

it, it was asserted that we must found an assembly and must give the franchise to bhikshuni. Han Yong Un's revised bill was more futuristic than the law of the Jōdosinshu Honganji Order of Japan; however, it could not be realized during the Japanese colonial period. The law of Korean Buddhist Order made by Japan prevented the development of Korean Buddhism.

Key Words

the law of the Jōdosinshu Honganji Order,
the law of the Korean Buddhism Order, the law of the Buddhist order,
Han Yong Un

✎ 투고일자 2010.11.9 | 심사일자 2010.11.15 | 게재확정일자 2010.12.8

靈山會上圖에 관한 상징과 의미 분석

염중섭(자현)
동국대학교

- I. 序論
- II. 영산회상도와 법화사상
 - 1. 조선후기 영산회상도의 구조분석
 - 2. 영산회상도와 『法華經』의 의례성
- III. 영산회상도와 화엄사상
 - 1. 영산회상도와 降魔觸地印
 - 2. 四天王과 須彌山 宇宙論
- IV. 結論

요약문

대웅전 후불탱화로서의 영산회상도는 靈鷲山頂에서의 『법화경』 설법을 상징한 것으로 조선후기에 정형화되는 우리나라의 가장 보편적인 탱화이다. 그러나 도상의 구조와 내포의미에 관해서는 뚜렷한 연구가 진행되지 못한 실정이다. 특히 영산회상도라는 명칭에도 불구하고, 그 속에 『법화경』과는 다른 이질적인 관점들이 존재한다는 점에서 이에 대한 고찰은 중요한 연구의미를 확보한다고 하겠다.

제II장을 통해서 필자는 조선시대 탱화의 원형구도가 중세와 근세의 시대적인 변화에 따른 문화적인 반영에 기인한다는 점을 제시해 보고자 했다. 그리고 이를 바탕으로 영산회상도의 원형구도 속에 등장하고 있는 군상들의 위치와 크기에 따른 내포의미를 분석하였다.

또한 영산회상도와 『법화경』의 관계는, 일견 영산회상도가 『법화경』을 의궤적으로 묘사하고 있다는 일반인식 다르다. 영산회상도는 『법화경』을 바탕으로 하는 석가모니와 관련된 종합적인 群圖인 것이다. 이는 동아시아 대승불교가 분석에 앞서 會通을 지향하고 있기 때문으로 이해된다.

다음으로 제III장에서는 영산회상도에 내포되어 있는 화엄사상적인 인식에 관해서 고찰해 보았다. 이는 동북아의 가람배치나 金堂의 관점이 법화나 화엄에 일방적으로 치우치지 않고, 양자의 二而一적인 관계 속에 존재하고 있는 것과 상호반향하고 있다는 점에서 주의가 요구된다. 이러한 동아시아 대승불교의 관점은 ‘붓다의 존엄’과 ‘중생의 구원’리는, 둘 다 저버릴 수 없는 양자를 공히 성취시키기 위한 측면이라는 점에서, 영산회상도의 정당한 이해를 위해 매우 중요하다. 왜냐하면, 이는 동아시아 대승불교의 특징인 동시에, 불교의 종교적인 본연에 대한 완성의 의미를 내포하는 것이기 때문이다.

주제어

靈山會上圖, 『法華經』, 法華思想, 華嚴思想, 群圖, 釋迦8大菩薩,

10大弟子, 四天王, 降魔觸地印, 靈山淨土

I. 序論

대웅전 후불탱화로서의 영산회상도는 靈鷲山頂[如來香室]에서의 『법화경』 설법을 상징한 것으로 조선후기에 정형화되는 우리나라의 가장 보편적인 탱화이다. 우리나라에 현존하는 『법화경』 관련 불교그림으로는 고려시대의 『묘법연화경』 卷本에 등장하고 있는 變相圖들이 시기적으로 가장 빠르며,¹⁾ 안동 봉정사 대웅전 후불벽의 영산회상도가 조선 초기인 13C초의 작품으로 남아 있다.²⁾ 이 외에도 조선후기의 작품으로 영산회상을 묘사한 대형 괘불들이 존재한다.³⁾

1) 權眞暎, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖에 관한 研究」, (서울: 弘益大 碩士論文, 2003), 31~34쪽; 權熹耕 著, 『高麗寫經의 研究-高麗後期 寫經을 중심으로 한 美術史的 考察』, (서울: 미진사, 1986), 292~307쪽; 張忠植 著, 『韓國寫經 研究』, (서울: 東國大學校出版部, 2007), 102~257쪽의 「妙法蓮華經」 부분 參照.

2) 權眞暎, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖에 관한 研究」, (서울: 弘益大 碩士論文, 2003), 35~38쪽.

3) 현존하는 靈山會上 掛佛은 鄭明熙 論文 40쪽의 표9를 통해 정리되어 있다. 鄭明熙, 「朝鮮後期 掛佛幀畫의 研究」, (서울: 弘益大 碩士論文, 2000), 39~52쪽; 김창균, 「조선시대

그러나 이러한 그림들은 經變을 위주로 해서 그린 것으로 후불탱화로서 정형화되어 있는 영산회상도와는 구도와 묘사가 다르다.

후불탱화로서의 영산회상도와 같은 경우는 경변이라는 의미보다는, 석가모니와 관련된 포괄적인 상징을 내포하는 측면이 강하다. 즉, 양자 사이에는 ‘특수’와 ‘보편’의 차이가 존재하고 있는 것이다. 대웅전이라는 편액은 분명 법화사상과 직결되는 명칭이다. 그러나 조선 초의 抑佛에 기반한 불교통합 정책은 고려이래의 종파적인 특수성을 신속히 무너트리게 된다.⁴⁾

이로 인하여 조선후기에 오게 되면 선·교양종이라는 측면은 보편화되게 되고, 이러한 상황 하에서 대웅전 역시 법화사상과만 직결될 수는 없게 된다. 이는 대웅전의 후불탱화가 영산회상도라는 명칭을 가지면서도 보다 폭넓은 외연을 확보할 수 밖에 없다는 것을 의미한다. 또한 이러한 외연의 확대는 동시에 조선후기의 정형화된 영산회상도가 일반화될 수 있는 기반도 된다고도 하겠다. 즉, 조선후기의 영산회상도는 법화사상을 중심으로 하는 석가모니와 관련된 상징성의 총화인 것이다.

17~8세기 靈山會上掛佛圖 研究」, 『佛教美術史學』 제33호(2009), 85~86쪽; 김창균, 「조선시대 17세기 전반 靈山會上掛佛圖 研究」, 『佛教美術史學』 제25호(2005), 250쪽; 정명희, 「朝鮮 後期 掛佛幀의 研究」, 『美術史學研究』 제242·243호(2004), 168~169쪽.

4) 金煥泰 著, 『韓國佛教史』, (서울: 經書院, 2000), 249~256쪽; 가마타 시게오 著, 신현숙 譯, 『韓國佛教史』, (서울: 民族社, 1994), 192~203쪽.

II. 영산회상도와 법화사상

1. 조선후기 영산회상도의 구조분석

조선후기의 영산회상도는 고려불화의 群圖가 상하의 수직적인 배치와, 중심과 비중심인물들 간의 크기 차이로 위계를 나타낸 것에 비해, 원환적인 구조 속에서 크기와 구도에서의 중심에 의한 차이를 통해 위계를 나타내고 있다. 이는 고려의 귀족적인 신분사회가 태생적인 선천성과 보다 깊은 관계를 확보하고 있는 것에 비해서, 조선조의 과거에 의한 관료제는 후천성에도 많은 비중이 존재한다는 것에 대한 상징적 수용이라고 하겠다.

고려의 귀족제와 같은 경우는 개인의 능력보다도 집안이 더 중요한 의미를 가진다. 그리고 일반적으로 그 집안에 의해서 관직의 위계가 결정된다. 이는 국가에 대한 충성보다도 집안에 대한 충성을 강조하는 문화로, 다분히 중세적인 사회구조라고 할 수가 있다. 그러나 근세인 조선으로 넘어오게 되면, 집안도 물론 중요하지만 여기에 개인의 능력이라는 것 역시 필수적인 동반요소가 된다.

과거제의 보편화와 이를 통한 인재수급은, 과거를 볼 수 있는 조건 이상의 신분적인 특징이 개인의 후천성과 관계됨을 의미한다. 이로 인하여 집안 보다는 개인의 능력 창도와 관련된 '학파에 대한 충성'이 보다 강조되게 된다. 즉, 고려의 선천성이 강한 문화가 조선의 후천성이 대두되는 문화로 전환되면서, 불화 역시 상하의 수직적인 구도에서 원환적인 구도로 변모되게 된다는 말이다.

문화는 사회변화를 수용하는 동시에 이를 창도한다. 이로 인하여

고려불화의 상하 수직적인 구도는 조선불화의 원환적인 구조로 변모된다. 그러나 원환적이라고 해서 주위의 등장인물들이 공히 같은 위계를 점하고 있는 것은 아니다. 즉, 고려의 강한 경직성이 다소 완화되었다는 것이지 조선이라고 해서 완전한 보편성을 확보하고 있는 것은 아니라는 말이다. 이는 붓대를 중심으로 하는 구도에서 붓대와 가까울수록 보다 중요한 인물이 배치되는 것을 통해서 파악해 볼 수가 있다. 이와 같은 양상은 같은 집단끼리의 집합에 따른 또 다른 관점에서의 위계차이인 동시에, 크기에 따른 차이를 표방한다고 하겠다.

조선조가 과거를 통해서 능력제 사회를 표방한 것은 다분히 상징적인 측면이 강하다. 과거를 준비하기 위해서는 집안에 많은 전적들이 구비되어 있어야 했으며, 이를 지도할 스승 역시 필연적이다. 이러한 조건들을 갖추기 위해서는 상류층이 아니면 안 된다. 즉, 개방을 표방하기는 하지만, 이는 상징적이며 실질적으로는 닫혀 있는 것과 크게 다르지 않다. 이와 같은 양상은 현대사회에서도 그대로 적용된다. 예컨대, 대한민국 국민이라면 누구나 대통령이 될 수 있고, 누구나 주식을 많이 가진다면 대기업의 주인이 될 수가 있다. 그러나 그것은 일반인에게는 가능성이 거의 없는 특수한 사람들에게만 열려있는 가치일 뿐이다. 그렇지만 중세는 이러한 가능성마저도 차단된 사회였다는 점에서 중세와 근세는 분명 차이를 가진다고 하겠다.

조선후기는 학파에 의한 당쟁의 사회이다.⁵⁾ 이는 국왕의 지근에

5) 崔英成 著, 『朝鮮儒學思想史Ⅲ-朝鮮後期篇上』, (서울: 亞細亞文化社, 1997), 139~223쪽; 崔英成 著, 『朝鮮儒學思想史Ⅳ-朝鮮後期篇下』, (서울: 亞細亞文化社, 1995), 11~61쪽; 韓國哲學史研究會 著, 『韓國哲學思想史』, (서울: 한울아카데미, 1997), 217~255쪽.

있는 최상위 계층 간에도 집단에 따른 구분이 있고, 이에 의한 또 다른 차별이 존재한다는 것을 의미한다. 영산회상도의 구도역시 이와 같은 양상과 정확하게 일치하고 있다는 점에서, 이는 사회와 예술의 상호반향적인 입장에서 주목된다고 하겠다.

1) 영산회상도의 하단 부분

영산회상도는 원형의 群圖이지만, 그림에도 그 안에는 다시금 상·중·하의 구분이 존재한다.⁶⁾ 이 중 하단에 위치하고 있는 것이 四天王이며, 중단에는 釋迦8大菩薩과 10大弟子, 그리고 帝釋·梵天 및 分身佛[化佛]이 포함된다. 끝으로 상단에는 獅王과 象王, 그리고 龍王과 龍女 및 8大金剛 등이 해당한다. 이를 정리해 보면, 상·하단과 같은 경우는 호법신적인 존재라고 하겠으며, 중단이 핵심이 된다는 것을 알 수가 있다. 그리고 중단의 좌우에도 다시금 제석과 범천의 호법신적인 측면이 존재한다. 이는 영산회상도가 붓다를 중심으로 하여 전체적인 신들의 호위 속에 존재하고 있다는 것을 우리로 하여금 인식케 해준다.

영산회상도 하단의 좌우에는 사천왕이 존재한다. 이는 방위와 관련된 호법신의 역할을 담당하는 존재이다. 사천왕의 배치는 중앙의

6) 상·중·하단에 의한 도상의 구분은 조선후기 원환구조에 입각한 대형 탕화의 일반론에 입각한 것이다. 大刹은 천정이 높기 때문에 세로로 긴 탕화를 걸게 되고, 이러한 과정에서 상·중·하단에 의한 구분이 가능해지게 된다. 그러나 소규모 사찰에서는 천정이 낮고 이로 인하여 도상이 장방형으로 퍼지게 된다. 이런 경우에는 상단과 하단의 균상이 좌우로 퍼져서 배치되는 것이 일반적이다. 즉, 전각의 조건에 따라서 배치가 달라지게 되는 것이다. 그러나 탕화에 등장하는 존재들과 의미구조는 상호 일치된다. 본고의 상·중·하단에 의한 구분은 조선후기 주요 영산회상도의 보편화에 입각한 것인 동시에 효율적 설명을 위한 것이므로 이에 따른 가감의 인식이 요청된다.

남향한 붓다를 중심으로 동·남·서·북을 각기 담당하고 있으며, 지물로는 琵琶·寶劍·龍과 如意珠·寶塔을 들고 있는데, 이는 조선후기의 정형화에 따른 것으로 천왕문의 방식과 일치한다.⁷⁾

영산회상도의 사천왕과 관련해서 주목되는 것은 두 가지인데, 첫째는 크기이며, 둘째는 위치이다. 이는 사천왕이 등장하는 다른 조선후기의 탕화들에서도 나타나는 공통된 사항이라고 할 수가 있다.

사천왕과 같은 경우는 방위와 관련된 호법신으로 무관복장을 하고 있다. 우리나라의 인문적인 전통에서 무관은 문관의 위계에 상응할 수 없다. 이는 신중탱화에서도 구름을 통해서 단을 구분하여 하위에 무관복장의 신을 배치하고, 상위에 문관복장의 신을 배치한 것을 통해서도 단적인 인식이 가능하다. 그런데 이렇게 위계가 떨어짐에도 불구하고 사천왕과 같은 경우는 중앙의 보살집단과 상응할 정도로 크기가 크다. 현대사회에서도 화폐의 크기가 금액의 크기와 상응한다는 점을 고려한다면, 크기의 차이는 그냥 지나칠 수 없는 부분이다. 특히 문맹률이 높을수록 크기를 통한 위계차가 강조된다는 점에서 이는 더욱더 그렇다.

