

of Conscious-only theory, Hyeonryung seems to be aware of the of the theories expounded in the *Cheng weishi lun* 成唯識論, but did not adopt them for his own.

On the question of Hyeonryung's school affiliation, Annen 安然 (841?-915?) and Gyonen state that Hyeonryung, among the disciples that studied under Xuanzang, showed a different position from that of Ji 基 (623-682) and belonged to the Dharma-character school 法相宗. As this paper describes, however, Hyeonryung seems to be a scholar-monk closer to the Shelun School rather than belonging to the Dharma-character school. Considering this connection, it seems that Gyonen's stipulation that Hyeonryung belongs to the Dharma-character school must be re-examined with regards to Hyeonryung's academic lineage.

#### Keywords

Hyeonryung 玄隆, treatises of Hyeonryung 玄隆章, Silla Buddhism, Shelun School 攝論學派, Dharma-character school 法相宗, Gyonen 凝然

투고일자 2014.5.1 | 심사일자 2014.5.24 | 게재확정일자 2014.6.8

## 『금광명경』의 여신들과 한국불교에서의 그 신앙문화\*

조승미

서울불교대학원대학교 연구교수

### I. 서언

### II. 불교의 여신 수용과 『금광명경』

#### 1. 불교경전의 여신수용

#### 2. 『금광명경』의 여신들

### III. 신라·고려시대 불교의 여신 신앙

#### 1. 『삼국유사』의 변재천 설화

#### 2. 고려시대 금광명경도량과 공덕천도량

### IV. 조선시대 불교 의례 속의 여신

#### 1. 수록재와 삼장(三藏) 신앙과 지신(地神)

#### 2. 104위 신중도 속의 『금광명경』 여신들

### V. 결어

\* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2012S1A5B5A02024121).

『금광명경(金光明經)』은 동아시아 불교문화에 큰 영향을 미친 경전이다. 그러나 그동안 이 경전에 많은 불교여신이 비중있게 등장한 점은 거의 주목되지 않았다. 이 경전의 주요 여신은 변재천(辯才天), 귀자모(鬼子母), 길상천(吉祥天), 견뢰지신(堅牢地神) 그리고 보리수신이다. 이들은 모두 인도의 여성 신격들인데, 각기 다양한 시점에서 불교에 수용되어 신앙되었다가 이 경전에서 함께 등장하고 있다.

이 논문은 동아시아 중에서 일차적으로 한국에 있어서 이들 여신신앙의 문화가 어떻게 전개되었는지 고찰한 것이다. 우선, 『삼국유사』에서 유일하게 언급된 것은 변재천 설화인데, 지혜를 상징하는 여신의 형태가 보존되고, 산신형태로도 나타난 점은 『금광명경』, 특히 『합부금광명경』의 영향으로 보인다. 『금광명경』에서 변재천 신앙은 가장 중시되었지만, 이후 별다른 신앙문화가 형성되지는 않았다.

고려시대 금광명경도량과 공덕천도량에서는 공덕천(길상천) 신앙을 엿볼 수 있는데, 금광명경도량은 천태의 금광명참법으로 생각되며 공덕천이 중심인 의례였다. 공덕천도량은 주로 기우나 전염병 극복의

목적에서 강화 천도 시절에 열렸으며, 『다라니집경』 「공덕천법」에 근거한 것으로 보인다.

조선시대에는 지지(持地)보살 즉 지신이 삼장(三藏) 속에 포함되면서 수록재 의례에서 중시되었다. 지지보살은 천도(天道)·신도(神道)·명도(冥道) 중 신도의 수많은 신들을 이끄는 보살로서 높은 위상을 가지고 있었다. 또한 『지장경』과 『금광명경』에서 지신이 수명연장의 역할을 하는 내용과 수록재의 성격이 연결되었다.

마지막으로 조선말기에는 104위 신중도라고 하는 새로운 신중신앙 형태가 나타났는데, 그 출처가 되는 백과공선의 『작법귀감』에 『금광명경』의 5여신이 함께 포함되었다. 이들은 ‘20제천(諸天)’ 형태로 이어져 왔으며, 그 전거는 송대 천태계 승려 행정(行霆)의 『중편제천전(重編諸天傳)』이었다.

한국에서 『금광명경』 여신 신앙은 고려부터 조선 말까지 지속되었다. 개별신앙은 공덕천이 가장 성행했으며, 지신이 높은 위상으로 수록재에서 중시된 것이 특징이다. 『금광명경』 여신이 포함된 의례 형태는 중국 천태학파의 다양한 의례와 원·명대에 성행한 수록재 의식집에서 확인되었다. 한국의 불교여신 신앙은 도상이 남아있지 않으며 민중화된 양상이 없어 존재감이 매우 희미하지만, 백과의 신중의례를 통해서 이들이 중시된 전통이 다시 현대 한국 불교문화에까지 이어지게 되었다고 할 수 있다.

## 주제어

불교여신, 『금광명경』, 변재천, 공덕천, 지지보살, 104위 신중도

## I. 서언

불교는 신(神)과 무관하다는 인식 때문에, 불교경전에 등장하는 신격이나 역사적으로 전개된 신에 대한 신앙문화는 불교학의 연구주제로 별로 다뤄지지 않았다. 여신의 경우는 더욱 그러하다. 인도불교 여신연구가 미란다 쇼(Miranda Shaw)는 “여신들이 살아있는 불교 속에서 매우 높은 비중을 가졌고 불교 문헌과 예술 속에서도 광범위한 등장을 보임에도 불구하고, 여성 신격에 대한 학문적인 관심은 상대적으로 매우 희박했다”고 지적한다.<sup>1)</sup>

그렇다면 불교여신 신앙은 인도를 넘어 동아시아에서 어떻게 전개되어 왔는가. 동아시아 불교문화에 큰 영향을 미친 『금광명경(金光明經)』<sup>2)</sup>에는 여러 불교여신들이 비중있게 등장한다. 그들은 바로 변재천

(辯才天), 길상천(吉祥天), 귀자모(鬼子母), 견뢰지신(堅牢地神) 그리고 보리수신(菩提樹神) 등인데, 본 연구는 이들 『금광명경』의 다섯 여신을 중심으로 동아시아 불교여신의 신앙문화를 종합적으로 고찰하고자, 일차적으로 한국에서 전개된 양상과 그 특징을 살펴보고자 한다.

한편, 『금광명경』은 『인왕경』, 『법화경』과 함께 소위 호국경전으로서 일찍부터 동아시아에 널리 유포되었던 경전인데, 그동안 이 경전에 대해서는 불타 삼신관이나 참회사상 혹은 사천왕과 관련하여 주로 논의되어 왔을 뿐, 이 경전을 근거로 행해져 온 의례는 거의 주목되지 못했다.<sup>3)</sup> 『금광명경』에 관한 국내 선행연구 또한 대체로 호국불교 및 삼신사상 등 주로 사상중심의 경향이 강했다.

『금광명경』을 신앙 의례적 측면에서 고찰한 연구물은 『금광명경』 여신의 신앙 이해에 기본적인 참고자료가 된다.<sup>4)</sup> 하지만 제목에서 ‘『금광명경』의 여신들’이라고 한 것은 고찰대상을 이 경전으로 한정하기 위한 것이 아니며, 이 5여신을 통칭하기 위한 용어로 사용한 것이다. 따라서 개별적으로 신앙문화를 형성한 내용 또한 문헌 제약 없이 살펴보고자 한다.

한국 불교미술사 연구도 불교여신이 포함된 의례 조명에 참고가 된다. 여기서는 삼장보살도와 조선시대 104위 신중도 연구를 검토하였

---

593년에 보귀(寶貴)가 엮은 8권본(24품) 『합부금광명경(合部金光明經)』, 그리고 당나라 의경(義淨)이 703년에 번역한 『금광명최승왕경(金光明最勝王經)』 10권(31품)의 세 가지 역본이 있다. 본 고 제목의 『금광명경』은 특정 번역본이 아닌 통칭의 의미로 사용한 것이다.

3) 藤谷厚生, 「金光明經にもとづく懺悔滅業の儀礼について」, *Journal of Indian and Buddhist studies* Vol.41(2), 1992, p. 25.

4) 藤谷厚生, 앞의 논문; 김 상현, 「高麗時代の 護國佛教研究 - 金光明經信仰을 中心으로」 (서울: 檀國大學校 석사학위논문, 1976)

---

1) Miranda Shaw, *Buddhist Goddesses of India* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006). p. 1.

2) 『금광명경(金光明經)』은 담무참(曇無讖, 385-433)에 의해 한역된 4권본(19품)과,

다.<sup>5)</sup> 그리고 간접적으로 불교미술의 전거로서 『금광명경』의 성격문제를 다룬 연구도 있다.<sup>6)</sup> 또한 한국의 불교의례는 대체로 중국과 연결하여 고찰되지 못했는데, 여기서는 관련된 중국의 참법과 수륙제 등을 함께 검토하고자 한다.<sup>7)</sup>

본 고에서는 이와 같이 다양하지만 분절된 연구성과들을 연결하고, 전거가 되는 경전과 의례집 등의 문헌을 탐색하면서 한국의 『금광명경』 여신신앙을 종합적으로 이해하고자 한다.

연구대상 텍스트는 일차적으로 『금광명경』의 3가지 한역본 『금광명경』, 『합부금광명경』, 『금광명최승왕경』이며, 『다라니집경』, 『지장경』과 같은 관련 경전들도 포함된다. 그리고 『삼국유사』와 『고려사』의 관련기사, 의례집으로는 수륙제 의례들과 백과의 『작법귀감(作法龜鑑)』 등이다. 또한 그 전거로 추정되는 중국의 문헌 『국청백록(國淸百錄)』과 『중편제천전(重編諸天傳)』등도 검토할 것이다.

먼저, 『금광명경』의 여신 교설을 살펴보고 이어서 한국 역사와 의례 문화 속에 이들 여신 관련 기사나 그 신앙 문화 양상을 고찰할 것이다. 그리고 마지막으로 이를 통해 한국 불교에서 전개된 『금광명경』 여신 신앙의 특징을 가늠해 보기로 하겠다.

5) 이 승희, 「조선후기 신중탱화 도상의 연구」, 『미술사학연구』 제228·229호, 2001.; 김보형, 「朝鮮 後期 104위 神衆圖 考察」, 『동악미술사학』 제7호, 2006.; 이 용운, 「조선후기 삼장보살도와 수륙제의식집」, 『미술자료』 제72·73호, 2005.; 탁현규, 「조선시대 삼장탱화 연구」 (서울: 신구문화사, 2011) 등.

6) 『금광명경』과 관련하여 임 영애, 「석굴암 사천왕상의 도상과 불교 경전」, 『강좌 미술사』 제37호, 2011, 참조.

7) 釋 大睿, 「天台懺法之研究」, 『中華佛學研究所論叢』, 2000.; 林 鳴宇, 「『重編諸天傳』 譯注記(1)」, 『駒澤大學佛敎學部論集』 Vol.38, 2007.; 林 鳴宇, 「『重編諸天傳』 譯注記(2)」, 『駒澤大學佛敎學部研究紀要』 Vol.66, 2008.; 강 호선, 「宋·元代 水陸齋의 성립과 변천」, 『歷史學報』 제206호, 2010, 등.

