있다고 설명된다. 이것을 좀더 具體的으로 설명한 것이 바로 『瑜伽論』菩薩地の 三聚淨戒이다.

58) T.1521 「十住毘婆沙論」 p.41 A.

59) 平川彰. Ibid., 『初期大乘佛敎人の 研究』 p.468

『瑜伽論』에는 제1의 攝律儀戒을 七衆의 別解脫戒로 여기며, 이곳에 聲聞戒를 포함시킨다.

또 菩薩戒는 止惡門만이 아니고 作善門까지 포함하는 것이기 때문에 둘째, 셋째로 攝善法戒와 饒益有情戒를 든다고 하였다. 그리고 그 後에 여러 大乘經典에서 수집된 菩薩戒를 四重四十四犯事로 설명하고 있다.⁶⁰⁾

大乘菩薩戒의 思想은 持犯의 행위보다 행위의 주체로서의 本性的의 汚淨에 역점을 둔다. 禁戒를 엄수하지만 기실은 사된 마음을 감추는 二律背反이 있을 수 있다. 반면 비록 破戒인듯 보이지만, 기실은 淳淨한 慈悲信行의 발로일 수도 있다. 따라서 형식적인 禁戒의 준수보다는 스스로 가야할 바를 지키는 것이 강조된다. 三聚淨戒의 궁극이 饒益有情으로 설명되는 이유가 바로 여기에 있다.⁶¹⁾ 즉, 넓은 의미로 보면 小乘律의 결점을 보완하여 利他行을 이루려는 대승정신의 表象이라고 말할 수 있다.

예컨대 殺生의 문제만 하더라도 나이브한 패배주의의 墨守가 결코 그 禁戒의 遵守라고만은 보지 않는다. 『藥師如來本願經』에는 부득이하게 전쟁을 일으켜야 할 경우로서, 다른 나라로부터의 부당한 침략, 혹은 나라 안에서의 모반이 있을 경우 등 여러가지를 구체적으로 열거하기까지 한다.⁶²⁾ 뿐만 아니라 正法을 守護하는 국가라면 스스로의 발전을 위하여 때에 따라 불가피하게 무

60) 平川彰. Ibid., p.448

61) 後代의 발달된 大乘菩薩戒 思想에서는 三聚淨戒를 다음과 같은 세 가지로 이해한다. 첫째 攝律儀戒는 出家者나 在家者의 禁戒로서 比丘 250戒, 在家信者들의 5戒 등이 포함된다고 하였다. 둘째 攝善法戒는 구체적인 보살행의 실천으로서 六波羅蜜이라고 본다. 셋째는 攝衆生戒로서 衆生을 衆生으로서가 아닌 부처로서 化現시킨다는 뜻이라고 하였다. 부처님의 八萬四千法門은 모두 이것을 토로함이라는 主張이다. 대체적으로 이 三聚淨戒를 언급하는 佛典은 다음과 같다.

菩薩地持經 10卷(T.1581. K 523) 일명 菩薩戒本

優婆塞戒經 7卷(T.1488. K 526) 일명 善生經

梵網經 2卷(T.1484. K 527)

菩薩瓔珞本業經 2卷(T.1485. K 530)

력을 사용해도 좋다는 언급까지 있다.⁶³⁾

물론 앞서 언급한 『瑜伽論』이나 『藥師本願功德經』등의 성립연대는 大乘佛敎의 후기에 속한다. 적어도 4,5세기경으로 보아야 할 것이며, 初期의 大乘佛敎와는 상당한 간격이 있음을 인정해야 한다. 그러나 시대가 내려감에 따라서 재가보살과 출가보살이 서서히 분화하게 됨을 엿볼 수 있다. 그리하여 출가보살도 自四羯磨의 作法에 의하여 具足戒를 받게된 것으로 보인다. 엄밀한 의미로 말한다면 이 경우에도 具足戒를 특정한 部派佛敎의 戒壇에서 받았다는 증거는 없다. 오히려 大乘의 精舍에서 菩薩의 戒師로부터 受戒를 받았다고 보는 편이 훨씬 합리적이다.

이렇게 하여 大乘은 독자적인 교단, 독자적인 윤리규범 밑에서 새로운 佛敎運動의 주역으로 등장하는 것이다.

3. 菩薩思想의 意義

菩薩思想은 大乘敎義의 가장 핵심적 가르침으로서 大乘의 哲學을 대변하는 敎義이다. 확대해서 말한다면 般若·華嚴·法華·淨土·如來藏·中觀·唯識 등 모든 대승불교를 관통하는 사상이라고 볼 수 있다. 또 축소해서 말한다 할지라도 大乘倫理의 실천자이며, 理念的 具現者이기 때문에 대승을 이해하는 가장 요긴한 과제라고 말할 수 있다. 이제 불교 敎學思想에 있어서 보살사상

62)

灌頂刹利王等 若災難起時 所謂人民疾疫時 他方侵逼難 自界反逆難 星宿變怪難 日月薄蝕難 非是風雨難 過時不雨難 爾時此灌頂刹利 當於一切衆生 起慈愍心 敎諸繫閉

63) (T.524. 佛爲優填王說王法政論經 卷 28. p.799 B)

大王 當知 略有五種 善能發起王可愛法 何等爲五, 一. 恩養世間 二. 英勇具足 三. 善權方便 四. 正受境界 五. 勸修善法……云何名王英勇具足. 謂有國王 神策不墮 武略円滿 未降伏者而降伏之 已降伏者而攝護之 如是名王英勇具足

의 의의를 다음과 같은 몇 가지로 나누어 살펴보고자 한다.

(1) 佛性의 自覺

보디샛트바는 成佛을 목표로 하는 존재이다. 다시 말해서 그는 불타의 外護者이며 弟子이지만, 동시에 그 후보자가 되는 셈이다. 따라서 그와같은 수행을 위한 전제조건은 보살의 본질과 불타가 동일한 것임을 입증하지 않으면 안된다. 大乘佛敎에서는 이것을 一心, 眞心, 眞如, 自性淸淨心, 如來藏, 一切衆生 悉有佛性 등으로 부른다. 이와 같은 思考傾向은 後代 中國禪宗에 있어서 自性成佛, 見性成佛 등으로 受容되지만, 그 연원은 바로 이 佛性의 自覺이다. 支婁迦讖이 번역한 『遺日摩尼寶經』에는

“曠野나 山에는 연꽃이 생기지 않는다. 더러운 진흙물 속에서 연꽃이 생겨나듯 이 泥洹속에는 보살이 생기지 않으며, 오히려 愛欲 속에 보살은 생긴다.”⁶⁴⁾

라고 말한다. 유명한 ‘진흙 속의 蓮花’에 대한 비유이지만, 煩惱의 티끌속에 벌써 보살을 보살답게 하는 것이 상존한다는 주장이다. 『維摩經』에서는 ‘如來種’이라고 불렀으나, 혹은 ‘佛種’이라고 표기하기도 하였고, 또 ‘佛子’, ‘如來의 집에서 태어난 자’ 등의 사상도 이와 같은 맥락이다. 後代의 論書이기는 하나 『大乘起信論』등에서는 이것을 一心이라고 부르며, 그 眞如와 生滅의 양태를 논리적으로 증명하기도 한다. 이것이 佛性, 혹은 如來藏으로 평가되는 것은 비교적 후대의 일에 속한다.⁶⁵⁾ 바로 여기에서 菩薩修行의 階位가 設定되며, 보살수행의 중요한 과제로 설명한다. 이 문제는 IV장에서 다시 언급하고자 한다.

64) T. 350 『佛說遺日摩尼寶經』p. 191 B

65) 李箕永, 佛敎概論(1987, 佛敎研究院) 如來藏思想의 初期經典 尙 參照

(2) 一乘의 思想

『妙法蓮華經』에서 말하는 會三歸一, 즉 一乘의 思想은 바로 보살사상의 대변이다. 주지하는 대로 一乘의 한수레란 聲聞·緣覺·菩薩의 三乘이 止揚되고 法華라는 한수레가 현양된다는 의미이다. 얼핏 생각하면, 이것은 대승의 소승에 대한 우위를 강조하는 大乘佛典의 일반적 성격을 답습하는 듯이 보여진다. 그러나 이곳에는 보살의 止揚이 있다. 다시 말해서 보살이라는 自慢도 버릴 것이 요구되기 때문에 大乘의 입장마저 버릴 것이 요구된다는 점이다. 동시에 이 一乘의 사상은 大乘佛敎의 主役, 보디샛트바를 교화한다는 의미가 담겨 있다. 이와 같은 사상성이 이 一乘을 『法華經』뿐 아니라 『大方廣佛華嚴經』, 『大品般若經』, 『大寶積經』 등의 중심 테마가 될 수 있게 하는 근원적 사상성이다. 다음으로 생각할 수 있는 점은 이 一乘의 사상은 버림보다는 전집에 주안을 두고 있다는 것이다. 大乘에서 궁극적으로 요구하는 것은 중생의 제도이다. 따라서 菩薩은 물론이요, 聲聞이나 緣覺을 고집하는 사람들도 제도해야 한다는 입장을 견지한다. 즉 이것은 만약 대승불교가 보살만을 제도할 수 있고, 보살 이외의 사람을 구할 수 없다면 진실한 大乘이라고는 말할 수 없으리라는 반성이 밀거름이 된다고 볼 수 있다.⁶⁶⁾ 바로 여기에 大乘의 包容力이 있으며, 그 具現者가 다름아닌 보살이다.

엄밀한 의미로 말한다면 一乘의 사상은 根本佛敎에서 이미 설명한 바 있는 ‘四姓平等’의 이상과 일맥 상통하는 바가 있다고도 생각한다. 따라서 根本佛敎以來 佛敎의 僧伽에서는 僧侶 개개인이 모두 평등할 수 있었다. 이것은 특히 『律藏』에 의하여 가장 엄격한 규제를 받았던 불교의 平等信念이었다. 그 때문에 比丘, 혹은 比丘尼가 되려는 사람은 出家할 때의 家門, 出生 등 모든 사회적 身分질서를 버릴 것이 요구되었다. 그러나 在家에게 있어서 이와 같은 出家的 이상은 無意味하였다. 그들에게는 여전히 캐스트의 身分질서가 있

66) 紀野一義, 『法華經의 探究』p.122

있고, 경제적·사회적 不平等이 存在하고 있었다. 따라서 在家에게 佛陀의 平等思想이 준수되려면 좀더 새로운 교리해석이 필요하게 된다. 그때 이 보살 사상이야말로 그 핵심적 교리가 된다. 즉 보살의 誓願 속에 佛子로서의 共通分母가 발견되는 것이다. 이와 같은 인격의 平等觀이야말로 대승보살사상의 가장 중요한 테마 가운데 하나였다.

(3) 同體大悲의 理想

만약 중생이 佛性의 존재라면 보살은 그들을 '하나의 全體'로서 파악하지 않으면 안된다. 즉 自他平等이라는 이상을 생활 속에 구현하려 했던 것이 또 다른 보살정신의 발로이다. 『大乘集菩薩學論』에서는 다음과 같이 설명한다.

“나와 남이 함께 두려움(bhaya)과 고통(dukha)을 즐겁게 생각하지 않는다(na priya). 그러므로 나를 防護(rakṣa)하며 남을 그렇지 않다고 한다면 도대체 무슨 殊勝(viśeṣa)이 있으리오.”⁶⁷⁾

殊勝이라고 번역한 비세샤는 ‘差別’을 가리키는 말이다. 괴로움을 피하는 데 있어서는 나와 남의 구분이 있을 수 없다고 본 것이다. 그러나 대승보살은 반드시 自他不二의 입장에서 菩提를 超越하려고는 하지 않는다. 오히려 다른 이의 고통을 구하는 일이야말로 나의 해탈이라는 願을 갖는다.

“菩提의 終(dukhanta)을 이루고, 喜의 궁극(sukhanta)에 가려고 욕망하는 자는 信根(Suraddhamūla)을 견실히 하고(ḍṛdhikṛtya), 菩提에 있어서 慧(mati)를 견실히 하지 않으면 안된다.”⁶⁸⁾

67) T.1636 『大乘集菩薩學論』p.269 C

68) T.1636. op. cit, 326 제2계송

이것은 自他平等·同體大悲의 정신과 그것을 지탱하는 근거로서의 信行心과 菩提心을 말해주고 있다. 따라서 보살의 信行은 결코 어떤 절대자에 대한 믿음이나, 일반적인 신앙의 자세가 아니다. 그때의 信은 자신의 願力에 대한 믿음, 그리고 衆生濟度の 믿음으로 高揚되고 있다. 그런 뜻에서 보면 보살사상의 핵심은 '信'이라고 볼 수 있다.⁶⁹⁾ 왜냐하면 廣大의 善을 수습하는 일이 大因力을 이루기 때문이다. 그 大因力으로 成佛을 믿음이 바로 가장 殊勝한 信解인 셈이다. 이것이 衆生을 同體大悲로 인식케 하는 근거가 된다.

보살의 실천적 수행으로 列擧되는 六波羅蜜, 十波羅蜜, 혹은 四攝, 四無量, 六和敬 등의 덕목은 모두 이 自他不二의 顯揚이다. 部派佛教時代에는 이러한 논리가 성립되지 못하였다. 그들에게는 修道者와 非修道人의 엄연한 구분이 있었으며, 또 수행의 階位가 있었다. 물론 대승보살사상에도 『華嚴經』과 같이 52位の 菩薩階位가 설명되지 않는 것은 아니다. 그때의 菩薩階位는 인격적 계위라고 볼 수 없다. 다만 佛性의 존재라는 절대 조건 밑에 있을 수 있는 현상적 차별일 따름이다.

(4) 깨달음(Bodhi)의 追求

보살사상의 핵심은 깨달음의 追求에 있다. 깨닫는다는 것은 물론 佛道를 이

69) Ibid., 믿음을 室光明陀羅尼 (Ratnolka-dhārani) 라고 하며 信이야말로 사물의 根本이라고 하였다. '信은 능히 安隱의 行을 顯示하고, 信은 모든 더러움없이 마음을 淸淨하게 하며, 我慢을 除去하며, 恭敬의 根本이다. 信은 淨手와 같이 因의 聖法材, 無上行을 攝持한다……信이야말로 부처님의 공덕을 담게하는 유일한 그릇이다'고 하였다. 그 믿음은 결국 解脫을 위한 가장 기본적인 因力(hetu-bala)이라고 闡明된다. 『般若理趣經』에서는 '만약 佛法을 듣고 싫어하는 일이 없으면 法에 있어서 不思議를 信解한다. 언제나 法寶를 信解하면 淨衆에 있어서 懈怠하는 일이 없다. 만약 淨衆에 있어 懈怠하는 일이 없으면 곧, 信力에 있어서 능히 움직임이 없다' 하였다. 결국 大乘에서의 信은 自身의 가능성에 대한 믿음이며, 그 信이야말로 三寶의 根源이라고 본 것이다.

룬다는 것과, 내 안에 있는 佛性을 自覺한다는 뜻을 具有한다. 그렇기 때문에 上述한 信行은 그 실천이며, 菩提心은 그 이념이라고 볼 수 있다. 보살의 깨달음은 중생을 이익되게 하는 마음이며 일체의 諸法을 원융하게 攝受하는 근본이기도 하다. 이와 같은 보살의 마음은 迦陵頻伽에 비유되기도 한다.⁷⁰⁾ 菩薩도 또한 이와 같다. 그는 我見(ātmadrsti)을 斷絶하지 않고 三界의 無明(Avidya)에 묻혀 있으면서도 諸佛의 妙音을 연출하는 것이다. 보살이 發하는 妙音이란 空(Sūnyatā)·無相(animittā)·無願(梵缺)·解脫(Mukti)등의音이다. 이 보살의 깨달음을 阿耨多羅三藐三菩提(Anuttarasamyak sambodhi)라고 한다. 訓話學的으로 말하면 내가 成佛하겠노라는 菩提心과 正等覺에 住하겠다는 誓願의 菩提心은 나누어서 설명되기도 한다.⁷¹⁾

이렇게 되면 보살의 출발점이 바로 願이며, 그것을 진행시켜 드디어 不退의 境地에 이르는 것은 住로서 설명될 수 있다. 즉 보살이란 존재의 핵심은 바로 菩提心の 興起와 그 增進에 있다고 보아도 무방하다.

바로 이점에서 보살의 수행단계가 部派의 그것과 명백히 구분된다. 部派에서의 핵심적 수행은 戒·定·慧의 三學이었다. 이것은 또 五戒를 비롯한 각종 禁戒에 대한 制戒를 기반으로 한다. 그러나 보디사트바는 이와 같은 현상적 모습의 수행은 오히려 부정한다. 위의 인용구에서 나타난 대로 ‘名聞利養

70) Kalavinka, 히말라야에 사는 새, 상징적으로는 極樂에 사는 美聲의 새, 뜻으로 번역할 때는 好聲, 美音등으로 漢訳하기도 한다. 密敎에서 특히 重視하여 淨土만다라에서는 人頭鳥身으로 묘사된다. 이 새는 아직 生命으로 태어나기 이전, 즉 알(卵) 속에 있을때부터 微妙한 소리를 낸다고 한다. 마치 菩薩이 凡夫의 모습일때도 菩提心을 일으키는 것과 같다고 하여 가릉빈가를 보살의 보리심에 비유한다.〔『寶藏經』(Ratnakaranda)]참조

71) 깨달음을 追求하기 위해서는 먼저 名聞利養(lābhasatkāya--artha)을 떠나고, 菩提를 얻으려는 願을 세우는 일이다. 다음에 無上覺에 머물려는 願을 세우는 일이다. 그 前者를 願菩提心(bodhi-pranidddhi-cittam)이라하고, 後者를 住菩提心(bodhi-prasthāna-cittam)이라고도 한다. 『虛藏經』(Ākasāgarbha-sūtra) 參照

을 떠나고, 중생을 제도하려는 願'을 품는 일로부터 그 수행이 비롯되어야 하는 것이다.

“一切有情 때문에 자신의 身體・受用・三世의 행복을 포기하고, 그들은 保護 (rakṣā)하며 清淨을 增長(Suddhivardhanam)하게 한다.”⁷²⁾

라는 산티·데바 (Śanti deva, 寂天)의 偈頌은 보디샛트바의 本願을 설명하는 적절한 文句가 될 수 있으리라 본다.

또한 普賢의 行願이나 法藏比丘의 願行 등 거의 모든 보살 大願의 궁극은 바로 깨달음의 證得이다. 보살은 그 '깨달음'의 추구로서 삶의 본질을 파악하는 이상적 존재들이다. 이와 같은 삶이 後代 대승 불교도들에게 있어서 하나의 龜鑑으로서 이해되는 까닭도 여기에 있다.

(5) 願行的 삶

보살의 成佛을 위한 修道는 두 가지의 모습을 취할 수 있다. 하나는 이른바 自力の 修道이며, 또 다른 하나는 他力的 모습이다. 他力的 요소는 이른바 阿彌陀信仰으로 대변되는 경우처럼, 대승불교의 종교성을 말해주는 부분이다. 그러나 自力的 修道는 六波羅蜜을 그 대표로 한다. 六波羅蜜은 일반적으로 布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧로 번역되지만, 施・戒・忍・進・一心・智慧 등으로 번역되기도 한다. 물론 이곳에 方便・願・力・智를 첨가하면 十波羅蜜이 된다. 그러나 이 六波羅蜜은 전혀 大乘의 獨創的 아이디어만은 아니었다. 다른 大乘教儀처럼 그 淵源은 오히려 부파시대부터 있어왔던

72) T.1636 『大乘集菩薩學論』제 3계송

것이다.⁷³⁾ 그러나 대승은 그 修行을 전혀 다른 사상성으로 高揚시킨다. 즉 철저한 利他的 강조와 함께 끝내 利他是 곧 自利라는 思考로 발전하게 되는 것이다. 六波羅蜜의 修行은 모든 대승경전에서 갖 가지의 형식으로 설명된다. 대략 그 요체는 다음과 같이 정리될 수 있으리라고 본다.

1. 施：法施・財施・無畏施
2. 戒：轉捨不善戒・轉生善戒・轉生饒益有情戒
3. 忍：耐怨害忍・安受苦忍・諦察法忍
4. 勤：被甲精進・轉生善法加行精進・饒益有情加行精進
5. 定：無分別靜慮・引發功德靜慮・引發饒益有情慮
6. 慧：緣俗諦慧・緣勝義諦慧・緣饒益有情慧
7. 方便：施・戒・忍의 助伴
8. 願：勤의 助伴
9. 力：定의 助伴
10. 智：慧의 助伴

이 六波羅蜜(혹은 十波羅蜜)의 修行에 관련하여 가장 기본이 되는 것은 바로 願行이다. 즉 成佛을 위해서 보디샷트바는 그의 모든 것을 버릴 覺悟가 요구된다. 보디샷트바가 成佛에 이르기 위해서는 三阿僧祇劫이라는 기나긴 세월의 修行이 필요하지만, 그 모든 기간을 보디샷트바는 自利와 利他的 行을 완성하지 않으면 안된다. 따라서 일시적이나 즉흥적인 決心으로는 이 보살행이 완수될 수가 없다. 그 때문에 菩薩心을 發한 보디샷트바는 어떠한 역경에

73) 釋迦菩薩의 수행이 六波羅蜜이라고 설명하는 部派시대의 소위 根本經典으로는 다음과 같은 것들이 있다. 『修行本起經』 『過去現在因果經』 『方廣大莊嚴經』 『普曜經』 『大事』 『佛本行集經』. 그곳에서는 주로 六度라고 하여 표현이 다를뿐, 內容은 유사하다. 勿論 그 波羅蜜을 思想的으로 高揚시킨 것은 大乘의 크나큰 공적이다.

도 屈하지 않는 不退轉의 동기를 일으켜야 한다. 이것이 바로 ‘弘誓의 갑옷’을 입음이라는 표현에까지 이른다. 이 보디샛트바의 결의를 구체적으로 보여주는 것은 願行이다. 自利와 利他를 위하여 모든 보살이 일으킨 願이 後世에 구체화된 것이 바로 四弘誓願이다. 이것은 다른 말로 표현하면 보디샛트바의 總願이다. 그밖에 보디샛트바의 別願으로서 大乘佛敎人들의 信行龜鑑이 되는 것은 阿彌陀佛의 四十八大願, 普賢菩薩의 十大願, 藥師如來의 十二大願, 阿閼佛의 十八大願 등이 있다.

보살의 수행 방편이 自力 위주이건, 他力 위주이건 간에 공통되는 사상은 바로 이 願行의 정신이라고 본다.

(6) 空과 中觀思想

보살의 이상을 주도하였던 초기의 대승불교에서 가장 핵심적인 그룹은 般若를 이상으로 삼는 소위 中觀學派였다. 六波羅蜜의 수행이 대승경전의 주요 테마였음은 이미 살핀 바와 같지만, 般若部 계통에서는 그것이 모두 般若波羅蜜로 歸結된다. 그때의 般若는 바로 空에의 自覺이다. 空의 般若로 六波羅蜜을 실행하면 모든 것은 無執着의 行이 되며, 나머지 다섯 바라밀은 모두 이 般若波羅蜜에 흡수 될 수 있다고 본 것이다. 이 般若部의 철학을 이론적으로 완성시킨 인물은 龍樹였다(A.D. 150~250 Ca) 一切諸法은 因緣所起이기 때문에 無自性이며, 따라서 空일 수밖에 없다고 본다.

그의 主著 『中論』에서 나가르주나는 有部の 法有主張을 포함하여 어떤 의미에서든지 다수의 實體的 原理를 想定하는 모든 哲學思想을 비판하였다. 그 哲學的 論據를 우리는 八不中道라고 부른다.⁷⁴⁾ 즉 사물의 實相이 空이라고 了達하기 때문에 그들은 中觀學派, 혹은 空觀學派라고도 불린다. 이 中觀哲學의 기초가 되는 것은 眞諦와 俗諦의 二諦이다. 眞諦(Pāramarthaśatya)란 이렇게 사물의 實相이 空함을 깨닫는 이치이며, 第一義諦라고도 한다. 最高·

最上의 뜻, 제일가는 뜻(pāramartha)을 體得함이다. 한편 俗諦(Samvṛttisatya)란 현상계의 모든 사물의 因果關係를 위에서 말한 眞諦를 전제로 하고 그러한 한계에서 긍정적인 이해를 도모함을 뜻한다.

중국의 天台大師는 이 사상을 空·假·中이라는 三諦의 이론으로 확립하기도 하였다.⁷⁵⁾ 龍樹는 小乘有部の 實在論的 고집을 타파하면서 諸法이 각각 實相이라고 說하면, 그것은 佛法을 깨뜨리는 일이라고까지 공격하였다. 즉 상대적인 인식을 止揚하고 보다 높은 차원에서 종합적인 空의 입장을 밝혔다. 그의 독특한 辨證法은 否定의 否定을 통한 絕對肯定으로 이르는 善方便이었다. 이 空思想에 기초를 두고 보살의 三阿僧祇劫 수행도, 또한 수행으로서의 의미를 가질 수가 있었다.

(7) 唯識思想

中觀의 哲學과 함께 또 다른 보살사상의 핵심은 唯識哲學이었다. 오직 識이라고 했을 때의 마음은 바로 부처님의 마음이다. 그 마음이 보살에게는 希

74) (李箕永 Ibid., p 42-43)

不生不滅 不斷不常 不一不異 不去不來 이것은 세상의 모든 存在가 衆緣의 和合으로 성립된 것이기 때문에 그 하나하나에 어떤 不變한 固有의 自性(Svabhāva)이 있지 않음을 밝힌 內容이다. 自性이 없기 때문에 空(Sunyata)이며, 空이란 實體가 또 따로있는 것이 아니기 때문에 空도 또한 空이다. 이와같이 有와 無의 두 극단을 떠나 모든 事物의 實相을 깨닫는 것을 中道(Madhyamaka)라고 하며 또 眞空妙有라고 한다.

75) (拙著, 智慧의 完成 p.22)

空 : 사물의 본성은 空이다.

假 : 따라서 현상계는 헛된 것이다.

中 : 그러므로 空에도, 假에도 집착함이 없다.

이때의 '中'은 '眞俗을 둘이면서, 둘이 아닌 것'으로 불때의 中이다. 즉 현상계와 絕對界를 둘로 보지 않고, 또 그렇게 살지 않는 깨달음이다. 이때 비로소 虛無의 극복은 이루어진다. 『般若心經』에서 말한 色即是空의 뜻이 바로 그것이다.

望의 근거였으며 구도의 대상이 되기도 한다. 이 보살의 마음을 唯心으로 설명한 대표적 경전이 바로 『華嚴經』이다.

『華嚴經』에는 깨달은 佛陀의 마음을 세계의 근원으로 본다. 그 깨달음을 빛으로 형상화시켜, 바이로차나(Vairocāna, 遍照光明)이라는 부처님의 세계를 그려 나간다. “하나의 털구멍 속에 無量の 佛刹이 擴燃하게 安住한다”⁷⁶⁾라는 표현이 그것이다. 또 空間적으로는 一微塵에 전세계가 집중하고 있으며, 時間적으로 보면 一刹那에 永劫의 시간이 포함되어 있다고 설명한다. 따라서 보살의 마음은 一切種子心識이다. 즉 모든 法을 나타내는 能力이다. 이 識이 發動함에 따라 身心環境의 世界가 顯現할 수 있다고 생각한다. 이와 같은 學說은 『解深密經』등에 詳述된 바, 인간의 마음단계를 다시 셋으로 나눈다. 眼·耳·鼻·舌·身을 통괄하는 여섯번째의 意識, 그리고 六識의 根源인 七識(Manas Vijñāna), 마지막으로 모든 種子를 含有하는 根本識으로서의 第八識(Alaya Vijñāna) 등이 그것이다. 우리들의 현실세계는 이 아알라야 種子가 세계에 전개하고, 또 그에 의하여 유지된다고 본다.

이러한 우리의 현실, 生存相은 또 다음과 같은 세 가지 樣態로 존재할 수 있다.

1. 遍計所執相(Parikalpita lakṣana, 虛妄分別名字相)
2. 依他起相(Para-tantra lakṣana, 因緣法體自相相)
3. 圓成實相(Parispanna lakṣana, 第一義諦法體相)

이것을 三性 혹은 三無性(trividha niḥsvabhāvata)이라고 한다. 따라서 보살은 그 대상을 無自性·空으로 파악하고 깨달는 수행을 하지 않으면 안된다.

76) T.278 『大方廣佛華嚴經』 p.369 A

그 觀法을 毘鉢舍耶(vipaśyara, 觀), 奢摩他(Samatha, 止)라고 한다.⁷⁷⁾

止와 觀에 의하여 파악되어진 상황이 바로 無住生死, 無住處 繫이다. 그때 그 보살에게는 진실한 慈悲가 충만하게 된다. 중생제도의 길에 서서 남의 고통을 자신의 것처럼 안고 살아갈 수가 있는 것이다.

즉 唯識의 마음은 바로 보디샛트바의 마음이며, 진실한 수도의 근거가 된다. 이 唯識學派는 彌勒(Maitreyañātha, 270~350 Ca), 無着(Asanga, 310~390 Ca), 世親(Vasubandhu, 320~400 Ca) 등에 의하여 좀더 철학적인 조직으로 발전해 나간다.

이상 살펴본 대로 菩薩思想은 대승불교의 가장 중요한 개념이었다. 그러나 그 사상의 起源은 대부분 부파시대에서 도출될 수 있는 것이며, 다만 思想性의 高揚을 통해 전혀 새로운 이미지로 부각되는 과정을 살펴 보았다. 이제 그 보살의 典型으로서 특히 많은 주목을 받아 온 文殊菩薩에 대해서 살펴보기로 한다.

77) (李箕永 Ibid., p 50-51)

觀은 分別이 必要한 觀察法이며, 止는 一切의 分裂을 넘어선 無念·無想·無心·無碍의 修行이다. 결국 眞俗이 둘인것 같으나 하나임을 깨닫고 현실에서 執着없는 생활을 하게 될때, 그 사람은 唯識性에 住하게 된다고 한다. 이렇게 되면 그 사람에게서는 生死와 涅槃이 별개의 다른 것으로 생각되지 않으므로 그 어느것에도 不住한다. 그야말로 보살의 眞如智慧를 완성한 사람이다.

IV. 文殊菩薩의 本源과 상징적 의미

1. 文殊菩薩의 典據經典

문수보살의 산스크리트 원명은 만주슈리, 보디샛트바(Maṅjuśri bodhisattva)이다. 漢訳으로는 文殊師利, 滿殊師利, 曼殊室利, 滿祖室哩라고도 하며, 略稱으로 文殊, 濡首, 縛首, 妙吉祥, 妙德이라고도 한다. 형상으로 묘사할 때는 주로 法王子, 즉 童子로 표현하기 때문에 文殊師利 法王子(Maṅjuśrikumārabhūta)라고도 한다.⁷⁸⁾

文殊菩薩은 단독으로 보다 普賢菩薩과 함께 등장하는 경우가 많다. 般若의 大意를 顯揚하던 大乘佛敎의 初期經典에는 단독이지만, 一乘을 闡明하는 中後期에 들어서면 前述한 普賢과 함께 釋迦의 脇侍佛로 등장하는 경우가 많다.

78) 산스크리트 Maṅju는 '微妙한' '아름다움' 등의 뜻을 가진 어휘이다. 혹은 그 뜻을 意訳하여 妙音(Maṅjuḥoṣa)라고도 한다. 童子로서 나타날때도 異名이 많은데 法王子 以外에도, 曼殊室利童子, 文殊師利童眞, 文殊師利童子菩薩, 童文殊菩薩등의 別稱이 있다. 티벳語로는 hjam-dpal이라고 表記한다.

般若部를 비롯하여 法華部, 華嚴部 등 거의 모든 大乘佛典에 등장하지만, 文殊菩薩의 修道·授記 그리고 思想性 등을 보여주는 主要한 佛典들은 대략 다음과 같다.

