

# 불교문명 교류와 해역세계



EXCHANGE OF  
BUDDHIST CULTURE  
IN NORTHEAST ASIAN WATERS

2020.  
12.11.

기획전시 <불교의 바닷길>  
연계 국제학술대회

국립해양박물관 대강당(1층)

13:30  
18:00

주최·주관  
국립해양박물관



국립해양박물관  
KOREA NATIONAL MARITIME MUSEUM



# 불교문명 교류와 해역세계



EXCHANGE OF  
BUDDHIST CULTURE  
IN NORTHEAST ASIAN WATERS

2020.  
12.11.

기획전시 <불교의 바닷길>  
연계 국제학술대회

국립해양박물관 대강당(1층)

13:30  
18:00

주최·주관  
국립해양박물관



국립해양박물관  
KOREA NATIONAL MARITIME MUSEUM



## 상세 일정

| 등록 및 개회         |             |   |                   |
|-----------------|-------------|---|-------------------|
| 등록              | 13:00~13:30 |   |                   |
| 개회              | 13:30~13:40 | 개회사<br>사진촬영   | 국립해양박물관장<br>-     |
| 1부 발표           |             |   |                   |
| 발표 1            | 13:40~14:00 | 고려와 송의 교류와 선종 문화의<br>수용   | 조명제<br>신라대        |
| 발표 2            | 14:00~14:20 | 고려의 선종 교류와 선종사원의<br>전개  | 한지만<br>명지대        |
| 사회·토론           | 14:20~14:50 | -   | 박재현<br>동명대        |
| 발표 3            | 14:50~15:10 | 바다를 건넌 구법승과 순례승<br>- 헤이안시대를 중심으로 -                                      | 데시마 다카히로<br>경희대   |
| 발표 4            | 15:10~15:20 | 동아시아 해역 세계에서의 불교<br>- 일본에 온 당과 송의 무역상의<br>신앙 사례를 중심으로 -                 | 야마우치 신지<br>고베여자대학 |
| 사회·토론           | 15:20~15:50 | -   | 정순일<br>고려대        |
| 휴식(15:50~16:00) |             |   |                   |
| 2부 발표           |             |   |                   |
| 발표 5            | 16:00~16:20 | 동아시아의 차문화와 불교   | 서은미<br>부산대        |
| 사회·토론           | 16:20~16:40 | -   | 민경준<br>부산대        |
| 발표 6            | 16:40~17:00 | 해양교류와 관음신앙·관음보살도<br>-<보타락가산현신성경도> 조음동<br>관음현신장면과 무위사<br>백의관음과의 관련성에 관해- | 이승희<br>덕성여대       |
| 발표 7            | 17:00~17:20 | 고려 교장(敎藏)의 동아시아<br>한문불교문화권의 해양 불교 교류                                    | 박용진<br>능인불교대학원대   |
| 사회·토론           | 17:20~17:50 | -   | 김용태<br>동국대        |
| 폐회(17:50)       |             |   |                   |



## 목 차

01. 발표1 고려와 송의 교류와 선종 문화의 수용  
..... 조명제 1
02. 발표2 고려의 선종 교류와 선종사원의 전개  
..... 한지만 17
03. 발표1,2에 대한 토론  
..... 박재현 53
04. 발표3 바다를 건넌 구법승과 순례승 - 헤이안시대를 중심으로-  
..... 데시마 다카히로 55
05. 발표4 동아시아 해역 세계에서의 불교 - 일본에 온 당과 송의  
무역상의 신앙 사례를 중심으로 - ..... 야마우치 신지 69
06. 발표3,4에 대한 토론  
..... 정순일 87
07. 발표5 동아시아의 차문화와 불교  
..... 서은미 89
08. 발표5에 대한 토론  
..... 민경준 105
09. 발표6 해양교류와 관음신앙 · 관음보살도 -<보타락가산현신성경도>  
조음동 관음현신장면과 무위사 백의관음과의 관련성에 관해-  
..... 이승희 107
10. 발표7 고려 교장(敎藏)의 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류  
..... 박용진 119
11. 발표6,7에 대한 토론  
..... 김용태 145





발표 1.

# 고려와 송의 해상 교류와 선종 문화의 수용

조명제(신라대)

## 머리말

I. 海商을 통한 전적의 입수와 송대 선의 수용

II. 고려 후기 선종 문화의 수용과 확산

## 맺음말

## 머리말

고려시기의 대외 교류는 거란, 금, 몽골제국 등으로 이어지는 유목국가의 영향력 확대와 전통적인 중원왕조인 송의 약화라는 동아시아 국제관계에 커다란 영향을 받을 수밖에 없었다. 이러한 국제관계의 변화로 인해 고려는 대체로 공식 외교관계는 북방 유목국가와 맺고, 송과는 경제, 문화적 교류에 중점을 두면서 실리 외교를 추구하였다.

이러한 국제 관계에 따라 고려와 송의 불교 교류는 직접적인 교류보다는 간접적인 교류로 전환되었다. 특히 신라 말 이후에 유학승이 선의 본고장인 중국으로 끊임없이 유학을 떠났던 흐름이 자취를 감추게 되었다. 이러한 상황에서 송의 海商은 고려와 송의 불교 교류에서 매개 역할을 수행하였다.<sup>1)</sup> 아울러 이러한 간접 교류는 대부분 서신 왕래를 통한 방식이나 서적의 입수라는 방식으로 진행되었다.

이 가운데 서적의 입수는 송과 고려 불교계에 미친 사상적 영향이 대단히 크다. 중국에서는 당말(唐末) 오대(五代)의 법난과 전란으로 인해 많은 서적이 사라졌다. 오월(吳越), 송은 일서(佚書)를 고려, 일본에서 구하고자 하였다. 불전의 경우도 마찬가지였는데, 특히 고려의 화엄종 장소가 대량으로 북송에 전해져 송의 화엄학이 부흥하는 원동력이 되었다.<sup>2)</sup>

다만 이러한 흐름은 일정한 시기에 제한적으로 이루어진 것이고, 전반적으로 송 대 불교가 고려 불교에 미친 영향이 훨씬 폭넓게 드러난다. 특히 송 대에는 목판 인쇄술

1) 김상기, 1961, 『고려시대사』, 서울: 동국문화사, pp.181~196, 原美和子, 2006, 「宋代海商の活動に關する一試論 -日本・高麗および日本・遼(契丹)通交をめぐって-」, 小野正敏・五味文彦・萩原三雄 編, 『考古學と中世史研究3 中世の對外交流』, 도쿄: 高志書院.

2) 竺沙雅章, 2000, 「宋代における東アジア佛教の交流」, 『宋元佛教文化史研究』, 도쿄: 汲古書院, pp.68~71.

이 발달하면서 종래의 필사 단계와 비교할 수 없을 정도로 많은 서적이 출판되고 사회 전반적으로 확산되었다. 이러한 출판문화의 발전은 송 대 학문의 변화와 커다란 연관성을 갖고 있으며, 불교의 사상적 동향에도 적지 않은 변화를 초래하였다. 특히 禪籍을 중심으로 한 송대 전적이 고려에 폭넓게 수입되어 고려불교의 사상적 흐름에 커다란 영향을 미쳤다.

이 글에서는 먼저 고려와 송의 교류에서 송의 해상을 통해 이루어진 전적 수입에 주목하고자 한다. 이어 그러한 전적을 통해 수용된 송대 선이 고려 선종에 미친 사상적 영향이 어떠한가에 대해 살펴보고자 한다. 나아가 송대 선을 대표하는 공안선이 고려 불교계에 확산되면서 다양한 선종 문화가 선종뿐만 아니라 문인 사대부사회까지 어떻게 확산되는지에 대해서 살펴보고자 한다.

### I. 海商을 통한 전적의 입수와 송대 선의 수용

후삼국 시기에 고려와 후백제는 중국과의 해상 교통로를 둘러싼 견제와 대립이 지속되었다. 후삼국을 통합한 이후에 고려는 성종 때부터 상인들이 중국과의 무역을 통해 부를 축적하고 나아가 정치적으로 성장하는 것을 막기 위해 국가 사절과 함께 송에 들어가는 것을 허용하고, 사적 무역을 금지하였다.<sup>3)</sup>

고려는 송과 거란의 대치 관계를 이용하여 표면적으로 요와 공식적인 외교 관계를 맺고 있으면서 송과 교역을 지속하였다. 고려와 송의 무역을 담당하는 것은 송의 해상이었다. 고려와 송, 거란과의 복잡한 외교 관계로 인해 고려와의 통상이 금지된 시기에는 원칙적으로 송의 해상이 고려에 갈 수 없었다. 송은 초기부터 해상의 도항 대상국을 동남아시아에 한정하여 허가하였으나 해상의 불법 도항은 공공연히 이루어지고 있었다. 송 왕조는 일련의 ‘編勅’을 반포하여 고려 도항을 금지하고자 하였으나 제대로 준수되지 못하였다.<sup>4)</sup> 나아가 고려와 송의 외교가 단절된 이후에도 송의 목인 하에 송의 해상은 교역을 위해 고려에 왕래하였다.

고려는 962년에 송에 조공을 시작하였는데, 고려 사절의 입공로는 예성강에서 출발하여 산동의 登州에 상륙하였다.<sup>5)</sup> 그러나 1030년에서 1071년까지 고려와 송의 외교 관계가 단절되었다. 고려의 조공이 재개되자 송은 고려 사절의 입공로를 明州 또는 潤州로 정하였다. 그 후 송과 고려의 사절이 왕래하는 항로의 거점은 명주가 되었다. 송

3) 이진환, 2014, 「고려시대 해상교류와 ‘解禁」, 『동양사학연구』 127. 이에 비해 고려 상인이 송과의 무역에서 지속적으로 활동하였다는 견해도 있다(김영제, 2012, 「교역에 대한 宋朝의 태도와 高麗海商의 활동-고려 문종의 對宋 入貢 배경과도 관련하여-」, 『역사학보』 213, 전영섭, 2010, 「10~13세기 동아시아교역권의 성립과 海商 활동-해항도시·국가의 길항 관계와 관련하여」, 『해항도시문화교섭학』 3). 향후 여러 모로 검토할 필요가 있지만, 송의 해상이 동아시아 교역을 주도하였다는 사실은 달라지지 않는다.

4) 김영제, 2011, 「北宋 神宗朝의 對外交易 政策과 高麗」, 『동양사학연구』 115, pp.209~221.

5) 『宋史』 권487 外國3 高麗.

과 고려와의 관계에서 泉州, 密州, 江蘇 등도 무시할 수 없지만, 12세기 말 이후 송은 兩浙路에서 무역항의 기능을 의도적으로 明州에 한정하고자 했다. 고려 항로에서 명주의 중요성은 특히 11세기 후반 이후 증가하였다.

이와 같이 고려와 송은 대체로 외교 관계가 단절되었지만, 송의 해상을 매개로 경제, 문화적 교류를 지속하였다. 이러한 해상의 역할은 고려와 송의 불교 교류에서 잘 드러난다. 특히 泉州 해상이 의천과 송 불교계와의 교류를 매개한 데에서 밝혀졌듯이 송과 고려의 불교 교류에서 차지한 비중이 두드러지게 드러난다.<sup>6)</sup> 예를 들어 송 화엄종의 淨源이 해상 李元積에게 부탁하여 의천에게 편지 등을 보냈고<sup>7)</sup>, 마찬가지로 의천은 정 원에게 보내는 편지를 부탁하였다.<sup>8)</sup>

이러한 경향은 선종 승려들의 교류에서 더욱 두드러지게 드러난다. 신라 말에 선종의 중국 유학이 성행하였지만, 고려와 송의 외교 관계가 단절되면서 고려 선승들이 송에 유학하는 흐름이 사라지게 되었다. 문종 이후 고려와 송의 외교 관계가 복구되면서 일시적으로 고려의 승려가 입송, 유학하기도 하였다.

대표적인 사례가 慧照國師 曇眞과 대각국사 의천의 입송이다. 담진은 문종 9년(1076)에 송에 들어가 3년 정도 머물렀고, 임제종의 淨因道臻을 비롯한 송의 선승들에게 가르침을 받았다.<sup>9)</sup> 의천(1055~1101)은 宣宗 3년(1086)에 송에 들어갔는데, 화엄종뿐만 아니라 선승들을 찾아가 교유하였다. 의천은 혜림종본, 불인요원, 대각회련 등과 교류하였다.<sup>10)</sup> 의천은 입송 유학을 통해 많은 불전을 구해왔는데 선적도 포함되어 있었다.<sup>11)</sup>

그러나 이러한 직접 교류는 일시적이거나 일부 사례에 불과하고 고려 선종은 송의 해상을 통해 편지를 주고받거나 송의 선적을 입수하여 송대 선의 동향을 파악하였다. 예를 들어 대각국사 탄연은 황룡과의 無示介諶에게 宋商人 方景仁을 통해 ‘四威儀頌’과 ‘上堂語句’를 보내 인가를 받았다. 또한 탄연은 戒環을 비롯한 개심의 제자들과 편지를 주고받으며 교류를 지속하였다.<sup>12)</sup> 이들과의 교류를 통해 선적도 전해졌는데, 『법화경』,

6) 原美和子, 앞의 논문, pp.130~131.

7) 「上淨源法師書」, 『大覺國師文集』 권10(『한국불교전서』(이하 『한불전』) 4, 동국대학교 출판부, 1982, p.543bc), “泊去年八月十五, 都綱李元積, 至得捧二月書教一通, 并手撰花嚴普賢行願懺儀·大方廣圓覺懺儀·大佛頂首楞嚴懺儀·原人論發微錄·還源觀疏鈔補解·孟蘭盆禮贊文·教義分齊章科文等八本, 共盛一篋者, 跪受以還, 披閱無斁.”

8) 의천의 교장 가운데 홍왕사 교장도감이나 고려 간기가 확인되는 일본 유통 자료는 9종이 현재 확인된다. 또한 『교장총록』에 수록되지 않지만 교장도감에서 간행된 교장과 『원종문류』를 비롯하여 전래 시기를 알 수 없는 자료도 있다(平岡定海, 1956, 「東大寺藏高麗版『華嚴經隨疏演義鈔』とその影響について」, 『大和文化研究』 4-2, 堀池春峰, 1980, 「高麗版輸入の一樣相と觀世音寺」, 『南都佛教史の研究 上』, 교토: 法藏館, 末木文美士, 1998, 「顯と密」, 『鎌倉佛教形成論』, 교토: 法藏館, 竺沙雅章, 2000, 「遼代華嚴宗の一考察」, 『宋元佛教文化史研究』, 도쿄: 汲古書院, 박용진, 2020, 「고려시대 교장의 일본 교류와 유통」, 『불교학보』 92, pp.109~136).

9) 鄭修芽, 1994, 「慧照國師 曇眞과 ‘淨因隨’ -北宋禪風の 수용과 高麗中期 禪宗의 부흥을 중심으로-」, 『李基白先生古稀紀念 韓國史學論叢』.

10) 「大宋阿育王無覺子懷璉上」(『한불전』) 4, pp.587~588), 「大宋金山長老佛印大師了元上」(『한불전』) 4, p.588), 「禪院宗本上」(『한불전』) 4, p.588).

11) 林存 撰, 위의 글, 『금석』 상, p.332, “自古聖賢越海求法者多矣, 豈如僧統一來上國, 所有天台·賢首·南山·慈恩·曹溪·西天梵學, 一時傳了, 眞弘法大菩薩之行者.”

『능엄경』에 대한 계환의 주석서가 고려 불교계에 수용되어 널리 읽혔다.<sup>12)</sup> 또한 심문담분이 紹興 2년(1132)에 개심의 발문을 받아 간행한 『宗鏡撮要』가 1213년에 수선사에서 중간되었다.

이와 같이 송상은 12세기 이래 고려에 선적을 통해 송대 선의 동향을 전해주었다.<sup>14)</sup> 송상은 서적 수입뿐만 아니라 송대 선종계의 정보를 다양하게 전해주는 역할을 하였다. 나아가 송의 해상 徐戩이 항주에서 『夾注華嚴經』을 판각하여 몰래 고려에 갖고 가서 판매하였던 사례<sup>15)</sup>와 마찬가지로 송상이 고려 선종계의 수요에 부응하여 선적의 간행도 이루어졌을 것으로 추측된다. 또한 송상들이 송대 선종의 상황을 전해준다든지 선종의 신자로서 국외에 선전하거나 정보를 전해주었던 것으로 짐작된다.<sup>16)</sup>

송의 선적이 고려 선종계에 미친 영향은 13세기에 수선사를 중심으로 편찬한 공안집과 공안 주석서를 통해 살펴볼 수 있다. 『선문염송집』은 공안집, 전등사서 등과 함께 송대에 활약하였던 선승들의 어록이 방대하게 수록되어 있으므로 고려 선종계에서 송의 선적을 어느 정도 입수하고 활용하였는지를 파악할 수 있다. 특히 현전하지 않는 일서가 대단히 많이 수록되어 있다. 종파 별로 보면, 운문종의 법진수일, 남명법천, 지해본일, 대각회련, 원통법수, 천의의회, 오조사계, 불인요원, 개선선섬, 상방제약, 정자선본, 광령회조, 천장원초, 불일지재 등의 어록이 일서이다. 조동종에는 대양경현, 고목법성, 석문원이, 대홍수수, 대홍보은, 전혈청료, 문암사종 등의 어록이 남아 있지 않거나 일부만 전해지고 있다.

초기 임제종은 석문온총, 부산법원, 향산온량, 취암가진, 장산찬원, 해인초신, 대외모철 등의 어록이 현전하지 않는다. 임제종 황룡파는 양산행위, 개원자기, 혜림덕손, 곤산혜원, 동림상총, 지해지청, 무시개심, 심문담분, 자향요박 등의 어록이 일서이다. 양기파는 백운수단, 승승서공, 상방일익, 불감혜근, 죽암사규, 남화지병, 목암법총, 무용정전, 한암혜승, 공수종인 등의 어록이 일서이다.<sup>17)</sup>

이러한 일서 자료는 수선사에서 『선문염송집』을 편찬하면서 당시 송에서 간행된 선적을 폭넓게 입수하였던 사실을 보여준다. 나아가 13세기 전반에 고려에서 조성된 선적은 주로 수선사가 주관하여 간행하였다. 당시 선적 간행이 활발하게 이루어질 수 있

12) 李之茂 撰, 「高麗國曹溪宗嶺山下斷俗寺大鑑國師之碑銘并序」, 『금석』 상, p.564. “嘗寫所作四威儀頌, 併上堂語句, 附商船, 寄大宋四明阿育王山廣利寺禪師介謹印可. 謹乃復書, 極加歎美, 僅四百餘言, 文繁不載. 又有道膺·膺壽·行密·戒環·慈仰, 時大禪伯也. 乃致書通好, 約爲道友, 自非有德者, 豈能使人, 鄉慕如此哉.”

13) 고익진, 1975, 「法華經 戒環解 盛行來歷考」, 『불교학보』 12; 조명제, 1988, 「高麗後期 戒環解楞嚴經의 성행과 사상사적 의의: 여말 성리학의 수용 기반과 관련하여」, 『釜大史學』 12 참조.

14) 고려 의종 대에 송상이 대거 고려로 들어왔으며, 『宋史』 高麗傳에 의하면 고려 개경에 체류하는 송상의 출신지가 복건성이 많다는 기록이 주목된다(김상기, 앞의 책, pp.194~195). 현존 송판 선적은 북송 말 남송 초에 간행된 것이 가장 많으며, 복건성은 송대에 목판인쇄가 활발한 지역이었다.

15) 『蘇軾文集』 권30, 「論高麗進奉狀」

16) 이러한 동향은 송와 일본의 왕래하던 송상의 사례를 통해 충분히 짐작된다. 이에 대해서는 榎本涉, 2010, 『僧侶と海商たちの東シナ海』, 講談社, pp.134~135 참조.

17) 조명제, 2015, 『선문염송집 연구』, 서울: 경진출판.

있던 것은 수선사가 사회경제적, 사상적 기반을 두루 갖추고 있었기 때문이다. 선적의 목판 인쇄는 판각을 하는 데에 일정한 인적 기반이 요구되며, 더욱이 막대한 경비가 필요하다. 당시 수선사가 이러한 비용을 부담할 수 있는 경제적 기반을 갖추고, 이를 지원할 수 있는 단월이 존재했기 때문에 선적 간행이 이루어질 수 있었다.

종래 이러한 문제에 대해서는 수선사 결사운동을 주목하는 시각에서 향리층을 비롯한 지역 불교계의 후원을 강조하였다. 1235년에 간행된 『戒環解楞嚴經』의 財主로 명시된 鹿鳴鄉 前長 李勝光의 사례라든지, 지눌 저술을 간행할 때에 지방관, 戶長, 거사 등이 후원하였던 사실 등을 대표적인 사례로 제시하였다.<sup>18)</sup> 이러한 사례는 수선사 초기의 흐름이나 일부 전적의 간행에 해당하는 것이지 대규모로 이루어진 전적의 편찬이나 간행 사업을 반영한 것으로 보기 어렵다.

그에 비해 『선문염송집』은 원전 자료가 모두 송에서 구입한 방대한 선적이므로 해상을 통해 입수하고 구입하기 위한 많은 비용이 필요하였고, 그것을 다시 판각하고 간행하는 비용도 적지 않게 필요하였다. 더욱이 『선문염송집』은 1226년에 혜심이 편찬한 초판이 강화도로 천도하던 무렵에 소실되었기 때문에 1243년에 소용몽여가 증보하여 분사도감에서 간행하였다. 이러한 편찬, 간행과정은 수선사를 크게 부각시켰던 최이 정권의 후원과 밀접한 관계가 있다.

한편, 이러한 사회경제적 여건과 함께 선적에 대한 사상적인 수요가 충분히 조성되어 있어야 한다. 13세기 전반에 이루어진 선적 간행을 통해 수선사를 비롯한 선종 내부에서 선적에 대한 깊은 관심을 갖고 탐독하는 경향이 있었다. 또한 사대부를 비롯한 다양한 계층에서 선적에 대한 사회적 수요가 존재하였다.<sup>19)</sup>

나아가 『선문염송집』의 출판은 공안선의 이해를 위한 사상적 영향이 특정한 분야만이 아니라 선종계 전반으로 확산되는 계기가 되었다. 송판본 선적의 수입이 해상을 통해 이루어지더라도 비용의 문제로 인해 원본을 입수하거나 사본을 통해 확산하는 방식은 대단히 제한적인 범위에 그칠 수밖에 없었다. 그에 비해 방대한 송대 선적을 입수하여 편집, 정리한 『선문염송집』과 같은 선적은 송대 공안선의 전체적인 흐름을 집대성한 문헌이므로 송판 선적을 따로 구입할 필요가 현저하게 줄어들었다. 아울러 『선문염송집』의 간행은 수선사가 당시 선종계를 주도할 수 있었던 사상적 흐름을 반영한다.

한편, 공안선의 이해와 관련하여 선적 이외의 다양한 전적이 수입되었다. 이러한 양상은 『선문염송설화』(이하 『염송설화』)를 통해 확인할 수 있다. 『염송설화』는 『선문염송집』에 수록된 고칙 공안과 각종 착어에 대한 주석서 또는 해설서로 찬술된 문헌이다. 각운이 이용한 선적은 송 대에 간행된 판본을 주로 활용하였던 것으로 보인다. 북

18) 채상식, 1991, 『고려후기불교사연구』, 서울: 일조각, pp.40~51.

19) 조명제, 2004, 『고려후기 간화선 연구』, 서울: 혜안, pp.109~110.

송 시기에 목판 인쇄술이 확산되면서 그 이전에 성립되었던 주요한 선적이 엄밀한 교정을 거쳐 서사본에서 간행본으로 널리 출판되었다. 고려 선종에서도 이러한 과정을 거쳐 간행된 송대 선적이 입수되면서 송대 선에 대한 이해가 확산되었다. 이러한 경향은 『염송설화』에 북종선이나 초기 선종에 속하는 문헌이 거의 보이지 않는다는 활용된 선적이 주로 공안선과 관련된 문헌이라는 사실에서 잘 드러난다.

『염송설화』에 인용된 선적도 이러한 경향을 잘 보여준다.<sup>20)</sup> 예를 들어 「參同契」<sup>21)</sup>, 「寶鏡三昧」<sup>22)</sup>, 「翫珠吟」<sup>23)</sup>, 「十玄談」<sup>24)</sup>, 「釋迦如來成道記」<sup>25)</sup> 등은 단독으로 간행되거나 다른 문헌에 수록된 것보다 『禪門諸祖師偈頌』을 통해 보았다. 이 책은 송의 子昇과 如祐가 편집하고, 남송 福州 開元寺의 수좌였던 대혜파의 道永이 증보하였던 선적이다. 이 책은 당, 송 시기의 84종 작품을 수록하였는데, 제목과는 달리 각종 계송과 함께 선문의 어구, 산문 종류가 1/3을 넘는다.<sup>26)</sup>

종파로 나누어 보면, 임제종의 선적이 가장 많지만, 운문종, 조동종, 법안종 등의 선적도 적지 않다. 운문종의 선적은 『종문통요집』, 『조정사원』, 『선원청규』, 『通明集』<sup>27)</sup> 등이 있다. 조동종의 선적은 만송행수의 『종용록』, 『청의록』, 『조동록』과 함께 『증편조동오위』, 「참동계」, 「보경삼매」, 「완주음」 등 다양하게 보인다. 이외에 법안종의 문헌은 『경덕전등록』과 함께 永明延壽의 『종경록』, 『심부주』 등이 활용되고 있다.

외전으로는 『詩經』, 『論語』, 『左傳』, 『周易』 등 유교 경전과 『老子』, 『莊子』, 『抱朴子』, 『黃庭經』, 『列子』 등 도교를 비롯한 제자백가서 등이 수록되어 있다. 또한 『史記』, 『漢書』 등을 비롯한 역사서와 함께 『杜詩』를 비롯한 각종 시집, 『太平廣記』, 『太平御覽』을 비롯한 유서 등이 적지 않다. 아울러 陳翰의 『異聞集』, 志怪書인 王嘉의 『拾遺記』, 劉崇遠의 『金華子』, 전기소설인 羅燁의 『醉翁談錄』 등 다양한 문헌이 인용되었다. 이러한 양상은 공안 비평과 관련하여 선적뿐만 아니라 유교, 노장, 역사서와 그 주석서, 두보, 한유, 유종원, 소식, 황정견 등의 문집, 字書, 類書 등 한학 지식에 요구되는 서적이 요구되었다는 사실을 알 수 있다.<sup>28)</sup>

20) 조명제, 2018, 「『禪門拈頌說話』의 인용 문헌과 사상적 특징」, 『역사와 경계』 108.

21) 『참동계』는 石頭希遷(700~790)의 저술이며, 『祖堂集』을 비롯한 여러 선적에 수록되어 있다. 이 선서는 『보경삼매』와 함께 조동종에서 중시된 선적이지만, 중국에서 별로 유행하지 않고 일본 조동종에서 주로 유행하였다. (椎名宏雄, 1981, 「『參同契』의 성격と原文」, 『宗學研究』 23, pp.189~195).

22) 洞山良价(807~869)의 찬술로 알려져 있으나 雲巖曇晟의 찬술로 보는 설도 있다. 고려본 『景德傳燈錄』, 『洞山語錄』 등에 수록되어 있다. (椎名宏雄, 2010, 「『寶鏡三昧』의 諸本」, 『第11回曹洞宗總合研究センター學術大會紀要』, pp.59).

23) 丹霞天然(739~824)이 지은 작품으로 돈황본, 『祖堂集』, 『경덕전등록』 등에 수록되어 있다.

24) 同安常察(?~961)이 선의 원리를 心印, 祖意 등 十玄에 각각 7언율의 송을 붙인 것이며, 『경덕전등록』에 수록되어 있다.

25) 王勃(647~675)이 석가모니가 교화한 행적을 지은 것이며, 『全唐文』에 수록되어 있다.

26) 椎名宏雄, 2003, 「『禪門諸祖師偈頌』의 文獻的考察」, 『田中良昭博士古稀記念論集・禪學研究の諸相』, 東京: 大東出版社, pp.222~223.

27) 이 책은 운문종의 天衣義懷가 저술한 것이며, 현재 전하지 않는 문헌이다. 『嘉泰普燈錄』 297c22, “紹興府天衣義懷禪師, 師嘗設百問勘驗學者, 今載其二. 又撫古今尊宿契悟因緣, 號通明集, 盛行於世. 崇寧中, 謚振宗大師.”

28) 일본의 오산문화에서도 선적 이외에 다양한 전적이 간행되었다. 住吉朋彦, 2014, 「五山版から古活字版へ」, 島

이와 같이 고려 선종을 대표하는 공안집인 『선문염송집』과 그 해설서인 『염송설화』의 인용 전적이거나 내용 분석을 통해 고려 선종사의 사상적 흐름을 새롭게 이해할 수 있게 되었다. 종래 고려 선종사 연구에서는 지눌이 간화선을 수용한 이후에 수선사에서 유행하였던 것으로 이해하고 있다. 그러나 13세기까지 간화선이 수용되더라도 고려 선종에서 공안 비평을 중심으로 한 문자선이 훨씬 성행하였다.<sup>29)</sup> 이러한 경향은 수선사뿐만 아니라 13세기 후반에 선종을 주도하였던 가지산문에서도 마찬가지로 흐름이었다.

아울러 이러한 연구 성과는 종래 지눌, 혜심 등 인물 연구 방법론의 한계에서 탈피하여 고려 선종에서 성행한 전적을 통해 사상적 동향을 분석한 연구 방법론에 따른 것이다. 나아가 고려 선종사라는 틀을 벗어나 동아시아 선종사라는 시각에서 접근한 연구이므로 일국사적인 연구라는 한계를 탈피한 성과이기도 하다. 그러면 이러한 전적을 통한 간접적인 교류 방식이 고려 선종의 사상적 흐름에 어떠한 영향을 미쳤을까.

고려의 선승들은 현실적으로 송에 유학을 갈 수 없는 상황이었기 때문에 선의 이해와 실천에서 기본적으로 요구되는 面授가 불가능하였다. 다시 말해 선의 수행이나 깨달음의 과정에서 기본적으로 요구되는 스승과 제자와의 문답이나 인가 과정이 결여되었다. 이러한 한계는 당연히 송대 선의 수용과 이해에도 영향을 미칠 수밖에 없었다.<sup>30)</sup>

이와 같이 송대 선을 직접 경험할 수 없고, 선적을 통해 간접적으로 공안선을 수용하였던 문제는 송대 선에 대한 時系列的 이해에 일정한 한계로 작용하였다. 송대 선의 흐름은 다양하게 전개되었지만 그것이 선적으로 집약되는 것은 12세기 이후였다. 현존하는 선적의 대부분이 12세기에 간행되었고, 고려 선종계에서 부분적으로 입수하였지만, 13세기에 본격적으로 송의 선적을 입수하고 간행되었다.

이러한 선적의 수용과정과 간행 양상을 고려하면 고려 선종은 송대 선의 동향과 사상적인 맥락을 동시대적으로 정확하게 이해할 수 없는 한계를 갖고 있었다. 더욱이 선적이라는 텍스트는 당, 송대의 사람들이 구사한 구어, 속어가 포함되어 있기 때문에 고려 선승들에게는 정확한 독해가 쉽지 않았다. 더욱이 스승과 제자 간의 대화가 이루어진 구체적인 상황과 사상적인 맥락이 문헌을 통해 얼마만큼 정확하게 전해질 수 있는

尾新 編, 『東アジアのなかの五山文化』, 도쿄: 東京大學出版會, pp.132~145..

29) 송대 선은 공안선으로 대표되며, 文字禪과 看話禪으로 나눌 수 있다. 문자선은 공안의 비평과 재해석을 통해 禪理를 밝히는 것이며, 간화선은 특정한 공안에 모든 의식을 집중시켜, 그 한계점에서 마음의 激發, 大破를 통해 극적인 깨달음의 체험을 얻고자 하는 방법이다.(小川隆, 2010, 『續・語録のこぼれ『碧巖錄』と宋代の禪』, 京都: (財)禪文化研究所; 2011, 『語録の思想史』, 東京: 岩波書店 참조).

30) 고려와 달리 일본 선종은 12세기 이래 入宋僧, 入元僧이 대거 중국에 유학하였고, 남송, 원에서 일본으로 온 渡來僧이 적지 않게 존재하였다. 榎本涉, 「日中・日朝僧侶往來年表(1127~1250)」, 『8~17世紀の東アジア地域における人・物・情報の交流』(上) 村井章介 編, 日本學術振興會 平成12年度~平成15年度科學研究費補助金 研究成果報告書, 2004 참조.

가?라는 의문도 남는다. 이러한 한계는 14세기에 몽골제국에 의해 동아시아에 비교적 자유로운 왕래, 교류가 가능해지면서 새로운 전기를 맞게 되었다.

## II. 고려 후기 선종 문화의 수용과 확산

당 대에 선종과 사대부의 교류가 일부에 불과하였다면 송 대의 선종과 사대부문화의 교류와 접촉은 훨씬 폭넓게 이루어졌다. 나아가 송의 사대부는 선의 세계에 당사자로서 깊이 참여하여 선승에 못지않은 깨달음의 경지를 보이는 경우도 적지 않았다. 아울러 사대부사회의 교유 도구로서, 또는 인맥 형성의 수단으로서 선에 접근하는 경우도 많았다.

그러나 사대부문인이 선에 나아가는 흐름이 일방적으로 선종 우위의 사상, 문화를 의미하는 것은 아니다. 사상적으로 유불일치론, 詩禪一味論이 유행했지만, 사대부와 선승의 교류는 사대부문화라는 공통의 토양 위에 성립했던 것이다. 유교적 교양을 매개로 선의 깨달음이 추구되었고, 고전 시문의 소양을 통해 깨달음의 경지가 표현되었다. 송대 선에서 공안의 비평과 재해석을 통해 선리를 탐구하는 문자선이 성행되었던 것은 이러한 흐름을 보여준다.

이와 같이 공안선의 유행과 함께 사대부문화가 선종 내부에서 성행되었던 양상은 고려 선종계에서도 13세기 이후에 확산되었다. 이러한 양상은 특히 시문학 분야에서 잘 드러난다. 이러한 양상을 보여주는 자료가 일부만 남아 있지만, 당시 사상적 동향을 새롭게 이해할 필요가 있다는 사실을 보여준다. 또한 종래 연구에서 지눌, 혜심 등을 중심으로 특정 인물 위주로 선종사의 흐름을 이해하던 것과 다른 양상을 보여준다.

문집 자료에서 드러나듯이 사대부와 수선사와의 교류 관계는 그렇게 많지 않으며, 오히려 수선사가 아닌 다양한 선문의 승려들과 교류한 양상이 훨씬 많다.<sup>31)</sup> 또한 이러한 교류에서 시가 주요한 매개였으며, 이들의 시문은 송대 문학의 수용, 선시의 성행 등과 관련하여 새롭게 주목할 만한 측면이 적지 않다.

송 대에 고문부흥운동을 통해 구양수-소동파의 계보가 한당 고문을 포괄적으로 계승하였으며, 특히 소동파를 사대부가 배워야 할 모범이라는 인식이 널리 존재하였다. 또한 소동파의 문하에서 황정건을 비롯한 문인들이 다수 배출되어 시문학을 주도하였다. 또한 이들은 시문학뿐만 아니라 글씨와 그림, 곧 시서화를 비롯한 모든 문화예술 영역에 깊은 영향을 미쳤다.

이러한 송대 문화의 흐름은 고려의 사대부 문인뿐만 아니라 선종까지 폭넓은 영향을 미쳤다. 이러한 경향은 선종에서 문자선이 확산되면서 선시가 유행하였고, 시는 사

31) 강석근, 2002, 『이규보의 불교시』, 이회출판사, 이종문, 2007, 「고려전기 문인과 승려의 교류」, 김건곤 외, 『고려시대의 문인과 승려』, 파미르, 안장리, 2007, 「고려 무신집권기 문인의 승려 교류」, 김건곤 외, 같은 책.



대부와의 교류를 위한 매체로서 선종의 기본적인 소양으로 요구되었던 분위기와 맞물려 더욱 확산되었다. 선승들이 시서화를 중심으로 한 문화예술에 심취한 양상은 동아시아에 공통적으로 보이며, 특히 일본의 五山文化에서 잘 드러난다.

13세기 고려에서는 사대부 사회에서 송의 문학이 유행한 흐름이 다양하게 드러난다. 현존하는 문집 자료에는 구양수, 왕안석 등을 비롯한 송대 시인들이 다양하게 언급되고 있지만, 특히 소동파, 황정견 등 강서시파의 시문이 폭넓은 영향을 미치고 있었다.<sup>32)</sup>

소동파, 황정견을 비롯한 북송 사대부의 시문은 12세기에 입송 경험을 가진 문인이나 의천 등을 통해 고려에 수용되었으며,<sup>33)</sup> 13세기에 송대 시를 대표하면서 더욱 확산되었다.<sup>34)</sup> 이인로는 소동파, 황정견의 시집을 읽고 난 후에야 말이 힘차고 운이 짜렁짜렁 울려 시를 짓는 데에 삼매경에 빠질 수 있다고 강조할 정도로 그들의 시를 높이 평가하였다.<sup>35)</sup> 사대부 문인들은 고사를 사용하더라도 소동파, 황정견처럼 말을 숨겨 있게 하여 도끼나 끌을 다듬은 흔적이 없게 만드는 것을 긍정적으로 평가할 정도로 강서시파의 작시법으로부터 깊은 영향을 받았다.<sup>36)</sup> 또한 강서시파의 작시법은 문인뿐만 아니라 불교계에도 폭넓은 영향을 미치고 있었다.<sup>37)</sup>

내가 일찍이 文安公(俞升旦)을 뵈러 갔는데 어떤 승이 『東坡集』을 갖고 와 공에게 의심하는 것을 묻고 있었다. 읽어가다가 碧潭이란 곳에 이르러 ‘시험 삼아 흰 탑을 보는 듯하며 서로 한 聯句를 부르는 듯하네.’ 라는 구절을 두세 번 음미하더니 말하기를, ‘고금의 시집 중에서 이와 같은 새로운 뜻은 드물게 본

32) 李奎報, 「答全履之論文書」, 『東國李相國集』 권26, “足下以爲世之紛紛效東坡而未至者 已不足導也 雖詩鳴如某某輩數四君者 皆未免效東坡 非特盜其語 兼攘取其意 以自爲工 (중략) 及得科第 然後方學爲詩 則尤嗜讀東坡詩 故每歲榜出之後 人人以爲今年又三十東坡出矣”. 소동파의 시문이 유행한 것은 고종 23년(1236)에 전주에서 『東坡集』이 간행되었던 사실을 통해서도 알 수 있다.(『全州牧新雕東坡文集跋尾』, 『東國李相國集』 21)

33) 「王文公菊詩議」, 『東國李相國集』 후집11에 蔡條(?~1126)의 시화집인 『西淸詩話』가 수용된 사실을 보여주는 것에서 알 수 있듯이 송의 시화집은 고려에 비교적 빨리 수용되었다.

34) 李仁老, 『破閑集』 卷上(『高麗名賢集』 2, 성균관대학교 대동문화연구원, 1986, 87쪽), “琢句之法 唯少陵獨盡其妙 (중략) 及至蘇黃 則使事益精 逸氣橫出 琢句之妙 可以與少陵并駕”

35) 『破閑集』 卷上, 87a, “及至蘇黃 則使事益精 逸氣橫出 琢句之妙 可以與少陵并駕.”, 『破閑集』 卷下, 97b. “近者蘇黃崛起 雖追尙其法 而造語益工 了無斧鑿之痕 可謂青於藍矣.” 林椿, 「與眉叟論東坡文書」, 『西河集』 卷4, 43쪽. “僕觀, 近世東坡之文大行於時, 學者誰不伏膺呻吟. 然徒翫其文而已, 就令有擣竄竊, 自得其風骨者, 不亦遠乎.”, 崔滋, 『補閑集』 卷中, 132쪽. “李學士眉叟曰, 吾杜門讀黃蘇兩集, 然後語遵然韻鏘然, 得作詩三昧.”

36) 『破閑集』 卷下, 97下, “詩家作詩多使事 謂之點鬼薄 李商隱用事險僻 號西崑體 此皆文章一病 近者蘇黃崛起 雖追尙其法 而造語益工 了無斧鑿之痕 可謂青於藍矣 如東坡見說騎鯨遊汗漫 憶曾捫蝨話悲辛 永夜思家在何處 殘年知爾遠來情 句法如造化生成 讀之者莫知用何事 山谷云 語言少味無阿堵 冰雪相看只此君 眼看人情如格五 心知世事等朝三 類多如此 吾友耆之 亦得其妙 如歲月屢驚羊腓熟 風騷重會鶴天寒 腹中早識精神滿 胸次都無鄙吝生 皆播在人口 真不愧於古人”

37) 소동파 문학이 고려 문인에 미친 영향에 대해서는 다음의 글을 참조. 변중현, 1994, 『高麗朝 漢詩 研究-唐宋詩 受容樣相과 韓國的 變容-』, 태학사, 정상홍, 1995, 『강서시파와 선학의 수용』, 성균관대 박사학위논문, 조규백, 2006, 2007, 「고려시대 문인의 소동파 시문 수용 및 그 의의(1), (2)」, 『퇴계학과 유교문화』 39, 40, 鄭墻謨, 2007, 「高麗朝における蘇東坡受容の様相」, 『中國文學報』 74, 김성기, 2010, 「고려 문인의 소동파 수용 양상」, 『개신어문연구』 31, 어강석, 2012, 「목은 이색의 소동파시 수용 양상」, 『어문연구』 40-1.

다.’ 고 하였다.<sup>38)</sup>

또 法泉寺 승으로 그 이름을 알 수 없는데 밤에 루 위에서 東坡詩를 읽는데 문득 사람이 문을 두드렸다.<sup>39)</sup>

위의 글에서 알 수 있듯이 소동파의 시는 사대부뿐만 아니라 불교계에서도 널리 행하였다. 당시 승려들은 『동파집』을 애독하였고, 소동파의 시에 대해 사대부에게 문의하거나 논의하였다. 또한 두 번째 자료에 보이는 법천사는 어느 절을 가리키는지 정확하지 않지만<sup>40)</sup>, 지방의 사찰로 보이므로 소동파의 시가 폭넓게 확산되었던 것을 보여준다.<sup>41)</sup> 그러면 고려의 사대부 문인이나 승려들이 소동파를 비롯한 강서시파의 작시법에서 받은 영향은 무엇일까.

옛날에 山谷(황정견)이 시를 논하기를 옛사람의 뜻을 바꾸지 않고 그 말을 만드는 것을 換骨이라 하고, 옛사람의 뜻을 모방하여 형용하는 것을 奪胎라고 하였다. 이것은 비록 그대로 따라 쓰는 것과는 현격한 차이가 있다. 그러나 표절하여 훔치는 것을 숨겨 있다고 여기는 것을 면하지 못하였으니, 어찌 이른바 옛사람이 이르지 못한데서 새로운 뜻을 내어놓은 묘라고 하겠는가.<sup>42)</sup>

위의 글에서 이인로(1152~1220)가 강조한 것이 황정견의 환골탈태론이다. 환골탈태론은 点鐵成金, 隲(隱)括(栝) 등과 함께 강서시파의 작시법의 주요 개념이다.<sup>43)</sup> 이러한 작시법은 송대에 유행한 集句詩와 함께 다른 작품, 언어를 자기의 것으로 바꾸어 옮겨 재생시키는 방법이며, 독서에 의한 박식, 박학을 기반으로 한다.

그런데 이인로가 언급한 환골탈태론은 『冷齋夜話』 권1, 「換骨奪胎法」에서 인용한 것으로 보인다.<sup>44)</sup> 각범은 황정견의 작시법에 대한 중요 개념을 가장 탁월하게 해설하였던 것으로 잘 알려져 있다.<sup>45)</sup> 실제 이인로는 『냉재야화』를 읽은 후에 청완하여 속세를

38) 『補閑集』 卷中, p.125, “予嘗謁文安公, 有一僧持東坡集, 質疑於公. 讀至碧潭, 如見試白塔 若相招一聯, 公吟味再三曰, 古今詩集中, 罕見有如此新意近得.”

39) 『補閑集』 卷下, p.146, “又法泉寺僧, 失其名, 夜於樓上讀東坡詩, 忽有人叩門.”

40) 법천사는 『신증동국여지승람』 권18 懷德縣 佛宇, 권36 務安縣 佛宇, 권46 原州牧 佛宇에 보이지만, 어느 곳인지 정확하게 알 수 없다. 다만 법천사가 모두 지방에 있던 절이라는 사실을 확인할 수 있다.

41) 승려들이 시를 짓고 작품을 남긴 사례는 이자현, 의천 등과 같이 고려전기부터 있었으나 본격적인 시승의 출현은 12세기 이후로 보인다. 의천의 제자인 無碍智國師 戒膺, 惠素, 大鑑國師 坦然, 龜山曇秀, 惠文, 覺訓 등 다양한 시승이 등장하였고, 시를 통해 당대 엘리트인 사대부와 교류하였다.

42) 『破閑集』 卷下, 100下, “昔山谷論詩, 以謂不易古人之意, 而造其語, 謂之換骨, 規模古人之意, 而形容之, 謂之奪胎. 此雖與夫活剝生吞者, 相去如天淵. 然未免剽掠潛竊以爲之工, 豈所謂出新意於古人所不到者之爲妙哉.”

43) 환골에 대한 언급은 『補閑集』 卷中, p.128에도 보인다.

44) 椎名宏雄, 2000, 『禪學典籍叢刊』 5, 臨川書店, p.769a.

45) 龔鵬程, 1983, 『江西詩社宗派研究』, 文史哲出版社, 大野修作, 1989, 「惠洪『石門文字禪』의文學世界」, 『禪學研究』 67 참조. 『석문문자선』이 송대 지식인들에게 높은 평가를 받은 사실은 陳振孫, 『直齋書錄解題』, 許顥, 『彦周詩話』

벗어난 느낌이 있으나 본집을 못 본 것이 유감이라고 하였다. 또한 그는 『균계집』을 얻어 보니 대부분 증답편이고 그 전에 보던 시만 못하였다고 비평하였을 정도로 覺範 惠洪의 시문학에 대한 관심이 깊었다.<sup>46)</sup>

『냉재야화』는 각범이 제방의 시문에 관한 견문 기사, 시인들의 일화 및 그들의 평론 등 총 161항목의 小品을 집성하여 만든 것이다. 이 책에는 특히 소동파의 시에 대한 기사가 대단히 많으므로 그에 대한 관심이 깊었던 것을 알 수 있다.<sup>47)</sup> 각범은 시와 선의 깊은 경지에 이른 이들에 대해 깊은 관심을 보이고 있다. 각범의 어록이 일찍부터 사라졌던 것에 비해 시문 관계 작품은 각 시대를 통해 판을 거듭하며 간행되었다. 『냉재야화』는 선문뿐만 아니라 일반 지식인에게도 환영받아 많은 문학 총서에 수록되어 있다.

『균계집』은 각범이 각종 시문을 집성한 『石門文字禪』 30권의 전반부 16권을 뽑아 재편집된 것이다. 『석문문자선』 권1~16에 수록된 고시, 율시 등이 1000수를 넘으며, 이들 시문은 송대 지식인들에게 높은 평가를 받았다.<sup>48)</sup> 『天廚禁嚮』 3권은 각범이 찬술한 詩話, 곧 시의 논설서이다. 이 책은 당, 송의 명구를 範例範式으로 그들 詩格, 곧 시작의 법칙을 논평하였다. 시격을 近體三種領聯法, 十四字對句法, 古詩押韻法 등 38항목으로 세분하고, 각각 범례가 되는 명구를 제시하고 평하였다. 특히, 『천주금련』 권 중, 「遺音句法」<sup>49)</sup>에 소동파의 오도송으로 유명한 「宿東林寺」의 일구를 인용된 것에서 드러나듯이 전체 예구로 소동파의 시가 압도적으로 많다. 각범의 시화집은 송대 강서 시파의 작시법을 탁월하게 해설한데다가 소동파, 황정견의 작품을 적절하게 인용되어 있기 때문에 고려의 사대부 문인과 승려들에게 폭넓게 수용되었다.<sup>50)</sup>

이러한 경향은 林惟正의 『百家衣集』을 통해서도 확인된다. 이 책은 제목에서 드러나듯이 유명한 시인들의 시에서 한 구씩 모아서 시를 지은 集句詩 시집이다.<sup>51)</sup> 『백가의 집』은 황정견의 말을 인용하여 제목을 정하였으며, 북송 대에 유행하였던 집구시의 영향을 받았다.<sup>52)</sup> 특히, 각범혜홍의 시도 4구가 인용되어 있다.<sup>53)</sup> 아울러 소동파와 깊이

』 등에서 각범의 시를 절찬한 데에서 잘 드러난다(椎名宏雄, 앞의 글, p.851).

46) 『破閑集』 卷上, p.83, “讀惠弘冷齊夜話, 十七八皆其作也, 清婉有出塵之想, 恨不得見本集. 近有以筠溪集示之者, 大率多贈答篇, 玩味之, 皆不及前詩遠甚. 惠弘雖奇才, 亦未免瓦注也. 古語云 見面不如聞名信矣 因見潘大臨寄謝臨川一句 今爲補之 滿城風雨近重陽 霜葉交飛菊半黃 爲有俗霧來敗矣 惟將一句寄秋光” 각범에 대한 관심은 李藏用, 「次李需普門寺詩韻」, 『동문선』 권18에도 보인다.

47) 椎名宏雄, 「解題」, 위의 책, p.854.

48) 椎名宏雄, 위의 글, p.851.

49) 椎名宏雄, 위의 책, p.827.

50) 각범의 영향은 禪의 이치로써 시를 비유, 해설한 宋 嚴羽의 『滄浪詩話』, 작시 교본이었던 魏慶之의 『詩人玉屑』 등에도 잘 드러난다.

51) 『백가의 집』은 권1에 5언시 95수, 권2에 7언시 79수, 권3에 7언절구 115수 등 모두 289수가 수록되어 있다. 원 제목은 『林祭酒百家衣詩集』이며, 임유정 사후에 간행되었던 것으로 짐작된다. 현존 중간본은 3권 1책이며, 세종 21년(1439)에 안동에서 간행되었다. 이에 대한 연구 성과로는 다음의 글을 참조. 허홍식, 1993, 「林惟正의 百家衣集」, 『서지학보』 12, 서지학회, 조기영, 1993, 「林祭酒百家衣詩集攷」, 『연민학보』 12, 연민학회, 금지아, 2008, 「임유정의 林祭酒百家衣詩集 연구」, 『중국어문논집』 49, 허홍식, 2009, 『고려의 동아시아 시문학』, 민족사.

교류한 선승인 道潛 參寥의 시도 인용되어 있다.<sup>54)</sup> 이상에서 살펴본 바와 같이 각범의 선시와 시 이론은 강서시파의 작시법을 대표하는 것으로서 고려의 사대부 문인과 선승들에게 깊은 영향을 미쳤다.<sup>55)</sup>

이 세상에서 불교를 배우고도 수양하여 깨끗하고 신중하여 성실하지 못한 자는 반드시 문장가에 의탁하여 빛을 발하려 하니 대개 모두 큰소리나 치고 경솔하며 잡되다. 그 속이 비었으면서 망령되게 유가의 아름다운 말을 사용하여 시구나 지어서 세상 사람의 이목에 선전하고 있으니 불교에 큰 죄를 짓는 것이다. 우리 상인은 이와 달라서 氣韻이 뛰어나고 機鋒이 예민하여 어느 叢席에 가더라도 비록 유명한 무리들도 풍모를 바라보고 굴복하지 않는 자가 없으니, 참으로 법계 가운데 뛰어난 사람이다. 또 儒典에 있어서도 모두 통달하고 해박하며 詞藻에 공부가 있어 遒勁·정밀한 품이 보통 사람보다 너무나 뛰어나지만, 스스로 깊게 숨기고 능하지 못한 것같이 한다.<sup>56)</sup>

태백산인 戒膺은...(중략)...이것은 득도한 사람의 말이니 優遊하고 閑談하여 이치가 심원하니 비록 禪月의 高逸함과 삼요의 淸婉함도 어찌 이에 지나칠 것인가. 이것은 고인이 이르는 바람이 물 위에 부니 자연히 무늬가 이루어지는 것과 같다.<sup>57)</sup>

52) 『냉재야화』 권3, 「山谷集句貴拙速不貴巧遲」 集句詩 “山谷謂之百家衣體, 其法貴拙速 而不貴巧遲. 如前輩曰 晴湖勝鏡碧 衰柳似金黃 又曰 事治閑景象 摩挲白髭鬚 又曰 古瓦磨為硯 閑砧坐當床 人以為巧 然皆疲費精力 積日月而後成 不足貴也.”

53) 허홍식, 위의 책, 1-46-6 半窓閑月明, 1-96-21 驚禽移別柳, 2-37-4 暗驚清鏡失朱顏, 3-63-1 此生已是再眼蚤.

54) 허홍식, 위의 책, 參寥 8구 2-17-6 등 陶潛 3구 1-78-4, 2-3-5, 1-49-7.

崔滋가 쓴 「曹溪宗三重神化爲禪師官誥」에 각범의 절묘한 문장을 체득하고, 『林間錄』을 보았다는 표현이 있으므로 각범의 영향을 볼 수 있다.(『동문선』 권27, “得覺範翰墨三昧 遇事輒錄於林間 如永嘉言意兩忘 證道還歌於路上 入蒼龍窟 題黃鶴樓 暫住蘇來而卽辭 還從松廣而自恣.”).

55) 각범의 영향은 다음 자료에서도 확인된다. 『동인시화』 하권 172쪽에 『名臣言行錄』에서 王榮老의 고사를 인용한 구절은 실제로는 각범의 『冷齋夜話』 권1, 「江神嗜黃魯直書韋詩」(椎名宏雄, 앞의 책, 5-764~765)에서 인용한 것으로 보인다. 또한 『동인시화』 하권, 265쪽에 禪林詩를 평가하면서 선의 요지를 담론하여 言外之味를 나타낸 것이 드물지만 각범의 시 가운데 夜久雪猿啼岳頂 夢回清月上梅花 라는 구절은 聲色이 모두 공이라는 오묘함을 표현하였다고 평가하였다. 『冷齋夜話』 권5, 「上元詩」(椎名宏雄, 앞의 책, 5-786), “予嘗自并州還江南 過都下 上元 逢符寶郎蔡子 因約相見相國寺 未至 有道人求詩 且曰 覺範嘗有寒巖寺詩懷京師曰 上元獨宿寒巖寺 臥看青燈映薄紗 夜久雪猿啼嶽頂 夢回山月上梅花 十分春瘦緣何事 一掬歸心未到家 卻憶少年行樂處 軟風香霧噴東華 今當爲作京師上元懷山中也 予戲爲之曰 北遊爛熳看並山 重到皇州及上元 燈火樓臺思往事 管弦音律試新翻 期人未至情如海 穿市販來月滿軒 卻憶寒巖曾獨宿 雪窗殘夜一聲猿” 徐居正, 「桂庭集序」, 『續東文選』 권15에도 각범, 선시에 대한 비평이 있다.

56) 「送志謙上人赴中原廣修院法會序」, 『西河集』 권5, 52a, “且世之學釋氏 而不能修潔謹愨者 則必託文章之流以爲放故率皆縱誕浮雜 其中空虛 妄取儒家綺語 抽青媲白 以誇耀乎人之耳目 其得罪于釋氏亦大矣. 今吾上人則獨異夫是 氣韻絕人 機鋒迅捷 所至叢席 雖名緇奇衲 無不望風而服 眞法中俊人也. 又於儒典 皆貫綜博洽 且工於詞藻 遒勁精緻 過人遠甚 而深自覆匿 恂恂若不能言 吾與之遊三年 未嘗有一語及此者 吾固疑而問焉. 謙笑曰. 余深嗜法語. 忘甘露之味. 而況爲禪者以既落文字爲先. 安可未除口業. 嚚曉與俗士爭名耶. 吾聞此然後益賢焉. 今因赴廣修院法會. 遂躡虛而南. 吾久病其假託文章而爲放者. 故書以畀之”

57) 『破閑集』 卷中, p.92, “太白山人戒膺 大覺國師適嗣也 幼時寓僧舍讀書 大覺隔牆聞其聲曰此眞法器也 (중략) 作詩

위의 첫 번째 인용문은 임춘이 志謙에게 준 글이다. 이 글에서 당시 선문에서 사대부 문인과 마찬가지로 송대 작시법이 유행하였던 양상을 알 수 있다. 두 번째 인용문에서 이인로가 계응의 시가 禪月の 高逸함과 삼요의 淸婉한 것보다 낫다고 평가하고 있다. 參寥는 송 道潛의 호이며, 소동파와 교류가 두터운 선승이다. 소동파는 삼요의 시를 평하여 한 점도 소순지기가 없다고 평할 만큼 선시의 경지가 뛰어났다고 상찬하였다.<sup>58)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 불교계에서 사대부와 마찬가지로 송대 강서시파의 시문이 성행하였다. 이러한 양상은 당시 선시의 유행과 밀접한 관계가 있으며, 그 사상적, 문화적 배경에는 공안 비평을 중심으로 한 문자선이 성행하였던 것과 밀접한 관계가 있다. 따라서 문자선의 수용은 선종뿐만 아니라 사상계 전반적으로 송대 문화의 수용이라는 양상과 관련된다.

한편, 이러한 경향은 수선사에서도 마찬가지로 드러난다. 종래 수선사의 선에 대해서는 간화선 중심으로 이해하였지만 통설과는 달리 문자선의 흐름이 지속되었다. 이러한 사상적 흐름은 선시를 통해서도 확인된다. 수선사 5세 圓悟國師 天英(1215~1286)은 그의 비문 자료에서 특별히 詩才가 뛰어나 아무리 어려운 韻字를 제시해도 시를 능숙하게 짓는다고 서술되어 있을 만큼 문학적 재능이 뛰어났다. 이러한 면모는 그가 송 천태종의 法言和尚이 보낸 佛居記에 대한 贊을 지어 문장의 빼어남을 보여주었다는 일화에서 잘 드러난다. 아울러 그는 草書에 능한 명필이었으며, 불교뿐만 아니라 외전에도 정통하였다.<sup>59)</sup> 천영의 경우 그의 비문 자료만 남아 있어 구체적인 양상을 알 수 없지만 비문에 압축된 내용으로 보아 시와 서를 중심으로 일상적인 선종 문화가 주로 부각되어 있다.

이러한 경향은 수선사 6세인 원감국사 冲止에게 더욱 두드러지게 드러난다. 현전하는 충지의 시는 239편이며, 깨달음과 관련된 修道詩, 示法詩가 33편으로 전체 작품에서 적은 편이다. 그에 비해 자연시(20), 자락시(60), 찬미시(36), 생활시(13), 인정시(60), 사회시(7) 등이 대부분을 차지한다.<sup>60)</sup> 충지시의 특징은 선승임에도 불구하고 선적 깨달음을 형상화한 것이 거의 보이지 않는다.<sup>61)</sup> 나아가 선적인 깨달음의 경지를 가르치는 내용을 담은 시가 일부 있지만, 화두 참구를 강조하는 내용이 전혀 없다. 간화선자들이 강조하는 것처럼 반드시 깨달도록 하는 내용도 보이지 않으며, 오히려 평상무사를 주로 보여주는 내용 위주이다. 오히려 충지의 시에는 혹심한 추위나 더위에 못

送之云 好學今應少 忘形古亦稀 顧余何所有 而子乃來依 窮谷三冬共 春風一日歸 去留俱世外 不用淚霑衣 夫得道者之辭 優游閑淡 而理致深遠 雖禪月之高逸 參寥之淸婉 豈是過哉 此古人所謂如風吹水自然成文。”

58) 「訪興嚴寺堂頭兼簡金秀才二首」『西河集』 권3, p.231b, “幅巾短葛手携筇 問路雲間紫翠峯 十載寒暄如夢寐 一甌談笑許從容 尋眞要記盧山面 結社須追白老蹤 莫訝近來形變盡 此生身計大龍鍾 醉裏閑行獨倚筇 共吟詩意盡西峯 羨君年少才無敵 嗟我身窮世不容 已作寧原三友約 羞言李杜二人蹤 從橫潑墨華牋上 筆法應傳王與鍾” 이규보와 가장 깊게 교류하였던 가지산문의 惠文은 이규보로부터 山人體를 얻었다고 평가를 받을 만큼 뛰어난 시승이었다.

59) 李益培 撰, 「曹溪山第五世贈諡慈眞圓悟國師碑銘并序」, 『금석』상,

60) 이진오, 1997, 「원감국사 충지의 시세계」, 『한국불교문학의 연구』, 민족사, p.431.

61) 이진오, 1997, 위의 글, pp.377~379.

견뎌하는 심정이나 가난하고 누추한 생활에서 괴로움을 느끼는 심정을 그린 것이 보인다.<sup>62)</sup>

또한 충지는 李尊庇, 李敖, 朴恒 등 관료 문인과 교류하면서 주고받은 시가 많다. 그런데 그의 시에는 소동파의 영향이 적지 않게 보인다. 충지는 아우 魏文愷가 지방관으로 부임하기 위해 이르렀다가 13년 만에 만나 밤새 회포를 풀면서 자신들의 처지와 비슷하였던 상황에서 소동파가 아우 소철에게 준 시를 인용하여 시를 지었다.<sup>63)</sup> 또한 충지는 소동파의 운을 써서 시를 짓고,<sup>64)</sup> 소동파의 오도송을 연상하는 시를 지었다.<sup>65)</sup>

아울러 충지의 「偶書」에 “어찌 종산의 일 없는 사내처럼 이슬에 졸면서도 소와 양에 밟히지 않은 것만 하겠는가.”<sup>66)</sup> 라는 구절은 각범의 「舍妙齋二首」에서 인용한 것이다.<sup>67)</sup> 이와 같이 충지의 선시에서 소동파, 각범혜흥의 영향이 깊이 드러나며, 강서시파의 문학적 영향이 당시 사대부 문인과 선승들에게 광범위하게 미쳤던 양상을 그대로 보여준다.

이상에서 살펴본 바와 같이 송대 시문학은 13세기 고려에서 선종계뿐만 아니라 사대부 문인에게 폭넓게 수용되었다. 또한 이러한 경향은 당시 선시의 유행, 문자선의 성행 등과 함께 나타났다. 아울러 이러한 흐름은 수선사에서조차 마찬가지로 나타났으며, 충지의 경우에서 드러나듯이 13세기 후반까지 오히려 확산되는 방향으로 나아갔다. 선시의 유행, 송대 시문학의 수용이라는 현상까지 함께 살펴보면, 13세기 고려 사상계에서 송대 문화의 수용이 일반적인 흐름이며, 하나의 시대적 과제였다.

한편, 이러한 선종 문화의 확산으로 인해 선승들의 세속화, 유교화가 진행되었다. 이러한 경향은 14세기에 선승들의 詩卷이 성행하였던 것에서 잘 드러난다. 『耘谷行錄』에 선승의 시권에 대한 감상을 지은 題詩卷詩가 무려 60수나 실려 있다.<sup>68)</sup> 제시권시란 시권을 읽고 나름의 감상을 술회한 시이다. 제시권시는 『牧隱詩藁』, 『獨谷集』, 『圓齋集』, 『柳巷詩集』, 『圃隱集』, 『陽村集』, 『三峯集』 등에 다양하게 확인된다. 선승들이 시권을 많이 남기는 이유는 무엇일까. 14세기 초에 이르면 『江湖風月集』이 편찬되는 데에서 알 수 있듯이 많은 선승의 詩偈를 모은 저작도 등장하고, 그 내용도 점차 세속화하여 일반의 시와 다르지 않게 되었던 것이다. 또한 이러한 경향은 주로 大慧派의 선

62) 「雪中作苦寒詩 寄韓平陽謝奇」 『圓鑑國師歌頌』(『한불전』 6-381), 「鷄峯苦」 『圓鑑國師歌頌』(『한불전』 6-393).

63) 「舍弟平陽新守文愷 將抵州治 先到山中 是夕會有雨 相與話 盡十餘年睽離之意 不覺至天明 因記蘇雪堂贈子由詩中所引韋蘇州 何時風雨夜 復此對床眠之句 作一絕以贈之」, 『圓鑑國師歌頌』. 이 시는 『동문선』 권20에도 인용되어 있다.

64) 「偶用雪堂韻示印默二禪人」, 『圓鑑國師歌頌』(『한불전』 6-393~394).

65) 「閑中偶書」(『圓鑑國師歌頌』)에 “開窓便山色 閉戶亦溪聲”이라는 표현이나 「偶書一絕」에 “山色溪聲又松籟 有何塵事到心頭”라는 표현은 소동파의 오도송 “溪聲便是廣長舌 山色豈非清淨身 夜來八萬四千偈 他日如何舉似人”과 유사하다. 이 구절은 『禪門寶藏錄』 卷下(『한불전』 6-482)에도 인용되어 있다.

66) 『圓鑑國師歌頌』(『한불전』 6-371중), “爭似鍾山無事漢 露眠不管踐牛羊”

67) “雨過東南月清亮 意行深入碧蘿層 露眠不管牛羊踐 我是鍾山無事僧 未饒拄杖挑山衲 差勝袈裟裹草鞋 吹面谷風衝虎過 歸來松雨撼空齋” 『石門文字禪』 15(椎名宏雄, 앞의 책, 5-429D).

68) 임종욱, 앞의 책, pp.171~176 참조.

승들에게 현저하게 드러나고 있었다.<sup>69)</sup> 이와 같은 현상은 남송대 이후 세속화된 선종 계가 원대 이후 고착된 모습을 반영하는 것이다. 특히 그것이 대혜파에서 현저하다는 사실은 당시의 선종이 사상적으로 새로운 면모를 제시하지 못하고, 오히려 점차 퇴락 해가는 양상을 드러내고 있었음을 잘 보여준다.

한편 서화를 비롯한 예술문화가 문인과 승려들에게 교류의 매체로서 기능하였다. 고려시기에 승려들은 書法에 뛰어나 冲曦, 道休, 悟生, 了然 등의 글씨가 유명하였다. 특히 坦然은 행서에 뛰어나 고려의 神品四賢으로 거론될 정도였다. 또한 승려들이 老松 屏風畫, 鷺鷥圖, 神龍圖, 山水圖 등 다양한 회화 작품을 소장하였고 즐겼다. 이러한 경향은 수선사 3세인 夢如가 丁而安의 목죽 그림을 얻고 이규보에게 찬을 짓도록 한 것에서 드러나듯이 회화는 사대부와 승려들의 교류에 있어서 중요한 매체로 기능하였다.

또한 시화일치론에 따라 金珣의 山水圖에 쓴 達全의 詩韻에 洪侃이 시를 짓는다면, 이색이 산수도에 소동파의 烟江疊嶂圖 시구를 뽑아서 시를 짓는 사례에서 알 수 있듯이 소동파로 대표되는 송대 문학예술의 영향이 두드러지게 드러난다.

회화의 지위가 사대부계층에서 확립된 것도 소동파의 시대였다. 소동파는 시에 회화성을 인정하는 측면(詩中有畫)과 회화에 詩性을 인정하는 측면(畫中有詩) 가운데 시화의 동질성을 제기하였다. 소동파의 회화론은 기법 이상으로 常理의 존재를 주장하고 高人, 逸才, 達士가 아니면 상리를 표현할 수 없다고 강조하였다. 이러한 주장은 지식, 교양, 취미, 감성 등 신체화된 문화자본을 소유한 사람이 전제가 된 것으로 보이며, 동시에 객체화된 문화자본으로서 회화의 소유자라는 면도 있다.

이러한 경향은 소동파, 황정견의 서론에서도 드러난다. 그들은 서법에서 기법을 부정하지 않지만 그 이상으로 학력을 중시하고 학문에 의해 도달할 수 있는 도의를 중시하였다. 소동파는 학문을 전제로 한 심미적 가치판단과 함께 화가의 지위를 정신주의에 관련된 경우에 높게 평가하였다.

## 맺음말

이상에서 고려와 송의 불교 교류가 해상을 통한 간접적인 교류 방식으로 어떻게 이루어졌는지에 대해 살펴보았다. 특히 전적의 교류를 통해 송대 선이 고려에 어떻게 수용되었고, 그것이 미친 사상적 영향과 한계에 대해서 살펴보았다. 나아가 공안선을 중심으로 한 송대 선의 수용이 종래의 이해와 달리 간화선 일변도가 아니며, 송대 문화의 전반적인 동향과 관련이 있었다. 이러한 흐름은 특히 송의 선종 문화가 고려 선종 뿐만 아니라 문인 사대부까지 폭넓게 수용되었던 양상에서 확인할 수 있다.