일견 보살과 같은 존재들은 인간인데 반해서, 사천왕은 사왕천에 사는 신으로서⁸⁾ 수명과 신체가 인간에 비해서 훨씬 더 크기 때문에⁹⁾

7) 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 關係성 考察」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 77쪽; 張忠植 著, 「3. 韓國佛畫의 四天王 배치 形式」, 『韓國佛敎美術의 形式』, (서울: 시공아트, 2004), 176~177쪽.

8) 『起世經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 339c); 『起世因本經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 394c).

9) 定方晟은 4大洲의 인간부터 色究竟天에 이르기까지의 天界 크기와 有情의 壽命에 관한 것을 圖11을 통해서 정리해 놓고 있어 살펴보기가 용이하다. 定方晟 著, 『須彌山と極樂-佛敎の宇宙觀』, (東京: 講談社, 昭和54), p. 66.

이를 표현한 것으로도 이해해 볼 수가 있다. 그러나 사왕천에 비해서 더 높은 천상을 점하고 있는 제석과 범천이 사천왕에 비해서 더 작게 묘사된다는 점에서 이는 타당한 견해가 되지 못한다. 또한 그림의 구도에 입각하여 사천왕이 가장 앞쪽에 위치하기 때문에 큰 것이 아니냐는 주장도 가능하지만, 이 역시 중앙의 붓다가 사천왕에 비해서 더 크게 묘사된다는 점에서 타당성이 결여된다.

이렇게 놓고 본다면, 사왕천의 크기는 상당히 이질성을 내포하고 있다는 것을 알 수가 있다. 사천왕의 크기와 관련된 문제는 수문장의 역할과 관련해서 이해되어야 하는 것이 아닌가 한다. 전통적인 관념에서 문은 단순히 인간이나 사물의 출입 공간만이 아니라, 귀신이나 횡액 및 화복 등이 출입하는 곳으로 이해되어 왔다. 이는 재액을 막고 복을 끌어들이기 위한 부적이나 歲書 및 椒圖 등이 궁히 대문을 중심으로 집중되어 있다는 것을 통해서 단적인 파악이 가능하다.¹⁰⁾ 이와 같은 문화적 관점으로 인하여 수문장은 다소 과장된 양식으로 표현된다. 이러한 양태가 탕화의 사천왕에서도 나타나 보이는 것이 아닌가 한다.¹¹⁾ 즉, 사천왕은 불교적인 방위신인 동시에 중국문화권에 입각한 수문신의 권위를 확보하고 있는 것이다.

사천왕이 방위신이 되는 동시에 수문신이 될 수 있는 것은, 사천왕의 탕화에서의 위치와 관련된 관점에서도 파악이 가능하다. 사천왕은 본래 수미산 중턱의 들출부인 由乾陀山에 위치해 있으면서¹²⁾ 7

10) 김영자 著, 『韓國의 辟邪符籙』, (서울: 대원사, 2008), 51~57쪽; 村山智順 著, 金禧慶 譯, 『朝鮮의 鬼神』, (서울: 東文選, 2008), 306~351쪽.
 11) 이와 동일한 양상을 우리는 천왕문을 통해서도 확인해 볼 수가 있다.
 12) 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』29, 59b·c); 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, (서울: 東國譯經院, 2002), 526~527쪽의 각주46, 參照.

內山과 4大州를 하위 권속들과 더불어 관할하는 존재이다.¹³⁾ 그렇기 때문에 불교의 우주론에 입각해 본다면, 사왕천과 사천왕은 붓다를 중심으로 하는 원환적인 구조에서의 4방위에 존재해야 한다.¹⁴⁾ 그러나 중국문화권에서는 君人南面之術을 통한 南面과 일향성의 구조를 지향한다.¹⁵⁾ 이로 인하여 사천왕은 붓다를 중심으로 놓고 볼 때, 남쪽의 좌우에 별려서 각기 다른 4방위를 상징적으로 담당하고 있을 뿐이다.¹⁶⁾ 이는 사원건축의 3문구조 중 천왕문을 통해서도 확인되는 것으로, 인도와 중국의 문화권적인 차이에 의한 것이라고 하겠다.¹⁷⁾

그런데 이러한 사천왕의 일향적인 배치는 중국문화권의 수문장의 역할과 상호 유사한 양태를 확보하게 된다. 불교의 우주론에서만 본다면, 사천왕이 무관복장을 할 필연성은 전혀 없다.¹⁸⁾ 그런데 유독 중국문화권의 표현에서 사천왕이 서역의 영향으로 인한 무관복장에

13) 廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17호(2007), 321~328쪽; 『阿毘達磨順正理論』31, 「辯緣起品第三之十一」(『大正藏』29, 518b); 『阿毘達磨藏顯宗論』16, 「辯緣起品第四之五」(『大正藏』29, 852c).
 14) 金弘道와의 관련성으로 주목되는 龍珠寺 三世(‘世界’에서 卍는 시간을, 卍는 공간을 의미한다. 그러므로 이런 경우는 三界라고 하는 것이 보다 정확하다)佛畫(聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫 名品選集』, 서울: 聖寶文化財研究院, 2007, 89쪽)와 같은 경우는 幀畫의 사방에 사천왕을 배치하고 있어 주목된다. 이는 일향성의 중국적 관점이 西學의 영향에 의해서 일부 수정되면서 불교적인 인식이 보다 명확하게 나타나고 있는 것이 아닌가 한다.
 15) 리저허우 著, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, (서울: 한길사, 2005), 192~205쪽; 『論語』, 〈衛靈公第十五〉, LY1505.
 16) 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 77쪽.
 17) 廉仲燮, 「佛國寺 伽藍配置의 思想背景 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2009), 36~40쪽.
 18) 『長阿含經』20, 「第四分世記經四天王品第七」(『大正藏』1, 130b~131a); 『大樓炭經』3, 「四天王品第八」(『大正藏』1, 293b~294a); 『起世經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 339c~341a); 『起世因本經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 394c~396a).

우락부락한 모습으로 나타나는 것이 두드러지는 것은, 수문신의 역할을 겸하고 있기 때문으로 파악된다.¹⁹⁾ 실제로 사천왕 이외에 불교에서 수문신의 역할을 담당하는 존재로는 金剛力士가 더 있다. 금강역사와 같은 경우는 본래 密迹金剛 한 분이 대표적일 뿐이다.²⁰⁾ 그런데 이 역시도 수문신의 역할을 부여하기 위해서 후대에 那羅延金剛을 추가하여 阿金강과 흠(혹 咩)금강의 좌우에 따른 의례적인 도식을 완성하게 된다.²¹⁾ 이와 같은 측면을 우리는 석굴암 등을 통해서 폭넓게 살펴볼 수가 있다.

사천왕과 금강역사의 역할에 있어서의 중복은 금강문과 천왕문의 이중구조를 통해서도 확보된다.²²⁾ 결국 이러한 두 문은 결합되어 천왕문의 바깥쪽에 금강역사가 그려지는 정도로 종합된다. 그러나 두 그룹의 역할은 처음에는 분명 달랐던 것으로 인지된다. 예컨대, 龍門石窟의 奉善寺와 같은 경우도 금강역사와 사천왕은 각기 다른 위치를 점하고 있다.²³⁾ 그러나 중국문화권의 일향성 구조에서 사천왕이 급속히 수문신의 역할로 변모됨으로 인하여 금강역사는 결국 영향력을 잃어버리게 되는 것으로 사료된다.

19) 바이화원 著, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, (서울: 예경, 2001), 65~69쪽.
 20) 密迹金剛은 『大寶積經』의 「密迹金剛力士會」에 의거한 측면이다. 『大寶積經』8~14, 「密迹金剛力士會第三之一~第三之七」(『大正藏』11, 42b~80c).
 21) 바이화원 著, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, (서울: 예경, 2001), 56~58쪽.
 22) 金剛門과 天王門의 이중구조로 가장 대표적인 곳은 直指寺나 法住寺, 내지 松廣寺 등이다.
 23) 장헌덕 著, 『中國과 韓國의 佛敎建築』, (서울: 빛과 글, 2005), 198~199쪽; 배진달 著, 『中國의 佛像』, (서울: 一志社, 2005), 248~287쪽.

2) 영산회상도의 중단 부분

영산회상도 탕화에서 사천왕의 안쪽[중앙쪽]과 위로 존재하는 것은 대승불교에 있어서 핵심이 되는 보살들이다. 이는 흔히 석가8대보살로 불리우는 ① 文殊菩薩 · ② 普賢菩薩 · ③ 觀世音菩薩 · ④ 彌勒菩薩 · ⑤ 藥王菩薩 · ⑥ 妙音菩薩 · ⑦ 無盡意菩薩 · ⑧ 常精進菩薩이다. 이들 보살들은 『법화경』과 관련성이 큰 분들로 영산회상도의 타당성을 나타내준다.²⁴⁾ 이들 중 중앙 쪽에 위치해 있는 문수와 보현은 위치에 따른 구분이 가능하며, 관세음보살과 같은 경우는 형태적인 특성에 따른 구분이 가능하지만, 그 외의 다른 보살들은 구분하기가 어렵다. 또한 이러한 8대보살은 이를 기본으로 해서 탕화의 크기에 따른 가감도 존재한다. 그러나 가감의 경우에 따른 특별한

24) ① 文殊菩薩은 전편에 걸쳐서 등장하지만, ② 普賢菩薩은 제28품인 「普賢菩薩勸發品」에만 나타나며, ③ 觀世音菩薩과 같은 경우는 제1품인 「序品」에 명칭이 언급되기는 하지만, 제25품인 「觀世音菩薩普門品」이 추가 된다. ④ 彌勒菩薩은 제1품인 「序品」과 제15품인 「從地涌出品」에서 제18품인 「隨喜功德品」에서 주도적인 역할을 하고 있으며, 마지막 제28품인 「普賢菩薩勸發品」에서도 명칭이 언급되고 있다. ⑤ 藥王菩薩과 같은 경우는 제1품인 「序品」에 명칭이 언급되어 있고, 제10품 「法師品」 · 제13품 「持品」 · 제23품 「藥王菩薩本事品」 · 제24품 「妙音菩薩品」 · 제26품 「陀羅尼品」 · 제27품 「妙莊嚴王本事品」에 등장하고 있는데, 특히 藥王菩薩과 직결되는 「藥王菩薩本事品」이 있는데도 불구하고 이와 같이 많은 품에 나타나고 있다는 점에서 주의가 요구된다. ⑥ 妙音菩薩은 제24품인 「妙音菩薩品」에만 나타나고 있으며, ⑦ 無盡意菩薩은 제25품인 「觀世音菩薩普門品」에서만 등장하고 있다. 「普門品」이 관세음과 직결된다는 점에서 無盡意菩薩은 영향력이 약하다고 할 수 있다. ⑧ 常精進菩薩과 같은 경우는 제1품인 「序品」에 명칭이 언급되어 있고, 제19품인 「法師功德品」의 추가 되고 있다. 이렇게 놓고 본다면, 8대보살 중 문수 · 미륵보살은 경의 보편성을 가지고 있다고 할 수 있고, 보현 · 관세음 · 묘음 · 상정진보살은 특정 품과 주로 관련되어 있다고 하겠다. 그리고 약왕보살과 같은 경우는 보편성과 특정 품의 두 가지를 구족하고 있으며, 무진의보살은 이런 경우들에 모두 해당한다고 할 수 없어 경에서의 영향력이 약하다고 할 수 있다. 이를 통해서 우리는 각기 다른 보살신앙의 영향과 편입구조를 파악해 볼 수가 있으며, 무진의보살과 같은 경우는 8대보살이라는 法數를 맞추기 위해서 첨가된 측면이 있다는 점을 인지해 보게 된다.

원칙은 발견되지 않는다.

석가8대보살의 좌우측 후면으로는 좌측에 제석과 우측에 범천이 묘사되는데, 보살들과 거의 같은 양태에서 약간 작고 덜 장엄하며, 피부색이 좀 더 하얗게 표현된다. 그러나 이러한 차이로는 명확한 구분이 어렵기 때문에 보살들과 착오를 일으키는 경우도 존재하게 된다. 제석과 범천이 보살들의 맨 바깥쪽에 위치해 있는 것은 이들이 보살들에 비해서 위계가 낮은 것과, 더불어 중단부분에 대한 호법신의 역할을 담당하고 있기 때문이다.

제석천, 즉 인드라와 같은 경우는 수미산정인 도리천에 살면서 자신을 제외한 32천들을 관할하는 地居世主이다.²⁵⁾ 인드라는 본래 『리그베다』의 찬가를 擧나 독점하다시피 하는 아리안족의 주신적인 존재이다.²⁶⁾ 그러나 아리안족의 인도 정착과 이로 인한 선주민들과의 문화적인 습합 등으로 인하여, 그 위치는 점차 약화된다. 그로 인하여 문화의 중심이 인더스강 쪽에서 갠지스강 상류 쪽으로 이동되던 불교 흥기시기에는 범천인 브라흐만의 약진이 두드러지는 모습을 우리는 우파니샤드 등을 통해서 살펴볼 수가 있다.²⁷⁾

브라흐만의 세계는 수미산 위의 허공에 위치해 있는데, 그 세계는

25) 忉利天의 33천에 관해서는 ‘제석천+32천’이라는 설(『起世因本經』6, 『大正藏』1, 396b; 『起世因本經』8, 『大正藏』1, 404c)과 제석천을 제외한 33천(『正法念處經』25, 『大正藏』17, 143b)이 존재한다는 설의 두 가지가 있다. 그러나 善法堂의 중앙에 제석천이 좌정하고 좌우로 16천씩 배석하게 된다는 점 등이 누 차레 기록되어 있는 것(『起世因本經』6, 『大正藏』1, 396b; 『起世因本經』8, 『大正藏』1, 404c)을 통해서 볼 때, 전자가 더 타당한 것으로 사료된다.

26) 鄭承碩 譯, 『리그베다』, (서울: 김영사, 1984), 25쪽.

27) 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史 I』, (서울: 한길사, 2003), 202~245쪽; J. B. 노스 著, 尹以欽 譯, 『世界宗教史 下』, (서울: 玄音社, 1998), 607~618쪽; 吉熙星 著, 『印度哲學史』, (서울: 민음사, 1993), 32~41쪽.