## II. 불교의 여신 수용과 『금광명경』

### 1. 불교경전의 여신 수용

불교의 여신은 초기불교 시대부터 문헌과 미술품 유적에 등장한다. 대표적인 여신으로 대지의 여신 프리트비(Prthvi), 그리고 쉬리 락슈미(Śrī Lakṣmī), 하리티(Hariti) 등이 있는데,<sup>8)</sup> 이와 같은 불교여신들은 대승불교 및 밀교경전에 이르기 까지 오랜 기간 광범위하게 수용되어 왔다. 여기서는 한역경전에 한정하여 그 양상을 간략하게 살펴보기로 하겠다.

우선, 프리트비의 경우는 붓다의 성도를 증명한 지신(地神)으로서, 『잡아함경』을 비롯한 아함경류와 율장, 논서, 그리고 『불본행경』 및 『대반야경』, 『지장경』등의 여러 대승경전에 등장한다.

하리티는 하리저모(訶利底母)로 음사되거나 귀자모(鬼子母)로 한역되는데, 인도의 악귀였다가 회심하여 불교에 포섭된 설화가 유명하고, 아이를 수호하는 불교의 대표적인 모신으로서 특히 간다라 지방에서 그 신앙이 성행하여 많은 도상이 제작되기도 하였다.<sup>9)</sup> 이후 여러 불교 지역으로 전파되면서 인기를 얻어, 등장하는 문헌 역시 초기경전부

8) 초기불교 유적에서 발견되는 여신들은 프리트비(Prthvi)가 2-3세기 불교조각품에 등장하고, 쉬리 락슈미(Śrī Lakṣmī)의 경우는, 1세기 초 유적인 인도 산치대탑에 조성되어 있고 기원전 3세기 무렵인 후기 아쇼카왕 시대의 팔리 문헌에서 그녀에 대한 언급이 보인다. 하리티(Hariti)의 경우 2-3세기에 가장 많지만, 1세기 인도 쿠산왕조 시기의 것도 남아있다. 이들 외에 여러 약시니(Yakṣiṇī)들의 유적도 볼 수 있다. Miranda Shaw, *Ibid.*,

9) 간다라 지방의 하리티에 관해서는 박도화, 「간다라 미술의 교류 연구 특집 : 간다라 미술에 나타난 헬레니즘」, 『강좌 미술사』 제25호, 한국불교미술사학회, 2005, 참조.

터 대승 그리고 밀교경전에까지 범위가 넓은데, 대표적으로 『잡보장경(雜寶藏經)』과 『근본설일체유부비나야잡사(根本說一切有部毘奈耶雜事)』가 유명하다.

락슈미는 인도의 전통여신으로서 한역 명칭은 길상천(吉祥天) 혹은 공덕천(功德天)이며, 일찍부터 여러 불교문헌에 등장하였으나 대체로 그 내용은 아름다운 여인을 비유하는 등 단순한 것에 그쳤다. 하지만 점차 그녀의 신앙이 경전에 수용되거나, 독립경전들이 제작, 유포되기도 하였다.<sup>10)</sup> 대체로 이 여신의 이름을 부르면서 공양을 올리면 풍요로운 재물을 얻을 수 있다는 내용으로서, 세속주의 신앙을 대표하는 행운의 여신이라 하겠다.

한편, 여신의 성격은 문헌별로 차이를 보였는데, 대체로 주변적인 캐릭터인 경우가 많았으나, 대승경전의 경우 특정한 역할을 담지하는 변화가 보이기도 했다. 즉, 지신은 아함경류에서 석가모니의 수행을 돕거나 성도를 증명하는 역할로 나타났는데, 『지장경』에서는 그 경전 신앙자를 수호하면서 동시에 세간적인 문제해결을 보이는 것 등이 그것이다.<sup>11)</sup> 또한 지신은 ‘지지(持地)보살’이라는 보살의 칭호를 얻고서 『법화경』에 등장하기도 하였다.<sup>12)</sup>

귀자모의 경우 초기 문헌에서는 오계를 지킨다던가 어린이나 사람들을 해치지 않겠다고 약속하였는데, 대승경전 특히 『법화경』에서는 경전 신앙자를 수호하는 역할로 변화하였다.<sup>13)</sup>

10) 『大吉祥天女十二契一百八名無垢大乘經』(『大正藏』21)과 『佛說大吉祥天女十二名號經』(『大正藏』21), 모두 不空의 번역이다.  
 11) 『지장보살본원경』 「지신호법품」(『大正藏』13, 787)  
 12) 『묘법연화경』 「관세음보살보문품」(『大正藏』9, 58)  
 13) 『묘법연화경』 「다라니품」(『大正藏』9, 59)

이와 같이 대승경전이 신앙자들의 수호신을 경쟁적으로 수용하는 과정에서 다양한 여신들이 불교문헌에 등장한 것으로 보이며, 이와 함께 여신의 위상과 역할 또한 변형된 것을 알 수 있다. 밀교경전에는 더욱 많은 여신들이 등장한다. 특히 이전 불교문헌에 거의 등장하지 않았던 여신들이 새롭게 수용되는 사례가 있었는데, 변재천(辯才天)이 대표적인 경우이다.

변재천은 강의 여신 사라스바티(Sarasvatī)로서 『베다』에서부터 등장하는 인도 전통여신인데 음악, 언어 등과 관련이 깊어 미음천(美音天), 묘음천(妙音天)으로도 불렸다. 변재천은 『금광명경』<sup>14)</sup>, 『불공견삭신변진언경』 그리고 『대일경』<sup>15)</sup>에 등장하여 이와 같이 밀교계 경전에서 적극 수용된 것을 볼 수 있다.<sup>16)</sup>

초기, 대승불교에 이어 밀교경전은 불교의 여신 수용 역사를 계승하면서, 그 신앙문화가 한층 새롭게 전개되는 토대가 되었던 것이다.

14) 변재천이 처음으로 나타난 것은 『금광명경』의 첫 번째 한역본 담무참본에서인데, 이 문헌의 원전 범어본이 존재하지 않기 때문에 이 한역본 보다 더 이른 시기의 버전은 없다 한다. 담무참본 이후 8세기초 의정역본 시기까지도 변재천의 이름이 한역불전에서 언급되는 경우는 거의 드물었다고 지적된다. Catherine Ludvik, *Sarasvatī : riverine goddess of knowledge : from the manuscript-carrying vīṇā-player to the weapon-wielding defender of the Dharma* (Leiden ; Boston : Brill, 2007), p. 145.  
 15) 『대일경』에서는 변재천이 美音天, 妙音天으로 불리는데, 이때는 여신이 아니라 남신으로 설명된다. (白化文, 「從比較文化史的角度看“諸天”的變化(上)」, 『中國藝術報』, 2011) 불교문헌에서 이와 같이 여신들의 성이 전환 혹은 무성화되는 사례는 적지 않다. 지신과 마리지천도 이 경우에 해당한다.  
 16) 『금광명경』은 신수대장경 분류에서는 밀교부가 아닌 경집부에 속하지만, 일반적으로 밀교적 요소가 있는 혹은 초기 밀교적 성격의 경전으로 평가된다.

## 2. 『금광명경』의 여신들

『금광명경』은 많은 불교 수호신들이 등장하는 경전이다. 그리고 이 수호신들은 각각 독립품으로 설정될 정도로 경전에서의 비중이 높았는데, 그 중 여신을 주인공으로 하는 품을 통해서도 이 경전의 여신 위상을 가늠해 볼 수 있다.

담무참에 의해 가장 먼저 한역된 4권본에서는 대변천, 공덕천, 견뢰지신 품이 있으며, 의정(義淨)본에는 변재천녀가 2품, 길상천 2품, 그리고 견뢰지신에 더하여 보리수신까지 독립품이 설정되었다.<sup>17)</sup> 이와 같이 여신 주인공의 품은 남성신의 품과 그 수가 비슷하거나, 의정본의 경우 두 배 정도 월등히 많다.

독립품의 여신들 외에 귀자모신 역시 이 경전의 주요 여신이라 할 수 있다. 의정역본의 경우 「서품」, 「사천왕호국품」, 「제천야차호지품」 등에서 주요 신들의 리스트를 언급할 때 귀자모(혹은 하리저)가 빠지지 않고 포함되기 때문이다.<sup>18)</sup>

그리고 경전에서는 “하리저 모신과 500의 야차 무리, 저 사람이 잠자든 깨어 있든 항상 와서 서로 보호하네.”<sup>19)</sup>라고 하여, 500야차 귀신의 어머니로서 귀자모가 이들과 함께 『금광명경』 신앙자들의 수호 역

할을 한다고 설명하고 있다.

이와 같이 『금광명경』에는 변재천, 길상천, 견뢰지신, 그리고 귀자모, 보리수신의 5여신이 주요여신으로 등장하는 것을 볼 수 있다.<sup>20)</sup> 그런데 이 중 『금광명경』의 번역본에 따라 그 내용 변화가 가장 큰 경우는 변재천이었다.

담무참본의 경우 「대변천신(大辯天神)품」의 분량이 매우 소략하며, 그 내용도 ‘말을 잘하게 하는 변재(辯才) 능력’과 ‘기억을 잘하는 지혜’를 부여하는 방식으로 경전수호를 약속하는 것이 전부였다.

그러나 의정본의 경우 변재천 제목의 품수, 분량과 내용이 모두 비약적으로 증가했고 여신의 신격면에서도 현격한 위상의 차이를 볼 수 있다. 즉 다른 신들이 대체로 수호의 약속을 하거나 붓다의 찬탄을 받는 것에 그치는 반면, 변재천은 별도의 인물을 통해 긴 찬탄가가 불러지거나 변재천을 신앙하는 방법 또한 자세히 설명된 것이다.

그 뿐 아니라 변재천의 역할도 많은 변화가 일어났다. 지혜의 부여에 한정되었던 역할에서, 의정본에서는 병고의 해결과 여러 기술과 재보, 수명연장, 복덕증장, 전쟁 승리 등으로 매우 다양해 진 것이다.<sup>21)</sup>

역할의 변화와 함께 이미지도 변화했다. 본래 인도에서 사라스바티는 미인형으로서 비파를 들고 연주하는 형태가 주류였는데, 의정본에서 묘사된 변재천의 모습은 “세 갈래 창을 잡고 머리는 상투 틀고 ... 여

17) 「대변재천녀품」, 「대길상천녀품」, 「대길상천녀증장재물품」, 「견뢰지신품」, 「보리수신 찬탄품」, 「대변재천녀찬탄품」이 그것이다. 남성신의 품은 담무참본(총19품)의 경우 사천왕, 산지귀신, 귀신품이며, 의정본(총31품)은 사천왕 2품, 「야차대장품」과 「제천야차품」이다.

18) 『금광명경』의 품별로 주요 신들의 리스트에 약간씩 차이가 있다. 길상천의 경우 「사천왕호국품」과 「제천야차호지품」에서는 언급되지만, 「서품」에서는 제외되고 있다.

19) 『金光明最勝王經』 「諸天藥叉護持品」(『大正藏』16, 446)

20) 이들 여신 외에 이 경전에서는 몇몇 다른 여신들도 존재한다. 비마천녀(毘摩天女), 실리천녀(室利天女), 제모대모(諸母大母) 등이 있는데, 이들은 단순히 언급만 되는 정도이므로 위의 5여신과 비중 면에서 현격한 차이를 보인다. 그리고 이후 중국불교에서는 이 5여신을 불교의 주요천신 속에 포함시키고 있어 불교여신의 대표성을 갖는다 할 수 있다.

21) 『金光明最勝王經』 「大辯才天女品」(『大正藏』16, 434)

뿔 팔로 스스로를 장엄했나니 각각 팔에 활, 살, 칼, 창, 도끼, 긴 공이, 쇠 바퀴와 그물 줄을 가졌네.”라는 식으로 전쟁 이미지가 대부분이었다.

