

문화체육관광부 지원 「실크로드를 통한 한국불교문화 해외 전파조사 및 DB구축」 사업

제3회 국제학술대회 불교문명의 확대와 전환

일시 :: 2014년 10월 24일 ~ 25일

장소 :: 일본 도쿄 와세다대학 토야마(戸山) 캠퍼스 33호관 3층 제1회의실

주최 :: 고려대학교 한국사연구소 · 와세다대학 총합인문과학연구센터

공최 :: BK21 Plus 고려대학교 한국사학미래인재양성사업단

/ 고려대학교 민족문화연구원 돈황학센터

문부과학성 사립대학 전략적 연구기반형성 지원사업 「근대 일본의 인문학과
동아시아문화권-동아시아에 있어서 인문학의 위기와 재생-」 / 과학연구비 기
반연구(A) 「문명이동으로서의 ‘불교’에서 본 동아시아의 차이와 공생 연구」

목 차 Contents

일 정 표	_004
李四龍 • 傳譯과 合流: 서역불교와 중국불교의 상호작용	_009
洪潤植 • 동아시아 불교에 있어서 한국불교의 위상	_017
新川登龜男 • 일본불교 이전의 불교	_023
羅豐 • 수미산석굴의 배치와 개작	_035
王欣 • 漢·唐 시기의 서역 불교와 그 東傳 경로	_045
李靑 • 서역과 중국 내륙의 불교 미술-미란 벽화와 동서양 회화 관계에 대한 고찰-	_053
船山徹 • 10세기말 天息災 역경초기의 불전한역 분업체제	_061
元永晩 • 新羅佛敎의 대중화와 元曉	_077
中林隆之 • 『화엄경』과 일본 고대국가	_083
辛尚桓 • 大藏經의 歷史와 그 背景	_093
金浩星 • 「이입사행론의 인도철학적 이해」의 보충-일본학계의 ‘壁觀’ 이해를 중심으로-	_103
森由利亜 • 도교 출가계의 성립과 계승	_109
金基珩 • ‘수륙재’ 상단·중단·하단의 특징과 의미	_119
冉萬里 • 동아시아에서 舍利函의 출현과 전파	_127
朱秀浣 • 靈山會相圖像의 형성과정과 확산	_131
井手誠之輔 • 고려시대 阿彌陀畫像에 보이는 화엄과 천태의 융합	_139
城倉正祥·ナワビ矢麻 • 디지털기술·비파괴적수법을 이용한 고대 사원의 가람배치 조사 연구 -시모후사류카쿠지(下総龍角寺)의 측량·GPR(레이더탐사)조사-	_147

제3회 국제학술대회 “불교문명의 확대와 전환”

10월 24일(금)

개회~2부 전체사회 / 川尻秋生(日本 早稲田大学)

개회	사회 / 川尻秋生(日本 早稲田大学)
----	---------------------

13:00-13:15	■ 개회사 박대재 _고려대학교 한국사연구소, 益田朋幸 _와세다대학 종합인문과학연구센터장
-------------	--

기조강연	사회 / 川尻秋生(日本 早稲田大学)
------	---------------------

13:15-14:45	■ 傳譯과 舍流: 서역불교와 중국불교의 상호작용 동아시아 불교에 있어서 한국불교의 위상 일본불교 이전의 불교	李四龍 _中國 北京大学 洪潤植 _韓國 東国大学校 新川登龜男 _日本 早稲田大学
14:45-15:00	■ 휴식	

제1부	서역과 중국	사회 / 朱盡暉(中國 西安美術學院)
-----	--------	---------------------

15:00-16:00	■ 수미산석굴의 배치와 개착 漢·唐 시기의 서역 불교와 그 東傳 경로	羅豐 _中國 寧夏文物考古學研究所 王欣 _中國 陝西師範大学
16:00-16:15	■ 휴식	
16:15-17:15	■ 서역과 중국 내륙의 불교 미술 -미란 벽화와 동서양 회화 관계에 대한 고찰- 10세기말 天息災 역경초기의 불전한역 분업체제	李靑 _中國 西安美術學院 船山徹 _日本 京都大学

10월 25일(토)

제2부	역사와 불교	사회 / 朴賢淑(韓國 高麗大學校)
-----	--------	--------------------

10:00-11:30	■ 新羅佛敎의 대중화와 元曉 『화엄경』과 일본 고대국가 大藏經의 歷史와 그 背景	元永晩(定山) _韓國 高麗大学校 中林隆之 _日本 新潟大学 辛尚桓 _韓國 高麗大藏經研究所
11:30-13:00	■ 점심·휴식	

3부~폐회 전체사회 / 肥田路美(日本 早稲田大学)

제3부	사상과 의례	사회 / 肥田路美(日本 早稲田大学)
-----	--------	---------------------

13:00-14:30	■ 「이입사행론의 인도철학적 이해」의 보충 -일본학계의 ‘壁觀’ 이해를 중심으로- 도교 출가계의 성립과 계승 ‘수륙제’ 상단·중단·하단의 특징과 의미	金浩星 _韓國 東國大学校 森由利亜 _日本 早稲田大学 金基珩 _韓國 高麗大学校
14:30-14:40	■ 휴식	

제4부	미술과 고고	사회 / 鄭雲龍(高麗大学校)
14:40-15:40	<div> <div> 동아시아에서 舍利函의 출현과 전파</div> <div> 靈山會相圖像의 형성과정과 확산</div> </div>	<div> <div>冉萬里 _中國 西北大学</div> <div>朱秀浣 _韓國 高麗大学校</div> </div>
15:40-15:50	휴식	
15:50-16:50	<div> <div>고려시대 阿彌陀畫像에 보이는 화엄과 천태의 융합</div> <div>디지털기술·비파괴적수법을 이용한 고대 사원 가람배치 조사 연구</div> <div>—시모후사류카쿠지(下総龍角寺)의 측량·GPR(레이더탐사)조사—</div> </div>	<div> <div>井手誠之輔 _日本 九州大学</div> <div>城倉正祥·ナワビ矢麻 _日本 早稲田大学</div> </div>
16:50-17:00	휴식	
종합토론		좌장 / 新川登龜男(日本 早稲田大学)
17:00-18:15	<div> 주제 불교는 왜 流轉하였나 한국: 홍운식(동국대학교), 김복순(동국대학교) 중국: 李四龍(北京大学), 王欣(陝西師範大学) 일본: 新川登龜男(早稲田大学), 井手誠之輔(九州大学) </div>	
폐회		사회 / 肥田路美(日本 早稲田大学)
18:15-18:30	<div> 폐회사 元永晩 _韓國 高麗大学校 李成市 _日本 早稲田大学 前 文学学術院長 </div>	

| 기조강연

李四龍 || 傳譯과 合流: 서역불교와 중국불교의 상호작용

洪潤植 || 동아시아 불교에 있어서 한국불교의 위상

新川登龜男 || 일본불교 이전의 불교

기조강연

傳譯과 合流: 서역불교와 중국불교의 상호작용

리쓰룡(李四龍) _중국 북경대학 불학교육연구중심 교수

인도불교는 주로 육로를 통해 서역을 거쳐 중국의 중원지역으로 전해들어왔고, 마침내 선명한 특색의 중국불교를 형성하였다. 중국역사에서 서역은 “동쪽으로 불법을 전하고 서쪽으로 경전을 구하러 가는” 불교의 중개지였다. 중국불교의 원천으로 수많은 고승들이 서역에서 들어옴과 동시에 중국의 고승들이 생명의 위험을 무릅쓰고 서쪽으로 구법을 떠났는데, 그 중 일부는 인도 본토까지는 가지 못하고 서역에서 경전을 구해오는 것으로 만족하는 경우도 있었지만 이 경우 역시 중국불교가 서역으로 흘러드는 결과를 가져왔다. 이처럼 동서로 오가는 과정에서 서역은 남아시아 인도문명과 동아시아 유교문명, 더 나아가 유럽 고대 그리스문명, 중동의 페르시아문명과 이슬람 문명의 교차로가 되었고, 이리하여 다원적인 양상의 서역 불교라는 특색이 형성되었다.

1. 중국불교의 원류로서의 서역

중국 고대 전적 속에서 ‘서역’의 범위는 그다지 명확하지 못하다. 이 용어는 『한서漢書·서역전西域傳』에서 맨 처음 보이고 있고, 그보다 앞서 『사기·대원열전太宛列傳』에는 이미 서역 제국이 기록되어 있다.¹⁾ 양한 위진 남북조 정사正史에서 말하는 ‘서역’은 양관陽關(감숙 돈황 서남쪽 약 140리), 옥문관玉門關(감숙 돈황 서쪽 약 160리) 서쪽의 광대한 지역, 즉 오늘날의 중앙아시아 전역과 서아시아, 남아시아 대부분, 그리고 북아프리카와 동유럽 일부, 심지어 오늘날의 로마까지 포함되는데, 이것은 광의의 ‘서역’²⁾이다. 협의의 ‘서역’은 총령(파미르고원) 동쪽 지역, 즉 천산 남북과 타림분지로, 대체로 오늘날의 중국 신강성에 해당하며 고대 실크로드의 요충지에 해당한다. 본문에서 말하는 서역은 주로 광의의 서역을 가리키고, 협의의 서역은 오늘날의 중국 신강으로 부르기로 한다.

현존 사료에 따르면, 불교가 최초로 중국 신강의 호탄지역으로 들어온 것은 기원전 70년 무렵이었다. 당시 가습미라국迦濕彌羅國의 고승 비로절나毗盧折那가 우전于闐(현 신강 호탄)으로 불교를 전파했고, 우전 국왕은 이 외래 승려를 위해 사원을 세웠다.³⁾ 이것이 현재

1) 『史記·大宛列傳』에 이미 ‘서역’이 등장하고 있으나 그것이 가리키는 바는 흉노 서쪽 영지이다.

2) 광의의 서역은 매우 광범위한 지역을 가리킨다. 그리하여 근대 서양학자들은 ‘중앙아시아(Central Asia)’라는 지리적 개념을 제기하였는데, 이것은 서역의 광의와 협의의 중간 범위의 개념이다.

3) 玄奘 『大唐西域記』卷十二 참조.

학술계에서 공인되고 있는 신강 최초의 불교전래설이다. 그러나 어떤 학자들은 불교는 늦어도 기원전 122년에 이미 구자龜茲국(현 신강 쿠차庫車)에 들어왔다고 보기도 한다.⁴⁾

불교는 언제 중국 중원지역으로 들어왔을까? 이에 대한 견해는 다양하나⁵⁾ 보편적으로 다음 두 가지 학설이 널리 인정된다. 하나는 ‘이존수경伊存授經’설이다. 기원전 2년 한대 사람이 대월지국으로부터 불교를 이해하고 있었다는 것으로, 중국의 학계에서는 대체로 이 견해를 받아들이고 있다. 또 하나는 한나라 황제가 보낸 사신의 초청으로 불교가 전래되었다는 ‘한명구법漢明求法’설이다. 서기 67년에 이 황실의 사신이 서역으로부터 불경과 외래 고승을 당시의 도성인 낙양으로 들여왔다는 것으로, 중국의 불교계에서는 기본적으로 이 견해를 받아들이고 있다. 비록 많은 정보가 정확하지는 않지만 서역이 중국불교의 원류인 것만은 부정할 수 없다.

오늘날의 중앙아시아의 종교와는 달리, 오래 전 중앙아시아와 서역 일대는 불교의 전파 지역이었다. 늦어도 기원전 3세기, 인도 아소카왕 시기에 불교는 이미 인도의 서북부와 아프가니스탄 등지로 전파되었다. 전하는 바에 따르면, 아소카왕은 맛잔띠까(Majjhantika末闍提)를 계빈闐賓과 간다라 등지로 보내 불교를 전파시켰다고 한다.⁶⁾ 기원전 138년 중국의 한무제는 장건張騫을 대월지국으로 보내 이 민족과 공동으로 흉노 토벌을 제안했다. 당시 불교는 서역에서 이미 상당히 광범위하게 전파된 상태였다. 사실 이후 수백 년 동안 이 민족과 중국 불교는 대단히 밀접한 관계에 있었다. 서기 2세기 후반에 대월지국 사람 지루가참이 낙양으로 들어와 대승불교 경전을 번역한 이후부터 남북조 초기 계빈闐賓 고승이 설일체유부 경전을 번역하기까지 중원불교에 대한 대월지국의 영향은 꾸준했다. 비록 고사 내용이 모호하기는 하나 ‘이존수경설’에도 대월지국 사람이 등장하고 있고, ‘한명구법설’에서도 중국 사신이 대월지국에 도착한 후 금상金像을 가지고 중국으로 돌아갔다고 되어 있다.

대월지국의 국력이 강성했을 때 안식安息이나 강거康居 등 서역의 제국들은 모두 월지국에 신복해 있었다. 파미르고원이 불교 천하였던 것이다. 따라서 대월지는 중국불교의 최초의 원류라 말할 수 있다. 한 명제明帝 감몽구법感夢求法의 주요 성과는 『사십이장경四十二章經』을 들여온 사실인데, 고증에 따르면 이 불경의 원본은 대하문大夏文으로 씌어 있었다고 한다. 후대 지루가참의 역경으로 보건대, 대월지국에서는 주로 대승불교, 특히 『반야경』이 유행했다.

서역의 안식국도 중국불교의 원류이다. 이 나라는 고대 파르티아(Parthia)에 위치해 있었는데 대략 오늘날의 이란에 해당한다. 장건이 대월지 출사에서 돌아올 때 안식국은 이미 서역 최대의 강국이었고 대월지의 서쪽에 위치해 있었다. 중국불교 전래 초기의 저명 역경승

4) 魏長洪 등 『西域佛教史』, 烏魯木齊: 新疆美術攝影出版社, 1998年, 3쪽 참조.

5) 湯用彤 『漢魏兩晉南北朝佛教史』 第一章을 참조. 여기에는 불교의 중국 전래에 관한 다양한 견해가 상세히 기술되어 있다.

6) 아소카왕 재위 11년 혹은 그 이듬해일 것인데, 이를 기원전 259년 혹은 그 이듬해로 보는 학자도 있다. 羽溪了諦, 『西域之佛教』, 北京: 商務印書館, 1999年, 35쪽을 참조 바란다.

인 안세고安世高는 바로 안식국의 태자였다. 한 영제靈帝 말기에는 또 안현安玄이 낙양으로 들어와 공을 세우고 기도위騎都尉에 봉해졌다. 담무제曇無諦, 안법연安法延, 안법현安法賢, 안법흠安法欽 등은 삼국시대에 중국에서 활동하던 안식국 출신 불경번역가들이었다.

중국 초기의 외국 승려들은 주로 호승胡僧들이었는데 이들은 인도 출신이 아니라 서역에서 건너온 승려들이었다. 그들의 이름은 통상적으로 종족명을 성姓으로 삼아 그들의 출신지를 표시했다. 예컨대 안세고의 ‘안’은 안식국을 표시했고, 지루가참의 ‘지’는 대월지국을, 강승개康僧鎧의 ‘강’은 강거국을, 담무제曇無諦의 ‘담’은 인도를(담무제는 인도가 아니라 안식국 출신이다. 필자의 오류인 듯. 역자 주), ‘축법란竺法蘭’의 ‘축’은 인도를 표시한다. 물론 이들을 스승으로 모시는 중국학생들이 스승의 성을 따르는 경우도 없지는 않지만, 성씨를 통일하기 이전의 승려 이름에 의거하여 우리는 초기 중국불교의 주요 원류를 유추해낼 수 있다. 동한과 삼국시대에는 안식과 대월지, 강거 세 지역 출신 승려들이 다른 지역보다 상대적으로 많았으며, 동진과 남북조시대에는 계빈과 중인도 출신 승려들이 비교적 많았다.

우전과 구자, 이 두 지역은 실크로드의 남로와 북로의 요새로서 신강지역 불교전파의 요충지였음은 앞서 말한 바 있다. 신강의 이 두 지방은 중원불교의 발전에 많은 영향을 미쳤다. 과거에 서역불교와 중국불교의 관계를 논할 때면 우전과 구자를 위주로 하는 협의의 서역불교가 중원불교에 미친 영향을 가리키는 경우가 많았다. 실제로 오늘날의 신강지역은 역사적으로 줄곧 중원 정치세력의 영향 하에 있었고, 때로는 현지의 강대한 민족들은 중원으로의 발전을 추구하기도 하였고 심지어는 중원을 탈취하여 정권을 수립할 생각까지 하였다. 따라서 현실적으로나 역사적으로나 신강불교와 중원불교는 하나의 통일체로 보아야 하는데, 이것은 광의의 서역불교와는 다른 점이 있다.

대략 서기 1세기 후반 이후 우전은 실크로드 남로에서 우위를 차지하게 되었다. 중국불교사에서 이 지역의 불교신앙은 중국 내륙의 대승불교와 직접적인 관련이 있다. 삼국시대 주사행朱士行이 서역으로 구법을 떠나 우전에서 범본梵本 『방광반야경放光般若經』을 수집한 일은 유명하다. 이것은 중국 중원이 우전에서 산스크리트어 불경을 수집했음을 보여준다. 사실상 중원에 전해진 많은 불경들은 서역 현지 언어로 작성된 것들이었다.

구자국은 실크로드 북로의 요충지로 오아시스 무역의 중개지 역할을 하였다. 대월지, 안식, 강거 및 인도 제국과 중국 내륙의 왕래에는 반드시 구자국을 거쳐야 했다. 대월지 고승이 한나라 지역으로 들어오려면 구자는 반드시 거쳐야 하는 곳이었다. 불교는 구자국의 국교였고 3세기에는 이미 경내에 1천 곳의 사탑이 존재하였다. 타림분지 남로의 우전국과 함께 당시 서역 남북의 양대 불교 중심지였다. 이후 구자국 승려들이 내륙으로 들어와 대승불경을 번역했는데 가장 유명한 이는 구마라집鳩摩羅什(344-413)이다. 그는 중국 4대 불경번역가 중 으뜸으로 여겨진다.

우전과 구자 이외 서역의 다른 지역, 이를 테면 소룩疏勒(현 신강 카슈가르喀什), 고창

高昌(현 신강 투루판吐魯番)도 역사적으로 불교가 모두 성행했던 곳인데 이들 지역 역시 중원불교에 비교적 큰 영향을 미쳤다. 따라서 서역불교는 중국 내륙불교의 경전과 사상의 원류가 된다. 신강에는 인도에서 건너온 불교도 있었지만 신강 고유의 불교 또한 존재하였다. 이러한 혼합된 불교는 중국 초기 내륙불교의 발전에 영향을 미쳤다.

2. 중국불교에 대한 서역고승들의 탁월한 공헌

구마라집을 위시한 서역 고승들은 중국불교의 발전에 커다란 영향을 남겼다. 그들의 업적은 세 가지 측면으로 집약된다.

(1) 불경 번역

중국불교사상 초기 불교번역은 주로 서역에서 건너온 승려들에 의해 이루어졌다. 동한 말 낙양에서 역경에 종사한 안세고는 주로 소승 선학禪學을 번역했는데 여기에는 『안반수의 경安般守意經』, 『음지입경陰持入經』, 『십이문경十二門經』, 『수행도지경修行道地經』 등이 포함되어 있다. 얼마 후 중국에 들어온 지루가참은 낙양에서 대승경전을 번역했는데 주로 반야경의 공조 사상을 전파하였다. 그가 번역한 『도행반야경道行般若經』은 이후 중국불교의 사상 노선을 다졌다고 할 수 있을 정도로 후세에 지대한 영향을 남겼다.

삼국시대 이후 수당에 이르기까지 서역에서 중국으로 건너온 고승들은 매우 많다. 그중 동진 말년에 계빈闍賓이나 가습미라迦濕彌羅에서 온 승가발징僧伽跋澄, 승가제파僧伽提婆, 담마야사曇摩耶舍, 불야다라弗若多羅, 비마라차卑摩羅叉, 불타야사佛陀耶舍, 불타집佛陀什, 담마밀다曇摩密多, 구나발마求那跋摩 등은 설일체유부說一切有部 경전과 각종 부파의 율장律藏을 번역함으로써 비담학毗曇學과 계율학戒律學에 대한 당시 중국불교계의 절박한 수요를 충족시켰다는 점에서 주목할 필요가 있다.

초기에 중국에 들어온 외국 승려 가운데 구마라집은 가장 뛰어난 역경승이었다. 그는 어느 누구도 따라올 수 없을 정도로 중국불교에 많은 공헌을 하였다. 신강 쿠처 출신인 그는 어려서 모친을 따라 들어간 계빈에서 당시 서역 각파의 불학을 두루 섭렵하였다. 그 후 중국의 수도 장안으로 들어와 반야학般若學과 용수龍樹의 중관中觀사상을 체계적으로 번역하였고, 중국 역사상 국가가 지원하는 번역기구인 역장譯場을 처음으로 건립했다. 그는 또 장안에서 많은 불학 인재를 육성하였는데 많을 때는 문하에 3천 명의 제자들이 있었다. 그리하여 남북조 초기 중국의 남과 북 도처에는 그의 문하생들이 활동하고 있었다.

(2) 계율의 전수

중국에서의 불경의 번역 전파는 단지 종교 관념의 전파만을 의미하지는 않는다. 불학 사상의 수입은 전혀 새로운 사회 조직형태, 즉 ‘승가僧伽’ 혹은 ‘사원’ 제도와와의 융합을 의미하는 것이기도 했다. 승려와 사원의 급증에 따라 사원경제는 부단히 팽창했고 승단과 정부 간의 모순은 눈에 띄게 두드러졌다. 불교는 국가의 경제력을 약화시키고 정국의 안정에 악영향을 주며 유가의 효도 윤리를 해치는 것으로 이해되었다. 이에 정부는 일부 승려들을 추려내어 그들에게 유가의 예절을 준수토록 할 것을 주장하기도 했다.

이러한 사회배경 속에서 불교는 엄격한 자기 단속이 필요해졌고, 이것은 곧 불교의 계율제도와 수행실천의 필요성을 낳았다. 중국 최초의 불교 계율은 서기 250년 중인도 사람 담가라曇柯迦羅가 낙양 백마사白馬寺에서 역출한 『승기계심僧祇戒心』이다. 그가 중국에 들어오기 전, 중국에서 승려는 집을 나와 삭발만 하면 그만이었다. 그런데 단 몇 년 사이에 낙양 백마사에서 서역 강거국의 강승개康僧鎧가 『담무덕율부잡갈마曇無德律部雜羯磨』를 역출하였고, 서역 안식국의 담무제曇無諦가 이역본 『담무덕갈마曇無德羯磨』를 완성하였다. 이 같은 계율의 역출은 당시 중국 불교계의 절박한 과제를 해결하였다. 그리고 동진 말년에 일부 계빈 출신 승려들이 율장을 역출하여 다시 한 번 중국불교의 제도 마련에 크게 기여하였다.

(3) 禪法の 전수

선 수행 방법의 전승에 있어서도 서역 승려들의 공헌은 지대했다. 최초로 안세고가 수식관數息觀을 전수하였고, 그 후 구마라집이 오문선법五門禪法을 전수하였다. 말하자면 역대 중국에 들어온 외래 승려들은 구전口傳과 실제 수행을 통해 중국인들이 보기에 양생 방술과도 같은 인도의 선법을 소개하였다.

상술한 이러한 기초가 확립된 이후 중국불교는 여러 종파를 성립시켰는데 이것은 물이 수로를 따라 흐르는 것처럼 지극히 자연스러운 현상이었다. 여기에는 서역 승려들의 탁월한 공헌이 있었다.

3. 중국불교와 티베트불교의 合流

서역, 특히 오늘날의 신강지역은 역사적으로 중국의 정치적 군사적 영향을 자주 받았고, 토번과 몽고에 의해 점령된 적도 있었기 때문에 신강은 중국·티베트·몽고 문화의 영향을 받았다. 각지 승려들의 유동流動 속에서 서로 다른 지역적 특색을 지닌 불교가 서역에 모여들어 다원화된 불교가 합류되는 양상을 보였다.

다량의 불교석굴과 사탑, 조상造像의 존재와 유적지, 그리고 탐험가들이 발견한, 여러

언어로 된 다량의 불교문헌들은 서역이 각종 불교들의 합류지점이었음을 증명해준다. 중국의 초기불교사에서 신강불교와 중원불교는 실제로 함께 발전하고 상호 영향을 주고받았다.

구자국을 예로 들어보면 이러한 불교 간의 합류 현상은 매우 두드러진다. 구자국은 한·당대 서역 제국의 대국이었고, 중원정권은 대부분 구자국을 서역의 정치중심지로 여겼다. 그리하여 서기 7세기 당은 구자국에 안서대도호부를 설치하였다. 이곳의 불교는 구자국 현지의 불교전통 뿐만 아니라 중원에서 서쪽으로 건너온 중원불교전통도 함께 지니고 있었다.

불교의 전래 초기 구자국에서는 소승의 설일체유부 사상이 유행하였다. 서기 4세기 중엽에 이르기까지 구자국은 소승불교 위주였고, 당대에 이르러서도 구자국에서는 소승불교가 여전히 성행하였다. 그러나 구마라집의 출현으로 이곳 불교에 일대 전환기가 마련되어 서서히 대승불교가 유행하기 시작했다. 7세기 이후 당 왕조는 구자국에 안서대도호부를 설치하였고, 이에 따라 중원의 대승불교가 구자국에 전파되어 현지의 소승불교와 모순됨 없이 병존하였다.

결과적으로 한위, 양진, 남북조, 수당대의 신강불교는 대승과 소승이 병존하며 함께 유행하였다. 상론해보면, 실크로드 남로는 대승불교 위주이고, 북로는 소승불교 위주였다. 신강의 이러한 사막의 오아시스는 사실상 중원불교와 서역불교가 합류하는 중심지였다. 이러한 문화교류는 양측의 공존과 포용을 넘어서 양자 간의 소통의 산물일 것이다. 학자에 따라 일부 불경은 인도 본토에서 완성된 것이 아니라 서역에서 이루어진 것으로 보는 경우도 있고, 어떤 학자들은 심지어 중국의 위경偽經 혹은 의경疑經으로 알려진 불경들이 중국문화의 영향을 받아 서역에서 창작된 것으로 보기도 한다. 중국의 방광창方廣鎋 교수는 이와 관련하여 ‘문화합류文化彙流’라는 개념을 제기하였다.

주지하다시피 그 후 불교는 서역에서 점차 쇠락해갔다. 그러나 이 과정 속에서 성장한 티베트불교는 원·명·청대에 몽고족이 서북지역에서 크게 세력을 떨침에 따라 신강지역에서 지대한 영향력을 행사하였다. 서역과 중원의 불교는 특히 원대와 청대에 티베트불교로 인해 또 한 차례 밀접한 교류를 보였다.

대략 북송 초기에 티베트불교는 서역에서 이미 유전되기 시작했을 것이다. 고고학자들은 신강 호탄지역에서 티베트불교에 속하는 ‘환희불歡喜佛’을 발굴하였는데 이것은 서기 10세기 말 혹은 11세기 초의 문물로 판정되었다.⁷⁾ 우전과 고창회골 등 국가들이 명멸하는 과정 속에서 토번인들은 당시 서역의 불교도들에게 유력한 비호자가 되어주었다. 원대에는 티베트불교를 믿는 몽고인들이 서역을 점령함에 따라 티베트불교는 급속히 전파되었다. 이로부터 서역에서는 다원화된 종교 신앙 양상을 보이기 시작했다. 불교, 조로아스터교, 마니교, 경교, 이슬람교가 병존했던 것인데, 그중 불교와 이슬람교 두 종교의 영향력이 가장 강했다. 따라서 신강지역의 불교에는 역사상의 현지 불교 외에도 중국불교와 티베트불교가 더 존재하고

7) 魏長洪 등, 『西域佛教史』, 206쪽 참조

있었다. 특히 티베트불교는 오이라트⁸⁾ 몽고 귀족의 지지 하에 대체로 신강 이리伊犁를 중심으로 서역에서 광범위하게 전파되었고, 청대 초에는 청해성과 티베트의 불교에도 영향을 주기도 하였다.

서역과 중국 불교의 관계에 있어 기존의 관심사는 주로 중국불교에 집중되어 있었다. 따라서 티베트불교를 우리의 연구범주 안으로 끌어들이기만 한다면 서역불교의 다양함과 풍부함은 우리의 상상을 훨씬 뛰어넘을 것이다. 앞으로의 집중적인 연구가 필요한 이유다.

맺는말

서역은 세계불교사 측면에서는 인도의 불교가 동아시아로 전파되는 중개지임과 동시에 동아시아불교사 측면에서는 중국불교의 주요 원류이기도 하다. 서역은 역사적으로 불전의 번역과 유통의 기능을 담당하였고, 아울러 불교의 사원 조직과 선 수행법, 불교예술 등을 중국 내륙에 전해주었다.

인도문명에서 발원한 불교는 동아시아 유교문명권에 들어온 후 중국불교라는 자신만의 다양한 특색을 지닌 불교를 형성하였고, 중국불교는 서서히 서역으로 역전파되기 시작했다. 특히 수당시기의 신강지역은 서역불교를 더욱 풍부하게 하였다. 약 서기 10세기 이후 인도의 중·후기 대승불교를 대표하는 티베트불교가 점차 서역에 유전되어 오늘날까지 중국 신강 위구르자치구의 2대 종교를 이루고 있다.

오늘날 서역의 대부분은 이미 이슬람교 신봉지역이 되었으나 이들 지역에 남아 있는 수많은 불교유적과 다양한 언어로 된 고고학적 불교문헌은 역사 속 서역의 복잡한 민족관계와 문명의 집적集積을 말해준다. 이는 이 지역의 평화와 번영을 위한 불교의 적극적인 역할을 보여주는 듯하다.

8) ‘오이라트衛拉特’는 몽고어 Oyirad의 음역이다. 원대에는 이를 ‘斡赤剌惕’, ‘外刺’ 등으로 번역하였고, 명대에는 ‘瓦刺’으로, 청대에는 현재의 이름, 혹은 ‘西蒙古’로 부르기도 하였다. 국제적으로 이 몽고 부족은 ‘卡爾梅克’로 불렸다.

기조강연

동아시아 불교에 있어서 한국불교의 위상

홍윤식(洪潤植) _한국 동국대학교 명예교수

I. 한국불교의 수용과 정착

21세기는 정보화 사회 또는 국제화 사회, 혹은 문화의 세기라고 한다. 수많은 민족과 국가가 존립하는 21세기에서 이른바 ‘지구촌 共生의 시대’를 추구하는데 불교의 역할이 중요하다고 생각된다. 왜냐하면 경쟁의 시대에서 협조의 시대를 맞이하고, 다른 한편 분석의 시대에서 종합의 시대를 맞이하면서 불교의 핵심 이론인 緣起法이 그 구체적이고 현실적인 대안으로 등장할 것이라 믿기 때문이다.

오늘에 이르기까지 불교가 인류사회에 미친 영향은 지대하다. 그러나 불교는 지역이나 민족문화의 개성에 따라 기능을 각각 다르게 전개시켜 온 느낌이 적지 않다. 그와 같은 불교적 역할이 지난날의 시대에는 필연적인 것이었다 할지라도 다시 생각해 보면, 21세기에는 불교의 보편적 사상을 더욱 깊고 널리 확산시켜 불교로서 세계화·국제화 사회를 이끌어 가게 하여야 하며 오늘날의 불교가 사회적 교화기능을 다하게 될 것이라 믿는다. 이 글에서는 한국 불교가 역사적으로 어떤 사회적 기능을 행하여 왔으며, 다른 문화와의 융합을 어떻게 기하면서 불교사상의 변화·발전이 있어 왔는가를 살펴본다. 또한 중국과 일본 등 동아시아 국제관계 속에서의 한국불교의 위상을 가늠하여 오늘의 시점에서 한·중·일 삼국이 불교적 相生과 緣起世界를 함께 펼쳐나가는데 도움이 되기를 기대한다.

한국불교는 중국불교를 통하여 전래되었다. 오늘에 전하는 전래 당시의 불상 등은 모두가 중국양식을 그대로 모방하고 있는 것임을 알 수 있다. 그러나 그것은 어디까지나 외형적인 모방이었지 內心까지는 중국불교를 이해하거나 신앙하는 단계까지는 이르지 못하고 있었다.

한국 고대 불교서인 『三國遺事』는 당시의 신앙형태를 잘 전해주고 있는데 그에 의하면 초기의 불교는 불교전래 이전부터 있어 왔던 각종 神話에 의하여 이해되거나 신앙되고 있었다. 이를 통해 문화의 전래과정을 살펴보면, 먼저 외형의 문화가 수용되고 이어 내용적인 면이 수용되는 사례를 흔히 볼 수 있는데 한국불교도 그와 같은 과정을 거치게 되었다. 즉 처음에는 사원을 짓고 불상을 봉안하여 승려로 하여금 불교의례를 행하는 불교에 머물고 있었으나, 점차 그와 같은 외형적인 불교가 갖는 의미가 무엇인가에 대한 의문이 생기면서 불교

교의를 알고자하는 의욕이 커지게 되었다. 僧朗을 비롯한 圓光(555~638), 慈藏 등의 삼국시대 승려들이 서로 다투어 중국에 건너가 새로운 불교사상을 배워 오게 되었고 이렇게 하여 새로운 불교사상에 대한 이해의 기준이 생기면서 불교를 통한 중국문물과의 교류가 시작되었다. 나아가서는 한국문화라고 하는 좁은 세계를 벗어나 보다 넓고 보편적인 세계관과 문화의식을 추구하게 되었다. 元曉(617~686) · 義相(625~702) · 圓測(613~696) · 慧超(704~787)와 같은 高僧을 그 대표적인 인물로 손꼽을 수 있고, 그 이외에도 수많은 구법승들이 중국이나 인도에서 수준 높은 敎學을 구하기 위하여 온갖 고행을 무릅쓰고 노력하고 있었음은 중국의 여러 高僧傳들이 잘 전해주고 있다.

한편 고대 한국사회는 이렇게 수용한 불교를 자신만이 간직하지 않고 이를 다시 일본에 전하여 일본으로 하여금 고대문화의 토대를 마련하는데 도움을 주었다. 일본 각지에서 백제라는 이름을 많이 사용하고 있음을 흔히 볼 수 있다. 일본문화에 백제문화의 영향이 그만큼 큰 것이었음을 누구나 쉽게 짐작할 수 있다. 예를 들어 百濟町, 百濟郡, 百濟驛, 百濟寺, 百濟神社, 百濟觀音 등의 명칭을 흔히 볼 수 있다. 이들 명칭의 공통점은 대부분 관서지방이라는 사실이다. 이 지방은 고대사회부터 백제의 이주민들이 많이 정착하였던 것으로 지금까지도 백제문화의 흔적이 남아 있는 것이다. 오오사카부(大阪府) 히라카타다시(牧方市)에 特別事蹟으로 지정되어 있는 百濟寺蹟이 있다. 백제사는 백제 왕족의 氏寺였고, 절의 서쪽에는 百濟王神社가 있다. 전하는 말에 의하면 백제왕 敬福은 宮內部兼河內守任官이 되어 백제군의 토지를 얻어 이주하게 되었다고 한다. 그래서 氏神을 모신 백제신사와 그 왕족의 보호를 위해 백제사를 세우게 되었다는 것이다. 이처럼 일본에는 백제 멸망 이후 집단으로 이주해 간 이주민들이 여기저기에 집단적으로 살면서 그들의 문화를 남겼고, 그것이 오늘날까지 전승되고 있음을 알 수 있다. 한편 이와 달리 일본인들의 정신 속에 스스로 백제인의 후예라든가 혹은 백제문화의 전통을 자신들이 계승하고 있음을 강하게 믿을 뿐 아니라 그를 자랑스럽게 주장하여 온 사실을 확인할 수 있다.

II. 한국불교의 대중화

이상에서 본 신라시대까지의 한국불교의 전개과정을 보면 4세기에서 6세기까지는 중국 불교의 모방시기였고 7세기에서 10세기까지는 중국을 통하여 수준 높은 불교사상을 수용하여 한국불교의 體質을 형성하는 시기였다. 그런데 여기에서 주목해야 할 것은 당시의 한국불교는 불교를 보다 폭넓게 이해하여, 이를 보다 다양한 계층에 유포하는데 노력하고 있었다는 사실이다. 그것은 어쩌면 21세기 오늘의 불교계가 당면한 일과도 깊은 관련이 있다고 생각하며, 또한 이 같은 한국불교를 오늘의 국제사회가 재인식할 필요가 있다고 생각하기 때문이

다.

한국불교사에 있어 고려시대(918~1392)의 불교가 그와 같은 성격을 지니는 것이었다. 즉 신라시대까지의 불교가 학문적, 이론적 불교를 전개시킨 것이라면 고려불교는 그를 생활화하여 모든 분야에서 불교문화를 발전시키고 있었다. 오늘에 전하는 高麗藏經의 板本·高麗靑瓷·高麗佛畵 등은 그 대표적인 문화유산으로 손꼽는다. 그 이외에도 고려시대에는 諸般 일상생활에 이르기까지 불교문화가 깊이 숨어들고 있었음을 『高麗史』 등의 史書가 잘 전해 주고 있다. 그런데 이와 같이 고려시대에 불교문화가 크게 발전할 수 있었던 것은 신라시대에 이루어 놓았던 불교사상의 기반이 있어 가능하였다. 다른 한편 중국의 宋·元과의 문화교류가 고려인들로 하여금 더욱 폭넓은 문화의식을 갖게 한데도 지대한 영향이 있었던 것으로 생각된다.

여기서 문화교류란 親善的인 것도 있지만 상호 갈등관계에서 대립을 보였던 시기에도 문화발전의 촉진제가 되었음을 잊어서는 안 된다. 문화의 발전은 사회적 발전에 따라 항상 새로운 계기를 만나지 않으면 쇠퇴한다는 특질을 지닌다. 고려시대 末期가 되면 새로운 禪風을 일으켜 쇠퇴해 가는 불교문화의 발전적 轉機를 마련하려 하지만 新興士大夫들에 의하여 새로 수용된 朱子의 性理學 세력에 밀려 불교는 쇠퇴기를 맞이하게 된다. 그것은 성리학이 불교사상에 비하여 우수한 사상체계를 지니고 있었기 때문이 아니라 그를 신봉하는 지식인 계층이 사회의 지도층을 형성해가고 있었기 때문이다. 따라서 고려 이후의 조선시대(1392~1897) 불교는 지식인층에 의해서는 소외되고 일반 민중층을 대상으로 한 불교로 변질되어 간다. 즉 학문적 교학 중심의 불교에서 신앙적, 기도 중심의 민중불교로 변화해 가지 않을 수 없었다. 여기에서 깊은 교리사상의 이해보다는 讀經·信仰儀禮 등을 통하여 祈禱佛敎의 신앙적 기반을 더욱 깊게 뿌리내릴 수 있었다.

보기에 따라서 조선시대불교는 無識한 愚夫·愚婦들에 의한 맹목적 미신에 가까운 신앙 형태에 불과한 것이라고 부정적인 평가를 하는 이들도 있다. 그러나 필자는 결코 조선시대불교가 그렇게 평가될 문제가 아니라고 생각한다. 왜냐하면 종교로서의 불교는 이론적 학문의 세계에 머무는 것이 아니라 신앙심에 의한 강한 실천행위에 더 큰 의미가 있다고 생각하기 때문이다. 돌이켜 생각해 보면 오늘의 불교는 합리적·이론적 불교로서만 그 가치를 평가하려 하는데 문제가 있다고 생각한다. 왜냐하면 실천을 수반하지 않는 종교적 이론은 이미 종교로서의 의미를 상실하고 있는 것이라 믿기 때문이다. 그리하여 한국에 있어 조선시대불교는 信心을 바탕으로 한 불교로 자리를 굳혀 갔던 것이라 할 수 있다. 따라서 학문적으로는 배격되는 불교라 할지라도 신앙적으로는 왕실이나 사대부층에 의해서도 불교는 신앙심을 발휘할 수 있었다. 그리고 이와 같은 신앙심에 의한 조선시대의 불교가 있었기에 4세기 이후 꾸준히 쌓아 온 불교사상이나 불교문화의 유산을 오늘에 전승해 올 수 있었다.

Ⅲ. 동아시아 불교와 한국불교의 특징

동아시아 삼국의 불교는 저마다 다른 사상과 문화, 전통에 따라 다양한 모습으로 전개되었다. 인도불교가 사변적·명상적이라면 중국불교는 분석적·이론적인데 반하여 일본불교는 정서적·실천적이라고 한다. 흔히 일본불교의 특색을 종파불교에서 찾는다. 그런데 종파불교로서의 성격은 중국에서도 볼 수 있다. 즉 각 경전에 대한 敎相判釋이 발달하였으므로 이를 분석적·이론적이라 한다. 그런데 이는 분명히 각 경전의 교상관석에 따른 종파의 分派를 가능하게 하는 것이지만, 중국불교는 그렇지 않았다. 교상관석이란 어디까지나 학문적인 대상이지 종파를 세우기 위한 수단을 아니었다. 그러나 일본불교는 각기 다른 교의에 따른 실천적 방향을 확립함에 따라 종파가 생기게 되었다. 말하자면 교의의 관념적인 신앙체계만으로 만족하지 않고 그를 형상화하고, 형상화한 대상을 통하여 신앙관을 확립해 나갔다. 염불을 통한 왕생, 좌선을 통한 성불, 唱題를 통한 성불, 密儀를 통한 卽身成佛 등 이와 같이 수행의 방법이 뚜렷하고 거기에 기대되는 결과 또한 분명하다. 그러므로 이와 같은 종파불교가 정서적 성격을 지니게 됨은 당연하다. 그러나 이와 같은 형상적 의미를 지니는 종파불교가 지나치게 형식화되면 좀처럼 그 틀을 벗어날 수 없게 된다. 즉 오늘날 불교가 葬禮式佛教의 틀을 벗어나지 못하고 있음은 이를 잘 말해준다.

앞에서 말한 인도·중국·일본의 불교와 비교하여 한국의 불교는 어떻게 말할 수 있을 것인가? 흔히 불교는 인도에서 발생하여 중국에서 발전하였고, 한국에서는 그 완성을 보게 되었으며 일본에서는 그 실천 보급에 기여하였다고 말한다. 한국불교에 완성의 의미를 부여하는 것은 원효의 總和佛教에 큰 원인이 있다. 원효는 『十門和爭論』에서 불교사상과 교리의 融和를 피력하였다. 그저 잡다한 종파불교적 요소를 두루 어울려 놓은 것이 아니라 여러 원리가 하나로 歸一되고 또한 여럿으로 전개되는 근원적 상관관계를 파악하고 있었다. 이러한 원효의 총화불교 사상은 후세에 전해져 역사적으로 한국불교에서는 종파불교가 아닌 通佛敎를 전개시켜 나가지만 총화불교로서의 기능적 작용력은 약화, 형식화되고 만다. 이윽고 한국불교에서도 일본불교의 曼荼羅와 같은 신앙양상을 찾아볼 수 있게 되었다. 즉 재래의 토속신앙 및 종파불교적 제요소를 통일적인 체계 속에 수용하고 있는 불화에서 이를 잘 확인할 수 있다. 한국의 만다라는 『화엄경』에 의한 華嚴密敎에 바탕을 둔 ‘華嚴曼荼羅’라는 특징을 지닌다. 일본의 만다라가 『大日經』 등의 순수 밀교경전을 바탕으로 한다는 점과 다르다. 한국불교는 화엄만다라의 신앙체계에 의하여 다양한 신앙 양상을 전개시켰다. 나아가 다양한 신앙 양상을 통섭하는 신앙의 원리를 알고 있었다. 말하자면 불교의 대중화와 더불어 종파불교의 전개가 가능하였으며 또한 실제로 그러한 양상이 전개되었다. 9세기 신라하대 이후 五敎九山이나 禪敎兩宗 등 다양한 종파가 활동하였다. 그러나 이러한 종파는 일본불교의 종파불교와는

다르다. 한국의 종파는 學派라는 의미가 강하였고, 그 차이는 교리이해의 차이 내지 수행방법상의 차이를 나타낸 것에 불과하기 때문이다.

오늘의 한국불교는 역사적으로 4세기 이후 模倣佛教 → 理論佛教 → 文化佛教 → 實踐佛教라고 하는 단계를 거치면서 오늘에까지 그 역량을 축적해 왔고 한편 공간적으로 보면 멀리인 인도·중앙아시아 등과 가까이는 중국·일본 등과 부단한 문화교류를 하면서 불교에 대한 이해의 폭을 넓혀왔다. 이상과 같은 사실은 불교가 전래된 나라라면 각각 그 사정은 달리고 있는 것이라 생각되지만 결국에는 불교에 대한 폭넓은 이해와 대응방안의 확대였다고 생각된다. 그것은 불교사상의 핵심인 緣起法이 알게 모르게 작용한 결과라 믿어지며, 결국은 불교의 사회적 교화기능을 확대해 온 것이라 생각된다.

21세기에 접어 든 오늘의 시점에서는 지금까지 국가마다 제각기 독자적으로 불교의 사회적 교화기능을 다해 왔던 것을 이제는 국제화·세계화 시대에 걸맞게 세계적 교화기능을 확충해 나가지 않으면 안 될 것이다. 그러기 위해서는 종파불교적 성격을 탈피하고 종합적, 보편적 불교사상에 바탕을 둔 교화적 기능을 열심히 발휘해 나가야 할 것이다. 이러한 측면에서 한국과 중국, 일본의 동아시아 삼국의 긴밀한 유대와 협력, 그리고 미래지향적 관계를 위한 각종 논의와 場이 활짝 열리기를 기대한다.

기조강연

일본불교 이전의 불교

신카와 도키오(新川登龜男) _일본 와세다대학 교수

머리말

‘일본불교 이전의 불교’라는 제목은 이상하다고 생각할 것이 틀림없다. 그러나 이러한 제목을 붙인 데는 이유가 있다. 왜냐하면 일본불교가 처음 자각적으로 구상되었던 단계에서 불교란 어떠한 것이었을까. 또한 왜 그러한 구상에 이르렀는가. 그 이전의 불교와 어떤 관계에 있었는가를 생각해 보고 싶었기 때문이다. 따라서 본 발표에서는 ‘일본불교 이전의 불교’라는 제목 그 자체를 설명할 것이다.

1. 특이한 還俗과 ‘예술’

일본 역사상 잇따라 승려를 환속시킨 특수한 시기가 존재한다. 이는 7세기 말에서 8세기 초에 걸친 시기이다.

첫 번째는 야마다후히토미카다(山田史御形)의 예이다. 그는 지통(持統) 6년(692), 무광사(務廣肆, 후에 從七位下相当)를 받았으나, 원래 신라에서 공부한 사문으로(『일본서기』), 결국 환속했다. 그 후 그는 ‘문장(文章)’의 스승으로 동궁[皇太子首親王, 후에 聖武天皇]을 모시고 대학두(大學頭)가 된다. 또 후지와라(藤原) 궁터에서 ‘사기 야마다(史記山田)’라 쓰인 목간이 출토되었다. ‘야마다’는 미카타(御形)일 것이다.

두 번째는 고구려 사문 복가(福嘉)의 예이다. 그를 지통 7년(693)에 환속시켰으나(『일본서기』), 그 이유는 분명하지 않다.

세 번째는 승려 통덕(通德)과 혜준(惠俊)의 예이다. 이 두 사람을 문무 4년(700)에 환속시켰다.(『속일본기』). 통덕에게는 양후사구이증(陽侯史久爾曾)이란 이름을 주었고 혜준은 길의(吉宜)란 이름을 주어 모두 무광사를 수여하고 있다. 또한 ‘예(藝)’를 채용하기 위한 환속이라 하였다. 이 중 혜준의 ‘예’는 의술에 관한 것이다. (養老5年正月甲戌条 등) 통덕의 ‘예’에 대해서는 상세하지 않지만 역법일 가능성이 있다.(推古10年10月条 참조) 또 두 사람에게 준 성씨 중에 길성(吉姓)은 백제계이다.(天智10年正月是月条) 양후사(陽侯史) 성에 대해서는 분명하지 않으나 수나라나 백제와 관계가 있을 가능성이 있다.(『新撰姓氏錄』)

네 번째는 승려 변기(弁紀)의 예이다. 그는 대보(大寶) 원년(701)에 환속했다.(『속일본기』) 춘일창수노(春日倉首老)라는 이름을 주고 추대일(追大壹, 후에 正八位上 해당)을 수여했다. 그는 환속 이전부터 가사를 지었으며(『万葉集』 3의298), 환속 후에도 많은 만엽가를 남겼으며 작시도 알려져 있다.

다섯 번째는 승려 혜요(慧耀)·신성(信成)·동루(東樓)의 예이다. 이들 역시 대보 원년에 환속했다.(『속일본기』) 혜요는 녹형마려(録兄麻呂)라는 이름을 받고, 신성은 고금장(高金藏)이란 이름을 받고, 동루는 왕중문(王中文)이란 이름을 받았다. 모두 원래의 성으로 복귀하였다. 이들은 양노 2년(718) 이전의 관인고시장(官人考試帳, 考文)에 보이며, 녹형마려는 음양박사, 고금장은 음양사, 왕중문은 천문박사이다.(大日本古文書24-552이하)또 고금장과 왕중문은 고구려에서 온 도래인이며(『新撰姓氏錄』), 녹형마려(녹은 ‘角+泉’, ‘角’ 등도 있다)는 백제에서 온 도래인일 것이다.(天智10年正月是月条)

여섯 번째는 승려 융관(隆觀)의 예이다. 그는 대보 3년(703)에 환속했다.(『속일본기』) 즉 그는 ‘유승(流僧)’ 사문 행심(幸甚)의 아들이며, ‘예술’과 ‘산력(算曆)’에 정통했기 때문에 금재(金財)라는 성으로 돌아갔다. 또 1년 전인 대보 2년(702) 4월, 그는 길조를 잡은 것 때문에 사면되어 바로 후지와라 궁으로 들어왔다. 한편 아버지(신라 사문 ‘幸甚’ ‘行心’)는 오츠(大津) 황자의 사건에 연루되어 히다노쿠니(飛騨國)의 가람에 유폐되었으나 원래 ‘천문·점서’에 뛰어나고 ‘골법(骨法)’을 잘했다고 한다.(『日本書紀』 持統即位前紀, 『懷風藻』)

일곱 번째는 사문 의법(義法)의 예이다. 그는 화동(和銅) 7년(714)에 환속했다.(『속일본기』) 그리고 ‘점술’을 채용하기 위해 대진연의비등(大津連意毗登)이란 이름을 주었다. 의법은 경운(慶雲) 4년(707) 5월 신라에서 귀국한 학문승이었다.(『속일본기』)

이것을 간단하게 정리해 보면 다음과 같다.

<표> 7세기 말~8세기 초의 환속 일람

還俗 年代	經歷 · 出自	僧名	俗姓名	藝
692年(以前)	遣新羅學問僧	福嘉	山田史御形	文章
693年	高句麗	通德	陽侯史久尔曾	曆法?
700年	隋 · 百濟?	惠俊	吉宜	醫術
700年	百濟	弁紀	春日倉首老	詩歌?
701年	倭	慧耀	録兄麻呂	陰陽
701年	百濟	信成	高金藏	陰陽
701年	高句麗	東樓	王中文	天文
701年	高句麗	隆觀	金財	藝術 · 算曆
703年	新羅	義法	大津連意毗登	占術
714年	遣新羅學問僧			

이들 환속의 특징은 다음과 같이 정리해 볼 수 있다. 첫째, 7세기 말에서 8세기 초에 걸쳐 집중되어 있다. 즉 아스카키요미하라료(淨御原令)의 시행기와 다이호리츠료(大寶律令)의 편찬 및 시행개시기에 집중되어 있다. 둘째, 환속시켰던 승려 대부분이 고구려·백제·신라에서 온 도래인이며, 일부는 신라에서 돌아온 왜인도 포함되어 있다. 셋째, 이들 환속승의 대부분이 ‘예’의 보유자이며 국가가 그 ‘예’를 채용하기 위해 환속시킨 것이다. 여기서의 ‘예’ 또는 ‘예술’이란 현재와 같은 아트의 의미가 아니고 중국 정사에 보이는 ‘예술전(藝術傳)’의 ‘예술’로 봐도 좋다. 즉 음양, 점복, 의무(醫巫), 음율, 상술(相術), 기교 등의 기능이나 이능(異能)을 가리킨다. (『隋書』 등) 이는 달리 말하면 율령국가는 ‘예술’을 구사하는 승려의 존재를 기본적으로 인정하지 않았다.

다만 아스카키요미하라료 시행기와 다이호리츠료 편집·발포기와의 사이에도 차이가 보인다. 이는 후자의 단계야말로 환속 집중기이며, 전자의 단계에서는 ‘예술’의 채용을 명확히 했던 환속은 보이지 않는다. 따라서 승려의 능력이나 직능에서 ‘예술’을 배제하려고 했던 국가 의도는 아스카키요미하라료가 아니고 다이호리츠료 편집·발포와의 조합에 의해 명확하게 제시된 것이다.

이 때, 천무(天武) 14년(685), 덴무 천황의 ‘초혼(招魂)’(병의 위독에서 회복)을 위해 백출(白朮)을 볶아 바친 음양박사 백제 승려 법장(法藏)이 지통(持統) 6년(692)의 아스카키요미하라료 하에서도 환속하지 못한 것에 주의하고 싶다. (『일본서기』) 법장은 양나라의 도사도홍경(陶弘景) 이후 의약 지식과 기능을 계승해(『藝文類聚』81), 도홍경 찬술의 『신농본초경집주(神農本草經集注)』 7권(일본에서는 3권본; 藤原宮跡出土木簡)을 왜에 가져왔을 가능성도 있다. 또 이때 ‘초혼’은 중동(仲冬, 11월) 인일(寅日) 실시된 진혼제의 초견(初見)이며, 음(魄·白)과 양(魂·運)의 원리를 채용하고 있다.(職員令集解神祇官条諸說. 후에 鎮魂祭는 창조된 신화를 적용한다)

이러한 법장이 음양박사인 것은 당연하지만 한편으로 다이호리츠료 편찬·발포기에는 환속시켜도 좋은 성격의 승려이었다. 그럼에도 불구하고 환속의 기록이 보이지 않는 것은 그의 생존 기간을 묻는 것이지만 적어도 아스카키요미하라료 아래에서는 ‘예술’을 보유하고 구사한 승려의 존재에 대해 관용이 있었음을 말해준다. 나아가 덴무 천황에 대한 특별한 공헌도가 그의 환속을 면해주었을 가능성도 있다.

2. 율령국가가 기대하는 사원 내 거주 淨行僧

그러면 역으로 초창기의 율령국가가 적극적으로 구하고 구상했던 승려의 모습은 어떠한 것이었을까.

