

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

## 제2회 국제학술대회 고대 동아시아 불교문화교류와 실크로드

일시 :: 2013년 8월 15일 ~ 16일

장소 :: 중국 서안 섬서사범대학 엔타 캠퍼스 치샤웬 호텔 2층 학술보고청

주관 :: 고려대학교 한국사연구소 · 섬서사범대학 중국서부변강연구원

후원 :: 문화체육관광부 · 대한민국 주서안 총영사관

日時 :: 2013年 8月 15日~16日

場所 :: 中國 西安 陝西師範大學 雁塔校區后夏苑賓館二層學術報告廳

主管 :: 高麗大學校 韓國史研究所陝西師範大學 中國西部邊疆研究院

後援 :: 文化體育觀光部·大韓民國 駐西安 總領事館



## 목 차 Contents

일 정 표	_004
최광식 • 실크로드와 한국문화	_009 _015
周偉洲 • 丝绸之路与唐代入竺求法新罗僧	_021 _031
王 欣 • 丝绸之路与高昌之佛教	_047 _055
韦 正/方笑天 • 新罗步摇冠的再思考	_065 _071
王志高 • 六朝建康城客馆考	_077 _089
于志勇 • 唐代安西四镇有关史迹的新发现	_103
박대재 • 새로 發見된 新羅의 佛幡 石刻과 Silk Road	_107 _117
문무왕 • 천산남로·간다라 지역 불교문화	_125 _133
석길암 • 7世紀 後半의 長安과 慶州, 佛教思想 交流의 樣相	_139 _149
조윤재 • 考古資料로 본 新羅의 國際성과 그 배경에 관한 再認識	_159 _177
허인섭 • 初期 中國佛教 담론 형성에 미친 중앙아시아 佛教의 종교적, 교리적 特性	_187 _201
전경옥 • 고대 동아시아의 불교 연행(演行)문화와 실크로드	_211 _223
김기형 • 《百喻經》소재 <寶篋鏡喻>의 笑話化 양상	_231 _237
임상희 • 敦煌의 불교문헌에 관하여	_243
大橋一章 • 敦煌莫高窟における仏教美術の中国化	_247 _255 _263
新川登龜男 • 仏教は、なぜ流伝したのか	_269 _281 _293
황순일 • 실크로드와 오리엔탈리즘	_301 _309
조성금 • 阿彌陀淨土變相圖와 조로아스터교의 極樂世界에 관한 一考	_315 _321
陈 凌 • 4-8世纪东亚马具问题补论纲要	_327 _339
拜根兴 • 崔彦撫与罗末丽初僧侶塔碑撰述	_345 _355
冉万里 • 新疆佛寺遗址考古发掘新收获	_369
답사일정·자료집	_371

## 제2회 국제학술대회 “고대 동아시아 불교문화교류와 실크로드”

8월 15일(목)

제1부	사회 / 박상수(고려대)	
09:00-09:30	개회사 / 정태현_고려대 한국사연구소 소장 환영사 / 党怀兴_섬서사범대학 총장 보좌 축사 / 전재원_한국 주서안 총영사 축사 / 주호영_국회의원 인사말씀 / 원영만(정산)_고려대 한국사연구소 연구교수	
09:30-09:50	사진촬영 및 중간휴식	
09:50-10:10	기조발표1) 실크로드와 한국문화	최광식 _전 문화체육관광부장관
10:10-10:30	기조발표2) 丝绸之路与唐代入竺求法新罗僧	周偉洲 _陕西师范大学 名譽教授
10:30-11:00	丝绸之路与高昌之佛教	王欣 _陕西师范大学
11:00-11:30	新罗步摇冠的再思考	韋正 _北京大學 · 方笑天 _北京大學
11:30-12:00	六朝建康城客館考	王志高 _南京師範大學
12:00-12:30	唐代安西四鎮有关史迹的新发现	于志勇 _新疆文物考古研究所
12:30-14:00	오찬(주서안 총영사관 주최)	

제2부		사회 / 정운용(고려대)
14:00-14:30	새로 發見된 新羅의 佛幡 石刻과 Silk Road	박대재 _고려대
14:30-15:00	천산남로·간다라 지역 佛教文化	문무왕 _동국대
15:00-15:30	7世紀 後半의 長安과 慶州, 佛教思想 交流의 樣相	석길암 _금강대
15:30-16:00	考古資料로 본 新羅의 國際性과 그 배경에 관한 再認識	조운재 _인제대
16:00-16:20	중간휴식	
		사회 / 王欣(陝西师范大学)
16:20-16:50	初期 中國佛教 담론 형성에 미친 중앙아시아 佛教의 종교적, 교리적 特性허인섭	_덕성여대
16:50-17:20	고대 동아시아의 불교 연행(演行)문화와 실크로드	전경옥 _고려대
17:20-17:50	《百喻經》소재 <寶篋鏡喻>의 笑話化 양상	김기형 _고려대
17:50-18:20	敦煌의 불교문헌에 관하여	임상희 _고려대
18:30-	만찬	

8월 16일(금)

제3부	사회 / 李成市(早稲田大學)	
09:00-09:30	敦煌莫高窟における仏教美術の中国化	大橋一章 _早稲田大學
09:30-10:00	仏教は、なぜ流伝したのかー日本からアジアをみる	新川登龜男 _早稲田大學
10:00-10:30	실크로드와 오리엔탈리즘	황순일 _동국대
10:30-11:00	阿彌陀淨土變相圖와 조로아스터교의 極樂世界에 관한 一考	조성금 _동국대
11:00-11:30	중간휴식	
제4부	사회 / 罗丰(宁夏自治區 文物考古研究所)	
11:30-12:00	4-8世紀东亚馬具問題補論綱要	陳凌 _北京大學
12:00-12:30	崔彦撫与罗末丽初僧侶塔碑撰述	拜根兴 _陝西師範大學
12:30-13:00	新疆佛寺遗址考古发掘新收获	冉万里 _西北大學
13:00-	오찬	



## 第2回 國際學術大會 “古代東亞佛教文化交流与丝绸之路”

8月 15日(木)

1部	司會 / 朴尚洙(高麗大)	
09:00-09:30	開會辭 / 鄭泰憲_高麗大 韓國史研究所 所長 歡迎辭 / 党怀兴_陕西师范大学 總長 補佐 祝 辭 / 全哉垣_韓國 駐西安 總領事 祝 辭 / 朱豪英_國會議員 問好語 / 元永晚(定山)_高麗大 韓國史研究所 研究教授	
09:30-09:50	合影以及中場休息	
09:50-10:10	基調發表 1) 丝绸之路与韓國文化	崔光植 _前 文化體育觀光部長官
10:10-10:30	基調發表 2) 丝绸之路与唐代入竺求法新羅僧	周偉洲 _陕西师范大学 名譽教授
10:30-11:00	丝绸之路与高昌之佛教	王欣 _陕西师范大学
11:00-11:30	新羅步搖冠的再思考	韋正 _北京大學 · 方笑天 _北京大學
11:30-12:00	六朝建康城客館考	王志高 _南京師範大學
12:00-12:30	唐代安西四鎮有关史迹的新发现	于志勇 _新疆文物考古研究所
12:30-14:00	午餐(主办大韓國駐西安總領事館)	

2部	司會 / 鄭雲龍(高麗大)	
14:00-14:30	新发现的新羅佛幡石刻和丝绸之路	朴大在 _高麗大
14:30-15:00	天山南路-犍陀罗地域的佛教文化	文武王 _東國大
15:00-15:30	7世纪后叶的长安与庆州, 佛教思想交流的现状	石吉岩 _金剛大
15:30-16:00	基于考古资料的关于新羅的国际性及其背景的再认识	趙胤宰 _仁濟大
16:00-16:20	中場休息	
	司會 / 王欣(陕西师范大学)	
16:20-16:50	中亚佛教的宗教与教理性特征对中国早期佛教谈论形成之影响	許仁燮 _德成女大
16:50-17:20	关于古代东亚的佛教公演文化与丝绸之路	田耕旭 _高麗大
17:20-17:50	《百喻經》中所載<寶篋鏡喻>的笑話化的樣子	金基珩 _高麗大
17:50-18:20	敦煌的佛教文獻檢討	林祥姬 _高麗大
18:30-	晚餐	

8月 16日(金)

3部	司會 / 李成市(早稻田大学)	
09:00-09:30	从敦煌莫高窟看佛教美术的中国画	大橋一章 _早稻田大学
09:30-10:00	佛教为什么会流传—从日本观亚洲	新川登龜男 _早稻田大学
10:00-10:30	丝绸之路与东方主义	黃淳壹 _東國大
10:30-11:00	阿弥陀净土变相图与拜火教极乐世界的再思考	趙誠金 _東國大
11:00-11:30	中場休息	
	司會 / 罗丰(宁夏自治区 文物考古研究所)	
11:30-12:00	4-8世纪东亚马具问题补论纲要	陳凌 _北京大學
12:00-12:30	崔彦撝与罗末丽初僧侶塔碑撰述	拜根兴 _陕西师范大学
12:30-13:00	新疆佛寺遗址考古发掘新收获	冉万里 _西北大學
13:00-	午餐	



## | 1부

최광식 / 실크로드와 한국문화

周偉洲 / 丝绸之路与唐代入竺求法新罗僧

王 欣 / 丝绸之路与高昌之佛教

韦 正·方笑天 / 新罗步摇冠的再思考

王志高 / 六朝建康城客馆考

于志勇 / 唐代安西四镇有关史迹的新发现



기조강연 1::

## 실크로드와 한국문화 -불교문화를 중심으로-

최 광 식 | 고려대 한국사학과 교수, 전 문화체육관광부 장관

한국은 실크로드를 통하여 비단을 비롯한 많은 문물과 다양한 종교와 문화를 받아들였다. 처음에는 초원로를 통하여 청동기문화를 받아들였으며, 샤머니즘은 이 때 북방으로부터 유입되었다. 중국에서 시작된 유교사상은 한사군시기 한반도에 전래 수용되어 지금까지 한국인의 가치 지향에 깊이 자리 잡고 있다. 한편 인도에서 시작된 불교는 간다라지방을 거쳐 천산남로를 통해 서역으로 전해졌으며, 장안을 거쳐 한반도로 유입되었다. 이러한 무속신앙, 유교사상, 불교문화는 한국의 역사와 함께 호흡하여 왔으며 토착화되어 한국 전통문화의 근간을 이루고 있다.

뿐만 아니라 황남대총을 비롯한 신라의 적석목곽분에서 출토된 금관은 초원로를 통하여 북방문화와 관련성이 있으며, 유리제품들은 멀리 로마나 페르시아에서 실크로드를 통하여 들어온 문물이다. 그리고 돈황석굴에 보이는 벽화를 들여다보면 고구려 고분벽화와와의 친연성을 엿볼 수 있으며, 벽화에 고구려인이나 신라인들이 그려져 있는 것을 확인할 수 있다. 한편 통일신라 시기 불교미술은 간다라미술의 영향이 지대하며, 특히 석굴암의 조성은 인도와 서역의 석굴사원의 영향을 받은 것이라는 사실이 널리 알려져 있다. 더구나 한국 회화사에 있어 가장 최고봉이라고 할 수 있는 고려불화도 서역지역 불화와 관련성이 깊다 하겠으나 아직 이에 대한 연구자들의 갈 길이 멀어 보인다.

### 1. 실크로드와 한국의 불교문화

실크로드가 문명사적 교류에 지대한 역할을 하였다는 것은 모두가 아는 사실이지만 특히 한국의 역사와 문화와 관련하여 가장 주목되는 것은 불교의 유입이라 하겠다. 불교는 삼국시대에 전래되어 남북국시대와 고려시대에 이르기까지 정치, 사회, 경제, 문화 전 분야에 영향을 주었고, 조선시대에 그 범위가 축소되었다 하더라도 여전히 신앙적 문화적으로 일정한 영향력을 발휘하였다. 불국사, 석굴암, 팔만대장경 등 유네스코 지정 세계문화유산을 포함해 현재 남아있는 문화유산의 절반 이상이 불교 관련 유적과 유물로 그 문화적 영향력을 짐작할 수 있다.

불교는 인도에서 시작하여 중국을 통해 한국으로 전래되었다. 불교가 인도에서 중국으로 전파된 것이 바로 실크로드를 통해서였다. 불교는 간다라 지역을 거쳐 타클라마칸 사막 지역의 오아시스를 타고 중국으로 들어왔는데 먼저 서역남도 지역에서 사원건축의 형태로 발달하였다.

최근 중국에서 발굴된 서역남도의 누란, 미란, 니야, 단단위리크 등 도시의 불교사원지나 호탄의 엔테레, 케리야, 라오크, 쿼바랏, 두와 등의 불교 사원지는 서역으로 전파된 불교문화를 알려주는 유적들이다.

특히 막고굴의 벽화는 돈황 석굴을 대표한다. 여기에는 부처와 보살을 그린 불상화와 불경이나 전생과 관련된 이야기를 그린 고사화, 불경의 내용을 그린 변상도, 역사적 사건이나 인물을 그린 사적도 등이 포함되어 있다. 그 중 제220굴과 제335굴에 그려진 유마경변상도의 조우관을 쓴 인물은 중앙아시아 사마르칸드 압프라시아브궁전 벽화에 그려진 조우관을 쓴 인물과 마찬가지로 고대 한국인이 그 모티프가 되었을 것이다.

사실 실크로드는 한국문화와 밀접한 관련이 있는데도 지역적인 거리 때문에 한국에서는 실크로드 관련 자료들을 접하기는 어렵다고 생각할 수 있다. 그러나 국립중앙박물관 아시아관의 중앙아시아실에는 19세기 말~20세기 초에 오타니(大谷) 탐험대가 수집한 유물을 포함해 다수의 실크로드 관련 유물이 전시되어 있으므로, 이를 통해 국내에서도 실크로드의 불교문화 및 독특한 지역문화의 특색을 확인할 수 있다. 중앙아시아실의 전시품 대부분은 현재의 중국 신장 위구르자치구 각지에서 출토된 것들이다. 크게 종교미술과 고분, 주거지 출토품으로 분류되는 전시품에는 석굴사원의 벽화를 비롯하여, 불화, 불상, 토기, 흙으로 빚은 인형, 생활용품 등이 포함되어 있다.

이 중 일부는 여순으로 반출되었고, 일부는 일본 동경국립박물관에 소장되었으며, 일부는 경성(서울)의 조선총독부박물관에 기증되었는데, 그 유물이 바로 지금의 국립중앙박물관 소장품이다. 오타니 컬렉션은 1916년부터 1945년 해방 때까지 시기별로 약간의 차이는 있었지만 계속해서 진열되었다가 1950년 한국전쟁 당시 우여곡절 끝에 부산으로 옮겨졌고, 1961년 경주 박물관 창고로 이동 격납되었다가 1974년 10월 국립중앙박물관의 개관으로 경주에서 일괄 반입되었다. 이후 옛 총독부 건물을 사용하던 국립중앙박물관이 두 차례 이전하면서 일부 전시와 수장고 보관을 반복하다가, 2005년 용산에 새로운 국립중앙박물관이 개관하자 중앙아시아실을 마련해 상설전시를 하게 된 것이다.

## 2. 신라 미술과 실크로드

### 1) 황남대총과 실크로드

신라 미술이 북방 또는 서역의 영향을 강하게 반영하고 있다는 점은 신라 미술의 여러 특징 중 하나로 지적되어 왔다. 북방과 관련해서는 기원전 7세기 경 출현한 유목민족인 스키타이 문화가 일찍부터 주목되었는데, 스키타이 미술의 특징은 동물문양이다. 이는 스키타이의 본거지인 흑해 연안지역에서 멀리 떨어진 중국 변경에까지 파급되어 있는데 그 동부지역인 스키토 시베리아(Scytho-siberia)의 끝에 한반도가 포함되어 있다. 이러한 동물문양이 반영된 구체적인 사례로는 영천 어은동에서 출토된 청동마형대구(靑銅馬形帶鉤)와 청동호형대구(靑銅虎形帶

鉤)가 있다. 이 외 천마총에서 출토된 장니(障泥)에 새겨진 천마도나 신라 토기의 투창(透窓)도 스키타이계와 관련된다고 보고 있다.

한편 신라 미술에는 서역의 색채도 강하게 나타나는데, 그러한 모습을 잘 보여주는 것이 삼국시대 신라 고분의 부장품들이다. 그 대표적인 예가 황남대총에서 출토된 유리제품과 금속공예품이라 할 수 있다.

황남대총의 유리제품은 남분에서 7개, 북분에서 4개가 출토되었는데, 이 중 실�크로드 교역품으로 여겨지는 것은 남분 3개, 북분 2개라고 한다. 남분에서 출토된 글라스는 띠를 덧대거나 입술을 둥글게 말아 둔 점으로 보아 초기 비잔틴 시기에 시리아-팔레스타인 지역에서 만든 것이라고 한다. 한편 북분에서 출토된 커트글라스는 사산조 페르시아 계통이고, 마블무늬 굽다리 잔은 유럽에서 유행한 후기 로마 글라스라고 보고 있다. 또한 황남대총에서는 유리구슬도 다량 출토되었는데, 유리구슬은 그 원산지를 구분하기 어렵지만 북분의 다채색 유리구슬은 외지에서 만들어진 것으로 보고 있다. 이러한 유리구슬과 똑같은 것이 일본 나라현 니이자와센즈카(新澤千塚) 126호 무덤에서도 출토되었다고 하니, 마립간 시기 실�크로드가 신라는 물론 일본까지 연결되었음을 알 수 있다. 황남대총 북분에서 출토된 금제감옥(金製嵌玉) 팔찌 또한 실�크로드를 통한 교역품으로 여겨진다. 이 팔찌는 아래위에 테두리를 만든 기다란 뒤판에 터키석 등 보석과 누금세공(鏤金細工)으로 꾸민 앞판을 끼워 넣어 조립하였는데, 이러한 기법은 신라에는 없으나 실�크로드를 따라 넓게 확인되기 때문에 이 팔찌를 중앙아시아 혹은 서아시아에서 만든 것으로 볼 수 있다고 한다. 이 역시 실�크로드가 신라까지 연결되어 있었음을 보여주는 것이다.

## 2) 통일신라 조각에 반영된 서역적 요소

통일신라 조각의 흐름은 남북조 시대나 수·당 등 중국의 영향에 한국 불교의 독창성이 가미된 결과이다. 그런데 신라의 조각 중에는 중국 이외에 서역이나 인도의 영향을 받은 것으로 보이는 작품들도 일부 확인된다. 그러한 예로는 신라 제 38대 원성왕의 능으로 여겨지는 괘릉(掛陵)의 무인상이 대표적이다. 또한 안강의 흥덕왕릉이나 경주 북천 부근의 현강왕릉의 무인상도 모두가 눈이 깊고 코가 큰 이른바 심목고비(深目高鼻)의 인상을 지니고 있다. 서악동 고분에서 출토된 문비석의 신장상이나 구정동 방형 고분의 모서리에 새겨진 호인상 부조 등도 서역인의 모습을 하고 있다고 보인다. 경주 황성동 고분에서 출토된 호인용(胡人俑) 또한 코가 높은 외모와 소그드인의 상징으로 여겨지는 호모(胡帽)를 착용하고 있고, 용강동 고분에서도 중국 또는 서역풍의 인물용이 출토되었다.

괘릉 무인상은 얼굴에서 확인되는 이국적 풍모 때문에 서역인으로 보는데 이견이 없다. 무덤의 주인을 원성왕으로 보면, 그 제작 시기는 대략 8세기 말 또는 9세기 초에 속한다고 할 수 있다. 머리에 두른 띠의 형태, 허리띠 위로 드리운 복장, 허리에 차고 있는 작은 주머니 등 복식상의 특징은 근년에 중국 각지에서 출토된 호인 석관상 조각이나 천산 위구르 왕국 시기의 베제클리크 석굴 벽화에 묘사되어 있는 상인의 모습 그리고 최근 감숙성에서 출토된 당대 호인용과 일치되는 점을 확인할 수 있다고 한다.

불교 조각에 있어서는 사천왕사지 출토 신장상과 감은사 사리기의 사천왕상, 감산사 석조 아미타불입상과 국립경주박물관 소장 사암제 불입상 등이 서역적 요소를 지니고 있는 것으로 논의된 바 있다. 사천왕사지 출토 신장상의 경우 서로 등을 맞대고 있는 두 마리 악귀 위에 걸터앉아서 두 발로 악귀를 밟고 있는 모습이다. 특히 힘살이 불거져 있는 발과 발목의 모습, 세부를 치밀하게 처리한 갑옷의 표현 등이 빼어나다고 평가된다. 옷자락 선의 유연한 흐름, 팔다리와 신체의 부드러운 굴곡, 근육의 사실적인 표현 등을 통해 이 조각에 강한 서역적 요소가 보인다는 점은 일찍부터 주장된 바 있다.

이렇게 눈에 띄는 서역인의 얼굴 및 복장 표현 이외에 다른 서역적 요소도 눈에 띈다. 그것은 곧 불상에 표현된 옷주름과 착의법 즉 옷을 입는 방식이다. 이는 특히 미술사 분야에서 관심을 보이는 부분으로, 미술사에서는 옷주름을 통해 불상의 양식과 시대를 구분하고 있다. 그런데 이와 관련해, 국립경주박물관에 소장되어 있는 사암제 석불입상(‘경주사암제여래입상’)과 감산사 석조 아미타불입상 등이 서역의 특징적인 모습을 보여주고 있다고 한다. 이 불상들의 옷주름 형태는 목부분에서 반전된 옷주름이 U자형 주름을 이루며 배 부근까지 내려오다가 각각 양다리모로 갈라지며 흘러내리고, 법의의 두께가 얇아서 몸의 굴곡을 그대로 보여주고 있다. 이러한 주름 형식은 소위 ‘Udyana식’이라 불리는 인도 특유의 착의법으로 알려져 왔으며, 현장 법사가 인도에서 새로운 굽타불 양식을 받아들인 이후 새로 수용되었던 것으로 보아 왔다. 그런데 이러한 옷주름의 형태가 ‘오아시스로’ 서역남로의 호탄 라와 사원지나 서역북로 쿠차 지역 등에서도 유행하였으므로, 이를 통해 신라의 불상에도 서역의 영향이 드러나 있음을 확인할 수 있다는 것이다.

이렇듯 신라의 조각 중에 서역적 요소가 반영된 것들이 다수 존재한다는 점은 매우 흥미로운 부분이다. 이러한 서역적 요소가 유입될 수 있었던 배경에 대해서는 우선 서역인이 신라에 직접 들어왔고 신라 사람들이 그들을 모티프로 하여 만든 것이라고 보는 의견이 있었다. 그렇게 보는 이유는 패룡 등에서 보이는 무인상의 모습이 워낙 사실적이기 때문이다. 구체적으로 패룡의 무인상을 이란인이라고 추정한 논문에서는, 머리띠와 같은 특수한 장식은 당나라의 도용에서 거의 확인되지 않으므로 무인상을 만든 신라인이 이란인들의 풍습을 숙지하고 있었던 것을 알 수 있으며, 그렇다면 이란계 사람과 직접 접촉했던 것으로 볼 수 있다고도 하였다.

한편 통일신라 조각 양식의 완성품으로 평가받는 석굴암의 조형적 특성에도 외래적 요소가 반영되어 있다는 견해가 많다. 석굴암과 관련해서는 석굴이라는 독특한 형태와 원형 구조, 그 안에 모셔진 본존불, 십일면관음보살, 팔부중상, 제석천 및 범천 등 여러 석불의 양식 등에 대해 인도 및 서역 불교의 영향이 언급되고 있다. 예를 들어 석굴암이 석굴사원이라는 점은 인도나 중앙아시아, 중국에 있는 석굴사원들과 비교할 만한 부분이다. 인도에서는 아잔타, 칼리, 칸헤리, 엘로라 등 많은 석굴을 만들었고, 이것이 중국으로 들어와 북위에서부터 수·당 시대에 이르기까지 많은 석굴이 개작되었다. 실크로드의 ‘오아시스로’에 해당하는 서역남도, 서역북도의 키질 석굴, 콤트라 석굴, 베제클리크 석굴, 돈황의 막고굴, 그리고 하서주랑의 병령사 석굴이나 맥적산 석굴, 그리고 중국 내의 운강석굴, 용문석굴 등은 그 대표작이라 할 것이다. 그러한 석



굴 사원의 흐름이 신라의 석굴암까지 이어지는 것이다.

만약 석굴암의 시원적 형태가 이러한 인도 석굴사원에서 온 것이라면, 역시 7~8세기 인도의 불교문화가 중국이나 신라로 많이 전해졌던 교류사적 측면을 주목하지 않을 수 없다. 특히 불교 성지를 순례하고 선진 불교 사상을 습득하기 위해 인도로 구법여행을 떠났던 승려들의 역할이 중요했을 것이다. 인도의 보드가야나 나란다 등 불교 성지가 있는 지역이나 여행의 길목이었던 간다라 지방이 그 중심지역이었을 것으로 추측하고 있다. 당나라 고승 의정이 찬술한 《대당서역구법고승전》에 입전된 60여 명의 승려 중 인도로 구법을 떠난 신라의 승려로 아리야발마(阿離耶跋摩), 혜업(慧業), 현각(玄恪), 혜륜(慧輪), 오진(悟眞) 등이 확인된다. 또한 현태(玄太)와 앞서 언급한 혜초는 인도 구법을 마치고 무사히 당나라로 돌아오기도 하였다. 다만 이들이 다시 신라로 돌아오지는 않았다는 점 때문에 인도로 떠난 구법승들이 직접적으로 신라에 영향을 주지는 못했을 것으로 볼 수 있으나, 대신 당나라로 갔던 신라의 승려들은 그곳에서 체득한 자신의 지식을 신라로 전할 수 있었을 것이므로 인도나 서역의 요소들이 신라로 들어올 수 있는 길은 충분했다고 할 것이다.

신라 미술에 보이는 서역적 혹은 인도적 요소가 서역을 통해 직접 전래된 것이든, 아니면 중국을 통해 들어온 것이든 간에, 신라와 서역·인도 사이의 직·간접적 교류관계 자체는 충분히 인정될 수 있다고 본다. 이러한 요소에 대해 여러 연구자들이 일찍부터 관심을 두고 다양한 연구를 진행해 온 것은 이 부분이 고대 문화의 원류와 문화 간 융화 과정에 중요한 부분을 차지하고 있기 때문일 것이다.

### 3. 실크로드와 고려 불화

고려불화는 고려 귀족문화의 세련미와 완숙함을 보여주는 독창적인 예술품이지만, 이 역시 불교미술의 범주에 들어간다는 점에서 인도나 중국의 영향을 생각하지 않을 수 없다. 특히 고려불화의 도상 중 같은 시기 실크로드 상에 위치했던 국가인 서하(西夏, 1038~1227)의 불화와 유사한 모습을 보여주는 그림이 있어서 그 상관성이 일찍부터 주목되어 왔다.

그 작품은 바로 삼성미술관 Leeum 소장 ‘아미타삼존도’(국보 218호)이다. 이 그림은 아미타불이 보살들을 거느리고 죽음에 임해 서방정토로 온 사람을 맞이하러 오는 내영도 형식으로 되어 있는데, 다른 내영도와는 달리 관음보살이 앞으로 나와 허리를 굽혀 왕생자가 탈 금련화(金蓮花)를 내밀고 있는 모습으로 그려져 있다. 또한 뒤에 선 아미타불의 머리에서는 빛이 나와 두 손을 모으고 무릎을 꿇은 왕생자를 감싸고 있어서, 그가 극락왕생의 길로 인도될 것임을 보여주고 있다.

그런데 이렇게 아미타불이 왕생자를 향해 빛줄기를 방사하고, 관음보살이 연화대(蓮花臺)를 내밀어 왕생자를 태우려는 모습을 그린 내영도는, 서하의 ‘아미타내영도’에서도 볼 수 있는 도상이다. 러시아 에르미타주 박물관에 소장되어 있는 13세기 서하의 ‘아미타삼존내영도’는 삼성

미술관 Leeum 소장 ‘아미타삼존도’와 유사한 형식으로서 자주 언급되어 왔다. 이 그림은 오른 쪽으로 몸을 튼 자세와 왼쪽으로 가고 있는 듯한 삼존의 진행방향, 본존의 앞으로 한발 나와 있는 협시보살들의 위치, 등을 약간 굽혀 연화대좌를 들고 있는 관음보살, 여래의 빛이 왕생자를 비추는 모습 등이 삼성미술관 Leeum 소장 아미타삼존도와 매우 유사하다. 두 작품을 비교해 보면 삼성미술관 Leeum 소장본에 우협시보살이 ‘세지보살 대신’ ‘지장보살인’ 점, 삼존의 아래 구름이 표현되지 않은 점, 아미타불 광명 안에서 죽은 자가 아기의 몸으로 태어나 관음보살이 들고 있는 연화좌로 올라가려는 장면이 생략되어 있는 점 등에서 차이가 있기는 하지만, 도상의 기본적인 특징은 같다고 볼 수 있다.

극락왕생을 설명한 정토계 경전 중에서 가장 발전된 형태이며 내영도의 전거가 되기도 하는 《관무량수경(觀無量壽經)》은 산스크리트 원전이 발견되지 않았고, 역자인 칼라야사(曇良耶舍)가 서역인이며, 또한 위에서 언급한 카라코트 출토 아미타내영도의 예 등으로 보아 내영의 표현은 중앙아시아의 어느 곳에서 창출된 것으로 볼 수 있다고 한다. 또한 서하 만기 석굴 벽화의 주요 주제로서 많이 채택된 수월관음도가 고려불화에도 많이 보인다는 점도 흥미로운 부분이다. 그러므로 고려불화에도 실크로드의 영향이 닿아 있다는 것을 확인할 수 있는 것이다.

## 맺 음 말

앞에서 우리는 동서 문명교류의 대명사로서 ‘실크로드’의 의미를 이해하고 실크로드를 통한 문명 교류의 실상을 역사의 현장에서 구체적으로 살펴보았다. 그리고 이를 통해 한국문화가 고대로부터 중국을 포함해 서역, 그리고 서양에 이르기까지 다양한 문화의 영향을 받으며 형성되어 왔다는 점을 확인할 수 있었다. 그 중에서도 특히 종교의 유입이 큰 흐름을 차지한다고 할 것인데, 인도의 불교나 서아시아의 조로아스터교, 마니교, 이슬람교나 기독교 등 우리가 아는 거의 모든 외래종교는 실크로드를 통해 동방으로 유입된 것이다. 이 중 불교는 한반도에까지 전래되어 한국문화 형성의 한 축을 담당해 왔다.

또한 한국문화는 외래문화와 끊임없이 접촉하면서 그 내용을 받아들여 융합해왔다. 불교문화나 유교문화는 모두 한국에서 고유하게 발생한 것이 아니지만, 한국은 이러한 문화를 받아들여 한국 고유의 것과 융합시키면서 창조적인 문화를 발전시켜 왔다. 세계문화유산으로 지정된 석굴암과 해인사의 팔만대장경이 그러하고, 조선시대의 성리학 발달과 양반문화가 또한 그러하다. 유교는 중국에서 시작된 것이지만, 조선시대에는 유교를 받아들이면서 그 사상을 집요하게 추구하였고 또 심화된 사상을 바탕으로 철저하게 유교적 생활문화를 준수하고자 하여 더욱 깊이 있는 철학과 생활상을 가지게 되었던 것이다.

---

基調發表 1::

## 丝绸之路与韩国文化

—以佛教文化为中心—

崔 光 植 | 高丽大 韩国史学科 教授, 前文化体育观光部长官

---

通过丝绸之路, 中国丝绸, 许多文物, 各种中宗教和文化传播到韩国。通过草原大通道接受青铜文化, 这时从北方传入了萨满教。中国的儒家思想在汉四郡时期传入韩国, 还对韩国人的价值向往还起到一定的作用。佛教经甘达拉地方, 天山南路传入西域, 再经过长安传入韩半岛。这些萨满教, 儒家思想, 佛教文化与韩国历史相互融合, 就构成了韩国传统文化的基础。

而且除了皇南大冢以外, 新罗的积石木椁坟还出土金冠, 这个金冠与北方文化有关, 玻璃产品等就是自罗马或波斯经丝绸之路传入新罗的文物。在敦煌石窟的壁画来看, 就可看到高句丽高墓壁画的亲缘性, 壁画中存在高句丽或新罗等国人的图像。另一方面统一新罗时期佛教美术在甘达拉美术的影响下而形成的, 特别是石窟庵从印度和西域石窟寺院受到影响, 这可是众所周知的事实。进而达到韩国绘画最高峰的历史时期是高丽佛画, 也与西域地区的佛画曾经有着很深的关联, 但也还需要进一步的研究。

### 1. 丝绸之路与韩国的佛教文化

我们认为丝绸之路对东西文明之交流做出不可磨灭的贡献, 对韩国的历史和文化来说, 引起众多关注的就是佛教传播和发展。佛教传入韩国的时间为三国时期, 及至南北朝时代和高丽时代, 几乎影响到政治, 社会, 经济, 文化等所有领域。其影响范围比想象大得多, 到了朝鲜时期之后, 它的影响也就逐渐变小了, 但对信仰方面的影响还是很深, 佛国寺, 石窟庵, 八万大藏经等被联合国教科文组织指定为世界文化遗产, 其中现存文化遗产中, 佛教遗迹占有大部分的, 可知对韩国文化界的佛教影响有多深。

佛教起源于印度, 公元四世纪经中国传入韩国。佛教沿着通贯亚洲大陆的丝绸之路传到中国。佛教经由甘达拉地区, 然后穿过塔克拉玛干沙漠边缘的绿洲传播到中国, 首先在西域地区逐渐发展成寺庙式建筑形态。最近在中国发现的西域南道地区楼兰, 米郎等城市的佛教寺院遗址或和田的 Endere, Keriya, Rawak 等佛教寺院遗址就是让人们能够理解佛教由西域逐渐传入中国的佛教遗迹。

莫高窟俗称千佛洞, 其壁画就是敦煌石窟中的代表, 包括画着佛陀, 菩萨的佛像画, 画着佛经, 前生的故事画, 有关佛经内容的变相图, 有关历史的事件或人物的事迹图在内。其中第22

0窟和第335窟的维摩经变相图中出现的带着鸟羽冠的人物就像中亚撒马尔罕阿夫拉西阿卜宫殿壁画中带着鸟羽冠的人物,可能古代韩国人成为关注的主线。

其实丝绸之路与韩国文化有着密切的关系,但由于地理的距离,一般认为在韩国几乎很难接触到有关丝绸之路的资料。国立中央博物馆亚州馆的中亚室展出古老的丝绸之路沿线众多的历史文物,其中包括在19世纪末至20世纪初大谷探险队收集的多种文物,因此在韩国也通过这些展览品能够确认丝绸之路的佛教文化以及独特的地区文化特点。中央亚州室的展览品大部分就是从中国新疆维吾尔自治区出土来的,大分为中古墓美术,古墓,居住地等出土品,除了石窟寺院的壁画以外,还包括佛画,佛像,陶器,泥人,生活用品等。

其中部分搬出旅顺,部分文物已经被收藏在日本东京国立博物馆,还有另一部分被捐赠给京城(首尔)朝鲜总督府博物馆,这就是国立中央博物馆的所藏品。大谷收集品在1916年至1945年解放时期继续被展出,但随着时代变迁而有所不同。到了1950年韩国战争之后,由于种种原因,搬进釜山,然后于1961年被保管在庆州博物馆仓库里。国立中央博物馆在1974年10月开馆后,把它从庆州搬了过来。随着使用过总督府建筑的国立中央博物馆搬迁两次,反复地进行部分展出或仓库保管,位于龙山的新国立中央博物馆在2005年重新开馆,同时也具备中亚室进行常设展示。

## 2. 新罗美术与丝绸之路

### 1) 皇南大冢与丝绸之路

新罗美术反映出北方或西域的特点,一般认为是罗美术的几种特点之一。对北方的影响来说,人们最为关注的是公元前7世纪左右出现的游牧民族赛西亚文化,撒西亚美术上最显著的特点是动物纹样。这就是自塞西亚的根据地黑海沿岸地区普及到比较远的中国边境,其东部地区斯克泰西伯利亚(Scytho-siberia)末端被包含韩半岛。这些纹样的具体范例是永川鱼隐洞出土的青铜马形带钩和青铜虎形带钩。此外,在天马冢出土的障泥中刻画着天马刀或新罗陶器透窓,一般认为这也是与塞西亚有关的。另一方面新罗美术还带有西域色彩,其代表性文物就是新罗古墓的墓葬品。例如有皇南大冢出土的玻璃产品和金属工艺品。

皇南大冢的玻璃产品就是从南墓出土了7件,还是从北墓出土了4件,其中丝绸之路交流品有可能是南墓三件和北墓两件。南墓所出土的玻璃再加一层带子,把瓶口卷起来,由此可推断出,这些都是在东罗马初期在叙利亚——巴勒斯坦地区制作出来的,同时北墓所出土的刻花玻璃属于萨珊王朝,大理石纹样高足杯可能是在欧洲流行的后期罗马玻璃。皇南大冢也出土大量玻璃珠,不能确定玻璃珠的原产地,但北墓的多色玻璃珠可能是在外地制作出来的。这样的玻璃珠也在日本奈良县新泽千冢126号墓出土,由此可知,丝绸之路连伸到新罗麻立干时期和日本。皇南大冢北墓所出土的金制嵌玉手链被视为丝绸之路交易品。这个手链的上下界限后面插入用土耳其玉和楼金细致来装饰的前板完成配装,新罗还没发现这样的技巧,因此一般认为可能在

中亚或西亚制作的。这也证明丝绸之路连伸出到新罗。

## 2) 统一新罗塑像上所反映的西域因素

统一新罗塑像的特点是在南北朝时期或隋唐时期等中国的影响上，再加上韩国佛教独创性的。但新罗的部分塑像中也可以发现西域或印度的特点，例如有新罗挂陵推断为第38代元圣王陵的挂陵武人像。安康兴德王陵或庆州北川附近宪康王陵的武人像都具有深目高鼻特点。西岳洞古坟出土的文扉石神将像或九政洞方形坟角部被刻画着胡人像浮雕，这些都是西域人的形象。庆州皇城洞古坟出土的胡人俑有高鼻的外貌特征，还带着粟特人的象征胡帽。龙江洞古坟也出土中国或西域风格的人物俑。

由于挂陵武人像的面孔上可以看到异国风格，一般认为把它视为西域人。如果墓主就是元圣王，其制作时间应该是属于约8世纪或9世纪末。从中可以确认发带的形态，皮带上面的服装，腰间所悬挂的小袋子等这些服装特点与中国各地出土的胡人石棺床塑像或维吾尔王国时期的柏孜克里千佛洞壁画上的商人面貌或最近甘肃省出土的唐代胡人俑相一致。

我们曾经讨论过佛教塑像四天王寺址出土的神将像，感恩寺舍利器的四天王像，甘山寺石造阿弥陀如来立像，国立庆州博物馆所藏的砂岩制佛立像等具有西域文化因素。四天王寺址出土的神将像坐在两个背靠背的恶鬼上用两个脚踏下去。尤其是脚筋和脚脖子，精细铠甲的表现得到好评价。人们很早就已经发现衣服流线设计，胳膊和腿，身体的弯曲，肌肉的事实表现有着西域文化因素。

除了面貌和服装特点以外，还有其他西域文化因素，例如有佛像上表现的衣服皱褶和穿法。这可以说是在美术方面最为重要的因素，就可以通过衣服皱褶分为佛像式样和时代。据说国立庆州博物馆所藏的砂岩制立像(庆州砂岩制如来立像)，甘山寺石造阿弥陀佛立像有着西域文化特点。这些佛像的衣服皱褶形式在脖子部分形成反转来的U字形，直到肚子部分，再分别分为两条腿，法衣比较薄可以看到身体的弯曲。这些皱褶形态被称为 Udyana形式，可以说是印度固有的穿法，一般认为玄奘法师从印度接受笈多风格佛像式样之后，才重新接纳的。但衣服皱褶也在绿洲路线西域南路和田热瓦克寺寺院遗址或西域北路龟兹地区等流行，由此可知，新罗佛像有真显著的西域影响。

就这样，新罗塑像中包含西域文化因素是非常有趣的。据说西域文化因素传入新罗的背景在于；首先西域人直接进入新罗，新罗人就是在他们的文化基础上制作出来的，是因为挂陵的武人像外观太逼真了。部分研究者指出挂陵的武人像就是伊朗人，唐代的陶俑还没发现特殊装饰发带，由此可知，当时制作塑像的新罗人充分了解伊朗人的风俗习惯，也有与伊朗人直接接触的机会。

据说石窟庵被称为统一新罗塑像的完成品，从中我们也可以看出外来文化因素。除了石窟的独特形态和圆形结构以外，其内部的石佛像式样还有着印度以及西域佛教的影响，比如有本尊佛，十一面观音菩萨像，八部众像，帝释天，梵天等。石窟庵采取石窟寺院形式，就可以与印度，中亚，中国的石窟寺院相比较。印度建筑阿旃陀，卡莉，甘赫瑞，耶罗拉的许多石窟，此

形式传入中国之后，从北魏到隋唐继续适用于石窟建筑。代表性石窟如下；绿洲路线西域南道，西域北道克孜尔石窟，库木吐拉石窟，柏孜克里石窟，敦煌的莫高窟，河西走廊的炳灵寺石窟，麦积山石窟以及中国内的云岗石窟，龙门石窟。这样的石窟寺院形式就连伸到新罗石窟庵。

如果石窟庵的形式起源于印度石窟寺院，那么不得不关注7-8世纪印度佛教文化传入中国或新罗的交流史方面。为巡礼佛教圣地学会先进的佛教思想，走印度的僧侣们可能对此有着相当重要的作用，一般认为印度菩提迦耶和那烂陀等佛教圣地或旅行路口甘达拉地方成为中心地区。唐代高僧义净撰写的《大唐西域求法高僧传》收录着60余名的僧侣名，从中可以确认去印度求法的僧侣是阿离跋摩，慧业，玄恪，慧轮，悟真等。玄太与上述的慧超到印度完成求法，平安回到唐国。但由于他们没有再回到新罗，到印度求法的僧侣们可能不直接影响新罗佛教，反而走唐国的新罗僧侣们把在此体会到的知识传播到新罗，由此可推断出，印度或西域的文化因素传入新罗的文化路道倒是比较充分的。

新罗美术的西域或印度因素无论是直接通过西域传来的还是通过中国传来的，新罗与西域，印度之间有着直接或间接的交流，这个事实本身足以令人相信。许多研究者早就对这些因素进行了多方面的研究，是因为这个部分在古代文化的源流与文化之间的融合过程中占有相当重要的位置。

### 3. 丝绸之路与高丽佛画

一般认为丽佛画是高丽贵族文化的精炼美和完成美的独创艺术品，但这些都属于佛教美术的范围内，就会自然而然考虑到印度或中国的文化影响。尤其是我们最为关注的是高丽佛画的部分图像有着与同时期位于丝绸之路的西夏(1038-1227)佛画相似的作品。

那就是在三星美术馆Leeum所藏的阿弥陀三尊图(国宝第218号)。这个图画采取一种来迎图形式，其内容包括阿弥陀佛带着菩萨迎接死亡后来到西方净土的人。与其他来迎图的主要区别在于；描述观音菩萨站在前面并鞠躬向往生者伸出莲花台，就时说他该坐的。站在后面的阿弥陀佛头上发出光线，照向拢手下跪的往生者包围起来，暗示着他就能够到往生极乐世界。

但这样的来迎图就可以在西夏的阿弥陀来迎图中找到，一般认为俄罗斯艾尔米塔日博物馆所藏的13世纪西夏阿弥陀三尊来迎图与三星美术馆 Leeum所藏的阿弥陀三尊图在形式方面十分相似。特别是与三星美术馆的阿弥陀三尊图相似，其内容包括向右转身的姿态，三尊好像走向左的进行方向，脇侍菩萨比本尊走前一步的位置，有点弓背拿着莲花台座的观音菩萨，光线照向往生者的场面等。比较这两部作品，与三星美术馆 Leeum所藏的区别在几个方面，右边脇侍菩萨代替势至菩萨的部分，三尊下面没有云彩的部分，死亡者在阿弥陀佛光明中复生为婴儿，走向观音菩萨拿着的莲花座的场面等都被省略掉，但图像的基本特点可以说是差不多的。

《观无量寿经》就是在说明完往生极乐的净土系列经典中最发展的形态，也成为来迎图的论据。但据说没发现梵语版本，译者噩良耶舍为西域人，而且在上述的阿弥陀来迎图来看，来迎

图的内容就可以是在中亚的某个地方创作出来的。此外，非常有趣的是西夏晚期石窟壁画中所选择的水月观音图就在高丽壁画中出现。由此可知，高丽佛画也通过丝绸之路受到中国文化的影响。

## 结论

如上述，我们在东西文化交流方面上具体了解丝绸之路的意义，还通过跨文化交流的范例，充分谈到了丝绸之路为何是中西文化交流之路。由此可知，韩国文化从古代以来就是在中国，西域，西洋等各种文化的影响下发展起来的。其中传入韩国的宗教占有相当重要的位置，印度佛教或西亚拜火教或摩尼教或伊斯兰教或基督教等几乎所有外来宗教就通过丝绸之路传入东方。特别是佛教传入韩半岛，对韩国文化形成做出了很大的贡献。

韩国文化不断地在与外来文化接触和碰撞中，吸收外来文化因素而发展壮大起来的。佛教文化或儒家文化都不是韩国的，但韩国接受这些文化之后，与固有文化融合发展具有独创性的文化。其代表性文物就是被选为世界文化遗产的石窟庵，海印寺的八万大藏经，朝鲜时代的性理学以及两班文化。儒家文化起源于中国，但朝鲜时期接受儒家，不断地研究文化思想，进而基于有深度的思想，彻底遵守儒家的生活文化，终于具有更深一步的哲学思想和生活方式。





基調發表 2::

## 絲綢之路與唐代入竺求法新羅僧

周 偉 洲 | 陝西師範大學 名譽教授

絲綢之路上的中西方的文化交流，無疑是絲綢之路的重要內涵之一。而在絲路上宗教的傳播和影響，對中西方各國或民族社會影響更為巨大。其中，佛教的傳播對於東亞的中國及鄰近各國的影響最為顯著。西元6至9世紀(即中國唐代)，從南亞的印度及中亞的佛教高僧繼魏晉南北朝之後，紛紛到唐朝弘法，而唐朝的僧人向天竺(印度)求法僧人也絡繹不絕。唐宋時代的佛教典籍及其他文獻中多有記述，中外學者研究論著也甚豐。唐代，在赴印求法的眾多僧人中，建國於今朝鮮半島的新羅僧人也加入了赴印求法的活動之中，有學者稱此為新羅(或云“韓國”)僧人的“二次求法”，並作了較為深入的研究。<sup>1)</sup>至於8世紀初赴印求法的新羅僧慧超及其所撰《往五天竺國傳》(殘卷)的研究，中外學者論著更為豐碩。<sup>2)</sup>本文則擬在中外學者研究的基礎上，從絲綢之路的角度，對有唐一代赴印的新羅僧的求法活動作進一步梳理和研究。

### 一、經傳統的西域道入竺求法的新羅僧

唐朝建立之前，據韓國佛教文獻記載，大約在6世紀初，有今朝鮮半島上立國的百濟僧人謙益，從海路到中印度求法；又有新羅僧人義信曾求法天竺，以白驢馱經返國。後者據學者推測，可能系附會東漢永平年間竺法蘭，攝摩騰東來，白馬馱經至洛陽事蹟而虛構的。<sup>3)</sup>因此兩僧赴印求法在唐之前，故不贅述。

唐代，從傳統的西域道赴印求法新羅僧人，見於記載的有5人。所謂“傳統的西域道”，指狹義的絲綢之路，學界又稱之為“沙漠路”或“綠洲路”，即通過今甘肅，新疆，進入中亞，然後南下入印度的道路。在唐貞觀年間，著名的西行求法高僧玄奘即走此道，在其與弟子辯機所撰名著《大唐西域記》一書中，對此道有詳細的記述。唐初高僧道宣(596-667)所撰《釋迦方志》卷上“遺跡篇第四”所記唐初往印所經東，中，北三道中的“中道”與“北道”，也指這條自魏晉以來傳統的絲綢之路。以下大致按時代順序分述赴印求法之新羅僧。

#### (1) 阿離耶跋摩(梵言“聖鎧”或“聖冑”<sup>4)</sup>)，據唐代高僧義淨撰《大唐西域求法高僧

1) 陳景富：《中韓佛教關係一千年》，宗教文化出版社1999年版，第34-56頁；拜根興：《唐朝與新羅關係史論》，中國社會科學出版社2009年版，第172-174頁。

2) 參見慧超原著，張毅箋釋《往五天竺國傳箋釋》前言，中華書局1994年版，第1-2頁。

3) 上引陳景富《中韓佛教關係一千年》，第34-36頁。

4) 見義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，中華書局1988年版，第41頁。

傳》卷上記：

阿離耶跋摩者，新羅人也。以貞觀年中出長安，之廣脅(原注：“王城山名”)。追求正教，親禮聖蹤。住那爛陀寺，多閑經論，抄寫眾經。痛矣歸心，所期不契。出雞貴(指高麗)之東境，沒龍泉之西裔。即於此寺無常，年七十餘矣。<sup>5)</sup>

此云新羅僧阿離耶跋摩在唐貞觀年間(627-649)由唐京師長安出發赴印求法，出發具體年代不詳，所經道路亦未記載。只云其“之廣脅”，即抵達印度“廣脅”(廣脅山，即王城山，又作王舍城，古印度摩揭陀國首都，在今印度比哈爾邦巴特那東南，為釋迦牟尼成道處)，住那爛陀寺(在王舍城北，為印佛教最著名寺院，求法僧多聚於此)。最後，於七十餘歲卒於該寺。

又據高麗國僧覺訓撰《海東高僧傳》卷二(成書約1215年)記，釋阿離耶跋摩“始自新羅入於中國”，“遂求法於西竺，乃遐登於蔥嶺(今帕米爾高原)”。又云“按年譜似與玄奘三藏同發指西國，但不知第何年耳”。<sup>6)</sup>因此，可知阿離耶跋摩是從傳統的西域道赴印求法。上引義淨《大唐西域求法高僧傳》記由傳統的西域道赴印求法僧的日程均十分簡約，其因正如王邦維在校注《大唐西域求法高僧傳》前言中所說：“從唐代的長安，經過今甘肅，新疆，中亞等地前往印度的道路，是自漢以來中印之間陸上最主要的交通路線，《大唐西域記》和以記述玄奘個人經歷為內容的《大慈恩寺三藏法師傳》有關的記載是比較詳細的，《大唐西域求法高僧傳》於此所記極少……”至於《海東高僧傳》撰者推測阿離耶跋摩與玄奘同時赴印求法(約在貞觀元年，627年)，恐不確。《大唐西域求法高僧傳》記載求法僧的次第先後，“多以去時年代近遠存亡而比先後”，阿離耶跋摩排在玄照，道希等法師之後，而玄照出發時應在貞觀十五年文成公主下嫁吐蕃松贊幹布之後，故其不可能在貞觀元年赴印。

**(2) 慧業**，一作惠業，高僧義淨撰《大唐西域求法高僧傳》卷上記：

慧業法師者，新羅人也。在貞觀中往遊西域。住菩提寺，親禮聖蹤。於那爛陀，久而聽讀。淨(義淨)因檢唐本，忽見《梁論》下論云：“在佛齒木樹下新羅僧慧業寫記。”訪問寺僧，云終於此，年將六十餘矣。所寫梵本並在那爛陀寺。<sup>7)</sup>

此記略與上阿離耶跋摩情況相同，即簡約記述新羅僧慧業在貞觀中赴西域，即由傳統西域道至印度菩提寺。此寺有釋迦牟尼在菩提樹下坐成正覺之聖跡，地在古摩揭陀國，今印度比哈爾邦加雅城南郊。關於菩提樹及寺在《大唐西域記》卷八《摩揭陀國》有詳細記述。後慧業又往那爛陀寺“聽讀”。義淨在印度曾見唐本《梁論》(《梁攝論》，即梁朝來華西印度高僧真諦譯梵本無著《攝大乘論》三卷，世親《攝大乘論釋》十五卷)<sup>8)</sup>後有慧業“寫記”，問那爛陀寺僧，知慧業六十餘歲卒於該寺，其所寫梵本經卷仍存於該寺。

《海東高僧傳》卷二，慧業作惠業，內容與上述《大唐求法高僧傳》同，增加了惠業“遽入中華，遂於貞觀年中往遊西域。涉流沙之廣漠，登雪嶺之崦岑”等內容。但其後記述義淨見

5) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，中華書局1988年版，第40頁。

6) 見《大藏經》第50冊史傳部。

7) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，第42頁。

8) 見義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，第42頁注釋。

慧業書唐本《梁論》一事有誤<sup>9)</sup>，故頗疑《海東高僧傳》內容多改錄自《大唐求法高僧傳》。

(3) **慧超**，一作惠超，是唐代赴印求法新羅僧最著名者，關於他的生平及何時入唐等事蹟均闕載。據學者推測，慧超可能出生於武周聖曆三年(700)或長安四年(704)。其赴印求法時間約在開元十一年(723)，<sup>10)</sup>一說在開元七年(719)。<sup>11)</sup>

慧超去竺時是由海路(即“海上絲綢之路”)，關於此下面將詳細論述。他返唐後，撰有《往五天竺國傳》一書，已散佚。可幸的是20世紀初在敦煌石室發現了其所撰《往五天竺傳》抄寫本殘卷(編號：P.3532)，起於東天竺的吠舍厘國，止於焉耆國。殘卷記錄了慧超在印度求法的巡禮行程，即由東天竺，中天竺，再到南天竺，西天竺，後至北天竺，內記五天竺各國情況，多可與《大唐西域記》相契合。

殘卷記其返回的行程和道路，到北天竺**迦羅國**(迦葉彌羅國，今喀什米爾)巡禮，西北行至**建馱國**(今巴基斯坦白沙瓦及阿富汗喀布爾地區)，由此正北入山三日程，至**烏長國**(位於印度河上游，今巴基斯坦潘可拉，比賈瓦爾，斯瓦特，布尼爾四地區)，又西北入山十五程至**拘衛國**(今喀什米爾奇特拉爾與馬斯圖吉之間)，又西入山七日至**覽波國**(今巴基斯坦喀布爾河北岸)，又西行八日至**罽賓國**(迦畢試國，在今阿富汗潘吉希爾與塔高河谷)，又由此西行七日至**謝颺國**(今阿富汗伽茲尼附近紮巴爾)，又由此北行七日至**犯引國**(阿富汗喀布爾西巴米安)，又由此至吐火羅國(今阿富汗阿姆河南)。

其後，殘卷記述了統治了中亞，西亞的**大食國**(白衣大食，即阿拉伯伍麥葉王朝)統治下的**波斯國**(今伊朗)，**大拂臨國**(東羅馬帝國)及中亞昭武九姓等諸國(**安國**，**史國**，**曹國**，**石國**，**米國**，**康國**等)，**跋賀那國**(今中亞費爾幹納盆地)，**骨咄國**(今阿富汗庫爾幹土別)，**突厥**(西突厥)等。以上諸國(族)之地慧超可能並未到達，只是據傳聞記述，反映出8世紀初中亞的複雜形勢。

殘卷在記述“突厥”後，又云：“又從吐火羅國，東行七日，至**胡蜜王住城**”。此國在今阿富汗東北的瓦罕，是歷史上南入印度絲綢之路上的沖要。在其國北山“有九個**識匿國**(今帕米爾高原上的錫格南)”。從胡蜜國東行十日，過播密川(今大帕米爾平川)，到**蔥嶺鎮**(一說即今新疆塔什庫爾干，一說在大帕米爾的塔格敦巴什)。“又從蔥嶺步入一月，至**疎勒**(即疏勒，今新疆喀什)”。又從疎勒東行一月，至**龜茲國**(今新疆庫車)，即是安西大都護府”；後又記傳聞中的**于闐國**(今新疆和田)。又記“開元十五年(727)十一月上旬，至**安西**(即唐安西都護府，時在龜茲)。於時節度大使(全稱為“安西大都護西節度大使”)趙君(趙頤貞)”。又從安西東行□□至**焉耆國**”。殘卷即止於焉耆國，由此至唐京師長安有多條通道，推測慧超可能由焉耆到西州(治今新疆吐魯番)，伊州(治今新疆哈密)，再到敦煌，由河西走廊至長安。<sup>12)</sup>

9) 《海東高僧傳》卷二，此句寫作“又於那爛陀寺，寄跡棲直久之，請讀淨名經，因檢唐本……”顯然，因《海東高僧傳》撰者理解《大唐求法高僧傳》此句有誤所致。

10) 慧超原著，張毅箋釋：《往五天竺國傳箋釋》前言，中華書局1994年版，第2頁。

11) 見上引拜根興：《唐朝與新羅關係史論》，第173頁。

12) 以上關於慧超《往五天竺國傳》返程所引諸國文及今地，引自《往五天竺國傳箋釋》及張毅箋釋，並參考季羨林等校注

以上慧超所記其返程之各國各地，多見於上述《大唐西域記》，《釋迦方志》，其與玄奘求法往返路程略有區別，與《釋迦方志》所記的“中道”大致相近。

慧超返唐後，先後在入唐弘法的密敎高僧金剛智，不空門下受業，並學習和助譯《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大敎王經》。<sup>13)</sup>學者推測，慧超可能卒於唐建中(780-783)年間。<sup>14)</sup>

#### (4) 元表，據《宋高僧傳》卷三〇《元表傳》記：

釋元表，本三韓人(即新羅人)也。天寶中來遊華土，仍往西域，瞻禮聖跡，遇心王菩薩指示支提山靈府，遂負《華嚴經》八十卷，尋防霍童，禮天冠菩薩，至支提石室而宅焉……表齋經棲泊，澗飲木食，後不知出處之蹤矣。於時屬會昌搜毀，表將經以花欄木函盛，深藏石室中。殆宣宗大中元年(847)丙寅，保福慧評禪師素聞往事，躬率信士迎出甘露都尉院，其紙墨如新繕寫，今貯在福州僧寺焉。<sup>15)</sup>

元表在天寶年間入唐，後往西域求法，其傳未寫明出發時及到西域何地，更未記其由何道入西域。因此，我們只有推測其出發時間，應為天寶元年(742)之後；從其在西域“瞻禮聖跡”及返回時“負《華嚴經》八十卷”來看，其可能到了西域(唐代西域包含印度)之天竺；其往返道路是傳統的西域道。其返回時間不詳，返回地點是“心王菩薩”所指示的“支提靈府”，即在今福建寧德縣霍童村東南支提山上的支提寺。據《大方廣佛華嚴經·諸菩薩住處品》第三二記

：“東南方有名支提山，從昔已來，諸菩薩眾千二百人俱。現有菩薩名天冠，與其眷屬，諸菩薩眾一千人俱”。元表後隱居於支提山，不知所蹤，即圓寂於此。其所藏《華嚴經》八十卷，到大中元年方取出，藏於福州僧寺。

#### (5) 無漏，《宋高僧傳》卷二一《無漏傳》記：“釋無漏，姓金氏，新羅國王第三子也。

本土以其地居嫡長，將立儲副，而漏幼慕延陵之讓，故願為釋迦法王子耳。遂逃附海艦，達於華土。欲遊五竺，禮佛八塔，既度沙漠，涉于闐己西，至蔥嶺之墟，入大伽藍，其中比丘皆不測之僧也”。其後，該處僧勸其先在此地毒龍池敎化，“如其有驗，方利涉也”。無漏即在毒龍池禪定四十九日，患病全身虛腫，賴一鼠吸吮身內薄濃方愈。群僧語之云：“觀師化緣，合在唐土……逢蘭即住”。於是，無漏從蔥嶺返唐，“所還之路，山名賀蘭(即今寧夏賀蘭山)……遂入其中，得白草谷，結茅棲止。無何，安史兵亂，兩京版蕩，玄宗幸蜀，肅宗訓兵靈武。帝屢夢有金色人，念寶勝佛於禦前。”時約在至德元年(756)。帝遂派人召無漏，不至，又遣朔方副元帥，中書令郭子儀諭之，方來。帝見之，可夢中人也。待二京收復，元漏隨帝至京，後請返賀蘭山，“未逐歸山，俄云示滅焉”。後帝於懷遠縣(治今寧夏銀川)建靈武下院將無漏神座安於此，時上元三年(即寶應元年，762年)。<sup>16)</sup>

《大唐西域記校注》有關部分。以下注引印度，中亞諸國今地多參考以上三書，不再出注。

13) 見《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大敎王經》序言；又見《不空表制》。

14) 見慧超原著，張毅箋釋《往五天竺國傳箋釋》前言，第3頁。

15) [宋]贊寧撰《宋高僧傳》卷三〇《元表傳》，中華書局1987年版，第743頁；又見《律宗綱要》卷下。

16) 以上均見《宋高僧傳》卷二一《無漏傳》，中華書局1987年版，第545-547頁；自肅宗靈武事，又見《佛祖統記》卷四

據以上記載，知無漏原為新羅王第三子，後度海來華，欲至五天竺巡禮，去時不詳，當為天寶元年(742)之後；經過沙漠到於闐，向西抵蔥嶺(今帕米爾)，即止。其所經由道路當為傳統的西域道；只是到蔥嶺後因患病，不能前行，即在眾僧勸說下，從原路返回至賀蘭山白草谷。時當在至德元年(756)左右。其圓寂約在寶應元年之前一二年。

## 二、經吐蕃泥婆羅道入竺求法的新羅僧

公元7世紀初，在西藏高原興起了一個強大的政權，即吐蕃王朝，其名王松贊干布在貞觀八年(634)遣使至唐，求和親。經過一番周折之後，在貞觀十五年(641)唐太宗下嫁宗室女文成公主與松贊干布，雙方結成友好的甥舅之國。從此由唐京師長安至邏娑(拉薩)的道路暢通，史稱此路為“唐蕃古道”。松贊干布還娶泥婆羅(又作尼波羅，今尼泊爾)墀尊公主為妻，並通過尼婆羅西向印度派遣使臣求佛法。這樣，絲綢之路另一條重要的道路，即所謂的“吐蕃泥婆羅道”開闢並興盛起來。這條從長安經吐蕃，尼婆羅至印度的道路，雖仍然十分艱險，但比上述傳統的西域道要捷近得多。因此，自唐貞觀十五年後，唐代僧人入竺求法，開始多由吐蕃泥婆羅道至印度。成書於永徽元年(650)的《釋迦方志》所記入竺三道中的“東道”，即詳細記載了這條道路的行程。在眾多由此道入竺的唐代求法僧中，就新羅僧，見於記載的有4人。

### (1) 玄恪，據《大唐西域求法高僧傳》卷上記：

玄恪法師者，新羅人也。與玄照法師貞觀年中相隨而至大覺寺。既伸禮敬，遇疾而亡，年過不惑之期耳。<sup>17)</sup>

此云玄恪是在貞觀年間隨玄照法師至印度求法，住天竺名刹大覺寺(即釋迦牟尼成道處，在那爛陀寺西南約七驛許)，後病卒，年四十餘歲。其入竺道路，當與玄照第一次赴印道路同。據同書卷上記玄照貞觀年第一次入竺道程是：“以貞觀年中，乃於大興善寺(在今西安大雁塔)玄證師處初學梵語。於是杖錫西邁，掛想祇園(印度佛教聖地)。背金府(唐金城郡，治今甘肅蘭州)，而出流沙，踐鐵門(今中亞布茲加拉峽谷，系從撒馬爾罕通往阿姆河南吐火羅國的必經要衝)而登雪嶺(指阿富汗境興都庫什山)……陟蔥阜(即蔥嶺，今帕米爾高原)而翹心，誓度三有(指欲界，色界，無色界“三界”)。途經速利(即罕利，即河中地區之粟特國)，過覩貨羅(即吐火羅國，今阿姆河南)，遠跨胡壇(義淨《南海寄歸內法傳》卷三自注：‘五天(竺)之地，皆曰婆羅門國，北方速利，總號胡壇’<sup>18)</sup>)，到土蕃國。蒙文成公主送往北天(竺)，漸向闍闐陀國(今印度旁遮普邦賈朗達爾)。”

由此知玄照及相隨之元恪，由今蘭州沿河西走廊，從傳統的西域道至中亞河中地區粟特及

○，《佛祖歷代通載》卷一三。

17) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，第44頁；《海東高僧傳》卷二《玄恪傳》記載略同。

18) 見義淨原著，王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》，中華書局1995年版，第141頁。

中亞各國，南下經鐵門，吐火羅國南下。此段道程大致與玄奘赴印去程相同。然而，玄照，元恪等沒有在過蔥嶺後，沿傳統的西域道直接南下入北天竺，而是又東向過今西藏阿里地區(唐代稱“象雄”或“大小羊同”)，到吐蕃國之邏娑(拉薩)會見了文成公主。此中原因，中外學者多有探討，其中中國學者王小甫所云，因當時五天竺內亂，由蔥嶺南入北天竺道路不通，故向東至吐蕃<sup>19)</sup>。此說可信。後玄照一行得文成公主相助，才抵達北天竺。這時所走道路，不可能再從今阿里地區，經今拉達克到喀什米爾，因五天竺內亂還未結束。<sup>20)</sup>因而只有從今西藏吉隆南下到當時的尼婆羅國，再西至北天竺。這就是“吐蕃尼婆羅道”。這條先經傳統西域道，後經吐蕃泥婆羅道入竺的道路，據有的學者研究，唐初前三次出使天竺的唐使王玄策赴印即走此兩道。<sup>21)</sup>

### (2) 玄太，據《大唐西域求法高僧傳》卷上記：

玄太法師者，新羅人也。梵名薩婆慎若提婆(原注：“唐云一切智天”)。永徽年內取土蕃道，經尼波羅，到中印度。禮菩提樹，詳檢經論。旋踵東土，行至土峪渾，逢道希法師，覆相引致，還向大覺寺。後歸唐國，莫知所終矣。<sup>22)</sup>

此云玄太法師在永徽年間(650-655)取吐蕃道，經尼婆羅道入中天竺。從其間返東土時經吐蕃北上，行至“土峪渾”，即時據有青海，甘南及新疆鄯善，且末的吐谷渾國。“谷”，讀作“峪”。玄太赴印去時也當經過青海吐谷渾，而至邏娑的“唐蕃古道”。《釋迦方志》卷四《遺跡篇》所記唐使入印之“東道”，即從鄯州(治今青海樂都)，經鄯城鎮(今青海西寧)，故承風戍(今青海西南千戶莊)，西至清海(即青海湖)，海西南“吐谷渾衙帳”(今青海都蘭，一說在其都城伏俟城，今湖西鐵蔔卡古城)，又西南至白蘭羌(今青海都蘭，巴隆一帶)，又西北至多彌國(又稱“難磨”或“南國”，今青海通天河一帶)，又西南至蘇毗國(在今青海通天河西，跨唐古喇山之地)，又西南至敢國(今西藏陽八井一帶)，又南少東至吐蕃”(即邏娑，今拉薩)。<sup>23)</sup>從邏娑“又西南至小羊同國(今阿里東南部)，又西南度咀倉法關(今西藏吉隆，此處發現有《大唐天竺出使之銘》可證)……又東少南度末上加三象關……至北印度尼波羅國。”

因此，玄太入竺路程，當由唐蕃古道至西藏拉薩，後經尼泊爾至印度，這條道路至拉薩以前一段與上述元恪，玄照道路不同，後一段拉薩至尼泊爾，再到印度的道路是一致的，故統稱之為“吐蕃泥婆羅道”。唐僧道希法師既然在“土峪渾”與玄太相遇，同行赴印，當也走的是上述“吐蕃泥婆羅道”。《大唐西域求法高僧傳》卷上《道希法師傳》也記其“陟雪嶺(指青海湖南阿尼瑪卿山)之嶽岑，輕生徇法。行至土蕃……”之句。

### (3) 慧輪，據《大唐西域求法高僧傳》卷上記：

19) 王小甫：《唐吐蕃大食政治關係史》，北京大學出版社1992年版，第41-42頁。

20) 因貞觀二十二年(648)王玄策第二次出使印度時，還發生摩伽陀國內亂，玄策藉吐蕃等國兵力，平定此次內亂。

21) 參見孫修身《王玄策事蹟鉤沉》，新疆人民出版社1998年版，第15-22頁。

22) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，第43頁；《海東高僧傳》卷二《玄太傳》記載略同。

23) 此段行程，又可參見《新唐書》卷四〇《地理志》“鄯州鄯城鎮”條下注釋，所記與《釋迦方志》東道前半段略有不同。

慧輪師者，新羅人也。梵名般若跋摩(義淨原注：“唐云慧甲”)自本國出家，翹心聖跡。泛舶而陵閩越，涉步而屆長安。奉勅隨玄照法師西行，以充侍者。既之西國，遍禮聖蹤。居庵摩羅跋國(中天竺國名，今印度比哈爾邦一帶)，在信者寺，住經十載。近住次東邊北方觀貨羅僧寺……寺名健陀羅山茶。慧輪住此，既善梵言，薄閑《俱舍》。來日尚存(指義淨返國時，慧輪仍在印)，年向四十矣。<sup>24)</sup>

此云慧輪在本國出家後，由海路入華，至長安。後奉敕與玄照法師赴印，充侍者。據上引《大唐西域求法高僧傳》卷上《玄照傳》記，玄照於麟德年中(664-665)

從印度，復經尼婆羅，吐蕃道返唐洛陽。接著，“遂蒙勅旨，令往羯濕彌囉國(今喀什米爾)，取長年婆羅門盧迦溢多(即自雲有長生不老藥之天竺僧)……既而勅令促去……”則慧輪隨第二次奉敕赴印的玄照出發的時間，約麟德二年至乾封年間(665-668)間。

他們行經的道路，《玄照傳》僅記：“於是重涉流沙，還經磧石。崎嶇棧道之側，曳半影而斜通；搖泊繩橋之下，沒全軀以傍渡。遭土蕃賊，脫首得全；遇匈奴寇，僅存餘命。行至北印度界，見唐使人引盧迦溢多於路相遇”。從玄照第一次赴印往返均經吐蕃尼婆羅道情況看，其第二次赴也當由此道，傳內所云玄照經“磧石”，當指今青海湖南之磧石山(又云大磧石山，今阿尼瑪卿山)。所歷棧道，繩橋，指過唐蕃古道上之“犛牛河”之“藤橋”，“鵲莽峽”等山險之地<sup>25)</sup>；遇“土蕃賊”，則指其過吐蕃境時遭遇；“匈奴”(匈奴)，則指北天竺以北上述“胡墻”各族人。即是說，玄照一行到邏娑後，欲到北天竺的羯濕彌囉國，有兩條道路可選擇：一是沿玄照第一次赴印往返的道路，由吐蕃邏娑西南到尼婆羅，再由此到北印度；二是由邏娑向西經大小羊同(今阿里地區)，到今拉達克，直接南下到今喀什米爾，此為較捷近之路。從上述記有“匈奴”情況看，玄照，慧輪應走的是後一條道路。

慧輪到印度後，先後住信者寺，健陀羅山茶，義淨返唐時，其仍在印度。而玄照在印五六年後，因“以泥波羅道士蕃擁塞不通(咸亨元年前後吐蕃攻西域四鎮，戰亂不通)，迦畢試途(即走傳統西域道)多氏(即指大食，阿拉伯帝國正征服中亞諸國)捉而難度”，最後卒於中印度，時年六十餘。<sup>26)</sup>

#### (4) 悟真，據《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》記<sup>27)</sup>：

同年(建宗二年，781年)，新羅僧悟真，授胎藏毗盧遮那及諸尊持念教法等。至貞元五年(789)往於中天竺國。大毗盧遮那經梵夾餘經，經吐蕃(蕃)國身歿。

此云悟真師事長安青龍寺密宗高僧惠果，於貞元五年赴中天竺國求法，攜回有梵文大毗盧那經等，返回時圓寂於吐蕃。因此，推測悟真往返天竺走的是吐蕃尼婆羅道。

24) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》，第101頁；《海東高僧傳》卷二《慧輪傳》記載略同。

25) 見《新唐書》卷四〇《地理志》“鄯州郡城鎮”條下注釋。

26) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷上《玄照傳》，第10頁。

27) 載《大藏經》第88冊，史傳部二，《惠果和尚行狀》。

### 三, 經海路入竺求法的新羅僧

早在西漢時, 由漢朝沿海徐聞, 合浦乘船沿海路可達身毒(印度)的“黃支國(今印度康契普拉姆)”。<sup>28)</sup>至3至6世紀, 隨著航海技術的發展, 中國沿海的交州(治今越南河內), 廣州至印度的海道(即海上絲綢之路)日益發展, 海路更為捷便, 通過海上的貿易也興盛起來。由中國內地入竺的求法僧也多有往返海路的。最著名者, 如東晉高僧法顯, 去印時走陸路, 返回即走的海路。

到唐代, 海路大開, 由海路入竺求法僧人更多, 特別在唐麟德年以後。其因, 正如有學者所說: 一是由於政治形勢的變化(吐蕃, 大食在西北的崛起, 原西域道受阻); 二是社會經濟中心轉移到江南。<sup>29)</sup>義淨撰《大唐西域求法高僧傳》提供了從貞觀十五年(641)至武周天授二年(691)共40年間57位高僧(包括義淨本人)入竺求法事跡; 後又附永昌元年(689)由海路求法僧4人, 總計61人。其中由海路入竺求法僧共39人, 占這一時期入竺求法僧總數的64%左右。在唐代見於記載的由海路入竺的新羅, 高麗僧共4名。

#### (1)(2) 佚名新羅僧二人, 據《大唐西域求法高僧傳》卷上記:

復有新羅僧二人, 莫知其諱。發自長安, 遠之南海。泛舶至室利佛逝國西婆魯師國, 遇疾俱亡。<sup>30)</sup>

此兩名新羅僧從長安出發, 時間不明, 應在唐貞觀後, 至義淨返唐時的垂拱元年, 即西元650年至685年間。發自長安, 南至交州或廣州乘舶出發, 所經地區上文僅記有: “室利佛逝國”, 此為南海中大國, 地在今印尼蘇門答臘島東巨港(巴鄰旁); 其西的婆魯斯國, 又作婆露國, 即婆露斯國等, 地在蘇門答臘島西部。義淨由海路入竺時由廣州乘舶“未隔兩旬, 果之佛逝(即室利佛逝國)”<sup>31)</sup>。在《新唐書》卷四三《地理志七》引賈耽“從邊州入四夷”之路, 詳細記載了從廣州至大食(阿拔斯王朝)首府縛達城(今巴格達)的航程, 其中就有佛逝國和婆露國。可惜兩新羅僧只行至婆魯師國, 染疾身亡, 可見入竺海路仍然十分艱險。

#### (3) 玄遊, 據《大唐西域求法高僧傳》卷下記:

僧哲弟子玄遊者, 高麗國人也。隨師於師子國出家, 固住彼矣。<sup>32)</sup>

此云玄遊為高麗國人, 唐初, 今朝鮮半島有三國, 即高麗(都今朝鮮平壤), 百濟(都今韓國扶餘郡)和新羅(都今韓國慶州), 唐高宗顯慶五年(660)和總章元年(669), 唐朝聯合新羅先後滅百濟, 高麗, 新羅則基本統一朝鮮半島。因此, 可將玄遊暫列入到入竺求法新羅僧中。玄遊為僧哲禪師弟子, 其隨師入竺求法。據《大唐求法高僧傳》卷下《僧哲傳》云: 僧哲“思

28) 《漢書》卷二八下《地理志》; 參見周偉洲《西漢長安與南海諸國的交通及往來》, 載《中國歷史地理論叢》2003年4期。

29) 見王邦維《大唐西域求法高僧傳校注》代前言。

30) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷上, 第45頁。

31) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷上, 第152頁。

32) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷下, 第174頁。



慕聖蹤，泛舶西域。既至西土，適化隨緣”，也僅提及他們是從海路入竺求法。其出發時間，據王邦維考證，《大唐西域求法高僧傳》卷下《玄奘傳》云“後僧哲師至西國，云其人(玄奘)已亡”，玄奘染疾返吳楚，事在咸亨二年(671)，故知僧哲，玄奘一行赴印，在此年後數年。<sup>33)</sup>僧哲，玄奘所經海路大致與上述《新唐書·地理志》引賈耽“從邊州入四夷”從廣州至大食(阿拔斯王朝)首府縛達城(今巴格達)的航程，或義淨入竺的海路相同，其中“師子國(今斯里蘭卡)”，也在海道途中，玄奘即留於該處。

(4) 慧超，如前所述，慧超由天竺返唐走的是傳統的西域道，但其入竺則走的是海道。據唐慧琳撰《一切經音義》卷二〇〇釋惠超(慧超)《往五天竺傳》三卷，其上卷首釋“閼蔑”，云“眠鰲反，崑崙語也。古名邑心國，於諸崑崙國中，此國最大，亦敬信三寶也”。閼蔑，又作吉蔑，即唐代真臘國(在今柬埔寨)，《新唐書》卷二二二《真臘傳》記：“真臘，一曰吉蔑，本扶南國……其王刹利伊金那，貞觀初並扶南有其地”。以下所釋之“萍流”，“玳瑁”，“龜鰲”，“椰子漿”，“杆欄”，“壓舶”等，均與海路有關。而閼蔑，也系入竺海路所經或傳聞之地。此書中卷首釋的“裸形國”，也是入竺海路所經之處，義淨入竺海路上就“從羯荼(今馬來西亞吉打)北行十日餘，至裸人國(即裸形國)”，地在今印度東海上的安達曼群島。後又釋有“波羅痾斯國”，又作婆羅痾斯國，地在今印度阿拉哈巴德下游八十英里，恒河左岸。即是說，慧超由海路已到印度境內。而慧超《往五天竺國傳》殘卷中，也記載了此國。又慧超出發地點，據其所撰《往五天竺國傳》殘卷記其五言詩中有“日南無有雁，誰為向林飛”句<sup>34)</sup>，可能由唐愛州“日南”(今越南清化北)出發的。

除上述通過三條道路入竺求法的新羅僧之外，據高麗本，大正藏本收錄的義淨《大唐西域求法高僧傳》序言中，還列出“新羅求本法師”，即是說，除上述新羅僧(內一名為高麗僧)外，還有一名入竺的求法的新羅僧求本法師，但其情況未見文獻記載。

#### 四、結語

首先，從絲綢之路的角度而論，據文獻記載，有唐一代入竺求的新羅僧13名，其中除求本法師情況不明外，其餘12名新羅僧人入竺求法所經道路，即絲綢之路，主要有三道：即傳統的西域道，共5人(包括慧超返程)；吐蕃尼婆羅道，共4人；海道(海上絲綢之路)，共4人(包括慧超去程)。此三道中，吐蕃尼婆羅道是唐貞觀十五年後新開闢的入竺新道。僅從上述新羅入竺僧經三道人數大致相當的情況看，以上三條入竺道路均十分重要，也是唐朝入竺求法僧人所經的主要道路。唐代文獻如道宣的《釋迦方志》，玄奘，辯機의《大唐西域記》，義淨的《大唐西域求法高僧傳》，《新唐書》卷四〇《地理志》引賈耽的“邊州入四夷道”，慧超的《往五天竺

33) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷下，第171頁。

34) 慧超原著，張毅箋釋：《往五天竺國傳箋釋》第47頁。

傳》等，對以上三道均有詳略不等的記載。

以上入竺的三條道路，路程遙遠，地形，海域複雜，艱難萬分。正如義淨在《大唐求法高僧傳》序中所言：“寔由茫茫象磧，長川吐赫日之光；浩浩鯨波，巨壑起滔天之浪。獨步鐵門之外，互萬嶺而投身；孤漂銅柱之前，跨千江而遣命。或亡飡幾日，輟飲數晨，可謂思慮銷精神，憂勞排正色。致使去者盈半百，留者僅有幾人”。上記12名求法新羅僧中，卒於途中就有3人(卒於海路的2名新羅僧，卒於吐蕃的悟真)，卒於印度的有3人(阿離耶拔摩，慧業，玄恪)，占了一半；另有2人留印度或師子國(慧輪，玄遊)；僅有4人返唐(玄太，慧超，無漏，元表)。

第二，從絲綢之路上佛教文化交流的角度而論，新羅國僧人入竺求法的原因，應與唐朝求法僧相同，用義淨的話來說，就是“莫不咸思聖跡，罄五體而歸禮；報四恩(父母，眾生，國主三寶恩)以流望”。<sup>35)</sup>他們雖然大多先入唐求法，更有入竺觀禮佛教聖跡，學習和傳播佛教梵文原典，傳之於本國的目的。然而，遺憾的是，上述12名入竺的新羅僧無一人返回本國弘法。此中原因，除大部分卒於途中或印度之外，可能本國還不具備譯經或弘傳的條件；而歸唐土，學習和創造更多的條件，再返國弘法，也許是他們的最終目的。

儘管如此，唐代入竺求法新羅僧中，出現了慧超這樣著名的高僧及其所撰《往五天竺國傳》的重要佛教典籍。《往五天竺傳》是繼玄奘《大唐西域記》之後，反映8世紀初印度和中亞諸國及其佛教傳播的典籍。中外學者對之評價甚高，僅管今日僅存後半部分，但早在唐代就已被列入佛教典籍之中(見上引慧琳《一切經音義》)。<sup>36)</sup>這應是絲綢之路上佛教文化交流史上重要的一頁，是唐代入竺求法新羅僧所作出的重大貢獻。

第三，從中韓佛教文化交流而論，除二名由海路入竺新羅僧外，有4名新羅僧(玄太，玄恪，慧輪，玄遊)是隨唐朝僧人一同入竺，幾乎11人都是從唐朝出發赴印，有4人最後返唐弘法，寫經。因此，可以說，入竺求法的新羅僧與唐代的佛教有密不可分的關係，他們是整個唐代入竺求法僧眾中不可分割的部分，義淨《大唐西域求法高僧傳》中，就將他們列入其中。他們的事蹟及對唐代佛教傳播的貢獻，應是中韓佛教交流史上不可或缺的重要一頁。

35) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》序，第1頁。

36) 關於慧超《往五天竺傳》一書的價值和在佛教中的地位，中外學者論述頗多，不贅述。可參見上引 慧超原著，張毅箋釋：《往五天竺國傳箋釋》前言，中華書局1994年版，第1-8頁；上引陳景福《中韓佛教交流史》，第39-43頁。

기조강연 2::

## 실크로드와 당대의 입축구법 신라승

주 위 주 | 섬서사범대학 명예교수

실크로드 상에서의 중국과 서방의 문화교류가 실크로드의 중요한 의의 중 하나임에는 의심의 여지가 없다. 그리고 실크로드 상에서의 종교의 전파와 영향은 중국과 서방 각국 혹은 각 민족사회에 더욱 지대한 영향을 미쳤다. 그 중, 불교의 전파는 동아시아의 중국 및 인접한 각국에 대한 영향이 가장 뚜렷하다. 서기 6세기에서 9세기(즉 중국의 당대(唐代))까지, 남아시아의 인도 및 중앙아시아의 불교 고승들은 위진남북조 이후부터, 계속해서 당나라로 가서 불도를 널리 퍼뜨렸고, 당나라의 승려들 중 천축으로 가 구법한 승려들 또한 끊이지 않았다. 당대와 송대의 불교전적 및 기타 문헌 중에 이에 대한 많은 기록이 들어있으며, 중국 국내외 학자들의 연구 논저 또한 매우 풍부하다. 당대에 인도로 가서 구법한 수많은 승려들 중에는 지금의 조선 반도에 건국되었던 신라의 승려들 또한 인도로 가서 구법하는 활동에 가세하였다. 한 학자는 이를 신라(혹은 ‘한국’) 승려의 ‘이차구법(二次求法)’이라고 칭하고, 아울러 비교적 심도 깊은 연구를 진행하였다.<sup>1)</sup> 8세기 초에 인도로 가서 구법한 신라 승려 혜초 및 그가 지은 《왕오천축국전(往五天竺國傳)》(잔권)에 대해 연구한 중국 국내외 학자들의 논저는 더욱 풍부하다.<sup>2)</sup> 본 논문에서는 곧 중국 국내외 학자들의 연구에 기초하여, 실크로드의 각도에서 당대 한시기에 인도로 갔던 신라승의 구법활동에 대해 가일층 정리하고 연구하고자 한다.

### 1. 전통적인 서역로를 경유하여 입축구법한 신라승

한국불교문헌의 기록에 근거하면, 당 왕조가 건립되기 전인, 대략 6세기 초에 지금의 조선 반도에 나라를 세운 백제의 승려 겸익(謙益)이 바닷길을 따라 중인도(中印度)에 가서 구법하였다고 한다. 또 신라의 승려 의신(義信)이 일찍이 천축국에 가서 구법하여 흰 노새에 불경을 싣고 돌아왔다고 한다. 후자의 경우, 학자들의 추측에 따르면, 아마도 동한(東漢) 영평(永平) 연간 축법란·섭마 등이 동쪽으로 가서 백마에 불경을 싣고 낙양에 다다른 사적을 갖다 붙여 꾸며낸 것인 듯하다.<sup>3)</sup> 이 두 승려가 인도에 가서 구법한 것은 당대 이전이므로, 불필요한 논술을 하지 않겠다.

1) 陳景富：《中韓佛教關係一千年》，宗教文化出版社1999年版，第34-56頁；拜根興：《唐朝與新羅關係史論》，中國社會科學出版社2009年版，第172-174頁。

2) 參見慧超原著，張毅箋釋《往五天竺國傳箋釋》前言，中華書局1994年版，第1-2頁。

3) 上引陳景富《中韓佛教關係一千年》，第34-36頁。

당대에 전통적인 서역로로 인도에 가서 구법한 신라승은 기록에 보이는 사람으로 5명이 있다. 이른바 ‘전통적인 서역로’는 협의의 실크로드를 가리키며, 학계에서는 ‘사막길’ 혹은 ‘녹주(綠洲)길’이라고도 칭하는데, 즉 지금의 감숙(甘肅), 신장(新疆)을 통과하여 중앙아시아에 진입하고, 그 연후에 남하하여 인도로 들어가는 길이다. 당 정관(貞觀) 연간의 유명한 서행구법 고승 현장이 바로 이 길을 경유하였다. 그와 그 제자 변기(辯機)가 편찬한 《대당서역기(大唐西域記)》에는 이 길에 대한 상세한 기술이 들어있다. 당대 초의 고승 도의(道宣: 596-667)가 편찬한 《석가방지(釋迦方志)》 권상 ‘유적편(遺跡篇) 제사(第四)’에 기록되어 있는, 당나라 초 인도로 갈 때 경유하는 동도(東道)·중도(中道)·북도(北道) 세 길 중 ‘중도’와 ‘북도’ 또한 이 위진 이래의 전통적인 실크로드를 가리킨다. 아래에서는 대략 시대순으로 인도에 가서 구법한 신라승을 나누어 서술하겠다.

(1) 아리아발마(阿離耶跋摩)(범어로는 ‘성개(聖鎧)’ 혹은 ‘성주(聖冑)’<sup>4)</sup>), 당대 고승 의정이 편찬한 《대당서역구법고승전》 권상의 기록에 따르면,

아리아발마는 신라 사람이다. 정관 연간에 장안을 출발하여 광협(廣脅)(原註: ‘왕성산(王城山)의 이름이다’)으로 갔다. 바른 가르침을 좇아 구하여, 몸소 성스러운 유적을 순례하였다. 나란타사(那爛陀寺)에 머물면서 경(經)과 논(論)을 많이 익히고, 많은 경전을 초사(抄寫)하였다. 돌아올 마음이 있었으나 바라던 바를 끝내 이루지 못하니 통석(痛惜)하도다. 동쪽 경계인 계귀(고려를 가리킴)에서 나와, 서쪽 끝인 용천에서 돌아가셨다. 즉 이 절에서 세상을 떠났는데, 나이가 70여세였다.<sup>5)</sup>

이는 신라승 아리아발마가 당 정관 연간(627-649)에 당나라의 경사 장안을 출발하여 인도로 가서 구법한 것을 기록한 것인데, 출발한 구체적인 연대가 분명치 않고, 경유한 길 또한 기록되어 있지 않다. 단지 그가 “광협으로 갔다.”고만 하였는데, 즉 아리아발마는 인도의 ‘광협’(광협산, 즉 왕성산으로, 왕사성이라고도 한다. 고인도 마갈타국(摩揭陀國)의 수도이다. 지금의 인도 비하르주 파트나의 남동쪽에 있으며, 석가모니가 성도(成道)한 곳이다.)에 도달하여, 나란타사(那爛陀寺)(왕사성 북쪽에 있는데, 인도불교 최고 유명한 사원이며, 구법승들이 여기에 많이 몰려든다.)에 머물렀으며, 결국에 70여세의 나이로 이 절에서 죽었다.

또 고려국 승려 각훈(覺訓)이 편찬한 《해동고승전》 권2(약 1215년에 책이 되어 나옴)의 기록에 따르면, 석아리아발마는 “처음에 신라에서 중국으로 들어가”, “곧 서촉에서 구법하고, 마침내 총령(蔥嶺)(지금의 파미르 고원)에서 죽었다.”고 한다. 또 “연보에 따르면, 현장 삼장과 동시에 서국으로 출발한 듯하다. 그러나 몇 년인지는 알 수 없다.”고 하였다. <sup>6)</sup> 이로부터 아리아발마가 전통적인 서역로를 거쳐 인도에 가서 구법한 것을 알 수 있다. 위에서 인용한 의정의 《대당서역구법고승전》의 기록은 전통적인 서역로를 거쳐 인도에 가서 구법한 승려의 노정이

4) 見義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》, 中華書局1988年版, 第41頁。

5) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》, 中華書局1988年版, 第40頁。

6) 見《大藏經》第50冊史傳部。

모두 매우 간략하게 서술하였는데, 그 까닭은 바로 왕방유가 교주한 《대당서역구법고승전》 서문에서 말한 바와 같다. “당대 장안에서 출발하여 감숙·신장·중앙아시아 등지를 경유하여 인도로 가는 길은 한대 이래 중국과 인도 간 육상의 가장 주요한 교통 노선이었다. 《대당서역기》와 현장 개인의 경력을 내용으로 기술한 《대자은사삼장법사전(大慈恩寺三藏法師傳)》의 관련 기재가 비교적 상세하다. 《대당서역구법고승전》은 이보다 기록한 바가 극히 적다.....”

《해동고승전(海東高僧傳)》 편찬자는 아리야발마와 현장이 동시에 인도로 가서 구법했다고 추측하였는데, 이는 정확하지 않은 듯 하다. 《대당서역구법고승전》에 기재되어 있기를, 구법승의 차례는, “대부분 천축에 간 연대의 멀고 가까움과 생사를 고려하여 선후를 비교하여 정하였다.”고 하였다. 아리야발마는 현조(玄照), 도희(道希) 등 법사의 뒤에 배열되어 있는데, 현조의 출발 시기는 마땅히 정관 15년 문성공주가 토번왕 송찬간포(松贊幹布)에게 시집 간 뒤므로, 정관 원년에 인도에 갔을 가능성은 없다.

(2) 혜업(慧業), 혜업(惠業)이라고도 쓴다. 고승 의정이 편찬한 《대당서역구법고승전》 권상에 기록되어 있기를,

혜업법사는 신라 사람이다. 정관 연간에 서역으로 가서 보리사(菩提寺)에서 머물렀으며, 몸소 성스러운 유적을 순례하였다. 나란타사에서 오래도록 강(講)을 듣고 불서를 읽었다. 의정이 당본(唐本)을 조사하다가, 우연히 《양론(梁論)》 하론(下論)에서 “불치목(佛齒木) 나무 아래에서 신라승 혜업이 베껴서 기록하였다.”라고 한 것을 보았다. 이 절의 승려에게 물어보니, 그는 이곳에서 죽었으며 나이는 60세에 가까웠다고 했다. 혜업이 필사한 범본은 여전히 나란타사에 있다. 7)

이 기록은 위의 아리야발마의 정황과 대략 비슷하다. 즉 신라승 혜업이 정관 연간에 서역으로 간 것을 간략하게 기술하였는데, 바로 전통적인 서역로를 경유하여 인도 보리사에 갔다. 이 절에는 석가모니가 보리수 나무 아래에 앉아서 정각(正覺)을 이룬 성지가 있는데, 고대 마갈타국에 위치하며, 지금의 인도 비하르주 가아성(加雅城) 남쪽 교외에 있다. 보리수 및 보리사에 관하여 《대당서역기》 권8 《마갈타국》에 상세한 기록이 있다. 후에 혜업은 또 나란타사에 가서 “강을 듣고 불서를 읽었다.” 의정은 인도에서 일찍이 당본 《양론》(《양섭론(梁攝論)》, 즉 양나라 때 중국에 온 서인도 고승 진체(眞諦)가 범본으로 번역한 무착(無著, 아산가)의 《섭대승론(攝大乘論)》 3권과 세친(世親)의 《섭대승론석(攝大乘論釋)》 15권) 8) 뒤에 혜업이 ‘베껴서 기록했다’라는 글을 보고, 나란타사의 승려에게 물어, 혜업이 60여 세에 이 절에서 죽었으며, 그가 필사한 범본 경전이 여전히 이 절에 남아있음을 알게 되었다.

《해동고승전》 권2에서는 혜업(慧業)을 혜업(惠業)이라고 썼다. 내용은 상술한 《대당구법고승전》과 같은데, 혜업이 “중국으로 건너가서는 마침내 정관 연간에 서역으로 갔다. 아득히 광활한 유사(流沙)를 건너고, 높고 험한 설령(雪嶺)을 올랐다” 등의 내용이 더 추가되어 있다.

7) 義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》, 第42頁。

8) 見義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》, 第42頁注釋。

그러나 그 뒤에, 의정이 혜엄이 당본 《양론》을 필사했다는 기록을 본 일을 기술한 것에 잘못된 부분이 있다. 9) 그런 까닭에 《해동고승전》의 내용이 《대당구법고승전》을 대부분 고쳐서 기록한 것이 아닌가 상당히 의심스럽다.

(3) 혜초(慧超), 혜초(惠超)라고도 쓴다. 당대 인도로 가서 구법한 신라 승려 중 가장 유명 사람으로, 그의 생평 및 언제 당에 들어갔는지 등의 사적에 관해서는 모두 기록에서 빠져 있다. 학자들의 추측에 따르면, 혜초는 무주(武周) 성력(聖曆) 3년(700년) 혹은 장안(長安) 4년(704년)에 출생한 것으로 보인다. 그가 인도로 가서 구법한 시기는 대략 개원 11년(723년)이며, 10) 일설에는 개원 7년(719년)이라고 한다. 11)

혜초는 천축에 갈 때, 해로(즉 ‘해상 실크로드’)를 이용하여 갔는데, 이에 관해서는 차후 아래에서 상세히 논술하겠다. 그는 당으로 돌아온 후, 《왕오천축국전》을 편찬했는데, 이미 산실되었다. 그러나 다행스러운 것은 20세기 초 돈황석굴에서 그가 편찬한 《왕오천축국전》 필사본 잔권(편호 P.3532)이 발견된 것이다. 동천축의 폐사리국(吠舍厘國)에서 연기국(焉耆國)에 이르기까지의 기록이다. 잔권에는 혜초가 인도에서 구법한 순례 행정이 기록되어 있는데, 즉 동천축과 중천축을 거쳐, 다시 남천축과 서천축에 이르고, 마지막에 북천축에 이르게 되는데, 오천축 각국의 정황을 그 안에 기록하고 있다. 그 기록이 대부분 《대당서역기》와 서로 부합한다.

잔권에는 그가 돌아온 행정 및 길이 기록되어 있다. 먼저 북천축 가라국(迦葉彌羅國), 지금의 카슈미르(Kashmir, 喀什米爾))으로 가서 순례하고, 서북쪽으로 가 건타국(지금의 파키스탄 백사와(白沙瓦)) 및 아프가니스탄 카불[喀布爾 지구)에 이르러, 여기서 다시 정북쪽으로 삼산(三山)으로 들어갔다. 다시 오장국(인더스 강 상류에 위치하는데, 지금의 파키스탄 반가람(潘可拉)·비가와이(比賈瓦爾)·사와특(斯瓦特)·포니이(布尼爾) 네 지구)에 이르러, 서북쪽으로 15일 정도 산으로 들어가면 구위국(拘衛國)(지금의 카슈미르 기트람이(奇特拉爾)와 마사도길(馬斯圖吉) 사이)에 이르고, 다시 서쪽으로 7일간 산으로 들어가면 남파국(覽波國, 람파카 Lampêka)(지금의 파키스탄 객포이하(喀布爾河) 北岸)에 이르렀다. 여기서 다시 서쪽으로 8일간 가면 계빈국(闕賓國)(가필시국(迦畢試國, 카피샤), 지금의 아프가니스탄 반길희이(潘吉希爾)와 탑고하곡(塔高河谷)에 있었다)에 이르게 되고, 다시 여기에서 서쪽으로 7일을 가면 사구국(謝颺國)(지금의 아프가니스탄 가자니(伽茲尼) 부근 찰파이(紮巴爾))에 이르렀다. 또 여기에서 북쪽으로 7일을 가서 범인국(犯引國)(아프가니스탄 객포이(喀布爾) 서쪽 파미안(巴米安))에 이르고, 다시 여기에서 토화라국(吐火羅國)(지금의 아프가니스탄 아모하(阿姆河) 남쪽)에 이르렀다.

그 뒤, 잔권에 중앙아시아와 서아시아를 통치했던 대식국(大食國)(백의대식(白衣大食), 즉

9) 《해동고승전》 권2에서는, 이 구절을 “또 나란타사에서 몸을 의탁하여 오래도록 그곳에 머물렀다. 정명경을 청독하고 그로 인해 당본을 조사하였다……(又於那爛陀寺, 寄跡棲直久之, 請讀淨名經, 因檢唐本……)”라고 쓰고 있는데, 이는 분명 《해동고승전》의 저자가 《대당구법고승전》의 이 구절을 잘못 이해하여 초래한 것이다.

10) 慧超原著, 張毅箋釋: 《往五天竺國傳箋釋》前言, 中華書局1994年版, 第2頁.

11) 見上引拜根興: 《唐朝與新羅關係史論》, 第173頁.

아랍 우마이야[伍麥葉] 왕조) 통치 하의 파사국(波斯國)(지금의 이란) · 대불임국(大拂臨國)(동로마제국) 및 중앙아시아 소무구성(昭武九姓)의 여러 나라(안국(安國) · 사국(史國) · 조국(曹國) · 석국(石國) · 미국(米國) · 강국(康國) 등) · 발하나국(跋賀那國)(지금의 중앙아시아 비이간납(費爾幹納) 분지) · 골돌국(骨咄國)(지금의 아프가니스탄 고이간토벌庫爾幹土別) · 돌궐(서돌궐) 등을 기술하였다. 이상의 여러 국가(민족)의 땅은 아마도 혜초가 미처 도달하지 못하고 단지 전해들은 것을 근거로 기술한 것일 수도 있는데, 8세기 초 중앙아시아의 복잡한 형세를 반영하고 있다.

잔권에서는 ‘돌궐’을 기술하며 이렇게 말하고 있다. “또 토화라국으로부터 동쪽으로 7일을 가면, 호밀(Wakhan, 와칸)왕의 거성(居城)에 이른다.” 이 나라는 지금 아프가니스탄 동북쪽에 있는 와한(瓦罕)에 있었는데, 역사상 남쪽의 인도로 들어가는 실크로드의 요충지이다. 그 나라의 북쪽 산에 “9개의 식닉국(識匿國)(지금의 파미르 고원 상의 쉬그난(Shighnan, 錫格南))이 있었다.” 호밀국에서 동쪽으로 10일 가서, 파밀천(播密川)(지금의 파미르강)을 지나, 총령진(蔥嶺鎮)(일설에는 곧 지금의 신장 탑십고이간(塔什庫爾干, 타쉬쿠르간(Tashkurghan)이라고 하고, 일설에는 대파미르에 있는 탑격돈파십(塔格敦巴什)이라고 한다)에 이른다. “또 총령에서 한 달을 걸어가면 소록(疎勒)(즉 소록(疏勒), 지금의 신장 객십(喀什, 카스))에 이른다.” “또 소록에서 동쪽으로 한 달을 가면 구자국(龜茲國)(지금의 신장 고차(庫車, 쿠차))에 이르는데, 즉 이것이 안서대도호부(安西大都護府)이다.” 이 뒤에 또 전해들은 것 중 우전국(于闐國)(지금의 신장 화전(和田, 호탄))에 대해 기록하였다. 또 “개원 15년(727년) 11월 상순에, 안서(즉 당대 안서도호부, 당시 구자에 있었다.)에 이르렀는데, 당시 절도대사(전칭 ‘안서대도호적서절도대사(安西大都護積西節度大使)’가 조군(趙君)(조희정(趙頤貞))이었다.”고 기록하였다. “또 안서에서 동쪽으로 □□가면 연기국에 이른다.” 잔권에서는 바로 이 연기국에서 기록이 그쳤다. 여기에서부터 당나라 경사 장안까지는 많은 경로가 있는데, 혜초는 아마도 기로에서부터 서주(西州)(지금의 신장 투루판 치), 이주(伊州)(지금의 신장 함밀(哈密, 하미))로 가서, 다시 돈황으로 가서 하서주랑(河西走廊)을 통하여 장안에 이르렀을 것이다. 12)

이상 혜초가 기록한 그 귀로의 각국 각지역은 대부분 상술한 《대당서역기》와 《석가방지》에 보인다. 그와 현장의 구법 왕복 노정은 약간 차이가 있는데, 《석가방지》에 기록된 ‘중도’와 대체적으로 서로 비슷하다. 혜초는 당으로 돌아온 후, 당으로 와 흥법한 밀교 고승 금강지(金剛智) · 불공(不空)의 문하에서 연이어 수학하였다. 아울러 《대승유가금강성해만수설리천비천발대교왕경(大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經)》을 배우고 번역을 도왔다. 13) 학자들은 혜초가 당 건중(建中)(708-783) 연간에 죽었을 것이라고 추측한다. 14)

12) 이상은 혜초의 《왕오천축국전》 중 귀로와 관련해서 인용한 여러 국가 및 그 오늘날의 지역이다. 《왕오천축국전전석》 및 장의의 전석(箋釋)에서 인용하였으며, 아울러 계선림(季羨林) 등이 교주한 《대당서역기교주(大唐西域記校注)》의 관련 부분에서 참조하였다. 이하의 주석에서는 인도 · 중앙아시아 여러 국가의 오늘날의 지역을 인용하면서 대부분 이상의 세 책을 참조하였으며, 더 이상 주석은 달지 않았다.

13) 見《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》序言；又見《不空表制》。

14) 見慧超原著，張毅箋釋《往五天竺國傳箋釋》前言，第3頁。

## (4) 원표(元表), 《송고승전(宋高僧傳)》 권39 〈원표전〉의 기록에 따르면,

석원표는 본래 삼한 사람(즉 신라 사람)이다. 천보(天寶) 연간에 중국으로 온 후, 거듭 서역으로 가서 성스러운 유적을 순례하다, 심왕보살(心王菩薩)을 만나 천관보살(天官菩薩)이 있는 지제산(支提山) 영부(靈府)를 찾아갈 것을 지시받았다. 이에 《화엄경》 80권을 등에 지고 곽동(霍童)으로 찾아가서 천관보살에게 예배하고, 지제산의 석실에 머물렀다. ……원표는 경전을 가지고 석실 안에 머물며, 냇물 마시고 나무열매 먹으면서 살았는데, 후에 그 출처의 종적은 알 수 없다. 당시 마침 회창법난(會唱法難)이 일어 불서를 찾아내어 훼손하니, 원표가 경전을 화려목(花欄木) 함에 넣어 석실 속에 깊이 숨겨 두었다. 거의 선종 대종(大中) 원년(847년) 병인(丙寅)에, 보복(保福) 해평선사(慧評禪師)가 지난 일을 듣고, 몸소 남자 신도들을 거느리고 감로도위원(甘露都尉院)에 맞아들여서 열어보니, 그 지목이 새로 쓴 것처럼 선명하였다. 지금 복주(福州) 승사(僧寺)에 보관되어 있다.<sup>15)</sup>

원표는 천보 연간에 당으로 들어가, 그 후 서역으로 가서 구법하였는데, 그 전기에 출발 시기 및 서역 어디로 갔는지 분명하게 적혀있지 않고, 더욱이 그 어느 길로 서역에 들어갔는지 기록되어 있지 않다. 이 때문에 우리는 단지 그 출발 시간만을 추측할 수 밖에 없는데, 마땅히 천보 원년(742년) 이후라 할 수 있다. 그가 서역에서 “성스러운 유적을 순례하고” 아울러 돌아올 때 “《화엄경》 80권을 등에 지고 왔다”라는 기록으로 봤을 때, 그는 아마도 서역(당대 서역은 인도를 포함함)의 천축에 도착했던 것으로 보인다. 또 그가 돌아올 때 경유한 길은 전통적인 서역로였을 것이다. 그가 돌아온 시간은 상세하지 않으며, 돌아온 지점은 ‘심왕보살’이 지시한 ‘지제산 영부’로, 즉 지금의 복건성 영덕현 곽동촌 동남쪽 지제산 위에 있는 지제사이다.

《대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)·제보살주처품(諸菩薩住處品)》 제32기(記)에 근거하면, “동남쪽에 지제산이라는 산이 있는데, 자고이래로 제 보살 무리 1200명이 함께 있었다. 현재 천관(天冠)이라는 보살이 있는데, 그 권속 및 제 보살과 더불어 천명이 함께 있다.”고 하였다. 원표는 후에 지제산에 은거하였는데, 그 종적을 알 수 없는 것으로 보아, 즉 여기에서 입적한 것이다. 그가 소장했던 《화엄경》 80권은 대종 원년이 되어서야 비로소 꺼내어져, 복주 승사에 소장되어 있다.

(5) 무루(無漏), 《송고승전》 권21 〈무루전〉에 기록되어 있기를, “석무루는 성은 김씨이고 신라국 왕의 셋째 아들이다. 신라에서는 그 땅에 거주하는 적장자를 장차 저부(儲副)에 세웠는데, 무루가 어려서부터 연릉계자가 왕위를 사양한 일을 흠모하여, 석가 법왕의 아들이 되기를 원했다. 마침내 해함(海艦)에 의지하여 도망가 중국 땅에 도달하였다. 천축을 유람하며 팔탑(八塔)을 예불하고자, 사막을 건너고 다시 우전국 이서를 지나 총령허(蔥嶺墟)에 도착하여 대가람(大伽藍)에 들어갔다. 그 안의 비구는 헤아릴 수 없을 정도로 많았다.” 후에, 이곳의 승려들은 그에게 우선 이곳 독용지(毒龍池)에 있는 큰 뱀을 제도하라고 권하였다. “만약 증험이 있으면 바야흐로 제도하기가 쉬울 것이오.” 이에 무루는 독용지에서 49일 동안 선정(禪定)하고 나서, 온 몸에 부종을 앓았는데, 쥐 한 마리로 몸 안의 고름을 빨아먹게 하니 다 나았다. 못 승

15) [宋]贊寧撰《宋高僧傳》卷三〇《元表傳》，中華書局1987年版，第743頁；又見《律宗綱要》卷下。



려들이 그에게 말하길, “선사는 화연(化緣)이 응당 당의 땅에 있는 듯 하오.....난(蘭)을 만나게 되면 곧 거기에 머무르시오.”라고 하였다. 그리하여 무루는 총령에서 당으로 돌아갔는데, “돌아가는 길에 이름이 하란(賀蘭)(즉 지금의 영하(寧夏) 하란산(賀蘭山))인 산이 있었다..... 마침내 그 산으로 들어가서, 백초곡(百草谷)에 띠집을 짓고 여기에 거처를 정하여 살았다. 얼마 지나지 않아, 안사의 난으로 두 경사가 어지러워지자, 현종은 축으로 피난을 가고, 숙종은 영무(靈武)에서 병사를 훈련시켰다. 황제가 자주 황금빛의 사람이 어전에서 보승불(寶勝佛)을 염불하는 꿈을 꾸었다.” 이때가 대략 지덕(至德) 원년(756년)이었다. 황제가 즉시 사람을 파견하여 무루를 불렀으나, 가지 않았다. 이에 또 삭방부원수(朔方副元帥) 중서령(中書令) 곽자의를 파견하여 그에게 분부하니, 그제서야 왔다. 황제가 그를 보니 가히 꿈속에서 본 사람이라 할 만 했다. 두 경사가 수복되기를 기다렸다가 무루는 황제를 따라 경사로 갔다. 후에 하란산으로 돌아가기를 청하였지만, “산으로 돌아가겠다는 뜻을 이루지 못하고, 갑자기 여기에서 시멸(示滅)하였다.” 후에 황제가 회원현(懷遠縣)(지금의 영하 은천 치) 영무 아래 사원을 짓고 무루의 신좌(神座)를 이곳에 안치하였다. 이때가 상원(上元) 3년(즉 보응(寶應) 원년, 762년)이다. 16)

이상의 기록에 따르면, 무루는 원래 신라왕의 셋째 아들이었는데, 후에 바다를 건너 중국으로 갔다가 다시 오천축으로 순례를 가고자 하였음을 알 수 있다. 간 시기는 상세하지 않은데, 마땅히 천보 원년(742년)이후라 하겠다. 사막을 지나 우전국에 이르러 다시 서쪽으로 총령(지금의 파미르)에 도달하여서는 곧 거기에 머물렀다. 그가 경유한 길은 당연히 전통적인 서역로이다. 단지 총령에 도착한 후 병환 때문에 앞으로 나아갈 수 없자, 곧 여러 승려들의 권유로 원래의 노정에서 하란산 백초곡으로 돌아갔다. 때는 마땅히 지덕 원년(756년) 무렵이다. 그가 입적한 것은 대략 보응 원년 보다 한 두 해 전이다.

## 2. 토번 니파라도(泥婆羅道)를 경유하여 입축구법한 신라승

서기 7세기 초, 서장 고원에 강대한 정권 하나가 일어났는데, 즉 토번 왕조이다. 그 왕 송찬간포는 정관 8년(634년)에 사신을 당에 파견하여, 화친을 요청하였다. 한차례 우여곡절을 겪은 후에, 정관 15년(641년)에 당 태종이 종실의 문성공주를 송찬간포에게 시집보내면서, 쌍방은 우호적인 생구국(甥舅國)을 결성하게 되었다. 이리하여 당 경사 장안에서 라싸에 이르는 길이 막힘 없이 순조롭게 통하게 되었는데, 역사에서는 이를 칭하여 ‘당번고도’라고 한다. 송찬간포는 또한 니사라(泥婆羅, 또 니파라(尼波羅)라고 하며, 지금의 니박이(尼泊爾))의 준공주를 아내로 맞이하였다. 아울러 니사라를 통하여 인도로 사신을 파견하여 불법을 구하였다. 이렇게 실크로드 중 또 하나의 중요한 길인 이른바 ‘토번 니파라도’가 열리고 흥성하기 시작했다. 장안

16) 以上均見《宋高僧傳》卷二一《無漏傳》，中華書局1987年版，第545-547頁；自肅宗靈武事，又見《佛祖統記》卷四〇，《佛祖歷代通載》卷一三。

에서 토번, 니파라를 거쳐 인도에 이르는 이 길은 비록 여전히 매우 험난하였지만, 그러나 상술한 전통적인 서역로보다 훨씬 빠르고 가까운 길이었다. 이 때문에, 당 정관 15년 이후부터 당나라 승려는 입축구법하러 가면서 대부분 토번 니파라도를 경유하여 인도로 갔다. 영휘(永徽) 원년(650년)에 책이 만들어진 《석가방지》에 기록된 입축의 세 길 중 ‘동도’에, 즉 이 길의 행정을 상세하게 기록하고 있다. 이 길로 천축으로 들어간 수많은 당대의 구법승 중에 신라승으로는 기록에 보이는 사람이 4명 있다.

(1) 현각(玄恪), 《대당서역구법고승전》 권상의 기록에 따르면,

현각법사는 신라사람이다. 현조법사와 정관 연간에 함께 따라서 대각사에 이르렀다. 예경(禮敬)을 다하고 나서, 병이 나 죽었다. 나이는 겨우 불혹을 넘긴 나이였다. 17)

이는 현각이 정관 연간에 현조법사를 따라 인도로 가서 구법한 것을 적은 것이다. 천축의 명사찰 대각사(즉 석가모니가 성도한 곳으로, 나란타사 남서쪽으로 대략 7역(驛) 쯤 떨어져 있다.)에 머물렀는데, 후에 병으로 죽으니, 그때 나이 40여세 정도였다. 그가 천축으로 들어간 길은 마땅히 현조가 처음 인도로 간 길과 같아야 한다. 같은 책 권상에, 현조가 정관 연간 처음 천축에 들어가는 노정을 기록한 것에 따르면, “정관 연간에 마침내 대흥선사(지금의 서안 대안탑(大雁塔))의 현증사(玄證師)가 있던 곳에서 범어를 처음 배웠다. 그리하여 석장을 짚고 서쪽으로 가, 기원(祇園)(인도 불교 성지)에서 수행하려는 생각을 품고, 금부(金府)(당대 금성군, 지금의 감숙 난주 치)를 떠나, 유사(伊沙)를 지나고 철문(鐵門)(지금의 중앙아시아 포자가랍(布茲加拉) 협곡, 사마르칸트로부터 아모하(阿姆河) 남쪽 토화나국(吐火羅國)으로 나갈 때 반드시 경유해야 하는 요충지이다.)을 거쳐 설령(雪嶺)(아프카니스탄 경계 힌두쿠시산(興都庫什山)을 가리킴)에 올랐다.……총부(蔥阜)(즉 총령(蔥嶺), 지금의 파미르 고원)에 올라 삼유(三有)(육계, 색계, 무색계 ‘삼계(三界)’를 가리킨다)를 제도할 것을 맹세하였다. 속리(速利)(즉 술리(率利), 즉 하중지구(河中地區)의 속특국(粟特國)이다)를 경유하여, 도화라(覩貨羅)(즉 토화라국(吐火羅國), 지금의 아모하(阿姆河) 남쪽)를 지나, 멀리 호강(胡壖)(의정(義淨) 《남해기귀내법전(南海寄歸內法傳)》 권3 자주(自注): ‘오천(축)의 땅은 모두 파라문국을 일컬으며, 북방은 속리이고, 총칭 胡壖라고 부른다.’18))을 넘어, 토번국에 이르렀다. 여기에서 문성공주의 전송을 받고 북천(축)으로 가서 점차 도란타국(闍闐陀國)(지금의 인도 旁遮普邦 賈朗達爾)으로 향해 갔다.”

이로부터 현조 및 동행한 현각이 지금의 난주로부터 하서주량을 따라, 전통적인 서역로를 경유하여 중앙아시아 하중지구 속특 및 중앙아시아 각국에 이르렀으며, 남하하여 철문, 토화라국을 거쳐 남하하였음을 알 수 있다. 이 노정은 대체로 현장이 인도로 가던 왕로(往路)와 같다. 그러나 현조, 현각 등은 총령을 지난 후 전통적인 서역로 따라 직접 남하하여 북천축으로 들어가지 않았으며, 또한 동쪽으로 지금의 티베트 아리지구(당대 ‘상웅(象雄)’ 혹은 ‘대소양동

17) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》, 第44頁; 《海東高僧傳》卷二《玄恪傳》記載略同。

18) 見義淨原著, 王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》, 中華書局1995年版, 第141頁。

(大小羊同)’이라고 부름)를 지나, 토번국의 라싸에 이르러 문성공주를 접견하였다. 그 까닭에 대해, 중국 국내외 학자들은 많은 연구와 토론을 하였는데, 그 중 중국 학자 왕소보(王小甫)는, 당시 오천축의 내란으로 인해 총령 남쪽에서 북천축으로 들어가는 길이 막혀있어서, 동쪽으로 가서 토번에 이른 것이라 하였다.<sup>19)</sup> 이 설은 믿을 만 하다. 후에 현조 일행은 문성공주의 도움을 얻어 비로소 북천축에 도달할 수 있었다. 이때 갔던 길은, 다시 지금의 아리지구에서 출발하여 지금의 납달극(拉達克, 라다크)를 거쳐 카슈미르(喀什米爾)에 이르는 것은 불가능했는데, 오천축 내란이 아직 끝나지 않았기 때문이었다.<sup>20)</sup> 그래서 지금의 티베트 길룡(吉隆, 킵롱)에서 남하하여 당시의 니파라국에 이른 다음, 다시 서쪽으로 북천축에 이를 수 밖에 없었는데, 이것이 바로 ‘토번 니파라도’이다. 이 길은 먼저 전통 서역로를 지난 후에 다시 토번 니파라도를 거쳐 천축으로 들어가는 길이다. 한 학자의 연구에 따르면, 당초 앞의 세 차례 외교사절로 천축에 간 당나라 사신 왕현책(王玄策)은 인도로 갈 때 바로 이 두 길로 갔다.<sup>21)</sup>

## (2) 현대(玄太), 《대당서역구법고승전》 권상의 기록에 따르면,

현대법사는 신라 사람이다. 범어 이름은 살바신야제바(讓要慎若提婆)(원주: “당나라말로는 일체 지천(一切智天)이라고 한다.”)이다. 영휘(永徽) 연간(650-655)에 토번(吐蕃: 티베트)길을 택해서 니파라(尼波羅: 네팔)를 거쳐 중인도에 도착하였다. 보리수에 예배하고 경과 론을 상세히 조사하였다. 동토로 발걸음을 돌렸는데, 토곡혼(土谷渾)에 이르러 도희법사(道希法師)를 만나게 되어 다시 함께 대각사(大覺寺)로 돌아왔다. 그 후 당나라로 돌아왔으나 죽은 곳은 알지 못한다.<sup>22)</sup>

이는 현대법사가 영휘 연간(650-655)에 토번길을 택해 니파라길을 거쳐 중천축으로 들어간 것을 기록한 것이다. 그는 동토로 돌아올 때, 토번을 거쳐 북상하여 토곡혼에 도착하였는데, 즉 당시 청해(青海), 감남(甘南) 및 신장(新疆) 선선(鄯善), 차말(且末)을 차지하고 있던 토곡혼국(吐谷渾國)이다. ‘谷’은 ‘峪’으로 읽는다. 현대는 인도로 갈 때 또한 마땅히 청해 토곡혼을 경유하여 라싸에 도착하는 ‘당번고도(唐蕃古道)’로 갔을 것이다. 《석가방지(釋迦方志)》 권4 《유적편(遺跡篇)》에 기록하고 있는 당나라 사신이 인도로 들어가던 ‘동도’는, 즉 선주(鄯州)(지금의 청해 낙도(樂都) 치)에서 선성진(鄯城鎭)(지금의 청해 서녕(西寧))·고승풍수(故承風戌)(지금의 청해 남서쪽 천호장(千戶莊))을 거쳐, 서쪽으로 청해(즉 청해호(青海湖))·청해 남서쪽의 ‘토곡혼아장(吐谷渾衙帳)’(지금의 청해 도란(都蘭), 일설에는 그 도성이 복사성(伏侯城)에 있다고 한다. 지금의 호서 철복잡(鐵菴卡) 고성(古城)에 이르러, 다시 남서쪽으로 백란강(白蘭羌)(지금의 청해 도란(都蘭), 파룽(巴隆) 일대)에 이르며, 여기서 다시 북서쪽으로 다미국(多彌國)(또 ‘난마(難磨)’ 혹은 ‘남국(南國)’이라고도 칭하는데, 지금의 청해 통천하 일대)에

19) 王小甫: 《唐吐蕃大食政治關係史》, 北京大學出版社1992年版, 第41-42頁.

