朝鮮 後期 掛佛幀의 硏究

정 명 희*

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 靈山會儀式과 掛佛
Ⅲ. 靈山會掛佛
Ⅳ. 三身佛과 莊嚴身掛佛
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

괘불은 사찰의 전각 외부에서 진행되는 야외의식을 위한 불화로 높이 약 10m에 달하는 대형 화폭에 제작되었다. 현재 전국적으로 약 90여 점이 남아 있는 괘불의 발생시기에 관해서는 고려시대와 조선 전기 등 여러 의견이 있어 왔다.[1] 그러나 이러한 추정에 대해 괘불의

* 國立中央博物館 學藝硏究士.

1 괘불이 중국, 일본에서는 조성되지 않고 티베트, 몽고 등지에서 야외 불교행사를 위한 대형 불화가 전한다는 점에서 괘불의 발생을 티베트 불교와 접촉이 있었던 고려 말경으로 추정한 견해로는 장충식, 「朝鮮朝 掛佛의 樣式的 特徵」, 『지촌김갑주교수화갑기념사학논총』(1994), pp.250-252; 윤열수, 『괘불』(대원사, 1990), pp.10-14. 한편 조선 초 畵龍을 놓고 지내는 祈雨齋에서 괘불의 시원을 찾은 글로는 장충식, 「朝鮮朝 掛佛의 考察－本尊名稱을 중심으로」, 『韓國의 佛畵』 9권－직지사본말사편下(성보문화재연구원, 1995), pp.251-252.

조성시기를 소급시킬 수 있는 구체적인 자료는 아직 발견되지 않았다. 현존하는 작품뿐 아니라 문헌을 통해 찾을 수 있는 기록은 17세기부터 나타나 괘불은 조선 후기부터 본격적으로 조성되었음을 알 수 있다.

불교회화의 도상에 대한 연구는 주로 경전을 중심으로 조형화된 불교미술의 교리적 근거를 해명해 왔다. 이에 비해 본 연구는 괘불이 의식을 치루기 위한 목적으로 제작되었기에 불교의식의 내용과 절차를 기록한 儀式集과 밀접한 관련을 지니고 있다는 추정에서 시작하였다. 조선 후기의 불교계는 선종 중심으로 불교의식은 신앙 활동을 이끌어가는 중심축이었다. 의식 역시 조선 전기 이후 불교계를 점유해 온 禪僧들에 의해 중시되었다는 점에서 괘불은 이 시대 종교문화의 성격을 반영한다고 할 수 있다.

한 시대의 신앙양태는 종교의 교리적 체계를 기록한 경전보다 당시 현행되던 경전 이외의 텍스트적 전거로부터 그 구체적인 양상을 엿볼 수 있다. 따라서 신앙내용의 변모는 신앙을 행위적으로 구체화한 의식 절차에 반영되며, 의식집을 매개로 한 이러한 양상은 불화의 도상에도 영향을 미쳤을 것으로 가정하였다. 특히 괘불이 의식을 위해 조성된 뚜렷한 목적과 기능을 지닌 만큼 의식 자료에 대한 기록인 의식집을 통해 조선시대 불교미술의 한 측면을 파악할 수 있으리라고 본다. 조선 후기에 간행된 여러 의식집 중 본 연구에서 중점을 둔 것은 1661년에 간행된 『五種梵音集』이다.[2] 『오종범음집』은 조선 중기의 승려 智禪이 편찬한 의식집으로 靈山作法, 中禮, 結手, 豫修齋, 志磐規式 등 다섯 가지 의식을 수록하였다.[3] 이 의식집은 팔도도총섭으로 남한산성 축조에 참여하고 해인사, 송광사, 화엄사, 쌍계사 등 17세기 불교계 중흥에 있어 재건불사를 담당했던 碧巖 覺性(1575-1660)이 교정을 보고 서문을 쓴 책이다. 『오종범음집』이 간행되고 유포된 이후 괘불의 도상 전개에 나타나는 변화를 통해 불화와 의식의 관련을 살필 수 있을 것으로 생각된다. 우선 본 연구에서는 영산회의식과 괘불의 관련을 살펴보고, 다음으로 괘불의 도상 유형을 영산회괘불과 삼신불 및 장엄신괘불로 크게 분류하여 도상 전개에서 나타나는 특징을 고찰하도록 하겠다.

---

2 본고에서는 1661년(順治18) 茂州 赤裳山 護國寺改版本을 참고하였다. 『韓國佛教儀禮資料叢書』 2권(三聖庵, 1993), pp.182-188.

3 『五種梵音集』을 개판한 智禪은 생몰년 미상의 승려로, 보우대사가 지은 『水月道場空花佛事如幻賓主夢中問答』을 1642년 해인사에서 重刊하기도 하였다. 『오종범음집』의 발문에는 자신을 碧巖門人, 靜觀 一禪(1533-1608)의 法孫으로 지칭하고 있어 벽암 각성을 중심으로 한 문파가 의식집의 간행에 있어서 활발한 공헌을 했던 것으로 생각된다.

Ⅱ. 靈山會儀式과 掛佛

1. 야외의식의 성행과 괘불의 조성

현존하는 괘불 중 가장 이른 시기에 제작된 것은 1622년 〈죽림사 괘불〉로, 기록을 통해 조성시기를 추측해 볼 수 있는 자료도 1600년경부터 나타나기 시작한다.[4] 〈죽림사 괘불〉은 길이 4m, 폭 2.4m로 괘불이라기보다는 크기가 약간 큰 후불탱과 유사하다도1. 또 권속을 모두 생략하고 석가여래좌상만 그려 마치 대웅전 후불탱에서 주존만 분리하여 단순화시킨 구성으로 보인다. 그러나 화기에는 "庭中掛佛世尊幀"으로 기입되어 전각용 후불탱이 아닌 中庭에 걸리는 괘불로 조성되었음을 알 수 있다. 〈죽림사 괘불〉은 괘불의 발생과정에 있어 그 과도기의 모습을 추측하게 한다는 점에서 중요한 자료이다. 처음에는 전각 내에 봉안되어 있는 불화를 야외로 가지고 나와 사용하다가 점차 의식이 빈번하게 개최되면서 의식용 불화를 별도로 제작하게 된 것으로 보인다.[5]

조선시대는 의식이 신앙행위의 주요 활동이 되면서 이른바 의식 위주의 불교가 성행하던 시기이다. 당시의 선승들은 의식을 중시하였으며 의식집의 간행도 선승들에 의해 빈번하게 이루어졌다.[6] 선승들은 의식의 신이력을 선종의 頓悟와 일치하는 것으로 보아 현세의 宿業을 없애려면 의식에 기대어야 함을 강조하였다.[7] 의식을 강조하는 신앙 분위기 내에서 괘

---

4 현존하는 괘불의 초기 작례는 무량사(1627년), 칠장사(1628년), 보살사(1649년), 갑사(1650년), 안심사(1652년), 영수사 · 화엄사(1653년), 청룡사 괘불(1658년) 등 주로 충청지역을 중심으로 남아 있으며, 비록 작품은 남아 있지 않으나 완주 송광사(1636년, 『송광사개창비』(「전라북도사찰사료집」, 『불교학보』 3 · 4학집, 1966), 통도사(1649년, 『통도사지』, p.179), 선암사(1653년, 『선암사지』), 선운사(1668년, 「兜率山禪雲寺甁修勝跡碑」, p.25), 순천 송광사(1677년, 『불교학보』 제6집, pp.704-751) 등 전라도, 경상도 지역에서도 괘불을 조성한 기록을 찾을 수 있다.

5 예불과 의식, 두 가지 목적을 수행하기 위해 불화가 전각 내부에서 야외 의식도량으로 이동하는 양상은 의식집을 통해서도 확인할 수 있다. 정명희, 「의식집과 괘불의 도상적 변용」, 『불교미술사학』 2집, pp.2-3(2004. 10. 발간 예정).

6 박상국 편, 『전국사찰소장목판집』(문화재관리국, 1987), pp.78-89; 『眞言 · 儀式關係佛書展觀目錄』(동국대학교 불교문화연구소, 1976).

7 "持呪者現業易制自行可違宿業難除必借神力." 西山大師, 『禪家龜鑑』(普成文化社, 1998), p.163 참고. 조선시대 선승에게 다라니가 神力을 부여하는 것으로 인식되고 있음은 雲岑의 "千經之骨髓而一心之元鑑 …… 成佛之捷徑出世之要律"이라는 언급에서 엿볼 수 있다. 즉 수많은 경전을 뚫어 볼 수 있는 것이자 成佛의 첩경으로 禪家의

도 2 中庭에서 개최되는 掛佛齋, 공주 갑사

도 1 〈죽림사 괘불〉, 1622년, 마본채색, 520×280cm, 나주 죽림사 소장

불은 전각 외부에서 진행되는 야외의식과 관련 깊다. 조선 전기 都城 안이나 川邊, 山川의 擇地 등 다양한 장소에서 행해지던 각종 齋와 의식은 불교에 대한 탄압과 함께 점차 사찰공간으로 한정되었다.[8] 의식이 사찰 내로 한정되면서 불보살을 모셔 두는 전각의 내부뿐 아니라 전체 사찰공간은 의식 수행을 위한 도량으로 인식되었다. 즉 사찰영역의 진입로인 해탈문, 주불전 앞의 넓은 마당 등은 의식이 진행되는 동안 불보살의 강림을 받고 그들을 봉양하는 공덕으로 追善과 救福을 비는 총체적인 공간으로 기능하였다. 특히 대웅전과 같은 주불전과

見性成佛과 궤를 같이 하는 것으로 보았다. 목정배, 「한국 불교사적 맥락에서 본 밀교의 기능」, 『한국밀교사상연구』(1986), pp.544-547.

8 조선 후기 야외의식은 사찰 내부공간으로 축소되나 기우재 등 지역 공동체 전체의 목적을 대변하는 괘불재는 마을의 공터나 당산나무, 객사문 앞 등에서 개최되었다. 기록에서 전하는 괘불재의 종류에 관해서는 정명희, 「조선후기 괘불탱화의 연구」(홍익대학교 미술사학과 석사학위청구논문, 2000), pp.8-9, p.15 참고.

대웅전 앞마당은 의식이 진행되는 중심 공간으로 좌 · 우의 요사채와 전면의 누각으로 사방이 둘러싸이는 中庭을 형성하게 된다.[9] 일상적으로 치뤄지는 상용의식, 소규모의 개인적 발원의 제례는 법당 내부에서 치뤄졌으나 신도들이 많이 모이는 대형 불교행사와 공동의 목적을 담보하는 수륙재, 기우재 등 전각 내에서 수용할 수 없는 법회는 법당 앞 중정에서 개최되었다.[10] 중정은 점차 사찰 가람 배치의 핵심을 이루면서 의식이 설행되는 중심 장소가 되었다 도2.

괘불 조성의 기록과 작품의 분포가 전국적으로 나타나는 17세기는 두 차례의 전란으로 국가와 사회가 전소된 시기이다. 1592년 임진왜란, 1636년 병자호란의 兩亂을 겪은 후 초토화된 국토의 재건이 시작되었다. 전란시 불교교단이 보여 준 승병의 활동과 전란복구사업의 활약에 힘입어 불교계에서도 전란의 복구가 시작된다. 大刹을 중심으로 시작된 사찰 재건은 17세기 후반 이후가 되면 소규모의 사찰로도 확대되었다. 사찰의 중수 과정을 남기고 있는 기록에 의하면 중심 전각이 복구되고 안치될 불상과 탱화를 갖추기까지는 대찰의 경우에도 대략 20-30여 년의 기간이 소요되고 있음을 알 수 있다.[11] 이들 사찰의 경우 전각의 중수 후 佛像이 봉안되고 後佛幀을 갖추게 된 시기를 전후하여 괘불을 조성하였다. 예불을 드릴 수 있는 전각을 갖추고 불상과 불화를 조성하여 봉안한 후에 바로 괘불을 조성한 것으로, 이로부터 괘불이 주예배상과 함께 사찰 운영의 필수품목으로 인식되고 있음을 알 수 있다.

국가적으로 전란의 복구가 진행되고 배불정책으로 교단의 운영이 어려워진 시기에 10여 m가 넘는 괘불이 현괘된 대형 법회가 설행된 것이다. 이렇게 어려운 시기에 재정적인 면에서도 막대한 비용이 소요되는 대형 불화를 조성하게 된 데는 국가로부터 암묵적인 지지가

---

9 불교의식의 성행은 의식에 용이한 방향으로 전개되는 가람 배치의 변화를 통해서도 엿볼 수 있는데, 조선 후기 재건된 사찰건축은 보편적으로 중정을 중심으로 하는 가람배치를 보인다. 김동욱, 『한국건축의 역사』(枝文堂, 1997), p.219.