한편 이 글에서 강조하였듯이 선적은 매체라는 관점에서 송대 선이 고려 선종에서

69) 伊吹敦, 2001, 『禪の歴史』, 法藏館, 4, 5장 참조.

어떻게 수용되고 이해되었는가를 파악할 수 있는 자료이다. 나아가 선적의 편찬, 간행은 고려 선종계의 전반적인 관심과 이해 수준이 어떠한가를 가늠할 수 있는 기준이다. 비록 고려 선종에서 편찬, 간행된 선적이 일부만 남아 있지만, 동아시아 선종사의 범위로 확대해서 구체적으로 비교, 분석하면 보다 진일보한 성과를 기대할 수 있을 것으로 생각한다. 특히 일본의 五山文化에 대한 자료와 연구 성과는 주목해볼 필요가 있다.



## 발표 2.

## 고려의 선종 교류와 선종사원의 전개

한지만(명지대학교)

## 1. 머리말

고려시대(918-1392)의 선종사원은, 신라 말의 9세기 전반부터 입당(入唐) 유학승과 그 제자들에 의해 선종의 도입과 더불어 개창되어 온 구산선문(九山禪門)으로 대표되는 초기 선종사원으로부터 시작된다. 신라에 선종이 본격적으로 도입되기 시작하던 9세기는, 중국에서도 선종의 사회적 확산이 이루어져 드디어 종파적 독립을 이루고, 아울러 독립된 형태의 초기 선종사원이 출현하던 무렵이었다. 이렇게 9세기 무렵 동아시아에서는 중국과 한국에서 거의 비슷한 시기에 선종사원이 나타나고 있었다.

이후 중국에서는 송대(宋, 960-1279)에 들어와서 선종이 불교계의 주류를 이루었고, 선종사원의 독자적인 수행과 생활의 규범인 청규(淸規)가 본격적으로 간행 및 유포되면서, 선종의 수행이나 사원의 운영 방식과 더불어 선종사원의 가람구성도 일정한 체계로 정립되어 갔다. 이렇게 정립된 선종사원의 체계는 선종이 가장 번성했던 남송을 거쳐 원(元, 1206-1368)으로 이어졌다.

그런데 한반도에 고려 왕조가 존속하던 시기의 중국 대륙 북방에서는 요(遼, 916-1125), 금(金, 1115-1234), 원이 차례로 일어나 남쪽의 송과 그 배후의 고려에 대해 군사적 압박을 지속적으로 가했다. 이러한 복잡한 국제 정세 속에서 고려는 원 간섭이 시작되는 13세기 중반까지 중국 대륙의 각 국가들과 실리적인 차원에서 적절한 외교 관계를 유지해 갔다. 따라서 고려와 송 사이의 정식 외교관계와 통교는 지극히 제한적으로 이루어질 수밖에 없었으며, 고려시대 전체에 걸쳐 송과 정식 국교 관계가 유지된 기간은 그리 길지 않았다. 이러한 상황은 승려들의 유학을 매개로 한 고려와 송 사이의 불교 교류에도 직접적인 영향을 미쳤다. 선종 역시 다르지 않아서, 고려시대에서 10세기에 걸쳐 구산선문으로 대표되는 초기 선종사원의 성립이 일단락된 이후, 즉 11세기부터 선종과 선종사원 송으로부터의 직접적인 자극이 극히 제한된 상태에서 내재적으로 전개되어 가고 있었다.

고려에 중국 불교의 본격적인 영향이 다시 나타나는 시기는 원간섭기에 접어든 13세기 후반부터였고, 그 중심은 선종이었다. 당시 많은 고려의 선승들이 중국으로 건너가 임제선(臨濟禪)을 배워 돌아왔다. 그중에서 나옹혜근(懶翁慧勤, 1320-1376)은 10여 년에 걸친 유학을 마치고 모국 고려로 돌아와, 그가 중국에서 오랜 기간 머물며 몸소

경험했던 선종사원의 가람제도를 도입하여 회암사를 중창했다.

이상과 같은 배경에서 이 글에서는, 고려시대에 선종과 선종사원의 가람구성이 전개되어가는 양상을, 고려와 중국 간의 불교 교류에 초점을 맞춰 통시적으로 살펴보고, 이를 통해 고려 말에 나오이 중창한 회암사가 고려시대 선종사원 건축의 흐름에서 가지는 의미를 찾아보고자 한다.

## 2. 고려시대 대중국 선종 교류 양상

10세기에 들어와 한반도에 고려가 건국될 무렵, 중국 대륙에는 요, 송, 금, 원이 연이어 일어나 각 나라 사이, 그리고 고려와의 사이에서 복잡한 관계를 이어가고 있었다. 중국 대륙 북방의 유목민족들이 일으킨 국가인 거란의 요, 여진의 금, 그리고 몽골의 원의 궁극적인 목적은 남쪽의 중원과 그 이남 지역을 차지하는 것이었다. 이에 대해 중원의 송은 이들 국가의 배후에 위치한 고려와 협력해 그들을 견제코자 했고, 이는 북방 국가들이 고려에 군사적 압박을 가하는 원인이 되었다. 고려를 침략한 북방 국가들이 꾸준히 요구했던 것은 고려와 송과의 단교였다. 이러한 정세 속에서 고려는 불교를 포함해 주로 선진 문물과 문화를 도입하기 위해 송과의 직·간접적인 교류는 유지하면서도, 북방 국가들과도 적절히 국교 관계를 맺어가는 실리적인 외교 전략을 유지해 갔다. 그 결과 고려와 송 사이의 사신 왕래를 통한 정식 외교는 단속적으로 이루어질 수밖에 없었고, 이는 고려시대 전체를 통한 고려와 송 사이의 승려 교류 양상과 대체로 일치한다.

표 1. 고려-중국 간 외교 및 승려의 중국 유학 양상

| 고려-중국 간 정세 변화   | 고려 승려의 중국 유학 경향)<br>(이름, 종파, 유학기간)  | 고려 선종사원  |
|---|---|--|
| 916 요 건국<br>918 고려 건국                                   | 眞空忠湛, 선종, ? -918<br>元宗璨幽, 선종, 892-921<br>洞眞慶甫, 선종, 892-921<br>靜眞兢讓, 선종, 900-924<br>法鏡玄暉, 선종, 906-924<br>眞觀釋超, 선종, 940-946 | 구산선문 성립 : 실상산문 실상사(828), 동리산문 대안사, 성주산문 성주사, 굴산산문 굴산사, 가지산문 보림사, 희양산문 봉암사, 사자산문 흥녕사, 봉림산문 봉림사, 수미산문 광조사(932) |
| 960 송(북송) 건국<br>962 고려-송 국교 수립                          | 圓空智宗, 선종, 954-962<br>寂然英俊, 선종, 968-972  | 광종의 三不動門 : 도봉원, 고달원, 희양원   |
| 993 요 1차 침입, 고려-송 단교<br>1018 요 3차 침입<br>1019 고려-요 국교 수립 |   | 1089 이자현 청평산 문수원 조성. 거사선   |

| 고려-중국 간 정세 변화   | 고려 승려의 중국 유학 경향 <sup>1)</sup><br>(이름, 종파, 유학기간)  | 고려 선종사원   |
|---|--|---|
| <b>1071 고려-송 국교 재개</b><br><br>1115 금 건국<br>1125 요 멸망                                  | 大覺義天, 화엄종, 1085-1086<br>元景樂眞, 화엄종, 1085-1086<br>慧照曇眞, 선종, 예종대(12c 초)   | 1087 의천 초조대장경 완성<br>1097 의천 국청사 창건 천태종 개창<br>12c 초 담진 요본대장경, 좌선의계 등 도입<br>1118 안화사 중창, (930 안화선원 창건)<br>1123 선화봉사고려도경 |
| <b>1126 고려-금 국교 수립</b><br>1127 금, 송 변경 함락(남송 시작)<br>1206 몽골(원) 건국<br>1231 몽골 1차 고려 침입 |  | <b>1170 무신정권 시작</b><br>1190 지눌 정혜결사 조직<br>1200-1205 수선사 중창, 1230 수선사형지안<br>1254 고려분사대장도감 선원청규 간행                      |
| <b>1259 고려-몽골 강화 수립</b><br>1279 남송 멸망<br><br><br>1356 정동행성 철폐<br>1368 명 건국, 원 멸망      | 弘眞惠永, 유가종, 1290-1291<br><br>太古普愚, 선종, 1346-1348<br>白雲景閑, 선종, 1351-1352<br>雪山千熙, 화엄종, 1364-1366<br>無學自超, 선종, 1353-1356<br>懶翁惠勤, 선종, 1347-1358 | 1374-1376 나옹 회암사 중창   |

고려시대 승려들의 중국 유학은 당시 고려와 중국 대륙의 국가들 간의 외교 양상과 밀접한 관련을 가지며 전개되고 있었다. 표에 정리된 중국 유학 승려들의 목록은 현재 까지 비문을 남긴 일부 승려들에 국한되기는 하지만, 전체적인 경향은 이것과 크게 다르지 않았을 것으로 생각된다. 그리고 승려의 중국 유학에 주목할 필요가 있는 이유는, 그것이 고려의 사원 건축이 중국으로부터의 자극을 통해 변모하는 중요한 계기가 되기 때문이다.

전반적인 승려들의 유학 경향을 보면, 시기적으로 고려 초기와 말기에 집중되어 있고, 종파로는 선종의 승려들이 주류를 이루고 있다. 고려 초기 선승들의 유학은 신라 말 9세기 전반부터 시작된 선종 도입의 연장선상에서 이해되며, 그 결과로 구현된 구산선문의 마지막 산문인 수미산문(須彌山門) 광조사(廣照寺)가 932년(태조 15)에 창건되었다. 이 시기 중국은 송이 건국되기 이전으로, 대부분의 승려들은 당(唐, 618-907) 말에서 오대(五代, 907-960)에 걸친 시기에 중국으로 건너가 선을 배워 돌아왔다. 고려 초기 승려들의 중국 유학은 송이 건국되던 직후까지 이어지다가, 993

1) 고려시대 승려들의 중국 유학 양상은 현존하는 고려시대 승려들의 비문을 통해 확인한 것이다.

년(성종 12) 요의 1차 침입을 계기로 고려와 송 사이의 정식 국교가 단절된 이후로는 확인되지 않는다.

고려 승려들의 중국 유학이 다시 나타나는 시기는 요의 세력이 약화된 틈을 타 고려와 송 사이의 국교가 잠시 재개된 1071년(문종 25) 이후였다. 이 무렵 화엄종 승려 의천(義天, 1055-1101)과 낙진(樂眞, 1045-1114)이 1085년(의종 2)에 송으로 건너가 화엄종을 비롯한 여러 종파의 승려들과 교류하고 3천여 권의 경전을 구해 1086년 고려로 돌아왔다. 의천은 귀국 후 1097년(숙종 2) 개경에 국청사(國淸寺)를 창건하고 천태종을 열었는데, 이 때 많은 수의 선승들이 천태종으로 옮겨감으로써 선종 교단은 크게 위축되었다<sup>2)</sup>. 이 무렵 선종에서는 예종대(1105-1122)에 혜조국사(慧照國師)가 왕명으로 송에 건너가 요본(遼本) 대장경 3부와 좌선의궤(坐禪儀軌) 등을 구해와 고려에 전했고<sup>3)</sup>, 그의 제자 탄연(坦然, 1070-1159)은 직접 송에 건너가지는 않고 서신 왕래를 통해 송의 임제종 승려들과 교류한 사실<sup>4)</sup> 등은 확인되나, 이것이 위축된 선종 교세의 회복으로 이어지지는 못했다. 고려와 송 사이에 일시적으로 재개되었던 통교 기진 동안에 잠시 나타났던 고려 승려들의 입송 유학도, 요를 멸망시키며(1125) 성장한 금의 압박으로 1126년(인종 4)에 굴욕적인 군신관계를 전제로 한 금과의 국교가 수립됨과 동시에 재차 단절되었다.

여전히 송과의 승려 왕래가 단절된 상태에서, 뒤이은 무신집권기(1170-1258) 중 1190년(명종 20)에 지눌(知訥, 1158-1210)이 정혜결사(定慧結社)를 결성하고, 최씨 무신정권의 적극적인 지원을 받아 1205년(희종 1) 결사의 근거지로 수선사(修禪社)가 중창된 것을 계기로 선종은 불교계의 중심으로 부흥했다. 그러나 당시의 국내외 정세나 지눌의 활동에 비추어 볼 때, 지눌에 의한 선종 중흥과 수선사의 중창은 중국 송대 선종으로부터의 직접적인 영향이나 자극이 없는 상태에서 이루어진 고려 선종의 내재적 발전이었던 것으로 평가된다.

2) 당시 천태종으로 옮겨 간 선승들은 대부분 고려 초에 도입되어 당시 선종 교단의 주류를 이루었던 법안종(法眼宗) 계통이었다. 결국 의천의 천태종 개창은 당시 선종 교단을 양분한 셈이 되었고, 이에 크게 반발한 기존 선승들은 그들의 교단을 조계종(曹溪宗)이라 부르게 되었다. 허흥식, 『한국 중세 불교사 연구』, 일조각, 1997, p. 356; 최병헌, 『東洋佛敎史上의 韓國佛敎 - 中國佛敎와의 關係를 중심으로』, 『한국사 시민강좌』4, 일조각, 1995, pp. 38-39.

3) 『三國遺事』卷3「塔像」第4「前後所藏舍利」: 본조 예종 때 혜조국사(慧照國師)가 조서를 받들고 중국으로 유학가서 요본(遼本) 대장경 3부를 사 가지고 돌아왔다(本朝睿廟時慧照國師奉詔西學, 市遼本大藏三部而來): 「重修龍門寺記」(1185): (조옹(祖膺)은) 신사년(1161, 의종 15) 개경 북쪽 산의 대흥사(大興寺)에 주석하면서 재산을 희사하여 가람을 중수하고 총림회(叢林會)를 개최했는데, 혜조국사(慧照國師)가 중국에서 가져온 좌선의궤(坐禪儀軌)와 배발(排鉢) 등에 의거해 낙성했다(辛巳年住京北大興寺, 乃捨財修營, 而作叢林會, 依慧照國師入唐傳來坐禪儀軌排鉢等事落成).

4) 『斷俗寺大鑑國師碑』(1172): 일찍이 지었던 사위의송(四威儀頌)과 아울러 상당(上堂)하여 설법한 어구(語句)를 무역상의 배편으로 대송(大宋)의 사명(四明) 아육왕산(阿育王山) 광리사(廣利寺)에 있는 개심선사(介諶禪師)에게 보내어 인가(印可)를 청하였다. 개심선사가 극구탄미(極口歎美)한 4백여언(四百餘言)이나 되는 인가서(印可書)를 보내 왔으나, 글이 너무 많아 비문에는 실지 않는다. 또 도옹(道膺), 응수(膺壽), 행밀(行密), 계환(戒環), 자양(慈仰) 등이 있었으니, 이들은 모두 당시의 대선백(大禪伯)들이었다. 이 스님들과도 편지로 통하여 친한 도우(道友)가 되었으니(嘗寫所作四威儀頌, 併上堂語句, 附商舶, 寄大宋四明阿育王山廣利寺禪師介諶印可. 諶乃復書, 極加歎美, 僅四百餘言文繁不載. 又有道膺膺壽行密戒環慈仰, 時大禪伯也. 乃致書通好, 約爲道友).

한편, 고려 말의 원간섭기(1259-1356)에 들어와서는 이전에 비해 활발한 승려의 중국 왕래가 나타나며, 왕래의 주역은 물론 선승들이었다. 대표적인 인물로는 보우(普愚, 1301-1382), 자초(自超, 1327-1405), 나옹 등이 있다. 당시 대부분의 입원(入元) 유학생들의 유학 기간이 2년 이내로 짧았던 것에 비해, 나옹은 10년 동안이나 원에 머물며 남송 이래 중국 선종의 중심지인 강남지방을 비롯한 중국 각지의 선종사원들을 유력하며 임제선을 익혀 고려로 돌아왔고, 1374년(공민왕 23)에 회암사 중창에 착수했다.

이상에서 보듯이 고려시대 승려들의 중국 유학 양상은, 당시 고려와 중국 대륙의 여러 국가들 사이의 복잡한 역학관계의 변화와 상응하며 전개되었다. 결과적으로 고려의 선종 발전에 선승들의 중국 유학을 통해 중국의 선종이 직접적인 영향을 미친 시기는 고려 초와 말이다. 이 시기 중국은 각각 오대와 원대에 해당하며, 중국 불교사 전체에서 볼 때 선종이 가장 흥했던 송대의 선종이 고려에 미친 영향은 상대적으로 미미했다. 고려 초기는 신라 말 이래로 진행된 선종의 도입과 구산선문으로 대표되는 초기 선종사원의 성립이 마무리되는 단계로 의의가 있다. 고려 중기 선종 부흥의 계기가 되었던 수선사의 중창은, 중국의 영향이 미미한 상태에서 진행된 고려 선종의 내재적인 발전의 결과물이었다. 그리고 고려 말 원간섭기에 들어와 재개된 선승들의 중국 유학을 통해 임제종이 본격적으로 도입되었으며, 그것의 건축적인 성과물이 나옹에 의한 회암사 중창이었다.

### 3. 중국 선종사원의 성립과 전개

#### (1) 당대 선종사원의 성립

선종이 중국 사회에 널리 보급된 것은 당(唐, 618-907) 후기 9세기 이후의 일이며<sup>5)</sup>, 이 시기에 종파의 독립과 사원의 성립도 보았다. 육조(六祖) 혜능(慧能, 638-713) 이하 남종 계통의 마조도일(馬祖道一, 709-788)과 석두희천(石頭希遷, 700-790) 아래에서 많은 인물이 나왔고, 9세기에 들어와 그들이 각지로 흩어져 활약하면서 다수의 제자들을 길러냈는데, 이 과정에서 선종이 중국 사회에 널리 보급되었다. 특히 마조에 의해 주창된 일상 현실에서 깨달음을 구하려는(平常心是道, 卽心卽佛) 사상은 중앙의 귀족계층 보다는, 안사(安史)의 난(755-763) 이후 지방을 실질 지배하던 무장 출신의 절도사(節度使)나 과거관료와 같은 신흥 실력자들에게 주로 수용되었다<sup>6)</sup>.

9세기 전반기 중국 선종계의 동향은 대내외적으로 중요한 의미를 갖는다. 대내적으로는 마조의 제자 백장회해(百丈懷海, 749-814)가 선종을 하나의 종파로 독립시켰고,

5) 伊吹敦, 『禪の歴史』, 法蔵館, 2004(2001), pp. 65-78.

6) 近藤良一, 「唐代禪宗の經濟基盤」, 『日本仏教学会年報』第37号, 日本仏教学会, 1971, p. 144; 伊吹敦, 위의 책, pp. 60-61.

대외적으로는 신라 출신 입당 유학승<sup>7)</sup>들에 의해 신라로 선종이 전해졌다. 당시 선종의 후원 세력 역시 신라와 마찬가지로 중앙 귀족이 아니라 지방의 신흥 실력자들이었다는 점도 흥미롭다.

회해의 선종 독립과 관련된 내용을 전하는 가장 오래된 사료는 북송(北宋, 960-1127) 초에 간행된 『송고승전(宋高僧傳)』(988)의 「당신오백장산회해전(唐新吳百丈山懷海傳)」(이하 「회해전」) 과 『경덕전등록(景德傳燈錄)』(1004)의 「홍주백장산회해선사(洪州百丈山懷海禪師)」에 수록된 「선문규식(禪門規式)」으로 두 자료는 거의 같은 내용을 담고 있는데, 이전까지 선사(禪師)들은 다른 사원의 별원(別院)에서 수행하였으나 회해가 새롭게 ‘제범(制範)’을 제정해 선종사원을 독립시켰고<sup>8)</sup> 선종의 독립은 회해로부터 비롯된 것(禪門獨行, 由百丈之始)이라 했다. 흔히 이 ‘제범’이 선종사원에서 수행과 생활의 규범인 청규(淸規), 즉 「백장청규(百丈淸規)」로서, 이들 사료에 내용 일부가 전하는 것이라고 한다<sup>9)</sup>.

9세기에 들어와 선종이 중국 사회에 보급되어 갔다고는 하지만 기존 종파에 비해 여전히 입지적 기반은 약했고, 오히려 이것 때문에 선종은 다른 종파에 비해 회창폐불(會昌廢佛, 845)의 피해를 상대적으로 적게 입으면서 기반을 다져갔다고 평가된다<sup>10)</sup>. 그러나 뒤이어 발발한 왕선지(王仙芝)·황소(黃巢)의 난(875-884)으로 사회적 대혼란은 가중되었고, 이러한 상황은 신라에까지 영향을 미쳐, 당시 입당 유학승 대부분은 회창폐불 단행을 즈음하여 신라로 돌아왔고, 황소의 난 기간에도 한동안 유학이 단절되었다.<sup>11)</sup>

7) 이 시기 신라 출신 입당 유학승들은 서당지장(西堂智藏, 735-814)에게 배운 도의(道義, 784-821 입당)와 혜철(慧徹, 785-861, 814-839 입당), 장경회휘(章敬懷暉, 754-815)의 법을 이은 현욱(玄昱, 787-868, 824-837 입당), 남천보원(南泉普願, 748-834)에게 배운 도윤(道允, 798-868, 825-847 입당), 그리고 마곡보철(麻谷寶徹)의 법을 이은 무염(無染, 800-888, 821?-845 입당) 등이 있으며, 이들은 모두 마조의 제자들로부터 선을 배워 신라로 돌아갔다. 이들의 귀국 시기는 대체로 회창폐불(會昌廢佛, 845) 직전에 집중된다.

8) 「禪門規式」: 以禪宗肇自少室, 至曹谿以來, 多居律寺, 雖別院, 然於說法住持, 未合規度. 師曰, 吾所宗非局大小乘, 非異大小乘, 當博約折中, 設於制範, 務其宜也. 於是創意, 別立禪居.

9) 그러나 이들 사료보다 조금 앞서 편찬된 『조당집(祖堂集)』(952) 「백장화상(百丈和尚)」이나 당대에 진익(陳翊)이 지은 「당홍주백장산고회해선사탑명(唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘)」(818, 『흥정전당문(欽定全唐文)』 권446 수록)에는 선종사의 위대한 업적으로 평가 받아야 할 회해의 청규 제정이나 선종 독립에 관한 기록이 전혀 없고, 회해는 생전에 중국의 선종 교단을 이끌 정도로 주목을 받은 인물은 아니었고 사후에 선종계를 주도했던 제자들의 현창운동을 통해 당 말 이후에 와서야 그가 주석했던 백장산(百丈山)이 선종의 원류로 알려지게 되었으며, 9세기 무렵에는 회해의 백장교단 이외에도 다양한 선규가 존재하고 있었다는 점 등을 들어, 회해의 성문화된 청규의 제정을 부정하고 해당 사료의 내용은 당 말 이후 선종계의 주류로 부상한 그 제자들에 의해 과장된 업적에 기초하여 작성된 것으로 보는 견해도 있다. 石井修道, 「百丈淸規の研究 - 「禪門規式」と『百丈古淸規』, 『駒沢大学禪研究所年報』第6号, 駒沢大学禪研究所, 1995, pp.15-53.

10) 西尾賢隆, 『中国近世における国家と禪宗』, 思文閣出版, 2006, p.163; 伊吹敦, 위의 책, p.65.

11) 현재 회창폐불과 왕선지·황소의 난 사이 기간의 입당 유학승으로는 양산혜적(仰山慧寂)의 제자 순지(順之, 858 입당)와 대통(大通, 816-883, 856-866 입당) 석상경제(石霜慶諸)의 제자 행적(行寂, 832-916, 870-885 입당) 정도만 보이고, 나머지는 모두 황소의 난 이후로 확인되는데, 형미(迥微, 864-917, 891-905 입당), 여엄(麗嚴, 861-930, 887-909 입당), 이엄(利嚴, 870-936, 896-911 입당)과 경유(慶猷, 871-921, 888-908 입당), 경보(慶甫, 869-948, 892-921 입당), 찬유(璨幽, 869-958, 892-921 입당), 충담(忠湛, 869-940, 918 귀국), 금양(兢讓, 878-956, 900-924 입당), 현휘(玄暉, 879-941, 906-924 입당) 등이 있었다. 이승연, 「신라말~고려전기 선종사원의 상원영역 형성에 관한 연구 - 法堂의 출현과 전개 과정을 중심으로」, 성균관대학교 대학원 건축학과 박사학위논문, 2010, pp. 6-8.

당 말의 혼란을 거치며 성장해 간 선종은 10세기 전반 오대(五代, 907-960)에 이르는 동안 뛰어난 선승들이 배출되어 선종오가(禪宗五家)를 이루었다. 마조 계통에서는 백장회해의 제자 위산영우(滙山靈祐, 711-853)와 그 제자 양산혜적(807-883)의 위양종(滙仰宗)과 임제의현(臨濟義玄, ?-867)의 임제종(臨濟宗)이 개창되었고, 석두 계통에서는 동산양개(洞山良价, 807-869)와 그 제자 조산본적(曹山本寂, 840-901)이 조동종(曹洞宗), 운문문언(雲門文偃, 864-949)이 운문종(雲門宗), 청량문익(淸涼文益, 885-958)이 법안종(法眼宗)을 각각 열었다<sup>12)</sup>. 그리고 이러한 중국 선종계의 상황은 유학생들을 통해 신라와 고려로 전해졌다.

한편 선사들의 수행 공간과 관련해서, 중국의 초기 사원에서 선정(禪定)수행은 선각(禪閣), 선방(禪房), 선실(禪室), 선당(禪堂) 등과 같은 건물에서 이루어지고 있었다. 수·당대에 들어와 선종이 사회에 보급되기 시작하면서 수행 공간은 단일 전각에서 선원(禪院) 즉, 다원식(多院式) 가람의 별원(別院) 형태로 발전했고<sup>13)</sup>, 8세기 말에서 9세기에 걸쳐 회해에 의해 선종사원이 독립을 이루게 되었다.

초기 선종사원의 형태를 알 수 있는 실물 유구나 발굴자료는 없고 문헌을 통해 추정만 할 수 있는 실정이다. 그 중에서도 가람의 구성에 관한 내용을 비교적 많이 담고 있는 자료가 앞서 소개한 「회해전」과 「선문규식」, 그리고 당대에 진익(陳翊)이 지은 「당홍주백장산고회해선사탑명(唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘)」(818, 『흠정전당문(欽定全唐文)』권446 수록, 이하 「회해탑명」) 기록된 백장회해의 업적이다.

우선 「회해탑명」에서는 회해가 796년(貞元 12) 무렵 재가신자들(優婆塞)로부터 가산(家山)을 시주받아 백장산에 선종사원을 창건한 사실이 확인된다<sup>14)</sup>. 「회해전」과 「선문규식」에 기록된 가람의 구성 요소를 보면, 주지(住持)가 제자들을 모아놓고 설법하는 법당(法堂), 주지의 거처인 방장(方丈), 수행승들이 좌선수행을 비롯해 식사와 취침을 하는 승당(僧堂), 그리고 사원의 운영과 관련된 제반 업무를 담당하는 역직(役職)들의 요사(寮舍) 등이 확인된다<sup>15)</sup>. 그리고 「회해탑명」과 원대(元代) 1311년(至大 4)에 간행된 택산일함(澤山弋咸)의 『칙수백장청규(勅修百丈淸規)』에 의하면, 회해는 입적(814) 후 가람 서쪽에 묻혔는데, 이곳에 승탑이 세워지고 탑원(塔院)이 조성되어 있었다<sup>16)</sup>.

12) 이 중에서 임제종이 북송대에 황룡혜남(黃龍慧南, 1002-1069)의 황룡파(黃龍派)와 양기방회(楊岐方會, 992-1049)의 양기파(楊岐派)로 나뉘는데, 이들을 오가와 아울러 오가칠종(五家七宗) 혹은 오가이파(五家二派)라고 부른다.

13) 하지만, 「중국 당대 선종사원 성립에 관한 문헌 연구」, 『대한건축학회논문집 - 계획계』 제31권 제11호, 대한건축학회, 2015. 11, pp. 145-146.

14) 「회해탑명」: 百丈山禪立一隅, 人煙四絕. 將欲卜築, 必俟檀那. 伊補塞游暢甘貞, 請施家山, 願為鄉導. 庵廬環遶, 供施苾蒭. 다만 「회해탑명」에는 당시 백장회해가 창건했던 가람의 구성에 대한 내용은 전혀 없다.

15) 법당과 방장 및 승당 등 주요 전각들 모두 회해가 처음으로 만든 것은 아니고, 회해가 백장산에 선종사원을 개창하기 이전인 8세기 후반 무렵부터 일부 사원에 있었던 것이 확인된다. 하지만, 위의 논문(2015), p. 150.

16) 「회해탑명」: 元和九年(814)正月十七日, 証滅於禪床. 報齡六十六, …… 奉全身窆于西峰. 그리고 『칙수백장청규』(권제8)에도 「회해탑명」의 전문과 더불어 탑비(塔碑) 측면에 새겨진 ‘五事’가 수록되어 있는데, 그 중 첫 번째 내용이 ‘塔院常請一大僧, 及令一沙彌灑掃’으로, 도첩(度牒)을 받은 정식 승려인 대승(大僧) 한 명과 아직 정식 승려가 되지

특히 불전을 세우지 않고 법당만 건립한다(不立佛殿, 唯樹法堂)는 것인데, 이것은 부처로부터 친히 부촉 받은 당대(當代), 즉 주지를 존중한다는 것을 표방하기 때문이라고 했다<sup>17)</sup>. 이미 깨달음을 얻은 주지를 부처와 동격화하고, 그러한 주지가 법당에서 설법하며 제자들을 교화하기 때문에, 불전을 따로 세우지 않는다는 것이다. 그러나 이미 9세기 초 회해의 제자가 건립한 사원에서도 불전이 확인되고 있는 것으로 보아, 실제로는 불전이 있는 경우가 선종사찰의 보편적인 모습이었을 것이다<sup>18)</sup>. 이밖에 9세기 중반 이후 당 말, 오대 시기의 선종사원에는 영당(影堂), 토지당(土地堂), 고원(庫院), 객위(客位), 차당(茶堂) 등의 전각들이 문헌에서 확인 된다<sup>19)</sup>

## (2) 송·원의 선종사원

중국에서 당 말, 오대를 거치면서 성립된 선종오가 중에서 북송(北宋, 960-1127) 초기에는 임제종, 운문종, 법안종이 흥성했고, 중기 무렵부터는 조동종이 재도약했다. 임제종 계통에서 양기방회(楊岐方會, 992~1049)와 황룡혜남(黃龍慧南, 1002~1069)이 나와, 그들 문하가 선종을 이끌며 양기파(楊岐派), 황룡파(黃龍派)를 각각 형성했는데, 이를 기존의 오가에 더해 오가칠종(五家七宗)으로 불렀다. 아울러 선종은 새로운 지배층으로 등장한 사대부(士大夫)의 지지를 얻으며 서서히 중국 불교계의 주류로 부상해 갔다.<sup>20)</sup>

주지 계승 방식에도 기존의 사제 간에 주지를 계승하는 갑을도제원(甲乙徒弟院)에 더해,十方住持制(十方住持制)라 도입되어 특정 문파에 국한하지 않고 명덕(名德)의 주지를 모시는十方院(十方院)이 나타났다.十方院의 격이 더 높았고, 이것은 이후 남송 오산(五山) 주지제도의 기초가 되었다.<sup>21)</sup>

선종사원과 관련하여 북송대 선종사에서 가장 주목되는 사건은 1103년(崇寧 2) 자각종색(慈覺宗蹟)의 『선원청규(禪苑清規)』<sup>22)</sup>의 찬술과 그것의 보급이다. 선종의 독자

못한 사미(沙彌) 한 명이 청소(灑掃) 등 탑원의 관리를 하고 있었다는 것을 알 수 있다.

17) 「禪門規式」: 不立佛殿, 唯樹法堂者, 表佛祖親囑受當代爲尊也.

18) 불전을 갖추지 않은 사원이 당시 중국사회에 보급되기 어려웠던 이유로는 사원의 건립과 유지, 관리와 같은 지극히 현실적인 문제를 의존하고 있던 세속 단월들의 예불 요구와 종교적 보상 문제가 거론되고 있다. 그리고 실제로 회해가 창건했던 백장산의 사원에 불전이 없었다고 인정하더라도, 당시까지는 미미했던 선종계에서의 회해의 위상으로 보아, 그 파급력 또한 인정하기 어려운 측면이 있다. 하지만, 위의 논문(2015), pp. 150-151.

19) 영당과 토지당은 각각 역대 주지의 진영과 가람의 수호신을 봉안하는 건물이고, 고원은 수행승을 위한 음식을 조리하는 주방과 주지를 도와 사원 경영을 책임지는 각종 역직들의 요사 등으로 구성된 복합 시설군이고, 객위는 신분 높은 빈객이나 신임 주지가 잠시 머무는 곳이며, 차당은 주지가 주관하는 접객이나 소규모 의례를 행하는 곳이다. 駒沢大学内禅学大辞典編纂所, 『新版禅学大辞典』, 大修館書店, 2003.

20) 伊吹敦, 위의 책, pp. 85~88.

21) 이것 외에도 조정과 깊은 관계를 맺고 있는 사원에 황제의 칙명으로 주지를 임명하는 칙차주지원(敕差住持院)이 있었고 최고의 격식과 처우가 내려졌다. 여기에도 선종사원이 가장 많았고, 교종과 율종 사원은 그 수가 상대적으로 적었다. 鎌田茂雄, 『中國佛教史』, 岩波書店, 2006(1978), p. 287.

22) 얼마 뒤 1111년(북송 政和 1)에는 『중침족본선원청규(重添足本禪苑清規)』가 간행되었는데, 이것이 1254년(고려 고종 41, 남송 寶祐 2) 고려의 분사대장도감(分司大藏都監)에서 중조(重彫: 다시 새김) 간행되었고, 남송에서는 1202년(남송 嘉泰 2) 우상(虞翔)이 『중조보주선원청규(重雕補註禪苑清規)』 재각(再刻) 간행했다. 중침족본과 중조보주본 사이에는 편제에 약간의 차이가 있다. 鏡島元隆, 「解説」, 『譯註 禪苑清規』, 曹洞宗宗務庁, 1992(1972), pp. 1-25;



적인 청규의 기원은 백장회해로 보고 있지만, 완전한 체제를 갖춘 전문이 전하는 청규는 이 『선원청규』가 최초이다. 청규는 수행승들이 지켜야 할 의례, 수행 및 생활의 규범을 성문화한 것이기 때문에, 청규에는 실천 도량인 가람을 구성하는 각종 전각의 종류와 기능을 비롯한 다양한 정보들이 담겨 있다. 따라서 이러한 청규의 보급으로 송대의 선종사원은 일정한 체제를 갖추어 갔다<sup>23)</sup>.

『선원청규』에 나오는 선종사원의 가람구성 요소는 다음과 같다.

먼저 불·보살이나 경전 등을 봉안하고 의례를 행하는 전각으로는 불전(佛殿), 나한당(羅漢堂), 수륙당(水陸堂), 토지당(土地堂), 진당(眞堂), 장전(藏殿), 간경당(看經堂) 등이 있다. 이 중에서 토지당은 가람과 불법의 수호신인 진재(眞宰)<sup>24)</sup>와 토지용신(土地龍神)이 봉안되어 있다고 했고, 진당은 초조 달마(達磨)와 사원의 개산 및 역대 주지의 진영을 봉안하는 건물로 조사당 또는 조당(祖堂)이라고도 한다. 장전은 경전을 봉안하는 곳으로 장주(藏主)가 관리하며, 간경당에는 성상(聖像)이 안치되고 간경용 책상이 갖추어져 있으며 간경당수좌(看經堂首座)가 관리와 간경의 작법을 주재한다고 했다.

주지의 교화 공간으로 주지가 설법하는 법당(法堂)과, 법당에서의 설법 외에 따로 가르침을 베푸는 침당(寢堂)과 방장(方丈) 일곽이 나온다. 법당 안에 불상은 없고, 중앙에 마련된 법좌(法座) 위에 선의(禪椅)가 놓여 있을 뿐이며, 주지는 이 선의에 올라앉아 설법한다. 방장은 주지의 거처임과 동시에, 입실(入室)이라고 하여 수행승을 한 명씩 방장으로 들여 친히 수행의 정도를 확인하고 지도하는 곳으로, 당두(堂頭)라고도 부른다. 침당은 정기적으로 소참(小參)<sup>25)</sup>이 행해지고, 주지의 장례식 때에는 입적한 주지의 진영을 걸고 장례 의식을 행했다.<sup>26)</sup> 침당은 주지의 일상 거처인 방장에 대해 공식적인 응접과 의례의 공간으로, 방장과 더불어 주지 영역의 일곽을 이루고 있었던 것으로 보인다.

승려들이 수행하고 생활하는 공간으로 승당(僧堂)과 중료(衆寮)가 있고, 아직 득도(得度)하지 않은 행자(行者)들을 위한 건물로 동행당(童行堂)과 행자료(行者寮)가 있었다. 특히 승당과 중료는 법당 및 방장 일곽과 더불어 당시 선종사원을 특징짓는 대표적인 가람 요소이다. 승당은 운당(雲堂) 또는 운수당(雲水堂)이라고도 하며 사원 소

정재일, 『慈覺宗蹟의 『禪苑清規』 연구』, 동국대학교 대학원 석학과 박사학위논문, 2005, pp. 31-78.

23) 伊吹敦, 위의 책, p. 100.

24) 진재는 진실주재(眞實主宰)라는 뜻으로, 불법을 수호하는 제천(諸天), 선신(善神)을 말한다. 中村元, 『佛教語大辭典』, 東京書籍株式會社, 2006(1981).

25) 매월 5일마다 이른 아침에 법당에서 행해지는 설법을 대참 혹은 조참이라고 했던 것에 반해, 매월 3·8일 밤에 침당에서 행해지는 설법을 소참 혹은 만참(晩參)이라고 한다. 또한 소참은 가훈(家訓)이라고도 하여, 선의 종지부터 일상적인 사원생활에 대한 세세한 가르침까지 이루어졌다: 鏡島元隆 外, 위의 책, p. 79.

26) 침당은 남송 『오산십찰도(五山十刹圖)』에 수록된 가람배치도에는 방장 전방에 위치한 건물로 '前方丈'으로 표기되어 있다. 남송 및 원대 청규에 의하면 침당은 위의 기능 외에도 주지가 직접 빈객을 접대하거나, 특별히 지사와 두수 등 역직들에게 차를 베푸는 곳이기도 했다. 韓志晩, 「宋元時代の禪宗伽藍における寢堂について」, 『駒澤大學禪研究所年報』 19, 2008. 3, pp. 49~50.

속의 모든 수행승들이 모여 함께 좌선과 식사 및 수면을 하는 전각이다. 승당 일반 중승이 좌선, 식사, 수면하는 내당(內堂)과, 그 전면의 지사(知事)와 두수(頭首) 등 역직들이 좌선과 식사를 하는 외당(外堂)으로 구성되며, 내당 안 중앙에는 성승상(聖僧像)이 안치되고, 후면에는 후가(後架)라는 세면장이 마련되어 있었다.<sup>27)</sup>

중료는 경전이나 어록을 읽고, 쉬면서 차를 마시거나, 바느질, 세탁, 이발과 같이 일신을 돌보는 일을 하는 등 휴식과 생활을 위한 건물로, 청규에는 상료(上寮) 혹은 본료(本寮)라고도 한다. 종료 안에는 중앙에 성상(聖像)이 안치되고, 주위에는 승당과 마찬가지로 길게 이어진 상(牀)이 설치되며, 여기에서도 중승들의 법랍을 기준으로 각자의 자리가 배정된다. 건물 후면에는 바느질, 세탁, 이발 등을 하는 과침처(把針處)라는 부속공간이 마련되어 있었다.<sup>28)</sup>

행자들이 사용하는 동행당 혹은 행자당(行者堂)과 행자료의 기본적인 기능과 공간 구성은 위의 승당과 종료와 비슷했던 것으로 보인다. 또한 청규에는 대중이 일상적으로 이용하는 욕실과 동사(東司: 변소)에 대해서도 관리하는 역직의 역할과 이용 방식이 구체적으로 설명되어 있다<sup>29)</sup>.

사원 운영을 위한 시설인 사무(寺務) 공간으로는 고당(庫堂), 두수 이하 제반 역직의 요사, 그리고 마원(磨院)과 해원(糜院) 등이 있다. 고당은 곧 고원(庫院)이며, 각종 지사직의 요사와 음식을 조리하는 주방, 그리고 부속 창고 등으로 구성된 복합 건물군이였다. 청규에는 감원(監院), 유나(維那), 전좌(典座), 직세(直歲)의 네 지사가 보이는데,<sup>30)</sup> 이 중에서 유나의 요사인 당사(堂司)만 따로 세우고,<sup>31)</sup> 나머지 세 지사의 요사는 고당 안에 마련되었다.<sup>32)</sup> 그리고 주방 앞에 소종(小鐘), 운판(雲板), 목어(木魚), 북을 걸어두고 중승의 기상, 식사, 노동(作務) 등의 때와 진퇴를 알렸다.<sup>33)</sup>

청규에는 위의 지사 외에, 각종 사무를 담당하는 다양한 역직들이 나오는데, 수좌(首座), 서기(書記), 장주(藏主), 지객(知客), 욕주(浴主), 고두(庫頭)의 여섯 두수<sup>34)</sup>, 그리고 죽가방(粥街坊)·미맥가방(米麥街坊)·채가방(菜街坊)·장가방(醬街坊)·장가방(藏街

27) 이상 승당의 공간 구성에 관한 내용은 『선원청규』에서 산견되는 내용과 横山秀哉, 「禪宗寺院伽藍の殿堂」, 『禪の建築』, 彰国社, 1967, pp. 174-190.을 참고.

28) 이상 종료의 공간 구성에 관한 내용은 『선원청규』에서 산견되는 내용과 韓志晩, 「中國宋・元時代の禪宗寺院における衆寮に關する研究」, 『日本建築學會計劃系論文集』 73권 626호, 日本建築學會, 2008. 4, pp. 851~857 참고.

29) 『선원청규』 4, 「욕주(浴主)」; 7, 「대소변리(大小便利)」. 욕실은 선명(宣明)이라고도 했다.

30) 감원은 지사의 업무를 총괄하고, 유나는 각종 의례에서 중승의 선두에 서서 이끄는 역할, 전좌는 음식 조리 총괄, 직세는 건물과 각종 기물의 수리를 각각 담당한다. 남송대에는 감원이 도사(都寺)·감사(監寺)·부사(副寺)로 세분되어 육지사(六知事)가 되며, 도사는 이전 감원의 역할, 감사는 도사를 보조, 부사는 회계와 출납을 각각 담당했다. 駒澤大學內禪學大辭典編纂所, 『新版禪學大辭典』.

31) 『선원청규』 2, 「청지사(請知事)」: 如請維那, 即知客白云, 請大衆送維那入堂司(만약 (새로) 유나를 청하게 되면, 즉 지객(知客)은 '대중은 유나를 배웅하여 당사(堂司)에 들게 하도록 청합니다'라고 한다).

32) 『선원청규』 2, 「청지사」: 維那白云, 請大衆送知事入庫堂.

33) 『선원청규』 6, 「경중(警衆)」

34) 수좌는 승당에서의 좌선 지도, 서기는 각종 문서 작성, 장주는 장전에 보관된 경전 관리, 지객은 접객, 욕주는 욕실 관리, 고두는 출납과 회계를 각각 담당했다. 남송대가 되면 고두의 역할을 지사로 옮겨가고, 불전의 관리를 담당하는 지전(知殿)이 추가되어 육두수(六頭首)가 운용되었다. 駒澤大學內禪學大辭典編纂所, 『新版禪學大辭典』.

坊)의 가방화주(街坊化主)<sup>35)</sup>, 화엄두(華嚴頭)·반야두(般若頭)·경두(經頭)·미타두(彌陀頭),<sup>36)</sup> 수두(水頭)·탄두(炭頭),<sup>37)</sup> 마두(磨頭), 원두(園頭), 장주(莊主),<sup>38)</sup> 해원주(廡院主), 연수당주(延壽堂主), 정두(淨頭), 전주(殿主)·각주(閣主)·탑주(塔主)·나한당주(羅漢堂主)·진당주(眞堂主), 종두(鐘頭), 성승시자(聖僧侍者)·노두(爐頭)·직당(直堂),<sup>39)</sup> 요주(寮主)·요수좌(寮首座), 당두시자(堂頭侍者)<sup>40)</sup> 등이다. 그리고 그 아래에 다시 각각 행자들이 배속되어 잡역에 종사했다. 당시 사원에는 두수를 비롯한 이들 역직의 요사가 독립된 건물이나 혹은 관리를 맡은 건물의 부속실 등의 형태로 마련되어 있었다.

불전 전방에는 삼문(三門)<sup>41)</sup>이 있는데 고대 사원의 중문(中門)에 해당하며, 청규에 의하면 새로 입원하는 승려는 삼문 아래에서 샷갓을 벗어야 하고, 신임 주지는 삼문에서 소향(燒香)하며, 관인(官人) 영접이 이루어지는 등 사원으로서의 정식 출입 의식이 행해지는 정문으로 인식되고 있었다.

청규에는 각종 역직들의 요사 외에도, 새로 입원하는 신도(新到)가 승당에서의 정식 궤담을 허락받을 때까지 임시로 머무는 요사로 독료(獨寮), 전자료(前資寮), 단과료(旦過寮)가 있다고 했다. 독료는 단료(單寮)라고도 하며 명덕(名德)의 선사가 입원할 때 머문다고 했다. 전자료는 이전에 본 사원에서 지사나 두수, 화주를 역임했던 승려가 머물며, 이에 해당하지 않는 자는 단과료에 머문다고 했다. 그리고 다른 사원의 주지가 방문하면 객위(客位)에서 쉬게 했다.<sup>42)</sup>

그리고 병승(病僧)이 요양하는 건물로 연수당(延壽堂)이 있는데 성행당(省行堂)이라고도 하며, 연수당주가 있어 간호를 비롯한 제반 사무를 담당하고, 병이 심해지면 중병각(重病閣)으로 옮긴다고 했다. 또 병승이 입적하면 다비(茶毘)하여 유골을 보동탑(普同塔)에 매안하고,<sup>43)</sup> 이곳의 관리를 담당하는 탑주(塔主)를 두었다.

북송대에 조영된 선종사원의 일면을 볼 수 있는 실례로 덕홍각범(德洪覺範, 1071~

35) 화주(化主)는 본래 ‘권화(勸化)의 주인(主人)’이라 하여 주지를 뜻했으나, 『선원청규』에서는 사원을 대표하여 세속 신자를 권화하는 주임으로 그 의미가 변했고, 매년 교대로 다른 지방에 파견되었다. 가방화주(街坊化主)는 사원에서 필요로 하는 각종 물품을 조달하기 위해 수시로 시가(市街)에 나가 탁발하거나 구입하는 역직이다. 鏡島元隆 外, 위의 책, p. 142·168; 駒澤大學內禪學大辭典編纂所, 『新版禪學大辭典』.

36) 이들은 속세에 나가 재가신자들에게 해당 경전을 강설하는 속강승(俗講僧)으로, 포교와 더불어 시주를 모으는 목적도 있었다. 鏡島元隆 外, 위의 책, p. 142.

37) 수두와 탄두는 욕실의 관리를 담당하는 두수인 욕주 아래에 배속되어 물과 시탄(柴炭)을 맡았다.

38) 원두는 사원의 농지를 경작하는 일체를 관장한다. 장주는 사원 소유의 장원(莊園)을 관리하는 역직으로, 소작인을 고용하여 장원을 경작하고, 수확물에서 관아에 내는 세금과 사원에서 징수하는 전곡(錢穀) 일체를 관장했다; 『선원청규』 4, 「마두(磨頭)·원두(園頭)·장주(莊主)·해원주(廡院主)」.

39) 성승시자, 노두, 직당은 승당의 성승, 화로, 전반적인 관리를 각각 담당한다.

40) 당두시자는 주지를 보좌하는 시자를 말한다. 『선원청규』 4, 「당두시자(堂頭侍者)」에는 내시자(內侍者), 외시자(外侍者)가 있어 각각 주지의 일상생활, 주지의 접객 및 의례를 보좌한다고 했다.

41) 삼문은 선종사원에서 불전 앞에 놓이는 문으로, 공(空)·무상(無相)·무원(無願)의 삼해탈문을 상징한다. 불전을 해탈, 즉 열반의 경지로 보고, 이에 도달하기 위해 거치는 문인 삼해탈문에 견주어 부르는 것이다. 中村元, 『佛教語大辭典』.

42) 『선원청규』, 2, 「영접(迎接)」

43) 『선원청규』 7, 「망승(亡僧)」

1128)이 지은 『석문문자선(石門文字禪)』(卷第二十一 「記」)에 수록된 「담주대위산중흥기(潭州大滬山中興記)」가 있다. 이 글은 당 후기 9세기 초 위산영우가 창건한 동경사(同慶寺)가 북송 1104년(崇寧 3)에 화재로 소실된 직후 가람을 재건하는 과정의 기록한 것이다. 동경사는 북송대에는 ‘대위산(大滬山) 밀인사(密印寺)’로 개칭되었고, 진여모철(眞如慕喆, ?~1095)이 주지로 있을 때에는 2천 명의 승려들이 수행하던 대가람이었다고 한다<sup>44)</sup>. 1104년에 화재로 가람이 소실되고 말았다. 각범의 글에 의하면 소실 이후 10여 년에 걸쳐 가람의 재건이 이루어졌는데, 당시 재건된 가람의 구성을 보면 다음과 같다.

먼저 중층의 삼문 안에 불전과 법당인 선법당(善法堂), 방장, 승당이 있고, 불전 앞 마당을 두르는 회랑의 동쪽에는 종루, 서쪽에는 경장이 있었다. 법당 뒤에는 침당인 우화당(雨花堂), 방장 앞에는 어서각(御書閣)이 각각 있었다. 불전 앞 동회랑 동쪽에는 여러 채의 건물로 구성된 복합건물인 고원이 건립되었고, 그 중에 음식을 조리하는 주방을 천공주(天供廚)라 했다. 천공주 남쪽에 목조 장육불보살상을 안치한 불전이 있었다. 삼문 앞에는 구층 사리탑이 건립되고, 사원 서쪽에는 개산조 위산영우의 유골을 봉안한 탑과 일반 승려들의 유골을 모아 안치한 보동탑, 그리고 탑비와 비정이 조성되었다. 또 위치를 가늠할 수는 없지만 오백나한을 봉안한 나한각, 그리고 유나료가 조사당 서쪽에 건립되어 있었다<sup>45)</sup>.

재건된 전각들은 대체로 위의 『선원청규』에서 파악되는 가람 구성 요소와 일치한다. 이것은 결국 『선원청규』를 통해 파악되는 가람의 구성 내용과 전각 이용방식에 관한 규범은 당시 선종사원의 실상을 반영하는 것이며, 동시에 당시 선종사원 가람제도의 개요가 대략 일정한 형태로 규범화되어 있었다는 것을 의미한다고 할 수 있겠다. 그리고 뒤에 설명할 남송의 『오산십찰도(五山十刹圖)』에 채록된 남송대 선종사원의 가람배치 형식은 적어도 북송대 12세기 초에 『선원청규』가 저술될 무렵에는 이미 일반화되어 있었다는 것도 확인할 수 있다.

이상과 같이 북송대에 이루어진 선종사원의 규범과 가람의 체제는 남송, 원으로 이어졌고, 선종은 중국 불교사에서 최고의 전성기를 누리게 된다. 이전의 『선원청규』에 기초하여 남송대에는 1274년(咸淳 10)에 유면(惟勉)이 『총림교정청규총요(叢林校定清規總要)』를 편찬했고, 원대에 들어와서는 택산일함(澤山弑咸)이 1311년(至大 4)에 『선림비용청규(禪林備用清規)』를, 동양덕휘(東陽德輝)가 1338년(至元 4)에 『칙수백장청규(勅修百丈清規)』를 각각 편찬하였다.

남송대에는 운문종이 점차 쇠퇴하고 임제종과 조동종이 주류가 되었는데, 특히 임제

44) 石井修道, 「大滬山の中興について - 曹洞宗との接点を考慮にして」, 『中国仏蹟見聞記』, 中国仏蹟参観団事務局, 1984, pp. 41-50.

45) 상세한 내용은 石井修道, 위의 논문(1984) 및 한지만, 「북송대 선종사원의 가람 구성 특징에 관한 연구」, 『건축역사연구』 25권 3호, 한국건축역사학회, 2016, pp. 54-55. 참조.

종 양기과의 발전이 두드러졌다. 선의 수행 방법으로 임제종에서는 원오극근(圓悟克勤, 1063~1135)에서 비롯되어 대혜종고(大慧宗杲, 1089~1163)가 완성한 간화선(看話禪)<sup>46)</sup>을, 조동종에서는 평지정각(宏智正覺, 1091~1157) 이래의 묵조선(默照禪)<sup>47)</sup>을 각각 표방했다. 원대(元代)에도 선종은 여전히 불교계의 중심을 점했고, 특히 임제종 승려의 활약이 두드러졌다. 선종이 최고로 번성했던 남송대에는 선종사원의 시방주지제나 지사·두수에 의한 사원 운영 등이 교종이나 율종 사원에도 채용되어 일반화되었다. 또 유명한 선사들에게 배움을 청하는 천태종 승려들도 다수 출현했고, 천태종 사원에도 선종사원의 청규가 채용되는 경우도 있었다.<sup>48)</sup>

가정(嘉定) 연간(1208-1224)에는 관사제도(官寺制度)로서 수도 임안(臨安, 지금의 杭州)과 주변 지역의 유력한 선종사원을 중심으로 오산(五山)과 그 아래의 십찰(十刹)이 지정되고<sup>49)</sup>, 다시 그 아래에는 각지의 대선원 중에서 갑찰(甲刹)이 선정되었다. 오산십찰(五山十刹)로 대표되는 남송대 선종사원의 모습은, 13세기 중엽에 일본의 입송 유학승들이 이들 사원을 다니며 상세히 조사하고 기록한 소위 『오산십찰도』를 통해 확인할 수 있다.

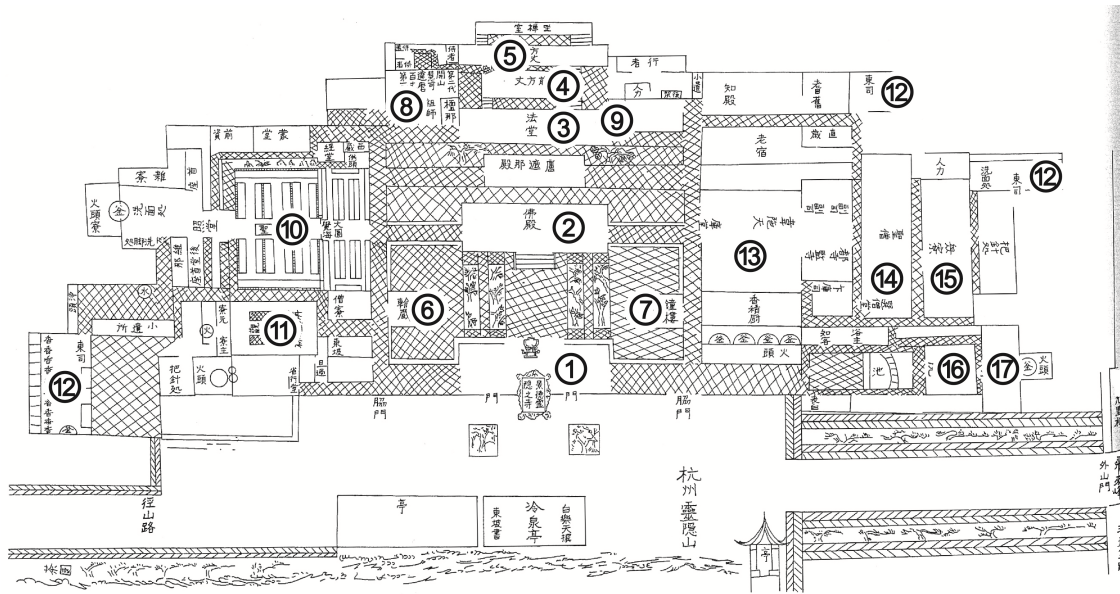
『오산십찰도』에는 남송대 선종사원의 가람을 구성하는 주요 전각들의 건축 형태와 의례 때의 내부 포설(鋪設), 주요 법구 등을 조사하고 그린 그림과, 남송 오산(五山) 제2위 영은사(靈隱寺), 제3위 천동사(天童寺), 그리고 만년사(萬年寺)의 가람배치도가 수록되어 있다. 이들 가람배치도에 묘사된 가람을 구성하는 전각의 종류와 배치방식은 일관된 모습을 가지고 있어, 송대에 들어와 청규의 보급과 더불어 선종사원의 가람 구성도 일정한 체제로 정립되어 있었음을 알 수 있다.

46) 과거 위대한 선승의 언행(言行)을 통해 깨달음의 경지를 표현한 공안(公案)의 참구(參究)에 의해 깨달음을 구하는 수행법.

47) 큰 깨달음을 추구하지 않고 단지 묵묵히 좌선하는 것을 통해 자기 본래의 불성(佛性)을 찾는 수행법.

48) 예를 들면 천태종의 근본 도량이었던 국청사(國淸寺)는 남송 초 1130년(建炎 4)에 직명으로 선종사원으로 바뀌었다. 청규와 관련해서, 원대 1347년(至正 7) 운외자경(雲外自慶)이 재편(再編)한 천태종의 청규인 『교원청규(教苑淸規)』의 조본(祖本)은 임제종의 대혜종고(大慧宗杲)에게 수학한 천태종 승려 청수법구(淸修法久, ?~1163)가 만든 것으로 추정되고 있다: 伊吹敦, 앞의 책, 116쪽

49) 오산은 ①臨安府(浙江省 杭州) 徑山興聖萬壽寺(徑山寺), ②臨安府 北山 景德靈隱寺(靈隱寺), ③明州(浙江省 寧波) 太白山 天童景德寺(天童寺), ④臨安府 南山 淨慈報恩光孝寺(淨慈寺), ⑤明州 阿育王山峰 廣利寺(阿育王寺)이고, 십찰은 ①臨安府 中天竺山 天寧萬壽永祚寺(中天竺寺), ②湖州(浙江省) 道場山 護聖萬壽寺(護聖寺), ③建康(江蘇省 南京) 蔣山 太平興國寺(蔣山靈谷寺), ④平江府(江蘇省 蘇州) 萬壽山 報恩光孝寺(光孝寺), ⑤明州 雪竇山 資聖寺(雪竇寺), ⑥温州(浙江省) 江心山 龍翔寺(江心寺), ⑦福州(福建省) 雪山 崇聖寺(崇聖寺), ⑧婺州(浙江省) 雲黃山 寶林寺(雙林寺), ⑨平江府 虎丘山 雲巖寺(雲巖寺), ⑩台州(浙江省 天台縣) 天台山 國淸敬忠寺(國淸寺)이다.



①삼문, ②불전, ③법당, ④침당(=前方丈), ⑤방장, ⑥경장, ⑦종루, ⑧조사당, ⑨토지당, ⑩승당(大圓覺海), ⑪중료(旃檀林), ⑫동사, ⑬고원(庫堂), ⑭행자당(選僧堂), ⑮행자료(衆寮), ⑯수륙원, ⑰육실(宣明)  
(괄호 안은 배치도상의 전각 명칭)

그림 1. 『오산십찰도』 수록 영은사 배치도의 주요 전각 (도판 출처: 関口欣也, 『五山と禪院』)

먼저 가람의 중심축선상에 삼문, 불전, 법당, 전방장, 방장이 전후로 배치되고, 삼문에서 법당 사이는 회랑을 둘러 가람의 중심 영역을 구획하고 있다. 중심축선상에 불전과 더불어 주지가 거처하는 방장을 배치하는 것은 선종사원의 중요한 특징이다. 이는 선종에서 주지를 ‘부처로부터 친히 부촉받은 당대(佛祖親囑當代)’로서 ‘부처를 대신하여 교화하는(代佛揚化)<sup>50)</sup> 존재, 즉 깨달음을 얻은 현신의 부처로 인식했기 때문이다. 이로써 중심축에 배치되는 불전, 주지가 설법하는 법당, 주지의 거처인 방장은 수행을 통해 깨달음을 얻은 존재로서 ‘부처’의 영역이 된다.

회랑으로 구획된 중심 영역의 서쪽 영역의 핵심 건물은 승당과 중료이다. 선종사원에서는 모든 수행승들이 승당 안의 정해진 자리에서 참선수행을 비롯해 취침과 식사도 함께 하기 때문에 별도로 식당을 두지 않는 것이 큰 특징이다. 중료는 수행승들이 승당에서 행하는 엄격한 좌선수행에서 벗어나 경전이나 선사들의 어록을 읽거나 차를 마시며 쉬는 곳이며, 승당과 마찬가지로 각 수행승마다 정해진 자리가 있다. 이처럼 선종사원의 가람 서쪽 영역은 ‘수행’을 위한 영역으로 구성되어 있었다.

중심 영역의 동쪽 영역에서 가장 대표적인 건물은 고원이다. 고원은 사원의 수행승들을 위한 식사를 준비하는 주방을 핵심으로, 주지를 도와 사원의 경영을 맡은 역직인 지사들의 요사, 그리고 음식과 가람의 수호신인 위타천(韋陀天)을 봉안하는 공간 등으

50) 『선원청규』 7, 「尊宿住持」.

로 이루어진 복합 건축군이며, 인접해서 각종 식재료 등을 보관하는 창고들이 배치된 다<sup>51)</sup>. 또한 이 동쪽 영역에는 아직 정식 승려가 되지 못한 상태에서 사원 운영에 필요한 각종 노동에 종사하면서 수행하는 행자들이 수행하고 기거하는 행자당과 행자료가 있다. 이곳의 행자들은 수행을 쌓아 승려의 자격을 얻으면 수계(受戒)하고 가람 서쪽의 승당으로 옮겨간다. 따라서 승당을 다른 말로 선불장(選佛場)이라 부르는 것에 반해, 행자당은 선승당(選僧堂)이라는 이칭을 갖는다. 이상과 같이 가람 동쪽 영역은 사원의 운영과 유지에 필요한 각종 ‘사무(寺務)’를 위한 곳이라고 할 수 있겠다.

이외에 송대 선종사원에는 주지를 도와 승려들의 수행을 지도하는 역할을 맡은 두수가 업무를 보는 요사, 지사와 두수를 역임하고 물러난 승려가 기거하는 몽당(蒙堂)과 전자료, 법랍이 높은 노숙(老宿)이 기거하는 이당(頤堂)과 기구료(耆舊寮), 주지를 보좌하는 시자(侍者)와 기타 사원 내의 각종 소임을 맡은 역직들의 요사, 그리고 육실과 동사 등이 적소에 배치되어 있는 것을 볼 수 있다. 그리고, 다른 사원의 주지나 신분이 높은 빈객이 머무는 객위(客位)가 방장 인근에 위치해 있었다.

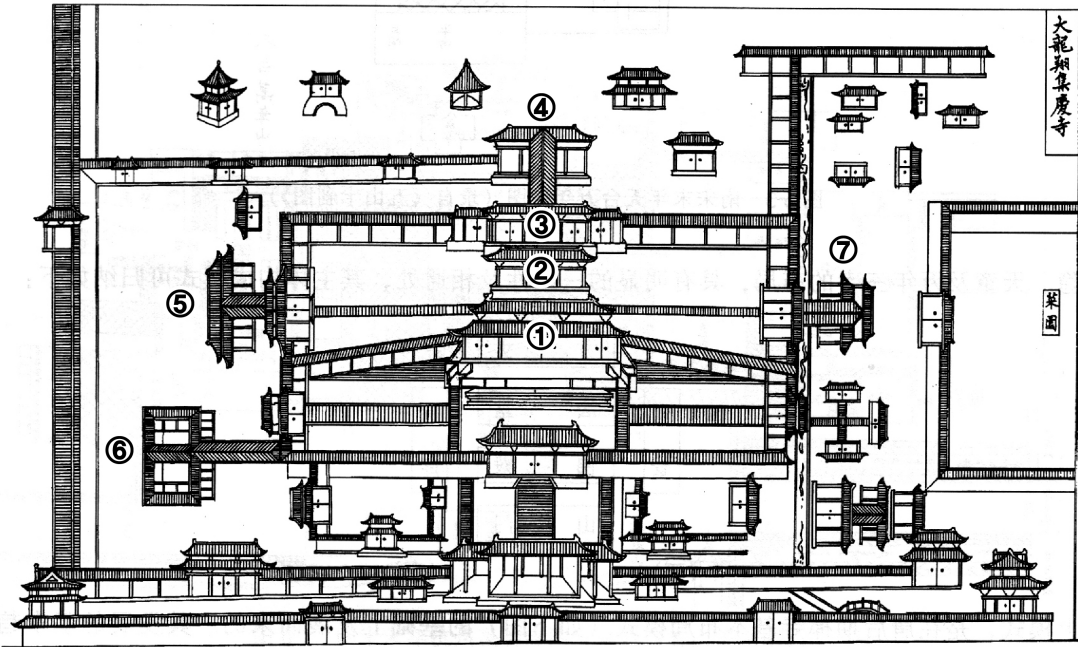
원대에도 남송대에 정립된 오산제도가 그대로 유지되었고, 이상에서 살펴 본 송대 선종사원의 가람 구성의 기본적인 틀 역시 대체로 원대 선종사원으로 이어졌다. 이는 1330년(至順 1)에 창건된 대용상집경사(大龍翔集慶寺)<sup>52)</sup>를 통해서 확인된다. 대용상집경사는 원 문종(文宗)의 칙명으로 당시 금릉(金陵, 지금의 江蘇省 南京)에 있던 문종의 잠저에 건립된 선종사원이며, 사원이 건립되자 문종은 이를 ‘오산지상(五山之上)’에 두었다. 우집(虞集, 1272-1348)의 「대용상집경사비문(大龍翔集慶寺碑文)」<sup>53)</sup>에 의하면, 당시 대용상집경사에는 대각전(大覺殿, 앞)과 오방조어전(五方調御殿, 뒤)의 두 불전, 승당인 선종해회당(禪宗海會堂), 방장인 전법정종당(傳法正宗堂), 법당인 뇌음당(雷音堂), 경장인 용장(龍藏), 그리고 주방인 향적주(香積廚), 종루와 고루 등이 있고, 주위를 담장과 무(廡)로 두르고 삼문을 내었다고 했다<sup>54)</sup>. 이러한 가람구성의 정황은 원 말에 편찬된 『지정금릉신지(至正金陵新志)』에 수록된 「대용상집경사도(大龍翔集慶寺圖)」의 가람 형태와 부합한다. 특히 「대용상집경사도」의 가람배치와 주요 전각의 형태를 보면, 사람 서측에 내당과 외당으로 구성되는 승당과, 건물 내부에 남북으로 두 개의 중정을 구성해 ‘日’자형 평면을 이루는 종료의 형태, 그리고 가람 동측에 주방인 향적주를 비롯한 고원을 구성하는 방식이 『오산십찰도』에 묘사된 남송대 선종사원의 가람과 완전히 일치하고 있다는 것을 알 수 있다.

51) 송대 선종사원의 고원에 대해서는 한지만, 「회암사지 고원 영역의 전각 배치에 대하여」, 『대한건축학회논문집 계획』 30권 7호, 대한건축학회, 2014. 7, pp. 145-155. 참조.

52) 虞集, 「大龍翔集慶寺碑文」(『至正金陵新志』卷11下「祠祀志」2「寺院」); 野口善敬, 『元代禪宗史研究』, 禪文化研究所, 2005, p. 301-303.

53) 『至正金陵新志』卷11下「祠祀志」2「寺院」 수록.

54) 其大殿曰大覺之殿, 後殿曰五方調御之殿, 居僧以致其道者曰禪宗海會之堂, 居師以尊其道者曰傳法正宗之堂, 師弟子之所警發辨證者曰雷音之堂, 法寶之儲曰龍藏, 治食之處曰香積, 鼓鐘之宣, 金穀之委, 各有其所. 繚以垣廡, 闢之三門, 而佛菩薩天人之像設, 纓盖床座嚴飾之具, 華燈音樂之奉, 与凡所宜.



