

불교문명 교류와
해역세계

조명제 趙明濟 CHO, MYUNGJE
신라대학교 역사문화학과

한지만 韓志暉 Han, Ji Man
명지대학교 건축대학 건축학부

테시마 다카히로 手島崇裕 Teshima takahiro
경희대학교 일본어학과

야마우치 신지 山内晋次 Yamauchi Shinji
일본 고베여자대학교

서은미 徐銀美 Suh, eunmi
부산대학교 · 부경대학교

이승희 李承禧 LEE, SEUNGHUI
덕성여자대학교 인문과학연구소

박용진 朴鎔辰 Park, Yong-Jin
국민대학교 교양대학

천위녀 陳玉女 CHEN, YUHNEN
대만 국립성공대학 역사계

방국화 方國花 FANG, GUOHUA
경북대학교 인문학술원

불교문명 교류와 해역세계

국립해양박물관





도 1_ 절강산 보타산 남해관음(현대의 모습)

도 2_ <수월관음도>, 고려 1310년, 견본채색,
419.5×254.2cm 일본 唐津市 鏡神社





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



도 4. 무위사 극락보전 백의관음, 대한불교조계종 무위사

도 5 <보타락가산현신성경도>, 원 13세기 후반~14세기 전반, 견본채색, 112.8×56.5cm, 나가노 조슈지 소장(奈良國立博物館, 『聖地寧波』, 奈良: 奈良國立博物館, 2009, 도 86)





도 5-1_ 도 5의 불금거관음삼존현신



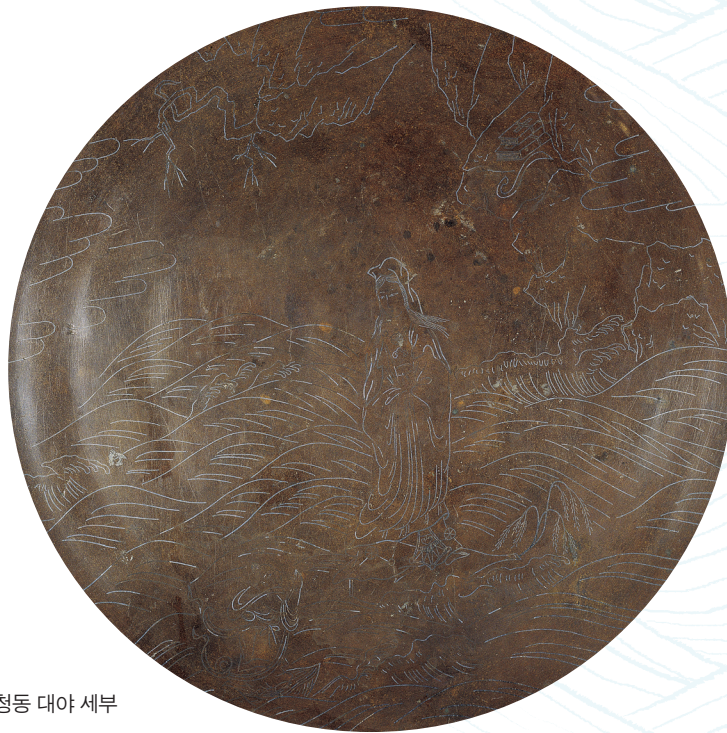
도 5-2_ 도 5의 조음동 벽의관음현신



도 6_ 보타산 조음동



도 7_ 은입사 청동 대야, 고려 후기,
국립진주박물관



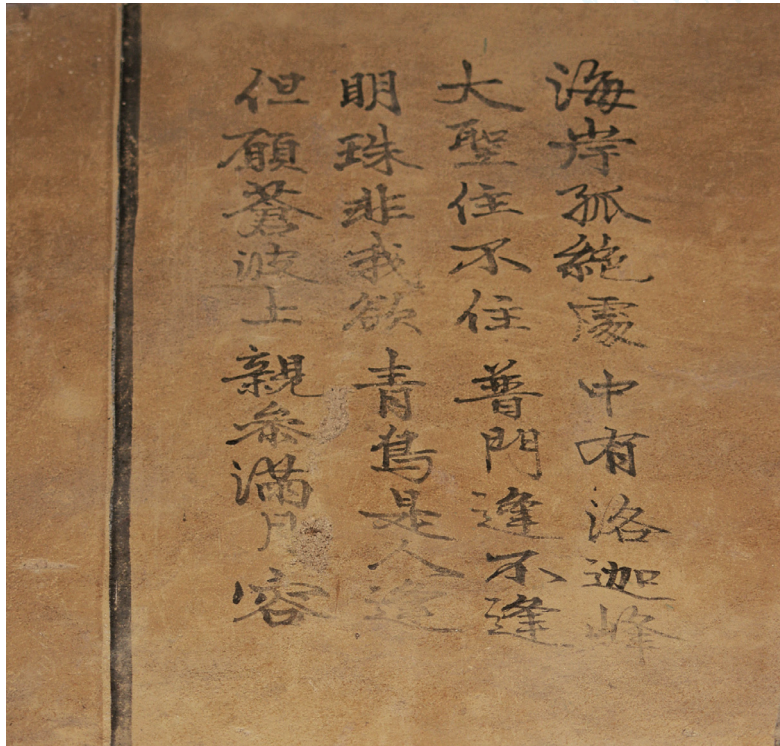
도 7-1_ 도 7, 은입사 청동 대야 세부



도 8. <尋聲救苦觀音菩薩圖>,
『張勝溫畫卷』, 1270년, 大理國,
대만台北故宮博物院



도 9_ 무위사 후불벽의 무량수삼존불상과 불화, 대한불교조계종 무위사



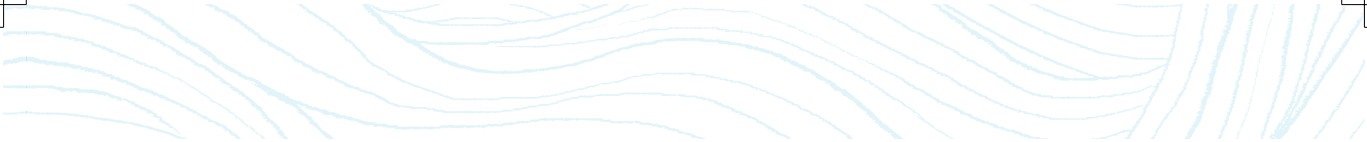
도 10_ 찬시(무위사 후불벽의 백의관음도 옆), 대한불교조계종 무위사

발간사

국립해양박물관은 국내 유일의 해양전문 종합 국립박물관으로서 해양 관련 학술문화 진흥을 위해 매년 다양한 연구 활동을 진행하고 있습니다. 2020년 하반기에는 특별기획전시로 “불교의 바닷길, 바다를 통한 문화교류”를 개최하였으며, 전시 기간 중 전시와 연계하여 <불교문명 교류와 해역세계>라는 주제로 국내·외 석학들을 모시고 국제학술대회를 개최하였습니다. 이번에 발간하는 학술총서는 학술대회 성과의 하나입니다. 학술대회 발표문을 심화하여 논문으로 실었으며, 발표에는 참여하지 않았지만 내용 구성상 필요한 논고를 추가로 신기로 하였습니다.

이번의 학술대회 논총은 해양을 통한 불교문명 교류가 주제입니다. 우리나라를 둘러싼 동북아시아 해역세계에서 이루어진 불교 사상과 그에 수반된 경전, 가람배치, 청규, 문학, 다도, 미술 등의 다양한 불교문명의 교류를 다룬 논고를 실었습니다.

인도에서 발생한 불교는 삼국시대 우리나라에 전해진 이래 1600여년동안 우리 민족의 중요한 종교로서 축을 이루어 왔으며, 정신은 물론 사회문화의 여러 방면에서 지대한 영향을 미치면서 발전해 왔습니다. 삼국시대 고구려, 백제, 신라 삼국의 불교 전승에서 알 수 있듯이 중국화된 불교가 들어 왔으며, 일본 불교문화 형성에도 직접적인 영향을 끼칩니다. 육로를 통한 불교 교류는 말할 것도 없지만, 백제의 마라난타로 상징되

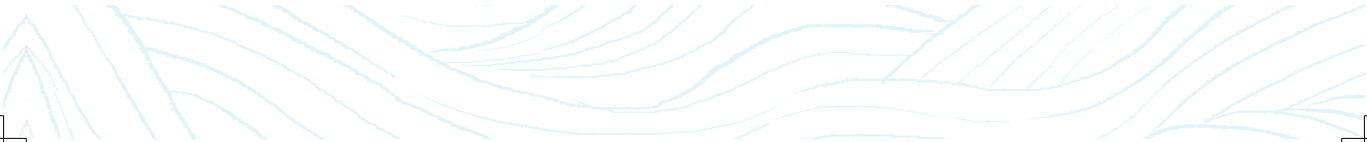


는 바다를 통한 남조와의 불교 교류, 신라 의상대사의 낙산사와 부석사 창건과 관련된 설화들은 일찍이 해양과 불교의 관련성을 잘 말해주고 있습니다.

국립해양박물관은 앞으로도 해양관련 학술문화 진흥을 위해 다양한 주제의 학술대회를 개최하고, 학술대회 개최 후 발표문을 심화한 학술총서를 발간할 계획입니다. 이번의 논총은 그러한 사업의 일환입니다.

바쁘신 가운데 학술대회에 참석하시고 학술 총서 작업에 참여해주신 신라대학교 조명제 선생님, 명지대학교 한지만 선생님, 경희대학교 데시마타카히로手島崇裕 선생님, 일본 고베대학교 야마우치신지山内晋次 선생님, 부산대학교 서은미 선생님, 덕성여대 이승희 선생님, 국민대학교 박용진 선생님을 비롯하여 대만 국립 성공대학 천위니陳玉女 선생님, 경북대학교 방국화方國花 선생님께 감사드립니다. 그리고 학술대회를 개최하고 총서를 발간하기까지 애쓰신 학예연구실 직원여러분의 노고도 치하합니다.

2021년 12월
국립해양박물관장 김태만



차례

발간사 | 14

조명제 | 해상을 통한 고려와 송의 교류와 선종 문화의 수용

20

21 머리말

22 해상을 통한 전적의 수입과 송대 선의 수용

29 고려후기 선종 문화의 수용과 의미

40 맺음말

한지만 | 고려시대의 선종 교류와 회암사 중창의 선종사적 의의

44

45 머리말

46 고려시대의 선종 교류 양상

49 중국의 송 원대 선종 교단과 선종사원의 가람
구성

59 고려시대 선종사원의 전개와 회암사의 의의

70 고려 말 회암사 중창의 선종사적 의의

데시마
다카히로

바다를 건넌 구법승과 순례승
—헤이안시대를 중심으로

74

75 머리말

77 '구법승'과 '순례승'—그 정의를 둘러싸고

82 바다를 건넌 일본 승려의 다양한 활동

92 맺음말

야마우치
신지

동아시아 해역 세계에서의 불교
—일본에 온 당과 송의 무역상 신앙 사례를
중심으로

96

97 머리말

102 9~12세기경 일본에 온 당과 송 상인들의
불교 신앙

109 불교와 상업·상인 윤리

114 헤이안시대의 일본에 온 중국 무역상과
정토교

118 맺음말

서은미 | **동아시아의 차문화와 불교**

122 _____

- 123 머리말
- 124 중국의 차문화와 종교
- 132 동아시아의 차 문화와 『청규』
- 143 생산에서 찾아지는 해답들
- 146 맺음말

이승희 | **해양교류와 관음신앙, 그리고 관음보살도**
— 〈보타락가산관음현신성경도〉 조음동 관음현신장면과
무위사 백의관음도와의 관련성

150 _____

- 151 머리말
- 153 관음의 성지 보타락가산과
〈보타락가산현신성경도〉
- 162 조음동 관음현신장면과 무위사
백의관음도와의 관련성
- 170 맺음말

박용진

고려 교장과 동아시아
한문불교문화권의 해양 불교 교류

174

- 175 머리말
- 177 고려 교장의 송 불교계 해양 교류
- 184 고려 교장의 송 불교계 해양 교류의 양상
- 192 고려 교장敎藏의 일본 불교계 해양 교류
- 201 고려 교장의 일본 불교계 해양 교류의 양상
- 206 맺음말

천위니
(국역: 방국화)

장경과 동아시아 해양 무역
—명칭 『가흥장』의 조선 왕조
유통을 예로

210

- 211 요지문
- 212 머리말
- 217 동아시아 한전 불교권 명칭 『가흥장』의 유통 상황
- 229 조선왕조로의 『가흥장』 전파 가능 경로
- 237 조선왕조의 명칭 『가흥장』 복각 및 수장, 유통
- 247 조선왕조 복각 『가흥장』의 승려 법계 및 그 실제 운영
- 259 맺음말

해상海商을 통한 고려와 송의 교류와 선종 문화의 수용

조명제趙明濟 | 신라대학교

머리말

해상을 통한 전적의 수입과 송대 선의 수용

고려후기 선종 문화의 수용과 의미

맺음말

해상海商을 통한 고려와 송의 교류와 선종 문화의 수용

1. 머리말

10세기에 거란이 등장하여 영향력을 확대하였고, 이후 금, 몽골로 이어지는 유목제국이 패권을 확대하였다. 반면에 중원왕조인 송이 수세에 몰리면서 동아시아에 새로운 국제질서가 형성되었다. 이러한 상황에서 고려는 주로 거란, 금과 공식 외교관계를 맺고, 송과 경제, 문화적 교류에 중점을 두면서 실리 외교를 추구하였다.

이러한 외교 관계에 따라 고려와 송의 불교 교류는 인적 왕래를 중심으로 한 직접적인 교류가 불가능하게 됨으로써 간접적인 교류로 이루어졌다. 송의 해상海商은 서신 왕래나 서적의 수입이라는 방식으로 진행된 간접 교류에서 매개 역할을 수행하였다.¹

1 김상기, 『고려시대사』, 서울: 동국문화사, 1961, 181~196쪽; 原美和子, 『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, 2006.

이 가운데 서적의 수입은 송과 고려 불교계에 미친 사상적 영향이 대단히 크다. 당말唐末, 오대五代에 법난과 전란으로 인해 많은 서적이 사라졌기 때문에 오월吳越, 송은 일서佚書를 고려, 일본에서 구하였다. 불전의 경우도 마찬가지였는데, 특히 고려의 화엄종 장소가 대량으로 북송에 전해져 송의 화엄학이 부흥하는 원동력이 되었다.²

그러나 이러한 흐름은 제한적으로 이루어진 것이고, 전반적으로 송대 불교가 고려 불교에 미친 영향이 훨씬 폭넓게 드러난다. 특히 송대에는 목판 인쇄술이 발달하면서 종래의 필사 단계와 비교할 수 없을 정도로 많은 서적이 출판되고, 사회 전반적으로 확산되었다. 이러한 출판문화의 발전은 송대 학문의 변화와 관련되며, 불교의 사상적 경향에도 적지 않은 변화를 초래하였다. 특히 선적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. 다음으로 이러한 전적을 통해 수용된 송대 선이 고려 선종에 미친 사상적 영향이 어떠한가에 대해 공안선을 중심으로 살펴보고자 한다. 나아가 공안선이 고려에 확산되면서 선종 문화가 어떻게 형성되며, 선승뿐만 아니라 문인 사대부사회까지 확산되는 양상에 대해서 살펴보고자 한다.

2. 해상을 통한 전적의 수입과 송대 선의 수용

후삼국 시기에 고려와 후백제는 중국과의 해상 교통로를 둘러싸고 서로 견제하고 대립하였다. 고려는 성종 때부터 상인들이 중국과의 무역을 통해 부를 축적

2 竺沙雅章, 「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, 2000, 68~71쪽.

하고 정치적으로 성장하는 것을 막기 위해 사적 무역을 금지하고, 국가 사절과 함께 송에 들어가는 것을 허용하였다.³

고려는 거란과 외교 관계를 맺고 있으면서 송의 해상을 통해 송과 교역을 지속하였다. 고려와의 통상이 금지된 시기에는 원칙적으로 송의 해상이 고려에 갈 수 없었다. 송은 초기부터 해상의 도항 대상국을 동남아시아에 한정하여 허가하였으나 해상의 불법 도항이 공공연하게 이루어지고 있었다. 송은 일련의 ‘편칙編勅’을 반포하여 고려 도항을 금지하고자 하였으나 제대로 준수되지 않았다.⁴ 나아가 고려와 송의 외교가 단절된 이후에도 송 왕조가 묵인하였기 때문에 송의 해상은 교역을 위해 고려에 왕래하였다.

고려는 광종 13년(962)에 송에 조공을 시작하였는데, 고려 사절의 입공로는 예성강에서 출발하여 산동의 등주登州에 상륙하였다.⁵ 그러나 고려가 거란과 공식 외교 관계를 맺으면서 고려와 송의 외교 관계가 단절되었다. 문종 25년(1071)에 이르러 고려와 송의 외교가 재개되었으며, 송은 고려 사절의 입공로를 명주明州 또는 윤주潤州로 정하였으며 이후 명주가 중심이 되었다. 송과 고려와의 관계에서 천주泉州, 밀주密州, 강소江蘇 등도 무시할 수 없지만, 12세기 말 이후 송은 양절로兩浙路에서 무역항의 기능을 의도적으로 명주로 제한하고자 하였다. 고려 항로에서 명주의 중요성은 특히 11세기 후반 이후 증가하였다.

이와 같이 고려와 송은 대체로 외교 관계가 단절되었지만, 송의 해상을 매개로 경제, 문화적 교류가 지속되었다. 이러한 해상의 역할은 고려와 송의 불교 교류

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

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

5 『宋史』 권487, 外國 3 高麗.

에서 잘 드러난다. 특히 천주泉州 해상이 의천과 송 불교계와의 교류를 중개한 데에서 드러나듯이 송과 고려의 불교 교류에서 차지한 비중이 컸다.⁶ 예를 들어 송 화엄종의 정원淨源은 해상 이원적李元積을 통해 의천과 편지 등을 주고받았다.⁷

이러한 경향은 선종 승려들의 교류에서 두드러지게 드러난다. 신라 말에 선종의 중국 유학이 성행하였지만, 고려와 송의 외교 관계가 단절되면서 고려 선승들이 송에 유학을 갈 수 없게 되었다.⁸ 그리하여 고려 선종은 송의 해상을 통해 편지를 주고받거나 선적을 입수하여 송대 선의 동향을 파악하였다.⁹ 예를 들어 대감국사 탄연大鑑國師 坦然是 송의 상인 방경인方景仁을 통해 황룡과의 무시개심無示介誡에게 ‘사위의송四威儀頌’과 ‘상당어구上堂語句’를 보냈고, 그에게 인가를 받았다. 또한 탄연은 계환戒環을 비롯한 개심의 제자들과 편지를 주고받으며 교류하였다.¹⁰

이러한 교류와 함께 송의 해상은 당시 활발하게 간행되고 있던 선적을 고려 선문에 전해 줌으로써 송대 선의 동향이 어떠한가를 알려주었다. 주지하듯이 송대 선은 공안선으로 대표되며, 문자선文字禪과 간화선看話禪으로 나눌 수 있다. 문자선이 공안의 비평과 재해석을 통해 선리禪理를 밝히는 것이라면, 간화선은 특정한 공안에 모든 의식을 집중시켜, 그 한계점에서 극적인 깨달음의 체험을 얻는 방법

6 原美和子, 앞의 논문, 130~131쪽.

7 『大覺國師文集』 권10, 「上淨源法師書」, 『한국불교전서』(이하 『한불전』) 4, 동국대학교 출판부, 1982, 543쪽, “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, 披閱無數.”

8 다만, 문종 이후 고려와 송의 외교 관계가 재개되었을 때에 혜照國師曇眞과 같이 일시적으로 고려 선승들이 송에 가거나 유학을 다녀올 수 있었다. 鄭修芽, 「慧照國師曇眞과 ‘淨因髓」, 『李基白先生古稀紀念韓國史學論叢』, 1994, 622~629쪽.

9 고려 의종 대에 송상이 대거 고려로 들어왔는데, 『宋史』高麗傳에 개경에 체류하는 송상의 출신지에 복건성이 많다는 기록이 주목된다. 김상기, 앞의 책, 194~195쪽. 현존 송관 선적은 북송 말 남송 초에 간행된 것이 가장 많으며, 복건성은 송대에 목관인쇄가 활발한 지역이었다.

10 李之茂 撰, 「高麗國曹溪宗岫山下斷俗寺大鑑國師之碑銘并序」, 『조선금석총람』 상, 564쪽 “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誡印可. 誡乃復書, 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.”

이다.¹¹

문자선이 북송 이후 선종계에 성행하면서 공안 비평과 관련된 공안집, 공안 주석서뿐만 아니라 다양한 어록이 편찬되고 간행되었다. 송의 상인들은 당시 송의 선문을 주도한 선승이 누구인지, 새롭게 편찬, 간행된 공안집이나 어록을 비롯한 다양한 선적에 대한 정보를 고려에 전해주는 역할을 하였다. 12세기 이후 문자선이 고려 선문에서 확산되면서 13세기에 이르면 송판본 선적을 복각하거나 고려 선문에서 독자적으로 선적을 편찬, 간행하는 양상으로 바뀌었다.¹²

이러한 경향은 13세기에 편찬된 공안집과 공안 주석서를 통해 살펴볼 수 있다. 특히 『선문염송집』에는 공안집, 전등사서 등과 함께 송대 선승들의 어록이 방대하게 수록되어 있으므로 고려 선종계에서 송의 선적을 어느 정도 입수하고 활용하였는지를 파악할 수 있다.¹³ 『선문염송집』은 원전 자료가 모두 송에서 구입한 방대한 선적이므로 해상을 통해 구입하기 위해 많은 비용이 필요하였고, 그것을 다시 판각하고 간행하는 경제적 부담이 적지 않게 요구되었다.¹⁴ 수선사는 최이 정권의 후원을 받아 『선문염송집』을 편찬하고, 간행하였다.

한편, 13세기 전반에 다양한 선적이 간행되었던 것은 선문에서 선적에 대한 폭넓은 수요가 있었고, 아울러 사대부를 비롯한 다양한 계층에서 선적에 대한 사회적 수요가 존재하였기 때문이다. 나아가 『선문염송집』의 출판은 공안선이 사상계

11 小川隆, 『續・語錄のことば『碧巖錄』と宋代の禪』, 교토: (財)禪文化研究所, 2010; 『語錄の思想史』, 도쿄: 岩波書店, 2011.

12 조명제, 『고려후기 간화선 연구』, 혜안, 2004, 109~110쪽.

13 조명제, 『선문염송집 연구—12~13세기 고려의 공안선 수용과 송의 선적』, 경진출판, 2015.

14 13세기 전반에 수선사가 선적의 간행을 주도하였던 것은 수선사가 사회경제적, 사상적 기반을 두루 갖추고 있었기 때문이다. 종래 이러한 문제에 대해서는 수선사 결사운동을 주목하는 시각에서 향리층을 비롯한 지역 불교계의 후원을 강조하였다. 鹿鳴郷 前長 李勝光이 財主로 1235년에 간행한 『戒環解楞嚴經』을 비롯하여 지눌 저술의 간행에 지방관, 戶長, 거사 등이 후원하였던 사실 등을 대표적인 사례로 제시되었다. 채상식, 『고려후기 불교사 연구』, 일조각, 1991, 40~51쪽. 그러나 이러한 사례는 수선사 초기의 흐름이나 일부 전적의 간행에 해당하는 것이지 대규모로 이루어진 전적의 편찬이나 간행 사업을 반영한 것으로 보기 어렵다.

전반으로 더욱 확산되는 계기가 되었다.

나아가 이 책의 간행은 선적에 대한 수요가 변화하는 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』은 송대 공안선의 전체적인 흐름을 집대성한 문헌이므로 송판 선적을 따로 구입할 필요가 현저하게 줄어들었다.

한편, 『선문염송집』과 함께 고려 선종에서 문자선이 널리 수용된 양상은 당시 선문에서 편찬된 선적을 통해 확인할 수 있다. 대표적인 선적으로 『종문원상집宗門圓相集』, 『남명천화상송증도가사실南明泉和尚頌證道歌事實』(이하 『증도가사실』), 『선문설두천동원오삼가염송집禪門雪竇天童圓悟三家拈頌集』(이하 『삼가염송』), 『선문염송설화禪門拈頌說話』(이하 『염송설화』) 등이 남아 있다.

『증도가사실』은 서룡선로 연공瑞龍禪老 連公이 송의 운문종 선승인 남명법천南明法泉의 『남명천화상송증도가南明泉和尚頌證道歌』에 대한 주석서로 편찬한 것이다. 서룡선로가 각종 어구와 용어에 붙인 주석은 불전, 외전을 비롯한 다양한 문헌을 활용하였다. 또한 이 책의 전체 구성과 편집은 『조정사원祖庭事苑』의 영향을 받았다.¹⁵

『삼가염송』은 구암노선龜庵老禪이 『선문염송집』에서 송의 운문종, 조동종, 임제종을 대표하는 선승인 설두중현雪竇重顯, 굉지정각宏智正覺, 원오극근圓悟克勤의 착어만을 뽑아 편찬한 문헌이다. 『선문염송집』은 분량이 방대하기 때문에 문자선의 핵심을 이해하고 비교하기에 편리하지 않다. 이에 비해 『삼가염송』은 송의 대표적인 선종과 선승들의 공안 비평을 제시함으로써 문자선의 입문서 내지 지침서로 편리하다.¹⁶

이와 같이 문자선이 성행하면서 고려 선문에서 문자선에 대한 주석서와 해설

15 조명제, 「고려후기 공안선의 수용과 『남명천화상송증도가사실』」, 『불교학연구』 50, 2017.

16 조명제, 「수선사의 공안선 이해와 『선문삼가염송집』」, 『한국선학』 41, 2015.

서가 저술되거나 편찬되었다. 이러한 경향은 13세기 후반에 가지산문을 대표하는 일연一然, 혼구混丘 등의 저작으로 이어졌다. 일연은 남해 길상암에 주석하면서 『중편조동오위重編曹洞五位』를 편찬하고 간행하였으며, 현전하지 않지만 『조정사원祖庭事苑』(30권), 『선문염송사원禪門拈頌事苑』(30권) 등을 편찬하였다. 일연은 1108년에 편찬된 목암의 『조정사원』(8권)이 운문중 중심이고, 12세기 이후 송대 선종의 흐름을 반영하지 못한 문헌적 한계를 벗어나기 위해 30권본 『조정사원』을 찬술하였던 것으로 추측된다. 마찬가지로 그는 『선문염송집』의 주석서 내지 해설서로 『선문염송사원』(30권)을 저술하였던 것으로 보인다.¹⁷

일연을 계승한 보감국사寶鑑國師 혼구의 저술은 현전하지 않지만 『중편염송사원重編拈頌事苑』(30권), 『가송잡저歌頌雜著』(2권) 등이 있다.¹⁸ 『중편염송사원』은 제목으로 보아 일연의 『선문염송사원』을 보완한 문헌으로 짐작된다. 일연, 혼구로 대표되는 가지산문이 13세기 후반에서 14세기 초까지 선종을 주도하였으므로 문자선이 고려 선문에서 공안선의 주도적인 흐름으로 존재하였음을 알 수 있다.¹⁹

한편, 공안선의 이해와 관련하여 선적뿐만 아니라 다양한 전적이 수입되었다. 당시 선승들은 송의 선승들이 남긴 공안 비평이 어떠한 의미이며, 어떠한 맥락에서 제시된 것인지를 이해하기 위해 그와 관련된 전적이나 다양한 유서, 훈고서 등을 참고하지 않을 수 없었다.

이러한 경향은 구곡각운龜谷覺雲의 『염송설화』를 통해 자세하게 확인할 수 있다. 이 책은 『선문염송집』에 수록된 고척 공안과 각종 착어에 대한 주석서 또는

17 조명제, 앞의 책, 330~336쪽.

18 李齊賢, 「瑩源寺寶鑑國師碑銘」, 『東文選』 권118.

19 종래 학계에서는 지눌이 간화선을 수용한 이후에 수선사에서 유행하였으며, 이후 선문을 석권한 것으로 이해하고 있다. 그러나 13세기에 간화선이 수용되었지만, 고려 선종에서 공안 비평을 중심으로 한 문자선이 주도하는 흐름이었고, 14세기 이후에 간화선 중심으로 전환되었다. 조명제, 「고려 후기 수선사의 결사운동과 사상적 위상에 대한 재검토」, 『불교학연구』 56, 2018, 184~189쪽.

해설서이다.²⁰ 각운은 선의 용어에 대한 주석이나 공안 비평에 대한 해석에 전등 사서, 공안집, 어록, 평창록 등 다양한 선적을 활용하였다. 나아가 그는 유교 경전과 도교를 비롯한 제자백가서, 각종 역사서와 시집, 『태평광기太平廣記』, 『태평어람太平御覽』을 비롯한 유서 등 외전을 다양하게 이용하였다.

『염송설화』에는 다양한 선적 가운데 『조정사원』, 『벽암록』, 『종용록』 등이 가장 많이 인용되고 중시되었다. 『조정사원』은 『염송설화』의 구성과 주석의 서술에 영향을 미쳤으나, 교선일치론에 대한 차이, 두 선적의 문헌적 성격의 차이 등이 드러난다. 또한 각운은 『벽암록』, 『종용록』 등의 평창을 가장 많이 인용하였지만, 『벽암록』에서 공안 비평의 폐단이나 무사선의 한계를 지적하는 내용을 전혀 수용하지 않았다. 한편, 각운은 『종용록』에서 만송이 평창을 통해 중시한 조동종의 사상적 경향을 정확하게 이해하지 못하는 것에서 드러나듯이 공안 비평의 한계가 드러난다. 나아가 『염송설화』가 문자선에 대한 관심과 이해에 초점을 맞춘 문헌이며, 고려 선문에서 간화선이 주도적인 흐름으로 나아가지 못한 양상을 보여준다.

그러면 이러한 선적을 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 면수面授가 불가능하였다. 다시 말해 선의 수행이나 깨달음의 과정에서 기본적으로 요구되는 스승과 제자와의 문답이나 인가 과정을 경험할 수 없었다. 이러한 한계는 당연히 송대 선의 수용과 이해에도 영향을 미칠 수밖에 없었다.

이와 같이 선적을 통해 간접적으로 공안선을 수용하였던 문제는 송대 선에 대한 시계열적 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.

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

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 없는 한계도 존재하였다.

3. 고려후기 선종 문화의 수용과 의미

앞서 살펴본 바와 같이 12~13세기에 고려 선문에서 송대 선적의 입수를 통해 문자선이 성행하였다. 그런데 문자선이 유행하면서 선승들에게는 송대 선승들의 공안에 대한 비평을 이해하기 위해서, 나아가 스스로 공안 비평에 대한 새로운 견해로 엮고, 송고와 같은 착어를 제시하기 위해서는 시문을 짓는 능력이 요구되었다. 아울러 이러한 작시 역량을 갖추기 위해서는 중국의 고전교양에 대한 이해가 필요하였다. 더욱이 사대부 문인 계층과의 교류가 확산되면서 그러한 교류의 매체로서 시문이 성행되면서 시가 선승의 기본적인 소양으로 요구되었다.

이와 같이 공안선의 유행과 함께 시문을 중심으로 한 사대부문화가 선종에서 성행하였던 양상은 고려 선종계에서 12~13세기에 본격적으로 드러난다. 승려들이 시를 짓고 작품을 남긴 것은 의천의 경우에서 볼 수 있듯이 11세기에 이미 확인되지만, 본격적인 시승의 출현은 12세기 이후라고 할 수 있다. 이러한 경향은 의천의 문하인 무애지국사 계응無碍智國師 戒膺, 혜소惠素, 각훈覺訓 등 화엄종 승려들에게도 보이지만, 대감국사 탄연大鑑國師 坦然, 구산담수龜山曇秀, 혜문惠文 등 선승들에게 두드러지게 드러난다.

이러한 경향은 이인로, 이규보, 임춘 등의 문집 자료에서 다양하게 확인할 수

있다.²¹ 임춘은 불교에 비판적인 입장을 제기하였고²², 선문에서 시문이 성행하는 현상에 대해서도 부정적이었다.²³ 그러나 그는 지겸志謙이 유교 경전에 해박하고 다른 사람보다 시문이 매우 뛰어났다고 높이 평가하였다.²⁴ 이규보도 선승들과 다양하게 교류하였는데, 특히 가지산문의 혜문惠文에 대해 산인체山人體를 얻었다고 평가할 만큼 뛰어난 시승으로 인정하였다.²⁵

이와 같이 선문에서 공안선이 수용된 이후에 시문이 성행하였으며, 선승과 사대부 문인과의 교류에서 시가 주요한 매개로 작용하였다. 그런데 이러한 유불 교류의 양상은 표면적인 현상만으로 바라볼 것이 아니라 당시 고려 사상계에서 송대 사상과 문화예술을 폭넓게 수용하던 양상과 관련하여 이해할 필요가 있다.

주지하듯이 당대唐代에 선종과 사대부의 교류가 일부에 불과하였다면 송대에 선종과 사대부문화의 교류와 접촉은 훨씬 폭넓게 이루어졌다. 나아가 송의 사대부는 선의 세계에 깊이 참여하여 선승에 못지않은 깨달음의 경지를 보였다. 아울러 사대부사회의 교류 도구로서, 또는 인맥 형성의 수단으로서 선에 접근하는 경우도 많았다.

그러나 사대부 문인이 선에 나아가는 흐름이 일방적으로 선종 우위의 사상, 문화를 의미하는 것은 아니다. 유불일치론, 시선일미론詩禪一味論이 표방되었지만, 사대부와 선승의 교류는 사대부문화라는 공통의 토대에서 이루어졌다. 유교적 교양

21 이에 대한 근래의 연구 성과로는 다음의 글을 참조하기 바란다. 강석근, 『이규보의 불교시』, 이회출판사, 2002; 김건곤 외, 『고려시대의 문인과 승려』, 파미르, 2007.

22 『西河集』 권5, 「送李眉叟序」, 『한국문집총간』 1, 250쪽(이하 페이지만 표기).

23 『西河集』 권5, 「送志謙上人赴中原廣修院法會序」, 252쪽 “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.”

24 『西河集』 권5, 「送志謙上人赴中原廣修院法會序」, 252쪽 “今吾上人則獨異夫是. 氣韻絶人, 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, 適勁精緻, 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.”

25 「文禪師哀詞」, 『東國李相國集』 권37(이하 『李相國集』), 『한국문집총간』 1, 85쪽(이하 페이지만 표기).

을 매개로 선의 깨달음이 추구되었고, 고전 시문의 소양을 통해 깨달음의 경지가 표현되었다. 송대 선에서 공안의 비평과 재해석을 통해 선리를 탐구하는 문자선이 성행되었던 것은 이러한 흐름을 잘 보여준다.

한편, 송대의 문학은 종래의 사육변려체 문장에서 탈피하여 당대 후반 한유, 유종원 등이 제기하였던 고문이 문단의 주류가 되었다. 송대에 고문부흥운동을 통해 구양수-소식歐陽脩-蘇軾의 계보가 한당 고문을 포괄적으로 계승하였으며, 특히 소식이 사대부가 배워야 할 모범이라는 인식이 확산되었다. 또한 소식의 문학에서 황정견을 비롯한 문인들이 다수 배출되어 시문학을 주도하였다.

송 초에 서곤체西崑體라 불리는 기교적인 경향의 시가 주류였지만, 구양수와 매요신梅堯臣 등이 새로운 변화를 선도하였다. 그들의 시는 지성을 뒷받침한 서사의 시이고, 일상에 밀착한 시였다. 나아가 북송의 시단은 소식, 왕안석, 황정견으로 이어졌다. 황정견의 후계자는 강서시파라 불리고, 하나의 그룹을 형성하였다. 이들은 시문학뿐만 아니라 사대부가 익혀야 하는 교양인 글씨와 그림, 곧 시서화를 비롯한 모든 문화예술 영역에 깊은 영향을 미쳤다.²⁶

이러한 송대 문화예술의 흐름은 고려 사상계에도 수용되고 확산되었다. 12~13 세기에 고려의 사대부 문인층은 송의 문학을 적극적으로 수용하였다. 이러한 양상은 현존하는 문집 자료를 통해 파악할 수 있다. 이러한 문집에는 구양수, 왕안석 등의 시가 다양하게 언급되고 있지만, 특히 소식, 황정견의 시문이 폭넓은 영향을 미치고 있었다. 이들의 시문은 일찍부터 고려에 수용되었으며, 당시 문인 계층에 성행하였다.

이인로李仁老는 소식, 황정견의 시집을 읽고 난 후에야 말이 힘차고 운이 찌렁 찌렁 울려 시를 짓는 데에 삼매경에 빠질 수 있다고 그들의 시를 높이 평가하였

26 溝口雄三, 「宋代の詩と散文」, 松丸道雄・池田溫・斯波義信・神田信夫・濱下武志 編, 『中國史3 五代~元』, 도쿄: 山川出版社, 1997, 219~221쪽.

다.²⁷ 사대부 문인들은 고사를 사용하더라도 소식, 황정견처럼 말을 숨씨 있게 하여 도끼나 끌을 다듬은 흔적이 없게 만드는 것을 긍정적으로 평가할 정도로 이들의 작시법으로부터 깊은 영향을 받았다.²⁸

또한 이들의 작시법은 문인뿐만 아니라 불교계에도 폭넓은 영향을 미치고 있었다.²⁹ 예를 들어 유승단俞升旦이 어떤 승으로부터 『동파집』에 수록된 시에 대해 문의를 받고 시에 대한 품평을 나누었다.³⁰ 나아가 소식의 시는 지방 사찰에 주석 하던 승려에게까지 폭넓게 확산되었다.³¹ 그러면 고려의 사대부 문인이나 승려들이 소식을 비롯한 송의 작시법에서 받은 영향은 무엇일까.

그것은 리인로가 황정견의 환골탈태론을 강조한 것에서 단적으로 드러난다.³² 환골탈태론은 점철성금點鐵成金, 은괄隱括(隱栝) 등과 함께 강서시과가 표방한 작시

27 『破閑集』卷上, 『高麗名賢集』2, 성균관대학교 대동문화연구원, 1986, 87쪽(이하 페이지만 표기) “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.”; 『西河集』卷4, 「與眉叟論東坡文書」, 242쪽 “僕觀近世, 東坡之文大行於時, 學者誰不伏膺呻吟.”; 『補閑集』卷中, 『高麗名賢集』2, 132쪽(이하 페이지만 표기), “李學士眉叟曰, 吾杜門讀黃蘇兩集, 然後語遽然韻鏘然, 得作詩三昧.”

28 『破閑集』卷下, 97쪽 “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, 如歲月屢驚羊腍熟, 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.”

29 소동파 문학과 고려 문인에 미친 영향에 대한 문학 연구는 다음의 글을 참고하기 바란다. 변종현, 『高麗朝 漢詩 研究—唐宋詩 受容樣相과 韓國의 變容』, 대학사, 1994; 정상홍, 『강서시과와 선학의 수용』, 성균관대 박사학위논문, 1995; 조규백, 「고려시대 문인의 소동파 시문 수용 및 그 의의(1), (2)」, 『퇴계학과 유교문화』 39·40, 2006·2007;鄭墻謨, 「高麗朝における蘇東坡受容の様相」, 『中國文學報』 74, 2007; 김성기, 「고려 문인의 소동파 수용 양상」, 『개신어문연구』 31, 2010.

30 『補閑集』卷中, 125쪽 “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. 近得李學士春卿詩稿見之, 警絕新意頗多. 其長篇中, 氣至末句而愈壯, 如千里驟足方展走通衢, 未半途勒止也.”

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

32 『破閑集』卷下, 100쪽 “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.”

32 불교문명 교류와 해석세계

법의 주요 개념이다. 이러한 작시법은 송대에 유행한 집구시集句詩와 함께 다른 작품, 언어를 자기의 것으로 바꾸어 옮겨 재생시키는 방법이며, 독서에 의한 박식, 박학을 기반으로 한다.³³

그런데 이인로가 언급한 환골탈태론은 각범혜홍覺範惠洪의 『냉재야화冷齋夜話』 권1, 「환골탈태법換骨奪胎法」에서 인용한 것으로 보인다.³⁴ 각범은 황정건의 작시법에 대한 중요 개념을 가장 탁월하게 해설하였던 것으로 잘 알려져 있다.³⁵ 이인로는 『냉재야화』, 『균계집』을 직접 구해 읽고, 각범의 시에 대해 비평할 만큼 그의 시문학에 대한 관심이 깊었다.³⁶

『냉재야화』는 각범이 제방의 시문에 관한 견문 기사, 시인들의 일화 및 그들의 평론 등 총 161항목의 소품小品을 집성하여 만든 것이다. 이 책에는 특히 소식의 시에 대한 기사가 대단히 많고, 시와 선의 깊은 경지에 이른 이들에 대해 깊은 관심을 보이고 있다.³⁷ 『냉재야화』는 선문뿐만 아니라 일반 지식인에게도 환영받아 많은 문학 총서에 수록되어 있다.

『균계집』은 각범이 각종 시문을 집성한 『석문문자선石門文字禪』(30권)의 전반부 16권을 뽑아 재판집된 것이다. 『석문문자선』 권1~16에 수록된 고시, 율시 등이 1000수를 넘으며, 이들 시문은 송대 지식인들에게 높은 평가를 받았다.³⁸ 『천주금

33 淺見洋二, 「詩はどこから來るのか? それは誰のものか?」, 宋代史研究會 編, 『知識人の諸相』, 勉誠出版, 2001, 169~173쪽.

34 『冷齋夜話』 卷1, 「換骨奪胎法」, 柳田聖山·椎名宏雄 共編, 『禪學典籍叢刊』 5, 교토: 臨川書店, 2000, 769쪽.

35 龔鵬程, 『江西詩社宗派研究』, 文史哲出版社, 1983; 大野修作, 「惠洪『石門文字禪』의文學世界」, 『禪學研究』 67, 1989.

36 『破閑集』 卷上, 83쪽 “讀惠弘冷齋夜話, 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」, 『東文選』 권18에도 보인다.

37 椎名宏雄, 「解題」, 柳田聖山·椎名宏雄 共編, 앞의 책, 854쪽.

38 椎名宏雄, 위의 글, 851쪽.

연(天廚禁籟』(3권)은 각범이 찬술한 시화(詩話), 곧 시의 논설서이다. 이 책은 당, 송의 명구를 범례범식(範例範式)으로 시작의 법칙을 논평하였다.

각범은 시격을 근체삼중영련법(近體三種領聯法), 십사자대구법(十四字對句法), 고시압운법(古詩押韻法) 등 38항목으로 세분하고, 각각 범례가 되는 명구를 제시하고 평하였다. 특히, 『천주금련』 권중, 「유음구법(遺音句法)」³⁹에 소식의 오도송으로 유명한 「숙동림사(宿東林寺)」의 일구를 인용하는 등 전체 예구로 제시한 시 가운데 소식의 시가 압도적으로 많다. 각범의 시화집은 송대 강서시파의 작시법을 탁월하게 해설하였을 뿐만 아니라 소식, 황정건의 작품을 적절하게 인용하였기 때문에 고려의 사대부 문인과 선승들에게 폭넓게 수용되었다.

이러한 경향은 임유정(林惟正)의 『백가의집(百家衣集)』을 통해서도 확인된다. 이 책은 제목에서 드러나듯이 유명한 시인들의 시에서 한 구씩 모아서 시를 지은 집구시(集句詩) 시집이다.⁴⁰ 『백가의집』은 황정건의 말을 인용하여 제목을 정하였으며, 북송 대에 유행하였던 집구시의 영향을 받았다.⁴¹ 나아가 이 책에는 각범혜흥, 소식과 교류한 도잠참요(道潛參寥)의 시가 인용되어 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 선승과 사대부 문인층에서 송대 소식, 황정건 등의 시문이 유행하였다. 아울러 각범의 저작은 강서시파의 작시법을 소개하는 문헌으로서 고려의 사대부 문인과 선승들에게 적지 않은 영향을 미쳤다. 이러한 양상은 당시 선시의 유행과 밀접한 관계가 있으며, 그 사상적 배경으로는 문자선의 성행과 관련된다.⁴²

39 權名宏雄, 앞의 글, 827쪽.

40 원 제목은 『林祭酒百家衣詩集』이며, 임유정 사후에 간행되었던 것으로 짐작된다. 이에 대한 연구 성과는 다음의 글을 참고하기 바란다. 허홍식, 「林惟正의 百家衣集」, 『서지학보』 12, 1993; 조기영, 「林祭酒百家衣詩集攷」, 『연민학보』 12, 1993; 금지아, 「임유정의 林祭酒百家衣詩集 연구」, 『중국어문논집』 49, 2008; 허홍식, 『고려의 동아시아 시문학』, 민족사, 2009.

41 『冷齋夜話』 卷3, 「山谷集句貴拙速不貴巧遲」 集句詩, 『禪學典籍叢刊』 5, 776쪽 “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 摩捫白鬚鬚. 又曰, 古瓦磨為硯, 閑硯坐當床, 人以爲巧, 然皆疲費精力, 積日月而後成, 不足貴也.”

42 송대 이후 큰 절에는 법당이 완비되었고, 상당이 정식 설법으로서 아침에 이루어졌다. 五參上

원감국사 충지(圓鑑國師 冲止)의 시는 이러한 경향이 집약적으로 드러나는 대표적 인 사례이다. 수선사 6세인 충지는 13세기 후반을 대표하는 선승인데, 그의 시에는 선적 깨달음을 형상화한 것이 거의 보이지 않는다.⁴³ 물론 선적인 깨달음의 경지를 가르치는 내용을 담은 시가 일부 있지만, 화두 참구를 강조하는 내용이 전혀 없다. 오히려 그의 시에는 평상무사를 보여주는 내용이 대부분이다.

또한 충지는 이준비(李尊庇), 이오(李敖), 박항(朴恒) 등 관료 문인과 교류하면서 주고 받은 시가 많다. 충지는 아우 위문개(魏文愷)가 지방관으로 부임하는 길에 13년 만에 만나 밤새 회포를 풀면서 자신들의 처지와 비슷하였던 상황에서 소식(蘇軾)이 아우 소철(蘇轍)에게 준 시를 인용하여 시를 지었다.⁴⁴ 나아가 충지는 소식의 운을 써서 시를 짓고,⁴⁵ 그의 오도송(吳道叢)을 연상하는 시를 지었다.⁴⁶ 아울러 충지의 「우서(偶書)」에 “어찌 종산의 일 없는 사내처럼 이슬에 즐면서도 소와 양에 밝히지 않은 것만 하였는가.”⁴⁷ 라는 구절은 각범(各範)의 「합묘재이수(合妙齋二首)」에서 인용한 것이다.⁴⁸ 이와

堂이 일반화하여 5일마다 정례화하고 형식화하였다. 또한 주지가 拂子를 들고 설법하는 것에서 유래한 秉拂, 방장 등에서 편안하게 설법하는 小參, 임시로 행해지는 설법인 普說 등이 실시되었다. 선승들은 이러한 다양한 설법에 頌古, 拈古 등으로 자기의 견해를 밝혔고, 운문으로 불보살과 조사를 기리거나 畫像에 붙이는 贊을 쓰기도 하였다. 따라서 송대 선승들은 시문을 능숙하게 구사하지 않을 수 없었으며, 공안 비평의 성행, 문인 사대부와의 교류 등을 위해서도 사대부와 마찬가지로 중국 고전에 대한 교양을 갖지 않을 수 없었다. 고려 선문에서는 이러한 경향이 언제 수용되었는지에 대해 정확하게 알 수 없다. 다만, 『진각국사어록』이 상당, 서장, 시중, 소참 등으로 구성되었고, 상당이 1224년에서 1233년 사이에 이루어진 것을 확인할 수 있다. 이러한 흐름은 선의 제도화가 이루어진 양상을 반영한 것이며, 청규를 비롯한 다양한 요소를 함께 규명할 필요가 있다. 이에 대해서는 다른 글에서 다루고자 한다.

43 이진오, 「원감국사 충지의 시세계」, 『한국불교문학의 연구』, 민족사, 1997, 377~379쪽.

44 『圓鑑國師歌頌』, 「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」, 『한불전』 6, 373쪽.

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

46 『圓鑑國師歌頌』, 「閑中偶書」, 『한불전』 6, 371쪽 “開窓便山色 閉戶亦溪聲”이라는 표현과 「偶書一絕」에 “山色溪聲又松籟 有何塵事到心頭”라는 표현은 소식의 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.

47 『圓鑑國師歌頌』, 『한불전』 6, 371쪽 “爭似鍾山無事漢 露眠不管踐牛羊”

48 『石門文字禪』 15, 『禪學典籍叢刊』 5, 429쪽 “雨過東南月清亮, 意行深入碧蘿層, 露眠不管牛羊踐,

같이 충지의 선시에는 소식, 각범해흥의 영향이 깊이 드러난다.

이상에서 살펴본 바와 같이 송대 시문학은 13세기 고려에서 선문뿐만 아니라 사대부 문인에게 폭넓게 수용되었다. 이러한 경향은 당시 선시의 유행, 문자선의 성행 등과 함께 나타났다. 지면의 제약으로 여기서 서술할 수 있는 여유가 없지만, 이러한 흐름은 14세기 고려 사상계에서 더욱 확산되었다.⁴⁹

한편 시문뿐만 아니라 서화를 비롯한 예술문화가 문인과 승려들에게 교류의 매체로서 기능하였다. 송의 미술은 궁정 화원을 중심으로 하는 사실적寫實的인 회화와 문인사대부들이 추구한 정신주의적 회화라는 두 흐름으로 나뉜다. 한편 형식에 사로잡히지 않는 자유로운 수묵화는 처음에 승려, 도사 등이 작가였지만, 文
문동同, 소식 등 문인이 그린 작품이 높은 정신성을 담은 것으로 평가를 받았다.

이러한 회화에 대한 평가는 그림의 교줄이 문제가 아니라 그림에 표현된 작자의 인격을 중시하였다. 시화일치가 표방되거나 여기에 글씨를 더해 문인의 이상으로서 시서화 삼절三絶이 중시되었던 것은 이러한 흐름과 관련된다. 나아가 송의 사대부는 정치권력에 대해 이중적인 태도를 갖고 있었다. 그들은 한편으로 자신들의 존재와 가치관을 실천할 공간으로서 정치세계에 나아가기를 갈구하면서, 다른 한편으로 정치의 장에서 벗어나 보편적 존재로서 자신의 독립성을 확립할 수 있는 사적인 공간을 필요로 하였다.

사대부는 관료로서의 번거로운 일상으로 인해 산수에 노는 것이 불가능하였고, 대신 자신들의 서재에 산수를 그린 회화를 둠으로써 자기의 천지를 찾아내고자

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。”

49 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. 제시권시는 14세기 사대부의 문집인 『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 실려 있다. 14세기 초에 이르면 『江湖風月集』이 편찬되는 데에서 알 수 있듯이 선승의 詩偈를 모은 저작도 등장하고, 그 내용도 점차 세속화하여 일반 시와 다르지 않게 되었다. 조명제, 「원천석의 불교인식」, 『보조사상』 26, 2006.

하였다.⁵⁰ 관직에서 물러난 사대부는 전통적인 은일(隱逸)이라는 이상을 추구하였다. 은일로서의 선이 사대부에게 준 효과는 경제치용적 정신에 대한 보충으로서 사대부의 내면세계에 중요한 지주가 되었다.

이러한 회화의 지위가 사대부계층에서 확립된 것은 소식의 시대였다. 소식은 시에 회화성을 인정하는 측면(詩中有畫)과 회화에 시성(詩性)을 인정하는 측면(畫中有詩) 가운데 시화의 동질성을 제기하였다. 소식의 회화론은 기법 이상으로 상리(常理)의 존재를 주장하고 고인(高人), 일재(逸才), 달사(達士)가 아니면 상리를 표현할 수 없다고 강조하였다.⁵¹

이러한 경향은 서예에서도 마찬가지로 나타났다. 구양수는 문학과 마찬가지로 송대에 서예 이론에 새로운 단서를 열었다. 그는 서예에서 중요한 것은 기법이 아니라 글을 쓰는 이의 인물견식이라고 하여 일종의 인격주의적 서예론을 제창하였다. 채양(蔡襄), 미불(米芾)과 함께 송의 4대가로 불린 소식, 황정견은 구양수의 서예 이론을 받아들여 학문에 의해 도달할 수 있는 도의를 중시하였다.⁵²

이러한 송의 그림과 글씨는 예종, 인종 대에 외교 사절을 통해 고려에 전해졌다.⁵³ 나아가 문종 연간에 송과 문화 교류가 활발하게 이루어지면서 소식의 문인 화론이 전래되어 왕공과 문신들 사이에 문인화가 서서히 확산되었다.⁵⁴ 이러한 흐름은 이규보가 소식을 중심으로 한 송대 문인화에 대한 깊은 이해를 바탕으로 그림을 보고 평가하는 안목이 높다고 스스로 자부하였던 것에서 잘 드러난다.⁵⁵

50 溝口雄三, 「宋代の繪畫と書」, 松丸道雄·池田溫·斯波義信·神田信夫·濱下武志 編, 앞의 책, 1997, 221~224쪽.

51 수에옹니엔, 「제3장 회화와 서법」, 수에옹니엔·자오리·샹강 편저, 안영길 옮김, 『중국미술사 3—오대부터 송원까지』, 다른생각, 2011, 255~256쪽.

52 中田勇次郎, 「宋の四大家」, 中田勇次郎 責任編輯, 『中國書道史 書道藝術別卷第三』, 도쿄: 中央公論社, 1977, 127~129쪽.

53 예를 들어 政和 연간(1111~17)에 송에 갔던 金富軾은 徽宗으로부터 전적과 명화를 하사받고 고려에 가져왔다. 金富軾, 「謝宣示太平睿覽圖表」, 『東文選』 권35.

54 안휘준, 「고려 및 조선왕조 초기의 대중회화교섭」, 『아세아학보』 13, 1979.

55 洪善杓, 「李奎報의 繪畫觀」, 『美術資料』 39, 1987, 28~45쪽.

나아가 송의 문인화는 선문에서도 유행하여 문인과 함께 향유하는 현상이 나타났다. 예를 들어 료환了幻은 정홍진丁鴻進이 그린 묵죽 2본을 족자로 만들어 완상하였고, 죽재竹齋를 짓고 즐겼다.⁵⁶ 수선사 3세인 몽여夢如도 정홍진의 묵죽 그림을 얻고, 이규보에게 찬을 짓도록 하였다.⁵⁷ 두 번째 찬에서 이규보는 풍죽의 동정을 선 수행의 깨달음 유무에 따라 마음의 동정에 비유한다든지, 『능엄경』에서 강조하는 반문문성返聞聞性的 이치를 구사하여 찬시를 지었다.

정홍진의 묵죽은 당시 빼어난 작품으로 인정을 받았으며, 그가 교류하였던 이규보, 최자뿐만 아니라 최우崔瑀, 최종준崔宗峻 등 최고 권력층과 선승들 사이에서 완상되었다. 이와 같이 선승과 문인들이 서로 어울려 그림을 완상하고 휘호하며 교류하던 경향이 확산되었다.⁵⁸ 나아가 문인 사대부와 마찬가지로 선승이 직접 수묵화를 그렸다.⁵⁹ 이규보가 사대부들이 애호하는 소나무와 잣나무와 유사한 전나무를 그린 귀일선사歸一禪師의 화풍을 높이 평가한 것에서 드러나듯이 선승이 그린 그림에 대해 작품성을 어느 정도 인정하였다.⁶⁰

56 『李相國集』後集 권11, 「幻上人竹齋記」, 243쪽 “以是古之賢達有嗜書嗜畫者, 有嗜石嗜水嗜竹者. 其所謂竹也, 往往多爲高人釋子尤所嗜愛者, 何哉. 蓋相對而觀之也, 亦足以虛其心地, 圓通無礙. 抑又生法師所謂盡是真如之觀, 於是乎存焉. 亦於法門, 究竟堅固, 如竹之四時一色, 不移其守, 斯可尚已. 有幻上人者, 性或愛竹. 先是嘗使畫家名手韓某, 摹白衣觀音像, 其傍所立雙竹, 則不令其人畫之, 迺就丁學士而安, 固乞掃焉. 又於丁君, 求得墨竹二本, 裝成簇子, 常寶之, 蓋丁公墨竹, 妙絕一時故爾. 復於松家島普門精舍之側, 別立一齋寓焉, 皆以竹構之, 因號竹齋.”

57 『李相國集』後集 권11, 「松廣社主大禪師夢如, 遣侍者二人求得丁而安墨竹二幹, 仍邀予爲贊云」, 239쪽; 「風竹二叢 一動一靜」 “大風所吹 萬殊同受 何一竹中 有動與不 一叢因風 搖簸不息 一叢自若 植植其直 有如二人 同學于禪 一人懸悟 心已熱然 一猶未爾 群動坌起 返聞聞性 動靜迺已”

58 『李相國集』권2, 「月師方丈畫簇二詠」, 311쪽; 권5, 「訪養淵師賦所蓄白鶴圖」, 345쪽; 권7, 「瓌首座方丈所蓄畫老松屏風使予賦之」, 362쪽; 권8, 「訪嚴禪老用壁上書簇詩韻二首」, 379쪽; 권10, 「溫上人所蓄獨畫鷺鷥圖」, 401쪽; 권13, 「淵首座方丈觀鄭得恭所畫魚藻子」, 431쪽; 권16, 「題普濟寺住老規禪師壁上畫竹」, 458쪽.

59 『李相國集』後集 권11, 「幻長老以墨畫觀音像求予贊」, 『한국문집총간』 2, 239쪽(이하 페이지만 표기). 이러한 흐름은 현존하는 작품이 거의 없고, 관련 자료가 부족하기 때문에 단정하기 곤란하지만, 남송의 산수화 작가로서 선승인 牧谿와 梁楷가 유명한 것과 마찬가지로 현상으로 보인다.

60 『李相國集』권16, 「次韻金承制仁鏡謝規禪師贈歸一上人所畫老檜屏風二首」, 454쪽 “吳師寫檜眞寫生 颺颺似欲生清風 自言人欲狀海錯 十年先作釣魚翁 吾於畫檜非苟學 白首棲山所以工 松身柏葉深得妙 始知吳老言之公 我亦飽看吳老筆 望如老賈知西東 禪師所蓄尤奇絕 紛紛俗畫渾掃空 侯門子弟

이러한 양상은 소상팔경瀟湘八景을 소재로 시와 그림의 유행에서도 확인할 수 있다.⁶¹ 소상팔경은 북송 말에 사대부와 선승들의 시와 서예의 소재가 되었으며, 산수화를 비롯한 다양한 형태로 발전하였다. 고려에서는 이인로, 이규보, 진화 등이 소상팔경시를 지었으며, 고려의 경치를 대상으로 한 팔경시로 발전하였다. 나아가 명종明宗이 문신들에게 소상팔경시를 짓게 하고, 이광필李光弼에게 그것을 그리도록 하였던 사례에서 드러나듯이 소상팔경을 소재로 한 시와 그림이 유행하였다.⁶² 이러한 소상팔경시는 당시 문인뿐만 아니라 혜문惠文의 수다사팔영水多寺八詠에서 드러나듯이 선문에서도 유행하였던 것으로 보인다.⁶³

이러한 경향은 서예에서도 확인된다. 이인로, 이규보 등이 고려중기 이후에 글씨로 명성을 떨친 인물을 거론할 때에 문인과 함께 승려를 거론하였다.⁶⁴ 승려들은 서예에 뛰어나 충희冲曦, 도휴道休, 오생悟生, 요연了然 등의 글씨가 유명하였다. 특히 이규보는 당대의 명필로 꼽은 4명 가운데 탄연坦然的 행서가 뛰어나다고 높이 평가하였다.⁶⁵ 이들의 작품이 별로 남아 있지 않기 때문에 명확하게 알 수 없지만, 시와 회화와 마찬가지로 송의 서론이나 서예의 영향을 받았던 것으로 보인다.