또한 “능히 세간을 낚고 종자와 대지가 되다, 대지를 지키는 제일이다.”라고 하여 변재천에게 모신적 요소도 심화되어 갔다고 지적되었는데,<sup>22)</sup> 이와 같이 『금광명경』 의정보에서는 변재천의 위상과 성격의 변화 그리고 이에 따른 그 역할의 확대가 두드러지게 나타났다.

한편, 이와는 달리, 길상천과 견뢰지신은 번역본에 따른 내용의 차이가 별로 없으며, 두 여신 모두 물질적인 풍요와 관련된 신앙적 특성이 있다. 먼저, 길상천(4권본에서는 공덕천)은 다음과 같은 신앙법과 그 효험을 제시하였다.

만일 어떤 사람이 미묘한 『금광명경』을 읽고 저를 위하여 여러 부처님께 공양하며, 저의 이름을 세 번 부르면서 향을 사루어 공양하고, 부처님께 공양하고는 따로 향과 꽃과 여러 가지 음식으로 저에게 이바지하며 여러 곳에 흠으면, 이 사람은 즉시 재물과 보배를 모을 것이며, ... 곡식의 싹과 줄기, 가지와 잎, 열매가 무성하며, 나무의 신이 기뻐하므로 많은 열매가 나올 것이니, 그 때에 제가 중생들을 사랑하여 생활에 필요한 물건을 많이 주겠나이다.<sup>23)</sup>

그런데 의정보에서는 「길상천품」에 이어 「길상천증장재물품」이 추가되어 있는데, 여기서는 담무참본에 없는 신앙법이 하나 소개되고

있다. 즉, “곡식의 풍요를 원한다면, 방 하나를 깨끗이 치워놓고 소똥을 마르고, 나의 화상을 그려 놓고.....”<sup>24)</sup>라는 구절이 그것인데, 길상천 도상과 신앙의 관계를 유추할 수 있어 흥미롭다. 의정보에는 길상천 외에 변재천의 도상에 대한 언급도 있다.

견뢰지신도 길상천과 같이 물질적 풍요를 약속하면서 경전신앙자를 수호하는데, 한 가지 특징적인 면은 “만일 모든 중생들이 이러한 훌륭한 음식을 받아 쓰고 나서는 목숨이 길어지고.....”<sup>25)</sup>라고 하는 점이다. 이것은 지신신앙이 수명연장과 연결될 수 있는 전거가 된다. 그리고 지신의 이름은 모든 번역본에서 ‘견뢰(堅牢)’로 명명되었는데, 이 이름은 다른 경전에서는 거의 보이지 않고 단지 『지장경』에서 사용된 바 있다.<sup>26)</sup>

마지막으로 보리수신은 담무참본에서는 ‘등증익(等增益)’, 합부분과 의정보에서는 ‘선녀천(善女天)’이라는 이름으로 불렸는데, 보리수를 신격화한 것은 인도의 오래된 신앙형태였으며, 여기서는 그것이 여신임을 명백히 하고 있다. 붓다와의 대화 상대로 자주 등장하여 그 빈도는 다른 여신에 비해 많지만, 신격의 위상이 높지 않고 신앙적 성격도 매우 약한 편이라 할 수 있다.

이와 같은 『금광명경』의 다섯 여신들은 이후 동아시아에서 다양한 신앙문화를 형성하게 된다. 그렇다면 한국은 이들 불교여신을 어떻게 수용해 왔을까. 역사적인 그 신앙의 전개 속에서 이를 고찰해 보기로 하겠다.

22) 長野禎子, 「『金光明經』における「弁才天」の性格」, 『印度學佛教學研究』Vol.36-2, 1988.

23) 『금광명경』 「공덕천품」(『大正藏』16, 345)

24) 『금광명회승왕경』 「대길상천녀증장재물품」(『大正藏』16, 439)

25) 『금광명회승왕경』 「견뢰지신품」(『大正藏』16, 345)

26) 『지장보살본원경』 「지신호법품」(『大正藏』13, 787)

### Ⅲ. 신라, 고려시대의 불교여신 신앙

#### 1. 『삼국유사』의 변재천 설화

『삼국유사』에서 볼 수 있는 『금광명경』의 여신 기록은 두 편이 있는데 이는 모두 변재천과 관련한 것이다. 피은 편의 ‘낭지승운 보현수’와 ‘연회도명 문수점’이 그것이며, 먼저 낭지(朗智)의 설화는 다음과 같다.

지통(智通)이라는 승려에게 어느 날 까마귀가 와서는 “영취산에서 범화경을 강론하여神通력이 있는 낭지의 제자가 되라.”고 하고, 또 한편으로는 그 까마귀가 낭지에게도 가서 제자가 올 것을 미리 알렸다. 지통이 중간에 보현보살로부터 계를 받고 낭지를 찾아가자 낭지는 이것이 산신령의 도움이라고 말한다. 그리고, “전하는 말에 의하면 산의 주인은 변재천녀(辯才天女)라 한다.”고 설명되었다.<sup>27)</sup>

또 다른 기사는 신라 원성왕때 고승 연회(緣會)의 이야기인데, 그도 역시 영취산에서 범화경을 읽고 보현관행(普現觀行)을 닦다가 꽃이 시들지 않는 이적을 보이게 되었다. 그 소문을 왕이 듣고 국사로 삼으려 했는데, 연회는 얽매이기 싫어 절을 떠난다. 길을 가던 중 어느 밭갈던 노인은 연회에게 ‘이름 팔기를 좋아한다’고 편찬을 하고, 시냇가에서 만난 한 노파는 그 노인이 문수보살임을 알려준다. 그런데 다시 찾아간 노인은 ‘그 노파가 변재천녀’라고 말하였다. 이후 연회는 국사가 되고 노인에게 감응 받은 곳을 문수점, 여인을 만난 곳을 아니점(阿

27) 일연, 『삼국유사』 권5, 「避隱」, “朗智乘雲 普賢樹”.

尼岾)이라 했다.<sup>28)</sup>

두 설화에서 모두 주인공이 영취산, 범화경, 보현보살 등과 연관된 것이 흥미롭다. 이것은 변재천과 친연성을 갖는 것이 아니고, 단지 고승의神通력을 강조하기 위한 장치가 아닌가 추측된다. 『범화경』 「보현보살권발품」에서는 보현의神通력이 설해져 있다.

한편, 낭지설화에서는 까마귀가 중요한 역할을 했으며, 이는 산신령으로 이어졌는데, 주목되는 것은 ‘산신이 변재천녀’라는 설명이다. 이것은 설화내용과는 별도로 ‘전운(傳云)’의 형태로 소개되었는데, 까마귀가 비불교적 소재인 만큼, 산신을 여성신격으로 이해한 것 또한 신라 전통신앙에 근거한 것으로 생각된다.

다만 변재천과 산의 관계는 『금광명경』에서도 확인된다. 즉, 『합부금광명경』에서 대변천신은 “항상 산중에 머문다”<sup>29)</sup>고 하기 때문에, 이 ‘전하는 말’의 근거가 되지 않았을까 싶다.<sup>30)</sup>

연회의 설화에서는 변재천이 지혜를 상징하며 노파로 그려졌다. 그리고 문수가 지혜의 남성형이라면, 변재천이 그 여성형이라는 구도가 흥미롭다. 변재천의 능력은 『금광명경』 번역본 내에서도 점차 다양한 내용으로 확장되어 갔지만, 일관된 것은 바로 지혜를 지니고 또 부여

28) 일연, 앞의 책, “緣會逃名文殊岾”.

29) 『合部金光明經』(『大正藏』16, 387) 4권본은 「변천품」이 매우 소략하여 변천의 거주 장소에 관한 설명이 없다. 『금광명취승왕경』 「대변재천녀품」의 설명은 다음과 같다. “산 속 바위 깊고 험한 데 혹은 굴속이나 강가에 머물고 또는 큰 나무 숲 속에 있으니 천녀는 대개 이런 데 의지해 있네.”(『大正藏』16, 437)

30) 신라시대 『합부금광명경』의 성행과 영향에 대해서는 널리 알려져 있다. 예를 들면, 불국사 쌍탑가람의 출현과 관련하여 『합부금광명경』의 영향을 유추한 연구도 있다. (한정호, 「신라 쌍탑가람의 출현과 신앙적 배경」, 『석당논총』 제46집, 2010)



한다는 점이었다.<sup>31)</sup> 연희의 설화는 그 성격에 충실한 내용이라고 할 수 있다.

그리고 마지막에 변재천을 만난 장소를 아니점이라고 하였는데, ‘아니(阿尼)<sup>32)</sup>’는 ‘아니부인’ ‘아니전(典)’의 용례를 보면, 왕실 고위층 여성의 특수한 지위명으로 추정된다. 또 『삼국유사』에는 공문서기록을 소개하면서 아니점을 언급하고 있어 실제 지명인 것으로 보인다. 그렇다면 아니점의 지명유래 설화와 변재천이 연결된 것이라고 할 수 있다.

이와 같이 변재천은 친숙한 산신으로 혹은 신라 고위층 여성지위명과 관련하여 수용된 것을 볼 수 있는데, 그럼에도 이 여신은 한국에서 끝내 신앙을 형성하지는 못한 것으로 평가된다.

반면에 양은용은 지통 설화가 신라 의상, 원효와 관련이 있기 때문에 통일신라 이전에 변재천 신앙이 성행하였을 것이라고 하고, 아울러 고려시대에 금광명도량과 공덕천도량이 설행된 것을 근거로 변재천도량도 설행되었을 것이라고 추정했다.<sup>33)</sup> 고려시대 의례에 대해서는 뒤에 다시 살펴보겠지만, 이 주장에는 구체적인 근거가 없어 그대로 따르기에 무리가 있다.

그리고 『삼국유사』의 기록이 그대로 신라시대 역사를 반영하기 보다 오히려 저술시기인 13세기의 불교상황을 반영한다는 지적<sup>34)</sup>도 있

듯이, 지통설화를 신라시대 역사로 이해하는 것과 함께 변재천 언급이 신라불교의 인식이었는지 여부를 쉽사리 단정할 수는 없다. 물론, 신라시대에도 『금광명경』과 관련한 기록이 확인되기 때문에<sup>35)</sup>, 전체를 고려말로 환원하는 것도 지나치다고 여겨진다.

또한 『삼국유사』의 변재천설화가 곧 변재천 신앙 성행의 근거가 될 수도 없다. 두 설화는 모두 민중보다는 엘리트 고승의 일화였으며, 무엇보다 이 설화 외에 다른 기록과 유적이 거의 보이지 않는 점이 한국에서 변재천 신앙 형성에 대해 긍정적판단을 내리기 어렵게 한다. 그럼에도 『삼국유사』에서 유일한 불교여신 설화로 변재천만 남아있는 점은 흥미로운 일이다.

## 2. 고려시대 금광명경도량과 공덕천도량

고려시대에는 불교의례 속에서 여신 신앙의 흔적을 찾아볼 수 있다. 고려시대는 총 83종의 의례를 천회 이상 시행했다 하는데<sup>36)</sup>, 연등회, 팔관회와 같은 대규모 범회 외에도 소제도량(消災道場), 인왕도량 그리고 그 밖에 많은 밀교의례<sup>37)</sup>가 설행되었다. 그 중 『금광명경』 여신과 관련된 것으로는 금광명경도량과 공덕천도량을 들 수 있다. 각 의례의 내용과 배경 그리고 그 신앙적 특징을 살펴보기로 하겠다.

