

신라 진표율사 연구 ()

수참의 () 행적과 계보

A Study on Ven . Jin - pyo of Shilla Dynasty

저자 (Authors)	채인환 In Hwan Chae
출처 (Source)	불교학보 23 , 1986.11, 35-68(34 pages) BUL GYO HAK BO 23 , 1986.11, 35-68(34 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06393098
APA Style	채인환 (1986). 신라 진표율사 연구 (). 불교학보, 23, 35-68
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 125.137.52.*** 2021/09/23 14:17 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

新羅 眞表律師 研究(I)

—修懺의 行蹟과 系譜—

蔡 印 幻

- | | |
|-------------|--------------------|
| 序 說 | 2. 占察修懺의 系譜 |
| I. 占察懺悔의 求法 | 3. 占察善惡業報經의 成立과 流行 |
| 1. 修懺求戒의 行蹟 | 小 結 |

序 說

正法을 구하기 위하여 내 몸과 마음을 내어던지고 돌아 보지않는 대용맹심으로써 亡身懺悔에 의한 心地戒를 얻고자 발원하였고,¹⁾ 그 뜻을 이루기 위한 처참한 용맹정진을 실천하여 마침내 彌勒菩薩과 地藏菩薩이 現身하여 授戒하심을 받는 瑞相을 感得하였을 뿐만 아니라, 이렇게 받은 戒法을 많은 사람들에게 전하여 널리 실천케 하려는 방편으로써 그 당시의 新羅에서 일반적으로 유행하고 있던 占察法²⁾을 應用하여 독특한 占察懺悔戒法을 확립하여 新羅의 사회를 크게 교화한 인물이 바로 眞表律師였다.

이러한 眞表의 懺悔戒法은 후세의 韓國佛敎에서 실천적인 戒律思想을 형성하는데 크게 영향을 주었고, 또한 각종의 佛敎儀式에서 禮懺이 必修되는 데에도 역시 영향을 끼치고 있다.³⁾

眞表가 신명을 아끼지 않는 굳은 信心으로 修懺하여 求戒한 자취를 전하는 資料가 현재에 數種이 있어서, 전해 오는 자료가 혼하지 않는 新羅時代의 人物들 가운데서 비교적 자료가 남아 있는 편임은 다행한 일이나, 그 반면에 오히려 갈피를 잡지 못하게

- 1) 大乘戒는 心地戒인 까닭에 만일 계를 받을 수 있는 법사를 만나지 못하는 등의 부득이한 경우에는 自誓受戒가 허락된다. 따라서 '梵網經'(大正藏 24·1006·c)을 비롯한 각 大乘戒經에는 佛前懺悔를 발원하여 好相을 얻을 때에 受戒가 이루어짐을 밝히고 있는데, 眞表의 亡身懺悔에 의한 自誓求戒는 '占察善惡業報經'(大正藏 17·904·c)에 의한 것으로 본다. 그것은 眞表의 각 傳記에서 그의 修懺得戒에 관한 記事가운데 '占察善惡業報經'의 自誓受戒文을 볼 수가 있기 때문이다.
- 2) '三國遺事' 卷 4 圓光西學(大正藏 49·1003·a).
'三國遺事' 卷 5 仙桃聖母隨喜佛事(大正藏 49·1011·c).
- 3) 韓國佛敎의 各種 儀式에는 반드시 大小의 禮懺이 勤修되는 것이 常例이며 또한 各種의 受戒儀式에 있어서도 受戒者의 근기에 따라서, 受戒하기 전에 적당한 수의 佛前懺悔拜禮를 행하게 하는 전통이 있다.

하는 점도 또한 없지 않다. 왜냐하면 현재에 남아 있는 몇 가지 傳記를 비교해 보니, 전하고 있는 행적의 내용이 대개는 비슷하면서도 정작 중요한 점, 예컨대 出生과 入寂한 年代가 傳記에 따라 상당한 차이가 나타나 있으며, 특히 가장 중요하다고 할 수 있는 眞表가 修懺求戒하기 위하여 精進한 時期와 彌勒·地藏의 兩大菩薩에게서 戒法을 感得한 年代 등에 관한 기록이 같지 않기 때문이다.

현재에 전해지고 있는 眞表의 傳記로는,

高麗 一然 ‘三國遺事’ 卷第4 義解 第5에 있는,

‘眞表傳簡’⁴⁾

‘關東楓岳鉢淵藪石記’⁵⁾

宋 贊寧 ‘宋高僧傳’ 卷第14 明律編 第4之1에 있는,

‘百濟國金山寺眞表傳’⁶⁾

元 曇噩 ‘新修科分六學僧傳’에 있는,

‘眞表傳’⁷⁾

作者未詳 ‘神僧傳’ 卷第7에 있는,

‘眞表’⁸⁾

등 이상과 같은 5종이 있는데, 이 가운데서 ‘新修科分六學僧傳’의 ‘眞表傳’은 ‘宋高僧傳’의 ‘眞表傳’의 내용을 그대로 依用하고 있으며, 章句에 약간의 加減이 있는 정도이다. 또 ‘神僧傳’의 ‘眞表’도 역시 그대로 轉載하고 있으나, 다만 ‘眞表傳’의 첫 머리에 있는 출가한 동기에 관한 부분과 끝에 있는 金山寺 조성에 관한 부분이 생략되어 있을 뿐이다. 따라서 위에서 말한 3종의 전기는 그 내용이 같은 것이며, ‘宋高僧傳’의 ‘眞表傳’에 의하여 대표된다. (이하에서는 이것을 ‘眞表傳’이라 略稱한다.)

이 ‘眞表傳’과 ‘三國遺事’의 ‘眞表傳簡’ 그리고 여기에 付記되어 있는 瑩岑의⁹⁾ ‘關東楓岳鉢淵藪石記’¹⁰⁾(이하에는 ‘石記’라고 略稱한다)의 3종의 傳記는 그 내용이 조금씩 다를 뿐만 아니라 같은 ‘三國遺事’ 속에 수록되어 있는 ‘眞表傳簡’과 ‘石記’의 兩傳記에는 상당히 상세하게 年代가 기록되어 있으면서도 그 年代가 서로 다른 데에 문제가¹¹⁾

4) ‘三國遺事’ 卷4 (大正藏 49·1007·b~1008·a).

5) 同上(大正藏 49·1008·a~1009·a).

6) ‘宋高僧傳’ 卷44(大正藏 50·793·c~794·c).

7) ‘新修科分大學僧傳’ 卷28(續藏·乙·第6套·第5冊·465·a).

8) ‘神僧傳’ 卷7 (大正藏 50·997·b~998·a).

9) 瑩岑은 江原道 杆城郡 新北面 龍溪里에 있었던 鉢淵寺의 寺主였으며, 1199년에 眞表律師의 藏骨塔과 石碑를 세우고, ‘關東 楓岳山 鉢淵藪 眞表律師 身骨藏立石 碑銘’을 撰하였다. 이 碑銘은 ‘朝鮮金石總覽’上, pp. 426~430에 收錄되어 있으나 字句의 脫落이 매우 많다.

10) 前記의 碑銘의 大要를 抄記한 것이 바로 ‘三國遺事’의 ‘鉢淵藪石記’(大正藏 49·1008·a~1009·a)이다.

11) ‘眞表傳簡’과 ‘鉢淵藪石記’에서 볼 수 있는 年代記錄의 차이에 관해서 忽滑谷快天, ‘朝鮮禪教史’, p. 72에서는, “年代가 서로 모순되어 있으므로 신빙할 수가 없다. 다만 後賢의 訂正이 있기를 기다릴 뿐이다” 하였고, 또 金煥泰, ‘新羅占察法會와 眞表의 教法研研’(佛教學報 第9輯, pp. 121~122)에서도 兩傳記의 年代記錄을 상세하게 비교하고 있으나 역시 訂正이 試圖되어 있지는 않다.

있다. 그런데 眞表에 관한 두 가지 傳記가 ‘三國遺事’에 수록되어 있는 것은 ‘石記’의 끝에,

여기에 ‘三國遺事’ 기록되어 있는 바 眞表의 ‘事跡眞表傳簡’과 ‘鉢淵石의 記’와는 서로 같지 않은 데가 있다. 그러므로 瑩峇이 기록한 바 ‘石記’를 刪取해서 이것을 여기에 수록하는 바이니,¹²⁾ 後賢들은 마땅히 詳考해주시기를 바란다.¹³⁾ 無極¹⁴⁾이 기록하다.

라고 있는 것 같이, 一然¹⁵⁾의 제자인 無極¹⁶⁾이 스승이 저작한 ‘三國遺事’의 ‘眞表傳簡’과 鉢淵寺의 瑩峇이 찬술한 ‘眞表律師藏骨塔碑銘’과의 기록이 서로 다름이 있음을 보고, 후세의 참고에 이바지하기 위하여 碑銘을 抄錄한 ‘石記’까지도 ‘三國遺事’의 ‘眞表傳簡’의 뒤에다 付記하였기 때문이다. 그런 까닭에 眞表가 수행하였던 亡身懺悔·見聖得戒라고 하는 特異한 戒行을 고찰하는데 있어서는, 먼저 기본자료가 되는 3종의 傳記를 상세하게 비교하고 검토해서 그 서로 같거나 다른 점을 밝혀 본 뒤에 종합적으로 정리해 가면서 고찰해 볼 필요가 있다고 하겠다.

‘宋高僧傳’의 ‘眞表傳’에 기록되어 있는 年代를 본다면, 眞表가 開元年間(713~742)에 출가하였다고 하였는데, 이 開元年間이 新羅에 있어서는 제33대 聖德王 12년(713)부터 제34대 孝成王(737~741)을 거쳐서 제35대 景德王 元年(742)까지의 30년간에 해

12) ‘三國遺事’ 卷 4 (大正藏 49·1009·a).

13) 지금부터 약 650여년 이전에도 이미 傳記에 기록되어 있는 年代의 相異한 점이 문제되었지만 해결되지 못하였던 것을 볼 수가 있다.

14) 日本의 國譯一切經에 있는 ‘三國遺事’ 卷 4 ‘眞表傳簡’의 鉢淵藏石記의 註 78) (國譯一切經 史傳部 10, 和漢撰述 78, p. 527)에는 “無極은 撰者인 一然의 別號인지 아닌지 의문이다”라고 하였는데, 無極은 一然의 號가 아니며, ‘三國遺事’를 撰述한 一然의 제자인 寶鑑國師 混丘의 自號이다. ‘朝鮮金石總覽’ 上, p. 603의 ‘蜜陽 瑩源寺 寶鑑國師 妙應塔 碑銘 并序’에는 自號가 無極老人이다. 나와 있다. 그러므로 ‘三國遺事’에 수록되어 있는 石記는 眞表에 관한 兩傳記가 다를 것을 보고, 후인의 참고로 삼기 위하여 眞表의 碑銘을 抄錄한 鉢淵藏石記를 一然의 제자인 無極이 ‘三國遺事’의 眞表傳簡에다 付記한 것이다.

그리고 운허용하 ‘불교사전’, p. 741의 一然의 項에 ‘諱는 見明, 字는 晦然, 號는 無極·陸庵’이라고 있는데, 一然의 傳記의 근본자료인 ‘高麗國 義興 花山 曹溪宗 麟角寺 迦智山下 普覺國尊碑 并序’ (朝鮮金石總覽 上, pp. 469~473)에는 ‘國尊諱見明 字晦然 後易名一然 俗姓金氏 慶州 章山郡人也’ (同書, p. 470)라고 있으며, 또 ‘燕陸州陳尊宿之風 自號陸庵’ (同書, p. 472)라고는 하였으나, 無極이라는 號는 기재되어 있지 않다. 이것을 미루어 생각컨대 一然의 號로서 無極이 덧붙여진 것은 아마도 이 ‘三國遺事’ 卷 4에 있는 鉢淵藏石記의 跋에 無極이라고 적혀져 있는 것을 一然의 號인줄로 誤認한해서 생긴 잘못인 것으로 여겨진다. 無極은 ‘三國遺事’ 가운데 一然이 쓴 眞表傳簡의 부분을 ‘此錄’이라고 指稱하고 있으며, 또한 이와 같은 형태의 記事가 같은 ‘三國遺事’ 卷 3, 塔像 第 4의 前後所將舍利條에도 있는데, 여기에서도 一然이 기록한 ‘所將舍利’의 記事 뒤에도 ‘按此錄……無極記’라고 하는 식으로 無極의 意見을 付記하고 있음을 볼 수가 있다. 여기에 대해서는 崔南善, ‘三國遺事解題’, p. 6, p. 48 등에도 이러한 指摘을 하고 있다.

15) 高麗 一然(1206~1289) 14세에 출가, 56세에 牧牛和尙의 法嗣가 되다. 78세에 國尊으로 對稱을 받고, 圓徑中照라 號하였으며, 禪宗九山門의 都會를 두 번이나 主催하였고, 84세에 入寂하다. 諡號는 普覺, 塔號는 靜照. 著書에는 ‘三國遺事’ 5권, ‘大藏須知錄’ 3권, ‘諸乘法數’ 7권, ‘祖庭事苑’ 30권, ‘禪門拈頌事苑’ 30권, ‘重修曹洞五位’ 2권, ‘語錄’ 2권, ‘祖圖’ 2권 등이 있다. (상세한 전기는 ‘朝鮮金石總覽’ 上, pp. 469~472, ‘朝鮮禪教史’ pp. 236~238 을 참조 바람)

16) 高麗 混丘(1250~1322) 舊名을 淸珩, 字는 丘乙, 俗姓은 金氏 10세에 출가, 一然에게 受學하고 嗣法하여 開堂하다. 忠肅王의 王師가 되고 72세에 入寂하다. 中國 吳 蒙山德異禪師가 ‘無極說’을 지어서 보내 온 것을 받아 보고, 그 뜻에 契合이 되므로 스스로 無極老人이라 自號하게 되었다. 諡號는 寶鑑, 塔號는 妙應, 著書에 ‘重編拈頌事苑’ 30권, ‘新編水陸儀文’ 2권, ‘歌頌雜著’ 2권, ‘語錄’ 2권 등이 있다. (상세한 전기는 ‘朝鮮金石總覽’ 上, pp. 602~603, ‘朝鮮禪教史’, p. 242 참조 바람)

당되는 기간이며, 이 傳記의 年代記錄만으로는 다만 眞表가 新羅에서 景德王의 시대(742~764)를 중심으로 활약한 인물이라고 추정할 밖에 없다.

그러나 年代가 상세하게 기록되어 있는 ‘三國遺事’의 두 가지 기록에 의한다면, ‘眞表傳簡’에는 眞表가 仙溪山의 不思議庵¹⁷⁾에서 두 7일 동안 亡身懺悔를 수행하다가 마침내 地藏菩薩을 親見하고 淨戒를 現受한 것은 23세 때, 즉 開元 28년 庚辰(740) 3월 15일 辰時였으며, 新羅·孝成王 4년의 일이라고 한다. 그 뒤의 널리 다니면서 교화를 퍼던 시기에 阿瑟羅州의 島嶼間에서 魚族들을 위하여 講法하고 授戒한 것이 天寶 11년 壬辰(752) 2월 望日이니, 즉 新羅 景德王 11년의 일이었으며, 이 일을 들은 景德王의 청을 받아서 궁중으로 들어가 菩薩戒를 설해주었다고 한다.

그런데 ‘石記’에서는 眞表가 邊山의 不思議房에 들어간 것은 27세 때, 즉 上元 元年 庚子(760), 新羅의 景德王 19년이며, 또한 地藏·彌勒의 兩聖에게서 戒法을 얻은 것은 그로부터 3년 뒤인 景德王 21년 壬寅(762) 4월 27일이었다 한다. 그리고 그 산을 나와서 金山寺¹⁸⁾를 重創하고 신도들의 인연을 모아서 丈六의 彌勒像을 鑄성한 것이 景德王 23년 甲辰(764) 6월 5일이었으며, 이 彌勒像을 金山寺의 金堂에다 奉安한 것은 大曆 元年 丙午(766) 즉 新羅의 다음 왕인 惠恭王 2년이었다고 한다.

이상과 같이 眞表의 行蹟에 관한 年代나 年齡의 기록이 서로 같지 않은 두 傳記 가운데서 다만 한 가지만은 年齡이 같은 점이 있다. 그것은 12세에 출가하였다고 똑같이 기록하고 있는 것이다. 그래서 이것을 기준으로 해서 본다면 ‘眞表戒簡’의 年代로는 12세의 출가는 新羅 聖德王 28년(729)이 되고, 한편의 ‘石記’의 年代로는 12세의 출가는 景德王 4년(745)이 되므로, 두 傳記에 있어서의 출생과 출가의 기록에는 16년의 간격이 생기게 된다. 또한 修懺得戒한 年代에 관해서도 ‘眞表傳簡’에서는 23세 때에 처음에는 仙溪山의 不思議庵에서 地藏菩薩로부터 淨戒를 現受하고, 다음에 바로 邊山의 靈山寺에 옮겨서 그 곳에서 彌勒菩薩로부터 簡子를 傳受하였으므로 同年間에 聖勅을 받고 있는 터이지만, ‘石記’에서는 27세 때에 邊山의 不思議房에 들어가서 勤修精進하기를 계속하다가 29세 때에 드디어 兩聖으로부터 授記를 받을 수가 있었다고 하므로 여기에 대해서도 두 傳記의 사이에는 상당한 차이가 있다.

이와 같이 ‘三國遺事’에 수록되어 있는 眞表에 관한 두 가지 傳記에는 양편이 다 상당히 상세한 年代가 기록되고 있음에도 불구하고, 서로 다른 까닭에 오히려 혼란하여 정확한 年代를 알 수가 없게 되어 있다. 이렇게 서로 다른 年代의 옳고 그름을 가리기

17) 全北 扶安郡에 있다. 一名을 不思議方丈이라고도 한다.