20) 정관 22년(648), 왕현책(王玄策)이 두 번째로 사신으로 인도에 갈 때, 마가타국 내란이 발생하여, 현책은 토번 등 국가의 병력을 빌려 이 내란을 평정하였다.

21) 參見孫修身《王玄策事蹟鉤沉》, 新疆人民出版社1998年版, 第15-22頁.

22) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》, 第43頁; 《海東高僧傳》卷二《玄太傳》記載略同.

이른다. “또 남서쪽으로 소비국(蘇毗國)(지금의 청해 통천하(通天河) 서쪽에 있는데, 당고라산 땅[지역]에 걸쳐있다.)에 이르러, 다시 남서쪽으로 감국(敢國)(지금의 티베트 양팔정(陽八井) 일대)에 이르고, 여기서 다시 남쪽에서 약간 동쪽으로 토번(즉 라사(邏娑), 지금의 라싸)에 이른다. 라싸에서 “또 남서쪽으로 소양동국(小羊同國)(지금의 아리(阿里) 동남부)에 이르러, 다시 남서쪽으로 달창법관(咀倉法關)(지금의 서장 길룽, 이곳은 《大唐天竺出使之銘》이 발견되면서 증거가 가능해졌다)을 건넌다.……또 동쪽에서 약간 남쪽으로 말상가삼상관(末上加三象關)을 건너.……북인도 니파라국(尼波羅國)에 이른다.”

이로부터 현태가 천축으로 들어간 노정은 응당 당번고도에서 티벳 라싸에 이르고, 그후 니박이(尼泊爾)을 지나 인도에 이르는 길로, 이 길은 라싸에 이르기 이전 구간이 상술한 원각, 현조의 노정과 다르고, (라싸에 이룬) 이후 구간인 라싸에서 니박이에 이르러 다시 인도에 도착하는 노정은 일치한다. 그런 까닭에 이를 통칭하여 ‘토번니파라도’라고 한다. 당 승려 도희법사는 ‘토곡혼(土峪渾)’에서 현태와 조우하여서는 동행하여 인도로 갔는데, 이때 경유한 길은 당 연히 또한 상술한 ‘토번니파라길’이다. 《대당서역구법고승전》 권상 《도희법사전(道希法師傳)》에도 또한 그는 “높고 험준한 설령(雪嶺)(청해 호남(湖南) 아니瑪卿山)을 올라, 목숨을 가버이 여기면서까지 불법을 따랐다. 토번에 이르러.……”라는 구절이 기록되어 있다.

### (3) 혜륜(慧輪), 《대당서역구법고승전》 권상의 기록에 따르면,

혜륜법사는 신라 사람이다. 범어 이름은 반야발마(般若跋摩)(의정(義淨) 원주: “당나라 말로 혜갑(慧甲)이라고 한다.”)이며, 본국에서 출가하면서부터, 성스러운 유적을 순례할 뜻을 품었다. 배를 띄워 민월(閩越, 복건성)에 상륙하여, 걸어서 장안에 이르렀다. 칙명을 받고 현조법사의 시자(侍者)로 현조법사를 따라 인도로 갔다. 인도에 가서는 두루 성스러운 유적을 순례하였다. 암마라발국(庵摩羅跋國)(중천축의 국명, 지금의 인도 비하르주 일대)에 머물며, 신자사(信者寺)에서 10년 동안 살았다. 근래는 동쪽으로 가서 북방의 도화라국(覩貨羅國) 승려의 사찰에 머물렀다.……이 사찰 이름은 건타라산다(健陀羅山荼)였다. 혜륜은 여기에 거주하면서 범어에 능하게 되자 《구사론(俱舍論)》을 깊이 익혔다. 의정이 그 사찰에 갔을 때에도 여전히 그곳에 머물고 있었는데, (의정이 귀국할 때, 혜윤이 여전히 인도에 있었음을 가리킴) 당시 그의 나이는 40세를 바라보고 있었다.<sup>23)</sup>

혜윤이 본국에서 출가한 후, 해로로 중국에 들어가서 장안에 이르렀다고 하였다. 후에, 칙명을 받아 현조법사와 인도로 갔는데 시자를 담당하였다. 위에서 인용한 《대당서역구법고승전》 권상 《현조전(玄照傳)》의 기록에 근거하면, 현조는 인덕(麟德) 연간(664-665)에, 인도로부터 다시 니파라, 토번길을 거쳐 당나라 낙양으로 돌아왔다. 이어서, “곧 황제가 칙명을 내려, 갈습미라국(羯濕彌囉國)(지금의 캐시미르(Kashmir, 喀什米爾))으로 가서, 장년바라문(長年婆羅門)로가일다(盧迦溢多)(즉 스스로 장생불로약을 가졌다고 했던 천축의 승려)를 찾아 오라고 하였다.…… 이미 칙명으로 갈 것을 재촉 받았다.……” 즉 혜륜이 두 번째 칙명을 받고 인도로 가는

23) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》, 第101頁; 《海東高僧傳》卷二《慧輪傳》記載略同。

현조를 따라 출발한 시간은 대략 인덕2년에서 건봉(乾封) 연간(665-668) 사이이다.

그들이 경유한 길은 《현조전》에 단지 다음과 같이 기록되어 있다. “그리하여 거둡 유사(流沙)를 넘고, 다시 적석(積石)을 지나게 되었다. 울퉁불퉁 험한 잔도(棧道)의 기울어진 면을 반 그림자를 끌고 비스듬히 통과하고, 밧줄로 만들어진 출렁이는 다리 아래를 온몸을 던져서 옆으로 건너야만 했다. 토번의 도적들을 만나 목이 잘릴 뻔 하다가 온전한 적도 있고, 흉노의 도적들을 만나 겨우 목숨만 부지한 적도 있었다. 계속 나아가다 북인도 경계에 이르렀을 때, 길에서 로가일다를 인도하여 오는 당나라 사신을 만났다.” 현조가 처음 인도를 왕복할 때 토번니파라도를 지나던 정황을 통해 살펴보면, 그는 두 번째 역시 당연히 이 길을 경유하여 갔을 것이다. 전(傳)에서 말한 현조가 ‘적석’을 지났다는 것은 당연히 지금의 청해 호남의 적석산(또 대적석산(大積石山))이라고도 하는데, 지금의 아니마경산(阿尼瑪卿山)이다)을 가리키는 것이다. 그가 경유한 잔도, 동아줄로 만들어진 다리는 당대 토번 고도 상의 ‘이우하(犂牛河)’의 ‘등교(藤橋)’, ‘골망협(鵲莽峽)’ 등 산이 험한 땅을 지났음을 가리킨다.<sup>24)</sup> ‘토번의 도적’을 만났다는 것은 즉 그가 토번의 국경을 지날 때 맞닥뜨린 것을 가리킨다. ‘흉노’는 즉 위에서 상술한 북천축 이북의 ‘호강(胡疆)’ 각 민족을 가리킨다.

즉 말하자면, 현조 일행은 라싸에 이른 후에, 북천축의 갈습미라국으로 가려고 하였는데, 여기에는 선택할 수 있는 길이 두 개 있었다. 즉 하나는 현조가 처음 인도를 왕복했던 길을 따라, 토번 라싸 남서쪽에서 니파라에 이르고 다시 여기에서 북인도에 이르는 길이고, 다른 하나는 라싸에서 서쪽으로 대소양동(大小羊同)(지금의 아리지구(阿里地區))를 지나 지금의 남달극(拉達克)에 이르러, 곧장 남하하여 지금의 캐시미르에 이르는 길로, 이 길이 비교적 빠른 길이다. 상술한 기록의 ‘흉노’가 있다는 상황으로부터 봤을 때, 현조와 혜륜이 간 길은 후자의 길이다.

혜륜은 인도에 도착 한 후, 선후로 신자사와 건타라산다에 살았는데, 의정이 당으로 돌아올 때, 그는 여전히 인도에 있었다. 현조가 인도에 5, 6년간 머물러 있던 후, “니파라도를 토번이 막아 통과하지 못하게 되고(함형(咸亨) 원년 전후해서 토번은 서역의 사진(四鎮)을 공격하여 전란으로 길이 막혔다), 가필시도(迦畢試途)(즉 전통 서역로를 경유하는 길)는 다씨(多氏)(즉 대식(大食)을 가리키는데, 아랍 제국이 바로 중앙아시아의 여러 나라를 정복하였다)가 장악하고 있어 건너기가 어렵게 되었다.” 그래서 결국 혜륜은 중인도에서 죽었는데, 그때 나이 60여 세였다.<sup>25)</sup>

(4) 오진(悟眞), 《대당청룡사삼조공봉대덕행상(大唐靑龍寺三朝供奉大德行狀)》의 기록에 따르면,<sup>26)</sup>

같은 해(건종(建宗) 2년, 781년), 신라승 오진이 태장비로자나(胎藏毗盧遮那) 및 제존지념교법

24) 見《新唐書》卷四〇《地理志》“鄯州郡城鎮”條下注釋。

25) 義淨原著, 王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷上《玄照傳》, 第10頁。

26) 載《大藏經》第88冊, 史傳部二, 《惠果和尚行狀》。

(諸尊持念教法) 등을 전수받았다. 지정(貞元) 5년(789)에 중천축국으로 갔다. 대비로자나경(大毗盧遮那經) 범협(梵夾) 여경(餘經)을 가지고 토번국을 지나다 죽었다.

이것은 오진이 장안 청용사 밀종 고승 혜과(惠果)를 스승으로 섬기다, 정원 5년에 중천축으로 가서 구법하였는데, 범문 대비로자나경 등을 가지고 돌아오다, 돌아오는 길에 토번에서 입적하였음을 적은 것이다. 이로부터 오진이 천축을 왕복한 것은 토번 니파라도였음을 추측할 수 있다.

### 3. 해로를 경유하여 구법한 신라승

일찍이 서한 시기에, 한나라의 연해 서문(徐聞), 합포(合浦)에서 배를 타고 뱃길을 따라 신독(身毒)(印度)의 ‘황지국(黃支國)(지금의 인도 康契普拉姆)’에 도달할 수 있었다.<sup>27)</sup> 3세기에서 6세기까지, 항해 기술이 발전함에 따라, 중국 연해의 교주(交州)(지금의 월남 하내(河內)치), 광주(廣州)에서 인도에 이르는 해도(즉 해상의 실크로드)가 나날이 발전하였는데, 해로는 더욱 빠르고 편리해서, 해상을 통한 무역 또한 번창하기 시작했다. 중국내지에서 천축으로 들어가던 구법승들 또한 대부분 해로를 통해 오가게 되었다. 가장 유명한 사람으로는, 이례테면 동진의 고승 법현(法顯)과 같은 사람이 인도로 갈 때는 육로로 갔다가 돌아올 때는 해로를 경유하여 왔다.

당대에 이르러, 해로가 크게 열리자, 해로를 경유하여 입축구법하는 승려가 더욱 많아졌는데, 당 인덕 연간 이후에 특히 그러했다. 그 원인으로는 한 학자가 말한 다음과 같은 것을 들 수 있다. 첫째, 정치형세의 변화 때문이다.(토번, 대식이 서북쪽에서 굴기하면서 기존의 서역로가 지장을 받았다.) 둘째, 사회경제중심이 강남으로 옮겨졌기 때문이다.<sup>28)</sup> 의정이 편찬한 《대당서역구법고승전》은 정관15년(641)부터 무주천수(武周天授) 2년(691)까지 모두 40년간 57명의 고승(의정 본인 포함)이 입축구법한 사적을 제공하고 있다. 뒤편에 또 영창(永昌) 원년(689), 해로를 이용하여 구법한 승려 4명을 추가로 부록하여 총 61명이다. 그 중 해로로 입축구법한 승려는 모두 39명인데, 이 시기 입축구법한 승려 총수의 64% 정도를 차지한다. 당대의 기록에 보이는 해로를 경유하여 입축한 신라와 고려 승려는 모두 4명이다.

#### (1)(2) 무명(佚名)의 신라승 2인, 《대당서역구법고승전》 권상의 기록에 따르면,

또 신라승 두 명이 있는데, 그 이름을 알 수 없다. 장안에서 출발하여 멀리 남해로 내려가서, 배를 타고 실리불서국(室利佛逝國)의 서쪽 바로사국(婆魯師國)에 도착하였으나, 병을 얻어 모두 세상을 떠났다.<sup>29)</sup>

27) 《漢書》卷二八下《地理志》；參見周偉洲《西漢長安與南海諸國的交通及往來》，載《中國歷史地理論叢》2003年4期。

28) 見王邦維《大唐西域求法高僧傳校注》代前言。

29) 義淨原著，王邦維校注《大唐西域求法高僧傳校注》卷上，第45頁。

이 두 명의 신라승은 장안에서 출발하였는데, 그 출발 시간은 알 수 없다. 응당 당 정관 연간 후일 것이며, 의정이 당나라로 돌아온 때인 수공(垂拱) 원년, 즉 서기 650년에서 685년 사이일 것이다. 장안에서 출발하여 남쪽으로 가서 교주 혹은 광주에 이르러 배를 타고 출발하였는데, 경유한 지역은 위 문장에서 단지 다음만을 기록하고 있다. ‘실리불서국’은 남해 중의 대국으로, 그 땅은 지금의 인도네시아 수마트라섬 동쪽 거항(巨港)(巴鄰旁)에 있었다. 그 서쪽의 바로사국은 또 파로국(婆露國), 낭파로사국(郎婆露斯國) 등이라고도 한다. 의정은 해로를 경유하여 입축할 때 광주에서 배를 타고 “20일이 되기도 전에, 불서(佛逝)(즉 실리불서국)에 이르렀다.”<sup>30)</sup> 《신당서》 권43 《지리지칠(地理志七)》에서 가탐(賈耽)의 ‘변주(邊州)에서 사이(四夷)로 들어가는’ 노정을 인용하여, 광주부터 대식(아발사(阿拔斯) 왕조)의 수도인 박달성(縛達城)(지금의 바그다드)에 이르는 항로를 상세하고 기록하였다. 그 사이에 바로 불서국(佛逝國)과 파로국(婆露國)이 있었다. 그러나 안타깝게도 두 신라승은 단지 파로사국까지 가고 나서 병에 걸려 죽었다. 이를 통해 천축으로 가는 해로 역시 여전히 매우 험난하였음을 알 수 있다.

### (3) 현유(玄遊), 《대당서역구법고승전》 권하의 기록에 근거하면,

승철(僧哲)의 제자 현유는 고려국 사람이다. 스승을 따라 사자국(師子國)으로 가서 출가하여, 그곳에서 살았다.<sup>31)</sup>

여기에서 현유가 고려국 사람이라고 하였다. 당대 초에 지금의 조선반도에 삼국이 있었는데, 즉 고구려(도읍이 지금의 북한 평양) · 백제(도읍이 지금의 한국 부여군(扶餘郡)) · 신라(도읍이 지금의 한국 경주)이다. 당 고종 현경(顯慶) 5년(660)과 총장(總章) 원년(669)에, 당 왕조가 신라와 연합하여 차례로 백제와 고구려를 멸망시키고, 신라가 곧 조선반도를 거의 통일하였다. 이러한 까닭에 현유를 임의로 입축구법 신라승 중에 넣었다. 현유는 승철선사의 제자이며, 그는 스승을 따라 입축구법하였다. 《대당구법고승전》 권하 《승철전(僧哲傳)》에서 말한 것에 따르면, 승철은 “성스러운 유적을 사모하여 배를 타고 서역으로 갔다. 서역에 이르러서는 교화한 자취를 따라 유적을 순례하였다.”고 했는데, 단지 그들이 해로를 이용하여 입축구법한 것만을 언급하고 있다. 그 출발 시간은 왕방유의 고증에 따르면, 《대당서역구법고승전》 권하 《현규전(玄逵傳)》에서 “후에 승철선사가 인도에 이르러 말하길, 그(현규)는 이미 죽었다고 하였다.”고 하였다. 현규는 병에 걸려 오초 땅으로 돌아갔는데, 이는 함형 2년(671)에 있던 일이다. 그러므로 승철과 현유 일행이 인도로 간 것이 이 해로부터 수년 후임을 알 수 있다.<sup>32)</sup> 승철과 현유가 경유한 해로는 상술한 《신당서·지리지》에서 인용한 가탐의 ‘변주로부터 사이로 들어가’ 광주에서 대식의 수도 박달성(縛達城)(지금의 바그다드)에 이르는 항로, 혹은 의정

30) 義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》 卷上, 第152頁。

31) 義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》 卷下, 第174頁。

32) 義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》 卷下, 第171頁。

이 천축으로 갈 때 경유한 해로와 대체로 같다. 그 해로 도중에 또한 ‘사자국(지금의 스리랑카)’이 있었는데, 현규는 즉 여기에 남은 것이다.

(4)혜초(慧超), 앞에서 서술한 바와 같이, 혜초이 천축에서 당으로 돌아오면서 경유한 길은 전통적인 서역로이다. 그러나 그가 천축으로 가면서 경유한 길은 바로 해로였다. 당대 혜림(慧琳)이 편찬한 《일체경음의(一切經音義)》 권200 석혜초(釋惠超)(혜초)의 《왕오천축전》 3권에 따르면, 그 상권 첫머리에 ‘각멸(閼蔑)’이라고 기록하고 있는데, “眠과 驚의 반절이다. 곤륜어(崑崙語)이다. 옛이름은 파심국(邑心國)이다. 여러 곤륜국 중에서 이 나라가 가장 크며, 또한 삼보(三寶)를 공경하고 믿었다.”고 하였다. 각멸(閼蔑)은 또 길멸(吉蔑)이라고도 쓴다. 즉 당대 진랍국(真臘國)(지금의 캄보디아[柬埔寨])이다. 《신당서》 권222 《진랍전(真臘傳)》에 기록되어 있길, “진랍은 길멸(吉蔑)이라고도 한다. 본래 부남국(扶南國)으로,……그 왕 찰리이금나(刹利伊金那)가 정관 연간 초에 부남을 병합하고 그 땅을 가졌다.”라고 하고는, 그 아래 설명한 ‘평류(萍流)’·‘대모(玳瑁)’·‘구별(龜鱉)’·‘야자장(椰子漿)’·‘간란(杆欄)’·‘압박(壓舶)’ 등은 모두 해로와 관련이 있다. 각멸 또한 천축으로 가는 해로가 지나던 것으로 전해지는 곳이다. 이 책 권수에서 설명한 ‘나형국(裸形國)’ 또한 천축으로 가는 해로가 지나던 곳으로, 의정은 천축으로 가는 해로에서 “갈다(羯荼)(지금의 말레이시아 길타(吉打))에서 북쪽으로 십 여 일을 가면 裸人國(即裸形國)에 이른다.”고 하였다. 그 땅은 지금의 인도 동해 상의 앤다만 제도[安達曼群島]에 있다. 그 뒤에 또 ‘파라닐사국(波羅睺斯國, 바라나시(Vārāṇasī))’을 설명하고 있는데, 파라닐사국(婆羅睺斯國)라고도 쓰며, 그 땅이 지금의 인도 阿拉哈巴德 하류 80마일, 갠지스강[恒河] 좌안(左岸)에 있다. 즉 말하자면, 혜초는 해로로 이미 인도 경내에 도착하였던 것이다. 혜초의 《왕오천축국전》 잔권에서도 또한 이 나라를 기록하였다. 또 혜초의 출발 지점은 그가 편찬한 《왕오천축국전》 잔권에서 그것을 기록한 오언시 중 “일남(日南) 땅엔 기러기 마저 없거늘, 그 누가 (소식 전하러) 숲으로 날아가려나.”라는 구절에 따르면, <sup>33)</sup> 아마도 당대의 애주(愛州, 지금의 베트남 북부 지역)였던 ‘일남(日南)’(지금의 베트남 청화(淸化)[타잉호아, Thanh Hoa] 북쪽)에서 출발한 듯 하다.

상술한 세 길을 경유해서 입축구법한 신라승 외에도, 고려본(高麗本)·대정장본(大正藏本)에 수록된 의정의 《대당서역구법고승전》 서문에서 또한 ‘신라의 구본법사(求本法師)’를 열거한 것에 따르면, 즉 상술한 신라승(그 중 한 명은 고구려 승려임) 외에도 입축구법한 또 한 명의 신라승 구본법사(求本法師)가 있다. 그러나 그 정황이 문헌 기재에 보이지 않는다.

#### 4. 결어

우선, 실크로드의 각도에서 논하였는데, 문헌기록에 근거하면 당대 한 시대에 입축구법한

33) 혜초原著, 張毅箋釋: 《往五天竺國傳箋釋》 第47頁。



신라승은 13명이며, 그 중 구본법사의 정황이 불명확 것을 제외하고, 그 나머지 12명의 신라승려가 입축구법하러 경유한 길은 즉 실�크로드였으며, 주로 세 갈래의 길이 있었다. 즉 전통적인 서역로를 경유한 승려는 모두 5명(혜초의 귀로 포함)이고, 토번니파라도를 경유한 승려는 모두 4명이며, 해로(해상의 실�크로드)를 경유한 승려는 모두 4명(혜초가 인도로 간 노정 포함)이다. 이 세 길 중에 토번니파라도는 당 정관 15년 후에 새로이 열린 입축 신도이다. 상술한 신라의 입축 승려 중 각각 세 길을 경유한 승려의 숫자가 대체로 서로 엇비슷한 상황을 놓고 봤을 때, 이상의 세 길은 모두 매우 중요하고, 또한 당대에 입축구법한 승려들이 경유하는 주요 노선이었음을 알 수 있다. 도선의 《석가방지》, 현장·변기의 《대당서역기》, 의정의 《대당서역구법고승전》, 《신당서》 권40 《지리지》에서 인용한 가탐의 ‘변주에서 사이로 들어가는 길(邊州入四夷道)’, 혜초의 《왕오천축전》 등과 같은 당대 문헌은 이상의 세 길에 대해 상세하고 간략함의 차이는 있지만 모두 기록을 하고 있다.

이상의 천축으로 가는 세 길은 노정이 멀고 지형과 해역이 복잡하여, 대단히 고생스러웠다. 바로 의정이 《대당구법고승전》 서문에서 말한 바와 같다. “실로 끝없이 아득한 사막과 긴 강에서 뜨거운 해가 토해내는 빛을 경유하고, 또 높고 큰 파도와 큰 골짜기에서 이는 하늘까지 닿을 만큼 세찬 물결을 지나야 한다. 홀로 철문의 밖을 걸어, 만 겹으로 가로놓인 산줄기에 몸을 던지고, 동주 앞에서 외로이 떠돌다가 천 개의 강을 건너며 목숨을 놓기도 한다. 혹은 며칠 동안이나 아무것도 먹지 못하고 여러 날을 마시지도 못하니, 가히 생각하려 해도 정신이 희미해지고 시름과 피로로 정신을 바로잡을 수가 없다. 그 곳에 갔던 사람은 반 백을 넘지만, 남은 사람은 거의 몇 명에 불과하다.”

상술한 12명의 구법 신라승 중에 도중에 죽은 사람이 3명(해로에서 죽은 두 명의 신라승과 토번에서 죽은 오진), 인도에서 죽은 사람이 3명(아리야발마, 혜엽, 현각)인데, 절반을 차지한다. 또 2명(혜륜과 현유)은 인도나 사자국에 남았고, 단지 4명(현태·혜초·무루·원표)만이 당으로 돌아왔다.

둘째, 실�크로드 상에서의 불교문화교류의 각도에서 살펴보았다. 신라국 승려가 입축구법한 목적은 마땅히 당나라의 구법승려와 같다고 하겠다. 의정의 말을 빌려 말하자면, 바로 “모두 성스러운 유적을 사모하여, 오체(五體)를 다하여 귀례(歸禮)하고, 사은(四恩)(부모·중생·국왕·삼보(三寶)의 은혜)에 보답하고자 유망(流望)하지 않은 이가 없었다.”<sup>34)</sup> 그들은 대부분 먼저 당으로 가서 구법하고, 다시 천축으로 가서 불교 성지를 순례하였지만, 불교 범문 원전을 배워 그것을 본국에 전하는 것이 목적이었다. 그러나 유감스러운 것은 상술한 12명의 입축 신라승 중 본국으로 돌아가 불법을 널리 퍼뜨린 이가 한 명도 없다는 점이다. 이러한 까닭은, 대부분 도중에, 혹은 인도에서 죽었기 때문이기도 하지만, 이외에 아마도 본국이 아직까지 불경 번역이나 불경의 전파에 적합한 조건을 갖추고 있지 못했기 때문이었을 것이다. 인도에서 당으로 돌아와 더 많은 홍법의 요건을 배우고 창조하고 나서, 다시 본국으로 돌아가 홍법하는 것이 아마도 그들의 최종 목표였을 것이다.

34) 義淨原著, 王邦維校注 《大唐西域求法高僧傳校注》序, 第1頁.

비록 이렇다 할지라도, 당대 입축구법한 신라승 중에 혜초와 같이 이처럼 유명한 고승 및 그가 편찬한 《왕오천축국전》이라는 중요한 불교 전적이 출현하였다. 《왕오천축전》은 현장의 《대당서역기》의 뒤를 이어, 8세기 초 인도와 중앙아시아의 여러 국가 및 그 불교 전파를 반영한 전적이다. 중국 국내외 학자들은 그에 대해 높이 평가하고 있는데, 비록 오늘날 겨우 후반부의 잔권만 존재하고 있기는 하나, 일찍이 당대에 불교전적(위에서 인용한 혜림의 《일절경음의》) 중에 들어가 있다.<sup>35)</sup> 이는 분명 실크로드 상에서의 불교문화교류사상 중요한 한 페이지이며, 당대 입축구법한 신라승이 만들어낸 중요한 공헌이라 하겠다.

셋째, 한중불교문화교류의 각도에서 살펴보았다. 해로로 천축에 들어간 두 명의 신라승을 제외하고, 4명의 신라승(현태·현각·혜륜·현유)은 당나라의 승려를 따라 함께 천축으로 들어갔으며, 11명은 모두 당에서 출발하여 인도로 갔으며, 4명이 마지막으로 당으로 돌아와 홍법하고 경을 필사하였다. 이로부터 입축구법한 신라승과 당대의 불교는 뿔래야 뿔 수 없는 매우 밀접한 관계였으며, 그들은 당대에 입축구법한 전체 승려 중에 결코 떼어 낼 수 없는 부분이라 하겠다. 의정의 《대당서역구법고승전》에서는 곧 그들을 그 안에 포함시키고 있다. 그들의 사적 및 당대 불교 전파에 대한 공헌은 마땅히 한중 불교교류사상 뿔 수 없는 중요한 한 페이지라 하겠다.

35) 혜초의 《왕오천축전》의 가치와 불교에서의 지위에 관해 중국 국내외 학자들의 논술이 상당히 많지만, 일일이 장황하게 늘어놓지 않겠다. 위에서 인용한 혜초 원저, 장의(張毅) 전석(箋釋)을 참조하면 된다: 《往五天竺國傳箋釋》前言, 中華書局1994年版, 第1-8頁; 上引陳景福 《中韓佛教交流史》, 第39-43頁。

## 丝绸之路与高昌之佛教

王 欣 | 陕西师范大学 中国西部边疆研究院 教授

高昌(今新疆吐鲁番地区)地处古代丝绸之路中段,乃中古时期东西交通之要冲和西域文明的中心地区之一。其地东接伊吾(今新疆哈密),南通鄯善(今新疆若羌),北连游牧诸族,西至焉耆,龟兹(新疆库车),西北可达伊犁,不仅是丝路交通的十字路口,同时也是四方民族文化的荟萃之所,而高昌佛教的兴盛也正是在此背景下发展起来的,并带有强烈的东西文化融合的特点。

### 一

从文献记载来看,吐鲁番地区的早期居民是车师(姑师)人,他们可能和焉耆,龟兹一带的居民一样都操一种原始印欧语,即所谓的吐火罗语,故其佛教文化与龟兹关系密切。车师人以今交河故城为中心建国,两汉时期与匈奴争夺西域,车师国多受其影响,国人不断流散。西汉宣帝时,“遣卫司马使护鄯善以西数国,及破姑师,未尽殄,分以为车师前,后王及山北六国。”<sup>1)</sup>车师自此有车师前国与车师后国之分,而车师前国王即驻交河城。至北魏太平真君十一年(450年),车师前国亦为北凉余裔沮渠无讳所灭。残留下来的车师人最后成为高昌国的一部分,并最终与当地各族人民所融合。

自西汉宣帝地节三年(公元前67年)遣吏卒屯田车师始<sup>2)</sup>,内地军民陆续进入吐鲁番盆地从事农业生产和经济开发活动;元帝元初初年(公元前48年)在此设置戊己校尉管理屯田事务,遂逐渐以“高昌壁(垒)”<sup>3)</sup>为中心发展成为内地移民在西域的一个聚居区域。据研究,“魏晋的戊己校尉,已逐渐脱离寄治,向世袭,久任,土著发展,演变。”<sup>4)</sup>不仅如此,有迹象表明,两汉以来由于种种原因<sup>5)</sup>留居高昌的内地移民,经过两个世纪的发展,至魏晋时期已经土著化了。楼兰出土的魏晋简牍中便见有“高昌士兵”<sup>6)</sup>的记载。

1) 《汉书》卷95。

2) 《汉书》卷94下。

3) 今吐鲁番高昌故城。

4) 王素:《高昌史稿:统治编》,第104页,文物出版社1998年。

5) 王治来认为汉代移居西域的汉人主要有出使西域者,从军者,商贾,屯垦者,亡匿者和其他等六种情况,其中以屯田为主,参见王治来《历史上汉族人向西北边疆的迁徙》,《西北史地》1997年第1期;葛剑雄认为有使者,流亡士兵和公主随从等三种形式,而屯田的士兵则属于定期轮换的流动人口,参见葛剑雄主编《中国移民史》第2卷,第179—180页,福建人民出版社1997年;贾丛江认为西汉进入西域的汉人主要有流落西域的使者和军卒,汉公主随从,自由迁入西域的平民以及屯戍人员及其家属,私从等四种方式,参见贾丛江《关于西汉时期西域汉人的几个问题》,《西域研究》2004年第4期。

6) 林梅村编:《楼兰尼雅出土文书》,第28页,文物出版社1985年。

西晋末年中原战乱频仍，河西诸凉割据政权又不断交替更迭，大批中原和河西居民渐次避居高昌，吐鲁番盆地的内地移民渐成规模。前凉于建兴十七年(东晋咸和二年，公元327年)在此设高昌郡，“张轨，吕光，沮渠蒙逊据河西，皆置太守以统之”，<sup>7)</sup>高昌地方政治与文化制度遂与内地统一。另一方面，各割据政权一直委派高昌土著任高昌太守，“在高昌土著长期统治高昌的情况下，高昌容易产生对内加强控制和对外逐渐排斥的倾向。而这种倾向的发展，是高昌最终独立的原因之一。”<sup>8)</sup>于是在北魏世祖时(424—452)，也就是诸凉政权更迭而自顾不暇之际，土著大族阚爽自立为高昌太守<sup>9)</sup>，高昌汉人开始自我割据，走向独立。

421年西凉被北凉所灭，余众二千余人在唐和，唐契兄弟的率领下避居伊吾，后来也到了高昌。<sup>10)</sup>439年北凉被北魏所灭。迫于压力，原北凉酒泉太守沮渠无讳于441年从敦煌携万余家人口经鄯善进占高昌，驱逐了阚爽，同时还相继击败西凉余部并消灭了车师王国，高昌地区的内地移民因之又有了大幅度的增加。

北魏和平元年(460年)，柔然消灭了北凉残部沮渠氏，进占高昌并扶持阚伯周为王。高昌自此开始称王有国。<sup>11)</sup>此后，高昌国历经张氏(488—496年)，马氏(496—501年)及麹氏(502—640年)诸汉人大族的统治，至640年为唐朝所统一，前后延续长达180多年。据不完全统计，“在高昌人口中汉族是高昌王国的主要民族约占人口的70%至75%，而少数民族居民占25%至30%。从高昌王国的民族结构，可以得出高昌王国是一个以汉民族为主体的多民族成份的政权”。<sup>12)</sup>正因为如此，高昌国时期的佛教带有明显的汉地佛教的特点，并对当地的各族民众佛教信仰的内容和形式产生了广泛而深远的影响。

高昌地区的佛教就是在这一背景下发生，发展的。据研究，车师佛教与高昌佛教“分属两个不同的系统，从佛典用语来说，车师佛教属胡语系统，而高昌佛教属汉语系统；从佛教传布方向来说，车师佛教应属佛教东渐的产物，而高昌佛教则主要是汉地佛教西反，并受龟兹佛教、焉耆佛教强烈影响的结晶，从而形成自己的特点；从教派来说，车师佛教主要宗小乘有部，而高昌佛教则为大乘学。”<sup>13)</sup>由于车师国小势微，加之450年便为沮渠氏所灭，故车师佛教影响不大，但是从文献记载中仍能见到其影响的痕迹。

车师佛教沿丝绸之路东传影响的记载，主要见于前秦时期，而且与当时车师前部王弥寔(第)密切相关。《晋书·苻坚载记下》记载道：东晋孝武帝太元七年(前秦建元十八年，382年)，“车师前部王弥寔，鄯善王修密驮朝于坚，坚赐以朝服，引见西堂。寔等观其宫宇壮丽，仪卫严肃，甚懼，因请年年贡献。坚以西域路遥，不许，令三年一贡，九年一朝，以为永制。”<sup>14)</sup>事实上，弥寔此次朝贡还将车师佛教也带入了中原。《出三藏记集》卷第八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序第一》云：“会建元十八年，正车师前部王名弥第来朝，其国师字鸠摩罗跋提，献胡大品

7) 《魏书》卷101。

8) 王素：《高昌史稿：统治编》，第207页，文物出版社1998年。

9) 《魏书》卷101。

10) 《魏书》卷43。

11) 《魏书》卷101。

12) 杜斗城，郑柄林：《高昌王国的民族和人口结构》，《西北民族研究》1988年第2期。

13) 陈世良：《西域佛教研究》，新疆美术摄影出版社2008年，第113页。

14) 《晋书》卷114。

一部，言二十千首卢。首卢三十二字，胡人数经法也。”<sup>15)</sup> 由此可知，至少在公元四世纪时，佛教已成为车师的国教，并有高僧担任国师，其主要经典似乎直接取自梵语。《出三藏记集》卷第九《四阿含暮抄序第十》曾记载说，“有外国沙门，字因提丽，先赉诣前部国，秘之佩身，不以示人。其王弥第求得讽之，遂得布此。”<sup>16)</sup> 《大品经》为大乘经典，《阿含经》则为小乘经典，说明大小乘教义在车师国中并行不悖。此外，车师佛教的发展与传播，车师王弥寔显然功不可没。但是，车师佛教的影响似乎也仅仅是昙花一现而已。

## 二

佛教传入吐鲁番地区的确切时间，我们无法得知。<sup>17)</sup>从逻辑上来讲，佛教似乎应该最先传入车师国。但是当地发现的最早佛经却是日本大谷探险队在吐峪沟所获汉文《诸佛要集经》。这部佛典是元康六年(296年)写本，是月支高僧法护于西晋元康二年(292年)在洛阳译出的，此后不久由内地传入高昌，是我们目前所知出土佛典中时间最早的。联系到上文所述前秦建元十八年(382年)车师前部王国师献胡本《大品般若经》的史实，我们认为佛教至少在公元3世纪末4世纪初就已传入了吐鲁番地区。阿斯塔那13号墓中出土有《佛说七女经》写本，属十六国时期，也说明了这一点。<sup>18)</sup>

魏晋南北朝时期的高昌佛教，一方面受到印度、龟兹等地的影响，另一方面内地汉化佛教的西传也是一个重要因素；同时，当地所固有的汉魏时期中原文化的传统，也对高昌佛教的形成和发展起到了不可忽视的作用。

高昌僧侣多有西行印度、龟兹等地求法者。北凉时有一僧人智猛尝赴印度求法，得胡本《大涅槃经记》十卷五品，回国途中曾留住高昌一段时间。当时年仅19岁的高昌僧人法盛受其影响，与同门29人共赴印度，在北凉作《菩萨投身饿虎起塔因缘经》一卷。(《名僧传钞》，《开元释教录》卷四)高昌僧人法郎在北魏武帝灭佛以后，亦曾赴佛国龟兹，并受其国王礼遇，最后圆寂于此。(《梁高僧传》卷十五)又有高昌高僧道普尝游历西域诸国，巡拜佛教圣迹。据云他本人不仅通梵书，还知晓六国语言。(《梁高僧传》卷二)北齐时高昌高僧法惠曾两次赴龟兹修学禅律，并拜龟兹高僧直月为师悟道，回国后广弘禅法，僧俗咸归之。(《名僧传》)对大乘佛教在高昌的流布做出了很大的贡献。此外还有印度僧人东来高昌者。如589年南印度沙门达摩笈多曾经北道诸国到高昌，留住达二年之久。尽管“未尝有宣述”，但他的到来，无疑对当时高昌佛教产生一定的影响。高昌僧人的西行求法及印度沙门的东来，一方面把许多佛教典籍的原本引入高昌，如本世纪末德国探险队在交河故城、胜金口等地曾发现大批梵文佛经写本，如《杂阿含经》，《法集颂》，《俱舍论本颂》，《妙法莲华经》，《相应阿含》，《比丘尼戒本》，《大般涅槃经》等；另一方面他们也将求法所获教义在高昌弘扬，使印度、龟兹佛教在高昌的影响逐渐扩大，如吐鲁番地区出土有丁卯岁(427年)天竺法师昙摩讖所译的《优婆塞戒》卷第七写本。<sup>19)</sup>

15) 释僧祐撰：《出三藏记集》，中华书局1995年，第289页。

16) 释僧祐撰：《出三藏记集》，中华书局1995年，第340页。

17) 陈世良先生推测，佛教传入车师约在公元前一世纪。参见陈世良《西域佛教研究》，新疆美术摄影出版社2008年，第116页。

18) 《吐鲁番出土文书》第一册，文物出版社1981年，第218—221页。

佛教在传入内地之后，又有回传高昌的迹象。前述吐峪沟所发现的元康六年(296年) 汉文《诸佛要集经》写本，就是法护元康二年(292年) 在洛阳所译，后又传入高昌的。此后又有许多高昌僧人前往内地求法，如北凉凉州高僧法进之弟子法郎，僧遵均为高昌人；南朝宋之高僧道普，在西蜀精励禅定与颂经之法绪亦为高昌人。此外还有宋明帝时来长安灵基寺说法之高昌人智村，他是《成实论义疏》的作者，高僧道亮的弟子。(均见《梁高僧传》)北魏末年，高昌王曾派遣沙门慧嵩入魏习法。嵩颇通昆昙，成实等论，时人称之为“昆昙孔子”。(《续高僧传》卷七)尽管最后慧嵩未还其国，但大量高昌僧人的东行习法，无疑是汉传佛教影响高昌的结果之一。汉传佛教对高昌的影响以玄奘西行达到高峰。这从一个侧面也反映出汉传佛教在当地已产生了深远的影响。

中原佛教在高昌地区的影响从本世纪初以来在这里发现的大量汉文佛教文献中亦可以得到证明。仅德国人在这里所获各种佛教典籍写本和刻本已整理的就达153种，约2300余号。其中有许多佛典译于或写于4世纪初到7世纪中，它们除了部分可能在高昌译成汉文外，大部分则是在内地译成汉文或是中原高僧的撰述，后又传入高昌的。据研究，早在东晋十六国时期，吐鲁番的佛教教团便与内地佛教教团有着密切的联系，传承内地的佛教典籍，接受内地佛教的影响，而这种联系主要是通过敦煌来实现的。<sup>20)</sup>近代以来在吐鲁番地区发现的一批河西诸凉政权时期的汉文佛经写本也证明了这一点，其中包括后凉麟嘉五年(393年)王相高写《维摩诘经》，段氏北凉神玺三年(399年)道人宝贤写于高昌的《贤劫千佛品经》和张施写《正法华经》，己巳岁(429年)令狐岌为贤者董必狗所写的《妙法莲花经·方便品》，庚午岁(430年)为索将军佛子妻息合家所写的《金光明经》，沮渠氏北凉缘禾三年(434年)刘居祠所写《大方广等无想大云经》，太缘二年(436年)令狐廉嗣劝助为优婆塞史良奴所写的《佛说首楞严三昧经》等。<sup>21)</sup>

佛教在高昌的影响及其扩大也是一个渐进的过程。在高昌郡时期佛教的信奉者主要是外地前来布道的僧侣和统治阶级上层，中原文化的影响在民间仍占据主导地位。进入高昌国时期，尤其是麴氏王朝时期，佛教不但为高昌王所信奉并由其所提倡，其影响已及民间，并与当地原有的汉文化传统相结合，共同影响到高昌人民的日常生活之中。这一点在麴氏高昌国时期的随葬衣物疏中表现得至为明显。高昌郡时期的这类文书中只见有“左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武”和“急急如律令”，“敬移五道大神”等道教用语，而到高昌国时期，又多加入“持佛五戒，专修十善”，“佛弟子”，“大德比丘”等佛教用语，表明佛教已为当地人民普遍接受并与汉民族文化相融合。

高昌佛教在吸收印度、龟兹佛教和中原汉传佛教的基础上，还融合了当地汉魏以来汉文化的某些因素，从而形成了独具特色的高昌佛教文化，并在民间产生了广泛的影响。高昌佛寺多以姓氏名之。如出土文书所见麴氏，马寺，张寺，阚寺，阴寺，唐寺，李寺，韩寺，朱寺，王寺，高寺，贾寺，赵寺，陈寺，苏寺，崔寺，靳寺，裴寺，周寺，罗寺，董寺，程寺等等，反映出当时

19) 池田温：《中国古代写本识语集录》，东京大学东洋文化研究所1990年，第80页。

20) 参见方广钊：《吐鲁番出土汉文佛典述略》，《西域研究》，1992年第1期。

21) 池田温：《中国古代写本识语集录》，东京大学东洋文化研究所1990年，第80页。

高昌聚族兴建佛寺和家族信仰佛教的情况。有的佛寺则以官职名之。如抚军寺,和郎中寺,和虎威寺,都郎中寺,绾曹寺,宿卫寺,公主寺,太后寺,大司马寺,田地公寺等。由于这些建寺的官吏本身就是当时各个世家大族的代表人物,因此这些寺实际上与前类寺性质相同。这些以族姓或官职命名的佛寺,反映出佛教传入高昌以后,与当地原有的汉魏以来的门阀制度相融合。也就是说,佛教在高昌的传播,适应了当地传统的汉文化,并借助家族的力量在民间发展起来,从而出现了佛寺“像庙星罗,僧榄云布”的局面,并具备了家族化的特征。

高昌佛教在民间则与道教信仰相结合,出现了佛,道信仰并行的情况。前已述及,在这一时期的大量随葬衣物疏中,不仅保留有前期同类文书中道教祛鬼神的各种咒语,又融入了佛教的一些术语,墓主人同时也是佛教徒,表明佛教的影响已深入民心并与原来的道教信仰结合在一起。在这里,佛陀已成为死者进入天堂的护身神灵,与道教神祇无异,反映出汉民族对外来文化吸收时的独特的实用心理。

具有地方特色的高昌佛教文化对当地的少数民族也产生了一定的影响,尤其是家俗信仰的习俗亦同样为他们所接受。在高昌佛寺中可见九姓粟特人所建的安寺,史寺,曹寺等,还有车师人的车寺及鄯善人的鄯寺,龟兹人的白寺,还有突厥人的珂寒(可汗)寺,提懃(特勤)寺,天竺人的竺寺等,表明高昌少数民族在佛教的信仰上已某种程度地高昌化了。

值得注意的是,由于佛教的传入及历代高昌王广弘佛法,使佛教文化的影响在民间日益深入,形成高昌国时期佛,道二教在民间并行,共为百姓所信奉的现象,二者出现了相互融合的趋势。反映在这一时期的随葬衣物疏中则多见“大德比丘”,“佛弟子”,“持佛五戒”,“专修十善”等佛教用语,复又见“敬移五道大神”,“若欲求海东头,欲觅海西壁,不得奄遏留停,急急如律令”等道教术语,反映出墓主人生前既信佛又崇道的事实,表明当时佛教,道教两种文化信仰在高昌相汇聚,共同成为具有地方特色的高昌文化的一个重要组成部分。

所以,高昌佛教不仅体现出东西方两大文化在丝绸之路上的传播与相互交融的情况,也生动地反映出丝路沿线各民族以佛教为核心的精神生活。丝绸之路上佛教文化传播与交流超越民族,超越国家的状况,于高昌可见一斑。

### 三

车师与高昌佛教发展的直接原因之一在于统治者的大力弘扬;高昌民众的宗教生活则显得更加丰富多彩,富有极强的创造性。

如前所述,车师国在弥赛统治时期大力弘扬佛教,奉鸠摩罗跋提为国师,并借助佛教的影响与中原王朝建立联系。弥赛还从流寓车师的外国沙门因提丽处获得《阿含经》,并加以弘布。正是在弥赛的倡导和努力下,一批胡本的佛教经典经丝绸之路传播到中原地区。

高昌佛教的兴盛一方面是因为众多佛教徒虔诚地布道,另一方面则与历代高昌统治者的大力提倡有很大关系。北凉沮渠氏王族就是佛教的虔诚教徒和热情传布者,高昌早期佛教的发展与北凉佛教存在密切的关系。20世纪初德国探险队在高昌故城“可汗堡”旁的佛寺遗址中曾发现了承平三年(445年)《凉王大沮渠安周功德碑》中有“一念之善,成菩提之果”之语,记述

了北凉余裔在高昌造寺之事；碑文还称沮渠安周为“法王”，以颂扬其崇奉弥勒信仰弘法，护法之功德<sup>22)</sup>。据研究，此佛寺“应是大凉王沮渠安周所建的王家寺院。高昌出现王家寺院，应被视为高昌佛教史上的一件大事，它表明高昌佛教首次得到国王的权利支持和推动。”<sup>23)</sup>吐鲁番还出土了一批沮渠安周供养的佛经写本，如《持世经·持世第一》，《佛说菩萨藏经》卷一，《十住毗婆沙论》卷七和《佛华严经》卷第廿八等。<sup>24)</sup>正是在沮渠安周的大力弘扬下，高昌佛教呈现出一派兴盛的景象。《高僧传》卷十三记载到，沮渠安周统治时期高昌曾发生严重饥荒，僧人法进自割身肉予饥民为食，高昌“举国奔赴，号叫相属，因舆之还宫”，沮渠安周也深受感动，遂下令“以三百斛麦以施饥者，别发仓廩以赈贫民”；法进终因伤重圆寂，安周将其火化后起塔三层并树碑于右。三层八角基座塔是北凉佛塔的典型造型形式，多有实物发现。不仅如此，吐峪沟44窟无论在洞窟形制，壁画布局和内容，人物造型，绘画技艺以及所反映的佛教信仰等方面，都被证明属于北凉时期<sup>25)</sup>当是沮渠氏占据高昌以后所开凿。

在麴氏高昌王国时期，由于麴氏诸王的大力提倡，佛教在高昌的传播和发展达到了一个高潮。但是麴氏王族对佛教的接受与弘扬似乎也经历了一个曲折的过程。据《续高僧传》卷七《释慧嵩传》载：

“释慧嵩，未详氏族，高昌国人。其国本沮渠凉王避地之所，故其宗族皆通华夏之文轨焉。嵩少出家，聪悟敏捷。开卷辄寻，便了中义。潜蕴玄肆，尤翫杂心。时为彼国所重。嵩兄为博士，王族推崇，雅重儒林，未钦佛理。睹嵩英鉴，劝令返俗，教以义方。嵩曰：‘腐儒小智，未足归赏。固当同诸糟粕，余何可论。’兄频遮碍，乃以《易》林秘隐问之。嵩初不读俗典，执卷开剖，挺出前闻。兄虽异之，殊不信佛法之博要也。嵩以《毗昙》一偈，化令解之，停滞两月，妄释纷纭，乃有其言全乖理义。嵩总非所述，聊为一开。冷然神悟，便大崇信佛法，博通玄奥，乃恣其游涉。于时元魏末龄，大演经教。高昌王欲使释门更闳，乃献嵩并弟，随使入朝。高氏作相，深相器重。时智游论师，世称英杰，嵩乃从之听《毗昙》，《成实》。领磔文旨，信重当时。而位处沙弥，更摇声略。乃进具后，便登元座。开判经诰，雅会机缘。乃使锋锐掠敌，归依接足。既学成望远，本国请还。嵩曰：‘以吾之博达，义非边鄙之所资也。’旋还邛洛，弘道为宗。后又重征，嵩固执如旧，高昌乃夷其三族。”

这段记载反映了麴氏高昌王国初期佛教的发展状况，表明当时民间仍然延续北凉佛教的信仰传统，但麴氏王族似乎并未真正完全皈依，而只是把佛教作为与中原王朝交往的工具，所以才有征还慧嵩未果，“乃夷其三族”的严酷举措。这种情况至少到麴氏王朝第六代王麴宝茂(555—569年在位)时有了彻底的改观。

22) 贾应逸：《〈沮渠安周造寺功德碑〉与北凉高昌佛教》，《西域研究》1995年第2期。

23) 姚崇新：《北凉王族与高昌佛教》，《新疆师范大学学报》（哲学社会科学版）1996年底1期。

24) 池田温著，谢重光译：《高昌三碑铭考》，《敦煌学辑刊》1988年第1、2期。

25) 贾应逸：《吐峪沟第44窟与莫高窟北凉洞窟比较研究》，《1987年敦煌石窟国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社1990年，第195—197页。



建于第七代王鞠乾固延昌十五年(575年)的《鞠斌造寺碑》<sup>26)</sup>上刻有鞠斌在第六代王鞠宝茂建昌元年十二月二十三日(556年1月26日)所立的一份造寺施田的契约,其目的便是为了“条列施意,传之永代”。该契约在正文末强调指出:

后□有不消(肖)子孙,内姓外族,依倚势□,□侵寺物;及寺主不良,费用非理,令千载之福,断于当时,斋飧僧供,绝于一人。罪衅之科,如经诚言,冀以□□,罚黄金廿斤,十斤入时主,十斤入寺。罚负既竟,施意如故。□□道众流慈,圣上降惠,贤僚□□,赐署一□,令取验当时,传证后代。

为了确保其法律效力,此份契约最后所列公证人除了时任高昌王鞠宝茂外,还有包括高昌王世子鞠乾固等王族成员6人在内的大小官吏33人,几乎涵盖了高昌王国的主要高级官吏,显示出当时佛教的影响已经深入统治阶层,特别是鞠氏王族之中。

此外,日本大谷探险队所获《佛说仁王般若波罗密经》写本的题记中记有“延昌三十三年(593年)癸丑,八月十五日白衣弟子高昌王”。此时正是高昌第七代王鞠乾固执政时期。本世纪初,德国的格伦威德尔,勒柯克及英国的斯坦因也发现了此王供奉抄写的各种佛经写本,表明至迟在鞠宝茂时,高昌王族已皈依佛教,并成为佛教的推广者。

鞠氏高昌王族对佛教的尊崇在乾固之孙,第九代高昌王鞠文泰时达到了一个无以复加的地步。玄奘西行求法,行经伊吾的时候,鞠文泰闻讯便派人将其迎入高昌,极尽供养之能事。《大慈恩寺三藏法师传》对此有如下生动的记载:

“王别张大帐开讲,太妃以下王及统师大臣等各部别而听。每到讲时,王躬执香炉自来迎引。将昇法座,王又低跪为陞,令法师蹶上,日日如此。

讲讫,为法师度四沙弥以充给侍。制法服三十具。以西土多寒,又造面衣,手衣,靴,襪等各数事。黄金一百两,银钱三万。钱及绢等五百疋,充法师往返二十年所用之资。给马三十疋,手力二十五人。遣殿中侍御史欢信送至叶护可汗衙。又作二十四封书,通屈支等二十四国,每一封书附大绫一疋为信。又以绫绢五百匹,果味两车献叶护可汗,并书称:‘法师者是奴弟,欲求法于婆罗门国,愿可汗怜师如怜奴,仍请敕以西诸国给驛落马遞送出境。’

发日,王与诸僧,大臣,百姓等倾都送出城西。王抱法师恸哭,道俗皆悲,伤离之声振动郊邑。敕妃及百姓等还,自与大德已下各乘马送数十里而归。”<sup>27)</sup>

正是因为高昌诸王的虔诚信奉与大力提倡,高昌佛教在这一时期有了长足的发展。据保守估计,仅高昌城附近就有“佛寺三百余座,僧尼逾三千人”。<sup>28)</sup>从吐鲁番所出高昌时期文书中所见大量僧尼名籍和施舍财物疏,我们就可以看到当时高昌佛教的兴盛状况。

关于高昌佛教在丝路佛教文化传播中的作用,吴震先生曾总结道:“佛教传入中国后,逐渐

26) 录文参见黄文弼《吐鲁番考古记》,中国科学院1954年。

27) [唐]慧立,彦惊著:《大唐慈恩寺三藏法师传》,中华书局2000年,第21—23页。

28) 吴震:《寺院经济在高昌社会中的地位》,《新疆文物》,1990年第4期。

被吸收发展，形成适合于中国人传统心态的中国佛教。中国佛教影响所及，东至日本，朝鲜，南至越南，也曾及于西域。只是由于历史的原因，中国佛教在西域的传播受到阻滞，未显于后世。但在中国佛教西传过程中，高昌确曾发挥过积极的作用。”<sup>29)</sup> 可是说，高昌在丝绸之路佛教的东弘与西传过程中的影响是双向的，由此更彰显其在古代东西文化交流史上地位之独特与重要。

---

29) 吴震：《龙门石窟中高昌人造像题记试析——兼论高昌在佛教流传于中国的历史地位》，《西域研究》1994年第3期。

## 실크로드와 고창불교

왕 신 | 섬서사범대학 중국서부변강연구원 교수

고창(지금의 투루판 지역)지역은 고대 실크로드의 중간에 위치하여, 봉건시기 동서교통의 요충지와 서역문명의 중심지역의 하나였다. 동쪽으로는 이오(伊吾, 지금의 신장 하미)와 연결되고, 남으로는 선선(鄯善, 지금의 신장 퉁창)과 통하고, 북으로는 유목자치주, 서쪽으로는 언기(焉耆) 구자(龟兹; 신장 쿠체), 서북으로는 이리(伊犁)로 도달할 수 있어서, 실크로드 교통의 갈림길일 뿐만 아니라, 동시에 각 민족문화의 집합장소이기도 했으며, 또한 고창불교의 흥성도 바로 이러한 배경 하에서 발전한 것이며, 선명한 동서문화가 융합한 특징을 갖게 되었다.

### 一

문헌에서 살펴보면, 투루판 지역의 초기 거주민은 차사인이었다. 그들은 언기, 구사 일대의 거주민과 같이 모두 일종의 원시인도유럽어를 구사했으며, 즉 소위 말하는 토카리아어를 사용하였으며, 고로 불교문화와 차사와의 관계는 밀접하다고 할 수 있다. 차사인은 지금의 교하성을 중심으로 건국하였으며, 양한시기 흉노족과 서역을 쟁탈하였고, 차사국은 그러한 영향으로 국민들이 계속하여 흩어지게 된다. 서한 선제시기, 위사마(卫司马)를 파견하여 산산(鄯善)을 지키고 고사(姑师)를 공격하여 전멸시키도록 하였으나, 임무를 완성하지 못하고 차사전국, 차사후국 및 산북6국으로 나뉘었다.<sup>1)</sup> 차사는 이로부터 차사국 전기와 차사국 후기로 구분되었으며, 차사전기 왕은 바로 驻交河城이었다. 북위태평진군12년(450년)에 이르러, 차사전기는 북량(北凉) 沮渠沮渠에 의해 소멸된다. 잔류한 차사인은 결국에는 고창국의 일부가 되었으며, 결과적으로는 현지 민족과 서로 융합되었다.

서한 선포지절3년(기원전67년) 이줄과 둔전을 차사국에 파견한 것을 시작으로,<sup>2)</sup> 내륙 군민들은 계속하여 투루판 분지로 들어가 농업생산과 경제개발활동에 종사하였다. 원제 원초 초년(기원전 48년)에 여기에 戊己校尉관리를 놓고 둔전사무를 관리하였으며, 점차적으로 고창벽(高昌壁)<sup>3)</sup>을 중심으로 발전하여 내륙 이주자들의 서역거류지가 되었다. 연구에 따르면, “위진의 무기교위[戊己校尉; 무기교위라는 관직]는 이미 점차 임시로 맡아 다스리던 성격에서 벗어나, 세습, 구임[일정한 임기 없이 한 관직에 오래 유임], 토착되는 성격으로 변화 발전발전되어 갔다.”<sup>4)</sup> 이뿐만 아니라, 현상에서 보이는 바와 같이 양한이래로 각종 원인<sup>5)</sup>으로 인하여 고창

1) 《汉书》 권95.

2) 《汉书》 권94 하.

3) 지금의 투루판 고창 고성.

에 체류하는 내륙 이민자는 2세기의 발전을 거쳐 위진시기에 이르러서는 이미 토착화 되었다. 楼兰에서 출토된 위진 죽간에서는 이미 “고창사병”<sup>6)</sup>의 기록이 보인다.

서진 말기에는 중원전쟁이 빈번함에 따라, 河西 诸凉은 정권을 할거하고 또다시 계속해서 경질 교체되어, 중원과 하서 지역의 많은 주민들은 점점 고창에 숨어 지냈다. 투루판 분지의 내륙 이주민들은 점차적으로 규모화 되었다. 前凉은 건흥17년(동진 함화 2년, 기원전 327년)에 여기에 고창군을 설립하였고, “张軌、吕光、沮渠蒙逊이 하서를 점유하고, 모두 태수를 두어 통치하도록 했다.”<sup>7)</sup> 고창지방의 정치와 문화제도는 점점 내륙과 통일되었다. 다른 한 편으로는 각 할거정권은 줄곧 고창 토박인을 임명과견하여 고창태수의 임무를 맡겼다. “고창의 토착인이 장기적으로 고창을 통치하는 상황에서 고창은 내부적으로는 통제를 강화하고 대외적으로는 점차적으로 배척하는 경향이 발생했다. 이러한 경향의 발전을 고창이 최종적으로 독립할 수 있었던 원인의 하나였다.”<sup>8)</sup> 따라서, 북위세조시기(424-452)에 诸凉정권은 교체되고 자신을 돌볼 겨를이 없었으며, 토착 명문 대가인 阚爽이 자립하여 고창의 태수가 되었다.<sup>9)</sup> 고창 한인은 스스로 할거하여 독립으로 나아갔다.

421년 西凉은 북량에 의해 멸망하였으며, 나머지 2천여 명은 唐和, 唐契 형제의 인솔하에 伊吾로 피신하였다가 후에 고창으로 오게 되었다.<sup>10)</sup> 439년 북량은 북위에 의해 멸망하였다. 압박에 쫓기어, 원북량 태수 沮渠는 441년에 돈황에서 만여 가구의 인구를 데리고 鄯善을 거쳐 고창으로 들어와 阚爽을 몰아낸다. 그와 동시에 서량의 잔여부대를 계속 공격하여 차사왕국을 멸망시킨다. 고창지역의 내륙 이주자들은 이로 인하여 대폭으로 증가하였다.

북위 화평원년(460년)에 柔然은 북량 잔존 병력 沮渠氏를 소멸시키고 고창으로 진격하여 점령하고 阚伯周이 왕이 되는 것을 도모한다. 고창은 이로부터 왕유국이라고 칭하기 시작한다.<sup>11)</sup> 이후, 고창국은 张씨(488-496), 马씨(496-501) 및 麴씨(502-640년) 모든 한인 명문 대가의 통치를 거쳐, 640년에 이르러서는 당나라로 통일되고 대략 180년간 지속된다. 불분명한 통계에 의하면, “고창인구 중 한인은 고창왕국의 주요민족으로 약 70%-75%를 차지했으며, 소수민족은 25%-30%를 점유했다. 고창왕국의 민족구성에서 고창왕국은 한민족을 주체로 하는 다민족 구성의 정권이라는 알 수 있다.”<sup>12)</sup> 이와 같기 때문에 고창국 시기의 불교는 선명한

4) 王素：《高昌史稿：统治编》，p104，文物出版社1998年.

5) 王治来는 한대 서역으로 이주한 한인들은 주로 서역외교사신, 운동가, 상인, 군대주둔 개간자, 도망자와 기타 6가지 상황이 있으며, 그중 둔전이 주를 이루었다고 주장한다. 王治来, 《历史上汉族人向西北边疆的迁徙》, 《西北史地》1997年第1期 참조. ; 葛剑雄는 심부름꾼, 망명병사와 공주 수행원 등 3가지 형식이 있으며, 둔전의 사병은 정기적으로 전환의 유동인구에 속한다고 여긴다. 葛剑雄主编, 《中国移民史》第2卷, p179-180, 福建人民出版社, 1997年 참조. ; 贾丛江은 서한에서 서역으로 들어온 한인은 주로 서역을 유랑하는 심부름꾼과 군졸, 한공주 수행원, 자유롭게 서역에 이주한 평민 및 수비대 인원 및 그 가족, 비공개 등 4종류의 방식이 있다고 여긴다. 贾丛江, 《关于西汉时期西域汉人的几个问题》, 《西域研究》, 2004年第4期 참조.

6) 林梅村编：《楼兰尼雅出土文书》，p28，文物出版社1985年.

7) 《魏书》卷101.

8) 王素：《高昌史稿：统治编》，第207页，文物出版社1998年.

9) 《魏书》권101.

10) 《魏书》권43.

11) 《魏书》권101.

12) 杜斗城、郑柄林：《高昌王国的民族和人口结构》，《西北民族研究》1988年第2期.

한지(漢地) 불교의 특징을 지니며, 현지의 각 민족 민중불교신앙의 내용과 형식에 대해 광범위하고도 깊은 영향을 미쳤다.

고창지역의 불교는 이러한 배경하에서 발생하여 발전한 것이다. 연구에 따르면, 차사불교와 고창불교는 “2개의 다른 체계로 나누어지는데, 불교 경전 용어로 말하자면, 차사불교는 호어(胡語) 체계이고, 고창불교는 중국어(漢語) 체계이다. 불교의 전파방향에서 말하자면, 차사불교는 불교 동진(東漸)의 산물이고, 고창불교는 주로 한지불교 서반(西反)이며, 구사불교, 언기불교의 영향을 많이 받은 결정체이다.”<sup>13)</sup> 이와 같이 자신만의 특징을 형성하게 된다. 교파에서 보면, 차사불교는 주로 소승이고 고창불교는 대승학이다. 차사국은 작고 세력이 미약하였고, 게다가 450년에沮渠씨에 의해 멸망되었기 때문에, 차사불교의 영향은 크지 않다. 그러나 문헌기록을 살펴보면 여전히 그 영향의 흔적을 찾아볼 수 있다.

차사불교는 실크로드를 따른 동진(東傳) 영향의 기록은 주로 전진(前秦)시기에 보이며, 게다가 당시 차사 전반부 왕 弥寔와 밀접하게 관련된다. 《晋书·苻坚载记下》 동진효무제태원7년(전진건원18년, 382년)에서 밝히기를 “차사전부왕 미전(弥寔)과 선선왕(鄯善王) 휴밀타(休密驮)가 부견(苻坚)[중국 오호십육국 중 전진(前秦)의 황제]을 알현하러 입조하자, 부견은 조복을 하사하고, 서당에서 접견하였다. 미전 등은 궁궐이 웅장하고 아름다우며 의장병이 삼엄한 것을 보고는 매우 두려워, 매해 조공을 바치겠다고 청하였다. 부견은 서역의 길이 멀고 험난함을 들어 (이들의 청을) 윤택하지 않고, 삼년에 한번 조공하고 구년에 한번 입조하여 알현하게 하는 것을 영제[영구히 시행하는 법이나 제도]로 삼았다.”<sup>14)</sup>

사실상, 弥寔은 이때 조공하면서, 차사불교를 증원으로 들여갔다. 《出三藏记集》 권제8 《摩訶钵罗若波罗蜜经 초서제1》에서 이르기 “건원 18년에, 차사전부왕 미제(彌第)가 알현을 왔는데, 그 국사 구마라발제(鳩摩羅跋提)가 호인의 《대품경(大品經)》 한부를 바치며, 2만 수로(首廬)라고 하였다. 수로는 32음절[字]로 이루어지는데, 호인들이 경법을 헤아리는 데 쓰인다.”<sup>15)</sup> 여기에서 적어도 기원전 4세기에 불교는 이미 차사의 국교가 되었으며, 고승이 국사를 담당하였고, 주요 경전은 거의 직접 산스크리트어에서 취했다는 것을 알 수 있다. 《出三藏记集》 권제9 《四阿含暮抄序第十》 기록에서 보면, “처음에 인제려(因提麗)라는 외국 사문이 전부국[차사전부국]으로 가지고 건너가서 그것[《대품경》]을 몰래 몸에 지니고는 남에게 보여주지 않았다. 그 전부국 왕 미제가 그것을 구하여 읊조리면서, 곧 이 나라안에 유포될 수 있었다.”<sup>16)</sup> 《대품경》은 대승경전이고, 《阿含经》은 소승경전이다. 대소승교의는 차사국에서 동시에 병행하면서도 충돌하지 않았다. 이 외에도 차사불교의 발전과 전파에 있어서 차사왕 弥寔은 현저하게 큰 공을 세웠다. 그러나 차사불교의 영향은 거의 바로 사라져 버렸다.

13) 陈世良：《西域佛教研究》，新疆美术摄影出版社2008年，p.113.

14) 《晋书》 권 114.

15) 释僧祐撰：《出三藏记集》，中华书局1995年，p.289.

16) 释僧祐撰：《出三藏记集》，中华书局1995年，p.340.

## 二

불교가 투루판 지역의 유입된 정확한 시간은 알 수 없다.<sup>17)</sup> 논리적 측면에서 보면, 불교는 가장 먼저 차사국에 유입되었다. 그러나 현지에서 발견된 가장 빠른 불경은 오히려 일본 大谷 탐험대가 토유크에서 획득한 한문 《诸佛要集经》이다. 이 불교 경전은 원강 6년(296년) 사본으로, 월지 고승 法护가 서진원강2년(292년)에 낙양에서 번역한 것이며, 이후 오래지 않아 내륙에서 고창으로 유입되었는데, 우리가 현재 알고 있는 출토된 경전 중 시간이 가장 빠르다. 위에서 서술한 전진 건원18년(382년) 차사전왕 师献 胡本 《大品般若经》의 역사적 사실과 관련해 보면, 불교는 적어도 기원전 3세기말에서 4세기에 이미 투루판 지역으로 유입되었다는 것을 알 수 있다. 아스타나 13호 묘에서 《佛说七女经》 사본이 출토되었으며, 바로 16국시기에 속한다는 점이 역시 이를 설명하고 있다.<sup>18)</sup>

위진남북조시기의 고창불교는 한편으로 인도, 구사 등 지역의 영향을 받았으며, 다른 한편으로는 내륙 한화 불교의 서쪽 유입도 역시 중요한 요소가 된다. 동시에 현지 고유의 한위시기 중원문화의 전통도 역시 고창불교의 형성과 발전에 대해 중요한 작용을 일으켰다.

고창승려들은 서행하여 인도, 구사 등에서 구법하는 경우가 많았다. 북량시기 승려 智猛이 시험삼아 인도로 가서 구법하였을 때, 호본 《大涅槃经记》 10권5품을 얻게 되었고, 귀국하는 도중에 고창에 일정 시간 머무르게 된다. 당시 19세에 지나지 않은 고창승려 법성法盛은 영향을 받아 동문 29인이 모두 인도로 떠났고, 북량에서 《菩萨投身饿虎起塔因缘经》 1권을 집필하게 된다. (《名僧传钞》, 《开元释教录》 권4) 고창승려 법랑(法郎)은 북위 무제시기에 불교가 소멸된 후, 다시 불교국가인 구사로 가서, 국왕 예우를 받게 되고, 마지막에는 그곳에서 입적하게 된다. (《梁高僧传》 권15) 또 고창 고승 道普이 서역제국을 시험삼아 다니면서 불교 경전의 자취를 순례하게 된다. 그는 범수에도 도통할 뿐만 아니라 6국 언어를 이해했다고 한다. (《梁高僧传》 권2) 북제시기 고창 고승 법혜는 이미 2번이나 구사로 가서 선율을 익혔으며, 구사 고승 直月을 알현하고 도를 깨치는 법을 배웠다. 귀국해서는 선법을 널리 진작시켜 승려와 속인이 모두 귀의하도록 하여, (《名僧传》) 대승불교의 고창 유포에 대해 많은 공헌을 세웠다. 이 외에도 인도 승려 동래(东来) 고창인도 있었다. 예를 들면, 589년 남인도 승려 达摩笈多是 일찍이 여러 차례 북도제국을 거쳐 고창을 들어와 2년 넘게 거주하였다. 비록 표명되지는 않았지만, 그의 도래는 의심할 여지없이 당시의 고창불교에 일정한 영향을 끼친 것이 사실이다. 고창 승인의 서행 구법과 인도 승려의 동래는 한편으로는 많은 불교 서적의 원본을 고창으로 유입하게 하였는데, 예를 들면 《杂阿含经》 《法集颂》 《俱舍论本颂》 《妙法莲华经》 《相应阿含》 《比丘尼戒本》 《大般涅槃经》과 같다. 다른 한편으로는, 그들도 구법하여 교의를 득하여 고창에서 더욱 발전 확대시켜, 인도, 구사불교로 하여금 고창에서의 영향이 점차적으로 확대되도록 하였다. 즉, 투루판지역에서 丁卯岁(427년)에 천축법사 昙摩讖가 번역한 《优婆塞戒》 권제7 사본이 출토되었다. <sup>19)</sup>

17) 陈世良 선생은 불교의 차사 전파는 약 기원전 1세기라고 추정한다. 陈世良 《西域佛教研究》，新疆美术摄影出版社 2008年, p.116 참조.

18) 《吐鲁番出土文书》第一册, 文物出版社1981年, p.218-221.

불교가 내륙에 전파된 후, 또 다시 고창으로 유입되는 현상이 보인다. 앞에서 서술한 토유크에서 발견된 원강6년(296년) 한문 《诸佛要集经》 사본은 바로 법호 원강 2년(292년)에 낙양에서 번역된 것으로 후에 다시 고창으로 유입된 것이다. 그후 또다시 많은 고창 승려들이 내륙으로 왕래하며 구법하였는데, 즉 북량 량주 고승 法进의 제자 法郎, 僧遵은 모두 고창사람이다. 남조송의 고승 道普은 서촉(西蜀)에서 선정에 힘썼던 法绪 역시 고창사람이다. 이 외에도 송명 제시기 장안에 灵基寺에서 설법한 고창사람 智村이 있으며, 그는 《成实论义疏》의 저자이면서, 고승 道亮의 제자이기도 하다. (모두 《梁高僧传》 참조) 북위말기 고창왕은 일찍이 승려 慧嵩를 위에 파견하여 구법하도록 했다. 혜승은 비담(毘曇), 성실 등의 이론에 상당히 정통하여 당시 사람들은 그를 비담공자라고 불렀다. (《续高僧传》 권7) 비록 慧嵩는 귀국하지는 못했지만, 많은 고창스님들의 동행구법은 의심할 여지없이 한불교가 고창에 영향을 끼친 결과의 하나이다. 한불교가 고창에 끼친 영향은 玄奘의 서행으로 최고조에 달한다. 이러한 측면에 있어서도 역시 한불교가 현지에서 이미 심원한 영향을 나타낸다는 것을 반영한다.

중원불교의 고창지역에 대한 영향은 본 세기 초 이래로 여기에서 발견된 대량의 한문불교 문헌에서도 역시 증명할 수 있다. 독일인이 여기에서 각종 불교 고서 사본과 각본을 획득하여 이미 정리한 것만도 153종에 이르며, 약 2300여 호이다. 그중 많은 불전은 4세기 초에서 7세기 중엽에 번역되었거나 집필되었으며, 일부분이 고창에서 한문으로 번역된 것 외에, 대부분 내륙에서 한문으로 번역되거나 중원 고승의 저작이 후에 고창으로 유입된 것들이다. 연구에 따르면, 일찍이 동진16국시기 투루판의 불교교단은 내륙 불교교단과 밀접한 관련을 맺고 있었으며, 내륙으로 전승된 불교 고서는 내륙 불교의 영향을 수용하였는데, 이러한 관계는 주로 돈황을 통하여 실현된 것이다.<sup>20)</sup> 근대 이래로 투루판지역에서 발견된 河西诸凉정권시기의 한문불경사본도 역시 이를 증명하며, 그중 后凉麟嘉5년(393년) 王相高가 기재한 《维摩诘经》, 段氏北凉神玺3년(399년) 승려宝贤가 고창에서 기재한 《贤劫千佛品经》과 张施이 기재한 《正法华经》, 己巳岁(429년) 令狐岌为贤者董必狗가 기재한 《妙法莲花经·方便品》, 庚午岁(430년)은 索将军佛子妻息 기재한 《金光明经》, 沮渠氏北凉缘禾3년(434년) 刘居祠가 《大方广等无想大云经》 기재하고, 太缘2년(436년) 令狐廉嗣가 优婆塞史良奴를 도와 기재한 《佛说首楞严三昧经》 등이 있다.<sup>21)</sup>

불교의 고창에 대한 영향 및 그 확대도 점진적 과정이다. 고창군시기 불교의 신봉자는 주로 외지에서 들어와 교리를 전하던 승려와 통치계급인 상류층이었으며, 중원문화의 영향은 민간에서 여전히 주도적 위치를 차지하고 있었다. 고창국시기에 들어서는 특히, 국(麴)씨 왕조시기에 불교는 고창왕이 신봉하고 제창되었을 뿐만 아니라, 그 영향이 민간으로 파급되어, 현지에 원래 존재하는 한문화 전통과 서로 결합하여, 함께 고창국민의 일상생활에 영향을 주었다. 이러한 점은 국씨 고창국시기의 문물 부장 중에서 현저하게 표현된다. 고창군시기의 이러한 종류의 서적에서는 단지 “좌청룡, 우백호, 전주작, 후현무”와 “신속하게 처리하다(急急如律令)와 사자의 성명을 5인의 장군에게 인도하여 명부에 기록하다(敬移五道大神)” 등의 도교용어만 볼 수

19) 池田温: 《中国古代写本识语集录》, 东京大学东洋文化研究所1990년, p.80.

20) 方广锡: 《吐鲁番出土汉文佛典述略》《西域研究》, 1992年第1期 참조.

21) 池田温: 《中国古代写本识语集录》, 东京大学东洋文化研究所1990년, p.80.

있지만, 고창국시기에 이르러서는 훨씬 많은 持佛五戒, 专修十善, “佛弟子”, “大德比丘 등의 불교용어 등이 추가되어, 불교는 이미 현지인들에게 보편적으로 수용되었으며, 한민족 전통문화와도 서로 융합했다는 것을 알 수 있다.

고창불교는 인도, 구사불교의 흡수와 중원 한불교의 기초하에서, 현지 한위 이래로 한문화의 부분적 요소와도 융합하여 독특한 고창불교문화를 형성하였으며, 또한 민간에 광범위한 영향을 주었다. 고창사찰은 대다수 성씨로 명명된다. 예를 들면, 출토된 문헌에서 볼 수 있는 麴氏, 馬寺, 張寺, 闕寺, 陰寺, 唐寺, 李寺, 韓寺, 朱寺, 王寺, 高寺, 賈寺, 趙寺, 陳寺, 蘇寺, 崔寺, 靳寺, 裴寺, 周寺, 羅寺, 董寺, 程寺 등등과 같으며, 당시 고창에서 동족의 사찰건설과 가족신앙 불교의 상황을 반영한다. 일부 사찰은 관직명을 취한다. (6) 즉 扶軍寺, 和郎中寺, 和虎威寺, 都郎中寺, 綰曹寺, 宿衛寺, 公主寺, 太后寺, 大司馬寺, 田地公寺 등과 같다. 이러한 사찰 건설의 관리는 당시 각 명문대가의 대표적 인물이었기 때문에, 사찰은 실제적으로 앞의 종류의 사찰 성격과 동일하다. 이렇게 귀족의 성씨 또는 관직명으로 명명하는 사찰은 불교가 고창으로 유입된 후 당시 기존의 한위 이래의 문벌제도와 서로 융합했다는 것을 반영한다. 다시 말하면, 고창에서의 불교전파는 현지의 전통적인 한문화에 적응되었고, 가족의 역량을 빌어 민간에서 발전하여, 사찰이 과도하게 많은 양상을 낳았고, 가족화의 특징을 갖추게 되었다.

고창불교는 민간에서 도교신앙과 서로 융합하여, 불교, 도교 신앙과 병행하는 현상이 나타났다. 앞에서 이미 서술한 바와 같이, 이 시기의 대량의 부장물 중에는 전시기에 동종의 문서 중 도교에서 귀신을 쫓는 각종 주문이 보존되고 있을 뿐만 아니라, 또 불교의 일부 전문용어를 유입하였다. 묘 주인인 동시에 불교 신도라는 것은 불교의 영향이 이미 민심에 깊게 침투하여, 원래의 도교 신앙과 결합했다는 것을 나타낸다. 여기에서 부처는 이미 사자가 천당에 들어가는 호신신앙이 되어, 도교의 천지신명과 다르지 않다는 것은 한민족이 대외문화 흡수에 대한 독특하고도 실용적인 심리를 반영한다.

지방색채를 지니는 고창불교문화는 현지의 소수민족에 대해서도 일정한 영향을 끼쳤으며, 특히가족풍속의 습성에도 역시 동일하게 수용되었다. 고창사찰 중에는 9개의 성 소그드인(粟特人)이 건축한 안사, 사사, 조사 등을 볼 수 있으며, 또한 차사인의 차사 및 산선(鄯善)인의 산사, 구사인의 백사가 있고, 돌궐인의 可汗사, 特勤사, 천축인의 축사 등이 있는데, 이는 고창의 소수민족이 불교신앙에 있어서 이미 어느 정도는 고창화 되었다는 것을 나타낸다.

주의할 만한 것은 불교의 유입 및 역대 고창왕의 불법의 확대 발전시켜, 불교문화의 영향이 민간에 나날이 침투하도록 하여 고창국시기 불교, 도교가 민간에 병행되어 백성들이 모두 신봉하는 현상을 형성하여, 양자가 서로 융합하는 경향이 나타났다. 이 시기의 부장품에서는 “大德比丘”, “佛弟子”, “持佛五戒”, “专修十善” 등의 불교용어가 보이고 다시 敬移五道大神, 若欲求海東頭, 欲覓海西壁, 不得奄遏留停, 急急如律令 등의 도교 전문용어가 보이는 것은 묘주가 생전에 불교를 믿고 도교를 숭상했다는 사실을 반영하며, 다시 불교와 도교 두 문화신앙에 대한 신봉이 고창에서 한데 모여, 공통적으로 지방특색을 지닌 고창문화의 중요한 조성성분이 되었다는 것을 나타낸다.



따라서, 고창불교는 동서방 양대 문화가 실크로드 상의 전파와 상호 융합의 상황을 재현했을 뿐만 아니라, 역시 생동적으로 실크로드 연선의 각 민족이 불교를 핵심으로 하는 정신생활을 반영한다. 실크로드상의 불교문화 전파와 교류는 민족과 국가적 상황을 초월했다는 것을 고창에서 짐작할 수 있다.

### 三

차사와 고창불교 발전의 직접적인 원인의 하나는 통치자의 대대적인 확대 발전이다. 고창민중의 종교생활은 훨씬 풍부하고 다양했으며, 현저한 창조성을 지니고 있다.

앞에서 서술한 바와 같이 차사국은 弥寔통치시기에 대대적으로 불교를 발전시켰으며, 奉鳩摩罗跋提가 국사가 되어, 불교의 영향을 빌어 중원왕조와 관계를 설립하였다. 弥寔은 또한 류만차사의 외국 승려 因提丽处로부터 《阿含经》을 획득하여 홍보를 강화하였다. 바로 弥寔의 선도와 노력 하에서 호본의 불교 경전이 실크로드를 따라 중원지역에 전파되었다. 고창불교의 흥성은 한편으로 많은 불교신자들이 경건하게 선교하였기 때문이며, 다른 한편으로는 역대 고창통치자의 강력한 제창과 매우 밀접한 관련이 있다. 북량 沮渠씨 왕족은 불교의 독실한 신자이면서 열정적인 선교자이었으며, 고창의 초기 불교의 발전과 북량불교와는 밀접한 관계가 존재한다. 20세기 초 독일 탐험대는 고창의 고성 可汗堡 옆의 사찰유적지에서 承平3년(445년) 《凉王大沮渠安周功德碑》 중 이미 “一念之善, 成菩提之果” 라는 말이 있음을 발견했으며, 북량 余裔이 고창에서 사찰을 건축한 일을 기록했다. 비문에 노골적으로 沮渠安周를 법왕이라고 칭하고 있으며, 미륵신앙으로서 호법의 공덕이라고 찬양했다.<sup>22)</sup> 연구에 따르면 이 사찰은 “확실히 大凉王沮渠安周에 의해 건축된 왕가 사찰이다. 고창에서 왕가 사원이 출현한 것은 반드시 고창 불교사에서의 일대 큰 사건으로 간주해야 하며, 이는 고창불교가 처음으로 국왕의 권리 지지와 추진력을 얻었다는 것을 나타낸다.<sup>23)</sup> 투루판에서는 沮渠安周가 공양하는 한 무더기의 불교사본이 출토되었는데, 즉 《持世经·持世第一》 《佛说菩萨藏经》 권1, 《十住毗婆沙覆卷七》 《佛华严经》 권제28 등과 같다.<sup>24)</sup> 이는 바로 沮渠安周의 대대적인 확대 발전 하에서 고창불교는 일가의 흥성한 상황을 나타낸다. 《高僧传》 권13에서는 沮渠安周통치시기 고창은 심각한 기근이 발생한 적이 있는데, 승려 法进은 몸을 해하여 굶주리는 백성에게 먹게 하였는데, 전국에서 달려와 계속하여 큰 소리로 부르짖어 이 사실이 궁으로 들어가게 되었다. 沮渠安周도 역시 크게 감동하여, “3백곡의 보리를 굶주린자에게 나누어주고, 별도로 곡창의 곡식으로 빈민을 구제하라”고 명령하였다. 법진은 결국 중상으로 입적하게 되었고, 안주는 화장한 후 3층탑을 세우고 오른쪽에 비석을 새겼다. 3층팔각대좌탑은 북량 불탑의 전형적인 조형형식이며 실제로도 많이 발견되었다. 이러한 뿐만 아니라, 토유크 44굴은 동굴 모양, 벽화 구도와 내용, 인물 형상, 회화 기술 및 반영된 불교신앙 등 방면에서 모두 북량시기에 속한다는 것이 증명되었다.<sup>25)</sup> 沮渠씨

22) 贾应逸：《〈沮渠安周造寺功德碑〉与北凉高昌佛教》，《西域研究》1995年第2期。

23) 姚崇新：《北凉王族与高昌佛教》，《新疆师范大学学报》（哲学社会科学版）1996年底1期。

24) 池田温著，谢重光译：《高昌三碑铭考》，《敦煌学辑刊》1988年第1.2期。

25) 贾应逸：《吐峪沟第44窟与莫高窟北凉洞窟比较研究》，《1987年敦煌石窟国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社1990年，p.195—197。

가 고창을 점유한 후 굴착되었다.

국씨 고창 왕국시기에서 국씨 제왕의 대대적인 창도로 인하여 고창에서의 불교전파와 발전은 고조를 이루게 된다. 그러나 국씨 왕족의 불교에 대한 수용과 확대발전은 우여곡절의 과정을 거친 듯하다. 《续高僧传》 권 7 《释慧嵩传》에 근거하면,

혜송의 씨족은 확실히 알 수 없으며, 고창국 사람이다. 그 나라는 본래 저거씨 북량(北凉: 중국 오호십육국의 하나)왕이 난을 피해 천도한 곳이었다. 그래서 그 종족들이 모두 화하[중원]의 문물 제도를 잘 알았다. 혜송은 젊어서 출가하였는데, 총명하고 영민하여 책을 펴면 곧바로 그 안의 뜻을 훤히 이해했다. 현사(玄肆)를 마음 깊이 쌓았는데, 특히 《잡심론》을 가까이 두고 즐겼다. 그래서 당시 그 나라에서 존중 받았다. 혜송의 형은 박사(博士)가 되어, 왕족들의 추앙을 받고 유림들에게 상당히 존중 받았는데, 불리(佛理)를 공경하지 않았다. 그는 혜송이 명철한 것을 보고는 환속하기를 권하며, 의방 [즉 유가의 이치]으로 교화하려 하였다. 그러자 혜송이 말하길 “부유의 작은 지혜는 귀의하여 숭상하기에 족하지 못합니다. 그것은 본디 응당 술지계미와 같이 쓰잘데기 없는 것이거늘, 제가 무슨 논할 만한 게 있겠습니까.” 형은 누차 혜송의 길을 가로막더니, 마침내 《역림》의 비문을 그에게 물었다. 혜송은 원래 속전을 읽지 않았는데도, 책을 잡고 내용을 분석하는 것이 전에 들은 것들 보다 뛰어났다. 형은 비록 기이하다 여기기는 했지만, 불법이 박요(博要)하다고는 전혀 믿지 않았다. 이에 혜송은 《비담(毗曇)》의 계송 하나를 바꾸어 이를 해석하게 하였더니, 두 달 동안 나아가지 못하고 정제한 채, 헛된 해석만 분분히 해댔다. 마침내 해석한 말을 내놓았으나 전부 이치와 뜻에 어긋났다. 혜송은 형이 말한 것을 모두 부정하고, 잠시 한번 쪽 해석을 해 주니, 갑자기 신묘한 깨달음을 얻고 곧 불법을 크게 신봉하게 되었다. 그리하여 심오함을 크게 통달하고는 곧 그 안에서 자유로이 노닐 수 있게 되었다. 당시 북위 말기에는 경교가 크게 발전하였다. 고창왕은 불문(佛門)을 다시 열고자, 혜송과 제자들을 (북위에) 바쳐, 사신을 따라 입조하게 하였다. (당시 북위는) 고씨가 재상으로 있었는데, 깊이 서로 신임하였다. 당시 지유논사(智游論師)가 세간에서 영결하다고 칭해졌는데, 혜송은 이에 그에게서 《비담》론, 《성실》론 강설을 들었다. 문장의 뜻을 이해하고 기록해두니, 당시 사람들에게 신임과 존중을 받았다. 그런데 (당시 혜송의) 지위가 사미승에 처하여 있었기에 더욱 명성을 떨치게 되었다. 이에 구족계를 받은 후에, 곧 으뜸의 자리에 올랐다. 경전의 큰 가르침을 해설하고 분석하여 기연(机缘)을 만나고, 날카롭게 반박하던 적대자들이 (그에게) 귀의하여 접족례를 행하게 만들었다. 혜송이 학문을 이루어 명성이 널리 알려지자 본국에서 돌아오기를 요청하였다. 혜송이 말하길, “내가 박학달통하고자 한 것은 그 뜻이 변경의 궁벽한 나라를 돕고자 함이 아니다.”라고 하였다. 그리고는 업성과 낙양으로 돌아가 도를 널리 펴고 종파를 이루었다. 후에 (본국에서) 다시 거듭 불러들였으나, 혜송이 예전과 마찬가지로 고집을 부리며 가지 않자, 고창에서는 곧 그의 삼족을 멸하였다.

이 부분의 기록은 국씨 고창왕국 초기 불교의 발전상황을 반영하며, 당시 민간에서는 여전히 북량 불교신앙의 전통을 유지하고 있었다는 것을 나타낸다. 하지만 국씨 왕족은 마치 진정으로 완전히 귀의하지 않은 듯하다. 단지 불교를 중원왕조와 교류하는 도구였을 뿐이며, 혜嵩이 결과를 얻지 못하여 “삼족을 멸하게” 하는 잔혹한 시책을 시행한 증거도 있다. 이러한 상황은 적어도 국씨 왕조 제6대왕 翽宝茂(555-569년 재위)시기에 철저하게 면모가 변화된다.

제7대 왕 翽乾固延昌15년(575년)의 《翽斌造寺碑》<sup>26)</sup> 위에 국무 제 6대왕 翽宝茂 건창원년

12월 23일(556년 1월 26일)에 설립한 사찰 건립 계약이 새겨져 있으며, 그 목적은 “대대손손 이어지기 위함”이었다. 그 계약은 문장 끝부분에서 강조하며 가리킨다.

후에 만약 불초한 자손이 나와, 동성(同姓)[친족]과 외족(外族)[외척]이 그 세력에 기대어, 절의 물건을 탈취하고, 또 더불어 절의 주인이 선량하지 못해 비용을 도리에 맞게 쓰지 않는다면, 천 년의 복이 당세에서 끊기고 승려에게 시주하고 공양을 올리는 것이 한 사람에게서 단절될 것이다. 죄행의 조목은 마치 경전의 참된 말과 같이 □□하길 바란다. 벌로 황금 스무 근을 징수하여 열 근은 당시의 주인에게 납부하고 열 근은 절에 납부한다. 벌을 받게 하고 나서는 이전과 마찬가지로 시의(施意)한다. □□승도들은 자애로움을 두루 미치게 하고, 성상께서는 은혜를 내려 주며, 어진 벼슬아치들은 □□하고, 관서에 한 □를 하사하여, 당시에 증험을 얻어 후대에 증거를 전하게끔 하라.

그 법률적 효과를 확보하기 위하여 협약은 마지막에 공증인을 나열하였는데, 고창 재임중인 麴宝茂 이외에도 고창왕세자 麴乾固 등 왕족인원 6인을 포함시켜 대소관사 33인을 나열하였으며, 거의 고창왕국의 주요 고급관리를 포함하며, 당시 불교의 영향은 이미 통치계급 특별히 국씨 왕족에 깊게 파고들었음을 보여준다.

이 외에도 일본 大谷탐험대가 획득한 《佛说仁王般若波罗密经》 사본의 머리말에는 “연창 33년(593년) 계축, 8월 15일 백의제자 고창왕”이라고 적혀 있다. 이때는 바로 고창 제 7대 왕 麴乾固가 집정한 시기이다. 본 세기 초, 독일의 Grunwedel, Albert von Le Coq와 영국의 Stein은 역시 왕이 바친 전사의 각종 불경사본을 발견했는데, 늦어도 麴宝茂시기에는 고창왕족은 이미 불교에 귀의하여 불교의 전도자가 되었다는 것을 나타낸다.

국씨 고창왕족은 불교의 숭배에 대해 乾固의 후손 제9대 고창왕 麴文泰 시기에 절정에 달하게 된다. 현장玄奘이 서행으로 구법하여 이오伊吾를 지나갈 때 麴文泰가 소식을 듣고 사람을 파견하여 고창에서 맞이하도록 하여 극진히 공양하였다. 《大慈恩寺三藏法师传》는 이에 대해서 아래와 같이 생동적으로 기록하고 있다.

왕은 별도로 큰 장막을 치고 강설을 열고는, 태비 이하 왕 및 통사대신 등 각 부별로 나누어 들었다. 매번 강설할 때가 되면 왕이 몸소 향로를 들고 와서 (현장법사를) 영접하였다. (법사가) 법좌에 오르려고 하면 왕은 또 무릎을 꿇고 앉아 디딤 계단을 만들어 법사로 하여금 밟고 오르게 하였는데, 날마다 이처럼 하였다.

강설이 다 끝나자, 법사를 위해 네 명의 사미승을 시종들도록 제공하고, 법복 30벌을 지어 구비해 주었다. 서쪽 땅이 많이 춥기 때문에 또 얼굴 덮개와 장갑, 장화, 버선 등 각종 물품을 만들어 주었다. 황금 백 량과 은전 삼 만 매의 돈과 비단 500필을 하사하여 법사가 20년 동안 왕복하며 쓸 비용으로 충당하게 하였다. 말 30필과 시종25명을 제공해 주었다. 전중시어사(殿中侍御史) 환신(歡信)을 파견하여 엽호가한(葉護可汗)의 부락까지 전송하게 하였다. (왕은) 24개의 서신을 써서 굴지 등 24개 국을 통과하게 했는데, 매 서신마다 대룡(大綾)을 한 필씩 동봉하여 신표로 삼게 하였다. 또 능소(綾綯) 500필, 과미(果味) 두 수레를 엽호가한에게 바치며 서신에 이르길, “법사는 제

26) 黄文弼 《吐鲁番考古记》，中国科学院1954年 참조.

아우로 브라만국에서 불법을 구하고자 하니, 원컨대 가한께서는 저를 어여삐 여기듯이 법사를 어여삐 여겨 주십시오. 서쪽의 여러 나라에 역마를 보내 법사가 출경할 수 있게 해주기를 거듭 청하옵니다.”

(법사가) 출발하는 날, 왕과 여러 승려, 대신, 백성 등 온 성도의 사람들이 모두 도성의 서쪽으로 나와 전송하였다. 왕은 법사를 껴안고 통곡하였고 승려들과 백성들 모두 슬퍼하였는데, 이별을 슬퍼하는 소리가 교읍에 진동하였다. 왕비와 백성들에게는 돌아가도록 명하고, 자신은 고승 이하 승려들과 더불어 각각 말을 타고 수 천 리를 전송하고는 되돌아왔다.<sup>27)</sup>

이는 바로 고창제왕의 경건한 신앙과 적극적인 창도로 인하여 고창불교는 이 시기에 장족의 발전을 이루게 된다. 예측에 근거하면 고창성 부근에는 “300여 개의 불교사찰과 3천명에 달하는 승려가 있다”고 한다.<sup>28)</sup> 투루판에서 출토된 고창시기 문서에서 보여지는 대량의 승려 명부와 시주 재물에서 우리는 당시의 고창불교가 흥성한 상황을 볼 수 있다.

고창불교는 실크로드 불교문화의 전파 중의 작용에 있어서 吳震선생이 이미 총결하여 언급했다. “불교가 중국에 유입된 후, 점차적으로 흡수 발전되어, 중국인의 전통적 심리상태에 부합한 불교를 형성했다. 중국 불교의 영향은 동으로는 일본, 한국까지, 남으로는 베트남까지 역시 서역까지 도달하였다. 단지 역사적 원인으로 인하여, 중국불교는 서역의 전파에 있어서 차단되어 후세에 나타나지 않았다. 그러나, 중국불교의 서역 전파과정에 있어서 고창은 확실히 적극적인 작용을 발휘했다.<sup>29)</sup> 다시 말하면, 실크로드 불교의 동쪽 확장과 서쪽 전파 과정에서의 영향은 양방향적인 것이며, 이로 인하여 고대 동서문화 교류역사상에서의 위치적 독립과 중요성을 확연하게 드러낸다.

27) [唐]慧立, 彦惊著: 《大唐慈恩寺三藏法师传》, 中华书局2000年, p.21-23.

28) 吴震: 《寺院经济在高昌社会中的地位》《新疆文物》, 1990年第4期.

29) 吴震: 《龙门石窟中高昌人造像题记试析——兼论高昌在佛教流传于中国的历史地位》《西域研究》1994年第3期.

---

## 新罗步摇冠的再思考

韦 正 · 方笑天 | 北京大学 考古文博学院 教授

---

新罗步摇式金冠是异常迷人、也是异常困难的话题。这种精美无比的金冠具有浓重的外来文明气息，一般认为它的渊源在大月氏。但是，在新罗境内发现的这金步摇冠的年代最早为5世纪，流行时间为6世纪，这个时候其他地区几乎都很少见到步摇冠，那么，西方特色步摇冠是何时、经由何种途径传播到新罗，是不可回避的问题，本文尝试对此略加回答，以期抛砖引玉。

本文的基本看法是：大月氏式步摇冠传入新罗地区的时间大概在东汉末年至前燕政权建立前后这段时间内，传播途径有可能是经过燕代、辽西、朝鲜半岛北部而入新罗，这是大月氏文化直接向东流传的最后一环。下面试作申述。

### 一

为什么将传入新罗地区的上限设定在东汉晚期？

这是因为东汉晚期时，大月氏文化大量涌入中国。汉武帝开通西域后，大月氏文化就开始向东传输，但东汉晚期之前的强度与之后无法比拟，其原因在于，东汉晚期大月氏政局发生巨变，大量大月氏人东走，作为胡服的大月氏服饰明确出现在中国的历史文献中。马雍先生著有《东汉后期中亚人来华考》一文指出：“综合上述《高僧传》、《后汉书》、《三国志》等汉文文献以及新疆出土的佉卢文字材料，我们得出一个相当明确的印象，那就是：在东汉中期以后，特别是在灵帝时期，中亚地区的居民，包括月氏人、康居人、安息人以及一部分北天竺人，陆续不断地移居中国境内，成为一股移民的热潮。他们来华的路线分为海、陆两道。取海道者经印度航海来到交趾，一些人留居在交趾，一些人继续北上，到达洛阳。取陆路者越过葱岭来到敦煌，一些人留居敦煌，一些人继续东进，到达洛阳。当灵帝末年黄巾起义后，中原发生混战，洛阳的中亚侨民也与汉族人民一样分投各地避难，大多逃往江南。所有这些定居在汉朝各郡的中亚人，因与汉族接触频繁，很快就汉化了，他们的姓氏大多按其原来的国名而分别改为支、康、安、竺等汉化的姓氏。他们几乎全都是佛教徒，他们不仅带来佛教文明还带来了许多中亚的风俗习惯和服用器物，对洛阳贵族阶级的生活具有很大的影响，乃至在灵帝时掀起一股‘胡化’热潮。如《续汉书·五行志一》所云：‘灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡空侯、胡笛、胡舞，京都贵戚皆竞为之。’这显然与当时洛阳城中居住着大批中亚来的胡人有关。”<sup>1)</sup> 东汉晚期之前，大月氏文化没有对中国的社会生活产

生过如此广泛的影响，考古发现的与蹀躞带、金摇叶、龟背纹以及墓葬前的神道石刻证明了文献记载和马雍先生推断的可靠性。

大月氏所控制的锡尔河、阿姆河以及今天阿富汗一带是所谓的巴克特利亚地区，是马其顿希腊王国最东方的殖民地，大月氏文化混合了游牧文化与西方文化以及当地的土著文化。大月氏文化经过七河流域、阿尔泰山、漠北草原也即草原丝路，然后越过大兴安岭向东传播的线路一直是畅通的，在吉林榆树发现的相当于东汉时期的老河深墓地的蹀躞带即具有明确的西方渊源，但我们不认为新罗的步摇冠可能是经由这条线路辗转输入的。原因有二。其一，两汉时期的大部分时间内，匈奴是北方草原的主人，麋集在大兴安一带的是不得势的以乌桓和鲜卑为主的东胡。东汉桓帝鲜卑檀石槐统一草原后分其地为三部，后来以步摇著称的鲜卑慕容部属于右北平至上谷的中部，慕容部首领“莫护跋从宣帝伐公孙氏有功，拜率意王，始建国于棘城之北。”<sup>2)</sup>《晋书·慕容廆载记》曰：“莫护跋国于棘城之北，时燕、代多冠步摇冠，莫护跋见而好之，乃敛发袭冠，诸部因呼之为‘步摇’。从东汉晚期到三国末期，慕容氏活动的区域不离开大兴安岭的南端，进入燕、代地区后才见到步摇，以为新鲜有趣之物而模仿，可见活动于大兴安岭的鲜卑甚为鄙陋，原不知步摇为何物。大月氏式步摇越过大兴安岭东去南下的可能性很小。其二，我们需要考虑朝鲜半岛对大月氏式步摇冠的接受基础。新罗境内发现的最早步摇冠的年代为公元5世纪，高句丽境内没有发现完整的步摇冠，一些墓葬出土了摇叶，但时代多不明确。辽宁省博物馆收藏一件传集安出土的金铜冠饰，与皇南大冢等墓葬中的鸟形冠饰相似，年代被推测在公元4到5世纪。看来，高句丽的步摇冠应该具有显著的大月氏特色，出现的年代可能早到4世纪，这个年代距前燕建立政权之前就不远了。步摇冠是一种高级的服饰，已经发掘的三燕墓葬数量不少，但是随葬步摇冠的并不多，且都是高等级人物。无论是新罗，还是高句丽、百济，以经过改造的大月氏式步摇随葬入王侯级墓葬之中不是一件随随便便的事情，而是与社会发展和国家制度的创新有直接关系。虽然高句丽、新罗、百济的建国时间被追溯的很早，但是三国以较为完备的国家形态向前发展是在中原汉晋政权的崩溃之后。《三国志·高句丽传》：“汉时赐鼓吹伎人，常从玄菟郡受朝服衣帻，高句丽令主其名籍。后稍骄恣，不复诣郡，于东界筑小城，置朝服衣帻其中，岁时来取之，今胡犹名此城为帻沟渌。沟渌者，句丽名城也。”两汉高句丽以汉服为朝服，这就将高句丽接受步摇冠的时代限定在汉亡以后，新罗步摇冠出现的时代当然在此之后。

## 二

为什么将年代下限设定在前燕政权建立前后？

这是因为前燕政权力量较强，控制范围较广，而且前燕始祖莫护跋创制的慕容式步摇流行甚广。慕容式步摇的特点是在五边形的金钗之上安插花树，树枝上垂挂摇叶。除朝阳和北票外，在内蒙古乌兰察布盟西河子窖藏发现两件慕容式步摇。与典型慕容式步摇有所区别的

1) 马雍：《西域史地文物丛考》，文物出版社，1990年。

2) 《晋书》卷一〇九《慕容廆载记》。

是,底座为动物形,一为牛首,一为马首。高度与宽度都与典型慕容式步摇相近,一高19.5厘米,宽14.5厘米;一高18.5厘米,宽12厘米。与典型慕容式步摇还有所不同的是,在动物面部和花枝上镶嵌了宝石等材料。西河子窖藏的时代原推定在北魏,也有学者笼统称之为北朝,这个问题还可以讨论,但我们就此可以知道慕容式步摇还曾分布到前燕控制的地理范围之外,可见其有广泛的影响。前燕政治制度较为完备,文化相当发达,步摇冠在史书中大书特书,因此,慕容式步摇冠流行的前燕时期乃至其后的后燕、北燕时期,大月氏式步摇冠恐怕不得不趋于衰落,朝鲜半岛北部在前燕以后获取大月氏式步摇的机会将微乎其微。

### 三

为什么传播途径有可能是经过燕代、辽西、朝鲜半岛北部而入新罗?3)

这里的关键是对燕代地区特殊性的理解,也即燕代地区的北方化问题。从东汉晚期开始,北方民族大量入居塞内。东汉灭亡和魏晋动荡,入塞北方民族大规模参加内地势力的角逐,北方民族文化及其所挟带的西方文化不可避免的进入北方地区。在这里,特别值得提出的准噶尔旗布尔陶亥公社发现的西沟畔4号墓,此地距所谓燕代之间很近。墓葬为土坑竖穴墓,墓主头向北,可能为一女性。随葬品主要是死者生前的陪葬品,在头部有镶金边的蚌饰6件,长条形金饰片6件,卷云纹金花片15件,方形有孔金属珠若干件。头骨两侧,有金耳坠1对,下联镶金边玉佩2件和方形金坠饰4件;颈部有水晶、琉璃、玛瑙和松香的等各式串珠。在腰部左右,有包金卧羊饰牌2件和包金带具两件;在身体两侧随葬各种石佩饰42件;四周殉葬铜马49件。此外,在头部西侧还有银筒1件,内装银匙1件;头部上部有铜镞1件。4) 这些随葬品的风格多样,有汉式的,有匈奴式的,但最主要的还是头部的装饰,与阿富汗发现的大月氏步摇冠非常相似。经调查,4号墓不是一座孤立的墓葬,存在一以4号墓为中心的墓群。简报将墓葬的年代推定在西汉初年,墓主的族属推定为匈奴。简报发表后,学术界基本不同意简报的年代推断,多认为是东汉时期的墓葬。5) 但对墓主族属未见置喙者,以笔者所见,族属未必属匈奴,而可能是其他民族,甚至可能是月氏。这是因为头饰最能代表民族特征,4号墓的金冠饰与大月氏步摇几乎相同,而匈奴民族不戴步摇冠。是否可能为匈奴人以步摇冠随葬,这种偶然性虽然不能完全排除,但我们毋宁认为墓主及墓群中的其他成员是匈奴统治下的月氏种落。匈奴如同后代的突厥、蒙古一样,原本只是一个种落,在其强大之后,许多其他种落便会归入其中而不改变族属,汉人视之则笼统称之为匈奴、突厥或蒙古,这在古代是很常见的现象。

支持这个解释的还有后来的石羯。《晋书》卷一〇四《石勒载记》上和《魏书》卷九五

3) 首先我们需要排除的是大月氏步摇经由海路传入新罗的可能性。我们不排除大月氏文化经过海路与新罗发生联系的可能性,但需要指出的是,这样的海路即使存在,也只能是一条多次中转的商路。在大月氏民族所建设的贵霜帝国的极盛时期,其南界达到印度河流域,直包阿拉伯海,但是,大月氏文化要传播到朝鲜半岛,需要绕过印度半岛,东南亚,东海,这对于非海洋民族的大月氏来讲,几乎是不可能的。还需要注意的是,步摇冠之外,新罗乃至朝鲜半岛与大月氏文化关系密切的还有精美的蹀躞带等物品,这些高级装身具具有明确的等级意义,如果仅作为商品而输入新罗,是很难为统治阶层注目而注入制度内涵的。

4) 伊克昭盟文物站,内蒙古文物工作队:《西沟畔匈奴墓地调查记》,《内蒙古文物考古创刊号》1981。

5) 代表性论述见潘玲:《西沟畔汉代墓地四号墓的年代及文化特征再探讨》,《华夏考古》2004年第2期。

《羯胡石勒传》都说石羯原是匈奴别部。唐长孺先生说：“严格地说（羯胡）应限于河北区域亦即山西、河北间的新徙诸胡。”羯族的相貌特征是深目、高鼻、多须，还有烧葬和祀胡天之俗。唐长孺先生还说：“羯胡是包含西域胡成分较多的，我们虽不能说即是羯胡之主要成分，但所占比重相当大。可是我们必须说明，这些西域胡本来作为匈奴部族的一部分而内迁的。……我丝毫没有企图以之证明羯胡即西域胡。只是说羯胡中有若干出于西域的姓氏而且占很大的比例而已。这些包含在羯胡中的西域胡绝非直接来自西域，大概他们的祖先已经是匈奴部族中的一部分，又以匈奴名义迁居各地。”<sup>6)</sup>羯胡位居五胡之一，据说冉闵控制石氏后赵政权后，下令诛杀胡人，时高鼻多须、或头发微黄者多被杀，邺城一地被杀胡人达二十万之多。羯胡中有相当的大一部分来自西域，所以，西沟畔4号墓中出现大月氏式的步摇冠是不值得奇怪的。我们还知道，西沟畔一带东汉时期居住着南匈奴，这部分匈奴后来继续内徙至汾河中游地区，曹操特地为此设新兴郡以安置匈奴五部。太原尖草坪发现一座西晋墓，形制和多数随葬品与洛阳地区相似，但锥刺纹陶罐和盘口大腹罐有很强特色，可能与迁移至此的匈奴有关。<sup>7)</sup>汉末魏晋十六国时期的燕代之地几乎成为一少数民族特区，其中具有西域渊源的羯胡在十六国早期就建立了政权，可能为大月氏式步摇冠的流行提供了条件。从这个角度再考察慕容莫护跋所见到的“燕代之间多步摇”，不仅容易理解，而且这种步摇不应是受西方影响的汉地垂珠式步摇，而可能是与大月氏样式接近的冠帽式步摇。

大月氏文化深入到燕代一带还可举出北京城南发现的东汉幽州书佐秦君神道石柱。石柱是希腊罗马风格的，但不是直接来自于希腊罗马，而是来自于中亚。类似的东汉神道石柱在中国境内发现好几处，是希腊罗马文化借助大月氏传播到中国的见证，也是大月氏文化直接影响到燕代地区的见证，甚至可以表明大月氏人的足迹曾经来到今北京地区。这样，燕代地区不仅承受了来自于北方草原的大月氏文化，也吸纳了经由内地而来的大月氏文化的影响。

燕代与辽西地区不仅在地理上，而且在文化上从来就有密切的联系。唐长孺先生指出：石勒初起十八骑中之西域胡尚有夔安，《古今姓氏书辨证》卷三脂韵夔氏条云：“石虎有太保夔安，自天竺徙辽东，玄孙逸，姚秦司空，腾仕后燕。”《通鉴》卷一〇八晋孝武帝太元十七年（三九二年）六月慕容垂攻翟钊，称：“初郝晷、崔逞及清河崔宏、新兴张卓、辽东夔腾、阳平路纂皆仕于秦……皆降于燕”，那么夔氏是居于辽东的。《魏书》卷三〇《安同传》云：“辽东胡人也。其先祖曰世高，汉时以安息王侍子入洛，历魏至晋，避乱辽东，遂家焉。”……安同的世系一定出于伪托，但辽东之有西域胡却可由此证明。

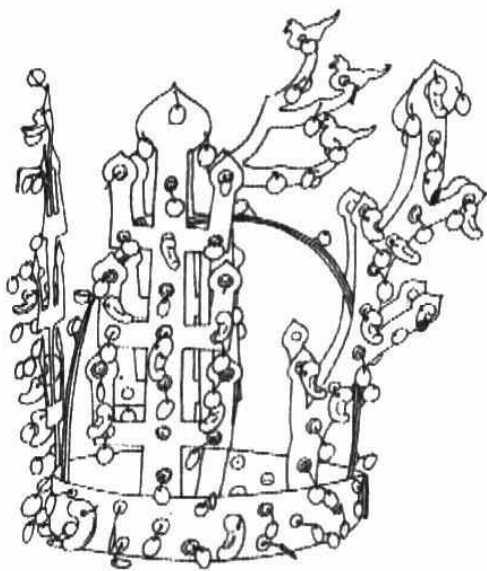
这样，从地域、文化和种族上，河套、燕代、辽西联为一体，汉末魏晋是大月氏文化全面涌入中国之时，无论是经过今新疆、河西东来的大月氏文化，还是经草原之路东来的大月氏文化，都有可能在河套、燕代、辽西地区走到一起，然后输入朝鲜半岛北部，再进入南部，新罗的步摇冠就应是在此背景下产生的，就可能是这样与西域文化发生了联系。及至后来，时世变异，中国境内的大月氏文化慢慢失去生命力，乃至于消亡；大月氏式步摇冠反而在朝鲜

6) 唐长孺：《魏晋杂胡考》，载《魏晋南北朝史论丛》。

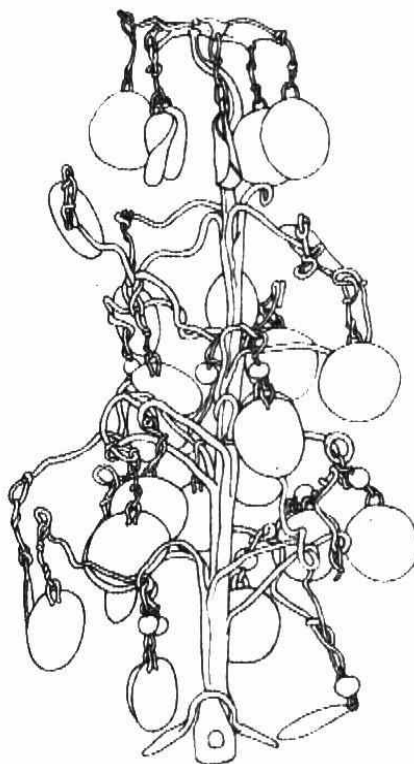
7) 太原市文物考古研究所：《太原市尖草坪西晋墓》，《文物》2003年第3期。



半岛顽强持久地保存下去，与它的原始故乡天隔一方，因为历史记载和考古发现的缺失，给后人留下无尽的迷茫与惆怅。



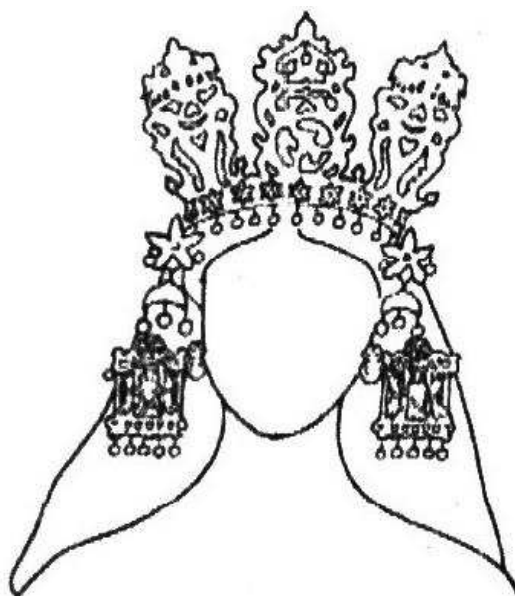
1. 韩国庆州瑞凤冢出土步摇冠



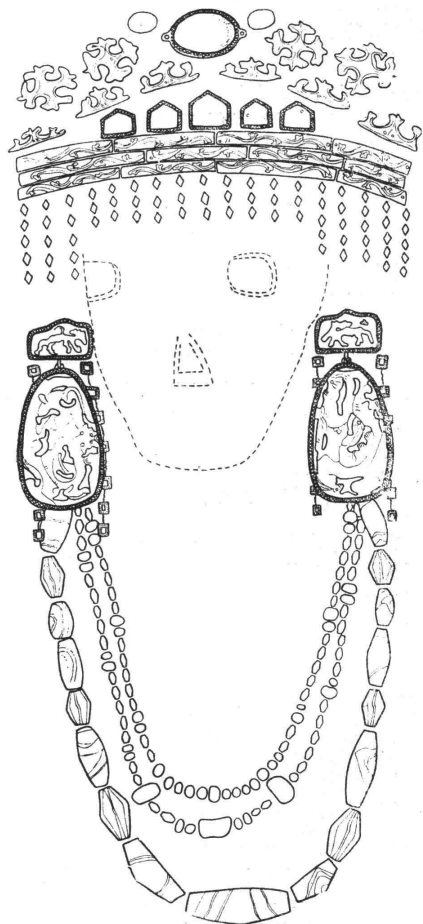
2. 阿富汗席巴尔甘4号大月氏墓出土



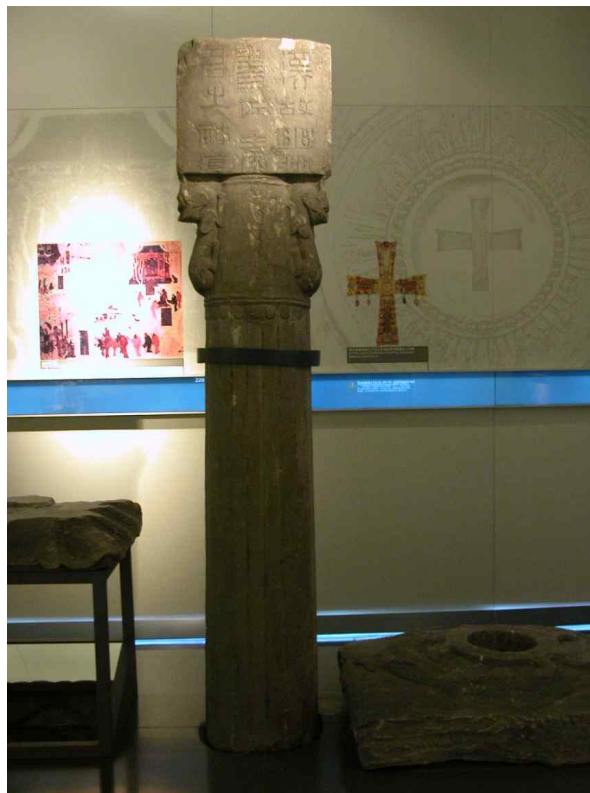
3. 阿富汗席巴尔甘2号大月氏墓出土



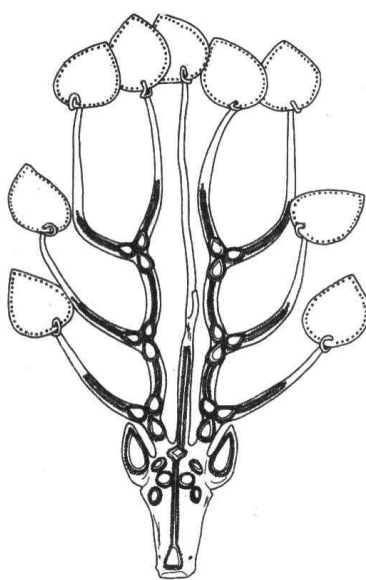
4. 阿富汗席巴尔甘6号大月氏墓出土



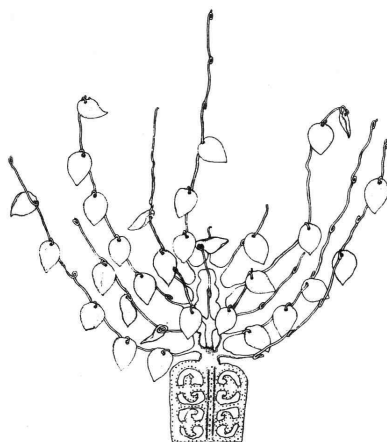
5. 准噶尔旗西沟畔4号墓出土



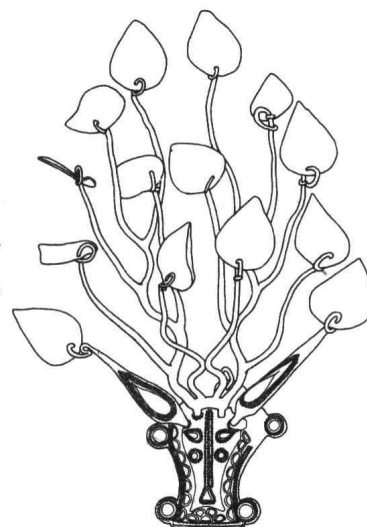
6. 北京东汉幽州书佐秦君神道石柱



8. 乌兰察布盟达茂旗西河子窖藏出土马面鹿角金步摇冠饰



7. 朝阳田草沟墓出土金步摇冠饰



9. 乌兰察布盟达茂旗西河子窖藏出土牛首鹿角金步摇冠饰

## 신라보요관의 재인식

위 정 · 방소천 | 북경대학 고고문박학원 교수

신라 보요식 금관은 몹시 매력적이면서도, 가장 어려운 논제이기도 하다. 이러한 매우 아름다운 금관은 농후한 외래문명의 숨결을 지닌다. 일반적으로 그 기원은 대월지라고 인식하고 있다. 그러나 신라 경내에서 발견된 금보요관의 연대는 일찍이 5세기이며, 유행한 시기는 6세기이다. 이때 다른 지역에서는 거의 금요관을 찾아보기 힘들다. 그렇다면, 서구 특색의 보요관은 언제 어떤 경유를 통하여 신라에 전파되었는지는 피할 수 없는 문제이다. 본고에서는 이에 대해 간략하게 답하고자 하며, 이로써 다른 연구자들의 고견을 듣고자 한다.