10 중정이 의식의 중심도량이 되는 양상을 수륙재의 일종인 「三日仔夔本文作法」에서 엿볼 수 있다. 자기작법에서는 外庭 한쪽에 華嚴壇과 彌陀壇을 설해 華嚴作法, 彌陀懺法을 행하라고 하였다. 「三日齋前作法節次」, (地)"法主忿怒眞言七遍時判首奉板維那奉水器法堂內灑水周面三匝而法主金剛部心眞言七遍時判首奉板察衆奉水器內庭中洒水三匝焉 法主蘇悉地眞言七遍時判首奉板記事奉水器外庭中洒水三匝焉……." 「三日仔夔本文作法」, (人)"一邊外庭設華嚴壇華嚴作法如文設彌陀壇彌陀懺法"(『天地冥陽水陸齋儀梵音集』, 1721년 삼각산 중흥사 중간본, 東國大學校도서관 소장).

11 전란 후 사찰 재건의 양상에 관해서는 이강근, 『17세기 佛殿의 莊嚴에 관한 硏究』(동국대학교 미술사학과 박사학위청구논문, 1994), pp.46-165; 이무희, 『조선 후기 불전의 특성과 그 변화에 관한 연구』(한양대학교 건축공학과 석사학위청구논문, 1989), p.88 참고.

있었기에 가능했던 것으로 보인다. 당시 불교교단은 薦度齋를 통해 전쟁으로 입은 상처를 위로함으로써 국민 정서를 통합하는 역할을 수행하였다. 이와 같은 추정을 뒷받침하는 것으로 浮休 善修(1543-1615)에 의해 작성된 「薦戰死亡靈疎」를 참고할 수 있다.[12] 이 의식 소문에는 임진왜란을 당하여 비참하게 죽은 사람들을 위로하기 위한 천도재가 山林, 즉 불교교단에서 주관하도록 하는 왕명이 있었음을 보여 준다. 전란 후 전쟁사망자를 위한 천도재의 개최는 괘불에 대한 수요로 이어졌다. 불교의 사회적 기능이 축소되어 가던 상황에서 유교적 세계관으로는 포용하지 못하는 측면으로 불교의 성격은 강조되었다. 두 차례의 전란을 겪은 이후 현실의 고통을 감싸주고 죽음에 대한 공포와 死者와의 이별을 通過儀禮로 수용하게 해 주는 기능은 점차 강조되었다. 이상에서 괘불은 전란 이후 활발해진 천도의식의 개최로 야외의식에 대한 수요가 급증하면서 본격적으로 조성되었음을 알 수 있었다. 다음 장에서는 괘불의 종류와 의식과의 관련성에 대해 살펴보도록 하겠다.

2. 靈山會와 掛佛

괘불은 의식이 진행되는 도량에 현괘되어 上壇의 교주를 상징한다. 그렇다면 의식의 종류에 따라 괘불의 도상이 달라졌는지, 한 사찰에서 여러 점의 괘불을 갖추고 있었는지, 의식의 종류와 괘불 도상은 괘불 연구에 있어 아직까지 해결을 보지 못한 문제 중 하나이다. 기존의 연구에서는 의식의 종류에 따라 별도의 괘불이 제작된 것으로 추정해 왔다. 의식의 종류에 따라 각각의 괘불이 존재했다고 보는 것으로 靈山齋를 올릴 때는 靈山會上圖로, 預修齋에는 地藏會上圖 및 冥府十王圖를 걸었다는 것이다.[13] 그러나 현재 전하는 괘불의 도상은

12 "…… 아아, 우리나라는 天命이 쇠함을 맞이하고 王綱이 조화를 잃어 雄虎의 掠敵을 만나도 칼을 안고 맞서지 못하며 席捲의 軍威를 떨치면 멀리서 바라보기만 해도 다 흩어져 달아납니다. 그리하여 도적은 이 기회를 타고 막 몰려와 바로 三京에 들어오매 임금은 수레를 타고 播遷하시고 백성들은 도탄에 빠지고 송장은 쓰러져 溝壑을 메우고 피는 흘러 도성에 넘칩니다. …… 하늘이 높이 그(백성의) 죄 없음을 불쌍히 여기게 되어 **임금님의 말씀이 山林에 내려져 뼈를 주워 들에 묻고 祭를 베풀어 薦度를 지냈습니다.**" 浮休 善修(1543-1615), 『浮休堂大師集』 제5권; 『한글대장경』 167권(동국대학교부설 역경원, 1986), pp.351-353.

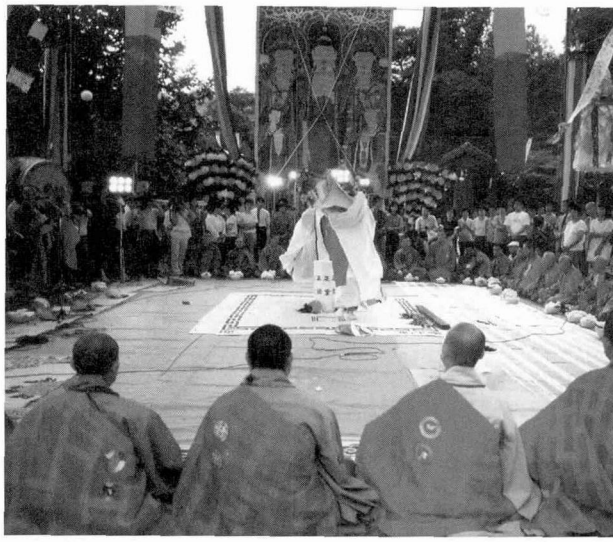
13 홍윤식, 『영산재』(문화재관리국, 1987), p.59. 원칙적으로는 의식의 종류에 맞는 괘불을 봉안해야 하나 실제로는 영산회상도와 보살상의 두 가지 형식이 여러 의식을 포용하게 되었다고 보는 견해로 윤열수, 앞의 책, p.15. 한편 영산교주 석가모니를 상징하는 영산회탱이 대부분의 의식에 다 사용되었다고 본 논고로는 장충식, 앞의 글, pp.252-253.

靈山會上圖, 三身佛會圖, 莊嚴身을 취한 보살형 괘불 등 대략 3가지이다. 현재까지 조사된 괘불은 거의 이 형식에 포함되며 한 사찰에 두 점 이상의 괘불이 현존하는 통도사, 칠장사, 부석사의 예나 기록으로 남아 있는 경우에도 의식에 따라 도상을 달리하고자 한 의도는 찾을 수 없다. 또 괘불을 조성하기 위해 작성한 募緣文이나 괘불을 새로 조성한 사실을 전하는 기록에서도 별도의 도상을 지닌 괘불에 대한 요구는 나타나지 않는다. 괘불은 의식이 진행되는 도량을 靈山法會로 상징하기에 영축산의 설법모임을 재현한 영산회상도는 괘불의 핵심적인 도상이다. 이것은 亡者를 위한 천도의식이든 사찰의 행사이든 영산도량을 지향하는 다양한 의식에 '靈山會幀'을 뜻하는 괘불이 현괘될 수 있었음을 의미하는 것이다. 그런데 이와 관련하여 다음의 자료가 주목된다.

조선 후기 화엄 강학으로 이름 높았던 승려 蓮潭 有一(1720-1799)의 문집에서 佛畵를 조성한 후 베푼 落成式의 疎文을 찾을 수 있다. 1764년 봄 大屯寺에서는 대웅전 후불탱화인 靈山幀과 掛佛, 33祖師幀, 帝釋 · 梵天 · 天龍幀의 神衆幀 및 十王幀을 제작하는 큰 佛事가 있었다.[14] 이 기록에 따르면 '(釋迦)三尊丈六掛佛'과 '阿彌陀掛佛'을 별도로 제작하였다고 한다. 의식에 따른 괘불의 종류가 불필요하다거나 존재하지 않았다는 추정에 대해 석가삼존 괘불과 아미타괘불을 각각 제작한 것은 아미타불이 교주가 되는 의식에는 아미타괘불을 걸었음을 알려 주는 것이다. 그러나 괘불을 한 점 조성하는 현실적인 어려움에 비춰볼 때 이것이 일반적인 상황은 아니었던 것으로 보인다. 괘불의 제작은 큰 화폭의 마련, 안료, 소요되는 기간과 시주물품 등에서 일반 불화의 조성과는 비교가 되지 않는 사찰의 큰 불사였다. 괘불의 화기에는 10여 명 가까운 화사가 참여하고 막대한 시주인력이 소요되는 제작 상황이 기록된 경우가 많다. 〈선암사 괘불〉(1753년)에는 12인의 화사가 동원되었으며 〈통도사 괘불〉(1759년)은 20인의 화사가 참여하였다. 당시 괘불의 조성이 대규모 佛事로 인식되고 있음은 "大作佛事始成"이라 명시한 〈쌍계사 괘불〉(1799년)의 畵記에서도 엿볼 수 있다. 괘불의 제작은 많은 인원과 비용이 요구되는 큰 불사였기에, 2차 · 3차에 걸쳐 중수하여 다시 사용한 기록을 찾을 수 있다. 1673년 조성된 이래 4차(1767, 1780, 1801, 1888년)에 걸쳐 중수된 〈수덕사 괘불〉이나 1728년 조성된 후 3차례(1792, 1809, 1939년) 중수된 〈안국사 괘불〉은

14 "…… 敬請良工畵成靈山幀一軸 **三尊丈六掛佛一軸 阿彌陀掛佛一軸** 三十三祖師幀各軸 梵王帝釋大幀 各一軸 天龍幀幾軸 十王各帖 以圓滿之日敬設點眼法會……." 「點眼疏」, 『退耕堂全書』 권6(退耕堂權上老博士全書刊行委員會, 1990), pp.1111-1112.

중수기록을 남기고 있는 대표적인 예이다. 이러한 사례를 통해 괘불을 조성하는 어려움을 짐작할 수 있다. 한 사찰에서 여러 점의 괘불을 갖는다는 것은 현실적으로 어려운 일이었고, 야외에 마련된 上壇 · 中壇 · 下壇의 여러 불보살을 통합할 수 있는 존상이 제작되었다. 이러한 과정에서 대두된 것이 영산회상의 석가모니불이다.


도 3 靈山齋(사진 禪岩, 『靈山齊』, 1989)

조선시대 사찰의 2대 전각은 大雄殿과 大寂光殿이다. 대웅전의 석가세존과 대적광전의 비로자나불은 조선시대 종파의 통합을 거치면서 사찰의 중심 전각에 봉안되는 주요 예배대상이었다. 그러나 괘불에 있어서는 석가의 설법상인 영산회상도가 괘불이 조성되는 전 시기에 걸쳐 도해된 것에 비해 비로자나불 · 노사나불 · 석가모니불을 도해한 삼신불회도는 영산회상도만큼 성행하지 않았다.

괘불은 여러 불교의식 중 영산회와 관련 깊다. 불교의식으로서의 영산회는 영축산에서의 설법회를 재현한 불교의식이다.[15] 절차는 천도받을 고혼을 모셔 와 의식도량으로 인도하여 몸과 마음을 청정하게 한 후 불보살을 초청해 공양을 올리고 불법을 청하는 권공의식을 통해 극락왕생하는 순서로 구성되어 있다.[16] 현행 영산재는 이와 같은 절차로 진행되며 사찰의 내외공간이 모두 사용되는 대규모 의식이다도3.

한편 17, 18세기에 간행된 의식집에서 영산회는 여러 의식의 齋前作法이자 의식도량에 강림한 불보살에 대한 공양절차를 의미하는 상단권공의 하나였다표1. 즉 어떤 종류의 의식

15 의식집을 통해 확인할 수 있는 영산회에 대한 명칭은 시대에 따라 다르게 나타난다. 17 · 18세기의 의식집에서 영산회는 靈山大會, 靈山會, 靈山作法으로 기록되어 있다. 이에 비해 1931년에 간행된 『釋門儀範』에서는 대형의 천도의식으로 확립된 영산회를 靈山齋로 칭하였다. 본고에서는 의식집의 이러한 용례를 따라 대형화되기 이전 단계의 의식은 '靈山會'로, 현행되는 대규모 의식은 '靈山齋'로 지칭하도록 하겠다.

16 현행 영산재는 『釋門儀範』을 근거로 진행된다. 영산재의 절차와 진행에 관해서는 法顯, 『靈山齋硏究』(운주사, 1996) 참고.