18) 全北 金堤郡 水流面 金山里 母岳山에 現在한다. 大韓佛敎曹溪宗 第17敎區 本寺, 新羅 景德王末부터 惠恭王 2年(764~766)에 걸쳐서 眞表律師가 重創하였다 한다. 현재의 건물들은 1626년에 재건한 것이다. 9점의 국보 및 보물이 소장되어 있으며, 특히 三層의 彌勒殿과 여기에 奉安되어 있는 丈六의 金色 大彌勒尊像이 유명하다.

에 立證이 될 수 있을만한 傍系の 資料도 볼 수가 없는 형편이므로 아직은 年代의 考證을 하기가 어려우나, 그러나 다행이도 가장 중요한 懺悔求戒의 修行과 戒法宣揚의 行化를 전하고 있는 내용은 표현하는 방법은 좀 다를지언정 거의 같게 기록되고 있음은 주목할만하다. 그래서 眞表의 傳記에는 이러한 문제점이 있음을 감안한 위에서, 기본이 되는 3종의 傳記를 비교 검토하면서 그 行蹟을 정리해 봄으로써, 다른 데에서 그 類例를 찾아 볼 수 없을 정도로 너무나 철저하였던 眞表의 修懺得戒한 자취를 재발견하고, 그에 의하여 懺悔의 戒法과 占察法의 方便으로써 수립된 바 新羅佛敎에 있어서의 새로운 형태의 大乘戒法과 教化法을 考察해 보기로 한다.

I. 占察懺悔의 求法

1. 修懺求戒의 行蹟

眞表가 自誓受戒하기를 발원하여 철저한 懺悔法을 수행한 끝에 마침내 地藏과 彌勒의 兩聖으로부터 傳受한 戒法을 新羅에 弘布하기 위해 일생을 바친 그의 行蹟을 고찰함에 있어서 주요한 3종의 傳記 가운데서 ‘三國遺事’의 ‘眞表傳簡’을 중심으로 하고, ‘鉢淵藪石記’와 ‘宋高僧傳’의 ‘眞表傳’을 參照하면서 그 行狀을 살펴 보기로 한다.

眞表는 新羅가 韓半島를 통일하기 이전에는 百濟의¹⁹⁾ 땅이었던 完山州의 萬頃縣²⁰⁾에 서 出生하였다. 父親은 眞乃末이며, 母親은 吉寶娘이고, 俗姓은 井氏이다. 12세 때에 金山寺에서 崇濟法師²¹⁾를 의지하여 출가하였다. 스승인 崇濟가 가르쳐 말하기를,

내가 이전에 唐에 가서 善道三藏²²⁾에게 受學한 뒤에 五臺山에 들어갔으며, 거기서 交殊菩薩이 應感하시어 五戒를 傳授하심을 現受한 일이 있다.

함을 듣고, 眞表가 묻기를,

얼마나 勤修하여야 得戒할 수가 있습니까.

함에 대답하되,

至極한 精誠으로 한다면 1년을 넘지 않는다. (眞表傳簡)

19) ‘宋高僧傳’에는 ‘百濟國金山寺眞表傳’이라 하여 眞表를 百濟人이라 하였으나, 眞表는 新羅가 三國을 통일한 직후의 시대에 출생하였으므로 新羅國人이다. 따라서 百濟國 云云한 것은 新羅時代의 百濟 故地의 사람이라는 뜻으로 보아야 할 것이다.

20) ‘眞表傳’에는 完山州 萬頃縣(全州 牧那山縣)이라 하였으며, ‘石記’에는 全州 碧骨郡 那山村 大井里라 하였는데, ‘新增東國輿地勝覽’의 郡名에는 碧骨郡이 지금의 金提縣이라고 밝히고 있는 것으로 미루어 본다면, 完山州의 萬頃縣은 현재의 全羅北道 金提郡 萬頃面이라 하겠다.

21) 眞表의 師僧에 관해서 ‘眞表傳簡’에서는 崇濟라 하였고, ‘石記’에는 順濟라 하였는데 傳記는 未詳하다.

22) 善道三藏이란 唐 悟眞寺의 善道?

고 하였다 하며, 또는 ‘沙彌戒法傳教供養次第秘法’ 1卷과 ‘占察善惡業報經’ 2卷을 傳授하며 알려주기를,

네가 이 戒法을 彌勒·地藏의 兩聖에게서 받기 위하여 懇求하면서 懺悔하여야 하며, 戒法을 親受한 뒤에는 세상에 널리 流傳케 하라. (石記)

하였다고도 한다.²³⁾

眞表의 스승인 崇濟가 入唐하였을 무렵 唐에서는 占察法이 크게 유행하고 있었으며, 따라서 受戒하는데 있어서도 ‘占察經’에 의하여 懺悔를 하고, 戒法을 받는 일이 널리 성행하였던 까닭에 入唐한 崇濟도 그 당시의 유행에 따라서 역시 ‘占察經’에 의한 懺悔法을 지극하게 수행하였으며, 五臺山에서의 수행에서 文殊菩薩로부터 淸淨한 妙戒를 感得하였다는 것인데, 이것은 ‘占察經’에서,²⁴⁾

만약 중생들이 懺悔를 수행한다 하더라도 至心으로 하지 못하여 善相을 얻지 못하는 자는, 비록 受戒의 想을 作하더라도 그것은 得戒하였다고 이르지 못한다.

고 하여, 至心이어야 함을 강조하고 있는 것과도 합치된다 하겠다. 그런데 大乘戒經에서 自誓受戒를 말하는 것은 大乘戒를 받고자 원하더라도 善하한 戒師, 널리 菩薩法藏을 正解하는 先輩修行者 등을 만나지 못하는 것 같은 경우에는 佛菩薩의 形像前에서 懺悔하여 好相을 볼 수가 있었을 때에는, 十方의 諸佛菩薩을 證師로 하여 스스로 誓願을 세우고 戒相을 口稱하므로써 得戒할 수가 있다고 하는 것이다.²⁵⁾ 그러나 일반적인 것은 戒師를 만날 수 없기 때문에 自誓受戒하지 않을 수 없다는 것 보다는, 이미 출가하여 受戒는 하였지만 마음의 疑惑으로 如法하게 禁戒를 受持하지 못한다든가, 또는 受戒하고도 더욱 信心을 增長시키기 위해서 스스로 再發心하여 精進懺修함을 인하여 드디어는 好相을 보게 되므로써 戒를 받는 결과를 얻게되는 것이다. 崇濟도 法을 구하기 위하여 唐에 갔으니만큼 이미 출가하여 受戒한 沙彌나 혹은 比丘였을 것이지만, 역시 다시 信心을 발하여 五臺山의 文殊菩薩 前에서 修懺求戒함으로써 好相을 感得하여 受戒하였기 때문에 귀국하여 얻은 제자인 眞表에게도 그와 같이 受戒하도록 지도하였던 것이다. 그러므로 ‘眞表傳簡’에는 나와있지 않지만 ‘石記’에 기록되어 있듯이 修懺求戒하도록 하는 指針으로써 ‘占察經’과 ‘沙彌戒法’을 傳授하였다고 하는 것은 매우 당연한 일이라고 할 수가 있다. 다만 한 가지 이해하기 어려운 점은 崇濟가 文殊菩薩에게서 現受한 戒가 五戒였다고 하는 것이다. 왜 이미 出家戒를 받았을 그가 修懺하여 得戒한 것이 五戒였을까. 짐작하건대, 自誓受戒함에 있어서는 먼저 十根本重戒를 설하고

23) ‘三國遺事’ 卷4, 義解 第5(大正藏 49·1007·b, 1008·a).

24) ‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·905·a).

25) ‘梵網經’ 卷下(大正藏 24·1006·c).

‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·904·c).

다음에 三聚淨戒를 總擧하고는 스스로의 誓願에 의하여 스스로 戒를 받는 것이기 때문에 말하자면 十戒가 그 근본이 되는 것이며, 또한 이 十戒의 근본에는 五戒가 있다고 함을 나타내주는 것이라고 할 수 있을 것인지 분명치 않다.

스승의 가르침을 받던 眞表는 名山을 遍력한 뒤에 仙溪山의 不思議庵에 머물면서 修懺求戒의 수행을 하였다. 이 수행에 관해서 ‘眞表傳簡’에는 23세 때에 처음에는 仙溪山의 不思議庵에서 2·7일(14일)의 수행을 함으로써 地藏菩薩을 親見하고, 다음에 곧 邊山²⁶⁾의 靈山寺로 옮겨서 수행하여 彌勒菩薩을 親見하였다 하였고, ‘石記’에서는 27세 때에 邊山의 不思議房에 머물면서 3년 동안 수행하였으나, 聖人을 親見할 수가 없자, 다시 더 爲法亡軀하는 信心으로 發憤하여 수하기를 1·7일만에 마침내 地藏菩薩을 親見하게 되었고, 3·7일(21일)이 차는 날에는 彌勒菩薩을 親見할 수가 있었다고 한다. 여기에서 兩傳記에 수행한 나이와 장소가 다르게 기록되어 있음을 볼 수가 있는데, 이것을 推定해 본다면 아마도 12세에 출가한 眞表沙彌가 比丘戒를 받을 수 있는 20세가 된 얼마 뒤에 수행을 시작하였던 것으로 생각되며, 또 수행의 장소를 옮겼다고 하지만 아주 먼 곳으로 옮긴 것은 아니라고 할 수 있으니, 筆者가 邊山의 일대를 두루 답사하면서 느낀 것은 邊山이 그 이름과 같이 韓半島의 西南海岸에 위치하고 있으나 골짜기가 깊은 峽山으로 이루어져 있는 규모가 꽤나 큰 산이며, 山內에는 여러 寺庵과 수행하기에 알맞은 장소가 많이 있으므로 邊山에 들어간 眞表도 山內에 있으면서 때로는 수행하는 장소를 바꾸기도 하였던 것으로 보아진다. 어떻든 이 邊山에서 행한 眞表의 亡身修懺의 수행이야말로 전무 후무하다고 할만큼 철저한 것이었으며, 그러한 모양을 각 傳記에서 다음과 같이 묘사하여 전하고 있다.

① 眞表가 師의 말을 듣고 名岳을 遍遊하다가 仙溪山 不思議庵에 머물러 三業을 두루 닦고 亡身懺悔로써 戒를 얻고자 하였다. 처음에는 7夜²⁷⁾동안으로써 기한을 삼고 五輪²⁸⁾을 돌에 치니 무릎과 팔굽이 모두 깨어져서 피가 바위 언덕을 비오듯 적었다. 만약에 聖人의 感應이 없다면 몸을 버리기로 뜻을 정하고, 다시 7일을 기한하여 2·7일을 하니, 마침내 地藏菩薩을 뵈우고 淨戒를 現受하였다. 바로 開元 28년 庚辰 三月 十五日 辰時였으니, 때에 나이 23세였다. 그러나 뜻이 慈氏에 있었던 까닭에 감히 중지하지 않고 곧 靈山寺(一名을 邊山, 또는 楞伽山)로 옮겨서 다시 또 처음과 같이 부지런히 용감하게 하였더니, 과연 彌力²⁹⁾이 感應하였다. (眞表傳簡)³⁰⁾

26) 全羅北道 扶安郡에 있는 山.

27) 七日七夜를 修行의 一期間으로 삼는 것은 1·7일이라 한다. 2·7일은 14일, 3·7일은 21일 동안을 기간으로 삼는다.

28) 五體投地의 禮懺·兩臂·兩膝·頂額의 五箇處를 五輪 또는 五體라 한다.

29) 彌力은 彌勒과 音으로 통한다.

30) ‘三國遺事’ 卷 4 (大正藏 49·1007·b).

② 師가 가르침을 받들고 물러나와서는 名山을 遍歷할 때 나이가 이미 27세였다. 上元元年 庚子(唐 肅宗 5년, 新羅 景德王 19년. 760)에 쌀 20斗를 찌서 말리어 糧食으로 삼아 保安縣에 가서 邊山의 不思議房에 들어갔다. 5斛의 쌀만을 하루에 소비하되 1斛의 쌀을 덜어서 쥐에게 주었다. 師는 彌勒像 앞에서 戒法을 勤求하였으나, 3년이 되어도 授記를 얻지 못하자 發憤하여 巖下에 捨身하였더니, 홀연히 青衣童子가 나타나 손으로 받들어서 돌 위에다 올려놓았다. 師가 다시 志願을 발하여 3·7일(21일)을 기약하여 밤낮으로 勤修하여 돌을 두들기며 懺悔하기 3일만에 손과 팔이 부러져 떨어졌다. 7일되던 밤에 地藏菩薩이 손에 金錫을 흔들며 와서 加持하니 손과 팔이 전과 같이 되었다. 菩薩이 드디어 袈裟와 鉢을 주니, 師가 그 靈應함을 感하고는 더욱 精進을 더하여 3·7일(21일)을 채우니, 곧 天眼을 얻어 兜率天衆이 오는 모양을 보게 되었다. 여기에 地藏菩薩과 慈氏彌勒菩薩이 現前하여 彌勒菩薩이 師의 이마를 만지면서 말하기를, “장하도다 대장부여, 戒를 구하여 이같이 身命을 아끼지 않고 간절히 懺悔를 구하는도다” 하고, 地藏菩薩은 戒本을 授與하였고 彌勒菩薩은 다시 二姓을 授與하였다. (石記)³¹⁾

③ 몸을 가지고 땅에 치면서 戒法을 구하고자 뜻을 세우되, 誓願하기를 彌勒菩薩께서 나에게 戒法을 授與하심을 바랐다. 밤에는 낮보다 곱이나 더 공을 들여서 주위를 돌며 몸을 땅에 치면서 마음 속에 끊임없이 일념으로 정성을 드리며 일곱 밤을 지냈을 때 그 새벽에 地藏菩薩이 손에 金錫을 쥐고 와서 眞表를 위하여 警策해 주시면서 戒緣을 발하여 받기 전에 지을 方便을 가르쳐주었다. 이러한 瑞應에 感動하여 歡喜하면서 온 몸으로 용맹스럽게 정진하기를 전보다 더하였다. 2·7일(14일)이 지났을 때에 大鬼가 무서운 모양을 나타내고 와서 眞表를 떠밀어 바위 아래에 떨어뜨렸으나 몸에 상처 받은 바가 없었다. 기어서 石壇 위에 올라가기만하면, 또 다시 설새 없이 백천 가지 魔相을 더해왔다. 제 3·7일(21일)이 되는 새벽에 吉祥鳥가 울면서 일러주기를 “菩薩이 오셨다”한다. 곧 바로 흰구름이 자욱하게 스며드는 듯함을 보이면서 높고 낮음 없이 산과 물이 가득히 펼쳐지면서 銀色世界를 이루더니 兜率天王³²⁾이 자재하게 내려 와서, 뒤따르는 행렬이 계속 이어져서 石壇을 둘러 싸매, 향기로운 바람과 꽃비가 내리는 것이 참으로 이 세상의 경치가 아니었다. 이 때에 慈氏彌勒菩薩이 천천히 걸어 오시면서 壇所에 이르러 손을 드리워 眞表의 이마를 만지면서, “장하도다 대장부여, 戒를 구함이 이렇듯 정성스럽구나” 하시기를 두 번하고, 세 번이나 하였다. 그리고, “蘇迷盧³³⁾는 손으로도 쳐

31) 同上(大正藏 49·1008·b).

32) 兜率天 內院宮에 彌勒菩薩이 계신다고 한다.

33) 須彌山을 말함.

물리칠 수 있을지라도 너의 마음만은 끝내 물러나게 하지 못하리로드”하고, 바로 그를 위하여 戒法을 授與하였다. 眞表의 身心이 和悅하기가 마치 三禪天³⁴⁾에 있는 것 같고, 意識은 樂根과 相應하니, 4만 2천의 福河가 항상 흘러서 일체의 공덕을 이루며 곧 天眼이 열리었다. (眞表傳)³⁵⁾

이러한 기록들을 통해서 鬼神들도 물러나게 할만큼, 말로써 표현할 수도 없으리만치 참으로 처절하다고 할 밖에 없는 眞表의 求戒精神을 엿볼 수가 있으며, 보는 자로 하여금 숙연히 웃기를 여미게 하는 바가 있다.

그런데 이 3종의 전기가 著作되어진 年代를 본다면, ①의 ‘眞表傳簡’에는 ‘三國遺事’의 撰者인 一然의 晩年(1275~1280年頃)의 著作이라고 하였으며,³⁶⁾ ②의 ‘石記’에는 承安 3年 己未(1199)에 立石하였다고 頭書하고 있으며,³⁷⁾ ③의 ‘眞表傳’은 ‘宋高僧傳’이 宋의 端拱 1年 戊午(988)에 撰述된 것이니까 이렇게 본다면, ③·②·①의 순서로 年代가 오래된 것이 되는 터인데, 이상의 3종의 傳記 가운데서도 연대적으로 가장 빨리 著述되었고, 게다가 외국의 僧傳에 기록되어 있는 ‘眞表傳’이 국내에서 기록된 다른 2종의 傳記보다 眞表의 修懺求戒의 行狀에 대하여 제일 상세하게 또한 가장 수식되어 있음은 매우 주목할만한 점이라 하겠다. 이것은 아마도 新羅에서의 眞表가 다른 어느 누구도 감히 견줄 수 없을만한 修懺求戒를 수행한 行蹟과 또한 이렇게 얻은 占察戒法을 가지고 크게 敎網을 펼쳐서 新羅 사람들을 널리 順化하였던 盛況이 멀리 唐에까지 소상하게 알려졌으며, 그러므로써 唐에서도 그와 같은 占察戒法에 의한 敎化法이 여러 가지로 평가되었던 것을 여실히 말해주는 것이다. 그렇기 때문에 ‘宋高僧傳’의 撰者인 贊寧이 ‘眞表傳’의 末尾³⁸⁾에다 眞表의 占察戒法에 대한 여러 가지 論難을 특별히 問答形式으로 게재하고, 그 問難에 스스로 釋明하고 있음을 보아도 그가 眞表의 戒法에 얼마나 관심을 두었던가를 짐작할 수가 있는 것이다.