1. T.224 『道行般若經』 支婁迦讖訳(147~186)
1. T.807 『內藏百寶經』 支婁迦讖訳(147~186)
1. T.626 『阿閼世王經』 支婁迦讖訳(147~186)
1. T.458 『文殊師利問菩薩署經』 支婁迦讖訳(147~186)
1. T.642 『首楞嚴三昧經』 鳩摩羅什訳(402~412)
1. T.475 『維摩詰所說經』 鳩摩羅什訳(406)
1. T.356 『寶積三昧文殊師利菩薩向法身經』 安世高訳(148~170)
1. T.632 『慧印三昧經』 支謙訳(223~253)
1. T.263 『正法華經』 竺法護訳(286)
1. T.589 『魔逆經』 竺法護訳(289)
1. T.588 『須眞天子經』 竺法護訳(266, 267)
1. T.636 『無極寶三昧經』 竺法護訳(307)
1. T.629 『放鉢經』 失訳(265~316)
1. T.459 『文殊悔過經』 竺法護訳(266~313)
1. T.464 『文殊師利問菩提經』 鳩摩羅什訳(402~412)
1. T.468 『文殊師利問經』 僧伽婆羅訳(518)
1. T.470 『文殊師利巡行經』 菩提流支訳(508~535)
1. T.340 『文殊師利所說不思議佛境界經』 菩提流支訳(693)
1. T.319 『大聖文殊師利菩薩佛利功德莊嚴經』 不空訳(771)
1. T.278 『大方廣佛華嚴經』 佛陀跋陀羅訳(408~420)
1. T.209 『大方廣佛華嚴經』 實叉難陀訳(695~699)
1. T.1277 『大日經』 不空訳(746~774)
1. T.901 『陀羅尼集經』 阿地瞿多訳(653~654)

1. T. 1177A 『大乘瑜伽金剛性海曼殊實利千臂千鉢大教王經』 不空訳(746~774)
1. T. 1732 『華嚴經搜玄記』 智儼(602~668)
1. T. 2106 『集神州三寶感通錄』 道宣撰(664)
1. T. 2103 『廣弘明集』 道宣撰(664)
1. T. 2109 『破邪論』 法琳(622)
1. T. 1197 『文殊一百八名梵讚』 法天訳(973)
1. T. 1191 『文殊儀軌』 天息災訳(980~1,000)
1. T. 471 『文殊行經』 闍那崛多訳(586)
1. T. 1175 『文殊供養法』 不空訳(705~774)
1. T. 461 『文殊現實藏經』 竺法護訳(266~313)
1. T. 459 『文殊五體悔過經』 竺法護訳(266~313)
1. T. 471 『文殊師利行經』 闍那崛多訳(586)
1. T. 627 『文殊支利普超三昧經』 竺法護訳(286)
1. T. 1891 『文殊指南図讚』 惟日述(1103)
1. T. 310 『文殊師利受記經』 實叉難陀訳(652~710)
1. T. 233 『文殊師利所說般若波羅蜜經』 僧伽婆羅訳(506~520)
1. T. 232 『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』 曼陀羅仙訳(503)
1. T. 588 『文殊師利所報法言稱經』 竺法護訳(266~313)
1. T. 460 『文殊師利淨律經』 竺法護訳(289)
1. T. 818 『文殊師利神通力經』 那 連提耶舍訳(582~585)
1. T. 1185 『文殊師利八字三昧經』 菩提流支訳(572~727)
1. T. 463 『文殊師利般涅槃經』 攝道真訳(280~312)
1. T. 310 『文殊師利善門會』 菩提流支訳(572~727)
1. T. 318 『文殊師利佛土嚴淨經』 竺法護訳(290)
1. T. 1299 『文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經』 不空訳(750)
1. T. 640 『文殊師利菩薩十事行經』 先公訳(?)
1. T. 1185A 『文殊師利菩薩八字三昧經』 菩提流支訳(532~727)
1. T. 1172 『文殊師利菩薩秘密心眞言』 不空訳(705~774)

1. T.1531 『文殊師利菩薩問菩提經論』 天親菩薩造 菩提流支訳(535)
1. T.1179 『文殊師利菩薩六字呪功能法經』 (?)
1. T.296 『文殊師利發願經』 佛陀跋陀羅訳(420)
1. T.1177A 『文殊大教王經』 不空訳(705~974)

괄호 안은 번역 연대. A.D임.

2. 文殊菩薩의 起源

위에 列擧한 大乘經典을 성격별로 나누어 보면 그 사상성은 대략 다음과 같이 분류될 수 있을 것이다.

- 般若部 9.
- 法華部 2.
- 阿含部 5.
- 密教部 29.
- 華嚴部 3.
- 其他 6.

이것은 어느 佛敎學派에서 文殊를 重要하게 취급하는가를 보여주는 資料는 될 수 있겠지만, 그렇다고해서 그것이 文殊信行을 가름하는 직접적 자료는 될 수 없다. 이 가운데 압도적인 密教部의 언급은 큰 의미가 없다고 본다. 왜냐하면 觀世音菩薩을 비롯하여 文殊·普賢·彌勒·日光·月光·大勢至·地藏 등 大乘佛敎에서 중요하게 다루어지는 모든 보살은 密敎的 儀軌와 密號를 갖기 때문이다. 그렇다면 위의 分析대로 문수보살을 가장 빈번하게 취급하는 佛典은 역시 般若部라고 보아야 한다. 위에 언급하지 않고, 다만 文殊라는 이름만이 등장하는 大乘經典은 不知幾數인데, 그때의 文殊는 늘 上首菩薩이며,

동시에 부처님의 對談者로 등장한다. 주지하는대로 불교 경전의 편집 태도는 舍利弗 등 佛弟子와 釋尊간의 往復問答이 通例이다. 따라서 文殊보살은 여러 經典 가운데 특히 般若의 敎說을 說하는 가르침과 密接한 관계가 있다는 것을 알 수 있다. 文殊의 상징을 智慧라고 했을 때, 적어도 般若의 입장에서 그 지혜가 空을 證得하는 것임을 강조하고 있는 것이다. 그러나 佛敎의 여러 보살들이 印度神觀의 영향을 입고 있는데 비해,⁷⁹⁾ 이 文殊는 그 印度的 淵源이 밝혀지지 않는다.

다만 『大智度論』에는 “慈氏菩薩·妙德菩薩 등은 出家의 菩薩이고 觀世音菩薩·文殊菩薩은 他方國土에서 온 菩薩이다.”⁸⁰⁾ 라고 하여 文殊가 歷史的 實在人物일 가능성에 대하여 언급하는 점이 이채롭다.

특히 『文殊師利般涅槃經』에서는 이 文殊菩薩을 완전히 歷史的 人物로 묘사하고 있다. 그 經의 줄거리는 대략 다음과 같다.

“부처님은 舍衛國 祈園精舍에 계시면서 後夜의 定에 들어가 光明을 나타내신다. 이 光明은 祈園精舍를 남김없이 비추면서 문수보살의 房을 비추인다. 문수보살의 房에 비친 光明은 七重의 金台가 되어 五百의 化佛이 일일이 그 台上에 나타난다. 뿐만 아니라 文殊의 房 앞에는 五百의 七寶가 蓮華化生한다. 蓮華에서 나타난 光明은 부처님의 精舍를 비추고, 또다시 文殊의 房을 감돈다. 이 神變을 보고 阿難은 大衆을 모으는데, 그때 부처님은 定에서 나와 입으로부터 光明을 放出

79) (拙稿, 十一面觀音의 研究, 哲學會誌 第2輯 p 36), 또 佛敎의 善神 帝釋天은 바로 Indra신의 受容이며, 이와같은 例는 四天王 八部衆들에게도 共通된다.

佛敎의 代表的 보살인 觀世音 菩薩의 산스크리트 語源은 Avalokitesvara이다. 즉 世上을 自由自在로 觀한다는 뜻이다. 이 보살의 神格은 古代印度神話의 Rudra에 강한 영향을 입었다. 루드라는 원래 暴風의 神이었으나 나중에 加축을 보호하는 善神이 된다. 그는 忿怒의 모습으로 묘사되며 Ekadaśa 즉 열하나의 모습으로 나타나는데, 그 형태가 바로 十一面觀音으로 受容된다.

80) T.1509 『大智度論』 p 669 A

한다.

문수보살도 또한 부처님의 處所에 와서 예배한다. 그때 跋陀婆羅가 부처님께 여쭙는다. 문수보살의 威信力은 어디에서부터 오는 것이며 그도 또한 當來世에 般涅槃 할 것인가를 묻는다. 이 질문이 바로 本經의 題目으로 提示된다. 부처님은 그에 대하여 문수의 因緣을 말씀하신다. 문수보살은 舍衛國 多羅聚落梵德婆羅門의 아들인데, 태어날 때 그 집이 변하여 蓮華처럼 되었다. 그는 生母의 石脇에서 태어났는데, 몸은 紫金色이며 나자마자 天童子처럼 말하였다. 그는 스스로 諸仙人의 處所에서 이미 前生부터 法을 물었으며, 出家法을 구하던 중 佛處所에서 出家學道를 修習한다. 곧 문수보살은 首楞嚴三昧(Surangamasamadhi)에 머물면서 希有의 難事를 行하였다. 그는 또 佛入涅槃 후 450년에 雪山에 들어가서 五百의 仙人을 위하여 佛法을 說하였고, 五百의 化佛, 五百의 化菩薩을 나타내 보였다. 그후 文殊는 本生地로 되돌아가서 拘樓陀樹下에서 般涅槃에 든다. 文殊는 이러한 威信力을 갖고 있기 때문에 未來世의 證生은 文殊의 像을 잘 記念하여야 한다. 文殊를 至心으로 記念하는 자는 만약 聲聞을 求한다면 阿羅漢을 얻으리며, 方等을 믿는 자는 不退轉을 얻을 수 있다. 또한 福德과 正觀을 證得하게 되리라 하셨다. 文殊를 위해서 香山의 金剛山頂에 七寶의 塔을 세우고 그 像을 供養한다면 苦·空·無常·無我的 法을 듣게 되리라고 예언하신다. 그 다음에는 文殊를 觀相하는 方法과 그 여러가지 供養의 方法 등을 설명하며 경은 막을 내린다.”⁸¹⁾

요컨대 이곳에서의 文殊는 확실히 실재하는 人物이며, 또 중국이나 한국 등지에서 文殊信行은 바로 이 경전이 기본이 되었음을 알 수 있다. 이 經典 이외에도 『大般涅槃經』 『文殊師利現寶藏經』 등에는 역사적 人物로서의 문수보살이 묘사되고 있다.⁸²⁾

81) T.463 『文殊師利般涅槃經』p 69-72 筆者 抄訳

82) 『大般涅槃經』第三 壽命品에는 ‘文殊보살은 衆中の 제일보살마하살로서 본래는 多羅聚落사람이다. 그의 姓氏는 大迦葉이며 婆羅門種이었다’ 라고 하였다. 또 『文殊師利現寶藏經』卷下에는 ‘文殊師利는 五百의 異道人들을 化作하였고, 스스로 그들의 스승

경전 번역의 연대대로 말하면 文殊의 實在를 主張하는 論據들은 모두 『文殊師利般若經』의 소설에 입각하고 있다. 그러나 그보다 앞서 성립된 阿含部 系統의 文殊所說은 모두 그를 상징적 인물로 설명한다는 것이 주목된다.

예컨대 『阿闍世王經』에서는 “文殊師利的 父母는 迦羅蜜이다”⁸³⁾라고 하였고 『佉真陀羅所問寶如來三昧經』에서는 “착하도다. 仁者들은 두 迦羅蜜을 얻었으니, 첫째는 부처님이며, 둘째는 文殊師利이다”⁸⁴⁾ 위에서 말한 迦羅蜜이 무슨 뜻인지는 확실하지 않으나, 산스크리트어로 還元시키면 kalamita, 즉 ‘한량없는 세월의 狀態’를 뜻하지 않는가 본다. 즉 어떤 人格의 指稱이 아니라 永劫의 父母라고 하는 상징성이 확실하다. 또 『放鉢經』에서는 문수보살을 諸佛菩薩의 父母라고 까지 설명한다.

“이제 우리 世尊께서 三十二相八十種好를 얻으신 바, 威神尊貴한 十方一切衆生에 나타나셨던 諸佛은 모두 文殊師利의 弟子였다. 當來의 사람들 역시 그 문수사리보살의 威神愿力을 입을 것이다. 비유컨대 世間の 어린이들에게 父母가 있듯이, 文殊보살은 佛道 中の 父母이다.”⁸⁵⁾

위의 引用句에서 보이는대로 문수보살은 諸佛菩薩의 父母라는 상징성을 갖는 존재이다. 이것은 『大品般若經』第十四 등에서 般若를 佛母라고 말하는 것과 사상적으로 같다. 즉 부처님의 本質이 깨달음(覺)이고, 그 깨달음의 핵심이 바로 般若라는 것이 般若部の 기본입장이기 때문에, 그와같은 論理에서 般若가 佛母가 된다. 마찬가지로 諸佛菩薩이 文殊를 佛母로 한다는 뜻도, 어떤

이 되었는데, 五百의 眷屬들과 더불어 維耶離國 薩遮尼犍弗의 處所에 이르러 그 五百學志들을 歸佛케 하였다’고도 하였다.

83) 『佛說阿闍世王經』卷上 p 382 B

84) 『佛說佉真陀羅所問寶如來三昧經』卷下

85) 『佛說放鉢經』筆者 抄訳

生物學的 轉變의 뜻은 결코 아니다. 그렇게 본다면 이 보살은 般若波羅蜜과 同格이 된다. 後世 大般若會의 때에 本尊을 安置하면서 반야보살이라는 이름이 등장하는 데 이 때의 般若菩薩은 곧 文殊의 表象이 아닐까 생각한다.

요컨대 문수보살의 역사적 實在性은 설득력이 빈약하다. 특히 大乘의 보살이 모두 상징성의 化現이라는 기본적 성격을 갖는 바 그 역사성이 입증된다고 하더라도 큰 의미는 없을 줄 안다. 오히려 우리는 그 상징성에 천착하여, 文殊의 祈願을 살피는 것이 더욱 중요하다고 본다. 따라서 문수보살은 大乘 佛敎運動의 初期, 般若部의 經典이 성립되던 바로 그때부터 모습을 드러내는 지혜의 化身이라고 보아야 할 것이다.

3. 文殊菩薩의 密號와 形像

(1) 密敎와 文殊

密敎에서 文殊를 重視하는 것도 위의 典據經典에서 보는 바와 같다. 密敎에서는 文殊를 現因胎藏界曼荼羅의 中台八葉院의 西南葉上에 安置한다. 문수보살은 遍一切處의 淨菩提를 맑게 하기 때문이다. 文殊의 本願이 菩提이듯이 密敎의 胎藏曼荼羅도 깨달음을 主抽으로 한다. 따라서 文殊의 利刀도 각별한 의미를 지닌다. 즉 平等慧의 寶刀로서 無始 이래의 無明根源을 斷하는 보살이라고 설명된다.

文殊의 密號는 吉祥金剛, 種子는 꺄(a), 혹은 꺄(ma)라고 하며 三摩耶形은 靑蓮花上의 金剛杵를 든 모습이다.⁸⁶⁾

86) 胎藏曼荼羅중에는 文殊院를 設置하고 이 菩薩을 中尊으로 모시도록 하였다. 그때 文殊는 五鬘文殊라 稱하며 密號는 吉祥金剛(혹은 般若金剛)이다. 種子는 Mam(혹은 ka)이며, 三昧耶形은 역시 靑蓮上. 三股 혹은 梵篋이다. 이때의 形象은 몸을 紫金色

『大日經』에는 文殊의 形像과 함께, 그 의미를 상세히 설명하는데 대략 다음과 같다.

“第三院에 이르면 먼저 妙吉祥을 그리고, 그 몸은 鬱金色, 五鬢의 冠을 頂上에 얹는데 마치 童子形과 같이 한다. 왼손에는 靑蓮花를 지니고 위로는 金剛印을 表한다. 慈顏遍한 모습으로 白蓮의 台에 앉아있다. 妙相円으로 普光周匝 하고 서로 暉映하게 한다”⁸⁷⁾

고 하였다.

文殊의 眞言은 다음과 같다.

南麼 三曼多勃駄南
系系 俱摩羅迦微目吃底鉢他悉體多
薩摩羅薩摩羅 鉢羅底然莎訶⁸⁸⁾

同疏第十에서는 이 眞言을 다음과 같은 의미로 해석하였다.

醜 童子의 解脫道에 住하는 자(系系俱摩羅迦微目吃底鉢他悉體多) 本所立의

童子形으로 묘사한다. 頂上에는 五鬢의 冠을 쓰며, 오른손에는 掌을 든다. 指端은 오늘쪽으로 向하게 한다. 또 왼손은 손바닥을 편편히 하여 그 가운데 無名의 三指를 굽혀 靑蓮花를 집는다. 그 위로는 보도 三股杵를 든다.

- 87) 『大日經』第一具緣品에서 筆者抄訳, 同疏第五에는 이렇게 설명한다. ‘阿闍梨言에는 爵金이란 즉 闍浮金色을 나타내며, 그것은 동시에 金剛深慧를 뜻한다. 머리의 五鬢은 如來의 五智가 기리 成就됨을 나타낸다. 本願의 因緣인 까닭에 童眞法王子의 모습을 示作한다. 靑蓮은 不染著諸法三昧이며 心無所住를 나타내는 까닭에 實相을 볼 수 있다. 金剛智印은 능히 常寂의 빛으로 法界를 遍照하기 때문이다. 白蓮의 자리에 앉음은 그 뜻이 中胎藏과 다르지 않기 때문이다’ 라고 하였다.

- 88) 『大日經』第二 普通眞言藏品

願을 憶念(薩摩羅薩摩羅鉢羅底然)한다. 一切의 諸佛法身成佛은 身·口·意·秘密의 體로서 들어간다. 一切의 有心能에 따르는 者들이라 할지라도 本願은 생각하는 까닭에 自在의 힘으로 生死를 벗어나서 衆生을 劑度한다고 하였다. 이 眞言의 길도 마찬가지이다. 이 菩薩은 童子로서 法身成佛을 이룬 까닭에 그의 本願을 생각함으로써 중생을 求할 수 있다. 문수보살의 本願은 만약에 見聞觸知하여 나를 憶念하는 者는 모두 三乘을 떠나 畢定을 얻고, 一切의 願을 가득 채울 것을 請한다. 文殊菩薩은 成佛하여 普見如來(혹은 普賢如來)라고 하는데 그의 大悲加持力 때문에 동자로서 나타난다”

고 하였다.⁸⁹⁾

(2) 形像과 眷屬

文殊菩薩은 普賢菩薩과 함께 釋尊의 脇侍佛이다. 위에서 살핀대로 獨尊으로 安置될 때는 中臺의 文殊院에 있을 때이다. 그의 형상은 대체로 通身の 金色 童子相이다. 머리에는 五鬘冠을 얹고, 袈裟의 角端은 肘上으로 치켜 올린다. 오른손을 바깥을 향하여 세우고, 梵篋이나 혹은 寶刀따위를 드는 경우가 많다. 왼손은 손바닥을 펴서 七頭 중의 三指를 굽혀서 靑蓮花를 든다. 또 그 위에 五股杵를 드는 것이 보통이다.⁹⁰⁾

머리 부분에는 黃色의 冠을 쓰는 것이 通例인데 그 五鬘冠은 바로 부처님

89) 文殊菩薩의 眞言은 字數에 따라서 각각 달리 설명된다.

- 一字眞言 ‘唵齒嚙’〔『大方廣菩薩藏經』가운데 文殊師利根本一字陀羅尼品〕
- 五字眞言 ‘阿羅跋者曩’〔同, 金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法品〕
- 六字眞言 ‘唵婆雞陀耶磨’〔六字神呪經〕
- 八字眞言 ‘唵阿味羅含牛洛左洛’〔同, 大聖妙吉祥菩薩秘密八字陀羅尼修行曼陀羅次第儀軌法〕

90) [大日經 第四 密印品]

印契는 定慧二手로서 虛空合掌을 나타낸다. 二火指로서 二水指의 뒤를 누르고, 二風指를 굽히는 경우도 있는데, 이것을 空指頭指相捻이라고 하였다.

의 內證五智를 나타내기 위함이라고 한다. 또 그의 오른손에 쥔 利劍은 文殊의 智慧를 상징한다.

文殊보살이 獨尊일 경우에는 八名の 童子를 거느리는 것이 常例인데 이를 八大童子, 혹은 八智尊이라고도 하여 八字文殊功德을 상징하고 있다. 八葉院에 배치할 때는 이들 八大童子로서 本體의 修行法을 삼는데, 민간에서는 주로 재앙을 없애는 등의 目的으로 建立된 경우가 많다. 민간에서는 이들의 외호로 악마 등을 退治한다고 믿었던 흔적이 많다. 그 때는 八大菩薩을 方位別로 배치하기도 하는데 東北方에는 計設尼, 東南方에는 烏婆計設尼, 東方에는 質多羅, 西南方에는 地慧, 北方에는 清召, 南方에는 光綱이 있다. 또 西方으로는 無垢光, 西北方에는 不思議慧를 本尊을 중심으로 하여 배치한다. 이 文殊信仰의 근거는 IV장에서 다시 설명하기로 하고 이곳에서는 八大菩薩童子의 형상만 언급한다.

1. 計設尼童子 : 胎藏界曼荼羅 文殊院의 왼쪽 첫번째 동자, 오른손에는 細葉蓮華를 갖고 赤蓮華위에 있다. 몸은 黃色이며 머리에는 三鬘을 하고 痰珞으로 팔을 장식하고 있다. 計設尼은 곧 端嚴美髮하다는 뜻이고, 文殊無想發心の 덕을 위주로 하고 있다.

2. 烏婆計設尼童子 : 胎藏界曼荼羅 文殊院 왼쪽의 두번째 동자, 왼손은 蓮華를 잡은 모습을 하였으며, 오른손에는 獨鈷戟을 가진다. 몸은 黃色이며, 머리에는 상투 세개를 엮고 주로 文殊能施의 덕을 널리 베푼다는 상징을 보여준다.

3. 駕多羅童子 : 胎藏界曼荼羅 文殊院의 왼쪽 세번째 동자, 오른손은 지팡이를 지녔고 지팡이 머리 위에는 月輪이 있다. 同輪 위에는 다시 별모양의 조각을 하는 것이 常例이다. 왼손에는 細葉青蓮華를 잡았으며, 머리 위에는 三鬘을 하였는데, 文殊色身の 定德을 주로 表象한다.

4. 地慧童子 : 胎藏界曼荼羅 文殊院의 왼쪽 네번째 동자, 왼손은 細葉青蓮華를 가졌으며, 오른손은 獨鈷戟의 幢幡을 갖는다. 그의 몸도 역시 黃色이며 머

리에는 三鬘의 표시를 한다. 이 동자는 주로 文殊보살의 富財를 表象한다.

5. 請召童子 : 胎藏曼荼羅文殊院의 오른쪽 첫번째 동자, 오른손은 獨鈷戟을 가졌으며, 왼손은 細葉靑蓮華를 들고 있다. 그의 몸은 黃色이며 머리에는 三鬘을 한다. 이 동자의 本願은 모든 衆生을 초빙하여 菩提道에 들게 함에 있다고 하였다.

6. 光網童子 : 胎藏界曼荼羅文殊院의 오른쪽 두번째 동자, 왼손에는 細葉靑蓮華를 가졌으며 오른손은 索를 들고 赤蓮위에 앉아 있다. 몸은 역시 황색이며, 머리에는 三鬘을 하고 文殊의 福德을 주로 행하는 것이 임무라고 묘사한다. 生死의 苦海에서 大悲의 큰 베풀음을 펼치고, 衆生의 根機에 따라 그들로 하여금 法界日輪의 道를 이루도록 한다고 하였다.

7. 無垢光童子 : 胎藏界曼荼羅文殊院의 오른쪽 세번째 동자, 왼손에는 未敷蓮華를 갖고, 오른손에는 寶·鉢을 지녔는데, 흔히 그 ·寶鉢을 무릎 위에 얹는 모습이다. 몸은 역시 黃色이며 머리에는 三鬘을 표시하였는데, 이 童子는 문수보살의 지혜가 淸淨하고 殊勝함을 나타낸다고 하였다.

8. 不思議慧童子 : 胎藏界曼荼羅文殊院의 오른쪽 네번째 동자, 五奉教者의 중앙에 자리한다. 그래서 이 동자는 五尊總名이라고도 한다. 두손으로 寶棒을 들고, 그 棒 위에는 半月이 있다. 半月 위에는 따로 별무늬의 조각을 하는 것이 常例이다. 다른 童子와는 달리 蓮華 위에 무릎을 꿇은 형태이다.

이상의 八大菩薩童子는 주로 中國에서 流行한 조상기법이지만, 대부분은 文殊의 智慧를 具象化시켜 信行의 대상으로 삼은 것이라 보여진다.⁹¹⁾

91) 揚白衣著, 『佛菩薩의 本籍』p 272-274 文殊八大童子 參照

4. 文殊菩薩의 상징성

(1) 過去의 붓다

문수보살이 이미 過去世에 붓다의 몸이었다는 주장에는 여러가지 함축성이 있다. 즉 文殊가 智慧의 상징이라면, 그 智慧를 證得한 때는 결코 今生の 文殊일 수 없다는 着想이다. 이것은 般若를 佛母로서 이해하려는 初期의 大乘經典과 思想的 脈絡을 같이하는 경우이다. 또 이때의 文殊는 廣義로 보아 佛陀 그 자신임을 暗示한다. 즉 부처님이 過去의 菩薩로서 難行을 하는 數劫의 과정 중에 나타나는 現身일 가능성을 나타내고 있다. 文殊의 所依經典 가운데 文殊를 過去의 붓다로 보는 經典 가운데, 가장 대표적인 것으로는 『文殊師利所說不思議三昧經』이 있다.⁹²⁾ 이 經典은 題名에서 보이는 대로 佛境界의 不思議 함을 文殊師利 菩薩이 설명하는 내용이다.

이 經典은 文殊보살의 過去世 인연에 관해 설명하고 있는데 그 대략을 翻譯하면 줄거리는 다음과 같다.

<卷上>

佛陀는 舍衛城의 祇樹給孤獨園에 계시면서 여러 菩薩들을 위하여 佛의 境界를 설명한다. 佛境界는 六根六境을 超越한 無所入이며 결코 思量할 수 있는 領域이

92) 本經은 『大寶積經』第三十五會인 善德天子會와 同本異訳이다. 이 두가지 漢譯은 다 唐의 菩提流支가 訳出하였다. 『開元錄』第九에는 『文殊師利所說不思議佛境界經』2卷을 내고, 長壽二年(A.D 693, 唐의 嗣聖 10년에 해당함. 筆者註)에 周의 東寺에서 訳出하였는데, 그것이 第一訳이라고 하였다. 또 同 第十一에는 『大寶積經』第三十五의 善德天子會項에서 菩提流支 新訳이라고 기록하였고 菩提流支가 먼저 번역한 經과 本經은 同本異訳이라고 엇갈린 記錄을 하고 있다. 이 두가지 漢譯本을 對照하면 군데군데 전혀 다른 表現이 나온다. 따라서 일단은 東寺에서 번역한 經 外에 『大寶積經』을 편집할때 다시 改訳한 것이라고 보는 수 밖에 없을듯 하다.

아니다. 그렇다고 해서 一切衆生の煩惱를 떠나서 따로 佛境界가 있는 것은 아니다. 오히려 衆生の煩惱를 了知하면 이것이 佛境界이다. 諸煩惱의 自性は 곧 佛境界의 自性이며, 그것은 또한 凡夫의 三毒을 일으키게 하는 根源이다. 이 平等의 法으로 凡夫는 오히려 空・無相・無願의 번뇌를 일으키기도 한다. 그러나 三爲의 眞性이 平等함을 깨닫는 것이 바로 正住이며 正行이다. 정도에 머물기 때문에 正住이며, 有位를 떠나지 않기 때문에 正行이 될 수 있다. 聖人이란 世俗을 떠나는 자가 아니라 有爲와 無爲, 聖法과 非聖法의 상대적 대립을 초월하는 사람이다.

다음에 文殊와 須菩提가 諸比丘에 對하여 과연 무엇을 얻는 것이 참다운 證인가를 묻는다. 곧 佛陀도 增上慢 등 교만한 마음을 버려야 함을 力說하고 이와같이 겸손한 마음으로 修道하는 이들은 未來의 彌勒이 출현할 때 반드시 그의 佛土에 있을것임을 설명한다. 그때 善勝太子가 兜率天에서도 이와 같은 說法에 있으면 좋겠다는 간청을 한다. 문수보살은 곧 神通으로서 도솔천에 化作한다. 佛陀는 그 神通力의 無量함을 찬탄하고 곧 會中の 無量衆生으로 하여금, 善利를 얻어 神通力을 발휘할 것을 당부하시는 것이다.

<卷下>

文殊菩薩의 神通力을 現前에서 본 마라(惡魔)는 이 法에 歸依하고 菩提心을 일으켜 護法의 呪를 설명한다. 이때 文殊보살은 스스로 兜率天에 갈 것을 善勝太子에게 告하고 無量의 諸天과 함께 도솔천에 이른다. 먼저 文殊師利보살은 一切의 善法을 성취할 수 있는 行으로서 持戒・修禪・般若・神通・知・調伏・不放逸 등을 설명한다. 이어서 不放逸로서 다시 三種의 뜻을 얻으며, 三種의 垢를 除去하며, 六波羅蜜의 하나하나에 있는 德을 具足할 수 있다고 설명한다. 보살의 三十七菩提分도 이 不放逸로 얻어지며, 不放逸의 보살은 羼提의 寂靜에 들어가야 함을 가르친다.

또 善勝太子는 菩薩道の 수행에 관해서 질문하였고, 文殊菩薩은 이에 대해 상세하게 그 大要를 說한다. 도솔천의 大衆들은 문수보살께 一切功德光明이라는 세계를 顯現해 달라고 請願하자 文殊는 神通으로서 그 普賢의 세계를 나타낸다. 뿐

만 아니라 그 세계에서 온 菩薩大衆을 위해서 다시 설법한다. 이윽고 文殊는 天宮에서 자취를 감추고 그 세계의 菩薩衆과 함께 다시 佛處所로 옮긴다. 이때 世尊은 文殊의 因緣을 설한다. 즉 自在한 神通을 나타냄은 중생의 성숙을 위한 방편이며, 이미 文殊는 深理를 얻은 과거의 붓다였으며, 다만 對機說法을 위하여 또 다시 이세상에 태어나게 된 것임을 말하고, 付囑을 남긴다.

經의 구성은 몇 가지 중요한 思想性을 내포하고 있다고 보여진다. 첫째 佛境界에 대한 설명방법이 특이한 점이다. 즉 佛境界를 현상과 본질의 양면에서 고찰하는데 그 對論者를 교묘하게 文殊와 佛陀로 교체시키고 있다. 문수보살로 하여금 부처님의 境界를 설명하게 한 것은 현상적 접근이다. 그러나 經의 後半部에 나오는 문수보살의 신통은 그 佛境界에 대한 본질적 고찰이라고 볼 수 있다. 두번째로는 文殊의 威力에 관한 해설이다. 文殊는 佛陀를 향하여 “내 如來의 平等無空性的 경계를 얻었도다”⁹³⁾ 라고 하는 과거형을 사용하여 이미 그가 佛陀를 證得한 如來임을 直說하고 있다. 文殊는 또 스스로를 가리켜서 “내 항상 一切諸法の 體와 相이 평등함을 깨달는다. 이 때문에 나를 三藐薩三佛陀라고 한다”라고도 말한다.⁹⁴⁾ 세번째로는 그렇다면 과거의 붓다였던 文殊가 어째서 보살로서 化現하였느냐는 의문의 제기이다. 이에 대해 本經에서 다음과 같은 명쾌한 해답을 준다. “文殊師利는 이미 無量阿僧祇劫에 있어서 佛事를 施作하고 중생을 위하여 세간에 태어난다. 文殊는 세간에 住하며 神通變化의 일을 자재로히 現示하리라”⁹⁵⁾ 따라서 결론적으로 本經의 文殊는 이미 보살로서의 文殊가 아니다. 비록 보살의 몸으로 나타난다 할지

93) T. 340 『文殊師利所說 不思議佛境界經』p. 369 C

94) Ibid., p.398 A 그보다 더욱 직접적인 言及으로는 卷下의 ‘나는 스스로 決定하여 一切의 諸地에 머문다’라는 표현이다. 즉 文殊는 스스로 과거의 붓다임을 確言하고 있는 것이다.

95) Ibid., p.399 C

라도 이미 그의 경지는 佛境界라고 말할 수 있다. 文殊所現의 神通·文殊所說의 교법은 불타의 설법의 다른 모습일 따름이다.

즉 佛陀는 文殊라는 과거의 佛陀의 입을 통하여 가르침을 주고 있는 것이라고 보여진다. 만약 한걸음 더 나아가 고찰해 본다면 文殊와 佛陀의 문답은 형식일 뿐이다. 그 내용에서 보면 佛陀가 文殊로 하여금 설명하게 한 것에 불과하였다. 만약 文殊의 역할과 佛陀의 역할을 바꾸어 놓는 다하더라도 내용과 사상성에 아무런 문제가 있을 수 없다. 오히려 그 편이 더 자연스럽게까지 느껴지는 것이다. 즉 文殊로 하여금 佛境界를 설명케 한 것은 佛陀의 方便일 수도 있다. 만약 그렇지 않다면 문수보살은 이미 佛位에 든 佛陀의 다른 모습일 따름이다.

끝으로 添言해야 될 점은 本經의 思想性에 관한 문제이다.