31) 長野禎子, 앞의 논문, p. 716.

32) 『삼국유사』에는 석탈해의 부인과 진덕여왕의 어머니를 ‘아니부인’으로 명칭한 사례가 있으며, 『삼국사기』에 ‘阿尼典’이라는 관청명 기록이 전해진다.

33) 양 은용, 「변재천녀(辯才天女)신앙의 불교적 변용」, 『원불교사상과 종교문화』 제37호, 2007, pp. 235-236.

34) 남 동신, 「三國遺事의 史書로서의 特性」, 『불교학연구』 제16호, 2007, pp. 45-70.

35) 『삼국유사』권4, 「의례」, “현유가해화엄”조. 기우를 위한 태현의 『금광명경』 강설과 금광정(金光井) 설화가 소개되어 있다.

36) 서윤길, 『한국밀교사상사』 (서울: 운주사, 2006), pp. 508-509.

37) 이 밖에 관정도량, 공작명왕도량, 무능승도량, 대일왕도량, 마리지천도량, 진언법석, 제석천도량, 야차도량, 용왕도량, 사천왕도량, 화엄신중도량 등이 있었다.

## 1) 금광명경도량

『고려사』에 의하면 이 의례는 정종 7년(1041) 5월부터 시행되어, 고종, 원종에 이어 공민왕대까지 십 여 회 설행되었는데,<sup>38)</sup> 몇 가지 주요 기록을 살펴보면 다음과 같다.<sup>39)</sup>

정종 7년(1041) 5월, 금강명경(金剛明經)도량을 문덕전에 설하고 기우(祈雨)하다.

선종 2년(1085) 5월, 금강명경도량을 건덕전에서 7일간 설하고 기우하다.

인종 즉위년(1122) 7월, 금광경(金光經)도량을 건덕전에서 삼칠일간 설하다.

고종 14년(1227) 4월, 친히 금경(金經)도량을 선경전에 설하고 천재지변이 사라지기를 빌었다.

공민왕15년(1366) 9월, 이리가 성에 들어와서 금경도량을 설하다.

우선, 이 도량이 설행된 목적을 보면, 별다른 설명이 없는 것을 제외하고는 ‘기우’가 가장 많았던 것을 볼 수 있다. 기우 외에는 천재지변 등이 몇 차례 있었고, 이리의 침입 같은 특수한 상황도 있었다. 그리고 이 도량이 설행된 장소는 거의 대부분이 궁궐 내부였다. 단, 명종대에

38) 『고려사절요』에는 『고려사』에 누락된 기사 (예, 예종원년 6월) 등이 있어, 실제로는 이보다 더 많이 설행된 것으로 생각된다.

39) 『고려사』에서 ‘금광명경도량(金光明經道場)’의 명칭은 여러 가지로 나타난다. 약칭한 ‘금광명(金光明經)도량’이나 ‘금경(金經)도량’은 물론이고 ‘금광명경법석(金光明經法席)’이라 하기도 하고, 혹은 금광명경의 오기인 ‘금강명경(金剛明經)도량’, ‘금강명(金剛明)도량’으로도 표기되었다.

대안사에서 ‘금광명경법석’이 열린 사례가<sup>40)</sup> 발견된 바 있다. 금광명도량이 종교 행사 보다는 국가적 의식과 같은 의미가 컸음을 알 수 있다.

그렇다면 이와 같은 금광명경도량은 어떻게 여신신앙과 관련이 있는 것일까. 고려시대 금광명경도량의 기원을 중국에서 시작된 금광명참법에서 찾아보면, 그 연관성을 발견할 수 있다.

중국에서 『금광명경』은 경전번역 직후인 5세기부터 실천의례화 되었다. 『고승전』에는 북위 태자의 죄를 멸제하기 위해 금광명재를 7일간 열어 참회행을 하였다는 기록<sup>41)</sup>이 있는데, 이는 중국에서의 『금광명경』 최초의 의례로 평가된다. 이후 남북조 후반기에는 국가의 안위를 위해 국왕자신이 참문을 지어 참회의례하는 참법이 성행했으며, 양무제(梁武帝) 『금강반야참문』<sup>42)</sup>, 진문제(陳文帝) 『금광명참문』 등이 알려져 있다.<sup>43)</sup>

그리고 참법을 실천적으로 체계화시킨 대표는 바로 천태 지의(智顓, 538-597)였다.

지의의 금광명참법은 『국청백록(國淸百錄)』에 실려있는데, 도량장엄법으로 불상의 왼쪽에 공덕천 그리고 오른쪽에 사천왕, 대변천을 안치하는 특징이 있다. 이것은 담무참역의 『금광명경』 4권본에 의거한 것으로서, 이 경전에는 다음과 같은 구절이 있다.

40) 『고려사』 卷53, 「志」卷7, 명종10, 3월 1일, “불같은 붉은 기운이 있어 내전에서 大佛頂讀經을 설행하고, 大安寺에서 금광명경법석을 설행하여 그것을 물리켰다.”

41) 慧皎, 『高僧傳』 11, 玄高(402-444) (『大正藏』 50, 397).

42) 이 밖에 양무제의 지시로 편찬되었다는 ‘자비도량참법’이 유명한데, 이와 같이 특정 ‘도량’에서의 ‘참법’을 ‘도량참법’으로 명명하거나 약칭하여 ‘도량’ ‘참법’ 등으로 불린 것을 알 수 있다.

43) 藤谷 厚生, 앞의 논문, p. 566.

석가 여래·응공·정변지께 귀의하오며, 제일가는 위덕으로 여러 일을 성취하는 대공덕천에게 귀의하오며, 생각할 수 없는 지혜와 공덕을 성취하는 대변천에게 귀의하나이다.<sup>44)</sup>

이처럼 공덕천, 변제천은 금광명참법 의례에 있어서 중요한 위치에 있었는데, 한편 이 중에서 공덕천의 위상이 훨씬 더 높은 것을 알 수 있다. 『국청백록』의 설명에서 공덕천좌는 필수로 언급되며, 불상의 오른쪽 자리는 “도량이 넓으면 안치한다”고 말하기 때문이다.<sup>45)</sup> 또한 이뿐 아니라 참법의례 내용에 있어서 많은 부분이 『금광명경』 「공덕천품」의 그것과 동일한 것이었다.

예를 들면, 참법순서<sup>46)</sup> 중 ‘장엄도량’에서는 “매일매일 목욕하고 깨끗한 옷을 갈아입으며”라든가, “7일 7야 동안 계를 받아 지니고”라는 것이 그러하며, 또는 이어서 ‘칭명’에서 “보화유리세존(寶華琉璃世尊)과 공덕천의 이름을 삼칭(三稱)”하는 것, ‘쇄식제방(灑食諸方)’의 “공양올린 여러 가지 향기로운 음식을 여러 방향으로 흩어 뿌린다”, 그리고 ‘송주(誦咒)’의 다라니주문 내용 등에 이른다.<sup>47)</sup>

금광명참법은 전체적으로 「공덕천품」 외에도 「참회품」과 「사천왕품」, 「변제천품」의 내용에 의거하여 구성되었다. 하지만 핵심 의례는 대체로 공덕천 신앙의 내용이었던 것이다.

44) 『금광명경』 「산지귀신품」 (『大正藏』 16, 346)

45) 灌頂 纂, 『國清百錄』 ‘제5 金光明懺法’ (『大正藏』 46, 796)

46) 금광명참법의 전체 순서는 莊嚴道場, 頂禮三寶, 香花供養, 召請, 懺悔, 稱名, 灑食諸方, 誦咒, 旋遶, 誦經.

47) 『金光明經』 「공덕천품」 (『大正藏』 16, 345); 『國清百錄』 ‘제5 金光明懺法’ (『大正藏』 46, 796)

금광명참법은 다른 참법<sup>48)</sup>이 불보살을 안치하는 것에 반해 천신이 중심이 된 특징을 갖고 있다. 그 중에서도 공덕천이 상수로서 『금광명경』 천신들이 의례자의 제양과 위환을 없애주어 국토를 호위하고 일체 중생을 안락하게 해 주는 역할을 한다.

이와 같은 금광명도량은 천태산에서 매년 정례화되어 시행되었고, 송대의 사명지례(四明知禮)나 자운준식(慈雲遵式)에 의해 참법이 더욱 세련되게 정비되었다.<sup>49)</sup> 그런데 이들을 중심으로 천태종 내부는 산가(山家)·산외(山外)파로 나뉘면서 2가지 방식의 금광명참법이 병존했는데, 즉, 지례의 산가파에서는 『금광명경』 「산지품」에 따라서 공덕천과 대변천을 함께 주존으로 초청하고, 준식의 산외파는 「공덕천품」을 따라서 공덕천만을 주존으로 한 것이다.<sup>50)</sup>

한편으로 금광명도량은 송·명대에 국가안위를 위한 호국의례로 성행하게 되었고,<sup>51)</sup> 고려에서는 이를 통치기제의 하나로서 받아들였다고 할 수 있다.<sup>52)</sup> 그리고 ‘기우’는 중요한 통치행위 중 하나이기도 했다. 김부식의 「금광명도량소」의 내용을 보면 그 특징이 잘 드러나 있다.

48) 금광명참법 외에 法華三昧懺儀, 方等三昧行法, 請觀音懺法是 『마하지관』에 소개되어 있으며, 이들은 함께 천태지외의 4부참법으로 불린다.

49) “지례는 교정본 『金光明最勝懺儀』를 만들었는데, 그것은 준식의 더 긴 『金光明懺法補助儀』에 통합되어졌던 것으로 보인다. 따라서 둘 다 『國清百錄』에 들어 있는 金光明懺法에 대한 의식집을 확장한 것이다.” Stevenson, Daniel B, 「중국 후기 天台四種三昧의 儀禮集 연구: 天台儀禮文獻 상호비교를 중심으로」, 우제선 역, 『천태학연구』 제 7집, 2005.

50) 林 鳴宇, 「『重編諸天伝』譯注記(2)」, 『駒澤大學仏教學部研究紀要』 Vol.66, 2008, p. 339.

51) 藤古 厚生, 앞의 논문, p. 566.

52) 김 수연, 「高麗時代 密敎史 研究」(서울: 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2012), p. 126.

신의 조화를 빌어서 가뭄이 사라져 메마른 붉은 땅이 되는 재난이 없게 하시고, 우사(雨師)를 고무시켜 하늘로부터 비내림이 고루 흠족하게 하소서. 모든 재앙은 소멸되고 유리한 것은 모두 발흥하여 백성들은 부하고 수(壽)하는 길로 돌아가고 나라에는 풍부한 수확물의 축적이 있게 하소서.<sup>53)</sup>

한편, 이와 같은 국가의례로서 금광명경도량 외에, 승려들 특히 법상종 승려들의 『금광명경』 강의 또한 기우의 목적에서 주로 이루어졌던 것을 볼 수 있다. 고려전기 법상종의 소의경전 가운데 가장 빈번하게 등장하는 경전이 『금광명경』이라는 사실이 금석문자료를 통해서 밝혀졌고, 법상종 승려들이 기우제와 같은 국가적 수요에 부응하는 과정에서 이 경전이 더욱 부각되었다고 평가되기도 했다.<sup>54)</sup>

대표적인 예로 “문종 2년(1048) 5월 왕사 정현(鼎賢)이 문덕전에서 『합부금광명경』을 강(講)하고 기우하다.”<sup>55)</sup>라고 하였고, 예종 15년(1120)에도 “법상종 승려이자 왕사였던 덕연(德緣)이 『금강경(金剛經)』(실제로는 『金光明經』)을 강의했는데, 그 전날 산천과 사직(社稷)에 기우의식을 거행한 것으로 보아, 경전의 강의도 기우를 위한 것”으로 추측되었다.<sup>56)</sup>

53) 김 부식, 「금광명경도량소」, 『東文選』 110권.