梵衆天·梵輔天·大梵天 등으로 일률적이지 않다.²⁸⁾ 즉, 브라흐만은 인드라와는 달리 空居天에 거주하고 있는 것이다. 인드라와 브라흐만의 관계는 브라흐만이 창조주이고, 인드라가 신들의 왕[天中天]이라는 정도로 정리되는데, 이는 그리스 신화의 크로노스와 제우스의 이중적인 관계와 유사하다. 다만 인도와 같은 경우는 그리스 신화에서 제우스가 크로노스를 극복하는 것과는 달리, 브라흐만과 인드라가 동시에 중요한 역할을 하면서 서로 존중하는 관계를 형성한다는 점에서 차이가 있다.

신들의 위계만을 놓고 본다면, 두 신은 공히 옥계 속에 존재하고 있지만 브라흐만이 인드라에 비해서 높다. 그러나 아리안족의 인드라적인 문화배경은 인드라 역시 브라흐만에 필적할 수 있는 존중자가 되게 하고 있다. 실제로 붓다 당시에는 철학적으로 梵我一如와 같이 브라흐만이 더 선호된 반면, 천상세계는 문화적인 관습상 忉利天이 더 선호된 듯하다. 이를 단적으로 파악해 볼 수가 있는 것이 마야부인이 도리천에 生天하였다는 불교의 기록이다.²⁹⁾ 이는 당시에 범천에 비해서 도리천이 더 선호되었다는 한 방증이 되기에 충분하다.

중국문화권의 불교 역시도 이러한 전통을 수용하여, 제석천을 붓다의 좌측에 위치하고 범천을 우측에 배치한다. 인도문화와 같은 경우는 우측을 중시하고 좌측을 경시한다.³⁰⁾ 그러나 중국과 같은 경우

28) 廉仲燮, 「梵鐘 타종횃수의 타당성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제57호(2010), 249~250쪽.

29) 『佛說太子瑞應本起經』上, (『大正藏』3, 479a); 『雜阿含經』19, 「五〇六」(『大正藏』2, 134a); 『增壹阿含經』28, 「聽法品第三十六-五」(『大正藏』2, 707a-708a); 『鞞婆沙論』9, 「四聖諦處第三十二之餘」(『大正藏』28, 481c).

30) 廉仲燮, 「1. 인도문화와 右手양상」, 『韓國 <毘藍降生相圖>에서의 右手와 左手의 타당성 고찰」, 『溫知論叢』 제25집(2010), 430~432쪽.

는 그와는 반대이다.³¹⁾ 이와 같은 좌우의 혼란상은 禪定印과 같은 경우에서도 잘 나타난다. 중국의 선정인은 좌측 손바닥을 우측 손바닥 위에 올리지만, 인도의 선정인은 그 반대이다. 그렇기 때문에 降魔觸地印에 있어서 축지의 손은 좌측 손바닥 위에 놓여져 있던 우측손이 되는 것이다.

영산회상도는 불교적인 가치를 중국문화권에서 재조합한 것이다. 이로 인하여 붓다의 좌측이 우측에 비해서 높은 위계를 확보하게 된다. 이렇게 놓고 본다면, 우리는 제석을 범천에 비해서 상대적으로 높게 파악하고 있는 관점을 인지해 볼 수가 있게 된다. 그리고 이러한 논리의 확증은 같은 영산회상도 안의 문수와 보현, 그리고 가섭과 아난의 좌우 위치를 통해서도 변증된다고 하겠다.

다음으로 10대제자와 같은 경우도 연로한 모습으로 묘사되는 가섭과 젊은 호남형으로 표현되는 아난을 제외하고는 구체적인 파악에 어려움이 있다. 10대제자의 비정은 초기불교적인 것이 아닌, 『維摩經』의 「弟子品」에 의한 것이므로 문제가 있다.³²⁾ 특히 이의 유행은 10집법이 일반화되는 기원후에 유행하는 것으로 중국에 와서는 孔門의 4科10哲³³⁾과 비견되면서 더욱더 보편화되는 것이 아닌가 한

다. 또한 10대제자 중 아난과 라후라가 붓다의 직제자가 아닌 再傳弟子라는 점,³⁴⁾ 그리고 사리불이나 목건련이 가섭보다도 연배가 위인데도 가섭보다 연소하게 묘사된다는 점은 문제로 지적될 수 있는 부분이다.

가섭보다 연장자가 존재함에도 불구하고 가섭을 가장 연로하게 묘사되는 것은, 선종의 師資相承說에 의해서 가섭의 비중이 극대화되면서 중국문화권의 ‘늬음=지혜’라는 인식이 투영되었기 때문으로 사료된다. 이는 가섭이 사리불과 목건련에 비견될 수 있는 제자가 아니라는 점,³⁵⁾ 그리고 중국문화권에서는 老子에서와 같이 늬음을 곧 지혜로 인식한다는 점³⁶⁾을 통해서 파악될 수가 있는 부분이다.

10대제자와 같은 경우는 보살들에 비해서 작게 묘사되고, 두광이 없거나 험시인 가섭과 아난만이 두광을 가지는 등의 위계적인 차이를 보인다. 실존제자들이 보살들에 비해서 무게비중이 낮은 것은 대승불교인 『법화경』을 의례로 삼았기 때문이다.³⁷⁾ 그리고 10대제자

31) 『老子』,〈第三十一章〉,“君子居則貴左,用兵則貴右。…吉事尚左,凶事尚右。偏將軍處左,上將軍處右,言以喪禮處之。殺人衆多,以悲哀泣之,戰勝則以喪禮處之。”; 『論語』,〈憲問第十四〉,“LY1417: 微管仲,吾其被髮左衽矣。”; 廉仲燮,〈2. 중국문화와 左手양상〉, 『韓國〈毘藍降生相圖〉에서의 右手와 左手의 타당성 고찰』, 『溫知論叢』 제25집 (2010), 432~435쪽.

32) 『維摩詰所說經』上, 「弟子品第三」(『大正藏』14, 539c~542a); 『佛說維摩詰經』上, 「弟子品第三」(『大正藏』14, 521b~523c); 『說無垢稱經』2, 「聲聞品第三」(『大正藏』14, 561b~564c).

33) 『論語』,〈先進第十一〉,“LY1103: 德行,顏淵閔子騫冉伯牛仲弓。言語,宰我子貢。政事,冉有季路。文學,子游子夏。”

34) 廉仲燮,〈III. 阿難의 和尚〉, 「阿難의 출가문제 고찰」, 『佛敎學研究』 제23호(2009), 193~206쪽; 『四分律』34, 「受戒捷度之四」(『大正藏』22, 809c~810a); 『五分律』17, 「第三分初受戒法下」(『大正藏』22, 116c).

35) 『摩訶僧祇律』에는 대가섭이 결집에 앞서 붓다의 자리를 꾸미고, 그 좌우로 사리불과 목건련의 자리도 안배했다는 기록이 있어 양자의 교단 내 위계를 단적으로 인식케 해 준다. 『摩訶僧祇律』32, 「明雜跋渠法之十」(『大正藏』22, 490c), “時大迦葉即與千比丘俱。詣王舍城至剎帝山窟。敷置床褥莊嚴世尊座。世尊座左面數尊者舍利弗座。右面數尊者大目連座。次敷大迦葉座。”

36) 막스 칼텐마르크 著, 장원철 譯, 『老子와 道敎』, (서울: 까치, 1993), 16~17쪽; 金學主 著, 『老子와 道家思想』, (서울:明文堂, 1988), 24~26쪽.

37) 大乘經典에서 聲聞은 보살에 비해 무게비중이 낮다. 그러나 등장에 있어서는 공히 보살들에 앞서며, 이는 『法華經』에서도 마찬가지이다. 『妙法蓮華經』1, 「序品第一」(『大正藏』9, 1c~2a); 『正法華經』1, 「光瑞品第一」(『大正藏』9, 63a·b); 『添品妙法蓮華經』1, 「序品第一」(『大正藏』9, 135a); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 上』, (東京:岩波書店, 2009), pp. 2~6.

역시 탕화의 크기에 따라서 숫자가 작게 표현될 수 있는데, 이런 경우에도 특정한 원칙이 있는 것으로 파악되지는 않는다.

마지막으로 중단의 끝으로는 分身佛이 위치해 있다. 분신불은 제자상의 위쪽에 묘사되는 것이 일반적인데, 4佛을 기본으로 하여 짝수로 증감한다. 분신불은 『법화경』 「見寶塔品」에서 다보탑을 열기 위해서 운집시키는 석가모니의 분신불로 이해된다.³⁸⁾ 왜냐하면, 여기에는 단순한 분신불의 의미를 넘어서, 붓다의 ‘無量壽’와 ‘淨土開顯’의 의미가 내포되어 있기 때문이다. 이렇게 놓고 본다면, 우리는 분신불이 작게 묘사되는 것이 1차적으로는 타방세계에 존재하기 때문임을 알 수가 있다.³⁹⁾

궁극의 완성자인 붓다에게 있어서 차별은 존재할 수 없다. 그러나 本身과 分身의 차이에는 나름의 위계차이가 존재해야한다고도 할 수가 있다. 이를 통해서 우리는 2차적으로 분신불이 작게 묘사되는 관점에 대한 또 다른 측면을 이해해 보게 된다.

3) 영산회상도의 상단 부분

영산회상도의 상단은 신중단의 최상층이 천신들을 기쁘게 하는 樂神들이 위치해 있는 것처럼, 또 다른 호법신의 영역으로 되어 있다. 대표적으로 등장하는 존재들은 8금강과 같은 8명을 기본으로 하여 다소 가감된다. 그러나 8금강과 같은 측면도 딱히 8금강이라기

38) 『妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 33a·b); 『正法華經』6, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』9, 103b·c); 『添品妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 167b·c); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), pp. 40~50.

39) 위의 脚註 參照.

보다는 獅王이나 象王, 또는 龍王과 龍女 등이 섞여 있는 모습을 보이고 있어 일정하지 못한 채 혼란스럽다. 이로 인하여 이 부분은 영산회상도 중 가장 의례성이 느슨한 부분으로 金魚의 의도가 가장 많이 개입될 수 있는 영역으로 파악된다.

사왕이나 상왕은 중국문화라기 보다는 인도문화적이다. 이는 영산회상도의 중국문화적인 재편에 앞서서 존재했던 어떤 특수한 인도불교적인 측면의 반영이 아닌가 한다.

또한 용왕과 용녀 역시 인도문화적이라고 할 수가 있다. 중국용과 같은 경우는 원시토템에서 시작되어, 여러 축생들이 극기를 통해서 성취되는 것으로 이해된다.⁴⁰⁾ 이는 종자에 의해서 번식하는 관점과는 차이가 있다. 이에 비해서 인도용과 같은 경우는 龍族이 따로 있어서 혈통에 따라서 용이 된다.⁴¹⁾ 물론 중국문헌에도 ‘용의 아홉 아들[龍生九子]’에 대한 내용 등이 나타나고 있기는 하지만,⁴²⁾ 이는 불

40) 李澤厚 著, 「1. 龍飛鳳舞」, 『美的歷程』, (天津: 天津社會科學院出版社, 2004), pp. 15~17; 王大有 著, 林東錫 譯, 『龍鳳文化源流』, (서울: 東文選, 1994), 165~256; 윤열수 著, 『龍, 不滅의 神話』, (서울: 대원사, 1999), 14~16·26~33쪽; 마이화원 著, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, (서울: 예경, 2001), 159~160쪽.

41) 이와 관련해서는 다음과 같은 경전의 내용을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 『長阿含經』18, 「(三〇)第四分世記經閻浮提州品第一」(『大正藏』1, 121b); 『佛說海龍王經』4, 「金翅鳥品第十六」, (『大正藏』15, 151a), 等 參照.

42) 龍生九子說은 ‘龍’이라는 신성성과 ‘九’라는 『周易』에서 陽을 상징하는 측면이 결합된 것으로, 크게 두 가지로 나타난다. 첫째는 『懷麓堂集』에 나오는 것으로 老大囚牛·老二睚眦·老三嘲風·老四蒲牢·老五狻猊·老六霸風·老七狴犴·老八負屨·老九螭吻/鸚尾이며, 둘째는 『升庵外集』의 老大霸風·老二螭吻/鸚尾·老三蒲牢·老四狴犴·老五饕餮·老六夔頭·老七睚眦·老八狻猊·老九椒圖이다. 이외에도 전직에 따라서 螭首·麒麟·朝天吼(狻)·貔貅 등이 들어가는 경우도 있어 일정하지 않은데(윤열수는 11종류를 기록하고 있다[『龍, 不滅의 神話』, 서울: 대원사, 1999, 17~22쪽]), 이는 九라는 숫자적인 상징을 차용하고 있기 때문이다. 이 설은 전체적으로 중국 고대문화의 한 토템이 변형되어 권위적인 상징이 되거나, 또는 벽사의 의미로 재구성된 측면들

교가 유행한 이후의 자료인 동시에 각 용의 특징들도 하나의 혈통에 의한 것이 아닌 종합적인 취합의 성향이 강하다. 그러므로 용왕과 용녀의 待對적인 등장은 중국문화를 배경으로 한다기 보다는 인도 문화적인 내원의 소산이라고 하겠다. 그러므로 이 역시도 영산회상도의 중국문화적인 재편에 앞서서 존재했던 선행적인 부분의 영향 관계라고 추정해 볼 수가 있겠다.

끝으로 8금강과 같은 경우는 천룡8부의 8부중과는 다른 것으로, 우리나라 불교의 대표적인 호법신이다.⁴³⁾ 이는 신중단 예불문과 神衆作法 등에서 “(守護地州) 8大金剛(部), (護持四方) 4大菩薩(衆), (如來化顯) 10大明王(等)”⁴⁴⁾ 등의 구절이 나타나 보이는 것을 통해서 단적인 파악이 가능하다. 이 중 4보살은 神衆4菩薩로 방위신의 성격을 가지며,⁴⁵⁾ 10대명왕은 天部の 神에서 출발하여 방위와 결합되어 아래의 화현으로까지 인식되는 존재들이다.⁴⁶⁾ 그리고 8대금강은 4보살에도 우선하여 등장하는 존재로, 이 세계의 수호신 역할을 담당한다

이 하나의 범주로 묶어서 이해되는 과정에서 파생한 것으로 사료된다.