본고의 기본적 생각은 대월지 양식의 보요관이 신라지역에 전파된 시기는 대략 동한말에서 전연 정권 건립 전후 시기라고 간주하며 전파경로는 연대, 요서, 조선반도 북부를 거쳐 신라에 유입될 것이라고 생각되며, 이것은 대월지 문화가 직접적으로 동쪽으로 전파한 최후의 일환으로 아래에서 자세히 설명하고자 한다.

### —

왜 신라지역에 유입한 상한선을 동한말기로 설정하였는가?

이는 동한말기에 대월지 문화가 대략으로 중국에 유입되었기 때문이다. 한무제가 서역을 개통한 후 대월지 문화는 동쪽으로 들어가기 시작했으나, 동한말기 이전의 강도와 이후는 비교할 수 없다. 그 원인은 동한말기 대월지 정국에 급변한 변화가 나타나, 대량의 대월지인들이 동쪽으로 이동하여 호인의 복식이 된 현재 중국의 역사문헌에서 명백히 찾아볼 수 있다. 马雍선생은 著有《东汉后期中亚人来华考》에서 밝히기를 “《高僧传》, 《后汉书》, 《三国志》 등 중국어 문헌 및 신장에서 출토된 Kharoshthi 문자 자료에서 상당히 선명한 인상을 받을 수 있는데, 그것은 바로 동한중기이후 특히, 灵帝시기 중앙아시아지역의 거주민들은 月氏人, 康居人, 安息人 및 일부분의 北天竺人을 포함하며, 이들은 지속적으로 중국 경내로 이주하여 이민의 붐을 만들었다. 그들이 중국에 들어오는 노선은 바다, 육지 양길로 나뉜다. 해로를 택한 사람을 인도를 거쳐 항해하여 交趾에 도착했으며, 일부 사람들은 交趾에 머무르고, 일부는 계속 북쪽으로 올라가서 낙양에 도달했다. 육로를 택한 사람들은 葱岭을 넘어 돈황에 도착하여 일부는 돈황에 거주하고 일부는 계속 동쪽으로 들어가 낙양에 도달했다. 灵帝말기 황건적의 난 이후 중원에는 혼전이 발생하여, 낙양의 중앙아시아 교민들도 역시 한족인들과 같이 각지로 투항하여 피난을 샀으며, 대다수가 강남으로 도망갔다. 모든 한조 각 군에 정착한 중앙아시아

인은 한족과의 접촉이 빈번한 이유로 인하여 급속하게 한족화 되었으며, 그들의 성씨 대다수는 그 원래의 국명에 근거하여 각각 支、康、安、竺 등 한족화된 성씨로 바뀌었다. 그들은 거의 모두가 불교신자여서, 불교문명을 가지고 왔을 뿐만 아니라 많은 중앙아시아의 풍속습관과 의복 기기들을 들여와서, 낙양 귀족계급의 생활에 큰 영향을 끼쳤으며, 심지어는 영제시기에 胡化 붐을 일으키기도 했다. 즉, 《续汉书·五行志一》에서 이르기를 "영제가 호족[오랑캐]의 복장·호족의 휘장·호족의 침대·호족의 의자·호족의 음식·호족의 공후·호족의 피리·호족의 춤을 좋아하자, 경도[수도]의 귀척[황제의 인척]들이 모두 앞다투어 그것들을 행하였다.

이는 당시 낙양성에서 거주하고 있는 많은 중앙아시아에서 온 호인들과 명백히 관련된다.<sup>1)</sup> 동한말기 이전, 대월지 문화는 중국의 사회생활에 이와 같이 광범위한 영향을 미친 적이 없었다. 고고학에서 발견한 蹀躞带, 金摇叶, 龟背纹 및 고분의 神道석각은 문헌기재와 马雍 선생이 추론한 가능성을 증명한다.

대월지가 통제하고 있는 锡尔河, 阿姆河 및 지금의 아프간 일대는 소위 박트리아 지역이며, 마케도니아그리스왕국의 가장 동쪽의 식민지이다. 대월지 문화는 유목문화와 서방문화 및 현지의 토착문화를 혼합했다. 대월지 문화는 七河유역, 阿尔泰山, 漠北초원 즉 초원실크로드를 거친 후에, 대흥안령을 넘어 동쪽으로 전파된 노선은 지속적으로 잘 소통하였고, 길림 榆树에서 발견된 동한시기에 속하는 노하심유적(老河深墓地) 점섭(蹀躞)대는 선명한 서구적 연원을 지닌다. 그러나, 우리는 신라의 보요관이 이 노선을 전전하여 유입된 것이라고는 생각하지 않는다. 그 원인은 2가지가 있다. 첫째, 양한시기의 대부분의 시간동안 흉노는 북방 초원의 주인이었으며, 대흥안(大興安) 일대에 군집한 족속은 세력을 얻지 못한 오환(乌桓)과 선비(鲜卑)를 위주로 하는 동호이다. 동한 환제(桓帝) 선비(鲜卑) 단석괴(檀石槐)는 초원을 통일한 후 그 지역을 3부분으로 나누었으며, 후에 보요로 유명한 선비 慕容部는 우북평에서 상곡의 중부까지 속하며, 慕容部수령 "莫护跋은 宣帝때 公孙氏씨를 정벌하는데 공을 세워, 棘城의 북쪽에 나라를 세웠다.<sup>2)</sup> 《晋书·慕容廆载记》에서는 "막호발(莫护跋)은 극성(棘城)의 북쪽에 나라를 세웠는데, 당시 연나라와 대나라에서는 보요관을 많이 썼다. 막호발이 그것을 보고는 좋아하여, 이에 머리를 묶고 관을 쓰자, 여러 부족들이 그것을 '보요'라고 불렀다." 동한말기에서 삼국말기까지 慕容씨 활동구역은 대흥안령의 남단을 떠나지 않고, 燕, 代지역에 들어간 후에야 비로소 보요를 보게 되었고, 신선하고 흥미로운 것이라 여겨 모방하게 된다. 대흥 안령에서 활동하는 선비는 극히 궁색하여 보요가 무엇인가조차도 알지 못했다고 볼 수 있다. 대월지 양식의 보요는 대흥 안령을 넘어 동에서 남으로 내려갈 가능성은 극히 적다. 둘째, 우리는 조선반도가 대월지 양식의 보요관에 대한 수용 근거를 주목할 필요가 있다. 신라 경내에서 발견된 가장 빠른 보요관의 연대는 기원전 5세기이며, 고구려 경내에서는 완전한 보요관을 발견하지 못했으며, 일부 고분에서 요엽이 출토되었으나, 시대는 불명확하다. 요녕성박물관에서 소장중인 길림성 집안에서 출토되었다 전해지는 금동관식은, 황남대총(皇南大冢)등의 조형관 장

1) 马雍：《西域史地文物丛考》，文物出版社，1990年。

2) 《晋书》卷一〇九《慕容廆载记》。

식과 유사하며, 년대는 서기 4세기에서 5세기일 것이라고 추측된다. 보기에, 고구려의 보요관은 현저하게 대월지 특색을 지니고 있고, 출토된 연대는 대략 4세기보다 빠를 것이라 추측되며, 이 연대는 전연의 정권 수립 전과 멀지 않다. 보요관은 일종의 고급 장신구이며, 이미 발굴된 삼연고분 수량은 적지 않지만, 보요관을 부장한 고분은 그다지 많지 않다. 게다가 모두 고급관료 인물이다. 신라든 고구려, 백제이든 간에, 개조된 대월지 양식의 보요로 왕후급 고분에 부장한다는 것은 그렇게 함부로 할 수 있는 일이 아니라, 사회발전과 국가제도의 혁신과 직접적인 관련이 있다. 고구려, 신라, 백제의 건국시기는 거슬러 올라가게 되면 훨씬 빠르지만, 삼국이 비교적 완전한 국가형태로 전진 발전한 것은 중원 한진정권의 붕괴 이후이다.

《三国志·高句丽传》에서는 한나라 때 (고구려에) 복치고 피리부는 기인(伎人)을 하사하고[북, 피리와 기인을 하사하고], 항상 현도군으로부터 조복, 의복, 책(帙)[두건]을 받아갔으며, 고구려현령이 그 명적을 관장하였다. 후에 (고구려가) 점점 교만 방자해져 더이상은 현도군에 (배알하러) 나아가지 않자, 동쪽 경계에 작은 성을 축조하고 그 성안에 조복, 의복, 책을 두고는, 세시에 받아가게 했다. 지금 호족[오랑캐]들은 여전히 그 성을 ‘책구루’(帙溝婁)라고 명명한다. 구루는 고구려말로 성을 일컫는다.”

양한 고구려는 한복을 조복으로 하였는데, 이는 고구려가 보요관을 수용한 시대를 한 멸망 이후로 한정하고, 신라 보요관이 출현한 시대는 당연히 그 이후라고 할 수 있다.

## 二

왜 시대를 전연 정권 건립 전후로 하한 설정하였는가?

이는 전연 정권 역량이 강하여 통제범위가 비교적 광대하였고, 게다가 전연 시조 莫护跋가 창제한 모용식 보요가 광범위하게 유행되었기 때문이다. 모용식 보요의 특징은 오면체의 금당 위에 화수를 꽂는 것이며, 가지 위에 요엽을 늘어뜨리는 것이다. 조양과 북표를 제외하고 내몽고 우란차보맹(Ulanqab) 서하자유적(乌兰察布盟西河子)에서 모용식(慕容式) 부용 2점이 발견되었다. 전형적인 모용식 보요와 구별되는 점은 아래가 동물형인데, 하나는 소머리이고, 하나는 말머리이다. 높이와 넓이는 모두 전형적인 모용식 보요와 서로 비슷하며, 높이 19.5cm 넓이 14.5cm; 높이 18.5cm 넓이 12cm이다. 전형적 모용식 보요와 다른 점은 동물 얼굴과 꽃, 줄기 등에 각각의 보석 등으로 상감 장식한 점이다. 서하자교장은 원래 북위시기로 추정하였고, 학자들도 역시 대체적으로 북조라고 언급했다. 이 문제는 여전히 토론되어 할 여지가 남아 있으나, 우리는 여기에서 모용식 보요는 아직 전연이 통제하는 지리적 범위 외에 분포한다는 것을 알 수 있으며, 광범위한 영향을 주었다고 볼 수 있다. 전연의 정치제도는 비교적 완전하여 문화가 상당히 발전하였으며, 보요관은 역사서에서 대서특필되기도 하였다. 따라서 모용식 보요관이 유행한 전연시기 좀더 나아가 그 후의 후연, 북연시기, 대월지 양식의 보요관은 아마도 쇠락할 수밖에 없었고, 조선반도 북부는 전연 이후 대월지 양식의 보요를 획득할 수 있는 기회는 극히 미미했을 것이다.

## 三

왜 전파 경로가 연대, 요녕, 조선반도 북부를 거쳐 신라로 유입될 가능성이 있는가?<sup>3)</sup>

여기의 관건은 연대지역 특수성의 이유이며, 역시 연대 지역의 북방화 문제이기도 하다. 동한 말기로부터 시작하여 북방민족이 대량으로 요새 내로 들어와 머물렀다. 동한 멸망과 위진의 동요는 북방민족이 대규모로 내륙 세력에 참가하려는 각축을 벌이게 되었으며, 북방민족 문화 및 그 함께 들어오게 된 서방문화의 북방지역의 유입은 피할 수 없는 것이었다. 여기에서 특히 주의하여 제기해야 할 Jungar Banner Bu' ertaohai(准噶尔旗布尔陶亥, 신장 위구르 자치구 북부)에서 발견한 서구반(西沟畔)4호 고분은 그 위치가 전연시대와 매우 가깝다. 고분은 수혈식 토갱묘이며, 묘주의 머리는 북쪽을 향하고 있고, 여성이라고 추측된다. 부장품은 주로 망자가 쓰던 생전의 부장품이며, 두부에는 금을 끼워 넣은 조개장식 6점, 길고 좁다란 금장식 조각 6점, 새털구름 문양 금화 조각 15점, 사각형 금속 구슬 약간. 머리뼈 양측에는 귀걸이 1쌍이 있으며, 금을 넣은 옥패 2점과 사각형 금 귀걸이 장식 4점이 연결되어 있다. 목에는 수정, 유리, 마노와 로진 등 각종 염주가 있다. 허리좌우에는 도금 와양 장식패 2점과 도금 혁대 2점이 있다. 몸체 양측에는 각종 석패 장식 42건을 수장했으며, 주위에는 동말 49점을 부장했다. 이 외에도 머리 부분 서쪽에는 은동 1점이 있으며, 은수저 1점을 내장하고 머리 윗부분에는 구리 화살촉이 있다.<sup>4)</sup> 이러한 부장품의 품격은 매우 다양하고 한식도 있고, 흉노식도 있지만, 가장 중요한 것은 역시 머리부분의 장식이며, 아프간에서 발견된 대월지 보요관과 매우 비슷하다. 조사를 거쳐 4호묘는 고립된 고분이 아니라 4호묘를 중심으로 하는 묘군이라는 것이 밝혀졌다. 고분의 연대는 서한 초기로 추정되며, 묘주의 족속은 흉노족에 속한다고 보고되었다. 발표 후, 학술계는 기본적으로 이 발표의 연대 추정에 동의하지 않으며, 대다수가 동한시기의 고분이라고 여겼다.<sup>5)</sup> 그러나 묘주 족속에 대해서는 이견이 없으며, 필자가 보는 바로는 족속이 반드시 흉노족일 것이라고는 생각하지 않으며, 타민족일 가능성이 있으며, 심지어는 대월지 일수도 있다고 생각한다. 이는 머리장식이 민족의 특징을 가장 잘 나타내기 때문이며, 4호 고분의 금관장식과 대월지 보요는 거의 동일하지만, 흉노족은 보요관을 착용하지 않았기 때문이다. 흉노인이 보요관을 부장할 가능성의 여부는, 이러한 우연성이 비록 완전히 배제될 수는 없지만, 차라리 묘주 및 묘군 중 다른 성원이 흉노통치하의 월씨 종족 부락이었다고 생각하는 것이 낫다. 흉노는 후대의 돌궐족, 몽고와 같이 원래는 단지 종족 부락이었으나, 강대해진 후 많은 타종족 부락이 그 안으로 들어왔으나 종족을 바꾸지는 않았다.

3) 우선 우리는 배척해야 하는 것은 대월지 보요는 해로를 거쳐 신라로 전파되었다는 가능성이다. 우리는 대월지 문화가 해로를 거쳐 신라와 관련을 맺었다는 가능성은 배제하지 않으나 지적해야 하는 점은 이러한 해로가 존재했다 하더라도 역시 여러 차례 환송되는 상로라는 것이다. 대월지 민족이 건설한 귀상제국의 절정시기, 남쪽으로는 인도하류역까지 도달했으며, 아라비아해를 포함한다. 그러나, 대월지 문화는 조선반도에 전파되기 위해서는 인도반도, 동남아시아, 동해를 돌아야 하며, 이는 비해양민족의 대월지에게 말하자면 거의 불가능한 것이다. 더욱이 주의해야 할 점은 보요관 외에도, 신라 더 나아가서 조선반도와 대월지 문화관계가 밀접하다고 할 수 있는 것은 정교하고 아름다운 점접대(蹀躞帶) 등의 물품이다. 이러한 고급 장신구는 명확한 등급의의를 지닌다. 만약 상품으로서만 신라에 유입되었다면, 통치계급이 주목하여 제도적 의미를 주입하기는 매우 어려웠을 것이다.

4) 伊克昭盟文物站、内蒙古文物工作队：《西沟畔匈奴墓地调查记》，《内蒙古文物考古创刊号》1981.

5) 대표성논술은 潘玲 참조：《西沟畔汉代墓地四号墓的年代及文化特征再探讨》，《华夏考古》2004年第2期.

한인은 이를 개괄적으로 흉노, 돌궐 또는 몽고라고 칭하며, 이는 고대에서 흔히 볼 수 있는 현상이다.

이러한 해석을 지지하는 것은 후대의 석갈(石鰐)이 있다. 《晋书》권104 《石勒载记》상과 《羯胡石勒传》권95는 모두 석갈이 모두 흉노의 일부라고 말한다. 唐长孺 선생이 말하기를 “엄격히 말하지만 갈호는 반드시 하북지역 즉 산시, 하북 사이의 새로운 소수민족에 한정해야 한다고 한다.” 갈족의 생김새 특징은 깊은 눈, 오뚝한 코, 많은 털이며, 또 화장과 호천신에게 제사지내는 풍속이 있다. 唐长孺 선생은 또 “갈호는 서역호 성분을 비교적 많이 포함하고 있는데, 이것이 비록 갈호의 주요성분이라고는 말할 수는 없지만 차지하는 비중은 상당히 크다”고 주장한다. 그러나 우리는 반드시 이러한 서역호가 본래는 흉노부족의 일부분으로 내륙으로 이전했다는 것을 반드시 설명해야 한다. …… 필자는 갈호 즉 서역호를 증명하려고 시도한 적은 전혀 없다. 단지 갈호 중에 서역 출신의 성씨가 약간 있는데, 오히려 큰 비율을 차지한다는 것이다. 갈호 중에 포함된 서역호는 절대로 서역에서 직접 온 것은 아니며, 그들의 선조가 이미 흉노 부족 중의 일부이거나, 또 흉노 자격으로 각지에 거처를 옮겼을 가능성이 크다.<sup>6)</sup> 호갈은 오호의 하나를 차지하며, 冉闵이 석씨를 통제한 후 호인을 주살하라고 명령했고, 그때 코가 높고 털이 많거나 또는 머리카락이 얇은 노랑색인 사람은 많이 살해당했으며, 邺城 일대에서 살해된 호인 20만이 넘었다. 갈호 중 상당수가 서역에서 왔으므로, 西沟畔 4호 고분에서 대월지 양식의 보요관이 출토되었다는 것은 이상하게 여길만한 일이 아니다. 동한시기 西沟畔 일대에는 남흉노가 거주하고 있었으며, 이 일부의 흉노가 후에 지속적으로 汾河 중류지역까지 이동하였으며, 조조는 특별히 이를 위해 신흥군을 설치하고 흉노 5부를 배치하였다. 태원 尖草坪에서 서진묘가 발견되었는데, 형태구조와 대다수의 부장품이 낙양지역과 유사하다. 그러나 송곳형 무늬 단지와 쟁반형 아가리와 볼록한 몸체 단지는 매우 강한 특색을 지니며, 이곳으로 이주한 흉노족과 관련될 가능성이 있다.<sup>7)</sup> 한말 위진16국시기의 연대 지역은 거의 소수민족 특별행정초기구와 같았으며, 그중 서역 연원의 갈호는 16국 초기에 정권을 수립하여 대월지 양식 보요관의 유행에 조건을 제공했을 것으로 짐작된다. 이러한 각도에서 慕容莫护跋이 목격한 “연대 사이의 많은 보요”를 다시 고찰해보면, 이해하기 쉬울 뿐만 아니라 이러한 보요는 반드시 서방의 영향을 받은 한지(汉地) 수주식 보요이며, 대월지 양식과 근접한 관모식 보요일 가능성이 있다.

대월지 문화가 연대 일대에 깊이 침투한 것으로는 북경성남(北京城南)에서 발견된 동한 幽州书佐秦君의 신도석주를 들 수 있다. 석주는 그리스 로마 풍격이지만, 직접적으로 그리스 로마에서 온 것은 아니며, 중앙아시아에서 온 것이다. 유사한 동한신도석주는 중국 경내 여러 곳에서 발견했는데, 그리스 로마문화가 대월지의 힘을 빌어 중국에 전파한 증거이며, 역시 대월지 문화가 직접적으로 연대 지역에 영향을 주었다는 증거라고 할 수 있으며, 더 나아가 대월지 인의 발자취가 이미 지금의 북경지역에까지 도달했다는 것을 나타낸다. 이와 같이 연대

6) 唐长孺: 《魏晋杂胡考》, 载《魏晋南北朝史论丛》。

7) 태원시 문물고고학연구소: 《太原市尖草坪西晋墓》, 《文物》2003年第3期。

지역은 북방초원의 대월지문화를 받아들였을 뿐만 아니라, 내륙을 경유하여 온 대월지문화의 영향도 흡수하였다. 연대와 요녕지역은 지리적에서뿐만 아니라 문화상에서도 밀접한 관련이 있다. 唐长孺 선생은 석록(石勒) 초기 18기 중 서역 호나라 스님 夔安이 있었으며, 《古今姓氏书辨证》 권3 脂韵夔氏조에서 이르기들 “석호[후조(後趙) 무제(武帝) 石虎. 중국 오호십육국 중 후조의 제3대 황제] 때 태보 기안이 있었는데, 천축에서 요동으로 이주하였다. 그 현손들이 뛰어나, 요진[중국 오호십육국의 하나. 강족(羌族)의 추장인 요장(姚萇)이 전진(前秦)으로부터 독립하며 세운 나라] 때 사공을 지냈고, 후연에서도 벼슬에 올랐다.”

《通鑑》 권108 晋孝武帝 태원 17년(392년) 6월 慕容垂가 翟钊를 공격하면서 이르기들 “처음에 학구(郝晷), 최영(崔逞) 및 청하의 최굉(崔宏), 신흥의 장탁(张卓), 요동의 기등(夔腾), 양평의 노찬(路纂) 등은 모두 진나라에서 벼슬을 지냈는데, ..... 모두 연나라에 투항하였다.”

그렇다면 夔氏는 요동에 거주한 것이다. 《魏书》 권30 《安同传》에서 이르기들 “요동의 호인[오랑캐]이다. 그 선조는 세고라고 하는데, 한나라 때 안식왕의 시자[제후가 자식을 인질로 바쳐 천자를 모시게 하던 일. 또는 그 자식]로 낙양에 들어가, 위대를 거쳐 진대까지 지내다, 요동으로 피난을 가서는 마침내 거기서 거주하게 되었다.” ..... 안동의 가계는 반드시 위조된 것이지만 요동의 서역호가 있었다는 것은 오히려 이것으로 증명할 수 있다.

이와 같이, 지역, 문화와 종족으로부터 河套, 燕代, 辽西가 하나로 연결되어 있으며, 한말 위진은 대월지 문화가 전면적으로 들어오던 시기이며, 지금의 신장, 하서를 거쳐 동래한 대월지 문화이든 아니면 초원을 거쳐 동래한 대월지 문화이든 간에, 모두 河套, 燕代, 辽西에서 같이 집결된 후 조선반도 북부에 유입되고, 다시 남부로 진입했을 가능성이 있으며, 신라의 보요관은 반드시 이러한 배경하에서 만들어진 것으로, 이와 같이 서역문화와 관계를 맺게 되었을 가능성이 크다. 후에 시국의 변화가 일어나 중국 경내의 대월지 문화는 점점 생명력을 잃어가다가 소멸되기에 이른다. 하지만 대월지 양식의 보요관은 오히려 조선반도에서 오랫동안 보존되어, 그것의 원래의 고향과는 분리되었는데, 역사사료와 고고학에서 발견된 결실이 후대에 무한의 막막함과 슬픔을 남긴다.

#### <그림>

1. 한국 경주 서봉총 출토 보요관
2. 아프가니스탄 시바르간 4호 대월지묘 출토
3. 아프가니스탄 시바르간 2호 대월지묘 출토
4. 아프가니스탄 시바르간 6호 대월지묘 출토
5. 准噶尔旗西沟畔4호묘 출토
6. 北京东汉幽州书佐秦君신도석주
7. 朝阳田草沟묘 출토 금보요관 장식
8. 乌兰察布盟达茂旗西河子 교장 출토 말머리 조각 금보요관 장식
9. 乌兰察布盟达茂旗西河子 교장 출토 소머리 조각 금보요관 장식



## 六朝建康城客馆考

王 志 高 | 南京师范大学 教授

客馆是我国古代负责接待和管理他国来使、归附者和僧商等特殊人群的专职外事机构。魏晋南北朝时期由于分裂割据的时代背景，其客馆制度较之汉代更加完善，同时形成有别于汉唐的时代特色。近年，黎虎、刘淑芬、王静、蔡宗宪等学者先后对魏晋南北朝时期的客馆加以关注<sup>1)</sup>，虽成就斐然，然所见文稿皆非属六朝建康城(今南京)客馆之专门研究，故关于建康城客馆史料的搜集及问题的分析颇多疏误，需补正的空间依然很大。本文通过对文献的全面梳理，并结合考古发现的线索，在前人相关成果的基础上，就六朝都城建康300多年间历代客馆的设置、组织管理、空间方位三个主要问题作一系统考察，以填补六朝建康城客馆专题研究的空白，推动魏晋南北朝时期客馆制度的深入探讨。

### 一、历代客馆的设置

史料所见最早设立的接待四方来使的客馆，一般认为是汉代长安城藁街的蛮夷邸。前有学者根据孙吴设置职掌四夷事务的大鸿胪及有外使朝贡的记载，推测其政权曾经“设置有馆待边夷贡使的中央客馆”<sup>2)</sup>。吴都建业所设之客馆虽未见载于《三国志》，但《太平御览》，《太平寰宇记》，《景定建康志》，《至正金陵新志》诸书均引《丹阳记》称：“吴帝时(或称‘吴时’)客馆在蔡洲上，以舍远使(或称‘远人’)。”<sup>3)</sup>《丹阳记》的作者是刘宋的山谦之，时距孙吴不远，关于吴都客馆的记载应该可信。

东晋国都建康城之客馆在《晋书》中有明确记载，所见有两则史料，其卷九《孝武帝纪》云：“(太元十三年冬十二月)丙申，螽斯则百堂，客馆，骠骑库皆灾。”卷二十七《五行志上》则加解析：“于时朝多弊政，衰陵日兆，不哲之罚，皆有象类，主相不悟，终至乱亡。会稽王道子宠幸尼及妯母，各树用其亲戚，乃至出入宫掖，礼见人主。天戒若曰，登延贤堂及客馆者多非其人，故灾之也。”<sup>4)</sup>

南朝刘宋改东晋客馆分置南、北二馆。《唐六典》卷十八即载：“宋永初中(420—422年)，

1) 黎虎：《汉唐外交制度史》，兰州大学出版社，1998年，第200—204页；刘淑芬：《六朝的城市与社会》，(台北)台湾学生书局，1992年，第184—186页；王静：《中国古代中央客馆制度研究》，黑龙江教育出版社，2002年，第42—71页；蔡宗宪：《南北朝的客馆及其地理位置》，《中国历史地理论丛》第24卷第1辑(2009年1月)。

2) 前揭王静：《中国古代中央客馆制度研究》，第19—21页，第36页。

3) 《太平御览》卷六十九《地部三十四》；《太平寰宇记》卷九十《江南东道二·昇州》；《景定建康志》卷二十一；《至正金陵新志》卷四下。

4) 事亦见《宋书》卷三十二《五行志三》。

分置南, 北客馆令, 丞。”<sup>5)</sup>《景定建康志》卷二十一“宋四方馆”条亦云:“宋初置南, 北客馆, 主四方宾客, 后为四方馆。”《至正金陵新志》卷四下“客馆”条云:“旧志:《南史》宋初置南, 北客馆, 主四方宾客, 后为四方馆。此其始云。”如所周知, 正史中的四方馆始见于隋代<sup>6)</sup>, 此二志所云之刘宋四方馆未见于其他史籍记载, 须待确证。

萧齐亦有客馆之设, 《南齐书》卷十六《百官志》载其大鸿胪属官有“客馆令, 掌四方宾客”, 可以为证。《南齐书》卷二十八《刘善明传》又载:刘善明曾谏止齐高帝萧道成起建宣阳门, 建议应“广开宾馆, 以接荒民”。萧道成敕停宣阳门, 并答复:“夫赏罚以惩守宰, 饰馆以待遐荒。皆古之善政, 吾所宜勉”<sup>7)</sup>。可知客馆在齐建元(479—482年)初年得以重修。齐之客馆仍沿宋旧, 分设南, 北馆。《南齐书》卷三十载, 南安氏人焦度归国后曾“补北馆客”。同书卷五十一《崔慧景传》又载, 永泰元年(498年), 崔慧景受命率军前往襄阳伐魏, 时“军中北馆客三人, 走投虏, 具告之”。

梁代客馆设置较之宋, 齐有明显变化。据《隋书》卷二十六《百官上志》, 梁代有北馆, 典客馆等令丞之设, 相同记载还见于《唐六典》卷十八, 《通典》卷三十七等, 证明梁代客馆分为北馆和典客馆, 后者当系宋, 齐南馆之改名。而一般情况仍统称客馆, 如梁王筠《和刘尚书诗》云:“客馆动秋光, 仙台起寒雾。”<sup>8)</sup>

关于陈代客馆情况, 《唐六典》卷十八云“陈因之”, 即沿设梁之北馆和典客馆, 但史籍所载似以客馆多见。如《隋书》卷七十六记载, 潘徽曾“选为客馆令”, 并接待来访的隋使魏澹<sup>9)</sup>。又据《周开府高邑侯裴鸿碑》, 北周裴鸿曾“以天和三年(568年)八月八日薨于建业客馆”<sup>10)</sup>。

南朝又有为个别国家来使单独设置的客馆, 称为国馆。《舆地纪胜》卷十七“六馆”条引“《宫苑记》曰国馆六:一曰显仁, 处高丽使;二曰集雅, 处百济使;三曰显信, 处吐蕃使;四曰来远, 处蠕蠕使;五曰职官, 处千陀使;六曰行人, 处北方使。”此六馆之名称, 次序及国别与《至正金陵新志》卷四下所录基本相同, 唯后者记职官馆处“于陀利使”。关于各馆命名之取义可以参看蔡宗宪文, 因“职官”一词不易索解, 蔡文还疑“‘官’与‘贡’形讹, 本应作‘职贡’, 意为藩属或外国对朝廷的贡纳”。其实这里的“职官”不是“职贡”之讹, 而是“职方”之误, 宋王应麟《玉海》卷一百六十五, 元王士点《禁扁》卷四及清宫梦仁《读书纪数略》卷十四“金陵六馆”条等均记为职方馆, 可为确证。按:《周礼》夏官所属有职方氏, 掌天下地图与四方职贡, 正与客馆命名之义吻合。又, 贡使南朝者并无吐蕃国, 吐蕃国是7至9世纪古代藏族建立的政权, 始见于唐代史籍, 此显信馆所处之“吐蕃使”显为“吐谷浑使”之讹误, 吐谷浑国南朝多记为河南国<sup>11)</sup>。而职方馆所属之“于陀利”国或“千陀”国<sup>12)</sup>亦不

5) 《册府元龟》卷六百二十《卿监部·总序》亦载:“永初中, 大鸿胪分置南, 北客馆令, 丞。”

6) 《隋书》卷二十八《百官志下》:“初炀帝置四方馆于建国门外, 以待四方使者, 后罢之, 有事则置, 名隶鸿胪寺, 量事繁简, 临时损益。”

7) 事亦见《南史》卷四十九《刘善明传》, 唯云“开宾馆以接邻国”, 稍异于《南齐书》。

8) 《初学记》卷十一《职官部上》。

9) 事亦见《北史》卷八十三《文苑传·潘徽》。

10) 清严可均辑:《全后周文》卷二十一, 第311页, 商务印书馆, 1999年。

11) 参见《南史》卷七十九《夷貊传下·河南》, 《梁书》卷五十四《诸夷传·河南》。

见于南朝国史，史载与南朝国交者有干陀利国，《宋书》，《南史》，《梁书》，《陈书》或作干陀利国，斤陀利国，斤陀利国，当系其讹误。

六馆之始建年代，上引元王士点《禁扁》卷四唯云“六馆并梁作”，惜不具体。值得注意的是集雅馆名又见载于《南史》卷六《梁本纪上》：“（天监五年）五月，置集雅馆以招远学。”<sup>13)</sup>梁陆倕《石阙铭》亦有“开集雅之馆，而款关之学如市”之赞美<sup>14)</sup>。此学馆之名与接待百济国使的客馆之名完全相同，又同属梁代建筑，应属一馆两用。蔡宗宪即认为集雅馆所招揽的“远学”乃是外国留学生，百济积极吸取南朝文化，故梁武帝以集雅馆接待其使。所见甚是。然则其他五馆的创建年代可推测约在梁天监五年(506年)前后。

除六馆外，文献中又有梁代扶南馆和占云馆的记载。《续高僧传》卷一云：“僧伽婆罗，梁言僧养，亦云僧铠，扶南国人也”，因“解数国书语”，“以天监五年被敕征召于杨都寿光殿，华林园，正观寺，占云馆，扶南馆等五处传译，讫十七年，都合一十一部，四十八卷”。<sup>15)</sup>占云馆作为译经场馆还见载于《宋高僧传》卷三：“其处则秦逍遥园，梁寿光殿，瞻云馆，魏汝南王宅。”从僧伽婆罗的国籍等判断，扶南馆为接待扶南国使的客馆殆无疑问。需要分析的是占云馆的性质，“占云”又作“瞻云”，蔡宗宪根据梁元帝《职贡图序》“占云望日，重译至焉”及北宋东京“瞻云馆”接待诸番国来使的记载，认为梁代占云馆亦属国别类客馆之一。假定这个推测不误，则译场设于作为客馆的占云馆中，可能正是利用有馆客兼通华梵双语的优势。又如前所述，宋、齐两代有南、北客馆之设，梁代行人馆专门接待北朝国使，是北客馆之赓续，显仁，集雅，显信，来远，职方，扶南六馆是国别客馆，此七国之外的其他国使朝贡梁都期间所居必另有客馆，当即典客馆。那么梁代占云馆亦有可能是典客馆的雅称，就像北馆雅称行人馆一样，它与之前的南客馆疑有一脉相承的关系。

南朝扶南馆的前身可能是孙吴以来的扶南署。《至正金陵新志》卷十二上载：“吴扶南署，《(建康)实录》吴赤乌七年(244年)扶南献乐人，置署，以教乐，《(建康)图经》在江宁县北二里。”或称扶南乐署，《六朝事迹编类》卷七：“扶南乐署，《建康实录》吴赤乌七年扶南国献乐人，于此置舍，以教宫人。在县北二里。”可知孙吴的扶南署主要安置来自扶南国的乐人，如果能够确认其时的扶南国使亦居署中，则将是我国古代最早设置的国别客馆。

## 二、客馆的组织管理

魏晋南北朝时期同汉代一样，鸿胪寺(大鸿胪)仍是主管中央外交工作的专职机构。孙吴的客馆即当为大鸿胪的下属机构。据《通典》卷二十六《职官典八·诸卿中》，曹魏改汉代大行令为客馆令，“晋改为典客”。《晋书》卷二十四《职官志》亦载晋大鸿胪属官有典客令。

12) 《禁扁》作“尉佗使”，《读书纪数略》作“子佗使”，亦属讹误。

13) 《太平御览》卷一百九十四《居处部二十二》引《梁书·高祖纪》云：“大同七年，幸于宫城西，立士林馆，延集学徒；置集雅馆，以招远学。”然今本《梁书·高祖纪》不见大同七年置集雅馆的记载。《景定建康志》卷二十一则记梁集雅馆天监六年置，不知何据。

14) 梁·萧统编：《文选》卷五十六。

15) 关于梁僧伽婆罗扶南馆，占云馆译经事亦见《开元释教录》卷六，《大唐内典录》卷九，《贞元新定释教目录》卷九，《高僧传》卷三，《钦定四库全书》卷五，等等，不一一详列。

至东晋, 大鸿胪则不常设, “有事则权置, 无事则省”。故西晋的客馆名应为典客署, 《晋书》卷四十六《李重传》即载, 西晋永康(300—301年)初年, 李重卒后因“家贫, 宅宇狭小, 无殡敛之地, 诏于典客署营丧”。这一名称沿及东晋初年, 《晋书》卷七十八《孔坦传》载东晋元帝时“典客令万默领诸胡, 胡人相诬, 朝廷疑默有所偏助, 将加大辟”。可为佐证。然据前文所述, 至东晋太元十三年(388年), 因已见客馆之名, 其主官当在此前已改称客馆令。

南朝宋, 齐两代的大鸿胪仍不常置, “有事权置兼官, 毕乃省”<sup>16)</sup>。至梁天监七年(508年)始恢复其常设建制, 并去“大”字, 仅称“鸿胪卿”。陈随梁制, 沿置鸿胪卿。由于宋初客馆已分置南, 北二馆, 其管理亦当由南, 北客馆令, 丞负责。刘宋析分客馆, 既与其时周边国家来使增多有关, 更主要的原因恐怕是随着北魏的崛起及统一北方, 与北魏的交往日渐频繁和重要, 需要将其与一般国家的外交事务区别开来。齐代北馆虽然延续刘宋之旧, 但《南齐书·百官志》所载未见北客馆令, 而仅有客馆令掌四方宾客。梁天监七年所设的北馆, 典客馆令丞改属太常卿统领, 为三品勋位<sup>17)</sup>, 分别管理其北馆和典客馆, 其典客馆名当改自之前的南客馆。关于改名缘由, 推测之前的北馆专门安置北朝魏使, 南馆并非仅接待南方国使, 而是须安置除北朝以外的其他所有国家来宾, 改名为典客馆可使其名实更加相符。有陈一代客馆的主事官员所知有客馆令, 其他情况不明。

根据有关学者研究, 魏晋南北朝时期, 除九卿系统的鸿胪寺负责外交接待礼仪和事务外, 尚书系统的尚书主客曹主要负责外交行政管理和外交接待, 两者相互协作, 后者还有逐渐权重的趋势, 其职责由尚书主客郎(简称主客)承担<sup>18)</sup>。文献记载中负责贡使接待的南朝外事机构还有客省与典客省。《宋书》卷六九《范晔传》载: 元嘉二十二年(445年)十一月, 范晔等谋乱事被揭发, 宋文帝乃“呼晔及朝臣集华林东阁, 止于客省。先已于外收综及熙先兄弟, 并皆款服”。《资治通鉴》卷一百二十四胡注云: “客省, 凡四方之客入见者居之, 属典客令。”客省亦款待外僧, 《高僧传》卷七载: 宋明帝深相崇接西凉州高僧道猛, 曾令“月给钱三万, 令吏四人, 白簿吏二十人, 车及步舆各一乘, 乘舆至客省”。典客省之设见于《景定建康志》, 其卷二十引《宫苑记》载: 太子东宫“西面正中曰则天门, 西直对台城东华门, 东率更寺, 西家令寺, 次西太仆寺, 更西有典客省”。因客省和典客省皆在宫苑范围内, 颇疑就是属于尚书系统的外交行政机构。客省是宋, 齐之名称, 而梁代始有典客馆令之设, 且东宫亦曾重修于天监五年(506年), 故典客省当属梁代新置改称。关于南朝客馆, 典客馆与客省, 典客省的职能分工, 文献记载没有说明。黎虎认为隋唐时期鸿胪寺属下的客馆所居蕃客是一般外交人员, 而客省所居可有部分国内人员, 其所居的蕃客则是因故尚未能及时报答的特殊外交人员<sup>19)</sup>, 南朝的情况可资借鉴。

南朝的客馆除作为蕃客居所外, 接受来使的贡献及款待来使的宴会亦可在馆内举行。如《北史》卷二十九《萧撝传》载: “东魏遣李谐, 卢元明使梁, 梁武帝以(萧)撝辞令可观, 令

16) 《南齐书》卷十六《百官志》。

17) 《隋书》卷二十六《百官志上》。

18) 详情请参看前揭黎虎: 《汉唐外交制度史》第五章“魏晋南北朝外交专职机构”, 第164—209页。

19) 前揭黎虎: 《汉唐外交制度史》, 第372页。

兼中书侍郎，受币于宾馆。”《中书令秘书监兖州刺史郑羲碑》载，北魏郑羲曾“南使宋国，宋主客郎孔道均就邸设会”。<sup>20)</sup>又如前文梁代扶南馆，占云馆之例，客馆亦可兼作译场。

客馆内所居最重要人员当属各国来使。诸国使在外交活动之外，还勤于在建康采购名产。

《南史》卷四十二《萧子云传》载：南齐宗室萧子云“善草隶，为时楷法”，后“出为东阳太守。百济国使人至建邺求书，逢子云为郡，维舟将发。使人于渚次候之，望船三十许步，行拜行前。子云遣问之，答曰：‘侍中尺牍之美，远流海外，今日所求，唯在名迹。’子云乃为停船三日，书三十纸与之，获金货数百万”。这是百济国使为国家购买书法名迹。《北史》卷五十六《魏收传》载：魏收与王昕使梁还，“尚书右仆射高隆之求南货于昕，收，不能如志，遂讽御史中尉高仲密禁止昕，收于其台，久之得释”。这是北魏国使为私利采购南货。

除贡使外，客馆内正式入居的归附等类他国人员，称为馆客。在南北对峙的南朝时期，馆客主要集中于北馆。前引焦度归国后“补北馆客”的记载说明馆客的身份需要核准，而崔慧景北伐之际军中北馆客投魏的记载则说明在对北斗争的特殊时期，北馆客还有为建康朝廷提供服务的义务。在某些方面，北馆客享有与国使同样的礼遇。如《广弘明集》卷十九载，梁中大通五年(534年)二月二十六日，梁武帝在同泰寺设道俗无遮大会，受邀听讲的人员除波斯国使，于阗国使外，就有“北馆归化人”。

为便于管理，客馆的四周还有高崇的垣墙，陈尚书左丞虞世基《在南接北使诗》云“墙垣崇客馆，旌盖入王畿”即证<sup>21)</sup>。包括北馆令，丞在内的客馆管理人员统称为馆司。馆司失职，则法当获罪。如《北史》卷五十六《魏收传》载：魏收使梁期间，曾在馆内“买吴婢入馆；其部下有买婢者，收亦唤取，遍行奸秽。梁朝馆司，皆为之获罪”。

在客馆的管理中，南朝还按照相关国家的实力及与本国的亲疏关系确定等级次序。文献明确记载的梁代设置的7座国馆中，处北方使的行人馆单列，地位最高，继后的两馆依次为处高丽使的显仁馆和处百济使的集雅馆。作为唯一与梁代争衡大陆霸权的北魏的特殊性无需赘述，高丽，百济与梁代国交之频繁亦自不待言，置馆的另外四国也都是与梁代交往密切的重要国家，非他国能比。如吐谷浑国(河南国)于梁天监十三年(514)，天监十五年，普通元年(520年)，大通三年(529年)遣使建康朝贡，在天监十五年后“其使或岁再三至，或再岁一至”。蠕蠕国(或称芮芮国)于梁天监十四年，普通元年，大同七年(541年)来贡，在普通元年后一度“数岁一至”。干陀利国于梁天监元年，天监十七年，普通元年遣使献方物。乃至周弘正“有罪应流徙”，梁武帝“敕以赐干陀利国”<sup>22)</sup>。扶南国于梁天监二年，十年，十三年，十六年，十八年，普通元年，中大通二年(530年)，大同元年，五年先后遣使奉表贡献<sup>23)</sup>。此七国的单独置馆，应该正是梁代出于如此繁忙外交管理的现实需要。这种国别间的等级差异还体现在朝会之上，据《西阳杂俎》卷一记载：梁正旦的庆典中，“北使入门，击钟磬，至马道北悬钟内道西北立……道西近道有高句丽，百济客，及其升殿之官三千许人”。其排序与客馆完全相同，

20) 清严可均辑：《全后魏文》卷五十八，第568页，商务印书馆，1999年。

21) 《先秦汉魏晋南北朝诗·隋诗》卷六。

22) 《南史》卷三十四。

23) 参见《梁书》卷五十四《诸夷传》。

这恐怕不是偶然的巧合。

根据文献记载的线索，南朝的国别客馆可以向前追溯到萧齐一代。《南齐书》卷五十八《东南夷传·高丽国》载，永明七年(489年)，颜幼明，刘思敦出使期间参加北魏元会。因不满于座位“与高丽使相次”，刘思敦向北魏南部尚书李思冲交涉：“我圣朝处魏使，未尝与小国列，卿亦应知。”这一记载固然无法获知萧齐诸客馆分布的详情，但至少传递出齐都建康北魏使馆与其他国家使馆异地的信息，笔者甚至怀疑宋初的南，北客馆已经作了这样的安排。笔者由此进一步推测，梁代建康城的行人馆址乃沿宋齐北馆之旧，梁武帝可能只是给它冠以正式的雅称并扩修而已。

这种因国别设置客馆的现象也见于北朝。《南齐书》卷五十八即载，早在迁洛之前，北魏在平城所置的“诸国使邸，齐使第一，高丽次之”。北魏迁洛后在洛水桥南御道之东设置有著名的四馆(俗称“四夷馆”，即金陵馆，燕然馆，扶桑馆，崦嵫馆)，这是人所皆知的史实。北齐亦然，《北史》卷八十三《文苑传》载，温子昇“尝诣梁客馆受国书”。考虑到宋初已设南北客馆，四方馆，特别是如后文所析，东晋及南朝宋齐客馆亦设于御道之东，笔者有足够理由认为北魏平城和洛阳的客馆布局可能接受了南朝建康城的影响。

除都城的中央客馆外，东晋，南朝的州郡亦设地方客馆。如《晋书》卷七十三《庾翼传》载：庾翼镇守襄阳期间，曾“绥来荒远，务尽招纳之宜，立客馆，置典宾参军”。《宋书》卷二十九《符瑞志下》载：“元嘉十四年(437年)，白雀二见荆州府客馆。”

### 三、客馆的空间方位

吴都建业之客馆，诸书转引《丹阳记》明确记载在蔡洲上。蔡洲具体方位在哪里？《元和郡县图志》卷二十五记“在县西十二里江中”，《太平寰宇记》卷九十云“在县西十二里，周回五十里”。《至正金陵新志》卷五下详记：“蔡洲，今名蔡家沙，一名蔡家洲，在城西南十二里，周回五十五里，隔岸。”<sup>24)</sup>此云“县西十二里”是相对对唐代上元县而言，其县治在今南京城西南建邺路原江苏省委党校及其东侧一线，而石头城诸书多称“在县西四里”，可知蔡洲在石头城西八里之江中，《资治通鉴》卷九十四，卷一百一十五胡三省均注“蔡洲，在石头西岸”，可为确证。正是因为与石头城的这种特殊位置关系，故在陶侃讨伐苏峻，卢循进犯建康，陈霸先平定侯景之乱等战争中，蔡洲都成为决定战局走向的关键军事据点。近年的考古发掘已经证实，石头城遗址大部尚存，位于今国防园至清凉山公园一线的古石头山上<sup>25)</sup>，由此可以推定孙吴客馆之地蔡洲应在今日南京近江的河西地区。

孙吴将接待外使的客馆安置在远离都城的江中孤岛之上，这似乎有些让人不可思议。推究其原因有二：其一，石头城南滨江的石头津是孙吴出入建业，通达江海的重要渡口和航运码头，当年的外使大多应该由此往返吴都，设客馆于石头城西的江中蔡洲乃属就近安置；其二，三国时期的孙吴与魏，蜀三足鼎立，往来建业的国使当以魏，蜀两国最为紧要，三国之间互为敌

24) 只有《景定建康志》卷二十一称蔡洲在“在城南十三里”，可能有误。

25) 参见王志高：《简论南京石头城的四个问题》，《南京晓庄学院学报》2013年第2期。

对关系，设客馆于此可能暗含避免来使刺探孙吴国情的深意。无独有偶，据旧志转引《宫苑记》记载，六朝时期负责接待“郡贡上计”人员的贡计馆亦悬隔在城南秦淮河中的舟子洲上<sup>26)</sup>，恐怕也是出于安全与管理方面的特殊需要。

东晋的客馆虽然见载于《晋书》，惜无提供空间方位方面的信息，所幸《建康实录》保存有一条重要线索。其卷十九载：“仪贤堂，吴时造，号为中堂，在宣阳门内路西，七间，亦名听讼堂。每年策孝廉，秀才，考学士学业，岁暮习元会议于此。在鸿胪寺西南，卫尉府南，宗正寺，太仆寺，大弩署，脂泽库更南，即太史署，太府寺东南角通路。宣阳门内过东即客省，右尚方，并在今县城东一里二百步玄风观后，隔路仪贤堂更近北也。”前文已析，南朝的客省系尚书主客曹的下属机构，前引《宋书·范晔传》的记载表明其地在宫苑范围内，不可能设于远离台城的都城南门宣阳门内御道东侧，故此处的“客省”应属“客馆”之误。更为重要的是，依据该文描述的宣阳门内御道两侧诸中央衙署的空间位置关系，可知其北正是客馆的上级主管机构鸿胪寺，其证确矣。要之，东晋的客馆在唐代上元县治东一里二百步，位于宣阳门内御道东侧，其北邻鸿胪寺，其西北与仪贤堂隔御道相望。宣阳门之位置，笔者已根据考古发现的线索推测在今南京城南洪武路与娃娃桥、闰套营交界处之东侧<sup>27)</sup>，则东晋的客馆当在此处稍东北一带，地属建康城南。

如前所析，南朝宋、齐的客馆分为南、北二馆，推测南客馆仍在东晋客馆旧地，或仍旧称客馆，而北客馆简称北馆，其地后来沿建为梁代的行人馆，其位置下文再析<sup>28)</sup>。现有史料表明至少到梁代，建康城客馆已移位。《册府元龟》卷六百二十一载：“东魏遣李谐，卢元明使于梁，武帝以(萧)撝辞令可观，令兼中书侍郎，受币于东宾馆。”此东宾馆应即梁代客馆，因在城东，故曰“东宾馆”。《陈书》卷六《后主纪》又记：太建十四年(582年)四月癸卯，陈后主下诏曰：“中岁克定淮、泗，爰涉青、徐，彼土酋豪，并输罄诚款，分遣亲戚，以为质任。今旧土沦陷，复成异域，南北阻远，未得会同，念其分乖，殊有爱恋。夷狄吾民，斯事一也，何独讥禁，使彼离析？外可即检任子馆及东馆并带保任在外者，并赐衣粮，颁之酒食，遂其乡路，所之阻远，便发遣船仗卫送，必令安达。若已预仕宦及别有事义不欲去者，亦随其意。”从文意分析，此东馆即安置外使的陈客馆，亦前引梁代东宾馆之省称，显然梁、陈两代的客馆前后相沿，地处建康城东。由于安置北使的梁代行人馆(即北馆，北馆是通称，行人馆则是雅称，两者实为一馆之异名)远在城南的娄湖，故此东宾馆(东馆)当是典客馆，或仍称客馆，是接待除单独置馆的7国以外的其他国家贡使下榻的场所，并在此举办受贡等重要外交活动，这就好像今日北京钓鱼台国宾馆与各国使馆的关系。值得注意的还有，尚书系统的外交行政机构客省和典客省亦在宫苑范围之东侧。前引《宋书·范晔传》载，宋文帝曾诏“(范)晔及朝臣集华林东阁，止于客省”。华林东阁即台城北部华林园之东门，既然集于华林东阁的朝臣可以“止于客省”，说明两者靠近，显然刘宋客省在台城东部。至于梁代的典客省，前引《景定建康志》所引《宫苑记》更明确记载在东宫西门则天门外，西直对台城东门东华门。因此，笔者颇

26) 《景定建康志》卷十九《山川志三》，《至正金陵新志》卷四下。

27) 杨国庆，王志高：《南京城墙志》，第34页，凤凰出版社，2008年。

28) 南宋人已不知刘宋客馆位置，《景定建康志》卷二十一“宋四方馆”条即云“今不详其所”。

疑梁, 陈两代的客馆(典客馆) 就在典客省内外, 因在台城之东, 故有东宾馆, 东馆之称。台城外城的东墙, 在笔者近年主持的六朝建康城遗址发掘中已在多个地点发现, 约在今利济巷西侧一线, 考虑到东华门在台城布局中的相对位置关系, 则可以推知梁, 陈两代的客馆(典客馆) 约在今南京城中科巷与利济巷交汇处东侧周围。

下面讨论学者关注较多的梁“六馆”的位置。《輿地纪胜》卷十七引《宫苑记》称“五馆并相近, 而行人在篱门外。”《至正金陵新志》卷四下引《宫苑记》则进一步明确“显仁(馆) 在青溪中桥。五馆并相近, 惟行人在娄湖篱门外。”青溪中桥, 或称清溪中桥, 在建康城东青溪南段, 西对都城东墙南门清明门。《建康实录》卷二即载:“次南有清溪中桥, 今湘宫寺门前巷, 东出度溪东有桃花园, 是齐太祖旧宅, 即位后修为园, 亦名芳林园。”其卷七载:“(都城) 东面最南清明门, 门三道, 对今湘宫寺巷, 门东出清溪港桥(即青溪中桥)。”《宋明帝自序》更自称:“不喜居于西邸。历阳太守建平璟素, 私起宅于建阳门(都城正东门) 外。始成, 予别觅一宅换之, 少帝许焉。予自西邸移新宅, 新宅在清溪西。旧邸, 今湘宫寺。”由此可以确知, 东出清明门至青溪中桥路称湘宫寺门前巷或湘宫寺巷, 湘宫寺在路北, 溪西, 溪东则有桃花园(芳林园)。

显仁等五馆在青溪中桥东, 西哪个方向, 《宫苑记》并未说明, 唯《太平御览》卷一百九十四引《建康地记》云:“显仁馆, 在江宁县东南五里青溪中桥东湘宫巷下, 古高丽使处。”故有学者据此怀疑“这五所客馆大致都在建康都城东侧的青溪中桥东湘宫巷下附近”<sup>29)</sup>。然湘宫巷前文已析在青溪中桥西, 清明门外, 这条记载明显自相矛盾, 笔者怀疑此“青溪中桥东”或为“青溪中桥西”之误。据《建康实录》卷二引陶季直《京都记》载, “典午时, 京师鼎族多在清溪左(东) 及潮沟北。”故包括五馆在内的有关官署应在青溪之西, 湘宫寺之南。文献所见这一空间区域至少还分布有南尉和草市, 《至正金陵新志》卷四上引《宫苑记》即载:“南尉在草市北, 湘宫寺前, 其地在今上元县治东北。”可证。又据《景定建康志》卷二十称:“(都城) 东面最南曰清明门, 门三道, 对今湘宫巷, 门东出青溪桥巷, 尚书下舍在此门内。”尚书下舍实在台城内, 前文已析鸿胪寺在都城南门宣阳门内东北, 故疑此尚书下舍当为鸿胪寺之误, 然则设显仁等五馆于清明门外, 青溪西, 湘宫寺门前巷南, 推测是为了就近客馆之上级主管机构鸿胪寺, 以方便管理之故。湘宫寺之具体位置, 《至大金陵新志》卷十一下记“旧在青溪中桥北”, 并引“《庆元志》, 近有人于上元县治后军营中掘出断石, 上有‘湘宫寺’三字”。据《景定建康志》卷五“府城之图”, 南宋上元县治在府城东门内明道书院及尊贤坊之西, 其北及东北有戎司后军等兵寨, 其地一般认为在今南京城东“白下路北, 长白街以东, 复兴巷以西的中共南京市委党校及以西一带”<sup>30)</sup>。而六朝建康都城东墙遗址虽尚经考古发现, 但有线索表明在今马路街东西一线。由此笔者推测显仁等五馆约在今白下路以北, 绣花巷以南, 马路街以东, 大中桥下河道以西这一空间范围。

“六馆”之一的行人馆远在建康城外郭“娄湖篱门外”。旧说推测梁代独将北朝客馆安置在篱

29) 参见前揭蔡宗宪《南北朝的客馆及其地理位置》一文, 该文所附图二“南朝建康客馆位置图”还将湘宫寺拟定在青溪之东, 更误。

30) 南京市地方志编纂委员会:《南京建置志》, 第119页, 海天出版社, 1994年。



门外，是显示南朝对北朝的猜防与敌意<sup>31)</sup>。蔡宗宪已指出其误，认为这是为了“有别于诸夷藩国，可能也是基于双方平等对待的原则”，其说可从。其实，梁代行人馆独处外郭篱门外，可能还与建康都城内外空间比较局促有关。史载北魏都城洛阳归正里“民间号为吴人坊，南来投化者多居其内。近伊洛二水，任其习御。里三千余家，自立巷市”。<sup>32)</sup>归附建康的北魏人士之具体数量虽史籍没有记载，但从当时的南北形势看应当不在少数。无论城南宣阳门内御道东侧的旧客馆之地，还是清明门外，湘宫寺巷南的新五馆之地恐怕都难以安排馆客数量庞大的北馆，选择空间不受限制的郭外实是一种无奈。如前所析，行人馆作为安置北人之地，可能始于分置南北馆的南朝刘宋永初年间。关于娄湖地望，《元和郡县图志》卷二十五载在“县东南五里。吴张昭所创，溉田数十顷，周回七里。昭封娄侯，故谓之娄湖”。《景定建康志》卷十八记载稍异，称“娄湖在城东南一十五里，周回一十里，灌田二十顷”。因齐武帝在湖侧所筑的娄湖苑之地后来建有光宅寺<sup>33)</sup>，而光宅寺近代以来相沿称石观音寺，其遗迹在今南京明代城墙内东南角周处台下，且其地还有“老虎头”之地名，旧志亦称乃“娄湖头”之转音。故可推知娄湖篱门外的行人馆大致位于今南京明代城墙内东南角江宁路南端的老虎头周围一带。

此外，接待扶南国使的扶南馆，笔者在前文已推测其前身可能是孙吴时期的扶南署，而扶南署据《至正金陵新志》所引《建康图经》在“江宁县北二里”。《建康图经》撰人不详，约唐代之作，故所谓“县北二里”当相对唐县(先后称江宁县，上元县等)而言，其县治在今南京城西南朝天宫以东，建邺路以北一带，则扶南馆约在今石鼓路东段南北周围一线。

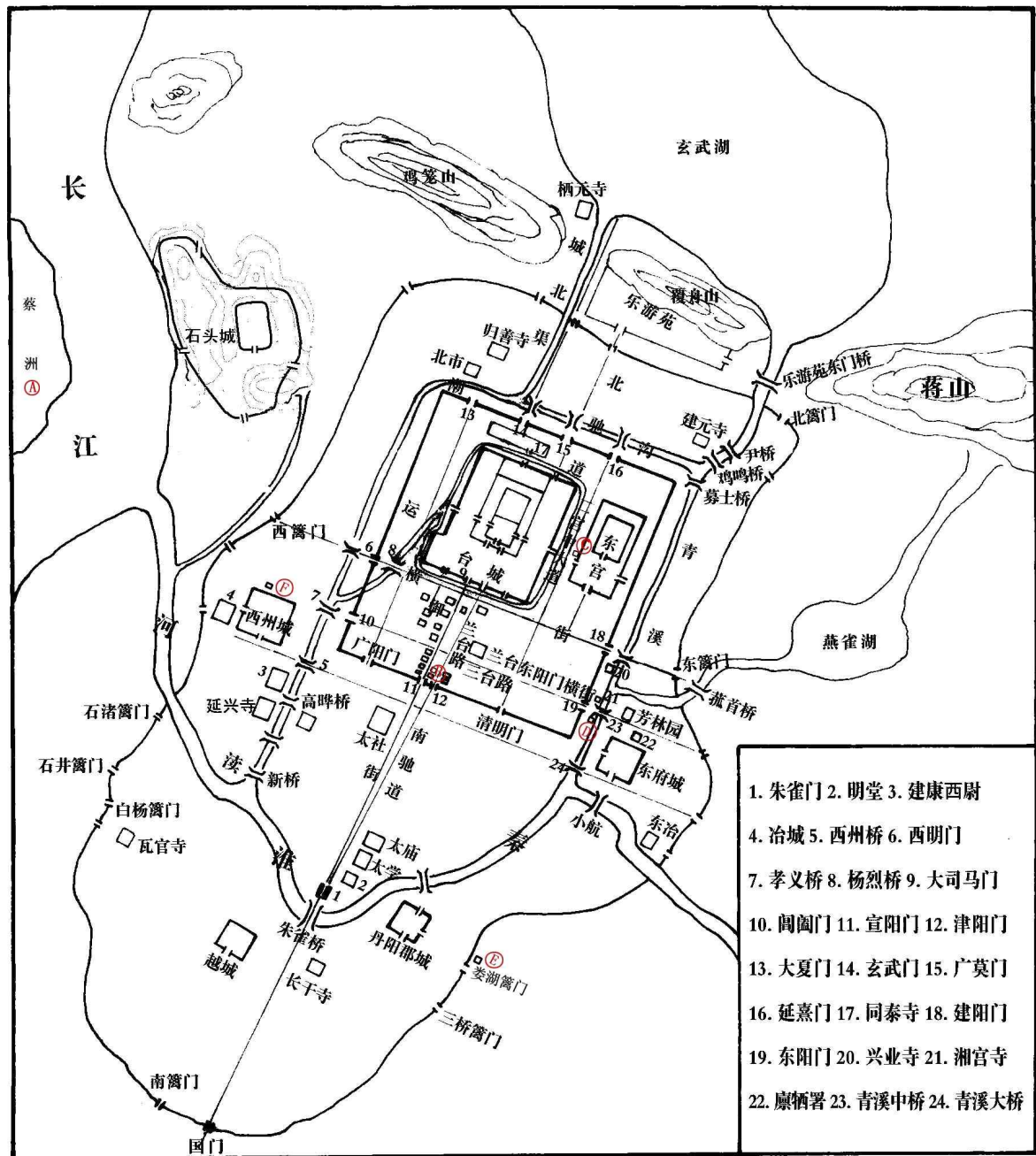


图一. 蔡宗\_之南朝建康客\_位置

31) 前揭刘淑芬《六朝的城市与社会》，第184—186页

32) 魏·杨炫之撰，范祥雍校注：《洛阳伽蓝记校注》卷二《城东》。

33) 《景定建康志》卷二十二《城闕志三·园苑》“古娄湖苑”条载：“齐武帝永明元年，望气者言娄湖有天子气，帝乃筑青溪旧宫作娄湖苑以厌之。陈朝更加宏壮，后其地为光宅寺。”



图二. 六朝建康城客 位置示意 (底 梁代建康城布局示意, A: 客; B: 晋客\_及\_~



图三. 六朝建康城客 位置示意 (底 今日南京, A:客; B:晋客\_及\_寺; C:梁~



## 육조(六朝) 건강성(建康城) 객관(客館)에 대한 고찰

왕지고 | 남경사범대학 교수

객관은 중국 고대에 타국의 사신, 귀순자, 승려, 상인 등의 특별 집단에 대한 접대와 관리를 맡았던 전문 외교 기구이다. 위진남북조 때는 분열과 할거라는 시대적 배경으로 인해 객관 제도가 한대보다 더욱 완비되었으며 한당 때와는 다른 시대적 특징을 보여준다. 근래에는 리후(黎虎), 류슈펀(劉淑芬), 왕정(王靜), 차이종헌(蔡宗憲) 등의 학자들이 연이어 위진남북조 때의 객관에 대해 관심을 기울였다.<sup>1)</sup> 이들의 성과는 상당히 우수하나 그 내용은 육조 건강성(지금의 南京) 객관에 대한 전문 연구는 아니었다. 그래서 건강성 객관과 관련된 사료의 수집과 문제의 분석에 있어서 꽤 많은 오류를 범했고 수정 보완할 부분도 대단히 많은 상황이다. 본 논문에서는 문헌에 대한 전반적 정리와 고고학적 발견의 단서를 결합하고 기존의 관련 연구 성과를 기초로 하여 300여년에 걸친 건강성의 객관을 설치, 조직관리, 공간 방향의 세 가지 주요 문제로 나누어 체계적으로 고찰함으로써 육조 건강성 객관에 대한 전문 연구의 공백을 메우고 위진남북조 시기 객관 제도에 대한 좀 더 깊은 논의를 이끌어내고자 한다.

### 1. 역대 객관의 설치

사료에 따르면 사방의 사신을 접대하기 위해 세운 최초의 객관은 일반적으로 한대 장안성(長安城) 고가(藁街)의 만이저(蠻夷邸)로 여겨진다. 이전에 한 학자는 손씨의 오나라가 사(夷)의 사무를 관장하는 대홍려(大鴻臚)를 설치한 것과 외국의 사절이 조공을 했다는 기록에 근거하여, 오나라 정권이 “조공을 온 변방 오랑캐 사신을 접대하는 중앙 객관을 설치했다”<sup>2)</sup>고 추측했다. 오나라의 수도 건업(建業)에 설치한 객관은 『삼국지』에는 기록이 보이지 않지만, 『태평어람(太平御覽)』, 『태평환우기(太平寰宇記)』, 『경정건강지(景定建康志)』, 『지정금릉신지(至正金陵新志)』 등의 책에서는 모두 『단양기(丹陽記)』를 인용하여 이렇게 기록했다. “오제(吳帝) 때 객관이 채주에 있었으며 멀리서 온 사신을 이곳에 묵게 했다.”<sup>3)</sup> 『단양기』의

1) 黎虎, 『한당외교제도사(漢唐外交制度史)』, 蘭州大學出版社, 1998, 200-204쪽. 劉淑芬, 『육조의 도시와 사회(六朝的城市與社會)』, (臺北), 臺灣學生書局, 1992, 1840186쪽. 王靜, 『중국 고대 중앙 객관제도 연구(中國古代中央客館制度研究)』, 黑龍江教育出版社, 2002, 42-71쪽. 蔡宗憲, 「남북조 객관과 그 지리적 위치(南北朝的客館及其地理位置)」, 『中國歷史地理論叢』, 제24권 제1집(2009년 1월).

2) 王靜, 앞의 책, 19-21, 36쪽.

3) 『太平御覽』 권69 「地部三十四」, 『太平寰宇記』 권90 「江南東道二·昇州」, 『景定建康志』 권21, 『至正金陵新志』 권4하.

저자는 유송 때의 산검지로서 손씨의 오나라 때와 멀지 않다. 그러므로 오도의 객관에 관한 기록은 믿을 만하다고 볼 수 있다.

동진 수도 건강성의 객관에 대해서는 『진서(晉書)』에 두 가지 명확한 기록이 있다. 권9의 「효무제기(孝武帝紀)」에서는 “(태원太元 13년 겨울 12월) 병신일에 메뚜기떼가 닥쳐 백당(百堂), 객관, 표기고(驃騎庫)가 모두 재해를 입었다”라고 했고, 권27 「오행지상(五行志上)」에서는 이렇게 기록했다. “이때 조정에 폐정이 많아 쇠하는 조짐이 날마다 보이고 현명치 못한 형벌도 모두 비슷한 현상으로 드러났음에도 임금과 재상은 이를 깨닫지 못하여 결국 어지러이 망하는 지경에 이르렀다. 회계왕 도자(道子)는 행니(幸尼)와 유모를 총애하여 그 친척들을 각각 기용하고 궁궐을 드나들며 임금을 접견하기까지 했다. 천계약(天戒若)이 말하기를, 연현당(延賢堂)과 객관에 오르는 자들이 대부분 그 사람들이 아니라서 거기에 재앙이 닥쳤다고 했다.”<sup>4)</sup>

남조 유송(劉宋)은 동진 객관을 남북 두 관으로 다시 설치했다. 『당육전(唐六典)』 권18에서는 “송 영초(永初, 420-422년) 중에 남, 북 객관의 영(令)과 승(丞)을 나누어 두었다”<sup>5)</sup>라고 했다. 『경정건강지』 권21 ‘송사방관(宋四方館)’ 조목에서는 “송초에 남, 북 객관을 두어 사방의 빈객을 주관하였으며 뒤에 사방관(四方館)이 되었다.”라고 했다. 『지정금릉신지』 권4하 ‘객관’ 조에서는 이렇게 말했다. “구지(舊志): 『남사(南史)』 송초에 남, 북 객관을 설치하여 사방의 빈객을 주관하고 후에 사방관이 되었다. 이것이 그 처음이다.” 주지하듯이 정사에서 사방관은 수대(隋代)에 시작되는데,<sup>6)</sup> 이 2종의 지(志)에서 언급한 유송의 사방관은 다른 사적에서는 기록이 없어서 앞으로 확실한 논증이 필요할 것이다.

소(蕭)씨 제(齊)나라 역시 객관을 설치했다. 『남제서(南齊書)』 권16 「백관지」의 그 대흥려 속관이 “객관령으로 사방의 빈객을 관장했다”라는 기록이 이를 증명한다. 『남제서』 권28 「유선명전(劉善明傳)」에도 유선명이 제 고제(高帝) 소도성(蕭道成)에게 선양문(宣陽門) 짓는 것을 그만둘 것을 간언하며 마땅히 “빈관(賓館)을 널리 열어 먼 곳의 백성을 맞아야한다”고 건의하는 기록이 있다. 소도성은 선양문을 멈추라는 칙명을 내리고 답하기를 “무릇 상벌로서 지방의 장관을 징계하고 관(館)을 꾸며 먼 곳의 백성을 접대하는 것은 모두 예로부터 선정(善政)이었으니 내가 마땅히 힘써야 할 바이다.”<sup>7)</sup> 이를 통해 객관이 제나라 건원(建元, 479-482년) 초년에 중수될 수 있었음을 알 수 있다. 제의 객관은 송의 방식을 그대로 따라 남관과 북관으로 나누었다. 『남제서』 권30에는 남안(南安) 저인(氏人) 초도(焦度)가 귀국 후 “북관객(北館客)으로 충당되었다”는 기록이 있다. 같은 책의 권51 「최혜경전(崔慧景傳)」에는 영태(永泰) 원년(498)에 최혜경이 명을 받들어 군사를 이끌고 양양(襄陽)으로 가서 위(魏)를

4) 『宋書』 권32 「五行志三」에도 보임.

5) 『冊府元龜』 권620 「경감부·총서」에서도 “영초 중에 大鴻臚를 남, 북 객관의 영과 승으로 나누어 두었다”라고 했다.

6) 『隋書』 권28 「百官志下」: “처음에 양제(煬帝)가 건국문 밖에 사방관을 설치하여 사방의 사신들을 접대하였다. 나중에 그것을 없앴다가 일이 있어 설치하고 예흥려사(隸鴻臚寺)라 이름 지었다. 일의 번잡함과 간소함을 헤아려 그때마다 줄이거나 늘렸다.”

7) 『南史』 권49 「유선명전」에도 기록이 보이나 “빈관을 열어 이웃나라를 접대한다”라고 되어 있어 『남제서』와는 약간 다르다.



정벌하였는데, 당시 “군중의 북관객 3인이 포로로 투항하여 이를 모두 알렸다”는 기록이 있다.

양대(梁代) 객관의 설치에 송과 제와 비교하여 분명한 변화가 있었다. 『수서』 권26 「백관상지(百官上志)」에 따르면, 양대에는 북관, 전객관(典客館) 등의 영승(令丞)이 설치되었다. 같은 기록이 『당육전』 권18, 『통전(通典)』 권37 등에도 보이는데, 이를 통해 양대의 객관은 북관과 전객관으로 나뉘었고 그 중 전객관은 송과 제의 남관에서 이름이 바뀐 것임을 알 수 있다. 그러나 일반적인 상황에서는 여전히 객관으로 통칭했다. “객관에는 가을빛이 흔들리고 선대(仙臺)에는 차가운 안개가 일어나네”<sup>8)</sup>라는 양 왕균(王筠)의 『유상서에 화답하는 시(和劉尙書詩)』 구절이 이를 말해준다.

진대 객관의 상황에 대해서는 『당육전』 권18에서 “진이 그것을 따랐다”라고 했다. 즉 양의 북관과 전객관을 따라 설치했다는 것이다. 그러나 사적에 실린 건 객관이 많은 것 같다. 예를 들어 『수서』 권76의 기록에 따르면, 반회(潘徽)는 일찍이 “객관령으로 선발되어” 방문을 온 수나라 사신 위담(魏澹)을 접대했다.<sup>9)</sup> 또 「주개부고읍후비홍비(周開府高邑侯悲鴻碑)」에 근거하면, 북주의 비홍은 일찍이 “천화(天和) 3년(568) 8월 8일에 건업 객관에서 사망하였다.”<sup>10)</sup>

남조에는 개별 국가의 사신을 위해 독립적으로 설치한 국관(國館)이라는 객관도 있었다. 『여지기승(輿地紀勝)』 권17 ‘육관(六館)’ 조에서 이렇게 기록했다. “『궁원기(宮苑記)』에 국관은 여섯 개가 있다고 했다: 첫 번째는 현인(顯仁)으로 고려 사신이 묵게 하고, 두 번째는 집아(集雅)로 백제 사신이 묵게 하고, 세 번째는 현신(顯信)으로 토번 사신이 묵게 하고, 네 번째는 내원(來遠)으로 연연(蠕蠕)의 사신이 묵게 하고, 다섯 번째는 직관(職官)으로 천타(千陀)의 사신이 묵게 하고, 여섯 번째는 행인(行人)으로 북방의 사신이 묵게 했다.” 이 여섯 관의 명칭과 순서, 국가는 『지정금릉신지』 권4하의 기록과 기본적으로 같고, 다만 뒤쪽의 직관관(職官館)을 기록한 곳만 “于陀利使”로 되어 있다. 각 관의 이름이 가진 뜻에 대해서는 차이종센(蔡宗憲)의 글을 참고할 만 하다. ‘직관’이라는 단어는 풀이가 쉽지 않은데, 차이종센은 이에 대해 “‘官’이 비슷한 모양의 ‘貢’을 잘못 써서 본래는 ‘직공(職貢)’이며 그 뜻은 번속 혹은 외국의 조정에 대한 공납”일 것이라고 보았다. 사실 이곳의 ‘직관’은 ‘직공’이 아닌 ‘직방(職方)’을 잘못 쓴 것이다. 송대 왕응린(王應麟)의 『옥해(玉海)』 권165, 원대 왕사점(王士點)의 『금편(禁扁)』 권4 및 청대 궁몽인(宮夢仁)의 『독서기수략(讀書紀數略)』 권14 ‘금릉육관(金陵六館)’ 조목 등에는 모두 직방관으로 기록된 점이 이를 확증해준다. 『주례』에 나오는 하관(夏官) 소속의 직방씨는 천하의 지도와 사방의 직공(職貢)을 관장하므로 ‘객관’이라 명명한 의미에 부합한다. 또 남조에 조공 사신을 온 나라에는 토번이 없었다. 토번국은 7-9세기 고대 장족(藏族)이 건립한 정권으로 당대 사적에 처음으로 보인다. 그러므로 현신관에서 머문 ‘토번의 사신’은 ‘토곡혼(吐谷渾) 사신’의 잘못이 분명하다. 토곡혼국은 남조에서 대부분 하남국(河南國)으로 기록했다.<sup>11)</sup> 그리고 직방관 소속의 ‘우타리’국 혹은 ‘천타’국<sup>12)</sup> 역시 남조의 역사

8) 『初學記』 권11 「職官部上」.

9) 『北史』 권83 「文苑傳·潘徽」에도 보인다.

10) 清 嚴可均 모음, 『全後周文』 권21, 311쪽, 商務印書館, 1999년.

11) 『南史』 권79 「夷貊傳下·河南」, 『梁書』 권54 「諸夷傳·河南」 참고.

12) 『禁扁』에는 ‘尉陀使’로 되어 있고, 『讀書紀數略』에는 ‘子陀使’로 되어 있다. 이것들도 비슷한 모양으로 잘못 쓴

에는 보이지 않는다. 사서에 기록된 남조 국가와의 교류국은 간타리국(干陀利國)이다. 『송서』, 『남사』, 『양서』, 『진서』에는 간타리국, 근(斤陀利國), 근타리국(斤陀利國)으로 되어 있는데, 이들은 모두 모양이 비슷해서 잘못 쓴 것들이다.

육관이 처음으로 지어진 연대에 대해서는 위에서 인용한 원대 왕사점의 『금편』 권4에서 “육관은 모두 양에서 만들었다”라고만 되어 있고 구체적인 기록은 없다. 흥미로운 점은 ‘집아관’이라는 이름이 『남사』 권6 「양본기상(梁本紀上)」에도 보인다는 것이다. “[천감(天監) 5년] 5월, 집아관을 설치하여 먼 곳의 학자들을 불렀다.”<sup>13)</sup> 양대 육수(陸雉) 『석궤명(石闕銘)』에도 “집아의 관을 여니 관문을 두드리는 학자들이 저자거리처럼 많아졌다”<sup>14)</sup>라며 찬미하는 기록이 있다. 이 학관의 이름은 백제국의 사신<sup>○</sup>을 접대하는 객관의 이름과 완전히 일치하며 역시 양대의 건축에 속한다. 하나의 관을 두 가지로 사용한 것으로 봐야 할 것이다. 차이중셴은 집아관에서 불려들인 ‘먼 곳의 학자(遠學)’가 외국 유학생일 것이라고 보면서, 백제가 남조의 문화를 적극 받아들였기 때문에 양 문제가 집아관으로 그 사신들을 접대한 것이라고 했다. 이는 대단히 옳은 의견이다. 그러므로 다른 다섯 관의 창건 연대는 양 천감 5년(506) 전후로 추측할 수 있다.

육관 외에 문헌에는 양대 부남관(扶南館)과 점운관(占雲館)에 대한 기록도 있다. 『속고승전』 권1에서는 “승가바라를 양에서는 승양(僧養)이라고도 하고 승개(僧鑑)라고도 하는데 부남국 사람이다.” “여러 나라의 말과 글을 알아서” “천감 5년 칙명으로 양도(楊都) 수광전(壽光殿), 화림원(華林園), 정관사(正觀寺), 점운관, 부남관 등 다섯 곳에서 번역을 하여 17년까지 도합 11부, 40권이 되었다.”<sup>15)</sup> 역경장관(譯經場館)으로서의 점운관은 『송고승전』 권3의 “그들이 머문 곳은 곧 진(秦) 소요원(逍遙園), 양 수광전(壽光殿), 점운관(瞻雲館), 위(魏) 여남왕(汝南王)의 저택이었다”는 기록에도 보인다. 승가바라의 국적 등을 통해 판단해보면, 부남국이 부남국 사신을 접대하는 객관이었음은 의심의 여지가 없다. 분석이 필요한 것은 점운관의 특징이다. ‘점운’은 ‘침운’으로도 쓴다. 차이중셴은 양 원제 『직공도서(職貢圖序)』의 “占雲望日, 重譯至焉”과 북송 동경 ‘점운관’에서 여러 번국의 사신을 접대했다는 기록에 근거하여 양대 점운관 역시 국별(國別) 객관 중 하나였다고 보았다. 이 주장이 틀리지 않다고 가정하면, 역장(譯場)이 객관으로서의 점운관에 설치된 것은 그곳에 묵는 객이 중국어와 범어 모두에 능통한 이점을 활용하기 위해서였을 것이다. 또 앞에서 서술한 바처럼, 송과 제 양대에 남, 북 객관이 설치되고 양대 행인관에서 북조의 사신을 전문적으로 접대한 것은 북객관(北客館)을 이어받은 것이고, 현인, 집아, 현신, 내원, 직방, 부남의 육관은 국별 객관이다. 이 7국 외의 다른 국가가 양에 조공하는 기간에는 반드시 다른 객관에 머물렀는데 그것은 곧 전객관(典客

것이다.

13) 『太平御覽』 권194 「居處部二十二」 인용 『梁書』 「高祖紀」: “大同 7년, 궁성 서쪽으로 행차하여 士林館을 세우고 학도들을 모았으며, 집아관을 설치하여 먼 곳의 학자들을 불렀다.” 그러나 금본 『양서』 「고조기」에는 대동 7년에 집아관을 설치했다는 기록이 보이지 않는다. 『景定建康志』 권21에는 양 집아관이 천감 6년에 설치되었다고 기록했는데 무엇에 근거한 것인지는 알 수 없다.

14) 梁·蕭統 編, 『文選』 권56.

15) 양승 가바라가 부남관과 점운관에서 경전을 번역한 일은 『開元釋教錄』 권6, 『大唐內典錄』 권9, 『貞元新定釋教目錄』 권9, 『高僧傳』 권3, 『欽定四庫全書』 권5 등에도 기록하고 있으며 여기서는 일일이 나열하지 않는다.



館)이다. 그렇다면 북관의 미칭이 행인관인 것처럼 양대 점운관 또한 전객관이라는 미칭이 있었을 것이고, 이는 이전의 남객관과 일맥상통의 관계라고 할 수 있다.

남조 부남관의 전신은 손오(孫吳) 이래의 부남서(扶南署)일 것이다. 『지정금릉신지』 권12상의 기록에 따르면 “오 부남서는, (『(건강)實錄』) 오 적오(赤烏) 7년(244) 부남에서 악인(樂人)을 바쳐 부서를 설치하고 음악을 가르쳤으며, (『(건강)圖經』) 강녕현(江寧縣) 북쪽 2리에 있다.”고 했다. 혹은 남악서(南樂署)라고도 했는데, 『육조사적편류』 권7에서는 “부남악서는 (『建康實錄』) 오 적오(赤烏) 7년(부남국에서 악인(樂人)을 바쳐 이곳에 머물 곳을 설치하고 궁인을 가르쳤다. 현 북쪽 2리에 있다.”고 했다. 손오의 부남서가 주로 부남국에서 온 악인을 위해 설치한 것이었음을 알 수 있다. 만약 당시의 부남국 사신도 이 부서에 머물렀음을 확인할 수 있다면, 이것이 곧 중국 고대에 최초로 설치된 국별 객관이 될 것이다.

## 2. 객관의 조직 관리

한대와 마찬가지로 위진남북조 시대에는 홍려사(대홍사)가 중앙 외교 업무를 주관하는 전문 기구였다. 손오의 객관은 대홍려에 속한 하부 기관이었다. 『통전(通典)』 권26 「職官典八・諸卿中」에 따르면, 조위(曹魏) 때 한대의 대행령(大行令)을 객관령으로 고치고 “진(晉)에서는 전객(典客)으로 고쳤다.” 『진서』 권24 「직관지」에서도 진 대홍려의 속관으로 전객령이 있었다고 기록했다. 동진에 이르면 대홍려는 상설 기구가 되지 않고 “일이 있을 때 임시로 설치하고 일이 없으면 없앴다.” 그러므로 서진의 객관 이름은 전객서(典客署)가 되어야 한다. 『진서』 권46 「이중전(李重傳)」의 기록에 따르면, 서진 영강(永康, 300-301) 초년, 이중은 죽은 후 “집안이 가난하고 집이 좁고 장례를 치를 땅조차 없어서 조명을 내려 전객서에서 상을 치르도록” 했다. 이 명칭은 동진 초까지 이어졌다. 『진서』 권78 「공탄전(孔坦傳)」의 동진 원제 때 “전객령 만묵(万默)이 여러 호인(胡人)들을 거느렸는데 호인들끼리 서로 모함하자 조정에서는 만묵이 한쪽 편만 든 것으로 의심하여 대벽(大辟)의 죄를 내렸다”는 기록이 이를 증명한다. 앞에서 서술한 바에 근거하면, 동진 태원 13년(388)까지도 객관이라는 이름이 보이므로 그 주관(主官)은 그 전에 이미 객관령으로 이름을 바꿨다고 봐야 할 것이다.

남조 송, 제 양대의 대홍려는 여전히 상설 기구가 아니어서 “일이 있으면 임시로 설치하여 관직을 겸하고 끝나면 없앴다.”<sup>16)</sup> 양 천감 7년(508)부터는 이를 상설 기구로 회복하여 ‘大’자를 없애고 ‘홍려경(鴻臚卿)’으로만 칭했다. 진은 양의 제도를 따라 홍려경을 설치했다. 송초의 객관은 이미 남과 북 2관으로 나뉘었기 때문에 그 관리 또한 남, 북 객관령과 승(丞)으로 나뉘어 책임을 맡았다. 유송 때 객관을 나눈 것은 당시 주변 국가의 사신들이 많아진 이유도 있지만, 더 주요한 원인은 아마 북위가 흥기하면서 북방을 통일한 후 북위와의 교류가 갈수록 많아지고 중요해져 다른 일반적인 나라들과 외교 업무를 구분해야했기 때문일 것이다. 제나라 때의 북관은 유송의 제도를 그대로 따랐지만, 『남제서·백관지』에는 북객관령은 보이

16) 『남제서』 권16 「백관지」.

지 않고 객관령이 사방의 빈객을 관리했다는 기록만 있다. 양 천감 7년에 설치한 북관, 전객관 영승은 3품의 작위인 태상경(太常卿)이 관장하는 것으로 바뀌어<sup>17)</sup> 북관과 전객관을 나누어 관리했다. 전객관이라는 이름은 이전의 남객관에서 바뀐 것으로 보인다. 이름을 바꾼 이유에 대해서는 이전의 북관이 북조 위나라의 사신을 전문으로 접대하기 위해 설치한 것인 반면, 남관은 남방 국가의 사신만 접대한 것이 아니라 북조 이외의 다른 모든 나라의 내빈들을 대접해야 했기 때문이다. 전객관으로 바꿈으로써 실제와 더욱 부합하는 이름이 된 것이다. 진대 객관을 주관한 관리는 객관령으로 알려져 있으며 다른 상황은 불명확하다.

관련 학자의 연구에 따르면, 위진남북조 때는 구경 계통의 홍려사가 외교 접대, 의례, 사무를 책임진 것 외에 상서(尙書) 계통의 상서주객조(尙書主客曹)가 외교 행정관리와 외교 접대를 맡았다. 둘은 서로 협력이 가능했고, 그 중에서도 후자가 점차 중시되는 추세였으며 그 직책은 상서주객랑(약칭 주객)이 맡았다.<sup>18)</sup> 문헌 기록에 따르면 조공 온 사신의 접대를 맡은 남조의 외무 기구로는 객성(客省)과 전객성(典客省)도 있었다. 『송서』 권69 「범엽전(范曄傳)」의 기록에서 원가(元嘉) 22년(445) 11월에 범엽 등이 난을 모의한 일이 발각되자 송 문제는 “범엽과 조신들을 화림(華林)의 동합(東閣)에 모으고 객성에 머물게 한다. 그보다 먼저 이미 밖에 있던 수종(收綜)과 희선(熙先) 형제가 모두 복종해왔다.” 『자치통감』 권124 호삼성주에서 “객성은 입견을 하는 사방의 빈객이 모두 그곳에 머물렀으며 전객령에 속한다”고 했다. 객성은 외국의 승려들도 접대했다. 『고승전』 권7에 따르면, 송 명제(明帝)는 서량주의 고승 도맹을 숭상하여 “매월 3만 전, 영리(令吏) 4인, 백부리(白簿吏) 20인, 거(車)와 보여(步輿) 각 1승을 주고 여를 타고 객성까지 가도록 했다.” 전객성의 설치에 『경정건강지』에 보인다. 이 책 권20에서는 『궁원기』를 인용하여 태자의 동궁 “서쪽 한가운데를 칙천문(則天門)이라 하였는데, 서쪽으로 바로 대성(臺城) 동화문(東華門), 동솔경사(東率更寺), 서가령사(西家令寺)와 마주하고, 그 서쪽으로는 태복사(太僕寺)가, 더 서쪽으로는 전객성이 있었다”라고 기록했다. 객성과 전객성이 모두 궁원의 범위 안에 있었기 때문에 확실히 당시 상서 계통의 외교 행정기구에 속했을 것으로 보인다. 객성은 송, 제 때의 이름이고, 양대에는 처음으로 전객관령을 설치하였으며, 동궁도 천감 5년(506)에 중수되었다. 그러므로 전객성은 양대에 새로 설치하여 바꾼 이름으로 보아야 할 것이다. 남조의 객관과 전객관, 객성, 전객성의 기능에 대해서는 확실한 문헌 기록이 없다. 리후는 이에 대해 수당 때의 여흥사 소속 객관에 머문 번객(蕃客)은 일반 외교 인원이고, 객성에 머문 사람 중에는 일부 국내 사람이 포함되어 있었고, 그곳에 머문 번객은 아직 보답을 못 한 특수 외교 인원이었을 것으로 보았다.<sup>19)</sup> 남조의 상황도 이에 근거해 판단할 수 있을 것이다.

남조의 객관은 번객의 거처로 쓰였을 뿐 아니라 사신의 조공을 받아들이고 사신을 접대하는 연회 역시 관내에서 열렸을 것이다. 『북사』 권29 「소회전(蕭瑒傳)」에 이런 기록이 있다. “동위에서 이해, 노원명을 양에 사신으로 보냈다. 양 무제는 소회의 말재주가 상당하다고 여

17) 『수서』 권26 「백관지상」.

18) 자세한 사항은 앞에서 언급한 黎虎의 『漢唐外交制度史』 제5장 “魏晉南北朝外交專職機構” 164-209쪽 참고.

19) 黎虎, 앞의 책, 372쪽.

기고 그로 하여금 중서시랑을 겸하여 빈관에서 폐백을 받도록 했다.” 「중서령비서감연주자사 정희비(中書令秘書監兗州刺史鄭羲碑)」에 따르면, 북위의 정희는 일찍이 “남쪽에서 송국으로 사신을 보내자 송의 주객랑 공도균은 그가 묵는 곳으로 가서 연회를 베풀었다.”<sup>20)</sup> 또 앞에서 양나라 부남관과 점운관의 예에서 말했듯이, 객관은 역장(譯場)의 장소로도 함께 쓰였다.

객관 안에 거주하는 가장 중요한 인물은 각국의 사신들이었다. 각국 사신들은 외교 활동 외에 건강에서 유명한 산물을 구입하는 것에도 열중했다. 『남사』 권42 「소자운전(蕭子雲傳)」에서는 남제의 종실 소자운이 “초서와 예서에 뛰어나고 당시의 해법(楷法)을 만들었다”고 한 후 이렇게 기록했다. “나가서 동양태수(東陽太守)가 되었다. 백제국 사신이 건업에 이르러 글을 구하는데, 자운이 그때 부임을 하여 배가 장차 떠나려했다. 사신은 물가에서 그를 기다리다가 30여 걸음 밖에서 멀리 배를 바라보며 절을 하면서 앞으로 왔다. 자운이 사람을 보내 물어보자 이렇게 답했다. ‘시중의 척독의 아름다움은 멀리 해외에까지 널리 알려져 있습니다. 금일 저는 다만 그 명적(名迹)을 구하고 싶을 뿐입니다.’ 자운은 곧 사흘 동안 배를 멈추고 서른 장의 글을 써서 그에게 주고 금화 수백만을 얻었다.” 이는 백제 사신이 나라를 위해 유명한 서법의 필적을 구입한 것이다. 『북사』 권56 「위수전(魏收傳)」에는 위수와 왕흔(王昕)이 양의 사신으로 갔다가 돌아오자 “상서우복야 고룡(高隆)이 왕흔과 위수에게 남쪽의 물건을 찾았다가 뜻대로 되지 않자 곧 어사중위 고중밀(高仲密)에게 일러바쳐 왕흔과 위수를 그 대(臺)에 감금하고 오래 지나고 나서야 풀어주었다”는 기록이 있다. 이는 북위의 사신이 남쪽의 물건을 사적으로 구입했음을 말해준다.

조공 사신 외에 객관 안에 정식으로 머문 귀부(歸附) 등의 타국 사람은 관객(館客)이라 불렀다. 남북이 대치하던 남조 시기에 관객은 주로 북관에 집중되었다. 앞에서 인용한 초도가 귀국 후 ‘북관객’으로 보충되었다는 기록은 관객의 신분이 심사를 통과해야 했음을 말해준다. 그리고 최혜경(崔慧景)이 북벌을 할 때 군중의 북관객이 위에 투항했다는 기록은 대북 전쟁의 특수한 시기를 설명해준다. 북관객은 건강 조정을 위해 복무할 의무도 있었다. 어떤 측면에서는 북관객이 나라의 사신과 같은 예우를 받기도 했다. 예를 들어 『광홍명집(廣弘明集)』 권19의 기록에 따르면, 양 중대통(中大通) 5년(534) 2월 26일, 양 무제는 동태사(同泰寺)에서 도속무차대회(道俗無遮大會)를 열었는데, 강의를 듣도록 초청받은 사람 중에는 페르시아국 사신, 우전국 사신 외에 ‘북관 귀화인’도 있었다.

관리의 편의를 위해 객관의 사방에는 높은 담장이 둘러 있었다. 진 상서좌승 우세기(虞世基)의 「남쪽에서 북쪽 사신을 접견하는 시(在南接北使詩)」의 “담장이 객관에 높이 쳐있고, 깃발은 왕이 들어오는 곳을 덮었네”<sup>21)</sup>라는 구절이 이를 증명한다. 북관령(令)과 승(丞)을 포함한 객관의 관리 인원은 관사(館司)로 통칭했다. 관사가 직무를 어기면 법에 따라 죄를 받았다. 예를 들어 『북사』 권56 「위수전」의 기록을 보면, 위수가 양으로 사신을 가 있는 동안 관내에서 “오(吳)의 계집종들을 사서 관 안으로 들였는데, 그 부하 중에도 계집종을 산 자가 있

20) 清 嚴可均 모음, 『全後魏文』 권58, 568쪽, 商務印書館, 1999년.

21) 『先秦漢魏晉南北朝詩·隋詩』 권6.

고 위수 또한 불려서 간음했다. 양조의 관사가 모두 이 때문에 죄를 받았다.”

객관의 관리에 있어 남조는 관련 국가의 실력과 본국과의 친분 관계에 따라 등급의 차이를 정했다. 양대에 설치된 것으로 문헌에 확실히 기록된 7곳의 국관(國館) 중 북방의 사신을 접대한 행인관의 지위가 가장 높았고, 고려의 사신을 접대한 현인관과 백제 사신을 접대한 집아관이 차례로 그 뒤를 이었다. 유일하게 양대에 대륙의 패권을 다툰 북위의 특별함은 말할 필요가 없을 것이다. 고려와 백제가 양나라와 빈번한 국가적 교류가 있었다는 것도 분명한 사실이다. 관을 둔 다른 네 국가 역시 다른 나라들에 비해 양나라와 밀접한 교류 관계를 맺은 중요한 국가였다. 예를 들어 토곡혼국(하남국)은 양 천감 13년(514), 천감 15년, 보통(普通) 원년(520), 대통 3년(529)에 사신을 건강으로 보내 조공했고, 천감 15년 후에는 “그 사신이 1년에 두 세 번 오기도 하고, 2년에 한 번 오기도 했다.” 연연국(예예국[芮芮國]이라고도 함)은 양 천감 14년, 보통 원년, 대통 7년(541)에 조공을 왔고, 보통 원년 후 한 차례는 “몇 년 만에 한 번 왔다.” 간타리국은 양 천감 원년, 천감 17년, 보통 원년에 사신을 보내 조공을 바쳤다. 주홍정(周弘正)은 “죄가 있어 그에 따라 유배를 갔고”, 양 무제는 “간타리 국에 주도록 칙명을 내렸다.”<sup>22)</sup> 부남국은 양 천감 2년, 10년, 13년, 16년, 18년, 보통 원년, 중대통 2년(530), 대통 원년, 5년에 차례로 사신을 보내 표(表)를 아뢰고 조공을 바쳤다.<sup>23)</sup> 이 일곱 나라가 독립적으로 관을 설치한 것은 양대에 빈번한 외교 관리에 따른 현실적 수요 때문이었다. 이러한 나라별 등급의 차이는 조화에도 그대로 반영되었다. 『유양잡조(酉陽雜俎)』 권1의 기록에 따르면, 양나라의 정월초하루 경축 의례 중에 “북사는 문으로 들어와 종경(鐘磬)을 치고 마도(馬道) 북쪽의 종을 걸어둔 안쪽 길의 서쪽에서 북쪽으로 서는데……길 서쪽 가까운 길에 고구려, 백제의 객이 있었으며, 전(殿)에 오르는 관리가 3천여 명에 달했다.” 이 순서가 객관과 완전히 일치하는 것을 우연이라고 할 수는 없을 것이다.

문헌 기록에 근거하여 추정해보면, 남조의 국별 객관은 이전의 소제(蕭齊) 때로 거슬러 올라갈 수 있다. 『남제서』 권58 「동남이전·고려국」에는 영명(永明) 7년(489)에 안유명(顔幼明), 유사효(劉思效)가 출사 기간 중 북위의 원회(元會)에 참석했다는 기록이 있다. 자리가 “고려 사신과 바로 이어진” 것에 불만을 가진 유사효는 북위 남부상서 이사충(李思冲)에게 의견을 말했다. “우리 성조(聖朝)는 위의 사신을 접대할 때 소국과 나란히 한 적이 없소. 경 또한 이를 알아야 할 것이요.” 이 기록이 소제 때 여러 객관의 분포 상황을 알려주지는 않는다. 그러나 최소한 제나라 수도 건강의 북위 사관(使館)이 다른 나라의 사관과 다른 곳에 있었음은 알 수 있다. 심지어 필자는 송초에 남, 북 객관이 이미 이런 식으로 배치된 것은 아니었을까 생각된다. 더 나아가 필자는 양대 건강의 행인관이 송제 북관의 모습을 그대로 따랐고, 양 무제는 여기에 정식 이름만 더해서 확장 보수한 것일 뿐이라고 추측한다.

이처럼 나라별로 객관을 설치하는 현상은 북조에도 보인다. 『남제서』 권58에 따르면, 일찍이 낙양으로 천도하기 전 북위가 평성(平城)에 설치한 “여러 나라의 사신 숙소 중 제나라 사

22) 『남사』 권34.

23) 『梁書』 권54 「諸夷傳」을 볼 것.

신이 제일이고 고려가 그 다음이었다.” 북위가 낙양으로 천도한 후에는 낙수교(洛水橋) 남쪽 어도(御道) 동쪽에 유명한 사관(四館)[속칭 사이관(四夷館), 즉 금릉관(金陵館), 연연관(燕然館), 부상관(扶桑館), 엄자관(崦嵫館)]을 설치했다. 이는 잘 알려진 역사적 사실이다. 북제 또한 마찬가지였다. 『북사』 권83 「문원전(文苑傳)」에 따르면, 온자승(溫子昇)은 “일찍이 양의 객관으로 가서 국서(國書)를 받았다.” 송초에 이미 남북 객관과 사방관이 설치되었고, 특히 뒤의 글에서 분석한 대로 동진과 남조 송, 제의 객관 역시 어도의 동쪽에 설치된 점을 고려하면, 필자에게는 북위 평성(平城)과 낙양 객관의 배치가 남조 건강성의 영향을 받았을 것이라고 주장할 충분한 이유가 있게 된다.

도성의 중앙 객관 외에 동진과 남조의 주군에는 지방 객관도 설치되었다. 『진서』 권73 「유익전(庾翼傳)」의 기록에 따르면, 유익은 양양(襄陽)을 지키는 동안 “먼 곳의 사람들을 위로하고 힘써 그들을 받아들여 객관을 설치하고 전빈참군(典賓參軍)을 두었다.” 『송서』 권29 「부서지하(符瑞志下)」에는 “원가 14년(437), 흰 참새 두 마리가 형주부(荊州府) 객관에 보였다”는 기록이 전한다.

### 3. 객관의 공간 방향

오의 수도 건업의 객관에 대해서는 여러 책들이 『단양기』를 인용하여 채주(蔡洲)에 있었다고 분명히 기록하였다. 채주의 구체적 위치는 어디일까? 『원화군현도지(元和郡縣圖志)』 권25에서는 “현 서쪽 12리 강 속”이라고 기록했고, 『태평환우기』 권90에서는 “현 서쪽 12리에 있고 둘레가 50리이다”라고 했다. 『지정금릉신지』 권5하에서는 다음과 같이 상세히 기록했다. “채주는 지금은 채가사(蔡家沙)라 하고 일명 채가주(蔡家洲)라고도 한다. 성 서남쪽 12리에 있으며 둘레가 55리이고 언덕을 사이에 두고 있다.”<sup>24)</sup> 여기서 “현 서쪽 12리”라고 한 것은 당대의 상원현(上元縣)에 대해서 말한 것이고, 이 현은 지금의 남경성 서남쪽 건업로의 원래 강소성위당교(江蘇省委黨校) 및 그 동쪽 일대에 있었으며, 석두성(石頭城)은 여러 책에서 대부분 “현 서쪽 4리에 있다”고 했다. 이를 통해 채주가 석두성 서쪽 8리의 강 안에 있었음을 알 수 있다. 『자치통감』 권94, 권115의 호삼성 주에서 “채주가 석두 서쪽 언덕에 있다”고 한 것이 이를 증명한다. 석두성과의 이런 특수한 위치 관계 때문에, 도간(陶侃)이 소준(蘇峻)을 토벌하고 노순(盧循)이 건강을 침범하고 진패선(陳霸先)이 후경(侯景)의 난을 평정한 전쟁 등에서 채주는 전황을 결정하는 핵심 군사 거점이 되었다. 근년의 고고학 발굴에서 석두성의 유적이 대부분 아직 남아 있고 그 위치는 지금의 국방원(國防園)에서 청량산(清涼山)공원까지의 옛 석두산 위임이 밝혀졌다.<sup>25)</sup> 이를 통해 손오 객관의 땅인 채주가 지금의 남경 근강(近江)의 강 서쪽 지역임을 알 수 있다.

손오는 외국의 사신을 접대하는 객관을 도성에서 멀리 떨어진 강 속 외딴섬에 두었는데,

24) 『景定建康志』 권21에서만 채주가 “성 남쪽 13리에 있다”고 했는데, 이는 잘못된 것이다.

25) 王志高, 「남경 석두성의 네 가지 문제를 간략히 논함(簡論南京石頭城的四個問題)」, 『南京曉莊學院學報』, 2013년 제2기.

이 점은 불가사의한 면이 있다. 그 이유는 두 가지로 추정해보면, 첫 번째는 석두성 남쪽 빈강(濱江)의 석두진이 손오가 건업을 출입하고 강과 바다로 통하는 중요한 나루터이자 해상운송 부두여서 당시의 외국 사신이 대부분 이곳을 통해 오는 수도를 오고 갔으므로 석두성 서쪽의 강 안에 객관을 설치한 것은 거기서 가까운 곳에 사신을 묵게 한 것이라고 볼 수 있다. 두 번째는 삼국시대에 손오, 위, 촉은 세 나라로 정립(鼎立)한 상황이라 건업을 왕래하는 사신이 위, 촉 양국에게도 가장 중요했고, 삼국이 서로 적대 관계라 이곳에 객관을 설치하여 사신이 함부로 손오의 국정을 엿보지 못하도록 하려는 의도가 있었기 때문일 것이다. 다른 근거도 있다. 구지(舊志)에서 인용한 『궁원기(宮苑記)』의 기록에 따르면, 육조 때 ‘군공상계(郡貢上計)’ 인원의 접대를 맡은 공계관(貢計館) 또한 성 남쪽 진회화(秦淮河)를 사이에 둔 주자주(舟子洲)에 있었는데,<sup>26)</sup> 이 역시 안전과 관리상의 특별한 필요 때문이었을 것이다.

동진의 객관은 『진서』에 기록이 있지만, 해석하게도 공간 방위에 대한 정보는 없다. 그런데 『건강실록』에 한 가지 중요한 단서가 보인다. 이 책의 권19에 다음과 같은 기록이 전한다. “의현당(儀賢堂)은 오나라 때 만들었고 중당(中堂)이라 불렀으며 선양문(宣陽門) 안쪽 길 서쪽에 있다. 일곱 칸이며 청송당(聽訟堂)이라고도 했다. 매년 효렴, 수재를 책문하고 학사학업 시험을 보았으며, 연말에 원회(元會)의 의례를 이 앞에서 익혔다. 홍려사 서남쪽, 위위부(衛尉府) 남쪽, 종정사(宗正寺), 태복사(太僕寺), 대노서(大弩署), 지택고(脂澤庫)보다 더 남쪽에 있었고, 태사서(太史署), 태부사(太府寺) 동남쪽 귀통이는 길과 닿아 있었다. 선양문 안에서 동쪽을 지나면 곧 객성(客省)과 우상방(右尙方)으로 지금 현성 동쪽 1리 2백보 현풍관(玄風觀) 뒤에 있다. 의현당과 길을 사이에 두고 북쪽에 더욱 가깝게 있다.” 앞에서 이미 분석했듯이 남조의 객성은 상서주객조(尙書主客曹)의 수하 기구였다. 앞서 인용한 『송서·범엽전』의 기록에서는 그 땅이 궁원의 범위 안에 있다고 분명히 밝혔기 때문에, 대성(臺城)에서 멀리 떨어진 도성 남문 선양문 안 어도 동쪽에 객성이 설치되었을 리가 없다. 그러므로 이곳의 ‘객성’은 ‘객관’의 잘못으로 보아야 할 것이다. 더욱 중요한 것은 이 글에 묘사된 선양문 안 어도 양측 중앙 관서들의 공간적 위치 관계에 근거하면 그 북쪽이 바로 객관의 상급 주관기구 홍려사였음을 확실히 알 수 있다. 요약하면, 동진의 객관은 당대 상원현 동쪽 1~2백보에 있었고, 선양문 안 어도 동쪽에 위치했으며, 그 북쪽은 홍려사와 접하고 그 서북쪽은 어도를 사이에 두고 의현당과 서로 마주보고 있었다. 선양문의 위치에 대해 필자는 이미 고고학적 단서에 근거하여 지금의 남경성 남쪽 홍무로(洪武路)와 와와교(娃娃橋), 규림영(閨衞營)이 만나는 지점의 동쪽이라고 추정했다. 즉 동진의 객관은 이곳에서 약간 동북쪽으로 떨어진 일대에 있었고<sup>27)</sup> 그 땅은 건강성 남쪽에 속했던 것이다.

앞에서 분석했듯이 남조 송, 제의 객관은 남과 북 2관으로 나뉘었는데, 남객관은 동진 객관의 옛 땅에 그대로 있었고 여전히 객관으로 불렸다. 북객관은 북관으로 간략히 불리고 그 땅은 나중에 양대의 행인관으로 세워졌는데, 그 위치에 대해서는 아래에서 다시 분석할 것이

26) 『景定建康志』 권19 「山川志上」, 『至正金陵新志』 권4하.

27) 楊國慶, 王志高, 『南京城牆志』, 34쪽, 鳳凰出版社, 2008년.

다.<sup>28)</sup> 현존 사료는 최소한 양대에 이르러서는 건강성의 객관이 이미 자리를 옮겼음을 보여준다. 『책부원구』 권621에서 이렇게 기록했다. “동위(東魏)는 이해(李諧), 노원명(盧元明)을 양에 사신으로 보냈고, 무제는 소회의 말재주가 상당하다고 여기고 그로 하여금 중서시랑을 겸하여 동빈관에서 폐백을 받도록 했다.” 이 동빈관이 곧 양대의 객관이고 성의 동쪽에 있어서 ‘동빈관’이라고 했을 것이다. 『진서(陳書)』 권6 「후주기(後主記)」에 따르면, 태건(太建) 14년(582) 4월 계묘일, 진후주가 이런 조명을 내린다. “중년에 회(淮), 사(泗)를 평정하고 이어서 청(靑), 서(徐)까지 이르러, 그 땅의 수령에게 경(罄)을 보내 성의를 보이고 친척을 나누어 파견하여 번갈아 말도록 했다. 지금은 옛 땅이 함락되어 다시 이역(異域)이 되고 남북으로 멀리 떨어져 회동할 수가 없으니, 그 떨어진 사정을 생각하면 참으로 안타깝다. 이적(夷狄)도 나의 백성이고 그 일도 하나인 것인데 어찌 유독 비난하고 금하며 그들을 떨어지게 하는 것인가? 밖으로 즉시 자관과 동관에 부임하고 밖에서의 임무를 함께 맡는 자에게는 옷과 식량을 하사하고 술과 먹을 것을 보내고, 고향으로 돌아가는 길이 멀리 막혀 있으면 배들을 보내 호위하여 반드시 편안히 닿을 수 있도록 하라. 만약 이미 예약된 사환이나 다른 일이 있어 가기를 원하지 않는 자는 또한 그 뜻을 따르도록 하라.” 위의 글을 분석해 보면, 동관은 곧 외국의 사신을 모시는 진의 객관이고, 앞에서 인용한 양대 동빈관의 약칭이며, 양과 진 양대의 객관은 차례로 이어졌고 그 땅은 건강성 동쪽에 있었음이 분명하다. 북방의 사신을 모신 양대의 행인관이 멀리 성 남쪽의 누호(婁湖)에 있었기 때문에, 이 동빈관(동관)은 당연히 전객관이고 여전히 객관으로 불리기도 했다. 그리고 이곳은 단독으로 설치된 7국 이외 기타 국가의 사신을 접대하는 장소였으며 이곳에서 공물을 받는 등의 중요한 외교활동을 수행했다. 이는 현재 북경 조어대 국민관과 각국 사관의 관계와 흡사하다. 주의할 점이 또 하나 있는데, 상서계통의 외교 행정기구인 객성과 전객성 역시 궁원의 동쪽에 있었다는 것이다. 앞서 인용한 『송서·범엽전』에 따르면, 송 문제는 일찍이 조서를 내려 “범엽과 조신들을 화림(華林)의 동합(東閣)에 모으고 객성에 머물게 했다.” 화림 동합은 곧 대성 북부 화림원의 동문이다. 화림 동합에 모인 조신들이 “객성에 머물” 수 있다는 것은 두 건물이 가까웠다는 의미이므로, 유송 객성은 확실히 대성 동쪽에 있었던 것이다. 양대의 전객성에 대해서는 앞서 인용한 『경정건강지』 인용 「궁원기」에 동궁 서문 즉 즉천문(則天門) 밖에 있고 서쪽으로 대성 동문 동화문을 직접 마주본다고 분명히 기록되어 있다. 그러므로 필자는 양, 진 양대의 객관(전객관)이 곧 전객성 안팎에 있었고, 대성의 동쪽에 있었기 때문에 동빈관, 동관이라는 이름을 붙였다고 생각한다. 대성 외성의 동쪽 담장을 필자는 근래에 주관한 육조 건강성 유적 발굴을 통해 여러 지점에서 발견했는데 대략 지금 이제항(利濟巷) 서쪽 일대였다. 동화문이 대성에서 배치된 상대적 위치 관계를 고려하면 양, 진 양대의 객관(전객관)이 대략 지금의 남경성 중과항(中科巷)과 이제항이 만나는 지점 동쪽 주변에 있었음을 추정할 수 있다.

아래에서는 학자들이 상당히 주의 깊게 보는 양 ‘육관’의 위치에 대해 논하고자 한다. 『여

28) 남송 사람들은 유송 객관의 위치를 이미 모르고 있었다. 『景定建康志』 권21 ‘宋四方館’조에서 “지금은 그 장소를 알 수 없다”고 했다.

지기승』 권17 인용 「궁원기」에서는 “오관은 서로 가깝고 행인은 이문(籬門) 밖에 있다”고 했다. 『지정금릉신지』 권4하 인용 「궁원기」에서는 더 나아가 “현인(관)은 청계중교(靑溪中橋)에 있다. 오관은 서로 가깝고 행인만 누호의 이문 밖에 있다”고 했다. 청계(淸溪)중교라고도 하는 청계중교는 건강성 동쪽 청계 남단에 있으며 서쪽으로 도성 동쪽 담장의 남문인 청명문(淸明門)을 마주보고 있다. 『건강실록』 권2에서는 이렇게 썼다. “더 남쪽으로 청계중교가 있는데, 지금의 상궁사(湘宮寺) 문 앞 골목이다. 동쪽으로 나와 시내를 건너 동쪽으로 도화원(桃花園)이 있다. 원래 제 태조의 고택이었는데 즉위 후 정원으로 고치고 이름도 방림원(芳林園)이라 했다.” 권7의 기록은 이렇다. “(도성)동쪽 가장 남쪽의 청명문은 문이 세 길이고 지금의 상궁사 골목과 마주보고 있다. 문 동쪽으로 나가면 청계항교(淸溪港橋, 즉 청계중교)이다.” 「송명제자서(宋明帝自序)」에서는 스스로에 대해 이렇게 썼다. “서쪽 저택에 거주하는 것을 좋아하지 않는다. 역양태수(歷陽太守) 건평경소(建平璟素)가 사적으로 건양문(建陽門, 도성 정동문) 밖에 집을 올렸다. 완성이 되자 나는 다른 집을 따로 보고 그것과 바꾸었고 소제가 이를 허락했다. 나는 서쪽 저택에서 새 집으로 이주했다. 새 집은 청계 서쪽에 있었다. 옛 저택은 지금의 상궁사이다.” 이를 통해, 동쪽으로 청명문을 나와 청계중교까지의 길을 상궁사 문 앞 골목 혹은 상궁사 골목이라 칭했고, 상궁사는 길 북쪽이자 시내 서쪽에 있었으며, 시내 동쪽이 곧 도화원(방림원)이었음을 확실히 알 수 있다.

현인 등의 5관이 청계중교 동, 서 어느 방향에 있었는지에 대해서는 「궁원기」에도 설명이 없다. 다만 『태평어람』 권194에서는 「건강지기(健康地記)」를 인용하여 이렇게 썼다. “현인관은 강녕(江寧)현 동남쪽 5리 청계중교 동쪽 상궁항(巷) 아래에 있다. 옛날 고려 사신이 묵던 곳이다.” 그래서 어떤 학자는 이에 근거하여 “이 다섯 객관이 대체로 건강 도성 동쪽 청계중교 동편 상궁항 아래 부근에 있었다”고 보았다.<sup>29)</sup> 그러나 상궁항은 앞에서 이미 분석했듯이 청계중교 서쪽, 청명문 밖에 있었으므로 이 기록은 앞뒤가 전혀 맞지 않는다. 필자는 위의 “청계중교 동편”이 “청계중교 서편”의 잘못이 아닌가 생각된다. 『건강실록』 권2에서 인용한 도계직(陶季直)의 『경도기(京都記)』에서는 “전오(典午) 때 경사(京師)의 권문세족들은 대부분 청계 좌(동)측 및 조구(潮溝) 북쪽에 있었다”고 했다. 그러므로 5관을 포함한 관련 관서들은 청계 서쪽, 상궁사 남쪽에 있어야 한다. 문헌에 보이는 이 공간 구역은 최소한 남위(南尉)와 초시(草市)로 분포되어 있었다. 『지정금릉신지』 권4상 인용 「궁원기」의 “남위는 초시 북쪽, 상궁사 앞에 있으며, 그 땅은 지금의 상원(上元)현 치소의 동북쪽이다”라는 기록이 이를 증명한다. 또 『경정건강지』 권20에서는 “(도성)동편 가장 남쪽을 청명문이라 하는데, 문은 세 길이고 지금의 상궁항과 마주보고 있다. 문 동쪽으로 나가면 청계교항(淸溪橋港, 즉 청계중교)이며, 상서의 사택이 이 문 안에 있다.” 상서의 사택은 사실 대성 안에 있고, 앞에서 이미 분석한 홍려사는 도성 남문 선양문 안 동북쪽에 있으므로, 이 상서의 사택은 응당 홍려사의 잘못이 아닐까 한다. 그러므로 현인 등의 5관을 청명문 밖, 청계 서쪽, 상궁사 문 앞 골목 남쪽

29) 앞에서 소개한 차이중첸의 논문 「南北朝의客館及其地理位置」 참고. 이 글에 첨부한 그림2 ‘南朝建康客館位置圖’는 상궁사를 청계 동쪽으로 잘못 추정했다.



에 설치한 것은 관리의 편의를 위해 객관의 상급 주관기구인 홍려사 가까이 에 둔 것으로 추측된다. 상궁사의 구체적 위치에 대해 『지대금릉신지(至大金陵新志)』 권11하에서는 “예전에 청계중교 북쪽에 있었다”고 하고 또 『경원지(慶元志)』를 인용하여 “근래에 어떤 사람이 상원현 치소 뒤쪽의 군영에서 깨진 돌을 발굴했는데 그 위에 ‘湘宮寺’ 세 글자가 있었다”라고 했다. 『경정건강지』 권5 ‘부성의 그림(府城之圖)’에 근거하면, 남송 상원현의 치소는 부성 동문 안 명도서원(明道書院) 및 존현방(尊賢坊) 서쪽에 있었고, 그 북쪽과 동북쪽에는 용사후군(戎司後軍) 등의 군영이 있었으며, 그 땅은 일반적으로 지금의 남경성 동쪽 “백하로(白下路) 북쪽, 장백가(長白街) 동쪽, 복흥항(復興巷) 서쪽의 중공남경시위당교(中共南京市委黨校) 및 그 서쪽 일대”로 여겨진다.<sup>30)</sup> 그리고 아직 고고학적으로 발견된 것은 아니지만, 육조 건강 도성 동쪽 담장 유지가 지금의 마로가(馬路街) 동서쪽 일대임을 밝혀주는 단서가 있다. 이에 근거하여 필자는 현인 등의 5관이 대략 지금 백하로 북쪽, 수화항(繡花巷) 이남, 마가로 동쪽, 대중교 아래 하도(河道) 서쪽 이 공간의 범위 안에 있었다고 추정한다.

‘육관’ 중 하나인 행인관은 멀리 건강성 외곽 “누호의 이문 밖”에 있었다. 이전의 설에서는 양대가 북조 객관만 이문 밖에 안치한 것이 남조의 북조에 대한 방비와 적의의 표현이라고 했다.<sup>31)</sup> 차이중셴은 이 설이 잘못되었음을 이미 밝히고, 그 이유에 대해 “여러 이번국(夷藩國)과 구별한 것은 쌍방을 평등하게 대하는 원칙에 기반했기 때문일 것이다”고 말했는데, 이 주장이 더 믿을 만하다. 사실 양대의 행인관만 외곽의 이문 밖에 둔 것은 건강 도성 내외의 공간이 상당히 협소했던 것과 관련이 있을 것이다. 사서에 기재된 북위 도성 낙양의 귀정리(歸正里)는 “민간에서는 오인방(吳人坊)이라 부르고, 남쪽에서 투항해온 자들이 그 안에서 많이 거주했다. 이수(伊水)와 낙수(洛水) 두 강에 가깝고 말 물기를 마음껏 익히도록 했다. 마을 안 3천여 가구가 스스로 시장을 세웠다.”<sup>32)</sup> 건강에 귀의한 북위 사람의 구체적 숫자에 대해서는 사서에 기록된 바가 없다. 그러나 당시 남북 형세로 보건대 그 수는 적지 않았을 것이다. 성남의 선양문 안 어도 동쪽 옛 객관의 땅이든, 청명문 밖, 상궁사 골목 남쪽의 새로운 오관의 땅이든, 모두 관객의 수가 방대했을 북관을 그곳에 둘 수는 없었을 것이다. 즉 공간에 제약이 없는 성곽 바깥은 어쩔 수 없는 선택이었던 것이다. 앞에서 분석했듯이 북인을 접대하는 곳으로서의 행인관은 아마 남북관을 따로 나눈 남조 유송 영초(永初) 연간에 시작되었을 것이다. 누호의 지리적 위치와 관련해서는 『원화군현도지』 권25에 이렇게 쓰여 있다. “현 동남쪽 5리이다. 오(吳)의 장소(張昭)가 처음 만들었으며 수십 경(頃)의 밭에 물을 댈 수 있고 둘레가 7리에 달한다. 장소가 누후(婁侯)로 봉해져서 누호라 일컫게 되었다.” 『경정건강지』 권18의 기록은 조금 다르다. 여기서는 “누호는 성 동남쪽 15리에 있으며, 둘레가 10리에 20경의 밭에 물을 댈 수 있다”고 했다. 제 무제가 호수 옆에 만든 누호원 땅에는 나중에 광택사(光宅寺)가 세워졌다.<sup>33)</sup> 광택사는 근대 이래로 석관음사(石觀音寺)로 불리게 되었고, 그 유

30) 남경시 지방지 편찬위원회, 『南京建置志』, 119쪽, 海天出版社, 1994년.

31) 劉淑芬, 『六朝的城市與社會』, 184-186쪽.