54) 남 동신, 「고려 전기 금석문과 法相宗」, 『불교연구』 제30호, 2009, p. 182.

55) 「竹山七長寺慧炤國師塔碑」 김 상현, 앞의 논문, p. 58.

56) 최 연식, 「釋迦塔 발견 墨書紙片의 내용을 통해 본 高麗時代 佛國寺의 현황과 운영」, 『불교학보』 제61집, 2012, p. 250. 최연식은 덕연이 강의한 ‘金剛經’을 ‘金光明經’으로 해석했는데, 고려사에서도 금광명경(金光明經)은 빈번하게 ‘금강명경(金剛明經)’ 또는 ‘금경(金經)’으로 기록된 것을 미루어보아 그의 주장에 일리가 있다고 생각한다.

하지만 승려들의 『금광명경』 강의를 금광명도량과 동일시하는 것은 곤란하다. 금광명도량은 앞에서도 살펴본 바와 같이 공덕천을 비롯한 여러 천신을 함께 모시고 절차에 맞게 의식을 봉행하는 것이기 때문이다.

그런데, 법상종 승려들 또한 공덕천 의식을 봉행했다는 기록이 발견되어 주목을 끈다. 불국사 「무구정광탑기」의 내용에 의하면, 1024년 불국사에서 공덕천재(功德天齋)를 거행했다는 것이다. 그리고 이것은 “한국 불교에서 가장 시기가 앞서는 공덕천에 대한 법회이면서 동시에 개별 사찰에서 개최된 법회로서 의미가 있다”고 평가되었다.<sup>57)</sup>

법상종의 공덕천 법회는 그들이 『금광명경』을 중시해 왔던 맥락에서 이해될 수 있을 것이다. 그러나 『금광명경』 중에서 특별히 공덕천에 대한 의식을 봉행한 것은 이것 또한 금광명참법과 연관성을 갖는 것이 아닌가 생각된다. 금광명참법을 달리 길상참법으로<sup>58)</sup> 부르기도 하고, 일본의 경우 ‘길상회과(吉祥悔過)’가 성행했던<sup>59)</sup> 것을 참고할 필요가 있다.

아무튼 이와 같은 불국사의 공덕천재는 고려사 기록의 최초 금광명경도량 1041년 보다 십여년 전에 먼저 시행되었던 것이다. 법상종 승려들에 의해 사찰에서 봉행되었던 공덕천 의례가 이후 국가적 의례로서 왕궁 내에서 금광명경도량으로 전환되었음을 추론해 볼 수 있다.

단, 고려의 금광명경 도량에서는 주존으로 공덕천 외에 변재천 여

57) 최연식, 앞의 논문, p. 250.

58) 丁 福保, 『佛學大辭典』(文物出版社, 1922), “吉祥懺法: 修法 金光明懺法之別名 因金光明懺法以吉祥天爲道場之法門主故也”

59) 藤谷 厚生, 앞의 논문, p. 27.

신도 함께 모셨는지 여부가 궁금한데, 산가과 방식의 참법을 따랐다면 변재천신상도 안치되었을 것이며, 그렇지 않다면 공덕천만 모셔졌을 것이다. 이와 관련하여 의천의 입승유학 활동이 참고될 수 있지만, 그는 천태종의 산가산외과 승려들 모두와 두루 교류했다고 하며<sup>60)</sup> 금광명경도량의 도입시기가 그의 입승 전의 일이라 영향관계를 생각해보기 어렵다.

## 2) 공덕천도량

금광명경도량 외에 고려시대에는 공덕천도량이 설행되었다. 앞에서 살펴본 바와 같이 금광명경도량도 공덕천을 중심으로 하는 의례였지만, 별도로 ‘공덕천도량’이라는 이름으로 공덕천 의례가 설행된 것이다. 유사한 의례로 여겨지기도 하지만, 설행시기의 배경을 살펴보면 두 도량의 차이를 발견할 수 있다.

우선, 금광명경도량은 11세기 정종대부터 공민왕대까지 꾸준히 열린 것에 반해, 공덕천도량은 고종대 강화천도시절 이전에는 설행되지 않았던 새로운 이름의 의례였다.

“왕이 공덕천도량을 친히 내전(內殿)에서 열었다.”<sup>61)</sup>라고 한 고종 22년(1235)의 기사 이후로 『고려사』에는 총 13회의 공덕천도량 설행 기록이 남아있는데<sup>62)</sup>, 그 중 대부분이 강화천도시절인 고종, 원종대에 집중되어 있다. 고종 24년부터 35년까지의 10년간은 『고려사』 기록이

거의 공백으로 되어 있는<sup>63)</sup> 것을 감안하면 고종대 설행수가 이보다 더 많을 것으로 추정된다.

그렇다면 공덕천 도량에서 기원한 내용은 무엇이었을까. 『고려사』에는 대체로 간단하게 시행 사항만 언급하고 있지만, 유일하게 고종 37년(1250) 5월 기사에는 “본궐에서 왕이 친히 공덕천도량을 열고 비를 내려달라고 빌었다.”고 하여, 이 범회 역시 기우의 목적이 있었음을 알 수 있다. 고려 문신 광예(郭預, 1232-1286)의 「공덕천도량소」의 글 역시 기우목적의 도량설행 내용이 담겨 있다.<sup>64)</sup>

그런데, 기우 외에도 『고려사』에는 대몽항쟁기에 외적 기양(祈禳)을 위해 공덕천도량을 개설한 사례도 제기되었다.<sup>65)</sup> 그 다음해인 고종 41년에는 전쟁 소강기로서 개경에 전염병이 창궐하였는데, 그 무렵 공덕천도량과 약사도량을 동시에 열고 있어, 전염병 치유 목적에서도 공덕천도량이 열린 것이 추정되었다.<sup>66)</sup>

한편, 이와 같이 기우, 외적기양, 전염병 목적에 설행된 공덕천도량은 어떤 문헌적 전거를 갖는 것일까? 기존에는 『금광명경』 「공덕천품」에 근거를 두고 있다는 견해가 지배적이었는데, 이에 대해서 김영미는 『다라니집경(陀羅尼集經)』의 「공덕천법」을 소의로 한다고 주장하였다.

이 경에는 특히 ‘공덕천령료병가료인(功德天令僚病家鬪印)’이 제시되어 있고 질병을 치유하는 방법이 구체적으로 소개된 반면에, 『금광명경』 「공덕천품」에서는 공덕천이 “의복, 음식, 의약을 제공한다”고는

60) 대각국사 의천(1055~1101)은 1085년 입승 구법하였는데, 그는 천태종 山家派 四明知禮系와 산외과 遵式系와도 교류하였다 한다. 박 용진, 「의천의 宋 天台敎學 交流와 天台敎觀」, 『韓國學論叢』 제34호, 2010, pp. 591-593.

61) 『高麗史』 권23, 고종 22년 3월 11일.

62) 김 수연, 앞의 논문, p. 117. 고종 9회, 원종 2회, 충선왕 1회, 공민왕 1회.

63) 윤 용혁, 「고려 대몽항쟁기의 불교의례」, 『역사교육논집』 제13·14호, 1990, p. 451.

64) 광예(郭預), 「內殿行功德天道場疏」, 『동문선』 제110권.

65) 고종 40년(1253) 2월. 김수연, 앞의 논문, p. 117.

66) 김 영미, 「고려시대 불교와 전염병 치유문화」, 『이화사학연구』 제34호, 2007, p. 133.

하였으나, 전염병에 대한 특별한 구체적인 언급이 없다는 것이 주요 논거였다.<sup>67)</sup>

그런데 『다라니집경』 「공덕천법」과 『금광명경』의 「공덕천품」은 사실 완전히 다른 내용이라고 할 수 없으며, 『금광명경』을 요약한 것으로 보이는 구절이 많다. 『다라니집경』은 여러 종류의 다라니를 집성한 것으로, 당시까지의 각종 경설, 수인, 진언, 화상, 공양작법 등을 망라하였다. 「공덕천법」도 기존 『금광명경』 내용에 추가적으로 여러 가지 수인과 진언, 작법, 그리고 공덕천 그리는 법 등을 소개하고 있다.

앞에서 언급한 치병의 수인은 12가지 수인<sup>68)</sup> 중 하나이며, 수인의 제목을 보면 ‘진귀한 보물을 주다(施珍寶)’나 ‘모든 귀신에게 여러 가지 음식을 주다(施一切鬼神種種飲食)’ 외에는 종교적인 내용이 대부분이므로, 치병목적의 위의 수인은 이 주제를 특별히 중시하였음을 보여준다 하겠다. 그리고 「공덕천법」의 치병작법 내용은 다음과 같다.

“사리사(舍離沙)나무 1주를 대략 손가락 굵기 만한 것으로 취하고 사라수즙(娑羅樹汁)을 그 가지 위에 바른다. 주사(咒師)가 손에 가지를 잡고 공덕천상 앞에서 진언을 백여덟 번 송하면 천녀가 환희한다. 그리고 병이 있는 모든 곳에 이 진언을 송한 가지로 짚으면 곧 낫는다.”<sup>69)</sup>

67) 김 영미, 앞의 논문, p. 133.

68) 12가지 수인 제목은 根本印, 功德天華身印, 功德天結界印, 功德天施珍寶印, 功德天施一切鬼神種種飲食印, 功德天花座印, 功德天下食印, 功德天令療病家闍印, 功德天心印, 功德天供養印, 功德天歡喜印, 功德天心印 등이다. 『陀羅尼集經』(『大正藏』 18, 875)

69) 『陀羅尼集經』(『大正藏』 18, 877)

이 밖에도 “공덕천 형상 앞에서 약환을 만들어 태우면, 모든 장애와 어려움이 자연히 소멸된다.”는 등의 내용이 공덕천도량의 성격과 연관된다 하겠다.

『다라니집경』의 이와 같은 특성 때문에 전거에 있어서 종종 『금광명경』과 혼동이 야기되곤 한다. 신라 사천왕상에 대한 임영애의 연구에서도 이 문제가 지적되었다. 즉 사천왕에 관한 교설은 『금광명경』에 의거할 지라도 구체적인 형상 설명은 『다라니집경』을 출처로 한다는 것이다.<sup>70)</sup>

공덕천도량 역시 유사한 경우로 생각된다. 이 의례에 있어서 『다라니집경』의 영향은 거의 주목되지 않았다. 하지만, 이 문헌은 초기 밀교 경전 중 가장 잘 완비된 경전으로서, 특히 동아시아불교문화에 있어서 끼친 영향이 적지 않다.

그런데, 김영미의 주장은 공덕천도량의 『다라니집경』 전거설을 제기한 의의가 있으나, 실제 치병목적의 해당사례가 별로 없다는 한계가 있다. 따라서 이 문제를 조금 다른 측면에서 살펴볼 필요가 있는데, 즉 이 의례의 목적보다는 시행된 시대적 상황과 방법을 고려해보면 그 맥락이 새롭게 이해될 수 있다.

고종대 강화천도 이전에 시행된 의례 중에는 마리지천도량이 있는데, 이 의례는 강화천도 이후부터 더 이상 열리지 않았으며<sup>71)</sup>, 대신 공덕천도량이 선행되기 시작했다. 마리지천과 공덕천은 『다라니집경』

70) 임 영애, 앞의 논문, 참조.