43) 8金剛의 특징과 명호는 『作法龜鑑 上』(『韓佛全』10, 83·98쪽) 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다. ①永滅宿殃靑除災金剛 · ②破除癩瘡辟毒金剛 · ③主諸功德黃隨求金剛 · ④職守寶藏白淨水金剛 · ⑤見佛身光赤聲火金剛 · ⑥慈眼視物定除災金剛 · ⑦披堅牢藏紫賢神金剛 · ⑧應物調生大神力金剛

44) 白坡亘璇 著, 김두재 譯, 『作法龜鑑』, (서울: 東國大學校出版部, 2010), 101쪽, 等 參照.

45) 神衆4菩薩의 특징과 명호는 『作法龜鑑 上』(『韓佛全』10, 83·96쪽) 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다. ①方便警物眷菩薩 · ②智達定境索菩薩 · ③現身調伏愛菩薩 · ④普警群迷語菩薩

46) 10大明王의 특징과 명호는 『作法龜鑑 上』(『韓佛全』10, 84·99쪽) 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다. ①東方焰曼怛迦大明王 · ②南方鉢羅掘也怛迦大明王 · ③西方鉢納摩怛迦大明王 · ④北方尾乞羸怛迦大明王 · ⑤東南方吒枳羅惹大明王 · ⑥西南方羅能拏大明王 · ⑦西北方摩訶摩羅大明王 · ⑧東北方阿左羅囉他大明王 · ⑨下方囉囉播多羅大明王 · ⑩上方鳩(瑟/掘)灑作訖囉囉哩帝大明王

는 것을 알 수가 있다.

영산회상도의 상단이 8금강으로 파악될 수 있는 것은 이들이 금강 특유의 天衣와 근육의 묘사를 동반하고 있기 때문이다. 그러나 탕화에 따라서는 이러한 금강특유의 양상이 나타나지 않으며, 金翅鳥나 阿修羅 등이 나타나고 있어 8금강과 天龍8부가 자못 혼재되고 있는 양상이 나타나 보인다. 이는 金魚들이 8금강과 천룡8부의 구분을 명확하게 하지 못한 상태에서 傳模移寫⁴⁷⁾를 하는 과정에서 혼란이 발생하였기 때문이 아닌가 한다. 그러나 천룡8부에는 ‘天’이 존재하며, 여기에는 제석과 범천도 포함될 수가 있다는 점에서 천룡8부를 묘사하는 것은 합당하지 않은 것으로 사료된다.

이상의 하단과 중단, 및 상단에 이르는 모든 존재들은 짝수로만 등장한다. 이는 탕화의 크기에 따라 숫자에 가감이 존재한다고 할지라도 변할 수 없는 탕화의 근본원칙으로서, 영산회상도에도 그대로 적용된다. 즉, 붓다만이 홀수이며, 다른 존재들은 모두 짝수인 것이다. 이러한 숫자의 차이는 奇數와 偶數에 대한 중국문화의 특징을 반영한 연고이다. 기수는 ‘하늘’과 ‘形相’과 같은 측면을, 우수는 ‘땅’이나 ‘質料’적인 측면을 나타낸다는 중국문화권적인 입론에 의해서 영산회상도 안에서는 석가모니만이 독존이 될 수가 있는 것이다.

2. 영산회상도와 『法華經』의 의례성

영산회상도는 대웅전이라는 편액과 상응한다. 大雄(Mahāvīr)이라

47) 張彥遠 外 著, 金基珠 譯, 『中國畫論選集』, (서울: 美術文化, 2002), 183쪽.

는 호칭이 붓다에게 쓰이지 않는 것은 아니지만, 석가모니에게는 붓다가 주로 쓰이고, 바르다마나(Kâsapa Vardhamâna)에 마하비라라는 칭호가 고착화되면서⁴⁸⁾ 대웅이라는 칭호는 붓다에게는 잘 사용되지 않게 된다. 그러던 것이 『법화경』에서 이 칭호가 사용되면서 ‘대웅’은 『법화경』에서의 붓다 시각을 대변하는 칭호로 굳어졌다.⁴⁹⁾ 그러므로 대웅전에 모셔지는 석가모니는 영산회상도 상의 붓다인 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 대웅전과 영산회상도는 『법화경』에 입각한 내외의 상호 符節 관계를 형성하고 있다고 하겠다.

그러나 영산회상도의 측면이 모두다 『법화경』을 나타내고 있는 것만은 아니다. 『법화경』과 같은 경우는 靈鷲山頂을 경의 배경으로 하는 붓다의 晩年說이라는 입장을 취하고 있다.⁵⁰⁾ 그러나 문헌적인 연구에 의하면, 『법화경』은 『화엄경』과 서방정토 경전의 영향 이후 서북인도에서 집취된 것으로 파악된다.⁵¹⁾ 그렇지만 그 중 몇몇 부분

은 佛敎中國과 연관관계가 있는 것으로 사료된다.⁵²⁾

영산회상도가 비단 『법화경』만을 나타내고 있는 것이 아니라는 대표적인 측면은 붓다의 降魔觸地印이다. 이는 正覺의 手印으로⁵³⁾ 붓다 만년의 『법화경』과 연결될 수 있는 부분이 아니다. 그러므로 說法印과 같은 것이 보다 타당하지 않은가 한다. 실제로 봉정사 대웅전의 후불벽화인 영산회상도와 같은 경우는 설법인을 취하고 있어 주목된다.⁵⁴⁾ 붓다에게 설법인이 아닌 향마촉지인을 부여하고 있는 것과 관련하여 영산회상도에 입각한 해법은, 이 수인이 석가모니의 別印이기 때문에 중앙의 붓다가 석가모니라는 점을 보다 분명히 하기 위해서라는 것이다. 왜냐하면, 영산회상도 앞의 수미단에 향마촉지인의 석가모니를 모시는 법식은 법화사상적인 관점이 아니라 화엄사상과 연결되는 가치이기 때문이다.⁵⁵⁾ 그러나 이러한 주장만으로 문제가 완전히 해결되는 것은 아니다. 그렇지만 이 부분과 관련된 보다 면밀한 접근은 『법화경』이 아닌 『화엄경』과 관련되므로, 여기에서는 일단 논의의 개진을 제한하려고 한다.⁵⁶⁾

영산회상도에는 10대제자가 묘사되지만, 우바리와 같은 경우는

48) J. B. 노스 著, 尹以欽 譯, 『世界宗教史 下』, (서울: 玄音社, 1998), 627쪽; 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史II』, (서울: 한길사, 2003), 60쪽.

49) 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰」, 『宗教研究』 제49집(2007), 196~197쪽.

50) 「序品」에는 阿闍世王이 등장하고 있는데, 아사세가 소위 ‘왕사성 비극’을 통해서 왕위에 오르게 되는 것은 붓다의 나이 72~73세 되는 해(『善見律毘婆沙』2, 『大正藏』24, 687a, “爾時阿闍世王. 登王位八年佛涅槃.”)이다. 또한 「從地踊出品」에는 붓다가 成道한지 40년이라는 구체적인 기록이 나오며, 法華7喻 중 髻珠喻에는 『法華經』의 가르침이 최상인 동시에 최후라는 의미가 나타나 있다(『妙法蓮華經』5, 「安樂行品第十四」, 『大正藏』9, 39a. 『妙法蓮華經』5, 「從地踊出品第十五」(『大正藏』9, 41c), “如來爲太子時出於釋宮. 去伽耶城不遠坐於道場. 得成阿耨多羅三藐三菩提. 從是已來始過四十餘年.”; 『正法華經』7, 「從地踊出品第十四」(『大正藏』9, 112b); 『添品妙法蓮華經』5, 「從地踊出品第十四」(『大正藏』9, 176a); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 上』, (東京: 岩波書店, 2009), p. 204; 『天台四教儀』全1卷, (『大正藏』46, 774c~775a).

51) 塚本啓祥 著, 『法華經の成立と背景』, (東京: 佼成出版社, 昭和63年), p. 34.

52) 이와 같은 인식은 『法華經』에서 발견되는 佛塔崇拜나, 靈鷲山頂이라는 설법의 공간 배경(「序品」)과 常住處 설정(「如來壽量品」), 그리고 提婆達多에 대한 재정리 노력(「提婆達多品」) 등을 통해서 수립해 볼 수가 있다. 塚本啓祥 著, 『法華經の成立と背景』, (東京: 佼成出版社, 昭和63年), pp. 33~34.

53) 김영주 著, 『韓國 佛敎 美術史』, (서울: 솔, 1997), 78쪽.

54) 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫23-孤雲寺 本末寺篇(下)』, 『釋迦牟尼後佛幀』, (서울: 佛志社, 2001), 11~12쪽.

55) 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 81쪽; 廉仲燮, 「佛國寺 伽藍配置의 思想背景 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2009), 54~55쪽.

56) 이와 관련해서는 본고의 제III장을 통해서 언급하게 된다.

『법화경』에 등장하지 않는다. 우바리가 등장하지 않는다는 것은 『법화경』의 성립 배경과 특징이해와 관련해서 주목되는 대목이다. 그러나 일단 여기에서는 차치하고, 『법화경』에 등장하지 않는 우바리 역시 영산회상도 상에는 묘사되고 있다는 점에 주목하자. 이는 영산회상도가 단순히 『법화경』만을 기반으로 하고 있는 것은 아니라는 점을 분명히 해준다고 할 수 있다.

이와 같은 영산회상도에 대한 이해를 바탕으로 좀 더 구체적으로 살펴보면, 우리는 하단의 사천왕 역시 『법화경』을 반영하고 있는 것인지에 관해서 의심해 볼 수가 있게 된다. 왜냐하면, 사천왕이 『법화경』에 등장하고 있기는 하지만, 「陀羅尼品」에서 북방 다문천왕과 동방 지국천왕(범본에서는 증장천왕으로 나옴)이 『법화경』을 수호하는 다라니를 설하는 것,⁵⁷⁾ 이외의 두드러진 양태는 나타나 보이고 있지 않기 때문이다.⁵⁸⁾ 또한 사천왕과 같은 경우는 영산회상도 외의 다른 탱화인 阿彌陀極樂會上圖나 毘盧遮那佛繪圖와 같은 곳에서도 나타나는 양상이다.⁵⁹⁾ 그러므로 영산회상도의 사천왕 배치는 『법화경』의 의례성에 따른 것이라기 보다는, 방위신 겸 수문신적인 역할에 의한 탱화의 궤범적 측면으로 이해하는 것이 보다 더 바람직한 이

해가 아닌가 한다.

그리고 이와 같은 양태는 중단의 제석·범천과 상단의 8금강의 이해에 있어서도 그대로 적용될 수 있는 것으로 사료된다. 제석·범천이나 용왕과 용녀와 같은 존재들은 공히 『법화경』을 통해서 살펴지는 측면이다. 그러나 이러한 존재들 역시 다른 탱화들 속에서도 살펴지는 양태이므로 이를 곧장 『법화경』과 연결시키기에는 무리가 있다. 특히 獅王이나 象王과 같은 경우는 『법화경』에는 독립되어 나타나지 않는다. 이렇게 놓고 본다면, 영산회상도에 있어서의 호법신적인 존재들은 탱화의 일반론에서 파악되는 것이 보다 바람직한 관점이 아닌가 한다.

물론 용녀와 같은 존재는 『법화경』 「提婆達多品」만의 특수한 성격이 존재하고 있다.⁶⁰⁾ 이를 통해서 우리는 용왕에 상응하는 용녀의 존재가 『법화경』을 통해서 일반화된 것으로 추정해 볼 수가 있다. 즉, 『법화경』의 용녀가 용왕에 대응하는 존재적인 필연성에 의해서 보편화되었다고 볼 수가 있는 것이다. 이는 용왕과 상응할 수 있는 산신이나 조왕이 산신각이나 조왕단을 통해서 독립해서 존재하고 있는 우리문화만의 특수성에 기인한 때문으로 이해된다. 즉, 탱화에서의 용녀의 약진은 붓다를 제외한 모든 존재가 偶數가 되어야 한다는 탱화의 원칙과, 용왕에 상응할 수 있는 존재들이 독립된 영역을 확보하고 있었기 때문으로 이해해 볼 수가 있는 것이다.

분신불과 같은 경우도 여기에 해당하는 것이 아닌가 한다. 석가모

57) 『妙法蓮華經』7, 「陀羅尼品第二十六」(『大正藏』9, 59a); 『正法華經』6, 「總持品第二十四」(『大正藏』9, 130b); 『添品妙法蓮華經』10, 「陀羅尼品第二十一」(『大正藏』9, 187a·b); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), pp. 408~410.

58) 『法華經』에서의 四天王은 다분히 형식적인 존재일 뿐이다. 이는 四天王과 관련되어 두드러진 역할이 살피지는 『金光明經』 등(『金光明經』2, 「四天王品第六」, 『大正藏』16, 340c~344c; 『合部金光明經』5, 「四天王品第十」, 『大正藏』16, 382a~385c; 『金光明最勝王經』6, 「四天王護國品第十二」, 『大正藏』16, 427b~432c)과 대비해 보았을 때, 분명하게 인식될 수 있는 측면이라고 하겠다.

59) 黃壽永 外 編, 『朝鮮佛畫』, (서울: 中央日報社, 1996), 38~60·82~83쪽; 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫 名品選集』, (서울: 聖寶文化財研究院, 2007), 等 參照.

60) 『妙法蓮華經』4, 「提婆達多品第十二」(『大正藏』9, 35c); 『正法華經』6, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』9, 106a); 『添品妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 170a·b); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), pp. 96~100.

니를 중심으로 하는 경전들 중에서 분신불에 대한 이해가 가장 중요시되는 경전은 단연 『법화경』이다. 특히 「견보탑품」에서 다보탑의 문을 열기 위해서 석가모니는 분신불들을 소집하게 되는데,⁶¹⁾ 이때 이 사바세계는 그 자체로 불국정도로 변화하게 된다.⁶²⁾ 이는 법화사상에서 주장하는 靈山淨土, 더 나아가서 娑婆即淨土를 천명하는 대목으로 법화사상의 핵심이라고 할 만한 부분이다.⁶³⁾ 왜냐하면, 『법화경』의 수용을 통해서 사바의 중생은 곧 모든 현실적인 문제들로부터 자유롭게 되기 때문이다. 여기에 『법화경』의 수용에 의한 「授記品」의 수기를 받게 되면,⁶⁴⁾ 사바의 중생은 그 자체로 극락정도 보다 더 가까운 이상향을 확보하게 된다. 바로 이와 같은 법화사상에 주목한 것이 불국사 석가탑의 8方金剛座이다.⁶⁵⁾ 석가탑 주변 塔區石

인 8방금강좌는 석가모니 분신불의 의거처로 이때 불국사는 불국이 라는 이름에 걸맞은 法華佛國을 현시해 내게 된다.⁶⁶⁾

이렇게 놓고 본다면, 영산회상도 상의 분신불은 타방불이라기 보다는 소집된 분신불인 것이다. 그리고 이를 통해서 사바는 곧 정도로 변화하게 된다. 영산회상도의 분신불은 이를 상징한다고 할 수가 있다. 그리고 이로부터 유행한 분신불의 측면이 다른 탕화들에도 영향을 미쳐 탕화의 한 전형으로 자리 잡게 되는 것이 아닌가 한다. 즉, 용녀와 분신불은 공히 『법화경』에 의한 특수가 보편화의 길을 걷게 된 것이라고 할 수가 있는 것이다.