費金帛 求之不得計已窮 緣公獨是蕭洒人 一朝輟送書軒中 不然世俗安得藏 如以韶濩奏於龔 願公享壽如此樹 不待鍊藥顏還童. 古來論畫貴松柏 愛有蕭然君子風 昆松弟柏是日檜 亦似偃蹇蒼髯翁 江南山人喜寫松 晚年畫檜又畝工.(下略)”

- 61 소상팔경도와 팔경문학에 대해서는 다음의 글을 참고하기 바란다. 전경원, 『소상팔경—동아시아의 시와 그림』, 건국대학교 출판부, 2007; 안장리, 『한국의 팔경문학』, 집문당, 2002; 전유재, 「소상팔경 한시의 한국적 수용 양상 연구」, 숭실대학교 박사학위논문, 2013.
- 62 『高麗史』 권122, 李寧傳 “子光弼, 亦以畫見寵於明宗. 王命文臣, 賦瀟湘八景, 仍寫爲圖. 王精於圖畫, 尤工山水, 與光弼高惟訪等, 繪畫物像, 終日忘倦, 軍國事慢不加意.”
- 63 『李相國集』 권2, 「次韻惠文長老水多寺八詠」, 305쪽.
- 64 『破閑集』 卷上, 83쪽 “本朝華嚴大士景赫, 樞府金公立之, 以草擅名, 然未免仲翼周越之俗氣.”; 『李相國集』 後集 卷11, 「東國諸賢書訣評論序并贊」, 241쪽 “其餘士大夫桑門逸士之工書者, 有若學士洪灌, 宰相文公裕, 宗室僧統冲曦, 首座道休, 侍郎朴孝文, 宰相柳公權, 邵城侯金居實, 宰相奇洪壽, 學士張自牧, 山人悟生了然等, 亦可以妙品絕品次序焉.”
- 65 『李相國集』 後集 卷11, 「東國諸賢書訣評論序并贊」, 240쪽 “王師坦然書, 於行尤所長. 每一披閱, 精彩爛發, 如芙蓉之出池中, 含骨鯁, 掩以瓊肌, 如巧工之施材, 穩當相銜, 亦無彫鑿之痕矣, 此豈學而得之. 必受之天者歟. 然則當以坦然居神品之第二.”

다. 특히 소식, 황정견을 중심으로 한 서풍書風이 12세기 이후 고려의 문인과 선승들에게 영향을 미쳤다.⁶⁶

4. 맺음말

고려와 송의 불교 교류는 당시 국제질서의 변화로 인해 직접 교류가 불가능하였고, 해상을 통해 간접적인 교류 방식으로 이루어졌다. 이러한 양국의 교류에서 송의 해상은 편지의 왕래와 전적의 수입 등을 통해 송대 선종의 동향과 정보를 고려에 전해주었고, 송과 고려 선승들의 교류에서 매개 역할을 하였다. 고려 선종은 북송 말 이후에 본격적으로 간행되었던 선적을 통해 송대 공안선을 본격적으로 수용하였다.

고려 선종은 12세기 이후에 선적을 수용하였고, 13세기에 이르러 본격적으로 송판본 선적을 복각하여 간행하거나 고려 선문에서 독자적인 선적을 편찬, 간행하였다. 이러한 흐름은 최이 정권의 후원을 받은 수선사가 주도하였고, 이후 가지산문을 비롯한 선문 일반으로 확산되었다.

이러한 경향은 특히 공안집과 공안 주석서의 편찬, 간행을 통해 확인할 수 있다. 특히 『선문염송집』은 송의 전등사서, 공안집, 각종 어록 등을 방대하게 수록한 공안집이며, 송대 문자선의 흐름을 집대성한 문헌이다. 『선문염송집』이 간행되면서 송판본 선적에 대한 수요가 줄었고, 문자선에 대한 선문의 수요에 부응할 수 있었다. 나아가 공안집인 『선문염송집』이 출현하면서 고려 선문에서 독자적인 공안 주석서가 편찬, 간행되었다.

66 이완우, 「고려시대 글씨와 宋·元代 서풍」, 한국미술사학회, 『고려미술의 대외교섭』, 예경, 2002, 58~64쪽. 관련 자료가 거의 없으나 『西河集』 권1, 「寄湛之乞墨」에 이인로와 교류하였던 李湛之가 소식의 필법을 얻었다는 평을 받았다는 표현이 있다.

공안 주석서는 13세기 중반에서 14세기 전반까지 『증도가사실』, 『선문염송사원』, 『중편선문염송』, 『염송설화』 등이 다양하게 제시되었다. 이 가운데 『염송설화』는 현존하는 대표적인 공안 주석서이며, 고려 선문의 공안선 이해 수준을 보여주는 문헌이다. 다만, 이 책은 『벽암록』에서 제시된 공안 비평의 폐단이나 무사선의 한계를 전혀 수용하지 않았던 것에서 드러나듯이 문자선에 대한 이해에 초점을 맞추었다. 이와 같이 당시 성행한 공안집과 공안 주석서를 통해 적어도 13세기까지 고려 선문에서 문자선이 주도적인 흐름이며, 간화선이 그렇게 일반적인 흐름으로 나아가지 못한 양상을 보여준다.

한편, 문자선의 성행과 함께 송의 선종 문화가 고려 사상계에 폭넓게 수용되었다. 송대에는 선종과 사대부 문인과의 교류가 전면적으로 확대되었으며, 사대부 사회의 교유 도구나 인맥 형성의 수단으로서 선종 문화가 활용되었다. 또한 선문에서는 문자선의 성행과 함께 고전교양을 바탕으로 둔 사대부문화가 폭넓게 수용되었다.

특히 송대의 시문학, 회화, 서예 등을 대표하는 소식, 황정견을 중심으로 한 송대 문화예술은 이러한 경향이 반영되어 있다. 고려에서는 소식과 강서시파의 시문학이 성행하였는데, 특히 각범혜홍의 저작을 통해 널리 수용되었다. 나아가 송대 시문학은 사대부 문인계층뿐만 아니라 선승들에게 널리 공유되었다. 나아가 이러한 흐름은 그림과 글씨를 비롯한 문화예술 전반으로 확대되었다.

- 『조선금석총람』, 『한국불교전서』 4~6, 동국대학교출판부, 1982.
- 『東文選』, 『東國李相國集』, 『西河集』, 『梅湖遺稿』, 『한국문집총간』 1, 2.
- 『破閑集』, 『補閑集』, 『고려명현집』 1, 성균관대학교 출판부, 1986.
- 柳田聖山·椎名宏雄 共編, 『禪學典籍叢刊』 5, 교토: 臨川書店, 2000.
- 강석근, 『이규보의 불교시』, 이회출판사, 2002.
- 김건곤 외, 『고려시대의 문인과 승려』, 파미르, 2007.
- 김상기, 『고려시대사』, 서울: 동국문화사, 1961.
- 조명제, 「牧隱李穡의 佛敎認識」, 『韓國文化研究』 6, 1993.
- _____, 『高麗後期 看話禪 研究』, 해안, 2004.
- _____, 『선문염송집 연구—12~13세기 고려의 공안선과 송의 선적』, 경진출판, 2015.
- _____, 「수선사의 공안선 이해와 『선문삼가염송집』」, 『한국선학』 41, 2015.
- _____, 「고려후기 공안선의 수용과 『남명천화상송증도가사실』」, 『불교학연구』 50, 2017.
- _____, 「고려후기 수선사의 결사운동과 사상적 위상에 대한 재검토」, 『불교학연구』 56, 2018.
- _____, 「『禪門拈頌說話』의 인용 문헌과 사상적 특징」, 『역사와 경계』 108, 2018.
- 허홍식, 『고려의 동아시아 시문학』, 민족사, 2009.
- 今泉淑夫, 『禪僧たちの室町時代』, 吉川弘文館, 2010.
- 榎本涉, 『僧侶と海商たちの東シナ海』, 도쿄: 講談社, 2010.
- 宋代史研究會 編, 『宋代社會のネットワーク』, 도쿄: 汲古書院, 1998.
- _____, 『知識人の諸相』, 도쿄: 勉誠出版, 2001.
- 椎名宏雄, 『宋元版禪籍の研究』, 大東出版社, 1993.
- 島尾新 編, 『東アジアのなかの五山文化』, 도쿄: 東京大學出版會, 2014.
- 村井章介 編, 『東アジアのなかの建長寺』, 도쿄: 勉誠出版, 2014.
- 中田勇次郎 責任編輯, 『中國書道史 書道藝術別卷第三』, 도쿄: 中央公論社, 1977.
- 竺沙雅章, 『宋元佛敎文化史研究』, 汲古書院, 2000.
- 原美和子, 「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, 2006.
- 堀川貴司, 『五山文學研究—資料と論究』, 도쿄: 笠間書院, 2011.
- 福永光司 編, 『中國中世の宗教と文化』, 교토: 京都大學人文科學研究所, 1982.
- 龔鵬程, 『江西詩社宗派研究』, 文史哲出版社, 1983.
- 수에웅니엔·자오리·강양 편저, 안영길 옮김, 『중국미술사3—오대부터 송원까지』, 다른생각, 2011.



고려시대의 선종 교류와 회암사 중창의 선종사적 의의

한지만 韓志晩 | 명지대학교

머리말

고려시대 선종 교류 양상

중국의 송·원대 선종 교단과 선종사원의 가람 구성

고려시대 선종사원의 전개와 회암사의 의의

고려 말 회암사 중창의 선종사적 의의

고려시대의 선종 교류와 회암사 중창의 선종사적 의의

1. 머리말

고려시대(918~1392)의 선종사원은 신라 말 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 동아시아의 중국과 한국에서는 약간의 시차를 두고 선종사원이 지어지고 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 고려는 전시기를 통해 중국 대륙 북방에서 차례로 일어난 요(遼(916~1125)),

금(1115~1234), 원으로부터 군사적 압박을 지속적으로 받았다.

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 선종사원은 송으로부터의 직접적인 자극이 극히 제한된 상태에서 내재적으로 전개되어 갔다.

고려에 중국 불교의 본격적인 영향이 다시 나타나는 시기는 원간섭기에 접어 든 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 고려로 돌아와 그가 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 나옹이 중창한 회암사가 고려시대 선종사에서 가지는 의미를 짚어보고자 한다.

2. 고려시대의 선종 교류 양상

한국에 고려 왕조가 지속되는 동안 국경을 맞댄 중국 대륙의 북방에는 요, 송, 금, 원이 연이어 일어나 송 및 고려와의 사이에서 복잡한 국제적 긴장관계를 이어갔다. 북방의 유목민족들이 일으킨 거란의 요, 여진의 금, 그리고 몽골의 원은

궁극적으로 남쪽의 중원 지역을 노렸고, 이에 대해 중원의 송은 이들 국가의 배후에 위치한 고려와 협력해 그들을 견제코자 했다. 이러한 구도는 결과적으로 북방 국가들이 고려에 군사적 압박을 가하는 원인이 되었다. 북방 국가들이 고려에 꾸준히 요구했던 것은 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 폈다. 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.

고려 승려들의 중국 유학 경향을 보면, 초기와 말기에 집중되어 있고, 종파로는 선종의 승려들이 주류를 이루었다. 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 초 승려들의 중국 유학은 송이 건국되던 직후까지 이어지다가 993년(성종 12) 요의 1차 침입을 계기로 송과의 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.¹ 이 무렵 선종에서는 예종대(1105~1122)에 혜조국사(慧照國

1 당시 천태종으로 옮겨 간 선승들은 대부분 고려 초에 도입되어 당시 선종 교단의 주류를 이루

師가 왕명으로 송에 건너가 요본(遼本) 대장경 3부와 좌선의궤(坐禪儀軌) 등을 구해와 고려에 전했고,² 그의 제자 탄연(坦然)(1070~1159)은 직접 송에 건너가지는 않고 서신 왕래를 통해 송의 임계종 승려들과 교류한 사실³ 등은 확인되나, 이것이 위축된 선종 교세의 회복으로 이어지지는 못했다. 고려와 송 사이에 일시적으로 재개되었던 통교 기간 동안에 잠시 나타났던 고려 승려들의 입송 유학도, 요를 멸망시키며(1125) 성장한 금의 압박으로 1126년(인종 4)에 굴욕적인 군신관계를 전제로 한 금과의 국교 수립과 동시에 재차 단절되었다.

여전히 송과의 승려 왕래가 단절된 상태에서 뒤이은 무신집권기(1170~1258)의 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 송의 선종으로부터 직접적인 영향이나 자극이 없는 상태에서 이루어진 고려 선종

있던 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. 허홍식, 『한국 중세 불교사 연구』, 일조각, 1997, 356쪽; 최병현, 「東洋佛教史上의 韓國佛教—中國佛教와의 관계를 중심으로」, 『한국사 시민강좌』 4, 일조각, 1995, 38~39쪽.

- 2 『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(辛巳年住京北山大興寺, 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).
- 3 「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) 아유왕산(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, 極口歎美, 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).

의 내재적 발전이었던 것으로 평가된다.

한편, 고려 말의 원간섭기(1259~1356)에 들어와서는 이전에 비해 활발한 승려의 중국 왕래가 이루어졌고 그 주역은 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.

3. 중국의 송·원대 선종 교단과 선종사원의 가람 구성

당 말, 오대를 거치면서 성립된 선종의 오가五家⁴ 중에서 북송北宋(960~1127)에 들어와서는 임제종, 운문종, 법안종, 그리고 중기 무렵부터는 조동종이 흥했다. 임제종 계통에서 양기방회楊岐方會(992~1049)와 황룡혜남黃龍慧南(1002~1069)의 문하가 선종을 이끌며 양기파楊岐派, 황룡파黃龍派를 각각 형성해 오가칠종五家七宗을 이루었다. 또한 신홍 지배계층으로 성장한 사대부士大夫의 지지를 얻으며 선종은 서서히 중국 불교계의 주류로 부상해 갔다.⁵

선종 내부적으로는 사원 운영을 맡은 주지의 계승 방식에도 큰 변화가 있었다. 기존의 사제 간에 주지를 계승하는 갑을도제원甲乙徒弟院에 더해, 시방주지제十方住持制가 도입되어 특정 문파에 국한하지 않고 명덕의 주지를 모시는 시방원

4 마조 계통에서 이루어진 백장회해의 제자 위산영우(滙山靈祐, 711~853)와 그 제자 양산해적(807~883)의 위양종(滙仰宗)과 임제의현(臨濟義玄, ?~867)의 임제종(臨濟宗), 석두 계통에서 성립된 동산양개(洞山良价, 807~869)와 그 제자 조산본적(曹山本寂, 840~901)의 조동종(曹洞宗), 운문문언(雲門文偃, 864~949)이 운문종(雲門宗), 그리고 청량문익(淸涼文益, 885~958)의 법안종(法眼宗)을 말한다.

5 伊吹敦, 『禪の歴史』, 法蔵館, 2004(2001), 85~88쪽.

十方院이 나타났다. 시방원의 격을 높이 쳤고 이후 남송 오산五山 주지제도의 기초가 되었다.⁶ 더욱 괄목할 만한 것은 1103년(崇寧 2) 자각종색慈覺宗蹟의 『선원청규禪苑清規』⁷의 찬술과 보급이다. 선종 청규의 기원은 백장회해百丈懷海(749-814)로 보고 있지만, 완전한 체제를 갖추고 전문이 전하는 청규는 『선원청규』을 최초로 본다. 청규는 수행승들이 지켜야할 의례, 수행 및 생활의 규범을 성문화한 것이기 때문에, 청규에는 실천 도량인 가람을 구성하는 각종 전각의 종류와 기능을 비롯한 다양한 정보들이 담겨 유포되었다. 그 결과 송대 선종사원의 형태는 일정한 체제를 갖추어 갔다⁸.

『선원청규』에 나오는 선종사원의 가람구성 요소로, 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. 토지당에는 가람과 불법의 수호신인 토지용신土地龍神과 진재眞宰⁹가 봉안되고, 진당은 초조 달마達磨와 사원의 개산開山 및 역대 주지의 진영을 봉안하는 건물로 조사당 또는 조당祖堂으로도 부른다고 했다. 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.

6 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), 287쪽.

7 얼마 뒤 1111년(북송 政和 1)에는 『중첨족본선원청규(重添足本禪苑清規)』이 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. 중첨족본과 중조보주본 사이에는 편제에 약간의 차이가 있다. 鏡島元隆, 「解說」, 『譯註 禪苑清規』, 曹洞宗宗務庁, 1992(1972), 1~25쪽; 정재일, 『慈覺宗蹟의 『禪苑清規』 연구』, 동국대학교 대학원 선학과 박사학위논문, 2005, 31~78쪽.

8 伊吹敦, 위의 책, 100쪽.

9 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).

주지의 교화 공간으로 주지가 설법하는 법당法堂과, 주지가 따로 가르침을 베푸는 침당寢堂과 방장方丈 일곽이 나온다. 법당에는 불상을 안치하지 않고 중앙의 법좌法座 위에 놓인 선의禪椅에 주지가 앉아 설법한다고 했다. 방장은 당두堂頭라고도 부르며, 주지의 거처임과 동시에 수시로 수행승을 불러 친히 수행의 정도를 확인하고 지도하는 입실入室이 행해지는 곳이다. 침당에서는 정기적으로 소참小參¹⁰을 행하고, 주지가 입적하면 진영을 걸고 장례 의식을 행했다.¹¹ 침당은 주지의 일상 거처인 방장에 대해 공식적인 응접과 의례의 공간으로서 방장과 더불어 주지 영역의 일곽을 이루고 있었다.

승려들이 수행하고 생활하는 공간으로 승당僧堂과 중료衆寮가 있고, 아직 득도得度하지 않은 행자行者들을 위한 동행당童行堂과 행자寮行者寮가 있었다. 승당과 중료는 법당 및 방장 일곽과 더불어 당시 선종사원을 특징짓는 대표적인 전각이다. 승당은 운당雲堂 또는 운수당雲水堂이라고도 하며 사원 소속의 모든 수행승들이 모여 함께 좌선과 식사 및 수면을 함께 하는 전각이다. 승당의 내부 공간은 일반 수행승이 좌선, 식사, 수면하는 내당內堂과, 지사知事와 두수頭首 등 역직들이 좌선, 식사하는 외당外堂으로 구성되며, 내당 중앙에는 성승상聖僧像이 안치되고 건물 두 편에 후가後架라는 세면장이 마련된다.¹²

중료는 경전이나 조사의 어록을 읽고, 수행 중에 긴장된 정신과 신체를 쉬면서 차를 마시거나, 바느질, 세탁, 이발과 같이 일신을 돌보는 등 휴식과 생활을 위한

-
- 10 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, 앞의 책, 79쪽.
- 11 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, 駒澤大學禪研究所, 2008, 3, 49~50쪽.
- 12 이상 승당의 공간 구성에 관한 내용은 『선원청규』에서 산견되는 내용과 橫山秀哉, 「禪宗寺院伽藍の殿堂」, 『禪の建築』, 彰国社, 1967, 174~190쪽을 참고해 정리했다.

건물로, 상료上寮 혹은 본료本寮라고도 한다. 중료 안에도 성상聖像이 안치되고, 주 위에는 승당과 마찬가지로 길게 이어진 상牀이 설치되고 수행승 각자의 자리가 배정된다. 건물 후면에는 바느질, 세탁, 이발 등을 하는 파침처把針處라는 부속공간이 있다.¹³ 행자들이 사용하는 동행당 혹은 행자당行者堂과 행자료의 기본적인 기능과 공간 구성은 승당, 중료와 같다. 또 일상적으로 이용하는 욕실과 동사東司(변소)에 대해서도 관리를 맡은 역직의 역할과 이용 방식이 구체적으로 설명되어 있다¹⁴.

사원 운영을 맡은 역직들의 사무寺務 공간으로는 고당庫堂, 두수 이하 제반 역직의 요사, 그리고 마원磨院과 해원廡院 등이 있다. 고당은 곧 고원庫院으로, 각종 지사직의 요사와 음식을 조리하는 주방, 그리고 부속 창고 등으로 구성된 복합 건물이었다. 청규에는 감원監院, 유나維那, 전좌典座, 직세直歲의 네 지사가 보이는데,¹⁵ 이 중에서 유나의 요사인 당사堂司만 따로 세우고,¹⁶ 나머지 세 지사의 요사는 고원 안에 마련되었다.¹⁷ 그리고 고원의 주방 앞에 소종小鐘, 운판雲板, 목어木魚, 북을 걸어두고 기상, 식사, 노동作務 등의 때와 진퇴를 알렸다.¹⁸

그밖에도 각종 사무를 담당하는 다양한 역직들이 있는데, 수좌首座, 서기書記, 장

13 이상 중료의 공간 구성에 관한 내용은 『선원청규』에서 산견되는 내용과 韓志晚, 「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, 851~857쪽 참고해 정리했다.

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

15 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』.

16 『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.

17 『선원청규』 2, 「청지사」, 維那白云, 請大衆送知事入庫堂.

18 『선원청규』 6, 「경중(警衆)」.

주藏主, 지객知客, 욕주浴主, 고두庫頭의 여섯 두수¹⁹, 그리고 죽가방粥街坊·미맥가방米麥街坊·채가방菜街坊·장가방醬街坊·장가방藏街坊의 가방화주街坊化主²⁰, 화엄두華嚴頭·반야두般若頭·경두經頭·미타두彌陀頭,²¹ 수두水頭·탄두炭頭,²² 마두磨頭, 원두園頭, 장주莊主,²³ 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,²⁴ 요주寮主·요수좌寮首座, 당두시자堂頭侍者²⁵ 등이다. 그 아래에 다시 행자들이 배속되었다. 이들의 기거하며 업무를 보는 요사는 독립된 건물이나 혹은 관리를 맡은 건물의 부속실 등의 형태로 마련되어 있었다.

새로 입원하는 신도新到가 승당에서의 정식 패답을 허락받을 때까지 임시로 머무는 요사로 독료獨寮, 전자료前資寮, 단과료且過寮가 있다. 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 단과료

-
- 19 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』.
 - 20 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, 142쪽, 168쪽; 駒澤大學內禪學大辭典編纂所, 『新版禪學大辭典』.
 - 21 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, 142쪽.
 - 22 수두와 탄두는 욕실의 관리를 담당하는 두수인 욕주 아래에 배속되어 물과 시탄(柴炭)을 맡았다.
 - 23 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)」.
 - 24 성승시자, 노두, 직당은 승당의 성승, 화로, 전반적인 관리를 각각 담당한다.
 - 25 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.

에 머문다고 했다. 다른 사원의 주지가 방문하면 객위客位에서 쉬게 했다.²⁶ 그리고 병승病僧이 요양하는 건물로 연수당延壽堂이 있는데 성행당省行堂이라고도 하며, 연수당주가 배속되어 간호를 비롯한 제반 사무를 담당하고, 병이 심해지면 중병各重病閣으로 옮긴다. 병승이 입적하면 다비茶毘하여 유골을 보동탑普同塔에 매안하고²⁷ 이곳의 관리를 담당하는 탑주塔主를 두었다.

불전 전방에는 삼문三門²⁸이 있는데 고대 사원의 중문中門에 해당하며, 청규에는 새로 입원하는 승려가 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.

북송대에 이루어진 선종사원의 규범과 가람의 체제는 선종이 중국 불교사에서 최고의 전성기를 구가했던 남송, 원으로 이어졌다. 남송대에는 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²⁹을, 조동종에서는 굉지정각宏智正覺(1091~1157) 이래의 묵조선默照禪³⁰을 각각 표방했다. 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.³¹ 원대에도 선종은 여전히 불교계의

26 『선원청규』 2, 「영접(迎接)」.

27 『선원청규』 7, 「망승(亡僧)」.

28 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, 『佛敎語大辭典』.

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

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

31 예를 들면 천태종의 근본 도량이었던 국청사(國淸寺)는 남송 초 1130년(建炎 4)에 칙명으로 선종사원으로 바뀌었다. 청규와 관련해서, 원대 1347년(至正 7) 운외자경(雲外自慶)이 재편(再編)한 천태종의 청규인 『교원청규(敎苑淸規)』의 조본(祖本)은 임제종의 대혜종고(大慧宗杲)에게 수

중심을 점했고 임제종 승려의 활약이 두드러졌다.

남송의 선원을 대표하는 오산십찰五山十刹은 가정嘉定 연간(1208~1224)에 관사官寺 제도로서 수도 임안臨安(지금의 杭州)과 주변 지역의 유력한 선종사원을 중심으로 오산과 그 아래의 십찰이 지정된 것이며,³² 다시 그 아래에는 각지의 대선원 중에서 갑찰甲刹이 선정되었다. 오산십찰로 대표되는 남송대 선종사원의 모습은 13세기 중엽에 일본의 입송 유학승들이 이들 사원을 다니며 상세히 조사하고 기록한 소위 『오산십찰도』를 통해 확인할 수 있다.

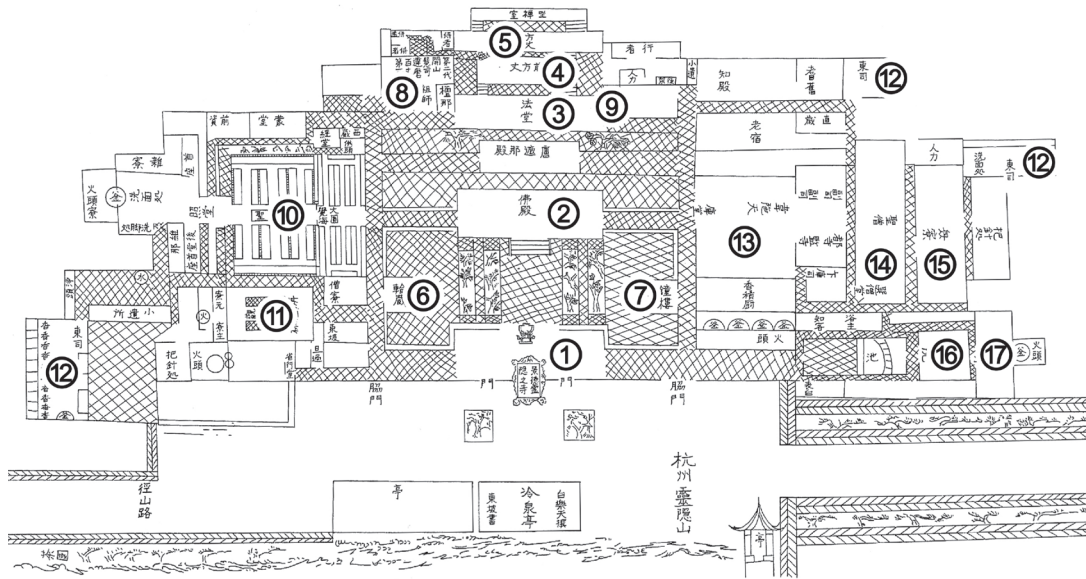
먼저 가람의 중심축선상에 삼문, 불전, 법당, 전방장, 방장이 배치되고, 삼문에서 법당 사이는 회랑을 둘러 중심 영역을 구획했다. 중심축선상에 불전과 더불어 주지가 설법하는 법당과 거처하는 방장을 배치하는 것은 선종사원의 중요한 특징이다. 이는 선종에서 주지를 ‘부처로부터 친히 부촉받은 당대佛祖親囑當代’로서 ‘부처를 대신하여 교화하는代佛揚化’³³ 존재로 인식했기 때문이다. 이렇게 불전, 법당, 방장이 위치하는 중심축 일곽은 수행을 통해 깨달음을 얻은 존재인 ‘부처’의 영역이 된다.

서쪽 영역의 핵심 건물은 승당과 중료이다. 선종사원에서는 모든 수행승들이 승당 안의 정해진 자리에서 참선수행을 비롯해 취심과 식사도 함께 하기 때문에 식당을 따로 두지 않는 것이 큰 특징이다. 중료는 수행승들이 승당에서 행하는 엄격한 좌선수행에서 벗어나 경전이나 선사들의 어록을 읽거나 차를 마시며 쉬

학한 천태종 승려 청수법구(淸修法久, ?~1163)가 만든 것으로 추정되고 있다. 伊吹敦, 앞의 책, 116쪽.

32 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 國清敬忠寺(國清寺)이다.

33 『선원정규』 7, 「존숙주지(尊宿住持)」.



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

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

는 곳이며, 승당과 마찬가지로 각 수행승마다 정해진 자리가 있다. 이처럼 선종 사원의 가람 서쪽 영역은 ‘수행’을 위한 영역으로 조성되어 있었다.

중심축의 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 등으로 이루어진 복합 건물이며, 인접해서 각종 식재료 등을 보관하는 창고가 배치된다.³⁴ 동쪽 영역에는 행자들이 수행하고 기거하는 행자당과 행자료도 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

34 송대 선종사원의 고원에 대해서는 한지만, 「회암사지 고원 영역의 전각 배치에 대하여」, 『대한건축학회논문집 계획계』 30권 7호, 대한건축학회, 2014. 7, 145~155쪽 참조.

반해, 행자당은 선승당選僧堂으로도 불린다. 이상과 같이 가람 동쪽 영역은 사원의 운영과 유지에 필요한 각종 ‘사무寺務’를 위한 곳이라고 할 수 있겠다.

원대에도 남송의 오산제도는 유지되었고 가람 구성의 기본적인 틀 역시 큰 변화 없이 이어졌다. 이는 1330년(至順 1)에 창건된 대용상집경사大龍翔集慶寺³⁵를 통해서 확인된다. 대용상집경사는 원 문종文宗의 칙명으로 금릉金陵(지금의 江蘇省 南京)에 위치한 문종의 잠저에 건립되었다. 건립 후 문종은 이를 ‘오산지상五山之上’에 두었다. 완공된 가람의 내용을 기록한 우집虞集(1272~1348)의 「대용상집경사비문大龍翔集慶寺碑文」³⁶에 의하면, 대각전大覺殿(앞)과 오방조어전五方調御殿(뒤)의 두 불전, 승당 선종해회당禪宗海會堂, 방장 전법정종당傳法正宗堂, 법당 뇌음당雷音堂, 경장 용장龍藏, 그리고 주방 향적주香積廚, 종루와 고루 등이 있고, 주위를 무廡와 담장으로 두르고 삼문을 내었다고 했다³⁷. 이것은 원 말에 편찬된 『지정금릉신지至正金陵新志』 수록 「대용상집경사도大龍翔集慶寺圖」에 묘사된 것과 부합한다. 특히 「대용상집경사도」의 가람배치와 주요 전각의 형태를 보면, 가람 서측에 내당과 외당으로 구성되는 승당과, 건물 내부에 남북으로 두 개의 중정을 구성해 ‘日’자형 평면을 이루는 종로, 그리고 가람 동측에 주방인 향적주를 비롯한 고원을 구성하는 방식이 남송의 선종사원과 일치한다.

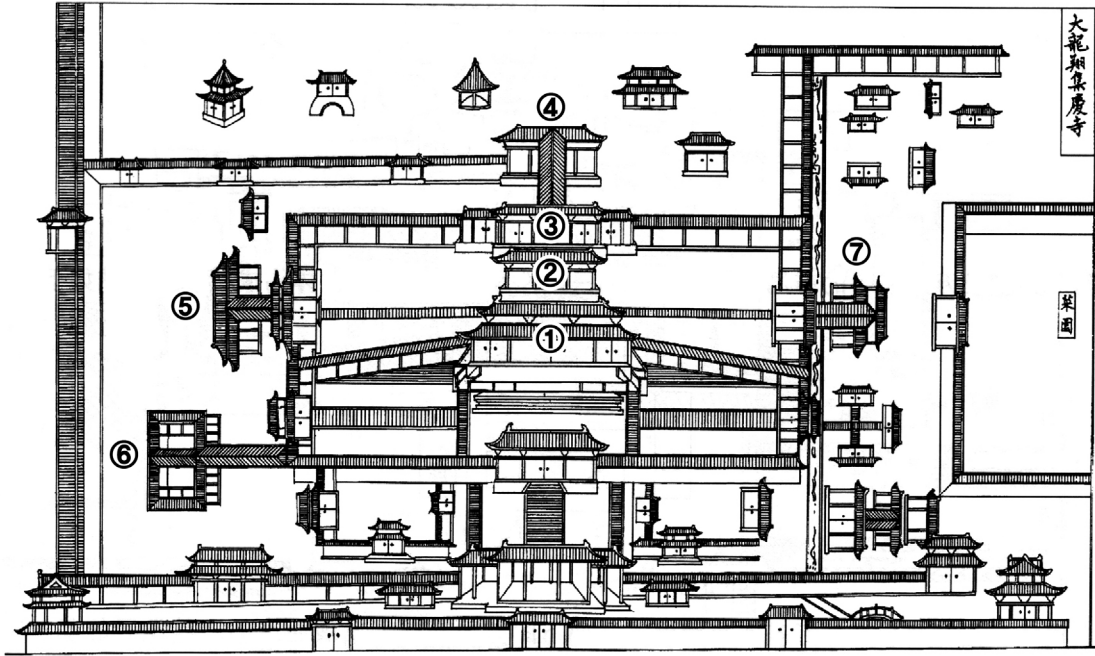
다만 송대와는 다르게 법당 뒤의 주지 영역에 침당은 없이 방장만 있었던 것으로 보인다. 이것은 원대의 청규에서 파악되는 침당의 기능 변화, 즉 이전의 송대까지 침당에서 행해졌던 의례 중에서 보설普說이나 소참³⁸과 같이 수행승 전원이

35 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, 301~303쪽.

36 『至正金陵新志』卷11 下, 「祠祀志」2, 「寺院」 수록.

37 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, 纓蓋床座嚴飾之具, 華燈音樂之奉, 與凡所宜.

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



「대용상집경사도」의 주요 전각 (도판 출처: 『지정금릉신지』)

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), ⑥중료, ⑦고원(괄호 안은 우집處集의 「대용상집경사비문大龍翔集慶寺碑文」에 기록된 전각 명칭)

운집하는 주지 설법의 기능은 법당으로 옮겨지고, 주지의 접객이나 장례 절차의 한 단계 등과 같은 소규모 의례만 침당에서 행하는 것으로 그 기능이 축소된 것과 관련이 있다.³⁹ 대용상집경사에는 이러한 침당의 기능 변화가 반영되어 침당이 독립된 건물이 아니라 방장으로 흡수되어 방장 내부에 하나의 공간으로 구성되어 있었던 것으로 보인다. 이는 원대 선종사원의 가람 구성에 나타나는 중요한 변화이다.

39 송, 원대 선종사원의 침당의 기능 및 그 변화에 대해서는 韓志晚, 앞의 논문, 2008, 참조.

4. 고려시대 선종사원의 전개와 회암사의 의의

1) 선종사원의 내재적 전개

신라 말의 9세기 전반부터 고려 초의 10세기 중반에 걸쳐 주로 입당 유학승과 그 제자들에 의해 새로운 불교 종파로서 선종이 도입되고 구산선문九山禪門 개창으로 이어졌다. 그러나 얼마 지나지 않아 993년(성종 12) 요遼의 압박으로 고려와 송 사이의 국교가 단절되면서 선승을 포함한 승려들의 유학을 통한 양국 간의 불교 교류도 소강상태로 접어들었다. 이러한 상황은 13세기 후반에 원의 간섭이 본격화 될 때까지 지속되었다. 그 사이 요나라의 세력이 약화된 1071년(문종 25)부터 대략 50여 년간 송과의 국교가 잠시 재개되기도 했으나, 얼마 지나지 않아 1126년(인종 4)에 고려를 압박해온 금鎬의 요구에 응해 금과 국교를 맺으면서 송과의 국교는 재차 단절되었다.

송과의 국교가 잠시 재개된 1071년부터 1126년 사이에는 고려 승려들의 입송이 재개되지만, 당시 교류의 중심은 화엄종이었고, 특히 의천이 귀국 후 천태종을 개창함으로써 선종은 더욱 위축되었다. 12세기 초에는 예종의 명으로 혜조국사 담진曇眞이 송에 건너가 요본 대장경과 좌선의례 등을 구해왔다고 한다. 이 좌선의례는 선종 사원의 가람제도와 직접적인 관련이 있는 청규의 일종으로 보이지만 그 실체는 분명치 않다.⁴⁰ 이처럼 10세기 말부터 13세기 후반까지는 선종을 포함해 고려의 불교와 사원 건축이 송의 영향이 매우 제한된 상태에서 자체적인 발전을 이루어왔던 시기였다고 평가할 수 있다. 이 시기 송에서는 청규가 본격적으로 보급되면서 일정한 체계를 갖는 선종사원의 가람구성이 확립되고 있었다. 그러나 당시의 복잡한 동북아 정세로 인해 고려 땅에는 최전성기를 구가했던 송의

40 이와 정재일은 당시 담진이 입송한 시기와 교류한 인물에 비추어 담진이 『선원청규』를 접했을 가능성을 배제하지 않았다. 정재일, 앞의 논문, 325~326쪽.

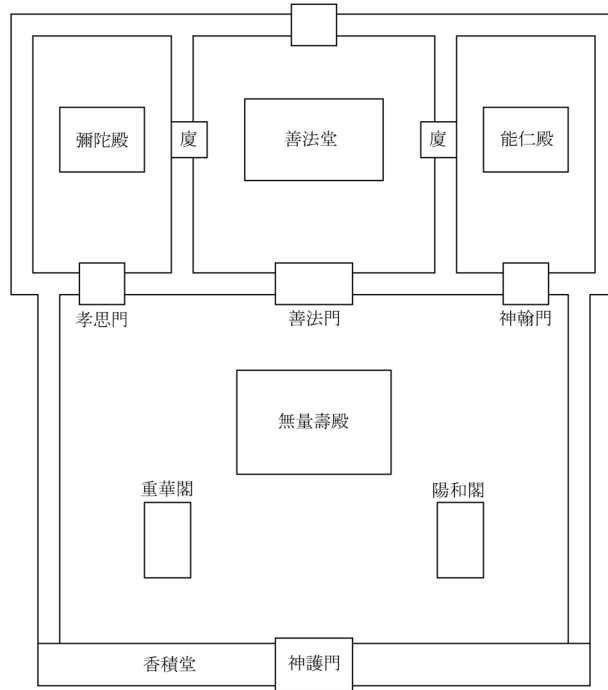
선종과 사원에 관한 정보가 온전히 전해지지 못했다.

이 무렵 고려에서 운영되고 있었던 선종사원의 면모는 12세기 전반에 정비된 정국안화사靖國安和寺, 그리고 13세기 전반의 수선사修禪社와 대안사大安寺를 통해 알 수 있다. 먼저 이 무렵 정국안화사의 모습은 1123년(인종 1)에 고려에 입조한 송나라 사신 서공徐兢⁴¹이 기록한 『선화봉사고려도경宣和奉使高麗圖經』(卷17 「祠宇」·「靖國安和寺」)에 비교적 상세히 묘사되어 있다.⁴² 여기에 묘사된 가람은 930년(태조 13) 창건 이후 1117년(예종 12)부터 이듬해까지 가람의 수리가 이루어진 결과물이었다. 우선 중심축선상에 주불전 무량수전無量壽殿과 법당인 선법당善法堂을 일렬로 배치한 점과, 13세기 전반 무렵으로 생각되지만 이규보(1165~1241)의 문집 『동국이상국집東國李相國集』(卷8 「古律詩」)에 수록된 ‘安和寺敦軾禪老方丈夜酌用東坡韻’이라는 시를 통해 추정되는 방장의 존재 등은 선종 가람으로서의 기본적인 면모를 갖췄다고 인정할 수 있는 부분이다. 그러나 문헌으로 파악할 수밖에 없는 한계는 있지만 전반적인 가람의 형태는 앞서 본 중국 송대 선종사원과는 다소 거리가 있다. 무량수전 이외에 능인전能仁殿이나 미타전彌陀殿과 같이 다수의 불전이 건립되어 있는 것, 음식을 조리하는 주방인 향적당香積堂⁴³이 가람 서쪽에 배치된 것으로 추정되는 점 등이 크게 차이나는 부분이다. 이러한 정황들로 보아 정국안화사가 정비되던 12세기 전반에는 고려와 송 간에 일시적으로나마 교류가 재개

41 당시는 고려와 북송 간의 국교가 일시 재개되었던 시기(1071~1126)이다.

42 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，有兩廈，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。

43 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, 『仏教語大辭典』; 駒澤大学内 禪學大辭典 編纂所, 『新版禪學大辭典』.



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

되기는 했지만, 송의 선종사원에 관한 정보가 본격적으로 고려로 전해지지는 않았던 것으로 판단된다.

고려 후기 선종계를 대표하는 수선사는 보조국사 普照國師 지눌이 1190년(명종 20) 공산 公山에서 결성한 정혜결사를 기존의 길상사 吉祥寺로 옮겨와 가람의 면모를 일신한 것이다. 가람 중창 공사는 1197년부터 시작되어 1205년(희종 1)에 끝났다. 낙성법회는 왕실의 지원으로 성대하게 거행되었고 희종의 명으로 조계산 曹溪山 수선사 修禪社로 개칭되었다.⁴⁴ 「조계산수선사중창기 曹溪山修禪社重創記」(1207)⁴⁵와 「송광사

44 崔訖, 「曹溪山修禪社重創記」, 1207.

45 정사년(1197)부터 나무를 베고 흙을 나르며 절의 경영(공사)을 시작하여 무릇 전각 80여 칸을

보조국사비(松廣寺普照國師碑)(1213)⁴⁶에 의하면 지눌 주석 당시 수선사에는 불전, 승료(僧寮), 식당인 재실(齋室), 주방(廚)과 창고(庫), 욕실인 벽실(溥室), 방장(方丈), 선법당(善法堂) 등이 확인된다. 당시 실권을 장악하고 있던 무신정권의 지원을 얻은 수선사는 크게 교세를 진작했고, 지눌에 이어 진각국사 혜심(慧諶)(1178~1234)이 주지에 임명되면서 더욱 많은 승속들이 모이자 강중(1212~1213 재위)의 명으로 재차 가람의 확장이 이루어졌다.⁴⁷

현재 송광사에는 혜심이 수선사를 확장한 직후인 1230년(고종 17)에 왕명으로 작성된 행정문서로 추정되는 『수선사형지안(修禪社形止案)』이 전한다. 이 문서는 1230년 당시 각종 전각의 종류와 규모를 기록한 「불상간각(佛像間閣)」, 사원의 연혁이 기록된 금석문(「보조국사비문」, 「수선사증창기」), 그리고 사원에 소속된 승려의 수와 재산 및 노비의 현황을 기록한 「복전수법석(福田數法席)」의 세 부분으로 이루어져 있다⁴⁸.

세우니, 불전(佛宇), 승료(僧寮), 재실(齋室 : 식당), 부엌(廚)과 창고(庫) 등 갖추지 않은 것이 없었다. 9년 만에 공사를 끝내니 때는 금(金) 태화(泰和) 5년(1205)이었다(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).

46 (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 짊고 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).

47 「月南寺眞覺國師碑」(1235) : 대안(大安) 경오년(庚午年, 1210)에 국사(지눌)께서 입적하자, 문도들이 왕에게 아뢰니, 왕명으로 (혜심에게) 국사의 자리를 잇게 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(大安庚午國師入寂, 門徒闕于上承, 勅繼住師, 不獲已入院開堂. 於是四方學者及道俗高人逸老, 雲奔影鶩無不臻赴, 社頗隘. 康廟聞之, 命有司增構, 屢遣中使督役, 遂闢而廣之).

48 『수선사형지안』의 작성 시기와 구성에 대해서는 최연식, 「고려 사원형지안의 복원과 선종사원의 공간 구성 검토」, 『불교연구』 38, 한국불교연구원, 2013, 155~191쪽 참조.

그중에서 「불상간각」은 결락된 부분이 많아 전모를 파악하기 어렵고 전각의 구체적인 용도가 명확하지 않은 것도 있지만, □사청채□舍廳梗와 이에 부속된 좌우의 방房 및 남변가南邊家와 북변가北邊家, 원두료圓頭梗, 사문沙門, 경판당經板堂, 수가水家, 식당食堂과 그 남랑南廊, 유동루鎗銅樓椽, 곡식루穀食樓梗, 학가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. 또 「복전수법석」에는 당시 야간에 선당禪堂에서 별도의 법석이 행해지고 있다고 하므로⁴⁹ 선당의 존재도 확인된다.

제한적이기는 하지만 위에서 검토한 내용을 종합하면, 13세기 무렵 송광사는 불전, 법당, 방장, 경판당, 조사당, 선당, 원두료와 기타 요사, 식당, 주방과 이에 부속된 수가와 학가(방앗간) 및 창고, 욕실, 변소, 그리고 각종 문들과 누교 등으로 구성되어 있었던 것이 확인된다.

20세기 전반에 편찬된 『동리산대안사사적桐裏山泰安寺事蹟』에도 고려시대 13세기 『수선사형지안』의 「불상간각」, 「복전수법석」과 같은 체제의 문서가 수록되어 있다. 이것 역시 함께 수록된 동리산문의 개산조 혜철과 제3조 광자대사廣慈大師 윤다允多(864-945)의 비문과 더불어 1230년에 작성된 『대안사형지안』의 원래 문서를 필사해 재판집, 수록한 것으로 판단되고 있다⁵⁰. 이 『대안사형지안』의 「불상간각」은 『수선사형지안』의 「불상간각」과는 달리 결락된 부분 없이 전문이 관독 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, 경방채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, 양공방채椽公房梗, 학가確家, 마구채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

49 常行法席, 齋前誦金剛般若, 齋後中夜, 禪堂別法席.

50 최연식, 앞의 논문, 159~171쪽.

및 범루(犯樓)와 평가(平家), 장주방(藏主房棟), 입실방(入室房棟), 별감방채(別監房棟), 목욕방채(沐浴房棟), 측간(廁間), 비전(碑殿), 누교(樓橋), 조사당(祖師堂)이 있고, 절 밖에 오층석탑⁵¹이 있다고 했다.

위에서 살펴본 1230년 당시 수선사와 대안사의 가람은 전각 구성의 측면에서 볼 때 법당과 방장, 그리고 참선수행 공간으로서 선당 혹은 승당을 갖추고 있어 우선은 선종사원의 기본적인 구성을 갖추었다고 할 수 있겠다. 그런데 두 사원 모두 식당을 별도로 조성한 점은 그 무렵 송의 선종사원과 근본적으로 다르다. 송대 선종사원에서는 모든 승려들이 승당에 모여 참선수행과 식사를 함께 했기 때문에 식당을 따로 두지 않는 것이 큰 특징이었다. 이러한 가람의 운영 방식을 승려가 실제로 그 가람을 경험하지 않고 청규 등과 같은 문헌만으로는 결코 다른 나라로 전해질 수 없는 것이다. 이것 외에 승당과 더불어 수행 영역의 중요한 구성요소인 중료와, 주지 영역을 이루는 침당에 해당하는 전각이 확인되지 않는 것 역시 송대 선종사원과 크게 다른 점이다.

이상과 같이 고려시대에 들어와 13세기까지 조영된 선종사원은 법당과 방장, 승당 혹은 선당 등과 같이 선종사원의 기본적인 전각들을 갖추고 있었다. 이것은 이전 나말 려초 시기에 입당유학승과 그 제자들에 의해 개창된 구산선문 가람에서도 확인되는 것들로서, 고려시대의 특징이라고 할 수 있는 성질의 것은 아니다. 그런데 12세기의 정국안화사에는 확인되는 다수의 불전과 가람 서쪽에 배치된 주방, 13세기 수선사와 대안사에서 보이는 승당 혹은 선당과 함께 식당을 별도로 두면서 중료나 침당 같은 전각을 갖추지 않는 점 등은 당시 송의 선종사원과는 매우 다르다. 이것은 고려 중, 후기에 걸쳐 복잡한 국제 정세로 인해 승려들의 중국 유학이 제한된 상황에서 송대 선종사원의 가람제도에 관한 정보가 고려

51 현재 태안사 사역 전방에 조성된 연못 가운데 섬에 이중기단의 삼층석탑이 있는데, 이것은 당 초 일주문 안의 부도전에 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.

에 온전히 전해지지 못했고, 이러한 여건 속에서 고려는 자체적으로 선종사원을 조영해 나갔기 때문이라고 할 수 있다.

2) 고려 말 회암사 중창의 선종사적 의의

고려 승려들의 중국 유학은 고려가 몽골과 강화하고(1259) 양국 간의 관계가 안정기에 접어든 원간섭기(1259~1356) 후반의 13세기 말부터 본격적으로 재개되었다. 당시 입원 유학에 오른 승려들은 대부분 선종 승려들이었다.⁵² 그들은 주로 남송 이래 중국 선종의 중심지인 강남지방의 입제종 승려를 찾아 인가를 받아 왔는데, 이것은 당시 선승들에게 고려 사회에서 권위를 확보할 수 있는 수단이 되었다.⁵³ 이 무렵 이루어진 고려 선승들의 입원 유학을 끝으로 한국 불교에서 중국 불교와의 교류는 더 이상 보이지 않는다. 이 시기에 대거 입원한 유학승들 중에 나옹혜근이 있었다. 그는 인가 목적의 짧은 형식적인 유학이 아니라⁵⁴ 오랜 기간 원에 머물면서 각지를 유력하며 선종과 가람의 제도를 익혀 고려로 돌아왔다.

『나옹화상행장懶翁和尚行狀』에 기록된 유학 중의 활동을 보면, 1347년(충목왕 3) 원에 건너가 대도大都의 법원사法源寺에 머물며 지공指空(?~1361) 밑에서 한동안 머물렀다. 이후 강남으로 내려가 평강平江 휴휴암休休庵을 거쳐, 항주杭州 정자사淨慈寺

52 원간섭기 중국 입제종과의 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 입제종 승려 몽산덕이(蒙山德異, 1231~?)을 찾아가 만난 것에서 시작된다. 강호선, 「고려말 나옹혜근 연구」, 서울대학교 대학원 국사학과 박사학위논문, 2011. 2. 42쪽.

53 강호선, 위의 논문, 116쪽.

54 당시 다른 입원 유학승들은 유학의 목적이 중국의 선사들로부터 인가를 받는 것이었기 때문에 유학기간이 대체로 2년 내외로 짧았다.

의 평산처림(平山處林, 1279~1361),⁵⁵ 명주(明州, 지금의 浙江省 寧波) 아육왕사(阿育王寺)⁵⁶의 설창오광(雪窓悟光, 1292~1357), 무주(婺州, 지금의 浙江省 金華) 복룡산(伏龍山) 천암원장(千巖元長, 1284~1357) 등의 임제종 승려들과 교류했고, 그중에서 항주 정자사의 평산처림으로부터는 선법을 인가 받았다. 이후 다시 대도의 법원사로 돌아와 지공에게도 인가를 받고 입원한 지 10년만인 1358년(공민왕 7)에 귀국했다.

귀국 후 1370년 왕명으로 회암사 주지에 임명되고, 이듬해에는 왕사에 책봉되어 송광사로 이석했으며, 1372년에는 회암사에 스승 지공의 부도⁵⁷를 세웠다. 그리고 1374년에 다시 회암사의 주지에 임명되자 가람의 중창에 착수했다. 공사는 2년 만에 일단락되어 1376년 4월 15일에 낙성법회가 열렸다. 그러나 나옹은 당시 과도한 불사에 부정적 인식을 가지고 있던 조정 관료들의 비판을 받아 탄핵되었고, 한강을 거슬러 유배지인 영원사(塋原寺)로 가던 도중 여주 신흥사(神勒寺)에서 입적했다. 나옹이 중창한 회암사 가람의 모습은 이색(李穡, 1328~1396)의 「천보산회암사수조기(天寶山檜巖寺修造記)」(『牧隱文集』 卷2, 이하 「수조기」)에 충실히 묘사되어 현재에 전한다.

고려 말 나옹이 중창한 회암사의 가람 구성은 근래에 이루어진 사지의 발굴조사 결과와 「수조기」 내용 검토 등을 통해 그 윤곽이 밝혀졌고, 「수조기」에서 파

55 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.

56 아육왕사는 남송 오산 제5위 사원이며, 석가의 진신사리를 봉안했다고 전하는 진신사리탑(일명 아육왕탑)으로 유명했다. 강호선, 앞의 논문, 87쪽.

57 『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.

악되는 전각의 종류와 배치관계⁵⁸가 실제 발굴된 유구와도 대체로 상응하는 것으로 확인되었다.⁵⁹ 현재까지 파악된 결과를 구성 전각의 종류와 배치에서 나옹이 장기간에 걸쳐 경험했던 중국의 송대 이래 선종사원의 가람제도를 충실히 재현하고자 했던 의도가 충분히 읽힌다.

우선 가람 중심축선상에 정문, 주불전인 보광전(普光殿), 법당인 설법전(說法殿), 그리고 정청(正廳)과 동·서방장(東·西方丈)으로 이루어진 주지 영역을 일렬로 배치하여 송·원대 선종사원에서 볼 수 있는 가람의 기본 골격을 갖추었다. 특히 동·서방장 사이에 구성된 정청은 침당의 기능을 하는 공간으로⁶⁰ 송대 선종사원과는 달리 침당이 방장 안의 한 공간으로 편입된 원대 선종사원의 영향이 확인된다.

그리고 승당만 두고 식당을 따로 건립하지 않은 것과, 파침(把針) 공간을 갖춘 전단림(旃檀林)이라는 중료를 둔 점은⁶¹ 송·원대 선종사원에서는 지극히 보편적인 형태이지만, 고려의 선종사원에서는 나옹이 중창한 회암사에서 처음 확인되는 것이

58 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。

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

60 한지만, 위의 논문, 2008.

61 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.

다. 특히 사이에 마당을 두고 외당과 내당으로 구성된 승당⁶²과, 건물 내부에 두 개의 중정을 구성해 ‘日’자형 평면을 이루는 전단림의 독특한 형태 역시 이전까지 고려의 사원에서는 볼 수 없는 것이지만, 송·원대 선종사원에서는 지극히 일반적인 승당과 중료의 모습이었다. 또한 가람 동남쪽에 주방인 향적전을 중심으로 도사, 부사, 전좌 등 지사의 소임을 맡은 역직들의 요사와, 위타전⁶³ 韋陀殿, 그리고 각종 부속 창고들로 이루어진 고원 영역을 구성한 점 역시 송·원대 선종사원의과 궤를 같이 한다.

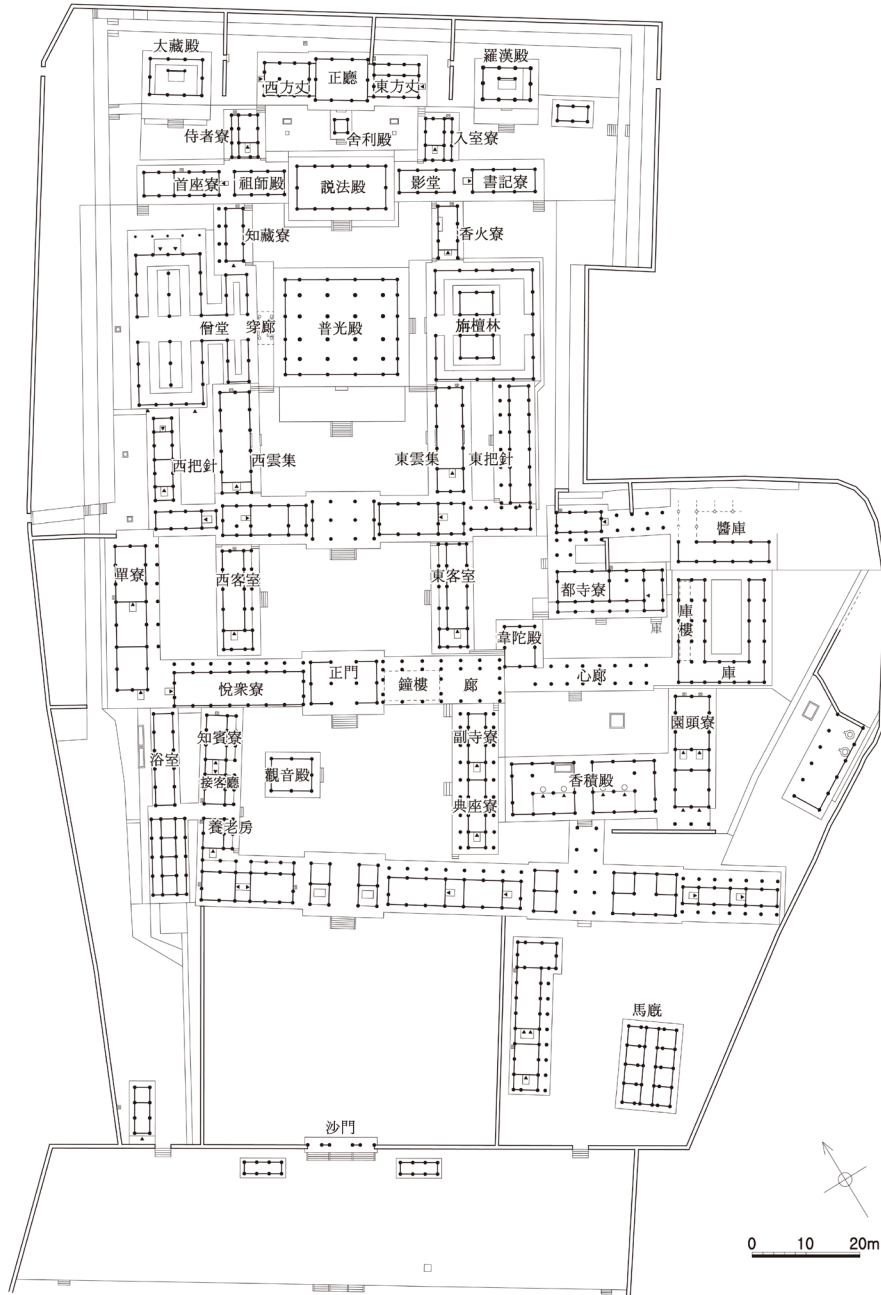
한편 가람배치의 측면에서 송·원의 선종사원에서는 중료가 승당과 함께 가람의 서쪽에 배치되어 수행 영역의 핵심을 이루는 전각이었지만, 회암사에서는 중료인 전단림이 불전의 동쪽에 승당과 대칭으로 배치되어 있었다. 이것은 기존의 가람을 중창하는 과정에서 불전 서쪽에 규모가 큰 승당과 중료를 함께 배치할 수 있는 공간을 확보하지 못했기 때문으로 판단되고 있지만,⁶⁴ 당시까지 고려에서 행해지던 사원의 배치 방식을 따른 것인지 여부에 대해서도 검토될 필요가 있다. 이로 인해 원래 불전 동쪽에 배치되어야 할 고원 일곽이 남쪽으로 내려가 자리를 잡게 되었고, 그 결과 송·원대 선종사원과는 다르게 회암사에서는 수행과 사무의 영역이 각각 가람의 북쪽과 남쪽에 조성되었다.