71) 마지막 개설기사는 高宗 4年 5월이다. (『고려사』 卷22, 「世家」) 마리지천도량의 전체 개설상황은 김 수연, 앞의 논문, p. 116, 참조.

제천부(諸天部)를 구성하는 두 천신이다.<sup>72)</sup> 의례에 있어서 『다라니집경』의 영향력은 지속되면서 신앙의 중심이 마리지천에서 공덕천으로 옮겨간 것이라 할 수 있다. 게다가 마리지천도량과 공덕천도량의 목적은 거의 유사하다.<sup>73)</sup>

한편, 금광명경도량은 강화천도 시기(1232-1270)에 거의 기록이 보이지 않다가, 개경환도 후 원종 13년(1272)에 다시 설행되었다. 다만 고종 42년(1255)에는 한해에 금경도량과 공덕천도량이 같이 개설되었는데,<sup>74)</sup> 이는 이 두 도량이 명백히 다른 의례임을 보여준다.

그리고, 강화천도 시기에 금광명경도량보다 공덕천도량으로 주로 설행된 이유는 의례의 간소함 때문이 아닐까 추정된다. 『다라니집경』의 「공덕천법」은 앞에서 살펴본 바와 같이 간단한 수인과 진언 등으로 이루어졌기 때문에 천도시기 열악한 조건에서도 의례를 이어가기 용이했을 것 같다.

공덕천도량과 설행시기가 비슷한 의례로 천병(天兵)신중도량이 있는데, 이 도량이 주로 국토수호 및 군사적 기능<sup>75)</sup>이었던 것과 비교해 보면, 공덕천 및 금광명경 도량의 공덕천신앙은 가뭄 등의 재앙으로부터 풍요를 기원하는 내용이 주류였다고 할 수 있다.

단일 신앙대상으로는 공덕천이 비교적 오랫동안 성행한 신앙이었다고 생각되는데, 그럼에도 불구하고 고려시대 공덕천 도상이 남아있

지 않는 점은 의아하다.<sup>76)</sup> 공덕천과 변재천은 고려시대 대표 불교여신이었지만, 그 신앙문화는 조선시대로 이어지지 못했다. 신앙이 주로 국가주도 의례로 전개되었기 때문이라고 생각된다. 조선시대에는 새로운 맥락에서 『금광명경』의 여신이 등장하게 된다.

## IV. 조선시대 불교 의례 속의 여신

### 1. 수록재의 삼장(三藏) 신앙과 지신(地神)

조선시대에는 수록재(水陸齋)<sup>77)</sup> 의례의 삼장(三藏) 신앙 속에서 『금광명경』 여신 중 하나인 지신(地神) 즉 지지(持地)보살을 볼 수 있다. 천장(天藏), 지장(地藏)과 함께 삼장이라 하며, 이 삼장을 모신 삼장탱은 조선에서만 발견되는 독특한 양식으로 평가받는다. 삼장보살도에서 지지보살은 중앙 천장보살의 왼쪽에 위치하며, 천장보살처럼 보관을 쓴 천신모습이고, 경책(經冊)을 들고 있는 특징이 있다.

수록재는 이전의 모든 불교의례들이 폐지되었음에도 불구하고 조선시대에 지속적으로 봉행된 중요한 의례였다. 초기에는 왕실과 국가주도의 행사였지만 점차 민간 서민 중심의 의례로 성행했다. 이 수록재에서 삼장탱이 모셔졌던 것인데, 18세기 삼장불화가 가장 많은 것은

72) 전체 구성은 불부(佛部), 반야부, 관세음부, 금강부, 제천부(諸天部)이다.

73) 김 수연, 앞의 논문, pp. 117-118.

74) 『고려사』 卷24, 「世家」 高宗 42年 8월 공덕천도량 개설, 高宗 42年 11월 금경도량 개설.

75) 윤 용혁, 앞의 논문, pp. 455-459.

76) 일본 藥師寺에는 8세기 초엽의 작품으로서 일본 국보인 '길상천상(吉祥天像)'이 남아 있고, 헤이안시대 11세기에는 호류지(法隆寺)에 목조 길상천 입상이 있다.

77) 고려시대에도 초기부터 왕실주도의 무차(無遮)수록재가 성대하게 베풀어졌다고 하지만, 문헌 기사 외에 수록화나 남아있는 자료가 없어 구체적인 양상을 알기는 어렵다. 탁 현규, 앞의 책, pp. 23-25, 참조.

이 시기에 바로 천재지변과 전염병이 다른 시대에 비해 압도적으로 많았기 때문이라고 추정되었다.<sup>78)</sup>

이런 배경에서 시행된 수륙제와 삼장신앙의 내용은 어떤 것일까? 수륙제는 일반적으로 물과 육지에서 떠도는 무주고혼(無主孤魂)을 위한 천도 의례로 정의되는데, 조선시대 수륙제 의식집, 『수륙의궤』에 의하면<sup>79)</sup>, 삼장은 상단의 불법승 삼보에 이은 ‘중위(中位)’로서 이는 다시 천도(天道), 신도(神道), 명도(冥道)로 나뉘고, 하위에는 중생들과 무주고혼을 인로왕(引路王)보살이 이끈다. 여기서 ‘지지(持地)’는 ‘중단’의 ‘신도(神道)’에 속하는 일체제신을 이끄는 보살인 것이다.

『수륙의궤』에서 소칭되는 지지의 권속신들로는 금강밀적, 십대명왕, 천룡팔부의 제선신왕(諸善神王) 이하, 하리제모를 비롯한 여러 귀왕(鬼王)들, 그리고 제대산왕(諸大山王), 일체 용군(龍君), 주집제신(主執諸神), 유현신중(幽現神衆), 유현신기(幽現神祇) 등이 있어, 이들을 이끄는 지지보살의 높은 위상을 확인시켜준다. 후기의 의례집 『오종범음집』에서는 이러한 지지보살을 ‘음부계주(陰府界主)’로 명명했다.<sup>80)</sup>

한편, 중국과 조선의 수륙제 절차가 다름에도 불구하고, 원·명대 수륙법계도와 우리나라 삼장보살도에서 천장, 지지, 지장의 삼장보살이 상수로 등장하는 것에 대해 의구심이 제기되었다.<sup>81)</sup> 삼장보살의 연원

에 대해서 알려진 바는 없지만, 삼장신앙 중심의 조선 수륙제문화는 원(元)대 수륙제가 영향을 끼쳤을 것으로 지적되고 있다.<sup>82)</sup> 원·명 수륙화에는 인로왕보살과 함께 천장, 지지, 지장보살의 형상이 두드러지게 나타난다.<sup>83)</sup>

그리고 중국의 수륙제 의례집에서 ‘지기(地祇)’로 표현되었던 것이 어떻게 불교의 ‘지지(持地)’보살로 변경되었는지 그 유래에 대해서도 원대 의례집이 중요한 변수로 생각된다.

예를 들면, 송대 지반(志磐)의 『수륙의궤』에는 지지보살, 지신의 명칭이 없으며 ‘지기’로만 표현되어 있는데,<sup>84)</sup> 반면 원대 선사인 설당(雪堂)의 『수륙잡문』에는 ‘청지기(請地祇)’의 내용으로 “나무일심봉청 대성(大聖) 지지(持地)보살마하살, 견뢰지신……”<sup>85)</sup>이라고 하여, 지기와 지지보살이 동일시된 흔적이 발견된다. 더군다나 ‘견뢰지신’이라고 명백하게 불교여신 형태의 명칭을 사용하여, 삼장의 지지보살이 그 연속선에 있음을 확인시켜준다.

한편, 삼장 속에 포함된 지신신앙의 경전적 전거를 찾아보고자 하는데, 우선 지지(持地)보살에 대해서 “지장보살의 이명(異名)으로서 이들은 같은 개념”이라고 이해하는 경우가 있다.<sup>86)</sup> 지지보살은 여러 의례

78) 이 용운, 앞의 논문, p. 103.

79) 조선 『법계성범수륙승회수재의궤(法界聖凡水陸勝會修齋儀軌)』를 말한다. 탁 현규, 앞의 책, p. 41, 참조.

80) 천장보살은 ‘上界教主’, 지장보살은 ‘幽冥界教主’로 불렸다. 『五種梵音集』(『韓佛全』 12, 166)

81) 이 용운, 앞의 논문, pp. 105-106. 이 논문에서는 지지(持地)를 ‘地持’로 표기하고 있

는데 오기인 듯하다.

82) Stevenson, D., ‘Text, Image, and Transformation in the History of the Shuilu fahui, The Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land’. In M. Weidner (ed.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), pp. 42-49.

83) 홍 기용, 「中國 元·明代 水陸法會圖에 관한 考察」, 『미술사학연구』 제219호, 1998, pp. 66-67.

84) 志磐, 『法界聖凡水陸勝會修齋儀軌』(『卍續藏』 74, 799)

85) 『天地冥陽水陸雜文』 탁현규, 앞의 책, p. 35, 참조.

86) 탁 현규, 앞의 책, p. 57.



집에서 확인되듯이 지신(地神)의 별칭이며, 지신과 지장의 친연성은 확인되지만 이들을 동일한 존격으로 보는 것은 납득하기 어렵다.

『지장경』에서 지신과 지장의 관계는 지신이 지장보살의 서원을 찬탄하고 지장 신앙자들에게 풍요와 소원성취를 약속하는 수호신이었다. 그리고 앞서서도 언급한 바와 같이 다른 경전에서는 유례를 찾기 어려운 지신의 이름 ‘견뢰(堅牢)’는 『금광명경』과 『지장경』에서 불렀던 것이고, 또 하나 흥미로운 것은 지신의 수호 약속 중에 두 경전 모두 ‘수명연장<sup>87)</sup>이 포함되어 있는 점이다.

지신신앙의 이런 특성은 수록재의 성격과도 연결된다고 생각되는데, 수록재가 무차(無遮), 시아귀회(施餓鬼會) 등에 연원하면서 본래 영가천도 뿐만 아니라 시주자의 수명연장도 기원되었다고 하기 때문이다.<sup>88)</sup> 수록재의 지지보살은 수명연장과 풍요, 안위를 돕는 많은 호법신들의 대표였던 것이다.

그런데 지지보살의 이런 특성과 함께 조선시대 삼장보살도의 위상 역시 변화해 갔다. 19세기 후반에는 삼장보살도 대신 신중도가 중단불화로 자리매김하면서, 삼장보살도는 영가천도의 성격만 남게 된 것이다.<sup>89)</sup> 아울러 수록재 또한 영가천도의 의미로만 축소된 듯 하며, 이와 함께 지신신앙의 풍부한 내용이 희미해져 간 것으로 보인다. 이제 불교신앙의 중심은 신중도로 전환되었고, 그 신중도의 변화 속에서 여신의 재등장을 볼 수 있다.

87) 『금광명취승왕경』 「견뢰지신품」(『大正藏』 16, 345); 『지장경』 「지신호법품」(『大正藏』 13, 787)

88) 강 호선, 앞의 논문, p. 143, 참조. 그 밖에 ‘수록’ 용어와 수록재 양무제 기원설에 대해서도 설명되어 있다.

89) 이 용운, 앞의 논문, p. 102.

## 2. 104위 신중도 속의 『금광명경』 여신들

현대 한국불교 사찰에는 거의 대부분 신중도(神衆圖)를 모시고 있는데, 이것은 불교의 판테온(Pantheon)이라고 할 만큼 수많은 호법신들이 포함된 형태로서, 이들에 대한 신앙문화가 살아있음을 보여주는 단면이라 할 수 있다.