①불전(大覺殿), ②불전(五方調御殿), ③법당(雷音堂), ④방장(傳法正宗堂), ⑤승당(禪宗海會堂), ⑥종루, ⑦고원 (괄호 안은 우집(虞集)의 「대용상집경사비문(大龍翔集慶寺碑文)」에 기록된 전각 명칭)

그림 2. 「대용상집경사도」의 주요 전각 (도판 출처: 『지정금릉신지』)

그런데 대용상집경사에는 송대 선종사원과 다르게, 법당 뒤의 주지 영역에 침당은 없이 방장만 있었던 것으로 보인다. 이것과 관련하여 원대의 청구에 기록된 침당의 기능 변화를 살펴보면, 이전의 송대까지 침당에서 행해졌던 의례 중에서 보설(普說)이나 소참<sup>55)</sup>과 같이 수행승 전원이 운집하는 주지 설법의 기능은 법당으로 옮겨지고, 주지의 접객이나 장례 절차의 한 단계 등과 같은 소규모 의례만 침당에서 행하는 것으로 그 기능이 축소되었다<sup>56)</sup>. 대용상집경사에는 이러한 침당의 기능 변화가 반영되어, 침당이 독립된 건물이 아니라 방장으로 흡수되어 방장 안 한 공간의 형태로 구성되어 있었던 것으로 추측되는데, 이는 원대 선종사원의 가람 구성에 나타나는 중요한 변화라 할 수 있겠다.

#### 4. 고려의 선종사원 성립과 전개

##### (1) 고려 초 선종사원의 성립: 나말려초 구산선문 가람

신라 말의 9세기 전반부터 진행된 중국 유학승들에 의한 선종 도입과 구산선문(九山禪門) 개창은 고려 초까지 이어져 수미산문(須彌山門) 광조사(廣照寺) 창건을 끝으로 일단락되었다.

55) 주지가 필요에 따라 저녁에 침당에 제자들을 모아 행하는 설법을 소참이라고 하며, 제자들의 요구에 의해 수시로 침당에서 행하는 설법을 보설이라고 한다.

56) 송, 원대 선종사원의 침당의 기능 및 그 변화에 대해서는 韓志晚, 위의 논문(2008) 참조.



아래의 표에서 알 수 있듯이 구산선문은 중국 유학승 혹은 그 제자들에 의해 개창되었는데, 그중에서 실상산문(實相山門) 실상사(實相寺), 동리산문(桐裏山門) 대안사(大安寺), 성주산문(聖住山門) 성주사(聖住寺), 굴산산문(崛山山門) 굴산사(崛山寺), 가지산문(迦智山門) 보림사(寶林寺), 수미산문(須彌山門) 광조사(廣照寺)의 여섯 사원은 입당 유학승에 의해 개창되었고, 나머지 희양산문(曦陽山門) 봉암사(鳳巖寺), 사자산문(師子山門) 흥녕사(興寧寺), 봉림산문(鳳林山門) 봉림사(鳳林寺)는 유학승의 제자가 개창했다<sup>57)</sup>. 산문의 개창에 직·간접적으로 관여한 개조(開祖)와 개산조(開山祖)들은, 대체로 10년 이상, 길게는 30년 이상 중국에 체류하면서 선을 익히며 선종사원을 경험하고 귀국했다. 이러한 유학승들의 이력으로 보아, 그들이 개창한 구산선문의 가람은 당시 중국 선종사원의 영향을 강하게 받았을 가능성이 매우 클 것으로 생각된다.

그리고 한 가지 더 주목할 필요가 있는 사실은, 한국에 본격적으로 선종이 도입되고 초기 선종사원으로서의 구산선문이 성립되기 시작하는 9세기는, 중국에서 선종이 하나의 종파로 독립하고 초기 선종사원이 나타나는 시기와 일치한다는 점이다. 다시 말해, 중국의 초기 선종사원에 관한 정보는 당시 신라 출신 입당 유학승들에 의해 거의 실시간으로 한국에 전해지고 있었다.

발굴조사자료와 금석문 및 문헌 자료 등을 통해 추정되는 구산선문의 가람 형태는 다음과 같다.

표2. 구산선문 개요

| 산문          | 개조                       | 중국 유학               | 사원 창건 및 산문 개창  |
|-------------|--------------------------|---------------------|--|
|             | 개산조                      |                     |  |
| 實相山門<br>實相寺 | 證覺洪陟                     | 826년 경<br>귀국        | - 828년 경 홍척(洪陟)이 창건, 산문 개창.  |
| 桐裏山門<br>大安寺 | 寂忍慧徹<br>(785-861)        | 25년<br>(814-839)    | - 847년 경 기존 대안사(大安寺)에 혜철(慧徹)이 입사, 산문 개창                              |
| 聖住山門<br>聖住寺 | 朗慧無染<br>(800-888)        | 약 24년<br>(821경-845) | - 화재로 폐허가 된 오합사(烏合寺)를 847년 무염(無染)이 중창, 산문 개창.<br>- 단월: 김흔(金昕, 신라 왕족) |
| 崛山山門<br>崛山寺 | 通曉梵日<br>(810-889)        | 16년<br>(831-847)    | - 명주도독(溟州都督) 김공(金公)의 도움으로 범일(梵日)이 창건, 산문 개창<br>- 단월: 명주도독 김공         |
| 迦智山門<br>寶林寺 | 道義                       | 37년<br>(748-821)    | - 기존의 가지산사(迦智山寺)에 859년 체징(體澄)이 입사, 가람 정비, 산문 개창                      |
|             | 제3조<br>普照體澄<br>(804-880) | 3년<br>(937-840)     | - 단월: 현안왕(憲安王), 장사현(長沙縣) 부수(副守) 김언경(金彦卿)                             |

57) 봉암사, 흥녕사, 봉암사가 개창되었던 9세기 후반 중국의 당은 회창페불에 이어 왕선지·항소의 난이 일어나 사회적 으로 큰 혼란을 겪고 있었는데, 이 시기 동안에는 신라 승려들의 중국 유학이 단절되었다.

| 산문          | 개조<br>개산조                | 중국 유학            | 사원 창건 및 산문 개창   |
|-------------|--------------------------|------------------|---|
| 曦陽山門<br>鳳巖寺 | 眞鑑慧昭<br>(774-850)        | 26년<br>(804-830) | - 879년 도헌(道憲)이 창건, 산문 개창<br>- 단월: 심충(沈忠)<br>- 화재로 소실된 가람을 935년 제3조 공양(兢讓)이 중창.  |
|             | 제2조<br>智證道憲<br>(824-882) | -                |   |
| 師子山門<br>興寧寺 | 澈鑑道允<br>(798-868)        | 22년<br>(825-847) | - 882년 기존 사원에 절중(折中)이 입사, 산문 개창<br>- 891년 병화로 소실, 944년 이전 중창.   |
|             | 제2조<br>澄曉折中<br>(826-900) | -                |   |
| 鳳林山門<br>鳳林寺 | 圓鑑玄曄<br>(787-868)        | 13년<br>(824-837) | - 906년 경 심희(審希)가 기진받은 사원에 들어가 가람을 완성하여 창건, 산문 개창<br>- 단월: 지김해부진례성제군사(知金海府眞禮城諸軍事) 김인광(金仁匡), 지진례성제군사(知眞禮城諸軍事) 김윤희(金律熙). |
|             | 제2조<br>秦鏡審希<br>(855-923) | -                |   |
| 高達寺         | 제3조<br>元宗璨幽<br>(869-958) | 29년<br>(892-921) | - 840년 경 왕명으로 현욱(玄曄)이 기존 사원에 입사<br>- 923년 이후 찬유(璨幽)가 봉림산문의 거점을 고달사(高達寺)로 옮김   |
| 須彌山門<br>廣照寺 | 眞澈利嚴<br>(870-936)        | 15년<br>(896-911) | - 932년 경 고려 태조가 건립해 기진한 사원에 이엄(利嚴)이 입사, 산문 개창<br>- 단월: 고려 태조  |

먼저 실상산문 실상사는 중문 좌우에 회랑이 연결되고, 그 안쪽의 중심축선상에 석조 쌍탑과 대규모 불전이 구성되어 있다(그림 1, 2). 불전 동쪽과 그 북쪽에서 확인된 세 장한 평면의 유구가 당시 어떤 용도의 건물이었는지는 명확하지 않지만, 탑과 불전을 중심으로 하는 가람 중추부의 구성은 통일신라 이래 쌍탑식 가람의 전통이 유지되고 있음을 알 수 있다.

가지산문 보림사는 실상사와 유사한 가람구성을 하고 있었던 것으로 보인다. 현재 보림사에도 석조 쌍탑이 남아있는데(그림 3), 이 석탑과 그 후방의 대적광전(大寂光殿)에 봉안된 철조 비로자나불은, 가지산문의 개산조 체징(體澄)이 859년(헌안왕 3) 기존의 가지산사(迦智山寺)에 들어가 가람을 정비할 때 조성된 것으로 확인되고 있다<sup>58)</sup>. 다시 말해

58) 『寶林寺普照禪師彰聖塔碑』(884)에 의하면 철조 비로자나불은 체징에게 귀의한 장사현(長沙縣) 부수(副守) 김언경(金彦卿)이 사재를 기진해 조성한 것이라 한다(宣帝十四年(859)仲春, 副守金彦卿, 夙陳弟子之禮, 嘗爲入室之賓, 減淸俸出私財, 市鐵二千五百斤, 鑄盧舍那佛一軀, 以莊禪師所居梵宇. 教下望水里, 南等宅, 其出金一百六十分, 租二千斛, 助充裝飾功德). 석조 쌍탑은 1934년 석탑 수리 때 발견된 「塔誌」를 통해, 870년(경문왕 10)에 경문왕이 선왕인 헌안왕의 명복을 빌기 위해 건립했다는 사실이 확인되었다. 탑지의 발견 경위와 내용에 대해서는 최인선, 『가지산 보림사 -정밀지표조사』, 순천대학교박물관·가지산보림사, 1995, pp. 55-58. 참조.

산문 개창 당시 보림사의 가람 중심부 구성 역시 실상사와 마찬가지로 기존의 쌍탑식 가람의 전통을 이은 계통이었던 것으로 파악된다.

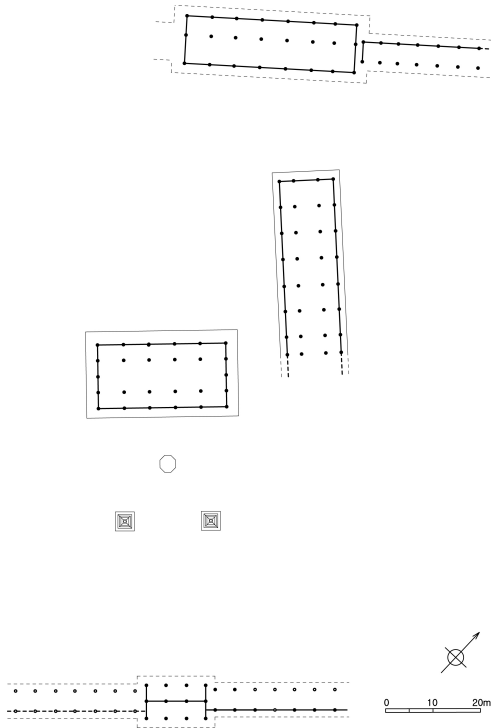


그림 3. 9세기 실상사 가람 중심부 추정 배치  
(출처: 국립부여문화재연구소, 『실상사Ⅱ』)



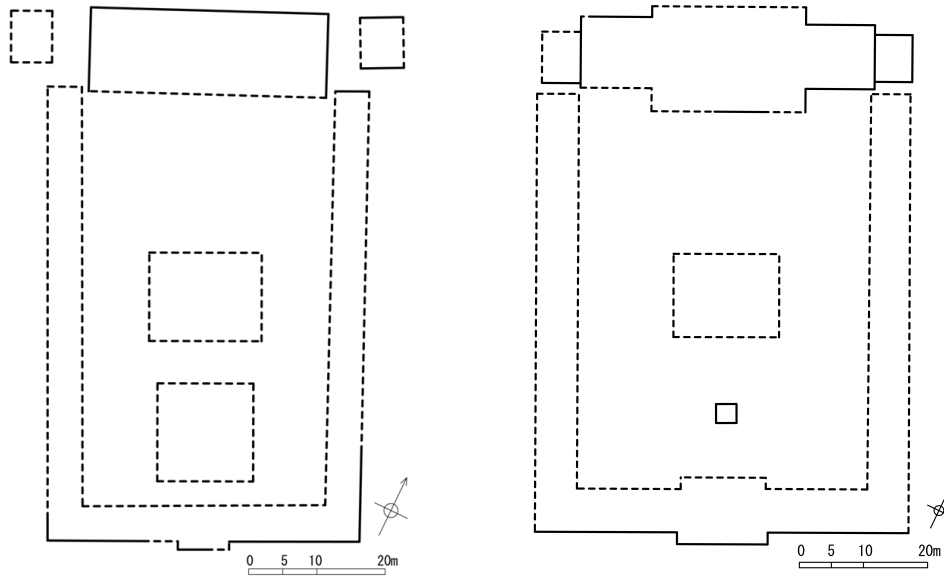
그림 4. 실상사 가람 중심부 전경



그림 5. 보림사 가람 중심부 전경

성주산문 성주사는 무염(無染)이 입당 유학길에 동행했던 신라 왕족 출신 김흔(金昕)의 요청으로, 화재로 폐허가 되어 있던 오합사(烏合寺)를 중창하여 개창한 산문이다. 오합사는 7세기 무렵 백제 법왕(法王)이 즉위 전 태자 시절에 건립한 사원이었다<sup>59)</sup>. 발굴조사를 통해 확인된 9세기 무렵의 가람 중심부 구성을 보면, 회랑으로 구획된 영역 안에 중문, 석탑, 불전, 법당(추정)이 일직선상에 배치된 정연한 모습을 하고 있다(그림 4-b). 이전의 오합사 가람(그림 4-a)과 비교하면, 동서회랑 사이의 간격이 조금 넓어지고, 중문과 불전 사이의 전방의 대규모 목탑이 석탑으로 교체되었으며, 불전 후방의 강당 평면에 변화가 확인되었다. 그러나 전체적인 가람의 구성 양상을 보면, 결과적으로 전형적인 백제계 일탑식 가람의 전통이 유지되고 있었다고 할 수 있겠다. 무염이 입사해 폐허 상태의 가람을 중창했으나, 가람구성의 기본적인 틀은 상당 부분 유지되고 있었다는 점이 주목된다.

59) 金立之, 「聖住寺碑」. 이 비는 무염이 성주사에 주석하고 있던 문성왕대(850-853)에 건립된 것으로 판단되고 있다. 남동신, 「성주사와 무염에 관한 자료 검토」(충남대학교박물관, 『성주사』, 보령시, 1998.), p. 626.



a. 2차 가람: 삼국시대 백제 오합사

b. 3차 가람: 9세기 성주사

그림 6. 성주사 가람 중심부 배치 변천 추정도(출처: 충남대학교박물관, 『성주사』)

발굴 유구에서는 비정되지 못했지만, 금석문 사료를 통해 가람의 구성요소에서 선종사원의 요소로서 새운 전각들이 조성되고 있었음을 알 수 있다. 무염의 비문에 의하면 무염이 중창한 성주사에 참선수행을 위한 건물인 선실과 선종의 역대 조사를 봉안하는 조사당으로 추정되는 전각이 있었다<sup>60)</sup>. 발굴된 유구의 양상으로 보아 이들 전각은 회랑으로 구획된 중심 영역의 외곽에 위치해 있었을 것으로 추정된다.

회양산문 봉암사는 산록의 경사지에 입지해 있어, 평지에 자리한 성주사와 입지 여건에서 차이가 나지만, 현재 석탑과 그 뒤에 위치한 구 불전(현 金色殿) 기단과의 위치 관계로 보아, 도헌(道憲)이 창건하고



그림 5. 봉암사 구 불전 일곽 전경

60) 『聖住寺郎慧和尚白月葆光塔碑』(890년대)에 의하면, 무염이 입적(888)한 후 제자들이 그의 시신을 임시로 '선실(禪室)'에 모셨다고 했고(帝唐搆亂以武功, 易元以文德之年(888)暢月月缺之七日日蘸咸池時, 海東兩朝國師禪和尚盥浴已趺坐示滅. 國中如喪左右目, 矧門下諸弟子乎. 嗚呼應東身者八十九春, 服西戎者六十五夏. 去世三日, 倚繩座儼然面如生. 門人詢義等号奉遺身本, 假殯禪室中), 김입지(金立之)의 「성주사비」에는 불전(佛殿), 금전(金殿), 칠조사(七祖師), 칠조 장육세존상(丈六世尊像) 등이 확인되는데, 칠조사는 선종의 초조(初祖) 달마(達磨)를 포함한 일곱 조사들의 영정을 봉안한 조사당이었던 것이다.

제자 공양(兢讓, 878-956)이 중창한 봉암사의 가람 중심부 구성 역시 성주사와 마찬가지로 정연한 일탑식 가람의 형태로 되어있었을 것으로 생각된다(그림 5). 한편 공양이 중창한 봉암사에는 선종사원에서 주지가 제자들을 모아놓고 설법하는 법당(法堂)이 있었다고 한다<sup>61)</sup>. 또 봉암사는 아니지만 회양산문의 개조 혜소(慧昭)가 중국 유학에서 돌아온 직후에 주석했다고 하는 상주의 장백사(長栢寺)에는 방장(方丈)이 있었고<sup>62)</sup>, 혜소가 창건한 지리산 옥천사(玉泉寺, 지금의 하동 쌍계사)에는 선종의 6조 혜능(慧能)의 진영을 봉안한 영당(影堂)이 있었던 것이 확인된다<sup>63)</sup>.

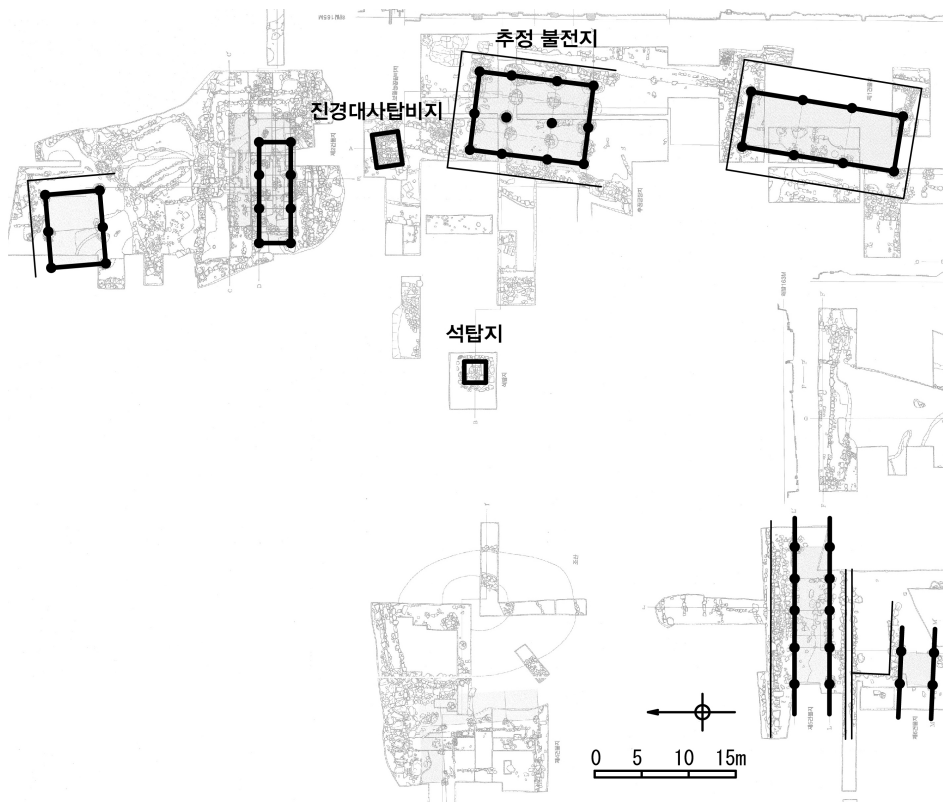


그림 7. 신라 말 고려 초 봉림사 가람 중심부 추정 배치  
(출처: 국립창원문화재연구소, 『창원 봉림사지 발굴조사보고서』)

- 61) 「鳳巖寺靜真大師圓悟塔碑」(965): (951년(고려 광종 2) 정진대사 공양이 광종의 청에 응해 도성으로 떠나기 위해 행장을 꾸리자)이 때 법당 한쪽에 걸려있던 북이 갑자기 스스로 울렸다(時寺有一面鼓架在法堂上, 忽然自鳴).
- 62) 「雙溪寺真鑑禪師大空塔碑」(887): 처음에 상주(尙州) 노악산(露岳山) 장백사(長栢寺)에 석장을 멈추었다. 의원의 문전에 병자가 많듯이 찾아오는 이가 구름같이 방장(方丈)은 비록 넓으나 물정이 자연 궁색하였다(始憩錫於尙州露岳長栢寺, 醫門多病來者如雲, 方丈雖寬, 物情自隘).
- 63) 「雙溪寺真鑑禪師大空塔碑」: 몇 해를 머물자 법익(法益)을 청하는 사람이 벼와 삼대처럼 줄을 이어 송곳을 꽃을 데도 없었다. 드디어 빼어난 경계를 두루 가려 남령의 기슭을 얻으니, 앞이 탁 트여 시원하고 거처하기에 으뜸이었다. 이에 선려(禪廬)를 지으니, 뒤로는 안개 낀 봉우리에 의지하고 앞으로는 구름이 비치는 골짜기 물을 내려다 보았다. …(중략)… 대나무통을 가로질러 시냇물을 끌어다가 축대를 돌아가며 사방으로 물을 대고는, 비로소 옥천(玉泉)이라는 이름으로 편액했다. 손꼽아 법통을 헤아려 보니 선사는 곧 조계의 현손이었다. 이에 육조영당(六祖影堂)을 세우고 채색 단청하여 널리 중생을 이끌고 가르치는데 이바지하였으니(居數年, 請益者稻麻成列, 殆無錐地. 遂歷銓奇境, 得南嶺之麓, 爽塏居最. 經始禪廬, 却倚霞岑, 俯壓雲澗. …(중략)… 架竹引流, 環階四注, 始用玉泉爲勝. 屈指法胤, 則禪師乃曹溪之玄孫, 是用建六祖影堂, 彩飾粉墉, 廣資導誘).

10세기 초 심희(審希)가 창건한 봉림산문 봉림사 역시 산 중턱의 경사지에 입지했는데, 발굴조사를 통해 확인된 가람 중심부의 전각 구성을 보면, 지형의 제약으로 인해 당시의 여타 선문의 가람처럼 종방향으로 깊이 있는 배치를 만들지 못하고, 추정 불전지가 있는 상단부에 전각들이 횡방향으로 전개되는 형태로 되었다(그림 6). 하단부에는 중앙에 석탑지와 그 우측면으로 회랑으로 추정되는 세장한 건물터가 확인되었다.

이처럼 봉림사는 지형 조건의 제약으로 전체적으로 정연한 배치를 하고 있지는 않지만, 여전이 중심축선상에 석탑과 불전을 배치하고, 전면에 회랑을 구성하고 있는 모양에서, 여전히 고대 가람배치의 당탑구성 전통이 유지되고 있는 것이 인정된다. 창건 당시 봉림사에도 위치는 확정할 수 없으나 심희의 비문을 통해 선당(禪堂)의 존재가 확인된다<sup>64)</sup>.

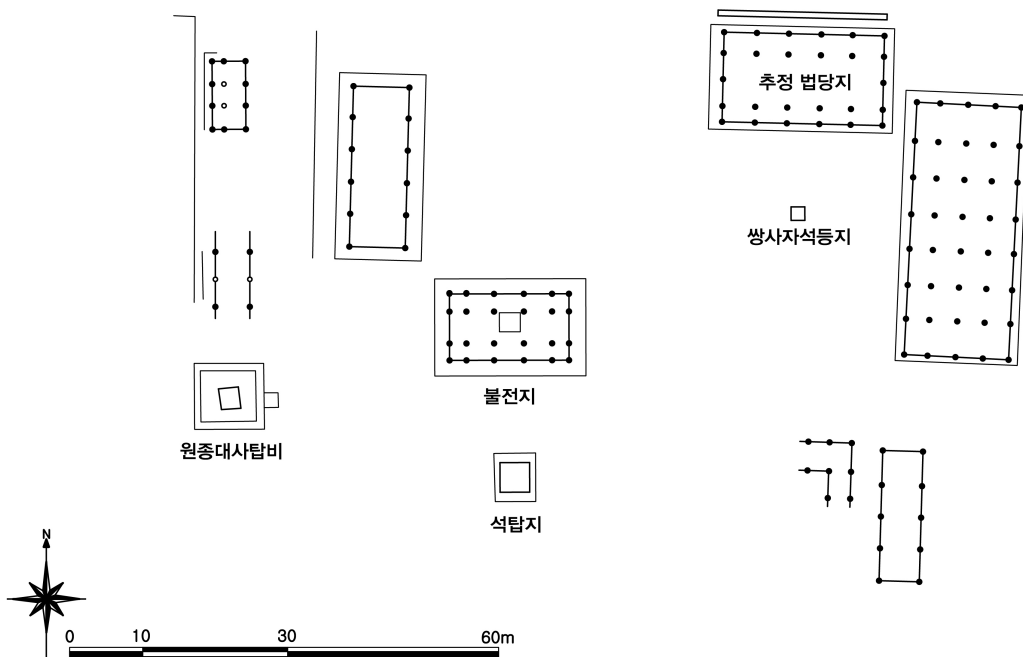


그림 8. 고달사 3기(고려 전기) 가람 추정 배치  
(출처: 기전문화재연구원, 『고달사지 Ⅱ』)

심희의 제자로 봉림산문의 제3조가 되는 원종대사(元宗大師) 찬유(璨幽)는, 중국 유학에서 돌아와 스승 심희가 입적하자(923) 봉림사를 떠나 혜목산(慧目山) 고달사(高達寺)로 옮겨 주석했는데, 이를 계기로 봉림산문의 거점 역시 고달사로 옮겨갔다. 원래 고달사는 봉림산문의 개조 원감대사(圓鑑大師) 현욱(玄昱)이 주석했던 곳이었다. 현욱은 837년(희강왕 2) 중국 유학에서 돌아와, 신라 왕실의 귀의를 얻어 당 개성(開成,

64) 『鳳林寺眞鏡大師寶月凌空塔碑』(924)에 의하면, 봉림사의 개창조 진경대사 심희는 봉림사의 선당(禪堂)에서 입적했다(右脅而臥示滅於鳳林禪堂, 俗年七十僧臘五十).

836-840) 말 무렵부터 혜목산 기슭에 암자를 지었는데, 경문왕(景文王, 862-875 재위)의 명으로 고달사에 주석하며 선종을 진작했다<sup>65)</sup>. 근래의 발굴조사를 통해 확인된 시기별 층위 중에서, 찬유가 입적(958)할 무렵부터 11세기 사이에 정비된 제3기 가람의 유구가 일부 확인되었다<sup>66)</sup>(그림 7). 가람의 구성을 보면 봉림사와 일맥상통하는 면이 있는데, 석탑과 불전, 법당이 하나의 축을 이루지 않고, 불전 동측에 별도의 영역을 구성하여 법당(추정) 일곽을 배치했다. 그리고 찬유의 비문에 의하면 선당이 있었던 것이 확인되는데<sup>67)</sup>, 추정 법당지 동측에 위치한 건물지가 선당이었을 가능성이 있다.

이상과 같이 신라 말에서 고려 초에 걸쳐 중국 유학승과 그 제자들에 의해 개창된 구산선문 가람은, 유학승들의 유학 기간으로 보아 당시 중국의 당 후기부터 오대에 걸쳐 성립된 초기 선종사원의 영향을 강하게 받았을 가능성이 크다. 현재까지의 발굴조사 결과나 현존 가람의 형태로 보아, 구산선문의 가람구성은 중심부는 기존 고대가람의 전통이 강하게 남아 있는 형태로 구성되고, 그 주변에 참선수행 공간인 선당 혹은 선실, 주지의 거처인 방장, 선종의 역대 조사를 봉안하는 조사당, 그리고 개조나 개산조와 같은 고승의 승탑과 탑비 등과 같은 선종의 가람을 구성하는 새로운 요소들이 도입되어 적소에 배치된 모습을 하고 있었을 것으로 추측된다.

## (2) 고려 선종사원의 내재적 전개

고려 초 10세기 중반까지 구산선문의 성립이 일단락 되고난 이후, 993년 요의 압박으로 고려와 송 사이의 국교가 단절되면서 승려들의 유학을 통한 양국 간의 불교 교류역시 소강상태로 접어들었다. 이러한 상황은 13세기 후반에 원의 간섭이 본격화 될 때까지 지속되었다. 그 사이 요나라의 세력이 약화된 1071년(문종 25)부터 대략 50여년간 송과의 국교가 잠시 재개되기도 했으나, 얼마 지나지 않아 1126년(인종 4)에 고려를 압박해온 금의 요구로 인해 금과 국교를 맺으면서 송과의 국교는 재차 단절되었다.

송과의 국교가 잠시 재개된 1071년부터 1126년 사이에는 고려 승려의 입송이 나타나지만, 당시 송으로 건너간 대표적 승려는 앞에서 소개한 바와 같이 화엄종의 의천과 낙진이었고(1085-1086 입송), 특히 의천은 귀국 후 천태종을 열어 선종 교세를 위축시켰다. 12세기 초에는 예종의 명으로 혜조국사 담진(曇眞)이 송에 건너가 요본 대장경과 좌선의례 등을 구해왔다고 하는데, 선종 사원의 가람제도와 직접적인 관련이 있

65) 『祖堂集』卷17「東國慧目山和尚玄昱」: 개성(開成) 말 혜목산(慧目山) 기슭에 암자를 지었는데, 경문왕(景文王)이 고달사(高達寺)에 머물게 하고, 기이한 향과 신묘한 약이 부족하다는 것을 들으면 반드시 공양하고, 더울 때에는 베옷, 추울 때에는 갓옷을 때에 맞춰 내려 주었다(自開成末, 結苑於慧目山埗, 景文大王命居高達寺, 寄香妙藥闕必供, 暑臘寒裘待時而授).

66) 이승연, 「여주 고달사지의 가람배치 변천과 주요 건물지에 관한 복원적 연구 - 1~5차 발굴조사 결과를 중심으로」, 『건축역사연구』16권 2호, 한국건축역사학회, 2007. 4, pp. 59-78.

67) 찬유는 고달사의 선당(禪堂)에서 입적했다. 「高達寺元宗大師慧眞塔碑」(975): 言畢入房儼然跏趺坐, 示滅於當院禪堂.

는 청구의 일종으로 보이는 좌선의례의 실체는 분명치 않다<sup>68)</sup>.

다시 말해 10세기 말부터 13세기 후반까지는 선종을 포함한 고려의 불교와 사원 건축이 송대 불교로부터의 영향이 매우 제한된 상태에서 자체적인 발전을 이루어갔던 시기였다. 이 시기 송에서는 청구가 본격적으로 보급되면서 일정한 체계를 갖는 선종사원의 보편적인 가람구성이 확립되고 있었다. 그러나 당시의 복잡한 동북아 정세로 인해 중국 불교사에서 선종이 최전성기를 구가했던 송대의 선종사원에 관한 정보는 고려에 온전히 전해지지 못했을 것으로 보인다. 이 무렵 고려에서 전개되고 있었던 선종사원의 면모를 볼 수 있는 사례가 12세기 전반에 정비된 정국안화사(靖國安和寺), 그리고 13세기 전반의 수선사(修禪社)와 대안사(大安寺)이다.

정국안화사는 930년(태조 13) 태조가 후백제와의 전쟁에서 죽은 일족 왕신(王信)의 명복을 빌기 위한 원당(願堂)으로 개경에 건립한 안화선원(安和禪院)<sup>69)</sup>에서 비롯되었다. 이후 1117년(예종 12)부터 이듬해까지 가람의 수리가 이루어졌다. 1118년 4월에 행해진 낙성식은 예종이 직접 참석했고, 송에서도 ‘능인지전(能仁之殿)’이라고 쓴 휘종(徽宗)의 어서 불전 편액과, 태사(太師) 채경(蔡京)이 쓴 ‘정국안화지사(靖國安和之寺)’라는 문액(門額), 그리고 십육나한상을 보내오는 등 성대하게 치러졌던 것으로 보인다<sup>70)</sup>. 이 직후에는 1118년에 죽은 예종비 순덕왕후(順德王后)의 진당(眞堂)이 건립되었다<sup>71)</sup>. 그리고 1130년(인종 8) 무렵에는 사굴산문 계통의 선승 탄연이 주지로 주석<sup>72)</sup>하고 있던 것이 확인되는 등, 창건 이래로 계속 선종사원으로 유지되고 있었음을 알 수 있다.

이 무렵 정국안화사의 모습이 1123년에 고려에 온 송나라 사신 서경(徐兢)이 기록한 『선화봉사고려도경(宣和奉使高麗圖經)』(卷17「祠宇」·「靖國安和寺」)에 묘사되어 있다. 여기에 기록된 12세기 전반 정국안화사의 가람 중심부의 전각 배치<sup>73)</sup>는 위의 그림과 같이 추정된다.

우선 중심 불전인 무량수전(無量壽殿) 뒤에 주지가 설법하는 법당인 선법당(善法堂)

68) 이와 정재일은 당시 담진이 입송한 시기와 교류한 인물에 비추어 담진이 『선원청규』를 접했을 가능성을 배제하지 않았다. 정재일, 위의 논문, pp. 325-326.

69) 『高麗史』卷1「世家」1, 태조 13년(930) 8월.

70) 『高麗史』卷14「世家」14, 예종 12년(1117) 4월 乙巳, 예종 13년 4월. 이때는 고려와 북송 간의 국교가 일시 재개되었던 시기(1071-1126)이다.

71) 1120년에 예종이 안화사의 순덕왕후 진당에 거둥한 사실이 확인된다. 『高麗史節要』卷8「睿宗文孝大王」2, 庚子15년(1120).

72) 진락공(眞樂公) 이자현(李資玄, 1061-1125)이 중창한 청평산(淸平山) 문수원(文殊院)의 내력과 이자현의 생애를 기록한 비인 「眞樂公重修淸平山文殊院記」(1130)의 글씨를 대감국사(大鑑國事) 탄연(坦然)이 썼는데, 비문에 ‘門人靖國安和寺住持傳法沙門坦然書’라고 되어 있어 그 무렵 탄연이 정국안화사에 주지로 주석하고 있었음을 알 수 있다.

73) 復入深谷中, 過山門閣. 傍溪行數里, 入安和之門. 次入靖國安和寺. 寺之額, 即今太師蔡京書也. 門之西有亭, 榜曰冷泉. 又少北入紫翠門. 次入神護門. 門東廡有像, 曰帝釋. 西廡堂, 曰香積. 中建無量壽殿. 殿之側有二閣, 東曰陽和, 西曰重華. 自是之後, 列三門. 東曰神翰, 其後有殿, 曰能仁殿, 二額, 寔今上皇帝所賜御書也. 中門曰善法, 後有善法堂. 西門曰孝思, 院後有殿, 曰彌陀. 堂殿之間, 有兩廡, 其一以奉觀音, 又其一以奉藥師. 東廡繪祖師像, 西廡繪地藏王. 餘以爲僧徒居室. 其西有齋宮.



을 배치한 점은, 선종사원 가람으로서의 기본적인 면모를 갖췄다고 인정할 수 있는 부분이다. 이에 더해 13세기 전반 무렵으로 생각되지만 이규보(1165-1241)의 문집 『동국이상국집(東國李相國集)』(卷8「古律詩」)에 실린 ‘安和寺敦軾禪老方丈夜酌用東坡韻’이라는 제명의 시로 보아, 안화사에는 선종사원의 주지가 거처하는 방장도 조영되어 있었음을 알 수 있다. 그리고 탑이 없는 점이 주목되는데, 창건 당시부터 탑은 건립되지 않았던 듯하다. 이는 정국안화사가 창건될 무렵까지 지속적으로 개창되고 있었던 구산 선문에 모두 탑이 건립되고 있었던 것과 크게 차이나는 점으로, 고려 초기 선종사원의 가람구성에 나타난 변화의 한 측면이라 할 수 있겠다.

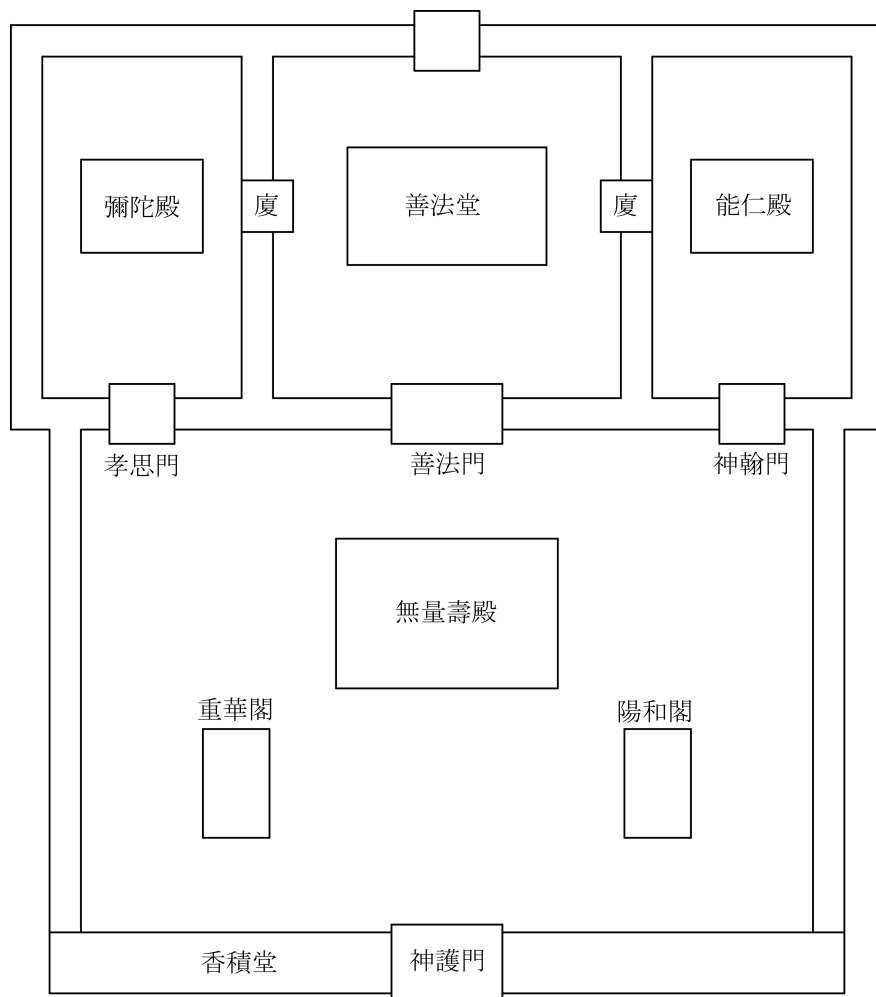


그림 9. 『선화봉사고려도경』에 묘사된 12세기 전반 정국안화사 가람 중심부 추정 배치도

그러나 전반적인 가람의 형태에서 당시 중국 송대 선종사원과의 친연성은 보기 어렵다. 중심 불전인 무량수전 이외에 능인전(能仁殿)이나 미타전(彌陀殿)과 같이 다수의 불전이 건립되고 있는 것은 당시 중국의 송대 선종사원과는 사뭇 다른 모습이다. 그리

고 무량수전 앞의 신호문(神護門) 서쪽에 접한 무(廡)에 향적당(香積堂)이 있다고 했는데, 명칭으로 보아 이 향적당은 승려들의 식사나 각종 사원 의례를 위한 음식을 조리하는 주방으로 판단된다<sup>74</sup>). 송대 선종사원에서 고원의 핵심 시설인 주방을 향적주(香積廚)로 불렀는데, 이 주방을 포함한 고원 일곽은 예외 없이 가람의 동쪽 영역에 배치되고 있었다. 이러한 정황들로 보아 정국안화사가 정비되던 12세기 전반에는 송대 선종사원에 대한 정보가 고려에 본격적으로 전해지고 있지는 않았던 것으로 생각된다.

고려 후기 선종계를 대표하는 수선사는 신라 때 혜린(慧隣)이 창건한 길상사(吉祥寺)에, 보조국사(普照國師) 지눌이 1190년(명종 20) 공산(公山)에서 결성한 정혜결사를 옮겨 온 것에서 비롯되었다. 가람 중창 공사는 1197년부터 시작되었고, 공사가 진행 중이던 1200년에 결사를 옮겨왔으며, 1205년(희종 1)에 낙성을 보았다. 낙성법회는 왕실의 지원을 받아 성대하게 거행되었고, 이때 희종의 명으로 사명이 조계산(曹溪山) 수선사(修禪社)로 개칭되었다<sup>75</sup>). 최선(崔詵, 1147-1209)이 지은 「조계산수선사 중창기(曹溪山修禪社重創記)」(1207)<sup>76</sup>와 「송광사보조국사비(松廣寺普照國師碑)」(1213)<sup>77</sup>에 의하면, 지눌 생전의 수선사에는 불전(佛宇), 승료(僧寮), 재실(齋室: 식당), 주방(廚)과 창고(庫), 벽실(溥室: 욕실), 방장(方丈), 선법당(善法堂) 등의 전각이 건립되었고, 장성현(長城縣) 백암사(白巖寺)의 승려 성부(性富)가 목수로 참여하여 공사를 주도한 것이 확인된다.

당시 조정의 실권을 장악하고 있던 무신정권의 지원을 받은 수선사는 크게 흥성했고, 지눌이 입적한 후 왕명으로 진각국사 혜심(慧諶, 1178-1234)이 수선사 제2세로서 주지가 되어 주석하자 더욱 많은 승속들이 모여들어 절이 좁을 지경에 이르자, 강종(1212-1213 재위)의 명으로 재차 가람의 확장이 이루어졌다<sup>78</sup>).

74) 향적(香積)은 『유마경(維摩經)』 「향적품(香積品)」에 나오는 향기가 충만한 세계, 그리고 그곳에 있는 여래의 이름이지만, 한편으로는 선종사원에서 식사를 조리하는 곳인 고원(庫院)의 의미로 사용되었고, 이를 향적국(香積局)이라고도 했다. 그리고 승려들이 먹는 식사를 향적반(香積飯) 또는 향반(香飯)이라고 하는데, 이는 유마(維摩)가 향적여래(香積如來)로부터 얻은 식사를 대중들에게 나눠준 것에서 기원한 말이다. 中村元, 『仏教語大辞典』; 駒澤大学内 禅学大辞典編纂所, 『新版禅学大辞典』.

75) 최선, 「曹溪山修禪社重創記」(1207).

76) 정사년(1197)부터 나무를 베고 흙을 나르며 절의 경영(공사)을 시작하여 무릇 전각 80여 칸을 세우니, 불전(佛宇), 승료(僧寮), 재실(齋室: 식당), 부역(廚)과 창고(庫) 등 갖추지 않은 것이 없었다. 9년 만에 공사를 끝내니 때는 금(金) 태화(泰和) 5년(1205)이었다. …(중략)… 장성현(長城縣) 백암사(白巖寺)의 승려 성부(性富)라는 자는 평생 목수 일을 업으로 살다가 법문을 듣고 발심(發心)하여 승려가 되었는데, 이 절(수선사)의 모든 전각은 그의 손으로 만든 것이다(自丁巳年經, 始伐木輦土, 經之營之, 凡立屋八十餘間. 佛宇僧寮齋室廚庫無一不備. 九載功畢, 時大金泰和五年. …(중략)… 長城縣白巖寺僧曰性富者, 平生以梓匠爲業, 聞法發心, 以念佛爲事, 至於此寺, 皆其手所成).

77) (1210년) 3월 20일에 발병하여 8일만에 입적하였으니, 스님은 가실 때를 미리 알고 있었다. 돌아가시기 하루 전날 밤 벽실(溥室: 욕실)에서 목욕했다. 시자(侍者)가 스님이 임종할 것을 알아차리고 임종계(臨終偈)를 청하는 한편 여러 가지 질문을 했더니 스님은 종용(從容)히 대답하였다. 야애(夜艾)에 이르러 방장(方丈)에 들어갔는데 묻고 답하는 것이 처음과 같았다. …(중략)… 북을 쳐서 대중을 모이게 하고 육환장(六環杖)을 짚고 걸어서 선법당(善法堂)으로 가서 축향(祝香)하고 법좌에 올라 앉아 설법하는 것이 평상시와 같았다(三月二十日示疾, 凡八日而終, 預知也. 前一夕就溥室沐浴, 侍者唱偈因設問, 師從容答話. 夜艾乃入方丈, 問答如初. …(중략)… 令擊鼓集衆, 策六環杖步至善法堂, 祝香升座說法如常).

78) 「月南寺眞覺國師碑」(1235): 태화(泰和) 무진년(戊辰年, 1208)에 (보조국사 지눌이) 스님(진각국사 혜심)이 법을 잇도록 하고 규봉암(圭峯庵)으로 물러가 있으려 하였으나, 스님은 굳게 사양하고 지리산으로 들어가 자취를 끊고 그

혜심이 수선사를 확장한 직후인 1230년(고종 17)에 왕명으로 작성된 행정문서로 보이는 『수선사형지안(修禪社形止案)』이 현재 송광사에 전하고 있다. 『수선사형지안』은 1230년 당시 수선사의 가람을 구성하고 있던 각종 전각의 종류와 규모를 기록한 「불상간각(佛像間閣)」, 사원의 연혁이 기록된 금석문(「보조국사비문」, 「수선사중창기」), 그리고 사원에 소속된 승려의 수와 재산 및 노비의 현황을 기록한 「복전수법석(福田數法席)」의 세 부분으로 이루어져 있다<sup>79)</sup>.

그중에서 1230년 당시 수선사 가람의 구성 내용을 알 수 있는 「불상간각」은 결락된 부분이 많지만, 판독되는 부분을 중심으로 문서에 기록되어 있는 전각의 종류를 보면 □사청채(□舍廳梗)와 이에 부속된 좌우의 방(房) 및 남변가(南邊家)와 북변가(北邊家), 원두료(園頭梗), 사문(沙門), 경판당(經板堂), 수가(水家), 식당(食堂)과 그 남랑(南廊), 유동루(鍤銅樓椽), 곡식루(穀食樓梗), 확가(確家), 목욕방(沐浴房), 측가(廁家), 외루문(外樓門), 누교(樓橋), 갑문(甲門), 병문(丙門), 북소호(北小戶), 조사당(祖師堂) 등이 확인된다. 그리고 「복전수법석」에는 당시 수선사의 일상 법석을 기록하며, 밤에 선당(禪堂)에서 별도의 법석이 행해지고 있다고 하므로<sup>80)</sup>, 선당의 존재도 확인된다<sup>81)</sup>.

『수선사형지안』에 결락된 부분이 많기는 하지만, 위에서 검토한 내용을 종합하면, 13세기 무렵 송광사는 불전, 법당, 방장, 경판당, 조사당, 선당, 원두료와 기타 요사, 식당, 주방과 이에 부속된 수가와 확가(방앗간) 및 창고, 욕실, 변소, 그리고 각종 문들과 누교 등으로 구성되어 있었을 것으로 추정된다.

20세기 전반에 편찬된 『동리산태안사사적(桐裏山泰安寺事蹟)』에도 『수선사형지안』의 「불상간각」, 「복전수법석」과 같은 체제와 내용의 문서가 수록되어 있다. 이것 역시 함께 수록된 동리산문의 개산조 혜철과 제3조 광자대사(廣慈大師) 운다(允多, 864-945)의 비문과 더불어 1230년에 작성된 『대안사형지안』의 원래 문서를 필사해 재판집, 수록한 것으로 판단되고 있다<sup>82)</sup>. 이 『대안사형지안』의 「불상간각」은 『수선사

림자를 없앤 것이 여러 해였다. 대안(大安) 경오년(庚午年, 1210)에 국사(지눌)께서 입적하자, 문도들이 왕에게 아뢰니, 왕명으로 국사의 자리를 있게 하므로, 하는 수 없어 입원(入院)하여 개당(開堂)하였다. 이로부터 사방의 학인(學人)과 도속(道俗)의 고인(高人) 및 일로(逸老)들이 구름처럼 모여들어 찾아오지 않는 이가 없으니, 절(수선사)이 자못 비좁아졌다. 강종(康宗) 임금이 그것을 듣고, 유사(有司)에게 수선사의 증축(增築)을 명하고, 여러 차례 중사(中使)를 보내 역사(役事)를 감독케 하여, 마침내 크게 확장하였다(泰和戊辰, 欲命師嗣席, 卽退安圭峯, 師固辭遂去智異山, 絕跡滅影者數載. 大安庚午國師入寂, 門徒闍于上承, 勅繼住師, 不獲已入院開堂. 於是四方學者及道俗高人逸老, 雲奔影鷲無不臻赴, 社頗隘. 康廟聞之, 命有司增構, 屢遣中使督役, 遂闢而廣之).

79) 『수선사형지안』의 작성 시기와 구성에 대해서는 최연식, 「고려 사원형지안의 복원과 선종사원의 공간 구성 검토」, 『불교연구』38, 한국불교연구원, 2013, pp. 155-191. 참조. 이 논문에서는 『三國遺事』권4「寶讓梨木」에 나오는 '庚寅年(1230), 晉陽府貼五道按察使, 各道禪教寺院始創年月形址, 審檢成籍'에 의거, 1230년에 전국의 사원들을 대상으로 그 개창 시기와 현황을 조사한 사실에 주목하여, 『수선사형지안』의 작성 시기를 1230년으로 비정했다. 그리고 곡성 태안사(泰安寺)와 관련하여 20세기 전반에 편찬된 『桐裏山泰安寺事蹟』에 분산 수록되어 있는 고려시대 기록인 「當時佛像間閣」, 개산조 적인혜철과 제3조 광자운다(廣慈允多)의 비문, 그리고 「福田數法席」 역시 그 내용과 체제가 『수선사형지안』과 같은 것으로 보아, 1230년에 작성된 『대안사형지안(大安寺形止案)』의 내용을 옮겨 적은 것으로 보았다. 지금의 태안사는 고려시대까지 대안사(大安寺)로 불렸다.

80) 常行法席, 齋前誦金剛般若, 齋後中夜, 禪堂別法席.

81) 이상 『수선사형지안』의 내용은 최연식, 위의 논문에 수록된 판독문을 참고했다.

82) 최연식, 위의 논문.

형지안』의 「불상간각」과는 달리 결락된 부분 없이 전문이 판독 가능한 상태여서 1230년 당시 대안사의 가람구성 전모를 잘 알 수 있다.

『대안사형지안』의 「불상간각」에 기록된 전각은 금당(金堂), 식당(食堂), 승당(僧堂), 선법당(選法堂)과 좌우의 익랑(翼廊), 나한당(羅漢堂)과 부속 행랑, 대장당(大藏堂)과 부속 행랑, 경방(經房梗), 유나방(維那房), 삼보고청(三寶庫廳), 대고(大庫梗), 누(樓椽)와 부속 행랑, 정주(淨廚), 수가(水家), 양공방(椽公房梗), 확가(確家), 마구(馬廐梗), 사문(沙門)과 문 안쪽 좌우면의 누(樓) 및 평가(平家), 평가(平家), 범가(犯家), 소루(小樓), 상원주청(上院主廳)과 좌우 익랑 및 범루(犯樓)와 평가(平家), 장주방(藏主房梗), 입실방(入室房梗), 별감방(別監房梗), 목욕방(沐浴房梗), 측간(廁間), 비전(碑殿), 누교(樓橋), 조사당(祖師堂)이 있고, 절 밖에 오층석탑<sup>83)</sup>이 있다고 했다. 이상과 같은 1230년의 대안사 전각 구성은 앞의 수선사와 대략 비슷한데, 유나방, 장주방, 입실방, 별감방 등과 같은 각종 역직의 요사가 보다 상세히 확인되며, 상원주청 일곽은 주지가 기거하는 방장 영역으로 추정된다.

위에서 살펴본 1230년 당시 수선사와 대안사의 가람은 전각 구성의 측면에서 볼 때, 법당과 방장, 그리고 참선수행 공간으로서 선당 혹은 승당을 갖추고 있어, 우선은 선종 사원의 기본적인 전각 구성을 갖추었다고 볼 수 있겠다. 그런데 두 사원 모두 식당을 별도로 조성하고 있다는 점에서 당시 송대 선종사원과 근본적으로 차이가 난다. 송대 선종사원에서는 주지와 역직을 포함해 사원 소속 모든 승려들이 승당에 모여 참선수행과 식사를 함께 하기 때문에 식당을 따로 두지 않는 것이 특징이었다. 이것 외에 중료나 침당에 해당하는 전각이 확인되지 않는 것 역시 송대 선종사원과의 차이점으로 지적할 수 있겠다.

이상과 같이 고려 전기에서 후기에 걸친 12-13세기 동안에 조영된 선종사원은, 가람구성의 면에서 불전 이외에 법당과 방장, 승당 혹은 선당 등과 같이 선종사원을 특징짓는 전각들을 갖추고 있었다. 이들 전각들은 이전의 구산선문 가람에서도 확인되었는데, 다만 구산선문과는 달리 이 시기에 새롭게 조영된 정국안화사와 수선사에는 탑이 건립되지 않았다는 점에서, 고려 선종사원의 한 형식을 이루어 갔다고 생각된다. 그런데 12세기의 정국안화사에는 주불전 외에도 다수의 불전이 존재하고 있었고, 고원의 핵심 시설인 주방이 가람 서쪽에 배치되어 있었으며, 13세기 수선사와 대안사에는 식당을 별도로 두고 있었는데, 이러한 가람의 양상은 당시 중국의 송대 선종사원과는 매우 다르다. 이것은 13세기까지도 송대 선종사원의 가람제도에 관한 정보가 고려에 온 전히 전해지지 못했기 때문이라고 생각된다.

83) 현재 대안사 사역 전방에 조성된 연못 가운데 섬에 이중기단의 삼층석탑이 있는데, 이것은 당초 일주문 안의 부도 전에 파손된 상태로 있던 것을 옮겨 신부재를 추가해 복원한 것이며, 신라 말에서 고려 초로 비정되는 신라계 석탑이다. 동리산문의 개산조 혜철이 산문을 개창할 때 조성되었을 가능성이 크다.

### (3) 고려 말 선종의 대원 교류와 나옹의 회암사 중창

고려 승려들의 중국 유학은, 고려가 몽골과 강화하고(1259, 고종 46) 양국 간의 관계가 안정기에 접어든 원간섭기(1259-1356) 후반의 13세기 말부터 본격적으로 재개되었다. 당시 입원 유학에 오른 승려들은 대부분 선종 승려들이었다<sup>84</sup>). 그들은 주로 남송 이래 중국 선종의 중심지인 강남지방의 임제종 승려를 찾아 인가를 받아 왔는데, 당시에 이것은 선승들이 고려 사회에서 자신의 권위를 확보할 수 있는 수단이 되었다<sup>85</sup>). 13세기 말부터 반세기가 조금 넘는 짧은 기간 동안에 이루어진 고려 선승들의 입원 유학은, 한국 불교사 전체에서 볼 때 중국 불교와의 교류의 마지막을 장식하는 것이었고<sup>86</sup>), 바로 이 시기에 입원 유학승 나옹혜근이 유학 경험을 토대로 회암사를 중창한 것이다.

『나옹화상행장(懶翁和尚行狀)』에 의하면, 나옹은 1347년(충목왕 3) 원에 건너가 대도(大都)의 법원사(法源寺)에 머물며 지공(指空, ?-1361) 밑에 머물다가 강남으로 내려가 평강(平江) 휴휴암(休休庵)을 거쳐, 항주(杭州) 정자사(淨慈寺)의 평산처림(平山處林, 1279-1361)<sup>87</sup>), 명주(明州, 지금의 浙江省 寧波) 아육왕사(阿育王寺)<sup>88</sup>의 설창오광(雪窓悟光, 1292-1357), 무주(婺州, 지금의 浙江省 金華) 복룡산(伏龍山)의 천암원장(千巖元長, 1284-1357) 등과 같은 임제종 승려들과 교류했고, 정자사의 평산처림으로부터는 선법을 인가 받았다. 이후 다시 대도의 법원사로 돌아와 지공에게도 인가를 받아, 1358년(공민왕 7) 10여 년에 이르는 장기간<sup>89</sup>)의 유학을 마치고 고려로 돌아왔다.

귀국 후 나옹은 1370년 왕명으로 회암사 주지에 임명되었고, 이듬해에는 왕사에 책봉되어 송광사로 이석했으며, 1372년에는 회암사에 스승 지공의 부도<sup>90</sup>)를 세웠다. 그리고 1374년 재차 회암사의 주지에 임명된 나옹은 바로 가람의 중창에 착수했다. 중창 공사는 착공 후 2년 만에 완료되었고, 1376년 4월 15일에 낙성법회가 열렸다. 그러나

84) 원간섭기 중국 임제종과의 교류는 1295년(충렬왕 21) 요암원명장로(了庵元明長老), 각원(覺圓), 각성(覺性), 묘부상인(妙孚上人) 등 8명의 고려 승려가 강남 평강부(平江府, 지금의 江蘇省 蘇州)의 휴휴암(休休庵)에 은둔하고 있던 임제종 승려 몽산덕이(蒙山德異, 1231-?)을 찾아가 만난 것에서 시작된다. 강호선, 「고려말 나옹혜근 연구」, 서울대학교 대학원 국사학과 박사학위논문, 2011. 2, p. 42.

85) 강호선, 위의 논문, p. 116.

86) 중국 사회가 다시 혼란기로 접어든 원·명 교체기를 지나면서 입원 유학 자체가 불가능해졌다. 이에 더해 명 초의 해금(海禁) 정책과 조선 초 승려의 월경(越境)금지 정책으로 인해 불교를 배우기 위한 중국 왕래는 완전히 차단되었다. 강호선, 위의 논문, p. 117.

87) 정자사는 남송 오산(五山) 제4위 사원으로, 송·원대의 대표적인 선종사원이다. 19세기 전반에 중각(重刻)된 『勅建淨慈寺志』(卷1「興建」) 1) 수록 우집(虞集)의 「重修淨慈報恩光孝禪寺記」(1342)에는, 1290년(至元 27)에 가람이 소실된 이후 평산처림이 주지로 와서 가람 재건을 완성한 과정이 나오는데, 재건된 전각으로 몽당(蒙堂), 고당(庫堂), 전단림(旃檀林=중료), 관음전(觀音殿), 불전(佛殿), 법당(法堂), 나한당(羅漢殿), 산문(山門), 선불장(選佛場=승당), 종경당(宗鏡堂), 천불각(千佛閣), 종루(鐘樓), 방장(方丈), 장전(藏殿), 삼탑(三塔) 등이 언급되어 있다. 정자사를 방문한 나옹은 이러한 가람 구성을 보고 체험했으며, 이는 나중에 회암사를 중창할 때 많은 참고가 되었던 것이 틀림없다.

88) 아육왕사는 남송 오산 제5위 사원이며, 석가의 진신사리를 봉안했다고 전하는 진신사리탑(일명 아육왕탑)으로 유명했다. 강호선, 위의 논문, p. 87.

89) 당시 다른 입원 유학승들은 유학의 목적이 중국의 선사들로부터 인가를 받는 것이 목적이었기 때문에 유학기간이 대체로 2년 내외로 짧았다.

90) 『高麗史』(卷42「世家」42, 공민왕5)에는 원에서 입적한 지공의 유골이 1370년에 고려 왕륜사(王輪寺)로 보내졌고, 이를 공민왕이 직접 궁으로 옮겼다고 한다.

나용은 당시 과도한 불사에 부정적 인식을 가지고 있던 대간(臺諫)의 비판을 받아 탄핵되고 말았고, 유배지인 영원사(瑩原寺)로 가던 도중 여주 신록사(神勒寺)에서 입적했다. 당시 중창된 회암사 가람의 모습은 이색(李穡, 1328-1396)이 「천보산회암사수조기(天寶山檜巖寺修造記)」(『牧隱文藁』卷2, 이하 「수조기」)에 충실히 남겼다.

고려 말 나용이 중창한 회암사의 가람배치에 관한 연구는, 이색의 「수조기」에 나오는 내용을 토대로 본격적인 발굴조사가 이루어지기 이전부터 진행되었다<sup>91)</sup>. 사지에 대한 본격적인 발굴조사가 이루어지면서부터는, 발굴 유구에 대한 분석 및 「수조기」 내용과의 비교 검토를 통해, 고려 말 회암사의 가람을 구성하고 있던 주요 전각들의 평면 형태와 기능 및 가람배치에 대한 윤곽이 밝혀졌고, 「수조기」<sup>92)</sup>에서 파악되는 전각의 종류와 배치관계가 실제 발굴된 유구와도 대체로 상응한다는 것이 확인되었다<sup>93)</sup>.

위의 그림과 같이 현재까지 파악된 고려 말에 나용이 중창한 회암사의 가람배치를 보면, 구성 전각의 종류와 배치에서 나용이 중국에서 경험했던 송대 이래 선종사원의 가람제도를 충실히 재현하고자 했던 의도가 충분히 읽힌다.

우선 가람의 중심축선상에 정문, 주불전인 보광전(普光殿), 법당인 설법전(說法殿), 방장(東·西方丈+正廳)을 배치하여 중국의 송·원대 선종사원에서 볼 수 있는 가람의 골격을 갖추었다. 특히 동·서방장 사이에 구성된 정청은 침당의 기능을 하는 공간으로<sup>94)</sup>, 송대 선종사원과는 달리 침당이 독립된 건물을 이루지 못하고 방장 안의 한 공간으로 편입된 원대 선종사원의 영향이 확인된다.

그리고 승당을 두고 식당을 따로 세우지 않은 점과, 승당과 더불어 파침(把針) 공간을 갖춘 전단림(旃檀林)이라는 중료를 둔 점은<sup>95)</sup>, 송·원대 선종사원의 보편적인 모습이지만, 고려시대 선종사원에서는 회암사에서 처음 나타나는 것이다. 특히 사이에 마당을 두고 외당과 내당을 구성한 승당<sup>96)</sup>과, 건물 내부에 두 중정을 둔 전단림의 독특한 평면 형태 역

91) 최성봉, 「회암사지의 조사연구 - 가람배치를 중심으로」(동국대학교 석사학위논문, 1958.); 김홍식, 「양주 회암사지의 전각배치에 관한 연구」(『문화재』24, 문화재관리국, 1991., pp. 101-123.); 허흥식, 「회암사」(『고려로 옮긴 인도 의 등불』, 일조각, 1997., pp. 194-245.) 등이 있다.

92) 普光殿五間面南，殿之後說法殿五間，又其後舍利殿一間，又其後正廳三間。廳之東西方丈二所各三楹，東方丈之東羅漢殿三間，西方丈之西大藏殿三間，入室寮在東方丈之前面西，侍者寮在西方丈之前面東，說法殿之西曰祖師殿，又其西曰首座寮，說法殿之東曰影堂，又其東曰書記寮，皆面南，影堂之南面西曰香火寮，祖師殿之南面東曰知藏寮，普光殿之東少南曰旃檀林，東雲集面西，西雲集面東，東雲集之東曰東把針面西，西雲集之西曰西把針面東，穿廊三間接西僧堂直普光殿。正門三間，門之東廊六間接東客室之南，門之西悅衆寮七間，折而北七間曰東寮，正門之東面西五間東客室，其西面東五間曰西客室。悅衆寮之南曰觀音殿，其西面東五間曰浴室，副寺寮之東曰彌陀殿，都寺寮五間面南，其東曰庫樓，其南曰心廊七間接彌陀殿，其北曰醬庫十四間，庫樓之東十二間庫有門，從樓而東四間，又折而北六間，又折而西三間，缺其西，直正門少東曰鍾樓三間，樓之南五間曰沙門，樓之西面東曰接客廳，樓之東北向知賓寮，接客之南面東曰養老房，知賓之東面西曰典座寮，折而東七間曰香積殿，殿之東庫樓之南曰園頭寮三間面西，殿之南四間曰馬廄。

93) 한지만·이상해, 「회암사의 연혁과 정청·방장지에 관한 복원적 연구」, 『건축역사연구』 17권 6호, 한국건축역사학회, 2008. 12, pp. 45-65; 한지만, 「회암사지 일자형 건물지에 관한 연구」, 『건축역사연구』 19권 2호, 한국건축역사학회, 2010. 4, pp. 85-100; 한지만, 위의 논문(2014. 7.) 등이 있다.

94) 한지만, 위의 논문(2008).

95) 불전 동측에서 출토된 내부에 남북으로 두 개의 중정이 구성된 일자형 평면의 건물지는 이색의 「수조기」에 나오는 전단림(旃檀林)에 해당하는 전각의 유구이며, 불전 남측의 동·서운집과 동·서파침과 아울러 중료의 기능을 하였다. 한지만, 위의 논문(2010).

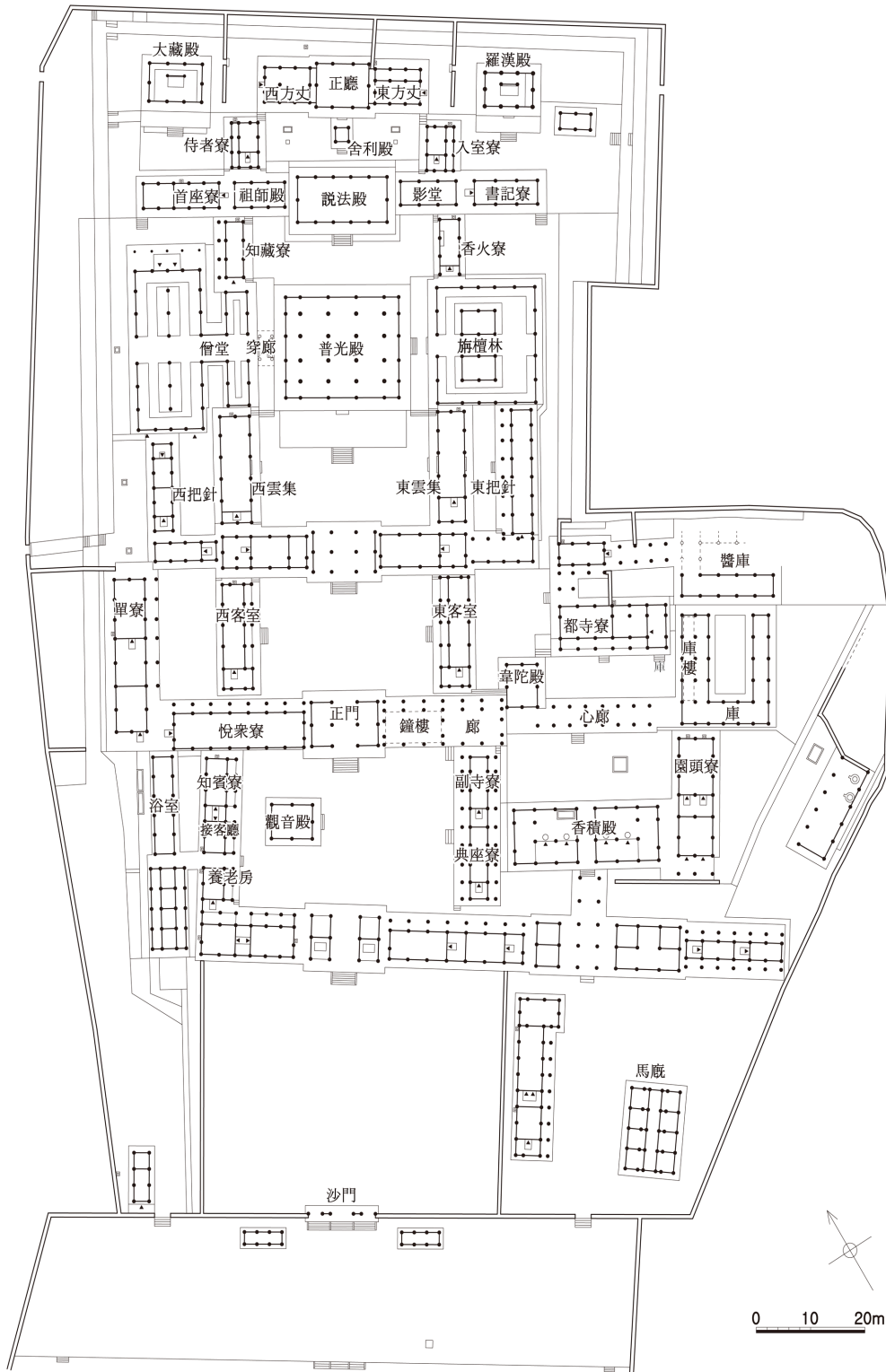


그림 10. 고려 말 나옹이 중창한 회암사 추정 배치도

96) 회암사지 승당에서는 내당에서만 온돌이 확인되었는데, 이것은 취침의 기능을 갖는 내당과 취침의 기능이 없는 외당의 기능 차이에서 비롯된 것이다.