우선 대두하는 교키(行基) 집단의 활동을 지탄했던 영구(靈龜) 3년(717)의 조서가 주목된다.(『속일본기』) 이에 의하면 승니(僧尼)의 기본적인 모습은 정해진 오전 결식 외에 무엇보다도 사원에 조용히 기거하고 가르침을 받고 도를 전하는 것이다. 그러나 교키와 제자들은 이에 역행한 것이다.

그 위반 사례는 다음과 같이 요약할 수 있다. 즉 ①번화가에 모여 집단을 형성한 것, ②집집마다 도는 것, ③이러한 과정에서 손가락과 팔꿈치를 태우고 벗겨 함부로 ‘죄복(罪福)’을 설해 ‘성도(聖道)’라 칭해 사람들을 유혹하는 것, ④사람들을 생업에서 이탈시켜 교키 집단에 받아들인 것, ⑤경솔하게 환자의 집에 가는 것, ⑥병의 치료가 불도에 의한 것이 아니고 무술(巫術)과 길흉의 점에 의한 것 등이다. 그리고 마지막으로 중병자에 대한 예외적인 대응을 언급하고 있다. 결국 승려 중에서 ‘정행자’를 선발 파견해서 정해진 수속과 사원 바깥에 머무는 일정한 신고 아래에서만 병을 치료하게 인정하였다.

실은 이 조서는 승니령의 주요한 조문을 확인해 주는 것도 있다. 따라서 조서에서 나타난 교키 집단의 구체적인 예가 현실을 어디까지 정확히 적절하게 나타내주는가는 의문이 남는다. 물론 이 승니령은 당의 도승격(道僧格)을 모방한 것이 많다. 그러나 승려에 의한 치병 활동에 관심이 높은 것은 현실 역사에서 생겨난 것으로 보아도 좋다. 또 율령국가가 이상적으로 여겼던 승니의 기본적인 모습은 승니령의 편찬 이전부터 이미 구축되기 시작했다. 즉 일본(왜)의 역사 속에서 준비되어 조성된 것이다.

그것은 천무 8년(679)의 포고를 시원으로 한다.(『일본서기』) 즉 승니는 항상 사원 내에 거주하고 삼보를 지킨다. 그러나 늙고 병이 든 경우는 절 내(房)의 ‘정지(淨地)’가 더러워지기 때문에 간처(間處)에 사옥을 세워 이주시켜 친족이나 독실한 신자가 간호할 수 있게 한다. 여기에 승니의 기본적인 모습이 보인다. 요컨대 ①승려는 사원 내에 항상 거주하고 불교를 지킨다. ②마음대로 속인이나 속세간과 어울려서는 안 된다. ③사원 가람은 청정한 공간이다. ④사원 내 상주의 승려 자체도 ‘정행자’가 아니면 안 된다는 원칙이다. 이 원칙은 이미 서술한 영구 3년 조서에서도 일관되고 있다.

그러나 여기에서 ‘정행’에 주의할 필요가 있다. 이 정행은 머지않아 덴표 연간(729~749년)의 우바새(出家人·度人) 공진해(貢進解)에 기재된 상투구이다. 그것은 경·다라니 등의 독송 실적[年數]을 가리키고 있는 것 같지만 그 내용은 확실하지 않다. 다만 공진해의 성격으로 보아 엄격한 계율 생활을 오로지 ‘정행’이라 말했다고는 생각하기 어렵다. 여기서 다음과 같은 두 종류의 출가득도 예를 우선 참고하고 싶다.

하나는 지통 3년(689) 예조(蝦夷)에의 출가허가 이유이다. 그것은 ‘한아(閑雅)·과욕(寡欲)’ ‘소식(蔬食)·지계’이다.(『일본서기』) 이것도 막연하나 요컨대 소란하지 않고, 욕심 없이, 육식을 피하고, 계를 지키는 것이다. 그러면 엄격한 계율 생활을 보내고 온 사람처럼 생각하는 경향이 있으나 조건을 그곳에 특수화할 수 없는 것은 이미 서술한 대로이다. 물론 여기서

주의할 것은 이 출가 신청자가 예조로서 고위의 무대사(務大肆, 후에 從七位下 해당)를 수여했던 ‘성양(城養)’ 예조를 아버지로 갖는 것이다. 결국 왜가 확대 침투시키고 있는 관위 질서, 예조를 왜풍화시키려는 관위 질서를 숭선해 보완하는 자격의 유무가 ‘정행’의 유무였다고 보인다. ‘소식’이라 말하는 것도 예조의 육식 생활이나 수렵에서 벗어나 왜풍화되고 있는 의미일 것이다.

또 다른 하나는 천무 6년(677) 완성한 일체경의 공양이 아스카데라(飛鳥寺)에서 행해졌던 때의 일이다. 천황은 절의 남문에서 삼보(飛鳥大佛)를 예배했다. 그리고 친왕, 제왕, 군경들에게 출가자를 한 사람씩 허락했다. 그 출가는 남녀·장유를 묻지 않고 희망자를 모집한 것이다.(『일본서기』) 여기서의 출가는 엄격한 계율의 생활 실적을 추궁한 것은 아니었다. 물론 출가 후를 묻는 것이다. 즉 관위 질서의 중추를 구성하는 기내(畿内)의 한 사람 한 사람에 대해 가호하고 보증하는 역할이 출가 득도자에게 기대되었으며, 그 역할의 증거가 ‘정행’으로 간주되었다.

이 관계성은 천무 14년(685)의 관위 개정에도 잘 나타나 있다. 그것은 명위(明位)·정위(淨位)·정위(正位)·직위(直位)의 호를 가지고 나타나 이후 ‘밝고 깨끗하고 바르고 성실한 마음’(文武即位宣命)에서 천황이나 국가에 봉사해야 할 군신들의 기본 자세를 계속 강조해 간다. 그래서 이것은 ‘공사(公事)’, 즉 공무이며, 여기에 비로소 ‘공(公)’의 개념이 등장한다. 출가 득도자의 기본자세에 ‘정행’이 요구되는 것은 바로 관위 질서에 체현된 ‘밝고 깨끗하고 바르고 성실한 마음’과 보완 관계에 있다고 볼 수 있다. 또 그 ‘밝고 깨끗하고 바르고 성실한 마음’이 모여 재생산되는 장은 말할 것도 없이 궁과 그 조정이 틀림없다. 사원 가람이 ‘정지(淨地)’가 아니면 안 되는 것도 이러한 궁과 그 조정과의 상관관계에 의해 자각되었다.

이에 대해 천무가 위독할 때의 대응에서 시사하는 바가 많다. 즉 ‘주조(朱鳥)’ 연호를 만들고 궁을 ‘아스카정어원궁(飛鳥淨御原宮)’으로 이름하고 ‘정행자’ 70인을 선발해 출가시켰던 것이다. 이 중에 길상으로의 ‘주조’는 ‘아카미도리’라 말하며 색채를 초월해 ‘밝음’(아카끼)에 통한다. 따라서 ‘밝고 깨끗한’ 이념이 연호와 궁호를 빌리고 또 출가 득도자의 정행을 빌려 위기 돌파를 위해 소리 높여 강조하였다. 이와 같이 출가 득도가 기본적으로 궁에서 행해지는 시대를 맞이한 것이다.

한편 지금까지 지적해 온 것은 단순한 승니와 속과의 관계는 아니다. 출가득도를 거친 승니 집단과 관위(위계) 질서를 구성하는 유위자(특히 고위자) 집단과 관위(위계) 질서 밖에 있는 서민 사회와의 3자 관계 또는 이것에 천황을 더한 4자 관계를 상징하고 있다. 그래서 승니의 정행과 유위자 집단의 ‘밝고 깨끗하고 바르고 성실한 마음’이 서민 사회를 향해 또는 천황의 존재를 매개해서 보완 관계에 있는 것이다. 이 여러 관계는 사원 가람과 궁·조정 등이 ‘정지(淨地)’인 것의 관계와도 모순되지 않는다.

3. ‘예술’에 대한 두려움

7세기 말에서 8세기 초에 걸쳐 집중적으로 단행된 승려의 환속은 천무 6~8년 이래 준비해 온 정행자로서의 승니 집단을 확립하기 위해 귀결된 조치였다. 즉 시작이 아니고 오히려 다이호리츠로 발표를 기대했던 최종 목표로 볼 수 있다. 그래서 그 정행을 방해하고 정행에 반할 가능성이 매우 높아 두려웠던 것이 ‘예술’의 구사이다.

실은 이 두려움에는 구체적인 선례가 몇 개나 있다. 그러나 7세기 전반까지는 복합적인 지능·기능을 가진 승려가 사원 내에 통상 거주하고 있었다. 예를 들면 ‘역본’ ‘천문지리서’ ‘순갑방술(遁甲方術)’의 서’를 왜에 가져와서 교수했던 백제승 권륜(勸勒)이나 수·초당에서 천문의 지식을 가지고 돌아와 『주역』을 강의했던 승민(僧旻) 등이 대표로, 그들은 물론 환영을 받았다.(『일본서기』 『鎌足傳』) 다만 고구려 등에서는 이미 ‘예술’의 두려움이나 비밀성을 잘 알고 있었다. 왜냐하면 왜에서 고구려에 건너와 유학승들과 함께 ‘종종의 기묘한 술’(호랑이나 침술에 관계되다)을 획득했던 구라츠클리토쿠시(鞍作得志)는 귀국하려고 할 때 그곳에서 독살을 당했다고 한다.(皇極4年4月戊戌条)

왜의 경우, 7세기 중엽 이후 ‘예술’에 대한 관심이 높아지고 넓어짐과 동시에 그 두려움도 표면화된다. 그 이른 예가 제명 4년(658) 아리마노미코(有間皇子)의 변이다. 이 사건은 황자들이 고루에 올라 ‘단적(短籍)’을 잡고 ‘모반의 일’을 점친 것이다.(『일본서기』) 그들은 점술을 행했다. 때문에 처벌되고 황자는 죽음에 내몰렸다. 다만 여기에 승려가 참여했다는 기록은 없다.

다음으로 천지(天智) 원년(662) 나카토미 가마타리(中臣鎌足) 가문의 고문으로 있던 고구려 승려 도현(道顯)은 고구려 멸망 등을 점쳤다고 한다.(『일본서기』) 이것은 실제 예술을 구사하는 도래승이 왜의 정치에 깊이 관여하고 있음을 말해준다. 다만 그 도현이 처벌되었는지 환속당했는지 하는 기록은 없다. 그러나 그 지식·기능이 가마타리의 존재와 관련해서 특별히 여겨진 것은 분명하다. 이렇게 특별하게 여긴 것이 생명에 관계되는 살인 사건에까지 이르게 되었다. 예를 들면, 가마타리의 장자인 입당승 쇼에(貞慧)를 귀국 직후인 천지 4년(665), 백제의 사인(士人)들이 ‘능(能)’을 시샘해 독살시켰다고 한다. 도현과 쇼에는 『주역』에 능통했다.(『貞慧傳』)

나아가 천지 7년(668) 사문 도행(道行)이 구사나기검(草薙劍)을 훔쳐 신라로 달아나버린 사건이 일어났다.(『일본서기』) 나중에 도행이 신라 승려였다는 전승이 생겼으나(『熱田太神宮緣起』 『元亨釋書』) 그 출신은 분명하지 않다. 그 후 천무가 위독할 때 점술에 의하면 구사나기검의 악령이 원인으로 여겨져 검을 오와리쿠니(尾張國)의 아츠타사(熱田社)로 옮겼다고 한다.(『일본서기』) 아마도 도행이 가져간 구사나기검은 탈환 후에 천무 천황의 신변에 농

아두었던 것이다. 그래서 구사나기검이 위부(諱部, 후에 齋部)의 점복에 관계되는 존재가 된 것을 알 수 있다.(『古語拾遺』)

그러나 구사나기검은 여러 개였다. 기기신화(記紀神話)나 전승에는 스사노요가 얻은 것, 야마토타케루가 사용한 것이 있으며, ‘천층운(天叢雲)’ ‘층운(襲雲, 무라쿠모)’의 검으로도 불렸다. 또 셋쓰쿠니(攝津國)의 스미요시다이사(住吉大社)에도 3척(약 89cm)의 ‘신세구사나기검(神世草薙劍)’이 전해지고 있다. 일월오성이나 사신 등이 새겨져 있었다고 한다.(『住吉大社神代記』) 무라쿠모의 호칭도 어떤 문양에서 연상된 명칭으로 여겨진다.

어느 쪽이든 도행이 탈취한 구사나기검에도 천문·음양 등의 이해가 따랐을 것이다. 또는 적어도 도행의 탈취 사건을 계기로 구사나기검에 그러한 이해가 자각된 것으로 볼 수 있다. 한편 이 사건은 천지(天智)가 즉위한 해에 발생하고 고구려가 멸망한 해이기도 하다. 따라서 내외의 변동기에 일어난 사건이며, 이 시기 검 일반에의 관심도 높았다.

예를 들면, 백제 재흥을 위해 왜에서 모국으로 돌아간 왕자 풍장(豐璋, 扶余豐)의 보검이 크게 주목되었다. 이 보검은 본인이 도망 후 당에 포획되었다.(『舊唐書』劉仁軌傳) 또 백제 부흥을 위해 왜에서 파병의 준비가 한창이던 때 하리마국(播磨國)의 땅 속에서 ‘보검’ ‘이검’을 발견하여 헌상하였으나, 천무12년(684)에 원래 땅으로 돌려주었다고 한다.(『일본서기』『播磨國風土記』) 천무조에는 이시카미신궁의 ‘신보(神寶)’가 정리되어(天武3年8月庚辰条) 도사오오카미(土左大神)의 ‘신도(神刀)’가 천황에게 헌상되고 있다.(同4年3月丙午条) 나아가 신라에서는 김유신의 보검이 유명하며 그 검에 ‘천관(天官)’에서 빛이 드리우는 신령함이 내려오고 ‘허(虛)·각(各)의 두 별’이 깃들여 있다고 한다.(『삼국사기』 김유신전)

사문 도행의 구사나기검 탈취 사건은 도검에 관심이 높았던 동아시아의 대변동기를 기반으로 하여 아마도 신라 등과도 관계를 가지면서 발생한 것으로 보인다. 그렇다면 이때 처음으로 구사나기검이 널리 인지되기 시작했다고 말할 수 있을 것이다. 그런 까닭에 천문·음양 등의 ‘예술’에 관여했던 구사나기검을 국제 환경 아래에서 이해하는 승려의 출현은 새로운 승려에 대한 인식을 환기시키는 충격적인 사건임에 틀림없었다.

이 사건 후에 또 다른 형태로 승려의 모습이 기억되었다. 그것은 요시노에 출가했던 오아마노황자(大海人皇子, 후에 天武天皇)가 ‘천문·둔갑’을 잘해 임신의 난에 거병진군 중에 스스로 등불을 내걸고 식(式)을 취해 흑운의 출현에 대해 점을 쳤다고 한다.(『일본서기』)

오아마노황자는 이러한 예술을 어떻게 해서 학습한 것인가. 시간적 추이에서 보면 요시노에 들어간 후에 비로소 배웠다고는 생각하기 어렵다. 당연히 그 이전에 학습했을 것이며 그래서 사람들은 오아마노황자가 요시노에 들어가는 것을 두려워했다. 그러면 언제 어떻게 배운 것인가.

이미 서술한 대로 백제승 권륜이 가져온 예술 중에 천문·둔갑은 오토모(大友) 촌주인 고총(高聰)에게 전해졌기 때문에 오아마노황자는 오미에국(近江國) 시가군(滋賀郡)의 땅에 사

는 오토모 촌주에게 배웠을 가능성도 있다. 그렇다면 오미에 천도 후 대략 5년 미만의 학습이 된다. 한편 아마토국의 가즈라기다카미야사(葛城高宮寺)나 난바(難波)의 구다라사(百濟寺)에 사는 백제승 중에 은신·분신의 술을 구사해 오미에에 나타나는 등의 현상을 보여주는 수행자도 알려져 있다. 이들 중에는 백제 멸망 후에 왜에 들어왔던 승려도 포함되어 있어(『日本靈異記』 上の 4·14 등) 이러한 백제승에게 배웠을 가능성도 있다.

그러나 여기서 중요한 것은 오아미노황자 자신이 예술의 양의성, 즉 효능과 두려움을 동시에 숙지하고 있다는 점이다. 더군다나 그것에 승려의 모습이 더해지면 그 양의성이 더욱 현전하는 것도 알고 있었을 것이다. 이러한 자신의 경험과 기억이 역으로 천무조의 정책에 활용되었을 가능성은 충분히 있다.

이것들을 바탕으로 해서 승려가 구사하는 예술에 대한 공포가 결정적으로 된 것은 후에 환속시켰던 승려 융관(隆觀)과 그 아버지인 신라승 행심(行心)의 사건이다. 행심은 이미 서술한대로 주조 원년(686) 천무가 위독한 때에 발각되었던 오즈황자의 변에 말려들어 히다국(飛驒國)의 가람에 유폐되었다. 그 아들인 승려 융관은 아버지와 함께 히다국에 유폐된 것으로 여겨지며 히다국에서 태어난 것은 아니다. 그래서 아버지의 예술은 그 아들에게 전수되었다.

문제의 행심은 오즈황자와의 교류가 돈독해 황자의 ‘골법(骨法)’이 ‘신하의 상’이 아니며 빨리 황위를 잇지 않으면 이번이 생길 것을 황자 본인에게 진언했다고 한다. 이러한 ‘상술(相術)’은 오도모황자의 풍골을 관찰하고 예언했던 당나라 사신 유덕고(劉德高)의 예도 있다.(이상 『懷風藻』) 아울러 이는 수나라 말에서 당나라에 걸쳐 유포되었다.

예를 들면, 이연(李淵, 후에 唐高祖)의 ‘골법비상(骨法非常)’을 관찰해 장래 사람의 주인이 될 것을 예언했던 선상인(善相人) 사세량(史世良)이 있으며, 이세민(李世民, 후에 唐太宗)의 장래를 예언했던 선상 서생 모씨 등이 있다. 또 측천을 품은 어머니의 골법을 간파하여 태종에게 신임 받은 상술 애천강(袁天綱)과 천강과 상술을 경쟁했던 장경장(張憬藏) 등이 잘 알려져 있다. 장경장의 경우는 태종의 고구려 원정을 따라 인물의 운명을 예언하고 조선반도 계략에 관여했던 유인궤(劉仁軌)에 대해서도 예언하고 있다.(이상 『舊唐書』 本紀·方伎列傳 등)

이것들은 모두 승려의 예는 아니다. 그러나 황제가 되기 이전의 당고조나 태종 또는 측천무후 등의 예언을 행했던 ‘선상(善相)’의 이야기가 유행하고 또 고구려 원정 등의 반도 침략을 추진했던 유인궤 등과 관계있는 선상의 이야기도 알려져 있던 중에 오즈황자의 선상을 행한 신라승이 나타났다고 해도 이해되지 않는 것은 아니다. 그리고 구사나기검을 탈취해서 신라에 가려고 했던 사건과도 합쳐 생각해 보면 신라와의 관계에 있어 예술을 구사하는 승려의 존재를 두려워했던 경향이 있다.

맺음말

위에서 서술한 예술에 대한 두려움, 그리고 그러한 예술을 행사하는 승려가 계속 출현하는 것에 대한 위기야말로 처음에 지적했던 환속 정책을 가져오기에 이르렀다. 그것은 동시에 정행자 집단의 조정을 촉구하게 된다. 여기에 일본불교가 등장하는 최초의 이치가 보임과 동시에 일본불교 이전의 불교가 어떤 것이었는가를 알 수 있을 것이다. 또한 이에 대해서 줄저 『日本古代文化史の構想』(名著刊行会, 1994年)와 『道教をめぐる攻防』(大修館書店, 1999年)을 아울러 참조해 주기 바란다.

| 1부

羅豐 || 수미산석굴의 배치와 개작

王欣 || 漢・唐 시기의 서역 불교와 그 東傳 경로

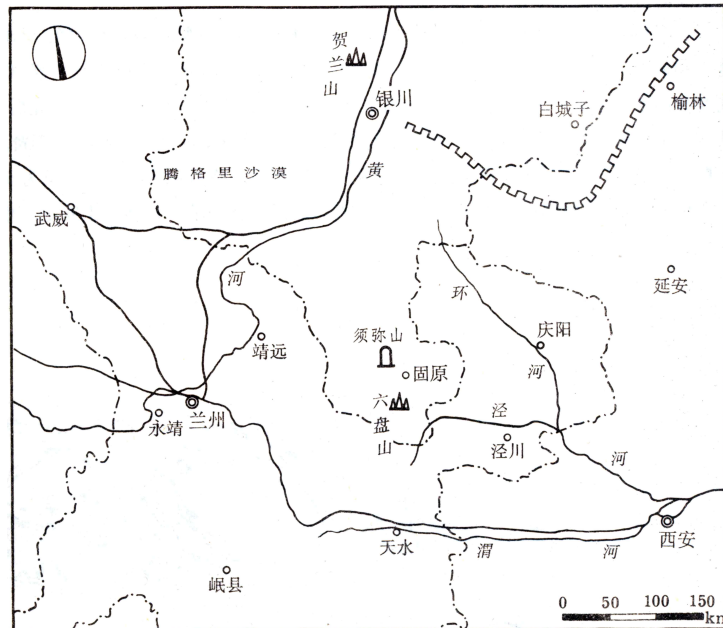
李靑 || 中原과 西域의 佛教美術-樓蘭과 敦煌의 壁畫를 사례로-

船山徹 || 10세기말 天息災 역경초기의 불전한역 분업체제

수미산석굴의 배치와 개착

루핑(羅豐) _중국 영하문물고고연구소 소장

수미산은 영하寧夏 고원固原시에서 북서로 50킬로미터 떨어진 황택보향黃鐸堡鄉에 자리하고 있다.(그림 1) 육반六盤산맥의 지맥에 속하는데 산맥은 남북으로 뻗어 있다. 백 여 개 이상의 크고 작은 석굴이 분포하며 남북의 길이가 1800미터, 넓이는 동서로 700미터에 달한다. 석굴군이 처음 개착된 것은 북위北魏 시기로 북주北周·수隋·당唐이 석굴 개착의 흥성기였다. 송宋·금金·명明등 역대에 걸쳐 고르게 대규모 보수공사를 하는 등 당시에는 중요한 불교 사원이었으나 청대 이후에는 점차 쇠락하였다.

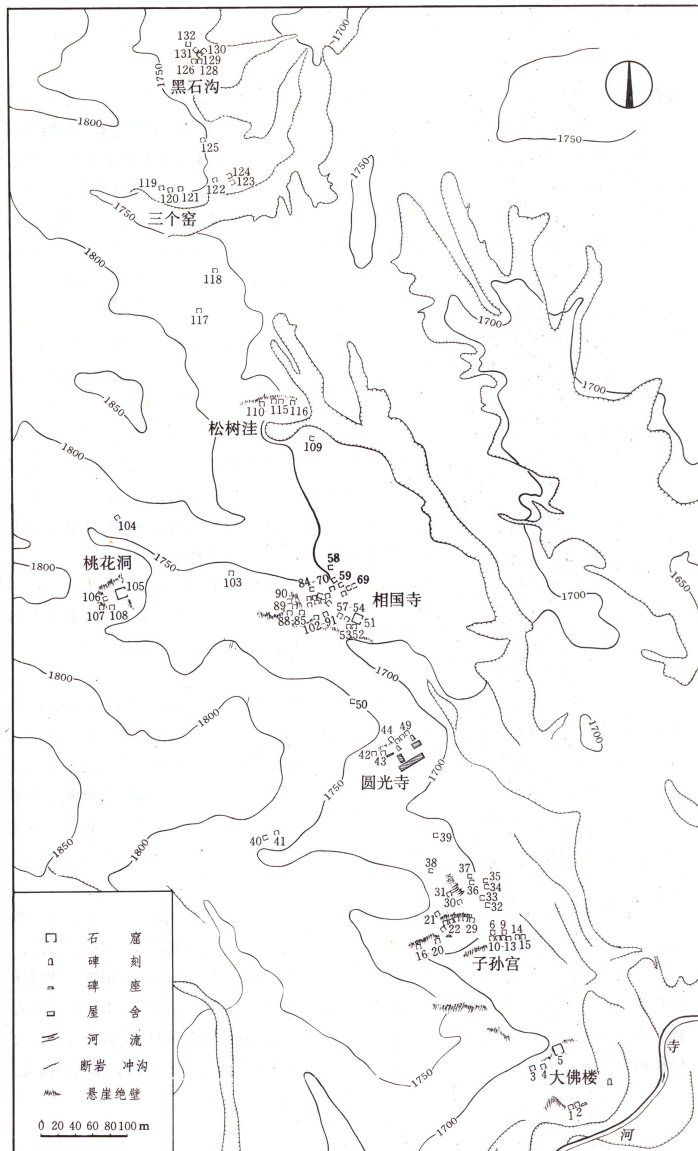


图一 须弥山石窟地理位置图

1. 수미산석굴의 배치

청대 이후 수미산석굴이 쇠락한 이후로 이에 대해 알고 있는 사람은 드물었다. 간단하나마 조사가 이루어진 것은 20세기에 들어선 1950년대에 들어와서 이었다.¹⁾ 1962년에 영하회족자치구 문화국은 문화재 인력을 조직하여 석굴 조사를 진행, 조상造像이 있는 석굴 20

1) 劉敏, 《甘肅固原的石窟造像》, 《文物參考資料》, 1956年4期, 54쪽; 朱希元, 《寧夏須彌山圓光寺石窟》, 《文物》, 1961年2期, 27~30쪽.



图二 须弥山石窟洞窟位置分布图

석굴에 대해서는 후일 부속굴로 처리하였는데 약 156개에 달한다.⁴⁾ 최근의 조사에서 선탭산굴구禪塔山窟區에서 10개의 굴이 더 발견되었다.⁵⁾

현존하는 수미산석굴의 지역 구분과 석굴을 흥건하던 시기의 택지선정은 서로 밀접하게 연관된다. 각 시대 마다 모두 다른 지역에 석굴을 개착하여 자연 환경이 만든 천연의 간

개에 동굴 번호를 붙였다. 1982년에는 영하문물관리위원회와 중앙미술학원이 연합하여 수미산석굴에 대해 고고학적인 탐사를 진행했다²⁾. 이 작업의 주관은 중앙미술학원中央美術學院의 왕룡王瀧 교수이다. 이 탐사를 통해 수미산석굴의 전면적인 분포상황이 밝혀졌으며 수미산석굴에 번호를 부여하여 132개의 석굴에 번호가 붙여졌다. 남북으로 사구수하寺口水河에서 흑백구黑白溝까지, 동서로는 화상분和尚墳에서 청산량青山梁 범위내의 석굴이다. 8개 구역단위로 구분 되는데 1~5굴이 대불루구大佛樓區, 6~39굴이 자손궁구子孫宮區, 40~50굴이 원광사구圓光寺區, 51~103굴이 상국사구相國寺區, 104~108굴이 도화동구桃花洞區, 109~118굴이 송수와구松樹窪區, 119~125이 삼개굴구三個窟區, 126~132굴이 흑석구구黑石溝區 (그림 2)³⁾이다. 이외의 번호를 매기지 못한

2) 寧夏回族自治區文物官不理委員會等,《須彌山石窟》, 文物出版社, 1988. 참고.

3) 寧夏回族自治區文物官不理委員會等,《須彌山石窟內容總錄》, 文物出版社, 1997. 참고.

4) 1982년 이후 이어서 1986년에 북경대학 고고학과에서 수미산석굴 번호에 대해 재검사를 실시하였다. 지난 번 번호를 매기지 못한 작은 감실에 새번호를 주었는데 부속굴의 방법을 채용하여 해결하였다. (馬世長等,《須彌山石窟內容總錄》,《須彌山石窟內容總錄》, 27쪽. 참조)

5) 본 조사 작업은 영하문물고고연구소寧夏文物考古研究所와 절강대학문화유산학원浙江大學文化遺產學院의 연합으로 진행되었다. 2010년에 시작하여 지금까지 진행 중이다.

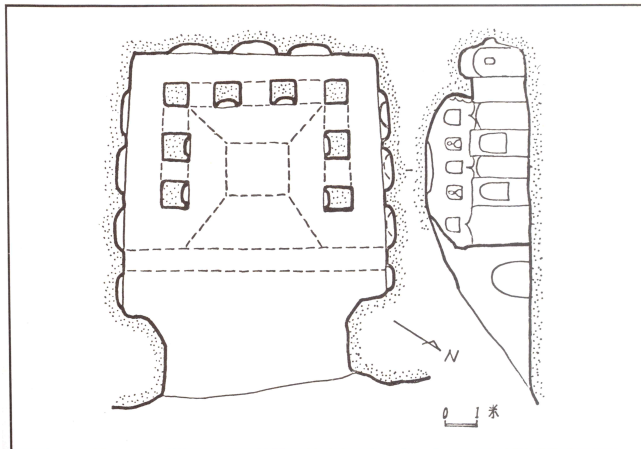
격이 생겨 있다. 이후에 도로 교통과 연락으로 이용 되었다.(그림 3)



图三 须弥山石窟全景图

수미산석굴은 대부분 해발 1680미터 이상의 산봉우리에 개착되었는데 1700미터 이상 높이에 있는 것도 많다. 바꿔 말하면 수미산석굴은 대부분 산의 중앙에 가깝거나 어떤 것은 산 정상에 위치하고 있다는 것이다. 이는 산에 홍수로 인한 유수와 침식을 방지하기 위한 것이 분명하다.

수미산에서 가장 먼저 개착된 동굴은 자손궁구의 남부와 중부로 중요한 것으로 14, 24, 32, 33 등등 14개의 굴이다. 북위시기에 시작되어 서위西魏시기에 약간의 증수가 있었



图四 第33窟平面、剖面图

다. 중심주굴中心柱窟과 불전굴의 구조로 보면 당시 승려들이 예불과 집회, 수행, 설법, 수계 등을 하던 장소였을 것이다. 그 중에서 33굴은 면적이 8.2~8.3미터 굴에서 가장 높은 곳이 3.3 미터로 규모면에서 가장 크며 원래는 목조 건물이 있었다.(그림 4) 많이 퇴락되었지만 보기 드문 특별한 구조가 중국에서는 찾아보기 힘든 사례이다.

승선굴僧禪窟은 구조가 비교적 작다. 굴 안에는 조상을 장식하지 않았고 온돌, 선좌 등이 있을 뿐이다. 겨우 한 사람이 들어갈 정도로 면적이 작다. 승선굴은 예배굴禮拜窟을 둘러싸고 지어졌다.

원광사와 상국사 두 개의 구역은 수미산의 중심지역에 속한다. 두 구역에 수미산의 주요 석굴이 집중되어 있는데 규모가 크고 수량도 많으며 조상이 정교하고 우수하여 수미산의 대표석굴에 해당한다.

원광사의 주요 석굴은 5개가 있는데 깎아지른 절벽에 개착되었고 전면에는 원래 목조건물이 있었다. 평평한 땅은 명대明代 원광사의 옛터이다. 5개 석굴은 모두 북주시기 석굴로 같이 개착된 것으로 보인다. 위쪽으로 중심주굴 2개는 평면의 사각형으로 조식이 화려하다.

아래 쪽 석굴은 미완성으로 이와 함께 미완성으로 남아있는 것이 동쪽 절벽에도 있는데 굴 문의 오목한 틀만 뚫어 놓았다.

원광사 동굴은 기본적으로는 북주시기 개착 당시의 구조와 풍모를 보존하고 있다. 후세에 장식을 더했는데 마지막으로 이루어진 것은 명대로 추측된다. 48굴 중심기둥 벽면에는 채색 불상그림이 있다.

굴 문 위로 사자 형의 배수조가 있는데 빗물이 절벽을 타고 배수조로 들어오게 되어 있다. 이는 석굴을 보호하는 효과가 있었다.

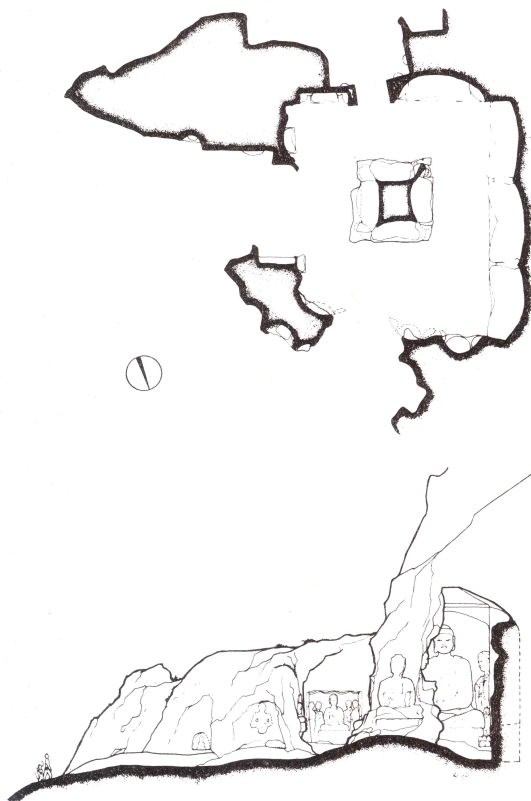
서쪽면의 동남으로 이어진 산기슭에는 위로 올라갈 수 있는 계단이 있고 북쪽에는 산체가 붕괴된 잔해가 있다. 남쪽의 보존상태가 비교적 좋다. 계단의 바깥쪽 측면에 둥근 구멍이 있는데 본래는 목재로 된 난간으로 둘러져 있었을 것이다.

44굴에는 음각과 먹으로 쓴 제기가 많이 보존되어 있는데 대다수가 명대의 것이다. 46굴에는 티베트어 제기가 있다.

상국사구에는 수미산에서 가장 중요한 51굴이 보존되어 있다. 작은 산 내부를 모두 비워내고 다시 개착한 대형 중심주굴이다. 넓이 26미터 깊이가 약 18미터, 주존상의 높이가 7미터에 달한다(그림 5 (1), 그림 5 (2)). 문 외측에 처음부터 있었던 작은 감실에 불상 둘이 앉혀져 있다. 조상雕像의 풍모로 보아 서위시대의 작품이다. 이로써 우리는 제 51굴의 개착 순서를 이해할 수 있는데 먼저 위쪽의 작은 감실을 만들고 난 뒤에 안으로 향해 들어간 것이다. 아쉽게도 이 대형석굴도 미완성 석굴에 속한다. 중심주 정면의 감실 안 불상 머리 부분에 해당하는 벽면위에 10여개의 장방형, 원형의 구멍이 밀집되어 있다. 추측컨대 불두는 좀 더 중요한 재료 예를 들면 동과 같은 재료를 사용했을 것이다. 이 종류의 재료들이 유금鑤金 같은 공예 작업을 실



图五 (一) 第51窟横剖面图



图五 (二) 第51窟平面图和纵剖面图

행하기에 편하였을 것이다.

굴 앞에 지금 남아 있는 대들보 흔적을 분석해보면 51굴에는 원래 2층으로 된 목조의 굴첨窟簷이 있었다. 굴 꼭대기에 물이 흘러가는 오목한 홈이 있는데 빗물이 따라 흘러가게 되어 있다.

상국사구는 독립된 작은 산에 자리한 51굴 외에 대부분의 석굴은 다른 한 산에 서로 근접하여 있다. 대략 40여개의 동굴로 수미산석굴이 가장 밀집되어 있는 구역이다. 이 구역 안에는 북주시기의 석굴 외에 唐代의 석굴도 있다.

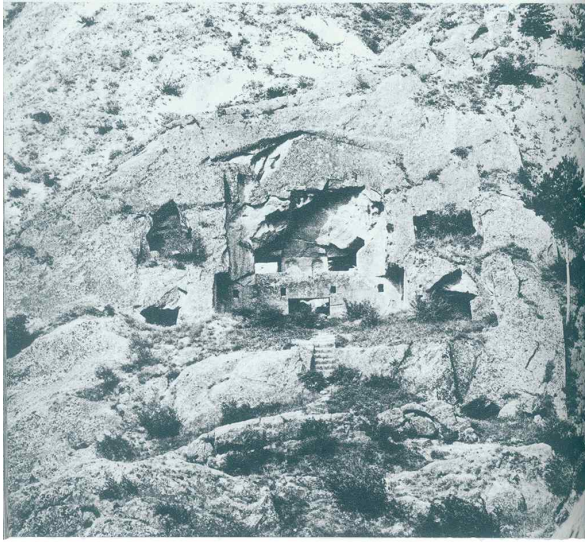
대불루굴구와 도화동굴구가 당대에 개착된 중요석굴 구역이다. 제 5굴 대불루의 원 명칭은 경원사景元寺이다. 큰 불감 안에 높이가 20미터에 달하는 미륵의좌상彌勒倚坐像이 부각되어있다. 기세가 당당하여, 유명한 당대 대불상의 하나이다. 최상부에는 배수시스템이 잘 갖추어져 있다. 감실에 당唐 대정大中 3(849)년 여중만묘中萬의 제기가 있다. 감실 앞에 규모가 큰 3층 누각이 있는데 이것이 속칭 대불루大佛樓이다. 누각 앞에 사구수하寺口水河가 지나가고 첫 번째 굴 앞에는 고대 도로의 흔적과 탑을 세우느라 만들었던 동바리가 남긴 기둥 흔적이 있다.

도화동구는 앞산에서 약 2 리 정도 떨어진 깊은 협곡 낭떠러지에 있다. 협곡에 도화 나무가 가득 자라고 있어 속칭 도화동이라 불린다. 105굴은 규모가 크고 구조가 특별하다. 굴이 앞과 뒤 둘로 나누어지며 각각에 중심 기둥이 있다. 지장보살상 등이 체재이며 굴 밖 정면 벽에서 보면 대형 장방형의 대들보 구멍이 남겨져 있다. 이로 보아 105굴을 중심으로 한 5개의 동굴은 모두 동일한 대형 목조 건물 아래 있었을 것으로 추측된다. 목조건물은 3층 누각으로 내실에 창을 내어 채광을 했다(그림 6(1), 그림 6(2)) 개착 시기는 대략 성당盛唐 초기이다. 대형 목조 건물을 이용하여 서로 다른 석굴을 연결한 것은 분명히 사전에 면밀한 설계가 있어야만 가능했을 것이다.

2. 수미산 북주 석굴의 조성자

수미산은 범어sumeru의 음역으로 보배 산이라는 뜻이며 불교에서 말하는 세계의 중심이다. 제 1굴에 입불상의 왼쪽 치마 밑자락에 서하西夏 조량조趙諒祚 홍화拱化 3(1065)년이라는 먹으로 쓴 제기가 있다. : “홍화 3년 7월 15일/, ……수미산 입구 순례하여 죽석□산 중□拱化三年七月十五日/, ……須彌山口巡禮至竹石□山中□.”⁶⁾ 서하시기에 원주原州 관찰

6) 寧夏回族自治區文物管理委員會等, 《須彌山石窟》; 韓有成等, 《須彌山石窟內容總錄》, 8쪽. ‘須’자는 한유성이 뒤에 수정한 것이다.



图六(一) 桃花洞外景

부속지역에 수미채須彌寨도 열거되어 있다.⁷⁾ 수미채는 수미산에서 유래했을 것으로 서하시기에 이미 수미산이라는 명칭이 있었음을 알 수 있다. 수미산이라는 이름은 티베트 불교와 관계가 있



图六(二) 桃花洞外景

다. 명명 《가정고원주지嘉靖固原州志》 권 상에 다음과 같은 기록이 있다. “수미산, 원주의 북쪽 90 리에 있으며, 사원과 동백, 복숭아, 배나무가 울창하다. 옛 석문관 유적이다.須彌山, 在州北九十裏, 上有古寺, 松柏桃李鬱然, 即古石門關遺址.”⁸⁾

북위 태정太延 3(436)년 원주에 위치하며 뒤에 고평진高平鎮으로 바뀌었다. 북위 군대가 이곳에서 멀리 량주涼州(지금의 감숙무위甘肅武威)의 북량北凉 정권을 공격했고 북량을 멸망시킨 후에는 탁발선비拓跋鮮卑가 북방을 통일했다. 고평지역이 안정된 이후인 이 무렵 불교가 들어왔고, 수미산석굴이 개착되기 시작한 것은 북위 시대 후기이다. 북위 정권은 짧은 휴식을 지나, 위 효문제孝文帝가 추진하던 한화漢化정책이 실패로 돌아가게 된다. 선비귀족들이 북방의 중요한 6개 진영에서 육진폭동六鎮暴動을 일으킨다. 이어서 이주爾朱 집단이 위 왕실을 제압하고 고환高歡, 위문태宇文泰등이 이어서 흥기하였다. 이로써 북위의 통일 정권은 동위와 서위로 분열되었다.

육진폭동이 일어났을 당시 고평 진영은 관건이 되는 요충지로 북위에서는 대장군 하발악賀拔嶽을 보내 관중과 농서지방을 평정하였다. 이 때 우문태는 별장의 신분으로 수행하였다. 만사축노萬俟醜奴의 난을 평정한 후 우문태는 원주에 머물며 그 지역 호족인 선비족 이현李賢과 친교를 맺었다.⁹⁾ 원주는 우문태의 발상지로 이곳을 근거로 고환을 토벌하고 장안

7) 史金波 等譯著, 《天盛改舊定新律令》卷十第四《司序行文門》, 北京法律出版社, 1999年, 372쪽. 원문에는 서명채西明寨라 번역하였다. 陳炳應: 《西夏文物研究》, 寧夏人民出版社, 1985年, 244쪽.에서 원래의 서명채를 수미채라 번역하였다.

8) 楊經, 《嘉靖固原州志》卷上, 牛達生等 校勘本, 寧夏人民出版社, 1985年, 12쪽.

에서 위 문제를 옹립했다.¹⁰⁾

우문씨는 서위를 토벌하고 북주를 세웠다. 북주는 25년이라는 짧은 기간 동안 유지되었지만 매우 중요한 수미산석굴을 개착하였다. 우문씨와 원주 이현은 상당히 긴밀한 관계를 유지하였다. 이는 북주 수미산석굴 조성자를 추측하기 위해서 반드시 관찰해야 할 중요한 관점이다.

우문태는 독실한 불자였다. “불교를 흥성하며, 대승을 숭상한다. 정무를 총괄하면서도 항상 삼보를 선양한다. 안으로 법사께 공양 올리고 경과 론을 연구하여 대승을 논한다.興隆釋教, 崇重大乘.雖總萬機, 而恒揚三寶.第內常供百法師, 尋討經綸講摩訶衍.”¹¹⁾ 우문씨 일가는 불교와 깊은 인연으로 많은 사람들이 불교적 용어를 사용하여 이름을 지었다. 예를 들면 우문호宇文護의 아명은 살보薩保¹²⁾, 우문도宇文導의 자는 보살菩薩¹³⁾, 그의 사촌 동생의 이름은 보리菩提¹⁴⁾ 또 다른 사촌동생의 이름은 바라婆羅¹⁵⁾ 이다. 이런 불교적 이름을 사용하는 기록으로 우문씨 일가의 불교적 성향의 한 측면을 보여준다. 우문도는 일찍이 우문태를 따라 원주 일대에서 활약하였다. “태조와 하발악을 따라 입관, 그리하여 서쪽으로 나아가 정벌을 하였다. 태조가 후막진열을 토벌하고 우문도를 도독으로 삼아 원주를 진압했다. 후막진열이 패하고 북쪽으로 국경을 넘자 우문도가 추격하여 건둔산에서 잡아 참수하여 머리를 수도로 보냈다.及太祖隨賀拔嶽入關, 導從而西, 長從征伐.太祖討侯莫陳悅, 以導爲都督, 鎮原州.及悅敗, 北走出故塞, 導率騎追之, 至牽屯山及悅, 斬之, 傳首京師.”¹⁶⁾

우문태는 어린 두 아들을 이현에게 보내 6년이나 기거하게 했다.¹⁷⁾ 이현의 종교 신앙에 대한 직접적인 근거는 없지만 이현과 우문태가의 친밀한 관계로 말한다면 장기간 머물렀던 원주 수미산에 원광사 45, 46, 51굴 같은 웅장하고 정미롭고 아름다운 석굴을 개착했을 것임을 미루어 짐작할 수 있다. 또 한 가지 증거가 이현 가문이 불교를 독신하였을 것을 분명히 보여준다. 법문사法門寺에 불교 행사와 관련된 결함結銜한 이름이 있는 비석이 있는데 온전치 못한 6행이다. 그 중 한 행에서 이르길 다음과 같다. 일곱 번째 아들이 기 이며 □□신국공의 자손이다第七子豈, 周□□申國公之孫.¹⁸⁾ 역사적으로 북주에서 신국공에 봉해진 사람은 이현의 아우인 이목李穆¹⁹⁾ 한 사람 뿐이다. 그 자손들의 결함한 이름이 있으니 불교행사

9) 《周書·李賢傳》卷25載, 宇文泰 “至原州, 遂幸賢第, 讓齒而坐, 行鄉飲酒禮焉(中華書局標點本, 416쪽); 其後, 太祖又至原州, 令賢乘輅, 備儀服, 以諸侯會遇禮相見, 然後幸賢第, 歡宴中日”(《周書·李賢傳》, 416쪽).

10) 《周書·文帝紀上》, 6~13쪽. 참조.

11) [唐]道宣著, 《續高僧傳(一)·菩提流支》, 台北文殊出版社, 1988年, 17쪽.

12) 《周書·晉蕩公護傳》卷11, 165쪽.

13) 《周書·邵惠公顯附宇文導傳》卷10, 154쪽.

14) 《周書·苕莊公洛生傳》卷10, 159쪽.

15) 《周書·尉遲綱傳》卷20, 349쪽.

16) 《周書·宇文導傳》卷10, 154쪽.

17) 《周書·李賢傳》卷25載 “高祖及齊王憲之在繼祿也, 以避忌, 不利居宮中, 太祖令於賢家處之, 六載乃還宮”, 417쪽.

18) 陝西考古研究院等, 《法門寺考古發掘報告》, 文物出版社, 2007年, 44쪽.

에 참여한 것이 분명하다. 미루어 보아 그 조상들도 원주 수미산을 개착하였을 것임이 사리에 맞는 일이다.

수미산 북주 51대굴의 개착은, 북주 무제武帝 휘불의 영향으로 완성되지 못하고 수대에 몇몇 불감을 완성하는데 그쳤다.

3. 수미산석굴의 개착 공사

수미산은 제3기층의 사암砂岩, 이암泥岩, 역암砂礫岩과 백악기 육반군六盤群의 혈암頁岩, 이회암泥灰岩으로 구성되어 있다.²⁰⁾ 개착된 석굴의 남쪽 언덕이 제3기층 사암으로 자홍색, 등황색에 거친 모래알갱이 조직이 나타나 있는 것이다. 점토질 광물과 철, 탄산염이 교착되어 있는데 그 함량은 5~10%정도이다. 이것과 쇠설碎屑 광물이 박막식薄膜式이나 용식식溶蝕式 교결로 형성되게 되었다. 쇠설광물의 주요성분은 석영石英으로 그 함량이 70~80%이다. 기타 사장석斜長石, 수석燧石, 백운모白雲母, 방해석方解石, 자철광磁鐵礦등이다. 암질은 푸석푸석하여 구조적으로 별로 단단하지 않다. 이 종류 홍사암의 특징은 개착이 쉽다는 것이다. 다만 구조의 안정성이 떨어지고 침수가 잘되 습기가 쉽게 차서 물이나 습기와 만나면 쉽게 풍화되어 벗겨지고 떨어진다. 이 지역은 남동풍이 많이 불고 북서풍이 그 다음으로 많이 분다.²¹⁾ 동굴을 뚫기 전에 먼저 햇빛을 향하고 바람을 피할 수 있는 절벽을 선택하고 지질적 요소를 고려했을 것이 분명하다. 동쪽면을 향하는 것이 비교적 좋은 방향 선정이다. 북쪽을 향한 착굴은 매우 드물어 손꼽을 수 있는 몇 개에 불과하며 역시나 풍화가 매우 심각하다.

수미산의 착굴은 대부분이 중심주굴 위주이다. 개착할 당시 장인들은 당연히 산체 암석의 특성을 고려했을 것이다. 중요한 석굴인 45, 46, 51, 105 등은 모두 중심주굴로 중심주가 있다. 불교적인 제재의 사용이기도 하며 시공 공정상 필수 요건이기도 하다.

빗물의 침식으로 석굴이 파괴되는 방지하기 위해 장인들은 석굴의 배수 시스템에도 공을 들였다. 석굴 위쪽 벽면에 빗물이 들어오는 부분에는 대부분 人자 모양의 배수조를 두었다. 비가 오면 빗물이 도랑을 따라 배수조를 따라 흘러 먼저 만들어 놓은 빗물 저장굴에 들어간다. 이렇게 함으로서 빗물이 석굴에 침식되는 것을 막을 뿐만 아니라 승려들의 생활용수도 해결할 수 있었다.²²⁾ 원광사 상단에는 길이가 20미터에 달하는 배수 시스템이 있어 석굴을 보호하는 기능을 하고 있다. 수미산의 132개 석굴에서 배수조가 있는 것이 23개로

19) 《隋書·李穆傳》卷37, 1116쪽.

20) 周特先等, 《寧夏構造地貌》, 寧夏人民出版社, 1994年版, 91쪽. 참조.

21) 徐國相等編著, 《寧夏回族自治區地理》, 寧夏人民出版社, 1999年, 80~99쪽.

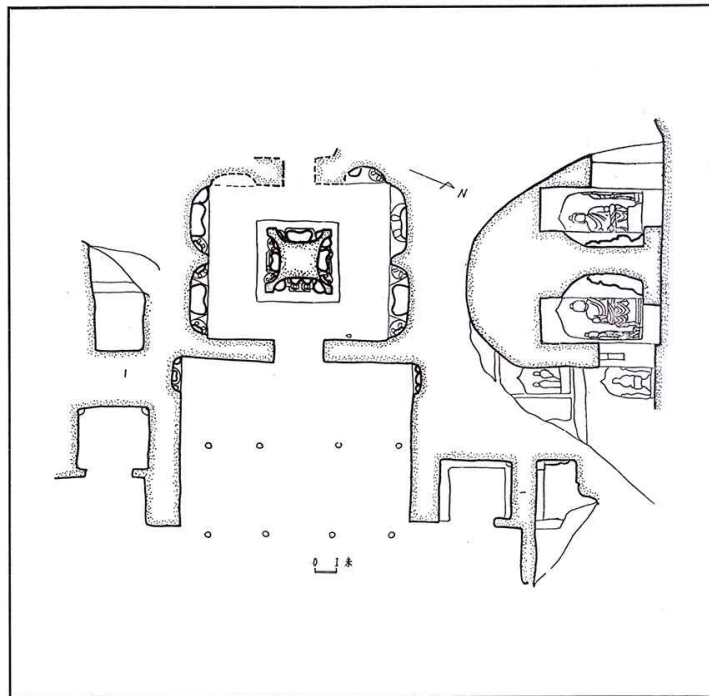
22) 陳悅新, 《須彌山石窟概述》, 《須彌山石窟內容總錄》, 23쪽.

17.2%를 점한다. 북위의 것이 2개, 서위 2개, 북주 6개, 북조北朝 1개, 수·당 2개, 당 6개, 명·청 4개이다. 배수조의 형상은 人자 형이 11개, 직선형이 10개, 사선형이 1개, 원호형이 1개이다.²³⁾

중심주굴형의 특징은 석굴의 중앙에 사각형의 석주가 있고 기둥은 굴 천정에 닿아있다. 둘레로 회랑을 만들었다. 개착때 사각형 기둥을 먼저 준비한 뒤에 조각을 진행하고 제일 위에서 마쳤다.

굴 외부의 목조 처마와 누각도 석굴의 보호 작용을 위한 것임이 분명하며 석굴 내부 활동 공간을 넓게 한다. 그렇지만 이 목조 구조물이 원래 굴을 개착하면서 건설한 것인지 아니면 후세에 덮은 것인지는 더 연구가 필요하다. 105굴군 전면의 목조 건축은 당시에 전체적인 설계를 거쳐 한 번에 시공하였을 가능성이 크다. 왜냐하면 굴 전면에 11×8 미터의 평평한 단이 있고 모두 8개의 기둥 구멍이 있다.(그림 7)

수미산석굴은 산체의 특징을 충분히 이용하였으며 중요한 석굴 앞에는 절을 건설했던 평대가 남아있다. 지나가거나 교통에 유효한 조직으로 각 산체 별로 서로 연계를 할 수 있게 하였다. 각 시대마다 자신의 공간을 사용하여 정밀한 설계를 거쳤음이 분명하다.



图七 第105窟、附1窟、附2窟平面、剖面图

23) 寧夏回族自治區文物管理委員會等, 《須彌山石窟內容總錄》, 文物出版社, 1997年版, 27~180쪽.

漢·唐 시기의 서역 불교와 그 東傳 경로

왕신(王欣) _중국 섬서사범대학 중국서부변강연구원 교수

1. 時空 개념의 범위

중국 역사상 각각 시기에 서역에 내포된 의미 및 그것이 지칭하는 구체적 범위는 시대적 변화에 따라 변화해왔으나, 대략 좁은 의미와 넓은 의미의 두 측면을 통해 대략적으로 이해할 수 있다. 일반적으로 넓은 의미의 서역은 陽關과 玉門關 서쪽의 유라시아 대륙을 가리킨다. 이것은 지리적 개념으로는 중원(關內) 서쪽의 광대한 지역을 광범위하게 가리키며, 동시에 문화화 관련된 민족적 개념으로는 한문화권 서쪽의 여러 민족과 문화 분포 지역을 광범위하게 가리키기도 한다. 좁은 의미의 서역은 대략 파미르(帕米爾) 동쪽, 둔황(敦煌) 서쪽, 알타이산(阿爾泰山) 남쪽과 쿤룬산(崑崙山) 북쪽 지역을 가리키는데, 텐산(天山) 남북의 준가얼분지(准噶爾盆地)와 같은데, 이곳은 지금의 新疆 서쪽 지역이다. 넓은 의미의 서역은 일반적으로 각 시기 중앙 왕조의 유효한 통치 지역을 가리키는데, 西漢 시기 西域都護府 설치 이후부터 淸朝 중기에 이르러 기본적인 틀이 완성되었으나, 구체적인 범위는 각 시기에 따라 확장되거나 축소되기도 하였다. 따라서 좁은 의미의 서역은 지리적·민족적·문화적 개념일 뿐만 아니라 중원과 중앙 왕조간의 정치적 일체성을 드러내는 분명한 정치적 의미를 담고 있는 것이다.¹⁾ 본고에서 다루고자 하는 것이 바로 좁은 의미로서의 서역이다.