그런데 신중도에서 가장 대중적인 형태는 화엄신중이지만, 이와는 달리 예적금강을 중심으로 하여 104위까지 모신 신중탱화가 존재한다. 그리고 이 104위 신중에는 『금광명경』의 다섯여신이 모두 포함되어 있다. 어떤 경위에서 이들이 여기에 있을까.

조선시대 104위 신중도는 주로 19세기 이후부터 제작되었는데, 해인사 대적광전의 124위 신중도(1862) 같은 형태도 있지만, 통도사 자장암(1890), 범주사 대웅보전(1897), 완주 송광사 대웅전(1925), 포충사 대광전(1930) 등에 104위 신중도가 전해진다.<sup>90)</sup>

104위 신중도는 보통 화엄신중의 연장선상에서 생각되는 경향이 있지만, 그 구성은 실로 복잡한 체계를 가지며, 단순히 『화엄경』의 신중으로 귀속시키기에 무리가 있음이 지적되었다.<sup>91)</sup> 한편, 이 신중도는 19세기에 밀교 도상이 수용된 것으로 해석되었다. 즉, 수록재에서 봉칭되던 ‘예적금강(穢跡金剛)’을 새롭게 주존으로 하여 신앙 체계를 다양하게 재구성했는데, 이는 기복적 성향이 두드러진 신앙적 요구에 부응한 것이라고 평가하였다.<sup>92)</sup>

90) 김 영희, 「한국신중탱화의 도상학적 연구」(서울: 동국대 석사논문, 2001), p. 54.

91) 김 보형, 앞의 논문, p. 374.

92) 이 승희, 앞의 논문, p. 144.

그러나 104위 신중에 대한 문헌적 전거는 아직 밝혀져 있지 않다. 다만, 가장 먼저 이 104위를 신중의례화한 의식집으로 백과공선의 『작법귀감(作法龜鑑)』(1827년)을 볼 수 있으며, 그리고 안진호의 『석문의범』(1931년)에서도 이것이 계승되어 있다.<sup>93)</sup>

『작법귀감』을 통해 104위 신중구조와 여신들에 대한 내용을 살펴보기로 하겠다.

우선 이 신중은 모두 중단의 예배대상이며, 예적대원만진언, 십대명왕본존진언, 삼계제천을 소청(召請)하는 진언으로 「신중대례」가 시작된다.

「신중위목(神衆位目)」에서는 ‘104위’라는 명칭이 직접 언급되었으며, 좌우로 나누어 봉칭되는 신중들의 이름과 설명이 차례대로 나열되고 있다. 그런데 「신중약례」<sup>94)</sup>와 「신중조석작법」에서는 ‘20제천(諸天)’이라는 용어로 신들을 통칭한 사례가 보이는데,<sup>95)</sup> 이 20제천에 바로 『금광명경』의 여신들이 포함되어 있다. 다음은 신중위목에 나열된 20제천의 이름이다.

대범천왕, 제석천, 다문천왕, 지국천왕, 증장천왕, 광목천왕, 일궁천자, 월궁천자, 금강밀적, 마혜수라천, 산지대장, 대변제천, 대공덕천, 위태천, 견

93) 안진호의 『석문의범(釋門儀範)』은 백과 『작법귀감』의 104위 신중과 하단 신중의 순서에서 약간 차이가 있을 뿐 대체로 동일하다. 안 진호, 『석문의범』 (서울: 법륜사, 1975)

94) 신중대례와 별도로 「신중약례」도 제시되어 있다. 그런데 한글번역본 『작법귀감』에서는 이 부분에 대한 설명에서 “불법을 옹호하는 성중”을 ‘화엄성중’이라고 하였는데, 이어서 나열되는 성중의 명칭을 보면 화엄성중이 아닌 104위 신중임을 알 수 있다. 백과 공선, 『작법귀감』, 김두재 옮김 (서울: 동국대학교출판부, 2010), p. 46.

95) 백과(白波), 『작법귀감』(『한불전』 10권, 569)

뢰지신, 보리수신, 귀자모신, 마리지천, 사갈라용왕, 염마라왕.

그리고 이 중에서 『금광명경』의 다섯 여신에 대한 설명은 다음과 같다.

총지의 대지혜취를 주는 대변제천,  
구하는 바에 따라 성취하게 해주는 대공덕천,  
(만물을) 증장 출생하게 하고 (붓다의 성도를) 증명한 공덕의 권뢰지신,  
깨달음의 장소에 그들을 드리워 인과를 서로 장엄한 보리수신,  
여러 귀신왕을 낳아 남녀를 보호하는 귀자모신.<sup>96)</sup>

『금광명경』에서 볼 수 있는 다섯 여신의 특성이 잘 나타난 설명이라고 할 수 있다. 그런데 이와 같은 작법귀감의 20제천설은 송대 문헌 『중편제천전(重編諸天傳)』을 전거로 한 것이었다.<sup>97)</sup> 20제천의 설명은 『중편제천전』의 그것과 거의 동일하였는데, 다만, 일궁·월궁천자의 순서가 『중편제천전』에서는 마리지천 다음으로 나오는 차이가 있고, 다섯 여신에 대한 설명 구절은 두 문헌이 똑같았다.

한편, 『중편제천전』에서 흥미로운 것은 20천신 이름 옆에 남녀 성별 구별을 부가하고 있는 점이다.<sup>98)</sup> 남신은 대범천왕, 제석천, 그리고 사천왕, 산지대장, 위태천이었으며, 여신은 대변제천 이하 총 다섯이고,

96) 백과(白波), 위의 책, p. 569. “能與總持大智慧聚大辯才天王 隨其所求令得成就功德天王 增長出生發明功德堅牢地神 覺場垂陰因果互嚴菩提樹神 生諸鬼王保護男女鬼子母神”

97) 김보형, 앞의 논문, p. 366.

98) 烏戌釋, 行靈述, 『重編諸天傳』(『卍續藏』 88, 422)

나머지 7천신에 대해서는 성별 언급이 없다.<sup>99)</sup>

그런데, 이와 같은 20제천론이 제시된 배경은 무엇일까. 『중편제천전』의 저자 행정(行霆)은 남송시대 천태계 학승이었는데, 일찍이 이 종파에는 정각신환(澄覺神煥)이 지은 『제천전(諸天傳)』이 있었으나 산일서가 되어, 그 내용을 비판적으로 수정한 후속물을 편찬한 것이었다.<sup>100)</sup>

그리고 당시 천태학과 내에서는 앞서서도 언급한 바와 같이 금광명참법의 의례방식을 둘러싸고 논쟁이 있었는데, 행정(行霆)은 여러 의견을 종합하여 금광명참법의 제천 배열도와 함께 통상불회(通常佛會)의 제천 배열도를 제시하였다.

즉, 20제천론은 여기서 확립된 통상 불회의 천신설이었던 것이다. 그리고 20제천은 다시 대범전에서 마리지천까지의 16존격을 기본으로 하여 일궁·월궁천자 이하의 신들을 더해 20을 구성한 것으로서,<sup>101)</sup> 『금광명경』 5여신은 이 ‘16천’ 중에도 포함된 것을 볼 수 있다. 이와 같이 천태학파를 중심으로 한 송대 불교의례에서는 『금광명경』의 여신들의 위상이 매우 높았음을 확인할 수 있다.

그리고 ‘20제천론’은 향후 계속 여러 신들이 추가되어 24천 혹은 33천 등으로 변형되기도 하였다. 중국에서는 20제천론 보다는 24제

천론이 훨씬 대중적인데 반해,<sup>102)</sup> 백과는 ‘20제천’을 분명하게 명시하고 있기 때문에, 그가 전거로 한 의례집이 어떤 것인지 분석하기가 쉽지 않다.

한편, 한국에서는 통일신라시대부터 화엄신중이 널리 신앙되었기 때문에, 이와 같은 104위 신중신앙의 변화는 매우 이질적이고 단절적인 것으로 여겨지는 듯 하다. 이러한 변화가 당시의 시대상을 반영한 것으로 해석되기도 했다. 이 시기는 정치적으로 혼란한 시기였으므로 사회를 정화시킬 수 있는 강력한 소제적(消災的) 기능을 가진 신이 필요했을 것이라는 것이 그것이다.<sup>103)</sup>

시대적인 상황은 수긍한다 하더라도 의례집의 변화는 그리 급격한 것이 아니었을 것으로 추정된다. 『작법귀감』의 서문에서 백과는 “여러 가지 문헌을 탐구하여 수록하고 그 중에 잘못된 것을 바로잡고 요점을 간추리고 빠진 부분을 보충”했다고 설명하기 때문이다. 기존 의례집의 내용을 수정하고 요약하고 보충할 지언정, 기존 형태를 완전히 새롭게 바꾼 것으로 보이는 설명은 없다.

또한, 지반(志磐)이 저술하고 명대 주굉(株宏)이 중정(重訂)한 『수륙의궤(法界聖凡水陸勝會修齋儀軌)』에는 예적금강의 권속에 『금광명경』 5여신과 마리지천 등이 모두 포함되어 있었다.<sup>104)</sup> 이처럼 수록제 의례집의 전개 속에서 20제천 혹은 16천을 포함한 104위 신중 형태가

99) 나머지 천신 중 마리지천은 본래 인도에서부터 여신으로 신앙되어 왔음에도 이 문헌에서 여신 표시가 없는 것이 흥미롭다. 동아시아의 마리지천 신앙에 대해서는 추후 연구 발표할 예정이다.

100) 林 鳴宇, 『『重編諸天伝』譯注記(1)』, 『駒澤大學佛敎學部論集』 Vol.38, 2007, p. 333.

101) 林 鳴宇, 『『重編諸天伝』譯注記(2)』, 『駒澤大學佛敎學部研究紀要』 Vol.66, 2008, pp. 335-340.

102) 명대에는 긴나라(緊那羅)와 도교적인 신인 자미대제(紫微大帝), 동악대제(東岳大帝), 뇌신(雷神)이 추가되어 24천신이 신앙되었다. 謝 路軍, 『佛敎中的二十四諸天』, 『法音』 Vol.1(總號 245) (北京, 2005)

103) 이 승희, 앞의 논문, p. 143.

104) 志磐, 株宏 重訂, 『法界聖凡水陸勝會修齋儀軌』(『卍續藏』 74, 791)

창출된 것이 아닌가 생각된다.

그리고 마지막으로 수록제는 남송대 이후 선종사찰과 깊은 연관을 가졌다는 점이다.<sup>105)</sup> 그리고 원·명대는 중국 전역으로 수록제가 확대되었는데, 따라서 백파가 참고했다는 ‘여러 가지 문헌’에는 명대의 새로운 수록제 의례집 특히 명대 선종사찰의 전통 의례집이 들어있지 않을까 추측된다.

임제 전통 선사상에의 의지를 보인 백파가 새로운 형태의 104위 신중의례를 정비한 것은 이질적인 행위라기보다, 그의 선사상의 연속선상에 있었다고 해석하는 것이 합리적일 것이다. 여전히 104위 신중의 전거를 찾는 일은 과제로 남아있지만, 백파의 『작법귀감』의 영향으로 인하여, 『금광명경』 다섯 여신들은 한국의 신중신앙 속에 포함될 수 있었고, 그리하여 불교여신 신앙 전통은 다시 조선 말기까지 이어질 수 있었던 것이다.