표 1 의식집에 전하는 靈山作法

의식집 / 절차	1634년 靈山大會 作法節次	1661년 五種梵音集	1694년 諸般文	1709년 梵音集	1713년 刪補梵音集	조선 후기 要集	1931년 釋門儀範
侍輦							○
待靈							○
灌浴							○
神衆作法							○
掛佛移運				○	○	○	○
上壇勸供	○	○	○	○	○	○	○
中壇勸供		○				○	○
食堂作法							○
奉送儀禮	○	○	○	○	○	○	○

이든 그 시작은 현실의 도량을 영산회상으로 상징하는 영산회로 시작되었다. 법화신앙의 대중적 인기와 영산교주 석가모니불의 신앙적 위치에 의해 영산회는 대부분의 불교의식을 포용할 수 있는 이상적인 의식으로 인식되었다. 이렇게 여러 다양한 의식에서 상단권공으로 사용되었던 영산회가 현재와 같은 대형의식으로 체계화된 것은 18세기 발간된 의식집에서부터이다.

괘불이 『법화경』의 영산회상과 관련 깊음은 畵記를 통해서도 드러난다. 화기에 기입된 괘불의 명칭은 '掛佛幀' 그리고 '靈山掛佛'로 크게 나눌 수 있다. 괘불은 '거는 불화'에서 유래한 용어로, 『五種梵音集』에는 영산회의식을 시작하기에 앞서 佛幀을 건 후에 작법을 하라고 하였다.[17] 여기서 불탱을 건다는 의미로 사용된 掛佛幀이 점차 의식용 불화의 명칭으로 자리잡게 된 것으로 생각된다. 또 괘불탱 이외에는 모두 영산회탱, 영산괘불로 불리고 있다. 화기에 기입된 영산괘불은 영산회상도를 그렸다는 도상의 내용을 의미하는 동시에, 영산회의식을 위한 괘불이란 의미를 지니고 있다.

영산회는 괘불의 이해에 있어서 중요한 의미를 갖고 있다. 괘불은 예수재, 수륙재, 기우재 등 다양한 불교의식에 사용되었으나 괘불과 가장 관련 깊은 의식은 영산회이다. 이는 의

17 "…… **靈山會作法則**先告四菩薩八金剛圍護**掛佛幀後作法爲始可也**". 『오종범음집』, 『韓國佛教儀禮資料叢書』 2권 (三聖庵, 1993), pp.182-188.

식에 괘불을 사용할 것을 규정한 掛佛移運이 불교의식 중 오직 영산회의식에만 나타나는 점에서도 알 수 있다. 괘불이운은 1709년 간행된 『天地冥陽水陸齋儀梵音刪補集』(이하, 『梵音集』)에서부터 의식 절차의 하나로 자리잡게 된다.[18] 괘불이 여러 불세계를 통합할 수 있는 존상으로 영산회상도를 택하였듯이 불교의식에 있어서도 영산회의 중요성이 크다. 다음 장에서는 영산회와 밀접한 관련을 맺고 있는 괘불의 도상유형에 대해 살펴보도록 하겠다.

III. 靈山會掛佛

1. 法華信仰과 靈山會掛佛

괘불은 도상화된 내용에 따라 크게 영산회괘불, 삼신불괘불, 보살형의 주존이 도해된 장엄신괘불의 세 가지로 나눌 수 있다. 괘불의 도상 중 가장 많은 비중을 차지하는 것은 영산회상도이다. 영산회괘불은 『法華經』을 설한 靈鷲山의 설법회 장면을 도해한 것으로, 후불탱에서와 같이 『법화경』의 설법회상을 도해한 영산회상도, 의식집의 영향으로 제작된 유형, 그리고 염화시중의 석가를 나타낸 3가지로 크게 나눌 수 있다. 1653년 제작된 〈화엄사 괘불〉에서 보듯이 영산회괘불은 후불탱으로 제작된 영산회상도를 확장시킨 형태이다도4. 그러나 괘불에서 주존은 입상형식이 선호되었다도5. 화면을 가득 채우며 서 있는 거대한 석가모니는 의식도량에 막 강림한 듯한 효과를 주었을 것이다. 주존이 입상 형식으로 표현되는 것은 전각에 봉안되는 예불용 불화와는 달리 괘불에서 나타나는 특징적인 점이다. 이것은 강한 힘과 위엄을 가진 본존을 나타냄으로써 의식의 神異力을 강조하는 의식용 불화의 성격과 부합되는 것으로, 도상 내용과 상관없이 괘불에서 선호된 형식이다.

입상형의 주존 이외에도 영산회를 도해한 괘불에서 찾을 수 있는 또 다른 특징으로 의식집의 영향을 들 수 있다. 영산회괘불 역시 『법화경』의 내용을 전거로 제작되었으나, 후불탱에서와는 달리 영산회의식이 진행될 때 요청되는 불보살을 도상화한 작례를 찾을 수 있

18 『梵音集』에서도 영산회는 상단권공부터 시작되고 있으나 괘불이운은 佛像, 佛舍利, 經典, 袈裟 등을 원래 있던 장소에서 옮길 때 행하는 의례를 모아 놓은 移運編에서 찾을 수 있다. 이운편은 신앙의 대상이 되는 이 사물들의 이운을 일정한 의례행위로 정비하려는 목적에서 만들어진 절차이다. 괘불이운이 이운편에 별도로 나타나는 것에서 재의 내용에 상관 없이 의식의 규모가 커졌을 때 掛佛이 사용되었음을 추정할 수 있다.

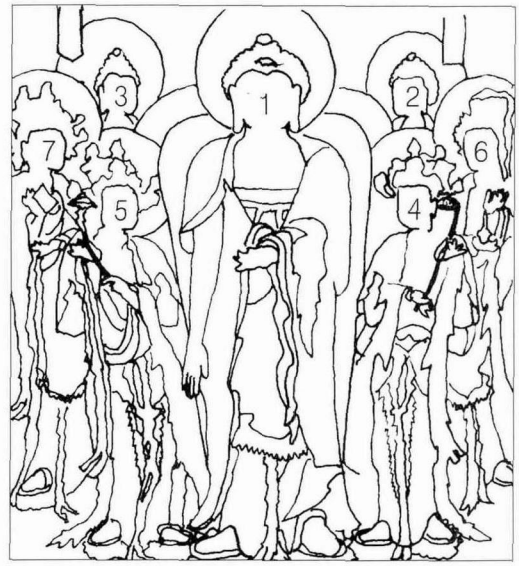
도 4 〈화엄사 괘불〉, 1653년, 견본채색, 1,009×731cm, 구례 화엄사 소장

도 5 〈북장사 괘불〉, 1688년, 마본채색, 1,337×807cm, 상주 북장사 소장

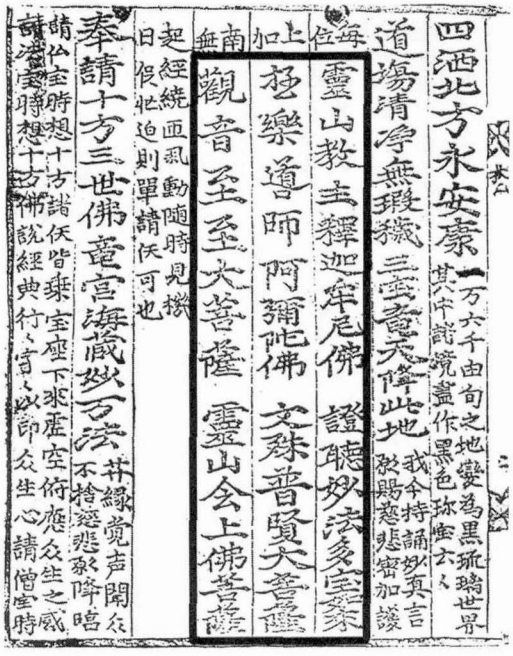
다. 1700년에 제작된 〈내소사 괘불〉은 영산회괘불을 조금 더 단순화시킨 유형으로 보이나 등장 인물에는 각각의 명호가 기입되어 있다도6. 우선 중앙에 배치된 주존은 靈山敎主釋迦牟尼佛로, 주변에는 文殊 · 普賢菩薩, 觀音 · 勢至菩薩이 시립하였다. 이들의 상단에는 동일한 모습의 두 여래가 나타난다. 화면에 기입된 명칭은 證聽妙法多寶如來, 極樂導師阿彌陀佛로 각각 특징적인 별호를 지니고 있다삽도1. 증청묘법다보여래는 『법화경』, 「견보탑품」에서 다보불이 석가의 설법이 묘법임을 증명하였다는 것에서 유래한 명칭이며, 극락도사아미타불은 극락으로 인도한다는 의미로 서방극락정토의 교주 아미타불의 성격을 잘 드러낸다.

〈내소사 괘불〉은 『오종범음집』의 영산회 '擧佛' 절차를 도상화한 첫 번째 예이다. 거불은 의식도량의 교주로 삼고자 하는 불보살의 名號를 불러 도량에 강림하길 청하는 절차이다. 『오종범음집』의 영산작법 절차에는 의식의 주존인 석가는 영산교주석가모니불로, 『법화경』의 다보불은 증청묘법다보여래로, 서방정토의 아미타불은 극락도사아미타불로 세 여래

도 6 〈내소사 괘불〉, 1700년, 마본채색,
870×851cm, 부안 내소사 소장



삽도 1 〈내소사 괘불〉의 도면
1. 靈山敎主釋迦牟尼佛
2. 證聽妙法多寶如來
3. 極樂導師阿彌陀佛
4. 文殊菩薩
5. 普賢菩薩
6. 觀音菩薩
7. 勢至菩薩



도 7 「靈山作法一擧佛」, 『五種梵音集』,
1661년(順治18),
茂州 赤裳山 護國寺改版本

가 등장하며 여기에 문수 · 보현보살, 관음 · 세지보살이 결합해 영산회상불보살로 청해지고 있다도7.

그러나 『오종범음집』에 앞서 1634년에 간행된 『靈山大會作法節次』에서는 동일한 영산회임에도 법화거불 이외에 화엄거불, 참경거불 등 다양한 불보살이 청해졌다표2. 이런 복잡한 거불은 1661년에 간행된 『오종범음집』에서는 법화거불만으로 정리되었다. 〈내소사 괘불〉은 영산회의식을 법화거불을 중심으로 정비한 『오종범음집』을 도상적 전거로 삼고 있음을 알 수 있다. 이 유형의 영산회괘불은 모두 6점으로 18세기 전반 활약한 화승 義謙에 의해 그려지면서 본격적으로 유행하게 된다도8.[19] 그는 의식집의 기본 구성을 따르면서 석가와 문수, 보현보살을 화면 전면에 강조하고 그 상단으로는 다보불과 아미타불, 관음과 세지보살을 대칭되게 배치하였다. 의식이 진행될 때 요청되는 불보살을 도해한 괘불은 이후 의겸의 영향력과 함께 영산회괘불의 전형적인 형식 중 하나로 제작되었다.

표 2 **擧佛-靈山會에 청해지는 불보살**

	法華擧佛	華嚴擧佛	懺經擧佛	彌陀經懺經擧佛	地藏經擧佛
1634, 『靈山大會作法節次』	영산교주석가모니불 증청묘법다보여래 극락도사아미타불 문수보현대보살 관음세지대보살 **나무영산회상불보살**	화엄교주비로자나불 원만보신노사나불 천백억화신석가모니불 보현문수대보살 관음세지대보살 **나무화엄회상불보살**	與慈寂彌勒尊佛 적멸도생석가모니불 문수보현대보살 변신관세음보살 **나무용화회상불보살**	일대교주석가모니물 극락도사아미타불 관음세지대보살 **나무청정대해중보살**	일대교주석가모니불 유명교주지장왕보살 문수보현대보살 관음세지대보살 **나무도리회상불보살**
1661, 『五種梵音集』	南無靈山敎主 釋迦牟尼佛 南無證聽妙法 多寶如來 南無極樂導師 阿彌陀佛 文殊普賢大菩薩 觀音勢至大菩薩 **南無靈山會上佛菩薩**				

19 의겸이 제작한 5점의 괘불은 모두 『오종범음집』의 거불 절차에서 영산회상불보살로 청한 존상을 도상화하고 있다. 의식집을 도상적 전거로 제작된 의겸의 괘불에 관해서는 정명희, 앞의 논문 참고.