시 고려시대 사원에서는 처음으로 확인되는 것이지만, 송·원대 선종사원에서는 승당과 중료의 지극히 일반적인 모습이었다. 또한 가람 동남쪽의 주방인 향적전을 중심으로 도사, 부사, 전좌 등 지사의 소임을 맡은 역직들의 요사와, 위타전(韋陀殿)<sup>97)</sup>, 그리고 각종 부속 창고들로 이루어진 고원 영역의 구성 역시 송·원대 선종사원의 고원 구성과 같다.

그런데, 가람배치의 측면에서 회암사가 송·원대 선종사원과 크게 차이가 나는 부분이 있다. 그 차이는 중료, 즉 전단림의 배치에서 비롯되었다. 송·원대 선종사원에서 중료는 승당과 더불어 반드시 가람의 서쪽에 배치되어 있었으며, 승당과 함께 수행 영역의 핵심을 이루는 전각이었다. 그런데, 나옹은 회암사를 중창하면서 전단림을 불전의 동쪽에 배치했다. 이것은 나옹이 회암사를 새로운 터에 신축한 것이 아니라, 기존의 가람을 중창하면서 불전 서쪽에 대규모 건물인 승당과 중료를 함께 배치할 수 있는 공간을 확보하지 못했기 때문으로 판단된다<sup>98)</sup>. 중료를 불전 동쪽에 배치함으로써, 원래 그 자리에 배치되어야 할 고원 일곽이 남쪽으로 내려가 자리를 잡게 되었다. 그 결과, 송·원대 선종사원에서 일관되게 유지되고 있었던 수행의 영역과 사무의 영역이 각각 가람의 서쪽과 동쪽에 조성하는 배치방식이, 나옹이 중창한 회암사에서는 가람의 북쪽과 남쪽에 각각 조성되는 형태로 변했다.

이상과 같이 고려 말에 나옹이 중창한 회암사는 송대에 정립되어 원대로 이어진 간중국 선종사원의 가람제도가 본격적으로 고려에 도입된 처음이자 마지막 선종사원이었다. 이색의 「수조기」와 발굴조사를 통해 확인된 회암사의 가람구성을 보면, 나옹이 오랜 기간의 유학에서 경험했던 중국 선종사원의 가람제도를 고려에 충실히 적용하고자 했던 의도가 분명하게 읽힌다. 그러나 중료의 배치에서 보듯이 나옹은 중국 선종사원의 가람제도를 그대로 옮겨온 것이 아니라, 기존 회암사의 여건을 고려하여 가람배치를 재편함으로써, 결과적으로는 고려 회암사의 고유한 가람배치를 만들어 내었다.

## 5. 맺음말

신라 말에서 고려 초에 걸쳐 개창된 구산선문을 시작으로 고려시대 선종사원은 당시 동북아시아의 복잡한 국제적 역학관계 속에서 중국으로부터 단속적으로 자극을 받으며 전개되어 갔다.

고려시대 초기는 9세기 전반부터 10세기까지에 걸쳐 개창된 구산선문으로 대표되는 초기 선종사원의 성립이 일단락되는 단계였다. 당시 중국 유학승과 그 제자들에 의해 개창된 구산선문 등 초기 선종사원의 가람은, 당 후기에서 오대에 걸쳐 성립된 중국의

97) 위타전(韋陀殿)은 사원에서 음식과 가람의 수호신인 위타천(韋陀天)을 봉안하는 전각으로 송대 선종사원의 고원에 서 일반적으로 확인된다. 이색의 「수조기」에는 고원 일곽에 '미타전(彌陀殿)'이 있는 것으로 적혀 있는데, 이는 위타전의 오기로 판단된다. 한지만, 위의 논문(2014) 참조.

98) 한지만, 위의 논문(2010.).



초기 선종사원의 영향을 받았을 가능성이 크다. 발굴 유구 등을 통해 확인되는 구산선문 가람의 형태는, 전통적인 고대 가람의 당탑구조를 기반으로, 법당이 추가되고, 참선수행 공간인 선당, 주지의 거처인 방장, 그리고 조사당 등과 같은 새로운 요소들이 적소에 배치된 모습이었던 것으로 생각된다.

중국에서 송대에 들어와 청규가 보급되면서 선종사원의 가람구성도 일정한 체제로 정립되어갔다. 송대 선종사원의 구체적인 모습은 13세기 중엽에 작성된 『오산십찰도』를 통해 알 수 있는데, 그 가람구성의 특징은 중심축선상에 삼문, 불전, 법당, 침당, 방장으로 구성되는 중심의 부처 영역, 승당과 중료를 핵심으로 하는 가람 서쪽의 수행 영역, 고원을 중심으로 행자당과 행자료가 구성되는 가람 동쪽의 사무 영역으로 구성하는 것으로 요약된다. 송대 선종사원 가람구성의 기본은 원대로 이어졌지만, 방장과 더불어 주지영역을 구성하던 침당이 방장 안의 한 공간으로 흡수된 것은 주목할 만한 변화로 지적할 수 있겠다.

한편 고려는, 10세기 말부터 원 간섭이 시작되는 13세기 중반까지 요와 금의 지속적인 압박으로 인해 송과의 정식 교류가 지극히 제한적으로 이루어질 수밖에 없었으며, 고려 승려들의 입송 유학도 거의 없었다. 즉, 이 시기 고려의 선승들은 송대의 정립된 선종사원을 직접 체험할 수 있는 기회가 거의 없었다. 문헌자료를 통해 파악되는 12세기 전반에 정비된 정국안화사, 13세기 전반의 수선사와 대안사의 가람구성을 보면, 당시 송대 선종사원의 영향을 받았다고 인정하기는 어렵다. 이 시기 고려의 선종사원은 중국으로부터의 자극 없이 내재적인 발전을 이루어갔다고 할 수 있겠다.

원간섭기에 들어와 13세기 말부터 고려 승려들의 중국 유학이 본격적으로 재개되었으며, 당시 유학승의 대부분은 선종의 승려들이었다. 이때 원에 들어가 임제선을 배워온 나옹은, 회암사를 중창하면서 자신이 10여 년 동안의 중국 유학에서 체험했던 선종사원의 가람제도를 적극 도입하고자 노력했던 것이, 중창 당시 회암사의 모습을 기록한 이색의 「수조기」와 발굴 유구를 통해 확인되었다. 즉, 나옹이 중창한 회암사는 송대에 정립되어 발전해 간 중국 선종사원의 가람제도가 본격적으로 고려에 도입된 처음이자 마지막 선종사원이 되었고, 이것이 고려시대 선종사원 건축사에서 회암사가 갖는 중요한 의의라고 할 수 있겠다.

그러나 기존 가람의 기초 위에 중창된 회암사는 절터의 제약으로 인해 승당과 함께 수행의 핵심 기능을 수행하는 중료를 불전의 동쪽에 배치하고, 고원을 동남쪽으로 옮겨 조성함으로써, 결과적으로 송·원대 선종사원과는 달리 수행 영역과 사무의 영역이 각각 북쪽과 남쪽에 조성되는 배치를 하게 되었다. 이 점은 당시 동아시아 선종사원에서 회암사가 가지는 특징으로 평가할 수 있다.

## 참고문헌

### - 문헌 -

- 『景德傳燈錄』  
 『高麗史』  
 『高麗史節要』  
 『東國李相國集』  
 『桐裏山泰安寺事蹟』  
 『牧隱文藁』  
 『三國遺事』  
 『宣和奉使高麗圖經』  
 『宋高僧傳』  
 『五山十刹圖』  
 『祖堂集』  
 『至正金陵新志』  
 『勅建淨慈寺志』

### - 단행본 -

- 경기문화재단연구원, 『회암사 III - 5·6단지 발굴조사보고서』, 2009.  
 경기문화재단연구원, 『회암사 IV - 1~4단지 발굴조사보고서』, 2013.  
 국립부여문화재연구소, 『실상사 II - 발굴조사보고서』, 2006.  
 국립창원문화재연구소, 『창원 봉림사지 발굴조사보고서』, 2000.  
 기전문화재연구원, 『회암사 II - 7·8단지 발굴조사보고서』, 2003.  
 기전문화재연구원, 『고달사지 II』, 여주군, 2007.  
 中村元(나카무라 하지메), 『佛敎語大辭典』, 東京書籍株式會社, 2006(1981).  
 野口善敬(노구치 요시타카), 『元代禪宗史研究』, 禪文化研究所, 2005.  
 西尾賢隆(니시오 켄류), 『中国近世における国家と禪宗』, 思文閣出版, 2006,  
 박용운, 『고려시대사(상)』, 일지사, 2002.  
 関口欣也(세키구치 킨야), 『五山と禪院』, 小學館, 1991.  
 横山秀哉(요코야마 히데야), 『禪の建築』, 彰国社, 1967.  
 이기백, 『한국사 신론』, 일조각, 1998.  
 伊吹敦(이부키 아츠시), 『禪の歴史』, 法藏館, 2004.  
 이지관, 『교감역주 역대고승비문 고려편1-4』, 가산불교문화연구원, 2000.  
 최법혜 역주, 『고려관 선원청규 역주』, 가산불교문화연구원, 2002.

최인선, 『가지산 보림사 -정밀지표조사-』, 순천대학교박물관, 가지산보림사, 1995.

충남대학교박물관, 『성주사』, 보령시, 1998.

鏡島元隆(카가미시마 겐류) 外, 『譯註 禪苑清規』, 曹洞宗宗務庁, 1992(1972).

鎌田茂雄(카마다 시게오), 『中國佛教史』, 岩波書店, 2006(1978),

駒澤大学内禪学大辞典編纂所, 『新版禪学大辞典』, 大修館書店, 2003.

한국사연구회 편, 『역주 나말려초 금석문 上, 下』, 혜안, 1996.

허홍식, 『한국 중세 불교사 연구』, 일조각, 1997.

허홍식, 『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

-논저-

강호선, 「고려말 나옹혜근 연구」, 서울대학교 대학원 국사학과 박사학위논문, 2011. 2.

김홍식, 「양주 회암사지의 전각배치에 관한 연구」, 『문화재』24, 문화재관리국, 1991., pp. 101-123.

이승연, 「여주 고달사지의 가람배치 변천과 주요 건물지에 관한 복원적 연구 - 1~5차 발굴조사 결과를 중심으로」, 『건축역사연구』16권 2호, 한국건축역사학회, 2007. 4., pp. 59-78.

\_\_\_\_\_, 「신라말~고려전기 선종사원의 상원영역 형성에 관한 연구 - 法堂의 출현과 전개과정을 중심으로」, 성균관대학교 대학원 건축학과 박사학위논문, 2010.

石井修道(이시이 슈도), 「大瀋山の中興について - 曹洞宗との接点を考慮にして」, 『中国仏蹟見聞記』, 中国仏蹟参観団事務局, 1984, pp. 41-50.

\_\_\_\_\_, 「百丈清規の研究—「禪門規式」と『百丈古清規』」, 『駒澤大学禪研究所年報』6, 駒澤大学禪研究所, 1995. 3., pp. 15-53.

정재일, 「慈覺宗蹟의 『禪苑清規』 연구」, 동국대학교 대학원 선학과 박사학위논문, 2005.

최병헌, 「東洋佛教史上의 韓國佛教 - 中國佛教와의 관계를 중심으로」, 『한국사 시민강좌』4, 일조각, 1995., pp. 14-42.

최성봉, 「회암사지의 조사연구 -가람배치를 중심으로-」, 동국대학교 석사학위논문, 1958.

최연식, 「고려 사원형지안의 복원과 선종사원의 공간 구성 검토」, 『불교연구』38, 한국 불교연구원, 2013., pp. 155-191.

近藤良一(콘도 료이치), 「唐代禪宗の經濟基盤」, 『日本仏教学会年報』第37号, 日本仏教学会, 1971, pp. 137-151.

韓志晩, 「宋・元時代の禪宗寺院における寢堂について」, 『駒澤大学禪研究所年報』19, 駒澤大学禪研究所, 2008. 3., pp. 49-65.

- 한지만·이상해, 「회암사의 연혁과 정청·방장지에 관한 복원적 연구」, 『건축역사연구』 17권 6호, 한국건축역사학회, 2008. 12., pp. 45-65.
- 한지만, 「회암사지 日자형 건물지에 관한 연구」, 『건축역사연구』 19권 2호, 한국건축역사학회, 2010. 4., pp. 85-100.
- \_\_\_\_\_, 「회암사지 고원 영역의 전각 배치에 대하여」, 『대한건축학회논문집 계획계』 30권 7호, 대한건축학회, 2014. 7., pp. 145-155.
- \_\_\_\_\_, 「중국 당대 선종사원 성립에 관한 문헌 연구」, 『대한건축학회논문집 계획계』 31권 11호, 대한건축학회, 2015. 11., pp. 143-152.

발표1,2에 대한 토론

## 「고려와 송의 해상 교류와 선종 문화의 수용」 토론문

박재현(동명대)

깨달음이라는 선(禪)의 지고지순을 담고 있기는 하지만 선적은 어쨌거나 실물적인 매체라는 점에서, 선적을 통해 송대 선이 고려 선종에서 어떻게 수용되고 이해되었는가를 파악하는 것이 중요하고 합당하다는 것이 이 논문의 출발점이 되는 문제인식으로 보인다. 논문은 특히 선종과 관련해서 ‘교류’에 방점을 찍고 있다. 교류에 주목하는 이유는 고려 선종사 혹은 일국사적인 연구가 갖는 한계를 극복하고 이제 동아시아 선종사라는 시각으로 접근할 필요성이 있다는 문제의식 때문이다.

고려 수선사의 결사운동에 지방 향리층을 비롯한 지역 불교계의 후원이 주효했다거나 지눌이 간화선을 수용한 이후에 수선사에서 유행했다고 설명해왔던 것이 그 대표적 사례라고 소개하고 있다. 그리고 동아시아 전체와 ‘교류’에 주목해서 보면, 선문염송집 발행 같은 경우 12세기 이래 송상을 통해 고려에 선적이 수입되고 송대 선종계의 정보가 유입되면서 가능했다는 것을 보여주는 사례라고 논문에서는 설명하고 있다. 그리고 고려 선종에서는 수입 선적에 기초한 공안선이 기초를 이루었다는 점을 보여주고 있다.

이외에도 선시의 유행이나 문자선 흐름의 지속 등은 고려 선종계 전반적으로 송대 문화를 수용하고 있었다는 점을 보여준다. 그리고 문자선류의 시문학은 선종계를 넘어서 사대부 문인에게도 폭넓게 수용되었다는 점에 대해서도 이 논문에서는 조목조목 설명하고 있다. 이렇게 ‘선적’이라는 실물적 근거를 토대로 하고 ‘교류’라는 열린 관심과 이해를 통해서 이 논문은 고려 선종을 고려라는 지역적 특수성을 넘어 동아시아 선종이라는 확대된 관점을 통해 진일보한 통찰을 보여주고 있다.

황금알을 낳는 거위의 배를 가르는 어리석음으로 질문을 하나 남기며 본 토론을 마감하고자 합니다. 중국에도 『선문염송』에 필적하는 일종의 공안집 집대성이라고 할만한 문헌이 있는지 궁금하고, 왜 고려에서 이러한 형태의 선적 편찬 사업이 기획되었는지 그 의도나 목적에 대해 고견을 듣고 싶습니다.

## 「고려의 선종 교류와 선종사원의 전개」 토론문

박 재 현(동명대)

철학과 사상, 종교 같이 추상적인 것을 주로 다루는 학문분야에서는 추론을 통해 증명하거나 타당성과 이치를 근거로 역설하는데 주력할 뿐, 실물적 근거를 찾거나 보태려는 엄두는 잘 내지 못합니다. 이 논문은 선종이라는 ‘추상’을 사원이라는 ‘구체’를 통해 보여주고 설명하고 있다는 점에서 주목을 끌 수밖에 없습니다.

논문에서는 송대 전후의 중국 선종과 고려시대를 전후로 한 시기의 한반도 불교 상황까지 폭넓게 다루고 있습니다. 그러면서도 논지가 너무 넓게 퍼져서 묻어지거나 열리지 않고, 사원과 가람이라는 구체적 기둥에 단단히 묶여 돌아가고 있습니다. 논문을 읽으며 양쪽 지역 불교계의 사상적 동향과 교류가 마치 물도장[水印]처럼 사원과 가람에 흔적을 남긴 것을 알게 되었습니다.

논문에서는 수·당대에 들어와 선종이 사회에 보급되기 시작하면서 수행 공간은 단일 전각에서 선원 형태로 발전했고, 이후에는 선종사원이 독립을 이루게 되었다고 설명하고 있습니다. 또 불전을 세우지 않고 법당만 건립한다는 선의 자신감이, 송대에 이르러 사원의 중심축선상에 불전과 더불어 주지가 거처하는 방장을 배치하는 선종사원의 중요한 특징을 보여준다고 말하고 있습니다. 그리고 한반도에서는 고려시대의 수선사 등의 가람이 선종사원의 기본적인 전각 구성을 갖추었고, 나옹의 회암사 건축에서도 이러한 특징이 있다는 점을 확인하고 있습니다.

끝으로, 논문의 기초를 보면 선종의 명분과 이념에 맞춰 사원 건축 형태가 변화되었다는 뜻으로 읽힙니다. 하지만 건축에서 가장 우선하는 것은 건축물의 쓰임새와 구성원의 동선 그리고 기후나 일조량 같은 매우 구체적이고 실용적이며 현실적인 사안이 아닐까 생각해 봅니다. 이에 선종 가람의 건축 양식과 관련해서도, 이념이나 명분 이외에 선종 사찰 구성원이나 생활방식의 특징과도 연관되지 않을까 싶은데 이에 대한 의견을 여쭙어 봅니다.

발표3.

## 바다를 건넌 구법승과 순례승

- 헤이안시대를 중심으로 - 1)

데시마 다카히로(경희대)

### 1. 처음에

바다 위 섬들로 구성된 일본이 역사상 해운 반도, 대륙과의 협상은 한국(한반도)측이 과거 주변 국가와 지역과 해운 협상과는 성격이 다소 다른 부분이 있다. 그 중 하나로 일본의 경우 해외로 나가 다른 나라를 여행하는 존재가 주로 승려(종교인)였다는 점을 들 수 있다.

물론 고대(이하 시대 구분은 일본사의 일반적 구분법에 따름)에는 중국의 수, 당, 그리고 신라 등과 이른바 국가사절의 역할을 하는 관료(속인)들이 왕래했으며 중세 중반에 이르면 일본 상인들이 배를 능숙하게 조종해 바다를 건너는 경우가 늘어난다. '왜구'의 활동은 잘 알려져 있다. 그러나 사절의 해외 방문은 중국을 중심으로 7~9세기경에 실시된 후 일단 중단되었으며 그 후 14세기경에 무로마치막부(室町幕府)가 견명사절(遣明使節)을 보내면서 부활했다. 견명사(遣明使)의 경우 대사(大使), 부사(副使)를 승려가 담당했다. 승려의 해외 방문은 인원의 증감은 있었으나 견수사(遣隋使), 견당사(遣唐使)를 따라가는 형태 그리고 파견 종료 후에는 상선을 이용하는 방법으로 일관되게 계속되었다. 이러한 점에서 일본의 해외 협상 시 주역은 승려였다고 인식되고 있다.

그런데 전근대의 한일 관계 역사만을 되돌아보면 상호 협상이 가장 활발했던 때가 고대였다고 말할 수 있을 것이다. 이른바 다이와 조정(大和朝廷)의 일본 통일부터 율령국가 형성기, 왜(倭)에서 일본으로 명칭을 바꾸면서 일본 국내의 여러 제도를 정비하는 열도 내 국가로서는 한반도에서 유입하는 문물과 문화(정보)가 중요했다는 점은 말할 것도 없다. 그때 일본에 온 승려들도 큰 역할을 담당했다. 일본 최초로 출가한 젠

1) 이 요약은 주어진 과제 '바다를 건넌 구법승과 순례승'에 대해서 보고자가 지금까지 발표해온 논문과 작성 중인 논문을 기초로 준비한 것이다. 주로 다음과 같은 논고에 기초한다.

『平安時代の対外関係と仏教』(校倉書房, 2014); 「唐・宋・元に渡った僧侶たちと入明僧」村井章介他編『日明関係史研究入門 アジアのなかの遣明船』(勉誠出版, 2015); 「「入宋巡礼僧」をめぐる」荒野泰典他編『前近代の日本と東アジア 石井正敏の歴史学』(勉誠出版, 2017); 「平安王権と中国仏教」田中史生編『古代日本と興亡の東アジア 古代文学と隣接諸学1』(竹林舎, 2018); 「齋然」『歴史と地理』717(日本史の研究262), 2018; 「五代・宋時代の仏教と日本」佐藤文子・上島亨編『日本宗教史4 宗教の受容と交流』(吉川弘文館, 2020); 「入宋巡礼僧」概観(入稿済み); 「遣唐使の終焉と五代十国との交流」(入稿済み); 「입송승 조넨(齋然) 사체와 우진왕사모상(優填王思慕像)」(投稿中)

각 논고에 의거한 내용에 대해서는 --의 주를 요약했다는 점을 미리 밝히며 양해를 구한다. 새롭게 제시한 개인 의견은 내년에 간행하는 해양박물관 논문집 등을 통해 발표될 예정이다. 따라서 인용 등은 위의 각 논고 또는 향후 발표되는 내용을 참고하기 바란다.

신니(善信尼)가 백제로 건너가 계율을 배우고 돌아왔다는 전설(《일본서기》 등) 또한 승려(불교)를 매개로 한 대외 협상이 시작된 시기에서의 한반도의 중요성을 말할 수 있을 것이다.

단 고대의 특정 시기를 제외하면 14세기경까지 바다를 건너 한반도와 왕래하는 승려들은 거의 존재하지 않는다는 점에 주의해야 한다. 최신 리뷰 논문에서도 ‘일본과 고려 사이의 승려 교류는 기록상 거의 전무하다고 봐도 된다. 13세기 중반경부터의 선종 보급과 선승의 교류로 겨우 일본과 고려 사이에 인적 교류가 발생하지만 이것도 중국의 남송과 원을 매개로 한 것이었다.’<sup>2)</sup>라고 지적하고 있다.

책봉이나 조공과 같은 중일간의 외교가 존재하지 않았던 시대에도 중국 대륙으로 승려들이 많이 건너갔던 이유에 대해서 만약 현대적 통념에서 ‘보편적 종교인 불교는 국경을 초월하는 것으로 국가간 외교가 존재하지 않는 국가와 지역을 연결하는 힘을 가진다.’고 생각했다고 하더라도 그것이 승려들이 바다를 건너서 간 곳이 오랫동안 대륙에 한정되고 한반도까지 미치지 않았던 이유를 명확하게 설명해 주지는 않는다. 왜 중일, 한일의 관계에서 이렇게 차이가 발생하는 것인가 하는 점에 대한 연구는 향후 과제로 남아 있다. 이 문제를 사전에 확인해 두며 동시에<sup>3)</sup> 한국의 국립해양박물관에서 발간하는 이 보고가 한일의 직접적인 관계를 언급하지 못하는 점에 대해서는 너그러운 마음으로 양해해 주기를 바란다.

## 2. ‘구법승’과 ‘순례승’-그 정의에 대해서-

### 2-1. ‘공적 구법승⇔사적 순례승’이라는 통설에 대해서

보고자에게 주어진 과제에서 ‘구법승’ ‘순례승’이라는 단어가 보인다. 그러나 한국 학계의 흐름에서 보면 이 둘을 굳이 구별해서 논할 의미가 반드시 있는 것은 아니다. 원래 바다를 건너 불교 수행을 하는 개개의 승려 입장에서 보면 ‘순례(성지, 종교 유적지 순례)’란 바꿔 말하면 ‘구법’의 일환이다. 그렇다고 해도 일본의 역사학, 불교사학에서는 이 둘을 구분해서 논해왔다. 이 점부터 이야기하고자 한다.

일본의 학계에서는 ‘구법승(구법)’과 ‘순례승(순례)’에 대해서 이시이 마사토시(石井正敏) 씨가 일찍부터 연구를 시작하였으며 아래와 같은 정의가 가장 명확하고<sup>4)</sup> 현재까지 널리 공유되고 있다. 즉 구법승은 ‘학문을 추구하며 법을 배우고 진호국가(鎮護國家)에 이바지한다’를 목적으로 하는 ‘견당사(遣唐使) 시대의 유학승’과 같은 존재다. 이

2) 横内裕人 「遼・金・高麗仏教と日本」 佐藤文子・上島享編 『日本宗教史4 宗教の受容と交流』 (吉川弘文館、2020)、p.155.

3) 또 한국에서 중국이나 인도로 건너간 많은 승려들에게 초점을 맞추고 바다를 건너간 일본 승려와 비교 대조해서 논할 필요성도 충분히 인식하고 있다. 이 보고에서 다루지 못했던 향후 과제에 대해서 명기해 둔다.

4) 石井正敏 「入宋巡礼僧」 荒野泰典編 『アジアのなかの日本史5 自意識と相互理解』 (東京大学出版会、1993).

또한 《石井正敏著作集2 遣唐使から巡礼僧へ(이시이 마사토지 저작집2 견당사에서 순례승으로)》 (벤세이출판, 2018)에 재수록되었다.



와 대치되는 순례승은 우타이산(五臺山) 등 성지를 방문해 자신의 죄장소멸(罪障消滅)을 기원하는 것을 주목적으로 하는 승려다. 그리고 이시이 씨의 말에 따르면 구법승과 순례승 사이에는 ‘눈에 띄는 차이가 있다’고 한다. 또 이시이 씨는 ‘구법승에서 순례승으로의 변화’를 보이는 최초 시기를 9세기 전반이라고 보고 있으며 10세기 전반경을 하나의 기준점으로 잡고 있다. 즉 바다를 건너는 승려의 성격 변화는 앞서 기술한 외교 사절의 소멸 시기, 나아가 통교 목적지였던 중국의 당, 신라, 발해 등의 소멸 시기와 겹치는 현상으로 일본의 고대사 또는 중세 성립 시기의 문제로 논의되고 있다. 보고자가 제목에 ‘헤이안(平安)시대를 중심으로’라고 부제를 단 이유 중 하나도 바로 이것이다.

통설에서 보이는 구법승 이미지는 견당사(遣唐使)를 수행하고 학문을 추구해 법을 배운 후 귀국해 모국의 불교 중흥을 꾀하는, 이른바 국가에 이바지하는 유학생이다. 바꿔 말하면 그들은 일본이 견수사(遣隋使)나 견당사(遣唐使)를 통해서 중국의 선진문화를 받아들이고 천황을 정점으로 하는 중앙집권국가(율령국가)를 건설해 내실화해 가는 시대에 그것을 불교적인 면에서 지지하는, 이른바 공적 존재로 보고 있다. 한편 성지 방문을 목적으로 하는 순례승은 사적 존재로 바다를 건넜으며 귀족들도 승려의 성지 방문 후원을 통해 자신들의 현세 이익과 극락왕생 기원을 부탁하는 등 속죄(종교행위)를 대행시켰다고 파악되고 있다.

이시이 씨의 논의는 문인귀족인 요시시게노야스타네(慶滋保胤)가 입송승(入宋僧) 조넨(齋然)의 출국 전 심경을 대변한 문장<sup>5)</sup> 중 ‘구법’의 뜻을 분석하는 등 고증을 거친 것으로 설득력이 있으며 보고자도 거의 대부분 동의한다. 그러나 다음과 같이 통설에 대해서는 약간이지만 보충할 여지가 있다고 생각한다.

## 2-2. 통설적 정의를 이끄는 것—국사학(불교사학)·종파불교사관

그런데 사토 후미코(佐藤文子) 씨가 밝혔듯이<sup>6)</sup> 고대국가(율령제 국가)가 융성했다는 점의 논거로 나라시대(奈良時代, 쇼무천황(聖武天皇) 시대)의 불교흥륭을 드는 국사 서술은 ‘국가불교(國家仏教)’라는 조어와 함께 1918년경 구로이타 가쓰미(黒板勝美)<sup>7)</sup> 씨에 의해 형태가 잡혀 지금에 이르고 있다. 나라(奈良)시대의 중앙집권국가상이 근대 일본의 천황 중심 국가의 이상형으로 여겨진 결과 해당 시대의 불교도 재평가 받게 되었다. 원래 19세기 말~20세기 초, 미술사와 건축사 분야가 쇼소인(正倉院)의 불교 유산을 중시하면서 이를 세계에 널리 알렸다. 즉 쇼무천황(聖武天皇) 시대를 중앙 정부

5) 982년7월13日 「齋然上人入唐時為母修善願文」 『本朝文粹』 卷13.

6) 佐藤文子 「史学史としての〈國家仏教〉論」 『日本古代の政治と仏教 國家仏教論を超えて』 (吉川弘文館、2017).

7) 1874-1946. 구로이타 씨는 일본 국사학의 틀을 완성시킨 인물로 최근에는 구로이타 씨에 관한 연구도 진행되고 있다.

의 권력이 강해졌을 때라고 인식하고 있었다. 구로이타 씨는 이러한 역사 서술을 국사에 집어넣었다. 구법승을 순례승과 구분하고 전자를 더욱 공적인 것으로 보는 통설적인 견해는 일찍부터 보이지만 이상과 같은 국가불교론과 관련이 있을 것이다.

또 요시다 카즈히코 씨에 따르면 원래 사료에는 ‘진호국가(鎮護國家)’란 헤이안(平安) 시대 이후의 용어와 개념으로 나라(奈良) 시대의 국가 불교 이미지와는 양립하지 않는다. 역사적 사실에서 ‘진호국가(鎮護國家)’는 국가 측의 요구에 의거한 개념이 아니라 헤이안(平安) 시대 초기 이후 독립된 단위가 된 사원, 종파, 승단 측이 국가에 대해서 주장하게 된 개념이다. 그러나 이 용어와 개념이 나라(奈良) 시대로 거슬러 올라가 사용되었으며 제2차 세계대전 후 도다이지(東大寺) 절 관련 사업에 대한 설명 등에도 사용되고 있다. ‘나라(奈良) 시대의 국가 불교와 헤이안(平安)시대의 불교의 차이를 불명료하게 해 버렸다’는 진호국가(鎮護國家)의 용법이 일반화되었다.<sup>8)</sup>

구법승과 순례승에 관한 기존 연구도 ‘진호국가(鎮護國家)’의 일반적 이해에 의거한 것이라고 생각된다. 그러나 기존과 동일한 구법승의 범주로 분류되어 온 국가제도의 정비 및 내실화를 위해 바다를 건넌 나라(奈良) 시대의 승려와 헤이안(平安) 시대 이후 진호국가(鎮護國家) 제창을 위해 중국으로 가서 천태종(天台宗), 진언밀교(真言密教)를 전달한 바다를 건넌 승려는 그 성격이 크게 다르다고 말할 수 있을 것 같다.

나아가 구법승의 대표로 이름이 떠오르는 헤이안(平安) 시대 초기의 사이초(最澄)와 구카이(空海)는 모두 천태종(天台宗), 진언종(真言宗)과 같이 현대에도 이어지고 있는 종파의 선조로 알려져 있다. 이러한 측면을 공유하는 승려 중 바다를 건넌 이들을 찾아보면 후에 남송으로 가서 선(禪)을 배운 임제종(臨濟宗)의 에이사이(榮西, 12세기 후반 2번에 걸쳐 송에 감), 조동종(曹洞宗)의 도겐(道元, 1223년에 송에 감)이 있다. 중세부터 현대까지 이어지는 종파의 창설자로 보이는 이들 또한 일반적으로 구법승이라고 불리고 있다<sup>9)</sup>는 점에 다시금 생각이 미친다. 종파 단위 불교사를 지향하는 경향이 강한 일본에서는 개개의 종파를 창설하고 내실화에 노력한 승려들이야 말로 공적 존재라고 간주하는 것 같다.

본문에서 기술한 내용을 고려하면 근대 국가의 이상형인 고대율령국가에 대한 기여도 또는 현대까지 이어지는 각 불교 종파에 대한 기여도라는 점에서 바다를 건넌 승려를 분류했다고 말할 수 있을 것이다. 한편 중국 당나라 말기부터 북송시대에 걸쳐 중국으로 간 승려는 현대 일본인이 공유하는 일본사나 불교사에서 특별한 위치를 차지하지 않는다. 특히 북송으로 간 승려들로 조넨(喬然), 주쿠쇼(寂照), 조진(成尋) 등 이 세 명이 유명하지만 ‘국가’에도 ‘종파’에도 공헌도가 낮은 이들로 중국 성지 순례를 목

8) 吉田一彦 「国分寺国分尼寺の思想」 佐藤信他編 『国分寺の創建 思想・制度篇』 (吉川弘文館, 2011)。

9) 예를 들면 《국사대사전(国史大辞典)》에서 ‘송’항목을 찾아보면 하부항목 ‘일송관계’(가와조에 쇼지(川添昭二) 집필)에는 북송시대의 순례승이 ‘남송시대에 들어서면 구법을 위해 송에 오는 변화를 보인다’라는 기술, 남송에 온 승려에 대해서 ‘에이사이, 도겐, 엔니(円爾), 남포쇼묘(南浦紹明) 외에도 많은 구법승려’라는 기술이 있다.

적으로 송나라로 갔다는 점이 공통점이다. 따라서 그들은 순례승으로 분류되었다. 그리고 그들의 공통사항인 중국 성지 및 종교 유적지 순례 여행은 사적 종교 활동으로 구법과 대치된다는 점에서 구법=공적이라는 등식을 유지하고 있다.

### 2-3. 구법승의 순례, 순례승의 구법

그러나 2-1 첫머리에서 언급했듯이 원래 승려에게 구법과 순례는 명확하게 구분되어 있지 않았던 만큼 만약 구법에서 공적인 측면을 찾아낸다고 한다면 순례에서도 동일한 측면을 찾을 수 있지 않을까. 다음 장에서 기술하지만 견당사(遣唐使) 시대부터 중국 당나라로 간 승려(특히 헤이안(平安) 시대)가 황족들로부터 공양품의 봉납과 불사 개최를 부탁 받고 중국의 종교 유적을 방문하는 사례가 알려져 있다. 구법승으로 분류되는 중국 당나라로 간 승려들이 천황을 포함한 왕권 구성자들의 뜻을 받들어 중국 성지 순례를 간 사실을 간과해서는 안 된다. 그들도 순례승이었다고 말할 수 있으며 후원자인 황족들의 뜻을 받든 성지 순례는 오히려 공적 카테고리에 들어간다고 말할 수 있지 않을까.

또한 이시이 씨가 순례승으로 이름을 거론한 오대십국 시대(五代十國時代)에 중국으로 건너간 간켄(寬建, 927년에 중국으로 건너감), 중국 통일(979년) 직후인 983년에 중국 송나라로 건너간 조넨(喬然) 등은 일본을 떠날 때 우타이산 순례를 목적으로 들며 천황으로부터 중국에 가는 것을 허락 받았다. 동시에 천황을 비롯한 황족과 귀족들로부터 우타이산 대리 공양도 부탁 받았다고 한다. 1072년에 중국 송나라로 건너간 조진(成尋)은 고산조 천황(後三条天皇)과 간과쿠(関白)인 후지와나노노리미치(藤原教通) 등 당시의 집권자들의 후원은 없었지만 송나라에 들어가 수도 카이펑(開封)으로 가도 된다는 허가가 나자 추운 겨울임에도 불구하고 즉시 우타이산으로 향했다. 그가 쓴 송나라 체재 일기 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》에 따르면 우타이산에서는故고레이젠 천황(後冷泉天皇) 관련 물품을 봉납하고 나서 사원측으로부터 수령증을 받아 자신을 위한 수행은 하지 않고 곧장 하산해 수령증을 일본에 보내 후원자들에게 보고했다. 자신의 우타이산 수행은 다음 방문 때 하기로 했다. 입당승 승려들에게 보이는 행동으로 순례 활동의 연장선상에 있다고 말할 수 있다.

한편 순례승 카테고리에 속하는 승려도 중국 불교를 다양한 형태로 구법했다. 입당승 조넨(喬然) 사제는 입당승들과 마찬가지로 밀교(密教)나 실담학(悉曇學) 등을 공부하고 일본으로 돌아와 일본에 전했을 뿐만 아니라 선종(禪宗)도 포함한 동시대 최신이라고 할 수 있는 송대 불교를 일본에 흥법하려고 했다. 입당승 주쿠쇼(寂照)는 귀국하지 않고 스스로 중국 불교계로 들어가 중국 승려와 동등하게 수도하는 길을 선택했다. 입당승 조진(成尋)의 경우에는 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》가 전하는 송나라 도착 직후 1년 동안 동시대의 송나라 불교를 체득하고자 하는 측면은 보이지 않지

만(단 제자에게는 수계를 경험하게 했다) 그의 경우도 조넨(喬然)이 가지고 온 경전 이후의 송대 신역 경전을 수집해 귀국하는 종승(從僧)에게 맡겨 모국에 보내는 등 일본 불교계를 위한 구법 활동을 했다.

위에서 살펴본 바에 따르면 구법승과 순례승 사이의 ‘눈에 띄는 차이’가 어떤 의미에서는 근대 국사학의 스토리를 전제로 하며 종파라는 존재를 자명한 단위로 한 역사, 불교사를 기초로 후세의 인간들이 바람과 기대를 가지고 끄집어낸 것일 지도 모른다. 이런 문제에 관심을 가지면서 바다를 건넌 승려들의 활동을 다양한 측면에서 아래와 같이 다시 살펴보자.

### 3. 바다를 건넌 일본 승려의 다양한 활동

#### 3-1. 중국에서의 구법, 모국으로의 흥법

다시 바다를 건넌 승려의 중국에서의 활동을 시대순으로 따라가 보자. 견당사(遣唐使) 파견시기에 중국 당나라로 건너간 일본 승려들 중 일부는 수도 창안(長安)을 중심으로 번영하는 당나라 불교를 체득하고 귀국해 일본 국내에 전했다. 도쇼(道昭, 653년에 당으로 감, 661년에 귀국)는 현장삼장(玄奘三藏) 아래에서 법상종(法相宗)을 배웠다. 도지(道慈, 702년에 당으로 감, 718년 귀국)는 삼론종(三論宗) 외 선무외(善無畏)의 밀교를 배우고 귀국했다. 《일본서기(日本書紀)》 편찬에도 참가했다. 겐보(玄昉, 717년에 당으로 감, 735년 귀국)는 5천 여 권의 경전을 가지고 왔다. 즉 일본 불교계에서의 대장경 정비사업에 일익을 담당했으며 당 현종 황제로부터 자색 옷을 하사 받은 쯤도 주목해야 한다. 료센(靈仙, 804년에 당으로 감, 828년 이전에 객사)은 중국 당나라 경전의 한역 사업에 참가했다는 점을 특징으로 꼽지만 우타이산에 들어간 첫 일본인 승려이기도 하다(그곳에서 입적했다). 또한 료센이 발해승과 발해의 견일본사(遣日本使)를 통해 모국과 연락을 취했다는 점도 추가로 기술해 둔다. 일본 승려는 신라 등에서 중국 당나라로 온 승려와 마찬가지로 당의 불교계와 깊은 관계를 맺었으며 또 한편으로 모국의 흥법에 노력했다.

료센과 같은 견당사선(遣唐使船)으로 당나라에 건너온 사이초(最澄)와 구카이(空海)가 각각 텐타이산(天台山)과 창안(長安)에서 배우고 귀국한 후 새롭게 천태종(天台宗), 진언종(真言宗)을 창설한 일은 널리 알려져 있다. 사이초(最澄)는 헤이안쿄 천도를 실현한 간무천황(桓武天皇)과 당나라에 들어가기 전부터 밀접한 관계에 있었으며 천황의 기대를 업고 텐타이산으로 가서 구법했다. 또한 당시 인도계 서역 승려인 불공(不空, 705~774년)이 대성한 밀교가 당나라의 황실과 밀접한 관련을 가지며 큰 세력을 구축했다. 구카이(空海)는 이 밀교를 일본에 도입해 일본의 진호국가(鎮護國家) 또는 왕권수호에 새로운 측면을 추가했다. 또한 엔닌(円仁), 엔교(円行), 조교(常曉)처럼 최후의 견당사선(遣唐使船, 838년)으로 당나라에 건너간 승려들 그리고 그 후 상선을

이용해 당나라에 건너간 엔친(円珍, 851년에 당으로 감, 858년 귀국), 슈에이(宗叡, 862년에 당으로 감, 865년에 귀국) 등은 서로 귀속 사원이나 전문 종파가 다르지만 당나라 밀교의 계승에 힘을 쏟았다. 견당사(遣唐使)가 중단되고 나서도 승려들은 천황의 윤허를 얻어 중국 당나라로 건너 갔으며 그들의 구법 성과는 진호국가(鎮護国家)와 관련이 있다. 승단 입장에서 보면 입당승이 새로 가지고 온 밀교수행법을 아사리직(阿闍梨職)의 신설을 통해 일본 국내에 포교하는 등 중국에서의 구법 성과를 조정에 알리고 자신들의 존재 의의를 높여갔다는 말이 된다.

10세기 전반 당나라가 멸망한 후에도 고후쿠지(興福寺) 절의 승려 간켄(寬建)이 출국 허가를 얻어 오대십국 시대의 대륙으로 건너갔다. 그들의 일행도 밀교 구법에 종사했으며 중국 북부지방에서의 밀교 증흥을 담당한 사실도 알려져 있다. 그러나 귀국하지 못해 기존 구법승처럼 일본 국내에서의 흥법은 하지 못했다.

입송승 조넨(喬然, 983년 송으로 감, 986년 귀국)도 또한 위에서 언급한 승려의 계보에 해당된다. 앞에서 기술했지만 조넨(喬然) 사제의 경우 선행 입당승들과 마찬가지로 중국에서 밀교를 배우고 관정(灌頂)을 받았으며 실담학(悉曇學), 범서(梵書)를 습득하고 귀국 후에는 아사리직(阿闍梨職) 설치를 조정에 신청하였으며 일본 국내에 밀교를 흥법하고자 했기 때문이다. 또한 황제로부터 후한 대우를 받았으며 자색 옷과 대사 칭호를 하사 받았다. 또 경전(중국 최초의 판본 대장경)을 일본에 가지고 온 것은 과거 겐보(玄昉)와 공통되는 점이다.

단 조넨(喬然)의 경우 밀교 도입 이외에 그가 중국 송나라에 체재할 때 체득한 송나라의 불교를 일본 국내에 포교하고자 했지만 기존 승단의 반대로 전부 좌절되었다고 한다. 이후의 사료에 따르면 ‘산가쿠슈(三學宗)’ ‘다루마슈(達磨宗)’라고 불리는 새 종파의 창설, 승려를 양성하는 계단(戒壇)의 신설 등이 현밀 팔종(顯密八宗, 남쪽지방의 6종과 천태종, 진언종)의 이념에 의거한 기존 승단이 반대해 어쩔 수 없이 좌절될 수밖에 없었다.<sup>10)</sup> 10세기 말 단계에서 바다를 건너 승려의 구법 성과를 기존 승단 조직의 구조 변화 압박이라는 방법을 통해 일본 국내에 흥법하는 것은 불가능해졌다.

또한 기존 체제과 불교의 틀을 확대 변경하는 형태로 동시대의 중국 불교(선종)를 포교하는 승단을 종파로 신설하고자 하는 움직임은 얼마 후 에이사이(榮西)의 2번째 입송(1187년)과 귀국(1191년) 후에 재시도되었지만(《하쿠렌쇼(百鍊抄)》 1194년 7월 5일의 건) 역시 잘 풀리지 않았다.

현재 일본에서는 임제종(臨濟宗), 조동종(曹洞宗)과 같은 선종 종파를 천태종(天台宗), 진언종(真言宗)과 동등하게 거론되고 있지만 사회 정착 과정이나 승단으로서의 행보라는 측면에서 보면 선종(禪宗)과 같은 중국 근세 불교를 일본 국내에 받아들여 실천해 가는 집단과 현밀의 여러 종파와는 큰 괴리가 있다. 전자는 최근 첸리쓰소(禪

10) 横内裕人 「自己認識としての顯密体制と「東アジア」」 『日本中世の仏教と東アジア』 (塙書房、2008)。

律僧) 승려, 쯤리쓰붓교(禪律仏教) 불교라는 개념으로 파악되어 논의된다.<sup>11)</sup> 남송시대가 되면 에이사이(榮西)가 2번째 입송한 이후 송나라의 불교계에서 수학하고 선, 율, 교를 구법하여 일본 국내에서 포교하는 승려가 늘어났으며 대륙 불교계의 제도와 규범에 의거한 승단이 조직되었다. 진호국가(鎮護國家)를 담당하고 왕법 불법 상의론(王法 佛法相依論)을 주장하는 체제 불교로 존재한 현밀 불교(현밀 팔종파)의 틀과는 별도로 쯤리쓰붓교(禪律仏教) 불교의 승단 또한 중세 일본에서 귀족사회와 무사 가문의 권력자와 연결되어 사회적 세력을 성장한다.

쯤리쓰(禪律) 승단의 입송승 및 입원승은 자기 전부터 언어를 공부하고 동시대의 중국 승려와 동등하게 현지에서 불교를 구법했다. 또 그들이 체득한 것은 유교, 불교, 도교의 사상적 대립과 권력에 의한 폐불 등이 존재했던 당나라 시대와는 달리, 3교 융합의 근세 종교로 발전한 불교였다. 그들은 중국 불교를 수학하는 과정에서 불교와 분리하기 어려운 송학(주자학, 신유교)의 정수에 대해서도 깨달음을 얻게 된다. 바다를 건넌 승려를 통해서 일본 국내의 쯤리쓰(禪律) 승단, 특히 세력을 확대한 선종 사원의 네트워크 내에서는 승려들의 한문, 중국어 활용 능력이 높아져 시와 문장을 작성할 때 기초가 되는 사상적 지식이 업데이트되었다. 선종(고잔젠린(五山禪林))의 승려들은 이러한 능력을 살려 무사 정권의 대외 협상을 지원하게 되며 후에 명나라와의 협상이 시작되었을 때 그들이 외교사절의 역할을 담당하게 되었다.

다시 시대를 거슬러 올라가 중국 송나라를 다녀온 조넨(喬然)의 시대로 돌아가 보자. 지금까지 입송승은 성지 순례승의 전형으로 논의되어 왔지만 10세기 말 조넨(喬然)의 구법→홍법(弘法)의 좌절은 현밀(顯密) 불교와 쯤리쓰(禪律) 불교의 두 불교계 또는 승단이 중세 일본에 병존하게 되는 시발점이 되었다. 이렇게 평가하는 것 또한 가능할 것이다.

### 3-2. 해외 성지로의 여행

앞에서 기술했듯이 입당구법승 또한 왕권 또는 귀족들의 뜻을 받들어 중국의 성지와 종교 유적지를 순례하고 후원자들 대리로 공양 불사를 했다. 사이초(最澄)가 아테 친왕(安殿親王), 나중에 헤이제이 천황(平城天皇)이 됨)의 사경을, 마지막 견당사선(唐使船)으로 당나라에 온 엔사이(円載)가 준나 천황(淳和天皇)의 황후 마사코 내친왕(正子内親王)의 가사를 각각 텐타이산에 바쳤다. 후자와 동일한 시기, 즉 9세기 전반 마사코 내친왕(正子内親王)의 모친인 다치바나노카치코(橘嘉智子, 사가천황(嵯峨天皇)의 황후)는 에가쿠(惠暲)를 상선으로 당나라에 보내 ‘정성자(定聖者)<sup>12)</sup>’, 사주 승가대사(泗州僧伽大師), ‘강승(康僧)<sup>13)</sup>’ 등 과거 승려들의 발자취가 남아 있는 곳에 가사를 봉

11) 大塚紀弘 『中世禪律仏教論』 (山川出版社、2009)。

12) 텐타이산의 승려 정광(定光)인가。

13) 난장(南京) 건초사(建初寺)의 강승회(康僧會)인가. 아니면 지리적으로 내륙이지만 뤼양(洛陽) 백마사(白馬寺)

납하게 했다. 또한 다치바나노카치코(橋嘉智子)는 에가쿠(惠罞)를 우타이산으로도 보냈다. 이시이 마사토시 씨는 이 에가쿠(惠罞)를 입승승과 귀족의 관계에 있어서 선구자적인 역할을 했다고 보고 있다. 거슬러 올라가 나가야왕(長屋王, 684~729년)이 1000장의 가사를 당나라 승려에게 바친 것도(《도다이와조토세이텐(唐大和上東征伝)》) 종교 유적에서의 불사와 공양이라는 것은 아니지만 이상의 계보에서 최초 시기에 있었던 동향이라고 봐도 좋지 않을까.

참고로 송나라 태종으로부터 파격적인 대우를 받고 순례를 마친 조넨(旡然)의 경우 텐타이산(지자대사 지의(智者大師 智顛), 정광(定光)의 종교 유적을 방문), 월주(越州) 신창현(新昌縣)에 있는 도선소(道宣所)제의 미륵불, 승가대사(僧伽大師)가 머물렀던 사주 보광왕사(泗州 普光王寺)를 예배하고 수도 카이펑(開封)으로 들어갔다. 그 후 우타이산 참배 외에 뤼양(洛陽)으로 가 용문에서 선무외(善無畏)의 진신을 예배했다. 그는 성지순례의 면에서도 당나라에 들어온 구법승의 계보를 잇고 있으며 게다가 원하는 만큼 중국 성지와 종교 유적지를 순례할 수 있었다고 한다. 귀국 후 자신의 종교 활동을 국내에서 하려고 했을 때 이 여러 종교 유적을 직접 방문한 경험, 특히 텐타이산과 우타이산을 방문한 일을 거론하며 자신들은 과거 입당승을 능가하는 성과를 올렸다고 주장했다.<sup>14)</sup> 조넨(旡然) 사제는 선인들의 업적을 답습하고자 했으며 그 성공에 자부심을 가지고 있었다.

여기에서 중국 산시성에 위치하는 성지, 우타이산으로 눈을 돌려 보자. 다른 중국 성지와 달리 일본 왕권이 관련되는 시기가 늦으며 9세기 전반에는 앞서 기술한 다치바나노카치코(橋嘉智子)가 에가쿠(惠罞)를 통해 우타이산 공양을 한 것이 최초 사례다. 신묘 법친왕(真如法親王)을 따라 862년에 당나라로 간 슈에이(宗叡)는 상경 도중에 신묘(真如)와 헤어지고 우타이산으로 향했으며 세이와 천황(清和天皇) 이름으로 불사를 했다. 일본 천황은 다른 중국 성지에서는 불사를 하지 않고 우타이산에서만 했다는 점이 지적되고 있다.<sup>15)</sup> 일본은 우타이산을 각별한 성지로 간주하기 시작한 것이다.

견당사(遣唐使)가 종료한 후 상선을 이용해 바다를 건너는 승려들도 우타이산 참배 예정을 조정에 알렸다. 우타이산의 이름을 거론하는 것으로 천황을 비롯해 지체 높은 이들의 지지를 얻어 직접 재외 활동 허가를 얻고자 했다. 이렇게 보면 성지(종교 유적) 방문도 공적인 것으로 승려 개인이 원하는 중국에서의 다양한 종교 활동은 황족, 귀족들이 바라는 중국 성지에서의 공양 불사를 대행하는 공무 수행하는 대가로 비로소 실행이 가능했다고 이해할 수도 있을 것이다.

우타이산은 중국 내에 존재하는 성지지만 경전이 번역되는 과정에서 화엄경계 경전

의 강승개(康僧鑑)일 가능성도 있을 것이다.

14) 1019年3月15日 「盛算清涼寺阿闍梨官符」 『伝法灌頂雜要鈔』 3裏書(『大日本史料』 2-14(寛仁3年3月16日条)).

15) 裕 「天皇と日宋の仏教文化」 『論集 日宋交流期の東大寺—旡然上人—一千年大遠忌にちなんで—』

ザ・グレートブッダ・シンポジウム論集15、2017。

이 설명하는 인도 동북부에 위치한 청량산(淸涼山) 즉 문주보살이 현재 살며 설법하는 영산과 동일시되었다. 경전(부처님의 말씀)에 유래하는 성지로 중국의 주변국, 나아가 불교의 발상지인 인도, 서역 방면에서도 승려와 속인의 귀의와 숭경이 모이는 아시아 최대 성지로 성장한 것이다. 이 점을 고려했을 때 입송승 조넨(喬然)이 바다를 건너기 전에 우타이산과 인도에 있는 종교 유적 순례를 자신의 목적이라고 말했다는 점<sup>16)</sup>에 다시 한 번 주목할 수밖에 없다. 일본으로서는 우타이산이 불교의 근원이며 인도와 동등한 의미를 가지는 성지가 된 것이다.

그러면 바다를 건넌 일본 승려와 인도의 관계는 어떠했는가. 일본 승려 중 처음으로 인도로 향한 이가 바로 앞에서 기술한 신노 친왕(眞如親王)이었다.<sup>17)</sup> 헤이제이 천황(平城天皇)의 아들로 사가 천황(嵯峨天皇)의 황태자가 된 신노(眞如)는 정변으로 폐위당한 후 출가를 했다. 우타이산에서 천황 주최 불사를 한 슈에이(宗叡) 등이 귀국하던 시기에 지체 높은 신노(眞如)는 창안(長安)에서 구법을 한 후 광저우(廣州)로 내려가 난하이(南海) 루트를 통해 인도로 향했다(865년). 일본 승려가 9세기에 접어들어 거의 동시에 인도와 우타이산을 사정권에 두고 순례를 하기 시작했다는 점이 흥미롭다.

그런데 9세기 전반부터 견당사(遣唐使)와는 별도로 일본 조정의 하급 관료가 당나라 상선을 이용해 난하이(南海) 교역의 거점인 광저우(廣州)로 가 교역에 종사했다. 남중국해 교역권에 일본이 참가를 피하고 있었다. 이러한 대외적인 시야 확대가 신노(眞如)의 인도행을 부추겼을 것이다. 결국 신노(眞如)는 도중에 동남 아시아 지역(말레이 반도)에서 입적했다고 한다. 그러나 신분이 높은 신노(眞如)의 도전은 일본 사람들에게 인도에 눈을 뜨게 만들었다.

시간이 좀 지나 10세기 후반이 되면 덴치(伝智)라는 승려가 오월국(吳越国)으로 건너가 활동한다. 원래 다자이후(大宰府)의 관료로 후지와라노사다카네(藤原貞包)라고 불렸다. 그는 서천(인도)로 가기 위해 오월의 상선을 타고 중국으로 건너가 침성국(참파)에 이르러 물에 취해 죽었다고 한다. 중국측 사료에는 덴치(転智)라는 이름이 등장하며<sup>18)</sup> 하이난(海南)의 여러 국가를 방문한 후 일본과 오월을 왕래했다. 그는 항저우(杭州)의 천불사(千仏寺)에 오장(五丈) 불상 2개를 제작하는데 오월왕도 덴치(転智)의 사업에 협력했다고 한다. 오월국은 남중국해 교역권과 동중국해 교역권을 연결하는 항만 도시를 가지며 난하이(南海) 교역에서 이익을 올렸다. 또 산물을 동중국해역 교역권에도 유통시켰다. 물론 덴치(伝智)가 태어난 곳인 하카타(博多)-다자이후(大宰府) 또한 동중국해역권을 구성하는 곳으로 멀리 난하이(南海)로 연장되는 해상 루트의 일

16) 예를 들면 「喬然上人入唐時為母修善願文」 『本朝文粹』 卷13.

17) 실은 당나라의 단성식(段成式, ?~863년) 저 《유양잡조(酉陽雜俎)》(860년 경 완성)에 따르면 곤고삼마이(金剛三昧)라는 이름의 왜국 승려가 당에 있으며 예전에 인도를 순례한 경험을 단성식에게 말했다고 한다. 곤고삼마이야말로 기록으로만 보면 전근대에 인도를 방문한 유일한 일본 승려지만 자세한 내용은 알려져 있지 않다.

18) 王勇 「日本僧転智の入吳越事跡について——『四朝見聞録』と「勝相寺記」の史料解説を兼ねて」

田中隆昭編 『日本古代文学と東アジア』 (勉誠出版、2004)。



부였다. 이러한 교역권 확대는 다자이후(大宰府)의 지방 세력에게 해상 교역의 가능성을 알게 했을 뿐만 아니라 다자이후 승려 덴치(伝智)가 인도 방면으로 여행하는 계기가 되었다.

안타깝게도 덴치(伝智) 자신이 인도 방면을 목적으로 한 종교적 이유에 대해서는 사료에 명확하게 남아 있지 않다. 단 덴치(伝智)의 인도행에 관한 정보를 수집하고 기록한 것이 다름 아닌 조넨(喬然)이었다. 그의 재송일기의 일부 문장에 정보가 나와 있다. 조넨(喬然) 또한 신노(真如)나 덴치(伝智)처럼 인도를 목적지로 하는 승려의 계보를 잇고 있다. 그러나 결국 그는 인도로 향하지 못한 채 귀국한다. 송나라 건국 이후 첫 입송승인 그는 일본과 계속 교류하고 싶어하는 태종에 의해 황제의 사업으로 제작된 판본 대장경 등을 가지고 일본으로 귀국했다고 생각된다.<sup>19)</sup>

또한 12세기 후반의 에이사이(榮西)도 송나라에 온 후 인도로 가기를 원했다. 결국 남송 정부로부터 허가가 나지 않아 인도 여행을 포기했다. 그 후 선(禪)을 수학하고 귀국하게 된다. 이처럼 근대 이전의 일본에서는 실제로 인도까지 간 승려가 거의 없었다.

하지만 다시 조넨(喬然)을 살펴보자. 그는 예전에 인도의 우진왕(優填王)이 생전의 석가모니 모습을 조각한 이른바 우진왕사모상(優填王思慕像)이라는 양식의 불상을 송에서 복제해서 그것을 가지고 귀국했다.<sup>20)</sup> 당시 태종 콜렉션으로 수도 카이펑(開封)에 설치되어 있던 불상을 귀국 전에 타이저우(台州)에서 본떠서 제작한 것이다. 인도행을 포기한 조넨(喬然)이 인도와 깊은 인연이 있는 이 불상에 흥미를 가지고 이것을 가지고 돌아갔다고 볼 수도 있지만 다른 가능성도 생각해 볼 수 있다. 중국에 존재하는 우진왕사모상(優填王思慕像)에 관해서는 양무제(464~549년)가 예전에 진짜 우진왕사모상(優填王思慕像)의 복제품을 인도에서 가지고 와 왕권의 상징으로 했다는 전설이 있다. 송나라 태종은 이러한 전설을 고려해 진링(金陵, 오대십국시대 남당국의 수도)에 안치되어 있던 불상을 카이펑(開封)으로 옮겼다. 그 이전에 이 불상은 양저우(揚州)의 사원에 오래 안치되어 있었다고 한다. 조넨(喬然)이 송나라에 갔을 때 양저우(揚州)를 향했다고 전하는 사료가 있다.<sup>21)</sup> 아마도 조넨(喬然)은 송나라에 오기 전부터 석가모니의 생신(生身)상이라고도 하는 이 영상(靈像)의 존재를 알고 있었으며 순례 대상으로 리스트에 넣어 두었을 것이다. 그리고 실제로는 카이펑(開封)에서 배례 허가를 받고 복제품을 제작하자고 마음먹었을 것이다.

또 조넨(喬然)이 복제품의 모델로 삼은 우진왕사모상(優填王思慕像)에 관해서는 구

19) 上川通夫 「喬然入宋の歴史的意義」 『日本中世仏教形成史論』 (校倉書房、2007)。

20) 교토(京都) 사가 세이료지(嵯峨清涼寺) 절에 현존. 우진왕사모상(優填王思慕像) 및 세이료지 석가여래상(清涼寺釈迦如来像)에 대해서는 奥健夫 『清涼寺釈迦如来像 日本の美術513』 (至文堂、2019)、塚本鷹充 『北宋絵画史の成立』 (中央公論美術出版、2016) 등을 참조.

21) 平林盛得 「優填王所造梅檀釈迦瑞像歴記」 『書陵部紀要』 25、1974。

마라염(鳩摩羅炎), 구마라십(鳩摩羅什) 부자에 의해 4세기경 중국에 전해진 것으로 우진왕이 실제로 조각한 오리지널 불상이라는 설도 있다. 일본에서는 오히려 이 설이 널리 알려져 있으며 중세에는 조넨(喬然)이 그 불상을 복제품과 바꿔 일본에 가지고 왔다는 전설도 있다. 삼국 전래 석가모니의 생신(生身)상으로 국민들의 신앙을 모아 일본의 인도에 대한 동경을 만족시키는 존재가 되었다.

이상과 같이 바다를 건넌 일본 승려가 인도행을 실제로 실현하는 일은 상당히 어려운 일이었던 것 같다. 한편 난하이(南海) 인도 방면 해상 루트의 출발점인 현재 저장성(浙江省) 지역과 일본 사이에는 9세기 이래 착실하게 불교 교류가 계속되어 왔다. 10세기 후반 니치엔(日延)이라는 승려가 오월국을 왕래했다고 한다. 오월국으로부터 잃어버린 책을 보내달라는 요구에 답을 한 일본의 엔랴쿠지(延曆寺) 절이 오월(타이저우(台州)) 텐타이산으로 파견한 승려다. 이후 송나라 시대가 되어도 중국 장난(江南) 지역과 일본측 양쪽에서 니치엔(日延)을 매개로 한 불교 교류의 부활과 지속이 요구되었다고 한다. 일본 정토교(淨土教)의 대성자인 겐신(源信)이 저서 《오조요슈(往生要集)》를 배의 상인에게 부탁해 몇 번이나 중국으로 보낸 것이 그 한 예다. 입송승 주쿠쇼(寂照)은 겐신(源信)의 제자로 송나라로 건너간 목적은 역시 겐신에게 부탁받은 도케쓰(唐決, 천태에 관한 질문서)를 중국에 전해주기 위해서였다. 주쿠쇼(寂照) 일행은 귀국하지 않고 카이펑(開封)에 얼마동안 체재한 후 저장성(浙江省) 지역(그 외 장쑤성(江蘇省) 소저우(蘇州))를 중심으로 활동했다. 주쿠쇼(寂照)의 제자 넨큐(念救)는 텐타이산에 봉납할 물품 등을 모으기 위해 일시 귀국했다. 이어서 조진(成尋)도 앞서 기술했듯이 우타이산의 대리 순례를 마친 후 텐타이산으로 가 극락왕생을 위한 수행을 했다고 한다.

북송시대의 입송승은 황제로부터 상경을 재촉 받았지만 우타이산으로 가기 위해서라도 북쪽으로 갈 수밖에 없었다. 즉 일본 승려의 북부지방행은 황제의 명령이었으며 일본 국내 후원자로부터 우타이산 공양을 부탁 받았다는 점에서 공적 여행이었다고 한다면 그 공적 활동을 끝낸 후 일본 승려는 개인이 원하던 구법 활동을 위해 텐타이산이 있는 남부 지방으로 가는 경우가 많았다.

#### 4. 끝으로

조진(成尋)이 송나라로 온 다음 해(1073년) 그를 따르던 승려들이 일본으로 귀국하게 된다. 이때 신종 황제로부터 천황에게 보내는 선물을 부탁 받았으며 외교를 원하지 않는 일본 조정은 대응에 전전공공하며 10년 동안 대송 협상을 진행했다. 그 사이에 중앙의 불교계와 관련이 깊은 조진(成尋)과는 달리 지방 사원에 거점을 둔 정토종 승려들이 송나라로 들어왔다. 예를 들면 가이카쿠(戒覺)라는 승려는 송나라 입국 허가를 일본 조정에 신청하지 않은 채 중국으로 들어가 우타이산에 살았다. 실은 조진(成尋)

도 조정의 공식적인 불사에는 더 이상 참가하지 않겠다고 결심하고 바다를 건널 준비를 했다. 거슬러 올라간다면 주쿠쇼(寂照)는 원래 문인 관료의 길을 가다가 출가를 했다. 젊을 때 사원에 들어가 불교계에서 출세를 하고자 했던 승려가 아니었다. 조넨(喬然)을 마지막으로 귀국 후 중앙 불교계에서 활약하는 것을 전제로 바다를 건넌 승려는 없었으며 그 후 중국으로 간 이들은 은거 승려를 자처하는 승려들이었다.

가이카쿠(戒覺) 등 승려들이 바다를 건넌 후 얼마 동안은 입승승들이 보이지 않았지만 12세기 후반 이후 남송으로 건너간 입승승들도 현밀(顯密) 불교의 중심을 담당하고 조정이나 사원이 주최하는 불사에 종사하는 승려가 아니라 오히려 신분이나 출생면에서 중앙 불교계와 거리를 두고 있던 승려들이었다고 할 수 있다. 바다를 건넌 승려들 중에는 교토 니시야마(京都 西山)의 훗케산지(法華山寺) 절의 둔세승(遁世僧) 게이세이(慶政)처럼 어디까지나 현밀(顯密) 사원을 위해 송나라로 가서 경전 수입 등을 하는 이들도 소수지만 있었다. 하지만 가마쿠라(鎌倉) 시대 이후 바다를 건넌 승려들의 대부분은 위에서 기술했듯 선, 율, 교를 중국에서 배우고 일본에 흥법하는 승려들이다. 그들은 현밀(顯密) 사원에 속해서 입신 출세를 하려고 하지 않았다. 예를 들면 에이사이(榮西)—겐닌지(建仁寺)절, 선승 엔니(円爾)—도후쿠지(東福寺)절, 율승 순조(俊芿)—센뉴지(泉涌寺)절 등과 같이 귀국 후 개별적으로 유력자의 보호를 받으며 첸리쓰(禪律) 사원을 건립하고 동시대의 중국 불교 공간을 재현하며 승려 육성에 나섰다. 이를 첫 출발점으로 첸리쓰(禪律) 불교의 승단이 잇달아 성장했으며 거기에서 사전에 학문을 배운 승려들이 선배 승려들의 인맥과 네트워크를 이용해 새롭게 중국으로 건너가 구법하고 귀국해 더욱 흥법하게 된다.

10세기 말 조넨(喬然)의 경우 에이사이(榮西) 이후와 같이 일본 국내에 송대 불교를 정착시키지는 못했다. 그것은 체제 불교의 틀 내에 새로운 종파를 집어넣어 동시대 중국과의 교류에 대응하는 거점을 설치할 여지가 없었다는 것을 의미한다. 이에 대해서 13세기 이후의 첸리쓰소(禪律僧)승은 처음부터 그 틀 외에 기반을 닦아 새로운 승단으로 성장했다. 이 200년간 엔세이(院政)라고 불리는 정치 체제를 탄생시켰고 뒤이어 무사 가문(막부)이 권력의 일부를 분담한다는 국가 체제의 변용이 나타난다. 한편 12세기가 되면 국가의 주체인 천황은 대외 협상에 관여하지 않게 된다. 헤이안(平安)시대까지 바다를 건너는 승려는 견당사(遣唐使)에 부수적으로 들어가 공식적으로 외국으로 가든지 국가 외교의 중심인 천황으로부터 해외 활동 허가를 얻어 출국하는 것이 원칙이었다. 그런데 천황 자체가 대외 협상의 장에서 한 발 뒤로 물러나 외교권(대외협상권)을 행사하지 않는 상황이 발생하자 전통적인 현밀 불교(체제 불교)의 틀에서 비교적 자유로운 승려들이 허가 등의 원칙을 애초부터 염두에 두지 않고 배편을 얻어 송나라에 가게 된다.

첸리쓰소(禪律僧) 승려 중 선종을 중심으로 하는 승려의 해외 활동이 특히 활발해지

고 그들은 동시대 중국 불교가 하고 있던 황제를 위한 축성의례(祝聖儀禮) 등을 일본 식으로 어레인지 해 권력을 지원하는 새로운 불교로 일본 국내에 적극적으로 알렸다. 고대에는 천황 아래에서 일원적인 외교관계를 지향했던 일본이지만 천황이 뒤로 물러나면서 실질적으로 대외협상을 담당하게 된 무사 정권이 선승(禪僧)의 대외 네트워크나 한문 운용 능력에 의지해 그들을 외교 실무에 이용하게 되었다.