영산회상도의 『법화경』 표현과 관련하여 가장 주목되는 것은 역시 釋迦8大菩薩이다. 이 보살들은 석가8대보살이라는 명칭처럼, 석가모니와 가장 관계가 깊은 보살들을 의미하는 것으로 문수·보현을 상수로 하는 『법화경』의 주요 등장보살들이다. 영산회상도가 영산회상도로서 인정받을 수 있는 당위성 역시 여기에서 가장 크게 나타난다. 이 중 상수인 문수와 보현은 붓다의 좌우 앞쪽에 전체적인 신체를 나타내는 시립양태로 나타나는데, 지물로는 연꽃과 如意(간혹 貝葉經을 드는 경우도 나타나 보인다)를 드는 것이 일반적이다.

문수의 지물 중 연화로 가장 많은 것은 청연화인데, 이는 nilotpala로 소똥 위에서 피는 연꽃이다.⁶⁷⁾ 푸른빛의 청량함의 문수의 지혜를 상징하기 때문이다. 그러나 청연화 말고도 길상을 상징하는 백련이

61) 『妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 33a·b); 『正法華經』6, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』9, 103b·c); 『添品妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 167b·c); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), pp. 40~50.

62) 『妙法蓮華經』5, 「分別功德品第十七」(『大正藏』9, 45b), “阿逸多, 若善男子善女人, 聞我說壽命長遠深心信解, 則爲見佛常在耆闍崛山, 共大菩薩諸聲聞衆圍繞說法, 又見此娑婆世界, 其地琉璃坦然平正, 閻浮檀金以界八道寶樹行列, 諸臺樓觀皆悉寶成, 其菩薩衆咸處其中, 若有能如是觀者, 當知是爲深信解相.”; 『正法華經』8, 「御福事品第十六」(『大正藏』9, 116c~117a), “猶如阿逸, 彼族姓子, 設得聞斯如來壽限經, 其心質直歡喜信者, 以是情性當觀此相, 即當知之. 以見如來在靈鷲山說是經時, 與諸菩薩眷屬圍繞聲聞之衆, 於斯佛土三千大千世界之中, 平等忍辱地爲紺琉璃紫磨金色, 八種交道七寶行樹, 若干種億, 屋宅居室, 諸菩薩衆於其中止.”; 『添品妙法蓮華經』5, 「分別功德品第十六」(『大正藏』9, 179c), “阿逸多, 若善男子善女人, 聞我說壽命長遠, 深心信解, 則爲見佛常在耆闍崛山共大菩薩諸聲聞衆圍繞說法, 又見此娑婆世界, 其地琉璃坦然平正, 閻浮檀金以界八道, 寶樹行列, 諸臺樓觀皆悉寶成, 其菩薩衆咸處其中, 若有能如是觀者, 當知是爲深信解相.”; 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), p. 268.

63) 坪井俊映 著, 韓普光 譯, 『淨土教概論』, (서울: 弘法院, 1996), 33 ~ 35쪽.

64) 敦煌 이래로 雲岡石窟에 이르기까지 『法華經』의 經變에 대한 핵심은 「見寶塔品」의 二佛並坐인데, 이는 고래로부터의 『法華經』에 대한 인식을 반영한 측면이라고 하겠다.

65) 高裕燮 著, 『朝鮮塔婆의 研究 上(總論篇)』, (서울: 悅話堂, 2010), 126~127쪽; 최미순, 「佛國寺 釋迦塔·多寶塔의 構成과 構造 分析 試論」, 『佛教美術史學』 제5집(2007),

103쪽; 廉仲燮, 「釋迦塔과 多寶塔의 명칭적인 타당성 검토」, 『建築歷史研究』 제71호(2010), 79~81쪽.

66) 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰」, 『宗教研究』 제49집(2007), 189쪽.

67) 塚本啓祥 著, 『法華經の成立と背景』, (東京: 佼成出版社, 昭和63年), pp. 224~226.

나, 벽사와 관련되는 흥련을 쥐는 경우도 있어 일정하지 않다. 여의와 같은 경우는 인도적이라기 보다는 중국적인 귀족문화에서 발생하는 것으로 파악된다.⁶⁸⁾ 그러나 우리나라는 여의가 독립적으로 사용되는 경우가 적었기 때문에 金魚들은 이를 정확하게 파악하지 못한 듯하며, 그로 인하여 연꽃과 유사한 양태로 점차 변모되어지게 된다. 분수와 보현을 제외한 다른 보살들은 연꽃이나 책, 또는 합장을 하는 정도가 일반적이다.

끝으로 10대제자와 관련해서는 이 역시도 영산회상도에만 등장하는 양태는 아니다. 여기에 앞서도 언급한 것과 같이 우바리는 『법화경』에 등장하고 있지 않다. 그러므로 10대제자의 등장은 석가모니와 관련된 법식에 입각한 것이지, 반드시 『법화경』의 묘사에 의한 것은 아니라고 하겠다.

10대제자 중 가장 중요한 제자는 가섭과 아난이다. 가섭은 붓다의 열반 이후 왕사성과를 중심으로 결집을 주도하는 인물이다.⁶⁹⁾ 『摩訶僧祇律』에는 가섭이 결집에 앞서 사리불과 목건련의 자리를 상징적으로 배치했다는 기록이 있다.⁷⁰⁾ 이는 가섭이 사리불과 목건련 세력의 상당부분을 흡수했다는 것을 의미한다. 주지하다시피, 사리불과

목건련은 왕사성 인근의 날란다 부근 사람으로⁷¹⁾ 왕사성을 중심으로 하던 불교교단 내에서 가장 큰 세력을 형성한다. 실제로 이 두 사람을 雙賢이라고 부르는 기록도 있으며,⁷²⁾ 사리불에 대해서는 붓다라는 칭호마저도 사용되고 있을 정도이다.⁷³⁾ 그러나 이 두 분은 붓다보다도 연배가 위였기 때문에 붓다에 앞서 먼저 열반에 들게 되고,⁷⁴⁾ 그 세력들의 상당수는 역시 왕사성 출신인 가섭 밑으로 편제되는 것으로 추정된다.

가섭은 붓다보다도 나이가 한참 아래인 인물이다. 이러한 추정이 가능한 것은 『大唐西域記』 권9에 가섭의 雞足山[鷄脚山] 入定이 1차 결집 후 20년 후라고 되어 있기 때문이다.⁷⁵⁾ 붓다가 80에 열반하였다는 점을 고려한다면, 가섭은 붓다 보다 상당히 어린 인물이었다는 점을 인지해 볼 수가 있다. 아난과 같은 경우는 붓다와의 나이 차이에 대한 연구가 진행되어 있는데, 이를 통해서 보면 붓다 보다 약 24~27년 어린 인물이다.⁷⁶⁾ 이렇게 놓고 본다면, 가섭과 아난은 그렇게 큰 나이터울을 가지고 있지 않았을 수도 있다. 그런데 가섭에 대

68) 張高舉 編, 『佛教聖地法門寺』, (西安: 三秦出版社, 2003), p. 98.

69) 『迦葉結經』全1卷, (『大正藏』49, 4c); 『四分律』54, 「集法毘尼五百人」(『大正藏』22, 967a); 『五分律』30, 「第五分之九五百集法」(『大正藏』22, 190c); 『十誦律』60, 「五百比丘結集三藏法品第一」(『大正藏』23, 447c); 『摩訶僧祇律』32, 「明雜跋渠法之十」(『大正藏』22, 490b); 『빨리울(Vinaya)』, 「cullavagga」, 11五百犍度, p. 285.

70) 『摩訶僧祇律』32, 「明雜跋渠法之十」(『大正藏』22, 490c), “時大迦葉即與千比丘俱, 詣王舍城至剎帝山窟. 敷置床褥莊嚴世尊座. 世尊座左面數尊者舍利弗座. 右面數尊者大目連座. 次數大迦葉座.”

71) 法顯은 날란다가 곧 舍利弗의 고향이자 入滅處라고 기록하고 있지만, 玄奘은 날란다 인근으로 기록하고 있어 차이가 있다. 양자 중 玄奘의 기록이 더 신뢰가 있으므로 본고에서는 이를 따르고자 한다. 『高僧法顯傳』全1卷, 「摩竭提國」(『大正藏』51, 862c); 『大唐西域記』9, 「摩伽陀國下(中印度境)」(『大正藏』51, 924c).

72) 『阿毘達磨發智論』19, 「見蘊第八中念住納息第一」(『大正藏』26, 1023c), 「雙賢弟子.”

73) 『大智度論』2, 「初品總說如是我聞釋論第三(卷第二)」(『大正藏』25, 68b), “舍利弗是第二佛”

74) 『雜阿含經』24, 「六三八·六三九」(『大正藏』2, 176b~177b); 『增壹阿含經』18, 「四意斷品第二十六之一一九」(『大正藏』2, 640a); 廉仲燮, 「律藏의 破僧伽 研究」, (서울: 成均館大 博士學位論文, 2008), 53~55쪽.

75) 『大唐西域記』9, 「摩伽陀國下」(『大正藏』51, 919c), “迦葉承旨住持正法. 結集既已至第二十年. 厭世無常將入寂滅.”

76) 廉仲燮, 「阿難의 나이에 관한 고찰」, 『佛敎學研究』 제19호(2008), 319쪽.

한 묘사는 한결같이 白叟比丘로 나오고, 아난은 젊은 비구로 묘사된다. 이는 『阿育王傳』 권4⁷⁷⁾와 『阿育王經』 권6⁷⁸⁾에 대가섭이 雞足山 [鷄脚山] 입정에 즈음하여 아난에게 정법을 부촉하는 내용이 기록되어 있어 아난이 마치 제자와도 같은 인물로 인식될 개연성이 있기 때문이다.⁷⁹⁾

주지하다시피, 가섭과 아난을 연결하는 구조는 인도불교적인 내원을 중국선종에서 확대하여 보편화시킨 것이다. 이로 인하여 티벳 불화와 같은 경우는 사리불과 목건련이 좌우의 상수제가 되는 데 반하여, 중국문화권에서는 가섭과 아난이 상수가 되는 것으로 변모된다. 또한 師資相承이라는 측면은 두 인물 간의 세대 차이를 상정해 볼 수가 있으며, 이는 가섭과 아난의 나이 차이를 더 크게 표현하는데, 일조를 하였다고 하겠다. 또한 여기에는 초기경전에서부터 나타나 보이는 아난의 총명과 연결된 젊은 이미지와 가섭의 두타와 관련된 노쇠한 이미지 역시 중요한 작용을 한 것으로 사료된다. 그러나 현장의 기록을 사실로 받아들인다면, 우리는 두 인물의 나이 차이는 실제로는 그리 크지 않았을 개연성도 충분히 상정해 볼 수가 있게 된다.

앞서도 언급한 바가 있지만, 가섭의 노쇠한 모습은 중국문화에서

77) 『阿育王傳』4, 「摩訶迦葉涅槃因緣」(『大正藏』50, 114b), “尊者迦葉以法付囑阿難而作是言。長老阿難佛以法藏付囑於我。我今欲入涅槃以法付汝。汝善守護。阿難合掌答尊者言唯然受教。”

78) 『阿育王經』6, 「佛記優婆塞多因緣第六」(『大正藏』50, 150a).

79) 이는 아난이 특별히 장수하였던 것에서도 기인한다. 申星賢, 「初期佛教 教團에서 迦葉과 阿難의 關係」, 『佛敎學報』 제36호(1999), 256쪽; 廉仲燮, 「阿難의 나이에 관한 고찰」, 『佛敎學研究』 제19호(2008), 310~313쪽; 安良圭 著, 『붓다의 入滅에 관한 연구』, (서울: 民族社, 2009), 36쪽.

노인을 지혜롭게 인식하는 것도 한 작용을 하였다고 할 수 있다. 이러한 표현양식과 관련해서 중국문화는 頭頂을 높게 묘사하고 대머리로 나타내는 것이 큰 지혜를 가진 인물의 묘사에서 살피진다. 이는 중국에서의 노자 표현이나⁸⁰⁾ 우리나라의 칠성탱화 중 남극노인성의 묘사를 통해서도 확인해 볼 수 있다.⁸¹⁾ 그런데 이러한 두정이 솟아올라 있는 양태를 우리는 가섭을 통해서도 확인해 볼 수가 있어 주목된다. 그런데 두정을 솟구치게 표현하는 방식이 불상의 육계 표현에 의한 영향인지, 아니면 그 이전부터 있었던 도교의 표현방식인지는 불분명하다. 그러나 대머리의 표현방식이 육계의 정상에 나발이 존재하지 않는 측면과 모종의 상관관계를 가지는 것만은 분명한 것 같다.

10대제자 중에서 아난 보다 더 어린 인물로는 라후라가 있다. 라후라는 붓다의 가비라성 귀성 때, 사미로 출가하는 인물인데 반해서⁸²⁾ 아난은 다른 여러 석가족들과 함께 비구로 출가하고 있으므로⁸³⁾ 라후

80) 『老子化胡經』全1卷, (『大正藏』54, 1266b), “頂日角月玄鼻有雙柱天中平填足踏二五手把十文”; 『弘明集』1, 「牟子理惑一云蒼梧太守牟子博傳」(『大正藏』52, 2c), “老子日角月玄鼻有雙柱。手把十文足踏二五。”

81) 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫 名品選集』, (서울: 聖寶文化財研究院, 2007), 241쪽.

