

# 『법화경』 상불경보살의 예배행의 사상적 연원에 대한 소고

하영수

(금강대학교 조교수)

## 국문 초록

예배행과 성불 수기로 유명한 상불경보살(常不輕菩薩)은 법화 일승 사상의 실천을 상징하는 인물로 널리 알려져 있다. 그런데 최근의 몇몇 연구에서는 경전에 상불경의 예배행과 『법화경』의 관계가 명료하게 제시되어 있지 않다는 것을 근거로, 이 보살의 실천이 『법화경』과 무관하다는 주장이 제기되었다. 따라서 본고에서는 이 문제를 검토하였다.

필자의 논점은 다음과 같다. 첫째, 『법화경』에서는 붓다 교화의 전형성이 반복적으로 설해진다. 그 전형성은 ‘여래의 출현 → 방편 교화 → 법화 일승의 설법 → 열반’으로 요약된다. 이러한 붓다 교화의 전형성은 경전 전체에 일관되는 것으로 보는 것이 타당하다. 둘째, 「제1서품」과 「제19상불경보살품」의 두 과거불에 대한 서술 방식과 설법 경문의 유사성은 『법화경』이 일종의 수미쌍관(首尾雙關)식 구성을 채용하고 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다. 셋째, 상불경보살의 행동 양식은 이 경전에서 설하는 수회자의 행동 양식과 매우 유사하며, 무불(無佛) 시대에도 모든 중생이 성불할 수 있다고 전파한 그의 수기는 「법사품」의 구절과 내용적으로 상통한다.

이상의 논점에 의거하여 필자는 상불경보살의 예화가 『법화경』과 무관한 인물의 이야기가 아니라, 법화의 수회자가 그 실천의 공덕을 통해 대법사로 성장하는 과정을 보여주고 있음을 밝혔다. 이러한 이해는 「제17수회공덕품」에서 「제18법사공덕품」,

그리고 「제19상불경보살품」으로 이어지는 경전의 구성에도 부합한다.

주제어: 『법화경』, 상불경보살, 예배행, 성불 수기, 수희, 법사

## I. 들어가며

『법화경(*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*)』(이하 SP로 약칭)의 후반부에는 법화 일승의 실천을 상징적으로 보여주는 듯한 어떤 인물의 예화가 소개되고 있다. 바로 상불경보살(常不輕菩薩, *Sadāparibhūtabodhisattva*)이다.<sup>1)</sup> 이 보살은 누구를 보든 공경하는 마음으로 성불할 수 있다고 외친 행동, 소위 예배행과 성불의 수기로 유명하다.<sup>2)</sup>

상불경보살은 『묘법연화경』을 기준으로 「제20상불경보살품」에 등장한다. 이어서 경전을 부촉(付囑)하는 「제21여래신력품」과 「제22축루품」으로 연결되고, 제23품 이후에는 관세음보살과 같은 대보살들의 보살행을 설하고 있으므로,<sup>3)</sup> 경전의 구성상 「상불경보살품」은 구체적인 예화를 통해 설법의 주요 내용을 정리하는 중요한 품이라 할 수 있다.<sup>4)</sup> 이러한 구성은 경전의 후반부에 특정 인물을 등장시킴으로써 경전의 내용을 매듭지으면서 동시에 경전의 사상과 실천을 고취시키는 방식으로 볼 수 있다.

이와 유사한 예는 다른 대승경전에서도 확인되는 것으로 생각된다. 예컨대 『화엄

1) 이 보살의 이름 *Sadāparibhūta*에 대해서는 의견이 분분하다. 그 차이는 한역에서도 확인된다. 『묘법연화경』에는 ‘常不輕菩薩(언제나 [그 누구도] 가벼이 여기지 않는 보살)로 번역되어 있지만(T. 9, 50c16), 축법호의 『정법화경』에는 ‘常被輕慢菩薩(언제나 무시를 받는 보살)로 되어 있다(T. 9, 122c22-23). 이 명칭의 차이는 기본적으로 복합어 *Sadāparibhūta*를 *Sadā-aparibhūta*로 분석할 것인가, *Sadā-paribhūta*의 결합으로 볼 것인가의 문제와 관련되어 있다. 또한 과거 분사인 *(a)paribhūta*가 능동의 의미를 지닐 수 있는가도 고려되어야 한다. 이 문제는 별도의 논의가 필요할 것으로 보이며, 본고에서는 일단 널리 통용되는 ‘상불경보살’을 사용하고자 한다. 이에 관해서는 다음의 연구가 상세하다. 定方晟 2008, 31-38; 植木雅俊 1998, 435-431.

2) Buswell and Lopez 2013, 728.

3) 범어본에서 「상불경보살품」은 제19품에 위치하며, 이후의 품들은 「제21다라니품」과 「제27축루품」을 제외하면 『묘법연화경』과 동일하다. 이에 관해서는 현해(2006, 17) 참조.

4) 범어본과 한역 『묘법연화경』에서 품의 위치가 다르기는 하지만, 범어본의 「여래신력품」에서 종지용출의 보살을 대상으로 경전의 부촉이 이루어지고 있으므로, 그 직전의 「상불경보살품」에서 경전의 중요한 주제가 정리되고 있다는 것은 분명하다. 「상불경보살품」이 경전을 총괄하는 품이라는 점에 관해서는 다음의 연구를 참조 바람. (久保繼成 1987, 541) 참조.

경』의 선재동자(善財童子, Sudhanakumāra)와 『팔천송반야경』의 상제보살(常啼菩薩, Sadāpraruditabodhisattva)이 그 좋은 예라 할 수 있다. 이러한 인물들은 경전이 전하고 자 하는 핵심적인 가치와 정신이 투영된 존재이며, 따라서 특정 인물과 해당 경전의 긴밀성에 대해서는 의심의 여지가 없는 것으로 생각된다. 그런데 만일 선재동자의 구도 여정이 『화엄경』과 관련이 없으며, 상제보살의 구도행이 『팔천송반야경』과 무관하다고 한다면 이를 어떻게 받아들여야 할까?

그런데 비교적 최근에 상불경보살과 『법화경』의 관계에 대하여 의문을 제기하는 연구들이 발표된 바 있다. 따라서 본고에서는 이 문제에 대해 검토하고 필자의 입장을 밝히고자 한다.

## II. 문제의 소재

본격적인 논의에 앞서 먼저 「상불경보살품」의 내용을 요약하여 소개하도록 한다. 이 품은 석존이 이 법문(=『법화경』)을 비방하는 자가 받는 죄보와 수지·독송·해설하는 자(法師)가 얻는 공덕에 관해 언급하면서 시작된다. 이어지는 경문의 주요 내용을 요약하면 다음과 같다.(괄호 안의 한문은 『묘법연화경』의 번역이며, 이하의 인용문에서도 동일함)

- ① 이야기의 배경은 ‘위음왕(威音王, Bhiṣmagarjitasavararāja) 여래’라는 과거불의 시기이다. 위음왕 여래가 열반에 든 후 정법(saddharma)이 소실되고 상법(saddharmapratirūpka)마저 쇠퇴하면서 교만한(增上慢) 무리들이 득세하던 시기에 ‘상불경(Sadāparibhūta)’이라고 불리던 비구이자 보살이 있었다.
- ② 그는 경전을 강설하거나 독송하지 않고 다만 누구를 만나든지 공경하며 보살행을 실천하면 붓다가 될 것이라고 수기(授記, vyākaraṇa)를 주었으나, 대부분의 사람들은 그를 무시하고 그의 수기를 불신하였다.
- ③ 그는 일생을 비난과 모욕을 견디면서도 언제나 사람들에게 “저는 당신들을 가벼이 여기지 않습니다(nāhaṃ yuṣmākaṃ paribhavāmi; 我不敢輕於汝等)”라고 말했다 때문에 사람들은 그를 ‘상불경’이라고 불렀다.
- ④ 상불경보살은 임종 시에 위음왕여래로부터 허공에서 전해진 법화의 법문(saddharmapūṇḍarīko dharmaparyāya)을 듣게 된다.

⑤ 『법화경』을 들은 상불경보살은 육근(六根)의 청정함을 얻고서 수명을 연장하여 법화의 가르침을 널리 전하는 법사(法師, dharmabhāṅaka)가 되었으며, 이전에 그를 무시하던 많은 사람이 비로소 그를 따르게 되었다.