이 보고에서는 중일에 초점을 두고 14세기경까지 바다를 건넌 승려의 성격 변천의 역사를 간략하게 살펴봤다. 이후에는 첫머리에서 약간 언급했듯이 고려와 조선으로 간 일본 승려에 대해서 알아볼 것이다. 14세기, 고려 승려 태고보우(太古普愚, 1346년 입적) 등의 중국 장난(江南)에서의 참선과 귀국 시기를 계기로 장난(江南)을 통한 일본과 고려의 간접적인 관계가 발전하고 일본 승려의 고려 입국이 나타나기 시작한다. 이러한 한국 측도 시야에 넣은 일본의 바다를 건넌 승려에 관한 분석을 향후 과제로 남겨둔다.

발표4.

## 동아시아 해역 세계에서의 불교

—일본에 온 당과 송의 무역상의 신앙 사례를 중심으로—

야마우치 신지(고베여자대학)

### 처음에

일본의 국제교류사에서 9세기는 중요하고 획기적인 시기라고 생각된다. 그 이유는 다음과 같다. 적어도 7~8세기경의 일본(왜)의 왕권 하에서는 열도 밖 아시아 여러 지역과의 바다 너머 외교는 주로 일본(왜)에서 파견되는 견수사(遣隋使), 견당사(遣唐使), 견신라사(遣新羅使), 견발해사(遣渤海使)를 비롯해 수(隋), 당(唐), 신라(新羅), 발해(渤海)의 견일(왜)사(遣日(倭)使) 등 왕권, 국가 간에 교환되는 사절단에 의해 이루어졌다. 그러나 이러한 국가 차원의 사절단은 파견횟수나 책임자의 신분, 인원 등이 상당히 한정적이었기 때문에 국제 교류의 빈도나 채널도 꽤 한정되어 있었다.

그런데 8세기 말 경부터 왕권 및 국가 사절단의 교환이 급속도로 축소되어 갔으며 9세기 중반 이후에는 발해(渤海)로부터의 견일사(遣日使)를 제외하고는 모두 중단되고 말았다. 그러나 한편으로는 9세기가 되면 신라(新羅) 및 중국 당(唐)의 무역상들이 일본으로 오기 시작했으며 그들을 통해 국제 교역이 확대되어 갔다. 이렇듯 9세기 이후의 일본 국제교류사에서는 바다 상인에 의한 무역이라는 새로운 교류 형태가 탄생함으로써 아시아 여러 지역과의 교류 빈도나 관련 계층 및 인원도 확대 증가했다고 생각된다.

이상과 같이 9세기 이후의 일본 국제교류사에 대한 이해를 바탕으로 이번 국제학술대회의 <불교문화의 교류와 동아시아의 해역 세계>라는 주제와 관련해서 필자가 특히 주목하고 싶은 것은 다음과 같은 문제다.

9세기 이전에는 중국 대륙 및 한반도 등으로 유학을 희망하는 일본 승려들이 견당사(遣唐使) 등의 국가 사절단의 일원에 들어가려면 왕권의 허가가 필요했다. 그래서 유학승 파견의 빈도와 인원이 상당히 제한적이었다. 9세기 이후에는 국가 사절단이 소멸되어 그 일원이 되어 대륙으로 유학을 가는 일이 불가능해졌다. 그러나 그 대신 거의 매년 일본으로 오는 당(唐), 오월(吳越), 송(宋)의 무역상 소유 무역선을 타고 동아시아의 바다를 건너는 것이 가능해졌으며 실제로 많은 일본 승려가 이 채널을 통해 대륙으로 유학을 떠났다. 또 그에 비하면 소수지만 대륙에서 일본으로 오는 승려도 있었다. 중국 체재 중인 일본 승려들이 일본과의 연락이나 중일 불교계의 연락 등도 무역상들이 문서를 전달하는 형식으로 종종 이루어졌다(1).

1) 木宮 1955、榎本 2010 · 2013 · 2017、手島 2014、山内 2017 등 참조.

이렇듯 9세기 이후 일본 국제교류사에서 무역상의 무역선을 타고 동아시아의 바다를 왕래하는 승려라는 새로운 형식이 탄생했다. 그리고 이러한 역사 상황에 대해서 필자가 지금까지 계속 안고 있는 의문은 대륙에서 일본으로 온 무역상들은 왜 승려를 무역선에 태워줬는가 하는 것이다.

이 의문에 대해서는 일단 다음과 같이 대답할 수 있을 지도 모르겠다. 즉 일본의 고대와 중세의 불교 세력(여러 절이나 거기에 소속된 승려)은 원래 귀족이나 무사와 함께 국가 지배 계층의 일원이었다. 그러므로 불교 세력은 무역상들의 대일 무역에 대해서 큰 금액의 출자하거나 든든하게 보호하거나 하는 일을 할 수 있었다. 또 무역상들로부터 다양한 상품을 대량으로 구입하는 큰 고객이기도 했다. 그러므로 유학을 희망하는 일본 승려를 무역선에 태우거나 대륙과 일본의 불교계 사이에서 연락을 하는 메신저 역할을 해 일본의 불교 세력에 대해 다양한 편의를 제공함으로써 무역상들은 무역 경영을 원활하게 할 수 있었으며 이윤 추구에 있어서도 효과적이고 또 필요한 행위다-다른 말로 표현한다면 경영 전략의 일환-라는 대답이다.

이러한 대답의 개연성을 논하는 사료로는 11세기 후반의 입송승(入宋僧) 조진(成尋)의 일기인 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》 권1, 1072년 3월 15일 건에 나오는 다음과 같은 기록에 주목하고 싶다(인용 사료 중 《은 할주, 이하 동일).

寅時、於肥前国松浦郡壁島、乘唐人船。一ノ船頭曾聚<字曾三郎>、南雄州人。二ノ船頭吳鏞<字吳十郎>、福州人。三ノ船頭鄭慶<字鄭三郎>、泉州人。三人同心令乘船也。船頭等皆悅給物、密々相構也。志与物、米五十斛·絹百疋·褂二重·沙金四小兩·上紙百帖·鉄百遞(廷)·水銀百八十兩等也。

이 일기를 기록한 조진(成尋)은 귀족 출신으로 천태종(天台宗)의 고승이자 헤이안쿄(平安京) 교외에 위치한 다이운지(大雲寺) 절의 주지였다. 당시 최상위 계층인 귀족들의 불교 의례도 담당하고 있었다. 이날 송나라에 들어가기 위해 규슈 북부의 가베시마 섬(壁島, 현재의 사가현 가라쓰시 요부코초의 가베시마 섬)에서 송나라의 무역선에 탑승한 조진(成尋)은 승선 허가를 해 준 무역상들에게 대량의 ‘현물’ ‘선물(志与物)’을 제공했다. 송나라 상인들이 현물 등을 기뻐했다고 기재되어 있다. 이 ‘현물’ ‘선물(志与物)’은 아마도 일종의 승선료로 송나라 상인들로서는 이익의 일부가 되었을 것이다. 당시 일본 불교계에서 조진(成尋)이 누리고 있던 높은 지위, 그가 지참한 거액의 승선료를 감안하면 당시 송나라 상인들은 자신들의 무역에서 있어서 효용 가치가 충분하다고 생각해 조진(成尋)이 바다를 건너는 것에 대한 편의를 제공했을 가능성이 높지 않았을까.

그러나 일본 승려의 무역선 승선을 송나라 상인들의 경영 전략 중 하나라고 생각한 이상과 같은 이해에는 적합하지 않은 사례도 존재한다. 예를 들면 앞에서 기술한 조진

(成尋)의 경우가 있는 10년 후 송나라에 들어간 일본 승려 가이카쿠(戒覺)가 남긴 《도소키(渡宋記)》라는 일기의 1082년 9월 5일 건에 다음과 같은 내용이 나온다.

於筑前国博多津、師弟三人乗於唐船。是大商客劉琨蒙廻却宣旨之便也。 (中略) 就中商人由来以利為先。然予全無傭物之儲、只有祈念之苦。今邂逅遂本意。豈非文殊感応乎。

여기에는 송나라에 가고자 했던 가이카쿠(戒覺)가 당시 대송 무역의 거점항이었던 하카타노쓰(博多津, 현재의 후쿠오카현 후쿠오카시의 한 곳)에서 송나라 상인 유곤(劉琨, 조진(成尋)의 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》에도 등장한다)의 귀국선을 겨우 얻어 타게 되었는데 가이카쿠(戒覺)는 ‘용물(傭物)’ 즉 승선료를 준비하지 않았다고 기재되어 있다. 이 가이카쿠(戒覺)라는 승려는 조진(成尋)과 마찬가지로 천태종(天台宗) 소속이었지만 출신도 낮고 하리마(播磨, 현재의 효고현 서쪽 지방)에 있는 지방 사찰의 주지였을 뿐이었다. 거의 무명이었다. 조진(成尋)이 비하면 당시 일본 불교계에서의 지위는 아주 많이 낮았다. 송나라 상인인 유곤(劉琨)이 거의 무명인 승려를 태웠다는 것으로 일본 무역 활동이 유리해졌다고는 생각하기 어렵다. 게다가 가이카쿠(戒覺)는 승선료조차 준비할 수 없었다. 그러면 책에 '원래 이익을 최우선으로 한다'고 적혀있는 상인 유곤(劉琨)이 왜 가이카쿠(戒覺)의 승선을 허락하고 송나라로 들어가는 편의를 제공했을까. 거기에는 경영 전략과는 또 다른 이유를 생각할 필요가 있지 않을까. 이 경영 전략 이외의 이유라는 점에 대해서는 일찍이 동양사 전문가인 히노 카이자부로(日野開三郎) 씨가 상당히 흥미로운 논문을 발표했다(2)). 그 개요는 다음과 같다.

당(唐), 오대(五代). 송(宋)을 통해서 중국 사람들과의 해상 교통이 크게 발전했지만 그 과정에서는 해난 사고로 많이 이들이 희생되었다. 이런 해난 사고는 자연의 맹위가 초래한 것으로 당시의 지식과 기술로는 어떻게든 할 수 없었다. 당시 사람들은 자연의 위력을 신령한 것이라고 인식하고 있었으므로 해난 사고에 대해서도 신령의 화, 벌이라고 생각했다. 그러므로 항해의 안전을 위해서는 해난 사고를 일으킨다고 믿고 있던 해룡왕 등 신령에게 비호를 기원하고 나아가서는 그들의 신령보다도 한층 더 강한 힘을 가진 영력에 의한 제어를 기원했다. 그리고 그 탁월한 힘이 부처님의 힘이었다. 그 결과 무역상이나 선원들은 독실한 불교 신자로 귀의하고 부처의 사도인 승려에 대한 존경심이 커졌다. 상인들이 바다를 왕래하는 승려에게 흔쾌하게 승선을 허락하고 성의를 가지고 편의를 제공한 것은 이상과 같은 그들의 독실한 불심에 의거한 것이며 승려로부터 받는 운임도 가령 그것을 받았다고 해도 부차적인 것이었다. 단 이러한 신불의 가호는 해난 사고에 직면했을 때의 염원만으로는 불충분하며 평소의 보은에 대한 마음

2) 日野 1984.

이 중요하다고 생각된다. 그러므로 상인이나 선원들의 사찰에 대한 신앙은 독실하고 평소부터 재물 시주와 기부를 하는 것으로 자신의 신앙심을 피력하고 그것을 안심입명(安心立命) 수단으로 사용했다(3).

이상과 같은 상인과 불교 신앙의 관계를 경영 전략보다 오히려 그들의 순수한 신앙심의 각도에서 이해하고자 하는 히노 씨의 주장은 그가 이용하지 않는 사료에서도 지지받는 것이라고 생각한다. 가령 12세기 말 양잠으로 짠 상하이시 쑹장구역의 지방문헌 《운간지(雲間志)》 권하에는 진림(陳林) 편 <용평사경장기(隆平寺經藏記)>에 다음과 같은 문장이 기재되어 있다. 당시의 쑹장구역은 ‘화정(華亭)’이라고 불렸으며 그곳을 거점으로 해상 교역이 활발하게 일어나고 있었다(4).

其事仏尤盛。方其行者蹈風濤万里之虞、怵生死一時之命。居者歲時祈禱、吉凶薦衛。非仏無以自恃也。

이 사료에는 그 지역에서 불교 신앙이 아주 번성했으며 큰 위험을 겪으며 해상 교역에 종사해온 사람들, 그들이 부재중일 때 집을 지키는 가족들은 불교에 귀의해 열심히 부처님께 기도를 드렸다고 기술하고 있다. 그리고 사람들이 해상 교역에서의 위험으로부터 자신과 가족을 지켜주는 존재로 ‘의지할 곳은 부처님밖에 없다’고 생각했었다고도 적혀 있다.

이 《운간지(雲間志)》의 기록은 그야말로 히노 씨가 지적하듯 해상 교역에 종사하는 사람들과 그 가족들의 순수한 신앙심에 뿌리내린 불교 신앙을 말하고 있다고 봐도 무방할 것이다. 히노 씨는 또 그러한 상인과 선원들의 순수한 불교 신앙을 중시하는 입장에서 그들이 승려를 무역선에 태우고 다양한 편의를 제공한 것은 독실한 불교 신앙에 의거한 행동으로 승선료가 목적이 아니었다고도 주장하고 있다. 이러한 히노설의 입장에서 보면 앞서 기술한 가이카쿠(戒覚)를 승선시킨 송나라 상인 유곤(劉琨)의 사례도 모순없이 이해할 수 있을지도 모른다.

이 글에서는 이상과 같은 히노 카이자부로(日野開三郎)의 연구를 실마리로 9~12세기 경 일본으로 온 당(唐)과 송(宋)의 무역상 관련 여러 사료를 소개하면서 동아시아 해역을 왕래한 중국 상인들의 불교 신앙의 실태를 검토해 보고자 한다.

3) 張 2006 : 226-229, 昌 2017 : 158-163 등도 참조.

4) 최근 이 지역 해상 교역의 중심지였던 청룡진의 발굴 조사가 실시되어 수많은 교역 관련 유물이 발견되었다. 그 발굴 성과는 상해박물관편 2017 참조.



### 1. 9~12세기 경 일본에 온 당(唐)과 송(宋) 상인들의 불교 신앙

이 장에서는 9~12세기 경 이른바 헤이안(平安) 시대에 일본에 온 당(唐)과 송(宋) 상인들의 독실한 불교 신앙을 보인다고 생각할 수 있는 사례를 몇 가지 소개하고 싶다.

#### (1) 《고야잡피쓰슈(高野雜筆集)》의 부록 <도진쇼칸(唐人書簡)>(5)

일본에 진언밀교(真言密教)를 가지고 온 구카이(空海)의 유문(遺文)을 모은 《고야잡피쓰슈(高野雜筆集)》의 말미에는 ‘도진쇼칸(唐人書簡)’이라는 제목이 달린 구카이(空海)와는 직접 관련이 없는 당나라 사람들의 서간들이 부록으로 수록되어 있다. 이 서간은 9세기 중반에 일본에 온 당나라 승려 의공(義空)과 그의 동행자, 대일 무역에 종사하던 당나라 상인들 사이에서 오갔던 것이다. 이 서간들 중에는 당나라 상인인 이린(李鄰)과 서공우(徐公祐) 등이 의공(義空)의 ‘속제자(俗弟子)’라고 자칭하고 있는 서간이 보인다. 이는 의공(義空)이 일본에 오기 전 이미 당나라에서 의공과 당나라 상인들 사이에서는 일상적인 불교 신앙에 의한 관계가 성립되어 있었다는 점을 추측하게 한다.

#### (2) 《도보양리로쿠(唐房行履錄)》에 남아 있는 당나라 무역상의 한시

이 책은 일본 천태종(天台宗)의 거점 중 하나인 오우미(近江, 현재의 시가현) 온조지(園城寺) 절의 승려 게이코(敬光)에 의해 1767년에 편찬된 것으로 9세기의 천태 입당승인 엔친(円珍) 관련 유문(遺文)이 집대성되어 있다. 이 책의 권하, 2. <후소센겐슈(風藻錢言集)>에는 엔친(円珍)의 한시에 차운한 당나라 상인 첨경전(詹景全)의 다음과 같은 한시가 수록되어 있다.

跪受大德珠玉。 不揆卑劣。 謹次来韻。 唐客 詹景全  
 大理車廻教正濃。 乍離金地意思松。 滄浪要過流杯送。 禪坐依然政法容。  
 同前  
 一乘元議道無蹤。 居憩觀心静倚松。 三界永除機外想。 一誠婦礼积迦容。

이 한시에서 보이는 ‘大理車’ ‘金地’ ‘禪坐’ ‘法容’ ‘一乘元義’ ‘三界’ ‘一誠婦礼积迦容’ 등의 표현은 불교 사상과 깊은 관련이 있다고 보이며 이 한시의 저자인 당나라 상인 첨경전(詹景全)의 독실한 불교 신앙을 의미하고 있을 것이다(6).

5) 이 사료들의 자세한 내용은 山崎 2010 · 田中 2012 · 大槻 2008 등을 참조.

6) 첨경전(詹景全) 및 그의 한시는 小野 1983 : 335 · 385-386 · 391-392 참조.

(3) 《조쿠 혼초오조덴(續本朝往生伝)》에 보이는 송나라 무역상 주인총(朱仁聰)의 신앙

귀족이자 저명한 학자이기도 했던 오에 노 마사후사(大江匡房)가 12세기 초 저술한 《조쿠 혼초오조덴(續本朝往生伝)》에는 일본에서의 정토교(淨土教)의 발전에 크게 기여한 천태종 승려 겐신(源信)의 제자인 간인(寬印)의 전기가 수록되어 있다. 그 전기 중에는 겐신(源信)과 간인(寬印)이 에치젠 스루가(越前敦賀, 현재의 후쿠이현 쓰루가시)에서 송나라 상인 주인총(朱仁聰)(7)과 만났을 때(995年?) 있었던 일화가 기록되어 있다.

교역을 위해 일본에 온 주인총(朱仁聰)을 만나기 위해 겐신(源信)은 제자인 간인(寬印)을 데리고 히에이잔 산(比叡山)에서 쓰루가(敦賀)의 항구로 갔다. 만나는 자리에서 주인총(朱仁聰)은 1장의 그림을 겐신(源信)과 간인(寬印)에게 보여줬다. 그곳에는 바산바엔테이슈야진(婆珊婆演底守(主)夜神)이라는 신이 그려져 있으며 주인총(朱仁聰)은 향해 시의 안전을 위해 이 신의 그림을 가지고 있다고 말했다. 이 바산바엔테이슈야진(婆珊婆演底守(主)夜神)은 《대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)》 권68·입법계품39 등에 등장하는 신으로 이 경문에서는 그 신이 여러 어려움에서 중생 구제를 했다고 설법하고 있는데 그 중에는 해난 구제도 포함되어 있다. 주인총(朱仁聰)의 신앙은 일본에 온 송나라 상인들의 해난 구조를 기원하는 불교 신앙 사례로 주목할만 하다.

(4) 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》에 보이는 송나라 상인들의 불교 의례

《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》는 1072년에 송나라에 온 천태종 승려 조진(成壽)의 일기다. 이 일기의 권8·희녕6년(1073년, 엔큐5년) 5월 21·26·27·28일의 건에는 일본과 송나라의 무역에 종사하고 있던 송나라 상인(8)들이 송나라 항저우(杭州)의 유명 사찰 영은사(靈隱寺)에서 개최되었던 다음과 같은 일련의 재회 기록이 보인다.

○廿一日<癸亥>、天晴。辰時通事陳詠來。劉鋹·李詮從日本來由。告一乘房乘船來者。乍悅迎送人處、皆船頭等相共來拜。点茶并分酒二瓶了。六船頭各一瓶。

○廿六日<戊辰>、天晴。今年從日本將來永智上人李詮、於靈隱寺儲齋。辰時行向。(中略)拜院々堂々了、著齋座。有錢五百文。四人三百·二百·一百云々。(中略)次參天竺寺。(中略)僧正(海月大師惠弁)儲仙菓茶。船頭等皆喫了。(中略)未時還船。於西湖船、船頭等喫酒菓等。

7) 주인총(朱仁聰)에 대해서는 森公章 2014·西本 2016 참조.

8) 특히 유력한 상인으로 무역선의 책임자를 ‘강수(綱首)’ ‘도강(都綱)’ 등으로 부르며 일본에서는 ‘센토(船頭)’라고 불렀다.

○廿七日<己巳>、天晴。(中略)劉琨船頭來、與鑰石匙各二具了。來日可來赴靈隱寺由也。以永智供奉匙箸各二具送李詮船頭許了。

○廿八日<庚午>、天晴。辰一點、向靈隱寺。(中略)先參天竺寺僧正。(中略)巳時向靈隱寺。劉琨都綱齋。

이 기록에서 당시 송일 무역에 종사했던 유곤(劉琨), 이전(李詮)을 비롯해 6명의 유력 상인들이 중국의 저명한 대사찰에서 불교 의례를 개최했다는 사실을 알 수 있다. 여기에서 보이는 ‘齋’는 불교 의식을 한 승려에게 식사를 준다는 의미이므로 이 송나라 상인들은 중국에서도 자신들의 독실한 불교 신앙에 의거해 종종 불교 의식을 주최했을 것이다.

(5) 영파천일각구장(寧波天一閣舊藏)의 조각에서 엿보이는 일본 체재 송나라 사람의 신앙

중국 Ningbo(寧波)의 명소 유적 중 하나로 16세기의 관료와 학자이자 장서가로 알려져 있는 범흠(范欽)이 건설한 천일각(天一閣)이라는 서고가 있다. 이 시설에 사용한 석재 중에서는 하카타(博多)에 체재하고 있던 송나라 사람들이 명저우(明州)에 있는 모 사찰의 참도에 깔린 돌 비용을 기부했다고 기록되어 있으며 남송의 건도 3년(1167년)의 연기가 남아 있는 다음과 같은 조각 3개가 발견되었다(9). 이 조각들은 현재 Ningbo 박물관에 소장되어 있다.

○日本国太宰府博多津居住弟子丁淵、捨身十貫文、砌路一丈。功德奉獻三界諸天、十方智聖、本(宅)上代、本命星官、見生(眷屬)、四惣法界衆生、同生佛果者。乾道三年四月日。

○日本国太宰府居住弟子張寧、捨身砌路一丈。功德奉獻三界諸天、宅神香火、上代先亡、本命元辰、一切神祇等。乾道三年四月。

○建州普城縣寄日本国孝男張公意、捨錢十貫、明州礼拝路一丈。功德薦亡考張六郎、妣黃氏三娘、超昇佛界者。

여기에 등장하는 송나라 사람들이 왜 ‘하카타노쓰(博多津)’ ‘다자이후(太宰府)’ ‘일본(日本)’에 체재하고 있었는지 이 조각에는 명기되어 있지 않다. 그러나 건도 3년(1167년)이라는 연기를 고려하면 당시에는 하카타노쓰(博多津)를 거점으로 하는 송일 무역이 활발하게 이루어지던 시기로 이 송나라 사람들도 상인과 선원 등 무역 관계자로 하카타 및 그 주변에 체재하고 있었다고 생각된다. 그리고 이들 조각에 보이는 ‘錢十貫

9) 번각은 卍 1999 : 188-189 에 의함.

(文)’이라는 회사 금액을 고려하면 어느 정도 사회적 지위와 자산이 있는 사람들이었을 가능성이 높다(10). 이 송나라 사람들은 원래 중국에서 ‘불교 제자’를 자인할 정도로 불교 신앙이 독실하고 나아가 도항처인 타국에서도 그 신앙심에는 변함이 없었으며 중국의 사찰에 회사를 하고 공덕을 쌓아 자신과 친족 및 세상 사람들의 현세와 후세에서의 평안을 기원했다.

(6) 《고젠고코쿠론(興禪護國論)》에 보이는 상인의 선(禪)으로의 귀의.

일본 임제종(臨濟宗)을 창설한 에이사이(榮西)는 1168년 및 1187년 2번에 걸쳐 송나라에 들어가서 임제선(臨濟禪)을 배웠다. 에이사이(榮西)는 1198년에 저술한 《고젠고코쿠론(興禪護國論)》에서 그가 남송에서 선(禪)을 배우게 된 계기인 송나라 상인과의 만남에 대해 다음과 같이 기술하고 있다.

○赴筑州。會遇宋國通事李德昭者於博多津、聞彼地禪宗之盛。 [序]

○予日本仁安三季戊子春、有渡海之志、到鎮西博多津。二月、遇兩朝通事李德昭、聞傳言、有禪宗弘宋朝云々。四月渡海到大宋明州。 [卷中]

송나라에 들어가고자 했던 에이사이(榮西)는 송나라 상인의 무역선에 승선하기 위해 하카타노쓰(博多津)로 갔다. 거기에서 통역도 담당하던 송나라 상인인 이덕소(李德昭)로부터 송에서는 선종(禪宗)이 널리 퍼져 있다는 말을 들었다. 에이사이(榮西)가 임제선(臨濟禪)을 일본에 가져오는 중요한 계기는 그야말로 이 송나라 상인으로부터의 정보에 있었다. 그리고 당시 일본에 건너온 송나라 상인중에 선종(禪宗)에 깊이 귀의한 이가 있었다는 점은 이 책의 다음과 같은 기술에서 알 수 있다.

○建久八(1197)年丁巳八月二十三日、鎮西博多津張国安來語曰、大宋乾道九(1173)年癸巳<當日本承安三年>七月、到臨安府<今王都也>。詣靈隱寺、親見堂頭和尚仙海禪師陞座說法。為国安示曰、(中略)我明年正月十三日當避世、爾再來唯聞名憶今日事乎。我宿因多幸、見爾為說日本佛法弘通事、爾記勿忘云。国安辭歸鄉。又明年四月、渡海到寺問師安否、即果然如去年示正月十三日安然遷化云々。仙照禪師蒙詔繼其跡、修報恩齋席、国安詣會復陳報恩意。 [未來記]

여기에서는 하카타노쓰(博多津)로 온 송나라 상인 장국안(張国安)이 항저우(杭州)에 있는 영은사(靈隱寺)의 불해선사(仙海禪師) 방문과 그 예언대로 선사(禪師)의 천화(遷化)를 에이사이(榮西)에게 전했다. 이 말에서는 그의 선종(禪宗)에 대한 독실한 신앙

10) 伊原 2000 · 2006.

을 엿볼 수 있을 것이다.

(7) 《시키조호시잇사이쿄(色定法師一切經)》의 오쿠쇼(奧書)에 보이는 송나라 상인 (11)

지쿠젠(筑前, 현재의 후쿠오카현)의 무나카타타이샤 신사(宗像大社)에 소속되어 있던 승려 료스케(良祐, 시키조법사(色定法師))는 1187년부터 1227년에 걸쳐서 혼자 힘으로 잇사이쿄(一切經, 대장경) 약 500권을 옮겨 적었다. 이 사경의 대부분이 현재 무나카타타이샤 신사(宗像大社)의 신포칸(神宝館)에 수장되어 있다. 그 몇 개의 오쿠쇼(奧書)에는 良祐가 사경 내용으로 한 당본(唐本, 송나라에서 간행된 목판인쇄본)의 ‘經主(경권의 소유자)’가 ‘강수 장성(綱首張成)’이라고 되어 있다. 또 옮겨 적을 때 꼭 필요한 먹은 ‘강수 이영(綱首李榮)’에게 도움을 받았다고 특별히 적혀 있다. 이렇듯 료스케(良祐)의 사경 사업은 하카타를 거점으로 해서 송일 무역에 종사한 송나라 상인들의 도움을 받아 실시되었으며 이는 물론 상인들의 독실한 불교 신앙에 의거한 지원이었다고 생각된다.

이상과 같이 9~12세기 경 일본에 온 당(唐)과 송(宋) 상인들 중에는 불교에 대한 깊은 신앙심을 가진 사람들이 있었다는 점을 알 수 있다. 그 신앙의 동기로 물론 (3)의 주인총(朱仁聰) 사례에도 보이듯 항해 안전과 해난 구제를 바란다는 아주 현세 이익적인 측면이 포함되어 있다는 점은 부정할 수 없다. 단 (5)의 일본 체재 송나라 사람들의 사례에서 보이듯 자기 자신과 친족의 내세 행복 등도 포함한 현세를 초월한 더욱 깊은 신앙심을 가진 사람들도 있었다.

당나라와 송나라 시대의 상인들이 위에서 기술한 불교신앙을 가지게 된 계기와 동기는 개인에 의해 다양했다고 보이며 그들을 개별 구체적이고 총망라적으로 고찰하는 것은 물론 불가능하다. 그렇다고는 해도 적지만 그 실상에 다가가기 위해서 다음 장에서는 특히 상인들의 생업인 상업 활동의 불교에 의한 사회적 종교적 의미 부여-다른 말로 하면 불교와 상업, 상인 윤리의 문제-에 시야를 한정해서 신앙의 계기와 동기를 고찰하고자 한다.

## 2 . 불교와 상업·상인 윤리

(1) 위잉스(余英時)의 연구에 주목

중국에서의 불교와 상업, 상인 윤리의 관계를 고려한 후 상당히 흥미로운 가설을 제시하고 있는 사람이 바로 중국의 경제사와 사상사를 연구하는 학자로 널리 알려진 저명한 위잉스(余英時) 선생이다(12). 이 장에서는 위잉스 선생의 설에 대한 개요를 소

11) 林 1994 : 85-86.

개한 후 그 역사적 약식도에 관한 약간의 사건을 전개하고자 한다.

위잉스에 따르면 중국에서의 종교 윤리와 상업 윤리의 관계에 대한 역사적 전개를 검토하는데 있어서 중요한 시기는 당나라 전기에 광둥(廣東) 지역을 거점으로 해서 ‘남종선(南宗禪)’이라고 불리는 새로운 선(禪)을 널리 알린 혜능(慧能)의 사상에 있다고 한다. 이 혜능(慧能)의 사상에 관해서 위잉스는 혜능이 그때까지 세속 외의 존재였던 불교를 사람들에게 있어서 더욱 친근한 세속 내의 존재로 자리바꿈시켰다는 점(세속내적 전개)에 특히 주목하고 그것이 이 후의 상업 윤리의 형성에도 큰 영향을 끼쳤다고 한다.

이어서 이러한 혜능에 의한 불교의 ‘세속내적 전개’를 더욱 추진한 것이 남종선(南宗禪)을 이어받은 당나라 후기의 백장회해(百丈懷海)다. 인도의 불교에서는 출가자가 탁발이나 보시로 생활하며 오로지 불교 수행에 힘써야 했으며 노동하는 것이 금지되어 있었다. 이러한 출가자의 노동 금지는 당시 중국의 불교계에도 이어져 오고 있었다. 그러나 그 후 중국에서는 출가자에 의한 농경 등의 노동은 사원 경영이나 승려의 일상생활 유지에 있어서 꼭 필요한 것이 되었으며 원래 노동을 금지하는 불교의 계율과 현실과의 모순이 큰 문제가 되어 있었다. 이러한 모순에 대해서 백장회해(百丈懷海)는 출가자의 농경 등의 노동에 종사하는 것을 적극적으로 찬동하고 노동이 불교 수행 중 하나일 뿐이라고 주장하며 그 행위를 ‘작무(作務)’라고 불렀다. ‘일일부작 일일불식(一日不作、一日不食)’(하루 노동을 하지 않으면 그 날은 밥을 먹어서는 안 된다)는 그의 유명한 말은 그 사상을 단적으로 보여주고 있다. 이러한 백장회해(百丈懷海)의 사상에 대해서 위잉스 선생은 노동이라는 세속적인 활동의 가치를 적극적으로 긍정하는 것으로 그 행위에 종교적으로 중요한 의미를 부여했다고 평가한다. 즉 출가자 이외의 세속의 사람들로서는 생업에 종사하는 것이 불교 수행과 동일하며 자신들의 노동 가치를 종교적으로도 자랑스러운 이론적 기반이 형성되었다. 그리고 이러한 종교적 생업 긍정에 대해 당연히 중국에서 고대 이래 그 사회적 경제적 한 부분을 담당하면서도 신분 질서 속에서는 멸시를 받아온 상업 및 상인들은 반기는 분위기였다.

이 후 송나라가 들어서면 이상과 같은 백장회해(百丈懷海)의 새로운 종교 윤리가 중국 사회에 더욱 침투해 당시 신선하게 해석되던 도교나 유교에도 큰 영향을 주었으며 불교, 도교, 유교의 3교 모두 세속내적 금욕의 방향으로 전환이 추진되었다. 즉 세속적인 일상생활 속이라도 생업에 노력하면서 금욕적인 생활을 보내는 것은 그야말로 종교적인 수행과 공덕이라는 생각이 사회에 퍼져 갔다. 그리고 다음에 오는 명나라와 청나라에서는 상업 유통이 한층 더 발전해 원래 엄격한 것인 사와 상의 신분 관계도 변화해 유동적인 것이 되었다. 그 결과 유가(당나라 중기부터 송나라와 명나라의 이학에 이르는 새 유교)의 도리에 의거한 상업 및 상인윤리가 명확하게 주장되게 되었다고 한다.

12) 余 1991.

이상과 같은 중국사에서의 종교윤리와 상업윤리의 상관관계의 역사적 전개에 관한 위잉스의 약식도는 당나라의 불교사상에서 명나라와 청나라의 유교 사상으로라고 둘의 관계가 바뀌어가는 큰 전망을 제시하고 있으며 헤이안(平安) 시대의 일본에 온 당나라와 송나라의 상인들의 불교 신앙과 상업 및 상인윤리의 관계를 생각하고자 하는 이 장에서도 유효한 기준축이 되는 것이다(13). 단 위잉스에 의한 이런 대담한 가설 제시는 되어 있지만 중국에서의 종교윤리와 상업윤리의 관계에 대해서는 현재도 그다지 연구가 되고 있지 않는 듯 하며 위잉스의 가설의 타당성도 여전히 충분히 검증되고 있다고는 말할 수 없다. 나도 여기에서 위잉스의 약식도에 대한 하나의 의문을 말하고자 한다.

필자가 특히 의문 혹은 위화감을 가지고 있는 것은 당나라의 선종(禪宗)에서 출발한 위잉스의 고찰이 명나라와 청나라의 유교 윤리로 귀결하고 있다는 점이다. 확실히 위잉스 이외의 연구에서도 특히 명나라 이후의 중국 상업과 상인 윤리의 기반으로 지적되고 있는 것이 주로 유교적인 윤리관이다(14). 그렇다면 이 글이 검토 대상으로 하는 상인을 포함한 당나라와 송나라의 상인들의 상업과 상인윤리의 기준에 대해서도 선종(禪宗) 측으로부터 유교측으로 크게 바늘이 흔들려가는 도중 경과의 단계라고 생각해야 하는 것일까. 혹은 이 2개 이외의 종교적 윤리 규범이 존재했을 가능성은 없을까.

그래서 내가 주목하고 싶은 것은 송나라 이후의 중국 종교계에서 세속내적 전개, 서민성이라는 점에서 간과해서는 안된다고 생각하는 정토교(淨土教)다. 이 글이 주목하는 위잉스의 저서를 일본어로 번역한 동양사가 모리 노리코(森紀子) 씨도 ‘역자 후기’에서

단 여기에서 첨언한다면 중국에서 불교의 근세적 형태, 세속내적 전개의 현저함으로 위잉스 선생이 드는 선종(禪宗) 외에 정토교(淨土教)가 있다는 점은 잘 알려져 있으며 대략적으로 선(禪)은 사대부, 염불은 서민(사대부도 포함)라는 도식은 가능할 것이다. 그렇다면 세속내적 전개의 비중은 오히려 염불에서 무겁다고 생각되지만 이 책에서 정토교에 대해 전혀 언급하고 있지 않은 건 어쩐가. 선종에게 보이는 듯한 급격한 자리바꿈은 기대할 수 없다고 해도 위잉스 선생의 생각은 듣고 싶었다.

라는 의문을 품고 있다(15). 여기에서 모리 씨도 지적하고 있듯 정토교의 시점에서 중국에서의 상업 및 상인 윤리의역사적 전개를 검토할 수 있지 않을까. 그래서 다음 장에서 그 검토에 이용할 수 있을 것 같은 몇 가지 사료가 남아 있는 송나라와 원나라에 관해서 초보적인 시도를 해 보고자 한다.

13) 위잉스의 약식도에 대해서는 기시모토 1991 에 의한 설득력을 가진 냉엄한 비판도 있다. 그러나 현시점에서 필자가 기준축으로 삼아야 하는 다음 연구를 찾을 수 없었기 때문에 일단 이 원고에서는 그의 연구에 의거해 이야기를 풀어가고자 한다.

14) 藤井 1954 : 117-119、寺田 1972 : 287-293、陳 1997 : 17 등.

15) 余 1991 : 297.

(2) 중국에서의 정토교와 상업 및 상인

송나라의 중국 상인들 중에 정토교(淨土教)에 귀의한 사람이 있었다는 점은 가령 남송의 지만(志磐)이 저술한 불교사 《불조통기(佛祖統紀)》(1269년 완성)의 권 27, 정토입교지(淨土立教志)12-1, 왕생사서전(往生士庶傳)에서 보이는 다음과 같은 상인의 사례에서도 확연히 알 수 있다.

沈三郎、家臨安、商賈爲業。 晚年回心念仏、一日病請僧講弥陀經設尊像、日夕西顧、忽易衣而終。 須臾縮膝欲起坐、二子以易龕爲難、曳脛令直。 經半日欲歛、忽舉手出帛被矍然而坐。 舉家驚避、二子急前扶衛、恐其子曳脛以肘節捶。 子曰、助父坐脱耳。 荼毘有白鶴二十九隻飛翔雲表、久之西去。

여기에서는 름안(臨安, 항저우(杭州))의 심삼람(沈三郎)이라는 상인이 만년에 불교에 귀의한 결과 서방정토(西方淨土)에 왕생했다고 되어 있다.

나아가 다른 정토교 관련 문헌을 검색해 보면 남송의 관료였던 왕일휴(王日休)가 저술한 정토교(淨土教)의 요의집(要義集)이자 일본 정토교에도 큰 영향을 끼쳤다고 알려져 있는 《용서정토문(龍舒淨土文)》(1162년 완성)의 권1, 정토기신(淨土起信)2에서는

所以修者不難、亦不妨一切俗。 故在宮不妨職業。 在士不妨修讀。 在商賈不妨販賣。 在農人不妨耕種。 在公門不妨事上。 在僧徒不妨參禪。 凡一切所為皆不相妨。

라고 상인도 포함해서 각각의 생업에 전념하는 것과 정토교의 수행은 모순되지 않는다고 설과하고 있다(16). 또 같은 서의 권6, 권상가(勸商賈)에서는

為商賈者當自念。 云、平生販賣寧無欺偽。 若是疋帛、皆由蠶命而得、不可謂全無過惡。 一旦命盡、隨業緣去、不如懺悔為善。 隨分營生、命若多財自然漸有、命若少財多得亦失。 況人生財數有限、急求而數滿則致早終、緩求而來遲則可延壽。 宜以此存心、當念阿弥陀仏。 願見仏得道之後、先度一切與己交涉衆生、次度一切冤親、次度一切有緣無緣衆生。 如此念念不絕、念自純熟、定生極樂世界。 若轉以化人、使更相勸化、現世獲福、身後必中上品生。

라고 장사에서의 ‘속임과 거짓(欺偽)’에 대한 응징, 분수를 알고 생업에 종사하면서 불교를 믿으면 극락왕생할 수 있다는 사상이 보인다. 이 문장들에는 그야말로 위잉스

16) 田中 2014.



선생이 주목한 ‘세속내적 전개’가 명확하게 보이지 않는가.

또 원(元)나라의 정토교 승려이자 백련종(白蓮宗) 중흥의 시초로 알려져 있는 보도(普度)가 저술한 《노산연종보감(廬山蓮宗寶鑑)》(1305년 완성)의 염불정행(念仏正行)권6, 14장, 자생조도(資生助道)에는

在家菩薩、念仏高流日赴檀信之齋、坐享人天之供皆非常道。 不若治生有意修行豈妨作務。 或田疇播種、或市井經營、或富有家資、或日求升合應思勤則不惰儉、則有余以此修身方為仏子。 若也奢華懶惰生事、蕭條雖欲修行不可得也。 信知治世資生皆順正法工巧伎芸饒益群生、欲修淨業正因、當以資生助道。 所以潭州黃老常打鐵以修行、居士龐公賣箠籬而養道、喩彌陀畫像爲業、戴佛庵發燭資身。 可謂一日不作一日不食矣。

라고 되어 있다. 여기에도 상업도 포함해 각각의 노동에 전념하는 것이 정업(淨業)이라는 사상이 엿보인다.

이러한 사례에서는 송(宋)과 원(元) 시대의 정토교(淨土教)가 상업 유통의 발전에 동반하는 경제적 능력이 크게 상승했지만 전통적인 유교 이념에서는 여전히 충분한 사회적 평가 및 지위가 부여되지 않았던 상인(17))에 대해서도 생업의 종교적 및 사회적 정당성과 중요성을 이야기하고 있다는 점을 알 수 있다(18)). 그리고 그 결과 적어도 명(明) 이전의 중국에서 직업윤리의 기준(19))을 제시하면서 상업의 사회적 정당성과 유용성을 주장하고 나아가 생업에 전념하는 것에 의해 정토(淨土)로의 왕생(往生)이 약속된다고 설파한 정토교(淨土教)가 무역상도 포함한 상인들의 마음을 사로잡았을 가능성이 높다고 생각된다. 그렇다면 9~12세기경의 헤이안(平安) 시대에 일본에 온 당(唐)과 송(宋)의 상인들 사이에서도 그러한 정토교(淨土教)와 상업 및 상인 윤리의 관계를 알아차리지 않았을까. 다음 장에서는 이 문제에 대해서 생각해 보자.

### 3. 헤이안(平安) 시대의 일본에 온 중국 무역상과 정토교(淨土教)

과연 헤이안(平安) 시대의 일본에 온 당(唐)과 송(宋)의 상인들은 정토교(淨土教)적인 상업 및 상인 윤리관을 가지고 있었을까. 그런데 안타깝게도 당시의 여러 사료에는 이 점에 대해서 명확하게 기술하고 있는 기록이 보이지 않는다. 그렇다고 해서 그들과 정토교(淨土教) 신앙과의 관련에 대해서 몇 가지 사례로부터 간접적으로 추정할 수 있다.

첫번째 사례는 제1장의 (3)에서 인용한 《조쿠 혼초오조덴(續本朝往生伝)》에 보이

17) 斯波 1968 : 493-495、水野 1980 : 106-107、唐 2003 : 202、臼井 2005 : 46-49、張 2006 : 249-251.

18) 小笠原 1964 : 530、鈴木 1974 : 52-53.

19) 정토교(淨土教)에 특화된 기술은 아니지만 道端 1985 : 292-293 도 참조.

는 송나라 무역상 주인총(朱仁聰)의 사례다. 앞에서 기술했듯이 주인총(朱仁聰)은 《화엄경(華嚴經)》에 의거한 항해 신앙을 가지고 있었다. 이 《화엄경(華嚴經)》에 주목하면 대일 무역에서 가장 중요한 거점이었던 저장(浙江) 지역에서 당(唐)나라 말부터 북송(北宋) 시대에 정토염불결사(淨土念佛結社)도 포함하는 화엄계결사(華嚴系結社)가 유행했다는 사실(20)이 흥미롭다. 왜냐하면 주인총(朱仁聰)과 같은 강수(綱首) 정도의 유력한 무역상이 그러한 불교 결사와 직간접적으로 관련이 있었을 가능성이 예상되기 때문이다.

이 주인총(朱仁聰)에 관해서 더욱 주목할 점은 그의 무역선에 탑승해서 여러 번 일본과 송나라를 왕복했던 송나라 승려 제은(齊隱)과의 관계다. 제은(齊隱)의 일본 방문 기록은 현재 다음과 같은 것이 알려져 있다.

<987년? > 일본에서의 정토교(淨土教)의 발전에 크게 공헌한 천태교 승려 겐신(源信)과 교슈에서 만나 겐신의 저서 《오조요슈(往生要集)》와 요시시게노야스타네(慶滋保胤)의 저서 《니혼오조고쿠라쿠키(日本往生極樂記)》 등 정토교(淨土教) 관련 저술을 맡긴다.

<995년 > 천태종(天台宗) 산외파(山外派)의 거역이자 천태계 정토교(淨土教)를 대표하는 항저우(杭州) 봉선사(奉先寺)의 원청(源淸)으로부터 일존 천태종으로 보내는 천태교적 탐색 문서와 원청의 저서를 지참

<999년 > 이때는 항저우(杭州) 수심사(水心寺)에 소속되어 겐신(源信)으로부터 《찬요의단주석(纂要義斷注釈)》을 부탁받는다.

이러한 기록에서 보듯 송나라 승려 제은(齊隱)은 중일 양국의 천태(天台)계 정토교(淨土教)와 깊은 관련이 있는 승려다. 999년에 일본에 왔을 때는 항저우 수심사라는 절에 소속되어 있었지만 이 사찰은 이전 주지였던 도선(道詵)에 의해 《왕생서방서응산전(往生西方瑞應刪傳)》라는 왕생전(往生傳)이 발간되는 등(21) 천태계 정토교(淨土教)와 깊은 관련이 있는 사찰이다. 또한 이 《왕생서방서응산전(往生西方瑞應刪傳)》은 958년에 송나라에 온 천태종 승려 니치엔(日延)에 의해 일본에 전해져 일본 정토교(淨土教) 성립에도 큰 영향을 주었다(22).

이러한 제은(齊隱)과 정토교(淨土教)의 밀접한 관련을 생각하면 무역선에 그를 여러 번 태운 송나라 무역상 주인총(朱仁聰)이 《화엄경(華嚴經)》에 의거한 항해 신앙만이 아니라 천태계 정토교의 신앙을 가지고 있었을 가능성은 상당히 높지 않을까.

두 번째 사례는 제1장의 (4)에서 인용한 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》에

20) 高尾 1939 : 59、鎌田 1965 : 246-247、鈴木 1974 : 50、柴田 1997 : 360.

21) 藤堂 1979 : 137-138.

22) 西本 2016.

보이는 송나라 무역상들이다. 이 기록에서는 대일 무역에 종사하는 여러 강수(綱首)급의 유력 무역상들이 항저우(杭州)의 유명 사찰인 영은사(靈隱寺)에 모여 불교 의례를 했다. 이 영은사(靈隱寺)는 영명연수(永明延壽, 선종계), 천축준식(天竺遵式, 천태계), 고산지원(孤山智円, 천태계) 등 저명한 정토교 승려와 깊은 관련이 있는 사찰이다(23). 이에 추가로 송(宋) 나라의 저장(浙江) 지역에서의 정토교(淨土教)와 제종(諸宗)의 융합과 정토교결사의 유행이라는 상황(24)도 감안하면 《산텐다이고다이산키(參天台五臺山記)》에 기록되어 있는 송나라 무역상들의 설제(設齋) 배경에 정토교(淨土教)를 중심으로 하는 불교 신앙 네트워크의 존재를 추측하는 것도 가능성이 있지 않을까. 그리고 이러한 신앙 네트워크의 존재가 인정한다면 역시 제1장에서 제시한 (5)의 일본 체재 송나라 사람들의 사례에 대해서도 대일 무역에 관련된 송나라 사람들의 신앙 네트워크가 바다를 건너서 일본의 하카타(博多) 등과도 연결되어 있었다는 점을 의미하는 기록이라고도 말할 수 있을 것이다.

헤이안(平安) 시대에 일본에 온 중국의 무역상들과 정토교(淨土教)의 관계에 대해서 이상과 같은 추측이 가능하다면 그들도 또 제2장에서 검토한 정토교적 상업 및 상인 윤리를 가지고 있었다고 추정해도 되지 않을까. 기존 연구에서는 예를 들면 9세기 후반~10세기 초반 경의 성립이라고 생각되는 《다케토리모노가타리(竹取物語)》에서 보이는 가짜 상품을 일본 귀족에게 비싼 가격에 판 당나라 무역상 왕경(王卿)의 이야기 등에서 일본에 온 중국 무역상들의 오로지 상업적 이익만을 탐하는 모습이 강조되는 경우도 있다(25). 물론 당시 무역상들이 그러한 탐욕적인 장사를 전혀 하지 않았다고는 말할 수 없다. 그러나 무역상들의 불교 신앙에 관한 이 글의 고찰 결과에서 보면 그들에게도 신앙에 의거한 직업윤리가 있었으며 그들의 교역 활동도 그 윤리에 의해 일정한 제약을 받고 있었다는 점을 간과해서는 안 된다. 기존의 일부 연구처럼 무역상들의 도리에 어긋난 면을 일부러 강조하면 그것은 도리어 그들의 심성과 교역의 실태를 잘못 판단하게 되지 않을까.

어쨌든 향후 중국 무역상과 불교 신앙의 관계를 더욱 정확하게 추구하기 위해서는 불교 사료를 중심으로 더욱 망라적이고 면밀하게 중국과 일본의 양쪽 사료를 연구할 필요가 있다(26).

23) 春日 1937 : 274、高尾 1939 : 63-64.

24) 高尾 1939 : 63-64、鈴木 1941 · 1974 : 49-50、牧田 1976 : 61-62、佐藤 1991.

25) 森 1948 : 136.

26) 중국 동진(東晉) 시대(5세기 전반)에 천축국으로 간 승려 법현(法顯)이 저술한 《고승법현전(高僧法顯傳)》에는 그가 인도 상인들의 무역선을 타고 동남아시아를 경유해서 귀국할 때 있었던 흥미로운 일들이 기록되어 있다. 그가 탄 무역선이 동남아시아 해역을 항해하던 중 폭풍에 휘말리고 말았다. 이때 같은 선에 타고 있던 바라문 승려들이 불교 승려인 법현을 태웠기 때문에 폭풍에 휘말리게 되었다고 항의하며 그를 부근 해안에 내려두고 가야 한다고 주장했다. 그러나 그때 법현의 ‘단월(檀越)’ 상인이 그 주장에 대해서 강한 반론을 제기해 모면했다고 한다. 또 당나라 전기에 천축국에 간 승려 의정(義淨)이 저술한 《대당서역구법고승전(大唐西域求法高僧傳)》(691년

## 끝으로

이 글에서는 9~12세기경에 일본으로 온 중국 무역상들의 불교 신앙과 상업 및 상인 윤리의 관련성에 대해서 고찰했다. 결국 명쾌한 결론은 얻지 못했다. 그러나 향후 이 문제를 규명하는데 있어서 조금이나마 실마리가 되는 사례는 소개하지 않았을까 생각한다. 필자 자신도 향후 이 글에서의 고찰을 더욱 발전시켜 무역상들의 순수한 신앙심과 사회관, 사생관, 윤리관 등의 심성 문제에 대해 더욱 연구해 보고자 한다.

필자는 불교사와 불교 사상의 전문가가 아니므로 이 글에서의 사료 해석과 선행 연구의 이해에 관해서 많은 오류를 범하고 있을지도 모른다. 이 점에 대해서는 전문가들로부터 규탄이 아닌 비판과 정정을 받고 싶다.

코로나 팬데믹이라는 힘든 상황 속에서 국제학술대회를 준비하고 논문 참가라는 형태로 참가할 수 있게 해 주신 국립해양박물관 여러분들 및 신라대학교의 조명제 선생님에게 이 자리를 빌어 진심으로 감사의 인사를 드린다.

---

완성)의 권상에 기록되어 있는 상민선사(常愍禪師)의 전기에 기술된 내용도 주목을 받고 있다. 무역선을 타고 인도를 향해 가던 상민선사는 도중에 동남아시아 해역에서 폭풍우를 만났다. 배가 거의 침몰 직전까지 갔을 때 같은 배에 타고 있던 상인들은 앞 다투어 작은 배로 탈출하려고 했지만 한 명의 선사는 서쪽을 향해 아미타불(阿彌陀佛)의 이름을 외며 배에 남아 있었다. 그때 깊은 신앙심을 가진 배의 책임자가 선사에게 탈출하라고 권했지만 선사는 결국 말을 듣지 않고 배와 함께 바다 속으로 가라앉았다고 한다. 이 기록은 중국 무역상 이외의 무역상들 중에도 독실한 불교 신앙이 존재했다는 점을 알려주는 기록이다. 그렇다면 향후 동아시아 해역에서 더욱 동남아시아 해역과 인도양 해역까지 시야를 넓혀 ‘무역상과 불교신앙’ 혹은 힌두교, 이슬람교 등도 포함한 ‘무역상과 종교 신앙’이라는 테마로 비교사적 고찰을 하는 것 등도 가능하지 않을까.

【인용문헌】

- 伊原 弘2000 「宋代の道路建設と寄進額—寧波発見の博多在住宋人の碑文に関して」 『日本歴史』 626
- 伊原 弘2006 「寧波で発見された博多在住の宋人寄進碑文続論」 『アジア遊学』 91 < 碑石は語る >、勉誠出版
- 臼井佐知子2005 『徽州商人の研究』 汲古書院
- 榎本 渉2010 『選書日本中世史 4 僧侶と海商たちの東シナ海』 講談社 < 選書メチエ >
- 榎本 渉2013 『南宋・元代日中渡航僧伝記集成 附江戸時代における僧伝集積過程の研究』 勉誠出版
- 榎本 渉2017 「入唐僧・入宋僧の時代」 鈴木靖民他編 『日本古代交流史入門』 勉誠出版
- 王 勇1999 「寧波に現存する博多在住宋人の石碑—その発見・転載・解説をめぐって—」 『アジア遊学』 3
- 小笠原宣秀1964 「宋代の居士王日休と浄土教」 結城教授頌寿記念論文集刊行会編 『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』 大蔵出版
- 小野勝年1983 『入唐求法行歴の研究 智證大師円珍篇 下』 1983
- 春日禮智1937 「西湖の寺院と浄土教」 『日華仏教研究会年報』 2
- 鎌田茂雄1965 『中国華嚴思想史の研究』 東京大学出版会
- 岸本美緒1991 「書評 余英時 『中国近世の宗教倫理と商人精神』」 『思想』 809
- 木宮泰彦1955 『日華文化交流史』 富山房
- 佐藤成順1991 「北宋時代の杭州における禅僧と浄土教」 『三康文化研究所年報』 23
- 斯波義信1968 『宋代商業史研究』 風間書房
- 柴田 泰1997 「中国における華嚴系浄土思想」 鎌田茂雄博士古稀記念会編 『華嚴学論集』 大蔵出版
- 上海博物館編2017 『千年古港 上海青龍鎮遺址考古精粹』 上海書画出版社
- 昌 慶志2017 『宋元商業文明与文学』 黄山書舎
- 鈴木中正1941 「宋代仏教結社の研究—元代以後の所謂白蓮教匪との関係より見て—」 『史学雑誌』 52-1
- 鈴木中正1974 「宋代における仏教結社の拡大とその性格」 『中国史における革命と宗教』 東京大学出版会
- 高尾義堅1939 「宋代以後の浄土教」 『支那仏教史学』 3-3・4
- 高倉洋彰1998 「寧波市現存の太宰府博多津宋人刻石について」 小林茂他編 『福岡平野の古環境と遺跡立地—環境としての遺跡との共存のために』 九州大学出版会

- 田中史生2012 「唐人の対日交易—『高野雜筆集』下卷所収「唐人書簡」の分析から—」『国際交易と古代日本』吉川弘文館
- 田中夕子2014 「『龍舒浄土文』にみる往生人の行業」『印度学仏教学研究』62-2
- 張金花2006 『宋詩与宋代商業』河北教育出版社
- 陳学文1997 『明清時期商業書及商人書之研究』洪葉文化事業有限公司
- 手島崇裕2014 『平安時代の対外関係と仏教』校倉書房
- 寺田隆信1972 『山西商人の研究—明代における商人および商業資本—』東洋史研究会
- 唐力行2003 『商人与中国近世社会』商務印書館
- 藤堂恭俊1979 「わが国に遺存する唐・宋代浄土教典籍を中心とした日宋交渉の資料8題」『鷹陵史学』5
- 西本昌弘2016 「日中交渉史からみた杭州水心寺」吾妻重二編『関西大学東西学術研究所研究叢刊52 文化交渉学のパースペクティブ—ICIS国際シンポジウム論文集』関西大学出版部
- 林文理1994 「「博多綱首」関係史料」『福岡市博物館研究紀要』4
- 日野開三郎1984 「唐・五代東亜諸国民の海上発展と仏教」『日野開三郎 東洋史学論集9 北東アジア国際交流史の研究(上)』三一書房
- 藤井宏1954 「新安商人の研究(四完)」『東洋学報』36-4
- 牧田諦亮1976 『アジア仏教史・中国編Ⅱ 民衆の仏教<宋から現代まで>』佼成出版社
- 水野正明1980 「『新安原板土商類要』について」『東方学』60
- 道端良秀1985 『中国仏教史全集 第4巻 中国仏教社会経済史の研究』書苑
- 森克己1948 『日宋貿易の研究』国立書院
- 森公章2014 「朱仁聡と周文裔・周良史—来日宋商人の様態と藤原道長の対外政策—」『東洋大学文学部紀要』史学科篇40
- 山内晋次2003 『奈良平安期の日本とアジア』吉川弘文館
- 山内晋次2017 「東アジア海域世界と日本」鈴木靖民他編『日本古代交流史入門』勉誠出版
- 山崎覚士2010 「九世紀における東アジア海域と海商—徐公直と徐公祐—」『中国五代国家論』思文閣出版
- 余英時(森紀子訳)1991 『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社

발표3,4에 대한 토론문

## 고대 동아시아의 바다를 건너 승려와 불교

- 테시마 선생님, 야마우치 선생님 발표에 대한 토론문 -

정순일(고려대)

안녕하십니까. 저는 일본고대사 및 동아시아 해역사를 공부하고 있는 정순일이라고 합니다. <9세기의 내항신라인과 일본열도>라는 주제로 박사학위 청구논문을 제출한 바 있으며, 그를 계기로 같은 제목의 책을 2015년 2월 일본 벤세이출판을 통해 출간 하였습니다. 여기서 보이듯 저의 연구 관심은 ‘9세기’라는 시기에 있습니다. 이러한 문제의식을 확대하여 2018년부터 선배 동료 연구자들과 함께 한국연구재단의 지원을 받아 <고대 동아시아 해역과 일본 승려의 중국 순례: 고대 일본의 入唐僧·入宋僧 연구>(이하, <입당승·입송승 연구>)라는 주제로 공동 연구를 수행 중에 있습니다. 저희 연구팀이 여러 해에 걸쳐 고민해오고 구명하고자 했던 테마들을 오늘 이 학술대회에서 다루어주고 계시기에 너무 반갑고 기쁘게 생각합니다. 이러한 자리를 마련해주신 국립해양박물관 관계자 여러분과 또 학술대회를 기획해주신 신라대 조명제 교수님께 감사 인사를 드리지 않을 수 없습니다.

앞서 말씀드린 <입당승·입송승 연구>란, 말 그대로 고대 일본의 입당승, 입송승에 관련한 제 문제를 종합적으로 다루는 것에 목적을 두고 있습니다. 주로 9~11세기 도해승을 분석대상으로 삼고 있으며, 그 前史의 이해를 위해 9세기 이전의 학문승, 유학승에 대해서도 고찰하고 있습니다. 관련된 선행연구의 흐름을 살펴보니 다음과 같은 문제점 및 특징을 확인할 수 있었습니다. 첫째, 한국 학계는 장보고 연구의 연장선에서도 항승을 다루는 경향이 강하다는 점입니다. 그래서 엔닌만이 분석대상이 되어왔습니다. 둘째, 그러다보니 『입당구법순례행기』 이외의 도해승 관련 기초자료에 대한 연구가 너무 부족하다는 점입니다. 셋째, 일본 학계에서는 관련 연구를 방대하게 축적하였 으면서도, ‘중국 중심’, ‘한반도 요소 경시·도외시’라고 하는 대외관계사 연구의 고전적 설명 틀을 벗어나지 못하고 있다는 사실입니다.

그래서 저희 연구팀에서는 이른바 ‘장보고 편중 사관’에서 탈피하여 엔닌 이외의 여러 도항 승려 및 그들과 유관한 불교 그 자체에 관심을 기울여왔습니다. 오늘 테시마 선생님, 야마우치 선생님 발표에서도 언급되고 있지만, 『입당오가전』, 『행력초』, 『참천태오대산기』 등 그동안 한국 학계에서 주목되는 일이 거의 없었던 다양한 도항 승 자료를 활용하면서 고대 동아시아 해역 교류의 실태에 다가가고자 했던 것입니다. 한편, 일본 학계의 연구에서 결여되었던 ‘한반도 요소’에 대한 검토를 행하여 고대 일

본의 입당승, 입승승에 관한 연구가 중일 관계사가 아닌 동아시아사적 의의를 지니고 있음을 밝히고자 하였습니다.

오늘 발표된 테시마 타카히로 선생님의 <바다를 건넌 구법승과 순례승-헤이안시대를 중심으로->와 야마우치 신지 선생님의 <동아시아 해역 세계에서의 불교-일본에 온 당과 송의 무역상의 신앙 사례를 중심으로->를 들으면서 이상에서 말씀드린 첫째, 둘째의 문제점, 즉 장보고 연구의 연장선에서 일본의 도해승을 다루어왔던 태도, 그리고 『입당구법순례행기』라는 제한된 자료 속에서 고찰이 이루어지는 경향은 명확하게 극복되고 있다는 생각이 들었습니다. 우리는 이 두 분의 발표를 통해 동아시아 해역을 왕래한 승려가 결코 적지 않았고, 승려 본인 또는 관련자가 남긴 기록이 매우 다양하다는 사실을 새삼 깨닫게 됩니다. 그러나 한편으로는 저희 공동 연구팀이 문제의식으로 가지고 있던 세 번째 사항은 두 분의 발표에서도 여전히 확인되고 있다는 인상을 받습니다. 사료의 상황과 무관하지 않겠지만, 테시마 선생님 발표도, 야마우치 선생님 발표도 중국과 일본이라는 두 축에 기반하여 일본의 구법승, 순례승, 정토종 신앙 등을 다루고 있을 뿐입니다. 논지 전개상 불가피할 수 있다고 납득하면서도 그야말로 한반도를 포함하는 동아시아 해역 교류라는 관점에서 이야기할 수 있는 부분은 없을까 생각해보게 됩니다.

다음으로는 두 분 선생님 발표에 대한 개별적인 질문을 몇 가지 드리고자 합니다.

#### 먼저, 테시마 선생님 발표에 대해서입니다.

선생님께서서는 <‘입당구법승’에서 ‘입승순례승’으로>라고 하는 기존의 도식화에 대해 의문을 제기하고 계십니다. 통설에서는 <공적 구법승 vs 사적 순례승>의 구도로 설명해왔으나 <구법승의 순례>에도 <순례승의 구법>에도 주목해야 하며, 그와 같이 비판적으로 바라보았을 때 시야에 새롭게 들어오는 역사상이 있다고 말씀하고 계십니다. 너무 공감이 되는 고찰입니다.

여기서 한 가지 질문입니다. 선생님께서는 크게 구법승의 시대와 순례승의 시대로 흐름을 설명해주셨지만 고대 일본의 도향승을 시기별, 성격별로 나누어보자면 (1)전기 구법승의 시대, (2)후기 구법승의 시대, (3)순례승의 시대로 3분 할 수도 있는 것이 아닌가 생각합니다. 이러한 3분법도 기본적으로는 (1), (2)의 ‘구법’에서 (3)의 ‘순례’로 전환하였다는 인식이 전제에 깔려있는 것이겠습니다. 고대 일본 불교의 시대를 가르는 전환인 것입니다.

견수사나 견당사와 함께 도향한 학문승은 국가의 목적을 위임 받아 ‘구법’하였다고



할 수 있습니다. 이 단계의 불교는 동아시아 정치 세계에서 적출된 열도의 고대 국가가 세계를 인식함과 동시에 스스로를 그곳과 관계 맺기 위한 사상 상의 매개이기도 했습니다. 고대 국가의 권력 핵심부는 중국 불교의 이식을 피하고, 나아가 그 모방 재현을 과제로 하는 적극성도 가지고 있었습니다. ‘구법’이란, 도항승들에게 부여된 국가 과제였던 것입니다.

한편, 국서를 휴대한 사절단의 일원으로서가 아니라 승려만 도항하는 ‘순례’는 중국 불교의 모방 재현이라는 과제로부터 상대적으로 자유로웠다고 할 수 있을 것입니다. 그렇다고는 해도, 조정으로부터 도항 허가를 받는 것이 원칙이었고, 상륙 후에는 상대국의 행정 감독 하에 행동해야 했습니다. 그 점에서 순례승에게는 본인을 둘러싼 정치적 의도가 늘 따라다닌다고 할 수 있습니다.

(1), (2)의 ‘구법’에서 (3)‘순례’로의 전환 못지않게, (1)의 ‘전기 구법승의 시대’에서 (2)의 ‘후기 구법승의 시대’로의 전환도 중요한 게 아닌가 판단됩니다. 전자가 공식 사절에 동반하는 형태라면, 후자는 9세기 이후 국제 상인(통상 ‘海商’이라 불림)의 배를 이용하여 도항하였다는 차이점을 가집니다. 무엇보다 이 후기 구법승의 시대가 9세기 단계에 시작된다는 사실이 주목을 끄니다. 혹시 선생님께서는 동아시아 불교교류사에 있어서 <9세기>라는 시대성이 가지는 의의를 어떻게 평가하실 수 있으신지 견해를 듣고 싶습니다.

두 번째 질문입니다. 선생님 발표문의 서론 부분을 보면, 일본의 불교 교류사 상에서 한반도의 중요성을 인정하시면서도, 고대의 특정 시기를 제외하면 14세기 무렵까지 바다를 건너 한반도와 일본열도를 왕래하는 승려들은 거의 존재하지 않는다고 지적하고 계십니다.

저는 그 지적이 기본적으로 타당하다고 생각합니다. 그러나 개인적으로 공부하면서 늘 의문시되었던 점이 있어 여쭙어보고자 합니다. 한반도와 일본열도 사이를 왕래했던 승려의 존재에 대해서입니다. 9세기의 경우, 많지는 않지만 몇 가지 주목되는 신라승려의 일본방문 사례가 확인됩니다.

(A) 신라인 환속승(新羅人還俗僧) 이신혜(李信惠)의 사례입니다. 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5年(845) 9月 22日조에 따르면, 이신혜는 홍인(弘仁) 을미년(홍인6년=815년)에 일본국 대재부(大宰府)에 이르러 8년을 머물렀다고 나옵니다. 다른 사료에서는 체재 기간이 다르게 표기되어 있을 뿐 일본에 장기 체재한 신라 승려로 보는 데는 무리가 없을 것 같습니다.

(B) 다음 貞觀5년(863) 일본열도를 방문했던 신라 사문(新羅沙門)의 사례입니다. 『日本三代實錄』 貞觀5年 4月 21日 癸丑條에 따르면, 신라 사문 원저(元著)·보승(普

崇·청원(淸願) 등 3명이 하카타(博多津岸)에 도착하였다고 나옵니다. 이에 칙을 내려 코로칸(鴻臚館)에 안치하여 양식을 지급하도록 하였고, 당인의 배(唐人船)를 기다려 돌려보내도록 대재부(大宰府)에 명하고 있습니다.

(C) 이어서 寬平5년(893) 일본에 도착한 신라법사(新羅法師) 신언(神彦) 등 3명의 사례입니다. 『日本紀略』 前篇20 寬平5年3月3日壬寅條에 따르면, 신라법사 신언 등 3명이 나가토(長門国)에 도착했다고 나옵니다. 사정을 힐문(詰問)하여 문제가 없었기 때문에 식량을 지급하고 돌려보냈다는 것입니다.

이상의 사례에서 확인되는 신라 승려의 일본 방문은 무엇을 목적으로 하고 있는 것 일까요? 단순한 표착일까요. 분명히 (A)의 이신혜를 보는 한, 모두가 그런 것은 아닌 것 같습니다. 또, 장기 체재를 하고 있습니다. (B)의 경우도 당인의 배를 기다렸다가 돌려보냈다고 되어 있지만 정확히 언제 돌려보냈다고 나와 있지 않습니다. (C)의 경우도 마찬가지입니다. 적어도 일본 측 사료를 보는 한, 표류, 표착, 유래로 인해 도착하였다는 표현도 없고, 모두 대재부에 그 소재 및 활동이 파악되고 있습니다.