前記의 記事에서 볼 수 있는 것 처럼 眞表가 수행한 修懺求戒의 모양을 기록하는 데 있어서 ②의 ‘石記’에서 만 3年の 前修期間이 있었음을 말한 것 이외에는 3종의 傳記가 거의 같은 내용, 즉 眞表가 수행에 있어서 兩聖人을 친견하게 되는 최후의 단계에서 3·7일간의 懺悔法을 닦은 뒤에 처음에는 地藏菩薩을 뵈고 다음에 彌勒菩薩에게서 授記를 받았음을 전하고 있으나, 이러한 경우 일반적으로는 뒤에 기술된 것일수록 더 합리적으로 정비되거나 또는 더욱 수식이 보태어지게 되는 通例에 반하여, 眞表의 行蹟을 전하는 3종의 傳記에 있어서 오히려 후세에 기술된 국내에서의 2종의 傳記들

34) 欲界·色界·無色界의 三界 가운데 色界 第三禪天, 離喜妙樂地라 불리우니 靜妙한 樂을 受用한다.

35) ‘宋高僧傳’ 卷14(大正藏 50·794·a).

36) 崔南善, ‘新訂三國遺事’ 解題, p. 50.

37) ‘三國遺事’ 卷4 (大正藏 49·1008·a).

38) ‘宋高僧傳’ 卷1 (大正藏50·709·a).

39) 同上, 卷14(大正藏 50·794·c).

이 수식이 적으며 보다 더 簡約하게 되어 있음을 보게 되는 데, 이것 또한 보기에 따라서는 眞表의 시대로부터 약 450년이나 지난 高麗의 中期에 이러한 2종의 傳記가 기술될 때의 국내에서 보다는 眞表의 시대 보다 약 2백여년 뒤인 宋의 初期에 ‘宋高僧傳’이 저술되었던 中國에 있어서 眞表의 修懺求戒의 希有한 行蹟이 보다 더 강렬하게 그리고 매우 감동적으로 전파되었던 것을 나타내주는 일이라 할 것이다.⁴⁰⁾

‘占察經’의 敎法에 의지하여 수행한 眞表의 修懺求戒의 行적과 내용을 훨씬 後世인 230~450년 무렵에 기술하려 할 때에 傳記의 各撰者들이 ‘占察經’에 나타나 있는 懺悔法과 自誓受戒法을 參酌依用해서 서술하고 있는 점이 엿보인다. 즉 ‘占察經’의 懺悔法에는,⁴¹⁾

만약에 惡業이 多厚한 사람은 곧바로 禪定과 智慧를 學習하려 들지 말아야 하며, 마땅히 먼저 懺悔의 법을 닦아야 한다. …… 또 마땅히 마음을 가다듬어서 널리 十方一切의 諸佛·法藏·賢聖에게 禮敬하고, 그런 연후에 다시 따로 명호를 부르면서 나 地藏菩薩摩訶薩을 禮拜하되 오직 至心으로 행하면 身·口·意가 淸淨相을 얻게 될 것이며, 나도 또한 護念하여 이와 같이 행하는 衆生으로 하여금 팔리 갖가지 障礙가 소멸됨을 얻게 하여 줄 것이다. 그러므로 天魔波旬도 와서 파괴하지 못할 것이며, 내지 95종의 外道邪師나 一切鬼神도 와서 요란케 하지 못할 것이니, 소유하고 있는 바 5蓋가 展轉히 輕微해져서 모든 禪定과 智慧를 修習함을 감당할 수 있게 될 것이다. …… 만약 어느 사람이 있어 먼 宿世에 善基를 쌓음에 있었으나 잠시 惡因緣을 만나 惡法을 지었더라도 그 罪障이 輕微하며, 信心이 猛利하여 意力이 強健한 그런 사람은 7일을 행한다면 곧 淸淨함을 얻어서 모든 障礙가 제거될 것이다. 이 같이 衆生들에게는 그 業이 厚하고 薄함이 있으며, 諸根이 利하거나 鈍한 차별이 無量한 것이다. 그러므로 혹은 2·7일을 지난 뒤에 淸淨함을 얻기도 하며, 혹은 3·7일 지나야 하거나 내지는 7·7일을 지난 뒤에야 淸淨함을 얻게 되기도 하리라. 그러나 만약 과거와 현재에 있어서 다 增상의 갖가지 重罪를 지음이 있는 사람은 혹은 백일을 행해야 淸淨함을 얻게 될 것이고, 혹은 2백일을 하거나 내지는 천일을 행해야만 淸淨함을 얻게 되기도 할 것이다. 그러나 만약 지극한 鈍根이어서 罪障이 가장 중대한 사람은 오로지 마땅히 勇猛心을 발하여 身命을 버려서 아끼지 않겠다는 결심을 가지고 항상 부지런히 애써 稱念하며 밤 낮으로 도량을 돌며 잠을 적게 자고, 禮懺하며 發願하여 供養을 올리기를 즐거운 마음으로 행하여 게을리 하거나 그만 두지 말고, 내지는 목숨을 잃게 되는 일이 있다 하더라도 절대로 休退하여서는 안될 것이니, 이와 같이 精進하기만 한다면 천일 동안에는 반드시 淸淨함을 얻게 되리라.

라고 하였는데, 眞表는 ‘占察經’의 敎法을 따라서 懺悔法을 수행하였으니까 그가 修懺한 行狀이 經에서 “晝夜로 遊遶하며 睡眠을 減省하여 禮懺發願하되 乃至失命하는데 이르더라도 休退하지 말라”고 설하고 있는 것과 합치되는 것은 당연한 일이어서 不思議한 일이라고 할 것은 없다고 하더라도 특히 주목되는 점은 懺悔를 수행한 기간을

40) ‘三國遺事’에 引用되어 있는 僧傳은 ‘唐僧傳’·‘高僧傳’·‘唐續高僧傳’·‘求法高僧傳’ 등이다.

41) ‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·903·c~904·a).

42) 五蓋는 心性을 蓋覆하여 善法을 生하지 못하게 하는 5종을 말함이니, 1. 貪欲蓋 2. 瞋慧蓋 3. 睡眠蓋 4. 惛悔蓋 5. 疑蓋.

말하는데 있어서는 傳記의 各撰者들이 依用하는 방법이 다른 점을 볼 때에, 이것은 眞表가 실제로 수행한 기간이 그대로 기록되었다고 하기 보다는 오히려 經에서 설하고 있는 기간의 결정방식에 의지하여 기술된 것으로 볼 수가 있기 때문이다. 즉 처음에 7일을 기하여 수행하고, 다시 2·7일, 3·7일을 기한하되 먼저 地藏菩薩을 친견하게 되는 일이나, ②의 ‘石記’에서 授記를 얻기까지의 前修期間을 3년으로 기술하고 있는 것도 經에서 최대한의 기간으로 정하고 있는 천일⁴³⁾을 그대로 쓴 것으로 볼 수 있고, 또는 經說에, “天魔波旬도 와서 파괴하지 못하며 一切의 鬼神도 또한 와서 요란케 하지 못한다”⁴⁴⁾고 있는 것이 ③의 ‘眞表傳’에서는, “大鬼가 무서운 모양을 나투고 와서 바위 아래에다 떨어뜨렸으나 몸에 상처 받음이 없었다”⁴⁵⁾고 표현되어 있음을 볼 수 있기 때문이다.

그리고 여기에 戒律上の 문제로서 한 가지 빠뜨려서는 안될 점이 있다. 즉 眞表가 ‘占察經’의 敎法을 의지하여 自誓受戒를 하였지만, 그렇다고 해서 眞表가 그 이전에는 어떤 것이든 戒를 받지 않고 있었던 것이나 하면, 그렇지는 않았을 것이다. 왜냐하면 각 傳記에는 이 일에 관하여 아무런 언급이 없지만 眞表가 12세에 출가하였을 때에는 당연히 沙彌戒를 받았을 것이며, 또 20세가 되어서 比丘戒를 받을 수 있을 때는 당시 新羅의 사회상황은 통일 이후의 가장 정치적 정세가 안정되어 있던 時期였고, 佛敎界에 있어서도 慈藏에 의하여 戒律의 整備와 弘布가 정립된 뒤를 이어서 元曉·義寂·大賢 등을 비롯한 佛敎學匠들에 의한 戒律研究가 성행하였고, 僧團의 紀綱이 확립되어 있던 시대였기 때문에 眞表도 通例에 따라서 通常의으로 比丘戒를 받았으리라 보아야 한다. 그러나 그는 거기에 더욱 戒律精神의 眞髓를 터득하기 위하여 ‘占察經’의 敎法에 의한 懺悔法을 수행하여 마침내 聖人을 친견하고 授記를 받은 好相을 感得하므로써 十根本重戒⁴⁶⁾와 菩薩律儀인 三種戒聚⁴⁷⁾를 自誓하여 受戒하니, 여기에서 참으로 名과 實이 相應하는 大乘의 菩薩比丘가 되었다고 하는 것이다.

이상과 같이 眞表가 身命을 아끼지 않고 懺悔法을 수행하여 마침내 地藏·彌勒의 兩大菩薩을 親見하고 聖躬을 받을 수가 있었는데, 그러면 그가 兩聖人에게서 받은 것은 과연 그 내용이 어떠한 것이었던가. 이에 대하여 각 傳記에서는 다음과 같이 기술하고 있다.

- ① 과연 彌勒이 感應하여 나타나 ‘占察經’ 兩卷과 아울러 證果의 簡子⁴⁸⁾ 189개를 주고 이르기를 그 가운데서 제 8의 簡子是 새로 얻은 妙戒를 喻함이요, 제 9의 簡

43) ‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·904·a).

44) 同上(大正藏 17·904·b).

45) ‘宋高僧傳’ 卷14(大正藏 50·794·a).

46) 十善戒.

47) 三聚戒.

48) 여기서는 대나무나 혹은 나무로 만든 占簡.

자는 더 얻은 具戒를 喻함이다. 이 두 簡子是 내 손가락 뼈요, 그 나머지는 모두 沈檀木으로 만든 것으로서 모든 煩惱를 喻하는 것이다. 너는 이것으로써 法을 세상에 전하여 사람들을 구제하는 津筏을 삼으라 하였다. (眞表傳簡)⁴⁹⁾

② 地藏은 戒本을 授與하고, 慈氏는 또 二柱⁵⁰⁾을 주었다. 一에는 九者라 쓰여 있고, 一에는 八者라 쓰여 있다. 師에게 告하되, “이 두 簡子是 내 손가락 뼈이니, 이것은 始覺과 本覺의 二覺을 喻하는 것이다. 또 九者란 法爾이요, 八者란 新熏成佛의 種子이니, 이것으로써 마땅히 果報를 알 것이니라. 네가 이 몸을 버릴 때는 大國王의 몸을 받고 뒤에는 兜率天에 날 것이다.” (石記)⁵¹⁾

③ 慈氏가 몸소 三法衣와 瓦鉢을 授與하였으며, 다시 이름을 賜하되 眞表라 하였다.⁵²⁾ 또 무릎 아래에서 두 물건을 내어 주시니, 뼈도 아니요, 우도 아니요, 籤檢하는 法具였다.⁵³⁾ 一은 題하여 九者라 하였고 一은 題하여 八者라 하였으니, 각 二字씩이었다. 眞表에게 전해주시면서 이르시기를, “만약 사람들이 戒를 구하거든 마땅히 먼저 罪를 참회케 하여야 하느니라, 罪와 福은 持하고 犯하는 것으로 성품을 삼는다.” 하시고, 다시 百八籤을 더 주시니, 그籤의 위에는 108가지 煩惱의 名目이 署名되어 있었다. “만약 戒를 구하는 사람은 혹은 90일, 혹은 40일, 혹은 3·7일 동안 修懺을 수행하되 괴로움이 이르기까지 精進하여야 하며, 기한이 차서 끝나거든 九와 八의 二籤을 가지고, 百八籤에 합쳐 섞은 것을 佛前에서 공중을 향해 던져서 땅에 떨어지면 그것으로써 罪가 소멸하였는지 아직 소멸되지 못하였는지를 증명할 것이니라. 만약 108개의籤은 다 四畔으로 뛰어서 떨어지고 오직 八과 九의 두 개籤만이 壇의 가운데에 뚜렷하게 선 사람은 곧 上上品의 戒를 얻은 것이다. 만약 많은籤이 멀리 떨어져나갔지만 혹은 하나나 둘이 남아서 九와 八의籤에 닿는 것이 있거든 그것을 잡아서 무슨 이름의 煩惱인가를 보고, 그 사람으로

49) ‘三國遺事’ 卷 4 (大正藏 49·1007·c).

簡子是 古來로 竹 또는 木으로 만들어서 文字를 刻書하여 사용한 것인데, ‘占察經’에서 善惡의 業報를 占치는 三種輪相의 法으로는 木簡의 輪相을 먼저서 占察하기 때문에 眞表가 받은 簡子도 沈檀木으로 만든 簡子였다고 한다. ‘三國遺事’ 卷 4의 ‘心地繼祖’條(大正藏 49·1009·b)에 의하면, 簡子를 眞表에게서 傳授 받은 心地(809~825)가 桐華寺(現在의 慶尙北道 大邱市 靑鶴洞 八公山)의 籤堂에 安置하여 高麗 末頃까지는 傳持되었다 한다.

50) 柱字에 대해서 國譯一切經의 史傳部 10(和漢撰述 78) pp. 526~527에 있는 註 52)에는, “原文에는 모두 ‘柱’으로 쓰여져 있는데 어쩌면 ‘柱’ 혹은 ‘證’으로 音通해서 사용된 것인가 하고 疑問을 표시하고 있는데, 이 字는 中國이나 日本에서 出版된 漢字의 字典이나 辭典 등에는 나와 있지 않은 까닭에 이 같은 疑問이 無理가 아니다. 즉 이 ‘柱’은 韓國에서만 사용되고 있는 特定한 뜻을 지니는 字訓 가운데 하나이다. ‘柱’의 字音은 聲(Saeng), 字訓은 路表이니, 다시 말해서 道路나 혹은 境界의 表示라는 뜻을 나타내는 俗字이다. (東亞出版社, 1961年刊, 金敏洙, 새字典, p. 187, 木部 5劃) 따라서 ‘眞柱’이라는 것은 占察法의 核이 되는 189종의 善惡果報差別의 相을 刻한 證果簡子 즉 ‘柱’ 가운데서도 彌勒菩薩의 手指로 만들어진 것이라고 하는 第 8과 第 9의 佛骨簡子를 가리킨다.”

51) ‘三國遺事’ 卷 4 (大正藏 49·1008·b).

52) 聖人の 記削을 받고 傳法 받은 것을 표시하는데 있어서도, 法衣와 鉢을 받았다고 하는 일반적인 手法이 여기에도 通用되고 있고, 또한 眞表라는 이름도 彌勒菩薩에게서 받았다고 하는데 있어서도 傳記를 기술하는데 있어서의 演出的인 配慮도 볼 수가 있다.

53) 籤에 의하여 占察하며 滅罪의 相을 증명하는데 사용되는 法具라는 뜻.

하여금 다시 懺悔케 하고, 끝나거던 거듭 懺悔한 그 煩惱의 籤을 가지고 九와 八의 籤에 합친 것을 던져서 그 煩惱籤이 떨어져나간 사람은 中品戒를 얻었다고 이름한다. 만약 많은 籤이 九와 八의 籤을 덮어 물어버리게 된 사람은 罪를 소멸하지 못하였으므로 戒를 얻지 못하며, 실사 다시 참회하기를 더하여 90일을 지난다 하더라도 下品戒를 얻게 될 뿐이다.”⁵⁴⁾ 하시면서, 慈氏가 거듭 가르쳐 이르기를, “八者是 新熏이며, 九者是 本有이다”라고 하였다.

眞表가 얻은 것은 먼저 地藏菩薩에게 淨戒와 戒本을 받고 다음에 彌勒菩薩에게서는 懺悔하여 죄업이 소멸한 모양을 증험하는데 사용하는 簡子와 아울러 新熏을 나누는 제 8의 簡子와 本具를 나누는 제 9의 簡子를 받았다는 것이다. 이 가운데 제 8과 제 9의 두 簡子를 彌勒菩薩로부터 받았다고 하는 것만은 3종의 傳記가 모두 똑같이 기술하고 있으나 나머지 다른 簡子에 대해서는 ①과 ②의 국내에서 기술된 두 傳記에서는 ‘占察經’의 經說과 같이⁵⁵⁾ 189簡子를 받았다고 하였고, ③의 ‘宋高僧傳’에서는 일반적으로 말하는 108煩惱說과 같은 108籤子를 받았다고 한 것이 주목 되는데, 여기에 대해서 一然是 108籤子라 한 것은 189簡子를 誤認한 것이라고 판정하고 있다.⁵⁶⁾ 또 ③의 ‘眞表傳’에 彌勒의 教示라 하여 다른 2傳에서는 볼 수 없는 占察의 방법이 더 기술되어 있는 것은,⁵⁷⁾ 이것 역시 아마도 당시의 唐末과 宋初의 중국에서 일반적으로 행해지고 있던 占察行法과⁵⁸⁾ 相異한 점이 있기 때문에 추가되어진 것 같다.

이렇게 해서 新羅에서는 종래에 행해지고 있던 占察法이 眞表에 의하여 占察懺悔戒法으로써 大成되어 教化가 크게 이루어진 것인데,⁵⁹⁾ 이에 대한 眞表의 著作이 없을 뿐 아니라 教化가 행해진 모양을 상세히 전하고 있는 기록도 별로 없는 까닭에 이제 眞表의 懺悔戒法을 고찰하려 함에 있어서는, 그 懺悔戒法이 所依로 하는 ‘占察善惡業報經’의 教意⁶⁰⁾와 中國에 있어서 占察行法이 유행한 역사를 더듬어 봄으로써 新羅에서 행하여진 眞表의 懺悔戒法을 究明해 가는 길잡이로 삼아 보기로 한다.

2. 占察修懺의 系譜

淨土信仰의 중심되는 경전으로써 淨土三部經⁶¹⁾이 꼽히고 있는 것과 같이 地藏信仰에

54) ‘宋高僧傳’ 卷14(大正藏 50·794·a~b).

55) ‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·905·b).

56) ‘宋高僧傳’에서는 眞表가 彌勒菩薩에게서 받은 것은 108籤子였다고 하면서, “宋傳에는 다만 108籤子라고만 한 것은 왜냐하면 아마도 저 108煩惱의 이름을 인정하여 이렇게 말한 것일 것이니, 經文을 착실하게 찾아 보지 않았기 때문이다”라고 판단하면서, 眞表가 받아서 占察法에 사용한 簡子의 수는 189개였으며 이것은 ‘占察經’에 說하는 189의 業報相과 같은 것이므로 經文을 보면 알 수 있는 문제인데도 아마 經文을 보지 않았던 것이라 하였다.

57) ‘宋高僧傳’ 卷14(大正藏 50·794·a~b).

58) ‘三國遺事’ 卷4(大正藏 49·1008·a).

59) 同上(大正藏 49·1007·c).

60) ‘占察善惡業報經’ 卷上(大正藏 17·904·c).

있어서도 옛부터,

‘大乘大集地藏十輪經’⁶²⁾ 10卷, 唐 玄奘譯

‘地藏菩薩本願經’⁶³⁾ 2卷, 唐 實叉難陀譯

‘占察善惡業報經’⁶⁴⁾ 2卷, 隋 菩提燈譯.

등의 三經이 地藏三部經으로써 꼽혀오고 있는데, 이것이 어느 때에 누구에게 의해서 어떠한 경위로 이와 같이 設定되어진 것인지는 분명하지 않으나 이 地藏三部經 가운데서 ‘大乘大集地藏十輪經’에 대해서는,

地藏관계의 經典이 여러 가지가 있으나 거의 다 그 성립과정이 의심스러운 곳이 많지만 그 가운데서 오직 ‘地藏大輪經’만은 가장 확실한 것이라고 볼 수가 있다. 아마도 現存하는 諸經 가운데서 이 ‘地藏大輪經’이 地藏에 관한 가장 근본적인 것이며, 따라서 地藏信仰은 여기에서부터 비롯된 것이라 하겠다.⁶⁵⁾

고 하는 연구보고에서 알 수 있듯이, 이 ‘地藏十輪經’이 玄奘三藏에 의하여 梵本에서 번역된 경전임에 틀림이 없고, 그래서 오랫동안 地藏信仰의 根本經典으로서 尊信되어 왔던 것이다.

그런데 高麗大藏經에 들어 있는 이 ‘大乘大集地藏十輪經’의 卷頭에는 玄奘三藏이 求法하기 위하여 印度에 갔다가 17년만에 돌아와서 唐 貞觀 19년(645) 乙巳 2월 6일에 勅命을 받들어 長安의 弘福寺에서 역경사업을 시작한 이래로 聖敎의 要文을 무릇 657부나 譯出하기에 이르렀다고 하는 대강을 기록한 ‘大唐三藏聖敎序’가 添付되어 있으며,⁶⁶⁾ 또 그 卷末에는 ‘大乘大集地藏十輪經序’⁶⁷⁾가 붙어 있는데, 이와 같이 佛說로서의 翻譯經典의 譯出에 經序가 付加되어져 있다는 것은 論譯 등의 경우와도 달라서 매우 드문 일인 까닭에 이 經序가 주목을 받게 되는 것인데, 725字로 되어 있는 이 經序에는 撰者의 이름이 明記되어 있지 않으나 經序의 글 가운데,

如來께서 설하신 것과 菩薩이 전하는 것이 이미 전해오고 또 전해가야 할 것 등을 한 곳에

61) 無量壽經 2권 曹魏, 康僧鎰譯(大正藏 12·265 以下).
觀無量壽經 1권 劉宋, 薑良耶舍譯(大正藏 12·340 以下).
阿彌陀經 1권 姚秦, 鳩摩羅什譯(大正藏 12·346 以下).

62) 大乘大集地藏十輪經(大正藏 13·721 以下).

63) 地藏菩薩本願經(大正藏 13·777 以下).

64) 占察善惡業報經(大正藏 17·901 以下).

65) 松本文三郎, 地藏三經에 就하여(無盡燈 第21卷 1號, 1916年).

66) 高麗大藏經에는 大乘大集地藏十輪經의 序品 앞에 版木으로는 四枚 半의 分量인 ‘大唐三藏聖敎序’가 添付되어 있는데, 어째서 이 經의 前頭에만 특히 이러한 敎序가 붙여 있는 것인지는 분명치 않다.(海印寺藏版 高麗大藏經, 陶, 第1張~第5張, 1958年 東國大學校刊 高麗大藏經 第7卷, 581上~582中)
그리고 新修大正大藏經에는 大乘大集地藏十輪經에 이 敎序가 없다.

67) 海印寺藏版 高麗大藏經, 陶, 第21張~第24張.
東國大學校刊 高麗大藏經, 第7卷 661~662.

修集하려고 하나 昉이 薄業한 탓으로 眞應하심을 만나지 못하고⁶⁸⁾.....

라고 하였는데, 여기에 나오는 昉은 玄奘의 譯場에서 筆受와 證義 등을 담당하는 法師으로써 커다란 역할을 수행한 法海寺 沙門인 神昉을 가리키는 것으로 보는 의견은 三階敎에 관한 권위 있는 연구자인 일본의 矢吹慶喜博士이며, 그는 神昉이 ‘大乘大集地藏十輪經’의 譯出에 있어서 大慈恩寺沙門 大乘光, 大總持寺沙門 道觀 등과 함께 筆受로 활약하였던 까닭에 이 經序의 撰者는 神昉일 것으로 推定하였던 것이며,⁶⁹⁾ 이 經序의 撰者를 神昉이라고 보는 의견에 대해서 地藏信仰의 연구로 유명한 일본의 眞鍋廣濟博士도,

昉을 法海寺 沙門 神昉이라고 決定한 것은 敬服할만한 견해이다. 이것은 아마도 ‘大乘大集地藏十輪經’ 第一의 末尾에서 볼 수 있는 ‘聖語藏本與書’에 法海寺 神昉筆이라고 한 그 사람임에 틀림이 없을 것이다.⁷⁰⁾

하고 찬성하고 있다.

즉 ‘開元釋敎錄’ 第8에 있는 玄奘譯經條⁷¹⁾에는 永徽元年(650) 9월에 大慈恩寺 翻經院에서 玄奘이 ‘本書經’ 7권을 譯出할 때에 神昉이 靜邁 등과 함께 筆受의 책임을 맡았다고 하는 것이 분명하게 기록되어⁷²⁾ 있을 뿐만 아니라, 그 다음 해에 玄奘이 ‘大乘大集地藏十輪經’ 10권을 譯出할 때에도 역시 筆受로 있었으므로, 그 때에 ‘經序’를 지어서 이 경의 첫 머리마다 두었던 것으로 보여지는 것이다. 그런데 이와 같이 窺基·嘉尚·普光등과 함께 玄奘 門下의 四英의 한 사람으로 꼽히면서 玄奘의 역경사업을 도와서 크게 활약하였던 이 神昉에 대해서 종래에는 오랫동안 그저 唐代의 唯識師 神昉이라고만 알려져 있었고, 그의 출신에 관해서는 아무런 언급도 없이 내려왔던 것이다.⁷³⁾ 그러기에 ‘大唐三藏聖敎序’에 나오는 昉이 法海寺 沙門 神昉이라고 지적한 矢吹博士마저도 神昉에 대해서는,

昉師는 아마도 神昉師라 하여야 할 것이다. 생각컨대 그는 玄奘 門下의 神昉을 가리키는 것 같다. 神昉은 唐·宋 등의 高僧傳에서 그 傳記를 볼 수가 없다.⁷⁴⁾(僧傳의 挑誦 중에도 이 이름이 없다)

68) 東國大學校刊, 高麗大藏經 第7卷, 662·上.

69) 矢吹慶輝, 三階敎之研研, p.102.

70) 眞鍋廣濟, 地藏菩薩研研, p.74.

71) 開元釋敎錄 第8(大正藏 55·555·b~557·b).

72) 開元釋敎錄 第8(大正藏 55·557·a).

73) “昉師는 오랫동안 ‘十輪經’이 完譯되기를 翹望하였고, 또한 玄奘의 新譯(大乘大集地藏十輪經)은 실로 그(昉師)의 助力으로 이루어진 것임을 알 수가 있다. 그런데 ‘十輪經鈔’를 撰述하였고, 또 三階敎僧中에 配列되고 있는 神昉이 바로 玄奘 門下의 그 昉師가 아닌지 하는 의문이 남는다.” 矢吹慶喜, 三階敎研研, p.103.

74) 矢吹慶喜, 三階敎研研, p.102.

라고 하고 있다. 그러나 이 神昉은 사실은 新羅 出身의 스님이다. 즉,

玄奘 門下의 四高足の 1이라고 呼稱되었던 慈悲寺 神昉은 從來에는 出身國이 밝혀지지 않았으므로 唐僧이라고 보아져 왔던 것이다. 그런데 道倫의 ‘瑜伽師地論記’에 그의 學說이 新羅 昉師라는 이름으로 引用되어 있음이 확인됨으로 해서 神昉이 新羅僧이었던 것이 확실해진 것은 극히 최근의 학문적 성과에 속하는 일이다. 道倫의 ‘瑜伽師地論記’란 玄奘譯 ‘瑜伽論’에 대한 唐代諸家の 중요한 학설을 網羅한 大著인데 여기에 引用되고 있는 20여명의 諸家 가운데 적어도 10명의 新羅僧이 들어 있음을 지적한 사람은 故江田俊雄教授이니, 그는 거기에 들어 있는 新羅僧으로서 惠景·神昉·順憬·元曉·圓測·行達·思玄·玄範·智因·懷輿 등을 列舉하고 있다.⁷⁵⁾

라고 하였듯이, 그는 틀림없는 新羅 出身의 스님인 것이다. 그런데 그가 玄奘의 譯場에서 이룩한 業績의 위대함과 또한 玄奘 門下에 있어서의 유명하였음에 비하여 그에 대한 상세한 전기가 各僧傳의 어느 곳에도 실려져 있지 않은 것이 사실인데, 당시에 있어서 이만한 학문적인 지위가 있는 인물이면서도 그 전기가 자세하지 않다고 하는 것이야말로 바로 神昉이 異國人으로써 唐의 佛敎學界에 등장한 新羅人이었음을 立證하는 일이라 하겠다. 이와 같은 경우는 같은 時代의 唐에 있으면서 唯識學界의 대선배로써 눈부신 활약을 펼친 바 있는 圓測을 비롯하여 道證 등의 기타 新羅 出身의 沙門들에게 있어서도 예외는 아니었다. 즉 新羅 王家의 出身으로 出家하여 唐에 들어가서 공부한 뒤에는 唐 則天武后의 절대적인 존경을 받았고, 唐代의 唯識學界에서는 玄奘의 門下에서 窺基와 더불어 가장 높은 名聲을 들었던 그러한 세상에 드러난 존재인 圓測까지도 ‘宋高僧傳’에서는⁷⁶⁾ 그래도 ‘未詳氏族’이라고 기록하고 있는 예를 보더라도 中國에 들어가서 활약하였던 우수한 新羅人들에게 加해졌던 中國人들의 偏見의 一斑을 볼 수가 있다고 하겠다.

神昉의 學說은 道倫(또는 遁倫)의 ‘瑜伽師地論記’에 新羅의 元曉·惠景·順憬 그리고 圓測 등의 學說과 함께 引用되고 있으며,⁷⁷⁾ 각 목록 등에 의하여 神昉의 저서를 찾아 보면 다음과 같은 書名이 나와 있다.

75) 玄奘 門下의 四高足の 한 사람으로 꼽힌 慈悲寺의 神昉에 대해서 종래에는 그의 出身國이 밝혀지지 않고 唐僧으로 보아 왔던 것인데, 道倫의 ‘瑜伽師地論記’에 그의 學說이 新羅昉師의 이름으로 引用되어 있는 것이 확인되므로써 神昉이 新羅僧이었음이 확실해진 것은 극히 近來의 學的 成果에 속하는 일이다. 道倫의 ‘瑜伽師地論記’는 玄奘譯 ‘瑜伽論’에 대한 唐代諸家の 중요한 學說을 網羅한 大著인데, 여기에 援用되어진 20여명의 諸家 가운데, 적어도 10명이 新羅僧임을 指擧한 것은 故江田俊雄教授이며, 惠景·神昉·順憬·元曉·圓測·行運·思玄·玄範·智因·懷輿 등을 들어내고 있다. (閔泳珪, 新羅章疏錄長編不分卷 自序, ‘白性郁博士頌壽記念 佛敎論文集’, p. 347).

76) 高僧傳, 卷 4 (大正藏 50·727·b).

77) 新羅曉法師云(大正藏 42·318·a).

新羅玄法師云(大正藏 42·335·b).

順憬師云(大正藏 42·313·a).

測法師云(大正藏 42·336·a).

景云(大正藏 42·339·a).

新羅昉師云(大正藏 42·682·a).

‘十輪經抄’ 3권.

永超 東域傳燈目錄(大正藏 55·1150·b).

藏俊 注集法相宗章疏(大正藏 55·1141·b).

平祚 法相宗章疏(大正藏 55·1139·a).

‘大乘大集地藏十輪經序’(大正藏 13·721 現存).

‘順正理論述文記’ 第二四卷의 序 永超 東域傳燈目錄(大正藏 55·1161·b).

‘成唯識論要集’ 13권 혹은 10권 藏俊 注集法相宗章疏(大正藏 55·1142·b).

‘識謝論記’ 1권.

永超 東域傳燈目錄(大正藏 55·1158·b).

‘種性差別集’ 2권.

平祚 法相宗章疏(大正藏 55·1140·a).

이상과 같은 書目이 모두 地藏敎義와 唯識에 관한 것임을 보아서 알 수 있듯이 神昉은 玄奘의 門下에 있었던 唯識家이기는 하나 한편으로는 隋代에 信行이 地藏敎義를 중심으로 시작하였던 三階敎에도 또한 깊은 관심을 쏟기도 하였던 것이다.⁷⁸⁾

三階敎란 隋의 文帝 開皇 20년(600)에 勅命으로 禁斷되었던 敎義이지만,⁷⁹⁾ 唐代에 다시 부흥됨에 神昉이 여기에 관심을 두게 되었고, 그러므로 唐의 高宗 永徽 2년(651)에 三階敎에서 根本所依經典으로 삼고 있던 舊譯인 ‘大方廣十輪經’⁸⁰⁾이 다시 ‘大乘大集地藏十輪經’으로 玄奘에 의하여 新譯될 때에는 筆受로써 이에 참여하였으며, 이 新譯本에 대해서도,

‘大乘大集地藏十輪經抄’ 3권.⁸¹⁾

‘大乘大集地藏十輪經疏’ 3권 或 8권.⁸²⁾

大乘大集地藏十輪經音義’ 1권.⁸³⁾

등의 疏抄를 저술하여 地藏敎義의 解義에 노력하였음을 볼 수가 있다.

地藏信仰의 起源은 그 信仰思想의 내용을 보더라도 印度에서 생겨난 것으로 추정되

78) 玄奘이 ‘大乘大集地藏十輪經’을 譯了하자, 그 經序를 製하여 尊信의 情을 밝힌 사람이 바로 昉法師였다. (矢吹慶輝, 三階敎研 p.102) 慈悲寺 神昉이 ‘十輪經’을 배우고 苦行을 행하며, 六時에 禮讚을 하고, 乞食하는 생활을 하였는데도 불구하고, 唐 懷信 ‘釋門自鏡錄’ 卷上(大正藏 51·806·b)에는 그가 산채로 몸이 불타면서 地獄에 떨어지는 것을 눈으로 직접 보았다고 하는 등의 證言을 기록하고 있는데, 이와 같은 神昉에 대한 誹訪의인 記事는 아마도 그가 당시에 異端으로 보여졌던 三階敎라고 하는 새로운 宗教運動에 깊이 同情的인 태도를 취하였던 때문인 것 같으며, 이러한 것이 우수한 新羅僧에 대한 唐人들의 嫉視의 感情에서 나온 것으로 보여진다. (閔泳珪, 前揭論文 自序 p.2).

79) ‘三階敎研’의 ‘三階敎三百年史’ p.54 에 자세히 나와 있다.

80) 大方廣十輪經 卷8 (大正藏 13·681 以下).

81) 永超, 東域傳燈目錄 卷上(大正藏 55·1150·b).

神昉의 ‘十輪經抄’는 三階敎의 典籍에 속한다.

82) 同上.

83) 同上.

고 있으며,⁸⁴⁾ 그 地藏信仰思想이 언제쯤 中國에 傳해졌는지 분명치 않으나 唐의 西明寺 道世가 지은 ‘法苑珠林’ 卷17에는⁸⁵⁾ 魏의 天平 年中(534~537)에 定州에 사는 孫敬德이가 觀音像을 造成하여 예경한 공덕으로 꿈 속에서 沙門으로부터 救世觀音經을 일천 번 독송하라는 가르침을 받고, 그대로 행한 결과 나중에 斬決당할 厄難에서 免脫할 수가 있었던 緣由로 해서 세상에 알려지게 된 ‘高王觀音經’의 緣起를 말하면서,

晉·宋·梁·陳·秦·趙의 六朝時代로부터 隋·唐에 이르는 四百年間에 地藏은 觀音·彌勒·彌陀와 함께 널리 信仰되었고, 헤아릴 수 없이 많은 사람들이 이 地藏信仰에 의하여 救濟되었는지 모를 정도이다.