32) 魏・楊炫之 撰, 范祥雍 校注, 『洛陽伽藍記校注』 卷二「城東」.

33) 『景定建康志』 권22 「城闕志三・園苑」 ‘古婁湖苑’조의 기록: “제 무제 영명 원년, 기운을 보는 자가 누호에 천자의 기운이 있다고 하여 황제는 곧 청계 옛 궁에 누호원을 지어 그것을 경축했다. 수 왕조 때는 더욱 웅장해졌으

적은 지금 남경의 명대 성곽 안 동남쪽 주처대(周處臺) 아래에 있으며, 그 땅은 아직도 ‘노호두(老虎頭)’라는 지명이 있고, 구지(舊志)에서는 이것이 ‘누호두’에서 바뀐 음이라고 했다. 그러므로 누호 이문 밖 행인관의 위치는 대략 지금의 남경 명대 성곽 안 동남쪽 강녕로 남단의 노도후 주변 일대라고 추정할 수 있다.

그 외에 부남국 사신을 접대한 부남관에 대해 필자는 앞의 글에서 이미 그 전신이 손오 시기의 부남서일 것이라고 추측했다. 『지정금릉신지』 인용 「건강도경」에 근거하면 부남서는 “강녕현 북쪽 2리”에 있었다. 『건강도경』의 저자는 미상이나 대략 당대의 저작으로 판단된다. 그러므로 소위 ‘현 북쪽 2리’는 당대의 현을 두고 한 말이고, 그 현의 소재지는 지금의 남경성 서남쪽 조천궁(朝天宮) 동쪽, 건업로(建鄴路) 북쪽 일대에 있었다. 즉 부남관은 대략 지금의 석고로(石鼓路) 동단 남북 주변 일대에 있었던 것이다.

(그림1, 그림2, 그림3)

## 唐代安西四镇有关史迹的新发现

于志勇 | 新疆文物考古研究所 所长

唐代“安西四镇”，首先指称的是唐代前期在龟兹（今库车），焉耆（今焉耆），于阗（今和田），疏勒（今喀什）建置的由安西都护兼统的四个军镇；贞观后，安西四镇时置时罢，有所变动，调露元年(679)，唐王朝平定阿史那都支后，以碎叶镇(今吉尔吉斯斯坦托克马克附近)代焉耆；开元七年(719)，四镇节度经略使汤嘉惠建议以焉耆镇代替碎叶镇。安西四镇，虽为四镇，实共涉五地，建置因军事而权重策略。

围绕“安西四镇”建置等相关问题的历史研究，长期以来一直是唐代西域史研究的重点。随着第三次全国文物普查资料的系统刊布，利用全新，系统的基础资料，综合科技考古手段和方法的应用，结合出土文献研究，考古实地踏查的成果，深入分析汉唐时期西域地区军政建置的规制，分布，体制等重要问题，已成为可能；在此学术背景下，尝试对唐代“安西四镇”的进行考古学探索和历史地理研究，对加深唐代西域政治史的认识等有着重大意义，这项既有典型性又具挑战性的考古研究，对于整合分析进而确定已知或未知的重要考古调查，发掘资料的性质和属性，将有很大益处。

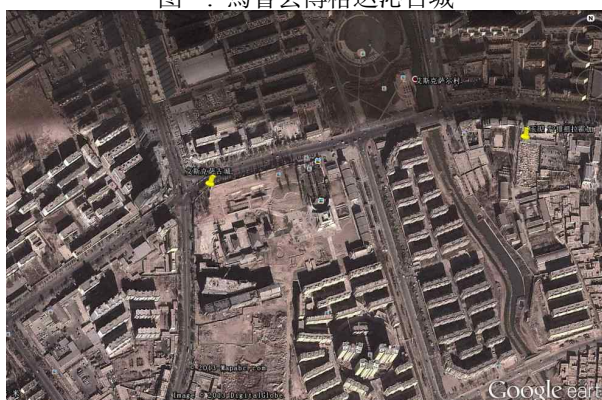
笔者拟通过最新考古资料，对以下重点问题进行考古对比分析研究：

1. 五地军镇的营建与规制；
2. 以安西都护府为中心的四镇镇防体系及其体制；
3. 龟兹镇的核心地位和作用；
4. 唐代北方地区军镇建置背景下的“四镇”特点；
5. 安西四镇的年代和废弃。

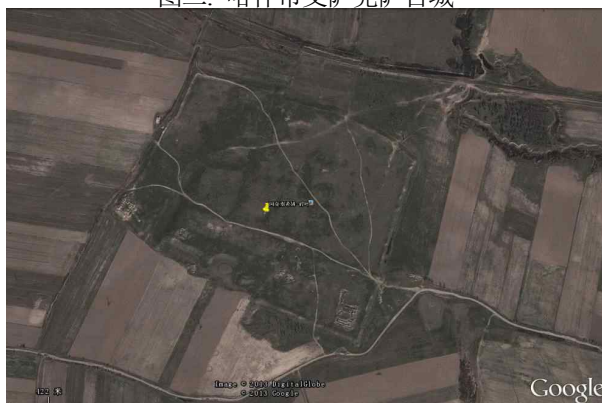
参考用图：图一 — 图四



图一. 焉耆县博格达沁古城



图二. 喀什市艾萨克萨古城



图三. 吉尔吉斯托克马克碎叶镇城



图四. 新和县通古斯巴西古城

## | 2부

박대재 / 새로 發見된 新羅의 佛幡 石刻과 Silk Road

문무왕 / 천산남로·간다라 지역 불교문화

석길암 / 7世紀 後半의 長安과 慶州, 佛教思想 交流의 樣相

조윤재 / 考古資料 本 新羅의 國際性과 그 배경에 관한 再認識

허인섭 / 初期 中國佛教 담론 형성에 미친 중앙아시아 佛教의  
종교적, 교리적 特性

전경욱 / 고대 동아시아의 불교 연행(演行)문화와 실크로드

김기형 / 《百喻經》소재 <寶篋鏡喻>의 笑話化 양상

임상희 / 敦煌의 불교문헌에 관하여



## 새로 發見된 新羅의 佛幡 石刻과 Silk Road

박 대 재 | 고려대 한국사학과 교수

### I. 慶州 瓢巖 刻石의 新發見

2011년 5월 新羅의 古都인 慶尙北道 慶州市 東川洞 57-7번지 瓢巖(慶北道記念物 第54號)의 수직 바위 면에서 線刻畫와 銘文이 발견되었다. 『三國遺事』에 따르면 표암은 신라의 모체인 辰韓 6村 중 關川楊山村(뒷날 梁部)의 始祖인 謁平이 天降한 곳이다.<sup>1)</sup>

표암 刻石은 瓢巖齋 뒤편 수직 암면 중 西向한 바위 면의 지상 약 5m 지점에서 확인되었다. 약 230cm×200cm 범위의 바위 면에 왼쪽부터 人物像, 佛殿, 三層塔, 10여 자의 銘文, 幢竿, 佛幡, 山門 등이 陰刻되어 있다.(圖1> 참조)<sup>2)</sup>

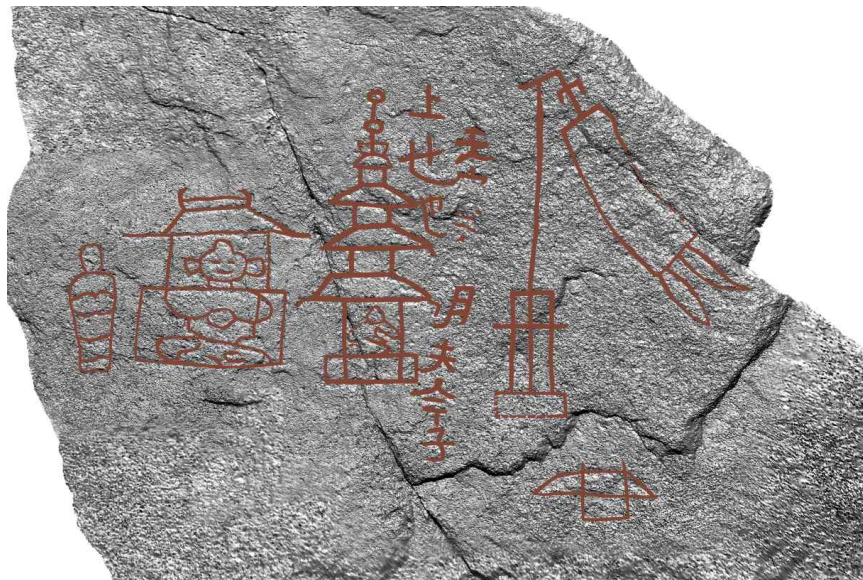


圖1. 瓢巖 刻石 3D Scan Image(慶州李氏 瓢巖花樹會 提供)

瓢巖 刻石의 銘文은 「天寶 二年(743)」에 있었던 「干子(祈子)」儀禮와 관련된 것으로 추정된다.<sup>3)</sup>

1) 『三國遺事』卷1, 紀異 新羅始祖 赫居世王.

2) 박홍국·이상형, 2011, 「慶州 瓢巖 「天寶」銘 線刻寺院圖」 『新羅學研究』 15, pp.89~107.

3) 銘文에 대한 자세한 檢討는 朴大在, 2013, 「慶州 東川洞 瓢巖 刻石의 銘文과 歷史的 環境」 『新羅文化』 41,



表 1. 瓢巖 刻石의 銘文 判讀과 解釋

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
I	天	(寶?)	二	(年?)	(?)	月	夫	人	干	子
II	上	世	也							
天(寶) 2년(743) (?)月夫人이 上世(先祖)에게 아들을 干求합니다.										

銘文에서 「干」의 판독이 쉽지 않다. 초기 조사에서는 앞의 「人」자와 붙여서 「今」 또는 「令」으로 판독하였다.<sup>4)</sup> 하지만 글자의 생김대로 판독하면 「人」자 밑에 「干」자가 붙은 형태이다.(圖2. 참조)

人과 干을 연결해 한 글자로 보면 자형에 맞는 글자가 없다. 人과 干을 밀착해 새긴 이유는 다음 子자 아래 바위 면에 단층이 있어서 공간이 협소했기 때문으로 보인다. 이런 상황을 고려하면 人과 干을 두 글자로 나누어 각각 판독할 수 있다. 「人」자와 자형이 비슷한 「大」자는 그 밑에 다른 글자를 바짝 붙여서 한 글자처럼 표기한 경우가 고대 文字資料에서 종종 확인되는데,<sup>5)</sup> 이와 비슷한 경우라고 생각된다.

干자 다음은 子자가 분명하다. 夫人과 子 사이에 있는 干자를 문맥상 述語로 보면, 「求하다」<sup>6)</sup>는 뜻으로 해석할 수 있다. 즉 「부인이 아들을 구하다」는 뜻으로 이해할 수 있다. 이처럼 干자가 ‘求하다’는 뜻으로 쓰인 예는 「干祿」(『論語』爲政), 「干名」(『漢書』終軍傳), 「干澤」(『孟子』公孫丑 下) 등 다수가 있다.

일반적으로 아들을 기원할 때는 「祈子」라고 많이 쓰지만, 여기서 干자를 선택한 것은 刻石의 내용과 관련이 있다고 보인다. 즉 幢竿에 佛幡을 매어달고 아들을 祈願한 儀式을 銘文化하면서, 幢竿과 통하면서도 求한다는 뜻이 있는 「干」<sup>7)</sup>자를 써서 重義的으로 「干子」라고 기록한 것으로 추정할 수 있다.

銘文의 중심 내용인 發願 부분을 「夫人干子上世也」로 판독하게 되면, 銘文에서 잘 보이지 않는 부분을 추정하는 데 실마리를 얻을 수 있다. 명문에서 「夫人」 바로 앞 글자는 「月」자가 분명하지만 그 위 글자는 훼손되어 보이지 않는다.

그런데 天寶 2년이라고 推讀된 紀年과 夫人이 아들을 간구한다는 發願 내용을 종합해 보면, 이 명문의 주체를 景德王의 後妃인 滿月夫人으로 臆斷해 볼 수 있다. 新羅에서 夫人은 王



圖2. 「夫人干子」

pp.410~417을 참조하라.

4) 박흥국이상형, 2011, 앞의 글.

5) 「大千」과 「大舍」를 한 글자처럼 붙여서 표기하는 예가 대표적이다.

6) 『爾雅』釋言, “干, 流, 求也 [疏]干, 流, 求也 釋曰皆求取也”(『十三經注疏』爾雅注疏 卷3, 釋言 第2).

7) 竿과 干의 通假는 王鳳陽, 1993, 『古辭辨』, 吉林文史出版社, pp.92~93을 참조하라.



妃나 葛文王의 婦人에게 붙여진 일종의 爵號로서, 銘文의 주체가 王室의 구성원이었음을 시사해준다.

天寶라는 年號와 夫人의 칭호를 연결해 보면, 銘文의 夫人은 景德王의 後妃인 滿月夫人일 가능성이 있다. 滿月夫人과 관련된 기록은 다음과 같이 『三國遺事』에 비교적 상세히 전하고 있다.

A. 제35 景德王은 金氏로 이름은 憲英이다. 아버지는 聖德(王)이고 어머니는 炤德太后이다. 先妃는 三毛夫人에 출궁되었으며 후사가 없다. 後妃는 滿月夫人으로 諡號는 景垂王后, 垂는 穆으로 쓰기도 하는데 依忠 角干의 딸이다.(『三國遺事』 王曆)

B. (景德)王은 玉莖의 길이가 8寸이나 되었다. 아들이 없으므로 왕비를 폐하여 沙梁夫人으로 봉하고, 滿月夫人을 後妃로 삼았는데 諡號는 景垂太后이며 依忠 角干의 딸이다. 왕이 하루는 表訓大德을 불러 말하기를 “짐이 복이 없어 아들을 두지 못했으니, 원컨대 대덕께서 上帝께 청하여 아들을 갖게 해주시오”라고 하였다. (中略) 표훈이 돌아와 天帝의 말로써 왕을 깨우쳤으나, 왕은 말하기를, “나라는 비록 위태로울지라도 아들을 얻어서 뒤를 잇는다면 족하겠소.”라고 하였다. 이리하여 滿月王后가 太子를 낳으니 왕이 매우 기뻐하였다. 태자가 8세 때에 (경덕)왕이 돌아가 왕위에 오르니, 이가 惠恭大王이다.(『三國遺事』 卷2, 紀異2 景德王 忠談師 表訓大德)

경덕왕은 즉위 이후 아들을 못 낳던 先妃(三毛夫人, 이후 沙梁夫人)를 출궁시키고, 재위 2년인 743년(天寶 2년) 4월에 舒弗邯 金義忠의 딸 滿月夫人을 後妃로 새로 맞아들였다.<sup>8)</sup> 경덕왕은 아들을 얻기 위해 表訓大德의 신통력을 빌어 天上 上帝에게까지 간청한 것으로 보아 당시 왕실에서 得男을 얼마나 기대했는지 짐작할 수 있다. 아들을 낳지 못한 先妃를 대신해 새로 입궁한 後妃인 만월부인의 염원은 더욱 간절하였을 것이다.

만월부인이 후비로 입궁한 해가 바로 「天寶 2년」이라는 점도 표암 각석의 기년과 관련하여 주목된다. 명문에서 아들을 바라고 구한다는 의미의 「干子」가 보이는 것도 득남을 염원하던 당시 왕실의 분위기와 맞아떨어진다. 이러한 역사적 정황과 각석의 명문을 종합해 볼 때, 각석은 만월부인이 경덕왕 2년 4월 후비로 입궁한 직후에 행한 祈子儀式과 관련하여 만들어진 것이 아닐까 조심스럽게 추정해 볼 수 있다.

## II. 瓢巖 刻石의 佛幡과 正倉院 所藏 佛幡

瓢巖 刻石의 특징은 線刻畫 중간에 銘文이 새겨져 있다는 점이다. 명문을 따로 새기지 않고 幢幡 바로 옆에 새긴 것은 명문의 내용이 佛幡奉安儀式과 직접 관련됨을 시사해준다.

新羅時代 寺刹에서 佛幡을 奉安한 儀禮는 『東文選』에 전하는 崔致遠의 기록을 통해 확인

8) 『三國史記』 卷9, 新羅本紀9 景德王 2년.

할 수 있다.

C. 듣자하니, 法舁가 공중을 날아서 멀리 미진의 밖으로 나가고, 慈軒이 설법을 타고 높이 煨室을 하직했다고 한다. 探究하면 妙門을 볼 수 없으나, 인도하면 실로 冥域에 들어갈 수 있는데, 하물며 살아서는 착한 명망을 세웠고, 죽어서는 좋은 인연에 의탁하였으니, 움직이면 이로운 바 있고 가면 이롭지 아니함이 없다. 故 全州大都督 金公은 小昊의 후예요 太常의 어진 손자로서 장막을 걷고[褰帷] 지방을 잘 안무하여 진작 銅虎符를 분담하였고, 자리를 비켜서 어진 이를 간절히 구하니 장차 金貂를 쓸 터인데, 어찌 큰 내를 건너지 못하고 먼저 좋은 재물이 꺾어질 것을 생각이나 하였겠는가. 부인은 덕이 蘭蕙처럼 꽃답고 禮가 蘋蘩처럼 조출한데, 갑자기 所天을 잃게 되니, 죽은 목숨같이 하고 쓸쓸한 마음을 안은 채 절개를 맹서하며, 구름 같은 머리를 깎아 용모를 변경하고 이에 재물을 희사하여 冥福을 빌게 하며 中和 6년(886) 5월 10일에 석가모니 佛像을 삼가 幡에 繡놓아 받들어 薩判과 莊嚴을 다하였다. 이는 三歸가 뜻을 격려하고, 五彩가 집을 덮는 것이며, 薰修는 날로 더하고 汲引은 날로 길어 東林에서 과연 驥馬를 얻을 것이며, 西土에서 龍을 더위잡을 것이니, 福地를 그리며, 이에 頌을 짓는다.<sup>9)</sup>

이 글은 中和 6(886)년에 婦人 某氏가 남편 金氏의 冥福을 빌기 위해 慶州 佛國寺에서 佛幡을 봉안한 의식을 묘사하고 있다. 瓢巖 刻石에 묘사된 幡은 佛國寺의 幢竿에 奉安된 석가모니상이 수놓인 佛幡의 揭揚 모습을 연상하는 데 도움을 준다. 이 글에서 佛幡은 죽은 남편의 冥福을 빌기 위한 목적으로 奉安되었다. 寺刹에서 佛幡을 봉안한 목적은 여러 가지 있을 수 있으나 이와 같이 死者의 冥福을 빌기 위한 것이 가장 일반적이었던 것으로 보인다.

瓢巖 刻石의 佛幡도 死者의 冥福을 위해 奉安된 것이라고 볼 수도 있겠으나, 바로 옆에 새겨진 銘文으로 보아 그보다는 子를 干求하는 發願에서 奉安된 것으로 이해된다. 銘文이 幢幡 바로 옆에 새겨진 이유는 佛幡 奉安의 목적을 밝히기 위한 것이다.

幡은 軍陣의 標式, 宮廷儀式이나 祭祀儀禮의 裝飾, 佛教의 莊嚴具 등으로 사용된 旗이다. 佛教에서 幡은 梵語로 「pataka」라 하는데 漢字로 音寫해서 「波多迦」라고 한다. 장엄을 위해 佛殿의 기둥이나 天蓋 등에 달고, 法要를 거행하는 庭이나 行道의 양쪽에 세우기도 한다. 三角形의 幡頭, 몇 개의 坪으로 구분된 幡身, 坪의 좌우에 붙은 幡手, 幡身の 아래에 수 개의 幡足を 늘어뜨린 구조로 이루어져 있다. 幡身の 坪에는 佛像이나 三昧耶形, 梵字 등이 그려진 것도 있고, 材質도 透彫된 문양의 金銅幡, 玉을 연결해 붙인 玉幡, 錦綾絹麻布幡 등이 있다.<sup>10)</sup>

日本 正倉院寶物 중에는 染色된 다양한 종류의 幡 實物이 전해지고 있어 古代의 幡을 이해하는 데 좋은 참고자료가 된다. 『日本書紀』에 의하면 623년 7월에 佛像·金塔·佛舍利와 함께 大灌頂幡 1具, 小幡 12條가 新羅로부터 일본에 전해졌다고 한다.<sup>11)</sup> 일본 法隆寺나 大安寺의

9) 『東文選』 卷50, 贊 崔致遠 撰 華嚴佛國寺釋迦如來繡像幡贊 並序.

10) 中村元 外 編, 2002, 『岩波 佛教辭典(第二版)』, 岩波書店, p.834. 中國에서는 幡을 旛이라고도 한다.(任道斌 主編, 1991, 『佛教文化辭典』, 浙江古籍出版社, p.253)

11) 『日本書紀』 卷22, 推古 31年 秋7月. 이보다 앞서 552년 백제 聖王이 일본에 불교를 전하면서 釋迦佛金銅像 1

資財帳의 기록에서 散見되기도 하며, 실제로 法隆寺나 正倉院 등에 飛鳥·奈良時代の 幡이 다 수 전래되고 있다.<sup>12)</sup>

623년 신라에서 일본에 전해진 灌頂幡과 같은 종류의 大幡으로 현재 일본에 남아있는 것은 法隆寺 獻納寶物 中の 金銅灌頂幡이 대표적이다.<sup>13)</sup> 금동재질로 제작된 灌頂幡은 天蓋를 포함한 길이가 5.1m이며, 천개와 네 모서리에 부속된 小幡, 중앙의 大幡, 挾侍의 역할을 하는 幡으로 구성되며, 지금은 떨어져 나갔지만 비단으로 만든 幡足도 있었던 장대한 7세기의 佛幡이다.<sup>14)</sup> 한편 정창원 남창에는 금제 대번에 장식되었던 번족의 단식이 전해지고 있다. 세로 39.7cm, 가로 46.3cm의 赤地鴛鴦唐草文錦 大幡脚端飾(단편)으로, 天平勝寶 9년(757) 5월 2일에 열린 성무친왕 1주기제회에 사용된 전장 10여 m에 달하는 관정번(대번)의 12條脚 중 하나의 脚 끝에 붙였던 裝飾이다. 현재 남아있는 것은 비록 斷片이지만 蓮華座 위에 한 쌍의 鴛鴦을 중심으로 唐草文이 화려하게 裝飾된 緯錦製 幡飾이다.<sup>15)</sup> 이를 통해 錦製 灌頂幡(大幡)의 존재를 알 수 있다.

瓢巖 刻石의 幡은 바람에 날리는 모습으로 보아 法隆寺의 金銅灌頂幡과는 다른 織物製 幡으로 추정된다. 이와 관련해 日本 正倉院寶物과 法隆寺獻納寶物 중에 「絣」이라는 견직물로 만들어진 幡의 斷片들이 전해져 주목된다. 고대 일본의 「絣」은 「秘錦」이라고도 불린 赤色の 견직물로 신라에서 전해진 「朝霞錦(紬)」으로 이해된다.<sup>16)</sup> 朝霞錦은 신라의 특산품으로 唐에 朝貢된 物品이기도 했으며, 『三國史記』 職官志에 나오는 內省 아래 朝霞房이 그 織役所로서 宮廷工房에서 만들어진 王室御用の 織物이었다.<sup>17)</sup>

이로 보아 신라에 朝霞錦을 사용해 만들어진 幡이 존재했으며, 일본 正倉院과 法隆寺에 소장되었던 絣製 幡 中에는 新羅에서 전해진 것도 있을 것으로 추정된다. 따라서 瓢巖 刻石은 실제 遺物로 남아있지 않는 新羅 佛幡의 모습을 石刻한 유일한 자료이며, 일본 正倉院에 소장된 絣製 幡의 성격을 이해하는 데도 많은 示唆를 준다.

### Ⅲ. 敦煌 莫高窟과 吐魯番 出土 佛幡

그동안 瓢巖 刻石과 같이 幢竿과 幡이 함께 표현된 사례는 중국 敦煌 莫高窟 제331굴 南壁 壁畫<sup>18)</sup>와 제61굴 西壁 壁畫인 五臺山圖와 北壁 壁畫의 것이 대표적으로 알려져 왔다.<sup>19)</sup>

구, 幡蓋 약간, 經論 약간 권을 보냈는데(『日本書紀』 卷19, 欽明 13年 冬10月), 幡蓋는 幡의 上部裝飾인 幡頭를 가리킨다.

12) 小野正敏 外 編, 2007, 『歴史考古學大辭典』, 吉川弘文館, pp.941~942.

13) 三田覺之, 2012, 「古代 日本에 나타나는 幡·天蓋의 造形과 新羅文化」 『새로 발견된 표암 암각화』, 東國大學校 新羅文化研究所, p.81.

14) 현재 日本 東京國立博物館 內 法隆寺寶物館에 所藏되어 있는 金銅灌頂幡의 諸元에 대해서는 東京國立博物館 編, 1990, 『法隆寺獻納寶物目錄』(改訂増補), p.52을 참조하라.

15) 奈良國立博物館 編, 2012, 『第六十四回 正倉院展 目錄』, 財團法人 佛教美術協會, p.66.

16) 東野治之, 1988, 『正倉院』, 岩波書店, pp.128~131.

17) 위의 책, pp.131~132.

18) 姜友邦, 2004, 「통일신라 法幢의 복원적 고찰」 『圓融과 調和』, 悅話堂, pp.305~306. 敦煌 莫高 第331窟의 壁畫

특히 敦煌 莫高窟 제61굴 五臺山圖(西壁)와 藥師經變(北壁)에는 龍頭 幢竿에 게양된 幡이 바람에 나부끼는 모습이 다양하게 묘사되어 瓢巖 刻石의 幡을 이해하는 데 좋은 참고가 된다.<sup>20)</sup>



圖3. 敦煌 莫高窟 第61窟 西壁 북측 五臺山圖(부분)의 幢幡

그런데 敦煌 莫高窟에는 壁畵의 幡뿐만 아니라 唐代 佛幡 實物이 傳來되고 있어 더욱 주목된다. 현재 일본 東京國立博物館에 소장되어 있는 地藏菩薩立像幡은 敦煌 莫高窟에서 출토된 唐시기(8세기) 작품으로, 1908년 프랑스의 폴 펠리오(Paul Pelliot)가 수집해 가 파리 기메(Guimet)美術館에 있다가 交換된 유물이다. 번은 絹本彩色의 세로 83.8cm, 가로 18cm 크기로 보존상태가 아주 양호하고, 幡身에 描寫된 地藏菩薩의 화려한 彩色은 佛畵를 방불케 한다.(圖4. 참조)<sup>21)</sup>

敦煌 莫高窟에서는 이보다 더 완벽하게 전체 형식이 남아있는 佛幡도 출토되었다. 역시 앞서 본 地藏菩薩立像幡과 같은 경로로 현재 東京國立博物館에 소장되어 있는 菩薩立像幡이 그것이다. 세로 84.8cm, 가로 17.8cm 규모의 佛幡으로 三角形의 頂部와 細長한 垂飾의 幡足까지 완벽하게 남아있는 아주 稀少한 예로, 幡身의 菩薩像은 8세기 盛唐시기 佛畵의 樣式을 模倣한 秀作이다.(圖5. 참조)<sup>22)</sup>

한편 27m의 南大佛像으로 유명한 敦煌 莫高窟 第130窟(盛唐時期: 705~781)에서는 1965년 또 다른 종류의 佛幡이 다량 출토되었다. 제130굴 남벽 서단 벽화 아래 岩孔 내에서 40件的 絲織物이 발견되었는데, 대부분이 世俗信徒가 施舍한 供養幡이었다. 그 중 發願文이 墨

를 盛唐 作品으로 보기도 하지만, 일반적으로는 初唐(7세기)으로 편년하고 있다.(敦煌研究院敦煌縣博物館 編(최혜완·이유진 共譯), 2001, 『敦煌』, 汎友社 및 寧强, 2012, 『敦煌石窟寺研究』, 甘肅人民美術出版社, pp.146~148 참조)

19) 嚴基杓, 2007, 『韓國의 幢竿과 幢竿支柱』(改訂增補版), 學研文化社, pp.244~247.

20) 香港廣集貿易有限公司, 2002, 『敦煌石窟珍品』, p.180, p.187 참조.

21) 東京國立博物館 編, 2011, 『特別展 佛教傳來の道 平山郁夫と文化財保護』, NHK·朝日新聞社, p.86.

22) 위의 책, p.87.



書된 幡도 있는데, 「患眼」「患腰」「己身」「亡女」 등이 보이는 것으로 보아 治病과 求福을 위해 供養한 것임을 알 수 있다.<sup>23)</sup>

또한 敦煌 서북쪽에 위치한 沙漠北路의 據點 오아시스인 新疆 吐魯番의 高昌故城에서도 回鶻高昌時代(9~13세기) 貴族의 모습이 그려진 麻布製 畫幡이 출토되었다.(圖6. 참조)<sup>24)</sup> 高昌故城의 幡 역시 幡頭의 坐佛像으로 보아 佛教儀禮에 사용된 佛幡의 일종임은 분명하다. 幡身에 描寫된 貴族像은 供養者를 그린 것으로 보인다.

이와 관련하여 吐魯番 出土文獻 가운데 佛幡에 대한 기록이 확인되어 참고할 만하다. 唐 咸亨 3년(672) 新婦爲阿公錄在生功德疏(64TAM29 : 3-335) 중에 往生經文에 따라 黃幡을 만들어 刹 위에 懸著했다는 기록이 보인다.<sup>25)</sup> 亡者의 極樂往生을 위해 黃色의 佛幡이 奉安된 것이다. 高昌故城에서 출토된 麻布製 畫幡도 幡身에 그려진 貴族의 極樂往生을 위해 제작된 佛幡일 가능성이 높다.

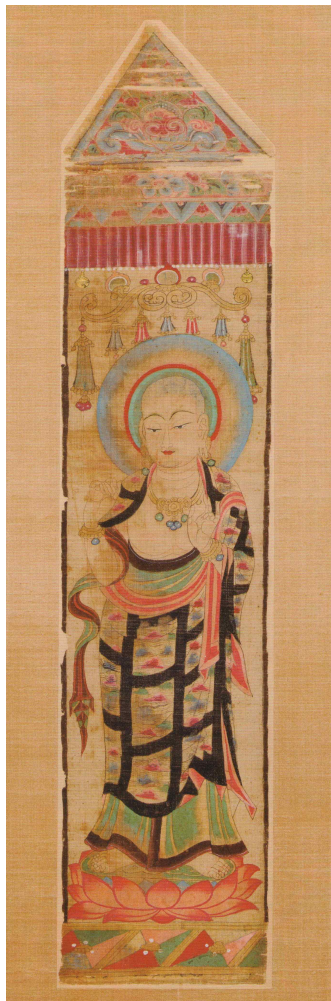


圖4. 地藏菩薩立像幡  
(敦煌 莫高窟 出土)



圖5. 菩薩立像幡  
(敦煌 莫高窟 出土)



圖6. 回鶻高昌 畫幡  
(吐魯番 高昌故城 出土)

23) 樊錦詩·劉永增, 2003, 『敦煌鑒賞 精選50選-莫高窟·榆林窟·西千佛洞-』, 鳳凰出版傳媒集團·江蘇美術出版社, p.87.

24) 祁小山·王博 編著, 2008, 『絲綢之路·新疆古代文化』, 新疆人民出版社, p.111 圖版⑧.

25) 王啓濤 編, 2012, 『吐魯番出土文獻詞典』, 巴蜀書社, p.297.

앞서 본 敦煌 莫高窟 제61굴의 五臺山圖는 吐魯番, 敦煌 등 실크로드 지역의 佛幡이 新羅로 流轉된 경로와 관련해서도 중요한 자료를 제공해주고 있다. 五臺山圖의 「河北道 鎮州城」으로 향하고 있는 행렬 앞에 新羅가 보낸 使臣이라는 뜻의 「新羅送供使」榜題가 확인된다.(圖7. 참조)<sup>26)</sup> 현재 이 榜題는 검게 酸化되어 墨書를 읽기가 쉽지 않지만, 그 아래에 鎮州城으로부터 나오는 「湖南送供使」행렬의 榜題와 서로 對稱되고 있다. 五臺山圖는 五代시기(907~960)의 작품으로 편년되므로,<sup>27)</sup> 여기에 보이는 新羅使는 그 전 唐代에 五臺山 一帶 河北 鎮州城을 방문했던 사신일 것이다.



圖7. 敦煌 莫高窟 第61窟 五臺山圖의 「新羅送供使」부분

五臺山圖는 唐 高宗 때(650~683) 沙門 會頤를 보내 五臺山の 佛跡을 조사하여 처음 그리게 한 것으로, 그 후 長安 일대에서 크게 流行하였다. 開成 3년(838)년 長安을 방문했던 日本 高僧 圓仁이 大中 元年(847) 佛經과 傳記 등 794卷을 수집해 歸國할 때 그 안에 五臺山圖도 포함되어 있었다. 敦煌 莫高窟에는 五臺山圖가 中唐時期的 제159, 222, 237, 361굴과 晚唐時期的 제9굴과 五代時期的 제61굴 등 총 6개굴에서 확인된다. 제61굴을 제외한 나머지 굴의 五臺山圖는 모두 屏風畫 형식이며, 오직 제61굴만이 거대한 규모로 通壁 全面에 풍부한 내용이 그려져 있어 가장 귀중한 연구 자료로 활용되고 있다.<sup>28)</sup>

五臺山圖의 新羅送供使가 향하는 河北 鎮州는 지금의 河北省 正定縣으로 唐初에 恒州의 治所였다가 元和(806~820) 初년에 鎮州로 바뀌었다.<sup>29)</sup> 河北 鎮州는 五臺山(太行山脈) 동남쪽 石家莊市 북쪽에 위치한 交通의 要地로, 山東半島 文登縣 赤山浦에 도착한 新羅使行이 이곳을 경유해 五臺山과 長安에 갔던 것이다.

26) 李新, 2013, 「敦煌石窟 壁畫 속의 古代 朝鮮半島 人物像에 대한 調査와 研究」(제2회 경주실크로드 국제학술회의 자료), 경상북도, p.5. 李新은 그림 속의 5명을 모두 新羅人으로 보면서, 머리에 幘頭를 쓰고 團領長袍를 입고 있는 統一新羅時代 人物像들로 그 身分은 使臣, 高級官僚, 下級官吏, 譯員, 馬夫라고 추정한다.

27) 樊錦詩·劉永增, 2003, 앞의 책, p.111.

28) 樊錦詩·劉永增, 2003, 앞의 책, p.113.

29) 薛國屏 編著, 2010, 『中國古今地名對照表』, 上海辭書出版社, p.14.

新羅와 唐 사이의 외교관계가 수립된 眞平王 43년(621) 이후 新羅 知識人들의 入唐 經路는 黃海를 건너 登州 文登縣 赤山浦에 도착한 후 鄭州를 거쳐 長安으로 가는 大路를 주로 이용하는 것이었다. 그런데 新羅 下代에 이르면 登州에 도착한 후 五臺山을 거쳐 長安에 이르는 길이 新羅知識人 사이에서 크게 유행하게 된다. 新羅 僧侶 道義와 行寂이 登州에서 五臺山을 거쳐 長安에 이른 대표적인 인물이다. 登州 文登縣 赤山浦에 도착한 日本 僧侶 圓仁 역시 당시 그곳에 滯留하던 新羅 僧侶 聖琳과 諒賢으로부터 敎示를 받고 五臺山을 거쳐 長安에 도착하였다. 圓仁의 旅路를 보면 840년 2월 20일 赤山 法華院을 출발하여 蓬萊, 黃河渡口, 鎮州를 거쳐 5월 1일에 五臺山 竹林寺, 5월 16일에 五臺山 大華嚴寺에 도착하였다. 그리고 五臺山에서 다시 서쪽으로 晉陽(太原), 洛陽 龍門을 거쳐 長安에 이르렀다. 晉陽서부터 長安에 이르는 길은 앞서 언급한 登州-長安 間의 大路이다. 新羅의 使臣團도 이와 같은 경로를 거쳐 登州-長安 間을 往來했던 것으로 보인다.<sup>30)</sup>

황해를 건너 등주에 도착한 신라의 사신들은 일반적으로 지금의 경기도 華城 南陽灣의 唐恩浦(党項城)에서 출발하였다. 그리고 新羅의 王京인 慶州와 唐恩浦 사이에는 「唐恩浦路」라고 하는 慶尙北道 尙州를 경유하는 幹線路가 존재하고 있었다.<sup>31)</sup>

이상의 자료를 종합해 보면 吐魯番, 敦煌 등 실크로드 지역의 佛幡文化는 長安으로부터 五臺山을 지나 登州-黃海-唐恩浦를 경유한 후 尙州를 거쳐 新羅의 金城(慶州)에 전래되었던 것으로 보인다. 그리고 新羅의 佛幡은 다시 東流하여 日本 奈良 正倉院에까지 전해져 남아있는 것이다.

고대 중국과 일본에 전하는 幡의 사례를 아울러 참고해 보면, 신라의 왕경이었던 경주의 표암에 남아있는 佛幡 石刻은 동아시아의 佛幡 文化를 이해하는 데 아주 중요한 연결 고리이다. 즉 표암 각석은 실크로드를 통해 고대 중국에 들어온 幢幡이 신라를 거쳐 일본으로 東傳하였음을 遺物로 확인시켜주는 중요한 자료인 것이다.

圖3. 敦煌 莫高窟 五臺山圖를 자세히 보면, 幢竿에 揭揚된 佛幡을 향해 禮를 올리는 모습의 人物像을 확인할 수 있다. 慶州 瓢巖 刻石의 佛幡도 모종의 儀式을 위해 揭揚된 것이며, 그 목적을 幢幡 바로 옆에 銘文으로 새겨 놓은 것이라고 이해된다.

중국의 北魏時代부터 佛幡의 揭揚이 유행하였다고 하므로, 唐 이전에 이미 高句麗나 百濟를 거쳐 新羅에 전해졌을 가능성이 충분히 있다. 佛幡의 傳來時期나 過程은 향후 高句麗 古墳壁畫나 기타 자료를 통해서 밝혀보아야 할 과제이다.

이와 관련하여 高句麗와 新羅의 경계에 위치했던 榮州 順興 邑內里 古墳壁畫에 보이는 槍에 묶여 휘날리고 있는 깃발의 성격을 재검토해 볼 필요가 있다. 邑內里 古墳은 高句麗 古墳壁畫의 영향을 강하게 받은 新羅 法興王大(己未中, 539년)의 壁畫古墳으로, 꼬리가 둘 달린 물고기형태의 기(旗)가 三枝槍에 매달려서 휘날리고 있는 것으로 이해되었지만 깃발의 성격

30) 金福順, 2012, 「新羅 知識人들의 入唐歸國路」 『실크로드의 東流-西安에서 慶州까지-』, 慶州실크로드 國際學術會議 資料集, pp.38~41.

31) 朴大在, 2012, 「新羅의 唐恩浦路와 党項城-新羅와 唐의 使行路와 관련하여-」 『실크로드의 東流-西安에서 慶州까지-』, pp.111~120.



은 제대로 밝혀지지 않았다.(圖8. 참조)<sup>32)</sup>

槍에 매달려 있다는 점에서 軍幡일 수도 있지만, 蓮華圖, 西域人像의 力士圖 등이 壁畫의 중심 내용을 이루고 있다는 점에서 墓主의 往生을 기원한 佛幡일 가능성도 충분히 있다. 三枝槍은 力士圖와 함께 辟邪의 素材로 채택되었을 수 있다. 幡과 墨書(己未中墓像人名△△△)가 바로 연결되어 있는 점은 慶州 瓢巖 刻石의 構圖와 매우 유사하다. 향후 順興 邑內里 壁畫古墳의 전반적인 성격은 幡이 다수 묘사된 실크로드지역의 石窟壁畫 및 慶州 瓢巖 刻石과 비교하여 재검토되어야 할 것이다.



圖8. 韓國 慶尙北道 榮州 順興 邑內里 古墳壁畫의 幡과 墨書(6세기)

32) 文化財管理局 文化財研究所, 1986, 『順興邑內里壁畫古墳』, 大邱大學校 博物館, 1995, 『順興邑內里壁畫古墳發掘調查報告書』.



# 新发现的新罗佛幡石刻和丝绸之路

朴大在 | 高丽大 韩国史学科 教授

## I. 庆州瓢岩刻石的新发现

2011年5月，作为新罗古都的庆上北道庆州市东川洞57-7号瓢岩(庆北道纪念物第54号)垂直石面发现了线刻画和铭文。根据《三国遗事》，瓢岩是作为新罗主体的辰韩6村中，阙川杨山村(后为梁部)的始祖谒平天降之处。<sup>1)</sup>

瓢岩刻石发现于瓢岩斋后部垂直岩面中西向石头面离地约5m之处。约230cm X 200cm范围的石头面上，从左至右阴刻着人物像，佛殿，三层塔，10余字铭文，幢竿，佛幡，山门等。(参照<图1>)<sup>2)</sup>

一般推测瓢岩刻石的铭文与[天宝二年(743)]的[干子(祈子)]仪式有关。<sup>3)</sup>

表 1. 瓢岩刻石的铭文判读和解释

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
I	天	(寶?)	二	(年?)	(?)	月	夫	人	干	子
II	上	世	也							
天(寶) 2年(743) (?)月夫人向上世(先祖)祈求儿子。										

铭文中，难以判读“干”字。在初期调查时，与前端“人”字一同解释为“今”或“令”。<sup>4)</sup>但若单纯根据文字样态进行判读，那么，是“人”字下添附“干”的形态。(参照<图2>)

如果连接“人”和“干”为一个文字，那么，并没有适合这个字形的文字。贴紧人和干字雕刻，可能是下一个“子”字下石头存在断层，空间过于狭小的缘故。考虑到这样的状况，可以把“人”和“干”分开为两个字进行判读。在古代文献资料中，常常会发现与“人”字形相似的“大”字下会贴紧其它文字标记如一个字，<sup>5)</sup>这应该是与此类似的状况。

“干”字下一定是“子”字。从文脉上的谓语来看夫人和子之间的“干”字，那么可以解

1) 『三國遺事』卷1, 紀異 新羅始祖 赫居世王.  
2) Park Hong Guk·Lee Sang Hyeng, 2011, 「慶州 瓢巖 「天寶」銘 線刻寺院圖」『新羅學研究』15, pp.89~107.  
3) 对铭文的仔细检讨参照朴大在, 2013, 「慶州東川洞瓢巖刻石的銘文和歷史的環境」『新羅文化』41, pp.410~417.  
4) Park Hong Guk·Lee Sang Hyeng, 2011, 上文.  
5) 具代表性的是把「大干」和「大舍」接连如一个文字标记的事例

释为“祈求”。<sup>6)</sup>也就是说, 可以理解为“夫人祈求儿子”。如上所述, 以“祈求”的意义使用“干”字的例子有「干禄」(《论语》为政), 「干名」(《汉书》终军传), 「干泽」(《孟子》公孙丑下)等多数。

虽然一般祈求儿子时, 多表现为“祈子”, 但在这里选择了“干”字看起来与刻石内容有关。也就是说, 可以推测, 在幢竿上挂上佛幡祈愿儿子的仪式铭文化的过程中, 使用与幢竿相通亦意味着求的“干”字, 以两种意义的方式记录为“干子”。<sup>7)</sup>

若以“夫人干子上世也”来判读作为铭文中心内容的发愿部分, 那么, 可以找到线索推测铭文中看不清的部分。铭文中, 虽然可以明确“夫人”前的文字是“月”字, 但之上的文字因毁损而难以辨别。

但是, 综合推读为天宝2年的纪年和夫人祈求儿子的发愿内容, 可以臆断这个铭文的主体是景德王的后妃满月夫人。在新罗, 夫人作为赋予王妃或葛文王夫人的一种爵号, 说明铭文的主体是王室成员。

连接天宝年号和夫人称号, 铭文中的“夫人”有可能是景德王后妃满月夫人。与满月夫人有关的内容, 在《三国遗事》中如下般有较为详细的介绍。

A. 第35代景德王姓氏为金, 名为宪英。父亲是圣德(王), 母亲是炤德太后。先妃是三毛夫人, 被出宫, 无后嗣。后妃是满月夫人, 谥号是景垂王后, 垂又被写作穆, 是依忠角干之女。(《三国遗事》王历)

B. (景德)王的玉茎长度为8寸。因没有儿子, 废除王后, 封为沙梁夫人, 娶满月夫人为后妃, 谥号是 谥号是景垂王后, 是依忠角干之女。一天, 王对表训大德说:“朕无福, 未能留下儿子, 希望大德请愿上帝, 让我拥有儿子”。(中略)虽然表训回宫后, 以天帝之言点化王, 但王说:“即使国家危殆, 若能得到儿子留下后继则足矣。”于是, 满月王后剩下太子后, 王大为喜悦。太子8岁时, (景德)王回宫登上王位, 他便是惠恭大帝。(《三国遗事》卷2, 纪异2 景德王 忠谈师 表训大德)

景德王继位后, 令未能生下儿子的先妃(三毛夫人, 后沙梁夫人)出宫, 于在位2年的743年(天宝2年)4月, 迎娶了舒弗邯金义忠之女满月夫人为后妃。<sup>8)</sup>从景德王为得到儿子借助表训大德的法力向天上上帝请愿的状况来看, 可以知道王室多么期待儿子。替代未能生下儿子的先妃入宫的后妃满月夫人, 其心愿一定更为殷切。

与瓢岩刻石纪年有关, 可以注意到满月夫人作为后妃入宫的年度亦为“天宝2年”。在铭文中能看到意味着渴求儿子的“干子”, 也与希望得子的王室氛围相应。综合这样的历史背景和刻石铭文, 可以小心推测刻石或许与满月夫人在景德王2年4月作为后妃入宫后进行的祈子仪

6) 『爾雅』釋言, “干·流, 求也[疏]干·流 求也 釋曰皆求取也”(『十三經注疏』爾雅注疏 卷3, 釋言 第2).

7) 竿和 干的 通假参照 王鳳陽, 1993, 『古辭辨』, 吉林文史出版社, pp.92~93

8) 『三國史記』卷9, 新羅本紀9 景德王 2年.

式而制作。

## II. 瓢岩刻石的佛幡和正仓院所藏佛幡

瓢岩刻石的特征是在线刻画间镶嵌着铭文。没有另外刻入铭文，而是刻于幢幡旁，说明铭文内容直接与佛幡供奉仪式有关。

可以通过崔致远《东文选》中可以确认新罗时代的寺庙供奉佛幡的仪式。

C. 听说，法舸飞向空中，离开至迷津外，慈轩乘上说法与毁室告别。若探究则看不到妙门，但引导却可实际进入冥域，更何况活着树立好的名望，死后依托好的因缘，活动有益处，行走不会没有益处。故全州大都督金公作为小昊之后继，太常之好孙子，收拾帐篷，[褰帷]安抚地方，早就分担了铜虎符，避开位置殷切祈求贤人，将来会使用金貂，怎么会想到无法穿过大川，竟先折断了好栋梁。其夫人之德兰蕙般如花，其礼苹蘩般清秀，忽而失去所天，则像死人般怀着寂寞德心，盟誓贞节，剃下云般的头发，改变容貌，据此施舍财富，祈愿冥福，在中和6年(886)5月10日供奉释迦牟尼佛像于幡的绣，倾尽臆判和庄严。这是三归鼓励意志，五彩覆盖家，薰修愈日增加，汲引愈日加长，会在东林得到骖马，西土抓捕龙，画出福地，鉴于此作颂。<sup>9)</sup>

这段话描述着中和6年(886)妇人某氏为祈求丈夫金氏的冥福而在庆州佛国寺供奉佛幡的仪式。瓢岩刻石描述的幡帮助联想佛国寺幡竿中供奉的绣着释迦牟尼像的佛幡揭揭样态。在这段文字中，佛幡以祈求亡夫的冥福为目的供奉。虽然在寺庙中供奉佛幡的目的有多种，但似乎最为普遍的是祈求死者的冥福。

虽然瓢岩刻石的佛幡也可以看作是为死者的冥福而供奉，但从旁边刻印的铭文来看，可以理解为因祈求儿子的发愿而供奉。铭文刻印在幢幡旁是为了阐明佛幡供奉的目的。

幡是使用于军队的标式，宫廷仪式或祭祀仪式的装饰，佛教的庄严用具等的旗帜。佛教中的幡用梵语称作「patākā」，汉字音写为「波多迦」。为了庄严，挂在佛殿的柱子或天盖等，有时还竖在举行法要的庭或行道两边。幡以三角形的幡头，分为数个坪的幡身，坪左右的幡手，幡身下垂挂数个幡足的构造组成。有些幡身的坪画着佛像或三昧耶形，梵字等，其材质有透彫纹样的金铜幡，连接玉的玉幡，锦，绫，绢，麻布幡等。<sup>10)</sup>

日本正仓院宝物中流传着染色的多种幡宝物，成为理解古代幡的好参考材料。根据《日本书纪》，623年7月与佛像，金塔，佛舍利一同从新罗传入大灌顶幡1具，小幡12条至日本。<sup>11)</sup>可

9) 『東文選』卷50，贊 崔致遠 撰 華嚴佛國寺釋迦如來繡像幡贊 竝序。

10) 中村元 外 編，2002，『岩波 佛教辭典(第二版)』，岩波書店，p.834. 中國亦称幡为旛。(任道斌 主編，1991，『佛教文化辭典』，浙江古籍出版社，p.253)

以散见于日本法隆寺或大安寺的资财账记录。实际上，在法隆寺或正仓院等留传着多个飞鸟，奈良时代的幡。<sup>12)</sup>

作为与623年从新罗传入日本的灌顶幡相同种类的大幡，现留存于日本的幡中，法隆寺献纳宝物金铜灌顶幡最具代表性。<sup>13)</sup>以金铜制作的灌顶幡包括天盖长度为5.1m，以天盖和四角的小幡，中央的大幡，挟持的幡构成，虽然现在已经脱离，但它是曾具有绸缎幡足的巨大7世纪的佛幡。<sup>14)</sup>另一方面，正仓院南昌留传着装饰于禁忌大典的幡足断片。作为长39.7cm，宽46.3m的赤地鸳鸯唐草文锦大幡脚端饰(断片)，使用于天平胜宝9年(757)5月2日举办的圣武天王1周年忌祭会的全长达10余米的官定幡(大幡)12个脚之一，是贴附于足尖的装饰。虽然现存的只有断片，但曾经是莲花座上的一双鸳鸯为中心，华丽装饰着唐草文的纬锦制幡饰。<sup>15)</sup>通过这些，可以知道锦制灌顶幡(大幡)的存在。

从瓢岩刻石的幡飞扬在风中的模样，推测这是不同于法隆寺金铜灌顶幡的织物制幡。与此有关，日本正仓院宝物和法隆寺献纳宝物中，留传着称为“絣”的丝织品制作的幡之断片。古代日本的“絣”作为又被称作“秘锦”的红色丝织品，可以理解为是从新罗传入的“朝霞锦(袖)”。<sup>16)</sup>朝霞锦作为新罗的特产，曾经是向唐朝贡的物品，也是《三国史记》职官志中出现的内省下朝霞房以织役所制作于宫廷工房的王室御用织物。<sup>17)</sup>

从此看来，可以推测新罗曾存在以朝霞锦制作的幡，会存在从新罗传入收藏于日本正仓院和法隆寺的絣制幡。因此，瓢岩刻石是刻下未能留下实际遗物的新罗佛幡样态的唯一资料，亦能启发理解日本正仓院收藏的絣製幡之性质。

### III. 敦煌莫高窟和吐鲁番出土佛幡

一直以来，如瓢岩刻石般一同表现幢竿和幡的事例中，具代表性的是中国敦煌莫高窟第331洞南壁壁画<sup>18)</sup>和第61洞西壁壁画的五台山图和北壁壁画。<sup>19)</sup>尤其是敦煌莫高窟第61洞五台山图(西壁)和药师经变(北壁)描画着多样悬挂在龙头幢竿的幡飞扬在风中的样态，可以很好的参考理解瓢岩刻石幡。<sup>20)</sup>

11) 『日本書紀』卷22，推古 31年 秋7月。在此之前的552年，百济聖王往日本传入佛教，送上 釋迦佛金銅像 1个，幡蓋若干，經論若干卷，(『日本書紀』卷19，欽明 13年 冬10月)，幡蓋指作为幡上部裝飾的幡頭。

12) 小野正敏 外 編，2007，『歴史考古學大辭典』，吉川弘文館，pp.941~942.

13) 三田覺之，2012，「古代日本显现的幡·天盖的造形和新羅文化」『新发现的表岩岩刻画』，東國大學校 新羅文化研究所，p.81.

14) 有矣現日本東京國立博物館內法隆寺寶物館收藏的金銅灌頂幡的諸元参照 東京國立博物館 編，1990，『法隆寺獻納寶物目錄』(改訂增補)，p.52

15) 奈良國立博物館 編，2012，『第六十四回 正倉院展 目錄』，財團法人 佛教美術協會，p.66.

16) 東野治之，1988，『正倉院』，岩波書店，pp.128~131.

17) 如上文，pp.131~132.

18) 姜友邦，2004，「统一新罗法幢的复原性考察」『圓融和調和』，悅話堂，pp.305~306. 虽然有时把敦煌莫高窟第331窟的壁畫看作盛唐作品，但一般编年为初唐时期(7世纪)。敦煌研究院·敦煌縣博物館 編(Choi Hye Won, Lee Yoo Jin 共譯)，2001，『敦煌』，汎友社及寧强，2012，『敦煌石窟寺研究』，甘肅人民美術出版社，pp.146~148 参照)

19) 嚴基杓，2007，『韓國的幢竿和幢竿支柱』(改訂增補版)，學研文化社，pp.244~247.

但是，因敦煌莫高窟不仅有壁画的幡，还留传着唐代佛幡宝物而更为瞩目。现在收藏于日本东京国立博物馆的地藏菩萨立像幡作为在敦煌莫高窟出土的唐朝(8世纪)作品，由1908年法国Paul Pelliot收集，藏于巴黎 Guimet美术馆后交换的遗物。幡是绢本彩色，大小为长83.8cm，宽18cm，保存状态非常良好，幡身描画的底仓菩萨的华丽彩色联想到佛画。(参照<图4>)<sup>21)</sup>

敦煌莫高窟中，还出土了比它更完美留下整体样式佛幡。这就是以如上所述的地藏菩萨立像幡的相同途径，现收藏于东京国立博物馆的菩萨立像幡。作为长84.8cm，宽17.8cm的规模，完美留下佛幡三角形顶部和细长垂饰幡足的非常之稀少的粒子，幡身的菩萨像是模仿盛唐时期佛画样式的秀作。(参照<图5>)<sup>22)</sup>

另一方面，以27m南大佛像著名的敦煌莫高窟第130窟(盛唐时期：705-781)内，1965年大量出土了其它种类的佛幡。第130窟南壁西端壁画下岩孔内发现了40件丝织品，大部分是世俗信徒施舍的供养幡。其中，还有墨画着发愿的幡，从「患眼」「患腰」「己身」「亡女」等文字中，可以看出这是为治病和求福而供养的幡。<sup>23)</sup>

而且，位于敦煌西北部的沙漠北路据点绿洲新疆吐鲁番的高昌故城中，也出土了描画着回鹘高昌时代(9~13世纪)贵族模样的麻布制画幡。(参照<图6>)<sup>24)</sup>从高昌固城的幡亦为幡头的坐佛像来看，可以确定这是使用于佛教仪式的佛幡之一。幡身的贵族像似乎是描画着供养者。

与此有关，吐鲁番出土文献中，能够看到有关佛幡的记录，可以进行参考。可以看到唐咸亨3年(672)新妇为阿公录在生功德疏(64TAM29：3-335)中，根据往生经文制作黄幡，悬挂于刹上的记录。<sup>25)</sup>也就是为亡者的极乐往生供奉了黄色的佛幡。高昌故城出土的麻布制画幡很有可能也是为描画于幡身的贵族之极乐往生而制作的佛幡。

如上所述的敦煌莫高窟第61窟的五台山图还提供着有关吐鲁番，敦煌等丝绸之路地区的佛幡传入新罗之途径的重要资料。五台山图通往“河北道镇州城”的行列前，能够看到意味着新罗派遣的使臣的“新罗送供使”标题。(参照<图7>)<sup>26)</sup>虽然现在这个标题酸化染黑，难以判读墨书，但仍与其下端的镇州城处罚的“湖南送供使”行列标题相对应。因五台山图编年为五代时期(907~960)的作品，<sup>27)</sup>这里的新罗使应该是之前的唐代访问五台山一带河北镇州城的使臣。

五台山图作为高宗时代(650~683)派遣沙门会頔，调查五台山佛迹，首次描画的作品，后来

20) 参照香港廣業貿易有限公司，2002，《敦煌石窟珍品》，p.180, p.187

21) 東京國立博物館 編，2011，《特別展 佛教傳來之道 平山郁夫と文化財保護》，NHK・朝日新聞社，p.86.

22) 如上书，p.87.

23) 樊錦詩・劉永增，2003，《敦煌鑒賞 精選50選—莫高窟·榆林窟·西千佛洞—》，鳳凰出版傳媒集團·江蘇美術出版社，p.87.

24) 祁小山・王博 編著，2008，《絲綢之路·新疆古代文化》，新疆人民出版社，p.111 圖版⑧.

25) 王啓濤 編，2012，《吐魯番出土文獻詞典》，巴蜀書社，p.297.

26) 李新，2013，「有关敦煌石窟壁畫內古代朝鮮半島人物像的調查和研究」(第2届庆州丝绸之路国际学术会资料)，京上北道，p.5. 李新认为画中的5名都是新罗人，作为头上戴着襍頭，穿着團領長袍的統一新羅時代人物像，推測其身分是 使臣，高級官僚，下級官吏，譯員，馬夫。

27) 樊錦詩・劉永增，2003，如上书，p.111.

于长安一带大为流行。开成3年(838)访问长安的日本高僧圆仁收集大中元年(847)佛经和传记等794卷归国时,包含着五台山图。敦煌莫高窟中,可以在中唐时期的第159, 222, 237, 361窟和晚唐时期第9窟和五代时期第61窟等共6个窟中发现五台山图。除开第61窟的其它窟五台山图均为屏风画形式,只有第61窟亦巨大规模在通壁整面描画着丰富内容,被应用为最珍贵的研究资料。<sup>28)</sup>

五台山图的新罗送供使走向的河北镇州是现在的河北省正定县,唐初额时期曾为恒州治所,在元和(806~820)初年变更为镇州。<sup>29)</sup>河北镇州作为位于五台山(太行山脉)东南部石家庄市北端的交通要地,到达山东半岛文登县赤山浦的新罗使行经过这里走向五台山和长安。

树立新罗和唐间外交关系的真平王43年(621)后,新罗的知识分子入唐途径是穿过黄海,到达登州文登县赤山浦后,利用经过郑州通往长安的路程。但新罗后期,需不可以的知识分子间大为流行到达登州后,经过五台山到达长安的路程。新罗僧侣道义和行寂是从登州经过五台山到达长安的代表性人物。到达登州文登县赤山浦的日本僧侣圆仁也是得到了滞留在那里的新罗僧侣圣林和凉贤的教示,经过五台山到达长安。观察圆仁的路途,840年2月<sup>204i</sup>从赤山法华院出发,经过蓬莱,黄河渡口,镇州,于5月1日到达五台山竹林寺,5月16日到达五台山太化严寺。然后从五台山继续往西经过晋阳(太远),洛阳龙门到达长安。从晋阳到长安的路途便是上述的登州-长安间的路程。似乎新罗的使臣团也是经过了这样的途径往来登州和长安。<sup>30)</sup>

穿过黄海到达登州的新罗使臣们一般在现在的京畿道华城南阳湾的唐恩浦(党项城)出发。而且,作为新罗王京的庆州和唐恩浦间,还存在着途径称为“唐恩浦路”的庆上北道尚州的干线路。<sup>31)</sup>

综合以上资料,吐鲁番,敦煌等丝绸之路地区的佛幡文化似乎是从长安经过五台山,经由登州-黄海-唐恩浦后,通过上周传至新罗金城(庆州)。之后新罗的佛幡再次东流,传入日本奈良正仓院留传至今。

参考古代中国和日本留传的幡之事例,曾为新罗王京的庆州瓢岩留下的佛幡石刻是能够理解东亚佛幡文化的重要纽带。也就是说,这是以遗物证明瓢岩刻石是通过丝绸之路,传入古代中国的幢幡,经过新罗,东传至日本的重要资料。

仔细观察<图3>敦煌莫高窟五台山图,可以看到向幢竿悬挂的佛幡致礼的人物像。庆州瓢岩刻石的佛幡也可理解为为某种仪式而悬挂,并在幢幡旁刻下了其目的。

因中国的北魏时代开始流行悬挂佛幡,充分有可能在唐朝前已通过高句丽或百济传入至新罗。佛幡的传入时期或过程是往后通过高句丽古坟壁画或其它资料阐明的课题。

与此有关,有必要重新研究位于高句丽和新罗分界线的荣州顺兴邑内里古坟壁画内看到的悬挂于枪飞扬的旗帜之性质。邑内里古坟作为受高句丽古坟壁画巨大影响的新罗法兴王大

28) 樊錦詩·劉永增, 2003, 如上书, p.113.

29) 薛國屏 編著, 2010, 『中國古今地名對照表』, 上海辭書出版社, p.14.

30) 金福順, 2012, 「新羅知識人の入唐歸國路」『丝绸之路の東流-西安至慶州-』, 慶州丝绸之路 國際學術會議 資料集, pp.38~41.

31) 朴大在, 2012, 「新羅の唐恩浦路和党項城-新羅和唐の使行路-」『丝绸之路の東流-西安至慶州-』, pp.111~120.

(己未中, 539年)壁画古坟, 曾被裂解为拥有两个尾巴的鱼像形态的旗帜悬挂于三支枪中飞扬, 但未能正确阐明旗帜的性质。(参照<图8>)。<sup>32)</sup>

从悬挂于枪的特征上, 这有可能是军幡, 但从莲花图, 西域人像的力士图等构成了壁画的中心内容来看, 亦非常有可能是祈愿墓主往生的佛幡。三支枪或许是与力士图被选择为辟邪的素材。幡直接连接着墨书(己未中墓像人名△△△), 与庆州瓢岩刻石的构图非常类似。往后顺兴邑内里 壁画古坟的整体性格, 应该与描画多种幡类的丝绸之路地区石窟壁画及庆州瓢岩刻石相比较重新进行研究。

---

32) 文化財管理局 文化財研究所, 1986, 『順興邑内里壁畫古墳』. 大邱大學校 博物館, 1995, 『順興邑内里壁畫古墳發掘調查報告書』.





## 천산남로·간다라 지역 불교문화

### -2차 실크로드 답사 조사보고 I - 간다라

문 무 왕 | 동국대 불교사회문화연구원 전임연구원

#### I. 조사의 개요

금번 조사는 간다라지역을 시작으로 하여 천산남로를 경유하여 중국서안에 이르는 고대에 가장 많이 이용된 루트를 중심으로 조사를 실시하였다. 전년도의 사막남도지역은 현재 한국에 소개되지 않은 니야와 누란 유적을 중심으로 사막 지역 조사를 실시했던데 반해 금번 조사에서는 주로 루트를 중심으로 GPS를 활용한 지도작성 및 동아시아 불교문화와 간다라 지역의 불교문화를 비교하는 방식의 조사를 실시했다고 할 수 있다.

특히 파키스탄에서 중국에 이르는 길을 오직 차량만을 활용하여 현재 남아 있는 실크로드 주요 거점지역에 관한 위치 및 경로에 관한 조사를 실시했다는 점은 중요한 일이다. 또한 간다라지역의 확인 가능한 불교유적 및 사막남로를 중심으로 감숙성에 이르는 여정에서 남아 있는 불교유적에 관한 전반적인 조사를 실시하였다. 천산남로에서 감숙성에 이르는 지역의 석굴군들은 한국불교문화와의 연관성을 찾을 수 있는 중요한 유적으로 금번 조사에서 중요한 조사 성과로 볼 수 있다.

이와 같은 조사 실시를 통해 한국불교문화의 원형과 한국 승려들의 활약을 확인 할 수 있는 조사였다고 할 수 있다.

#### II. 간다라 지역

금번 조사에서 간다라 지역에 대한 조사는 제한된 범위에서 실시 할 수밖에 없었다. 파키스탄 내부의 반군문제로 곳곳이 답사가 불가능한 지역으로 분류되어 있다. 중요한 스와트 계곡이나 페샤와르 지역의 경우는 답사가 힘든 관계로 탁실라를 중심으로 조사를 실시하였다.

간다라의 지명에 관한 부분은 동아시아적 입장과 차이가 있다. 지명이 처음으로 보이는 것은 아케메네스왕조의 23개 속령 가운데 하나로 기록되어 있다. 불교경전 상에는 인도의 16대국 중 하나로 기록되기도 하는 것을 볼 때 고대로부터 중요한 요충지로 인식되어진 듯하다. 한역 경전에는 ‘乾陀羅’, ‘犍陀羅’, ‘健陀衛’, ‘健馱邏’ 등으로 표기되어 있다. 간다라의 지역적 범위도 매우 복잡한데 아케메네스왕조 시대에는 아프가니스탄의 잘랄라바드 일대와 파키스탄

의 페샤와르, 탁실라를 아우르는 지역이지만 인도 측 기록에서는 인더스강의 서안(西岸)을 가리키며 중국 측에서는 페샤와르 분지만을 가리키기도 한다.<sup>1)</sup>

탁실라지역은 파키스탄 편자브주 북서쪽 끝에 있는 BC 6세기~AD 5세기 말의 고대유적지이다. 1913년부터 10년에 걸쳐 영국의 고고학자 J.H. 마샬 등이 발굴하였다. BC 6세기~BC 4세기에는 페르시아제국 아케메네스왕조의 지배를 받았고 BC 4세기에는 알렉산드로스대왕이 침입하여 헬레니즘 문명이 전파되었다. BC 3세기에는 마우리아왕조가 들어와 불교문명을 전하였으며, BC 2세기 무렵에는 그리스문명, 1세기에는 쿠산왕조가 새로운 도시를 건설하였다.

탁실라 계곡은 거의 활 모양으로 휘어진 형태로 머리(Murree)언덕의 기슭에 펼쳐져 있다. 탁실라 계곡은 북쪽과 남쪽에 사르다(Sarda)언덕과 마르갈라(Margalla)언덕의 긴 능선에 접해있다.

『라마야나(Ramayana)』에서 라마의 남동생이었던 바라타(Bharata)가 딱샤실라(Takshasila)와 뿌쉬칼라와띠(Pushkalavati)를 동시에 건설했다고 한다. 탁실라의 역사시대는 기원전 6세기에 페르시아의 아케메네스(Achaemenes) 왕이 그 지역을 정복하면서 시작된다. 기원전 4세기에 알렉산더(Alexandros)가 아프가니스탄과 인도를 향해 진군하면서 스와트(Swat)와 탁실라는 그리스와 역사적 결합이 발생하였다.

알렉산더는 탁실라를 떠나기 전에 필립(Philip)을 주둔병의 대표로 임명하였다. 기원전 325년에 필립은 자신의 군대에 의해 살해당하였다. 그리스는 탁실라에서 3년밖에 통치하지 못했다. 기원전 323년에 알렉산더가 사망했을 때 탁실라는 다시 암비 왕의 지배하에 들어갔다. 기원전 317년에 마우리아(Maurya) 왕조의 창시자인 찬드라굽따(Chandragupta)가 탁실라를 점령하였다. 이후 이곳을 점령한 아쇼카는 기원전 232년에 탁실라에서 사망하였고, 그의 아들 쿠날라(Kunala)가 정권을 장악하였다.

인도-그리스인은 기원전 160년에 탁실라에 들어왔다. 기원전 160년에서 140년에 걸쳐 『밀린다파하』의 주인공으로 알려진 메난드로스(Menander)는 카불과 편잡 전체에까지 그리스 왕국을 확장시켰다. 기원전 189년에 데메트리오스(Demetrius)가 그의 아버지인 에우티데모스(Euthydemus)의 뒤를 이어 왕위를 계승 간다라, 편잡, 인더스 강 유역을 계속해서 정복하였다. 데메트리오스는 탁실라를 수도로 정하였다. 박트리아의 몇몇의 왕들도 탁실라에서 통치를 했으며, 탁실라의 두 번째 도시이자 전형적인 그리스 도시였던 시르캅(Sirkap)을 건설하였다.

존 마샬(John Marshall)은 탁실라가 기원전 80년에 스키타이족에 의해 점령되었다고 기록하였다. 사카의 가장 유명한 왕은 간다라에 자리매김한 마우에스(Maues)였다. 기원전 50년에 파르티아족은 인도-그리스를 정복하고 아프가니스탄의 지배권을 장악하였다.

기원전 75년경에 쿠줄라 카드피세스(Kujula Kadphises)가 이끌던 쿠산족(Kushan)이 간다라와 현재 파키스탄의 한 부분을 장악하였다. 뒤를 이은 카니쉬카(Kanishka)는 불교의 큰 후원자였다. 이 시기에 무수한 불상과 보살상이 조성되었고, 수백 개의 본생경(本生經)이 편암

1) 이주형 지음, 『간다라미술』(서울: 사계절, 2003), pp.21-23.

에 새겨졌다. 수도는 쿠산 통치 동안 거점지역은 시르캅에서 시르수흐(Sirsukh)로 다시 옮겨졌다.

사산족(Sassan)은 기원후 3세기에 탁실라를 점령하였는데, 불교가 한동안 타격을 받았던 때가 이때였다. 마샬에 따르면, 아르다시르 이 바바간(Ardashir-i-Babagan)이 페르시아 사산 왕조의 창시자였다. 사산족은 그 지역에서 자리매김하지 못했는데, 기원후 350년과 358년에 샤푸르(Shapur) 2세가 카불 계곡과 간다라, 그리고 편잡에 침입하였고 탁실라에 페르시아 왕국을 건설하였다. 얼마 지나지 않아 키다라 쿠산(Kidara Kushan)으로 알려진 쿠산의 또 다른 분파가 탁실라를 재점령하였고, 다시 불교는 공식적인 후원을 받게 되었다. 초기 쿠산 왕조 시대에 간다라는 석조 조각으로 유행하였으나, 후기에 접어들면서 탁실라는 특히 치장벽토에서 두각을 나타내었고, 예술가들은 치장벽토에서 우수한 종교적 예술작품을 내놓았다.

불교는 기원후 5세기에 중앙아시아에서 이 지역으로 침입해 온 훈족으로부터 심하게 핍박을 받았다. 훈족은 불탑과 사찰을 파괴하고 수천의 불교도를 살해하였다. 중국인 순례자 현장(玄奘)이 기원후 7세기에 탁실라를 방문하였을 그 당시에 불교는 쇠퇴하였고, 탁실라의 세 번째 도시인 시르수흐가 훈족에 의해 파괴되었으며, 대부분의 불탑과 승원 또한 그들에 의해 파괴되었다.

법현전에는 ‘이 곳에서 동쪽으로 7일쯤 가자 축찰시라(竺刹尸羅, 탁실라)라고 하는 나라가 있었는데 축찰시라란 중국어로 머리를 자른다는 뜻이다. 부처님께서 보살로 계실 때 여기에서 머리를 남에게 보시했다고 한다. 그래서 이런 이름을 갖게 된 것이다. 다시 동쪽으로 2일쯤 가면 몸을 던져 굶주린 호랑이에게 먹인 곳에 이르게 된다. 이 두 곳에도 역시 큰 탑이 세워져 있었고 모두 갖가지 보석으로 장식되어 있었는데 여러 나라의 왕과 신하들은 다투어 공양을 올렸고 꽃을 뿌리고 등을 켜는 것이 계속 이어져 끊이질 않았다. 앞의 두 탑과 함께 그 지방 사람들은 이를 사대탑이라고 하였다.’라고 기록하고 있다.

## II-1. 조우리안(Jaulian) 사원

조우리안 사원지 A.D. 2C 후반, 혹은 A.D. 3C에 창건되어 A.D. 5C 경 화재로 폐허가 된 유적으로, 탁실라박물관에서 동북쪽으로 7-8km 떨어진 해발 91m에 달하는 언덕 위에 위치해 있다. 이곳은 1916-1918년에 걸쳐 발굴되었는데 승방(僧房)과 목욕탕, 회의실, 휴게실, 부엌, 창고와 함께 크고 작은 두 개의 탑지塔址가 보인다.

탑지는 남북을 축으로 삼아 장방형의 건축평면을 형성하였고, 그 속에 설치된 대탑은 방형기단으로 복면기단에 계단구조를 갖추고 있다. 방형기단의 경우는 가다라 지역의 중요한 양식이라고 할 수 있다. 대탑은 기초 부분에서 A.D. 2C에 유행하던 석축 양식을 통해 쿠산(Kushan) 시대인 A.D. 2C 이후, A.D. 3C 초의 작품으로 추정하고 있다. 탑원의 감실 구조 석조물들은 세미 아쉬라(Semi Ashlar) 식의 석축 양식을 따르고 있는 것으로 보아, 대체로 대탑을 보

수하고 재치장한 A.D. 4-5 C 경에 세워졌을 것으로 추정하고 있다. 여기에 새겨진 불상은 우리나라 통일신라(9C) 때 유행하던 지권인을 결하고 있는 불상과 초기에 유행하던 선정인을 한 불상들이다.

유적지에 들어서면 오른 쪽에 흙으로 만든 소불상이 벽에 붙어있는데 밑 부분만 남아있다. 이 옆에는 높이 5

1cm 가량의 소불좌상이 있다. 대탑은 중앙의 거대한 대탑과 주위의 작은 소탑으로 이루어진 탑원이다. 이 탑원 뒤로 사원의 주 공간인 법당이며 승방이 있는 비하라가 있다. 이곳 사원 역시 대체로 산 위나 언덕 위에 자리 잡고 있는데 높은 위치에 자리 잡게 된 것은 수행을 목적으로 조성된 것으로 보인다.

조우리안 사원지 위쪽에 위치하고 있는 조우리안 II 사이트는 동국대학교 팀에 의해서 발굴되다 현재 발굴이 중단된 상태다. 현재 재발굴을 추진하고 있기에 학술적인 성과가 기대되는 지역이기도 하다.



## II-2. 모흐란 모라두(Mohran Moradu)

모흐란 모라두는 탁실라의 제3의 고대도시 시르수흐(Sirsukh)에서 남동쪽으로 약 1.4km 떨어진 지점에 위치한다. 유적지는 크게 주불탑(main stupa), 봉탑(votive stupa) 그리고 사원(monastery)의 세 부분으로 구분되며, 이 모두 1980년 탁실라 유네스코세계유산의 목록에 등재되었다.



20m가 넘었을 것으로 추정되는 불탑은 현재 높이 4.6m, 동서 20m, 남북 78m 규모의 거대한 석재 방형方形 기단위에 잔존하고 있다. 복발형 탑신부에 해당되는 부분만 보존되어 있다. 기단부 한쪽에 일종의 석실(石室)을 조성하여 벽면에 소조불상을 안치한 것도 특징이다.

사원은 2층 구조로 승방 중 한 곳에

서 윗층으로 올라가는 계단이 있다. 사각형의 중정(中庭) 주위로 27개의 승방을 배치했으며, 강당을 비롯하여 우물, 창고, 부엌, 식당, 화장실 등이 있었다.

### II-3. 달마라지카(Darmarajika) 대탑

인도 서북지역인 탁실라에서 가장 큰 사원인 달마라지카 사원에서는 B.C. 3C 이래 불교도들의 활동이 활발하게 펼쳐졌다. 달마라지카 사원은 초기 불교 사원의 배치 형태를 보이는 유적이다. 간다라지역의 방형기단으로 이루어진 탑들과는 달리 탑은 직경 33m의 거대한 원형기단 위에 복발을 안치했다. 기단에는 코린트식 열주가 보인다. 이 탑은 아쇼카왕이



건립한 8만4천 탑의 하나로 알려져 있는데 초기에는 벽돌로 쌓은 직경 15m 정도의 탑이었으나 B.C. 1세기~A.D.2세기 사이에 증축 수리된 결과라고 추정된다. 대탑 주위에는 돌아가며 수많은 승원들이 원형으로 배치되었고 그 안에는 불탑승배의 영향으로 보이는 소형의 봉헌탑(奉獻塔)이 놓여 있었다.

이것은 현장 스님이 “성북쪽 12, 3리에 한 탑이 있는데 아쇼카 왕이 세운 것이다. ... 이 명소는 여래가 옛날 보살을 수행할 때 찬드라프라마(月光)라는 대국왕으로 있으면서 깨달음을 얻고자 자신의 머리를 베어 보시했는데 이와 같이 몸을 내던져 천생千生을 거친 곳이다”라고 한 것에서 지칭하고 있는 것인 절두탑截頭塔으로 추측되기도 한다.

### II-4. 시르캅(Sirkap)

탁실라 지역의 제2의 도시인 시르캅은 비르 마운드 북쪽, 탁실라 박물관에서 북동쪽으로 3km에 위치한다. 높이 6-9m, 두께 6m의 성벽이 5km에 걸쳐 장방형 요새를 갖추고 있었다. B.C. 2C-A.D. 2C에 번영했던 그리스 왕조와 쿠샨 왕조의 도시 유적이다. 인도-그리스인이 탁실라의 정권을 장악했을 때, 그들은 수도를 비르 마운드에서 시르캅으로 옮겼다. 성문으로 들어서면 너비 약 6m의 넓은 거리가 남북으로 700m 가량 넓게 퍼져있는데, 양쪽으로는 당시에 일반주택과 상점들이 그 위에 축조되었을 석축토대가 늘어서 있다. 남쪽의 언덕 위에는 왕궁이 자리 잡고 있고, 북쪽에는 시가지가 넓게 퍼져있다.

도시는 블록으로 구획되었고 거의 한 블록마다 자이나교나 불교의 사리탑이 모여져 있었





다. 거대한 불교 사원인 압시달(apsidal)은 한 블록 전체를 차지하고 있는데, 이것은 기원후 30년에 있었던 지진 이후에 옛 사원터 위에 재건축된 것이다. 한 블록을 지나면 같은 쪽에 쌍두취탑(雙頭驚塔)이 있는데 기단만 남아있다. 기원후 1세기의 불탑은 장식에 있어서 그리스와 인도 영향의 융합을 보여준다. 쌍두 독수리는 주제는 이전의 바빌론과 스파르타에서

도 발견되는데, 이것은 이후에 스키타이족에 의해 받아들여졌다.

또한 언덕 위에는 쿠나라 탑이 존재한다. 『아육왕경阿育王經』의 4번째 「구나라인연품鳩那羅因緣品」에는 무우왕無憂王(Aśoka)의 태자 쿠나라(拘拏浪;Kunala)가 탁실라에 파견되기 전후 왕자의 비극이 기록되어 있다.

현재 석탑 기단의 길이는 한 변이 21m가 되며 이 탑에 개설된 부속시설인 계단은 북쪽을 향해 마련되어 있다. 탑의 높이는 기단을 포함하여 현재 약8m 정도가 되며 탑의 북발(覆鉢)부분은 거의 무너져 있다. 이 석탑의 서편에는 승원지가 있다. 이는 탑의 중심선상에서 북쪽으로 치우쳐 설치된 건물지로서 정방형의 평면구조로 이루어져 있다. 출입구를 통해 내부로 들어서면 건물지가 남아있는데, 그 담장 안쪽에 승방지가 마련되어 있다. 승방에는 각각 1개 내지 2개의 감실형 등감燈龕이 마련되어 있다.

## II-5. 탁트바히(Takht-bhai) 사원

탁트바히 사원은 스와트에서 페사와르(Peshawar)로 가는 도중의 마르단(Mardan) 지역에 있는 정형적인 산지가람山地伽藍으로, 간다라 지방의 불교사원 건축을 대표하는 유구이다. 그 건립연대는 B.C. 1C부터 A.D. 7C까지로 대체로 4기로 구분하고 있다. 제1기는 B.C. 1C부터 A.D. 2C까지로 중원을 비롯하여 승원, 주방, 저장고가 세워졌고, 제2는 A.D. 3C-A.D. 4C로 탑원과 강당이 세워졌으며, 제3기는 A.D. 4C-A.D. 5C로 삼탑원이 건설되었으며, 제4기는 A.D. 6C-A.D. 7C로 선원禪院이 세워졌다. 당시의 간다라 지방의 불교사원 건축은 공간의 축성과 비례관계를 고려하여 훌륭한 공간구성을 성취하였다고 평가된다.

산중턱으로 평지에서 150m높이에 80m<sup>2</sup>의 사원부지가 기본적인 구조이다. 사원은 남북선을 축으로 한 건물은 북으로부터 승원(19m<sup>2</sup>), 중원, 남쪽의 탑원(17×14m)순으로 놓여 있으며, 중원의 서쪽에 선원이 자리잡고 있다. 선원의 북쪽에는 강당과의 사이에 작은 건물지와

공간 통로가 마련되어 있으며, 선원 남쪽에 연장된 건물지는 서쪽으로 연장된다. 한편 담을 경계로 쌓아올린 너머 공간에는 삼탑원三塔院이 위치해 있으며, 삼탑원 남쪽담을 경계로 하는 또 다른 승원지 공간이 마련되어 있는 곳에 대불상이 있었던 것으로 추정된다. 탑원 중앙에는 한 변이 6.2m인



정방형의 높은 기대 위에 높은 스투파가 서 있었고, 기대 정면에는 계단이 설치되었다. 탑원 스투파의 정면에는 불상을 조각하였다. 북발 상부에 높은 솟은 산간에는 6개의 산개(傘蓋)를 달았다. 탑원 중정 주위에는 3면에 돌아가면서 사당들을 배치하고 그 안에 봉헌 스투파들을 세웠다. 승원 부분은 3면에 각각 5개씩 승방을 2층으로 만들었으며 승원 부분 동쪽에는 식당과 부엌을 설치하였다. 승원 서쪽에는 별도의 넓은 회당을 배치하였다.

## II-6. 칠라스, 길기트, 훈자지역

스와트와 길기트 중간에 위치하는 규모가 작은 마을이다. 교통의 요충지로 예로부터 교역의 루트로 이용되어 왔다. 여기서부터 카간 밸리로 연결되는 바부사르 패스와 만나게 되며 카라코람 하이웨이가 개통되기 전까지는 파키스탄 북부 지역으로 가는 유일한 도로이기도 했다.

인더스강을 따라 칠라스, 길기트로 이어지는 길에는 수백 개에 달하는 암각화가 산재해 있다. 동물과 사냥꾼의 모습을 담은 BC 1C 로 추정되는 암각화를 비롯하여 그 후대로 내려가서는 부처와 스투파, 농부, 왕족, 폴로 경기 등 다양한 주제의 암각화가 새겨져 있다.

칠라스의 바위 조각은 선사시대부터 10세기 경까지 오랫동안 제작된 것이지만 대개 7, 8C에서 12C경까지의 불교유적이 주류를 이루고 있다. 선사시대 조각은 창이나 방패를 든 무사나 산양 등 몇 점이 있고, 대부분 불교 조각으로 가장 많은 종류는 탑이다. 둥근 원형의 다층 탑이 대부분인데 10C 전후에 유행하던 후기탑 양식이며 티베트 탑과도 밀접하게 관련되어 있다. 그 다음 많은 것은 불상이다. 이들 불상 역시 후기 양식이며 독특한 특징을 보여주고 있다.

길기트(Gilgit)는 파키스탄 카슈미르 북서부에 있는 지방으로 인더스강江의 원류인 길기트강江과 훈자강江 유역의 땅을 가리킨다. 파키스탄 변경지구의 군사상 거점이며, 부근의 소수

민족에 대한 행정의 중심지로, 카라코람 산맥을 이루는 언덕들 사이에 위치하며 평균 해발 1,500m이다. 북쪽은 타림분지, 서쪽은 아프가니스탄, 동쪽은 티베트, 남쪽은 인더스강 유역과 연결되어 고대부터 교통의 요충지 역할을 하였다. 길기트 강가의 도시인 길기트는 마애불磨崖佛이 새겨진 암벽 등이 있는 곳으로, 한 때 불교가 번성했던 곳으로 중국에서는 이곳을 소발률국小勃律國(스카르두)으로 불렀다. 중국과 인도를 연결하는 실크로드의 거점도시라 많은 사람들이 거쳐 갔는데, 혜초스님과 고선지高仙芝 장군(?-755)도 1,300여 년 전에 이곳을 방문했다.

길기트의 도시 한편에 위치한 카르가(Kargah) 마애불 7세기 토번 점령 시기에 조성되었을 것으로 추정되고 있는, 거대한 수직 암벽에 새겨진 3m 높이의 마애불이다. 마애불 형식의 동점로에서 중간에 위치한 작품이라는 것과 이미 형상이 몽골계에 가깝다는 것은 불교사적 상징성이 매우 큰 것이다. 마애불의 아래 높은 대지 일대는 유명한 절터로 이곳의 한 석굴에서 백화나무껍질에 쓴 범본梵本 법화경이 출토되어 일약 세계 불교사에서 각광받게 되었다.

훈자는 해발 2,438미터에 자리잡고 있다. 오랫동안 훈자는 육로로 파키스탄의 스와트 지역과 간다라 지역을 연결하는 중요한 지역이었다. 이곳으로는 짐을 실은 동물들이 지날 수 없었기 때문에 오직 사람의 힘에 의지해 통과할 수 있었다. 고대에는 종종 낙석과 나쁜 일기 때문에 길이 막히기도 한다. 실크로드 상의 길에 대한 공포를 기록한 부분이 훈자지역으로 추정된다. 훈자에서 다수(Dasu) 방향으로 10여 분 거리에 암각화 군이 널려있다. 다만 이곳의 암각화는 수렵하는 모습과 다수의 동물들이 새겨진 것이 주이다. 그 형태나 양식은 울산의 반구대, 바이칼 인근이나 몽골의 것과 유사하다. 주로 산양이 묘사되어 있기는 하지만 이곳에는 토번의 영향을 받은 것으로 보이는 불상이나 중국의 기록으로 보이는 명문이 새겨져 있다. 본 조사팀도 이곳을 경유하며 북위시대의 것으로 추정하는 명문을 발견 현재 해석 중이다.



## 天山南路·犍陀罗地区佛教文化

### — 第二次丝绸之路实地考察报告 I — 犍陀罗

文 武 王 | 东国大 佛教社会文化研究院 专任研究员

#### I. 考察概要

这次的实地考察主要是以古代最为常用的路线即从犍陀罗地区开始经由天山南路最后到达中国西安的路线为中心进行的。上一年度的对于沙漠南道地区考察主要是以在韩国没有被介绍的尼雅和楼兰遗迹为中心而对沙漠地区进行了考察，但是这次的考察主要是以上述路线为中心并使用GPS进行地图制作，而且是比较东亚佛教文化与犍陀罗佛教文化的方式进行的考察。

特别是从巴基斯坦到中国的线路只使用了车辆进行了实地考察，并考察了现存丝绸之路之上的主要据点的位置及路线，对于这次考察而言这一点是非常重要的一点。并且考察了犍陀罗地区可以得到确认的佛教遗址，并且全面考察了以沙漠南路为中心到达甘肃省的旅程之中所存在的佛教遗址。通过考察从天山南路到甘肃省的大片地域的石窟群，在这些重要遗址之中可以寻找与韩国佛教文化之间的关联性，可以说这也是这次考察的重要调查成果之一。

通过这样的考察，还可以进一步明确韩国佛教文化的原型与确认韩国僧侣们的活跃范围。

#### II. 犍陀罗地区

这次对于犍陀罗地区的考察不得不限定在一定范围之内。由于巴基斯坦国内的叛军问题，使得不可能对这一地区进行详尽的实地考察。例如重要的斯瓦特山谷，白沙瓦等地区就很难进行实地考察，所以这次考察是以塔克西拉为中心而进行的。

犍陀罗的地名在东亚的立场上来说是有些差异的。这一地名最初出现于阿契美尼斯王朝23个属地之一的记录之中。佛教经典之中则记录为印度的16大国之一，以此来看这一地区可能自古就是重要的要冲地带。在汉译经典之中犍陀罗一般标记为‘乾陀罗’，‘犍陀罗’，‘健陀卫’，‘健驮逻’等等。犍陀罗的地域范围也很复杂，在阿契美尼斯王朝时代犍陀罗指的是包含阿富汗的查拉拉巴德和巴基斯坦的白沙瓦，塔克西拉地区，但是根据印度方面的记载犍陀罗指的是印度河西岸，而根据中国方面的记载犍陀罗仅是指白沙瓦盆地。<sup>1)</sup>

塔克西拉位于巴基斯坦旁遮普省的西北尽头，是公元前6世纪到公元5世纪末时候的古代遗迹。1913年开始英国考古学家J.H.马歇尔等人经过10年时间对这里进行过挖掘。公元前6世纪到公元前4世纪的时候波斯帝国的阿契美尼斯王朝支配这里，而公元前4世纪的时候亚历山大大帝入侵这里，并传播了希腊化文明。公元前3世纪的时候则是孔雀王朝进入到这里传播佛教文明，公元前2世纪左右的时候传入的则是希腊文明，1世纪的时候贵霜王朝在此建立了新的都城。

塔克西拉山谷基本上是呈弓形而弯曲在莫里山(Murree)山麓上。塔克西拉山谷的北方和南方各自与萨尔达(Sarda)山坡和马尔加拉(Margalla)山坡的长长的山脊相衔接。

根据《罗摩衍那(Ramayana)》中的记载，罗摩的弟弟巴拉陀(Bharata)同时建立了坦叉始罗(Takshasila, 塔克西拉)与布尸伽罗伐底(Pushkalavati, 查萨达)。塔克西拉的历史时代是从公元前6世纪波斯的阿契美尼斯王征服该地区的时候开始的。公元前4世纪的时候亚历山大向着阿富汗与印度进军，从而斯瓦特(Swat)与塔克西拉与希腊也产生了历史性的结合。

亚历山大离开塔克西拉之前将菲利普任命为了驻军代表，而菲利普在公元前325年被自己的军队所杀死，所以希腊在塔克西拉的统治仅仅维持了3年。公元前323年亚历山大死去的时候塔克西拉又重新回到了安毗王的统治之下。公元前317年孔雀王朝的创始者旃陀罗笈多(Chandragupta)占领了塔克西拉，之后占领此处的阿育王于公元前232年在塔克西拉去世，而他的儿子鸠那罗(Kunala)掌握了政权。

印度—希腊人在公元前160年的时候进入了塔克西拉。公元前160年到140年的时候，作为《那先比丘经》主人公的米南德(Menander)将希腊王国的势力范围扩张到了喀布尔和旁遮普全境。公元前189年的时候德米特里(Demetrius)继承其父亲欧提德姆(Euthydemus)的王位之后继续征服了犍陀罗，旁遮普，印度河流域。德米特里将塔克西拉定为首都，巴克特里亚的一些国王们也统治过塔克西拉，并且建立了塔克西拉的第二个城市即典型的希腊都城西尔卡普(Sirkap)。

根据乔恩·马歇尔(John Marshall)的记载，塔克西拉在公元前80年的时候被斯基泰人所占领，而在萨迦的众多国王之中最为有名的是犍陀罗的茂斯(Maues)。公元前50年的时候安息人又征服了印度—希腊王国而掌握了阿富汗的支配权。

公元前75年左右丘就却(Kujula Kadphises)领导下的贵霜(Kushan)王朝掌控了犍陀罗和现今巴基斯坦国的一部分地区，而且继任者迦腻色伽王(Kanishka)是佛教的大力支持者。这个时期造就了无数的佛像与菩萨像并在片岩之上雕刻了数百个本生经。在贵霜王朝统治期间首都由西尔卡普迁到了西尔苏夫(Sirsukh)。

公元3世纪的时候萨珊王朝(Sassan)占领了塔克西拉，而且这段时期正是佛教遭受打击的时期。马歇尔认为阿尔达希尔一世(Ardashir-i-Babagan)创立了波斯的萨珊王朝。但是萨珊王朝并没能在此地成功立足，公元350年和358年的时候沙普尔(Shapur)二世入侵到了喀布尔山谷，犍陀罗，旁遮普地区，并在塔克西拉建立了波斯王国。没过多久贵霜的另一支脉寄多罗贵霜

1) 李柱亨, 《犍陀罗美术》, (首尔, 四季, 2003), pp.21-23.

(Kidara Kushan)占领了塔克西拉，从而佛教重新获得了官方的支持。贵霜王朝初期的时候犍陀罗一带流行的是石刻雕塑，后期的时候在塔克西拉则是泥塑开始崭露头角，并且艺术家们创造了优秀的泥塑宗教艺术作品。

在公元5世纪的时候从中亚入侵到这一地区的匈奴人给予了佛教沉重的打击。匈奴人不仅破坏佛塔与寺院还杀害了数千佛教徒。中国的巡礼者玄奘在公元7世纪的时候曾访问了塔克西拉，当时这一地区的佛教已经衰退得很厉害，并且塔克西拉的第三大都城西尔苏夫也被匈奴人所破坏，大部分的佛塔与僧院也被破坏殆尽。

《法显传》之中有如下记载，“自此东行七日，有国名竺刹尸罗，竺刹尸罗汉言截头也。佛为菩萨时，於此处以头施人，故因以为名。复东行二日至投身餓虎处。此二处亦起大塔，皆众宝校饰，诸国王臣民竞兴供养，散华然灯相继不绝。通上二塔彼方人亦名为四大塔也。”

## II-1. 焦里安(Jaulian)寺院

焦里安寺院创建于公元2世纪后叶或3世纪，并在5世纪左右的时候因火灾而成为了废墟，此寺院位于塔克西拉博物馆的东北方向7-8公里远的一座海拔91米的山坡上。在1916-1918年的时候曾经对此进行过挖掘，现今可以看到的是大小两个佛塔遗址，其中包括僧房，浴池，会议室，休息室，厨房，仓库等等。

佛塔遗址是南北为轴的长方形的建筑平面，其中大塔的基坛是方形基坛，且基坛北面有阶梯，其中方形基坛是犍陀罗地区的重要样式。大塔的基础部分是公元2世纪流行的石筑样式，通过这种样式可以推测出这应该在2世纪末到3世纪初的贵霜王朝时期的作品。塔院神龛内的石造物们都是半方琢石(Semi Ashlar)式的石筑，由此可以推测这些可能是在4-5世纪左右的时候进行修补和重新装饰的时候所建造的。这里所雕刻的佛像与韩国统一新罗(9世纪)时期所流行的结智拳印的佛像与初期流行的结禅定印的佛像是一样的。

进入遗址其右侧墙壁上有泥塑的小佛像，但是已经只剩下半部分。旁边是高51厘米左右的小佛坐像。大塔是由中央的巨塔和周围的小塔所构成的塔院。此塔院的后面是作为主空间的法堂及僧房精舍。此寺院大体上也处在山顶和山坡上，之所以建在高处可能是为了修行。

焦里安寺院遗址上面的是焦里安II遗址，东国大学的团队曾经对这里进行挖掘过，只是现今处于停滞状态。但是现在正推进重新挖掘工作，因此这里也是期待出产学术成果的地方。

## II-2. 莫赫拉莫拉都(Mohran Moradu)

莫赫拉莫拉都位于塔克西拉第三大古代都市西尔苏夫(Sirsukh)东南1.4公里左右的地方。遗址主要分为主佛塔(main stupa)，还愿塔(votive stupa)及寺院(monastery)的三个部分，1980年的时候这些都已列入联合国教科文组织的世界遗产目录之中。

佛塔的基坛是高4.6米，东西长20米，南北长78米的巨大方形石制基坛，而原本可能是超过20米的佛塔现今只残留着相当于覆钵型塔身的部分。基坛的一面还有一种石室，其墙壁上安

置着小佛像,这也是此遗址的一大特征。

寺院呈两层结构,在僧房的一处地方有往上的阶梯。四角形的中庭周围是27个僧房,其中不仅有讲堂,还有井,仓库,厨房,食堂,卫生间等等。

### II-3. 达磨拉吉卡(Darmarajika)巨塔

达磨拉吉卡是印度西北部的塔克西拉地区最大的一座寺院,公元前3世纪的时候佛教徒们在这里非常活跃。达磨拉吉卡是具有初期佛教寺院结构的寺院遗址。与犍陀罗地区的具有方形基坛的佛塔不同,此处的佛塔覆钵安置在直径33米的圆形基坛之上。基坛上可以看到哥林多式的列柱。此塔据说是阿育王所建的八万四千佛塔之一,最初可能是用砖块建造的直径15米左右的塔,之后在公元前1世纪到公元2世纪的时候可能又经过扩建。巨塔周围是众多僧院呈圆形排列着,其中安置着可能是受到佛塔崇拜影响的小型奉献塔。

玄奘曾经说过“城北十二三里有宰堵波,无忧王之建也。……斯胜地也,是如来在昔修菩萨行,为大国王,号战达罗鉢刺婆(唐言月光),志求菩提,断头惠施。若此之舍,凡历千生。”,其中的截头塔可能就是这里。

### II-4. 西尔卡普(Sirkap)

西尔卡普是塔克西拉地区第二大都市,位于皮尔丘(Bhir Mound)以北,塔克西拉博物馆东北方向3公里远的地方。是一个有着高6-9米,厚6米,长5公里城墙的要塞,而且是公元前2世纪到公元2世纪的时候曾经繁荣一时的希腊王朝和贵霜王朝的都城遗址。印度-希腊人掌握了塔克西拉政权之后将首都从皮尔丘迁到了西尔卡普。进入城门则是宽6米,长700米的南北向大街,两侧列有石筑的地基,在当时可能在这上面建有一般住宅和商铺。南侧山坡上是王宫,北侧则是一片宽阔的街区。

城区都划分为各个区域,基本上每个区域都建有耆那教或佛教的舍利塔。巨大的佛教寺院阿普西达尔(apsidal)甚至占据了整个一个街区,这是公元30年地震之后在前寺院旧址上重新建造的。经过一个街区之后在相同的方向上可以看到只剩下基坛的双头鹫塔。公元1世纪的佛塔装饰表现出了希腊影响和印度影响之间的融合。双头鹫的主题在古代巴比伦与斯巴达也出现过,后来被斯基泰人所继承。

在山坡上还有鸠那罗塔。《阿育王经》的第四〈鸠那罗因缘品〉之中记载着无忧王(Aśoka)的太子鸠那罗(拘拏浪; Kunala)被派往塔克西拉之前的王子的悲剧。

现存的石塔其基坛边长是21米,北面则有作为附属设施而开设的阶梯。塔的高度包括基坛有8米左右,塔的覆钵部分则基本上都坍塌了。此石塔的西面是僧院群址,从塔址的中轴线来说的话僧院是在塔址的北侧呈正方形的平面结构。通过出入口进入内部则有建筑遗址,并且墙内侧有僧房遗址,僧房之中都有一个或两个龛室型的灯龛。

## II-5. 塔赫特巴希(Takht-bhai)寺院

塔赫特巴希寺院位于斯瓦特和白沙瓦(Peshawar)之间的马尔丹(Mardan)地区, 是典型的山地伽蓝, 这是代表着犍陀罗地区佛教寺院建筑的遗址结构。其建筑年代从公元前1世纪开始到公元7世, 并大体分为四个时期。第一个时期是公元前1世纪到公元2世纪的时候建造了中院和僧院, 厨房, 仓库; 第二个时期是公元3世纪到4世纪建造了塔院与讲堂; 第三个时期是公元4世纪到5世纪建设了三塔院; 第四个时期是公元6世纪到7世纪建立了禅院。当时的犍陀罗地区在建造佛教寺院的时候, 很好地考虑到了空间的轴性与比例关系, 因此被认为在空间构成方面取得了优秀的成就。

离平地 150米高, 占地80m<sup>2</sup>的半山腰上的寺院遗址是其基本结构。寺院的建筑以南北为轴从北到南依次是僧院(19m<sup>2</sup>), 中院和南侧的塔院(17×14米), 中院的西侧是禅院。禅院的北侧至讲堂之间保留着小型建筑用地和空间通道, 禅院南侧的建筑用地则与西侧连在一起。还有在另一边以墙垣为分界线而堆筑而成的空地之中有三塔院, 以三塔院南侧墙垣为分界线还存在着另一个僧院遗址, 而且此处很可能以前存在着大佛像。塔院正中央有边长6.2米的正方形高台, 高台之上立着很高的窣堵波, 且高台正面有阶梯, 塔院窣堵波的正面则雕刻着佛像。覆钵上半部高耸的山峰上装饰着6个伞盖。塔院中庭的三面排列着祠堂并在其中安置有奉献窣堵波。僧院部分一共有三面, 每面是5间两层楼结构僧房, 僧院的东侧是食堂与厨房, 僧院西侧则是独立而宽敞的会堂。

## II-6. 吉拉斯(Chilas), 吉尔吉特(Gilgit), 罕萨(Hunza)地区

这是位于斯瓦特和吉尔吉特中间的小规模的村落。作为交通要道自古就是一条贸易通道。从这里可以看到连接卡根山谷(Kaghan Valley)的巴布萨尔山口(Babusar Pass), 在喀喇昆仑通道(Karakoram Highway)开通之前这是前往巴基斯坦北部的唯一的通道。

在印度河沿岸连接吉拉斯和吉尔吉特的路上零零散散存在着数百幅岩刻画, 其中存在着被认为是公元前1世纪左右所画的动物和猎人画像, 还有之后的佛陀, 窣堵波, 农夫, 王族, 马球竞技等各种主题的岩刻画。

吉拉斯的岩刻画是从史前时期到10世纪为止经过很长时间制作而成, 但是其主流大致上还是7, 8世纪到12世纪的佛教遗迹。史前时期的雕刻只有一些持有矛, 盾的武士或山羊等几个地方而已而大部分是佛教雕刻。而且在佛教雕刻之中最多的是佛塔, 其佛塔大部分是具有10世纪前后所流行的圆形多层结构的后期塔式结构, 并且这与西藏的佛塔结构也有着密切的联系。然后第二多的是佛像, 这些佛像也是具有着后期样式的特征。

吉尔吉特位于巴基斯坦喀什米尔西北部, 是指印度河发源地的吉尔吉特河与罕萨河流域。是巴基斯坦边境地区的军事据点, 同时也是附近少数民族们的行政中心。一般都处于形成喀喇昆仑山脉的诸多山坡之上, 其平均海拔是1500米。而且其北方是塔里木盆地, 西方是阿富汗, 东方是西藏, 南方则与印度河流域相连接而自古就成为重要的交通要道。吉尔吉特是位于吉尔吉特河边的一个都市, 这里存在着刻有磨崖佛的岩壁, 而且佛教也在此兴盛过一

段时间, 在中国曾经称之为小勃律国。由于是连接中国和印度的丝绸之路的据点城市, 因此很多人曾经路过这里, 例如慧超与高仙芝将军(? - 755)在1300年前就来过这里。

吉尔吉特城市边的喀尔噶(Kargah)磨崖佛可能是7世纪的吐蕃占领时期所建造的, 此佛像高3米, 是刻在垂直岩壁上的磨崖佛。此磨崖佛的样式可以说是佛教东渐之路中间点的作品, 而且其形象已经非常接近于蒙古系样式, 因此在佛教史上有很大的象征意义。磨崖佛下面的高台是著名的佛寺遗址, 而且曾经在这里的石窟之中出土过写在白桦树皮上的梵本法华经, 因此受到了世界佛教史研究方面的瞩目。

罕萨地区的海拔达到2438米, 在很长一段时间罕萨是从陆路连接巴基斯坦的斯瓦特地区与犍陀罗地区的重要地点。因为这里不能通过负荷的动物, 所以只能依靠人力才能通过这里。在古代的时候经常因为落石和恶劣天气而导致交通中断。丝绸之路上的那些恐怖的记载很可能就是关于这一地区的记载。从罕萨向达苏(Dasu)方向过十多分钟路程就有一片岩刻画群落。只是这里的岩刻画主要刻画的是狩猎场景和诸多动物模样, 其形态与韩国蔚山的盘龟台, 俄罗斯贝加尔湖附近或蒙古的岩刻是相类似的。虽然主要描写的是山羊, 但是这里也存在着可能受到吐蕃影响的佛像或印刻着看似中国所记录的铭文。我们的考察团在经过这里的时候也发现了可能是北魏时代的铭文, 而且正处于解读过程中。

## 7世紀 後半의 長安과 慶州, 佛教思想 交流의 樣相

석 길 암 | 금강대 불교문화연구소 인문한국(HK) 연구센터 교수

### 들어가는 말

한국과 중국 間의 공식적인 불교교류는 한국의 고대국가에서 불교가 공인되는 그 시점에서부터 시작되어 현대에 이르기까지 오랜 역사를 지니고 있다. 지리적, 역사적으로 매우 밀접한 관계를 맺고 있는 두 국가의 특성상 그것은 어쩌면 필연적인 결과일 것이다. 논자는 이전에 발표한 몇몇 논문에서,<sup>1)</sup> 한국불교가 중국불교의 변동에 미친 영향을 지적하는데 초점을 두었었다. 당연한 이야기이겠지만, 한국불교가 중국불교에 미친 영향을 강조한다고 해서, 역으로 중국불교가 한국불교에 미친 영향력의 크기가 감소하는 것은 아니다. 오히려 두 지역의 불교 변동에 있어서 상호간의 긴밀한 관계성을 더욱 쉽게 엿볼 수 있는 결과가 될 것이다.

본 논문에서는 그러한 상호간의 긴밀성을 확연히 보여주는 사례를 살펴보고자 한다. 특히 外延의 문제가 아니라 內包의 문제, 곧 사상사적 관점에서 7세기 후반의 중국불교를 대표한다고 할 수 있는 長安佛教와 新羅佛教 간의 사상적 교류에 대한 사례들을 제시하고자 한다. 미리 언급해두지만, 이 사례들은 특별히 새로운 견해들을 포함하고 있지는 않다. 다만, 하나의 흐름 내에서 長安佛教와 新羅佛教를 동시에 捕捉함으로써, 그 7세기 후반의 長安佛教와 新羅佛教의 交流樣相에 대한 좀더 일관된 視點을 얻고자 하는데 원고의 목적이 있다. 그리고 그와 같은 목적에 부응할 수 있도록, 당시 長安佛教와 新羅佛教를 대표하던 인물들을 중심으로 몇 가지 사상적 맥락의 연결점을 제시하는데 초점을 두었음을 밝혀둔다. 이를 통해서 7세기 후반의 唐 長安佛教와 新羅佛教의 連動樣相이 어느 정도 파악될 수 있을 것이라고 생각한다.

### 1. 玄奘의 新唯識學과 慶州佛教의 반응

7세기 후반의 동아시아 불교는 645년 현장(玄奘, 602~664)이 印度求法으로부터 歸國한 사건에서부터 시작된다고 말해도 과언이 아니다. 더 정확히 말하면, 645년에 귀국한 玄奘이 沒年인 664년에 이르기까지 新譯經論들을 譯出해내면서부터, 그 新譯經論들에 대한 반응으로

1) 줄고, 「7~10세기 실크로드 동단에 있어서 불교문화의 역류」, 『불교학보』 2012년 12월.; 「宋에 대한 高麗의 佛典 供與와 그 의도」, 『韓國思想史學』 40, 2012년.; 「高麗時代 海東佛教 典籍의 中國 流通에 대하여」, 『불교학연구』 17호, 2007년.

7세기 후반의 동아시아 불교사상사가 시작된다고 말할 수 있다. 그만큼 현장의 新譯經論 譯出이 동아시아 불교계에 끼친 영향은 컸다.

잘 알려져 있는 것처럼, 현장의 求法行은 당시 長安의 佛教界가 안고 있던 難題, 舊唯識에 대한 혼란하고 다양한 異見들의 해결과 깊은 관련이 있었다고 전한다. 玄奘三藏의 求法 動機를 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷1에서는 “법사가 이미 두루 여러 스승을 뵈고는, 그 말씀을 자세히 경청하고 그 이치를 자세히 고찰해보았는데, 제각기 종지(宗旨)를 멋대로 해석하여 성전(聖典)으로 검증해보았는데, 역시 숨은 것과 나타난 것에 차이가 있어서 어느 것을 따라야 할 지 알 수 없었다. 이에 법사는 서방(西方)으로 가서 의혹되는 것을 묻고, 아울러 『十七地論』을 얻어서 여러 의혹들을 풀고자 맹서하였다. 이것이 바로 지금의 『瑜伽師地論』이다.”<sup>2)</sup>라고 전하는 기술이 바로 그것이다. 곧 玄奘의 대표적인 번역 작품의 하나인 『瑜伽師地論』은, 당시의 長安 佛教人들에게는 舊唯識의 다양한 異見들에 대한 답변이기도 했던 것이다.

이미 선행 연구에 의해 지적되어 있는 것처럼, 舊唯識은 地論學派와 攝論學派로 크게 나누어진다. 그런데 地論學派는 다시 南道派와 北道派<sup>3)</sup>로 나누어지고, 眞諦三藏(499~569)의 『攝大乘論』 번역을 계기로 형성되었던 攝論學派 역시 隋의 南北一統을 계기로 北地에 전해지면서 다양한 갈래를 형성하게 된다. 이 과정에서 地論學派와 攝論學派 間에 心識說과 佛性에 대한 이해문제를 둘러싸고 交涉과 錯綜을 반복하게 된다. 그 결과 玄奘이 求法行을 떠나던 7세기 초중반 무렵에는 唯識思想의 이해를 둘러싼 다양한 異見들이 존재하게 된다. 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』이 동기로 지목하는 異見은 바로 이러한 상황을 가리키는 것으로 생각된다.

그런 상황에서 玄奘의 新譯經論에 의해 新唯識學이 등장하자 장안의 불교계는 또 다른 형태의 혼란을 맞이하게 되었다. 대표적으로는 玄奘의 新譯經論을 수용하여 후에 慈恩宗으로 불리게 되는 흐름이 등장했고, 玄奘의 新譯經論 특히 新唯識과 舊唯識의 입장을 融會하려는 입장도 등장했다. 주의할 것은 玄奘의 新唯識 經論에 대해 반박하는 입장은 많지 않았다는 점과 유식 계열이 아닌 다른 사상 계통 역시 玄奘의 新唯識 經論들에 반응하고 있다는 점이다. 長安과 終南山 일대를 근거로 새롭게 등장한 華嚴宗이 그런 예의 하나이다. 그만큼 玄奘의 新譯經論이 당시의 長安 佛教界에 크게 영향을 미쳤음을 의미할 것이다.

이 같은 반응은 長安 佛教界뿐만이 아니었다. 新羅佛教 역시 마찬가지였던 것이다. 적지 않은 숫자의 신라 출신 승려들이 玄奘의 譯場에 참여하였다.<sup>4)</sup> 圓測은 玄奘의 譯場에 직접 참여하지는 않았지만, 玄奘이 新譯한 經論의 영향을 받으면서 長安의 西明寺에서 크게 활약하여 ‘西明唯識’이라는 唯識學의 새로운 일파를 형성했던 인물이다. 그의 사상은 舊唯識의 영향도 받고 있지만 동시에 新唯識의 영향을 크게 받고 있다.<sup>5)</sup> 이 외에도 玄奘 문하 四英의 한 사람

2) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷1, T50, p.222c. “法師既遍謁眾師, 備徠其說, 詳考其理, 各擅宗塗, 驗之聖典, 亦隱顯有異, 莫知適從. 乃誓遊西方以問所惑, 并取十七地論以釋眾疑, 即今之瑜伽師地論也.”

3) 南北二道の 分裂에 대해서는 다양한 異見들이 존재한다. 論者는 識說의 차이로 인하여 분열되었다는 종래의 견해보다는, 南北二道 間에 識說의 차이는 존재하지 않았다는 입장을 지지한다. 자세한 것은 졸고, 「地論宗 南道派의 阿梨耶識 이해에 대한 일 고찰-眞智·緣智와 二障說을 중심으로」(『보조사상』34, 2010년) 및 「大乘起信論 地論宗 撰述說에 대한 反論」(금강대학교 불교문화연구소 편 『地論思想의 形成과 變容』, 2010년) 참조.

4) 陳景富, 『中韓佛教關係一千年』, 宗教文化出版社, 1999, pp.78~87.

5) 圓測의 思想 傾向에 대해서는 新舊의 唯識을 圓融하는 입장에 있었다는 종래의 견해와 新唯識에 가깝다는 기즈카



으로, 현장이 645년 弘福寺에서 번역을 시작할 때부터 證義로 참여하였으며, 그 후에도 몇 차례 筆受를 맡았으며, 『大乘大集地藏十輪經』의 경우에는 筆受와 함께 經序를 했던 神昉이 있다.<sup>6)</sup> 그리고 智仁은 현장이 647년 『因明入正理論』을 번역할 때와 649년 『般若波羅密多心經』과 『因明正理門論本』을 번역할 때 筆受로 참여하였다. 현장이 입적한 664년 이후에는 장안의 光明寺에 주석했던 인물이다.<sup>7)</sup>

이들은 모두 長安에 머물면서 직접적으로 玄奘의 譯場에 참여하여 新譯經論의 영향을 받았던 신라불교의 인물들이다. 그런데 玄奘의 新譯이 長安에 머물고 있던 新羅 佛敎人들에게만 영향을 미쳤던 것은 아니다. 慶州의 불교인들 역시 玄奘의 新譯에 비상한 관심을 기울였던 까닭이다.

7세기 후반에서 8세기 초반에 활약하였던 新羅의 唯識家들 역시, 長安 慈恩寺 계열의 新唯識學에 긍정적이었던 부정적이었던 간에, 玄奘 新譯의 영향권 안에 있었다고 볼 수 있다. 이 점에 대해서는 아래에서 詳述한다. 또 7세기 후반의 신라불교를 대표하는 두 인물 元曉(617~686)와 義湘(625~702)에게 미친 玄奘의 영향 역시 무시할 수 없다. 두 스님이 玄奘의 新佛敎를 배우고자 入唐을 시도했다는 곧 “嘗與湘法師入唐, 慕奘三藏慈恩之門”이라는 기록이 『宋高僧傳』 「元曉傳」에 전한다.<sup>8)</sup> 그런데 元曉가 入唐을 처음 시도했던 650년경에는 현장 번역의 대표적인 논서인 『瑜伽師地論』 100권이 이미 慶州에 수입되어 있었다. 곧 「金山寺慧德王師眞應塔碑」에는 “唐文皇以新羅王表請 宣送瑜伽論一百卷.”라고 기록하고 있는데,<sup>9)</sup> 신라왕의 表請에 따라 『유가론』 100권을 보냈다는 기록이다. 唐文皇은 唐 太宗을 가리키는데, 그의 재위 마지막 해가 바로 649년이다. 그런데 『瑜伽師地論』의 번역이 완성된 것이 648년이므로, 唐文皇의 재위년 마지막 해에 신라에 보낸 것이 된다. 그렇다면 이 기록에서 현장의 신역 경론들이 번역 직후에 바로 신라에 수입되었을 가능성이 크다는 것을 알 수 있다. 그리고 신라왕의 請에 따라 『瑜伽師地論』 100권을 보냈다는 것은, 慶州에서 玄奘이 참여한 譯場의 상황 정보를 빠르게 입수하고 있었음을 의미한다. 두 스님이 살던 시대의 慶州 佛敎界가, 玄奘의 새로운 經論 譯出에 비상한 관심을 보이던 長安佛敎의 분위기와 고스란히 닮아 있었음을 알 수 있다.

## 2. 圓測의 西明唯識과 新羅唯識

와 토모아키의 견해, 이 두 가지 주장이 크게 대립하고 있다. 기츠카와의 견해에 대해서는 橘川智昭, 「圓測による五性各別の肯定について —圓測思想に対する皆成的解釈の再検討—」, 『佛敎學』第40号, 1999年 3月.; 「圓測思想の再検討과 課題」, 『普照思想』第16輯, 2001年 8月 등 참조.

6) 道倫의 『瑜伽論記』에는 ‘新羅昉師’라 하였고(T(大正藏)42, p.746a), 唐慈恩寺에 神昉法師의 塔이 세워졌다.(西本照眞, 『三階敎の研究』, 春秋社, 1998, p.102) 또한 『釋門自鏡錄』에는 「慈悲寺僧神昉, 少小已來聽學十輪經, 精勤苦行特異常人, 著糞掃衣, 六時禮懺, 乞食為業, 每講十輪經」(T51, p.806b)이라는 기사가 실려있다.

7) 김상현, 『신라의 사상과 문화』, 일지사, 1999, pp.303~307.

8) 『宋高僧傳』卷4, T50, p.730a.

9) 「金山寺慧德王師眞應塔碑」, 『朝鮮金石總覽』, pp.299~300.

『宋高僧傳』의 「圓測傳」과 「窺基傳」에는 재미있는 기록이 등장한다. 玄奘이 窺基 한 사람만을 대상으로 新譯 論書를 강의할 때, 圓測이 훔쳐 듣고서는 곧장 西明寺로 돌아가서 대중을 소집하여 매양 훔쳐 들은 내용을 먼저 강의해버렸다는 기록이다. 이른바 盜聽說이다. 그 사실 여부를 떠나서 圓測이 玄奘의 新譯經論에 대단한 관심을 보였음을 알 수 있다. 이 같은 지대한 관심은 결국 圓測이 玄奘-窺基 계열과 더불어 “天下를 半分했다[天下分行]”<sup>10)</sup>는 贊寧의 평가를 받게까지 했다. 이 기록을 통해서 玄奘 이후 長安의 유식학은 玄奘-窺基 계열과 圓測의 西明寺 계열로 크게 나누어졌다는 인식이 있었음을 알 수 있다 이처럼 圓測은 玄奘의 譯場이 있었던 長安을 중심으로 활동하다가, 玄奘의 歿後에는 주로 長安과 洛陽을 중심으로 활동하였다.

이러한 長安 唯識學의 동향은 7세기 후반에서 8세기 초에 이르는 기간의 新羅 佛教界에도 그대로 반영되고 있는 것으로 생각된다. 정영근은 7세기 후반부터 8세기 초까지의 新羅唯識의 동향을 크게 세 가지 흐름으로 나누어 지적한다.<sup>11)</sup>

첫째는 玄奘-窺基-慧沼-智周로 이어지는 중국 法相宗[慈恩宗]의 흐름에서 활동했거나 이를 계승하고 있는 경우이다. 이에 속한 인물로는 神昉과 順璟이 있는데, 모두 長安에 유학했던 유학승이다. 둘째는 圓測의 西明唯識의 흐름을 계승한 경우이다. 이에 속하는 인물로 圓測의 입장에서 慈恩系의 공격에 맞서 圓測을 옹호하였던 道證, 玄奘門下에 입문하였다 圓測門下로 들어온 勝莊, 『瑜伽論記』의 저자인 道倫을 들고 있다. 셋째는 독자적인 관점에서 유식학을 이해하고 있는 경우이다. 이에 속하는 인물로는 元曉와 憬興, 太賢을 거론하고 있다.<sup>12)</sup>

그런데 어느 흐름이 되었든, 玄奘이 소개한 新唯識思想의 영향으로부터 자유롭지 못했다는 것은 분명하다. 첫째의 경우는 당연히 玄奘-窺基의 계보에 속하므로 별도로 언급할 필요가 없을 것이다.