⑥ 상불경은 『법화경』을 가르친 공덕으로 생을 거듭하며 수많은 붓다들을 만날 수 있었고, 그때마다 언제나 『법화경』을 널리 퍼서 그 공덕으로 속히 무상정등각을 이루었으니, 상불경보살은 다름 아닌 석존의 전신(前身)이다.

⑦ 이전에 상불경보살을 조롱하고 적대감을 드러냈던 무리들은 오랜 세월 동안 아비치(avīci, 阿鼻地) 지옥에서 업보를 다 치르고서 다시 그 보살 마하살을 만나 법화로 교화되었으니, 석가불의 법회회상에 참석한 발타과라(跋陀婆羅)와 사자월(師子月) 등이 바로 그들이다.

⑧ 『법화경』의 수지·독송·해설 등을 권장하고 이후 계송으로 거듭 설하며 품이 마무리된다.

위의 내용에서 알 수 있듯이, 상불경보살과 『법화경』의 관계가 명확하게 드러나는 곳은 요약 ④부터이다. 그는 임종의 순간에 허공에서 설해진 위음왕 여래의 법화 법문을 들었다고 경전은 설명한다. 문제는 요약 ①~③에 해당하는 부분이다. 바로 이 부분에서 상불경보살의 '예배행'과 '성불수기'가 설해지고 있다. 그렇다면 그의 실천은 『법화경』과 어떤 관련이 있을까?

먼저 요약 ①~③에서 제시된 상불경보살의 실천과 『법화경』의 관계에 대해 검토하기 전에 주석가들의 견해를 간략히 살펴보도록 한다. 우선 인도의 논사 세친(世親, Vasubandhu)은 상불경보살의 실천에 관해 주목할 만한 해석을 제시하였다. 그는 『법화경』 주석서 『묘법연화경우바제사(妙法蓮華經憂波提舍)』(통칭 『법화론』)에서 상불경보살의 예배행과 성불수기를 '모든 중생에게 불성이 있음을 드러내 보이는 것(示現衆生皆有佛性故)'이라고 주석하였다.<sup>5)</sup> 세친은 상불경이 누구를 만나든 성불할 수 있다고 외친 행위를 『법화경』에 불성(佛性)이 제시된 근거로 간주한 것이다. 이러한 그의 해석은 이후 중국 불교계에 중대한 변화를 불러온 것으로 보인다. 사실 『법화경』에는 불성(佛性)이라는 용어가 등장하지 않기 때문에 중국에서는 '불성'이 선언되는 대승의 『대반

5) 『妙法蓮華經憂波提舍』卷2 「3 譬喻品」(T. 26, 9a12-14): 菩薩記者 如下不輕菩薩品中示現應知 禮拜讚歎作如是言 我不輕汝 汝等皆當作佛者 示現衆生皆有佛性故。(보살이 수기한 것은 이하의 「(상)불경보살품」에서 보인 것과 같음을 알아야 한다. [그 보살이] 예배하고 찬탄하며 이러한 말, 즉 "저는 여러분들을 가벼이 여기지 않습니다. 여러분들은 모두 마땅히 성불할 수 있습니다"라고 한 것은 중생이 모두 불성을 가지고 있음을 나타내 보이는 것이다.)

열반경』에 높은 가치를 부여하는 경향이 있었으나, 세친의 해석이 중국에 소개되면서 『법화경』은 새로운 해석학적 지평에 놓이게 되었다.<sup>6)</sup>

중국의 대표적인 법화 주석가들은 상불경의 예배행에 관하여 세친의 불성 해석을 적극적으로 수용하는 동시에,<sup>7)</sup> 『열반경』의 불성 개념이 『법화경』의 일승(一乘)과 사상적으로 같은 맥락에 있음을 분명히 하였다.<sup>8)</sup> 이러한 이해에 따르면, 『법화경』과 상불경의 관계는 의문의 여지가 없는 것으로 보인다. 즉 상불경의 예배행은 다름 아닌 법화 일불승의 실천인 것이다. 양자의 관계에 대해서는 특히 길장(吉藏, 549-623)의 설명이 상세하다. 그는 상불경의 예배행을 ‘신구의 삼업에 의한 『법화경』의 홍경(弘經)’이라고 해석하고 있다.<sup>9)</sup> 이는 상불경의 예배행의 사상적 연원이 『법화경』에 유래하는 것임을 명시하는 것으로 생각된다. 이와 같이 주석 전통에서는 상불경의 실천을 법화 일승 사상이나 그 연장선상에 있는 불성과의 관련 속에서 파악하고 있음을 알 수 있다.

그러나 근래의 몇몇 연구에서는 상불경보살의 예배행과 『법화경』의 관련성에 의문을 제기한다.

쿠보 쓰구나리(久保繼成)는 범어본과 한역본을 대조하면서, 상불경보살의 중심 주제인 불경예배행(不輕禮拜行)이 『법화경』을 듣기 이전의 수행이며, 이 수행이 계기가 되어 나중(=임종 시에) 위음왕여래로부터 『법화경』을 들었다고 설명한다(久保繼成 1987, 542; 544). 또한 그는 상불경보살이 『법화경』을 언급하지 않고 예배행을 했다는 것이야말로 불성이 중생 안에 내재하는 보편적인 가치임을 드러내는 표현 방식이라는 해석을 제시한다(久保繼成 1987, 545). 전반적으로 그의 연구는 상불경보살의 예배행과 『법화경』의 관계를 명백히 부정한다기보다는 다소 모호하게 처리하고 있다는 인상을 준다. 그러나 나중(=임종 시)에 검토하겠지만, 이러한 모호함은 사실 「상불경보살품」 안에 내재되어 있는 문제라 할 수 있다.

카리야 사다히코(荻谷定彦)는 상불경의 예배행이 『법화경』과 직접적인 관련이 없다고 단언한다. 그의 이해에 따르면, 상불경은 아라한도에 실망하고 이후 반야경에서 제시하는 보살도의 지극한 난행(難行)에 절망한 끝에 일체중생이 본래부터 모두 보살이

6) Teiser and Stone 2009, 20-22.

7) 지의 『妙法蓮華經文句』 卷10(T. 34, 141a10-12); 길장 『法華玄論』 卷7(T. 34, 420c1-9); 규기 『妙法蓮華經玄贊』 卷10(T. 34, 839b23-25) 등.

8) 중국에서 『법화경』의 일승 사상이 불성과 동일한 맥락으로 이해된 것에 관해서는 다음의 연구에 상세함. 菅野博史(2001, 74-81)를 참조. 한편 근대 이후의 연구자 중에서 平川彰(1989, 315-17)은 법화의 일승 사상이 『대반열반경』의 불성 개념으로 발전해갔다고 보고 있다.

9) 『法華義疏』 卷11 「20 常不輕菩薩品」(T. 34, 616c19-24).

라는 신념에 도달하였으며, 이 덧없는 희망을 확고히 구축하기 위해 예배행을 실천한 것이라고 주장한다(荻谷定彦 1998, 270-271). 그의 해석은 매우 자의적이라는 인상을 주지만, 이 역시 상불경의 예배행과 『법화경』과의 관계가 불분명하다는 점에 대한 반증이라 할 수 있다.

스즈키 타카야스(鈴木隆泰)는 범어본·한역본·티벳역의 면밀한 대조를 통하여 다음과 같이 결론을 내린다. ‘최초의 위음왕 여래는 재세 시에 『법화경』을 설하지 않았으며, 따라서 상불경의 예배행은 『법화경』과 무관하며, 그가 전한 일체개성(一切皆成)의 수기도 『법화경』을 듣지 않은 상태에서 실행된 것에 지나지 않는다라고(필자의 取義, 鈴木隆泰 2016, 12-15). 위음왕 여래가 “공개적으로는 『법화경』을 설하지 않았다”는 표현은 여의(餘意)를 남기지만, 저자의 의도는 상불경보살의 예배행과 성불 수기가 『법화경』과는 무관함을 밝히는 데에 있다고 생각된다.

『법화경』의 실천과 관련하여, 혹은 나아가 대승의 보살행에 있어 지극히 중요한 의미를 갖는 상불경보살의 예배행이 『법화경』과 직접적인 관련이 없다는 위의 주장들은 다소 충격적이다. 위의 연구자들은 기본적으로 범어본 중심의 분석적인 연구를 진행했다는 공통점이 있다. 그러나 위의 연구 결과가 단순히 연구 방법론만의 문제는 아닐지도 모른다. 동아시아 법화 주석서 연구의 전문가인 칸노 히로시(菅野博史) 역시 ‘경전의 기술에 따르면 상불경보살의 예배행은 『법화경』과 직접적인 관계가 없는 셈이 되며, 상불경이 『법화경』을 들은 것은 임종의 순간이라고 언급한 바 있다(菅野博史 2001, 74).