도 8 〈운흥사 괘불〉, 1730년, 마본채색, 1,060×738cm, 고성 운흥사 소장

도 9 〈용문사 괘불〉, 1705년, 마본채색, 1,000×609cm, 예천 용문사 소장

2. 拈花示衆과 拈花佛掛佛

영산회괘불 중에는 당시 불교계의 주류였던 선종의 법화경 이해가 더 적극적으로 반영된 도상이 있다. 선종에서는 신앙의 교주를 영산교주 석가모니불로 보고 『법화경』을 중심 경전으로 보았다. 이 장에서 살펴보고자 하는 것은 선종의 법화경 해석에 의해 창안된 도상으로, 특히 의식용 불화인 괘불을 통해 본격적으로 도상화되었다는 점에서 의미가 깊다.

1702년 선석사, 1705년 용문사에서 제작된 괘불은 그 대표적인 예이다 도9. 석가와 문수, 보현이 이루는 석가삼존의 상단에는 가섭 · 아난존자가 배치되어 앞서 본 영산회괘불과 유사해 보인다. 그러나 주존 석가가 연꽃을 들고 있는 것에 주목할 수 있다. 이 도상은 영산회상의 석가가 연꽃을 들어 보이자 가섭만이 그 의미를 알고 미소를 지었다는 염화시중에서 비롯된 것이다.[20] 꽃을 든 석가모니불은 일반 불화와는 달리 괘불에 있어서 특징적으로 나타나는데 영산회상의 석가를 나타냈다는 점에서 영산회괘불의 한 유형으로 정의할 수 있다.[21]

도 10 『妙法蓮華經』, 1655년, 법주사刊

도 11 『禪門祖師禮懺法』, 1660년

世尊이 세 곳에서 마음을 전한 것이 禪旨가 되고 一代에 걸쳐 說法한 것이 敎門이 되었다. …… 三處傳心의 세 곳이란 多子塔 앞에서의 나누어 앉음(分半座)과 **靈山會上에서의 꽃을 들어 보임(擧拈花)**과 沙羅雙樹 아래에서의 관 밖으로 다리를 내어 보임(槨示双趺)인데 이른바 迦葉이 禪法의 등불을 따로 전해 받았다는 것이 이것이다.[22]

---

20 영산회상의 석가를 나타낸 염화불은 여래형 석가뿐 아니라 석가를 '妙相莊嚴功德身', 즉 신체를 장엄한 불신으로 보는 신앙과 결합해 꽃을 든 장엄신괘불로도 제작되었다. 이 독특한 존상에 관해서는 Ⅳ장 장엄신괘불을 다루는 과정에서 살펴보도록 하겠다.

21 장충식, 「朝鮮朝 掛佛의 樣式的 特徵」, 『지촌김갑주교수화갑기념사학논총』(1994), pp.669-670. 이 글에서는 장엄신괘불을 염화불의 상징적 표현으로 해석하면서, 대중적이고 친근한 보살의 개념에서 석가를 보살의 형태로 도상화하게 되었다고 보았다.

22 김영태, 「休靜의 禪思想과 그 法脈」, 『韓國禪思想硏究』(동국대학교 불교문화연구원, 1997), pp.286-287에서 재인용.

도 12 〈남장사 괘불〉, 1788년, 마본채색, 1,070×675cm, 상주 남장사 소장

도 13 석가후불탱 초본, 고려대학교박물관 소장

염화시중은 『법화경』에 수록된 내용은 아니나 선종의 전법체계에 있어 중요한 의미를 갖는다. 淸虛 休靜(1520-1604)이 지은 『禪家龜鑑』에는 선종에서 불교의 요체를 전한 세 가지 사건 중 하나로 영축산에서 선법을 전한 염화시중을 꼽고 있다. 실제 영산회의식이 진행될 때도 "영산회상에서 꽃을 들어 보인 우리 스승 석가모니불에게 귀의한다."는 拈花揭가 독송된다. 이어서 나오는 '靈山志心' 도 영산회상에서 꽃을 들어 보인 석가모니불에게 귀의하는 내용으로 구성되어 있다.[23] 영산회 의식집에서는 영축산에서 꽃을 들어 보이는 석가모니불을 의식의 교주로 칭송하는 장면이 많이 등장한다. 괘불에 도해된 염화불 도상은 선종의

23 "志心歸命禮 靈山會上拈花示衆 是我本師釋迦牟尼佛 惟願慈悲 受我頂禮", 「靈山齋－靈山志心」, 『釋門儀範』(법륜사, 1931), p.111.

법화경 해석을 기반으로 의식 절차 중 묘사되는 교주를 영산회가 진행되는 도량에 현괘되는 불화에 직접 도해하였다는 점에서 의미를 지니고 있다.

석가모니불이 연꽃을 들어 보이는 장면은 경전에는 등장하지 않는 내용이나 법화경 변상도에도 채용되었다. 1622년 청계사에서 간행된 『묘법연화경』, 1655년 법주사에서 간행된 『묘법연화경』은 그 대표적인 예이다도10. 또한 제1조 가섭에서 33조 혜능에 이르는 선종조사에 대한 의식집인 『禪門祖師禮懺法』에서도 염화불을 찾을 수 있다도11. 선종에서 선호한 고사답게 선종 조사에 대한 의식집에서 주불을 염화불로 나타낸 것이다. 이 도상은 선종의 입장에서 『법화경』을 해석한 조선 후기의 신앙적 특징을 보여 주는 것으로, 후불탱화보다 괘불에서 유행하였다. 1768년 〈오덕사 괘불〉은 석가모니불을 중심으로 약사불, 아미타불을 배치한 삼세불의 구성이면서 주존은 연꽃을 든 염화불이다. 1788년 〈남장사 괘불〉에서도 영산회상의 교주 석가모니불은 연꽃을 든 염화불로 나타난다도12. 19세기에 이르면 후불탱에도 도상화되는데 촉지인의 수인을 바꾸어 연꽃을 든 모습은 석가후불탱 초본에서도 찾을 수 있어 염화불이 영산회상도의 한 유형으로 제작되었음을 알 수 있다도13.

Ⅳ. 三身佛과 莊嚴身掛佛

1. 三身佛과 五佛會掛佛

영산회상도와 함께 조선시대 상단탱화의 하나였던 三身佛會圖는 괘불에서도 도상화되었다. 법신 비로자나불을 중심으로 한 삼신불회도는 비로자나불을 절대적 존재로 보는 화엄종 사찰에서 大寂光殿의 후불탱으로 제작된 불화였다. 삼신불괘불은 1650년 〈갑사 괘불〉도2, 1735년 〈봉선사 괘불〉도14, 18세기 〈수타사 괘불〉의 작례가 있을 뿐 주로 19세기에 들어와 조성되었다. 괘불에 있어서 삼신불회도는 三身佛을 입상 형태로 나타내거나 권속을 생략하고 삼신불을 단독으로 배치한 형식이 선호되었다. 그러나 삼신불괘불은 영산회괘불만큼 성행하지 않았고 그보다는 삼신불과 삼세불이 결합된 오불회괘불로 제작되었다. 삼신불회도가 불신에 대한 사고를 바탕으로 부처의 세 가지 모습인 비로자나불 · 노사나불 · 석가불을 도해한 것이라면, 삼세불회도는 석가모니불을 중심으로 약사불 · 아미타불이 배치된 불화이다도15.

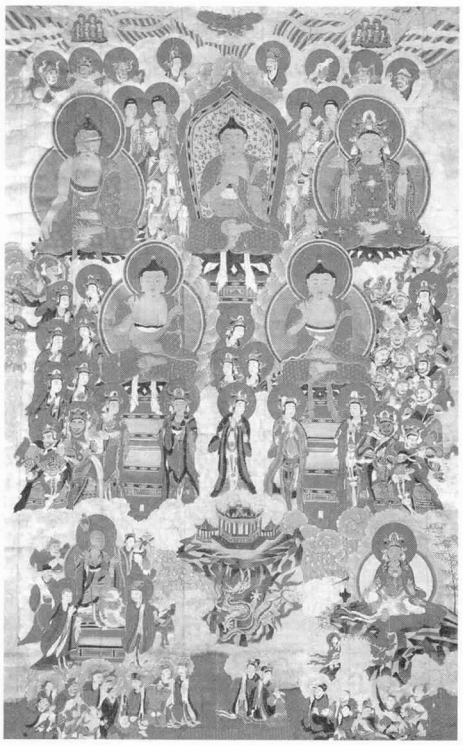
1628년 〈칠장사 괘불〉은 이 두 가지 도상이 결합된 대표적인 예이다도16. 화면은 하단

도 14 〈봉선사 괘불〉, 1735년, 마본채색, 785×458cm, 남양주 봉선사 소장

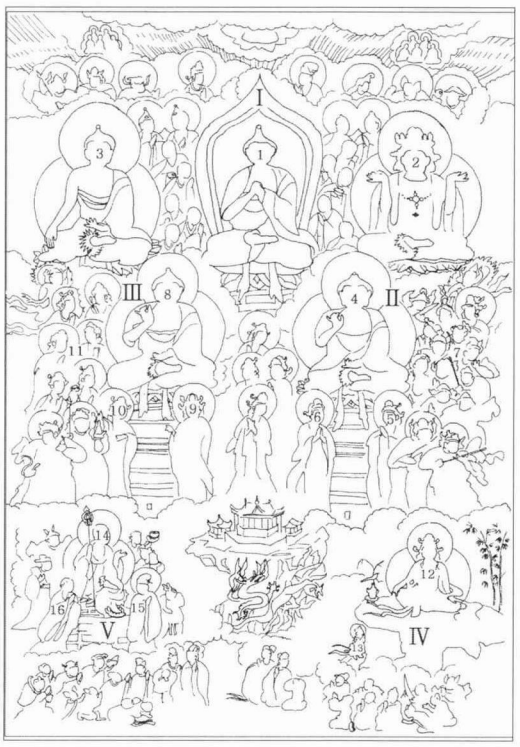
도 15 〈용흥사 괘불〉, 1635년, 마본채색, 1,003×620cm, 상주 용흥사 소장

부에서 상단으로 상승적으로 전개된다삽도2. 하단부의 불세계의 설법회에 참석한 무리들을 지나 수미산을 경계로 현실에서의 중생구제를 상징하는 관음과 지장보살이 나타난다. 중단부에는 동방 약사정토와 서방 아미타정토의 설법회가 펼쳐지고 그 상단에는 삼신불회도가 배치되었다. 여기서 비로자나불은 오여래의 중심적 존재로, 중단의 약사불 · 아미타불과 결합해 삼불회도를 이루게 된다. 비로자나불이 중심이 된 삼불의 구성은 적멸도량에서 정각을 이룬 석가와 깨달음의 내용과 일체가 된 존재인 비로자나불이 同一身임을 입증한다. 삼신불과 삼세불이 결합된 오불회도는 十方三世의 대표적인 여래를 나타낸 것으로, 온 우주에 충만한 부처에 대한 사고를 반영하고 있다.