이상과 같이 고려 말에 나옹이 중창한 회암사는 중국의 송대에 정립되어 원으로 이어진 선종사원의 가람제도가 본격적으로 고려에 도입된 처음이자 마지막 선종사원이었다. 이색의 「수조기」와 발굴조사를 통해 확인된 회암사의 가람 구성을 보면, 나옹이 오랜 기간의 유학에서 경험했던 중국 선종사원의 가람제도를 고려의 회암사에 충실히 옮겨오고자 했던 의도가 분명하게 읽힌다. 그러나 중료와

62 회암사지 승당터에서는 내당에서만 온돌이 확인되었는데, 이것은 취침의 기능을 갖는 내당과 취침의 기능이 없는 외당의 기능 차이에서 비롯된 것이다.

63 위타전(韋陀殿)은 사원에서 음식과 가람의 수호신인 위타천(韋陀天)을 봉안하는 전각으로 송대 선종사원의 고원에서 일반적으로 확인된다. 이색의 「수조기」에는 고원 일곽에 ‘미타전(彌陀殿)’이 있는 것으로 적혀 있는데, 이는 위타전의 오기로 판단된다. 하지만, 앞의 논문, 2014.

64 하지만, 앞의 논문, 2010, 97쪽.



고려 말 나옹이 중창한 회암사 추정 배치도 (발굴결과와 이색의 「수조기」를 토대로 작성)

고원의 배치에서 보듯이 나옹은 중국 선종사원의 가람제도를 그대로 옮겨온 것이 아니라, 기존 회암사의 여건을 고려해 융통성있게 적용함으로써 결과적으로는 고유한 가람을 만들었다.

5. 고려 말 회암사 중창의 선종사적 의의

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 말에 집중되었다. 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 후기 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.

중국에서 송대에 들어와 청규가 보급되면서 선종사원의 가람 구성도 일정한 체제로 정립되어갔다. 중국에서 선종에 가장 흥성했던 13세기 중엽의 『오산십찰도』를 통해 파악되는 남송대 선종사원의 모습은 중심축선상의 삼문, 불전, 법당, 침당, 방장으로 구성되는 부처 영역, 가람 서쪽의 승당과 중료를 핵심으로 하는 수행 영역, 동쪽의 고원을 중심으로 행자당과 행자료로 이루어지는 사무 영역으로 가람 구성의 핵심을 이루는 것이 특징이며, 이것은 큰 변화 없이 원대 선종사원으로 이어졌다.

한편 고려에서는 10세기 말부터 원 간섭이 시작되는 13세기 중반까지 요와 금

의 지속적인 압박으로 인해 송과의 교류가 제한적으로 이루어질 수밖에 없는 여건 속에서 승려들의 입송 유학도 거의 찾아 볼 수 없었다. 따라서 당시 고려의 선승들은 선종이 최전성기를 구가했던 송대에 정립된 선종사원을 직접 체험할 수 있는 기회가 없었다. 문헌을 통해 파악되는 12세기 전반의 정국안화사나 13세기 전반의 수선사와 대안사의 가람 구성에서는 송대 선종사원의 직접적인 영향이 없는 상태에서 고려의 내재적인 발전을 이루어간 것을 엿볼 수 있다.

원간섭기에 들어와 13세기 말부터 고려 선승들의 중국 유학이 본격적으로 재개되었고, 이때 원에 들어가 10년을 체류하며 임제선을 배워 온 나옹은 귀국 후에 회암사를 중창하면서 자신이 중국 유학에서 몸에 익힌 선종사원의 가람제도를 적극 도입하고자 노력했다. 이것은 나옹 중창 당시 가람의 모습을 기록한 이색의 「수조기」와 근래의 발굴 유구를 통해 확인되었다. 나옹이 중창한 회암사는 중국에서 송대에 정립되어 발전해 간 선종사원의 가람제도가 고려에 본격적으로 도입된 처음이자 마지막 선종사원이 되었고, 이것이 불교 교류의 관점에서 고려시대 회암사가 갖는 역사적 의의라고 평가할 수 있겠다.

그러나 나옹은 기존 가람의 기초 위에 회암사를 새로 중창하면서 선종사원에서 승당과 함께 수행의 핵심 기능을 수행하는 중료를 불전의 동쪽에 배치하고, 고원을 남쪽으로 옮겨 조성함으로써, 결과적으로 당시 중국의 선종사원과는 다르게 수행 영역과 사무의 영역이 각각 가람의 북쪽과 남쪽에 배치되는 모습으로 완성하였다. 그 원인에 대해서는 향후 분석이 추가로 이루어져야할 여지가 있지만, 결과적으로 회암사는 당시 동아시아 선종사원의 보편적인 흐름을 받아들이면서 동시에 고려만의 독자적 모습을 가지게 되었다.

참 고 문 헌

문헌

『高麗史』, 『東國李相國集』, 『牧隱文集』, 『三國遺事』, 『宣和奉使高麗圖經』, 『五山十刹圖』, 『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.
기전문화재단연구원, 『회암사 II-7·8단지 발굴조사보고서』, 2003.
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.
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.
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.
鏡島元隆(카가미시마 겐류) 외, 『譯註 禪苑清規』, 曹洞宗宗務庁, 1992(1972).
鎌田茂雄(카마다 시게오), 『中國佛敎史』, 岩波書店, 2006(1978).
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.
한국사연구회 편, 『역주 나말려초 금석문 上·下』, 해안, 1996.
허홍식, 『한국 중세 불교사 연구』, 일조각, 1997.
_____, 『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

논문

- 강호선, 「고려말 나옹해근 연구」, 서울대학교 대학원 국사학과 박사학위논문, 2011. 2.
정재일, 「慈覺宗蹟의 『禪苑清規』 연구」, 동국대학교 대학원 선학과 박사학위논문, 2005.
최병헌, 「東洋佛敎史上的 韓國佛敎 — 中國佛敎와의 관계를 중심으로」, 『한국사 시민강좌』 4, 일조각, 1995.
최원식, 「고려 사원형지안의 복원과 선종사원의 공간 구성 검토」, 『불교연구』 38, 한국불교연구원, 2013.
韓志晩, 「宋·元時代の禪宗寺院における寢堂について」, 『駒沢大学禅研究所年報』 19, 駒沢大学禅研究所, 2008. 3.
한지만·이상해, 「회암사의 연혁과 정경·방장지에 관한 복원적 연구」, 『건축역사연구』 17권 6호, 한국건축역사학회,

2008. 12.

한지만, 「회암사지 日자형 건물지에 관한 연구」, 『건축역사연구』 19권 2호, 한국건축역사학회, 2010. 4.

_____, 「회암사지 고원 영역의 전각 배치에 대하여」, 『대한건축학회논문집 계획계』 30권 7호, 대한건축학회, 2014. 7.

_____, 「중국 당대 선종사원 성립에 관한 문헌 연구」, 『대한건축학회논문집 계획계』 31권 11호, 대한건축학회, 2015. 11.

바다를 건넌 구법승과 순례승 —헤이안시대를 중심으로

데시마 다카히로 手島崇裕 | 경희대학교

머리말
구법승과 순례승—그 정의를 둘러싸고
바다를 건넌 일본 승려의 다양한 활동
맺음말

바다를 건넌 구법승과 순례승

—헤이안시대를 중심으로—

1. 머리말¹

바다 위 섬들로 구성된 일본이 오랜 역사 동안 반도나 대륙과 관계를 맺어 오던 방법은 과거 한국(한반도)이 주변국이나 지역과 지역과 맺어오던 방식과는 다소 성격을 달리한다. 그 가운데 바다를 건너 다른 나라로 여행하는 존재가 주로 승려(종교인)였다는 점을 들 수 있다.

고대(이하 시대 구분은 일본사의 일반적 구분법에 따름)에는 중국의 수, 당, 그리고 신라

1 이 글은 2020년 12월 11일에 개최된 학술대회 ‘불교문명교류와 해역세계’를 위해 준비한 원고를 일부 수정한 것이며 주어진 과제 ‘바다를 건넌 구법승과 순례승’에 대해서 필자가 지금까지 발표해온 다음과 같은 논고를 기초로 준비하였다. ①『平安時代の対外関係と仏教』, 校倉書房, 2014; ②『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; ③『入宋巡礼僧』をめぐって, 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; ④『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; ⑤『五代・宋時代の仏教と日本』, 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. 개론적인 글이기에 번잡을 피하기 위해 위의 논고를 기반으로 기술할 경우 일일이 주를 달지 않았을 경우가 많다. 지면의 제한으로 논거가 되는 역사자료도 최소한으로 언급했음을 밝혀둔다.

와 같은 나라들과는 이른바 국가사절의 역할을 하는 관료(속인)들이 왕래하다가 중세 중반에 이르면 일본인들이 배를 능숙하게 조종해 바다를 건너는 경우가 늘어난다. 이른바 ‘왜구’의 활동은 잘 알려져 있다. 그러나 사절의 해외 방문은 중국을 대상으로 하는 것들이 주를 이루며 7~9세기경에 실시되다가 한동안 중단되고, 14세기경에 무로마치막부(室町幕府)가 견명사절(遣明使節)을 보내면서 부활한다. 견명사(遣明使)의 경우 대사(大使), 부사(副使)를 승려가 담당했다. 승려의 해외 방문은 인원의 증감은 있었으나 전수사(遣隋使), 전당사(遣唐使)를 따라가는 형태, 그리고 파견 종료 후에는 상선을 이용하는 방법으로 일관되게 이어졌다. 이러한 점을 보면 일본이 해외 나라들과 관계를 맺을 때의 주역은 승려였다고 이해할 수 있다.

그런데 전근대 한일관계의 역사에 한정해 보면 가장 활발히 관계를 맺던 때는 고대라고 할 수 있다. 야마토 조정(大和朝廷)의 일본 통일부터 율령국가 형성기에, 왜(倭)에서 일본으로 명칭을 바꾸며 일본 국내의 여러 제도를 정비하던 열도에 위치한 국가에게 한반도에서 유입되는 문물과 문화(정보)는 매우 중요했다. 그때 일본으로 건너온 승려들도 큰 역할을 담당했다. 일본 최초의 여승으로 알려진 쯤신니(善信尼)가 백제로 건너가 계율을 배우고 돌아왔다는 전설(『니혼쇼키(日本書紀)』 등)도 승려(불교)를 매개로 대외관계를 맺기 시작한 시점에서 한반도의 중요성을 이야기한다.

단 고대의 특정 시기를 제외하면 14세기 무렵까지 바다를 건너 한반도를 왕래하던 승려들은 거의 존재하지 않는다는 점에 주목해야 한다. 요코우치 히로토(横内裕人)의 최근의 논의에서도, “일본과 고려 사이의 승려 교류는 기록상 거의 전무하다고 봐도 된다. 13세기 중반부터 시작된 선종의 확산과 선승의 교류로 비로소 일본과 고려 사이에 인적 교류가 생겨나지만 이것도 중국의 남송과 원을 매개로 한 것이었다”² 라고 지적하고 있다.

2 横内裕人, 「遼・金・高麗仏教と日本」, 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, 155쪽.

책봉이나 조공과 같은 중일간의 외교가 존재하지 않았던 시대에도 중국 대륙으로 승려들이 많이 건너갔던 이유를 지금의 통념으로 해석하더라도, 즉 ‘보편적 종교인 불교는 국경을 초월하기에 국가 간 외교가 존재하지 않는 국가와 지역을 연결하는 힘을 지닌다’고 하더라도 이것이 승려들이 바다를 건너 향한 곳이 오랫동안 한반도까지 미치지 않고 대륙에만 한정되었던 명쾌한 이유가 되지 못한다. 왜 이렇듯 중일과 한일 관계에 차이가 발생하게 되었는지는 향후 과제로 남기고자 한다. 이 한계를 밝혀두며,³ 아울러 한국 국립해양박물관 학술대회를 위해 준비한 이 글이 한일관계를 정면으로 언급하지 못한 점에 대해서는 너그러운 마음으로 양해해 주기를 바란다.

2. ‘구법승’과 ‘순례승’—그 정의를 둘러싸고

1) ‘공적 구법승 ⇔ 사적 순례승’이라는 통설에 대해서

이 글의 주제어인 ‘구법승’과 ‘순례승’은 한국 학계 입장에서 보면 이 둘은 굳이 구별해서 논의할 필요가 없을 것이다. 원래 바다를 건너 불교 수행을 하는 승려 개개인의 입장에서 보면 ‘순례(성지, 종교 유적지 순례)’란 바꿔 말하면 ‘구법’의 일환이었다. 그럼에도 불구하고 일본의 역사학, 불교사학에서는 이 둘을 구분해서 논해왔다. 우선 이 점부터 이야기하고자 한다.

일본의 학계에서는 ‘구법승(구법)’과 ‘순례승(순례)’에 대해서 이시이 마사토시(石井正敏)의 아래와 같은 정의가 당시의 선행연구를 토대로 한 가장 명확한 학설로⁴ 널리

3 또 한국에서 중국이나 인도로 건너간 많은 승려들에게 초점을 맞추고 일본의 도해승려와 비교 대조해서 논할 필요성도 충분히 인식하고 있다. 본고에서 다루지 못했던 부분은 향후 과제로 삼고자 한다.

4 石井正敏, 「入宋巡礼僧」, 荒野泰典他編, 『アジアのなかの日本史5 自意識と相互理解』, 東京大学

리 공유되고 있다. 즉 구법승은 “스승을 찾고 법을 배워, 진호국가(鎮護國家)에 이바지한다”라는 목적을 가진 견당사 시대의 유학승과 같은 존재다. 이와 대치되는 순례승은 우타이산(五臺山) 등 성지를 방문해 자신의 죄장소멸(罪障消滅)을 기원하는 것을 주목적으로 하는 승려를 가리키는데, 이시이에 따르면 구법승과 순례승 사이에는 눈에 띄는 차이가 있다고 한다. 또 이시이는 구법승에서 순례승으로 변화가 9세기 전반에 처음 보이기 시작한 이래, 10세기 전반부터 순례승으로 본격적으로 변화가 일어났다고 지적한다. 이와 같은 도해승려의 성격 변화는 앞서 기술한 외교사절이 소멸된 시기이기도 하고, 통교대상이었던 중국의 당, 신라, 발해 등이 멸망한 시기이기도 하기에, 일본의 고대에서 중세로의 이행기의 한 현상으로 논의되어 왔다. 필자가 제목에 ‘헤이안(平安)시대를 중심으로’라고 부제를 단 이유 중에 하나도 바로 여기에 있다.

통설 속의 구법승은 견당사를 따라가, 스승을 찾고 법을 배운 후에 귀국해 모국 불교의 내실을 꾀하는, 이른바 국가에 이바지하는 유학승으로 그려졌다. 그들은 일본이 견수사나 견당사를 통해 중국의 선진문화를 받아들이고 천황을 정점으로 하는 중앙집권국가(율령국가)를 건설하며 내실을 다지던 시기에, 그것을 불교적인 면에서 지지하는, 이른바 공적 존재로 알려져 있다. 반대로 성지 방문을 목적으로 하는 순례승은 사적으로 도해한 것으로, 귀족들도 승려의 성지 방문을 후원하고 자신들의 현세 이익과 극락왕생 기원을 부탁하고 속죄(종교행위)를 대행시킨 것으로 이해되어 왔다.

이시이의 논의는 문인귀족인 요시시게노 야스타네(慶滋保胤(?~1002)가 입승승(入宋僧) 조넨(齋然(936~1016)의 출국 전 심경을 대변한 문장⁵ 속에 있는 ‘구법’의 뜻을 분석하는 등의 고증을 거친 것으로 설득력이 있어 필자도 대부분 동의한다. 그러나 다

出版会, 1993; 또한 石井正敏, 『石井正敏著作集2 遣唐使から巡礼僧へ』, 勉誠出版, 2018에 재수록되었다. 이시이의 견해에 대해서는 줄고③(앞의 주1)에서 한 번 정리한 바가 있다.

5 982年7月13日 「齋然上人入唐時為母修善願文」, 『本朝文粹』 卷13.

음과 같이 통설에 대해서는 약간이지만 보충할 여지가 있다고 생각한다.

2) 통설적인 정의를 이끄는 것—국사학(불교사학)·종파불교사관

사토 후미코(佐藤文子)가 밝혔듯이⁶ 고대국가(율령제 국가)가 융성했다는 것에 대한 논거로써 나라시대(奈良時代)(710~794, 특히 쇼무천황(聖武天皇) 치세)의 불교 흥륭을 제시하는 국사 서술은 ‘국가불교(國家仏教)’라는 조어와 함께, 1918년경 구로이타 가쓰미(黒板勝美)(1874~1946, 일본 국사학의 틀을 완성시킨 인물로 알려져 있음)에 의해 형성되어 오늘날 까지 사용되고 있다. 본래 19세기 말~20세기 초, 미술사와 건축사 분야는 도다이(東大寺) 쇼소인(正倉院)에 보관되던 나라시대 불교 유산을 중요하게 보아 이를 세계에 어필하였다. 즉 쇼무천황(701~756, 재위724~749) 시대를 중앙 정부의 권력이 강했을 때라고 인식했던 것이다. 구로이타는 이러한 역사 서술을 국사에 편입시켰다. 근대 일본이 나라시대의 중앙집권국가상을 하나의 이상형으로 여기면서, 종래 국사 서술에서 유교적 관점 아래 비판적으로 그려졌던 나라시대의 불교도 재평가를 받게 된 것이다. 구법승을 순례승과 구분하고 전자를 더욱 공적인 것으로 보는 통설적인 견해는 일찍부터 존재했는데, 이는 이 같은 국가불교론과 관련이 있을 것이다.

또 요시다 가즈히코(吉田一彦)에 따르면 원래 사료에는 ‘진호국가’란 헤이안(平安)시대(794~1185) 이후에 나타난 용어와 개념으로서, 나라시대가 지녔던 국가불교 이미지에 부합하지 않는다. 역사적 사실로 보자면, ‘진호국가’란 국가 측의 요구에 의거한 개념이 아니라 헤이안시대 초기 이후에 사원, 종파, 승단 측이 독립된 단위가 되면서 국가에 대해 주장했던 개념이다. 그러나 이 용어와 개념이 마치 나라시대의 것처럼 사용되기 시작했으며 제2차 세계대전 이후에는 도다이(東大寺) 관

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

런 사업의 설명 등에도 사용된다. “나라시대의 국가불교와 헤이안시대의 불교의 차이가 모호해진” 진호국가의 용법이 일반화된 것이다.⁷

구법승과 순례승에 관한 기존 연구들은 이 같은 ‘진호국가’의 일반적 이해에 바탕을 둔 것이라고 생각된다. 그러나 국가제도의 정비 및 내실화를 위해 바다를 건너 나라시대의 승려와, 헤이안시대 이후에 진호국가 제창을 위해 중국으로 건너가 천태종天台宗과 진언밀교真言密教를 전한 도해승려가 이제껏 구법승이라는 범주 아래 동일하게 받아들여졌지만 그 성격은 크게 다르다고 할 수 있을 듯하다.

또한 구법승의 대표로 이름이 떠오르는 헤이안시대 초기의 사이초最澄와 구카이空海는 모두 천태종이나 진언종真言宗처럼 현대에도 계승되는 종파의 시조로 알려져 있다. 이 같이 종파와 깊은 관계를 가진 도해승을 찾아보면, 후에 남송으로 가서 선禪을 배운 임제종臨濟宗의 시조인 에이사이榮西(12세기 후반 2번에 걸쳐 남송에 감)와, 조동종曹洞宗의 시조인 도겐道元(1223년에 남송에 감)이 있다. 중세부터 현대까지 이어지는 종파의 창설자로 간주되는 이들 또한 일반적으로는 구법승으로 불리는 점⁸이 눈에 띈다. 종파 단위 불교사를 지향하는 경향이 강한 일본에서는 개개의 종파를 창설하고 내실을 기한 승려들이야 말로 공적 존재로 간주되는 것 같다.

이상의 내용을 고려하면, 근대 국가의 이상형이었던 고대율령국가에 대한 기여도와 현대까지 이어지는 각 불교 종파에 대한 기여도를 기준으로 도해승려를 분류했다고 할 수 있다. 반면 중국 당나라 말기부터 북송시대에 걸쳐 중국으로 간 승려들은 현대 일본인이 공유하는 일본사나 불교사에서 특별한 위치를 차지하지 않는다. 북송으로 간 승려들 가운데 조넨喬然, 자쿠쇼寂照(962?~1034?), 조진成尋(1013~1081) 이 세 명이 유명한데, 이들은 ‘국가’나 ‘종파’에 공헌도는 낮지만, 중국

7 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. 요시다의 견해는 졸고③,④(앞의 주1)에서도 조금 언급한 바 있다.

8 예를 들면 『국사대사전(国史大辞典)』에서 ‘승’ 항목을 찾아보면 하부항목 ‘일승관계’(가와조에 쇼지(川添昭二) 집필)에는 북송시대의 순례승이 “남송시대에 들어서면 구법을 위해 입승하는 것으로 변화하게 된다”라는 기술, 남송에 온 승려에 대해서 “에이사이, 도겐, 엔니(円爾), 남포 쇼묘(南浦紹明) 외에도 많은 구법승려”라는 기술이 있다.

성지 순례를 목적으로 송나라에 갔다는 공통점이 있다. 따라서 그들은 일괄적으로 순례승으로 분류되었고 그들의 공통사항인 중국 성지 및 종교 유적지 순례는 사적 종교 활동으로서 구법과 대치된다는 점 때문에 구법=공적이라는 등식에 논거를 마련해 주었다.

3) 구법승의 순례, 순례승의 구법

그러나 2-1) 첫머리에서 언급했듯 원래 승려에게 구법과 순례는 명확하게 구별되는 개념이 아니기에, 구법에서 공적인 측면을 찾아냈다면 순례에서도 동일한 측면을 찾을 수 있지 않을까? 다음 장에서 기술하겠지만 견당사시대부터 입당승(특히 헤이안시대의 입당승)이 황족들에게 공양품의 봉납과 불사 개최를 부탁 받아 중국의 종교 유적을 방문하던 사례는 이미 널리 알려졌다. 구법승으로 분류되는 입당승들이 천황을 포함한 왕권 구성자들의 뜻을 받들어 중국 성지 순례를 한 점을 보면 그들도 순례승이었다고 할 수 있는데, 그렇다면 후원자인 황족들의 뜻을 받든 성지 순례란 오히려 공적 카테고리에 들어간다고 할 수 있지 않을까.

또한 이시이가 순례승으로 이름을 거론한 오대십국시대五代十國時代の 중국으로 건너간 간켄寬建(927년에 도해), 중국 통일(979) 직후인 983년에 중국 송나라로 건너간 조넨 등은 일본을 떠날 때 우타이산 순례를 이유로 들며 천황에게 중국에 가는 것을 허락 받은 것 같은데, 이때 천황을 비롯한 황족과 귀족들에게서 우타이산 대리 공양을 부탁 받은 것 같다. 또 조진은 천황이나 간과쿠關白와 같은 현역 집권자들에게 후원을 받진 못했지만 송나라에 들어간 후, 황제에게 수도 카이펑開封으로 가도 된다는 허가를 받아 추운 겨울임에도 불구하고 즉시 우타이산으로 향했다. 그가 쓴 송나라 체재 일기 『산텐다이이고다이산키參天台五臺山記』를 보면, 그는 우타이산에서 고故 고레이제이後冷泉천황 관련 물품을 봉납하고 사원으로부터

9 본 절에 관해서는 줄고③,④(앞의 주1)도 같이 참조하시길 바란다.

수령증을 받자, 바로 하산해 이를 일본에 보내고 후원자들에게 보고했다. 자신의 우타이산 수행은 다음 방문 때 하기로 한 것이다. 이들 사례는 입당승들이 행했던 순례활동의 연장선상에 있다고 할 수 있다.

한편 ‘순례승’에 속하는 승려들도 중국 불교를 다양한 형태로 구법했다. 입송승 조넨 사제는 입당승들처럼 밀교密敎나 실담학悉曇學 등을 배우고 돌아와 일본에 전했을 뿐 아니라 선종禪宗이 포함된 당대 최신의 송대 불교를 일본에 홍법弘法하려고 했다. 입송승 자쿠쇼는 귀국하지 않고 스스로 중국 불교계로 들어가 중국 승려와 동등하게 수도하는 길을 택했다. 『산텐다이교다이산키』를 보면, 입송승 조진은 송나라 도착 직후의 1년 동안 당대의 송나라 불교를 체득하고자 하는 모습을 보이진 않지만(단 제자에게는 수계를 경험하게 했다) 그도 조넨이 청래請來한 이후의 송대신역경전宋代新譯經典을 수집해서, 귀국하는 중승從僧을 통해 모국에 보내는 등 일본 불교계를 위한 구법 활동을 했다.

이를 종합하면 구법승과 순례승 사이의 ‘눈에 띄는 차이’란, 어떤 의미로는 근대 국사학 내용을 전제로 하여 종파라는 존재를 자명한 단위로 삼은 역사의 이미지, 불교사의 이미지 아래에서 후세의 인간들이 끌어낸 것일지 모른다. 이런 문제에 관심을 두고 도해승들의 활동을 다양한 측면에서 다시 살펴보고자 한다.

3. 바다를 건넌 일본 승려의 다양한 활동

1) 중국에서의 구법, 모국으로의 홍법

다시 도해승들의 중국에서의 활동을 시대순으로 따라가 보자. 『쇼쿠니혼기續日本紀』를 비롯한 사료에 의하면 건당사 파견시기에 중국 당나라로 건너간 일본 승려들 중 일부는 수도 창안長安을 중심으로 융성한 당나라 불교를 체득하고 귀국해 일본 국내에 전했다. 도쇼道昭(653년에 당으로 감, 661년에 귀국)는 현장삼장玄奘三藏

아래에서 법상宗法相宗을 배웠다. 도지道慈(702년에 당으로 감, 718년 귀국)는 삼론宗三論宗을 배우고 귀국했는데 창안에서 인도 출신의 역경승譯經僧 선무의善無畏에게 밀교를 전수받았을 가능성¹⁰도 있다. 겐보玄昉(717년에 당으로 감, 735년 귀국)는 5천여 권의 경전을 가지고 왔다. 그는 일본 불교계의 대장경 정비 사업에 일익을 담당한 셈인데, 당나라의 현종으로부터 자의紫衣를 하사받은 점도 눈길을 끈다. 료센靈仙(804년에 당으로 감, 828년 이전에 객사)¹¹은 중국 당나라 경전의 한역 사업에 참가했다는 점이 보통 크게 다루어지는데, 그는 우타이산에 들어간 첫 일본인 승려이기도 하다(그곳에서 입적했다). 참고로 료센은 발해승과 발해의 견일본사遣日本使를 통해 모국과 연락을 취했다. 일본의 승려들은 신라 등지에서 중국 당나라로 온 승려들과 마찬가지로 당의 불교계와 깊은 관계를 맺었으며 또 한편으로 모국에서의 흥법에 노력을 기울였다.

료센과 같은 견당사 배를 타고 당나라에 건너온 사이초와 구카이가 각각 텐타이산天台山과 창안에서 배우고 귀국한 후에 천태종과 진언종을 창설한 사실은 잘 알려져 있다. 사이초는 헤이안쿄平安京 천도를 실현한 간무桓武천황과 당나라에 들어가기 전부터 밀접한 관계에 있었는데, 그는 천황의 기대를 업고 텐타이산에 가서 구법을 행하였다. 또 당시 인도계 서역 승려인 불공不空(705~774)이 주도한 밀교가 당나라 황실과 밀접한 관련을 맺으며 큰 세력을 구축했는데, 구카이空海는 이 밀교를 일본에 도입해 일본의 진호국가 또는 왕권수호에 새로운 측면을 추가했다. 그리고 엔닌円仁, 엔교円行, 조교常曉처럼 마지막 견당사선(838)을 타고 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 귀속된 사원이나 전문 종파가 다르지만 당나라 밀교의 계승에 힘을 쏟았다. 견당사가 중단되고 나서도 승려들은 천황의 윤험을 얻어 당나라로 건너갔으며 그들의 구법 성과

10 井上薫, 「道慈」, 『日本古代の政治と宗教』, 吉川弘文館, 1978, 237쪽.

11 본 장의 료센 이하 승려들에 대해서는 줄고①,④,⑤(앞의 주1)도 참조 바란다.

는 진호국가와 밀접하게 관련되어 있었다. 승단 또한 입당승이 새로 가지고 온 밀교 수행법을 아사리직(阿闍梨職)의 신설을 통해 일본 국내에 널리 알리는 등 중국에서의 구법 성과를 조정에 어필하며 자신들의 존재 의의를 높였던 것이다.

당나라가 멸망한 후에도 10세기 전반에 고후쿠지(興福寺)의 승려 간켄이 출국 허가를 얻어 오대십국시대의 대륙으로 건너갔다. 그들 일행도 밀교 구법에 힘써 중국 북부지방에서 밀교 중흥을 담당한 사실이 널리 알려져 있다. 그러나 귀국하지 못해 기존 구법승들처럼 일본 국내에서 흥법은 하지 못했다.

입승승 조넨(983년 송으로 간, 986년 귀국)도 이 같은 승려의 계보에 들어간다. 앞서 기술했지만 조넨 사제는 선행 입당승들과 마찬가지로 중국에서 밀교를 배우고 관정(灌頂)을 받았으며 실담학과 범서(梵書)를 습득하고 귀국 후에는 아사리직 설치를 조정에 신청함으로써 일본 국내에 밀교를 흥법했다. 또 송 황제로부터 후한 대우를 받아 자색 옷과 대사 칭호를 하사 받고, 경전(중국 최초의 판본 대장경)을 일본에 가지고 온 것은 과거 진보(玄昉)와 공통된 점이다.

다만 조넨은 밀교 도입뿐만 아니라 그가 중국 송나라에 체재했을 때 체득한 송나라의 불교도 일본 국내에 포교하려 했는데, 이는 기존 승단의 반대로 전면 좌절된 듯하다. 이후의 사료에 따르면 ‘산가쿠슈(三学宗)’ ‘다루미슈(達磨宗)’라고 불리는 새로운 종파의 창설, 승려를 양성하는 계단(戒壇)의 신설 등에 대해, 현밀 팔종(顯密八宗(나라시대에 성립된 6종과 천태종, 진언종)의 이념을 따르는 기존 승단이 반대에 어쩔 수 없이 좌절될 수밖에 없었다.¹² 10세기 말 시점에서 도해승이 구법한 성과를, 기존 승단 구조를 변화시킴으로써 일본 국내에 도입하는 일은 불가능했다.

또 동시대 송 불교(선종)를 포교하는 승단을 종파로 신설하고자 하는 움직임은 200년 정도 지난 후에 에이사이의 2번째 입송(1187)과 귀국(1991) 후에도 시도된 것 같은데(『하쿠렌쇼(百鍊抄)』 1194년 7월 5일 기사) 기존 체제와 불교의 틀을 확대, 변경

12 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.

하는 시도는 이때도 역시 성공하지 못했다.

현재 일본에서는 임제종이나 조동종과 같은 선종 종파를 천태종이나 진언종과 동등하게 거론하는데, 사회에 정착하는 과정이나 승단으로서의 행보와 같은 측면에서 보면 선종과 같은 중국 근세 불교를 일본 국내에 받아들이고 실천해 가는 집단과 현밀의 여러 종파와는 큰 차이가 있다. 전자는 최근 선율禪律 승려, 선율 불교라는 개념으로 논의되고 있다.¹³ 남송시대가 되면 에이사이가 2번째 입승한 이후로 순조俊莪(1166~1227, 1199년 입승)¹⁴를 시작으로 하여 송나라 불교계에서 수학하며 선, 율, 교를 구법한 후에 일본 국내에서 포교를 행하는 승려가 늘어나자, 대륙 불교계의 제도와 규범에 의거한 승단이 조직된다. 진호국가를 담당하고 왕법불법상의론王法佛法相依論을 주장하는 체제 불교로 존재했던 현밀 불교(현밀 팔종파) 외에 선율禪律 불교의 승단도 따로 중세 일본에서 귀족사회와 무사 가문의 권력자들과 깊은 관련을 맺으며 사회적으로 세력을 확장해 간다.

선율 승단의 입승승 및 입원승入元僧은 바다를 건너기 전부터 언어를 공부하고 당대 중국 승려들과 동등하게 현지에서 불교를 구법했다. 그들이 체득한 것은 유교, 불교, 도교의 사상적 대립과 권력에 의한 폐불 등이 존재했던 당나라 이전과는 달리, 3교 융합의 근세 종교로 발전한 불교였다. 그들은 중국 불교를 수학하는 과정에서 불교와 분리하기 어려운 송학(주자학, 신유교)의 정수에 대해서도 깨달음을 얻게 된다. 이들 도해승으로 인해, 일본 국내의 선율 승단, 특히 세력을 확대한 선종 사원의 네트워크 속에서 승려들은 한문, 중국어 활용 능력이 높아지고 시문을 작성할 때 기초가 되는 사상적 지식이 업데이트되었다. 선종(고잔젠린五山禪林)의 승려들은 이러한 능력을 살려 무사 정권의 대외 교섭 실무를 담당하게 되고¹⁵ 훗날 명나라와 협상이 시작되자 외교사절의 역할을 담당하게 되었다.

13 大塚紀弘, 『中世禪律仏教論』, 山川出版社, 2009.

14 순조의 입승 및 귀국 후 홍법 활동에 대해서는 西谷功, 『南宋・鎌倉仏教文化史論』, 勉誠出版, 2018. 참조 바란다.

15 西尾賢隆, 「外交官としての禪僧」, 『中世の日中交流と禪宗』, 吉川弘文館, 1999.

다시 시대를 거슬러 올라가 중국 송나라를 다녀온 조넨의 시대로 돌아가 보자. 지금까지 입송승은 성지 순례승의 전형으로 논의되어 왔지만 10세기 말 조넨의 구법 → 흥법의 좌절은 현밀顯密 불교와 선을 불교라는 두 불교계, 또는 승단이 중세 일본에 병존하게 되는 시발점이 되었다. 이렇게 평가하는 것도 가능할 것이다.

2) 해외 성지로의 여행

앞서 기술했듯이 당나라에 들어간 구법승들도 왕권 또는 귀족들의 뜻을 받들어 중국의 성지와 종교 유적지를 순례하고 후원자들을 대신해 공양과 불사를 행했다. 사이초가 아테 친왕安殿親王(훗날 헤이제이平成천황이 됨)의 사경寫經을, 마지막 견당사의 배를 타고 당나라에 온 엔사이円載가 준나淳和천황의 황후 마사코 내친왕正子内親왕의 가사袈裟를 각각 텐타이산에 바쳤다. 후자와 동일한 시기, 즉 9세기 전반에 마사코 내친왕의 모친인 다치바나노 가치코橘嘉智子(사가嵯峨천황의 황후)는 예가쿠惠曷를 상선으로 당나라에 보내 정성자定聖者(자세히 알려지지 않았지만 텐타이산의 승려 정광定光인 듯하다), 사주 승가대사泗州僧伽大師, 강승康僧¹⁶ 등 과거 성승들의 발자취가 남아 있는 곳에 가사를 봉납하게 했다. 또한 다치바나노 가치코는 예가쿠惠曷를 우타이산에도 보냈다(『니혼몬토쿠텐노지쓰로쿠日本文徳天皇実録』 850년 5월 5일조). 이시이 마사토시는 예가쿠가 입송승과 귀족 관계에서 선구적인 역할을 했다고 보았다. 거슬러 올라가 나가야왕長屋王(684~729)이 1000장의 가사를 당나라 승려에게 바친 것도(『도다이와조토세이텐唐大和上東征伝』) 종교 유적에서 행한 불사와 공양은 아니지만, 이 같은 계보가 처음으로 시작된 것으로 볼 수 있지 않을까.

덧붙여 송나라 태종에게서 파격적인 대우를 받고 순례를 마친 조넨은 텐타이산(지자대사 지의智者大師 智顓, 정광定光의 종교 유적을 방문), 월주越州 신창현新昌縣에 있는

16 난징(南京) 건초사(建初寺)의 강승회(康僧會)이거나, 지리적으로 내륙이지만 뤼양(洛陽) 백마사(白馬寺)의 강승개(康僧鑑)일 가능성도 있을 것이다.

도선道宣 제작 미륵불, 승가대사僧伽大師가 머물렀던 사주 보광왕사泗州 普光王寺를 예배하고 수도 카이핑에 갔다. 그 후 우타이산 참배 외에도 뤼양洛陽으로 가 용문에서 선무의善無畏의 진신을 예배했다. 그는 성지순례 측면에서도 입당 구법승의 계보를 잇고 있던 데에다가 원하는 만큼 중국 성지와 종교 유적지를 순례할 수 있었던 모양이다. 귀국 후 국내에서 종교활동을 떠나갈 때, 여러 종교 유적을 직접 방문한 경험, 특히 텐타이산과 우타이산을 방문한 일을 거론하며 자신들이 과거 입당승들을 능가하는 성과를 올렸다고 주장했다.¹⁷ 조넨 사제는 선인들의 업적을 답습하고자 했으며 그 성공에 자부심을 가지고 있었다.

여기에서 중국 산시성에 위치한 성지, 우타이산으로 눈을 돌려 보자. 다른 중국 성지와 달리 일본 왕권이 우타이산과 관계를 맺게 된 시기는 그다지 빠르지 않은데, 앞서 기술한 다치바나노 가치코가 예가쿠를 통해 9세기 전반에 우타이산 공양을 한 것이 최초 사례이다. 뒤이어 신노 법친왕真如法親王을 따라 862년에 당나라로 간 슈에이宗叡는 상경 도중에 신노真如와 헤어지고 우타이산으로 향해 세이와清和천황의 이름으로 불사를 했다. 일본 천황은 다른 중국 성지에서는 불사를 하지 않고 오로지 우타이산에서만 불사를 행했다는 점이 지적된 바가 있다.¹⁸ 즉 일본은 우타이산을 각별한 성지로 간주하기 시작했던 것이다.

견당사遣唐使가 종료된 후에 상선을 이용해 바다를 건너는 승려들도 우타이산을 참배할 예정임을 조정에 어필했다. 우타이산의 이름을 거론함으로써 천황을 비롯해 지체 높은 이들의 지지를 얻어 재외 활동 허가를 얻고자 한 것이다. 이렇게 보면 성지(종교 유적) 방문도 공적인 것으로서 승려 개인이 원하는 중국에서의 다양한 종교 활동은, 황족이나 귀족들의 희망에 따라 중국 성지에서의 공양 불사를 대행하는 공무수행의 대가로서 실행이 가능했다고 이해할 수도 있을 것이다.

17 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.

18 堀裕,「天皇と日宋の仏教文化」,GBS実行委員会編,『論集 日宋交流期の東大寺—齋然上人一千年大遠忌にちなんで—ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集15』,東大寺,2017.

우타이산은 중국에 존재하는 성지이긴 하지만, 주지하는 바와 같이 경전이 번역되는 과정에서 화엄경계 경전이 설명하는 인도 동북부에 위치한 청량산淸涼山 즉 문수보살이 현재 살며 설법하는 영산과 동일시되었다. 경전(부처님의 말씀)에서 유래한 성지로서 중국의 주변국, 나아가 불교의 발상지인 인도, 서역 방면에서도 승려와 속인의 귀의와 숭경이 모이는 아시아 최대 성지로 성장한 것이다. 이 점을 고려했을 때 입송승 조넨이 바다를 건너기 전에 우타이산과 인도에 있는 종교 유적 순례를 자신의 목적이라고 말했다는 점¹⁹에 다시 한 번 주목할 수밖에 없다. 일본에서 우타이산은 불교의 근원으로서 인도와 동등한 의미를 가지는 성지가 되었던 것이다.

그렇다면 바다를 건넌 일본 승려와 인도의 관계는 어떠했을까. 일본 승려 중 처음으로 인도로 향한 이는 앞서 기술한 신노 친왕眞如親王이었다.²⁰ 헤이제이平成 천황의 아들로 사가嵯峨천황의 황태자이기도 했던 신노는 정변으로 폐위당하고 출가한다. 그 후 신노는 앞에서 언급한 슈에이宗叡를 동반해 당나라로 건너갔는데, 창안에서 구법을 한 후 슈에이는 귀국했지만, 신노는 남아 광저우廣州로 내려가 하이난南海 루트를 통해 인도로 향했다(865). 일본 승려가 9세기에 접어들어 거의 동시에 인도와 우타이산을 목표로 삼고 순례를 행했다는 점은 흥미롭다.

그런데 9세기 전반부터 건당사와는 별도로 일본 조정의 하급 관료가 당나라 상선을 이용해 난하이 교역의 거점이었던 광저우로 건너가 교역에 종사했다. 남중국해 교역권에 일본도 참가를 희망했던 것인데, 이러한 대외적인 시야 확대가 신노의 인도행을 뒷받침해 주었을 것이다. 신노는 결국 인도까지 가지 못하고 동남아시아 지역(말레이 반도)에서 입적했다고 한다. 그러나 신분이 높았던 신노의 이

19 예를 들면 「齋然上人入唐時為母修善願文」(앞의 주5).

20 실은 당나라의 단성식(段成式, ?~863년)이 저술한 『유양잡조酉陽雜俎』(860년 경 완성)에 따르면 곤고삼마이(金剛三昧)라는 이름의 왜국 승려가 당에 있었고, 일찍이 인도를 순례한 경험을 단성식에게 말했다고 한다. 곤고삼마이야말로 기록으로만 보면 전근대에 인도를 방문한 유일한 일본 승려지만 자세한 내용은 알려지지 않는다.

같은 도전은 일본인들로 하여금 인도의 존재에 눈뜨게 하였다.

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 후지와라노 사다카네(藤原真包)라고 불렸다. 그는 서천(西天, 인도)으로 가기 위해 오월국의 상선을 타고 중국으로 건너가 침성국(瞻城国, 참파)에 이르렀다가 물이 안 맞아 병을 일으켜 죽었다고 한다. 중국 측 사료에는 덴치(伝智)라는 이름으로 등장하는데, 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(伝智)의 사업에 협력했다고 한다.²¹ 오월국은 남중국해 교역권과 동중국해 교역권을 연결하는 항만 도시를 갖고 난하이(南海) 교역에서 이익을 올리며, 산물을 동중국해역 교역권에도 유통시켰다.²² 물론 덴치가 태어난 하카타(博多) - 다자이후 역시 동중국해역권을 구성하는 곳으로서 멀리 난하이(南海)로 연장되는 해상 루트의 일부였다. 이러한 교역권의 확대는 다자이후의 승려 덴치가 인도 방면으로 여행하는 계기가 되었다.

덴치가 어떤 종교적 목적으로 인도로 향했는지는 사료에 명확하게 남아 있지 않지만, 덴치의 인도행에 관한 정보를 수집하고 기록한 것은 다름 아닌 조넨이었다. 앞서 언급한 덴치의 활동 내용이 조넨의 송나라 여행기(지금은 거의 산일되었음) 안에 실려 있던 것이다. 다만, 조넨도 신노나 덴치처럼 인도를 목적지로 하는 승려의 계보를 잇고 있으나 그는 결국 인도로 향하지 못한 채 귀국하고 만다. 통설적으로 이야기되기로는 태종이 일본과 지속적인 통교를 희망하여 황제의 사업으로 제작된 판본 대장경 등을 송나라 건국 이후의 첫 입송승인 조넨에게 들려 일본으로 귀국시키고자 했기 때문이라고 한다.²³

21 덴치에 대해서는 王勇, 「日本僧伝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; 榎本涉, 『僧侶と海商たちの東シナ海(講談社学術文庫)』, 講談社, 2020, 참조.

22 山崎覚士, 「未完の海上国家—吳越国の試み」, 『中国五代国家論』, 佛教大学, 2010.

23 上川通夫, 「奄然入宋の歴史的意義」, 『日本中世仏教形成史論』, 校倉書房, 2007.

12세기 후반의 에이사이드 송나라에 온 후 인도에 가기를 원했으나 결국 남송 정부로부터 허가가 나질 않아 인도 여행은 포기하고 선禪을 수학해서 귀국한다. 근대 이전의 일본에서는 실제로 인도까지 간 승려가 거의 없던 셈이다.

여기에서 다시 조넨을 살펴보자. 조넨은 일찍이 인도의 우진왕優填王이 생전의 석가모니 모습을 조각한, 이른바 우진왕사모상優填王思慕像이라는 양식의 불상을 송에서 복제해 가지고 귀국했다.²⁴ 당시 태종의 수집품으로서 수도 카이핑에 설치되어 있던 불상을 귀국 전에 타이저우台州에서 본떠 제작한 것이다. 인도행을 포기한 조넨이 인도와 깊은 인연이 있던 이 불상에 흥미가 생겨 이것을 가지고 돌아갔다고 볼 수도 있지만 다른 가능성도 생각해 볼 수 있다. 중국에 존재하는 우진왕사모상에 관해서, 예전에 진품 우진왕사모상을 복제한 것을 양무제(464-549)가 인도에서 청래하여 왕권의 상징으로 삼았다는 전설이 있다. 송나라 태종은 이러한 전설을 고려해 진링金陵(오대십국시대 남당국의 수도)에 안치되어 있던 불상을 카이핑에 옮겼다. 그 이전에 이 불상은 양저우揚州의 사원에 오랫동안 안치되어 있던 것 같다. 조넨이 송나라에 갔을 때 양저우로 갔다고 전해지는 사료(조넨의 제자가 스승이 죽은 후에 기록한 글)가 있다.²⁵ 아마도 조넨은 송나라에 오기 전부터 석가모니의 생신상生身像이라고 불렀던 이 영상靈像의 존재를 알고 있었으며 순례 대상 중의 하나로 목록에 올렸을 것이다. 그리고 실제로 카이핑에서 배례를 허가 받자, 복제품을 제작하자고 마음먹었을 것이다.

조넨이 복제의 모델로 삼은 우진왕사모상에 관해서 구마라염鳩摩羅炎, 구마라십鳩摩羅什 부자에 의해 4세기경 중국에 전해진 것으로서 우진왕이 직접 조각을 시킨 오리지널 불상이라는 설도 있다. 일본에서는 오히려 이 설이 널리 알려졌는데, 중세에는 조넨이 그 불상을 복제품과 바꿔 일본에 가지고 왔다는 전설까지

24 교토(京都) 사가 세이료지(嵯峨清涼寺)에 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 日本的美術513』, 至文堂, 2019; 塚本麿充, 『北宋絵画史の成立』 제 2장, 中央公論美術出版, 2016. 등을 참조.

25 이 사료에 대해서는 平林盛得, 「優填王所造栴檀釈迦瑞像歴記」, 『書陵部紀要』 25, 1974. 참조.

더해서 삼국 전래 석가모니의 생신상으로서 신앙의 대상이 되어, 인도에 대한 일본의 동경을 만족시키는 존재가 되었다.

이처럼 일본의 도해승려에게 인도행이 실현되는 일은 상당히 어려운 일이었던 것 같다. 반면에 난하이나 인도 방면으로 가는 해상 루트의 출발점인 현재 저장성浙江省 지역과 일본 사이에는 9세기 이래로 착실하게 불교 교류가 계속되어 왔다. 10세기 후반 니치엔日延이라는 승려의 오월국 왕래가 잘 알려져 있다. 오월국으로부터 잃어버린 책을 보내달라는 요구에 응해 일본의 엔라쿠지延曆寺가 오월(타이저우) 텐타이산에 파견했던 승려다. 이후 송나라 시대가 되어도 중국 장난江南 지역과 일본 양쪽에서는 니치엔을 매개로 한 불교 교류의 부활과 지속을 추구했던 것 같다. 일본 정토교淨土教를 크게 이룬 겐신이 그의 저서『오조요슈往生要集』를 일본에 입항하는 상인에게 부탁해 몇 번이나 중국에 보낸 것이 그 한 예에 해당한다. 입송승 자쿠쇼는 겐신의 제자로서 그가 송나라로 건너간 목적 역시 겐신에게 부탁받은 도케쓰唐決(텐타이에 관한 질문서)를 중국에 전해주기 위해서였다. 자쿠쇼 일행은 귀국하지 않고 카이핑에 잠시 동안 체재한 후에 저장성 지역(그의 장쑤省江蘇省 소저우蘇州)를 중심으로 활동한다. 자쿠쇼의 제자 넨큐念救는 텐타이산에 봉납할 물품을 모으기 위해 일시 귀국했다. 이어 조진도 우타이산에서의 대리 순례를 마친 후에는, 텐타이산으로 내려가 극락왕생을 위한 수행을 했던 것 같다.

북송시대의 입송승은 상경하라는 황제의 명이 있기도 했고 우타이산으로 가기 위해서는 불가피하게 북쪽으로 갈 수밖에 없었다. 즉 일본 승려의 북상北上은 황제의 명으로 행해졌고, 일본 국내 후원자들의 우타이산에 공양하고픈 뜻을 따랐다는 점에서 공적 여행이었던 것이다. 덧붙이자면, 그 공적 활동을 마친 후 일본 승려들이 각자 행했던 구법 활동은 남부 지방에서 행해졌다.

4. 맺음말

조진이 송나라로 건너온 이듬해(1073) 그를 따르던 승려들이 일본으로 귀국하게 된다. 이때 신종神宗 황제로부터 천황에게 보내는 선물을 부탁 받았으나, 외교를 원치않던 일본 조정은 대응에 고심하면서도 십여 년간 송나라와 관계를 맺는다. 그 사이에 중앙의 불교계와 관련이 깊은 지금까지의 도해승들과는 달리 지방 사원에 거점을 둔 무명의 승려들 몇 명이 송나라로 들어갔다. 예를 들면 가이카쿠戒覚리는 승려는 송나라 입국 허가를 일본 조정에 신청하지 않고 중국으로 들어가 우타이산에서 살았다. 실은 조진도 일본 조정의 공식적인 불사에는 더 이상 참가하지 않겠다고 결심하고 바다를 건널 준비를 했다. 시간을 거슬러 올라가, 자쿠쇼는 원래 문인 관료로서 관직의 길을 걷다가 출가한다. 젊을 때부터 사원에 들어가 불교계에서 출세를 하고자 했던 승려가 아니었다. 조넨을 마지막으로 귀국 후 중앙 불교계에서 활약하는 것을 전제로 바다를 건너는 승려는 찾아볼 수 없게 되고 이후에 중국으로 건너간 이들은 은거 승려를 자처하는 승려들이었다.

가이카쿠 등 승려들이 바다를 건넌 후 한동안 입송승들이 보이지 않는데, 12세기 후반 이후 남송으로 건너간 입송승들도 대부분 현밀불교에서 중요한 역할을 하지 않은 사람들이었다. 즉, 조정 및 상황 권력이 주최하는 불사에 종사하는 승려가 아니라 오히려 신분이나 출생 면에서 중앙 불교계와 거리를 두던 승려들이었다고 할 수 있다. 도해승려 중에는 교토 니시야마京都 西山의 훗케산지法華山寺의 둔세승遁世僧 게이세이慶政(그는 예외적으로 고귀한 출신기도 함)처럼 어디까지나 현밀 사원을 위해 송나라로 가서 경전 수입 등을 하던 이들도 소수이긴 하지만 존재했다. 하지만 가마쿠라鎌倉시대 이후 도해승려들의 대부분은 위에서 기술했듯이, 선, 율, 교를 중국에서 배우고 일본에 흥법하는 승려들로 바뀌어 간다. 그들은 현밀 사원에 속해서 입신출세 하려고 하지 않았다. 예를 들면 에이사이-겐닌지建仁寺, 선승 엔니田爾-도후쿠지東福寺, 율승 슌조俊弼-센뉴지泉涌寺 등과 같이 귀국 후 개별적으로 유력자의 보호를 받으며 선을 사원을 건립해서 동시대 중국 불교

공간을 재현하고 승려 육성에 나섰다. 이를 시발점으로 선을 불교의 승단이 점차 성장했고 거기에서 학문을 익힌 승려들이 선배 승려들과의 인맥을 통해 새롭게 중국으로 건너가 구법하고 귀국해 한층 더 흥법을 하게 된다.

10세기 말에 조넨은 에이사이 이후와 같이 일본 국내에 송대 불교를 정착시키지는 못했다. 그것은 체제 불교의 틀 안에 새로운 종파를 집어넣어 동시대 중국과의 교류에 대응하는 거점을 설치할 여지가 없었다는 것을 의미한다. 반대로 13세기 이후의 선을 승려는 처음부터 틀 밖에 기반을 닦고 새로운 승단으로 성장했다. 이 200년간 인세이院政라고 불리는 정치체제가 만들어졌고, 뒤이어 무사 가문(막부)이 권력의 일부를 분담하는 국가체제의 변용이 나타난다. 한편 12세기가 되면 국가의 주체인 천황은 대외 협상에 관여하지 않게 된다. 헤이안시대까지 도해 승려는 견당사를 따라서 공식적으로 외국으로 가든지, 국가 외교의 중심인 천황에게 해외 활동 허가를 얻어 출국하는 것이 원칙이었다. 그런데 천황 자체가 대외 협상의 장에서 한 발 물러나 외교권(대외협상권)을 행사하지 않는 상황이 발생하자 전통적인 현밀 불교(체제 불교)의 틀에서 비교적 자유로운 승려들이 처음부터 허가와 같은 원칙을 신경 쓰지 않고 배편을 얻어 송나라에 가게끔 된다.

선을 승려 중 선종을 중심으로 하는 승려의 해외 활동이 특히 활발해지자 그들은 동시대 중국 불교가 행하던 황제를 위한 축성의례(祝聖儀禮) 등을 일본식으로 각색하며, 권력을 뒷받침하는 새로운 불교로서 일본 국내에서 어필을 강화한다. 고대에는 천황 아래에서 일원적인 외교관계를 지향했던 일본이지만 천황이 뒤로 물러나면서 실질적으로 대외협상을 담당하게 된 무사 가문(武家) 정권이 선승의 대외 네트워크나 한문 운용 능력에 기대 그들을 외교 실무에 이용하게 된 것이다.

본고에서는 중일관계에 초점을 두고 14세기 무렵까지 바다를 건넌 승려의 성격 변천 역사를 간략하게 살펴봤다. 그 이후의 사정은 모두(冒頭) 부분에서 간략하게 언급했듯 고려와 조선으로 간 일본 승려들도 등장하게 된다. 14세기, 고려 승려 태고보우(太古普愚)(1346년 원나라에 감) 등 중국 장난(江南)에서 참선하고 돌아온 이후 장난을 매개로 하여 일본과 고려의 관계가 간접적이거나 형성되었고, 일본 승려

도 고려에 입국하게 되었다. 이러한 한일 승려들의 교류사에 대한 보다 구체적인 내용은 향후의 과제로 삼고자 한다.

- 石井正敏, 「入宋巡礼僧」, 荒野泰典他編『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.
- _____, 『石井正敏著作集2 遣唐使から巡礼僧へ』, 勉誠出版, 2018.
- 井上薫, 「道慈」, 『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館, 1978.
- 榎本涉, 『僧侶と海商たちの東シナ海(講談社学術文庫)』, 講談社, 2020.
- 王勇, 「日本僧転智の入呉越事跡について—『四朝見聞録』と「勝相寺記」の史料解読を兼ねて」, 田中隆昭編『日本古代文学と東アジア』, 勉誠出版, 2004.
- 大塚紀弘, 『中世禅律仏教論』, 山川出版社, 2009.
- 奥健夫, 『清凉寺釈迦如来像 日本の美術 513』, 至文堂, 2019.
- 上川通夫, 「奄然入宋の歴史的意義」, 『日本中世仏教形成史論』, 校倉書房, 2007.
- 佐藤文子, 「史学史としての「国家仏教」論」, 『日本古代の政治と仏教 国家仏教論を超えて』, 吉川弘文館, 2017.
- 塚本磨充, 『北宋絵画史の成立』, 中央公論美術出版, 2016.
- 手島崇裕, 『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.
- _____, 「五代・宋時代の仏教と日本」, 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.
- 西尾賢隆, 「外交官としての禅僧」, 『中世の日中交流と禅宗』, 吉川弘文館, 1999.
- 西谷功, 『南宋・鎌倉仏教文化史論』, 勉誠出版, 2018.
- 平林盛得, 「優填王所造栴檀釈迦瑞像歴記」, 『書陵部紀要』 25, 1974.
- 堀裕, 「天皇と日宋の仏教文化」, GBS実行委員会編, 『論集 日宋交流期の東大寺—奄然上人一千年大遠忌にちなんで—(ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集15)』, 東大寺, 2017.
- 山崎覚士, 「未完の海上国家—呉越国の試み」, 『中国五代国家論』, 佛教大学, 2010.
- 横内裕人, 「自己認識としての顕密体制と「東アジア」」, 『日本中世の仏教と東アジア』, 塙書房, 2008.
- _____, 「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.
- 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.

동아시아 해역 세계에서의 불교

—일본에 온 당과 송의
무역상 신앙 사례를 중심으로

야마우치 신지山内晋次 | 일본 고베여자대학교

머리말

9~12세기경 일본에 온 당唐과 송宋 상인들의 불교 신앙

불교와 상업·상인 윤리

헤이안平安시대의 일본에 온 중국 무역상과 정토교淨土教

맺음말

동아시아 해역 세계에서의 불교

—일본에 온 당과 송의 무역상 신앙 사례를 중심으로—

1. 머리말

일본 국제교류사에서 9세기는 중요하고 획기적인 시기라고 생각된다. 그 이유는 다음과 같다. 적어도 7~8세기경의 일본의 왕권 아래에서는 열도 밖 아시아 여러 지역과 바다 너머 외교는 주로 일본에서 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 차원 사절단은 파견 횟수나 책임자 신분, 인원 등이 상당히 한정적이었기 때문에 국제 교류의 빈도나 채널도 꽤 한정되어 있었다.

그런데 8세기 말경부터 왕권 및 국가 사절단 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 이후 일본 국제교류사는 바다 상인에 의한 무역이라는 새로운 교류 형태가 탄생함으로써 아시아 여러 지역과의 교류 빈도나 관련 계층 및 인원도 확대 증가

했다고 생각된다.

이상과 같이 9세기 이후 일본 국제교류사에 대한 이해를 바탕으로 이번 국제 학술대회 「불교문화의 교류와 동아시아의 해역 세계」라는 주제와 관련해서 필자가 특히 주목하고 싶은 것은 다음과 같은 문제다.