위의 抄訳에서 살핀대로, 文殊가 설명하는 佛境界의 기본은 不二思想이다. 染淨을 나누지 않는 다든지, 凡聖에 差別을 두지 않는 다든지 혹은 煩惱와 佛陀와 三毒이 平等하다는 등의 표현은 철저히 般若의 空觀主義이다. 결국 三乘이라 할지라도 佛陀의 方便임을 내세우는 般若部의 諸經과 사상적 맥락을 같이 하는 것이다. 다만 주목되는 부분은 이 모든 초월적 不二의 예지를 ‘佛境界’로 廻向시키는 점이다. 아마도 이것은 실로 제목에서 말하는 오묘한 궁극의 경지라는 뜻이 아닐지 모르겠다.

(2) 未來의 붓다.

文殊가 過去世에 붓다였다는 經說과 함께 文殊는 미래의 붓다임을 詳述한 경전이 있어 주목을 모은다. 『文殊師利行經』⁹⁶⁾에는 이 미래의 붓다로서의 文殊에 대한 설명이 있다. 그러면 本經의 所說을 略述해 본다.

96) 本經은 重訳이다. 隋의 彦棕이 지은 『衆經目錄』第二에는

“ 文殊師利는 童眞菩薩인데 入定에 들어 諸比丘의 방을 수행한다. 그때 그는 舍利弗이 坐禪入定하는 모습을 보았다. 얼마 후에 入定에서 깨어난 文殊는 諸比丘들과 함께 佛前에 나아간다. 佛前에서 文殊와 舍利弗은 阿羅漢의 證悟하는 法, 空의 참뜻에 관해서 문답을 통하여 그 大意를 설명한다. 문수보살은 주로 空의 이치를 설명하였는데, 그때 五百의 比丘는 도저히 文殊所說을 수긍할 수 없어서 會座에서 일제히 퇴장해 버린다.

그러나 文殊는 개의치 않고 舍利弗의 의문에 답하여 또다시 空義를 천명한다. 이때 五百의 比丘는 다시 돌아와서 이 說法을 듣는데, 四百人の 比丘는 阿羅漢果를 證得하였지만, 一百의 比丘는 여전히 문수보살을 비방하며 자리를 떠난다. 이 一百의 比丘 등은 그 罪의 果報로서 天叫喚地獄에 떨어졌다. 이들의 果報에 대하여 舍利弗이 질문을 하자 佛陀가 이를 설명한다. 이들 일백 比丘는 이 法要를 듣건 안듣건간에 地獄에 떨어진 인연을 심은 惡比丘들이다. 만약 이 法要를 듣지 않았다면 그들이 지옥에 있는 기간은 一劫 동안이며 長苦를 받지 않을 수 없다. 그

『文殊師利巡行經』1卷 後魏 世留支訳,

『文殊師利行經』1卷 大隋開皇 崛多訳,

右二經 同本異訳이라고 하였다. 그러나 『開元錄』第七에서도 『文殊師利行經』1卷 第二出, 與『文殊巡行經』同本, 開皇六年三月 出 四月訖, 沙門 僧曇筆受, 沙門 彦琮製序, 見長房錄이라 하였다. 위의 記錄을 통하여 本經의 訳出年代를 확인할 수 있다. 위의 崛多是 闍那崛多를 말하며, 그는 周나라 明帝時代에 長安에 도달한 訳經僧이다. 처음에는 四天王寺에 있으면서 訳經에 종사하였으나 周武帝의 廢佛로 突厥쪽으로 피신하였다. 곧이어 隋가 등장하며 佛法이 다시 興起하면서 崛多是 勅命으로 다시 초빙된다. 그는 再次 中國으로 와서 78歲로 入寂할때까지 訳經을 계속하였다. 이 隋代의 訳出이 그의 中心活動期間이었으며 『開元錄』에 의하면 그가 번역한 佛典은 39部 192卷에 달했다고 한다. 訳出年代를 보면 開皇五年十二月에 1部, 同 六年에 5部가 있으며, 2月, 4月, 6月, 7月의 4개월에 訳經을 하였다. 同 7년에는 2月, 5月, 8月에 四部를 마쳤고, 8月, 9月, 10月 석달은 訳經사례가 없다. 11년에는 다시 4部를 訳出하였는데, 『佛本行經』60卷은 同 7年에서 11年사이의 5年동안에 행한 訳出이다. [小野玄妙 『佛書解説大辭典』p 3206]

런데 이 法要를 들었기 때문에 잠시 지옥에 떨어졌지만 곧 지옥을 벗어나서 다시 兜率天에 태어나게 되리라고 예언하였다. 또 未來世에 彌勒菩薩과 文殊菩薩이 成佛할 때에도 그 모임의 初會에서 阿羅漢果를 얻을 수 있는 사람들이다.

그러나 이 法要를 듣지 않으면 四禪四定을 닦고 그 과보를 얻는다 하더라도 결코 해탈할 수 없다고 강조한다. 따라서 비록 듣고 의심을 내는 한이 있더라도, 그것은 듣지 않는 것보다는 훨씬 훌륭한 일이라고 말씀하신다. 이때 大衆은 모두 本經을 信受奉行하는 것으로 끝을 맺고 있다.

本經의 抄訳에서 보는대로 이 경의 주제는 空과 그에 관한 福德이다. 따라서 사상사적으로 보면 般若部에 속해야 하리라고 본다. 물론 이 경전에서는 八不中道說등 발전된 中觀哲學의 설명은 없으나, 번뇌보살의 超絶을 말한다든지, 三世不可得에 대한 논의, 혹은 如來보다 空義를 내세우는 등의 사상은 般若部の 畢竟空思想과 맥락을 같이 한다고 말할 수 있다. 그러나 동시에 주의해야 할 점은 本經所說의 空에 관한 개념이다. 이 경에서는 주로 絶對的 空에 대해서 言及할뿐 그 存在性에 대한 해설은 전혀 없다.⁹⁷⁾ 本經의 訳者 崛多는 『法華經』을 重訳하였을 뿐아니라 寶積部の 諸經典을 비롯하여, 『金光明經』 『般舟三昧經』 및 陀羅尼 계통의 경전까지를 번역한 인물이다. 따라서 學的 傳統으로 보면 당시의 訳經僧들과는 다른 사상 경향의 인물이었다는 것 같다.⁹⁸⁾ 즉

97) [小野玄妙, Ibid., op. cit., p.2209]

絶對空이라는 筆者의 표현은 本經의 空思想이 대변하는 특징이라고 본다. 例컨대 ‘空이란 有無의 非도 아니며 非非도 아니다’라는 표현이 바로 그것이다. 이때의 空은 有無의 상대적 입장을 止揚한 絶對空이라고 볼 수 있다.

98) [小野玄妙, op. cit.,]

玄奘以前の 訳經僧들은 대개 法華部, 阿含部, 般若部중 어느하나를 集中的으로 訳出하는 것이 常例였다. 그와 同時에 활약한 菩提流支도 그런 인물중의 하나이다. 菩提流支는 天親學系統으로서 주로 唯識關係의 經論을 訳出하였다. 菩提流支와 崛多是 서로 상이한 번역 태도를 가졌기 때문에 따로따로 訳場을 개설하였다는 傳說

多는 어느 특정한 學派의 것에 대한 訳出보다 전반적인 契經의 번역에 더욱 힘쓴 인물이다. 그렇기 때문에 本經의 同本異訳이 있을 수밖에 없었다고 본다. 그런 뜻에서 보면 天親學派의 空觀과 會通的 안목의 空觀은 상당한 차이가 있을 수 있다.

그 다음 우리의 관심을 끄는 것은 未來成佛의 대상에 文殊가 彌勒과 함께 열거되는 점이다. 즉 文殊의 所說을 듣지 않은 比丘가 지옥에 떨어진다는 상징성은, 般若思想의 현양뿐 아니라 文殊의 인격을 高揚시키는 記事라고 생각한다. 마치 釋尊을 비방했던 提婆달타가 지옥에 떨어지듯이, 未來的 文殊를 경칭하지 않는 惡比丘가 응징된다는 것은 전혀 같은 발상이다. 더구나 그 퇴장의 四百比丘가 결국 部派的 思想을 가진 聲聞比丘였다면 本經은 大乘과 小乘의 論議를 단적으로 나타내 주는 경전이 될 수 있다. 요컨대 文殊는 미래의 붓다라고 보아도 무방하다.

(3) 久遠의 智慧像

文殊所依經典에 의하면 문수보살은 혹은 童子의 모습(歷史的存在)으로, 혹은 과거의 붓다, 미래의 붓다로 나타나는 경우가 있었음을 살펴왔다. 또 『華嚴經』入法界品에서 文殊는 스스로 南方을 遊行하다가 覺城의 동쪽에서 善財童子에게 南方遊行을 권장하는 장면이 나온다. 그가 比丘의 모습으로 등장하는 때도 있는데,⁹⁹⁾ 이와 같은 점을 종합할 때 文殊는 III장에서 고찰한 대승보살사상의 전형적 모습으로 상징되고 있다.

따라서 文殊는 佛滅後의 남방에서 『般若經』을 編纂結集하면서 大空觀의 法

도 있다.

99) 『放鉢經』에서 文殊보살은 比丘로 묘사된다. 즉 마하파트마(Mahāpadma)왕과 오디빗사(Odivisa)라는 南印度에서 法會를 主管하였는데, 그때 聖文殊師利는 比丘의 모습으로 참여하였다고 하였다.

을 드높힐 때, 第二의 佛陀로서 상징된다고 본다. 다시 말해서 諸佛菩薩의 智母로서, 그 四衆을 敬重하는 전형적 보살로서 등장하는 것이다. 前述한대로 文殊의 상징은 지혜이며, 大乘의 입장에서 이 지혜는 利他的 實踐行이다. 그렇기 때문에 文殊에게는 과거의 붓다로서의 이미지가 부여될 뿐아니라, 미래의 붓다로서 그 사상을 浮刻시키고 있다.¹⁰⁰⁾

이때 한 가지 주목을 모으는 점은 文殊의 處所가 南方과 관련이 있다는 점이다. 觀世音의 경우도 이와 같은데, 아마 초기의 大乘佛典에서는 대략 문수보살을 南方보살로 본 듯하다. 그러나 『華嚴經』의 사상성이 일세를 품미하면서 文殊의 方位는 中土로 굳어진다. 이 문제는 제 V장에서 다시 논술하고자 한다. 따라서 과거·현재·미래를 관통하는 佛智慧의 소유자가 바로 文殊인 셈이다.¹⁰¹⁾ 그는 永劫을 두고 無明을 쫓는 지혜의 化身이며, 그것은 바로 大乘이 이상으로 내세우는 보살정신의 근간이기도 하다. 따라서 우리는 文殊의 상징성을 대략 다음과 같은 몇 가지로 요약해 볼 수 있다.

첫째 文殊는 지혜의 상징이며, 그 지혜는 久遠劫 이래 계속되어 온 無始以來 人間心性의 표상이라는 점이다.¹⁰²⁾

-
- 100) 『文殊師利佛土嚴淨經』卷下, 『大宝積經』第六十 文殊師利授記會, 『悲華經』第二, 諸佛菩薩本授記品 및 『法華經』第四, 提婆達多品 등에서는 다소간 表現의 差異가 있지만, 대체로 文殊菩薩을 붓다로서 이해한다. ‘文殊보살은 往昔 那由他阿僧低劫 以來에 18種의 大願을 發하여 佛土를 嚴淨하고 當來成佛하는 普現如來라고 불린다. 그 佛土는 南쪽에 있는데 離塵垢心世界라고 한다.’[혹은 無垢世界, 清淨無垢寶眞世界]
- 101) 『首楞嚴三昧經』卷下, ‘文殊보살은 南方平等世界에서 無上正等覺을 이루고, 初轉法輪에서 70億의 諸菩薩 80億의 阿羅漢등을 化度하였으며, 그 壽命은 440萬歲라고 하였다. 그분이 涅槃한 후에는 舍利가 天下에 流布되었는데, 36億의 塔이 세워졌다고도 하였고, 住世의 期間은 무려 10萬歲라고 하였다. 그 부처가 바로 지금의 文殊師利法王子라는 것이다.
- 102) 文殊를 과거의 붓다로 묘사한 경전은 本文 引用句 외에도 다음과 같은 경전들이 있으며, 그 言及의 핵심은 다음과 같다.
- i) 『菩薩瓔珞經』第四, 四諦品 : 過去無數 阿僧低劫에 大身如來가 나타나서 그 국

둘째 文殊는 이미 과거에 成道하여 부처로서 설법하였기 때문에 이 보살은 他方の 세계를 遊化 하면서 현재의 세계를 化度한다는 점이다. 이것은 결국 大乘불교의 궁극적 목표가 바로 지혜의 證得에 있음을 암시한다.

셋째 따라서 文殊는 보살사상의 근원이다. 특히 보살의 行願이 보현보살에 의하여 대변된다면, 文殊는 그 이념적 근거가 된다고 말할 수 있다.

대부분의 文殊經典이 菩薩行에 관해서 언급하면서 그 사상성을 현양 하지만 특히 『文殊師利問經』의 경우는 이 文殊와 보살행의 완결을 보여주는 대표적인 실례이다. 이 경은 전체 17品으로 구성되었는데 그 각품의 내용은 다음과 같다.

1. 序品 第一 ; 佛陀가 王舍城 耆闍崛山에 머물며, 文殊등의 보살을 위시하

토를 空寂이라 하였는데, 四部衆 四賢을 위하여 미묘한 法을 說하여 無餘涅槃에 이르게 하였다. 그후 滅度를 얻었는데 그때의 如來가 지금의 文殊師利이다.

ii) 『寂調音所問經』: 東方萬佛土를 과거에는 寶住世界라 하였는데, 그 국토의 부처님을 寶相如來라 하였다. 그분이 지금의 文殊師利法王子이다.

iii) 『央掘魔羅經』第四: 北方 四十恒河沙의 刹土를 과거에는 常喜國이라 하였는데, 부처의 名號는 歡喜藏摩尼寶積如來라 하였다. 그가 바로 文殊이다.

103) 현세에서의 文殊說法을 강조하는 經典과 그 內容은 대략 다음과 같다.

i) 『新訳華嚴經』第十二, 如來名號品: ‘東方十佛刹 微塵數의 세계를 지나면 金色世界가 있다. 그 부처는 不動智라 불리는데 그가 바로 文殊이다. 文殊(不動智)는 蓮華藏獅子의 자리에 앉아서 중생을 化度한다.’

ii) 『大方廣藏文殊師利根本儀軌』第一, ‘다시 東方으로 百千恒河沙등의 세계를 지나면 開華世界가 있고, 그 국토의 如來는 開華王如來라고 한다. 그 나라에 法師童子가 있는데, 妙吉祥(즉 文殊)이라 이른다. 妙吉祥童子는 과거 大願力을 행하였기 때문에 菩薩摩訶薩과 같은 자리에 머물면서 중생을 교화한다.’

iii) 『舊訳華嚴經』第十九 菩薩住處品, ‘東方菩薩의 住處에 清涼山이 있다. 그곳에는 過去世의 諸佛菩薩이 항상 머물고 계신다. 그 국토의 보살은 文殊師利라고 부른다. 文殊師利에게는 1萬의 眷屬보살이 있는데, 文殊는 늘 그들을 위하여 說法한다.’

여 千三百五十八의 阿羅漢 및 比丘衆과 함께 있다.

2. 菩薩戒成品 第二 ; 문수보살이 世間の 菩薩戒를 붓다께 묻고, 붓다는 沙彌의 十戒와 食肉의 마음가짐등을 설명한다.

3. 不可思議品 第三 ; 부처의 성품에 대해서 설명한다. 佛身은 不生不滅의 不可思議身이며 중생이 부처에 귀의하면 三惡道の 苦가 없음을 나타낸다.

4. 無我品 第四 ; 外道는 自我를 인정하지만 보살은 無我를 말한다. 無我이면서 事物이 存在할 수 있음을 비유컨대, 磁石의 쇠붙이가 서로 당김과 같다. 그들은 본질에 있어서 無我이면서 서로 인과를 맺으면서 존재한다.

5. 涅槃品 第五 ; 涅槃의 의의를 설한다. 不生不滅, 不去不來, 生死의 過患이 없는 것을 空이라 한다.

6. 般若波羅蜜品 第六 ; 일체의 붓다, 一切의 다르마(Dharma)가 般若의 수행에서 나옴을 역설한다.

7. 有餘氣品 第七 ; 三乘에 머무는 限, 당해야 할 煩惱의 業報, 특히 二十四種 煩惱를 열거한다.

8. 來去品 第八 ; 오고 감이 없는 모습을 聖行處라고 한다. 文殊는 바로 이 聖行處에 머무는 과거의 붓다이다.

9. 中道品 第九 ; 諸法의 無二無三을 中道라고 이름한다. 즉 萬法歸一로서의 궁극적 '하나'가 中道이며 상대적인 모든 것은 중도가 아님을 설명한다.

10. 世間戒品 第十 ; 大乘의 三歸·十戒를 설명한다. 구체적 禁戒사항의 준수보다는 적극적 菩薩行이 강조된다.

11. 出世間品 第十一 ; 犯戒의 七聚相을 설명한다. 波羅夷·僧伽婆尸沙·偷蘭遮·波逸提·突吉羅·僧炎伽陀尼 등.

12. 上出世間戒品 第十二 ; 無垢·無所著·無淚등을 설명한다. 주로 空觀의 입장에서 사물의 無自性을 논증한다.

13. 菩薩受戒品 第十三 ; 發菩提心の 의의를 설명한다. 특히 智慧로써 無明

을 斷絶하는 보살의 願行이 강조된다.

14. 字母品 第十四 ; 八字의 文殊陀羅尼에 대한 설명이다.

15. 分部品 第十五 ; 佛滅의 佛教敎團 分裂을 文殊에게 설명한다. 敎團은 먼저 摩訶僧祇(大衆部)와 體毘履(上座)의 根本二部로 分裂하고 또 여기서 十八部가 分派하여 二十餘部가 생성됨을 말한다.¹⁰⁴⁾

16. 離間品 第十六 ; 문수보살이 未來의 外道등이 불교를 압박하게 될런지도 모르는 여러 상황들을 설정하여 그 해답을 구한다. 佛陀는 여러 邪難을 설정하고 각각에 적절한 해석을 가한다.

17. 囑累品 第十七 ; 經의 受持功德이 無量함을 설한다. 또 經名을 확정짓는다. 在家的 過患, 出家의 功德을 설명하고, 佛의 十號를 念하는 자는 부처를 본다는 것, 三寶에 귀의하고 五戒를 지키며 十善道를 행하면 無量福德이 있음을 설한다.

대체적으로 大乘의 보살상을 함양한다는 줄거리이지만 구체적인 敎團의 分裂相 등이 經說로 인용되는 점이 이채롭다. 또 文殊의 지혜가 外道를 調伏받는 捷徑임이 암시되고 있다.

결국 文殊菩薩이 등장하는 경우는 바로 이 보살행의 지혜의 중요성 때문이다. 그 具象的 이미지가 바로 문수보살이다.

5. 文殊와 普賢

(1) 普賢菩薩

普賢菩薩의 산스크리트 原名은 사만타브드라 보디샷트바(Samantabhad-

104) 이 설명은 『十八部論』의 初品에 나오는 것과 一致한다. 다만 大乘의 菩薩思想은 般若波羅蜜이라는 言及이 첨가되어 있을 따름이다.

ra-bodhisattva)이다. ‘넓게 뛰어남’普遍的인 殊勝’ 등을 의미하기 때문에 普賢, 혹은 遍吉이라고 漢訳하며, 音訳할 때는 三曼多跋陀羅라고 표기하기도 한다. 이 보살은 文殊와 더불어 釋迦의 脇侍佛로서 釋迦三尊의 典型을 이룬다. 따라서 文殊와는 思想的으로 같은 맥락에 있는데 訓詁學的으로 해석하면 지혜의 상징, 文殊의 실천적 行願者라는 뜻이 있다.¹⁰⁵⁾

普賢보살이 大乘經典에 등장하는 것은 文殊보다 늦다. 즉 『화엄경』의 등장 후에 나타나기 때문에 문수보살의 淵源이 部派經典에 이미 나타나는 것과는 대조적이다. 보현보살의 성격에 관해서 『화엄경』如來出現品에 다음과 같은 언급이 있다.

“옛날 無量의 如來를 받들고, 모든 菩薩道の 究極에 달하였다. 보현은 三昧에 의하여 自在力을 얻었기 때문에 모든 것을 알고, 如來의 秘密處에 通한다. 一切의 佛語에 관해서 의문을 단절하였으며, 一切如來의 護持를 받아서 一切衆生의 根機를 안다. 그렇기 때문에 一切衆生의 信解와 解脫의 길을 잘 열어 보일뿐 아니라, 모든 如來의 家系를 진흥하는 지혜를 갖는다. 보현은 모든 부처님의 가르침을 해설함에 있어서도 변설이 自在하고 기타 無量의 德性을 갖추고 있다.”¹⁰⁶⁾

또한 그는 부처님의 本願力 때문에 생긴 존재이기도 하다. 따라서 佛陀의 護持를 입을뿐 아니라 利益衆生의 願을 세우고 올바른 行願을 닦을 수 있다는 것이다.¹⁰⁷⁾

105) 『大日經疏』에서는 “普”를 보편의 의미라고 하였고, “賢”은 賢善이라고 했다. 즉 遍一切處하는 最妙善의 뜻을 포함한다. 그는 菩提心을 돈독히 가지는 起願行과 함께 身・口・意를 깨끗이 가지는 存在로 묘사된다.

106) 『大方廣佛華嚴經』如來出現品 p.623 C

107) 『華嚴經』初會에는 다음과 같은言及이 있다. 普賢은 毘盧遮那如來앞에서 三昧에 들어 一切諸佛毘盧遮那如來藏身을 나타낸다. 諸佛이 이를 찬탄하며 말하기를 ‘그것은

이것이 바로 普賢의 行願이며, 諸菩薩은 普賢의 行願을 통하여 如來의 本願을 알 수 있는 것이다.

(2) 普賢의 行願

普賢의 行願으로서 同 入法界品の 末尾에 붙어 있는 『普賢行願讚』(Bhadracaryāpranidhāna)에서 찾아볼 수 있다. 그때의 十大願은 다음과¹⁰⁸⁾ 같다.

1. 언제나 모든 如來를 존경하며(禮敬諸佛)
2. 언제나 모든 부처님의 덕을 찬탄하며(稱讚如來)
3. 언제나 모든 부처님께 봉사하며 最上의 供養을 하며(廣修供養)
4. 언제나 無始以來의 惡業을 懺悔하며 淨戒를 간직하고(懺悔業障)
5. 언제나 佛菩薩과 六趣四生의 모든 功德을 隨喜하며(隨喜功德)
6. 언제나 모든 부처님께 가르침을 주시기를 회구하며(請轉法輪)
7. 涅槃에 들려는 佛菩薩들에게는 세상에 머무실 것을 請하며(請佛住世)
8. 언제나 비로자나 부처님을 따라 그 敎化의 모든 相을 배우며(常隨佛學)
9. 모든 衆生의 種別에 應하며 공양과 자비를 베풀며(恒順衆生)
10. 이상의 모든 공덕을 一切衆生에게 돌리면서 佛果의 증득을 願한다.(普皆廻)

毘盧遮那如來의 本願力 때문이며' 또 '그대가 닦은 一切諸佛의 行願力'때문이라고 말씀하신다.『大方廣佛華嚴經』卷7, p.32 A

108) 普賢보살이 發願한 百七十六偈의 願文이며 그 美麗한 文章 때문에 大乘佛典文學의 秀作으로 꼽힌다. 思想的으로는 一卽一切라는 華嚴의 哲學을 바탕으로 하여 見佛・供養・悔過・隨喜・勸請・廻向・莊嚴・度生등을 설명한다. 그러나 結願에 “成滿諸大願 阿彌陀如來 現前授我記・嚴淨普賢行・滿足文殊願・盡未來際劫・究竟菩薩行”이라고 하여 阿彌陀信仰의 영향이 컸음을 알 수 있다. 따라서 普賢의 行, 文殊의 願을 강조하는 華嚴的 思考에 彌陀信行을 가미한 偈頌이라고 볼 수 있다. 같은 내용을 수록한 經典으로는 『文殊師利發願經』이 있다.

向)¹⁰⁹⁾

이 열가지의 行願을 그치지 않고 실천하는 것을 보현보살의 行願이라고 한다. 또 사람들이 深信의 마음으로 이 大願을 受持하고 讀頌하며 갖가지의 功德을 얻을 수 있다고 하였다. 이 문제는 『普賢行願讚』의 구조적 분석을 통하여 다시 언급하고자 한다. 이 普賢의 行願이 菩薩道の 窮極임은 『화엄경』入法界品에 의하여 確認된다. 즉 善財童子의 旅程에서 그 求道の 終局으로 설명된 것이다.

“보살도란 무엇인가?”라는 질문에 대해 普賢은 두 가지로 결론을 지운다.

첫째는 스스로 끝없이 正覺의 지혜를 研磨하는 것이며, 두번째는 衆生이 있는 한 끝까지 그 利他敎化의 行을 닦아나가는 것이라고 본다. 이와 같은 아이디어는 단적으로 上求菩提·下化衆生이 될 수 있다. 이것은 또한 聲聞의 미칠 바가 되지 못하므로 普賢行이라 이름 붙여진다. 이와같이 보현보살에 의하여 佛道가 무엇인가를 알게 될 때, 善財童子는 보현보살과 같이, 또 一切의 諸佛과 같은 경지에 도달하여 그 旅程을 끝맺는 것이다. 經典의 가르침은 다음과 같다.

“그는 점차 보현보살의 行과 願이 바다와 같다고 하는것을 깨달았다.(그리고 願行이 成就되었을 때)一切의 如來와 동등하게 되었다. 즉 一切의 國土에 몸을 나타냄이 [諸佛과]같으며, 行의 완성도 諸佛과 같고, 戒正覺에 있어서의 神變의 示現도 같았다. 法輪을 굴림도 無碍解가 淸淨함도 같으며, 童聲을 발하는 것도 같으며, 모든 音聲支(音階)의 바다를 사용하는 것도 같다. [十]力과 [四]無所畏도 같으며, 佛陀로서의 所在나 大慈大悲도 같으며, 不可思議한 보살의 解脫에 있어

109) T.268 『大方廣佛華嚴經』 p.628 B

서의 神變도 같게 되었다.”¹¹⁰⁾

즉 普賢의 行願이 成就하여 부처가 되고, 無邊의 衆生이 救濟되는 때가 ‘入法界行의 完成’이며 佛道가 성취되는 그날이라는 점이 闡明되고 있다.

이 普賢行願을 詩的으로 表現한 것이 바로 『普賢行願讚』이며 이것의 漢訳 完訳은 없다.¹¹¹⁾ 이곳에 나타난 普賢行願을 前述한 十大願과 비교해 보기로 한다. 이 짝은 대체적으로 普賢의 行願을 설명하고 그 이익을 찬양하는 것이 요지이다. 그 짝의 내용은 다음과 같다.

i. 三業歸敬(1~4偈)

十方世界에 있는 어떤 중생도 남김없이 淸淨한 身·口·意로서 예경하리라(一)

ii. 諸佛供養(5~7偈)

아름다운 꽃, 花環, 뛰어난 音樂, 塗香·傘蓋와 아름다운 燈, 最上의 香으로서 供養 드리리라(五)

iii. 懺悔 등 五法(8~12偈)

A. 탐욕이나 노여움, 어리석음 때문에 몸과 말과 뜻에 의하여 惡을 만든다. 그 모든 것을 나는 참회하리라(八)

B. 十方世界 중의 有學·無學과 獨覺, 그리고 佛子들, 또 모든 勝者들의 福德

110) Ibid., p.623 A

111) 入法界品の 梵本 Ganda-Vyūha는 『普賢行願讚』으로 끝맺고 있다. 이 최후의 梵文과 그 티베트訳이 『般若經』의 일부에 나타난다. 그러나 晉訳이나 唐訳은 없다. 本偈에 해당하는 梵本은 단독으로 流通되는데, 그 가운데 일부가 漢訳되어 『文殊師利發願經』 不空訳의 『普賢菩薩行願讚』으로 流通된다. 梵本에 의하면 이 짝은 “Bhadra-cari”(五十一偈) 혹은 “Bhadra--cari-pranidhāna”(五十四, 六十一偈)라고 命名되어 『般若經』에서는 普賢廣大願王淸淨偈라고도 불리고 있다. 註108 參照

을 나는 隨喜하리라(九)

C. 十方의 諸佛은 菩提를 얻어 無著을 얻고 있다. 그 모든 守護者들에게 나는 無上의 法輪을 굴리시기를 勸請하노라(十)

D. 그러나 滅度를 示現하려고 희망할 때는 모든 살아있는 生物의 利益과 安樂을 위해서 國土의 微塵과 같은 劫 동안, 항상 계시기를 合掌하며 懇請하노라(十一)

E. 敬禮와 供養과 懺悔와 隨喜와 勸請과 간청에 의하여 내가 쌓은 善이 아무리 적더라도 모든 것을 菩提로 廻向하노라(十二)

IV. 普賢의 行願을 開設하다(13~45偈)

A. 業과 煩惱와 惡魔의 길에서 [世間이]해탈하기 위해서, 蓮華가 진흙에 오염되지 않고 日月이 虛空에 집착하지 않으며 運行하는 것처럼[나는]모든 세간의 六趣 속에서 행하리라(二十)

B. 모든 惡趣의 괴로움을 소멸하고, 모든 살아있는 존재들을[安樂]하게 살게 하면서, 모든 살아있는 것들의 이익을 위해서, 十方에 있는 限 慈悲를 베풀리라(二十一)

C. 衆生의 행에 따라서 菩提의 行을 圓滿하게 하며, '普賢行'을 닦으면서 모든 未來劫에도 그렇게 行하리라(二十二)

D. 국토의 바다를 淨化하고, 衆生의 바다를 해탈케 하며, 法道를 觀察하며, 智海에 뛰어들며(三十九)

E. 佛海를 공양하면서, 피곤없이 劫海를 行하리라(四十)

V. 究竟無盡(46偈)

虛空이 다하기까지, 衆生이 다하기까지, 모든 業과 煩惱가 다하기까지, 내 願이 다해지지 않기를 기원하노라(四十六)

VI. 行願의 利得(47~54偈)

A. 이 廻向의 왕(『普賢行願讚』)을 듣고, 殊勝한 菩提를 希求하면서, 한번 信解를 생기게 하면, 이 福德은 最上殊勝이 되리라(四十八)

B. 이 普賢行을 願하는 사람에게는 그것에 의해서 모든 惡道는 除去되며, 모든

惡友는 멀리 떨어지리라. 이러한 사람은 속히 저 無量光[佛]을 보게 되리라
(四十九)

C. 이러한 사람들에게는 행복한 생활이라는 선한 利益이 얻어져 있다. 이러한
사람들은 훌륭한 인간으로 태어난 者들이다. 그러므로 그들도 머지않아 넓
게 賢明했던 그 분처럼 되리라(五十)

D. 無知 때문에 만들어진 五無間の 惡[業]은 이 보현행에 관해서 말할 때 남김
없이 소멸하리라(五十一)

E. 菩提를 깨달겠다. 그리고 [法]輪을 굴리며, 軍勢를 동반한 모든 惡魔를 調
伏하리라(五十三)

F. 이 『普賢行願讚』을 受持하고 讀誦하며, 演說하면 불타는 그것에 관해서 果
報를 잘 알고 있다. 그렇기에 殊勝한 菩提에 관해서 의혹을 일으켜서는 안
되리라(五十四)

Vii. 廻向文(55~60偈)

A. 모든 三世의 勝者들은 廻向이 최상이라고 찬탄하였다. 그래서 나는 이 모든
善을 殊勝한 普賢行에로 廻向하노라(五十六)

B. 그리고 臨終에 처하였을 때, 모든 障害를 除去하고, 눈 앞에 있는 無量光[佛]
을 보면서, 그 極樂國土에 往生하게 되기를 비노라(五十七)

C. 그 곳에 往生하였을 때는 이러한 願 등이 모두 現前하기를 비노라. 그리고
나의 이러한 願 등이 남김없이 圓滿하여 世間 위에 있는 限, 衆生의 이익을
도모하리라(五十八)

Viii. 結語

A. 『普賢行願讚』을 誦하여 내가 쌓은 善이 얼마일지라도 그것에 의해서 生者들
에 대한 淸淨한 願이 모두 一刹那에 성취되기를 所願하리라(六十一)

B. 普賢行에 廻向하여 얻어진 福德은 無邊하며 훌륭하다. 그 福德에 의해서 世
上の 災厄의 흐름에 잠겨져 있던 者가 바야흐로 매우 뛰어난 無量光[佛]의
城에 가기를 기원하노라(六十二)

(3) 普賢의 상징

本稿에서는 普賢의 등장이 『華嚴經』과 깊은 연관이 있다고 살펴 보았다. 즉 보현은 화엄의 主尊이신 비로자나(Vairocana)의 본질을 나타내는 상징적 보살이라고 볼 수 있다. 다시 말해서 言語思慮를 넘어선 붓다의 깨달음의 세계인 性海果分이 비로자나의 法門이라면, 衆生의 機緣에 응해서 教를 설립한 緣起因門은 바로 보현보살의 法門이기 때문이다.¹¹²⁾

물론 보현보살을 하나의 인격체로서 想定한다면 그는 等覺住의 菩薩이다. 그러나 理·定·行의 상징으로서 諸佛의 本願은 바로 그의 十大願이다. 그렇다면 논리적으로 本願은 諸法의 본성이며, 만약 果에 들어간다면 그것은 性海라고 命名해야 한다. 그렇게 되면 普賢은 모든 普法을 信·解·行·證하는 본체이며, 凡聖을 구별함이 없이 그러한 경지의 모든 보살은 普賢이 될 수 있는 것이다. 이러한 一乘普賢의 大機가 깨달은 경지를 普賢의 境界라고 한다.¹¹³⁾

普賢이 色身으로 나타날 때 보편적으로 갖가지 모습의 형식을 갖추어 顯示

112) 法藏館, 佛敎辭典, 三聖円融觀 參照

113) 『孔目章』卷四에는 다음과 같은 설명이 있다. 즉 普賢에는 三乘普賢과 一乘普賢의 둘이 있다. 그 구분은 人·解·行의 三重으로 한다. 즉 三乘의 普賢중, ‘人’이란 『法華經』에서 설명되는 普賢菩薩이고, ‘解’란 同 會三歸一이며, ‘行’이란 同 普賢品の 普賢行이다. 한편 一乘의 普賢중 ‘人’이란 『華嚴經』入法界品에 나타나는 普賢菩薩이며, ‘解’란 同 普賢品の 六十行門과 漸次十深이 서로 融合하여 不可思議한 것이오, ‘行’이란 同 離世間品の 十種 普賢心과 十種 普賢願行法을 말한다고 하였다. 이를 圖表로 적어 보면 다음과 같다(괄호안은 出典)

	三乘普賢	一乘普賢
人	普賢보살(法華經)	普賢보살(『華嚴經』入法界品)
解	會三歸一(同)	六十行門의 皆普遍 不可思議(同) 漸次十深
行	普賢行(『法華經』普賢品)	十種普賢心(同 離世間品) 十種 普賢行願(同)

하는 까닭도 여기에 있다.¹¹⁴⁾

前述한 『華嚴經』의 如來出現品에서는 普賢의 說法場面이 특이하게 묘사되고 있다. 즉 그는 如來의 입에서부터 나온 光明을 받아서 이것을 설명하는 형식을 취한다. 또 이곳에서는 비로자나 如來의 밑에서 過去世에 修行한 여러 菩薩들의 대표로서 普賢을 등장시키고 있다. 入法界品에서는 그와 조금 다른 각도에서 普賢을 등장시킨다. 즉 善財를 위하여, 그 최후의 방문을 받은 다음 法界를 開示한다. 결론적으로 말하자면 普賢은 「화엄경」의 大尾를 장식할 뿐 아니라, 그 序頭에서부터 如來의 具現者로서 나타나는 主尊보살이다. 그는 如來를 대신하여 『華嚴』의 世界를 開示하는 사실상의 『華嚴經』說者라고 보아도 무방하다.¹¹⁵⁾

그러나 보현보살이라는 이름은 초기 『華嚴經』의 형태를 취하는 경전들, 예컨대 『兜沙經』이나 『本業經』 등에는 나타나지 않는다. 古訳뿐 아니라 如來名號品, 十地品에 이르기까지 전혀 그 모습을 나타내지 않고 있다. 이것은 무엇을 말하는가? 즉 十住品 이하는 天界의 說法이고, 마가다(Magadha)成道の 땅은 아니기 때문에 보현이 등장치 않는다고도 말할 수는 있다. 그러나 그 상징의 중대성에 비추어 볼때, 이와 같은 전개는 논리적이지 못하다. 왜냐하면 보현은 과거와 현재를 관통하는 佛의 本性이기 때문에 어떤 모습으로든지 應現할 수도 있기 때문이다. 따라서 우리는 여기서 다음과 같은 사상적 결론을 도출할 수 있으리라고 본다. 思想的으로 『華嚴經』의 母胎가 되었던 『本業經』·『兜沙經』등에는 문수보살을 그 대표격으로 상징한다.