후불탱화로 그려진 오불회도로는 일본 十輪寺에 소장되어있는 〈五佛會圖〉를 참고할 수 있다도17. 화면의 종축은 삼신의 구성을 통해 적멸도량의 석가가 정각을 이루어 법신불이 되는 과정을 상승적으로 보여 준다. 종축의 삼신불회도에서 중앙의 노사나불은 깨달음을 이



도 16 〈칠장사 괘불〉, 1628년, 견본채색, 523×335cm, 안성 칠장사 소장



I. 三身佛會圖
1. 비로자나불
2. 노사나불
3. 석가모니불

II. 藥師會相圖
4. 약사불
5. 일광보살
6. 월광보살
7. 약사십이신장

III. 阿彌陀佛會圖
8. 아미타불
9. 관음보살
10. 세지보살
11. 아미타8대보살

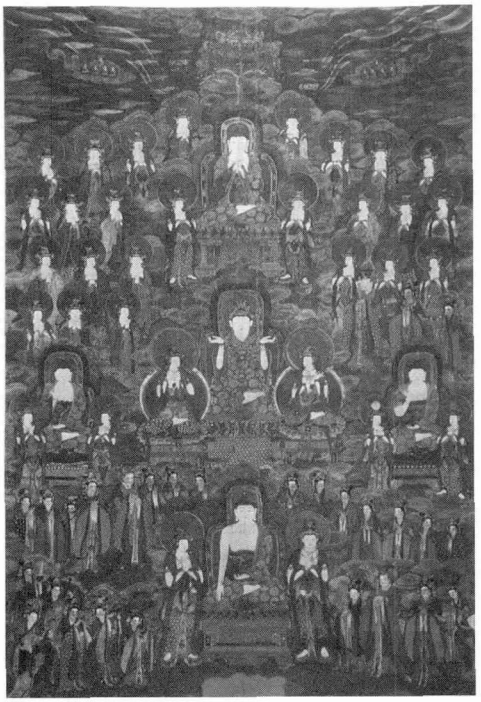
IV. 水月觀音圖
12. 수월관음
13. 선재동자

V. 地藏菩薩圖
14. 지장보살
15. 무독귀왕
16. 도명존자

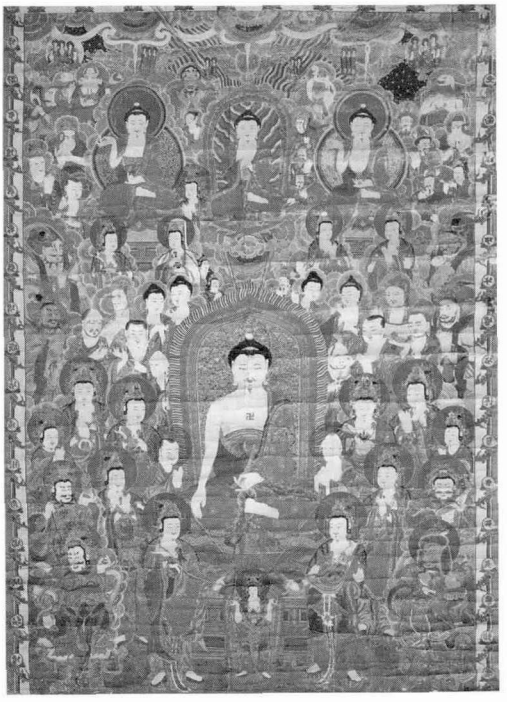
삽도 2 〈칠장사 괘불〉의 도면

루고 법신불이 된 석가모니불로, 횡축에 배치된 약사불, 아미타불과 결합해 오불회도를 이룬다. 오불회도를 도해한 또 다른 예로 〈부석사 괘불〉을 들 수 있다도18.[24] 1745년에 조성된 〈부석사 괘불〉은 일견 영산회상도로 보이나 상단에 세 여래가 나타난다. 중앙에는 지권인의 비로자나불이 있으며, 그 좌측에는 약합을 들고 있는 약사불, 우측에는 관음, 지장보살 등 8대 보살에 둘러싸인 아미타불이 있어 삼불회도를 이룬다. 또 상단의 비로자나불과 중단의 석가모니불 아래에는 설법인 수인의 노사나불이 나타나 전체 화면은 삼신불과 삼세불이 결합된 오불회도를 이루고 있다. 〈칠장사 괘불〉에서 오불은 법신 비로자나불을 중심으로 통합

24 〈부석사 괘불〉을 다룬 글로는 유마리, 「浮石寺掛佛畵」, 『미술자료』 36(국립중앙박물관, 1985), pp.70-73. 문명대, 「浮石寺掛佛幀畵의 考察」, 『초우황수영박사고희기념미술사학논총』(통문관, 1988).



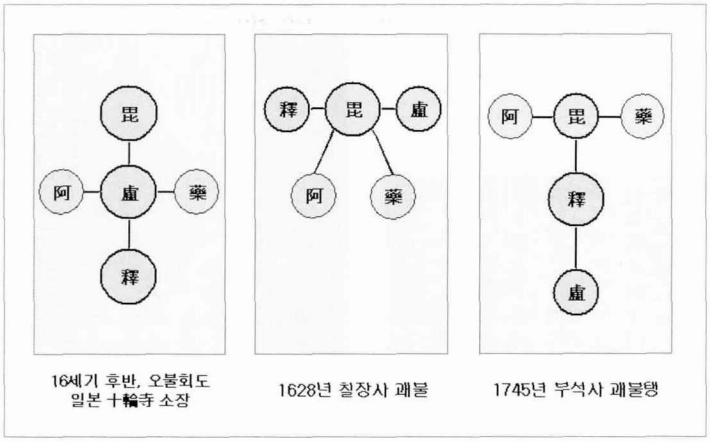
도 17 〈五佛會圖〉, 16세기 후반, 日本 十輪寺 소장



도 18 〈부석사 괘불〉, 1745년, 마본채색, 860×600cm, 영풍 부석사 소장

되었으나 〈부석사 괘불〉에서 화면의 중심은 석가모니불이다. 즉 전체적으로 영산회상도를 확장시킨 형태로, 영산회상의 석가가 신앙의 중심에 위치하고 있음을 알 수 있다. 오불은 삼세불과 삼신불이 결합된 것으로 이들을 통합하는 존재를 누구로 볼 것인가의 관점이 괘불의 도상을 통해 나타남을 볼 수 있었다.

오불회괘불은 칠장사, 부석사 두 사찰의 경우만 남아 있으나 시방삼세불을 통합하는 존상이 의식의 교주로 신앙되던 경향을 살펴볼 수 있다도19. 삼신을 동일하게 보는 불신관은 이후에도 계속 이어졌으나 十輪寺 〈오불회도〉에서 보신 노사나불을 중심축으로 하였던 구성은 1628년 〈칠장사 괘불〉에서 법신 비로자나불을 중심으로 통합되었다. 이후 1745년 〈부석사 괘불〉에서 화면의 중심은 석가모니불을 중심으로 전개되어 마치 영산회상도를 확장시킨 형태를 보여 준다. 즉 삼신삼세불의 구성도 석가모니불의 영원성을 강조하기 위해 배치되었음을 알 수 있다. 이를 통해 三身을 동일시하는 三身融攝의 佛身觀을 바탕으로 하면서 석가신앙을 중심으로 통합되는 당시의 교리적 융합을 확인할 수 있다. 방편으로 化身의 모습으



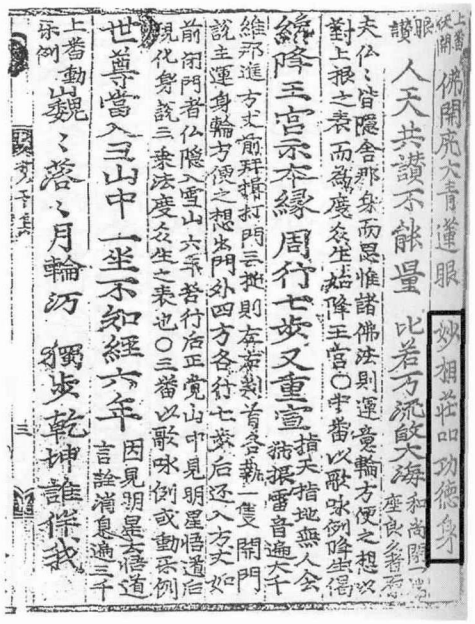
도 19 五佛會圖의 도상구성

로도 報身 노사나불의 형태로도 나투지만 결국 신앙의 중심은 法身과 동체로 영축산에 머물면서 설법하고 있는 영원불멸의 석가로 귀일되고 있다.[25]

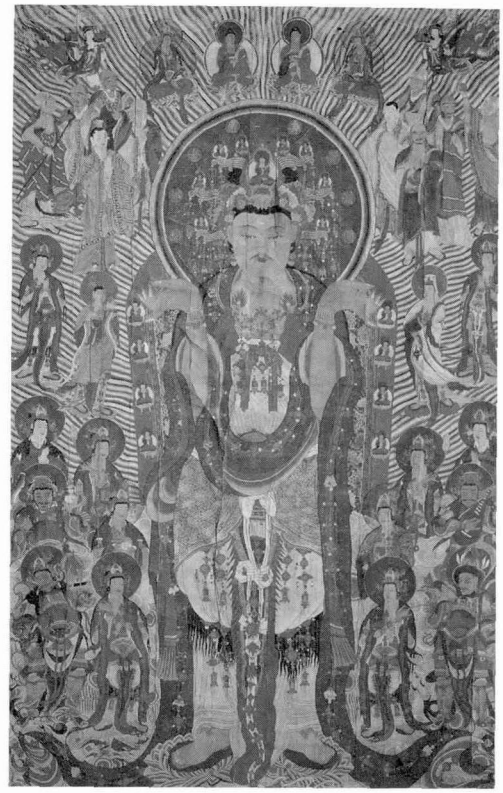
2. 報身佛과 莊嚴功德身

괘불의 도상 유형 중에는 寶冠을 쓰고 신체를 장엄한 존상이 주존으로 등장하는 괘불이 있다. 이것은 영산회, 삼신불괘불 계통과는 달리 전각 내에 봉안된 불화에서는 찾아볼 수 없는 도상이다. 필자는 이러한 존상을 의식집에서 "妙相莊嚴功德身"으로 지칭하고 있는 것을 따라 '장엄신괘불'로 불러야 한다고 본다도20. 장엄신은 괘불의 대표적인 존상 중 하나로 현재까지 약 20점이 알려져 있다. 이 도상은 신체를 장엄하고 있다는 점에서는 공통되나 지물과 수인을 통해 크게 두 가지 형식으로 나눌 수 있다. 첫째, 두 팔을 바깥으로 벌려 설법인 수인을 취한 유형과 둘째, 양손에 연꽃을 들고 있는 유형이 있다. 또 설법인과 연꽃, 두 가지 도상을 다 갖춘 괘불도 있어 우선 이들이 공통적으로 장엄신이라는 점에 중점을 두어 살펴보고자 한다.

25 『법화경』의 久遠釋迦佛을 중심으로 하는 佛身觀에 대해서는 한종만, 「佛敎의 法身論」, 『韓國佛敎思想의 展開』(민족사, 1998), pp.16-19 참고.


上番 佛開 佛開虎大青蓮眼 妙相莊叩功德身
眼讚 人天共讚不能量 比若万流飲大海 和尚閉一 座良久番
夫仏〻皆隱舍那身而思惟諸佛法則運意輪方便之想以
對上根之表而為度衆生始降王宮○中番以歌咏例降生偈
綿降王宮示本緣 周行七步又重宣 指天指地無人会
猶振雷音遍大千
維那進方丈前拜揖打門三挺則左右剋首各執一隻開門
說主運身輪方便之想出門外四方各行七步后还入方丈如
前閉門者仏隱入雪山六年苦行后正覚山中見明星悟道后
現化身說三乘法度衆生之表也○三番以歌咏例或動乐例
世尊當入三山中 一坐不知經六年 因見明星去悟道
言詮消息遍三千
上番動乐例 山巍〻落〻月輪沉 獨步乾坤誰伴我

도 20 「靈山作法－佛讚」,
『天地冥陽水陸齋儀梵音刪補集』, 1709년



도 21 〈신원사 괘불〉, 1664년, 마본채색,
1,118×688cm, 공주 신원사 소장

표 3 장엄신괘불의 유형과 명칭

유형	작품		화면의 명문	문화재 지정명칭
	연대 및 사찰	화기의 명칭		
설법인 수인	1664년 신원사	**大靈山會上幀**	圓滿報身盧舍那佛	국보 제299호 노사나불괘불탱
	1673년 수덕사	**靈山掛佛畵**	圓滿報身盧舍那佛	보물 제1263호 노사나불괘불탱
	1749년 광덕사	掛佛幀		보물 제1261호 노사나불괘불탱
연화수 지물	1627년 무량사	彌勒尊像		보물 제1265호 미륵불괘불탱
	1673년 장곡사	靈山大會幀	彌勒尊佛	국보 제300호 미륵불괘불탱
	1687년 마곡사	掛佛幀	**千百億化身釋迦牟尼佛**	보물 제1260호 석가모니불괘불탱
	1704년 수도사		圓滿報身盧舍那佛	보물 제1271호 노사나불괘불탱
	1725년 청량산	**釋迦如來**		
	1767년 통도사	掛佛	**釋迦如來像**(掛佛改成記)	

장엄신괘불의 해석에 있어 가장 문제가 되는 점은 장엄신괘불의 존명으로, 동일한 도상임에도 화기 및 화면에 서로 다른 명칭을 기입하고 있다표3. 1664년 조성된 〈신원사 괘불〉의 경우 화기에는 "大靈山會上幀"으로 기입되어 주존이 영산회상의 석가임을 암시하고 있다도21. 그러나 화면에는 주존을 "圓滿報身盧舍那佛"로 기입하였으며, 이를 근거로 문화재 지정과정에서도 노사나불괘불탱으로 지정되었다. 하나의 작품에 영산회상의 주존인 석가모니불, 삼신불의 명칭 중 하나인 보신 노사나불 등 다양한 명칭이 혼재되어 있다. 또 연꽃을 든 장엄신괘불의 경우에도 〈표 3〉에서 볼 수 있듯이 미륵불괘불, 석가모니괘불, 노사나불괘불 등 다양한 명칭으로 지정되어 왔음을 알 수 있다.