9세기 이전에는 중국 및 한반도 등으로 유학을 희망하는 일본 승려들이 견당사 등의 국가 사절단 일원에 들어가려면 왕권의 허가가 필요했다. 그래서 유학승 파견 빈도와 인원은 상당히 제한적이었다. 9세기 이후에는 국가 사절단이 소멸하여 그 일원이 되어 대륙으로 유학을 하러 가는 일이 불가능해졌다. 그러나 그 대신 거의 매년 일본으로 오는 당唐, 오월吳越, 송宋의 무역상 소유 무역선을 타고 동아시아 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 일본과 연락하거나 중일 불교계의 연락 등도 무역상들이 문서를 전달하는 형식으로 종종 이루어졌다.¹

이렇듯 9세기 이후 일본 국제교류사에서 무역상의 무역선을 타고 동아시아 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 있을지도 모르겠다. 즉 일본 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 보호하는 일을 할 수 있었다. 또 무역상들로부터 다양한 상품을 대량으로 구입하는 큰 고객이기도 했다. 그러므로 유학을 희망하는 일본 승려를 무역선에 태우거나 대륙과 일본의 불교계 사이에서 연락하는 메신저 역할을 하기 때문에 일본 불교 세력에 대해 다양한 편의를 제공함

1 木宮, 1955; 榎本, 2010·2013·2017; 手島, 2014; 山内, 2017 등 참조.

으로써 무역상들은 무역 경영을 원활하게 할 수 있었으며 이윤 추구에서도 효과적이고 또 필요한 행위다(다른 말로 표현한다면 경영 전략의 일환이라는 대답이다).

이러한 대답의 개연성을 논하는 사료로는 11세기 후반의 입송승人宋僧 조진成尋의 일기인 『산텐다이고다이산키參天台五臺山記』 권1, 1072년 3월 15일 건에 나오는 다음과 같은 기록에 주목하고 싶다.

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·鉄百通(廷)·水銀百八十兩等也。

이 일기를 기록한 조진成尋은 귀족 출신으로 천태종天台宗 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 조진은 승선 허가를 해 준 무역상들에게 대량의 ‘현물’ ‘선물志与物’을 제공했다. 송나라 상인들이 현물 등을 기뻐했다고 기재되어 있다. 이 ‘현물’ ‘선물’은 아마도 일종의 승선료로 송나라 상인들의 이익 일부가 되었을 것이다. 당시 일본 불교계에서 조진이 누리고 있던 높은 지위, 그가 지참한 거액의 승선료를 고려하면 당시 송나라 상인들은 자신들 무역에 있어서 효용 가치가 충분하다고 생각해서 조진이 바다를 건너는 것에 대한 편의를 제공했을 가능성이 높지 않았을까.

그러나 일본 승려의 무역선 승선을 송나라 상인들 경영 전략 중 하나라고 생각한 이상과 같은 이해에는 적합하지 않은 사례도 존재한다. 예를 들면 앞에서 기술한 조진의 경우가 존재한지 10년 후 송나라에 들어간 일본 승려 가이카쿠戒覚가 남긴 『도소키渡宋記』라는 일기 1082년 9월 5일 건에 다음과 같은 내용이 나온다.

於筑前國博多津、師弟三人乘於唐船。是大商客劉琨蒙廻却宣旨之便也。(中略)就中商人由來以利爲先。然予全無備物之儲、只有祈念之苦。今邇迄遂本意。豈非文殊感応乎。

여기에는 송나라에 가고자 했던 가이카쿠가 당시 대송 무역 거점 항구였던 하카타노쓰博多津(현재의 후쿠오카현 후쿠오카시의 한 곳)에서 송나라 상인 유곤劉琨(조진의 『산텐다이고다이산키參天台五臺山記』에도 등장한다)의 귀국선을 겨우 얻어 타게 되었는데 가이카쿠는 ‘용물備物’ 즉 승선료를 준비하지 않았다고 기재되어 있다. 이 가이카쿠라는 승려는 조진과 마찬가지로 천태종天台宗 소속이었지만 출신도 낮고 하리마播磨(현재의 효고현 서쪽 지방)에 있는 지방 사찰 주지였을 뿐이었다. 거의 무명이었다고 할 수 있다. 조진에 비하면 당시 일본 불교계에서의 지위는 아주 낮았다. 송나라 상인인 유곤이 거의 무명인 승려를 태웠다는 것으로 일본 무역 활동이 유리해졌다고는 생각하기 어렵다. 게다가 가이카쿠는 승선료조차 준비할 수 없었다. 그러면 책에 ‘원래 이익을 최우선으로 한다’고 적혀있는 상인 유곤이 왜 가이카쿠의 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가 상당히 흥미로운 논문을 발표했다.² 그 개요는 다음과 같다.

당唐, 오대五代, 송宋을 지나면서 중국 사람들과의 해상 교통이 크게 발전했지만 그 과정에서 해난 사고로 많이 이들이 희생되었다. 이런 해난 사고는 자연의 맹위가 초래한 것으로 당시의 지식과 기술로는 어떻게 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

2 日野, 1984.

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 따른 것이며 승려로부터 받는 운임도 가령 그것을 받았다고 해도 부차적이었다. 단 이러한 신불의 가호는 해난 사고에 직면했을 때의 염원만으로는 불충분하며 평소 보은에 대한 마음이 중요하다고 생각된다. 그러므로 상인이나 선원들의 사찰에 대한 신앙은 독실하고 평소 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(日野)씨의 주장은 그가 이용하지 않는 사료에서도 지지받는 것으로 생각한다. 가령 12세기 말 양잠으로 짠 상하이시 쑹장구역의 지방문헌 『운간지(雲間志)』 권 하에는 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

3 張, 2006, 226~229쪽; 昌, 201쪽, 158~163쪽 등도 참조.

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

교역에서의 위험으로부터 자신과 가족을 지켜주는 존재로 ‘의지할 곳은 부처님밖에 없다’라고 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(日野)씨는 또 그러한 상인과 선원들의 순수한 불교 신앙을 중시하는 처지에서 그들이 승려를 무역선에 태우고 다양한 편의를 제공한 것은 독실한 불교 신앙에 의거한 행동으로 승선료가 목적이 아니었다고도 주장하고 있다. 이러한 히노씨의 입장에서 보면 앞서 기술한 가이카쿠를 승선시킨 송나라 상인 유곤의 사례도 모순 없이 이해할 수 있을지도 모른다.

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

2. 9~12세기경 일본에 온 당(唐)과 송(宋) 상인들의 불교 신앙

이 장에서는 9~12세기경 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 종사

5 이 사료들의 자세한 내용은 山崎, 2010; 田中, 2012; 大槻, 2008 등을 참조.

하던 당나라 상인들 사이에서 오갔던 것이다. 이 서간 중에는 당나라 상인인 이 린李鄰과 서공우徐公祐 등이 의공義空의 ‘속제자俗弟子’라고 자칭하고 있는 서간이 보인다. 이는 의공이 일본에 오기 전 이미 당나라에서 의공과 당나라 상인들 사이에서는 일상적인 불교 신앙에 의한 관계가 성립되어 있었다는 점을 추측하게 한다.

(2) 『도보앙리로쿠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田珍 관련 유문遺文이 집대성되어 있다. 이 책의 권 하, 2「후소센겐슈風藻錢言集」에는 엔친의 한시에 차운한 당나라 상인 침경전詹景全의 다음과 같은 한시가 수록되어 있다.

跪受大德珠玉。不揆卑劣。謹次來韻。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。居憩觀心靜倚松。三界永除機外想。一誠歸禮積迦容。

이 한시에서 보이는 ‘大理車’ ‘金地’ ‘禪坐’ ‘法容’ ‘一乘元義’ ‘三界’ ‘一誠歸禮積迦容’ 등의 표현은 불교 사상과 깊은 관련이 있다고 보이며 이 한시의 저자인 당나라 상인 침경전詹景全의 독실한 불교 신앙을 의미하고 있을 것이다.⁶

(3) 『조쿠 혼초오조덴統本朝往生伝』에 보이는 송나라 무역상 주인총朱仁聰 신앙

귀족이자 저명한 학자이기도 했던 오에 노 마사후사大江匡房가 12세기 초 저술

6 침경전(詹景全) 및 그의 한시는 小野, 1983, 335쪽, 385~386쪽, 391~392쪽 참조.

한 『조쿠 혼초오조덴(續本朝往生伝)』에는 일본에서의 정토교(淨土教)의 발전에 크기 기여한 천태종 승려 겐신(源信)의 제자인 간인(寬印)의 전기가 수록되어 있다. 그 전기 중에는 겐신과 간인이 에치젠 스루가(越前敦賀(현재의 후쿠이현 쓰루가시))에서 송나라 상인 주인총(朱仁聰)⁷과 만났을 때(995年~?) 있었던 일화가 기록되어 있다.

교역을 위해 일본에 온 주인총을 만나기 위해 겐신은 제자인 간인을 데리고 히에이잔 산(比叡山)에서 스루가(敦賀)의 항구로 갔다. 만나는 자리에서 주인총은 1장의 그림을 겐신과 간인에게 보여줬다. 그곳에는 바산바엔테이슈야진(婆珊婆演底守(主)夜神)이라는 신이 그려져 있으며 주인총은 항해 시의 안전을 위해 이 신의 그림을 가지고 있다고 말했다. 이 바산바엔테이슈야진은 『대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)』 권 68·입법계품 39 등에 등장하는 신으로 이 경문에서는 그 신이 여러 어려움에서 중생 구제를 했다고 설법하고 있는데 그중에는 해난 구제도 포함되어 있다. 주인총의 신앙은 일본에 온 송나라 상인들의 해난 구조를 기원하는 불교 신앙 사례로 주목할만하다.

(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 조진의 일기다. 이 일기 권8·희녕6년(1073, 엔큐 5년) 5월 21·26·27·28일의 건에는 일본과 송나라의 무역에 종사하고 있던 송나라 상인⁸들이 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。劉錕·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。

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。

○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。辰一点、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), 이진(李詮)을 비롯해 6명의 유력 상인들이 중국의 저명한 대사찰에서 불교 의례를 개최했다는 사실을 알 수 있다. 여기에서 보이는 ‘재(齋)’는 불교 의식을 한 승려에게 식사를 준다는 의미이므로 이 송나라 상인들은 중국에서도 자신들의 독실한 불교 신앙에 따라 종종 불교 의식을 주최했을 것이다.

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

중국 Ningbo(寧波)의 명소 유적 중 하나로 16세기의 관료와 학자이자 장서가로 알려진 범훤(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 모사찰의 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。功德奉献三界諸天、十方智

9 번각은 王, 1999, 188~189쪽에 의함.

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 하카타노쓰를 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(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 회사하고 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 상인과 만남에 대해 다음과 같이 기술하고 있다.

○赴筑州。會遇宋国通事李德昭者於博多津、聞彼地禪宗之盛。[序]

10 伊原, 2000·2006.

○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、聞伝言、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. 에이사이가 임제선(臨濟禪)을 일본에 가져오는 중요한 계기는 그야말로 송나라 상인으로부터의 정보에 있었다. 그리고 당시 일본에 건너온 송나라 상인 중에 선종에 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<当日本承安三年>七月、到臨安府<今王都也>。詣靈隱寺、親見堂頭和尚佻海禪師陞座說法。為国安示曰、(中略)我明年正月十三日当避世、爾再来唯聞名憶今日事乎。我宿因多幸、見爾為說日本佻法弘通事、爾記勿忘云。国安辞歸鄉。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。佻照禪師蒙詔繼其跡、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(佻海禪師) 방문과 그 예언대로 선사(禪師)의 천화(遷化)를 에이사이(榮西)에게 전했다. 이 말에서는 그의 선종에 대한 독실한 신앙을 엿볼 수 있을 것이다.

(7) 『시키조호시잇사이쿄색정법사(色定法師一切經)』의 오쿠쇼(奥書)에 보이는 송나라 상인¹¹

지쿠젠(筑前(현재의 후쿠오카현))의 무나카타타이샤(宗像大社)에 소속되어 있던 승

11 林, 1994, 85~86쪽.

려 료스케(良祐(시키조법사色定法師)는 1187년부터 1227년에 걸쳐서 혼자 힘으로 잇사 이교(一切經(대장경) 약 500권을 옮겨 적었다. 이 사경의 대부분이 현재 무나카타타 이샤 신사(宗像大社)의 신포칸(神宝館)에 수장되어 있다. 그 몇 개의 오쿠쇼(奥書)에는 양우(良祐)가 사경 내용으로 한 당본(唐本(송나라에서 간행된 목판인쇄본)의 ‘경주(經主(경권의 소유자)’가 ‘강수(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 송일 무역에 종사한 송나라 상인들의 도움을 받아 실시되었으며 이는 물론 상인들의 독실한 불교 신앙에 따른 지원이었다고 생각된다.

이상과 같이 9~12세기경 일본에 온 당(唐)과 송(宋) 상인 중에는 불교에 대한 깊은 신앙심을 가진 사람들이 있었다는 점을 알 수 있다. 그 신앙의 동기로 물론 (3)의 주인(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 불교 신앙을 가지게 된 계기와 동기는 개인에 의해 다양했다고 보이며 그들을 개별적으로 구체적이며 총망라하여 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.

3. 불교와 상업·상인 윤리

1) 위잉스余英時的 연구에 주목

중국에서의 불교와 상업, 상인 윤리 관계를 고려한 후 상당히 흥미로운 가설을 제시하고 있는 사람이 바로 중국의 경제사와 사상사를 연구하는 학자로 널리 알려진 저명한 위잉스余英時 선생이다¹². 이 장에서는 위잉스 선생의 설에 대한 개요를 소개한 후 그 역사적 약식도에 관한 약간의 사건을 전개하고자 한다.

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

이어서 이러한 혜능에 의한 불교의 ‘세속내적 전개’를 더욱 추진한 것이 남종선을 이어받은 당나라 후기 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 백장회해는 출가자의 농경 등의 노동에 종사하는 것을 적극적으로 찬동하고 노동이 불교 수행 중 하나일 뿐이라고 주장하며 그 행위를 ‘작무作務’라고 불렀

12 余, 1991.

다. ‘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 사상에 대해서 위잉스 선생은 노동이라는 세속적인 활동 가치를 적극적으로 긍정 하는 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.

이후 송나라가 들어서면 이상과 같은 백장회해의 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 사회상 신분 관계도 변화해 유동적인 것이 되었다. 그 결과 유가(당나라 중기부터 송나라와 명나라의 이학에 이르는 새 유교)의 도리에 따른 상업 및 상인윤리가 명확하게 주장되게 되었다고 한다.

이상과 같은 중국사에서의 종교윤리와 상업윤리의 상관관계의 역사적 전개에 관한 위잉스의 약식도는 당나라 불교사상에서 명나라와 청나라의 유교 사상으로 라고 둘의 관계가 바뀌는 큰 전망을 제시하고 있으며 헤이안平安 시대의 일본에 온 당나라와 송나라 상인들의 불교 신앙과 상업 및 상인윤리 관계를 생각하고자 하는 이 장에서도 유효한 기준축이 되는 것이다.¹³ 단 위잉스에 의한 이런 대답

13 위잉스의 약식도에 대해서는 기시모토(1991)에 의한 설득력을 가진 냉엄한 비판도 있다. 그러나 현실점에서 필자가 기준축으로 삼아야 하는 다음 연구를 찾을 수 없었기 때문에 일단 이 원

한 가설 제시는 되어 있지만, 중국에서 종교윤리와 상업윤리의 관계에 대해서는 현재도 그다지 연구 되고 있지 않는 듯하며 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 청나라 유교 윤리로 귀결하고 있다는 점이다. 확실히 위잉스 이외의 연구에서도 특히 명나라 이후 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 측으로부터 유교 측으로 크게 바늘이 흔들려가는 도중 경과의 단계라고 생각해야 할까. 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淨土敎다. 이 글이 주목하는 위잉스의 저서를 일본어로 번역한 동양사가 모리 노리코森紀子도 ‘역자 후기’에서 (단 여기에서)첨언한다면 중국에서 불교의 근세적 형태, 세속내적 전개의 현저함으로 위잉스 선생이 드는 선종 외에 정토교가 있다는 점은 잘 알려져 있으며 대략 선은 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 시점에서도 중

고에서는 그의 연구에 의거해 이야기를 풀어가고자 한다.

14 藤井, 1954, 117~119쪽; 寺田, 1972, 287~293쪽; 陳, 1997, 17쪽 등.

15 余, 1991, 297쪽.

국에서의 상업 및 상인 윤리의 역사적 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.

2) 중국에서의 정토교와 상업 및 상인

송나라의 중국 상인 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 권27, 정토입교지淨土立教志12-1, 왕생사서전往生士庶伝에서 보이는 다음과 같은 상인의 사례에서도 확연히 알 수 있다.

沈三郎、家臨安、商賈爲業。晚年回心念佛、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、忽舉手出帛被覆然而坐。挙家驚避、二子急前扶衛、恐其子曳脛以肘節捶。子曰、助父坐脱耳。茶毘有白鶴二十九隻飛翔雲表、久之西去。

여기에서는 린안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 알려진 『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。在士不妨修誦。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 상인을 포함하여 각각의 생업에 전념하는 것과 정토교의 수행은 모순되지 않는다고 설파하고 있다¹⁶. 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。若是尺帛、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、當念阿彌陀仏。
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 종사하면 서 불교를 믿으면 극락왕생할 수 있다는 사상이 보인다. 이 문장들에는 그야말로 위잉스 선생이 주목한 ‘세속내적 전개’가 명확하게 보이지 않는다.

또 원나라의 정토교 승려이자 백련종白蓮宗 중흥의 시초로 알려진 보도普도가 저술한 『노산연종보감盧山蓮宗寶鑑』(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、或日求升合忘思勤則不惰儉、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、居士龐公賣荻籬而養道、喻彌陀畫像為業、戴佛庵發燭資身。可謂一日不作一日不食矣。

16 田中, 2014.

라고되어 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 상인¹⁷에 대해서도 생업의 종교적 및 사회적 정당성과 중요성을 이야기하고 있다는 점을 알 수 있다.¹⁸ 그리고 그 결과 적어도 명明 이전 중국에서 직업윤리 기준¹⁹을 제시하면서 상업의 사회적 정당성과 유용성을 주장하고 나아가 생업에 전념하는 것에 의해 정토淨土로의 왕생往生이 약속된다고 설파한 정토교가 무역상도 포함한 상인들의 마음을 사로잡았을 가능성이 높다고 생각된다. 그렇다면 9~12세기경 헤이안平安 시대에 일본에 온 당唐과 송宋의 상인들 사이에서도 그러한 정토교와 상업 및 상인 윤리의 관계를 알아차리지 않았을까. 다음 장에서는 이 문제에 대해서 생각해 보자.

4. 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 신앙과의 관련에 대해서 몇 가지 사례로부터 간접적으로 추정할 수 있다.

첫번째 사례는 제1장의 (3)에서 인용한 『조쿠 혼초오조텐続本朝往生傳』에 보이는 송나라 무역상 주인총朱仁聰의 사례다. 앞에서 기술했듯이 주인총은 『화엄경華

17 斯波, 1968, 493~495쪽; 水野, 1980, 106~107쪽; 唐, 2003, 202쪽; 白井, 2005, 46~49쪽; 張, 2006, 249~251쪽.

18 小笠原, 1964, 530쪽; 鈴木, 1974, 52~53쪽.

19 정토교(淨土教)에 특화된 기술은 아니지만 道端, 1985, 292~293쪽도 참조.

嚴經』에 의거한 항해 신앙을 가지고 있었다. 이 『화엄경』에 주목하면 대일 무역에서 가장 중요한 거점이었던 저장浙江 지역에서 당나라 말부터 북송北宋시대에 정토염불결사淨土念仏結社도 포함하는 화엄계결사華嚴系結社가 유행했다는 사실²⁰이 흥미롭다. 왜냐면 주인총과 같은 강수綱首 정도의 유력한 무역상이 그러한 불교 결사와 직간접적으로 관련이 있었을 가능성이 예상되기 때문이다.

이 주인총에 관해서 더욱 주목할 점은 그의 무역선에 탑승해서 여러 번 일본과 송나라를 왕복했던 송나라 승려 제은齊隱과의 관계다. 제은의 일본 방문 기록은 현재 다음과 같은 것이 알려져 있다.

〈987년〉일본에서의 정토교淨土敎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 정토교관련 저술을 맡긴다.

〈995년〉천태종天台宗 산외파山外派의 거액이자 천태계 정토교를 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 정토교와 깊은 관련이 있는 승려다. 999년에 일본에 왔을 때는 항저우 수심사라는 절에 소속되어 있었지만, 이 사찰은 이전 주지였던 도선道詵에 의해 『왕생서방서응산전往生西方瑞応刪伝』라는 왕생전往生傳이 발간되는 등²¹ 천태계 정토교와 깊은 관련이 있는 사찰이다. 또한 이 『왕생서방서응산전』은 958년에 송나라에 온 천태종 승려

20 高尾, 1939, 59쪽; 鎌田, 1965, 246~247쪽; 鈴木, 1974, 50쪽; 柴田, 1997, 360쪽.

21 藤堂, 1979, 137~138쪽.

니치엔日延에 의해 일본에 전해져 일본 정토교성립에도 큰 영향을 주었다.²²

이러한 제언과 정토교의 밀접한 관련을 생각하면 무역선에 그를 여러 번 태운 송나라 무역상 주인총이 『화엄경』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 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. 영은사는 영명연수永明延壽(선종계), 천축준식天竺遵式(천태계), 고산지원孤山智円(천태계) 등 저명한 정토교 승려와 관련이 깊은 사찰이다.²³ 이에 추가로 송宋 나라 저장浙江 지역에서 정토교와 제종諸宗의 융합과 정토교 결사의 유행이라는 상황²⁴도 감안하면 『산텐다이고다이산키』에 기록되어 있는 송나라 무역상들의 설제設齋 배경에 정토교를 중심으로 하는 불교 신앙 네트워크의 존재를 추측하는 것도 가능성이 있지 않을까. 그리고 이러한 신앙 네트워크의 존재를 인정한다면 역시 제1장에서 제시한 (5)의 일본 체재 송나라 사람들 사례에 대해서도 대일 무역에 관련된 송나라 사람들 신앙 네트워크가 바다를 건너서 일본 하카타博多 등과도 연결되어 있었다는 점을 의미하는 기록이라고도 말할 수 있을 것이다.

헤이안平安시대에 일본에 온 중국 무역상들과 정토교의 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 경 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 무역상들이 오로지 상업적 이익만을 탐하는 모습이 강

22 西本, 2016.

23 春日, 1937, 274쪽; 高尾, 1939, 63~64쪽.

24 高尾, 1939, 63~64쪽; 鈴木, 1941·1974, 49~50쪽; 牧田, 1976, 61~62쪽; 佐藤, 1991.

조되는 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 따른 직업윤리가 있었으며 그들의 교역 활동도 그 윤리에 의해 일정한 제약을 받고 있었다는 점을 간과해서는 안 된다. 기존의 일부 연구처럼 무역상들이 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

25 森, 1948, 136쪽.

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 완성)의 권 상에 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 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 바닷속으로 가라앉았다고 한다. 이 기록은 중국 무역상 이외의 무역상 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.

5. 맺음말

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

필자는 불교사와 불교 사상 전문가가 아니므로 이 글에서 사료 해석과 선행 연구 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.

- 伊原 弘, 「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, 2000.
- _____, 「寧波で発見された博多在住の宋人寄進碑文統論」, 『アジア遊学』 91 (碑石は語る), 勉誠出版, 2006.
- 白井佐知子, 『徽州商人の研究』, 汲古書院, 2005.
- 榎本 涉, 『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〉, 2010.
- _____, 『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, 2013.
- _____, 「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, 2017.
- 王勇, 「寧波に現存する博多在住宋人の石碑—その発見・転載・解説をめぐる—」, 『アジア遊学』 3, 1999.
- 小笠原宣秀, 「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, 1964.
- 小野勝年, 『入唐求法行歴の研究 智證大師円珍篇 下』, 1983.
- 春日禮智, 「西湖の寺院と浄土教」, 『日華仏教研究会年報』 2, 1937.
- 鎌田茂雄, 『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学出版会, 1965.
- 岸本美緒, 「書評 余英時『中国近世の宗教倫理と商人精神』」, 『思想』 809, 1991.
- 木宮泰彦, 『日華文化交流史』, 富山房, 1955.
- 佐藤成順, 「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, 1991.
- 斯波義信, 『宋代商業史研究』, 風間書房, 1968.
- 柴田 泰, 「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, 1997.
- 上海博物館編, 『千年古港 上海青龍鎮遺址考古精粹』, 上海書画出版社, 2017.
- 昌 慶志, 『宋元商業文明与文学』, 黄山書舎, 2017.
- 鈴木中正, 「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, 1941.
- _____, 「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, 1974.
- 高尾義堅, 「宋代以後の浄土教」, 『支那仏教史学』 3-3・4, 1939.
- 高倉洋彰, 「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, 1998.
- 田中史生, 「唐人の対日交易—『高野雑筆集』下巻所収「唐人書簡」の分析から」, 『国際交易と古代日本』, 吉川弘文館, 2012.
- 田中夕子, 「『龍舒浄土文』にみる往生人の行業」, 『印度学仏教学研究』 62-2, 2014.
- 張 金花, 『宋詩与宋代商業』, 河北教育出版社, 2006.
- 陳 学文, 『明清時期商業書及商人書之研究』, 洪業文化事業有限公司, 1997.
- 手島崇裕, 『平安時代の対外関係と仏教』, 校倉書房, 2014.

- 寺田隆信, 『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, 1972.
- 唐力行, 『商人与中国近世社会』, 商務印書館, 2003.
- 藤堂恭俊, 「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, 1979.
- 西本昌弘, 「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 文化交渉学のペース
ベクティブ—ICIS国際シンポジウム論文集』, 関西大学出版部, 2016.
- 林文理, 「博多綱首」関係史料, 『福岡市博物館研究紀要』4, 1994.
- 日野開三郎, 「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, 1984.
- 藤井 宏, 「新安商人の研究(四完)」, 『東洋学報』36-4, 1954.
- 牧田諦亮, 『アジア仏教史・中国編II 民衆の仏教く宋から現代まで』, 佼成出版社, 1976.
- 水野正明, 「『新安原板士商類要』について」, 『東方学』60, 1980.
- 道端良秀, 『中国仏教史全集 第4巻 中国仏教社会経済史の研究』, 書苑, 1985.
- 森 克己, 『日宋貿易の研究』, 国立書院, 1948.
- 森 公章, 「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,
2014.
- 山内晋次, 『奈良平安期の日本とアジア』, 吉川弘文館, 2003.
- _____, 「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, 2017.
- 山崎寛士, 「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, 2010.
- 余 英時(森紀子訳), 『中国近世の宗教倫理と商人精神』, 平凡社, 1991.



동아시아의 차문화와 불교

서은미徐銀美 | 부산대학교

머리말

중국 차문화와 종교

동아시아의 차 문화와 『청규淸規』

생산에서 찾아지는 해답들

맺음말

동아시아의 차문화와 불교

1. 머리말

차문화는 동아시아 삼국(한중일)의 대표적인 전통문화이다. 중국에서 먼저 발전하고 한국과 일본 순서대로 보급되어 지역의 특성과 융합되며 생활문화의 자리를 확보하였다.

차문화가 동아시아의 보편적인 생활문화로 발전할 수 있었던 것은 불교라는 종교문화를 기반으로 하였기 때문에 가능하였다. 불교문화를 기반으로 하지 않았다면 차는 그저 약용음료로, 또는 중국 지방의, 혹은 중국인의 문화로 한정되었을 가능성이 높았다.

불교는 차 문화의 발전 과정에 커다란 영향력을 미쳤다. 한중일 모두 새로운 종파 선종의 발전과 파급에 따라 차 문화가 확산되었다. 차문화가 확장성을 가지는데 불교는 커다란 기여를 하였다. 불교 의례와 결합되어 차를 마시는 의례적 형식이 형성되었고 차를 마시는 과정에서 구현하려는 범위를 정신적 완성의 단계까지 지향하였다는 점이 그 대표적인 것이다.

조화롭고 완벽한 단계까지의 지향이라는 구도적인 자세가 차문화의 중심에 형

성됨으로써 동아시아의 차문화는 지역적 확산과 함께 한층 다양하고 풍부한 내용을 보유할 수 있었다.

본고에서는 차문화에서 초기 중국적인 것과 불교적인 것을 구별해 보고자 한다. 그것은 중국 차문화의 지역성과 확장성을 설명하는데 유용할 것이다. 또한 불교문화를 공유하고 있는 한국과 일본에서 나타난 지역적 특성을 생산이라는 부분에 주목해 살펴보고자 한다.

2. 중국의 차문화와 종교

1) 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 지리적 시대적 환경에서 차 문화가 초기 어떠한 특징을 보유하게 되었는가 살펴보자.

『다경』의 「칠지사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 요소인 불교적인 성격이 어떻게 융합되었는지 육우의 시각을 통해 확인해 볼 수 있다.

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

『동군록桐君錄』에 의하면, 중국 사람들의 마실거리는 대개 식물의 잎과 뿌리에서 얻었는데 차, 천문동天門冬, 발계菝葜(칭미래), 박달나무 잎, 대조리, 과로목瓜蘆木

등이 있었다. 차는 주로 서양·무창·여강·진릉西陽·武昌·廬江·晉陵의 지역(호북 안휘 강소의 양자강 지역)과 파동巴東지역(사천의 동쪽지역) 사람들이 마셨다고 하였다.¹ 일찍이 사람 몸에 좋다는 것과 잠이 오지 않는 효능에 대해 알고 있었다는 것을 약학 저작들을 통해서 알 수 있다.

『신농식경神農食經』의 기록²과 사마상여司馬相如의 약재에 대한 기록³에서도 차의 약용적 기능과 소비를 알 수 있고, 3세기 초의 기록인 『광아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 안영晏嬰의 식단⁴은 청렴한 생활을 의미하였다. 산해진미를 누릴 수 있는 위치에 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.

한편 도교의 전설 속 인물들인 단구자와 황산군에 관한 이야기가 민간에서 차와 함께 회자되었다는 것은 일찍부터 차와 도가의 신선사상이 결합되었음을 보여주는 것이었다. 『신이기神異記』에 도사가 나타나 단구자라고 자칭하면서 산속에 있는 차나무의 위치를 알려주었다는 이야기며,⁵ 사람들이 단구자와 황산군이 차를 마셨다고⁶ 믿었던 것 등이 그러한 상황을 반영한 것이라고 할 수 있다. 차에

1 『茶經』卷下, 桐君錄 西陽武昌廬江晉陵好茗 皆東人作清茗 茗有鯨 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 木蘂 蕪 芎藭 芍藥 桂 漏蘆 蜚廉 藟菌 薺訖 白欬 白芷 菖蒲 芒消 莞椒 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 昔丹丘子貢山君服之.

신선을 상징하는 단구자와 황산군 같은 도교 인물들이 관여된다는 것은 차를 마시는 행위가 갈증이나 건강을 위한 음료 이상의 범위를 확보했다는 것이었다. 차와 신선사상과의 결합으로 약용적 기대감을 기반으로 하면서도 현실 이상의 것을 추구하는 성격을 보유하게 되었다. 그런데 그것은 강한 중국적 색채를 가진 것이어서 여전히 확장성이 한정될 가능성이 있었다.

한편 차가 생산되는 지역에 대한 정보도 차를 마시는 풍속이 전파되는데 일익을 담당하였다. 손초孫楚(218~293)의 기록에는 여러 지역의 특산품이 열거되어 있는데 차는 과촉지방에서 나온다고 하였다. 이러한 정보는 차에 대한 관심으로 이어지고 소비가 증가될 수 있었다.

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

5호16국의 하나인 후조後趙(319~351)시대 불도징佛圖澄(天竺人)과 단도개單道開(敦煌人)의 일화에서 신이한 포교 활동과 함께 차의 음용을 찾아볼 수 있다. 불도징은 단도개에 대해서 “이 도사道士는 나라의 성쇠를 보는 사람이다. 이 사람이 떠나면 곧 재난이 닥칠 것이다”⁷ 라고 하여 후조의 몰락을 예언했으며, 단도개의 능력을 높게 평가하였다. ‘도사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 알

7 『茶經』卷下, 孫楚歌 茱萸出芳樹顛 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.

을 매일 먹었다. 그가 먹는 것은 소나무와 꿀, 생강과 복령과 같이 향기가 있는 것이고 때때로 차⁹와 차조기¹⁰를 1~2승을 마셨다. 유송⁹의 승려 법요¹⁰는 원가^{元嘉}연간(424~453)에 양자강을 건너 오흥무강^{吳興武康}의 소산사^{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 일화들도¹¹ 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 『이원^{異苑}』에 기록된 담현 진무의 처 이야기와 남제 무제의 유조^{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 무덤에 먼저 차를 올렸다. 이에 두 아들은 쓸데 없는 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 돈궤미는 새것이었다는 이야기이다.¹²

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.

11 『茶經』卷下, 「七之事」, 廣陵耆老傳 晉元帝時 有老姥每旦獨提一器茗 往市鬻之 市人競買 自旦至夕其器不減 所得錢散路傍孤貧乞人 人或異之 州法曹繫之獄中 至夜 老姥執所鬻茗器 從獄牖中飛出.

12 『茶經』卷下, 「七之事」, 異苑 剡縣陳務妻 少與二子寡居 好飲茶茗 以宅中有古塚 每飲輒先祀之 二子患之曰 古塚何知 徒以勞意 欲掘去之 母苦禁而止 其夜 夢一人云 吾止此塚三百餘年 卿二子恒欲見毀 賴相保護 又享吾佳茗 雖潛壤朽骨 豈忘翳桑之報 及曉 於庭中獲錢十萬 似久埋者 但貫新耳 母告二子 慙之 從是禱饋愈甚.

남제南齊의 세조 무제는 본인의 장례를 소박하게 하여 모범으로 삼으려고 하였다. 그는 사후의 육신은 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”¹³는 유조遺詔를 남겼다. 이제 차는 단순히 마시는 음료만이 아니고 기원과 추모, 제사 등의 의례에 사용되는 상징성까지 갖추게 되었다.

2) 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 발전 과정은 카페인의 각성효과와 구도적 자세는 필연적인 연관성이 있는 것이 아니라는 사실을 보여줬다.

유럽은 동양의 차문화에서 철저하게 물질적 부분을 도입하였다. 동양에서는 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 즐길 수 있는 음료였다. 그리고 여기에 설탕을 첨가함으로써 미각을 자극하고 육체적 에너지를 느끼게 하는 음료로 기능하였다. 정신적 이상적 구도

13 『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.

의 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 불교에서 찾을 수 있다.

차를 마시는데 있어서 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 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.¹⁴

14 1556년 중국 광주를 다녀간 포르투갈인 선교사 가스파르 다 크루즈(Gaspar da Cruz)가 남긴 『중국에 관한 연구(Tratado das cousas da 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)이가 쓴 평론 『유럽과 일본의 문화 차이』에 “우리가 일상적으로 마시는 물은 차고 맑아야 하지만, 일본인이 마시는 음료는 뜨거워야 한다. 그들은 대나무 솔로 차를 저어 마신다. 우리는 금은보석을 보물로 여기지만, 일본인은 오래된 솔과 금이 간 도자기나 토기를 보물로 여긴다.”라고 남아있다. 그는 오다 노부나가와의 접촉에 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 다르

당시 일본에서는 점차법點茶法과 같은 가루차를 마시는 것이 문화의 주류였고, 중국에서는 차잎을 우려내어 찻물만 마시는 포차법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 포차법으로 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 음용법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 방식이었다고 볼 수 있다. 차잎 전체를 먹고 마시는 방식은 가루차를 마시는 방식으로 완결되었다.

가루차를 마시는 방식은 동양 차문화의 기본적인 성격을 규정하는데 결정적인 역할을 하였다. 가루차를 술에 끓여 마시는 방법(자차법煮茶法)이든, 다완에 저어서 마시는 방법(점차법點茶法)이든지 간에 가루차를 음용하는 방식은 차잎을 우려서 찻물만 마시는 방법과 비교할 때 차를 매우 밀도 높게 마시는 방법이었다. 그리고

다는 사실이 알려져 있었다.

동양은 차에 첨가물을 넣지 않고 단독으로 마시는 방법으로 나아갔다. 이러한 음용방식은 차 본연의 맛에 집중하고 각성적 효과에 몰입하는 결과를 가져왔다. 이러한 경향은 포차법이 주류가 되는 시점에서도 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 도구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.

육우陸羽가 『다경』에서 “차의 9가지 어려움(차유구난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. “자연이 만물을 생장시키는데 모두에 지극한 오묘함이 있다(천육만물 개유지묘天育萬物 皆有至妙)”라고 하였듯이 차 본래의 지극하고 오묘한 경지를 이해하는 것이 곧 자연의 이치에 도달하는 것이고, 이러한 태도는 줄곧 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 마셨는가 방식이 구도적 자세를 확보하는데 일정한 역할을 하였다고 하겠다.

3. 동아시아의 차 문화와 『청규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 범위로 확장되는데 주요한 역할을 하였다.

1) 8세기 중국 차 문화의 발달

8세기는 중국 차 문화가 독자적인 음료문화의 영역을 확보하며 발전하였던 시기였다. 봉연封演의 『봉씨견문기封氏聞見記』와 양엽楊曄의 『선부경수록膳夫經手錄』에는 그러한 과정이 매우 구체적인 기록되어 있다. 두 기록 모두 개원開元(713~741) 이후 차가 유행하였다고 하였는데, 특히 『선부경수록』에서는 연호를 사용해 시기를 구체적으로 구분하면서 차의 유행과정을 설명하였다. 개원(713~741)과 천보天寶(742~756) 사이에 점차 차茶를 마시기 시작하였고 지덕至德(756~757)과 대력大曆(766~779)에 이르면 드디어 많아졌으며 건중建中(780~783) 이후 성행하였다고¹⁵ 보았다.

여기에서 주목해볼 것은 후대 차를 마시는 예법과 격식을 의미하는 ‘다도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. 그러한 8세기의 상황은 다음과 같이 진행되었다. 개원 연간에 태산 영암사의 항마사가 활동하며 선교禪教를 크게 일으켰다. 이에 사람들이 영향을 받아 차에 이전과 다른 관심을 갖게 되었다. 도처에서 차를 끓여 마시며 그

15 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.

본받음과 효능을 서로 퍼뜨려 마침내 풍속을 이루었다. 산동에서 도성에 이르는 도시에는 많은 점포들이 개설되었고 차가 판매되었다. 사람들은 도속(道俗)의 구별 없이 돈을 내고 차를 마셨으며 생산지인 강회(江淮)로부터 운반되어 유통되는 차의 종류와 수량도 많았다고 하였다. 그런 시점에 차의 전문서적이 보급되고 예법을 갖추어 차를 마시는 것이 유행하였는데 육홍점(陸鴻漸, 육우(陸羽))이 차의 효능부터 만드는 방법, 마시는 법, 다구의 종류와 보관에 이르기까지 다른(茶論)을 저술하였고 사람들은 모두 이를 좇아 따랐다. 상백웅(常伯熊)은 육우의 방식을 더욱 화려하게 더했다고 한다.¹⁶ 이러한 상황을 바탕으로 『봉씨문견기』에서는 당시 다도(茶道)가 크게 유행했다고 평가하였다.¹⁷ 다도라는 용어는 동시대 인물인 교연(皎然, 730~799)의 시에도 보인다. 술꾼인 당시 자사 최석을 꾸짖으며 차를 찬양한 시인 「차를 마시며 최석 자사를 꾸짖는 노래(飲茶歌諷崔石使君)」에서 교연은 차를 마시면 번뇌를 사라지게 해 도의 경제에 이룰 수 있다고 하였다. 또한 다도(茶道)만이 온전한 진리라고 보았다. 차로 단구자와 같은 선인의 경지에 도달할 수 있다고도 하였다.¹⁸

당시 다도라는 용어는 예법을 중심으로 한 후대의 의미보다는 훨씬 포괄적인 의미로 사용된 것으로 보인다. 차라고 하는 음료를 소비하는 방법부터 그것을 통해 지향하는 정서적 목표까지 포함되었다고 할 수 있다. 이와 같이 8세기 중국에서 차를 마신다는 것은 이제 단순히 갈증을 풀거나 약용을 위한 목적을 넘어서 보다 다양하고 풍부한 내용을 담은 문화 행위로 자리 잡았다.

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

17 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 以都統龍貯之 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.

18 皎然 「杼山集」卷7 「飲茶歌諷崔石使君」, 越人遺我剡溪茗 採得金牙爨金鼎 素瓷雪色縹沫香 何似諸仙瓊藥漿 一飲滌昏寐情來朗爽滿天地 再飲清我神忽如飛雨灑輕塵 三飲便得道何須苦心破煩惱 此物清高世莫知 世人飲酒多自欺 愁看畢卓甕間夜 笑向陶潛籬下時 崔侯啜之意不已 狂歌一曲驚人耳 孰知茶道全爾真 唯有丹邱得如此.

2) 최상의 다인 육우(陸羽)와 최고의 다서『다경(茶經)』

무엇보다도 『다경(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 상관 없이 차 문화가 꾸준히 발전해 나아갈 수 있었던 이유였다.

차문화의 독자적 영역의 확보에 절대적인 역할을 한 사람은 바로 『다경』의 저자 육우였다. 육우에 의해 차 문화가 민간의 종합문화로 완성되었다고 하겠다.¹⁹ 그의 성장과정과 예술적 학문적 경험은 오롯이 차문화에 반영되었다.

육우의 출생과 성장 과정은 불우하면서 드라마틱하였다. 육우는 버려진 아이로 사찰에서 양육되었지만 승려교육에 만족하지 못하였다. 그에게는 학문적 예술적 갈증이 있었던 것으로 보인다. 결국 절을 도망쳐 나와 광대(優人)가 되었고 희극대본 『학담(讖談)』 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 쌓았고 그들의 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

19 서은미, 『녹차담미』, 서해문집, 2017, 142쪽.

곧 인생이었다. 따라서 차의 모든 것이 『다경』에 담길 수 있었다고 할 수 있다.

보통 사람들에게는 몸에 좋은 음료로 약방문 정도면 충분했던 것을 육우는 그 속에서 세상의 이치를 풀어냈다. 육우에게 ‘차나무는 남방의 가목嘉木이고, 차는 세상 오묘한 이치가 내재된 것’이었다. 따라서 차의 모든 것을 이해하고 체득하는 것이 요구되었다. 그가 차의 9가지 어려움九難²⁰을 이야기한 것도 그 때문일 것이다.

육우는 차를 대하는데 다음과 같은 9가지의 어려움이 있다고 하였다. ①차 만듦의 어려움, ②차의 감별, ③그릇, ④불, ⑤물, ⑥굽기, ⑦가루내기, ⑧끓이기, ⑨마시기가 그 9가지이다. 차를 마신다는 것은 마시는 단일적인 행위로 끝나는 것 아니라 차를 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 뽕죽하게 채 벌어지지 않은 새순 같은 차잎은 이슬을 밟으며 따야 한다. 세 개, 네 개, 다섯 개로 난 차잎은 그 가운데 이삭처럼 썩 뺀 자란 것을 골라 따야 한다. 날씨가 흐린 날 차잎을 따거나 밤에 말리는 것은 차를 제대로 만드는 방법이 아니라고 하였다.

바위가 부서진 자갈밭의 비옥한 땅에서 자란 차나무의 잎을 시점과 날씨에 맞게 따는 것에서부터 차 마시기가 시작되는 것이었다. 맑게 갠 구름 없는 날 차잎을 따서, 시루에 찌고, 절구에 찧고, 틀에 넣고 눌러 모양을 만들고, 불을 쬐어주고, 께미에 께고, 차를 밀봉하여 숙성통에 저장하기까지 8가지 공정을 거쳐야 차가 완성되었다. 이 과정 중에서 차를 묵히지 말고 신속하고 정밀하게 공정을 마치는 것이 차의 본성을 유지하는 방법이고, 곧 천지인天地人이 합일한 결과로 차가 만들어지는 것이었다.

20 『茶經』卷下, 「六之飲」, 茶有九難 一曰造 二曰別 三曰器 四曰火 五曰水 六曰炙 七曰末 八曰羹 九曰飲.

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 꾸글꾸글한 것, 들소 가슴처럼 치마에 잡힌 주름 같은 것, 뜬구름이 산 위로 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 쉰 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 한 마디로 호불호를 말하는 것이 육우가 말하는 최상의 감정 방법이였다. 차의 진기가 겉으로 나오면 광택이 나고, 진기가 속으로 머금어지면 주름이 잡힌다. 하룻밤을 묵혀 만들만 검은색이 나고 하루 만에 만들어진 것은 누렇게 된다. 찌서 강하게 누르면 평평하게 모양이 바르고 느슨하게 누르면 울퉁불퉁한 모양이 된다. 이 모든 것을 종합하여 보고 좋은가 그렇지 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 채는 도구 5종(집계, 종이주머니, 연, 체합, 구기), 물을 담거나 거르거나 뜨는 도구 4종(물통, 물거름자루, 표주박, 숙우), 차 달이는 도구 1종(대젓가락), 소금을 담거나 떠는 도구 1종(소금단지외 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 몇 가지 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 생략해도 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 안된

다고 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 뺏는다. 너무 뺏아서 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 엮은 솔 속의 물에서 물고기 눈알 같은 기포가 올라오고 가느다란 소리가 들이면 첫 번째 끓는 단계에 이른 것이다. 이때 소금을 넣어 물의 간을 조절하여야 한다. 이어 솔 가장자리의 물이 솟구쳐 오르고 구슬처럼 기포가 줄달아 올라오면 두 번째 끓는 단계이다. 이때 한표주박의 물을 떠서 식혀놓고 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. 솔에서 끓은 차는 위에 거품이 이는데 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.

3) 청규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 청규淸規의 제정으로 알 수 있다. 강서江西에서 선행禪行한 마조도일馬祖道一(709~788)의 제자 백장회해百丈懷海(720~814)는 『백장청규百丈淸規』를 만들어 선원생활의 규범을 엄격하게 제도화하였다. 민간의 차문화가 육우의 『다경』으로 집대성되었다고 한다면 사찰의 차 문화는 청규淸規를 통해 규범화되었다.

육우와 백장회해, 이 두 인물이 동시대를 살아갔고 『다경』과 『백장청규』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 율종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.²¹ 이후 수행과 생산활동을 결합시킨 “농선사상農禪思想”을

21 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.

중심으로 자급자족적인 선원생활을 구축하기 시작하였다.²² 이로써 독자적인 종파로 선종을 형성하였고 선원생활의 세세한 규칙들이 엄격하게 규정되었다. 그 결과물이 청규의 제정, 즉 『백장청규』였다.

당 후기 불교는 회창폐불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.²³ 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 최고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.

4) 다서茶書를 탐독한 조선, 청규淸規를 신봉한 일본

중국에서 차 문화가 민간과 종교계에서 각각의 영역을 확보하며 발전하였던 상황은 한국과 일본의 차 문화 발전에 다양성을 제공하였다. 특히 주목되는 것은 『선원청규禪苑淸規』의 보급이었다. 『선원청규』는 13세기 한국과 일본으로 전해졌다.

한국에서는 고려시대高麗時代인 1254년 『선원청규』가 복각 간행되었다. 『선원청규』의 간행에도 불구하고 이후 한국 차문화에서 구체적인 청규의 영향력을 확인한다는 것은 쉽지 않다. 한국 차문화는 『청규』의 영향보다는 『다경』의 영향력이

22 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.

23 이시이 코세이 저·최연식 역, 『동아시아 불교사』, 씨아이알, 2020, 165~166쪽.

크게 작용하였다는 것이 그 특징의 하나이다. 이목李穆이 『다부茶賦』에서 “나는 차에 대해 전혀 몰랐다. 그러다가 육우의 『다경』을 읽은 뒤부터 차츰 그 특성을 알아, 마음에 매우 소중하게 여겼다.”²⁴라고 한 것이 그 대표적이라고 하겠다. 이목이 차를 즐기게 된 계기에 대해서는 스승 김종직의 영향²⁵을 들기도 하고, 24세 때인 1492년 북경에 다녀온 일이 있으므로 이때 중국에서 차를 경험한 후 차에 대한 확고한 기호를 갖게 된 것이라고 보기도 한다.²⁶ 그러나 그의 차에 대한 기록에 있어 당시 중국의 주류방식인 포차법泡茶法에 대한 것이 없다는 측면에서는 중국에서의 경험이 크게 작용했다고 보기도 어렵다. 16세기 저자인 전승업의 『다창위부茶檜慰賦』에서도 당대唐代의 자차법煮茶法이 설명되어 있는 것²⁷을 보면 한국 차문화의 독특한 성격을 살펴볼 수 있다. 결국 문인들의 중국 고전에 대한 추앙적인 태도와 약용적 기대감이 차문화에 커다란 영향을 미친 것으로 보인다.

려말선초의 시기는 관련 기록의 부재라는 문제로 연구의 한계가 있다는 상황과 함께, 『선원청규』가 간행된 시점이 몽고항쟁과 원의 간섭기, 불교의 쇠퇴기로 이어지는 시기여서 청규의 영향력 형성과 발전이 저해되었던 것으로 보인다. 또한 한국 차문화의 독특한 환경의 요인도 있었는데 이는 생산문제를 통해 뒤에서 언급하도록 하겠다.

반면 일본에서는 차문화 형성과 발전에 청규가 밀접한 영향을 미쳤다. 일본은 『선원청규』의 도입에 그치지 않고 일본의 환경에 맞는 『영평청규永平淸規』를 제정하였다. 『영평청규』는 『선원청규』가 일본의 토양에서 재해석됨을 의미하는 것이었다. 1228년 5년간의 송宋 체류를 마치고 귀국한 도우겐道元(1200~1254)은 1237년에서 1249년에 걸쳐 6편으로 구성된 『영평청규』를 저술하였다. 이 과정을 통해

24 송재소·조창록·이규필 옮김, 『한국의 차문화 천년4』, 돌베개, 2012, 262쪽.

25 정민·유동훈, 『한국의 다서』, 김영사, 2020, 38쪽. 이목의 스승 김종직은 1471년 함양군수로 있으면서 茶園을 일구어 차를 생산했고 20여 수의 시를 남겼다.

26 정민·유동훈, 『한국의 다서』, 김영사, 2020, 16쪽.

27 정민·유동훈, 『한국의 다서』, 김영사, 2020, 54-59쪽.

『선원청규』의 단순한 답습이 아니라 일본 선원禪院이 가지고 있는 특수성을 반영하여 일본청규日本清規의 시원始原을 만들었다.

청규清規와 함께 송宋의 차문화를 도입한 일본은 이 또한 일본의 효용에 따른 방식으로 변형시켜 나갔다. 무가시대武家時代라는 시대적 배경과 항구를 중심으로 성장한 상인商人계층, 그리고 선종禪宗의 보급이라는 환경 속에서 최종적으로 와비차가 완성되었다. 한중일 삼국에서 일본은 차가 가장 늦게 보급된 만큼 가루차 마시는 방법의 완성된 형태가 보급되었고 지금까지도 그 원형이 그대로 이어지고 있다는 것이 일본 차문화의 특징 중 하나이다. 이에 가루차문화가 가지고 있는 구도적 자세의 특징도 가장 잘 보여주고 있다.

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

이와 같이 중국과 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 조선朝鮮의 억불정책抑佛政策에 의한 결과라고 이야기하지만, 그것으로 한국 차문화의 쇠퇴를 설명할 수 없다. 중국과 일본의 경우 불교佛敎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 중국과 일본과 다른 어떤 환경이 있었는가에서 찾아야 할 것이다. 이를 위해 먼저 차의 생산 환경에 주목할 필요가 있다. 이를 통해 한국 차문화 발전의 특수한 여건을 설명하는 것이 가능하다.

4. 생산에서 찾아지는 해답들

차문화를 논할 때 차의 생산문제는 의외로 크게 주목되지 않는 경향이 있다. 8세기 중국에서 차 마시는 습관이 보편화될 수 있었던 여건과 증거로 장기간의 통일되고 안정된 시기, 도시와 상업의 발달, 선승禪僧과 도사道士들의 대중활동, 전문서적인 『다경茶經』의 출판 등을 꼽는다.²⁸ 이상의 원인들이 차의 보급과 발전현상에 작용할 수 있었던 것은 차의 생산이 일정 궤도에 올랐다는 사실을 전제로 하는 것이었다.

8세기 후반에서 9세기로 넘어가는 시기에 당唐의 통치가 안정을 재확립하면서 차의 생산도 전업생산의 흐름이 확대되었다. 사천의 몽정차蒙頂茶의 재배는 기하급수적인 증대를 보였고²⁹, 강회江淮지역에서는 20~30% 정도의 사람들이 차의 재배를 본업으로 삼았다. 강남江南지역의 전업화專業化는 더욱 진척되어 기문현祁門縣의 경우 거의 빈 땅이 없을 정도로 차를 심었고 전업화 정도가 70~80%에 달하였다.³⁰ 이는 차의 생산이 민간경제에서 상품으로 발전하면서 활발하게 이루어지고 있었다는 의미였다. 사찰경제와의 연관성에서 벗어나 민간경제 속에서 활발한 생산증가가 이루어졌다는 것이다.

민간에서의 활발한 차 재배에 따라 중국에서 차의 생산은 부족의 문제를 야기할 적이 없었다. 오히려 적당한 가격의 형성을 위해 유통을 제한할 정도였다. 단적인 예로 북송 전기 각차법北宋 前期 權茶法을 시행했을 때도 물량의 조절을 위해 사천을 적용 대상에서 제외하였다. 사천四川은 지역내 생산량이 3,000만근萬斤에 달하는 곳으로 지역생산이 높은 곳이었다. 또한 남송南宋의 차 생산량은 북송北宋 때보다 감소한 것으로 나타나지만 각 지역의 생산량을 별도로 살펴보면 다른 측

28 朱重聖, 『北宋茶之生產與經營』, 臺灣學生書局, 1985, 12~22쪽.

29 서은미, 『북송 차 전매 연구』, 국학자료원, 1999, 31쪽.

30 서은미, 『북송 차 전매 연구』, 국학자료원, 1999, 34~35쪽.

면이 있음을 볼 수 있다. 양절로兩浙路(4.3), 강남동로江南東路(1.3), 형호남로荊湖南路(2.4), 복건로福建路(2.5)의 차 생산량은 크게 4.3배에서 1.3배의 증가를 보였다.³¹ 그리고 이것은 국가가 확인한 부분이고 민간의 상황은 이를 넘어선 것이었다. 이 시기에는 어느 때보다도 활발하고 규모가 큰 밀무역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. 19세기 영국에 의한 인도와 동남아시아의 적극적인 다원茶園 건설은 중국의 차 공급이 부족해서 일어난 것이 아니라 중국과의 대외관계가 악화됨에 따른 조치였다. 중국은 역사시기 내내 충분한 차의 생산을 유지하고 있었다. 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 유학승들에 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.³²

이후 에이사이榮西(1141~1215)의 『꼭다양생기喫茶養生記』와 도우젠道元(1200~1253)의 『영평청규』를 상징으로 차문화가 연속성을 가지고 발전하게 된 가장 기본적인 조건도 도가노오차桐尾茶를 시작으로 차 재배지가 확산되면서 안정적인 생산을 유지해 나갔기 때문이었다.

가마쿠리시대에 일본은 여러 지역에서 차 재배가 시작되었다. 신흥무사들의 떠

31 서은미, 「남송대 차의 생산과 동남지역의 차법」, 『동양사학연구』 117, 2011, 93~95쪽.

32 서은미, 『녹차담미』, 서해문집, 2017, 268~271쪽.

들썩하고 요란스러운 모임이었던 투차鬪茶 또는 바사라차金剛茶도 본차本茶라고 불린 도가노오차와 비차非茶라고 불린 다른 지역의 차들을 구별하는 놀이였다.³³ 당시 도가노오지역 뿐만 아니라 교토 주변의 여러 지역에서 차가 재배되었음을 알 수 있다.

이 시기에 중국산 차가 유입되지 않았다는 사실도 일본에서 차의 생산이 안정적인 단계로 발전하는데 중요한 요인으로 작용하였다. 일본의 경우도 차의 생산이라는 차문화 발전의 기본 생산토대가 견실하게 이루어지면서 차문화의 독자적인 영역이 확립되었던 것이다.

안정적인 차의 생산과 제작은 차가 사원寺院에서 무사사회武士社會로, 나아가 서민庶民에게로 보급되는데 장애를 일으키지 않았다. 이로써 “한잔에 한푼一服一錢” 하는 찻집, 『기원사대정소회권祈園社大政所繪卷』이라는 2폭의 그림에 보이는 기원사祈園社 담장을 따라 형성된 상점에서 차를 파는 모습이나 『타카오관풍도高雄觀楓圖』에 보이는 차를 파는 행상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.

지리적地理적으로 중국과의 관계가 밀접한 한국에서는 발달한 중국의 차가 일찍, 그리고 지속적으로 유입됨으로써 처음부터 국내 차 생산의 발전에 한계가 있었다. 생산과 제작기술이 앞서있던 중국을 대상으로 경쟁력을 갖추기가 쉽지 않았다는 것이다. 이에 따라 신라新羅 이래 고려高麗, 조선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 뇌원차腦原茶 등 토산차의 기록이 있지만, 기본적으로 차의 생산

33 서은미, 『녹차탐미』, 서해문집, 2017, 275쪽.

은 사찰경제의 범위를 크게 벗어나지 못했다. 차의 생산이 안정적인 단계로 발전하지 못함으로써 중앙中央의 과중한 징세徵稅라는 부담과 불교의 쇠퇴라는 환경을 이겨낼 수 없었다. 이와 같이 취약한 생산 환경을 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. 상층문화로서의 차문화가 왕조교체나 불교의 쇠퇴에도 불구하고 문인들을 중심으로 꾸준히 유지되었다. 이것이 한국 차문화가 가지고 있는 기본적인 특징이라고 하겠다.

5. 맺음말

차문화는 차라는 먹거리 물질을 중심으로 여러 가지 요소가 유입되어 풍부한 내용을 갖추면서 고대로부터 현대에 이르기까지 많은 사람들이 공유하고 있는 대표적인 생활문화이다. 차문화의 내용은 크게 본래적인 것과 외부적 영향으로 구분해 볼 수 있다. 차 본래적인 성격은 카페인 음료로서 가질 수 있는 약용적 기능이다. 외부적인 것은 도교와 불교의 영향에 따라 형성된 구도적인 지향과 보편적 문화로서의 성격일 것이다.

차는 그 자체로 보유한 약용적 기능과 중국 도교의 신선사상으로도 충분한 문화적 내용을 확보하고 있었다. 단 이러한 상황에서라면 차문화는 중국의 지역문화로서의 범위를 벗어나기 어려웠을 것이다. 차에 대한 인식을 새롭게 하고 보편적인 문화의 성격을 입힌 것은 불교였다. 불교 문화와의 융합을 통해 풍부한 문화적 내용을 확보했을 뿐만 아니라 주변지역으로 전파되고 보편적으로 발전할 수 있었다. 특히 선종의 전파를 따라 차문화도 동아시아 한중일의 범위로 확장되

었다.