라고 밝히고 있으므로, 이것을 의지해서 晉의 時代(265~316)에는 中國에 이미 地藏信仰이 전해져 행해지고 있었던 것을 알 수가 있는데, ‘大乘大集地藏十輪經’이 譯出될 때까지 地藏教義의 根本經典이었던 舊譯인 ‘大方廣十輪經’ 8권이 漢譯된 것은⁸⁶⁾ 北凉(397~439) 시대였다. 이 때부터 이 ‘大方廣十輪經’에 의지한 地藏信仰이 興隆하여 六朝時代에서 隋를 거쳐서 唐에 이르러 玄奘이 다시 이 경을 ‘大乘大集地藏十輪經’으로 새로 번역해 낼 때까지 그 동안 中國에 있어서 彌勒·彌陀·觀音 등의 신앙과 함께 地藏信仰이 일반의 서민층에게 가장 친근한 信仰이었다고 道世는 기록하고 있다.⁸⁷⁾ 그 사이에는 隋代의 沙門인 信行이 地藏教義를 중심으로 시작한 三階敎가 몇 번씩 포교활동을 금지 당하는⁸⁸⁾ 등의 폭절을 겪으면서도 唐代에 이르러서는 오히려 더 地藏信仰이 흥성하여졌으며, 스타인이나 페리오가 燉煌에서 수집하여간 出土品 가운데에는 ‘傳說地藏菩薩經’ 그리고 建隆(960~963) 혹은 太平興國(976~984) 등의 年號가 있는 數種의 地藏十王圖 등이 있는 것으로 보아서 西域地方에서도 역시 地藏信仰이 유포되었음을 알 수가 있다.⁸⁹⁾

이와 같이 地藏信仰이 차츰 성행하던 唐代의 초기에 新羅에서 唐으로 들어간 神昉이 唯識의 연구에 힘쓰면서도 또한 ‘十輪經’을 聽學하였을 뿐만 아니라 六時禮懺으로 精勤苦行하는 行業을 쌓았고,⁹⁰⁾ 다시 玄奘을 도와서 新譯 ‘大乘大集地藏十輪經’을 譯出하였다.

84) 眞鍋廣濟, 地藏菩薩研, p. 14.

85) 法苑珠林 卷17(大正藏 53·411·c).

86) 神昉은 ‘大乘大集地藏十輪經序’에, ‘以今所翻比諸舊本 舊本已有今更詳明 舊本所無斯文具載’라고 하여, 이 經에 舊譯本이 있었으나 新譯本에서는 舊譯本에 缺落되어 있는 것을 補充하여 具備하므로써 經意를 더 詳明케 하였다고 말하고 있다. 이 舊本이란 ‘大方廣十輪經’을 가리키는 것으로 보이며, 舊譯本의 譯者가 不明하지만 新舊의 兩譯本이 同一한 原本에서 나온 異譯임이 밝혀지고 있다. (眞鍋廣濟, 地藏菩薩研, pp. 73~108).

87) 註 25)와 같음.

88) 隋의 開皇 20年(600)에 第1次로 三階敎가 勅禁을 당하였으나, 隋가 滅亡(617)하므로써 18년만에 禁遏이 풀렸으나 唐代에 또 다시 證聖元年(695)과 聖曆 2年(699)의 兩次에 걸쳐서 禁斷을 당하였다. (大周刊定衆經目錄 卷15, 大正藏 55·475·a).

89) 三階敎研 第2部 第6章 第3節, ‘三階敎와 地藏敎’의 註 38), 43)을 參照.

90) 釋門自鏡錄 卷上에 慈悲寺僧神昉 少小已來聽學十輪經 精勤苦行 特異常人 著糞掃衣六時禮懺 乞食爲業 每講十輪經 이라고 하였다. (大正藏 51·806·b).

이 新譯된 ‘地藏十輪經’이 널리 유포됨에 따라,

三階敎와 地藏信仰이 직접 결합하게 되는 것은 玄奘譯의 ‘大乘大集地藏十輪經’과 實叉難陀譯의 ‘地藏菩薩本願經’이 유행함을 따라 이루어진 것이며, 이러한 결합이 처음 昉法師 등으로부터 시작되어 初唐에서 中唐의 시기를 거치면서 차츰 굳건한 유대를 이루게 된 것 같다.⁹¹⁾

고 하였듯이, 神昉이야말로 唐代的 초기에 있어서 地藏敎義와 三階敎가 새롭게 맺어지는데 커다란 역할을 하였으며, 따라서 中國에 있어서 地藏信仰의 興隆에 中興의인 활약을 한 인물이었다.

三階敎에서는 修行法으로써 懺悔와 禮佛과 發願과 廻向을 要素로 하는 禮懺을 중요시하고⁹²⁾ 있으므로 三階敎師들은 모두 晝夜의 晝夜六時禮懺行法을 수행하였고, 특히 부처님이 가신지가 오래되는 末法時代의 어지러운 세상에 사는 근기가 약한 중생들이 행해야 할 禮懺이야말로 다른 어느 菩薩들 보다는도 훨씬 뛰어난 大悲願을 지니신 地藏菩薩을 의지하는 禮懺이어야만 한다 하여⁹³⁾ 地藏禮懺 행하기를 권하는 풍조가 唐의 초기에 가장 성행하였고, 이러한 신앙운동의 중심적인 존재가 바로 神昉이었다. 그러므로 이와 같은 시기에 入唐한 眞表의 스승인 崇濟가 唐에서 성행하였던 地藏禮懺의 유행에 대해서 무관심하였을리가 없었을 뿐만 아니라 오히려 몸소 六時禮懺의 行法을 懇修하면서 地藏敎義의 宣揚에 힘쓰고 있었던 같은 新羅 出身의 神昉의 활약에서 마땅히 큰 영향을 받았으리라는 것을 推定할 수가 있다.

神昉과 崇濟와의 年代의 차이를 본다면 麟德 元年(664)에 65세(一說에는 63세)로 入寂한 玄奘의 後半生에 있어서의 譯經事業 時期(645~664)에 그와 함께 역경사업에 종사하던 神昉의 生存年代를 우선 玄奘과 같은 年代로 잡아 볼 수가 있다. 그러면 ‘三國遺事’의 眞表傳簡條에서 傳하는 바 年代에 따른다면, 眞表가 12세에 출가했다고 볼 수 있는 729년과는 약 65年(664~729) 정도의 相距가 있게 되는데, 만일 神昉이 玄奘보다 좀더 長壽하였다면 眞表가 出家한 스승인 崇濟가 젊어서 入唐하였을 무렵에는 아직도 神昉이 生存해 있어서 그 가르침을 직접 받을 수도 있었을 가능성은 얼마든지 있다. 그리고 또한 崇濟의 入唐時에는 벌써 神昉이 生存치 않았다고 하더라도 入寂한 지 오래지 않은 神昉이 활약하였던 자취가 아직 생생하게 남아 있었을 것이니, 新羅에서 入唐한 崇濟가 같은 나라 출신의 大德인 神昉이 포교하기에 힘을 기울이던 地藏敎義를 중심으로 한 禮懺行法의 유행에 적지않은 영향을 받은 바 있었음을 볼 수가 있

91) 三階敎研研, p. 642.

92) 三階敎研研, p. 531.

93) 慈恩 ‘西方要決釋疑通規’ 第十一, 會釋二階行者五種少疑의 第五疑에, 方今之際去聖 下品凡愚 正合禮懺 地藏菩薩 當今有緣 里可專稱 並念三寶 彌陀淨土 上行人修 第二階根 能得生念 今既時當濁惡 性欲卑微 那得輒行 上人之法 上學下法 迂會稽留 下起上修 障道受苦 法根不會 豈得成功. (續藏 2·12·316 左 以下)

라고 하여, 地藏禮懺을 勤修할 것을 說明하고 있다.

다. 즉 崇濟가 新羅로 돌아온 뒤에 제자가 된 眞表에게 地藏三經의 하나인 ‘占察經’의 敎法을 奉持하여 禮懺하며 또 戒法을 懇求하도록 가르친 것으로서도 立證되는 까닭이다.

‘三階敎研究’에 의하면,⁹⁴⁾

善道の 六時禮讚은 ‘無量壽經’의 偈와 龍樹·天親·彥琮 등의 作偈에다 善導가 自作한 偈 등을 합하여 晝夜六時の 懺悔禮讚을 集成하였고, 六時の 各時に 無常偈 一首씩을 配置한 것인데, 그 無常偈 가운데 ‘初夜偈’는 ‘坐禪三昧經’ 또는 ‘阿蘭若習禪經’에서 나온 것이고, ‘中夜偈’는 ‘智度論’ 卷17의 禪波羅密品에서, ‘後夜偈’는 ‘菩薩藏經’에서, ‘平旦偈’는 ‘摩訶僧祇律’에서, ‘日中偈’는 ‘尸迦羅衛經’에서 취한 것이며, 여기에서 ‘坐禪三昧經’ 및 ‘無量壽經’의 經意로 나뉘는 ‘黃昏偈’를 더하여 六時無常偈를 集成한 것이다. 그런데 三階敎의 斷片本(스타인의 燉煌本, SI 306)에도 이것과 꼭 같은 六時無常偈를 列擧하고 있음은 주목할만한 일이라 하겠다. 즉 同一한 終南山에 根據를 두고 있는 善導流(淨土敎義)와 三階敎(地藏敎義)는 普法(一乘)과 別法(三乘)의 兩極을 대표하고 있으면서도 三階敎의 末師들 가운데서 특히 善導의 ‘黃昏偈’를 轉用하고 있다는 것은 매우 중요한 점을 시사해주는 일이다.

라고 하여, 善導流와 三階敎가 終南山에다 근거지를 두고 있었고 禮懺의 형식이 같은 점에서 兩者 사이에 교류가 있었던 것을 인정하고 있다.

당시의 그와 같은 상황으로 미루어 보더라도 新羅에서 入唐하여 終南山의 悟眞寺에서 善道에게 受學한 崇濟와 같은 終南山에다 근거를 두고 활동하고 있던 三階敎師들 가운데 중심적인 인물로써 같은 시기거나 혹은 조금 전의 시기에 크게 활약하고 있던 新羅出身의 神昉과의 사이에는 崇濟가 地藏敎義를 中心으로 하여 懺悔行法을 修行하는 思想을 斷承하여 新羅에서 제자인 眞表를 통하여 地藏禮懺敎法을 宣揚케 하는데 있어서 間接的인 影響 정도가 아닌 좀더 直接的인 接點이 있었음을 발견할 수가 있다고 하겠다.

종래로부터 眞表가 懺悔祈禱하므로써 처음에는 地藏菩薩을 그리고 다음에는 彌勒菩薩을 親見하고 聖刹을 받은 일과 뒤에 金山寺를 창건하고 丈六의 彌勒像을 造成奉安하여 彌勒道場으로 삼은 일 등으로 해서 眞表를 新羅에 法相宗을 創始한 宗祖로 보는說이 있어 왔다. 權相老 博士는,

海東에 瑜伽宗, 즉 法相宗을 創立한 宗祖는 眞表律師이다.⁹⁵⁾

라 하였고, 또,

海東에 있어서의 法相宗은 新羅 第三十五代 景德王時에 眞表律師가 大成한 宗이다. 此宗에서 彌勒佛을 本尊으로 崇奉하며 唐의 玄奘, 基의 兩師와 海東六祖를 합하여 八祖라 稱하나, 海東六祖는 眞表律師를 제하고는 모두가 追尊한 祖師들이다. 五祖란 ‘金山寺慧德王師碑’에⁹⁶⁾

94) 三階敎研究, 第2部 第4章 第四節, p.512 以下.

95) 權相老, 朝鮮佛敎史概說, p.13.

96) 朝鮮金石總覽上, pp.296~302, 이 碑는 全羅北道 金堤郡 水洗面 金山里 金山寺에 高麗 睿宗 6年 辛卯(1111)에 建立되었다.

〈號法師導之于前 賢大統踵之於後 燈燈傳燄 世世嗣興〉이라고 있음으로 해서, 元曉와 大賢의 2師와 그리고 ‘宋高僧傳’ 卷4의 新羅國 順璟傳⁹⁷⁾에 “傳得契師眞唯識量 乃立決定相違不立量 環在本國 稍多著述 亦有傳來中原者 其所宗法相大乘了義教也”라고 있으므로 해서, 順憬·圓測·道證의 3師이다. 그러나 教理를 闡揚한 功勞는 있어도 面傳心授의 系統은 아니므로 이상의 五師는 모두 追尊의 祖師인 것이며, 眞表律師의 代에 이르러서야 비로소 師資相承의 傳宗을 이루었다. …… 세상에서는 眞表를 律師라 하여 律宗의 高僧으로 인식하기가 쉬우나 律宗이 아니며 法相宗이다.⁹⁸⁾

하는 說을 주장하고 있다.

그러나 과연 眞表는 上記의 說과 같이 新羅에 있어서의 法相宗 開祖가 되는 것일까. 이것은 新羅佛敎의 戒律史에 있어서 검토되어야 할 중요한 문제라고 생각되기에 약간의 考察을 펴보기로 한다. 결론부터 먼저 말한다면 新羅의 唯識瑜伽의 系統으로서는 玄奘·圓測·道證·大賢이라고 하는 傳承이 엄연하게 있으며, 따라서 新羅 瑜伽의 大成者를 말한다면 그것은 大賢이다. 그런데 이 系統과 眞表와의 관련은 없으며 眞表에 관한 資料를 아무리 상세하게 조사해 보아도 系統이 닿지도 않는 前記의 五師를 追尊하여 眞表의 代에 이르러서 비로소 法相宗을 開宗하였다는 것을 입증할만한 근거가 없다고 생각하지 않을 수 없다.⁹⁹⁾ 權博士가 引用한 ‘高麗國全州大瑜伽業金山寺慧德王師眞應之塔碑銘’의 ‘賢大統踵之於後……’라는 것은 高麗의 太康 9年(1083)경에 金山寺에 住한 慧德王師 詔願이 新羅 大賢의 瑜伽系統을 이어받고 있다는 뜻인 것이다. 詔願¹⁰⁰⁾이 住한 玄化寺·金山寺 등은 그 당시에는 高麗의 慈恩·瑜伽의 兩宗이 공동으로 관리하고 있었으며, 高麗의 末期에는 이 兩宗이 廢合하여 中道宗으로 改名되었다¹⁰¹⁾고 하는데, 高麗時代에 瑜伽師가 金山寺에 住持하였다고 하더라도 그것이 곧 그대로 新羅時代의 眞表와 瑜伽系統으로 맺어지는 것은 아니다. 또 ‘師資相承의 專宗을 이루었다’고 하나 眞表 一代의 行蹟을 본다면 그 처음의 修行에서부터 위의 敎化에 이르기까지 철저한 修識求戒의 실천과 占察懺悔戒法에 의한 敎化로서 一貫된 一生이었을 뿐이지, 唯識의 敎義를 연구하여 그것을 널리 퍼려고 한 그런 事蹟은 볼 수가 없다. 師資相承에 있어서도 占察戒法과 占察簡子를 傳하였고, 이것을 傳承한 제자들도 한결같이 占察法會를 열어서 占察懺悔戒法으로 敎化를 행하고 있는 까닭에¹⁰²⁾ 眞表 자신은 이 占察戒

97) 宋高僧傳 卷4 (大正藏 50·728·a).

98) 權相老, 朝鮮佛敎史 卷 p. 21~23.

99) 金煥泰, 新羅占察法會와 眞表의 敎法研(佛敎學報 第9輯 p. 99)에, “眞表의 歷史에서는 法相宗에 關連된 단한 痕跡을 찾을 수가 없다”고 眞表와 法相宗의 關係를 否認하고 있다.

100) 李在烈, 韓國佛敎의 禪溪兩宗史(法施第九號, p. 56)에는 慧昭國師碑銘(朝鮮金石總覽 上, p. 274)에 ‘統和十四載(991)赴彌勒寺 五敎大選 云云’이라고 있음을 引用하여, 高麗에 五敎가 있었으며 그 가운데 相敎로는 瑜伽와 慈恩의 二宗이며, 瑜伽宗은 大賢을, 慈恩宗은 順憬을 祖로 삼았다는 說을 세우고 있다.

101) 同上, 法施 第9號, p. 57.

102) 三國遺事 卷4에 있는 ‘眞表傳簡’의 石記와 ‘心地繼祖’의 條에는 眞表의 제자들이 모두 그 戒法과 簡子를 傳하였고 占察戒法에 의하여 敎化를 행하였음을 기록하고 있다. (大正藏 49·1008·c, 1009·b~c).

法을 가지고 開宗하여 一宗을 形成하는 것 같은 일을 하지 않았지만, 統一新羅 佛教의 全盛期에 있어서 독자적인 占察懺悔戒法을 創設하여 至大한 教化力을 발휘하였고, 이것을 제자들에게 傳授하여 후세에까지 傳承케하므로 해서 저절로 占察懺悔戒法에 의한 하나의 戒律의인 佛教流派를 形成하기에 이르렀다고는 할 수가 있을 것이다. 그렇기 때문에 新羅佛教에 있어서의 그 수 많은 名僧大德들 가운데서도 律師의 이름으로 불리워지고 있는 것은 오직 慈藏律師와 眞表律師의 2師 뿐이니, 이렇게 볼 때에 眞表가 옛부터 지금에 이르기까지 언제나 반드시 律師의 稱號로서 불리우는 것도 당연한 일이라 아니할 수 없다.¹⁰³⁾

그리고 眞表가 彌勒尊像을 모신 것도 唯識教義의 教主이기 때문에 모신 것이 아니라 ‘地藏菩薩本願經’ 卷上の 分身集會品 第2에서,¹⁰⁴⁾

地藏에게 告하여, 二佛(釋迦·彌勒)의 中間인 無佛世界에서의 濟度하기 어려운 惡趣衆生들을 濟度할 것을 付囑하였다.