한·당 시기의 불교가 중국으로 전파된 경로는 대략 해로와 육로 두 경로로 나눌 수 있다. 그 중 해로(南道)로 전파된 교의는 주로 소승불교의 說一切有部였고, 육로로 전파된 교

1) 東漢 和帝(88-105년 재위) 때 쓰인 《漢書·西域傳》에서 처음으로 “서역”의 범위를 분명히 정하였다. “서역은 孝武帝 때부터 중원과 교류하기 시작하였다. 서역은 본래 36개의 나라로 이루어져 있었으나 후에 점차 분열되어 50여 개의 나라가 되었다. 이들은 모두 匈奴의 서쪽에, 烏孫의 남쪽에 분포되어 있었다. 서역의 남 북쪽에는 큰 산이 있고, 중앙에는 강이 흐르며, 동서로 넓이가 6,000여리가 되고 남북으로 길이가 1,000여리나 된다. 서역은 동쪽으로는 漢나라와 연결하고 있어 옥문관과 양관을 요새로 삼고 있으며, 서쪽으로는 葱嶺을 경계로 하고 있다.” 여기에 더해 다음과 같은 사실도 기록하고 있다. “서역의 여러 나라는 대부분 한곳에 정착하고 사는 토착민들로, 성곽, 전담, 가축을 가지고 있었는데, 흉노와 오손과 같은 유목민들의 풍속과는 달랐다.” 따라서 서한 시기의 “서역”의 범위는 타림 분지에 산재해 있던 오이시스의 여러 국가들을 지칭하며, 실제로 西域都護府의 관할 구역이 바로 이른바 좁은 의미로서의 서역에 해당된다. 그러나 《漢書·西域傳》의 기록에서는 또 이곳뿐만 아니라 총령 서북쪽의 安息, 大月氏(지), 大夏, 康居, 大宛 및 天山 이북의 烏孫 등의 국가를 포괄하고 있으며, 일부 국가들은 “도호부에 속하지 않음”을 분명하게 표명함으로써 구별하고 있다. 이것이 넓은 의미의 “서역”이 지칭하는 범위일 것이다. 《後漢書·西域傳》의 기록은 《漢書》의 “서역”과 관련된 정의와 범위를 연장하고 있으나, 넓은 의미와 좁은 의미상의 서역을 명확하게 구분하고 있다. “서역의 여러 속국은 동서로 넓이가 6,000여리가 되었고 남북으로 길이가 1,000여리나 되었다. 서역은 동쪽으로는 옥문관과 양관까지 이르고 서쪽으로는 총령까지 다다른다. 그 동북쪽으로는 흉노, 오손과 연결하고 있다.” 여기에 서의 “서역의 여러 속국”이 바로 좁은 의미로서의 서역이며, 분명한 정치적 함의를 띠고 있는 것이다.

의는 대승불교가 주를 이루었다. 고대 불교는 육지의 실크로드를 따라 동쪽으로 전파되고 발전하는 과정에서 서역 지역은 반드시 거쳐야 하는 곳이었을 뿐만 아니라 지역 문화적 특징을 띠는 서역 불교도 중원 불교의 흥성에 지대한 영향을 미쳤다. 한·당 시기는 불교의 서역으로의 유입 및 서역 불교의 흥기, 형성과 흥성의 중요한 역사적 단계였으며 서역 불교의 동쪽으로의 발전도 중원 불교의 탄생에 중대한 영향을 미쳤던 시기였다. 뿐만 아니라 이 역사 시기에는 서역 불교와 중원 불교가 다양한 경로를 통해 상호작용이 빈번하게 이루어졌으며, 실크로드의 동쪽 지역과 중간 지역의 불교문화를 발전시켜 역사상 절정에 다다르게 하였다.

2. 한·당 시기 서역의 불교 유물

불교의 동쪽으로의 전파가 점진적 과정이라는 점에는 의심할 여지가 없으며, 서역에서도 상황은 마찬가지였다. 현재 타림(塔里木) 분지에서 발견된 초기 불교 유적은 대부분 兩漢 교체에 집중되어 있다. 이러한 사실은 서역에서의 불교의 전파가 시기적으로 대략 중원과 같은 시기에 진행되었을 가능성이 있음을 시사하며, 그 과정 또한 추상적인 교의로부터 조각상으로 형상화되었으며, 더 나아가 사원을 건축하거나 석굴을 만드는 것으로까지 형상화되었음을 나타낸다.

鄯善(크로라이나[Kroraina]) 지역은 서역을 드나드는 문호로서 동쪽으로는 돈황과 연결되고 서쪽으로는 실크로드 남북 두 도로와 맞닿아 있어, 역사상 동서 문명이 한데 모이는 곳이었으며, 魏晉 시기 선선 지역에서는 국왕에서부터 백성에 이르기까지 모두 소승불교를 신봉하기도 했던 곳이다. 뿐만 아니라 이 지역은 불교 예술방면으로도 간다라(犍陀罗, Gandhara) 초기 문화의 영향을 받은 흔적이 깊이 남아있는 곳이기도 하다.²⁾ 그러나 전란과 생태 환경의 악화 등 요인으로 5세기 이후 선선 국가가 멸망하면서, 그 불교도 함께 점점 사라져갔으며, 누란(樓蘭, Loulan)과 니야(尼雅, Niya) 등의 유적지에 사막에 묻힌 대량의 사원과 불탑만이 남아있어 과거에 불교가 번성했던 곳이었음을 증명할 수 있을 뿐이다.

한·당 시기의 于闐國(和田, 호탄[Khotan], 쇼르축[Shorchuk])은 “佛國”으로 이름나 있었다. 가장 초기의 불교는 인도의 서북부에서 일찍이 그리스 문화의 영향을 깊이 받았던 간다라(지금의 아프가니스탄[阿富汗, Afghanistan] 푸루샤푸라[白沙瓦, Purushapura] 부근), 카슈미르(罽賓, 迦湿弥罗, Kashmir) 등 지역을 통해 서역으로 유입되었는데, 이 불교가 가장 먼저 유입된 곳이 바로 우전이다. 지리적 요인으로 예로부터 우전국은 이러한 지역들과 밀접한 관계를 유지해왔으며, 정치·경제·문화 등 방면에서도 비교적 많은 영향을 받았다. 카슈미르국이 처음에는 소승불교의 중심이었으므로, 초기의 우전 불교는 소승 불교 위주였던 것으로 보인다.³⁾ 魏晉 시기 이후로 이러한 상황은 크게 변화되었다. 대승과 소승 불교의 교의가 병행하기 시작한 것이다. 적어도 5세기 초기 우전국에서는 대승 불교 세력이 우위를 차지하였으며 소승 불교 교파가 대승 불교의 다음으로 물러나게 되었다. 우전국에서는 위로는

2) 沈福偉, 《中國文化交流史》, 102쪽, 上海人民出版社, 1985 참고.

3) [日]羽溪了諦 著, 賀昌群 譯, 《西域之佛教》, 139-140쪽, 商務印書館, 1999.

국왕에서부터 아래로는 평민에 이르기까지 모든 사람이 불교도가 되었으며 불교는 이미 명백히 국교가 되어 있었다. 우전국 경내로부터 기원한 현존하는 불교 유적에는 주로 두와(杜瓦), 布特列克, 카달리크(喀孜勒克, Khadalik), 라와크(熱瓦克, Rawak), 烏宗塔提, 班勒庫木, 布蓋烏依裏克, 쿼라밧(庫木拉巴特), 단단-윌리크(丹丹烏里克, Dandan-uilik), 카라둔(喀拉墩, Kaladun)과 다마구(達瑪溝) 사원 유적 등이 있다.

우전국이 실크로드 남로의 불교 중심이었다면 龜茲國(庫車, 쿠차[Kuchar])은 실크로드 북로에 위치하는 불교 중심지였다. 위진에서 隋唐에 이르는 기간 동안 이곳에는 사원이 즐비하였으며 승려들도 매우 많았는데, 저명한 고승 구마라습이 천축국의 불교를 서역에 유입하고 서역 불교가 증원으로 동전하는 과정에서 매우 중요한 역할을 담당한 바 있다. 쿠차 지역에는 현재에도 키질(Kizil, 克孜爾), 쿼투라(Kumtura, 庫木吐拉), 심심(Sim-Sim, 森木塞姆), 키질-가르하(Kizil-Kargha, 克孜爾尕哈), 마자르보하(Mazarboha, 瑪札伯赫), 아크타쉬(阿克塔什), 토가락-아킨(Toghrak-Akin, 托乎拉克埃肯), 타이타이르(Tai-Taier, 臺臺爾) 석굴군과 같은 사원 유적과 석굴 사원이 대량 보존되어 있다. 이외에도 博斯坦托格拉克, 依斯蘭賭娃, 카라수(Kara-Suu, 卡拉蘇), 多崗, 薩卡特克, 운바쉬(Wenbash, 溫巴什), 一滴泉, 수바쉬(Subashi, 蘇巴什) 등의 석굴 사원 유적이 있으며, 일부 석굴군 중에는 사원 유적이 함께 남아있는 경우도 있다. 이러한 방대한 규모의 불교 석굴과 사원 유적들은 기본적으로 魏晉南北朝 시기에 만들어지거나 건축된 것으로, 唐代에 이르러 절정에 이르렀다. 이는 이 시기의 실크로드 북로의 불교 중심지로서의 구자국의 불교가 번성했음을 반영하고 있는 것이기도 하다. 위진과 수당 시기의 엔치[焉耆](Kharashahr, 카라샤르)도 구자국과 마찬가지로 소승 불교가 중심을 이루는 지역이었다. 언기 경내에 현존하는 불교 유적지가 바로 시크친(七個星 [Shikchin])(또는 밍오이[明屋, Ming-oi]라고도 한다) 사원 유적, 七個星과 霍拉山 사원 유적 등이다.

실크로드의 남로와 북로가 교차하는 곳이었던 疏勒國(카슈가르[Kashgar], 툼슈크[Tumshuk]) 또한 불교의 중심 도시였다. 우전국, 구자국 등과 마찬가지로 종교로서의 불교는 소록국에서도 국왕의 신봉과 지지를 받았다. 소록 경내에서 기원한 현존하는 불교 유적으로 沙依拉木 석굴, 脫庫孜吾吉拉(三仙洞) 석굴, 旗盤鄉 석굴, 刻太克 석굴, 克斯勒塔格 사원 유적, 托庫孜卡孜那克 사원 유적, 達克牙魯斯夏雷 사원 유적, 明堯勒 스투파 유적, 卡瑪洞 스투파 유적, 喀勒乎其農場스투파 유적, 克克勒瑪 사원 유적, 툼슈크(Tum-shuk, 圖木秀克) 사원 유적, 토쿠즈-사라이(Tokuz-saray, 脫庫孜薩來) 사원 유적, 刻太克 사원 유적, 모르(莫爾, Mor)스투파 유적과 杏園 사원 유적 등이 있다.

한·당 시기 투루판 지역의 불교는 대체로 첫째는 초기 車師國(야르 호토[Yar-khoto]) 불교, 둘째는 高昌國(카라 호자[Qara-hoja]) 불교의 두 단계의 발전 과정을 거쳤다. 고창에 전파된 불교는 현지의 전통적인 漢文化에 적응하였을 뿐만 아니라 가족이라는 역량에 힘입어 민간에서도 발전하기 시작했다. 이로 인해 “불교 사원이 별처럼 늘어서 있고 승려와 감람 나무가 구름처럼 퍼져 있는(佛廟星羅, 僧櫬雲布)” 상황이 출현하게 되었으며 가족화 되는 특징을 띠게 되었다. 대략적인 통계에 따르면 高昌城 부근에만 “불교 사원이 300여 개가 있으며 승려만도 3,000명을 넘는”다.⁴⁾ 투루판 지역에 현존하는 晉·唐 시기의 불교 유적에는 주

로 야르-호토(Yar-khoto, 交河故城) 사원(스투파), 호쵸(Khocho, 高昌故城) 사원(스투파), 베제클리크(Bezeklik, 柏孜克裏克) 석굴군, 야르호(Yarkho, 雅爾湖) 석굴군, 토유크(Toyuk, 吐峪溝) 석굴군, 쉹김-아기즈(Sengim-aghiz, 勝金口) 석굴, 무르투크(Murtuk[木頭溝]=Baixihar[바이시하르, 拜錫哈爾]) 석굴, 칩칸(Chikkan, 七泉湖) 석굴, 蘇貝希 석굴, 小桃兒溝 석굴, 大桃兒溝 석굴, 忙得古爾 석굴, 徐幹山 석굴, 葡萄溝 스투파 2기, 阿瓦提 스투파, 烏江布拉克 스투파, 쉹김-아기즈(Sengim-aghiz, 勝金口) 사원, 쉹김-아기즈 사리(勝金口舍利) 스투파군(群), 아스타나(阿斯塔那) 스투파, 克其克阿薩 스투파, 色爾克普 스투파, 塔木古塔什 불상 석각, 西格力克塘木 사원 유적 등이 있다.

이우(伊吾)[쿠물(Qomul), 하미(哈密)]는 東漢 이후로부터 “서역의 문호”⁵⁾를 담당하였으나, 끊임없는 전란으로 인한 인구의 빈번한 이동으로 인해 한당 시기에 이 지역에서 불교가 유행했던 정황은 문헌상의 기록으로는 분명하지 않다. 하미 지역에 현존하는 주요 불교 유적으로는 卡俄爾 스투파, 艾勒克吐爾 사원, 庫木吐魯 사원, 托瑪 사원, 甲郎聚龍 사원, 恰普北 사원, 白楊溝 사원, 小泉子南 사원, 廟爾溝 사원, 央打克 사원 유적 등이 있다.⁶⁾ 이러한 사원 유적들은 대부분 唐代 또는 그 이후의 유적이며, 한당 시기 이우의 역사를 종합해보면 이우 불교의 번성기는 분명 당나라가 伊州를 설치한 이후였을 것으로 짐작된다.

3. 서역 불교의 동진 주요 경로

불교가 처음에는 중앙아시아 쿠산 왕국(大月氏, 貴霜王國, Kushan)을 통해 중국 중원으로 직접 유입되었으나, 위진 이후에 서역 불교가 본격적으로 흥기하고 발전함에 따라 중원 불교에 대한 영향력도 점차 커져갔다. 진·당 시대에는 이러한 서역 오아시스의 여러 국가에 당시 불교 사원(석굴)이 즐비하였고, 대승과 소승 불교의 교의가 병행하게 되었으며, 胡語와 梵語로 된 불교 경전도 함께 출현하였고 각각 특색이 분명한 많은 高僧들이 배출되기도 함으로써 서역 불교와 불교문화가 크게 번성하게 되는 결과를 낳게 되었다. 서역과 중원의 다양한 민족의 승려들은 불교를 통해 유대를 형성하였으며 비단길을 따라 서쪽으로 구법의 길을 떠나기도 하였고 동쪽으로 불도의 교리를 널리 전파하기도 하였으며, 더 나아가 서역에서의 동서 여러 민족 문화의 전파와 교류를 촉진시키기도 하였다. 한·당 시기 서역 불교의 동진 및 중원 불교와의 상호 작용의 형식과 경로는 매우 다양하였는데, 대략 다음과 같은 몇 가지로 개괄해 볼 수 있겠다.

4) 吳震, <寺院經濟在高昌社會中的地位>, 《新疆文物》, 1990年 第4期.

5) 《後漢書》 권88, 2914쪽, 中華書局, 1965. 《隋書·裴矩傳》에 수록된 《西域圖記》 서문에도 “(敦煌에서 西海에 다다른 北道·中道·南道의) 세 갈래의 길에 위치하는 국가들은 각각 저마다의 길을 가지고 있었으며, 남북으로 발달되어 있었다. 東女國, 南婆羅門國 등은 모두 도로를 따라 길이 나 있어서 어느 곳으로든지 갈 수 있었다. 이를 통해 伊吾, 高昌, 鄯善이 모두 서역의 문호였음을 알 수 있다.”고 기록되어 있다.

6) 이상과 같은 신장 경내의 현존하는 불교 유적의 분포 상황에 관해서는 신장위구르자치구 지방지편찬위원회 · 《新疆通志·文物志》 편찬위원회, 《新疆通志·文物志》, 218-260쪽, 新疆人民出版社, 2007을 참고한다.

1) 서역 승려의 東行 弘法

서역 승려들의 동쪽으로의 홍법 활동은 서역 불교의 초기 동전의 주요 형식이자 경로였다. 그 가운데 우전국과 구자국, 고창국 승려들의 동쪽으로의 홍법 활동의 영향은 비교적 컸다. 우전국 승려들의 노력 하에 대승 경전 《放光般若經》의 “경성에서 크게 이룬 것은 沙門과 거사가 일심으로 화합하여 전파했기 때문이다.(大行華京, 息心居士翕然傳焉.”⁷⁾하는 말도 나오게 되었다. 동쪽으로의 홍법 활동을 전개했던 구자국의 승려 가운데 성과가 가장 컸던 사람이 바로 구마라습이었던 것에는 의심할 여지가 없다. 그는 弘始 2년(401년)에 姚秦(後秦)에서 長安으로 왔고, 15년(413년) 圓寂에 들기까지 10여년이라는 시간 동안 널리 제자를 모으고 불경을 펴냄으로써 “법고가 다시금 현세에 떨치고 법륜이 다시 하늘 북쪽에 퍼지(法鼓重震於閭浮, 梵輪再轉於天北)”게 하였다. 이외에도 문헌 기록 가운데 동쪽으로 홍법 활동을 전개했던 참고할 만한 구자국의 고승으로 白延, 帛元信, 帛法巨 등이 있다.⁸⁾ 그들은 중원에서 불경을 번역하거나 교감에 참여하였으며, 제자에게 불법을 전수하기도 함으로써 중원에서의 구자국 불교 전파에 기여하였다.

이들 서역 고승들은 동쪽으로 홍법 활동을 전개하면서 불경을 가지고 오거나 번역하고 또 그 뜻을 풀이하거나 계율을 분명히 하고 불도에 인도하는 등의 방법 이외에도 다른 방법도 동원하기도 했다. 이들은 초기에는 불법의 영험함을 분명하게 보이기 위해 신기하고 기이한 다양한 방법을 사용하였다. “주술을 잘 다스리면 원하는 바가 모두 영험하게 드러났다. 처음에 강동 지역에는 주술법이 없었는데 《공작왕경》을 번역해 여러 가지 神呪를 보여주었다. 또 제자 먹력에게 고성범패(범회를 시작할 때 석가여래의 공덕을 찬미하는 노래)의 법을 전수하였는데, 지금까지 그 가락이 전해진다.(善持咒術, 所向皆驗. 初江東未有咒法, 密譯出《孔雀王經》, 明諸神咒, 又授弟子覓歷, 高聲梵唄, 傳響於今.)”⁹⁾ 내용과 같이 한족 중원의 전통적인 方術과 풍속을 결합이기도 했다. 이와 같은 신기한 방법과 수단들은 초기에 중원에서 불교를 널리 전파함에 있어서, 특히 민간에 널리 전파하는 데 효과가 뛰어나기는 하였으나 위험 요소도 상당히 잠복되어 있었다. 北魏 太武帝는 太平 眞君 5년(444년)에 “사문(승려)의 무리들이 서쪽 변방 오랑캐의 터무니없는 이야기를 빌어 요괴를 낳게 하였다.(沙門之徒, 假西戎虛誕, 生致妖孽.)”¹⁰⁾ 것을 이유로 불법을 없애라는 조서를 내려 역사상 중원에서 가장 처음으로 불교를 배척한 황제가 되었다.

2) 중원 승려의 西行 求法

서역 승려들이 동쪽으로 홍법 활동을 전개하고 중원에서 불교가 광범위하게 전파됨에 따라

중원의 불교계도 점차 단순히 피동적인 수용이 아니라, 초기 서역 승려들이 불경을 번역할 때 늘 존재했던 “문장에는 뜻이 숨어있고(文章隱志)”, “불도의 번역으로는 뜻을 다하지 못하

7) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 265-266쪽, 中華書局, 1995.

8) 湯用彤, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》(上冊), 196-197쪽, 中華書局, 1983 참고.

9) 釋慧皎 撰, 湯用彤 校注, 《高僧傳》, 30쪽, 中華書局, 1992.

10) 《魏書》卷四下, 97쪽, 中華書局, 1974.

는(譯理不盡)” 현상이 더해져, 서쪽으로 가서 참 경전(眞經)을 구하는 것이 중원의 수많은 고승들의 필연적인 선택 사항이 되었다. 그들의 서행 구법의 초기 목적지는 바로 근접해있는 서역 지역이었다. 예컨대 중원에서 서행 구법의 최초 승려인 朱士行은 曹魏 甘露 5년(260년)에 서쪽으로 사막을 건너 우전국에 가서 梵書로 된 正本 90장을 얻고 제자 不如檀을 보내 낙양으로 돌아가 번역하게 하였으며, 자신도 결국 우전국에서 입적하였다.¹¹⁾ 晉末 宋初 이후에 중원 승려들의 서행 구법은 최고조에 달했다. 중원의 승려들은 서역으로 구법을 떠날 때 대부분 우전국이나 구자국으로 갔기 때문에 두 지역의 불교가 한족 중원에 미친 영향은 지대했다. 당연히 한편으로는 고대 남아시아가 불교의 발원지였던 것을 비추어 보면 중앙아시아의 쿠산 왕국도 당시 불교 중심지 중의 하나였다. 다른 한편으로는 불교가 동쪽으로 전파되는 과정에서 이미 다른 정도의 변화가 발생했기 때문에 원류가 다양했던 초기 한족 중원의 불교에서는 불경 번역의 내용이 회색화였으며 의미도 잘못 번역된 것이 대부분이었을 뿐만 아니라 경전의 의미도 번잡하고 교의도 혼란스러웠으며 계율도 느슨해졌다. 하지만 이러한 부분들이 오히려 불교가 더욱 발전하는 계기가 되었다. 진·당 시기에는 더욱 많은 승려들이 서역으로 넘어갔고, 인도와 중앙아시아를 오가며 “참 경전(眞經)”을 구함으로써 중원 불교에 존재하는 문제들을 해결하게 된 것이다. 대표적인 승려가 바로 東晉의 法顯과 당 초기의 玄奘이다.

3) 정치적 교류

서역 승려들의 동행 구법과 중원 승려들의 서행 구법 이외에도 두 지역 간의 통치자들은 각자의 정치적 목적에 따라 불교를 통해 교류하였는데, 이러한 교류는 서역 불교가 동쪽으로 전파되는 주요 수단이 되었다. 동진의 彌天 釋道安 法師가 “군주에 기대지 않았다면 법회도 열지 못했을 것이다.(不依國主, 則法事不立.)”라고¹²⁾ 한 바 있듯이, 사실상 漢·晉 시기 서역의 불법이 중원에 처음 유입되고 널리 전파된 것은 정치적으로 불교를 이용하고 지지했던 통치자들의 역할이 컸다. 서역 여러 나라의 통치자들은 중원에 사신을 파견하여 조공을 바치는 과정에서 늘 불교 내용을 함께 보내곤 했다. 前秦 建元 18년(382년) 정월에 차사국의 고승 鳩摩羅跋提가 차사국의 王彌寔을 따라 입조하여 장안에 이르렀을 때, 당시 胡語本 《摩訶鉢羅若波羅蜜經》, 《阿毗曇抄》, 《四阿含暮抄》 등의 문헌을 가져와 진헌하기도 하였다.¹³⁾ 구자국의 부사 羌子侯가 사신의 신분으로 중원으로 갈 때 梵本 《阿維越致遮經》을 돈황에 가져온 적이 있었고,¹⁴⁾ 북위 文成帝 말년(465년)에 소록국에서는 “왕이 석가모니불의 袈裟(가사) 한 벌을 보내오기도(其王遣使送釋迦牟尼佛袈裟一.)” 했다.¹⁵⁾ 이와 유사한 기록들은 史書에 자주 보인다.

11) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 515-516쪽, 中華書局, 1995. 釋慧皎 撰, 湯用彤 校注, 《高僧傳》, 145-146쪽, 中華書局, 1992.

12) 《四十二章經序》.

13) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 289쪽, 中華書局, 1995.

14) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 274쪽, 中華書局, 1995.

15) 《北史》卷九十七, 3219쪽, 中華書局, 1974.

4) 군사적 정벌

군사 정벌은 이 시기에 불교가 서역에서 동쪽 중원으로 전파되는 일종의 특수한 과정으로서, 실제로 정치적 교류의 연속으로 간주할 수 있겠다. 전형적인 예증으로 전지의 황제 苻堅과 구자국의 고승 구마라습과의 일화를 들 수 있.¹⁶⁾ 呂光이 구자국을 정벌하고 구마라습을 데리고 동쪽으로 돌아가 涼州에 다다랐을 때 부견의 전진이 이미 패망했던 터라, 구마라습 또한 이곳에 억류되었다. 姚興(後秦)이 여씨를 대파하고 난 이후에야 구마라습을 長安으로 데리고 가 국빈으로 대우했으며, 결국 구마라습은 중원 불교에 지대한 영향을 끼친 역경승이 되었다. 이러한 군사적 정벌 활동의 주요 목적은 비록 서역의 고승을 모셔오는 데 있었던 것은 아니었으나, 객관적으로는 중원에서의 서역 불교 전파를 촉진시켰다고 할 수 있다.

5) 인구의 이주

“길은 사람들로 인해 넓어지고 불법은 연을 기다려 드러나게 된다.(道由人弘, 法待緣顯.)”¹⁷⁾ 고대 실크로드 인구의 이동 또한 불교 전파의 주요 수단이었다. 서역 선선 왕국 불교의 갑작스러운 출현도 쿠산 왕국의 이주민과 관련이 있을 가능성이 있다.¹⁸⁾ 한·진 시기에 다수의 이주민들이 끊임없이 유입되면서 한족의 중원 불교가 고창으로 유입되었고, 이곳은 점점 중원의 불교가 전파되는 서역의 중심지가 되었다. 이 뿐만 아니라 진·당 시기에 수많은 승려들이 서쪽에서 동쪽으로 홍법 활동을 전개했던 것은 실크로드 각 지역 불교의 교류와 발전에도 크게 기여하였다. 北凉 시기 고창의 고승 道普는 “서역을 여행하여 여러 나라들을 두루 돌아다녔다. 부처님의 尊影에 공양하였으며, 부처님의 발우를 모셨고, 四塔, 보리수, 부처님의 발자취, 부처님의 형상 등을 우리러 뵈지 못한 것이 없었다. 범서에 능통하였으며 여러 나라의 언어에도 두루 능통하여 이역을 유람(經遊西域, 遍歷諸國, 供養尊影, 頂戴佛鉢, 四塔道樹, 足跡形像, 無不瞻觀. 善梵書, 備諸國語, 遊履異域.)”하였으며, 이후 남조로 유입되어 불도를 널리 전파하였다. 이를 통해 실크로드를 통한 불교의 전파 경로는 일방적으로 한쪽으로만 진행되었던 것이 아니라, 상호 교류하며 영향을 주고받았던 것을 알 수 있다.

6) 상업무역

인도에서의 불교 발생과 전파 활동은 대부분 당시의 상업 무역 활동과 관련이 있으며, 남아시아와 중앙아시아에서의 불교 전파 경로는 당시의 상업무역 경로와 일치한다. “상인과 불교는 서로 의지하는 관계이며 상호 영향관계에 놓여 있다. 상인은 불교의 재물에 기대고, 불교는 상인들의 전파력에 기댄다.(商人與佛教互相依賴, 互相影響, 商人靠佛教發財, 佛教靠商人傳布.)”¹⁹⁾ 실크로드의 개통과 무역의 흥성은 불교의 동쪽으로의 전파에 교통의 편리함과 물질적인 토대를 제공했다. 한·당 시기 서역의 여러 나라들과 중원의 무역은 대부분 “奉獻”

16) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 532쪽, 中華書局, 1995.

17) 釋僧祐 撰, 蘇晉仁·蕭鍊子 點校, 《出三藏記集》, 1쪽, 中華書局, 1995.

18) 吳焯, 《佛教東傳與中國佛教藝術》, 254-256쪽, 浙江人民出版社, 1991.

19) 季羨林, 《商人與佛教》, 《第十六屆國際曆史科學大會中國學者論文集》(中華書局, 1985)에 게재되어 있으나, 《季羨林學術論著自選集》, 518쪽(北京師範學院出版社, 1991)을 참고함.

또는 “조공”의 명목 하에 이루어졌다. 《三國志》의 기록에 따르면 “위나라 건국 후 서역의 여러 나라가 모두 온 것은 아니지만 그 가운데 龜茲·于寘·康居·烏孫·疎勒·月氏·鄯善·車師 등의 대국에서는 조공을 바치러 오지 않은 해가 없었으니, 그 상황이 마치 한나라의 과거 모습과 같았다.(魏興, 西域雖不能盡至, 其大國龜茲·于寘·康居·烏孫·疎勒·月氏·鄯善·車師之屬, 無歲不奉朝貢, 略如漢氏故事.)”고 하였다.²⁰⁾ 당 貞觀 14년(640년)에 고창을 평정한 후 “이우의 서쪽과 페르시아(Persia)의 동쪽에서는 조공이 끊이지 않았고 행상들도 끊임이 없었다.(伊吾之右, 波斯以東, 職貢不絕, 商旅相繼.)”²¹⁾ 서역 각지, 특히 “불국”이었던 우전국과 구자국 등의 지역으로부터 들어온 상인들은 중원에 와서 무역을 한 것과 동시에 부지불식간에 그들이 신봉하는 민간 불교를 유입해왔다. 이러한 민간 불교의 전파는 승려들의 포교 활동만큼 사람들의 관심을 받은 것은 아니지만 어느 정도의 감화력을 지니고 있었다. 후대 사람들은 문헌 기록이 적다는 것을 이유로 불교의 동쪽으로의 전파가 앞서 살펴본 다양한 경로를 통해 이루어졌다는 사실을 잊어서는 안 될 것이다.

20) 《三國志》卷三十, 840쪽, 中華書局, 1959.

21) 《冊府元龜》卷九八五.

서역과 중국 내륙의 불교 미술

-미란 벽화와 동서양 회화 관계에 대한 고찰-

리칭(李靑) _중국 서안미술학원 교수

미란(Miran, 米蘭) 寺址는 지금의 중국 신장(新疆) 퉁창현(若羌縣) 성 동쪽으로 70여 킬로미터 되는 곳에 위치하며, 미란진(鎭)에서 동쪽으로 약 7킬로미터 떨어진 곳에 위치한다. 이곳은 漢·쑹 시기 실크로드 누란(樓蘭)의 요충지였다. 유적에는 옛 城堡를 중심으로 주위에 14곳의 사원과 스투파(그림1,2,3)가 분포되어 있다. 마크 아우렐 스타인(Mark Aurel Stein, 1862-1943)은 1906년 말부터 1907년 초에 이르는 제2차 중국 탐험 기간에 미란 유적을 발견한 후 제3사원과 제5사원 유적을 발굴하고 유명한 날개 달린 천사 등의 벽화를 절취하였다.¹⁾ 1909년 1월에는 일본의 오타니(大谷) 탐험대원 다치바나 즈이초(橘瑞超, 1890-1968)가 서역을 조사할 때 미란에서 벽화 일부를 절취하기도 하였다.²⁾ 1988년 신장 웨이우얼(維吾爾)자치구 문화청(文化廳) 누란문화유산조사팀이 미란 유적을 조사하였으며 날개 달린 천사 벽화 두 폭을 발견하였다.³⁾ 현존하는 자료를 보면 미란 벽화에는 주로 날개 달린 인물 벽화(그림 4,5)와⁴⁾ 동물 싸움도 벽화, 비슈반타라(須大拏, Visvantara) 태자의 본생담 벽화(그림 6), 꽃줄을 등에 멘 인물 벽화(그림 7), 釋夢圖(그림 8)와 說法圖 벽화(그림 9), 소녀상 벽화(그림 10), 청년 남자와 모자를 쓴 소녀 벽화, 인물의 부분 도상 벽화 단편 등이 포함되어 있다.

1. 미란 벽화의 제작 연대와 작자에 대한 고찰

미란 유적(투르판 요새 이외에)의 제작 연대에 관한 문제에 대해, 스타인은 벽화가 남아 있는 M.Ⅲ와 M.V 등의 사지 연대를 3세기에서 4세기일 가능성이 있고, 소조상이 남아있는 M.Ⅱ 등의 사원은 그보다 약간 후대일 가능성이 있으나 5세기를 넘지는 않는다고 추정했다.⁵⁾ 미국학자 가빈 햄블리(Gavin Hambly)는 미란 벽화의 제작 시기를 쿠산 왕조의 카니슈

1) [英] 奧雷爾·斯坦因 著, 巫新華 等 譯, 《西域考古圖記》, 廣西師範大學出版社, 2000.

2) [日] 橘瑞超 著, 柳洪亮 譯, 《橘瑞超西行記》, 新疆人民出版社, 1999.

3) 中國科學院塔克拉瑪干(타클라마칸)沙漠綜合考察隊考古組, <若羌縣古代文化遺存考察>, 《新疆文物》, 1990年第4期.

4) “날개 달린 사람”과 관련된 벽화로 M.Ⅲ 사원에서 출토된 것은 7폭이고, M.V 사원에서 출토된 것은 1폭이며(그 가운데 한 폭은 오른쪽 날개 일부만 남아있어 포함시키지 않았다), M.Ⅲ 사원 부근에서 발견된 2폭까지 모두 10폭이다.

카(Kanishka, 伽膩色伽) 시기인 2세기로 추정했다.⁶⁾ 대부분의 학자들은 미란 유적의 연대를 기본적으로 약 3,4세기경으로 추정했으며, 유적이 폐허가 된 시기는 그보다 약간 후대일 것이라 추정했다. 미란 유적 가운데 벽화가 남아 있는 M.III와 M.V 등 사원의 연대는 3세기경 일 가능성이 있고, 소조상이 남아있는 M.II 등 사원의 연대는 5세기일 가능성이 있는 것이다. 다시 말해 미란 벽화는 현재까지 중국 경내에서 발견된 연대가 가장 이른 불교회화 유적이라 할 수 있다.

미란 벽화 가운데 두 곳에서 카로슈티 문자(Kharosthi, 佉盧虱底文)로 쓰인 명문이 발견되었다. 그 중 M.V 사원의 비슈반타라 태자 본생담 벽화의 흰 코끼리 다리 위에 쓰인 문자에 대해 프랑스의 경학자 아베 보이에(阿贝·博耶, Abbé Boyer)는 “이 그림은 티타(Tita)의 작품으로, 그는 이 그림을 그리고 3000 밤마카(Bharmakas)를 받았다.”고 해석하였다. 스타인은 이 티타가 바로 티투스(Titus)로, 인도화 된 그리스인의 이름이며, 기원후 초기 로마 제국 극동 지역의 여러 성에서 매우 흔하게 사용되던 이름이었음을 밝혀냈다. 이러한 이름은 줄곧 쿠산 왕조의 통치 시기까지 사용되었다.⁷⁾ 티타의 명문을 통해 티타는 로마에서 회화 교육을 받은 적이 있는 간다라 예술 소양을 지닌 쿠산 화가이며, 이 화가와 그를 따랐던 사람들이 미란으로 초청되었거나 그들 스스로가 쿠산 유민으로서 미란에 온 것이라는 사실을 미루어 짐작할 수 있다. 이 화가들이 미란에 왔던 시기는 카로슈티 문자가 타림 분지 남부에 처음으로 전파되었던 시기와 비슷할 것이다. 이것은 2세기 말 이후 카로슈티문자를 사용한 쿠산 사람들이 타림분지에 유입되었던 사실과 직접적으로 관련되어 있다.

2. 미란 벽화의 형식적 특징

미란 벽화에서 가장 분명한 것은 날개 달린 인물 형상, 꽃줄을 멘 인물 구조와 많은 인물 초상의 조형물, 그리고 명암법을 사용해 대상을 그려내는 예술 방법 등과 같이 그리스화된 간다라 예술 표현 형식이 반영되어 있다는 점이다. 벽화의 기교를 살펴보면 미란 벽화의 작자는 한 사람이 아니다. 날개 달린 인물과 비슈반타라 태자의 본생담, 꽃줄을 멘 인물 등의 벽화는 숙련된 화가 한 사람의 손에서 나왔다고 생각할 수 있으나, 설법도와 석몽도, 부분적인 벽화 조각은 여러 명의 화가들이 그린 것이다. 이것은 미란 벽화에는 두 종류의 표현 형식이 공존한다는 사실을 증명하기도 한다. 첫째는 선과 면의 결합, 치밀한 필법, 섬세한 사실적 화풍(본고의 뒷부분에서는 “細筆暈染[세필로 바림하는 것]”이라 칭하였다.)이고, 둘째

5) [英]奧雷爾·斯坦因 著, 巫新華 等 譯, 《西域考古圖記》 第一卷, 廣西師範大學出版社, 1998, 293쪽과 316쪽.

6) [美]加文·漢布里(Gavin Hambly) 主編, 吳玉貴 譯, 《中亞史綱要》, 商務印書館, 1994, 71쪽.

7) [英]奧雷爾·斯坦因(Mark Aurel Stein) 著, 巫新華 等 譯, 《西域考古圖記》 제1권, 廣西師範大學出版社, 1998, 321쪽.

는 조필을 이용한 거친 묘사, 개괄적인 寫意적 화풍(본고의 뒷부분에서는 “粗筆寫意[조필로 생각을 묘사하는 것]”이다. 하지만 이 두 가지 작품의 전체적인 풍격은 모두 로마 회화 체계 또는 그리스화 된 간다라 회화 체계에 해당된다. 영국 학자 배질 그레이(Basil Gray)는 미란 벽화 인물 회화의 조형적 특징은 과거 중국 회화의 경계를 벗어나는 것이라고 제기하였다.⁸⁾

3. 미란 벽화의 내용과 도상의 함의

미란 벽화에 표현된 내용이 불교인 것에는 의심할 여지가 없다. 하지만 그리스로마신화 전통의 영향을 받아 불교의 제재에 있어서도 비불교적인 신들의 형상을 각각 다른 정도로 차용하여 불교적 내용을 표현하고 있는 것도 사실이다. 날개 달린 인물의 형상이 출현한 미란 벽화와 관련하여 수많은 학자들이 저마다 다른 견해를 내놓았다.⁹⁾ 그 가운데 휘쉬추(霍旭初) 등의 학자들이 제기한 미란 사원에 날개 달린 인물 화상은 불교 예술에 나타나는 갈라빈카(Kalavinka, 迦陵頻伽)의 형상을 표현한 것이라는 관점이 비교적 믿을 만하다.

미란 M.V 유적 가운데 꽃줄을 멘 인물 벽화에서, 그 인물들의 형상은 모두 물결 모양의 곡선을 그리는 꽃줄 사이사이에 묘사되어 있는데, 이러한 예술의 구성 양식은 기원전 3,000 년전 무렵 메소포타미아의 印章 예술에서 최초로 나타났다.¹⁰⁾ 이는 그리스 시대와 로마제국 시기에 중앙아시아와 서아시아 지역에서 유행되었으며 간다라 시기까지 표현 제재로서 빈번하게 사용되었다(그림 11).

미란 사원 가운데에는 담에 그려져 있는 꽃줄을 멘 인물 그림과 날개 달린 인물 그림 이외에도 사원의 담 門楣 부분에는 불교 내용을 주로 하는 그림도 있다. 이러한 작품에는 비슈반타라 태자의 본생담 벽화, 석몽도 벽화, 그리고 설법도 벽화 등이 포함되어 있다. 그 가운데 비슈반타라 태자의 본생담은 불교 예술에서도 전통적인 표현 제재이다. 미야지 아키라(宮治昭)는 바르후트(Bhārhut, 巴爾胡特)、산치(Sanchi, 桑奇)、아마라바티(Amaravati, 阿瑪拉互提)、아잔타(Ajanta, 阿旃陀)、愛瑪爾·朵爾과 간다라 지역에서도 이 제재의 조각 유적이 발견되었음을 제기하였다.¹¹⁾ 특히 愛瑪爾·朵爾에서 출토된 대영박물관 소장 비슈반타라 본생담 부조의 구조와 형식은 미란에서 발견된 것과 상당히 유사하다(그림 12). 이는 간다라 시기에 회화 또는 조소품에 이와 유사한 밑그림이 유전된 적이 있거나 일정한 표현 양식이 존재했을 가능성이 농후함을 설명한다.

8) [英]巴茲爾·格雷 著, 李崇峰 譯, <中亞佛教繪畫及其在敦煌的影響>, 《敦煌研究》, 1991年第1期.

9) 霍旭初·趙莉, <米蘭“有翼天使”問題的再討論>, 《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》, 世界圖書出版公司, 1996. 霍旭初 著, 《西域佛教考論》, 宗教文化出版社, 2009, 196-218쪽.

10) [이집트]尼阿瑪特·伊斯梅爾·阿拉姆(Allam Nimat Ismail) 著, 朱威烈 等譯, 《中東藝術史—古代》, 上海人民美術出版社, 1985, 34쪽.

11) [日]宮治昭 著, 李萍 譯, 《犍陀羅美術尋蹤》, 人民美術出版社, 2006, 85쪽.

4. 미란 벽화와 서방 회화의 관계

미란 벽화에 반영되어 있는 간다라 풍격은 주로 그것의 예술 표현 방법에 체현되어 있다. 이러한 표현 방법은 파이움 초상(Fayyum portraits)과 폼페이 벽화(Wall Painting in pompeii) 등 로마 회화의 주요 유물과 상당한 연관성이 있는 것으로 보인다.¹²⁾

하지만 미란 벽화와 로마 회화가 예술적 연원에서 어느 정도 관련되어 있다는 사실은 의심할 여지가 없다. 문제는 100여 년간 중국 국내외의 학자들이 가장 구체적인 문제를 경시했다는 데에 있다. 그것은 미란 벽화의 표현 방법이 과연 로마 회화에서 주류를 이루었던 양식과 유사한 것인가 하는 점이다. 그에 대답은 부정적이다. 로마 주류 회화와 후대 사람들이 자주 접하는 서방의 고전 유화는 표현 방식과 심미적 경향에서 기본적으로 일치하지만, 이러한 형식이 미란 벽화에서는 분명하게 드러나지 않기 때문이다. 그러나 로마 회화에는 적어도 또 다른 두 종류의 화풍이 존재한다. 첫째는 선을 위주로 하고 명암법을 보조 수단으로 사용하여 비교적 평면적인 화법을 사용한 것이다. 대표적인 작품으로 폼페이 스타비에에서 출토된 1세기의 <꽃을 따는 여인>(그림 16), 과수원이 있는 집(Casa del Frutteto, 까사 델 푸르테토)을 묘사한 1세기의 <나무가 있는 정원>(그림 17)과 기원전 20년 파르네지나 별장(Villa Farnesina)의 <향수를 뿌리는 여인>(그림 18) 등이 있다. 이러한 풍격을 “細筆暈染” 화풍이라 부르기로 한다. 두 번째 풍격은 중국 회화 전문 용어를 통해 설명하자면 “뜻을 묘사하는(寫意)” 특징을 띠고 있는 것이다. 이것은 “粗筆寫意”의 화풍이라 부르기로 한다. 이는 다소 거친 윤곽선과 간략한 명암, 높은 채도로 구성되는 화법으로, 화면은 기본적으로 부조(이차원적인 공간) 효과를 나타낸다. 이러한 예술 작품은 파이움 초상과 폼페이 벽화에는 매우 드물게 나타나는 것이지만, 1-2세기 로마에서 채색된 화병과 그림에서 이러한 화법을 볼 수 있다(그림 19). 이외에도 기원전 300년 전후 상감 기법으로 그린 그리스의 그림 가운데에도 이미 이와 유사한 처리 방법(그림 20)이 출현하였다. 이러한 화법은 기원전 1,500년 에게(Aegean) 문명 시기 크레타(Crete)섬 문화 가운데 벽화 화법으로까지 거슬러 올라갈 수 있다(그림 21). 다시 말해 앞서 언급한 미란의 벽화에 나타나는 두 가지 화법 모두 상술한 두 종류의 로마 회화 방법과 상당한 관련이 있다는 것이다. 그중에서도 주로 선으로 표현하고 명암을 열게 하는 “세필혼염” 화법(날개 달린 인물 그림과 비슈반타라 태자의 본생담 그림에 사용된 것과 같은 화법)은 아잔타 벽화, 키질(克孜爾) 석굴 벽화(그림 22), 간쑤성[甘肅省] 우웨이[武威] 텐티산(天梯山) 등 벽화(그림 23)에서 나타나거나 지속되었

12) [英]奧雷爾·斯坦因(Mark Aurel Stein) 著, 巫新華 等 譯, 《西域考古圖記》 제1권, 廣西師範大學出版社, 1998, 301쪽.

다. 거친 필법과 명암을 간략하게 하는 “조필사의” 화법은 키질 석굴(그림 24)과 둔황(敦煌) 석굴(그림 25), 간쑤성(甘肅省) 주취안(酒泉) 원수산(文殊山) 석굴(그림 26) 등의 초기 벽화에서 나타난다. 로마 회화의 주류 양식은 중국 경내에서 중앙아시아 지역에 이르는 벽화에는 줄곧 전파되지 못하였으나, 신장(新疆) 산푸라(山普拉)에서 출토된 약 2세기 전후의 벽걸이용 모직 장식품 <武士像>에서는 영향의 흔적을 분명히 찾아볼 수 있다(그림 27). 이러한 회화 기법은 결국 明清 이후에 와서야 서양의 유화의 면모를 통해 중국 대륙으로 점차 유입되었다.

5. 미란 벽화와 동방 회화의 관계

현재까지 발견된 불교 미술이 동양으로 전파되는 과정에서 가장 이른 시기의 서역 회화 유물은 미란 벽화를 제외하면 4세기 이후에 조영된 키질 석굴 벽화가 해당될 것이다. 키질 석굴은 바미안(Bāmiyān) 석굴과 신장 동쪽 석굴군 사이에 위치한다. 따라서 바이안 석굴의 예술적 영향을 받은 결과일 가능성이 매우 크다. 벽화뿐만 아니라 키질 초기 석굴에서 나타나는 윤곽을 굵은 테로 바림하는 圈染 화법은 바미안 지역에서 뿐만 아니라 간다라 모든 지역에서 발견된 적이 없다. 이러한 권염 화법은 미란 벽화의 “조필사의” 화법과 유사하지만 그 표현 형식에 있어서는 비교적 큰 차이를 보인다. 그 이유로는 먼저 바미안과 간다라 지역의 유사한 벽화 유적에서는 아직 발견된 적이 없다는 것이고, 둘째는 미란 벽화에 나타나는 간다라 양식의 “조필사의” 화법은 백여 년 이후에는 풍격이 변화했기 때문이다. 회화 형식과 현재 알고 있는 자료를 살펴보면, 미란 벽화에 나타나는 간다라 양식의 “조필사의” 화법에서 키질 석굴의 권염 화풍의 연원을 찾을 수 있다. 키질 지역에 이러한 화법이 전파된 것은 결코 미란 사원에서 온 것이 아니라 바미안 지역에서 직접적으로 영향을 받았을 것이다. 불교 예술이 동양으로 전파됨에 따라 5세기 이후 키질 석굴의 권염 화법은 다시 둔황과 河西 일대로 전파되었으며, 중국 초기 불교 벽화의 뚜렷한 권염 화법을 형성하게 되었다.

이러한 화풍은 시간의 흐름 또는 민족 문화 구역의 변화에 따라 형식이 토착화되는 방향으로 바뀌었다. 란저우(蘭州) 빙링스(炳靈寺) 169호굴의 西秦 建弘 元年(420년) 벽화(그림 28)가 바로 이와 같은 경우이다. 北周 이후 이러한 권염 화법은 점차 중원의 전통 회화 형식을 대신하게 되면서 새로운 예술 풍격을 형성했다.¹³⁾ 고찰해보아야 할 것은 “세필훈염” 법과 “조필사의” 법 모두 키질 초기 석굴에 동시에 나타났다가, “조필사의” 법은 이후 둔황과 해서 지역의 초기 석굴 벽화에 지대한 영향을 끼쳤으나 “세필훈염” 법은 그 영향이 매우 적었

13) 지리적 관계, 교통, 행정 소속 등의 방면에서 보자면 미란과 둔황은 긴밀하게 연관되어 있다. 하지만 현재 학계의 연구 결과를 살펴보면 둔황의 초기 석굴 예술은 쿠차 예술의 영향을 크게 받았을 뿐, 미란의 사원 예술과 관련성이 그다지 없는 것으로 보인다.

다는 점이다. 이외에도 “세필혼염”법 또는 “조필사의”법을 막론하고 미란 벽화 이후에는 모두 형식화와 장식화의 길을 가게 되었으며, 로마 회화의 자연주의의 사실적 특징과는 점점 거리가 멀어졌다는 사실 또한 생각해보아야 할 문제일 것이다.

불교 회화는 점차적으로 중국화 되어갔으며, 唐代에는 隋唐 시기 서역 호탄(Khotan, 于闐)에서 온 화가 尉遲跋質那와 그의 아들 尉遲乙僧의 “요철법(凹凸法)”이 “정묘한 형상을 말로 형언할 수가 없다.(精妙之狀, 不可名焉.)”, “삼라만상이 그 자취를 드러낸다.(千怪萬狀, 實其蹤也.)”라고 찬양하기도 하였으며,¹⁴⁾ “천축 화법(天竺畫法)”으로 불리기도 했다. 요철법은 여전히 미란 벽화의 표현 범주를 뛰어넘지는 못한 것이기는 하지만, 미란 벽화의 “세필혼염”법의 부흥 또는 계승이라 할 만하다.

凹凸畫는 暈染法(담묵·중묵·농묵 등으로 번지는 효과를 이용하여 명암과 요철을 표현하는 기법)에 의거하여 부조 양식의 입체적 시각 효과를 만들어내는 것으로, 윤염법은 또 윤곽과 구조를 가는 선으로 사물의 형상을 묘사하는 線描법에 해당되기도 한다. 하지만 선묘법의 사용은 동방과 서방에서 각기 다른 전통이 존재한다. 선을 이용하는 다른 방식은 北朝에서 隋唐에 이르는 시기에 또 새롭게 발전하게 되었다. 宋 郭若虛는 《圖畫見聞志·論曹吳體法》에서 “吳道子가 그린 衣帶는 바람에 나부껴 하늘로 올라가는 듯하고 曹仲達가 그린 의상 무늬는 방금 물속에서 나온 듯하네.(吳帶當風, 曹衣出水)”라고 한 바 있다.¹⁵⁾ 현전하는 오도자의 작품을 보면 그의 회화 윤곽은 중국 서예에서 붓을 사용하는 특징을 농후하게 띠고 있으며, 조중달의 선묘와는 비교적 큰 차이를 보인다. 《歷代名畫記》의 기록에 따르면, 조중달의 그림 가운데 가장 뛰어난 것은 천축 불상이다.¹⁶⁾ 조중달의 물에서 막 나온 듯한 “曹衣出水” 풍격은 미란 사원, 키질 석굴, 둔황 석굴, 마이지산(麥積山) 석굴, 윈강(雲崗) 석굴에서 유사한 예증을 찾을 수 있다. 미란 M.V 사원 비슈반타라 태자 본생담 벽화 가운데 비슈반타라와 苦行僧의 복식에서 나타나는 세밀한 윤곽선과 좁고 팽팽한 의복이 물에서 방금 나온 듯한 느낌을 준다(그림 29). 의복 무늬의 이러한 묘사 방식은 간다라 굽타(Gupta) 예술 마투라(Mathura) 2기 예술, 더 나아가 그리스로마 예술의 조형 전통으로, 마투라 조각(그림 30)과 그리스 화병과 회화(그림 31), 부조 예술(그림 32)에서 이러한 형식의 작품을 종종 확인할 수 있다. 신장 바인귀령몽고족자치주(巴音郭楞蒙古自治州) 박물관에 소장중인 군영 묘지에서 출토된 모직 니커보커즈(knickerbockers)가 전형적인 증거이다(그림 33). 이 바지의 스타일은 빅토리아(Victoria)에서 발견된 쿠산 왕조 카니슈카(Kaniska) 1세의 입상의 바지 형상과 매우 유사하다(그림 33). 이는 중앙아시아 지역에서 불교 예술이 유행한 시기에 품이 넓고 주름이 많은 복식이 유행했다는 사실을 반영한다. 이러한 복식을 선으로 표현할 경우 그 세밀한 무늬와 물속에서 나온 듯한 시각적 효과를 보다 쉽게 만들 수 있는 것이

14) 張彥遠 著, 俞建華 注釋, 《歷代名畫記》, 上海人民美術出版社, 1964, 172쪽.

15) 郭若虛, 《圖畫見聞志》第1卷<論曹吳體法>, 湖南美術出版社, 2000, 37쪽.

16) 張彥遠 著, 俞建華 注釋, 《歷代名畫記》, 上海人民美術出版社, 1964, 158쪽.

다.

結語

미란 사원은 漢·晉시기 실크로드 누란의 요충지에 위치하며, 미란 사원 벽화 유적은 서역에서 동쪽으로 들어온 쿠산 화가들이 창작한, 그리스화 된 간다라와 로마 예술 풍격의 작품이다. 사원 벽화는 “細筆暈染”법과 “粗筆寫意”법의 두 가지 화법의 양상을 띠고 있다. 이 두 가지의 화법은 로마 회화의 비주류 전통을 계승한 것으로, 간다라 회화의 주요 풍격을 대표한다. 벽화의 창작 연대는 대략 3세기 전후이며, 중국에서 최초로 출현한 불교 벽화의 원형에 해당되는 것으로, 현재까지 발견된 간다라 회화 가운데 가장 이른 증거이기도 하다. 벽화에 나타나는 예술 기교와 표현 방법은 중국 불교 미술 형식의 변화와 쿠차(Kuchar, 龜茲), 둔황, 하서 일대의 초기 불교 회화의 형성 연구에 있어서 과소평가할 수 없는 학술적 가치를 지닌다.

10세기말 天息災 역경초기의 불전한역 분업체제

후나야마 도루(船山徹) _일본 교토대학 교수

필자는 2013년 말에 소저(小著) 『仏典はどう漢訳されたのか——スートラが經典になるとき』(『불전은 어떻게 한역되었는가—수트라가 경전으로 될 때』)를 간행하여 불전한역사(佛典漢譯史)의 다각적 개설을 행하였다. 본고에서는 다소 다른 시점에서 북송의 천식재(天息災)를 다시 거론하여 그 특징을 논해 보고 싶다.

특히 제1절에서는 위의 책에 많은 것을 의거하면서 경전전래 경로와 한역 공정의 사적(史的) 변천을 시점으로 하여 불전 한역의 기본 사항을 확인한다. 제2~제4절에서는 남송의 지반(志磐)이 찬한 『불조통기(佛祖統紀)』 권43 역경 의식을 주요 문헌자료로 하면서 10세기 말 북송에서 활약했던 천식재라는 인도인 승려의 역경 수순을 재검토하여 위의 책에서 다루지 않았던 자료를 새롭게 한 부 더해 천식재의 초기 활동의 의의와 문제점을 고찰한다.