불교와 함께 차의 생산도 차문화의 발전 범위와 정도를 규정하는 기반이었다. 차의 생산기반이 좋았던 지역에서는 소비의 보편화와 함께 차문화가 독자적인 영역을 확보하며 발전하였다. 중국과 일본의 경우 차의 생산이 민간 경제로 발전하면서 소비가 보편화되었고 차문화도 지속적으로 발전하는 흐름을 보였다. 반면 한국은 차의 생산이 주로 사찰경제의 범위에 머물러 있었다. 따라서 차의 소비는 보편적인 단계로 발전하지 못하였고 민간에서는 주로 약용적인 음용에 머물렀다. 또한 불교의 부침에 따라 차문화의 발전도 그 흐름을 같이 하였다.

참 고 문 헌

한문사료

『쑤궈』

『南齊書』

『茶經』 『浙江通志』

『膳夫經手錄』

『封氏聞見記』

『杼山集』

朱重聖, 『北宋茶之生產與經營』, 臺灣學生書局, 1985.

서은미, 『복숭 차 전매 연구』, 국학자료원, 1999.

_____, 『녹차탐미』, 서해문집, 2017.

송계소·조창록·이규필 옮김, 『한국의 차문화 천년 4』, 돌베개, 2012.

이시이 코세이 저, 최연식 역, 『동아시아 불교사』, 씨아이알, 2020.

정민·유동훈, 『한국의 다서』, 김영사, 2020.

蘇軍, 「宗蹟及『禪苑清規』의內容與價値」, 中國禪宗典籍叢刊『禪苑清規』, 中州古籍出版社, 2001.

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

서은미, 「남송대 차의 생산과 동남지역의 차법」, 『동양사학연구』 117, 2011.



해양교류와 관음신앙, 그리고 관음보살도

—〈보타락가산관음현신성경도〉
조음동 관음현신장면과
무위사 백의관음도와의 관련성

이승희李承禧 | 덕성여자대학교

머리말

관음의 성지 보타산과 〈보타락가산관음현신성경도〉

조음동 관음현신장면과 무위사 백의관음도와의 관련성

맺음말

해양교류와 관음신앙, 그리고 관음보살도

—〈보타락가산관음현신성경도〉 조음동 관음현신장면과 무위사 백의관음도와의 관련성—

1. 머리말

한·중·일 삼국과 동남아시아 등의 항구도시나 관음성지에는 거대한 크기의 백의관음을 해안절벽이나 바닷가에 세워두는 경우가 있다. 백의관음은 먼 바다에서 항구로 들어오는 배사람들이나 혹은 먼 지역으로 여행을 떠나는 사람들을 위한 이정표 역할을 한다. 『법화경』, 「관세음보문품」에서 명시한대로 바닷길에 어려움에 처한 사람들이나 항해의 안전을 기원하는 사람들은 관음의 자비에 기대다. 『화엄경』, 「입법계품」에서는 관음보살이 머무는 성스러운 공간을 포탈라카 Potalaka 산, 음역하여 보타락가산 補陀洛伽山(또는 普陀洛迦山)이라고 부른다. 인도에 포탈라카산이 실재하였다는 사실은 당나라 승려 현장법사 玄奘(602-664)가 인도구법행을 마치고 돌아와 저술한 『대당서역기 大唐西域記』(646년)에 전한다. 인도대륙의 남쪽에 있는 섬나라 스리랑카로 가는 바닷길 가까이에 이 산이 있다고 기록되어 있어 중국에서는 남해관음이라고도 부른다. 하지만 남해관음이라는 명칭에는 인도의 남부 포탈라카산에 머무는 관음이라는 의미 뿐 아니라 바다를 통한 교역이 활발해짐에 따라 바닷길의 안전을 책임지는 항해보호신 航海保護神의 속성도 담겨있

다. 국가의 보호 아래 동북, 동남아시아와 교류를 적극 추진했던 송대 이후 절강성 영파의 행정구역에 속한 보타산에서는 관음의 성지가 조성되었다. 현재에도 보타산에는 해천불국海天佛國의 상징으로 장대한 형상의 백의관음이 입상으로 자리하고 있다(도 1).

고려시대에 유행했던 관음보살도의 도상은 수월관음도이다. 수월은 ‘수월중水月中’의 비유譬喩로 세상에 존재하는 모든 것들은 생멸生滅하며, 고정불변하는 실체實體는 존재하지 않는다는 대승불교의 공사상空思想을 비유한 용어이다. 또한 ‘수중월’은 일체중생一切衆生이 위협한 고난에 처했을 때 진심으로 관음보살을 부르면 그가 나타나 여러 모습으로 모두에게 응해주는 것이 마치 달이 여러 물에 두루 나타나는 것과 같다는 뜻이기도 하다. 수월관음도 속 관음보살은 신비한 분위기를 풍기는 보타락가산의 암반에 앉아 보살도를 배워 깨달음의 세계로 들어가자 선지식인을 찾아온 선재동자를 지그시 내려다보는 모습으로 표현된다. 즉 고려 수월관음도 속 관음보살은 선재동자가 만난 28번째 선지식인을 형상화한 것이어서 『화엄경』에 더 큰 신앙적 기반을 두고 있다고 할 수 있다(도 2). 고려의 수월관음도는 조선전기에도 지속적으로 그려졌다. 관음의 자세가 반가좌에서 율왕좌로 좀더 편안한 자세로 바뀌기는 하지만 여전히 보타락가산을 상징하는 암반에 앉은 모습으로 선재동자를 맞이하고 있다(도 3).

고려의 수월관음도는 바다 위에 서있는 백의관음상과 형태 뿐 아니라 조성목적이나 신앙적 배경이 다르다고 할 수 있다. 그렇다면 해천불국, 해난구제와 같은 속성을 지닌 백의관음, 소위 남해관음南海觀音이라고 불리는 유형의 도상이 우리나라에서는 형상화되지 않았을까? 이에 본 논고에서는 무위사 백의관음도를 남해관음와의 관련성 안에서 해석해보고자 한다(도 4). 이를 위해 당말~북송초 관음의 성지로 자리잡았던 절강성 영파의 보타산 관음신앙과 이 산을 그린 〈보타락가산관음현신성경도補怛洛迦山觀音現神聖境圖〉(이후 〈보타산관음현신도〉)(도 5)와¹⁾ 그 안에 표

1 〈補怛洛迦山觀音現神聖境圖〉에 관한 연구는 다음의 논문을 참고. 井手誠之輔, 「圖版解説: 長

현된 조음동 관음현신장면을 먼저 살펴본 후 무위사 관음보살도와의 관련성을 알아보고자 한다(도 5-2). 무위사 백의관음 도상은 고려말 조선초에 등장하는 이례적인 도상으로 무위사라는 사찰이 갖는 종파적인 특수성과 바닷가라는 지역적 특수성 하에 조성된 것으로 추측된다. 또한 극락보전의 내부 후불벽의 앞면과 뒷면에 아미타삼존도와 백의관음의 조합을 이루고 있는 점도 동아시아 불전에서 그 유례를 찾아볼 수 없다. 이러한 무위사 백의관음도의 특이성을 동아시아의 해양교류와 이를 통해 형성된 불교문화와 종파와의 연관 속에서 살펴보도록 하겠다.

2. 관음의 성지 보타락가산과 〈보타락가산현신성경도〉

1) 해양관음신앙과 관음의 성지 보타락가산

동아시아의 해양신앙은 해양실�크로드를 따라 형성되었다.² 고대 중국에서는 이미 한무제부터 동남아시아, 서아시아 등과 바닷길로 교류를 하였고, 당말~오대를 거쳐 중국 남방에서는 복주, 광주, 운주, 명주 등의 항구도시가 발달하였다. 특히 송·원대 경제의 중심축이 북방에서 남방으로 이동하고 항해기술이 발전함에 따라 해양실�크로드는 더욱 발달하였다. 각국의 문화를 상호 전하는 문화교역로서

野·定勝寺所藏 補陀洛山聖境圖, 『美術研究』 365, 1996, 39~49쪽; 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, 153쪽 주30 참고. 불화의 상단의 붉은 난에는 “補陀洛迦山觀音現神聖境”이라고 쓰여 있어 본고에서는 작품명을 〈補陀洛迦山觀音現神聖境圖〉라고 쓰도록 하겠다.

2 林士民, 「동아시아 해역항로에 관한 연구」, 『고대 동아시아의 바닷길』, 목포해양문화재연구소, 2009, 183~224쪽; 송화섭, 「동아시아 해양신앙과 제주도의 영동할망·선문대할망」, 『탐라문화』 Vol·No 37, 2010, 183~222쪽. 송화섭, 「중국 저우산군도(舟山群島) 푸뮈산(普陀山)의 海神과 觀音信仰」, 『島嶼文化(JOURNAL OF THE ISLAND CULTURE)』 Vol 0·No 42, 2013, 51~78쪽; 심재관, 「인도—동남아시아의 해양 실�크로드와 7~9세기 밀교(密敎)의 확산: 동아시아 불교 구법승(求法僧)의 활동과 관련하여」, 『아시아리뷰』 Vol 8·No 2, 서울대학교 아시아연구소, 2019, 51~78쪽.

해양실크로드를 통해 불교가 전래되었으며,³ 인도에서 중국으로 이어지는 바닷길을 따라 해양관음신앙이 성립되었다.

절강성 명주(지금의 寧波)의 앞바다에 있는 주산군도(舟山群島) 보타산(普陀山)은 동아시아 최대 규모의 관음성지이다. 주산군도는 절강의 동북쪽에 1백여개 도서로 이루어져있다. 보타산이 주섬이고, 남쪽으로 약 6km 떨어진 곳에 낙가산이 있다. 남인도의 ‘포탈라카(potalaka)섬의 관음신앙은 인도의 해상들이 동남아시아로 진출하면서 해양실크로드를 통해 중국 주산군도 보타산에 이식되었다. 인도 포탈라카의 관음신앙은 힌두신 비슈누와 결합하였고, 인도의 해상들은 비슈누관음보살을 향해보호신으로 신앙하였다. 비슈누관음보살은 중국 보타산에서 남해관음으로 정착하는데, 이와 관련한 설화로 ‘거구남해관음연기설화(巨軀南海觀音緣起說話)’가 있다. 남해관음 연기설화는 거구의 남해관음이 보타산에 건너와 섬을 건너다니며 관음성지를 조성하였다는 것이다. 또 관음의 화신인 키작은 할머니(短姑)가 향해보호신으로 활약한다는 ‘단고도두설화(短姑道頭說話)’도 전한다. 이들 설화는 비슈누관음이 향해보호신으로 위치하였던 남인도 포탈라카산을 본떠 주산군도의 보타산에 관음성지가 조성되었다는 사실을 알려준다. 보타산 관음성지는 자연스럽게 인도차이나 해역을 항해하는 해상들이 중간기항지이자 항해 안전을 기원하는 기도도량으로 활용되었고, 동아시아 최대 규모의 관음성지로 조성되었다.⁴

관음의 성지로 조성된 보타산과 같은 행정권역에 속한 항구도시인 명주는 송대 해상교역의 중심지였다. 해상교역관련 사무를 맡아보던 관서인 시박사(市舶司)는 당 후기에 명주·항주·수주·온주·강음 등 여러 지역에 설치되었다. 하지만 송 정부에서는 명주 주변의 시박무(市舶務(市舶司의 하급기관))를 폐지하거나, 명주와의 무역

3 십재관, 앞의 논문, 215~241쪽; 이주형 외, 『동아시아 구법승과 인도의 불교유적』, 사회평론, 2009.

4 송화섭, 앞의 논문, 52~78쪽. 4~5세기경 남인도에서 바닷길을 따라 백의관음신앙과 비슈누관음신앙이 인도차이나 해양실크로드를 통해서 중국에 전래, 확산되었을 것으로 추정하고 있다; 王蓮勝, 「普陀山觀音道場之形成與觀音文化東傳」, 『浙江海洋學院學報』, 人文科學版 第21號 第3期, 2004. 9.

조건을 고려·일본선에 유리한 방식으로 개선하는 등 명주를 통한 교역을 추진하려 노력하였고, 결국 명주만이 유일한 창구가 되었다.⁵ 명주가 해상교역의 중심지로 자리잡을 수 있었던 것은 남중국해에서 동중국해로 해역과 항로가 바뀌는 해상교통의 중간기항지로서 좋은 입지 조건을 갖추었기 때문이다. 또한 남송의 수도 임안(臨安(현 절강성 항주)과 인접한 항구도시로서 송이 일본과 고려와 대외교역을 효율적으로 추진하기에 적합했기 때문이라고 생각된다. 명주의 앞바다에 위치한 주산군도는 중국의 남북과 동남아시아, 혹은 동아시아로 향하는 해로의 길목에 자리하고 있었기 때문에, 이곳을 오가는 선박들은 보타산에서 환승, 정박하거나 보급을 요청하는 기착지(寄着地)가 되었고, 일본과 고려 무역선 등은 보타도에서 바람을 기다려 출발하였다. 따라서 해상교통의 요충지로서 보타산은 동아시아 무역선들의 항해가 안전하기를 기원하는 기도처로서 점차 성지화(聖地化)되어 갔다.

한편 절강성 명주는 오대 이후 송 불교문화의 중심지로 부상하였음을 주목할 필요가 있다. 당대의 불교는 화엄종, 정토종, 법상종 등 각 종파 별로 불교사상이 집대성되고 국가적인 후원 아래 화려한 불교문화가 꽃을 피웠다. 하지만 무종시기인 845년 회창의 폐불로 불교계는 큰 타격을 받았고, 후주(後周)시기 세종이 현덕2년(955) 다시 파불(破佛)을 단행하여 실질적으로 남방 오월지방을 제외하고 불교의 자취가 거의 사라졌다. 이후 불교를 특별히 신봉하였던 오월왕 전홍숙(錢弘俶(929~988)은 천태덕소(天台德昭(891~972), 나계의적(螺溪義寂(919~987), 영명연수(永明延壽(904~976) 등 여러 고승을 우대하고, 회창의 폐불로 사라진 천태전적을 새롭게 갖추는 등 천태승려들의 활동을 진작시켰다. 이러한 노력 덕분에 오월~송대에 절강성 일대에서는 영명연수의 법안종파와 천태종파의 활동이 두드러졌다. 천태종파는 산가파와 산외파가 나뉘어 천태교학에 관한 논쟁을 하는 등 천태교학이 발달하였

5 고은미, 「송대(宋代) 명주시막사(明州市舶司)의 변천과 무역조건」, 『대동문화연구』 89권 0호, 2015. 3, 273~303쪽.

으며, 천태종파의 승려들은 서방왕생을 기원하며 정토교학을 크게 발전시켰다.⁶

중국의 절강, 강소지역은 전통적으로 천태종의 영향이 강한 지역이다. 수대에 천태지의天台智顓(538~597)는 명주 인근의 태주 천태산天台山에서 국청사國淸寺를 창건하고 천태본산으로 삼았으며, 그가 세운 천태사상에 입각한 불교신앙은 절강, 강소성 지역에 큰 영향을 미쳤다. 천태지의의 불교사상은 북송초 승려들에게 큰 영향을 미쳤는데, 그중 천태지의의 사상을 정통으로 계승했다는 평을 받는 승려가 사명지례四明知禮(960~1028)이다. 그는 명주 인근의 사명산에 거주하며 연경사延慶寺를 세워 후학을 양성하였으며, ‘염불시계회念佛施戒會’라는 염불결사念佛結社를 조직하여 명주지역 사회에 속한 대중을 널리 포섭하여 정토신앙을 저변화시켰다. 이들 염불결사조직은 염불과 16관수행을 중요한 수행법으로 삼았다. 사명지례의 법손인 개연介然이 원부 2년元符 2年(1099년)에 사명지례가 주석했던 연경사에 지역사회의 후원을 받아 16관당을 건립하여 실질적인 수행처로 삼기도 하는 등 명주지역을 중심으로 사명지례의 영향력은 상당히 컸다. 사명지례의 영향력은 명주지역에 국한하지 않고 일본과 고려에 까지 미쳐 11~14세기까지 절강성 명주, 고려, 일본을 하나의 불교문화권으로 인식할 수 있는 정토신앙적 요소가 많이 보인다.⁸

불교 해양문화권의 형성 속에서 보타산이 동아시아 국가의 관음성지로 자리잡게 된 시기는 당말로 추정되고 있다. 보타산이 명실상부한 관음의 성지로 부상하는 데에 동아시아의 해상을 장악했던 신라의 상인과 일본 승려의 구법행이 있었다. 보타산관음과 관련하여 가장 시대가 올라가는 기록은 『선화봉사고려도경宣和

6 모치즈키 신코(望月信亨) 著, 李太元 譯, 《中國淨土教理史》운주사, 1997.

7 朴菴首座淸哲, 「延慶重修淨土院記」, 宗曉 編, 『樂邦文類』卷第3(T. 47, 0185a07).

8 이승희, 「高麗後期 西福寺 觀經十六觀變相圖의 天台淨土信仰의 해석」, 『美術史學研究』 279·280, 2013. 12, 5~34쪽; 「1323년 지은원 소장 관경16관변상도와 천태관상수행」, 『불교미술사학』 20, 2015. 10, 39~73쪽; 「고려후기 입상 아미타불 도상의 재해석—천태16묘관수행법의 영향을 통해서」, 『美術史學研究』 289, 2016. 3, 65~92쪽; 「고려후기 정토문화의 천태적 성격과 영산회상 변상도 연구」, 『美術史論壇』 42, 2016 상반기, 7~32쪽.

『奉使高麗圖經』이다. 송나라 휘종徽宗(재위 1100~1125)이 고려에 국신사를 보낼 때 수행했던 서긍徐兢(1091~1153)이 송도에서 보고 들은 것을 1123년에 기록한 『선화봉사고려도경』(이하 『고려도경』)에 ‘신라상인이 오대산에 관음상을 조각하여 돌아가고자 하였으나 암초에 걸려 나아가지 못하자 보타원의 승려 종악宗岳이 불전에 맞아들어 봉안하였고, 이후 항해하는 선박은 반드시 이곳에서 복을 빌었는데 감응하지 않은 적이 없었다’는 기록을 남기도 있다.⁹ 실제로 신라와 일본으로부터 절동지역으로 출입하는 배들은 보타산에서 바람을 기다려 출발하였다.¹⁰

『고려도경』보다 145년 뒤에 편찬된 천태종 역사서인 『불조통기佛祖統紀』에는 보타산의 개산이 858년 일본의 승려에 의해 이루어진 것으로 기록되어 있다. 당나라 대종大中 12년(858) 일본의 승려 에가쿠惠萼가 중국 보타산에서 모셔온 관음상을 일본으로 운반하기 위해 해선海船을 타고 보타산 앞바다에 도달했을 때 돌에 걸려 나아가지 못하였다.¹¹ 이를 본 에가쿠는 관음보살의 영이 이곳을 떠나기 싫은 것이라 여기고 신상을 보타산에 두고 오기로 해 사찰을 건립하고 관음상을 모셨다. 당시 사람들은 그 상을 불궁거관음不肯去觀音이라고 부르기도 하였다.¹² 『불조통기』보다 먼저 간행된 송대 지방지인 『보경사명지寶慶四明志』에서도 같은 내용이 기록되어 있다. 다만 대종 13년(859)에 일어난 일로 기록되어 있다.¹³

보타산이 관음성지로 자리잡게 된 계기와 관련된 설화에는 신라상인 혹은 일

9 徐兢, 『宣和奉使高麗圖經』 1123.

10 王連勝, 『普陀山攬勝』, 上海古籍, 2004, 20~21쪽; 조영록, 「9~10세기 동아시아 해상 불교교류」, 『장보고 선단과 해양불교』, 청아출판사, 2004, 12, 90쪽.

11 『延祐四明志』 15, 보타산조에서는 배가 신라초에 좌초하였다고 명기하고 있다.

12 『佛祖統紀』 卷第42, “十二年. 勅天下諸寺修治諸祖師塔○日本國沙門慧鑄. 禮五臺山得觀音像. 道四明將歸國. 舟過補陀山附著石上不得進. 眾疑懼禱之曰. 若尊像於海東機緣未熟. 請留此山. 舟即浮動. 鑄哀慕不能去. 乃結廬海上以奉之(今山側有新羅礁)鄞人聞之. 請其像歸安開元寺(今人或稱五臺寺. 又稱不肯去觀音)其後有異僧. 持嘉木至寺. 做其製刻之. 扇戶施功彌月成像. 忽失僧所在. 乃迎至補陀山. 山在大海中. 去鄞城東南水道六百里. 即華嚴所謂南海岸孤絕處. 有山名補怛迦. 觀音菩薩住其中也

13 『寶慶四明志』 卷11, 寺院 禪院三, 開元寺條.

본국승인 예가쿠가 중심으로 등장한다. 그리고 관음상을 모셔가다 좌초시킨 신라 초도 확인되었다.¹⁴ 최근에는 일본의 구법승들이 주로 신라상인의 배를 이용하였다는 점 등을 고려하여¹⁵ 보타산의 개산시에 신라와 일본 그리고 현지 주민의 협동 아래 개산이 이루어졌던 것으로 인정되고 있다.¹⁶ 실제로 중국을 오가는 신라인들은 안전한 항해를 위하여 이를 관장하는 관음보살께 기도를 드렸으며 이때마다 그들은 사찰에 많은 시주를 하였다고 한다. 송대 명주 시박사에 직책을 가졌던 장방기張邦基(?~?)는 『묵장만록墨莊漫錄』에 다음과 같은 기록을 남기고 있다.

“삼한三韓과 외국에서 멀리 어두움을 뚫고 온 해박海舶들이 이 산에 이르면 반드시 기도를 올린다. 절간의 종·경磬·동물銅物은 모두 계림雞林의 상인들이 보시한 것들이다. 그들 나라의 연호를 많이 새겨두었다.”¹⁷

이 글을 통해 신라인들이 보타산의 개창과 유지에 지속적인 후원을 아끼지 않았다는 사실과 함께 삼한과 외국의 선박들이 보타산에서 반드시 해상의 안전을 기원하며 관음보살에게 기도를 올렸다는 것을 알 수 있다. 『보경사명지』에 ‘개원사의 스님 도재道載는 관음이 이 절에 오고자 하는 꿈을 꾸어 전우殿宇를 지어 불

14 박현규, 「중국 불교 성지 보타산과 신라초」, 『중국학논총』 제10집, 2000, 99~120쪽. 喻顯龍, 〈신라초(新羅礁)를 통해 본 고대 중·한 해상교류〉, 인민화보, 2019. 06. 28; 사료나 문헌을 통해서 보타산 인근에 신라초가 있다는 사실만 알았을 뿐, 구체적인 위치에 대해서는 알 길이 없었다. 하지만 2000년대 초 보타산 불교협회 왕연성(王連勝) 선생의 고증을 통해 최종적으로 보타산 남쪽 어딘가에 위치한 해면 암초가 신라초라는 사실이 확인되었다. 신라초는 해면 위로 노출된 부분이 12m², 최고 해발이 11.3m에 불과할 정도로 규모가 크지는 않지만 날씨가 좋으면 보타산에서도 육안으로 뚜렷하게 관찰이 가능하다.

15 일본의 승려가 중국 구법을 함에 있어서 신라의 배를 이용하였다는 엔닌(圓仁)의 『入唐求法巡禮行記』, 그리고 예가쿠가 840년 전후한 시기에 신라인 李隣德의 배를 타고 입당하여 초주(楚州) 신라방에서 오대산을 순례하고 다시 천태산까지 왕래하였다는 기록 등이 전한다.

16 조영록, 앞의 논문, 95~97쪽.

17 張邦基, 『墨莊漫錄』卷4. “…三韓外國諸山在杳冥間, 海舶至此, 必有祈禱. 寺有鐘磬銅物, 皆雞林商賈所施者, 多刻彼國之年號, 亦有外國人留題頗有文採者…”.

궁거관음을 봉안하였다. 나라 사람들이 관음에 기도할 때마다 응험이 있어 서용관음瑞應觀音이라고도 불렀다’는 것으로 보아 불궁거관음의 영험이 지대하다고 인식하였음을 알 수 있다.¹⁸

2) 〈보타락가산관음현신성경도〉와 조음동 관음현신 장면

9세기 중반경부터 해양신앙의 중심에 관음보살이 자리잡아 성지화되기 시작한 보타산의 모습을 잘 보여주는 불화가 바로 현재 일본 나가노현長野県 조쇼지定勝寺에 전하는 〈보타산관음현신도〉이다(도 5). 원 13세기 후반~14세기 초에 그려진 것으로 추정되는¹⁹ 이 불화는 실경산수를 배경으로 관음의 성지인 보타산 정경을 묘사한 귀중한 작품이다. 높이 113.17cm, 가로 56.9cm의 비단 바탕 위에 넘실대는 파도 위에 산봉우리들의 집합체인 보타산을 창공에서 내려다보는 시점으로 그리고 있으며, 그림 속에는 작품명과 성적聖蹟 혹은 지명을 알 수 있는 80개의 방제가 적혀있다.²⁰ 가장 상단에는 “보타락가산관음현신성경補陀洛迦山觀音現神聖境”이라는 방제가 있고, 그 아래에 보타락가산에 구름을 타고 현신한 관음보살이 커다란 원광 안에 풀방석에 앉은 채 묘사되어 있다. 향좌측에는 월개장자月蓋長者와 향우측에 선재동자가 배치되어 있다. 지평선 너머에는 선명한 붉은 색의 옥일旭日이 그려져 있는데 이것은 후대에 채색된 것으로 추정된다. 옥일의 오른쪽에는 “동지탐라일본령흑수대양東至耽羅日本玲(國)黑水大洋”, 그 대칭되는 곳에는 “서지경원로창국주심가문西至慶元路昌國州沈家門”의 방제를 적어 보타산의 동쪽으로는 탐라 즉 제주를 거쳐 일본으로 가는 흑수대양黑水大洋이 펼쳐지고 서쪽으로는 절강

18 『寶慶四明志』卷11, 寺院 禪院三, 開元寺條, “…不肯去觀音其後開元僧道載復夢觀音欲歸此寺乃創建殿宇迎而奉之邦人祈禱輒應亦號瑞應觀音…”.

19 井手誠之輔, 「圖版解説: 長野・定勝寺所藏 補陀洛山聖境圖」, 『美術研究』365, 1996, 39~49쪽.

20 井手誠之輔, 위의 논문, 42쪽 참고.

성 명주지역의 창국주昌國州가 있음을 명시하고 있다.²¹ 관음현신 장면 아래 펼쳐진 보타산의 중심에는 관음觀音을 모신 사찰을 중심으로 봉우리와 동굴마다 명칭이 붙여져 있으며 가장 하단 왼쪽 작은 섬에는 “접대사接待寺”, “심가문沈家門” 등의 방제를 쓰여 있다. 방제를 통해 이곳이 보타산순례가 시작되는 마을이 있는 곳이고 심씨 가문의 사람들이 중심세력이었음을 추정할 수 있다.

이 그림에서 관음의 현신 장면은 두 군데 그려져 있다. 첫 번째 현신장면은(도 5-1) 상단에 위치한다. 화면의 상부에 흰 옷을 입고 풀방석 위에 앉은 관음이 섬 위쪽에서 피어오른 구름 위 원광 속에 위치해 있으며 좌우에는 선재동자와 월계장자가 합장한 자세로 시립하고 있다. 이 관음은 보타산이 관음의 성지로 자리잡았던 인연과 관련된 불공거관음의 현신장면으로 추정되고 있다.²²

또 다른 관음현신장면은 하단에 묘사된 조음동 속 해수면에 서 있는 관음의 모습을 그린 것이다(도 5-2). 관음동이라고도 부르는 조음동은 실존하는 동굴이다(도 6). 아치형으로 뚫린 굴 사이에 넘실대는 바다 위에서 얇은 연잎을 탄 관음보살이 두 손을 몸 앞에 교차한 채 서 있고 그 옆 편평한 바위에는 3명의 인물들이 절을 하거나 합장을 하며 침례瞻禮를 행하고 있다. 조음동의 우측에는 선재동이 있는데, 어린 선재동자의 모습이 보인다. 조음동 관음에서 볼 수 있듯이 보타락가산의 관음에게 침례를 하는 행위는 해난안전과 기타 다른 목적으로 행해졌던 것으로 보인다. 명주의 시박사 관원이었던 장방기는 개인문집인 『묵莊漫錄墨莊漫錄』에 그의 동료 왕조가 보타산 관음동에서 기우재를 지내자 굴속에서 백의를 입고 영락을 걸친 백의관음이 현신하였다는 경험담이 적혀있다.²³ 또한 『건도사명도경乾道四明圖經』 권7에는 소흥紹興(1131~1162) 초 급사중 황귀년(1083~1145)이 침례를

21 경원로는 현재 절강성 영파시에 해당하는 곳으로 원 至元十四年(1277年)에 설치되었다. 『元史』卷六十二·志第十四, 庆元路上, “唐为鄞州 又为明州 又为余姚郡 宋升庆元府 元至元十三年 改置宣慰司 十四年 改为庆元路总管府”. 창국주는 경원로를 분할하고 있는 주산지방의 명칭이다.

22 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, 153쪽 주30 참고.

23 『墨莊漫錄』卷5(원문은 『墨莊漫錄』 2), 北京: 中華書局, 1985, 56~57쪽.

하러 갔다가 갑자기 관음전신觀音全身이 출현하는 것을 보고 그 기이함을 전부 찬
으로 읊었다는 기록도 전한다.²⁴ 함순 병인년咸淳 丙寅年(1266) 보타산을 찾은 범태
위의 아들은 조음동에서 관음의 전신화현을 보았는데, “대사의 천의가 날리고 영
락이 교차한 것”을 보았다고 기록하고 있다. 그 밖에 치화 원년(1328) 황명으로 보
타산을 찾은 조립은 ‘조음동에서 홀연히 백의의 서상이 보였고 칠보 영락이 명결
하여 가히 셀 수 있었다’라는 신비로운 체험을 글로 남겼다.²⁵ 이처럼 조음동 관
음과 관련된 기록에는 관음의 현신을 목도한 신비로운 체험에 대한 내용이 주를
이루며, ‘백의를 입고, 영락을 걸친 채 굴 속 바다 위에 서있는 신비로운 모습’으
로 구체화되어 있다. 기록 속의 조음동 관음의 모습은 〈보타락가산관음현신도〉
에 표현된 조음동 관음과 다르지 않다.

조음동 백의관음의 현신은 앞으로 이루어질 항해의 안전과 해상에서 어려움에
처한 중생의 간절한 염원에 응한 구고관음救苦觀音의 모습이므로 『법화경法華經』
제25, 「관세음보살보문품觀世音菩薩普門品」에 주요한 사상적 기반을 두고 있다고 할
수 있다. 하지만 조음동 옆에는 선재동자의 모습이 표현된 선재동善財洞도 있다.
범태위는 조음동 관음의 전신 화현을 본 후에는 선재동에서 선재동자의 화현을
보았다는 기록을 남기고 있다. 이외에도 남송 소정紹定 경인년庚寅年(1230)의 호위胡
煒, 순우淳祐연간(1241~1252)의 안이중顏頤仲, 원 지원 13년(1276)의 백안정伯顏定, 대덕
5년(1301)의 장봉산張蓬山, 치화 원년(1328)의 조립 등도 모두 조음동에서 관음의 시
현을 본 뒤 선재동으로 가 동자의 현현을 보았다고 하였다.²⁶ 조음동의 관음시현
과 선재동의 동자시현은 『화엄경』, 「입법계품」의 선재동자구법행을 상징함과 동

24 『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, 4910쪽.

25 “咸淳丙寅三月 范太尉 以目疾 遣子致禱洞下…洞左大士全現…大士亦現縞衣纒帶 珠璣交錯”, T 51, no. 2101, 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, 1137b25~1137c1.

26 T, 51, no. 2101, 1137b~1137c.

시에 관음의 성적 속에 신비로운 체험의 공간과 경험을 제공하고 있는 것이다.²⁷

3. 조음동 관음현신장면과 무위사 백의관음도와의 관련성

1) 무위사 백의관음과 조음동 관음현신의 도상적 유사성

보타산 조음동 관음현신장면에 보이는 관음보살은 넘실대는 파도 위에 연잎을 타고 손을 앞으로 교차한 채 서있는 백의관음의 모습이다. 관음이 입고 있는 흰 옷은 바닷바람을 맞아 훑날리고 있다. 앞서 관음의 전신 화현을 체험한 이들은 관음보살이 백의를 입고, 아름다운 칠보 영락을 걸친 모습이며, 굴 속 바다에 서 있는 모습으로 표현하고 있다. 이러한 관음에 대한 인식은 조음동 백의관음 속에 그대로 투영되었음을 살펴보았다.

중국에서 백의를 입은 채 바다 위에 서 있는 관음을 남해관음이라고 부른다. 남해관음은 해상보호신으로서 바닷가에서 널리 신앙되었다. 현재까지도 중국과 동남아시아의 연안을 따라 주요 거점지에는 거대한 백의관음상이 세워져 있다. 중국에서는 보타산 남해관음을 비롯하여 하이난 쑤야의 남해관음이 있으며 동남아시아 쪽으로는 베트남 영흥사 해수관음이 있다. 우리나라에서는 강원도 양양 낙산사의 해수관음과 남해 금산 보리암 해수관음보살상이 그러한 예이다.

남해관음으로서의 백의관음 도상은 보타산이 남해관음의 성지로 자리잡았던 고려후기에 우리나라에도 수용되었던 것으로 생각된다. 이러한 사실은 국립진주 박물관 소장 청동은입사 대야 내저(內底)의 선각 백의관음장면을 통해 살펴볼 수 있다(도 7). 고려 12~14세기까지 크게 유행했던 은입사기법으로 장식된 이 청동 대야는 관불(灌佛)을 위한 용도로 제작된 전형적인 고려의 관불반(灌佛盤)으로 추정된

27 최선아, 앞의 논문, 138~139쪽.

다.²⁸ 관불반 속 관음보살은 물결치는 파도 위에서 커다란 연잎을 타고 서 있으며, 머리에서 두건을 쓴 것으로 보아 백의관음을 표현한 것으로 보인다. 몸을 살짝 돌려 예경을 드리는 선재동자를 바라보고 있다(도 7-1). 그런데 이 장면에서 주목해볼 것이 배경이다. 물결치는 바다 위 관음보살을 에워싸고 있는 것은 불규칙한 암석으로 이루어진 아치형 동굴이다. 동굴 속에 바다 표면에는 파도가 일어 암벽에 부딪쳐 물보라를 일으키는 장면까지 섬세하게 표현되어 있다. 이제까지 관불반 속 백의관음에 관해서는 1270년 대리국(大理國)에서 제작된 <심성구고관음보살도(尋聲救苦觀音菩薩圖)의 관음보살처럼(도 8) 연잎을 타고 바다 위에 서있어 『법화경』, 「관세음보문품」에 근거를 둔 구고관음으로 인식하였을 뿐 상단의 동굴로 추정되는 배경에 대한 해석은 이루어지지 않았다. 하지만 백의관음보살이 서있는 해수면이 동굴 속에 있다는 암시를 주고 있어 관불반 속 관음보살 표현은 <보타락가산관음현신성경도>의 조음동 관음 현신장면을 묘사하였을 가능성이 큰 것 같다.

한편 조선전기 강진 무위사 극락보전의 후불벽 뒷면에 표현된 백의관음도(도 9, 도 4) 또한 남해관음의 범주 안에서 설명될 수 있다고 생각된다. 극락보전의 내부에는 불단과 후불벽을 설치되어 있어, 앞의 넓은 예불공간과 후불벽 뒤의 공간으로 분할되어 있다. 불단에는 아미타삼존불이 봉안되어 있으며, 후불벽의 앞면에는 아미타삼존도, 뒷면에는 백의관음도가 그려져 있다. 극락보전은 1430년 효령대군이 참여하여 지어진 건물로, 후불벽은 1476년에 제작되었다. 이들 벽화는 봉정사 대웅전 벽화와 함께 15세기를 대표하는 귀한 불교회화이다.

백의관음은 거대한 원광을 등에 지고 물결치는 바다 위에서 바람을 가르며 연잎을 타고 오는 모습이다. 해수면의 바다물결까지 섬세하게 묘사되어 있다. 관음보살이 입고 있는 백의는 바닷바람을 맞아 훑날리고 있다. 앞으로 교차한 두 손

28 이 청동대야는 고려시대 관불반(灌佛盤)이며, 은입사기법은 전형적인 고려시대의 기법을 보여 준다. 이 부분에 대해 조언을 해주신 한국전통대학교의 신숙선생님께 감사드린다.

은 버들가지와 정병을 들고 있다. 관음보살의 앞에는 두 손을 합장한 채 희구하듯 관음을 바라보고 있는 한 노인의 모습이 표현되어 있다. 비록 거대한 원광을 등에 지고 있는 점, 노인의 모습이 표현된 점, 해수면 위에 붉은 구슬이 표현된 점과 손에 들고 있는 정병과 버들가지 등을 볼 때 동굴(조음동) 속에 표현된 관음현신장면과 도상적으로 완전히 유사하지는 않다. 하지만 백의관음이 해수면 위에 뜬 줄기가 있는 연잎을 타고 있는 점에서는 동질성을 지녔다고 할 수 있다. 이제까지 무위사관음보살은 고려 수월관음의 연장선상에서 언급되었을 뿐 아니라 신앙과 의식과의 관련 속에서 다양한 논의가 이루어졌다.²⁹ 하지만 이들 논의 가운데 조음동 관음현신과의 연관성, 그리고 해양보호신으로서의 남해관음의 측면에 대한 해석은 전혀 이루어지지 않았다. 무위사 백의관음보살도가 보타산의 조음동 관음현신 도상과의 관련성과 함께 남해관음의 범주에 넣어 해석할 수 있는지에 관해서는 몇 가지 선결해야할 문제가 있다. 첫 번째가 무위사 관음보살이 남해관음으로서의 성격을 지니고 있는가에 관한 문제이다. 이 문제는 동아시아의 해상교통로 상에 무위사가 점하고 있는 지역성을 통해 살펴해보도록 하겠다. 두 번째는 보타산 조음동 관음보살과 관련이 있다면 무위사 관음보살도 속에 보타산 지역의 불교신앙과 사상도 공유하였는가이다. 이러한 불교사상과 신앙적인 측면에 관해서는 보타산과 같은 행정구역에 속한 명주지역과의 불교교류를 통해 살펴해보도록 하겠다.

29 文明大, 「無爲寺極樂殿阿彌陀後佛壁畫試考」, 『考古美術』 129·130합집, 1976. 6; 최선일, 「강진 무위사 극락보전 아미타삼존벽화」, 『경주문화연구』 5, 2002, 253~278쪽; 裴鍾玟, 「康津 無爲寺 極樂殿 壁畫 研究」, 전남대학교대학원 사학과석사학위논문, 1999. 2; 張忠植, 「無爲寺 벽화 白衣觀音考—畫記와 墨書偈讚을 중심으로」, 『淨土學研究』 4, 2001; 『한국 불교미술의 연구』, 시공사, 2004, 132~150쪽에 재수록; 이경화, 「無爲寺 極樂寶殿 白衣觀音」, 『불교미술사학』 제5집, 2007, 263~287쪽; 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, 56~63쪽; 이승희, 「無爲寺 極樂寶殿 白衣觀音圖와 觀音禮懺 : 무위사 극락보전 백의관음도와 관음에참」, 『동양미술사학』 10, 2009, 59~84쪽.

2) 강진 무위사의 종파적 성격과 지역성

(1) 천태사찰 무위사

무위사는 전라남도 강진군에 위치한 사찰로 원래는 선종사찰이었지만 고려후기에 천태사찰로 그 성격이 변한 것으로 추정된다. 고려후기 천태종 백련결사 운동의 중심지였던 만덕사 백련사가 같은 강진군에 위치하므로 아마도 백련결사 운동이 사찰의 성격을 변화시키는데 영향을 미쳤을 것이다. 이러한 사실은 충렬, 충선, 충숙의 3대에 걸쳐 천태종 묘련사妙蓮寺계 승려로 활동했던 무외국통 정오無畏國統 丁午(생몰년 미상)와의 인연을 통해서도 추측가능하다. 그는 1290~1302년의 13년 동안 백련사의 용혈암龍穴庵 궤탑암掛塔庵에 주석하였고, 1302년에는 무위사 소속의 백운암白雲庵으로 거처를 옮겼다.³⁰ 정오는 묘련사로 옮긴 이후에도 백운암의 전당殿堂과 목조미타상木造彌陀像을 개수改修하는 등 관심을 가지고 지원을 계속하였다.³¹ 따라서 지역적으로나 정오의 행적으로 볼 때 14세기 초 백련사의 영향을 받아 천태종 계열의 사찰로 성격이 바뀐 것으로 추정된다.

천태종사찰로서의 무위사의 성격은 조선초기에도 유지되었던 것으로 보인다. 비록 종단의 통폐합과정을 거치면서 1424년(세종 6) 천태종은 선종으로 폐합되었지만 고려후기 천태종파에서 제시하였던 신앙과 의식은 왕실을 중심으로 지속되었다. 특히 무위사 극락보전의 건립 시 지유指諭로 참여한 효녕대군 이보孝寧大君 李補(1396~1489)는 천태종승이었던 행호行乎(?~1447?)를 ‘진불眞佛’이라 여기며 공경하는 예를 다하여 섬겼다.³² 행호와의 인연으로 효녕대군은 고려후기 천태종 결사였던 백련결사의 중심지였던 강진 백련사의 중창에도 참여하였다.³³ 조선 초 1407년 자복사資福寺로 선정되었던 강진 백련사가 왜구의 침략으로 전소되었을 때

30 釋無畏, 「庵居日日記」, 『東文選』卷 68.

31 釋無畏, 「彌陀像點眼慶讚疏」, 『東文選』卷 111.

32 世宗21年(1439) 4월 21일, “…酷愛行乎 以爲眞佛 且致敬禮…”.

33 尹淮, 「萬德山白蓮社重創記」, 『東文選』卷81.

에 효녕대군은 행호의 부탁을 흔쾌히 받아들여 대공덕주로 참여하였다.³⁴ 비록 무위사는 조선초에 선종의 사찰에 소속되었지만 무위사의 정체성은 천태사상에 기반을 두고 지속되었음을 추측할 수 있다. 그렇다면 무위사의 지역적 특수성은 어떠하였을까?

(2) 명주 연경사—제주법화사—무위사로 이어지는 해양 네트워크

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 교관教觀을 체계화한 천태종의 발흥지와 매우 가깝다. 인근 태주台州 천태산天台山에는 천태지의天台智顓(538~597)가 창건한 천태종의 본산인 국청사國淸寺가 있으며, 북송초 천태종파의 부흥을 주도하며 동아시아 불교사상계를 이끌었던 사명지례四明知禮(960~1028)의 주 근거지인 사명산四明山 연경사延慶寺가 있는 곳이다.³⁵

강진 무위사는 남해의 만덕산 백련사와는 불과 24km 떨어져 있다. 백련사와 현대의 지리적인 개념으로 불과 36km 떨어진 지점에 완도가 있다. 완도의 상왕봉에는 폐허가 된 법화사 터가 남아 있다. 이 터는 장보고가 창건하였다고 구전되어 오고 있으나 고려 때의 스님 혜일慧日이 창건한 것으로 알려져 있다. 또한 제주

34 그 밖에 효녕대군은 곡성 泰安寺의 불사도 지원하였다. 鄭永鎬, 「泰安寺의 大鉢과 銅鐘 二口」, 『考古美術』 통권 74호, 1966. 9.

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

도 서귀포시 하원동에는 또 하나의 법화사가 자리하고 있다. 탐라의 서귀포시는 명주에서 일본을 잇는 해양교통로 상에서 위치한다. 이러한 측면은 해상교류의 요충지이자 거점지였던 제주 서귀포에 법화사가 증건된 사실과도 관련이 있다.³⁶ 제주도는 쿠로시와 해류권에 속하면서 중국 명주항 및 보타락가산과 연결된 항로상에 위치한다. 중국 명주항에서 남로를 이용하여 후쿠오까 하카타항으로 향하게 되면 제주도 한라산을 항해의 물표로 삼거나 경유하게 된다. 항해 도중 풍랑으로 기상여건이 나빠질 경우 서귀포항으로 피항할 수 있어 일본과 중국을 오가는 상선과 사신선들이 남로를 빈번하게 활용했던 것으로 보인다.³⁷ 다시 말해 동아시아의 해역은 중국 주산군도, 보타락가산에서 제주도, 한반도 남부까지 네트워크가 연결되어 있었다고 볼 수 있다.³⁸ 강진군은 이러한 해상 네트워크에 포함되어 있어 자연스럽게 백련결사의 근거지가 되었을 것으로 추정되며 이후 백련결사자들의 정도신앙의 성격이나 법화경 간행과 같은 활동이 명주 지역의 불교문화와 유사한 측면이 많다.

이처럼 고려 후기 백련결사운동의 중심지였던 강진에 위치한 무위사가 그 뒤에도 천태사찰로서 조선전기 자복사로 선정되었던 점, 그리고 중국의 명주항 및 보타락가산, 서귀포의 법화사와 연결되는 해양 네트워크상에 위치하고 있는 점 등은 무위사 백의관음보살의 등장을 이해할 수 있는 배경이 된다. 하지만 무위사 백의관음도가 해난구제, 해상수호신으로서의 면모를 그대로 유지하고 있다고 보

36 법화사는 신라시대 중국과 일본을 무대로 활동했던 해상왕 장보고가 선원들의 무사안녕을 기원하기 위해 관음신앙을 모태로 서기 840년 경 건립한 4개 법화원 중 하나로 추정되지만 대대적인 중창은 원종 10년(1269년) 고려 태자 심(諱, 고려 충렬왕)에 의해 주도됐다. 『금강신문』, 2008. 10. 24.

37 이러한 사실은 일본이 건당사를 파견하던 7세기 경에 일본의 조공사신이 제주도에 표류하였다는 여러 기사를 통해 확인된다. 조영록 외, 「9~10세기 동아시아 해상 불교교류」, 『장보고 선단과 해양불교』, 재단법인해상왕장보고기념사업회, 2004, 104쪽.

38 송화섭, 「동아시아 해양신앙과 제주도의 영등할망, 선문대할망」, 『탐라문화』 37호, 2010, 198쪽 주19 참고; 송화섭, 「관음의 바닷길과 한반도 서남해안의 관음상」, 『해양문화학술대회 자료집』 2, 목포대 도서문화연구소, 2009, 148쪽.

기에는 어렵다. 왜냐하면 원대의 침략으로 보타산의 기능은 사라졌고, 조선이 건국된 이후 남쪽 지역과의 해상교류는 점차 잦아들기 시작하였기 때문이다. 이러한 시대적 변화는 무위사 <백의관음도>에 나타난다. 조음동 동굴의 표현이 사라지고 목서계찬을 써서 의상의 동해 낙산관음 친견에 대한 고려 이후의 관음인식이 반영되고 있기 때문이다(도 10).³⁹ 따라서 시대적인 변화를 고려하여 무위사 백의관음의 장면은 해상수호신으로서의 관음보다는 좀 다른 신앙의 양상을 담고 있다고 추정할 수 있다. 이러한 점에 관해 무위사가 갖고 있는 천태종 사찰로서의 정체성을 통해 살펴볼 수 있다.

3) 신앙적 측면에서 본 무위사 백의관음

극락보전의 내부에 설치된 후불벽은 송대 이후 중국 전각에서 흔히 볼 수 있다. 구조적으로는 불단과 후불벽을 중심으로 통로가 형성된다. 그런데 이러한 구조를 가진 중국의 전각에서는 전면에 석가모니불을 봉안하고 후불벽의 뒷면에 다양한 형태의 관음을 모신다. 그리고 이러한 양상은 대개 석가를 모신 대웅전에서 흔히 볼 수 있다. 이에 비해 무위사에서는 전면에 아미타삼존을 모시고, 뒷면에는 해상 위에 서있는 백의관음을 그렸다는 점에서 중국의 일반적인 전각 내 후불벽의 벽화 배치와 다르다.

한편 내부에 후불벽을 두는 사찰의 전각구조는 조선 18세기까지도 지속적으로 보인다. 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. 따라

39 張忠植, 「無爲寺 벽화 白衣觀音考—畫記와 墨書偈讚을 중심으로」, 『淨土學研究』 4, 2001; 『한국 불교미술의 연구』, 시공사, 2004, 132~150쪽에 재수록.

서 무위사 극락보전 내 후불벽 상에 아미타삼존과 백의관음의 결합양상은 중국이나 조선중기의 전각에서는 볼 수 없는 매우 이례적인 예라고 할 수 있다. 이러한 특이성은 무위사가 천태사찰로서의 정체성을 지녔다는 점과 고려 후기 백련결사 운동의 확산으로 변모한 정토신앙과 관련이 있다고 생각된다.

무위사 극락보전에 설치된 백의관음은 고려 후기 백련결사 운동 이후 달라진 아미타정토신앙과 의식이 반영된 것이라고 할 수 있다. 예를 들어 고려 후기 조선 초에 널리 간행되었던 『관음예문』을 주해한 『백의해』에서는⁴⁰ ‘보타락산에 머무는 성백의관음보살聖白衣觀音菩薩에게 귀명歸命하고 진언을 외운 후 10악업惡業을 참회懺悔하며 무량수국無量壽國에 왕생往生하기를 발원’하는 내용으로 집철되어 있다. 원래 중국에서 『관음예문』은 천태종을 개창했던 천태지의天台智顛(538~597)의 『국청백록國淸百錄』에 의지하고, 『청관세음보살소복독해다라니주경請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』(이하 『청관음경』)의 주석서인 『청관음경소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.

40 이선이, 「『백의해』의 관음수행관 고찰」, 『佛敎研究』 24, 2006, 165~170쪽.

4. 맺음말

본 연구는 당말~북송초 관음의 성지로 자리잡은 절강성 영파의 보타산신앙과 관음의 성지 보타락가산을 그린 〈보타산관음현신도〉와 그 안에 표현된 조음동 관음현신장면과의 관련을 통해 무위사 백의관음도의 조성배경을 살펴보았다. 해양 실크로드를 따라 형성된 해양신앙이 발달함에 따라 당말 절강성 주산군도 보타산에는 관음의 성지가 조성되었다. 〈보타산관음현신도〉에서는 관음의 성지인 보타락가산의 실제 정경 뿐 아니라 보타산이 성지화된 계기를 마련했던 불공거관음, 그리고 백의관음 현신장면이 주목되었다.

조음동 백의관음 현신장면은 무위사 극락보전 백의관음의 도상 및 신앙과 관련이 있을 것으로 판단되었다. 무위사 백의관음의 형상은 고려 후기 조선초 유행했던 수월관음도와 달리 해상에 연잎을 타고 서 있는 모습으로 표현되어 있어 관음해양신앙의 범주 안에서 재해석되어야 할 것이다. 한편 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 중국과는 다른 도상 구성으로, 명주지역에서 성행했던 천태정토신앙과 보타산 백의관음신앙을 수용하였으되 당시 우리의 실정에 맞게 구현된 도상이라고 할 수 있다.

전적

『來蘇寺誌』, 2007.
 『乾道四明圖經』.
 『大德昌國州圖志』.
 『墨莊漫錄』, <https://cetxt.org/>
 『寶慶四明志』.
 『普陀洛伽山傳』 T. no. 2101.
 『佛祖統紀』 T. no. 2035.
 『宣和奉使高麗圖經』.

국내논저

曲金良, 「中國 舟山群島 嵎泗縣의 祠廟와 海洋信仰」, 『島嶼文化』 26, 목포대 도서관화연구소, 2005.
 모치즈키 신코(望月信亨) 著, 李太元 譯, 『中國淨土敎理史』, 운주사, 1997.
 박현규, 「제주도 法華寺 三尊佛像과 南京 大報恩寺의 관계」, 『중국사연구』 58, 2009.
 _____, 「중국 불교 성지 보타산과 신라초」, 『중국학논총』 제10집, 2000.
 송화섭, 「동아시아 해양신앙과 제주도의 영등할망·선문대할망」, 『담리문화』 2010, Vol., no. 37.
 _____, 「중국 저우산군도(舟山群島) 푸튀산(普陀山)의 海神과 觀音信仰」, 『島嶼文化(JOURNAL OF THE ISLAND CULTURE)』 Vol.0 No.42, 2013.
 _____, 「韓·中 觀音化身說話의 比較 研究—老嫗의 化身을 중심으로」, 『역사민속학』 30, 2009.
 심재관, 「인도-동남아시아의 해양 실크로드와 7-9세기 밀교(密敎)의 확산: 동아시아 불교 구법승(求法僧)의 활동과 관련하여」, 『아시아리뷰』 Vol.8 No.2, 서울대학교 아시아연구소 2019.
 이승희, 「無爲寺 極樂寶殿 白衣觀音圖와 觀音禮懺: 무위사 극락보전 백의관음도와 관음예찬」, 『동양미술사학』 10, 2009.
 _____, 「高麗後期 西福寺 觀經十六觀變相圖의 天台淨土信仰의 해석」, 『美術史學研究』 279·280, 2013.12.
 _____, 「1323년 지은원 소장 觀經16觀變相圖와 천태관상수행」, 『불교미술사학』 20, 2015.10.
 _____, 「고려후기 입상 이미타불 도상의 재해석—천태16묘관수행법의 영향을 통해서」, 『美術史學研究』 289, 2016.3.
 _____, 「고려후기 정토문화의 천태적 성격과 영산회상변상도 연구」, 『美術史論壇』 42, 2016 상반기.
 林士民, 「동아시아 해역항로에 관한 연구」, 『고대 동아시아의 바닷길』, 목포해양문화재연구소, 2009.
 조영록, 「羅·唐 東해 관음도량, 낙산과 보타산—동아시아 해양불교 교류의 역사 현장」, 『정토학연구』 제18권, 2012. 6.
 _____, 「장보고 선단과 9세기 동아시아의 불교교류—赤山普陀山과 낙산의 내적 연관성의 모색」, 『대의문물교류』 1집,

- 장보고기념사업회 편, 2002.
- _____, 「중국 普陀山 관음도량과 신라상인—보타산 不肯去觀音殿은 제2의 낙산 흥련암」, 『한중문화교류와 남방해로』, 국학자료원, 1997.
- _____, 「중국 普陀山 관음도량과 한국-보타산 不肯去觀音殿은 제2의 낙산 흥련암」, 『한중 문화교류와 남방 해로』, 국학자료원, 1997(「중국 보타산 관음도량과 신라상인—보타산 불공거관음전(不肯去觀音殿)은 제2의 낙산 흥련암」, 『동아시아 불교교류사 연구—남종선의 도입과 관음설화의 전개』, 동국대학출판부, 2011, 304~329쪽에 재수록).
- 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.
- _____, 「중국 보타산 불공거관음상(不肯去觀音像)과 고려 중기 보살상—봉정사, 보광사 목조관음보살좌상의 연원과 관련하여」, 『미술사학연구』 Vol.302, 2019.
- 황금순, 「洛山說話와 高麗水月觀音圖, 普陀山觀音道場」, 『불교학연구』 18, 2007. 12.

일본논저

- 奈良國立博物館, 『聖地寧波』, 奈良: 奈良國立博物館, 2009.
- 藩亮文, 「白衣觀音像についての一考察」, 『佛教藝術』 231, 1997.
- 張輝·齊林 編, 『張勝溫畫梵像卷』, 天津: 人民美術出版社, 2001.
- 井手誠之輔, 「圖版解説: 長野·定勝寺所藏 補陀洛山聖境圖」, 『美術研究』 365, 1996.



고려 교장敎藏과 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류

박용진朴鎔辰 | 국민대학교

머리말

고려 교장의 송 불교계 해양 교류

고려 교장의 송 불교계 해양 교류의 양상

고려 교장敎藏의 일본 불교계 해양 교류

고려 교장의 일본 불교계 해양 교류의 양상

맺음말

고려 교장敎藏과 동아시아 한문불교문화권의 해양 불교 교류

1. 머리말

고려 교장敎藏은 대각국사 의천(1055~1101)이 고려를 비롯한 동아시아 한문불교문화권의 불교 장소를 수집하여 조성한 것이다. 교장은 경·울·논 등 불전에 대하여 주석한 장소章疏, 계율 및 교단 관련 장소, 제종파의 찬술 및 사전·사회류의 장소 등을 종합한 일대 총서를 말한다.

이 교장의 총목록이 『신편제종교장총록』(이하, 『교장총록』)이다. 이 교장과 관련하여 11~12세기 동아시아 불교문화권의 교류 연구에 있어, 대장경의 교류에 대한 연구는 상당히 진행되었지만, 당시 대장경 이상으로 활발하게 교류한 불교 장소의 교류에 대해서는 그다지 주목되지 않았다.

고려 교장의 동아시아 불교계 유통에 대한 초기 연구는 고려대장경의 속장이라는 관점에서 분석한 『고려속장조조고』를 들 수 있다.¹ 이후 『교장총록』에 수록된 장소의 전존 현황이나 유통과 전승에 대한 개별적인 연구는 다수 이루어졌지

1 大屋徳成, 『高麗續藏雕造攷』, 日本 東京 便利堂, 1937.

만, 동아시아 한문불교문화권의 관점에서 종합적으로 연구된 바 없다. 이는 『교장총록』에 수록된 장소가 광범위하고, 국외 조사가 있어야 가능한 시간과 공간적인 제약 때문이었다. 최근 고려대장경연구소에서는 고려 교장 결집 및 DB구축사업을 수행하였고, 이 사업의 연구성과이자 보고서가 『신편제종교장총록 : 수록문헌 총람』으로 정리되었다.³

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.⁴

- 2 고려 교장의 교류에 대한 최근의 연구성과는 박용진, 「고려시대 敎藏의 송요 불교계 交流와 전승」, 『북악사론』 13, 북악사학회, 2021; 「고려시대 敎藏의 일본 교류와 유통」, 『불교학보』, 동국대학교 불교문화연구원, 2020; 「고려 敎藏의 고려 및 조선시대 유통과 전승」, 『서지학연구』 83, 한국서지학회, 2020 에서 상세히 소개하였으며, 본고는 위의 논문을 중심으로 해양 교류의 관점에서 일부 내용을 보충하여 정리한 것이다. 기타 관련 성과로는 박용진, 「高麗 義天撰『新編諸宗教藏總錄』과 동아시아의 華嚴 章疏」, 『한국학논총』, 국민대학교 한국학연구소, 2014; 오용섭, 「11~12세기 교장류 불서의 한중일 교류」, 『석당논총』 58, 동아대학교 석당학술원, 2014; 笹沙雅章, 『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, 이화사학연구소, 2019; 장동익, 「佛典의 流通을 통해 본 高麗時代의 韓·日關係」, 『석당논총』 58, 동아대학교 석당학술원, 2014; 横内裕人, 「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; 横内裕人, 『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, 『中韓佛教關係一千年』, 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 고중세 문헌 속의 한일관계자료집성』, 혜안, 2005; 김덕원, 『한국중세일본자료집성』, 경인문화사, 2006; 해양 교류에 관한 연구는 金庠基, 「麗宋貿易小考」, 『진단학보』 7, 진단학회, 1937. 이래 다수의 연구가 있고, 2000년대의 연구로는 『한국해양사』, 한국해양재단, 2013 이 종합적인 연구에 해당하고, 저경하, 『人的交流를 통한 高麗와 宋關係史의 再照明』, 한국외국어대 박사학위논문, 2013 은 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, 歴史科学協議會, 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」,

본고에서는 고려 교장 결집 및 DB구축사업을 통해 조사하고 집성한 새로운 연구성과를 통하여 동아시아 한문불교문화권의 불교 교류라는 관점에서 송·요·일본과의 장소 교류를 정리한 뒤, 이러한 교류를 가능케 한 해양 교류의 양상을 살펴보고자 한다. 본고에서 활용하는 자료는 『신편제종교장총록: 수록문헌 총람』과 『대각국사집』이 중심이 되며, 기타 관련 자료를 함께 분석한다. 본고를 통하여 동아시아 한문문화권의 교류 연구 등 관련 연구의 기초자료로 활용될 수 있기를 기대한다.