이상의 기술을 통해 주석가들의 견해와 최근의 연구자들의 견해가 다른 양상을 보임을 알 수 있다. 특히 동아시아 주석 연구에 조예가 깊은 칸노 히로시조차도 경전의 ‘기술에 따르면 상불경의 예배행과 『법화경』이 직접적인 관계가 없다고 지적한 것은 주목할 필요가 있다.<sup>10)</sup> 아래에서는 주요 경문을 인용하면서 문제의 소재를 확인해 보

10) 그럼에도 불구하고 위의 연구들에 대하여 선뜻 동의하기 어려운 부분이 있다. 위의 연구자들은 공통적으로 경전에 위음왕 여래가 『법화경』을 설했다는 문장이 부재하므로 상불경보살의 예배행과 성불 수기가 『법화경』과 관련이 없다고 주장한다. 이는 곧 상불경의 예배행과 수기가 경전적인 근거 없이 독자적으로 실행된 것임을 의미할 것이다. 그러나 그것이 과연 가능한 일인지 의문이 든다. 대승불교가 전파되어 성불의 이념이 널리 통용되는 오늘의 현실에서 보면, 상불경보살이 성불의 수기를 전한 것이 그렇게 특별한 일은 아니라고 생각하기 쉽다. 그러나 불교의 역사에서 일체의 중생이 성불할 수 있다는 이념이 정착하기까지는 초기불교에서 대승을 거치고도 상당한 세월이 걸렸으며, 거기에는 다른 경전도 아닌 바로 『법화경』의 일승사상과 대승 『대반열반경』의 불성사상 등이 결정적인 역할을 했으리라 생각된다. 따라서 상불경이 누구든 성불할 수 있다는 아이디어를 독자적으로 고안해서 실천했을 것이라는 상상은 성불이라는 이념의 역사를 고려하지 않고, 오늘날의 잣대로 과거를 재단하는 일은 아닌가 생각된다. 보살만이 성불할

기로 한다.

상불경의 보살행과 『법화경』과의 관계를 추정하기 위해서는 과거불에 대한 요약 ①과 상불경이 예배행과 성불 수기를 실천한 요약 ②를 중점적으로 검토할 필요가 있다. 요약 ①에서는 아주 먼 과거에 위음왕이라는 이름의 과거불이 있었다고 언급하고서 그 여래의 설법 내용을 다음과 같이 소개하고 있다.

[1] 득대세(得大勢, Mahāsthāmaprāta)여, 세존이신 위음왕(威音王, Bhiṣmagarjitasavararāja)여래, 아라한, 정등각자께서는 그 대성(大成, Mahāsambhavā)이라는 세계에서 천·인간·아수라를 포함한 세간을 대상으로 법을 설하셨다.

④ 성문(śrāvaka)들에게는 네 가지 성스러운 진리와 연결된(caturāryasatyasamprayukta) 가르침(dharma), 즉 생(生)·노(老)·병(病)·사(死)·근심(憂)·슬픔(悲)·괴로움(苦)·번민(惱)·시름(愁)에서 완전히 벗어나도록 하기 위한 것이며 열반을 궁극으로 하는 연기의 과정을 설하셨다.

⑤ 보살(bodhisattva) 마하살(mahāsattva)들에게는 무상정등각을 위하여(ārabhya)<sup>11)</sup> 육바라밀에 상응하며(ṣaṭpāramitāpratisaṃyukta) 여래의 지건을 궁극의 결과로 하는 가르침(dharma)을 설하셨다.<sup>12)</sup>

---

수 있는 것이 아니라 모든 중생이 붓다가 될 수 있음을 설하는 『법화경』의 사상이 불교의 역사 속에서 매우 특별한 의미를 지닌다는 것에 관해서는 Teiser and Stone(2009, 64-67)을 참조 바람.

11) 'ārabhya'에 대한 번역은 松本史朗(2010, 150-56)을 참조하였다. 松本史朗은 『법화경』에서 사용되는 'ārabhya'의 용례를 상세히 검토하고 '~을/를 위하여가 중심적인 의미임을 밝히고 있다.

12) SP 376: sa khalu punar mahāsthāmaprāta bhagavān bhiṣmagarjitasavararājas tathāgato rhan samayasambuddhas tasyām mahāsambhāvāyām lokadhatau sadevamānuṣāsurasya lokasya purato dharmam desayati sma/ yad idaṃ śrāvakāṇāṃ caturāryasatyasamprayuktaṃ dharmam desayati sma jātijarāvvyādhimaraṇaṃśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsasamatikramāya nirvāparyavasānaṃ pratītyasamutpādapravṛttim/ bodhisattvānām mahāsattvānām ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktam anuttarāṃ samyaksambodhim ārabhya tathāgatajñānadarśanaparyavasānaṃ dharmam deśayati sma/ 『妙法蓮華經』卷6 「20 常不輕菩薩品」(T. 09, 50c2-7): 其威音王佛 於彼世中 為天人阿修羅說法 為求聲聞者 說應四諦法 度生老病死 究竟涅槃. 為求辟支佛者 說應十二因緣法. 為諸菩薩 因阿耨多羅三藐三菩提 說應六波羅蜜法 究竟佛慧.

참고로 범어본의 ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktānām<sup>\*</sup>을 아래의 이유를 근거로 ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktam 로 수정하였다. 1) Kern&Nanjo본의 「서품」에서는 같은 구절 “ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktānām”을 “ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktam”으로 2회 교정하고 있음(SP 18, n.1;13). 즉 같은 구절을 「서품」과 「상불경 품」에서 각각 다르게 교정하고 있는데, 이는 교정상의 오류로 생각됨. 2) Watanabe(1975, 276)의 Gilgit 사본에 pratisaṃyukta의 독법이 제시되어 있음. 3) 『묘법연화경』은 ṣaṭpāramitāpratisaṃyukta를 “說應六波羅蜜法(보살들에게는 상응하는 육바라밀법을 설하여)”으로 하여 이 구절이 보살이 아닌 법에 연결된

위의 경문은 범어본과 한역본에 다소 차이가 있으나,<sup>13)</sup> 본고와 관련하여 중요한 점은 과거불인 위음왕 여래가 청중의 근기에 맞추어 방편으로 법을 설했음을 밝히고 있다는 것이다. 그런데 문제는 그 여래가 『법화경』을 설했다는 언급이 보이지 않는다는 것이다. 이어지는 경문에서도 상황은 마찬가지다. 위의 인용에 곧바로 이어지는 경문에서는 위음왕 여래가 40항사수의 겁과 같이 긴 수명을 가졌으며, 그 여래가 열반에 든 후 정법(saddharma)과 상법(saddharmapratirūpka)이 존속하는 기간을 밝힌다. 이후 정법과 상법이 소실되었을 때 또다시 동일한 명호의 위음왕 여래가 출현했다고 설명하면서, 그러한 방식으로 동일한 20백·천·코티·나유타의 위음왕 여래가 출현했음을 언급한다. 그러나 위음왕 여래에 관한 문단 전체, 즉 요약 ①의 어디에도 그가 ‘법화의 법문(sadharmapunḍarīkasūtro nāma dharmaparyāya)’을 설했다는 표현은 보이지 않는다.

이어서 경전에서는 상불경보살의 활동 시기를 특정한다. 그가 활동한 시기는 최초의 위음왕 여래가 열반에 든 후 정법이 소실되고 상법마저 쇠퇴하여 그 붓다의 가르침이 증상만의 무리에 의해 점유되던 시기이다. 아래의 인용은 요약 ②의 중요 경문이다.

[2] 득대세여, 어떤 이유에서 그 보살 마하살은 상불경(sadāparibhūta)이라고 불렀던 것인가? 득대세여, 그 보살 마하살은 실로 비구나 비구니, 남신도나 여신도 그 누구를 보더라도 그에게 다가가서 다음과 같이 말했다. “존경하는 분이시여, 저는 여러분들을 가뵈이 여기지 않습니다. 여러분들은 무시받을 존재들이 아닙니다. 그것은 어째서입니까? 여러분 모두 보살행을 실천하시기 바랍니다. 여러분들께서는 바르고 완전한 깨달음을 이룬 존경받을 여래가 될 것이기 때문입니다.”라고<sup>14)</sup>

것으로 보고 있음. 4) 티베트본도 pratisamyukta를 dang ldan pa(-을/를 가진)로 번역하고 이 구절이 법(chos)에 연결되는 것으로 보고 있음(“pha rol tu phyin pa drug dang ldan pa de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi mthar thug pa'i chos”, Tsultrim Kelsang 2009, 376).