1. 서론

陸路와 海路

지리적인 이동 경로의 확인에서 시작한다. 불전이나 승려의 중국 전래경로는 육로와 해로로 크게 나눌 수 있다. 두 경로 모두 불교에서 중요하지만 역사적으로는 해로보다는 육로의 가치가 다소 앞선 것으로 여겨진다. 한역 불전의 초기인 후한시대, 불교의 중심지는 낙양(洛陽)이었다. 그곳에서 활약했던 안세고(安世高)·지루가참(支婁迦讖)·지요(支曜)·강거(康巨)·강맹상(康孟詳) 등의 이름에는 안식국(安息國)의 ‘안(安)’, 월씨(月氏)의 ‘지(支)’, 강거(康居)의 ‘강(康)’ 등 출자를 나타내는 말이 성으로 붙여진 점을 통해 아시아내륙 이동 경로나 교역 장소와의 관계에서 해로보다도 육로가 중요했다고 생각한다. 해로의 가치가 명확하게 된 것은 삼국 오(吳)나라의 강승회(康僧會) 및 그 이후이다. 즉 불전 한역 최초기에는 해로보다 육로에 중요성이 있으며 아시아내륙 육로의 의의는 그 후에도 계속되는 한편, 3세기경 이후에는 다시 해로도 커다란 의의가 인정받기 시작했다고 추측된다.

해로의 개략을 확인하면, 해로로 인도에서 중국으로 이동하기 위해서는 인도아대륙에서 스리랑카(師子國, Sīṃhala), 동남아시아를 지나 광주(廣州, 廣東省廣州市)에 도착하는 것이 일반적이었다. 요컨대 광주는 불전 수용에 있어 해로의 관문으로 간과할 수 없는 중요한 역

할을 담당하였다. 귀로(歸路)의 법현(法顯), 구나발마(求那跋摩), 구나발타라(求那跋陀羅), 진제(眞諦) 등 해로로 이동했던 승려 대부분은 광주에도 족적을 남겼다.

광주 도착 후 그곳에서 다시 건강(建康) 방면으로 향할 때에는 배편의 해로도 빈번하게 이용했으나 보다 안전한 경로로 대륙 내의 육로도 이용하였다. 즉 광주에서 북상해서 시흥군(始興郡, 廣東省韶關市)을 지나 현재의 매관古道(梅關古道) 부근에서 대유령(大庾嶺)을 넘어 남강군(南康郡)·예장군(豫章郡)을 거쳐, 강주(江州, 江西省九江市)에서 장강(長江)에 도달해 장강을 내려와 건강에 이르렀다. 대유령에서 남쪽은 주강수계(珠江水系), 북쪽은 감강(贛江) 등의 장강 지류 하천의 수계를 사용하여 내륙 대부분을 배로 이동하는 것도 가능하였다. 이러한 내륙 경로는 관료가 개입하여 귀빈을 건강에 초빙하는 경우 등에도 이용되었으나 관료 외에도 이용했다.

한편 육로는 아시아내륙을 지나는 산과 사막의 길이다. 인도아대륙에서 육로로 동방으로 이동함에는 자주 간다라(Gandhāra)를 통과했다. 간다라의 수도는 푸르샤푸라(Puruṣapura, 파키스탄의 페샤와르)였다. 이와 관련하여 『고승전』에서는 간다라를 ‘계빈(闐賓)’으로 표기하기도 한다. 계빈은 원래 카슈미르의 음사로 생각할 수 있기 때문에 계빈이 카슈미르를 가리키는 경우도 당연히 있지만, 다른 한편으로 『고승전』에는 계빈이 카슈미르가 아니고 간다라를 가리키는 확실한 용례가 있다. [桑山 1990 :43~59쪽] 이러한 점에서 간다라를 의미하는 계빈이 육조시대에 중요했다고 지적한다.

간다라를 북상하면 다음은 파미르 고원을 넘는다. 파미르를 넘는 경로는 다수 존재했다. 나아가 사막을 동행(東行)하여 중국에 이르는 것에는 크게 세 종류의 경로가 있다. 즉 우전(于闐), 선선(鄯善, 樓蘭)을 지나 둔황에 이르든가, 구자(龜茲)를 지나 둔황에 이르든가, 혹은 그 양자 사이의 다른 길을 지나가든가 하는 것이다. 둔황에서 다음은 주천(酒泉)·장액(張掖)·고장(姑臧, 甘肅省武威市)을 지나 장안에 이르든가, 남하해서 촉(蜀, 四川)에 이른다. 그리고 촉에서 건강으로 이동하는 경우는 종종 장강을 활용했다.¹⁾

1) 본문에 보인 아시아내륙 세 경로 이외에 우전에서 둔황을 거치지 않고 둔황보다 남쪽에 위치한 吐谷渾(河南國) 안의 영역을 동서로 이동해 成都에 이르는 ‘河南道’라는 경로가 이용되기도 했다. 남북조시대, 남조의 사자가 북조를 통하지 않고 서역과 교섭하는 경우 등에 하남도를 이용하였다. 그러나 서역과 중국을 잇는 서역 경로로 하남도가 통사적(通史的)으로 주요하지 않았던 점도 주의해야 한다. 하남도에 관한 연구는 많지만 대표적인 연구로 東(1983)을 참조. 본문에서 설명했던 육로와 해로 이외의 경로가 있었는지에 대해 아래에 주기해 둔다. 현재 우리가 세계지도를 보면 인도아대륙에서 동쪽으로 가 인도 북동단의 아삼주 구와hati(Guwahati) 부근을 통해 동남아시아 미얀마 북부를 지나 운남성 大理나 昆明 주변을 빠져나가 촉이나 장안에 이르는 것이 간편한 도정으로 보인다. 실제 이것은 전한의 장건 때에 알려지게 된 길이며 상업교역 경로로 알려졌다.[Sen 2003: 175] 다만 이것은 밀랍을 통과하는 과혹한 노정이며, 불교 동류 초기에 이용되었을 가능성은 일단 생각할 수 있으나 불전 전래의 주요 경로로 이용된 확실한 증거는 없다. 적어도 현재까지 이 경로를 이용한 경전 전래나 행력승(行歷僧)의 이동이 의문의 여지없는 형태로 확인된 것은 없다. 또 인도아대륙에서 네팔을 북상해서 티베트에서 망율(Mang yul)로 불리는 지역(현재 네팔·티베트 국경에 가까운 Kirong, Gyirong, sKid grong으로도 칭한다. 중국명은 吉隆縣)에서 티베트를 지나 중앙아시아 사막으로 빠지는 남북로도 존재했다. 다만 이것은 당나라 초에 관료인 王玄策이 최초로 이용했으며, 육조시대에는 이용되지 않았던 경로로 여겨진다. 왕현책은 현장 이전에 중천국에 파견되어 당과 중천국을 세 번 또는 네 번 왕복했다. 왕현책의 석비가 키론에서 발견되어 비문 내용이 해독되었다.[霍 1994, 2001]

역경 순서의 두 형태

이렇게 해서 불교가 중국에 전래하면, 불교도들은 왕성하게 경전의 한역에 종사했다. 한역은 여러 사람들이 집단을 조직해 역할 분담하여 행했다.(한 사람의 개인이 불전을 한역하는 일은 거의 없었다) 역경을 위해 여러 사람들이 모이는 자리나 조직을 종종 ‘역장(譯場)’이라 부른다. 그 문헌은 당대(唐代)와 당 이후에 풍부하게 존재하나 육조시대에는 보이지 않는다. 예를 들면 후진(後秦) 구마라집의 경우, 그가 번역한 경전논서 서문의 예는 다수 있으나 오로지 역장만을 쓴 특정 고유문헌은 없다.

역장의 실태를 알기 위해서는 구마라집 역이나 현장 역과 같은 관역(官譯, 國家事業)인가, 진제 역처럼 사역(私譯)인가의 구별도 대단히 의미가 있으나, 더욱 주목할 것은 청중의 유무나 분업 조직의 정밀함과 거침의 정도에 의해 시대를 전후하는 2기로 역장을 분류하는 시각이다. 이하 두 유형의 역장의 요점을 간단히 적어둔다.

제1형은 이른 시기의 역장이며 경전의 강의를 함께 하였다. 육조시대 말까지의 대부분은 이에 해당한다. 이 형태의 역장에는 많은 승려와 그 밖의 청중이 참가했다. 그들은 번역과 해설을 지켜보면서 때로는 스스로 옛 역본을 지참하여 참조하면서 청강하는 일도 있었다. 때로는 역문의 내용에 관한 질문을 하면 번역자 측이 대답하는 경우도 있었던 것 같다. 이런 대세에 따른 경전 강의를 수반하는 번역 작업에 후대와 같은 역출 분담의 세분화는 아직 충분히 발달하지 않았다. 물론 역할 구분은 단순했다. 역경의 중심으로 책임을 지는 ‘역주(譯主)’, 서기로 활약하는 ‘필수(筆受)’, 역어 담당인 ‘전역(傳譯)’ 등을 구별했을 뿐이다.²⁾ 이러한 제1형의 전형은 구마라집의 역경 집단이며, 수십 명 때로는 수백 명, 경우에 따라서는 그 이상이 모인 일종의 불교의례(法會)였다. 다만 참가자가 많은 것보다 청중을 동반한 불교의례로 실시된 것에 보다 커다란 특징이 있다.

한편 제2형은 후대의 역장이며 수·당·북송의 대부분이 해당한다. 세분화한 분업이 확립된 비교적 소수의 전문가만으로 구성된 폐쇄된 공간이었다. 분업 체제는 현대의 제조업에서 제품조립 공장의 흐름 작업처럼 행해졌다. 원칙으로서 경전 강의는 없었다.[曹1963] 분업

2) ‘譯主’라는 말이 가리키는 개념의 지시 내용(즉 번역 조직에 있어 책임자)은 육조시대에도 존재했지만 용어 그 자체는 쓰이지 않았다. 이 말이 최초로 사용된 시대는 그다지 오래되지 않는다. 다만 좀 더 엄밀하게 말하면 어느 문헌에 나오는 용어가 역사적으로 가장 최초인가를 확실히 확정하는 것은 아직 아무도 성공하지 못했기 때문에 역사상 최초의 용어가 어떤 것인지 단정할 수 없다. 북송 贊寧이 찬한 『송고승전』 역경편, 남송 지반이 찬한 『불조통기』나 그 이후 여러 문헌에 ‘譯主’라는 용어가 있는 것은 확실하나 필자의 견해로는 송대 이전에는 당대 지승이 찬한 『개원석교록』(730년) 등의 경록이나 경론주석 문헌의 일부에 당대의 예가 확인되는 것 이외에, 육조시대의 명확한 용례는 없는 것 같다. 현존 최고의 경록 완본인 양나라 승우가 찬한 『出三藏記集』의 경우, 譯主에 해당하는 사항은 역자명(예를 들면 구마라집이나 담무참 등)의 직후에 ‘譯’ ‘出’ ‘譯出’ 중 하나를 동사로 붙여서 표현하는 예가 많다. 나아가 이른바 후대의 ‘代錄’에 해당하는 『출삼장기집』 권2 新集撰出 經律論錄의 경우, ‘譯主’를 의미하는 대표 표현은 역자명의 직후에 붙인 ‘역출’이다. 애초 이른바 역장 열위(列位)를 적은 문헌은 양대(梁代)에는 아직 존재하지 않았다. 이와 관련하여 曹仕邦의 저명한 연구 논문(1963)은 ‘역주’가 아니고 어순이 뒤바뀐 ‘主譯’을 썼으나, 논문 출판 후의 후년에(曹 [1976: 180 쪽]) 비로소 ‘主譯’보다도 오래된 ‘譯主’ 쪽을 사용해야 한다고 자신의 설을 수정했다.

의 명칭은 문헌마다 다른데, 역주(譯主) · 필수(筆受) · 도어(度語) · 윤문(潤文) · 증의(證義) 등으로 불리며 세분화되었다. 다만 분담 구분이나 종류의 수는 일정하지 않고 시대나 역자에 따라 다소 차이는 있었다. 하나의 직위에 한 사람만이 아니고 여러 명을 충당하는 경우도 있었다. 제2형 역장의 예로 『불조통기』 권43의 사례가 있으나 이에 대해서는 다음 절의 주제로 다룬다.

제2형 역장의 성립 시기는 여전히 불분명한 점이 남지만 현장보다 이전, 수의 대흥성(大興城, 장안, 현재 서안)에 있는 나련제야사(那連提耶舍)의 역장에서 이미 상당히 명확한 분업이 행해진 것은 확실하다.[王1999] 불전 한역은 국가사업으로 행해졌기 때문에 신속한 번역이 요구되어 특히 극히 고령의 나련제야사에게는 유능한 보조자가 필요했기 때문에 역할 구분의 세분화가 진행되었다고도 생각된다.

2. 北宋天息災의 意義(생략)

3. 『불조통기』 권43 역경의식의 내용

천식제에 관한 기본 사항의 확인은 일단 멈추고, 다음으로 천식제의 982년의 역경법을 알기 위해 『불조통기』 권43 해당 기사의 내용으로 들어가자. 주어진 지면의 제약도 있어 천식제의 활동을 본고에서 종합적으로 평가할 수 없고 가능한 한 최초기 활동의 일단을 소개함에 지나지 않지만 어쨌든 천식제가 ‘역경의식을 기술’했다는 내용은 실질적으로 다음과 같다.

第一訳主正坐面外，宣伝梵文。第二証義坐其左，与訳主評量梵文。第三証文坐其右，聴訳主高読梵文，以驗差誤。第四書字梵学僧審聴梵文，書成華字，猶是梵音 〈krdaya初翻為訖哩第野，sūtram為素怛覽〉。第五筆受翻梵音成華言 〈訖哩那野，再翻為心。素怛覽，翻為經〉。第六綴文回綴文字，使成句義 〈如筆受云照見五蘊彼自性空見，此今云照見五蘊皆空。大率梵音，多先能後所，如念仏為仏念，打鐘為鐘打。故須回綴字句，以順此土之文〉。第七參訳參考兩土文字，使無誤。第八刊定刊削冗長，定取句義 〈如無無明無明，剩兩字。如上正遍知，上闕一無字〉。第九潤文官於僧衆南向設位，參詳潤色 〈如心經度一切苦厄一句，元無梵本，又是故空中一句，是故兩字，元無梵本〉。(大正49, 398中)

첫째, ‘역주(譯主)’는 바깥쪽을 향해(승려들의 좌석 방향으로 향해) 정좌하고 범어의 문장을 입으로 말한다.

둘째, ‘증의(證義)’는 그 왼쪽에 앉아 역주와 함께 범어 문장을 검토한다.

셋째, ‘증문(證文)’은 그 오른쪽에 앉아 역주가 범문을 소리 높여 낭송하는 것을 듣고, 그것에 잘못이 없는가를 점검한다.

넷째, ‘서자(書字)’의 범학승(梵學僧)’은 범어의 문장을 잘 듣고 한자로 받아쓰나 다만 아직 범어의 음이다<원주: [예를 들어 『반야심경』의 경전 이름에 대해 말하면], kṛdaya 구리다야(범어 문법에 따른 바른 어형은 hrdaya후리다야)를 먼저 최초로 ‘紇哩第野’라 전사한다. 그리고 sūtram 수트람을 ‘素怛覽’이라 전사한다>.

다섯 번째, ‘필수(筆受)’는 범어음을 한어로 바꾼다<원주: ‘紇哩那野’(주1)를 이번에는 ‘心’이라 역하고 ‘素怛覽’을 ‘經’으로 역한다>.

여섯 번째, ‘절문(綴文)’은 [한자의] 어순을 교체하여, [한문의 문장으로] 어구의 의미를 통하게 한다.<원주: 예를 들면, 筆受가 ‘照見五蘊彼自性空見’으로 한 경우, 여기(중국)에서 지금 ‘照見五蘊皆空’으로 바꾼다.(주2) 대개 범어는 많은 경우 목적어를 앞에 동사를 뒤에 표기한다.(주3) 예를 들면 ‘念佛’을 [범어에서는] ‘佛-念’, ‘打鐘’을 ‘鐘-打’[의 어순]으로 하는 것처럼. 그러므로 자구의 순서를 바꾸어 문장화해 이 토지(중국)의 문장으로 적합하게 할 필요가 있다>.

일곱 번째 ‘참역(參譯)’은 [인도와 중국 각각의] 토지의 문자를 비교 검토해, [번역에] 틀림이 없도록 한다.

여덟 번째, ‘간정(刊定)’은 쓸데없이 너무 긴 표현을 삭제해 어구의 의미를 확정한다<원주: 예를 들면, 만약 [역문의 문안이] ‘無無明無明’(無無明無明亦無無明盡)으로 되어 있으면 2자의 중복[을 삭제해서 ‘無無明’(亦無無明盡)으로 고친다. 그래서] ‘上正遍知’라고 해서 ‘上’의 바로 앞에 ‘無’자가 빠져 있으면 [‘無上正遍知’로 고친다]>.

아홉 번째, ‘윤문관(潤文官)’(주4)은 승려들의 남쪽에 자리를 마련해(주5), [역어의 표현이 적절한가를] 세밀하게 조사해, [필요에 따라서 한어 표현을] 윤색한다<원주: 예를 들면, 『반야심경』의 경우, ‘度一切苦厄’이란 한 구는 원래 범본에 존재하지 않는다. ‘是故空中’이라는 한 구의 ‘是故’의 두 자는 원래 범본에는 존재하지 않는다(주6)>.

[주1] 원문 ‘紇哩那野’는 kṛnaya의 음사를 상정하나 心을 의미하는 범어는 hrdaya일 것이며, h à k와 da à na의 두 군데에 차이가 있다. 이 중에서 h à k의 변화는 이전부터 있었던 것이 여러 문헌에서 뒷받침되나, 보다 큰 문제는 da à na이다. ‘紇哩那野’는 정확히는 ‘紇哩第野’이어야 하나 第와 那의 혼동은 이전부터 존재했다고도 말할 수 있다. 예를 들면, 당대 음사어를 나타내는 둔황사본문헌 『唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經』의 표기는 ‘紇哩 <二合> 那野 <心>’(大正8, 851中)이며, 『불조통기』도 마찬가지로 紇과 那를 쓰고 있다.

[주2] 원문 ‘照見五蘊彼自性空見’. 사견(私見)에 의하면, ‘此’까지를 잇는 大正藏의 句讀 ‘照見五蘊彼自性空見此’는 구독의 잘못이다. 中村·紀野[1960:172쪽]에 의하면 원문은 vyavalokayati sma: pañca skandhās tāmś ca svabhāva-sūnyān paśyati sma이다. ‘此’의 대응어는 원문에 존재하지 않는

다. 한편, 和刻本·續藏·國譯 전부가 ‘此’까지를 역어로 포함시킨 것은 잘못이다. 이를 무비판적으로 따른 종래의 주요한 여러 연구(曹[1963: 46쪽], Zacchetti [1996: 151], Sen [2003: 289 n. 53], 梁[2003: 106쪽], 佐藤 [2012: 9쪽, 79쪽])도 이것에 따르나 역시 적절하지 못하다. 결론적으로 ‘此’는 문중의 다음 요소군을 구성하는 한 자로 해석할 것을 제안한다. 또는 다른 해석으로 ‘此’를 衍字(필요하지 않은 문자)로 해석하는 것도 전혀 불가능한 것은 아닐 것이다.

[주3] 원문 ‘多先能後所’는 이대로는 의미가 통하지 않기 때문에 문제이다. ‘先能後所’는 ‘先所後能’의 잘못이라 판단해 원문을 교정하고 싶다. 이 제안은 중요하나 이것을 언급하는 선행 연구는 존재하지 않는다.

교정 근거가 되는 주요한 문헌 자료를 서술해 보자. 먼저 이른 예로써 당의 道宣 『四分律含註戒本疏』에 “西梵에 전하는 곳은 앞에 이 境을 세우고, 뒤에 心緣을 둔다. 鐘打, 佛禮의 類와 같으며”(後揭 a 참조)라고 말한다.

범어에서는 목적어를 앞에 나타내고 그 뒤에 동사에 해당하는 표현을 둔다고 서술하고 있기 때문에 道宣案은 ‘先所後能’으로의 교정을 실질적으로 지지하는 것이다. 후대 명(明)의 王肯堂 『成唯識論記』 권1은 유명한 『成唯識論』이란 서명에 대해서 원어와 한역에서 어순이 뒤바뀔 것을 서술해 ‘先所後能’이란 표현을 사용해 “응당 識唯成論이라 말해야 할 것도 번역해서 成唯識論이라 하는 것은 그곳[인도]은 所를 먼저 하고 能을 뒤로 하고, 이곳[중국]은 能을 먼저 하고 所를 뒤로 한다(彼先所後能, 此方先能後所). 이런 까닭에 唐梵次序 같지 않고”(後揭 d참조)라고 한다. 명 智旭의 주석도 거의 같은 모양으로 설명한다(後揭 e참조). 이 문맥에서 ‘能’은 동사적 어휘를, ‘所’는 동사목적어를 의미한다. 인도 범어에서는 ‘先所後能’, 한어에서는 ‘先能後所’의 어순이 뒤를 서술하고 있다. 요컨대 『불조통기』 원문의 ‘先能後所’는 잘못이며, ‘先所後能’으로 교정해야 한다. 이것을 뒷받침하는 주요한 문헌은 아래와 같다.

(a) 唐·道宣(596~667) 『四分律含注戒本疏』:

西梵所伝, 前列其境, 後以心緣, 如鐘打·仏礼之類也.(統藏所収, 宋·元照 『四分律含註戒本疏行宗記』 5)

(b) 唐·大覺(8세기 초) 『四分律行事鈔批』 권7:

至如西梵所伝, 先列其境, 後心緣, 謂先所後能也. 如欲喫食云餅喫·彼岸到·鐘打·仏礼之類.(統藏所収)

(c) 唐·窺基(632~682) 『成唯識論掌中樞要』 권상본:

毘若底摩旦羅刺多悉提奢薩旦羅 (Vijñaptimatratā-siddhi-śāstra).……應云識唯成論, 順此唐言成唯識論.(大正43, 608하)

(d) 明·王肯堂(1549~1613) 『成唯識論証義』 권1:

應云識唯成論, 而誤為成唯識論者, 彼方先所後能, 此方先能後所. 是以唐梵次序不同.(統藏所収)

(e) 明·智旭(1599~1655) 『成唯識論觀心法要』 권1:

應云識唯成論, 今言成唯識論者, 蓋梵文先所後能, 此方先能後所也.(統藏所収)

[주4] 운문관은 직위를 나타내는 한 마디이다. 『불조통기』의 다른 곳에 용례가 있는 것 외에 당대 문헌에도 확실한 용례가 있다. 大正藏·縮藏·統藏 등의 句点 ‘第九潤文. 官於僧衆南向設位’은 잘못이다. 필자의 이해는 曹[1963: 27쪽]가 ‘第九潤文官, ……」이라 단락을 짓는 것과 일치한다. 梁[2003: 53~59쪽] ‘譯經潤文官’도 참조.

[주5] 원문 ‘於僧衆南向設位’. 『宋會要輯稿』道釋 2의 6 ‘於僧衆南別設位’(僧衆의 남쪽에 따로 자리를 마련한다)와 거의 같은 뜻임에 틀림없다.

[주6] ‘是故’에 대응하는 말은 범어에 대응하지 않는다고 『불조통기』는 말한다. 그러나 현존하는

『반야심경』 범본(中村·紀野[1960 : 172쪽])에는 “그런 까닭에 사리불이여”를 의미하는 “tasmāc Chāriputra”가 있다. 즉 한역 ‘是故’의 대응어는 현존 범어 원문에 있다. 이 부정함을 어떻게 이해할 것인가, 제본의 검토와 더불어 이후 더욱 조사가 필요하다.

이상의 역경 순서에는 적어도 두 가지의 특색이 있다. 첫 번째는 원전 역출 때 9위의 역할과 순서가 논의되는 것이다. 두 번째는 역출 과정을 유명한 『반야심경』의 예(例)로 보이는 것이다. 내용 전체로서 이해할 것은 천식재의 역경이 9위를 전제로 하여 우선 단어를 단위로 해서 범어에서 한어로 번역한 후, 한어의 어순을 바꾸는 것으로 유의미한 한문으로 만드는 것이다. 이 일은 한역이 단어 수준의 축어역(逐語譯)을 먼저 기본으로 하는 것과 윤색 등에 의해 최종적으로 문(文)을 확정하기 위해서는 축어역에서의 괴리를 일부 시인하는 면도 있음을 나타낸다.³⁾

4. 『般若心經』에 의한 예시

『불조통기』의 내용으로서 더욱 흥미 깊은 점은 이 책이 천식재의 번역 일을 『반야심경』에 의해 예시하고 있는 것이다. 실제로 들고 있는 구체적 문언(文言)은 많지 않지만 우리에게 귀중한 정보를 주고 있기 때문에 재검토해 보고 싶다.

한역 순서를 『반야심경』에 입각하여 설명하는 방법을 재현해 보자. 『불조통기』는 『반야심경』의 실제 한자음사어를 생략하는 경우가 있기 때문에, 천식재 이전의 한자음사어 텍스트로써 Stein no. 2464 『당범번대자음반야바라밀다심경(唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經)』을 편의적으로 써서 『불조통기』에서 생략된 번역 공정의 구체 예를 보충한다.⁴⁾ 이 보

3) 『불조통기』가 나타내는 9위는 본문에 서술한대로이지만 같은 내용을 다른 표현으로 기록한 문헌도 있다. 그것은 청의 徐松 『宋會要輯稿』道釋 2의 5~6(200冊)이다. 『불조통기』와 『宋會要輯稿』는 천식제에 의한 동일일의 역경 작업을 다른 표현으로 기록하고 있다. 『宋會要輯稿』의 원문은 다음과 같다—“至七年六月院成, 召天息災等三人入院. ……第一訳主当面正坐, 前梵学. 其左, 第二証梵義梵僧与訳主評量梵義. 第三証梵文梵僧聽訳主高讀梵文, 以驗差誤, 其右. 第四梵学僧觀梵夾, 当聽訳主宣讀讀, 書為隸字. 第五梵学僧筆受. 第六梵学僧刪綴成文. 第七証義僧參詳向義. 第八字梵学僧 * 刊定字. 第九潤文官於僧衆南別設位, 參詳潤色. ……” 특히 현저한 차이점은 밑줄 친 부분이다. * 주 원문 ‘字梵學僧’은 ‘書字梵學僧’의 誤写인가. 북송 贊寧 『宋高僧傳』권3 역경편의 ‘論’에 贊寧이 나타난 한역 순서도 흥미 깊다. 상세한 것은 생략하지만 찬영은 9위, 즉 1역주, 2필수(철문이라고도 함), 3도어(역어, 전도, 전어라고도 말함), 4증범문(證梵義, 證禪義로도 언급), 5윤문, 6증의, 7범패, 8교감, 9감호대사(대정50, 724중하)를 서술한다. 7범패(의례적으로 경문을 노래로 나타내는 담당)와 9감호대사(재가감독자, 재정적 지원자의 대표) 2위는 번역에 관여하지 않기 때문에 번역의 역할 분담은 7위이다. 또 『송고승전』과 『불조통기』를 비교하면, 『불조통기』에서는 따로였던 ‘필수’와 ‘철문’이 『송고승전』에서는 동일 직위인 점도 주목할 만하다. 그래서 『불조통기』의 참여과 간정 2위로 따로 세운 것이 『송고승전』에서는 교감 1위로 모아진다. 또 『불조통기』에 도어가 서있지 않은 이유는 아마도 필수가 번역도 겸하는 것을 함의할 것이다.

4) 대정장 제8권제256호 『唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經』은 둔황사본에 기초하나 그 사본 번호를 대정장과 그 목록이 ‘S. 700’으로 한 것은 잘못이다. 바르게는 ‘S.2464’로 표기해야 한다. 잘못은 2007년 발행 『大正新脩大藏經總目録』(大藏出版)에도 그대로 남아있다.

층에 의해 천식재의 역경 조직이 실제로 작성했던 역문 공정의 개략을 상정할 수 있다. 다음으로 그 일례를 검토한다.⁵⁾

한역 순서의 예시

‘제9윤문관’ 항목 아래에 약기된 예로써 『반야심경』의 유명한 1절 ‘조견오온개공(照見五蘊皆空), 도일체고액(度一切苦厄)’의 번역 순서를 다음과 같이 서술한다.

【1. 원문의 낭송】한역의 작업 순서는 역주가 원문을 원어대로 음독하는 것부터 우선 시작한다. 『불조통기』는 다음 1절을 예로 들어 설명한다.

vyavalokayati sma: pañca skandhās tāmś ca svabhāva-sūnyān paśyati sma.(中村·紀野[1960: 172쪽])

(이하의 원어 어순 그대로의 축어적인 의미:)

관찰했다./ 오온이/ 그래서 그것을/ 자성이 공인 것으로/ 보았다.

【2. 원문의 한자 음사】한역 제2공정은 소리 내어 읽은 원문을 그대로 한자로 전사하는 것이다. 현대 일본어로 예시해 보면 외국어의 의미를 번역하지 않고 귀에 들리는 대로 가타카나로 표기하는 것에 해당한다. 원어를 다음과 같이 음사한다.

尾也 <二合> 嚩嚩 <引> 迦底, 娑麼 <二合>. 畔左, 塞建 <引> [引用者注: 意味不明. 「二合」の誤写か?]> 駄 <引> 娑, 怛 <引> 室左 <二合>, 娑嚩婆 <引> 嚩戍儻焰 <二合>, 跋失也 <二合> 底, 娑麼 <二合>.

이상은 『불조통기』의 음사문자열이 아니고 『당범번대자음반야바라밀다심경』에 기초한 일부 수정판이다. < >는 발음 방법에 관한 협주이다. ‘二合’은 예를 들면 ‘XY’라는 한자 2자에 관해 첫 번째 글자 X는 자음을 남기고 모음을 제거하며, 두 번째 글자 Y의 음과 합쳐서 읽으라는 복합 자음의 발음 방법을 지시한다. ‘引’은 모음을 길게 읽으라는 장모음의 지시이다.

한자에 의한 범어원음 표시는 비유해서 말하면, 현대 일본어에서 빈번하게 쓰는 외국어의 가타카나 표기와 비슷하다. 의미는 관계없고 오로지 발음만이 표시된다.

5) 『불조통기』가 언급하는 경문의 예는 다수이다. 가장 많이 쓰이는 중요한 것은 『반야심경』이다. 본문에 보인 ‘일례’ 이외에 해당하는 『불조통기』 권43 역경 의식의 경문 인용은 세 종류이다. 즉 첫 번째로, 경명의 ‘심경’에 관해 다음과 같은 순서로 역출 공정이 진행된 것이 개설된다. 범어 원문의 *kr̥naya* (*hr̥daya*) 및 *sūtram*에 대해 각각의 범어 원음을 한자로 전사해서 ‘紇哩那野’ ‘素怛𑖀’으로 표기한 후 최종적으로 한자 음사의 의미를 한역해 ‘心’과 ‘經’으로 표기한다. 이상의 예는 ‘第四書字梵學僧’ ‘第五筆受’ 항목 아래에 夾注로 표시되어 있다. 두 번째로, ‘第八判定’ 항목 아래에 두 예가 보인다. 하나는 『반야심경』의 유명한 1절 ‘無明亦無無明盡’(玄奘譯도 同文)의 필사에 일부 중수가 있는 경우의 교정이므로 특히 문제는 없으며, 또 다른 예는 ‘無上正遍知’라는 경문 1절의 음사에 일부 중수가 있는 경우이다. 그런데 이 다섯 자가 『반야심경』에 쓰인 예는 확인할 수 없다. 물론 다른 경전-예를 들면 수의 笈多 역 『金剛能斷般若波羅蜜經』, 당의 의정 역 『金光明最勝王經』 등-에 용례가 있는 것이 대장경 어구 검색에서 확인할 수 있다. 어쨌든 『心經』에 예가 없는 점은 무시할 수 없는 문제이다. 세 번째로, ‘第九潤文官’ 항목 아래에 든 윤색의 또 다른 한 예로는 ‘是故空中’이 있다. ‘是故’라는 한자 두 자는 윤문의 과정에서 한역으로 삽입되었던 말이기 때문에 원전에 대응하지 않는다고 말하나 실은 아직 문제가 남아있다는 점을 본문 중의 『불조통기』 현대어역 [주6]에 보였다.

바꾸어 말하면 이러한 원음 전사를 목적으로 하는 한어 표기는 중국불교사에서 이미 성립하고 있던 한자전사판의 ‘다라니’와 체제는 같다. 다라니는 의미의 역이 아니고 한어로는 의미가 불명한 음사어 문헌이다. 여기서의 『불조통기』는 한역 작성의 도중 단계에서 바로 음사어판 다라니의 작성과 같은 작업을 하고자 한다고 말한다.

【3. 원문의 어순대로 각 단어를 한어로 번역】 한자에 의한 원음 전사만으로는 전혀 의미 불명이다. 그래서 제3공정으로 원문의 단어마다 한어로 번역한다. 예를 들면, 다음과 같은 문자 배열로 바꾼다.

照見－五蘊－彼－自性空－見

바로 알 수 있듯이 각 부분은 한어로 번역되어 있으나 어순이 한문으로는 전혀 적절하지 않기 때문에 이것으로는 문장 전체(특히 밑줄 친 부분)의 의미가 명료하지 않다.

【4. 한어의 어순을 바꾸어 문장을 작성한다】 제4 공정은 유의미한 한문의 작성이다. 제3 공정에서 행했던 단어 단어의 축어역을 토대로 문장 전체의 의미가 명료하게 되도록 단어의 어순을 바꾼다. 『불조통기』가 든 예는 다음과 같다.

照見五蘊皆空

다만 제3공정과 비교하면 말의 교체뿐만이 아니라 어순도 교체하고 있기 때문에 사견(私見)에 의하면 다음과 같은 복수 단계를 생략하고 표시한 것이다.

照見－五蘊－彼－自性空－見 → 照見－五蘊－見－彼－自性空 → 照見－五蘊－見－皆空
→ 照見－五蘊－皆空

이렇게 이해한다면 이 공정은 첩문(綴文)·참역(參譯)·간정(刊定)의 3단계를 포함한 것이다.

【5. 윤색을 더한다】 이상으로 문장은 일단 이루어졌다. 그러나 이대로는 한문으로 부자연스러워 번역으로는 맞는다 해도 상당히 읽기 어려운 경우도 있다. 그 경우 한문으로 의미 명료하고 자연스럽게 되도록 윤색을 한다. 이것이 마지막 제5공정이다. 『불조통기』는 다음과 같은 5자의 보충을 윤색의 예로 들고 있다.

照見五蘊皆空，度一切苦厄

밑줄 친 5자는 원전에 대응하지 않는 자의적인 가필이다. 이 윤색에 의해 원전과 역문의 의미가 괴리하는 것은 결점이지만, 한편으로 윤색 이전보다도 술부가 길어져 한문으로써 주부 술부의 균형이 좋아 읽기 쉽다는 이점이 생긴다.

천식재의 특색과 문제

천식재의 역경 의식에서 불전 한역이 가진 기본적인 두 가지 성격과 문제점을 정리할 수 있다. 한역의 두 가지 성격이란 다음의 두 가지 점이다.⁶⁾

6) 본문에서는 2점만 언급했으나 『불조통기』 권43 역경 의식에 언급된 경구에, 그밖에 ‘心經’ ‘無無明亦無明盡’

한역의 기본 성격(1) : 한역의 기본은 원어의 번역이다. 한역은 문장 단위의 축문역이 아니고 축어역을 원칙으로 한다. 원전을 단어마다 한어로 축어 변환한 후, 한어의 어순을 교체함에 따라 한어로써 읽을 수 있는 문장이 생긴다. 그러므로 실제로는 예외도 많지만 축어역적 한역에서 원어를 상정 가능한 경우가 있다.

한역의 기본 성격(2): 낱말 단위의 번역에 다시 윤색을 더하는 것으로 역문을 한문으로 써 읽기 쉽게 변형하는 경우도 있다. 그러므로 원래의 원문을 한역에서 복원할 수 없는 경우나 축어역 단계에서 봤을 때 한역이 원전에서 괴리하는 경우도 있을 수 있다.

요컨대 불전 한역은 기본적 성격으로는 단어 단위의 축어역으로써 원문에 충실한 측면과 필요에 따라 윤색을 더하는 자유역으로서의 측면, 즉 양면을 동시에 가지고 있다. 전자는 원전 복원의 가능성, 후자는 그 불가능성과 관계한다.

『불조통기』 권43 기사의 요점을 위와 같이 정리해 본다면, 그럼 여기에서 더 무슨 말을 할 수 있을까. 실로 여기에서 우리는 몇 가지 소박한 의문을 금할 수 없는 상태에 이른다. 예를 들면 한역은 반드시 『불조통기』가 설한 공정을 거쳐 작성되는가, 그것과는 전혀 다른 순서로 작성된 한역도 있는가.

이 외에도 의문은 있다. 『불조통기』는 천식재의 실제 한역 순서를 설명하는 것인가, 단순히 극단적인 도식화 내지 이상적인 규범을 보이는 것에 지나지 않는가. 이 점과 관계해서 『불조통기』 권43에 보이는 『반야심경』의 어례(語例)가 너무나도 현장 역의 어법과 일치하는 것도 마음에 걸린다. 북송의 천식재가 작성했던 역문의 예인가, 아니면 천식재의 한역 순서를 현장의 역례에서 알기 쉽게 설명했을 뿐인가. 이 의문에는 이유가 있다. 현재 대정장에 수록된 『반야심경』 천식재 역은 대정258호 『성불모소자반야바라밀다경(聖佛母小字般若波羅蜜多經)』 1권이나, 이 역본은 『반야심경』의 이른바 ‘소본(小本) 텍스트’(中村·紀野 [1960] 所引의 범본)와 합치하지 않는다. 또 『불조통기』가 인용하는 경구가 천식재 역에 나타나지 않는 점도 문제이다. 윤문관이 덧붙인 ‘도일체고액(度一切苦厄)’의 5자가 천식재 역에 보이지 않을 뿐만 아니라 다른 역례도 천식재 역에는 보이지 않는다. 대체 이것은 무엇을 시사하는 것일까.

『불조통기』는 해당 기사를 태평흥국 7년 6월에 놓고 익월을 다음과 같이 기록한다.

七月，天息災上『新訳聖仏母經』，法天上『吉祥持世經』，施護上『如來莊嚴經』各一卷，詔兩街僧選義學沙門百人，祥定經義。(大正49, 398중)

이것을 『대중상부법보록(大中祥符法寶錄)』 권3과 맞추면 천식재가 상진(上進)했던 『신역성불모경(新譯聖佛母經)』은 『성불모소자반야바라밀다경』 1권(대정258호)이며, 법천(法

‘無上正遍知’ ‘是故空中’도 있는 것은 앞의 주에서 소개한 대로이다. 다만 이들 문언(文言)이 소의경전을 유일하게 특징하는 강한 근거가 되지 못한다.

天)이 상진했던 『길상지세경(吉祥持世經)』은 『대승성길상지세다라니경(大乘聖吉祥持世多羅尼經)』 1권(대정1164호)이며, 시호(施護)가 상진했던 『여래장엄경(如來莊嚴經)』은 『무능승변왕여래장엄다라니경(無能勝幡王如來莊嚴多羅尼經)』 1권(대정943호)임을 알 수 있다.(梁 [2003: 부록1])

즉 6월에 천식재가 행했던 ‘역경의식’은 익월 상진의 『성불모소자반야바라밀다경』과 불가분의 관계에 있다. 그러나 그럼에도 불구하고 앞에서 서술한 바와 같이 용어는 일치하지 않는다. 이 사실은 ‘역경의식’에 예시된 경구가 『성불모소자반야바라밀다경』으로 결실된 천식재 역에서가 아니고 유명한 현장 역 『반야바라밀다심경』 1권(대정251호)의 문언에 근거를 두었을 것이라는 추측을 자연스럽게 할 수 있다.

이 상상은 『불조통기』가 인용된 경문 그 자체에서도 보장된다. 위에서 서술한 여러 예들 중 특히 2점은 현장 역의 영향을 상정시킨다. 첫째는 SAT 등의 대장경 어휘 검색을 시도해 보면 알 수 있는 것처럼 ‘조견오온개공(照見五蘊皆空), 도일체고액(度一切苦厄)’ 10자를 가진 한역 경전은 현장 역 『반야바라밀다심경』뿐이며, 다른 여러 경전에는 해당되지 않는다. 그런 까닭에 ‘도일체고액’이란 운색의 예는 현장 역의 언급이었을 가능성이 있다.

둘째는 ‘무무명역무무명진(無無明亦無無明盡)’의 경문 인용이다. 이 8자를 가진 한역 경전은 구마라집 역 『마하반야바라밀경(摩訶般若波羅蜜經)』(통칭 『大品般若』, 대정223호), 구마라집 역 『마하반야바라밀대명주경』(대정250호), 현장 역 『반야바라밀다심경』(대정251호), 법월중(法月重) 역 『보편지장반야바라밀다심경(普遍智藏般若波羅蜜多心經)』(대정252호), 반야공리언등(般若共利言等) 역 『반야바라밀다심경』(대정253호), 지혜륜(智慧輪) 역 『반야바라밀다심경』(대정254호) 및 논으로 분류된 구마라집 역 『대지도론』(대정1509호)이다. 여기에도 현장 역 『반야심경』의 관여를 생각할 수 있다.

요컨대 『불조통기』에서 천식재 역장 의식의 경전 인용은 직후 7월에 진상되는 천식재 역 『성불모소자반야바라밀다경』보다 현장 역 『반야심경』의 영향을 이어받았을 가능성이 있다. 이 점에서 본다면 동 기사(記事)는 북송 불교 독자의 실태보다 오히려 당송불교의 연속면을 전제로 하는 성격의 것이다. 구문적 특징이나 음역의 독자성 등에 송대 역경의 특색을 볼 수 있으나 동시에 당 이래의 전통적인 어법이나 문체에도 우리는 주의를 기울일 필요가 있다.

『불조통기』의 해당 기사는 역경 ‘의식’을 서술해 북송 최초의 역경원이 완성된 것을 축하하는 의미가 담겨 있다. 그런 까닭에 그곳에 실제 역경 사업과는 다른 특히 의식적 측면이 있어도 이상한 것은 아니다. 자신이 준비하던 성립되지 않은 역본에만 보이는 어법이 아니고 많은 사람들이 알고 있는 현장 역 『반야심경』을 예로 이용하여 의례적 원활함을 추구하려 했다고도 생각할 수 있다.

5. 결론

『불조통기』 권 43의 기사를 주요 사료로 하여 10세기 말 인도인 천식재의 초기 한역 작성 순서를 검토했다. 『불조통기』의 동 기사는 982년 역경원 낙성의례와 관련되고 그 후에 그가 실제로 번역하게 되는 여러 경전과는 역어 표현이 반드시 같지 않아 필시 별개로 다룰 과제이다. 본고에서 다루었던 내용은 천식재의 초기 역경 활동과 직결하는 의례의 한 컷에 지나지 않는다.

지적하고 싶은 것은 특히 다음의 세 가지 점이다. 첫째, 천식재는 육로로 중국에 오는 도중에 둔황에 체류했을 가능성을 보인 문헌 자료가 있으며, 현시점에서는 이 가능성을 부정할 수 없기 때문에 천식재가 중국에 온 경로는 육로였다고 생각할 수 있다. 둘째, 본고에서는 천식재의 역경의식 내용의 정확한 독해를 목표로 하여 현대어역과 원문 교정안을 제시했다. 셋째, 천식재의 역경 의식은 직후에 상진된 『성불모소자반야바라밀다경』과는 관계없이 당대부터 널리 알려져 있던 현장 역 『반야바라밀다심경』에 특징적인 역어를 주요 구체적 예로 하는 체제였다고 생각한다.

현장 역을 이용한 배경에는 역경원 낙성식의 축하 의식을 원활하게 실현시키고 싶은 욕구가 있었다고도 생각한다. 『불조통기』 권 43에 보인 역경 의식의 목적은 아마도 천식재의 역경법을 상술하는 것이 아니고 역경원의 완성을 기뻐해 의례를 원활히 성대하게 행하는 것이었다.

[참고문헌]

- 榎本 [1993] 榎本文雄 「罽賓——インド仏教の一中心地の所在」, 『塚本啓祥教授還暦記念論文集, 知の邂逅——仏教と科学』, 東京: 佼成出版社.
- 桑山 [1990] 桑山正進 『カーピシー=ガンダーラ史研究』, 京都: 京都大学人文科学研究所.
- 佐藤 [2012] 佐藤成順 『宋代仏教史の研究』, 東京: 山喜房仏書林.
- 中村 [1977] 中村菊之進 「宋伝法院訳経三蔵惟浄の伝記及び年譜」, 『文化』 41-1・2.
- 中村・紀野 [1960] 中村元・紀野一義(訳注) 『般若心経・金剛般若経』, 岩波文庫, 東京: 岩波書店.
- 船山 [2011] 船山徹 「インド中国における仏教文献の伝播と仏教徒の地理的移動に関する基礎知識」, 科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書 『中国印度宗教史とくに仏教史における書物の流通伝播と人物の地域特性』(研究代表者 船山徹), 京都.
- 船山 [2013] 船山徹 『仏典はどう漢訳されたのか——スートラが経典になるとき』, 東京: 岩波書店.
- Sen [2003] Tansen Sen, Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400. Honolulu: Association for Aisan Studies and University of Hawai'i Press.
- Zacchetti [1996] Stefano Zacchetti, "Dharmagupta's Unfinished Translation of the Diamond-Cleaver (Vajracchedikā-Prajñāparamitā-Sūtra)" T'oung Pao 82, pp. 137-152.
- 曹 [1963] 曹仕邦 「論中国仏教訳経之訳経方式与程序」, 曹仕邦 『中国仏教訳経史論集』, 台北: 東初出版社, 1990所収(原載 『新亞学報』 5-2, 1963).
- 曹 [1976] 曹仕邦 「中国仏教訳経史研究餘瀋之三」, 曹仕邦 『中国仏教訳経史論集』, 台北: 東初出版社, 1990所収(原載 『書目季刊』 10-2, 1976).
- 東 [1983] 東長孺 「南北朝期間西域与南朝の陸道交通」, 東長孺 『魏晉南北朝論拾遺』, 北京: 中華書局.
- 霍 [1994] 霍魏 「『大唐天竺使出銘』及其相關問題的研究」, 『東方学報』 京都66.
- 霍 [2001] 霍魏 「<<大唐天竺使出銘>>相關問題再探」, 『中国蔵学』 2001-1.
- 梁 [2003] 梁天錫 『北宋伝法院及其訳経制度』, 香港: 志蓮淨苑.
- 王 [1999] 王亜栄 「大興城仏経翻訳史要」, 『中国仏学』 2-1(再録: 王亜栄 『長安仏教史論』, 北京: 宗教文化出版社, 2005).

| 2부

元永晩(定山) || 新羅佛敎의 대중화와 元曉

中林隆之 || 『화엄경』과 일본 고대국가

辛尙桓 || 大藏經의 歷史와 그 背景

新羅佛敎의 대중화와 元曉

원영만(元永晩, 定山) _한국 고려대학교 한국사연구소 연구교수

7세기 중반 신라는 원효라는 선지식이 불교를 대중화 하면서 민중속에 정착하게 된다. 일본에서는 推古시대로서 고대국가 최초의 왕조시대를 맞이하며 한국과 일본의 새로운 군주 시대를 맞이한다.

불교가 동쪽으로 이동하며 신라에서 대중화하고 학문적으로 크게 발전하고 정착하였다. 대중화 과정에서 원효의 역할을 재조명하는 것은 이번 학술회의에서 중요한 과제이다. 본 학술회의 주제인 ‘불교문화는 왜 동쪽으로 이동했는가.’ 라는 측면에서 불교대중화를 통해서 민중종교로서 자리매김하는데 원효의 역할을 실천적 행적에서 조명하고자 한다.

7세기 시대는 신라에 의한 삼국통일 전쟁이 가장 치열한 시기였다. 전쟁수행을 위해 일반민들은 오랜 전역에 시달려 정신적 물질적으로 피폐해 있었다. 그러나 교단 중심의 기성불교계는 국가의식의 고취와 왕권의 강화에 치중함으로써, 상대적으로 일반민들은 관심 밖에 놓여졌다. 따라서 이를 반성하고 일반민으로의 종교적 관심은 고취하는 시도가 나타났다. 그것이 街巷 불교적인 대중교화의 형식을 취하는 대중 불교 운동이었다고 생각된다. 가향불교를 주도한 승려들은 교단중심의 승려들과 외형상 다른 면모를 보여준다.

당시 교단의 중심인 원광, 안함, 자장 등은 모두 진골 출신으로서 중국 유학을 하였으며 왕실의 지원을 받고 있었다.¹⁾ 이에 비하여 가향불교를 주도해 나간 혜숙, 혜공, 대안, 원효 등은 모두 비진골출신으로 중국유학을 하지 않았으며, 가향이나 경주 외곽지역 사찰을 무대로 활동하였다.²⁾ 원효는 앞서 진행된 귀족 불교적 대중화의 한계성을 자각하고 惠宿·惠空·大安 등의 가향불교적 대중교화의 선각자들과 뜻을 같이하며 왕실과의 관계도 일정한 선을 유지하면서 독특한 한국불교 사상을 창출하여 이를 바탕으로 급기야는 신라 대중 불교를 크게 진작시켜 그 꽃을 피우는 완성을 보았다고 하겠다. 이러한 원효의 불교대중화에 대한 사상적 배경에 대해 먼저 살펴보고자 한다.

1) 『三國遺事』 卷4, 圓光西學; 『海東高僧傳』 卷2, 安含; 『續高僧傳』 卷24, 慈藏; 『三國遺事』 卷4, 二惠同座; 『宋高僧傳』 卷4, 元曉; 『三國遺事』 卷4, 元曉不羈 南東信, 『元曉의 大衆敎化와 思想體系』 서울大博士論文, p.85

2) 『三國遺事』 卷4, 圓光西學; 『海東高僧傳』 卷2, 安含; 『續高僧傳』 卷24, 慈藏; 『三國遺事』 卷4, 二惠同座; 『宋高僧傳』 卷4, 元曉; 『三國遺事』 卷4, 元曉不羈

1. 實踐理念

원효의 불교대중화의 실천이념은 空有論證의 和靜思想에서 비롯되었다고 하겠다. 먼저 원효의 저서를 보면 많은 저서 가운데 『金剛三昧經疏』는 『大乘起信論疏』·『華嚴經疏』 등과 더불어 元曉三疏라 일컫는다. 이 가운데 『大乘起信論疏』와 『華嚴經疏』는 중국 승려들이 海東疏라 하며 즐겨 인용한 데서도 알 수 있듯이 중국불교사의 전개과정에 중요한 일익을 담당하였으며, 또한 『金剛三昧經疏』 3권은 略本疏가 중국에 전해져 번역되면서 論으로 격상되어 번역되었다.³⁾ 원효의 사상을 논함에 있어 일반적으로 그의 사상체계는 『大乘起信論』에 별기를 주석하면서 이론체계가 완성되고, 『金剛三昧經』의 논을 주석하면서 그의 실천체계 또한 완성되었다고 한다.

그렇기에 본 발표에서도 空有和靜의 불교대중화 실천이념을 논함에 있어 당시 원효가 『금강삼매경』의 범행장자와 같은 무애행에 의거하여 중생교화를 펼친 점 등을 고려하여 원효의 사회관을 엿볼 수 있는 『金剛三昧經論』과 그러한 실천체계의 이론적 근거를 제시해 준 『大乘起信論別記』를 중심으로 간략히 알아보려고 한다.

앞서 약간 살펴보았듯이, 『金剛三昧經』에서는 般若空觀을 그 사상적 기조로 하고 있다고 했다. 그런데 원효는 이 經에 대한 論을 쓰면서 다시 空有和靜의 당시 불교사회를 고려한 관점 하에 『金剛三昧經論』을 저술하였다고 본다.

그리고 나아가 『大乘起信論』의 一心二門 체계를 통하여 이론적으로 和靜시키고 있다. 이는 元曉가 經名을 해석하고 있는 것을 통해서 알 수 있다. 이를 보면, ‘깨지지 않는 바가 없기 때문에 金剛三昧라 이름하며, 세우지 않은 바가 없기 때문에 攝大乘經이라 하며 모든 뜻이[義宗] 이들을 벗어나지 않기 때문에 無量義宗이라고 하는데 이에 한 가지 名目を 들어서 題名을 삼았기 때문에 『金剛三昧經』이라 한다.’⁴⁾ 경의 이 구절을 『대승기신론별기』에 나오는 다음의 구절과 비교해 보면 그 뜻이 좀 더 명료해진다. ‘그 論은 세우지 않음이 없고 깨뜨리지 않음이 없다.’ 『중관론』과 『십이문론』 등은 모든 집착을 두루 깨뜨리고 깨뜨린다는 것까지 깨뜨리나, 깨뜨린다는 주체와 대상을 다시 허락하지는 못하니 이를 일러 가면서도 두루하지 못하는 論이라고 한다.

『유가론』과 『십대승론』 등은 깊고 얇음을 세워서 법문을 판별하나 스스로 세운 법을 녹여 버리지는 못하니 이를 일러 주기만 하고 빼앗지는 못하는 논이라고 한다. 이제 이 [대승기신론]은 슬기롭고 어질며 그윽하고 넓어서 세우지 않음이 없으면서도, 스스로 보내고 깨뜨리지 않음이 없으면서도 도리어 허락한다. 도리어 허락한다 함은 앞에서 간다는 것이 끝까지 가면서도 두루 세움을 나타내는 것이요. 스스로 보낸다는 것은 뒤에서 준다는 것이 끝까지 주면서도 빼앗음을 밝힌 것이다.

이를 일러 모든 論의 으뜸이요 못 쟁론의 평주라 한다.⁵⁾ 위 경과 논의 내용에서 『中觀論』과 그것을 요약한 『十二門論』은 모두 인도의 中觀學派와 중국의 三論宗에서 중시한 논서로서 ‘一切皆空’을 강조하고 있다. 마찬가지로 『유가론』과 『십대승론』 등은 인도의 유가행파와 중국

3) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉

4) 『金剛三昧經論』 卷上 (韓佛典1, pp.604中-下)

5) 『大乘起信論別記』 卷本 (韓佛典1, p.678上)

의 유식학에서 중시한 논서로서 萬法唯識을 강조하고 있다.