圓測 계열의 경우는 어떤 형태로 이야기한다고 하더라도, 그것이 긍정적 반응이든 부정적 반응이든 간에, 圓測의 西明唯識이 玄奘의 강력한 영향력 아래에서 형성되었다는 것은 부정할 수 없다. 특히 唯識學에 있어서 입장구별의 주요 準據 중의 하나인 五性各別과 一性皆成의 문제에 있어서, 圓測이 融和의 입장을 취하기보다는 玄奘과 마찬가지로 五性各別의 입장에 서있었다는 橘川智昭의 일련의 연구<sup>13)</sup>는, 圓測의 유식사상이 玄奘의 영향을 강하게 받고 있었다는 한 증거가 될 것이다.

한편 圓測이 신라 출신의 불교인은 것은 두말 할 필요도 없지만, 그의 활동 주무대는 장안과 낙양이었다. 곧 원측의 사상이 그와 師承關係였던 것으로 보이는 道證의 귀국(692년)을 계기로,<sup>14)</sup> 신라의 太賢에게 계승되었다는 사실 역시 長安佛教의 흐름이 新羅佛教에 이어지는

10) 『宋高僧傳』卷4, T50, p.727b.

11) 丁永根, 「新羅唯識學 연구의 현황과 과제」, 『韓國宗教史研究』3, 1973, pp.107~108.

12) 남무희의 연구에 의하면, 圓測의 사상은 道證과 勝莊에게 계승되었고, 다시 道證에게서 太賢이 나온다. 다만 남무희는 태현의 유식사상이 圓測-道證 계열을 중심으로 法藏과 義寂, 勝莊, 慈恩, 基와 玄範 그리고 元曉의 사상까지도 수용하여 형성되었으며, 이로부터 太賢系 法相宗이 형성되었다고 파악하고 있다. 논자는 남무희의 견해가 수긍하는 편이다. 다만, 7세기 후반에서 8세기 초에 이르는 신라 유식사상의 동향을 세 가지 흐름으로 구분하는 丁永根의 관점은 여전히 타당한 점이 있다고 생각한다.

13) 각주5의 橘川智昭 논문 참조.

결과가 된다. 다만 新羅佛敎 내에서는 玄奘-窺基로 이어지는 사상계의 흐름이 그리 뚜렷하지 않다.

또한 유식학에 있어서 독자적인 견해를 취했다고 말해지는 元曉와 같은 경우도, 실은 玄奘의 新譯經論 특히 『瑜伽師地論』이나 『成唯識論』 등의 新唯識 經論들을 철저하게 활용한 경우에 해당한다. 『大乘起信論』에 대한 元曉의 註釋書 중에서 현존하는 『起信論疏』와 『別記』 그리고 『二障義』는 新舊의 唯識思想 간의 和諍 혹은 起信論說과 新唯識說 間의 和諍을 주요한 주제로 취급하고 있다.

이렇게 보면, 7세기 중후반 이후의 신라 불교계가 長安의 玄奘에 의해 새롭게 譯出된 경론으로부터 형성된 新佛敎에 얼마나 민감하게 반응하고 있었는지를 짐작할 수 있을 것이다. 『宋高僧傳』「元曉傳」에서 “慕奘三藏慈恩之門”하여 元曉와 함께 入唐을 시도했다고 기록이 남아있는 義湘이 막상 長安에 도착한 이후에는 玄奘門下가 아니라 智儼門下에 들었다는 사실이, 玄奘의 新譯에 대한 7세기 중반의 新羅 佛敎界의 반응으로 본다면 오히려 더 놀라운 예외가 될 것이다.

### 3. 長安의 三階敎와 慶州의 元曉<sup>15)</sup>

논자는 이전의 논문에서 『金剛三昧經』의 성립지로서 長安을, 그리고 製作集團으로서 三階敎를 지목한 바 있다. 먼저 그 내용을 간략하게 제시한다.

삼계교는 道宣(596-667)의 말년 즉 7세기 중후반 즈음에 최전성기에 달했는데,<sup>16)</sup> 이 당시의 삼계교는 정토교와는 신도의 계층이나 사상적인 측면에서 경쟁관계에 있었던 것으로 보인다. 西本照眞은 『淨土群疑論』을 중심으로 삼계교와 정토교의 논쟁을 소개하면서, 經文과 人語를 엄밀히 구분하고 經文을 절대시하는 자세가 『三階佛法』 전체를 관통하고 있는 것을 엿볼 수 있지만, 신행의 입적 후 신행 숭배가 급속히 진행되고 ‘신행은 일승보살로서 부처님이 충분히 설하지 않았던 第三階佛法을 널리 설했다는 인식이 생기고, 그것이 대외적으로도 공공연히 주장하기에 이르면서 타종파의 비판을 초래했던 것은 아닐까’ 하는 추정을 하고 있다.<sup>17)</sup> 이것은 7세기 중후반 삼계교 안에 신행의 인물상을 주역으로 하는 經說의 필요성이 대두되었음을 보여준다. 곧 『金剛三昧經』은 이러한 시대적 배경 아래 經說의 권위를 빌릴 필요성을 느꼈던 삼계교 내부의 인물들에 의해 편찬되어졌던 것으로 생각된다.

『金剛三昧經』은 경의 受持者이자 說法者로서 ‘四依菩薩’을 상징하는데, 이것은 삼계교의 開祖인 信行의 別稱이기도 하다. 또한 『金剛三昧經』과 670년 전후에 제작되었을 것으로 추정되

14) 『三國史記』本紀, 孝昭王 元年 8月條.

15) 본 장은 拙稿인 『『金剛三昧經』의 성립과 유통에 대한 재고』(『普照思想』31, 2009년)의 ‘4. 『경』의 찬술자와 유통의 문제’ 부분을 전제하여 논지에 맞게 수정하였다. 일부 내용은 拙稿, 「『金剛三昧經』と三階敎」(『印度學佛敎學研究』58-2, 2010)의 논지를 추가한 것이다.

16) 『大唐內典錄』, 대정장55, p.278a, “開皇二十年勅斷不聽行相同箴勅, 然其屬流廣海陸高之.”

17) 西本照眞, 같은 책, pp.137-142.

는 『三階觀法略釋』은 동일한 用語例로 ‘如來藏海’를 사용하고 있는데, 그 의미가 동일하게 사용되고 있다. 더불어 무엇보다도, 7세기 중후반 무렵 동아시아 불교계에서 地藏信仰을 내세우는 불교집단은 三階敎가 유일하며, 『金剛三昧經』은 地藏經 계통 외에는 經의 護法者이면서 摠持者로 地藏菩薩을 내세우는 거의 유일한 경전이다.<sup>18)</sup>

이때 편찬 지역으로 우선 終南山 및 長安 일대를 비정해볼 수 있을 것이다. 구마라집 이래 唐末에 이르기까지 불교의 중심지 중의 하나였던 만큼 이 지역은 『금강삼매경』에 원용된 다양한 경전군들이 폭넓게 용해된 곳이고, 무엇보다도 삼계교의 개조인 신행 이래 삼계교의 중심지이기도 했기 때문이다. 또 보리달마의 이입사행설을 담고 있는 『속고승전』 역시 저자인 도선이 종남산의 정업사에서 머물면서 찬술한 것이어서, 『금강삼매경』의 이입사행설이 동류라는 점에서 역시 『금강삼매경』의 제작지로 長安을 지목할 수 있는 하나의 근거가 된다. 도선은 종남산 정업사에서 입적할 때까지(667) 주석하였으며, 삼계교의 탐원이었던 백담사 역시 정업사에서 그리 멀지 않은 종남산 아래에 위치한다. 또 『금강삼매경』과 유사한 문장을 포함하고 있는 『대승오방편』 곧 당시로서는 최신이었을 계통의 선사상 역시 이 시기에 종남산 일대에 유입되었다는 연구 결과가 제출되어 있다.<sup>19)</sup> 이런 점에서 『경』이 담고 있는 주요한 문제들이 당시의 종남산 및 장안 일대에 유포되어 있었던 사상군들을 삼계교의 입장에 맞추어 제작할 수 있었던 인물들로, 이 지역이 아닌 신라의 인물이 경록을 통해 失譯과 동일한 經名을 기획했으리라고 상정하기는 힘들다. 그러므로 新羅 撰述說은 부정되고, 長安의 三階敎 集團에 의한 撰述일 가능성이 농후하다고 생각된다. 하지만 그렇다고 하더라도, 경이 활발하게 유통되는 것은 新羅 慶州에서 활동하였던 元曉의 『金剛三昧經論』 撰述을 계기로 한다. 『宋高僧傳』 「元曉傳」을 고려할 때, 『金剛三昧經』의 新羅 流通에는 大安을 중심으로 하는 7세기 중후반 民間佛教의 확산에 주력했던 일군의 인물들 역시 관련되어 있다고 생각된다. 그렇다면 왜 신라에서 먼저 널리 유통되었던 것일까? 곧 왜 중국에서 제작 초기에 널리 유통되지 못했던 것일까?

신라보다 중국에서의 유통이 늦어졌던 문제는 다음의 정황을 고려할 수 있을 것 같다. 삼계교는 전후 다섯 차례에 걸쳐서 禁畵를 당하는데, 각기 600년·695년·699년·721년·725년에 禁畵가 내려졌다. 이 중에 『금강삼매경』이 삼계교의 문헌 혹은 삼계교와 깊은 관계를 맺고 있는 문헌이라면, 유통과 관련하여 문제가 되는 것은 뒤의 4차에 걸친 禁畵이다. 논자는 아마도 경의 유통이 신라와 당에서 거의 동시에 이루어졌지만, 금령으로 因하여 그리고 僞經이라는 특성 때문에 唐에서는 그 유통이 공개적으로 이루어지지 못했던 것이 아닌가 생각한다. 『대주간정중경목록』에 의하면, 측천무후의 1차 금령(695)은 “證聖元年 恩勅을 받드니, 僞經 및 雜符錄 등을 判定시켜 祠部에 보내어 進內(宮中)에 바치게 하였다. 前件의 敎門[三階敎]은 이미 佛意에 위배하여 (佛意와는) 다르게 이단을 강의하니, 즉 이것은 僞經·雜符錄의 범위 안이다

18) 『『金剛三昧經』と三階敎』, 『印度學佛敎學研究』58-2, 2010.

19) 김천학, 「의상과 동아시아 불교사상」(『의상만해연구』제1집, 2002, pp.15-21)에서, 선종 특히 북종선 계통의 선이 지엄과 의상, 법장에게 영향을 미쳤으며, 구체적으로는 老安(582-706)이 664년 종남산에 오면서였다는 점을 지적하는 이시이 코우세이의 연구(『禪宗に對する華嚴宗の對應—智儼義相の場合—』, 『韓國佛敎學SEMINAR』9, 2003)를 소개하고, 의상과 『대승방편문』 계통의 설을 비교하고 있다.

.”<sup>20)</sup>라는 내용이다. 이것은 삼계교의 전적을 僞經雜符錄으로 판정하여 목록에서 제외하였음을 의미한다. 아마도 이런 분위기였다면 『금강삼매경』의 존재를 알고 있다고 해도 유통이 쉽지 않았을 것이다.

이것이 신라와 일본에서는 원효에 의해 『금강삼매경』이 소개된 직후부터 유통이 활발했지만, 唐에서는 거의 알려지지 않다가 『개원석교록』(730)에 이르러서야 ‘北涼失譯拾遺編入’이라는 미명하에 입장되었던 이유가 아닐까. 또 『개원석교록』 내에서도 『금강삼매경』은 ‘失譯’과 ‘北涼失譯拾遺編入’이라는 두 가지 기록이 혼재하는 것 역시 이러한 사정을 반영하고 있는 것은 아닐까. 또 『금강삼매경』은 730년 『개원석교록』에 편입된 것과는 달리, 원효의 『경론』은 종말에 이르러서야 중국불교계에 등장한다. 종말이 『圓覺經大疏鈔』·『圓覺經略疏鈔』에서 원효의 『경론』을 인용한 사례가 보이기 때문이다.<sup>21)</sup> 원효의 많은 저술들이 집필 직후에 장안 불교계에 전해진 것으로 생각되는데, 유독 『금강삼매경론』만은 7세기 말부터 8세기까지 유통된 흔적이 보이지 않은 것은 혹 『金剛三昧經』이 三階敎와 관련이 있는 경전이었기 때문일지도 모른다. 또 혹은 원효에 의해 『金剛三昧經論』이 집필되었기 때문에 『金剛三昧經』이 三階敎 典籍의 범주를 벗어나 『開元釋教錄』에 편입될 수 있었는지도 모른다.

원효는 삼계교의 인물이 아니지만, 삼계교의 사상은 원효에게 큰 영향을 미쳤다. 원효가 삼계교를 접한 것은 아마도 圓光과 慈藏 그리고 義湘을 통해서였을 것이다. 앞에서 언급했던 神昉 玄奘의 문하이면서도 삼계교에 깊이 관여하여 활동했던 인물로 알려져 있다.<sup>22)</sup> 元曉가 長安에서 번성하였던 三階敎를 접할 통로는 적지 않았던 셈이다. 원효는 자신의 화엄사상의 核心語로 삼계교의 핵심어인 ‘普法’를 사용하는데, 원효에게 있어서 이 용어는 화엄교학의 十玄門에 해당한다. 그 영향의 크기를 엿볼 수 있는 부분이다. 이처럼, 長安 佛教계의 변화는 곧 장 新羅 慶州의 佛教계에 영향을 미치고 있었다.

#### 4. 慶州의 元曉와 長安의 法藏

원효의 많은 저술들이 집필 직후에 長安 佛教계에 전해졌다는 것은, 대부분 華嚴宗 第三祖로 칭해지는 法藏의 저술에 인용되었다는 것으로부터 확인된다. 法藏은 慈恩 基를 중심으로 하는 慈恩宗의 흥성에 대하여 일종의 경쟁의식을 지니고 있었던 것으로 보인다. 그러한 의식들은 법장의 敎判論에 잘 나타나는데, 재미있는 것은 법장의 교판론에는 元曉의 영향이 적지 않게 나타난다는 점이다.

20) 『大周刊定衆經目錄』, 대정장55, p.475a, “奉證聖元年恩勅, 令定僞經及雜符錄等, 遣送祠部進內. 前件敎門既違背佛意, 別構異端, 即是僞雜符錄之限.”

21) 종말은 『圓覺經略疏鈔』(新纂卍續藏經9)에서 “海東元曉法師造論釋金剛三昧經初釋題目中云”(p.872b)이라고 하여 ‘三昧’에 대한 『경론』의 해석을 인용하고 있고(이것은 『大疏釋義鈔』에도 동일하게 인용되고 있다), “海東釋云”이라 하여 一味에 대한 『경론』의 해석을 인용하는 부분(p.878a)이 보인다. 종말의 『금강삼매경론』 인용에 대해서도 원고의 작성 과정에서 김천학 선생의 지적이 있었다.

22) 神昉은 玄奘이 번역한 『大乘大集地藏十輪經』의 序文을 집필한 인물인데, 三階敎에서는 『大乘大集地藏十輪經』을 주요 경전의 하나로 취급하였다.

법장의 교판을 대표하는 것으로 五教十宗判과 四宗判이 있다. 五教十宗判은 680년대에 쓰여진 『華嚴五教章』과 695년경에 완성된 『探玄記』까지 나타나고, 四宗判은 『探玄記』와 비슷한 시기에 쓰여진 『大乘起信論義記』부터 最晩年の 작품인 『入楞伽心玄義』까지 나타난다.

그런데 『華嚴五教章』부터 『探玄記』에 이르는 法藏의 前半期 著述들에는 元曉의 著述에 대한 引用이 단편적으로만 발견된다. 또한 이들 著述들에 나타난 교판은 五教十宗判인데, 가장 큰 특징은 이 교판에 玄奘-窺基로 이어지는 慈恩宗 이른바 法相宗에 대한 判釋이 빠져 있는 점이다. 곧 五教는 ①小乘教 ②大乘始教 ③終教 ④頓教 ⑤圓教의 다섯으로 나누어지는데, 교판의 일반적 용례로 보면 法相唯識으로 일컬어지는 法相宗은 第二의 大乘始教에 배속되어야 한다. 그러나 十宗 중에서 大乘始教에 배속된 것은 一切皆空宗의 空始教뿐이다.<sup>23)</sup> 다시 말하면 법장의 전반기 저술들에는 玄奘-窺基로 이어지는 慈恩宗이 전혀 고려되지 않고 있는 것이다.

그런데 後半期 著述에 속하는 『大乘起信論義記』와 『大乘法界無差別論疏』 그리고 『入楞伽心玄義』는 四宗判을 제시하고 있다. 四宗判은 약간씩 명칭이 달라지기는 하지만, 『大乘起信論義記』에서의 四宗은 隨相法執宗(小乘), 眞空無相宗(般若中觀), 唯識法相宗(解深密經, 瑜伽論), 如來藏緣起宗(楞伽, 密嚴, 起信論)의 넷이다.<sup>24)</sup>

法藏의 前半期와 後半期 저술에 보이는 教判에 있어서의 가장 큰 차이는, 오교십종판에서는 法相唯識이 전혀 고려되고 있지 않는 것과는 달리, 사종판에서는 眞空無相宗과 함께 唯識法相宗을 배치하고, 그것을 如來藏緣起宗의 아래에 판석하고 있는 부분이다. 이 점에 대해 강장 일반적으로 받아들여지는 해석은 吉津宜英의 해석이다.

吉眞宜英은 『大乘起信論義記』 저술의 주된 계기가 유식법상을 비판하기 위해서라고 주장한다. 곧 『화엄오교장』과 『탐현기』의 오교십종판에서는 유식법상종의 위치가 불분명한 교판상의 미비한 점이 있으며, 『대승기신론의기』의 4종판은 그러한 미비점을 보완하려는 의도였다는 것이다. 『화엄오교장』이든 『탐현기』이든 십종판에서 유식법상종의 위치가 분명하지 않다는 점에서는 별로 차이가 없다. 이 점을 해결하기 위해 법장이 『대승기신론의기』를 저술하여 사종판을 제안하게 되었다는 것이 吉津宜英이 주장하는 핵심이다.<sup>25)</sup> 이러한 주장으로부터 법장의 전반기 저술에 나타나는 오교십종판을 보완하기 위해 후반기 저술의 사종판이 제안되었다는 것이 일반적으로 받아들여진다. 吉津宜英은 한 걸음 더 나아가서 원효의 『起信論疏』가 여래장사상과 법상유식의 無矛盾을 주장하였던 것에 반하여, 법장은 여래장과 법상유식의 차이를 분명히 하고자 하였으며, 그런 점에서 『대승기신론의기』는 원효의 『起信論疏』를 비판하기 위해서 저술된 것이라고 주장한다.<sup>26)</sup>

그런데 『大乘起信論義記』의 『起信論疏』 비판의 핵심은 여래장사상과 新唯識思想의 차별화에 있지 않다. 왜냐하면, 첫째는 『起信論疏』 자체가 吉津宜英이 주장하는 것처럼 여래장사상

23) 法藏, 『華嚴五教章』, T45, p.482a.

24) 法藏, 『大乘起信論義記』, T44, p.243bc.

25) 吉津宜英, 『華嚴一乘思想の研究』, 大東出版社, 1991, pp.522~529.

26) 吉津宜英, 같은 책, pp.518~520.

과 新唯識思想의 無矛盾을 주장하지 않고 있기 때문이고,<sup>27)</sup> 둘째는 법장이 『大乘起信論義記』에서 『起信論疏』를 수정하고 있는 부분은 원효의 기신론 일심에 대한 해석 부분으로, 화엄일심과 동일하게 해석되어진 부분들에 해당하기 때문이다. 法藏은 『대승기신론』의 여래장사상과 新唯識思想의 차이를 분명히 하고 있는 원효의 해석은 오히려 적극적으로 수용하고 있다고 생각된다.<sup>28)</sup> 단적으로 표현한다면, 『대승기신론의기』는 원효의 『기신론소』를 거의 그대로 차용했다고 평할 수 있다. 『대승기신론』의 ‘일심’이 ‘화엄일심’으로 해석될 수 있는 여지를 배제한 점을 제외한 나머지는 원효의 주석을 거의 그대로 답습하고 있기 때문이다. 곧 법장은 『기신론소』를 거의 그대로 수용하되, 『기신론』으로 대표되는 여래장사상에 대하여 화엄의 우월성을 확보하려는 노력을 『대승기신론의기』에 담고 있는 것이다.

법장의 후반기 교학은 『대승기신론의기』로부터 시작되어 여래장 계통 경론에 대한 해석에 치중하고 있다. 그런데 그 사상의 핵심이 사종판에 담겨있다는 점을 고려하면, 법장의 후반기 교학은 두 가지 목표점을 가지고 있었다는 해석이 가능할 것이라고 생각된다.

첫째는 전반기의 화엄교학 연구에서 명확하게 하지 못했던 법상유식과 화엄의 차별화이다. 이 부분은 법장이 원효가 『기신론소』와 『起信論別記』에서 지적인 기신론의 주장과 『성유식론』 및 『유가사지론』으로 대표되는 新唯識說의 차이점을 그대로 수용하는 것만으로도 그 목적을 충분히 달성할 수 있었을 것이다. 둘째는 『기신론』 일심을 화엄의 일심과 동일하게 해석하고 있는 원효의 해석<sup>29)</sup>에 대한 배제이다. 법장은 華嚴家로서 華嚴別敎의 우월성을 강조하는 입장을 견지하고 있었기 때문에, 여래장계 경론에 대해서도 華嚴別敎의 우월성을 강조하려는 입장이 『대승기신론의기』의 일심 해석에 담겨 있었다고 생각된다. 다만 그러한 경향은 晩年으로 갈수록 약해지며, 『入楞伽心玄義』에 이르면 오히려 원효의 입장을 대폭 수용하는 형태로 바뀌고 있는 것으로 생각된다. 이 점은 법장 晩年의 입장을 계승한 靜法寺 慧苑에게 계승되어 나타나며, 후에 淸涼澄觀에 의해 靜法寺 慧苑이 비판당하는 이유이기도 하다.<sup>30)</sup>

以上, 慶州 불교계에서 주로 활동한 원효의 사상이 長安 불교계에서 주로 활동한 法藏의 사상에 어떠한 영향을 미쳤는지에 대해서 간단하게 언급하였다. 사실 법장은 7세기 후반의 동아시아 불교계에서 원효의 사상에 가장 민감하게 반응했던 인물에 속한다. 특히 법장은 현장-규기로 이어지는 慈恩宗의 흥성에 대응하면서 원효사상을 적극 활용했으며, 전반기의 화엄 저작에서부터 후반기의 여래장계 경론에 대한 주석에 이르기까지 원효사상에 대한 긍정적 반

27) 이것은 원효의 ‘和諍’에 대한 잘못된 시각에서 비롯된다. 원효의 ‘화쟁’은 ‘서로 다른 것을 동일화시키는 논리’가 아니라, ‘서로 다른 것들 간의 차이점이 視點 곧 현상적 차원의 사태임을 명료히 하고, 본질적 차원에서는 그 視點의 차이가 무의미해진다는 것을 드러내는 논리’이다. 그것을 통해서 원효는 ‘본래적 측면’(空性, 平等性)에서의 無差別性과 ‘현상적 측면’(遍計性)이 현실에서 동시적으로 성립한다는 것을 주장한다. 이것이 ‘화쟁’의 논리에 의해 도달하는 궁극점이다. 달리 말하면, 부처세계의 평등성과 중생세계의 차별성이 현실에서 동시적으로 성립한다는 것을 보이기 위한 것이 화쟁의 논리이다. 그런 점에서 원효의 ‘화쟁’을 ‘無矛盾化’로 해석하는 것은 비약이다.

28) 더 상세한 것은 拙稿, 「法藏 敎學의 思想的 展開와 元曉의 影響」, 『普照思想』24, 2005년 참조.

29) 원효는 기신론 일심에 대한 해석은 화엄의 일심에 대한 해석과 동일하다. 일례로 원효의 『기신론소』 宗體文과 『華嚴經疏』 序文은 사상적으로 거의 동일한 내용을 담고 있다. 이 점에 대해 상세한 것은 논자의 박사학위논문 「원효의 보법화엄사상연구」, 동국대, 2004를 참조할 것.

30) 주28의 줄고 참조.

응과 부정적 반응을 동시에 보여주는 특이한 경우라고 생각된다.

## 맺는 말

지금까지 7세기 후반기에 長安佛敎와 新羅佛敎의 사상적 교류양상에 대한 개략적인 스케치를 시도해보았다.

7세기 후반의 동아시아 불교는 玄奘의 新譯經論과 그로부터 형성되는 新唯識學 곧 法相唯識 혹은 慈恩宗이라고 불리게 되는 새로운 유식사상의 출현으로부터 시작되고, 그에 대한 연차적인 반응이 7세기 후반부터 8세기 전반에 이르는 동아시아 불교사상의 전개 형태였다고 생각할 수 있다. 그런데 이 長安佛敎의 새로운 사상적 동향에 거의 동시적으로 그리고 가장 민감하게 반응했던 것이 바로 慶州를 중심으로 하는 新羅佛敎였다.

7세기 중반에 玄奘으로부터 촉발된 長安佛敎의 사상적 변동에 가장 민감하게 반응했던 신라불교의 인물로 원측과 원효를 꼽을 수 있을 것이다. 그 반응의 결과, 원측은 현장-규기 계통과 더불어 장안의 유식학을 半分했다는 평가를 받게 되었으며, 이후 그의 사상은 신라 유식의 주된 흐름을 형성하게 되었다. 또 원효는 기신론설에 입각하여 현장의 新唯識說과 함께 장안을 주무대로 삼았던 삼계교의 사상을 대거 수용함으로써 독자적인 화엄사상을 형성하였고, 그의 사상은 역으로 長安에서 활동했던 法藏에게 지대한 영향을 미치게 된다.

이처럼 7세기 중후반에 있어서 장안불교와 신라불교는 당시의 공간적·시간적 거리를 뛰어넘는 연쇄적이고 민감한 사상적 교류양상을 드러내고 있다. 그리고 이러한 양상은 그것을 가능하게 한 요소는 어떤 것이었을까 하는 궁금증과 함께, 당시 羅·唐 間의 문물교류의 양상에 대한 새로운 해석의 필요성 역시 요구한다고 생각된다. 시간적 비약이 존재하기는 하지만, 이것은 8세기 초중반 唐의 영역 내에서 거의 자치적인 활동영역을 확보하고 있었다고 생각되는 신라방과 신라원의 존재 내력에 대한 의문과도 무관하지는 않을 것이다.



## 7世纪后叶的长安与庆州，佛教思想交流的现状

石 吉 岩 | 金刚大 佛教文化研究所 人文韩国(HK)研究中心 教授

### 引言

韩中两国之间的正式意义上的佛教交流，是肇始于古代韩国开始公认佛教为国教之时期的，自始至终，两国之间的佛教交流史有着非常悠久的历史。从两国间紧密的地理位置和历史关系来看，这样的交流关系可以说是必然的结果。笔者在以往发表过的几篇论文之中<sup>1)</sup>，曾针对韩国佛教对中国佛教的变化给予的影响做过一些考究。然而，理所当然的是，强调韩国佛教对中国佛教的影响，并不意味着贬低中国佛教对韩国佛教的影响力；反之，通过这些考究，我们可更容易地发现两国佛教在其发展历史上相互紧密的影响关系。

有鉴于此，本文将探讨上述影响关系的具体事例，本文不欲将研究焦点置于外延问题之上，而将视野转换到内涵方面的问题之上——即通过思想史的观点来考究7世纪后叶长安佛教及新罗佛教之间的思想交流方面的具体事例。需要提前说明的是，本文列举的这些具体事例之中，并没有什么特别崭新的见解。而本文的目的在于把着眼点放在一个特定的潮流之上，同时捕捉出长安佛教与新罗佛教的特点，以图对7世纪后叶长安佛教及新罗佛教之间交流现象，展示出较为一贯的研究视点。为了符合此一目的，本文把焦点放在代表当时长安佛教及新罗佛教的主要人物之上，提出其间的若干思想脉络上的关联之处。通过上述考究，笔者期待能在一定范围之内发现出7世纪后叶唐代长安佛教及新罗佛教之间的互动性特点。

### 1. 玄奘的新唯识学及庆州佛教的反应

7世纪后叶的东亚佛教，可以说是肇始于玄奘法师（602-664）于645年完成印度求法活动，东归长安的历史事件的。具体的来说，从归国的645年到其圆寂的664年的这一段期间里，玄奘译出了大量的新译经论，7世纪后叶的佛教思想史，正是受到这些新译经论的影响而开始的。玄奘的译经事业对整个东亚佛教界带来的影响，可以说是非常巨大的。

1) 拙稿，「7-10世纪丝绸之路东端的佛教文化的逆流(7~10세기 실크로드 동단에 있어서 불교문화의 역류)」，『佛教学研究』2012年 12月；「高丽对宋朝的佛典供与及其意图(宋에 대한 高麗의 佛典 供與와 그 의도)」，『韓國思想史學』40, 2012年；「关于高丽时代海东佛教典籍在中国的流通(高麗時代 海東佛敎 典籍의 中國 流通에 대하여)」，『佛教学研究』17号, 2007年。

众所周知，玄奘的求法行是为了解决当时长安佛教界所怀有的难题——对旧唯识论众说纷纭的解释及各种异说纷呈的现象而开始的。其求法动机在『大唐大慈恩寺三藏法师传』卷1就有明确记载：“法師既遍謁眾師，備渎其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方以問所惑，并取『十七地論』以釋眾疑，即今之『瑜伽師地論』也。”<sup>2)</sup>也就是说，玄奘译经的代表作之一的『瑜伽師地論』对当时长安的佛教界人士来说，应该又是对解决旧唯识之各种异说的明确答案。

既有研究已指出，旧唯识可分为地论学派及摄论学派，而地论学派又分为南道派与北道派<sup>3)</sup>，以真谛三藏(499-569)的『攝大乘論』翻译为契机而形成的摄论学派，之后又以隋朝的南北一统为契机传入到了北方，形成了众多分派。由于地论学派和摄论学派之间对心识说及佛性带有不同的见解和解释，故经过了反复的交涉，错综过程。结果，在玄奘开始启程求法行的7世纪初中叶之际，围绕着唯识思想的各种异见层出不穷。『大唐大慈恩寺三藏法師傳』中所谓“隱顯有異”应该指的是这种情况。

在这样的情况之下，源于玄奘之新译经论的新唯识学的登场，又给长安的佛教界带来了另一种形态的混乱。如出现了源于玄奘的‘新译经论’，后人称之为‘慈恩宗’的新宗派；又出现了融汇玄奘的新译经论，尤其是融汇‘新唯识’及‘旧唯识论’的宗教思想。需要关注的是，在这些思想潮流之中，对玄奘的新唯识经论采取排斥态度的立场并不多见，以及非唯识系统的其他思想系统也对玄奘的新唯识经论是有所反应的，如以长安及终南山一带为根据地而出现的‘华严宗’，就是其实际例子之一。由这些现象可以发现，玄奘的新译经论对当时长安佛教界给予的影响是非常深广的。

然而，这些现象并不局限于长安佛教界，新罗佛教也是如此。不少新罗僧侣参加过玄奘的译场。<sup>4)</sup> 园测是虽然没有亲自参加过玄奘的译场，但深深受到玄奘新译经论的影响，于长安西明寺开创了称之为‘西明唯识’宗派的人物，他的思想根基既源于旧唯识学，同时又大大受到了新唯识学的影响。<sup>5)</sup> 除此之外，神昉作为玄奘门下四英之一，从玄奘在645年在弘福寺开始译经时就以证义身份参与，之后几次也承担过笔受，对『大乘大集地藏十輪經』则做过笔受和经序。<sup>6)</sup> 智仁则于647年，在玄奘翻译『因明入正理論』时和649年翻译『般若波羅密多心經』，『因明正理門論本』之时，承担了笔受工作。自664年玄奘圆寂之后，他随即驻锡了长安光明寺。<sup>7)</sup>

2) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷1, T50, p.222c.

3) 关于南北二道的分裂，则有着众多异见。比之以往因为识说差距而导致分裂的观点，论者比较支持南北二道間并没有存在过识说間的差距的观点。详见拙稿：『地论宗南道派对阿梨耶識理解的考察—以眞智・緣智及二障說为中心』(『普照思想』34, 2010年) 및 『对大乘起信論地論宗撰述說的反論』(金剛大学佛教文化研究所 编, 『地論思想的形成和變容』, 2010年)。

4) 陳景富, 『中韓佛教關係一千年』, 宗教文化出版社, 1999, pp.78~87.

5) 关于园测的思想倾向，则由两种观点，其一是认为是站在调节，融合新旧唯识两思想体系的以往的成说，其二是橘川智昭提出的应是更接近新唯识思想的观点，两个观点互相对立。关于橘川的观点，详见橘川智昭，『圓測による五性各別の肯定について —圓測思想に対する皆成の解釈の再検討—』, 『佛教学』第40号, 1999年 3月.; 『圓測思想의 再検討과 課題』, 『普照思想』第16輯, 2001年 8月。

6) 道倫的『瑜伽論記』记载为‘新羅昉師’(T(大正藏)42, p.746a), 唐慈恩寺建立了神昉法師的塔。(西本照眞, 『三階教の研究』, 春秋社, 1998, p.102) 而且『釋門自鏡錄』有着「慈悲寺僧神昉, 少小已來聽學十輪經, 精勤苦行特異常人, 著糞掃衣, 六時禮懺, 乞食為業, 每講十輪經」(T51, p.806b)的记录。

这些僧侣都是因为在长安参与过玄奘的译场活动，所以是直接受到新译经论影响的新罗佛教人士。但是玄奘的新译不仅仅影响到留在长安的新罗僧侣，庆州的佛教人士也对玄奘的新译怀有着非常密切的关注。

活动于7世纪后叶至8世纪初的新罗的唯识理论家，无论对长安慈恩寺系统的新唯识学采取肯定或否定的态度与否，皆是笼罩于玄奘新译的影响范围之下的，关于其具体面貌将在以下详细论及。而且，玄奘的译经工作对代表7世纪后叶新罗佛教的两位大师——元晓(617-668)和义湘(625-702)的影响也是不容忽视的。两位僧侣都曾为学习玄奘的‘新佛教’而试图入唐，如『宋高僧傳』「元曉傳」记载：“嘗與湘法師入唐，慕奘三藏慈恩之門”<sup>8)</sup>。但是，元晓最初试图入唐的650年前后，玄奘译经之代表作之一的『瑜伽師地論』100卷是已经传入到庆州的。其根据可在「金山寺慧德王師真應塔碑」中之：“唐文皇以新羅王表請，宣送瑜伽論一百卷”的记录中发现<sup>9)</sup>，唐文皇就是唐太宗，其在位的最后一年是649年，然而『瑜伽師地論』翻译完成的时间是648年，所以此部经典，应是在唐文皇的最后在位年间赠送到新罗国的。由上述记录可推测，玄奘的新译经论，在其翻译完成之后直接传入到新罗的可能性是非常大的。而且唐朝应新罗王的请求而赠送『瑜伽師地論』100卷的事实，则意味着庆州方面对玄奘之译场情报的了解，是非常迅速又正确的。由此可知，元晓，义湘当时的庆州佛教界对玄奘新译经论的关注，是与长安佛教的气氛有着异曲同工之妙的。

## 2. 园测的西明唯识与新罗唯识

『宋高僧傳』的「圓測傳」和「窺基傳」中记载着一项颇为有趣的记录，其内容为：有一次玄奘为窥基一人讲解了新译论书，不料园测在暗中偷听了其内容，径自回到西明寺召集大众进行了法会，此即所谓“盗听说”。先撇开故事的真实性与否，我们从故事中可发现园测应是非常关注玄奘的新译经论的。也正是由于如此的超过常人的关注和理解，致使赞宁把园测评价为与玄奘-窥基一起半分唯识宗天下的人物，即“天下分行”<sup>10)</sup>。而通过此一记录，还可推测玄奘以后的唯识学是大致分为‘玄奘-窥基’和园测的‘西明寺’两个系统的。园测开始是在玄奘译场的所在地长安活动，到了玄奘圆寂后，则以长安和洛阳作为根据地展开了活动。

上述的长安唯识学的发展过程，同样体现在7世纪后叶到8世纪初的新罗佛教界。丁永根把7世纪后叶到8世纪初的新罗唯识学的展开过程分为了如下三类潮流<sup>11)</sup>。

第一类是活动，继承了由玄奘-窥基-慧沼-智周传承发展下去的法相宗（慈恩宗）的潮流，属于此一潮流的人物有神昉和順璟，两位都是留学长安的留学僧；第二是继承，发展园测的西明唯识的潮流，属于这一潮流的人物有：站在园测的立场辩护，抵挡慈恩寺系之攻击道

7) 金相鉉，『新罗的思想和文化』，一志社，1999，pp.303~307。

8) 『宋高僧傳』卷4，T50，p.730a。

9) 「金山寺慧德王師真應塔碑」，『朝鮮金石總覽』，pp.299~300。

10) 『宋高僧傳』卷4，T50，p.727b。

11) 丁永根，「新罗唯识学研究的现状和课题」，『韓國宗教史研究』3，1973，pp.107~108。

证；起初在玄奘门下，后来入门到园测门下的胜庄；『瑜伽論記』的著者道伦；第三是以独自的观点了解唯识学的潮流，属于这一潮流的人物有：元曉，憬興，太賢<sup>12)</sup>。

但是，无可争辩的事实是，上述的三种思想潮流都离不开玄奘之新唯识思想。第一种潮流当然属于玄奘-窥基的传承系统，在此就不需另加言及了。

至于园测的‘西明唯识’系统，无论是对玄奘的思想采取了肯定或否定的态度，其思想根基则还是笼罩于玄奘之思想体系的。如橘川智昭指出，作为区分唯识学学派立场的主要准据的‘五性各别’，‘一性皆成’，园测对此并非采取融合的立场，而是和玄奘一样是站在‘五性个别’的观点的<sup>13)</sup>，这些事实是能证明园测的唯识思想，是深受玄奘之影响的有力根据之一。

另外，园测虽然出身于新罗，但是他的主要根据地则是长安和洛阳。而且园测思想的传承是以与其有着师承关系的道证的归国（692年）为契机<sup>14)</sup>，再次传承到太贤之上的。这些事实证明了长安佛教的潮流对新罗佛教的影响。但是，新罗佛教里对玄奘-窥基思想的接受与传承情况则可以说是处于尚不明确的阶段。

而且，一般认为发展了独自的唯识学的元晓，实际上也是彻底的运用了玄奘的新译经论，其实际例子可在其对其对『瑜伽師地論』和『成唯識論』等的新唯识经论的解释可发现。元晓的有关『大乘起信論』的注解书——现存的有『起信論疏』和『別記』，『二障義』等——中的主要主题就是新旧唯识思想间的和净或起信论说和新唯识学间的和净。

由上述记录可推测，7世纪中后叶的新罗佛教界对由长安的玄奘译出的经论而形成的‘新佛教’是怀有着很大关注的。在『宋高僧傳』『元曉傳』之中记录的义湘因为“慕奘三藏慈恩之門”，而和元晓试图一起入唐，但是到了长安之后，义湘却未进入到玄奘的门下，而是到了智儼的门下的事实。以当时7世纪中叶新罗佛教界对玄奘新译的关注来看，则更应该是使人感到惊讶的例外现象。

### 3. 长安的三阶教及庆州的元晓<sup>15)</sup>

笔者在以往的研究中，曾指出过作为著述『金剛三昧經』之地点的长安，以及作为创作集团的三阶教。在此，首先对其内容做一番简单的介绍。

三阶教于道宣(596-667)末年，及7世纪中后叶达到了鼎盛时期。当时的三阶教，通过其信徒的阶级与思想层面来看，应是与‘净土教’成为竞争关系的。西本照真围绕着『淨土群疑論』

12) 据南武熙的研究，园测的思想传承到了道证及胜庄，太贤又是道证的门下。只是南武熙认为太贤的唯识思想，是以园测一道证系统为中心，包容了法藏，義寂，勝莊，慈恩基，玄奘以及元曉的思想而形成的，太賢系法相宗正是由此而生成的。论者接受南武熙的见解。只是把7世纪后叶到8世纪初的新罗唯识学的展开过程分为了三类潮流的丁永根的观点，仍有其合理妥当之处。

13) 参见注5之橘川智昭的论文。

14) 『三國史記』本紀，孝昭王元年8月條。

15) 本章转载自拙稿『『金剛三昧經』の成立と流通情況の再考』(『普照思想』31, 2009年)中‘4.『经』の撰述人及流通の問題’部分，按本编论文的论旨作了一些修改。而且部分内容也取自于拙稿，『『金剛三昧經』と三階教』(『印度學佛敎學研究』58-2, 2010)。

介绍了三阶教与净土教的争论，推测贯通『三階佛法』的是严格区分‘经文’和‘人语’，又对‘经文’采取的是绝对崇信的态度。但是，自信行入寂之后，对信行的崇拜随之急速开始，“信行作为一乘菩萨，广泛传播了佛祖未能充分传递的‘第三阶佛法’，而又开始把这些主张开始对外公开表明，导致了其他宗派的批判。”<sup>16)</sup> 这些现象表明，7世纪中后叶的三阶教，需要的是以神行这位人物作为主体的新的经说。笔者推测『金剛三昧經』就是在这样的时代背景之下，由需要借助经说之权威的三阶教的内部人士编撰而成的。

『金剛三昧經』把‘四依菩薩’当成是经书的受持者及說法者，这位菩萨也是三阶教之鼻祖——信行的别称。而且『金剛三昧經』及推测在670年左右撰成的『三階觀法略釋』中，都有着‘如來藏海’同一词语的使用，其所指意义也是完全相同的。而且更值得关注的现象是，在7世纪中后叶的东亚佛教界，唯一采取地藏信仰的佛教集团就是三阶教，而且除了‘地藏經’系统之外，『金剛三昧經』是几乎唯一把地藏菩萨当成是经的护法者兼摠持者的经典<sup>17)</sup>

关于这部经书的编撰地点，推测应是终南山及长安一带，因为它是自鸠摩罗什之唐末以来一直是佛教发展的中心地带，也是『金剛三昧經』引用的佛经经典群的广泛流传之处，更是自三阶教的鼻祖信行以来的宗团的中心所在之地。而且收录着菩提达摩的‘二入四行论’的『续高僧传』，也是作者道宣在滞留终南山净业寺的时候撰写而成的。考虑到『金剛三昧經』的‘二入四行说’在思想上与上述理论属于同流，这一事实也可以是把『金剛三昧經』编撰地点看做为长安的另一项根据。道宣到其入寂时期（667）驻锡于终南山净业寺，三阶教的塔院的白塔寺也位于离终南山不远的终南山下。而且有研究表明，与『金剛三昧經』有着类似的文章内容的『大乘五方篇』，即在当时应是最新潮流的‘禅思想’也是在此时流入到终南山一带的<sup>18)</sup>。通过这些事实，我们可知『金剛三昧經』所收录的主要思想观念，是把当时流传于终南山及长安一带的诸多佛教思想按三阶教的立场整合而成的，也很难推测远在海外的新罗人只通过经录，而策划出失译和同样的经名。所以，‘新罗撰述说’的可信度非常低，『金剛三昧經』应是由长安的三阶教济源撰述而成。但即使考虑到上述情况，『金剛三昧經』广阔传播的契机还是得益于元晓的『金剛三昧經论』撰述。顾及到『宋高僧傳』『元曉傳』的记录，『金剛三昧經』在新罗的流传，笔者认为是与在7世纪中后叶以大安为中心地点活动，致力于民间佛教的扩散的人物群相关联的。那么『金剛三昧經』是为何先在新罗广泛流传的呢？又为何在成书之际的中国当地未能广泛流传呢？

对于此一问题，我们可以考虑如下几点情况。三阶教曾前后五次分别在600年，695年，699年，721年，725年遭受过禁令。倘若我们假定『金剛三昧經』就是三阶教或与三阶教有着密切关联的文献，那么涉及到经典之传播的禁令应是后四次。笔者认为，『金剛三昧經』的传播应是在新罗和唐朝几乎同时开始的，但是因为由于三阶教遭受的禁令，加上经典本身是伪经的

16) 西本照真，上揭书，pp.137-142.

17) 『『金剛三昧經』と三階教』、『印度學佛教學研究』58-2, 2010.

18) 金天鶴在「义湘及东亚佛教思想」(『義湘已海研究』1, 2002, pp.15-21)中介绍了石井公成的研究观点：禅宗，特别是北宗禅系统的禅对智严，义湘和法藏给予了影响，具体时间是老安(582-706)在664年到了终南山以后开始的。(『禪宗に對する華嚴宗の對應-智嚴義相の場合-』、『韓國佛教學SEMINAR』9, 2003)，而且加以比较了义湘和『大乘方便文』系统的学说。

缘故, 所以『金剛三昧經』在唐朝并未能公开传播。据『大周刊定衆經目錄』记载, 武则天的首次禁令为: “奉證聖元年恩勅, 令定僞經及雜符錄等, 遣送祠部進內. 前件教門既違背佛意, 別構異端, 即是僞雜符錄之限。”<sup>19)</sup> 这项记录, 意味着当时是把三阶教的典籍断定为‘伪经’, ‘杂符录’, 不应收录到佛经目录里。所以, 按当时的时代气氛, 即使人们意识到『金剛三昧經』的存在, 也是不容易把它公开传播开来的。

笔者认为, 正是由于上述原因, 导致了在新罗和日本, 自元晓介绍『金剛三昧經』之后就开始广泛传播, 而在唐朝则长时间未能广为人知, 而到了『开元释教录』(730)中, 才得以‘北凉失译拾遗编入’的美名下方始入藏。况且『开元释教录』中关于『金剛三昧經』的记录也是呈现着‘失译’和‘北凉失译拾遗编入’两项记录的混杂现象, 也应是反应了上述之情况。又, 与『金剛三昧經』在730年编入到『开元释教录』的情况不同, 元晓的『经论』是到了钟密一代才出现于中国佛教界之上的。因为在钟密的『圓覺經大疏鈔』, 『圓覺經略疏鈔』中, 可发现引用元晓之『经论』的迹象<sup>20)</sup> 元晓的诸多著作, 大部分是在其撰写完成之后直接传入到长安佛教界的, 唯独『金剛三昧經论』一书, 未能发现其在7世纪末到8世纪初流传在中国的记录, 也许是出于『金剛三昧經』是与三阶教相关联之经典的原因。又或许是因为正是由于元晓撰述了『金剛三昧經论』, 『金剛三昧經』方能摆脱三阶教典籍的范畴, 而可编入到『开元释教录』之中的。

元晓虽然不是三阶教的人物, 但三阶教的思想对元晓给予了很大的影响。元晓接触到三阶教的契机, 应是通过圆光, 慈藏及义湘的。如前论及, 神昉既是玄奘的门下, 又是深入在三阶教活动的人物<sup>21)</sup>。由此可知, 元晓能接触当时在长安繁盛的三阶教的渠道应是不少的。元晓在本人之华严思想使用的核心语, 就是三阶教的核心语‘普法’。对元晓来说, 此一用语相当于华严教学的‘十玄门’, 三阶教的影响力之大由此可见一斑。由上述的种种情况可知, 长安佛教的变化, 同时又直接影响着新罗庆州之佛教界的。

#### 4. 庆州的元晓及长安的法藏

元晓的众多著述在其完成之后随即传入到长安佛教界的证据, 可在称之为华严宗第三祖的法藏的著述中的引用情况得到证明。法藏对以慈恩—基为中心的慈恩宗的兴盛应是怀有着警惕和竞争意识的。这些竞争意识, 显见于法藏的‘教判论’, 有趣的现象是, 其教判论之中, 多处可发现元晓的影响。

代表法藏之教判的理论有‘五教十宗判’及‘四宗判’。‘五教十宗判’出现于从680年完成的

19) 『大周刊定衆經目錄』, 大经藏55, p.475a, “奉證聖元年恩勅, 令定僞經及雜符錄等, 遣送祠部進內. 前件教門既違背佛意, 別構異端, 即是僞雜符錄之限。”

20) 钟密在『圓覺經略疏鈔』(新纂卍續藏經9)认为: “海東元曉法師造論釋金剛三昧經初釋題目中云”(p.872b)关于‘三昧’引用了『经论』的解释, (也同样引用于『大疏釋義鈔』), “海東釋云”意即引用了关于‘一味’的『经论』的解释(p.878a)。

关于钟密对『金剛三昧經论』的引用, 在本文的撰写过程中, 得到了金天鶴先生的指点。

21) 神昉撰写了玄奘翻译之『大乘大集地藏十輪經』的序文, 在三阶教, 『大乘大集地藏十輪經』是主要经典中之一。

『華嚴五教章』到695年完成的『探玄記』之中；‘四宗判’则出现于与『探玄記』同一时期撰成的『大乘起信論義記』到最晚年的著作『入楞伽心玄義』之中。

可是在法藏的从『華嚴五教章』到『探玄記』的前半期著述之中，对元晓著述的引用则呈现着断断续续的形态。而且这些著述中论述的教判是‘五教十宗判’，其最大特点就是其中疏漏了对由玄奘-窥基传承下来的慈恩宗，即法相宗的判释。也就是说，五教可分为 ① 小乘教 ② 大乘始教 ③ 終教 ④ 頓教 ⑤ 圓教，按照教判的一般用例，称之为‘法相唯識’的‘法相宗’，应安排在第二之‘大乘始教’。但是‘十宗’之中安排到大乘始教宗派则只有‘一切皆空宗’的‘空始教’<sup>22)</sup>。反过来说，法藏的前期著述中是完全没有考虑到由玄奘-窥基的‘慈恩宗’的。

但在属于後半期著述的『大乘起信論義記』，『大乘法界無差別論疏』和『入楞伽心玄義』之中，则提出了‘四宗判’。‘四宗判’的具体名称在各个著述里虽有一些不同，但『大乘起信論義記』中的‘四宗’指的是：隨相法執宗(小乘)，真空無相宗(般若中觀)，唯識法相宗(解深密經，瑜伽論)，如來藏緣起宗(楞伽，密嚴，起信論)。<sup>23)</sup>

在法藏前半期和後半期著述中出现的教判的最大差距在于，与‘五教十宗判’中完全没有顾及到法相唯識的情况不同，‘四宗判’中则把‘真空無相宗’和‘唯識法相宗’安排到一起，又把‘其判释安排在‘如來藏緣起宗’之下。关于此一问题，当前最为通用解答是吉津宜英的解释。

吉津宜英主张法藏著述『大乘起信論義記』的主要动机就是为了批判‘唯识法相’。即因为在『華嚴五教章』和『探玄記』的‘五教十宗判’出现了教判上的不足之处，就是‘唯识法相宗’的地位不明确的现象，所以『大乘起信論義記』的‘四宗判’的撰写意图，就是为了弥补上述不足之处的。无论是『華嚴五教章』还是『探玄記』，其‘十宗判’之中，‘唯识法相宗’之地位的不明确是不变的事实。吉津宜英论点的核心之处，就是认为法藏正是为了解决此一问题，而撰述了『大乘起信論義記』，提出了‘四宗判’概念<sup>24)</sup>。法藏为了弥补前期著述中的‘五教十宗判’的漏处，故在其人生后期提出了‘四宗判’观念，这当前一般通用的观点，可知正是从吉津宜英出发的。论者还进一步认为，与元晓在『起信論疏』主张‘如来藏思想’和‘法相唯识’之间应该‘无矛盾’的观点不同，法藏是欲严格区分‘如来藏’与‘法相唯识’的差距的，从这一点来看，『大乘起信論義記』应是为了批判元晓的『起信論疏』而撰成的。

但是『大乘起信論義記』中对『起信論疏』批判的核心之处，并不在于‘如来藏思想’与‘新唯識思想’的差别化。其理由有如下几点：首先，正如吉津宜英指出，『起信論疏』本身并没有主张‘如来藏思想’与‘新唯識思想’应相互‘無矛盾’；<sup>25)</sup> 第二是法藏在『大乘起信論義記』中反驳，修改『起信論疏』的部分在于元晓对‘起信论’中‘一心’的解释部分，因为这些部分是相当于‘华严一心’观念的。对于法藏的『大乘起信论』中的如来藏思想和新唯识思想，从元晓对其

22) 法藏，『華嚴五教章』，T45，p.482a.

23) 法藏，『大乘起信論義記』，T44，p.243bc.

24) 吉津宜英，『華嚴一乘思想の研究』，大東出版社，1991，pp.522~529.

25) 这个问题，源于对元晓‘和诤’思想的错误理解。元晓的‘和诤’，并不是‘把不同的对象完全同一化’的论理，而是阐明‘明确认知互相不同事物之间的差距只是视点，也就是现象层次的事态，在本质上其视点的差距则是毫无意义的’论理。通过此一思想，元晓主张在‘本来的层面(空性，平等性)’的无差别性与‘现象层面(遍计性)’是在现实能同时成立的。这就是达到‘和诤’论理的终极点。换句话说，‘和诤’论理是为了展示佛祖世界的平等性及众生世界的差别性是在现实能同时成立的。从这一点来看，把元晓的‘和诤’理解为‘无矛盾化’的观点应是夸大的解释。

明确区分的解释来看, 应该可以看做是更为积极接受的<sup>26)</sup>。一言以蔽之, 『大乘起信論義記』应是几乎全部借用, 踏袭了元晓的『起信論疏』。因为除了排斥『大乘起信論』的‘一心’可解释为‘华严一心’的余地之外, 其余部分可以说是直接踏袭了元晓的注释。也就是说, 法藏可以说是几乎完全接受了『起信論疏』的观点, 但对于以『起信論』为核心的‘如来藏思想’而言, 则是因为为了确保‘华严’的优越性, 所以其主张是呈现在『大乘起信論義記』之上的。

法藏的后期教学, 是从『大乘起信論義記』开始, 致力于对‘如来藏系统’经论的解释之上的。鉴于其思想的核心之处在于‘四宗判’分类的角度来看, 法藏的后期教学应是出于如下两个目的。

首先, 应是在前期华严教学研究中未能明确进行的‘法相唯识’与‘华严’的差别化。如果法藏能接受了元晓在『起信論疏』和『起信論別記』指出的‘起信论’的主张, 以及以『成唯识论』及『瑜伽师地论』为代表的新唯识说的差别之处, 应该能是充分达到了其目的的。其二, 排斥元晓把『起信论』中的‘一心’与华严的‘一心’视为同一观念的观点<sup>27)</sup>。作为华严家, 法藏始终坚持着强调‘华严别教’的优越性, 与‘如来藏界’的经论相比, 更为强调自身‘华严别教’之优越性的观点, 就是体现在『大乘起信論義記』中有关‘一心’的解释的。可是, 法藏的这种倾向, 到其晚年则越加淡化, 到了『入楞伽心玄義』, 则可发现不如以往而大幅接受了元晓的观点。而且这些观点继承到了承接法藏之晚年思想的静法寺慧苑, 而这又是慧苑日后受到清凉澄观之批评的原因<sup>28)</sup>。

以上, 简单论及了活动于庆州佛教界的元晓如何对活动于长安佛教界的法藏给予了影响。事实上, 法藏可以说是7世纪后叶对元晓的思想最为敏捷反映的人物, 特别是当对应由玄奘-窥基传承下来的慈恩宗的兴盛时期时, 则更积极地运用了元晓的思想体系。在其前期的华严著作, 到后期的关于如来藏系的注释, 法藏在其著述中对元晓思想采取了褒贬结合的独特观点, 这应该是在当时佛教界中的一个特殊例子。

## 结言

以上, 笔者大致地勾勒出了长安佛教与新罗佛教两者间思想方面的交流现状。

7世纪后叶的东亚佛教, 肇始于玄奘的新译经论及由此形成的新唯识学——也就是称之为‘法相唯识’或‘慈恩宗’的新的唯识思想的出现——而由此引发的连锁反应, 就是7世纪后叶到8世纪出整个东亚之佛教思想的展开形态。而且, 对于此一长安佛教的新的思想潮流, 最为及时又敏略反映的就是以庆州为中心的新罗佛教。

7世纪中叶, 由玄奘的译经, 触发了长安佛教的大变动, 而最为敏略反映此一思想变动的新

26) 详见拙稿, 「法藏教学的思想展开及元晓的影响」, 『普照思想』24, 2005年。

27) 元晓对起信论一心的解释与华严之对一心的解释雷同。如元晓的『起信論疏』宗体文及『华严经疏』序文在其思想方面上, 几乎收录着同样的内容。关于此一问题的详细考察, 请参见笔者的博士学位论文「元晓的普法华严思想研究」, 东国大学, 2004。

28) 参见注28的拙稿。



罗佛教人物，则可以举园测，元晓两位僧侣。其成就如下：首先，园测得到了与玄奘-窥基系统并肩而行，半分长安唯识学的评价，之后他的思想成为了新罗唯识的主要潮流；元晓则立足于起信论说，大幅接受了与玄奘的新唯识说一起活跃于长安的三阶教的思想，形成了独自体系的华严思想，而且他的思想再次传入到长安，对法藏的思想体系给予了至大的影响。

如上所述，在7世纪中后叶的长安佛教及新罗佛教，超越了当时的时间，空间距离的制约，展现了互相紧密连接又非常敏捷的思想交流形态。而且，这些事实使我们怀有着对于其原因所在的好奇心，也同时认为对当时罗，唐之间文物交流现状的探讨，更需要出现新的观点及解释方法。所以，虽然有着忽视其时间的差距之感，对于在8世纪初中叶在唐朝领域上几乎保有着自治领域的新罗房及新罗园之生成及存在之来历的疑问，也不是不无关联的。



## 考古資料로 본 新羅의 國際性과 그 배경에 관한 再認識

조 윤 재 | 인제대 역사고고학과 교수

### I. 머리말

최근까지 한반도 고대문화 속에서 목격된 外來系 文物은 대외교역 연구라는 측면에서 교역물품으로 설명되어 왔다. 이는 신라의 경우도 크게 다르지 않다. 신라고분에서 출토되는 다량의 유물은 백제 및 가야의 고분에 비해 그 양적인 면에서 압도적이라고 할 수 있다. 이는 문헌기록이 빈곤한 한국 고대사 특히 삼국시대 연구에 있어 다양한 가능성을 조성해주는 계기로 작용하였다. 특히 통칭 西域系 제품이라고 추정되는 박래품의 수량은 가히 놀라운 수준이다. 그러나 이와 같은 다양한 관련연구에도 불구하고 신라고분 출토 外來系 기물의 성격에 대한 명쾌한 분석이 이루어지지 못하고 있는 것도 사실이다.

積石木槨墓를 대표로하는 신라고분의 출자에 대한 연구가, 신라문화의 구성요소 및 경향성을 북방 초원문화와 연동시키는 계기로 작동하면서 신라고분에서 보이는 각종 外來系 제품에 대한 유입경로도 북방 육로라는 교통루트에 그 포커스가 집중되기 시작하였다. 積石木槨墳이라는 古新羅古墳의 구조적 유사성을 중앙아시아지역의 초원문화 장속과 연결시키면서 신라문화의 구성체 혹은 그 문화적 연원이 유목민족의 문화와 상당한 연관성을 가지고 있는 것으로 파악되었다. 이는 현재까지도 매우 설득력 있는 설정으로 수용되고 있다. 그러나 신라고분에서 출토된 다양한 外來系 제품의 성격을 규명하는 데에는 이러한 북방육로 유입설만으로는 신라의 대외교류에서 보이는 국제성을 온전히 설명하는 것에 무리와 한계가 따르고 있다. 최근 확인되고 있는 신라의 고고자료를 통해 보면 인도에서 동남아, 중국의 남조정권으로 이어지는 해상교역로의 발달도 간과할 수 없으며 나아가 이러한 해상루트의 존재와 성격에 대한 새로운 인식이 요구되는 시점이다.

古新羅古墳에서 출토된 각종 부장품 중에서 매우 이국적인 색채를 띠고 있는 금제 장신구는 동시기 중국에서도 그 전통과 원형이 보이지 않고 있으며 벽화자료가 비교적 잘 남아 있는 고구려고분에서도 유사한 예를 찾아보기가 힘들다. 또 신라의 대형분에서 출토된 소위 ‘로만 글래스’라고 알려진 西域系 유리제품의 제작지와 유입에 관한 현안도 여전히 논란이 되고 있다. 본문에서는 신라문화의 국제성과 대외교류의 성격을 이해하기 위한 기초자료로서, 고분 출토 주요 外來系 부장품 및 서역관련 고고자료를 살펴보고 이들의 출자, 제작지 및 그 배경에 관한 논의를 정리해보고자 한다.

## II. 考古資料로 본 新羅의 國際性

### 1. 금제공예품의 출현

한반도에서 금제공예품이 등장하는 시기는 樂浪의 출현과 그 시작을 같이하고 있다. 平壤 石巖里 9號墳에서 출토된 金製鉸具 및 기타 동시기 유적에서 검출된 제품을 들 수 있다. 이는 기원전후 시점부터 금제장신구의 유입과 사용을 상징할 수 있는 물질 자료라고 할 수 있다. 그러나 金銀製 공예품의 본격적인 등장은 統一前 신라 즉 古新羅 시기부터라고 보아야 할 것이다. 금이나 은으로 각종 장신구 및 장식품을 제작하는 것은 이전의 청동제품을 생산하던 주물기법과는 다른 계통의 제작프로세스를 지니고 있다. 주로 망치와 정을 이용하여 단조를 통해 성형한 뒤 다양한 장식기법을 사용하기 때문에 청동제품과는 다른 조형미를 보여주고 있다. 특히 얇은 금판을 두드려서 입체감 있는 문양과 형태를 표현하는 打出技法이나 작은 금알갱이나 金線을 금판 표면에 붙여서 장식을 하는 縷金細工技法, 보석이나 유리 등을 부착하는 象嵌技法 등은 동아시아지역에서는 비교적 생경한 금속공예기법으로서 이러한 제작계통의 출자는 고대 그리스와 중동, 이집트 등에서 찾고 있다. 그러므로 이러한 제작기법을 사용하여 만들어진 古新羅 고분 출토 금제공예품의 존재는 동아시아 고대문화에서는 다소 이질적인 요소로 인식하고 있다.

古新羅時代 이전의 한반도 남부지역에서는 금제 공예품의 예가 거의 알려져 있지 않았기 때문에 금제 공예품의 사용은 古新羅時代의 積石木槨墳 형식의 고분이 축조되는 시기부터 갑작스럽게 시작된 것으로 추정하고 있다<sup>1)</sup>. 현재까지 알려진 古新羅時代의 적석목곽분 중에서 비교적 이른 시기에 속하는 慶州 月城路 가13호분이나 경주 교동 폐고분, 그리고 대형고분 중에서는 가장 이른 皇南大塚 南墳 등에서 다수의 금제 장신구들이 출토되었다. 특히 경주 月城路 가13호분 출토 금제이식은 세선세공과 감옥기법이 모두 사용되어 이미 그 제작수준이 상당히 발달된 상태임을 보여주고 있다. 또한 경주 교동의 폐고분에서 출토된 금관 및 각종 장신류들도 그 제작기술이 상당히 성숙된 상황을 보여주고 있다. 즉 古新羅의 금제 공예품은 서서히 자체적으로 발달된 것이 아니라 이미 완전히 성숙된 상태의 제작기술이 전래된 것으로 파악되고 있다<sup>2)</sup>.

새로운 기술의 갑작스러운 등장은 아마도 이러한 기술을 가진 장인의 등장과 관련지어 이해할 수 있을 것이다. 당시 금제 장신구 제작기술을 가진 장인이 어떠한 배경으로 출현하였는지도 아직 구체적이지 않지만 아마도 樂浪을 비롯한 한반도 북부에서 남하한 이주민일 가능성이 크다. 이러한 장인의 移住說을 논의할 때 주의해야 할 점은 집단의 규모가 그다지 크지

1) 李蘭英, 2000, 『한국고대의 금속공예』, 서울대학교출판부.

2) 周炘美, 2012, 「統一新羅時代의 金工技法 연구」, 『新羅 美術 世界의 理解』.

않고 한두 명에 불과한 소수이더라도 이러한 기술의 전래가 가능하다는 점이다<sup>3)</sup>. 금과 은은 비교적 고가의 희소적 재료이기에 사용자의 수가 제한적이다. 그래서 이들을 다루는 제작능력을 갖춘 장인의 수는 그다지 많지 않아도 완성미를 갖춘 제품을 생산할 수 있다. 이는 기존의 금속공예 장인의 移住說을 확대하여 民族 혹은 集團의 移住로 해석하려는 경향을 경계해야하는 이유이기도 하다.

古新羅時代의 금관은 古新羅文化의 외래적 요소를 대표하는 장신구로 알려져 있다. 신라의 금관과 유사한 형식의 관식이 동아시아에서는 보이지 않기에 중앙아시아지역이나 극동시베리아의 샤만의 관에서 그 기원을 찾는 시도가 일찍부터 진행되었다. 금관의 기원과 관련하여 현재까지 가장 주목되는 것은 아프가니스탄 북부 킬라테페고분군에서 출토된 기원전후 시기의 금관과 남시베리아의 호호라치고분군에서 출토된 금관을 들 수 있다. 킬라테페고분군의 경우 그 피장자들의 성격이 정확하지는 않으나 해당 지역의 지배계층의 매장시설인 것은 분명하다. 이들 고분군에서 출토된 금관은 형식적인 측면에서 신라의 금관과는 다소 차이를 보이고 있으나 나무를 형상화한 관의 형태와 着裝者가 여성이라는 점, 또 나무와 사슴이 표현되어 있어서 도상적인 면에서는 古新羅 금관과의 유사성을 보여 주고 있다. 그러나 이들 고분군의 조영 시기는 古新羅古墳과는 현격한 차이를 보이고 있어 직접적인 상관관계를 논하기에는 다소 무리가 있다. 아마도 이러한 유사성은 선행하는 금속문화가 전승되면서 각기 내재적인 발전을 이룬 것으로 파악된다<sup>4)</sup>.

근세까지 시베리아지역에서 잔존했던 샤만의 관을 보면 사슴뿔의 형태가 여전히 잔존하고 있는데 동북아시아 전역에 포괄적으로 보이는 이러한 형식적 유사성은 아마도 관련문화의 광범위한 파급을 상정할 수 있겠다. 즉 금관의 기원은 북방 유라시아 대륙의 유목민족문화에서 찾을 수 있을 것이며, 이러한 유목민족문화의 이동경로는 남하하여 중국의 북방지역과 고구려에도 영향을 주었을 것이다. 물론 이는 다시 신라에까지도 유입되었을 것이다. 그러나 이러한 문화의 전래가 古新羅時期에 돌출적으로 발현된 것으로 보기에 역시 시간적 간극이 너무 크다. 오히려 이러한 문화적 양상은 지속적으로 존속되어 관의 재료가 유기물질로 전환되어 그 흔적이 남아 있지 않은 결과로 이해한다면 어떨까? 즉 유기질의 관이 금을 이용한 새로운 제작기술이 가능해진 시점에 古新羅 金冠의 조형으로 생성된 것이 아니가 생각해볼 필요도 있다<sup>5)</sup>.

삼국시대의 이식은 세환이나 태환 모두 컷불을 뚫고 그 구멍에 主環을 끼웠던 것으로 추정되고 있다<sup>6)</sup>. 그래서 태환이식을 착장하기 위해서는 유아기 때부터 귀에 구멍을 뚫어 성인에 이르기까지 점차적으로 구멍을 늘려가는 방식을 취했을 가능성이 크다. 이때 사용되는 도구가 바로 이전이며 이러한 풍속은 고대 인도 및 동남아시아에서 유행했던 장신구 착장방식이다. 그러나 이식에 드림을 두는 양식은 남방지역에서도 보이지 않는다. 아마도 남방향로를

3) 李漢祥, 2007, 「新羅墳墓 속西域系文物의 現況과 解析」, 『韓國古代史研究』 45.

4) 주경미, 2012, 「고신라 고분 출토 공예품을 통해 본 동서교류의 새로운 단면」, 『아시아의 고대 문물교류』, (재) 중앙문화재단연구원학술총서5, 서경문화사.

5) 上同

6) 주경미, 2012, 「고대 동남아시아의 귀걸이 전통과 그 영향」, 『美術史論壇』 第34號.

이용한 접촉과 북방문화의 장신구 전통이 결합된 결과로 이해할 수 있다. 즉 이는 신라에서 독창적으로 고안한 장신구 제작 패턴인 것이다.

계림로 14호분 보검의 경우 시종 外地既成品이라는 의견에 별다른 이견이 제기되지 않고 있다<sup>7)</sup>. 중앙아시아와 중국 新疆地域에서 감장기법을 사용한 기물이 이른 시기 고분에서 확인되고 있다. 그러나 출토 고분 자체의 규모와 동반유물의 수준에 비해 과도하게 화려한 기물이 부장되었다는 점은 고분 피장자의 성격과 그 출자를 非新羅系로 추정하는 계기를 제공하였다.

步搖冠의 기원에 관해서는 일찍이 중앙아시아(아프가니스탄) 및 러시아 남부 지역에서 동아시아지역 보요관의 雛形이라 볼 수 있는 실물자료가 출토된바 있다<sup>8)</sup>. 그러나 아직까지 그러한 문화의 소유세력이 문헌기록에서의 實體와 구체적으로 整合된 예는 많지 않다. 최근 삼연지역에 西域文化를 仲介한 勢力으로 大月氏 勢力을 指目하고 있어 흥미롭다<sup>9)</sup>. 그러나 당시 서역세력들의 東漸이 매우 복잡하고 累層的으로 이루어졌기 때문에 실상 그들의 문화요소를 種族 혹은 政治體 別로 對應시키는 것이 容易하지는 않다. 그렇다면 이 시기 燕·代 地域에 大月氏 勢力 外의 또 다른 西域集團의 실체도 想定해야 할 것이다.



도1. 慶州 普門里 夫婦塚 太銀耳飾, 天馬塚 耳飾, 皇南里 151號 耳飾



도2. 慶州 鷄林路 14號墳 교구장식, 皇南大塚 北墳 상감팔찌

7) 咸舜燮, 2008, 「新羅 麻立干時期에 移入된 中央아시아 및 西아시아의 文物」, 『新羅, 서아시아를 만나다』, 國立 慶州博物館·國立 濟州博物館.

8) 이송란, 2003, 「皇南大塚 新羅冠의 技術의 系譜」, 『한국고대사연구』 31, 한국고대사학회.

9) 韋正, 2012, 「龜甲文與步搖冠飾-大月氏文化對三燕地區影響淺析」, 『신봉동 백제고분군 발굴 30주년 기념 국제학술회의』, 충북대학교박물관.

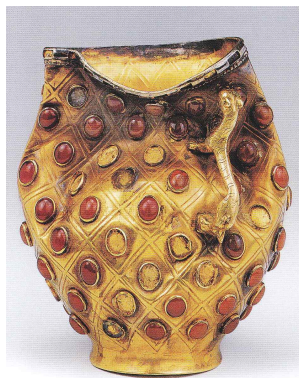




도3. 慶州 鷄林路 14號 寶劍, 皇南大塚 北墳 銀製碗



도4. 페르시아지역 은제완(고대오리엔트박물관 소장)



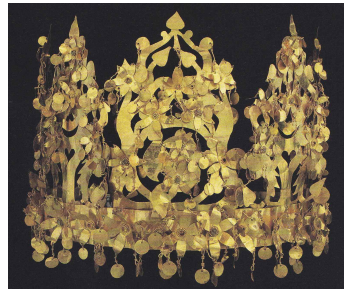
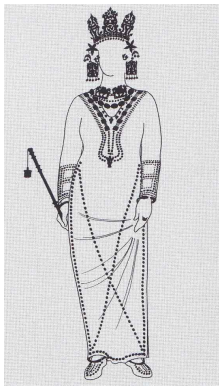
도5. 新疆 昭蘇波馬黃金墓 출토 金製象嵌壺, 金製象嵌杯, 金製象嵌劍鞘



도6. 아프가니스탄 툴라테페6호분 출토 금제상감 드리개, 장식, 검병



도7. 아프가니스탄 툴라테페1호분 출토 상감팔찌



도8. 아프가니스탄 툴라테페6호분 출토 금관과 착장자

## 2. 新羅古墳 出土 琉璃容器

고대 유리는 단일 소재로서 용기, 구슬, 팔찌 등으로 만들어졌으며 복합소재로서 감장 및 칠보 등에 쓰였다<sup>10)</sup>. 교역의 산물은 일반적으로 완제품, 원재료의 이동, 기술 혹은 양식의 이전, 생산주체인 사람의 이주와 같은 복잡다단한 변수체계를 포함하여야 그 분별과 구별이 좀더 명료해진다. 이는 우리가 외지 혹은 외래 산물을 판단하고 설명할 때 가장 든든한 근거자료로 작용한다. 이를 위해 樣式, 재료(成分), 기술적 유사성(系譜性), 화학적 분석 등이 가능한 한 총체적으로 진행되기 위해 노력한다. 특히 신라지역에서 출토된 유리제품의 제작지문제는 시종 이와 같은 고찰프로세스와 판단의 근거를 확보하기 위해 노력하였다.

신라의 유리제품이 현지에서 생산되었다는 주장을 입증할만한 고고학적 근거는 아직까지 보이지 않고 있다. 즉 유리공방지가 아직 확인되지 않았으며 기본 성형에 필요한 도구들도 발견되지 않고 있다. 이러한 상황은 신라유리의 산지 추적을 결국 中國 天山山脈 以西地域에서 찾을 수밖에 없는 상황을 예시하고 있다.

즉, 신라 자체 제작에 관한 적극적인 근거 및 자료가 부족한 상황이다. 경주 안계리 고분 출토 유리잔의 경우 기포가 크고 기면이 거칠어서 신라에서 방제한 것이 아닌가 추측하고 있

10) 咸舜燮, 2008, 『新羅 麻立干時期에 移入된 中央아시아 및 西아시아의 文物』, 『新羅, 서아시아를 만나다』, 國立慶州博物館·國立濟州博物館.



지만 여타 유리제품과 비교해 보았을 때 성형과정에서 가족으로 표면을 다듬은 흔적과 대롱 불기로 제작한 펀티(punti) 자국이 선명하게 남아 있어 기포를 제외하고는 그 기술적 수준의 차이가 명확하지 않다. 기본적으로 신라유리제품과 서역에서 제작된 유리를 비교해보면 기형, 제작기법(대롱불기), 소다유리(Soda Glass)라는 공통점을 보이고 있다. 신라의 유리제품은 모두 로마시대의 유리와 사산페르시아 유리로 분류되고 있다. 로마시대(기원전5세기~기원후476년)의 직할령이었던 이탈리아반도를 포함하여 그 속주였던 동유럽(흑해 및 카스피해 연안), 시리아, 팔레스타인지역, 이집트 등의 광활한 지역에서 생산된 유리제품이다. 이 시기 대롱불기법(blowing method)을 고안해냄으로써 기존의 코어성형기법(core method), 모자이크기법(mosaic method), 주조기법(mold method)에 의존하던 유리제품의 제작에 일대 혁신을 가져오게 하였고 그 이후에도 서아시아를 점유하고 있던 사산조페르시아(기원후226~651년)로 제작기법이 계승되어 오늘날의 이집트, 시리아, 이란, 이라크, 아프가니스탄 등이 고대 유리제품의 대표적인 제작지로 성장하는 계기를 제공하였다<sup>11)</sup>.

신라고분에서 출토된 유리제품은 금관총이 발견된 1920년대부터 서역계 문물로 인식되었다<sup>12)</sup>. 1990년대에 와서부터 대부분의 고대유리는 교역의 산물이라는 이해가 성립되었으며<sup>13)</sup> 한반도의 고대유리가 기본적으로 납바름유리-포타쉬유리-소다유리-납유리의 순서로 유행하였다는 인식도 생성되었다<sup>14)</sup>.

신라사회, 특히 최고 지배층은 어떤 경로를 통하여 로마시대의 유리(Roman glass)와 사산조 유리를 구득하였는가? 이 의문은 가장 흥미로운 질문인 동시에 가장 풀기 어려운 과제이기도 하다. 이는 서역에서 신라까지 전개된 문명전이의 루트의 중간과정을 명확히 규명하지 않는 이상 그 해결은 요원할 것이다. 특히 중앙아시아와 중국 경내에서 생산되는 자료들이 관련이 될 것인데 이와 연동되는 정황과 관련 자료에 대해 충분히 탐색되지 못한 상황이다. 또 味鄒王陵地區C-4호 고분 출토 모자이크 유리구슬의 기원에 관한 논의도 남방연원설(인도네시아)이 유력하게 제기되고<sup>15)</sup> 있기에 직·간접적 루트를 모두 상정할 필요성도 대두되고 있다. 유리제품의 國際性은 당시 中國의 中原과 邊方에서 성립된 魏晉南北朝 諸政權들과의 외교적 관계 속에서 이루어진 현상으로 해석하는 견해가 오히려 설득력이 있어 보인다. 西域産의 琉璃容器는 물론 신라고분에서 많이 출토되긴 하지만, 漢, 西晉, 東晉, 北燕, 北魏時期에 이르기까지 中國 내 여러 고분에서도 출토된 바 있고 新澤千塚 126號墳 및 高屋築山古墳<sup>16)</sup>처럼 日本列島에서도 출토되고 있기 때문이다.

11) 俞炳夏, 2010, 「4~6世紀 新羅 琉璃工藝品の 多様な 起源」, 『新羅文物研究』 2, 國立慶州博物館.

12) 濱田靑陵, 1932, 『慶州の金冠塚』, 慶州古蹟保存會發刊.

13) 李仁淑, 1993, 『한국의 古代유리』, 創文.




14) 李仁淑, 1993, 「동서문화 교류의 관점에서 본 한국의 고대유리」, 『韓國學研究』 5, 高麗大學校 韓國學研究所.

15) 由水常雄, 1989, 『トンボ玉』, 平凡社. James W. Lankton, 2010, 『Silk Road Glass in Korea: Archaeology and Scientific Analysis』.

16) 大津忠彦, 2010, 「琉璃碗發見への遡行」, 『ペルシアの寶物』, 岡山市立オリエント美術館.

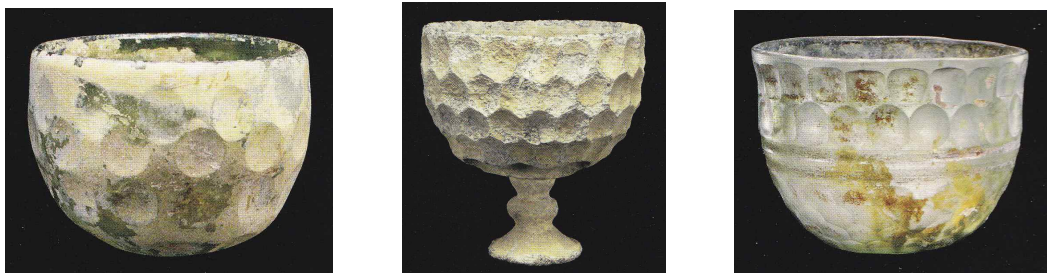
표1. 신라고분 출토 주요 유리제품(俞炳夏, 2010, 표1 개변)

번호	도면	출토지, 연대, 제작기법
1		경주 월성로 가13호분, 5세기경. 대롱불기법으로 제작하였으며 구연과 표면의 문양은 재차 가열을 통한 성형으로 이루어졌다.
2		경주 천마총. 대롱불기법을 사용하여 일차성형을 한 후 유리성형틀(mould)에 넣어 재차 문양을 찍어낸 후 최종성형을 완성하였다.
3		경주 서봉총. 대롱불기법으로 제작하였으며 구연과 표면의 문양은 재차 가열을 통한 성형으로 이루어졌다.
4		경주 황남대총 남분, 5세기경. 대롱불기법으로 제작하였으며 구연과 표면의 문양은 재차 가열을 통한 성형으로 이루어졌다.
5		경주 금령총. 대롱불기법으로 성형한 후 필요 없는 부분을 절단한 후 재차 성형하였으며 열기가 식은 기표면에 다시 유리액을 가늘게 늘려 점을 만든 후 최종적으로 성형하였다.
6		경주 황남대총 북분. 대롱불기법으로 성형한 후 필요 없는 부분을 절단한 후 재차 성형하였으며 열기가 식은 기표면을 마연하여 원문, 육각형문을 돌려가며 시문하였다.
7		경주 황남대총 남분, 5~6세기경. 대롱불기법으로 병의 몸체와 대각을 따로 만들어 접합한 후 손잡이 부분을 제작하여 재차 접합하여 완성하였다.
8		경주 안계리 4호분. 대롱불기법으로 성형한 후 필요 없는 부분을 절단한 후 재차 성형하였다.
9		경주 황남대총 북분. 대롱불기법으로 성형한 후 필요 없는 부분을 절단한 후 대각을 별도로 제작하여 접합하였다.
10		경주 금관총.

번호	도면	출토지, 연대, 제작기법
11		경주 천마총, 6세기경. 剝離濟를 바른 철심에 색유리를 감고 다시 몸체를 이루는 유리액을 사용해 조형한 다음, 녹인 색유리를 기표면에 눌러 嵌入한 후 기면을 정리하였다.
12		경주 황남대총 북분, 5세기경.
13		경주 황남대총 북분, 5세기경. 剝離濟를 바른 철심에 색유리를 감고 다시 몸체를 이루는 유리액을 사용해 조형한 다음, 녹인 색유리를 기표면에 눌러 嵌入한 후 기면을 정리하였다.



도9. 로마글래스(4세기, 코닝유리박물관)



도10. 사산페르시아글래스(4~5세기, 코닝유리박물관)



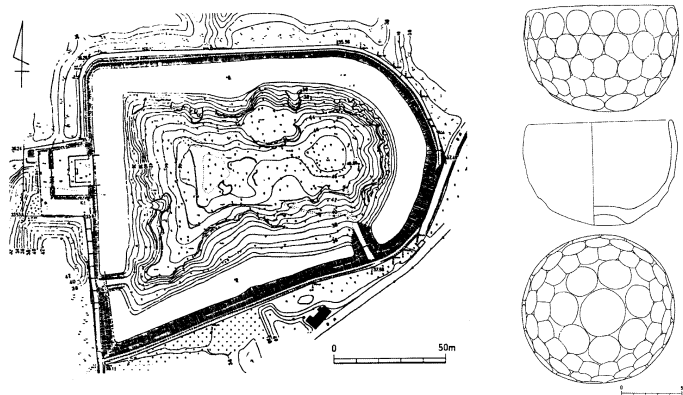
도11. 사산페르시아글래스(6~7세기, 코닝유리박물관)



도12. 로만글래스(4세기, Smith Collection)



도13. 山西省 大同 七里村 北魏墓 出土 琉璃碗, 로만글래스(4세기, Strauss Collection)



도14. 일본 高屋築山古墳 출토 사산페르시아 글래스

### 3. 新羅에 온 西域人

과연 신라고분에서 보이는 다량의 서역문물은 서아시아 및 중앙아시아의 상인이 직접 신라의 경주를 방문해서 전해준 물건들인가? 대단히 궁금한 대목이다. 다만, 처음에는 이들의 교역이 중국의 남북조 및 수당제국의 장기간에 걸친 대서역 교류에서 생성된 물질문화의 토대 위에서 진행된 결과로 볼 수 있을 것이다. 그 후 서역인의 對新羅 인식이 축적되면서 직접적인 來訪과 商業行爲가 진행되었을 가능성이 높다. 서역인의 신라에 대한 이해와 인식은 당시 중국의 국제성으로 조성된 建康, 洛陽, 長安 등지의 大都市에 형성된 상업 혹은 교역 공간에서 시작되었을 것이기에 이들의 遭遇는 충분한 개연성을 가지고 있다. 건강, 낙양 및 장안

에는 국제적 교역이 진행되는 무역공간이 개설되었으며 신라의 유학생, 승려 및 외교사절 등이 운집했던 수도였기에 서역인과 신라인은 서로에 대한 존재와 배경에 대해 점점 인지해 갔을 것이다. 특히 통일신라시대 이후 신라인의 서역에 대한 이해는 그들의 물품을 직접 신라 땅에 가져왔을 뿐만 아니라 서역문물에 대한 숙지는 신라 본토에서 조성되는 현지문화에도 투영되거나 번안의 과정을 거치며 채용되었다.

서역인들이 직접 경주에 왔다는 증거는 8세기 이후에 본격적으로 나타난다. 掛陵과 興德王陵 및 龍江洞 출토 胡俑 등에서 서아시아적 용모를 갖춘 석상과 토용 등이 출현하는 것으로 보아 적어도 이 시기를 즈음하여 서역 인물들이 경주에 실존한 것으로 보인다. 이외에도 感恩寺 출토 金銅舍利函의 四天王像도 서역적인 용모를 표현하고 있다. 이는 관련 문헌기록에서도 그 단서를 찾을 수 있다. 元聖王 11년(795년), ‘河西國’ 사람에 대한 기록<sup>17)</sup>과 憲康王 5년(879년), ‘생김새와 복식이 괴이한 사람이 노래하고 춤을 추었다’는 기록<sup>18)</sup>이 그것이다. 중국에서 장기간 거주한 신라의 대표적 문인인 崔致遠은 당시 유행한 樂劇을 해설한 『鄉樂雜詠』에서 ‘束毒(소그드)’의 무용을 묘사하였다. 현강왕 때의 처용설화도 고을산향을 통해 들어 온 서아시아 상인과 관련 있을 가능성이 크다<sup>19)</sup>. 또한 9세기 이슬람의 기록인 이븐 쿠르다지바(Ibn Khurdadhibah)의 『도로와 왕국총람(Kitabu'l Masalik wa'l Mamalik)』에는 신라에 이슬람 교도가 진출하여 영구 정착하였다는 기록도 보이고 있다.

통일신라 이후가 되면 중국에 이슬람 상인이 진출하여 활발한 무역을 개시한다. 이슬람인은 당의 별도인 양주 등지에서 집단거주를 형성하고 국제무역에 종사하게 된다. 신라인도 중국 각지에 新羅坊을 개설하고 각종 물품을 거래하였다. 장보고가 청해진을 개설한 후에는 신라 상인의 활동영역도 더욱 확대되어 중국 및 왜와의 삼각무역을 장악하고 아울러 이슬람문물의 무역도 주도하게 되었다. 이 시기 서역의 문화는 신라를 통해 왜에게로 전해지는데 680년 낙타 등 진기한 물건이 신라를 거쳐 일본 열도로 전해졌다는 『日本書紀』의 기록이 이를 방증하고 있다.

9세기에 집중되는 이러한 기록은 서아시아인의 본격적인 신라 來訪이 이즈음에 대규모로 이루어졌을 가능성을 시사하고 있다. 청해진이 폐쇄되어 강력한 중계무역 집단이 사라지고, 또 때마침 당 내부에서 일어난 ‘黃巢의 亂’을 즈음하여 서아시아 상인의 주요 거점이었던 중국 광주에서 대량학살이 일어남으로써 신라에 직접 진출하는 이슬람 상인의 행렬이 증가되었을 것이다.

17) 『三國遺事』 卷第2: “唐使將河西國二人而來呪我夫二龍及芬皇寺井等三龍變為小魚筒貯而故願陛下勅二人留我夫等護國龍也”

18) 『三國史記』 卷第11: “三月巡幸國東州郡有不知所從來四人詣駕前歌歌形容可駭衣巾詭異時人謂之山海精靈”

19) 허혜정, 2006, 「천일야화, 비단길, 그리고 처용의 문화」, 『동서비교문학저널』 제14호.





도15. 慶州 掛陵 胡人像, 慶州 龍江洞古墳 胡人俑, 慶州 九政洞 方形墳 胡人像



도16. 西安 出土 各種 胡俑(大唐西市博物館 展示寫眞)



도17. 感恩寺 西塔 및 東塔 出土 舍利函

#### 4. 龜甲紋(연속육각형문)의 기원

서아시아에서 연원한 龜甲紋은 중국 북방의 삼연지역으로 유입되어 한반도로 다시 전래된 것으로 이해하고 있다<sup>20)</sup>. 일반적으로 삼연지역 안교의 龜甲紋의 出自를 서역으로 보고 있다. 근거로 제시되는 固原地域의 北魏漆棺畫, 敦煌 莫高窟의 說法圖 직물<sup>21)</sup>, 廣東 遂溪의 南朝墓 출토 페르시아산 금속기 등은 우연찮게도 모두 내륙 및 해상 실크로드의 길목에 입지한 유적에서 검출되었다. 그러나 이 세 지역 중 가장 서쪽인 敦煌 以西地域의 정황도 언급이 되어야 할 것이다. 중국 북조지역에서 확인된 자료로는 固原雷祖廟北魏漆棺畫의 문양을 들 수 있는데<sup>22)</sup> 이는 敦煌 莫高窟 龜甲文 도안보다 이른 단계의 문양으로 사산조 페르시아 團窠文의 초기 유입 단계의 문양으로 보인다<sup>23)</sup>.

龜甲紋은 한반도에서도 확인되고 있는데 대표적으로 武寧王陵에서 출토된 王妃의 木枕 圖案과 慶州 皇南大塚 北墳에서 출토된 銀製打出文蓋의 圖案을 들 수 있다. 무령왕릉의 경우 왕비의 卒年이 6세기 전반(526년)이며 皇南大塚 北墳의 연대는 5세기로 보고 있다. 특히 銀製打出文蓋은 서아시아지역에서 직수입된 물건이기 보다는 중국의 中原 혹은 東北圈域과의 관계 속에서 해석하려는 의견이 있다. 최근 연구 성과에서는 三燕地域 龜甲紋의 출현배경에 대해서 龜甲紋의 傳來가 大月氏文化의 燕·代 地域 波及으로 인해 발생한 현상으로 보는 견해가 있다<sup>24)</sup>. 그러나 아직까지 大月支文化 속에서 龜甲紋의 전통을 구체적으로 摘出해낼 수 있는 관련 자료가 존재하지 않기에 좀 더 논의를 해보아야 하는 대목이기도 하다.

그러나 귀갑문의 전통이 서아시아지역에서 가장 이른 시기에 출현한 것은 사실이며 중국

20) 이송란, 2012, 「백제 한성시기 금속공예의 투각 연속육각문의 수용과 전개」, 『百濟文化』 第47輯. 魏正, 2012, 「龜甲文與步搖冠飾—大月氏文化對三燕地區影響淺析」, 『신봉동 백제고분군 발굴 30주년 기념 국제학술회의』, 충북대학교박물관.

21) 回顧, 1990, 『中國絲綢紋樣史』, 黑龍江美術出版社.

22) 寧夏固原博物館, 1988, 『固原北魏墓漆棺畫』, 寧夏人民出版社.

23) 回顧, 1990, 『中國絲綢紋樣史』, 黑龍江美術出版社.

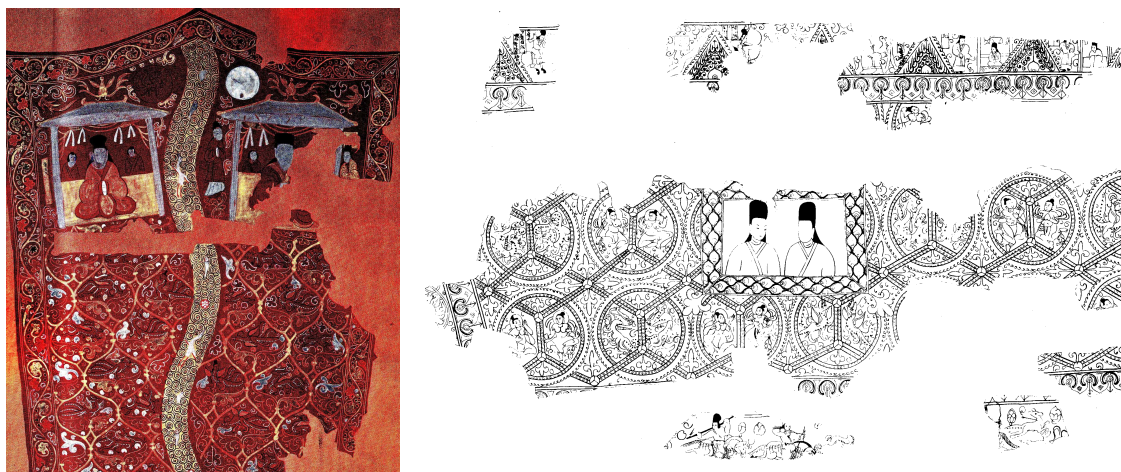
24) 韋正, 2012, 「龜甲文與步搖冠飾—大月氏文化對三燕地區影響淺析」, 『신봉동 백제고분군 발굴 30주년 기념 국제학술회의』, 충북대학교박물관.



중원의 전통적 문양이 아닌 북방 초원문화를 영유한 집단에 의해 한반도 북부지역까지 유입된 것은 분명해 보인다. 다만 아잔타석굴이나 남조의 南邊地域인 廣東에서 귀갑문의 징후가 보이기에 인도에서 동남아시아지역을 경유한 유입경로도 배제할 수 없다<sup>25)</sup>.



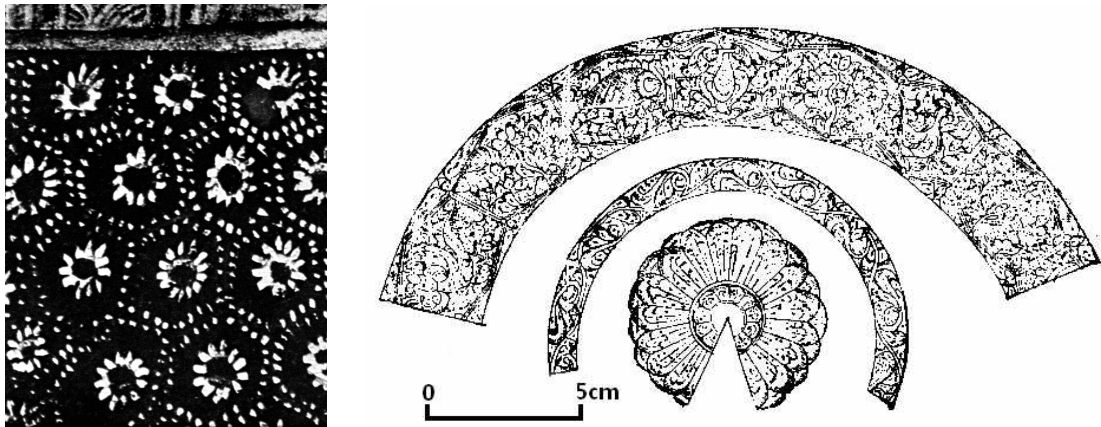
도18. 慶州 飾履塚 出土 金製飾履, 金製飾履의 龜甲紋, 皇南大塚 北墳 銀製盃 龜甲紋



도19. 寧夏 固原 雷祖廟 北魏漆棺畫 龜甲紋

25) Cho yunjae, 2013, *Relations between the Southern Dynasties (Nanchao) and the Xiyu*, International Journal of Korean History.Vol.18.





도20. 아잔타2굴 굽타왕조 귀갑문(5세기경), 廣東 遂溪 南朝墓 出土 銀製盃 龜甲紋

### Ⅲ. 맺음말

이상에서 살펴본 것처럼 新羅 고분에서는 외국에서 製作된 것으로 추정되는 外地既成品<sup>26)</sup>이 다수 출토되었다. 이러한 物品이 어떤 루트를 거쳐 신라고분 및 그 외 유적에서 부장 혹은 遺留되었는가 하는 문제는 여전히 탐색의 진행형으로 남아 있다. 즉 상당부분의 고고학적 현상에 대해 개연적인 推論의 범위를 벗어나지 못하고 있다. 전술했듯이 이슬람과 신라의 본격적 접촉 혹은 교섭의 기록이 9세기 경 즈음부터 확인되는 것으로 보아 적어도 統一新羅時代에는 양 지역 간의 直接的인 人的交流가 있었음은 분명하다. 그러나 그보다 앞선 5~6세기대 古新羅 고분에서 출토되는 일부 西域産 또는 西域系 기물의 출현을 어떻게 이해하고 해석해야 할지는 아직 여러 인식이 존재하고 있다. 과연 외부와의 인적교류 혹은 그들의 이주의 산물로 해석할 수 있을지는 분명하지 않다. 실제로 실크로드 全路線을 완주한 역사적 인물은 소수에 불과하다<sup>27)</sup>. 대부분 거점과 거점을 연결하는 중개적 형식을 통한 동·서 문화의 교차가 대중을 이룬다. 이를 감안한다면 新羅의 國際性은 당시 中國의 中原과 邊方에서 성립된 魏晉南北朝 및 隋唐 諸政權들과의 외교적 관계 속에서 이루어진 현상으로 해석하는 견해가 오히려 설득력이 있어 보인다.

漢代 이래 魏晉南北朝時代까지 西域 各國에서 몰려온 서역인이 洛陽과 長安 등지에 다수 거주하고 있었고 당의 수도 장안에는 상업 및 정치적 활동을 위해 정착한 서역인이 거의 萬餘家였다고 한다. 더욱이 당 정부는 이들을 관리하기 위해 서역계 인물을 고위 관직에 임명한 사례도 보이고 있다<sup>28)</sup>. 이러한 상황에서 중국 내에 서역문물이 다수 이입되었고 자연 高句麗

26) 金長錫, 2003, 「古代國家의 物流시스템과 對外交流에 대한 考古學的 接近」, 『漢城期 百濟의 物流시스템과 對外交流』, 韓神大學校 學術院 第1回 國際學術大會.

27) Frances Wood, 2003, *The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*, University of California Press.

28) 『通典·職官典』, 『隋書·百官志』, 『舊唐書·職官志』, 『新唐書·百官志』 등에서 확인되는 “薩甫”, “薩保”, “薩寶” 등의 용어는 복제 및 수당시기 서역인들을 관리하기 위한 관리자의 명칭으로 상당한 영향력을 가진 관직품계였다. 참

나 新羅로도 이입되었을 것이다. 물론 유리구슬과 같은 일부 外地既成品을 통해 볼 때 신라와 서역 혹은 신라와 해상 실크로드 선상의 동남아시아와의 직접적 교섭을 배제하는 것은 위험한 예단이다. 다만 현재까지 검증된 여러 정황으로 보아 중국을 통한 유입의 사례가 압도적이라는 점이다.

#### 참고문헌

- Frances Wood, 2003, *The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*, University of California Press.
- Jane Gaston Mahler, 1956, *The Westerners among the Figurines of the Tang Dynasty of China*, Instituto Italiano per il Medio Estremo Oriente.
- MIHO MUSEUM, 2001, 『Ancient Glass 古代ガラス』.
- Pierre Combon, 2007, *Afghanistan les trésors retrouvés*, Musée national des Arts asiatiques- Guimet.
- David Whitehouse, *Roman Glass in The Corning Museum of Glass*, the Corning Museum of Glass Catalog Series.(Volume I, II, III)
- Cho yunjae, 2013, *Relations between the Southern Dynasties (Nanchao) and the Xiyu*, International Journal of Korean History.Vol.18.
- 加藤定子, 2002, 『古代中央アジアにおける服飾史研究』, 東京堂.
- 谷一尚, 1993, 『ガラスの比較文化史』, 杉山書店.
- 谷一尚, 1999, 『ガラスの考古学』, 同成社.
- 國立慶州博物館, 2008, 『新羅, 서아시아를 만나다』.
- 國立中央博物館, 2012, 『유리, 삼천 년의 이야기-지중해·서아시아의 고대 유리』.
- 金奎虎, 2000, 「慶州 皇南大塚 南墳 出土 琉璃의 科學的 研究」, 『皇南大塚의 再照明』 第1回 國立慶州文化財研究所國際學術大會.
- 金長錫, 2003, 「古代國家의 物流시스템과 對外交流에 대한 考古學的 接近」, 『漢城期 百濟의 物流시스템과 對外交流』, 韓神大學校 學術院 第1回 國際學術大會.

---

조榮新江, 2003, 「薩保與薩薄: 北朝隋唐胡人聚落首領問題的爭論與辨析」, 『伊朗學在中國論文集』 第3集, 北京大學出版社.

- 김문자, 1997, 「古新羅, 伽倻古墳出土 樹木形·樹木鹿角形立飾冠에 대한 研究」, 『大韓家庭學會誌』 第53卷5號.
- 단 P. 바락, 2000, 「한국에서 출토된 후기 로마 그래스와 로마양식 유리용기」, 『동방의 빛을 따라서-실크로드와 한국문화』, 경주세계문화엑스포 2000.
- 大津忠彦, 2010, 「琉璃碗發見への遡行」, 『ベルシアの寶物』, 岡山市立オリエント美術館.
- 東京國立博物館, 1980, 『東洋古代ガラス-東西交渉の視點から』.
- 文化財管理局 文化財研究所, 1993, 『皇南大塚-南墳發掘調査報告書』.
- 브라이건 페이지(이희준 옮김), 2002, 『고고학 세계로의 초대(Archaeology: A Brief Introduction)』, 사회평론.
- 安家瑤, 1993, 「中國古代玻璃의 考古發現與研究」, 『韓國學研究』 5, 高麗大學校 韓國學研究所.
- 安永周平, 2002, 「朝鮮半島における象嵌琉璃玉·金層琉璃玉」, 『朝鮮古代研究』 3, 朝鮮古代研究刊行會.
- 寧夏固原博物館, 1988, 『固原北魏墓漆棺畫』, 寧夏人民出版社.
- 韋正, 2012, 「龜甲文與步搖冠飾-大月氏文化對三燕地區影響淺析」, 『新봉동 백제고분군 발굴 30주년 기념 국제학술회의』, 충북대학교박물관.
- 俞炳夏, 2006, 「5~6世紀 新羅 裝飾玉 2例의 檢討-裝飾玉의 種類, 製作技法, 淵源을 中心으로」, 『國立博物館 東垣學術論文集』 8, 韓國考古美術研究所.
- 由水常雄, 1976, 「新羅古墳出土のロマンガラスについて」, 『朝鮮學報』 80.
- 由水常雄, 1983, 『ガラス入門』, 平凡社.
- 由水常雄, 2002, 『로마문화 왕국, 신라』, 씨앗을 뿌리는 사람들(원제: 2002, 『ロマ文化王國-新羅』, 新潮社).
- 이경희, 2009, 「고신라 금속공예에 대한 연구동향」, 『CHINA연구』 제6집, 부산대학교 중국연구소.
- 李蘭英, 2000, 『한국고대의 금속공예』, 서울대학교출판부.
- 李松蘭, 2003, 「皇南大塚 新羅冠의 技術的 系譜」, 『韓國古代史研究』 31, 韓國古代史學會.
- 이송란, 2008, 「신라 계림로14호분 금제감장보검의 제작지와 수용경로」, 『美術史學研究』 第258號.
- 이송란, 2012, 「백제 한성시기 금속공예의 투각 연속육각문의 수용과 전개」, 『百濟文化』 第47輯, 공주대학교 백제문화연구소.
- 李仁淑, 1993, 「동서문화 교류의 관점에서 본 한국의 고대 유리」, 『韓國學研究』 5, 高麗大學校 韓國學研究所.
- 李仁淑, 1993, 『한국의 古代유리』, 創文.
- 李仁淑, 2000, 「실크로드와 한국의 로마 글래스」, 『동방의 빛을 따라서-실크로드와 한국문화』, 경주세계문화엑스포 2000.
- 李漢祥, 2007, 「新羅墳墓 속 西域系文物의 現況과 解析」, 『韓國古代史研究』 45.
- 李熙濬, 1996, 「新羅의 成立과 成長 過程에 대한 考察-考古·歷史·地理의 接近」, 『新羅考古學의 諸問題』 第20回 韓國考古學全國大會.
- 林良一, 1992, 『東洋美術의 裝飾文樣』, 同朋舍.
- 林志鉉 외, 2004, 『近代의 國境, 歷史의 邊境-邊境에 서서 歷史를 바라보다』, 휴머니스트.
- 주경미, 2012, 「고대 동남아시아의 귀걸이 전통과 그 영향」, 『美術史論壇』 第34號.
- 주경미, 2012, 「고신라 고분 출토 공예품을 통해 본 동서교류의 새로운 단면」, 『아시아의 고대 문물교류』, (財)中央文化財研究院學術叢書5, 서경문화사.
- 周昞美, 2012, 「統一新羅時代의 金工技法 연구」, 『新羅 美術 世界의 理解』 第34號.
- 樋口隆康, 1987, 『シルクロード考古學』, 法藏館.
- 穴澤和光·馬目順一, 1980, 「慶州鷄林路14號墳出土嵌玉金製短劍諸問題」, 『古文化談叢』 7, 九州古文化研究會.
- 回顧, 1990, 『中國絲綢紋樣史』, 黑龍江美術出版社.



---

## 基于考古资料的关于新罗的国际性及其背景的再认识

趙胤宰 | 仁济大 历史考古学科 教授

---

### I. 前言

直到最近,韩半岛古代文化中所看到的外来系文物被视为对外贸易研究对象,一直将其描述为贸易商品。这在新罗时期也没有显著的不同。新罗古坟中出土的大量遗物与百济及伽倻的古坟相比,在数量上压倒多数。这为文献记录贫乏的韩国古代史,特别是三国时期的研究创造了各种各样的可能性。尤其是被推断为通称西域系产品的进口货的数量可谓达到了令人吃惊的水平。然而,虽然之前做过各种相关研究,但是对新罗古坟出土的外来系器物的性质还未形成明确的分析,这也是一个事实。

以积石木槨墓为代表的与新罗古坟出土相关的研究成为将新罗文化的构成要素和倾向性与北方草原文化联动起来的一个契机,同时焦点开始集中于从新罗古坟看到的各种外来系产品的流入渠道也是北方陆路的这一点。使叫做积石木槨墓的古新罗古坟的结构相似性与中亚地区的草原文化装束相结合,掌握了新罗文化构成体或其文化渊源与游牧民族的文化有着相当大的相关性。至今为止这被认为是个非常具有说服力的设定。但为寻究新罗古坟中出土的各种外来系产品的特性,仅用这种北方陆路的流入说来完整地说明新罗时期对外贸易中看到的国际性还存在着难度与局限性。从最近确认到的新罗考古资料中可以看出,从印度到东南亚,中国的南朝政权接续下来的海上贸易之路的发展也不容忽视,此外,对这种海上航线的存在与其性质也需要有个新的认识。

古新罗古坟出土的各种随葬品中明显带有异国色彩的金制饰物在同时期的中国也看不到其传统与原型,且壁画资料比较完善的高句丽古坟中也很难找出类似物品。然而新罗时期的大型坟中出土的所谓‘罗曼格拉斯’的西域系琉璃制品产地与流入相关问题依然具有争议。本文作为理解新罗文化国际性与对外交流性质的基础资料,欲探视古坟出土的主要外来系随葬品以及西域相关考古资料并整理产地及其背景相关争议。

### II. 通过考古资料来看新罗的国际性

#### 1. 金制工艺品的出现

韩半岛出现金制工艺品的时期，与乐浪的出现时期相同。比如平壤石岩里9号坟中出土的金制铰具以及其他同时期遗迹中挖掘到的产品。这从纪元前后始点开始可作为象征金制首饰流入与使用的物质资料。但金银制工艺品的正式出现应看做是从统一前的新罗，即古新罗时期开始的。用金或银制作各种首饰以及装饰品，与之前生产青铜制品的铸造法具有不同系统的生产过程。因为主要使用锤子与凿子通过锻造成型后采用各种装饰手法，所以与青铜制品显现着不同的造型美。特别是通过敲打薄板显现具有立体感的纹样和形态的打出技法，将小颗粒金豆子或金线附在金板表面装饰的缕金细工技法，粘贴宝石或者琉璃的象嵌技法在东亚地区是比较生硬的金属工艺法，这种制作系统出现在古代希腊与中东、埃及等。因此采用这类制作技法制成的古希腊古坟出土金制工艺品的存在至少在东亚古代文化里多少被认为是不同性质的要素。

在古新罗时代以前的韩半岛南部地区，几乎没有传播金制工艺品的例子，所以推断金制工艺品源于古新罗时代积石木椁坟形式的古坟修筑时期突然开始使用<sup>1)</sup>。在至今为知的古新罗时代的积石木椁坟中属于较早时期的庆州月城路街13号坟或者庆州校洞废古坟和大型古坟中较早的黄南大冢南坟中出土了大多金制首饰。尤其是庆州月城路街13号坟出土的金制耳饰采用细线细工和铁窗技法，看得出其制作水平处于相当发达的状态。而且庆州校洞的废古坟中出土的金冠以及各种装饰类，同样也能看得出其制作技术相当成熟。即被确认为古新罗的金制工艺品不非原来就很发达，而是通过完整且成熟的制作技术传续至今的<sup>2)</sup>。

新技术的突然出现，也许将其与拥有此技术的匠人的登场联系起来可能会好理解一些。目前还不够明确当时拥有制作金制首饰技术的匠人是以何种背景出现，但很可能是包括乐浪在内的韩半岛北部南下的移居民。在议论这类匠人移住说的时候需要注意的是，虽然团体规模不算大且仅为不超过一两名的少数，但这种技术的传续却是可能的<sup>3)</sup>。金与银属于相对昂贵的稀有材料，所以使用者数量有限。因此具备处理它们制作能力的匠人不多，但也能做出完美的产品。这夸张了现有金属工艺匠人的移住说，也成为了需警戒分析成为民族或集团移住倾向的理由。

古新罗时代的金冠作为代表古新罗文化外来要素的首饰被广为人知。在东亚没有与新罗时代金冠相似款式的冠饰，因此很早开始试图在中亚或远东西伯利亚萨满冠中寻找其起源。有关金冠的起源，至今为止最为瞩目的是阿富汗北部Till ryate废古坟群中出土的纪元前后时期的金冠与南西伯利亚hoohrachi古坟群中出土的金冠为例。对于Till ryate废古坟群中被葬者的性格还不是很明确，但能够确定的是它为相应地区统治阶层的埋葬设施。在他们古坟群中出土的金冠形式方面与新罗金冠多少有差异，但塑造树木的冠的形态与着装者为女性的特点，又表现了树木与鹿，因此在图像方面与古新罗金冠具有一定相似性。他们古坟群的营造时期与古新罗古坟具有显著差异，所以论其关联性多少有些牵强。也许这种相似性被确认为领先

1) 李兰英, 2000, 『韩国古代的金属工艺』, 首尔大学出版部门。

2) 周炅美, 2012, 「统一新罗时代的金工技法研究」, 『新罗美术世界的理解』。

3) 李汉祥, 2007, 「新罗坟墓中西域系文物的现况与解析」, 『韩国古代史研究』45。

的金属文化传承的同时各自形成了内在的发展<sup>4)</sup>。

通过近代西伯利亚地区残存下来的萨满冠可以看出鹿角形态依然残留，包括东北亚所有区域看到的这种形式上的相似性也许能够想定相关文化的广泛传播。即金冠的起源可以从北方欧亚大陆游牧民族文化中找寻，因这些游牧民族的移动途径南下使中国北方地区与高句丽产生了影响。当然，这也重新流入到了新罗时代。但若将此看做是这类文化突然传播到了古新罗时期，那么时间间隔依旧很大。反而这种文化局面持续存在，使其冠的材料转变为有机物质，那么理解其结果为痕迹所剩无几会怎样呢？即有必要思考一下是否可以通过使用金属的新制作技术制作有机质的冠的那个时候形成了古新罗金冠的造型<sup>5)</sup>。

可推断三国时代的耳饰是将细环或太环全部通过耳垂，然后将主环穿在孔中<sup>6)</sup>。因此为带上太环耳饰，采取从幼儿期开始就在耳朵上打孔，一直到成人，使其耳孔渐渐变大的可能性很大。这时使用到的工具就是耳针，并且这种风俗是在古代印度以及东南亚流行过的首饰佩戴方式。但耳饰上面放垂吊物的款式在南方地区也很罕见。也许可以理解为利用南方航线的接触与北方文化首饰的传统相结合的结果。即这在新罗是一种独创研制出的首饰制作模式。

桂林路14号坟的宝剑，始终因为外地既成品的意见还未突出其他不同建议<sup>7)</sup>。在中亚与中国新疆地域采用监葬技法的器物很早时期在古坟中被确认。但相比出土古坟自身规模与其伴随遗物的水准，附葬了过于华丽的器具的这一点提供了将古坟被葬者性格与之想定推断为非新罗系的契机。

有关步摇冠的起源，曾在中亚（阿富汗）和俄罗斯南部地区，能看作是东亚地区步摇冠维形的真实资料已出土<sup>8)</sup>。但目前那类文化其势力在文献记录上的实体与具体整合的例子不多。有趣的是最近因三衍地区仲介西域文化的势力，而指目大月氏势力<sup>9)</sup>。但在当时西域势力的东渐非常复杂且累层地形成，因此真正将它们的文化要素按种族或者政治体对应不太容易。那么这个时期燕代地域的大月氏势力以外的其他西域集团实体也应想定。

图1) 庆州普门里夫妇冢太环耳饰，天马冢耳饰，黄南里151号耳饰

图2) 庆州鸡林路14号坟较具装饰，黄南大冢北坟象嵌手镯

图3) 庆州鸡林路14号宝剑，黄南大冢北坟金制碗

图4) 波斯地区银制碗(古代东方博物馆所藏)

图5) 新疆昭苏波马黄金坟出土金制象嵌壶，金制象嵌杯，金制象嵌剑鞘

图6) 阿富汗Till ryate废6号坟出土金制象嵌佩饰，装饰，剑柄。

图7) 阿富汗Till ryate废1号坟出土象嵌手镯。

图8) 阿富汗Till ryate废6号坟出土金冠与佩戴者。

4) 朱景美，2012，「通过古新罗古坟出土工艺品看到的東西交流新层面」，《亚洲古代文物交流》，(财)中央文化财研究院学术丛书5，西经文化史。

5) 上同

6) 朱景美，2012，「古代东南亚的耳饰传统与其影响」，《美术史论坛》第34号。

7) 咸舜燮，2008，「新罗麻立干时期移入的中亚以及西亚的文物」，《遇见新罗，西亚》，国立庆州博物馆·国立济州博物馆。

8) 李松兰，2003，「黄南大冢新罗冠的技术系谱」，《韩国古代史研究》31，韩国古代史学会。

9) 章正，2012，「龟甲纹与步摇冠饰—大月氏文化对三燕地区影响浅析」，《新风洞百济古坟群挖掘30周年纪念国际学术会议》，忠北大学博物馆。

## 2. 新罗古坟出土的琉璃容器

古代琉璃作为单一材料可制成容器、珠子、手镯等,若作为复合材料则用于监葬以及七宝等<sup>10)</sup>。交易的产物一般包括完成品、原材料的移动,技术或款式的转移,作为生产主体的人类移居等繁乱多变的系统,其辨别与区分才能更加明确。它使我们判断并说明外地或外来产物时,将其作为一个有力依据。为此,尽可能做到样式、成分、技术的系谱性、化学分析等能够整体进行而努力。特别是新罗地区出土的琉璃制品的产地问题始终为确保诸如此类的考察过程与判断依据努力着。

能够证实新罗琉璃制品在当地生产的断言之考古学依据迄今还未发现。即琉璃工防范尚未确定,且基本成型所需的工具也尚未发现。这种情况预示着新罗琉璃产地的推测终归只有在中国天山山脉以西地域中寻找的状况。

即说明新罗自身制作相关积极的依据以及资料是不足的。庆州安溪里古坟出土的琉璃杯,推测是因为气泡大且器面粗糙被遗弃,但与其他琉璃制品比较的话,在成型过程中使用皮子处理表面的痕迹与用吹管法具制作出来的punti印痕还清楚地标记着,除了气泡的问题,其技术水平的差异不够显著。将新罗琉璃制品与西域制作的琉璃做比较的话,一般都会有畸形、制作手法(吹管法)、钠琉璃(Soda Glass)等共同点。新罗的琉璃制品都分为罗马时代的琉璃与 Sasan Persia的琉璃。在罗马时代(纪元前5世纪~纪元后476年)直辖领,包括意大利半岛,与之作为属州的东欧(黑海以及加斯比海沿岸),叙利亚,巴勒斯坦地区,埃及等广阔的地域中生产的琉璃制品。这一时期研制了吹管法(blowing met),为依存于现有核心成型技法(core method)、马赛克技法(mosaic method)、铸造技法(mold method)的琉璃制品的制作带来进一步的革新,之后其制作技法被占有西亚的Sasan朝波斯(纪元后226~651年)继承,为发展成为如今的埃及、叙利亚、伊朗、伊拉克、阿富汗等古代琉璃制品具代表性的制作地提供了契机<sup>11)</sup>。

新罗古坟中出土的琉璃制品从发现金冠抢的1920年代开始被认为是西域系的文物<sup>12)</sup>。到了1990年代,大部分的古代琉璃可看做是交易的产物<sup>13)</sup>,还形成了韩半岛的古代琉璃基本按照铅钡琉璃-potash琉璃-苏打琉璃-铅琉璃的顺序流行过的认识<sup>14)</sup>。

新罗社会,特别是最高统治层是以怎样的途径获得罗马时代琉璃(Roman glass)与sasan朝琉璃的呢?这个疑问是一个非常有趣的提问,同时也是个很难理解的课题。若不查明从西域到新罗展开的文明转型路径的中间过程,那么解决这个问题会很遥远。特别是中亚与中国境内发现的资料尤为关键,这是对于与此相关的情况和有关资料未能进行充分研究的状况。而且,味都邹王陵地区 C-4号古坟出土的马赛克琉璃珠子起源相关的争议也在南方渊源史(印

10) 咸舜燮, 2008, 「新罗麻立干时期移入的中亚以及西亚文物」, 『遇见新罗, 西亚』, 国立庆州博物馆·国立济州博物馆。

11) 俞炳夏, 2010, 「4~6世纪 新罗琉璃工艺品的多样的起源」, 『新罗文物研究』2, 国立庆州博物馆。

12) 滨田青陵, 1932, 『庆州之金冠冢』, 庆州古庆州古迹保存会发刊。

13) 李仁淑, 1993, 『韩国的古代琉璃』, 创文。

14) 李仁淑, 1993, 「东西文化交流的观点中看到的韩国的古代琉璃」, 『韩国学研究』5, 高丽大学校韩国学研究所。



度尼西亚)当中有力提出<sup>15)</sup>, 直接·间接渠道全部提出的必要性也正在兴起。琉璃制品的国际性被解释为在当时中国中原与边方成立的魏晋南北朝诸政权的之间的外交关系中形成的现象的这一见解却更具说服力。西域产的琉璃容器虽然在新罗古坟大量出土, 但一直到汉、西晋、东晋、北燕、北魏时期在中国内许多古坟中也曾出土, 因为在新泽千冢126号坟以及像高屋筑山古坟<sup>16)</sup>一样, 在日本列岛中也在出土的缘故。

表1, 新罗古坟出土的主要琉璃制品(俞炳夏, 2010, 表1改变)

序号	图面	出土地、年代、制作技法
1		庆州月城路街13号坟, 5世纪左右, 以吹管法制成, 口缘与表面纹样是以通过再次加热成型的。
2		庆州天马冢, 使用吹管法一次成型后放入琉璃成型框架(mould)中再次印出纹样, 完成最后成型。
3		庆州西凤冢, 使用吹管法制成, 口缘与表面纹样通过再次加热成型。
4		庆州黄南大冢南坟, 5世纪左右, 用吹管法制成, 口缘与表面纹样通过再次加热成型。
5		庆州金铃冢, 用吹管法成型后, 截去不需要的部分再次成型, 将琉璃液细细地挂在冷却的器表面制成点状, 最后使其成型。
6		庆州黄南大冢北坟, 用吹管法成型后, 截去不需要的部分再次成型, 然后研磨冷却了器表面分别以圆纹, 六角形纹进行试纹。
7		庆州黄南大冢南坟, 5~6世纪左右, 用吹管法将瓶体与头角分开制作并粘接后, 制作手把部分再次粘接并完成。
8		庆州安溪里4号坟, 使用吹管法成型后截去不必要的部分再次成型。

15) 由水常雄, 1989, 『トンボ玉』, 平凡社。James W. Lankton, 2010, 『Silk Road Glass in Korea: Archaeology and Scientific Analysis』.