즉 보살해과 보살의 계위를 설명함에 있어서 文殊가 主役이었다면, 이제 그

114) 『法華經』第七 妙音보살의 項에서는 普賢의 現身攝化를 설명한다. 따라서 中國天台宗에서는 普賢色身の 훌륭한 作用은 性惡·不斷의 설에 의하지 않고서는 철저하게 해석할 수 없다고 본다. 또 密敎의 胎藏界曼荼羅로서 말하면 外金剛部院에 도열하는 八部衆·八羅刹女등의 鬼神은 모두 普賢色身の 應現이다.

115) 高崎直道, 華嚴思想の展開(講座大乘佛敎 3) 春秋社 p.23

願行의 完結 무대는 普賢이라는 새로운 인물이 등장하여 文殊의 자리를 이어 받았다고 보는 것이다. 다시 말해서 苦行의 如來出現과 그 因行을 설명하는 原始的 형태의 『華嚴經』이 성립할 때는 아직 普賢보살이 알려지지 않았다고 볼 수밖에 없다. 그러나 발전된 『華嚴經』의 完訖이 나오는 시기에 이르면 普賢이라는 아이디어가 등장하여 文殊의 자리에 대체시킨다고 볼 수 있다. 普賢이 文殊를 대신할 수 있는 근거는 바로 비로자나·文殊·普賢의 그 본질에 있어서 하나의 觀通力, 지혜를 具有하였기 때문이다.

(4) 三聖圓融觀

三聖圓融觀은 비로자나 부처님과 文殊·普賢의 두 보살이, 즉 三聖이 서로 융합하여 一切가 됴에 있어서 장애가 없다고 觀하는 行法을 말한다. 古來로 이와 같은 觀法은 주로 中國華嚴宗에서 설명되는 觀法이었다. 이론적으로 보면 비로자나 부처님은 모든 德의 通體이다. 그는 한량없는 공덕을 갖춘 우주의 본체이며, 그가 나타내려는 것은 결국 果分不可說이다. 한편 普賢이나 文殊 등 두 보살은 毘盧遮那佛의 別德이다. 즉 智慧를 文殊가, 行願을 普賢이 담당함으로써 因分可說을 상징한다. 이 두 보살 가운데, 普賢은 上述한대로 信의 대상으로서의 法界를 나타낸다. 즉 法界의 진리를 顯示하기 위해서 닦는 行願 그리고 깨달아지게 된 法界의 真理 등을 나타낸다고 볼 수 있다. 반면 文殊는 法界의 真理를 믿는 마음, 法界의 진리에 대한 智的인 이해, 法界의 진리를 깨달은 大智를 나타낸다고 생각한다.¹¹⁶⁾

그렇기 때문에 普賢에 있어서의 所信과 行 및 理, 그리고 文殊의 能信과 解 및 智와는 각자에 있어서 自己圓融이다. 다시 말해서 드러나진 모습은 비록 다르다고 하나 본질에 있어서는 하나일 수밖에 없다는 말이다. 이것은 마치

116) 法藏館 Ibid., p.793 p.26

能所不二로서各自가 서로 존재하며 圓融하는 경우와 같다. 이와같이 두 보살로서 표시된 法이 서로 融合하여 重重無盡의 관계에 있다는 것은 佛果에 이르러야 할 因이 完成할 때에 비로소 가능한 일이다. 즉 그곳에서는 因의 입장이 果의 입장과 완전히 同一하게 되어 佛果의 깨달음의 경계 속에 매몰해 버리게 된다. 이때 비로소 三聖은 서로 융합하여 一體化될 수 있다. 이 三聖 圓融觀의 法門은 『華嚴經』에 설명된 가장 깊은 佛身觀의 하나이다. 따라서 화엄종에서는, 『華嚴經』에 의해서 수행하려는 이들은 이 法門을 自身의 一念으로 觀하지 않으면 안된다고까지 말하는 것이다.

마음과 부처와 중생의 三法은 다른 것이 아니기 때문에, 깨달아지는 이치와, 깨달은 지해도 결국 마음을 떠날 수는 없다. 그 때의 마음은 물론 如來藏으로서의 마음이다. 如來藏心인 경우 空如來藏의 측면을 강조한 것이 普賢이라면 不空如來藏을 강조한 것이 바로 文殊가 된다. 또 總如來藏으로서의 이치는 다름아닌 毘盧遮那佛이 되는 것이다. 이와 같은 華嚴的 三聖圓融觀은 고도의 哲學的 思惟를 沈潛시키면서 결국 理事無碍의 實踐으로서 화엄의 信行을 완결시키고 있는 것이다.¹¹⁷⁾

6. 文殊와 善財童子

『華嚴經』入法界品の 주인공은 善財童子이다. 그의 진리를 위한 求道の 遍歷은 大乘의 이상을 단적으로 승화시킨 實例이다. 그가 五十三善知識을 歷訪하는 모습은 大乘의 求道者로서는 가장 이상적인 모델이 될 수 있다. 우리는 그 五十三善知識을 만나는 가운데 특히 文殊와의 만남을 주목하고자 한다. 과

117) (高崎直道. Ibid., p. 26.) 記錄으로 살펴보면 三聖圓融觀의 아이디어는 李通玄長者로부터 비롯된다. 그러나 이 이론을 확립시킨 것은 唐나라 澄觀이다.

연 文殊는 어떻게 善財를 교화하며, 그 교화의 方便은 무엇을 상징하는가하는 점을 論究해 보고자 한다. 前述한 普賢은 文殊보다 후에 善財를 교화하지만, 이미 文殊와 普賢을 나눌 수 없다는 三聖円融觀에 입각한다면, 그 廻向도 역시 의미심장한 바 있다. 入法界品에서는 文殊가 善財童子를 교화하는 장면을 셋으로 나누어 설명한다. 즉 文殊가 遊行을 떠나서 첫번째로 比丘들을 교화하고 두번째는 龍王을, 그리고 세번째로 善財를 교화한다는 것이다. 그 후 善財는 52번째의 善知識으로 彌勒을 뵈었으며, 바로 그 다음 다시 文殊를 만난 다음 마지막 五十三善知識의 普賢을 만나는 것이다. 그中间的 善知識들 가운데 本稿의 주제와 관련이 없는 만남은 생략한 채, 이 善財와 文殊·普賢의 만남을 살펴보기로 한다.

(1) 文殊의 遊行

문수보살은 많은 諸神들과 보살들 從者들을 거느리고 자신의 住處인 善安住樓閣(Pratisthāna-kūtāgāra)을 나와서 南方을 향해서 출발한다. 『探玄記』에서는 善安住樓閣을 眞如世界라고 보고 文殊가 世俗을 교화하기 위한 방편으로 南方遊行에 든 것이라고 해석한다.¹¹⁸⁾

즉 文殊의 집 '善安住樓閣'은 眞如法界, 곧 지혜의 세계이다. 산스크리트 原語 Pratisthana는 Prati라는 接頭詞, Vsthā라는 語根의 合成語이다. 스타하(sthā)는 '견고하게 서있다'라는 뜻이기 때문에 善安住라는 번역이 가능하다. 혹은 唐訳에서 '善住'라고 번역한 것도 같은 의미이다. 즉 이 樓閣은 세속을 초월하여, 그 진리의 원천, 견고부동한 空의 세계 위에 不動으로 건립되었음을 상징한다. 요컨대 煩惱의 세간, 世俗에 대한 第一義, 空, 不動의 세계를

118) 『探玄記』p.451 C)

眞如를 證하며 念을 떠나는 것을 善安住라고 이른다. 法界는 數(道理·條理)가 중첩하기 때문에 그것을 <樓閣>이라고 표현한 것이다. 이와같은 正證에서 부터 後의 妙智를 일으키는 것을 '누각에서부터 나온다'라고 이른다

말한다고 볼 수 있다. 그러나 法界를 證한다는 것은 空眞如의 경지에 安着하여 혼자만의 은둔의 성에 안주한다는 뜻은 결코 아니다. 眞如의 깨달음이란 끝없이 이 번뇌의 세속에 관여하면서, 그 바람직스럽지 못한 현실을 이상향으로 가꾸는데 있다. 이것이 바로 空眞如이며, 진실한 깨달음이라고 말할 수 있다.

지혜의 상징, 文殊는 바로 그 眞如의 城을 나오는 것이다. 깨달음의 牙城에 파묻혀 버리는 것이 小乘的 견해임을 은유적으로 비판하고 있다. 그가 南方을 향해 출발하는 것은, 바로 보살의 巨步가 衆生界를 향해 그 연민의 발길을 돌린다는 상징적 은유라고 본다. 이제 文殊는 有爲의 삶, 격동의 衆生界를 향해서 至高한 깨달음을 성취시키려고 하는 것이다.¹¹⁹⁾

(2) 攝比丘會(文殊, 比丘를 教化하다)

이때 일단의 比丘들은 문수보살이 南方으로 遊行하는 것을 보고 그들도 동참하겠다는 결심을 한다. 이 聲聞比丘를 대표하는 사람은 智慧第一 舍利弗이다. 그는 六十여명의 比丘들과 함께 곧 문수보살을 뒤쫓는다. 그 도중에 舍利弗은 文殊의 德에 대하여 찬탄을 보낸다. 이 부분은 聲聞의 지혜와 大乘의 지혜가 어떻게 다른가 하는 점을 대비시키는 은유이다. 소위 지혜라는 것이 어떠한 때 과연 바람직하냐 하는 점을 명백히 하려는 의도가 엿보인다.

이윽고 舍利弗은 比丘들과 함께 文殊의 遊行에 동행한다. 비구들은 정중하게 文殊를 향하여 묻는다. “뛰어난 스승이시여! 우리들은 당신을 만나게 되었다는 善根과 또 우리들의 스승 舍利弗尊者와 世尊이신 釋迦如來의 御前に

119) [長谷岡一也, 善財童子의 遍歷 op. cit., p.130]

『探玄記』가 해석하는 것은 매우 獨創的이다. 이것을 文殊의 <正證>이라고 표현한다. 즉 般若의 智慧가 ‘後의 妙音’ 즉, 後得清淨世間智가 되어서 般若波羅蜜多의 本意를 世間위에 實現하는 모습이라고 하였다.

있다는 善根에 의해서 신체도 목소리도 그리고 相好도 당신과 같이 되고 싶습니다”라고 따라운 목적을 밝힌다. 그때 文殊는 그들을 향해서 大乘에 發趣한 사람은 열 가지의 無疲厭心(aparikheda-citta)를 발해야 한다고 설한다. 이 ‘긴장하며, 쉬지 않는 마음’¹²⁰⁾이란 요컨대 大乘보살도의 이상이다. 즉 끝없이 正覺의 지혜를 드높이며, 無邊의 衆生을 교화한다는 정신이다. 文殊는 60인의 比丘들을 향해서 그러한 大乘 보살의 길을 쉬임없이 실천하는 것이 바로 成佛의 길임을 역설하는 것이다. 比丘들은 이 가르침을 듣자마자 곧 ‘一切의 佛타를 보는데 장애가 없는 念의 경지’(Sarva-buddha-vidar’sanāsa-nga-caksur-visaya, 唐訳에서는 無碍眼見一切佛境界)라는 三昧를 얻었다.

이 三昧를 얻자마자 또한 無上菩提心을 比丘들은 發하였다. 文殊는 그들을 칭찬하면서 <普賢行>에 머물도록 推崇한다. 이것은 물론 大乘의 교의가 우월함을 나타내는 教化방편이지만, 그 三昧가 상징하는 것이 이채롭다. 즉 一切의 佛타를 보는 안목은 小乘에서 설명되는 天眼의 경지가 아니다. 佛타의 깨달음은 마음의 깨달음이기 때문에 요컨대 心眼이라는 뜻이 된다. 즉 마음의 때가 없는, 至淳한 一心의 경지가 얼마나 중요한가를 말해 주는 부분이다.

文殊는 南方으로 遊行하면서 이와같이 먼저 比丘들을 教化한다. 『探玄記』에서는 이 장면을 文殊의 善財教化 첫 단계인 <攝比丘會>라고 부르고 있는 것이다.

(3) 攝龍王會(文殊, 龍王을 教化하다)

文殊는 계속해서 南方으로 遊行하여 드한야카라(Dhanyakara)¹²¹⁾라는 都城

120) G. V. 48·23~49·15 『晋訳』(687 B) 『唐訳』(33)

121) 久野芳隆 『華嚴經の成立問題』, 『密教研究』p.101

久野芳隆教授는 Dhanyākara라는 地名은 玄奘의 『大唐西域記』卷十에 실려있는 馱那揭磔迦라고 지적한바 있다.

(『晉記』에서는 覺城, 『唐記』에서는 福生城)으로 간다. 그곳에서 또 東쪽에 있는 비치트라·사알라·드호바자·브유하(Vicitra-sāra-dhvaja-vyūha, 『晉記』·『唐記』에서 모두 莊嚴幢娑羅林)라는 숲으로 갔다. 그곳은 과거의 여러 부처님들이 살았던 塔廟(Caitya)가 있는 곳이다. 더구나 衆生을 교화 성숙시키기 위하여 如來가 머물던 곳이다. 世尊도 옛날 보살로서 수행할 때에 菩薩行을 닦던 바로 그곳이었다. 지금도 이곳에는 天·龍·夜叉 등 八部衆이나 非人(鬼神)들이 열심히 佛菩薩을 供養하는 곳이기도 하다.¹²²⁾

이곳에서 文殊는 ‘法界의 理趣의 顯理’(Dharma-dhātu nayapradhāsa, 『唐記』普照世界)이라는 경전을 설명한다. 文殊가 이 경을 설명하고 있을 때 大海 속에서 幾百幾億이나 되는 용들이 달려왔다. 그들은 이 法門을 듣고 드디어 축생의 과보를 벗어나서 天과 人의 세계에 태어난다. 또한 龍들은 無上正等覺에서 退轉하지 않는 不退轉의 보살이 되었다. 또 文殊가 이 法을 설명하고 있을 때 無邊의 衆生界는 三乘에 의하여 교화되었다.

이 마지막 부분은 좀 이채롭다. 즉 용이라는 축생들도 不退轉地를 얻는데 반해, 衆生界는 三乘에 머문다는 점이다. 이것은 비약이라기 보다 현실성의 인정이라고 보여진다. 차별이 있을 수밖에 없는 현실계를 긍정하는 대승적 모습의 발로라고 여겨진다.

문수보살은 이렇게 하여 一萬의 諸龍을 교화한다. 『探玄記』는 이 모임을 ‘攝龍王會’라고 이름 하였다.

122) 이 설명은 大乘의 聖地가 바로 塔廟임을 말해 주는 實證의 例이다. 동시에 大乘에서 설명하는 聖地의 개념이 분명하게 드러나는 부분이다. 그 과거의 긴 전통을 간직한 곳이 바로 佛塔이며, 大乘運動의 初期움직임은 바로 佛塔地였다는 점을 선명하게 인식시키고 있다.

(4) 攝善財會(文殊, 善財를 교화하다)

文殊가 그 숲속의 塔廟에 머물고 있다는 소식을 들은 福生城의 사람들은 계속해서 그 곳을 찾아 文殊를 뵙고자 찾아온다. 구름같은 사람들 가운데 한 사람이 바로 善財童子이다. 文殊는 善財를 위시하여 찾아온 福生城 사람들을 향해서 法門을 설한다. 그 法門의 내용은 주로 佛陀의 성취하신 德, 佛陀의 가르침의 내용 등이었다.

文殊는 교묘한 변설에 의하여 사람들을 佛道에로 勸進한다. 또 無上 菩提心을 發하게 하였다. 그 결과 宿世에 벌써 성취되어 있었던 스스로의 善根을 각자가 생각나게 하였으며, 이윽고 그 장소를 떠나간다. 그때 이 善財童子는 홀로 문수보살에게 매달리며 偈로서 文殊를 찬양한다. 그가 피력한 자신의 심경은 다음과 같은 偈이다.

三有를 성곽으로 삼고, 憍慢을 垣牆으로 하며,
諸趣를 門戶로 하며, 愛水를 池塹으로 한다.
愚痴의 어두움에 덮혀 탐욕과 성냄의 불꽃은 熾然하도다.
魔王을 군주로 하며 童蒙은 의지하여 머문다.¹²³⁾

善財의 偈頌은 번거로워서 인용하지 않으나 다만 그 뜻을 정리하면 대략 다음과 같은 단계라고 말할 수 있을 것이다.

- i) 文殊의 설법에 의해서 비로소 자각하게 된 자신의 천박한 모습, 그리고 그것이 사실 一切衆生의 모습이라고 하는 懺悔告白의 偈頌(1~4偈)
- ii) 文殊의 德을 여러 位相에서 찬탄한다. 善財에게 그 해탈의 門을 열고 菩提의 길을 보여주며, 三世의 부처를 모두 보여 달라는 회구의 偈頌(5~16偈)
- iii) 大乘의 德을 여러가지로 찬탄하고, 이러한 훌륭한 德이 있는 大乘에 나(善財)

123) T.268 『大方廣佛華嚴經』 p 332 C-333 B

를 타게 해 주십사는 發願의 계송(17~32偈)

善財가 말하는 최후의 偈頌은 다음과 같다.

四攝[事]을 圓滿한 [光]輪으로 하며 [教法]을 總持하는 清淨의 빛을 갖도다.
 이러한 지혜의 날을 願컨대 나에게 제시하고 보여 주십시오(33偈)
 이제 法王의 城에 들어가서 지혜의 冠을 쓰라. [머리에] 벌써 妙法의 繒을 건 者
 [文殊]여!
 원컨대 능히 慈悲하여 나를 돌보아 주소서.(34偈)¹²⁴⁾

이와같은 계송을 부르면서 자신의 뒤에 매달려 오는 善財童子의 심정에 연민을 느낀 문수보살은 마침내 발길을 멈춘다. 그 때의 모습을 漢譯에서는 ‘문수보살이 마치 코끼리가 몸을 돌리듯이 선재동자를 향해서’라고 표현하고 있다.¹²⁵⁾

이 몸을 돌린다는 표현에 장황한 註疏가 붙어있는 것은 이 행동자체가 어떤 教義의 상징이 된다는 중요한 단서가 된다. 南方으로 가는 途上에서 文殊가 걸음을 멈추고 돌리는 경우, 지금 이 경우처럼 걸음을 멈추고 몸을 돌렸다는 것은 <廻向>의 의미가 담긴 것이라고 보아야 한다.¹²⁶⁾

廻向(parināma)이란 물론 ‘德을 돌린다는 뜻’이지만, 語源學的으로는 ‘……쪽으로 몸을 기울인다’……옆으로 몸을 향한다’는 뜻이 있다.¹²⁷⁾ 즉 眞如法性

124) Ibid., p 333 C-334 A

125) [G.V 48. 14-16] 앞서 攝比丘會에도 이와같은 표현이 있다. ‘그때 文殊師利童子는 엄청난 菩薩의 神變에 의해서 (供養者들의) 大衆의 (있는) 넓이 정도의 地輪과 함께 象王이 눈여겨 보듯이 (全身을 서서히) 뒤돌아 보면서 그比丘들을 바라보았다.’

126) 長谷岡一也. op. cit., p.133 以下

127) 山口益佛教學文集, 下, p.98

의 깨달음이 인간의 쪽으로 몸을 기울이고, 인간 쪽을 향하여 다가 온다는 뜻이 된다. 지금 이 경우만을 놓고 생각한다면, 文殊의 지혜가 善財를 향해서 몸을 기울이고, 善財를 향해서 다가오는 것이 된다. 그 廻向이라는 구체적 모습은 바로 衆生에게 法을 설명하고 보여주는 보살행이다.

象王과 같이 善財를 향해 몸을 돌린 文殊는 부드러운 눈길로 선재를 바라보며 조용히 다음과 같이 말한다. 우선 菩提心을 발한 것에 대하여 칭찬하며 一切智를 求하는 善知識에게 親近하여 절대 疲倦하는 일이 있어서는 안된다고 타이른다. 그리고 그와 같은 행위의 궁극으로 ‘普賢行’을 실천하라고 권고한다. 여기서 文殊는 善財童子에게 다른 善知識을 찾아 볼 것을 말한다.¹²⁸⁾ 이어서 南方으로 遊行을 계속할 것을 가르치고 스스로는 계속 南行을 推進하는 것이다.

(5) 만남의 의미

이제까지 살펴 본 入法界品에서의 文殊教化는 比丘→竜王→善財로 이어졌다. 그러나 이 그룹들은 각각 文殊의 지혜를 나타내주는 성격을 대변할 수 있다고 본다. 즉 文殊의 지혜를 이 세그룹을 통해 명확히 제시한다고 생각한다.

제일 첫번째의 그룹은 명백히 聲聞이다. 따라서 그 때의 比丘는 自利行에 安住한 그룹이다. 그들은 空寂이 涅槃임을 굳게 믿으며, 大乘의 表現대로라면 空寂에 執着한 무리들이다. 그것을 <攝比丘會>라고 묘사한 것이다. 따라서 文殊의 지혜는 우선 이와 같은 法有我無의 偏見, 그 空見을 破하는 것으로 보아야 한다.

두번째의 그룹은 竜王이었다. 이것은 물론 畜生趣이다. 그때 용이 大海에서 나왔다는 表現을 想起해 보자. 그 때의 바다는 바로 生死의 大海이다. 즉

128) 文殊다음으로 만나는 第二善知識은 德雲比丘이다.

前者의 比丘衆을 小乘의 出世間의 세계라고 비유한다면, 이 용의 세계는 有爲와 昏迷의 世俗을 가리킨다. 용왕은 바로 이와 같은 세계에 沈淪하는 대표격으로 등장한다. 따라서 文殊의 지혜는 ‘攝龍王會’에서 有에 執着하는 有見을 타파하고 있다.

이렇게 본다면 大乘보살의 지혜는 有나 無와 같은 상대적인 대립을 지양한다는 뜻이 있다. 즉 空無에 집착하는 虛無論도, 그리고 有에 安住하는 有爲的 觀念도 모두 타파한다는 상징이다. 여기에 比丘나 龍王 등이 文殊의 지혜에 攝取되어 구제되어간다는 하나의 상징성이 있다.

그렇다면 有를 없애고, 無를 타파한 다음 남는 경지는 무엇일까? 그것은 다름아닌 中道이다. 그 때의 중도는 龍樹의 八不中道에서 처럼 有無를 떠났고, 동시에 有無를 포용하는 절대적 평등의 中道이다. 이것이 바로 세번째에서 말한 <攝善財會>가 가르치려고 하는 바이다.¹²⁹⁾

우리가 여기서 다시 한번 주목해야 될 점은 그 中道の 경지를 이곳에서는 ‘普賢行’으로 설명하고 있다는 것이다. 왜냐하면 文殊가 善財에 대한 교훈으로서 제의한 첫번째 만남의 마지막은 普賢行으로서 귀결되기 때문이다. 바로 이점 때문에 入法界品の 제1장은 善財의 南方 遊行에 앞서 먼저 佛道の 방향을 분명하게 제시하고 있다고 생각한다.

(6) 普賢行에로의 길목

그 후 善財는 끝없는 편력을 통하여 술한 善知識을 親見한다. 그 旅程의 五十二번째 善知識은 彌勒菩薩이었다. 善財는 미륵을 통하여 보살의 住處가 空임을 배운다.¹³⁰⁾ 그리고 그 최후의 旅程, 즉 大覺의 마지막 단계로 접어들어 가게 된다. 그 길목에서 善財는 또다시 文殊를 만나는 것으로 묘사된다. 彌

129) 長谷岡一也. op. cit., p.134

130) ‘善男子여 (어떤 자가 어떤 것에 찾아)온 것이 아니다. 不來라고 了解한(gatira-gāta)것이 보살들의 행동(gati)이다. 움직이는 일이 없이 멈추는 일도 없는(경지)

勒은 善財童子에게 普賢을 만나기 전에 다시 한번 文殊를 만나야 된다고 권한다. 또 문수보살의 功德에 관하여 길게 찬양을 한다. 이 부분 또한 문수보살의 중요성을 다시 한번 확인할 수 있는 계기가 된다고 본다. 이미 文殊를 만났고, 또 슬한 善知識을 歷訪한 善財가 다시 文殊에게 돌아가지 않으면 안 되는 이유는 역시 불교의 般若에 대한 인식이 두텁다는 뜻이 되지 않을 수 없다. 이것은 도식적으로 말한다면 文殊로 시작해서 普賢으로 끝나기 때문에 般若→願行으로 풀이할 수 있다. 그러나 진실한 실천의 근간은 역시 般若에 있음을 재확인하는 일이라고 본다. 즉 行願은 지혜를 바탕으로 해야 한다는 묵시적인 표현이다. 그래서 彌勒은 다시 한번 善財에게 확인의 절차를 밟는다.

이윽고 善財는 彌勒의 걸을 하직하고 110餘의 城을 편력한 끝에 蘇摩那城(Sumanāmukha-nagara)에 도달한다. 그 곳에서 文殊는 百十由旬의 저쪽에 서 오른손을 내밀면서 善財의 머리에 얹고 이렇게 말하였다.

“착하도다. 善男子여. 信根을 捨離하고, 마음은 疲倦에 물들고, 작은 것에 집착하며, 信心에 전념하지 않고, 精進을 잃어버린 者, 조그마한 德에 만족하고, [菩薩의] 行과 願을 發起함에 있어서 善한 方便이 없으며, 善知識에 護持를 받지 못하고, 佛陀에 護念되지 않는 그러한 사람들은 이 [大乘의] 가르침의 본질을 깨닫고, 이 [大乘法門의] 뜻, 이 境地, 이 所在를 알며, [거기에] 나아가고, 깨달으며, 信解하며, 알며, 얻는 일이 불가능하도다.”¹³¹⁾

에 가는 것, 의지처 없으며 집없는 (경지)에 가는 것, 죽음없는(경지)에 가는 것, 멈추는 일이 없으며, 遷移하는 일도 없는 경지에 가는 것, 움직임 없고, 일어남도 없는 경지에 가는 것, 願戀하는 일도 없지만, 그와 같은 집도 없는 경지에 가는 것, 業과 業의 果報가 없는 경지에 가는 것, 生도 없고, 滅도 없는 경지에 가는 것, 不斷·不常에 가는 것, 이 모든 것이 다 보살들의 住處아닌 住處여야 한다'[G.V 525. 2-6, 『普訖』782 C, 『唐訖』438 A)

131) T.268 『大方廣佛華嚴經』 p.783 C

드디어 善財로 하여금 普賢行에 몰입하게 하고, 文殊 自身の 영역인 지혜의 세계에 살게 한 후에 그는 장소를 떠나간다.

(7) 普賢菩薩의 修行과 證果

文殊가 떠나간 후, 善財는 그 자리에서 여태까지 배워왔던 菩薩의 경지를 思惟하며 서 있다. 이때 그는 普賢菩薩의 이름, 菩提에의 行 등 願行의 소리를 듣는다. 곧 善財는 普賢보살을 만나고 싶은 想念에 빠져 든다. 그때 그의 마음은 虛空처럼 넓어지고, 一切의 執着을 떠나서 깨끗하게 된다. 그러자마자 자신의 몸은 金剛海藏 菩提 道場의 毘盧遮那如來의 獅子座를 향해서 一切寶藏蓮華座의 위에 앉아 있음을 自覺하였다. 이윽고 普賢보살을 상징하는 열 가지의 瑞相과 大光明이 나타났다. 그때 善財는 普賢菩薩이 많은 菩薩衆들에게 둘러싸여, 毘盧遮那如來의 앞에서 七寶蓮華藏獅子座 위에 앉아 있음을 보았다.¹³²⁾

그때 普賢은 善財에게 설법을 편다. 우선 자신이 過去 無數劫 동안에 어떻게 修行하였나를 설명한다.

“善男子여, 내가 一切智를 求하면서 겪어온 수 많은 劫에 관해서 설명하리라.一念이라 할지라도 다만 一切智의 資糧 속에서 다른 것에 의하여 打破되지 않는 智라는 征服되지 않는 것을 나는 지키고 있었노라. 그 菩提心 이외에는 如來의 가르침을 배반한다거나, 노여워하거나, 我에 執着하거나, 菩提에서 떨어진 마음, 生死에 탐닉하는 마음을 품어본 적이 없었느니라. 그러므로 나의 宿世의 修行에 있어서 佛國土를 淨化하는 行, 大悲로서 衆生을 救濟하는 行, 佛陀께 供養하는 行, 正法을 守護하기 위하여 自身을 버리는 행에 관하여 설명한다면 一切의 劫海

132) [長谷岡一也, op. cit., p141]

이 敘述方法은 좀 特異하다. 즉 다른 善知識들과의 만남처럼, 누가 普賢의 德을 稱頌하거나, 가르쳐주지 않고 있다. 이 점은 바로 善財의 自覺이 普賢行에 이르게 한다는 상징성이라고 해석하는 學者도 있다.