원효는 이러한 대승불교 양대조류 간의 논쟁을 대립으로 보고 『금강삼매경』과 『대승기신론』을 통하여 회통시키고자 했던 것이다. 즉 원효는 깨뜨림을 강조하는 금강삼매의 측면과 세움을 강조하는 십대승경의 측면을 통합하는 논서로 주목한 것이 『대승기신론』이라면 경의 차원에서 주목한 것은 바로 『금강삼매경』이었다는 것이다.

공유쟁론을 대하는 원효의 관점은 經의 다음 문장에서도 잘 드러난다. “만약 여러 異見들의 쟁론이 일어날 때 有見에 동조해서 설하면 空見과 다르게 되고 空執에 동조해서 설하면 유집과 다르게 되어 동조하든 달리하든 간에 더욱 쟁론만 일으킬 뿐이다. 그렇다고 두 가지 견해에 모두 동조하면 자신의 내부에서 서로 다투게 되고 만약 두 가지 견해와 모두 달리하면 저 둘과 서로 다투게 된다. 이러한 이유로 동조하지도 달리하지도 않으면서 설법하는 것이다. 동조하지 않는다는 것은 말 그대로 받아들이되 둘 다 인정하지 않는 것이고, 달리하지 않는다는 것은 뜻을 얻어서 말하되 인정 안함이 없는 것이다.”⁶⁾ 즉, 대립하고 있는 어느 한쪽에 가담하지도 않고, 그렇다고 둘 다 인정하거나 둘 다 부정하지도 않는다고 하여 원효는 쟁론으로부터의 초월적 자세, 즉 대중사회의 화합을 위한 실천이론을 제시하고 있는 것이다.

2. 行績

원효는 의상과 함께 유학길에 오르던 중 일심을 깨달은 바 있어 당나라 유학을 접고 경주로 되돌아왔다. 그 후 그는 해공·대안 등과 교유하면서 대중교화활동에 매진하기 시작하였다. 당시 원효의 행적에 대하여 “하는 말은 상식과 도리에 어긋나고 드러난 행동은 거슬리고 거칠었다. 거사처럼 술집과 기생집을 드나들었고, 지공같이 칼과 석장을 지녔다. 소를 지어 화엄경을 강하기도 하고 외양간에서 가야금을 타며 노래하기도 하고 속인의 집에서 잠을 자기도 하고, 산수 간에서 좌선하는 등 마음 가는 대로 하여 도무지 정해진 틀이 없었다.”⁷⁾고 『宋高僧傳』은 전하고 있다.

정해진 틀이 없다는 말은 승려의 생활규범인 계율에 얽매이지 않았다는 뜻이다. 『사분율』에 의하면 승려가 속인의 집에서 잠자거나 악기를 들고 노래하거나 칼을 차는 것은 모두 금지된 행동이며 술집과 기생집은 승려로서 출입이 금지된 곳이다. 또한 『涅槃經』卷7 邪正品에서도 “술집이나 기생집 및 기원에 드나들며 노는 사람들을 교단에서 추방해야 한다.”고 하였다.⁸⁾

『사분율』과 『열반경』은 자장이 불교교단을 정비할 때 의거하였던 경전이다. 그러므로 원효는 불교교단의 이러한 계율관에 대해 그의 『보살계분지범요기』를 통해 당시 불교계의 自讚毀他에 대한 계율의식을 다음과 같이 지적하고 있다. “달마계본의 初戒인 자찬훼타의 경우 輕重의 四分이 있을 수 있다.

첫째 어떤 사람으로 하여금 신심을 일으키게끔 하기 위해서 한 자찬훼타라면 그것은 오히려 복이 된다.

6) 『金剛三昧經論』卷中(韓佛典1, p.638上)

7) 『宋高僧傳』卷4, 元曉傳(大正藏50, p.730上)

8) 『涅槃經』卷7, (大正藏12, p.644中)

둘째 성격이 방일해서 별로 나쁜 생각 없이 한 자찬훼타라면 그것은 잘못을 저지른 것임에는 틀림없지만 마음까지 악에 물들었다고는 할 수 없다.

셋째 어떤 사람을 특별히 미워하거나 특별히 좋아하는 마음 때문에 자찬훼타를 한 것이라면 아주 중대하지는 않지만 마음이 오염되어 있다고 하겠다.

넷째 자찬훼타의 목적이 탐구이양공경에 있다면 이것은 중대한 잘못이다.”⁹⁾ 라고 하여 원효는 계를 범함은 번뇌에 물든 마음가짐의 정도에 따라 그 죄를 결정짓는 것이지 그 행동의 여하에 달려있다고는 보지 않은 것이다.¹⁰⁾

그 후 원효는 설총을 낳은 뒤로 당시의 계를 버리고 속인의 옷으로 갈아입고 스스로 소성거사라 이름 하였다. 우연히 광대가 춤출 때 쓰는 커다란 박을 얻었는데 그 생김새가 진귀하고 기이하여 그 형상 그대로 도구를 만들어 『화엄경』의 “일체에 결림이 없는 사람은 한 길로 생사를 벗어난다.”¹¹⁾ 라는 구절을 따다 無碍라고 이름 짓고 중생을 교화하기 위해 세상에 유포시키고 노래하고 춤추며 친존만락을 돌아다니면서 빈천 계급 등에 구애받지 않고 사람들로 하여금 다들 불타의 명호를 알게 하였다고 한다.¹²⁾

이렇듯 원효는 일심·일각·일마·일승은 같은 뜻의 다른 표현에 불과한 곧 중생심으로 그는 중생 가운데서 중생심으로 함께하는 것은 당연하다고 여겼기에 일반인에 더 많은 관심을 보였다 할 수 있다. 실제로 그가 주로 접촉한 사람들은 미천한 신분의 蛇福, 짚신장수인 廣德 및 그의 처소인 분황사 노비, 농민인 嚴莊 등과 같이 각자의 생업에 분주한 일반민이었다. 그렇기에 그들을 교화하기 위해서 원효는 그들의 일상적인 삶 속으로 들어가 함께 부대껴야만 하였다. 일례로 사복이 모친상을 당하였을 때 원효가 같이 장례를 치르면서 죽은 자를 상대로 菩薩受戒하고 臨尸祝까지 지었다고 하듯이,¹³⁾ 그의 교화의 방식 또한 중생들의 삶만큼이나 다양할 수밖에 없었다고 한다. 이는 『송고승전』에서 사람을 교화함이 일정치 않았다고¹⁴⁾ 라고 한 말이 이를 대변한다고 하겠다.

원효는 중생을 제도하기 위한 방편으로 정토신앙을 활용하였다. 앞서 신라초기에는 지배층 중심의 통치이념에 의한 미륵하생신앙이 성행한 데 비하여 그는 중생심으로부터 출발하는 미륵상생신앙을 더 중시하였다.¹⁵⁾ 그리고 『기신론』의 영향으로 미륵정토보다 아미타정토신앙에 치우친 듯하다.¹⁶⁾

이는 그가 “예토와 정토는 본래 일심이다.”¹⁷⁾고 하여 정토를 마음의 문제로 해석하려는 경향이 있었다는 것으로 보아 그는 정토신앙을 받아들여 현실과 동떨어져 별도로 존재하는 정토를 상정하지는 않았다는 것이 이를 대변한다고 하겠으며, 또한 그것은 그가 검증할 수 없는 이상향보다는 현실사회에서 고뇌하는 중생들의 실존적인 문제를 직시하였기 때문이라고 하겠다. 그래서 모든 것을 마음의 차원으로 귀일시켜 본래의 마음을 깨달음으로서 정토를 실현하고자 하였던 것

9) 『菩薩戒本持犯要記』(『元曉全集』, 佛敎學同人會編, p.120)

10) 佛敎史學會編, 『古代韓國佛敎敎學研究』(民族社, 1989), pp.248-249

11) 『華嚴經』卷5, 四諦品(大正藏9, p.429中)

12) 『三國遺事』卷4, 元曉不羈

13) 『三國遺事』卷4, 蛇福不言

14) 『宋高僧傳』卷4, 元曉(大正藏50, p.730中)

15) 金南允, 「新羅法相宗研究」(서울大博士學位論文, 1995), pp.104-112; 南東信, 『元曉의 大衆敎化와 思想體系』 서울大博士論文, p.89

16) 安啓賢, 『韓國佛敎思想史研究』(東國大學校出版部, 1990), pp.132-137

17) 元曉, 『阿彌陀經疏』(韓佛典1, p.562下); 『無量壽經宗要』(韓佛典1, p.553下)

이다. 그리고 그러한 정토를 왕생할 수 있는 요건으로서 그가 제시한 것은 귀로 경명을 듣고 입으로 불호를 외는 것이 전부였다.¹⁸⁾

더욱이 농민인 嚴莊에게 심판법을 가르쳤다¹⁹⁾라고 하듯이 일반민들이 실행하기 쉽도록 그들의 처지에 맞는 언어로 교화를 하였던 것이다.

일찍이 혜공과 대안이 각각 삼태기와 바리때를 매개로 대중을 교화하였는데 원효는 그러한 전통을 이어받아 삽이라는 일상적인 도구를 활용하여 업장을 교화한 것이다. 이러한 원효의 활동으로 일반민들 사이에 아미타정토신앙이 급속도로 확산되어 불교대중화의 완성을 보게 된 원효에 대해 후세의 일연은 가난하고 배우지 못한 일반 민중들조차 모두 부처의 이름을 알게 되었으니 이는 다 원효의 덕분이라며 그를 높이 칭송하고 있는 것으로 보아서도 그의 대중교화에 대한 업적을 가히 짐작할 수 있다.²⁰⁾

한편 원효는 잦은 기행과 파계행으로 당시 불교계로부터 따돌림을 당하고 있었다. 『송고승전』에 의하면, “그때 국왕이 백고좌법회를 개최하고자 훌륭한 승려를 두루 수배하였다. 본주에서는 명망 때문에 원효를 천거하였으나 못 승려들이 그의 기행과 파계행을 싫어하여 왕에게 참소하여 그를 받아들이지 못하게 하였다.”²¹⁾ 라고 하는 바와 같이 본주의 천거에도 불구하고 불교계의 반대로 백고좌법회에 참여하지 못하였다고 한다. 원래 백고좌회는 인왕경에 근거한 법회로서 국가의식의 고취에 중점을 두고 있는데, 신라의 경우 교단의 중심사찰인 황룡사에서 거행하는 것이 관례였다. 따라서 원효와 같은 이는 백고좌법회에 참석하는 것은 황룡사를 비롯한 기성교단의 반발을 초래할 수밖에 없었고 마침내 원효는 불참하게 되었다.

그런데 원효가 기성교단의 반발과 불이익을 무릅쓰고도 기행과 파계행을 일삼으면서 서민들을 중심으로 중생교화에 매진한 이유가 어디에 있을까 하는 점이다. 물론 三淸淨의 菩薩行이라 할 수 있다. 그러나 본고는 이를 그의 사회관을 통해 고찰해 볼 때 이는 두 가지 이유가 있다고 본다.

그 첫째는 당시 신라사회가 삼국전쟁이 막바지로 치닫으면서 전쟁의 승리만을 위해 국력이 집중되다 보니 일반 서민층의 生活苦에 대해서는 등한시하게 되었다는 것이다. 그런 가운데 불교교단도 이에 몰두하다 보니 일반 민중을 등한시한 채 국가적 대사만을 위한 법회 등에 치중하고 있었다.

이는 신라의 대표적 법회였던 백고좌법회·팔관회 뿐만 아니라 당시 명랑이 문두루비법을 통하여 당 군을 격퇴시키는 등 대부분이 국가전쟁의 승리를 위한 국민통합에 있었다는 것이다. 그렇기에 원효의 서민을 중심으로 한 불교대중화가 국가적으로 전개되는 기성교단에 대한 불만으로 비롯된 것이 아니라 원효는 불교 대중화에 대한 문제의식을 갖고 국가적으로 진행되는 대중화의 문제점을 메워주기 위해 일반서민과 애환을 같이하며 중생교화에 앞장섰다고 여겨진다. 이는 원효도 전쟁에 나가 소정방의 암호문을 해독해줌으로써 신라군의 위기를 극복케 하는 戰功을 세웠다는데서 헤아려 짐작할 수 있다.²²⁾

그리고 두 번째는 당시 기성교단을 향해 대승불교정신인 진정한 보살사상에 근거한 보살행으로 돌아가자는 것이다. 본고는 앞서 원효의 불교대중화의 실천이념이 원효의 공유화쟁사상에 있

18) 『三國遺事』 卷4, 元曉不羈

19) 上揭書, 卷5, 廣德嚴莊條

20) 前揭書

21) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉(大正藏50, p.730中)

22) 『三國遺事』 卷1, 太宗春秋公條

다고 했다.

원래 공과 유는 중생들을 위한 방편으로 곧 보살행을 실천하고자 하는 데 있다. 그것은 바로 중생을 제도하기 위한 방편으로 서로 다른 방법을 제시한 것이다. 그러나 그러한 주장이 급기야는 각각의 중생구제 방법에 집착하여 쟁론으로 번지게 되었고, 그러한 쟁론이 원효의 눈에는 중생구제의 진정한 보살행을 등한시 하는 것으로 비춰졌던 것이다.

그렇기에 원효는 기성교단을 향해 그런 무의미한 논쟁에 휘말려 삶의 고통으로 아파하는 중생들을 저버리지 말고 화쟁사상을 통하여 공유쟁론이 있기 전 대승불교가 주장하는 진정한 보살사상에 의한 보살행으로 돌아가자는 것이다. 즉 원효가 공유화쟁사상이 사상적으로 중관과 유식사상과 다르든지 또한 우월성을 강조하기 위해서 라든지, 또는 그의 행위만이 앞선 선지식보다 뛰어나서가 아니라, 바로 원효는 현재 망각되어 가고 있는 진정한 보살행에 대하여 지금이라도 다시 섣달타가 처음 출가할 때의 마음인 진정한 초심의 보살심으로 돌아가 바로 빈천이라든지 계급 등에 구애받음 없이 생로병사로 괴로워하는 모든 중생들을 위한 진정한 보살행을 하자는 것이다.

3. 結語

지금까지 원효시대의 불교대중화에 대해 살펴보았다. 어떤 이는 불교대중화를 사회계급상 서민들을 대상으로 하는 것만이 불교대중화라고 규정하고 있다. 만일 그렇다면 불교대중화의 정의가 계급과 빈천에 의해 명명된다고 해야 한다. 그러나 석존의 가르침은 결코 그렇지 않다. 곧 불교대중화란 불교를 통한 불국정토, 즉 불교의 사회화를 말하는 것이다. 그렇기에 본고는 귀족중심이 되었든, 가향중심이 되었든 불교의 사회화라는 관점에서 이를 접근하여 살펴보았다.

그런데 신라사회의 불교대중화가 현시대에 살고 있는 우리들에게 시사하는 점은 무엇인가. 출가자에게는 출가 시 진정한 初發心時의 마음으로, 재가자에게는 참다운 福利의 의미를 다시 되돌아보는, 출가·재가자가 모두 하나 된 불제자로서 진정한 보살행을 疑情으로 삼는 동시에 참된 보살행을 실천하므로 증장되는 지혜와 복덕을 통해 불도를 증득하자는 것이 아닐까. 원효의 보편적 화쟁사상은 바로 대내외적으로 겪고 있는 오늘의 우리 불교계에 던져주는 화두가 아닌가 하는 생각이다.

『화엄경』과 일본 고대국가

나카바야시 다카유키(中林隆之) _일본 와세다대학 교수

머리말

이번에 주어진 테마는 ‘일본 고대에 있어 『화엄경』의 의의’이다. 이를 다음의 세 가지 각도에서 고찰해 보고자 한다. 첫째, 『화엄경』 수용과 활용의 정치·사회적인 함의, 특히 『화엄경』과 왕권·국가와의 관계 방식에 주목하고 싶다. 둘째, 『화엄경』을 고대 사회에 유통되었던 여러 사상의 전반, 즉 불교 경전과 교학은 물론이고 불전 이외의 전적·학문·사상 등과의 관계 속에서 평가하면서 그 추이를 파악한다. 셋째, 『화엄경』을 비롯하여 관련된 한역 불전과 그 주석서[章疏類]에 보이는 교학의 수용 방법에 대해 동아시아 지역, 구체적으로는 당·신라·발해 등과의 관계를 토대로 하여 살펴본다. 이상의 관점으로 일본 고대에 있어 『화엄경』과 관련 교학이 이루어낸 역할에 대해 개괄적으로 논하고자 한다.

1. 『화엄경』의 수용과 도다이지(東大寺) 대불(大佛)

『화엄경』의 수용 문제부터 검토해 보자. 『화엄경』이란 말은 처음으로 『속일본기』 양노(養老) 6년(722)12월 29일 조에 보인다. 이날 율령 국가는 돌아가신 겐메이(元明) 천황의 추선을 주목적으로 『대집경(大集經)』 『대보살장경(大菩薩藏經)』 『관세음경』 등과 함께 『화엄경』 80권의 서사와 경내(京内) 여러 대사(大寺)에서의 독경을 명하고 있다. 한역 『화엄경』에는 구역본[동진의 불타발타라 역]과 신역본[당의 실차난타 역]이 있으며, 여기에서의 80권은 신역 경전임을 알 수 있다. 신역본은 승력(承曆) 2년(699)에 한역되었기 때문에 이로부터 얼마 지나지 않아 들여온 것으로 보인다.

한편, 구역본은 ‘정사(正史)’에서는 보이지 않아 수용 시기가 분명하지 않다. 그러나 쇼소인(正倉院) 문서에는 황후궁직관할(皇后宮職管轄) 아래 사경소의 사경 작업에 관해서 덴표(天平) 3년~4년에 걸쳐 신·구의 두 경전이 서사되었던 기록이 있다. 덴표 15년(743) 경까지는 작성된 것으로 보이는 황후궁소장경전(皇后宮所藏經典)에 관한 출납 목록[「經卷納櫃帳」]에도 신역과 함께 호화스런 장정의 구역본도 보인다. 또 뒤에서 서술하는 것처럼 도다이

지 전신 사원의 하나인 곤슈지(金鍾寺, 바로 大養德國金光明寺로 됨)에서는 덴포 12년(740)부터 구역본의 강설이 신쇼(審詳)에 의해 시작되었다. 구역본의 한역은 동진(東晉)의 가장 마지막 해인 원희(元熙) 2년(420)이므로 상당히 일찍부터 전해질 수 있는 조건이었다.

이상으로 보면 ‘정사’에 구역본이 보이지 않는 것은 어쩌면 이 본이 상당히 이른 시점에 일본[倭國]에 전해져서 일일이 ‘정사’에 기록할 필요가 없을 만큼 사회적으로 유포되었던 것이 아닌가 싶다. 실제로 쇼무(聖武) 천황의 대불 조성의 직접적인 계기 중 하나였던 가와치(河内) 지시키지(知識寺)에도 ‘노사나불’의 조영이 이루어졌다. 이것도 구역본 『화엄경』의 교주를 경전에 보이는 ‘선지식’의 방식으로, 아마도 가와치 지역에서 가장 탁월한 도래계 씨족을 중심으로 한 광범위한 사회적 기반을 배경으로 조성된 것으로 여겨진다.

덴포 12년(740) 가와치 행차에서 지시키지의 노사나불을 예배하고 자신도 조영하고 싶다고 염원한 쇼무는 덴포 15년(743) 10월에 시기라키(紫香樂)에서 대불건립 조서를 발표한다. 그 조서에는 구역본의 교주 ‘노사나불’의 금동상을 건립한다고 하였다.

다만 그 후 쇼소인 문서에 의하면 헤이조쿄(平城京)에서 대불을 건립하던 덴포 감보(感寶) 원년(749) 6월 8일의 조사사차관(造寺司次官)의 하교로, 대불 ‘전전(前專)’에 구역본과 신역본이 함께 안치되었다. 그리고 덴포 승보(勝寶) 4년(752) 도다이지 대불의 개안 공양회에 즈음해서는 도다이지 사경소가 마쓰모토 궁에서 ‘공양 대회 일을 위하여’ ‘화엄경(花嚴經) 1부 80권’을 주청하고 있다. 또 공양회 직전(4월8일이 예정되었으나 실제로 다음날 9일에 개최) 덴포 승보 4년 윤 3월28일자에 사경소가 신역의 주석서인 혜원(惠苑 또는 慧苑)의 소(疏) 1부 24권[『華嚴刊定記』]에 대해 ‘지금 공양 대회 일을 위해 마땅히 받들어 이전과 같이 반납하라’고 공양회에 사용할 신역의 강설용 소의 반납 청구를 하고 있다. 이처럼 점점 신역본이 중시되는 모습을 엿볼 수 있다. 다만 개안회 직후인 같은 해 6월에도 구역본과 신역본이 세트로서 서사되고 있어, 이 시기에는 구역본과 신역본이 함께 활용되고 있음을 알 수 있다.

잘 알려진 것처럼 『화엄경』의 ‘지식’ 논리는 국가가 주도해 교키(行基)와 그 신자들을 끌어들이 수행한 노사나대불과 도다이지의 조영이라는 왕권 주도의 불교 사업으로 물자나 노동력을 징수할 때 세와 노역을 보완하는 수법으로 적극 활용되었다. 또 헤이조 환도에서 재개되었던 대불건립 사업에는 우사하치만신(宇佐八幡神)도 조영에 조력하고(直木55), 도다이지 니가츠도(二月堂)에서 덴포 승보 5년(753)부터 개최되었던 십일면회과회(十一面悔過會)에는 와카사오뉴신(若狹遠敷神)도 참가하고 있다(中林07a). 도다이지에서는 대불조영 사업과 여러 법회의 개최를 지렛대로 삼아 ‘지식’ 형성에 의한 신기(神祇)신앙도 포섭하려 했음을 알 수 있다.

물론 『화엄경』 ‘지식’의 논리는 물자나 노동력의 징수, 동원을 위한 논리만이 아니라 당연히 종교의 측면, 즉 왕권 주도의 불교 교학의 진흥이나 사회·정치적 수준에서 불교를 축

로 한 사상 통합의 면에서도 중시되었다.

『동대사요록(東大寺要錄)』에 의하면, 쇼무가 가와찌쿠니 오가카군(河内国大縣郡) 지시키지의 노사나불을 예배한 해인 덴표 12년(740)에 곤슈지(金鍾寺)에서 쇼무의 40세 축하연을 위해 료변(良弁)이 『화엄경』의 강설을 기획하여 그 결과 신쇼를 강사로서 초청하였다. 신쇼는 신라에 유학 경험을 가진 승려로서 원래는 다이안지(大安寺) 소속이었다.(마지막으로는大養徳国金光明寺로 옮겨 그곳에서 입적하였다) 신쇼는 지군(慈訓) 등을 복사(複師)로 해서 그 해부터 3년간에 걸쳐 구역 60권 본을 강론하고, 처음 강론할 때에 쇼무·교묘시(光明子)들도 참석하여 많은 어의와 비단을 하사하였다고 한다.

이후 강사를 바꾸어 가면서 덴표 21년(749)까지 구역 『화엄경』 60권을 중심으로 강설을 계속하였다고 한다. 그리고 덴표 16년(744)에는 쇼무가 ‘강칙백료(降勅百寮)’하고 ‘지식화엄별공(知識花嚴別供)’을 개최하여 200여정(町)의 논을 하사했다고 한다.(堀池80初出73)

이상의 『동대사요록』의 기록은 덴초(天長) 7년(830)에 칙령을 받들어 찬하여 진상한 ‘천장육본종서(天長六本宗書)’의 하나인 후키(普機)가 찬한 『화엄종일승개심론(華嚴宗一乘開心論)』에 의거하여 쓴 것이기 때문에 일정한 사실이 반영되어 있다고 보아도 좋다.(家永94初出34) 즉 덴표 16년까지는 널리 관인층을 끌어들이는 ‘지식’ 형성의 『화엄경』 공양회가 왕권에 의해 재원을 부여받는 형태로 추진되었기 때문이다.

또 이러한 움직임은 시기라키에서의 대불 건립의 좌절에 의해 재편되었을 가능성이 있는 것이지만 그것은 긴코묘지(金光明寺, 東大寺)에서의 대불건립 재개와 함께 『요록』에서 ‘화엄별공’으로 칭했던 덴표 12년 이후 공양회를 발전시키는 형태를 취해서 계속되었다. 쇼소인 문서 중의 덴표 20년(748) 9월 9일자 서찰에서 확인할 수 있는 ‘화엄공소(花嚴供所)’는 이 ‘별공’을 위한 조직으로, 이것이 뒤에 서술하는 남도 육종(南都六宗)의 필두가 된 화엄종(花嚴宗)의 모태가 된 것으로 볼 수 있다.

2. 『화엄경』과 교학·사상 편성

다음으로 고대 국가에서 『화엄경』의 위치에 대하여 불교 교학 전체와 그 밖의 여러 학문 등과의 관계 속에서 생각해 보자.

고대 국가는 8세기 중반까지 견당사와 유학승들을 통해 알았던 당에서의 불전 한역 사업과 교상판석(敎相判釋), 이것들을 근거로 함정입잡록(欽定入雜錄)의 작성과 여러 ‘종(宗)’의 형성·전개의 양상 및 신라와의 교류에 의해 알게 된 신라 왕권의 불교 흥룡의 동향 등을 살펴보고, 황궁이나 황후궁직 등에서는 외국에서 들어온 경전을 토대로 일체경의 서사 사업과 이러한 교학의 편성과 불교의 전문적 담당 집단인 학승의 육성에 힘을 쏟기 시작했다.

일체경의 서사 사업에서는 쇼소인 문서의 본체인 도다이지 사경소의 사무장부군(事務帳簿群)을 성립시킨 고묘(光明) 황후 발원의 「오월일일경(五月一日經)」이 유명하다. 이것은 건당유학승 겐보(玄昉)가 개원석교록(開元釋教錄)에 게재된 경전을 손에 넣어 덴표 7년(737) 일본에 가져온 5천여 권의 경전들을 주요 저본으로 해서 황후궁직 계통의 사경소(이것이 나중에 도다이지 사경소가 된다)가 시작했던 사업이다.(皆川12初出62) 또 이것과는 별도로 쇼무가 수행하고 있던 황궁계의 일체경 서사 사업도 겐보의 귀국 후에는 그가 가져온 경전을 토대로 사업이 계속되었음을 알 수 있다.(榮原00初出94)

그런데 황궁계의 일체경 서사에 즈음하여 경전에 첨부된 덴표 6년(736) 일자의 발원문에 의하면, 쇼무는 모든 ‘경사(經史, 漢文典籍)’ 중에서 ‘석교(釋教)’, 특히 『화엄경』으로 대표되는 ‘일승’ 계[如來藏系]의 교학을 최상으로 해서 일체경을 서사했던 취지를 서술하고 있다. 이와 관련하여 이를 전후해서 고대 국가는 불교 이외의 음양·의술·칠요(七曜)·반력(頒曆) 등의 여러 학업도 장려하고 있다.(『속일본기』天平2년3월辛亥 조) 이런 상황을 고려하여 쇼무의 발문을 보면, 그 의미는 쇼무가 불교[한역불전]를 제사상의 정점에 둘 것을 선언함과 동시에 그것을 전제로 불교를 포함한 모든 한문 전적에 보이는 지식·사상의 ‘일승’ 교학을 축으로 한 서열화를 의도한 것으로 여겨진다.

그 후 대불 조성의 사업 수행이 한창인 덴표 감보 원년(749) 윤 5월 계축(20일)에 이러한 국가적 방침의 집대성이라 할 만한 조서가 내려졌다. 여기에서 쇼무는 ‘태상천황사미승만(太上天皇沙彌勝滿)’이라 자신을 칭하고 출가 의사를 보이고 있으며, 자신이 따르던 불교 경설 중에서 ‘화엄경으로 근본을 삼는다’라고 선언한다. 그래서 『화엄경』을 토대로 하여 ‘일체소승소승경률론초소장(一切大乘小乘經律論抄疏章)’(문자대로 현존하는 일체 경전류 전부)의 ‘미래제(未來際)’에 이르기까지 전독과 강설을 명하고, 이를 실현하기 위한 재원으로 도다이지와 다이안지를 비롯해 헤이쥬쿄 및 수도 주변의 12관대사(官大寺)에 새로 개간한 땅과 벼·목면 등 많은 자재를 시입하고 있다. 고대 왕권은 『화엄경』을 정점으로 한 모든 불교 교설의 항구적인 강독 체제를 구축하고 그 보급에 의해 군주 쇼무 자신의 장수와 천하태평을 기원하고자 하였다.(中林07b)

따라서 이 조서에 의해 『화엄경』을 근본으로 한 불법 총체의 교학적 편성을 실현하고자 일체 경전의 전독과 강설을 분담하기 위한 틀과 분담 강독을 실천할 중앙학승 집단인 남도육종(南都六宗)의 체계적인 정비가 진행되었다. 육종이란 화엄종, 법성종(法性宗, 法相宗이 아님), 삼론종, 율종, 구사종, 성실종을 말한다. 덴표 승보(勝步) 3년 이후 조서의 재원을 근거로 ‘보시법’이 정해졌고, 각 종마다 전독과 강설할 만한 경전류가 배정되어 강독할 각 경전 내지 경전 그룹마다 강사와 복사에게 지급하는 보시액이 설정되었다. 쇼소인 문서에는 육종 중 화엄종, 법성종, 율종, 구사종 몫의 강독 분담해야 할 경전군 목록[布施勘定帳]이 남아있다.

‘화엄경위본(花嚴經為本)’을 구현하고 육종의 필두로 자리매김한 화엄종의 강독 담당 경전류와 용지 수 그리고 강독 때의 강사와 복사들의 보시액을 정한 「화엄종보시법정문안」이 덴포 승보 3년(751) 5월 25일자 경론을 기록한 해안(解案) 뒤에 낱자 없이 장소류(章疏類)의 책 목록에 붙어 있다.(【表】 「華嚴宗布施法定文案」記載經論·章疏를 참조)

주의할 것은 여기에 보이는 강독 담당의 경론이나 장소류의 성격이다. 경론 부분에는 40부가 기재되어 있으나 그 서두에는 구역본의 『화엄경』, 다음에 신역본, 이후에는 『화엄경』을 구성하는 제품의 별역[別生經]이 배치되어 있다. 그러나 그곳에는 『여래장경』(【表】 26), 『부증불감경』(【表】 28), 『금강삼매경』(【表】 29)이나 『대승기신론』(【表】 36·37), 『법계무차별론(法界無差別論)』(【表】 38), 『입대승론』(【表】 39), 『삼무성론(三無性論)』(【表】 40)등의 경론도 보인다. 이것들은 구역 『화엄경』 여래성기품(如來性起品)의 논리에서 파생한 ‘여래장사상’(高崎83·松本89初出86)의 교설을 설한 경전과 논서들이며, 『화엄경』 계통의 경전과 함께 일괄해서 화엄종의 강독담당 경전으로 배치되었다. 또 그곳에는 『입능가경』(【表】 22)도 보인다. 『입능가경』은 여래장계 교학과 유식계 교학을 통합하는 내용의 경전이며, 당나라 화엄종의 원류가 되었던 지론종[地論學派] 이전에 성립해 그것들에게 영향을 준 것으로 여겨진다. 결국 화엄종의 교학은 『화엄경』[및 別生經類]과 여래장계·능가경계의 사상을 하나로 한 것이다.

이 점은 장소 44부의 기재 내용에서도 명료하게 확인할 수 있다. 그곳에는 일련의 신구 『화엄경』의 소(疏) 이외에 『대승기신론소』(【表】 56~58, 60~63)나 『무차별론소(無差別論疏)』(【表】 59), 『여래장경소』(【表】 53), 『금강삼매론』(【表】 64), 『부증불감경소』(【表】 54) 등이 배치되어 있다. 이들 모두는 여래장계 경론의 주석서이다. 또한 『능가경』의 소도 많다.(【表】 46~52)장소부에는 이러한 여래장계·능가계의 소가 『화엄경』의 소와 나란히 화엄종의 강독 대상이었다.

또 장소부에는 화엄종을 대성한 법장(法藏)의 저작이 많이 보이는 것은 물론이고 이것 뿐만 아니라 신라 원효의 저작이 많은 점도 중요하다. (【表】 44·46·54·62~64·67~69·71)물론 법장도 원효의 교학을 높이 평가하고 있다. 그러나 법장의 경우는 어디까지나 최상의 지위에 있는 것은 ‘원교(圓敎)’로 여긴 『화엄경』이었다. 즉 『대승기신론』이나 『여래장경』 『금강삼매경』 등의 사상과 『화엄경』을 동등하게 평가하는 원효의 학설은 법장이 대성한 당의 화엄종과는 교학 이해를 달리하는 부분이 있다.

한편, 남도육종의 필두인 일본 화엄종의 경우 강독 대상으로 선정한 경론과 장소류는 위에서 말한 화엄계와 여래장계·능가계가 일괄된 것이다. 그 교학적 특징은 법장의 교리를 근거로 하면서도 실질적으로 신라 원효의 논리에 가까운 모습이라 할 수 있다. 또 장소류에는 원효의 찬술서 외에도 대행(大行, 【表】 60), 표원(表員, 【表】 79) 등 신라 출신 학승의 저술도 보인다. 나라시대에는 신라의 교학이 가진 비중이 후대에 비해서 높았다.

3. 일본 고대 ‘지(知)’의 원천과 신라

고대 국가는 일체경의 서사와 더불어 남도육종의 정비 사업에 활용하기 위해 덴표 승보 3년(751) 경까지 사원이나 승니의 경전과 장소류의 소장 상황을 집중적으로 조사해서 그것들을 본경(本經)으로 차용하고 있다.(中林13a) 화엄종의 강독 담당 경전 정비에 즈음해서의 움직임도 그 일환이나, 특히 곤슈지에서의 『화엄경』 강설 초대 강사인 신쇼나 복사인 지군(慈訓)이 소장한 불전이 중요했다. 지군에 대해서는 그 경전류의 입수 경로가 명확하지 않지만, 그가 지닌 『화엄론』이나 『금강삼매경론』 등에 의해 화엄종의 장소가 구성되었다.

그러나 더 주목할 것은 역시 신쇼가 소장한 경전의 활용이었다. 신쇼가 소장한 많은 경전은 그가 유학한 신라에서 가져온 것으로 여겨진다.(堀池80初出73)

또 쇼소인 문서 중에 남은 덴표 20년(748) 6월 10일자의 전문일필(全文一筆)의 「쟁가 청장소등목록(更可請章疏等目錄)」은 신쇼의 소장 전적을 그 관리자인 도다이지 평섭(平攝)에게 승강(僧綱)의 검정을 토대로 황실이 대출을 청구했던 목록을 옮겨 쓴 것이다.(中林近刊) 그곳에 청구되었던 경전 중에 원효 찬술의 『부증불감경소』(【表】 54), 『일도장(一道章, 一道義章)』(表】 67), 『이장의(二障章, 二障義章)』(【表】 69)와 십지오문사(十地五門師) 찬술의 『십지오문실상론(十地五門實相論)』(【表】 66) 그리고 지엄 찬술의 『화엄공목(華嚴孔目)』(【表】 13)은 「화엄종보시법정문안」의 선정 때에 활용된 것으로 여겨진다. 이 외에 신쇼와 자군은 친구의 『화엄소』와 『대승기신론소』도 가지고 있었으며 모두 황실과 도다이지 사경소에 빈번히 빌려 주고 있다. 이것들도 화엄종의 담당 경전 선정에 사용되었을 가능성이 높다.

또 신쇼는 이른바 외전(外典)도 다수 소장하고 있어 이것도 황실에 빌려 주었다. 이러한 외전을 포함한 외국에서 들여온 전적은 7세기 후반 이후 특히 교류가 깊었던 신라와의 국가적 관계나 그것을 배경으로 한 학승·속인 사이의 국가를 초월한, 즉 ‘사우(師友)·동학(同學)’관계의 역사적인 형성을 뒷받침하고 있다.(中林11) 일본 고대국가가 주도했던 사상 편성의 지적 원천에는 8세기 중반 경까지는 신라에서 들여온 전적이 일정한 비중을 차지했다.

맺음말

이상에서 보이는 것처럼 8세기 중반 일본의 고대 왕권은 불교를 주축으로 하면서 사상 정책을 전개하고 그 중 『화엄경』 및 화엄종은 정점에 위치하였다. 헤이안 시대 이후에는 진

언종과 천태종이 성행하였으나 진언종의 소의경전인 『대일경』의 본존이 비로자나불인 점과 천태종이 의거했던 『범망경』의 정식 명칭이 『범망경노사나불설보살심지계품제10(梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十)』인 점에서 보이는 것처럼 두 종파의 교학도 원래는 화엄교학과 친밀하다. 또 헤이안 시대에는 반야삼장 역의 『화엄경』 입법계품과 관련된 장소(章疏)와 의궤도 들어왔다. 화엄종도 견당사와 승려, 신라를 대신해 교류가 깊었던 발해를 매개로 하여 들어온 장소류에 의해 당의 화엄종 논리에 가까운 교학으로 개편되면서 존속하였고(『五宗錄』의 圓超撰『華嚴宗并因明章疏錄』, 中林13b)이후에도 남도를 중심으로 중요한 위치를 차지하였다.

【参考文献】

- 家永三郎「東大寺大仏の仏身をめぐる諸問題」朝枝善照編『律令国家と仏教』雄山閣、1994 年(初出1938年)
- 栄原永遠男「天平六年の聖武天皇発願一切経」同『奈良時代の写経と内裏』塙書房、2000 年、初出1994年
- 高崎直道「花厳思想の展開」『講座・大乘仏教3 華厳思想』春秋社、1983年
- 直木孝次郎「天平十七年における宇佐八幡と東大寺の関係」『続日本紀研究』2-10、1955 年
- 中林隆之07a「悔過法要と古代王権—神仏習合と悔過—」『日本古代国家の仏教編成』塙書房、2007年
- 同07b「『花厳経為本』の一切経法会体制」同上書所収。2007年
- 同11「東アジア<政治—宗教>世界の形成と日本古代国家」『歴史学研究』885、2011年
- 同13a「寺院・僧侶の仏典と古代国家」『経典目録よりみた古代国家の宗教編成策に関する多面的研究』2010~2012年度科学研究費補助金基盤研究(C)(課題番号22520659)
- 研究成果報告書(研究代表：中林隆之)、2013年
- 同13b「南都仏教から平安諸宗へ—『五宗録』からみた平安前期の王権・国家と仏教—」同上
- 同近刊「日本古代の「知」の編成と仏典・漢籍—一更可請章疏等目録の検討より—」『国立歴史民俗博物館研究報告』(小倉慈司編：古代における文字文化形成過程の総合的研究)2014年度刊行予定
- 堀池春峰「華厳経講説よりみた良弁と審詳」『南都仏教史の研究』上<東大寺篇>、法蔵館、1980年(初出1973年)
- 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」同『縁起と空』大蔵出版、1989年(初出1986年)
- 皆川完一「光明皇后願經五月一日経の書写について」『正倉院文書と古代中世史料の研究』吉川弘文館、2012年(初出1962年)

【表】「華嚴宗布施法定文案」(続々修41-2、『大日本古文書』11-557-568)

經論部

	經典名	卷数	用紙	布施	五宗録
1	大方広仏華嚴經六十卷	60	1103	100	
2	大方広仏華嚴經八十卷	80	1562	140	
3	信力入印法門經五卷	5	102		
4	度諸仏境界智光嚴經一卷(或二卷)	1	18		
5	仏華嚴入如來德智不思議境界經二卷	2	24		
6	大方広仏華嚴經修慈分一卷	1	9		
7	庄嚴菩提心經一卷	1	7		
8	大方広菩薩十地經一卷	1	8		
9	□(兜力)妙(沙力)經一卷	1	6		
10	□(菩薩力)本業經一卷	1	13		
11	諸菩薩求仏本業經一卷	1	11		
12	菩薩十住經一卷	1	5		
13	漸備一切智德經五卷	5	114	小計40	
14	十住經四卷(或五卷)	4	113		
15	等目菩薩所問三昧經三卷(或二卷)	3	62		
16	□功德經一卷	1	2		
17	□卷	4	70		
18	度世品經六卷(或五卷)	6	137	小計40	
19	羅摩伽經三卷	3	84		
20	楞伽阿跋多羅寶經四卷	4	109	小計40	
21	注楞伽阿跋多羅寶經七卷(不入例者)	7	184	—	
22	入楞伽經十卷	10	187	40	
23	大薩遮尼乾子所說經十卷	10	151	40	
24	諸法無行經二卷(或一卷)	2	34		
25	入法界體性經一卷(或入法界經)	1	12		
26	大方等如來藏經一卷	1	11		
27	十住斷結經十卷	10	273	小計30	
28	不增不減經一卷	1	7		
29	金剛三昧經二卷	2	27		
30	菩薩纓絡本業經二卷	2	45		
31	法界體性無分別經二卷	2	32		
32	大方広如來性起微密藏經二卷	2	61	小計30	
33	卷)	14	299		華嚴1
34	十地經論十二卷(又十五卷)	14	282		華嚴3
35	寶性分別七乘增上論、又三卷 又五卷)	4	104		三論65(6卷)
36	大乘起信論一卷	1	26		華嚴9
37	大乘起信論二卷	2	29		華嚴10
38	法界無差別論一卷	1	8		華嚴7
39	入大乘論二卷	2	47		
40	三無性論二卷(出無相論 題云三無性論品)	2	41	小計50	

【表】「華嚴宗布施法定文案」(続き)

章疏部

	經典(章疏)名	卷数	用紙	布施	五宗録
41	華嚴經疏 一部二十卷 法藏師述	20	1057	50	華嚴18
42	華嚴經疏 一部二十四卷 惠苑師述	24	1044	40	華嚴19(16卷)
43	華嚴經疏 一部二十卷 宗壹師述	20	800	35	華嚴23
44	華嚴經疏 一部十卷 元曉師述	10	296	30	華嚴21
45	華嚴經方軌 一部五卷 智嚴師述	5	199	10	華嚴22
46	入楞伽經疏 一部八卷 元曉師述	8	260	20	華嚴94・法相58(ともに7卷)
47	入楞伽經疏 一部十二卷 尚德師述	12	621	20	
48	入楞伽經疏 一部五卷 菩提留支述	5	225	15	
49	四卷楞伽經疏 一部八卷 杜行鎰述	8	345	20	
50	又一部五卷 菩提達摩述	5	181		
51	四卷楞伽經科文 一部二卷 菩提達摩述	2	76		
52	四卷楞伽經抄 一部二卷	2	69		
53	如來藏經疏 一部二卷 衍法師述	2	25		
54	不增不減經疏 一卷元曉師述	1	31	小計25	法相60
55	十地論疏 一部七卷 慧遠師述	7	483	20	華嚴113
56	起信論疏 二卷法藏師述	2	100		華嚴99
57	起信論疏 三卷延法師述	3	120		華嚴103
58	起信論疏 一卷曇遷師述	1	40		華嚴106
59	無差別論疏 一部一卷法藏師述	1	50		華嚴112
60	起信論疏 一卷青丘大行述	1	20		華嚴100・105
61	起信論疏 二卷惠遠師述	2	81	小計25	華嚴101
62	起信論疏 一部二卷元曉師述	2	75		華嚴102
63	起信論別記 一卷元曉師述	1	38		華嚴108
64	金剛三昧論 一部三卷元曉師述	3	107	小計25	華嚴16
65	華嚴經論 一部五十卷 且來者靈弁師述	50	1275	90	華嚴6(100)
66	十地五門実相論 一部六卷 十地五門師述	6	120	8	華嚴8
67	一道章 一卷元曉師述	1	40		華嚴123
68	十門和諍論 一部二卷元曉師述	2	60		華嚴126
69	二障章 一卷 元曉師述	1	50		華嚴122
70	大乘止觀論 一部二卷 遷禪師述	2	70		華嚴119
71	宝性論宗要 一卷 元曉師述	1	40	小計25	
72	華嚴經旨歸 一卷 法藏師述	1	21		
73	華嚴綱目 一卷 法藏師述	1	25		華嚴44
74	華嚴関脉義記 一卷 法藏師述	1	9		華嚴64
75	華嚴遊心法界記 一卷 法藏師述	1	19		華嚴62
76	華嚴玄義章 一卷 法藏師述	1	16		華嚴58
77	華嚴発菩提心義 一卷 法藏師述	1	12		華嚴63
78	華嚴七所八會 一卷	1	31		
79	華嚴文義要決 一卷 表員師集	1	14	小計25	華嚴65
80	華嚴問答 一卷 智嚴師述	1	50		華嚴49
81	華嚴孔目 一部四卷 智嚴師述	4	54		華嚴48
82	一乘法界図 一卷	1	13	小計15	
83	華嚴伝 一部五卷 法藏師述	5	49		華嚴86
84	華嚴一乘教分記 一部三卷 法藏師述	3	67	小計25	華嚴57

주) 『五宗録』의 항목은 「華嚴宗布施法定文案」과 延喜14年(914)撰 『五宗録』에 게재된 불전과의 중복 관계를 略記한 것임. 『五宗録』단계의 각 종(華嚴・三論・法相)章疏録에 배치된 것과 동일한 전적의 경우, 해당 종의 章疏 목록의 배치순(아라비아 숫자)도 함께 나타냈다.

大藏經의 歷史와 그 背景

신상환(辛尙桓) _한국 고려대장경연구소 전임연구원

천년의 세월이 흐른 뒤에,
해와 달과 함께 나란히 걸리고
귀신과 오묘함을 다투도록 해야 합니다.
-의천, 『대각국사 문집』 권 제11에서.

1. 서문을 대신해서

뜨리 빠따까(Tri-piṭaka), 즉 ‘세 개의 바구니들(Three Baskets)’을 뜻하는 이 단어는 한역 불교권에서 삼장(三藏)으로 통칭되며 보통 대장경(大藏經)을 뜻한다. 붓다가 45년 동안 가르쳤다는 경장(經藏, Sūtra Piṭaka)과 계율 및 그것을 해설한 율장(律藏, Vinaya Piṭaka) 그리고 경(經)을 비롯한 여러 형이상학적 질문에 대한 답과 해석인 논장(論藏, Abhidharma Piṭaka)을 통칭하여 ‘세 개의 모음’을 뜻하는 삼장 또는 대장경이라고 부르는 것이다.

이 대장경에는 또한 인도의 용수와 무착 등 대승의 근간이 있게 한 여러 논사들의 문헌들을 비롯한 이후 동아시아 각국의 여러 논사들의 주석을 포함하고 있으므로 불교의 사상적, 철학적 내용 등을 고스란히 담겨져 있다. 또한 언어별로 산스크리트어, 빠알리어, 한역, 티베트어, 몽고어, 만주어 등의 대장경이 조성되었으니 불교 사상을 비롯해 각국의 언어와 당대의 문화적 지형을 살펴볼 수 있는 보고(寶庫) 중의 보고라 해도 과언이 아니다.

지난 2011년 6월, 고려대장경 연구소(高麗大藏經 研究所) 주최로 초조대장경(初雕大藏經)의 판각이 이루어진 첫해인 1011년을 기념하는 ‘대장경 천년 기념 국제학술대회’가 한국의 대구에서 열렸다. 서구의 대장경 연구자들을 비롯해 한국, 일본, 중국 등 각국의 대장경 연구자들이 모였던 이 자리에서는 대장경에 관련된 언어·역경·전승·전산화 등에 다양한 논문들이 발표되었다.

이 ‘Silk Road 불교문화’라는 국제학술회의에서는 당시에 발표되었던 대장경 조성 사업의 큰 흐름과 그리고 고려대장경의 조성 경과와 과정을 약술하는 것을 기본으로 하고, 그 때 논의되지 않았던 다른 대장경의 조성 사업 등에 대해서 개략적으로 살펴보겠다.

2. 간추려 본 대장경 조성의 역사

기원전 6세기 경 인도에서 ‘깨달음을 이룬 자’라는 뜻을 지닌 붓다(Buddha)의 가르침은 ‘고통으로부터 해방’, 즉 열반적정(涅槃寂靜, Nirvana is peace)을 지향한다. 연기·무아·공 등으로 대별되는 이에 대한 여러 가르침은 이후 수세기에 걸쳐 정교화 되었고 공식·비공식적인 루트를 통해 해외로 전파되었다. 공식적으로 기록된 해외 전파는 인도 최초의 통일 제국을 형성, 전륜성왕(轉輪聖王, samrat Chakravartin)이라 불리는 아쇼카 대왕(B.C. 265–238년 또는 273–232년)의 스리랑카 전법 사절 파견이었다. 그러나 이것은 다만 오늘날 남아 있는 공식적인 기록으로, 실크로드를 따라 오가던 대상들에 의해서 광범위한 전파가 이루어졌음을 유추해 볼 수 있다.¹⁾ 또한 당시 그리스 기록에 의하자면²⁾, 불교의 해외 전파가 그리스 문명과 만나 헬레니즘이라고 불리는 동서양의 문화적 융합작용이 일어났음을 알 수 있다.

이와 같은 과정을 겪으면서 축적된 불교에 관련된 여러 자료들을 총합한 것이 당대의 대장경 조성 사업으로 이것은 크게 세 부분으로 나뉘볼 수 있다.

보통 소승(小乘, Hīnayāna) 또는 상좌부(上座部, Theravāda) 불교의 남전(南傳) 전통을 뜻한다. 이 남전은 구두 전통에 따른 독송에 집중한 결과, 각국의 문자 언어로 기록되는 대장경 사업이 미진한 편이라 근대에 이르러서야 활자화 되었다. 이것을 보통 남전 전통에 따른 ‘빠알리어 성전(Pali Cannon)’이라고 부른다. 1881년 토머스 윌리엄 리스 데이비즈(Thomas William Rhys Davids, 1843–1922)의 주도로 팔리어 성전협회(聖典協會, Pali Text Society)에서 수행된 이 작업은 스리랑카의 패엽경(貝葉經, palm-leaf manuscripts)을 라틴 문자로 옮긴 것으로, 오늘날 남전은 이 ‘빠알리어 성전(Pali Cannon)’을 근간으로 삼고 있다. 이와 같이 패엽경에서 ‘빠알리어 성전’으로 넘어오는 과정은 구두 전승(傳承)에 기반한 특성과 남전의 양이 많지 않다는 것에서 기인한다. 요즘도 남전의 경전을 모두 외우는 승려들이 존재하고 있음을 상기해보면 왜 남전 전통에서 대장경 조성 사업이 미비하였는지 알 수 있다.

대승(大乘, Mahāyāna) 불교는 북전(北傳) 전통으로, 이것은 기원 전후 무렵부터 실크로드를 거쳐 전래된 한역 전통과 8세기 이후 인도 후기 불교를 고스란히 받아들인 티벳 전통으로 나뉜다.

중국에 불교가 전래된 것은 기원 전후로 추정할 수 있으나 여기에 대해서는 다양한 학

1) 붓다의 재세시, 오늘날 북부 아프가니스탄의 발크(Balkh)에서 중인도를 다녀가며 붓다에게 사탕수수과 꿀로 공양을 올렸던 제위(禮謂, Trapusa)와 파리(波利, Bhahaika)의 기록이 『불설태자서응본기경(佛說太子瑞應本起經)』에 나온다.

2) Nikamura Hajime(中村 元)(Delhi: Motilal, 1987), Indian Buddhism, pp. 90–91 참조.

설이 존재한다. 다만 한 가지 확실한 것은 동아시아 지역의 대장경 간행과 인쇄 형태를 살펴 보았을 때, 8세기에 접어들어 목판 인쇄본들이 등장하게 되었다는 점이다.³⁾ 그리고 그것이 총합된 결과 972년(송 태조 4)부터 983년(태종 11)까지 11년에 걸쳐 완성되었으나 지금은 소실된 개보판 대장경(開寶版 大藏經·971~983)⁴⁾이 생겨났다. 이것을 보통 촉판(蜀版)⁵⁾ 또는 북송판(北宋版)이라고 부른다.

총 1,076부 5,048권의 불경을 13만장의 목판에 새기고 천자문에 따라 체계적으로 분류하여 480개의 함에 보관되었던 이 개보판 대장경은 이후 986년 일본에, 990년에 고려에, 1019년 여진에, 1058년에 서하(西夏)에, 1031년에 거란에 전래되었다고 한다. 이 개보판 대장경의 해외 전파로 말미암아 각국의 대장경 사업은 박차를 가하게 되었으며, 그것을 맨 처음 이룬 것은 고려였다.

당시 거란의 침입에 맞서 그리고 불보살의 가피로 외침(外侵)을 막기 위해서, 그리고 범국민적 총화를 이루기 위해서 조성된 이 대장경을 보통 초조대장경(初雕大藏經)이라 부르는데 1011부터 76년에 걸쳐 조성되었다. 그리고 이 초조대장경이 조성되는 사이에 거란에서도 1031부터 1054년까지, 23년간 대장경이 조성되었다.

이 두 대장경의 가장 큰 특징은 개보판의 내용을 그대로 따라 판각한 것이 아니라, 개보판 안에 포함되지 않았던 다른 불경들을 포함시킨 것이었다. 즉 거란대장경이 개보판을 확대하고 그것을 다시 확대한 것이 초조대장경인 셈이다. 이와 같은 두 대장경은 이후 전란 등을 통해 소실되었다.⁶⁾

고려에서는 초조대장경 조성 이후 교장(敎藏) 또는 속장경(續藏經)이 약 10년에 걸쳐 간행되었다(1091-1101). 대각국사 의천(大覺國師 義天)에 의해 조성된 이 교장의 가장 큰 특징은 초조대장경에 포함되지 않은 송·요·일본의 경전들을 다시 모으고 삼장의 주석서인 장소(章疏)를 모두 포함한 것이었다. 그것의 목차가 『신편제종교장총록(新編諸宗教藏總錄)』으로 이것에 따르자면, 주석서인 경에 대한 장소(章疏)는 561부 2,586권, 율에 대한 장소는 142부 467권, 논에 관한 장소 307부 1,687권이 각각 수록되어 있었으며, 총 1,010부의 4,740여 권으로 조성되었다고 한다. 그러나 초조대장경처럼 이 교장 또한 1232년 몽고의 침입으로 경판은 물론 인쇄본마저 거의 소실되었다.⁷⁾

3) 중국 문화의 황금기인 당(唐)나라 최초의 목판 인쇄본인 『묘법연화경』이 680년 경에, 이후 일본의 『백만탑다라니경』이 그리고 신라의 『무구정광대다라니경』이 이 즈음에 제작된 것으로 보아, 시대적으로 이 때 목판 인쇄가 정점을 찍었다고 볼 수 있다. 이것은 이후 대장경 조성 작업의 기술적 바탕이 되었다.

4) 개보판(開寶版)이라고 부르는 것은 이 대장경 사업을 주도한 송태조(宋太祖) 조광윤(趙匡胤)의 세 번째 연호를 딴 것이다. 그는 이 연호를 968년부터 976년까지 9년간 사용하였다.