라고, 彌勒과 地藏의 兩聖人의 關係를 말하고 있음을 보아도 알 수 있는 것 같이 眞表에게 있어서의 地藏이란 항상 2佛의 中間에 있으면서 濟度하기 어려운 衆生들을 救濟하기에 獻身하는 存在인 것이며, 또 彌勒이란 眞表 그 自身이 指向하여, 衆生들로 하여금 이르러가게 하려는 究竟의 目標인 것이다. 이것은 眞表가 修懺求戒의 修業을 하면서 兩聖을 親見할 때에 먼저 地藏菩薩을 뵈고, 다시 精進을 계속한 끝에 드디어 彌勒大聖을 뵈게 되었다고 하는 데에서도 표현되어 있듯이, 眞表에게 있어서의 地藏·彌勒의 2聖은 前記한 바와 같이 地藏教義에서 設하고 있는 그러한 關係의 聖人으로서 모셔지고 있음을 알아야 할 것이다. 따라서 金山寺를 창건하여 丈六의 彌勒佛像을 造成奉安한 것은 그 곳을 法相道場으로 하기 위함이 아니라, 그 地方 일대가 본래 百濟時代부터 彌勒信仰이 傳來되어 發展한 根源地가 되는 고장인 까닭에, 그 곳에다 地藏教義에 의한 占察懺悔의 道場을 만들어서, 眞表 자신이 修懺求戒하는 精進을 통하여 究竟에는 彌勒大聖으로부터 聖前을 受記하였듯이, 新羅의 사람들로 하여금 占察懺悔를 修行케하여 究竟에는 彌勒大聖의 救濟를 받게 하려는 大悲願의 發露였던 것이다.

統一전의 三國時代부터 新羅에는 彌勒下生信仰思想이 유행하였으며,¹⁰⁵⁾ 新羅王室에서는 代대로 佛教를 신앙하고 보호하여 王室佛教라는 말을 들을 정도였으나 그러면서 一般庶民의 信仰을 善導하여 全國民이 佛教的인 생활을 하도록 노력하였으니, 그것은

103) 이 法相宗은 ‘瑜伽論’과 ‘唯識論’을 所依하므로 瑜伽宗 혹은 唯識宗이라 불리우지만 瑜伽·唯識은 諸法의 法相을 發明하는 까닭에 法相宗이라고도 불리운다. 또 中國 法相宗의 開創者인 玄奘이 慈恩寺에서 이宗의 宗旨를 始講하였음을 인하여 慈恩宗이라고도 하니 …… 이宗에서는 彌勒佛을 本尊으로 崇奉한다. (韓國佛教文化史, p. 22).

104) 地藏菩薩本願經 卷上(大正藏 13·779·b).

105) 趙愛姬, 新羅彌勒信仰研(金知見, 新羅佛教研, p. 239).

新羅를 理想的인 佛國淨土化하여 將來에 이 新羅의 佛國土에 彌勒의 下生을 成就하려는 것이 목적이었다. 新羅에 있어서의 이와 같은 意識은 新羅佛敎 最初期인 眞興王 때부터 벌써 명확하게 나타나기 시작하고 있다. 즉 眞興王이 36년 治世하는 동안에 이른 佛敎의 事蹟을 보면, 佛寺의 創建·出家爲僧의 公許·八關會 및 百高座講會의 施行·丈六佛像의 鑄造·僧官制의 創設·求法留學僧의 最初派遣·最初의 佛舍利 傳來와 佛敎經論의 大量輸入 등의 눈부신 佛敎의 最初展開가 있었는데, 그의 이와 같은 佛敎興隆을 위한 諸業績에 의하여 新羅佛敎의 방향이 결정지워지고 그 기초가 다져졌던 것이다. 그런데 이것을 思想的인 측면에서 관찰하면 이와 같은 眞興王의 業績이 이루어진 배경에는 彌勒下行信仰의 영향이 깊이 작용하고 있음을 알게 된다. 즉 眞興王 5年(544)에 新羅에서 최초로 원성된 興輪寺에 彌勒佛이 봉안된 것이 바로 그러한 당시의 분위기를 잘 나타내주는 일이라 하겠다. 그리고 新羅에서 彌勒의 理想世界를 원하고 그러므로 彌勒佛이 이 세상에 出生하기를 간절히 바라는 소원 속에서 新羅야말로 有緣의 佛國土라고 하는 說話¹⁰⁶⁾들이 생겨나게 되었을 뿐만 아니라, 新羅 사람들은 그러기에 스스로 人格의 陶冶와 心身의 琢磨를 게을리하지 않고, 엄격하게 戒律을 지키는 생활을 하므로써 이 국토를 彌勒이 化現하시기에 알맞는 淨土로 만들기 위한 온갖 노력을 기울인 자취를 볼 수가 있으니, 慧亮의 八關齊, 圓光의 世俗五戒, 慈藏의 戒律整備, 元曉가 행한 菩薩行, 大賢이 이룩한 大乘戒學 등의 빛나는 활약들이 다 이와 같은 思想과 무관한 것이 아니었던 것이며, 이러한 노력에 의하여 통일국가를 형성하고 國運의 安定이라는 결과를 가져올 수가 있었던 것이다. 그러나 세월이 흐르면서 차츰 사람들의 마음이 흐트러지고 佛敎 또한 타락하는 조짐을 보이기 시작하게 되었을 그러한 시대에 출현한 眞表는 海東에 있어서의 彌勒信仰思想의 故地¹⁰⁷⁾에다 金山寺를 건립하여 丈六의 彌勒佛像을 造成奉安하므로써 彌勒의 下生을 희망하여 彌勒이 化現하기에 알맞는 淨土를 만들기 위하여 노력하여 왔던 新羅의 전통적 신앙사상을 다시 일으키기 위한 座標를 만들어 보였던 것이며, 또한 그가 현재의 新羅 사람들을 敎化하는데 있어서는 釋迦와 彌勒의 中間世界인 無佛世界의 衆生敎化의 化主가 되는 地藏의 敎義에 의지하였고, 이 敎義에 의한 懺悔戒法을 修持케 하는데 있어서는 占察法이라는 方便을 썼던 것이다.

그러면 眞表가 所依로 하였던 바 汚濁의 惡世에서 제도하기 어려운 중생 그리고 괴로운 곳에서 고통 받는 중생들을 敎化하려는 願을 本願으로 삼고 있는 地藏敎義의 核心義는 과연 어떤 것인가.

106) 三國遺事 卷3, 竹旨郎條(大正藏 49·973·b~c)

三國遺事 卷2, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師條(大正藏 49·994·c~99·5b).

107) 安啓賢, 韓國佛敎史, 古代篇(韓國文化史大系 VI, p. 199).

中國에 있어서의 地藏信仰은 北凉 때의 譯者未詳인 ‘大方廣十輪經’이 譯出되어 流布함을 따라서 퍼진 것이기에 ‘十輪經’의 經設이 그 根本教義가 되고 있는데, 그 教義의 특징은 佛敎의 根本二門이라 할 悲와 智의 二門 가운데서 특히 철저하게 悲門을 더 높이 宣揚하고 있는 점이라 하겠다.¹⁰⁸⁾ 大乘의 諸菩薩들의 특색으로서 文殊菩薩은 智慧, 普賢菩薩은 行願, 觀音菩薩은 慈悲, 虛空藏菩薩은 包容을 상징하고 있듯이, 地藏菩薩의 특색은 다른 어느 大菩薩들 보다도 훨씬 뛰어난 철저한 悲願이다. 즉 다른 菩薩과는 달리 地獄을 항상 계시는 곳으로 삼으시고 六道能化의 慈尊으로서 無佛世界와 아울러 五濁惡世에서 教化를 펴시면서, 無邊한 衆生들이 한 사람이라도 惡趣에 있는 동안에는 成佛하지 않으리라는 極善不成佛의 特例로 꼽히고 있는 분이 地藏菩薩이어서 그야말로 悲願의 極致를 이루고 있는 것이다.

그렇기 때문에 地藏思想은 二乘과 대립하여 그것을 배척하는 大乘이 아니라 오히려 二乘을 융화시키며 옹호하는 大乘인 까닭에 菩薩佛敎이면서도 聲聞과의 융화를 이루려는 뜻이 가장 뚜렷하게 나타나 있는 경이 바로 ‘十輪經’이다. 따라서 戒律思想에 있어서도 ‘十輪經’에서는 末世에 있어서의 破戒比丘들이 옹호되어야 함을 주장하고 있다. 즉,

破戒比丘라 하더라도 그래도 아직 사람들로 하여금 十種の 勝想을 내게 할 수가 있는 까닭에 非法으로 危害를 주어서는 안된다.¹⁰⁹⁾

또는,

나의 法가운데 출가한 자가 비록 戒行을 지키지 못했다 하더라도 모든 有情들이 그 형상을 보고 十種の 수승한 생각을 일으키게 할 수가 있는 까닭에 無量功德寶聚를 얻게 한다. …… 그렇기 때문에 일체의 刹帝利王, 宰相, 大臣들의 결정에 의하여 함부로 破戒한 자들의 몸을 해롭게 하지 말라.¹¹⁰⁾

하는 등의 破戒擁護를 말하고 있다. 그리고 다시,

나의 法 가운데에서는 다음 같은 2種의 사람은 범함이 없다고 이른다. 하나는 본래의 성품이 깨끗하므로 본래부터 범함이 없는 것이요, 또 하나는 범하였으나 이미 慚愧하여 發露懺悔한 것이니, 이러한 二種의 사람은 나의 法 가운데 있어서 勇健하게 淸淨함을 얻은 자라고 한다.¹¹¹⁾

라고 懺悔하여 滅罪하기를 가르치고 있다.

또한 二乘을 同視하는 思想을 가진 까닭에 地藏은 안으로는 菩薩의 悲願을 지니고, 밖으로는 聲聞의 모양을 나투게 되므로 다른 모든 菩薩들과는 그 形相을 달리하고 있

108) 大方廣十輪經 卷1 (大正藏 13·682·b).

109) 同上(大正藏 13·647).

110) 大乘大集地藏十輪經 卷2 (大正藏 13·736·a).

111) 同上.

는 것이다.¹¹²⁾

이와 같이 末世의 중생들을 어디까지나 포섭하여버릴 줄을 모르는 위대한 悲願에 가득 찬 地藏思想이야말로 民間의 尊信을 받을만 하였으니, 그러기에 ‘十輪經’이 譯出되자 곧 이 經義에 의지한 地藏信仰이 興起하여 널리 퍼져 나가게 되었다. 그래서 이 시대에 民間에서 끈질기게 俗信되어 오던 塔懺의 法과 木輪의 占察法을 가장 民間信仰의인 요소가 풍부한 地藏思想이 그 根本經典인 ‘十輪經’에서 說하고 있는 十佛輪 그리고 十惡業 등의 사상에다 결부시켜서¹¹³⁾ 널리 地藏敎를 宣布하기에 가장 효과적이며, 친근감을 주는 正依의 經典으로서 새롭게 中國에서 제작된 것이 곧 ‘占察善惡業報經’인 것으로 보고 있다. 여기에 대해서 ‘占察經’이 성립케 된 배경을 다음과 같이 분석하고 있음을 볼 수가 있다. 즉.

민간에 유행한 木輪의 擲法에 의한 占察의 民間 신앙이 믿을만한 가치가 있는 훌륭한 방법임을 민중들에게 알리려고 하는 목적으로 木輪의 法을 ‘十輪經’의 十佛輪에다 결부시켜서 ‘占察經’의 上卷이 만들어졌으며, 여기에 또한 佛敎哲學의인 理論을 더하기 위하여 만들어진 것이 下卷인데, 新興의 地藏敎가 일반 대중에게 환영받고 신앙되어지기 위해서는 대중에게 강한 매력을 줄 수 있는 활동적이며, 현실적인 내용을 가진 正依의 經典이 절실하게 필요했으리라 생각된다.¹¹⁴⁾

그런데 新羅에서 眞表가 懺悔戒法을 宣布하기 위하여, 당시에 이미 일반에게 널리 행해지고 있던 占察法을 채용해서 대중에게 친근감을 줄 수 있는 占察戒法을 만들어낸 것도 역시 같은 경우라고 할 수가 있을 것이다.

그것은 新羅에 있어서도 地藏信仰의 根本經典인 ‘十輪經’ 보다는 ‘占察經’이 더 流布되었고, 이 ‘占察經’이 成立되었으리라고 推定되는 陳末이나 혹은 隋初의 시대로부터 그다지 뒤지지 않는 隋末의 무렵에는 벌써 新羅에도 占察에 관한 일들이 유행하였을 정도로 이 경전이 빨리 傳來되었는데,¹¹⁵⁾ 이렇듯 일찍부터 유행되었던 것도 이 경전이 占察法이라고 하는 民間에 쉽게 받아들여질 수 있는 요소를 가지고 있었기 때문이었다고 하겠다.

이와 같이 純正한 地藏敎義에서 볼 때에는 敎義에서 逸脫된 것이라 할 수 있는 占察法이라는 내용을 가지고 있을 뿐만 아니라, 그 成立에 있어서도 中國成立의 僞經이라

112) 大乘大集地藏十輪經 卷2에, ‘聲聞像을 作하여 將來에 여기 이른다’(大正藏 13·721·c).

‘地藏菩薩摩訶薩은 神通力으로써 聲聞像을 現하여 南方으로부터 佛前に 이르러 와서 住한다.(大正藏 13·722·b).

113) 望月信亨, 淨土敎의 起源及 發達, p. 225에, “占察經’의 所謂 十輪法은 의심할 바 없이 저 ‘十輪經’의 說에서 案出한 것이 틀림없다”고 判斷하고 있다.

114) 眞鍋廣濟, 地藏菩薩研研, p. 104.

115) 三國遺事 卷4의 圓光西學條에 “圓光은 그가 住하는 嘉栖岬에 占察寶를 설치하고 恒規로 삼았다”고 기록되어 있으므로, 隋에 留學하여 600년에 新羅로 돌아온 圓光에 의하여 占察法이 傳來되었음을 알 수가 있다.(大正藏 49·1003·a)

고 하는 문제를 지니고 있는 이 ‘占察善惡業報經’이 도리어 실질적으로는 地藏信仰을 中國에 있어서 더욱 一般의인 것, 民間의인 것으로서 普及시키고 定着시키는데 있어서 가장 커다란 역할을 한 것을 볼 수가 있는데, 이러한 ‘占察經’의 占察法을 받아들여서 훌륭하게 독특한 占察懺悔戒法을 만들었고, 이것을 좋은 教化方便으로 삼아서 新羅 사람들을 戒律에 의하여 널리 教化하는 성과를 이룩하므로써 새로운 新羅의인 佛教形態를 가지고 新羅社會에 위대한 感化를 준 바 있는 眞表의 特異한 行蹟과 教化力에 대하여 그 내용을 심각하게 검토함이 없이 단순하게 傳記에 彌勒大聖으로부터 授記를 받았고, 뒤에 金山寺에다 彌勒尊像을 造成하였다고 하니, 彌勒과 唯識學의 일반적인 관계로 미루어 보아서 眞表가 新羅에 法相宗을 開宗하였다고 하는 見解는 수긍이 어려운 일이며, 도리어 眞表가 戒律思想을 근본적인 바탕으로한 占察懺悔戒法을 가지고 傳法度生한 그 教化의 내용이 다시 새롭게 인식되어야 하리라.

‘朝鮮禪教史’¹¹⁶⁾에서 眞表의 傳記에 관하여,

‘三國遺事’에 所載되어 있는 長表傳簡¹¹⁷⁾, 關東楓岳鉢淵藏石記¹¹⁸⁾ 등이 모두 荒唐한 記事로 가득 채워져 있을 뿐만 아니라, 年代가 서로 모순되고 있어서 믿을 것이 못되므로 後賢의 訂正이 있기를 기다릴 뿐이다. 또 ‘宋高僧傳’ 卷14에도 眞表의 傳記¹¹⁹⁾가 있기는 하나 역시 한 가지도 취할 것이 없다.

고, 酷評하고 있는 것을 볼 수가 있는데, 傳記를 그냥 한번 볼 때에 이와 같은 점이 없지는 않으나 그러나 傳記에 있는 神秘的인 說話만을 가지고 評하게 되는 나머지, 眞實도 포함하고 있는 傳記의 전체를 덮어 놓고 부정해버릴 것이 아니라, 說話的인 부분은 그런대로 구별하면서 역시 거기서 찾아 볼 수 있는 事實로써 眞表의 修儀行과 占察懺悔戒法에 의한 教化의 眞價는 바로 파악되고 평가되어야 한다고 생각한다.

이상과 같이 新羅에 있어서 眞表가 地藏教義에 의한 占察懺悔戒法을 가지고 教化를 행하게 된 歷史的인 배경으로서의 中國唐代의 地藏信仰¹²⁰⁾ 살펴 봄으로서 지금까지 별로 알려진 바 없었던 新羅 沙門 神昉의 中國 地藏信仰思想史에 차지하는 뚜렷한 위치를 확인하는 동시에, 그 神昉의 地藏教義에 의한 信仰思想과 禮懺行法이 역시 入唐求法하여 神昉의 影響에 接하고 新羅에 돌아온 崇濟를 통하여 新羅佛敎에서 행해진 眞表의 占察懺悔戒法과의 사이에 地藏禮懺教法的 新羅系譜라고 할만한 思想的인 通路가 이어져 있음을 어느 정도 밝혀낼 수가 있었다고 생각한다. 그러나 神昉과 崇濟의 傳記가 未詳하며, 또한 眞表의 각 傳記에 나타나는 年代의 차이 등으로 해서 아직도 남겨져

116) 忽滑谷快天, 朝鮮禪教史, p. 72.

117) 三國遺事 卷4 (大正藏 49·1007·b~1008·a).

118) 三國遺事 卷4 (大正藏 49·1008·a~1009·a).

119) 宋, 贊寧, 宋高僧傳 卷14, 明律編 第4의 1에 있는 百濟國金山寺眞表傳(大正藏 50·793·c~794·c).

120) 唐代에 있어서의 地藏教義의 發達은 橋本凝胤 ‘地藏菩薩考’가 상세하다. (法隆寺, ‘法相宗勸學院同窓會會報’ 第7號, pp. 10~42)

있는 의문점이 적지않다고 하겠다.

3. 占察善惡業報經의 成立과 流行

‘占察善惡業報經’은 中國에서 각 經錄의 撰者들로부터 梵本에서 번역한 經典이 아니라, 中國에서 성립된 僞經이라 하여 經典成立의 眞僞가 문제시된 諸經가운데 하나였으며, 그래서 그 眞僞에 대하여 여러 가지로 論難이 거듭된 기록이 있음을 볼 수가 있다.