는 다 없어지리라.

善男子여! 내가 얻은 法門의 바다 속에 비록 一字一句라 할지라도 轉輪聖王의 자리를 버리고, 혹은 자기가 갖고 있는 모든 것을 버리고자 하지않은 것은 하나도 없다. 一切衆生을 건지려고 노력하며, 쉴사이 없이 흐르는 자신의 마음을 관찰하려 노력한다. 눈 앞의 타인들이 教法을 證得할 수 있도록 노력하며, 모든 세간의 사람들에게 지혜의 光明을 나타나게 하려고 노력한다. 一切衆生에게 生死 속에서 안락을 생겨나게 하려고 애쓰며, 모든 如來의 德을 찬양하는 공덕으로 마음을 연결시킴으로써 얻어진 것 뿐이다.

善男子여! 이러한 一切智에의 힘, 大悲大願의 힘, 善知識이 나를 받아준 공덕의 혜택으로 나는 三世에 깨어짐이 없는 淸淨한 法身을 얻었노라, 그 몸은 無常하며 淸淨하여 견줄데 없는 色身으로 나타난다. 善男子여! 이 圓滿하게 성취된 나의 몸을 보라! 이 身體야말로 無變의 劫海에서의 修行의 결과이니라……”¹³³⁾

이 다음 구절은 이제 善財가 普賢의 신체를 觀하는 장면이다. 그때 普賢의 몸의 하나하나의 毛孔 속에서 不可說의 佛國土 바다가 나타나는 것을 본다. 그 하나하나의 국토 바다에서 全佛國土의 微塵과 같은 불타의 化身이 나타나서 十方世界에 遍滿한다.

이와 같은 표현은 『華嚴經』이 가진 無礙의 法界緣起에 대한 상징이다. 이제 우리는 善財童子가 文殊보살의 권고에 따라 여러 善知識을 歷訪하여 마지막으로 普賢보살을 만나 해탈을 얻는다는 이 줄거리의 의미를 철학적으로 조명하고자 한다.

첫째로는 善知識이 교화해야 하는 다양한 人間群이다.

入法界品에 등장하는 善知識은 오늘날 우리들이 印度旅程의 길목에서 만나 는 다양한 인간상으로 보여진다.¹³⁴⁾ 즉 善財가 배운 사람들은 특정한 森林의

133) G.V 539 20~540.20, 同 『大方廣佛華嚴經』p.785 C

134) [金岡秀友, 『大乘佛教』 p.162]

善財童子가 만나는 善知識들은 거룩한 모습의 聖者들만이 아니다. 外道·比丘·童

수도자가 아니었다. 이것은 결국 발달된 大乘 보살사상의 발로라고 본다. 文殊로서 상징되는 보살사상의 般若는 다양하다는 암시라고 본다.

두번째는 이 五十三善知識의 處所가 모두 ‘解脫道場’이라고 불리는데 대한 상징성이다. 사람은 각각의 입장과 위치가 있다. 농부는 밭에서 일하며, 어부는 바다가 생활의 터전이다. 그런데 그 주어진 길에서 최선을 다한다는 그곳이 바로 道場이 된다는 뜻이다. 『維摩經』같은 般若部에서 말하는 도량의 의미도 결국 같은 뜻이다. 이것이 나중에는 ‘心淨即佛土淨’이라는 일반적인 大乘思想의 要諦로까지 발전한다. 해탈이란 결코 무지개 빛 저 건너편이 아니라 생동하는 삶의 현장이라는 뜻이 담겨 있다고 본다. 『維摩經』에서의 문수 보살이 오히려 主知主義의 냄새를 피우면서, 維摩居士와 對坐하는 것도 이와 같은 맥락 때문이라고 본다.

세째 이른바 ‘진흙의 연꽃’이라고 표현되듯이 般若는 세속에 있다는 암시이다. 善財童子가 스물 여섯번째 만나는 善知識은 妓女였다. 그녀는 선재에게 매우 파격적인 가르침을 준다.

“만약 어떤 사람이 나를 껴안는다면 그 사람은 ‘攝一切衆生三昧’(全世界 사람들을 모두 攝하여 버리지 않는 일)라는 경지를 얻을 것이다. 또 어떤 사람이 나와 관계를 가진다면 그 사람은 ‘諸功德密藏三昧’(전세계의 사람들의 功德에 접촉하는 것)이란 경지를 얻으리라”¹³⁵⁾

子들이 있다. 또 역사적으로 故人이 되었던 摩耶夫人도 등장한다(會緣入實相), 그러나 역시 가장 충격적인 것은 26번째 만나는 險難國의 바수미트라(Vasumitra, 婆須密多女)라는 遊女이다. 일종의 기생으로 보이는데, 특히 善財를 가르치는 내용 또한 愛慾에 대한 것이어서 결국 이들 善知識은 多様な 衆生界를 상징 대변한다고 보아야 할 것이다.

135) T. 268 『大方廣佛華嚴經』

이 表現은 너무 에로틱하기 때문에 사실 經典으로서의 破格的 例라고 보아야 한다. 위에서 껴안는다는 말로 번역한 원어는 아링가나(Alingana)였고, 관계를 가진

물론 이것은 菩薩求道の 典型이다. 즉 보살이란 맑은 대지 위에서 淸淨한 계행을 닦는 이 일 수만은 없다. 더러움의 세속을 통해 열반을 구현한다는 상징이다.

이와 같은 세 가지의 보살적 실천행이 끝내 善財를 大覺으로 이끈다는 표현이며, 그 지혜의 원천이 바로 문수보살이다.

7. 文殊菩薩과 般若思想

이상 살펴본 대로 문수보살에 대한 思想은 大乘佛敎를 일관하는 긴 역사를 갖고 있으며, 또 거의 모든 大乘經典에 이르고 있다고 보아야 한다. 다시 말하면 大乘佛敎의 역사와 함께 문수보살의 역사는 함께 하고 있다. 그 가운데 위에서 언급하지 않은 중요한 經典으로는 『大寶積經』120卷이 있다. 이 경전은 部派에서 大乘으로 轉移되는 道程의 보살사상을 잘 대변하고 있다.¹³⁶⁾ 따라서 『大寶積經』은 般若 唯心 등 몇몇의 핵심적인 사상을 중심으로하여 옛부터 전해오는 몇 개의 경전들을 집합하여서 결국 오늘의 형태로 집합하였다고 볼 수 있다.

그 다음에 등장하는 文殊보살의 典據는 역시 前述한 『華嚴經』으로 볼 수 있다. 十地의 菩薩에 대한 설명으로부터 入法界品에 이르기까지의 중요한 文殊所依經典이 되는 것이다. 이렇게 볼 때 文殊思想은 다음과 같은 중요한 경전들을 근간으로 한다.

다는 말은 파리쿰바나(paricumbana)이다. 그래서 漢訳경전에서는 이 노골적인 表現 대신에 용의주도하게 阿黎宜, 阿衆鞞 등으로 音寫하고 있다.

136) [水野弘元「佛書解説大事典」] 文献學者들의 연구에 의하면 本經은 小乘大乘을 通한 主要한 보살사상을 대변하고 있다. 그 중요한 ‘會’는 각각 성립 年代가 相異하며 그것은 보살사상이 部派에서 大乘으로 넘어오는 중요한 단서를 제공하고 있다.

- 첫째, 『般若經』에서 보이는 보살사상
- 둘째, 『大寶積經』을 중심으로 하는 轉移
- 셋째, 『화엄경』을 중심으로 하는 지혜의 具象化

따라서 우리는 이 문수보살의 지혜를 般若로 묘사한 초기 대승경전이야말로 이 文殊師利信行의 모태였다는 결론을 내릴 수 있다. 이제 그 경전적인 根據를 살펴보기로 한다.

『文殊師利普超三昧經』은 全13品으로 구성되어 있다. 그 章은 1.正士品. 2.化佛品. 3.舉鉢品. 4.幼童品. 5.無吾我品. 6.總持品. 7.三藏品. 8.不退轉輪品. 9.變勤品. 10.決疑品. 11.心本淨品. 12.月首受決品. 13.囑累品인데, 그 내용은 주로 般若에 대한 해설이다. 특히 이곳의 舉佛品은 華嚴의 佛身觀과 비슷하기 때문에 華嚴思想에 끼친 般若部의 영향을 짐작케 한다.¹³⁷⁾ 요컨대 본 경은 般若의 입장에서 여러 大乘經典의 좋은 점을 골라서 般若空의 입장을 강조하는 경전이다.

또 『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』¹³⁸⁾이라는 경전의 주요 내용은 般若階空 一相無相에 대한 설명이다. 그러나 『金剛經』등의 경우처럼 지나친 비약이나 간명성이 엿보이지 않고, 상당히 온건한 태도의 般若觀이라는 특성을 지니고 있다.¹³⁹⁾ 또 이 경전에서 주목을 모으는 대목은 女人이 舍利弗·彌勒 등

137) T. 627 『文殊支利普超三昧經』第三 舉佛品, 부처님은 鉢盂를 떨어뜨린다. 이 발우는 地下로 떨어져서 照曜世界에 든다. 佛弟子들은 이 발우를 끝내 가져오지 못한다. 마침내 文殊가 스스로 신룡력을 발휘하여 이 鉢盂를 건진다. 文殊가 普曜世界에 도달하자 忍界와의 사이에 서로 光明을 교환하며, 그 빛나는 모습이 사방에 비추인다. 云云

138) Ārya Saptauatika nāina prajña pāramita sutra 라는 貝葉本이 傳해온다. 前述한 『大寶積經』第四十六會, 文殊說般若會의 同本異訳이다.

139) ([佛書解說大辭典]小野 玄妙 p.2673 A) 실제로 이 경전에는 空을 말하면서도 空이라는 글자는 최대한으로 節制하고 있다 또 空을 설명할때도 ‘自性離’, 혹은 ‘離’ 등으로 표현하고 있어서 中庸的 특징의 空觀으로 이해되고 있다.

과 어깨를 나란히 하고 空觀을 해설하는 부분이다. 결국 이 경전을 始發로 하여 『法華經』·『大集經』·『阿彌陀經』 등에서 變成男子思想이 싹트게 된다고 말할 수 있다. 따라서 本經의 空觀에 의한 해설서일뿐 아니라 佛教의 女性觀을 말해주는 주요 경전이기도 하다.

요컨대 文殊所依經典은 바로 般若思想을 대표한다. 즉 文殊라는 인격은 般若의 現前化 일뿐 아니라 그 久遠의 목표라는 점을 다시 한번 강조하지 않을 수 없다.

V. 文殊信行의 展開

1. 印度에서의 文殊信行

(1) 印度文殊信行의 淵源

앞서 살핀 대로 文殊菩薩은 그 인도적 淵源의 흔적이 희박하다. 그러나 『文殊師利般涅槃經』(Mañjuśrīparinirvāṇasūtra)에는 인도에서의 文殊信行을 밝히는 중요한 記事가 叙述되고 있다. 經名 자체로 보면 文殊의 入寂이나 還生을 다루는 듯하나 오히려 그 반대의 내용을 담고 있다. 즉 文殊의 태어남, 방편, 그리고 文殊를 가까이 하는데 따르는 여러가지 功德 등이 언급되고 있다. 어떤 의미에서 이것은 히말라야, 간다라 등 인도의 北部地域에 만연되어 있는 각종 文殊菩薩像에 대한 이념적 근거가 되었던 것 같다.¹⁴⁰⁾

140) (Etienne Lamotte, 『Mañjuśrī』 p.33-39)

간다라의 初期作品 가운데는 文殊보살상이 많다. 특히 라호르(Lahore)와 페샤와르(Peshawar) 일대에는 B.C 2세기경의 文殊보살이 압도적이다. 筆者의 탐사에 의하면 그 文殊像은 주로 立像이며, 또 武人像의 모습을 취한것이 상당수 였다. 또 本文에서 말한 『文殊舍利般涅槃經』의 내용은 E.Lamotte 교수에 의하여 이미 抄訳된 바 있다.

본경의 내용 중 중요한 기사를 다음과 같은 네 단계로 나누어서 抄訳한다.

i) 釋迦牟尼時代¹⁴¹⁾

文殊는 多羅마을에 있는 브라흐만의 집에서 태어났다. 그는 어려서부터 비범한 존재여서 마을 사람들의 칭송을 받았는데, 邑長이었던 파아타리아 (pātaliya)와 法에 관하여 對論하였다. 여기서 비록 부분적이기는 하지만 禪의 秘法에 관한 여러 설명을 듣는다. 文殊는 또한 求道の 큰 願을 일으켜서 婆羅門 및 구루(guru) 등에게 법을 설한다. 그러나 도저히 그 가르침들을 수공할 수 없어서 다시 釋迦牟尼를 찾아 佛法에 入門한다. 그는 뛰어난 辨才와 如法한 修行으로 佛陀께 受記를 받는다.

ii) 雪山에서의 文殊

釋迦世尊이 入滅한 후 450년이 지난 다음 文殊는 히마밧트(Himavat 곧 히말라야)로 올라간다. 그는 그 곳에서 修道하고 있던 500명의 隱者들을 위하여 大乘法을 演說한다. 드디어 大衆들은 물러섬이 없는〔不退轉〕 第八地를 깨달게 된다. 그때 文殊菩薩은 이들 비구들의 修道彫刻像을 만든다. 또 比丘들도 그들의 스승인 文殊의 모습을 기리기 위해서 像을 만들었다. 比丘들은 이상을 모시고 자기네들의 고향인 코오살라(Kosala)로 되돌아 갔다. 그후 文殊는 밀림 속으로 은거하여 三昧에 든다.¹⁴²⁾

141) (E.Lamotte, op. cit., p.32)

산스크리트 원어는 talo로 되어 있다. 이것은 흔히 多羅보살이라고 번역되든 Tāra와 구분해야 된다. 즉 Uttara의 끝 음절을 그냥 옮겨 적은 것이 아닌 地名이다. 현재까지의 결과로는 이 talo 마을은 Śākya族의 이웃이었으며 동시에 라이벌 관계에 있었던 Koliya族들이 살던 마을이라고 보여진다. 이 마을은 Śravasti의 동쪽에 位置한다.

142) 원문에서는 나무 아래의 禪定으로 묘사하지만, 전후 문맥으로 보아 涅槃했다는 추측이 가능하다. 더구나 자신의 善行의 표적으로서 신비의 조각상을 남긴다는 暗示는 직접적으로 文殊의 涅槃을 말해 준다고 볼 수 있다.

얼마 후 여덟 명의 天神들이 와서 文殊를 다시 雪山의 金剛石 꼭대기로 모셔간다. 그후 술한 天神(Deva), 龍(Nāga), 夜叉(Yaksa) 등이 그분을 찾아와서 親見한다.¹⁴³⁾

iii) 五台山의 文殊

아나바타프타(Anavatapta) 호수는 수다르샤나(Sudarśana), 치트라(Citra), 카알라(Kāla), 간다마나다(Gandhamānada), 카이라샤(Kailāśa)라고 부르는 다섯 개의 산봉우리로 둘러싸여 있다. 文殊는 바로 이 다섯 봉우리에 現身한다. 수다르샤나는 숲으로 덮여 있다. 높이는 300 由旬이며 끝은 독수리의 부리 같은 모습이다. 치트라는 일곱 가지 보배로 되어 있고 카알라는 빛나는 광채로, 간다라마나는 如意珠로 되었다. 또 카이라샤는 은통 銀으로 덮여 있다. 種種의 진기한 식물들로 뒤덮여 있으며 만월 때의 불타는 金처럼 빛을 발한다. 이 모든 봉우리들의 높이나 형태는 다 수다르샤나와 같은데 호수 위로 우뚝 솟아있다.

iv) 舍衛國에서의 文殊

舍衛國에서는 八千의 비구들이 모여 있었다. 그 곳에는 觀世音菩薩 등 外界에서 온 1천 2백의 비구와 그밖의 여러 보살들도 있었다. 그 모인 이들 가운데 브하드라파알라(Bhadrapala)라는 보살마하살이 있었다. 그는 佛陀의

143) (G.P.Malalasekara, Dictionary of Pāli Proper Names, I. London, 1937. p 746-748)

原文은 ‘香山’이라고 되어있다. 즉 향기로 사람을 취하도록 만드는 산인데, 히말라야 어디엔가 위치한 신비의 산으로 알려졌다. 인도의 전설, 특히 佛敎 전설에 受容된다. ‘히마발트의 산허리에 바이샤알리(Vaiśali)라는 마을이 있다. 일곱 Kālaparvata의 北쪽에 gandamādana 산이 있다. 그 산위에는 언제나 노래와 음악 소리가 들린다. 그 산에는 두 개의 굴이 있는데, 하나는 <낮>이며, 또 하나는 <<좋은 낮>>이다. 일곱가지 보석으로 만들어진 이 굴들은 神들의 옷처럼 늘 달콤한 향기가 난다. 이곳의 왕은 gandharva로서 妙音(Maṅjuḥṣa)이라 부른다. 두개 굴의 북쪽에는 Sāla 나무들의 왕이 있다. 그 나무들의 발 밑에는 50 요자나의 넓이를 가진 큰 湖水 만다키니(MandāKini)가 있다.

光明이 天下를 뒤덮고 특히 文殊의 處所에서 금빛을 발하는 것에 관해서 물었다. 그때 佛陀는 文殊의 威信力과 그 功德에 대해서 말한다.

“이 文殊는 엄청난 신通力과 말로 설명할 수 없는 智慧를 가졌느니라. 文殊의 이름이 말하여지는 소리를 듣기만 해도 누구나 천이백만 劫 동안 윤회의 고통에서 벗어나리라. 그에게 禮拜하고 섬기는 자는 누구나 이승과 저승에서 佛陀의 나라에 태어나리며 文殊의 힘에 의해서 보호를 받으리라. 또 文殊의 像과 그의 法을 恭敬하고 供養하는 모든 사람들도 위의 말한바대로 되리라. 그들은 한사람 한사람 그를 親見하게 될 것이며 文殊의 一切智를 얻게 되리라.”

또 계속해서 經은 그를 만나게 되는 方法에 관해서 설명한다. 즉 문수를 직접 볼 수 없는 사람들은 ‘首楞嚴三昧’(Surangama Samadhi)를 외울 것이며, 文殊의 名號를 불러야 한다. 前生業이 至重한 사람일지라도 夢속(Svapna)에서 文殊를 만나게 된다. 만약 그를 보는 이들이 聲聞이라면, 그는 문수를 보는 순간 ‘不來’의 지위에 오르리라. 또 만약 獨覺이었다면 文殊를 뵈는 하루 낮 하룻밤 사이에 阿羅漢이 되리라. 또 方等を 확실히 믿는 大乘의 信者들에게 文殊는 法을 설명해 주리니, 그들이 文殊를 만나는 순간 不退轉의 菩薩地를 얻게 된다고 하였다.

또한 佛陀의 涅槃 후에 文殊라는 名號를 듣거나 그 彫像을 보게 되는 사람들은 십만 劫 동안 惡運에서 벗어나리라고 말한다. 비록 衆生의 잘못이 어떤 것이건 간에 아비지옥의 잔혹한 불 속에 떨어지지 않고 항상 淨土에서 거듭 태어남을 겪는다. 그들은 佛陀를 만날 것이며, 法을 들을 것이며, 無上正等正覺을 얻게 되리라고 끝맺고 있다.

이 記事는 여러가지 상징성을 보여주면서 後代 인도 文殊信行的 전형적인 모델이 된다.

그 첫번째는 香山과 妙音菩薩에 관한 상징성이다. 이 香山의 아이디어는 『維摩詰經』 등의 大乘經典에도 그대로 수용되어 大乘世界の 중요한 상징성이 된다. 또 이곳에 등장하는 妙音은¹⁴⁴⁾ 바로 文殊의 化現일 수 있다.¹⁴⁵⁾

둘째는 五台山信仰이다. 비록 iii)의 引用句에서 어떤 神話的 의의를 따로 도출할 수는 없을지라도 적어도 확실한 하나의 결론은 내릴 수 있다. 즉 문수보살은 다섯 봉우리의 산에 住處한다는 점이다. 그 문수보살이 살기 때문에 이름을 주었던 혹은 그 산에서 본래적으로 비롯되었건 이것은 바로 후대 文殊信行의 근거가 된다. 이 文殊는 中國은 물론 티베트, 중앙아시아, 한국 등 어디로 가든 예외없이 五峰의 어떤 산줄기 위에 위치하는 것은 한결 같다. 만약 後代 文殊信行이 地域에 따라 변동없는 근거가 있다고 하면 바로 이 五台山信仰이며 그 흔적을 우리는 확인할 수 있는 것이다.

세번째로는 이 보살의 名號를 부르는데 대한 功德이다. 물론 이것은 대승 보살 사상에 공통되는 것이기는 하지만 특히 ‘꿈속의 만남’이 주목을 모은다. 우리나라나 中國 文殊信行에서 가장 普遍的인 것은 文殊의 親見이 꿈속에서 이루어진다는 점이다. 이 신행의 패턴이 바로 本經에서 도출된다.

요컨대 『유마힐경』의 분석을 통해서 우리는 인도 文殊信行의 흔적을 확인할 수 있다고 본다. 비록 靈驗의 사례로서 傳해오는 실증은 아니라고 할지라

144) (朴敬助 訳, 維摩經, 現代佛敎新書, p.197)

『維摩詰所說經』卷下, 香積佛品(第十), 文殊는 維摩居士의 問病도중, 香積이라는 나라의 보살들을 초청한다. 그리하여 香積과 娑婆世界の 交流와 함께 法談이 오고 간다. 이때의 香積을 단순한 外界라기 보다는 ‘德의 香氣가 出衆한’, ‘그 香氣의 一般化가 이루어진 경지’라고 보아도 무방할 듯하다.

145) (E.Lamotte, op. cit., p.38)

妙音의 산스크리트는 Mañjuṣa이다. 또 그 나라의 간다르바들에게 붙여진 형용사는 판차시카(Pañcasikha)였다. 文殊도 예외없이 판차시카로 불리운다. 이것은 그들이 추앙했던 히말라야의 어느 특정 지역을 가리킨 듯하다. Pañca는 ‘다섯’이라는 뜻이기 때문에 바로 여기에 五台山 文殊信仰이 싹트게 된다.

도 적어도 히말라야를 中心으로 하는 文殊信仰, 그리고 그 文殊信仰의 근거가 영원한 이상세계에 대한 顯現이었음을 확인할 수 있는 것이다.

(2) 바이샤알리(Vaiśāli)의 文殊

앞서 언급한 『文殊師利般涅槃經』에서 우리는 코오살라(Kosala)와 히말라야라는 두 현실적 地名을 보았다. 비록 그 경에서 설명되는 隱喩가 매우 超越的이고 상징적이었다 하더라도 그 地名의 등장은 바로 코오살라를 中心으로 하는 文殊信行的 反證이 된다고 볼 수 있다. 다음으로 우리가 注目해야 될 점은 니르간타(Nirgantha)의 改宗에 관한 經說이다. 이것은 『大寶積經』에 그 상세한 언급이 나와있다. 앞서의 方法대로 그 抄訳을 통해 바이샤알리를 中心으로 하는 니르간타의 改宗事例를 살펴본다.¹⁴⁶⁾

- i) 그때 文殊菩薩은 바이샤알리에 있었다. 文殊菩薩 處所앞에는 七寶로 장식된 五百의 蓮꽃이 나타난다. 그 꽃들의 光彩는 佛陀가 계신 精舍를 비추고 또 文殊의 處所로 되돌아 간다. 이 상서로운 징조를 보고 니르간타라는 外道를 이상스럽게 생각하였다. 그는 6만의 弟子를 거느리고 있던 바이샤알리의 대표적 宗教家였다. 그는 阿難에게 이 상서로운 調和에 관해서 물었다. 아난은 對答하기를 “오늘밤 世尊께서 衆生의 이익을 위해서 善法을 說하실 징조라고” 대답하였다. 舍利弗은 곧 부처님의 處所에 가서 종을 쳐서 사람들을 불러모았다.
- ii) 이때 문수보살은 佛陀께 예배하기 위하여 바이샤알리의 붓다 處所로 간다. 文殊의 무릎 위에는 다섯송이의 蓮꽃이 나타난다. 그는 그 향기로운 꽃들을 부처님께 날렸다. 그 꽃들은 七寶로 장식된 寶石이 되어 산개처럼 佛陀의 머리위를 드리운다. 十方三世의 諸佛菩薩들이 이 傘蓋 위에 나타났다. 그때 佛陀

146) 『大寶積經』의 初訳은 A.D 270年 法稱의 漢訳이 효시이다. 그후 求那跋陀羅(Gunabhadra)가 번역한 一本이 있으며, 이 訳本은 Tibet 訳으로도 전해 내려온다.

는 니르간타에게 먼저 문수보살의 위대한 神變力을 설명한다.

- iii) 문수보살은 不可思議한 威神力을 가진 보살이다. 그는 바이샤알리의 우타라(Uttara)마을의 바라문 집안에서 태어났다. 그가 태어났을 때 그의 房은 蓮꽃으로 化現하였으며 그는 어머니의 오른쪽 옆구리에서 출현하였다. 그의 몸은 紫金色이었고 땅에 발을 디디자마자 말을 할줄 알았다. 그는 쿠마라(Kumara, 王者)와도 같았다. 그는 종교적 삶의 大道를 찾고자 隱者들을 찾아갔으나 95名の 婆羅門들도 또 어떤 스승(guru)도 그에게 구하는 바를 가르쳐 줄 수 없었다. 그때 文殊는 내결에 와서 道를 닦았다. 그는 三昧를 얻었으며 그 三昧에 의하여 열 군데에서 出生, 出家, 涅槃, 解涅槃의 化現을 나타낼 수 있다.
- iv) 佛陀의 涅槃後 文殊는 五百의 隱者를 위하여 法을 說한다. 그는 十二部經을 宣布했을뿐 아니라 그 外道の 五百隱者들을 改宗시켰다. 文殊를 따라 改宗한 五百의 隱者들은 不退轉地를 획득한 보살이 되었고, 그 성스러운 隱者들은 드디어 공중을 날아 고향인 바이샤알리로 되돌아 온다. 그때 文殊는 結跏趺坐하여 三昧에 들어갔고 그 황금빛 광채는 온 몸에서 뿜어 나온다. 그때 文殊의 몸은 마치 須彌山처럼 밝게 빛났다. 그에게는 智慧를 상징하는 光背가 드리우고 그 안쪽에는 各各 五百의 化佛이 나타난다. 그 각각의 微妙한 色속에서 해, 달, 별 그리고 天龍, 夜叉등 온갖 存在들이 나타난다.
- v) 그때의 五百外道가 바로 니르간타(Nirgantha)이며 그때의 文殊가 바로 현재의 文殊라고 설명한다. 이때 文殊의 몸에서는 紫色의 光明이 빛나며 다른 빛과 불들은 모두 꺼진다. 文殊의 왼팔에는 열 개의 佛陀印이 나타나며 그 佛陀印에는 뚜렷이 佛陀들의 이름이 새겨져 있었다. 文殊의 心臟에도 역시 化佛이 나타났는데 그 모습은 황금빛으로 빛나고 있었다. 다리는 결가부좌이며 그 단엄한 모습은 6尺의 높이로 蓮華台 위에 앉아 있다. 그 불상의 모습은 四方에서 뚜렷이 보인다.

이 經의 상징은 단적으로 外道들의 改宗에 관한 것이다. 그 무대가 된 것이 바이샤알리였다고 한다면, 이것은 충분히 역사적인 근거가 있다. 이 바이

샤알리는 유명한 『維摩經』의 무대이며 또 大乘佛敎의 근본 성지이기도 하였다.¹⁴⁷⁾ 또 經에서는 이 니르간타의 改宗이 佛滅後 450년이라고 명시하고 있다. 그렇다면 그 시대는 명백히 紀元을 前後한 시기에 해당한다. 무엇 때문에 이 450년이라는 숫자가 명시되고 있을까? 이것은 역시 文殊信仰이 이들 外道를 改宗시키는 역사적 사례라고 본다. 즉 바이샤알리를 중심으로 하는 一聯의 異敎徒들과 佛敎徒들의 갈등이 전개되고 이윽고 그들이 改宗하는 역사적 사실을 詩的이고 超越的 表現法으로 나타내고 있다고 본다. 또 前述한 善財童子의 求法旅行記도 역시 마찬가지로 印度에서의 역사적 文殊信仰이라고까지 말하는 학자도 있다.¹⁴⁸⁾

이렇게 보면 이 니르간타의 改宗은 文殊信行的 한 斷面을 具體化한 例라고 보아도 무방하리라 생각한다.¹⁴⁹⁾

2. 中國에서의 文殊信行

(1) 『華嚴經』과 金剛山信仰

金剛山이 菩薩住處라는 믿음은 『華嚴經』의 漢訳과 더불어 비롯된다. 주지

147) (徐景洙, 『印度佛敎史』韓國佛敎研究院出版部, p.60-62)

바이샤알리(Vaiśali)는 현재의 지명으로 파트나(Patna)에서 80km 東南쪽에 있다. B.C 6세기 경의 印度에서는 코오살라(Kosala), 아반티(Avanti), 마가다(Magadha)등과 어깨를 겨루던 중요한 나라였다. 기원 전후에는 商業都市로서 특히 隆盛의 極을 달했었다. 이 바이샤알리가 『維摩經』의 舞台였다는 것은 그 상업의 발달이 바로 大乘의 母胎였다는 反證이라는 說에 수긍한다.

148) (E. Lamotte, op. cit., p.46 데칸 高原의 龍들과 文殊)

『華嚴經』入法界品에서 善財가 求法하는 코스는 현실의 印度巡禮 코스가 된다. 즉 데칸 高原 北南에서부터 시작하여 카쉬미르까지 求法巡禮하는 것이다.

149) 印度와 西藏地域에서의 文殊信仰에 관해서는 다음과 같은 기록들이 있다. 『唯高僧法顯傳』에는 '秣菴羅國에 文殊보살의 스투파(Stūpa)가 있었다' 하였고, 『大唐西域記』第四에서는 '文殊菩薩像은 大乘敎徒들이 성대히 供養한다'고 하였다.

하는대로 『六十華嚴』은 408-429년 사이에 佛馱跋陀羅가 번역한 것이며 『八十華嚴』은 實叉難陀가 695-704년 사이에 번역하였다. 『六十華嚴』에는 金剛山이라는 이름이 나오지 않는다. 다만 淸涼山과 문수보살의 이야기가 記錄되어 있을 따름이다. 그런데 『八十華嚴』에는 東北方 淸涼山 다음에 ‘海中金剛山’이라는 이름이 나오고 法起菩薩이 그곳에 거처하여 1,200人의 권속을 거느리고 지금도 說法을 한다고 하였다. 이 열거의 방식은 혹시 淸涼山 신앙을 내세우려는 의도적인 歪曲이 아닌가 하는 論究도 있다.¹⁵⁰⁾

그러나 결과적으로 『六十華嚴』에서 말하는 아홉 번째의 보살주처는 中國人들에게 크게 부각되는 계기가 된다. 法藏은 『探玄記』에서 이 보살주처를 다음과 같이 말한다.

“四大海 중에는 二住處가 있는데, 하나는 栴恒이다. 다 갖추어 말하면 昵栴多라고 한다. 이는 踊出이라는 뜻이다. 즉 海島山의 다른 이름이다. 曇無竭이란 法生을 말하고 法勇을 말한다. 또 다른 하나는 窟인데 이 바다는 다른 곳이다. 梵本에 의하면 마땅히 間錯莊嚴窟이라고 불러야 한다”¹⁵¹⁾

澄觀은 그의 『華嚴經疏』에서 좀더 具體的으로 金剛山과 菩薩住處에 관하여 언급하였다.

150) (李箕永, 象徵的 表現을 통해서 본 7-8세기 新羅 및 日本의 佛國土思想, 『韓國佛敎研究』, p521)

『六十華嚴』에는 東·西·南·北·東北·東南·西南·西北의 八方 다음에 아홉번째로 四大海中이라고 하여 曇無竭菩薩의 住處를 列擧한다. 그러나 『八十華嚴』에서는 바로 같은 보살에 해당하는 法起菩薩의 住處, 金剛山의 이름이 ‘東北方淸涼山’ 交殊보살의 住處 다음에 여섯번째로 並列되고 있다. 악의적으로 해석하면 淸涼山을 중심으로 한 唐의 華嚴學徒들이 의도적으로 주장했다고도 볼 수 있다.