장엄신괘불을 무엇으로 볼 것인가의 문제는 그간 논란이 되어온 부분이다. 기존의 연구는 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 장엄신괘불을 삼신불회도 중 한 폭만 남아 있는 것으로 보아, 설법인상은 노사나불괘불로, 연꽃를 든 유형은 석가모니불괘불로 본 견해이다.[26] 그러나 이 견해는 화면과 화기의 존명이 일치하지 않는 점이나 동일한 도상임에도 노사나불, 석가모니불 등 다른 명칭을 부여한 이유 등을 설명하지 못한다. 무엇보다도 삼신을 별개의 불신으로 보아서는 괘불의 특수한 도상과 존명을 이해할 수 없다는 한계가 있다. 또 다른 관점으로 괘불은 근본적으로 영산회상의 석가모니불이라는 견해가 있다.[27] 그러나 장엄신괘불을 석가로 보아야 하는 구체적인 논증이나 미륵존불, 노사나불 등의 혼재된 명칭에 대한 해석은 이루어지지 않았다. 한편 세 번째 견해로 꽃을 지물로 하는 유형을 용화수를 지닌 미륵보살로 본 의견이 있다. 이 논의는 확대되어 신체를 장엄한 괘불뿐 아니라 꽃을 든 여래형 존상까지 미륵불로 보았다.[28] 그렇다면 장엄신은 누구를 나타낸 것인지, 어떤 교리적 배경에서 다양한 명칭으로 기입되었는지 살펴보고, 다음으로 장엄신 중 도상 해석에 있어 쟁점이 되어온 미륵괘불의 문제를 다루도록 하겠다.

---

26 문명대, 「三身佛의 도상 특징과 조선시대 三身佛會圖의 연구一寶冠佛硏究 I」, 『한국의 불화』 12권一선암사본말사편(성보문화재연구원, 1998), pp.207-226; 유마리, 「무량사불화의 고찰」, 『丹雪李蘭暎博士 停年記念論叢』(고고역사학지, 제16집, 2000. 3), pp.617-629.

27 장충식, 앞의 논문, pp.667-674; 동저, 「조선조 괘불의 고찰一본존명칭을 중심으로」, 『韓國의 佛畵』 9권一직지사본말사편 下(성보문화재연구원, 1995). 이 논고에서는 장엄신괘불을 보신불로 파악하고 있다. 그러나 삼신불회도의 보신불이 설법인 수인을 취하는 것에 비해 괘불에서는 연꽃을 든 상이 일반적인 점, 또한 화기에 보신불 이외에 다양한 명칭이 기입되어 있는 점에서 장엄신괘불을 단순히 보신불로 이해하기에는 어려움이 있다.

28 이은희, 「조선 후기 미륵보살도의 연구」, 『문화재』 30(1997), pp.174-189. 장엄신괘불과 함께 꽃을 지물로 하는 여래형 괘불을 모두 용화수를 든 미륵보살도로 추정하였다.

1664년 조성된 〈신원사 괘불〉은 설법인을 취한 장엄신의 첫 번째 유형이다. 본존의 두광에는 "圓滿報身盧舍那佛"이란 존명이 기입되어 있다. 장엄신에 설법인 수인은 삼신불 중 보신불의 특징이다. 그러나 괘불을 조성한 후 기록한 화기에는 大靈山會上幀을 조성했다고 하여 〈신원사 괘불〉이 당시 영산회탱으로 인식되었음을 알 수 있다. 장엄신을 보신 노사나불로 고정시켜 이해해서는 노사나불이 영산회상도의 주존으로 배치된 이유를 이해하기 어렵다. 〈신원사 괘불〉이 보여 주는 이러한 구성은 두 가지 사실을 전하고 있다. 첫째 영산회상의 석가가 장엄신으로 신앙되었다는 점, 둘째 영산회의 석가와 보신노사나불이 동일한 존재로 인식되었다는 점이다.

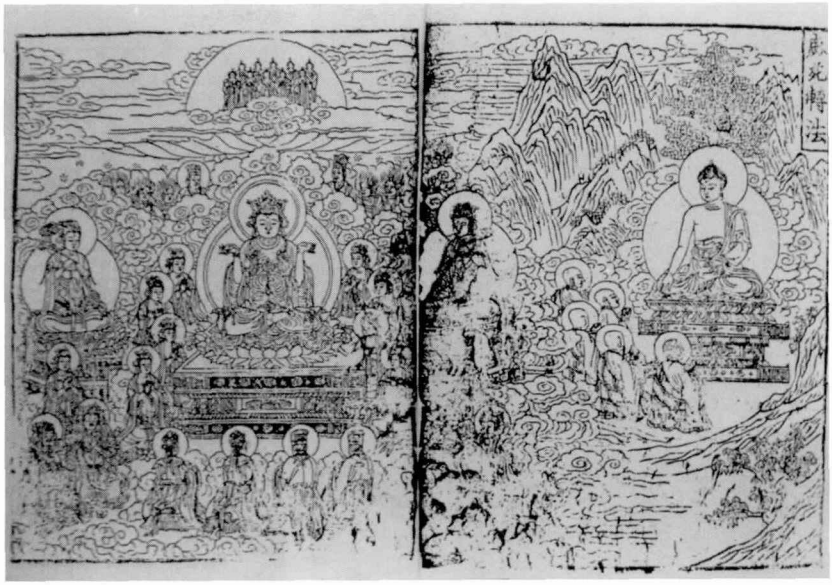
석가를 보신불로 나타낸 것은 『법화경』의 구원석가에 대한 신앙에서 비롯된 것이다. 영산회가 진행될 때 독송되는 의식문에서 의식의 교주 석가는 妙相莊嚴功德身으로 칭해진다. 특히 석가모니불은 신체를 장엄한 功德身으로 칭해지고 있어 주목된다. 功德身은 공덕을 쌓아 이룬 몸이란 의미로, 장엄신이 本願을 세우고 무량세월 동안의 수행 果報로써 얻게 된 불신임을 나타낸다. 당시 보신불 신앙의 성행을 타고 모든 佛은 수행을 통해 얻은 공덕의 몸을 지니고 있으나 중생을 제도하기 위해 그 몸을 숨기고 장육신 化身으로 현현하는 것으로 인식되었다.[29] 실제로 『법화경』의 구원석가를 報身으로 보는 사고는 불교의 교학적 전개에 있어 중요한 의미를 지닌다. 보신불에 대한 강조는 『법화경』을 근거로 한 천태종의 교주 天台智顗(538-597)에서부터 비롯된 것으로, 智顗는 『法華文句』에서 『법화경』, 「여래수량품」을 해석하면서 여래수량품의 근본취지를 報身佛의 功德을 밝히기 위함으로 보았다.[30] 즉 석가가 오랜 세월 수행한 공덕의 결과 깨달음을 얻은 존재임을 장엄신으로 나타낸 것이다. 보신노사나불은 적멸도량에서 정각을 이룬 석가세존의 다른 이름으로, 결국 영산회상의 석가이기에 본 불화가 대영산회탱임을 기록한 것이다.

노사나불이 보신불이 된 석가모니의 다른 이름임을 이해하기 위해서는 당시 노사나불

---

29 "佛佛皆隱舍身而思惟諸佛法則運意輪方便之想以對上根之表而爲度衆生始降王宮 …… 佛隱入靈山六年苦行后正覺山中見明星悟道后現化身說三乘法度衆生之表也". 「영산작법」, 『오종범음집』, p.183.

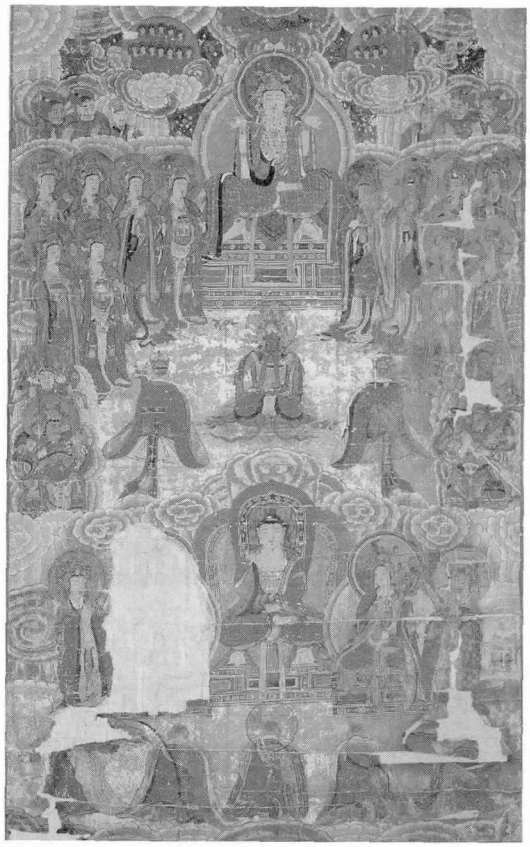
30 "此品詮量通明三身 若從別意 正在報身 何以故義便文會 義便者 報身智慧上冥下契 三身宛足故言義便文會者 我成佛以來甚大久遠 故能三世利益衆生 所成則法身 能成則報身 法報合故能益物故言文會 **以此推之正意是論報身佛功德也**"(『法華文句』 권第9下); 田村芳朗, 「日本佛教の佛身論」, 『玉城康四郎博士還曆紀念論集－佛の研究』(春秋社, 1977), pp.427-439. 특히 相好莊嚴身을 무엇으로 볼 것인가에 대한 교학적 논의에 관해서는 pp.431-435, 坂本幸男, 「中國に於ける法華經研究史の研究」, 『法華經の中國的展開－法華經研究 IV』(1972), pp.9-18을 참고할 수 있다.



도 22
『月印釋譜』,
〈鹿苑傳法相〉,
1459년

과 석가모니불에 대한 인식을 살펴볼 필요가 있다. 『月印釋譜』의 〈鹿苑傳法相〉은 석가가 정각을 이룬 직후 최초의 설법회를 도해한 장면으로, 조선 후기에 성행한 팔상도의 도상적 연원이 된다고 하겠다도22. 여기에는 보살형 노사나와 여래형 석가가 나란히 등장한다. 우주의 진리를 깨달은 석가는 온몸을 화려하게 영락으로 장식한 노사나불의 모습으로 변해 그가 깨달은 진리, 즉 화엄경을 설한다. 그러나 이 설법을 대중이 이해하지 못하자 석가는 다시 여래로 화현하여 三乘法을 설하게 된다. 여기서 보신불은 결국 佛性을 깨달은 석가로, 노사나와 석가는 동일한 여래이나 근기에 맞는 가르침을 주기 위해 三身의 다른 모습으로 나타나는 것임을 알 수 있다. 따라서 석가의 일대기를 나타낸 팔상도에는 두 가지 불신의 석가가 모두 도해되는 것이다도23.

장엄신은 영산회상의 석가를 나타내기에 최초의 화엄설법을 상징하는 설법인 수인보다 염화시중에서 비롯된 꽃을 든 유형이 훨씬 선호되었던 것으로 보인다. 현존하는 장엄신괘불 중 설법인상은 4점에 불과하나 연꽃을 든 유형은 16점이다. 1684년 〈율곡사 괘불〉을 제작한 후 작성된 楓溪 明察(1640-1708)의 「掛佛幀造成記」에는 이 괘불이 영축산에서 禪法을 전한 염화시중의 표현임을 기록하였다도24.[31] 또 1725년 〈청량사 괘불〉, 1767년 〈통도사 괘불〉에서도 괘불 조성 사실을 기록하면서 석가여래상을 새로 만들었다고 하여 장엄신이 석가로 인식되었음을 알 수 있다.[32] 1687년 〈마곡사 괘불〉은 연꽃을 든 보신불의 모습으로 본존의 두광



도 23 용문사 팔상도, 〈녹원전법상〉, 1709년, 견본채색, 223×98cm, 예천 용문사 소장

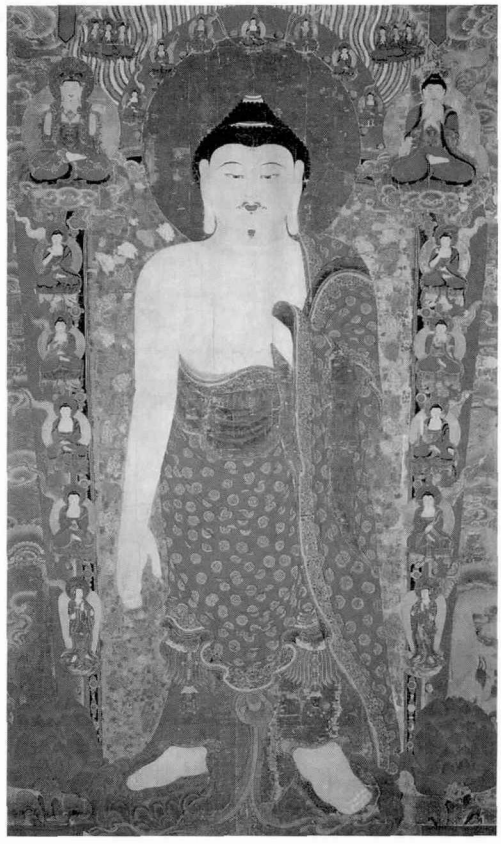
도 24 〈율곡사 괘불〉, 1684년, 마본채색, 900×471cm, 산청 율곡사 소장

옆에는 주존이 "千百億化身釋迦牟尼佛"로 기입되어 있다도25. 또 주존의 상단에는 비로자나불과 노사나불이 배치되어 주존이 중생 구제를 위해 화현한 화신임을 알려준다. 삼신불의 구성은 이 세 가지 불신이 결국 하나이며 주존은 화신인 동시에 수행의 공덕으로 법신불이

31 「丹城栗谷寺掛佛幀記」, 『楓溪集』 卷下, 『韓國美術史資料集成』 4권(1996), p.461. 〈율곡사 괘불〉의 조성 배경에 대한 연구로는 이영숙, 「栗谷寺 掛佛의 考察」, 『東岳美術史學』(2002), pp.217~233.