16) 大津忠彦, 2010, 「琉璃碗发见への廻行」, 『ベルシアの宝物』, 岡山市立オリエント美术馆。

序号	图面	出土地、年代、制作技法
9		庆州黄南大冢北坟, 用吹管法成型后截去不必要的部分, 另外制作头角并进行粘接。
10		庆州金冠冢。
11		庆州天马冢, 6世纪左右, 在涂抹剥离济的铁芯上缠绕有色琉璃, 再使用形成其器身的琉璃液组型后, 将融解的有色琉璃压在器表面上嵌入后整理器面。
12		庆州黄南大冢北坟, 5世纪左右
13		庆州黄南大冢北坟, 5世纪左右, 在涂抹剥离济的铁芯上缠绕有色琉璃, 再使用形成其器身的琉璃液组型后, 将融解的有色琉璃压在器表面上嵌入后整理器面。

图9) 罗马玻璃(4世纪, 科宁琉璃博物馆)

图10) sasan波斯琉璃(4~5 世纪, 科宁琉璃博物馆)

图11) sasan波斯琉璃 (6~7 世纪, 科宁琉璃博物馆)

图12) 罗马玻璃 (4世纪, Smith Collection)

图13) 山西省大同七里村北魏墓出土琉璃碗, 罗马玻璃(4世纪, Strauss Collection)

图14) 日本高屋筑山古坟出土的sasan波斯琉璃

### 3. 来到新罗的西域人

新罗古坟中看到的大量西域文物果真是西亚以及中亚商人直接访问庆州传递的物品吗? 很让人好奇的一幕。仅能看做是, 起初他们的交易在中国南北朝以及首党帝国长期对西域交流生成的物质文化的基础上进行的结果。之后随着西域人对新罗的认识慢慢累积, 形成直接性的来访与商业行为的可能性比较大。西域人对新罗的理解与认识是从当时以中国国际性组成的建康, 洛阳, 长安等地的大都市商业或交易空间开始的, 因此他们的遭遇充分具有盖然性。建康、洛阳以及长安开设了进行国际交易的贸易空间, 而且还是云集过新罗的留学生、僧侣及外交使节的首都, 所以西域人与新罗人正逐渐认知对彼此的存在与背景, 特别是统一新罗时代以后, 新罗人对西域的理解, 不仅促使着他们将他们的物品直接带到新罗, 而且对西域文物的熟知也使他们经过融入或改写新罗本土当地文化的过程并被雇佣。

西域人直接来到庆州的证据是从8世纪以后正式出现。在挂陵与兴德王陵以及龙江洞出土的胡俑中出现具有西亚化面容特征的石像和土俑, 因此至少能够看出西域人物在这一时期来到庆州。此外感恩寺出土的金铜舍利函的四天王像也表现着西域化面容特征。这在相关文献记录中也能找到其线索。也就是有关对元圣王11年(795年), ‘河西国’人的记载<sup>17)</sup>与对宪康

王5年(879年),‘长相与服饰怪异的人载歌载舞’的记载<sup>18)</sup>。在中国长期居住的新罗代表文人崔致远在解说当时流行的乐剧中描述了‘束毒’舞蹈。宪康王时的处容Seol Hwa也很有可能与通过Go Ulsanhang进来的西亚商人有关联<sup>19)</sup>。而且在9世纪伊斯兰记载人Ibn Khurdadhibah的『道路与王国总览(Kitabu'l Masalik wa'l Mamalik)』里面有新罗伊斯兰教徒进出,因此也有永久定居了的记载。

到了统一新罗以后,伊斯兰商人打入中国市场开始活跃的贸易。伊斯兰人在与党分开的扬州等地集体居住并从事国际贸易活动。新罗人也在中国各地开设新罗坊,交易各种物品。张保皋开设青海镇以后,新罗商人的活动领域更加扩大掌握了中国以及与此之外的三角贸易,并主导着伊斯兰文物的贸易。这一时期西域的文化通过新罗向外传播,680年骆驼等珍奇物件通过新罗传入日本热岛的『日本書紀』记录间接证明了这一记载。

9世纪集中记载此类记载启示了那些记录是在西亚人正式来访新罗时期大规模形成的。青海镇被封锁、强有力的转口贸易消失、且在党的内部恰巧发生‘黄巢乱’的这一时期,在西亚商人的主要居住点中国广州,引起大量屠杀,使直接进出新罗的伊斯兰商人的行列增加。

图15) 庆州崩废胡人像,庆州龙江洞古坟胡人俑,庆州九政洞方形坟胡人像

图16) 西安出土的各种胡俑(大唐西市博物馆展示写真)

图17) 感恩寺西塔及东塔出土的舍利函

#### 4. 龟甲纹(连续六角形纹)的起源

在西亚永远的龟甲纹流入到中国北方的三燕地区,再次传到韩半岛<sup>20)</sup>。一般将三燕地区安桥龟甲纹的出土看做西域。作为依据的固原地域的北魏漆棺画,敦煌莫高窟的说法图纺织物<sup>21)</sup>,广东遂溪南朝墓出土的波斯山金属器等都从位于内陆及海上丝绸古道路口的遗址中不巧地被检查出来。然而应谈及这三个地域中最西边的敦煌以西地域的情况。在中国北朝地区确认到的资料有固原雪祖庙北魏漆棺画的纹样<sup>22)</sup>,它是相对敦煌莫高窟龟甲纹图案较早阶段的纹样,是sasan朝波斯团窠纹初期流入阶段的纹样<sup>23)</sup>。

龟甲纹在韩半岛也被确认,以武宁王陵出土的王妃的木枕图案和庆州黄南大冢北坟中出土的银制打出文盞图案为代表。武陵王陵其王妃卒年为6世纪上半(526年),黄南大冢北坟的年代为5世纪。还提出说银制打出文盞是西亚地区直接进口的物品,倒不如在中国中原或与东北圈域关系中做解释的意见。最近的研究成果中,对于三燕地域龟甲纹的出现背景,提出

17) 『三国遗事』卷第2:“唐使将河西国二人而来呢我夫二龙及芬皇寺井等三龙变为小魚筒貯而故愿陛下敕 二人留我夫等护国龙也”

18) 『三国史记』卷第11:“三月巡幸国东州郡有不知所从来四人诣驾前歌歌形容可骇衣巾诡异时人谓之山海精灵”

19) 徐慧晶, 2006,「千一夜话,丝绸之路,还有处容文化」,『东西比较文化杂志』第14号。

20) 李松兰, 2012,「百济汉城时期 金属工艺的镂空 连续六角纹的征用与展开」,『百济文化』第47辑。魏正, 2012,「龟甲纹与步摇冠饰—大月氏文化对三燕地区影响浅析」,『新风洞百济古坟群挖掘30周年纪念 国际学术会议』,忠北大学博物馆。

21) 回顾, 1990,『中国丝绸纹样史』,黑龙江美术出版社。

22) 宁夏固原博物馆, 1988,『固原北魏墓漆棺画』,宁夏人民出版社。

23) 回顾, 1990,『中国丝绸纹样史』,黑龙江美术出版社。

龟甲纹的传来是因为大月氏文化向燕代地域波及导致的现象<sup>24)</sup>。但目前，在大月氏文化中能够具体摘出龟甲纹传统的资料不存在，所以还处于需要多讨论的状况。

然而龟甲纹的传统在西亚地区最早时期出现的是事实，同时还可以肯定的是依靠拥有非中国中原传统纹样的北方草原文化的集团流入韩半岛北部地区的这一事实。而在阿旃陀石窟或南朝的南边地域广东，看到了龟甲纹的征兆，因此也可排除从印度经过东南亚地区的流入途径<sup>25)</sup>。

图18) 庆州饰履冢出土金制饰履，金制饰履的龟甲纹，皇南大冢北坟银制碗龟甲纹

图19) 宁夏固原雷祖庙北魏漆棺画龟甲纹

图20) 旃陀2窟 笈多王朝龟甲纹(5世纪左右)，广东遂溪南朝墓出土银制碗龟甲纹

### III. 结束语

如上可知从新罗古坟中出土了很多推测在外国制作的外地既成品<sup>26)</sup>。这种物品是经过何种途径被埋葬或遗留在新罗古坟及其遗迹中的问题依旧是需要探索的问题。即对相当部分的考古学现象依然无法摆脱盖然推论的范围。如上所述，伊斯兰和新罗的根本接触或交涉的记录从9世纪左右就开始了，至少可以确定在统一新罗时代两个地区间就出现了直接的人类交流。但对在此之前的5~6世纪时从古新罗古坟中出土的部分西域产或西域系祭物的出现该如何理解和解释，至今依然有很多认识。结果不能确定是否可以解释成与外部的人类交流或他们的移住的产物。实际上走完丝绸之路全路线的历史人物只有少数。<sup>27)</sup> 通过大部分据点和连接据点的中间形式，东西文化的交叉形成了主流。从此来看，将新罗的国际性解释为当时与在中国的中原和边方成立的 魏晋南北朝和隋唐诸政权的外交关系中树立的现象的见解反而更有说服力。

从汉代到魏晋南北朝时代，在西域各国聚集的西域人多数居住在洛阳和长安等地，在唐的首都-长安为了进行商业和政治活动而定居的西域人几乎有上万户。而且唐政府为了管理这些人，还曾任命西域系人物担任高官职。<sup>28)</sup> 在这种状况下，很多中国内西域文物流入，还流入自然高句丽或新罗。当然，从琉璃珠子等部分外地既成品来看时，排除新罗和西域或新罗

24) 韋正, 2012, 「龟甲纹与步摇冠饰—大月氏文化对三燕地区影响浅析」, 『新凤洞百济古坟群挖掘30周年纪念 国际学术会议』, 忠北大学博物馆.

25) Cho yunjae, 2013, Relations between the Southern Dynasties (Nanchao) and the Xiyu, International Journal of Korean History.Vol.18.

26) 金长锡, 2003, 「古代国家的物流系统和对外交流的考古学的接近」, 『汉城期百济的物流系统和对外交流』, 韩神大学校学术院第1届国际学术大会.

27) Frances Wood, 2003, The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia, University of California Press.

28) 通过『通典·官职典』, 『隋唐·百官志』, 『旧唐书·职官志』, 『新唐书·百官志』等确认的“萨甫”, “萨保”, “萨宝”等的用语在北齐和隋唐时期是管理西域人的管理者的名称, 是具有相当影响力的官职品级. 参考荣新江, 2003, 「萨保与萨薄: 北朝隋唐胡人聚落首领问题的争论与辨析」, 『伊朗学在中国论文集』第3集, 北京大学出版社.

和海上丝绸之路上的东南亚的直接交涉是十分危险的断言。但从至今为止得到验证的各种情况来看, 通过中国流入的事例最多。



## 初期 中國佛敎 담론 형성에 미친 중앙아시아 佛敎의 종교적, 교리적 特性

허 인 섭 | 덕성여대 교수

### 1. 들어가는 말

초기(初期) 중국불교(中國佛敎) 담론(談論)들은 그것이 종교 수입 초기 단계의 현상임을 감안하더라도 일반적 예상과 기대와는 다른 모습을 보이고 있다. 그 중에서 가장 두드러져 보이는 특이한 담론은 아마도 신불멸론(神不滅論)일 것이다. 위진(魏晉) 시대 불교의 신멸불멸 논쟁에서 신불멸이 불교의 주된 관점으로 자리 잡는 과정에 대한 일반적인 이해는 심(心) 중심으로 전개되는 불교 이론의 특성이 불교의 중심 이론인 무아(無我) 이론을 압도한 것으로 보는 것이다. 그러나 이러한 현상은 불교 교리가 심리학적 혹은 인식론적 이론 전개가 많은 데서 비롯된 점도 있겠으나 그보다는 초기 중국불교에 많은 영향을 준 쿠산제국 시대 전후 중앙아시아 불교 이론의 영향일 수 있다는 것이 필자의 생각이다.

이러한 초기 담론 설정과 그것이 이후 중국불교 교리사에 미친 영향은 매우 견고해 보인다. 이 글은 신불멸론을 초래한 사유방식과 그것에 내재된 논리가 이후 중국불교의 법신론(法身論), 불성론(佛性論)의 논의 전개에서도 나타나고 있음을 주목하면서 중앙아시아 불교의 특성을 분석해 보고자 한다. 물론 동서를 막론한 인간 사유일반의 보편성의 관점에서 보면 그러한 사유방식이 중국에서만 배타적으로 일어난 것으로 볼 수는 없다. 그러나 이러한 사유가 초기 중국불교 담론에서 왜 두드러지게 나타나는 가를 밝히는 일이 중국불교사 전개의 독특한 특징을 이해하는데 도움을 주리라는 점은 부인하기 어려울 것이다.

중앙아시아 불교의 특성의 중국적 전개 이해를 위해서는 다양한 접근법이 가능하겠으나 이 글은 다음과 같은 접근법을 택하고자 한다.

첫째, 필자가 그동안 활용해 왔던 원시신비적(Mythical), 신화적(Mythological), 논리적(Logical) 사유방식이라는 인간사유 일반의 범주체계를 이 글의 목적에 맞게 다시 정리 제시하고, 분석의 일반 도식으로 적용할 것이다.

둘째, 이러한 인간사유 일반의 속성 중 어떤 특성들이 비바라문(非婆羅門) 종교로서의 불

교 성립에 작동하였는가를 살피고, 또한 중앙아시아 불교에서는 다른 어떤 특성들이 두드러지게 작동되어 변형을 이루었는가를, 특히 쿠산제국 시대의 상황과 연관하여 분석해 볼 것이다.

셋째, 불교를 종교적으로 뿐만 아니라 교리적으로도 이해하려는 노력이 시작되는 위진 시대의 신불멸론 등의 담론이 쿠산제국 시대 불교의 일정한 영향 하에서 나타난 현상임을 보이 고자 한다.

## 2. 신화적 감수성의 논리적 구성으로서 종교 그리고 불교

### (1) 신화적 사유에서 논리적 사유로의 전환의 의미

종교의 기원에 관한 논의는 인간의 사유 발전과정에 대한 논의와 분리해 이루어 질 수는 없을 것이다. 인간의 사유 발전 과정에 관한 이론은 심리학, 고고인류학, 철학 등의 많은 분야에서 논의되고 있으나, 이 글에서는 필자가 그동안 활용해 왔던 원시신비적(Mythical), 신화적(Mythological), 논리적(Logical) 사유방식이라는 틀을 이 글의 목적에 맞게 활용하고자 한다.<sup>1)</sup> 일반적으로 ‘Mythical’이라는 용어와 ‘Mythological’이라는 용어는 혼용해 쓰이고 있으나, 필자는 원시신비적 사유(Mythical Thinking)을 논리적 사유(Logical Thinking)가 주된 사유방식이 되기 이전에 일반적으로 사용되었을 것으로 추정되는 사유를 의미하는 것으로 설정하고, 신화적 사유(Mythological Thinking)는 원시신비적 사유(Mythical thinking)가 아직 주된 사유이나 논리적 사유가 적극적으로 개입하기 시작하여, 신비적 경험을 논리적으로 설명하고자 노력하는 중간 시기의 사유방식으로 설정하여 차별화하였다. 이러한 구분은 일반적으로 받아들여지는 신화적 사유의 특징을 수용하되 논리적 사유가 점진적으로 이를 대체(代替)해 나아가는 과정을 염두에 둔 구분법이다.<sup>2)</sup>

비록 각 문화권마다 신화적 사유방식이 각기 그 특징이 다르게 전개되는 것은 사실이지

1) 허인섭, 「중국불교 특성 이해를 위한 불교와 도가의 철학 방법론 비교—世親의 投影三範疇의 사유방식과 老子의 循環三範疇의 사유방식의 차이점을 중심으로—」, 『東洋哲學』 제8집, (서울: 한국동양철학회, 1997) 참조.

2) 문화철학자 반 퍼어슨(Cornelis A. van Peursen) 같은 이는 인간이 ‘나’라는 존재를 객관화하여 바라보기 이전의 시기를 신화적 사고의 단계로 규정하고 이 시기에는 인간과 세계, 주체와 객체 사이의 확연한 구별이 없는 시기로 이 단계에서 인간의 주체성을 논의한다는 것은 불가능하다고 설명한다. 이것은 나를 객관화하여 설정할 수 있게 하는 개념적 사유가 온전히 작동해야 비로소 이루어지는, 즉 이른바 인간의 개념화 작용에 기초한 논리적 사유가 주된 사유방식이 되었을 때 나타나는 현상이라는 것이다. C.A. van Peursen, 『문화의 전략』, 오영환 역 (법문사, 1980), pp.47-53 참조. 이 글에 적용된 필자의 관점은 이와 같은 문화철학자의 도식, 혹은 문화인류학자들의 원시 부족의 의식세계 설명, 또는 스티브 미슨(Steve Mithen) 같은 이의 600만년 기간의 인간 마음의 진화 추론 등을 참고하여 발전시켜 나아간 것이다. Steve Mithen, 『마음의 역사』, 윤소영 역(영림카디널, 2001) 참조. 그러나 필자의 이러한 사유방식 구분 시도는 미분(未分)적 사유와 이분(二分)적 사유의 중간단계를 원시적 사고양상이라 규정하고 이를 통해 신화의 특징을 설명하는 한태동 교수의 설명체계에 크게 의존하고 있다. 한태동, 『사유의 흐름』(서울: 연세대학교 출판부, 2003), pp.35-40 참조.



만, 이러한 신화적 사유 단계 일반을 거치지 않고 갑자기 나타난 인류 문화라는 것은 아마도 상상하기 어려울 것이다. 또한 각기 다른 신화적 감수성은 각 문화 안에 내재해 작동하고 있지만, 이른바 개념적 사고에 바탕한 논리적 사유가 배제되고 그러한 신화적 사유의 변형만으로 이루어진 인류 문화 역시 상상하기 어렵다. 따라서 문화는 동서를 막론하고 개념적 논리적 사유의 산물이라는 사실을 전제하고 이 글의 논의는 진행될 것이다. 그러한 관점은 또한 이 글이 절대신(絶對神) 개념 성립의 기원으로 주목하고자 하는 중앙아시아 아리안 민족(Aryans)의 유목 문화에도 일관되게 적용될 것이다.

이 글의 주제인 중앙아시아 불교의 초기 중국불교에의 영향과 관련하여 시기적으로 주목해야 할 중앙아시아 문화는 앞서 언급했듯이 쿠산제국 시대의 불교문화일 것이다. 그러므로 이 글은 위의 신화적 사유방식과 논리적 사유방식의 구분을 염두에 두면서, 인도 불교 본래의 철학적 특징과 쿠산시대 불교의 특징을 우선 요약할 것이다. 이렇게 함으로써 쿠산시대 불교의 종교적 특성이 중국적 사유방식의 어떤 면을 자극하여 중국불교 담론을 정립해 나아갔을까 예측해 보고자 한다.

## (2) 비바라문(非婆羅門) 종교로서의 불교이론의 특수성

인도 문명의 주인공으로 불리는 아리안 족은 사실 인도 대륙의 원주민이 아닌 중앙아시아 스텝 지역 혹은 남동 유럽 쪽의 유목민으로 BC 2000여년 경부터 이주 혹은 침입의 형태로 아프카니스탄을 거쳐 편잡 지역으로 나아가 지금의 텔리 지역까지 남하했다는 것이 오랜 시간동안 정설로 여겨졌다. 물론 이에 반한 이론으로 주류 인도 문명을 이룩한 아리안은 캐쉬미르 지방에서 편잡과 북부 인도로 이주한 민족이라는 설이 있다.<sup>3)</sup> 이와 같은 논의의 차이에도 불구하고 지금 시점에서 우리가 모두 동의할 수 있는 추론은 기원전 1500여년 경 이전부터 분명 인도서북부지방에서는 이질적인 문명의 충돌이 있었을 것이라는 점일 것이다. 기원전 2000년 이전에 수립된 것으로 추정되는 모헨조다로 하라파 문명이 기원전 1700-1600년경 사라진 사실을 아리안의 침입으로 설명하는 이론이 오랫동안 정설로 받아들여져 왔는데, 그 외의 질병과 자연 재해 등의 설을 따르더라도 그 문명은 현재 인도의 주류를 이루고 있는 브라흐마니즘 전통의 힌두 문명과 다른 고문명이 있었다는 사실은 부인할 수 없다. 그러나 이러한 다양한 아리안 민족의 인도에의 영향에 관한 이론들이 병존하지만, 사상사적으로 볼 때 지배민족이었던 아리안 민족의 사상이 베다서에 크게 반영 되어있다는 사실 즉 인도 바라문 전

3) 대규모 아리안 민족 이동설을 전제한 그 이전의 선형민족의 문화와 인종적 성격에 관해서는 M. Ramachandran과 R. Madhivanan 의 *The Spring of the Indus Civilization* (Madras : Prasanna Pathippam, 1991)을 참조하시오. Vedic과 Pre-Vedic의 구분에 따른 인종 문제에 관한 문제 지적과 대안적 견해로써의 유사 혹은 복합인종설은 A. N. Chandra 의 *The Rig Vedic Culture and the Indus Civilization* (Calcutta: Ratna Prakshan, 1980)과 S.R. Rao 의 *Dawn and Devolution of the Indus Civilization* (New Delhi: Aditya Prakashan, 1991)이 주목되며, 같은 견해가 고고학적 발굴 분석에 의한 보고서, Robert H. Dyson, Jr. "Paradigm Change in Study of the Indus Civilization," *Harappan Civilization: A Recent Perspective*, Gregory L. Possehl 편집 (New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. PVT. LTD., 1993)에 의해 지지되고 있음.

통의 중심이 되고 있음은 대부분 긍정하고 있다.

인도로 이주한 아리안의 베다에는 철학적 사유가 주된 사유가 되기 이전의 압도적인 주변의 힘에 대한 신화적 경험이 다신론적이면서 동시에 일신론적인 형태(Henotheistic)로 표현되는데 이와 같은 경향은 이후 그들의 철학적 사유 전개에 매우 큰 영향을 미치게 된다. 이에 관련되어 나타나는 다양한 인도사상사의 철학적 특징들 중에서 우선 이들 주류 즉 브라만 사유 전통을 비판하는 불교와 직접 관련된 부분을 중심으로 베다서의 사유 경향을 단순 규정한다면 그들의 사상이 실체론적 성격이 농후하다는 점이다. 비록 헤브라이즘 전통의 일신론과 그 형태가 동일하지는 않지만 그들은 이 세계를 지배하는 브라흐만을 거대한 배후의 실체로서 진정한 불변의 존재로 규정하고 구체적이고 현실적인 존재는 잠정적이고 가변적인 존재로 규정하는 이분적 사유를 강하게 작동시키고 있다.

베다와 우파니샤드의 브라흐만과 아뜨만 같은 존재는 구체적이고 현실적인 대상으로부터는 찾을 수 없는 초월적인 것이지만, 그들은 그것을 현실을 지배하는 존재로 규정하고 그 모순적인 존재를 신봉(信奉)한다. 불교는 이러한 세계이해방식이 대상을 이해하는데 작동되는 인간의 독특한 개념화 기능에 의해 설정된 개념적 존재가 현실적 존재로 오해되고, 나아가 보다 더 진정한 실체로 잘못 규정됨으로써 나타나는 현상임을 지적하고 비판하는 함<sup>4)</sup>으로써 비바라문(非婆羅門) 전통의 정점에 선다. 바로 이러한 철학적 입장에 근거한 불교이론이 바로 무아(anātman)설이다. 이러한 무아(無我)설은 사실 불교뿐만 아니라 이른바 비바라문(非婆羅門) 계통의 많은 철학 유파가 주장한 것이기도 하다. 다만 불교가 그들과 다른 점은 불교의 무아설은 베다서와 우파니샤드를 만들어낸 아리안 족의 세계관과는 전혀 다른 세계관에 입각하여 그들을 비판하고 있다는 데 있다.

이러한 불교의 특징은 이른바 비바라문 계통의 단순한 유물론적 무아설과 불교의 무아설을 비교해보면 보다 분명해진다. 바라문 전통의 베다와 우파니샤드 사상의 중심개념이라고 할 수 있는 브라흐만과 아뜨만은 거의 예외 없이 그 성격이 비물질적인 신비한 그 무엇으로 규정된다. 바로 이러한 성격의 브라흐만과 아뜨만의 존재를 중시하는 바라문 전통의 생각을 비판하는 자유사상가들을 불교의 사문과경(沙門果經)에서는 육사외도(六師外道)로 규정하고 있다. 이들 중 자이니즘의 창시자라 할 수 있는 나카타 나타푸타를 제외하고는 그들 모두가 단순한 물질적 요소주의, 무도덕주의와 같은 단순한 이론에 근거하여 정통 바라문 사상을 비판하고 있음을 우리는 볼 수 있다. 즉 정신적인 존재로서의 브라흐만과 아뜨만과 같은 존재를 단순 부정하는 물질주의, 바라문적인 가치 도덕체계에 대한 단순부정이라 할 수 있는 무도덕주의가 그들의 철학에 공통된 경향으로 나타난다.

4) David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp.78-84 참조.

이러한 단순비판이 무의미한 것은 아니지만 공고하게 유지되어온 바라문 사상을 근본적으로 전도시킬만한 위력을 지닌 것이 될 수는 없었다. 왜냐하면 이러한 단순한 원시적 유물주의 관점에 의해서 인간과 세계에 대한 깊이 있는 이해를 전개하기는 불가능하기 때문이다. 자이니즘과 불교는 그들의 이러한 요소론적이며 기계론적인 세계관을 넘어서서 구체적 세계의 변증적 역동성에 주목하기 시작한 것으로 보인다. 자이니즘이 주장하는 지바(jiva)와 같은 개념도 당시의 원시유물론 철학과 유사하게 요소론적인 경향을 지니고 있는 것은 사실이지만, 그 안에 살아 숨 쉬는 생명의 기운이 깃들도록 시도하고 있다는 점에서 일보 전진된 세계이해로 해석될 수 있다.

불교는 바로 이렇게 살아 숨 쉬는 세계를 여실히 볼 수 있는 인간의 섬세한 감수성을 온전히 회복하려 하고 있다는 면에서, 기존의 바라문 전통이 강조한 브라흐만과 아뜨만과 같은 존재 또는 육사의외도가 보여주는 물질적 요소로 이루어진 건조한 세계의 비현실성, 관념적 초월성을 모두 비판 극복하고 있다고 할 수 있다. 사실 불교의 무아(無我) 이론은 아뜨만과 같은 내적 미소(微小) 실체 혹은 브라흐만과 같은 외적 거대(巨大) 실체와 같은 존재는 경험될 수 없는 관념적 존재라는 것을 말하고자 하는 것이지 결코 내가 없다든지 이 세계가 존재하지 않는다든지 하는 허무주의와는 관계가 없는 이론이다. 오히려 불교의 세계관은 연속적 역동적으로 움직이는 세계에 대한 바른 이해를 연기론(緣起論)을 통해 설명한다는 점에서, 또한 현상의 직시를 강조하고 있다는 점에서 매우 현실주의적인 철학이며 종교이다. 불교가 강조하는 세계와 자아는 끊임없이 변화해가는 동적(動的)인 세계와 자아이다. 따라서 이러한 세계관 속에서 시간과 공간을 초월해 존재하는 브라흐만과 같은 불변(不變)의 신(神)적인 존재, 내안의 어딘가에 자리 잡고 있다고 생각되는 아뜨만과 같은 정신적 불변(不變)의 실체(實體)는 비 경험적인 것으로 간주되고 부정된다.

### 3. 중앙아시아 아리안 민족의 신 관념 및 쿠산제국 시대 불교의 특성

마이클 셔머(Michael Shermer)는 그의 『믿음의 탄생』이라는 저서에서 미국인의 92%가 신(神) 혹은 우주적 정령(精靈)의 존재를 믿고 있다는 퓨 포럼(Pew Forum)의 통계를 인용하면서 여타 지역 사람들도 그보다는 덜하지만 신적인 존재를 믿고 있다는 사실을 우리에게 전하고 있다.<sup>5)</sup> 이러한 인간의 신의 존재에 대한 믿음은 앞서 서술했듯 인간의 주된 사유가 신화적 사유에서 논리적 사유로 전환되어가는 시기에 나타나는 것으로 보는 것이 이 글의 입장이다. 그런데 이러한 전환의 다양한 형태 가운데 신의 존재에 대한 믿음이 매우 극단적인 일신론(一神論)으로 발전되어 나아갈 수 있는 사유방식을 작동시킨 민족이 있는데 이들이 바

5) 마이클 셔머, 『믿음의 탄생』(서울: 지식갤러리, 2012), pp.229-230.

로 중앙아시아 지역의 아리안 민족이다.

이와 관련하여 주목해야할 점은 고대 중앙아시아 아리안 민족의 이동이 크게 두 갈래로 나뉘어 이루어졌다는 사실이다. 원시적 형태의 조로아스터(Zoroaster)적 신(神) 관념을 지닌 이들의 한 갈래는 인도 서북부 지방으로 그리고 다른 한 갈래는 이란 방면의 중동(中東)으로 진출하였다고 보는데, 이는 결국 중동 지역에서 발전된 일신론(一神論) 개념과 인도의 베다에 나타난 신(神)개념이 원시적 형태의 조로아스터 신(神) 개념과 무관하지 않았을 것이라는 점을 시사한다. 따라서 쿠산시대 불교의 성격을 이해하기 위해서는 인도의 불교가 고등종교로 발전된 조로아스터교가 다시 중앙아시아로 이전(移轉)되면서 어떤 현상이 일어났는가를 살피는 일이 중요한 과제가 될 것이며, 이러한 과제는 조로아스터교 신(神)개념의 기원과 변천에 대한 이해가 없이는 수행되기 어려울 것이다.

일반적으로 조로아스터교의 신(神)개념이 쿠산제국 시대 중앙아시아인의 불교 이해 방식에 큰 영향을 주었을 것으로 추정하는데, 그러한 영향의 증거로 서북인도 불교에 나타난 강력한 구제기능을 지닌 미륵 또는 아미타 개념의 등장이 거론된다. 이것은 또한 쿠산제국 시대 불교 지식인들이 이러한 비불교적인 대중적 신관 수용에 대해서는 어떤 반응을 보였을까 하는 문제도 제기하는 흥미있는 역사적 사실이다. 즉 그것은 불교 교리의 대중적 변형에 대한 비판적 반작용으로써의 특정 불교교리의 강화 현상 등을 살피도록 하는 문제가 될 수도 있다.

필자는 인도 초기 불교에서는 나타나지 않고 오히려 금기시 되었던 바미얀(Bamiyan) 불상과 같은 쿠산제국 지배 지역에서의 대불(大佛) 조성과 그것의 중국 확산 현상을 단순한 사회경제적 조건에서 바라본 인간의 세속 종교적 욕구 구현으로 설명하는 기존 설명방식은 한계가 있다고 생각한다. 이 한계를 넘기 위해서는 대불(大佛)에 투영된 것으로 추정되는 쿠산제국 지역 중앙아시아인의 종교적 토대로서의 조로아스터교 신관의 순수 신학적 의미에 대한 연구가 필요하다. 이러한 연구는 물론 그들의 토착 종교적 성격을 지니는 조로아스터교의 기원과 성격에 대한 이해로부터 시작되어야 한다. 이 문제는 결국 이란과 인도 문화의 공통적 기원을 지니는 중앙아시아 아리안의 종교적 관념은 어떤 것인가, 초월 또는 산악 유목민으로서의 아리안이 지녔던 샤머니즘적 종교적 관념은 어떤 것이었을까 하는 등의 질문에 답하는 것으로부터 그 풀이가 시작될 것이다.

#### (1) 조로아스터교의 민족적 기반

조로아스터교의 창시자 조로아스터(Zoroaster)는 대략 기원전 1400여년 경 이전의 이란 동부 혹은 중앙아시아에서 태어나 활동한 것으로 추정하고 있다.<sup>6)</sup> 일반적으로 어떤 종교의

6) 유흥태, 『페르시아의 종교』(서울: 살림출판사, 2010), p.12 참조. Peter Clark, *Zoroastrianism: An Introduction*

창시자가 있다는 것은 그것이 원시종교의 형태를 넘어서 이성적인 종교로의 전이가 이루어지기 시작했다는 것을 의미한다. 어떤 고등종교도 갑자기 창제되는 법은 없다. 그것은 항상 해당 지역의 신화적 단계의 종교적 감수성을 바탕으로 하여 그 내용이 논리적으로 정리 발전되어 성립된다. 따라서 조로아스터교의 이해는 해당 지역의 민족이 어떤 종교적 감성을 지닌 민족이었는가를 살피는 일로부터 시작되어야 할 것이다.

일반적으로 이란의 종교로 일컬어지는 조로아스터교와 인도의 브라흐마니즘은 동일한 민족 즉 중앙아시아 아리안의 종교로부터 비롯되었다고 학자들은 주장한다.<sup>7)</sup> ‘Pre-Zoroastrianism’ 혹은 ‘Pre-Zoroastrian Indo-Iranian deities’ 등의 용어를 이 분야 연구자들이 구사하는 이유는 바로 이런 관점에 근거하고 있는 것이다.<sup>8)</sup> 물론 이것은 베다와 아베스타(Avesta)라는 경전을 지닌 고등종교로의 발전 이전의 아리안 민족의 종교를 지칭하고자 하는 의도일 것이다. 이러한 관점은 고고인류학적으로나 언어학적으로 유사한 맥락에서 공히 수용되고 있으며, 특히 언어학적인 증거들은 매우 강력히 동일 민족 기원설을 지지해주고 있다.<sup>9)</sup>

이들이 동일한 민족이었다는 사실은 이들의 종교성이 유목민의 종교성에 기반하고 있다는 것이 된다. 필자는 이 동일한 종교적 기반을 지닌 중앙아시아 아리안이 어떤 방식으로 그들의 종교성을 유지 발전시켰는가를 추론하기 위해서는 다음과 같은 역사적 관점이 필요하리라고 본다.

즉 동일민족으로 초원지대에 계속 남아있었던 무리(1)와 지금의 이란 지역(2)과 인도 지역(3)으로 이동 정착해 그곳의 토착민과 결합하여 고도의 정주문화를 이룩한 무리로 일단 3구분 한 뒤, 다시 역으로 이들 정주문화 무리들이 초원지대 유목 민족에게 각각 자신들의 문화를 전하고, 그렇게 각기 전해진 문화가 초원지대의 원초성과 결합하여 다시 변형되는 구도를 상정하면, 중앙아시아 지역의 종교적 성격 가운데 유목적 특성이 어떻게 유지, 변화, 결합하여 작동되었을 것인가를 가늠하는데 도움이 될 것으로 보고 있다. 이러한 시각은 중앙아시아에 이입된 다양한 정주문화가 역사적으로 볼 때 그들의 신화적 사고에 입각한 유목 종교적

*to an Ancient Faith*(Thornhill: Sussex academic Press, 2010), pp.18-25에서도 거의 동일한 주장이 기존의 논의들을 종합하여 개진되고 있다.

- 7) 신앙섭은 “페르시아 문화의 동진과 소그드 민족의 역할-조로아스터교와 마니교를 중심으로-” 『中東研究』 제27권 1호, 중동연구소, 2008. 13쪽에서 이 문제를 다음과 같이 설명하고 있다. “조로아스터교는 최초의 계시 종교들 가운데 하나일 뿐 아니라 종교사에서 중요한 의미를 가지고 있는 종교이다. 조로아스터교는 고대 인도의 베다(Veda)종교 혹은 훨씬 이전의 인도-아리안 계 토속 신앙과도 연계되어 있다.”
- 8) Peter Clark, op.cit., p.28. 이러한 종교적 함의의 용어와 함께, 지리적 분포를 기준으로 지칭되는 인더스 계곡에 자리잡은 Proto-Indo-Aryan과 이란 지역에 자리 잡은 Iranians을 인종학적으로, 언어학적으로는 Latin과 Greek, Sanskrit과 Avestan 언어의 기원자로서의 Proto-Indo-European이라는 용어들이 사용되고 있다.
- 9) Avestan 언어와 Vedas의 Sanskrit 용어를 대조하는 연구들은 일일이 거론할 수 없을 정도로 풍부하다. 물론 이로 부터 다양한 철학적 종교적 논의 주제들도 파생되고 있다. 대표적인 유사 언어 비교의 예를 보자면, *zaotar*와 *hotr*, *Yasna*와 *Yajña*, *Mithra*와 *Mitra*를 들 수 있겠다. Peter Clark, ibid., p.18 참조. 이에 대한 보다 더 자세한 논의는 Subhash Kak, *Vedic Elements in the Ancient Iranian Religion of Zarathushtra*, The Adyar Library Bulletin, Vol.67(2003), pp.47-63을 참조하시오.

감성을 온전히 대체할 정도로 압도적이고 심층적인 영향을 지속적으로 주지 못했다는 판단으로부터 비롯된다. 보다 정교해 보이고 체계화된 제례의식으로 무장되어 전파된, 그래서 그들에게 분명 우월해 보이는 고등종교로서의 조로아스터교 혹은 브라흐마니즘과 불교 등은 외양적으로는 일단 크게 수용 확산될 수는 있어도 그것의 이해는 보다 원초적인 그들 본래의 종교적 감성<sup>10)</sup>을 통해 이루어졌을 가능성이 매우 크다고 보는 것이다. 더구나 그 고등 종교들의 내용 중에 그들의 원초적 종교와 유사한 면들이 있다면 그에 따른 자기화 현상은 매우 수월하게 이루어질 수 있었을 것이다.<sup>11)</sup>

따라서 쿠산제국 지배지역의 조로아스터교의 변성의 의미는 두 가지 방식으로 접근해 다음과 같이 이해해야 할 것이다.

첫째는 이미 아케메네스조 페르시아 시대(기원전 550-330)부터 모베드라는 사제를 키우는 신학교가 여러 곳에 세워졌을 정도이므로 권력화된 사제들에 의해 조로아스터교의 신학적인 이론은 잘 정비되어 넓게 전파되었을 것을 전제해야 한다.

둘째는 그럼에도 불구하고 사산조 페르시아 시대까지도 글을 읽고 쓰는 이는 매우 제한적이었으므로 민중들의 종교의식에는 조로아스터교에 유지되어 있는 원초적인 종교적 성격이 보다 더 각인되어 있었을 것으로 보아야 할 것이다.

이러한 상황은 조로아스터교의 타 종교에의 영향도 그 내용의 고등종교적인 신학적인 면과 대중종교적인 기복적인 면의 양면성을 고려해 살펴야 함을 요구한다.

## (2) 조로아스터교와 쿠산시대 불교의 특성 및 그 영향

조로아스터교는 분명 그 이전의 원시 신화적 사유에 기초한 종교와는 분명 대비된다. 앞서 언급했듯이 필자는 고등종교는 신화적 사유(Mythological Thinking)로부터 비롯된 종교적 경험이 보다 논리적인 사유(Logical Thinking)에 의해 정리 조직화되어 설명될 때 나타나게 된다고 본다. 그런데 조로아스터교의 교리를 보면, 압도적 주위의 힘에 대한 인간의 반응 즉 미분적 감성에 기초한 신화적 거대신의 존재 설정과 그에 대한 경험을 이분적이고 추상적인 개념에 기초한 논리적 사유에 의해 설명하려 할 때 나타나는 현상이 매우 뚜렷하게 드러나고

10) 사카인, 쿠산인 모두 pre-Zoroastrian 시기의 신관을 지니고 있었을 가능성이 높다는 견해에 따른 판단이다. J. Harmatta, "Concluision", *History of Civilization of Central Asia*, Vol. 2, edited by Janos Harmatta(Paris: UNESCO Publishing, 1996), p.316 참조. "Essentially the Sakas and Kushans who invaded Graeco-Bactria may have had similar ideas and cults to the population of Sogdiana and Bactria in pre-Zoroastrian times."

11) 이러한 시각은 라모프 같은 학자가 지적한 그리스 종교가 이들에게 심층적으로 파고들지는 않았다는 사실의 이유를 설명할 수 있는 한 단서를 제공하는 것이라고 본다. 에띠엔 라모프, 『인도불교사 1』, 호진 역(서울: 시공사, 2006), pp.830-836 참조.

있다.

조로아스터교의 유일신 아후라 마즈다(Ahura Mazda)는 신(神, Lord)을 의미하는 Ahura와 지혜(智慧, Wisdom)을 의미하는 Mazda의 합성어로 지칭되는데, 이것은 그 의미 그대로 매우 이성적인 신으로서의 면모를 부각시키고 있는 것이다. 초기 조로아스터교가 환각 음료인 하오마(haoma)의 복용을 철저히 거부했다는 사실<sup>12)</sup>은 환각작용의 효능인 미분적 황홀경의 상태로 부터의 탈피를 의미하는 것으로 신화적 감성이 논리적 사유에 의해 제한되는 과정을 상징적으로 보여주는 사건이다. 물론 신화적 감성이 제거된 종교란 있을 수 없겠으나, 이것은 신화적 사유에서 일반적으로 나타나는 압도적 존재로의 주체의 함몰을 극복하고, 인간적 주체성을 확립해 나아가는 이른바 이성적 형태의 종교가 성립되는 과정을 보여주는 것이라 할 수 있다.

조로아스터교의 이원론은 논리적 사유가 지니는 이분성(二分性)과 이에 따른 초월(超越) 개념 그리고 선악의 이분법이 모두 반영된 신학적 관점이 보인다. 이 관점에는 잡다한 다신(多神)을 뛰어넘은 유일(唯一) 절대신(絕對神)이라는 추상적 관념이 작용되고 있다. 그리고 그러한 신의 구체적 발현으로서 선(善)한 창조 능력을 지닌 스펜타 마이뉴(Spenta Mainyu)라는 영(靈)적인 존재 개념이 수립되어 있으며, 이에 이분적(二分的)으로 대립되는 악(惡)한 영(靈)으로서 앙그라 마이뉴(Angra Mainyu)를 설정한다. 이러한 설정에서 보다 주목할 만한 점은 그러한 이분적 세계에서의 인간의 지위이다. 스펜타 마이뉴는 절대신의 영(靈)으로서 궁극적 승리가 담보되어 있지만 앙그라 마이뉴 또한 이에 대항하여 현실적으로 작용하는 거대한 악의 힘으로 설정되어 이해된다. 따라서 이러한 세계관에 근거하여 조로아스터교는 선과 악은 인간의 선택할 수 있는 선택지(選擇肢)라는 즉 인간의 선택의지를 강조하게 된다.<sup>13)</sup> 이러한 설정은 한편으로는 인간의 주체성이 강조된 조로아스트교의 윤리적 이원론(Ethical Dualism)의 근거가 되지만, 다른 한편으로는 그들의 종말론과 구원론이 배태되는 배경이 되는 것이다. 즉 마침내 모든 악이 응징되고 선(선한 생각, 선한 말, 선한 행동)을 행한 자는 구원되어, 다시는 영원히 악에 빠지지 않는 새로운 세상(the new and endless age of the Separation(wizarashen))<sup>14)</sup>으로 나를 인도하는 신(神)적인 존재, 구세주(救世主) 사오쉬안트(Saoshyant)를 요청하는 타력(他力) 신앙도 발현되는데, 이 또한 인간의 원초적인 종교적 심성의 표출로써 매우 자연스러운 귀결이라고 할 수 있다.

이렇듯 조로아스터교에서 보이는 절대신 아후라 마즈다 개념, 선한 영(靈)과 악한 영(靈)

12) 유흥태, 앞의 책, pp.16-17

13) Peter Clark, op. cit., p.62. 그가 인용한 다음과 같은 Yasna의 구절은 이러한 면이 직설적으로 표현되어 있다. "And truth, O Mazda, has been implanted in this (our) choice to benefit (us) but deceit (has been implanted) in false teaching in order to harm (people). Therefore I request the shelter of good thought, and I banish all the deceitful from (our) fellowship."(Y.49:3)

14) Ibid., p. 75

의 대립 개념, 악한 세계로부터 인간을 보호하는 구세주 사오쉬안트(Saoshyant) 개념, 이에 따른 종말론적 구원론과 새로운 이상(理想) 세계 즉 죽음과 고통이 없는 유토피아적 세계의 도래 개념, 그리고 유목민족의 뿌리 깊은 샤머니즘적 영(靈) 개념<sup>15)</sup> 등은 쿠산제국 지역으로 불교가 들어갈 때 이 지역 주민들에게 크게 영향을 끼치고 있었을 것으로 추정되는 종교적 관념으로 전제해도 무리가 없을 것이다.

따라서 이러한 특징을 염두에 두고 그들 지역에서 발견되는 불교의 족적(足跡) 즉 쿠산 불교적 특징은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다.

첫째, 쿠산제국 지역에서 조성된 대규모 대불조성은 그들의 국제무역의 상업적 성공을 바탕으로 당시의 지배적 종교였던 불교를 통해 그들이 전통적으로 지니고 있었던 절대신 관념을 불상으로 표현해 낸 것으로 볼 수 있을 것이다. 따라서 중국의 대불 조성도 이러한 쿠산 불교 전통의 연장으로 볼 수 있으며, 그러한 대불 조성을 통해 중국에서도 유사한 이해 방식의 절대신 개념이 이입되었을 가능성이 농후하다.

둘째, 사오쉬안트(Saoshyant)와 같은 구세주 개념은 마에트리야(Maitreya; 彌勒佛) 혹은 아미타(阿彌陀佛) 개념 성립에 큰 영향을 주었을 것으로 보아도 무리가 없을 것이다. Pre-Zoroastrian 시대에 하나의 영적 존재로서의 기원을 가지고 있던 미트라(Mithra) 개념이, 아후라 마즈다의 속성 가운데 사오쉬안트(Saoshyant)와 유사하게 악을 저지하고 없애는 존재 즉 종말의 구세주로 치환되어 조로아스터교 후기에 다시 복권되어 나타나고 있다는 사실<sup>16)</sup>은 주목할 만한 것이다. 그것은 미트라(Mithra)가 쿠산제국 시대에 불교의 마에트리야 부처 개념으로 전화되었을 것이라는 주장<sup>17)</sup>을 지지해 주는 사실이기도 하다. 또한 같은 맥락에서 다양한 각도로 아미타 신앙도 설명되고 있는데, 많은 학자들이 그것을 이란 혹은 이집트 심지어는 유대 전통의 신 혹은 천국 개념과의 연관성을 지목한다. 따라서 그러한 종교들의 신관에 지대한 영향을 끼친 조로아스터적 신(神) 개념이 쿠산제국 시대의 절대 신적 붓다 관념의 탄생에 영향을 준 것이라는 주장으로 그 논리를 확장해 보아도 큰 무리가 없어 보인다. 결국 이러한 구세주 개념은 중국에서 서방정토(西方淨土)를 염원하는 정토종(淨土宗) 이념의 뿌리가 되고 있다고 보아도 무방할 것이다.

셋째, 조로아스터교 그리고 그 뿌리가 되고 있는 Pre-Zoroastrian 적 영(靈) 개념이 불교 이론에 영향을 주었을 가능성도 매우 컸을 것으로 추정된다. 사실 베딕 우파니샤드 전통의 아

15) 샤머니즘적 영개념의 전형은 일반적으로 시베리아 샤머니즘 연구를 기초로 하여 그것과의 동이를 논하며 전개된다. 현대 중앙아시아 페르가나 지역 샤먼에 대한 보고는 중앙아시아 지역 샤먼의 영(靈)에 대한 믿음이 매우 뿌리깊은 전통 속에서 이어져 왔음을 보여준다. 바실로프(V. Basilov), 「중앙아시아 샤머니즘에서의 성도착의 흔적」, 『시베리아의 샤머니즘』, V. 디오세지, M. 호팔 편저, 최길성 역(서울: 민음사, 1988), pp.289-297 참조.

16) Peter Clark, *ibid.*, pp.46-48 참조.

17) 나카무라 하지메 외 2인, 『불타의 세계』, 김지전 역(서울: 김영사, 2005), p.478.



뜨만 개념도 신비한 불멸의 내적인 영(靈)이라는 종교적 감성이 개념화 되어 나타났다고 볼 수 있듯이, 조로아스터교의 스펀타 마이뉴(Spenta Mainyu)라는 영(靈)적인 존재 개념, 그리고 아메샤 스펀타(Amesha Spentas)와 같은 신령스러운 존재들도 중앙아시아 초원 유목지대 사람들이 지녔던 느슨한 샤머니즘적 영혼 관념의 신학적 개념화라고 말할 수 있을 것이다. 역사적으로 볼 때 인도 서북지역의 설일체유부(說一切有部)와 경량부(經量部)<sup>18)</sup>에서 보다 더 치열하게 뿌드가라(pudgala) 논쟁이 이루어지는데, 아마도 이것 또한 중앙아시아 지역에서 보다 더 생생하게 유지되었을 것으로 보이는 샤머니즘적 영혼 개념이 불교 논자들의 논의 과정에 자극을 준 결과로 볼 수 있을 것이다. 따라서 경량부의 승의(勝義)의 뿌드가라는 이러한 중앙아시아 종교전통의 불교적 변용으로 볼 수 있는 것이다. 말하자면 법장부와 마찬가지로 부파로서는 그 영향력이 서북인도 아래 지역으로는 크게 펼쳐지지 않았던 경량부의 이러한 주장이 쿠산제국 시대 그 지역 사람들의 종교적 성향과 전혀 무관하게, 독립적인 이론적 논의 전개에 의해 고립적으로 이루어진 것으로 해석하기는 어렵다는 것이다. 즉 이것은 조로아스터교적인 불멸의 영(靈)개념의 불교 침투 현상과 연관시켜 볼 수밖에 없고, 따라서 중국에서 뚜렷하게 나타나는 초기 불교도의 신불멸론은 위와 같은 경량부적 이론의 중국적 전개라고 볼 수 있을 것이다.

넷째, 조로아스터교적인 절대신 개념의 불교 투영 또는 조로아스터적 영(靈) 개념의 실체화 경향의 불교침투에 대한 쿠산시대 불교승려들의 비판적 대응 가능성 또한 검토되어야 할 것으로 보인다. 필자는 설일체유부 이론의 단순화된 이해가 이 문제와 관련이 있을 가능성을 제기해본다. 앞서 지적했듯이 설일체유부는 세속(世俗)의 뿌드가라만을 언급하는데 비해 경량부는 승의(勝義)의 뿌드가라를 언급하고 있다. 우리는 이 두 주장의 양면성을 보아야 할 것 같다. 세속의 뿌드가라를 주장하는 설일체유부의 이론은 매우 단순한 물질적 요소주의자의 이론을 견지하고 있다. 우리는 그 이론이 비불교적인 실체론의 전제를 갖고 있으면서도 매우 오랜 시간 세를 유지할 수 있었던 이유에 주목하고자 하는데, 그것은 유신론적 혹은 정신주의적 실체론을 내제하고 있는 종교에 대한 비판에는 단순한 물질적 요소주의자의 이론이 대중에게 호소력이 강한 단순명료성을 지니고 있어 그 유효성이 매우 컸을 것이라는 점이다. 아마도 쿠산시대의 불교에 실체적 영혼의 존재에 대한 긍정적 경향이 침투하고 그것이 대중에게 설득력있게 다가갔다면, 설일체유부의 논리는 그 옳고 그름을 떠나 그러한 대중적 경향을 비판하는 불교이론으로 많이 쓰여졌을 것이고 설일체유부에 대한 대중적 인상은 그것으로 자리매김지어졌을 가능성이 높다. 그것은 설일체유부 이론의 진정한 이론적 목표 혹은 의도와는 무관한 현상이다. 이러한 인상과 그렇게 이해된 설일체유부 이론은 초기 중국불교에도 크게 영향

18) 아쇼카왕 시대 시작되었다는 설일체유부의 전파경로가 마가다에서 마투라 그리고 캐시미르와 간다라의 인도 서북 방면으로의 확대되었다는 사실과 이러한 북전의 전승이 중국에 영향을 주었다는 설을 지지하는 나까무라 하지메(같은 책, 276-277쪽)의 견해와 사사키 시즈카가 유부가 파갈마승 입장을 수용하기 전 아쇼카왕과 유부의 대립으로 인한 캐시미르 방면으로의 고립 가능성을 시사한 점 등을 고려해 보면 유부가 서북인도에서 역사적으로 활발했을 가능성은 부정되기 어렵다. 사사키 시즈카, 『인도불교의 변천』, 이자랑 옮김(서울: 동국대출판부, 2007), pp.258-273 참조.

을 주었을 것으로 판단된다.

#### 4. 나가는 말

이상의 4가지 정리를 염두에 두고 이후 전개되는 중국불교 담론의 특징을 추후 살펴본다면, 기존의 중국불교사에서 논의되고 분석되었던 관점과는 다른 시각의 논의가 가능할 것으로 생각된다. 예를 들면, 중국에 조성된 대불은 인간사유 일반의 관점에서 볼 때, 인간을 압도하는 주위의 힘의 표현으로써의 거대 존재에 대한 중국인의 이해의 표현이기도 하지만, 보다 근본적으로는 중앙아시아의 미륵불, 아미타불 개념의 강력한 침투 현상<sup>19)</sup>을 배제하고서는 적절한 설명이 이루어지기 힘들 것이라는 점이 보다 더 부각될 것이다.

이러한 쿠산시대 불교의 영향은 아마도 위진 시기 중국불교에 신불멸설이 불교의 중심이론처럼 압도적이었던 이유를 설명함에도 큰 설득력을 줄 수 있는 전거(典據)가 되리라 본다. 앞서 살폈듯이 중앙아시아의 영(靈) 개념은 중국인의 기론에 바탕을 둔 혼백(魂魄) 개념보다 실체적이다. 이러한 점에 근거해 보면 위진 시대 불교학자들이 이해한 불교는 무아와 연기설에 기반을 둔 인도 불교 자체라기보다는 쿠산 불교인의 담론에 의지한 불교일 가능성이 보다 높다고 해야 할 것이다.

이러한 대중적 불교 종교사상 뿐만 아니라 교리적으로도 중국의 초기불교는 쿠산제국 시대 그 지역에서 큰 세력을 차지했던 설일체유부의 영향이 매우 직접적으로 발현되었을 것으로 보아도 무방할 것이다. 이것은 구마라지바의 구역(舊譯) 경전 편찬 이후 대승불교 중심으로 전개되는 중국불교 역사와는 매우 다른 관점에서 중국 초기불교가 다루어질 필요가 있다는 점을 강력히 시사(示唆)하는 것이다.

문제는 이렇게 정립된 중국 불교초기의 담론은 이후 대승적 불교교리 수립과정에서도 반복 개입될 가능성이 높았을 것이라는 점이다. 어떤 고등 종교이론도 대중의 종교 감정과 의문을 온전히 배제하고 성립될 수 없다는 점에서 중국불교 초기에 성립된 불교 담론의 대중적 각인은 이후의 대승불교적 교리문답에 반복 개입되었을 가능성이 높다. 그러한 현상은 특히 이후 중국불교의 주요 담론인 법신론, 불성론에서도 발견될 것으로 예상하며, 이에 대한 분석

19) 미륵 관련 6부 경전의 역경과 유포의 역사, 안세고의 무량수경(無量壽經) 역경(AD. 148) 이후 법현의 대승무량수장엄경(大乘無量壽莊嚴經) 역경까지 843년 동안 12 종류의 이역이 이루어졌었다는 사실, 지루가참(支樓迦識)의 반주삼매경(般舟三昧經)(AD. 179) 역경, 지겸의 대아미타경(大阿彌陀經) 역경(AD. 178-189 사이) 등의 정토경전 중역(重譯) 사실, 그리고 공전(公傳) 기록으로 최초 정토신앙자로 기록된 서진(西晉)의 무제(武帝) 시대(AD. 265-274) 권공칙(關公則)의 예로부터 여산 염불결사의 지도자 혜원(慧遠)이 123명 재가신자와 함께 아미타불 신앙의 의식을 행했다는 사실까지, 또한 도안(道安)이 열렬한 미륵신앙자로서 그의 제자들도 그의 영향하에 미륵신앙에 동참하고 있었다는 사실 등은 새로운 불교적 구제(救濟) 관념이 중국인들에게 심어졌을 것이라는 주장이 역사적 사실에 의해 지지될 수 있음을 보여주는 것이다.

은 추후 과제로 남겨두고자 한다.

## 참고문헌

(單行本類)

Chandra, A. N., The Rig Vedic Culture and the Indus Civilization. Calcutta: Ratna Prakshan, 1980.

Clark, Peter. Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith. Thornhill: Sussex academic Press, 2010.

Ramachandran, M. and Madhivanan, R., The Spring of the Indus Civilization. Madras : Prasanna Pathippagm, 1991.

Rao, S. R., Dawn and Devolution of the Indus Civilization. New Delhi: Aditya Prakashan, 1991.

Harappan Civilization: A Recent Perspective. Edited by Gregory L. Possehl, New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. PVT. LTD., 1993)

History of Civilization of Central Asia. Vol. 2. Edited by Janos Harmata. Paris: UNESCO Publishing, 1996.

Kalupahana, David. J. A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

나카무라 하지메 외 2인, 『불타의 세계』, 김지건 역, 서울: 김영사, 2005.

마이클 셔머, 『믿음의 탄생』, 서울: 지식갤러리, 2012.

반 퍼어슨, 『문화의 전략』, 오영환 역, 서울: 법문사, 1980.

V. 디오제지 외, 『시베리아의 샤머니즘』, 최길성 역, 서울: 민음사, 1988.

사사키 시즈카, 『인도불교의 변천』, 이자랑 역, 서울: 동국대출판부, 2007.

스트브 미셸, 『마음의 역사』, 윤소영 역, 서울: 영림카디널, 2001.

유홍태, 『페르시아의 종교』, 서울: 살림출판사, 2010.

에띠엔 라모뜨, 『인도불교사』, 호진 역, 서울: 시공사, 2006.

한태동, 『사유의 흐름』, 서울: 연세대학교 출판부, 2003.

(論文類)

Kak, Subhash. "Vedic Elements in the Ancient Iranian Religion of Zarathushtra", The Adyar Library Bulletin, Vol.67, 2003.

신양섭, "페르시아 문화의 동진과 소그드 민족의 역할-조로아스터교와 마니교를 중심으로-" 『中東研究』 제27권 1호, 중동연구소, 2008.

허인섭, 「중국불교 특성 이해를 위한 불교와 도가의 철학 방법론 비교 -世親의 投影三範疇의 사유방식과 老子의 循環三範疇의 사유방식의 차이점을 중심으로-」, 『東洋哲學』 제8집, 한국동양철학회, 1997.



---

## 中亚佛教的宗教与教理性特征对中国早期佛教谈论形成之影响

許 仁 燮 | 德成女大 教授

---

### 1. 前言

佛教入华之初的谈论，即使考虑到宗教传入期阶段的现象，也不合通常的初步设想和期望。这些谈论中最突出的是神不灭论的说法。魏晋时期佛教的神灭与神不灭之争，最终神不灭论取得唯一正道的地位，此过程当中“心”为中心展开的佛教理论战胜了“无我”的佛教中心理论。但是此现象笔者认为，不仅佛教教义展开多偏重于心理学或认识论的理论，更是受到了贵霜帝国前后中亚佛教理论的影响。

中国早期确定的佛教谈论及发展对中国佛教教理的影响非常之深远。本文将探讨导致神不灭论的思维方式及内含的逻辑，关注以后在中国佛教的法身论，佛性论的议论中也仍然出现，最后分析出中亚佛教的特征。当然，不管东西方，就人类思维普遍性的观点而言，这种思维方式不仅出现于中国。但表明这种思维为何在中国佛教谈论里显著，不可不认为理解中国佛教史的独特展开带来很大帮助。

为厘清具有中亚佛教特征的中国式发展过程，可选多种方法，但本文将选择以下几种方式。

第一，笔者一直应用的虚构(Mythical)，神话(Mythological)，逻辑(Logical)思维方式框架据本文意旨加以运用。

第二，这种人类思维一般的属性中，以什么样的特征来作为促进非婆罗门宗教的佛教的成立。还将讨论在中亚佛教突出表现的其他特征。尤其是跟贵霜帝国时代背景连接起来进行分析。

第三，为进一步了解佛教，不仅以宗教性方面而且在教理方面也着力颇多魏晋时期，当时所说的神不灭论等谈论是以贵霜帝国时代佛教的一定影响下出现的现象。

### 2. 作为神话感性逻辑构成的宗教及佛教

### (1) 由神话思维转为逻辑思维的意义

关于宗教起源离不开对人类思维发展过程的讨论。人类思维发展过程的理论在心理学, 考古人类学, 哲学等许多领域被探讨, 但本文试图将笔者的虚构(Mythical), 神话(Mythological), 逻辑(Logical)思维方式框架据本文主旨加以运用<sup>1)</sup>。通常情况下, 人们很容易混用“Mythical”与“Mythological”, 笔者对这两个词汇的界定分别如下, 虚构思维(Mythical Thinking)是逻辑思维(Logical Thinking)成为主要思维方式之前普遍使用的思维; 神话思维(Mythological Thinking)是虚构思维(Mythical thinking)作为主要思维方式存在, 但逻辑思维开始积极介入并试图努力以神秘的经验逻辑进行说明的中期出现的思维方式。以此对这两个词汇进行了分类, 这种分类方法兼顾了神话思维的特点以及逻辑思维逐渐代替神话思维的过程<sup>2)</sup>。

虽然, 不同文化圈的神话思维方式都各不相同, 但未经这种神话思维阶段而突然出现的人类文化恐怕令人难以想象。另外, 不同的神话感性蕴藏在不同的文化中并发挥着相应的作用, 但排挤以概念性思考为基础的逻辑思维, 仅以神话思维的变形成就的人类文化同样令人难以想象。因此, 东西方文化均属于概念性逻辑思维的产物, 本文将以此作为前提进行论述。这种观点还将始终贯穿适用于本文认为“绝对神”的概念得以成立的起源——中亚雅利安(Aryans)民族的游牧文化。

就作为本文主题的中亚佛教最初对中国早期佛教的影响来看, 按不同时期需要关注的中亚文化应该就是前面提的贵霜帝国时代的佛教文化。因此, 本文考虑到上面的神话思维方式与逻辑思维方式的分类, 首先扼要概括印度佛教的哲学特点与贵霜帝国时期佛教的特点。以此推测贵霜帝国时期佛教的宗教特性如何刺激中国式思维方式并促使中国佛教理论得以建立。

### (2) 作为非婆罗门宗教的佛教理论特点

事实上, 在很长时间以来, 正统的观点都认为, 被称为印度文明主人公的雅利安民族并不是印度大陆的土著居民, 而是中亚或东南欧洲的游牧民在公元前2000多年左右, 通过移居或入侵的方式经过阿富汗和旁遮普地区南下至现在的印度德里地区的民族。当然, 与之相反的理论则提出, 成就印度文明的雅利安民族是从克什米尔地区移居到旁遮普和北印度地区的民

1) 许仁燮著, 《为了解中国佛教特征以佛教和道家的哲学方法论比较——世亲投影三范畴的思维方式和老子循环三范畴的思维方式的区分为中心》, 《东洋哲学》第8集, (首尔: 韩国东洋哲学会, 1997年)。

2) 文化哲学家冯·皮尔森(Cornelis A. van Peursen); 《文化战略》; 吴荣焕译; (首尔: 法文社, 1980年), 47~53页。按皮尔林的理解, 与神话思维阶段相对应的是原始文化时期, 在神话思维的领域里不存在人和世界, 主体和客体之间的鲜明区分。实际上, 在这个阶段还几乎不可能谈到人的主体, 因为人还没有获得独立的存在。这本书中笔者的观点是这种文化哲学家的图式, 或文化人类学者对原始部落的意识世界的说明, 或者以把Steve Mithen所说的600万年间人类心灵进化论来参考及发展下来的。Steve Mithen, 《(The) Prehistory of the mind》; Yoon, So-Young译; Younglim Cardinal, 2001年。但是笔者的这种思维方式区分是依靠着, 把未分思维和二分思维的间段认为原始思维的局面, 因此解释神话特性的Han-Taedong教授的说明体系。Han, Tae-Dong著, 《思维的游走》(首尔: 延世大学校出版部, 2003年), 35~40页。

族。<sup>3)</sup>尽管存在这种意见分歧,但目前所有人都支持的推论就是在公元前1500多年开始印度西北部地区分明存在过不同文明的冲突。关于推测公元前2000年以前摩亨佐达罗哈拉帕文明在公元前1700-1600年左右消失是由于雅利安民族的入侵,长时间以来被普遍接受,但据疾病和自然灾害等来看,其文明与成为现在印度主流的婆罗门教传统的印度教文明是不同的另一古文明,这是不争的事实。虽关于雅利安民族曾影响印度的各种理论并存,然就思想史而言,曾作为统治民族的雅利安民族的思想极大地反映在了吠陀经当中,由此可见,人们普遍认为雅利安民族是印度婆罗门传统的核心。

从移居印度的雅利安的吠陀来看,对哲学思维成为主要思维以前的周边绝对力量的神话经验既以“多神论”又以“一神论”方式(Henotheistic)进行了表述,这种倾向对后来他们形成哲学思维产生了非常重要的影响。以此种印度思想的哲学特点中,首先,以与批判其主流——婆罗门思维传统的佛教直接相关的部分为中心,通过简单界定吠陀思维倾向发现,其思想的实体论色彩非常浓厚。虽然,它不同于希伯来思想传统的“一神论”,但他们认为统治这个世界的婆罗门作为背后庞大的支撑,属于真正不会变化的存在,采用了规定具体又现实的存在属于暂定亦可变化的存在的二分思维。

《吠陀经》和《奥义书》的婆罗门与阿德曼等存在虽然无法在具体而又现实的对象中找寻,但他们却将其规定为支配现实的存在并信奉这种矛盾的存在。佛教通过批判这种理解世界的方式在理解对象时因人类独特的概念化职能而被设定为概念性存在误解为现实性存在<sup>4)</sup>,进而错误地规定为真正实际存在的现象,以此达到了非婆罗门传统的巅峰。以这种哲学立场为根据的佛教理论就是“无我说”。这种“无我说”亦是包括佛教在内的非婆罗门系统的许多哲学流派曾经主张的学说。但佛教与它们的不同点在于,佛教的“无我说”中的世界观完全不同于《吠陀经》及《奥义书》的创建者雅利安民族的世界观,并对其进行了批判。

就这种佛教的特点,通过比较非婆罗门系统的单纯唯物论“无我说”与佛教“无我说”将会变得更加清晰。可以称为婆罗门传统的《吠陀经》和《奥义书》思想之中心概念的梵与阿德曼无一例外地被规定为非物质的神秘事物。批判重视这种性质的梵与阿德曼的存在的婆罗门传统想法的自由思想家被佛教的《沙门果经》规定为《六师外道》。其中,除了耆那教的创始人——筏陀摩那以外,他们均依据单纯性物质因素主义,无道德主义等单纯性理论批判了正统婆罗门思想。即对单纯否定作为精神存在的梵与阿德曼的物质主义,婆罗门价值道德体系进行单纯否定的无道德主义可谓其哲学呈现的共同特点。

以上简单批判并不是没有意义,只能说是其威力不足以颠覆稳固的婆罗门思想。因为这些

3) 对于雅利安人大规模迁徙说为前提的,先祖文化和种族性格,可参考 M. Ramachandran 和 R. Madhivanan 著; The Spring of the Indus Civilization (Madras: Prasanna Pathippagam, 1991)。Vedic 和 Pre-Vedic 的区分带来的种族问题进行批判和代案一类似或复合种族说可参考 A. N. Chandra 著; The Rig Vedic Culture and the Indus Civilization (Calcutta: Ratna Prakshan, 1980) 和 S.R. Rao 著; Dawn and Devolution of the Indus Civilization (New Delhi: Aditya Prakashan, 1991) 被人瞩目,考古学发掘报告中的见解也一致,由被 Robert H. Dyson, Jr. "Paradigm Change in Study of the Indus Civilization," Harappan Civilization: A Recent Perspective, Gregory L. Possehl 主编 (New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. PVT. LTD., 1993) 一书中也得到支持。

4) David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp.78-84。

基于单纯的原始唯物主义观念，无法深入理解人类与世界。而吉安娜教和佛教跳过这些语义元素和机械唯物主义的世界观，开始关注了世界具体的辩证动态。吉安娜教主张的类似Jiva概念，实际倾向于当时原始唯物主义哲学元素，但试图蕴含生命气息，由此可解释为对世界认识的进一步发展。

佛教就是通过这些有生命的世界，试图完全找回人类细腻的感受。从这一点上，可以说克服和批评了所有现有婆罗门传统强调的Brahman和Atman类似存在，或由六师外道所体现的物质元素组成的世界非现实性与思想的超越。其实佛教的无我理论同Atman类似的内在微小实体或Brahman类似的外在巨大实体那样，都是无法经验的存在，而与我不存在或这个世界不存在等虚无主义，没有任何关系。佛教提倡的世界观不仅通过缘起论，说明对于不断运动的动态世界的正确理解，而且还直观强调现象的现实主义哲学和宗教。佛教所强调的世界和自我是指，不断变化的动态世界和自我。因此以上世界观里超越时空的Brahman类似不变的神的存在，以及认为自己身体某一处存在的Atman类似精神不变的实体，被视为非经验的，往往被否定。

### 3. 中亚雅利安人对神的观念及贵霜帝国时代佛教的特点

Michael Shermer在其著作《信仰的基础》(The believing Brian) 中通过引用美国人中有92%相信神或者宇宙精灵存在的Pew Forum的统计，揭示了其他地区人们虽然不能跟美国相比，但是依然有大部分人相信神灵存在的事实<sup>5)</sup>。而本文的立场，正是人类这种对神存在的信仰如前所述形成于人类主流思维由神话思维转化为逻辑思维的时期。然而，在多样形态中，令对神存在的信仰朝着非常极端的一神论的方向发展，促使形成这种思维方式的民族正是中亚地区的雅利安民族。

何以如此？关于这一问题，应该关注古代中亚雅利安人迁徙分为两支发生的事实，信奉原始形态的一派选择印度西北部地区而另一支迁徙到中东伊朗地区。其结果，中东地区出现了一神论概念而印度Veda关于神的概念体现为原始形态的Zoroaster神的概念。所以，要了解贵霜帝国时代佛教的性质，考察由印度佛教发展为高等宗教的琐罗亚斯德教重新传入中亚地区的过程中产生了怎样的现象将成为重要课题之一，而完成这一课题必须先了解琐罗亚斯德教关于神的概念的起源及变迁。

通常预测琐罗亚斯德教关于神的概念对贵霜帝国时代中亚人对佛教的理解方式带来了巨大的影响，如西北印度佛教出现带有强烈救赎功能的弥勒或阿弥陀佛概念就是有力的证明。由此会提出贵霜帝国时代佛教知识分子面对这种非佛教性大众神概念持了怎样的态度的问题。即，这是对佛教教理向大众化转变的批判性反作用，我们需要观察佛教具体教理的强化现象等。

5) Michael Shermer著；《The believing Brian》；(首尔: Knowledge Gallery), 2012年), 229~230页。



对于在印度初期佛教没有出现反而被视为禁忌的Bamiyan佛像等在贵霜帝国统治地区建造大佛以及向中国扩散的现象，单纯解释为这是基于社会经济条件的人类世俗宗教欲望的现有证明，笔者认为存在一定的局限性。为了打破这一局限性，需要对预测投射到大佛中构成贵霜帝国地区中亚人的宗教基础的琐罗亚斯德教神观的纯粹神学含义进行研究。除此之外，还要理解带有他们土著宗教性质的琐罗亚斯德教的起源及性质。随之，最终我们要解析形成伊朗与印度文化的共同起源的中亚雅利安人的宗教观念是什么，作为草原或山岳游牧民族的雅利安人持有的萨满教性的宗教观念又如何等问题。

### (1) 琐罗亚斯德教的民族基础

据研究，琐罗亚斯德教创始人——琐罗亚斯德(Zoroaster) 约于公元前1400多年前出生在伊朗东部或中亚<sup>6)</sup>。一般情况下，某种宗教存在创始人意味着超越原始宗教形态开始转为理性宗教。任何高级宗教都不会凭空产生。它主要以当地神话阶段的宗教感性为基础，随着内容的逻辑发展而成立。因此，为了解琐罗亚斯德教，必须首先了解当地民族属于持有何种宗教感性的民族。

通常情况下，很多学者都主张伊朗的琐罗亚斯德教和印度的婆罗门教属于源自同一个民族——中亚雅利安的宗教<sup>7)</sup>。业内研究学者使用“Pre-Zoroastrianism”或“Pre-Zoroastrian Indo-Iranian deities”等词汇正是以这种观点为依据<sup>8)</sup>。当然，这可能是为了特指发展成为拥有《吠陀经》和《阿维斯陀经(Avesta)》的高级宗教以前的雅利安民族的宗教。考古人类学或语言学都出于类似的观点支持这种说法，尤其是，考古人类学和语言学方面的证据有力地支持了同一民族起源说。他们同属一个民族的事实说明，其宗教性以游牧民的宗教性为基础<sup>9)</sup>。

笔者为了就这个具有同一宗教基础的中亚雅利安民族以何种方式维持和发展自身的宗教性进行推论，认为需要以下几点。

首先，将其分成作为同一民族继续留在草原地区的居民(1)和移居如今的伊朗地区(2)及印度地区(3)并与当地土著民族结合形成高度发达的定居文化的族群等三类以后，反过来设想一

6) Yoo, Hung Tae著,『波期的宗教』(首尔: Sallim books, 2010年), p.12. Peter Clark, Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith (Thornhill: Sussex academic Press, 2010), pp.18-25. 这本书里也能看到基本相似的主张，且把之前提出的议论也组合起来进行综合性的改进。

7) Sin, Yang-seop著“波斯文化的东进和粟特族的作用——以琐罗亚斯德教和摩尼教为中心——”『中东研究』第27卷 1号, (中东研究所; 2008年)。在13页里说明“琐罗亚斯德教不仅是人类最早的宗教之一，而且在宗教史方面上也具有非常重要的意义。琐罗亚斯德教与古印度的Veda宗教或比他更早的印度——雅利安人的土俗信仰也有关。”

8) Peter Clark, op.cit., p.28. 这种具有宗教性含义的词语和地理分布为准来被称，在于印度西北部河流的 Proto-Indo-Aryan和伊朗地区的Iranians。按语言学方面来看，可用于Latin, Greek, Sanskrit, Avestan等词语，说明此种语言的起源者概念时可用Proto-Indo-European。

9) 将Avestan语言和Vedas的梵文进行对比的研究很多，无法一一罗列。由此产生了各种各样有关哲学，宗教方面的议论。代表性的类似语言的比较研究，举例来说有zaotar, hotr, Yasna, Yañja, Mithra和Mitra的研究。Peter Clark, ibid., p.18 参考。在此基础上，更加详细的研究请参考Subhash Kak, Vedic Elements in the Ancient Iranian Religion of Zarathushtra, The Adyar Library Bulletin, Vol.67 (2003), pp.47-63。

下这些定居文化族群向草原地区的游牧民族分别传播自身的文化, 如此传播的文化结合草原地区的原初性再次嬗变形的情况, 应该有助于研究中亚地区宗教性质中的游牧特性之维持, 变化, 发展的过程。这种看法说明, 从历史上看, 移入中亚的各种定居文化没有达到可以替代立足于其神话性思考的游牧宗教感性的程度, 没能持续产生绝对性深层影响。以看似精确和系统化的祭礼仪式传播的宗教, 作为似乎比他们优秀的高级宗教的琐罗亚斯德教或婆罗门教及佛教等在表面上可能会得到极大的普及和扩散, 但对它的理解很可能是通过他们更加原初的宗教感性<sup>10)</sup>形成的。更何况, 在其高级宗教内容当中, 如果存在与其原初性宗教类似的方面, 那么, 可能更容易相互吸引<sup>11)</sup>。

随之, 作为贵霜帝国统治地区的琐罗亚斯德教的繁荣意义应该从以下两个方面进行分析和理解。

首先, 早在阿契美尼斯波斯时期(公元前 550-330), 已建立了许多足以培养称为Mobed的司祭的神学院, 这些具有权威的司祭完善和广泛传播了琐罗亚斯德教的神学理论。

再次, 直到萨珊(Sasan)王朝的波斯帝国时代, 能够读写文字的居民还非常有限, 应该说, 在民众的宗教意识当中, 琐罗亚斯德教原初的宗教性可能更为根深蒂固。

这情情况要求分析琐罗亚斯德教对其他宗教的影响时, 也应该考虑其内容作为高级宗教的神学性和作为大众宗教的起伏性等, 兼顾两面性后进行研究和分析。

## (2) 琐罗亚斯德教和贵霜帝国时代佛教的特点及其影响

显然, 琐罗亚斯德教与以往基于原始神话思维的宗教形成了鲜明的对比。如前所述, 笔者认为, 对源于神话思维(Mythological Thinking)的宗教经验以逻辑思维(Logical Thinking)进行整理和说明时才会出现高级宗教。但从琐罗亚斯德教的教理来看, 对周围绝对力量的人类反映, 即设定基于微分化感性且带有神话色彩的巨大神的存在, 以及试图利用以二分性和抽象性概念为基础的逻辑思维进行说明其经验时出现的现象尤为明显。

琐罗亚斯德教唯一的神——阿胡拉·马兹达(Ahura Mazda)是象征神(Lord)的阿胡拉和象征智慧(Wisdom)的马兹达的缩写, 顾名思义, 将其升华为了极具理性的神。在初期, 琐罗亚斯德教拒不服用幻觉剂——Haoma的事实<sup>12)</sup>意味着试图摆脱幻觉作用的恍惚状态, 这是代表神话感性受逻辑思维支配过程的典型事件。当然, 没有神话感性色彩的宗教是不存在的, 但这是克服作为神话思维中一般出现的绝对存在的主体下限, 确立人类主体性的过程, 即表现出了理性宗教成立过程。

琐罗亚斯德教的二元论属于反映逻辑思维所具有的二分性和其超越概念及善恶二分法 的

10) J. Harmatta, "Concluision", History of Civilization of Central Asia, Vol. 2. edited by Janos Harmata (Paris: UNESCO Publishing, 1996), p.316. "Essentially the Sakas and Kushans who invaded Graeco-Bactria may have had similar ideas and cults to the population of Sogdiana and Bactria in pre-Zoroastrian times."

11) 这种看法给读者提供 Lamotte 等学者主张的, 希腊宗教对雅利安人融合不够深入的事实及证据。Lamotte, Etienne著, 《History of Indian Buddhism》, Ho-Jin译, (首尔: 时空社, 2006年), 830~836页。

12) 同注6, 16~17页。

神学观点。这一观点的核心是设定超越各种神的唯一绝对神这个抽象的概念。另外，作为这种神的具体表现，设定了具有善良的创造能力的所谓斯芬特·玛依纽(Spenta Mainyu)的灵魂存在概念，以及作为与之二分化对立的邪恶灵魂——安哥拉·曼纽(Angra Mainyu)。在这种设定里，值得关注的是人类在这种二分化世界中的地位。斯芬特·玛依纽作为绝对神的灵魂被设定为最终的胜利者，然而，安哥拉·曼纽则被设定为在现实中与之强力对抗的邪恶的力量。随之，根据这种世界观，琐罗亚斯德教认为善与恶是人类可以选择的，即强调了人类的选择意志<sup>13)</sup>。这种设定一方面成为强调人类主体性的琐罗亚斯德教的道德二元论(Ethical Dualism)的依据，但另一方面则成为了孕育其末世论与救赎论的背景。也就是说，所有的邪恶最终得到惩罚，行善(善思，善言，善举)者将得到救赎，还发现了将人们引领到永远不会陷入邪恶的新世界(the new and endless age of the Separation(wizarashen))的神的存在，以及请求救世主苏仕扬特(Saoshyant)的依靠外力的信仰，这作为人类原初的宗教心理的表现，属于非常自然的归结。

如此，可推测琐罗亚斯德教中呈现的绝对神阿胡拉·马兹达概念，善恶的灵魂对立的概念，从邪恶的世界保护人类的救世主苏仕扬特(Saoshyant)<sup>14)</sup>概念，随之产生的末世论与救赎论及新的理想化社会——没有死亡与痛苦的乌托邦世界到来的概念<sup>15)</sup>，以及游牧民族根深蒂固的萨满教式灵魂概念等属于佛教进入贵霜帝国地区时对该地区居民产生巨大影响的宗教概念。

因此参照上述内容，那些地区发现的佛教遗迹，即贵霜佛教的特征可归纳如下：

首先，在贵霜帝国地区建造的大规模大佛应该是以其国际贸易的商业成功为基础，通过当时占据统治地位的佛教，以佛像表现了他们传统的“绝对神”观念。随之中国建造大佛亦可看作这种贵霜佛教传统的延伸，通过这种大佛的建造，中国引进类似理解方式的“绝对神”概念的可能性非常大。

其次，可以说诸如苏仕扬特(Saoshyant)等救世主的概念对梅特雷耶(Maitreya：弥勒佛)或阿弥陀(阿弥陀佛)概念的形成产生的巨大的影响。另外，在Pre-Zoroastrian时代曾作为一个灵魂存在起源的密特拉(Mithra)概念被置换成阿胡拉·马兹达中类似于苏仕扬特(Saoshyant)的阻止和消除邪恶的救世主，在琐罗亚斯德教后期重新恢复权力后出现的情况<sup>16)</sup>值得关注。这也是支持主张密特拉(Mithra)可能是由贵霜帝国时代佛教的梅特雷耶佛像概念转换的事实<sup>17)</sup>。另外，人们还以各种角度说明了阿弥陀信仰，但许多学者认为，它与伊朗或埃及，甚至与犹太传

13) Peter Clark, op.cit., p.62. 他引用的以下Yasna部分，如此直接的表现。“And truth, O Mazda, has been implanted in this (our) choice to benefit (us) but deceit (has been implanted) in false teaching in order to harm (people). Therefore I request the shelter of good thought, and I banish all the deceitful from (our) fellowship.”(Y.49:3)。

14) Ibid., 75页。

15) 一般来说，萨满教典型的灵概念是西伯利亚萨满教研究的基础。现在来看中亚Fergana地区的萨满教，对于灵的信仰很深，这是对当地传统的继承。V. Basilov, 《西伯利亚的萨满教》，V. Dioseji, M. Hopal 编著，崔吉城译(首尔：民音社，1988年)，pp.289-297 参照。

16) Peter Clark, ibid., 46~48页。

17) 中村元外2人著；《佛陀之世界》，金知见译；(首尔：GIMM-YOUNG PUBLISHERS, 2005年)，478页。

统的神或天国概念存在关联。因此，对这种宗教的“神观”产生巨大影响的琐罗亚斯德神的概念影响了贵霜帝国时期作为“绝对神”佛陀观念的诞生，以这种主张展开其逻辑应该也无妨。最终而言，可以说，这种救世主的概念在中国成为了向往西方净土的净土宗理念的根源。

再次，根据人们的推测，琐罗亚斯德教及作为其根源的Pre-Zoroastrian灵魂概念很可能影响了佛教理论。正如《吠陀奥义书》传统的阿德曼概念也是随着对所谓神秘不死的内在灵魂的宗教感性的概念化应运而生一样，被琐罗亚斯德教称为斯芬特·玛依纽(Spenta Mainyu)的灵魂存在，以及诸如祆教七大天使(Amesha Spentas)等神灵的存在亦可看作中亚草原游牧地区人们曾拥有的松散的萨满教灵魂观念的神学概念化。从历史上看，印度西北地区的“说一切有部”和“经量部”<sup>18)</sup>进行了更加激烈的补特伽罗(pudgala)争论，可以说，这是因为在中亚地区更具权威的萨满教灵魂概念刺激了主张佛教的人们进行争论的过程。随之作为经量部“胜义”的补特伽罗亦可看作中亚宗教传统的变相佛教。也就是说作为如“法藏部”的部派，未能将其影响力延伸至西北印度下游地区的经量部的这种主张应该与当时贵霜帝国时期该地区人们的宗教取向不无关系，很难说它根据独立的理论展开而孤立的形成。即这不得不结合琐罗亚斯德教不灭的灵魂概念渗透佛教的现象加以对待，因此可以说中国出现的早期佛教徒的“神不灭论”等可谓经量部理论在中国的延伸。

最后，还应该研究和分析贵霜帝国时期的佛教僧侣对琐罗亚斯德教“绝对神”概念的佛教投影，或琐罗亚斯德灵魂概念的实体化倾向的佛教渗透进行批判应对的可能性。笔者认为，对“说一切有部”理论的简单理解可能与该问题存在些许关联。如前所述，“说一切有部”只提及了世俗的补特伽罗，而经量部却提及了胜义的补特伽罗。我们应该看到这两个主张的两面性。主张世俗的补特伽罗的“说一切有部”理论坚持非常简单的物质性因素主义。我们需要关注的是，这一理论虽具有非佛教性实体论的前提但却在很长时间里能够得势，其理由在于批判内涵有神论或精神主义实体论的宗教的单纯物质性因素主义者的理论对大众的号召力具有强大的简单明了性，因此其有效性也得以加倍。当时若能向贵霜帝国时期的佛教渗透对实体灵魂存在的积极倾向并说服大众，那么“说一切有部”理论不管对错与否都可能会更多地用于这种批判大众性倾向的佛教理论，对“说一切有部”的大众印象很可能将以此定位。这是与“说一切有部”理论真正的理论目标或意图无关的现象。这种印象及如此理解的“说一切有部”理论很可能对早期的中国佛教产生了深远的影响。

#### 4. 结语

鉴于以上四点，通过观察后面展开的中国佛教特点发现，或许能以不同于过去中国佛教史

18) 从阿育王时代开始的说一切有部的传播路线，从Magadha地区的Mathura扩大到印度西北部的克什米尔和犍陀罗地区。中村元先生是支持佛教北传对中国影响很大这个事实的(同注17, 276~277页)，同时考虑到佐佐木闲先生的观点，即因为有部在接受破羯磨僧之前与阿育王的对立，使其在克什米尔地区可能孤立，我们很难否定有部在历史上的印度西北十分活泼的事实。佐佐木闲著，《印度佛教的变迁》，Lee, Ja-Rang译(首尔：东国大出版部，2007年)，258~273页。

进行论述和分析的观点，以其他视角进行论述。例如，就中国建造的大佛，从人类思维的一般观点来看，可能是中国人理解胜过人力的周边力量——巨大存在的表现，但从根本上看，若排除中亚的弥勒佛，阿弥陀佛概念的强力渗透现象<sup>19)</sup>，将无法进行恰当的说明。

这种贵霜帝国时期佛教的影响也可以成为有力地证明魏晋时期中国佛教中“神不灭说”能像佛教的中心理论一样占据压倒性优势的理由的典据。如上所述，中亚的灵魂概念比中国人基于气论的魂魄概念更具实体性。从这种观点来看，与其说魏晋时期佛教学家们主张的佛教是基于“无我”与“缘起说”的印度佛教本身，不如说属于依据贵霜佛教理论的佛教的可能性更高。

除这种大众佛教宗教思想以外，从教理上看，中国的初期佛教直接受到贵霜帝国时期在该地区曾保持强大势力的“说一切有部”影响的可能性也非常大。这一点强烈启示着人们可以不同于鸠摩罗什的旧译经传编撰以后大乘佛教为中心展开的中国佛教历史的观点，分析中国初期佛教。

关键在于，如此建立的中国佛教初期理论在后来建立大乘佛教教理过程中反复介入的可能性很高。任何高级宗教理论的形成都不可能完全排除大众的宗教情感与质疑，中国佛教的早期阶段建立的佛教理论对大众形成的烙印对后来大乘佛教教理问答进行反复介入的可能性较高。推测这种现象尤其在后来中国佛教的主要理论——法身论及佛性论中亦可发现。

19) 有关弥勒六部佛经的翻译和流布的历史如下。从安世高翻译《无量寿经》(AD. 148)到法显翻译《大乘无量寿庄严经》为止，其间共翻译了12种佛经如下。净土类佛经重译的情况有支娄迦谶翻译的《般舟三昧经》(AD. 179)，支谦翻译的《大弥陀经》(AD. 178-189 之际)。史料记载中最早信仰净土思想的是西晋武帝时期(AD. 265-274)的阚公则和组织123名在家信徒在庐山进行阿弥陀念佛结社的慧远。道安作为积极的弥勒信仰者，在他的影响下他的弟子们也信仰了弥勒。以上可以看出新的佛教救济观念深入人心。



## 고대 동아시아의 불교 연행(演行)문화와 실크로드

전 경 욱 | 고려대 국어교육과 교수

### I. 머리말

고대 동아시아에서는 공연예술, 의식 및 축제, 진언, 구음, 악기 연주 등의 분야에서 실크로드를 통해 서역으로부터 유입된 서역 계통의 연행문화가 전승되고 있었다. 우선 공연예술로는 범패, 작법, 호선무(胡旋舞), 악기 연주, 기악(伎樂) 가면극, 사자탈춤, 무애희(無愛戲), 연화대무, 산악(散樂)·백희(百戲) 등을 그 예로 들 수 있다.

그리고 불교의 전래와 함께 불교의 진언과 구음들도 고대 동아시아에 유입되어 불교 승려들과 신자들에 의해 암송되며 전승되어 왔는데, 후대에는 이것이 동아시아의 연극, 시가, 민요 등에서도 사용되며 널리 유포되었다.

한편 불교의 전래와 함께 불교의식인 연등회, 팔관회, 우란분제 등이 유입되었는데, 이 의식들은 고대 동아시아에서 큰 축제였을 뿐만 아니라, 현재까지도 불교의 행상(行像)의식에서 유래한 대규모의 가두행렬을 동반하는 축제로 전승되고 있는 곳이 많다. 실크로드를 통해 유입된 불교의식 및 축제에 대해서는 지면의 제약으로 인해 별고에서 논의하고자 한다.

이상과 같이, 실크로드를 통해 고대 동아시아에 유입된 서역의 연행문화는 그 종류가 매우 다양하다. 본고에서는 이 가운데 불교와 관련된 연행문화를 중심으로 살펴보고자 한다.

### II. 실크로드를 통해 유입된 불교 계통 공연예술

#### 1. 범패(梵唄)

범패는 '인도(梵)의 소리(唄)'라는 뜻으로서, 범음(梵音)·범성(梵聲)·어산(魚山)이라고도 부른다. 범패는 부처님의 공덕을 찬양하는 노래로서, 원래 인도의 베다(Veda)사상에서 나온 브라만교(Brahmanism)에서 기원했다고 한다. 중국에서는 위나라의 조식(曹植: 192-232)이 범패를 시작했는데, 한국과 일본에서 이를 수용하여 꽃을 피웠다.

신라의 범패는 신라 고승 진감선사(眞鑑禪師: 774-850)의 <대공탑비문(大空塔碑文)>과 일본 고승 원인(圓仁)의 《입당구법순례행기(入唐求法巡禮行記)》를 통해 살펴볼 수 있다. 진감선사는 804년에 불도를 닦으러 당나라에 들어갔다가 830년에 귀국하여 옥천사(玉泉寺, 지

금의 雙溪寺)에서 많은 제자들에게 범패를 가르쳤다. 《삼국유사(三國遺事)》 권5의 월명사(月明師) 도솔가조(兜率歌條)에서는 이보다 앞선 시기인 760년에 범패가 존재했음을 언급하고 있다.

《입당구법순례행기》에서는 원인(圓仁)이 산둥반도 등주(滕州)에 있는 신라절 적산원(赤山院)에 들렀을 때 들은 범패에 대해 서술하고 있는데, 중국 범패를 당풍(唐風), 신라 범패를 신라풍(新羅風), 중국에서 한국을 거쳐 일본으로 건너간 범패를 일본풍(日本風)으로 서술하고 있다.<sup>1)</sup>

## 2. 기악(伎樂) 가면극

백제인 미마지(味摩之)가 중국 남조 오나라에서 배워 일본에 전했다는 기악에 관한 첫 기록은 《일본서기(日本書紀)》 스이코천황(推古天皇) 20년(612년) 조에 보인다. 그러나 이 기록에는 기악의 구체적 내용이 밝혀져 있지 않다. 기악의 구체적 내용은 13세기 일본문헌인 《교훈초(敎訓抄)》에 소개되어 있는데, 절에서 불사(佛事) 공양의 무곡(舞曲)으로 연출되던 교훈극으로서 묵극(默劇)이었다.

기악은 사원을 향해서 가장행렬을 만들어 나아가는 것으로 도중에 촌극(寸劇)도 했다. 사자(獅子)·오공(吳公)·가루라(迦樓羅)·금강(金剛)·바라문(婆羅門)·곤륜(崑崙)·역사(力士)·태호(太狐)·취호(醉胡)의 9종류의 가장(假裝)이 있다. 현존하는 기악 가면에는 여기에 치도(治道)·사자자(獅子子)·오녀(吳女)·태호아(太狐兒)를 부가시킨 것이 한 세트로 보존된 경우가 많다.

治道 - 행렬의 선두에 서서 악마를 항복시킨다.

獅子 - 악령을 퇴치시키는 벽사적(辟邪的) 성격을 지닌다.

獅子子 - 사자(師子)의 고삐를 쥐고 행진하는 동자(童子)의 가면이다.

金剛·力士 - 한 쌍의 가면으로 부처를 악령으로부터 수호하는 역할을 한다. 입을 벌린 쪽을 金剛이라고 부르고, 닫은 쪽을 力士라고 한다.

迦樓羅 - 독사(毒蛇)를 먹어치우는 영험한 새(靈鳥)이다.

崑崙 - 행렬 진행 도중에 자신의 남근을 부채로 때리면서 오녀(吳女)에게 노골적인 모습으로 구애하나, 力士에 의해 제재를 받는다. 반인반수(半人半獸)의 용모를 갖고 있다.

吳公 - 오나라의 단려한 귀공자.

吳女 - 오나라 귀부인. 곤륜(崑崙)에게 구애를 받는다.

婆羅門 - 최고 지위의 승려를 나타내는 노면(老面). 우스꽝스럽게 ‘기저귀(襁褓) 빨래’ 춤을 춘다.

太狐·太狐兒 - 太狐는 太狐父라고도 하며, 혼자서는 걷지도 못할 정도의 노인으로 두 명의 자식에게 부축되면서 불전에 예배드리는 모습을 보인다. 太狐兒는 그 옆에

1) 송방송, 《증보 한국음악통사》, 민속원, 2007, 116-119면 참조.



서 거드는 소년.

醉胡 - 취호(醉胡)에는 취호왕(醉胡王)과 취호종(醉胡從)이 있다. 취호왕은 술에 취한 호인왕(胡人王), 취호종은 그의 수행자들로(8명) 다양한 표정이 있다. 모두 콧대가 길고 콧날이 서 있어서 호인의 특징을 보이고 있다.

기악은 등장인물들을 통해 드러나듯이, 불교 가면극이 실크로드를 통해 서역→중국→한국→일본으로 전래된 것을 잘 보여 주는 사례이다.

백제 귀화인의 후손들은 세습적 가업으로 기악을 전승했다. 그리고 불교의 2대 명절인 석가탄신일(음력 4월 8일)과 우란분재(음력 7월 15일) 때 동서양사재회(東西兩寺齋會)에서 기악을 공연했는데, 나라(奈良) 시대(710~784)에는 기악이 모든 사찰에서 연행될 정도로 융성했다. 그러나 헤이안(平安) 시대(781~1184)부터 쇠퇴하기 시작하여 새로운 무악(舞樂)에 압도되었고, 가마쿠라(鎌倉) 시대(1185~1600)에 이르러 그 명맥을 잃었다.<sup>2)</sup>

### 3. 무애희(無導戲)

무애희(無導戲)는 원래 신라 승려 원효(元曉: 617~686)가 무애(無導)를 놀리며 추던 불교 포교 연회이다.

《삼국유사》 권 4 의해(義解) 제5 원효불기(元曉不羈) 조에서 무애희의 기원을 살펴볼 수 있다. 이 기록에 의하면, 원효가 우인(優人)이 놀리던 큰 박을 본떠서 연회 도구를 만든 후 무애라고 이름 짓고, 이것을 가지고 많은 촌락을 돌아다니면서 노래하고 춤추어 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 교화시켰다고 한다. 결국 무애희는 원효의 창작이 아니고, 전문적 연회자의 연회 도구를 활용해서 만든 무애를 사용하면서 노래하고 춤추었던 연회이다.

무애희에 대하여 《고려사》 악지 속악(俗樂) 무애(無導)조에 “무애희는 서역으로부터 유래했다. 그 가사가 불가(佛家)의 말을 많이 사용하고 또한 방언이 섞여 있어 신기 어렵다. 우선 절주(節奏)만 남겨 이로써 당시에 사용하던 음악을 갖추어 둔다.”<sup>3)</sup>고 기록되어 있다. 그러므로 무애희는 전문적 연회자들이 연행하던 서역 전래의 연회로서, 원효가 그것을 개작하여 불교 포교에 활용했던 것이다.

고려 말 이인로(李仁老: 1152~1220)의 《과한집》 권 하(下)에 고려시대의 무애희에 대한 구체적인 내용이 소개되어 있다. 원래 《삼국유사》에는 원효의 무애가 대호(大瓠)라고 되어 있으나, 여기서는 곡향호로(曲項葫蘆) 즉 호로박으로 되어 있다. 또한 무애는 호사자에 의해 금방울을 박의 위에 매달고 채색 비단을 밑에 드리워 장식한 형태로 개작되어 있다.

무애희는 고려시대와 조선시대에는 승려들의 연회로, 그리고 궁중의 향악정재로 계속 전승되었다.

2) 박전열, <일본 伎樂의 연구>, 《한국민속학》 23, 한국민속학회, 1990, 90면. 전경옥, 《한국의 전통연희》, 학고재, 2004, 366-374면.

3) 無導之戲出自西域 其歌詞多用佛家語 且雜以方言 難於編錄 姑存節奏 以備當時所用之樂.

## 4. 연화대무(蓮花臺舞)

〈연화대(蓮花臺)〉는 두 동녀(童女)가 연꽃 속에서 생겨났다가 왕의 덕화(德化)에 감격하여 가무로써 그 즐거움을 전달한다는 내용의 궁중정재이다. 《고려사(高麗史)》악지(樂志)에서는 〈연화대〉의 기원에 대하여 “〈연화대〉는 본래 탁발(拓跋, 중국 북위 왕조를 세운 씨족)의 위나라에서 나왔다. 여동(女童)을 쓰는데, 의복과 모자를 조출하게 차린다. 모자에는 쇠방울을 달아서 장단에 맞춰 움직이면 소리가 난다. 그들을 두 연꽃 속에 감춰 두었다가 꽃이 터진 후에 보이게 한다. 춤 가운데 아묘(雅妙)한 것으로 그것이 전해내려온 지가 오래되었다”라고 설명한다.<sup>4)</sup> 이 기록에 따르면 〈연화대〉는 탁발위에서 유래한 것이다. 〈연화대〉는 대곡(大曲) 〈자지무(柘枝舞)〉<sup>5)</sup>의 일부로서, 본래 당나라 때 서역의 석국(石國)에서 중국으로 유입된 것이 당송(唐宋)을 거쳐 고려에 들어온 것이라는 서역 기원설이 유력하다. 차주환은 〈연화대〉라는 명칭을 〈자지무〉의 이칭으로 간주하고, 고려 때 그 특색을 따서 붙인 것으로 보았다.<sup>6)</sup>

성현(成俔: 1439~1504)의 《악학궤범(樂學軌範)》 제5권 〈학(鶴)·연화대(蓮花臺)·처용무(處容舞) 합설(合設)〉조에 의하면, 이미 조선 전기부터 이 세 춤이 합설되어 나레에서 연행되었던 것으로 나타난다. 《고려사》악지()의 연화대 절차에는 두 연꽃 속에 감춰 두었다가 꽃이 터진 후에 보이게 하는 부분이 생략되어 있다. 그러나 《악학궤범》의 상기(上記) 합설무(合設舞)에는 이 대목이 있고, 학이 나와 연꽃 속의 동녀(童女)를 발견하는 절차가 있다.

## 5. 환술(幻術)

산악·백희라고 불리는 전문적 공연예술이 서역으로부터 많이 유입되었다. 산악·백희는 고대에 무용·음악·연극·체육·무술(武術)이 세분화되지 않은 채 연행되던 총체예술로서 전문적인 연희자들이 담당하던 공연예술이었다. 산악·백희의 종목은 크게 (1) 곡예와 묘기, (2) 환술(幻術), (3) 각종 동물로 분장한 가면희와 동물 재주 부리기, (4) 괴뢰희(傀儡戲)라고 불린 인형극, (5) 골계희(滑稽戲), (6) 가무희(歌舞戲), (7) 악기 연주 등으로 나눌 수 있다.<sup>7)</sup>

산악·백희 가운데 특히 환술이 많이 유입되었는데, 불교 승려들이 직접 환술을 연행한 사례도 자주 발견된다. 《한서(漢書)》권61 장건전(張騫傳)에 “현(眩)은 환(幻)과 같은 말인데, 지금의 탄도(吞刀), 토화(吐火), 식과(植果), 종수(種樹), 도인(屠人), 절마(截馬)의 술(術)이 모두 이에 해당한다. 이들은 본래 서역에서 왔다.”<sup>8)</sup>고 기록되어 있다.

4) 蓮花臺本出於拓跋魏用二女童鮮衣帽帽施金鈴扑轉有聲. 其來也於二蓮花中藏之花坼而後見舞中之雅妙者其傳久矣.

5) 자지(柘枝)는 석국(石國, 오늘날의 타슈켄트)의 음역(音譯)일 것이라고 추정된다.

6) 차주환, 《고려당악의 연구》, 동화출판공사, 1983, 101-103면.

7) 고구려 고분벽화에는 나무다리건기(수산리 고분, 팔청리 고분), 방울받기(수산리 고분, 팔청리 고분, 약수리 고분, 장천1호분), 수레바퀴 쳐올리기(수산리 고분, 장천1호분), 말타기 재주(약수리 고분, 팔청리 고분), 칼재주부리기(팔청리 고분, 안악 제3호분의 행렬도), 씨름(각저총, 장천1호분), 수박희(무용총, 안악 제3호분) 등 곡예와 묘기에 해당하는 연희가 그려져 있다. 그리고 가면희(안악 제3호분) 등 연극적 놀이와 북, 장구, 거문고, 완함, 배소, 긴 통소 등의 악기 연주가 보이며, 원숭이재주부리기(장천1호분) 같은 동물곡예 등 산악·백희에 해당하는 연희들이 다양하게 그려져 있다.

8) 眩讀與幻同 卽今吞刀吐火 植瓜種樹 屠人截馬之術 皆是也. 本從西域來.

천축, 곧 인도는 환술고국(幻術古國)으로서, 중국과 천축의 연회 교류는 대부분 환술 분야에서 이루어졌다. 위진(魏晉)에서 당(唐)에 이르기까지 불교가 전파되기 시작했는데, 이와 더불어 환술 또한 유입되었다. 천축에서 중국으로 기예를 바치러 온 사람은 승려와 유랑예인의 두 부류가 있었는데, 그 중 승려는 포교를 위한 것이었다.

서역의 유랑예인들이 행한 환술은 그 종류가 매우 많았다. 그리고 중국, 한국, 일본의 전문적 연회자들이 행한 환술에 대한 기록과 그림도 많이 남아 있다. 본장에서는 불교 승려들이 포교를 위해 행했던 환술을 중심으로 살펴본다.

5호16국(五胡十六國) 시대의 고승 불도징(佛圖澄)은 바리때(중의 밥그릇) 안에 맑은 물을 부으면 연꽃이 무럭무럭 성장하는 환술인 ‘발내생연(鉢内生蓮)’을 행함으로써, 후조(後趙)의 두 폭군인 석륵(石勒)과 석호(石虎)를 감복시켰다. 불경을 한문으로 번역한 구마라집(鳩摩羅什: 344-413)은 순가락으로 바늘을 먹는 환술인 ‘식침(食針)’을 행했다고 한다.<sup>9)</sup>

당대(唐代)에도 인도의 승려와 유랑예인들이 중국에 환술과 기예를 전파했다. 《법원주림(法苑珠林)》 〈십악편(十惡篇)〉에 “당나라 정관(貞觀) 20년(646)에 서국(西國)에서 다섯 바라문이 경사에 왔는데, 음악, 주술, 잡희, 칼로 혀를 잘랐다가 다시 잇기, 칼로 배를 갈라 창자를 꺼내 꿰었다가 다시 잇기 등을 몹시 잘했다(唐貞觀 二十年 西國有五婆羅門來到京師 善能音樂 呪術 雜戲 截舌 抽腸續斷)”는 내용이 있다.

《삼국유사》 권5 신주(神呪) 제6 밀본최사(密本摧邪)에는 김유신(金庾信)과 교분이 두터운 노거사(老居士)와 승려 인혜사(因惠師)가 재주를 겨루는 기록이 보인다. 노거사는 사람을 공중부양시킨 다음 땅에 거꾸로 박히게 하였으며, 인혜사는 오색 구름을 일구고 꽃이 흩날리며 떨어지게 하였다.

백제 무왕(武王) 3년(602) 백제 승려 권륜(權勒)이 역본(曆本)과 천문지리서와 둔갑방술서(遁甲方術書)를 가지고 일본으로 건너갔는데, 일본에서는 서생 3·4인을 뽑아 이들 과목을 배우게 했다.<sup>10)</sup> 권륜이 둔갑방술에 관한 책을 가지고 일본으로 건너간 것은 승려로서 불교의 포교가 중요한 목적 중 하나였을 것으로 추정된다. 환술은 승려, 도사 외에 무당들도 적극 이용하고 있는데, 이는 신도들에게 신통력을 보여 줌으로써 믿음을 주려는 것이다.<sup>11)</sup>

### Ⅲ. 실크로드를 통해 유입된 불교의 진언(眞言)과 구음(口音)

#### 1. 불교 진언의 구송

불교가 실크로드를 통해 고대 동아시아로 전래하면서, 불교의 진언과 구음들도 함께 유입되었다. 그래서 불교 승려들과 신자들에 의해 불교의 진언과 구음들이 암송되며 전승되어 왔는데, 후대에는 이것이 동아시아의 연극, 시가, 민요 등에서도 사용되며 널리 유포되었다.

9) 傅起鳳·傅騰龍 著, 岡田陽一 譯, 《中國藝能史》, 東京: 第一書房, 1993, 79-80면.

10) 《일본서기(日本書紀)》 권22, 推古天皇 10年 10月 조.

11) 김춘화, 〈한·중 환술의 역사와 연행양상〉, 고려대학교 대학원 문화유산학협동과정 석사학위논문, 2010.

《진언집(眞言集)》은 조선시대 불교의 여러 가지 다라니(陀羅尼)를 한글·한문·범자(梵字)의 순으로 병기한 책인데, 초간본은 조선 초기에 간행되었다. 물론 삼국과 고려시대에도 이런 진언들이 있었을 터인데, 한글 창제와 함께 한글·한문·범자(梵字)가 함께 표기된 《진언집(眞言集)》이 간행된 듯하다. 그래서 이 진언들이 인도→중국→한국으로 전래되었음을 알 수 있다. 현존하는 자료 중 가장 오래된 것은 1569년 무등산 안심사에서 개판한 중간본(重刊本)이다.

이 책에는 <무량수결정광명왕여래다라니(無量壽決定光明王如來陀羅尼)>·<불정심관세음보살모다라니(佛頂心觀世音菩薩姥陀羅尼)>·<금시조왕진언(金翅鳥王眞言)>·<조상경진언(造像經眞言)>·<비사문천왕주(毘沙門天王呪)> 등 수많은 불교계 진언이 수록되어 있다.

## 2. 불교 구음 라리런(囉哩嚩)의 유포

‘라리런(囉哩嚩)’이라는 구음도 불교의 전래와 함께 유입되어 동아시아에 유포된 것으로 보인다. 그동안 중국에서는 ‘라리런(囉哩嚩)’의 유래와 관련하여 (1) 범문(梵文) 로류로루(魯流盧樓) 유래설, (2) 범곡(梵曲) <라리라(羅犁羅)> 유래설<sup>12)</sup>이 제시되었다. 본고에서는 주로 전자의 견해를 따른다.

‘라리런’의 범문 로류로루 유래설은 요종이(饒宗頤)가 제시한 것이다. 정혜(定惠)는 <실담장(悉曇章)> 서문에서 “구마라집(鳩摩羅什: 344~413)의 통운(通韻)은 로류로루(魯流盧樓)로 시작한다.”라고 말했다. 구마라집의 <통운(通韻)>과 그 후 현장의 저작 및 육조 이래 중국 불교법전 중에서 ‘로류로루(魯流盧樓)’는 ‘리리루루(釐釐樓樓)’(法顯 譯《大般涅槃經》), ‘리리울울(唎唎栗栗)’(同上經, 日本宮內本), ‘리리루루(離離樓樓)’(同上經, 日本宮內別本), ‘리리려로(哩哩口呂嚩)’(不空, 空海 譯《悉曇章》), ‘리려로로(哩黎魯盧)’(惟淨), ‘리리리리(唎唎利利)’(清 同文韻統)(天竺字母譜))처럼 다양하게 음역되었다.

열반경에 의하면, 로류로루는 네 가지 뜻이 있다. 즉 불(佛), 법(法), 승(僧)과 대법(對法)’이다. 바로 이런 이유로 당나라 승려들이 불교찬가를 지을 때, 이 네 글자를 사용하여 화음으로 삼았다. 당나라 때 <열반경 실담장> 중의 로류로루 네 글자를 화음으로 삼았지만, 후세에 점차 아주 복잡한 변화가 일어났다. 위의 사례로부터 알 수 있듯이, 불공과 공해의 번역에서는 이미 ‘리리려로(哩哩口呂嚩)’로 변했다. 로류로루는 처음에는 화성(和聲)이었지만, 후대에는 주문(咒文)으로 바뀌었다.<sup>13)</sup>

중국에서 ‘라리런’은 당대(唐代)부터 현대에 이르기까지 다양한 문학예술 장르 속에서 여

12) 라리런의 범곡 <라리라> 유래설은 강보성(康保成)이 제시한 것이다. 그는 페르시아와 인도의 음악은 일찍이 실크로드를 통해 중국에 전래되었는데, 천축(인도)의 악곡 <라리라>가 아마도 라리인(囉哩人)의 음악이라고 추정한다. 라리인 또는 라리회회(囉哩回回)는 집시를 가리키는 말이다. 그는 늦어도 진(西晉: 265~316, 東晉: 317~420)나라 때 전래된 범곡 <라리라>가 ‘라리런’의 원천이 되었다고 본다. 당나라 남탁(南卓)의 《갈고록(羯鼓錄)》에 첨부된 <제궁곡(諸宮曲)>의 <태주궁(太簇宮)> 아래에 <라리라(羅犁羅)>라는 곡명이 있는데, 갈고는 본래 서북 소수민족의 악기이므로, <라리라>는 의심할 바 없이 서역 악곡이라고 주장한다. 康保成, 《囉哩嚩與中國戲曲的傳播》, 《離戲藝術源流》, 廣東高等教育出版社, 2005, 77~102면.

13) 이상의 내용은 饒宗頤, 許章眞 譯, 《梵文四流母音 RRLI與其對中國文學之影響》, 《梵學集》, 上海: 上海古籍出版社, 1993, 187~194면에서 요약 인용.

러 가지 유형으로 불렸다. 그리고 역대로 이 ‘라리런’을 전승한 계층은 불교 승려, 도교 도사, 무당, 연극과 인형극의 연희자, 일반 민간인 등 매우 다양하다. 또한 중국에서는 ‘라리런(囉哩噠)’이 ‘리런라(哩噠囉)’, ‘라라런(囉囉噠)’, ‘라련라(囉噠囉)’, ‘련라련(噠囉噠)’, ‘리라련(哩囉噠)’, ‘로리련(囉哩噠)’, ‘랄리(刺哩)’, ‘라리(囉哩)’, ‘라라리(囉囉哩)’, ‘나라리(那羅離)’, ‘라리리(囉哩哩)’, ‘리라리(哩囉哩)’, ‘라리라(囉哩囉)’, ‘라리라(羅犁羅)’, ‘리라릉(哩囉陵)’, ‘야리리’, ‘야리라’, ‘야리라리’, ‘아리리’ 등으로 변이되어 나타난다.<sup>14)</sup>

이는 한국도 마찬가지이다. ‘라리런’ 관련 구음들은 고려속요, 민요, 꼭두각시놀이, 불교와 도교의 진언(眞言) 등에서 계속 전승되었다. 특히 고려속요에서는 ‘라리런’과 그 변이형이 중국과 동일하게 나타난다. 이외에 조선 중기의 《진언집》 가운데 비사문천왕(毘沙門天王) 주문의 ‘아리’, ‘노나리’, ‘구나리’, 〈불설명당경(佛說明堂經)〉의 ‘아라리’, ‘사라리’, ‘아리랑’, 〈불성금강경유가최승비밀성불수구 ...〉라는 경의 ‘알아리’, ‘아아리’, 정선아라리 및 근대민요 본조아리랑의 ‘아리’, ‘아라리’, 꼭두각시놀이의 구음 ‘나이나’, ‘리리 라라’, ‘라리라’ 등도 모두 ‘라리런’과 관련된 구음이다.<sup>15)</sup>

일본의 경우, 현재 사도(佐渡) 섬의 ‘노로마 인형’의 첫 장면에서 “피—야루루루 피—야루루루 루우루 루루루... 데코 텐데코 데텐 데코데코 데코 텐데코”와 “누라리—누라리—누라리—누라—또 도자이 도자이(東西)”라는 구음을 노래한다. 그리고 노(能) 가면극의 레퍼터리 가운데 〈오키나(翁)〉에서 오키나가 등장할 때 ‘도라리’ ‘다라리’ ‘아가리’ ‘라라리’라는 구음을 노래한다.

이상과 같이, ‘라리런’ 구음이 동아시아에 끼친 영향은 다양하게 나타난다. 본 장에서는 주로 라리런과 고려속요의 여음, 라리런과 동아시아 인형극 구음의 관련양상에 대해 살펴보고자 한다.

### 1) 라리런과 고려속요의 여음(餘音)

김학성(金學成)은 무가(巫歌) 계통 고려속요로 간주되는 〈성황반(城皇飯)〉의 구음을 단순히 악기의 소리를 흉내낸 구음이라기보다 일종의 주술적 기능을 갖는 진언으로 보았다.<sup>16)</sup> 〈성황반〉뿐만 아니라 〈구천(九天)〉 〈군마대왕(軍馬大王)〉 〈별대왕(別大王)〉 〈대국(大國) 1〉 〈대국 2〉 〈대국 3〉 〈내당(內堂)〉 〈대왕반(大王飯)〉 〈나례가(難禮歌)〉 등 무가 계통의 고려속요에 나오는 구음은 대부분 진언에 해당할 것으로 추정된다.

그런데 무가 계통 고려속요인 〈내당〉과 〈성황반〉은 순수한 무가라기보다는 무속과 불교가 절충된 형태의 무가로 보인다. 〈내당〉에서는 신격(神格)이 ‘성인무상(聖人無上)’·‘양산대륙(兩

14) 이상 중국 다양한 문학예술 장르에서 발견되는 ‘라리런’ 관련 구음, 그리고 역대 불교 승려, 도교 도사, 무당들의 ‘라리런’ 관련 구음에 대한 구체적인 사례는 다음 글들을 참조할 것. 饒宗頤, 〈南戲戲神咒‘囉哩噠’之謎〉, 《梵學集》, 上海: 上海古籍出版社, 1993, 85-88면. 안상복, 〈라리런(囉哩噠)과 아리랑 - 그 현상과 의미〉, 《중국학보》 제59집, 한국중국학회, 2009.6, 135-140면.

15) 전경옥, 〈아라리〉 구음의 보편성과 한국적 독자성, 《Comparative Korean Studies》 Vol.20 No.2, 국제비교한국학회, 2012.8. 이 논문에서 이상의 여러 구음에 대해 구체적인 사례를 들어 중국의 구음과 비교하여 논의했으니 참조할 것.

16) 한국정신문화연구원, 《한국민족문화대백과사전》, 성황반 조.

山大勒)’과 같은 부처나 보살 또는 큰미륵보살로 설정되어 있는 점으로 볼 때, 이 노래는 순수한 무가라기보다는 무속과 불교가 절충된 형태의 무가로 보는 것이 자연스럽다.

〈성황반〉은 불교의 오방신(五方神)을 부르는 돈호법(頓呼法)이 중심을 이루고 있다. 즉 〈성황반〉은 신격을 맞이하여 좌정시키고 예배를 올리는 영신(迎神)과 청배(請拜)의 기능을 갖고 있는 노래이다. 이 노래에서 청신하는 신격은 지국천왕·광목천자천왕·증장천왕·비사문천왕 등 사천왕(四天王)과 황사목천왕(黃四目天王)으로서, 불교의 오방신(五方神)이다. 그러므로 이 노래는 순수한 무가라기보다는 무속과 불교가 절충된 형태의 무가로 볼 수 있다. 그렇다면 이상의 무가 계통 고려속요에 나오는 구음들은 불교의 진언일 가능성이 있다.

이때 주목되는 것이 불교의 ‘라리런(囉哩嚩)’이라는 구음이다. 원래 이 구음들은 아무 의미 없는 가사가 아니다. 중요한 의미를 담고 있는 불교 구음으로서 주술적 진언에 해당한다. 중국에서는 이 불교 진언들이 도교와 무속에도 전해져서, 도교의 도사들과 무당들도 이 구음들을 노래했다. 그런데 이 구음들이 무가 계통 고려속요에서도 그대로 발견된다.

〈구천〉은 “리로 리런나 로리 라리 로런나 로라리 리리 로리런 나오 리런나 나리런나 로런나 로라리 로리런나”라는 구음으로 이루어진 노래이다. 여기에서 로리런은 바로 라리런(囉哩嚩)이다. 왜냐하면 〈구천〉에서 ‘로’와 ‘라(나)’는 서로 통하고 있기 때문이다.<sup>17)</sup> 리런나는 라리런의 변화형인 리런라(哩嚩囉), 로런라는 라리런의 변화형인 라런라(囉嚩囉)와 그대로 일치한다. 그리고 나리런나에서 나리런은 라리런, 리런나는 리런라와 일치한다. 복건성 수녕현(壽寧縣) 대양촌(岱陽村)의 원소복(元宵福)과 이원교(梨園教)의 괴뢰희 〈화광전(華光傳)〉에서는 ‘라리런(囉哩嚩)’이 “라리런(囉哩嚩), 리런라(哩嚩囉), 라리리(囉哩哩), 라라런(囉嚩囉), 라런라(囉嚩囉), 런라런(嚩囉嚩), 라라런(囉嚩囉), 리라런(哩嚩囉)”처럼 변이된다.<sup>18)</sup>

〈구천〉의 로라리(라라리), 리리, 리로(리라)는 ‘라리런’의 변이형이다. 송대 《법연선사어록(法演禪師語錄)》 상권의 “라라리(囉囉哩) 라라리(囉囉哩)”, 송대 《고존숙어록(古尊宿語錄)》 제29권 〈서주용문불안화상어록(舒州龍門佛眼和尚語錄)〉의 “리리라(哩哩囉) 라라리(囉囉哩)”, 송대 《오등회원(五燈會元)》 제13권의 문수선사(文遂禪師)가 노래한 “라라리리(囉囉哩哩)”, 같은 책 제6권의 백운단(白雲端) 화상이 읊었던 “라리라(囉哩囉)” 등은 ‘라리런’으로부터 유래한 것이다.<sup>19)</sup> 이를 통해서 〈구천〉의 로라리(라라리), 리리, 리로(리라)도 ‘라리런’에서 파생되었음을 알 수 있다.