5) 촉판(蜀版)이라고 부르는 것은 이 대장경이 조성된 지역이 촉(蜀) 지방, 즉 사천성 지역이었기에 붙여진 이름이다.

6) 초조대장경은 한국내에 약 300권, 그리고 일본 남선사, 대마도 등지에 약 2,700권이 남아 있어 고려대장경 연구소에서는 이것을 전산화하고 복원하고 있으며 2014년 말에 복원 작업을 끝낼 예정이다. 개보판 대장경이 총 5,048권인데 비해 거란대장경은 약 6,000권 정도로 알려졌으나 현재는 소실되어 거의 남아 있지 않다.

7) 『신편제종교장총록(新編諸宗教藏總錄)』은 한국의 순천 송광사에, 그리고 일본 나라(奈良)의 동대사(東大寺)

초조대장경과 교장이 소실된 이후에 다시 마련된 것이 유네스코 인류문화유산에 등재된, 오늘날 고려대장경으로 알려진 재조대장경(再雕大藏經)으로 보통 이것을 『팔만대장경』이라고 부른다. 1236년부터 1251년까지 총 16년 동안 조성된 이 대장경은 총 1,547부, 6,547권으로, 경판수만 81,258판을 이루고 있다.⁸⁾ 이 재조대장경의 완성으로 말미암아, 한역 대장경의 완성이 이루어졌다고 해도 과언이 아니다.

중국에서도 역대 금·원·명·청의 각각의 판본이 존재했지만 모두 목판본으로 재조대장경의 큰 틀을 넘지 못하였다. 이와 같은 고려대장경 목판본의 저본(底本) 시대를 끝낸 것은 일본의 대정신수대장경(大正新修大藏經, 1922~1934)이었다.⁹⁾ 이 신수대장경은 고려대장경을 저본으로 삼고, 인도의 산스크리트 경전, 팔리어 원전, 중국의 한역 경전을 비교 검토하는 등 그 방대한 자료 수집과 정리한 것으로 총 110권, 3,053부, 1만 1,970권에 이른다. 이 가운데는 둔황사본 1권, 도상부(圖像部) 12권, 목록 3권 등이 들어 있어 기존의 목판본과는 다른 인쇄본의 특징이 그대로 담겨 있다.

이와 같이 활자 인쇄본의 시대가 오자 목판본인 고려대장경의 권위는 무너지기 시작했으며 오늘날의 대부분의 불교학자들은 신수대장경을 저본으로 삼고 있다. 인쇄 매체의 발달 속에서 새롭게 태어난 신수대장경의 권위는 그 만큼 절대적이었다.

북전(北傳) 전통의 또 다른 축은 티벳 대장경으로, 이것의 가장 큰 특징은 인도 후기의 경론과 주석을 모두 포함하고 있어 한역 대장경과 비교했을 때 그 양이 비교할 수 없을 정도로 많다는 점이다.

‘한역대장경에는, 대정신수대장경으로 말하면 전32권 중에 인도 선술의 경론이 1692部 수록되어 있다. 한편 티벳어역에서는 페깅판(북경판)으로 말하면 전150권 중에 경전이 1055부, 논서가 3962부, 합계로 5017부 수록되어 있다. 약 3배의 차이가 있는 것(필자 강조)이다.’¹⁰⁾

이처럼 그 양이 한역 대장경의 세 배에 달한 것은 중국에 더 이상 유입되지 않았던 인

에, 총 1,010부 가운데 각각 50-60부가 남아 있어 고려대장경 연구소에서는 이것을 현재 조사, 전산화하고 있으며 오는 2017년 상반기에 작업을 모두 마칠 예정이다. 현재의 조사에 따르면, 초조대장경에 포함되지 않는 남아 있는 불전은 국내외의 약 400여 부로, 이 가운데 교장의 총록의 포함 여부도 확인하고 있다.

8) 고려대장경 연구소에서는 이것을 모두 전산화하여 2009년부터 둔황판, 대정판 등 다양한 판본 비교와 이체자 등을 인터넷상에서 무료로 제공하고 있으며, 일본과 대만의 대장경 전산화 작업을 적극적으로 돕기 위하여 그 소스코드를 공유하고 있다.

영문 홈페이지는 http://www.sutra.re.kr/home_eng/index.do

9) 일본은 그 이전까지 조선에 총 83회에 걸쳐 대장경을 청구하였고 총 63부를 얻어 갔으나 완성된 경판을 가진 적은 없었다. 세종 7년(1425)에는 대장경 경판을 요구하기도 했다.

10) 오노다 준조·최경진, 「티벳어 불전 가이드」, PDF Web 문서.

<http://www.bukkyo-u.ac.jp/mmc01/onoda/works/Tibetan%20Buddhist%20Works.pdf> 참조.

도 원류의 경전, 특히 밀교부 경전들이 들어 있기 때문이다.

티벳 대장경의 역사는 티벳 역사와 떼어 수 없는 관계를 맺고 있는데, 그것은 티벳에 전래된 불교는 원래부터 왕권 강화라는 정치적 목적에 기인한 것이기 때문이다. 티벳의 역사를 전전기(前傳期, Early Period, ~10세기), 휴지기(休止期, 10세기), 후전기(後傳期, Later period, 11세기~)로 나누는 것도 이와 같은 배경 때문이다.

티벳 역사를 약술해보면, 강력한 중앙집중적 왕권 국가를 추구했던 전전기는 왕의 시대로 보통 이것을 법왕(法王)¹¹⁾의 시대라고 부른다. 그러나 이것은 다만 후대가 붙여준 불법에 따른 통치를 이루었던 시대가 아니라 히말라야 산맥을 넘어 버마로, 천산산맥을 넘어 중앙아시아로, 그리고 중국의 당나라와 군사적 충돌을 일삼았던 강력한 ‘정복 왕조’였다. 일반적으로 이 시대를 대표하는 인물은 3대 법왕으로 강력한 군사력을 보유한 중앙 집중 권력을 위해 문자를 만들고 사원을 짓고 그리고 불경을 수입·번역하기 시작했다.

휴지기는 전전기의 통일 국가가 와해되어 각 지방의 호족이 발흥한 시기로, 일반적인 예상과 달리 이때도 불교는 계속 퍼져나갔다. 일반적으로 이 휴지기 때는 법왕의 시대의 막을 내리기 한 랑 다르마(Lang dharma, 재위 기간 836-842)의 폐불 사건 이후 불교가 사라진 것으로 보고 있으나, 이 휴지기 때에 이르러서야 ‘위로부터’ 불교가 아닌, ‘아래로부터’ 불교가 민간 신앙으로 자리 잡기 시작했다. 이것은 이후 각 지방의 종파들을 중심으로 한 후전기의 본격적인 대장경 조성 사업의 배경이 되었다.

이와 같은 역사적 배경 속에서 티벳 대장경 조성사업을 살펴보면, 전전기 때의 가장 큰 작업은 역경 사업에 필요한 『번역명의집(翻譯名義集)』¹²⁾과 인도를 비롯한 다른 곳에서 전래된 경론들을 정리한 『갈차(dkar chag, 目錄)』¹³⁾의 제작이었다. 국가적 차원에서 준비된 이 『번역명의집(翻譯名義集)』과 『갈차 덴갈마(鄧喝目錄)』는 이후 티벳 대장경 조성에서 반드시 필요한 번역 용어의 통일과 체계의 근간을 이루었다.

이것을 바탕으로 후전기에 이르러 대량의 대장경 조성 사업이 진행되었는데, 그 형태상의 특징은 한역 대장경의 경장(經藏)·율장(律藏)·논장(論藏)의 구조와 달리 간굴(bka' 'gyur, 佛說部)과 뎀굴(bstan 'gyur, 論疏部)로 구성되어 있다는 점이다. 그리고 간굴은 경(經)·율(律)·밀(密)로 구성되어 있으며 뎀굴은 여러 논서들을 포함하고 후기에 전래된 밀교 경전 또한 다량으로 포함하고 있다. 이와 같은 불설부·논소부 구조는 모든 티벳 대장경의 기본 골격으로, ‘형편이 좋지 않은’ 지방 호족의 경우, 불설부만 조성하기도 했다.

오늘날 티벳 대장경은 크게 데게판과 북경판으로 대별되는데, 참도 지역인 데게의 왕 텐과 체링(ldan pa tshe ring, 1678-1738)에 의해 조성된 데게판은 전통 때문에, 청나라 강희

11) 티벳어로는 초겔(chos rgyal), 산스크리트어로는 달마라자(Dharmaraja)라고 한다.

12) 『번역명의집(Skt., Mahāvīyutpatti, Tib., sgra sbyor bam po gnyis pa)』

13) 역경사 까와 뵤쨍(ska ba dpal brtsegs)의 주도 아래 인도, 티벳의 여러 승려들이 제작한 세 가지 역본이 존재한다. 그 중에 하나가 『등갈목록(鄧喝目錄)』으로 알려진 이것이다.

제 때 조성되기 시작한(1684~1737) 북경판은 전통과 편의성 때문에 두루 이용되고 있다. 대계판은 오늘날에도 목판에서 인쇄되어 유통되고 있으며, 현대 인쇄 기술로 거듭난 북경판도 또한 널리 유통되고 있다. 기존의 경판을 복사하던 수준이었던 이 북경판을 2008년 근대적인 책의 형태로 제작한 것이 『장문(藏文) 중화대장경』으로, 이것은 불설부 전체이고 논소부는 아직 작업 중인 줄로 알고 있다.

보통 티벳 대장경의 특징을 첫째 산스크리트 원문에 충실하고, 둘째 번역을 점차 고쳐나가 과거의 것을 버리고 이역본(異譯本)을 남기지 않았으며, 세째 티베트인의 저작을 대장경에 포함시키지 않는다는 원칙을 고수했다고 한다. 그러나 산스크리트어와 티베트어 경전을 중심으로 역경(譯經)하는 필자의 입장에서 보자면, ‘셋째인 티베트인의 저작을 대장경에 포함시키지 않는다는 원칙을 고수했다’는 점을 제외하고는¹⁴⁾, 그다지 신뢰할 수 없는 것이 산스크리트어의 형태소 변화를 그대로 적응시킬 수 없는 티베트어의 언어학적 한계와 그리고 여러 판본들에 등장하는 이역과 오역의 문제 때문이다. 이와 같은 이유 때문에 여러 판본들의 비교가 불가피한 상황이다.

3. 결론을 대신해서

실크로드를 통해서 전파된 불교를 받아들여 정리한 대장경 조성 사업은 한 나라의 문화적 총화 작업으로 큰 의미가 있었으며 앞에서 살펴본 바와 같이 남전과 북전의 두 전통은 모두 인류 문화유산으로서도 큰 가치가 있다.

근대에 이르러 구두 전통에 기반한 남전을 비롯해 북전의 두 전통도 활자화되어 대중적인 접근이 용이해졌다. 근대에 이르기까지 대장경이 하나의 문화권 속에서 이루어진 문화 역량의 총화사업이었다면 그것은 구두전통, 문자언어의 두 종류인 목판본(남전은 제외) 서책과 근대적 인쇄술의 발달로 인한 대중적인 서책의 형태로 거듭나는 과정이었음을 알 수 있다. 그리고 이것을 추동한 것은 근대 일본의 신수대장경이었다.

지난 세기 후반의 세계적인 문화 교류의 장을 꼽으라면 인터넷의 등장을 빼놓을 수 없다. 이것은 기존의 공간적인 제한을 한꺼번에 뛰어넘는 획기적인 문화 교류의 장으로 큰 의미가 있다. 이와 같은 배경 때문에 고려대장경 연구소에서는 대장경 전산화에 박차를 가했고 그 소스 코드를 공유해 왔다. 일본에서도 이와 같은 시대적인 흐름에 호응하여 대장경 전산화 작업을 시도했으며 티벳 대장경의 경우, 미국 불교학회 회장인 로버트 서먼(Robert A. F. Thurman) 등이 주축이 되어 ‘논소부 역경 회의(Tengyur Translation Conference)’ 등을 개최하며 티벳 불교의 영역 작업에 박차를 가하고 있다.

14) 티벳 고승들의 저작들은 ‘장외문헌(藏外文獻)’이라고 부르는데, 티벳 고승 대덕의 전집 정도 된다.

만약 인터넷을 통해서 세계가 하나로 이어진다면 대장경도 이와 같은 시대적 조류에 발 맞추어 남전과 북전 2종의 전통이 하나로 수렴되는 과정을 겪으며 ‘세계 대장경’의 출현을 기대해볼 직하다. 아마도 이와 같은 흐름 속에서 대장경의 현대화된 언어로의 재구축은 국내 외적으로 시급한 일이 될 것이다.

다가오는 시대에는 전산화된 대장경과 현대 언어로서의 재탄생을 기대해 봄직하다.

| 3부

- 金浩星 || 「이입사행론의 인도철학적 이해」의 보충
-일본학계의 '壁觀' 이해를 중심으로-
- 森由利亜 || 도교 출가계의 성립과 계승
- 金基珩 || '수륙재' 상단·중단·하단의 특징과 의미

『이입사행론의 인도철학적 이해』의 보충 — 일본학계의 ‘壁觀’ 이해를 중심으로 —

김호성(金浩星) _한국 동국대학교 교수

I. 머리말

몇 년 전, 우연한 기회에 『이입사행론(二入四行論)』을 정독하게 되었다. 그리고는 『이입사행론의 인도철학적 이해』라는 논문(金浩星 2011)을 썼다. 그러나 그 당시에는 그 동안 인도철학을 공부해 온 나 나름의 관점에서 살펴보았을 뿐, 특별히 『이입사행론』에 대한 선행연구를 폭넓게 섭렵한 것은 아니었다. 따라서 『이입사행론』의 선행연구들을 살펴보면, 나의 논지를 보충할 필요를 느껴왔다.

그 동안 『이입사행론』 연구는 일본학계가 先導해왔다. 그렇지만 아직도 여러 가지 문제들이 미해결인 채 남아있다. 그 중 여기서는 우선 壁觀에 대한 해석을 구체적으로 검토해보고자 한다. 그 분야에서는 鈴木格禪(1926~1999)과 石井公成가 깊이 사색하였으므로, 두 분의 연구를 비판적으로 살펴보고자 한다.

II. 壁觀, 始覺門의 수행법

鈴木은 『이입사행론』을 이해함에 있어서 『금강삼매경』에 의존하고 있다. 그러나 鈴木은 두 문헌이 공히 二入을 설하고 있다는 점만을 의식했을 뿐, 두 문헌의 정의에 차이가 있다는 점은 완벽하게 간과하고 말았다. 먼저 『이입사행론』¹⁾은 理入을 다음과 같이 정의한다.

理入者, 謂藉教悟宗, 深信含生同一眞性, 但爲客塵妄想所覆, 不能顯了. 若也捨妄歸眞, 凝住壁觀, 無自無他, 凡聖等一, 堅住不移, 更不隨於文教, 此卽與理冥符, 無有分別, 寂然無爲, 名之理入.
(大正藏 51, p.458b. 밑줄 --- 인용자)

인용문에 밑줄을 그은 것은, 그 부분의 의미 내지 중요성이 『금강삼매경』에서는 완전

1) 이 글에서 『이입사행론』의 인용은 비록 후대의 자료이지만, 『경덕전등록』 수록본(大正藏 51)을 따른다. 돈황본이나 『능가사자기』의 인용본에 비추어 볼 때, 큰 차이가 없음이 밝혀졌기 때문이다.

히 무시되고 계승되지 못했다는 점을 보여주기 위해서이다. 그럼, 理入에 대한 『금강삼매경』의 정의를 읽어보도록 하자.

理入者, 深信衆生不異眞性, 不一不共, 但以客塵之所翳障, 不去不來, 擬住覺觀, 諦觀佛性, 不有不無, 無已無他, 凡聖不二, 金剛心地, 堅住不移, 寂靜無爲, 無有分別, 是名理入.(大正藏 9, p.369c.)

理入에 대한 『금강삼매경』의 정의에서는, “若也捨妄歸眞”을 빠뜨리고 있다. 그렇게 되면 여래장설 중에서도 밝은 면, 즉 부처와 동일한 眞性으로만 중생을 이해하는 관점이 된다. 그러면서 『이입사행론』의 벽관이, “捨妄歸眞”을 위한 수행법으로 제시되어 있다는 점이 망각되고 만다. 정히 『이입사행론』 그 자체의 문맥에 충실히 따르는 한, 벽관은 바로 그렇게 始覺門²⁾에서의 수행법인데도 말이다. 『금강삼매경』은 本覺門의 입장을 천명하고 있는 경전인 것이다. 그런데鈴木은 이러한 『금강삼매경』의 관점을 그대로 『이입사행론』의 理入을 이해하는 데 투영하고 만다.

Ⅲ. 벽, 기능적 구조물

1.鈴木, 인도의 석굴 속으로

鈴木은 ‘벽관’을 말하는 주체인 보리달마가 인도사람이기에, 그 벽 역시 인도적인 벽이어야 할 것으로 보았다. 인도적인 벽은 내부와 외부를 가르는 기능을 갖는 것이 아니라, 그림이 있는 공간이다. 인도에서 온 보리달마는 중국 사람들을 대상으로 설법을 할 때, ‘인도적인 벽화’를 염두에 두었다고 했다.

달마가 의도한 인도적 벽화는 중국에는 존재하지 않는다.(회화, 조각이 없다고 하는 것은 아니다.) 또한 달마의 의도는 장식적 벽면에 표현된 (인간의) 구체성에 있었던 것인데, 중국인 비구에게 있어서 벽은 그 실제적 기능성에만 의미가 있었으며, 그 감각을 기본으로 해서 그것을 수용하고자 하지 않았다(鈴木格禪 1976, p.31.).

과연 그는 그가 익히 알고 있는 --- 그렇지만 수용자인 중국의 비구들에게는 익숙하지 않는 --- 인도적인 벽(鈴木은 ‘구체성’이라 했다)을 이야기했을까? 그렇지 않았을 것으로, 나는 생각한다. 수용자인 중국의 비구들에게 익숙한 벽(鈴木은 ‘실제적 기능성’이라 했다)을 비유로 들 때, 비로소 그 비유는 궁극적으로 나타내고자 하는 바를 가리킬 수 있을

2) ‘시각’이나 ‘본각’이라는 말을 쓰는 것은 반드시 『이입사행론』이 『대승기신론』의 영향을 받았다고 말하려는 것이 아니다. 다만 그러한 사유구조를 나타내는 말로써 『이입사행론』을 분석하는 하나의 패러다임(paradigm, 範型)으로 삼고자 할 뿐이다.

것이다. 그리고 그것은 ‘실제적 기능성’의 벽이다. 즉 비바람을 막아주는 방벽‘벽’인 것이다.

2. 石井, 華嚴의 觀法の 제시

石井은 鈴木이 말한 석굴사원의 벽에 그려진 그림에서 힌트를 얻었으나, 거기에서 한 걸음 더 나아간다. 화엄사상적 입장에서 벽은 “일체의 보살행을 낳는 本有의 성품 그 자체”(石井公成 1995, p.71.)라 말하는 것이다. 이 경우에 벽은 그림이 그려지는 장소 내지 대상이 아니라, 여러 가지의 다양한 그림을 그리는 주체가 된다. 그리고 주체로서의 벽은 마음 그 자체, 여래장 사상을 배경으로 한 마음(石井公成 1995, p.73. 참조.)의 비유이기도 하다. “석벽에 지나지 않는 청정한 마음이 여러 가지 像으로서 現象한 것이라 관찰하는”(石井公成 1995, p.74.) 것이 곧 벽관이라 말한다.

石井이 재구성한 이러한 벽관이 하나의 관법이 될 수 있다는 점은 인정할 수 있다. 客塵의 妄想이라는 것도 결국은 부처와 동일한 眞性이 현상한 것이므로, 거기에는 실체가 없다. 그러므로 그것을 내다버린다거나 할 것도 없으며, 다만 본래 청정한, 석벽과 같은 眞性を 잘 붙들고 있기만 하면 된다. 이는 守本眞心の 관법이라 할 만하다.

그러나 이 역시 『이입사행론』의 맥락 속에서 볼 때는, 앞서 鈴木이 범한 오류를 그대로 답습하고 있는 느낌이 든다. ‘若也捨妄歸眞’의 방법론으로 제시된 벽관이라 보기는 어렵기 때문이다. 벽관을 守本眞心이라 볼 수 있다고 한다면, 애당초 “若也捨妄歸眞”이라는 말은 필요가 없었을 것이다. 『금강삼매경』 처럼 말이다.

IV. 宗密 해석의 타당성

宗密(780~841)은 『都序』에서 벽관에 대하여 “達摩, 以壁觀, 教人安心, 外止諸緣, 內心無喘, 心如牆壁, 可以入道. 豈不正是坐禪之法(大正藏 48, p.403c.)”이라고 해석하였다. 그런데 이러한 종밀의 이해에 대해서 鈴木과 石井은 공히 인정하지 않는다. 그 이유는, 그렇게 되면 벽관은 “오히려 禪定 일반에도 통해야 할 비유이고, 특별히 達摩의 禪法을 특징짓는 근거는 될 수 없을 것”(鈴木格禪 1975, p.125.)이라는 생각에서이다.

종밀은 『都序』에서, 북종은 息妄修心宗이라 하였다. 息妄은 捨妄과 다름이 없다. 妄念을 문제 삼으면서 망념을 하나하나 소멸시켜 가는 것, 그것으로서 바로 修心を 삼는다는 것이다. 이러한 唯識的 수행법 이야기를 하면서, “達摩, 以壁觀, 教人安心”이라고 말하고 있다. 따라서, 이를 통하여 우리는 종밀이 달마의 벽관을 높은 수준의 수행법으로 평가했던 것이 아님을 알 수 있는 것이다. 물론 그러한 사실을 鈴木도 알고 있었다. 그러나 남북조시대의 중국에서 선법이 그렇게 수준 높은 선법이었을 것으로 생각하는 것은 오히려 부자연스러운

것은 아닐까?

그럼에도 鈴木이 종밀의 해석을 따르지 않는 것은 道宣(596-667)의 관점을 따르고 있기 때문이다. 도선이 달마의 선법을 ‘誦語難窮’(大正藏 50, p.596c.)이라 했기 때문이다. 그러나 道宣을 일방적으로 신뢰하는 것은 문제가 있는 것으로 보인다. 그는 『속고승전』에 『이입사행론』을 수록하면서 四行의 稱法行을 대폭 삭제하여, 겨우 “四名稱法行, 卽性淨之理也”(大正藏 50, p.551)라고만 했기 때문이다.

『경덕전등록』 수록본의 稱法行(大正藏 51, p.458c.)이 의미하는 것은 衆生相도 없고, 我相도 없는 경지에 확립된 수행자가 그에 입각한 실천행을 해야 한다는 것이다. 이러한 청법행은 보시를 예로서 들었지만 육바라밀 모두에 다 통한다. 그러한 육바라밀을 행하면서도 행하는 바 없는 것을 稱法行이라 말한 것이다.

그런데 道宣의 『속고승전』에서는 이러한 실천적인 이야기는 삭제되고 말았다. 그것은 四行으로 이루어지는 행입 전체의 의미를 왜곡한다. 행입의 의미가 理入에 도달한 사람의 반야의 일상적 실천(依理而行)이라 할 수 있다면, 그러한 모습은 청법행에서 가장 잘 구현되어 있는 것이다. 그런데 道宣은 바로 그러한 畫龍點睛의 ‘눈’을 지워버린 것이 아닌가.

다음으로 고려해 보아야 할 것은 달마의 禪法에 대한 또 다른 평가이다. “稠懷念處, 清範可崇 ; 摩法虛宗, 玄旨幽蹟. 可崇則, 情事易顯 ; 幽蹟則, 理性難通.(大正藏 50, p.596c.)”이라고 하였다. ‘조’는 僧稠(480-560)를 가리키는데, 四念處의 수행을 했던 인물이다. 四念處는 “감정적인 일들이 쉽게 드러날 수 있다”고 말한다. 반면, 달마의 선법은 그 현지가 깊고도 심오하여 추리나 추론으로 헤아릴 수 있는 것이 아니라는 의미다. 달마의 禪法이 虛宗이기 때문이라고 道宣은 말한다.

여기서 虛宗이라는 말은 空宗의 다른 표현이다. 즉 道宣이 보기에 달마의 선법은 空사상에 기반한 것이라는 말이다. 그렇지만 과연 虛宗, 즉 空은 또는 般若사상은 『이입사행론』의 사상적 특징이라 할 수 있을까?

나는 “그렇다”고 말할 수 있는 부분과 “그렇지 않다”고 말해야 할 부분을 둘 다 갖고 있는 텍스트가 『이입사행론』이라고 본다. 여기에서 더욱 중요한 것은, 반야, 공을 볼 수 있는 것은 行入에서라는 점이다. 四行은 하나하나의 행이 모두 공, 반야로부터 나오는 삶의 실천을 말하고 있는 것이다. 그러므로 만약 道宣이 말하는 虛宗이라는 평가가 行入에 한정되는 것이라고 한다면, 그것은 정확한 평가이다.

그런데 문제는 行入에서 볼 수 있는 공, 반야라고 하는 사상적 특징을 理入까지를 포함하는 『이입사행론』 전체로 확장하여 적용했다는 것이다. “大乘壁觀, 功業最高”라는 평가에 이르게 된 과정이 다음과 같은 경로를 밟은 것으로 나는 추정한다.

- (a) 行入은 공, 반야사상을 담고 있다. 그 부분에 대해서는 虛宗이라 말할 수 있다.

- (b) 虛宗을 行入만의 특징이 아니라 『二入四行論』 전체에 대한 특징으로 확대적용한다.
- (c) 『이입사행론』을 가장 잘 상징하는 것은 壁觀이다.
- (d) 그러므로 壁觀이 虛宗이고, 虛宗은 대승불교의 최고라 할 만하므로 “大乘壁觀, 功業最高”라고 평가하였다.

여기서 설명이 필요한 것은 (b)와 (c)이다. 우선 (b)에 대해서는, 어떻게 行入만의 특징이 『이입사행론』 전체의 특징이 될 수 있는가 하는 점이 문제일 수 있다. 그것은 『이입사행론』이라는 문헌의 이름을 생각해 보면 된다. 그 구조를 생각할 때 가장 적절한 이름은 『小室六門』 제3의 제목인 “二種入”(大正藏 48, p.369c.)일 것이다. 그런데 사람들은 그것으로 만족하지 못했다. 『略辨大乘入道四行』이니, 『二入四行論』이라 불러왔던 것이다. 이 제목들은 다 문제가 있는데, 四行이 클로즈 업(close up)되면서 二入과 四行의 관계가 애매해져 버렸기 때문이다. 어디까지나 四行은 二入 중의 하나인 行入을 의미하고, 行入 속에 이미 들어 있는 것이다.

그런데 사람들은 굳이 사행을 집어넣어서 클로즈업시키고 있다. 鏡虛(1846~1912)가 梵魚寺에서 편집한 『禪門撮要』 수록본과 같이, 아예 그 제목을 『四行論』이라 했던 경우도 있었다. 이는 그만큼 四行의 무게가 무겁고, 四行 중심으로 『二入四行論』을 이해해 왔다는 反證이다. 이러한 점을 생각한다면, 충분히 行入, 즉 四行에서 파악되는 虛宗이라는 이미지를 『이입사행론』 전체로 확대할 수 있었을 것이다.

다음 어떻게 해서 壁觀이 『이입사행론』 전체를 상징하는 말이 되었던 것일까? 禪法이기 때문이다. 四行의 行入은 行의 차원이지만 禪의 차원은 아니다. 그리하여 선종이 점차 형성되어 가면서 그 구체적 수행법들이 문제되었을 것이고, 그러한 선적 수행법에 가장 잘 부합하는 말은 『이입사행론』 안에서는 壁觀일 수밖에 없었을 것이다.

V. 맺음말

壁觀을 둘러싼 여러 가지 문제를 재검토하면서, 느낀 점은 문제의 핵심이 理入에 대한 해석에 있다는 점이었다. 따라서 나 자신의 理入 해석을 다시 한번 제시할 필요를 느낀다.

本覺：深信含生同一眞性.

不覺：但爲客塵妄想所覆，不能顯了.

始覺：藉教悟宗。(——)若也捨妄歸眞，凝住壁觀.

究竟覺：無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教，此卽與理冥符，無有分別，寂然

無爲, 名之理入.

물론 究竟覺은 本覺과 다른 것이 아니다. 비록 ‘理入’의 정의는 간략하지만, 이러한 구조가 정연하게 갖추어져 있다. 鈴木과 石井는 이러한 理入 안의 복잡성(=이중구조)를 보지 못하고, 그것을 단일한 本覺으로만 파악했던 것이다. 그 점에 모든 오류의 씨앗이 있었다.

(2014년 8월 8일 탈고)

참고문헌

- 『금강삼매경』(대정신수대장경 9), 『小室六門』(大正新修大藏經 48), 道原, 『경덕전등록』(대정신수대장경 51), 道宣, 『속고승전』(대정신수대장경 50), 宗密, 『禪源諸詮集都序』(대정신수대장경 48.)
- 鏡虛 1982. 『선문촬요』. 서울 : 보련각.
- 金浩星 2011. 「이입사행론의 인도철학적 이해」, 『요가학연구』 제6호. 익산 : 한국요가학회.
- 石井公成 1995. 「石壁を通りぬける習禪者と壁に描かれた繪」, 『佛教學』 第37號. 東京 : 佛教思想學會.
- 2005. 「馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用」, 『駒澤短期大學佛教論集』 7號. 東京 : 駒澤短期大學.
- 鈴木格禪 1975. 「壁觀’と‘覺觀’について」, 『印度學佛教學研究』 24~1. 東京 : 日本印度學佛教學會.
- 1976. 「壁觀’試論(Ⅱ)」, 『駒澤大學佛教學部紀要』 34號. 東京 : 駒澤大學佛教學部.

도교 출가계의 성립과 계승

모리 유리아(森由利亜) _일본 와세다대학 교수

머리말

발표자가 도교 계열의 역사에 흥미를 가진 최초의 이유는 17세기 후반 청나라에서 ‘부흥’한 전진교(全眞敎)와 그 세력을 대표하는 도사 왕상월(王常月, 강희 2년(1663), 金陵(남경)에서 傳戒)이 창시한 새로운 도교의 전계 의식의 역사적인 문맥에 관심이 향했기 때문이다. 여기서는 최근 발표자가 중점적으로 검토해 온 6세기 중엽부터 15세기 중엽에 이르는 3종의 도교출가 전계의(傳戒儀)에 대해 중간적인 발표를 하고, 도교의 출가전계에 대해 거시적인 도식을 제시하고 싶다. 발표자가 그것을 불교와 유효하게 연결시켜 논할 만큼 시각을 성숙시키지 못해 불교와의 관계에 대해서는 매우 불충분한 발표가 됨을 미리 밝혀두고자 한다.

1. 3종의 출가전계의(出家傳戒儀)

도교 관련자료 중에는 도사의 출가에 대해 10계를 전도하는 출가전계의가 다수 발견되었다. 의식의 구성과 내용을 대략이라도 엿볼 수 있는 비교적 전말이 정리된 것으로는 다음의 3종(갑·을·병으로 함)의 출가전계의를 들 수 있다.

(甲)梁武帝(在位502~549년)末年頃・金明七眞『三洞奉道科誠儀範』卷第五、度人儀品第八(以下「度人儀」로 약칭)[大淵忍爾『敦煌道經・図録編』(福武書店, 1979년)239쪽, P 2337, 584행~642행]

(乙)北宋末・賈善翔(1086년경)『太上出家傳度儀』[S N1236]

(丙)明・周思得(1359~451년)『上清靈寶濟度大成金書』[『藏外道書』第16冊・第17冊所収]卷19「披戴儀」

여기에는 도교의 종교 직능자인 도사가 출가함에 있어 행해야 할 의례의 기본적인 내용이 보인다. 의례의 순서를 나타낸 것이며 책의 형태는 과의서(科儀書)에 속한다고 볼 수 있다. (갑)(을)(병) 3종의 과의서는 6세기 중엽부터 15세기 중엽에 걸쳐 분산되어 있다. 지금 3종의 과의서를 대조하면(【表 1】 참조. 다만 본고에서는 생략한다), 여기에는 기본적인 구

조상의 공통점이 있음을 알 수 있다. 그 기본 구조는 아마도 다음의 4가지 점을 포함한다고 볼 수 있다.

(1) 세속을 떠나는 의례

출가 지원자가 속세간을 떠나는 예를 마련한 의례이다. 출가 지원자는 부모·조상·천자 및 친구에 대해 자신이 받은 은혜에 대한 감사를 표시하고 또한 출가 후는 그들의 곁을 떠나는 취지를 표명한다. (갑)에서는 9세(九世)의 조상 및 천자에 대한 사사(辭謝)가 행해진다. (을) 및 (병)에서는 부모·조상·천자에게, 다시 ‘친지붕우(親知朋友)’(을)와 ‘친붕(親朋)’(병)이 더해진다.

(2) 삼귀의

삼귀의는 명대의 과의서(병)에는 실리지 않고 (갑)(을) 2종에만 실려 있다. 그러나 삼귀의가 빠져있는 것은 이해하기 어려워 여기서는 (병)에 우연히 실리지 않은 것으로 보고자 한다.¹⁾ 삼귀의는 ‘삼보’에 대한 귀의를 나타내는 것으로 불교에서 받아들인 말이 분명하다. 다만 불교의 삼보가 불·법·승임에 대해 도교의 삼보는 도(太上無極大道)·경(36部尊經)·사(玄中大法師)의 3종이며 도교 독자의 것이다. 도교에서 삼귀의란 이러한 삼보에 대해 자신의 신(身)·신(神)·명(命)을 귀의한다.(至心歸身太上無極大道로 표현한다)

(3) 역복(易服)의 의례

출가 지원자가 속세의 옷을 버리고 도복(道服)과 도관(道冠)으로 바꾸어 입는 의식을 하는 의례이다. (갑)은 간략하지만, (을)에서는 신발·바지·운수(雲袖)·도복·잠관(簪冠)·간(簡) 등의 6종이 수여되고 있으며 (병)은 (을)을 거의 그대로 따른다.

(4) 10계를 전하는 의례

10계의 수여이다. 다만 10계의 내용에 대해서는 (갑)(을)(병)은 각각 출자가 다른 별개의 10계를 사용하고 있다.(뒤에 서술)

2. 사미수계의의(沙彌授戒儀)와의 공통성

이것은 또 불교 사미수계의의와의 공통 항목으로 볼 수 있다. 줄고 ③에서는 도교의 출가 전계의에 공통된 4가지의 의례 요소에 대응하는 의례가 당의 도선(道宣) 『사분율산변보결

1) 줄고③ 16쪽 참조.

행사초(四分律刪繁補闕行事鈔)』(『行事鈔』로 약칭)에 실린 사미수계법에서도 보이고 있음을 제시하였다.(【表2】참조. 본고에서 표는 생략한다)²⁾

그러나 불교와 도교의 출가의의에는 간과할 수 없는 차이가 있다. 불교에서는 4대 광율(廣律) 이래 사미수계의에서 전통적으로 중시하고 있는 요소 중 【표2】(1-1)(2-1)처럼 출가 지원자가 승가에 대해 백일(白一)을 가지고 삭발 출가하는 인정을 구하는 의례가 있으나 도교의 출가의의에는 이에 해당하는 의례는 없다. 이는 출가 인정을 누구에게 받을 것인가에 대한 사고방식이 불교와 도교 사이에 차이를 보여주는 것으로 여겨진다. 불교의 경우는 역시 승가에 중요한 권위가 부여된 것이다. 불교 전통은 사미가 삭발 출가함에 우선 승가에 고하도록 정하고 있지만 도교에는 이러한 것이 없다. 도사 집단을 불교의 승가에 견줄만한 특별한 종교적 정당성의 원천으로 하는 사고가 도교에는 희박하다. 이는 불교의 삼보가 불법·승임에 대해 도교의 경우는 도(道)·경(經)·사(師)이며, 승가에 대응되는 것으로 사(師)가 있는 점에서도 알 수 있다.

3. 도교출가계의 불안정성- 재가계의 전용?

10계 내용의 불안정성

6세기 중엽부터 15세기 중엽까지 분포하는 (갑)(을)(병) 출가전계의의 형식이 상당히 일정한 것은 도교에 있어 출가전계의의가 형식상의 안정을 보인 것이다. 반면에 (갑)(을)(병)의 3종 중에서 출가 지원자에 수여되는 10계의 내용이 전부 다른 점은 도교 출가전계의의 내용적인 불안정성을 잘 보여주는 것이다.(【表3】참조. 본고에서는 생략)

(갑)의 10계는 고령보경(古靈寶經)의 하나인 『정지경(定志經)』(道藏本所収『太上洞玄靈寶智慧定志通微經』)에서 독립해 ‘천존(天尊) 10계’로 단행한 것이다. (을)의 10계(『智慧上品十戒』)도 고령보경의 하나인 『태상동현영보적서옥결묘경(太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經)』 권상에 실려 있으나 『태상동현영보지혜상품대계(太上洞玄靈寶智慧上品大戒)』에서 뽑아 널리 사용한 것으로 여겨진다. (병)의 10계는 당대 후반에 문헌상으로 나타나고 송대에는 재가와 출가를 포함한 수행자 생활을 규제하기 위해 쓰였고, 명대 초까지는 전진교의 출가 수행자가 입문할 때에 쓰였다. 이윽고 명나라 주사득(周思得)의 과의서에 출가계로 채용되고, 그 후에는 청나라 초 왕상월(王常月)이 구축한 전계의인 출가전계의(『初真戒律』)에 채용되었다.³⁾

이러한 내용의 불안정한 점과 관련해서 먼저 주의할 것은 (갑)의 10계가 가진 재가적인

2) 『行事鈔』와 道觀의 규범 관계에 대해서는 都築(2002년)참조.

3) ‘초진10계’의 변천에 대해서는 줄고① 참조.

색채이다. 구스야마 하루키(楠山春樹) 씨는 (갑)의 ‘천존10계’는 『범망경(梵網經)』 10중계의 취지와 거의 일치함을 지적하고 그 영향 관계를 시사하고 있다.⁴⁾ 또 (을)에는 어휘 수준에서 명확하게 받아들인 것은 아니지만 10선계의 영향을 엿볼 수 있는 글귀가 들어 있다. 예를 들면, 제5계에 “입으로 나쁜 말을 하지 않고 말은 꾸미지 않고 안팎을 바르게 하며 말의 잘못을 범하지 않으며”가 망어(妄語)·양설(兩舌)·악구(惡口)·기어(綺語)를 금하는 10선계의 영향을 벗어난 것으로 여기기는 어렵다. 즉 출가전계의 형식은 불교의 사미수계의에서 취한 것으로 여겨지나 계의 내용은 대승불교계와 유사하다. 더욱 이상한 것은 (갑)제2계와 (을)제3·4계에서는 불음(不淫) 또는 불사음(不邪淫)에 관해 여러 본에서 표현이 일정하지 않은 점이다. (을)에서는 무슨 연고인지 제본에서 명시된 ‘불음’ ‘불색(不色)’이 ‘불사(不欺)’ ‘불탐(不貪)’으로 바뀌어 있어 음란에 관한 계가 사라졌다.⁵⁾ (병)의 제9계는 ‘불충불효’를 정제하고 있어 재가의 계라 할 수 있다.

이처럼 도교의 출가전계의에서 ‘음란’에 관한 계가 변경되어 편의적으로 사용되거나 재가적인 특색을 가지고 있는 점은 이 계가 원래 재가자를 위해 만들어졌음을 상기시킨다.(실제 『定志經』 의10계가 재가를 위해 설계된 것은 이 경의 성격에서도 분명해진다.) 이처럼 편의적이라 할 만한 조치가 취해진 배경에 어떠한 사정이 있었던 것인가.

이에 대해 오자키 마사하루(尾崎正治) 씨는 도사의 출가를 논하면서 본래 재가적인 경향이 현저했던 도교의 도사들이 출가하기 시작한 것은 당대의 국가적인 도교 정책을 바탕으로 진행된 것이라는 견해를 내었다. 오자키 씨의 결론은 『삼동봉도과계영시(三洞奉道科戒營始)』 (『科誡儀範』의 道藏本)에 근거한 바가 크지만 그는 이 책이 당나라 초에 성립된 것으로 보고 있다.

발표자는 요시오카 요시토요(吉岡義豊)와 고바야시 마사요시(小林正美)씨의 설에 일리가 있다고 여겨 양대성서설(梁代成書說)을 취하며, 이 입장에서 오자키씨의 의논을 양대(梁代)로 미루어보면 이때 국가 주도로 도사가 타의적으로 출가한 것으로 여겨진다. 고바야시 씨는 “송·제·양·진의 황제와 왕후들은 도사를 위해 도관을 세우고 도관의 정비를 원조하며 또는 도관에서 수행하기도 하였다.”고 한다.⁶⁾ 원래 출가 도사를 위해 통합적인 규범이 없는 도교는 이와 같이 왕조에 의한 대규모 수행장 정비에 맞추어서 종래 재가적인 규범을 편의적으로 출가를 위한 규범으로 전용할 수밖에 없었던 것으로 여겨진다.

물론 이타노 도요하치(板野長八)씨가 지적한 대로 중국 재래 은일(隱逸)의 생활 방식

4) 楠山春樹(1983년) 「道教における十戒」 『早稲田大学文学研究科紀要』 28집(1992년 3월);(1992년) 『道家思想と道教』 (平河出版社), 후자 103쪽 참조.

5) 뒤에서 서술하는 것처럼 (을)의 전계와의 친화성이 높은 북송 『三洞修道儀』에서는 남녀 신도인 清真弟子와 清信弟子(後述)가 “그 부부인 자는 지금 날을 선택해 음양에 따라 합방을 행한다.”라고 ‘黃赤交接之道’를 행하는 것을 설한다. 아마도 이러한 부부의 성교술을 배려한 의례에서는 ‘淫’의 문자가 삭제된 것이 아닐까 한다. 그러나 黃赤交接之道는 어디까지나 재가신도 부부에 한정되어 있기 때문에 출가계에 ‘불음’을 나타내는 것에 불편은 없었을 것이다. 물론 출가계가 재가한정의 행법을 사양해서 不淫을 삭제하는 것이 출가와 재가의 혼동이 있었다고 볼 수 있다.

6) 小林(1998년)145쪽 참조.

연장 위에 후한말 위진시대에 세속을 피해 살려는 사람들이 때로 처자를 버리고 진리를 구하려고 탈속의 뜻을 취한다. 그들이 불교나 도교 속에 들어와 출가적인 생활을 보내는 것은 자연스런 결과라고 말할 수 있다.⁷⁾ 문제는 도교에서 실제로 출가적인 생활을 보내고 있는 도사들과 국가 주도에 맞추어서 구축된 규범과 어떤 관계로 공존했는가 하는 문제이다.

4. 도교의 법위(法位) 체계에 있어 출가전계의의 위치에 대해

양무제 말기에서 당대 전반기, 나아가 북송기에 걸쳐 도교의 법위 체계 중에 ‘출가계’가 놓여있는 위치에 대해 보고자 한다. 출가전계의의 내용이 고정적·안정적이었음에 비해 그곳에 약간의 변동이 보이는 것은 당대부터 송대 경 일정 기간에 정리된 것으로 추측된다. 그러나 송대 이후가 되면 계에 대한 정보량이 극단적으로 적어져 법위 체계에서 계의 위치를 알기가 어렵다. 구체적인 점을 서술하기 전에 도교의 법위체계 형성이라는 도교사의 기본에 관해 간단하게 설명하고자 한다.

(1)도교의 법위 체계에 대해- 일반적 해설

육조·수·당 시기에 걸쳐 진행된 도교의 형성과 발전은 한편으로는 도사의 법위가 계층화되고 그 계층화를 통해 도교가 체계화되어 가는 역사로 볼 수 있다.⁸⁾ 도교의 기원은 다원적이며 출자를 달리하는 여러 가지 문헌들을 따르던 전통이 통솔되어 하나로 수습된다.

후한시대의 노자신앙과 장천사(張天師)의 종교 집단을 핵심으로 한 오두미도(五斗米道)에서 시작한 천사도(天師道)의 전통, 전한·신(新)·후한 등의 왕조 주변에 맴돌던 태평경(太平經)의 전통, 서진·동진 때부터 강남 오(吳) 지방에 축적되어 이윽고 삼동(三洞)으로 총괄되었던 삼황경(三皇經), 상청경(上清經), 영보경(靈寶經)의 전통 등이 서로 대항하고 있었다. 그 중에서 대략 천사도의 녹(籙)→노자도덕경→삼황경→영보경→상청경의 순서에 따라 차례로 경전을 수여함으로써 승진하는 도사의 위계 제도가 형성되었다. 도사는 승진할 때마다 특정의 경과 그것에 대응하는 녹·계 그 밖의 문서류 한 벌을 받아 대도(大道)의 신하로서 보다 높은 법위를 획득하게 된다.

이와 같이 하위에서 상위로 이동하는 법위 흐름이 형성됨으로써 출자를 달리하는 도교 경전이 마치 일련의 것 인양 집대성된다. 그것은 5세기에 유송(劉宋) 목수정(睦修靜)이 명제(明帝, 재위 465~472년)의 칙서에 따라 조정에 도교 경전의 목록인 『삼동경서목록(三洞經書目錄)』을 헌상하던 때에 최초로 완성되었다. 나아가 양나라 대에 이르기까지 삼동사보

7) 板野(1940년)참조.

8) 小林(2003년)제2장 참조.

(三洞四輔)의 체계를 갖추어 보다 많은 전적이 집대성되고 확장되어 통합이 완성되었다. 그 완성 형태를 보이는 것이 양무제 말기의 성서(成書, 성서 연대에 대해서는 학자들의 견해가 갈라진다)로 보이는 금명칠진(金明七眞)이 엮은 『삼동봉도과계영시(三洞奉道科戒營始)』이다. 앞에서 살펴본 (갑)에 수록된 문헌이다. 그러나 이미 서술한 바대로 출가를 달리하는 전통을 가진 도교에는 원래 전체를 통합하는 출가의 규범 같은 것은 존재하지 않았다. 법위 체계 중에 출가계를 어느 위치에 두어야 하는가는 양나라 대에 도교도들이 마주한 새로운 도전이었다.

(2) 육조 말에서 당대 전반기에 걸친 출가계 위치의 변경

여기서는 복잡한 고증을 생략하고 결론만을 제시한다. 『삼동봉도과계의범』의 ‘법차의(法次儀)’에는 당시 상정되었던 법위의 일람이 ‘정일법위(正一法位)’로 통합되고 있다. 이 일람 중에 출가계의 위치가 직접 명시되지는 않지만 간접적으로 검증하는 것이 가능하다. ‘도인의(度人儀)’에 보이는 것처럼 출가는 ‘천존10계’를 지니는 것을 조건으로 하나 ‘정일법위’에서는 이에 해당하는 법위가 역시 동일하게 ‘천존10계’(와 十四持身品)를 닦는 것을 조건으로 해서 얻어지는 ‘노자청사금뉴제자(老子靑糸金紐弟子)’이다.⁹⁾ 이 법위는 정일의 제록(諸籙)을 주는 단계와 삼동경전을 받는 단계 사이에 마련된 『도덕경』과 그것에 관련된 종종의 문서·물품을 수여하는 단계이다.¹⁰⁾ 『도덕경』의 전수와 천존10계의 수여가 밀접하게 관련된 것은(또 이 천존10계가 ‘清信弟子’의 칭호와도 결부되어 둔황 문서에도 보이는 것) 구스야마와 시펠 씨에 의해서 지적되었다.¹¹⁾ 『과계의범(科誠儀範)』에서는 정일독에 관한 법위에서 삼동에 관한 법위로 옮기는 사이에 출가의 단계가 상정된 것으로 여겨진다.

당나라 현종 때의 도사 장만복(張萬福)의 경우는 어떠한가. 그는 천존10계의 수여보다 꽤 이른 단계에 ‘새롭게 출가한 자가 받는 바의 계’로써 새로운 ‘초진계(初眞戒)’의 수여를 도입한다. 이것은 천존10계가 출가계로서의 지위를 잃었음을 의미한다. 새로운 출가계의 전수 기회는 녹생보다도 뒤, 정일제자나 남관여관(男官女官)의 바로 앞이라는 정일독을 받는 단계의 한가운데 둔다. 『과계의범』에 비해 출가의 지위가 꽤 이른 단계에 세워져 있다고 볼 수 있다.(아마도 현실의 출가가 꽤 이른 단계에서 행해진 것에 맞추어서 출가 전계의 시기를 빨리한 것이다) 또 장만복이 도입한 초진계는 『태상동현영보출가인연경(太上洞玄靈寶出家因緣經)』 [SN339]에 실린 10계에서 이루어진 초진계이며, 그 내용은 (병)의 ‘초진10계’와는 다른 것(그 전신을 말할 것임)이다.¹²⁾

9) 이것에 대해서 필자는 吉岡義豊와 楠山春樹 씨와 견해를 달리한다. 별고에서 논할 예정이다.(吉岡1961년, 1989년; 楠山 1984년, 1992년 참조)

10) 楠山(1992년, 원래 1984년), 128~130쪽; 시펠(1983년), 337~339쪽 참조.

11) 楠山(1992년), 29~33쪽, 130~133쪽; 시펠(1983년), 333~336쪽 참조.

12) 張萬福의 ‘初眞戒’의 내용, 『太上洞玄靈寶出家因緣經』과의 관계에 대한 고증은 줄고① 참조.

(3) 북송기의 위계 체계와 출가의 시기, 그리고 그 후

이상으로 육조 말에서 당대 전반기에 걸쳐 도교의 위계 제도 중에서 출가 시기의 설정이 시행착오 중이었음을 엿볼 수 있었다. 다음으로 송대의 자료로 눈길을 보내면 위계 체계의 표현이 현저하게 변화하는 중에서도 출가전계의 시기는 장만복이 조정했던 위치에 그대로 있음을 볼 수 있다.

북송의 초기에 정리되었던 손이중(孫夷中, 1003) 『삼동수도의(三洞修道儀)』에서 출가전계의가 어떠한 위치에 있는가를 보고자 한다. 『삼동수도의』에서 청신제자는 청진제자로 칭해지는 남자 신도와 부부관계인 여자 신도의 호칭이다.(그들은 皇赤의 법을 행한다) 출가의 기회는 7세이며 녹생(籙生)제자가 된 남자 신도와 10세부터 남생(南生) 제자로 칭하는 여자 신도가 사문에서 도야(陶冶)를 받고 3계, 5계를 얻어 혼혈(輦血)을 피한다. 그 후 결혼하지 않고 15세가 될 때 스승에 청해서 출가하여 계율을 품수한다. 그 학문에 정통해 온 시점에서 처음으로 입도 경계하여 삼사에 의해 ‘지혜10계제자’로 불리며 정해진 도의(道衣)를 수여한다. 이로부터 10부 대승의 제 경법(영보경의 법)을 배우며, 그 배우는 과정에서 ‘초진81계’를 얻어 ‘태상초진제자’로 불리게 된다.

이것을 보면 ‘청신제자’나 ‘초진’이란 말은 그 용법이 육조 말부터 당대에 걸친 것과는 크게 다르다는 인상을 받는다. 『삼동수도의』에서 ‘청신제자’는 세속의 기혼 여성을 가리키는 용어가 되며 출가자는 아니다. 또 초진은 영보경의 수행자에게 주어지는 상당히 높은 정도의 칭호이다. 그러나 출가시기에 관해서는 (도사의 칭호만 든다면) ‘녹생(籙生)’의 후이며, 장만복이 ‘초진계’를 수여했던 시기와 그다지 벗어나지 않는 것으로 여겨진다.

또 사카이 노리후미(酒井規史)씨의 지적에 의하면, 이 『삼동수도의』의 출가전계에 사용된 전계의는 (을) 가선상(賈善翔) 『태상출가전계의』 일 가능성이 높다. 『삼동수도의』에서는 출가에 있어 품수할 만한 계는 ‘지혜10계제자’이며 ‘지혜상품10계’가 수여되었을 가능성이 높음을 시사하고 있다.¹³⁾ 『삼동수도의』에서는 ‘지혜10계제자’가 ‘삼사(三師)’에 의해 불리는 것을 말하는데 이 점도 도사(度師)와 보거이사(保舉二師)의 삼사가 전계의례에 관여하고 있다는 (을) 『태상출가전도의』의 기술과 일치한다고 말할 수 있다.(을)의 출가전계의의 범위 체계에 있어 위치는 장만복의 것과 그다지 변하지 않는다. 그러나 앞에서 서술한 대로 10계의 내용이란 점에서 『과계의범』과도, 장만복과도 다르며 -계다가 아마도 재가 신도가 부부로 행하는 ‘황적교접지도’를 의식해서- 본래의 영보경의 계문에서 ‘음란’에 대한 금지 사항을 고쳐 쓴 재가적인 배려에 의해 각색된 내용으로 되어 있다.

대개 보면, 『과계의범』, 장만복의 설, 『삼동수도의』 등 어느 것을 보더라도 출가의 시기는 삼동경전을 받은 이전에 설정되어 있음에는 변화가 없다. 우선 출가해서 그때부터 드디어 삼동경전을 받는 순서는 먼저 사미·사미니로서 출가해 그때부터 구족계를 받아 비구·비구

13) 酒井規史(2011), 「宋代道教における「道法」の研究」, 早稲田大学文学研究科博士論119쪽 참조.

니가 되는 순서를 상기시킨다. 다만 불교의 수계에 비해서 도교의 경우는 수계 이외에 녹의 전수나 전법의 전수 등 다양한 전수의 기회가 존재하기 때문인지 송대로 내려오면 계에 대한 정보는 자료 외에는 별로 모습이 보이지 않는다.

(4)도교계의 풍화와 왕상월에 의한 ‘부흥’

예를 들어 (병)의 자료가 당시(즉 명대) 도교의 법위 체계의 어느 곳에 속하는가는 명확하지 않다. 주권(朱權) 『태청옥책(太淸玉冊)』에는 법위의 체계를 실었으나 계의 제도에 대해서는 전혀 언급하지 않는다. 이것은 도교의 위계 체계 중에서 계가 가진 의미가 없어서 버렸음을 시사하는 것으로 여겨진다. 그러나 (병)의 존재는 도사 사이에서 출가 때에 전계의 례가 여전히 전해지고 있음을 알려주는 귀중한 자료이다.

이상과 같이 육조부터 명대에 걸친 도교의 출가전계와는 수계 형식은 비교적 안정되어 있으나 법위 체계 속에서 어떤 위치를 차지하는가 하는 문제가 되면 녹생 이후 삼동경전을 받기 전의 어딘가 라고 하는 매우 대략적인 것밖에 얻을 수 없다. 여하튼 출가계는 『과계의 법』이나 장만복이 보였던 법위 체계에 대응하는 수계 체계로 되면서 당대 이후 계속 쇠퇴해갔을 것이다.