32 "掛佛釋迦新像 訂師廓心 丙工卦重性眞 施主孫氏朴氏 英祖四十三年九月希愈奉安." 『通道寺志』(아세아문화사, 1979), p.181. 현판문에는 당시 조성된 괘불을 석가모니부처의 畵像으로 지칭하고 이 석가여래상은 법신 비로자나불의 투영이라고 하여 삼신융섭의 불신관을 암시하고 있다.

도 25 〈마곡사 괘불〉, 1687년, 1,079×716cm, 마본채색, 공주 마곡사 소장



도 26 〈개심사 괘불〉, 1772년, 1,010×587cm, 마본채색, 서산 개심사 소장

된 존재임을 나타내고 있다.

석가를 중심으로 한 삼신불의 구성은 여래형 석가를 도해한 〈개심사 괘불〉에서도 확인할 수 있다도26. 〈개심사 괘불〉은 석가모니불이 배치된 독존형 괘불이나 화면 상단에 비로자나불과 노사나불을 나타내었다. 삼신을 동일한 존재로 보면서 석가모니불을 중심으로 한 삼신불은 괘불에 도해되는 특징적인 구성이다. 삼신불의 구성도 영산교주 석가모니불의 영원성을 나타내기 위해 채용되었다는 점에서 靈山會幀으로 조성된 괘불의 교리적 성격을 확인할 수 있다.

도 27 〈장곡사 괘불〉, 1673년, 869×599cm, 청양 장곡사 소장

도 27-1 〈장곡사 괘불〉의 세부—비로자나불과 노사나불, 법림보살과 대묘상보살

3. 彌勒掛佛

지금까지 영산회괘불뿐 아니라 꽃을 들고 있는 염화불, 보살형의 장엄신, 혹은 삼신불의 구성에 있어서도 영산회상의 석가모니불이 괘불의 교리적 근거가 되고 있음을 살펴보았다. 그런데 장엄신괘불 중에는 화기 및 화면에 彌勒佛로 기입되어 있는 예가 있다. 현존하는 작품 중 미륵불로 기입된 예는 2점에 불과하나 괘불의 도상 해석에 있어 쟁점이 되어 왔다. 1627년 〈무량사 괘불〉과 1673년 〈장곡사 괘불〉이 그 예로, 장엄신에 꽃을 들고 있어 도상적으로는 보신불로 나타낸 석가괘불과 동일하다도27. 이들 존상에 대한 기존의 연구는 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째 미륵불로 기입된 〈장곡사 괘불〉을 근거로 장엄신뿐 아니라 연화를 지닌 모든 괘불을 미륵불로 보는 해석과 둘째, 화면에 기입된 미륵존불의 명문을 화사의 실수로 보아 미륵괘불의 존재를 부정한 해석이 제시되었다.

〈장곡사 괘불〉은 등장인물의 명호가 기입되어 있는 중요한 자료로, 도상 구성을 고찰한

도 28 『彌勒菩薩畵像集』, 1311년, 日本 京都帝國大學 소장

결과 석가와 미륵, 두 가지 요소를 다 지니고 있음을 알 수 있었다. 그렇다면 미륵괘불이 과연 존재했던 것인지, 어떻게 인식되었는지 또 17세기에 2점의 작품만 남아 있을 뿐 이후에는 나타나지 않는 이유 등을 살펴보도록 하겠다.

우선 이 괘불이 지닌 석가불적인 요소는 두 가지로, 화기에는 "長谷寺 大雄殿 庭中 靈山大會掛佛幀"으로 기입되어 있다. 이 작품은 장곡사 중정에서 사용하는 영산회괘불로 제작되었음을 명시한 것이다. 둘째로 주존의 좌우에 배치된 비로자나불과 노사나불은 삼신의 구성을 통해 연꽃을 든 주존이 화신 석가모니불에 해당하는 존격임을 나타낸다도27-1. 중생 구제를 위해 화현한 석가모니를 보신불로 나타낸 것이다. 그러나 이러한 석가로서의 요소 이외에 미륵불로 볼 수 있는 요소 또한 공존한다. 주존의 두광 옆에 마련된 작은 주색 난에는 주존을 彌勒尊佛로 기입해 놓았다. 화기에는 영산대회괘불임을 명시하면서 영산회의 주존을 미륵존불로 지칭한 것이다. 기존의 연구에서는 미륵존불의 명호를 화사의 실수에서 비롯된 것으로 보기도 했지만, 본존의 좌·우에 배치된 두 협시보살에 주목해 볼 수 있다. 노사나불과 비로자나불이 나란히 배치된 하단으로 두 보살이 시립하였다. 화면에는 왼쪽의 흰 보주와 연화를 지닌 보살은 大妙相菩薩, 오른쪽의 붉은 보주가 든 향로와 유리병을 든 보살은 法琳菩薩로 기입되어 있다. 이 두 보살은 〈장곡사 괘불〉을 해석하는 과정에서 주목받지 못했다. 그러나 일본 京都의 帝國大學에 소장되어있는 1311년 『彌勒菩薩畵像集』에서 미륵삼존의 협시로 大妙相菩薩과 法音輪菩薩이 등장하는 예를 찾을 수 있다도28.[33] 이 두 보살은 미륵삼부경에 등장하는 보살은 아니나 밀교계 의궤에서 유사한 명호로 나타나는 점은 전거가 되는 텍스트가 존재했으며 화기 기입상의 오류가 아닌 의도적인 배치임을 입증한다.[34]

이상에서 〈장곡사 괘불〉은 도상적으로 석가와 미륵 두 존상의 요소를 모두 지니고 있음을 알 수 있었다. 그렇다면 현재까지 알려진 2점의 미륵괘불 외에 화기에 존명을 기입하지 않은 장엄신 중에도 미륵불로 제작된 예가 더 있는지 의문이 제기된다. 영산회괘불과 미륵괘불 간의 문제를 해결하는 단서 역시 『오종범음집』에서 찾을 수 있다.

참고 1 「영산작법」, 『오종범음집』

① **靈山會作法**則先告四菩薩八金剛圍護**掛佛幀後作法爲始可也**

② 今幽僻廻固執者**靈山作法處掛彌勒幀者**此人不察**法華經序品彌勒文殊問答之處**

③ 今俗璃山法住寺與金山寺兩大刹**彌勒殿設靈山作法**否

『오종범음집』의 「영산작법」편에는 영산회작법은 먼저 사보살과 팔금강에게 도량을 위호하게 하고 佛幀을 건 후에 시작되어야 함을 명시하고 있다참고1-①. 의식을 시작하기에 앞서 별도의 불화를 걸라고 하여 의식불화로서 괘불의 발생과정을 추측할 수 있다.[35] 또 영산작법을 하는 곳에서 미륵탱을 거는 경우가 있으며 이것은 『법화경』 「서품」의 미륵과 문수가 문답한 곳을 살피지 않았기 때문으로 규정하고 있다참고1-②. 영산회의식에 사용되는 불화의 도상을 직접 언급하지는 않았으나 여기서 말하는 미륵과 문수의 문답처는 바로 『법화경』의 무대인 영축산을 의미한다. 이어서 속리산 법주사와 금산사의 양 대찰에서 미륵전에서 영산작법을 행하는 경우를 질책하고 있다참고1-③. 이상의 내용을 통해 영산작법에 영산

33 미륵화상법에 대해 말하고 있는 밀교 경전에서도 法音輪, 大妙相菩薩 등 유사한 존명의 보살이 미륵삼존을 구성하고 있다. 『新修大藏經-밀교도상편』 권6, "白寶口抄卷第八十七(彌勒法上)." p.469 상단. 미륵불을 중심으로 한 미륵삼존의 자료로는 도195 참고. 또한 『望月佛教大辭典』 卷5, pp.4815-4819, 彌勒菩薩條에는 "隨心曼荼羅를 그릴 때 중앙에는 彌勒菩薩이 왼쪽에 法音輪菩薩, 오른쪽에 大妙相菩薩이 있다."고 하였다.

34 장곡사 괘불에서 본존을 미륵보살이 아닌 미륵불로 기입한 데서 석가입멸 후 출현하여 중생을 구제한다는 미륵하생신앙에 근거하고 있음을 알 수 있다. 미륵은 석가의 미래불이자 『법화경』, 「서품」의 청문보살로 법화신앙과 밀접한 관련을 맺고 있는데, 「영산회작법」에는 석가모니불을 찬탄하는 '佛讚'에서 三身佛과 함께 미륵불이 호명된다. 여기서 미륵은 覩史端(兜率天)에 거하면서 미래에 정각을 이룰 彌勒大士로 등장한다. "法身無際方號毘盧 究竟天中報身圓滿 迦夷降跡釋迦如來 覩史端居彌勒大士 已歸眞寂現住菩提果熟在於未來正覺當於後劫." 「靈山會作法-佛讚」, 『刪補梵音集』, 『韓國佛教儀禮資料叢書』 2권, p.584.

35 『오종범음집』의 간행 이후 영산회탱으로 괘불의 도상이 정립되는 과정에 관해서는 정명희, 석사학위논문, pp.21-25, pp.91-96.

회상도를 걸지 않고 미륵탱을 거는 경우가 있었으며 그것을 교정하려는 의도에서 이러한 내용이 수록되었음을 알 수 있다.

미륵괘불은 당시의 혼재된 신앙 경향을 담고 있다는 점에서 흥미롭다. 사찰측이 담고자 하는 괘불의 기능, 즉 영산대회탱과 신도들이 그들에게 친근했던 미륵존불을 그리고 싶어하는 신앙적 요구가 서로 공존하고 있어 주목된다. 이러한 현상은 괘불이 일반불화와는 달리 많은 신도들의 모연과 시주에 의해서 조성되었다는 점과 관련 깊다. 그러나 미륵괘불은 『오종범음집』의 간행 이후 영산회탱으로 괘불의 성격이 정립되는 과정에서 점차 석가모니 중심으로 통합되었던 것으로 보인다. 괘불이 전국적으로 조성되던 18세기의 작례에서 더 이상 미륵불로 기입된 예가 나타나지 않는 점도 이러한 추정을 뒷받침한다.

V. 맺음말

이상에서 의식용 불화로 조성된 괘불과 의식의 관계, 괘불의 종류와 도상 유형을 살펴보았다. 괘불은 전란 이후 중정에서 개최되는 야외의식의 성행과 더불어 본격적으로 조성된 것으로, 의식을 위한 별도의 불화가 필요했던 조선 후기 불교신앙의 특징을 보여 준다. 괘불은 불보살에 대한 공양 의식인 상단권공에서 출발해 점차 이상적인 천도의식으로 체계화된 영산회의식과 밀접한 관련을 맺고 있다.