82) 일반적으로 羅睺羅는 불교교단 최초의 沙彌라고 알려져 있다. 그러나 이에 대해서는 다소 논란의 여지가 있다. 이치적으로는 『四分律』 권34 등에 의거하여 羅睺羅가 최초의 沙彌가 되는 것이 옳으나, 『五分律』 권17에는 羅睺羅 보다 빠른 周那라는 沙彌가 등장하고 있기 때문이다. 『四分律』34, 「受戒捷度之四」(『大正藏』22, 809c~810a); 『五分律』17, 「第三分初受戒法下」(『大正藏』22, 116c), “羅睺羅馳下趣佛。頭面禮足立佛影中。自言。是影甚樂願佛與我父餘財。佛語言。汝審欲得不。答言欲得。佛便將還所住告舍利弗。汝可度之。舍利弗白佛。世尊先制不得畜二沙彌。我已有周那不復得度。佛言。今聽如汝等能教誡者畜二沙彌。”

83) 『四分律』4, 「十三僧殘法之三」(『大正藏』22, 591a·b); 『五分律』3, 「第一分之二第」(『大正藏』22, 17a·b); 『팔리어(Vinaya)』, 「cullavagga」, 7破僧捷度, pp, 182~183;

라가 아난에 비해서 어린 인물이라는 점은 분명하다.⁸⁴⁾ 그러나 탕화 속에 나타나는 10대제자 도상에는 이러한 라후라의 나이와 관련된 특징은 전혀 발견되지 않는다.

또 『법화경』을 「從地踊出品」이나 天台에서처럼 붓다의 만년설로 비정할 경우,⁸⁵⁾ 부루나가 영산회상에 참석할 수 있는나의 문제도 존재할 수가 있다. 부루나와 같은 경우는 교진여의 조카⁸⁶⁾로 서방의 輪盧那를 교화하다가 다시는 붓다에게로 돌아오지 못하고 순교한 것으로 추정되는 인물이다.⁸⁷⁾ 이렇게 놓고 본다면, 붓다 만년의 영산회상에 참석한다는 것은 불가능하다.

실제로 『법화경』에는 붓다의 초기제자 중 가장 나이가 많은 것으로 전하는 3가섭 형제⁸⁸⁾가 등장하고 있어 주목된다.⁸⁹⁾ 이들은 불교교

단 초기에 있어서 가장 중요한 제자들⁹⁰⁾이기는 하지만, 노쇠한 나이로 인하여 일찍 죽은 것으로 추정된다. 이렇게 놓고 본다면, 『법화경』의 찬술자들이 『법화경』의 설법시점을 붓다 만년으로 비정하지 않은 않았을 수도 있다. 어쩌면 붓다의 나이와 관련된 부분은 찬술자들의 고려대상이 아니었으며, 다만 『법화경』이라는 가르침의 우월성을 주장하는 것이 이들의 최우선적인 목표였을 수가 있다. 그러던 것이 중국불교로 오면서 문제의 초점이 바뀌게 된 것이 아닌가 한다.⁹¹⁾ 왜냐하면, 중국불교로 넘어오게 되면 『법화경』의 경전적인 당위성은 이미 확립된 것이므로, 중국문화의 서술구조에서 가장 중요한 부분을 말미에 둔다는 것을 배경으로, 설법시점이 중요한 문제로 부각되는 것이라고도 생각해 볼 수가 있기 때문이다.

이렇게 놓고 본다면, 10대제자와 같은 측면은 『법화경』에 입각한 것이라기 보다는 석가모니와 관련되었다는 입각점에 의한 탕화의 일반론이 수용된 것이라고 할 수가 있다. 이는 비로자나불회도나 아미타극락회상도 등에서도 10대제자가 등장하는 것을 통해서 단적인 파악이 가능하다.⁹²⁾

이상을 통해서 우리는 영산회상도를 『법화경』의 의례성을 통해서 파악해 볼 때, 석가8대보살이 가장 특색을 보이는 부분이며, 다른 도

『破僧事』9, (『大正藏』24, 145a~146a); 『佛本行集經』58, 「婆提喇迦等因緣品中」(『大正藏』3, 922b~923a); 『佛說衆許摩訶帝經』13, (『大正藏』3, 974b); 『舍利弗問經』全1卷, (『大正藏』24, 902c); 廉仲燮, 「阿難의 출가문제 고찰」, 『佛敎學研究』 제23호(2009), 187~190쪽.

84) 廉仲燮, 「阿難의 출가문제 고찰」, 『佛敎學研究』 제23호(2009), 201~205쪽.

85) 『妙法蓮華經』5, 「從地踊出品第十五」(『大正藏』9, 41c); 『正法華經』7, 「從地踊出品第十四」(『大正藏』9, 112b); 『添品妙法蓮華經』5, 「從地踊出品第十四」(『大正藏』9, 176a); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, (東京: 岩波書店, 2009), p. 204; 이병욱 著, 『天台思想研究』, (서울: 經書院, 2000), 116쪽.

86) 韓甲振 譯, 『2500年前의 比丘·比丘尼의 詩』, (서울: 韓振出版社, 1995), 9쪽.

87) 『雜阿含經』13, 「三一」(『大正藏』2, 89b·c); 『摩訶僧祇律』23, 「明雜誦誦法之一」(『大正藏』22, 415b~416a).

88) 『四分律』33, 「受戒捷度之三」(『大正藏』22, 797a~799a); 『佛本行集經』42, 「迦葉三兄弟品下」(『大正藏』3, 849a~850b); 陸植培, 「初期佛敎僧團의 形成에 대하여」, 『韓國佛敎學』 제3집(1977), 344~348쪽.

89) 『妙法蓮華經』1, 「序品第一」(『大正藏』9, 1c); 『妙法蓮華經』4, 「五百弟子受記品第八」(『大正藏』9, 28c); 『正法華經』1, 「光瑞品第一」(『大正藏』9, 63a); 『正法華經』5, 「授五百弟子決品第八」(『大正藏』9, 96c); 『添品妙法蓮華經』1, 「序品第一」(『大正藏』9, 135a); 『添品妙法蓮華經』4, 「五百弟子授記品第八」(『大正藏』9, 163a); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 上』, (東京: 岩波書店, 2009), p. 2·558.

90) 흔히 1,250제자로 언급되는 붓다의 제자들은 3가섭의 제자 1,000명에 사리불과 목건련의 제자 250명, 혹은 사리불과 목건련의 제자 200명에 5비구와 야사의 무리 60인을 상징적으로 수용한 것으로 이해된다.

91) 이와 같은 인식은 橋陣如의 등장(『妙法蓮華經』1, 『大正藏』9, 1c·28b~29a)을 통해서 그 타당성이 인지될 수 있는 부분이다.

92) 黃壽永 外 編, 『朝鮮佛畫』, (서울: 中央日報社, 1996), 38~60·82~83쪽; 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫 名品選集』, (서울: 聖寶文化財研究院, 2007), 等 參照.

상들은 탕화의 보편적인 궤범과 일치되는 양상이라는 점을 인지해 볼 수가 있게 된다. 그리고 탕화의 일반론에서 나타나는 용녀나 분신불은 『법화경』의 요소가 외연을 넓히면서 일반화된 것이라는 점에 대해서도 파악해 보게 된다.

III. 영산회상도와 화엄사상

1. 영산회상도와 降魔觸地印

영산회상도의 붓다를 항마촉지인으로 묘사한다는 것은 매우 이질적이다. 이에 대한 영산회상도 안에서의 해법은 앞서도 언급한 바와 같이 석가모니의 別印을 통해서 석가모니임을 보다 명백하게 하기 위한 표현이라는 것이다. 그러나 영산회상도가 대웅전이라는 편액과 함께하게 된다는 점을 고려한다면, 이러한 설명이 타당할 수 있는지에 대해 의문을 제기할 수 있다. 즉, 대웅전 안에 모셔진다면 탕화 역시 석가모니를 나타내는 것이기 때문에 굳이 항마촉지를 안 해도 된다는 말이다. 실제로 영산회상도로 알려진 여러 탕화들 중에는 항마촉지인이 아닌 설법인으로 되어 있는 경우도 여럿 있다.⁹³⁾ 이런 경우도 우리는 이를 영산회상도로 파악하는데 전혀 문제가 없다.

93) 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫19-大學 博物館篇(下)』, 「釋迦牟尼後佛幀」, (서울: 佛志社, 1999), 20·22~25쪽; 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫20-私立 博物館篇』, 「釋迦牟尼後佛幀」, (서울: 佛志社, 2000), 28~33쪽; 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫40-補遺編』, 「釋迦牟尼後佛幀」, (서울: 佛志社, 2007), 22~25쪽.

영산회상도 안의 항마촉지인과 관련된 또 다른 해법은 화엄사상을 통해서 제시될 수 있어 주목된다. 왜냐하면, 항마촉지인이 正覺의 手印이라는 점을 고려한다면, 동아시아의 대승불교문화권에서 이를 화엄과 연결시켜서 이해하는 것이 가장 타당하기 때문이다.

법화사상의 핵심은 석가모니의 무량한 過去世의 성불과 이를 통한 교화,⁹⁴⁾ 그리고 분신불의 遍滿이라는 시간과 공간적인 완전성,⁹⁵⁾ 즉 報身의 관점이다.⁹⁶⁾ 이는 『법화경』을 통해서 중생들에게 영산정토인 사바즉정토와 수기라는 공간성과 시간성으로 개현된다. 즉, 『법화경』을 수용하게 되면, 중생은 그 자체로 ‘공간적인 정토’와 ‘시간적인 수기’ 속에서 이상적인 가치를 확보하게 되는 것이다. 특히 관점의 轉回에 의해서 사바가 곧 정토가 되는 것처럼, 일체의 군상이 별도의 齊一을 거치지 않고 차별을 내포하고 있는 그 자체로 이상을 확보하게 된다는 점에서 법화사상은 매우 중요하다.

대웅전과 영산회상도는 바로 이와 같은 가치에 대한 현시적인 표현이다. 이렇게 놓고 본다면, 법화사상은 석가모니의 존엄성을 설하지만, 그 핵심은 이 세계와 중생의 완성에 있다고 하겠다. 즉, 작용과 수용의 측면이 강한 중생적인 관점의 현상적인 시각을 주로 하고 있는 것이다.

이에 비해서 화엄사상은 상대적으로 본체적인 성향이 강하다. 석

94) 『妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 32c~33a); 『妙法蓮華經』5, 「如來壽量品第十六」, 『大正藏』9, 42b.

95) 『妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 32c~33a); 『正法華經』6, 「七寶塔品第十一」(『大正藏』9, 103b·c); 『添品妙法蓮華經』4, 「見寶塔品第十一」(『大正藏』9, 167b·c); 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經下』, (東京: 岩波書店, 2009), pp. 40~44.

96) 『妙法蓮華經文句』8, 「釋見寶塔品」(『大正藏』34, 113a).

가모니 자체는 화신이지만, 깨달음을 얻은 상황에서는 정각을 통해서 法身과 일체가 된다.⁹⁷⁾ 그리고 이러한 본체를 통해서 전체의 차별을 會通하려는 견해를 피력한다. 현상의 차별은 본체의 무차별에 의해서 본래 무차별일 수 밖에 없다는 것이 화엄의 입장인 것이다. 그러므로 화엄은 일체의 완성을 주장한다. 이는 법화가 극락회상과 같이 차별 속에서의 이상을 주장하는 것과는 다른, 차별 속에서의 존재적인 완성을 나타내는 것이다. 그러므로 화엄은 훨씬 더 붓다적이라고 할 수가 있게 된다.

불교의 종교성은 붓다와 중생을 상호 유리된 관계로 보지 않는다. 그러나 그렇다고 해서 양자는 결코 동일한 것도 아니다. 즉, 붓다와 중생은 不相離이면서 동시에 不相雜의 관계를 형성하고 있는 것이다. 화엄이 不相離의 관점을 통해서 不相雜의 문제를 끌어안고 있다면, 법화는 不相雜의 관점에서 不相離로 접근한다. 즉, 두 사상은 上通而下達과 下學而上達이라는 서로 다르지만, 동시에 서로 보완되는 관점을 견지하고 있는 것이다. 이로 인하여 동아시아의 불교문화 속에서 화엄과 법화는 결코 유리될 수 없으며, 유리되어서도 안 된다고 하겠다.

대웅전과 영산회상도는 석가모니에 대한 법화적인 이해를 반영한다. 그러나 동시에 화엄성증을 모신 신중단을 설치하고, 수미산정을 상징하는 방형의 수미단 위에 항마촉지인의 석가모니를 모시는 것⁹⁸⁾

97) 『大方廣佛華嚴經』1, 「世主妙嚴品第一之一」(『大正藏』10, 1c); 『大方廣佛華嚴經』1, 「世間淨眼品第一之一」(『大正藏』9, 395a).

98) 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 80~82쪽; 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰」, 『宗教研究』 제49집(2007), 191~195쪽.

은 화엄적인 이해에 다름 아니다. 화엄성증은 『화엄경』 「世主妙嚴品」 속에 등장하는 39위를 바탕으로 구성되며,⁹⁹⁾ 수미단은 『화엄경』의 제3회 법문이 正覺의 菩提道場을 떠나지 않고 忉利天의 妙勝殿에서 法慧菩薩을 상대로 설법하신 것을 상징한다.¹⁰⁰⁾ 특히 보리도량을 여의지 않고 도리천에 나타나서 설법하신다는 것은 석가모니가 도리천 위에서도 항마촉지인의 수인으로 나타날 수 있는 타당성이 된다. 이렇게 놓고 본다면, 대웅전은 석가모니의 莊嚴寂滅宮임을 법화와 화엄의 이중구조를 통해서 나타내고 있다고 하겠다. 이러한 이중구조가 가능한 것은 두 사상이 공히 석가모니를 공통분모로 하고 있기 때문이다.¹⁰¹⁾ 그리고 우리는 이와 같은 법화와 화엄의 이중구조라는 연장선상에서 영산회상도 안의 항마촉지인 역시 이해해 볼 수가 있게 된다.

2. 四天王과 須彌山 宇宙論

영산회상도에는 빠짐없이 사천왕이 등장한다. 그런데 가람배치의 3문구조에도 별도로 천왕문이 존재하고 있다. 이는 사천왕이 중복되고 있다는 것을 의미한다.

99) 『大方廣佛華嚴經』1, 「世主妙嚴品第一之一」(『大正藏』10, 5b); 『大方廣佛華嚴經』1, 「世間淨眼品第一之一」(『大正藏』9, 400c).

100) 『大方廣佛華嚴經』16~18, 「昇須彌山頂品第十三~明法品第十八」(『大正藏』10, 80c~99a); 『大方廣佛華嚴經』7, 「佛昇須彌頂品第九~明法品第十四」(『大正藏』9, 441b~442a).

101) 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰-華嚴과 法華를 중심으로」, 『宗教研究』 제49집(2007), 180~199쪽; 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 78~82쪽.