〈군마대왕〉은 “리러루 러리러루 런러리루, 러루 러리러루, 리러루리 러리로, 로리 로라리, 러리러 러리루 런러리루, 러루 러리러루, 리러루리 러리로”라는 구음으로 이루어진 노래이다. 여기에서 로리(라리), 로라리(라라리)는 ‘라리런’에서 파생된 것으로 중국 승려들의 구음에도

17) 〈구천〉의 ‘리런나’는 바로 중국 ‘라리런’의 변이형인 ‘리런라’인데, ‘리런나’에서는 ‘나(라)’를 사용하고 있다. 그런데 ‘라리런’은 ‘로리런’으로, ‘라리런’의 변이형인 ‘라런라’는 ‘로런나’로 표현하고 있다. 즉 〈구천〉에서는 ‘로’와 ‘라(나)’를 동일시하고 있다. 또한 현재 중국 복건성의 연희자들이 ‘라리런’을 발음할 때는 방언으로 하는 경우가 많은데, 이때 ‘로리런(嚩哩嚩)’이라고 노래한다. 따라서 〈구천〉의 ‘로리런’은 바로 ‘라리런’이고, ‘로런나’는 ‘라런라’, ‘로라리’는 ‘라라리’임을 알 수 있다.

18) 원래 불교에서 유래한 ‘라리런’이 이처럼 ‘이원교’ 등 도교에서도 흔히 사용되고 있다.

19) 각주 14의 논문들 참조.

보인다.

〈별대왕〉은 “노런나 오리나 리라리 로런나 니리 리런나 나리나 리런나 로로런나 리런나 로로런나 리런나”라는 구음으로 이루어진 노래이다. 여기에서 노런나는 라런라, 로런나도 라런라, 리런나는 리런라로서 라리련의 변화형이다. 그리고 리라리, 니리(리리), 나리나(라리라)도 모두 위에서 제시한 역대 중국 불교승려들의 구음에서 알 수 있듯이 ‘라리련’에서 파생된 것이다.

〈나레가〉 중 ‘리라리러’의 ‘리라리’, ‘나리라(라리라)’, ‘리라리’도 ‘라리련’에서 파생된 것이다.

이상의 예를 통해, 〈구천(九天)〉 〈군마대왕(軍馬大王)〉 〈별대왕(別大王)〉 〈나레가〉의 구음은 불교의 ‘라리련’으로부터 유래했음을 알 수 있다. 〈내당〉 〈성황반〉이 무속과 불교가 절충된 형태의 무가라는 사실에서 알 수 있듯이, 역시 무가 계통의 고려속요인 〈구천〉 〈군마대왕〉 〈별대왕〉 〈나레가〉에 불교적 진언이 삽입된 것은 자연스런 현상이다.

## 2) 라리련과 동아시아 인형극의 구음(口音)

한국 인형극 연구의 초창기에 김재철이 꼭두각시놀이는 인도에서 서역과 중국을 거쳐 한국에 전래되었고, 한국을 통해 그것이 일본으로 전해졌다는 견해를 제시한 후 여러 학자들의 지지를 받았다. 우선 꼭두각시놀음의 꼭두는 인형의 뜻으로서 중국의 곽독(郭秃)에서 온 말이라고 보고, 일본에서는 인형극의 인형을 傀儡라고 하며 그 발음을 ‘구구쓰(くぐつ)’라고 하는 점에 주목했다. 그래서 한국의 꼭두는 중국의 郭秃에서 온 말이고, 일본의 ‘구구쓰(くぐつ)’는 한국의 꼭두가 건너가서 된 말이라고 보았다.<sup>20)</sup> 또한 무대의 구조, 연출방식, 명칭의 유사성으로 볼 때, 인형극은 중앙아시아에서 유랑예인들의 이동으로 인해 그 일부분이 한(漢)나라 때 중국으로 들어온 뒤, 다시 우리나라를 거쳐 일본으로 들어갔다고 지적했다. 그러면서 유랑예인의 예로 중국의 서역예인(집시 포함), 한국의 양수척, 일본의 구구쓰시(傀儡子)를 들었다.<sup>21)</sup>

현재 중국 복건성의 전통인형극인 괴뢰희(傀儡戲)의 개장곡(開場曲, 연희를 시작하는 노래)에서 인형극 무대를 정화하거나 희신(戲神) 전원수(田元帥)가 무대에 등장할 때 구음 ‘라리련’을 노래한다.

[지금당] (전공이 노래한다) 말을 오르고 내리며 군대를 지휘하고, 저 세상 사람들에게 권장하노니, 형제로서 부부로서 서로 아끼고 화목하게 지내시오. 오늘 아침 제자들이 나를 청해 제사를 벌이니, 제사 후에는 제자들을 보호하여 크고 작게 출진하여 자손을 좋게 하리니. 등과하고 자손을 이루면 좋은 연극을 만들 것을 바라노라. 로리련, 로리련, 로리련…….

[地錦襠] (相公唱) 上馬落馬來管軍, 勸恁世上人, 做兄弟, 做夫妻, 相邀相惜相和順. 今旦弟子請我來賽愿, 賽愿後, 保庇弟子出了大陣小陣好兒孫. 登科連枝乞人編, 編出一段好戲文. 嘮哩噠, 嘮哩噠,

20) 김재철, 《조선연극사》, 학예사, 1939, 159면.

21) 같은 책, 111-118면, 155-163면.

嘮哩噠 …… (22)

인용문은 연희신 전공원수(田公元帥)가 관객들을 축원하는 내용인데, 마지막 부분에서 “로리런(嘮哩噠), 로리런(嘮哩噠), 로리런(嘮哩噠)……”하고 구음을 노래하고 있다. 즉 연희신 전공원수가 무대를 정화하며 부르는 비밀스러운 주문이다. 이는 보통 ‘라리런(囉哩嚕)’이라고 하는데, 여기서는 ‘로리런(嘮哩噠)’이라고 한다. 구음이기 때문에 지역에 따라 한자 표기가 약간씩 차이를 보인다.

그런데 복건성 수녕현(壽寧縣) 대양촌(岱陽村)의 원소복(元宵福)과 이원교(梨園敎)의 괴뢰회 〈화광전(華光傳)〉의 첫 장면에서는 전공원수가 ‘라리런(囉哩嚕)’을 “라리런(囉哩嚕), 리런라(哩嚕囉), 라리리(囉哩哩), 라라런(囉囉嚕), 라런라(囉嚕囉), 런라런(嚕囉嚕), 라라런(囉囉嚕), 리라런(哩囉嚕)”처럼 변이시키면서 계속 이어서 노래한다.

한국 남사당패의 꼭두각시놀이에서는 주로 첫 장면에서 “허이(헤이)~허이 허이 허허험 아~헤이~”, “데이루 데이루 띠어라 따 데이루 데이루 데이루 야하”. “나아 네이 나이나 리리 라라 얼수 좋다. 리리리 랫다 리리 라라 라레 라리라 라레 라리라”, “니나노 난-실 니나노 난 실 나니네-에 헤헤헤- 헤헤 난-실 나-질 나질- 니나노 난실” 등 네 종류의 구음이 나온다. 이 가운데 꼭두각시놀이의 “나아 네이 나이나 리리 라라 얼수 좋다. 리리리 랫다 리리 라라 라레 라리라 라레 라리라”와 “니나노 난-실 니나노 난실 나니네-에 헤헤헤- 헤헤 난-실 나-질 나질- 니나노 난실”이라는 구음은 바로 중국의 ‘라리런’과 관련된 것으로 생각된다. 이미 앞에서 살펴본 바와 같이, 고려속요 중 특히 무가 계통이라고 간주되는 〈구천〉 〈군마대왕〉 〈별대왕〉 〈나레가〉 등에서 ‘라리런’ 관련 구음들이 발견된다. 꼭두각시놀이에서도 처음에는 이와 유사한 구음들을 노래했을 것인데, 오랜 세월이 흐르는 동안 현재의 구음처럼 변한 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 여전히 “리리 라라, 라레(리) 라리라”처럼 ‘라리’와 ‘라리라’가 남아 있다.

일본의 사도(佐渡)섬에 ‘노로마 인형’이라는 오래된 전통인형극이 있는데, 여기서도 첫장면에서 “피—야루루루 피—야루 루루 루우루 루루루… 데코 덴데코 데덴 데코데코 데코 덴데코”와 “누라리—누라리—누라리—누라—또 도자이 도자이(東西)”라는 구음을 노래한다.

이상 동아시아 전통인형극의 첫 장면에서 부르는 구음은 인형극을 시작하면서 악귀를 쫓아내어 놀이판을 정화하고, 신을 청하던 방식에서 유래했던 것으로 나타난다. 그리고 반주음악을 유도하면서 등장인형들의 동작을 맞춰주고 흥겹게 춤을 추게 하는 성격과 기능도 갖고 있다.

중국 복건성의 괴뢰회는 이원교(도교의 일종), 한국 남사당패의 꼭두각시놀이는 불교와 밀접한 관련을 갖고 있다. 그리고 일본 사도 섬 ‘노로마 인형’의 선조격인 구구쓰는 밤이면 온갖 신들에게 제사지내며 북을 치고 춤추고 떠들면서 북을 빌었으므로, 역시 종교활동과 관련이 있다. 그리고 구구쓰시들이 정착생활을 하면서부터는 불교 사원이나 신사와 관련을 맺고 있었

22) 陳天保·蔡俊抄, 〈泉州提線木偶戲傳統劇本大出蘇〉, 《泉州地方戲曲》 第一期, 福建省泉州地方戲曲研究社 編, 1986年11月, 160면.



으므로, 일본의 전통인형극은 계속 종교와의 밀접한 연관 아래 전승되었다. 동아시아 전통인형극의 첫 장면에 무대를 정화하고 신을 청하는 방식의 구음이 있는 것은 그 연희자들이 종교와 관련된 연희패였기 때문이다. 그리고 이 인형극들의 연희자는 유랑예인집단이었다는 공통점도 있는데, 특히 집시와의 관련성을 살펴볼 수 있다.

#### IV. 결론



---

## 关于古代东亚的佛教公演文化与丝绸之路

田 耕 旭 | 高麗大 韩语教育科 教授

---

### I. 序言

沿着丝绸之路自西域引进的演戏文化在古代东亚的公演艺术, 仪式, 庆典, 真言, 口音, 乐器演奏等领域里继续继承着。其演戏艺术如下; 梵呗, 梵舞, 胡旋舞, 伎乐假面剧, 狮子面具舞, 无寻戏, 莲花台舞, 散乐, 百戏等等。

佛教在古代东亚传播同时也引进了佛教真言和口音, 当时佛教僧侣及信徒背诵真言和口音, 靠他们的口传, 背诵传下来, 到了后世, 在东亚的戏剧, 诗歌, 民谣中被广泛使用。

同时佛教仪式灯会, 八关会, 盂兰盆会也引进东亚, 这些仪式不但都是古代东亚的一种最大庆典, 直到现在也被继承着源于佛教行像仪式的大规模街头行列庆典。关于通过丝绸之路引进的佛教仪式的有关内容还将在其他文章中继续讨论。

如上文所示, 通过丝绸之路引进古代东亚的西域公演文化是非常多姿多彩的。本文章将对佛教公演文化领域作出进一步讨论。

### II. 通过丝绸之路引进的佛家系列公演艺术

#### 1. 梵呗

梵呗意味着印度(梵)的声音(呗), 也称呼梵音, 梵声, 鱼山。梵呗是一种赞叹佛父的颂歌, 原来起源于由印度吠陀(Veda)思想出来的婆罗门教。对中国来看, 三国时期魏国曹植(192-232)开始梵呗, 韩国和日本也就随之接受梵呗并得到更快的发展。

新罗的梵呗就可以在新罗高僧真鉴禅师(774-850)的〈大空塔碑文〉和日本高僧圆仁的《入唐求法巡礼行记》里查看相关内容。真鉴禅师于804年为修佛来到唐国, 在830年回国后, 到玉泉寺(现在的双溪寺)将从中国获得的梵呗传给佛教徒。《三国遗事》第五卷中的月明师兜率歌條中显示, 早在760年时毕竟梵音其实就已经存在了。

《入唐求法巡礼行记》讲述了对圆仁进去位于三东半岛滕州的新罗寺庙赤山院时所听到的梵音, 他论述中国梵呗为唐风, 新罗梵呗为新罗风, 自中国经韩国传入日本的梵音为日本风。<sup>1)</sup>

## 2. 伎乐假面剧

第一个详细介绍伎乐有关内容可以在《日本书纪》推古天皇20年(612年)中看到, 它涵盖了百济人味摩之从中国南朝吴国中学会后就传播到日本, 但这里没有有关伎乐的具体内容。13世纪日本文献《教训抄》阐述其具体内容, 这是一种教训剧(默剧), 也就是说寺庙里做佛事的供奉舞曲。

伎乐是走向寺院时假扮行列进行的表演, 其中也有短剧。

这些假扮包括狮子, 吴公, 迦楼罗, 金刚, 婆罗门, 崑崙, 力士, 太狐, 醉胡等九种。现存的伎乐是除了这九种假面, 还有治道, 狮子子, 吴女, 太狐儿做一套而保存下来。

治道 - 站在行列的前头降伏恶鬼。

狮子 - 具有消除恶鬼的辟邪性。

狮子子 - 一种童子抓着狮子的缰绳前进的假面

金刚·力士 - 指一套假面, 具有从恶灵保卫佛父的作用。把嘴巴打开的部位叫金刚, 对面叫力士。

迦楼罗 - 指一只吃掉毒蛇的灵验鸟。

崑崙 - 当行列途中用扇子打男根, 向吴女直白地告白, 但被力士挡住。具有半人半兽的容貌。

吴公 - 吴国的秀丽贵公子

吴女 - 指吴国的贵妇人, 崑崙向她表白。

婆罗门 - 指最高地位僧侣的老面, 滑稽地跳洗尿片舞蹈。

太狐, 太狐儿 - 太狐被称为太狐父, 老人独自走不动, 两个孩子搀扶他帮助作礼拜。太狐儿是帮助他的少年。

醉胡 - 醉胡中有醉胡王和醉胡从。醉胡王为酒醉的胡人王, 醉胡从为他的跟从者们(8个人), 有多种表情。他们的整个鼻梁都长, 也具有胡人的特点。

就像从出场人物可以理解, 伎乐是佛教家面具剧通过丝绸之路, 以西域→中国→韩国→日本为顺传来的一种事例。

百济归化人的后代以一种家业继承伎乐。于佛教第二代节日佛诞节(阴历4月8日)和盂兰盆会(阴历7月15日)在东西两寺斋会演奏伎乐, 奈良时代(710-784)伎乐非常盛行, 差不多都在所有寺庙内被演奏。但到了平安时代(781-1184)逐渐衰微下来, 镰仓时期(1185-1600)终于消失了。<sup>2)</sup>

1) 宋芳松, 《增补韩国音乐通史》, 民俗院, 2007, 116-119页 参考。

2) 朴铨烈, 〈日本伎乐的研究〉, 《韩国民俗学》23, 韩国民俗学会, 1990, 90页. 田耕旭, 《韩国的传统演戏》, 学古斋, 2004, 366-374页。

### 3. 无寻戏

无寻戏就是新罗僧侣元晓(617~686)逗着无寻跳舞的佛教传道公演。无寻戏的起源可以在《三国遗事》卷4义解第5元晓不羁条中查看。根据这记录, 元晓模仿优人拿着玩的大瓢制成公演道具后, 把它取名为无寻, 带着这个道具访问许多村落跳舞唱歌教化贫困无知的居民。因此无寻戏并不是元晓的创作, 而是利用专门艺人的表演道具——无寻进行唱歌跳舞的表演。

《高丽史》乐志俗乐无寻条说;“无寻之戏出自西域。其歌词多用佛家语, 且难以方言, 难於编录, 姑存节奏, 以借当时所用之乐。”<sup>3)</sup> 因此无寻戏可以说是专门艺人演出的西域公演, 元晓把它改作适用于佛教传道的。

高丽末李仁老(1152-1220)的《破闲集》卷下中也介绍了有关无寻戏的具体内容。原来《三国遗事》中记录着元晓的无寻是大瓠, 但这里记录曲项葫芦, 就是说被记载瓠瓜。而且无寻改写为被好事者把金铃挂在瓠瓜上面, 把彩色丝绸放在下面的装饰形态。

无寻戏是高丽时期和朝鲜王朝僧侣们的演戏, 以宫中斋会如今被继承下来。

### 4. 莲花台舞

《莲花台》是一种宫中呈才, 其内容是两个童女出生于莲花里, 因国王的恩德受感动, 用歌舞表达欢快之情。《高丽史》乐志里说;莲花台本出於拓跋魏用二女童鲜衣帽帽施金铃扑转有声。其来也于二莲花中藏之花坼而后见舞中之雅妙者其传久矣。<sup>4)</sup>

根据这些记录, 《莲花台》源于拓跋。《莲花台》是大曲《柘枝舞》<sup>5)</sup>的一部分, 西域起源说最有影响, 就是说唐时期自西域的石国引进中国后经唐宋传播到高丽。一位学者车柱環认为把《莲花台》视为《柘枝舞》的异名, 高丽时期抓住其自身特点来取名。<sup>6)</sup>

成俔(1439~1504)的《乐学轨范》第5卷《鹤莲花台·处容舞合设》条显示, 自朝鲜初期以来, 这三个舞蹈串在一起就在雉礼中开始演出。在《高丽史》乐志的莲花台部分省略掉把她们藏在莲花里, 开花起来就可以被看见的内容。但《乐学轨范》的上记合设舞上包括这一部分内容, 也有一只鹤登场就发现莲花里的童女的。

### 5. 幻术

被叫散乐, 百戏的专门公演艺术从西域中大力引入。散乐, 百戏是一种古代总体艺术, 在舞蹈, 音乐, 戏剧, 体育, 武术没有清楚的分开, 由演戏者专门负责公演艺术。散乐, 百戏大体上可以分为(1)杂技和妙技 (2)幻术 (3)扮成各种动物的假面戏和驯兽表演 (4)被称呼傀儡戏的木偶剧 (5)滑稽戏 (6)歌舞戏 (7)乐器演奏等。<sup>7)</sup>

3) 無尋之戲出自西域 其歌詞多用佛家語 且難以方言 難於編錄 姑存節奏 以備當時所用之樂。

4) 蓮花臺本出於拓跋魏用二女童鮮衣帽帽施金鈴扑轉有聲。其來也於二蓮花中藏之花坼而後見舞中之雅妙者其傳久矣。

5) 把柘枝视为石国(今日的塔什干)的音译。

6) 车柱環,《高丽唐乐的研究》, 东华出版社, 1983, 101-103页。

7) 高句丽古坟壁画描绘的有: 今属杂技的高跷(水山里古坟, 八清里古坟), 弄铃(长川一号坟), 弄棍(药水里古坟), 弄棍铃(水山里古坟, 八清里古坟, 药水里古坟), 舞轮(水山里古坟, 长川一号坟), 马上才(药水里古坟, 八清里古坟), 弄剑(八清里古坟, 安岳三号坟行列图), 角抵戏(角抵冢, 长川一号坟), 手搏戏(舞踊冢, 安岳三号坟)等项目。除此以外, 还绘有假面戏(安岳三号坟)等具有戏剧性质的游戏, 鼓, 杖鼓, 阮咸, 排箫, 长洞箫等乐器演奏, 以及耍猴(长川一号坟)等属于

特别是散乐，百戏中的幻术大力引进，也可以容易发现佛教僧侣直接演出幻术的事例。《汉书》第61卷张骞传中说：“眩读与幻同即今吞刀吐火植瓜种树屠人截马之术皆是也。本从西域来。”<sup>8)</sup>

天竺，即印度就是幻术历史悠久的国家，在世界上享有盛誉，中国和天竺主要在幻术领域加强交流合作。从魏晋南北朝到唐代之间佛教开始传入中国，这时幻术也引进来了。为了传播幻术。来到中国的天竺艺人都有僧侣和游浪艺人，其中这些僧侣们之目的是为了便于说法传教。西域流浪艺人展开的幻术丰富多彩，而且对中国，韩国，日本的艺人们演出的幻术多有记载，有关画儿也很多。本章首先对佛教僧侣为传教而演出的幻术作进一步分析。

五胡十六国时期高僧图澄演出把清明的水倒入一碗饭钵(僧侣的饭碗)里就莲花开起来的幻术‘钵内生莲’，让后赵的两位暴君石勒和石虎赞不绝口。把佛经翻译成古代汉文的鸠摩罗什(344-413)记载着演出用勺子吃针的幻术‘食针’。<sup>9)</sup>

唐代印度的僧侣和游浪艺人把幻术和技艺传播到中国。《法苑珠林》〈十恶篇〉中说：“唐贞观二十年西国有五婆罗门来到京师善能音乐咒术 杂戏 截舌 抽肠续断”。在《三国遗事》卷5神咒第6密本推邪中可以看到与金庾信够交情的老居士和僧侣因惠师争先恐后地表演自己的拿手好戏的记录。老居士把人悬浮于空中就倒栽葱在土地上，因惠师使一朵五色云彩飘来紧紧围裹，花渐渐飘散就掉下来。百济武王3年(602)百济僧侣权勒带着历本，天文地理书及遁甲方术书渡来日本，这时选书生三四个人让他们学会。<sup>10)</sup>权勒带着遁甲方术书渡入日本，从此可以理解；其目的是为了佛教传道。除了僧侣和道士以外，巫婆也积极使用幻术，那一定要因为信徒看到他们的神通后，加强了对他们的相信。<sup>11)</sup>

### III. 通过丝绸之路引入的佛教真言和口音

#### 1. 佛教真言的口诵

随着佛教经过丝绸之路传播到古代东亚，佛教的真言和口音也引进来了。所以由佛教僧侣和信徒背诵佛教的真言和口音而传播下去，到了后代，在东亚的戏曲，诗歌，民谣等广泛使用并传播。

这本《真言集》就是对朝鲜时期佛教的各种陀罗尼进行韩文汉字梵字转换对照的，初刊本在朝鲜初期发行。当然三国时期和高丽时代也有这样的真言，但由于韩文发明，韩文汉字梵文对照的《真言集》可能会被出版。这里可以推测这些真言自印度经中国传播到韩国。从现存的一些资料中，最久的版本是于1569年在无等山安心寺所改版的重刊本。这本书收录了<无量寿决定光明王如来陀罗尼>·<佛顶心观世音菩萨姥陀罗尼>·<金翅鸟王真言>·<造

散乐百戏的动物杂技等演戏场面。

8) 眩讀與幻同即今吞刀吐火植瓜種樹屠人截馬之術皆是也。本從西域來。

9) 傳起鳳·傳騰龍著，岡田陽陽一译，《中国艺能史》，东京：第一书房，1993，79-80页。

10) 《日本书纪》卷22，推古天皇 10年 10月条。

11) 金春花，〈韩中幻术的历史与表演面貌〉，高丽大学研究生院文化遗产学协作课程硕士学位论文，2010。

像经真言>·<毗沙门天王咒>等许多的佛教真言。

## 2. 佛教口音啰哩噠的传播

佛教在东亚传播同时也引进了口音‘啰哩噠’而传播下去。有关中国口音‘啰哩噠’起源的几种说法如下；(1)梵文鲁流卢楼起源论 (2)梵曲《罗犁罗》起源论。<sup>12)</sup>笔者基本同意前者的意见。‘啰哩噠’的梵文鲁流卢楼起源论是由饶宗颐提出来的。定惠在《悉曇章》序文中表示：“鸠摩罗什(344~413)的通韻是用鲁留卢楼来开始的”。在鸠摩罗什的《通韻》，其后的玄奘著作，六朝以后的中国佛教法典中用多种不同的方式来进行音译，例如把‘鲁流卢楼’译成厘厘楼楼(法显译《大般涅槃经》)，‘唎唎栗栗’(同上经，日本宫内本)，‘离离接接’(同上经，日本宫内本)，‘哩哩口吕噠’(不空，空海译《悉曇章》)，‘哩黎鲁卢’(惟淨)，‘唎唎利利’(清《同文韵统》(天竺字母谱))。

据说涅槃经，鲁流卢楼是佛的意思，法的意思，僧的意思，对法的意思，有这么四个意思。由此，唐国僧侣创作佛教歌曲时就用这四个词语来做和音。唐时期用《涅槃经悉曇章》中的四个词语鲁流卢楼 做和音，但到了后世就逐渐变得复杂起来。如上述例子所示，在不空和定惠的译文中已经出现了‘哩哩口吕噠’。当初‘鲁流卢楼’做和声效果，但后来变成咒文。<sup>13)</sup>

从唐代到现代，中国的‘啰哩噠’在各种文学作品的类型和体裁中都有表现不同的改变。历来社会各阶层继承这个‘啰哩噠’口音，其包括佛教僧侣，道教道士，巫婆，戏剧，木偶剧的表演者，一般市民等等。而且在中国把啰哩噠变形为‘哩噠罗’，‘罗罗噠’，‘罗噠罗’，‘噠罗噠’，‘哩罗噠’，‘罗哩噠’，‘刺哩’‘罗哩’‘罗罗哩’‘那罗离’‘罗哩哩’‘哩罗哩’‘罗哩罗’‘罗犁罗’‘哩罗噠’‘阿里里’‘阿里啦’‘阿里啦哩’等等而表现出来。<sup>14)</sup>

韩国情况与中国相似，我们可以看到在高丽俗谣，民谣，木偶戏，佛教和道家的真言中继续被继承着有关啰哩噠的口音。尤其是高丽俗谣中的啰哩噠变形跟中国几乎完全一模一样。除此以外，朝鲜中期《真言集》中的毗沙门天王咒文的阿里，NONARI, GUNARI, 《佛说明堂经》的阿拉里，SARARI, ARIRANG, 《불성금강경유가최승비밀성불수구...》佛经的ARARI, AARI, 旌善阿里郎及近代民谣京畿阿里郎的阿里，阿拉里，木偶戏的口音NAYINA, LILI LALA, LALILA也可以是与啰哩噠有关的口音。<sup>15)</sup>

对日本看来，现在佐渡岛的‘Noroma木偶’第一节场景中开始朗读‘PI-YaLuLuLuPi-YaLuLu

12) 啰哩噠的梵曲《罗犁罗》起源论是由康保成提出来的。他认为波斯和印度的音乐早就通过丝绸之路传播到中国，把天竺(印度)的乐曲《罗犁罗》可能是啰哩人的音乐。啰哩人或啰哩回都指示吉普赛人。他看作最晚晋(西晋：265-316, 东晋：317-420)时期传来的梵曲《罗犁罗》成为‘啰哩噠’的根源。进而他主张在唐时期南卓的《羯鼓录》上所附加的《诸宫曲》的《太簇宫》下面有着被叫《罗犁罗》的曲名，由于羯鼓本来是西北少数民族的乐器，《罗犁罗》一定是西域乐曲。康保成，《啰哩噠与中国戏曲的传播》，《戏曲艺术源流》，广东高等教育出版社，2005，77-102页。

13) 引用本书内容。饶宗颐，许章真译，《梵文四流母音 RRLI與其對中國文學之影響》，《梵學集》，上海：上海古籍出版社，1993，187-194页。

14) 请对中国文学艺术体裁中出现的有关啰哩噠的口音或历来佛教僧侣，道教道士，巫婆相关的啰哩噠的具体事例参考下面的文章！饶宗颐，《南戏戏神咒‘啰哩噠’之谜》，《梵學集》，上海：上海古籍出版社，1993，85-88页。安祥馥，《啰哩噠与阿里郎 - 其现象与意义》，《中国学报》第59集，韩国中国学会，2009.6，135-140页。

15) 田耕旭，《阿啦哩’口音的普遍性与韩国的独自性》，《Comparative Korean Studies》Vol.20 No.2，国际比较韩国学会，2012.8。这篇论文用具体的几种口音事例来比较一下中国口音，请参考！

LuLuWooLuLuLuLu.....DeCoDenDeCoDeDenDeCoDeCoDeCoDenDeCo和NuRaRi-NuRaRi-NuRaRi-NuRa-TtoDoJaiDoJai(东西)的口音。在‘能’假面剧节目单的〈翁〉中, 老头儿登场时开始朗读DoLaLiDaLaLiAGaRiRaRaRi的口音。

如上文所述, 口音‘啰哩嚏’对东亚地区各种方面有影响。本节对啰哩嚏与高丽俗谣的余音, 东亚木偶戏口音相关方面做进一步的分析。

### 1) 啰哩嚏与高丽俗谣的余音

一般把〈城皇饭〉的口音视为巫歌系列高丽俗谣, 但一位学者金学成认为, 把它不是单纯模仿乐器声音的口音, 而是一种咒术的真言。<sup>16)</sup>除了〈城皇饭〉以外, 〈九天〉〈军马大王〉〈别大王〉〈大国1〉〈大国2〉〈大国3〉〈内堂〉〈大王饭〉〈雉礼歌〉等巫歌系列高丽俗谣中出现的口音大都可以看作真言。

但巫歌系列高丽俗谣〈内堂〉和〈城皇饭〉并不是一个纯粹的巫歌, 而是巫术与佛教掺杂在一起的。在〈内堂〉中把神格如圣人无上, 两山大勒这般设定为佛父或弥勒菩萨, 由此来看, 这首歌曲并不是一种纯粹的巫歌, 而是巫术与佛教掺杂在一起的巫歌。笔者认为这个观点是很自然的。

〈城皇饭〉以呼吁佛教五方神的顿呼法为主。就是说, 这首歌曲具有迎神而被坐定后进行奉拜的迎神与请拜的功能。这里请拜的神化作为持国天王, 广目天子天王, 增长天王, 毗沙门天王等四天王和黄四目天王, 可以说是佛教五方神。从而这首歌曲并不是一种纯粹的巫歌, 可以看作一种巫术与佛教掺杂在一起的巫歌。如果是这样, 上述的巫歌系列高丽俗谣中出现的口音大都可能是佛教真言。

这时, 要注意的是佛教‘啰哩嚏’的口音。本来这些口音并不是没有任何意思的歌词。作为包含重要含义的佛教口音, 可以说是一种咒术的真言, 在中国, 这些佛教真言在道教和巫术中继续继承着, 道士和巫婆也朗读口音。进而这些口音可以在巫歌系列高丽俗谣中出现。

这首歌曲〈九天〉由‘哩鲁哩仁那楼哩哩鲁仁那鲁哩哩哩鲁哩仁那哦哩仁那 那哩仁那鲁仁那鲁哩哩鲁哩仁那’构成。这里鲁哩仁就是啰哩嚏, 是因为〈九天〉的‘鲁’和‘啰’相通。<sup>17)</sup>哩仁那与啰哩嚏所变形的哩嚏啰相一致, 鲁仁那与啰哩嚏所变形的啰嚏啰相一致。那哩仁那中的那哩仁与啰哩嚏相一致, 哩仁那与哩嚏啰相一致。在福建省寿宁县岱阳村的元宵福和梨园教的傀儡戏〈华光传〉中的啰哩嚏被变形为‘啰哩嚏, 哩嚏啰, 哩哩哩, 哩哩哩, 哩哩哩, 哩哩哩, 哩哩哩, 哩哩哩’。<sup>18)</sup>

〈九天〉的鲁哩哩(哩哩哩), 哩哩, 哩鲁(哩哩)就是‘啰哩嚏’的变形。宋代《法演禅师语录》上卷中“哩哩哩, 哩哩哩”, 宋代《古尊宿语录》第29卷〈舒州龙门佛眼和尚语录〉中的“哩

16) 韩国精神文化研究院, 《韩国民族文化大百科全书》, 城皇饭条。

17) 〈九天〉的‘哩仁那’就是中国‘啰哩嚏’所变形的‘哩嚏啰’, 但‘哩仁那’中使用‘那(哩)’. 而且‘啰哩嚏’表为现‘鲁哩嚏’, ‘啰哩嚏’所变形的‘哩嚏啰’表为‘鲁仁那’. 就是说, 把〈九天〉中的‘鲁’视为‘啰(那)’. 现在中国福建省的演戏者发音‘啰哩嚏’时, 也有使用方言发音方式的情况, 这时朗读‘哩哩嚏’的口音。因此可以理解〈九天〉的‘鲁哩嚏’就是‘啰哩嚏’, ‘鲁仁那’为‘哩嚏啰’, ‘鲁哩哩’为‘哩哩哩’。

18) 7原来来源于佛教的‘啰哩嚏’在‘梨园教’等道教广泛使用。



哩啰，啰哩哩”，宋代《五燈会元》第13卷中的文遂禅师朗读的“啰哩哩”，同书第6卷中的白雲端和尚朗读的“哩哩哩”等等都来自于‘哩哩哩’。<sup>19)</sup>由此看来，〈九天〉的鲁哩哩(啰哩哩)，哩哩，哩鲁(哩哩)也可以理解从‘哩哩哩’中派生出来的。

这首歌曲〈军马大王〉由“哩喏楼，喏哩喏楼仁喏哩楼，喏楼喏哩喏楼，哩喏楼哩喏哩楼，鲁哩 鲁哩哩，喏哩喏 哩喏楼 仁喏哩楼，喏楼 喏哩喏楼，哩喏鲁哩 喏哩楼”等的口音构成。这里鲁哩(哩哩)，鲁哩哩(啰哩哩)是从‘哩哩哩’中派生出来的，也可以在中国僧侣的口音中看到。

这首歌曲〈别大王〉由“鲁仁那哦哩那哩哩哩鲁仁哩 呢哩哩仁哩那哩那哩仁那鲁鲁仁那哩仁那 鲁鲁仁那哩仁那”等的口音构成。这里的鲁仁那为哩哩哩，鲁哩那为哩哩哩，哩仁那为哩哩哩，可以说是哩哩哩的变形。如上述的中国佛教僧侣口音所示，哩哩哩，呢哩(哩哩)，那哩那(哩哩哩)也都是从‘哩哩哩’中派生出来的。

〈雉礼歌〉中‘哩哩哩哩’的‘哩哩哩’，‘那哩哩(哩哩哩)’，‘哩哩哩’也是从‘哩哩哩’中派生出来的。通过这些例子，我们可以理解〈九天〉〈军马大王〉〈别大王〉〈雉礼歌〉的口音都来源于佛教的‘哩哩哩’。就像从〈内堂〉〈城皇饭〉是巫术与佛教掺杂在一起的事实可以看到，佛教真言插入在巫歌系列高丽俗谣〈九天〉〈军马大王〉〈别大王〉〈雉礼歌〉中可以说是很自然的现象。

## 2) 哩哩哩与东亚木偶戏的口音

在韩国木偶戏研究初期，一位学者金在喆提出木偶戏自印度经西域，中国传入到韩国，再经韩国传播到日本的说法后，得到许多学者的支持。他对此作出了如下解释，首先木偶戏的𪛗𪛗(ggokdu)意味着木偶人，可以把它看作来源于中国的郭秃那里，日本把木偶称呼傀儡，其发音为くぐつ。

因此韩国的𪛗𪛗(ggokdu)是从中国的郭秃那里来的词语，日本的くぐつ也是韩国的𪛗𪛗(ggokdu)所变形的词语。<sup>20)</sup>而且对舞台的结构，演出方式，名称的高度类似性来看，随着游浪艺人从中亚移动，其部分艺人在汉代进入中国后，再经过韩国进入到日本。其游浪艺人如下；中国的西域艺人(包括吉普赛人)，韩国的杨水尺，日本的傀儡子。<sup>21)</sup>

在现在中国福建省传统木偶剧傀儡戏的开场曲中，进行木偶戏舞台净化或戏神田元帅登场在舞台时朗读‘哩哩哩’。

〔地锦裆〕(相公唱)上马落马来管军，劝恁世上人，做兄弟，做夫妻，相邀相惜相和顺。今旦弟子请我来赛愿，赛愿后，保底弟子出了大阵小阵好儿孙。登科连枝乞人编，编出一段好戏文。𪛗𪛗哩，𪛗𪛗哩，𪛗𪛗哩……<sup>22)</sup>

19) 请参考脚注14中的论文。

20) 金在喆，《朝鲜戏剧史》，学艺社，1939，159页。

21) 同书，111-118页，155-163页。

22) 陈天保·蔡俊抄，〈泉州提线木偶戏传统剧本大出苏〉，《泉州地方戏曲》第一期，福建省泉州地方戏曲研究社编，1986年11

引例指出戏神田公元帅祝福观众的内容,最后部分里朗读着嘞哩噠,嘞哩噠,嘞哩噠.....的口音。就是说,戏神田公元帅为净化舞台而朗读秘密咒文。一般把它叫嘞哩噠,这里变为嘞哩噠。由于口音的原因,不同地区使用的汉字有所不同。

但是在福建省寿宁县岱阳村的元宵福和梨园教的傀儡戏《华光传》的第一节场景中,田公元帅把‘嘞哩噠’变为“嘞哩噠,哩噠啰,嘞哩哩,嘞哩噠,嘞哩噠,哩噠啰,哩噠噠,嘞哩噠,哩噠噠”继续朗读。

在韩国男社堂牌木偶戏的第一节场景中有如下四种口音;Heoyi(Hey)~ HeoyiHeoyiHeo Hum A~Hey~, TeYiRuTeyiruTiera Ta TeyiruTeyiruTeyiruYaha, NaANeiNaYiNaLiLiLaLaEr Su 真好哇! LiLiLiRatdaLiLiLaLaLaLaeLaLiLa, Ninano Nan-SilNinanoNansilNanine-E Hehe he-hehe Nan-Sil Na-JilNajil-NinanoNansil等等。

我们认为其中木偶戏的NaANeiNaYiNaLiLiLaLaErSu 真好哇! LiLiLiRatdaLiLiLaLaLaLaeLaLiLa, Ninano Nan-SilNinanoNansilNanine-E Hehehe-hehe Nan-Sil Na-JilNajil-NinanoNansil的口音与中国的嘞哩噠有关联。如上文所知,在高丽俗谣中,尤其是看作巫歌系列的〈九天〉〈军马大王〉〈别大王〉〈雉礼歌〉中出现有关嘞哩噠的口音。木偶戏也可能会朗读这类似的口音,但时间过了之后,会自然而然地变为现在的口音。尽管如此,还存在着“哩哩 嘞哩,嘞哩(哩) 嘞哩哩”。

日本佐渡岛的传统Noroma木偶戏历史悠久,第一节场景中也朗读‘PI-YaLuLuLu Pi-YaLuLuLuWoLuLuLuLu.....DeCoDenDeCoDeDenDeCoDeCoDeCoDenDeCo和NuRaRi-NuRaRi-NuRaRi-NuRa-TtoDoJaiDoJai(东西)的口音。

总的来说,东亚传统木偶戏的第一节场景中朗读的口音起源在于,木偶戏开始时轰走舞台的恶鬼并进行舞台净化后迎神的方式。而且具有引入音乐伴奏,并使登场木偶动作协调跳舞欢快的功能。

中国福建省的傀儡戏与梨园教(道教的一种),韩国男社堂牌木偶戏与佛教有密切的关系。日本佐渡岛的Noroma木偶戏旧例くぐつ也是每个晚上向所有神进行祭祀时打着鼓热烈地求福,因此可以说是与宗教有关。随着艺人开始定居生活以来,与佛教寺庙或神社保持着好关系,因此日本的传统木偶戏在与宗教的密切关系下继续继承下去。东亚传统木偶戏的第一节场景中都有着舞台净化,迎神的口音,这是因为演戏者都是与宗教有关的艺人队,这些演戏者也有游浪艺人团身份上的共同点,特别是与吉普赛人有关。

#### IV. 结论

## 《百喻經》소재 <寶篋鏡喻>의 笑話化 양상

김 기 형 | 고려대 국문과 교수

### 1. 머리말

백유경은 인도 僧伽斯那가 비유담 98편을 묶어 찬집한 불전설화집이다. 백유경에 들어 있는 98편의 이야기는 전적인 창작이라기 보다는 인도에서 전래되던 이야기에 기반하여 형성된 것으로 보이는데, 각 이야기마다 불교적 교리의 관점에서 해석한 評語가 덧붙여 있는 점이 특징이다.

백유경은 492년 求那毗地에 의해 漢譯된 바 있으며, 우리나라에도 수용되어 고려대장경에 포함되어 있다. 백유경이 중국과 한국 그리고 일본에 수용되면서, 이 책에 수록되어 있는 작품 가운데 일부는 자국화의 변모를 보이며 새로운 이야기로 전승되는 양상을 보이고 있다. 일찍이 손진태는 ‘한국민족설화의 연구’에서 불전설화의 영향을 받아 전승되고 있는 몇몇 대표적인 유형의 설화를 소개한 바 있다. <洪水說話>, <鼈主簿說話>, <棄老傳說>, <夫妻爭餅說話>, <善人拾金說話>, <鹿·兎·蟾蜍의 나이자랑>, <不識鏡說話>, <西山大師說話> 등이 그것이다.

이 가운데 <不識鏡說話>는 백유경 소재 <寶篋鏡喻>에서 파생된 것으로, <부처송경설화(夫妻訟鏡說話)>로도 일컬어지는 작품이다. 손진태 이후 불전설화에 기반하여 형성된 작품에 주목하는 연구가 어느 정도 이루어진 바 있으며, <不識鏡說話>가 불전설화에 기반한 이야기라는 사실 또한 기왕의 연구에서 여러 차례 언급된 바 있다. 그렇지만 정작 자국화 과정에서 갖게 되는 변용 양상과 의미 등을 심도 있게 구명하는 작품론적 성격의 연구는 거의 없는 것으로 보인다.

본 발표에서는 <百喻經> 소재 <寶篋鏡喻>가 중국과 한국에서 소화화 되는 양상을 살펴보고 각편에 나타난 독자적인 의미를 고찰하는 데 목적이 있다.

### 2. <百喻經> 소재 <寶篋鏡喻>의 특징

백유경에 수록된 작품은 모두 ‘이야기 + 評語’로 구성되어 있다. 이야기는 기본적으로 우언의 성격을 지니고 있으며, 등장인물은 무언가 결핍된 존재로 형상화 되어 있다. 그리고 평어는 이야기의 의미를 불교의 교리를 드러내기 위해 교훈적인 관점에서 해석한 것이다. <寶篋鏡喻>의 경우도 예외는 아니다. ‘옛날 어떤 者가 負債를 갚을 道理가 없어 夜半 逃走를 하게 되어 어떤 曠野에 왔을 때에 衆寶를 넣은 箱子를 發見하였다. 그 箱子는 明鏡으로 뚜껑을

하여 있었다. 逃走者는 좋아라고 그 箱子를 取하고자 하다가 明鏡에 비친 사람의 얼굴을 보고 깜짝 놀라며 「大端히 未安합니다. 나는 당신이 계신 줄 모르고 主人없는 箱子인 줄만 알았습니다.」 했다」는 것이다. 여기에 등장하는 인물은 ‘어떤 사람’으로, 특정 신분이나 성별을 지칭하는 것이 아니라 일반 중생을 가리킨다. 이야기에 대한 평어에 그 점이 잘 드러난다. ‘범부들도 또한 그와 같아서 한량없는 번뇌의 시달림을 받으면서 나고 죽는 마왕(魔王)의 빚쟁이에 게 꺾박을 받고는, 나고 죽음을 피해 부처님 법 안에 들어와 선한 법을 닦아 행하고 온갖 공덕을 지으려 한다. 그러나 보물상자를 보고 거울 속에 비춘 제 얼굴에 미혹된 사람처럼 망령 되게도 나(我)라는 것이 있다고 생각하여 곧 거기에 집착하여 그것을 진실이라 생각한다. 그래서 그만 타락하여 온갖 공덕의 선정과 도품(道品)과 무루(無漏)의 온갖 선(善)을 잃고 삼승(三乘)의 도과(道果)를 모두 잃어버리고 마는 것이다. 마치 저 어리석은 사람이 보물상자를 버린 것처럼, 나라는 견해에 집착하는 사람도 또한 그와 마찬가지로이다.’라는 것이다.

그런데 이야기와 평어 사이에는 일정한 거리가 있는 것으로 보인다. 시각에 따라 이야기를 평어와 다르게 해석할 수 있는 여지가 있기 때문이다. 사실 이야기는 그 자체로 독자적 성격을 지니고 있으며, 심오한 의미를 담고 있는 교훈적 이야기로 바라보지 않더라도 소화로 향유될 수 있는 속성을 지니고 있다. 이는 백유경에 수록된 작품의 우연적 성격에서 기인하는 것이기도 하다.

이 이야기에서 ‘거울’은 주제의식의 구현에 매우 긴요한 역할을 수행하는 상징적 의미를 지니고 있다. 자신을 비추어 보고 깨달음을 얻을 수 있는 매개체가 된다는 점에서 그러하다. 거울 속의 모습은 곧 자기 자신이기도 하다. 그런데 현상계에 있는 자아에만 지나치게 집착한 나머지 객관화 된 자신의 모습 - 어떻게 보면 진정한 자아를 제대로 인식하지 못함으로써, 깨달음의 기회를 잃게 되는 것이다.

술독에 비친 자기 얼굴을 보고 놀란다는 이야기를 담고 있는 <잡비유경(雜譬喻經)>(高麗版大藏經 卷下 수록)소재 이야기도 같은 유형에 속하는 작품으로 볼 수 있다. ‘거울’ 대신 술독에 얼굴을 비추어 본다는 설정과 도인이 등장하여 어리석음을 일깨워주는 것으로 결말을 맺는 것이 다르나, 불교적 교리의 맥락에 속하는 교훈적인 깨달음을 전하고 있다는 점에서 <寶篋鏡喻>의 주제의식과 상통한다고 할 수 있다. “세상 사람들은 어리석고 미혹하여 공(空)을 실(實)이라 생각하는구나.” 그리하여 그 부인을 불러 같이 들어가 보고 말했다. “내가 부인을 위하여 독 속의 사람을 내어 보이리라.” 그는 큰 돌을 가져다 술독을 때려 부수니 전혀 아무것도 없었다. 두 사람은 깨달아 그것은 틀림없이 자기 그림자였던 것을 알고는 제각기 부끄러워하였다.”는 결말이 그 점을 잘 보여준다.

### 3. <寶篋鏡喻>의 笑話化 양상

백유경 소재 <寶篋鏡喻>는 불교적 맥락을 벗어나, 이른바 <不識鏡說話>로 명명된 작품으로 소화화 되어 다양한 변이의 양상을 보이며 문헌과 구전으로 전승되고 있다. 본고에서는 먼저 중국의 경우를 살펴보고, 이어서 한국에서의 전승 양상을 고찰해 보고자 한다.

### 1) 중국의 경우

백유경이 한역되어 중국에 전래된 이후 자국화의 변용 과정을 거쳐 설화화 되는 양상을 보이기도 하는바, <寶篋鏡喻>가 소화화 되어 문헌과 구전으로 전승되는 것도 그 가운데 하나이다. 물론 불교적 교리를 전하고자 하는 본래의 의도를 그대로 이은 사례가 없는 것은 아니다. 『법원주림(法苑珠林)』에 수록된 이야기는 <잡비유경>소재 작품과 거의 같은 내용으로 되어 있는데, 이는 불교와 관련된 내용을 담고 있는 책의 성격에서 비롯된 것이다.

『소림(笑林)』에 <불식경(不識鏡)>으로 전하는 이야기는 비교적 단순구조로 되어 있다. 거울을 모르는 어떤 부인이 있었다. 남편이 시장에서 거울을 하나 사 가지고 오자, 부인은 거울에 비친 자신의 모습을 보고 다른 부인을 데리고 왔다고 화를 냈다. 어머니도 또한 거울을 보더니 안사돈을 데리고 왔다고 화를 냈다는 것이다. <寶篋鏡喻>와 비교하여 달라진 가장 큰 차이는 무엇보다도 평어가 없다는 점이다. 거울이 지닌 의미도 깨달음을 주는 상징성은 약화되고 문명을 나타내는 사물로 변모되고 있음을 알 수 있다. 『계안록(啟顏錄)』에 수록된 이야기는 좀 더 복잡한 양상을 보이고 있다. 운현(雲縣) 동자상(董子尚) 마을 사람이 모두 바보라고 설정되어 있는데, 그 가운데 한 집안 사람이 이야기의 중심에 자리하고 있다. 그 마을에 사는 어떤 아들이 노비를 사러 시장에 갔다가 거울에 비친 자신의 모습을 보고 힘 센 노비가 있다고 생각하여 비싼 가격에 거울 샀다는 것이다. 그런데 아들 뿐만 아니라 아버지와 어머니 모두 상황 파악을 제대로 못하는 바보로 형상화 되어 있다. 나아가 무당이 등장하여 굿을 하는 장면을 통해, 무속에 대한 풍자적 시선을 드러낸다. 이 밖에 거울을 소재로 등장인물의 어리석은 행위를 통해 웃음을 유발하는 이야기로, 『광소부(廣笑府)』의 <건파(虔婆)> 『유루잡찬(兪樓雜纂)』의 <일소(一笑)>, 『파체록(破涕錄)』의 「향인매경(鄉人買鏡)」 등이 있다.

그런데 거울의 존재를 몰라 다투던 어리석은 인물들이 옳고 그름을 분별해 달라고 관가에 송사를 하는 삽화가 덧붙는 유형이 있다. 『소부(笑府)』의 <간경(看鏡)>과 『소림광기(笑林廣記)』의 「간경(看鏡)」이 이에 해당한다. 거울을 사온 남편과 이를 본 부인이 다투다가 송사를 하게 되는데, 송사를 담당한 관리의 반응 또한 올바른 상황 인식과는 거리가 먼 것이다. 『소부(笑府)』의 <간경(看鏡)>에서, 관리는 거울을 보고 크게 화내며 “부부간에 화합하지 않은 일을 어찌하여 마을 관리에게 와서 해결해 달라고 요구할 필요가 있는가?”라고 말하는 것으로 되어 있다. 이러한 행태로 말미암아 관리 또한 거울을 제대로 인식하지 못하는 남편이나 아내와 같은 범주의 인물로 전락하게 됨으로써 골계화 되는 것이다.

거울을 구입하게 되는 경위나 과정에 대해서는 각편에 따라 조금씩 다른 양상을 보이는데, 부인이 남편에게 빚을 사오라고 하면서 달 모양을 닮았다고 알려주었지만 남편은 시간이 지나 보름달이 된 것을 보고 거울을 사오게 되었다는 삽화가 가장 폭넓게 전승되고 있다고 할 수 있다. 『소부(笑府)』, 『광소부(廣笑府)』, 『소림광기(笑林廣記)』, 『파체록(破涕錄)』 등에 수록되어 있는 이야기가 이에 해당한다.

문헌에 수록되어 전하는 이야기는 기본적으로 識者 소화의 성격이 강하다. 불교적 교리의

관점에서의 교훈적 해석을 탈각시켰으면서도, 웃음의 이면에 놓여 있는 풍자와 해학의 깊이를 갖추고 있다는 점이 특징이다.

중국 구전설화는 『중국민간고사집성(中國民間故事集成)』(1995~2003)에서 확인해 볼 수 있다. 이 책은 중국 각 성(省)별로 설화를 수집하여 발간한 설화집으로, 지금까지 30권이 출판되었다. 이 책에 수록된 작품 가운데 貴州에서 채록된 <鏡子>와 浙江에서 채록된 <不識鏡子> 두 작품은 송사형에 해당한다. <鏡子>에서는 송사와 관련하여, 현령 부인이 나서 거울에 비친 자신의 모습을 보고 ‘현령의 부인까지 강점하려고 하느냐고 하면서 치도곤 50대를 치라’고 명하는 것으로 결말을 맺고 있다. <不識鏡子>에서는 현관이 거울을 보더니 이미 현관을 청했는데 왜 나를 또 불렀느냐고 하면서 가버리는 것으로 결말을 맺고 있다. 두 이야기에서 관리 또한 정상적인 인식 능력을 갖추지 못한 인물로 형상화되고 있는 것이다.

나머지 이야기는 해학적인 결말로 끝나는 전형적인 소화로, 寧夏 지역의 <穿衣鏡>, 山西 지역의 <買木梳>, 北京 지역의 <照鏡子>, 廣西 지역의 <買梳子> 등이 이에 해당한다. 이러한 현상은 이야기가 구전되면서 전형적인 소화류로 변모하여 전승되고 있음을 보여주는 것이다.

중국에서 문헌과 구전으로 전승되고 있는 <불식경설화>의 특징으로, 평어가 없다는 점, 송사형에 속하는 유형에서 관리까지 풍자의 대상이 되고 있다는 점, 깨달음의 매개체로서의 의미를 지니고 있던 ‘거울’이 문명을 상징하는 의미로 변용되어 있다는 점 등을 들 수 있다.

## 2) 한국의 경우

한국에서 전승되고 있는 <不識鏡설화>가 자생적으로 형성되었을 가능성이 없는 것은 아니다. 그렇지만 그 성립과 전승에 있어 백유경의 <寶篋鏡喻>와 소화로 전승되고 있는 중국 설화의 영향을 부정하기 어렵다고 생각한다.

### (1) 문헌에 수록된 이야기

문헌에서 보이는 가장 이른 시기 작품은 15세기 역학서인 『訓世評話』에 수록되어 있는 <不識鏡>이다. 이 작품은 중국의 이야기를 수용한 것으로 보인다. 이 책은 중국 역학서로서, 중국과 관련된 자료를 바탕으로 편찬된 것이다. 공간 배경이 중국 소주로 설정되어 있는 점도 그러한 각도에서 이해할 수 있다. 이웃 사람이 어리석음을 일깨워 주는 것으로 결말을 맺고 있는 점이 이 작품의 가장 큰 특징이다. 이 이야기에서 거울은 단순히 문명의 상징이 아니라 깨달음을 상징하는 매개체로서의 의미를 지니고 있다.

홍만중의 『명엽지해(冥葉志諧)』에는 <夫妻訟鏡>이라는 제명으로 해당 이야기가 수록되어 있다. 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인이 다투다가 송사를 하게 되었는데, 송사를 담당 한 관리 또한 거울에 비친 모습을 보고 신임관리가 왔으니 업무를 그만 마치라는 명을 내렸다는 것이다. 이에 대해 홍만중은 세 사람을 3대 바보라고 일컫을 수 있다는 評結을 부연하고 있다.

20세기 문헌에 수록된 작품으로, 손진태의 『조선민담집』에 수록되어 있는 <村婦不識鏡>과 『요절초풍 익살주머니』에 수록되어 있는 <거울 첩>을 꼽을 수 있는데, 두 작품 모두 송사 삽화가 포함되어 있지 않은 전형적인 소화라는 점에서 전대 문헌에 실린 이야기와 구별된다. 특히 <거울 첩>에서는 서울과 시골이 대비되는 상황이 설정되어 있으며, 거울은 문명을 상징하는 매개체로 등장하고 있다.

## (2) 구비전승 되는 이야기

한국에서 구비전승되고 있는 이야기는 『한국구비문학대계』를 통해 확인할 수 있다. 이 책에 수록된 작품을 보면, 전형적인 소화로 볼 수 있는 각편이 가장 많다. <거울을 처음 본 사람>(1-4)은 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인이 다투다가 결국 거울이 깨지게 되고 말았다는 내용으로 되어 있다. <거울을 몰라본 사람들>(4-5)은 거울 속에 비친 모습을 보고 남편과 부인 그리고 시어머니와 시아버지가 다투는 것으로 결말을 맺고 있다. <민경 이야기>(7-5)는 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인이 다투는데, 시어머니와 시아버지도 가세하여 엉뚱한 반응을 보이는 것으로 끝나는 이야기다. <거울에 비친 모습들>(7-9)은 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인 그리고 시어머니가 다투는 것으로 결말을 맺고 있는 전형적인 소화이다. 서두에 남편이 거울을 구입하는 이유가 비교적 길게 부연되어 있다. 거울에 비친 자신의 모습을 돌아가신 아버지와 너무 닮았기 때문에, 거울만 있으면 아버지를 늘 볼 수 있다는 생각에 구입했다는 것이다. 이 이야기에서 거울은 문명의 상징으로 등장하고 있는데, 이는 話者가 이야기의 서두와 결말에서 우리나라가 미개했기 때문에 생긴 일이라는 점을 부연하고 있는 데서도 잘 알 수 있다. <거울 속의 사람들>(2-6)은, 부인이 남편에게 빗을 사오라고 하면서 달 모양을 닮았다고 알려주었지만 남편은 시간이 지나 보름달이 된 것을 보고 거울을 사오게 되었다는 삽화를 중심으로 한 이야기다. 어리석은 행위의 주체는 남편과 부인 그리고 시어머니와 시아버지 나아가 마을 인 양첨지로까지 확대되어 나타나는데, 흥미로운 점은 싸움 끝에 거울이 깨지는 것으로 결말을 맺는 것이 아니라 이후 다른 삽화가 부연되어 있다는 사실이다. 거울을 통해 예쁜 여성의 존재를 알게 된 아들이 부인을 내치려고 하자, 부인은 시어머니에게 단장을 잘해 보라는 충고를 듣고 그대로 시행한 후 남편에게 친절으로 가겠다고 말한다. 그러자 남편은 예뻐진 부인의 모습을 보고 그대로 살아도 된다고 말하는 것으로 끝나는 것이다. 이 이야기에서 ‘거울’은 불전설화에서 보이는 상징적 의미와는 맥락이 다르지만, 새로운 자아를 발견하는 데 기여하고 있다는 점에서 속화된 형태로 그 본질적 기능이 이어지고 있는 것으로 볼 수 있다.

<우자(愚者)의 거울>(5-4)은, 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인 그리고 어머니가 엉뚱한 소리를 하는데, 이를 본 아버지가 거울의 기능을 설명하면서 세 사람의 어리석은 행위를 일깨워주는 것으로 결말을 맺고 있는 이야기다.

<신중과 남자중의 유래>(8-1)는 거울에 비친 모습을 보고 남편과 부인이 다투는 점에서 전형적인 소화의 모습을 지니고 있지만, 그로 인해 부부는 서로 갈라서기로 하고 부인은

신중(여승)이 되고 남편은 남자중이 되었다는 것으로 결말을 맺고 있는 점이 특이하다.

<不識鏡설화> 가운데 거울이 문명의 상징으로 등장하는 유형의 이야기는, 시계나 사진 혹은 기차(전차)를 모르는 사람들의 이야기로 변주되면서 새로운 변이형으로 거듭나는 모습을 보이기도 한다. <귀신불은 시계>(7-9)는 시계에서 나는 똑딱거리는 소리가 귀신 소리인 줄 알고 무당에게 굿을 의뢰했다는 어느 이조판서에 관한 이야기다. <등사 잉크로 베껴낸 사진>(7-9)은 개화기에 겪은 문화적 충격을 반영한 것으로, 사진을 찍어 준다고 하면서 얼굴에 잉크를 묻혀 등사기를 돌렸다는 내용의 이야기다. <감을 이고 공차를 탄 양심>(7-9)은 차를 타 본 경험이 없는 어떤 여인이 공짜로 탄 차에서 차에게 미안하다면 감을 내내 머리에 이고 탔다는 내용의 이야기다.

#### 4. 마무리

설화 발생의 문제와 관련하여, 자생설과 전파설이 공존하고 있다. 그렇지만 이 문제는 작품별로 그 양태가 다르기 때문에 일률적으로 어느 한 관점에서만 접근할 일은 아니다. 그리고 영향관계가 있다 하더라도, 전승 과정에서 보이는 변이의 측면에 주목하여 각편의 독자성을 존중할 필요가 있다.

百喻經 소재 <寶篋鏡喻>는, 불전설화에 기반을 둔 이야기가 인접국가에서 변이를 보이며 다양한 각편으로 전승되고 있음을 보여주는 대표적인 사례이다. 백유경 소재 <寶篋鏡喻>는 불교적 교리를 드러내기 위한 작품이나, 후대로 오면서 불교적 맥락에서 벗어나 풍자적 해학적 웃음을 야기하는 소화로 변용되면서 다양한 각편으로 전승되고 있다. 거울을 얻게 된 동기가 각편에 따라 다르게 설정되는가 하면, 거울을 보고 놀라는 가족도 부인·남편·시아머니·시아버지로 확대되기도 하는 면모를 보이기도 한다. 결말도 부부가 서로 다투다 거울을 깨뜨리는 경우, 관가에 거울을 가지고 송사하러 가는 경우 등 각이한 양상을 보이고 있다.

불전설화의 소화화는 중국에서 이른 시기에 이루어졌음을 알 수 있다. 평어가 탈락되고, 시대상을 반영하며 풍자의 묘미를 보여주는가 하면, 순수한 소화로 전승되는 경우가 공존하고 있다. 한국의 경우, 문헌으로 전승되는 이야기는 중국의 그것과 상당히 유사한 모습을 보이고 있으며 識者소화의 성격을 지니고 있다. 그런데 구비설화로 전승되는 이야기 가운데 송사형에 해당하는 각편은 확인되지 않는다는 점이 특징이다. 근대에 들어와 <불식경설화>는 시계나 사진 혹은 기차(전차)를 모르는 사람들에 관한 이야기로 변주되면서 새로운 변이형으로 거듭나는 모습을 보이고 있음을 확인했다.

<寶篋鏡喻>에 등장하는 거울은 작품의 주제의식을 파악하는 데 있어 중요한 의미를 지니고 있다. <寶篋鏡喻>에서는 ‘거울’이 가상과 실상의 문제 혹은 자아에 대한 깨달음의 문제를 보여주는 상징적 의미를 지니고 있다. 그런데 소화화 되는 과정에서 ‘거울’은 문명의 상징으로 전이되면서, 풍자적·해학적 웃음을 자아내는 기제로 작용하고 있다.



---

## 《百喻經》中所載〈寶篋鏡喻〉的笑話化的樣子

金基珩 | 高麗大 國文科 教授

---

### 1. 序論

百喻經是印度伽斯那匯總98篇譬喻譚編撰而成的佛經說話集。百喻經中收集的98篇故事不全是獨自創作的，而是把印度傳來的故事做為基礎而形成的，每一個故事都添加了從佛教教理的觀點上進行描述的評語。

百喻經是492年求那毗地漢譯而成的，我們國家將此書收錄在高麗大藏經中。可以看出百喻經在中國，韓國，還有日本都被收容，並且此書收錄的作品中有一部分本國化的變化以及作為新的故事來傳頌的樣子。孫晉泰在‘韓國民族說話的研究’中介紹了幾個受到了佛經說話的影響而傳頌的幾個代表類型的說話。〈洪水說話〉，〈鼈主簿說話〉，〈棄老傳說〉，〈夫妻爭餅說話〉，〈善人拾金說話〉，〈鹿·兔·蟾蜍的年齡夸耀〉，〈不識鏡說話〉，〈西山大師說話〉等等。

其中〈不識鏡說話〉是由百喻經所載〈寶篋鏡喻〉派生而成的，也可以稱為〈夫妻訟鏡說話〉。孫晉泰以後出現了一些對於以佛經說話為基礎形成的作品進行的研究，並且在以往的研究中多次提起了〈不識鏡說話〉是以佛經說話為基礎而形成的故事。但是幾乎看不到圍繞自國話的創作過程中所產生的變容樣子及意義而展開的有深度的探究的具有作品論特點的研究。

本發表的目的是考察《百喻經》中所載的〈寶篋鏡喻〉在中國和韓國笑話化的樣態，以及每篇故事中所展現出來的獨自的意義。

### 2. 《百喻經》所載〈寶篋鏡喻〉的特徵

百喻經中收錄的作品全部由故事+評語構成的。故事一般帶有基本的寓言性格，登場人物則以存在一定不足的形象而登場，並且評語是在為了展現佛教教理的教訓性的觀點下來闡述的故事的意義的。當然〈寶篋鏡喻〉也不例外。‘從前，有一個人不知道負債要還的道理，半夜逃走后來到一個曠野上，發現了裝有眾寶的箱子，那個箱子有一個用明鏡做成的蓋子。逃走者說很好，於是去取箱子當他看到明鏡中有個人的樣子大吃一驚說道‘打擾了，我不知道你在这，我以為是沒主人的箱子。’這裡登場人物設定為一個人，沒有特定的身份和性別只是一般的眾生。關於此故事的評語很好的展現了這一點。‘世間的人也是這樣，受著無量煩惱的窮迫困擾，又受著生死魔王債主的纏著，想要逃避生死，就進入佛法中，修行善法，作種種功

德，恰如遇見寶篋一般。受到對身體持真實之我的見解這面鏡子的惑亂，錯誤地以為有真實的我，即刻就封閉起來，與善法無緣了。于是墮落，失掉了種種功德，心體寂靜、止于一境的道法的品類，出離了煩惱的種種善法，曆經三乘得到的道果，所有這一切都失卻了。像那愚人一樣，棄離了寶篋，執著于真實之我的見解的人，也是這樣。’

但是可以看出故事與評語之間存在一定的距離。根據視角的不同對故事的解說也有所不同。事實上，故事的本身具有獨自的性格，深奧的意義，即使不作為教訓的故事而作為笑話來看也具有這樣的屬性。這是由於百喻經中所載的作品具有寓言的性格所造成的。

這個故事當中，鏡子具有體現主題意識重要作用的象徵意義。可以說是使人們在看到鏡子中自己的模樣後從而醒悟的媒介體。鏡子里的樣子就是自己本身，但是人們只注重形象界中的自我，而留下了客觀的自我的形象-不管怎麼樣看也不能真正的認識自我，從而失去了醒悟的機會。

<雜譬喻經>(高麗版大藏經,卷下)中收錄的看到酒缸中映出的自己的臉而大吃一驚的故事也屬於這一類型的作品。雖然用酒缸來代替鏡子，並且將故事設定為用酒缸來照出人的影子，最後以道士打破缸來喚醒了愚蠢的行為為結尾(與不識鏡說話)有所不同，但是，在傳達佛教教理的脈絡中所含有的教訓性的感悟上，與<寶篋鏡喻>的主題意識是想通的。‘世上的人們愚蠢迷惑，認為空就是實。’於是丈夫叫夫人一起進去看。丈夫說道‘我為了夫人要把缸裡的人拿出來看看’。他拿著大的石頭打碎了酒缸裏面什麼都沒有，兩人頓時醒悟了，知道了那就是自己的影子，都感到不好意思。

### 3. <寶篋鏡喻>의 笑話化的 樣子

百喻經所載<寶篋鏡喻>擺脫了佛教的脈絡，可以看出以<不識鏡說話>命名的作品笑話化而形成的多樣變化的樣子並且以文獻及口傳的方式來傳頌。本稿首先對中國的情況進行研究，接下來再對韓國的傳承樣子進行考察。

#### 1) 中國的情況

百喻經漢譯後傳到中國，經過其本國化的變容過程可以看出它說話話的形態，<寶篋鏡喻>就是其笑話化以文獻和口碑的形式而傳承的其中的一種。當然為了傳播佛教的教理而將原來的意圖原原本本傳承下來的事例並不是沒有。《法苑珠林》中收錄的故事與<雜譬喻經>中所載的作品內容幾乎相同，這是因為兩本書的內容都有有關佛教的原因。

《笑林》中的<不識鏡>故事具有比較單純的結構。有一個不知道鏡子的夫人，讓丈夫去市場的時候幫她買回一個鏡子，夫人看到鏡子中照出來的自己的模樣以為(丈夫)帶了其它的女人回來非常生氣。母親看了鏡子以為兒子把丈母娘也帶了回來同樣也很生氣。此故事與<寶篋鏡喻>相比最大的差異是沒有評語。可以看出鏡子所具有的意義和悟性弱化，變成了顯露文明的事物。《啟顏錄》中收錄的故事比較複雜，故事是將雲縣董子尚村的人們全部設定為傻瓜，並且圍繞其中一家人為中心而展開的。村裡居住的一個兒子要去市場上買奴才，他

看到鏡子里照出來的自己的模樣以為是有力氣的奴才，於是就用高昂的價格買下了鏡子。但是這裡值得一提的是故事不光圍繞兒子進行了闡述，同時也把握住了爸爸媽媽的傻瓜形象。最後通過武當登場跳大神的場面，對巫俗進行了諷刺。除此以外，以鏡子為題材通過一些愚蠢的行為而誘發笑的故事還有《廣笑府》的〈虔婆〉，《俞樓雜纂》的〈一笑〉，《破涕錄》的〈鄉人買鏡〉等。

還有的加入了由於不知道鏡子的存在而爭吵的愚蠢之人請官家辨別對錯而提起诉讼的插話的類型。《笑府》的〈看鏡〉和《笑林廣記》中的〈看鏡〉都屬於這一類。買回鏡子的丈夫與看到鏡子的夫人爭吵後進行了訴訟，但是擔當訴訟的官吏的反應與正確的認識還有一定的距離。《笑府》所載的〈看鏡〉故事中，官吏看到鏡子後非常生氣的說到：“夫婦之間不和的事怎麼可以來請官吏解決呢？”此形態是由於此故事把官吏淪落到了對鏡子不能正確認識的丈夫與夫人的行列。

無論是購買鏡子的經由還是對於官廳的描述都會有些細微的差別，其中流傳最為廣泛的插話基本上是夫人讓丈夫買回梳子，並且告訴丈夫梳子的樣子與月牙相同，但是隨著時間的流逝，當丈夫看到月亮時月亮恰為圓月，所以丈夫買回了和圓月有著相似模樣的鏡子。《笑府》，《廣笑府》，《笑林廣記》，《破涕錄》等這類文獻中收錄的故事都屬於這一類。

文獻中收錄傳播的故事基本的識者的性格比較強。脫離了佛教教理觀點嚇得教訓性的解說，具有笑的背後有深度的諷刺及滑稽的特點。

中國的口傳說話可以在《中國民間故事集成》中找到。此書收錄了中國各個省的故事，至今為止共出版了30卷。其中貴州卷中收錄的〈鏡子〉與浙江卷收錄的〈不識鏡子〉兩個作品屬於訴訟型的故事。〈鏡子〉與訴訟相關連，最後以縣令的夫人看到了鏡子中照出的自己的模樣，說道，“你怎麼連縣令的夫人也敢搶佔？”並下令對其責罰50大板而結束。《不識鏡子》中，最後以縣官看到鏡子後問道，已經請了縣官為什麼還要叫我的結尾而結束。兩個故事中，都刻畫了沒有具備正常認識能力形象的官吏。

剩下的故事則是以滑稽的結尾而結束的典型笑話，寧夏地區的〈穿衣鏡〉，山西地區的〈買木梳〉，北京地區的〈照鏡子〉，廣西地區的〈買梳子〉等都屬於這一類。我們可以看出此類故事經過口傳轉變為了典型的的笑話類。

中國的文獻和口傳的不識鏡說話的特徵是沒有評語，在訴訟型的說話中把官吏也作為了諷刺的對象，並且將具有感悟的介質作用的鏡子的意義轉化為文明象徵的意義等。

## 2) 韓國的情況

韓國傳頌的不識鏡說話自生而形成的可能性不是沒有，但是很難否定在成立和傳承的過程中，受到了百喻經中〈寶篋鏡喻〉和作為笑話作為笑話而傳頌的中國傳說的影響。

### (1) 文獻中收錄的故事

文獻中最早看到的作品是15世紀易學書《訓世評話》中收錄的〈不識鏡〉，可以發現這個

作品中也收錄了中國的故事，此書作為中國的易書，是將與中國相關聯的資料做為基礎編撰而成的。將空間背景設定為中國的蘇州，也可以從這個角度來理解。此作品最大的特徵是以鄰居喚醒了愚蠢的行為作為結尾。這個故事中，鏡子不僅是單純的文明的象徵，同時還帶有教義象徵的媒介體的意義。

洪萬宗的《荇葉志諧》中收錄了以‘夫妻訟鏡’為名的故事。看到了鏡子照出的模樣，丈夫和妻子爭吵後進行了訴訟，擔當訴訟的官吏看到鏡子中自己的模樣，以為是新任的官吏來了，立即下令結束工作。對此，洪萬宗在評結中將三人稱為大傻瓜。

作為20世紀文獻收錄的作品，值得一提的是孫晉泰在《朝鮮民譚集》中收錄的〈村婦不識鏡〉和《요절초풍 익살주머니》中收錄的〈鏡子中的小妾〉。兩個作品和前面文獻中收錄的故事的區別是，沒有插入訴訟的情節。特別是‘鏡子中的小妾’中，設定了首爾和地區對比的情況，將鏡子作為了文明象徵的媒介。

## (2) 口碑傳頌的故事

通過《韓國口碑文學大系》可以看到韓國口碑傳頌的故事。如果對此書中收錄的作品進行觀察話，會發現可以作為典型笑話的篇章很多。〈第一次看鏡子的人〉(1-4) 中，由於看到鏡子中的樣子而爭吵的丈夫和妻子，最終以鏡子的破碎而結尾。〈不知道鏡子的人們〉(4-5) 中，丈夫，妻子，還有婆婆公公看到鏡子中的模樣後最終以爭吵作為結尾。〈民鏡的故事〉(7-5) 中，看到鏡子所照出來的樣子後，丈夫和妻子發生了爭吵，最終以婆婆公公的幫腔及他們出乎意料的反應為結尾。〈鏡子照出來的樣子〉(7-9) 也是由於看到了鏡子照出來的樣子，最終丈夫，妻子，還有婆婆發生了爭吵的典型的笑話。但是開頭部分，對於丈夫購買鏡子的經由進行了比較長的闡述。看到鏡子中照出來的自己的模樣和已經去世的父親的樣子很相像，所以兒子認為只要有鏡子就總能看到父親。這個故事中，鏡子作為文明的象徵而登場，但是話者在開頭和結尾認為這是由於我們國家不開化而發生的事情。〈鏡子中的人〉(2-6) 是由妻子讓丈夫買回梳子，並告訴丈夫梳子與月牙的形狀相似，但隨著時間的流逝，丈夫看到月亮時月亮正好為圓月，於是丈夫買回了鏡子的故事為中心展開的。以愚蠢的行為為主題的丈夫和妻子還有婆婆公公，最後擴大到了梁僉知。有趣的不是最後鏡子破碎的結尾，而是演繹出了後來的插話。通過鏡子知道存在漂亮女子的兒子想要把妻子攆走，妻子聽從了婆婆讓她好好打扮的勸告，就那樣好好打扮了一番對丈夫說自己要回娘家，丈夫看到了鏡子中的自己的夫人，於是認為可以這樣生活而結尾。這個故事中的‘鏡子’雖然與佛經說話中看到的具有象徵意義的脈絡不同，但是在幫助發現新的自我的方面，可以看做是採用比較通俗的方式來延續其本質。

〈愚者的鏡子〉(5-4) 是講述了看到鏡子中自我模樣的丈夫，妻子還有婆婆發出了出乎意料的聲音，最後看到這一切的父親說明了鏡子的功能從而喚醒了三個人愚蠢行為的故事。

〈尼姑與和尚的由來〉(8-1) 中，看到鏡子照出來的樣子的丈夫和妻子爭吵的部分具有典型的笑話的樣子，但是特別的是由於這個原因，夫婦分手後妻子成了尼姑，丈夫成為了和尚的結

尾。

〈不識鏡說話〉是以鏡子作為文明象徵類型的故事，後來演變成不知道鐘錶，照片或者是火車的人的類型的新的樣子的說話。〈有鬼神的鐘表〉(7-9) 講的是認為鐘表發出的滴答滴答的聲音是鬼神的聲音，於是依靠巫婆的巫俗的某一吏曹判書有關的故事。〈油印墨水描繪的照片〉(7-9) 反映的是在開化期期間經歷過的文化衝擊。內容是說是要給照照片，結果把臉上塗上了墨水后，開始轉油印機。《頂著柿子乘空車的良心》說的是一個從來沒有坐過車的女人在免費可以坐的車上覺得很對不起車，所以自始至終沒有把頂在頭上的柿子拿下來。

#### 4. 結語

關於傳說發生的問題，自生說與傳播說是共存的。但是，由於每個作品的樣態不同，不可以一律的把它作為某一觀點。即使存在影響關係，但是如果觀察傳頌過程中所產生的變化的話，每一篇都存在獨自性。

百喻經 中所載的 〈寶篋鏡喻〉 是爲了展現佛教教理的作品，經過後代的流傳大部分從佛教的脈絡中脫離，轉化爲了各式各樣的可以引來諷刺滑稽的笑的笑話。由於每一篇中對於得到鏡子的動機不同的設定，看到鏡子后而大吃一驚的家族也擴大到了夫人，丈夫，婆婆，公公。我們可以看到夫妻互相爭吵鏡子最終破裂的結尾，以及家人拿著鏡子去訴訟等各異樣子的結尾。

可以知道佛教說話逐漸演變為笑話的形態在中國比較早的時期內已經發生了。原本有的評語被刪掉，從某種程度上反映了當時的時代像，並且展示出了絕妙的諷刺的意味。這種現象與純粹的笑話的傳承是同時存在的。韓國的情況，文獻傳頌的故事與中國的故事非常相似。帶有識者笑話的性格，這裡最大的特點是以口碑的方式傳頌的故事中沒有發現訴訟型的說話。近代我們可以看到〈不識鏡說話〉轉變為了不知道表，照片或者火車的人的故事的一種新的樣子。

〈寶篋鏡喻〉 中登場的鏡子作為作品的主題意識來把握具有重要的意義。〈寶篋鏡喻〉 中鏡子具有假想與現實的問題，或者是自我覺醒的問題的象徵性的意義。但是，笑話化的過程中，鏡子轉變爲了文明的象徵，可以引發諷刺的，幽默的笑的機製。



---

## 敦煌의 불교문헌에 관하여

임 상 희 | 고려대 한국사연구소 연구교수

---

별지(別紙)





### | 3부

大橋一章 / 敦煌莫高窟における仏教美術の中国化

新川登亀男 / 仏教は、なぜ流伝したのか

황순일 / 실크로드와 오리엔탈리즘

조성금 / 阿彌陀淨土變相圖와 조로아스터교의

極樂世界에 관한 一考



---

## 敦煌莫高窟における仏教美術の中国化

大橋一章 | 早稲田大学 名誉教授

---

古代文明の一つ黄河文明をつくりだした漢族たちは紀元前五・四世紀の戦国時代になると、多くの思想家を輩出した諸子百家の時代を迎える。孔子を継いだ儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縦横家、雑家、農家等である。

ちょうど同じころ、インダス文明のインドでも多くの出家者たちが山中で修業を実践し、真理を探究していた。その中の一人が釈尊（BC 563～483、BC 466～386）で、高遠な思想と独特な宇宙観を体系化したインド仏教が登場する。

中国でもインドでもそれぞれ体系化された思想や学問的成果が文字によって記されていたのである。文字は人間をより知的な存在に押し上げた、言うなれば文明の利器であった。古代インドも古代中国もともに文字を発明した文明国で、しかも同じころハイカルチャーの思想を創出していたのである。

インド仏教は当初ガンジス河流域の北インドに根をおろすが、多くの部派に分かれ、さらにこの部派仏教を批判して大乘仏教が起こった。インド仏教においてアショーカ王と並び称されるカニシカ王が二世紀中葉に即位すると、クシャーーン朝は全盛期を迎え、中央アジアからガンジス河流域までの広大な地を支配した。

インド仏教がパミールを越えて中央アジアのタリーム盆地に達する時期についてははっきりしないが、クシャーーン朝全盛期には伝わっていたと思われる。

このタリーム盆地一帯が西域の地である。そこには東西に長く横たわるタクラマカン沙漠があり、その中央部を人間は通ることができず、通行可能なのは沙漠の周辺部ということになる。南ルートなら崑崙山脈の北裾野をオアシス伝いに西から東へ、また北ルートなら天山山脈の南裾野を同じくオアシス伝いに西から東へ通るのである。

西域と呼ばれたタリーム盆地のほとんどは不毛の沙漠地帯で、そのころ西域の地から中国の北辺の地をわがもの顔にのさばっていたのが遊牧騎馬民族の匈奴であった。秦の始皇帝は万里の長城を築いて国土を守ろうとし、つづく漢王朝の歴代の皇帝たちは懐柔策を取っていたが、武帝はそれまでに蓄積されていた豊かな財政力によって一転攻勢に転じたのである。武帝は即位後まもなく張騫を西域のさらに西の大月氏国に派遣し、中原から西域を横断するルートを開通させた。さらに匈奴討伐の軍事行動を起こし、将軍の衛青や霍去病の活躍で匈奴を駆逐し、漢帝国の版図は一挙に拡大した。西域の地は中国領土として開拓入植されたが、開拓地はいうまでもなく

オアシス中心であった。こうして不毛なる西域のオアシスにきわめて徐徐ではあるが、高度な漢文明が根づきはじめるのである。

はるか後世の十九世紀に、中国の絹がこの西域の東西を結ぶルートを通り、西アジアを経てヨーロッパへもたらされたとして、ドイツの地理学者リヒトホーフエンはこのルートをシルクロードと命名した。したがって中央アジアのタリム盆地、つまり西域をシルクロードが通ることから、今ではシルクロードといえば中央アジア、もしくは西域のことと認識されるようになった。

ところでインドにおける仏教美術としては、アショーカ王柱やサーンチーのストウーパ、バールフトの塔門と欄楯等をあげることができるが、いずれも紀元前三世紀のアショーカ王以後のもので、その後ガンダーラでヘレニズム・ローマの影響を受けて仏像が出現するのは紀元一世紀末ごろと考えられている。また仏像が最初につくられたのは中インドのマトゥラーダという説もある。

インド仏教はまずこのタクラマカン砂漠の南ルートのオアシスに伝わった。現在仏教遺跡としてのこのるのは西のホータンと東のミーランである。ミーランの破壊された壁画には花綱を担ぐ裸形の童子や有翼天子像が描かれ、ガンダーラ美術の影響が強く、三世紀ごろの制作と言われている。

一方北ルートのオアシスではクチャのキジール石窟やクムトラ石窟、さらに東にトルファンのとクツク石窟やベゼクリク石窟がある。さらに南北のルートが一つになり、タクラマカン砂漠の東のはずれに位置するのが敦煌である。敦煌には莫高窟をはじめ西千仏洞、榆林窟、小千仏洞があるが、石窟の数やその壮麗さで莫高窟に勝るものはない。もちろん西域随一の石窟である。



敦煌にまで達したインド仏教はさらに中原に伝わって行く。中国への仏教初伝説話として有名なのは後漢の明帝（在位 57～75）が夢に金人を見て、インドに使いを派遣して経典と仏像を得たという明帝の感夢求法説である。この金人が仏で、インドに使いした蔡愔は経典と釈迦像を白馬に背負わせて帰国したので、それに因んで白馬寺を洛陽城の西雍門の外に建てたという白馬寺建立説も登場する。この明帝の感夢求法説と白馬寺建立説は具体性を欠いていて、伝説の域を出るものではなく、これをもって中国への仏教伝来時期とすることはできない。

しかしながら、同じ明帝のとき、すでに仏教が伝わっていて、浮屠（仏）の祠があったことが『後漢書』に記されている。すなわち明帝の異母弟楚王英は永平八年（65）浮屠のために齋戒祭祀したことが、また明帝の詔勅にも、浮屠の仁祠を尚ぶ、潔齋すること3月、また伊蒲塞（優婆塞）、桑門（沙門）の盛饌を助けよと云う文句が書かれている。おそらくこの明帝の時代にインド仏教はすでに伝わっていて、皇帝の異母弟は浮屠、つまり仏陀を拝んでいたらしい。こうしてみるとインド仏教は西暦紀元ごろにはたしかに中原に到達していたようである。

このようにインド仏教が中原へ到達するのは西暦紀元ごろであった。この後インド仏教はすくなくとも漢族に受容されたかという点、そう簡単にはいかなかった。というのも、中国にはすでにインド仏教に匹敵する思想宗教が存在していたからである。それは儒教や道教等であった。したがって漢族はインド仏教をあえて必要とはしなかったのである。そこでインド仏教は如何にしたのか。まず古代インド語で書かれていた仏教經典を中国語に翻訳、つまり漢訳した。漢訳に際しては漢族たちに受け入れやすくするために、中国思想を加味したことは言うまでもない。

こうしてインド仏教はおおよそ200年という長期間をかけて中国文明と融合するのである。すなわち、インド仏教は儒教をはじめとする中国思想を呑みこみ、東アジア最大の先進国である中国文明の粹たる漢字、絵画、彫刻、工芸、建築、土木、鑄造技法などで包みこまれ、インド仏教は装いを新たに中国仏教、中国仏教美術に変身したのである。

のような中国仏教文明はまさしく一大総合文明であって、それゆえに私は中国仏教文明は4～6世紀の東アジアにおける先端文明であったと解している。この中国仏教を受容することは当時の東アジアの先端文明を受容することを意味し、だからこそ半島の高句麗も百済も、そして新羅も積極的に中国仏教を受容したのである。

西暦220年に漢は滅亡し、魏が成立して洛陽に都したが、やがて天下は三分されて魏、蜀、呉三国鼎立の三国時代となる。263年魏は蜀を滅ぼし、265年魏が滅んで晋が登場し、晋は265年に呉を滅ぼして天下を統一した(西晋)。316年に西晋が滅亡すると華北一帯は大混乱となり五胡十六国の動乱の時代が始まる。混乱の中、西晋の王族琅邪王は建鄴(南京)で即位し、華北から亡命してきた貴族や官僚とともに晋王朝、すなわち東晋を復活した。一方、長安の一部の貴族や官僚、そして民衆たちは難民となって、甘肅の河西地域の前涼に逃れた。彼らの中には長安の画家や彫刻家もいたようで、彼らが敦煌莫高窟の壁画や彫刻を制作するのである。

この東晋時代になると江南の地に根をおろした貴族や豪族たちは漢族伝統の教養をみがき、儒教よりも老莊思想が精神的な支えとなり、この清談玄学と結びついた仏教はやがて貴族社会に受け入れられ、王侯貴族から皇帝に至るまでいずれも熱心な仏教信奉者となった。富と権力を有する者が壮大な仏教伽藍を造立したであろうことは言うまでもあるまい。

仏教伽藍には五層、七層、九層のごとき高層の木造建築の仏塔や、巨大木造建築の仏殿・講殿等を中心に大小の殿宇が軒を連ね、天下の奇岩・銘石や嘉木・珍果を配した美事な園池を築いて理想郷をつくり出していた。仏殿には目を見張る金色燦然と輝く丈六や丈八の金銅仏が安置され、彩色華麗な菩薩像や天部像が配され、さらに仏殿内はより荘厳するために石灰の白土壁面には豪華絢爛たる経変図や仏画が描かれた。

こうした仏教伽藍に建ち並ぶ高層木造建築や巨大木造建築、さらに大小の木造建築はいずれも赤・黄・緑の彩色鮮やかなものであったが、中国で仏教のために考案された建築ではなかった。中国では宮殿建築や役所建築として春秋戦国時代から建てられていた瓦葺の彩色鮮やかな巨大木造建築がそのまま仏教建築に転用されたのである。小杉一雄氏によると、「寺」という文字

はもともと役所のことで、外国使臣を扱う鴻臚寺という役所があった。つまり寺の文字は仏教が中国に伝来する以前から存在しており、仏教とは何ら関係のない文字だったのである。後漢のはじめごろ鴻臚寺に仏僧を泊めていたため、やがて寺の文字は仏教の専門語になったという。このことは最初の寺も中国の役所風の建築だったということで、インド風の建築は建てられなかったのである。

つまり中国のような文明度の高い国が異文明を受容するとき、異文明をそのまま受容することはなく、時間をかけ自国の文明と異文明を融合させながら受容するのである。逆に半島三国や日本のような国が中国仏教文明を受容するときはそのままに、つまり短期間に丸呑みするのである。残念ながら百済の仏教建築は現在何ものこらないが、百済が日本に教示した中国役所風の仏教建築は法隆寺建築を見れば理解できよう。日本の飛鳥建築は中国建築を百済を介して丸呑みしたのである。ただし丸呑みしなかったものが一つあった。それは日本が世界一樹種の多い国で、他国にはなく建築材として最適の檜が自生するため、この檜を使用したのである。

先の小杉氏は、中国建築伝統の瓦当は宮殿建築では「漢併天下」「長楽未央」等のめでたい文句や、役所建築では役所名が書かれていたが、仏教建築に転用されると瓦当文様に蓮華文が登場するという。



インド仏教が中国文明で包みこまれようとしている恰好の例が敦煌莫高窟の壁画にのこっている。

莫高窟二五七窟（北魏）の南壁中央の壁面には、千仏の中に建造物が描かれている。これはどうやら中国伝統の瓦葺の木造建築のようで、左右に長い大棟の両端には鴟尾を置き、大棟の中央部には中国建築では見ることのない、インド仏教のストゥーパと思われる伏鉢状とその上に相輪らしきものを描き、左右に一枚ずつ幡を翻す。建物内には中央には如来像が皇帝の冕服に似せた大衣を着して蓮華座上に立ち、左右には脇侍菩薩像が立つ。三尊の前には軒下から帳が懸けられている。瓦葺きの木造建築は言うまでもなく漢族たちが作り出した建築で、その大棟にインド仏教のストゥーパを載せるとはまことに大胆な組み合わせで、私はここに異文明を自国の文明で包みこむ漢族の旺盛な創作意欲を感じるのである。

この壁画の建築は大棟に注目するとストゥーパを載せるための仏塔のようでもあるし、建築内を見ると仏像を安置しているから仏殿のようでもある。仏舎利安置の仏塔と仏像安置の仏殿が中国建築の中でまだ未分化であったころの状況を伝える貴重な絵画資料と思われる。つまり、漢族たちは自分たちの知らないインド仏教を受容するとき、中国に存在しないストゥーパや仏像その物の形状は無視できないため大きく変更はしないが、ストゥーパは神聖・貴重性を考慮して地上より最も高い大棟にのせ、一方仏像の大衣はより権威を求めて中国皇帝の冕服風に変えた。そして漢族伝統の室内調度品の牀帳で仏・菩薩を荘厳したのであり、二枚の幡もストゥーパを荘厳

するものである。わが国の法隆寺や薬師寺では今も特別な法会ときには五色の幡を九輪に結んで五重塔や三重塔を荘厳している。

私は、莫高窟の第二五七窟から以上のことを読み取るのだが、北魏の洛陽に建てられた永寧寺の仏殿を実見した楊衒之は『洛陽伽藍記』の中で、その仏殿について「形、太極殿の如し」と記している。大極殿は宮中の正殿、まさしく漢族が完成させた建築であった。永寧寺の仏殿や敦煌の壁画は先の小杉氏が中国の仏教伽藍ではインド風建築は建てられず、中国の宮殿風・役所風建築であったという見解を裏づけるものと言える。同時に胡族のつくった北魏の永寧寺でも、漢族の宮殿建築の大極殿を転用した仏殿を建てていたことが窺えるのである。

大棟の上にインドのストウーパを載せる建築はいささか異様ではあるが、ストウーパは釈尊の舍利を安置する極めて神聖なものであるがゆえに、仏教を受容した漢族たちはそのまま平地におくことができず、敬意をこめて可能な限り高く、それも漢族伝統の瓦葺木造建築の高所、つまり大棟の上に載せたのである。神聖かつ貴重であればあるほど、高さが求められ、建築は単層から多層へと高度化する。そうした過程を示すものが莫高窟第四二八窟の西壁中央南側の仏塔図である。四つの小塔と、それらに囲まれた大塔で、小塔はいずれも三層、大塔は二層と思われる。この石窟は北周時代のものだが、すでに前代の北魏の永寧時には高さ150メートルの世界最高の九重塔が建っていたから、この北周の仏塔図はやや古い資料に基づくものと思われる。

莫高窟は極彩色の壁画を描き、華麗な彩色を施した塑像を安置する。南北1600メートルにわたり、鳴沙山の東麓の断崖に上下二段、三段、中には四段と重なり合うように石窟がつくられている。およそ600ほどの石窟がのこるが、唐の時代には1000を超えていたという。今も壁画や塑像がのこる石窟には敦煌文物研究院によって番号がつけられているが、その数は492に及ぶ。石窟がつくられた鳴沙山東麓の石質はもろい礫岩層からなっているため、窟が崩れ落ちないように周りの壁と天井を壁土で塗り固め、その表面を白土で仕上げをし、さらに壁画を描いたのである。当然ながらもろい石質は彫刻に向かない。そこで仏像は粘土による塑像とし、それを彩色仕上げとしたが、中国では彩塑と呼んでいる。こうして絢爛たる絵画と華麗なる塑像の莫高窟仏教美術が登場するのである。

現在莫高窟は敦煌研究院の長年の調査研究により、北涼、北魏、西魏、北周、隋、唐、宋、元と、5世紀前半からおよそ1000年にわたってつくられてきた石窟の編年がなされている。莫高窟は漢人僧が中原から来てこの地で修業のための禪定窟をつくったことにはじまるが、敦煌の仏教徒社会の有力者の中には、修行僧のためだけでなく、己と家族のためにより豪華に荘厳された石窟を寄進するものもいた。われわれが絢爛豪華な美術と感嘆する石窟はこうしてつくられたのである。

このような石窟をつくるにはより高度な技術と創造力を有した、言うなれば漢族の伝統文化を身につけた画家や彫刻家を擁した工人集団を抱えた有力者たちが敦煌にはいたのである。先述の西晋末の華北の大混乱期に甘粛の河西一帯に逃れた洛陽の貴族や民衆の中に、漢族伝統の美術を体得した一流の画家や彫刻家がいなければ莫高窟美術をつくることはできなかった。換言すれ

ば中原の極上の美術が敦煌に移転したのである。



伝世品がのこらない中国では、仏教美術がつくられはじめた2・3世紀ごろのものは中原の洛陽や長安には一点ものこらない。ところが中原の画家や彫刻家が敦煌に移転したのであれば、莫高窟美術は中原の美術を鏡に写し出すかのごとく再現していることになる。ただし中原よりも1、2世紀遅れてつくられたことは、前掲の第二五七窟と第四二八窟の壁画によって納得できるのではなかろうか。

西域の東はずれに位置する敦煌は中原と西域の中継点のオアシスとして発展してきた。そのため中原からも多くの漢族が住みつき、西晋末からは漢族の伝統美術を体得した画家や彫刻家も移住してきた。そのため莫高窟美術はあたかも中原の美術を見る思いがするのである。

当然ながら敦煌より西へ進むほど漢族の美術の影響は小さくなる。かつて張騫が東西交通路を開いたが、漢族が入植したのはクチャあたりがもっとも西方で、キジール石窟やクムトラ石窟の美術は漢族の影響がみられるもっとも西方のものであろう。一方タクラマカン沙漠の南を通るルートのみーランやホータンの美術には漢族の影響はほとんどない。

このように、シルクロードのルート上で中原にもっとも近い敦煌の特殊性が理解できるのでなかろうか。





1. 莫高窟南区中央付近



2. 莫高窟前の第二の牌楼



3. 第257窟 南壁中央 仏三尊(北魏)



4. 第428窟 西壁中央南側 金剛宝座塔(北周)



## 돈황 막고굴에 보이는 불교미술의 중국화

오하시 카츠아키 | 와세다대학 명예교수

고대문명 가운데 하나인 황하문명을 만들어낸 한족들은 기원전 5-4세기 전국시대가 되면 많은 사상가를 배출한 제자백가 시대를 맞는다. 공자를 이은 유가, 도가, 음양가, 법가, 명가, 묵가, 종횡가, 잡가, 농가 등이다.

바로 그 무렵, 인더스 문명의 인도에서도 많은 출가자들이 산 속에서 수행을 실천하고, 진리를 탐구하였다. 그 가운데 한 사람이 석존(釋尊: BC563~483, BC466~386)으로, 고원한 사상과 독특한 우주관을 체계화한 인도 불교가 등장한다.

중국에서도 인도에서도 각각 체계화된 사상과 학문적 성과가 문자로 기록된 것이다. 문자는 인간을 보다 지적인 존재로 신장하게 한, 말하자면 문명의 이기였다. 고대 인도 및 고대 중국은 문자를 발명한 문명국일 뿐만 아니라, 게다가 같은 무렵 상위문화의 사상을 창출하고 있었던 것이다.

인도 불교는 당초 갠지스강 유역의 북인도에 뿌리를 내리지만, 이후 많은 부파로 나누어졌으며, 또 그 부파 불교를 비판하면서 대승불교가 일어났다. 인도불교에서 아쇼카왕에 버금가는 카니시카왕이 2세기 중엽에 즉위하자, 쿠산왕조는 전성기를 맞이하며 중앙아시아에서 갠지스강 유역까지 광대한 땅을 지배하였다.

인도불교가 파미르를 넘어 중앙아시아의 타림분지에 달하는 시기에 대해서는 뚜렷하지 않은 측면이 있지만, 쿠산왕조의 전성기에는 전래되었다고 생각된다.

이 타림분지 일대가 서역의 땅이다. 거기에는 동서로 길게 가로놓인 타클라마칸 사막이 있으며, 그 중앙부를 인간은 통행할 수 없고, 통행 가능한 것은 겨우 사막의 주변부 정도가 된다. 남쪽 루트라면 곤륜산맥(崑崙山脈)의 북거야(北裾野)를 오아시시를 따라 서에서 동으로, 또 북쪽 루트라면 천산산맥의 남거야를 마찬가지로 오아시스를 따라 서에서 동으로 통과하는 것이다.

서역이라 불린 타림분지의 대부분은 불모의 사막지대로, 그 무렵 서역의 땅에서 중국 북변의 땅을 제 집인 양 거리낌없이 설치고 다녔던 이들이 유목기마민족인 흉노였다. 진 시황제는 만리장성을 쌓아 국토를 지키려고 하였으며, 뒤이은 한왕조의 역대 황제들은 회유책을 취하였지만, 무제는 앞서 축적되어온 풍부한 재정력을 바탕으로 일전공세로 돌아섰던 것이다. 무제는 즉위 후에 곧바로 장건을 서역 가운데에서도 훨씬 서쪽인 대월지국으로 파견하고, 중원으로 부터 서역을 횡단하는 루트를 개통시켰다. 또 흉노정벌의 군사행동을 일으켰으며, 장군인 위

청(衛靑)과 과거병(霍去病)의 활약으로 흉노를 몰아내자, 한 제국의 판도는 일거에 확대되었다. 이와 같은 식으로 불모한 서역의 오아시스로, 대단히 점진적이긴 하지만 고도의 한 문명이 뿌리내리기 시작한 것이다.

훨씬 후대인 19세기에 중국의 비단이 이 지역의 동서를 잇는 루트를 지나, 서아시아를 거쳐 유럽으로 전해졌다고 하여, 독일 지리학자 리히트 호펜은 이 루트를 실크로드라 명명하였다. 따라서 중앙아시아 타림분지, 즉 서역을 실크로드가 지나고 있기 때문에, 지금은 실크로드라고 하면 중앙아시아, 혹은 서역을 가리키는 말로 인식되고 있다.

그런데 인도에서의 불교미술로서는, 아쇼카왕주(王柱)나 산치(Sanchi)의 스투파, 바르후트(Bhārhut)의 탑문(塔門)과 난순(欄楯) 등을 들 수 있지만, 이들 모두 기원전 3세기 아쇼카왕 이후의 것으로, 그 후 간다라에서 헬레니즘, 로마의 영향을 받아 불상이 출현하는 것은 기원 1세기말 무렵이라 여겨지고 있다. 또 불상이 최초로 만들어진 것은 중인도의 마투라(Mathura)라고 하는 설도 있다.

인도불교는 우선 이 타클라마칸 사막 남쪽루트의 오아시스로 전해졌다. 현재 불교유적으로서 남아있는 것은 서쪽의 호탄(Khotan)과 동쪽의 미란(Miran)이다. 미란의 파괴된 벽화에는 꽃밭줄을 굽어진 벌거숭이 동자와 날개 달린 천자상(有翼天子像)이 그려져 있는데, 이는 간다라미술의 영향이 강하며 3세기 무렵의 제작이라 이야기되고 있다.

한편, 북쪽 루트의 오아시스에서는 쿠차의 키질 석굴과 콤트라 석굴, 그리고 동쪽으로 투르판의 튀크 석굴과 베제크리아 석굴이 있다. 또 남북의 루트가 하나로 되어, 타클라마칸 사막의 동쪽 변두리에 위치한 것이 돈황이다. 돈황에는 막고굴을 비롯한, 서천불동(西千佛洞), 유림굴(榆林窟), 소천불동(小千佛洞)이 있는데, 석굴의 수나 그 화려함에서는 막고굴보다 뛰어난 것이 없다. 당연히 서역에서 으뜸가는 석굴이다.



돈황에까지 도달한 인도불교는 더욱더 중원으로 전해져 간다. 중국으로의 불교 초전(初傳) 설화로 유명한 것은 후한 명제(재위 57-75년)가 꿈에서 금인(金人)을 보고, 인도에 사신을 파견하여 경전과 불상을 얻었다고 하는 명제의 감몽구법설(感夢求法說)이다. 이 금인이 부처이고 인도에 사신으로 간 채음(蔡愔)은 경전과 석가상을 백마에 태워 귀국하였기 때문에 그로 말미암아 백마사를 낙양성(洛陽城) 서용문(西雍門)의 바깥에 세웠다고 하는 백마사 건립설도 등장한다. 이 명제의 감몽구법설과 백마사 건립설은 구체성을 결여하고 있어 어디까지나 전설의 영역을 벗어나지 못하기에, 이를 가지고 중국으로의 불교전래시기를 논할 수는 없다.

그러나 같은 명제 때, 이미 불교가 전해져 있었고, 부도(浮屠[=부처])의 사당(=祠)이 있었다는 사실은 『후한서(後漢書)』에 기록되어 있다. 즉 명제의 배다른 동생인 초왕영(楚王英)은 영평(永平)8년(65년) 부도를 위해 재계제사(齋戒祭祀)하였던 일이, 그리고 명제의 조칙에도 부도의 인사(仁祠)를 숭상하고, 결재(潔齋)하기를 세 달, 또 이포새(伊蒲塞=우바새

[優婆塞]), 상문(桑門=사문[沙門])의 성찬(盛饌)을 도우라고 하는 문구가 적혀있다. 아마도 이 명제의 시대에 인도불교는 이미 전해져 있었고, 황제의 배다른 동생은 부도, 즉 붓다(佛陀)를 모시고 있었던 듯 하다. 이렇게 보면 인도불교는 서력기원 무렵에는 분명히 중원에 도달해 있었던 것 같다.

이와 같이 인도불교가 중원에 도달하는 것은 서력기원 무렵이었다. 이후 인도불교가 곧장 한족에게 수용되었는가 하면, 그렇게 간단하게 되지는 않았다. 중국에는 이미 인도불교에 필적하는 사상종교가 존재하고 있었기 때문이다. 유교, 도교 등이 바로 그것이다. 따라서 한족은 인도불교를 굳이 필요하다고 생각하지는 않았던 것이다. 그래서 결국 인도불교는 어떻게 되었을까. 우선 고대의 인도불교어로 쓰여져 있던 불교경전을 중국어로 번역, 즉 한역하였다. 한역을 할 때에는 한족들이 받아들이기 좋도록 중국사상을 가미하는 일도 있었다.

이렇게 인도불교는 약 200년이라는 장기간에 걸쳐서 중국문명과 융합한 것이다. 즉, 인도불교는 유교를 비롯한 중국사상을 흡수하고, 동아시아 최대 선진국인 중국문명의 틀-한자, 회화, 조각, 공예, 건축, 토목, 주조기법 등-속에서 단장을 새롭게 하여 중국불교, 중국불교미술로 변신한 것이다.

이와 같은 중국불교문명은 그야말로 하나의 커다란 종합문명이었으며, 그 때문에 나는 중국불교문명이 4~6세기 동아시아 속의 첨단문명이었다고 생각한다. 중국불교를 수용하는 것은 당시 동아시아의 첨단문명을 수용하는 것을 의미하였으며, 그렇기 때문에 한반도의 고구려나 백제 그리고 신라도 적극적으로 중국불교를 수용한 것이다.

서력220년에 한(漢)이 멸망하고 위(魏)가 성립하여 낙양을 도읍으로 하였는데, 마침내 천하가 3분되어 위, 촉, 오 3국정립의 삼국시대에 들어간다. 263년에 위는 촉을 멸망시켰고, 265년에는 위가 멸망하고 진(晉)이 등장하였으며, 진은 265년에 오를 멸하고 천하를 통일하였다(西晉). 316년에 서진이 멸망하자 화북일대는 대혼란 속에 빠져들게 되어 5호 16국 동란의 시대가 시작되었다. 혼란 속에서 서진의 왕족琅邪王(琅邪王)은 건업(建鄴=남경[南京])에서 즉위하고, 화북에서 망명해온 귀족과 관료와 함께 진왕조, 즉 동진(東晉)을 부활시켰다. 한편, 장안의 일부 귀족과 관료, 그리고 민중들은 난민이 되어, 감숙(甘肅)의 하서(河西)지역에 있는 전량(前涼)으로 도망하였다. 그들 가운데에는 장안의 화가 및 조각가도 있었던 듯 한데, 바로 그들이 돈황 막고굴의 벽화나 조각을 제작한 것이다.

동진시대가 되자, 강남 땅에 뿌리를 내린 귀족과 호족들은 한족 전통의 교양을 닦았다. 유교보다도 노장사상이 정신적인 버팀목이 되어, 그 청담현학(淸談玄學)과 연결된 불교는 마침내 귀족사회에 받아들여지게 되었다. 왕후귀족에서 황족에 이르기까지 누구나가 열심 있는 불교신봉자가 되었다. 부와 권력을 가진 자가 장대한 불교가람을 조성하였으리라는 사실은 충분히 짐작이 되고도 남는다.

불교가람에는 5층, 7층, 9층과 같이 고층의 목조건축인 불탑과, 거대목조건축인 불전(佛殿)·강전(講殿) 등을 중심으로 크고 작은 전우(殿宇)가 즐비하게 들어섰으며, 천하의 기암·명석은 물론, 가목(嘉木)·진과(珍果)를 배열한 아름다운 원지(園池)가 조성되어 이상향이 만

들어졌다. 불전에는 눈이 휘둥그레질 정도로 금색찬연하게 빛나는 장육과 장팔의 금동불이 안치되었고, 채색화려한 보살상 및 천부상이 놓여졌다. 또 불전 안에는 보다 장엄한 분위기를 자아내기 위해 석회의 백토 벽면에 호화찬란한 경변도(經變圖)와 불화가 그려졌다.

이러한 불교가람에 늘어선 고층목조건축과 거대목조건축, 게다가 크고 작은 목조건축은 어느 것 하나 빠짐 없이 모두 적색, 황색, 녹색의 산뜻한 것이었으나, 중국에서 불교를 위해 고안된 건축은 아니었다. 중국에서는 궁전건축이나 관청건축으로서 춘추전국시대부터 세워진 기와지붕에다 채색도 화려한 거대목조건축이 그대로 불교건축에 전용된 것이다. 코스기 카즈오(小杉一雄) 씨에 따르면, ‘寺(사 혹은 시)’라고 하는 문자도 원래 관청을 가리키는 것으로, 예를 들면 외국사신을 다루는 홍려시(鴻臚寺)라는 관청이 있었다. 즉 ‘寺’자는 불교가 중국에 전래되기 이전부터 존재하고 있었으며, 불교와는 아무런 관계가 없는 문자였던 것이다. 후한 초기 홍려시에 불교 승려를 묶게 하였기 때문에, 마침내 ‘寺’자는 불교의 전용어가 되었다고 한다. 이것은 최초의 ‘寺’도 중국의 관청 느낌이 나는 건축이었다는 의미이며, 인도풍의 건축은 지어지지 않았던 것이다.

결국 중국과 같은 문명수준이 높은 나라가 이문명(異文明)을 수용할 때, 이문명을 그대로 수용하는 게 아니라, 시간을 두고 자국의 문명과 이문명을 융합시키며 수용하는 것이다. 거꾸로 한반도 3국이나 일본과 같은 나라가 중국불교문명을 수용할 때는 그대로, 즉 단시간에 통째로 삼키는 방식이었다. 유감스럽게도 백제의 불교건축은 현재 아무것도 남아있지 않지만, 백제가 일본에 가르쳐준 중국 관청풍의 불교건축은 호류지(法隆寺) 건축을 보면 이해할 수 있을 것이다. 일본의 아스카 건축은 중국건축을 백제를 매개로 하여 통째로 받아들인 경우이다. 단 그대로 받아들이지 않은 것이 하나 있다. 그것은 일본이 세계에서 가장 수종(樹種)이 많은 나라로 다른 나라에 없으며, 건축재로는 최적인 히노키(檜, 노송나무)가 자생하기 때문에, 이 히노키를 사용하였다는 점이다.

앞서 소개한 코스기 씨에 의하면, 중국건축전통의 와당의 경우, 궁전건축에서는 ‘한병천하(漢并天下)’, ‘장락미양(長樂未央)’등의 좋은 문구가, 그리고 관청건축에서는 관청명이 쓰여지곤 하였으나, 불교건축으로 전용되자 와당문양에 연화문이 등장한다고 한다.



인도불교가 중국문명으로 덧씌워지려고 하는 모습의 좋은 예가 돈황 막고굴의 벽화에 남아 있다. 막고굴 제257굴(북위)의 남벽 중앙 벽면에는, 천불 가운데 건조물이 그려져 있다. 이것은 어쩐지 중국전통의 기와지붕 목조건축인 듯 한데, 좌우로 긴 용마루의 양쪽 끝에는 치미를 두고, 용마루의 중앙부에는 중국건축에서는 볼 수 없는, 인도불교의 스투파로 여겨지는 복발(伏鉢) 모양과 그 위에 상륜과 같은 것을 그리고 있으며, 좌우로 1장씩 깃발(幡)을 휘날리고 있다. 건물 안의 중앙에는 여래상이 황제의 면복(冕服=잠옷)과 비슷한 외투를 걸치고 연화좌상에 서 있고, 좌우로는 협시보살상이 서 있다. 삼존 앞으로는 처마 밑으로 휘장이 걸



려있다. 기와지붕의 목조건축은 말할 것도 없이 한족들이 만들어낸 건축으로, 그 용마루에 인도불교의 스투파를 올리는 것은 정말이지 대담한 조합이다. 나는 여기서 이문명을 자국의 문명으로 감싸 안으려는 한족의 왕성한 창작의욕을 느낀다.

이 벽화 건축은 용마루에 주목하면 스투파를 올리기 위한 불탑인 것 같기도 하고, 건축 안을 보게 되면 불상을 안치하고 있으니 불전인 것 같기도 하다. 불사리를 안치한 불탑과 불상을 안치한 불전이 중국건축 속에서 아직 미분화하였을 적의 상황을 전하는 귀중한 회화자료라 생각된다. 즉, 한족들은 자신들이 잘 모르는 인도불교를 수용할 때, 중국에 존재하지 않는 스투파와 불상 그 자체의 형상은 무시할 수 없었기 때문에 크게 변형하지는 않지만, 스투파는 신성·귀중성을 고려하여 지상에서 가장 높은 용마루에 올리고, 한편 불상의 걸옷은 보다 권위 있어 보이도록 중국황제의 면복풍으로 바꾸었다. 그리고 한족전통의 실내 용품인 상장(牀帳)으로 부처와 보살을 장엄한 것이며, 2장의 깃발도 스투파를 장엄하기 위한 것이다. 일본의 호류지나 야쿠시지(藥師寺)에서는 지금도 법회 때에는 5색의 깃발을 9륜으로 묶어 5층탑과 3층탑을 장엄하고 있다.

나는, 막고굴 제257굴에서 이상의 내용을 읽어내고 있는데, 북위의 낙양에 세워진 영녕사(永寧寺) 불전을 실견한 양현지(楊衒之)는 『낙양가람기(洛陽伽藍記)』 속에서, 그 불전에 대해 “형상은 태극전(太極殿)과 같다”고 기록하고 있다. 태극전은 궁중의 정전, 그야말로 한족이 완성시킨 건축이었다. 영녕사 불전이나 돈황의 벽화는 중국 불교가람에서는 인도풍 건축이 세워지지 않고, 중국 궁전풍·관청풍 건축이었다고 한 코스기씨의 견해를 뒷받침한다고 할 수 있다. 그와 동시에 호족(胡族)이 만든 북위의 영녕사에서, 한족의 궁전건축인 태극전을 전용한 불전을 세웠다는 것을 엿볼 수 있다고도 하겠다.

용마루 위에 인도의 스투파를 올리는 건축은 다소 이상하긴 하지만, 스투파는 석존의 사리를 안치하는 대단히 신성한 것이기 때문에, 불교를 수용한 한족들은 그대로 평지에 두지 않고, 경의를 담아 가능한 높게, 그것도 한족전통의 기와지붕 목조건축 가운데 가장 높은 곳, 즉 용마루 위에 올린 것이다. 신성하고 귀중하면 할수록 높이가 요구되어, 건축은 단층에서 다층으로 고도화한다. 이러한 과정을 보여주는 것이 막고굴 제428굴의 서벽 중앙 남쪽에 있는 불탑도이다. 네 개의 작은 탑과 그에 둘러싸인 큰 탑으로, 작은 탑은 모두 3층, 큰 탑은 2층이라 생각된다. 이 석굴은 북조시대의 것이지만, 이미 전대인 북위 영녕 때에는 높이 150미터에 달하는 세계최고의 9층탑이 세워져 있었기 때문에 이 북조의 불탑도는 다소 오래된 자료에 바탕을 둔 것이라 여겨진다.

막고굴은 극채색의 벽화를 그리고, 화려한 채색을 입힌 소조상을 안치한다. 남북으로 1600미터에 걸쳐, 명사산(鳴沙山)의 동쪽 기슭 낭떠러지에 상하 2단, 3단, 곳에 따라서는 4단으로 서로 겹쳐진 듯이 석굴이 만들어져 있다. 약 600기 정도의 석굴이 남아있는데, 당(唐) 시기에는 1000기를 넘겼다고도 한다. 지금도 박화 및 소조상이 남은 석굴에는 돈황문물연구원에 의해 번호가 붙여져 있지만, 그 숫자는 492에 이른다. 석굴이 만들어진 명사산 동쪽 기슭의 석질은 부서지기 쉬운 역암층(礫岩層)으로 구성되어 있기 때문에 굴이 허물어지지 않도록 주변

의 벽과 천정을 벽토로 발라 다지고, 그 표면을 백토로 마감한 뒤, 벽화를 그린 것이다. 당연히 하계도 약한 석질은 조각에 적합하지 않다. 그래서 불상은 점토로 만든 소조상으로 만들고, 그것을 채색으로 끝손질한 것인데, 중국에서는 그것을 채소(彩塑)라 부르고 있다. 이렇게 하여 현란한 회화와 화려한 소조상의 막고굴 불교미술이 등장하는 것이다.

현재 막고굴은 돈황연구원의 장기 조사연구에 의해, 북량(北凉)부터 북위, 서위, 북주, 수, 당, 송, 원에 이르기 까지, 즉 5세기 전반부터 약 1000년에 걸쳐 만들어져 온 석굴 편년이 이루어져 있다. 막고굴은 한인층이 중원에서 와서 이 땅에서 수행을 위한 선정굴(禪定窟)을 만들게 된 데에서 비롯되지만, 돈황 불교도 사회의 유력자 가운데에는, 수행층을 위해서뿐만 아니라, 자신과 가족을 위해 보다 호화롭게 장엄된 석굴을 기진하는 자도 있었다. 우리들이 호화찬란한 미술이라 감탄하는 석굴은 이렇게 하여 만들어진 것이다.

이와 같은 석굴을 만드는 데에는 보다 고도의 기술과 창조력을 가진, 말하자면 한족의 전통문화를 익힌 화가나 조각가가 포함된 공인집단을 낀, 유력자들이 돈황에 있었음을 의미한다. 앞서 서술한 서진 말기의 화북 대혼란기에 감숙 서하일대로 도망한 낙양의 귀족과 민중 가운데, 한족전통의 미술을 체득한 일류 화가와 조각가가 없었다면 막고굴 미술을 만들 수도 없었을 것이다. 바꾸어 말하자면, 중원의 극상의 미술이 돈황으로 이전하였다고 할 수 있는 것이다.



전세품(傳世品)이 그다지 남아 있지 않은 중국의 경우, 불교미술이 만들어지기 시작한 2~3세기 무렵의 것은 중원의 낙양이나 장안에는 1점도 남아 있지 않다. 그러나 중원의 화가나 조각가가 돈황으로 이전하였다고 한다면, 돈황 막고굴은 중원의 미술을 거울에 비추고 있는 듯이 재현하고 있는 것이라 해도 좋을 것이다. 단, 중원보다도 1~2세기 늦게 만들어진 것은, 앞에서 소개한 제257굴과 제428굴의 벽화에 의해 납득할 수 있지 않을까 생각한다.

서역의 동쪽 끝에 위치한 돈황은 중원과 서역의 중계점인 오아시스로서 발전해왔다. 그 때문에 중원에서 많은 한족이 정착하게 되었고, 서진 말부터는 한족의 전통미술을 체득한 화가와 조각가도 이주해왔다. 막고굴 미술에서 마치 중원의 미술을 보는 듯한 기분이 드는 것도 그 때문이다.

당연하게도 돈황보다 서쪽으로 나아갈수록 한족 미술의 영향은 작아지게 된다. 일찍이 장건(張騫)이 동서교통로를 개척하였으나, 한족이 입식한 것은 쿠처(현재의 신장 위구르 자치구의 쿠처현) 주변이 가장 서방에 해당하며, 키질 석굴이나 콥트라 석굴의 미술은 한족의 영향을 볼 수 있는 가장 서방의 것이라 할 수 있다. 한편, 타클라마칸 사막의 남쪽을 지나는 루트인 미란과 호탄 미술에는 한족의 영향이 거의 없다.

이와 같이 실크로드의 루트 상에서 중원에 가장 가까운 돈황의 특수성을 이해할 수 있는 것이 아닐까 생각한다.