이와 관련하여 유의되는 사례가 『日本三代實錄』 貞觀12年(870) 2월 20일 壬寅조 및 貞觀12年(870) 9월 15日 甲子조 등에 등장하는 대재부 관내 거주 신라인 집단과 그 집단에 포함된 신라승(新羅僧), 신라사미(新羅沙彌)입니다. 이들은 869년 신라해적 사건이 처리되는 과정에서 그 정체가 드러난 사람들입니다만, 사료에 의하면 윤청 등 신라인은 교관에 종사한 지 오래된 사람이고 이 땅(대재부 관내)에 기거하는 교포에 해당하는 인물군(潤淸等久事交關, 僑寄此地)입니다. 나아가 종래부터 관내에 거주하던 신라인이 적지 않음(從來居住管内者, 亦復有數)을 말해줍니다. 이러한 큐슈 북부의 신라인 커뮤니티 내에 신라 승려들이 포함되어 있었던 셈입니다. 교관에 종사하는 자, 즉 일본 체재 신라상인 집단과 신라 승려의 존재를 동반하는 신라인 사회가 9세기 후반의 일본 열도에서 확인되는 것입니다. 이와 같은 사실을 염두에 둔다면, 앞서 제시한 (A)~(C)의 사례는 어떻게 이해되고 해석될 수 있을지 선생님의 견해를 듣고 싶습니다. 이 승려들은 일본을 왜 방문했으며, 일본에서 무엇을 했던 것일까요? 또, 고려 시대의 경우, 일본을 왕래한 고려 승려 사례가 확인되지 않는지 묻고 싶습니다.

다음으로, 야마우치 선생님 발표에 대해서입니다.

야마우치 선생님께서는 9~12세기 중국 당·송 상인의 불교 신앙을 상업/상인 윤리와 결부시켜 매우 흥미로운 고찰을 해주셨습니다. 특히, 정토교와 상업 및 상인의 관계를 다양한 사례를 통해 보여주신 점이 인상 깊습니다. 저 또한 9세기 동아시아 해역 세계

와 불교 관련 사료를 읽으면서 <국제 상인들은 왜 승려를 그들의 배에 태워주었을까?>하는 점에 대해 궁금해하던 참이었기 때문에 현세적, 물질적 이익(승선료 등의 재화 획득)보다도 상인들의 불교 신앙심이 영향을 주었을 것이라는 선생님의 추론이 매우 흥미롭고 설득력 있게 다가왔습니다.

여기서 첫 번째 질문입니다.

선생님 발표에서 언급된 9~12세기 당, 송 상인의 일본 왕래는 완전히 자유로운 형태였다고 이해해도 될지요?

흔히 9세기 이후의 입당승으로는 842년에 입당한 예운(惠運), 843년 이전에 입당한 엔슈(円修), 853년 입당한 엔친(円珍), 862년 입당한 신노(真如)와 슈에이(宗叡), 881년 이전 어느 시점에 입당한 것으로 보이는 추칸(中灌) 등을 대표적인 사례로 꼽을 수 있습니다. 이 가운데 예운, 엔친, 슈에이는 밀교 문헌 청래자를 대표하는 ‘입당 8가’에 포함되기도 합니다. 입당승은 9세기 말부터 감소하여, 20~30년에 한 차례 빈도로 확인되는데요. 이는 아마도 일본의 조정이 승려의 입당 칙허를 내주지 않게 되었음을 의미하는 게 아닐까 생각됩니다. 같은 무렵, 당 상인의 배로 입당하여 당물(唐物)을 구입하는 ‘입당교역사’의 파견 역시 사라지고 있는 것으로 봐서 조정이 일본인의 해외 도항을 강하게 규제하고 있었음을 알 수 있습니다. 911년에 상인의 내항 빈도를 제한하는 연기제(年紀制)도 실시됩니다. 이와 같은 ‘제한 지향’이 해외에서 일본을 방문하는 국제 상인에게도 영향을 미쳤을 것으로 보이는데, 선생님의 발표에서는 마치 불교 신앙을 가진 중국계 상인들이 일본을 자유롭게 왕래한 것처럼 묘사되고 있어서 사실 관계 확인을 부탁드립니다.

한편, 입당승 조진(成尋)과 카이카쿠(戒覚)의 도해는 이른바 ‘밀항(密航)’이었다고 알려져 있습니다. 조진 등의 승려를 논할 때 ‘不歸’와 ‘密航’이 강조되고 있다는 것, 조진 등이 ‘밀항승’으로 규정되거나 인식되고 있다는 것은 거꾸로 왕권/국가로부터 ‘허가 받은 항해’가 기본이었다는 의미로 해석될 수 있는 것은 아닌지?

또, 이같은 승려의 밀항을 돕는다는 것은 중국계 상인으로서 매우 부담스러운 일일 것이라 생각합니다. 동중국해를 안전하게 항해한다는 것 자체도 쉽지 않은 일인데, 게다가 일본, 중국 양측 입출국 관리 제도의 빈틈을 노려야만 했던 ‘밀항’의 수단을 제공한다는 것은 상인으로서 쉽지 않은 결단이었을 것으로 추측됩니다. 오히려 이러한 점도 두터운 신앙심이 배경에 있어서 가능했던 것일까요? 선생님께 여쭙어보고 싶습니다.

두 번째 질문입니다. 선생님께서는 발표문에서도 일본을 방문/왕래한 당 상인, 송 상인과 그 신앙 사례를 다수 소개해주셨습니다. 그런데 해당 상인들이 중국이 아닌 일본

열도에서도 신앙 네트워크를 구축하고 있었을까요? 예를 들어, 중국계 상인들의 집단 체재지, 거주지에서 불교 신앙을 유지했던 흔적이 확인되는지 궁금합니다.

나아가 당, 송 상인의 배를 타고 동중국해를 오고간 일본 승려의 사례 이외에, 중국(계) 승려가 일본을 왕래한다거나 일본에 장기 체재한 사례는 없는지요? (발표문에서는 송 승려 제은의 사례가 소개되긴 했습니다만, 그 이외의 사례는?)

아울러, 앞서 테시마 선생님께 질문드린 것과 마찬가지로, 신라인 등 한반도계 승려들의 도일 사례 및 일본에 체재하는 한반도계 사람들의 신앙 네트워크 실태에 대해 선생님께 추가 설명을 요청드립니다.

발표5.

## 동아시아의 차문화와 불교

서은미(부산대)

1. 중국 차문화와 종교
  - 차문화와 도교, 불교
  - 마시는 방법에서 원인을 찾아보다
2. 동아시아의 차 문화와 『淸規』
  - 『淸규』와 차문화
  - 다서를 탐독한 조선, 청규를 신봉한 일본
3. 생산에서 찾아지는 해답들: 독자적인 문화 영역의 확보

동아시아는 한자문화와 불교문화라는 공통의 기반으로 가지고 있다. 차 문화 역시 그 기반을 가지고 지역에 따라 시기에 따라 각기 다양하게 발전하였다. 특히 불교는 차 문화의 발전 과정에 커다란 영향력을 미쳤고 차문화가 확장성을 가지는데 기여한 부분이 컸다. 차를 마시는 과정에서 구현하려는 범위를 정신적 완성의 단계까지 지향하였다는 점이 그 대표적인 것이다. 조화롭고 완벽한 단계까지의 지향이라는 구도적인 자세가 차문화의 중심에 형성됨으로써 동아시아의 차문화는 지역적 확산과 함께 보다 다양하고 풍부한 내용을 보유할 수 있었다.

### 1. 중국의 차문화와 종교

- 차문화와 도교, 불교

차 문화는 중국에서 시작되어 주변 지역으로 퍼져나가는 경로를 가지고 있었다. 중국에서 형성된 초기의 특징은 차 문화가 지역적 확장성을 확보하는데 중요한 역할을 하였다. 중국이라는 지형적 시대적 환경에서 차 문화가 초기 어떠한 특징을 보유하게 되었는가 살펴보자.

『다경』의 「七之事」는 당나라 이전 시기 차에 대한 기록과 차 마시기를 즐긴 사람들에 대한 기록이다. 이를 통해 중국인들이 차를 어떻게 이해하고 차에 어떠한 의미를 부여했는가를 알 수 있다. 중국이라는 환경에서 보유한 본래적인 성격에 외부적인 요

소인 불교적인 성격이 융합되는 모습을 육우의 시각을 통해 확인된다.

먼저 차의 본래적인, 즉 중국적인 성격은 차에 대한 정보와 함께 민간의 도가사상과의 관계를 통해서 형성되었다. 그 특징으로 차는 약용적 기능과 함께 청렴함을 상징하고 있었다.

『桐君錄』에 의하면, 중국 사람들의 마실거리는 대개 식물의 잎과 뿌리에서 얻었는데 차, 天門冬, 菝葜(청미래), 박달나무 잎, 대조리, 瓜蘆木 등이 있었다. 차는 주로 西陽 武昌 廬江 晉陵의 지역(호북 안휘 강소의 양자강 지역)과 巴東지역(사천의 동쪽지역) 사람들이 마셨다고 하였다.<sup>1)</sup> 일찍이 사람에게 좋고 잠이 오지 않는 효능을 알고 있었다는 것을 약학 저작들을 통해서 알 수 있다.

『神農食經』의 기록<sup>2)</sup>과 司馬相如의 약재에 대한 기록<sup>3)</sup>에서도 차의 약용적 기능과 소비를 알 수 있고, 3세기 초의 기록인 『廣雅』에서 마시는 방식과 함께 그 효능으로 “차를 마시면 술이 깨고 잠이 오지 않게 한다(其飲醒酒 令人不眠)”라고 하여 차의 효능에 대해 숙지하고 있었다.

차는 또한 청렴함을 상징하는 음료였다. 춘추시대 제나라 재상 晏嬰의 식단<sup>4)</sup>은 청렴한 생활을 의미하였다. 산해진미를 누릴 수 있는 처지에 있으면서도 껌질을 벗긴 쌀밥에 구운 고기 세 꼬치, 다섯 개의 알과 차와 나물을 먹을 따름이었다. 안영의 기록은 차의 생산지가 아닌 지역에서도 이미 지배 상층에서는 차에 대한 정보를 알고 있었고 또 차를 마셨음을 확인해 주는 기록이기도 하다.

또한 도교의 전설 속 인물들인 단구자와 황산군에 관한 이야기가 민간에서 차와 함께 회자되었다는 것은 일찍부터 차와 도가의 신선사상이 결합되었음을 보여주는 것이었다. 『神異記』에 도사가 나타나 단구자라고 자칭하면서 산속에 있는 차나무의 위치를 알려주었다는 이야기며<sup>5)</sup>, 사람들이 단구자와 황산군이 차를 마셨다고<sup>6)</sup> 믿었던 것 등이 그러한 상황을 반영한 것이라고 할 수 있다. 차에 신선을 상징하는 단구자와 황산군 같은 도교 인물들이 관여된다는 것은 차를 마시는 행위가 갈증이나 건강을 위한 음료 이상의 범위를 확보한다는 것이었다. 차와 신선사상과의 결합은 약용적 기대감을 기반으로 하면서도 현실 이상의 것을 추구하는 성격을 보유하게 되었지만 그것은 강한 중국적 색채를 가진 것이어서 확장성이 한정될 가능성이 있었다.

한편 차가 생산되는 지역에 대한 정보도 차를 마시는 풍속이 전파되는데 일익을 담

1) 『茶經』卷下, 桐君錄 西陽武昌廬江晉陵好茗 皆東人作清茗 茗有餘 飲之宜人 凡可飲之物 皆多取其葉 天門冬 扶揆 取根 皆益人 又巴東別有真茗茶 煎飲令人不眠.  
 2) 『茶經』卷下「七之事」, 神農食經 茶茗久服 令人有力悅志.  
 3) 『茶經』卷下「七之事」, 司馬相如 凡將篇 烏喙 桔梗 芫華 款冬 貝母 木藁 藁 芩草 芍藥 桂 漏蘆 蜚廉 藿菌 葑託 白飲 白芷 菖蒲 芒消 茺椒 茱萸  
 4) 『茶經』卷下「七之事」, 晏子春秋 嬰相齊景公時 食脫粟之飯 炙三弋五卵 茗菜而已.  
 5) 『茶經』卷下「七之事」, 神異記 餘姚人虞洪入山採茗 遇一道士 牽三青牛 引洪至瀑布山曰 吾丹丘子也 聞子善具飲 常思見惠 山中有大茗可以相給 祈子他日有甌犧之餘 乞相遺也 因立奠祀 後常令家人入山 獲大茗焉.  
 6) 『茶經』卷下「七之事」, 陶弘景雜錄 苦茶輕換骨 昔丹丘子貴山君服之.

당하였다. 孫楚(218~293)의 기록<sup>7)</sup>에는 여러 지역의 특산품이 열거되어 있는데 차는 파촉지방에서 나온다고 하였다. 이러한 정보는 차에 대한 관심으로 이어지고 소비가 증가될 수 있었다.

차와 불교와의 접촉도 일찍 이루어졌다. 늦어도 西晉시대에는 이미 서역승들이 차를 음용하고 있었다. 불교의 유입 과정에서 도가사상가들의 협력이 있었다는 사실을 통해 서도 중국에 들어온 서역승들이 약용과 수행의 도구로 차를 접하였음을 알 수 있다. ‘道士’라는 명칭으로 승려가 불려졌다는 것도 불교가 유입되는 과정에 도교와 매우 밀접했다는 것을 반영한 것이었다.

5호16국의 하나인 後趙(319~351)시대 佛圖澄(天竺人)과 單道開(敦煌人)의 일화에서 신이한 포교 활동과 함께 차의 음용을 찾아볼 수 있다. 불도장은 단도개에 대해서 “이 道士은 나라의 성쇠를 보는 사람이다. 이 사람이 떠나면 곧 재난이 닥칠 것이다”<sup>8)</sup>라고 하여 후조의 몰락을 예언했으며, 단도개의 능력을 높게 평가하였다. ‘道士’라는 호칭으로 지칭한 것도 당시 불교와 도교의 밀접성을 보여주는 것이자 승려들에 대한 중국인들의 초기 인식이라고 할 수 있다.

또한 단도개는 신이한 활동과 차 복용의 기록도 남겼다. 그는 추위와 더위를 개의치 않고 밤낮으로 눕지 않았으며 작은 알갱이를 복용했는데 한 번에 수 알을 매일 먹었다. 그가 먹는 것은 소나무와 꿀, 생강과 복령과 같이 향기가 있는 것이고 때때로 차茶와 차조기(蘇)를 1~2승을 마셨다.<sup>9)</sup> 劉宋의 승려 法瑤<sup>10)</sup>는 元嘉연간(424~453)에 양자강을 건너 吳興武康의 小山寺에 머물며 차를 마시기를 밥으로 삼았다는 기록도 있다. 도사들의 음용처럼 승려들의 차 음용은 불교적 요소를 차 문화에 이식하는 과정이기도 하였다.

민간에서도 차와 관련해서는 신비한 이야기들이 구전되었다. 시장에서 파는 차를 사람들이 조석으로 다투어 사서 마셔도 그릇에 담긴 차의 양이 줄어들지 않았거나 신선이 되어 날아갔다고 하는 일화들도 차라는 음료가 단순히 마시는 음료 이상의 내용으로 사람들에게 이해되고 있었다는 것을 반영한 것이었다.

이와 같이 차에 도교와 불교의 종교적인 색채가 포함되면서 차는 의례로 사용되기 시작하였다. 그 대표적인 사례는 『異苑』에 기록된 담현 진무의 처 이야기와 남제 무제의 遺詔를 통해 살펴볼 수 있다. 진무 처의 이야기는 차로 제례를 올려 보답을 받았다는 이야기이다. 차를 즐겨 마시는 진무의 처는 차를 마실 때마다 집 안에 있는 오래된

7) 『茶經』 卷下, 孫楚歌 茱萸出芳樹類 鯉魚出洛水泉 白鹽出河東 美豉出魯淵薑桂茶芽出巴蜀 椒橘木蘭出高山 蓼蘇出溝渠 精稗出中田.

8) 『晉書』 卷95 列傳第65 「單道開」, 佛圖澄曰 此道士 觀國興衰 若去者 當有大亂.

9) 『晉書』 卷95 列傳第65 「單道開」, 不畏寒暑 晝夜不臥 恒服細石子 一吞數枚 日一服 或多或少……日服鎮守藥數丸 大如梧子 藥有松蜜薑桂茯苓之氣 時復飲茶蘇一二升而已.

10) 『浙江通志』 卷199. 法瑤 吳興掌故 姓楊氏 河東人 元嘉中過江 遇吳興沈臺真 請居武康小山寺 年過七十 永明中 勅吳興禮致上京.

무덤에 먼저 차를 올렸다. 이에 두 아들은 쓸데없는 행동이라고 오래된 무덤을 없애려고 하였으나 어머니의 만류로 없애지 않았다. 그날 밤 무덤 주인이 꿈속에 나와 보답을 하겠다고 하였고 실제 뜰 가운데서 돈 10만 냥이 놓여있는 것이 발견되었다. 동전은 흙 속에 오래 묻혀있었던 것처럼 보였는데 그 돈케미는 새것이었던다는 이야기이다.

南齊의 세조 무제는 본인의 장례를 소박하게 하여 모범으로 삼으려고 하였다. 그는 사후의 욕심은 필요한 것이 없으며 제례와 공경의 법도는 마음에 있는 것이라고 강조하며 “나의 영좌 위에는 희생으로 제물을 올리지 말아라. 다만 떡, 차, 마른 밥, 술과 말린 고기만 사용하라. 세상귀천 모두 다 이 방식으로 하라”<sup>11)</sup>는 遺詔를 남겼다. 이제 차는 단순히 마시는 음료만이 아니고 기원과 추모, 제사 등의 의례에 사용되는 상징성까지 갖추게 되었다.

#### - 마시는 방법에서 원인을 찾아보다

차는 카페인 음료이므로 본래 각성효과를 가지고 있다. 그렇다고 이것이 곧 동아시아 차문화가 구도적인 자세를 가지게 된 원인은 아니다. 카페인의 각성효과와 구도적 자세의 형성은 당연한 결과라고 생각하기 쉽지만 사실은 그렇다고 할 수 없다. 만약 각성효과가 바로 구도적 자세 형성의 원인이라고 한다면 차문화가 형성된 모든 지역에서 보편적으로 구도적 자세라는 동일한 현상이 나타났어야 했다. 그러한 현상은 동아시아에 한정된 것이었다. 유럽의 차문화 보급과 발전과정은 카페인의 각성효과와 구도적 자세는 필연적인 연관성이 있는 것이 아니라는 사실을 보여줬다.

유럽은 동양의 차문화에서 철저히 물질적 부분을 도입하였다. 동양에서 차를 구도적인 자세로 즐기면서 현실을 넘어선 이상적이고 정신적이며 초월적인 것을 추구하였던 반면, 서양인은 그러한 구도적 자세에 관심이 없었다. 그들은 오로지 현실을 누리고자 하는 목적을 추구하였다. 그들에게 차는 비싼 도자기에 담겨진 취하지 않고 기능성을 가진 음료였고, 동시에 부의 과시로 상징되는 현실의 물질을 맘껏 즐기는 음료였다. 그리고 여기에 설탕을 첨가함으로써 미각을 자극하고 육체적 에너지를 느끼게 하는 음료로 기능하였다. 정신적 이상적 구도의 자세가 자리 잡을 여지가 없었다.

차문화의 구도적인 분위기는 동아시아 삼국이 모두 공유하고 있는 부분이다. 한중일 삼국이 함께 공유하고 유럽이 그렇지 않은 부분에서 문화의 성격을 형성시킨 주요인을 확인할 수 있을 것이다. 그것은 불교와 함께 마시는 방법에서 찾을 수 있다.

동양에서는 구도적 자세가 확보되고 서양에서는 그렇지 못했던 근본적인 원인은 불교적 성격의 유무에 있었다. 불교문화에 기반하지 않은 근대 이후 서양의 차 문화가 접근 방식 자체부터 달랐던 것은 당연한 것이었다. 불교문화라는 공통점 이외에 동양 차 문화의 특징이 확립된 근본적인 원인의 다른 하나는 차 마시는 방식에서 찾아볼 수

11) 『南齊書』卷三, 我靈上慎勿以牲為祭 惟設餅茶飲干飯酒脯而已 天下貴賤咸同此制.



있다.

17세기 유럽으로 차가 보급되기 이전부터 유럽에서는 일본과 중국이 차를 마시는 방식이 달랐다는 사실을 알고 있었다. 16세기 동방선교에 나섰던 선교사들과 지리학자들에 의해 차가 유럽으로 운반되기 이전에 이미 차와 관련된 다양한 정보들이 서적으로 소개되고 있었다. 일상적으로 차가운 음료를 마시는 유럽인들에 비해 중국과 일본인들은 뜨거운 음료를 마신다는 사실에서부터 형태와 맛, 색, 그 음료의 약용적 효과까지의 정보가 제공되었다.<sup>12)</sup>

당시 일본에서는 點茶法과 같은 가루차를 마시는 것이 문화의 주류였고, 중국에서는 차잎을 우려내어 찻물만 마시는 泡茶法이 차를 마시는 주류방법이었다. 이 두 가지 방법에 대해 유럽인들은 조금의 망설임도 없이 중국식을 선택하였다. 그러한 선택을 하게 된 결정적인 요인은 유럽이 이미 중국도자기에 매료되어 있었기 때문이었다. 그들은 매력적인 중국 도자기에 담긴 차를 마시고 싶어 했다. 그들에게 수입된 다기 세트는 중국식 다기였고, 그들은 중국식 다기에 중국식 泡茶法으로 차를 마시기 시작하였다. 게다가 여기에 설탕을 가미해 마셨기 때문에 차는 감각적으로 미각을 자극하는 열량 높은 음료가 되었다.

반면 동양에서는 차의 카페인 효과에 집중할 수 있는 飲用法이 먼저 있었다. 물론 그것은 선택의 문제가 아니었다. 서양의 경우처럼 음용법과 차의 종류를 선택할 수 있는 시점이 아니었고, 동양의 음용방법은 선택의 여지가 없는 것이었다. 그것은 차를 재배하고 제작하는 기술에 제한받는 것이었기 때문이다. 차 문화가 일찍 발전한 동양에서는 그 기술적 제한에 따라 불발효차인 녹차의 음용으로 차 문화가 시작될 수밖에 없었다. 그리고 녹차문화의 전통은 기술적 한계를 벗어난 시대에 이르러서도 주도적인 위치를 점유하였다는 것이 동양 차문화의 특징이기도 하였다.

차를 마시는 방식은 차를 식용과 약용으로 사용하는 과정을 거쳤다. 따라서 차잎 전체를 모두 마시는 방식이 먼저 사용되었다. 이는 고대적 식생활과도 어울리는 방식이

12) 1556년 중국 광주를 다녀간 포르투갈인 선교사 가스파르 다 크루즈(Gaspar da Cruz)가 남긴 『중국에 관한 연구(Tratado das cousas ga China)』(1569년 출판)에 중국인들이 손님이 오면 홍차를 대접한다는 기록이 있다. 크루즈는 음료의 색이 붉고 쓴 맛이 난다고 하였다. 현지에 대한 직접 경험을 통한 기록으로는 크루즈의 기록이 가장 빨랐던 것 같다.

이보다 앞서 1559년에 완간된 이탈리아 지리학자 라무시오(Giovanni Battista Ramusio, 1485~1557)의 『항해와 여행(navigazioni et viaggi)』에는 “중국에서는 나라 안 도처에서 차를 마신다. 열병, 두통, 관절의 통증에 효과가 있다. 통풍은 차로 치료할 수 있는 병 가운데 하나다. 과식했을 때에도 이 달인 물을 마시면 소화가 된다”고 적혀 있다. 중국인들이 차 달인 물을 마시고 이 음료가 약용적 효과가 있다는 정보였다.

일본에서 가루차를 마신다는 정보도 1563년 일본 교토에 간 포르투갈인 예수회 선교사 루이스 프로이스(Luis Frois, 1532~1597)가 쓴 평론 『유럽과 일본의 문화 차이』에 “우리가 일상적으로 마시는 물은 차고 맑아야 하지 만, 일본인이 마시는 음료는 뜨거워야 한다. 그들은 대나무 솔로 차를 저어 마신다. 우리는 금은보석을 보물로 여기 지만, 일본인은 오래된 솔과 금이 간 도자기나 토기를 보물로 여긴다.”라고 남아있다. 그는 오다 노부나가에 저택에 머무르면서 처음 차를 맛보았으므로 일본 상층의 다도를 정확히 경험하였다.

이밖에도 네덜란드 지리학자 린스호텐(Jan Huyghen van Linschoten, 1563~1611)과 이탈리아인 선교사 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552~1610) 등에 의해서도 중국과 일본의 차 마시는 방법이 다르다는 사실이 알려져 있었다.

었다고 볼 수 있다. 차잎 전체를 먹고 마시는 방식은 가루차를 마시는 방식으로 완결되었다.

가루차를 마시는 방식은 동양 차문화의 기본적인 성격을 규정하는데 결정적인 역할을 하였다. 가루차를 솥에 끓여 마시는 방법(煮茶法)이든, 다완에 저어서 마시는 방법(點茶法)이든지 간에 가루차를 음용하는 방식은 차잎을 우려서 찻물만 마시는 방법과 비교할 때 차를 매우 밀도 높게 마시는 방법이었다. 그리고 동양은 차에 첨가물을 넣지 않고 단독으로 마시는 방법으로 나아갔다. 이러한 음용방식은 차 본연의 맛에 집중하고 각성적 효과에 몰입하는 결과를 가져왔다. 이러한 경향은 泡茶法이 주류가 되는 시점에서조차 동일하였다.

또한 가루차를 마시는 방식은 잎차를 우려내서 마시는 방식보다 마시는 과정이 복잡했다. 여러 도구를 사용하고 여러 과정을 거쳐 한 잔의 차를 만들어냈다. 그 과정은 정성과 함께 차와 道具의 본질과 정수에 집중하게 하는 시간을 확보해 주었다. 차를 만들고 다구를 다루는 과정을 통해 단순히 음료를 마시고 소비하는 행위로 끝나는 것이 아니라 차의 본질을 이해하며 자연의 근본적 원리의 이해로 이어가는 노력으로 이어졌다.

陸羽가 『茶經』에서 “茶有九難”이라고 하여 차를 만들고, 감별하고, 그릇과 불 그리고 물을 이해하며, 굵고 가루 내며 끓이는 것을 완벽히 수행하여 마시기까지 수월한 것이 한 가지도 없다고 한 이치이다. “天育萬物 皆有至妙”라고 하였듯이 차 본래의 지극하고 오묘한 경지를 이해하는 것이 곧 자연의 이치에 도달하는 것이고, 이러한 태도는 결국 동양의 가루차를 마시는 방식을 통해 구현되었다. 따라서 물질을 향유하는 즐거움을 넘어서 자연으로 승화하려는 구도적 자세가 차 마시기의 중심 내용이 되었다. 이와 같이 동양에서는 가루차 마시는 방식을 통해 카페인 음료인 차가 구현할 수 있는 최고의 각성적 역량을 발현하였다.

가루차를 마시는 방식은 차에 내재되어 있는 구도적 성향을 자극하였고 당시 신선사상과 선불교 등과의 상호작용에 따라 그 성향이 중심적 위치를 점유하였다. 결국 차를 어떻게 마셨는가의 방식이 구도적 자세를 확보하는데 일정한 역할을 하였다고 하겠다.

## 2. 동아시아의 차 문화와 『淸規』

차를 마시는 습관은 본래 중국 남방의 차가 생산되는 지역의 문화였다. 일정 지역의 문화가 중앙의 문화로, 중국을 대표하는 문화로 자리 잡는 과정에는 여러 요소의 융합이 실용적이며 매력적이고 풍부하게 자리 잡으면서 가능하였다. 도교와 불교의 종교적 색채는 차 문화의 내용을 풍부하게 하였을 뿐만 아니라 주변지역으로 전파되고 보편적인 소비로 발전하는데 커다란 영향을 미쳤다. 특히 선종은 차문화가 동아시아의 범위

로 확장되는데 주요한 역할을 하였다.

- 8세기 중국 차 문화의 발달

8세기는 중국 차 문화가 독자적인 음료문화의 영역을 확보하며 발전하였던 시기였다. 封演의 『封氏聞見記』과 楊曄의 『膳夫經手錄』에는 그러한 과정이 매우 구체적인 기록되어 있다. 두 기록 모두 開元(713~741) 이후 차가 유행하였다고 하였는데, 특히 『선부경수록』에서는 연호를 사용해 시기를 구체적으로 구분하면서 차의 유행과정을 설명하였다. 開元(713~741)과 天寶(742~756) 사이에 점차 茶를 마시기 시작하였고 至德(756~757)과 大曆(766~779)에 이르면 드디어 많아졌으며 建中(780~783) 이후 성행하였다고<sup>13)</sup> 보았다.

여기에서 주목해볼 것은 차를 마시는 예법과 격식을 의미하는 ‘茶道’라는 용어가 처음으로 사용되었다는 것이다. 『봉씨문견기』에는 개원연간(713~741) 이후의 상황을 설명하면서 최종적으로 ‘이에 다도가 크게 유행하였다(於是茶道大行)’라고 평가하였다. 개원 연간에 태산 영암사의 항마사가 활동하며 禪教를 크게 일으켰고 이에 사람들이 영향을 받게 되었다. 도처에서 차를 끓여 마시며 그 본받음과 효능을 서로 퍼뜨려 마침내 풍속을 이루었다. 산동에서 도성에 이르는 도시에는 많은 점포들이 개설되었고 차가 판매되었다. 사람들은 道俗의 구별없이 돈을 내고 차를 마셨으며 생산지인 江淮로부터 운반되어 유통되는 차의 종류와 수량도 많았다고 하였다. 그런 시점에 차의 전문서적이 보급되고 예법을 갖추어 차를 마시는 것이 유행하였는데 陸鴻漸(陸羽)이 차의 효능부터 만드는 방법, 마시는 법, 다구의 종류와 보관에 이르기까지 茶論을 저술하였고 사람들은 모두 이를 좇아 따랐다. 常伯熊은 육우의 방식을 더욱 화려하게 더했다고 한다.<sup>14)</sup> 이러한 상황을 바탕으로 『봉씨문견기』에서는 당시 茶道가 크게 유행했다고 평가하였다.<sup>15)</sup> 8세기 중국에서 차를 마신다는 것은 이제 단순히 갈증을 풀거나 약용을 위한 목적을 넘어서 보다 다양하고 풍부한 내용을 담은 문화 행위로 자리 잡았다.

- 최상의 다인 陸羽와 최고의 다서 『茶經』

무엇보다도 『茶經』이라는 차의 전문서적이 저술되어 보급되었다는 사실은 차문화의 큰 족적이었다. 『다경』은 차문화가 종교 문화, 특히 불교문화의 범위를 벗어나 독자적으로 민간경제와 민간문화의 영역에 뿌리를 내렸음을 보여주는 것이었다. 그리고 이것은 중국 차문화의 중요한 성격이고 이후 불교의 부침과 상관없이 차 문화가 꾸준히 발전해 나아갈 수 있었던 이유였다.

13) 楊華, 『膳夫經手錄』, 至開元天寶之間 稍稍有茶, 至德大曆遂多 建中已後盛矣.

14) 육우와 상백웅, 그리고 어사대부 李季卿의 일화는 육우가 『쇄다론』을 저술하게 된 이유였다.

15) 封演, 『封氏聞見記』 卷6 「飲茶」 南人好飲之 北人初不多飲 開元中 泰山靈巖寺有降魔師 大興禪教 學禪 務於不寐 又不夕食 皆許其飲茶 人自懷挾 到處煮飲 從此轉相倣效 遂成風俗 自鄒齊滄棣 漸至京邑城市 多開店鋪 煎茶賣之 不問道俗 投錢取飲 其茶自江淮而來 舟車相繼 所在山積 色額甚多 楚人陸鴻漸 為茶論 說茶之功效 并煎茶炙茶之法 造茶具二十四事 以都統籠貯之 遠近傾慕 好事者 家藏一副 有常伯熊者 又因鴻漸之論 廣潤色之 於是茶道大行.

차문화의 독자적 영역의 확보에 절대적인 역할을 한 사람은 바로 『다경』의 저자 육우였다. 육우에 의해 차 문화가 민간의 종합문화로 완성되었다고 하겠다.<sup>16)</sup> 그의 성장 과정과 예술적 학문적 경험은 오롯이 차문화에 반영되었다.

陸羽의 출생과 성장 과정은 불우하면서 드라마틱하였다. 육우는 버려진 아이로 사찰에서 양육되었지만 승려교육에 만족하지는 못하였다. 그에게는 학문적 예술적 갈증이 있었던 것으로 보인다. 결국 절을 도망쳐 나와 광대(優人)가 되었고 희극 대본 『학담(謔談)』 3편을 짓는 등 광대패에 끼여서 공연을 하며 생활해 나갔다. 감수성이 강한 시기에 종합문화 예술인으로서의 경험을 오롯이 했다고 할 수 있다. 공연생활 과정에서 육우는 여러 문인 관료들과 친분을 쌓고 후원을 받으면서 저술인의 소양과 역량을 키울 수 있었다. 이러한 과정의 역작이 바로 『다경』이었다.

그가 역작의 주제를 차로 잡은 것에는 여러 가지 영향이 있었을 것이다. 사찰에서 양육되었던 경험과 광대패에 속해 공연 생활에서 얻어진 경험 모두가 농축된 결과라고 하겠다. 현실적이고 인간적이면서도 그 속에 내재된 지향을 표출할 수 있는 것으로, 당시 사람들에게 관심이 고조되고 있었던 차와 그것을 마시는 행위는 그에게 모든 것을 풀어낼 수 있는 것으로 보였을 것이다. 결국 그의 인생은 차를 중심으로 점철되었다. 차 속의 이치를 깨닫고 체득하는 것이 그에게는 곧 인생이었다. 따라서 차의 모든 것이 『다경』에 담길 수 있었다고 할 수 있다.

보통 사람들에게는 몸에 좋은 음료로 약방문 정도면 충분했던 것을 통해 그는 세상의 이치를 풀어냈다. 육우에게 ‘차나무는 남방의 嘉木이고, 차는 세상 오묘한 이치가 내재된 것’이었다. 따라서 차의 모든 것을 이해하고 체득하는 것이 요구되었다. 그가 차의 9가지 어려움(九難)을 이야기한 것도 그 때문일 것이다.

육우는 차를 대하는데 다음과 같은 9가지의 어려움이 있다고 하였다.

- ① 차 만들기의 어려움 ② 차의 감별 ③ 그릇 ④ 불
- ⑤ 물 ⑥ 굽기 ⑦ 가루내기 ⑧ 끓이기 ⑨ 마시기

차를 마신다는 것은 마시는 단일적인 행위로 끝나는 것 아니라 찻잎을 따서 만드는 과정부터 마실 때까지의 모든 과정에 대한 높은 식견과 실천으로 이루어져야 한다는 것이다.

첫째, 차는 음력 2,3,4월 중에 구름도 없는 맑은 날에 따는데 뽕족하게 채 벌어지지 않은 새순 같은 찻잎은 이슬을 밟으며 따야 한다. 세 개, 네 개, 다섯 개로 난 찻잎은 그 가운데 이삭처럼 쭉 뻗어 자란 것을 골라 따야 한다. 날씨가 흐린 날 찻잎을 따거나 밤에 말리는 것은 차를 제대로 만드는 방법이 아니고 하였다.

바위가 부서진 자갈밭의 비옥한 땅에서 자란 차나무의 잎을 때와 날씨가 맞게 따는 것에서부터 차 마시기가 시작되는 것이었다. 맑게 갠 구름 없는 날 찻잎을 따서, 시루

16) 서은미, 『녹차탐미』(서해문집, 2017), 142쪽.

에 찌고, 절구에 찼고, 틀에 넣고 눌러 모양을 만들고, 불을 쪄어주고, 껌미에 껌고, 차를 밀봉하여 숙성통에 저장하기까지 8가지 공정을 거쳐야 차가 완성되었다. 이 과정에서 차를 묵히지 말고 신속하고 정밀하게 공정을 마치는 것이 차의 본성을 유지하는 방법이고, 곧 천지인(天地人)이 합일한 결과로 차가 만들어지는 것이었다.

둘째, 차는 눈으로 모양을 보고 감별하는 것이라고 하였다. 차 맛을 보고 향을 맡아서 감별하는 것은 올바른 감별법이 아니었다. 차의 모양은 천태만상이지만 대강의 모양을 보고도 정밀하게 만들어진 질 좋은 차라는 것을 알 수 있다고 하였다. 오랑캐의 가죽신과 같이 쭈글쭈글한 것, 들소 가슴처럼 치마에 잡힌 주름 같은 것, 뜬구름이 산위로 겹겹이 올라오는 것처럼 구불구불한 것, 가벼운 바람에 인 잔물결 같은 것, 고령토를 체질하여 침전시킨 것처럼 반들반들한 것, 땅 위에 폭우로 도랑이 생긴 것처럼 움푹 패인 것 같은 모양새의 차 덩어리가 좋은 품질의 차였다. 대나무껍질 같은 모양을 한 것, 서리 맞은 연잎 같은 모양을 한 것은 차가 조약하고 썩 것들로 품질이 떨어지는 것이었다. 제작 과정을 거친 완성된 차는 이와 같이 8등급의 품질로 구분되었다.

차의 진기가 겉으로 나왔는지 속으로 머금었는지, 하루를 묵혔는지 아닌지, 찌서 누른 정도가 어느 정도인지 등 차를 만드는 모든 과정의 특징을 종합적으로 고려하여 한마디로 호불호를 말하는 것이 육우가 말하는 최상의 감정 방법이었다. 차의 진기가 겉으로 나오면 광택이 나고, 진기가 속으로 머금어지면 주름이 잡힌다. 하룻밤을 묵혀 만들만 검은 색이 나고 하루 만에 만들어진 것은 누렇게 된다. 찌서 강하게 누르면 평평하게 모양이 바르고 느슨하게 누르면 울퉁불퉁한 모양이 된다. 이 모든 것을 종합하여 보고 좋은가 좋지 않은가를 단답으로 감별하는 방법이 최상이라고 보았다. 따라서 차를 만드는 방법도 감별하는 방법도 경험이 누적되지 않고서는 도달할 수 없는 것이었다.

셋째, 그릇. 육우는 총 25종의 다구를 완비하고 청결하게 유지해야 한다고 하였다. 불 피우는 도구 4종(풍로, 숯광주리, 숯가르개, 부젓가락), 차 끓이는 도구 2종(술, 교상), 차를 굽고 갈고 양을 재는 도구 5종(집게, 종이주머니, 연, 체합, 구기), 물을 담거나 거르거나 뜨는 도구 4종(물통, 물거름자루, 표주박, 숙우), 차 달이는 도구 1종(대젓가락), 소금을 담거나 떠는 도구 1종(소금단지와 주걱), 차를 마시는 도구 1종(다완), 청결 도구 4종(술, 개수통, 찌꺼기통, 행주), 차를 담거나 진열하는 도구 3종(삼태기, 구열, 모듬바구니)의 9류 25종이다. 이 25종의 다구 모두를 능숙하게 다루는 숙련된 기술이 몸에 배어 있어야 차의 9가지 어려움 중 한 가지를 해결할 수 있다.

육우는 경우에 따라 몇가지 다구를 생략할 수 있다고도 하였다. 장소에 따라서, 특히 야외에서 차를 끓이게 될 경우에 해당되는 것이었다. 소나무 사이의 바위 위에 다구들을 놓을 수 있다면 진열대를 생략해도 되고, 숯이 아니고 마른 뽕나무를 쓸 때 숯과 관계된 기구들을 생략해도 된다고 하였다. 샘물이나 산골물 근처라면 물통류를 생략해

도 되고 차가 잘 가루내어졌다면 체를 생략해도 된다는 정도였다. 높은 바위 위나 동굴 같은 곳에 갈 때도 몇 가지를 생략할 수 있다고 한 것이지 성안에서 왕공의 집안에서 시연할 경우에는 모든바구니를 제외한 24가지의 다구를 하나도 빠뜨리면 안된다고 하였다. 한 가지만 갖춰지지 않아도 차를 완성할 수 없다고 하였으니 이에 매우 엄격하였음을 알 수 있다.

그렇다고 당시 차를 마시는 모든 사람들이 다구 24종을 모두 갖추고 사용해야지만 차를 마실 수 있었던 것은 아니다. 이는 모범적이고 격식을 모두 갖춘 방법일 뿐 일상에서는 많은 도구들을 생략할 수 있었다. 이미 차의 종류로 가루차인 말차가 판매되고 있었으므로 차를 깨고 갈고 체에 내리는 일들의 과정은 말차로 생략할 수 있었다.

넷째, 불을 조절하고 연료를 잘 쓰는 것도 차를 끓이는데 중요한 요소였다. 불은 차를 굽고 물과 차를 끓이는데 필요하므로 좋은 연료가 필요하였다. 숯이 가장 좋고 단단한 뽕나무가 좋다고 하였다. 진이 많이 나오는 장작이나 부엌에서 쓰여 냄새가 스민 숯은 차 달이는 불로 적합하지 않다고 하였다. 차에 냄새가 배일 수 있으므로 연료도 그릇도 깨끗한 것은 필수였다.

다섯째, 물의 감별이다. 음료의 맛을 좌우하는 중요한 요소 가운데 하나는 음료에서 가장 많은 비중을 차지하는 물이다. 차에도 예외는 아니었다. 따라서 알맞은 물을 감별해 쓰는 것은 차를 끓이는데 중요한 능력이었다. 육우는 산에서 흐르는 물이 최상이고 강물이 중급, 우물물이 하등이라고 하였다. 산에서 샘이나 돌로 된 못에서 천천히 흐르는 물이 차를 끓이는데 최상의 물이라고 보았다. 용솟음치며 흐르거나 소용돌이 치고 소리가 날 정도로 흐르는 물은 마셔서는 안된다고 하였고 고인 물도 적당하지 않다고 하였다.

여섯째, 차를 굽는 과정은 가루차를 마시던 때 차를 잘 갈아내기 위해서, 맛과 향을 살리기 위해서 필요한 과정이었다. 밖만 익고 속은 설익게 하는 것은 제대로 구운 것이 아니었다. 약한 열기에 자주 뒤집어가며 구워 부풀어 오르게 해야 한다고 하였다.

일곱째, 가루내기. 다 구워진 차를 종이 주머니에 넣어 향기가 달아나지 않게 식힌 후 쌀가루처럼 뺑는다. 너무 뺑아서 가루에 푸른색이 돌거나 먼지처럼 날리는 것은 잘 갈아낸 것이 아니라고 하였다.

여덟째, 차를 끓일 때 서툴게 다루거나 거칠게 함부로 다루는 것은 옳게 끓이는 것이 아니었다. 차 끓이기는 물이 세 번째 끓을 때 완성해내야 한다. 그 이상 끓이면 물이 쇠어져서 먹으면 안된다고 하였다. 불 위에 얹은 솥 속의 물에서 물고기 눈알 같은 기포가 올라오고 가느다란 소리가 들리면 첫 번째 끓는 단계에 이른 것이다. 이때 소금을 넣어 물의 간을 조절하여야 한다. 이어 솥 가장자리의 물이 솟구쳐 오르고 구슬처럼 기포가 줄달아 올라오면 두 번째 끓는 단계이다. 이때 한표주박의 물을 떠서 식혀 놓고 끓는 물의 한가운데를 휘저어주며 가루차를 부어준다. 잠시 끓기를 기다리면 세

번째 끓는 단계에 도달한 것으로 차 끓이기가 완성되는 것이다. 이때 끓는 기세가 거세어 찻물의 거품이 넘쳐흐를 듯하면 미리 식혀 놓았던 물을 부어 가라앉혀 차 끓이기를 끝마쳤다.

아홉째, 여름에만 즐기고 겨울에 마시지 않는 것은 바르게 마시는 것이 아니라고 하였다. 마시기는 공평한 분배와 화합으로 이루어졌다. 술에서 끓은 차는 위에 거품이 있는데 이것이 가루차 끓이기의 진수였다. 거품은 오래 유지되지 않으므로 순간을 절대적으로 즐기려는 경향이 높았다. 따라서 차 거품에 대한 다양한 찬사들이 문학작품에 많았다. 차는 신속하고 정성있게 여러 찻사발에 고르게 분배를 하여야 하고 차가 식기 전에 잇대어 마시는 것이 차의 진정한 맛을 느끼는 방법이기도 하였다.

#### - 淸規와 차문화

중국은 가장 빨리 민간의 독자적인 차 문화 영역을 확립하였다. 선승의 활동이 기반되었지만 당 후기 상업과 도시의 발달이라는 사회 경제적 상황과 맞물려 민간경제 속에서 차 문화는 독자적인 영역을 확보하였다. 차는 풍부한 생산과 수요를 바탕으로 상품작물로서 크게 각광받은 것은 문화 발전에 든든한 바탕이었다. 육우의 『다경』은 민간의 차 문화가 집대성된 결과로 평가할 수 있다.

다른 한편에서는 보다 엄격하고 규범화된 방식으로 사찰의 차 문화가 형성되었다. 그것은 선종 淸規의 제정으로 알 수 있다. 江西에서 禪行한 馬祖道一(709~788)의 제자 百丈懷海(720~814)은 『百丈淸規』를 만들어 선원생활의 규범을 엄격하게 제도화하였다. 민간의 차문화가 육우의 『다경』으로 집대성되었다고 한다면 사찰의 차 문화는 淸規를 통해 규범화되었다.

육우와 백장회해, 이 두 인물이 동시대를 살아갔고 『茶經』과 『百丈淸規』가 비슷한 시기에 성립하였다는 사실에 주목할 필요가 있다. 민간에서 차문화는 불교의 의례와 행사문화의 영향을 받으며 발전하였고, 불교계에서는 청규를 통해 이전 인도불교문화 일변도에서 중국적 문화를 정착시켰다. 차문화와 불교문화가 상호작용을 통해 한 단계 발전해 나아간 모습을 다서와 청규의 성립을 통해 확인할 수 있다.

청규는 선종이 律宗에서 독립해 나오면서 선원생활의 규칙을 확립할 필요성에서 확립되었다. 초기의 선승들은 탁발 유랑하며 참선을 실천하는 방식으로 활동하였다. 특정 사원에 소속되어 있지 않았으므로 기존 사원의 계율제도에서 상대적으로 자유로웠다.<sup>17)</sup> 이후 수행과 생산활동을 결합시킨 “農禪思想”을 중심으로 자급자족적인 선원생활을 구축하기 시작하였다.<sup>18)</sup> 이로써 독자적인 종파로 선종을 형성하였고 선원생활의

17) 蘇軍, 「宗蹟及『禪苑淸規』的內容與價值」(中國禪宗典籍叢刊『禪苑淸規』, 中州古籍出版社, 2001), 179쪽.

18) 余悅, 「中國禪茶文化的歷史脈動」(關劍平, 『禪茶:淸規與茶禮』, 人民出版社, 2014), 139쪽.

세세한 규칙들이 엄격하게 규정되었다. 그 결과물이 청규의 제정, 즉 『百丈清規』였다.

당 후기 불교는 會昌廢佛을 거치면서 당나라 전반기 융성했던 여러 종파들이 큰 타격을 받았으나 선종의 경우 자급자족적인 성격과 경전에 대한 의존도가 낮아 상대적으로 그 피해를 비껴갈 수 있었다.<sup>19)</sup> 귀족의 지지를 받으며 성행했던 교학불교의 시대가 저물고 대중적인 불교로서 선종이 발전하는 시대로 나아가게 된 것이다.

최초의 청규인 『백장청규』는 당말오대시기를 거치면서 산실되어 그 원형이 현재 전해지지 않고 송대 『선원청규』가 현존하는 最古의 청규로 그 전통을 이었다. 『선원청규』는 고려와 일본으로 전파되어 영향력을 미쳤다.

8세기 중국에서 차 문화는 독자적인 영역을 확보하며 문화적 확장성을 높였음을 알 수 있다. 민간에서 또한 종교계에서 문화적 규범적 확립이 이루어졌고 이는 이후 차 문화가 지속적으로 발전할 수 있었던 기반이 되었다.

#### - 茶書を 탐독한 조선, 淸規를 신봉한 일본

중국에서 차 문화가 민간과 종교계에서 각각의 영역을 확보하며 발전하였던 상황은 한국과 일본의 차 문화 발전에 다양성을 제공하였다.

『禪苑淸規』는 한국과 일본으로 전해졌다. 한국에서는 高麗時代인 1254년 『禪苑淸規』가 복각 간행되었다. 『청규』의 간행에도 불구하고 이후 한국 차문화는 『淸規』의 영향보다는 『茶經』의 영향력이 크게 작용하였다는 것이 그 특징의 하나이다. 이는 관련 기록의 부재라는 문제로 연구의 한계가 있다는 상황과 함께, 『淸規』가 간행된 시점이 몽고항쟁과 원의 간섭기, 불교의 쇠퇴기로 이어지는 시기여서 영향력의 형성과 발전이 저해되었던 것으로 보인다. 또한 한국 차문화의 독특한 환경의 요인도 있었는데 이는 생산문제를 통해 뒤에서 언급하도록 하겠다.

반면 일본에서는 차문화 형성과 발전에 『청규』가 밀접한 영향을 미쳤다. 일본은 『禪苑淸規』의 도입에 그치지 않고 일본의 환경에 맞는 『永平淸規』를 제정하였다. 『永平淸規』는 『禪苑淸規』가 일본의 토양에서 재해석됨을 의미하는 것이었다. 1228년 5년간의 宋 체류를 마치고 귀국한 도우젠(道元, 1200~1254)은 1237년에서 1249년에 걸쳐 6편으로 구성된 『永平淸規』를 저술하였다. 이 과정을 통해 『禪苑淸規』의 단순한 답습이 아니라 일본 禪院이 가지고 있는 특수성을 반영하여 日本淸規의 始原을 만들었다.

淸規와 함께 宋의 차문화를 도입한 일본은 이 또한 일본의 효용에 따른 방식으로 변형시켜 나갔다. 武家時代라는 시대적 배경과 항구를 중심으로 성장한 商人계층, 그리고 禪宗의 보급이라는 환경 속에서 최종적으로 와비차가 완성되었던 것이다.

한중일 삼국에서 일본은 차가 가장 늦게 보급되었다. 그런 만큼 가루차 마시는 방법의 완성된 형태가 보급되었고 지금까지도 그 원형이 그대로 이어지고 있다는 것이 일

19) 이시이 코세이 저, 최연식 역, 『동아시아 불교사』(씨아이알, 2020), 165~166쪽.



본 차문화의 특징 중 하나이다. 이에 가루차문화가 가지고 있는 구도적 자세의 특징도 가장 잘 보여주고 있다.

차문화의 원류이고 가루차문화를 먼저 완성한 中國은 泡茶法에 의한 음용이 주도되면서 가루차를 마시는 방식은 잊혀졌다. 이미 宋代 ‘日常茶飯事’ 혹은 ‘開門七件事’라고 하는 기록이 남아 있었던 것과 같이 日常生活 속의 飲茶文化라는 성격이 강하였던 中國의 차문화는 ‘日常的인 茶’라는 성격을 강화하는 방향으로 발전하였다.

이와 같이 中國과 일본의 차문화는 긴밀한 상호작용을 하였던 불교의 쇠퇴와는 별도로 독자적인 영역을 확보하며 발전해 나가는 모습을 보였다. 반면 한국의 차문화는 왕조의 교체와 불교의 쇠퇴라는 흐름과 동일하게 쇠퇴하는 쪽으로 나아갔다. 흔히 그 원인을 朝鮮의 抑佛政策에 의한 결과라고 이야기하지만, 그것으로 한국 차문화의 쇠퇴를 설명할 수 없다. 中國과 일본의 경우 佛教의 부침과는 달리 독자적인 영역으로 발전하여 갔기 때문이다. 차별적인 현상이 발생하였다는 것은 다른 독자적 원인이 있었다는 것이 된다. 따라서 한국에서의 차문화가 불교발전의 부침과 같은 흐름으로 움직였던 실제 원인은 다른 곳, 즉 中國과 일본과 다른 어떤 환경이 있었는가에서 찾아야 할 것이다. 이를 위해 먼저 차의 생산 환경에 주목할 필요가 있다. 이를 통해 조선 차문화발전의 특수한 여건을 설명하는 것이 가능하다.

### 3. 生産에서 찾아지는 解答들

차문화를 논할 때 차의 생산문제는 의외로 크게 주목되지 않는 경향이 있다. 8세기 中國에서 차 마시는 습관이 보편화될 수 있었던 여건과 증거로 장기간의 통일되고 안정된 시기, 도시와 상업의 발달, 禪僧과 道士들의 대중활동, 전문서적인 『茶經』의 출판 등을 꼽는다. 이상의 원인들이 차의 보급과 발전현상에 작용할 수 있었던 것은 차의 생산이 일정 궤도에 올랐다는 사실을 전제로 하는 것이었다.

8세기 후반에서 9세기로 넘어가는 시기에 唐의 통치가 안정을 재확립하면서 차의 생산도 전업생산의 흐름이 확대되었다. 사천의 蒙頂茶의 재배는 기하급수적인 증대를 보였고, 江淮지역에서는 20~30% 정도의 사람들이 차의 재배를 본업으로 삼았다. 江南지역의 專業化는 더욱 진척되어 祁門縣의 경우 거의 빈 땅이 없을 정도로 차를 심었고 전업화 정도가 70~80%에 달하였다. 이는 차의 생산이 민간경제에서 상품으로 발전하면서 활발하게 이루어지고 있었다는 의미였다. 사찰경제와의 연관성에서 벗어나 민간경제 속에서 활발한 생산증가가 이루어졌다는 것이다.

민간에서의 활발한 차 재배에 따라 中國에서 차의 생산은 부족의 문제를 야기한 적이 없었다. 오히려 적당한 가격의 형성을 위해 유통을 제한할 정도였다. 단적인 예로 北宋 前期 權茶法을 시행했을 때도 물량의 조절을 위해 사천을 적용 대상에서 제외하

였다. 四川은 지역내 생산량이 3,000萬斤에 달하는 곳으로 지역생산이 높은 곳이었다. 또한 南宋의 차 생산량은 北宋 때보다 감소한 것으로 나타나지만 각 지역의 생산량을 별도로 살펴보면 다른 측면이 있음을 볼 수 있다. 兩浙路(4.3), 江南東路(1.3), 荊湖南路(2.4), 福建路(2.5)의 차 생산량은 크게 4.3배에서 1.3배의 증가를 보였다. 그리고 이것은 국가가 확인한 부분이고 이 시기에 어느 때보다도 활발하고 규모가 큰 密貿易이 성행하였다는 사실도 주목된다. 생산문제가 여전히 유통과 소비를 위축시키지 않았다는 사실을 확인할 수 있다.

서양으로 차가 보급되는 시점에 이르러서도 중국에서 차의 공급은 부족이라는 현상을 일으킨 사례가 없었다. 그만큼 충분한 생산이 이루어졌고 그것은 중국 차문화가 시대와 환경의 변화에도 불구하고 지속적으로 발전할 수 있었던 가장 기본적인 조건이었다.

생산의 확립을 통한 차문화의 발전은 일본의 경우에서도 동일하게 나타났다. 일본의 헤이안시대(平安, 794~1185) 중국을 다녀간 일본 유학생들에 의해 중국의 차문화가 도입된 기록들이 보이고 당시 제한적이었지만 귀족들과 승려들 사이에서 차를 즐겼다. 그럼에도 불구하고 헤이안시대에 차문화가 뿌리내리지 못한 가장 큰 원인은 역시 차의 생산에서 찾아야 할 것이다. 중국에서 유입되던 고급차의 공급이 중국과의 관계 단절로 중단되자 차 문화도 관심에서 멀어졌다.

이후 에이사이(榮西, 1141~1215)의 『喫茶養生記』와 도우겐(道元, 1200~1253)의 『永平清規』를 상징으로 차문화가 연속성을 가지고 발전하게 된 가장 기본적인 조건도 도가노오차(梅尾茶)를 시작으로 차 재배지가 확산되면서 안정적인 생산을 유지해 나갔기 때문이었다. 이 시기에 중국산 차가 유입되지 않았다는 사실도 일본에서 차의 생산이 안정적인 단계로 발전하는데 중요한 요인으로 작용하였다. 차의 생산이라는 차문화 발전의 기본 생산토대가 견실하게 이루어지면서 차문화의 독자적인 영역이 확립되었던 것이다.

안정적인 차의 생산과 제작은 차가 寺院에서 武士社會로, 나아가 庶民에게로 보급되는데 장애를 일으키지 않았다. 이로써 “한잔에 한푼(一服一錢)”하는 찻집, 『祈園社大政所繪卷』이라는 2폭의 그림에 보이는 祈園社 담장을 따라 형성된 상점에서 차를 파는 모습이나 『高雄觀楓圖』에 보이는 차를 파는 行商의 모습이 일상적인 풍경이 되었다.

이와 같이 중국과 일본은 차의 생산기반을 안정적으로 확보함으로써 차문화 발전의 토대를 강고히 가지고 있었다. 일본의 본격적인 차 재배 시기는 상당히 늦었지만 선진적인 중국의 차가 상품으로 유입되지 않은 환경에서 독자적인 발전을 이루었다. 반면 한국은 이와는 다른 환경에 처해 있었다.

地理的으로 중국과의 관계가 밀접한 한국에서는 발달한 중국의 차가 일찍, 그리고 지속적으로 유입됨으로써 처음부터 국내 차 생산의 발전에 한계가 있었다. 생산과 제작

기술이 앞서있던 중국을 대상으로 경쟁력을 갖추기가 쉽지 않았다는 것이다. 이에 따라 新羅 이래 高麗, 朝鮮에 이르도록 중국차에 대한 선호도가 강하게 상존하였다. 이것이 한국 차문화의 가장 취약한 문제였다.

7세기 제례에 차를 사용하고 있었으며 왕이 차를 하사하는 등 차문화가 형성되었고, 고려시대 腦原茶 등 토산차의 기록이 있지만, 기본적으로 차의 생산은 사찰경제의 범위를 크게 벗어나지 못했다. 차의 생산이 안정적인 단계로 발전하지 못함으로써 中央의 과중한 徵稅라는 부담과 불교의 쇠퇴라는 환경을 이겨낼 수 없었다. 이와 같이 취약한 생산환경을 보유한 한국의 차문화는 독자적인 영역을 확보하는 것이 어려웠고 불교문화와 사찰경제 범위 내에서 발전하였으므로 불교의 부침과 흐름을 같이 하였다.

차의 생산이 취약하였다는 환경은 차의 보급에도 한계를 미쳤다. 상층의 소비에서 전체의 소비로 뿌리내리는데 어려움이 있었다. 따라서 서민의 차 음용은 약용적 소비에 머물 수밖에 없었고 일상적 음용으로 나아가지 못했다. 반면 상층문화로서의 차문화는 왕조교체나 불교의 쇠퇴에도 불구하고 문인들을 중심으로 꾸준히 유지되었다. 이것이 한국 차문화가 가지고 있는 기본적인 특징이라고 하겠다.



발표5에 대한 토론문.

### <동아시아 차문화와 불교>에 대한 토론문

민경준(부산대)

서은미 선생님의 이 논문은 ‘동아시아’ 문화의 성립과 발전이라는 큰 전제 아래, 고중세 시기 한국, 중국, 일본의 차문화 전개 양상을 관련 시기 불교사의 전개와 관련지어 종합적으로 비교·고찰하여 정리한 글이다. 전근대 차문화 관련 연구의 대부분이 국가나 지역별로 연구를 진행하고 있는 것을 고려한다면 ‘동아시아권’이라는 공통의 문화권 속에서 교류하는 차문화와 불교의 다양한 양상을 정리하고자 하는 본 발표문의 시도는 이 주제에 관한 인식의 틀을 확장시켜 준다는 점에서 매우 고무적이고 환영받아야 할 일이다. 다만 방대한 시공간과 관련된 사항을 짧은 발표문 속에 담아야 해서 발표자가 의도적으로 포괄적이고 개념적으로만 설명한 부분도 있는 것 같고, 또한 특정 상품의 소비 문화와 무역과의 관련성을 연구하는 본 토론자의 불교사 공부 수준이 일천하기 때문에 본문을 읽으며 궁금하게 느낀 점과 그에 대한 설명을 보태면 더 충실한 내용이 되겠다고 느낀 부분에 대해 질문하고 추가적으로 요청하는 것으로서 토론에 대신하고자 한다.

첫째, 8세기 중국 차문화 발달과 관련하여서이다. 육우(陸羽)의 『다경(茶經)』이 민간의 차문화 발달을 집대성한 것이고, 또 『봉씨문견기(封氏聞見記)』에서 말하는 개원 연간의 차문화 발달 양상, 특히 “개원(開元) 연간에 태산 영암사의 향마사가 선교(禪敎)를 크게 일으켰고 이에 사람들이 영향을 받게 되었다. 도처에서 차를 끓여 마시며 그 본받음과 효능을 서로 퍼뜨려 마침내 풍속을 이루었다. 산동에서 도성(=장안)에 이르는 도시에는 많은 점포들이 개설되고 차가 판매되었다. 사람들은 도속(道俗)이 구별 없이 돈을 내고 차를 마셨으며 생산지인 강회(江淮)로부터 운반되어 오는 차의 종류와 수량도 많았다고 하였다”라는 구절에는 이미 선종의 영향으로 차문화가 크게 보급되고, 도시의 음차(飲茶) 서비스업이 매우 발달해 있는 것으로 보인다. 이를 여전히 귀족들이 주도하는 음차 문화의 성행으로 받아들여야 할지 아니면 일반 서민들도 참여하는 음차 소비의 대중화 현상으로 파악해도 되는 것인지가 궁금하다.

둘째, 청규와 차문화 부분과 관련하여서이다. 당 후기 『백장청규(百丈淸規)』든 송대의 『선원청규(禪苑淸規)』든 이것이 귀족의 지지를 받으면 성행했던 교학 불교의 시대를 대신하여 대중적인 선종이 발전하는 시대로 나아가면서 제정한 선원 생활의 규범이고, 또 『청규(淸規)』는 차를 선(禪)의 세계로 적극 끌어들이는 것으로 알고 있다. 그렇다면 이것이 해당 시기 차문화의 대중화(특히 송대)에도 적잖은 영향을 끼친 것으로 파악할 수 있을 것 같은데 어떤 연관성을 가졌는지가 설명되어야 할 것 같다.

셋째, 같은 질문과 요청을 ‘청규를 신봉한 일본’이라는 부분에 관해서도 하고자 한다. 무가시대 『영평청규(永平淸規)』 등 일본형 청규와 함께 최종적으로 완성되었다는 “와비차(侘茶)”는 일본 선종의 청규와 어떤 관련성을 가지는지가 설명되어야 할 것 같다.

넷째, 차문화 발달에서 차문화가 지속적으로 발달한 중국·일본과 그렇지 못한 한국이라는 면에서 그러한 차이를 가져온 이유를 생산 영역의 차이에서 찾으려 한 시도는 매우 참신하며 적잖은 설득력을 가지고 있다. 그렇지만 동아시아권을 벗어나고 시대도 다르지만 영국과 같은 사례도 참고할 만하다. 영국의 경우 소비하는 차의 전량을 중국에서 수입하고 차의 재배도 전혀 없는 것으로 알고 있지만 독특한 자신만의 차문화를 형성하여 지금까지 유지하고 있다. 문제는 차를 확보하는 것의 여부(경제적 역량이나 의지)에 달려 있다고 생각한다. 그것이 직접 생산이든 무역을 통해 구입하는 것이든. 조선시대에 (상대적이지만) 차를 많이 수입하지는 않았지만 중국의 비단은 다량으로 수입하였다. 차를 수입할 역량이 부족한 것은 아니었다고 볼 수 있다. 차문화가 발달하지 못한 이유는 생산의 부족 외에도 다른 이유가 더 있을 것 같다.

발표6.

## 해양교류와 관음신앙, 관음보살도

- <보타락가산현신성경도> 조음동 관음현신장면과 무위사 백의관음과의 관련성에  
관해-

이승희(덕성여대)

|                              |
|------------------------------|
| I. 들어가며                      |
| II. 관음의 성지 보타산과 <보타락가산현신성경도> |
| 1. 해양관음신앙과 관음의 성지 보타락가산      |
| 2. <보타락가산현신성경도>와 관음현신        |
| III. 보타산 조음동 관음현신과 무위사 백의관음  |
| 1. 조음동 관음현신 도상의 출현 배경        |
| 2. 무위사 백의관음과의 관련성            |
| VI. 마치며                      |

### I. 들어가며

한·중·일 삼국과 동남아시아 등의 항구도시 혹은 관음성지에는 거대한 크기의 백의관음을 해안절벽이나 바닷가에 세워두는 경우가 있다(도 1). 백의관음은 먼 바다에서 항구로 들어오는 뱃사람들이나 혹은 먼 지역으로 여행을 떠나는 사람들을 위한 이정표 역할을 한다. 『법화경』 「관세음보문품」에서 명시한대로 바닷길에 어려움에 처한 사람들이나 항해의 안전을 기원하는 사람들은 관음의 자비에 기댄다. 이러한 관음을 중국에서는 남해관음이라고 부른다. 『화엄경』 「입법계품」에서 관음보살이 머무는 성스러운 공간을 범어로 포탈라카(Potalaka)산이라고 한다. 중국어로 음역하면 보타락가산(補陀洛伽山 또는 普陀洛迦山)이다. 인도에 포탈라카산이 실재하였다는 사실은 당나라 승려 현장법사(玄奘, 602~664)가 인도구법행을 마치고 돌아와 저술한 『대당서역기』(646년)에 기록되어 있다. 인도대륙의 남쪽 끝 동쪽에 있는 섬나라인 스리랑카로 가는 바닷길 가까이에 이 산이 있다고 기록한 바 있다. 포탈라카산이 인도의 남해바다에 위치한다는 사실이 알려지면서 중국에서는 남해관음으로 불렀던 것 같다. 하지만 남해관음이라는 명칭에는 인도의 남부 포탈라카산에 머무는 관음보살이라는 의미 뿐 아니라 바다를 통한 교역이 활발해짐에 따라 바닷길의 안전을 책임지는 航海保護神의 속성도 담겨있다.

국가의 보호 아래 동아시아와 동남아시아와 적극 교류를 추진했던 북송대 이후 절강성 영파 보타산에서는 해천불국의 상징으로 백의를 입은 관음이 형상화되었다. 이와는 달리 고려 후기 주로 그려졌던 관음은 수월관음도이다(도 2). 수월이라는 용어는 물 속에 비친 달이 여러 형태로 보이듯 고난에 처한 사람들 앞에 다양한 모습으로 나타나 구원해주는 관음보살의 상징성이 내재되어 있다고 할 수 있다. 고려 수월관음도는 신비한 분위기를 풍기는 보타낙가산의 암반에 앉아 구법행을 위해 찾아온 선재동자를 만나고 있는 형상으로, 바다 위에 서있는 백의관음상과는 그 조성목적이나 신앙적 배경이 다르다고 할 수 있다.



도 1. 절강산 보타산 남해관음(현대의 모습)



도 2. <수월관음도>, 고려 1310년, 견본 채색, 419.5×254.2 일본 唐津市 鏡神社



도 3. <수월관음도> 조선 16세기, 견본금니, 54.2×39cm, 일본 개인



도 4. 무위사 극락보전 백의관음



조선시대 들어 관음의 자세가 반가좌에서 유희좌 등으로 좀더 편안한 자세로 바뀌기는 하지만 여전히 정적인 모습으로 표현되며, 선재동자의 구법행의 대상으로서 의미가 강조된다. 그렇다면 해천불국, 해난구제와 같은 속성의 백의관음, 소위 남해관음과 같은 형식의 관음보살을 우리나라에서는 형상화하지 않았을까? 이에 본 발표에서 무위사 백의관음을 남해관음의 범주 안에서 재해석해보고자 한다. 이를 위해 당말~북송초 관음의 성지로 자리잡은 절강성 영파의 보타산신앙과 관음의 성지 보타락가산을 그린 13~14세기 추정 <보타락가산현신성경도>와 그 안에 표현된 조음동 관음현신장면을 통해 무위사 백의관음에 대해 재고해도록 하겠다.

## II. 관음의 성지 보타산과 <보타락가산현신성경도>

### 1. 해양관음신앙과 관음의 성지 보타락가산

동아시아의 해양신앙은 해양실크로드를 따라 형성되었다. 고대 중국에서는 이미 한무제부터 동남아, 남아시아, 서아시아 등과 바닷길로 교류를 하였고, 당말~오대를 거쳐 중국 남방에서는 복주, 광주, 온주, 명주 등의 항구도시가 발달하였다. 특히 송원대 경제의 중심축이 북방에서 남방으로 이동하고 항해기술이 발달함에 따라 해양실크로드는 더욱 발달하였다. 해양실크로드는 각국의 문화를 상호 전파하는 문화전파로의 역할을 하여, 종교신앙과 사상, 문화관념, 예술 등을 전파하였다.