3문구조에 의한 가람배치는 인도불교의 수미산 우주론이 중국문화의 궁궐건축 법식을 모사한 평지형 건축과 결합하면서 시작된다. 그리고 이는 선종의 유행으로 인한 산지가람을 통해서 보다 자유로운 관점으로 발전·전개된다.¹⁰²⁾ 즉, 수미산 우주론에 입각하여 붓다를 수미산정에 모시고 있는 법식이 3문구조의 가람배치인 것이다.

수미산은 수직적으로는 風輪·水輪·金輪의 상부 중앙에 위치하고, 수평적으로는 9산8해의 중심에 위치하는 8만 유순(혹 8만 4천 유순)¹⁰³⁾의 지상에서 가장 높은 軸山이다.¹⁰⁴⁾ 그리고 그 위로는 천상세계인 空居天이 펼쳐지게 된다.¹⁰⁵⁾

3문구조에서 첫째인 일주문은 수미산 하부의 聖과 俗의 경계¹⁰⁶⁾를 상징하며, 둘째의 천왕문은 수미산 중턱의 4만 유순(혹 4만 2천 유순) 지점에 위치해 있는 사왕천을 나타낸다.¹⁰⁷⁾ 그리고 셋째의 解脫門은 수미산정인 도리천의 영역을 상징한다.¹⁰⁸⁾ 도리천은 방형의 공간으로 지상의 최고점인 동시에 신들이 거주하는 성역이다. 사찰의

본전 영역 역시 방형의 공간으로 붓다가 머무르는 신성공간이라는 점에서 양자는 일치한다. 이렇게 놓고 본다면, 가람배치는 수미산 우주론에 입각하여 붓다를 수미산정에 위치비정하고 있다는 것을 알 수가 있다.¹⁰⁹⁾

그러나 수미산 우주론과 관련된 전적을 통해서 우리는 불교의 우주론을 파악해 볼 수는 있어도, 왜 붓다가 수미산정에 모셔지는지에 대한 해법을 제시받아 볼 수는 없다. 바로 이러한 문제를 해결해 주는 것이 『화엄경』의 제3회 설법이다. 즉, 수미산정이라는 지상과 연결된 최고 위치라는 상징성이 화엄의 제3회 설법과 결합되어 붓다를 수미산정에 모시는 법식이 확립되고 있는 것이다. 이와 같은 상징성은 천왕문 이외에도 수미단이라는 명칭이나 불국사의 청운교와 백운교가 총 33계단으로 되어 있는 것,¹¹⁰⁾ 또는 불국사의 泛影樓가 본래는 須彌梵鐘閣이라는 점¹¹¹⁾ 등을 통해서 확인해 볼 수가 있다.

수미산정이라는 지상의 최고 위치를 통해서 붓다는 중생과 유리되지 않는 가운데에서도 신성한 존엄성을 잃지 않을 수 있게 된다. 이렇게 놓고 본다면, 불교의 법식에서 붓다를 수미산정에 모시는 것은 충분한 종교적인 입각점을 확보하고 있다고 할 수가 있다.

그런데 가람배치 구조에서 천왕문이 존재함에도 불구하고 영산회

102) 廉仲燮, 「佛國寺 伽藍配置의 思想背景 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2009), 40쪽.
 103) 廉仲燮, 「Kailas山の 須彌山說에 관한 종합적 考察」, 『佛敎學研究』 제17호(2007), 324쪽.
 104) 廉仲燮, 「『樓炭經』계통과 『大毘婆沙論』계통의 須彌山 宇宙論 차이 考察」, 『哲學論叢』 제56집(2009), 226쪽.
 105) 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』29, 60c~61a); 『阿毘達磨大毘婆沙論』134, 「大種蘊第五中緣納息第二之四」(『大正藏』27, 692b).
 106) 멀치아 엘리야데 著, 李東夏 譯, 『聖과 俗』, (서울: 학민사, 1997), 19 ~ 22쪽; 金勝惠 編, 『宗敎學의 理解』, (서울: 분도출판사, 1995), 103쪽.
 107) 『起世經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 339c); 『起世因本經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 394c); 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』29, 59b·c); 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, (서울: 東國譯經院, 2002), 526~527쪽의 脚註46, 參照.
 108) 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 關係성 考察」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 78쪽.

109) 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 考察」, 『宗敎研究』 제49집(2007), 191~195쪽; 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 關係성 考察」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 80~82쪽.
 110) 廉仲燮, 「佛國寺 靑雲橋·白雲橋의 順序 考察」, 『建築歷史研究』 제57호(2008), 85~86쪽; 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割의 意味」, 『建築歷史研究』 제53호(2007), 66~67쪽.
 111) 『佛國寺古今創記』全1卷, “須彌梵鐘閣亦以石雕 須彌山形八角頂專”; 廉仲燮, 「佛國寺 伽藍配置의 思想背景 研究」, (서울: 東國大 博士學位論文, 2009), 151~152쪽.

상도에 다시금 사천왕이 존재한다는 것은 중복에 의한 문제가 과생할 수 있다. 특히 영산회상도와 같은 경우는 수미단 위의 후불벽에 걸리는 탱화라는 점에서 더욱 그렇다.

앞서 필자는 사천왕의 해석을 수문신의 역할과 관련하여 개진해 보았다. 그러나 이는 법화적인 관점의 이해일 뿐이다. 영산회상도를 모시는 대웅전 안에서도 법화사상과 더불어 화엄사상의 영향은 공히 나타나며, 이는 영산회상도 안에서도 항마축지인을 통해서 가능한 인식이 된다. 그러므로 사천왕과 같은 경우에도 화엄의 관점에 따른 이해도 타당성을 확보한다고 할 수가 있는 것이다.

화엄의 관점에 의한 영산회상도 상의 사천왕 이해는, 영산회상도를 하나의 완결된 존재로 보았을 때, 하단의 사천왕은 천왕문과 같은 역할을 한다는 것이다. 영산회상도에 사천왕이 등장하고 있다는 것은 영산회상도 자체가 하나의 완결된 세계를 나타내는 것으로 파악해 볼 수가 있다. 이는 수미단 위에 다시금 사천왕이 등장하는 이유에 대한 합리적 변증이 된다는 점에서 높은 타당성을 확보하게 된다. 이렇게 놓고 본다면, 영산회상도의 사천왕은 가람배치에서의 천왕문 역할을 하고 있는 것이다.¹¹²⁾

그러나 이러한 이해에는 두 가지의 문제가 수반된다. 그 첫째는 영산회상도의 사천왕을 같은 도상의 항마축지인의 석가모니와 연결시키게 될 경우 논리적인 符節은 일치하나, 이럴 경우 석가모니가 위치하고 있는 장소가 영취산정이 아닌 수미산정이 된다는 점. 둘째는

112) 탱화가 본래 마리그림(卷本畫)에서 비롯된 것이며, 바로 그렇기 때문에 이의 자유로운 이동성이 상정된다면 이와 같은 타당성은 보다 높은 정합성을 확보하게 된다.

탱화에 사천왕이 등장하는 것이 영산회상도에만 나타나는 것이 아니라, 아미타극락회상도나 비로자나불회도와 같은 탱화에서도 살펴진다는 점이 바로 그것이다.

그러나 이러한 두 가지는 논리적인 충돌을 만들고 있기는 하지만, 해결 불가능한 부분이 되지는 못한다. 먼저 첫째와 같은 경우는, 석가모니의 항마축지인을 통해서 이미 충돌하는 가치이기 때문에 이를 사천왕의 문제라고 하기만은 어렵다. 그러므로 이에 대한 이해는 법화와 화엄의 이중구조에 대한 관점에서 이해되어야 하는 것이 아닌가 한다. 즉, 영산회상도 안이라고 하더라도 석가모니는 법화의 관점에서는 영취산정에, 그리고 화엄의 관점에서는 수미산정에 위치해 있는 것이다. 그리고 이러한 이중구조는 논리가 충돌하는 것이 아니라, 서로 보완되고 있다는 점에 우리는 도리어 주목해야 한다.

다음으로 둘째의 문제는, 비로자나불이나 아미타불을 모시는 경우에도 이 붓다들 역시 수미단에 모시며, 이분들이 본전의 본존이 될 경우에도 신중탱화를 동반한다는 점을 통해 변증할 수 있다. 주지하다시피, 비로자나불과 같은 경우는 연화장세계에 계시며, 아미타불은 극락정도에 住한다. 그로 인하여 이분들이 계시는 곳에는 수미산이 없다.¹¹³⁾ 그런데도 이분들을 모시는 단도 수미단이라고 칭하고 있는 것이다. 또한 아미타불은 화엄성중과는 전혀 관련이 없는 데도, 본전의 본존으로 삼을 경우에는 신중단을 설치한다. 이는 석가모니

113) 『大方廣佛華嚴經』8~10, 「華藏世界品第五之一~華藏世界品第五之三」(『大正藏』10, 39a~53c); 『大方廣佛華嚴經』3~4, 「盧舍那佛品第二之二~盧舍那佛品第二之三」(『大正藏』9, 407a~418a); 『無量壽經』上, (『大正藏』12, 270a); 廉仲燮, 「佛國寺 '3道 16階段'의 이중구조 고찰」, 『新羅文化』 제31집(2008), 160쪽.

를 모시는 법식을 기본으로 하여 다른 붓다들 역시 이에 준하는 법식을 채택하고 있기 때문으로 사료된다. 즉, 석가모니에 대한 측면이 붓다에 대한 공통된 법식으로 자리 잡고 있는 것이다. 이렇게 이해하게 된다면, 영산회상도가 아닌 다른 탕화들 속에서 사천왕이 등장하는 것을 이해하는 것도 그리 큰 문제는 없는 것이 아닌가 한다. 이와 같은 양상은 가람배치를 통해서도 확인된다. 예컨대, 부석사는 무량수전을 본전으로 하고 있음에도 3문형식의 가람배치를 따르고 그 속에는 천왕문이 설치되어 있으니, 이를 통해서 우리는 이에 대한 단적인 인식을 수립해 보게 된다.

영산회상도 안의 사천왕과 항마촉지인의 문제를 화엄을 통해서 해석하게 되면, 이는 자칫 영산회상도라는 명칭이 타당한가의 문제를 야기할 수도 있다. 실제로 전장의 「영산회상도의 구조분석」을 통해서 언급한 것처럼, 영산회상도라는 특징은 석가모니8대보살 외에는 뚜렷한 특징으로 나타나는 것이 없다. 여기에 화엄의 관점까지 투영해 보게 된다면, 영산회상도라는 명칭은 충분히 제고될 수 있는 여지를 가지게 된다.

그렇지만 이 역시 불교의 통체적인 관점에서는 큰 문제가 되지 않는다. 대웅전이라는 편액이 법화만을 상징하는 것 같지만, 그 속에는 수미단에 항마촉지인으로 모셔져 있는 석가모니와 화엄성중을 圖示한 신중단이라는 화엄적인 가치가 존재한다는 점은 앞서도 언급한 바 있다. 이와 같이 우리의 불교는 하나의 단일한 사상에 입각한 일방적 가치만을 주장하는 것이 아니라, 상호 조화되는 원용의 가르침을 역설한다. 어찌 생각해 보면, 수미단 위에 항마촉지인의 석

가모니라는, 화엄에 입각한 가치관을 전개하고는 그 후불탱화로 영산회상도가 등장한다는 것, 그 자체가 문제일 수도 있다. 그러나 불교에서 이것은 전혀 문제가 되지 않는다. 바로 그렇기 때문에 대웅전이라는 법화적인 가치를 표방하는 건물 속에, 버젓이 수미단과 항마촉지인의 석가모니라는 화엄사상에 입각한 본존을 모시고, 그 후면에는 영산회상도라는 법화적인 가치를 전개할 수가 있는 것이다.

법화와 화엄은 일견 충돌한다. 그러나 그러한 양자가 서로 조화를 이룰 때, 중생과 붓다는 공히 가장 완전한 성취를 확보할 수 있다는 점에서 양자는 또한 동시에 요청된다고 할 수 있다. 이와 같은 보다 통체적인 관점이 있었기 때문에 오늘날의 대웅전과 같은 이중구조의 모식은 충돌의 문제를 초월하면서 존재할 수가 있는 것이다. 그리고 바로 이와 같은 이중구조의 연장선상에서 우리는 영산회상도 또한 이해해 볼 수가 있게 된다. 즉, 영산회상도의 모순은 모순이 아니라, 불교사상의 관점에서 보다 면밀하게 의도된 치밀함의 결과인 것이다.

IV. 結論

이상을 통해서 영산회상도의 도상적인 측면과 내포의미, 그리고 화엄적인 입각점에 관해서 고찰해 보았다.

영산회상도라는 명칭은 분명 『법화경』에 입각한 것이다. 그러나 도상을 분석해 보면, 이는 법화사상을 넘어서 화엄과도 관계가 있는 것으로 석가모니의 중생구원이라는 대승불교의 총체성에 입각해 있

다는 것을 알 수가 있다. 또한 영산회상도의 이와 같은 측면은 조선 후기 영산회상도가 폭넓은 보편성을 확보하게 되는 타당한 이유가 된다고 하겠다.

제II장을 통해서 필자는 조선시대 탕화의 원형구도가 중세와 근세의 시대적인 변화에 따른 문화적인 반영에 기인한다는 점을 제시했다. 그리고 이를 바탕으로 영산회상도의 원형구도 속에 등장하고 있는 군상들의 위치와 크기에 따른 내포의미를 분석하였다. 이를 통해서 우리는 영산회상도가 원형구도를 취하고 있지만, 그 속에는 붓다와의 관계에 따른 차등이 존재한다는 점을 파악해 보게 된다. 그리고 영산회상도라는 탕화의 명칭처럼, 그 중 가장 핵심적인 위치를 점유하는 것은 석가8대보살이라는 점에 대해 인식해 볼 수가 있었다. 이 외에도 영산회상도는 전체적으로 하부의 사천왕과 좌우의 제석·범천, 그리고 상부의 8대금강에 의한 원형의 결계와도 같은 神들의 圍繞 속에 존재한다는 점에 관해서도 파악해 보게 되었다.

또한 영산회상도와 『법화경』의 관계는, 일견 영산회상도가 『법화경』을 의제적으로 묘사하고 있다는 인식과는 달리 『법화경』을 바탕으로 하는 석가모니와 관련된 종합적인 군도라는 점을 이해해 보게 된다. 이는 동아시아 대승불교가 분석과 구분에 앞서 통합과 회통을 지향하고 있기 때문으로 파악해 볼 수가 있겠다.