151) (續藏經 4. p.315 b, 『華嚴經探玄記』卷15)

四大海中有二體處, 一 栴者見云 昵栴多此云踊出 卽海島山之名, 曇無竭此云法生, 亦云法勇, 二窟是海別處, 準梵文, 應名間錯莊嚴窟

“여섯 번째로는 金剛山인데 東海의 동쪽에 金剛이라는 山이 있다. 전체가 金은 아니지만 上下四周로부터 山間에 이르기까지 流水砂中에 모두 金이 있다. 멀리 바라다 보면 곧 전체가 金이라 할 만하다. 또 海東人은 예로부터 서로 전하기를 이 山에 왕왕 성인이 출현한다고 한다. 그러나 『晋本』에는 이 處가 아홉 번째에 擧된다. 제10 莊嚴窟과 같이 海中에 있기 때문이다. 그런데 지금 이 책에 있는 것은 그 뜻이 八方 안에서 동북방에 攝하는 까닭이다. 만약 그렇지 않다면 어찌하여 바로 八方을 說하다가 벼란간 海를 말하겠는가

또 『晋本』의 海 중에는 두 住處가 있다. 하나는 栴恒耶로서 현재 曇無竭이란 菩薩이 1만 2천의 菩薩을 眷屬으로 하고 있다. 栴恒이라고 하는 것은 갖추어 말하자면 栴多로서 湧出이라는 뜻이다. 金剛은 體를 말하고, 湧出은 모습을 말한다. 曇無竭이란 法生을 말하고, 또 法勇을 말하며, 또 法尙을 말한다. 지금 이를 法起라고 한다. 生勇과 뜻이 같다. 즉 常啼의 벗이다. 菩薩의 眷屬이 이 經에서는 10배로 늘어나 있다. 혹은 前訳의 잘못이 아닌지 모르겠다.”¹⁵²⁾

즉 澄觀은 어째서 『六十華嚴』과 『八十華嚴』에서의 菩薩住處 설명이 다른가 하는데 대해 의문을 표하기는 했으나, 그 곳에서의 栴恒과 金剛을 一致시키려고 애쓰고 있다. 이것은 어떤 의미로 보면 이미 海東에 金剛山信仰이 확고하게 들어 있다는 뜻이 되기도 하며, 따라서 그것에 동의를 표하는 정도의 의미 밖에는 없다고 본다.¹⁵³⁾

이 山岳 崇拜와 보살주처 信仰은 언제나 일정한 패턴을 가진다. 즉 무슨무

152) (大正藏 35. p.860 A)

六 金剛山，謂東海近東山名爲金剛，雖非全體是金，而上下四周乃至山間流水砂中皆悉有金，遠望即謂全體是金，又海東人自古相傳，此山往往聖人出現，然晋本此處當其第九，以與第十莊嚴窟俱在海中故，而今居此者，意是八方之內，東北方攝故，若不然者，何以正說八方忽然語海，又晋本海中有二住處，一名栴恒那，現有菩薩名曇無竭，有萬二千菩薩眷屬，言栴恒者，見云昵栴多，此云湧出，金剛語體湧出語狀，曇無竭者，此云法生，亦云法湧，亦云法尙，今言法起，興生勇義同，即常啼之友也，菩薩眷屬十倍今經，或前訳之誤

153) 李箕永, op. cit., p. 522

슨 봉우리에 무슨무슨 보살이 얼마의 眷屬을 거느리고 있다는 이야기다. 그때 이 권속이 많다는 것은 곧 그 보살에 대한 信仰이 높다는 反證으로 볼 수 있다. 이 金剛山信仰의 경우에도 예외없이 많은 眷屬이 있는 산 봉우리가 있다. 그것은 바로 中國華嚴의 靈山 清涼山이다. 『八十華嚴』의 菩薩住處品 제 32에서는 방위別로 山 이름을 列擧하고 이어서 아주 오랜 劫 以前부터 여러 보살들이 이곳에 머물러 살았음을 이야기한다. 그리고 현재는 어느 보살이 얼마만큼의 眷屬을 거느리고 法을 설한다는 언급이 있다. 그때 東北方의 清涼山은 문수보살과 1萬人의 眷屬으로 되어 있다. 그러나 그 외에 七方은 모두 3백인, 1천인 정도로 그 眷屬의 數를 나타내고 있다. 즉 清涼山은 이 가운데 가장 比重 높은 산이라고 볼 수 있다. 이와 같은 일은 비단 중국에서만이 아닌 우리나라에도 영향을 주어서 金剛山信仰보다 五台山信仰이 重視되기도 한다.

즉 中國뿐 아니라 古代人 특유의 山岳崇拜가 『華嚴經』의 流入과 더불어 金剛山信仰으로 발전하게 되는 것이다. 이것은 물론 中國에서의 五台山 文殊信仰으로 開花되지만, 그보다 더욱 중요한 점이 이들 山岳崇拜가 佛國土思想으로 발전해 가는 점이라고 생각한다. 즉 막연한 畏敬의 山岳崇拜가 佛敎的 이론 근거를 갖게 되는 思想的 上昇이라고 본다.

(2) 五台山信行과 그 彫像의 事例

앞서 살핀 대로 『華嚴經』의 도입과 함께 山岳崇拜는 서서히 佛敎的 潤色을 띄우게 되며, 그 결과 金剛山信仰이 자리잡게 된다. 또한 이 『華嚴經』에서는 五台山에 대한 信仰이 있다. 이 五台라는 것은 물론 東·西·南·北의 四方에 中央을 합해서 五台라고 부르게 되는 傳說을 말한다. 우리는 앞서 『文殊師利般涅槃經』에서 五峰에 대한 언급이 있음을 살펴 보았다. 이 五峰의 原型은 文獻學者들의 연구에 따르면 이미 『숫타니파아타』(Suttanipāta)에도 언급

되고 있다.

“간다마아다나(Gandhamādāna)의 산허리에는 수반나(Suvaṇṇa), 마니(Maṇi), 라자타 구하(Rājata-guha)등 세개의 굴이 있다. 그 동굴의 입구에는 만주사카(Mañjusaka)라는 나무가 서 있다.……그 山脈은 결코 얼지 않는 湖水, 아나바타프타(Anavatapta)를 에워싸는 다섯개의 봉우리가 그 꼭대기를 장식하고 있다.”¹⁵⁴⁾

이곳에 언급되는 Mañjusaka와 Mañjuśrī에 대한 상호 관련은 아직 言語學的으로 研究된 바 없다. 그러나 적어도 문수(Mañju)라는 名稱의 古形이었던 것만큼은 否認할 수 없다. 따라서 印度에서는 이 五峰을 히말라야의 어느 盆地로 推定하였지만, 중국에서는 그 山을 새롭게 方位信仰과 관련시켜 윤색하게 된다. 즉 어느 方位에 어느 보살의 眷屬이 常住한다는 식의 佛國土說로 발전하게 된다. 이와 같은 五台山信仰은 주로 東晉以來 漸增하는 추세를 보이는데, 특히 民間信行으로 큰 설득력을 가진다. 우선 五台山信仰을 바탕으로 中國人들이 彫成한 文殊像의 수효가 엄청나다. 그 가운데 중요한 몇 가지 사례를 年代別로 정리해 보면 다음과 같다.¹⁵⁵⁾

- i) 東晉 明帝 太寧三年 漁夫가 阿育王 造立의 文殊像을 그물에 걸었다. 훗날 武昌 寒溪寺에 送致하였고, 太元九年에 그 像을 瑞像殿에 安置하였다. (『廣弘明集』第十五)

154) M. Hofinger, *Le Congrès du lac Anavatapta*, Louvain, 1954. p.177-188 (『숫타니파아타』의 引用句는 同 英語訳, I. pp.66-67)

155) 『廣弘明集』第十五, 『廬山記』第一 등에서는 文殊像의 彫刻에 관해서만 이백여개의 實證的 事例을 들고 있다. 또 『宋高僧傳』第十九, Ibid., 27 등에는 福州 愛道寺, 京師 光宅寺등에 그 文殊像을 安置하였다고 기록하였다. 이 가운데 主要한 몇몇 기사만을 年代別로 정리해 보았다. 괄호안은 出典

- ii) 劉宋 天嘉二年 劉式이 文殊像을 敬造하여 禮式을 올렸다. (『法苑珠林 第十四』)
- iii) 强獨樂이 北周의 文王을 위하여 四川省 簡州大佛岸에 文殊普賢 두보살상을 岩刻하였다. (『金石苑』第二)
- iv) 唐大歷 四年 十二月 不空의 주청으로 天下佛事의 食堂에 文殊보살像을 上首에 安置하였다. 同七年十月, 勅命으로 역시 僧尼寺에 각각 文殊師利大聖의 菩薩院을 設立하고 그 文殊塑像을 安置하였다. (『貞元新定釋教目錄』第十六)
- v) 大歷九年 李寶臣이 定慧寺에서 文殊堂을 建立하고 새로 文殊보살상을 安置하였다. (『古今圖書集成神異典 第九十一 및 易州抱陽山 定慧寺 新造文殊師利菩薩記』)
- vi) 돈황 睡佛洞에는 文殊菩薩의 凶像이 있는데, 지금 돈황의 千佛洞에도 多數의 變相凶 및 千臂千鉢文殊師利 등의 壁畫와 絹本畫 등이 있다. (『大唐 曠西李府君修功德碑記』)
- vii) 窺基는 五台山에서 文殊菩薩玉像을 造立하였다. (『宋高僧傳』第四)
- viii) 唐 開成 五年 円仁이 五台山을 巡禮하였다. 그 곳에는 菩薩堂院, 鐵塔北邊堂, 中台頂駟堂, 東台頂, 西台頂, 舍闍寺, 南台頂 등 諸堂이 있었는데, 각각 文殊菩薩像을 安置하였다. (『入唐求法巡禮行記』第三)
- x) 宋太宗의 時詔가 五台山에 金銅文殊菩薩像 萬軀를 造鑄하였다. (『佛祖統記』第五十三)

이외에도 술한 文殊信仰의 흔적이 있는데¹⁵⁶⁾ 이것은 모두 五台山을 중심으로 번성하였다. 중국에서의 五台山信仰은 北魏 文帝 때 그 일정한 패턴을 이룬다. 즉 文帝는 五台山을 遊行하고 그 中台의 한 절에 文殊菩薩을 安置한다. 그것은 이 五台山이 華嚴의 主山이며 그 중심에 文殊를 想定하는 일정한 중

156) 『宋高僧傳』十九 및 同 27에는 福州 愛道寺, 京師 光宅寺 등에 文殊像이 있다고 記錄하였다. 따라서 적어도 3세기 후반에 이르면 이 文殊信仰은 매우 普遍的이었음을 알 수 있다.

국 文殊信仰의 한 모델을 이룬다. 이 文殊菩薩像은 그 후 시대가 거듭되면서 최고의 靈驗으로 尊崇된다.¹⁵⁷⁾

이제 우리는 그 中國文殊의 靈驗事例 등을 分析해 보기로 한다.

(3) 中國文殊說話

文殊說話의 始源은 中國佛敎의 初傳에서부터 비롯된다. 즉 永平七年(A.D 64) 中國에 佛法이 처음 傳來될 때 五台山의 문수보살 靈驗事例가 나온다.¹⁵⁸⁾ 이 說話의 모티브는 역시 佛國土說과 脈絡을 같이 한다고 볼 수 있다. 즉 그때의 佛菩薩 常住處가 五台山이며, 따라서 中國은 佛緣이 있는 고장이라는 것이 이 실화의 중심 敎化 내용이다. 이것은 뒤에 論하게 될 韓國文殊信仰과도 전혀 그 軌를 같이 하는 사상이다. 그후 文殊靈驗의 民間傳播事例는 60餘種에 이르는데 이제 그 성격과 상징성의 모티브를 구분해 보면 대략 다음과 같은 몇 가지 패턴으로 나누어 볼 수 있다.

i) 捨身 供養의 靈驗

北齊 天保 皇帝의 세째 아들은 神通이 뛰어나 자신의 前生을 回想하는 능력도 갖고 있었다. 그는 과거 周나라 때 남의 臣下로 태어나서 천여명의 사람을 죽인 記憶을 떠올렸다. 天保 7年(556)에 문득 병을 얻었는데, 百藥이

157) (『山西通志』第二十九)唐 龍朔 2年 詔命으로 이 中台의 菩薩像을 修理하였다는 記錄이 있다. (『法苑珠林』第十四) 나중에는 法雲·安生등이 이 中台의 眞容院에 다시 塑造의 文殊보살상을 安置하였다.

158) (法寶院, 文殊師利發願經 靈驗錄, 1967. p.79-86)
後漢明帝가 佛法를 전하러온 竺法蘭등을 만났다. 그때 天竺僧이 말하기를 “이 나라 五台山에는 文殊菩薩이 계시서 天人·龍王·神人들을 敎化하지만 戒律과 禪定을 닦지 않는 이는 볼 수 없습니다”라고 하였다. 이 五台山에는 道敎를 받드는 道士들이 있었는데 道佛의 우열을 가리기 위하여 神通을 시험하기로 하였다. 즉 兩敎의 聖典을 단 위에 쌓아놓고 불을 질렀는데 道敎의 典籍은 모두 불타 버렸으나 佛經은 타지 않았다고 하였다. 그 영험은 모두 五台山 文殊보살의 영험 때문이었다. 云云

無效하였다. 곧 五台山에 들어가서 至誠으로 예배하면서 문수보살을 親見코자 하였다. 끝내 뵈지 못하게 되자 속으로 文殊大聖을 의심하기 시작하였다. 그날 밤 꿈에 神人이 나타나 말하기를 “聖人을 만나려면서 그 만큼의 수고도 참지 못하는가? 그대의 지금 몸도 그대 것이 아니니 각별히 힘쓸지어다”라고 하였다. 왕자는 꿈을 깨고 나서 이 몸으로 과거의 빚을 갚아야겠다고 생각하였다. 그는 곧 문수보살의 형상 앞에서 몸을 불살라 供養하면서 祝願하였다. “이제 육신을 불살라 문수보살께 供養하오니 이 인연공덕으로 내 손으로 죽이고, 남을 시켜 죽이게 하였던 한량없는 業을 消滅시키고 다시 사람으로 태어나 어려서 出家하여 菩提를 이룰 때까지 영원히 殺生하지 않게 해주십시오”고 빌었다. 불이 꺼진 후에 劉謙之가 뼈를 추려 靈鷲山 西쪽에 塔을 쌓아 간직하고, 皇帝는 몸을 태운 그곳에 절을 지었다.¹⁵⁹⁾

ii) 文殊現身의 事例

高齊(550-577)때의 明勗大師는 어려서부터 志行이 出衆하였다. 그는 文殊大聖이 五台山에 계시는 줄 알고, 오대산의 구석구석을 누비면서 經을 읽었다. 하루는 어떤 스님을 만났는데, 서로 사는 데를 말하고 同行하게 되었다. 사흘을 같이 다니다가 東台에 이르러 날이 저물어 초가집에서 유숙하게 되었다. 그런데 同行하던 스님이 병이 나서 자못 위중하였다. 날이 새도 차도가 없고, 또 악취 때문에 코를 들 수가 없었다. 그 스님이 말하기를 “나는 도저히 回生할 능력이 없으니 먼저 가시오”라고 하여, 명욱은 자리를 떴다. 떠나서 두어 걸음 걸노라니 덩그랑 하는 소리가 들렸다. 돌아다보니 집도 없고 스님도 온데간데 없었다. 그때서야 聖人の 가르침인줄 알았으나 어쩔 도리가 없었다. 그때 사람들은 이렇게 말하였다. “명욱에게 두 가지 허물이 있으니 하나는 스님을 보고 변변치 못하게 생각한 것이요, 또 다른 하나는 병난 同行

159) 法寶院, op. cit., p.87-90

을 버린 일이다. 그래서 大聖을 만나고도 알아보지 못한 것이리라”¹⁶⁰⁾

iii) 寒山과 拾得

寒山이 拾得에게 말하였다. “세상 사람들이 나를 비방하고 업신여기니 어떻게 대처해야 하겠는가?” 습득이 말하였다. “참고 양보하고 견디어내어 그를 공경하고 따지지 말면 그들은 기필코 그대를 보게 되리.”

미륵보살의 揭頌에 이런 것이 있다. “늙은 몸이 누더기 옷 입고, 거칠은 밥으로 배를 채우며, 해진 옷 기워 몸을 가리니, 모든 일에 인연을 따를 뿐…… 사람은 약하나 마음은 약하지 않고, 사람은 가난해도 도는 가난하지 않아 한결같은 마음으로 道를 닦으면 언제나 道에 있으리.”¹⁶¹⁾

iv) 童子 文殊

宋나라 至道(995-997) 年間に 五台山 眞容院의 道海스님이 百僧會를 베풀고 여름 석달 동안 『華嚴經』을 읽기로 하였다. 초과일을 맞아 목욕물을 마련하는데 여러가지 약초로 물을 끓이고 좋은 향을 사르며, 차와 과일을 준비하여 먼저 老德스님들을 청하여 목욕하게 하였다. 스님들이 옷을 벗다가 문득 물 끼얹는 소리를 듣고, 首座 한사람이 들어가 보니 여러 동자들이 몸을 씻고 있는데, 살결이 마치 玉과 같았다. 수좌는 의심이 나서 어디서 왔느냐고 물었으나 동자들은 서로 쳐다보며 웃기만 하였다. 首座는 밖에 나와서 浴頭에게 물었다. “큰 스님들이 목욕도 하기 전에 어떤 童子들이 먼저 목욕을 하는가” 浴頭는 그 말을 듣고 깜짝 놀라 목욕탕 안에 들어가 보았다. 찬란한 빛이 房에 가득하고, 기이한 향기가 뿜어나올 뿐이며 사람은 없었다. 그래서 聖賢이 나타나신 줄 알고 옷을 입고 경건히 禮敬하였다. 이 물에 목욕한 이는 모두 몸과 정신이 상쾌하고 이례가 되도록 마음이 즐거웠다.¹⁶²⁾

160) Ibid., p.99-101

161) 金達鎮訳, 『寒山詩』83偈. p75. 弘法院, 1970

162) 法寶院, op. cit., p.243-245

V) 往生の 靈驗

淸나라 때 禹尙治라는 사람이 살았다. 그는 大同府 深源州 서쪽의 水磨瞳村 사람으로 善行을 닦고 布施를 널리 행하였다. 고을에서 절을 重建하는 경우가 있으면 힘을 다하여 布施하였다. 또 그 마을의 남쪽으로 큰 길이 있는데, 그 군데군데에 茶亭을 세우고 전답을 기부하여 오고 가는 이에게 언제나 茶를 마시게 하였다. 세 밀등 명절을 당해서는 城內外의 여러 절에 香燈을 供養하기를 해마다 그렇게 하였다.

하루는 그가 病席에 누웠는데, 꿈에서 光明이 뻗히고 그 빛 속에서 어떤 菩薩의 等身相에 떨어지는 물에 全身이 젖는 꿈을 꾸었다. 병이 나은 후 그는 五台山에 들어가서 各地를 순례하였다. 그때 東台 뒤에 있는 那羅窟에서 어느 보살의 等身相을 발견하였는데, 꿈에 보던 바로 그 보살상이었다. 그는 느끼는 바가 있어서 곧 집으로 와서 무쇠로 佛堂을 만들어 이 那羅窟로 보내어 보살상을 물에 젖지 않게 하였다. 그는 臨終 때에 곧 바로 極樂往生하였는데 아들과 손자들이 그 모습을 모두 지켜보았다.¹⁶³⁾

Vi) 五台山의 名藥

唐나라 福州 사람 陳仲良은 아내가 病에 걸렸는데 백약이 무효하였다. 그는 五台山에 가서 흙을 담아 가지고 왔다. 곧 아내에게 말하기를 “이것은 문수보살이 주신 藥이니, 그대가 지성으로 歸依하면 병이 쾌차하리라”고 하였다. 아내는 문수보살이라는 名號를 듣자마자 歡喜로운 마음으로 곧 일어나서 合掌하고 南無文殊菩薩을 세번 외웠다. 곧 그 흙을 상처에 바르니 창병이 씻은듯이 나왔다. 뒤에 아내는 五台山을 巡禮하고 公主寺에서 出家하여 比丘尼가 되었고 그 이름을 法空이라 하였다. 그 후에 民間에서는 부스럼 病이 생기면 이 五台山의 흙을 바르는 習俗이 생겼다 한다.¹⁶⁴⁾

163) op. cit., p.256-258

164) op. cit., p.259-260

i)의 영험사례는 『本生譯』에서 언급하고 있는 捨身供養의 現前化이다. 다만 문수신앙의 사례로 列擧되는 것이 다소 異彩롭다. ii)의 文殊現身 사례는 가장 많은 比重을 차지하고 있다. 그런데 대부분의 설화는 그가 만난 文殊聖人을 미처 알아보지 못하는 것으로 끝나고 있다. 이것은 文殊를 智慧의 상징으로 생각하는데서 연유한다. 즉 지혜, 혹은 眞理라는 것을 凡人은 늘 外部志向的으로 追求한다. 그런데 진실한 般若는 바로 日常 그 번잡 속에 있다는 것을 상징적으로 隱喩하고 있다.

iii)에서 언급하는 사례는 中國說話의 중요한 모티브로 發展한다. 이 곳에서의 寒山은 언제나 文殊, 그리고 捨得은 普賢을 나타낸다. 그들은 凡夫의 모습으로 나타나서 苦行을 거듭하는데, 위의 詩句에서 寒山이 자신을 세상 사람들이 깔본다는 표현이 의미심장하다. 즉 세상 사람들은 언제나 佛法의 진리를 歪曲하고, 뿐만 아니라 어떤 가치 기준으로 客納하지 않으려는 경향을 띄운다. 그것에 대한 날카로운 풍자이다. iv)에서 말하는 童子文殊의 경우도 역시 一般化되어 있는 영험사례이다. 이것은 우리가 前章에서 보아온대로 文殊의 지혜를 永遠한 젊음으로 파악하려는 大乘佛典의 사상성 때문이다. 다분히 코믹한 분위기를 연출하는 이 童子文殊의 사례는 우리나라에도 一般化되어 있다.¹⁶⁵⁾

v)의 往生事例는 다소 特異한 例이다. 즉 往生과 문수영험인데, 阿彌陀信仰과 문수보살과의 관련을 示唆하고 있다.

vi)의 五台山名藥은 跋苦治病의 가장 대표적 사례이다. 아마 民間說話로서는 가장 說得力이 있으리라 생각한다. 이것은 모두 文殊聖地에 대한 확고한

165) (한국불교연구원, 한국의 사찰 (13)月精寺, p.48-49)

가장 일반적으로 알려진 說話는 世祖와 文殊童子에 얽힌 영험이다. 世祖 9年(1464)에 五台山 文殊道場에서 백일기도를 하고, 시냇가에서 목욕을 하였는데, 沙彌가 나타나서 등을 씻어 주었다. 그로부터 등창이 나왔다. 그 童子는 스스로 文殊大聖이라고 하였다. 또 朝鮮中葉, 幻愚和尚도 金剛山에서 文殊大聖을 만난일이 있다.

믿음이 뒷받침 될때 가능한 일이라고 본다.

이와 같은 몇 가지 영험 사례의 패턴은 이 文殊信仰이 얼마나 널리 民間에 流布 되었었나 하는 단적인 實證이 될 수 있다. 결국 中國에서의 文殊信仰은 五台山을 聖地로 생각하는 佛國土思想에서 由來한다. 그곳의 佛菩薩住處信仰은 바로 文殊信仰의 핵심이다. 또 民間에 전파되면서부터 文殊信仰은 현실적이고 端的인 目的을 가진 여러 階屬의 百姓들 사이에 강한 설득력을 가지고 전파된다. 특히 3세기 전후에 시작된 이 中國의 文殊信仰은 觀音·阿彌陀 彌勒信仰 등과 더불어 가장 보편적 신행형태 가운데 하나였다고 평가된다.

3. 韓國의 文殊信行

(1) 慈藏과 文殊의 因緣

우리나라에 처음으로 文殊信行을 移植한 인물은 慈藏이었다. 慈藏의 生滅年代는 뚜렷하게 알려진 바가 없고, 다만 7세기 中葉, 善德女王 때 그 중요한 行蹟을 나타내고 있다. 그는 皇龍寺에 九層木塔을 세우게 한 장본인이지만 그의 生涯를 관통하는 것은 문수보살과의 인연이다. 그 生涯의 중요한 轉機를 나누어 보면 대략 다음과 같은 몇 가지의 구획이 가능하리라고 본다.

i) 出家와 定律

大德慈藏은 眞骨 蘇判 茂林의 아들이다. 어렸을때부터 영민하였고, 世俗의 번잡을 싫어하여 私家를 元寧寺라는 절로 바꾸어 修道하였다. 그는 늘 枯骨觀을 닦았으며, 잠시도 게을리 하지 않았다. 그때 朝廷에서는 재상의 자리가 비어 王은 그를 등용하려 하였다. 그때 자장은 말하기를 “내 차라리 하루동안 계를 지키다 죽을지언정 破戒하고 百年을 살고자 원치 않는다”고 하였다. 왕은 그의 決心이 두터운 것에 감복하여 드디어 출가를 허락하였다.

ii) 中國遊學과 文殊菩薩과의 만남

慈藏은 구석진 나라에서 태어난 것을 스스로 탄식하여 서쪽으로 가서 크게 教化를 받기를 希求하였다. 그는 드디어 唐에 들어가 淸涼山(또는 五台山)의 문수보살의 石像이 있는 곳에서 七日간 기도하고 문수보살에게 梵語로 된 揭頌을 받았다. 그 계송은 다음과 같다.

呵囉婆佐曩 是日了知一切法 達嚩隸陀佉嚩 云自性無所有 曩伽唎伽曩 云如是解法性 達嚩盧舍那 云即見盧舍那¹⁶⁶⁾ 그때 또 文殊는 이렇게 말하였다. “그대 나라의 國王은 刹利種族의 王인데, 이미 佛記를 받았으므로 남다른 인연이 있으며 또 東夷共工의 種族과 같지 않다. 그러나 山川이 험악한 까닭에 人性이 거칠고, 그릇 되어 私見을 많이 믿어서 간혹 天神이 禍를 내린다. 그러나 多聞比丘가 나라안에 있으므로, 君臣이 평안하고 만인이 화평하다”고 하였다. 자장은 이때 문수보살에게 外侵을 막기 위해 무엇을 하면 좋겠는가를 묻는다. 문수보살은 “皇龍寺 護法龍은 내 長子로서 梵王의 命을 받아 그 절을 보호하고 있으니 그 절에 九層塔을 세우면 좋으리라”고 말하였다.¹⁶⁷⁾ 또 문수보살은 이렇게 말하였다. “그대 나라의 東北方 溟州界에는 五台山이 있는데 그곳에는 一萬의 文殊가 항상 居住하고 있을 터이니 내가 그곳에서 다시 그대를 만나리라”고 受記를 주었다.

iii) 歸國과 皇龍寺塔의 建立

善德女王의 간청으로 歸國한 慈藏은 皇龍寺에 九層木塔을 세워 인근의 침입을 鎮壓하였다. 그 탑의 1층은 日本, 2층은 中國, 3층은 吳越, 4층은 托羅, 5층은 鷹遊, 6층은 靺鞨, 7층은 丹國, 8층은 女狄, 9층은 穢貊을 상징한다. 자장은 또 芬皇寺에 머물면서 大乘論을 講하였고, 皇龍寺에서 菩薩戒本을 七日七夜 강론하였다. 그는 僧侶들의 기강을 바로잡기 위하여 僧統이 되어 僧尼의 規範을 관장하였다. 通度寺에서 戒壇을 설립하여 僧尼에게 戒를 설할 때는 道俗이 구름처럼 모였다.

166) 三國遺事 卷四, 義解第五, 崔南善編. p.192

167) Ibid., 卷三, 皇龍寺九層塔. p.139

iv. 悲劇的 最後

晩年 慈藏은 僧統에서 은퇴하여 江陵에 水多寺라는 절을 짓고 그곳에서 文殊大聖을 親見코자 하였다. 어느날 밤 꿈에 異僧이 나타나서 “다음날 北台의 大松汀에서 그대를 만나리라”고 하였다. 그는 날짜를 기약하여 太白山 葛蟠地로 갔으나 끝내 만나지 못하고 다만 큰 나무를 찾아 그곳에 石南院을 세우고 기다렸다. 어느날 남루한 옷 차림의 居士가 죽은 강아지 시체를 둘러 멘 채 慈藏의 侍者에게 말을 걸었다. “慈藏을 보러 왔노라”시자는 깜짝 놀라 “우리 스승의 합자를 어찌 함부로 부르느냐”고 힐책하자 “잔말 말고 스승에게 고하라”고만 한다. 시자가 고하자, 자장은 미쳐 깨닫지 못하고 “아마 미친 사람이겠지”하고 말한다. 그때 거사가 말하기를 “돌아가자! 돌아가 我相이 있는 자가 어찌 나를 보라” 하면서 사라진다. 죽은 강아지를 멘 보따리를 뒤엎자 사자보좌가 되면서 빛을 발하고 허공을 향해 사라졌다. 자장이 듣고 威儀를 갖추어 빛을 따라 南嶺으로 갔으나 끝내 보지 못하고 숨이 끊어졌다. 시자들은 그의 屍身을 거두어 石穴중에 장사지냈다.

『三國遺事』에서는 慈藏을 律師라고 表記하고 있다. 또 그의 行跡을 통해서 各種 大乘律典에 대한 강론이 말해지고 있기도 하다. 그러나 文殊와의 인연만을 놓고 생각해 보면 그는 中國에서 華嚴學關係와 깊은 연관을 맺었음이 示唆되고 있다. 물론 그가 華嚴學에 정통해 있었다는 점을 論證하는 具體的 자료 예컨대 著述 등이 남아있는 것은 아니다. 그러나 대략 다음과 같은 이유로 해서 그가 華嚴學과 깊은 연관을 맺었고, 그 결과 문수보살과의 因緣을 맺게 된 것이라고 해석할 수 있다. 첫째 慈藏이 中國에서 修學한 곳은 바로 淸涼山이었다는 점, 둘째 그가 現夢한 장본인이 바로 文殊였고, 또 그 梵偈는 바로 華嚴의 思想性을 高揚하고 있다는 점, 셋째 그는 歸國後, 元寧寺의 落成會때 雜花萬偈를 論했다는 사실 등이다. 또 그가 終南山을 訪問한 A.D.

636년은 華嚴宗의 開祖로 알려진 杜順의 晩年에 해당한다. 따라서 慈藏의 식접 杜順을 만났을 가능성도 배제할 수는 없다고 본다.¹⁶⁸⁾

다만 慈藏의 傳記 가운데 의문을 提示 할 수 있는 부분은 바로 그 悲劇的 最後에 관한 記事이다. 생각하기에 따라서는 華嚴宗과의 訣別을 뜻하는 記事라고 할 수도 있겠으나, 오히려 이것은 文殊信仰을 高揚시키려는 의도가 담긴 것이라고 보고 싶다. 즉 근엄한 律行, 淸淨만을 追求하는 삶 속에는 般若의 圓融無碍한 智慧가 들어설 자리가 없다는 상징이리라고 본다. 慈藏의 生涯를 관통하는 것은 근엄한 律行이요, 철저한 修道者의 자세였다. 우리가 이미 前章에서 보아온 대로 般若는 결코 出家中心的 안목이 아니었다. 오히려 不二를 實現하는 삶, 調和와 統一을 위한 철저한 보살정신이 般若였다. 따라서 이 부분은 慈藏의 人格의 限界를 나타내는 기사는 될 수 있을지언정, 결코 慈藏과 특정 보살의 訣別이라고 보기는 어려운 것이다. 그럼에도 불구하고 우리는 이 文殊信仰의 導入이 바로 慈藏이라고 하는 점은 인정하지 않을 수 없다. 즉 7세기 초반의 한국적 山岳崇拜에는 이미 文殊住處라는 아이디어가 도입될 기반이 마련되어 있었다고 보아야 한다.¹⁶⁹⁾ 이렇게 하여 新羅에는 文殊信仰이 導入되며, 그것은 결국 五台山信仰을 통하여 神秘化되며, 具體化되어 가는 것이다.

168) 李箕永. op. cit., p.514(韓國佛敎研究)

169) 新羅의 山岳崇拜은 五岳三山信仰으로 대변될 수 있다. 그리고 이미 眞平王代에 이르면 이 山岳崇拜은 佛敎와 習合된 흔적이 있다. 『三國遺事』仙挑聖母隨喜佛事에는 다음과 같은 言及이 있다. 한 比丘尼가 꿈에 仙挑山神母의 교시를 받아 佛殿을 수리하였다. 그 교시중에 다음과 같은 말이 있다. '내 자리 밑에서 金을 꺼내어 主尊三像을 장식하고 壁 위에는 五十三佛과 六類聖衆과 여러 天神들, 널리 五岳의 神君을, 그리고 해마다 봄·가을에 열흘동안 善男善女를 모아 一切衆生을 위하여 占察法會를 베풀되, 항상 이것을 지키라'고 하였다(卷五, 感通 第七). 결국 이것은 7세기 중엽이 되면 막연한 山岳畏敬心理에 佛敎的 潤色이 가미되는 反證이라고 말할 수 있다.