13) 범어본은 설법의 대상이 소송과 대승의 2승이며, 『묘법연화경』은 성문, 연가, 보살의 삼승으로 구분되어 있다.

14) SP 377-378: kena kāraṇena mahāsthāmaprāpta sa bodhisattvo mahāsattvaḥ sadāparibhūta ity ucyate? sa khalu punar mahāsthāmaprāpta bodhisattvo mahāsattvo yaṃ yaṃ eva paśyati bhikṣuṃ vā bhikṣuṇīm vopāsakaṃ vopāsikāṃ vā, taṃ tam upasaṅkramyaivaṃ vadati-nāham āyusmanto yuṣmākaṃ paribhavāmi| aparibhūta yūyaṃ| tat kasya hetoḥ? sarve hi bhavanto bodhisattvacaryāṃ carantu| bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā iti 『妙法蓮華經』卷6 「20 常不輕菩薩品」(T. 9, 50c16-20): 得大勢 以何因緣名常不輕 是比丘 凡有所見 若比丘比丘尼優婆塞優婆夷 皆悉禮拜讚

위의 경문은 상불경보살의 실천, 소위 예배행과 성불 수기를 언급하는 부분이다. 범어본에는 특별히 예배한다는 취지의 단어는 보이지 않으며, 따라서 ‘예배행’이라는 용어는 상대에게 합장을 취하며 인사를 건네는 인도식 예법을 반영하여 구마라집이 삽입한 것으로 생각된다.<sup>15)</sup> 범어본에서 확인되는 상불경의 실천은 누구에게든 먼저 가벼이 여기지 않는다고 말한 후에 ‘보살행을 실천하면 모두가 붓다가 될 것이다’라고 얘기한 것이다. 그런데 이 단락 어디에도 상불경이 『법화경』을 듣고 그와 같이 실천했다는 식의 언급은 보이지 않는다.

이상의 내용을 종합하면, 위음왕 여래에 대해 설명하는 요약 ① 부분에 그 여래가 법화를 설했다는 기술이 어디에도 없으며, 상불경의 예배행을 설하는 요약 ② 부분에도 『법화경』에 대한 언급이 전혀 없다. 그러므로 경전의 문구를 액면 그대로 받아들이면 양자의 관계가 불분명해지는 상황이 연출된다. 즉 상불경과 『법화경』 사이에 접점이 보이지 않는 것이다. 이러한 상황에서 인용 [2]에 묘사된 상불경의 실천은 다소 갑작스러운 인상을 준다. 바로 이 때문에 앞서 소개한 연구들에서는 상불경보살의 실천이 『법화경』과는 무관하다는 주장을 제기한 것으로 생각된다. 「상불경보살품」만을 액면 그대로 읽어간다면 양자의 관계에 대해 의문을 품는 것은 가능한 일인지도 모른다.

여기서 이 문제에 대해 필자의 이해를 밝히고자 한다. 필자는 상불경보살의 예배행이 『법화경』에 근거한 것이라고 생각한다. 다만 이 문제를 온전히 다루기 위해서는 「상불경보살품」뿐 아니라, 경전의 문맥과 구조, 그리고 상불경의 메시지를 포함한 행동 양식에 대한 분석 등의 포괄적인 접근이 동반되어야 할 것으로 보인다. 이 품은 경전의 초반이 아닌 후반부에서 경전을 부촉하기 직전에 다시 한번 중요한 주제들을 정리하고 있기 때문에 여러 맥락을 종합적으로 고려할 필요가 있다.

### Ⅲ. 상불경보살의 예배행의 연원

#### 1. 붓다 교화의 전형성[常軌]

『법화경』의 핵심 사상은 방편을 밝히고 진실을 드러내는 것이라 할 수 있다. 교법의 측면에서는 그간의 삼승 교화가 방편임을 밝히고서 일불승의 진실을 드러내고 있

歎而作是言 我深敬汝等 不敢輕慢 所以者何 汝等皆行菩薩道 當得作佛.

15) 범어본과 한역의 몇 가지 차이에 대해서는 菅野博史(2001, 75)를 참조 바람.

으며(「제2방편품」), 붓다에 관해서는 붓다의 수명이 무량하며 열반은 방편이고 진실은 상주교화[常住教化]임을 밝힌다(제16여래수량품). 이러한 『법화경』의 교설에는 전형적인 패턴[常軌]이 있다고 생각된다. 그리고 그 전형성이 상불경보살과 『법화경』의 관계를 밝히는 단서가 될 수 있으리라 생각한다.

붓다 교화의 전형성은 경전의 시작인 「제1서품」에서부터 암시되고 있는 것으로 보인다. 「서품」에서는 일월등명(日月燈明, Candrasūryapradīpa) 여래라는 과거불의 이야기를 소개하면서 앞으로 영취산에서 석가불에 의해 일월등명 여래의 경우와 마찬가지로 법화의 법문이 설해질 것임을 우회적으로 밝히고 있다. 「서품」에는 일월등명 여래의 설법 내용이 묘사되는데 다음과 같다.

- [3] 그 [여래]는 처음도 좋고 중간도 좋고 끝도 좋으며 내용과 표현이 모두 훌륭한 법을 설하셨으며, 순일하고 완전하며 청정하고 고결한 범행(brahmacarya)에 대하여 밝히셨다.
- ④ 즉 성문들에게는 네 가지 성스러운 진리와 연결된 연기의 과정의 가르침(dharma)을 설하였으니, [그것은] 생(生)·노(老)·병(病)·사(死)·근심[憂]·슬픔[悲]·괴로움[苦]·번민[惱]·시름[愁]에서 완전히 벗어나도록 하기 위한 것이며 열반을 궁극으로 하는 것이었다.
- ⑤ 그리고 보살들과 마하살들에게는 무상정등각을 위하여 육바라밀에 상응하며 일체지자(一切智者)의 지(知)를 궁극의 결과로 하는 법을 설하셨다.<sup>16)</sup>

위의 인용은 매우 단순하면서도 중요한 사실을 설명해준다. 그것은 「서품」에 묘사된 과거불 일월등명 여래의 법문[3]이 「상불경보살품」의 과거불 위음왕 여래의 법문[1]과 내용상 동일하다는 것이다. 경전에서는 이어서 같은 명호의 일월등명 여래가 2만 명 출현했다고 밝히면서, 2만 명의 여래 또한 저마다 인용문 [3]과 똑같은 내용의 설법을 했다고 반복하여 설명한다. 이후 그 일월등명 여래에게는 출가 전에 8명의 아들이 있었으니, 그 아들들은 아버지(=일월등명 여래)를 따라 출가하여 보살 수행을 하였고,

16) SP 17-18: sa dharmaṃ deśayati smādau kalyāṇaṃ madhye kalyāṇaṃ paryavasāne kalyāṇaṃ svarthaṃ suvyañjanaṃ kevalaṃ paripūrṇaṃ pariśuddhaṃ paryavadātaṃ brahmacaryaṃ saṃprakāśayati sma| yad uta śrāvakāṇāṃ caturāryasatyasaṃ prayuktāṃpraṭītyasamutpādapravṛttaṃ dharmāṃ deśayati sma jātijarāvāyādhimaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsānāṃ samatikramāya nirvāṇaparyavasānaṃ| bodhisattvānāṃ ca mahāsattvānāṃ ca ṣaṭpāramitāpratīsaṃyuktam anuttarāṃ samyaksambodhim ārabhya sarvajñajñānaparyavasānaṃ dharmāṃ deśayati sma| 『妙法蓮華經』卷1 「1 序品」(T. 9, 3c20-26): 演說正法 初善中善後善 其義深遠 其語巧妙 純一無雜 具足清白梵行之相 為求聲聞者說應四諦法 度生老病死 究竟涅槃 為求辟支佛者 說應十二因緣法 為諸菩薩說應六波羅蜜 令得阿耨多羅三藐三菩提 成一切種智.