2. 고려 교장의 송 불교계 해양 교류

1) 의천의 송 불교계 교류

고려와 송 불교계의 장소 교류는 『대각국사문집』과 『대각국사의집』에 비교적 상세하다. 『대각국사의집』은 송과 요나라 승속으로부터 받은 서한書翰을 모아 놓은 서書와 기記, 시, 비문 등 13권으로 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 송宋과 요遼의 승속僧俗과 교류하는 가운데 언급된 상소章疏를 중심으로 정리한 것이다.⁵

『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 李鎭漢, 『高麗時代 宋商往來 研究』, 경인문화사, 2011에 상세하다.

5 오용섭, “11~12세기 교장류 불서의 한중일 교류”, 『석당논총』 58, 동아대학교 석당학술원, 2014; 박용진, 「高麗 義天撰 『新編諸宗教藏總錄』과 동아시아의 華嚴 章疏」, 『한국학논총』 42집, 국민대학교 한국학연구소, 2014.

〈표 1〉 의천의 송 화엄종 불교계 장소 교류

인물	의천 수증	의천 기증
淨源	華嚴一乘教義分齊章科 圓覺經道場修證儀 佛遺教經論疏節要 原人論發微錄 注仁王護國般若經 華嚴普賢行願脩證儀 華嚴還源觀疏鈔補解 華嚴疏鈔首義釋文, 六題 (미진)楞嚴金衡鈔, 華嚴經疏科, 法華經注 澄觀: 大方廣佛華嚴經疏科文 / 貞元新譯花 嚴經疏/裴休述: 清涼碑文/宗密述: 圓覺禮 懺略本, 智圓述: (孟蘭盆經)禮讚文, 遺教經, 梵網經, 淨土論, 判教辨祖儀圖, 清志書, 錦堂記, 華嚴記, 賈昌朝述: 遺教經 節要, (金剛般若經)解一卷	의천: 敎乘目錄, 三家義疏 智儼: 華嚴經內章門等雜孔目 징관: 貞元新譯經疏 太賢: (法華經)古迹記 玄一: (法華經)疏 정원의 송부 요청: 澄觀 隨文手鏡 발송예정: 憬興, 吉藏, 神雄, 僧叡, 元曉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, 妙理圓成觀, 法藏和尚傳, 閻朝隱述 法藏碑 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)三寶別行記, 華嚴經旨歸, 延俊述(大乘起信論)演奧鈔 / 科, 宗密述 華嚴綸貫, 의천 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 (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 의천교감송부예정: 自防遺忘集, 敎分齊諸 家記鈔(華嚴一乘教義分齊章), 大乘義章, 二玄記鈔
慧淸	없음	刊定鈔文, 華嚴綸貫
智生	圓覺經科註	없음

의천은 송나라 화엄종의 정원淨源과 그의 문도인 희중希仲, 유성有誠, 도형道亨, 선충善聰, 정인淨因, 혜청慧淸, 지생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, 금

당기 錦堂記 등과 같은 기문도 확인된다. 의천이 정원에게 기증한 중국 찬술의 장소는 징관의 『정원화엄경소』나 지엄의 『공목장』만이 확인되지만, 실제 고려와 송의 장소 교류에 대한 구체적인 사실은 위의 『문집』 뿐만 아니라 다음의 정원의 비문 등에서도 확인 할 수 있다.

彼國王子義天、出家号祐世僧統、以書致師承之禮稟問法義、歲時不絕 至元祐初、義天航海、而至因有司自陳願禮法師、親近承聽、朝廷從之遣尚書郎楊傑、將會引伴、至法師所、禮足席下、坐則侍側、不敢拘禮、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、久已亡絕 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⁶

위의 송승 정원의 「진수법사비문」에 따르면, 의천은 1085년에 송나라에 갔을 때 오대五代 이래 일실되었던 불서를 전했다. 그 가운데 지엄의 『수현기』, 『공목장』 등, 법장의 『탐현기』, 『법계무차별론소』⁷ 등, 징관의 『정원신역화엄경소』, 종밀의 『화엄윤관』의 등의 장소가 있었다. 이러한 의천과 정원을 비롯한 송 불교계와 교류를 살펴보면, 『교장총록』에 수록된 정원의 찬술은 총 23부 175권이며, 그 가운데 화엄장소는 8부 150권으로 가장 많고, 『원각경』, 『인왕경』 등 다양한 경전의 주석서가 확인된다. 다음으로, 유성과의 교류장소는 『화엄지귀』, 『화엄구회에문花嚴九會禮文』 등이 있었고, 『교장총록』에 수록된 『약법계관수기略法界觀手記』, 『삼관종기三觀宗記』의 2종을 추가할 수 있다.

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, 692쪽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.

기타 화엄종 관련 인물과의 장소 교류를 정리하면, 선종의 찬술은 『현수종백문결의해賢首宗百門決疑解』, 『입법제품예찬入法界品禮讚』 등 5종 5권이 『교장총록』에 수록되어있지만 모두 실전이다. 도형이 찬술한 『의원義苑』은 『화엄일승분제의원소華嚴一乘分齊章義苑疏』이며, 『교장총록』에는 수록되어있지 않지만, 송나라 판본이 일본 정가당문고靜嘉堂文庫 등에 소장되어있다. 또한, 정원의 법자인 희중은 『신토수량지요身土壽量指要』와 『주십현문注十玄門』 등을 찬술하여 의천에게 보냈음을 알 수 있다.⁸ 또한, 의천은 정인으로부터 『화엄대불사의론』을 받았고, 지생으로부터는 『원각경과주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	永嘉集天台教相解釋		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)	李頰 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, 教藏摠錄	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 정토 신구장소 송부 예정	율종
擇其述	律宗行事儀	없음	율종

의천의 송 천태종 불교계 인물과의 장소 교류는 종간從諫, 변진辯眞, 법린法隣이 있고, 의천은 종간과의 교류 가운데 송의 천태종의 불교계의 교학이나 실천을 파악할 수 있었다. 의천은 종간으로부터는 『영가집』의 천태교상을 해석한 장소를 받았으며, 변진에게는 자신이 편찬한 『원중문류』를 비롯 『교장총록』과 『유식론단

8 『大覺國師外集』卷4, 『한불전』4, 573쪽b.

과』를 보냈고, 고려의 이오의 『협주금강경』 등을 송부하였다. 법린에게는 계주의 『별전심법의』를 보냈다. 이 『별전심법의』에 수록된 「계약권선」이나 「면학」은 의천이 편찬한 『원종문류』에 발췌 수록되기도 하였다.⁹ 이 가운데 변진과 법린은 의천의 천태종 개창을 알고 있었고, 법린은 고려 국청사에서 활동하기를 청하기도 하였다.

의천의 송 율종 관련 인물과의 장소 교류는 원조元照와 택기擇其 2인이며, 특히 원조와는 많은 장소를 교류하였다. 의천은 원조로부터 계율의 『사분율』 관련 장소와 원조가 중간한 자민慈愍의 『약제경론염불법문왕생정토집略諸經論念佛門往生淨土集』을 받았다. 의천은 『왕생정토집』을 중간하였으며, 그 목판이 해인사에 전존한다. 원조는 율종을 중심으로 정토 장소류에 대해 관심을 가졌고, 고려 전존의 정토 관련 신구 장소를 요청하기도 하였다. 『교장총록』에는 원조의 찬술 『율초자지기律鈔資持記』 등 7종과 택기로부터 받은 『율종행사의律宗行事儀』도 수록되어있어, 이 시기 송나라 계율의 동향을 알 수 있다는 점에 의의가 있다.

2) 고려 교장의 송 율통 및 중간重刊

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

9 가나자와문고 소장 필사본에 의하면, 『원종문류』 권21에 수록되었고, 제목은 「戒惡勸善并勉學」이다.

〈표 3〉 고려 교장의 송 유통 및 중간

연번	서명	찬자	원간기	중간	비고
1	法藏和尚傳[賢首碑]	崔致遠述	大安8(1092)	紹興19(1149)	합본
2	金剛般若波羅蜜經略疏	智儼述	壽昌元(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(1093)	紹興9(1139) 天順6(1462)	
6	圓覺經大疏科	宗密述	不明	紹興9(1139) 天順6(1462)	
7	貞元新譯花嚴經疏	澄觀述	壽昌元(1095)	紹興25년 (1155)	
8	華嚴經綱要	澄觀述	不明	紹興25년 (1155)	고려중간 1324년
9	華嚴經談玄決擇	鮮演述	壽昌2(1096)	宣和5년(1123)	
10	顯密圓通成佛心要	道幢(道[厄*受])	壽昌3(1097)	미상	
11	大疏注經	淨源移清涼大疏注 於經下	1087년	13세기	宋刻

위의 〈표 3〉 고려 교장의 송 유통 및 중간의 자료를 살펴보면, 홍왕사 교장도감의 간기가 있는 교장도감본이나 고려 전래본이 저본이었을 것으로 추정되는 중간 장소는 11건이며, 『대소주경』은 의천의 주문에 의해 송에서 목판이 판각되어 고려에 수입되었고, 그 인본이 송나라에 재전되어 활용된 것으로 추정되는 사례이다.

『법장화상전』은 당대 염조은閻朝隱이 지은 「현수비」와 합본이며, 『교장총록』에는 ‘현수비賢首碑’와 ‘현수전賢首傳’으로 구분되어있다. 본서에는 1092년(大安 8)에 홍왕사에서 조조한 원간기가 있고, 남송 1149년(紹興 19)의 간행시에 기록한 원증대사 의화의 제기題記가 있다. 『금강반야바라밀경약소』는 수창 원년(1094)에 고려 홍왕사 교장도감에서 간행되어, 송나라에 전래되었으며, 1169년(乾道 5)의 여보如寶의 제기에 따르면 의화가 해상을 통하여 고려본을 구하였고, 이를 여보가 간행하

였음을 알 수 있다. 『화엄경지귀』는 원간기는 불명이며, 이 『화엄지귀』는 해혜대사海慧大師의 제기가 있어, 간행 경위를 살필 수 있다. 이 책 역시 의화가 고려 인본을 구하여 중간重刊한 것이다.

『화엄내장문등잡공목』은 고려 홍왕사 교장도감의 원간기가 없고, 송나라에서 간행한 경위는 일본 고산사에 소장된 송간본을 통하여 살펴볼 수 있다. 도선道僊의 제기에 의하면, 본서는 의천이 입송구법시 휴대한 것으로 오대五代 이래 일실되었던 전적이 다시 세상에 유행하게 되었음을 알 수 있다. 본서의 간행 사정을 살펴보면, 1145년(紹興 15)에 의화의 청에 의해 화엄종 교전이 대장경에 입장되는 일이 있었고, 이때 화엄교전의 입장을 보고 발심하여 도선이 『공목장』 1권을 간행하게 되었다. 이 기록에 의하면 『공목장』의 저본은 고려 전본이고, 의천이 입송구법시 휴대한 것이었음을 알 수 있다.

『원각경대소석의초』와 『원각경대소초과』는 고려 교장의 원간기는 없지만 고려 인본을 저본으로 간행한 것으로 추정된다. 『원각경대소석의초』는 1138년(紹興 戊午)에 쓴 원혜元譚의 서문에 의하면, 의화가 고려 인본을 구하여 송나라 전본인 필사본과 교감한 뒤에 간행하였다. 『원각경대소초과』의 하권의 발문에는 『대소초』가 오직 해동에서 간행되었다고 하여, 『원각경대소석의초』와 간행의 경위가 같음을 알 수 있다.

『정원신역화엄경소』에는 고려 교장의 원간기는 없지만, 고려 전본일 가능성이 높다. 송나라 간행 과정을 살펴보면, 의화가 본서를 구하여 1149년에 12권, 1155년에 8권을 간행하여 전체 20권을 간행하였다. 이 송 중간본이 고려 홍왕사 교장도감본을 저본으로 한 것인지의 여부는 분명치 않지만, 위의 사례로 미루어 보면 고려본이었을 것으로 추정된다. 또한, 『화엄경강요』는 『정원소』와 함께 송의 중간본이고, 의천의 『교장총록』에는 ‘강요삼권綱要三卷’이 수록되어있지만, 고려 전본의 여부는 분명치 않다. 국내 현전본은 1155년의 간본을 1324년(忠肅王 11)에 수입하여 중간한 것이다.

『대방광불화엄경담현결택』(이하, 『담현결택』)은 고려 홍왕사에서 1096년에 간행되

어 송에 전래된 것을 1123년에 송의 승오고사崇吳古寺의 승려 안인安仁이 전사하였다.¹⁰ 이어 송의 승려 조등祖燈이 1189년에 과점科點하였으며, 1271년에는 일본승 벤치가 필사하여 일본으로 전래하였다. 『현밀원통성불심요』는 고려 흥왕사 교장 도감에서 1097년에 간행되었고, 일본 전래는 고려 흥왕사 간본과 송 중간본의 양 계통이 있었을 것으로 추정되며, 그 필사본이 현전한다.

『대방광불화엄경소』는 정원이 『화엄경』의 경문 아래에 정관의 『화엄경소』를 기입한 것으로, 『교장총록』에는 ‘대소주경일백이십권大疏注經一百二十卷’으로 기재되어 있다. 이 『대소주경』은 의천이 송에서 주문하여 판각한 것으로, 이 『대소주경』의 간본이나 필사본의 유통은 잘 찾아지지 않고, 남송 간본인 전운사轉運使 판각의 『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 동아시아 불교계의 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, 선충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, 선충, 희준 등 26명, 요나라의 관료 어사중승御史中丞 야율사재耶

10 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』 권2, 『卍新續藏』 8, 16쪽上.

律思齊 1명 등 27명의 서신이 있다. 이 가운데 서신에서 고려와 송 불교계의 해양 교류와 관련된 내용과 이러한 해양 교류를 증명한 송나라 상인에 대해 구체적으로 언급한 내용을 『대각국사문집』을 통하여 살펴보기로 한다.

〈표 4〉 고려 교장과 복승의 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. 내항
의천	1084	文集卷10	上淨源書(4)	泉商	순증추모
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	
의천	1087	文集卷11	上淨源書(3)	증개 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)	증개 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 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 홍보, 도강 진수, 광도강 등 다수의 상단 도강이 고려와 송을 내왕하였다. 송상의 불교 중개 활동의 대부분은 불교 경전 및 경전의 주석서인 장소의 전달이었고 또한 고려의 산물인 구리경쇠, 인삼, 구리밭우, 수정, 은합, 가사 등을 전하기도 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, 도강都綱 이원적李元積, 서도강徐都綱, 강수綱首 홍보洪保, 진인晋仁, 진수도강陳壽都綱, 이강수李綱首, 진이랑陳二郎, 광도강郭都綱, 서객徐客 등이 확인된다. 이들이 고려와 송을 왕래한 기록을 통하여 고려 교장의 교류 양상을 분석하기로 한다.

〈표 5〉 고려와 송의 불교 장소의 해양 교류와 송상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

이원적은 도강 이원적, 이강수 등으로 기록되었는데, 「변진서辯眞書」의 이강수나 이강수 이십랑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. 『대각국사집』의 기록에 따르면, 1084년과 1087년에 의천과 정원간의 교류를 도왔고, 「변진서」의 이강수는 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, 이강수에 대해서는 1089년과 1090년에 송상 이주李珠(『고려사』 권10), 1100년에 송 도강 이기李琦(『고려사』 권11)가 내항한 바 있어 보다 검토할 필요가 있다. 이로 보면, 특정 송상의 경우 고려와 송의 내왕은 장기적이었음을 알 수 있다.

홍보는 강수 홍보, 도강 홍보, 대장 홍보 등으로 불리었고, 1098년 11월 6일 고려에 내항한 일이 있고(『고려사』 권11), 1096년 10월 22일에 입국한 홍보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 정원간의 교류를 도왔으며, 1088년 무렵에는 정인

에게 서신을 전하였다. 이후 10년간 고려에 내항한 기록이 없고, 1096년과 1098년의 기록이 확인된다. 이는 『고려사』의 송상 내왕 기록을 보충하는 자료로 활용될 수 있다.

다음 진수는 1096년 이후 의천과 행단, 의천과 법린의 교류에서 확인되며, 송의 천태종승 법린은 의천의 국청사 창건과 천태종의 개창을 알고 있어, 고려와 송의 천태종 교류에 일정한 역할을 한 것으로 추정된다. 즉, 각국의 최신 불교계 동향을 중개하는 역할과 조력자로서 기능하였다.

곽도강은 1097년에 의천과 법린의 교류를 중개하였으며, 위의 진이랑陳二郎 즉 진수로 추정되는 인물과 함께 명주의 법린을 찾아 의천의 서신과 장소를 전하였다. 이 곽도강과 관련하여 ‘곽’의 성을 가진 송상으로는 곽만郭滿이 있고, 그는 1057년 8월 23일 이래, 1061년, 1063년, 1065년, 1071년(『고려사』 권8)에 고려에 내항한 기록이 있다. 1071년 이후에는 곽만의 고려 내왕 기록이 없어 동일인 여부는 보다 검토할 필요가 있다.¹¹

서도강은 1086년을 전후하여 의천과 정원간의 교류에 조력하였고, 1096년에는 송의 천태종 종간의 서신 가운데 ‘서객徐客’이 확인된다. 양자가 같은 송상인지는 분명치 않는데, 1060년 송상 서의徐意(『고려사』 권8), 1087년 서전徐戡 등이 ‘신주화엄경판新註華嚴經板’을 헌상, 1089년 서성徐成, 1090년 서성(『고려사』 권10), 1094년 6월 16일 서우徐祐(『고려사』 권10), 1094년 7월 28일 서의徐義(『고려사』 권10)의 내항 기록이 확인된다. 1086년의 서도강은 1087년 내항의 서전으로 추정되고, 1096년의 서객은 특정키 어렵다. 또한, 『대각국사문집』에는 송상의 인명은 알 수 없지만, 해상 교류를 알 수 있는 용어로는 천상泉商, 상범客帆, 대박大舶, 해상, 행상, 해객, 상객 등이 있고, 위에서 언급된 송상과 관련된 것으로 추정된다.

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, 7쪽에서 곽도강은 곽만으로 추정하나 별개의 인물로 추정된다. 또한, 이원적, 홍보, 서전 등을 복건 해상 집단의 동향 의식에 기초하여 정원의 고려 불교계 교류에 조력한 것으로 보았다.

위의 송상 이원적, 서도강, 홍보 등은 특히 의천과 정원, 그리고 정원의 문도인 회중과의 교류를 증개하였는데, 이는 정원의 출신이 천주(泉州) 출신으로 천주 해상의 동향 집단과 연결된 측면이 있고, 또한 광도강과 진수는 1090년 이후에 명주의 천태종 법린(法隣), 행단, 이강수는 천태종의 변진과 연결되고 있어, 1097년 의천의 천태종 개창과 관련하여 송 불교계의 교류 대상은 천태종이 다수이고, 증개 송상 역시 달라진 점이 특징적이다.

위의 <표 5>에서 제시된 송승 정원과 회중은 항주 혜인사, 도형은 소주蘇州 보정사普靜寺, 혜청慧淸 승천사 보당교원承天寺寶幢教院, 원소元炤 항주 영지사, 법린은 사명四明 삼학원三學院, 종간從謙은 항주 상천축사, 수장守長은 북암산北巖山의 사원에 주석하였다. 이들이 주석한 사찰이 위치한 지역은 불서나 문물을 교류하기 편리한 항주, 사명(명주), 소주, 천주 등의 해항이나 그 인접지에 해당한다. 한편, 고려와 송의 장소나 서신이 전달되는 소요 기간을 살펴볼 수 있는 단서를 『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 至得捧二月書教一通

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.¹² 그렇지만 명주에서 벽란도까지의 실제 항해일은 25일에서 40일 가량 소요된 것으로 미루어¹³ 각국에서의 준비나 전달 기

12 「上淨源書 一」, 『大覺國師文集』卷10, “泊去年八月十五日 都綱李元積 至得捧二月書教一通 : 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.”

13 박옥걸, 「고려내항 송상인과 여,송의 무역정책」, 『大東文化研究』32, 대동문화연구원, 1997, 36 쪽에서는 25일 전후에서 40일 소요라 하였다. 의천의 경우 정해에서 5월 20일 출발하여 예성

간을 고려하여도 5개월 이내에 서신이나 장소가 교류될 수 있었음을 알 수 있다.

2) 고려 교장의 남송 중간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 유통 및 중간의 자료이며, 이 가운데 해상 교류의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

『금강반야바라밀경약소』의 권말 지어

壽昌元年(1094) 甲戌歲 高麗國 太興王寺 奉宣雕造 秘書省 楷書 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 唯主嶺新羅 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 竟獲真文¹⁴

위의 인용문에서 제시한 『금강반야바라밀경약소』는 수창 원년(1094)에 고려 흥왕사 교장도감에서 간행되었고, 1169년(乾道 5)에 기록된 여보如寶의 제기를 정리하면, 『금강반야경』의 장소는 종밀의 소가 절강의 양절 지역에 성행하였는데, 지엄의 약소만은 유통되지 않았고, 이에 원증대사 의화(1138~1165)가 해상을 통하여 고려본을 구하였고, 이를 여보가 간행하였음을 알 수 있다. 또한, 『화엄경지귀』는 의화가 고려인본을 구하여 판각한 것이었다.¹⁵ 위의 『금강반야경소』 등과 함께 해상을 통하여 고려에서 구입하여 중간한 것으로 볼 수 있다. 이러한 사례는 『법장

항에 5월 29일 에 도착한 것으로 추정되지만 문장의 결락으로 분명치 않다.

14 大屋徳城, 『高麗續藏雕造攷』圖板 卷上, 京都: 便利堂, 1937, 67~68쪽.

15 大屋徳城, 위의 책, 1937, 60쪽, “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.”

화상전』, 『대방광원각경대초』, 『대방광원각경대소초과』 등의 간행이나 유통 기록에서도 찾을 수 있고, 이 또한 해상을 통하여 고려에서 수입한 것으로 볼 수 있다. 이러한 고려 교장의 남송 중간은 1139년(紹興 9)년부터 1169년(乾道 5)년까지 지속되었고, 이는 의화가 해양을 통하여 고려에서 장소를 구한 것과 관련이 있다.

의화는 송나라 관관 대장경인 『개보장』에 화엄종의 교전을 입장하였는데, 고려와의 해양 교류를 통하여 구득한 화엄 장소를 포함하였을 것으로 추정되며, 이와 관련한 내용은 다음의 『화엄내장문등잡공목』의 도선(道僊)의 제기에서 살펴볼 수 있다.

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 因覩斯事 踊躍發心 命工開刻 斯文一卷 用廣見聞…紹興十六年五日二十九日謹題 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¹⁶

위의 도선의 제기에 의하면, 본서는 의천이 해양을 통하여 입송구법시 휴대한 것으로 오대 이래 일실되었던 전적이 다시 세상에 유행하게 되었고, 이러한 화엄 교전을 포함하여 1145년(紹興 15)에 의화의 청에 의해 화엄종 교전이 대장경에 입장되었음을 알 수 있다.

한편, 동아시아 한문불교문화권의 고려 교장의 해양 교류의 특징으로는 11~12세기 요나라에서 편찬된 불교 장소의 교류가 고려를 매개로 전개된 점이다. 고

16 「華嚴經內章門等雜孔目」의 도관은 『高麗續藏雕造攷』圖板 卷上, 京都: 便利堂, 1937, 65~66쪽에 수록.

려가 요나라로 부터 구득한 장소는 『교장총록』에 수록되어있고, 홍왕사 교장도감을 통해 간행하여 동아시아 불교계에 유통 또는 전승되었다.¹⁷ 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 홍왕사 교장도감에서 간행한 『대비로자나성불신변가지경의석연밀초』, 『석마하연론찬현소』, 『석마하연론통현초』, 『대방광불화엄경담현결택』, 『현밀원통성불심요』가 고려에서 송과 일본으로 전해진 한편, 송에서 일본으로 전래되기도 하였다.

4. 고려 교장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.

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)¹⁸

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

17 大屋徳城, 앞의 책, 1937.

18 「寄日本國諸法師求集敎藏疏」, 『大覺國師文集』卷14, 『韓佛全』6.

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 運敞 元祿六年歲次癸酉鶉月陽精洛下書林 井上忠兵衛 壽梓¹⁹

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, 1176년(安元 2)에 묘쿠明空가 인화사仁和寺 화엄원華嚴院의 게이카景雅(1103-1189)의 소장본인 『교장총록』을 빌려 필사하였다. 이로 보면, 1176년의 이전 어느 시기에 일본에 전해져 활용된 것은 분명하다. 이러한 교류가 있었기에 뒤에 의천은 흥왕사 교장도감에서 간행한 『화엄경수소연의초』 등을 일본에 기증한 것으로 추정된다.

한편, 일본에서는 1094년에 흥복사興福寺의 에이초永超가 『동역전등목록』을 편찬하였다. 이 가운데 고려 의천이 1088년 무렵 편찬한 『원종문류』와 관련된 기록이 있다.²⁰ 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 일본의 불교계는 송상 등을 통하여 고려의 불전을 구득한 것으로 볼 수 있다.

이상과 같이 고려와 일본의 불교 교류 기록은 일부에 그치지만, 고려에서 간행

19 『新編諸宗教藏總錄』卷3, 『大正藏』55, 1178쪽下.

20 永超, 「東域傳燈目錄」, 『大正藏』55, 1147쪽上 “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.”

된 교장의 일본 전래와 유통은 비교적 다수 찾을 수 있다. 고려 교장의 일본의 교류와 유통에 대한 대표적인 장소를 정리하면, 다음의 표와 같다.

〈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 1653년 간본, 京都大
2	仁王護國般若經疏法衡抄	遇榮	1092(大安8年)	1695년 간본, 東京都立中央圖書館
3	大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔	澄觀	1094~1097년 (大安10-壽昌3)	원간본, 東大寺 등 1103년, 필사본, 東大寺 등
4	貞元新譯花嚴經疏	澄觀	1095년(壽昌元)	원간본, 大東急文庫 1277년, 필사본, 東大寺
5	釋摩訶衍論通玄鈔	志福	1099년(壽昌5)	1117년, 필사본, 高山寺 등 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 13세기, 간본, 大須文庫 등
7	大毘盧遮那成佛神變加持經義 釋演密鈔	覺苑	1095년(壽昌元)	시기미상, 필사본, 高山寺 1616년, 간본, 身延山大圖書館 등
8	顯密圓通成佛心要	道幢(道 [厄*爿])	1097년(壽昌3)	일본 院政期, 필사본, 高山寺 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 시기 별로 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 홍왕사 교장도감본이나 금산사 광교원의 간행본이 전래되었을 것으로 추정되는데, 광교원에서 간행한 『법화현찬』이나 『성유식론술기』 등이 함께 전래되었을

가능성이 있다.²¹ 그러나 『아미타경통찬소』와 『인왕경소법형초』 이외의 『성유식론술기』 등 기타 광고원 간행본의 유통은 잘 찾아지지 않는다.

화엄 관련 장소로는 『대방광불화엄경수소연의초』(이하, 『화엄경수소연의초』)는 홍왕사 교장도감에서 1094년부터 1097년까지 조조한 것으로, 원간본으로 동대사에 40권이 완전한 형태로 전존하고 있다. 이 『화엄경수소연의초』의 일본 전래 시기는 분명치 않고, 유통이 확인되는 최고의 기록은 1103년 2월 11일 일본의 하리마노쿠니播磨國 쇼우카이지性海寺에서의 필사 기록이다. 『정원신역화엄경소』(이하, 『정원소』)는 ‘수창원년 을해세 고려국대홍왕사 봉선조조 壽昌元年 乙亥歲(1095) 高麗國大興王寺 奉宣彫造’의 원간기가 확인되며, 일본 대동급문고에 권10의 영본이 현전한다. 이 『정원소』의 일본 전래 시기는 분명치 않지만, 동대사와 가나자와문고의 필사본을 통하여 살펴볼 수 있다.

밀교 관련 장소는 『석마하연론통현초』와 『석마하연론찬현소』 등이 있고, 이는 홍왕사 교장도감에서 간행하였지만, 그 간·사본이 국내에 전존하는 것은 없고, 일본에도 원간본은 없지만, 주로 밀교계의 사원에 중간이나 필사본의 형태로 유통되었다. 『대비로자나성불신변가지경의석연밀초』(이하, 『대일경의석연밀초』)는 조선 시대 간경도감에서 1462년(天順 6)에 중수되어 그 판본이 근대까지 송광사에 수장되었지만 소재는 미상이다. 『대일경의석연밀초』가 일본에 전래된 시기는 분명치 않은데, 가장 오래된 필사본은 석산사石山寺 소장본으로 권2, 권3, 권8의 3첩이며, 원간기는 고려 홍왕사 교장도감의 간기인 ‘壽昌元年 乙亥歲(1095) 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 고산사高山寺, 동사東寺, 가나자와문고金澤

21 「金山寺慧德王師眞應塔碑」, 『韓國金石全文』 中世上, 아세아문화사, 1984, 545쪽 “自太康九季 至師之末年 搜訪慈恩所撰 法華女贊 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.”

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 홍화사弘化寺 주지 덕연이 교감한 간행본이 일본에 전해져 필사되었다.

2) 고려 교장의 송 중간본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 원증국사 의화가 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 중간본의 일본 전래와 유통

연번	서명	원간기	중간	유통
1	法藏和尚傳 [賢首碑]	大安8 (1092)	紹興19년 (1149)	宋 重刊本(1149, 紹興19년), 高山寺藏 鎌創時代, 필사본, 金澤文庫 소장 1669년, 일본간본 등
2	金剛般若波羅蜜經略疏	壽昌元 (1094)	乾道5년 (1169)	宋 重刊本(1169, 乾道 5년), 高山寺 필사본(1313년) 筆寫, 1341년 校合, 金澤文庫 소장 刊本(1729, 享保14년)
3	華嚴經旨歸	不明	紹興12년 (1142)	宋 重刊本(1142, 紹興12년), 高山寺 필사본(1318년), 金澤文庫 등 刊本(1656, 明曆 2년) 東京大圖書館 등
4	華嚴經內章門等雜孔目	不明	紹興16년 (1146)	宋 重刊本(1146, 紹興16년), 高山寺 필사본(1194), 高山寺 필사본(1318, 文保2년), 金澤文庫 刊本(1701, 元祿14년), 慶應義塾大

5	圓覺經大疏釋義鈔	大安9 (1093)	紹興9년 (1139)	宋 重刊本(1139, 紹興9년), 高山寺 필사본(建長4년, 1252년), 高山寺 필사본(시기미상), 京都大
6	圓覺經大疏科	不明	紹興9년 (1139)	紹興 년간 重刊本, 高山寺 필사본(建長4년, 1252년), 高山寺
7	貞元新譯花嚴經疏	壽昌元 (1095)	紹興25년 (1155)	教藏都監本(1095), 大東急記念文庫 필사본(1227년, 1260년 등), 東大寺 필사본(1264, 文永元年), 金澤文庫
8	華嚴經綱要	1324년	紹興25년 (1155)	필사본(1289, 正應2년), 金澤文庫
9	華嚴經談玄決擇	壽昌2 (1096)	宣和5년 (1123)	필사본(1123, 宣和5년), 高山寺 필사본(1285, 弘安8년), 金澤文庫
10	顯密圓通成佛心要	壽昌3 (1097)	미상	필사본(院政期), 高山寺 필사본(1314, 正和3년), 金澤文庫 필사본(1325, 正中2년), 東寺
11	大疏注經	(1087년)	13세기	송 중간본, 高山寺 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 중심으로 살펴볼 수 있다. 고산사 소장의 송간본은 『화엄지귀』, 『법장화상전』, 『금강반야경약소』, 『공목장』, 『원각경대소석의초』, 『원각경대소과』, 『대소주경』 등의 간본이 있고, 송 중간본의 간기가 있는 필사본으로는 『화엄담현결택』, 송본 간기 미상의 『현밀원통성불심요』 등이 있다. 원래는 보다 많았겠지만 현재는 수종에 불과하다.²² 위의 11종은 제2장에서 간략히 제시하였지만, 이러한 내용을 포함하여 순차적으로 살펴보기로 한다.

『법장화상전』은 일본에서의 유통은 가마쿠라鎌倉시기 필사본이 가나자와문고金澤文庫에 소장되어 있고, 일본 중간본으로는 1699년(元祿 12) 이노우에츄우헤井上忠兵衛 소장관과 1723년 호우탄鳳潭의 서문이 있는 간행본이 있다. 『금강반야바라밀경

22 大屋徳城, 앞의 책, 1937, 98쪽.

약소』의 일본내 유통은 1313년(正和 2)에 필사되었고, 1341년(曆應 4)에 교합校合한 필사본이 가나자와문고, 일본 중간본으로는 1729년(享保 14) 간본이 게이오대慶應義塾大에 소장되어 있다. 『화엄경지귀』는 고려 교장의 원간기는 불명이지만, 원증대사 의화가 고려인본을 구하여 판각한 장소이다. 1142년 송 중간본이 고산사와 상해도서관에 소장되어있다. 『화엄경내장문등잡공목』은 의천이 입송구법시 전해 준 것으로 추정된다. 일본의 유통을 살펴보면, 1194년(建久 5) 신코지神護寺에서 서사한 필사본이 고산사에 소장되어 있다.

『원각경대소석의초』와 『원각경대소과』는 고려 홍왕사 교장도감의 원간기는 없고, 『원각경대소석의초』의 사본기에는 고산사장본인 송 중간본을 저본으로 1252년에 필사하였고, 이를 신카이心海가 교정한 필사본이 『만신속장』에 수록되어 현행하고 있다. 송 중간의 『정원신역화엄경소』는 홍왕사 교장도감의 간기는 불명이며, 일본 유통본은 고려 홍왕사 교장도감본 계통과 송나라 원증대사 의화의 송 중간본 계통의 2종이 유통되었다. 『화엄경강요』는 앞의 『정원소』와 함께 송의 중간본으로 추정되는데, 이 중간본이 고려에 재전되는 한편 일본에도 전래되었다.

『대방광불화엄경소』는 정원이 편찬한 『대소주경』이며, 본서의 일본 유통을 살펴보면, 고려의 의천이 송에서 주문하여 판각한 『대소주경』의 간본이나 필사본의 유통은 잘 찾아지지 않고, 남송 간본인 양절서로 전운사兩浙西路轉運使 간행의 『대소주경』이 확인된다. 이 남송판 『대소주경』의 일본 유통본의 판수제에는 ‘절서전운사조浙西轉運司彫’, ‘절서전운사개浙西轉運司開’, ‘절서운사개浙西運司開’, ‘양절전운사조兩浙轉運司彫’, ‘양절전운사개兩浙轉運司開’ 등의 판각처 각자가 확인되며, 전운사에서 개판한 것임을 알 수 있다.²³ 남송대 1145년 원증대사 의화에 의한 화엄교전의 대장경 입장시 이 『대소주경』이 포함되었는지는 분명치 않고, 후대 입장이 확

23 교장프로젝트팀 : 연구사업단(교장도감)편, 『新編諸宗教藏總錄 : 收錄文獻 總覽』 1·2, 고려대장경연구소출판부, 2019, 57~66쪽. 한편, 兩浙路는 紹興 12年(1142)에 兩浙東路、兩浙西路로 分路되었다.

인되는 것은 『홍무남장洪武南藏』의 『대방광불화엄경소』 120권이다. 남송간본 『대소주경』의 일본 유통본은 고산사장본이 여러 곳에 분산된 것으로 추정되는데, 정가당문고, 대동급문고, 중국국가도서관 등에 소장되어있다. 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 『대방광불화엄경담현결택』(이하, 『담현결택』)과 『현밀원통성불심요』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.

『대방광불화엄경담현결택』 권말 지어²⁴

권2 寫本記云 高麗國大興王寺 壽昌二年(丙子, 1096)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, 「사본기」에 고려 흥왕사 교장도감의 원간기가 기재되어있고, 권2의 권말 지어識語의 내용은 동일한데, 권3과 권4의 지어는 다소 차이

24 『大方廣佛華嚴經談玄抉擇』, 권2 『卍新續藏』 8, 16쪽; 권3, 『卍新續藏』 8, 30쪽; 권4, 『卍新續藏』 8, 51쪽.

가 있다.²⁵ 본서는 1123년 송나라 송오고사의 승 안인이 베껴쓰고, 1189년에 조등 祖燈이 과점科點하였다. 이후 1271년(咸淳 7)에는 일본승 벤치辨智가 송의 호주湖州 사계법보선사思溪法寶禪寺에서 남산 고려교사 즉 혜인사의 비본을 얻어 필사하였다. 즉, 벤치는 혜인고려사에 소장된 안인의 필사본을 대본으로 필사하여, 일본에 장래한 것이다. 『현밀원통성불심요』는 고려 홍왕사 교장도감에서 1097년에 간행되었고, 고려의 간본이나 사본이 송으로 전래된 것으로 추정되는데, 이는 일본의 가나자와문고 등에 소장되어 있는 필사본을 통하여 알 수 있다.

『현밀원통성불심요』의 가나자와문고金澤文庫 필사본 권말 지어

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)

『현밀원통성불심요』의 고산사장본에는 고려 홍왕사 교장도감의 ‘수창삼년정축세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, 가나자와문고 소장본은 송 중간본의 『현밀원통성불심요』의 필사본이며, 고려 홍왕사 교장도감의 원간기는 기록되어있지 않다.

본서가 남송에서 일본으로 전래된 경위를 살펴보면, 1309년(延慶 2)에 남송에 간도젠道眼이 대장경을 수입할 때 이 책의 인본도 함께 구득한 것이다. 단에이湛睿

25 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』, 권2 『卍新續藏』 8. 이 초본이 高山寺에 있고, 전사본은 가나자와문고에 전한다.

는 도젠이 송에서 일체경을 수입할 때 함께 구입한 이 『현밀원통성불심요』의 인본을 저본으로 일본 유전의 고본과 교합하였음을 알 수 있다.²⁶ 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.

5. 고려 교장의 일본 불교계 해양 교류의 양상

1) 고려 교장의 일본 교류와 해상 海商

고려 교장의 일본 전래와 유통 가운데 해양 교류와 관련된 내용과 이러한 해양 교류를 증개한 송나라 상인에 대해 구체적으로 언급한 내용을 정리하면 다음의 표와 같다.

〈표 8〉 고려 교장의 일본 교류와 해상

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 (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	

26 『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.

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 이룬 시기의 자료에 해당한다. 이에 대해 『평안유문平安遺文』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 相応 經典 章疏 等を 求할것을 依賴(史料3/6,763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²⁷

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(子)助洪願, 付於廣教院, 命工重剞, 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詔顯題

件書等(子)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²⁸

27 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, 136쪽의 「史料3/6,763頁/平安遺文題跋編675号」 재인
용. 이 연표의 전거는 竹内理三編, 『平安遺文』題跋編, 東京堂出版, 1968.

28 「阿彌陀經通贊疏」, 『大正藏』37, 347쪽下~348쪽上.

위의 『아미타경통찬소』 등 장소 교류 내용을 살펴보면, 인용자료는 흥복사 승이 1095년 10월에 대재부에서 만난 송나라 상인 유유를 통하여 고려 의천에게서 극락요서와 미타행원 상응의 경진과 장소를 구하였고, 약 1년 5개월 뒤인 1097년 3월 23일에 극락요서 등 13부 20권이 전래되었다는 내용이다.

다음은 『석마하연론』의 주석서인 『석마하연론통현초』와 『석마하연론찬현소』가 고려에서 일본으로 전해진 기록이다. 먼저, 『통현초』는 1105년 5월 이전에 인화사(仁和寺) 각행법친왕(覺行法親王)이 대재권수(大宰權帥) 후지와라노 스에나카(藤原季仲)에게 고려의 『석론통현초釋論通玄鈔』 등의 성교(聖敎)의 장래(將來)를 청하였고, 5월 중순에 스에나카(季仲)가 사자를 고려에 파견하여 고려 흥왕사 조조의 간본을 수입한 내용이다.²⁹ 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 『대일경의석연밀초』, 『현밀원통성불심요』 등도 같은 시기인 1105년 일본에 전래되었을 가능성이 높다. 이 『현밀원통성불심요』의 필사본이 일본의 고산사, 동사, 가나자와문고 등에 소장되어 있는데, 고려에서 일본으로 직접 전래된 것과 다소 후대이지만 14세기에 원나라를 통하여 전래된 것이 있음을 알 수 있다.

고산사장본은 11~12세기의 필사본으로 ‘수창삼년정축세壽昌三年丁丑歲(1097)’의 흥왕사 간기가 있는 이른 시기의 것이고,³⁰ 가나자와문고 소장본은 담예의 필사본으로 1308년에 필사를 시작하여 1314년에 센슈(泉州) 구메다지(久米多寺)에서 점교를 완료한 것이다. 그 필사기에 도겐(道眼)이 원나라에서 일체경을 수입할 때 함께 전래한 것임을 알 수 있다.³¹ 1309년 당시 일본에 유통된 2종의 『성불심요』는 도겐이

29 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, 138~139쪽의 「東寺王代記/史料3」 8,146頁 재인용; 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, 統輯』, 東京: 黑板勝美, 1936, 494~495쪽; 『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, 429~430쪽.

30 『高山寺聖敎類』 제4부, 제126합, 「문서목록」 제4, 106쪽.

31 金澤文庫 소장본 識語, “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

원나라에서 장래한 신도본과 고산사장본이 있었다. 이 가운데 고산사장본은 단에 이가 언급한 일본 유전의 고본이자 고려 홍왕사 간기가 있는 고려 전본으로 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 고려 교장의 일본 유통 기록은 교장 간행과 관련된 것이라면, 홍왕사 교장도감에서 간행되지 않은 고려 장소의 일본 전래가 확인된다. 1115년에 홍화사 주지 덕연이 교감한 간행본이 일본에 전해져 필사되었다. 『홍찬법화전』의 권5와 권10의 권말 지어와 전래 관련 기록을 통하여 본서의 성립과 유통을 살펴보면, 대법사 가쿠쥬覺樹가 대재부에서 송상 장영과 소경에 의뢰하여 수입한 것으로, 1120년 7월 5일에 송상이 가져온 고려의 성교 100여권 가운데 『홍찬법화전』이 있었다. 이 『홍찬법화전』은 대재부의 각수가 산일을 우려하여 순겐(俊源) 법사에게 서사케 하였다.³² 동대사장 필사본의 표지하단에는 ‘존승원(尊勝院)’이 묵서되어 있어, 1120년 이후 어느 시기에 동대사에 전해졌음을 알 수 있다.

이상의 고려 교장의 일본 전래를 증명한 송상으로는 1095년에 송상 유유, 1120년에 송상 장영과 소경이 있었지만, 『고려사』나 『대각국사집』에서는 이들 송상의 활동은 찾아지지 않는다. 또한, 고려와 일본의 고려 교장의 교류는 대재부의 관리 아래 송상의 증개로 전개되었으며, 1105년에는 대재부의 대재권수 후지와라노 스에나카가 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 불교계가 상호 교류한 것과 달리 일방향을 보이는데, 고려의 대일본관이나 고려의 일본 불교 관련 정보의 미흡 등에 대해서는

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 通什俗四十四。”

32 『弘贊法華傳』卷5, 『大正藏』51, 26쪽下; 『弘贊法華傳』卷10, 『大正藏』51, 47쪽下~48쪽上; 『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999, 140~141쪽의 平安遣文題跋編1043号/大宰府·太宰府天滿宮史料 재인용.

보다 검토할 필요가 있다.

2) 고려 교장 송 중간본의 일본 해양 전래

고려 홍왕사 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 앞 절에서 다룬 고려 교장 송 중간본의 일본 전래와 유통에 대한 내용과 같고, 일부의 자료이지만 해양을 통한 일본 전래의 양상을 찾을 수 있다.

고려 교장의 송나라 중간본의 일본 전래는 도가노梅尾의 고산사를 중심으로 행해졌고, 고산사의 수장과 관련한 기록을 살펴보면, 1254년(建長 6) 10월 11일에 쓴 고산사의 「당사주승사當寺住僧事」라는 문서에는 기카이喜海, 신교信慶, 교벤行辨 등 7명의 승려의 공적이 서술되어있다. 그 내용은 신교와 교벤법사가 만리의 파도를 건너 6천여 권의 경권을 장래하였는데, 이는 신교법사의 대원에 의해 이루어진 것이라고 하였다.³³ 이 송판 대장경과 장소는 남송의 명주에서 1215년경에 구입하여 고산사에 장래한 것으로 추정되고 있다.³⁴ 이러한 송 중간본은 고산사에 다수의 송간본이 전존하며, 동대사와 가나자와문고에는 다수의 필사본이 전한다.

한편, 고려 교장의 송 중간본 및 필사본 가운데 요나라 장소의 일본 전래가 특징적이다. 앞에서 지적한 『현밀원통성불심요』는 고려 홍왕사 교장도감에서 1097

33 大屋徳城, 앞의 책, 1937, 98~99쪽, “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.

34 大塚紀弘, 『日宋貿易と仏教文化』, 東京: 吉川弘文館, 2017, 170~171쪽.

년에 간행되었고, 고려의 간본이나 사본이 송으로 전래된 것으로 추정되는데, 앞에서 보았듯이 『현밀원통성불심요』의 가나자와문고 소장 필사본 권상의 권말지어에는 1309년에 도안道眼이 원나라에 가서 대장경을 구입할 때 이 책을 발견하여 인본도 함께 전래한 것이다.

6. 맺음말

본고에서는 고려 교장의 동아시아 불교계 유통과 전승을 해양 교류라는 관점에서 검토하였다. 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 『대각국사의집』에 상세하다. 의천은 송나라 화엄종의 정원과 그의 문도인 희중, 유성, 도형, 선충, 정인, 혜청, 지생 등과 장소를 교류하였으며, 천태종의 종간, 변진, 법린과 교류하였고, 계율종의 원조와 택기와 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 중간 장소는 『법장화상전』, 「현수비」 등 10건이며, 『대소주경』은 의천의 주문에 의해 송에서 목판이 판각되어 고려에 수입되었고, 그 인본이 송나라에 재전되어 활용된 것으로 추정되는 드문 사례이다. 11~12 세기의 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 수입할 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 송상을 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 대분된다. 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 하리마국播磨國 성해사에서 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 홍화사 주지 덕연이 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 중간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 수입할 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.

참 고 문 헌

원전류

「金山寺慧德王師眞應塔碑」, 『大覺國師文集』, 『大覺國師外集』, 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』, 『東域傳燈目錄』, 『新編諸宗教藏總錄』, 『慧因寺誌』, 『弘贊法華傳』, 『大正新修大藏經』, 『卍新續藏經』, 『韓國金石全文』, 『韓國佛教全書』

단행본 및 논문

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

『對外關係史總合年表』, 吉川弘文館, 1999.

『高山寺聖教類』 제4부, 제126합, 「문서목록」 제4.

박옥걸, 「고려내항 송상인과 여송의 무역정책」, 『大東文化研究』 32, 대동문화연구원, 1997.

박용진, 「고려시대 敎藏의 송요 불교계 交流와 전승」, 『북악사론』 13, 북악사학회, 2021.

박용진, 「고려시대 敎藏의 일본 교류와 유통」, 『불교학보』, 2020.

大屋徳成, 『高麗續藏雕造攷』, 日本 東京 便利堂, 1937.

大塚紀弘, 『日宋貿易と仏敎文化』, 東京 : 吉川弘文館, 2017.

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, 歴史科学協議會, 1999.

장경과 동아시아 해양 무역

—명칭 『가흥장嘉興藏』의 조선 왕조 유통을 예로

천위녀陳玉女 | 臺灣國立成功大學

국역: 방국화方國花 | 경북대학교 인문학술연구원

요지문

머리말

동아시아 한전 불교권 명칭 『가흥장』의 유통 상황

조선왕조로의 『가흥장』 전파 가능 경로

조선왕조의 명칭 『가흥장』 복각 및 수장, 유통

조선왕조 복각 『가흥장』의 승려 법계 및 그 실제 운영

맺음말

장경과 동아시아 해양 무역

— 명칭 『가흥장嘉興藏』의 조선 왕조 유통을 예로 —

요지문

중국 불교의 역사를 잘 아는 연구자들은 불교의 중토中土로의 동전東傳에 대해 잘 알고 있을 것이다. 불교는 중국을 중심으로 한 동아시아의 여러 나라, 즉 일본·한반도·베트남 등 한문화권漢文化圈에 육로와 해로의 두 가지 경로로 전해졌다. 육로 또는 해로를 오고가는 행인行人 중에는 상업 무역·조공·구법求法·선교宣敎를 하거나 생계 도모를 위한 약탈·전쟁으로 인하여 이주하는 사람들이 있다. 따라서 육로와 해로는 다양하고 복잡한 수요를 실어 나르는 교통도로라고 할 수 있다. 명청明清의 『가흥장嘉興藏』은 동아시아의 해상교역의 통로를 통해 동아시아 한전불교권漢傳佛教圈 각국에 전파되었다. 1681년에 조선왕조에 『가흥장』이 전래된 것은 경서를 가득 실은 중국 상선이 태풍을 만나 조선 서남해안에 표착하였기 때문이다. 해안 곳곳에 흩어져 있던 불경佛經이 중국의 『가흥장』으로 단정되자 조선의 백암성총栢庵性聰을 비롯한 승려들이 이를 복각復刻하게 되었다. 이는 조선왕조 후기의 불교 발전에 중대한 영향을 끼친 사건이었다. 본고에서는 한국으로의 『가흥장』의 전래, 원판본 소장, 복각저본 취득, 인력과 재력의 규합, 복각하는 승려의 법계, 복각 장소나 소장처 선정 등에 대해 밝히고자 한다. 이는 『가

홍장』이 동아시아에서 유통되는 의미를 좀 더 포괄적으로 살펴보기 위해서이다.

키워드

명청, 조선, 『가홍장』, 동아시아, 불교, 해양 무역

1. 머리말

예로부터 동아시아는 책봉, 조공 무역 체제를 통해 각국 간의 관계 질서를 확립하였다.¹ 이른바 “동아시아”에 대한 학계의 정의는 중국을 문화적 중심으로 하는 세계, 즉 중국문화권으로서 중국어를 공용어로 한다. 이 체제가 일본에서는 에도 시대(1603~1867)까지, 조선에서는 조선시대(1392~1910)까지 이어졌으며, 베트남에서는 약 10세기 경에 안남(安南)의 독립됨에 따라 불교 활동이 활성화 되었다.² 한역 불전은 결국 동아시아 각국의 성전(聖典)으로 자리잡게 되었는데, 니시지마 사다오(西嶋定生, 1911~1998)의 지적에 의하면 불교는 중국 문화권에 있어서 동아시아 세계의 네 가지 실질적인 요소 중 하나이다.³ 일본 학자 타카사키 지키도(高崎直道の 해석에 의하면 이른바 「동아시아 불교」란 문화적으로 중국을 중심으로 형성된 세계, 즉 중국에서 형성된 한역 불전을 성전으로 하는 불교이다. 다시 말해 「동아시아 불교」는 한역 불교권의 불교에 지나지 않는다고 할 수 있다.⁴ 역대 조공 사절의 장경(藏經) 하사 요청 및 중주국의 장경 하사나 선물, 또는 구법자(求法者

1 西嶋定生, 『東アジア世界と冊封体制』, 東京: 岩波書店, 2002.

2 高崎直道·木村清孝編, 『シリーズ. 東アジア仏教第2巻. 東アジア仏教とは何か』, 東京: 春秋社, 1997, 「総論. 東アジア仏教」, 4, 7쪽.

3 高崎直道·木村清孝編, 『シリーズ. 東アジア仏教第2巻. 東アジア仏教とは何か』, 「総論. 東アジア仏教」, 4, 8쪽.

4 高崎直道·木村清孝編, 『シリーズ. 東アジア仏教第2巻. 東アジア仏教とは何か』, 「総論. 東アジア仏教」, 4쪽.

의 불경佛經 휴대, 전법승傳法僧의 이동으로 인한 불전佛典의 전파, 인쇄업의 발달, 상업적인 해양 무역의 번성 등에 있어서 한적漢籍 불전佛典은 판매상품이 되었고 사절·문사文士·상인·승려·거사居士 등의 구매가 연속되었다. 이러한 사례는 모두 불전이나 불교가 동아시아 여러 나라와 그 상호 교류에 있어서 빼놓을 수 없는 위치를 차지하고 있음을 드러내고 있다.

17세기 전후의 명청明清은 인쇄출판업이 활발했던 시기이며 불교만 놓고 보면 16세기 후반에서 17세기 전반은 명 후기 불교의 부흥기였고 문인학사들이 잇따라 불학 연구에 뛰어들어 문자반야文字般若로 불법佛法을 진흥시키야 한다는 중요한 관점을 제출하였다.⁵ 『가홍장』은 대장경을 민간이 사사로 작성한 불교의 대형 문화사업이었고 이와 같은 배경 하에서 흥기되었으며 불교를 부흥시키는 정책을 맡게 되었다. 그 요무로서는 불서佛書의 유통을 통하여 불법佛法의 유통을 촉진하고 대중이 불법佛法을 접할 수 있는 기회를 늘리고 불교에 대한 인식을 확립하는데 있다. 인쇄 출판이 불법佛法의 전파에 도움이 된 것은 더 이상 말할 필요가 없다. 물론 현재의 과학기술보다 신속하지 못하지만 당시의 왕성하고 발달된 인쇄 출판이 불교의 국내의 유통에 혁신적인 영향을 미친 것은 틀림 없다. 게다가 17, 18세기 동아시아 해양 무역의 번성, 명청明清 교체에 의한 동아시아 정세변동은 인간이 대규모로 이동하게끔 하였고 『가홍장』의 동아시아 불교문화권에 있어서의 전파를 촉진시켰다. 일본·한반도·베트남·대만 등 지역으로의 전파와 각지에서의 복각復刻에 의해 명청불교와 동아시아 불교의 실질적 관계가 확대되었다.

동아시아 불교권에서의 『가홍장』의 유통, 특히 중국 경외에서의 유전流傳에 관하여 필자가 최근 몇 년 동안 지속적으로 검토한 바에 따르면 일본 학계의 『가홍장』 국내 소장 실태에 대한 조사, 정리와 연구는 동아시아의 다른 나라에 비하여 많이 주목되고 있으며 풍부한 연구 성과도 가지고 있다. 하여 일본이 『가홍장』을

5 李伯重(明清시대 강남의 출판인쇄업), 『中國經濟史研究』, 北京: 中國社會科學院經濟研究所, 2011. 3, 94-107, 146쪽.

구입하게 된 경위와 수입경로, 그리고 일본 불교계에 끼친 영향이 비교적 명확히 정리되었다. 한편 베트남의 『가홍장』 구입과 복각, 그리고 오늘날까지 전해진 소장 상황 등 문제에 관해서는 최근 학계의 주목을 받으면서 연구 조사가 이루어지고 새로운 관련 문헌이 연속 발굴되고 있다. 따라서 소홀히 여겨졌던 베트남 소장 명칭 『가홍장』 연구도 새로운 페이지가 펼쳐지게 되었고 17, 18세기 베트남 불교를 인식하는 또 다른 새로운 길이 열리게 되었다.⁶

이웃 나라 류큐琉球 왕국은 명청 양조의 책봉을 받은 번속국이었으며 명청과 정치·문화·조공 상업 무역 왕래가 빈번했다. 따라서 『가홍장』의 간각刊刻과 유통 소식뿐만 아니라 『가홍장』관 불서도 류큐에 전해졌을 가능성도 있다. 이런 맥락에서 필자는 2019년에 류큐에 가서 『가홍장』관 불서에 대해 조사를 하게 되었다. 이에 관한 수확은 특히 없었지만 류큐의 종교적 신앙과 민지閩地(중국 복건성), 이민, 그리고 중국 동남해안과의 교역 관계를 살펴보면 류큐 지역의 『가홍장』관 불서에 대한 추가 적인 조사는 계속되어야 한다고 생각하고 있다.

대만은 명나라 말 청나라 초에, 1661년에 정성공鄭成功(1624-662)이 네덜란드인을 물리친 후에 수많은 한인이 대만으로 이주했다. 강희康熙 23년(1684)에 대만을 청나라 영역에 편입하면서 통치를 하기 시작했다. 하치荷治·명정明鄭 시대에 대만

6 譚志詞, 「十七, 十八世紀嶺南與越南的佛教交流」, 『世界宗教研究』3, 2007; 李貴民, 「嘉興藏在越南的流布概況—以弘贊法師著作為例」, 台南: 國立成功大學歷史系 주최, 「新絲路新思路2016年成功大學世界史學術會議」, 2016年11月4日; 李貴民, 「嘉興藏對於越南佛教的影響」, 中央研究院中國文哲研究所 강연, 2017年10月20日; 范文俊, 「閩南明海法寶禪師與越南南方佛教史」, 『泉州師範學院學報』33: 5, 泉州: 泉州師範學院學報編輯部, 2015. 10; 李貴民, 「越南所藏明清佛教文獻初探」, 宜蘭: 佛光大學研究中心, 『佛光學報』第6卷第1期, 2020. 1, 279~320쪽; 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 『佛光學報』第6卷第1期, 宜蘭: 佛光大學研究中心, 2020. 1, 123~204쪽; 陳玉女, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主」, 京都: 花園大學國際禪學研究所, 『花園大學國際禪學研究所論叢』, 15호, 86~100쪽; 李貴民, 「再製與變異: 越南漢傳佛教典籍的轉化」, 『佛光學報』第7卷第1期, 宜蘭: 佛光大學研究中心, 2021. 1, 111~137쪽; 阮蘇蘭, 「求經, 刊刻與傳承脈絡: 漢文律藏越南—以十八世紀名僧性泉往鼎湖山求經為例」, 『臺灣東亞文明研究學刊』第17卷第1期(總第33期), 台北: 國立臺灣師範大學, 2020. 6, 107~150쪽.