(2) 五台山信仰과 文殊房

新羅人들에게는 옛부터 山岳을 崇拜하는 習俗이 있었다. 그 대표적 실례로서 五岳三山에 관한 신앙흔적이 있었고, 그것은 역사적으로 다양한 변천의 과정을 나타내기도 한다.¹⁷⁰⁾ 그리고 그와 같은 山岳崇拜의 背景에는 사머니즘의 原始信仰이 佛敎的인 潤色으로 변모되는 과정이 감추어져 있음에 注目해야 한다.

다소 맹목적이었던 山川에 대한 畏敬心理는 佛敎의 導入으로 말미암아 그 이론적 근거를 마련하게 되는 것이다. 아울러 佛敎의 立場에서 보면 固有信仰을 翫合시킴으로써 土着化를 이루는 계기를 마련하는 일이 된다. 따라서 이 신라 땅이 佛敎와 낯선 곳이 아니라 본래 佛國土였다고 하는 新羅佛國土說이 登場하게 된다.¹⁷¹⁾ 그 發展된 佛國土思想의 具體的 實例가 바로 五台山信仰이다. 前述한 대로 五台山신앙을 한국에 移植시킨 人物은 慈藏이지만 실제로 이 山을 佛敎的으로 신비화시킨 것은 淨神大王, 그리고 그 太子로 알려진 寶川·孝明에 의해서라고 볼 수 있다. 太子 두 사람은 각각 俗世를 버릴 뜻을 가지고 庵子를 짓고 五台山에 머물었다고 한다. 그들은 여기서 五峰을 瞻禮하고, 그 안에 있는 五萬의 眞身을 보았으며, 그 서른여섯가지 변화하는 모습을 親見할 수 있었다는 것이다.¹⁷²⁾

寶川의 말에 의하면 이 五台山은 白頭山의 큰 줄기인데 各臺는 眞身이 常

170) 李基白, 新羅五岳의 成立과 그 意義(震檀學報 第33집)

171) 그 가장 代表的 說話로서는 '前佛七處伽藍址'(三國遺事卷三, 興法 第二, 阿道基羅)가 있다. 여기에는 신라 땅에 前佛시대의 伽藍터가 일곱군데 있다고 하였다. 또 同卷三, 塔像 第四, '皇龍寺丈六像'에는 印度의 아쇼카대왕이 만들려다 失敗했던 佛像이 신라에서 完成되어 그 불상이 바로 皇龍寺丈六像이라고 하였다. 이와 같은 사례는 모두 新羅佛國土說의 代辯이다. (拙稿, 新羅時代의 地藏信行研究, 佛敎學報 第19輯, 1982. p.341-342)

172) Ibid., 五台山五萬眞身 및 溟州五台山宝叱徒太子傳記 參照, 그내용은 전혀 大同小異하며, 다만 前者가 後者보다 다소 상세할 따름이다.

住하는 곳이라고 하였다. 물론 五台山 東·西·南·北의 四方에 中央을 합해서 부른 名稱이다. 그리고 그 各臺마다 房·堂등을 設置하고 그 안에 靑·白·赤·黑·黃의 色을 配定하고 별개의 佛菩薩을 奉安하며 낮에는 무슨 經을 讀頌하고, 밤에는 또 무슨 禮懺을 念하라고 하였다. 그것을 圖表로 摘記하면 다음과 같다.

東	觀音房	靑色	낮 讀八卷金經·仁王·般若·千手呪 밤 念 觀音禮懺	滿月山 圓通社
西	彌陀房	白色	낮 讀八卷法華 밤 念 彌陀禮懺	長嶺山 水精社
南	地藏房	赤色	낮 讀 地藏經·金剛般若 밤 念 占察禮懺	麒麟山 金剛社
北	羅漢堂	黑色	낮 讀 佛報恩經·涅槃經 밤 念 涅槃禮懺	象王山 白蓮社
中	眞如院	黃色	낮 讀 華嚴經·六百般若·長門藏經·華嚴神衆 밤 念 文殊禮懺·華嚴會一百日	風盧山(地盧山) 華嚴經(法輪社)

이것은 물론 方位信仰과도 깊은 관련을 지닌 것이기 때문에 엄밀한 의미로 말하면 道佛 習俗의 事例라고도 볼 수 있다. 그러나 中台를 중심으로 하여 四方에 佛菩薩을 配定하는 것은 역시 그곳에 위치하는 佛菩薩에 대한 강한 믿음이 뒷받침 될 때에 가능한 일이다. 이 五台山信仰이 7·8세기에 이르러 金剛山信仰과 함께 定着된다는 것은 이들 다섯 信行이 이 시기에 이르러 確固한 新羅佛敎의 主流로서 登場한다는 것을 의미한다.

이 五台山信仰은 佛國土說의 集大成이었다는 점은 이미 지적한바 있지만, 이것을 密敎信仰과의 깊은 연관에서 解釋하려는 흥미있는 견해도 있다.¹⁷³⁾ 이 점에 대해서는 詳述을 피한다. 따라서 慈藏에 의하여 7세기 初半 무렵 도입된 文殊信仰은 이제 五台山信仰의 定着과 함께 新羅佛敎의 큰 主流로서 등장하게 되는 것이다.

173) 李箕永, 佛敎受容의 原初形態(한국민족사상사대계 2輯. p.141), 李箕永교수는 이와 같은 信仰이 密敎의 展開의 具體的 實例라고 하였으며, 日本 法隆寺 金堂의 壁畫 구성에도 영향을 미친 것이라고 본 바 있다.

(3) 韓國 文殊靈驗의 事例

우리나라의 文殊靈驗事例는 중국의 그것처럼 많은 숫자는 발견되지 않았다. 다만 그 信行의 패턴이 주로 文殊化現이라는 점이 注目될 수 있다. 즉 文殊라는 人格이 어떤 특수한 경우에 나타나 그의 無知와 僞善등을 깨우치게 한다는 敎化的 의미가 강한 것이 특징이다. 慈藏과 五台山信仰 이후의 한국 文殊信仰 事例를 그 성격별로 나누어 摘記하면 다음과 같다.

i) 文殊現身의 靈驗事例

가장 잘 알려진 것으로는 愷興大德과 文殊의 만남이다. 愷興스님은 文武王의 유언에 의하여 國老로 모셔진 高德한 스님이었다. 그는 늘 대궐에 들어갈 때면 말을 타고 다녔다. 하루는 왕궁에 들어가기 위하여 동문 밖에서 안장을 엮어 행차를 준비하였는데 허름한 차림의 스님이 지팡이를 짚고 그 근처에 쉬고 있었다. 그는 등에 마른 물고기를 지고 있었다. 侍者들이 “어째서 不淨한 물건을 갖고 다니느냐”고 꾸짖자 그는 이렇게 말한다. “산 고기를 두 다리 사이에 끼고 다니는 사람도 있는데, 그 까짓 죽은 물고기를 좀 등에 지고 다니는게 무슨 잘 못인가?” 경흥은 깜짝 놀라 그 노승의 뒤를 따르게 하였다. 老僧은 南山 文殊寺 앞에서 홀연히 사라졌다. 들어가 보니 지팡이는 文殊像 곁에 놓여 있고, 지고 있던 삼태기의 죽은 물고기는 소나무 껍질이었다. 경흥이 탄식하여 말하기를 “이는 文殊大聖께서 내가 말 타고 다니는 것을 경계하심이다.” 하고는 이후 중신토록 말을 타지 아니하였다.¹⁷⁴⁾

신라때 緣會도 역시 文殊의 가르침을 받은 人物이다. 元聖王(785-798)이 緣會를 국사로 봉하려 하자, 스님은 곧 피신하였다. 그때 어떤 노인이 어디로 가느냐고 묻자 “나라에서 벼슬을 준다기에 피해간다”고 대답하였다. 노인은 다시 말하기를 “여기서 살지, 멀리 가서 무엇하오. 스님은 이름 팔기를 좋

174) 『三國遺事』卷五, 感通 第七, 愷興偶聖, 崔南善編, p220

아하는 사람 아니냐”고 하였다. 緣會는 자신을 모욕한다고 생각하고 곧 길을 떠났는데, 어떤 노파로부터 그 老人이 바로 文殊大聖임을 깨달았다. 그 뒤에 스님은 인연을 어길 수 없음을 알고 국사가 되었다. 그 뒤에 자신이 노인을 만난 장소를 文殊帖이라 이름하였다.

ii) 文殊와 安居를 함께 하다.

高麗때 明悟·達眞·惠明등 세 스님은 오랜동안 정진하였으나 큰 깨우침이 없었다. 세 사람은 용맹정신을 약속하고 太白山 深遠房으로 갔다. 10월 14일 結制 준비를 하던 중, 누더기 걸망을 걸친 老僧이 방부를 드린다. 결제일이 하루 남았기 때문에 받지 않을 수가 없어서 세 사람은 의논을 하였다. 즉 엄한 규칙을 세워서 조금만 규칙을 어겨도 호되게 경책하여 老僧을 스스로 물러나게 하자고 말하였다. 그래서 老僧을 가운데 앉혀 놓고 잠깐만 졸아도 마구 죽비로 때렸다. 그러나 며칠 후에 부터는 오히려 老僧이 더욱 열심히 정진을 하여 세 스님을 경책하는 것이었다. 解制때 老僧이 말하기를 “소승은 양식도 없이 와서 스님들 덕분에 겨울을 잘 났습니다”하고 주장자를 들고 왼쪽으로 돌더니 곧 靑獅子를 만들어서 허공으로 올라갔다. 세 스님이 허공을 향해 무수히 절하고 “文殊菩薩이시어! 저희들에게 因緣터를 가르쳐 주소서”하였다. 이때 어디선가 三尺童子가 나타나더니 “明悟는 葛來寺로 가고, 達眞은 金龍寺로 가고, 惠明은 法興寺로 가라”하고는 어디론지 흔적도 없이 사라졌다.¹⁷⁵⁾

iii) 文殊治病의 靈驗

朝鮮 世祖는 즉위 後에 등창으로 고생을 하였다. 그는 五台山 月精寺를 찾아 文殊祈禱를 드리고 上院庵 부근에서 목욕을 하였다. 마침 지나가던 沙彌에게 “혹 다른 사람에게 聖上の 玉體를 만졌다고 말하지 말라”하였다. 그

175) Ibid., 避隱 第八 緣會逃名 文殊帖. p231

더니 沙彌는 “그러지요. 대왕께서도 文殊大聖을 親見했다 하지 마십시오”하고는 홀연히 사라졌다. 世祖는 어느덧 자신의 등창이 깨끗이 나은 것을 알았다. 세조는 곧 畫工을 불러 자신이 만났던 文殊童子의 畫像을 그리게 하여 上院庵에 奉安하였다.¹⁷⁶⁾

iv) 無碍의 道人 文殊

黃海道 九月山 貝葉寺의 荷隱法師는 近世의 大講伯이었다. 그는 1894년 겨울 萬行을 위해 全國을 유람하고 있었다. 그때 이미 荷隱스님은 70才였다. 하루는 沙里院에서 해가 저물어 주막에서 유숙하게 되었다. 그날 밤에 웬 客僧이 찾아와 함께 하룻밤을 지나게 되었는데 행색이 범상하지 않았다. 그 客僧은 저녁을 달라고 하여 술을 사발로 마시면서 하은스님께도 勸하였다. 스님이 사양하자 “소승이로구나”하면서 혼자서 술과 고기를 포식하였다. 또 독한 삼지 담배를 피워대는데, 어찌나 연기가 독한지 숨이 막힐 지경이었다. 그는 연거푸 세대를 피우고 나서 곧 結跏趺坐 한채 『華嚴經』을 읽는다. 그랬더니 담배연기는 곧 쉰내음으로 변하고 방안에는 광명이 가득하였다. 깜짝 놀라는 하은을 노려보며 客僧은 말하였다. “하은, 하은 하기에 어지간한 줄 알았더니, 어떻게 그래 가지고 參禪을 하고 禪客을 만난다고 떠나겠는가? 부질없는 생각 말고 九月山으로 돌아가서 貝葉寺나 잘 지키게”하고는 지고 있던 걸망을 던져 靑獅子를 만들어 타고 공중으로 사라졌다. 하은은 곧 九月山으로 돌아와 수도에 專念하였다.¹⁷⁷⁾

한국의 文殊信行은 주로 現身으로 나타난다. i)의 영험사례는 高僧然하는 태도의 경계라는 모티브를 가진다. 즉 은둔적인 小乘智를 비판하고 현실에서 涅槃을 證得하려는 大乘的 願行의 영험사례라고 볼 수 있다. ii)의 영험도 역시 現身사례이지만, 三比丘에게 因緣터를 일러주는 방식이 이채롭다. 이곳은

176) 法寶院. Ibid., p.289-292

177) Ibid., p.296-300

소위 五寶宮이라하여 모두 佛眞身舍利를 모신 道場이다. 이것은 앞서 언급한 五台山信仰과도 밀접한 관련을 지닌다. 즉 어느 특정지역이 佛菩薩의 住處이기 때문에 신성하다는 聖地의식이 깔려있다. 따라서 文殊聖地를 聖域化하는 이야기라고 볼 수 있다. iii)은 治病의 영험이지만, 우리나라의 경우에는 그 사례가 많지 않다. 이것은 한국인이 중국인보다 덜 求福的이다거나, 또 現世的이라는 反證은 될 수 없다. 왜냐하면 한국의 경우 治病은 觀世音菩薩·藥王如來 등으로 代辯되기 때문이다. iv)의 언급은 가장 近世의 영험 설화인데, 특히 九月山을 중심으로 하는 北녘의 文殊信行 자료로서 의의가 크다. 즉 貝葉寺가 있는 九月山은 主峰을 五峰이라고 한다. 따라서 五峰은 文殊普賢道場이라 한다. 그렇기 때문에 이곳은 일종의 文殊信行 中心道場이라고 말할 수 있다.¹⁷⁸⁾

文殊靈驗說話의 展開는 역시 智慧라는 상징성이다. 즉 淸淨한 戒行의 준수보다는 오히려 圓融無碍한 自在의 지혜가 강조한다고 볼 수 있다. 다시 말하면 文殊의 지혜는 出世間이 아니라 世間임이 강조되는 것이다.

이상 살펴 본대로 우리나라의 文殊信行은 신라·고려·조선을 거쳐 近代에 이르기까지 가장 普遍的인 信行 형태라고 評價할 수 있다. 그리고 그것은 新羅佛國土說에 바탕을 둔 多樣한 佛教信仰의 一乘的 廻向이라고 말할 수 있다. 즉 이와 같은 영험의 사례는 多樣性을 追求 하면서도, 결국에는 그 모든 것을 智慧라는 一乘으로 歸還시키고자 하는 한국불교의 一傳統을 나타내주는 일이라고 생각한다.¹⁷⁹⁾

178) (朝鮮寺刹資料集 三十一本山 寫眞帖, 조선총독부. p.69)

貝葉寺의 法堂을 혹 다른 이름으로 寒山寶殿이라고도 한다. 즉 釋迦를 主佛로 하여 文殊·普賢을 左右補處로 한다.

179) 拙稿. op. cit., p.343-344(佛教學報 第19輯, 1982)

4. 文殊信行의 현대적 의의

(1) 불교적 예지의 완성

현대의 첨예화한 이념적 대결은 가치기준의 혼란에서부터 야기된다. 이데올로기라는 용어는 觀念에 대한 科學, 혹은 관념에 대한 연구를 지칭하는 어휘이다. 그러나 오늘날 우리는 이 말을, 어떤 집단이나 사회에 특별하게 긴밀한 연관성을 가지고 있는 일련의 신념이나 태도를 가리키는 말로 믿고 있다. 더구나 현대의 이데올로기는 선명한 이념적 투쟁을 목표로 한다기보다는 살벌한 폭력적 투쟁의 근거로 쓰여지는 경우가 많다. 특히 오늘의 한국 사회를 기준으로 생각할 때, 가장 영향력 있는 이데올로기는 역시 자유민주주의, 북한의 공산주의, 그리고 과학을 맹신하는 산업주의로 대별될 수 있으리라고 본다.

오늘의 산업사회 속에서 인간은 무한한 욕구를 충족하는 야수로 변신한다. 기술적인 창조와 미래에 대한 樂觀論을 신봉한다. 따라서 종교적 경건함이나 唯心的 가치론보다는 대중문화의 조류에 휩싸이는 유희를 더욱 가치 있게 여기게 되고 만다. 요컨대 우리는 산업주의 속의 인간을 그 본래의 모습으로부터 이탈되어 버린 존재로 묘사할 수 있다. 이것이 바로 현대 한국 사회가 안고 있는 이데올로기 간의 不和와 갈등이다. 특히 마르크스적 이론은 억압적 관리체제로부터의 탈피를 목표로 하고 있다. 그때의 이데올로기는 구체적 사회현실에 대한 비판으로 나타나질 수밖에 없다. 사회현실을 부정하는 논리는 필연적으로 파괴와 투쟁으로 점철될 수밖에 없다. 다시 말해서 사회의 경제적인 下層구조, 그리고 上層구조 사이의 갈등을 분석하고 그것이 모두 생산관계의 不一致라고 결론짓는다. 이렇게 되면 이데올로기는

사회적 갈등의 표현이 되고 마는 것이다.¹⁸⁰⁾

불교의 입장에서 보면 이데올로기의 문제는 외부적인 것이라기보다는 오히려 내면의 갈등이라는 관점에서 이해될 수 있다. 인간은 사회적으로 혹은 경제적으로 불평등을 겪을 수 있다. 불교는 인위적으로 빚어지는 이러한 불평등을 통렬히 지적하였고, 그 해결의 방안으로써 생명의 同質性을 강조하였다. 따라서 불교는 인도사회의 중요한 계급의식을 부정하였을 뿐 아니라 神 中心의 思考를 무너뜨리게 된 계기가 되었다고 볼 수 있다. 따라서 불교의 지혜를 대변하는 文殊의 炯眼은 그 내면적 억압으로부터의 해방이라고 볼 수 있다. 다시 말해서 文殊의 예지는 自由를 향한 가교가 될 수 있다. 三毒의 노예로서 인간이 움직여지는 한 완전한 自由는 불가능하다는 것이 그 기본입장이다. 나를 둘러싸고 있는 외부적 조건으로부터의 해방보다 내 안에 도사리고 있는 그릇된 貪着心을 없애는 길이야말로 文殊가 요구하는 참 지혜이다.

우리는 여기서 다음과 같은 타당한 결론을 도출할 수 있으리라고 본다. 현대의 이데올로기는 어떤 질서, 권력, 體制로부터의 해방을 부르짖는다. 그러나 文殊의 般若智는 인간의 內面性 회복을 강조한다. 현대의 이데올로기는 文殊智의 이상적 인간이해에 깊은 관심을 기울여야 되리라고 본다. 인간은 결코 더 이상 폐쇄된 인간의 모습, 그 一次元的 인간상으로 존재하여서는 안된다. 否定을 인정하지 않는 사회는 올바른 인식이 있을 수 없지만, 그렇다고 해서 否定을 위한 否定이 자행되는 非理를 당연시하여서도 안된다. 이제 현대는 그 날카로운 비판의 화살을 자기자신에게로 돌려야 하리라고 생각한다. 현실의 억압과 不公正은 결코 균등한 경제적 배분만으로 해소될 수 없다. 內面の 평등을 확대시켜 그 사회의 지배적 경향으로 이룩하는 일

180) Idistorisches Wörterbuch des philosophie, Band 4, Basel/Stuttgart P.164

이 중요한 것이다.

(2) 미래지향적 삶

인류의 미래에 대한 엄밀한 科學的 인식은 불가능하다. 왜냐하면 미래에는 늘 예기치 않았던 心理的 社會的 상관계의 요인이 잠재하고 있기 때문이다. 다만 우리는 오늘의 현실을 밑거름으로 하여 가능한 범위내에서 그것을 類推할 따름이다. 만약 인류의 미래를 위협할 수 있는 확실한 근거가 있다고 한다면 그것은 다음과 같은 네 가지 面으로 要約될 수 있다. 첫째가 가공할 核전쟁에 의한 인류멸망의 위협이며, 둘째는 폭발적인 人口팽창으로 말미암은 식량문제, 범죄 확산 등의 우려이다. 세번째는 資源의 고갈과 自然의 파괴현상이며, 네번째는 公害의 문제 등이다.¹⁸¹⁾

文殊智의 입장에서 이 미래의 도전을 분석한다면, 그 해결책은 '육망의 절제'로서 대변할 수 있다. 향락위주적 소비풍조의 만연은 이제 한국사회의 새로운 풍속도가 되고 있다. 그것도 또한 전통적 윤리의식을 붕괴시키며, 인간의 양심을 마비시켜 간다. 그래서 전통과 윤리에 관한한, 지금의 한국인들은 정서적 不感의 증세마저 나타내고 있는 것이다.

요컨대 나와 남의 정당한 관계수립을 위한 내면적 지혜의 결핍이다. 사색적 삶의 태도가 부인되면서 오히려 증흥적이고 물량적인 劃一主義의 풍조속에 자신을 내맡기게 된다. 전통적 정신문화를 무시한 사회는 많은 不條理를 잉태한다. 여기에 技術과 人間, 그리고 정신문화간의 정당한 질서회복이 도모되어야 할 절실한 所以가 있다고 보여진다.¹⁸²⁾

불교의 세계관에 의지한 인류의 미래는 곧 현재의 상황에서부터 비롯된다

181) 國民倫理研究會, 現代社會와 倫理(1982. 형설출판사) PP. 58-61.

182) 李箕永, 한국불교의 根本사상과 새로운 課題.(1979. 한국의 민족문화, 한국정신문화연구원) PP. 43-45

고 말할 수 있다.三界라는 용어는 이 세계가 취할 수 있는 형태를 가리키는 말이며,六道는 이三界속에서 生命이 輪廻를 거듭할 수밖에 없는 生在樣態를 가리키는 말이다.三界와六道는 六殊智의 입장에서 보면 그 근원에 있어서 空이다. 우리는 다만 그 현상에 집착하여 本末을 顛倒하고 있을 따름이다. 따라서 오늘의 잡다한 현상들이 내일을 위협하는 요소로 둔갑하는 근본원인은 사물의 實相을 파악하지 못했기 때문이라는 결론에 이를 수 있다. 인간의 오만과 타락이 빛은 不條理는 당연한 因果의 순환일 수 있으며, 동시에 그 개척적 의지의 成敗 여부는 바로 우리들 스스로의 決斷에 달려 있는 것이다. 文殊智는 이를테면 그 결단의 이론적 근거가 된다. 사물을 無自性으로 파악하는 안목, 또 관계의 실존을 위한 정당한 관계수립 등이 文殊智의 근원이기 때문이다. 이와같이 覺醒과 善을 追求하는 에너지가 사회를 움직이는 原動力으로서 발휘될 때, 비로소 미래의 도전은 극복될 수 있다. 즉 文殊의 예지는 우리들 미래지향적 삶의 原理를 제공할 단서가 될 수 있는 것이다.

VI. 結論

大乘佛敎의 思想性은 여러 觀點에서 論究될 수 있다. 은둔적 出家主義에 對한 批判, 法有我無의 소극적 佛敎觀에 대한 새로운 解釋, 그리고 自性成佛을 向한 단호한 의지의 含養등은 大乘佛敎가 이룩한 위대한 사상적 업적이었다. 이와 같은 大乘의 理想을 具現하는 상징적 존재가 바로 菩薩이다. 이 말은 보디샛트바(Bodhi Sattva)라는 어휘의 音訳이다.

원래 이 어휘는 部派時代부터 써 오던 말이었다. 그때는 주로 釋迦의 前生 修道 모습을 지칭하는 뜻이었다. 즉 久遠劫의 過去世로부터 誓願을 세운 이래 菩提를 求하면서 修道苦行해온 佛陀를 가리킨다. 따라서 그 語義속에는 '깨달을 運命을 갖고 있는 者'라는 뜻이 多分히 포함되어 있다. 이와 같은 佛陀의 前生에 있어서의 菩薩 이야기는 賈타카(Jātaka)라고 부르는 南方佛典속에 詳述되고 있다. 그 안에는 모두 547篇의 菩薩譚이 실려 있는데, 그 中心內容은 주로 捨身·捨命하는 求道者의 진실한 모습을 묘사하고 있다. 이외에도 파알리(Pāli) 語로 된 『長部經』(Sumangalavilāsim)이나 『那先比丘經』(Milinda pañcha) 『雜阿含經』등에도 多數가 포함되어 있다. 그때 보디샛트바의 모습은

의 형성에도 많은 영향을 주고 있다. 사상적으로 大乘佛敎가 내 세우는 것은 自己完成이다. 이때의 自己完成은 결코 은둔적 수행의 강조가 아니다. 오히려 적극적인 社會利他行을 통한 自己實現이며, 그 典型이 보디샛트바이다. 大乘의 첫 움직임을 主導한 것은 明白히 般若思想이었다. 般若(Prajña)는 眞智이다. 眞智는 無我로 실현할 뿐 아니라 無我로서 社會를 淨化하는 道具이다. 無我라고 해서 나를 없앤다는 뜻만이 있는 것은 아니다. 그릇된 감각적 욕망에서 벗어날 뿐 아니라 宇宙를 本處로 하며, 一切衆生을 同體大悲로 하는 정신이다.

結局 菩薩思想은 처음에는 思想의 現實化로서 나타났지만, 다음에는 ‘現實의 理想化’로 탐바꿈하게 된다. 이것을 大乘의 立場에서 말한다면 般若의 眞空사상이 妙有사상으로 展開된다는 의미이다. 또 다른 面에서 보면 佛陀의 人格的 感化와 『本生譚』의 영향에 대해서 宗教的 色彩가 가장 농후한 救濟·度世의 사상으로 발전하여 순수한 보살정신으로 나타나게 된다. 이와 같은 思考는 시대가 흘러갈수록 점차 현실세계 보다는 이상세계로 高潮되며 마침내는 一般的 世俗의 信仰과 同化되기에 이른다. 觀念의 보살은 드디어 像이나 그림, 혹은 名號에 의한 신앙 對象의 상징으로서 表出된다. 간혹 大乘佛典에는 菩薩摩訶薩(Bodhisattva-Mahāsattva)라는 用語가 보이지만, 그것은 漢 訳으로 大士, 혹은 善士로 번역되는 일종의 菩薩에 대한 敬稱일 따름이다.

다음으로 우리가 관심을 갖는 부분을 大乘敎團의 형성과 발전에 관한 부분이다. 일반적으로 우리는 部派佛敎 다음에 大乘佛敎의 시대가 전개된다고 생각하여 왔다. 勿論 시대적으로 大乘佛敎는 部派보다 後代에 성립된 것은 明白하다. 그러나 우리는 그 共存의 시대를 看過하고 있었다. 玄奘의 『大唐西域記』 등에서는 적어도 기원후 7세기까지 部派와 大乘이 共存하고 있었다는 사실을 明白히 증명하고 있다. 그러면 部派의 근거가 所謂 四方僧伽였다고 하면, 大乘은 어떠한 근거를 갖고 있었을까? 이것을 解明하는 資料는 佛塔址

였다고 생각한다. 즉 大乘佛敎의 보살들은 長老敎團과는 달리 가나(Ghana)라는 信團을 형성하여 出家와 在家者를 모두 受容하였으며, 그 근거지가 바로 佛塔址였다.

그러나 佛塔에 거주하는 大乘菩薩들은 敎理的으로 보아 佛塔의 所有者라기 보다는 그곳에 住持한다고 보아야 한다. 北印度의 카로슈티(Karoshti)碑文에는 佛塔을 建立한 인연에 대한 상세한 설명이 나와있다. 그 가운데 佛塔을 部派敎團에 布施한다고 明示되어 있는 것은 불과 20% 미만이다. 그러나 部派敎團에 布施된 佛塔은 반드시 部派에 歸屬된다고 明示하는 것이 『律藏』의 常例이다. 따라서 거꾸로 말하면 나머지 明示되지 않은 80%는 곧 部派에 歸屬되지 않았다는 것이 立證된다. 그들은 明白히 法人團體와 같은 規律을 가진 것은 아니었지만, 獨自的인 經濟기반과 組織체계를 갖고 있었던 것이다. 결국 이와 같은 배경속에서 大乘敎團은 發展하게 되고 그들의 보살思想도 深化되어 간다.

大乘의 술한 상징적 보살 가운데 가장 핵심적인 存在는 文殊師利보살이다. 만주수리(Mañjuśrī)라는 산스크리트의 音譯이며 보통 智慧 第一의 보살로 묘사된다. 大乘佛典 가운데 文殊師利에 대한 言及은 가장 普遍的이지만, 그 가운데서도 중요한 典據경전만도 약 60餘種에 이른다. 文殊보살은 過去世에 이미 成佛하였었고, 또 未來에 역시 붓다로서 受記를 받은 所謂 一生補處보살이다. 그가 前生에 成佛한 붓다였음은 『文殊師利般涅槃經』등에 明示되어 있다. 文殊보살의 사상을 深化시킨 경전은 『華嚴經』이다. 또 이 『화엄경』과 밀접한 關係를 가지면서 思想的으로 文殊信仰을 高揚시킨 佛典으로는 『十地經』과 『十住毘婆沙論』등을 꼽을 수 있다. 그것이 하나의 독립된 사상체계를 이루게 되는 것은 『大乘集菩薩學論』의 등장 이후이다. 本書는 산티데바(Sāntideva, 寂天)의 著述이다. 그 책에는 密敎的 要素도 多分히 발견되기는 하지만 역시 主流는 文殊信仰이었다고 볼 수 있다. 이곳에서 묘사된 文殊보

살은 菩薩行願의 究極이다. 즉 일반적으로 말하는 六波羅蜜 뿐 아니라 懺悔·功德·聞法·空觀·清淨·利益衆生·菩提心등 大乘보살의 일반적 學處를 총망라하고 있다. 그리고 그 궁극으로 大聖文殊尊에 歸命하는 것이 보살행의 궁극이라고 설명되고 있다. 그 末尾에 言及되는 歸敬의 讚은 바로 文殊보살에 대한 적절한 설명이 될 수 있으리라고 본다.

“妙吉祥大士(Mañjuśri), 즉 文殊大聖은 가진바의 正法藏으로 능히 世間을 利樂케 하는도다. 無比의 大醫王, 여러 苦難을 消滅하고 限量없는 목숨을 베푼다. 그러므로 나는 지금 文殊大聖께 머리 숙여 예배하노라. 無邊의 苦熱惱에 廣大한 清泉을 나타내게 하며 衆生으로 하여금 그 마음을 즐겁게 하여 여러 渴愛를 除去하리라”

즉 文殊보살은 바로 衆生濟度の 行願에 사는 보살이다. 바로 여기에 文殊와 普賢의 만남이 있다. 普賢은 바로 이와 같은 文殊의 行願을 대변하는 보살이다. 즉 智慧의 상징 文殊와 行願의 상징 普賢이 바로 大乘보살행의 궁극이라고 설명된다. 이와 같은 사상을 대변하는 것은 『華嚴經』入法界品이다.

善財童子는 진리를 찾아 五十三 善知識을 歷訪하는데 그 첫번째의 만남은 바로 文殊로부터 비롯된다. 그리고 이 文殊보살은 善財童子의 마지막 만남인 五十三번째 普賢보살에로의 가교가 된다. 善財는 文殊보살을 통해 般若의 예지를 배우고, 보현보살을 통해 그 실천의 要諦를 證得하는 것이다. 결국 文殊와 普賢은 別個의 存在가 아니다. 그들은 思想的 交感에서 뿐만 아니라 本質的으로 同一한 體相을 갖고 있기 때문이다. 여기서 宇宙의 根源인 毘盧遮那佛과 文殊·普賢의 三聖이 하나라고 하는 독특한 見解가 생긴다. 澄觀의 三聖圓融觀이 바로 그것이다. 文殊보살은 그 지혜라는 상징성 때문에 永遠한 푸르름의 상징, 童子로서 묘사되는 경우가 많다. 그때의 童子는 天真無垢를 상

징한다.

善財童子가 文殊를 만나는 場面은 여러가지 角度에서 文殊의 지혜를 드러내는 記事이다. 文殊는 먼저 일단의 部派比丘를 教化하고 다음에 龍王을 教化한다. 그리고 세번째로 善財를 教化하는 것으로 묘사되고 있는데, 그때 文殊의 智慧는 선명히 浮刻되고 있다고 본다. 比丘衆의 教化는 聲聞에 대한 文殊智慧의 教化를 말한다. 聲聞이란 空寂한 것이 涅槃이기 때문에 世俗을 벗어나야 된다고 생각하는 무리들이다. 따라서 이곳에서 文殊의 지혜는 空見을 타파한다는 의미를 띄우고 있다. 즉 虛無論, 空見을 타파하는 것이 바로 大乘의 지혜라는 의미이다. 두번째 나오는 龍의 教化는 生死의 苦痛을 벗어나게 한다는 의미이다.