이러한 상황에 대해 새로운 반격을 가한 것이 17세기 후반 청나라 초 전도교의 도사 왕상월이었다. 그는 동시대의 불교가 확립한 삼단전계의 제도를 모방해서 초진교, 중극계(中極戒), 천선계(天仙戒)라는 3종의 계를 단계적으로 전수하는, 도교에 있어서는 전례가 없는 수계 제도를 구상했다. 그 중에서 초진계는 사실 명대의 (병)에 사용된 ‘초진10계’를 출가지원자에 수여하는 것으로 명대에 행해진 출가전계의 방법을 계승하여 구축했던 것으로 여겨진다.¹⁴⁾ 왕상월의 계법은 20세기에 이르기까지 계승되었다. 왕상월의 계법이 도교의 전통적인 법위 체계와 어떠한 관계에 있는가는 발표자에게 당면한 연구 과제이다.

14) 참고① 참조.

【参考文献】(著者 알파벳 순서)

- 曹凌編著『中国仏教疑偽経綜録』(上海古籍出版社、二〇一一年)
- 平川彰『原始仏教の研究』(春秋社、一九六四年)
- 板野長八「慧遠に於ける礼と戒律」『支那仏教史学』四-二、一九四〇年。
- 楠山春樹「概説・敦煌本道德経類(本文・注釈・解題)」同『道家思想と道教』(平河出版社、一九九二年)
- 「道教における十戒」『早稲田大学文学研究科紀要』二八(一九八三年三月)、後、楠山春樹著『道家思想と道教』(平河出版社、一九九二年)に所収。
- 「清信弟子考—道士の階級に関する一試論」『牧尾良海博士頌寿記念論集・中国の宗教・思想と科学』(国書刊行会、一九八四年)、後、楠山春樹著『道家思想と道教』(平河出版社、一九九二年)に所収。
- 小林正美『中国の道教』(創文社、一九九八年)
- 『唐代の道教と天師道』(知泉書館、二〇〇三年)
- 森由利亜①「「初真十戒」系譜考—王常月「初真十戒」前史Ⅰ」『早稲田大学文学研究科紀要』第五八輯Ⅳ(二〇一三年、三月)
- ②「道教の出家伝戒儀についての一考察(金明七真、賈善翔、周思得を中心に)—王常月「初真十戒」前史(Ⅱ)」『早稲田大学文学研究科紀要』第五九輯Ⅰ(二〇一四年、三月)
- ③「道教の出家伝戒儀三種と沙弥授戒儀—道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』との対比を通じて」『多元文化』3(早稲田大学多元文化学会、二〇一四年二月)
- 西本龍山訳『四分律刪繁補闕行事鈔』(『国訳一切経和漢撰述部・律疏部』(二)(大東出版社、一九三八年)
- 尾崎正治「道士—在家から出家へ」(『酒井忠夫博士古稀記念・歴史における民衆と文化』国書刊行会、一九八二年)
- 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』(木耳社、一九八六年)
- クリストファー・シッペール(福井文雅訳)「敦煌文書に見える道士の法位階梯について」『敦煌と中国道教』(大東出版社、一九八三年)
- 土橋秀高『戒律の研究』(永田文昌堂、一九八〇年)
- 都築晶子「道観における戒律の成立—『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』」麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』(道氣社、二〇〇二年)
- 吉岡義豊「敦煌本十戒経について」『塚本博士頌寿記念・仏教史学論集』(一九六一年、二月)、後『吉岡義豊著作集』(五月書房、一九八九)所収。

‘수륙재’ 상단·중단·하단의 특징과 의미

김기형(金基珩) _한국 고려대학교 교수

1. 머리말

수륙재를 실행하는 가장 핵심적인 목적은 하단에 모셔진 모든 영가를 천도하는 데 있다. 이들은 이른바 유주무주(有主無主) 고혼(孤魂)으로, 이승을 떠나지 못하고 있는 존재들이다. 수륙재는 일정한 재차를 통해 이러한 영가들의 천도를 목적으로 하는 불교 의식이다.

수륙재는 중국 양 무제 때 처음 실행한 의식으로 알려져 있다. 양 무제의 꿈에 어떤 신승(神僧)이 나타나, “육도중생들이 한없이 고통을 받고 있거늘 어찌하여 수륙대재를 베풀어 법계함령(法界含靈)을 제도하지 않는가”라고 했다는 것이다. 무제가 꿈에서 깨어나서 모든 승려에게 물었으나 아무도 수륙대재에 대해 아는 자가 없었다. 이때 보지(寶志)스님이 무제에게 “널리 경론을 찾아보면 필연코 인연이 있을 것입니다.”라고 했다. 이에 무제가 밤을 새워서 경론을 살펴 보다가, 아난이 면연귀왕(面然鬼王)을 만나 귀왕이 일러주는 대로 시식단을 설치했다는 전고를 보았다고 전해진다. 그 내용은 이러하다. 한때 아난이 홀로 숲에 수행처에서 머물고 있던 밤, 추악한 귀왕이 나타났다. 귀왕은 아난에게, “일후 너의 목숨이 다해 아귀 가운데 떨어지리라”고 했다. 아난이 크게 놀라, “어떻게 하면 고통을 면할 수 있느냐?”고 물으니, 귀왕은 “만약 다음날 많은 아귀들과 바라문선인 등에게 각기 1 곡(斛)의 음식을 보시하며, 또한 나를 위해 삼보께 공양 올리면 너는 수명 연장함을 얻게 될 것이고, 고통을 벗어나 천상에 태어남을 얻게 하리라”고 했다. 아난은 출정(出定)하고 나서 매우 무서워 석가에게 꿈 내용을 말씀드렸다. 이에 석가는 아난에게 다라니시식법(陀羅尼施食法)을 가르쳐 주었다. 그러니까 본래 인도 불교에서는 재차가 정립된 형태의 수륙재가 있었던 것은 아니지만, 수륙재의 모태가 될만한 단서는 진작부터 마련되어 있었다는 것이다. 이에 기반하여 양 무제가 수륙재를 실행한 것이 오늘날에까지 이르게 되었다고 할 수 있다. 한국에 처음 수륙재가 실행된 것은 고려 광종 21년(970년) 갈양사(葛陽寺)에서 행해진 것으로 알려져 있다. 그렇지만 오늘날 전승되고 있는 대부분의 수륙재는 일정한 복원 과정을 거친 것이기 때문에, 그 역사성이나 전통성을 담보하기 어려운 점이 있다. 본 발표에서는 이러한 역사성의 문제는 논외로 하고, 진관사와 삼화사 그리고 백운사에서 현재 실행되고 있는 수륙재를 대상으로 하여 논의를 전개하기로 한다.¹⁾

수륙재는 크게 낮재와 밤재로 구분할 수 있다. 낮재가 수륙재를 설행할 수 있는 준비 단계의 성격을 지니고 있다면, 밤재는 본격적으로 설행되는 수륙재라 할 수 있다. 밤재 가운데 가장 중요한 재차가 바로 삼단에 해당하는 상단, 중단, 하단이다. 상단과 중단 그리고 하단에 모셔진 신격의 특징은 무엇인지 살펴보고 그 짜임새와 의미를 분석하는 것이 본고의 목적이다.

2. <수륙재> 상단.중단.하단에 모시는 신격

상단과 중단 그리고 하단은 각기 모시는 신격이 있다. 상단에는 사성(四聖)을 모신다. 사성의 구체적인 대상은 비로자나불·노사나불·석가모니불·아미타불을 비롯한 시방세계 모든 부처와 대화엄경·대반열반경·대반야경·대보적경 등 진리의 보배 및 보현보살·문수보살·아난존자·목련존자 등 승가의 보배이다. 중단에는 천신·천룡 등 천계중(天界衆)과, 땅과 허공에 있는 지계중(地界衆) 그리고 염마계(閻魔界)의 명군(冥君) 등을 모신다. 그리고 하단에는 아귀와 지옥중생, 고훈과 원혼 등 육도윤회(六道輪廻) 중생을 모신다.

그런데 이러한 신격은 기본적으로 중국의 그것을 수용한 것으로 보인다. 중국 수륙재에서 모시는 신격은 다음과 같다.

① 상단 : 불(佛), 보살(菩薩), 연각(緣覺), 성문(聲聞), 명왕(明王), 천룡팔부호법신(天龍八部護法神),²⁾ 브라만선인(婆羅門仙人) 등

② 중단 : 브라흐마(梵天), 제석(帝釋), 열요성군(列曜星君), 이십팔수(二十八宿), 일체존신(壹切尊神) 등

③ 하단 : 오악하해(五嶽河海), 대지용신(大地龍神), 왕고인륜(往古人倫), 아수라중(阿修羅衆), 명관권속(冥官眷屬), 지옥중생(地獄衆生), 유혼체백(幽魂滯魄), 무주무의제귀신중(無主無依諸鬼神衆), 법계방생(法界旁生) 등³⁾

① 상단 : 제불(諸佛)、제보살(諸菩薩)、제제자(諸弟子)、나한(羅漢) 등

② 중단 : 사대천왕(四大天王)、제석천주(帝釋天主)、삼십이천(三十二天)、금강밀적(金剛密跡)、천룡팔부(天龍八部) 등 호법신

③ 하단 : 지옥제왕(地獄諸王)、염라천자(閻羅天子)、오도대신(五道大神)、선악동자(善惡童子)、우

1) 진관사 수륙재는 동회 스님, 삼화사 수륙재는 인목 스님 그리고 백운사 수륙재는 석봉 스님이 주도하여 복원·전승되고 있다. 세 사찰에서 설행하고 있는 수륙재는 2014년 중요무형문화재 종목으로 지정되었다.

2) 여기서는 천룡팔부호법신(天龍八部護法神)을 상단에 모시는 것으로 기술했으나, 신장의 성격을 지니고 있기 때문에 중단에 모시는 편이 자연스러운 것으로 보인다.

3) 戴曉雲, “北水陸法會脩齋儀軌考,” 『世界宗教研究』, 2008. 50면.

두마면(牛頭馬面)、다른 귀신 등⁴⁾

모시는 신격은 대체적으로 동일하다고 할 수 있으나, 차이를 보이는 경우도 있다. 가령, 염라천자(閻羅天子)가 중국에서는 하당에 모셔지는 데 비해 한국에서는 중단에 모셔지고 있다. 중국 <수륙재>에서는 ‘당(堂)’이라고 한 데 비해 한국에서는 ‘단(壇)’이라고 지칭한 점도 다르다. 중국 수륙재 도량은 내단(內壇)과 외단(外壇)으로 구성되는데, 상당과 주당 그리고 하당과 관련한 의식은 내단에서 행하기 때문에 ‘당’이라고 지칭한 것으로 보인다.

상단에 모셔진 신격은 해탈한 성인에 속하는 존재들이다. 중단에 모셔진 신격은 천장보살 지지보살 지장보살 등과 염라왕 등을 가리킨다. 이들은 하단에 모셔진 고히의 천도를 위해 모셔진 것이다.

하단에 모셔진 육도윤회 중생에는 사공사선(四空四禪)·삼범육욕(三梵六欲)·천인권속(天人眷屬)·제왕후비·문무관료·승니유도·사농공상·존비남여·만유군중 등이 있다. 이들은 기본적으로 중음신(中陰神)의 성격을 지니고 있다. 중음신은 죽어서 저승에 가지 못하고 이승을 맴도는 신을 가리키는데, 착(着)을 가지고 있어서 생전의 인연을 쫓아 헤매기 때문에 영가 자신 뿐만 아니라 살아 있는 인연에게도 좋지 못한 존재가 되는 것이다. 그렇기 때문에 이들 무주 고히들을 모셔 업장을 소멸시키고, 바른 길을 택하여 육도 수행에 힘써 해탈의 길을 갈 수 있도록 하는 의식이 필요한 것이다.

3. ‘수륙재’ 상단·중단·하단의 특징과 의미

상단은 법당 앞마당의 중앙에 단을 설치하고 괘불을 모셔서 설치한다. 상단의식은 사성을 소청하여 상단에 모시고 공양 올리는 의식을 말하는데, ‘소청상위편(召請上位篇)’, ‘봉영부욕편(奉迎赴浴篇)’, ‘찬탄관욕편(讚歎灌浴篇)’, ‘인성귀위편(引聖歸位篇)’, ‘헌좌안위편(獻座安位篇)’, ‘찬례삼보편(讚禮三寶篇)’의 순으로 진행된다.

중단 장엄의 배치는 상단과 유사하나 괘불 대신 삼장탱화(三藏幀畵)를 배치하고 불패 대신 삼장보살패를 배치한다. 삼장탱화는 천장(天藏)·지장(地藏)·지지도살(持地菩薩)의 3대 보살의 법회를 도상화 한 불화로, 한국에서만 발견되는 탱화이다. 중단에 모셔진 신격과 부합하기 때문에 배치하는것이라 할 수 있다. 삼장보살패를 모신 단 아래에는 공양물을 진설하고 단상의 양쪽을 지화로 장엄하며, 단상 위로는 각종 번을 배치한다. 중단의식은 ‘소청중위편(召請中位篇)’, ‘봉영부욕편(奉迎赴浴篇)’, ‘가지조욕편(加持澡浴篇)’, ‘출욕참성편(出浴參聖篇)’, ‘천선예성편(天仙禮聖篇)’, ‘헌좌안위편(獻座安位篇)’의 순으로 진행된다.

4) 谢生保, 谢静, “敦煌文献与水陸法會—敦煌唐五代时期水路法會研究—,” 『敦煌研究』 2집, 2006. 46면.

하단에는 감로탕화를 배치하고, 천류(天類), 제왕(帝王), 후비(后妃), 장신(將臣), 남신(男神), 여신(女神)의 위패를 배치한다. 하단의식은 크게 세 부분으로 구분해 볼 수 있다. 먼저 하위(下位)의 대상을 청하여 관육시키고 자리에 편안히 앉게 하는 의식이 있다. 이 의식은 ‘소청하위편(召請下位篇)’, ‘인예향욕편(引詣香浴篇)’, ‘가지조욕편(加持燥浴篇)’, ‘가지화 의편(加持化衣篇)’, ‘수의복식편(授衣服飾篇)’, ‘출욕참성편(出浴參聖篇)’, ‘고혼예성편(孤魂禮聖篇)’, ‘수위안좌편(受位安座篇)’의 순으로 진행된다.

다음으로 상위와 중위에 공양을 올리고 하위의 고혼에게 시식하는 의식이 있다. 이 의식은 ‘기성가지편(祈聖加持篇)’, ‘보신배헌편(普伸拜獻篇)’, ‘공성회향편(供聖廻向篇)’, ‘기성가지편(祈聖加持篇)’, ‘보신배헌편(普伸拜獻篇)’, ‘공성회향편(供聖廻向篇)’, ‘선밀가지편(宣密加持篇)’, ‘가지멸죄편(加持滅罪篇)’, ‘주식현공편(呪食現功篇)’, ‘고혼수향편(孤魂受響篇)’의 순으로 진행된다.

다음으로 하위의 대상인 고혼과 참석대중에게 수계하는 의식이 있다. 이 의식은 ‘설시인연편(說示因緣篇)’, ‘원성수은편(願聖垂恩篇)’, ‘청성수계편(請聖受戒篇)’, ‘참제업장편(懺除業障篇)’, ‘발홍서원편(發弘誓願篇)’, ‘사사귀정편(捨邪歸正篇)’, ‘석상호지편(釋相護持篇)’, ‘득계소요편(得戒逍遙篇)’, ‘수성십도편(修成十度篇)’, ‘의십획과편(依十獲果篇)’, ‘관행게찬편(觀行偈讚篇)’의 순으로 진행된다. 하단의 경우, 소청이 상단이나 중단에 비해 매우 확대되어 나타나는 점이 특징이다. 진관사 수록재에서는 세부절차의 수만 해도 110여개의 순서로 진행된다. 하단소청의 핵심이 영가 및 고혼의 소청이기 때문이다.

각 단이 차려지기 전에 신격의 안내자로 ‘사자(使者)’가 등장하는데, 이 절차가 바로 ‘사자단(使者壇)’이다. 사자를 청해서 공양하여 대접한 후 행첩해서 보내는 것인데, 문제는 사자의 직능이 무엇인가 하는 점이다. 사자는 연직사자·월직사자·일직사자·시직사자·감제사자·직부사자 6사자를 가리킨다. 기본적으로 이들 사자의 역할은 수록재에 모셔지는 모든 신격을 잘 안내하여 오게 하는 데 있다. 그런데 하단에 모셔지는 영가를 모시는 일까지 사자의 역할에 속하는가에 대해서는 지역에 따라 인식의 차이가 있다. 마구단에 대해서도 지역에 따라 인식의 차이가 보인다. 우선, 사자들이 타고 다니는 말을 위해 설치한 단으로 보는 시각이 있다. 이에 대해 사자는 마음먹은 대로 어디든 다닐 수 있는 존재이기 때문에 굳이 말이 필요하지 않다고 비판하면서, 마구단은 영가들을 위한 지전(紙錢)을 운반하는 존재라고 보는 시각도 있다.

상단과 중단 그리고 하단 사이에는 위계 질서가 있으며, 각 단의 내부에도 또한 위계가 존재한다. 상단에는 상단과 중단에 모셔진 신격은 하단에 모셔진 영가들의 천도를 돕는다는 점에서 하단보다는 상위 신격이다. 상단은 당연히 중단보다 상위이다. 중단의식 가운데, 중단의 신격이 상단에 모셔진 성인들에게 예를 표하는 천선예성편(天仙禮聖篇)이 그 점을 잘 보여준다.

그런데 각 단마다 내부에도 위계가 존재한다. 상단에 모셔진 신격 간에도 층차가 있는 것이다. 중단에 모셔진 신격 가운데 지장보살은 명부시왕보다 상위에 있다. 하단에 모셔진 영가들간에도 위계가 있는바, 사공사선(四空四禪)·삼범육욕(三梵六欲)·천인권속(天人眷屬)이 상위이고, 제왕후비·문무관료·승니유도가 중위이며, 사농공상·존비남여·만유군중이 하위에 해당 하는 것이다.

삼화사 수륙재는 각 단마다 ‘관욕’이 이루어진다. 그런데 진관사 수륙재에서는 낮재에서만 ‘관욕’을 하며, 밤재에서는 하지 않는다. 그리고 낮재의 ‘관욕’은 시주자 발원의 영가를 대상으로 하고 있다. 여기에는 두 가지 의미가 내포되어 있다. 상단에 모시는 부처는 굳이 관욕이 필요하지 않다는 인식과, 하단에 모셔진 영가에게는 ‘관욕’보다 ‘시식’이 더 중요하다는 인식이 그것이다.

4. 마무리

전술한 바 있듯이, 수륙재는 고향들을 천도함으로써 궁극적으로 국가나 개인의 안위를 도모하는 데 그 목적이 있는 불교 의례이다. 수륙재의 핵심은 삼단에 있으며, 그 가운데 특히 하단이 가장 중요한 위치를 차지하고 있다고 할 수 있다. 본 발표에서 삼단의 구조와 의미 등을 살펴 보고자 한 이유가 여기에 있다. 앞으로 이에 대한 보다 심층적인 탐구가 요구 된다.

| 4부

冉萬里 || 동아시아에서舍利函의 출현과 전파

朱秀浣 || 靈山會相圖像의 형성과정과 확산

井手誠之輔 || 고려시대 阿彌陀畫像에 보이는 화엄과 천태의 융합

城倉正祥·ナワビ矢麻 || 디지털기술·비파괴적수법을 이용한 고대 사원의 가람배치 조사 연구
—시모후사류카쿠지(下総龍角寺)의 측량·GPR(레이더탐사)조사—

동아시아에서 舍利函의 출현과 전파

란완리(冉萬里) _중국 서북대학 문화유산학원 교수

사리봉안은 부처 공양의 중요한 표현형식으로 불교활동의 중요한 구성부분이다. 중국에서 사리봉안의 발생과 발전 및 연변과정에 대한 연구는 사실상 고대불교가 남긴 유물의 측면에서 중국불교사를 연구하는 것이기도 하다. 인도에서 발견된 사리용기는 주로 병瓶, 향아리罐, 합盒, 복발탑覆鉢塔(소형 스투파) 등인데 반해, 현재까지 중국에서 발견된 사리용기는 병, 향아리, 영장靈帳, 함函, 관곽棺槨 등 다양한 형태이다. 그중 함과 관곽은 중국 특색의 사리용기임이 분명하다. 본 논문에서는 사리함의 출현과 전파를 주로 다룬다.

1. 사리함의 출현-동진·남북조시대

동진·남북조시대의 사리봉안에는 다음과 같은 명확한 특징이 있다. (1)중국고대의 사리봉안은 문헌자료와 고고학적 발굴 자료에서 보이듯 늦어도 동진시기에 이미 시작되어 남북조시대에는 대체로 중요한 발전기에 접어들었다. (2)현재 알려진 자료로 보건대, 초기 사리봉안장소로는 두 가지가 있는데, 하나는 사리가 담긴 용기를 탑 기단 중앙 아래에 직접 넣어 두는 것이고, 또 하나는 고분古墳 방식을 모방하여 탑 기단 아래 지하宮地宮을 마련하여 안치하는 방식이다. 이 두 가지 방법은 사리용기를 복발탑 복발 부분에 사리를 안치하는 인도 방식과는 다르다. 여기에는 두 가지 원인을 생각해볼 수 있다. 하나는 불탑의 중국 전래 초기에는 중국의 탑은 인도의 복발탑과는 달리 대부분 누각 형태였던 까닭이고, 또 다른 원인은 시신을 지하에 매장하는 중국 고유의 풍습 때문이었을 것이다. (3)사리용기는 이중 구조로 되어 있다. 즉 외부는 석함石函이나 전함磚函이고, 내부는 유리병 등 이른바 보병寶瓶이다. (4)공양물의 봉안 측면에서 보건대, 일반적으로 공양물은 석함이나 전함의 용기 안에 직접 안치한다. (5)공양물은 불교에서 말하는 ‘칠보七寶’ 외에도, 당시 무덤의 수장품의 복사판이라 할 정도로 무덤의 수장품과 비슷한 공양물들도 있다. 중국 초기의 사리봉안에서 사리봉안을 시신 매장의 고분과 동일시하는 경향이 이미 출현했음을 알 수 있다.

동진과 16국시기 중국에서 불교는 여전히 ‘신선神仙 불교’로서 인식되었다. 부처는 단지 무수한 신선 중의 하나일 뿐이었던 것인데, 사리신앙과 사리봉안은 불교의 보급과 불교의 지위 향상에 긍정적인 역할을 하였다. 남북조시대에 사리봉안 풍습은 불교의 지위가 확고해지

는 상황에서 형성된 것으로, 당시대 사람들의 불교 신앙의 중요한 한 표현 양식이었으며, 중국에서의 불교 발전에 중요한 역할을 하였다. 불교가 유·도교와 함께 중국에서 뿌리내릴 수 있었던 데는 여러 이유가 있었겠지만, 사리봉안 풍습은 중국에서 불교가 확고한 위치를 차지하는 데 무시할 수 없는 역할을 하였다.

사리함이라는 중국 특색의 이 용기는 바로 이 시기에 출현하였다. 고고학 자료에 따르면 그 재질은 주로 돌과 토기(벽돌)인데, 돌로 된 석함石函의 뚜껑 부위에 있는 명문銘文을 제외하면 모두 민무늬 위주로 되어 있다. 문헌 기록에 따르면, 이밖에도 금합金函과 은합銀函이 있다. 현재 연대가 가장 이른 사리함은 하북河北 정현定縣 화탑華塔 북위北魏탑 기단 유지遺址, 하북 정현의 북송北宋 정지사탑靜志寺塔 기단 지하궁地宮에서 출토된 석함이며, 연대는 모두 북위시대이다. 비록 외부용기로서 함류函類가 사용되고 있긴 하지만, 사리를 직접 담아두는 핵심용기는 어디까지나 인도와 같은 병류瓶類이며 여기에는 금병, 유리병, 은병 등이 사용되고 있다.

2. 사리함의 계승과 발전—隋代

동진·남북조대의 바탕 위에서 수대에 이르러 중국 고대 사리봉안제도는 그 기초가 확립되었다. 주요 표현은 다음과 같다. 동위東魏와 북제北齊 때 시작된 지하궁 사리봉안 방식이 하나의 제도로서 보편화되기 시작했고, 석함石函과 동함銅函, 사리병舍利瓶을 기본으로 한 봉안방식이 수 문제文帝의 제창에 힘입어 하나의 기본적인 양식을 이루었으며(이 양식은 당대 및 한반도, 일본의 사리 봉안방식에도 영향을 주었다), 북위시대에 사용되기 시작한 ‘탑하명塔下銘(사리탑 조성 내역을 적은 탑지塔誌)’이 대량으로 사용되면서 독특한 봉안방식으로 자리 잡았다. 수 문제文帝 인수仁壽 이후에는 이러한 ‘탑하명’은 보이지 않지만 일부 방면에서는 여전히 변화의 과정에 있었다. 이를 테면 협소한 공간상의 제약 때문에 공양물은 수량도 얼마 안 되고 또 석함 속에 안치되었다. 이것들은 모두 북위시대의 특징과 유사하다. 이밖에 금병이나 유리병에 사리를 봉안하는 것은 인도 방식의 연장이기도 하다. 결론적으로 수대의 사리봉안은 이미 하나의 완전한 제도로 자리 잡아 중국의 후대 및 한반도와 일본에 중대한 영향을 미치게 되었다. 특히 고고학적으로 발견된 수대의 몇몇 사리함에는 무늬장식과 열반변상 등이 정묘하게 새겨 있는데 이런 장식은 전에 없던 현상이다. 동진·남북조대와 마찬가지로 사리함은 이 시대의 가장 대표적인 사리용기였다.

3. 사리함의 지위상의 변화 발생기—당대

사리함의 지위에 변화가 생긴 시대는 당대이다. 당대 사리봉안의 가장 큰 특징은 중국화가 두드러진다는 점이다. 첫째, 동위東魏 북제北齊 시기에 출현하여 수대에 보편화된 지하궁 地宮이 당대에 이르러 현실玄室(시체가 안치되어 있는 무덤 속의 방)화된 것인데, 이것은 수혈식豎穴式 지하궁의 형태를 따르되 당시 분묘구조를 모방하여 용도甬道를 둔 지하궁의 출현을 말한다. 둘째, 사리용기의 중국화이다. 외부용기와 핵심용기 모두에서 변화가 발생했다. 그중 핵심용기의 변화는 비교적 완만했다. 북위시대에 병瓶과 항아리罐 등이 핵심용기로 사용된 이후, 비록 수대에 함函이 핵심용기로 사용한 사례가 없지 않으나, 당 문종文宗 대화大和 연간 이전까지 근 400년(453-827) 동안 병은 꾸준히 핵심용기로 사용되었다. 관棺을 핵심용기로 사용하는 실질적인 변화는 고고학적 발굴 자료로 말하자면, 강소성 진강鎮江 감로사甘露寺 탑 지하궁이 그것이다. 여기서는 고분에서 시신을 관에 안치하는 것과 똑같이 사리를 관에 직접 봉안했던 것이다. 이것은 핵심용기의 근본적인 변화가 당 문종 대화 연간(827-835년)에 발생했고, 이 방식이 당 말기까지 사용되었음을 설명한다. 관이 핵심용기로 사용된 이후에도 여전히 항아리나 병이 핵심용기로 사용되기는 했지만 그것은 더 이상 주류가 아니었다. 핵심용기의 더딘 변화와 달리 외부용기는 급격한 변화를 보였다. 북위시대에는 석함石函, 수대에는 석함과 동함銅函, 동함銅盒이 사용되었고 당대에도 이러한 함은 계속해서 사용되었다. 외부용기는 측천무후 시기에는 금관은곽金棺銀槨이 출현했고, 중종 대에는 석령장石靈帳, 중·만당 대에는 석관곽石棺槨 등이 출현하였다. 현재 알려진 당대 사리로 보건대, 함류 용기는 수량 면에서 여전히 다수를 차지하고는 있을지라도 그것은 단지 당대 사리용기의 일종일 뿐 더 이상 지배적인 위치를 차지하지는 못했다. 그 주요 원인은 당대의 사리 봉안장소인 지하궁이 무덤 형식을 모방하여 사리용기가 관곽화棺槨化되는 경향이 뚜렷해진 까닭이었다.

당대 발해渤海지역의 사리봉안은 크게 중원식과 발해식 두 종류로 나뉜다. 그중 중원식 사리봉안은 두 가지 양상을 띠는데, 하나는 중원의 지하궁 양식이고, 또 하나는 중원의 함 양식이다. 발해식은 탑 심초석心礎石 위에 구멍을 뚫어 사리를 안치하는 방식인데, 이러한 봉안방식은 한반도와 일본에서도 발견된다. 이는 발해지역의 불교문화가 중원의 영향을 받음과 동시에 한반도와 일본의 영향도 받았음을 보여준다. 이것은 발해가 중원과 한반도 및 일본의 중간에 위치해 있다는 사실과 관련이 있다.

4. 사리함 지위의 쇠락—당대 이후

당대 이후 사리봉안은 오대~송·요遼 시기에 또 한 차례의 고조기를 맞았다. 그러나 이

시기의 사리용기는 당대의 기초 위에서 또 다시 극심한 변화를 겪었다. 기존의 함, 관곽, 탑, 병의 기초 위에서 탑 형태의 사리용기가 크게 증가하였고 전에 없던 당幢이 출현하였다. 다양한 사리용기 중에서 함을 사용하는 경우가 줄어들고 관곽류의 사리용기가 늘었다. 특히 요대의 일부 사리함은 관 형태를 그대로 모방하여 한쪽은 크고 한쪽은 좁게 만들기도 하였다. 이상은 당대 이후 사리함 지위의 쇠락을 말해준다.

요컨대 사리봉안은 중국에 들어온 후 점차 변화 발전하여 중국에는 중국 고대의 중요한 불교의식이 되었다. 이러한 변화는 중국전통문화를 끊임없이 흡수 융합함으로써 이루어진 것으로, 최종적으로 중국문화의 구성성분이 되었다. 사리함은 중요한 사리용기로서, 동진·남북조시대, 수대, 당대, 당대 이후라는 몇 시기를 거치는 동안 각각 출현, 계승 및 발전, 지위상의 변화, 쇠락의 과정을 겪었다. 이 변화는 중국에서의 불교의 전래 및 변화 발전의 과정과도 일치한다.

靈山會上圖像의 형성과정과 확산

주수완(朱秀浣) _한국 고려대학교 교수

I. 머리말

영산회상도란 인도 마가다국의 영축산에서 석가모니가 설법하는 장면을 도해한 불화로 서, 점차 영축산 설법을 대표하는 “『법화경』 설법장면”으로 인식되기에 이르렀다.¹⁾ 이 불화는 한국의 경우 조선시대에 석가모니를 주불로 모시는 대웅전의 후불탱화로 유행했다. 중국, 일본과 달리 한국의 불전장엄에서는 불단 뒤에 반드시 불화가 걸리게 되어 있는 것이 특징이다. 때문에 불상이 봉안됨에도 불구하고 그 뒤쪽 후불탱에 본존불이 반복적으로 표현되어 불단 위에 2중으로 주존불상이 표현되는 것이 특이하다. 이러한 봉안방식으로 인해 조선의 영산회상도는 한국만의 특징적인 도상으로 인식되고 있다.

그러나 도상의 명칭이 의미하는 바와는 달리 영산회상도에는 영축산이라는 것을 상징하는 표현도 없고, 법화경을 설법하고 있다는 것을 상징하는 표현도 등장하지 않는다. 그렇다면 왜 이러한 도상이 영축산과 법화경을 상징하는 도상이 되었던 것일까? 이 문제를 풀기 위하여 영산회상도상의 원형이 처음 만들어진 이후 영축산과 법화경이라는 의미가 덧붙여지는 과정에 대하여 고찰해보고자 한다.

II. 영산회상도의 기원

조선시대의 영산회상도는 매우 독창적인 이지만, 도상의 기본적인 구조적 틀은 중국에서 제작된 법화경변상도에서 이미 형성되어 있었음을 알 수 있다. 여기서 더 거슬러 올라가면 인도 간다라 불교미술에서도 그 시원적인 형태를 찾아볼 수 있는데, 특히 파키스탄 라호르(Lahore) 박물관의 대형 불설법 부조가 대표적이다. 물론 조선시대 영산회상도의 제작자가 간다라 부조를 직접 보고 참고하지는 않았을 것이다. 이 도상이 東漸하는 장기간에 걸쳐 많은 변형이 이루어졌으므로 조선시대 불화제작자는 인도의 원형에 대한 개념은 없었을지도

1) 龍樹의 『大智度論』에서는 대승불교를 설한 장소로, 玄奘의 『大唐西域記』에서는 법화경 등을 설한 장소로 설명되고 있다.

모른다. 그럼에도 이 작품이 가지고 있던 원래의 의미와 함께 그것이 전해오는 동안 덧붙여진 새로운 의미는 계속 축적되고 퇴적되어 조선불화의 제작자에게 전해졌을 것이다.

먼저 라호르 박물관의 불설법 부조가 어떤 점에서 조선시대의 영산회상도와 연관이 있는지 살펴볼 필요가 있다. 우선은 결가부좌한 본존불 좌상과 양협시보살입상의 삼존불이 중심을 이루는 구조가 공통적이다.²⁾ 영산회상도상에서 본존불은 많은 보살들에 둘러싸여 있지만, 그 중에서 가장 정면의 두 보살이 특별히 부각되어 있다.

라호르 박물관 불설법도의 하단에는 본존불이 앉아있는 거대한 연꽃의 줄기를 받치고 있는 龍王과 龍女의 그룹이 묘사되어 있다. 이와 대응되는 영산회상도의 경우는 사천왕이 화면 하단에 배치되어 있음을 알 수 있다. 용왕이나 사천왕은 큰 범주에서는 守護神衆이라는 의미에서 공통적인 성격을 지니고 있다.

삼존불 좌우 옆으로는 많은 보살들이 배열되어 있는데, 이들 보살들이 위치한 공간은 매우 관념적이다 즉, 실제 사람들이 석가모니를 둘러싸고 있는 것처럼 표현한 것이 아니라, 수많은 존상들을 층층이 쌓인 가상적인 공간에 가득 채워 배열하고 있는 것이다. 이러한 배열에 매우 익숙한 동아시아의 시각과는 달리 사실적인 공간개념 안에 청중들이 배치된 간다라의 초전법륜 설법도 등은 실제적 공간과 관념적 공간의 차이를 보여준다.

라호르 설법도 부조의 상단에는 ‘多佛化現’이라고 불리는 장면이 좌우 끝에 묘사되어 있다. 부처의 어깨에서 化佛이 발현되는 듯한 이 장면은 海印寺 영산회상도에서는 마치 수많은 부처들이 달이나 해가 떠오르듯이 솟아오르는 것처럼 묘사되어 있다.

이러한 공통점은 물론 우연적인 것으로 간주할 수도 있다. 그러나 하나의 요소가 서로 비슷한 경우에는 우연으로 볼 수 있겠지만, 여러 요소들이 한 작품 안에서 서로 연관되는 구조 자체가 유사하게 나타날 경우는 단순한 우연으로 보기는 어렵다. 더구나 이러한 구조가 특정한 한 작품에만 나타나는 것이 아니라 간다라에서는 “舍衛城神變”이라고 불리웠던 하나의 유형으로 확고히 자리잡고 있었고, 조선불화에서도 “영산회상도”라는 분명한 유형으로 자리잡아 반복적이고 지속적으로 사용되고 있었다는 것은 우연 이상의 연관성을 짐작케 한다.³⁾

시·공간적으로 너무나 큰 위상차를 보이는 두 그룹의 연관성을 직접적으로 설명하기는 어렵지만, 조선의 불교는 분명히 인도에서 시작된 불교의 도상이 오랜 기간에 걸쳐 東漸하면서 전해진 것은 자명하기 때문에 이러한 시각적 유사성에 대해 그 관련성을 부인하기 보다는 이 두 도상이 두 지역에서 의미상으로 어떤 차이점과 공통점이 있었는가에 초점을 맞추

2) 이 도상의 삼존불이 지니는 의미에 대해서는 宮治 昭, 『涅槃と彌勒の圖像學』(吉川弘文館, 1992) 제2장 ‘カンダハラ三尊形式の兩脇侍菩薩の圖像’ 참조.

3) A.Foucher는 간다라의 이러한 유형의 도상을 “舍衛城神變”으로 해석했지만, 현재는 보다 다양한 개념으로 해석되고 있다. 이에 대해서는 Rhi, Juhyung, "Gandhāran Images of the 'Śrāvastī Miracle': An Iconographic Reassessment." (Ph.D diss. University of California at Berkeley, 1991), pp.316~323, 'Appendix3. Various Opinions in Previous Scholarship' 참조.

는 것이 더 건설적인 담론이 될 것이다. 결론부터 제시하자면, 조선시대 영산회상도와 달리 간다라의 일련의 설법부조는 “영축산에서의 설법”이라는 의미를 지니고 있는 것은 아니었다. 다만 이 도상이 대승불교의 이념을 시각화한 것이라는 근래의 연구를 참고해보면, 동아시아에서는 대승불교가 ‘영축산에서의 『법화경』 설법’으로 대표된다는 점을 참고해볼 때 서로 전혀 무관하지 않다는 점에 주목할 필요가 있다.

특히 붓다의 설법을 듣는 보살들이 붓다에 집중하지 않고 서로 대화를 나누거나 하늘을 바라보며 앉아있는 모습은 매우 의외인데, 이 점 역시 대승불교적 모티프로 생각된다. 대승불교 경전은 참선에 들어있는 석가모니로부터 광채가 빛나자 주변의 보살들이 이를 신비롭게 여기면서 서로 그러한 현상에 대해 토론하는 장면이 나오는데, 아마도 라호르 박물관의 설법도는 그것을 나타낸 것으로 보이기 때문이다. 즉, 이전의 불교미술은 직접 설법하는 붓다를 묘사한 것이라면, 대승불교미술에서는 ‘無說의 설법’을 하고 있다는 것을 상징적으로 표현한 것이다.

Ⅲ. 영산회상도상의 진화

간다라 미술의 영산회상도는 굽타(Gupta) 시대의 아잔타 석굴 제16굴의 벽화에서도 변형된 형태로 나타난다. 삼존불을 중심으로 다양한 보살들이 설법을 듣고 있으며, 중앙의 붓다는 용왕이 받들고 있는 거대한 연꽃 위에 앉아있다. 또한 주변의 보살들도 마치 라호르 박물관의 설법부조에서 그랬던 것처럼 다양한 자세로 자유분방하게 앉아있다. 지금은 많이 박락되었지만, 실측도면을 보면 삼존불 뒤편으로 광배와 발이 보이는 것으로 보아 佛立像이 좌우에 서있었던 것이 아닌가 추정된다. 라호르 박물관 설법도에도 다불화현의 장면과 더불어 ‘帝釋窟說法’ 모티프의 붓다가 더 등장하고 있는데, 이러한 多佛사상은 초보적인 三身개념으로서, 어느 정도 역사상의 석가모니 외에 法身과 化身의 개념을 보여준다는 점에서 대승적 佛身觀의 반영이라고 할 수 있을 것이다. 이미 二身 개념은 남인도 아마라바티 미술에서도 등장했다고 생각된다. 예를 들어 아마라바티 대탑을 장엄했던 부조 장식판의 도상을 보면 스투파 앞에 붓다가 묘사되어 있다. 스투파란 붓다의 입멸, 즉 죽음을 의미하기 때문에, 스투파와 붓다가 함께 묘사되는 것은 원칙적으로 불가능하다. 그럼에도 붓다가 스투파 앞에 표현된 것은 붓다의 육체적 죽음과는 별도로 法身の 영원성을 드러내고 있는 것으로 해석할 수 있다. 즉, 스투파와 그 스투파에 새겨진 佛傳 장면은 역사 속의 석가모니를, 그 앞에 서있는 붓다는 인간을 초월한 法身으로서의 붓다를 나타냈다는 것이다.

라호르 박물관의 부조나 아잔타 16굴의 벽화는 여기서 더 나아가 三尊의 붓다가 강조되어 묘사되고 있다. 이는 유식불교에서 등장한 三身 개념의 원시적 표현이 아닌가 생각된다.

라호르 박물관 부조의 경우는 중앙의 法身, 석굴 안의 化身, 그리고 多佛化現을 통한 報身을 통해 三身을 구성하고자 한 것은 아니었을까? 아잔타 석굴은 뿐만 아니라, 석굴 정면 벽면 구성을 통해서도 삼존 개념을 보여주고 있다. 중앙의 감실에는 조각으로 본존불 倚坐像을 안치하고, 위에서 살펴본 설법도 및 그와 대칭적 성격을 지닌 또 다른 설법도가 각각 중앙 감실 입구 좌우의 대형벽면에 그려져 있어서, 마치 佛殿 안에 三身佛이 나란히 앉아있는 것과 유사하다.

이러한 굽타시대의 설법도와 매우 유사한 사례가 五胡16國 시기 敦煌 莫高窟에서 등장하고 있다. 北凉시기에 제작된 272호굴 정벽 감실에는 佛倚坐像이 봉안되어 있고, 감실 안쪽 좌우로 협시보살이 그려져 있다. 감실 좌우 벽면에는 다양한 보살들이 마치 라호르 박물관 불설법 부조에 등장하는 聽聞菩薩들처럼 질서정연하게 층층히 앉아있다. 이 보살상들은 伎樂菩薩이라고 흔히 불리고 있지만, 자세히 살펴보면 이들은 음악과는 무관한 듯하다. 아마도 이 보살들은 라호르 박물관 설법부조처럼 무설의 설법을 듣는 장면을 채용해오는 과정에서 변형된 것으로 보이는데, 이를 요가자세를 하고 있는 보살로 해석해보고자 한다. 즉, 요가수행을 불교에 들여온 유식불교에서 행했던 秘密 무드라(mudrā) 作法을 도해한 것이 아닐까 하는 것인데, 北凉시기의 대표적인 고승인 담무참(曇無讖, Dharmarakṣa, 385~433)이 초기 密敎를 중국에 전래한 승려였을 가능성이 제기되고 있다는 점을 참고하면 가능성이 없지 않다.

南北朝시대에 이르러 이러한 도상은 재차 변형된 형태로 등장하고 있는데, 대만고궁박물관 소장품의 北魏 太和元年(477)銘 금동불좌상의 광배 뒷면에 새겨진 도상에는 당시 북위 불교도들이 이해했던 몇 가지 경전이 구체적으로 삽입되어 있다. 우선 삼존불 구성과 그 협시보살이 꽃을 뿌리고 있는 듯한 모티프는 라호르 박물관 설법부조와 유사하며, 특히 花冠을 씌우는 모습이 붓다의 머리 위에 표현된 것도 동일한 구조이다. 청문보살들은 기존의 도상과 달리 붓다의 설법에 집중하며 합장을 하고 있어 자유분방한 모습은 점차 사라졌다. 대신 여기에는 화면 하단에 석가모니의 탄생장면과 목욕장면, 상단에는 『법화경』 「見寶塔品」과 『維摩經』의 維摩·文殊의 問答 장면이 도해되어 있어 주목된다. 아직까지 구체적으로 확정하기 어려운 인도·간다라의 대승적 설법도상과 달리 여기서는 佛傳장면과 함께 『법화경』·『유마경』이라는 구체적인 대승경전이 명시되어 있다. 물론 인도·간다라의 도상도 구체적인 경전이 표현된 것이지만, 현재의 시각에서 파악이 안 되는 것일 수도 있다. 예를 들어 라호르 박물관 설법부조와 같은 맥락을 지니고 있는 페샤와르(Peshawar) 박물관 소장 설법부조에는 상단에 스투파가 표현되어 있고, 그 양 옆으로 불입상이 보인다. 어쩌면 이것이 인도에서의 ‘견보탑품’에 나타난 釋迦·多寶의 표현일 수도 있지만, 동아시아의 시각과는 다르다. 그러나 그것이 ‘견보탑품’이거나 아니거나 간에, 동아시아에서는 그러한 모티프가 二佛並坐像의 모티프로 재해석되었다고 생각된다. 또한 문수와 유마 두 존상만 감실 안에 묘사된 것도 라호르 박물관

관 설법부조 본존 좌우 상단의 감실보살상과의 연장선상에서 그 기원을 고찰해볼 수 있지 않을까.

北齊시대의 佛碑像에서는 이와 같은 구조를 차용하면서도 <유마경 변상도>라는 성격을 더욱 강조했다. 북제 天保 10년(559)명 불비상은 삼존불을 중심으로 하고, 나한상이 추가되었으며, 가장 바깥으로는 力士가 시립했다. 하단에는 용왕 대신 향로와 향로를 이고 있는 신중이 표현되었고, 좌우의 供養人은 마치 용왕·용녀를 대신한 것처럼 보인다. 청문보살들은 유마와 문수보살 사이에 재배열되었다. 문수와 유마는 역시 감실 속에 앉아있다. 가장 상단에는 감실 안에 보살반가상이 묘사되었는데, 이를 兜率天宮의 彌勒菩薩로 보기도 한다.

이 도술천 세계는 많은 윤회전생을 거치면서 善業을 닦은 보살의 마지막 住處로서의 성격을 지니는데, 이는 라호르 박물관 불설법도의 다불화현과의 연장선상에서 고찰해볼 수 있다. 만약 다불화현 장면이 공간적으로 다양하게 현현하는 붓다의 모습을 나타낸 것이라면, 도술천은 시간적으로 다양하게 세상에 현현했던 존재가 마지막 머무는 곳이라는 점에서 이러한 도상의 상단은 항상 佛性의 시·공간적 현현을 구현한 구역으로 정의내릴 수 있기 때문이다.

아울러 이 碑像에서 간과하지 말아야 할 것은 본존불과 협시보살 사이에 마치 소라고둥처럼 생긴 머리모양을 하고 있는 협시존상이다. 이 두 존상은 螺髻梵王으로 밝혀진 바 있는데,⁴⁾ 이들은 『유마경』에 등장하고 있다. 이 나계범왕은 이러한 유형의 도상이 『유마경』의 의미를 상실하고 난 이후에도 지속적으로 남아 조선시대 영산회상도에서는 흔히 ‘他方佛’ 혹은 ‘多寶佛’과 ‘아미타불’로 해석되고 있다. 이 타방불이 거의 일관되게 나계범왕의 머리모양을 하고 있다는 것은 조선시대 『영산회상도』가 ‘유마경설법도상’에서 파생되어 나왔다는 하나의 증거로 볼 수 있다.

IV. ‘大乘說法’에서 ‘法華經說法’으로

이러한 대승불교적 설법도상은 隨代에 이르러서 점차 법화경변상도의 성격을 강하게 지니게 되었다.⁵⁾ 예를 들어 莫高窟의 수대 석굴인 420굴의 경우는 마치 앞서 살펴보았던 천보 10년명 불비상을 크게 확대하여 법당에 봉안한 것처럼 보인다. 상단 좌우에는 계속 문수·유마 문답장면이 비교적 큰 비중을 두고 묘사되어 있다. 그런데 이 석굴의 천정은 법화경변상도로 가득 채워져 있다. 막고굴 419굴은 정면 감실 바로 위에 도술천궁이 묘사되어 있어, 이러한 도상이 천보 10년명 불비상에서 기원한 흔적을 남기고 있다.

4) 김리나, 「<維摩詰經>의 螺髻梵王과 그 圖像」(『震檀學報』71·72, 진단학회, 1991) 참조.

5) 이러한 현상은 아마도 隋 皇室이 天台宗을 후원했던 것과 연관이 있을 것이다.

初唐시기, 예를 들어 막고굴 57굴은 상단 좌우의 문수·유마 문답 장면을 석가보살의 白象入胎와 出家 장면으로 대체하였다. 대신 여기서 분리된 유마경변상도는 점차 석굴의 측벽에 독립적으로 확대되어 그려지게 되었다. 57굴의 천정에는 千佛圖가 그려져 있는데, 정벽 감실의 설법도상은 하나의 기본 도상으로 자리잡고, 천정이나 측벽에 무엇을 그리는가에 따라 다양한 의미를 지닐 수 있었을 것이다. 물론 盛唐시기의 막고굴 45굴 정벽 상단 천정에 <견보탑품> 장면이 그려진 것처럼 ‘법화경변상도’로서의 성격도 일정 부분 지속적으로 유지되고 있었음을 확인할 수 있다.

晚唐~北宋대에 이르러서는 영축산 설법이라는 것을 강조하기 위해서 위의 설법도상 주변으로 山岳을 분명하게 묘사하기도 했다.⁶⁾ 막고굴 85굴의 <법화경변상도>가 대표적인 예인데, 사실 여기서 중심을 이루는 설법도는 본 논고에서 다루고 있는 영산회상도 유형의 도상이 아니라, 별도의 계보를 지닌 도상으로 보아야하지 않을까 생각된다. 예를 들어 영산회상도상에서는 삼존불의 좌우 협시보살이 立像이지만, 晚唐 이후 영축산이 묘사된 법화경변상도는 대체로 보살이 坐像으로 묘사되어 차이가 있다. 예외적으로 일본 교토 清涼寺의 석가불 입상 복장물에서 발견된 <靈山變相圖>는 지금까지 살펴본 설법도상의 기본구성을 유지하면서 서도 뒤에 산악을 배치한 경우이다.

이 도상은 南宋대에는 법화경변상도의 중심 도상으로 확고하게 자리잡았다. 교토 雲龍院 소장의 남송대 법화경변상도는 막고굴 수~성당 시기 정벽 감실 도상배치를 비교적 충실히 따르면서 이를 회화적으로 구현한 구조를 보이고 있다. 이 변상도가 조선 초에도 그대로 복각되어 유행했음을 상원사 문수동자상 복장유물에서 발견된 1404년명 <법화경변상도>에서 확인할 수 있다. 이를 통해 한국은 중국의 불전이나 석굴 장엄을 직접 보기 어려웠기 때문에 이같이 법화경변상도로 최종 정리된 도상을 받아들여, 이를 다시 후불탱화로 확대시켜 불단에 걸었던 것으로 추정된다.

V. 『법화경』을 초월한 변용

중국에서 經變相圖 형식으로 전래된 영산회상도는 한국에서는 대웅전의 후불탱화로서 확고하게 정착되었지만, 일본의 경우는 중국의 전통을 정확히 이해하고 불전 안에 주요 존상을 조각상으로 봉안했다고 생각된다. 때문에 일본에서는 한국의 영산회상도와 같은 종합적 불화를 찾아볼 수 없지만, 興福寺에서 12~13세기에 제작된 <고후쿠지만다라도(興福寺曼荼羅圖)>에서 부분적으로 영산회상도 유형의 도상들이 반복적으로 전개되고 있음을 볼 수 있

6) Moritaka Matsumoto, "The Iconography of Shaka's Sermon on the Vulture Peak and Its Art Historical Meaning", *Artibus Asiae*, Vol.53, No.3/4, 1993.

다. 이 불화는 당시 고후쿠지의 각 전각이 상징하고 있던 도상적 의미를 도해한 것인데, 각 전각 하나하나의 배치방식이 ‘법화경변상도’ 혹은 ‘영산회상도’의 존상배치와 유사함을 알 수 있다.

특히 동금당을 묘사한 부분은 보살입상을 협시로 둔 삼존불을 중심으로 불·보살과 신중들이 둘러서 있다. 라호르 설법도에서 본존불 머리 위에 화관을 씌우는 緊那羅로 보이는天人들은 八部衆으로 대체되고, 용왕·용녀는 四天王으로 대체되는 등 큰 변화 속에서도 기본적인 도상구조는 유지되는 가운데, 多佛化現이나 聽聞菩薩群은 천정 및 天蓋 장엄으로 흡수되었을 것이다.

일본은 여기서 더 나아가 胎藏界曼荼羅와 같은 밀교회화를 발전시켰다. 태장계만다라는 영산회상도의 존상배치를 보다 관념적인 시각에서 재구성한 것처럼 보인다. 정면에서 설법을 바라보는 고전적 시각에서 벗어나 마치 위에서 내려다보는 구성으로 변화하고, 이를 정사각형의 구도 안에 재배치했다. 중앙에 배치되었던 삼존불 설법은 五方佛과 間方の 보살좌상으로 확대되기는 했지만, 다양한 청문보살과, 상단의 타방불, 하단의 분노존의 배치가 이루는 전체적인 구도는 오래된 영산회상도상에 바탕을 두면서 밀교 교리에 따라 변형시킨 것임을 짐작할 수 있다.

결론적으로 조선의 영산회상도는 영축산에서의 석가모니의 설법을 시공을 초월하여 불전 안에 재현함으로써 불교도들이 당시의 설법 현장에 들어와 있는 듯 느끼게 하려는 의지를 반영하고 있다. 여기서 발전한 밀교의 태장계만다라는 추상적 법신을 시각적으로 구현하여 불교도들이 이를 체험할 수 있도록 하는 장치이기도 하다. 때문에 이러한 도상은 대승불교의 경전을 도해하기 위하여 창안된 이후 이제는 영축산을 넘어 밀교에 이르기까지 가장 중요한 불교도상의 하나로서 자리잡게 되었던 것이다.

고려시대 阿彌陀畫像에 보이는 화엄과 천태의 융합

이데 세이노스케(井手誠之輔) _일본 규슈대학대학원 인문과학연구원

머리말

오늘 발표에서는 고려불화에서 제작된 특수한 아미타화상(阿彌陀畫像)을 통해서 동아시아 불교에 있어 한국 불교의 특색에 대한 고찰을 하고자 한다. 일반적으로 한국은 일본보다 현격히 중국과의 관계가 공고하다고 여겨지나 고려시대의 아미타화상을 보면 중국과의 공통정보다는 오히려 상당히 다른 신앙 배경 아래에서 불화가 제작되었음을 알 수 있다. 아미타 정도신앙에 대해서는 종래 정도삼부경만을 경전상의 전거로 생각하는 경향이 있으나 많은 아미타화상이 제작된 고려시대의 아미타 정도신앙에서는 화엄사상에 기초한 극락왕생의 사고방식, 구체적으로는 40권본 화엄경의 제40권에 해당하는 보현행원품에서 유래하는 사고방식이 절대적인 영향력을 발휘하고 있다.