해양실크로드는 인도의 불교가 바닷길을 통해 중국에 유입되는 길과도 일치한다. 해양관음신앙은 해상실크로드 길을 따라 성립하였다. 절강성 명주(지금의 절강성 영파)의 앞바다에 있는 舟山群島 普陀山은 동아시아 최대 규모의 관음성지로 남인도의 포탈라카(potalaka) 계통의 관음신앙이 전파온 것이다. 포탈라카의 관음신앙은 인도의 해상들이 동남아시아로 진출하면서 해양실크로드를 통해 중국 주산군도 지역으로 전파시킨 것이다. 주산군도는 절강의 동북쪽에 1백 여개 도서로 이루어져있고, 보타산이 주섬이고, 남쪽으로 약 6km 떨어진 섬이 낙가산이다. 보타산과 낙가산이 합쳐진 보타낙가산이라는 명칭은 인도 관음의 성지인 포탈라카(Potalaka)의 중국어 음역이다.

관음의 성지로 조성된 보타낙가산과 함께 그 항구도시인 명주는 송대 해상교역의 중심지이자 불교문화의 중심지가 되었다. 명주가 해상교역의 중심지로 자리잡을 수 있었던 것은 남중국해에서 동중국해로 해역과 항로가 바뀌는 해상교통의 중간기항지로서 좋은 입지 조건을 갖추었기 때문이다. 고대부터 인도와 아라비아의 해상들은 동남아시아를 거쳐 중국 복건성, 광동성, 절강성을 진출하여 교역을 하였고, 그 결과 복주, 광주, 천주, 온주, 명주 등지에는 국제적인 교역도시가 조성되었다. 특히 송나라의 수도를 臨安(현 절강성 항주)으로 옮기면서 임안에 인접한 중요항구인 명주는 市舶司를 설치하는 등 공식적인 대외교류창구가 되었다.<sup>1)</sup> 명주의 앞바다에 자리잡은 주산군도는

중국의 남북과 동남아시아, 혹은 동아시아로 향하는 해로의 길목에 자리잡고 있었기 때문에, 이곳을 오가는 선박들은 보타산에서 환승, 정박하거나 보급을 요청하기도 하였다. 그리고 앞으로의 항해가 안전하기를 기원하는 기도처가 되었다.

보타산이 명실상부하게 국제적인 관음의 성지로 자리잡았던 계기는 다음과 같다. 당나라 의종 함통 4년(AD 863년) 일본의 승려 에가쿠(惠萼)가 중국 보타산에서 모셔온 관음보살 神像을 일본으로 운반하기 위해 海船을 타고 보타산 앞바다에 도달했을 무렵, 갑작스레 풍랑이 몰아쳐 배가 한 치도 나아가질 못했다. 이를 본 에가쿠는 관음보살의 영이 이곳을 떠나기 싫은 것이라 여기고 신상을 보타산에 두고 오기로 했다. 이 상을 不肯去觀音이라고 부른다. 이때부터 보타산에 신상을 모시기 위한 사찰을 건립하고 불공거관음을 모시게 되면서 보타산은 관음의 성지가 되었다.<sup>2)</sup> 보타산이 관음의 성지가 된 이유는 송나라의 사신인 서공(徐兢)이 고려를 다녀와서 쓴 『宣和奉使高麗圖經』에서도 잘 나타난다.

“매잠산(보타산) 깊은 산기슭에는 소량(蕭梁)이 세운 보타원(寶陀院)이 있고, 불전(佛殿)에는 신령스럽게 감응하는 관음상이 모셔져 있다. 옛날 신라 상인이 중국의 오대산에 가서 그 상을 조각해 본국으로 실어가고자 바다에 나갔으나, 암초를 만나 배가 걸려 나아가지 못했다. 이에 암초 위에 관음상을 올려놓았다. 이를 보타원의 승려 종악(宗岳)이 불전에 맞아들여 봉안하였다. 그 이후 항해하는 선박은 반드시 이곳에 이르러 복을 빌었는데, 감응하지 않음이 없었다.”<sup>3)</sup>

기록에서 언급된 암초는 신라초로 알려져 있다.<sup>4)</sup> 에가쿠가 탔던 해선이 신라의 무역선이고, 그것이 좌좌한 원인도 신라초에 부딪혔기 때문이라고 하여 보타산관음신앙이 신라상인들과 밀접한 관련이 있음이 부각되기도 하였다. 실제로 중국을 오가는 신라인들은 안전한 항해를 위하여 이를 관장하는 관음보살께 기도를 드렸다. 이때마다 그들은 사찰에 많은 시주를 하였다고 한다. 송나라 때의 文人 張邦基의 『墨莊漫錄』을 보면, 신라인들이 오래전부터 보타산에 와서 관음에게 해상의 안전을 기원하며, 여러 가지 물품을 시주했다는 사실을 기록하고 있다.<sup>5)</sup>

1) 명주가 대외무역항으로서의 입지가 확고했다는 사실은 대외무역을 관장하는 기구인 市舶司를 명주, 항주, 수주, 온주, 강음 등에 설치하였다가 결국 명주만이 유일한 창구가 되었다.

2) 『寶慶四明志』卷11, pp. 176-77.

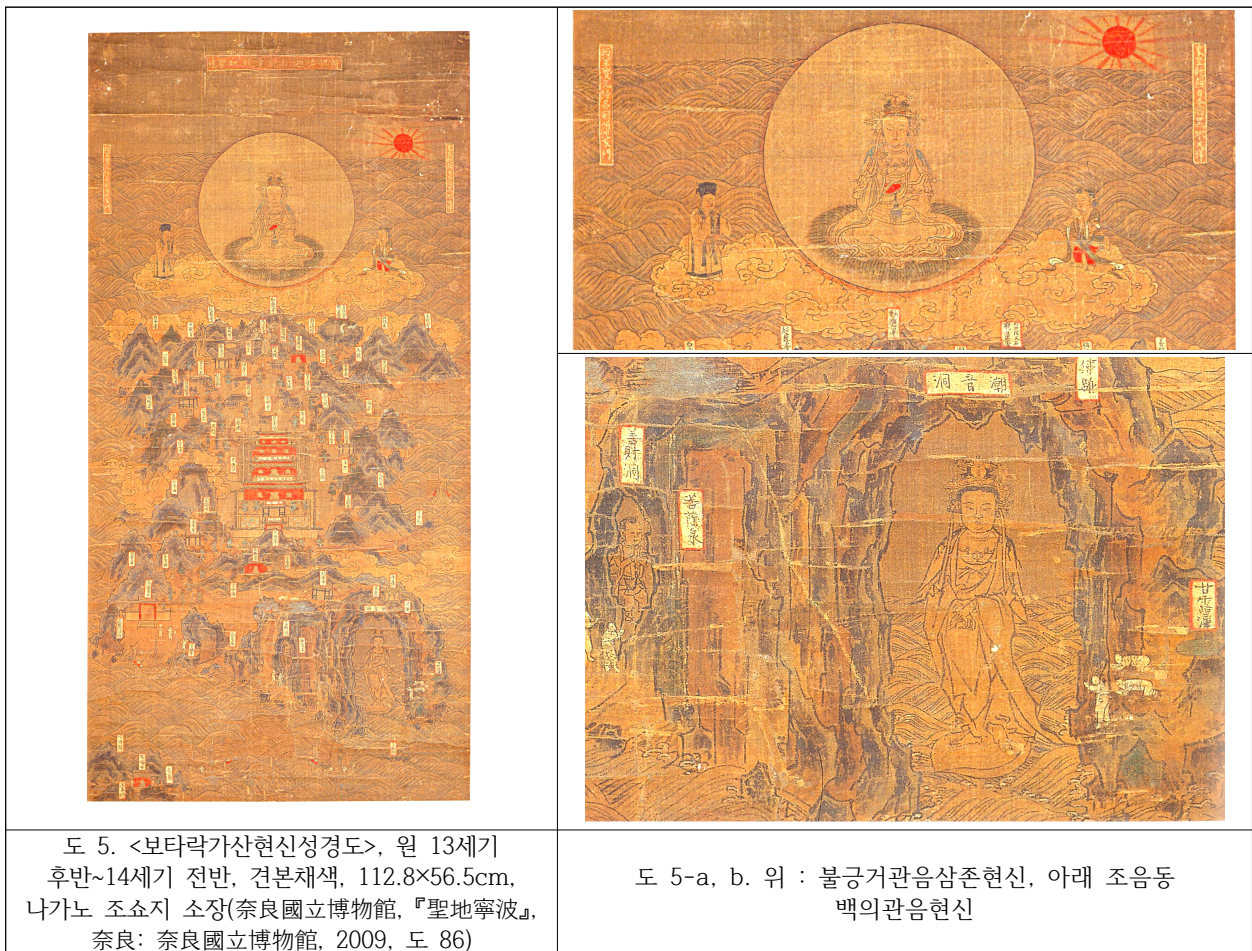
3) 『宣和奉使高麗圖經』

4) 박현규, 「중국 불교 성지 보타산과 신라초」, 『중국학논총』 제10집, 2000, pp. 99-120. “신라초(新羅礁)를 통해 본 고대 중한 해상교류”(인민화보, 2019-06-28). 사료나 문헌을 통해서 푸뉘산 인근에 신라초가 있다는 사실만 알았을 뿐, 구체적인 위치에 대해서는 알 길이 없었다. 하지만 2000년대 초 보타산 불교협회 왕련성(王連勝) 선생의 고증을 통해 최종적으로 보타산 남쪽 어딘가에 위치한 해면 암초가 신라초라는 사실이 확인되었다. 신라초는 해면 위로 노출된 부분이 12m<sup>2</sup>, 최고 해발이 11.3m에 불과할 정도로 규모가 크지는 않지만 날씨가 좋으면 보타산에서도 육안으로 뚜렷하게 관찰이 가능하다.

5) “해선(海船)이 이곳에 도착하면 반드시 기도를 드렸다. 사찰에는 종경(鐘磬)과 구리로 만든 물건들이 있는데, 모두

## 2. <보타락가산관음현신성경도>와 조음동 현신 장면

보타산의 관음 해양신앙과 성지 보타산의 모습을 잘 보여주는 불화가 원 13세기 후반~14세기 초에 그려진 <보타락가산관음현신성경도>이다(도 5).<sup>6)</sup> 이 불화는 명주에서 제작되어 어느 시기엔가 일본으로 전래되어 나가노현(長野縣) 조쇼지(淨勝寺)에 소장 중인 작품이다. 가장 상단의 방제에는 “補陀洛迦山觀音現神(?)聖境”이라고 적혀있어 보타락가산에 관음이 현신한 성스러운 광경을 묘사한 그림이라는 것을 알 수 있다. 넘실대는 파도 위에 산봉우리들의 집합체로 보타산이 자리하고, 하단 좌측에는 보타산에 비해 규모가 상대적으로 작은 낙가산이 묘사되어 있다. 보타산의 정중앙에 관음을 모신 보타사가 자리하고, 그 주변의 산봉우리마다 관음의 聖蹟이 표시되어 있다.



이 그림에서 관음의 현신 장면은 크게 두 군데 그려져 있다. 화면의 상부에 흰 옷을 입고 풀 방석 위에 앉은 관음이 섬 위쪽에서 피어오른 구름 위 원광 속에 자립잡고 있으며 좌우에는 선재동자와 월개장자가 합장한 자세로 시립하고 있다. 이 관음은 보타

계림(신라) 상인들이 시주한 것으로 그 나라의 연호가 새겨져 있는 것이 많다.” 『墨莊漫錄』.

6) 井手誠之輔, 『圖版解説: 長野・定勝寺所藏 補陀洛迦山聖境圖』, 『美術研究』 365(1996), pp. 39-49.

산이 관음의 성지로 자리잡았던 인연과 관련된 不肯去觀音의 현신장면으로 추정이 된다.<sup>7)</sup>

또 다른 관음현신장면은 하단에 묘사된 조음동의 관음이다. 조음동은 관음동이라고도 부른다. 뚫린 굴 사이에 넘실대는 바다 위에는 얇은 연잎을 탄 관음보살이 두 손을 몸 앞에서 교차한 채 서 있고 그 옆에 편평한 바위에는 3명의 인물들이 절을 하거나 합장을 하며 침례를 행하고 있다. 조음동의 우측에는 선재동이 있어 어린 선재동자의 모습이 보인다. 조음동 관음에서 보듯 관음에게 침례를 하러 오는 것은 12~14세기 해난안전을 기원하는 의식 혹은 기타 다른 목적으로 행한 일이었던 것 같다. 12세기 전반 활동한 것으로 알려진 장방기는 개인문집인 『墨莊漫錄』에 그의 동료 왕조가 보타산 관음동에서 기우재를 지내자 굴속에서 백의를 입고 영락을 걸친 백의관음이 현신하였다는 경험담을 적어놓았다.<sup>8)</sup> 또한 『乾道四明圖經』권7에는 紹興(1131~1162) 초 급사중 黃龜年(1083~1145)이 瞻禮를 하러 갔다가 갑자기 觀音全身이 출현하는 것을 보고 그 기이함을 전부 찬으로 읊었다는 기록도 전한다.<sup>9)</sup> 咸淳 병인년(1266) 보타산을 찾은 范太尉의 아들은 조음동에서 관음의 전신화현을 보았는데, “대사의 천의가 날리고 영락이 교차한 것”을 보았다고 기록하고 있다. 그 밖에 치화 원년 1328년 황명으로 보타산을 찾은 曹立은 ‘조음동에서 홀연히 백의의 서상이 보였고 칠보 영락이 明潔하여 가히 셀 수 있었다’라는 신비로운 체험을 글로 남겼다.<sup>10)</sup> 이들 기록으로 볼 때 조음동에 현신한 관음의 형상은 ‘백의를 입고, 영락을 걸친 굴 속 바다에 서있는 모습’임을 알 수 있으며, 기록 속 관음의 모습은 <보타락가산관음현신도>에 조음동 관음으로 구현되어 있다.

한편 범태위는 조음동 관음의 전신 화현을 본 후에는 선재동에서 선재동자의 화현을 보았다고 한다. 이외에도 남송 紹定 경인년(1230)의 胡煒, 淳祐연간(1241~1252)의 顏頤仲, 원 지원 13년(1276)의 伯顏定, 대덕 5년(1301)의 張蓬山, 치화 원년(1328)의 조립 등도 모두 조음동에서 관음의 시현을 본 뒤 선재동으로 가 동자의 현현을 보았다.<sup>11)</sup> 조음동에게 관음시현과 선재동에서 동자시현은 『화엄경』 「입법계품」의 선재동자 구법행을 상징함과 동시에 관음의 성적 속에 신비로운 체험의 공간과 경험을 제공하고 있다는 것을 볼 수 있다.<sup>12)</sup>

7) 최선아, 「성지(聖地)의 형성과 존상(尊像)의 출현—중국 보타산(普陀山)의 관음상(觀音像)을 중심으로—」, 『미술사와 시각문화』 Vol.23(2019), p. 153 주30 참고.

8) 『墨莊漫錄』卷5. 원문은 『墨莊漫錄』2(北京: 中華書局, 1985), pp. 56-7.

9) 『乾道四明圖經』卷7. 원문은 中華書局 編, 『宋元方志叢刊』5(北京: 中華書局, 2001), p.4910.

10) “咸淳丙寅三月 范太尉 以目疾 遣子致禱洞下…洞左大士全現…大士亦現縞衣纁帶 珠璣交錯.” T 51. no. 2101, pp. 1137a26-1137b1; “致和元年戊辰四月 御史中丞曹立 承上命降香幣 至洞求現 忽見白衣瑞相 瓔珞被體…七寶瓔珞 明潔可數.” T51. no. 2101, 51, pp. 1137b25-1137c1.

11) T 51. no. 2101, pp. 1137b-1137c.

12) 최선아, 위의 논문, pp. 138-139.

### Ⅲ. 보타산 조음동 관음현신과 무위사 백의관음

#### 1. 관음현신 도상의 출현 배경

절강성 명주 앞바다에 위치한 주산열도에 관음성지가 조성되었던 것은 이곳이 동남아와 동아시아의 중간기항지라는 입지적인 조건과 오대 이후 남중국 문화의 중심인 항주의 배후 항구도시이자 국제교역의 중심지였다는 점이 주요한 이유일 것이다. 하지만 주산열도가 관음의 성지로 성장할 수 있었던 것은 이 지역 특유의 관음신앙과 사상적 이해가 뒷받침되었기 때문이라고 생각된다.

해난구제와 같은 관음의 역할은 『법화경』 「관세음보문품」에 근거를 두고 있다. 명주지역은 『법화경』을 중심으로 敎觀을 체계화한 천태종의 발흥지와 매우 가깝다. 인근 태주 천태산에는 天台智顓(538~597)가 창건한 천태종의 본산인 國淸寺가 있으며, 북송초 천태종파의 부흥을 주도하며 동아시아 불교사상계를 이끌었던 四明知禮(960~1028)의 주 근거지인 四明山 延慶寺가 있는 곳이다. 당 말기 전란과 845년 武宗의 會昌廢佛로 쇠퇴하였던 불교의 중심이 당대의 수도였던 장안과 낙양에서 절강성으로 옮겨지면서 명주지역은 명실상부하게 송대 불교문화의 중심지가 되었다.<sup>13)</sup>

唐代에는 종파 간에 교판의 경계가 명확한 종파불교가 성행하였다면 송대 들어서는 종파에 관계없이 정토신앙을 적극 수용하면서 종파간의 경계도 많이 허물어졌다. 정토신앙은 천태종, 선종 등 여러 종파에서 행해져 천태와 정토융합, 선과 정토쌍수 등 일종의 사조를 형성하면서 일반 대중 사이에 깊이 뿌리내렸다. 정토신앙이 일반대중에게 널리 확산되었던 배경에는 이전 시대와는 다른 대중친화적인 승려들의 활동이 있었고, 그중 북송초 불교사상계를 주도했던 천태승려들의 역할이 크다.

사명지례와 그 주변의 천태승려들은 『往生傳』을 적극적으로 편집하여 유포시켜 대중에게 정토의식을 고양시켰다. 또한 정토관련 의식집을 정비하고 자신이 머무는 사찰을 중심으로 관직에 있는 지배계층은 물론이고 일반 대중까지 포섭한 염불결사를 추진하여 정토수행을 함께 하였다. 사명지례는 延慶寺를 중심으로 1013년 최초로 念佛施戒會를 결성하였고, 매년 2월 정기적으로 법회를 가졌다. 염불시계회는 210명의 결사 분회의 지도자들이 각자 48명의 조원으로 구성된 소규모의 분회를 거느린 구조였다. 평상시에는 210여개의 소규모 분회들로 나누어 개별 결사자들만의 친밀한 회합을 하다가 매년 2월 15일에 만 여명의 구성원이 함께 모여 법회를 거행하는 거대한 법회를 열었다. 그들은 지도자 집단과 대중을 아우른 소규모 분회를 따로 운영하는 이중구조의 방식을 취하는 한편 근기가 낮은 대중에게는 누구나 쉽게 행할 수 있는 염불수행을 권하여 대중적인 수행의식문화의 형성에 큰 영향을 미쳤다. 염불시계회는 남송이 멸망할

13) 吳越王 錢弘俶(929~988)은 會昌의 廢佛로 사라진 천태전적을 고려와 일본으로부터 구해와 쇠퇴하였던 천태종을 크게 부흥시켜 불교문화의 중심지로 성장할 수 있는 사상적 바탕을 마련하였다. 『佛祖統紀』 卷8, T. 9, p. 191a.

때까지 약 200여 년 이상 지속되어 정토신앙과 염불의식, 독특한 사찰문화를 형성하며 명주의 지역적 불교문화를 형성시키는데 크게 일조했다.

염불시계회를 비롯한 여러 결사들의 정토수행문화는 불화조성에도 영향을 미쳐 아미타불과 관경변상도 등 唐代와는 전혀 다른 형식과 도상의 정토관련 불화를 창출하였다.<sup>14)</sup> 이들 정토불화는 관상수행을 위한 수행용 불화로서 적합하게 만들어졌다. 觀想은 사물의 외관을 시각을 통해 감각적으로 ‘觀’하는 事觀의 수행이 아닌 ‘마음을 고요히 하여 진리의 실상을 관찰’하는 理觀을 말한다. 청정한 마음으로 아미타불을 관상하면 마음 속에 정토와 자신 속에 내재되어 있는 미타의 성정을 깨닫게 되는 수행법이다. 이 과정에서 신비로운 체험을 하는 단계가 ‘感應道交’이다. 즉 수행자가 한 마음으로 칭명하며 一心으로 간절히 기도하면 그에 응하여 부처님이 눈 앞에 나타나는 것과 같은 신비로운 체험을 할 수 있다는 것이다.<sup>15)</sup>



정토신앙이 발달했던 북송대에 각종 기록에는 부처님을 감응한 경험담이 다수 전한다. 북송대의 학자인 陳瑩中이 쓴 「정토원기」에 ‘16묘관 수행을 하니 『관무량수경』에 의해 연경사의 연지 앞에 아미타불이 出視’하였다는 내용이나<sup>16)</sup> 남송대 승려인 元

14) 이승희, 「고려 후기 입상 아미타불도상의 재해석-천태 16묘관수행법의 영향을 통해서-」, 『미술사학연구』 289(2016), pp. 65-92.

15) 이러한 수행법은 사명지례의 ‘約心觀佛’ 이론으로 설명가능하다. 김은희, 「知禮의 約心觀佛에 대한 연구-約心の 문제-」, 『佛敎學報』 39(2002), pp. 215-231.

16) 宗曉(1151~1214), 『樂邦文類』卷第3, “草菴錄曰 陳瑩中作淨土院記……師每以淨土法門誘其學者 欲使人人知釋迦有淨土彌陀來穢土 他時所志於心者 一日必矚於目 乃依十六觀經 而出視之 爲彌陀大像 以臨池…….”

照도 『開元寺三聖立像記』에서 ‘개원사에 아미타삼존입상을 세우고 16묘관수행을 하니 『관무량수경』에 근거해 허공 중에 現出’한 아미타삼존을 보았다는 내용은 감응도교의 경험에 대한 기록이라고 할 수 있다.<sup>17)</sup> 실제로 엔쇼지(圓照寺) <관경서분변상도>에서는 위제희왕비가 석가모니불에게 관경의 수행법을 듣고 수행을 하니 허공 중에 ‘出視’ 혹은 ‘現出’한 아미타삼존을 감득하였다는 감응도교의 내용을 불화로 표현한 것으로 보인다.<sup>18)</sup> 그리고 송대의 아미타불입상은 정면향을 하든 측면향을 하든 오른손을 앞으로 내민 정적인 자세로 서 있어 마치 허공 중에 현출한 듯한 이미지로 표현하였다.<sup>19)</sup> 당시의 아미타불 체험사례와 현출한 듯한 아미타불의 서있는 정적의 자세들을 통해 볼 때 <보타락산현신성경도>에 표현된 조음동 관음현신은 중생이 일심으로 칭명하여 관음을 感하고 관세음보살이 응함이 있을 때 感應道交가 이루어진 그 상황을 묘사하고 있다고 할 수 있다. 이제부터 조선시대 무위사 백의관음이 조음동 백의관음과 어떤 관련성이 있는지 살펴보도록 하겠다.

## 2. 무위사 백의관음과의 관련성<sup>20)</sup>

무위사는 전라남도 강진군에 위치한 사찰로서 원래는 선종사찰이었지만 고려후기에 천태사찰로 그 성격이 변화한 것으로 추정된다. 고려후기 천태종 백련결사 운동의 중심지였던 만덕사 백련사가 같은 강진군에 위치하여 아마도 백련결사 운동이 사찰의 성격을 변화시키는데 영향을 미쳤을 것이다. 이러한 사실은 충렬, 충선, 충숙의 3대에 걸쳐 천태종 妙蓮寺계 승려로 활동했던 無畏國統 丁午(생몰년 미상)와의 인연을 통해서도 추측가능하다. 그는 1290~1302의 13년 동안 백련사의 龍穴庵의 掛塔庵에서 주석하였고, 1302년에는 무위사 소속의 白雲庵으로 거처를 옮겼다.<sup>21)</sup> 정오는 묘련사로 옮긴 이후에도 백운암의 殿堂과 木造彌陀像을 改修하는 등 관심을 가지고 지원을 계속하였다.<sup>22)</sup> 따라서 지역적으로나 정오의 행적을 통해 볼 때 무위사는 14세기 초 백련사의 영향을 받아 천태종 계열의 사찰로 그 성격이 바뀌었고, 조선초에는 천태종의 자복사로 선정되었다.

한편 백련결사가 강진에서 일어났다는 배경에는 명주와의 해상교류가 잦았던 지역적 특성도 있다고 생각된다. 이러한 측면은 해상교류의 요충지이자 거점지였던 제주 서귀

17) 大智律師元照, 『樂邦文類』卷第3, 『開元寺三聖立像記』, “三聖立像 見于觀無量壽佛經……故令繫想聖緣 十六妙觀……俄於太虛中現出三聖…….”

18) 이승희, 「고려후기 입상 아미타불도상의 재해석-천태16묘관수행법의 영향을 통해서-」, 『미술사학연구』 289(2016), pp. 65-92.

19) 井手誠之輔, 「宋·元代 불화의 특색-禮拜像의 視覺表象-」, 『동아시아 불교회화와 고려불화-제3회 국립중앙박물관 학술미술 심포지엄 자료집』(국립중앙박물관, 2010), pp. 30-43.

20) 2009년에 발표했던 논문을 참고하여 정리한다. 이승희, 「無爲寺 極樂寶殿 白衣觀音圖와 觀音禮懺 : 무위사 극락보전 백의관음도와 관음예참」, 『동악미술사학』 10(2009), pp. 59-84.

21) 釋無畏, 「庵居日月記」, 『東文選』卷68.

22) 釋無畏, 「彌陀像點眼慶讚疏」, 『東文選』卷111.

포에 범화사를 창건했던 것과도 관련이 있다.<sup>23)</sup> 제주도는 쿠로시와 해류권에 속하면서 중국 명주항 및 보타락가산과 연결된 항로 상에 위치한다. 중국 명주항에서 남로를 이용하여 후쿠오까 하카타항으로 향하게 되면 제주도 한라산을 항해의 물표로 삼거나 경유하게 된다. 항해 도중 풍랑으로 기상여건이 불량하면 서귀포항으로 피항할 수 있어 일본과 중국을 오가는 상선과 사신선들이 남로를 빈번하게 활용했던 것으로 보인다. 다시 말해 동아시아의 해역은 중국 주산군도, 보타락가산에서 제주도, 한반도 남부까지 네트워크가 연결되어 있었다고 볼 수 있다.<sup>24)</sup> 이러한 네트워크에 포함된 강진군에서 일어나 백련결사자들의 정토신앙활동이나 범화경 간행과 같은 백련결사자들의 활동은 송대 이후 명주 지역의 불교문화와 유사한 측면이 많다.

무위사 극락보전은 고려시대 명주지역과의 교류를 통한 불교문화적 요소가 조선전기까지 지속되는 가운데 건립된 전각이다. 극락보전이 건립되었던 1430년에는 강진 백련사의 중창이 있었다.<sup>25)</sup> 백련사는 무위사와 함께 1407년 자복사로 지정되었지만 일주일 만에 왜구의 침략으로 전소하였다. 이를 안타깝게 여긴 행호는 백련사 중창을 발원하고 효령대군에게 후원을 요청하였다. 행호는 조선전기의 마지막 천태종승려이다. 효령대군은 행호의 부탁을 흔쾌히 받아들여 대공덕주로 참여하였으며, 이를 계기로 강습 등 강진의 토착세력들이 가세하여 백련사는 중창되었다. 아마 이 과정에서 무위사 극락보전도 건립되었을 것으로 추정되는데 극락보전의 중앙칸 종도리 장혀에서 발견된 묵서명에 건립연대와 함께 태종의 둘째 아들이자 세종의 형인 孝寧大君 李補(1396~1489)가 ‘指躰’로서 전각의 건립에 참여하였다고 기록이 남아 있다.

고려후기 백련결사운동의 중심지였던 강진에 위치한 무위사는 그 뒤에도 천태사찰로서 조선전기 자복사로 선정되었고, 한편 중국의 명주항 및 보타락사산, 서귀포에는 범화사와 연결되는 해양 네트워크상에 위치하고 있다는 점은 무위사 백의관음보살의 등장을 이해할 수 있는 배경이 된다.

무위사 백의관음에 관해 크게 전각구성과 도상적인 측면에서 살펴보겠다. 먼저 극락보전 내에 백의관음이 그려지게 신앙적 배경을 살펴보겠다. 극락보전은 내부에 후불벽을 만들었는데, 후불벽을 중심으로 통로가 생긴 구조이다. 송대 이후 중국의 전각에서 흔히 볼 수 있는 내부공간이다. 그런데 중국에서는 전면에 석가모니불을 봉안하고 뒷면에 어람관음 등 다양한 형태의 관음을 모신다. 대개 중심 대웅전에서 흔히 볼 수 있

23) 범화사는 신라시대 중국과 일본을 무대로 활동했던 해상왕 장보고가 선원들의 무사안녕을 기원하기 위해 관음신앙을 모태로 서기 840년 경 건립한 4개 범화원 중 하나로 추정되지만 대대적인 중창은 원종 10년(1269년) 고려 태자 심(諱, 고려 충렬왕)에 의해 주도됐다(금강신문, 2008.10.24.).

24) 송화섭, 「동아시아 해양신앙과 제주도의 영등할망, 선문대할망」, 『탐라문화』 37호(2010), p. 198의 주 19)참고, 송화섭, 「관음의 바닷길과 한반도 서남해안의 관음상」 『해양문화학술대회 자료집』2( 목포대 도서문화연구소, 2009), 148쪽.

25) 尹淮, 「萬德山白蓮社重創記」.





다. 이에 비해 무위사에서는 전면에 아미타삼존을 모시고, 뒷면에는 해상 위에 서있는 백의관음을 그린 것이다. 결과적으로 정토교주인 아미타불과 백의관음의 결합을 보여 준다.

한편 내부에 후불벽을 두는 전각구조는 18세기까지도 지속되지만 그 후에는 점차 사라진다. 조선중기의 전각 가운데 위봉사, 흥국사, 선운사, 내소사 등 몇몇 전각에는 후불벽 뒷면에 관음보살이 그려지지만 바다 위에 서있는 관음보살이 아닌 암반 위에 앉아 선재동자를 맞이하는 전통적인 도상이다. 이들 후불벽 관음은 대부분 석가모니불을 모신 대웅전이나 비로자나불을 모신 전각에서 볼 수 있다. 따라서 무위사 극락보전 내 관음보살은 중국이나 조선중기의 전각 내 관음보살과는 신앙적인 측면에서 개념이 다르다고 할 수 있다.

무위사 극락보전에 설치된 백의관음은 고려 후기 백련결사 운동 이후 달라진 아미타 정토신앙과 의식이 반영된 것이라고 할 수 있다. 예를 들어 고려 후기 조선초에 널리 간행되었던 『관음예문』을 주해한 『백의해』에서는 ‘보타락산에 머무는 聖白衣觀音菩薩에게 歸命하고 진언을 외운 후 10惡業을 懺悔하며 無量壽國에 往生하기를 발원’하는 내용으로 점철되어 있다. 원래 중국에서 『관음예문』은 천태종을 개창했던 天台智顓(538-597)의 『國清百錄』에 의지하고, 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』의 주석서인 『請觀音經疏』를 바탕으로 자운준식이 전체적인 틀을 갖추어 정리한 것이다. 그런데 우리나라에서 간행되었던 『관음예문』과는 차이를 보인다. 준식의 관음예문은 고통과 환란을 구호하는 대자대비한 관세음보살의 원력을 신앙하고 있다면 『관음예문』을 주해한 『백의해』에서는 백의관음에게 예참하고 궁극적으로 극락왕생하기를 기원하고 있다. 이는 중국에서 성립된 『관음예문』과는 다른 해석으로 고려의 실정에 맞는 재해석이라고 할 수 있다. 이러한 백의관음과 정토에 대한 믿음이 무위사 극락보전에 구현된 것이라고 생각된다.<sup>26)</sup>

두 번째, 무위사 백의관음의 형상이 앞서 살펴본 <보타락가산현신성경도>에 보이는 조음동 관음현신 장면과 상당히 유사하다. 입고 있는 방식은 다르지만 보타산에 현신하였다는 백의를 걸치고 있으며, 두 손을 앞으로 교차하여 버들가지와 정병을 들고 얇은 연판을 타고 바다 위에 서있는 점 등이 상당히 유사하다. 거대한 원형 광배 안에 모습을 드러낸 점은 전통적으로 고려 수월관음도의 정체성도 내재되어 있기 때문에, 백의관음의 오른쪽 하단의 노승의 인물을 해석하는데 지속적인 영향을 미친다. 노비구가 신라의 화엄신이 의상대사와 관련이 있다는 설,<sup>27)</sup> 구도자로서의 노비구라는 설,<sup>28)</sup> 노인형의 선재동자라는 설<sup>29)</sup> 등 다양하다. 관음보살은 물에 비친 달과 같이 고정된 실체가 없듯이 이 노비구의 모습은 관음보살을 침례하는 나의 모습일 수도 있지 않을까 생각된다.

## VI. 나가는 말

본 발표에서는 당말~북송초 관음의 성지로 자리잡은 절강성 영파의 보타산신앙과 관음의 성지 보타락가산을 그린 13세기 후반~14세기 전반으로 추정되는 <보타락가산현신성경도>와 그 안에 표현된 조음동 관음현신장면을 통해 무위사 백의관음과의 관련성을 파악해보았다. 해양실크로드를 따라 형성된 해양신앙이 발달함에 따라 당말 절강성 주산군도 보타산에는 관음의 성지가 조성되었다. <보타락가산관음현신성경도>는 관음의 성지인 보타락가산의 실제 정경 뿐 아니라 보타산이 성지화된 계기를 마련했던 불공거관음, 그리고 백의관음 현신장면이 주목되었다. 특히 조음동 백의관음 현신장면은 무위사 극락보전 백의관음의 도상 및 신앙과 관련이 있을 것으로 판단되었다. 무위사 백의관음의 형상은 고려후기 조선초 유행했던 수월관음도와 달리 해상에 연잎을 타고 서 있는 모습으로 표현되어 있어 관음해양신앙의 범주 안에서 해석이 되며, 그 앞에서 합장을 하고 있는 노비구의 형상 또한 조음동에서 관음의 현신을 경험하고 침례하고 있는 사람들의 모습을 연상시킨다. 무위사 극락보전의 내부공간의 구성에는 명주 보타산, 제주도, 한반도 남부 등 동아시아 해양네트워크의 범위 안에서 공유되었던 명주지역의 불교신앙과 문화가 반영되어 있다. 하지만 후불벽의 앞에 아미타삼존, 뒷벽에 백의관음을 배치한 것은 명주지역에서 성행했던 천태정토신앙과 보타산 백의관음신앙을 수용하였으되 당시 우리의 실정에 맞게 구현된 것이라고 할 수 있다.

26) 이선이, 「『백의해』의 관음수행관 고찰」, 『佛敎研究』24(2006), pp. 165-170.

27) 張忠植, 「無爲寺 벽화 白衣觀音考-書記와 墨書偈讚을 중심으로」, 『淨土學研究』4, 2001(『한국 불교미술의 연구』(시공사, 2004), pp. 132-150에 재수록).

28) 이경화, 「無爲寺 極樂寶殿 白衣觀音」, 『불교미술사학』제5집(2007), pp. 263-287.

29) 黃金順, 「朝鮮時代 觀音菩薩圖 圖像의 한 研究」, 『美術資料』75號(2006), pp. 56-63.

발표7.

## 고려 교장(敎藏)의 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류

박용진(능인대학원대)

- I. 머리말
- II. 고려 교장의 송 불교계 해양 교류
  - 1. 의천의 송 불교계 교류
  - 2. 고려 교장의 송 유통 및 중간
  - 3. 고려 교장의 송 불교계 해양 교류의 양상
- III. 고려 교장의 일본 불교계 해양 교류
  - 1. 고려 교장의 일본 교류와 유통
  - 2. 고려 교장의 송 重刊本の 일본 전래와 유통
  - 3. 고려 교장의 일본 불교계 해양 교류의 양상
- IV. 맺음말

### I. 머리말

고려 敎藏은 대각국사 의천(1055-1101)이 고려를 비롯한 동아시아 한문불교문화권의 불교 장소를 수집하여 조성한 것이다. 교장은 경·율·논 등 불전에 대하여 주석한 章疏, 계율 및 교단 관련 장소, 찬술 및 사전·사회류의 장소 등을 종합한 일대 총서를 말한다. 이 敎藏의 총목록이 『新編諸宗教藏總錄』(이하, 『교장총록』)이다. 이 교장 관련하여 11-12세기 동아시아불교문화권의 교류 연구에 있어, 대장경의 교류 연구는 상당히 진행되었지만, 당시 대장경 이상으로 활발하게 교류한 佛敎 章疏의 교류에 대해서는 그다지 주목되지 않았다.

고려 교장의 동아시아 불교계 유통에 대한 초기 연구는 고려대장경의 속장이라는 관점에서 분석한 『高麗續藏雕造攷』를 들 수 있다.<sup>1)</sup> 이후 『교장총록』 수록 장소의 동아시아 한문불교문화권에서의 전존 현황이나 유통과 전승에 대한 개별적인 연구는 다수 이루어졌지만,<sup>2)</sup> 종합적으로 연구된 바 없다. 이는 『교장총록』에 수록된 장소가 광범위하고, 국

1) 大屋徳成, 『高麗續藏雕造攷』, 日本 東京 便利堂, 1937.

2) 고려 교장의 교류에 대한 2000년대의 주요 연구로는, 박용진, 「고려시대 敎藏의 일본 교류와 유통」, 『불교학보』, 2020 ; 박용진, 「高麗 義天撰 『新編諸宗教藏總錄』과 동아시아의 華嚴 章疏」, 『한국학논총』, 2014 ; 오용섭, 「11-12세기 교장류 불서의 한중일 교류」, 『석당

의 조사가 있어야 가능한 시간과 공간적인 제약 때문이었다. 최근 고려대장경연구소에서는 高麗 敎藏 결집 및 DB구축사업을 수행하였고, 이 사업의 연구성과이자 보고서가 『新編諸宗教藏總錄：收錄文獻 總覽』으로 정리되었다.<sup>3)</sup>

한편, 고려시대 해양 교류에 대한 기존의 연구성과는 다수 있지만, 11-12세기 고려 교장을 중심으로 한 불교 교류에 대해서는 고려와 송 또는 고려와 일본과의 해양 교류 가운데 장소의 교류를 간략히 언급하는데 그치고 있다.<sup>4)</sup>

본고에서는 高麗 敎藏 결집 및 DB구축사업을 통해 조사한 고려 교장에 대해 동아시아 한문불교문화권의 불교 교류라는 관점에서 송·요·일본과의 장소 교류를 정리한 뒤, 이러한 교류를 가능케 한 해양 교류의 양상을 살펴보고자 한다. 본고에서 활용하는 자료는 『新編諸宗教藏總錄：收錄文獻 總覽』과 『대각국사집』이 중심이 되며, 기타 『고려사』 등의 관련 자료를 함께 분석한다. 본고를 통하여 동아시아 한문문화권의 교류 연구 등 관련 연구의 기초자료로 활용될 수 있기를 기대한다.

## II. 고려 교장의 송 불교계 해양 교류

### 1. 의천의 송 불교계 교류

고려와 송 불교계의 장소 교류는 『대각국사문집』과 『대각국사외집』에 비교적 상세하다. 『대각국사외집』은 宋과 遼나라 僧俗으로부터 받은 書翰을 모아 놓은 書와 記, 詩, 碑銘 등 13卷으로 구성되어 있으며, 의천의 생애를 구체적으로 밝힐 수 있는 2개의 비문을 추가하여 편찬되었다. 이 가운데 의천과 송승과의 교류 서신을 통하여 고려 교장의 해양 불교 교류나 그 특징을 살펴볼 수 있다. 다음의 <표 1> 의천의 송 화엄종 불교계 장소 교류는 의천이 宋과 遼의 僧俗과 교류하는 가운데 언급된 章疏를 중심으로 정리한 것이다.<sup>5)</sup>

논총』58, 2014 ; 竺沙雅章, 『宋元佛教文化史研究』, 日本 東京: 汲古書院, 2000 ; 김영미, 「高麗大藏經本『釋摩訶衍論』의 底本 연구」, 『梨花史學研究』59집, 2019 ; 장동익, 「佛典의 流通을 통해 본 高麗時代의 韓·日關係」, 『석당논총』58, 2014. . ; 橫内裕人, 「高麗統藏經と中世日本一院政期の東アジア世界觀」, 『仏教史學研究』45(1), 2002 ; 橫内裕人, 『日本中世の仏教と東アジア』, 塙書房, 2015 ; 宇都宮啓吾, 「十二世紀における義天版の書写とその伝持について」, 『南都仏教』81, 2002 ; 陳景富, 『中韓佛敎關係一千年』, 宗教文化出版社, 1999. 최근 敎藏의 연구현황과 전망에 대해서는 南權熙, 「韓國의 大藏經 研究 現況과 展望-2000년대를 중심으로」 『日本에 流通된 古代韓國의 佛敎典籍과 佛敎美術』발표논문집, 2012 ; 최애리, 「신편제종교장총록」 수록 교장 현존본 연구, 중앙대학교 박사학위논문, 2020.

3) 교장프로젝트팀; 연구사업단(교장도감)편, 『新編諸宗教藏總錄：收錄文獻 總覽』 [1]·[2], 고려대장경연구소출판부, 2019.

4) 해양 교류와 관련한 연표와 자료집은 對外關係史總合年表編輯委員會, 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999; 張東翼, 『日本古中世高麗資料 研究』, 서울대학교출판부, 2004 ; 김기섭편, 『일본 고종세 문헌 속의 한일관계사료집성』, 혜안, 2005 ; 김덕원, 『한국중세일본사료집성』, 경인문화사, 2006. 해양 교류에 관한 연구는 金庠基, 「麗宋貿易小考」, 『진단학보』7, 1937 이래 다수의 연구가 있고, 2000년대의 연구로는 『한국해양사』, 한국해양재단, 2013이 종합적인 연구에 해당하고, 저경하, 『人的交流를 통한 高麗와 宋關係史의 再照明』, 한국외국어대 박사학위논문, 2013은 중국 사료 및 연구성과 소개가 특징이다. 일본의 연구성과는 原美和子, 「宋代東アジアにおける海商の仲間關係と情報網」, 『歴史評論』592, 歴史科学協議会, 1999 ; 森平雅彦, 「10世紀-13世紀前半における日麗關係史の諸問題-日本語による研究成果を中心に」, 『第2期日韓歴史共同研究報告書：第2分科会篇』日韓歴史共同研究委員会, 2010. 최근 국내외의 연구현황과 성과는 李鎮漢, 『高麗時代 宋商往來 研究』, 경인문화사, 2011에 상세하다.

5) 오용섭, 「11-12세기 교장류 불서의 한종일 교류」, 『석당논총』 58, 2014 ; 박용진, 「高麗 義天撰『新編諸宗教藏總錄』과 동아시아의 華嚴 章疏」, 『한국학논총』 42집, 2014.

<표 1> 의천의 송 화엄종 불교계 장소 교류

| 인물 | 의천 수령   | 의천 기증   |
|----|---|---|
| 淨源 | 華嚴一乘敎義分齊章科<br>圓覺經道場修證儀<br>佛遺敎經論疏節要<br>原人論發微錄<br>注仁王護國般若經<br>華嚴普賢行願脩證儀<br>華嚴還源觀疏鈔補解<br>華嚴疏鈔音義釋文, 六題<br>(미전)楞嚴金衡鈔, 華嚴經疏科, 法華經注<br>澄觀: 大方廣佛華嚴經疏科文/貞元新譯花<br>嚴經疏/裴休述: 清涼碑文/宗密述: 圓覺禮<br>懺略本, 智圓述: (孟蘭盆經)禮讚文,<br>遺敎經, 梵網經, 淨土論, 判敎辨祖儀圖, 清志<br>書, 錦堂記, 華嚴記, 賈昌朝述: 遺敎經節<br>要, (金剛般若經)解一卷 | 의천: 敎乘目錄, 三家義疏<br>智儼: 華嚴經內章門等雜孔目<br>징관: 貞元新譯經疏<br>太賢: (法華經)古迹記<br>玄一: (法華經)疏<br><br>정원의 송부 요청: 澄觀 隨文手鏡<br>발송예정: 憬興, 吉藏, 神雄, 僧叡, 元曉<br>의 法華疏 |
| 有誠 | (大華嚴經)九會禮, 妙理圓成觀  | 華嚴經傳記, 華嚴經兩卷旨歸, 妙理圓成<br>觀, 法藏和尚傳, 閻朝隱述 法藏碑<br>義天 章疏目錄   |
| 善聰 | 講授新義(의천 요청)   | 釋摩訶衍論, 法藏 (大華嚴經)三寶別<br>行記, 華嚴經旨歸, 延俊述 (大乘起信<br>論)演奧鈔/科, 宗密述 華嚴綸貫, 의<br>천 唯識單科, 미상 新疏 10권  |
| 道亨 | 維摩通微, 義苑  | 科序, 道亨의 維摩通微 서문 요청  |
| 希仲 | (大華嚴經)身土壽量指要<br>(大華嚴經)注十玄門 / 鈔記   |   |
| 淨因 | (大華嚴經)大不思議論   | 釋摩訶衍論, 起信古疏<br>의천교감송부예정: 自防遺忘集, 敎分<br>齊諸家記鈔(華嚴一乘敎義分齊章), 大<br>乘義章, 二玄記鈔  |
| 慧清 | 없음  | 刊定鈔文, 華嚴綸貫  |
| 智生 | 圓覺經科註   | 없음  |

의천은 송나라 화엄종의 淨源과 그의 문도인 希仲, 有誠, 道亨, 善聰, 淨因, 慧清, 智生 등과 장소를 교류하였다. 특히, 정원과 『화엄경』, 『법화경』 등의 장소를 중심으로

다양한 불서를 교류하였다. 의천이 정원으로부터 수령한 장소는 정원의 찬술 장소가 다수이며, 기타 경전이나 예찬문, 錦堂記 등과 같은 기문도 확인된다. 의천이 정원에게 기증한 중국 찬술의 장소는 징관의 『정원화엄경소』나 지엄의 『공목장』만이 확인되지만, 실제 고려와 송의 章疏 교류에 대한 구체적인 사실은 위의 『문집』 뿐만 아니라 다음의 淨源의 碑文 등에서도 확인 할 수 있다.

彼國王子義天、出家号祐世僧統、以書致師承之礼稟問法義、歲時不絶 至元祐初、義天航海、而至因有司自陳願礼法師、親近承聽、朝廷從之遣尙書郎楊傑、將會引伴、至法師所、礼足席下、坐則侍側、不敢拘礼、朝聽夕請 歲余而後歸、雲華所造『華嚴搜玄記』·『孔目章』·『無性攝論疏』·『起信論義記』 賢首所造『華嚴探玄記』·『起信別記』·『法界無差別論疏』·『十二門論疏』·『三寶諸章門』 清涼所造『貞元新譯華嚴經疏』 圭峰所造『華嚴綸貫』 皆教宗玄要、五代兵火、久已亡絶 至是義天、持至座下、咨決所疑、既佚之典、復行於世、法師之力也<sup>6)</sup>

위의 「진수법사비문」에 따르면, 의천은 1085년 航海 入宋 당시 五代 이래 이미 逸失되었던 불서를 전했다. 그 가운데 지엄의 『搜玄記』, 『孔目章』, 『無性攝論疏』, 『起信論義記』, 그리고 法藏의 『探玄記』, 『起信別記』, 『法界無差別論疏』<sup>7)</sup>, 『十二門論疏』, 『三寶諸章門』, 그리고 澄觀의 『貞元新譯華嚴經疏』, 종밀의 『華嚴綸貫』의 장소가 있었다. 이로 인해 화엄종의 교전이 세상에 다시 유흥되었고, 이는 의천과 정원의 교류에 의해 가능할 수 있었다. 『교장총록』에 수록된 정원의 찬술은 총 23부 175권이며, 그 가운데 화엄장소는 8부 150권으로 가장 많고, 『불유교경』, 『수능엄경』, 『원각경』, 『인왕경』 등 다양한 경전의 주석서가 확인된다. 다음으로, 有誠과의 교류장소는 賢首碑文, 妙理圓成觀, 康藏傳, 華嚴旨歸, 花嚴九會禮文 등이었는데, 이 가운데 『花嚴九會禮文』은 『교장총록』의 '九會禮一卷'에 해당하고, 기타 '略法界觀手記一卷', '三觀宗記一卷'의 2종을 추가할 수 있다.

기타 화엄종 관련 인물과의 장소 교류를 정리하면, 善聰의 찬술은 身土說, 賢首宗百門決疑解, 辨三義折賓問, 答頂山十二問, 入法界品禮讚 등 5종 5권이 『교장총록』에 수록되어 있지만 모두 失傳이다. 道亨이 찬술한 『義苑』은 『華嚴一乘分齊章義苑疏』이며, 『교장총록』에는 수록되어있지 않지만, 宋刊本이 일본 靜嘉堂文庫 등에 소장되어있다. 또한, 希仲은 정원의 법자로 의천과 교류하였으며, '曾爲本朝黃承務 集成身土壽量指要 并將大疏口釋玄門義 箋注於文下 并科文等 謹令僧去'<sup>8)</sup>이라 하여, 『身土壽量指要』와 『注十玄門』

6) 「晋水法師碑」(『慧因寺誌』권8).

7) 『大乘法界無差別論疏領要鈔』(『卍續藏』46, p.692上), “高麗王子祐世來朝以是斯文復歸中國.” 송대 普觀의 『法界無差別論疏領要鈔』에도 의천의 불서 전래를 언급한 바 있다.

등을 찬술하여 의천에게 보냈음을 알 수 있다. 다음으로 淨因은 의천과의 교류 가운데 釋摩訶衍論, 起信古疏를 받았고, 의천이 교감하여 송부할 예정이었던 장소는 自防遺忘集, 敎分齊諸家記鈔 등이 확인된다. 의천은 정인으로부터 『화엄대불사의론』을 받았고, 智生으로부터는 『圓覺經科註』를 받았다.

다음은 송의 천태종과 계율종의 인물과의 교류 장소를 살펴보기로 한다. 이를 정리하면 다음의 표와 같다.

<표 2> 의천의 송 천태종 및 계율종 관련 장소 교류

| 인물  | 의천 수증  | 의천 기증   | 비고 |
|-----|--|---|----|
| 從諫  | 永嘉集天台敎相解釋  |   | 천태 |
| 辯眞  | 注懺(法懺文字), 集解法華文字(法華文字), 觀彌勒上生經疏刊定注經(준비)                | 李顥 夾注金剛經, 斷疑金剛經, (金剛般若經)集解, 圓宗文類, 唯識論單科, 敎藏摠錄 | 천태 |
| 法隣  | 없음   | 교승목록, 別傳心法議                                   | 천태 |
| 元照述 | 四分律行事鈔資持記, 道宣: 四分律比丘尼含注戒本, 慈愍 略諸經論念佛法門往生淨土集, 非濁集 隨願往生集 | 元曉述 楞伽經疏<br>정토 신구장소 송부 예정                     | 율종 |
| 擇其述 | 律宗行事儀  | 없음  | 율종 |

의천의 송 천태종 불교계 인물과의 장소 교류는 從諫, 辯眞, 法隣이 있고, 의천은 중간과의 교류 가운데 송의 천태종의 불교계의 교학이나 실천을 파악할 수 있었다. 의천은 중간으로부터는 『永嘉集』의 天台敎相을 解釋한 장소를 받았으며, 변진에게는 자신이 편찬한 『원종문류』를 비롯 『교장총록』과 『유식론단과』를 보냈고, 고려의 李顥의 『夾注金剛經』 등을 송부하였다. 법린에게는 계주의 『別傳心法議』를 보냈다. 이 『別傳心法議』에 수록된 「계약권선」이나 「면학」은 의천이 편찬한 『원종문류』에 발췌 수록되기도 하였다.<sup>9)</sup> 이 가운데 변진과 법린은 의천의 천태종 개창을 알고 있었고, 법린은 고려 국청사에서 활동하기를 청하기도 하였다.

의천의 송 율종 관련 인물과의 장소 교류는 元照와 擇其 2인이며, 특히 원조와는 많은 장소류를 교류하였다. 의천은 원조로부터 계율의 『사분율』 관련 장소와 원조가 중간한 慈愍의 『略諸經論念佛法門往生淨土集』(이하, 『왕생정토집』)을 받았다. 의천은 『왕생정토집』을 중간하였으며, 원판의 여부는 분명치 않지만 그 목관이 해인사에 전존하며, 국내외 유일본이다. 원조는 율종을 중심으로 정토 장소류에 대해 관심을 가졌고, 고려 전존의 정토 관련 신구 장소를 요청하기도 하였다. 『교장총록』에는 원조의 찬술

8) 『大覺國師外集』卷4(『한불전』4, p.573b).

9) 金澤文庫의 필사본에 의하면, 『원종문류』권21에 수록되었고, 제목은 「戒惡勸善并勉學」이다.

『律鈔資持記』 등 7종과 택기로부터 받은 『律宗行事儀』도 수록되어있어, 이 시기 송나라 계율의 동향을 알 수 있다는 점에 의의가 있다.

## 2. 고려 교장의 송 유통 및 중간

고려와 송의 장소 교류의 상황은 앞서 『대각국사문집』의 자료와 같이 다수의 장소가 확인되지만, 실제 전존 자료는 제한적이고, 특히, 고려 흥왕사 교장도감 간행기록이 수록된 장소는 일부에 그친다. 이 장소류는 고려의 흥왕사에서 간행된 뒤 송나라에서 중간되어 활용되었고, 뒤에 일본으로 전래되는 등 동아시아불교계의 장소 교류 현상을 전하고 있다. 이 자료를 구분하여 정리하면 다음의 표와 같다.

<표 3> 고려 교장의 송 流通 및 重刊

| 연번 | 서명          | 찬자              | 원간기           | 중간                     | 비고            |
|----|-------------|-----------------|---------------|------------------------|---------------|
| 1  | 法藏和尚傳 [賢首碑] | 崔致遠述            | 大安8<br>(1092) | 紹興19(1149)             | 합본            |
| 2  | 金剛般若波羅蜜經略疏  | 智儼述             | 壽昌元<br>(1094) | 乾道5(1169)              |               |
| 3  | 華嚴經旨歸       | 法藏述             | 不明            | 紹興12(1142)             |               |
| 4  | 華嚴經內章門等雜孔目  | 智儼述             | 不明            | 紹興16(1146)             |               |
| 5  | 圓覺經大疏釋義鈔    | 宗密述             | 大安9<br>(1093) | 紹興9(1139)<br>天順6(1462) |               |
| 6  | 圓覺經大疏科      | 宗密述             | 不明            | 紹興9(1139)<br>天順6(1462) |               |
| 7  | 貞元新譯花嚴經疏    | 澄觀述             | 壽昌元<br>(1095) | 紹興25년<br>(1155)        |               |
| 8  | 華嚴經綱要       | 澄觀述             | 不明            | 紹興25년<br>(1155)        | 고려중간<br>1324년 |
| 9  | 華嚴經談玄決擇     | 鮮演述             | 壽昌2<br>(1096) | 宣和5년<br>(1123)         |               |
| 10 | 顯密圓通成佛心要    | 道蝗<br>(道[厄*爰])  | 壽昌3<br>(1097) | 미상                     |               |
| 11 | 大疏注經        | 淨源移清涼大<br>疏注於經下 | [1087년]       | 13세기                   | 宋刻            |

위의 <표 3> 고려 교장의 송 流通 및 중간의 자료와 같이 흥왕사 교장도감의 간기가 있는 교장도감본이나 고려 전래본이 저본이었을 것으로 추정되는 송대 번각 장소는 11건이며, 『대소주경』은 의천의 주문에 의해 송에서 목판이 판각되어 고려에 수입되었



고, 그 인본이 송나라에 재전되어 활용된 것으로 추정되는 사례이다.

『법장화상전』은 당대 閻朝隱이 지은 賢首碑와 합본이며, 『교장총록』에는 ‘賢首碑一卷’과 ‘賢首傳一卷’으로 구분되어있다. 본서에는 大安 8년(1092)에 興王寺에서 彫造한 원간기가 있고, 남송 紹興 19년(1149) 간행에 즈음한 圓證大師 義和의 제기가 있다. 『금강반야바라밀경약소』는 수창 원년(1094)에 고려 흥왕사 교장도감에서 간행되어, 송나라에 전래되었으며, 乾道 5년(1169)의 如寶의 題記에 따르면 원증대사 의화가 해상을 통하여 고려본을 구하였고, 이를 如寶가 간행하였음을 알 수 있다. 『화엄경지귀』는 원간기는 불명이며, 이 『화엄지귀』는 海慧大師의 제기가 있어, 간행 경위를 살필 수 있다. 이 책 역시 원증대사 의화가 고려 인본을 구하여 重書 판각한 것이다.

『화엄내장문등잡공목』은 고려 흥왕사 교장도감의 원간기가 없고, 송나라에서 간행한 경위는 일본 高山寺에 소장된 송간본을 통하여 살펴볼 수 있다. 道僊의 제기에 의하면, 본서는 의천이 입송구법시 휴대한 것으로 오대 이래 일실되었던 전적이 다시 세상에 유행하게 되었음을 알 수 있다. 본서의 간행 사정을 살펴보면, 紹興 15년(1145)에 원증대사 의화의 청에 의해 화엄종 교전이 대장경에 입장되는 일이 있었고, 이때 화엄교전의 입장을 보고 발심하여 道僊이 『공목장』 1권을 간행하게 되었다. 이 기록에 의하면 『공목장』의 저본은 고려 전본이고, 의천이 입송구법시 휴대한 것이었음을 알 수 있다.

『원각경대소석의초』와 『원각경대소과』는 고려 교장의 원간기는 없지만 고려 인본을 저본으로 간행한 것으로 추정된다. 『원각경대소석의초』는 紹興 戊午歲(1138)에 쓴 元譙의 서문에 의하면, 송나라에서 간행된 일이 없었고, 의화가 고려 인본을 얻어 송나라 전본인 필사본과 교감하여 간행하였고, 그 교정의 대개는 인본을 따랐다고 하였다. 『원각경대소초과』의 하권의 발문에는 『대소초』가 오직 해동에서 간행되었다고 하여, 『원각경대소석의초』와 간행의 경위가 같음을 알 수 있다.

『정원신역화엄경소』는 고려 교장의 원간기는 불명이지만, 고려 전본일 가능성이 높다. 송나라 간행 과정을 살펴보면, 원증대사 의화가 구득하여 1149년에 12권과 1155년에 8권을 간행하여 전체 20권을 간행하였다. 이 송 중간본이 고려 흥왕사 교장도감본을 저본으로 한 것인지의 여부는 분명치 않지만, 위의 사례로 미루어 보면 고려본이었을 것으로 추정할 수 있다. 또한, 『화엄경강요』는 『정원소』와 함께 송의 중간본과 관련이 있고, 『교장총록』에는 ‘綱要三卷 澄觀述’이 수록되어있지만, 고려 전본의 여부는 분명치 않다. 국내 현전본은 소흥 을해년(1155) 간본을 忠肅王 11년(1324)에 수입하여 중간한 것이다.

『大方廣佛華嚴經談玄決擇』(이하, 『담현결택』)은 고려 흥왕사에서 1096년에 간행되어 송에 전래된 것을 1123년에 송의 崇吳古寺의 승려 安仁이 전사하였고,<sup>10)</sup> 이어 송의

10) 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』(권2『근新續藏』8, p.16上).

승려 祖燈이 1189년에 科點하였으며, 1271년에는 일본승 辨智가 필사하여 일본으로 전래하였다. 『顯密圓通成佛心要』는 고려 흥왕사 교장도감에서 1097년에 간행되었고, 일본 전래는 고려 흥왕사 간본과 송 중간본의 양 계통이 추정되며, 그 필사본이 현전한다.

『大方廣佛華嚴經疏』는 澄觀의 『화엄경소』를 淨源이 '錄疏注經'한 것으로 『교장총록』에는 '大疏注經一百二十卷'으로 기재되어있다. 이 『대소주경』은 의천이 송에서 주문하여 판각한 것으로, 이 『대소주경』의 간본이나 필사본의 유통은 잘 찾아지지 않고, 남송 간본인 兩浙西路 轉運使 開板의 『대소주경』이 확인된다.

### 3. 고려 교장의 송 불교계 해양 교류의 양상

#### 1) 고려 교장과 북송의 해양 불교 교류

의천이 송나라 상인 임영의 상선을 이용하여 입송구법을 단행한 1085년 전후의 동아시아불교계의 교류는 송상의 활동과 밀접한 관련이 있다. 이러한 모습이 사서나 기록에서 잘 나타나지 않지만 의천의 『대각국사문집』에는 비교적 상세히 전하고 있어 송상의 매개를 통한 동아시아 불교교류의 일단을 살펴볼 수 있다. 『대각국사문집』의 권제10과 권제11에는 의천이 송의 정원淨源, 선총善聰, 정인淨因, 원소元炤, 안현顔顯에게 보낸 서신이 수록되어 있고, 『대각국사의집』에는 권제1에서 권제8까지 의천에게 서신을 보낸 송나라의 화엄종 승려 유성, 정원, 희중, 혜청, 지생, 도정, 선총, 희준 등 26명, 요나라의 관료 어사중승御史中丞 야율사재耶律思齊 1명 등 27명의 서신을 수록하였다. 이 가운데 서신에서 고려와 송 불교계의 해양 교류와 관련된 내용과 이러한 해양 교류를 중개한 송나라 상인에 대해 구체적으로 언급한 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.

<표 4> 고려 교장과 북송의 해양 불교 교류

| 인물 | 연대(추정)    | 출전    | 전거              | 해양교류  | 비고              |
|----|-----------|-------|-----------------|-------|-----------------|
| 의천 | 1086      | 文集卷8  | 謝放罪表            | 十九日放洋 |                 |
| 의천 | 1084      | 文集卷10 | 上淨源書(1)         | 都綱李元積 | 1083.8.15<br>내항 |
| 의천 | 1084      | 文集卷10 | 上淨源書(4)         | 泉商    | 순종추모            |
| 의천 | 1086      | 文集卷11 | 上大宋淨源法師狀 三首(제2) | 定海放洋  |                 |
| 의천 | 1086-1088 | 文集卷11 | 上淨源書(1)         | 徐都綱等  |                 |
| 의천 | 1087      | 文集卷11 | 上淨源書(2)         | 李元積   |                 |

발표 7. 고려 교장(敎藏)의 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류

| 인물 | 연대(추정)    | 출전    | 전거      | 해양교류          | 비고          |
|----|-----------|-------|---------|---------------|-------------|
| 의천 | 1087      | 文集卷11 | 上淨源書(3) | 중개 미상         | 행자 안현       |
| 淨源 | 1084      | 外集卷2  | 淨源書(1)  | 綱首 洪保         |             |
| 淨源 | 1085      | 外集卷2  | 淨源書(2)  | 都綱李元積         |             |
| 淨源 | 1085      | 外集卷2  | 淨源書(4)  | 都綱洪保          |             |
| 淨源 | 1087-1088 | 外集卷2  | 淨源書(5)  | 都綱李元積 추정      |             |
| 淨源 | 1087      | 外集卷2  | 淨源書(6)  | 都綱洪保 李元積<br>至 |             |
| 淨源 | 1087      | 外集卷3  | 淨源書(3)  | 大將洪保          |             |
| 淨源 | 1087      | 外集卷3  | 淨源書(4)  | 徐都綱           |             |
| 希仲 | 미상        | 外集卷8  | 希仲狀(2)  | 晋仁, 綱首洪保      |             |
| 善聰 | 1097      | 外集卷6  | 善聰書(7)  | 중개 미상         | 해동사신편       |
| 의천 | 1088-1089 | 文集卷11 | 與淨因書(1) | 客帆至止          |             |
| 의천 | 1088-1089 | 文集卷11 | 與淨因書(2) | 洪大將           |             |
| 慧淸 | 1088      | 外集卷5  | 慧淸書(1)  | 大舶            | 承天寺<br>寶幢敎院 |
| 道亨 | 미상        | 外集卷6  | 道亨書(2)  | 海商            | 蘇州普靜寺       |
| 智生 | 1088이후    | 外集卷7  | 智生書(2)  | 行商            | 항주혜인사       |
| 行端 | 1096추정    | 外集卷7  | 行端書(2)  | 陳壽都綱          | 미상          |
| 의천 | 미상        | 文集卷11 | 答元炤書    | 海客            | 항주영지사       |
| 辯眞 | 1098      | 外集卷5  | 辯眞書(2)  | 李綱首           | 미상          |
| 辯眞 | 1090      | 外集卷5  | 辯眞書(2)  | 李綱首二十郎        |             |
| 守長 | 미상        | 外集卷6  | 守長書     | 商客            | 北巖山某寺       |
| 法隣 | 1097      | 外集卷7  | 法隣書     | 陳二郎, 郭都綱      | 四明三學院       |
| 從諫 | 1088      | 外集卷7  | 從諫書(2)  | 중개 미상         | 사신편         |
| 從諫 | 1089      | 外集卷7  | 從諫書(3)  | 商客            | 항주          |
| 從諫 | 1096      | 外集卷7  | 從諫書(4)  | 徐客            | 상천축사        |

위의 자료는 『대각국사문집』에 수록된 의천과 송나라 승려간 서신의 교류이자 송나라 해상의 매개와 활동을 제시한 것이다. 송나라 상인은 도강 이원적, 서도강, 도강 흥보, 도강 진수, 광도강 등 다수의 상단 도강都綱이 고려와 송을 내왕하였다. 송상의 불교 중개 활동의 대부분은 불교 경전 및 경전의 주석서인 장소의 전달과 관련된 내용이다. 또한 고려의 산물인 구리경쇠, 인삼, 구리밭우, 수정, 은합, 가사 등이 전달되기도 하였다. 특히 불전의 교류 이외에 각국의 불교계의 동향 등이 함께 언급된 점으로 미루어 11세기 고려와 송의 불교계는 다양한 문물이나 정보의 교류도 있었는데 그러한 교류의 중개 역할은 송나라 상인에 의해 이루어진 측면도 있었음을 알 수 있다.

의천과 송 불교계의 교류를 중개한 송상을 살펴보면, 都綱 李元積, 徐都綱, 綱首 洪保, 晋仁, 陳壽都綱, 李綱首, 陳二郎, 郭都綱, 徐客 등이 확인된다. 이들이 고려와 송을 왕래한 기록을 통하여 고려 교장의 교류 양상을 분석하기로 한다.

<표 5> 고려와 송의 불교 장소의 해양 교류와 宋商

| 송상명 | 이칭                     | 송승         | 지역 | 내왕시기(추정)   | 비고 |
|-----|------------------------|------------|----|------------|----|
| 李元積 | 都綱 李元積                 | 淨源,        | 항주 | 1071-1086년 |    |
| 李綱首 | 李綱首                    | 辯眞         | 미상 | 1090-1097년 |    |
| 徐都綱 | 徐客                     | 淨源, 從諫     | 항주 | 미상         | 徐戩 |
| 洪保  | 綱首 洪保, 都綱洪保, 大將洪保, 洪大將 | 淨源, 希仲, 淨因 | 항주 | 1084-1098년 |    |
| 晋仁  | 晋仁                     | 希仲         | 항주 | 미상         |    |
| 陳壽  | 陳壽都綱, 陳二郎              | 行端, 法隣     | 四明 | 1096년      |    |
| 郭都綱 | 郭都綱                    | 法隣         | 四明 | 1097년      | 郭滿 |

李元積은 都綱 李元積, 李綱首 등으로 호칭되었는데, 「辯眞書」의 李綱首나 李綱首二十郎과 동일인 여부는 분명치 않다. 이원적은 1071년에 고려에 내항한 이래, 1081년, 1086년에 「고려사」권8, 권9, 『속자치통감장편』369에서 기록이 확인되며, 그 이후의 기록은 분명치 않다. 위의 『대각국사집』의 기록에 따르면, 1084년과 1087년에 의천과 정원간의 교류를 도왔고, 「辯眞書」의 李綱首는 1097년을 전후하여 의천과 변진간의 교류를 중개하였다. 정원은 항주 해인사에서 현수종 즉 화엄교관을 중심으로 불교계에서 활동하였고, 변진은 천태종의 인물로 활동 지역은 분명치 않지만 명주나 항주로 추정된다. 한편, 李綱首에 대해서는 1089년과 1090년에 송상 李球(珠?, 『고려사』권10), 1100년에 송 도강 李琦(『고려사』권11)가 내항한 바 있어 보다 검토할 필요가 있다.