다음으로 제III장에서는 영산회상도에 내포되어 있는 화엄사상적인 인식에 관해서 고찰해 보았다. 이는 동북아의 가람배치나 金堂의 관점이 법화나 화엄에 일방적으로 치우치지 않고, 양자의 二而一적인 관계 속에 존재하고 있는 것과 상호반향하고 있다는 점에서 주

의가 요구된다. 이러한 동아시아 대승불교의 관점은 ‘붓다의 존엄’과 ‘중생의 구원’라는 둘 다 버려둘 수 없는 양자를 공히 성취시키기 위한 측면이라는 점에서, 영산회상도의 정당한 이해를 위해 매우 중요하다. 왜냐하면, 이는 동아시아 대승불교의 특징인 동시에, 불교의 종교적인 본연에 대한 완성의 의미를 내포하는 것이기 때문이다.

불교는 인간을 위한 인간의 종교이다. 영산회상도 안에는 이를 통한 구원의 메시지가 함축된 채로 현시되어 있다. 그것은 법화의 관점에서는 중생의 차별적인 군상 속에서 일체 중생이 완성을 성취하는 영산정토를 통해서, 그리고 화엄의 관점에서는 본체적인 완성에 입각해서 존재하는 차별의 무용성 속에서 각기 현현하고 있다. 우리는 영산회상도의 보다 정확한 인식을 통해서 우리불교의 정신과 방향성을 보다 명확하게 인지해 보게 된다. 그리고 이와 아울러 불교도상학의 목적과 이해에 대한 진일보한 명징성을 확보해 볼 수가 있다.

참고문헌

- 闍那崛多 等譯, 『起世經』, 『大正藏』1.
- 法立·法炬 譯, 『大樓炭經』, 『大正藏』1.
- 達摩笈多 譯, 『起世因本經』, 『大正藏』1.
- 佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』1.
- 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』, 『大正藏』2.
- 瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』, 『大正藏』2.
- 支謙 譯, 『佛說太子瑞應本起經』, 『大正藏』3.
- 闍那崛多 譯, 『佛本行集經』, 『大正藏』3.
- 法賢 譯, 『佛說衆許摩訶帝經』, 『大正藏』3.
- 竺法護 譯, 『正法華經』, 『大正藏』9.
- 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
- 佛跋陀羅 譯, 『大方廣佛華嚴經』, 『大正藏』9.
- 闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
- 實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』, 『大正藏』10.
- 菩提流志 譯, 『大寶積經』, 『大正藏』11.
- 玄奘 譯, 『說無垢稱經』, 『大正藏』14.
- 支謙 譯, 『佛說未生冤經』, 『大正藏』14.
- 支謙 譯, 『佛說維摩詰經』, 『大正藏』14.
- 鳩摩羅什 譯, 『維摩詰所說經』, 『大正藏』14.
- 竺法護 著, 『佛說海龍王經』, 『大正藏』15.
- 曇無讖 譯, 『金光明經』, 『大正藏』16.
- 義淨 譯, 『金光明最勝王經』, 『大正藏』16.
- 釋寶貴 合, 曇無讖 譯, 『合部金光明經』, 『大正藏』16.
- 瞿曇般若流支 譯, 『正法念處經』, 『大正藏』17.
- 佛陀耶舍·竺佛念 等譯, 『四分律』, 『大正藏』22.
- 陀跋陀羅·法顯 譯, 『摩訶僧祇律』, 『大正藏』22.
- 佛陀什·竺道生 等譯, 『彌沙塞部和醯五分律』, 『大正藏』22.
- 弗若多羅·羅什 譯, 『十誦律』, 『大正藏』23.
- 失 譯, 『舍利弗問經』, 『大正藏』24.
- 僧伽跋陀羅 譯, 『善見律毘婆沙』, 『大正藏』24.
- 義淨 譯, 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』, 『大正藏』24.
- 龍樹 造, 鳩摩羅什 譯, 『大智度論』, 『大正藏』25.
- 迦多衍尼子 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨發智論』, 『大正藏』26.
- 五百大阿羅漢 等造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 『大正藏』27.
- 阿羅漢尸陀槃尼 造, 僧伽跋澄 譯, 『鞞婆沙論』, 『大正藏』28.
- 世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, 『大正藏』29.
- 衆賢 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨順正理論』, 『大正藏』29.
- 衆賢 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨藏顯宗論』, 『大正藏』29.
- 諦觀 錄, 『天台四教儀』, 『大正藏』46.
- 安世高 譯, 『迦葉結經』, 『大正藏』49.
- 安法欽 譯, 『阿育王傳』, 『大正藏』50.
- 僧伽婆羅 譯, 『阿育王經』, 『大正藏』50.
- 法顯 著, 『高僧法顯傳』, 『大正藏』51.
- 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』51.
- 釋僧祐 撰, 『弘明集』, 『大正藏』52.
- 『老子化胡經』, 『大正藏』54.

- 白波巨璇 集, 『作法龜鑑』, 『韓佛全』10.
- 『빨리울(Vinaya)』.
- 『老子』.
- 『論語』.
- 『升庵外集』.
- 『周易』.
- 『懷麓堂集』.
- 活庵東隱 書, 『佛國寺古今創記』.
- 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, 서울: 東國譯經院, 2002.
- 白坡巨璇 著, 김두재 譯, 『作法龜鑑』, 서울: 東國大學校出版部, 2010.
- 張彥遠 外 著, 金基珠 譯, 『中國畫論選集』, 서울: 美術文化, 2002.
- 鄭承碩 譯, 『리그베다』, 서울: 김영사, 1984.
- 韓甲振 譯, 『2500年 前的 比丘·比丘尼의 詩』, 서울: 韓振出版社, 1995.
- 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 上』, 東京: 岩波書店, 2009.
- 植木雅俊 譯, 『(梵本)法華經 下』, 東京: 岩波書店, 2009.
- 高裕燮 著, 『朝鮮塔婆의 研究 上(總論篇)』, 서울: 悅話堂, 2010.
- 權熹耕 著, 『高麗寫經의 研究-高麗後期 寫經을 중심으로 한 美術史的 考察』, 서울: 미진사, 1986.
- 吉熙星 著, 『印度哲學史』, 서울: 민음사, 1993.
- 金勝惠 編, 『宗教學의 理解』, 서울: 분도출판사, 1995.
- 김영자 著, 『韓國의 辟邪符籍』, 서울: 대원사, 2008.
- 김영주 著, 『韓國 佛教 美術史』, 서울: 솔, 1997.
- 金煥泰 著, 『韓國佛教史』, 서울: 經書院, 2000.
- 金學主 著, 『老子와 道家思想』, 서울: 明文堂, 1988.
- 배진달 著, 『中國의 佛像』, 서울: 一志社, 2005.
- 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫 名品選集』, 서울: 聖寶文化財研究院, 2007.
- 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫19-大學 博物館篇(下)』, 서울: 佛志社, 1999.
- 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫20-私立 博物館編』, 서울: 佛志社, 2000.
- 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫23-孤雲寺 本末寺篇(下)』, 서울: 佛志社, 2001.
- 聖寶文化財研究院 編, 『韓國의 佛畫40-補遺編』, 서울: 佛志社, 2007.
- 윤열수 著, 『龍, 不滅의 神話』, 서울: 대원사, 1999.
- 張忠植 著, 『韓國佛教美術의 形式』, 서울: 시공아트, 2004.
- 張忠植 著, 『韓國寫經 研究』, 서울: 東國大學校出版部, 2007.
- 장헌덕 著, 『中國과 韓國의 佛教建築』, 서울: 빛과 글, 2005.
- 村山智順 著, 金禧慶 譯, 『朝鮮의 鬼神』, 서울: 東文選, 2008.
- 崔英成 著, 『朝鮮儒學思想史III-朝鮮後期篇上』, 서울: 亞細亞文化社, 1997.
- 崔英成 著, 『朝鮮儒學思想史IV-朝鮮後期篇下』, 서울: 亞細亞文化社, 1995.

- 韓國哲學史研究會 著, 『韓國哲學思想史』, 서울: 한울아카데미, 1997.
- 黃壽永 外 編, 『朝鮮佛畫』, 서울: 中央日報社, 1996.
- 가마타 시게오 著, 신현숙 譯, 『韓國佛教史』, 서울: 民族社, 1994.
- 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史 I』, 서울: 한길사, 2003.
- 라다크리슈난 著, 李巨龍 譯, 『印度哲學史 II』, 서울: 한길사, 2003.
- 리찌허우 著, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, 서울: 한길사, 2005.
- 막스 칼텐마르크 著, 장원철 譯, 『老子와 道敎』, 서울: 까치, 1993.
- 멀치아 엘리아데 著, 李東夏 譯, 『聖과 俗』, 서울: 학민사, 1997.
- 바이화원 著, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, 서울: 예경, 2001.
- 王大有 著, 林東錫 譯, 『龍鳳文化源流』, 서울: 東文選, 1994.
- J. B. 노스 著, 尹以欽 譯, 『世界宗教史 下』, 서울: 玄音社, 1998.
- 坪井俊映 著, 韓普光 譯, 『淨土敎概論』, 서울: 弘法院, 1996.
- 李澤厚 著, 『美的歷程』, 天津: 天津社會科學院出版社, 2004.
- 張高舉 編, 『佛教聖地法門寺』, 西安: 三秦出版社, 2003.
- 定方晟 著, 『須彌山と極樂-佛教の宇宙觀』, 東京: 講談社, 昭和54.
- 塚本啓祥 著, 『法華經の成立と背景』, 東京: 佼成出版社, 昭和63年.
- 安良圭 著, 『붓다의 入滅에 관한 연구』, 서울: 民族社, 2009.
- 이병욱 著, 『天台思想研究』, 서울: 經書院, 2000.
- 權眞暎, 「朝鮮時代 後期 靈山會上圖에 관한 研究」, 서울: 弘益大 碩士論文, 2003.
- 廉仲燮, 「佛國寺 伽藍配置의 思想背景 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2009.
- 廉仲燮, 「律藏의 破僧伽 研究」, 서울: 成均館大 博士學位論文, 2008.
- 鄭明熙, 「朝鮮後期 掛佛幀畫의 研究」, 서울: 弘益大 碩士論文, 2000.
- 김창균, 「조선시대 17세기 전반 靈山會掛佛圖 研究」, 『佛教美術史學』 제 25호(2005).
- 김창균, 「조선시대 17-8세기 靈山會掛佛圖 研究」, 『佛教美術史學』 제33호(2009).
- 睦楨培, 「初期佛教僧團의 形成에 대하여」, 『韓國佛敎學』 제3집(1977).
- 申星賢, 「初期佛教 敎團에서 迦葉과 阿難의 關係」, 『佛敎學報』 제36호(1999).
- 廉仲燮, 「『樓炭經』계통과 『大毘婆沙論』계통의 須彌山 宇宙論 차이 고찰」, 『哲學論叢』 제56집(2009).
- 廉仲燮, 「梵鐘 타종횟수의 타당성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제57호(2010).
- 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008).
- 廉仲燮, 「佛國寺 大雄殿 영역의 二重構造에 관한 고찰」, 『宗教研究』 제49집(2007).
- 廉仲燮, 「佛國寺 '3道 16階段'의 이중구조 고찰」, 『新羅文化』 제31집(2008).
- 廉仲燮, 「佛國寺 進入 石造階段의 空間分割의 意味」, 『建築歷史研究』 제 53호(2007).
- 廉仲燮, 「佛國寺 靑雲橋·白雲橋의 順序 고찰」, 『建築歷史研究』 제57호(2008).

- 廉仲燮, 「阿難의 나이에 관한 고찰」, 『佛敎學研究』 제19호(2008).
- 廉仲燮, 「阿難의 출가문제 고찰」, 『佛敎學研究』 제23호(2009).
- 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17호(2007).
- 廉仲燮, 「韓國〈毘藍降生相圖〉에서의 右手와 左手의 타당성 고찰」, 『溫知論叢』 제25집(2010).
- 정명희, 「朝鮮 後期 掛佛幀의 研究」, 『美術史學研究』 제242·243호(2004).
- 최미순, 「佛國寺 釋迦塔·多寶塔의 構成과 構造 分析 試論」, 『佛敎美術史學』 제5집(2007).

An Analysis of Symbol and Meaning in Yeongsanheosangdo

Youm, Jung-seop(Jahyun)
Dongguk University

The Yeongsanheosangdo(as the background painting of Buddha's image in the main hall) symbolizes his sermon of Saddharma-puṇḍarīka sūtra on the top of Mt. Gṛdhrakūṭa. It is the most general Buddhist painting in Korea that has been standardized since the late Joseon Dynasty; however, the structure and significance of the painting has not been sufficiently studied yet. Especially, even though it has the title of Yeongsanheosangdo, there are some unique viewpoints different from the Saddharma-puṇḍarīka sūtra. In this respect, this study can secure an important meaning. In Chapter II, the author shows that the circular structure of Joseon Buddhist paintings was caused to reflect the cultural change during the middle and the modern ages. Based on it, the significance of people's position and size in the circular structure of Yeongsanheosangdo was analyzed. The relation

of the Yeongsanheosangdo and the Saddharma-puṇḍarīka sūtra is different from the general viewpoint that the Yeongsanheosangdo is a ritual description of the Saddharma-puṇḍarīka sūtra. The Yeongsanheosangdo is a painting of the comprehensive group related with Buddha based on the Saddharma-puṇḍarīka sūtra. It seems to have come because the Mahayana Buddhism of Northeast Asia aims at the congregational communion rather than the analysis. Chapter III deals with the recognition of the Yeongsanheosangdo in the light of the Avatamska idea. It requires attention as it shows that the temple building arrangement and the golden hall viewpoint of Northeast Asia are not biased to either the Saddharma-puṇḍarīka or Avatamska, but exist in the one-in-two relation of the two. It is important for the appropriate understanding of the Yeongsanheosangdo were the Northeast Asian Mahayana Buddhism tends to accomplish 'the Dignity of Buddha' and 'the Salvation of Multitudes' together and inalienably. This is because they are not only the characteristics of Northeast Asian Mahayana Buddhism, but also contain the meaning of completion for the religious nature of Buddhism.

Key Words

Yeongsanheosangdo, Saddharma-puṇḍarīka sūtra,
Saddharma-puṇḍarīka idea, Avatamska idea, group painting,
8 Bodhisattvas of Buddha, 10 Disciples, Four Heavenly Kings,
Seal to Submit to the Devil with Touching the Earth,
Pure Land of the Spiritual Mountain

✎ 투고일자 2010.11.8 | 심사일자 2010.11.30 | 게재확정일자 2010.12.8