## V. 결어

『금광명경』에는 변재천, 공덕천(길상천), 견뢰지신, 귀자모, 보리수신의 다섯 여신이 등장하는데, 동아시아에서 이들 여신에 대한 신앙 문화의 특징을 고찰하기 위해 일차적으로 한국에서의 전개를 살펴보았다. 우선 설화로 남은 형태는 『삼국유사』의 변재천 설화가 유일했는데, 『금광명경』에서 변재천 신앙은 가장 중시되었지만, 의례화되지 못

105) 강호선, 앞의 논문, p. 144.

해서인지 별다른 신앙문화가 형성되지 않았다. 다만, 설화에서 지혜를 상징하는 여신의 형태가 보존되고, 산신형태로도 나타난 점은 『금광명경』, 특히 『합부금광명경』의 영향인 것으로 생각된다.

고려시대에는 금광명경도량과 공덕천도량에서 공덕천(길상천) 신앙을 볼 수 있었다. 주로 국가주도로 왕궁 내에서 설행되었으며, 가뭄과 전염병과 같은 재난극복의 의례였다. 그리고 금광명도량은 천태 지의가 제시한 금광명참법인 것으로 보았는데, 여기서는 공덕천이 중시되고 그 신앙이 강하게 반영된 의례였다. 한편 공덕천도량은 주로 강화천도기에 시행된 것으로 『다라니집경』의 「공덕천법」에 의거한 의례로 분석하였다. 두 의례 모두 공덕천이 중심으로서, 그 신앙이 고려시대 내내 시행되었음을 볼 수 있었다.

조선시대에는 지신 즉 지지(持地)보살이 삼장(三藏) 속에 포함되면서 수록제 의례에서 중시되어 온 형태를 확인하였다. 삼장 전체는 중단신앙에 해당하는데, 이중 지지보살은 신도(神道)의 수많은 신들을 이끄는 보살로서 높은 위상을 가지고 있었다. 또한 『지장경』과 『금광명경』에서 지신이 수명연장의 역할을 하는 내용과 수록제의 성격이 연결됨을 살펴보았다.

마지막으로 조선말기에는 104위 신중도라고 하는 기존의 화엄신중과 다른 형태의 신중신앙이 나타났는데, 그 출처인 백파공선의 『작법귀감(作法龜鑑)』을 통해 『금광명경』의 다섯 여신이 함께 포함되고 있음을 확인했다. 그리고 이들은 ‘20제천’ 형태로 이어져 왔는데, 그 전거는 중국 송대 천태학과 승려 행정(行霆)의 『중편제천전(重編諸天傳)』이었다.

한국에서 『금광명경』 여신 신앙은 고려시대부터 조선 말기까지 지

속되었다고 할 수 있다. 개별신앙으로는 공덕천이 가장 성행했으며, 지신이 높은 위상을 가지고 수록재에서 중시된 것을 특징이라고 할 수 있다. 마지막으로 조선 말기 백과선사의 104위 신중신앙 전거는 명백히 밝히기 어렵지만, 이들 여신들이 포함된 형태는 천태학파의 다양한 의례문화와 원·명대에 성행한 수록재 의식집에서 확인되었다.

한국의 불교여신 신앙은 도상이 남아있지 않으며 민중화된 양상이 없어, 존재감이 매우 희미하다. 그럼에도 불구하고 백과의 신중의례를 통해서 이들이 중시된 의례 전통이 현대 한국 불교문화에까지 이어지게 되었다고 평가할 수 있겠다.

## 참고문헌

### 1. 원전

- 『金光明經』 『合部金光明經』 『金光明最勝王經』 『地藏菩薩本願經』 『陀羅尼集經』 『妙法蓮華經』 『雜寶藏經』 『大吉祥天女十二契一百八名無垢大乘經』 『佛說大吉祥天女十二名號經』
- 『國清百錄』 『高僧傳』 『重編諸天傳』 (『卍續藏』88) 『法界聖凡水陸勝會修齋儀軌』 (『卍續藏』74)
- 『三國遺事』 『高麗史』 『東文選』 『作法龜鑑』 『五種梵音集』

### 2. 단행본

- Ludvik, Catherine, *Sarasvatī : riverine goddess of knowledge : from the manuscript-carrying vīṇā-player to the weapon-wielding defender of the Dharma* (Leiden ; Boston : Brill, 2007)
- Shaw, Miranda, *Buddhist Goddesses of India* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006)
- 丁 福保, 『佛學大辭典』 (文物出版社, 1922)
- 백과 공선, 『작법귀감』, 김두재 옮김 (서울: 동국대학교출판부, 2010)
- 서 윤길, 『한국밀교사상사』 (서울: 운주사, 2006)
- 안 진호, 『석문의범』 (서울: 법륜사, 1975)
- 탁 현규, 『조선시대 삼장탱화 연구』 (서울: 신구문화사, 2011)

### 3. 논문

- Stevenson, D., ‘Text, Image, and Transformation in the History of the Shuilu

fahui, The Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land'. In M.Weidner (ed.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)

· 藤谷厚生, 「金光明經にもとづく懺悔滅業の儀禮について」, *Journal of Indian and Buddhist studies* Vol.41(2), 1992.

· 林 鳴宇, 「『重編諸天伝』譯注記(1)」, 『駒澤大學佛教學部論集』Vol.38, 2007.

· 林 鳴宇, 「『重編諸天伝』譯注記(2)」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』Vol.66, 2008.

· 白 化文, 「從比較文化史的角度看“諸天”的變化(上)」, 『中國藝術報』, 2011.

· 謝 路軍, 「佛教中的二十四諸天」, 『法音』1(總號 245)(北京, 2005)

· 釋 大睿, 「天台懺法之研究」, 『中華佛學研究所論叢』, 2000.

· 長野禎子, 「『金光明經』における「弁才天」の性格」, 『印度學佛教學研究』Vol.36-2, 1988.

· 張 浩進, 「宋・元代 水陸齋의 성립과 변천」, 『歷史學報』 제206호, 2010.

· 金 보형, 「朝鮮 後期 104위 神衆圖 考察」, 『동악미술사학』 제7호, 2006.

· 金 상현, 「高麗時代의 護國佛敎研究 - 金光明經信仰을 中心으로」(서울: 檀國大學校 석사학위논문, 1976)

· 金 수연, 「高麗時代 密敎史 研究」(서울: 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2012)

· 金 영미, 「고려시대 불교와 전염병 치유문화」, 『이화사학연구』 제34호, 2007.

· 金 영희, 「한국신중탱화의 도상학적 연구」(서울: 동국대 석사논문, 2001)

· Stevenson, Daniel B, 「중국 후기 天台四種三昧의 儀禮集 연구: 天台儀禮文獻 상호비교를 중심으로」, 우제선 역, 『천태학연구』 제7집, 2005.

· 남 동신, 「三國遺事의 史書로서의 特性」, 『불교학연구』 제16호, 2007.

· 남 동신, 「고려 전기 금석문과 法相宗」, 『불교연구』 제30호, 2009.

· 박 도화, 「간다라 미술의 교류 연구 특집: 간다라미술에 나타난 헬레니즘」, 『강좌 미술사』 제25호, 2005.

· 박 용진, 「의천의 宋 天台敎學 交流와 天台敎觀」, 『韓國學論叢』 제34호, 2010.

· 양 은용, 「변재천녀(辯才天女)신앙의 불교적 변용」, 『원불교사상과 종교문화』 제37호, 2007.

· 윤 용혁, 「고려 대몽항쟁기의 불교의례」, 『역사교육논집』 제13·14호, 1990.

· 이 승희, 「조선 후기 신중탱화 도상의 연구」, 『미술사학연구』 제228·229호, 2001.

· 이 용윤, 「조선 후기 삼장보살도와 수록제의식집」, 『미술자료』 제72·73호, 2005.

· 임 영애, 「석굴암 사천왕상의 도상과 불교 경전」, 『강좌 미술사』 제37호, 2011.

· 최 연식, 「釋迦塔 발견 墨書紙片의 내용을 통해 본 高麗時代 佛國寺의 현황과 운영」, 『불교학보』 제61집, 2012.

· 한 정호, 「신라 쌍담가람의 출현과 신앙적 배경」, 『석당논총』 제46집, 2010.

· 홍 기용, 「中國 元・明代 水陸法會圖에 관한 考察」, 『미술사학연구』 제219호, 1998.

# The Buddhist Goddesses of the *Golden Light Sutra* 金光明經 and Their Worship in Korean Buddhism

CHO, Seung-mee  
Research Professor  
Seoul University of Buddhism

The *Golden Light Sūtra* 金光明經 is one of the major sutras which had considerable influence on Buddhist culture in East Asia. However, there has been almost no mention in previous research that notes the sutra includes quite a number of Buddhist goddesses. We meet Sarasvatī, Hārītī, ŚrīLakṣmī and Pṛthvī, and the Goddess of Bodhi Tree in this text. All of them were Indian female deities who were respectively accepted into Buddhism at different times and eventually appeared all together in this sūtra.

Comprehensive acceptance of Hārītī, Pṛthvī and ŚrīLakṣmī is shown from the early Buddhist texts to the appearance of Mahayana, whereas Sarasvatī started to appear in rather later times. Yet, Sarasvatī is regarded as very important in the *Golden Light Sūtra*. Originally she was the Hindu goddess of river, music and knowledge, being depicted as the goddess playing the veena. In this text, however, she shows the magnificent power to defeat

enemies or to eliminate the terror of wars.

This paper discusses how the worship of these deities has developed in the East Asian region, and particularly in Korea. Sarasvatī is mentioned in two stories included in the *Samguk Yusa* 三國遺事, where she is described in association with the *Lotus Sūtra* and Manjusri, the symbol of wisdom, and depicted as a mountain spirit or an old lady. Unfortunately, there are no later records on Sarasvatī in Korea.

Tantric state rituals were frequently held in the Goryeo dynasty, of which there were several held for ŚrīLakṣmī. These were mostly prayers for overcoming national crises such as drought or infectious disease. Goddess of Earth (Pṛthvī) worship also distinctly features in Korean Buddhism. In fact, she turned into a significant bodhisattva in popular Buddhist rituals during the Joseon dynasty, along with other two bodhisattvas. Here, she saved forlorn spirits stuck in limbo without descendants to perform memorial services for them.

The five goddesses of the *Golden Light Sūtra* finally appeared all together by the late Joseon dynasty, in the Painting of 104 Guardian Deities, whose new members were those of a different Buddhist Pantheon than found in traditional Hwaeom deities. It was based on the Chinese text, *Zhongbian zhutian zhuan* 重編諸天傳, that presented the formation of Buddhist deities in the 12<sup>th</sup> century.

The worship of these female deities in Korea shows low popularity compared with other regions in East Asia, despite being called upon in times of national crisis. They are characterized by having been worshipped only individually and intermittently, and were only put together in relatively modern times.

#### Keywords

Buddhist Goddess, *Golden Light Sūtra*, Sarasvatī, ŚrīLakṣmī, Pṛthvī, Painting of 104 Guardian Deities

## 한국 불교의학의 전래와 醫僧들의 활동에 관한 일고찰\*

김성순

금강대 불교문화연구소 HK연구교수

- I. 서론
- II. 한국에서의 불교포교와 의승
  1. 유행승(遊行僧)과 불교포교
  2. 삼국시대의 불교의학과 의승
- III. 고려시대의 의승들의 활약
- IV. 조선정부의 불교정책과 의승들의 활동
- V. 결론

투고일자 2014.4.30 | 심사일자 2014.5.30 | 게재확정일자 2014.6.16

\* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(KRF-2007-361-AM0046)