이 ‘占察善惡業報經’이 經錄에 나타나는 것은 ‘法經錄’이나 ‘彥琮錄’ 등에서 비롯되며, 이 經錄들에 이미 僞經으로 기록되어 있다. 이제 이 經錄들 가운데서 ‘占察善惡業報經’에 관련되는 기록을 인출해서 고찰해 본다면, 衆經目錄(法經錄)¹²¹⁾에는

第二, 衆經疑惑, 五 ‘占察善惡業報經, 二卷, “文理가 복잡하여 眞僞를 아직 가릴 수 없기 때문에 이 일이 다시 더 자세히 밝혀지기를 기다리며 우선은 疑錄에다 넣어 둔다”고 하는 데에 분류되어져 있는 衆經疑惑 五, 合 20部 29卷 가운데 하나로 들어 있다.

衆經目錄(彥琮錄)¹²²⁾에는,

第四, 五分疑僞, ‘占察善惡業報經’ 二卷, “名은 바른 것 같지만 義는 사람에게 의해서 만들어진 것”이라고 하는 데에 분류되어져 있는 合 209部 491卷 가운데 하나로 들어 있다.

隋代에 撰述된 이 두 經錄에서는 이 ‘占察經’이 譯者의 이름도 없는 매우 의심스러운 疑僞經들 가운데에 들어 있는 것을 볼 수가 있다. 그러나 같은 隋代의 開皇 17년(597)에 저술된 ‘長房錄’에는 譯者로써 菩提燈三藏¹²³⁾의 이름을 들고 있다. 즉 歷代三寶記(長房錄)¹²⁴⁾에는,

第十二, ‘占察經’ 二卷, “右의 一部 二卷은 群錄을 검사하였으나 名목이 없었다. 그런데 經首에 題하기를 菩提燈이 외국에 있을 때에 번역하였다고 한다. 近代에 나온 것 같다. 이제 諸藏 안에 넣어서 流傳케 한다. …… 뒤에 婆羅門이 와서 말하기를 天竺에서 이 經을 본적이 있다고 하더라. ……”

이렇게 費長房이 翻譯經典으로써 채택한 ‘占察經’에는 그 經首에 譯者의 이름이 있었을뿐 아니라 天竺에서 이 經을 보았다고 하는 婆羅門의 證言까지 添記하고 있다.

다음 唐代에 撰述된 諸經錄에서는 이 ‘長房錄’에 있는 菩提燈譯이라는 기록을 그대로 收錄하고 있으며, 다시 唐의 則天武后의 명에 의하여 編撰된 衆經目錄에서는 이 ‘占察經’이 외국에서 梵本으로부터 漢譯된 眞經으로서 大藏經 속에 入藏되어 있음을 볼

121) 法經, ‘衆經目錄’ 卷 2 (大正藏 55·126·c).

122) 彥琮, ‘衆經目錄’ 卷 4 (大正藏 55·172·c).

123) 菩提燈의 燈은, 諸經錄에 燈으로 되어 있으며, 大正藏 17·901·c의 菩提燈에 관한 註 13)에 元本·明本·宮本은 燈으로 되어 있다고 하였으나, 本 論文에서는 高麗大藏經 13·657·a, 그리고 大正藏 17·901·c에의 하여 燈으로 쓴다.

124) 費長房, ‘歷代三寶記’ 卷12(大正藏 49·106·c).

수 있다. 즉 唐 高宗의 麟德 元年(664)에 道宣이 撰述한 經錄을 본다면,

大唐內典錄,¹²⁵⁾ 卷第五, 隋朝傳譯佛經錄 第十七,
‘占察經’ 二卷, “右의 一部는 檢錄하였으나 無目이다. ……”

이라 하여, ‘長房錄’대로 따르고 있으면서도 그래도 同錄의 卷第10 歷代所出疑偽經論錄 第8에는,¹²⁶⁾

‘占察經’ 兩卷, 上卷一百八十事卜占, “右의 諸經偽論은 人間의 經藏에 往往히 이것이 들어 있는데, 이러한 것이 아직 많지만 다시 다른 錄에 나타나기를 기다린다.”

라고 분류한 諸偽經論 가운데 넣고 있음을 볼 때,¹²⁷⁾ 民間의 經藏에 所藏되어 있다고 하면서도 譯者의 이름을 기록하지 않고 있음으로 해서 道宣이 본 ‘占察經’에는 번역한 사람의 이름이 없었던 것 같다. 그러나 그 뒤의 天册萬歲 元年(695)에 역시 則天武后의 명에 의하여 明詮 등이 編撰한 經錄에는,

大周刊定衆經目錄¹²⁸⁾ 卷第一, 大乘單譯經目 ‘占察經’ 一部 二卷, “右는 外國沙門 菩提燈의 譯이다. 天册萬歲元年 十月二十四일에 勅을 奉하여 編行되다.”

라고 하였으니, 이 때에 비로소 ‘占察經’이 眞經으로 經錄에서 취급되어 正式으로 經藏 속에 編入되었음을 알 수가 있다. 그리고 開元 18년(730)에 智昇이 編撰한 經錄에는,

開元釋教錄,¹²⁹⁾ 卷第7, ‘占察善惡業報經’ 2卷,
이 경이 ‘六根聚經’에서 나왔다고 한다. 또는 ‘大乘實義經’이라고도 하며, 다른 이름으로 ‘地藏菩薩經’이라고도 하고, 또는 바로 ‘占察經’이라고도 한다. 이 1部 2卷은 그 經本이 현재에 있으며 沙門 菩提燈은 外國人이다.¹³⁰⁾ 어느 代에 ‘占察經’ 一部가 번역되었는지 알 수 없다. ‘長房錄’에 말하기를, “이 經을 檢錄하였으나 無目이었다. 그러나 經首에 題하여 말하기를 菩提燈이 外國에 있으면서 번역하였다 하는데 近代에 나온 것 같다. 지금은 諸藏

125) 道宣, ‘大唐內典錄’ 卷5 (大正藏 55·279·a).

126) 同上(大正藏 55·336·a).

127) 道宣은 正法에 어긋나는 것이 있을 때, 만약 이것을 標顯하지 않는다면, 玉石이 뒤섞여지기 때문에 眞疑를 가려서 구별하여야함을 주장하면서도 역시 末世에 있어서의 凡夫敎化를 위한 方便으로써 疑經의 實在을 인정하고 있었던 것 같다고 한다. (牧田諦亮, 中國佛敎에 있어서의 疑經研究序說, ‘東方學報’ 京都 35, p. 350).

128) 明詮等, ‘大周刊定衆經目錄’ 卷1 (大正藏 55·379·a).

129) 智昇, 開元釋教錄 卷7 (大正藏 55·551·a).

130) ‘占察經’을 菩提燈이 번역하였다고 하는에는 다음 같은 견해가 있다. 즉 本經을 隋譯이라고한 것은 費長房이 “近代에 나왔다”고 하였기 때문일 것이다, 推察하건데 元魏 때 渡來한 婆羅門의 優婆塞인 瞿曇般若流支의 長子로써 達摩般若, 隋에서는 法智라고 불리운 사람이 開皇 2년 3월(582)에 大興善寺에서 ‘業報差別經’ 1卷을(大正藏 1·891) 譯出하고, 彥琮이 여기에 序文을 지었는데, 이 經名과 本經이 類似한 점이 있었던 것. 그리고 隋의 彥琮錄에 本經을 收錄하고 있는 것. 이러한 近代에 나왔다는 長房의 말과, ‘業報差別經’과의 관련으로 해서 隋譯이란 說이 생기게 된 것 같으며, 그러다가 三藏菩提燈이 譯主라고 기록되게 되었고, 마침내 隋外國沙門菩提燈譯이라고까지 자세히 기록되기에 이르렀던 것 같다. (田島德音, 占察善惡業報經解題, 國譯一切經·經集部 15·313·c)

內에 並寫해서 流傳케 한다.”라고 하였다. 그런데 廣州에 一僧이 있어서 塔懺法을 행하되 가족으로 二枚의 帖子를 만들어서 一에는 善이란 字를 쓰고, 一에는 惡이란 者를 쓰고는, 사람들로 하여금 이것을 던지게 해서 善字를 얻은 사람은 好라 하고, 惡字를 얻은 사람은 不好라 하였다. 또 自撰하는 法을 행하여 罪를 소멸케한다고 한다. 靑州에도 역시 한 居士가 있어서 똑 같이 이러한 法을 행하였다. 開皇 13년에 어느 사람이 廣州의 官司에게 고발하여 말하기를, 이것은 妖邪한 것이라고 하였다. 官司에서 推問함에 그 사람은 引證하여 말하기를 塔懺法은 ‘占察經’을 의지한 것이며, 自撰法은 諸經 가운데에, “五體를 땅에 던지는 것을 太山이 무너지는 것 같이 한다”고 한 것을 의지한 것이라 하였다. 廣州司馬인 郭誼가 京에 올라 가서 聞狀을 갖추어 奏請하였더니, 勅命하기를 ‘占察經’의 道理를 信하지 말라 하였고, 內史侍郎 李元操로 하여금 郭誼와 함께 寶唱寺에 나아가서 諸大德들에게 問疑토록 하였다. 沙門 法經 등이 대답하기를 占察經은 目錄에 이름과 번역한 곳이 없으며, 塔懺法도 衆經에 있는 것과는 다르기 때문에 依行하지 말라고 하였으므로, 勅命하여 모든 이와 같은 것이 모름지기 流行하지 못하도록 하라 하였다. 그러나 이제는 그렇지 않다고 하겠다. 어찌 자기의 좁은 소견만을 가지고 博見의 士가 있음을 허용하지 않아서야 되겠는가. 法門의 八萬가지 理致가 多途인데 金口로 宣說한 바가 아니고서야 어찌 이와 같은 奧旨를 나타낼 수가 있을 것인가. 그러므로 大唐의 則天武谷의 天册萬歲元년에 東都의 佛授記寺의 沙門인 明佺 등에게 勅命하여 一切經錄을 判定케 하여 이것을 正經에 編入해 마쳤으므로 뒤에 이것을 보게 되는 모든 사람들은 행어나 疑惑하는 일이 없기를 바라는 바이다.

이와 같이 앞서 나온 ‘大周刊定衆經目錄’을 이어 받아서 僞經說을 否定하고, 明佺 등에 의하여 ‘大周刊定衆經目錄’에 正經으로써 編入되었으니까 疑惑치 말도록 강조하고 있다. 이렇게 ‘占察經’은 隋代의 法經 등에 의하여 譯處나 譯者가 未詳이며, 諸錄에도 그 이름이 나와있지 않은 의심스러운 經이라고 하면서 그 經錄에다 기재한 뒤부터 이 經의 眞僞에 관한 문제가 제기되었던 것인데, 뒤에는 唐代의 明佺 등에 의해서 眞經으로 採錄되었고, 이에 따라서 이후의 諸經錄에서는 모두 眞經으로 入藏시키고 있으면서도, 그러나 譯者라고 하는 菩提燈의 傳記가 僧傳에 전혀 나와있지 않을 뿐만 아니라, 入藏되기까지의 歷史的인 經緯으로 해서 또한 衆經에서 볼 수 없는 지극히 特異한 塔懺法이기 때문에 언제나 僞經이라는 疑惑을 면치 못하다가 현재에 이르러서는 그 中國의인 내용을 지니고 있는 用語例로 보아서, 또는 木輪相의 占察法 등으로 해서 中國에서 成立된 僞經임이 단정되고 있다.¹³¹⁾

그러면 新羅나 高麗에 있어서는 이 ‘占察經’의 眞僞에 관한 문제를 어떻게 보고 있

131) 近代에 있어서 經典의 成立에 관한 과학적인 연구가 진행됨에 따라 다시 經典의 眞僞가 論難되었고, 占察經’에 대해서도 비판이 이루어지게 되었는데, 松本文三郎 ‘地藏三經에 대하여’라는 論文에서 시작되었다. 이 論文에서는, “당시의 서민들 사이에서 占察하는 일이 행해져서 일종의 신앙처럼 되어 있던 것을 불교와 결부시키므로써 그러한 迷信에다 어떠한 권위를 부여하기 위해서였거나, 혹은 ‘十輪經’에서說하는 바를 墮落의으로 曲解하므로써 下劣한 宗數心을 만족케하기 위해서였든지의 어느 한 動機로해서 이 經이 製作되었을 것이다”라고 비판하고 있다. (‘無盡燈’ 21卷 1號). 또 다른 견해로는, 本經이 眞如纂記에 입각하여 大乘法門을 수행하는 思想의 方面을 신앙하고 있는데, 이와 같은 형식의 경전이 印度에서 발생하는 일이 별로 없었기 때문에, 그러한 관점에서 보더라도 이 ‘占察經’은 아마도 中國에서 撰述된 僞經일 것이라고 단정하고 있다. (‘佛書解說大事典’ 6:329-d, 田島德音, 占察善惡業報經解題)

었던 것일까. 이에 대해서 一然은 ‘三國遺事’의 ‘眞表傳’에서 다음과 같이 付記하고 있는데, 여기에 ‘占察經’의 眞僞에 대한 그 당시의 생각하던 바가 잘 나타나 있다고 생각되기에 조금 번거로움이 없지 않으나 그 全文을 보기로 한다.¹³²⁾

생각해 보건대, 唐의 僧傳에 말하기를 開皇 13년, 廣州에 어느 僧이 懺法을 행하되, 가족으로 帖子를 두 장을 만들어서 거기에 善과 惡의 兩字를 각각 써서 사람들로 하여금 이것을 던지게 하여 善字 있는 것을 얻은 사람은 吉하다 하였다. 또한 스스로 撲懺法을 행하여¹³³⁾ 이것으로써 罪를 소멸하게 된다고 하였다. 그런데 男女가 서로 둘러가면서 합부로 받아서 비밀히 행하게 되니, 靑州에까지도 이어서 영향을 주었다. 同行하였던 官司가 檢察하고는 “이것은 妖妄하다”하였다. 그가 말하기를 “이 塔懺法은¹³⁴⁾ ‘占察經’를 의지하고, 撲懺法은 諸經에 의지한다”고 하였으며, 五體에다 맞혀서 땅에 던지게 하는데 마치 큰 산이 무너지는 듯하였다. 그 때에 上奏함을 聞하시고는 곧 內史侍郎인 李元撰에게 勅命하여 大興寺에 나가서 諸大德에게 諮問케 하였던 바, 大沙門 法經, 彥琮 등이 있어서 답하기를 “보는 바와 같이 ‘占察經’이 兩卷이며, 經首에 菩提燈이 외국에 있으면서 번역한 글이라고 題하였는데, 近代에 나온 것 같다. 또 書寫해서 傳하는 사람도 있기에 群錄을 檢勘하였으나, 바른 이름이나 번역한 사람과 때와 그리고 장소가 모두 없다. 또 塔懺法도 衆經과는 다른 까닭에 依行할 것이 못된다.”¹³⁵⁾고 함을 인해서 勅命하여 이것을 禁하였다고 한다.

그런데 이제 이것을 살펴 논해 보건대, 靑州의 居士들이 행한 塔懺 등에 관한 일은 마치 大儒가 詩書로써 墓塚을 헤택하는 것과도 같고, 또 법을 그리려하다가 이루지 못하고 개와 비슷하게 만들어버린 사람과¹³⁷⁾ 같다고나 할 것이다. 佛陀께서 미리 경계하신 것도 바로 이러한 때문인 것이니, 만약 ‘占察經’을 번역한 사람과 때와 장소가 분명치 않다 하여 의심스럽다고 말한다면, 이것 또한 麻를 짚어지고는 金을 버리는 것이¹³⁸⁾라 할 것이다. 왜냐하면 저 經의 經文을 자세히 본다면, 그 悉壇¹³⁹⁾이 深密하여 穢瑕를 洗滌케 하며, 懶夫로 하여금 激昂케 함이 이 經典만한 것이 없기 때문이다. 그런 까닭에 또한 大乘懺이라고도 이름하며, 또 六根聚¹⁴⁰⁾ 가운데서 나왔다고 한다. 開元과 貞元¹⁴¹⁾의 二釋教錄 가운데에는 正藏으로써 編入되어

132) ‘三國遺事’ 卷 4 (大正藏 49·1008·a).

133) 帖子를 던져서 占筮하므로 撲懺法이라고 하는데, ‘占察經’은 地藏信仰에 의지하여 木輪相이라는 방법으로 宿世의 善業·惡業, 그리고 現世의 吉凶·苦樂 등을 占察하는 法을 說하고 있으며, 그것을 懺悔하는 한가지 방식으로써 自撲을 말하는 것이니, 이 自撲은 道敎의 自搏하는 방법에서 영향을 받아 佛敎의 懺悔儀式의 一方式으로 삼은 것이다. (牧田諦亮, ‘中國佛敎에 있어서의 疑經研序說’, p. 390, 楊聯陞, 道敎之一自搏與佛敎之自撲, p. 962 以下)

134) 輪을 搭하여 (搭을 投의 뜻으로 통해 쓴다) 占筮한다는 뜻에서 搭懺法이라 한다.

135) 大正藏 49·551·a.

136) ‘莊子’의 ‘外物篇’에 “儒는 詩禮로써 塚을 發한다”라고 한에서 인용한 것.

137) ‘後漢書’의 ‘馬援傳’에 있는 事物을 배워서 제대로 이루지 못한 것을 譬喩한 이야기에서 인용한 것.

138) ‘中阿含經’ 卷十六에 있는 처음의 것에만 집착하는 나머지 때에 따라서 변할 줄을 모르는 어리석은 자를 비유한 寓話에서 인용한 것. (大正藏 1·529·b~c)

139) 悉壇은 梵語의 Siddhanta 이니, 宗·理·成就·定說·方法 등의 뜻이 있다. 여기서는 占察法을 가리킨다.