洪保는 綱首 洪保, 都綱 洪保, 大將 洪保 등으로 불리었고, 1098년 11월 6일 고려에 내항한 일이 있고(『고려사』권11, 세가 숙종 3년 11월 경술조), 1096년 10월 22일에 입국한 洪輔(『고려사』권11)와 동일인 것으로 추정된다. 송상 홍보의 왕래에 대한 『고려사』의 기록은 1096년이나 1098년이지만, 『대각국사집』의 기록에 따르면 1084년의 기록이 처음이고, 1085년, 1087년에 의천과 정원간 교류를 도왔으며, 1088년 무렵에는 정인에게 서신을 전하였다. 이후 10년간 고려에 내항한 기록이 없고, 1096과 1098년의 기록이 확인된다.

다음 진수는 1096년 이후 의천과 행단, 의천과 법린의 교류에서 확인되며, 법린은 천태종의 인물로 의천의 국청사 낙성을 통한 천태종의 개창을 알고 있어, 고려와 송의 천태종 교류에 일정한 역할을 한 것으로 추정된다.

郭都綱은 1097년에 의천과 법린의 교류를 중개하였으며, 위의 陳二郎 즉 진수로 추정되는 인물과 함께 명주의 법린을 찾아 의천의 서신과 장소를 전하였다. 이 郭都綱과 관련하여 郭의 姓을 가진 송상으로는 郭滿이 있고, 그는 1057년 8월 23일 이래, 1061년, 1063년, 1065년, 1071년(『고려사』권8)에 고려에 내항한 기록이 있다. 1071년 이후에는 郭만의 고려 내왕 기록이 없어 보다 동일인 여부는 보다 검토할 필요가 있

다.<sup>11)</sup> 徐都綱은 1086년을 전후하여 의천과 정원간의 교류에 조력하였고, 1096년에는 송의 천태종 종간의 서신 가운데 ‘徐客’이 확인된다. 양자가 같은 송상인지는 분명치 않은데, 1060년 송상 徐意(『고려사』권8), 1087년 徐戩 등이 ‘新註華嚴經板’을 헌상, 1089년 徐成, 1090년 서성(『고려사』권10), 1094년 6월 16일 徐祐(『고려사』권10), 1094년 7월 28일 徐義(『고려사』권10)의 내항 기록이 확인된다. 1086년의 서도강은 1087년 내항의 徐戩으로 추정되고, 1096년의 서객은 특정키 어렵다. 또한, 위의 <표 5>에서 송상의 인명은 알 수 없지만, 해상 교류를 알 수 있는 용어로는 泉商, 客帆, 大舶, 海商, 行商, 海客, 商客 등이 있고, 위에서 언급된 송상과 관련된 것으로 추정된다.

위의 송상 이원적, 서도강, 홍보 등은 특히 의천과 정원, 그리고 정원의 문도인 希仲과의 교류를 중개하였는데, 이는 정원의 출신이 泉州 출신으로 천주 해상의 동향 집단과 연결된 측면이 있고,<sup>12)</sup> 또한 광도강과 진수는 1090년 이후에 명주의 천태종 法隣, 행단, 李綱首는 천태종의 변진과 연결되고 있어, 1097년 의천의 천태종 개창과 관련하여 송 불교계의 교류 대상은 천태종이 다수이고, 중개 송상 역시 달라진 점이 특징적이다.

위의 <표 5>에서 제시된 송승 정원과 希仲은 항주 혜인사, 道亨은 蘇州 普靜寺, 慧清 承天寺寶幢敎院, 元炤 항주 영지사, 法隣 四明 三學院, 從諫 항주 상천축사, 守長 北巖山 某寺에 주석하였다. 이들이 주석한 사찰이 위치한 지역은 불서나 문물을 교류하기 편리한 杭州, 四明(明州), 蘇州, 泉州 등의 해항이나 그 인접지에 해당한다. 한편, 고려와 송의 장소나 서신이 전달되는 소요 기간을 살펴볼 수 있는 단서가 『대각국사집』의 다음 자료에서 찾을 수 있다.

文集卷10 上淨源書(1) 泊去年八月十五日。都綱李元積。至得捧二月書敎一通  
外集卷2 淨源書(2) 正月十九日。都綱李元積至。得去年九月書

의천은 정원이 2월에 쓴 서신을 도강 이원적으로부터 8월 15일에 수령하였으며, 정원은 의천이 9월에 쓴 서신을 도강 이원적으로부터 1월 19일에 수령하였다. 의천의 서신은 송승 정원에게 도착하기까지 약 5개월, 정원의 서신이 의천에게 도달한 것은 약 4개월이 소요되었다. 그렇지만 명주에서 벽란도까지의 실제 항해일은 19일에서 40일 가량 소요된 것으로 미루어<sup>13)</sup> 각국에서의 준비나 전달 기간을 고려하여도 5개월 이내에 서신이나

11) 原美和子, 「宋代東アジアにおける海商の仲間関係と情報網」, 『歴史評論』592, 歴史科学協議会, 1999, 7쪽, 광도강은 광만으로 추정하나 별개의 인물로 추정된다.

12) 原美和子, 앞의 논문, 7쪽에서 이원적, 홍보, 서전 등을 복건 해상 집단의 동향 의식에 기초하여 정원의 고려 불교계 교류에 조력한 것으로 보았다.

13) 박옥걸, 「고려내항 송상인과 여.송의 무역정책」, 『大東文化研究』32, 대동문화연구원, 1997, 36쪽에서는 25일 전후에서 40일 소요라 하였다. 의천의 경우 정해에서 방양 19일이므로 그 기간은 보다 단축된다.

장소가 교류될 수 있었음을 알 수 있다.

## 2) 고려 교장의 남송 重刊 및 해양 교류

의천은 고려, 송, 요, 일본의 불교계에서 장소를 수집하여, 흥왕사에 교장도감을 두고 교장을 간행하였는데, 의천 당대인 11세기를 비롯 12세기 남송시대에도 각국에 전래되어 중간되었다. 이 내용이 위의 <표 5> 고려 교장의 남송 流通 및 중간의 자료이며, 이 가운데 해상 교류의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

『金剛般若波羅密經略疏』의 識語

壽昌元年(1094)甲戌歲高麗國太興王寺奉宣雕造 秘書省指書臣魯榮書 講華嚴經興王寺太師賜紫臣 則瑜 校勘/講華嚴經興王寺太師賜紫臣 德詵 校勘

金剛般若經略疏申明者 唯圭嶺新羅 風行二浙 獨至相略疏浪匿三韓 衆慕其本 無復得焉 圓證講主 銳意搜尋 遠附海舶 竟獲眞文<sup>14)</sup>

위의 『금강반야바라밀경약소』는 수창 원년(1094)에 고려 흥왕사 교장도감에서 간행되었고, 남송 乾道 5년(1169)의 如寶의 題記를 정리하면, 『금강반야경』의 장소는 종밀의 소가 절강의 양절 지역에 성행하였는데, 지엄의 약소만은 유통되지 않았고, 이에 원증대사 의화가 해상을 통하여 고려본을 구하였고, 이를 如寶가 간행하였음을 알 수 있다. 또한, 『화엄경지귀』에는 “華嚴旨趣 頓有所歸 此文湮沒 多時相授 唯存副本 義和因獲高麗印本 遂重書命工刊勒 以廣其傳”<sup>15)</sup>이라 하여, 圓證大師 義和(-1138-1165-)가 고려인본을 구하여 重書 판각하였다. 위의 『금강반야경소』 등과 함께 해상을 통하여 고려에서 구입하여 중간한 것으로 볼 수 있다. 이러한 사례는 『법장화상전』의 “遂獲高麗善本復得”, 『大方廣圓覺經大鈔』의 “因獲高麗印本”와 『大方廣圓覺經大疏鈔科』下的 “海東鏤版 此方寫本訛舛猶多 紹興間有□□□□□□圓澄講師 諱義和 根尋印本 募緣刊本 疏鈔開就其科 唯開上策 餘科方版未圓便自坐滅 予因領徒於嘉禾古塔 累讀略”<sup>16)</sup> 등의 사례에서 보듯이 해상을 통하여 고려에서 수입한 것으로 볼 수 있다. 이러한 고려 교장의 남송 중간 시기는 紹興9(1139)년부터 乾道5(1169)년까지 간행되었고, 원증대사 의화가 해상을 통하여 고려에 장소를 구한 활동과 관련이 있다.

의화는 송나라 관관 대장경인 『開寶藏』에 화엄종의 교전을 입장하였는데, 고려와의 해양 교류를 통하여 구득한 화엄 장소를 포함하였을 것으로 추정되며, 이와 관련한 내용은 다음의 『화엄내장문등잡공목』의 자료에서 살펴볼 수 있다.

14) 大屋徳城, 『高麗續藏雕造攷』圖板 卷上, 京都: 便利堂, 1937, p.67-68.

15) 大屋徳城, 『高麗續藏雕造攷』圖板 卷上, 京都: 便利堂, 1937, p.60.

16) 大屋徳城, 『高麗續藏雕造攷』圖板 卷上, 京都: 便利堂, 1937, p.97.

自五代時久已亡絕 至本朝元祐間 高麗國王子僧統義天 航海遠來 從晉水崇教法師之學 持至座下 恣決所疑 既佚之典復行于世 適緣法師箋注唐經 未暇開板 近於紹興乙丑 有慧因教院住持僧義和 請以賢首華嚴宗教 乞編行入藏 已獲指揮許令入藏 符下諸路運司 牒州郡有藏經板籍處鏤板流通 左街僧錄道僊 因觀斯事 踊躍發心 命工開刻 斯文一卷 用廣見聞…紹興十六年五月二十九日謹題 臨安府慧因教院住持傳賢首教觀圓證大師義和 左街鑿義妙慧辯才大師 思彥 左街僧錄主管教門公事傳賢首祖教文慧妙音圓常大師 道僊<sup>17)</sup>

위의 道僊의 제기에 의하면, 본서는 의천이 해양을 통하여 입송구법시 휴대한 것으로 오대 이래 일실되었던 전적이 다시 세상에 유행하게 되었고, 이러한 화엄 교전을 포함하여 紹興 15년(1145)에 원중대사 의화의 청에 의해 화엄종 교전이 대장경에 입장되었음을 알 수 있다.

한편, 동아시아 한문불교문화권의 고려 교장의 해양 교류의 특징으로는 11-12세기 요나라에서 편찬된 불교 장소 교류는 고려를 매개로 전개된 점이다. 고려가 요에서 구득한 장소는 『교장총록』에 수록되어있고, 흥왕사 교장도감을 통해 간행하여 동아시아 불교계에 유통 또는 전승되었다.<sup>18)</sup> 다만, 고려의 장소가 요나라에 전래된 단편적인 기록은 확인되지만, 구체적인 장소의 교류나 유통 상황은 잘 찾아지지 않는다. 고려 교장도감에서 간행된 요나라의 불교장소의 11-12세기 동아시아 불교 장소 교류를 살펴보면, 고려 흥왕사 교장도감에서 간행한 『大毘盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔』, 『석마하연론찬현소』, 『석마하연론통현초』, 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』, 『顯密圓通成佛心要』가 고려에서 송과 일본으로 전해진 한편, 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』, 『顯密圓通成佛心要』은 송에서 일본으로 전래되기도 하였다.

### III. 고려 敎藏의 일본 불교계 해양 교류

#### 1. 고려 교장의 일본 교류와 유통

고려와 송의 불교 교류가 지속적으로 이루어졌다면, 고려와 일본의 불교 교류는 제한적이었고 일부의 기록에서 찾을 수 있다. 고려전기 의천의 교장과 관련한 일본과의 교류 기록은 다음이 참고된다.

17) 「華嚴經內章門等雜孔目」의 도판은 『高麗續藏雕造攷』圖板卷上, 京都: 便利堂, 1937, pp.65-66에 수록.

18) 大屋徳城, 앞의 책, 1937 : 김영미, “11세기 후반-12C초 고려.요 외교관계와 불경교류,” 『역사와현실』 43집( 2002. 2) : “11세기 후반 요.고려 불교계와 원효,” 『원효학연구』 16집, 2011 ; 김영미, “고려대장경본 『석마하연론』의 저본 연구,” 『이화사학연구』 59집, 2019 ; 남권희, “契丹과 高麗의 佛敎文獻 交流,” 『書誌學研究』 56집, 2013.

①삼가 여러 선우의 인연들께 아뢰입니다. 본국은 부처의 가르침을 존중한 날이 이미 오래되었습니다. 저 개원석교록은 지승이 지은 것이고, 정원속개원석교록은 원조가 편찬한 바, 두 책에 실린 경율론 등과 송나라에서 새로 번역한 경론 모두 6천여 권이며, 이미 판을 새겨 간행을 마쳤습니다.(이하 생략)<sup>19)</sup>

②安元二年丙申(1176)六月四日以仁和寺華嚴院法橋景雅御本 書寫了 明空 寬永二十有一年七月日. 以梅尾法鼓臺之本 寫于禪堂院 陳簡蠹編多失文畫 或推而補苴焉 或疑而闕如焉 且又此錄本未爲盡矣 本朝見行之章疏 遺餘者惟多 冀俟明眼博覽之考訂 廣行于世 是余護法之微志也 安樂壽院沙門 運徹 元祿六年歲次癸酉鶉月陽精洛下 書林 井上忠兵衛 壽梓<sup>20)</sup>

위의 자료 ①은 의천이 일본에 교장을 구집하는 서신을 보낸 일이고, 일부 성과는 있었던 것으로 추정되지만, 일본 찬술의 장소는 『교장총록』에 수록되지 않았다. 또한, 의천이 교장을 구집하는 서신에는 『교장총록』이나 구하려는 장소목록이 있었겠지만 분명치 않다. 1095년 이후에는 고려의 장소가 일본에 전래되었기 때문에 『교장총록』도 이를 전후한 시기에 전래되었을 가능성은 있지만 분명치 않다. 위의 자료 ②에 따르면, 安元 2년(1176)에 明空은 仁和寺 華嚴院의 景雅(1103-1189)의 소장본 『교장총록』을 빌려 필사하였다. 이로 보면, 1176년의 이전 어느 시기에 일본에 전해져 활용된 것은 분명하다. 이러한 교류가 있었기에 뒤에 『화엄경수소연의초』 등을 기증한 것으로 볼 수 있다.

한편, 일본에서는 1094년에 興福寺의 永超가 『동역전등목록』을 편찬하였다. 이 가운데 고려 의천이 1088년 무렵 편찬한 『원종문류』와 관련하여, “同一乘法界圖一卷(法藏撰可入上二十部等次南都本云私云唐義湘撰也稱色石尊者新羅人也圓宗文類第二十卷有法藏贈義湘書上”<sup>21)</sup>이라는 기록이 있다. 이로 보아, 『원종문류』 역시 1094년 이전에 일본에 전래되었던 것으로 추정된다. 또한, 이 기록만으로는 『교장총록』의 유무를 확인할 수 없지만, 『교장총록』에 대한 정보가 있었고, 이를 토대로 일본에서는 송상 등을 통하여 고려의 불전을 구득한 것으로 볼 수 있다.

이상과 같이 고려와 일본의 불교 교류 기록은 일부에 그치지만, 고려에서 간행된 교장의 일본 전래와 유통은 비교적 다수 찾을 수 있다. 고려 교장의 일본의 교류와 유통에 대한 대표적인 장소를 정리하면 다음의 표와 같다.

19) 『寄日本國諸法師求集教藏疏』, 『大覺國師文集』卷14(『韓佛全』6).

20) 『新編諸宗教藏總錄』卷3(『大正藏』55, p.1178下).

21) 永超, 『東域傳燈目錄』(『大正藏』55, p.1147上).



<표 6> 고려 교장의 일본 교류와 유통

| 연번 | 장소명                       | 찬자             | 원간기                      | 비고   |
|----|---------------------------|----------------|--------------------------|--|
| 1  | 阿彌陀經通贊疏                   | 窺基             | 1089년(大安5)               | 元祿연간 刊本, 高野山大<br>1653년 간본, 京都大             |
| 2  | 仁王護國般若經疏<br>法衡抄           | 遇榮             | 1092(大安8年)               | 1695년 간본, 東京都立中央圖書館                        |
| 3  | 大方廣佛華嚴經<br>隨疏演義鈔          | 澄觀             | 1094-1097년<br>(大安10-壽昌3) | 원간본, 東大寺 등<br>1103년, 필사본, 東大寺 등            |
| 4  | 貞元新譯花嚴經<br>疏              | 澄觀             | 1095년(壽昌元)               | 원간본, 大東急文庫<br>1277년, 필사본, 東大寺              |
| 5  | 釋摩訶衍論通玄<br>鈔              | 志福             | 1099년(壽昌5)               | 1117년, 필사본, 高山寺 등<br>1282년, 간본, 大須文庫 등     |
| 6  | 釋摩訶衍論贊玄疏                  | 法悟             | 1099년(壽昌5)               | 1135년, 필사본, 高山寺<br>13세기, 간본, 大須文庫 등        |
| 7  | 大毘盧遮那成佛<br>神變加持經義釋<br>演密鈔 | 覺苑             | 1095년(壽昌元)               | 시기미상, 필사본, 高山寺<br>1616년, 간본, 身延山大圖書<br>館 등 |
| 8  | 顯密圓通成佛心要                  | 道蝗(道<br>[厄*爻]) | 1097년(壽昌3)               | 일본 院政期, 필사본, 高山寺<br>1314년, 필사본, 金澤文庫 등     |
| 9  | 弘贊法華傳                     | 慧詳             | 1115년(天慶5)               | 1120년, 필사본, 東大寺                            |

위의 <표 6>의 고려와 일본의 장소 교류와 유통이 확인되는 자료에 대해 시기별로 1097년의 유식 관련 장소, 1103년의 화엄 관련 장소, 1105년의 밀교 관련 장소, 1120년의 기타 장소로 구분할 수 있다. 유식 관련 장소는 『불설아미타경통찬소』와 『인왕호국반야경소법형초』이며, 금산사 광교원에서 소현에 의해 간행된 장소이며, 고려 장소의 일본 전래가 확인되는 이른 시기의 자료이다. 이때 또 다른 흥왕사 교장도감본이나 금산사 광교원의 간행본이 전래되었을 것으로 추정되는데, 고려 소현의 비문에는 “自太康九季 至師之末年 搜訪慈恩所撰 法華玄贊 唯識述記等章疏三十二部 共計三百五十三卷 考正其本 募工開板 私具紙墨 印布流通 以廣法施也.”<sup>22)</sup>이라 하여, 금산사 광교원 간행의 『법화현찬』이나 『성유식론술기』 등이 함께 전래되었을 가능성이 있다. 그러나 『아미타경통찬소』와 『인왕경소법형초』 이외의 고려 교장 관련 장소 가운데 『성유식론술기』 등 기타 광교원 간행본의 유통은 잘 찾아지지 않는다.

화엄 관련 장소로는 『대방광불화엄경수소연의초』(이하, 『화엄경수소연의초』)는 흥왕사 교장도감에서 1094년부터 1097년까지 조조한 것으로, 원간본으로 東大寺에 40권이 완전한 형태로 전존하고 있다. 이 『화엄경수소연의초』의 일본 전래 시기는 분명치 않

22) 「金山寺慧德王師眞應塔碑」(『韓國金石全文』 中世上, 서울: 아세아문화사, 1984.

고, 유통이 확인되는 최고의 기록은 1103년 2월 11일 일본의 播磨國 性海寺에서의 필사 기록이다. 『貞元新譯花嚴經疏』(이하, 『정원소』)는 ‘壽昌元年 乙亥歲(1095) 高麗國 大興王寺 奉宣彫造’의 원간기가 확인되며, 일본 東急文庫에 권10의 영본이 현전한다. 이 『정원소』의 일본 전래 시기는 분명치 않지만, 도다이지와 가나자와문고의 필사본을 통하여 살펴볼 수 있다.

밀교 관련 장소는 『석마하연론통현초』와 『석마하연론찬현소』 등이 있고, 이는 홍왕사 교장도감에서 간행하였지만, 그 간사본이 국내에 전존하는 것은 없고, 일본에도 원간본은 없지만, 주로 밀교계의 사원에 중간이나 필사본의 형태로 유통되었다. 『대비로자나성불신변가지경의석연밀초』(이하, 『대일경의석연밀초』)는 조선시대 간경도감에서 天順 6년(1462)에 중수되어 그 판본이 근대까지 송광사에 수장되었지만 소재는 미상이다. 『대일경의석연밀초』가 일본에 전래된 시기는 분명치 않은데, 가장 오래된 필사본은 石山寺 소장본으로 권2, 권3, 권8의 3첩이며, 원간기는 고려 홍왕사 교장도감의 간기인 ‘壽昌元年(1095)乙亥歲高麗國大興王寺奉宣彫造’가 확인된다. 『현밀원통성불심요』는 요나라에서 1077년과 1097년 이전의 어느 시기에 편찬되었고, 고려 홍왕사 교장도감에서 1097년에 간행하였다. 이 『현밀원통성불심요』의 필사본이 일본의 高山寺, 東寺, 金澤文庫 등에 소장되어 있어, 고려에서 일본으로 직접 전래되었음을 알 수 있다. 기타 장소류로 후대인 1120년의 불교 교류 기록에서 장소의 유통을 찾을 수 있다. 이 가운데 『홍찬법화전』은 『교장총록』에 수록되어 있지만, 홍왕사 교장도감에서의 간행은 확인되지 않고, 1115년 弘化寺 住持 德緣이 교감한 간행본이 일본에 전해져 필사되었다.

## 2. 고려 교장의 송 重刊本の 일본 전래와 유통

고려 교장은 송나라에 전해져 간행되었고, 이러한 송 중간본이 일본에 전래된 사례가 다수 찾아진다. 이러한 일본에 전래된 송간본을 통하여, 12세기에 송나라 원증국사의 화가 고려의 교장 간본을 수입하여 중간한 것을 알 수 있게 되었다. 이러한 송간본의 일본 전래와 그 유통에 대한 자료를 정리하면 다음과 같다.

<표 7> 고려 교장 송 重刊本の 일본 전래와 유통

| 연번 | 서명             | 원간기           | 중간              | 유통   |
|----|----------------|---------------|-----------------|--|
| 1  | 法藏和尚傳<br>[賢首碑] | 大安8<br>(1092) | 紹興19년<br>(1149) | 宋 重刊本(1149, 紹興19년), 高山寺藏<br>鎌創時代, 필사본, 金澤文庫 소장<br>1669년, 일본간본 등                              |
| 2  | 金剛般若波羅<br>蜜經略疏 | 壽昌元<br>(1094) | 乾道5년<br>(1169)  | 宋 重刊本(1169, 乾道 5년), 高山寺<br>필사본(1313년) 筆寫, 1341년 校合, 金澤文<br>庫 소장<br>刊本(1729, 享保14년)           |
| 3  | 華嚴經旨歸          | 不明            | 紹興12년<br>(1142) | 宋 重刊本(1142, 紹興12년), 高山寺<br>필사본(1318년), 金澤文庫 등<br>刊本(1656, 明曆 2년) 東京大圖書館 등                    |
| 4  | 華嚴經內章門<br>等雜孔目 | 不明            | 紹興16년<br>(1146) | 宋 重刊本(1146, 紹興16년), 高山寺<br>필사본(1194), 高山寺<br>필사본(1318, 文保2년), 金澤文庫<br>刊本(1701, 元祿14년), 慶應義塾大 |
| 5  | 圓覺經大疏釋<br>義鈔   | 大安9<br>(1093) | 紹興9년<br>(1139)  | 宋 重刊本(1139, 紹興9년), 高山寺<br>필사본(建長4년, 1252년), 高山寺<br>필사본(시기미상), 京都大                            |
| 6  | 圓覺經大疏科         | 不明            | 紹興9년<br>(1139)  | 紹興 년간 重刊本, 高山寺<br>필사본(建長4년, 1252년), 高山寺  |
| 7  | 貞元新譯花嚴<br>經疏   | 壽昌元<br>(1095) | 紹興25년<br>(1155) | 敎藏都監本(1095), 大東急記念文庫<br>필사본(1227년, 1260년 등), 東大寺<br>필사본(1264, 文永元年), 金澤文庫                    |
| 8  | 華嚴經綱要          | 1324년         | 紹興25년<br>(1155) | 필사본(1289, 正應2년), 金澤文庫  |
| 9  | 華嚴經談玄決<br>擇    | 壽昌2<br>(1096) | 宣和5년<br>(1123)  | 필사본(1123, 宣和5년), 高山寺<br>필사본(1285, 弘安8년), 金澤文庫  |
| 10 | 顯密圓通成佛<br>心要   | 壽昌3<br>(1097) | 미상              | 필사본(院政期), 高山寺<br>필사본(1314, 正和3년), 金澤文庫<br>필사본(1325, 正中2년), 東寺                                |
| 11 | 大疏注經           | [1087년]       | 13세기            | 송 중간본, 高山寺<br>권71 목서 建長4년(1252), 高山寺 喜海  |

위의 <표 7> 고려 교장 송 중간본의 일본 교류와 유통은 송간본이 일본에 전래된 이후의 고산사 소장이나 필사되어 유통된 기록을 간략히 정리한 것이다. 이러한 송 중간본의 전래 과정이나 유통에 대해서 필사나 간행 기록을 중심으로 살펴보고자 한다. 고산사 소장의 송간본은 위의 <표 7>과 같이 『화엄지귀』, 『법장화상전』, 『금강반야경 약소』, 『공목장』, 『원각경대소석의초』, 『원각경대소과』, 『대소주경』 등의 간본이 있고, 송 중간본의 간기가 있는 필사본으로는 『화엄담현결택』, 송본 간기 미상의 『현밀원 통성불심요』 등이 있다. 원래는 보다 많았겠지만 현재는 수중에 불과하다.<sup>23)</sup> 위의 11

23) 大屋徳城, 앞의 책, 1937, p.98.

중은 제2장에서 간략히 제시하였지만, 이러한 내용을 위의 표의 연번에 따라 살펴보기로 한다.

『法藏和尚傳』은 일본에서의 유통은 鎌倉시기 필사본이 金澤文庫에 소장되어 있고, 일본 중간본으로는 元祿 12년(1699) 井上忠兵衛藏版과 享保 癸卯年(1723) 鳳潭의 서문이 있는 간행본이 있다. 『金剛般若波羅蜜經略疏』의 일본내 유통은 正和 2년(1313)에 筆寫되고, 曆應 4년(1341)에 校合한 필사본이 金澤文庫에 소장되어 있고, 일본 중간본으로는 享保 14년(1729) 간본이 慶應義塾大에 소장되어 있다. 『華嚴經旨歸』는 고려 교장의 원간기는 불명이지만, 원증대사 의화가 고려인본을 구하여 重書 판각한 장소이다. 1142년 송 중간본이 고산사와 상해도서관에 소장되어 있다. 『華嚴經內章門等雜孔目』은 의천이 입송구법시 전해 준 것으로 추정된다. 일본의 유통을 살펴보면, 建久 5年(1194) 神護寺에서 서사한 필사본이 고산사에 소장되어 있다.

『圓覺經大疏釋義鈔』와 『圓覺經大疏科』는 고려 흥왕사 교장도감의 원간기는 없고, 『원각경대소석의초』의 사본기에는 고산사장본인 송 중간본을 저본으로 1252년에 필사하였고, 이를 心海가 교정한 필사본이 『만신속장』에 수록되어 현행하고 있다. 송 중간의 『정원신역화엄경소』는 흥왕사 교장도감의 간기는 불명이며, 일본 유통본은 고려 흥왕사 교장도감본 계통과 송나라 원증대사 의화의 송 중간본 계통의 2종이 유통되었다. 『華嚴經綱要』는 앞의 『정원소』와 함께 송의 중간본으로 추정되는데, 이 중간본이 고려에 재전되는 한편 일본에도 전래되었다.

『大方廣佛華嚴經疏』는 澄觀의 『화엄경소』를 淨源이 '錄疏注經'한 것으로 『교장총록』에는 '大疏注經一百二十卷'으로 기재되어 있다. 『대소주경』의 일본 유통을 살펴보면, 고려의 의천이 송에서 주문하여 판각한 『대소주경』의 간본이나 필사본의 유통은 잘 찾아지지 않고, 남송 간본인 兩浙西路 轉運使 開板의 『대소주경』이 확인된다. 이 남송판 『대소주경』의 일본 유통본의 판수제에는 '浙西轉運司彫', '浙西轉運司開', '浙西運司開', '兩浙轉運司彫', '兩浙轉運司開' 등의 판각처 刻字가 확인되며, 이는 兩浙西路 轉運使에서 개판한 것임을 알 수 있다.<sup>24)</sup> 남송대 1145년 원증대사 의화에 의한 화엄교전의 입장시 이 『대소주경』이 포함되었는지는 분명치 않고, 후대 입장이 확인되는 것은 『洪武南藏』의 『大方廣佛華嚴經疏』 120권이다. 한편, 남송간본 『대소주경』의 일본 유통본은 고산사장본이 여러 곳에 분산된 것으로 추정되는데, 靜嘉堂文庫, 大東急文庫, 중국국가도서관 등에 소장되어 있다. 이 『대소주경』의 고산사 전래 이후 필사본은 잘 찾아지지 않고, 일부 『대소주경』의 권말 목서를 통하여 그 유통이나 활용을 찾을 수 있다.

한편, 고려 교장의 일본 전래의 또 다른 특징으로 요나라의 장소인 『大方廣佛華嚴經

24) 교장프로젝트팀: 연구사업단(교장도감)편, 『新編諸宗教藏總錄: 收錄文獻 總覽』 [1]·[2], 고려대장경연구소출판부, 2019, pp.57-66. 한편, 兩浙路는 紹興 12年(1142)에 兩浙東路、兩浙西路로 分路되었다.

『談玄決擇』(이하, 『담현결택』)과 『顯密圓通成佛心要』의 전래를 들 수 있다. 『담현결택』은 고려 흥왕사에서 1096년에 간행되어 송에 전래된 것이 일본으로 전래되었다. 본서의 송 중간본이나 필사본은 중국의 자료에서는 잘 찾아지지 않고, 일본 유통본에서 요나라 장소의 유통과 관련한 단서를 찾을 수 있다.

『大方廣佛華嚴經談玄決擇』 『卍續藏』본 識語<sup>25)</sup>

권2 寫本記云 高麗國大興王寺 壽昌二年(1096)(丙子)歲奉宣雕造 大宋國崇吳古寺 宣和五年(1123) 癸卯歲 釋安仁傳寫 淳熙歲次己酉(1189) 釋科點重看祖燈 祖燈眼疲也 莫罪莫罪

권3 祖燈七十二也神疲眼昏點科乃一時重覽之意慮有多不是幸勿罪之痛告爰處 本云(辛未)同三月一日於大宋國一交了

권4 大宋咸淳第七歲(辛未, 1271)春中月 夏七日 於宋朝 湖州思溪法寶禪寺 借得行在南山高麗教寺之祕本 謹以寫留之畢 執筆 沙門 辨智

본서의 유통을 살펴보면, 寫本記에 고려 흥왕사 교장도감의 원간기가 기재되어있고, 권2의 지어의 내용은 동일한데, 권3과 권4의 지어는 다소 차이가 있다.<sup>26)</sup> 본서는 1123년 송나라 송오고사의 승 안인이 베껴쓰고, 1189년에 祖燈이 科點하였다. 이후 咸淳 7년(1271)에는 일본승 辨智가 송의 湖州 思溪 法寶禪寺에서 남산 고려교사 즉 혜인사의 비본을 얻어 필사하였다. 즉, 변지는 혜인고려사에 소장된 안인의 필사본을 대본으로 필사하여, 일본에 장래한 것이다.

『현밀원통성불심요』는 고려 흥왕사 교장도감에서 1097년에 간행되었고, 고려의 간본이나 사본이 송으로 전래된 것으로 추정되는데, 이는 일본의 金澤文庫 등에 소장되어 있는 필사본을 통하여 알 수 있다.

『현밀원통성불심요』의 金澤文庫 필사본 권말지어

卷上 : 延慶元年<戊申>(1308)十一月十一日申尅書之 依爲大卷私分之本末 後寫之者應知 華嚴末資湛睿<通十四俗三十八> 一校了

延慶二年<己酉>(1309) 比有入唐之禪侶名道眼房奉渡一切經之時 適感得此書印本同亦渡之 然與和國流傳之古本少有同異 故今校合之 卽以朱砂點出之并是新渡宋本也 若有後寫者努力莫混和兩本先純寫一本 更點付一本矣 于時正和三年<甲寅>(1314)九月五日於泉州久米多寺記之貧道沙門湛睿<通廿俗四十四>

25) 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』(권2『卍續藏』8, p.16), 권3(『卍續藏』8, p.30), 권4(『卍續藏』8, p.51).

26) 『華嚴經談玄決擇』(『卍續藏』8). 이 초본이 高山寺에 있고, 전사본은 金澤文庫에 전한다.

『현밀원통성불심요』의 高山寺장본에는 고려 흥왕사 교장도감의 ‘壽昌三年丁丑歲(1097)’의 간기가 기록되어 있어, 원간본이 고려에서 일본에 직접 전래되어 11-12세기에 필사되어 활용되었음을 알 수 있다. 한편, 金澤文庫장본은 송 중간본의 『현밀원통성불심요』의 필사본이며, 고려 흥왕사 교장도감의 원간기는 기록되어있지 않다. 본서가 남송에서 일본으로 전래된 경위를 살펴보면, 延慶二年(1309)에 ‘入唐之禪侶名’ 즉 남송에 간 道眼房이 대장경을 장래할 때 이 책의 인본도 함께 구득한 것이다. 湛睿는 道眼房이 송에서 一切經을 수입할 때 함께 구입한 이 『현밀원통성불심요』의 인본을 저본으로 和國 즉 일본 流傳의 古本과 교합하였음을 알 수 있다.<sup>27)</sup> 이 필사본의 저본인 송 인본이 고려 흥왕사 간기가 있었는지는 분명치 않지만, 고려 전본 혹은 송의 중간본일 가능성이 있다. 이로 보면, 당시 일본에는 고려에서 직접 전래된 흥왕사 교장도감본과 고려에서 송나라로 전래되어 간행된 중간본이 일본에 유통되어 활용되었음을 알 수 있다.

### 3. 고려 교장의 일본 불교계 해양 교류의 양상

#### 1) 고려 교장의 일본 교류와 海商

고려 교장의 일본 전래와 유통 가운데 해양 교류와 관련된 내용과 이러한 해양 교류를 증명한 송나라 상인에 대해 구체적으로 언급한 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.

<표 8> 고려 교장의 일본 교류와 海商

| 연번 | 장소명               | 원간기                      | 해상 교류  | 비고  |
|----|-------------------|--------------------------|--------|-----|
| 1  | 阿彌陀經通贊疏           | 1089년(大安5)               | 宋人 柳裕  | 大宰府 |
| 2  | 仁王護國般若經疏法衡抄       | 1092(大安8年)               | 상동 추정  |     |
| 3  | 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔      | 1094-1097년<br>(大安10-壽昌3) | 미상     |     |
| 4  | 貞元新譯花嚴經疏          | 1095년(壽昌元)               | 미상     |     |
| 5  | 釋摩訶衍論通玄鈔          | 1099년(壽昌5)               | 遣使高麗國  | 大宰府 |
| 6  | 釋摩訶衍論贊玄疏          | 1099년(壽昌5)               | 상동     |     |
| 7  | 大毘盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔 | 1095년(壽昌元)               | 상동 추정  |     |
| 8  | 顯密圓通成佛心要          | 1097년(壽昌3)               | 상동 추정  |     |
| 9  | 弘贊法華傳             | 1115년(天慶5)               | 庄永, 蘇景 | 大宰府 |

위의 <표 8>의 고려와 일본의 장소 교류와 유통이 확인되는 자료 가운데 유식 관련 장소인 『불설아미타경통찬소』가 이른 시기의 자료에 해당하며, 이에 대해 『平安遺文』

27) 『顯密圓通成佛心要』의 대장경 입장은 磧砂藏, 洪武南藏, 永樂南藏, 永樂北藏, 嘉興藏 등이다.

의 제발류 등 관련 자료를 통하여 해양 교류 내용을 제시하면 다음과 같다.

①1095. 10. 下旬 興福寺 僧某 大宰府에서 宋人 柳裕를 會, 高麗의 義天에게 極樂要書·彌陀行願 相應 經典 章疏 等を 求할것을 依賴(史料3ノ6,763頁/平安遺文題跋編 675号).

1097. 3.23 宋人柳裕, 先年の 約守, 興福寺의 僧某, 고려의 의천에게서 전득한 極樂要書 등 13부 20권을 齎. 5月23日, 僧某의 앞으로 届<sup>28)</sup>

②佛說阿彌陀經通贊疏 卷下 識語

此慈恩所撰《阿彌陀經通贊》一卷者, 祐世僧統於元豐、元祐之間, 入于中華求得, 將到流通之本也(予)助洪願, 付於廣教院, 命工重刻, 自戊辰(1088)十月十九日起首, 至十二月十日畢乎矣 所有功德自利利他, 此世來生福慧圓滿, 普與含識同會樂方 時大安五年己巳二月晦日記 海東大慈恩玄化寺住持廣祐僧統釋韶顯題

件書等(予)以嘉保二年(1095)孟冬下旬, 西府郎會宋人柳裕傳語高麗王子義天, 誂求極樂要書、彌陀行願相應經典章疏等 其後柳裕守約, 以永長二年(丁丑, 1097)三月二十三日(丁丑)送自義天所傳得彌陀極樂書等十三部二十卷 則以同五月二十三日家時興福寺淨名院到來<sup>29)</sup>

위의 『아미타경통찬소』 등 장소 교류 내용을 살펴보면, 인용자료 ①은 흥복사 승이 1095년 10월에 대재부에서 만난 송나라 상인 유유를 통하여 고려 의천에게서 극락요서와 미타행원 상응의 경전과 장소를 구하였고, 약 1년 5개월 뒤인 1097년 3월 23일에 극락요서 등 13부 20권이 전래되었다.

다음은, 『석마하연론』의 주석서인 『석마하연론통현초』와 『석마하연론찬현소』가 고려에서 일본으로 전해진 기록은 다음과 같다.

① 1105.5. 이보다 앞서, 仁和寺覺行法親王, 大宰權帥 藤原季仲에게, 고려의 『釋論通玄鈔』 등의 聖敎의 將來를 請. 이 달 중순, 季仲 사자를 고려에 파견. 이어서 사자, 고려 대흥왕사 조조의 간분을 가져옴.<sup>30)</sup>

②大須文庫 소장 『釋摩訶衍論通玄鈔』권4 卷末識語

壽昌五年(1099)己卯歲高麗國大興王寺奉宣雕造

正二位行權中納言 兼太宰帥藤原朝臣季仲 依仁和寺禪定二品親王仰遣使高麗國請來即 長治二年(1105년)乙酉五月中旬從太宰差專使奉請之<sup>31)</sup>

28) 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, p.136의「史料3ノ6,763頁/平安遺文題跋編675号」재인용. 이 연표의 전거는 竹内理三編, 『平安遺文』題跋編, 東京堂出版, 1968.

29) 『阿彌陀經通贊疏』(『大正藏』 37, pp.347下-348上).

30) 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, pp.138-139의 ‘東寺王代記/史料3ノ8,146頁’ 재인용.

『통현초』는 1105년 5월 이전에 仁和寺 覺行法親王이 大宰權帥 藤原季仲에게 高麗의 『釋論通玄鈔』 등의 聖敎의 將來를 청하였고, 5월 중순에 季仲이 사자를 고려에 파견하여 高麗 興王寺 彫造의 刊本을 수입한 내용이다. 즉 1105년 5월을 전후하여 고려의 『통현초』와 『찬현소』 등을 구하였는데, 이때에는 의천이 입적한 뒤였지만 교장의 간본을 구할 수 있었고, 이는 고려의 불전 간행 사실이나 목록을 알았기에 가능하였을 것이다. 또한, 일본에 전해지지 않은 장소인 『대비로자나성불신변가지경의석연밀초』, 『현밀원통성불심요』 등도 같은 시기인 1105년 일본에 전래되었을 가능성이 높다. 이 『현밀원통성불심요』의 필사본이 일본의 高山寺, 東寺, 金澤文庫 등에 소장되어 있어, 고려에서 일본으로 직접 전래된 것과 다소 후대이지만 14세기에 원나라를 통하여 전래되었으며 관련 내용은 다음과 같다.

①高山寺 소장본 識語：昨於上谷白貼山靈境寺[ ]三日安居禪課之[本]集成藁本末 違刊詳[校] 壽昌三年丁丑歲(1097)高麗國大興王寺奉宣彫造(『高山寺聖敎類』제4부, 제126합, 「문서목록」제4, p.106)

②金澤文庫 소장본 識語

卷上：延慶元年<戊申>(1308)十一月十一日申尅書之 依爲大卷私分之本末 後寫之者應知 華嚴末資湛睿 通十四俗三十八 一校了

延慶二年己酉(1309)比有入唐之禪侶名道眼房奉渡一切經之時 適感得此書印本同亦渡之然與和國流傳之古本少有同異故今校合之即以朱砂點出之并是新渡宋本也 若有後寫者 努力莫混和兩本先純寫一本 更點付一本矣 于時正和三年甲寅(1314)九月五日 於泉州久米多寺記之 貧道沙門湛睿 通廿俗四十四

위의 필사본 가운데 고산사장본은 11-12세기의 필사본으로 ‘壽昌三年丁丑歲(1097)’의 흥왕사 간기가 있는 이른 시기의 것이고, 金澤文庫장본은 담예의 필사본으로 1308년에 필사를 시작하여 1314년에 泉州 久米多寺에서 점교를 완료한 것이다. 그 필사기에는 “延慶二年 己酉(1309) 比有入唐之禪侶名道眼房 奉渡一切經之時 適感得此書印本同亦渡之 然與和國流傳之古本 少有同異 故今校合之”라고 하여, 道眼房이 원나라에서 一切經을 수입할 때 함께 전래한 것임을 알 수 있다. 이때 『현밀원통성불심요』가 대장경 입장본이라면 『磧砂藏』본이었을 것이다. 1309년 당시 일본에 유통된 2종의 『성불심요』는 道眼房이 원나라에서 장래한 신도본과 고산사장본이 있었다. 이 가운데 고산사장본은 담예가 언급한 일본 유전의 고본이자 고려 흥왕사 간기가 있는 고려 전본으로 볼 수 있다.

31) 大須文庫 소장 『釋摩訶衍論通玄鈔』권4 卷末識語. ; 黑板勝美編, 『真福寺善本目錄. 続輯』, 東京: 黑板勝美, 1936, pp.494-495 ; 『大須觀音寶生院 眞福寺文庫撮影目錄』(東京: 眞言宗智山派宗務廳, 1997, pp.429-430.



이상에서 살펴본 고려 교장의 일본 유통 기록은 교장 간행과 관련된 것이라면, 흥왕사 교장도감에서 간행되지 않은 고려 장소의 일본 전래가 확인된다. 1115년에 弘化寺住持 德緣이 교감한 간행본이 일본에 전해져 필사되었다. 『홍찬법화전』의 전래 기록과 유통본의 지어를 제시하면 다음과 같다.

①1120. 7.5 이 보다 앞서, 宋商人 莊永·蘇景 등, 大宰府在住의 大法師覺樹의 依頼에 따라, 高麗國에서 聖敎100余卷을 齎. 그 中『弘贊法華傳』있음. 이 날 覺樹가 산일을 우려하여, 俊源에게 勸해서 本을 書寫시킴. 8日, 俊源, 功을 終. 더욱이 蘇景 등이 高麗에서의 歸途, 海賊에게 습격을 받았지만, 聖敎의 威力에 의해 物을 甃기지 않았다고함.<sup>32)</sup>

② 『弘贊法華傳』 권말 識語

卷5末：弘贊法華傳者 宋人庄永蘇景 依予之勸 且自高麗國所奉渡聖敎百餘卷內也 依一本書 爲恐散失勸俊源法師 先乞書寫一本矣 就中蘇景等/歸朝之聞 於壹岐島 遇海賊亂起 此傳上五卷 入海中少濕損 雖然海賊等 或爲宋人被殺害 或及島被溺死 敢見散失物宋人等云 偏依聖敎之威力也 保安元年七月五日 於大宰府記之 大法師 覺樹 此書本奧有此日記

第10末：弘贊法華傳者 始自東晉 終乎李唐 凡學法花 得其靈應者 備載於此 斯可謂裨贊一大事之因緣 使其不墜于地者歟 然今海東 唯得草本 年祀逾遠 筆誤頗多 鑽仰之徒 病其訛舛 余雖不敏 讎按是非 欲廣流通 因以雕板 庶幾披閱之士 開示悟入佛之知見者也 時天慶五年(1115) 歲在乙未季春月十七日 於內帝釋院 明慶殿記 海東高麗國 義龍山 弘化寺住持 究理智炤淨光處中吼石法印 僧統賜紫沙門 德緣勘校 文林郎司宰承同正 李唐翼書

大日本国保安元年(1120)七月八日 於大宰府勸俊源法師書寫畢 宋人蘇景 自高麗國奉渡聖敎之中 有此法花傳 仍爲留兩本 所令書寫也 半僧覺樹記之 此書本奧在此日記<sup>33)</sup>

위의 인용자료는 『홍찬법화전』의 권5와 권10의 권말 지어와 전래 관련 기록이며, 본서의 성립과 유통에 대한 상세한 내용을 전한다. 『홍찬법화전』은 大法師 覺樹가 대재부에서 송상 장영과 소경에 의뢰하여 수입한 것으로, 1120년 7월 5일에 송상이 가져온 고려의 聖敎 100여권 가운데 『홍찬법화전』이 있었다. 이 『홍찬법화전』은 대재부의 각수가 산일을 우려하여 俊源法師에게 서사케 하여, 7월 5일에 시작하여 7월 8일에 필사를 마쳤다. 東大寺장 필사본의 표지하단에는 ‘尊勝院’이 목서되어 있어, 1120년 이후

32) 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, pp.140-141의 平安遣文題跋編1043号/大宰府·太宰府天滿宮史料 재인용.

33) 『弘贊法華傳』卷5(『大正藏』51, p.26下), 『弘贊法華傳』卷10(『大正藏』51, pp.47下-48上).

어느 시기에 東大寺에 전해졌음을 알 수 있다.

이상의 고려 교장의 일본 전래를 중개한 송상으로는 1095년에 송상 유유, 1120년에 송상 장영과 소경이 있었지만, 『고려사』나 『대각국사집』에서도 이들 송상의 활동은 찾아지지 않는다. 또한, 고려와 일본의 고려 교장의 교류는 대재부의 관리 아래 송상의 중개로 전개되었으며, 1105년에는 대재부의 大宰權帥 藤原季仲이 사자를 파견하여 교장을 구하기도 하였다. 사자의 파견은 불교 전문 지식이 부족한 송상과는 달리 고려의 불교계와 직접 교류하면서 자국이나 자종파에 필요한 교장을 확보할 수 있는 장점이 있었을 것으로 추정된다. 한편, 고려와 일본의 장소 교류는 고려나 송의 불교계의 상호 교류와는 달리 일방향성을 보이는데, 고려의 대일본관이나 고려의 일본 불교 관련 정보의 미흡 등에 대해 보다 검토할 필요가 있다.

## 2) 고려 교장 송 중간본의 일본 해양 전래

고려 흥왕사 교장도감에서 간행된 교장은 남송의 원증국사 의화가 고려에서 해양을 통하여 수입하였고, 이러한 고려 교장은 12세기에 남송의 의화 등이 중간하였고, 해양을 통하여 일본에 전래되었다. 고려에서 남송 중간본이 교류되거나 전래된 사례는 잘 찾아지지 않지만, 일본의 고산사 등에 전존하는 남송 중간본을 통하여, 원증대사 의화가 고려의 교장을 수입하여 중간한 것을 알 수 있게 되었다. 이러한 송간본의 일본 수용과 전래는 위의 <표 7> 고려 교장 송 重刊本の 일본 전래와 유통과 같고, 일부의 자료이지만 해양을 통한 일본 전래의 양상을 찾을 수 있다.

고려 교장의 송나라 중간본의 일본 전래는 梅尾의 高山寺를 중심으로 행해졌고, 고산사의 수장과 관련한 기록을 살펴보면, 建長 6年(1254) 10월11일에 쓴 고산사의 「當寺住僧事」라는 문서에는 喜海, 信慶, 行辨 등 7명의 승려의 공적이 서술되어있다. 그 내용은 信慶과 行辨법사가 만리의 파도를 건너 6천여 권의 경권을 장래하였는데, 이는 신경법사의 대원에 의해 이루어진 것이라고 하였다.<sup>34)</sup> 즉, 고산사에 수장된 송판 대장경 및 장소의 일부는 신경의 발원으로 行辨이 송에서 수입한 것임을 알 수 있다. 이 송판 대장경과 장소는 남송의 명주에서 1215년경에 구입하여 고산사에 장래한 것으로 추정되고 있다.<sup>35)</sup> 이러한 송 중간본은 고산사에 다수의 송간본이 전존하며, 東大寺와 金澤文庫에는 다수의 필사본이 전한다.

한편, 고려 교장의 송 중간본 및 필사본 가운데 요나라 장소의 일본 전래가 특징적이다. 앞에서 지적한 『현밀원통성불심요』는 고려 흥왕사 교장도감에서 1097년에 간행되었고, 고려의 간본이나 사본이 송으로 전래된 것으로 추정되는데, 『현밀원통성불심요』의 金澤文庫 소장 필사본 권상의 권말지어에는 “延慶二年<己酉>(1309) 比有入唐之禪

34) 大屋徳城, 앞의 책, 1937, pp.98-99, “行辨法師 凌萬里之波濤 渡六千餘卷之經卷 此事源起自信慶法師之大願.” 재인용.

35) 大塚紀弘, 『日宋貿易と仏教文化』, 東京: 吉川弘文館, 2017, pp.170-171.

侶名道眼房 奉渡一切經之時 適感得此書印本同亦渡之 然與和國流傳之古本少有同異 故今校合之 卽以朱砂點出之并是新渡宋本也 若有後寫者努力莫混和兩本先純寫一本 更點付一本矣 于時正和三年<甲寅>(1314)九月五日於泉州久米多寺記之貧道沙門湛睿<通廿俗四十四>”라고 하여 1309년에 道眼이 원나라에 가서 대장경을 구입할 때 이 책을 발견하여 인본도 함께 장래한 것이다.

#### IV. 맺음말

본고에서는 高麗 敎藏 결집 및 DB구축사업을 통해 조사한 한·중·일의 장소에 대해 고려 교장의 동아시아 불교계 유통과 전승을 해양 교류라는 관점에서 검토하였다. 본고에서 활용한 자료는 『新編諸宗教藏總錄：收錄文獻 總覽』이며, 이 총람의 자료를 중심으로 국내, 송·요, 일본 등 동아시아 불교계에 교류되어 활용된 장소의 자료를 정리하고, 그 해양 교류의 경향을 살펴보았다. 이상의 내용을 장별로 요약하는 것으로 결론을 대신코자 한다.

고려와 송·요의 장소 교류에 대해, 의천의 송 화엄종 불교계 교류, 의천과 송 천태종 및 율종 관련 인물과의 교류, 요와의 장소 교류 등으로 구분하여 살펴보았다. 고려와 송 불교계의 장소 교류는 『대각국사문집』과 『대각국사외집』에 상세하다. 의천은 송나라 화엄종의 淨源과 그의 문도인 希仲, 有誠, 道亨, 善聰, 淨因, 慧清, 智生 등과 장소를 교류하였으며, 천태종의 從諫, 辯眞, 法隣과 교류하였고, 계율종의 元照와 擇其와 교류하였는데, 중국에서 일실된 장소를 고려의 의천이 전래한 측면과 한편으로는 송의 최신 교학서나 고려에 없는 장소를 수용한 상호교류의 경향을 알 수 있다.

다음으로, 고려 교장의 송 불교계 유통과 전승을 살펴보면, 고려 흥왕사 교장도감의 간행기록이 수록된 장소는 일부에 그친다. 고려 교장이나 고려 전래본이 저본이었을 것으로 추정되는 송대 重刊 장소는 法藏和尚傳 [賢首碑] 등 10건이며, 『대소주경』은 의천의 주문에 의해 송에서 목판이 판각되어 고려에 수입되었고, 그 인본이 송나라에 재전되어 활용된 것으로 추정되는 드문 사례이다. 11-12세기의 동아시아불교계에 있어 요나라에서 편찬된 불교 장소 교류는 고려를 매개로 전개된 점에서 특징적이다. 이 가운데 고려가 요에서 구득한 장소는 『교장총록』에 수록되어있고, 흥왕사 교장도감을 통해 간행하여 동아시아 불교계에 유통 또는 전승되었다.

고려 교장의 송 불교계의 교류의 특징으로는 불교 상호교류라는 관점을 제시할 수 있고, 각국이 장소를 장래할 때 고려, 송, 일본 등은 각국에 현존하지 않는 것을 중심으로 보충하려는 경향성을 확인할 수 있었다. 이러한 교류를 통하여 자국의 불교 교학이나 문화를 진작시켰다.

고려 교장의 일본 유통과 특징을 살펴보면, 고려와 일본은 공식적인 국교없이 주로 송

상을 매개로 불교 교류가 이루어졌고, 그 내용은 일부의 자료에서만 확인된다. 고려 교장 가운데 홍왕사 교장도감이나 고려 간기가 확인되는 일본 유통 자료로는 9종이 확인되며, 유식 관련 장소, 화엄 관련 장소, 밀교 장소, 기타 장소로 구분된다. 유식 관련 장소는 1097년에 전래된 극락요서와 미타행원 상응의 경전과 장소 13부 20권이다. 이는 홍왕사 교장도감의 간행본이 아닌 금산사 광고원 간행의 『아미타경통찬소』, 『인왕경소법형초』이 확인된다. 화엄 장소는 고려 홍왕사 교장도감에서 1097년에 간행된 『화엄경수소연의초』의 원간본이 동대사에 현전하며, 1103년 2월 11일 일본의 播磨國 性海寺에서 필사된 것이 가장 이른 시기의 화엄 장소이고, 『정원신역화엄경소』와 함께 14세기까지 동대사를 중심으로 필사 및 중간되어 활용되었음을 알 수 있다. 밀교 관련 장소는 『석마하연론』의 주석서인 『석마하연론통현초』와 『석마하연론찬현소』, 『대일경의석연밀초』 등이 1105년 일본에 전래되었고, 비슷한 시기에 필사가 된 뒤에, 고려인본을 저본으로 중간하여 일본에 유통되었다. 기타 장소류로 『홍찬법화전』은 『교장총록』에 수록되어 있지만, 홍왕사 교장도감에서의 간행은 확인되지 않고, 1115년 弘化寺 주지 德緣이 교감한 간행본이 일본에 전해져 필사되었다.

다음은 고려 교장이 송나라에서 중간되어 일본에 전래되어 유통된 장소가 다수 확인된다. 고려 교장이 송나라에 전해져 12세기 중반에 『화엄지귀』, 『법장화상전』 등이 중간되었고, 이 송 중간본 장소류가 13세기와 14세기초에 일본에 전래되어 유통되었다. 고산사는 1254년에 송판대장경과 장소류를 전래하였고, 이를 계기로 고려 교장의 송 중간본의 유통과 활용이 이루어졌다.

고려 교장의 일본 유통의 특징을 살펴보면, 첫째, 전래 경로에 있어, 고려본이 직접 전래된 사례와 고려본이 송으로 전래되어 송나라에서 重刊된 판본이 일본으로 전래된 사례로 구분하여 살펴볼 수 있다. 고려본 전래의 경우 그 중요성 때문에 간본이나 필사의 형태로 원본과 함께 14세기말까지 지속적으로 유통되었다. 둘째, 고려 교장의 동아시아 유통은 한문불교문화권에 있어 상호 교류적이었지만, 고려와 일본의 장소 교류는 일방성을 갖는데, 이는 고려의 일본관이나 일본 불교계 정보의 미흡 등 다양한 관점에서 검토할 필요가 있다.

이상의 고려 교장의 동아시아 유통은 한문불교문화권에 있어 상호교류라는 관점을 제시할 수 있고, 동아시아의 제국이 장소를 장래할 때 고려, 송, 일본 등은 각국에 현존하지 않던 것을 중심으로 자국에 보충하려는 경향성을 확인할 수 있었다. 특히 동아시아 한문불교문화권의 불교 장소 총집과 교장 간행을 통한 활발한 교류는 동아시아 한문문화권의 해양 교류를 통한 교류사 및 문화사적 의의를 지적할 수 있다. 본고를 통하여 동아시아 한문문화권의 교류 연구 등 관련 연구의 기초자료로 활용될 수 있기를 기대한다.

발표6,7에 대한 토론

## ‘해양교류와 관음신앙, 관음보살도’ 토론문

김용태(동국대)

이 글은 항구나 바닷가 관음성지의 백의관음(남해관음)의 유래와 중국의 사례를 검토한 후 조선시대 무위사 백의관음의 성격을 재해석해 본 것이다. 중국 절강성 보타산 <보타락가산 현신성경도>의 조음동 관음현신장면과 무위사 극락보전의 백의관음을 검토 대상으로 하였다.

1. 863년 일본 승려 에가쿠(惠萼)가 중국 보타산 관음보살상을 가져가던 중 풍랑이 일어 배가 가지 못하자 관음보살상을 두고 왔음(不肯去觀音). 에가쿠가 탔던 신라 무역선이 좌초한 원인이 암초(신라초)에 부딪혔기 때문으로, 이후 보타산 관음신앙은 신라 상인들과 밀접한 관련을 가졌고 신라인들이 보타산 관음에게 해상의 안전을 기원:

일본 천태종 승려 엔닌이 838-847년의 9년 동안 중국에 유학한 경험을 기록한 『입당구법순례행기』에는 중국 등주의 적산법화원에 머물면서 오대산을 거쳐 장안에 갔다가 회창 폐불로 인해 귀국하는 과정을 적고 있다. 적산법화원은 당시 해상 교역로를 장악하고 있던 신라 청해진의 장보고가 후원하여 세운 신라 사찰로 30명 정도의 승려가 있었고 소유 토지에서 연간 500석의 쌀이 생산될 정도로 규모가 컸는데 『법화경』과 『금광명경』의 강경과 200-400명이 참가하는 신라식 법회가 열렸다. 한편 엔닌의 동문 엔친이 858년 당에서 귀국할 때 붉은 옷을 입고 흰 활을 든 노인이 나타나 자신이 신라의 명신이라고 하면서 불법을 지키는 호법신이 되어주겠다고 하였다. 이에 풍랑이 잠잠해져서 무사히 돌아오게 된 엔친은 온조지(미이데라)를 창건하면서 명신상을 조각하여 신라선신당에 안치하고 절의 수호신으로 모셨다.

에가쿠가 신라 상선을 탔던 것도 당시 동아시아 해상교역을 신라 선단이 주도한 상황을 반영한다. 보타산 관음신앙이 신라 상인들과 밀접한 관련이 있고 바닷길의 안전을 기원하였다면 신라에도 영향을 미쳤을 가능성이 있다. 관음보살상 도상의 전래나 영향을 볼 수 있는 사례는 없는지? 제주도 법화사 부분의 각주 23)에서 장보고가 선단의 무사 안녕을 기원하기 위해 관음신앙을 모태로 840년경 건립한 것으로 추정했는데, 창건 연대에는 의문이 있지만 명주 보타산 관음신앙과 유사한 성격으로 보임.

2. 『목장만록』에는 장방기의 동료 왕조가 보타산 관음동에서 기우재를 지내자 굴속에서 백의를 입고 장신구인 영락을 걸친 백의관음이 현신하였다는 경험담이 적혀있음: 왜 기우재를 지내는지, 백의관음에 대한 인식을 살펴볼 수 있는 자료이므로 원문 소개할 필요.

3. 唐代에는 종파 간에 교판의 경계가 명확한 종파불교가 성행하였다면 송대 들어서는 종파에 관계없이 정토신앙을 적극 수용하면서 종파간의 경계도 많이 허물어졌다. 정토신앙은 ... :

불교사의 시대적 흐름에 대한 개관이므로 인용 근거 제시해야 하며, 서술도 약간의 조정이 필요한 것으로 보임.

예) 송대 이후 불교는 선종과 정토신앙을 중심으로 하면서 다양한 교학적 가르침과 신앙이 복합적으로 전개, 계승되었다. / 송대 이후 선종을 중심으로 교학과 정토를 아우르는 제종융합의 통합적 불교 전통이 대세가 되었다. / 송대에는 천태종과 화엄종이 일시적으로 부흥하였지만 교종 종파의 쇠퇴와 선종 위주의 교단 재편이 주된 흐름이 되었다. 선과 교를 아우르는 종합적 성격이 강화되고 선과 정토가 결합된 염불선의 경향도 두드러졌다.

4. 아미타불과 관경변상도 등 唐代와는 전혀 다른 형식과 도상의 정토 관련 불화를 창출, 관상수행을 위한 수행용 불화 / 신비로운 체험을 하는 단계가 ‘感應道交’ : 송대 정토 관련 불화의 특징 보완 설명 필요. 관세음보살은 원래부터 아미타불의 협시보살인데, 송대 이후 ‘정토 확산’과 관련하여 도상에서 어떤 다른 변화가 있는지?

5. 무외 정오의 행적을 통해 볼 때 무위사는 14세기 초 백련사의 영향을 받아 천태종 계열의 사찰로 그 성격이 바뀌었고, 조선초에는 천태종의 자복사로 선정되었다. :

무위사가 언제부터 천태종 계열의 사찰이었던지는 분명치 않음. 조선왕조실록에 의하면 1406년(태종 6) 천태(天台)의 소자종(疏字宗)과 법사종(法事宗)을 합하여 43사찰을 (승정체계 안에) 남기고, 11종 242사의 지정 사찰을 다음 해에 7종으로 통합하면서 88개의 (읍내) 자복사를 명산의 사찰로 변경. 그중 천태종에 새로 지정된 17사는 충주 엄정사(嚴正寺)·초계 백암사(白巖寺)·태산 흥룡사(興龍寺)·정산 계봉사(鷄鳳寺)·영평 백운사(白雲寺)·광주 청계사(淸溪寺)·영해 우장사(雨長寺)·대구 용천사(龍泉寺)·도강 무위사(無爲寺)·운봉 원수사(原水寺)·대흥 송림사(松林寺)·문화 구업사(區業寺)·김산 진흥사(眞興寺)·무안 대굴사(大崛寺)·장사 선운사(禪雲寺)·제주 장락사(長樂寺)·용구 서봉사(瑞峰寺).

6. 포탈라카, 명주 등 지명의 연원 및 지역의 특성, 염불시계회 등 역사적 사건·조직 등을 서술할 때 인용 근거 제시 필요

7. 무위사 백의관음의 나이 든 비구 형상의 모티브를 의상, 구도자, 선재 동자, 나의 모습 등 다양하게 찾을 수 있는데 발표자의 의견은?

## ‘고려 교장(敎藏)의 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류’ 토론문

김용태(동국대)

이 글은 대각국사 의천이 고려는 물론 송, 요, 일본에서 수집한 동아시아 찬술 주석서를 간행한 ‘교장’의 불서가 해양 루트를 통해 송과 일본으로 전해진 내역과 교류의 양상을 살펴본 것이다. 교장은 경·울·논으로 이루어진 대장경과는 달리 그에 대한 해설서의 성격을 갖는 논소(장소)만을 따로 모은 것이다. 중국과 동아시아의 주석서만을 집성하여 펴낸 것은 의천이 처음이며, 이는 당시 고려불교의 교학 이해 수준이 매우 높았음을 보여주는 방증이기도 하다.

화엄종 승통인 의천은 개경 흥왕사에 교장도감을 설치하여 교장을 간행하였는데, 주석서 가운데 유식학 분야의 책들이 많아서 법상종 승려들도 함께 참여했다. 이때 만들어진 교장의 목록집 『신편제종교장총록』 3권에는 총 1,010종 4,850여 권의 책명이 기록되어 있다. 이를 통해 당시 동아시아 세계에서 유통되고 있던 불교 주석서의 실상을 파악할 수 있어 『신편제종교장총록』은 중요한 자료적 가치를 가진다.

1. 고려 교장 결집 및 DB구축사업의 의의와 그 성과(『신편제종교장총록 : 수록문헌총람』)에 대해 간략히 소개해 주었으면 한다.

2. 왕자였던 의천은 당시 요나라를 상국으로 받들던 고려와 송 사이에 국교가 단절되어 있던 상황에서 송에 몰래 건너가 환대를 받으며 14개월간 머물렀다. 그리고 송과 요는 적대적 관계였으므로 서적의 유통이 금지되고 있었다. 이러한 시기에 송상의 활동과 고려를 매개로 한 동아시아 불서 교류가 이루어졌는데, 요나라의 금지 요구나 다른 제약은 없었는지?

3. 송상의 매개를 통한 동아시아 불교 교류의 일단을 살펴보았는데, 고려와 송과의 주요 해상 루트는 구체적으로 어디였는지? 중국 북부는 산둥반도의 등주(登州)가 주로 활용되었는데 남방은 명주(明州)의 영파(寧波: 닝포), 정해(定海: 덩하이)였는지?

4. 징관의 『정원화엄경소』는 5세기 불타발타라가 한역한 60권본 『화엄경』, 7세기 실차난타가 번역한 80권본 『화엄경』에 이어, 당의 덕종 정원 연간인 8세기 말에 반야가 『화엄경』 「입법계품(入法界品)」만을 한문으로 옮긴 40권본 『화엄경』에 대한 주석서이다. 의천이 정원에게 이를 기증(『정원신역경소』)하고 또 수령(『정원신역화엄경소』)한 것으로 되어 있는데, 기증 후 중국에서 다시 간행된 것이 들어온 것인지?

도형(道亨)의 『의원(義苑)』도 『교장총록』에는 수록되어있지 않지만 송 간본이 일본에 전해졌다고 했는데, <표 1>에는 의천이 수령한 것으로 되어 있음.

#### 5. 법장화상전(康藏傳)

현수 법장은 중국 화엄의 이론을 체계화하여 3조로 추송되는 인물로 선조가 강거국(康居國: 중앙아시아 투르키스탄) 출신이라 강장(康藏) 대사라고도 불렸다. 법장화상전은 신라의 최치원(857-?)이 지었고 1092년 흥왕사에서 판각되었다. 『장공별록(藏公別錄)』을 참조하여 쓴 것으로 추정되지만, 의천의 기증 목록에 법장비(현수비문: 1149년 의화가 발문을 써서 재간행)가 있으므로, 신라 때 이미 들어와 최치원이 법장화상전을 쓸 때 참조했을 것으로 볼 수 있다.

6. 교장을 집성(『신편제종교장총록』)한 의천의 저술 중에는 『대각국사문집』 외에 화엄종 문헌을 발췌한 『원종문류』 22권 중 3권, 역대 고승의 비문을 수록한 『석원사림』 250권 중 5권이 한국, 일본에 전한다. 의천이 원종문류와 교장총록을 중국 천태종의 변진에게 준 것으로 되어 있다. 또 현재 전하지 않는 원효의 『능가경소』 7권도 의천이 원조에게 기증했다고 한다. 이 책들이 이후 중국에서 간행되거나 유통된 경로는 확인이 안 되는지?

7. 의천이 정원에게 『석마하연론』을 기증하였고, 요나라의 주석서인 법오의 『석마하연론찬현소』, 지복의 『석마하연론통현초』가 고려 교장도감에서 간행되어 송과 일본으로 전해짐:

『석마하연론』 10권은 『대승기신론』의 주석서로서 별제마다가 한역하였다고 전하며, 요의 대장경과 고려대장경에도 들어갔다. 하지만 동아시아 찬술 논서이며 신라의 월충(月忠)이 찬술했다는 기록이 있다. 현재 신라 찬술설과 중국 찬술설로 나뉘는데 발표자의 의견은?





불교문명  
교류와  
해역세계

EXCHANGE OF BUDDHIST CULTURE  
IN NORTHEAST ASIAN WATERS