이후에 일월등명 여래는 마침내 법화의 범문을 설하고서 대반열반을 선언한 후, 덕장 보살에게 수기를 내리고 열반에 들었다는 내용이 이어진다.<sup>17)</sup>

일월등명의 이야기에는 같은 이름의 여래가 다수 등장하고 있어, 『법화경』을 설하고 덕장보살에게 수기를 내린 일월등명 여래가 누구를 가리키는지 확정하기가 쉽지 않다.<sup>18)</sup> 중요한 것은 이러한 기술 방식이 무엇을 의도하고 있는가를 파악하는 것이다. 그 의도는 최초의 일월등명 여래부터 마지막 일월등명 여래까지 모두가 인용문 [3]과 동일한 교화를 폈으므로, 결국 「서품」에 등장하는 2만 1명의 일월등명 여래가 모두 방편으로 교화한 후에 최후의 범문으로 법화 일승을 설하고 열반에 들었음을 함의하는 데에 있다고 생각된다. 따라서 「서품」의 내용을 도식화 하면 ‘일월등명 여래의 출현 → 방편 교화 → 법화 일승의 범문(+성불 수기) → 열반 → 또다른 일월등명 여래의 출현이 될 것이다.

「서품」의 과거불 이야기는 여래가 먼저 방편으로 교화하고서 최후에 법화 일승을 설하는 붓다 교화의 전형성을 우회적으로 제시하면서, 동시에 앞으로 설해질 석가불의 『법화경』 설법에 대한 복선 역할을 하는 것으로 보인다. 또한 동일한 일월등명 여래가 열반에 든 후에 다시 반복하여 출현하는 것은 열반방편·진실상주를 설하는 「제16여래수량품」에 대한 암시로 볼 수 있다.

「서품」의 일월등명 여래 이야기가 붓다 교화의 전형성에 대한 암시였음은 석가불의 교화에서 구체적으로 확인된다. 석가불은 「제2방편품」에서 삼승이 방편임을 밝히고 일승의 진실을 드러내고, 사리불(舍利弗)의 성불 수기를 시작으로 연이어 성문 제자들에게 수기를 내린 후에(「제3비유품」~「제9수학무학인기품」), 「제12견보탑품」에서 열반을 선언하고(T. 9, 33c13-15), 「제16여래수량품」에서 붓다의 열반이 방편이며 그 수명이 무량함을 밝힌다. 이러한 교화의 전형성은 「제7화성유품」에 등장하는 또다른 과거불 대통지승(大通智勝, Mahābhijñānābhībhū) 여래의 교화에서도 분명하게 확인된다(T. 9, 25a1-c26).

붓다 교화의 전형성은 「서품」에서 암시되었고 석가불의 『법화경』 설법에 의해 확인되었다. 그리고 이는 또다른 과거불인 대통지승 여래의 사례를 통해 더욱 분명해졌다. 이상에 의해서 두 가지 사실이 확인된다. 첫째, 『법화경』은 붓다의 교화에 전형적인 방식(常軌)이 있음을 밝히고 있다. 둘째, 그 전형성은 경전에서 일관된 것이다.

17) SP 18-21.

18) 이에 관하여 『묘법연화경』의 번역자 구마라집은 그 여래가 다름 아닌 마지막에 출현한 일월등명 여래라는 이해를 제시하고 있다. 『妙法蓮華經』卷1 「1 序品」(T. 9, pa1-2): 其最後佛 未出家時 有八王子.

그렇다면 경전의 후반부에 위치하는 「상불경보살품」의 과거불 위음왕 여래의 사례를 어떻게 보아야 할까? 위음왕 여래 역시 붓다 교화의 전형성을 반영하고 있다고 보는 것이 타당할까, 아니면 위음왕 여래는 예외적으로 붓다 교화의 전형성에서 벗어나는 것으로 이해해야 할까? 필자는 경전의 문맥상 전자로 보는 것이 타당하다고 생각한다.

## 2. 두 과거불에 대한 기술의 유사성의 함의

앞에서 보았듯이, 「서품」의 과거불 일월등명 여래와 「상불경보살품」의 과거불 위음왕 여래에 대한 기술은 거의 흡사하다. 두 여래에 대한 경전의 설명은 구성과 형식의 측면에서는 동일하며, 다만 이름과 같은 몇 가지 개별적인 사항만 다를 뿐이다. 특히 그 두 여래의 설법 내용인 인용문 [1]과 [3]은 마치 앞의 내용을 뒤에 다시 옮겨 놓은 듯한 인상을 받는다. 이것은 단순한 우연일까?

필자는 이 유사성이 우연이 아니며, 경전의 의도된 구성이라고 생각한다. 붓다 교화의 전형성이라는 큰 틀은 이미 「서품」을 시작으로 거듭 밝혀지고 확인되었다. 그리고 「상불경보살품」에서 다시 「서품」과 동일한 방식으로 과거불을 언급하고 있다. 이는 「상불경보살품」이 「서품」과 긴밀히 연결되어 있음을 의미한다. 「서품」은 경전의 시작이며, 「상불경보살품」은 경전을 부촉하기 전에 다시 한번 중요한 내용을 정리하는 위치에 놓여 있다. 따라서 경전의 시작 부분과 후반부에서 사실상 동일한 기술 방식이 사용되고 있는 것은 다분히 의도적이라고 보는 것이 합리적이다. 추정컨대 그 의도는, 「상불경보살품」의 과거불에 대한 기술을 「서품」의 기술에 준하여 이해하려는 의미로 생각된다. 즉 경전은 붓다 교화의 전형성에 관하여 일종의 수미쌍관(首尾雙關)의 구성을 취하고 있는 것이다. 이것이 두 품에서 과거불에 대한 기술 방식이 유사한 이유일 것이다.

위의 추정은 반대의 상황을 상정해보면 더욱 분명해진다. 만일 상불경보살이 활동하던 시기의 위음왕 여래가 『법화경』을 설하지 않은 상태로 열반에 들었다고 가정한다면,<sup>19)</sup> 「서품」부터 설해왔던 붓다 교화의 전형성과는 전혀 다른 방식으로 교화하는

---

19) 사실 『법화경』에 따르면 이러한 가정은 적절하지 않을 것이다. 경전에서는 일체중생에게 불지건을 얻게 하는 법화의 법문이야말로 붓다가 세상에 출현하여 교화하는 유일한 목적이라고 밝히고 있기 때문이다. 방편은 이승이 될 수도 있고 삼승이 될 수도 있지만, 언젠가는 결국 교화의 진실을 밝히는 것이 『법화경』의 입장일 것이다. 이론상으로는 어떤 특별한 이유 때문에 방편만을 펴고 끝내 진실을 밝히지 않은 채로

붓다가 경전의 후반부에 갑자기 등장하는 상황이 연출되는데, 아마도 이보다 더 부자연스러운 전개는 없을 것이다. 경전을 마무리하는 후반부에서 앞의 내용과 전혀 다른 방식, 즉 『법화경』을 설하지 않은 붓다를 등장시키면 경전의 정합성은 크게 훼손된다. 나아가 위음왕 여래에 관한 단락 전체에 그 여래가 『법화경』을 설했다는 구절이 단 한 곳도 보이지 않는데, 이 경문도 액면 그대로 보는 것이 옳다면 결국 그 무수히 많은 여래가 아무도 『법화경』을 설하지 않은 셈이 된다. 이 역시 매우 기이한 전개이다. 경전의 구절을 있는 그대로 읽어가는 것은 경전 독법의 기본적인 원칙이지만, 위음왕 여래의 단락에 대해서는 경전의 구성과 문맥을 종합적으로 고려하여 접근하는 것이 타당할 것이다.

이 문제에 관하여 필자는 다음과 같이 생각한다. 경전에서 제시하는 붓다 교화의 전형성이라는 맥락과 경전 구성의 관점에서 볼 때, 「상불경보살품」의 위음왕 여래 역시 「서품」의 일월등명 여래와 마찬가지로 먼저 방편으로 교화를 한 후에 최종적으로는 법화 일승을 설했을 것이다. 붓다들이 만일 중생들의 근기가 성숙하지 않아 먼저 방편으로 교화를 해야 했다면, 그 후에는 반드시 붓다 출현의 본회(本懷)인 법화 일승을 설하는 것이 『법화경』에서 밝힌 붓다 교화의 전형성(常軌)이며, 그것은 「서품」부터 「상불경품」에 이르기까지 일관된 것으로 이해된다. 특히 이 두 품은 경전이 시작되는 곳과 일단락되는 곳에서 서로 대응되는 구성을 취하고 있다.

### 3. 상불경보살의 행동 양식과 메시지 분석에 의한 검토

위음왕 여래 또한 다른 여래들과 마찬가지로 재세 시에 『법화경』을 설했다는 것이 필자의 이해이다. 그리고 상불경보살은 어떤 방식으로든 법화의 가르침을 접했을 것이며, 그의 예배행과 성불의 시기 역시 법화의 가르침에 연원을 둔 것이라고 생각한다. 여기서는 그의 행동 양식과 그가 전한 메시지의 내용 분석을 중심으로 그의 수행이 『법화경』에서 어떻게 자리매김될 수 있을지의 문제에 대해 검토하고자 한다.