은 해상 무역자·해적들이 잠시 머물거나 매매, 보급이 이루어지던 중계소였으며 그 후에는 명나라 유민들의 해외 망명 요지 중 하나였다. 이때 불교 신앙의 전래는 있었지만 『가홍장』 간행에 대한 기록은 보이지 않는다. 청나라는 대만을 200년간 통치하였고 대만은 복건성福建省에 속했으며 대만 출가 승려는 복건성 고산鼓山 용천사湧泉寺를 찾아가 계戒를 받도록 했다. 1894년에 청일전쟁으로 청나라가 패배한 뒤, 대만은 1895년에 50년간 일본 통치하에 있게 되었는데 이 때 대만 불교는 일본 불교 정책의 엄격한 통제를 받았음에도 불구하고 복건福建 고산鼓山으로 가서 계를 받은 승려의 사례도 있었다.

대만과 청나라가 이런 관계를 갖고 있었지만 대만의 불교사 연구에 있어서는 명칭 『가홍장』의 대만 전래에 대해 논의나 관심이 없었다. 명칭 불교사 연구도 『가홍장』이 대만에 전래되었는지에 대한 문제에 관해 주시하지 않았다. 이는 아마도 예로부터 내려온 관습적인 연구 관점과 사고 방식에 얽매어 있었기 때문이었을 것이다. 게다가 정치적 분열, 그리고 대륙에 위치한 명청제국의 시각에서 보았을 때 동아시아 해역에 있는 대만은 변방 지역으로 인식되어 불교사 연구에 있어서 상호 소통한다는 개념을 드러내기 어려웠을 것이다. 이로 인해 연구 관점의 소외와 단절에 이르게 되었다. 서로 평행적인 관계를 이루는, 겹치는 부분을 찾아볼수 없는 연구가 이루어 지고 있기에 각자가 발전된 맥락을 정리할 때 상호가 관련된 다는 점을 종종 잊어버리게 된 것이다. 그리고 대만과 명칭, 동아시아 불교의 관계도 잘 다뤄지지 않고 있다. 따라서 국경을 넘어서 동아시아 시각에서 생각해보면 명칭 『가홍장』 간각刊刻 유통의 전반적인 영향과 의미를 더 명확하게 찾아볼 수 있을 것이다.

중국의 동북쪽에 인접한 한국에 대해 서술하자면 명칭시대의 조선 왕조는 조공 무역관계를 정상적으로 유지하였고, 조선 연행사燕行使의 한적漢籍에 대한 수요와 청구 관련 기록은 여러 역사 자료에서도 찾아볼 수 있다. 그러나 『가홍장』의 구입과 한반도 수입에 관한 기록은 찾아보기 어렵다. 한반도에는 확실히 『가홍장』이 전파되었고 복각 단행본이 유통된 것도 사실이지만 전파된 경유에 관해서

는 연구가 많이 이루어지지 않고 있다.⁷ 보편적으로는 1681년에 중국 상선이 태풍으로 인해 한반도 서남해안의 나주羅州와 지도智島로 표류한 것으로 추정하고 있다. 상선에는 1천여 권의 불경佛經이 실려 있었는데 이는 『가홍장』으로 판정되었다.⁸ 이 불경은 그후에 한반도 남부 있는 여러 사찰에 분산되었다. 『가홍장』이 한반도에 유통되었다는 뜻이다. 그런데 이 표류선에 앞서 조선에 『가홍장』의 수입이 있었는지, 만약 있었다면 그 수입 통로와 유통 상황은 어떠했는지, 왜 관련 정보가 부족했는지 등 문제를 본고에서 다룰 것이다.

본고의 목적은 필자의 기존 연구를 이어가고 모자란 부분을 보완하여 『가홍장』의 동아시아 불교권 각 지역에서의 유통 통로와 유통 상태를 밝히는 것이다. 본고에서는 수출·수입의 동아시아 항구도시와 그 지역의 항구 사찰이 『가홍장』의 동아시아 유통과 그 지역의 불교에 미친 영향과 그 역할을 정리하고자 한다. 더 정확히 말하자면, 동아시아 항구도시로 연결되어 있는 동아시아의 해역무역 네트워크가 『가홍장』의 동아시아 불교권 진입을 어떻게 도왔고 지역마다 다른 불교 수요에 어떻게 대응했는가를 정리하고자 한다. 또한 동아시아 각지에서는 왜 『가홍장』 구입을 요청했고 왜 『가홍장』을 복각했는지, 그들이 스스로 부족감을 느끼고 받아들여야 한다고 인식한 불교 지식은 무엇이었는지, 또는 이 장경에서 어떤 불교적 자양분을 얻기를 바랐는지, 그당시의 승려와 속인은 이 장경을 통해 어떤 불교적 지식의 교류와 대화를 전개하였는지, 이런 문제들을 본고에서 전면적인 토론을 하고 이를 해명할 수 없다. 하지만 관련된 문제에 대한 지속적인 검토를 통해 동아시아 불교권에 있어서 이 장경이 불교 교류를 촉진한 실태를 차례로 찾아 낼 수 있다고 생각한다.

따라서 본고에서는 17~18세기 조선왕조에 있어서의 『가홍장』 유통 문제에 대

7 이종수(Lee, Jong-Su), 「조선후기 가홍대장경의 복각」, 『書誌學研究』第56輯, 首爾: 한국서지학회, 2013년12월, 327~352 쪽; 이미정(Lee, Mi-Jeong), 「명말 강남 사대부의 佛學 유행과 『嘉興大藏經』 開版」, 『명청사연구』第42輯, 首爾: 명청사학회, 2014, 10, 65~99쪽.

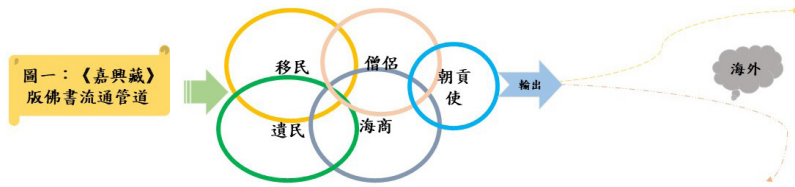
8 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 185~186쪽.

해 검토를 하고자 한다. 이는 『가흥장』이 동아시아 불교 발전의 맥락과 역사적 의의를 정리하고 통찰함에 있어서 중요한 부분으로 된다. 이로써 필자의 지금까지의 한반도에 관한 연구의 부족함을 메우고자 한다.

2. 동아시아 한전漢傳 불교권 명칭 『가흥장』의 유통 상황

만력萬曆 17년(1589), 명 후기의 사대사四大師 중 한 사람인 자백달관紫伯達觀(1543~1603)이 대장경 사각私刻을 시작하였다. 처음에는 오대산五台山 묘덕암妙德庵에서 간각하였고 만력 21년 후에는 강남 경산徑山 적조암寂照庵 등으로 이전하였다. 하여 『경산장徑山藏』이라 하였으며 가흥嘉興 능엄사楞嚴寺에서 인쇄한 것이 유통되었기에 별명 『가흥장嘉興藏』이라 하였다. 강희康熙 16년(1677)에 완각完刻 되었다는 설이 있으나 청나라 중엽 이후까지 계속 부판附板 『가흥장』이 유통되었다는 기록이 남아 있다. 하여 『가흥장』이 언제 완각되었는지 학계에서는 아직 정론이 없으며 오히려 완각完刻되지 않았다는 견해가 점점 뚜렷해지고 있다.

『가흥장』의 간각刊刻은 우선 예로부터 이어진 장경각藏經閣에 있던 사람들이 모셔야 하는 존귀한 장경藏經으로부터 사람들이 편리하게 휴대하고 연구·독서할 수 있는 불서로 바뀌게 하였다. 장정裝幀은 쉽게 뒤지지 않는 나비장蝴蝶裝에서 접이식 방책선장方冊線裝으로 고쳤다. 당시 불교계 일각에서 불경을 모독했다는 비판이 제기되었지만 불교 지식의 대량 개방과 유통에 있어서 전환적인 역할과 혁신적인 의미를 지닌다고 할 수 있다. 또한 입장入藏 불서는 역대 최고이며 특히 임제선사臨濟禪師의 어록이 많이 수록되어 있다. 이에 관해 입장入藏이 별창하다는 비판이 있으나 명청시대의 여선사女禪師를 포함한 많은 선사禪師의 어록을 수록하고 있어 명청明清 불교의 연구 문헌을 풍부하게 하고 있다. 그리고 저장 비용이 싸고 편리하기 때문에 명말 청초에 각지에서 저장 바람이 불었다. 상품으로 판매된 『가흥장』은 중국 경내뿐만 아니라 해상 무역이 번성하면서 동아시아 여러 나



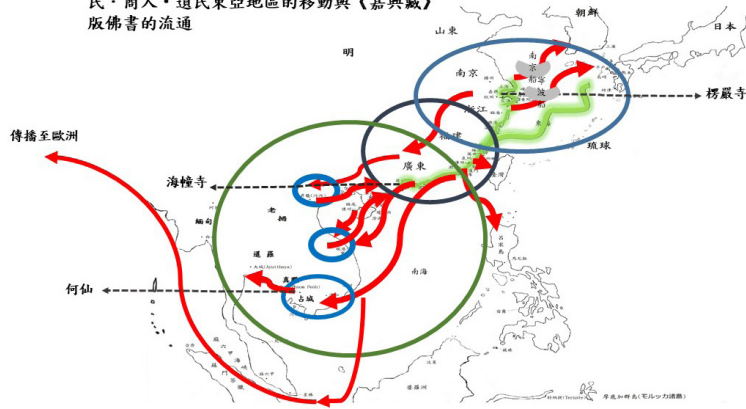
〈그림 1〉

라에 유통하게 되었으며 시간이 흐름에 따라 동남아시아, 심지어는 영국, 독일 등 유럽까지 유통되었다.⁹ 달관법사 達觀法師 등의 대장경 간각을 성행시키고자 하는 염원을 충분히 실현하는 것은 곧 불법의 폭넓은 유통과 연구에 도움이 되는 것이다. 그러나 광범위한 해외 유통을 야기한 것에 관해서는 달관 등이 간각을 시작한 초기에는 예상하지 못했을 것이다(그림1 참조).

그러나 어찌 보면 현대의 소비 관점으로 보았을 때 시장 수요는 가장 직접적인 유통 조건일 것이다. 수요의 대상, 즉 상품의 구매자, 『가홍장』의 판매 대상은 문헌에 의하면 불교의 승도나 불교 연구자뿐만 아니라 어떠한 한적 漢籍 장서가藏書家, 해상 海商 또는 서상 書商으로 불리우는 판매를 하는 국내의 상인 등이 있다. 사람들의 이동과 상품 무역의 왕래는 이 간각 刊刻에 관한 정보를 전달하는 중요한 통로로 된다. 예를 들면 사절단의 조공 무역행사, 상인의 국내의 무역, 해외 이민 및 명청 明清 시대 교체로 인한 사람들의 대규모 국내의 이동, 지역간 승속 僧俗의 왕래와 교류, 문사 文士 간의 출판 정보 교환 및 정보 유통 등은 모두 『가홍장』이 동아시아 불교권에서의 유전을 촉진하고 깊은 영향을 끼쳤다. 명청 『가홍장』의 해외 유통 통로와 유통 상황에 관해서는 지금까지 필자가 검토한 바에 따르면 각각 그림1, 그림2와 같이 정리할 수 있다. 그림2를 보면 한반도 지역이 공

9 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 123~204쪽.

圖二：《嘉興藏》的海外流通圖示(明末清初明移民·商人·遺民東亞地區的移動與《嘉興藏》版佛書的流通)



〈그림 2〉

백 상태임을 알 수 있다. 앞서 서술한 바와 같이 지금까지 필자는 한반도의 『가흥장』 유통 상황에 대해 상세한 검토를 하지 못했다. 본고의 중점을 조선왕조의 『가흥장』 유통에 대한 검토와 연구에 둔 것도 여태까지의 부족점을 보완할 뿐더러 동아시아 불교권에 있어서의 『가흥장』의 유통 전모를 더한층 심도있게 그려 볼 수 있기 때문이다.

필자는 기존에 『가흥장』의 해외 유통에 관한 연구를 통해 일본에 수입된 『가흥장』의 수량은 적지 않으며¹⁰, 강남江南의 소주·항주蘇杭 상선商船과 나가사키長崎 사이의 빈번한 교역과 관련되어 있다는 것을 알게 되었다. 일본에서의 이 대장경에 관한 간각刊刻 소식은 일반적으로는 명대 말기의 유민으로 되는 승려 은원선사隱元禪師(1592~1673)가 일본으로 건너가면서 전해진 것이라고 인식되고 있다. 일본

10 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 123~204쪽; 陳玉女, 「明末清初嘉興藏刊刻與江南士族」, 宜蘭: 佛光大學研究中心, 『佛光學報』第4期第2卷, 2018. 7, 301~372쪽; 陳玉女, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主—」, 73~108쪽.

의 철안선사鐵眼禪師(1630~1682)는 달관법사達觀法師를 본받아 일본 대장경을 사각私刻 하고자 하는 대지를 품고 은원선사가 그에게 기증한 『가홍장』을 간각刊刻 저본으로 삼았다.¹¹ 일본 간분寬文 9년(1669, 康熙8년)에 시작하여 일본 덴와(天和) 원년(1682, 康熙21년)에 완성되었다. 도합 13년에 걸쳐 철안鐵眼관 대장경이 모두 완성되었는데 이것을 철안장鐵眼藏 또는 황벽장黃檗藏이라고도 한다.¹²

은원선사隱元禪師가 소유한 『가홍장』은 오사카大阪 상인 쇼쇼인勝性印이 기증한 것이며, 승성인勝性印이 중국과의 무역에서 구입한 것으로, 은원선사가 중국 경내에서 가져온 것이 아니다.¹³ 노자와 요시미野澤佳美의 지적에 의하면 “이 가홍장은 만치萬治 원년(1658년, 순치順治15년)에 무역상이었던 에비야 시로사에몬노조海老屋四郎左衛門尉 나오시게直重 쇼쇼인勝性印 신도가 은원선사隱元禪師에게 기증한 장경의 일부이다(단 정장正藏만)”라고 한다.¹⁴ 이로부터 승성인勝性印은 해외무역을 하는 상인임을 알 수 있으며 『가홍장』의 구매 동기는 문헌에 기재되어 있지 않으나 청일무역에서 『가홍장』이 시중에 유통되는 사람들이 필요로 하는 중요한 불교 전적이었을 것으로 추측된다. 구나이쵸쇼료부宮内庁書陵部 소장¹⁵ 『박재서목舶載書目』에 기록된 내용으로부터 『가홍장』은 청나라 때 일본에 수입되어 판매되었음을 알 수 있으며 일본 불교계의 이 대장경에 대한 수요와 명나라 불교계에 전해지는 새로운

11 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 123~204쪽, 하지만(鐵眼版)은 단순히嘉興藏의 복사본이라고 할 수 없다. 鐵眼版은 서점에서 간행된 화각본(和刻本) 등 판본, 훈점(訓點)을 가한(한자에 가나를 달거나 독음, 순서를 표한 것) 불전, 嘉興藏 정장(正藏)을 제외한 불전 외에 고려장, 명말(明末) 단행본, 조선본(朝鮮本) 등도 저본으로 사용되었다. 한마디로 말하자면 嘉興藏 판본은 일본 책방 거리에서 다양한 판본의 화각본(和刻本)으로 복사되었고 이러한 판본이 鐵眼版 작성에 있어서 참고 자료로 되었다.

12 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 123~204쪽.

13 上越教育大學附屬圖書館編, 『上越教育大學所藏黃檗鐵眼版一切經目錄』, 新潟: 上越教育大學附屬圖書館所藏, 1988년, 196쪽; 野澤佳美, 「江戸時代における明版嘉興藏輸入の影響について」, 立正大学東洋史研究會, 『立正大学東洋史論集』 第13號, 東京: 立正大学東洋史研究會, 2001, 43쪽.

14 野澤佳美, 「江戸時代における明版嘉興藏輸入の影響について」, 立正大学東洋史研究會, 『立正大学東洋史論集』 第13號, 東京: 立正大学東洋史研究會, 2001, 43쪽.

15 大庭脩編著, 『舶載書目: 附解題宮内庁書陵部藏(上下)』, 京都: 關西大學東西學術研究所, 1972.

지식을 획득하려는 간절한 바람을 엿볼 수 있다. 그리고 명칭 『가홍장』이 간행되었다는 소식은 은원선사隱元禪師가 일본으로 건너갔을 때에 알게 된 것이 아니라 그전부터 일본에 전해져 있었다는 것도 알 수 있다. 즉 「가홍장이 빈번하게 일본으로 운반된 것은 단지 여러 사찰이 이를 소장하기 위해서나 아니라 에도 시대 초기에 수입되었을 때 이미 여러 방면에서 사용되었다.」¹⁶라고 할 수 있다. 이와 같은 추정에 따르면 해외 무역상들이 중간에서 소식을 전하는 중요한 역할을 했을 것으로 볼 수 있다.

그런데 철안판鐵眼版은 단순히 『가홍장』의 복사본이라고 할 수 없다. 그것은 철안판에는 시장 판본(서점에서 간행된 화각본和刻本)과 훈점訓點을 가한(한자에 가나를 달거나 독음, 순서를 표한 것) 불전, 『가홍장』 정장正藏을 제외한 불전 외에 고려장, 명말明末 단행본, 조선본朝鮮本 등도 저본으로 사용되었다. 한마디로 말하자면 『가홍장』 판본은 일본 책방 거리에서 다양한 판본의 화각본和刻本으로 복각되었고 이러한 판본이 철안판鐵眼版 작성에 있어서 저본의 하나로 되었다. 따라서 일본 불교계는 은원隱元이 일본에 건너가기 전에 『가홍장』의 유통 소식을 알고 있었으며 책방 거리에서는 복각이 성행되었다고 볼 수 있다. 이는 일본 불교계가 명칭 불교의 지식을 적극적으로 흡수하고자 하는 의지를 보여주고 있다. 이러한 사실로 인해 발생한 실질적, 구체적 영향은 어떤 것이었을까? 2021년 5월 29일 불광대학교佛光大學 불교연구센터에서 열린 “제4회 근세 동아시아 불교의 문헌과 연구 국제 학술대회”의 기조강연에서 제시된 스에키 후미히코末木文美士 교수의 관점을 참고할 필요가 있다. 그는 다음과 같은 발언을 하였다. “학계는 『가홍장』 유행이 신앙 형태를 어떻게 바꾸었는지에 대해 심사숙고해야 한다. 마침 비밀리에 전해진 구전에서 텍스트 유전으로 바뀐 것처럼, 문헌의 열독과 대화를 통해 또 다른 논변 풍조를 일으키게 될 것이다.”

대만의 경우, 앞서 서술한 바와 같이 필자는 최근 몇 년간 『가홍장』이 동아시아

16 野澤佳美, 「江戸時代における明版嘉興輸入の影響について」, 41쪽.

아 불교권에 유통된 흔적을 추적하는 데 집중하고 동아시아 해양무역의 관점에서 명칭 불교의 발전모습과 의의를 찾아보고자 시도를 하고 있다. 따라서 동아시아에 있는 대만에 관해서는 명칭 시대와의 역사적 관계에서 『가홍장』판 불서가 대만에 전해진 가능성을 찾아보았다.

뜻밖에도 2017년에 대남문자국臺南文資局 보조조사「대남죽계사 유물臺南竹溪寺文物」계획에 참여하면서 죽계사 관장 불서 중에 『가홍장』판 복각 단행본 불서가 있다는 것을 발견하였다. 이 불서는 명나라 후기 운서사雲棲寺 사문주홍沙門株宏(1535~1615) 집, 정호산鼎湖山 사문홍찬沙門弘贊(1611~1685) 주, 『사미율의요략증주沙彌律儀要略增註』이다. 복주福州 이산怡山 장경사長慶寺가 강희 47년(1708)에 복각하여 간행한 것이다.¹⁷ 이로 인해 대만이 청나라에 속했을 때의 불교 조치가 『가홍장』판 불서의 대만 유전에 영향을 미쳤음을 알 수 있다.¹⁸ 그러나 아직 더 이상의 진전이 없어 더 많은 노력이 필요하다. 다만 대만일치시기(1895~1945)에는 『가홍장』판이 유전되었다는 기록이 없으나 일본 황벽판黃檗版 일체경一切經(철안판)은 『가홍장』 각각의 체재, 형식, 간각방식을 모방한 것이다(그림3, 그림4 참조). 타이쇼大正 6년(1917) 12월 16일, 대만 타이난臺南에 자리잡고 있는 개원사(開元寺)는 『황벽철안선사판黃碧鐵眼禪師板』 총 6천9백30권, 2천9백14책, 2백75질(벌)¹⁹을 교토京都에서 청해 받아 사원에 저장하였는데 이는 이미 100년이 넘었다. 필자는 사원쪽의 허락을 받아 이 장경에 대한 정리를 진행하고 있는데 이는 『가홍장』이 어떻게 일본 불교계에 영향을 끼치게 되었는지를 이해하고 파악하는데 도움이 될 것이다.

일본에 비해 베트남으로의 『가홍장』 전파는 전술한 것과 같이 최근에 관련 판본이 연이어 발견되면서 학계의 관심을 끌고 있다. 『가홍장』의 전파는 베트남 승

17 陳玉女, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主—」, 74~76쪽.

18 陳玉女, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主—」, 80~82쪽.

19 關正宗, 「第三章 日本殖民時期的開元寺」, 『開元寺傳承發展史』, (關正宗等撰, 『物華天寶話開元』에 수록), 台南: 開元寺, 2010.

圖三：京都宇治黃檗鐵版實藏院藏黃檗藏刻板及其經板格式、印刷（筆者攝2014/4/6）



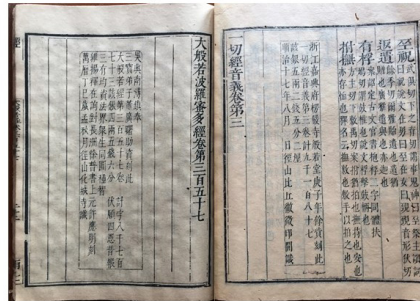
〈그림 3〉

圖四：《嘉興藏》刊行格式

廣東仁化縣丹霞山別傳寺藏經閣現存《嘉興藏》刊本14冊68卷（筆者攝2018/7/18）



廣東別傳寺藏《嘉興藏》刊本之格式與牌記（筆者攝2018/7/18）



〈그림 4〉

려가 중국에 가서 구매한 것도 있거니와 중국 승려가 베트남에 가서 불도를 전하면서 휴대한 것도 있다. 육지와 해양 두가지 통로로 베트남에 반입되었다. 해로를 통한 사례로는 광주廣州 해동사海幢寺에서 전해진 방각본坊刻本이 적지 않다고 한다. 이는 명나라가 망하고 청나라가 들어서면서 명나라 유민遺民, 유민 승려遺民僧가 남쪽으로 피난하면서 가져간 것이다. 유명한 인물로는 광둥廣東 뇌주雷州 출신인 모주鄭玖(1655~1735)가 있는데 이 사람은 명나라 멸망 후, 1671년에 메콩강 삼

각주의 하선항何仙港 지역에 중국인 정권을 세우고 명나라 고향사람들이 모여 사는 요충지로 하였다. 17·18세기에 하선河仙(Hà Tiên)은 섬라만暹羅灣에 있는 중요한 무역항으로 소광주小廣州라고도 불리웠다. 이 일대의 사찰에 있는 승려는 대부분이 중국계 베트남인이다. 따라서 하선何仙의 사찰은 광둥廣東·베트남, 후젠福建·광둥廣東 지역의 불교 왕래를 매개체로 하여 『가홍장』의 유입을 촉진하게 되었다.²⁰ 이와 같이 베트남에서는 모씨鄭氏의 하선河仙 정권이 『가홍장』의 유통을 촉진시키는데 공을 세웠다.

최근 베트남의 『Liễu Quán』(『了觀』) 잡지에 「모천사鄭天賜가 십탑사十塔寺에 기증한 『가홍대장경嘉興大藏經』」이란 글이 실렸는데 이는 베트남의 『가홍장』 유통 상황에 대해 검토한 것으로 참고 가치가 높은 조사 보고서이다. 이로써 『가홍장』이 베트남에 유통된 사실을 추가로 확인할 수 있게 되었을 뿐만 아니라 앞서 서술한 유입 통로, 즉 해로로 하선에 유입된 후 다시 베트남에 유통된 경로의 확실성도 실증 되었다.²¹

모천사鄭天賜(1700~1780)는 하선 정권을 수립한 모구鄭玖의 아들로 鄭씨 2세이며 어머니는 베트남 사람이다. 2014년 7월 필자는 하선河仙에서 연구조사를 하였는데 모구 가족의 향화원香火院(웁긴이 : 개인이 세운 사원)인 「칙사삼보사敕賜三寶寺」에서 모구와 베트남 국적인 부인의 무덤을 보게 되었다(그림 5. 「皇明孝肅泰夫人阮妣墓(敕賜三寶寺)」). 그림 6은 하선 부용사芙蓉寺의 모부鄭府 완阮씨 묘(鄭府阮氏墓(河仙芙蓉寺))이다.

모천사는 부친의 뒤를 이어받아 하선河仙 총진總鎮을 담당하였고 자는 사린士麟이었으며 『청고종실록淸高宗實錄』에서는 그를 모사린莫士麟이라 불렀다.²² 상술한 보

20 陳玉女, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主—」, 『四. 廣州海幢寺刻版佛書流通閩臺越』, 91~95쪽.

21 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc (2021), “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Tháp Tháp”, Liễu Quán (23), Huế : Nxb Thuận Hóa, pp.109~135
釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 『了觀』第23期, 順化 : 順化出版社, 2021年5月, 109~135쪽.

22 『淸高宗實錄』卷817, 乾隆38년 8월 19일 條, 1069쪽-1·2, 1071쪽-1.

圖五：「內皇明孝肅秦夫人阮妣墓」
(敕賜三寶寺筆者拍攝於2014/7/4)



〈그림 5〉

圖六：鄭府阮氏墓
(河仙芙蓉寺內，筆者拍攝於2014/7/4)



〈그림 6〉

고서 「모천사鄭天賜가 십탑사十塔寺에 기증한 『가흥대장경嘉興大藏經』」에 다음과 같은 내용이 실려있다.

가흥 대장경은 현재 십탑사에 보관 중이며 약 300년 전 하선 鄭天賜 총독이 십탑사에 봉헌했다. 이 정보는 가장 존귀한 10탑사 제4조사祖師 實見了徹(Thiệt Kiến Liễu Triệt)²³의 제자인 法專律傳(Pháp Chuyên Luật Truyền) 妙嚴禪師가(Từ Quang tự Sa-môn Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm thiền sư nhân do sự tích) 문서로 확인했다. 부안富安 자광사慈光寺의 기록물인 이 문서는 친필 서명서와 같은 내용으로 法專律傳 법사法師의 추억에 의한 제자 영원靈元이 돌아온 수행 생활 기록을 담고 있다. 가륭嘉隆 3년(1804)에 발표되었다.²⁴

23 Dồi 35: Thiệt Kiến Liễu Triệt: Chùa Tháp Tháp - Bình Định.

24 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cúng tiến chùa Tháp Tháp”, 釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113쪽.

십탑사(Chùa Tháp Tháp)는 베트남 중남부 안인시사(安仁市社)에 있는 사찰로 17세기에 건립되어 현재까지 남아있다. 法專律傳法師(Pháp Chuyên Luật Truyền, 1726~1798)²⁵가 십탑사에 가서 實見了徹法師(Thitt Kinn Liuu Tritt)를 스승으로 모신 이유는 다음과 같다. 「대장경 자체에 대한 고승의 도덕과 지혜에 경복하는 외에 불경은 그에게 아주 강한 매력이 있었다. 일찍이 선계(禪界)에서 이 대장경에 대해 전해 들었는데 그것은 하선 鄭天賜가 제공한 것이다.」²⁶ 法專律傳(Pháp Chuyên Luật Truyền)의 자술에 의하면 아래와 같다.

河仙 總鎮에게서 또 三藏을 보내왔다고 들었다.

즉 河仙鎮鄭天賜(Mạc Thiên Tú)가 大藏經 전체를 寺廟에 진상하였다.²⁷

이 글에는 다음과 같은 내용도 기재되어 있다. “이 자료들은 매우 귀중한 것으로 鄭天賜가 베트남 최남단 지역을 통치하던 시기에 『가홍경대장경』을 십탑사에 기증한 사실을 확인할 수 있는 중요한 근거가 된다.” 鄭天賜의 “통치기간이 1735년부터 1780까지”이므로 가홍장을 십탑사에 하사한 시기를 추정할 수 있다. 「십

25 阮蘇蘭, 「求經, 刊刻與傳承脈絡: 漢文律藏 在越南一以十八世紀名僧性泉往鼎湖山求經為例」, 122쪽. 이에는 다음과 같은 내용이 실려있다. “法專律傳 妙嚴禪師(1726~1798)는 1797년에 富安 慈山寺를 세우고 해당 절사가 18세기에서 20세기 기간에 여러 승려가 수련하는 센터로 되게 하였다. 禪師는 律學에 정통하고 승려는 律學을 해설하였다. 저작으로는 『毗尼沙彌威儀警策印注要略』, 『毗尼日用切要發印音註』, 『沙彌律儀要略增註發印』 74, 『事義律要略』이 있다.” 法專律傳은 臨濟宗 正宗 祝聖法派 三十六世 慈光寺 沙門이며 휘는 上法下專이고 호는 律傳妙嚴和尚이다.

아래 사이트 참조

(<https://phatgiao.vn/bai-viet/chua-bach-sa-%E7%99%BD-%E6%B2%99-%E5%AF%BA-binh-dinh.html> (白沙寺, 2021. 9. 12).

26 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Tháp Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113쪽.

27 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Tháp Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113쪽.

탑사 승려에 의해 예로부터 전해진 바와 같이 아마도 1735년에 가장 존귀한 明覺琦芳(Minh Giác Kỳ Phương)이 십탑사의 주승을 계승한 시기에 발생한 일이었을 것이다.²⁸

상술 기재내용으로부터 법전문전법사法專律傳法師가 『가홍장』에서 자신이 필요한 불교 지식을 얻기를 바라는 한편, 『가홍장』의 유통이 베트남 승려 집단 또는 불교계에 있어서 불교를 새롭게 인식하거나 불교 연구에 종사함으로써 부족함을 메우고자 하는 열정을 엿볼 수 있다. 또한, 『가홍장』에 관한 유통 정보는 승려 집단 또는 불교계의 입소문이 중요한 전달 수단 중 하나였다는 것도 알 수 있다.

베트남 십탑사에 소장된 이 『가홍장』은 조사 보고서에 의하면 여러 세대에 걸쳐 스님들이 정성스럽게 잘 보존해 왔다고 한다. 총 1377책으로 경장經藏 395책·1644권, 율장律藏 88책·369권, 논서論書 431책·1203권, 어록語錄 351책·1204권, 사전史傳 112책·407권으로 나누어진다. 도합 479세트·4826권이다. 이는 모두 십탑사에 있는 두 개의 큰 경櫃經櫃에 저장되어 있다.²⁹

명각기방明覺琦芳(Minh Giác Kỳ Phương, 1682~1744) 법사가 십탑사로 돌아가기 전에 진관서방津關西坊(Tân Quan Tây phường)에 있는 장광사長光寺(chùa Trường Quang)를 세웠다. 이 사찰은 현재 베트남 중남부 해안지역인 평정성平定省 회인구懷仁區의 산담천三潭泉(xá Tam Quan)에 있다. 담천潭泉(Tam Quan)은 강변의 부두, 즉 강어귀로 많은 중국 상인이 정착하고 무역을 하는 곳이다. 이들 중국 상인의 대부분은 明覺琦芳(Minh Giác Kỳ Phương)의 제자들이다. 십탑사+塔寺(Thập Tháp)의 공옥公屋에 보관된 『금강직소소金剛直疏』(Kim Cang trực số)는 明覺齊芳(Minh Giác Kỳ Phương)이 용덕龍

28 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Thập Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113쪽.

29 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Thập Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 114~115쪽.

德 5년(1736) 장광사長光寺(chùa Trường Quang)의 주지로 있던 기간에 판각을 완성한 것으로, 판각에는 지금까지도 중국 상인의 이름과 주소가 뚜렷하게 기록되어 있다.³⁰

이상 내용으로부터 십탑사가 모천사鄭天賜의 『가홍장』을 기증받게 된 것은 아마도 明覺琦芳과 중국 상인의 관계가 친밀했고중국 상인이 총독總督 하선河仙의 『가홍장』 대장경을 명각기방明覺琦芳(Minh Giác Kỳ Phương)이 주지로 있었던 시기의 십탑사에 기증했기 때문이라고 추정된다.³¹

Charles Wheeler, “Buddhism in the re-ordering of an early modern world: Chinese missions to Cochinchina in the seventeenth century”에는 아래와 같이 언급되고 있다.

17세기에 화남총림華南叢林에서 온 선사禪師는 상선을 타고 동아시아나 동아시아에 있는 중국 상인들이 식민 지배한 항구도시에 가서 사원 건설 또는 사원 유지·보호에 관한 일을 했다. 일반적으로 중국 선원과 상인들이 이들의 여행을 후원하였고 외국의 군주와 엘리트들도 이에 협조하였다.

명나라 말기에서 청나라 초기에 걸쳐 석림대산선사石濂大汕禪師(1633~1704)가 상선을 타고 베트남에 가서 불교 전도를 하였다. “불교 전파가 실크로드에서 사라진 반면 중국 상인들에 의해 해외로 이식된 사원에 전파되고 각지에 사원 네트워크가 형성되었다.”³²

30 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Tháp Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113쪽.

31 Thích Không Nhiên, Thích Pháp Hạnh, Lê Thọ Quốc, “Về bộ ‘Gia Hưng Đại Tạng Kinh’ do Mạc Thiên Tứ cung tiến chùa Tháp Tháp”

釋空然·釋法行·黎壽國著, 「鄭天賜捐獻給十塔寺的『嘉興大藏經』」, 113~114쪽.

32 Charles Wheeler, “Buddhism in the re-ordering of an early modern world: Chinese missions

Charles Wheeler가 제시하는 이상의 관점은 이민 혹은 동아시아의 여러 항구도시에서 장사를 하는 중국 상인이 중국 불교가 타향으로 이식하는데 중요한 역할을 하였고 이것이 기존의 실크로드를 통해 불교가 전파된 통로를 대치했다고 보고 있다. 이 지적은 17세기에 있어서의 동아시아 해양 무역망과 불교 전파의 밀접한 관계를 정확히 보여준다.

3. 조선왕조로의 『가홍장』 전파 가능 경로

그림 2는 명청시대에 있어서의 중국 동남해안과 동아시아 항구도시 사이의 『가홍장』 유통 상황을 명확하게 보여주고 있다. 대체로 그림7에 제시한 바와 같이 세계의 유통 구역으로 구분할 수 있다. 즉 동아시아 불교권의 큰 범위에서 (1)영파 寧波·나가사키長崎를 주요 출입구로 하여 명청 明清 강남江南과 일본 사이에 『가홍장』 유통권을 형성하고, (2)천주泉州·복주福州 혹은 장주漳州는 대만 안평安平·북항北港과 연결되면서 이 사이에 민대閩臺 『가홍장』 유통권을 형성하며, (3)광주와 현항 瓊港·하선河仙 사이의 운송 왕래는 월월 粵越 『가홍장』 유통권을 형성하였다.³³ 이 세계의 『가홍장』 유통권은 시장의 수요나 사람들의 이동에 따라 서로 교차되거나 중첩되기도 한다. 상기 그림2에 명청과 조선 사이의 『가홍장』 왕래 항구나 운송 경로가 명확하게 표시되지 않은 것은 전술한 바와 같이 필자가 그동안 수집한 자료에 한계가 있고 심도있는 고찰이 되지 않았기 때문이다. 아래에 새로 수집된 추가 관련 문헌에 대해 조금더 상세하게 분석하고 검토해 보고자 한다.

to Cochinchina in the seventeenth century”, Journal of Global History (2007. 11) 2, Cambridge University Press, pp.303~324.

33 陳玉女, 「四, 廣州海幢寺刻版佛書流通閩臺越」, 「明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通—以釋弘贊的『沙彌律儀要略增註』重刊刻為主—」, 73~74쪽.

圖七：明清時期東南沿海港口佛寺的《嘉興藏》海外流通圖



〈그림 7〉

명청 明清 『가흥장』이 조선에 전래된 사실에 관해서는 일반적으로 조선 『숙종대왕실록 肅宗大王實錄』 권12 숙종 7년(1681, 강희康熙 20) 7월 9일조의 기록을 근거로 한다.

領議政金壽恒·左議政閔鼎重請對. 壽恒曰：册封奏請使, 必當以大臣差送, 今自上特以李正英差授. …時, 中國商舶因大風, 多漂到羅州·智島等處, 而又有佛經縹帙甚新, 佛器等物製造奇巧,

漂泛海潮, 連爲全羅·忠清等道沿海諸鎮浦所拯得, 通計千餘卷. 道臣連續啓聞, 附上其書. 上取覽, 久不下. 鼎重言：異端之書, 不宜久留聖覽. 壽恒亦言之, 上乃命分賜南漢寺利.³⁴

김수항 金壽恒(1629~1689)은 중국 상선이 태풍을 맞아 대부분이 한반도 남서쪽의 나주와 지도 등지로 표류하였다고 명확하게 지적하였다. 새로 장정된 불경佛經, 불사佛事에 쓰는 그릇 등이 한반도 서남쪽의 전라도全羅道·충청도忠淸道 등 지역에 표류되어 바닷가의 여러 진鑛과 포구浦口에서 이를 건져 내었고 천여 권의 불경도 구했다. 한국 학자들은 이 불경들을 『가흥장』이라고 판단하고 있다.³⁵ 이 중국 상선에 대해 Jorgensen, John는 복건福建 천주泉州에서 출발하여 나가사키長崎

34 『肅宗大王實錄』, 韓國國史編纂委員會編, 『朝鮮王朝實錄』, 서울：探求堂, 1973에 수록. 卷12, 肅宗 7年(1681, 康熙 20年)7月 9日條, 542쪽.

35 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 185~186쪽.

로 가는 상선이었을 것이라고 주장하고 있다. 이 견해는 명말청초 시기에 일본으로 건너간 복건福建 일대의 스님이 있었고 심지어 복건 상선에 개원사開元寺에서 간각한 불경佛經을 실어 일본으로 건너간 역사적 사실이 있어 이에 의한 것이다. 이에 따라 1681년의 이 배를 정 씨 가문의 배로 보고 복건福建 연안의 항구에서 출항한 것으로 추정하고 있는데 이때는 정성공鄭成功의 아들 정경鄭經(1642~681)이 1683년에 패배하기 직전이었다.³⁶ Jorgensen, John의 이런 추론은 좀 더 두고 봐야 할 것이다. 정경鄭經이 통치한 동녕왕국東寧王國 영지는 대만 서남부 지역에 한정되고 청나라의 복건福建과 서로 통괄하고 예측되는 관계가 아니기 때문에 1681년의 표류선을 정경鄭經 가족의 배로 볼 가능성은 낮다. 또한 정씨 가족이 운영하는 상선은 대만 동녕선東寧船이다. 사실 이 표류선에 대한 기록을 확보하기는 쉽지 않아 어떠한 흔적을 통해 추측할 수 밖에 없다. 그리고 서수정徐秀晶이 제시한 견해와 같이 표류한 중국 상선이 『가흥장嘉興藏』을 실은것은 일본 황벽관黃檗版(일체경一切經, 철안판鐵眼版)을 간각하기 위해서였다.³⁷ 사실 철안판鐵眼版 간각은 일본 관문寬文 9년(1669, 강희8년)에 시작하였으며 은원선사隱元禪師(1592~1673)가 기증한 『가흥장』을 저본으로 삼아 일본 덴와天和 원년(1682, 강희21년)에 완성되었다.³⁸ 하여 1681년 표류선에 실려 일본으로 향한 『가흥장』은 또 다른 수요가 있었을 것이며, 당시 일본 도서 판매 업자나 각 사찰에서는 중국에 대한 구매 요청이 잇따랐기 때문에 일본 시장의 다원성을 짐작할 수 있다.³⁹

그런데 1681년에 중국에서 온 이 표류선은 동남쪽 연안의 어느 항구에서 왔을

36 Jorgensen, John, 「Infiltrating the Hermit Kingdom: The Penetration of Chinese Buddhist Texts into Seventeenth Century Korea」(봉쇄된 왕국으로의 진입 : 중국 불교 전적의 17세기 조선으로의 진입), 佛光大學 佛學연구센터, 『佛光學報』新6卷第2期, 宜蘭縣 : 佛光大學 佛學연구센터, 2020. 7, 181~185쪽.

37 徐秀晶, 「해인사 백련암 불서의 전래와 그 특징」, 『書誌學研究』, 第81輯, 韓國 : 2020. 3, 181쪽.

38 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 180쪽.

39 明清『嘉興藏』이 日本에 수입된 상황에 관해서는 아래의 논문 참조. 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 177~185쪽; 野澤佳美, 「江戸時代における明版嘉興藏輸入の影響について」, 『立正大学東洋史論集』13, 2001年, 43쪽.

까? 『화이변태華夷變態』에 따르면 1681년에 나가사키長崎로 입항한 각국 선박으로
 는 자바爪哇 지역의 만단선萬丹船, 베트남 동경선東京船, 중국 복주선福州船, 대만 동
 녕선東寧船, 캄보디아선, 섬라선暹羅船, 자카르타선 등이 있다. 또한 같은 해 4월에
 소주蘇州에서 일본 항해를 신청한 남경南京 상선 2척이 많은 물품을 실었고, 9월
 에 진강鎮江에서 나가사키로 향한 많은 화물을 실은 남경선南京船이 9월 3일에 거
 센 바람을 만나 배가 파손되면서 사츠마薩摩 노마野間的 해변에 표류되었다.⁴⁰ 따
 라서 7월에 조선 서남해안으로 표류한 이 중국 상선은 복주선福州船 또는 남경선
 南京船일 가능성이 높는데 표류선에 실린 천여 권의 불경佛經이 새책인것으로 보았
 을 때 영파寧波 일대에서 출발한 남경선南京船이었을 것이다. 이치에 따르면 새롭
 게 장정되고 출판된 『가홍장』은 『가홍장』 인쇄유통센터로 되는 가홍 능엄사楞嚴
 寺에서 구입해 일본 나가사키長崎로 운반하려 했던 것으로 보인다(그림 2, 그림 7 참
 조). 다시 말해, 능엄사楞嚴寺에서 사들인 『가홍장』은 가홍과 인접한 사보乍浦항 부
 두를 거쳐 영파寧波로 운송되어 영파寧波에서 일본으로 수출되었다. 여기서 출발
 한 상선은 일본 나가사키長崎로 간 것이 대중을 이루었다.⁴¹ 이런 점에서 1681년
 에 조선 서남쪽의 임자도仁子島에 표류한 이 배는 영파寧波 일대의 이른바 남경선
 南京船일 가능성이 있는 것으로 보인다.

학계에서는 조선 『숙종대왕실록肅宗大王實錄』 숙종 7년의 이 표류선 기록을 근거
 로 『가홍장』이 조선에 전해졌다고 보고 있다. 서수정徐秀晶은 이것이 한국이 가홍
 장을 알게 된 계기로 된다고 생각하고 있다.⁴² 그러나 이때가 『가홍장』이 조선에
 전래된 시점이라고 보기는 어렵다. 1681년에 발생한 조선 서남해안까지 표류한
 중국 상선 사건은 중국에서 『가홍장』 간각이 유통된 지 100년 가까이 된 시점이
 다. 『가홍장』의 간행은 명청明清의 불교문화 출판의 성대한 사업이며 명청 인쇄

40 林春勝·林信篤編(浦廉一 해설), 『華夷變態』, 東京都: 東洋文庫, 1958, 卷7, 315~332쪽.

41 陳玉女, 「明清嘉興楞嚴寺『嘉興藏』之刊印與其海內外流通」, 177~180쪽.

42 徐秀晶, 「해인사 백련암 불서의 전래와 그 특징」, 181쪽.

출판사에 있어서의 중요한 문화사업 중 하나이다. 따라서 중국과 조선이 조공과 무역 왕래의 관계에서 조선의 조공사朝貢使나 상인들이 한적의 출판 정보와 구매에 대한 열망을 가지고 있는 것을 보았을 때,⁴³ 『가홍장』 간각에 대한 어떤 소식도 듣지 못하고 있다는 것은 상상하기 어렵다. 반면 조선에 출사出使한 명청明清 사신 중에는 『가홍장』 간각을 찬조한 문사文士와 교유한 사람이 있으며 이런 사람들이 조선 문인들과 접촉할 때 『가홍장』 간각 및 유통에 관한 정보를 전하지 않았을까 하는 문제에 관해서는 검토해볼 필요가 있다.⁴⁴

따라서 『가홍장』의 간각·불경佛經 서사나 교정校正 및 글자 새김을 찬조한 문사들이 조선에 출사한 명나라 문신文臣들과 왕래한 점을 살펴보았을 때, 1681년 이전에 『가홍장』의 출판 소식이 명사明使에 의해 조선에 전해졌을 가능성은 없지 않다. 예를 들어 만력萬曆 29년(1601) 11월 17일 조선에 출사한 한림원韓林院 편수編修 고천준顧天峻(1561~사망년 미상)⁴⁵은 강소江蘇성 곤산昆山 출신으로 곤산 망족望族 고

43 朝鮮王朝의 朝貢使 또는 燕行使가 漢籍을 구매하는 것에 관한 연구는 아주 많다. 예를 들어 다음과 같은 것이 있다. 張升, 「明代朝鮮의 求書」, 『文獻』1996年第4期(北京: 北京大學, 1996), 140-151쪽; 吳冰, 「明代漢籍對於朝鮮李朝文明的影響及其回饋」, 哈爾濱: 『圖書館學刊』2014年第8期, 123쪽(이 글에는 “사자의 구매가 조선이 한적을 획득한 제일 중요한 방식이다”라고 지적하고 있다); 季南, 『朝鮮王朝與明清書籍交流研究』, 吉林: 延邊大學, 2015, (본서 「第二章朝鮮王朝與明, 清書籍交流的具體情形」에는 “購書”에 관하여 다음과 같이 서술하고 있다. “朝鮮王朝와 明朝가 유희적인 왕래를 200여년 지속하였고 이 기간에 明廷이 서적을 20여차 하사하였다. 하지만 종류나 수량 모두 조선의 실제적인 수요를 만족시킬 수 없었다. 따라서 서책 구매는 조선과 명조를 왕래하는 조선 사신의 중요한 임무로 되고 한적이 조선으로 유입한 주요 통로로 되었다.”(48쪽). 본서에는 또한 “서적의 취득이나 구매, 기증 등은 어느 하나를 불문하고 모두 사행(使行) 인원에 의해 실현된 것이다.”(176쪽)라고 지적되어 있다.

44 明朝 사신과 朝鮮王朝 文臣은 문화 교류 형식으로 중조 쌍방의 외교 관계를 쌓았고 이는 명나라 正統, 景泰연간을 토대로 한다. 杜慧月, 『明代文臣出使朝鮮與皇華集』, 北京: 人民出版社, 2010, 「緒論」에 의하면 다음과 같은 내용이 기재되어 있다. “24부 『皇華集』에 실제로 出使가 25차 언급되었다. …약 200년에 달하는 기간에 25차례의 唱和 활동이 있었고 唱和에 참여한 明使는 43명이며 朝鮮 文臣은 300여명에 달한다.” 明使와 朝鮮 文臣의 시가 작품은 그 수량이 「총 5800여수에 달하며 『皇華集』의 刊印 유통이 이것을 한문화권에 있어서 각국이 서로 소통하고 한시를 배우는 전범으로 되게 하였다.」(6-7쪽)

45 黃彰健 校勘, 『明神宗實錄』, 台北: 中央研究院歷史語言研究所, 1962, 卷365, 萬曆29年 11月 辛亥(17日)조에 다음과 같은 기록이 보인다. “辛亥禮部以冊立禮成, 遣翰林院官并給事中一員往朝鮮開讀, 修撰顧天峻充正使, 其副使以科臣員少著行人去.”(6829쪽)

정신(顧鼎臣(1473~1540)의 후손이다. 역사 자료에는 아래와 같이 기록되어 있다.

顧天埈, 字升伯, 崑山人. 萬曆壬辰進士, 授編修, 掌記注, …天埈敏秀通理, 讀書都于無味處得想. 初與王肯堂為沉博絕麗之文, 力務獨詣.⁴⁶

곤산 망족(望族)의 다른 고(顧)씨, 즉 고소비(顧紹芾)와 고소분(顧紹芬)은 고염무(顧炎武(1613~1682)의 선조로서 금단(金壇)의 왕씨, 즉 왕궁당(王肯堂(1552~1638)의 가족과 함께 『가홍장』의 간각과 유통을 적극 찬조하였다.⁴⁷ 이들 가족은 강남의 명문 세가이자 유명한 장서가로 『가홍장』의 출판에 관심이 높았다. 문헌에는 고천준(顧天埈)이 『가홍장』에 대해 어떤 협찬을 했는지에 관한 기록은 없으나 왕궁당(王肯堂)과는 서로 지식인 관계이고 출신도 『가홍장』 간각 유통 요지인 강남인 데다가 본인 또한 장서가였다. 문헌 기록을 보면 고천준에 대해 “謝歸后, 丹黃卷籍至萬餘, 詠歌自得, 味道以老.”⁴⁸라고 서술되어 있다. 따라서 『가홍장』이 출판된 것에 관해 어느 정도 알고 있거나 혹은 들은 바가 있었을 것이다.

또한 만력(萬曆 33년(1604년) 12월 15일, 황손이 탄생함에 따라 신종(神宗)은 수찬(修撰) 주지번(朱之蕃), 예과급사중(禮科給事中) 양유년(梁有年)에게 조선에 출사하게끔 명하였다. 『명신종실록(明神宗實錄)』에는 아래와 같이 기록되어 있다.

命修撰朱之蕃·左給事中梁有年敕諭朝鮮國王李昞, …敕曰: 茲朕皇孫誕生, 覃恩宇內. 念王世守東方, 恪修職貢, 宜加恩賚以荅忠誠. 特遣翰林院脩撰朱之蕃·禮科左給事中梁有年, 充正副使, 捧齋詔諭并賜王及妃綵幣文錦, 至可受賜, 見朕優禮之意.⁴⁹

46 (清)趙弘恩 등 監修(清)黃之雋 등 編纂, 『江南通志』(『文淵閣四庫全書』, 台北: 臺灣商務印書館, 1983, 第511冊에 수록), 卷165, 746쪽.
47 陳玉女, 「明末清初嘉興藏刊刻與江南士族」, 32쪽.
48 (清)趙弘恩 등 監修(清)黃之雋 등 編纂, 『江南通志』, 卷165, 746쪽.
49 黃彰健 校勘, 『明神宗實錄』, 卷416, 萬曆33年 12月 乙卯(15日)조의기록에 의한다(7849쪽).

명말청초 시기에 『가홍장』 간각을 적극적으로 지지하고 각지의 경판經板을 집중적으로 관리하기 위해 사방을 돌아다니며 심혈을 기울인 전겸익錢謙益(1582~1664)은⁵⁰ 주지번朱之蕃의 생애에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

之蕃, 字元價, 金陵人. 萬曆乙未狀元, 官終吏部右侍郎. 元價為史官, 出使朝鮮, 盡卻其贈賄, 鮮人來乞書, 以貂參為贄, 橐裝顧反厚, 盡斥以買法書·名畫·古器, 收藏遂甲於白下. 詩篇冗長, 頗不為藝林所許. 和移居二首, 頗瘦勁, 非其本色, 喜而亟錄之.⁵¹

주지번朱之蕃(1558~1626)은 문예를 좋아했다. “풍이한 초횡焦竑, 왕세정王世貞 등 인물의 지도를 친히 받아 조선의 시인에 대해서는 주지번을 통해 중토中土의 풍이한 문인과 직접 소통을 한 것으로 된다.”⁵² 태창太倉 왕세정王世貞(1526~1590)은 만력萬曆 연간에 『가홍장』 간각을 성행하게 한 중요한 인물중 하나이다. 저술로는 「각대장연기서刻大藏緣起序」⁵³, 만력 19년(1591)에 간각한 『원오불과선사어록圓悟佛果禪師語錄』 제8권⁵⁴이 있다. 이로 인해 주지번이 왕세정과 시문을 배우고 소통하는 과정에서 당시의 불교문화의 성행, 즉 『가홍장』 출판 소식을 다소나마 알게 되었다고 볼 수 있으며 이는 합리적인 추정이라고 생각된다.

고천준高天俊, 주지번朱之蕃 등과 같은 조선에 출사한 명나라 후기의 사신들은 당시의 『가홍장』 간각과 밀접한 관계를 가지고 있는 사람들과 왕래가 있었다. 이로 인해 그들이 조선에 출사出使하는 동안 조선 문신文臣들과의 문화교류 과정에

50 陳玉女, 「明末清初嘉興藏刊刻與江南士族」, 44~46쪽.

51 (清)錢謙益, 『列朝詩集小傳·丁集上』(周駿富 輯, 『明代傳記叢刊』, 台北: 明文書局, 1991, 第11册에 수록), 508쪽.

52 廖肇亨, 「從「搜奇獵異」到「休明之化」—由朱之蕃看晚明中韓使節文化書寫的世界圖像」, 『漢學研究』 第29卷第2期, 台北: 漢學研究中心, 2011. 6, 63쪽.

53 (明)陸光祖 등 撰, 『明徑山方册本刻藏緣起』, (明)王世貞, 「刻大藏緣起序」(『書目類編』(民國21년에 四川支那內學院 간행본의 영인에 의함), 台北: 成文出版社, 1978, 第50册에 수록), 22431~22435쪽.

54 (宋)釋紹隆 등 編, 『圓悟佛果禪師語錄』(『明版嘉興大藏經』, 臺北: 新文豐出版社, 1987에 수록), 卷8, 618쪽.

서 『가홍장』의 유통에 대한 정보도 어느 정도 전달되었으므로 조선 조공사가 명나라 또는 청나라에 입국할 때 찾거나 구매하려는 대상이 되었다. 이종수의 지적에 의하면 1681년에 조선 전라도 입자도에 표류한 중국 상선이 『가홍장』을 실었고, 그 중 약 천 권을 조선왕실에 보낸 뒤 남한산성 개원사(開元寺)로 보내는 등, 그 수량이 너무 많아 정확한 흐름은 알 수 없으나 한국 학자들이 추적한 바에 따르면 현재 전국에 흩어져 있는 것으로 파악된다고 한다. 당시 해안가에 흩어져 있던 불서 목함(木函)은 인근 승려들이 가져갔으며, 특히 전라도 영광(靈光) 불갑사(佛甲寺)에 거주하던 백암성총(柏庵性聰(1631~1700))이 적극적으로 수집하였다. 그러나 결본이 많아 성총은 표류선에서 해안가에 흩어진 『가홍장』판 불서 외에도 인근 사찰을 찾아 약 400여 권을 수집하고 이를 복각함으로써 유통을 촉진시켰다.⁵⁵

이종수와 서수정 두 학자의 연구 내용을 간단하게 정리하면 한국 『가홍장』의 전래와 유통은 1681년의 중국 표류선으로 인해 『가홍장』이 조선에 전래되었고 그 유통이 조선 후기 『가홍장』의 소장·복각 및 불교 교양에 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 현재 한국에 소장되어 있는 명청(明清)의 『가홍장』 원본, 즉 중국에서 직접 전래된 간본은 대부분 1681년의 표류선에 의해 실려 온 『가홍장』 판본으로 알려져 있으나 그 표류되어 전입된 당시의 모습은 어떠한지 아직까지 확인되지 않고 있다. 하여 이종수는 일부는 1681년에 유입된 것이 아니라 사절단의 사신이나 상인을 통해 조선에 전해진 것이라고 보고 있다.

참고로 될만한 자료는 혜월거사(慧月居士) 유성종(劉聖鐘(1821~1884))이 1853년 북경(北京)에서 『유마결소설경직소(維摩結所說經直疏)]의 구매했다는 기록이다. 이것은 비록 『가홍장』판 불서는 아니지만 이종수는 이로부터 일부 『가홍장』은 구매를 통해 조선에 전래된 것으로 보고 있다.⁵⁶ 서수정은 유성종을 불서를 간행한 출판업자이

55 이종수, 「조선후기 가홍대장경의 복각」, 334~335쪽; 徐秀晶, 『해인사백편암불서의전래와 그 특징』, 181~182쪽.

56 이종수, 「조선후기 가홍대장경의 복각」, 331~335쪽.

자 장서가로 보고 불서를 많이 소장하고 있으며 『덕신당서목德新堂書目』을 편찬하였다고 지적하였다. 그후에는 해인사 백련암白蓮庵에 소장되었다. 백련암에 소장된 불서 중에서 발견된 유성종의 장서는 대부분이 중국 『가홍장』 및 명청시대 불서로 알려져 있다.⁵⁷ 다시 말해 백련암이 소장하고 있는 『가홍장』 판본은 대부분 유성종이 원래 소장하고 있었던 것이다. 그의 친척인 이재거사伊齋居士 유경종劉鏡宗은 20세기 초에 유성종이 소장한 『가홍장』을 저본으로 교정·중간하였는데 이는 김병룡金秉龍 거사의 후원을 받았다. 이 장서들은 그후에 백련암 성철선사(性徹禪師, 1912~1993)가 소장하게 되었다. 백련암이 소장하고 있는 『가홍장』은 총 96종 178책이다.⁵⁸

이로부터 현재 한국에 있는 명청明清 『가홍장』 판본은 1681년에 표류선에 의해 유입된 것 외에 19세기 이후에 중국에서 직접 구입한 것도 있어 이와 같은 직접 구매가 『가홍장』이 조선에 유통된 중요한 원인 중 하나였다고 정리할 수 있다. 그런데 1681년 이전에는 『가홍장』의 원본 불서가 전혀 들어오지 않았는지에 관해서는 앞서 서술한 바와 같이 명청과 조선 조공 무역 및 문화 교류가 밀접하게 이루어진 사실로 보았을 때 『가홍장』의 전래가 전혀 없었다고는 보기 어렵다. 이 문제에 관해서는 이어서 살펴보도록 하겠다.

4. 조선왕조의 명청 『가홍장嘉興藏』 복각 및 수장, 유통

이종수의 연구에 의하면 한국의 『가홍장』 복각본 “19종 242권” 중 다수가 백암

57 상세한 내용은 徐秀晶, 『해인사 백련암 불서의 전래와 그 특징』, 『표4白蓮庵 佛書 중 慧月居士 劉聖鍾의 수장서』, 165쪽 참조.

58 徐秀晶, 『해인사 백련암 불서의 전래와 그 특징』, 182~183·189쪽; 이종수, 「조선 후기 가홍대장경의 복각」, 331~335쪽.