140) ‘占察善惡業報經’의 經首의 經名의 밑에 이 經이 ‘六根聚經’ 중에서 나왔다고 있는데 (大正藏 17·901·c) 그 出處가 未詳하나, 여기에 대해서 望月信亨博士는 ‘六根聚經’이 中國에 傳譯된 일이 없지만, ‘歷代三寶記’ 卷12에는 天竺에 현재 수 본이 있음을 기록하고 있으며 (大正藏 49·106c), 또 ‘究竟一乘實性論’ 第3에도 “及彼眞如性者 依此義故 六根聚經言 世尊六根如是從無始來 畢竟究竟諸法體故” (大正藏 31·835·c) 라고 ‘六根聚經’을 인용하고 있음을 考證하면서도, 이 ‘六根聚經’이 印度에서 유행되고 있었음은 틀림 없으나, ‘占察經’의 經題下에 “出六根聚經中”이라고 한 것은 中國에서 성립된 ‘占察經’을 翻譯經으로 내세우기 위한 證據로써 썼을 것이라고 보고 있다. (望月信亨, ‘淨土敎의 起原及發達’, p. 277)

141) 智昇, ‘開元釋教錄’ 20권, 唐 開元 18년 (730)의 撰述, ‘開元錄’이라 略稱. (大正藏 55·477 以下)

142) 周照, ‘貞元新定釋教目錄’ 30권, 唐 貞元 16년 (800)의 撰述, ‘貞元錄’이라 略稱. (大正藏 55·771 以下)

있다. 性宗에서는 벗어남이 있다 하더라도 그 相은 大乘을 가르치는데 있어서 매우 우수함이 있는데, 어찌 塔讖이나 撲讖과 같은 것과 같이 논할 것이겠는가. ‘舍利佛問經’¹⁴³⁾에 부처님이 長者의 아들인 那若多羅에게 이르시기를, “네가, 7일 7야를 네가 먼저 지은 죄업을 참회하여 다 淸淨케 하라”하시니, 多羅가 가르침을 받들어 밤낮으로 懇惻하였다. 제 5일의 밤에 이르러, 그 방안에 갖가지 물건들이 비오듯 나리는데 보자기 같은 것, 수건 같은 것, 비자루 같은 것, 그리고 칼, 송곳, 도끼 같은 것 등이 그의 눈앞에 떨어졌다. 多羅가 기뻐하며 부처님에게 물으니, 부처님께서 말씀하시기를, “이것은 塵을 여의는 相이니 모두 끊거나, 털어내는 물건들이다”하였다. 이에 의거한다면 이것이 바로 ‘占察經’에서 輪을 던져 相을 얻게 하는 일¹⁴⁴⁾과 무엇이 다르다고 할 것인가. 그런 까닭에 알아야 할 것은 表公이 참회법을 수행하여 簡子를 얻었으며, 法을 듣고 佛을 친견한 일을 거짓이라고 해서는 아니된다는 것이다. 하물며 만약 이 經이 僞妄스러운 것이라면 어찌 慈氏 彌勒菩薩이 그것을 表師에게 친히 授與하셨겠는가. 또 만약 이 經을 禁해야한다면 저 ‘舍利問經’ 또 역시 禁해야한다는 것인가. 彥琮의 무리들이야말로 金을 잡고 사람을 보지 않는다고 말해야 할 것이다.¹⁴⁵⁾ 讀者들은 이것을 살피시기 바란다.

라고 하여, ‘大周刊定衆經目錄’이나, ‘開元釋教論’에서 入藏하고 있음을 들어가면서, ‘占察經’에 대한 疑僞라는 說을 강하게 부정하고, 이 經에서 說하고 있는 내용이 佛陀의 大乘의 教養에 제합하는 것임을 力說하고 있음을 볼 수가 있다.

이상과 같이 ‘占察經’은 이 經이 성립된 확실한 人·時·處 등이 분명치 않은대로 隋의 초기 무렵에는 이미 中國의 南部에 傳해졌었고, 곧 이어 金陵地方 등에서도 일반의 남녀들이 이 經에서 실하는 바에 따라서 木輪을 投擲하여 相을 占치는 일이 행해질 정도로 빠르게 널리 傳播되었으나, 隋代에 있어서는 法經과 彥琮 등에 의하여 譯出不明의 疑僞經으로써 그 經錄에 취급되었고, 木輪의 占相法도 邪義라고 규정한 탓으로 금지되었다. 그러나 唐代에 들어서자 또 다시 크게 유행하게 되었고, 드디어 則天武后의 명에 의하여 正經으로써 經錄에 수록되기에 이르렀다.¹⁴⁶⁾

그런데 이렇게 되기에 이른 것은 역시 이 ‘占察經’의 占相法이 일반 사람들에게 있어

143) ‘舍利佛問經’ (大正藏 24·902·b).

144) ‘占察經’ 卷上(大正藏 17·902·b) 木輪을 던져서 種種의 善惡業報의 相을 占察하는 일.

145) 이와 같이 ‘占察經’의 성립에 관한 疑感說에 대해서 一然是 상당히 강렬하게 반발하고 있으며, 따라서 眞表가 捨身求戒함에 聖人이 感應授戒함을 의심 없이信하는 까닭에 眞表가 所依한 ‘占察經’이 眞經임을 조금도 의심치 않을 뿐 아니라, 이것을 의심하는 것은 先師에 대한 모욕이라고 생각하여 疑僞說을 否定한 一然의 意識은 그대로 新羅나 高麗 사람들의 經典觀을 反映하고 있는 것이라 하겠다.

146) 牧田諦亮博士의 연구에 의하면 ‘大周刊定衆經目錄’은 道宣의 ‘內典錄’ 보다 30년 뒤이며, 智昇의 ‘開元錄’ 보다는 35년 앞서는 것이니, 말하자면 兩者의 중간에 성립된 것인데, 이 ‘大周刊定衆經目錄’은 洛陽의 佛授記寺의 明佺 등이 則天武后의 명을 받아서 周朝가 更禡되는 때에 經의 眞疑를 확정하여 大藏經의 내용을 결정하므로써 모범적인 入藏目錄을 만들기 위한 목적이 있었기 때문에 疑經에 대한 政府의 태도는 매우 엄중하였지만, 그러나 武周革命의 不法性을 정당화시키기 위한 일에 있어서만은 그 스스로를 반드시 엄숙하게 다스릴 수 없는 점도 또한 있었다. 이와 같은 則天武后의 政治에 대하여 적극적으로 협력하였던 당시의 불교계의 主流들이 정치적인 정세에 맞추어서 ‘大鑿經’이나 ‘寶雨經’ 등이 作爲을 加하는 일 등이 있었으며, 또한 중래로부터 疑經이라고 지목되던 經典이 특별한 근거도 없이 眞經이라고 入藏된 것도 적지 않았다고 하며, 이와 같이 ‘占察經’을 비롯하여 중래에는 疑僞經으로 지목되던 經들이 ‘大周刊定衆經目錄’에서 正經으로, 編入되게 된 저간의 經緯를 밝히고 있다. (牧田諦亮, ‘中國佛敎에 있어서의 疑經研究說’, 東方學報 第35, p. 351)

서 매우 매력 있는 것이었기에, 그래서 널리 번성하게 행해지는 것을 무시할 수가 없었기 때문이기도 하지만, 또 하나는 이 經의 내용을 볼 때, 宋代末期의 大學匠인 智旭¹⁴⁷⁾으로 하여금,

내가 罪障이 깊어서 末世의 法亂에 당하여 출생하였음을 슬퍼하였다. 律教禪의 宗이 뒤섞여서 한결같지 않다. 그러나 다행히 이 경전을 만나서 나의 迷雲은 열고 理觀과 事儀를 아울러 照然하게 실천할 수 있게 되었다.¹⁴⁸⁾

라고 찬탄케 하고 있는 바와 같이, 이 ‘占察經’의 組織과 內容이 다만 娑婆世界의 諸苦에 허덕이면서 겁약한 마음을 내어 生死의 流轉에서 出離하기를 구하지도 못하는 末法의 衆生들로 하여금 參禪에 의하여 諸業障을 除滅케 할 수 있도록 하는 善巧方便으로써 衆生의 業報를 木輪相을 사용하여 占察케 하는 事儀로서의 占察法을 가르치고 있을 뿐 아니라, 그 理觀에 있어서도 如來藏性과 無明의 薰習을 論하고 있는 ‘大乘起信論’의 眞如緣起論과도 통하는 바가 있으며,¹⁴⁹⁾ 이와 같이 唯心識觀과 眞如實觀의 2種의 大乘觀道를 가르치면서 宿業을 識知하기 위해서는 一實境界를 信解하는 수행을 하여야 함을 說하고 있기 때문이기도 한 것이니, 그러므로 經說의 自體가 一然으로 하여금, “그 相이 大乘을 가르치는데 있어서 매우 우수하다”고 말하지 않을 수 없게 할만한 것이 있는 것이며, 또 智旭으로 하여금, “진실로 末世의 병을 구하는 神丹이니, 조속히 유통시키지 않을 수 없다”고 發憤케 할만한 것을 지니고 있기 때문이라고 하겠다.

이와 같은 경위를 겪으면서 唐代의 初期에는 크게 유행하였고, 眞表의 스승인 崇濟가 入唐한 時期로 생각되는 西紀 700年頃에는 이미 출가하여 승려가 되려는 사람들도 이 ‘占察經’에 의하여 參禪하고, 戒法을 구하게 할 정도로 유행하였고, 이것이 더욱더 宋과 明의 代에까지 이어져가다가 明의 初期에 智旭(1596~1655)이,

‘占察善惡業報經義疏’ 2卷.¹⁵²⁾

147) 종래에는 佛敎學界에서 智旭을 天台學者로 지목하였으며, 또한 傳記上에서는 일반적으로 淨土門流로 간주하기도 하였으나 사실은 智旭이 天台宗의 敎觀을 重視하고 있기는 하지만, 그 기반으로 삼은 바가 ‘法華經’이 아니었다. 말하자면 智旭의 生涯를 통하여 重要視되어야 할 점이 天台學者로서가 아니라 오히려 ‘梵網經’의 사상을 中心思想으로 삼은 戒律主義者였으며, 그의 信仰行爲에 있어서는 ‘地藏菩薩本願經’과 ‘經察善惡業報經’에 依從하고 있었다고 하는 智旭에 관한 새로운 研究成果가 근래에 발표되고 있으며 주목할만한 見解이다. (張聖巖, ‘明末中國佛敎의 研究’ 序文, pp. 2~3)

148) ‘占察善惡業報經行法’ 第1(續藏, 第2編, 乙第2套, 第1册).

149) 그러나 經典成立에 관한 近代의인 研究方法에 의한 眞偽批判의 照明을 받게 될 때, ‘占察經’이 갖추어 가지고 있는 事儀와 理觀의 形式 그 자체가 벌써 經典形式으로 보아 中國의 僞撰이라고 判定하게 된다. (田島德音, ‘占察經解題’)

그리고 內容에 있어서도 ‘起信論’에서 말하는 專心의 對象으로서의 西方 阿彌陀佛을 다만 ‘占察經’에서는 地藏菩薩로 바꾸어 놓은데 지나지 않은 것이며, 또한 卷上에서 말하는 實踐修行法과 卷下에서 말하는 敎理의 理論과는 아무런 관련이 없다(松本文三郎, ‘地藏三經에 대하여’, ‘無盡燈’ 21卷 1號)고 하는 등의 비판을 면치 못하게 되었다.

150) ‘三國遺事’ 卷4 (大正藏 49·1008·a).

151) 智旭, ‘閱藏知律’ 卷5, 12·上, 地藏爲示三種輪相 占察三世善惡業報 淚示懺悔之法 次示一實境界 三種觀道及示善敎說法 安慰怯弱 離相違過 此誠末世救病神丹 不可不急流通 僭述支疏及行法 以公同志.

152) 續藏 第1編 第35套 第1册.

‘占察善惡業報經玄義’¹⁵³⁾ 1 卷.

을 著述하여 天台敎義로서 解說하였고, 또,

‘占察善惡業報經行法’ 1 卷.¹⁵⁴⁾

‘讚禮地藏菩薩懺願儀’ 1 卷.¹⁵⁵⁾

을 著作하여 天台法華三昧儀를 參酌하면서 修懺하는 行法을 整備하므로써 ‘占察經’에 의한 占相修懺의 法이 더 크게 宣揚되었다.¹⁵⁶⁾

小 結

中國에 있어서의 이와 같은 일에 앞서기를 약 8백 여년전의 新羅에서 眞表가 스승인 崇濟에게서 傳敎된 ‘占察經’의 敎法에 의하여 捨身하는 修懺行을 수행하므로써 聖인이 感應하여 現身授戒함을 感得하는 일이 이루어졌던 것이니, 다시 말해서 大乘戒에 있어서의 自誓受戒의 極致를 體驗하므로써 得戒하였던 것이다. 그리고 이 戒法을 弘布하는데 있어서 木輪의 占相을 의지하는 占察懺法의 方便을 사용하여 크게 衆生敎化의 成果를 올렸다고 하는 事實이야말로 참으로 자랑스러운 일이 아닐 수 없으며, 新羅의 眞表가 이러한 敎法에 관하여 後世의 中國에서의 智旭이 한 것 같이 著述하여 뒤에 남기

153) 同上.

154) 續藏 第2編 第1套 第1冊.

155) 同上.

156) 智顛, ‘法華三昧懺儀’ (大正藏 46·949 以下).

157) 天台大師 智顛은 ‘觀普賢菩薩行法經’을 의지하여 ‘法華三昧懺儀’를 ‘方等陀羅尼經’을 의지하여 ‘方等三昧行法’과 ‘方等懺法’을 ‘請觀世音經’을 의지하여 ‘請觀世音懺法’을, 그리고 ‘金光明經’을 의지하여 ‘金光明懺法’ 등의 行法을 만들어서 스스로 實修하였던 것인데(大正藏 50·1196·c, 大正藏 51·567·b), 이에 대하여 藕益大師 智旭은 天台의 ‘法華三昧懺儀’에 의지하면서 ‘占察經’에 입각하여 ‘占察善惡業報經行法’을 ‘地藏經’에 입각하여 ‘讚禮地藏菩薩懺願儀’를 지어서 修懺하였다.

그리고 이보다 먼저 南山律師 道宣도 天台의 作法懺悔, 觀相懺悔, 觀無生懺悔(大正藏 46·485·b, 以下) 등과 事理二儀(大正藏 46·36 以下) 등의 영향을 받아서 ‘四分律行事鈔’(大正藏 40·96, 以下)에서 理懺과 事懺의 敎儀를 조직하여 懺悔法으로 확립하므로써 律의 懺悔와 併立시키고 있음을 분 수가 있다.

158) 智旭은 善惡의 占察(瞻示하는 일을 詳審하게 행하는 것)을 엄격하게 하여야 함을 강조하고 그것을 제대로 지키기 위한 매일의 懺悔法을 마련하면서 占察의 哲學의인 뜻을 다음과 같이 밝히고 있다. 즉, “所占察의 十界善惡의 業報와 能占察의 二十智品の 차별은 그 낱낱이가 모두 다 一實의 境界로써 體를 삼고, 이 一實의 境界를 떠나서는 따로 터럭 끝만치라도 能所를 얻을 바가 없는 것이다. 能과 所가 모두 다 一實의 境界이므로 본 能과 所가 따로 있는 것이 아니므로, 반드시 能과 所를 다 아울러 없애버린 다음에 비로소 能과 所가 없다고 이름하게 되는 것이다. 能과 所가 본래부터 있는 것이 아니어서 쓸어 없애버린 것까지도 없는 까닭이다. (‘占察善惡業報經玄義’ 續藏 第1編 第30套 第1冊, 65 丁左)

여기에 대해서 荒木見悟는, “이것은 渾一한 心學의 立場에서 서서 善惡·能所의 體를 모두 다 一實境界에다가 集約統一시킨 것이다.”라고 付言하고 있다. (荒木見悟 ‘明代思想研究’ p. 362)

이 一實境界야말로 철저한 亡身懺悔를 수행하므로써 聖人の 記別과 授戒를 感得할 수가 있었던 眞表의 境界라고 할 것이며, 더 나아가서는 각 傳記에서 전하고 있는 바 얼핏 볼 때에는 荒唐無稽하다고도 볼 수 있는 傳說의 기록을 통해서 보여주고 있는 眞表의 修懺求戒의 行蹟과 그 實踐의인 信仰의 境地를 哲學의으로 설명하고 있는 것이라고 할 수 있는 것이며, 특히 眞表의 亡身修懺의 求戒行을 단순히 得戒하기 위한 것만이 아니고 스스로 자기의 宇宙의인 無限絕對의 生命을 體得해 보려고 努力한 것으로 보아야 할 것이다.

는 일을 하지는 않았지만, 獨自的이라고 할만한 懺悔戒法을 新羅佛敎의 大乘戒律 가운데 확립하여 많은 사람들로 하여금 이것을 실천케 함으로써 후세에까지 길이 훌륭한 遺薰을 남긴 것은 韓國의 戒律思想史에 特異한 地位를 차지하는 일이라 하겠다. 그리고 占察法에 관해서는,

이러한 占法은 모두가 僞經의 假托이라고 하지만 그러나 占하는 것은 古代에서부터 행해져 왔던 것이니 만큼 僞經의 說이라고 해서 함부로 배척만 할 것은 아니다. 요컨대 무엇이나 그것이 사람들을 誑感케 한다면 바로 邪法이 되는 것이요, 사람들을 安慰케 하여 大乘의 正義에 도달케 한다면 모두 正法이 되는 것이기 때문에 占法 그 自體에 邪와 正이 따로 있는 것이 아니라, 오직 이것을 弘布하는 사람에 따라서 그리고 그 方法에 따라서 邪와 正이 일어나게 된다.¹⁵⁹⁾

고 하는 意見이 있는데, 이와 같은 見解를 적실하게 立證하고도 남음이 있는 것이 바로 ‘占察善惡業報經’의 占察法을 받아들여서 만들어진 新羅 眞表의 懺悔戒法이라고 할 수 있을 것이다.

159) 田島德音, ‘占察善惡業報經解題’, p. 5(國譯一切經, 經集部 15, p. 317).