『법화경』에서 중시하는 수행으로는 법사행이 유명하다. 법사행이란 흔히 법문의 수지(受持)·독(讀)·송(誦)·해설(解說)·서사(書寫) 등을 실천하는 수행이다. 그러나 예배행을 하던 시기의 상불경보살은 『법화경』을 암송하여 들려주었다거나 그 의미를 해설하는 모습으로 묘사되지는 않는다. 육근정정을 얻어 지혜와 변재와 위의(威儀)를 갖춘 대법

열반에 든 붓다가 존재할 가능성도 있겠지만, 그것은 붓다 교화의 일반적인 방식은 아닐 것이며, 더욱이 그러한 붓다가 경전을 일단락짓는 「상불경품」에 등장한다고는 생각하기 어렵다.

사가 된 것은 임종 시에 온전한 『법화경』을 들은 후의 일이다. 어떤 의미에서 초기의 그의 실천은 매우 단순한 것이었다. 그것은 주로 상대에 대한 공경을 표하고 성불의 수기를 전하는 것이었다. 그리고 그는 그 행동 때문에 많은 사람으로부터 비난과 모욕을 받았다. 그럼에도 그는 뜻을 굽히지 않고 다음과 같이 행동했다고 경전은 전하고 있다.

[4] 실로 득대세여, 그 보살 마하살이 그와 같이 비난을 받고 모욕을 당하는 가운데 많은 세월이 흘렀느니라. 그러나 그는 그 누구에게도 화를 내지 않고, 나쁜 마음을 품지 않았었다. 그리고 그가 그와 같이 말할 때에 [그에게] 흠덩이나 막대기를 집어던진 사람들에게 그는 멀리서 더 큰 목소리로 외쳤던 것이다. “나는 당신들을 가뻐이 여기지 않습니다.” 라고.<sup>20)</sup>

위의 경문은 상불경보살을 강한 신념을 지닌 인물로 묘사하고 있다. 카리야 씨의 연구에서는 상불경의 행위가 내적인 희망에서 비롯된 것이라고 하였으나(薙谷定彦 1998, 270-274), 희망은 확고한 기반이 없으면 이내 사라지며, 나아가 희망이 결실로 이어지지 않을 때에는 좌절과 분노를 느끼는 것이 범부의 삶이다. 그러나 위의 경문은 상불경이 일생을 비난과 모욕을 받으면서도 예배행을 멈추지 않았다고 말하고 있다. 그의 행동은 단순한 희망이 아니라 확고한 근거가 있는 신념에 가깝다고 보는 것이 타당하다.

여래가 열반에 든 후에 굳은 믿음, 확고한 신념을 가지고 행동하는 사람에 대해 「분별공덕품」에서는 다음과 같이 말하고 있다.

[5] 한편 또한 아지타여, 여래가 멸도한 후에 이 범문(=『법화경』)을 듣고서 비난하지 아니하고 오히려 기뻐하는 자[abhyānumodayiṣyanti; 起隨喜心]들을 나는 굳은 마음으로 믿는(adhyāśayādhimukta; 深信解相) 선남자들이라고 말한다. 하물며 수지하고 독송하는 자들이야 어떠하겠느냐!<sup>21)</sup>

20) SP 378-379: atha khalu mahāsthāmaprāpta tasya bodhisattvasya mahāsattvasya bahūni varṣāṇi tathākruśyataḥ paribhāṣyamāṇasya gacchanti| na ca kasyacit krudhyati, na vyāpādacittam utpādayati| ye cāśyaivam saṁsṛāvayato loṣṭam vā daṇḍam vā kṣipanti sa teṣāṁ dūrata eva uccaiḥ svaram kṛtvā saṁsṛāvayati sma| nāham yuṣmākam paribhavāmīti| 『妙法蓮華經』卷6 「20 常不輕菩薩品」(T. 9, 50c26-51a1): 如此經歷多年 常被罵詈 不生瞋恚 常作是言 汝當作佛. 說是語時 眾人或以杖木瓦石而打擲之 避走遠住 猶高聲唱言, 我不敢輕於汝等 汝等皆當作佛.

위의 인용문은 여래가 열반에 든 후에 범화의 범문을 듣고서도 비난하지 않고 기뻐하는 사람(隨喜)을 ‘굳은 마음으로 믿는 자(adhyāśayādhimukta)’라고 설명하고 있다. 어떤 범문을 들었을 때 환희심이 일어나려면 그 범문에 대한 신뢰가 동반되어야 가능할 것이다. 따라서 범문에 대한 믿음과 기쁨은 밀접하게 연결되어 있다. 다음의 「수희공덕품」의 경문은 수희자(隨喜者)의 실천 양상에 대해 상세한 설명을 제공한다.

[6] 그때 세존께서 미륵보살 마하살에게 다음과 같이 말씀하셨다. “아지타여, 어떤 선남자나 선여인이 여래가 열반에 든 후에 이 범문이 설해지고 해설되는 것을 들었다고 하자. 비구나 비구니, 남신도나 여신도, 학식 있는 어른이나 소년 또는 소녀가 [이 범문을] 듣고서는 기뻐했다고 하자(abhyanumodet, 聞是經隨喜已). [그런 후에] 만일 그가 그 범회에서 일어나 밖으로 나갔다고 하자. 그리고서 그가 정사(精舍)에서든 집에서든 공한처(空閑處)에서든 거리에서든 마을에서든 지방에서든 [범문이 설해진] 그 원인이나 그 이유와 그 범문을 [그가] 들은 대로 이해한 대로 능력대로 다른 사람, 예컨대 어머니나 아버지나 친지나 친구나 다른 지인이나 그 누구에게든 전했다고 하자. [그 범문을 들은] 그 사람도 또한 듣고서 기뻐하여 다시 다른 사람에게 전했다고 하자. 만일 그 사람도 또한 듣고 기뻐하여 다른 사람에게 전했다고 하자. 그리고 그 사람도 그것을 듣고 기뻐하였다고 하자. 이런 식으로 50번째 사람에게까지 계속해서 [이어졌다고 하자]. 아지타여, 이 50번째 사람도 듣고서 기뻐하였다고 하자. 아지타여, 나는 일단 그 [50번째의] 선남자, 또는 선여인이 수희(隨喜, anumodanā)에 의해 어느 정도의 공덕을 쌓을지 설명하겠다. 그것을 잘 들도록 해라. 그리고 잘 마음에 새기도록 하여라. 내 그대에게 말하겠노라.”<sup>21)</sup>

21) SP 338: api tu khalu punar ajita tām apy aham adhyāśayādhimuktān kulaputrān vadāmi ye tathāgatasya parinirvṛtasyemaṃ dharmaparyāyaṃ śrutvā na pratikṣepsyanti uttari cābhyanumodayiṣyanti kaḥ punar vādo ye dhārayiṣyanti vācayiṣyanti 『妙法蓮華經』卷5 「17 分別功德品」(T. 9, 45b22-25): 又復如來滅後 若聞是經而不毀訾 起隨喜心 當知已為深信解相 何況讀誦受持之者 斯人則為頂戴如來。

22) SP 345-346: atha khalu bhagavān maitreyaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avocāt-yaḥ kaścid ajita kulaputro vā kuladuhitā vā tathāgatasya parinirvṛtasyemaṃ dharmaparyāyaṃ deśyamānaṃ saṃprakāśyamānaṃ śṛṇuyād bhikṣur vā bhikṣuṇī vopāsako vopāsikā vā vijñapurūṣo vā kumārako vā kumārikā vā śrutvā ca abhyanumodet| sacet tato dharmāśravaṇād utthāya prakrāmet sa ca vihāragato vā gṛhagato vāraṇyagato vā vīthīgato vā grāmagato vā janapadagato vā tām hetūṃs tāni kāraṇāni taṃ dharmaṃ yathāśrutaṃ yathodgṛhītaṃ yathābalaṃ aparasya sattvasyācākṣīta mātur vā pitur vā jñāter vā saṃmodikasya\* vānyasya vā saṃstutasya kasyacit so'pi yadi śrutvānumodet anumodya ca punar anyasmā ācākṣīta| so'pi yadi śrutvānumodeta anumodya ca so'py aparasmā ācākṣīta| so'pi taṃ śrutvānumodet| ity anena paryāyeṇa yāvāt pañcāśat paramparayā| atha khalv ajita yo 'sau pañcāśattamaḥ puruṣo bhavet paramparāśravānumodakas\*\* tasyāpi tāvad aham ajita

위의 경문은 법화의 범문을 듣고 기뻐한 사람의 공덕에 관하여 설하고 있다. 본고의 주제와 관련하여 주목할 부분은 ① 여래의 입멸 후에 ② 이 범문을 들은 사람이 환희심이 나서 ③ 누구에게든지 ‘그 범문을 들은 대로, 이해한 대로, 능력대로 전했다’는 구절이다. 이것은 수회자의 행동 양식을 묘사하는 것인데, 이는 상불경보살의 실천과 잘 대응된다. 대법사가 되기 이전의 상불경보살 역시 ① 위임왕 여래 입멸 후에 ② [법화의 범문을 듣고] 기쁨과 신념에 차서 ③ 누구를 만나든지 보살행을 실천하면 성불할 수 있다고 전하였다. 상불경보살의 행동 양식이 위의 경문과 유사하다는 것은 분명하다고 생각한다.