괘불의 도상은 영산회와 삼신불, 그리고 장엄신괘불의 세 가지로 나눌 수 있었다. 즉 의식의 종류에 따라 도상 내용이 다른 괘불이 있었던 것이 아니며, 영산회괘불이 대체로 다양한 의식의 교주를 대표하는 존상으로 신앙되었음을 알 수 있었다. 괘불과 영산회의식의 관련은 『오종범음집』의 영산회상 불보살을 도상화한 義謙의 괘불에서 보다 분명하게 드러난다. 괘불이 의식집에서 청해지는 불보살을 도상화하고 있는 점에서 의식집이 도상의 선택에 있어서도 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 또 염화시중의 상징인 염화불도 조선시대 禪敎兼修의 분위기에서 영산회상의 석가모니불을 나타낸 도상으로 제작되었다.

한편 대적광전의 후불탱으로 조성되었던 삼신불은 괘불에 있어서는 영산회괘불만큼 성행하지 않았다. 그러나 삼신불은 삼세불회도와 결합되어 오불회괘불로 나타난다. 오불회괘불은 후불탱화에서는 볼 수 없는 괘불의 독특한 도상으로, 十方三世의 불세계를 통합할 수 있는 존상이 의식도량의 교주로 신앙되고 있음을 보여 준다. 또 오불의 중심이 비로자나불에서 영산회상의 석가모니로 변모되는 모습에서 영산회탱의 성격이 강한 괘불의 특징을 엿

볼 수 있었다. 괘불의 가장 특징적인 도상 유형인 장엄신괘불은 『법화경』의 석가를 공덕신인 보신불로 나타낸 것으로 설법인 수인보다 영산회상에서 꽃을 들어 보이는 염화불로 제작되었다. 또 미륵괘불은 영산회와 미륵신앙이 혼재된 도상유형으로 영산회에 미륵불탱을 거는 사례를 볼 때, 석가의 미래불로 제작된 석가괘불의 일종임을 알 수 있다.

시기별 괘불의 도상유형을 보면 영산회상도의 비중이 가장 높음을 알 수 있다. 괘불이 조성되기 시작되는 17세기는 삼신불괘불, 장엄신괘불, 오불회괘불 등 이후 나타나는 괘불의 전 도상이 다 등장한다. 이렇게 다양하던 도상은 18세기 들어 영산회상도로 통합되는 경향을 보인다. 18세기는 전란 후 전소된 사찰의 재건이 완료되면서 전국적으로 괘불의 조성이 활발해지는 시기이다. 또 17세기경부터 간행된 의식집이 널리 유통되고 괘불이운이 영산회 의식 절차의 하나로 자리잡게 되면서 영산회탱으로 괘불의 성격이 정립되었다. 영산회의식에 미륵탱을 거는 사례를 지적한 『오종범음집』의 내용은 미륵괘불뿐 아니라 다양한 도상의 괘불이 영산회상도 중심으로 정리되는 계기가 되었다. 일반적인 영산회괘불 이외에도 장엄신괘불 중 상당수가 영산회상의 석가를 보신불로 조성한 점을 감안하면 괘불에 있어서 영산회상도의 비중은 더 높다고 하겠다. 이에 비해 삼신불괘불은 17, 18세기에는 그다지 유행을 보지 못하고 19세기에 들어와 조성되는 특징을 보인다.

이상으로 괘불의 도상 전개를 통해 영산회상의 석가모니불이 신앙과 도상의 중심에 놓임을 알 수 있다. 무수한 시 · 공간의 불세계에 대한 관념과 중생의 근기에 따라 다른 모습을 보이는 불신관에서 석가모니불은 신앙의 중심에 위치하고 있다. 종파의 통합을 거치면서 다양한 의식의 교주를 통합할 수 있는 구심점으로 석가모니불이 대두되었기 때문이다. 괘불은 법화신앙에 기반하면서 선종과 화엄, 미륵신앙 등 당시의 사찰, 승려, 신도들이 희망했던 신앙적인 요구가 응축되어 있다. 괘불은 의식이라는 매개를 통해 다양한 요구를 수용하면서 독특한 도상을 창출하고 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다.

* 주제어(key words) ___ 掛佛幀(*Gwaebul* Painting), 靈山會(*Yeongsan* Ritual), 法華信仰(Beophwa Belief), 莊嚴功德身(Buddha of the Adorned Body), 儀式集(Ritual Manual), 五種梵音集(*Ojongbeomeumjip*)

▌투고일 2004년 7월 30일 | 심사일 2004년 7월 31일 | 심사완료일 2004년 8월 10일▐

국문초록

괘불은 전란 이후 中庭에서 개최되는 야외의식의 성행과 더불어 본격적으로 조성된 의식용 불화로, 儀式을 위한 별도의 불화가 필요했던 조선 후기 불교신앙의 특징을 보여 준다. 괘불은 불보살에 대한 공양의식인 上壇勸供에서 출발해 점차 이상적인 천도의식으로 체계화된 영산회와 밀접한 관련을 맺고 있다.

괘불의 도상은 영산회와 삼신불, 그리고 장엄신괘불의 세 가지로 나눌 수 있었다. 즉 의식의 종류에 따라 도상 내용이 다른 괘불이 있었던 것이 아니며, 靈山會掛佛이 다양한 의식의 교주를 대표하는 존상으로 조성되었다. 괘불과 영산회의 관련은 『五種梵音集』의 영산회상불보살을 도상화한 義謙의 괘불에서 보다 분명하게 드러난다. 괘불이 도상적 전거를 의식집에서 채용했다는 점에서 의식집이 도상의 선택에 있어서 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 또 拈花示衆의 상징인 拈花佛도 조선시대 禪敎兼修의 분위기에서 영산회상의 석가 도상으로 제작되었다. 한편 대적광전의 후불탱으로 조성되었던 삼신불은 괘불에 있어서는 영산회괘불만큼 성행하지 않았다. 그러나 삼신불은 삼세불회도와 결합되어 五佛會掛佛로 나타난다. 오불회괘불은 후불탱화에서는 볼 수 없는 괘불의 독특한 도상으로, 十方三世의 불세계를 통합할 수 있는 존상이 의식도량의 교주로 신앙되고 있음을 보여 준다. 또 오불의 중심이 비로자나불에서 석가모니불로 변모되는 모습에서 영산회탱의 성격이 강한 괘불의 특징을 엿볼 수 있다. 괘불의 가장 특징적인 도상 유형인 莊嚴身掛佛은 『法華經』의 釋迦를 공덕신인 報身佛로 나타낸 것으로 설법인 수인보다 영산회상에서 꽃을 들어 보이는 拈花佛로 제작되었다. 또 彌勒掛佛은 영산회와 미륵신앙이 혼재된 도상 유형으로 영산회에 미륵불탱을 거는 사례를 볼 때, 석가의 미래불로 제작된 석가괘불의 일종임을 알 수 있다.

영산회괘불은 괘불이 조성되는 시기 내내 가장 큰 비중을 차지하고 있다. 괘불이 조성되기 시작하는 17세기에는 삼신불괘불, 장엄신괘불, 오불회괘불 등 이후 나타나는 괘불의 전 도상이 다 등장하나, 18세기 들어 영산회 중심으로 통합되는 경향을 보인다. 이 시기는 전란 후 사찰 재건이 완료되면서 전국적으로 괘불의 조성이 활발해지는 시기이다. 또 17세기경부터 간행된 의식집이 널리 유통되고 掛佛移運이 영산회의식 절차의 하나로 자리잡게 되면서 영산회탱으로 괘불의 성격이 정립되었다. 영산회의식에 미륵탱을 거는 사례를 지적한 『오종범음집』의 내용도 미륵괘불뿐 아니라 다양한 도상의 괘불이 영산회상도 중심으로 정리되는 계기가 되었음을 추측할 수 있다.

괘불의 도상 전개를 통해 영산회상의 석가모니불이 신앙의 중심에 놓임을 알 수 있다. 무수한

時 · 空間의 佛世界에 대한 관념과 중생의 根機에 따라 다른 모습을 보이는 佛身觀에서 석가모니불은 신앙의 중심에 위치하고 있다. 종파의 통합을 거치면서 다양한 의식의 교주를 통합할 수 있는 구심점으로 석가모니불이 대두되었기 때문이다. 괘불은 법화신앙에 기반하면서 선종과 화엄, 미륵신앙 등 당시의 사찰, 승려, 신도들이 희망했던 신앙적인 요구가 응축되어 있다. 괘불은 儀式이라는 매개를 통해 다양한 요구를 수용하면서 독특한 도상을 창출하고 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다.

ABSTRACT

A Study on the *Gwaebul* Painting (掛佛幀) of the Late Joseon Dynasty

Chung Myoung-hee

The *Gwaebul* refers to Buddhist paintings in the format of a large hanging scroll used in outdoor ceremonies in a temple courtyard. The *Gwaebul* was popularly produced in the period following the foreign invasions during the late 16th and early 17th centuries, and its emergence marks a characteristic of Buddhism in the late Joseon dynasty. It is closely related to *Yeongsan* ritual (靈山會) for the dead, which originated in *Sangdangwongong*, an offering service for the Buddha and bodhisattvas.

The *Gwaebul* is classified into three types in iconography: (1) Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta (靈山會掛佛), (2) Buddhas of the Tree Bodies (三身佛掛佛), and (3) Buddha of the Adorned Body (莊嚴身掛佛). *Gwaebul* inscribed with the description "Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta," is especially closely associated with *Yeongsan* rituals. Different kinds of *Gwaebul* with distinct iconographies were not used depending on rituals. Rather Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta was generally used as the main image that represented the main figure of diverse rituals. The association of *Gwaebul* and *Yeongsan* ritual is clearly manifested in the *Gwaebul* that *Uigyeom* (義謙) executed, where bodhisattva at Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta from *Ojongbeomeumjip* (五種梵音集) is painted. Ritual manuals had influence on the choice of iconography for *Gwaebul*. Furthermore, due to the influence of the Chan (Séon) Buddhism, Śākyamuni was represented as holding a lotus flower, a feature that derived from the tale of

Yeomhwasijung (拈花示衆).

The type of the "Buddhas of the Tree Bodies" placed behind the altar at Vairochana Hall, it did not supersede the Buddha to sanctify the body (莊嚴身掛佛). However, it appears as part of *Obulhoe Gwaebul* (五佛會掛佛, Assembly of Five Buddhas). The *Obulhoe* is a unique iconographical type that does not appear as a Buddhist painting hung behind the altar. It reveals that the Buddha who unites the world is worshipped as the main image of religious services. Furthermore, it is proved to be a *Gwaebul* with the characteristics of the Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta in the aspect that the main image of five Buddhas changed from Vairochana to Śākyamuni.

The "Buddha of the Adorned Body" is the most representative type based on the account in the Lotus Sūtra that depicts the Śākyamuni as *Saṃboghakāya* (*gongdeoksin*). *Gongdeoksin* is a body of Buddha who appears to praise that Śākyamuni is a being who became the dharmakāya through ascetic practices of bodhisattva path, and it appears as *Yeomhwabul*, a Buddha holding a flower at the Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta.

Maitreya *Gwaebul* is a type of iconography that combines Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta and the Maitreya cult. It is a kind of Śākyamuni *Gwaebul*, which was made as a future Buddha of Śākyamuni, as it is suspended at the *Yeongsan* ritual. Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta is the most prevalent type of iconography throughout the period when the production and practice of *Gwaebul* was high.

In the 17th century when *Gwaebul* began to be produced, early types of different kinds of *Gwaebul* appeared including Trikaya, Buddha of the Adorned Body, and Assembly of Five Buddhas, yet in the 18th century they tended to integrate into Dharma Assembly on Mt. Grdhadhuta. There was an active movement of creating *Gwaebul* with the reconstruction of Buddhist temples in the 18th century. Furthermore, the wide distribution of ritual manuals which were published in the 17th century and the establishment of *Gwaebul yiun* (a stage of placing the *Gwaebul* in outdoor) as a proper stage in the course of *Yeongsan* ritual encouraged the formation of the Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta as a representative *Gwaebul*. In other types of *Gwaebul* with various iconographies including Maitreya *Gwaebul*, the focus was laid on the Dharma Assembly on Mt. Gṛdhadkuta as is evidenced from *Ojongbeomeumjip*, where an incidence of

Maitreya *Gwaebul* hung at a *Yeongsan* ritual is recorded.

In conclusion, it can be remarked that Śākyamuni was revered as the central figure in the *Gwaebul*. The emergence of Śākyamuni as the central figure merged diverse main images of various rituals in the course of the unification of sects. *Gwaebul* is a condensed figure of wishes of devotees, monks and temples of the Chan Buddhism, the Hwaeom (Avatamska) school, and the Maitreya cult based on the belief in the Lotus Sūtra. *Gwaebul* conveys diverse demands of people through the religious services and creates unique iconography of itself.