성총(栢庵性聰)이 주도한 것이다(표 1: 1686~1769 조선왕조의 『가홍장』 복각 참조⁵⁹). Jorgensen, John, 「*Infiltrating the Hermit Kingdom: The Penetration of Chinese Buddhist Texts into Seventeenth Century Korea*」(봉쇄된 왕국으로의 진입 : 중국 불교 전적의 17세기 조선으로의 진입)에서는 백암성총의 『가홍장』관 불서 복각 및 이 복각이 한국 불교에 미친 영향에 대하여 매우 상세하게 논술되어 있다.⁶⁰ 표1을 보면 조선왕조의 『가홍장』 복각은 통치 후기에 시작되었으며 그 시기는 대체로 1686~1700, 1713~1724, 1769~1801 세단계로 나눌 수 있음을 알 수 있다. 이러한 복각은 조선왕조 후기의 불교에 있어서 선(禪) 교(敎)를 막론하고 새로운 도리나 지식 탐구에 대해 욕구를 품고 있었다는 것을 나타내며 또한 이에 대해 중요한 역할을 했음을 보여주고 있다. 광뢰(郭磊)는 이 시기의 복각 의의에 대해 아래와 같이 설명하고 있다.

고려시대 이후는 송유억불(崇儒抑佛)의 조선시대였다. 하지만 이 시대에 오히려 대량의 화엄(華嚴) 전적(典籍)이 간행되었다. 결정적인 계기는 백암성총(栢庵性聰)·계과성능(桂坡聖能) 등 부휴계(浮休系) 승려들에 의한 『가홍대장경(嘉興大藏經)』 중의 화엄경소(華嚴經疏) 수집과 간행이었다.⁶¹

표 1을 통해서는 백암성총 등이 복각한 『가홍장』관 불전 중에는 『대방광불화엄경소초(大方廣佛華嚴經疏鈔)』 90권, 『화엄경험담중현기(華嚴懸談會玄記)』 40권 복각 권수가 가장 많아 역시 가장 많은 시간과 정성을 들인 불전임을 알 수 있으며 『화엄경소초(華嚴經疏鈔)』가 한국 화엄사상에 미친 영향이 얼마나 컸는지도 알 수 있다.⁶² 또한 백암성총 등이 복각한 『가홍장』관 불전의 저본은 모두가 1681년의 표류선

59 이종수, 「조선후기 가홍대장경의 복각」, 336~337쪽.

60 김용태, 「조선후기 중국 불서의 유통과 사상적 영향」, 『普照思想』, 第41輯, 韓國 : 2014, 197~243쪽; Jorgensen, John, 「*Infiltrating the Hermit Kingdom : The Penetration of Chinese Buddhist Texts into Seventeenth Century Korea*」(봉쇄된 왕국으로의 진입 : 중국 불교 전적의 17세기 조선으로의 진입), 189~201쪽.

61 郭磊, 「韓國古代華嚴典籍의 傳來與刊行」, 『2019華嚴專宗國際學術研討會論文集』, 台北 : 國際華嚴研究中心, 2019, 461쪽.

62 郭磊, 「韓國古代華嚴典籍의 傳來與刊行」, 464~467쪽; 郭磊, 「十七世紀朝鮮半島華嚴學的盛行與『華嚴疏鈔』의 刊印」, 『佛光學報』第6卷第2期, 宜蘭 : 佛光大學佛教研究中心, 2020. 7, 143~148쪽.

에 실린 판본이 아니라 다른 사찰이 소장한 『가홍장』 판본도 포함되었다는 것을 알 수 있다. 허정법종(虛靜法宗, 1670~1733)의 「화엄경후발(華嚴經後跋)」에는 다음과 같은 기록이 보인다.

辛酉載大經鉅舶，自無何漂，泊于荏島江干。曹溪栢庵，獲此經，使門人登梓。而唯洪字一卷，失於風濤，齋未刊勒。香山雪巖禪師，素以斯典，爲遊心之場，亦寶玩而惜之。曰：眞雪山童子之半珠也，切欲得補其缺而全之。因赴燕，使再三購求而不可得者，有禩矣。會我月渚大師，獲鈔本於南中。乃與同志，董役剞劂，不閱月而竣事，配爲全寶。蓋其字劃之糶糊，雖不可覽，豈以緇磷棄其溫玉也。倘或因此，透入重重無障礙法界玄門，則何論標指之臧否。…庚辰孟秋上浣虛靜法宗謹跋。

이것은 허정법종(虛靜法宗)이 숙종(肅宗) 26년(1700)에 쓴 발문인데 이에는 주목할 만한 중요한 내용이 두가지 담겨 있다.

첫번째, 1681년에 중국 상선이 임도(荏島) 강변에 표류되었는데 당시 조계종(曹溪宗) 백암성총이 이 『화엄경(華嚴經)』을 입수하면서 문하생을 재촉하여 간각·출판하려 했으나 「홍자1권(洪字一卷)」이 부족하여 복각하지 못했다. 향산(香山) 설암선사(雪巖禪師)가 그것을 보충하기 위하여 “연나라에 가서 재삼 구매하려 하였으나 얻지 못했다(赴燕，使再三購求而不可得者)” 비록 수확은 없었으나 이 기록은 앞서 서술한 내용, 즉 『가홍장』판 불서를 구하기 위해 조선 사람들이 중국으로 갔다는 필자의 추론과 마침 부합된다. 두번째, 월지도안(月渚道安, 1638~1715)이 행운하게도 남중(南中)에서 필사본을 획득했다는 기록으로부터 미루어 보았을 때 그전에 조선사람이 『가홍장』판 불서와 접촉했을 가능성이 있다. 중국에서 베껴서 직접 가져온 가능성도 있거니와 조선에 소장된 원본을 초록한 가능성도 있다. 이는 백암성총이 복각하기 전에 『가홍장』판 불서가 이미 조선에 전해졌을 가능성을 시사하고 있다.

이상으로부터 1686년에서 1801년 사이에 백암성총 등이 복각한 『가홍장』판 불전의 저본은 1681년 전에 전입되었거나 또는 1681년에서 1801년 사이에 순차적

으로 구입한 것일 가능성이 있다고 추측할 수 있다.

〈표 1〉 1686-1769 조선왕조의 『가홍장』 복각⁶³

주도자	시간	지점	권수	비고
柏庵性聰	1686 ~ 1700	樂安 澄光寺	7종 154권	1. 『四經持驗記』, 1686년에 『歷朝華嚴經持驗紀』·『歷朝法華持驗紀』·『歷朝金剛持驗紀』·『觀世音持驗紀周』(4권) 복각. 2. 『金剛般若經疏論纂要判定記會編(10권)』, 1686년에 복각. 판각(版刻) 인쇄 빈도가 높다. 3. 『大明三藏法數(50권)』, 1690년에 각 사찰이 복각(復刻)을 맡았다. 징광사에 집중적으로 소장되었다. 판각 인쇄가 빈번하였다. 4. 『大方廣佛華嚴經疏鈔(90권)』, 1690~1700년에 각 사찰이 복각(復刻)을 분담. 여러 차례 인쇄하여 조선 불교계에 큰 영향을 끼쳤다. 그 후, 다시 복각.
隱愚比丘	1694	昌平 龍興寺	1종2권	『禪源諸詮集都序(2권)』을 복각. 이의 상봉정원(霜峯淨源)이 1701년에 문경(聞慶) 봉암사(鳳巖寺)에 소장하였는데, 양자는 표류선의 『가홍장』 판본으로 추정된다.
桂坡聖能 (17세기후 기-18)	1695	智異山 雙溪寺	1종40권	『華嚴懸談會玄記(40권)』을 복각. 전국 강원(講院)에 보급되어 강원외의 참고서로 사용.
印湛比丘	1713	智異山 王山寺	1종1권	『注華嚴法界觀門(1권)』을 복각. 백암성총의 『가홍장』 복각 유지를 계승, 조선 후기 화엄(華嚴)의 성행에 도움이 되었다.
印湛比丘	1714	智異山 王山寺	1종1권	『因明入正理論解(1권)』을복각. 백암성총의 『가홍장』 복각의 유지를 계승.
印湛比丘	1724	智異山 華嚴寺	3종7권	『歸元直指集(2권)』·『准提淨業(3권)』·『寶王三昧念佛直指(2권)』을복각. 저본은 석왕사(釋王寺)에서 가져온 『가홍장』 판본으로 추정. 이 삼종 서적의 복각은 당시 조선에서 유행하던 선(禪)의 경절문(徑截門), 교학(敎學)의 원돈문(圓頓門), 정토(淨土)의 염불문(念佛門) 삼문(三門)의 수학(修學) 사상을 반영한다.
涵月海源 1691 ~ 1770	1769	北道 安邊 釋王寺	2종3권	『百法論』(『大乘百法明門論』(1권)·『性相通說(2권)』의 합본. 저본은 아마도 백암성총이 소장한 『가홍장』본)을 복각.
月巖子 旨閑閑	1769	安東 鳳停寺	3종34권	『菩薩戒義疏(2권)』·『四分戒本如釋(12권)』·『起信論疏筆削記(20권)』을 복각. 이로써 柏庵性聰·桂坡聖能이 주도한 『가홍장』 복각사업이 완성되었다.

조금 더 상세한 고찰을 위해 필자는 한국 동국대학교 불교 기록문화유산아카이브Archives of Buddhist Culture에서 『가홍장』판 불서와 관련된 간각 기록 678건(책)을 검색하였다. 물론 이것뿐만은 아닐 것이다.

앞으로도 지속적인 추적 및 정리가 필요하다. 검색된 678건(책) 중 151종 251책은 명칭 『가홍장』 원판본으로 그 소장지는 표2에 제시되어 있다. 복각본 21종 371책 백암성충柏庵性聰과 그 후계 제자들이 힘을 합쳐 완성한 것이 대부분이고 소수가 재복각 또는 새로 복각한 것인데 예를 들어 『보왕삼매염불직지寶王三昧念佛直指』, 『일체여래심비밀전신사리보협인다라니경一切如來心祕密全身舍利寶篋印圖羅尼經』이 이에 속한다.

이 밖에 중국에서 구입한 것으로는 동치同治 및 광서光緒 연간에 금릉각경처金陵刻經處에서 복각한 『가홍장』 간본이 이에 포함되어 있는데 이번에 검색한 데이터 총 678건(책)이 이에 관련된다. 본고의 검토 시대와 맞지 않는 금릉각경처 복각 간본을 제외하면 622책이 된다. 원간본, 복각본, 재복각과 소장 상황을 아래 표 2와 같이 정리하였다.

〈표 2〉 조선왕조 후기의 『가홍장』판 불서 원각본 수장

수장처 數量 (151종)	陝川 白蓮庵	全羅南道 潭陽郡 昌平縣 龍興寺	全羅南道 海南郡 大興寺	불명
251冊	200	48	2	1

63 이 표는 이종수, 「조선후기 가홍대장경의 복각」, 『書誌學研究』, 第56輯, 韓國 : 2013.12, 336~337쪽에 게재된 「표1 : 『嘉興藏復刻本』」을 정리하여 작성한 것이다.

〈표 3〉 조선왕조 후기의 『가흥장』판 불서 복각 장소

복각 장소	樂安澄光寺	安義靈覺寺	智異山華嚴寺	固城雲興寺	智異山王山寺	定慧寺	安東鳳停寺	咸陽地白雲山靈隱寺	智異山大源庵	北道安邊釋王寺	全羅道順天松廣寺	全羅道光陽地黃龍寺	忠清道公州麻谷寺	公州天垂山妙覺寺	全羅道茂朱郡九千洞	智異山實相寺	忠清道天安廣德寺	智異山台岩精舍	全羅左道谷城縣桐裏山泰安寺	慶尚右道山陰縣方丈山 <small>일명智異山</small> 國泰寺	海南頭輪山大茈寺	불명
수량 (총수 37冊)	188	52	9	25	5	1	17	1	8	9(復) 4(再)	5	1	2	2	1	1	1	5	6 (再)	2	1	28

〈표 4〉 현재 한국 『가흥장』판 불서 복각본 소장처

복각 장소	大成寺	龍興寺	智庵精舍—李鍾郁	海南頭輪山大茈寺	通度寺—極樂庵	佛影寺	圓覺寺	考般齋博物館	中央僧伽大學	奎章閣	東國大學中央圖書館	碧松寺	海印寺聖寶博物館	桐華寺	把溪寺	護國雙龍寺	大聖寺	不明		
수량 (총수 371건)	9	4	1	13	15	1	1	9	6	2	20	17	21	2	2	186	49	9	1	3

그럼 아래에는 표 3과 표 4를 통합하여 작성한 표 5를 제시한다. 표 5를 통해 복각본 불서 각부와 각권의 각각 장소 및 최종 소장처를 더욱 상세하게 알 수 있다. 또한 표 3~표 5를 토대로 “그림 8 조선왕조의 『가흥장』 복각과 소장처의 분포 및 유통”을 작성하였다. 이에 의해 조선왕조 후기에 명칭 『가흥장』이 전입된 이후의 복각 및 분포, 유통 상황을 보다 구체적으로 파악할 수 있게 되었다.

〈표 5〉 한국 『가흥장』 판 불서의 복각 및 소장처(21종371책)

불전	책수 및 복각 시간	복각 장소	수장처	
『金剛般若經疏論纂要刊定記會編』	第2(1686년에 새김) 第11-13(불명) 第25(1686년에 새김)	澄光寺	大興寺	
	1, 第24(1686년에 새김)	澄光寺	考般齋博物館	
	第3-9(1686년에 새김)	澄光寺	中央僧伽大學	
	第10(불명)	불명	護國雙龍寺	
	第14-23(第14책은 1752년에 새김. 18-23은 1686년에 새김)	澄光寺	奎章閣	
	第26-27(1801년에 새김)	泰安寺	圓覺寺	
	第28-32(28-31은 1801년에 새김, 32는 1686년에 새김.)	泰安寺	佛影寺	
	第33-34(1686년에 새김)	澄光寺	碧松寺(海印寺 聖寶博物館에 위치)	
	第35-43(第41 불명 외에 나머지는 1686년에 새김)	澄光寺	龍興寺	
	第44-45(1686년에 새김)	澄光寺	海印寺聖寶博物館	
	第46-47(1752년에 새김)	釋王寺	東國大學中央圖書館	
	『四經持驗記』	第1-4(1686년에 새김)	澄光寺	東國大學中央圖書館
	『華嚴懸談會玄記』	第1-3(조선 후기)	불명	桐華寺
『大明三藏法數』	1(1690년에 새김)	불명	白蓮庵	
	第28-30(1690년에 새김)	雲興寺	白蓮庵	
	第31(1690년에 새김)	靈隱寺	白蓮庵	
	第1-4(1690년에 새김)	불명	智庵精舍(李鍾郁)	
	第5-9 · 11-15(1690년에 새김)	雲興寺	智庵精舍(李鍾郁)	
	第10(1690년에 새김)	定慧寺	松廣寺	
	第16-21(1690년에 새김)	雲興寺	中央僧伽大學	
	第22(1690년에 새김)	雲興寺	藏通度寺極樂庵	
	第23-27(1690년에 새김)	雲興寺	奎章閣	

『大方廣佛華嚴經疏鈔』	제 1-30·32·34·39-42·44-57·59-60·62-67·69-78·80-85·87-90·92-98·100-101·103-107·109-122·125-132·138-164·166·172-177·179·181·183-184(제 134·157·158책은 1773년에 새김, 나머지는 1690년에 새김.)	澄光寺	桐華寺
	第31·33·35-38·123-124 (모두 1690년에 새김)	大源庵	桐華寺
	第43·86·182(모두 1689년에 새김)	松廣寺	桐華寺
	第68·79·91·99·102·108·133-134·136-137·165·167-171·178·180(第79·165冊은 1775년에 새김, 나머지는 1773년에 새김.)	靈覺寺	桐華寺
	第58(1690년에 새김)	黃龍寺	桐華寺
	第 185-204·207-208·211·213-218·222·225·227·229-231(第229-230 1775년에 새김, 나머지는 1773년에 새김.)	靈覺寺	把溪寺
	第 206 (1773년에 새김)·232-233(1690년에 새김)	澄光寺	把溪寺
	第209·234(1775년에 새김)	妙覺寺	把溪寺
	第205·210(1775년에 새김)	麻谷寺	把溪寺
	第212(1775년에 새김)	廣德寺	把溪寺
	第219(1777년에 새김)	實相寺	把溪寺
	第 220-221·223-224·226(1777년에 새김)	臺岩精舍	把溪寺
	第228(1774년에 새김)	九千洞	把溪寺
	第235-242(불명)	불명	護國雙龍寺

	第61(1690년에 새김)	불명	수장처 불명
	第235·242(불명)	澄光寺	수장처 불명
『注華嚴法界觀門』	1(1713년에 새김)	王山寺	龍興寺
『因明入正理論解』	第1-2(1713-1714년에 새김)	王山寺	圓覺寺
	第3(1714년에 새김)	王山寺	中央僧伽大學
	第4(1714년에 새김)	王山寺	奎章閣
『歸元直指集』	第1-4(1724년에 새김)	華嚴寺	東國大學中央圖書館
『七俱胝佛母心大准提陀羅尼』	第2(1724년에 새김)	華嚴寺	東國大學中央圖書館
『准提淨業』	第1(1724년에 새김)	華嚴寺	大興寺
	第2(1724년에 새김)	華嚴寺	大成寺
	第3(1724년에 새김)	華嚴寺	白蓮庵
『寶王三昧念佛直指』	1(1724년에 새김)	華嚴寺	수장처 불명
『大方廣佛華嚴經疏科文』	第1-2(1739년에 새김)	山陰縣方丈山國泰寺	中央僧伽大學
	第3(1739년에 새김)	불명	奎章閣
『大乘百法明門論』	1(1750년에 새김)	釋王寺	白蓮庵
『性相通說』	第1-2(1750년에 새김)	釋王寺	圓覺寺
	第3(1750년에 새김)	釋王寺	奎章閣
『一切如來心祕密全身舍利寶篋印圖羅尼經』	冊數未載(1753년에 새김)	大菴寺	大聖寺
『菩薩戒義疏』	1(1769년에 새김)	鳳停寺	龍興寺
『四分戒本如釋』	第1-12(1769년에 새김)	鳳停寺	東國大學中央圖書館
	第13-16(1769년에 새김)	鳳停寺	佛影寺
『淨土指歸集』	第2(1784년에 새김)	衍法寺	白蓮庵
『高麗國普照禪師修心訣(再)』	1(1799년에 새김)	松廣寺	白蓮庵
『華嚴懸談會玄記』	第1-3(조선 후기)	불명	桐華寺

그림 8을 통해 이 시기의 복각은 대부분이 서남해안에 있는 낙안樂安 징광사澄光寺, 남해 대흥사大興寺 등과 남쪽이 있는 지리산智異山, 백운산白雲山, 예산禮山 등

바다에서 가까운 중요한 명산의 각 사찰에 집중되어 있음을 알 수 있다. 수장처는 각각 장소에서 그다지 멀지 않은 몇 개의 유명한 사찰이 많다. 예를 들어 해인사의 백련암을 비롯해 동남쪽 일대에 위치한 대성사大聖寺, 동화사桐華寺, 대성사大城寺, 파계사把溪寺, 그리고 서울 지역의 대학도서관과 사찰들이 소장하고 있다. 이런 간각刊刻 분포는 중국 경내의 중요한 강남 가흥장 간각刊刻 장소의 분포 양상과 비슷하다. 그 사찰은 대다수가 수운망이 촘촘한 곳, 예를 들어 운하, 연해 등 지역에 위치하고 있다(그림 9 참조).⁶⁴

5. 조선왕조 복각 『가흥장嘉興藏』의 승려 법계 및 그 실제 운영

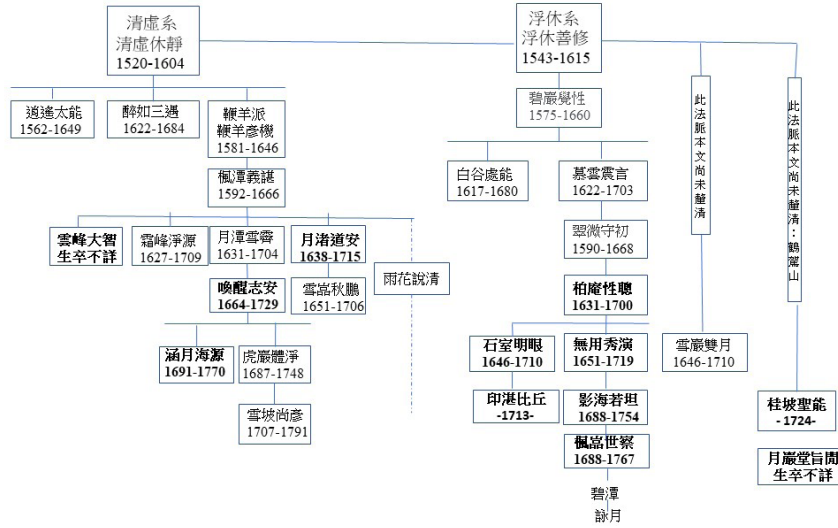
조선왕조에서는 민간 스님들이 승속僧俗의 힘을 합쳐 『가흥장』의 복각 작업을 추진했다. 중국 명청明清의 자금을 모아 『가흥장』을 간각하는 방식을 모방하여 진행하였다. 결코 쉬운 일은 아니었지만 이러한 방법으로서만 불교에 대한 부족점과 필요한 양분을 흡수하고 처리할 수 있었던 것이다. 표 1~표 5의 관련 자료를 정리함으로써 복각의 중책을 맡았던 조선왕조 시기의 승려 법계法系를 아래 “표 6 : 조선왕조 후기 『가흥장』관 불서의 승려 법맥(1686~1801)”과 같이 정리할 수 있다.⁶⁵

표 1에서 표 6으로부터 조선왕조 후기에 명청 『가흥장』이 전래된 이후, 1686년(조선 숙종 12년)에 시작된 백암성총柏庵性總이 주도한 복각 사업 및 그후에 정허계靜虛系인 월저도안月渚道安이 참여한 후의 1801년(조선 순조 원년)까지의 원본과 복각·재복각·소장 양상을 대체로 파악할 수 있다. 이상의 표로부터 『가흥장』을 복각하는 작업을 담당하는 것은 주로 백암성총柏庵性聰 등 부휴법계浮休法系였다는

64 陳玉女, 「明末清初嘉興藏刊刻與江南士族」, 309쪽.

65 이종수, 「조선후기 가흥대장경의 복각」, “표 1 : 『가흥장복각본』”(336-337쪽); 郭磊, 「十七世紀朝鮮半島華嚴學的盛行與『華嚴疏鈔』的刊印」; 동국대학교 불교기독교문화유산아카이브(Archives of Buddhist Culture) <https://kabc.dongguk.edu> 참조.

表六：朝鮮王朝後期復刻《嘉興藏》版佛書之僧侶法脈(1686-1801)



것을 알 수 있다. 예를 들어 계과성능桂坡聖能, 성충性聰의 제자 무용수연無用秀演(1651~1719), 석실명안石室明眼(1646~1710) 및 그의 법손 영해약탄影海若坦(1688~1754)과 인잔비구印漚比丘(-1713-)가 연이어 담당하였다. 또한 청허계清虛系の 월저도안月渚道安(1638~1715), 환성지안喚醒志安(1664~1729), 함월해원涵月海源(1691~1770)도 『가홍장』판 불서의 부분 복각 작업에 참여하였다. 서수정은 “낙안樂安 징광사澄光寺와 하동 쌍계사雙溪寺 등지에서 197권 5천여 판을 재판하였다”라고 하면서⁶⁶ 그후로는 재복각과 추가로 복각된 사례는 많지 않다고 지적하였다. 하지만 지금은 검색을 통해 『가홍장』 원간본이 151종이었다는 것을 알 수 있는데 복각 21종은 13% 정도에 불과하다. 따라서 복각한 『가홍장』판 불전은 한정적이었다고 할 수 있으나 사실 여부는 금후의 지속적인 연구와 검토가 필요하다.

복각은 1686년의 백암성충이 주도한 『금강반야경소론찬요간정기회편金剛般若經

66 徐秀晶, 『해인사 백련암 불서의 전래와 그 특징』, 182쪽.

『疏論纂要刊定記會編』 중각重刻에서 시작된 것으로 보인다. 백암성총의 1686년 「중각금강경소기회편서重刻金剛經疏記會編序」에는 아래와 같은 내용이 기재되어 있다.

洪惟我大雄氏二十一載, 譚八部波若, 破凡小執滯之見. 茲金剛迺八部之一也. 流入中夏, 有六朝之翻, …肇自梁唐, 逮于皇明, 箋釋疏解者不下數十百家. …獨圭山·長水耳. 二師一吠兩論爲指南, 然圭疏已合於經, 長水之記獨別行, 而近又板本燬于兵燹, 學者手抄甚艱, 且歷傳衆手襍於水鶴, 莫辨豕亥, 覽者病焉. 去辛酉, 海舶自無何而漂至荏子島, 忽破壞之所載千函萬軸, 盡爲逐浪流散. 並海諸山雖或得而藏之, 舉皆散逸, 卷帙未成全部. 而清荆溪策禪師所會編金剛經疏記一帙三冊, 幸獲全完. 余喜得此寶, 一回奉讀, 便可疏吠通經, 記吠通疏, 甚便於繙閱講閱. 乙丑帶至浮槎, 寓于金華澄光, 命工重爲劖劂之, 吠廣流布, 吠永其傳, 務使種金剛不朽之緣續慧命已絕之緒耳. …聰當爲之拭目吠矣. 丙寅四月前安居日, 後學性聰書于栢庵禪室中.⁶⁷

백암성총은 전라도 낙안군樂安郡 금화산金華山 징광사澄光寺에서 간각을 시작하고 『금강반야경소론찬요간정기회편』을 복각하였다. 복각하게 된 원인은 규봉종밀圭峰宗密(780~841), 장수자선長水子璿(965~1038)의 소론疏論 판각板刻이 전란에 소실되어 학자들의 전사傳鈔의 착오가 독자들을 괴롭혔기 때문이다. 1681년에 임자도에 표류한 무역 상선은 “천함만축千函萬軸”의 불경을 실었는데 파도에 휩쓸려 흩어지게 되었다. 연해의 각 사찰에서 이를 주어 수장하였으나 대부분 산실되었다. 다행히 『금강경소기金剛經疏記』 1함3책一函三冊은 산실되지 않고完정한 상태였다. 그후 숙종 11년(1685, 강희24년)에 뗏목으로 금화산 징광사까지 가져가서 중각重刻하게끔 하였다.

표 5의 기재를 보면 1752년 즉 건륭乾隆 17년, 영조英祖 28년에 『금강반야경소론

67 『金剛般若經疏論纂要刊定記會編』, (조선)栢庵性聰, 「重刻金剛經疏記會編序」(ABC, 03208_0001 v1), 2b01쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.

찬요간정기회편』 중 몇 권을 다시 중각하였다. 학성부鶴城府 설봉산雪峰山 석왕선원釋王禪院 함월해원涵月海源의 「중각금강경소기서重刻金剛經疏記序」에 따르면 호남 임자도에 표류한 상선에 “천함만축千函萬軸”을 실었다고 한다. 또한 1686년 봄, 백암柏庵은 “得此復全寶剗刷，而眼目人天矣。星霜積而板刻字微，學者病焉。逮至乾隆庚午，余發重刻之願”，“于今三年矣”，“幸令門下十餘人同發誓願，竭誠鳩僦繡梓流通，以繼柏庵之跡”와 같은 내용이 서문에 기재되어 있다.⁶⁸

그후 1801년, 가경嘉慶 6년, 조선 순조純祖 원년에 다시 중간되었다. 몽학자와夢鶴子臥와 월객교평月客教萍의 「금강반야경소기재중간서金剛般若經疏記再重刊序」에 의하면 백암 등의 복각 구분은 화재로 인해 “모두 타서 남은 것이 없다燒盡無餘”고 한다. 그후에 대시주大施主 이일宜鎰 승려의 출자와 백여 명의 보시布施에 의하여 재간각 및 유통이 가능하게 되었다.⁶⁹

『사경지험기四經持驗記』 역시 백암성총柏庵性聰이 1686년에 징광사澄光寺에서 복각復刻한 것이다.⁷⁰ 성총의 자술에는 아래와 같은 내용이 적혀 있다.

余既刻淨土一書，嗣復刊行此書者，以金剛湯相，明空扞啟大乘法門，尤為冥官之敬重。法華·華嚴二經，世尊說法之最上，第一乘也。至於觀音大士度世間，無刹不現口。…故爰取累朝名賢持驗事口之可徵者，遂輯為一部。⁷¹

그다음으로 1690년에 간각된 것으로는 『대명삼장법수大明三藏法數』와 『대방광불화

68 『金剛般若經疏論纂要刊定記會編』, (조선)涵月海源, 「重刻金剛經疏記序」(ABC_NC_03675_0001), <https://kabc.dongguk.edu>.

69 『金剛般若經疏論纂要刊定記會編』, (조선)夢鶴子臥, 「金剛般若經疏記再重刊序」(ABC_NC_03675_0001), <https://kabc.dongguk.edu>.

70 『四經持驗記』, 「持驗中」권말에 “康熙二十五年丙寅四月全羅道樂安郡金華山澄光寺開刊”(01759_0001_0071)라고 적혀있다(<https://kabc.dongguk.edu>).

71 『四經持驗記』, 「華嚴持驗記」권말 「丙寅天中節日栢庵沙門性聰謹跋」(00025_0001_0091-00025_0001_0092), <https://kabc.dongguk.edu>.

엄소초大方廣佛華嚴疏鈔』가 있다.『대방광불화엄소초』는 여러 권이 있으며 1773~1777년 즉 건륭乾隆 38~42년, 영조 49~정조 원년 사이에 재각再刻되었다.

1713년 즉 강희康熙 52년, 숙종 39년에는 진陳나라의 두순杜順에 의해 편찬되고 당나라의 종밀宗密에 의해 주를 달아 해석한 『주화엄법계관문注華嚴法界觀門』을 복각하였다. 해동海東 조계산曹溪山 사문沙門 무용수연無用秀演(1651~1719)의 「중간화엄법계문문발重刊華嚴法界關門跋」에 의하면 서휘瑞輝와 인담印湛 등 비구比丘가 힘을 합쳐 경상남도 지리산智異山 왕산사王山寺에서 간각이 시작되었다고 한다.⁷² 그리고 1737년에 『대방광불화엄경소과문大方廣佛華嚴經疏科文』을 복각하였다. 가야산 회암정혜晦庵定慧는 「간화엄경현담소과목서刊華嚴經懸談疏科目序」에서 아래와 같이 서술하고 있다.

先葆光和尚得一卷唐冊於有處乃經前懸談科目也. 和尚從事此經, 愛不釋手, 一日揭示左右, 曰: 此得匪辛酉年風船中物乎. 我國多未有之, 若鏤板貽諸學. 此不但為易簡尋覽, 頗易有補於合疏科目, 往往解釋疑惑多矣.⁷³

보광葆光 스님이 획득한 불전은 1681년에 표류선에 실린 경서이다. 해동 지리산 약눌若訥의 「간화엄경현담과발刊華嚴經玄談科跋」에는 아래와 같은 내용이 명기되어 있다.

辛酉唐舶漂至, 大經疏鈔為柏巖老壽梓行. 而獨玄談科一本未獲登板, 蓋有待於人與時也. …我門兄雨巖偶得於藏經中寶兒重之, 遂書付剞劂.⁷⁴

72 『注華嚴法界觀門』, (조선)無用秀演題, 「重刊華嚴法界關門跋」(00012_0001_0063, 00012_0001_0064); 同書의 권말(00012_0001_0064, 00012_0001_005), <https://kabc.dongguk.edu>.

73 『大方廣佛華嚴經疏科文』, (조선)定慧, 「刊華嚴經懸談疏科目序」(03269_0001_0002-03269_0001_0003), <https://kabc.dongguk.edu>.

74 『大方廣佛華嚴經疏科文』, (조선)若訥, 「刊華嚴經玄談科跋」(03269_0001_0036-03269_0001_0037), <https://kabc.dongguk.edu>.

이에 정혜定慧의 법손法孫 호경護敬 등이 복각復刻을 맡아 건륭乾隆 4년(1739)에 경상우도 산음현山陰縣 방장산方丈山(지리산) 국태사國泰寺에서 간각을 시작하였다.⁷⁵

앞의 두 편은 모두 화엄華嚴 학습에 관한 불전 주소注疏의 복각이다. 1713년에서 1714년 사이에는 『인명입정이론해因明入正理論解』이 복각되었는데 이는 경상우도 산음 지리산 왕산사王山寺에서 간각되었다. 해동 조계산 사문 무용수연은 「중간인명론발重刊因明論跋」에 아래와 같은 내용을 적어두었다.

我法兄石室公幸得於辛酉颶風唐舶漂蕩之餘，未上板而西焉。其嗣法湛公繼其志，鏤諸方板，公於一國。⁷⁶

석실명안石室明眼(1646~1710)은 1681년에 중국 표류선에서 산실된 『인명입정이론해』를 입수하였는데 이는 그의 법사法嗣 인잔비구印湛比丘 등에 의해 복각·유통되었다.⁷⁷

『대승백법명문론大乘百法明門論』은 1750년(건륭 15년, 영조 26년)에 관북 안변安邊 학성관鶴城館 석왕사釋王寺에서 간각되기 시작했다. 『대승백법명문론』의 표지에는 “부 성상통설附性相通說”이 기재되어 있고 『성상통설性相通說』의 권말에는 “이 논문은 대문 2장인데 다행히 타본에 권수로 첨부되었다此論大文二張，幸得他本中附卷首”라고 명시되어 있다. “관북 안변 석왕사에서 백법론 1부를 간행하였다. 명천 송덕사·양종 강사 설담령률·덕명, 모연동조 벽행·계원關北安邊釋王寺刊百法論一部。明川松德寺·兩宗講師雪潭靈律·德明，募緣同助碧行·戒圓。” 이것은 승정기원후崇禎紀元後 재경오

75 『大方廣佛華嚴經疏科文』, 권말(03269_0001_0035-03269_0001_0036), 32~33쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.

76 『因明入正理論解』, (조선)無用秀演, 「重刊因明論跋」(02555_0001_0038-02555_0001_0039), <https://kabc.dongguk.edu>.

77 『因明入正理論解』, 권말(02555_0001_0039-02555_0001_0040), <https://kabc.dongguk.edu>.

(1750년)에 함월해원(涵月海源, 1691~1770년)이 기록한 것이다.⁷⁸ 같은 해 중추(仲秋) 학곡사문(鶴谷沙門) 극충(剋聰)이 쓴 「간백법론후발(刊百法論後跋)」에는 이를 복각한 연유에 대해 아래와 같이 설명하고 있다.

蓋海東僻在一隅, 版本闕如. 而書本流行, 此謄彼謄歷傳多手, 不無根銀莫辨之患, 宗師臨講極涉病焉. 當是時也, 涵月大士慨歎者久矣. 偶得唐板正本, 可謂溺海域舟陸空乘鶴者也. 今欲重興登於可梓, 至於絕相之法門及尋文之學徒, 豈小補哉.⁷⁹

복각의 저본은 함월해원이 획득한 1681년에 표류선에서 유산된 명칭 『가홍장』 판 원판본이다.

1724년에 『귀원직지집(歸元直指集)』을 화엄사에서 복각했다. 용곡일신(龍谷一諶, 생졸미상)의 「후발(後跋)」에는 “준제염불지직(准提염불지직) 귀원직지 삼본경 이보를 우연히 얻게 되었는데 이는 우리 나라에는 없는 것이다. 따라서 동지인 만한장로와 함께 재물을 모연하여 널리 알렸다(偶得准提念佛直指故元直指三本經之利寶, 乃國之所無者. 故與同志挽閑長老募緣鋟梓以廣傳).”⁸⁰라고 적혀 있다. 또한 권말에는 간각 후원자와 간각 시간, 장소가 실려 있다. 원문을 인용하면 아래와 같다.

山中大禪師孝謹·施主淨暉·孝愼; 山中大禪師智明·德天·寂哲; 施主秩卽祥·開悟·桂岑·宝印·蓮海·即元·國一·妙安·攝心·漢等·鄭承善; 住持臣僧哲湜·三綱秩亢安. 奉為化主大禪師一諶·九謙, 上主三殿下壽萬殿, 別坐兼化主順學·暢眼.

雍正二年甲辰四月日全羅左道永禮縣智異山華嚴寺開刊.⁸¹

78 『大乘百法明門論』, 권말(06217_0001_0036- 06217_0001_0037), 33쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.
79 『大乘百法明門論』, (조선)剋聰, 「刊百法論後跋」(06217_0001_0037- 06217_0001_0038), 33~34쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.
80 『大明三藏法數』, (조선)龍谷一諶, 「後跋」(01937_0001_0125), 119쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.
81 『大明三藏法數』, (조선)龍谷一諶, 권말(01937_0001_0126), 120쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.

같은 해 용곡일심龍谷一諶이 모연을 촉진하여 『보왕삼매염불직지寶王三昧念佛直指』·『칠구지불모심대준제다라니七俱胝佛母心大准提陀羅尼』, 일명 『준제경准提經』·『준제정업准提淨業』을 화엄사에서 복각하였다.⁸²

『일절여래심비밀전신사리보협인도라니경一切如來心祕密全身舍利寶篋印圖羅尼經』은 건륭乾隆 18년(1753) 해남 두륜산頭輪山 대둔사大菴寺에서 개간開刊되었다. 같은 해 승려의 저서 「중간보협다라니서重刊寶篋陀羅尼序」에는 아래와 같이 기재되어 있다.

此陀羅尼流布天下·利益人天, 而吾東方偏在一隅所未及見者, 曹溪普應老人偶得之, 一覽而便知其寶也. …欲廣其傳, 於是囑錦河清波二大士, 八梓流通, 普利群品.⁸³

건륭乾隆 34년(1769) 6월과 12월을 전후로 경상좌도 안동 천등산天燈山 봉정사鳳停寺에서 『보살계의소菩薩戒義疏』, 『사분계본여석四分戒本如釋』을 복각하기 시작하였는데 복각에 참여하고 후원한 사람은 비구가 많았다.⁸⁴ 같은 해 가을, 지안志安(1664~1729)의 문하생 와운신혜臥雲信慧(~1769~)를 깨우치게 한 「중각사분율서重刻四分律序」에는 아래와 같은 내용이 기록되어 있다.

近世有無主海舶, 自支那而來, 泊於芒子島. 乃滿船大藏不知幾許卷, 而四分律在其中矣. 爾時也, 有柏巖古老開發而鏤行之志, 與桂坡能道人召緣而刻大經及諸經論, 而力未及於此.

82 『寶王三昧念佛直指』, (조선)曹溪山碧悟道人初炯, 「念佛直指引」(02519_0001_0003, 02519_0001_0004), 1쪽; 同書 권말(02519_0001_0112, 02519_0001_0113), 6쪽; 『七俱胝佛母心大准提陀羅尼』, (조선)曹溪山碧悟道人初炯, 「准提經序」(01916_0001_0003), 1쪽; 同書, (조선)龍谷一諶, 「後跋」(01916_0001_0085), 同書 권말(01916_0001_0086, 01916_0001_0087); 『准提淨業』, (조선)曹溪山碧悟道人初炯, 「准提經序」(03461_0001_0003, 03461_0001_0004), 1쪽; 同書, (조선)龍谷一諶, 「後跋」(03461_0001_0086), 1쪽; 同書 권말(03461_0001_0087, 03461_0001_0088), 1~2쪽, <https://kabc.dongguk.edu>.

83 『一切如來心祕密全身舍利寶篋印圖羅尼經』, (조선)有一, 「重刊寶篋陀羅尼序」(04151_0001_0002-04151_0001_0003); 同書 권말(04151_0001_0020), <https://kabc.dongguk.edu>.

84 『菩薩戒義疏』, 권말(00054_0001_0068-00054_0001_0069); 『四分戒本如釋』, 권말(01920_0004_0115-01920_0004_0116), <https://kabc.dongguk.edu>.

則柏桂之餘嘅, 其在茲矣. 人誰不欲如其志, 而裹足不出者至百有餘年之久, 幾乎淹沒而不見, 則支那波送揄揚之志何哉.⁸⁵

이 기록에 의하면 백암성총(柏巖性聰)과 계과성능(桂坡聖能)은 복각의 대업을 강력히 주장하였으나 역부족이었다. 그 못다 이룬 뜻을 약 100년 만에 『사분율(四分律)』을 중각(重刻)할 수 있게 되었다. 이에 관해서는 이러한 기록도 남아있다.

有道人於此, 觀性其名, 雪月其號也. 委事於月巖子旨閒閒也, 自施金三百, 而與之同心戮力, 鳩財壽木為流後世億萬斯年之資.⁸⁶

수개월도 안 되어 복각이 완료되었다. 와운신혜(卧雲信慧)는 이에 감탄하며 아래와 같이 말했다.

噫! 柏老當年親授桂坡事猶未了, 則得非冥授於月巖子終其未終也耶. 桂與月俱是鶴駕山人也, 胡為乎. 鶴之人同任大措於前, 不難而終耶! …柏老之願已酬, 而諸山之能事畢矣.⁸⁷

이상으로부터 백암(柏庵)이 『가흥장』 불서를 복각하는 대사를 계과성능(桂坡聖能)에게 맡겼다는 사실을 알 수 있다. 다시말해 계과성능은 백암이 가흥장(嘉興藏)을 복각하는 큰 프로젝트에 있어서 상당히 중요한 역할을 맡았다는 것이다. 하지만 『사분율(四分律)』의 중각(重刻)은 계과성능이 살아있을 때 백암의 『가흥장』 복각(復刻) 대업이 아직 완성되지 않았음을 말해주고 있는 듯 하다. 관성설월(觀性雪月)과 월암지한(月巖旨閒)의 『사분율』 복각이 백암성총(柏庵性聰)과 계과성능(桂坡聖能)소의 『가흥장』

85 『四分戒本如釋』, (조선)卧雲信慧, 「重刻四分律序」(01920_0001_0005-01920_0004_0006), <https://kabc.dongguk.edu>.

86 『四分戒本如釋』, (조선)卧雲信慧, 「重刻四分律序」(01920_0004_0006), <https://kabc.dongguk.edu>.

87 『四分戒本如釋』, (조선)卧雲信慧, 「重刻四分律序」(01920_0004_0006), <https://kabc.dongguk.edu>.

복각 유업을 이어받았을 것이다.

1784년(건륭乾隆 49년, 정조正祖 8년) 가을, 도성에 있는 부성문阜成門 밖의 연법사衍法寺 비구比丘 료위了慰가 『정토지귀집淨土指歸集』을 중간重刊하여 그 각관을 연법사延法寺에 보존하였다. 그리고 1799년(가경嘉慶 4년, 정조 23년, 순천부順天府) 송광사松廣寺에서 복각된 『고려국보조선사수심결高麗國普照禪師修心訣』(일명 『수심결修心訣』)에는 『진심직설眞心直說』, 「완산정응선사시몽산법어皖山正凝禪師示蒙山法語」, 「몽산화상법어약록蒙山和尚法語略錄」, 「몽산화상시중어록蒙山和尚示眾語錄」 등이 첨부되어 있다. 『고려국보조선사수심결』 권말에 「우항거사 엄조어·엄무순·엄칙이 이 권을 시각施刻하였고 석정철釋淨禪이 교정하였으며 서보徐普가 쓰고 추우鄒友가 새겼다禹航居士嚴調御·嚴武順·嚴敕施刻此卷, 釋淨禪對, 徐普書鄒友刻.⁸⁸」가 적혀 있다. 엄조어, 엄무순, 엄칙은 명나라 말기의 「여항삼엄餘杭三嚴」이다. 이러한 내용으로부터 이 『고려국보조선사수심결』은 명말 청초의 『가홍장』 간본刊本이었다는 것을 알 수 있다. 또한 『권수정혜결사문權修定惠結社文』과의 합본에 있는 「몽산화상시중어蒙山和尚示眾語」의 마지막 부분, 즉 「고려국보조선사수심결종高麗國普照禪師修心訣終」에는 다음과 같이 기록되어 있다.

奉佛弟子太學士明珠室覺羅氏, 謹發誠心印造大藏經於千佛寺, 至誠供養. 願將此功德普及於一切, 我等與眾生, 皆共成佛道. 康熙己未臘(?)月.⁸⁹

태학사太學士 명주明珠는 청나라의 남란명주納蘭明珠(1635~1708)를 말하며 만주滿州 정황기正黃旗이다. 그는 강희康熙 18년(1679)에 북경北京 천불사千佛寺에서 대장경大藏經의 인쇄를 마음 먹었다.

88 『高麗國普照禪師修心訣』, 권말(06204_0001_0019), <https://kabc.dongguk.edu>.

89 『勸修定慧結社文』(00179_0001_0080), <https://kabc.dongguk.edu>.

가경 4년(1799), 수관거사水觀居士 이충익李忠翊(1744~1816)⁹⁰의 「간수심결진심직설발
刊修心訣真心直說跋」에는 『수심결修心訣』·『진심직설眞心直說』 간본刊本 취득과 복각復
刻의 경위가 자세히 기록되어 있다. “수심결·진심직설 두 서적은 연도에서 나온
것이며 세종(연중)에 여가(내가) 이것을 획득하였는데 총림(불교계)에는 아직 전해지
지 않는다修心訣·眞心直說二書出自燕都，歲中為余所獲，而叢林無傳焉。”⁹¹라고 기록되어 있
다. 『수심결』, 『진심직설』 두 권은 연도燕都에서 나온 것이라고 적혀 있어 북경北
京에서 구입한 것으로 추정된다. 그러나 언제 구입했는지는 알 수 없다. 그런데
이충익은 1799년에 이 두 권을 입수하였고 조선 불교계에 유전되지 않았다고 주
장했다. 또한 이러한 내용도 기재되어 있다.

鶴巖奇師乃於法華雕板之次，請以刊之。本社茲豈非時有顯晦而然歟。卷末有清學士明珠
印造大藏事，記在於康熙己未。辛酉海舶之載經函泊芒島，當是明珠學士法施之餘力也。東
國禪子翻刊宣布享其賜而不知其人久矣。余故牽連記之，今日二書之復行於東國也，明珠學
士亦當為功德主。⁹²

앞서 서술한 바와 같이 『고려국보조선사수심결』 권말에 청나라 대학사 남란명
주納蘭明珠가 강희康熙 18년(1679)에 대장경印大藏經의 인쇄를 시행하였다. 그러나 얼
마 지나지 않아서, 즉 2년 후인 1681년에 중국 상선이 조선 임자도椗子島로 표류
하면서 『고려국보조선사수심결』, 『진심직설』이 다시 조선에 유전되었다.

명주明珠가 특별히 가흥장 복각관인 『고려국보조선사수심결』에 대장경의 인쇄
를 천불사에서 시행하였다고 기재한 것을 보아 이 대장경은 『가흥장』판 『고려
국보조선사수심결』을 포함한 일부 불경의 재판일 가능성이 있다. 따라서 경성京

90 趙旻祐, 『對「朝鮮陽明學派」的一個省察：以李忠翊為例』, 『臺灣東亞文明研究學刊』제12권 제1기
(총 제23기), (台北：國立臺灣師範大學國際與社會科學學院出版, 2015. 6), 245~264쪽.

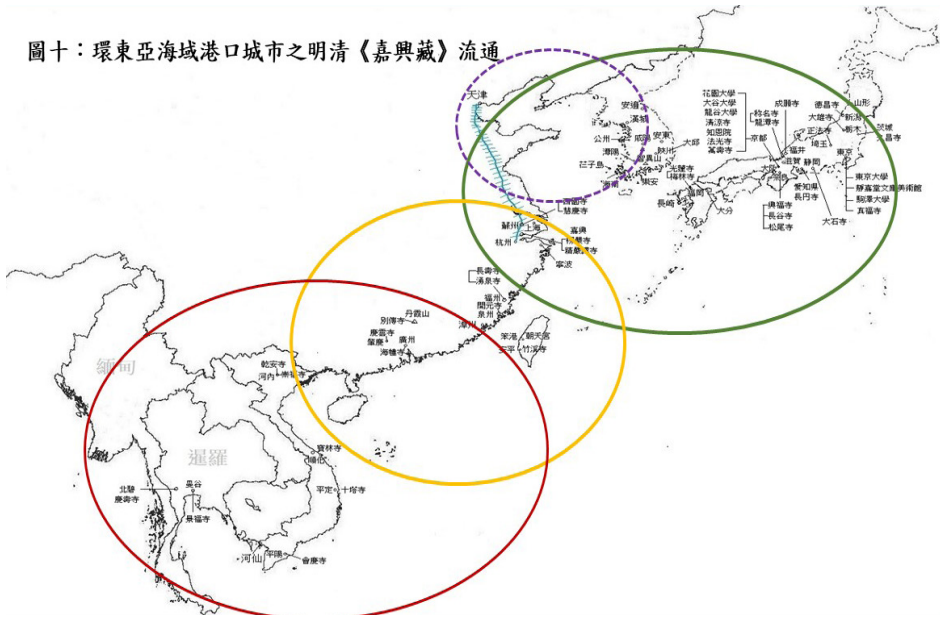
91 『勸修定慧結社文』(00179_0001_0080-00179_0001_0081), <https://kabc.dongguk.edu>.

92 『勸修定慧結社文』(00179_0001_0081), <https://kabc.dongguk.edu>.

城 서북쪽에 위치한 명청시기의 명찰인 “호국보은천불사護國報恩千佛寺”에는 그 자체에 장경각藏經閣의 설치 외에도 출판 인쇄 유통처가 있었으므로 장경을 인쇄할 수 있었을 것이며 장경 내의 단행본이나 불서의 시리즈 합본을 번각했을 것이다.

그리고 남란명주納蘭明珠의 장경 인쇄에서 해외 수출까지 2년이 채 안 되는 짧은 기간에 이루어진 북경北京 출판물의 해외 유통이나 남북 서적의 유통은 매우 편리하고 빠르다고 할 수 있다. 강남이나 중국 동남쪽 연안의 해외 무역망을 따라 해외나 이역으로 운송된 속도도 매우 빠르다. 1681년에 표류한 중국 상선에 불경을 가득 실은 것은 조선 불교계에 대해서는 의외라고 할 수 있지만 동아시아의 해양 무역이 날로 긴밀해지는 관계로 보았을 때, 특히 한적漢籍의 상품화로 국내의 시장의 수요가 늘어나는 발전 과정에서 이러한 의외는 필연적으로 발생한 결과라고도 볼 수 있다. 즉 의도하지 않은 유통의 대상에 의해 해상 무역이 이렇게 빈번하게 이루어지는 배경 하에 뜻밖의 문화수출이나 전파, 그리고 문화교류가 이루어졌다. 이는 의외 중의 정상이라고도 할 수 있다. 동아시아 해역에서는 표류선 사건이 많지만 1681년에 발생한 것과 같은 불경을 가득 실은 상선이 조선 서남해안까지 표류되어 조선 불교계에 장경을 복각하는 대규모 불교문화 행사의 성행을 촉성한 사례는 아주 드물다. 조선에 대해서는 전통 불교문화에 재생 활력을 주입하는 것과 다름없다. 이는 17, 18세기에 동아시아 시장에서는 『가홍장』이 활발하게 유통되고 있었으며 이로 인해 상선들이 다투어 출판물을 가득 싣고 수출함으로써 이익을 얻고자 했던 사실을 반영하고 있다. 이와 동시에 동아시아 불교권에서는 새로운 형태의 불교 표현과 학습 모델에 대한 인정과 수요가 늘어나고 있다는 것을 보여준다.

圖十：環東亞海域港口城市之明清《嘉興藏》流通



〈그림 10〉

6. 맺음말

이와 같이 그림 2와 그림 7에서 공백으로 되어있는 조선의 『가홍장』 유통 상황을 메우는 것이 본고의 목표 중 하나였다. 이상의 분석 결과를 종합하여 “그림 10 : 동아시아 해역 항구 도시의 명청 『가홍장』 유통 상황”을 제작하였다.

그림 10을 통해 『가홍장』의 조선에서의 유통과 분포 상황을 알 수 있다. 앞서 서술한 바와 같이 동아시아 불교권에 있어서의 『가홍장』 유통은 약 3개 구역으로 나뉘어진다. 즉 영파寧波·나가사키長崎 등 항구 도시로 이어지는 명청明清 강남江南과 일본 사이의 『가홍장』 유통권, 천주泉州·복주福州 혹은 장주漳州와 대만 안평安平·북항北港이 연결되면서 이 사이에 형성되는 민대閩台 『가홍장』 유통권, 광주와 현항瓊港·하선河仙 사이에 형성된 월월粵越 『가홍장』 유통권으로 나눌 수 있다. 그림 10에는 조선과 북경 사이에도 가능하다고 보고 새로운 유통권可能流通

圈을 추가하였다. 이것은 앞서 제시한 자료에서 조선 사람들이 연경(燕京)으로부터 복각된 간본을 구입했다는 기록이 여러 차례 나타났기 때문이다. 그런데 조선 서남해안과 강남 항만 도시의 연결은 중지된 것으로 보인다. 1681년의 사건은 중국 선박이 표류하다가 조선 서남해안에 들어간 것이며 항만 도시간의 정식 무역 왕래로 인한 것이 아니다. 물론 이것은 조선과 명청 간의 조공 무역 노선 규정과 관련이 있다. 광해군(光海君) 13년(1621)부터 인조(仁祖) 14년(1636) 사이에 조선의 견명사(遣明使)는 해로를 이용하였다. 그 원인은 후금(後金) 세력이 역대 조선의 조공 노선이었던 심양(瀋陽)과 료양(遼陽) 두 도시를 차단하였기 때문이다. 해상 도로의 사용이 많아짐에 따라 무역이 확대되고 이에 뒤 쫓인 밀수 무역이 날이 갈수록 심각해지자 명 정부는 더욱 엄격한 감독 및 통제 조치를 가하였다.⁹³ 그러나 1637년에 조선은 명나라와 조공 무역 관계를 끊고 청나라에 신복하여 중강개시(中江開市)를 재개하고 압록강 연안에서 무역을 하였다. 다만 조선과 명·청과의 민간 해상 무역은 피도(皮島)와 등주(登州) 일대에 집중되어 있었다.⁹⁴ 이와 같은 해양 무역 노선이 『가홍장』 유통과 어떤 관련이 있는지에 대해서는 여전히 금후의 지속적인 추적이 필요하다.

동아시아 각국에 『가홍장』이 전래된 시점을 종합해 보면, 다시 말해 명청 『가홍장』의 해외 유통은 필자의 연구에 의하면 명말 청초, 즉 명청 교체기에 집중되어 있다. 특히 1650년 이후, 일본에는 에도(江戸) 초기 약 1603~1650년 사이에 『가홍장』이 전래되었지만 명청이 바뀐 후 일본으로 판매하는 사례가 증가하였다. 특히 1683년에 대만이 청나라의 영토가 되고 연해의 천계령(遷界令)이 해제된 후, 일본으로의 유입은 더욱 빈번해졌다. 베트남도 명말 청초에 무역 또는 사람들의 남쪽으로의 피난 이주, 승려의 구법(求法)·전법(傳法) 등으로 인하여 약 17세기 후반에

93 辻 大和, 『朝鮮王朝の対中貿易政策と明清交替』, 東京: 汲古書院, 2019, 「第四章 一七世紀朝鮮・明間海路行使における貿易の展開」, 97~100・115~119쪽.

94 張海英, 「14-18世紀中朝民間貿易與商人」, 『社會科學』, 北京: 中國人民大學出版, 2016年 第3期, 139~148쪽.

유입이 잇따랐고 복각(復刻)을 이행한 사람들도 많았다. 따라서 17세기 후반에 동아시아 해역에서 『가홍장』이 빈번하게 운송 및 왕래되었다는 것을 알 수 있으며 그림10에서 제시한 것과 같이 동아시아를 둘러싼 연안의 항구도시와 사찰이 연결되어 광범위하고 전면적인 『가홍장』 유통망을 이루고 있었다는 것도 알 수 있다. 그중 해역간의 각국 무역과 사람들의 네트워크는 모두가 동아시아 불교권 각 지역을 연결하는 중요한 연결점으로 유통 측면을 차츰 확대하고 전개해 나갔다. 조선에 『가홍장』의 유입·소장·복각과 유통이 되었던 것은 동아시아 불교 환경의 영향을 받았다고 하는 것이 당연하다고 볼 수 있다.

한편 『가홍장』이 동아시아 시장에서 활성화된 것은 혁신적이고 돌파적인 장정(裝幀) 풍격과 불전경서를 촉진시키는데에 중요한 요소로 되는 평이성·친근함 등이 있어 이러한 개방적인 각장(刻藏) 사고 방식과 밀접한 관계가 있다. 즉 휴대가 편리하고 읽기 쉽고 연구하기 편하며 가격이 저렴하고 입수(入手)가 쉬운 방책장(方冊藏) 장정의 새로운 형식의 불서 수요에 있어서 상업화 시대의 지식 탐구 모델에 마침 부합된다. 17·18세기의 동아시아에서는 인쇄출판업이 발달하고 경제 무역이 번성하였으며⁹⁵ 중국, 일본, 조선, 베트남 등지에서 『가홍장』판 불서가 자주 복각되었다. 이러한 상품화된 시장 유통은 『가홍장』의 간행이 동아시아 불교권에 있어서 불교의 전파 형식과 불학 지식의 흡수, 논변, 대화에 일종의 해방을 가져다 주었다. 또한 혁신적인 돌파를 초래해 전통의 틀을 뛰어넘어 새로운 발전이 있게 하여다. 근대 서양사상이 대대적으로 동아시아로 유입되어 동아시아의 한전(漢傳) 불교를 타격하기 전까지 명청의 『가홍장』 간각과 유통은 수당(隋唐) 불교에 이어 다시 한번 동아시아 불교에 광범위하고 심각하게 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

95 명청 시대 서적의 판찬·간인(刊印) 사업이 전례 없이 번창하고, 서적의 유통 영역이 끊임없이 확대된 데다가 상대적으로 안정된 종번(宗藩) 관계도 양국의 서적 교류에 유리한 조건을 제공했다(季南, 『朝鮮與明清書籍交流研究』, 吉林: 연변대학교 박사학위, 2015, 21쪽).





불교문명 교류와 해역세계

총괄 김태만
기획 윤석홍, 백승욱, 서영남

진행 권현경 · 김재휘
편집 · 디자인 정성희(문예원)
교정 방민규 · 김효영 · 권현경 · 김재휘
행정지원 서종욱 · 이승현

논고집필 조명제 · 한지만 · 데시마 다카히로 · 야마우치 신지
서은미 · 이승희 · 박용진 · 천위니(국역: 방국화)

발행처 국립해양박물관
www.knmm.or.kr/051-309-1900
부산광역시 영도구 해양로 301번길 45

발행일 2021년 12월 25일

제작 문예원

발간등록번호 11-B553496-000023-01
ISBN 979-11-88805-34-1 (93220)

국립해양박물관 관리번호 총서 / 학술 20210403

이 책에 수록된 글과 사진을 비롯한 모든 내용은 국립해양박물관과 협의없이 무단 전재 및 복제를 금합니다.
copyright 2021 by Korea National Maritime Museum