아마도 상불경보살이 법화의 범문을 듣고 느낀 최초의 감정은 기쁨(隨喜)이라고 생각된다. 물론 특정 범문을 거부감 없이 받아들였다는 것은 그 범문에 대한 믿음이 동반되어야 가능한 일이다. 그리고 그는 기쁨을 되새기면서 환희와 확신을 느꼈고 이후 자신이 들은 놀라운 이야기를 전하기 위하여 거리로 나섰던 것이 아니었을까 추정해 본다.

경전에 상불경이 『법화경』을 들었다는 언급이 없으므로 확실히는 알 수 없지만, 적어도 그의 행동 방식이 경전의 수회자에 관한 설명과 부합하는 면이 있는 것은 분명하다. 이러한 관점에서 상불경보살의 계위를 수회품의 사람으로 판정한 지자대사의 해석은 매우 타당하다고 생각한다.<sup>23)</sup>

그렇다면 상불경보살은 『법화경』의 어떤 구절을 듣고 기쁨에 차서 예배행을 실천하였을까? 그것은 알 길이 없다. 그러나 단서가 전혀 없는 것은 아니다. 그가 외쳤던 메시지가 단서가 될 수 있다. 앞서 소개했듯이 그는 누구라도 보살행을 실천하면 성불할 수 있다는 수기를 전했다. 내용상 이에 가까운 구절이 「법사품」에 보인다.

붓다는 이전의 품들에서 성문제자들에게 차례로 성불의 수기를 내리고서, 「제10법사품」의 첫머리에서 법화 회상에 모인 대중 모두에게 다음과 같이 말한다.

---

kulaputrasya vā kuladuhitur vānumodanāsahagatam puṇyābhisamkāram abhinirdekṣyāmi | tam śṛṇu, sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru | bhāṣiṣye haṁ te || (saṃmodikasya\*: saṃmoditasya를 SP(WT) 292에 의거하여 수정; paramparāśrāvānumodakas\*: paramparā sa cānumodakas를 SP(WT) 293에 의거하여 수정) 『妙法蓮華經』卷6 「18 隨喜功德品」(T. 9, 46b27-c6): 爾時 佛告彌勒菩薩摩訶薩 阿逸多 如來滅後 若比丘 比丘尼 優婆塞 優婆夷 及餘智者若長若幼 聞是經隨喜已 從法會出 至於餘處 若在僧坊 若空閑地 若城邑巷陌 聚落 田里 如其所聞 為父母 宗親 善友 知識 隨力演說 是諸人等 聞已隨喜 復行轉教餘人聞已 亦隨喜轉教 如是展轉 至第五十 阿逸多 其第五十善男子 善女人 隨喜功德 我今說之 汝當善聽.

23) 『妙法蓮華經文句』卷10 「釋常不輕菩薩品」(T. 34, 141a8-9).

[기] ㉔ 약왕이여, 이들은 모두 보살 마하살들이니, 이들이 이 회중에서 다만 하나의 계송이나 [계송의] 한 구절만이라도 듣고 단 한 번이라도 마음으로 이 경전을 기뻐한다면 그 사부대중 모두 [무상정등각을 얻을 것이다 라고], 나는 무상정등각에 관한 수기를 주리라 (vyākarami).

㉕ 약왕이여, 그 누구든 여래가 열반에 든 후에 이 법문을 듣되, 단지 계송 하나만이라도 듣고서 단 한 번이라도 마음으로 기뻐한다면, 그 선남자들이나 선여인들에게도 나는 무상정등각에 관한 수기를 주겠노라(vyākarami).<sup>24)</sup>

이전의 품들에서 붓다는 사리불을 시작으로 성문제자의 이름을 거론하며 수기를 내렸다. 그러나 ㉔에서 붓다는 그 당시 법화 회상에 모인 대중 모두에게 경전의 일부만을 듣고서 단지 기뻐하기만 해도 성불할 것이라고 수기하고 있다. 이는 수기가 이름을 호명하면서 전하는 방식에서 보다 대중적인 방향으로 개방되어 있음을 보여준다.

㉕는 중생의 성불 가능성이 당시의 법화 회상의 대중에게만 한정되는 것이 아니라, 여래의 열반 후 즉 무불(無佛)의 시기에도 가능한 것임을 밝힌다. 여기서 특히 붓다가 없는 시기에 중생의 성불 가능성을 “나(=석가불)는 수기를 준다(vyākarami)”라는 표현으로 제시하고 있음은 주목할 만하다. 이제 수기는 영취산이라는 공간적인 제약과 붓다의 재세라는 시간적인 한정을 벗어나 있으며, 더 이상 대상을 특정하지도 않는다. 인용 ㉕에서 붓다는 모든 시공간의 제약을 벗어나 언제든지 어디서든지 그 누구라도 ‘붓다가 될 수 있다는 법화의 법문’을 듣고 기쁨으로 받아들이기만 하면 성불의 수기를 주겠다고 약속하고 있다. 이것은 무불(無佛) 시기의 일체개성(一切皆成) 수기이다. 상불경보살 역시 무불 시기에 “여러분들은 보살행을 행하시기 바랍니다. 여러분들 모두 붓다가 될 것입니다.”라고 수기를 전하였다. 이 두 메시지는 ‘무불(無佛) 시기에 행해질(경문㉕)/행해진(상불경) 일체개성(一切皆成)의 수기’라는 공통점이 있다.

상불경보살은 무불의 시기에 일체개성의 수기를 전하였다. 그와 같은 행동이 아무

24) SP 224: bhagavān āha sarve khalv ete bhaiṣajyarāja bodhisattvā mahāsattvā yair asyām paṣady antaśaḥ ekāpi gāthā śrutaikapadam api śrutam yair vā punar antaśa ekacittotpādenāpy anumoditam idaṁ sūtram| sarvā etā ahaṁ bhaiṣajyarāja catarāḥ paṣado vyākaramy anuttarāyām samyaksambodhau yeṣi kecid bhaiṣajyarāja tathāgatasya parinirvṛtasyemaṁ dharmaparyāyaṁ śroṣyanti antaśa ekagāthāṁ api śrutvāntaśa ekenāpi cittotpādena abhyanumodayiṣyanti tān apy ahaṁ bhaiṣajyarāja kulaputrān va kuladuhitṛ vā vyākaramy anuttarāyām samyaksambodhau 『妙法蓮華經』卷4 「10 法師品」(T. 9, c49): 如是等類 咸於佛前 聞妙法華經一偈一句 乃至一念隨喜者 我皆與 授記當得阿耨多羅三藐三菩提。佛告藥王 又如來滅度之後 若有人聞妙法華經 乃至一偈一句 一念隨喜者 我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。

런 경전적 근거도 없이 독자적으로 수행되었다고 보기는 어렵다.<sup>25)</sup> 앞에서 소개한 선행연구들은 상불경의 예배행이 『법화경』과 직접적인 관련이 없다고 주장하였지만, 경전의 문맥과 구성을 종합적으로 검토한다면 상불경보살이 『법화경』의 일부를 들었다고 보는 편이 훨씬 더 합리적이다. 또한 그가 누구를 만나든 성불의 수기를 전한 것은 행동양식의 관점에서는 수회자의 양상과 같으며, 메시지의 관점에서는 「법사품」의 법문 ⑥와 매우 유사하다.