龍은 畜生趣에 속한다. 그렇기 때문에 그가 살고 있는 세계는 有의 세계, 즉 혼탁의 세계일 수밖에 없다. 이와 같은 세계에 묻혀 있는 대표적 存在로서 龍을 등장시킨 것이다. 이때 文殊의 지혜는 바로 그 有見의 타파로서 나타나진다. 前者가 허무론이었다면, 이 용의 教化는 有見을 대변한다고 볼 수 있다. 이와 같이 文殊의 지혜는 空·無에 집착하는 견해와, 有에 집착하는 두가지의 극단적 견해를 모두 타파한다. 그러면 善財의 教化는 무엇을 의미하는 것일까? 그것은 바로 中道の 교시이다. 이때의 中道는 八不中道로서의 의미를 가진다. 다시 말해서 有나 無의 兩邊에 걸려 있는 中道가 아니라 그 상대적 개념을 초월하는 절대적 空으로서의 입장이다. 그리고 그 中道야말로 普賢行으로 상징되고 있다. 文殊가 五十二번째 彌勒과 善財와의 만남 이후에 다시 등장하는 까닭도 여기에 있다. 普賢行은 바로 그 文殊智慧의 구체적 顯現이 되는 셈이다.

결국 우리는 文殊로서 상징되는 그 大乘의 지혜가 바로 成佛의 要諦임을 배울 수 있다. 그것이 普賢으로 나타나던, 혹은 善財로 나타나던 간에 文殊의 지혜는 바로 우리가 志向해야 할 이상향이 되는 것이다. 따라서 大乘佛敎 文化

圈인 中國·한국·日本등에서는 이 文殊信仰이 매우 중요한 信行행태로서 이어져 온다. 印度와 西藏등에는 많은 자료가 발굴되지 않았지만, 다만 文殊信仰이 五台山信仰과 밀접한 관련이 있다는 것은 分명한 사실이다. 『文殊師利般若經』에는 히마발트(Himavat)의 신령스러운 곳에 다섯 봉우리로 에워싸인 호수가 있다고 하였다. 그곳이 바로 文殊의 住處임을 明示하였다. 이후 五台라는 山名은 바로 文殊보살과 긴밀한 관련을 가지게 된다. 그 문수보살 때문에 이름이 붙여졌던, 혹은 그 山 때문에 文殊信行이 전과되는 계기가 되었던 간에 그것은 큰 문제가 될 수 없다. 하여간 文殊信仰은 중앙아시아·티벳·극동의 여러 지역에 펼쳐짐에 따라 예외없이 五峰의 어떤 산줄기 위에 위치한다는 것은 한결같다. 그야말로 고정불변의 요소인 것이다.

중국에서의 文殊信仰은 東晉以來 漸增하는 추세를 보이다. 『廣弘明集』등에는 唐나라때 彫成된 文殊像에 관해서만 열군데가 넘는 記錄을 남기고 있다. 또 영험의 사례도 풍부하여서 60여종이 넘는 民間說話가 수집된다. 그 文殊信仰의 패턴은 다음과 같은 몇가지 특징을 보인다. 첫째 治病의 영험이며, 둘째 無明의 타파라는 상징성이고, 셋째 往生에의 가교이며, 넷째 不二思想의 고취이며, 다섯째 현실 中心的 사상성의 고양이다. 이것은 前述한 文殊의 지혜라는 상징이 現前化 되는 단적인 예이다.

한편 한국에서의 文殊信行은 慈藏으로부터 비롯된다. 그는 젊어서 자신의 집에 五十三 善知樹를 심었을 정도로 『華嚴經』의 가르침을 흠모한 人物이었다. 그의 生滅年代는 不分明하지만 善德女王때 그 중요한 행적을 나타낸다. 그는 젊어서 出家한 이후, 中國으로 遊學을 떠났는데, 그곳 淸涼山에서 文殊大聖을 親見한다. 친히 文殊대성으로부터 梵文偈도 傳授받았는데, 文殊와는 다시 本國에서 만날 것을 期約하였다. 歸國後 慈藏은 皇龍寺에 九層木塔을 세우고, 스스로 僧統이 되어 僧尼의 기강을 바로 잡기도 하였다. 晩年에 文殊보살과의 約束을 지키기 위하여 太白山에서 암자를 짓고 살았다. 그는 자신

을 찾아온 文殊를 알아 보지 못하고 비극적인 최후를 맞는다. 이것은 文殊의 지혜가 근엄한 律行에만 있는 것은 아니라고 하는 상징성을 띠는 설화라고 본다. 그후 한국의 文殊信仰은 五台山信仰의 確立으로 그 절정을 이룬다.

五台山 東·西·南·北의 四方에 中央을 합쳐서 五台라고 부르는 것이다. 그때 中台에는 文殊보살을 念하는 禮懺이 進行되도록 권고 된다. 이 五台山信仰은 한국의 山岳崇拜 習俗이 佛敎的으로 潤色되는 과정을 보여준다. 즉 막연한 산악숭배에 佛敎的 근거가 제시됨으로써 신라 佛國土說이 登場하게 된다. 따라서 名山の 봉우리마다에 佛菩薩住處라는 믿음이 생겨나게 된다. 金剛山信仰 같은 것이 그 端的인 實例이다. 이 五台山信仰을 定着시킨 人物은 淨信大王과 寶川·孝明 두 태자에 의해서 었다. 그때 五台山의 中台는 眞如院이라고 하였다.

낮에는 『華嚴經』과 『六百般若經』을 읽고 밤이면 文殊禮懺을 念 하도록 하였다. 특히 新羅의 경우 이 五台山信仰은 民間信仰으로 널리 유포되어져서 한국불교신앙의 主流가 된다. 대략 7세기 후반이 되면 우리나라의 文殊信仰은 그 절정을 이루게 된다.

우리나라의 文殊영험 사례는 그렇게 많은 편은 아니다. 前述한 五台山과 九月山 貝葉寺 부근이 이 한국 文殊信仰의 道場이다. 우리나라 文殊信仰의 패턴은 대략 다음과 같은 몇가지 사상성을 지닌다. 첫째 息災의 現世求福의 面이며, 둘째는 童子現身을 통한 어리석음의 타파, 셋째는 現實을 긍정하는 佛國土思想의 현양등이다. 民間說話로서 이 文殊영험은 고려·조선을 거쳐 近世에 이르기까지 꾸준히 채집되고 있다. 다소간 現학적이며 근엄한 형태의 수도자들을 경책하는 모습으로 나타나는 것은 바로 文殊보살의 지혜를 現前化시키려는 한국적 佛敎受容의 斷面을 나타내 주고 있다.

결국 五台山信仰을 통한 文殊의 믿음은 신라佛國土說에 바탕을 둔 多樣的 佛敎信仰의 一乘의 廻向이었다. 다시 말해서 다양성을 인정하면서도 그것을

현실에 뿌리내리게 하는 一乘정신의 高揚이었다고 보여진다.

그런 의미에서 文殊信仰은 매우 현대적 의의를 지니는 사상 형태 가운데 하나이다. 正法の 守護, 般若의 證得, 그 실천적 求道の 자세들이 佛敎의 要諦라고 한다면 文殊로 상징되는 佛敎的 예지는 의미심장한바 있다. 특히 文殊의 智慧는 不二를 本質로 한다. 世俗과 涅槃이 하나되고, 對立과 갈등이 終熄되는 그 文殊的 예지의 향기야말로 현대의 우리가 指向해야 할 目標여야 한다고 생각한다.

參考文獻

1. 原典類

- T.807 內藏百寶經
- T.626 佛說阿闍世王經
- T.627 文殊師利普超三昧經
- T.628 未曾有正法經
- T.629 佛說放鉢經
- T.458 文殊舍利問菩薩署經
- T.624 首楞嚴三昧經
- T.474 佛說維摩詰所說經
- T.632 佛說慧印三昧經
- T.634 大乘智印經
- T.263 正法華經
- T.318 文殊師利佛土嚴淨經
- T.461 文殊師利淨律經
- T.477 大方等頂王經
- T.588 須真天子經
- T.589 魔逆經
- T.636 無極寶三昧經
- T.810 諸佛要集經
- T.637 寶如來三昧經
- T.463 文殊師利般涅槃經
- T.278 大方廣佛華嚴經
- T.1509 大智度論

- T.1521 十住毘婆沙論
 T.1435 十誦律
 T.460 解脫戒經
 T.1484 佛說梵網經
 T.1485 菩薩瓔珞本業經
 T.1522 十地經論
 T.1531 文殊師利菩薩問菩提經論
 T.1581 菩薩地持經
 T.1582 菩薩善戒經
 T.1636 大乘集菩薩學論
 T.1733 華嚴經探玄記(法藏)
 T.1735 大方廣佛華嚴經疏(澄觀)
 T.1882 三聖圓融觀門(澄觀)
 T.2031 異部宗輪論(世友)
 T.2034 歷代三寶記(費長房)
 T.2073 華嚴經傳記(法藏)
 T.2085 高僧法顯傳(法顯)
 T.2087 大唐西域記(玄奘)
 T.2103 廣弘明集(道宣)
 T.2106 集神州三寶感通錄(道宣)
 T.2122 法苑珠林(道世)
 T.2128 一切經音義(慧琳)
 三國遺事(崔南善編)

2. 著述類

- 山田龍城：大乘佛教成立論序說，春秋社，1959。
 平川彰：初期大乘佛教の研究，岩波書店，1968。

- 静谷正雄 : 初期大乘佛教の成立過程, 1974.
 干馮龍祥 : 本生經類の思想史的研究, 1954.
 梶芳光運 : 原始般若經の研究, 1943.
 高田修 : 佛像の起源, NHK 放送出版社, 1967.
 川田・中村編 : 華嚴思想, 法藏館, 1960.
 山邊習學 : 人生修行の旅, 鈴木學術財團, 1964.
 鈴木大拙 : 華嚴の研究, 岩波書店, 1968.
 山口益 : 佛教聖典, 平樂社書店, 1974.
 岩本裕 : 大乘經典(三), 讀賣新聞社, 1976.
 塚本善隆 : 中國佛教通史, 春秋社, 1979.
 平川彰外 : 講座大乘佛教 全 5卷, 春秋社, 1978.
 金岡秀友 : 大乘佛教, 評論社, 1980.
 中村元 : インド思想史, 岩波書店, 1977.
 板本幸男 : 華嚴教學の研究, 平樂社書店, 1968.
 勝又俊教・古田紹欽編 : 大乘佛典入門, 大藏出版, 1982.
 雲井昭善 : インド佛教, 平河出版社, 1980.
 三枝充恵編 : 講座佛教思想 全 3卷, 理想社, 1975.
 後藤大用 : 觀世音菩薩の研究, 山喜房佛書林, 1958.
 大野法道 : 大乘戒經の研究, 山喜房佛書林, 1959.
 中村元 : 原始佛教の成立, 春秋社, 1977.
 山口益 : 空の世界, 理想社, 1967.
 木村泰賢 : 原始佛教思想論, 隆文館1966.
 木村泰賢 : 大乘佛教思想論, 大法輪閣, 1976.
 姉崎正治 : 根本佛教, 隆文館, 1966.
 鎌田茂雄 : 中國佛教史, 東京大出版部, 1985.
 上田義文 : 大乘佛教思想の根本構造, 百華苑, 1976.
 細川巖 : 龍樹の佛教, 山喜房佛書林, 1971.
 望月信成外 : 佛像, 日本放送出版協會, 1965.
 櫻部建 : 佛教語の研究, 文榮堂書店, 1975.

- 高峰了州 : 華嚴思想史, 百華苑, 1942.
- 小川一乘 : 空性思想の研究, 文榮堂書店, 1976.
- 高崎直道 : 如來藏思想の形成, 春秋社, 1974.
- 櫻部建 : 俱舍論の研究(I), 法藏館, 1969.
- 江島惠教 : 中觀思想の展開, 春秋社, 1980.
- 長尾雅人 : 西藏佛教研究, 岩波書店, 1954.
- 梶山雄一 : 空の思想, 角川書店, 1969.
- 金倉円照編 : 法華經の成立と展開, 平樂社書店, 1970.
- 田村芳郎 : 大乘菩薩道の研究, 平樂社書店, 1968.
- 宮本正尊編 : 大乘佛教の成立史的 研究, 三省堂, 1954.
- 靜谷正雄 : 初期大乘佛教の成立過程, 百華苑, 1974.
- 田賀龍彦 : 授記思想の源流と展開, 平樂社書店, 1974.
- 赤沼智善 : 佛教經典史論, 赤沼智善論文集刊行會, 1939.
- 佐佐木教悟他 : 佛教史概説(インド), 平樂社書店, 1966.
- 水野弘元 : 原始佛教, 平樂社書店, 1974.
- 宮本正尊 : 根本中と空, 第一書房, 1938.
- 宮本正尊 : 大乘と小乘, 八雲書店, 1939.
- 梶芳光運 : 原始般若經の研究, 山喜房佛書林, 1940.
- 上田義文 : 佛教思想史 研究, 永田文昌堂, 1946.
- 岩下裕 : 極樂と地獄, 三一書房, 1960.
- 岩下裕 : 布施と救済 大乘佛教, 講究社, 1964.
- 金倉円照編 : 法華經の成立と展開, 平樂社書店, 1968.
- 月輪賢隆 : 佛典の批判的 研究, 百華苑, 1970.

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrines in Buddhist Sanskrit Literature*,
Motilal Banarasidass, 1970

K.Walton Dobbins, *The Stupa and Vihara of Kanishka I*, Calcutta
(The Asiatic Society), 1971

A.Foucher, *The Life of the Buddha*, Wesleyan University Press, 1963

- J.E.Van Lohuizen de Leeaw, *New Evidence with regard to the origin of the Buddha image*, Berlin(Dietrich Reimer Verlag), 1979
- Francis H.Cook, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University, 1977
- N.C.Mathur, *Sculpture in India*, Caxton press, 1972
- Chogyam Trungpa, *Glimpses of Abhidharma*, Prajña press, Boulder, 1978
- Edward Conze, *Buddhism*, Bruno Cassires, 1957
- Winston L.King, *Theravada Meditation*, Pennsylvania State University Press, 1980
- Sukumar Dutt, *The Buddha and Five After Centuries*, London, 1957
- John Blofeld, *Bodhisattva of Compassion*, Shambhala, 1978
- Cambridge, *History of India*, 1922
- J.S.Speyer, *Avadāna Jātaka*, vol, 1906, Bibliotheca Buddhica
- R.Morris & .E.Hardy, *Anguttara Nikāya*, 1885-1910
- J.E.Carpenter, *Theism in Medieval India*, 1921, London
- R.S.Coplestone, *Buddhism*, Primitive & Present, 1908, London
- T.W.Rhys Davids, *Buddhism its History and Literature*, 1896, New York
- S.N.Dasgupta, *Hindu Mysticism*, 1927, Chicago
- E.J.Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, 1888, Hong Kong
- C.Eliot, *Hinduism and Buddhism*, 1921, London
- J.Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics (E.R.E)*, 1908-26
- H.Hackmann, *Buddhism as a Religion*, 1910, London
- S.C.Das and H.M.Vidyābhūṣaṇa, *Bodhisattva - āvadāna - kalpalatā*, 1888, Calcutta
- L.de la Vallle Poussin, *Mūla - Madhyamaka - Kārikās (Mādhyamika - Sūtras) de Nāgarjuna*, 1903, st Petersburg
- V.Trenckner and R.Chalmers, *Majjhima Nikāya*, 1888-99, 3 vols,

London

- W.M. Mc Govern, *Au Introduction to Mahāyāna Buddhism*, 1922, London
- D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 1907, London
- Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, 1923, London
- S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, 1926, London
- E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, 1927, London
- S.C. Das, *A Tibetan – English Dictionary*, 1902, Calcutta
- E. Windisch, *Mara and Buddha*, 1895, Leipzig
- H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, 1915, Cambridge, Mass
- S. Yamakaki, *Systems of Buddhistic Thought*, 1912, Calcutta
- Kenneth K.S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, 1964
- Etienne Lamotte, *Mānjūsri*, Toung Pao 48, 1960
- E. Conze, *The Literature on Perfect Wisdom, The Middle Way*, 1952, London
- Lokesh Chandra, *The Origin of Avalokita – śvara/Avalokiteśvara*, Delhi, 1987
- Ananda.K. Loomaraswamy, *Buddha and the gospel of Buddhism*, Happer Torchbooks, 1916
- T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Motilal Banarsidass, 1978
- J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, Monohar Book Service, 1977
- U. Wogihara, *Asanga's Bodhisattva – bhūmi*, Leipzig, 1908
- E. Senart, *Origines Bouddhiques*, Paris, 1907
- 徐景洙：印度佛教史，韓國佛教研究院，1982
- 李箕永：韓國佛教研究，韓國佛教研究院，1982
- 李箕永：佛教概論，韓國佛教研究院，1983
- 佛教文化研究院：韓國華嚴思想研究，東國大，1982

法宝院：文殊師利發願經/靈驗錄，文殊會，1967

3. 辭典類

O. Böhtlingk and R. Roth, *Sanskrit – Wörterbuch* st. Petersburg, 1855–75

Monier Williams *A Sanskrit – English Dictionary* Oxford, 1872

望月信亨：佛教大辭典 10卷，世界聖典刊行協會，1933

小野玄妙：佛書解說大辭典，大東出版社，1968

中材元：佛教語大辭典，東京書籍 1975

青柳清孝外：宗教學辭典，東京大學出版部，1973

鈴木大拙外：翻譯名義大集 鈴木學術財團，1969

S. C. Das, *A Tibetan – English Dictionary*, Calcutta, 1902

H. A. Jäschke, *A Tibetan – English Dictionary*, London, 1881

T. W. Rhys Davids and W. Stede, *Pāli Dictionary*, Chipstead, 1925

4. 論文類

久野芳隆：菩薩十地思想の起源，開展 及 内容，大正大學學報，第六・七輯，1930

平川彰：地の思想の發達と三乘共通の十地，印度學佛教學研究，第13卷 2號，1965

平川彰：菩薩藏經と宝積經，宗教研究 209號，1971

平川彰：大乘佛教の興起と文殊菩薩，印度佛教學會年報，1969

平川彰：信解脫より心解脫への展開，日本佛教學會年報，第31號，1970

靜谷正雄：インド 佛教碑銘目錄，1978

雲井昭善：原始佛教における菩薩の觀念，（西義雄博士頌壽紀念論集刊行會，

1981)

- 管沼晃：佛典經典の菩薩思想(Ibid)
- 靜谷正雄：大乘教團の成立について(上), 佛教史學, 1967
- 平川彰：初期大乘佛教の支持者としての善男子 善女人 (干馮博士古稀紀念論文集, 1964)
- 西尾京雄：佛教經典成立史上における華嚴如來性起經について, 大谷大學研究年報, 1943
- 小川一乘：如來藏と空, 佛教思想(空) 下卷, 1982
- 雲井昭善編：業思想研究(田中順照兩教授頌德紀念佛教學論文集), 1979
- 松本史郎：Ratnākaraśānti の中觀派批判, 東洋學術研究, 19卷 2號, 1980
- 片野道雄：大乘佛教と他思想との對論, 佛教思想史2, 1980
- 武内紹晃：善信菩薩二十四 戒經について, 印度學佛教學研究 25卷 1號, 1976
- 望月信亨：淨土教の起源及發達, 1972
- 鎌田茂雄：華嚴學の典籍及研究文獻, 華嚴思想 法藏館, 1960
- 水野弘元：菩薩十地說の發展について, 印度學佛教研究 1-2, 1953
- 中村元：華嚴經の思想史的意義, 華嚴思想, 法藏館, 1960
- 高峰了州：如來出現の思想と華嚴經結構の意図, 龍谷學報 331, 1941
- 西尾京雄：佛教經典成立上における華嚴一如來性起經について, 大谷大學研究年報 2, 1943
- 渡邊照宏：Vairocana と Vairocana, 高野山開創千五十年紀念密教學密教史論文集, 高野山大學, 1965
- 雲井昭善：原始佛教における菩薩の觀念, 西義雄博士頌壽紀念論文集 菩薩思想, 1978
- 管沼晃：佛典經典の菩薩思想, Ibid., 菩薩思想, 1978
- 森章司：部派佛教における三乘と菩薩の思想, Ibid., 菩薩思想, 1978
- 勝又俊教：中期大乘佛教における菩薩思想の構造論的考察, Ibid., 菩薩思想, 1978
- K.Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi University Press, 1975

- Shambhu Datt Sharma, *Brahmanical gods mentioned in the early Buddhist Literature*, Visheshvaranand Indological Journal 16, 1978
- 李箕永 : 花郎들의 彌勒信仰을 어떻게 現解할 것인가? (新羅文化의 新研究, 第5輯, 1986)
- 拙稿 : 新羅時代 地藏信行의 研究, 佛教學報 第19輯, 1982

5. 其他

- 李箕永訳 : 華嚴經의 世界, 木鐸新書 7, 1985
- Hubert D'urt(趙性澤訳) Etienne Lamotte, 그 生涯와 著作들, 佛敎研究 3輯, 韓國佛敎研究院, 1987
- 楊百衣編(性海訳) : 佛菩薩의 本籍, 韓國出版文化公社, 1984
- 東國訳經院 : 普賢行願品, 1966
- 東國訳經院 : 首楞嚴經註解, 1968
- 光德 : 普賢聖典, 大覺出版部, 1978

RESUME

Study on Mañjuśri Bodhisattva

BYUNG—JO CHUNG

Indian Philosophy,

Graduate School, Dongguk University

I . The origins and development of Bodhisattva Idea

The sanskrit word bodhisattva has been explained in different ways. Bodhi means 'Enlightenment', but several interpretations of the word Sattva have been offered by ancient and modern scholars. Normally we can translate it as a awakend—being or become to awakening, In Mahayana scriptures often coupled with mahāsattva which means great being.

The exponents and champions of the bodhisattva ideal carry on a vigorous controversy with adherents of the two other ideals of the śravāka and the pratyeka—buddha. A bodhisattva is regarded as superior to a śrāvaka and a pratyeka—buddha.

It appears that the reformers or innovators objected to the old gospel on two

chief grounds.

The final goal of a bodhisattva's career is always indicated by a True Knowledge (Prajñā).

It is pure, universal and immediate knowledge, which extends over all time, all universes, all beings and all elements, conditioned and unconditioned.

It is therefore the supreme and precious Wisdom that a bodhisattva seeks.

The bodhisattva doctrine was the necessary outcome of two movements of thought in early Buddhism, viz. the growth of bhakti (devotion) and the idealization and spiritualization of the Buddha. Bhakti was at first directed towards Gautama Buddha. But he was soon idealized, spiritualized, and universalized, as has already been indicated. He then became an unsuitable and unattractive object for the pious Buddhist's bhakti. That deep-rooted feeling found an outlet in the invention and adoration of the bodhisattvas.

Historically, the bodhisattva doctrines probably originated in the second century B.C. The word bodhisattva is very old and occurs in the Pāli Nikāyas. Gautama Buddha speaks of himself as a bodhisattva, when he refers to the time before the attainment of Enlightenment. This seems to be the earliest signification of the word. It was applied to Gautama Buddha as he was in his last earthly life before the night of Enlightenment.

It is clear that the previous lives of Gautama Buddha and other saints have now begun to excite interest and speculation. But there was no new systematic doctrine in the middle of the third century B.C. When the Kathā Vatthu was composed.

In the course of several centuries (second century B.C. to seventh century A.D.) the bodhisattva doctrine was modified in its essential features.

The chief lines of development may be indicated as follows.

- 1) In the early Mahāyāna, the bodhisattvas are inferior and subordinate to the Buddhas: but they acquire greater importance in course of time till

they are at last regarded as equal to the Buddhas in many respects.

- 2) At the same time, Mahāyāna, Wisdom and Mercy are regarded as equally important, and bodhisattva must possess the double Equipment of Knowledge and Merit (jñāna—saṃbhāra). In fact Wisdom is considered to be somewhat more important than Mercy. Mañjuśri who respects Wisdom is invoked in the opening verses of several treatises.
- 3) The early Mahāyāna attaches equal importance to social life and to ascetic retirement from the world. It is, in fact, inclined to exalt the layman—householder and the women in comparison with the solitary recluses.
- 4) The quest of bodhi is relegated to the background, while active altruism in this world of sin and suffering is regarded as almost sufficient in itself. The early Mahāyāna teaches that altruistic activity is one of the means of attaining Enlightenment Which is the goal.
- 5) The early Mahāyāna recognises an oligarchy of bodhisattvas, and eight are mentioned as a group of equal rank. Perhaps Mañjuśri is regarded as primitive Buddha.

2. A Study on Mañjuśri Bodhisattva

Many eminent bodhisattvas are named in the Sanskrit treatises, such as Mañjuśri, Avalokiteśvara, Samanta bhadra, Sarva rirvaṇa viśkambhi, Ratna garbha, Indra jāli etc. But only a few are really important. Mahāsthāma prāpta is one of the two active attendants in the Buddha Amitābha's paradise Sukhāvati and vajra garbha figures in the Da. Samanta bhadra promises to protect all preachers; Vajra pāni is described as the chief of Buddha's servants. But all these are rather shadowy figures. It is the symbols of our pure mind. The most important bodhisattva is Mañjuśri

who symbolize the perfect wisdom.

Mañjūsri can interpretate the concept of gentle glory or sweet splendour. He is named in various Mahāyāna scriptures. Such as Saddharma puṇḍarīka sūtra. Avataṃsaḥ sūtra, Vimālakīrti nirdeśa sūtra, etc. He is regarded as a master of wisdom and true knowledge. He has trained and disciplined many bodhisattvas at the same time as he does. He has been aptly called 'a male Athene, all intellect and chastity'. The epithet 'Kumāra' or 'Kumāra—bhūta' is often applied to him.

It has been interpreted as 'ever young' or 'prince royal, a consecrated heir of the Buddha' Das explains that he is so-called, because he observes celibacy (J.B.T.S. Vol. i, p.39. 1893). But this title does not present any problem, as it is conferred on other very ordinary bodhisattvas (Pr. Pā. Sata 30—Kar). The passage in the kar. pu. shows that it means 'young' as a bodhisattva is said to become a kumāra, 'twenty years old'. E.W. Hopkins thinks that Mañjuśrī was a missionary in northern India ; but we do not possess any historical data about him, and he is associated with the ocean in the sad. Pu. The title 'Kumāra' is probably nothing more than a complimentary epithet for the bodhisattvas who are regarded as 'ever youthful' and perhaps also as 'princes of Buddha's realm'.

Faith in the Buddha is repeatedly declared to be essential for the spiritual development of the monks and the laymen. Even if the Buddha had advanced no extraordinary claims on his own behalf his greatness as a man would have given rise to the cult of bhakti for him. The devas were regarded by the Buddhists as glorified super men. Who enjoyed bliss and power but who were subject to the law of death and rebirth and needed wisdom and liberation as much as the human beings on earth. Thus Mañjuśrī was the path to lead the Buddhahood, as well as Nirvāna. The universal practice of saint—worship shows that it has satisfied certain fundamental needs of human nature at a

certain stage of intellectual development.

Mahāyāna Buddhists invented their class of saints (bodhisattvas) chiefly by personifying the different virtues and attributes of Gautama Buddha's personality. They also took up certain epithets that were applied to Buddha, and converted them into the names of some bodhisattvas. The bodhisattvas thus derive their existence and attributes from the central historical fact of Gautama Buddha's life and work. As we already learn the chief bodhisattvas Mañjuśri is personifications of Wisdom. Avalokiteśvara emerges to Mercy, Maitreya typifies friendless respectively.

Some other bodhisattvas owe their names to the adjectives that were first employed to describe the great Teacher. Buddha is spoken of as 'samantato bhadra' and 'samanta-bhadra-Kāya' (auspicious or excellent in all ways) in the Avataṃsaka Sutra; and we find that Samantabhadra is the name of a bodhisattva. Even Mañjuśri may perhaps be derived from mañju ghoṣa and mañju svara, as these two epithets are used to describe Buddha's voice. Śāntideva in fact refers to this bodhisattva as 'ajita mañju ghoṣa' (B.G.Ava. ii.13)

3. Mañjuśri Belief in India, China & Korea

There is no definite origins of Indian Mañjuśri as well as historical existence.

But the Mañjuśriparinirvana sutra mentioned about the symbolic survery on Mañjuśri. He was the attendant of Primitive Buddha as a young boy. When he grew up he enters the Himalaya Mountains for his ascetic meditation. After all he reached the Sudrśana Moutains near Anavatapta pond. He also visited Śrāvāsti where he teaches the Bhadrāpāla bodhisattva.

This prototypes of Mañjuśri became the model of Indian Belief. First of all

we can point out the Five Valleys of Mañjuśrī which evaluate the O-dae-san (五台山) Belief.

After the Buddha Sakya Muni's Nirvāna, he preaches the Buddhist true law for the Five hundred ascetics. At that moment his body glorified by golden lights which illuminated his true wisdom. He sat on the lotus pedestals with the meditating pose.

Meanwhile the Mañjuśrī belief of China deeply concerned with the Mountain Belief. After the translation of Avataṃsaka Sutra, there occurred a Diamond Mountain Belief in China. The Diamond Mountain located the center of Sumeru Mountain. So the most of sculptures of Mañjuśrī symbolizes the perfect wisdom of him.

In China, the Mañjuśrī Belief starts in 64. A.D. The maxims tell us the creatures became awakened under the auspicious of Mañjuśrī. We can collect about sixty more stories about the Mañjuśrī Belief in China.

In Korea, the famous Buddhist priest Chajang interpreted the Mañjuśrī Belief in this peninsula. He met Mañjuśrī Bodhisattva when he were in China. After returning Silla, he built the nine storied pagoda in Hwang Yong-Sa temple. When he retired, he reached Kang neung vicinity where he built a small hermitage egering to meet the Mañjuśrī Bodhisattva.

Mañjuśrī disguised the begger's pose. But Chajang did not realize and have to listen the insulted to Mañjuśrī. "go! go! How can he meet me? still clinging to egoistic view."

After the Hwaŷen Buddhism glorised in Silla in Middle 7th century, the Mañjuśrī Belief was the most popular for the mass of Silla mind. Like China, they belived the Diamond Mountain where the bodhisattva live forever in deep valley.

After 8th Century, there started the O-dae Mountain Belief in Korea. At that time, the center was the Mañjuśrī praying place. The most famous

maxims about Mañjuśri was the king Se jo's recovering story. King Se jo of Lee Dynasty enters the O dae Mountain : he take a bath remote stream. Suddenly he met a boy where he jokes that "Do not reveal anybody that you meet real king." A boy replied the "You too ! Don't reveal that you really meet Mañjuśri Bodhisattva."

King Se jo recovered and as a memory of holy boy he made the wooden sculptures in Sang won Temple so on. Mountain o dae Mountain Ku wol area were the most famous for Mañjuśri vicinity in Korea. Like the belief of Avalokiteśvara, the Mañjuśri were the one of the most popular for Korean Buddhist Belief.

Since 7th century to Modern era, Mañjuśri Belief are the main branches of Mahayana in Korea.

IV. Conclusion.

The most important Significance of Mahayana Buddhism can summerize the Bodhisattva spirit. The conception of bodhisattva indicate the primitive ascetics in Hinayana Buddhism. But after the Mahayana Period, it becomes the symbolic existence of awakened being.

In fact the word "bodhi" means "awakening" and "sattva" mean "existence" Thus there are various types of Bodhisattva which emerges the pure mind. Avalokiteśvara symbolizes the compassion. While Mañjuśri symbolizes the perfect wisdom. About the Mañjuśri Bodhisattva the important scriptures number can count about sixty. From his primitive life, Mañjuśri attendant the Dipankara Buddha. He was dedicated future Buddha under him.

In his present life, Mañjuśri enters the Himalaya Mountain where preaches the true law for the lots of ascetics.

After the Hwa yen sutra appear in China and Korea. it mixed with Mountain

Belief.

In Korea, it starts with Cha jang's era.

He met mañjuśri Bodhisattva in China, but he failed to meet him again in his homeland. After 8th century, Korean Buddhism was influenced by O dae Belief. This five vicinity means east, west, south, north and center. The center located the Mañjuśri bodhisattva. In Korea, there are some maxims of Mañjuśri bodhisattva, but most of them were comic mood and recovering the illness. It continued to the belief of Silla Buddhist Land.

The wisdom of Mañjuśri symbolizes the advaita philosophy as well as prajña sacred and profane, Death and alive, the conflict between these deep unknowing can make a harmony by his wisdom.