1. 시마즈(島津) 가문이 소장했던 아미타여래상

우선 화엄사상을 반영하는 대표적인 아미타화상으로 1286년의 명문을 가진 시마즈 가문이 소장했던 아미타여래상을 보고자 한다. 이 화상은 1944년까지 도쿄 시마즈 가문 저택에 소장되었다고 전해진다. 필자는 일찍이 20년 전에 이 매력 넘치는 아미타화상과 그 신앙 배경에 대해 『미술연구』362호(1993년) 잡지에 논문을 발표한 적이 있다. 필자의 의견이 반드시 한국에서 충분히 받아들여진 것은 아니지만 명확한 반론이 있는 것도 아니다. 다음으로 그 개요를 서술하면서 논의를 진행해 가고자 한다.

등신대(等身大)의 아미타여래는 연지 속에 핀 연꽃 위에 서서, 보는 자를 오른손으로 가리키며 연대 위에 태워 어딘가 화면을 향해 오른쪽으로 권하려는 것처럼 완만하게 몸을 돌리고 있다.

이 불가사의한 아미타여래의 도상에 대해서는 이전부터 아미타여래가 신자를 극락정토로 이끄는 모습을 나타낸 내영도(來迎圖)와 관련짓는 해석이나 둔황의 ‘인로보살도(引路菩薩圖)’ 등의 서역 불화의 영향을 받은 일레라는 설명이 있었다. 그렇기는 하나 원래 수면에 파문이 떠오르는 연지는 차안(此岸)에 해당하는 우리가 사는 현실 세계가 아니고 피안(彼岸)인 아미타여래의 극락정토에 해당하는 것은 분명하다. 따라서 우선은 극락정토를 그린 장

(場)으로써 이 유례가 없는 아미타화상은 왕생자를 맞이하기 위해 피안에서 차안으로 와서 맞이하는 내영도와는 전혀 다른 신앙에 의해 제작된 것으로 생각할 수 있다.

다행히 시마즈 가문이 소장했던 이 그림은 자회(自回)라는 승려의 금니명(金泥銘)이 화면 좌우에 있어 불화 제작의 배경을 알 수 있다.

<바라볼 때 오른쪽 아래>

‘特爲國王宮主福壽無彊 願我臨欲命終時 盡除一切諸障礙

奉翊大夫左常侍廉□□

兼及己身不逢桎難 面見彼佛阿彌陀 即得往生安樂刹’

<바라볼 때 왼쪽 아래>

‘至元二十三年丙戌五月日禪師 自回 筆’

명문에 의하면 이 불화는 원의 지원(至元)에 해당하는 충렬왕 12년(1286) 5월, 염하모(廉何某)가 원주(願主)가 되어 충렬왕(1236~1308년)과 원의 세조 쿠빌라이 딸인 원성공주(元成公主, 1259~1297년)의 복수(福壽)가 영원하며 또한 스스로 어려움에 만나지 않기를 기원하며 제작된 것이라 한다. 나아가 40권본 『화엄경』의 마지막 장에 해당하는 제40권(普賢行願品)에서 7언4구의 계문(偈文)을 인용해 임종 때 일체 모든 장애가 전부 제거되고 눈앞에서 아미타여래를 상견하는, 즉 극락정토에 왕생하기를 원하고 있다. 명문 중의 염하모란 충렬왕과 원성공주를 가까이서 모신 염승익(廉承益)임이 이미 검증되었다. 그곳에 보현행원품 1절을 인용하고 있어 이 특이한 아미타화상이 화엄사상에서 설하는 아미타 정토신앙과 관계가 있음을 알 수 있다.

40권본 화엄경은 8세기 말에 반야삼장이 한역한 것으로, 그 내용은 문수보살의 가르침에 따라 깨달음을 찾아 53 선지식을 방문하는 선재동자 이야기이다. 정확히 60권본 화엄경과 80권본 화엄경의 입법계품에 해당하는 부분의 다른 번역에 해당한다. 그러나 다른 번역이면서 마지막 장에 해당하는 보현행원품에서는 보현보살이 선재동자에 대해 그 10대원과 공덕을 말해 화엄세계의 비로자나정토에 깨달아 들어가기 위해 아미타여래의 극락정토로의 왕생을 설하고 있는 점이 커다란 특색이며, 앞의 두 가지 화엄경 내용과의 커다란 차이이기도 하다.

다만 보현행원품에서는 단지 극락정토로의 왕생이라는 공덕을 설하고 있는 것은 아니다. 극락정토로의 왕생은, 아미타여래의 수기를 얻어 성불을 이루어 화엄세계로의 편력을 통해, 더욱이 중생 구제로 회귀하지 않으면 안 된다는 아미타정토가 정확히 화엄 세계의 입구에 위치하고 있는 점이 커다란 특색이다. 또 극락정토로의 왕생은 깨달음을 구하는 엄격한 주체

적인 신앙으로, 즉 보살행을 실천하는 것이 전제가 된다. 시마즈 가문 구장본은 바로 보현행원품의 교설에 기초해 아미타여래의 수기와 화엄세계로의 편력이라는 내용을 보는 사람의 시점에 의거해 하나의 그림 속에 나타낸 것이다.

2. 아미타팔대보살상

다음으로 고려불화에서만 알려진 특이한 아미타화상으로 아미타팔대보살상을, 그 전형이 된 14세기 전반에 그려진 다이넨부쓰지본(大念佛寺本)에 의거하여 검토하고자 한다. 아미타팔대보살상은 아미타여래 주위를 8체의 보살이 둘러싸고 있는 도상을 가리킨다. 8체의 보살은 관음보살, 허공장보살, 금강수보살, 제개장보살, 문수보살, 보현보살, 미륵보살, 지장보살 등으로 원래 불공 역 『팔대보살만다라경(八大菩薩曼荼羅經)』에 근거를 가진 것으로 여겨 왔으나 그곳에는 아미타여래와 팔대보살의 결합에 대해서는 언급하지 않고 있다.

중국이나 일본에서 같은 형태의 도상 작례(作例)가 존재하지 않는 것과 더불어 아미타여래와 팔대보살을 결합한 고려의 아미타팔대보살상에는 고려 독자의 신앙 배경과 밀접한 관계가 있음이 예상된다. 그렇다면 고려불화의 독자적인 도상으로 알려진 아미타팔대보살상을 만들어 낸 배경에는 어떠한 아미타 정도신앙이 존재한 것인가. 그것을 고찰함에 필자는 고려의 아미타 정도신앙이 보현행원품이란 화엄경 경전에 설해진 왕생사상과 깊게 연결되어 있음을 중시하고 싶다. 앞에서 시마즈 가문 구장본을 중심으로 검토한 보현행원품의 전반 부분에서는 극락정토의 아미타여래를 둘러싸는 보살중들로 ‘문수·보현·관음·미륵 등’이란 기술이 있다. 이 기술 중의 ‘등’으로 나타나는 내용을 팔대보살 중의 4체의 보살중들로 바꿔 읽어 도합 8체의 보살중들이 둘러싸고 있다라는 해석이, 실은 고려불화에 있어 아미타팔대보살상의 전거가 된다.

시마즈 가문 구장본에는 왕생자가 아미타여래로부터 수기를 받아 나아가 화엄세계로 인도되는 점에 초점을 맞추어 구상되었으나, 일련의 아미타팔대보살에서는 극락정토에 있어 아미타보살과 그 보살중들을 도상화하는 것으로 이른바 보현행원품에 따른 아미타정도도로 구상되고 있음이 이해된다.

지금까지 시마즈 가문 구장본의 아미타여래상과 아미타팔대보살상이 모두 화엄사상에 기초한 아미타 정도신앙을 배경으로 성립하는 것을 서술하였는데, 이 점은 아미타화상에 있어 가장 한국적인 특색으로 특필해도 좋을 것이다.

3. 화엄과 천태와의 상호작용

시마즈 가문 구장본의 아미타여래상과 아미타팔대보살상이 모두 화엄사상에 기초한 아미타 정토신앙을 배경으로 성립된 것을 염두에 두고 다음으로 이러한 작례에 천태정토교의 사상이 관여하고 있음을 확인해 두고자 한다.

먼저 제2장에서 검토를 한 다이넨부쓰지본의 아미타팔대보살상의 본존인 아미타좌상에 주목하고자 한다. 이 좌상에서 설법하는 아미타여래의 모습은 사실 14세기에 제작된 사이후쿠지(西福寺)본의 관경16관변상도 제9진신관의 도상과 완전히 일치하고 있다. 양자의 일치하는 아미타팔대보살의 본존인 아미타여래의 모습에 천태정토교에서 규범적인 텍스트로 기능한 『관무량수경』의 교설이 강하게 관여되었다는 단적인 증좌가 된다. 이와 관련하여 일본의 아미타화상에서는 『관무량수경』에 설해진 제9진신관의 도상을 채용한 것은 없다.

다음으로 아미타팔대보살상 중 흥미 깊은 한 예로서 도쿠카와(徳川) 미술관본을 검토한다. 이것은 아미타팔대보살의 일행이 내영하는 모습을 나타낸 하나의 예이나 천태정토교와 결합한 내영 형식을 취할 뿐만 아니라 나아가 제3열째, 바라볼 때 오른쪽에 배치된 문수보살이 ‘묘법연화경’ 제자(題字)가 있는 경책을 손에 들고 있는 점이 주목된다. 『법화경』이 천태사상의 근본 경전임은 말할 것도 없다. 도쿠카와 미술관본으로 대표되는 내영 형식의 아미타팔대보살상에서는 화엄사상과 천태정토교의 사상이 밀접하게 결부되어 있음을 알 수 있다.

다음으로 도쿄의 네즈(根津) 미술관에 소장된 일례를 소개한다. 아미타팔대보살상이 극락정토의 경관 속에 그려져 있는 진귀한 예이다. 일반적으로 고려의 아미타팔대보살상은 허공 속에 모습을 나타내는 것이 많다. 그것에 비해 이 작례에는 연지와 보수(寶樹)의 묘사가 보이며 구체적인 극락정토도의 체재를 정돈하고 있는 것이 희귀하여, 앞에서 검토한 아미타팔대보살상이 보현행원품에 기초한 아미타정토도인 것을 단적으로 보여준다.

『화엄경』에는 극락정토의 구체적인 모습을 기술하지 않는다. 따라서 이 네즈 미술관본에서는 7체로 갈라진 극락정토의 7층 행수(行樹)와 연지 등의 시각적인 어휘를 『관무량수경』에서 인용하는 형태로 극락정토도로서의 시각 이미지를 보완한다고 이해할 수 있다. 여기에도 고려시대의 아미타화상에 있어 화엄사상과 천태정토교의 사상이 밀접하게 결부되어 있음을 지적할 수 있다.

고려의 아미타화상에는 아미타독존내영, 아미타삼존내영 등의 작례도 적지 않게 존재하나 일반적으로 구름이 그려진 것은 거의 없다. 앞에서 본 도쿠카와 미술관본은 아미타여래 일행이 향하는 앞쪽에 구름을 나타내고 있는 점에서 물론 희유한 일례에 해당하나 그곳에는 구름을 그려도 이른바 운족(雲足)을 가진, 이동 중임을 보이는 내영운(來迎雲)은 아니다. 도쿠카와 미술관본 뿐만 아니라 고려의 아미타내영도에서는 송대 불화나 일본의 아미타내영도가 내영의 때의 신속감을 구름의 묘사에 의해 강조하는 것과는 전혀 성격을 달리하며 오히려

려 내영운을 강조하지 않는 점, 또는 내영운을 그리지 않는 자체가 커다란 특색이다. 그 이유는 어디에서 찾을 수 있는가.

앞에서 본 보현행원품의 교설에 따르면 화엄계의 아미타 정토신앙은 비로자나정토를 최종 목적지로 하는 지극히 주체적인 신앙이 전제된다. 중국이나 일본의 아미타내영도와 비교해서 고려불화에 있어 내영의 신속감이 느껴지지 않는 것은 천태정토교의 구상에 따르면서도 그 배후에 주체적인 보살행으로서 화엄세계인 비로자나정토로의 왕생사상이 이른바 내영의 움직임을 억제하는 모습으로 간섭하여 그것이 구름을 배제하고 또 내영의 움직임을 억제하는 결과로 나타난 것 같다.

지금까지 본 것처럼 고려불화에서 화엄사상과 천태정토교 사상과의 깊은 관계나 상호 간섭이라 할 만한 양상은 실은 보다 광범위한 모습으로 나타나는 것을 지적할 수 있다. 다음에 그것들의 여러 모습에 대해 복수의 사례들을 확인해 보고자 한다.

보고 게시는 것은 바라볼 때 왼쪽이 네즈 미술관본의 아미타삼존상, 오른쪽이 MOA 미술관본의 아미타삼존내영도이다. 여기서 주목하고 싶은 것은 아미타여래에 협시하는 세지보살의 지물이다. 이 지물은 끈을 달아 뒷면에 ‘불(𑖀)’자를 음각한 인새(印璽)로 보아도 좋다. ‘불’자는 원래 중국에서 황제 12장의 하나로 알려진 권위를 나타내는 글자이며 이러한 인새를 가진 세지보살 도상은 중국과 일본에서는 유례가 없고 고려불화 독자의 신앙을 반영한 것이다. 천태정토교에 따라 아미타삼존상에 그려진 세지보살이 권위가 있는 인새를 손에 들고 있는 이유에 대해 필자는 역시 보현행원품의 교설과 관계된 것으로 본다. 즉 극락왕생하는 신자에 대해 권위를 가진 인새에 의해 부처가 된다는 수기를 받는 역할을 분담하고 있는 것으로 여겨진다. 세지보살은 바로 연화세계 입구에서 입국 심사하는 것처럼 비자에 도장을 찍는 역할을 담당할 것이라 생각할 수 있다.

이러한 생각을 뒷받침하기 위해 참고 되는 것은 하쿠쓰루(白鶴) 미술관본의 아미타삼존상이다. 여기서도 세지보살이 ‘불’자를 음각한 인새를 왼손에 쥐고 있는 것을 확인할 수 있으며, 하쿠쓰루 미술관본은 나아가 오른손에 연화대에 올린 화염보주를 가지고 있는 것이 주목된다. 도상학에서 보면, 세지보살의 도상은 화염보주를 가진 어떤 존격과 밀접한 관계가 있을 것으로 여겨진다. 이러한 생각을 전제로 하면 고려불화에서 화염보주를 가진 보살형으로서 예를 들면 마쓰오데라본(松尾寺本)에 보이는 것처럼 아미타팔대보살상에서 관음보살에 대치해 그려진 제개장보살의 존재가 주목된다.

고려의 아미타화상에서 세지보살과 제개장보살이 서로 겹쳐지는 일종의 이중 이미지로 기능한다고 하는 견해는 화엄사상에 기초한 아미타팔대보살상에서 본래 관음에 대치하는 위치에 있어야 할 제개장보살을 대신해 세지보살이 배치된 사례가 가끔 존재하는 것에 의해 뒷받침된다. 예를 들면, 고려 후기 1320년의 기년을 가진 마쓰오데라본이 그 전형적인 일례이다.

마쓰오테라본과 앞에서 본 다니넨부쓰지본을 비교하면 다이넨부쓰지본으로 대표되는 아미타팔대보살상의 기본적인 구성에 있어 천태정토교에 기초한 아미타삼존의 구성이 간섭을 강화해 그 결과 제개장보살에 세지보살이 대신 들어온 것으로 볼 수 있다. 하쿠쓰루 미술관 본으로 다시 돌아가 보면, 이 아미타삼존상에서 세지보살은 틀림없이 세지보살임과 동시에 제개장보살이라는 양의성을 가지고 있음을 알 수 있다. 언뜻 보기에 화엄사상과 관계가 없는 것처럼 보이는 천태정토교에 따르는 아미타삼존상의 경우에서도 그곳에는 역시 강하게 보현행원품의 교설이 반영되고 극락정토에 왕생하는 신자는 비로자나정토의 입구에 있는 아미타여래의 극락정토에서 수기 받는 것이 기대되고 있음을 알 수 있다.

4. 맺음말- 고려시대 후기의 전후

마지막으로 결론을 대신하여 이번 발표에서 서술한 고려불화에 보이는 화엄사상과 천태사상과의 융합이라는 특색을 대부분의 고려불화가 제작되었던 고려후기의 전후 시대를 통해 간단하게 확인하고, 이러한 특색이 한국불교에서 오랜 전통이었을 가능성에 대해 그 전망을 보여주고자 한다.

고려후기에 앞선 시대에 대한 사례로 우선은 고려중기를 대표하는 저명한 학승인 의천(義天, 1055-1101년)의 경우를 확인하자. 의천은 고려 문종의 아들로 태어나 11세에 승려가 되어 화엄교리를 배우면서 점차 천태교리에 관심을 보이며 1085년 송에 건너가 주로 천태와 화엄을 배웠다. 동시에 불교서적의 수집에 힘써 많은 서적을 가지고 돌아왔다. 귀국 후 주지로 주석한 개성 근교의 왕흥사에 교장도감을 설치해 송·요·일본·국내에서 널리 불교서적을 모아 『속장경』 4000여 권을 간행한 일은 이미 알려진 바이다. 의천의 『대각국사문집』 권10에 의하면, 의천은 그 만년에 해당하는 1100년 6월 4일 어머니를 위해 창건한 국청사에서 법화경의 요체에 대해 강의한 후 제자들에 대해 흥미 깊은 회상을 남기고 있다.

의천이 강의한 천태묘현(天台妙玄)이란 중국 천태종의 개조 지의(智顗)가 개황 3년(593) 형주 옥천사에서 행한 『법화경』에 관한 강술을 제자인 장안관정(章安灌頂)이 필록(筆錄) 정리해 사서(私序)를 붙인 전부 10권으로 이루어진 『묘법연화경현의(妙法蓮華經玄義)』를 말한다. 지의의 『묘법연화경현의』에 대해 강의한 후, 의천은 자신의 55년간에 걸친 인생을 회고하면서 23세부터 40화엄과 그 주석서인 정관(澄觀)의 소(전10권) 도합 50권을 강의한 이후 그 일을 그만두지 않고 계속해 왔다고 한다.

특히 주목되는 것은 60화엄과 80화엄에 40화엄을 더한 180권의 화엄경에 대해 예부터 상승(相承)의 설이 있음에도 불구하고 40화엄의 주석에 해당하는 정관의 소(전10권)만을 번역해 강의에 사용했다는 점이다. 의천은 이외에도 36권본의 『열반경』과 지의 『묘법연화경

현의』, 『송고승전』 등을 당시 한국의 언어로 번역해 강의했던 일과 만년이 되어 피로가 쌓이고 학업이 황폐한 것을 한탄하고 있다. 또 송본의 여산 18현자의 진용, 이것은 초상화의 가능성이 있으나 이것들의 승연(勝緣)에 따라 아미타 정토신앙을 실천하고 있는 것 등을 서술하고 있다.

덧붙여 말하면 의천이 자주 활용했다는 정관의 소(전10권)는 1095년에 개관된 의천관이 현재 도쿄의 다이도큐(大東急) 문고에 현존하고 있다.

그렇다면 이번 발표에서 본 고려의 아미타신앙에서의 화엄사상과 천태정토교 사상과의 깊은 연결은 의천의 절실한 회상에 보이는 것처럼 그 진지한 활동에 명확한 선례를 인정할 수 있을 것이다. 의천에 의해 명확하게 연결되어 있던 화엄사상과 천태사상과의 융합은 계속하여 고려불교에서 하나의 전통을 이루며, 그것이 200년을 거쳐 더욱 다양하게 고려후기 아미타화상에도 투영되고 있음을 확인할 수 있었다.

다음으로 시대를 내려 조선왕조 전기의 사례를 확인하고자 한다. 보시고 계신 것은 1459년 당시 왕인 세조(1417~1468년)가 편찬한 한글에 의한 불전서(佛傳書) 『월인석보(月印釋譜)』에 붙은 석가팔상 중에서 초전법륜의 장면이다. 이 장면은 바라볼 때 왼쪽에 화엄삼성이 나타나 있는 것은 매우 흥미 깊다. 세조가 수양대군이던 때 아버지인 세종(1397~1450년)의 명을 받아 『월인석보』에 앞서 1447년에 편찬한 『석보상절(釋譜詳節)』에 의하면 석가가 녹야원에서 최초 설법을 행한 때 화엄경이 강설되었다고 명확하게 서술하고 있다. 석가의 녹야원에서 최초의 설법 장면이 화엄삼성을 나타낸 일은 16세기 이후 오랫동안 한국에 있어 불전도의 전통을 형성하고 있으며 이러한 사례는 중국이나 일본의 불전도에 보이지 않는다.

석가의 80년에 이른 생애를 따라가면, 천태측이 중시하는 『법화경』이나 『열반경』의 강설은 만년 8년간뿐이다. 어떠한 이유로 또 어느 시기부터 한국불교에서 화엄경이 초전법륜 때 설했다고 해석되기에 이르렀는가. 그에 대한 명확한 답을 발표자는 가지고 있지 않지만 다양한 경전 내용에 앞서 전부를 포섭하는 근본경전으로써 화엄경의 위치를 부여하는 생각은 오랫동안 강하게 한국불교의 전통에 흐르고 있음은 의심할 여지가 없다.

화엄사상과 천태정토교 사상과의 사이에 다양한 관계성의 제상을 교리에 기초해 바르게 서술하는 것은 미술사 연구자인 발표자의 전문 범위를 크게 넘는다. 그러나 이번 발표에서 보인 것처럼 조금이라도 시각적인 어휘를 사용해 그려진 불화나 판화의 이미지에서 판단해보면 한국불교에는 화엄사상과 천태정토교 사상과의 융합이라 할 수 있는 밀접한 상호작용이 오랜 전통을 형성하고 있음은 분명하다. 현재 거의 160건의 현존 작례가 알려진 고려불화의 대부분을 차지하는 작례에 대해서 보다 바른 이해를 깊게 하기 위해서는 이러한 한국불교의 신앙이나 사상에 있어 경향성으로 보이는 수맥(水脈)을 무시할 수 없다고 생각한다.

디지털기술·비파괴적수법을 이용한 고대 사원 가람배치 조사연구

—시모후사류카쿠지(下總龍角寺)의 측량·GPR(레이더 탐사) 조사—

쥬쿠라 마사요시(城倉正祥) _일본 와세다대학 문학학술원 준교수

나와비 야마(ナワビ矢麻)_일본 와세다대학대학원 석사과정

머리말

지바현(千葉県) 인바군(印旛郡) 사카에마치(栄町)에 소재하는 천축산(天竺山) 자코인류카쿠지(寂光院龍角寺)는 하쿠호기(白鳳期)에 창건된 보소(房総) 지방을 대표하는 고찰이다. 본존 약사여래좌상의 두부(頭部)는 옛 야마다데라(山田寺) 강당의 본존과 통하는 작품으로 알려져 나라의 중요문화재로 지정되었다. 또 출토된 고와(古瓦)도 야마다데라계의 단변연화문(單弁蓮華文) 수막새와 중호문(重弧文) 암막새로, 아스카(飛鳥) 왕권과의 깊은 관계 속에서 창건된 점이 지적되었다. 기와에 관해서는 류카쿠지 기와가마·고도마키(五斗蒔) 기와가마의 발굴과 그 출토품의 연구가 진행되어 특히 문자 기와의 분석에서 성과를 내고 있다. 한편, 유구에 관해서는 1948년 이후로 지속적인 발굴 조사가 이루어져 금당·탑·회랑 등 창건기의 가람 배치에 대한 기본 정보는 얻었으나 정식으로 보고서가 간행되지 않아 ‘호키지식(法起寺式)’ 가람이 상정되었으나 확정에는 이르지 못했다.

7세기 각지에서 전개한 초기 사원의 조영에는 야마토 왕권과 유력 씨족의 관여가 지적되며, 기와의 형식이나 가람 배치의 전개 과정으로 지방 사원 조영의 역사적 배경을 밝히려는 연구가 행해지고 있다. 그러나 땅 속에 묻힌 사원의 가람 배치를 밝히는 작업은 쉽지 않다. 그 때문에 발굴이 행해진 극히 일부의 사례를 중심으로 비교 연구가 이루어지고 있는 현황이다. 이상의 상황을 바탕으로 와세다대학 고고학연구실에서는 시모후사 류카쿠지의 가람 배치를 측량·GPR(레이더 탐사)이라는 비파괴적 수법으로 밝히는 조사 계획을 입안했다. 이번 발표에서는 2014년3월~4월에 실시했던 류카쿠지 II기(1·2차) 조사 개요와 그 의의에 대해서 보고한다.

1. 시모후사 류카쿠지의 발굴조사 역사

먼저 류카쿠지의 조사 역사에 대해서 정리한다. 류카쿠지는 1930년대에 약사여래좌상과

탑심초(塔心礎)가 국가 사적으로 지정되면서 갑자기 주목을 받아 1948·49년에 와세다대학의 다키구치 히로시(滝口宏)에 의해 처음으로 발굴 조사가 이루어졌다. 이 조사의 성과로는 ① 나라시대 전기 창건의 호키지식(法起寺式) 가람을 밝힌 점, ② 회랑의 흔적을 추궁·복원한 점, ③ 석제 치미(鷗尾)를 발견한 점, ④ 류카쿠지 기와가마를 발견한 점 등을 들 수 있다.

1971년에는 와세다대학이 금당·탑 및 탑의 북쪽 건조물을 조사했다. 이 조사의 개략적인 보고에 의하면, 금당은 5×5칸 1 변 50척의 방형이었다. 또 금당 기단의 발굴에 따라 현 기단의 하층에 창건기의 기단이 발견되었다. 현 기단이 1 변 70척의 방형으로 남·동·서의 3면에 계단을 설치했으나 창건 기단은 폭 51척·깊이 41척으로 자북(磁北)에 대해 동으로 7.2도 기울어 거의 정북에 가깝다. 즉 하쿠호 기단의 동·남·서에 증축하여 방위를 바꾸어 에도의 금당 기단을 조영한 점이 판명되었다. 이 성과에서 보면 창건 금당의 주축은 현 금당 기단보다도 시계 방향 반대로 기울어져 있었음을 알 수 있다. 탑심초는 밑돌이 확인되어 원위치라고 판명했다. 발굴에서는 이 탑심초를 중심으로 1 변 36척의 방형 기단이 확인되어 기단의 대각선 51척은 금당의 정면 길이에 일치한다고 지적하였다. 또 금당·탑 이외의 유구로는 탑 기단 북선에서 북 40척에서 3기의 주혈(柱穴)을 발견해 건물 서쪽의 주근(柱筋)으로 판명되었다. 나아가 금당과 탑 중심의 남측을 조사했으나 남문은 발견되지 않았다.

1976년에는 와세다대학이 금당의 북측·서측의 조사를 했으나 강당지로 추정되는 유구는 발견하지 못했다. 또 금당 서측의 높이가 자연 지형인 점을 확인하였다고 하나 상세한 것은 분명하지 않다.

1989년 후타아라신사(二荒神社)의 발굴에서는 사전(社殿)에 창건기의 초석이 전용되었던 점이 판명되었다. 또 조사구의 동측에 롬을 파서 형성된 판축(版築) 기단 서쪽 끝을 남북 10m 정도 발견하여 금당 북측에 강당이 존재할 가능성이 지적되었다. 또 1989년의 조사 담당자는 창건기의 남문을 현재 초석이 남은 인왕문의 위치로 여겨, 남문·금당·강당이 일렬로 늘어서고 금당의 동쪽에 탑이 위치하는 변칙적인 가람 배치를 상정했다. 그 밖에 1987·88, 2003·05년에도 발굴 조사를 실시하였다.

이상으로 류카쿠지 발굴 조사의 성과를 정리했다. 1948·49·71·76·89년의 조사 성과의 정식 보고가 이루어지지 않아 분명하지 않는 부분이 많으나, 창건기의 가람 배치 추정에 관해서는 일정한 성과를 올렸다. 즉 창건 가람의 축선이 현 금당 기단의 축선보다 시계 방향 반대로 기운 점, 또 다키구치 히로시가 상정했던 호키지식 가람이 그 후의 조사에서 남문·금당·강당이 일직선으로 늘어서고 금당의 동쪽에 탑이 위치하는 변칙적인 가람 배치로 인식이 바뀐 점 등의 두 가지가 현재까지의 조사 성과로서 총괄할 수 있다.

그러나 발굴 조사의 역사를 검토해 보면, 확실한 것은 동서에 늘어선 금당과 탑의 위치 관계 및 그 축선뿐이다. 인왕문이 창건 남문의 위치에 있다는 확증은 아무 것도 없고 강당의 위치에 대해서도 고고학적으로 확정되었다고 보기 어렵다. 최대의 문제는 다음 두 가지로 정

리된다. 즉 종래 연구의 기초가 되었던 현 지형의 정보가 오래되고 정확한 지형 정보에 기초한 분석이 이루어지지 않는 점, 방위의 문제가 의논되면서도 고대~근세까지의 방위 변천이 시간적인 추이에 따라 정리되지 않은 점이다. 우선은 현 지형의 정확한 정보를 높은 정밀도로 기록하는 측량도의 작성과 땅 속의 모습을 파악하는 GPR(레이더 탐사) 등 고고학적인 비파괴 조사가 필요하다.

2. 연구과제와 조사방법

【연구과제】

앞에서 서술한 것처럼 과거에 많은 조사가 실시되었음에도 불구하고 류카쿠지의 가람 배치는 아직 분명하지 않다. 따라서 이번 조사의 목적은 두 가지이다. 먼저 류카쿠지의 창건기 가람 배치를 분명히 하고, 다음으로 고대부터 근세까지 류카쿠지 유구의 변천을 분명히 하는 것이다. 이 과제를 위해 이번 조사에서는 관찰에 기초한 미지형(微地形) 측량과 GPR·자기(磁氣) 탐사라는 비파괴 수법의 조사를 하였다. 다음은 그 조사 방법에 대해서 간략히 서술한다.

【측량조사】

지형 측량은 직접법을 채용해 레벨과 토털 스테이션을 사용한 10cm 등고선의 측량도를 작성했다. 실측할 때에는 작업자가 시각적으로 등고선을 공유해 미지형의 변화를 상세하게 관찰할 수 있도록 등고선마다 컬러 핀볼을 설치했다. 그 후 컬러 핀볼의 위치를 토털 시스템으로 거리를 측정하고 지형을 미세하게 관찰하면서 등고선을 작도했다. 전체조사 기간에서 측점은 합계11061점에 달했다. 측량도의 축척은 대상지역 전체를 100분의 1로 해서 초석 등이 포토 위에 노출되어 잔존하는 금당·탑·인왕문·용신궁·종루(鐘樓)에 대해서는 20분의 1로 했다. 조사에 이용한 국지좌표계(局地座標系)를 평면직각좌표 제9계(世界測地系)로 변환하는 측량도 행했다.

【GPR탐사】

이번 조사에서는 창건기의 가람 배치를 분명히 하기 위해 GPR 탐사도 실시했다. GPR(Ground Penetrating Radar) 탐사는 물리 탐사의 한 수법이다. GPR 탐사는 발굴과는 달리 완전히 비파괴로 유구의 위치나 형상을 파악할 수 있다. 즉 지하에 전파를 보내 되돌아온 반사파의 속도와 강도를 수신해 분석하는 것으로, 지하의 정보를 추정할 수 있다. GPR은 유전율(흙의 함수율)의 차이에 반응하기 때문에 기단 등의 대형 구조물이나 공동(空洞)·금

속·돌 등은 반사가 강하고 주변의 흙과 동질의 유물(토기 등)의 반응은 약하다. 또 함수율이 다른 토층 경계의 파악도 가능하다. 함수율이 높은 흙이 퇴적된 도랑이나 관측으로 만든 기단을 가진 고대 사원에 있어 GPR 탐사는 대단히 유효한 방법이다.

실제 작업은 전파를 송수신하는 안테나를 썰매에 실어 대상지로 설정했던 측선에 따라 안테나를 이동시켜 수신한 반응의 데이터를 기록한다. 측선에 대해서는 측량의 결과를 고려하여 가능한 한 유구에 직행하도록 설정을 할 필요가 있다. 많은 측선의 반응 탐지에 의해 매장 유구의 신빙성이 향상되기 때문이다. GPR 탐사에서 성과를 내기 위해서는 관찰에 기초한 측선의 설정과 유구의 상황을 파악한 상태에서 적절한 기계 설정이 중요하다.

조사구에서 취득한 지하의 정보는 거리 보정을 해 단면도처럼 기록한다. 이것을 Profile도라 부르며 각 측선 반응의 깊이와 형상을 파악할 때 사용한다. 평면도의 표시도 가능하여 이것을 Time-Slice도라 부르며 반응의 평면적인 형상을 파악할 때 유효하다. Profile도, Time-Slice도의 양 측면에서의 검증으로 유구의 구조나 각 유구의 관계를 3차원적으로 분석할 수 있다.

이 조사에 있어 GPR 탐사의 주목적은 ①회랑 반응의 파악, ②금당·탑 등 주요 당탑 기단의 반응 검출, ③인왕문에 있어 기단 유무의 확인 등 세 가지이다. 이번에 사용한 것은 스웨덴 MALÅ Geoscience사 제품의 RAMAC/X3M시스템의 500MHz안테나이다. 500MHz 안테나는 땅 속 상황에도 따르지만 지표 아래 약 3~4m까지의 정보를 얻기 위해 최적의 주파수를 가지고 있다.

【자기탐사】

이번 조사에서는 자기 탐사도 실시했다. 자기 탐사는 GPR 탐사와 마찬가지로 비파괴적 수법의 하나로 땅 속의 자기를 띤 유물의 검출이 가능하다. 철 등의 금속, 열을 받은 유물(기와 등)과 유구(기와가마 등)의 위치를 파악할 수 있다. 실제 작업은 측선을 설정한 후 자력계를 가지고 걸으면서 1m마다 수치를 기록한다. 기록한 수치 변화량의 대소에서 땅 속 자장의 이상 부분을 파악하는 방법이다. 이번 자기 탐사의 조사 목적은 ①북서사면의 기와 분포지에서 기와가마 유무의 확인, ②금당 기단 위에 있는 초석의 피열(被熱) 유무의 확인 등이었다. 이번에 사용한 것은 영국 Geoscan사 제품의 플렉스 게이트형 자력계 FM18이다.

3. 측량 · GPR · 자기탐사의 성과

【측량】

<도1>에는 이번 조사의 측량 성과를 나타냈다. 우선 경내 인왕문에서 금당 전면까지,

그리고 금당 동서는 평탄면이나 남측을 향해서는 완만하게 낮아지는 지형을 보인다. 경내 전면에서 높은 지형은 봉안전의 동측, 종루 부근에서 비고(比高) 60cm 정도이다. 그 도상(島狀) 구릉의 높이는 화장실 뒷면에서 가장 높아지고 경내 북서측·북측의 도로에 인접한 부분이 모두 높아졌다. 이는 도로 조성 때 쌓아올린 흙으로 여겨지며 본래의 지형을 반영하는 것은 아니다. 경내 남측은 종루 부분의 높이를 제외하고 창건기의 지형은 상당히 깎인 것으로 여겨진다.

한편 경내 남쪽과는 대조적으로 창건기의 지형을 많이 반영하였다고 여겨지는 곳은 경내 북측이다. 경내 북측에는 금당을 둘러싸고 있는 것처럼 서·북·동에 현저한 높이가 인정된다. 물론 고대부터 근세까지 걸친 여러 활동의 흔적으로 개변되고 있으나, 북서 부분의 지형은 요철(凹凸)이 적어 창건기 본래의 지형이 남아있다고 여겨진다. 특히 후타아라신사의 서남측·서측·북동측 높이의 최고점이 거의 같아 이 부분의 지형이 금당을 둘러싸고 있는 것처럼 존재하는 점이 주목된다. 그 구조에서 창건 회랑의 북서 모퉁이 지형을 반영하고 있을 가능성이 높다.

이 높이는 금당의 정북쪽, 북측 도로로 나가는 남북 소도(小道)에서 동서로 분단되나 그 동측에도 이어지고 있는 것이 관찰된다. 남북 소도에서 용신궁 초석까지는 많은 석조물이 안치되어 개변이 심하고 북서 코너에 비해 높이의 남북폭이 넓어지는 점이 주목된다. 이어지는 용신궁의 동측에는 작은 신사가 있으며 여기에서 1971년에 기둥 구멍이 검출된 경내 북동 모퉁이까지는 금당에서 이어지는 길로 평탄하게 개착되어 있다. 금당의 동측에는 탑심초의 둘레에 기단을 나타내는 높이가 인정되고 그 북측에는 옛 기와가 일괄 묻혔던 기와 둔덕이 있다.

이상 경내 측량도의 작성에 따라 종래 알 수 없었던 북측 지형이 명료하게 파악되었다. 이 조사의 성과로 금당·탑의 기단 외에 북서 모퉁이의 코너 부분이 창건기의 회랑을 반영하고 있을 가능성도 지적할 수 있다. 또 강당은 1989년의 조사 성과에서 후타아라신사 동측으로 상정되었으나, 이 부분의 지형은 후타아라신사에서 서측에 걸친 지형과 일련(一連)된 것으로 남북 폭이 좁은 것을 관찰할 수 있다. 한편 주목할 것은 지형의 개변이 두드러진 용신궁의 위치이다. 이 부분은 서측에서 이어진 회랑으로 여겨지는 높이에 비해서 남북으로 넓은 범위로 높이가 확인된다. 여기서 지형 관찰에서 얻어진 가설로는 용신궁에서 서측의 석조물 집중 구역까지 범위가 창건기 강당의 일부일 가능성이 있다. 이 점은 레이더 탐사의 성과에도 근거하여 생각할 필요가 있다.

【GPR · 자기탐사】

<도2>에는 류카쿠지 경내에서 행했던 GPR 탐사의 성과를 Time-Slice 평면도로 표시했다. 금당은 전면 작업 이외에는 발굴조사에서 트렌치처럼 유구에 직행하는 형태로 레이더

를 끝냈다. A~Q구까지 전부 17구를 설정해 작업을 했다. 금당 부분에는 현재의 기단 범위에 강한 반응이 나타나 기단의 성토 범위를 잘 관찰할 수 있었다. 또 1971년의 발굴에서도 확인한 탑심초 주위의 기단도 양호한 반응이 확인된다. 주의할 것은 현존 지형에서 창건 회랑 북서 모퉁이의 가능성을 생각했던 부분, 즉 P·M·I·L구에서 폭 8m 전후의 띠 모양의 강한 반응이 확인된 점이다. 이 반응은 Profile도에서도 명확하게 확인할 수 있으나 L·M구의 반응은 규모·깊이 거의 모두 같으며, 같은 규모의 구조물 북서 코너를 나타낼 가능성이 높다. 요컨대 회랑의 기단으로 생각할 수 있다. 용신궁의 서측 부분은 석조물이 밀집되어 있어 GPR을 실시할 수 없었지만, 용신궁의 초석에 따른 형태로 설정했던 N구에서는 L·M구와 매우 비슷한 반응을 검출했다. 그러나 L·M구에 비해 반응이 폭넓은 점이 주목된다. 이 지점은 탑과 금당의 중심 라인의 북측에 위치해 강당의 존재를 상정할 수 있는 장소이다.

한편 현존하는 인왕문의 초석 부분에서 행해진 탐사에서는 금당·탑·회랑의 기단에서 검출되었던 반응은 전혀 확인할 수 없었다. 물론 기단이 전부 깎였을 가능성도 있지만 지형적으로 생각해도 여기에 창건기의 남문이 위치했을 가능성은 낮아, 근세 이후에 세워진 인왕문으로 여겨진다. 금당 북서의 높이를 회랑의 코너로 본다면 남면 회랑은 봉안전 북측 주변으로 상정할 수 있으나 이 지점에도 약간 강한 반응이 나타나고 있는 점이 주목된다. 이 동서 라인 위에는 종루나 화장실 밑에서 검출되었던 근세 유구도 위치하고 있으며, 남쪽 회랑의 잔존 지역을 이용해서 근세 건물이 조성되었을 가능성도 남는다. 이상 GPR의 성과는 지형 측량의 성과와도 부합하여 창건기의 가람 배치 및 그 추정이 가능하게 되었다.

다음으로 후타아라신사 서측 사면지의 분석에 대해 서술한다. 후타아라신사의 서측 사면지에는 크게 요(凹)한 평단지가 있으며, 그 아래 경내 북측에서 이어지는 언덕을 깎아 만든 동서 도로가 위치한다. 이 평단면과 언덕을 깎은 길의 절벽 면에 불길을 받은 옛 기와가 많이 집중되어 이 평단면에 가마가 존재할 가능성도 있어 자기 탐사·GPR 탐사를 하였다. 그 결과 자기 조사에서 거의 반응이 나오지 않아 가마의 존재는 부정되었다. 또 GPR 탐사에서도 뚜렷한 반응이 없어 종래 견해대로 화재 후에 경내 기와를 일괄해서 폐기한 장소로 여겨진다. 다만 평단면에는 이와야(岩屋) 고분의 석실과 같은 조개 화석을 포함한 사암의 단편이 흩어져 있는 등 이 폐업 지점의 시기나 의의에 대해서도 이후 검토할 필요가 있다.

이상으로 측량·GPR 탐사·자기 탐사의 성과를 종합하면, 종래의 연구와는 다른 가람 배치를 상정할 수 있었다. 이러한 새로운 발견을 근거로 하여 과거 조사 성과의 재정리, 새로운 발굴 조사를 진행해 류카쿠지 창건 가람의 배치와 그 후의 변천에 대해 고찰할 필요가 있다.

4. SfM·3D스캐너를 이용한 실측

Ⅱ기 조사에서는 금당·용신궁·인왕문·종루의 초석 및 탑심초에 대해 3D스캐너·SfM을 사용한 3차원화를 실시했다. 3D스캐너는 Creaform사의 ExaScan을 이용하고, SfM은 AGI사의 PhotoScan을 이용했다. 3D스캐너를 이용해 표면 해상도 1mm로 실측한 데이터는 사람이 실측·표현할 수 있는 수준을 훨씬 뛰어넘는 치밀함으로 토털 스테이션을 이용한 위치 정보를 주는 작업으로 3차원 공간 속에서 위치를 부여하는 것도 가능하다. 한편, SfM을 이용해 작성한 3D화상은 매우 선명해 유구 정보의 기록으로써 장래성이 있는 방법이다. SfM이란 사진에서 3D모델을 작성하는 기술이다. 물론 해결해야 할 여러 가지 문제도 있으나 앞으로의 가능성을 찾는 의미에서도 실측에서 3D화 작업에 힘을 기울일 필요가 있다.

5. 창건 가람의 배치와 축선의 변천

지금까지 Ⅱ기 조사에서 행했던 작업에 관해 그 개요를 정리했다. 마지막으로 지형 측량·GPR 탐사를 토대로 하여 유구의 주축에 주목하여 류카쿠지 주요 유구의 변천에 대해서 정리해 보자.

류카쿠지의 각 유구에는 축선(軸線)에 명확한 규칙성이 인정된다. 우선 금당의 축선부터 보자. 금당은 1971년 발굴에서 창건 기단이 확인되어 당시는 정북쪽에 가까운 축선을 취한다고 여겼으나 세계측지계의 정확한 측량 성과에서 보면 정북쪽에 가장 가까운 것은 초석을 남긴 원록금당(元祿金堂)이다. 이번 조사에서는 이 원록금당을 주축으로 국지좌표계를 구축했기 때문에 우연인지 모르지만 세계측지계와 거의 같은 방위를 가지게 되었다. 창건 기단의 축선을 금당 북서의 추정 회랑에서 산출하면 북에 대해 4도 07분 시계방향 반대로 기운 축선이 나오지만, 그 축선을 탑심초에 적용시키면 동서 축선은 현재의 금당 기단 조금 북측에 치우친 위치이다.

이 점은 1971년 발굴에서 창건 금당의 동·남·서에 기단이 증축되었다는 기술과 합치해, 창건 금당의 중심점이 약간 북측에 위치하는 현상을 이해할 수 있다. 북서의 추정 회랑, 탑과 금당을 연결한 축선을 ‘축A’라 한다. 한편 이번 조사의 금당 S=1/20 실측에 의해 밝혀진 원록금당과 기단의 축선이 다른 점을 주목하면, 현 기단의 축선은 남쪽 계단·동서쪽 계단의 위치에서 이끌어 낼 수 있고 서쪽으로 1도 29분 기운 ‘축B’를 알 수 있다. 그렇다면 원록금당의 축선은 동쪽으로 0도 53분밖에 쏠리지 않은 ‘축C’로, 거의 정북위를 의식하고 있다. 결국 금당은 창건 때에 북서측으로 기운 축선을 가지고 있었기 때문에 A → B → C 세 시기의 변천에 따라 정북위를 유지할 수 있었던 것 같다.

금당의 축선 변화에 대해 다른 유구의 축선을 비교하였다. 주목되는 것은 인왕문·종루·

화장실 하층 유구의 축선이다. 이 유구들은 모두 근세의 건조물로 보이나 동쪽으로 3도 38분 기운 ‘축a’이다. 그러나 이 유구들이 존재했던 근세에도 본존 약사여래는 금당에 안치되었을 것이며, 본래라면 인왕문과 금당의 축선은 일치해야 마땅하나 실제로는 북동측을 향하고 있다. 이 사실을 이해하는 데 중요한 것은 현재의 류카쿠지 정면 계단에서 남으로 뻗은 도로가 인왕문과 거의 같은 축선을 가지고 있다는 점이다. 즉 인왕문은 에도(江戸)의 참도(参道)를 의식한 방위를 가지고 있었을 것이다. 한편 이들 사원과는 전혀 다른 축선을 가지고 있는 것은 경내의 신사이다. 용신궁은 동쪽으로 14도 23분 기운 ‘축b’이며, 후타아라신사도 에도 사원의 방위와는 다르다. 후타아라신사는 창건 회랑의 기단 높이를 이용하여 조영된 것으로 여겨 ‘축A’에 합치하나 이들 사원 내의 신사는 창립 때 절의 방위에 규제를 받지 않았던 사실을 알 수 있다.

이상 경내 유구의 축선에 대해 주목해 보면 기존 측량도의 정밀도에서 보이지 않았던 축선의 변용 과정과 그 규칙성을 찾을 수 있다.

맺음말

이번 발표에서는 와세다대학 고고학연구실이 2014년 3~4월에 행했던 치바현 인바군 사카에마치에 소재하는 류카쿠지의 측량·GPR(Ⅱ기 1·2차) 조사의 개요를 보고했다. 파괴가 따르는 발굴 조사를 하지 않아도 지표면에 남겨진 지형 정보나 땅 속 유구의 파악에서 어느 정도의 고고학적 정보를 얻을 수 있다. 특히 고분·사원·도성·관아·성곽 등 현 지형에 흔적을 많이 남긴 규모가 큰 구조물은 측량·GPR에 의한 비파괴조사를 중심으로 연구를 진행해야 한다고 생각한다. 비파괴로 얻어지는 정보를 최대한 끌어낸 후에 필요최저한의 범위에서 발굴을 진행하여 노력이나 비용, 파괴 등을 낮출 수 있다.

앞으로는 더욱 분석 정밀도를 높이는 동시에 사례들을 늘려 비파괴적 유구 연구의 방법을 확립해 가고자 한다. 또한 본고의 대상인 류카쿠지에 대해서는 과거의 조사 성과의 정리와 새로운 시각의 조사를 진행해 가람 배치의 파악과 기와의 분석 등으로부터 그 역사적 의의에 대해 심도 있는 고찰을 해 나가고 싶다.

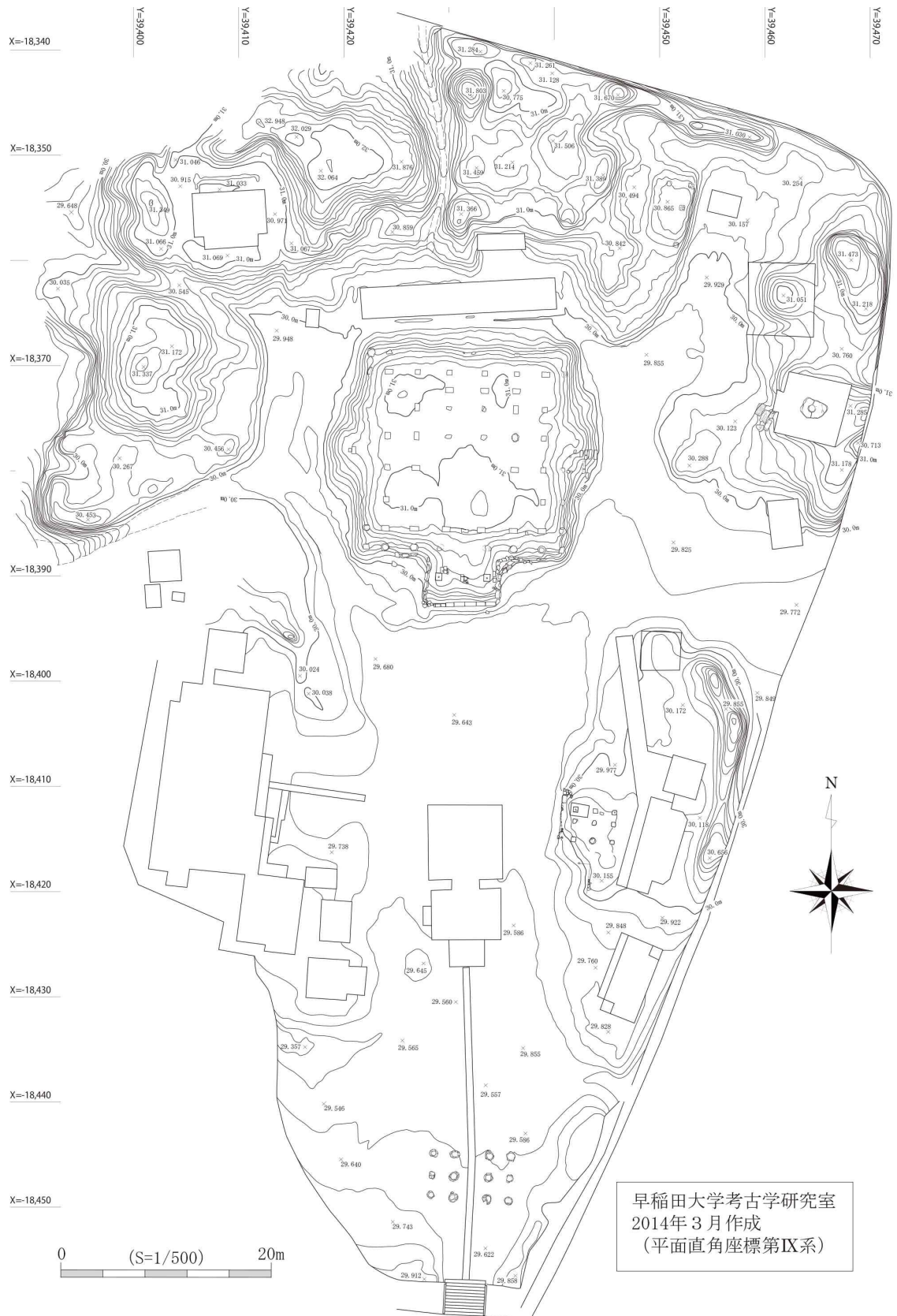


図1 龍角寺Ⅱ期(1・2次)調査の測量成果

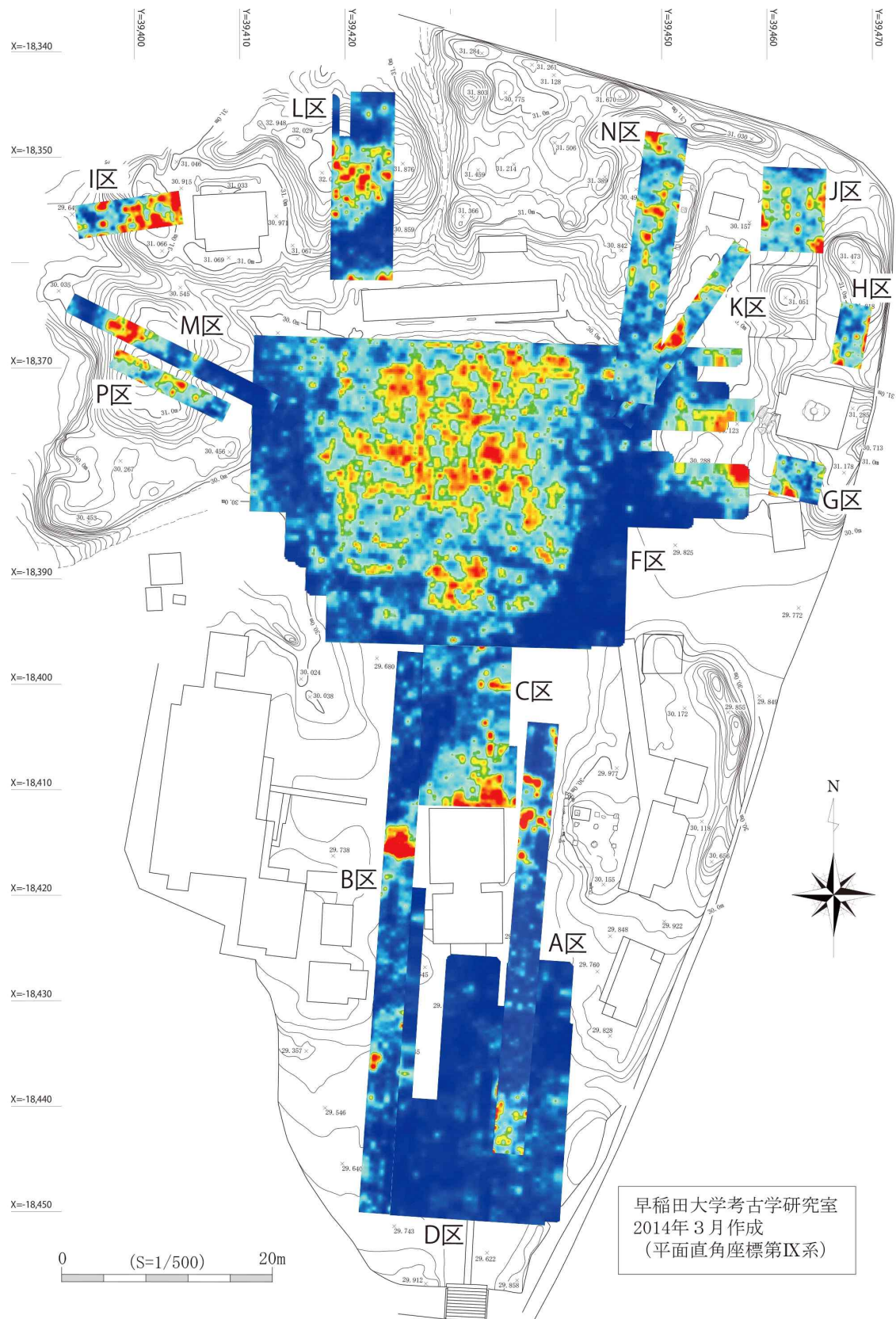


図2 龍角寺Ⅱ期(1・2次)調査のGPR(レーダー探査)成果