이상으로 검토한 내용은 경전의 구성과도 부합한다. 상불경보살은 「제17수회공덕품」과 「제18법사공덕품」에 이어서 「제19상불경보살품」에 등장한다. 따라서 예배행과 성불 수기를 실천하던 시기의 상불경은 법화 법문에 대한 수회자의 단계(「제17수회공덕품」)를, 위임왕 여래로부터 온전한 『법화경』을 들어 육근청정을 얻은 상불경은 대법사의 단계(「제18법사공덕품」)를 각각 보여주는 것으로 이해할 수 있다. 즉 상불경보살의 예화는 법화의 수회자가 그 실천의 공덕을 통해 대법사로 성장하는 일련의 과정을 묘사하고 있는 것이다.

## IV. 결론

최근의 몇몇 연구는 상불경보살의 예배행과 성불 수기가 『법화경』과 무관하다는 주장을 제기하였다. 이에 대하여 필자는 다음의 근거를 들어 반론한다.

첫째, 『법화경』에서는 붓다 교화의 전형성이 반복적으로 설해진다. 그 전형성은 ‘여래의 출현 → 방편 교화 → 법화 일승의 설법 → 열반’으로 요약된다. 이러한 붓다 교화의 전형성은 경전 전체에 일관되는 것으로 보는 것이 타당하다.

둘째, 「제1서품」과 「제19상불경보살품」의 두 과거불에 대한 서술 방식과 설법 경문의 유사성은 『법화경』이 일종의 수미쌍관(首尾雙關)식의 구성을 채용하고 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다.

셋째, 상불경보살의 행동 양식은 이 경전에서 설하는 수회자의 행동 양식과 매우

---

25) 『법화경』에서 밝혀지는 붓다의 경지는 매우 놀라운 것이다. 중생이 그와 동등한 경지에 이를 수 있다는 것은 아마도 중생 자신의 힘으로는 알기도 어렵고 믿기도 어려운 일이라 생각된다. 이것이 『법화경』에서 일불승을 붓다만이 알 수 있고 붓다만이 설할 수 있는 비밀(rahasya)의 법이라고 거듭 말한 이유일 것이다. 그러한 붓다의 비밀의 지혜를 상불경보살이 법화의 가르침을 듣지 않은 상태에서 홀로 깨우쳤다는 것은 상상하기 어려우며, 경전의 취지와도 부합하지 않을 것이다. 『법화경』이 비밀의 가르침이라는 것에 관해서는 하영수(2019, 2장)를 참조 바람.

유사하며, 무불 시대에도 모든 중생이 성불할 수 있다고 전파한 일체개성의 수기는 「법사품」의 구절과 내용적으로 상통한다.

이상에 의해 필자는 상불경보살의 예배행과 성불 수기의 사상적 연원이 『법화경』에 있다고 주장한다. 상불경보살의 예회는 법화와 무관한 인물의 이야기로 시작하는 것이 아니라, 법화의 수회자가 그 실천의 공덕에 의해 대법사로 성장하는 과정을 담고 있다고 보는 것이 타당하다.

## 약호

- SP: *Saddharmapuṇḍrīka*. H. Kern and B. Nanjio, eds. Bibliotheca Buddhica X, St. Pétersbourg, 1908-1912, reprinted in Osnabrück, 1970, in Tokyo, 1977.
- SP(WT): *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. U. Wogihara and C. Tsuchida, eds. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1958.
- T: 大正新脩大藏經

## 1차 자료

- 『正法華經』 T09.
- 『妙法蓮華經』 T09.
- 『妙法蓮華經憂波提舍』 T26.
- 『妙法蓮華經文句』 T34.
- 『法華玄論』 T34.
- 『法華義疏』 T34.
- 『法華玄贊』 T34.

## 2차 자료

- 시즈타니 마사오·스구로 신조 공저, 문을식 역. 2008. 『대승불교-새로운 민중불교의 탄생』. 도서출판 여래.
- 차차석, 권미경. 2021. 「법화경 「상불경보살품」의 인간존중사상과 그 논리적 특징」. 『불교문예연구』18: 259-285.
- 하영수. 2019. 『법화경의 삼보(三寶) 구조에 대한 해석학적 연구』. 서울: 씨아이알.
- 현해. 2006. 『梵本·漢譯·英譯·國譯 四本對照 묘법연화경 I·II·III』. 서울: 민족사.
- 植木雅俊. 1998. 「Sadāparihūtaに込められた四つの意味」. 『印度學佛教學研究』47(1): 435-431.
- \_\_\_\_\_. 『法華經 上·下』. 岩波書店, 2011.
- 荻谷定彦. 1998. 「『法華經』常不輕菩薩の考察-共生の思想にかかわって」. 『日本仏教学会年報』64: 261-280.

- 菅野博史. 2001. 『法華經』における常不輕菩薩の實踐と中国・日本における受容. 『東洋學術研究』 40(2): 70-87.
- 久保継成. 1987. 「法華經の菩薩行-常不輕菩薩品での總括」. 『印度學佛教學研究』 35(2): 541-546.
- 定方晟. 2008. 「法華經「常不輕菩薩品」の読み方」. 『こころ』 3: 31-38.
- 鈴木隆泰. 2016. 「一切皆成の授記『法華經』: 「常不輕菩薩品」を中心に」. 『印度學佛教學研究』 64(3): 1155-1163.
- 平川彰. 1989. 『初期大乘佛教と法華思想』. 東京: 春秋社.
- 松濤誠廉・長尾雅人・丹治昭義 共訳. 2001. 『法華經 I・II』. 東京: 中公文庫.
- 松本史朗. 2010. 『法華經思想論』. 東京: 大藏出版.
- Buswell, Robert E, Jr. and Donald S. Lopez Jr., eds. 2013. *Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kern, H. 1963. *The Saddharmapundarika or The Lotus of the True Law*. Dover Publications.
- Shoko Watanabe. 1975. *Saddharmapundarika Manuscripts Found in Gilgit. Part2. Romanized Text*, Published by The Reiyukai, Tokyo.
- Teiser, Stephen F., and Jacqueline Ilyse Stone, eds. 2009. *Readings of the Lotus Sūtra*. Columbia University Press.
- Tsultrim Kelsang Khangkar. 2009. *Tibetan Translation of Saddharmapundarikasūtra*. Tibetan Buddhist Culture Association.

## A Study on the Ideological Origin of the Worship Practice of the Sadāparibhūta Bodhisattva in the *Lotus Sūtra*

YoungSu HA

(Assistant Professor, Geumgang Univ.)

The Sadāparibhūta (Never Disparaging) Bodhisattva, famous for his worship practices and prophecy on the Buddhahood for everyone, is widely known as a figure who symbolizes the practice of the idea of the One Vehicle of the *Lotus Sūtra*. However, some recent studies have argued that this Bodhisattva's worship practices and prophecy have nothing to do with the *Lotus Sūtra*, based on the fact that there is no textual support that the Buddha, who reigned during his time, preached the *Lotus Sūtra*. Therefore, I reviewed this issue in this paper.

My points are as follows: First, in the *Lotus Sūtra*, the typicality of Buddha's edification is repeatedly stated. Its typicality can be summarized as the appearance of Buddha → edification by means of the expedient → preaching of the One Vehicle → entering final nirvāna. It is reasonable to view this typicality as consistent throughout the *Lotus Sūtra*. Second, the similarity between the narrative method and the sermons of the two past Buddhas in chapter 1 and chapter 19 shows that the *Lotus Sūtra* has a consistent structure. Third, the behavioral patterns of this Bodhisattva are very similar to that of a person who joyfully accepted this *Sūtra*, and his prophecy, in which he preached that all sentient beings can attain the

Buddhahood (even in the period when the Buddha did not exist), coincides in content with the phrase in chapter.10 “The Preacher”.

Based on the above points, I revealed that the story of the Sadāparibhūta is not one of a person unrelated to the *Lotus Sūtra*, but rather shows the process of a practitioner, who accepts the *Lotus Sūtra* with a joyful mind, and grows into a great preacher through the merits of his practices. This understanding is consistent with the composition of the *Lotus Sūtra* reflected in chapter.17 “The Merits of Joyful Acceptance”, chapter.18 “The Advantages of a Religious Preacher”, and chapter.19 “The Sadāparibhūta.”

**Keywords:** Lotus Sūtra, Sadāparibhūtabodhisattva, Worship Practice, Prophecy of the Buddhahood for All Sentient Beings, Joyful Acceptance, Preacher

2022년	9월 12일	투고
2022년	9월 26일	심사완료
2022년	9월 28일	게재확정