<그림>

- |                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| 1. 막고굴 남구 중앙 부근       | 2. 막고굴 앞 제2의 비루(牌樓)        |
| 3. 제257굴 남북중앙 삼존불(복위) | 4. 제428굴 서벽중앙남쪽 금강보좌탑 (복주) |



---

## 从敦煌莫古窟看佛教美术的中国画

大橋一章 | 早稻田大学 名誉教授

---

汉族早就建立世界著名的古代文明发祥地之一黄河文明，及至公元前 5-4世纪战国时期，出现许多思想家，诸子百家时代就来到了。诸子百家之流传中最为广泛的是继承孔子的儒家，道家，阴阳家，法家，墨家，名家，纵横家，杂家，农家等。

就在那时，最早的印度文明发祥地印度与中国一样，许多出家人去山中进行修行并探索真理。其中思想方面最有代表性人物是释迦牟尼(BC563~483, BC466~386)，具有独特的宇宙观自然观和人生观的印度佛教诞生了。

印度和中国都分别把体系化的思想文化和学问的成果记录起来。文字让人们成为一种智性存在，可以说是一种文明。古代印度和中国不但是发明文字的文明之国，而且创出精神文明建设的指导思想。自印度的恒河中游流域诞生了一个伟大的宗教—佛教，但印度佛教并不真正扎根而不久分化各方，再批判这些分化各方情况，大乘佛教就兴起了。印度佛教Asoka是仅次于迦腻色迦(Kaniska)王，迦腻色迦王在2世纪中期即位，贵霜王朝达到高峰时期，从中亚到恒河流域的领土面积逐渐扩大了。

印度佛教越过帕米尔高原什么时候达到中亚塔里木盆地，并没有明确的根据，但应该是在贵霜王朝的全盛时期传入的。

这些塔里木盆地一带属于西域领土。塔克拉玛干沙漠呈东西向横卧在那儿，人们不能路过此中央部，不得不穿过沙漠周边地区。南路线就是沿着崑崙山脉的北麓野，由西向东移动的，北路线就是沿着崑崙山脉的南麓野，由西向东移动的。

称西域的塔里木盆地大部分都是荒芜的沙漠地带，就在当时的西域，游牧骑马民族匈奴横行中国的北边，就像自己的家一样。秦始皇要修建规模巨大的万里长城抗击外敌侵略，保卫国土，接着汉王朝皇帝也采取怀柔政策，但武帝把层层积淀的财政资金使用好，防卫政策转向进攻型。武帝即位后就把张骞派遣到西域最南端大月氏国，开拓了长期被匈奴阻塞的东西交通。而且将军卫青和霍去病对抗匈奴战争中从未输过，匈奴人望风而逃，这对汉王朝扩大版图，消除边患，安定社会。高度文明就这样慢慢扎根下来，成为西域地区绿洲。

19世纪中国的丝绸古代亚欧胡同有无的商贸大道，德国地理学者里希特霍芬(Richthofen)把它称为丝绸之路。因为丝绸之路是穿越中亚的塔里木盆地，即西域，如今人们通常所指的丝绸之路是中亚或西域地区。

举例来说，印度佛教美术有着阿育王王柱，桑奇(Sanchi)的窣堵波，巴尔胡特(Bhārhut)的塔

门以及栏楯等，但这些都是公元前3世纪阿育王以后的作品。人们认为佛像大约在公元一世纪末出现，这受甘达拉，古希腊罗马的影响，还有一个说法是最初佛像就是马图拉。印度佛教首先传入塔克拉玛干沙漠南缘，现存的佛教遗迹就是西部的和阗河(Khotan)和东边的米兰(Miran)。被破坏的米郎壁画雕刻着扛着绳子的赤身童子和有翼的天子像，这都具有甘达拉美术的特点，创作于三世纪左右。

北路线有着库车的克孜尔千佛洞和枯木吐拉窟(Kumutula)，东边有着吐鲁番的千佛洞和库木吐拉(Kumutula)。敦煌位于南北路线合为一条的塔克拉玛干沙漠东部边缘。除了莫高窟以外，敦煌还有西千仞洞，榆林窟，小千仞洞，在石窟的数量或美观来看，没有比莫高窟更美丽的了。当然，在当时西域首屈一指的。

□

印度佛教伴随着中西交流的深入，逐渐传入敦煌和中原。中国佛教说话中最有名的是明帝(在位57-75年)在梦里看见到金人，把使臣派遣到印度得到经典和佛像的感梦求法说。据史料，这位金人就是佛陀，所派遣的使臣蔡愔把经典和释迦像坐在白马上回国，由此出现一个说法，即在洛阳城西雍门外面建筑白马寺的白马寺建筑说。这种明帝感梦求法说和白马寺的建筑说是缺乏根据的，不能用这种说法来讨论佛教传入中国的具体时间。

但依据《后汉书》有“早在明帝时期之前，佛教就已经传入中国，也有佛陀祠堂”。就是说，明帝的同父异母兄弟楚王英永平8年65年为制作佛陀而进行斋戒祭祀，明帝的诏书中也记载着有崇拜佛陀的仁祠，洁斋三个月，还帮助伊蒲塞，桑门的圣餐。印度佛教已经传入明帝之时期，皇帝的一个同父异母兄弟可能是崇拜佛陀的。由此可知，印度佛教于西历纪元前后已经传入中原。

印度佛教传入中原后，汉族不会马上接受印度佛教。因此中国已经存在着仅次于佛教的思想宗教，例如儒家，道家等。而且汉族认为佛教不一定需要的宗教。那么印度佛教被汉族怎么接受呢？首先把印度佛教梵语经典翻译成中文，即进行汉文翻译。进行翻译工作时，以便让汉族能更容易接受佛教，就加上中国思想。

印度佛教经过约200年的时间，才能与中国文明融合起来。换句话说，印度佛教吸收儒家思想和其他中国思想，进而把它在东亚最大先进国家中国文明的基本框架(汉字，绘画，雕刻，工艺，建筑，土木，铸造技术等)中重新变成中国佛教，中国佛教美术。

事实上，中国佛教文明可以说是一种巨大的综合文明，因此笔者认为中国佛教文明就是在4-6世纪东亚地区中最先进的文明。当时接受中国佛教应该是意味着接受东亚文明中最尖端的文明，因此韩半岛的高句丽，百济以及新罗也就会积极主动地接受中国佛教。

公元220年汉灭亡，221年魏国建立，定都在洛阳，魏蜀吴三国分立时期正式开始。蜀于263年被魏国灭亡，魏国265年灭亡后建立西晋，吴国于280年被晋国灭亡，西晋统一天下。西晋于316年灭亡，华北一带就处于激烈动荡不安的状态，5号16国的动荡时代开始了。在这种情

况下，西晋王族琅邪王在南京即位，跟华北一带流亡贵族，官僚一起重建了晋王朝称东晋。另一方面长安的部分贵族，官僚以及民众成为难民，去位于甘肃河西地区的前凉藏起来了。其中可能有长安的画家和雕刻家，他们就制作敦煌莫高窟的精美壁画或雕刻。

及至东晋时代，扎根于江南的贵族和胡族先打造好汉族传统教养的基础。当时老家思想成为一根精神的拐杖，贵族社会毕竟就会接受与清淡玄学相互借鉴，吸收的佛教。无论是王后贵族还是皇室都成为佛教徒，从中充分了解这些有财富和权力的人们就建筑雄伟壮丽的佛教伽蓝。

佛教伽蓝以5层，7层，9层等的高层木造建筑佛塔，巨大木造建筑的佛殿·讲殿等为中心，殿宇比比皆是，巨细不同。除了天下的奇岩，明石以外，还有陈列着嘉木，真果的美丽园池。把光芒万丈的丈六和丈八的金铜佛像放置在佛殿内，也有着颜色华丽的菩萨像及天部像。佛殿内石灰墙的白土壁面画着灿烂的经编图，展现庄严之气氛。佛教伽蓝内的高层木造建筑，巨大的木造建筑以及木造建筑都是涂上红色，黄色，绿色的，但这些都不是为佛教而研制的。一种宫殿建筑或官厅建筑的形式适用于巨大木造建筑，具有屋顶瓦，华丽颜色的巨大木造建筑的特点，就是自春秋战国时代传下来的。小杉一雄先生表示，“寺”这个字原来意味着官厅，例如有一个外国使臣的官厅，称为鸿胪寺。佛教传入中国之前，“寺”这个词已经存在着，与佛教没什么关系。后汉初期让佛教僧侣住在鸿胪寺，由此，“寺”字就成为佛教专门词语。这也表示最初的“寺”字意味着与中国官厅相似的建筑，从来还没有一座印度风格的建筑。

毕竟高度文明的中国接纳其他国家的文化时，经过较长一段时间，进行与异国文明的融合接种过程才能接受。反过来，韩半岛三国或日本接受中国佛教文明时，在短暂的时间内就会接受整个内容。很遗憾的是，百济的佛教建筑什么都留存下来，但一看到佛教建筑法隆寺就知道百济传给日本的中国官厅风佛教建筑。日本的飞鸟建筑可以说是经百济接受所有的一切。其中有一个唯一不同的特点，就是因为日本具有在全世界最多的树种，用最好的建筑材料扁柏来建筑起来的。

上文所介绍的小杉一雄先生还表示，在中国传统建筑的瓦当来看，宫殿建筑的使用“汉并天下，长乐未央”等的文句，官厅建筑的使用官厅名，但瓦当变为佛教建筑中的专用后，莲花图纹就出现了。

□

印度佛教被中国文明再加以的代表性例子还留在敦煌莫高窟的壁画上。莫高窟第257窟(北魏)的南部中央壁面刻画着千佛中的建筑物。这好象是中国传统木造建筑的屋顶瓦，长的左右屋脊有着鸱尾，屋脊中央有着在中国建筑上不容易看到的印度佛教的塔波伏钵形象，还在上部画着如上轮这般的，向左右分别飘飞着一个棋子。建筑内的中央有着如来像，它穿着像皇帝的冕服站在莲花坐像，左右站着胁侍菩萨。三尊前面的屋檐下面还挂着徽章。除了屋顶瓦的木造建筑以外，汉族的建筑中还使用印度佛教的塔波就可以说是大胆组合。以笔者所见，这

里可以理解汉族用本国的文化来想要包容异国文明的创造意志。

在这个壁画建筑看来，关注塔波看到此建筑就是像积累塔波的佛塔，另一方面把佛像放置在建筑内部就是像佛殿。把佛舍利放置的佛塔和有着佛像的佛殿表示在中国建筑中还没分化的情况，这可是很珍贵的资料。汉族接受自己不明白的印度佛教时，不能忽视在中国没存在的塔波和佛像本身，没进行大胆变形，但考虑塔波的神灵，贵重性把它放在最高的地方屋脊，佛像的外衣变为中国皇帝的棉服。用汉族传统用品床帐使佛陀和菩萨显示庄严，两个棋子也是使塔波显示庄严。如今，日本法隆寺或药师寺进行法会时，用五色棋子绑成九圈，使五层塔和三层塔显示庄严。

莫高窟第257窟让笔者感到上述内容，杨炫之直接观察建筑在北魏洛阳的永宁寺后，就在《洛阳伽蓝记》表示“形象就像是太极殿”。太极殿可以说是宫殿的正殿，真是汉族完成的建筑。永宁寺佛殿或敦煌的壁画可以证明小杉一雄先生提出的意见；中国伽蓝不是建筑印度风格的建筑，而是中国的宫殿风，官厅风。同时胡族建筑的北魏永宁寺里也可以看到模仿汉族宫殿建筑太极殿的佛殿。

把印度塔波放在屋脊上面的是有点奇怪的，但因为塔波里有着佛舍利非常神性，接纳佛教的汉族把它没放在平地，尽可能放在最高处即屋脊，想要表达敬意。因为越是神圣或贵重的，要求越高，建筑从单层变为多层。最典型例子就可以说是在莫高窟第428窟西壁中央南部的佛塔图。这是由四个小塔包围大塔的形式，小塔为三层，大塔为二层。这个石窟是北朝时期的文物，但北魏永宁时期已经建筑世界最高的九层塔，其高度达 150m。因此北朝的佛塔图基本上属于较久的资料。

莫高窟里有极彩色的壁画，还有华丽彩色的塑造像。离南北 1600m，鸣沙山的东部脚下断壁上有石窟，就以上下二段或三段或四段打围而形成石窟。据说现存的大约是600窟，唐时期超过1000窟。现在还留着壁画以及塑造像的石窟被敦煌文物研究院贴着号码，其数字达492个。石窟形成的鸣沙山东部脚下由砾岩层构成，避免洞窟不会容易倒塌下来，用灰泥来涂上墙和屋顶，把白土粘在表面上后就刻画壁画。当然软弱的石质不适合于雕刻。所以用粘土来塑造出佛像，即塑造像，然后涂上彩色，在中国把它叫彩塑。有华丽绘画和塑造像的莫高窟佛教美术就这样诞生了。

通过敦煌研究院的长期调查研究，就保有莫高窟建筑1000年编年资料，其范围为从北凉至北魏，西魏，北周，隋，唐，宋，元，即5世纪前期以来开始的。莫高窟的起源在于；汉族从中原来到这里，开始进行随行而建筑禅定窟的。敦煌佛教也是一样的，有些社会高基层也所有豪华石窟，不仅是为了自己和家人，而且进行随行。我们称为豪华美术的石窟就通过这样的过程创建的。

为建筑这样的石窟，需要具有高度技术和创造力的画家或雕塑家，由此可知，建筑石窟时，在敦煌有着对汉族文化比较熟悉的工艺人。如前所述，西晋末期华北一带处于大动乱的情况，洛阳贵族和民众们逃走到甘肃西河一带，其中没有感受汉族传统的画家或雕刻家的话，莫高窟的美术不可能出现。换据说，中原的最高美术迁移到敦煌。

□

在中国，传世品并不多保留，佛教美术形成起来的2-3世纪左右的也没保留在中原洛阳或长安，甚至连一个也没有。但如果是中原的画家或雕刻家移动到敦煌的话，那么敦煌莫高窟就像用镜子来照射中原美术。比中原晚1-2世纪，就通过上述的第257窟和第428窟的壁画可以理解的。

位于西域东端的敦煌就发展为中原和西域的绿洲，因此许多汉族逐渐定住在中原，及至西晋末期，体会汉族传统美术的画家或雕刻家也逐渐迁居。莫高窟好像中原美术的原因在此。当然越是接近西部，汉族美术的影响越少。张骞早就开拓东西交通路，但汉族达到的是位于西端的库车(今新疆维吾尔自治区的库车县)，在克孜尔千佛窟和枯木吐拉窟很难发现汉族文化痕迹。对穿过塔克拉玛干沙漠南边的路线米郎和阆河中几乎没有汉族的影响。总的来看，我们认为丝绸子路的路线中可以理解如中原这般的敦煌特殊性。

&lt;圖&gt;

- |                      |                         |
|----------------------|-------------------------|
| 1. 莫高窟南口中央附近         | 2. 莫高窟前面第二牌楼            |
| 3. 第257窟南壁画中央三尊佛(北魏) | 4. 第428窟西壁中央南边金刚宝座塔(北周) |





## 仏教は、なぜ流伝したのか

### ー日本からアジアをみるー

新川登亀男 | 早稲田大学 教授

#### はじめに

インド亜大陸発祥の仏教が、なぜ、東へと伝わり、いわゆる中国大陆から韓半島へ、そして日本列島へと伝来したのか。また、なぜ、伝来することができたのか。この問いかけに真正面から応えることは容易でない。しかし、この設問は、仏教が汎アジア的な、あるいはグローバルな文明として成長してきた理由と存在根拠を明らかにする入口であり、また出口でもあると考えている。

そこで、このたびの報告では、このような設問への回答に一步でも近づければ幸いである。

#### 複数の宗教のなかの仏教

仏教は、ゴータマ・ブッダ(釈尊)の出現とともに、紀元前6～5世紀ころ、インドのガンジス河中流域で発生したとされる。しかし、インド発祥の宗教は、仏教に限らなかった。いわゆるバラモン教、ジャイナ教その他がそれであり、仏教の立場からは「外道」と称されている。

たとえば、梁の慧皎が天監18年(519)を下限として編纂した『高僧伝』の巻6道融伝によると、師子国(スリランカ)の婆羅門が「外道の宗」を震旦(中国)へ伝えようとしていたという。なぜなら、「釈氏の風」(仏教)のみが独り震旦に伝えられており、かの婆羅門の奉ずる宗教が「東国」(震旦・中国)へ伝わらないはずはないというのである。

また、玄奘の『大唐西域記』巻7末尾に記載された尼波羅国(中インドの境)条は、その国の都城に多くの「伽藍」と「天祠」が接して林立していた様を伝えている。要するに、「仏法」と「外道異学」の信奉が混在する「邪・正兼信」の現象があり、このうち、王は「仏法」を信じ、「無学」で「工巧」を得意とするような人々は「外道異学」を奉じていたという。

したがって、仏教の東伝には、このような「外道異学」も混じり合っていた可能性がある。しかし、さきの道融伝が述べたように、実際には、このような「外道の宗」よりも仏教の東伝が圧倒的であるか、高い評価を受けたのであり、その意味で言えば、インド発祥の複数の宗教や信仰のなかから、仏教こそが選ばれて東伝したことになる。あるいは、その東伝のみが鮮明に記憶され、かつ増幅されたのである。

もちろん、仏教は東伝するだけではなかった。インド亜大陸のなかはもとより、その周辺の諸方位へと伝播している。にもかかわらず、仏教の東伝が注目されるのは、インドから東方位にある、いわば中国(秦・漢の地ほか)側の文字資料が多く残されているからであるが、その仏教がさらに韓半島から日本列島へと東に伝来し、定着した事実はやはり重い。

ところが、その仏教は、発祥地のインド亜大陸で衰退した。7世紀にインドへ入った唐僧の玄奘、ついで義浄の報告によると、すでにインドの仏教は衰微の傾向にあったもようである。もっとも、インドにおける仏教の衰退ないし滅亡は、イスラム勢力の侵攻をうけ、13世紀はじめに決定的となったのであり、その仏教はヒンドウ教に取り込まれるなどしたと言われている(現在、わずかながら新仏教徒がいる)。

これは、皮肉な結末である。しかし、発祥地で滅亡する仏教、発祥地をこえてグローバルに伸展していった仏教の両局面にこそ、仏教の真実があるように思えてならない。

### 仏教の非土着・土俗性

では、なぜ、多くの宗教のなかから、とくに仏教が東伝したのであろうか。あるいは、東伝することができたのであろうか。今は、その主な原因に注目したい。

第一は、インド仏教の信奉基盤にかかわる問題である。これについては、農業生産の拡大とともに、有力氏族の合議制にもとづく部族共和制的な国家が各種誕生し、その余剰生産によって成り立つことができる王族や富裕層、あるいは交易商を含む商工業者、その他の新興勢力が仏教の支持者になったと言われている(『新アジア仏教史 インドⅠ 仏教出現の背景』佼成出版社、2010年所収の奈良康明「ヒンドウ世界」の仏教、古井龍介「古代の歴史と社会」など)。この点、釈迦族の王子として誕生したとされる釈尊を想起すれば、さらに納得がいく。

第二は、その信奉基盤が土着・土俗的な性格のものではなかったということである。つまり、彼ら信奉者は、土着的な生産に寄生して存在するか、広範囲な流通経済のなかで存在していた。王族とて安定した勢力ではなく、交易商人は流動的な活動を旨としていたのである。

第三は、これら信奉者に支えられる仏教僧たちの特徴があげられる。つまり、その仏教僧らは、欲望にふけることをよしとせず、また、過酷な身体的苦行をよしとせず、もっぱら中道を悟って寂靜・神通・正覚・涅槃に至ることが望まれた。また、彼らは、部族の合議制にならって僧団を形成したが、その僧団に緊縛されることなく、単独での遊行を旨とし、托鉢をおこない、信奉者の布施に頼っていた(『新アジア仏教史 インドⅡ 仏教の形成と展開』、同『インドⅢ 仏典からみた仏教世界』佼成出版社、2010年所収の榎本文雄「ジャイナ教と仏教」、平岡聡「仏伝からみえる世界」など)。

このように指摘されるインド仏教には、信奉者からみても、仏教僧らからみても、まずもって、非土着的あるいは非土俗的な性格が濃厚であったと言える。であるがゆえに、発祥地のインドでは衰退し、逆に、グローバルな世界的宗教になり得たのであろう。

いわゆる中国側の『高僧伝』を例にとっても、その仏教の非土着・土俗性はよく分かる。たとえば、符堅の建元年間(365～385)に長安へ入った兜佉勒(アフガニスタン北部)の曇摩難提は、若い時から「観方」し、「諸国を遍歴」していたが、ついに「流沙」を冒し、「宝」を懐いて「東入」した。それは、仏教「未聞」の地の人々に仏教を「宣布」することが「弘法の体」と考えていたからである(巻1伝)。

また、罽賓(ガンダーラなど西北インド方面)の曇摩耶舎は、つぎのような夢告を受けたという。すなわち、沙門たる者は「小節独善」のみを守るべきではなく、まさに「観方弘化」し、「衆縁」をかりて仏道を成就させなければならない、と。そこで、彼は、「遊行授道」を決意し、「名邦を踰歴し、郡国を履踐」して、ついに(天竺を経由して)広州へ、そして長安へ入った。しかし、さらに江陵へ南下し、再び西域へと戻ったとされる。時に、5世紀前半のことである(巻1伝)。

これらの例からだけでも、知り得ることは多い。まず、ここに登場する僧らは、すでに仏教発祥の地であるインド出身の人たちではなかった。このこと自体、仏教の非土着・土俗性をよく物語っているが、同時にまた、その仏教の流伝が東方位に限られたものでもなかったことをよく示している。

にもかかわらず、仏教や僧らの「東入」が強調されるのは、既述のように、東方位のいわゆる中国側の資料が多く残されているからである。しかし、理由はそれのみではあるまい。すでに仏教が四方へ流伝したあと、その流伝のさらなる可能性が広大な東方位に残されていたからである。つまり、いわば仏教「未聞」の広大な“市場”が東方位に残されていたのである。

ただし、その“市場”は仏教の単なる空白地帯ではなかった。たとえば、『高僧伝』巻3に記録された智嚴は、「西国を周流」して罽賓に入り、長年にわたって精舎で修業していた。すると、罽賓の人々は「秦地に乃ち求道の沙門あり」と感歎し、はじめて「秦類を軽んじることなく、遠人を敬接する」ようになった。そこで、智嚴は、罽賓にいた仏駄跋陀羅の「東行」「東帰」を懇請し、ともに長安に着いている。時に、5世紀初めのことであった。

ここに登場する仏駄跋陀羅は、『高僧伝』巻2によると、釈尊と同じ釈迦族の出身であり、迦維羅衛の人、甘露飯王の後裔であった。しかし、祖父の代には、すでに北天竺に居を移して商人活動を展開していた。その交易は、〈秦・漢の地など〉に及んだもようであり、父もこれを継いだが、早く亡くなっている。さらに母も亡くなり、一人残された彼は出家して、同学とともに罽賓に「遊」び、さらに「遊方弘化して、つぶさに風俗を觀んと欲」していた。

その時、仏駄跋陀羅は、たまたま、西のかた罽賓に来ていた「秦の沙門智嚴」に出会い、「東顧」する智嚴に懇願されて「東土」への仏教「流化」を決意したのである。そこで、葱嶺(パミール高原)を越え、路次の国主たちの支援を受けながら、交趾(ベトナム領)に辿り着くと、今度は船に乗って青州東萊郡(山東省)に行き、さらに長安へ入ったとされる。しかし、その後、廬山へ、ついで江陵へと向かったという。

以上の智嚴と仏駄跋陀羅との交流譚から分かることは、つぎのような諸点である。まず、彼らの出会いは、狭義のインドにおいてではなく、すでに四方へと仏教が流伝していたなかの罽賓

においてであった。ついで、その西方(インドからは北・西方位)からみて、東方位の「秦地」「秦類」(いわゆる中国大陸)は仏教「未聞」であり、軽視されるべき遠いかなたの対象であった。しかし、その「未聞」の地や類にも「求道」があり、この相反した、あるいは矛盾をはらんだ対象が「秦地」「秦類」でもあったのである。

このような「未聞」の両義性については、さらに『高僧伝』巻3の智猛伝からも知ることができる。智猛は、『遊行外国伝』1巻を撰し(『隋書』経籍志など)、「遊方沙門」と呼ばれている。彼は、後秦の弘始6年(404)、同志沙門を募り、15人で長安を出発し、西のかた流沙に入った。そして、鄯鄯・亀茲・于闐諸国を経て葱嶺を登り、波倫国に至る。さらに雪山を越えて、辛頭河(インダス河)を渡り、罽賓国に入った。その後、奇沙国・迦維羅衛国などで釈尊の遺物・遺跡(仏文石唾壺・仏鉢・仏髪・仏牙・肉髻骨・仏影仏跡・菩提樹)を実見し、阿育王の旧都である華氏国へ入っている。

そこで、智猛は一人の仏教崇拝者「大智婆羅門」に出会った。その婆羅門から「秦地に大乘の学ありや不や」との質問を受けたので、彼は「みな大乘の学なり」と回答した。すると、かの婆羅門は、「希有なり、希有なり、まさに菩薩の往化にあらざるや」と感歎したという。その後、智猛は、甲子歳(424)に天竺を出発して帰途につき、元嘉14年(437)に蜀へ入った。無事帰還できたのは、15人のうち、智猛を含む二人だけであった。やがて、智猛は、宋の元嘉末年(～453)に成都で亡くなったとされる。

この伝記によると、インドや西域からみて、「秦地」での仏教流布は「希有」なことであった。すなわち、「秦地」に大乘の教えは存在しないはずであるという認識と、「希有」に存在するという知見とが織り交ざっていたのである。

となると、「秦地」「秦類」は、仏教にとって単なる空白地帯ではなく、むしろ流伝の可能性を大いに秘めた「希有」なる余白地帯として認識されていたことになる。しかし、そのような「東土」の余白地帯を仏教が埋めるにあたっては、僧らを含む仏教そのものの遊行性、つまり非土着・土俗性を必要としていた。その非土着・土俗性は、東からの「求道」の場合も、西からの「弘化」「往化」の場合も同じであり、そのことは、智厳と仏駄跋陀羅との遭遇自体や、智猛の遍歴を例にとるだけでも了解できる。

### 遍歴・遊行の僧と遠隔交易商人

このような仏教の非土着・土俗性は、さらに遠隔交易商人のそれと絡み合っていた。インド仏教の信奉者に交易商人がいたことは既に言われていることであるが、既掲の仏駄跋陀羅も、実際には商人の家に生まれている。また、後世著名な法顕は、経像をもって商客・商人の船に乗り、中天竺から師子国へと向かい、さらに、商人の船を乗り継いで帰路についた(『高僧伝』巻3伝、『法顕伝』)。同じく、中天竺から師子国などを経て、船で東方へ向かった求那跋陀羅もいる(『高僧伝』巻3伝)。これとは逆に、宋代に建康へ入っていた天竺出身の僧伽跋摩は、「遊化」を旨

として「一方に滞らず」、「西域賈人の舶」に乗って外国(天竺)へと向かった(同巻3伝)。

とくに南朝では、そのような交易船が、秦淮河を通過して建康城の朱雀門に至り(『高僧伝』巻10杯度伝)、江陵には天竺の船も入っていた(同巻2仏駄跋陀羅伝)。加えて、これらの船を駆使する商人には、たしかに仏教信奉者がいたのである。たとえば、諸国を「遊歴」「遊方」して南天竺界まで赴いた宋代の慧叡は、「商客信敬者」から財政的な支援を受けていたが、その商客自身、「経義」に通達していたとされる(同巻7伝)。また、5世紀末の南齊代に翻経(漢訳)を復活させた中天竺出身の求那毘地は、「南海商人」に帰依され、多くの「供献」を施されていた(同巻3伝)。

さらに、以下のような例もみられる。すなわち、5世紀後半の宋から南齊代にかけて、扶南国は、広州を拠点にした遠隔交易をおこなっていた。そして、その広州で一人の「天竺道人」に出会い、同じ船で帰路についたが、遭難して林邑に漂着し、交易で得た財物を略奪されてしまった。その奪われた財物のなかには、「天竺道人」の「私財」も含まれていたという。

このような記録を残した『南齊書』東南夷扶南国伝によると、僧を自称する「天竺道人」は遠隔交易に携わる人物でもあったことが分かる。やがて、扶南国に入った彼は、いわゆる中国の繁栄ぶりを扶南国に伝え、その中国との交易を奨励したものとみられる。すると、この場合の「天竺道人」(「釈」ともある)は、交易商人の顔をもち、また、僧としての遍歴や遊行の形をとりながら、いわゆる中国の様子を見知り、それを上手く活用していたものと思われる。

遠隔交易商人のなかには、直接、訳経をおこなった者もいた。たとえば、罽賓国の王族出自である求那跋摩は、師子国を経て閼婆国へ行き、そこから再び商船で某小国へ向かったが、たまたま漂流して広州に着いた。その時の船は「商人竺難提」のものであったが、かの商人は、「宋世の外国舶主」と伝えられており、「請観世音消伏毒害陀羅尼經一卷」の漢訳者でもあった(『高僧伝』巻3求那跋摩伝、隋沙門法經ら撰『衆経目録』巻1など)。すると、この商人は、宋以外の「外国」人であり、大船を保有して遠隔交易をおこなっていたことになるが、その交易活動での危険と損害を免れるために訳経を試みたのであろう。もちろん、そこには、「経義」への理解があったはずであり、その理解は、僧らとの平生からの交流によって蓄えられたものとみられる。

少し後の陳から隋代にかけて、揚州を拠点に商業活動を展開していた嚴恭父子も、これに類似した例である。「嚴法華」と称された彼らは、「房宇」を起こして「経の室」を設け、書生を組織して大規模な写経事業をおこなっていた。それは、船を操る商人たちからの供養錢や、逆に、その商人たちへの貸付錢によって運営されており、写経対象は「法華經」に集約されていた。しかも、僧らが持ち込む破損した経の修理や、増幅改修も請け負い、「提婆達多品」や「普賢品の呪」を補うなどしている(『弘贊法華伝』巻10伝など)。

この例は、さきの竺難提と同じように、遠隔交易活動で遭遇する災難を除くために、その効能を強化した「法華經」を大量に造経(単なる写経ではない)して船舶商人に提供していたことを物語っている。そして、それ自体が商業活動なのであり(嚴恭父子も船舶保有者か)、その造経財源と利益は、多くの船舶主たちから得ていたのである。また、僧らとの交流支援も不可欠であった。

このように、仏教の非土着・土俗性ないし遊行遍歴性は、しばしば僧らを自らの船舶に乗せて往還する遠隔交易商人の、これまた流動性に富む活動と共有するところがあったのである。

### 「業」行為と三世因果の宿縁

しかし、仏教の非土着・土俗性ないし遊行遍歴性が、いかに遠隔交易商人の活動によって補強され、実践されたとしても、それだけで仏教の流伝がすすんだとは考えられない。そこには、当然ながら、仏教の教えが介在していたはずである。

インド仏教の場合、出生身分であるバラモン以下の四姓制度によって人間が規定されるのではなく、「業」(karman)によって人々は定まるのであり、その「業」とは、行為の意味を含んでいるとされる(前掲奈良康明論文など)。

このような理解は、実は、これまで指摘してきた仏教の非土着・土俗性ないし遊行遍歴性と密接な関係にある。なぜなら、「業」行為は、土着・土俗的な社会制度の観念にそのまま拘束されるものではないからである。また、土着・土俗的な集団の伝統行為よりも、人々の個別的な行為を問題視するからである。しかも、人々の単なる個性が問われるのではなく、人々の個別的ないし主体的な行為が、三世(過去・現在・未来)にわたる因果応報という形をとって、あるいは「縁」という形によって顕現するものであると認識されていた。

これは、独自の世界観であり、また人間観や社会観でもあるが、少なくとも特定の民族や社会の伝統に緊縛されたものではない。逆に、もし緊縛されるような事態が生じたとすれば、その時は、仏教の滅亡・衰退を招くことになるか、別な宗教になることであろう。

もっとも、既述のような仏教の教えにとどまることなく、さらに多くの教えが生まれ、展開してきたと言われそうである。たしかに、東アジア世界においては、そのように言えるところがあるだろう。しかし、インド亜大陸から、いわゆる中国大陆へと選ばれて流伝することになった仏教の著名な教えが、既述のようなものであったことは認められてよい。なぜなら、これまで度々紹介してきた『高僧伝』からも、そのことが読み取れるからである。

まず、既掲の求那跋摩は、閼婆国から航路、宋境の広州に着いたが、自らの「遺文」によると、それは「業行の風」に吹かれ、「縁に随」ったものだという。つまり、広州行きは、当座の目的意思によるものではなく、それまでの「業」行為や「縁」による結末なのだと説明している。同じ「遺文」で、「業および業果報」とか「縁に依る」と述べているのも、同様の意味である。

また、求那跋摩が閼婆国にいた時の話として、その国王の母が「宿世の因縁」によって「母子」であることを国王に説明したとされる。そして、「後世の因、永く今果を絶って」よいものかと諭している。つまり、母子関係が「宿世」や三世の因果・因縁として続くことをよしと願ったのであるが、その必須条件として、母は子に仏教の信奉をすすめ、自身が「受戒」したように子(国王)にも「受戒」を督促したのである。言い換えれば、母子であり続ける三世の因果は、あらかじめ定められた運命なのではなく、仏教を信じて受戒するという「業」行為によって自らが作り出すものと

みられていた。もっと言えば、さまざまな「業」行為は、さまざまな因果・因縁を生み出すことになるだろう。

その後、宋の文帝の質問に答えて、求那跋摩は「道は心に存し」、「法は己に由る」と述べている。まさに、個としての、また主体としての「業」行為を問題視しており、その連鎖のもとに現在の自身が、さらには、それを超える自身の環境があることを説いている。そして、そのことを認識させるのが仏教であるというのである(以上、巻3伝)。したがって、仏教を信奉するというのは、「篤く縁業を信じ」ることでもあった(巻2鳩摩羅什伝)。慧皎自身の発言によると、これこそ「能仁(釈尊)の訓」であり、「業果の幽微」であり、「三世を循復」して「至理の高妙」を説くものだという(巻14序録)。

これについては、『高僧伝』のなかで、さらに具体的な実践例も散見する。たとえば、稲穀を奪おうとした盗賊団に向かって、既掲の法顕は、つぎのように述べたという。すなわち、“君たちは、昔、布施をせざるが故に飢貧となり、今また人から奪う。おそらくは、来世もいよいよ甚だしいことであろう。したがって、貧道(私：法顕)は、あらかじめ君のために憂うのみである”、と。これを聞いた盗賊たちは、稲穀を放り出して逃げたとある(巻3伝)。この場合は、三世の因果を説いて、因縁の「業」行為から盗賊を解き放とうとした伝承であり、もっとも分かり易い一例である。

さらに補えば、「苦楽の参差、必ず因果に由る」というのも分かり易い(巻13道照伝)。また、巻13の唱導篇の論では、説法である唱導の仕方について、「因縁を雑序」し、「譬喩を傍引」しながら「三世の因果を明かす」ことが優先されるべきだという。そして、「昔因を徴すれば、則ち往業を見るがごとく、当果を覈すれば、則ち已に來報を示す」と要約されている。

このような三世因果・因縁の説法は、王や皇帝身分などにも広く及んだ。そもそも、仏教の既述のような特性からみて、王や皇帝身分、あるいは殺生をおこなう戦闘者らを布教の対象から除外する理由はないからである。すでに、閼婆王や宋の文帝の例を一部紹介したが、事実、「経」(『大般泥洹經』2、『大般涅槃經』3の金剛身品か)を引用して、「もし正法を建立せんと欲せば、則ち国王および持仗者に親近するを聴す」とある(巻8義解篇の論)。また、「出家の士」は「榮を辞し、愛を棄つる」者であるから、「俗に異なる」のであるが、「国に処しては、王に賓たり」とも言われている(巻14序録)。

たとえば、西域人の竺仏図澄は、仏教信奉に疑義を懷いた後趙の石虎に向かって、つぎのように述べている。すなわち、“王(石虎)は、過去世において大商人であった。罽賓寺の得道者が謂うことには、この主人(石虎)の命が尽きたら鶏の身を受けることになるだろう。しかし、その後、晋地の王になるであろう”、と。ここで、石虎の三世にわたる宿世の因縁が説かれているのであるが、最後に竺図澄は「今、王の王たるや、あに福にあらざらんや」と言う(巻9伝)。要するに、石虎が現世において「王」に生まれた因縁を得難い幸福と自覚して、その「王」たる「業」行為に努めよ、ということである。もし、そうしなければ、「王」としての宿縁や果報を見失い、「王」であり続けることはできないであろう、というわけである。

また、宋の明帝の末年、皇帝の挙動に危惧の念を懷いた僧瑾は、皇帝の側近に以下のように述べている。すなわち、“「俗事の諷諫」では、益がない。さりとして、「妙理の深談」も、いよいよ奢緩である。ただ、「三世の苦報」のみ、もっとも近情に切たり”、と。ここで、僧瑾は、皇帝を教化説得するには、「三世の苦報」を持ち出すのがもっとも効果的であるというのであるが、折しも、皇帝は病にかかり、「報応」を悟ったとされる(卷7伝)。

もっとも、このような教化を受けた王や皇帝にしても、その反応は様々に歪曲化されていた。鳩摩羅什を歓待した沙勒国王は、それまで鳩摩羅什が住んでいた龜茲国との友好関係を図る目的を秘めていた(卷2伝)。また、道猛を迎えた宋の明帝は、「道の益」を思うだけでなく、自身の「世望」に光があたることを念じていた(卷7伝)。さきの石虎は、自らが「辺壤」の生まれであるから、「戎神」「外国の神」たる「仏」を信奉するというのであるが、それは「本俗」に従うという論理にすり替えられている(前掲竺仏図澄伝)。

一方、教化する立場の僧にしても、病氣治療をはじめとする様々な技能や靈驗を動員しながら、三世の因果・因縁を説いたのである。

### 理解しがたい仏教

しかし、仏教の東伝は、けっして容易なことではなかった。いみじくも、仏教に理解を示していた宋代の何尚之が「悠悠の徒、多く法を信ぜず」と吐露したとおりである(『高僧伝』卷7慧嚴伝)。つまり、多くの人は、仏教を信じていないというのである。

それは、なぜであろうか。大別すると、ふたつの理由がありそうである。ひとつは、「東境の旧俗、多く巫祝に趣く」(卷3曇摩蜜多伝)と言われたように、旧来からの土俗的な巫術が仏教流伝の大きな障壁になっていたものと思われる。

いまひとつは、儒教や道教などの伝統的な「九流」がたちはだかっていたことである。仏教信奉者が「儒道の九流、みな糠粃なり」(卷6慧遠伝)と豪語したのは、いかに儒教や道教などの伝統的な諸学が流布していたか、また、そのために仏教を容易に受け容れない現実があったかを告発したことにもなるのである。

したがって、仏教の東伝は、これら「儒道の九流」との違いを意識させられながら、その差異を強調する一方で、「儒道の九流」を借りながら、推し進められていった。このうち、後者については、呉の孫皓と康僧会との問答が参考になる(卷1伝)。すなわち、孫皓が“仏教の明らかにするところは「善惡報応」であるが、それはいかなるものか”、と質問したのに対して、康僧会は“易経が〈積善の余慶〉と称し、詩経が〈福を求めてたがわず〉と詠じている。これらは「儒典の格言」ではあるが、「仏教の明訓」でもある”、と答えた。すると、孫皓は“もし、そうであれば、周公と孔子が已に明らかにしているところである。どうして仏教を用いる必要があらうか”、と反問している。この問答は、さらに続いて核心に迫るのであるが、今は、儒教の教えが仏教の「善惡報応」観を弘化する手段になっていることに留意しておきたい。



また、宋の文帝と既述の何尚之との問答でも、儒教や道教などの伝統的な教えを引き合いに出しながら、仏教を理解する方法がとられている(巻7慧嚴伝)。たとえば、何尚之は、つぎのように説明している。すなわち、“強兵の術や吞併の計をめぐる指導者は、戦闘意欲をそぐ「隠逸」や「仁徳」の教えをきらうであろうが、それは、「堯舜の道」をとらないことと同じように「釈教」にも従わないことなのである”、と。これを聞いた文帝は、“釈門における卿(何尚之)の存在は、あたかも孔子における季路のようなものだ”、と悦んでいる。

さらに、出家して仏教を直接学ぶ立場からは、「莊老・三玄(莊子・老子・周易)の微は、仏理に応ず」とみられることがあった(巻5道立伝)。

しかし、「儒道の九流」が仏教の教えと異なるものであり、仏教東伝の大きな障壁がそこにあったことも事実である(さきに例示した「後者」に対する「前者」に相当)。このことを直観的に感じ取った表現として、中天竺出身の曇柯迦羅の発言がある(巻1伝)。すなわち、仏典をはじめて閲覧した彼は「茫然として解せず」という様であり、読み返せば読み返すほど、「昏漠」としてきたという。そして、「今、仏書を観るに、頓に情外に出づ」と嘆息し、その「精要」を一人の比丘に教わることにした。そこで彼は、「遂に深く因果を悟り、三世に妙達し、始めて、仏教の宏曠にして、俗書の及ぶあたわざるところを知る」とある。

ここで、仏書や仏教が、とくに「儒道の九流」と対比させられているわけではない。要は、「三世」の「因果」を説く「仏書」と「俗書」とが対比させられているのであるが、実は、「儒道の九流」こそ、その「俗書」の代表的なものであった。

では、「仏書」と「俗書」とは、どこが違うのか。あるいは、仏教は、「俗」の教えとどこが違うのか。これについて、『高僧伝』の序録は、以下のように述べている。すなわち、「詩書礼楽を明らかにして、もって風俗の訓をなす」(「忠烈孝慈」「君敬の道」などを含む)場合、「功を忘れ、事を遺れて、彼の虚沖を尚ぶ」場合、「榮枯に体任して、玆の達命を重んず」場合の教えは、すべて「但、域中のみにして、功は近益に存す」、と。したがって、これらの教えは、「未だ、その神性を奥尽せず」と言う。これに対して、「能仁の訓」は「業果の幽微」に及び、「三世を循復」する「至理の高妙」と言うのであるが、これについては既に紹介したとおりである。

以上によると、「儒道の九流」に代表される「俗書」は、ただ「域中」(現在の域)の「俗」や「情」を対象とした「風俗の訓」であり、目先の「益」に資するだけである。しかし、釈尊の「訓」は、「神性」の奥深くまで分け入るものであり、「業」行為による「三世」の「循復」「因果」を説いて、「幽微」「至理の高妙」を明らかにし、「情外」に至るのである、と。

このような対比は、さらに『高僧伝』で繰り返されている。たとえば、宋代の范泰や謝靈運らは、「六經典文は、本より俗を済いて治となすにあり」と理解しており、「必ず靈性の真奥を求めんとせば、豈、仏經をもって指南となさざるを得んや」と考えていた(巻7 慧嚴伝)。

また、さきに紹介した呉の孫皓と康僧会との問答にも、注目すべき結論が導かれている。すなわち、「儒典の格言」と「仏教の明訓」との近似性にいったんは及びながらも、康僧会は孫皓の疑念に答えて、「周孔の言うところは、ほぼ近迹を示すのみ。釈教に至りては、則ち備に幽微を極

む。故に、悪を行えば、則ち地獄の長苦あり。善を修めれば、則ち天宮の永樂あり。茲を挙げ、もって勧沮を明かす。また大ならざるや」と述べたのである(卷1伝)。

今、これらの対比事例を要約して言い直してみるならば、以下のようになる。すなわち、いわゆる中国大陸の土着や土俗のなかから考案された儒教その他の学は、人々が生きている現在社会の限られた範囲において、その風俗や情を正し、それによって人々を救い、至近の利益に貢献するものである。したがって、そのテキストは「俗書」と呼ばれるにふさわしい。

これに対して、仏教は、現在社会の風俗や情や利益を問題にするのではなく、さまざまな「業」行為にもとづく過去・現在・未来の因果や報応を明かし、神性・霊性の真奥にまで迫り訴えるものである。したがって、それは、幽微で至理・高妙であるだけでなく、まことに広大な教えなのであり、到底、「俗書」では叶わない。

もちろん、このような対比による認識は、仏教側からのものである。しかし、これまで、いわば中国的な伝統的「俗書」に慣れ親しんできた人々にとって、このような仏教とその「仏書」は、「善悪報応」観や勧善懲惡観をめぐる安易な妥協と矮小化の手順を踏まない限り、本来的には相容れないものである。したがって、「仏書」が理解不能であるとか、困惑の極みであると言われたのは、たしかに首肯できるところがある。

ただし、いわば中国的な伝統的「俗書」にも限界があり、廣大無比な仏教とその「仏書」が、その間隙をぬって、緊張を伴いながらも、東伝していったことも事実である。それは、土着・土俗的な伝統倫理とは異質の、非土着・土俗的な遊行宗教たる仏教が、「業」行為にもとづく「三世」の因果・因縁の世界観を東伝させ、既存の東アジア世界に未曾有の価値観をもたらし、ある種の衝撃的変革を誘発したことになるであろう。

## おわりに

いわゆる中国大陸に東伝したインド仏教は、膨大な漢訳「仏書」を生みながら、韓半島へ、そして日本列島へと流伝した。今は、これについて言及する余裕がないが、インド亜大陸から四方へ流伝し、そして中国大陸へと東伝した仏教のあり方と、その中国大陸から韓半島へ流伝(東伝)した仏教のあり方、そして日本列島へ流伝(東伝)した仏教のあり方とが、それぞれ同じであったという保証はどこにもない。むしろ、ここに、東アジア世界での差異が浮彫りになるであろう。

しかし、そこに、仏教の移動がもたらした東アジア世界への共通した衝撃的変革と共生の可能性はなかったのであろうか。たとえば、これまで度々指摘してきた、インド仏教以来の「業」行為にもとづく「三世の因果」「宿世の因縁」という廣大無比な世界観・人生観そして価値観は、それぞれ土着・土俗的な信仰や道德・慣習と向き合いながら、また、それと妥協を繰り返しながら、それまでの社会や人々の生活に変革を迫る共通の局面があったものとみたい。

最後に、その注目すべき資料を挙げておこう。それは、百濟扶余の陵山里寺址出土木簡のなかに、それぞれ表裏面に「宿世結業、同生一處、是 / 非相問、上拜白事」、「慧(暈カ)(御カ)前」と

記されたものがあることである。文意は、「宿世の結業」によって、同処に生まれることができるのか否かを某僧に質問したものであろう。

ところが、これに前後して、日本(倭)でも「宿世」が問題視されている。それは、摂津難波宮跡出土木簡のなかに、それぞれ表裏面に「廣乎大哉、宿世(以下欠)」、「是以是故是是(以下欠)」と記されたものがあるからである。これは、7世紀中葉を降らないものとみられているが、さきの百済木簡と合わせて熟慮されるべき貴重な資料である。

百済末期の人々と、7世紀中葉ころの日本(倭)の人々は、どのような「宿世」観に心を動かされたのであろうか。それは、インド仏教へとつながるはずである。



## 불교는, 왜 流傳하였는가

### —일본에서 아시아를 보다—

신카와 토키오 | 와세다대학 교수

#### 들어가며

인도 아대륙(亞大陸) 발상의 불교가 왜 동쪽으로 전해져, 이른바 중국대륙에서 한반도로, 그리고 일본열도로 전래하였는가. 또 왜 전래할 수 있었는가. 이 물음에 정면으로 답하기는 쉽지 않다. 그러나 이 질문은 불교가 범아시아적인, 혹은 글로벌한 문명으로서 성장해온 이유와 존재근거를 밝히는 입구이면서, 동시에 출구이기도 하다 생각된다.

그래서 이번 발표에서는 이와 같은 질문에 대한 회답에 한 걸음이라도 다가갈 수 있었으면 한다.

#### 복수 종교 속의 불교

불교는 고타마 붓다(釈尊)의 출현과 함께, 기원전 6~5세기 무렵, 인도의 갠지스강 중류역에서 발생하였다고 전해진다. 그러나 인도발상의 종교는 불교에 한정된 것은 아니다. 이른바 브라만교, 자이나교 등이 그것인데, 불교의 입장에서는 ‘외도(外道)’라 칭해지고 있었다.

예를 들면, 양(梁)의 혜교(慧皎)가 천감(天監) 18년(519)을 하한으로 하여 편찬한 『고승전(高僧傳)』의 권6 도융전(道融傳)에 의하면, 사자국(師子國=스리랑카)의 바라문(婆羅門=브라만)이 ‘외도의 종(宗)’을 진단(震旦=중국)에 전하려고 하였다고 한다. 왜냐하면 ‘석씨(釈氏)의 풍(風)’(=불교)만이 홀로 진단에 전해지고 있고, 그 바라문이 숭배하는 종교가 ‘동국(東國)’(진단·중국)에 전해지지 않을 리가 없다는 것이다.

또, 현장(玄奘)의 『대당서역기(大唐西域記)』권7 말미에 기재된 니파라국(尼波羅國=중인도의 경계)조는, 그 나라의 도성에 많은 ‘가람’과 ‘천사(天祠)’가 빼곡히 늘어서 있는 모습을 전하고 있다. 즉, ‘불법’과 ‘외도이학(外道異學)’의 신봉이 혼재하는 ‘사정겸신(邪正兼信)’의 현상이 있는데, 이 가운데 왕은 ‘불법’을 믿었고, ‘무학(無學)’하고 ‘공교(工巧)’를 우쭐대는 듯한 사람들은 ‘외도이학’을 신봉하고 있었다고 한다.

따라서, 불교의 동전(東傳)에는 이와 같은 ‘외도이학’도 서로 혼재하고 있었을 가능성이 있다. 그러나 앞에서 인용한 도융전이 말하는 것처럼, 실제로는 이와 같은 ‘외도의 종’보다도 불교의 동전이 압도적이었는지 높은 평가를 받았으며, 그러한 의미에서 말하면, 인도를 발상지

로 하는 복수의 종교 및 신앙 가운데서 불교야말로 선택되어 동전한 것이 된다. 혹은 그 동전만이 선명하게 기억되고, 또 증폭된 것이라 할 수 있다.

물론 불교는 동전하기만 한 것은 아니다. 인도 아대륙 내부는 물론이고 그 주변 여러 방위로 전파되고 있다. 그럼에도 불구하고, 불교의 동전이 주목되는 것은 인도에서 봤을 때 동쪽 방위에 있는, 이른바 중국(진, 한 등)측 문자자료가 많이 남아 있기 때문이지만, 그 불교가 한반도에서 일본열도로, 더더욱 동쪽으로 전래하고, 정착한 사실은 역시 중요하다.

그러나 그 불교는 발상지인 인도 아대륙에서 쇠퇴하였다. 7세기에 인도로 들어간 당 승려 현장, 그리고 의정(義淨)의 보고에 의하면, 이미 인도의 불교는 쇠미의 경향에 있었던 것 같기도 하다. 다만 인도에서의 불교 쇠퇴 내지 멸망은, 이슬람 세력의 침공을 받아 13세기 초에 결정적이게 되었으며, 그 불교는 힌두교에 자리를 빼앗겼다는 식으로 설명되고 있다(현재, 얼마 안 되긴 하지만 신[新]불교도가 있다).

이것은 알맞은 결말이다. 그러나 발상지에서 멸망하는 불교, 발상지를 넘어 글로벌하게 신전(伸展)해 간 불교, 바로 이 양(兩) 국면에야말로 불교의 진실이 있다고 생각하지 않을 수 없다.

### 불교의 비토착 · 토속성

그럼, 왜 많은 종교 가운데에서 특히 불교가 동전하였던 것일까. 혹은 동전할 수 있었던 것일까. 지금은 그 주된 원인에 주목하고자 한다.

첫째는, 인도불교의 신봉기반에 관련된 문제이다. 이에 대해서는 농업생산의 확대와 함께, 유력씨족의 합의제에 기반한 부족공화제적인 국가가 각각 탄생하고, 그 잉여생산에 의해 성립할 수 있는 왕족 및 부유층, 혹은 교역상을 포함한 상공업자, 그 외의 신흥세력이 불교의 지지자가 되었다는 설명이 있다(『新アジア仏教史 インドⅠ 仏教出現の背景』佼成出版社, 2010년에 수록된 奈良康明 「ヒンドウ世界の仏教」, 古井龍介 「古代の歴史と社会」 등). 이 점은 석가족인 왕자로서 탄생하였다고 하는 석존을 상기한다면 더욱 납득이 간다.

둘째는, 그 신봉기반이 토착 · 토속적인 성격의 것이 아니었다라는 점이다. 즉 그들 신봉자는 토착적인 생산에 기생하여 존재하기도 하였지만 또 광범위한 유통경제 속에서 존재할 수 있었다. 왕족이라고 하여 안정된 세력은 아니었으며, 교역상인은 유동적인 활동을 기본으로 하고 있었다.

셋째는, 이들 신봉자가 뒷받침하고 있었던 불교 승려들의 특징을 들 수 있다. 즉, 그 불교 승들은 욕망에 빠지는 것을 좋아하지 않고, 또 혹독한 신체적 고행을 좋아하지 않았으며 오직 중도를 깨달아 적정(寂靜) · 신통(神通) · 정각(正覺) · 열반(涅槃)에 이르기를 바랐다. 또 그들은 부족 합의제를 모방하여 승단을 형성하였으나, 그 승단에 속박되는 일 없이, 단독으로 하는 유행(遊行)을 하기도 하였으며, 탁발을 하고, 신봉자의 보시에 의지하고 있었다(『新アジア仏教史 インドⅡ 仏教の形成と展開』, 同『インドⅢ 仏典からみた仏教世界』佼成出版社, 2010년

에 수록된 榎本文雄 「ジャイナ教と仏教」, 平岡聡 「仏伝からみえる世界」 등).

이와 같이 지적되는 인도불교에는 신봉자의 입장에서 보더라도 불교승의 입장에서 보더라도 어쨌든 비토착적 혹은 비토속적인 성격이 농후하였다고 말할 수 있다. 그렇기 때문에 발상지인 인도에서는 쇠퇴하고, 거꾸로 글로벌한 세계적 종교가 될 수 있었을 것이다.

이른바 중국측의 『고승전』을 예로 들더라도 그 불교의 비토착·토속성을 잘 알 수 있다. 예를 들면, 부견(符堅)의 건원연간(建元年間, 365~385)에 장안으로 들어간 두구룩(兜佉勒, 아프카니스탄 북부)의 담마난제(曇摩難提)는 젊은 시절부터 ‘관방(觀方)’하고, ‘제국(諸國)을 편력(遍歷)’하고 있었는데, 마침내 ‘유사(流沙)’를 범하고 ‘보(寶)’를 품어 ‘동입(東入)’하였다. 그것은 불교 ‘미문(未聞)’의 땅 사람들에게 불교를 ‘선포(宣布)’하는 것이 ‘홍법(弘法)’의 체(體)라 생각하고 있었기 때문이다(제1전).

또, 계빈(罽賓, 간다라 등 서북인도 방면)의 담마야사(曇摩耶舍)는 다음과 같은 몽고(夢告)를 받았다고 한다. 즉 사문된 자는 ‘소절독선(小節獨善)’만을 지켜야 할 것이 아니라 바로 ‘관방홍화(觀方弘化)’하여 ‘중연(衆緣)’을 빌어 불도를 성취시켜야 한다는 내용이었다. 그래서 그는 ‘유행수도(遊行授道)’를 결의하고 ‘명방(名邦)을 유력(踰歷)하고, 군국(郡國)을 이천(履踐)’하여, 마침내 (천축을 경유해서) 광주로, 그리고 장안으로 들어갔다. 그러나 거기서 또 강릉으로 남하하여, 다시 서역으로 돌아갔다고 전한다. 이는 5세기 전반의 일이다(제1전).

이들 사례만 보더라도 알 수 있는 것은 많다. 먼저, 여기에 등장하는 승려들은 이미 불교 발상의 땅인 인도출신 사람들은 아니었다. 이 자체가 불교의 비토착·토속성을 잘 이야기하고 있는데, 이와 동시에 그 불교 유전(流傳)이 동쪽 방위에 한정된 것도 아니었다는 사실을 잘 보여주고 있다.

그럼에도 불구하고 불교나 승려들의 ‘동입’이 강조되는 것은 이미 서술하였듯이 동쪽 방위의 이른바 중국측 자료가 많이 남겨져 있기 때문이다. 그러나 이유는 그뿐이 아니다. 이미 불교가 서방에 유전한 뒤, 한층 더 유전할 가능성이 광대한 동방에 남겨져 있었기 때문이다. 즉 이른바 불교 ‘미문’의 광대한 “시장”이 동쪽에 남아 있었던 것이다.

단 그 “시장”은 불교의 단순한 공백지대는 아니었다. 예를 들면, 『고승전』권3에 기록된 지엄(智嚴)은 ‘서국(西國)을 주류(周流)’하여 계빈에 들어가, 장기간에 걸쳐 정사(精舍)에서 수행하고 있었다. 그러자, 계빈 사람들은 ‘진지(秦地)에 곧 구도(求道)의 사문이 있다’고 감탄하며 비로소 ‘진류(秦類)’를 가볍게 보는 일 없이 원인(遠人)을 경접(敬接)하게 되었다. 그래서 지엄은 계빈에 있던 붓다바다라(佛駄跋陀羅)의 ‘동행(東行), ‘동귀(東歸)’를 간청하고, 함께 장안에 도착하고 있다. 이는 5세기 초의 일이었다.

여기에 등장하는 붓다바다라는 『고승전』 권2에 의하면 석존과 같은 석가족 출신으로 가유라위(迦維羅衛) 사람, 감로반왕(甘露飯王)의 후예였다. 그러나 할아버지 대에는 이미 북천축으로 거주를 옮겨 상인활동을 전개하고 있었다. 그 교역은 ‘진, 한 땅 등’에 미친 모양이며, 아버지도 이를 계승하였으나 일찍 사망하였다. 게다가 어머니도 사망하여 결국 혼자 남겨진 그는 출가하여 동학과 함께 계빈으로 ‘유(遊)’하고 ‘유방홍화(遊方弘化)하여 소상히 풍속(風

俗)을 살피기를 바라'고 있었다.

그때, 붓다바다라는 마침 서쪽 계빈에 와 있던 '진(秦)의 사문 지엄'과 만나 '동고(東顧)'하는 지엄의 간원(懇願)으로 '동토(東土)'로의 불교 '유화(流化)'를 결의한 것이다. 그래서 총령(葱嶺, 파미르 고원)을 넘어, 경유지의 국주(國主)들에게 지원을 받아가며 교지(交趾, 베트남령)에 당도하자 이번에는 배를 타고 청주 동래군(靑州東萊郡=현재의 산둥성[山東省])으로 가서, 다시 장안으로 들어갔다고 한다. 그러나 그 후 여산(廬山)으로, 거기서 다시 강릉(江陵)으로 향하였다고 한다.

이상의 지엄과 붓다바다라와의 교류담에서 알 수 있는 것은 다음의 여러 가지 사실이다. 먼저, 그들의 만남은 좁은 의미의 인도에서가 아니라, 이미 서방으로 불교가 유전하고 있던 가운데 계빈에서 이루어졌다는 사실이다. 다음으로, 그 서방(인도에서 보면 북서방)에서 봤을 때 동방의 '진지', '진류'(이른바 중국대륙)는 불교 '미문'이며, 경시될 만한 머나먼 저편의 대상이라는 점이다. 그러나 그 '미문'의 '지'나 '류'에도 '구도(求道)'가 있고, 이 상반된 혹은 모순을 안은 대상이 '진지', '진류'이기도 하였던 것이다.

이와 같은 '미문'의 양의성(兩義性)에 대해서는 『고승전』권3의 지맹전(智猛傳)을 통해서도 알 수 있다. 지맹은 『유행외국전(遊行外國傳)』을 찬술하여(『수서[隋書]』경적지[經籍志] 등), '유방사문(遊方沙門)'이라 불리고 있다. 그는 후진(後秦)의 홍시(弘始) 6년(404), 동지 사문(同志沙門)을 모집하여 15명으로 장안을 출발, 서쪽의 유사(流沙)로 들어갔다. 그리고 선선(鄯鄯)·구자(龜茲)·우전(于闐) 등 제국(諸國)을 거쳐 총령을 올라 파룬국(波倫國)에 이른다. 게다가 눈 덮인 산을 넘고 신두하(辛頭河=인더스강)를 건너서 계빈국으로 들어갔다. 그 후, 기사국(奇沙國)·가유라위국(迦維羅衛國) 등에서 석존의 유물, 유적(불문석타호[佛文石唾壺]·불발[佛鉢]·불발[佛髮]·불아[佛牙]·육괄골[肉髻骨]·불경불적[佛影佛跡]·보리수[菩提樹])을 실견하고, 아육왕(阿育王)의 옛 도읍인 화씨국(華氏國)으로 들어가고 있다.

거기서 지맹은 한 명의 불교승배자 '대지바라문(大智婆羅門)'과 만났다. 그 바라문에게 '진지에 대승(大乘)의 가르침이 있는가 없는가'라는 질문을 받았기 때문에, 그는 '모두 대승의 가르침이다'고 회답하였다. 그러자 그 바라문은 '희유(稀有)하다, 희유하다. 그야말로 보살의 왕화(往化)에 있지 아니한가'라며 감탄하였다고 한다. 그 후, 지맹은 갑자세(甲子歲=424)에 천축을 출발하여 귀도에 올라, 원가(元嘉) 14년(437)에 촉(蜀)으로 들어갔다. 무사 귀환할 수 있었던 것은, 15명 가운데 지맹을 포함한 2명뿐이었다. 머지않아 지맹은 송(宋) 원가말년(~453)에 성도(成都)에서 사명하였다고 전한다.

이 전기에 의하면, 인도 및 서역에서 보면 '진지'에서의 불교유포는 '희유'한 것이었다. 즉 '진지'에 대승의 가르침이 존재하지 않을 것이라는 인식과 '희유'하게나마 존재한다고 하는 지견이 뒤섞여 있었던 것이다.

이렇게 되면 '진지', '진류'는 불교에 있어 단순한 공백지대가 아니라, 오히려 유전의 가능성을 잔뜩 간직한 '희유'한 여백지대로서 인식되고 있었던 것이 된다. 그러나 그와 같은 '동토'의 여백지대를 불교가 메우려 할 때는, 승려들을 포함한 불교 그 자체의 유행성(遊行性), 즉



비토착·토속성을 필요로 하였다. 그 비토착·토속성은, 동쪽으로부터의 ‘구도’의 경우도, 서쪽으로부터의 ‘홍화(弘化)’, ‘왕화(往化)’의 경우도 마찬가지이며, 그것은 지엄과 붓다바다라의 조우 자체나 지맹의 편력을 예로 드는 것만으로도 쉽게 깨달을 수 있다.

### 편력(遍歷)·유행(遊行)의 승려와 원경교역상인

이와 같은 불교의 비토착·토속성은 더욱이 원경교역상인의 그것과 맞물려 있었다. 인도불교의 신봉자 가운데 교역상인이 있었던 것은 이미 논하여 지고 있는 사실이지만, 앞서 소개한 붓다바다라도 실제로는 상인 집안에서 태어난 인물이다. 또 후세에 저명한 법현(法顯)은 경상(經像)을 가지고 상객·상인의 배에 올라, 중천축에서 사자국으로 향하였으며, 다시 상인의 배로 갈아타서 귀로에 올랐다(『고승전』 권3전, 『법현전(法顯傳)』). 이와는 반대로 송대에 건강(建康)으로 들어가 있던 천축출신의 승가발마(僧伽跋摩)는 ‘유화(遊化)’를 주로 하여 ‘한쪽에 머무르지 않고’, ‘서역고인(賈人)의 배’를 타고 외국(천축)으로 향하였다(같은 책 권3전).

특히 남조에서는 그와 같은 교역선이 진회하(秦淮河)를 지나 건강성의 주작문에 이르렀고(『고승전』 권10 배도전(杯度傳)), 강릉에서는 천축의 배도 드나들고 있었다(같은 책 권2 붓다바다라전). 더군다나 이들 배를 다루는 상인 가운데에는 분명히 불교신봉자도 있었다. 예를 들면, 여러 나라를 ‘유력(遊歷)’, ‘유방(遊方)’하여 남천축 경계까지 간 송대 혜예(慧叡)는 ‘상객신경자(商客信敬者)’에게서 재정적 지원을 받고 있었는데 그 상객 자신이 ‘경의(經義)’에 통달하였다고 전한다(같은 책 권7전). 또 5세기말 남제(南齊) 때에 번경(翻經=한역[漢譯])을 부활시킨 중천축 출신의 구나비지(求那毘地)는 ‘남해상인(南海商人)’의 귀의로 많은 ‘공헌(供獻)’의 배품을 받고 있었다(같은 책 권3전).

게다가 다음과 같은 사례로 보인다. 즉 5세기 후반 송대에서 남제대에 걸쳐, 부남국(扶南國)은 광주(廣州)를 거점으로 한 원경교역을 행하고 있었다. 그리고 그 광주에서 한 명의 ‘천축도인(天竺道人)’을 만나, 같은 배로 귀로에 올랐는데 조난하게 되어 임읍(林邑)에 포착하였고 교역에서 얻은 재물을 약탈당하고 말았다. 그 빼앗긴 재물 가운데에는 ‘천축도인’의 ‘사재(私財)’도 포함되어 있었다고 한다.

이와 같은 기록을 남긴 『남제서(南齊書)』 동남이(東南夷) 부남국전에 의하면, 승려를 자칭하는 ‘천축도인’은 원경교역에 관련된 인물이기도 하였음을 알 수 있다. 마침내 부남국에 들어간 그는, 이른바 중국의 번영함을 부남국에 전하고, 그 중국과의 교역을 장려하였던 것으로 보인다. 이 경우의 ‘천축도인’(‘석[釋]’이라고도 한다)은 교역상인의 얼굴을 가지고, 또 승려로서의 편력과 유행의 형태를 취하면서 이른바 중국의 모습을 보고 알아, 그것을 잘 활용하고 있었던 것이라 생각된다.

원경교역상인 가운데에는 직접 역경(譯經)을 한 자도 있었다. 예를 들면, 계빈국(闕賓國) 왕족출신인 구나발마는 사자국을 거쳐 사바국(闍婆國)으로 가서, 거기서 다시 상선으로 어떤 작은 나라로 향하였으나, 마침 표류하여 광주에 도착하였다. 그 때의 배는 ‘상인 축난제(商人

竺難提)’의 것이었는데, 그 상인은 ‘송세(宋世)의 외국박주(外國舶主)’라 전해지고 있으며 ‘청관세음소복독해다라니경 1권(請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經一卷)’의 한역자이기도 하였다(『고승전』 권3 구나발마전, 수 사문 법경[法經] 등이 찬술한 『중경목록(衆經目錄)』 권1 등). 그러면 이 상인은 송 이외의 ‘외국’인이며 큰 선박을 보유하고 원격교역을 행하고 있었던 것이 되는데, 그 교역활동에서의 위험과 손해를 면하기 위해서 역경(譯經)을 시도하였던 것이라 생각된다. 물론 거기에는 ‘경의(經義)’에 대한 이해가 있었을 것이며 그 이해는 평소부터 행하던 승려들과의 교역을 통해 축적되었을 것이라 여겨진다.

조금 뒤인 진(陳)부터 수대에 걸쳐서 양주(揚州)를 거점으로 상업활동을 전개하고 있던 엄공 부자(嚴恭父子)도 이와 유사한 사례이다. ‘엄법화’라 칭해지는 그들은 ‘방우(房宇)’를 세워 ‘경전의 방’을 설치하고 서생을 조직하여 대규모의 사경사업을 행하고 있었다. 그것은 배를 잘 구사하는 상인들로부터의 공양전(供養錢)과, 반대로 그 상인들에 대한 대부전(貸付錢)으로 운영되었으며, 사경대상은 ‘법화경’으로 집약되어 있었다. 게다가 승려가 반입하는 과손된 경전의 수리나, 증폭개수도 맡아서 ‘제바달다품(提婆達多品)’과 ‘보현품(普賢品)’의 주(呪)등을 보수하는 일도 하고 있다(『홍찬법화전(弘贊法華傳)』 권10전 등).

이 예는 앞서 살펴본 축난제와 마찬가지로 원격교역활동에서 조우하는 재난을 막기 위해 그 효능을 강화한 ‘법화경’을 대량으로 조경(造經, 단순한 사경이 아님)하여 선박상인에게 제공하고 있었음을 말해주고 있다. 그리고 그 자체가 상업활동인 것이며(엄공부자도 선박보유자인가), 그 조경재원과 이익은 많은 선박주들에게서 얻고 있었다. 또 승려들과의 교류지원도 불가피하였다.

이처럼 불교의 비토착·토속성 내지는 유행편력성은, 번번이 승려들을 자신의 선박에 태워 왕환(往還)하는 원격교역상인의, 유동성 풍부한 활동과 공유하는 측면이 있었던 것이다.

### ‘업(業)’ 행위와 삼세인과(三世因果)의 숙연(宿緣)

그러나, 불교의 비토착·토속성 내지 유행편력성이 아무리 원격교역상인의 활동에 의해 강화되고, 또 실천되었다고 하더라도 그것만으로 불교의 유전이 이루어졌다고는 생각할 수 없다. 거기에는 당연하게도 불교의 가르침이 개재되어 있었을 것이다.

인도불교의 경우, 출생신분인 브라만 이하 4성(姓) 제도에 의해 인간이 규정되는 게 아니라 ‘업(業=karman)’에 의해 사람들은 정해지는 것이며, 그 ‘업’이란 행위의 의미를 포함하고 있다고 논하여진다(전계 奈良康明 씨 논문 등).

이와 같은 이해는 사실 지금까지 지적해온 불교의 비토착·토속성 내지 유행편력성과 밀접하게 관련이 있다. 왜냐하면 ‘업’행위는 토착·토속적인 사회제도의 관념에 그대로 구속되는 것은 아니기 때문이다. 또 토착·토속적인 집단의 전통행위보다도 사람들의 개별적인 행위를 문제시하고 있기 때문이다. 게다가 사람들의 단순한 개성이 문제에 오르는 것이 아니라 사람들의 개별적 내지 주체적인 행위가 삼세(과거, 현재, 미래)에 걸친 인과응보라는 형태를 취하

여, 혹은 ‘연(緣)’이라는 형태로 현현(顯現)하는 것이라 인식되고 있었다.

이것은 독자적인 세계관이며 또 인간관이자 사회관이기도 하지만, 적어도 특정한 민족이나 사회의 전통에 얽매어 있는 것은 아니다. 역으로 만약 속박되는 듯한 사태가 발생하였다고 한다면, 그 때는 불교의 멸망, 쇠퇴를 부르게 되거나, 다른 종교가 되는 것이라.

다만 앞서 서술한 불교의 가르침에 그치는 게 아니라, 더욱이 많은 가르침이 생겨났고, 또 전개해왔다고 말하는 사람도 있을 듯 하다. 분명히 동아시아 세계에서는 그렇게 이야기할 수 있는 측면이 있을 것이다. 그러나 인도 아대륙에서 이른바 중국대륙으로, 선택되어 유전하게 된 불교의 저명한 가르침이 앞서 이야기한 것이었다는 점은 인정되어도 좋다. 왜냐하면 지금까지 여러 번 소개해온 『고승전』에서도 그것을 읽어낼 수 있기 때문이다.

우선 앞서 소개한 구나발마(求那跋摩)는 사바국(闍婆國)에서 향로로 송의 광주에 도달하였는데 자신의 ‘유문(遺文)’에 의하면 그것은 ‘행업의 풍(風)’에 이끌려 ‘연(緣)에 따른’ 것이었다고 한다. 즉 광주행은 본인의 목적의사에 의한 것이 아니라 지금까지의 ‘업’행위와 ‘연’에 의한 결말이라고 설명하고 있다.

또 구나발마가 사바국에 있었을 때의 이야기로, 그 국왕의 어머니가 ‘숙세(宿世)의 인연’에 의해 ‘모자(母子)’라는 사실을 국왕에게 설명하였다고 한다. 그리고 ‘후세의 인이 오래토록 금과(今果)를 맺어’도 좋은 것인가 타이르고 있다. 즉 모자관계가 ‘숙세’나 삼세의 인과, 인연으로 이어지는 것을 좋아하며 바랐던 것인데, 그 필수조건으로 어머니는 아들에게 불교의 신봉을 권하고, 자신이 ‘수계’한 것처럼 아들(국왕)에게도 ‘수계’를 독려한 것이다. 바꾸어 말하면, 계속해서 모자인 삼세의 인과는 이미 정해진 운명이 아니라, 불교를 믿고 수계한다는 ‘업’행위에 의해 스스로가 만들어내는 것이라 여겨지고 있었던 것이다. 좀 더 말하자면, 갖가지의 ‘업’행위는 다양한 인과, 인연을 만들어내게 될 것이다.

그 후, 송 문제의 질문에 답하여, 구나발마는 ‘도는 마음에 존재하고’, ‘법은 자신에 말미암는다’고 말하고 있다. 바로 개인으로서의, 또 주체로서의 ‘업’행위를 문제시하고 있으며, 그 연쇄의 근원에 현재의 자신이, 그리고 그것을 뛰어넘는 자신의 환경이 있음을 논하고 있다. 그리고 그것을 확인하게 하는 것은 불교라는 것이다(이상, 권3전). 따라서, 불교를 신봉한다는 것은 ‘독실하게 연업(緣業)을 믿는’ 것이기도 하다(권2 구마라십[鳩摩羅什]전). 혜교(慧皎) 자신의 발언에 의하면 그것이야말로 ‘능인(能仁= 석존[釈尊])의 가르침’이며, ‘삼세를 순복(循復)’하여 ‘지리(至理)의 고묘(高妙)’를 설법하는 것이라고 한다(권14 서록[序錄]).

이에 대해서는 『고승전』 속에 보다 구체적인 실천 사례가 산견된다. 예를 들면, 앞서 소개한 법현은 도곡(稻穀)을 훔치려고 한 도적단을 향해서 다음과 같이 말하였다고 한다. 즉 “너희들은 옛날에 보시를 하지 않았기 때문에 빈곤하여 쫓고 지금 또 사람들에게서 빼앗는다. 어찌면 내세에도 점점 심해질 것이다. 따라서 빈도(貧道, 필자: 법현)는 미리 너희를 걱정할 뿐이다”라 하였다. 이를 들은 도적들은 도곡을 내팽개치고 달아났다고 되어 있다(권3전). 이 경우는 삼세의 인과를 설교하고 인연의 ‘업’행위로부터 도적을 풀어주려고 한 전승이며 가장 알기 쉬운 일례이다.

조금 더 보충하자면 ‘고락(苦樂)의 차이는 반드시 인과에 말미암는다’라는 것도 알기 쉽다(권13 도조전[道照傳]). 또 권13의 창도편(唱導篇)의 논(論)에서는 설법인 창도의 방법에 대해서 ‘인과를 잡서[雜序]’하고 ‘비유[譬喻]를 방인[傍引]’하면서 ‘삼세의 인과를 밝히는’ 것이 우선되어야 한다고 한다. 그리고 ‘석인(昔因)을 징(徵)하면 곧 왕업(往業)을 보는 것과 같고 당과(當果)를 핵(覈)하면 곧 이미 내보(來報)를 보여준다’고 요약되어 있다.

이와 같은 삼세인과·인연의 설법은 왕이나 황제 신분 등에게도 널리 퍼졌다. 원래 앞의 서술과 같은 불교의 특성으로 보아, 왕이나 황제 신분, 혹은 살생을 행하는 전투자들을 포교의 대상에서 제외할 이유는 없기 때문이다. 이미, 사바왕(闍婆王)과 송 문제의 사례를 일부 소개하였지만, 사실 ‘경(經)’(『대반니원경(大般泥洹經)』2, 『대반열반경(大般涅槃經)』3의 금강신품[金剛身品]인가)을 인용하여 ‘만약 정법을 건립하고자 한다면 곧 국왕 및 지장자(持仗者)와 친근해짐을 허락한다’고 되어 있다(권8 의해편[義解篇]의 논[論]). 또 ‘출가의 선비’는 ‘영화를 사양하고 사랑을 포기하는’ 자이기 때문에 ‘속(俗)과 다르다’는 것인데, ‘나라에 처해서는 왕에 복종한다’라고도 이야기되고 있다(권14 서록[序錄]).

예를 들면 서역인 축불도정(竺佛圖澄)은 불교신봉에 의심을 품은 후조(後趙)의 석호(石虎)를 향해, 다음과 같이 말하고 있다. 즉 “왕(석호)은 과거세(過去世)에 대상인이었다. 계빈사(鬬賓寺)의 득도자가 말하기를 이 주인(석호)의 명이 다하면 답의 몸을 받게 될 것이다. 그러나 그 후 진지(晋地)의 왕이 될 것이다”라 했다는 것이다. 여기에서 석호의 삼세에 걸친 속세의 인연이 설명되어 있는데, 끝으로 불도정은 ‘지금, 왕의 왕됨이 어찌 복되지 아니한가’라고 말한다(권9전). 요컨대 석호가 현세에 ‘왕’으로 태어난 인연을 얻기 힘든 행복으로 자각하고, 그 ‘왕’된 ‘업’행위에 힘쓰라 말하고 있는 것이다. 만약 그렇지 않으면 ‘왕’으로서의 숙연(宿緣)과 과보(果報)를 잃어, 계속해서 ‘왕’으로 있을 수 없게 될 것이라고 말한다.

또 송 명제 말년, 황제의 거동에 두려운 마음을 품은 승근(僧瑾)은, 황제의 측근에게 다음과 같이 말한다. “속사의 풍동(諷諫)’에서는 익(益)이 없다. 그렇다고 해서 ‘묘리(妙理)의 심담(深談)’도 마침내 사완(奢緩)이다. 그저 ‘삼세의 고보(苦報)’일뿐, 가장 근정(近情)에 적절하다”라고. 여기서 승근은 황제를 교화 설득할 때는 ‘삼세의 고보’를 꺼내는 것이 가장 효과적이라고 말하는 것인데, 때마침 황제는 병에 걸려 ‘응보’를 깨달았다고 한다(권7전).

다만 이와 같은 교화를 받은 왕이나 황제라 하더라도 그 반응은 여러 가지로 왜곡화되고 있었다. 구마라십(鳩摩羅什)을 환대한 사륙국왕(沙勒國王)은, 그제껏 구마라십이 살고 있던 구자국(龜茲國)과의 우호관계를 피하려는 목적을 감추고 있었다(권2전). 또 도맹(道猛)을 맞은 송의 명제는 ‘도의 이익’을 생각할 뿐만 아니라 자신의 ‘세망(世望)’에 빛이 비추기를 염원하고 있었다(권7전). 앞에서 소개한 바 있는 석호는, 스스로가 ‘변양(邊壤)’ 태생이기 때문에 ‘용신(戎神)’, ‘외국의 신’인 ‘불(佛)’을 신봉한다고 말하나, 그것은 ‘본속(本俗)’에 따른다고 하는 논리로 바꿔치기 되어 있다(전계 축불도정전).

한편, 교화할 입장에 있는 승려라 하더라도 병 치료를 비롯한 다양한 기능이나 영험을 동원하면서, 삼세의 인과·인연을 설법한 것이다.

### 이해하기 어려운 불교

그러나 불교의 동전은 결코 쉬운 일은 아니었다. 그나마 썩 불교에 이해를 보이던 송대의 하상지(何尚之)가 ‘유유(悠悠)한 무리, 대개는 법을 믿지 않는다’고 토로한 대로이다(『고승전』권7 혜엄전[慧嚴傳]). 즉 많은 사람은 불교를 믿지 않는다는 것이다.

그것은 왜일까. 대별하자면, 두 가지 이유가 있을 듯 하다. 하나는 ‘동경(東境)의 구속(舊俗), 대부분 무축(巫祝)으로 향하다’(권3 담마밀다[曇摩蜜多]전)라고 표현되는 것처럼, 구래로부터의 토속적인 무술이 불교유전의 커다란 장벽이 되고 있었다고 생각된다.

또 한가지는, 유교나 도교 등의 전통적인 ‘구류(九流)’가 가로막고 있었던 것이다. 불교신봉자가 ‘유도의 구류, 모두 강비(糠粃=쓰레기, 아무런 쓸모도 없는 것)이다’(권6 혜원[慧遠]전)라고 호언한 것은 얼마나 유교나 도교 등의 전통적인 제학(諸學)이 유포해 있었는지, 또 그 때문에 불교를 쉽게 받아들일 수 없는 현실이었는지를 고발한 것이기도 하다.

따라서 불교의 동전은 이들 ‘유도의 구류’와 다름을 의식하게 되면서도 그 차이를 강조하는 한편으로, ‘유도의 구류’를 빌리면서 밀고 나아가게 되었다. 이 가운데 후자에 대해서는 오(吳)의 손호(孫皓)와 강승회(康僧會)와의 문답이 참고된다(권1전). 즉 손호가 “불교가 밝히는 부분은 ‘선악응보’이지만 그것은 어떤 것인가”라고 질문한 데 대해, 강승회는 “역경이 ‘적선의 여경(餘慶)’이라 칭하고, 시경이 ‘복을 구하는 것과 다름 없다’라고 읊고 있다. 이들은 ‘유전의 격언’이긴 하지만 ‘불교의 명훈’이기도 하다”라고 답하였다. 그러자 손호는 “만약 그렇다면 주공과 공자가 이미 밝힌 점이다. 어찌 불교를 채용할 필요가 있겠는가”라고 반문하였다. 그 회답은 더욱 더 핵심에 다가가는 것이지만, 지금은 우선 유교의 가르침이 불교의 ‘선악응보’관을 홍화(弘化)하는 수단이 되고 있다는 점에 유의해두고자 한다.

또, 송 문제와 앞서 서술한 하상지와 문답에서도, 유교와 도교 등의 전통적인 가르침을 예로 내세우면서 불교를 이해하는 방법이 취해지고 있다(권7 혜엄전). 예를 들면, 하상지는 다음과 같이 설명한다. 즉, “강병의 전술과 병탄의 계획을 궁리하는 지도자는, 전투의욕을 약화시키는 ‘은일’이나 ‘인덕’의 가르침을 싫어할 테지만, 그것은 ‘요순의 도’를 취하지 않는 것과 마찬가지로 ‘석교(釋敎)’에도 따르지 것이다”라고. 이것을 들은 문제는 “석문(釋門)에서의 경(卿=하상지)의 존재는 마치 공자에게 계로(季路)와 같은 것이구나”라고 기뻐하였다.

또, 출가하여 불교를 직접 배우는 입장에서는 ‘노장, 삼현(장자, 노자, 주역)의 미(微)는 불리(佛理)에 어울리지 않는다’고 여겨지는 경우가 있었다(권5 도립[道立]전).

그러나 ‘유도의 구류’가 불교의 가르침과 다른 것이며, 불교동전의 커다란 장벽이 거기에 있었다는 것도 사실이다(앞에서 예시한 ‘후자’에 대한 ‘전자’에 상당). 이것을 직관적으로 감지한 표현으로, 중천축(中天竺) 출신의 담가가라(曇柯迦羅)의 발언이 있다(권1전). 즉 불교를 처음으로 열람한 그는 ‘망연(茫然)하여 이해할 수 없다’라고 말한 듯 하며, 다시 읽으면 다시 읽을수록 ‘혼막(昏漠)’해졌다고 한다. 그리고 ‘지금, 불서를 보니, 갑자기 정외(情外)로 나간다’

고 한탄하며, 그 ‘정요(精要)’를 한 명의 비구에게 배우기로 하였다. 그래서 그는 ‘마침내 깊이 인과를 깨달아, 삼세(三世)에 묘달(妙達)하고 비로소 불교의 광광(宏曠)으로서 속서(俗書)가 미칠 수 없는 부분을 안다’고 하였다.

여기껏 불서나 불교가 특히 ‘유도의 구류’와 대비되고 있는 것은 아니다. 요컨대 ‘삼세’의 ‘인과’를 설법하는 ‘불서’와 ‘속서’가 대비되고 있는 것인데 실은 ‘유도의 구류’야말로 그 ‘속서’의 대표적인 것이었다.

그러면 ‘불서’와 ‘속서’란 어떤 점이 다른 것인가. 또 불교는 ‘속’의 가르침과 어디가 다른 것인가. 이에 대해 『고승전』의 서록(序錄)은 다음과 같이 말하고 있다. 즉, ‘시서례악(詩書禮樂)을 밝혀서 그로써 풍속의 가르침을 삼는’(‘충렬효자[忠烈孝慈]’, ‘군경[君敬]의 도[道]’ 등을 포함) 경우, ‘공을 잊고 일을 잊고 그 허충(虛沖)을 숭상하는’ 경우 ‘영고(榮枯)에 체임(體任)하고 이 달명(達命)을 중시하는’ 경우의 가르침은 모두 ‘단지 역중(域中)만으로써 공은 근익(近益)에 존재한다’라고 한 것이다. 따라서 이들 가르침은 ‘아직 그 신성을 다하지 않았다’고 한다. 이에 대해서 ‘능인(能仁)의 가르침’은 ‘업과(業果)의 유미(幽微)에 미쳐, ‘삼세를 순복(循復)’하는 ‘지리(至理)의 고묘(高妙)’라는 것인데, 이에 대해서는 이미 앞서 소개한 대로이다.

위의 내용에 의하면 ‘유도의 구류’로 대표되는 ‘속서’는 단지 ‘역중’(현재의 역)의 ‘속’과 ‘정(情)’을 대상으로 한 ‘풍속의 가르침’이며, 당장의 ‘익’에 도움이 될 뿐이다. 그러나 석존의 ‘훈(訓=가르침)’은 ‘신성’의 깊숙한 곳까지 파헤치고 들어가는 것이며, ‘업’행위에 의한 ‘삼세’의 ‘순복’, ‘인과’를 설법하여, ‘유미’, ‘지리의 고묘’를 밝히고, ‘정외’에 이르는 것이다.

이와 같은 대비는 『고승전』에서 더욱 반복되고 있다. 예를 들면, 송대의 범태(范泰)와 사령운(謝靈運) 등은 ‘육경전문(六經典文)은 본래부터 속을 가지런히 하여 치(治)를 이루는 데 있다’고 이해하고 있으며, ‘반드시 영성(靈性)의 깊이를 구하고자 한다면 어찌 불경으로써 지남(指南)을 삼지 않을 수 있겠는가’라고 생각하고 있었다(권7 혜엄전).

또, 앞서 소개한 오의 손호와 강승회와의 문답에도, 주목할 만한 결론이 도출되어 있다. 즉 ‘유전의 격언’과 ‘불교의 명훈’과의 근사성에 일단은 미치면서도, 강승회는 손호의 의문에 대답하여 ‘주공(周孔)이 말하는 점은 거의 근적(近迹)을 보여줄 뿐이다. 석교(釋教)에 이르러서는, 곧 상세히 유미(幽微)를 구명한다. 그러므로, 악을 행하면 곧 지옥의 장고(長苦)가 있다. 선을 닦으면 곧 천궁(天宮)의 영락이 있다. 이를 들어 권저(勸沮)를 밝힌다. 또한 크게 되지 아니한가’라고 말한 것이다(권1전).

이쯤에서 이들의 대비사례를 요약하여 다시 정리해보자면, 다음과 같이 될 것이다. 즉, 이른바 중국대륙의 토착이나 토속 가운데서 고안된 유교나 그 이외의 학문은, 사람들이 살고 있는 현재 사회에 한정된 범위에서 그 풍속이나 정(情)을 바로잡고, 그로써 사람들을 구원하며, 지근(至近)의 이익에 공헌하는 것이다. 따라서 그 텍스트는 ‘속서’라 불리기에 적합하다.

이에 대해 불교는 현재 사회의 풍속이나 정이나 이익을 문제로 삼는 것이 아니라, 갖가지 ‘업’행위를 바탕으로 하는 과거, 현재, 미래의 인과나 응보를 밝히고, 신성, 영성의 깊숙한 곳

까지 다가가 호소하는 것이다. 따라서 이것은 유미(幽微=신비하고 알 수 없는 것)하며 지리(至理), 고묘(高妙)할 뿐만 아니라 정말 광대한 가르침이라 도저히 ‘속서(俗書)’로는 성취될 수 없다.

물론 이와 같은 대비에 의한 인식은 불교측에서 나온 것이다. 그러나 지금까지 이른바 중국적인 전통적 ‘속서’에 친숙해져 온 사람들에게, 이와 같은 불교와 그 ‘불서’는 ‘선악응보’관이 나 권선징악관을 둘러싼 안이한 타협과 왜소화의 수순을 밟지 않는 한, 본래적으로는 양립할 수 없는 것이다. 따라서 ‘불서’가 이해불능이라던가, 곤혹스러움의 극치라 논하여진 것은 분명히 수긍할 수 있는 부분이 있다.

단 이른바 중국적인 전통적 ‘속서’에도 한계가 있고 광대무비한 불교와 그 ‘불서’가 그 간극을 매워, 긴장을 동반하면서도 동전(東傳)해 간 것도 사실이다. 그것은 토착·토속적인 전통윤리와는 이질적인, 또 비토착·토속적인 유행종교(遊行宗教)이기도 한 불교가 ‘업’행위를 바탕으로 하는 ‘삼세’의 인과·인연이라는 세계관을 동전하게 하고, 기존의 동아시아세계에 미증유의 가치관을 가지고 와서, 어떤 종류의 충격적 변혁을 유발하였다는 의미가 될 것이다.

## 맺으며

이른바 중국대륙에 동전한 인도불교는, 방대한 한역 ‘불서(佛書)’를 만들어내면서 한반도로, 그리고 일본열도로 유전하였다. 지금은 이에 대해 언급할 여유가 없지만 인도 아대륙에서 서방으로 유전하고, 또 중국대륙으로 동전한 불교의 실상과, 그 중국대륙에서 한반도로 유전(동전)한 불교의 실상, 그리고 일본열도로 유전(동전)한 불교의 실상이 각각 같았다고 하는 보증은 어디에도 없다. 오히려 여기에서 동아시아 세계에서의 차이가 부각되는 것이다.

그러나 거기에 불교의 이동이 가져온 동아시아 세계에 대한 공통된 충격적 변혁과 공생의 가능성은 없었던 것일까? 예를 들어, 지금까지 수 차례 지적해온, 인도불교 이래의 ‘업’행위에 바탕을 두는 ‘삼세의 인과’, ‘숙세의 인연’이라는 광대무비(廣大無比)한 세계관, 인생관 그리고 가치관은 각각 토착·토속적인 신앙이나 도덕·관습과 마주대하면서, 또 그것과 타협을 반복하면서 그때까지의 사회나 사람들의 생활에 변혁을 재촉하는 공통의 국면이 있었을 것이라고 본다.

마지막으로, 그와 관련하여 주목할 만한 자료를 들어두려고 한다. 그것은 백제 부여 능산리사지 출토목간 가운데 각각 앞 뒷면에 ‘宿世結業, 同生一處, 是 / 非相問, 上拜白事’, ‘慧(暲?)(御?)前’이라 기록된 것이 있다는 점이다. 문장의 의미는 ‘숙세의 결업’에 따라 같은 곳에 태어날 수 있는지 없는지를 아무개 승려에게 질문한 것이라 생각된다.

그런데 이를 전후로 일본(왜)에서도 ‘숙세’가 문제시되고 있다. 세즈 나니와궁 적 출토목간(摂津難波宮跡出土木簡) 가운데 각각 앞 뒷면에 ‘廣乎大哉, 宿世(이하는 결자)’, ‘是以是故是是(이하는 결자)’라 기록된 것이 있기 때문이다. 이는 7세기 중엽을 내려가지 않는 것으로 보이지만, 앞에서 본 백제목간과 함께 깊이 숙려되어야 할 귀중한 자료이다.

백제 말기 사람들과 7세기 중엽 무렵의 일본(왜) 사람들은 어떠한 ‘숙세’관에 마음이 움직였던 것일까. 그것은 분명 인도불교와 연결될 것이다.



---

## 佛教为何流传了

—在日本看亚洲

新川登龟男 | 早稻田大学 教授

---

### 序言

发祥于印度次大陆的佛教为何传到东边，即经中国大陆到韩半岛，以及日本列岛？而且为何能传到此地？对这个疑问作出正面回答并不容易。然而这个疑问乃是明确佛教增长为泛亚洲性，或全球性文明的原因和存在依据的入口，同时也是出口。于是，我希望通过此次发表，能够进一步走近该问题的解答。

### 多种宗教里的佛教

随着释迦世尊的出现，佛教发源于公元前6~5世纪在印度恒伽河流域中部地区。然而发祥在印度的宗教不限于佛教。还有波罗门教，耆那教发源于印度的宗教。从佛教的角度称之为“外道”。

如，据梁时僧人慧皎于梁天监十八年(519)撰成的《高僧传》卷六《道融传》载，由狮子国(=斯里兰卡)的婆罗门要将外道之宗传震旦(=中国)。因为“宁可使释氏之风(=佛教)独传震旦，而吾等正化不洽东国(震旦·中国)。”

此外，玄奘的《大唐西域记》卷七尾端尼波罗国(=中印度境)部分描述了该国的都城伽蓝，天祠接堵连隅的情况。即，存在同时信奉“佛法”和“外道异学”的“邪正兼信”现象，其中王信奉佛法，而“无学艺”，“有工巧”的人则信奉“外道异学”。

因此佛教的东传也有此“外道异学”混在的可能性。然而如同《道融传》所说，实际上佛教的东传远超于那种“外道之宗”，因此受到了高度评价，从此意味上说，在以印度为发祥地的多数宗教或信仰中，唯有佛教被选择而东传的。或者说，只有佛教东传被记得清楚，而且被增幅。

佛教当然不仅限于东传而已，它不仅传到印度次大陆内部，进而向其周边各方向传播过去。即便如此，佛教的东传之所以备受关注，是因为目前留下了很多从印度来看位于东边的中国(秦，汉等)的文献，这是一个方面，而佛教经韩半岛到日本列岛，进一步东传并立足立脚也是很重要的因素。

然而佛教在其发祥地印度次大陆被衰退了。据7世纪进入印度的唐僧玄奘和义净的报告显

示, 印度的佛教已经处于衰微的倾向。佛教在印度的衰退或灭亡, 随着遭到伊斯兰势力的侵略, 13世纪初明显突出, 由印度教替代了佛教(目前有新佛教徒, 虽然是少数)。

这是一个恶劣的结尾。然而令人不得不认为, 灭在发祥地的佛教, 跨发祥地伸展到全球的佛教, 这种双重性局面才体现了佛教的真谛。

### 佛教的非土著·土俗性

在如此多的宗教中为什么唯有佛教东传, 或者能够东传? 下面关注一下其主要原因。

其一, 涉及到印度佛教信奉基础的问题。对此, 有看法显示, 与农业生产扩大的同时, 基于强势氏族的合议制之部族共和制性国家陆续诞生, 立足于其剩余生产而成立的王族及富裕层, 或包括交易商的工商人, 还有新兴势力成为了佛教的支撑势力。(『新アジア仏教史 インドⅠ 仏教出現の背景』佼成出版社, 2010年收录的奈良康明「ヒンドウー世界の仏教」, 古井龍介「古代の歴史と社会」) 如果想到释迦世尊以释迦族的王子诞生的事实, 这一点具有强大的说服力。

其二, 其信奉基础的性质并非土著·土俗性。即, 那些信奉者依托土著性生产而存在的同时, 还能在广泛的流通经济里存在着。虽然是王族但他们的势力并不稳定, 交易商人立足于流动的活动。

其三, 涉及到这些信奉者支撑的佛教僧人的特点。即, 那些佛教僧人们嫌弃陷入欲望, 不太喜欢用折磨自己身体的苦行来修行, 去希望觉悟了中道而达到寂静, 神通, 正觉, 涅槃的境界。此外, 他们模仿了部族合议制而形成了僧团, 但也有人并不束缚于僧团单独去游行, 沿门托钵, 依靠信奉者的施舍。(『新アジア仏教史 インドⅡ 仏教の形成と展開』, 同『インドⅢ 仏典からみた仏教世界』佼成出版社, 2010年收录的榎本文雄「ジャイナ教と仏教」, 平岡聡「仏伝からみえる世界」等)。

如此种种, 印度佛教不管从信奉者的立场看, 还是佛教僧的立场看, 都带有浓厚的非土著性或非土俗性。因此发祥地印度被衰退, 反而能成为了全球性世界级宗教。

从中国的《高僧传》也能看到其父教的非土著·土俗性。例如, 兜佉勒(阿富汗北部)的昙摩难提于符坚的建元年间, 365~385)去长安, 他“少而观方遍历诸国。故远冒流沙怀宝东入。”这是因为他“常谓弘法之体。宜宣布未闻。”(卷一)

此外, 罽宾(犍陀罗等印度西北方面)人昙摩耶舍为弗若多罗所知。即“沙门当观方弘化旷济为怀。何守小节独善而已。道假众缘复须时熟。非分强求死而无证。觉自思惟欲游方授道。既而逾历名邦履践郡国。”终当(经天竺)到广州, 至于长安。从那南游江陵, 返回西域。这是5世纪前期的事情。(卷一)

仅看这些例子就能知道很多。首先, 这里登场的僧人已不是出身于佛教发祥地印度的。这本身说明佛教的非土著·土俗性, 同时显示其佛教流传不限于东边方向的事实。

即便如此, 强调佛教和僧人们的东入, 是因为东边的所谓中国文献留下了很多, 这点前面

已经陈述过。然而还有其他原因。就是佛教已流传到西方后，进一步流传在广大东方的可能性还存在着。即，佛教“未闻”的广大“市场”留在东边。

然而，其“市场”不是佛教单纯的空白地带。据《高僧传》卷三载，智严“周流西国进到罽宾，入摩天陀罗精舍。”罽宾的人们叹曰：“秦地乃有求道沙门矣。始不轻秦类，敬接远人。”智严“时有佛驮跋陀罗比丘，亦是彼国禅匠，严乃要请东归”到达长安。这是5世纪初的事情。

据《高僧传》卷二载，这里的佛驮跋陀罗和释迦世尊一样是释迦族出身，迦维罗卫人，甘露饭王之苗裔。其祖父时代已迁移到北天竺，开展商人活动。其交易涉及到“秦，汉地等”，其父业继承了家业但早已去世了。再加上其母亲也死亡，留下了他一个人，后来出家预同学到罽宾，常欲游方弘化备观风俗。

那时，佛驮跋陀罗会有秦沙门智严。西至罽宾。睹法众清胜。乃慨然东顾曰。佛驮跋陀罗见他言辞恳切，就同意了他的请求，决心佛教的流化东土。因此他与智严原拟东度葱岭，途中受到国主们的支援，到达交趾(越南领)，后改从海路终于到达青州的东莱郡(今山东掖县)。然而后来到庐山，从此向江陵出发。

从智严和佛驮跋陀罗的交流谈，我们可以知道如下几个事实。首先，他们的相遇并非狭义的印度，而佛教已经流传西方时在罽宾进行。其二，从西方来看(从印度来看是西北方)，东方的“秦地”，“秦类”(即中国大陆)是佛教的“未闻”，可以轻视的遥远之地。然而，这“未闻”的“地”或“类”也有求道，而且这相反，或矛盾性质的对象又是“秦地”，“秦类”。

从《高僧传》卷三“智猛传”也能知道这种“未闻”的双义性，智猛纂述了《游行外国传》(《隋书·经籍志》等)，被称为“游方沙门”。他于后秦弘始六年(404)召集了同志沙门，与同志15人从长安出发，到了西边的流沙。遂历鄯鄯，龟兹，于阗诸国，登葱岭至波沦国。共度雪山，渡辛头河(=印度河)至罽宾国。然后在奇沙国，迦维罗卫国等见佛文石唾壶，佛钵，佛发，佛牙，佛肉髻骨，以及菩提树，至阿育王的旧都华氏国。

在那儿，智猛和一名佛教崇拜者大智婆罗门。及见猛问云。秦地有大乘学不。答曰。悉大乘学。罗阅惊叹曰。稀有稀有。将非菩萨往化耶。智猛于甲子岁(=424)从天竺出发上归道，于元嘉14年(437)至蜀。15名中安然无恙归还的，包括智猛在内只有两名。智猛于宋元嘉末年(~453)卒于成都。

据该传记，从印度和西域来看，在“秦地”传播佛教是“稀有”的事情。即有人认为“秦地”不会存在大乘之学，也有人认为虽然“稀有”但还是存在。

总之，“秦地”，“秦类”在佛教并非单纯的空白地带，却被认为是充满着流传可能性的“稀有”空间。然而佛教要想填好这些“东土”的空间，需要包括僧人们在内的佛教本身的游行性，即非土著·土俗性。那种非土著·土俗性不仅是来自东方的“求道”还是来自西方的“弘化”，“往化”也是相同的，这点仅从智严和佛驮跋陀罗的交流和智猛的遍历，也很清楚。

### 遍历, 游行的僧人和远程交易商人

佛教如此的非土著·土俗性更涉及到远程交易商人。我们已论及了在信奉印度佛教的人中有交易商人的事实, 前面介绍的佛驮跋陀罗也是出生于商人家的。后来著名的

法显带着佛经, 佛像, 跟随商客从中天竺来到师子国, 换乘商人的船回去。(《高僧传》卷三《法显传》)

与之相反, 宋代进入建康的天竺人僧伽跋摩游化为志, 不滞一方, 遂乘西域贾人之舶返回外国(天竺)。《高僧传》卷三。

尤其在南朝这些交易船沿着秦淮河到朱雀门外(《高僧传》卷十“杯度传”), 在江陵有天竺的船也来往(《高僧传》卷二, 佛驮跋陀罗传)。商人中确实有信奉佛教的人。如, 经多国游历, 有方至南天竺境的宋朝慧睿受到商客信敬者的财政支持, 那位商客自己也通达经义。(《高僧传》卷七)。此外, 在5世纪末南齐, 复活翻经(汉译)的中天竺人求那昆地, 昆地为人弘厚, 故万里归集, 南海商人咸宗师之(《高僧传》卷三)。还有看到如下实例。即5世纪后半期从宋朝到南齐, 扶南国以广州为据点进行远程交易。在广州他碰到了一名天竺道人, 和他一起乘坐船载欲归国, 遭风至林邑, 通过交易获得的财物被皆掠夺了。其中还包括天竺道人的私财。

该内容在《南齐书》东南夷扶南国传记载着。从此可以知道, 自称僧人的天竺道人也是关系到远程交易的人物。他终于到扶南国, 把中国的繁荣传给扶南国, 鼓励与中国的交易。这时候的天竺道人(也称“释”), 以交易商人的身份, 还采取身为僧人的遍历和游行的形态, 了解中国的情况, 并积极利用这些。

在远程商人中也有人直接进行译经。如, 出身于罽宾国王族的求那跋摩经师子国到闍婆国, 在那儿坐上船往一个小国出发, 恰好飘流到达广州。那时求那跋摩搭乘商人竺难提的船, 该商人被传为是宋世的外国舶主, 也是请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经一卷的汉译者(《高僧传》卷三求那跋摩传, 隋代法经等纂述的《众经目录》卷一等)。

那么该商人是宋外的“外国人”, 拥有大船舶进行远程交易的人。他很可能为了避免交易的风险和损害试图译经。这当然有对“经义”的了解, 这种了解可能通过平时与僧人们的交易积累的。

从那不久后的陈至隋代, 以扬州为据点开展商业活动的严恭父子也是类似例子。他们被称为严法华, 大起房宇, 为经之室, 组织书生进行大规模写经事业。这依靠船舶主商人的供养钱, 以及对他们发放的贷付钱来运用, 写经对象集中在“法华经”。他们还负责对僧人们带入的被破损的经典进行修理或增幅改修, 对贵提婆达多品和普贤品内咒进行维修。(《弘赞法华传卷》卷十)。

这样的例子和前面所述的竺难提一样说明, 为避免远程交易活动所遭遇的灾难, 把加强其功效的“法华经”大量造经(不是单纯的写经)起来提供给船舶商人。这本身也是商业活动(严恭父子也是船舶所有人吧), 其造经的财政来源和利益来自船舶主们。此外, 与僧人们的交流和支持也不可避免的。这样, 佛教的非土著·土俗性以及游行遍历性, 和远程交易商人常常让僧

人们乘坐自己的船舶往还，进行充满流动性的活动具有共同的层面

### “业”行为和三世因果的宿缘

然而，佛教的非土著·土俗性以及游行遍历性就算被远程交易商人的活动而强调和落实，但不能断定仅从这一点进行佛教的流传。那里应该涉及到佛教的教导。

以印度佛教威力，人们不是以出生身份的波罗门以下四姓制度来规定的，而是被“业(= ka rman)”来规定的，还包含着其“业”行为的意思(奈良康明的论文等)。

如此的认识密切关系到迄今提出的佛教非土著·土俗性以及游行遍历性。因为“业”行为不是直接约束于土著·土俗性社会制度的观念。比土著·土俗性集团的传统行为更视为问题的是每个人的行为。并且人们普遍认识，人们单纯的个性并非成为问题，而是人们的个别或主体行为采取跨三世(过去，现在，未来)的因果应报形态，或者以“缘”的形态显现。

这是独自的世界观和人类观，也是社会观，然而起码不约束于特定民族和社会传统。与之相反，若发生看起来约束的情况，就会导致佛教的灭亡和衰退，或变成另一种宗教。

但有人会说，不仅前述的佛教指导，产生并展开着更多指导。其实，东亚世界确实有这样的一面。然而有一点应该肯定，从印度次大陆传到中国大陆，被选择而流传的佛教著名真谛，属于前述部分。因为通过本文所提的《高僧传》，我们能看到这一点。

首先，前面所述的求那跋摩从闍婆国用海路到达宋的广州，居他的遗文，这是被“行业之风”，遵循“缘”的行为。即他说明自己赴广州不出于自己的目的和意愿，而是到此的“业”行为和“缘”带来的结尾。

求那跋摩在闍婆国的时候，其国王的母亲对国王说，自己和国王是宿世因缘，成为母子。而且劝说“只怕从此之后，来生不会再相遇了！”。即希望母子关系被“宿世”或“三世”的因缘连续下去，作为其必须条件，母亲劝儿子信佛教，如同自己“受戒”一样，鼓励儿子也“受戒”。换句话说，人们相信，继续成为母子的“三世”的因缘，并不是命中注定的，而是自己通过信佛教和受戒的“业”行为来决定。更深入说，各种“业”行为造出各种因果，因缘。

之后，作为宋文帝的回答，求那跋摩说“夫道在心不在事，法由己非由人。”就是作为个人或主体，很重视“业”行为，并强调其连锁的根源存在现在的自己，以及跨越其的自己环境。而且明确了这些就是佛教。(《高僧传》，卷三)因此信佛教也是笃信“缘业”的(《高僧传》卷二的鸠摩罗什传)。据慧皎的发言，“至若能仁之为训也。考业果幽微。则循复三世。言至理高妙(《高僧传》，卷十四《序录》)

对此，《高僧传》里可以看到更具体的实践事例。如法显遇到一些穷人来抢夺他们的粮食，他对那些抢粮食的人说：“只是你们现在这样贫穷，正因为过去不布施所致。如果抢夺他人粮食，恐怕来世会更穷。贫道(法显)真为你们担忧啊！”而那些抢粮的人弃粮而去(《高僧

传》卷三)。这是说服三世的因果,从因缘的“业”行为放过盗贼的,也是最易懂的例子。

再补充说明,“苦乐的差异必须出于因果。”《高僧传》卷十三,道照传),另据《高僧传》卷十唱导篇总论,“或杂序因缘,或傍引譬喻,广明三世因果。”还有“徵昔因则如见往业,当果则已示来报。”

这种三世因果,因缘的说法广泛传播到王或皇帝等阶层。因为从佛教前述的特点看,王或皇帝,或执行杀生的战斗者,没有理由排除在传教的对象外。

前面已经介绍了闍婆王和宋文帝的例子,事实上要援引“(经)《大般泥洹经》2,《大般泥洹经》3的是否金刚身品,“为护法故持器仗者”。(《续高僧传》卷八《义解篇论》)

此外,“出家的书生是舍荣华弃爱的人,因此不同于俗。”也说,“处于国家服从王。”(《高僧传》卷十四《序录》)

例如,西域人竺佛图澄向对奉佛供僧感到疑问的后赵之石虎如此说道,即“王(石虎)过去世经为大商主。至罽宾寺。时得道人谓吾曰。此主人(石虎)命尽当受鸡身后王晋地。”

在这里说明了石虎跨三世的夙世缘,最后佛图澄说“今王为王岂非福耶”。(卷九)

也就是说,他石虎应自觉以“王”的因缘为来之不易的幸福,并做尽“王”的“业”行为,不然就会失去身为“王”的宿缘和果报,不能继续当“王”。

此外,明帝末年,僧瑾对皇帝的举动颇多忌讳,他对皇帝的心腹说:“对俗事讽谏无所复益。妙理深谈弥为奢缓。唯三世苦报最切近情。”这里僧瑾教化,说服皇帝的时候唯三世苦报最有效,恰好皇帝得了病感悟到“应报”。(《高僧传》卷七)

就算是如此被教化的王或皇帝,其反应被扭曲了很多。款待鸠摩罗什的沙勒国王隐藏着自己的目的,即欲与鸠摩罗什一直住的龟兹国建立友好关系(卷二)。迎接道猛的宋明帝,不仅考虑“道的利益”而且欲有光于世望。(卷七)。前面所述的石虎自己曾讲:“朕生于边壤,忝当期运,君临诸夏。至于飨祀,应兼从本俗。佛是戎神,正所应奉。”(竺佛图澄传)

而处于教化的立场的僧人,也动员了各种功能和灵验,包括治病在内,来说道三世的因果和因缘。

## 难懂的佛教

然而佛教的东传并不容易。如同对佛教有所了解的何尚之也说“悠悠之徒,多不信法。”一样。(《高僧传》卷七《慧严传》)也就是说很多人不信佛教。

这是为什么?分析其原因大约有两个。其一,如同“东境旧俗多趋巫。”(卷三,昙摩蜜多传)的说法,古今往来土俗的巫术对佛教的传播形成了巨大的障碍。

其二,儒教或道教的传统“九流”的阻碍。信佛教的人豪言道“儒教的九流均是糠粃(=垃圾,无用的东西)”。(卷六,慧远传),说明了儒教或道教的传统诸学多么广泛,并因为如此不容易接受佛教的现实。

因此佛教的东传意识到与“儒教的九流”不同，并强调其差异，另一方面还借着“儒教的九流”来推出。其中作为属于后者的例子，可参考有吴的孙皓和康僧会的问答(卷一)。孙皓提问“佛教明确的部分是善恶应报，那时什么？”康僧会回答说：“易称积善余庆，诗咏求福不回。虽儒典之格言，即佛教之明训。”孙皓反问，“这些已经有主公和孔子明确了，还需要采用佛教？”对此的回答更接近核心，但目前只重点放在儒教的道理已变成了弘化佛教“善恶应报”观的手段。

另外，宋文帝和何尚之之间的问答中，也拿出佛教和道教等传统道理为例，了解佛教。(卷七《慧严传》)如何尚之说，“对于强兵攻取之道却无可取之处。何尚之当下反驳道：“夫礼隐逸则战士怠，贵仁德则兵气衰。若以孙，吴为志，苟在吞噬，亦无取尧舜之道，岂唯释教而已！”文帝听后，十分欣悦，当下称赞道：“释门有卿，亦犹孔氏之有季路，所谓恶言不入于耳。”

还有出家而直接学佛教的立场认为“以老庄三玄(庄子，老子，周易)微应佛理，颇亦属目”。(卷五《释道立传》)

然而“儒教的九流”不同于佛教的指导，佛教东传的巨大障碍也在此，也是事实。(这对于前面所述“后者”相对属于“前者”)

中天竺的昙柯迦罗对此发过言(卷一)，“看遇见法胜毗昙。聊取览之。茫然不解。殷勤重省更增昏漠。”乃叹说“今睹佛书顿出情外。必当理致钩深。别有精要。请一比丘略为解释。遂深悟因果妙达三世。始知佛教宏旷俗书所不能及。”

这里的佛书或佛教并非和“儒教的九流”形成对比。而是说道三世因果的“佛书”和“俗书”向对比，其实“儒教的九流”乃是其典型的“俗书”。

那么“佛书”和“俗书”区别在那儿？佛教的道理跟“俗”的道理有什么不同？对此，《高僧传》的序录如此陈述，“明诗书礼乐。以成风俗之训(包括‘忠烈孝慈。以定君敬之道’)。或忘功遗事。尚彼虚冲。或体任荣枯。重兹达命。而皆教但域中功存近益。斯盖渐染之方未奥尽其神性。至若能仁之为训也。考业果幽微。则循复三世。言至理高妙。”这点前面已介绍了。

据上述内容，以“儒教的九流”为代表的“俗书”，只有易中(现在的易)的“俗”和“情”为对象，是风俗的教导，只有利于眼前的利益。然而佛教之训渗透到神圣的深处，说道被“业”行为的“三世”之“顺服”，“因果”，明确幽微。言至理高妙，到达情外。

这种对比在《高僧传》更反复。如，宋代的范泰和谢灵运说“六经典文本在济俗为治。必求灵性真奥。岂得不以佛经为指南耶。”(卷七，慧严传)

吴的孙皓和康僧会之问答也得出了值得关注的结论。即“儒教之训和佛教的明训略示近迹。”康僧会对孙皓的疑问回答说，“周孔所言略示近迹，至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦。修善则有天宫永乐。”(卷一)

简单整理这些对比事例，可以得出如下结论。建立在中国大陆的土著或土俗中的儒教或其他学问，在局限于人们生活的现在社会范围，建立其风俗或情，以此拯救人们，贡献于至近的利益。因此其经被称为“俗书”很适合。

与此相比,佛教并不以现在社会的风俗或情,利益视为问题,明确基于各种“业”行为的过去,现在,未来的因果或应报,渗透到神,灵的深处来号召的。考业果幽微。则循复三世。言至理高妙,不能靠“俗书”来实现的。

对如此对比的认识当然出于佛教方面。然而对那些迄今对中国传统“俗书”比较亲近的人们来说,这种佛教和佛书,除非走围绕善恶应报观或惩恶劝善观的安逸的妥协和矮小化的路,根本不能同时立足的。因此对“佛书”不可理解,或困惑的极致,这样的说法也有令人接受的部分。

但,中国式的传统“俗书”也有限,广大无比的佛教和“佛书”弥补其缝隙,伴随着紧张的同时东传也是事实。这意味着,作为不同于土俗的传统伦理的,非土著·土俗的游行宗教,在“业”行为的基础上,让三世的因果,因缘之世界观东传,给当时的东亚世界带来了未曾有的价值观,进而诱发了某种冲击性变革。

## 结语

在中国大陆东传的印度佛教制造了庞大“佛书”,流传到韩半岛和日本列岛。暂且不谈这些,但没有一个证据证明,从印度次大陆流传到西方,进而到中国大陆的佛教之情况,以及流传(东传)到日本列岛的佛教情况都是一样。相反,在此却突出了在东亚世界的差异。

然而在那里,佛教的移动给东亚世界带来的共同的冲击性变革和共同生存的可能性真的没有吗?例如,已经多次指出的,印度佛教基于“业”行为的“三世的因果”,“宿世的因缘”的广大无比的世界观,人生观,以及价值观,分别面对土著,土俗的信仰和道德,习惯,并与之反复进行妥协,肯定有敦促社会或人们生活的局面。

最后,据一些与之有关,值得关注的资料。这是在百济扶余陵山里寺址出土的木简中,前面和后面分别记载“宿世结业,同生一处,是/非相问,上拜白事”,“慧(晕?)(御?)前”。意思就是向某个僧人提问,“按照宿世的结业能否诞生在同一地方?”

在此前后,在日本“宿世”成为了焦点,日本摂津难波宫迹出土木简中 前面和后面分别记载“广乎大哉,宿世(以下为‘结子’),“是以是故是是(以下为‘结子’)”。这是不早于7世纪中叶的,但与百济木简一起,应该被重视的宝贵资料。

百济末期的人和7世纪中叶日本人是否被某些“宿世”观动了心?这肯定涉及到印度佛教。



## 실크로드와 오리엔탈리즘<sup>1)</sup>

황 순 일 | 동국대 교수

### I.

실크로드에 대한 국제적인 관심은 근대 동향학의 성립에 중요한 역할을 했던 오렐 슈타인(Aurel Stein)의 활동을 통해서 시작된다. 동향학이 서구의 여러 박물관과 도서관을 중심으로 활발하게 진행되면서 많은 학문적인 발전을 이룬 것은 사실이지만, 오렐 슈타인의 활동은 20세기 초반 근대 아시아가 겪어야 했었던 슬픈 약탈의 역사를 대변하고 있다. 흥미로운 점은 일본에 의한 식민지 시대를 거치면서 본의 아니게 오파니 컬렉션이란 이름으로 동향 유물의 일부를 보존하고 있는 국가가 되어버렸다는 점이다. 여기에서는 오렐 슈타인을 중심으로 그의 성장기와 실크로드 탐험의 동기 그리고 그의 오리엔탈리즘적 경향들을 살펴보고 당시 유럽에 만연했던 동양에 대한 편견을 살펴보고자 한다.

### II.

오렐 슈타인은 1862년 헝가리 부타페스트에서 부유하지 않은 유태인의 집안에서 태어났다. 어린 시절부터 언어에 소질이 있었던 슈타인은 비엔나에서 산스크리트어를 공부하고 라이프치히와 튀빙겐을 거쳐서 최종적으로 페르시아학과 인도학을 전공으로 박사학위를 받는다.<sup>2)</sup> 1884년 영국으로 건너간 슈타인은 헝가리인의 뿌리를 찾기 위해 중앙아시아를 탐험했었던 알렉산더 초마 데 코라스(Alexander Csoma de Kőrös)에 관해 알게 된다. 군복무<sup>3)</sup>를 마친 슈타인은 1887년 마르코폴로 여행기의 전자이자 인도현회의 회원인 헨리 윌(Henry Yule)의 도움으로 현재 당시 인도 라호르 오리엔탈 칼리지와 편잡 대학에 자리를 얻게 된다.<sup>4)</sup>

슈타인은 편잡에서 현장의 대당서역기 번역본을 접하게 되고 시간이 날 때마다 케슈미르 지역을 여행하면서 그 정확성에 놀라게 된다. 당시 British India의 여러 행정관료들은 일종의

1) 본 발표문은 불교학보 제55집에 발표된 '근대 동향학의 성립과 오리엔탈리즘'을 수정 보완한 것입니다.

2) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.10-11.

3) 슈타인은 군대의 측량학교에서 지형측량과 지도제작에 대해서 배운다 (유진보, 『동향학이란 무엇인가』 (전인초역), (서울: 대우학술총서, 2000), p.275).

4) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.12-13.

취미 또는 부업으로서 현장과 법현의 인도여행기를 바탕으로 활발한 발굴활동을 행했었다. 그는 고고학에 관한 어떠한 사전 사전교육도 받지 못했지만, 점차적으로 현장과 법현의 인도여행기를 바탕으로 고대 유적을 발굴하는 탐험하는 것에 더 큰 흥미를 보이게 된다.

스타인은 이러한 경험을 토대로 4차에 걸친 중국령 중앙아시아 탐험에 나서게 된다. 그는 1898년 편잡 정부에 코탄지역을 중심으로 중국령 중앙아시아 탐사계획서를 제출하고 1900년 7월부터 탐사허가를 받게 된다. 그의 제 1차 중앙아시아 탐험이 고고학적으로 문헌학적으로 상당한 성공을 거두면서 그는 1906년부터 1908년까지 제 2차 중앙아시아 탐험에 나설 수 있게 된다. 스타인은 이 2차 탐험에서 돈황 천불동 장경굴에 관한 이야기를 접하고 수많은 문헌들과 미술품들을 영국으로 옮기는데 성공하면서 전 세계적인 주목을 받게 된다. 스타인은 1913년부터 1916년까지 있었던 제 3차 중앙아시아 탐험에서 추가적으로 돈황 문헌들과 미술품들을 지역 암시장에서 입수하여 영국으로 옮긴다. 그 후 오랫동안 중국령 중앙아시아의 출입이 통제되었던 스타인은 1930년이 되어서야 비로소 입국이 허가되어 제 4차 중앙아시아 탐험을 할 수 있었다<sup>5)</sup>.

### III.

스타인의 중국령 중앙아시아 탐험이 어떻게 시작되었는가를 밝혀내기란 쉽지 않다. 일반적으로 스타인의 제1차 탐험의 동기를 1895년부터 중국령 중앙아시아 지역에서 영국과 러시아로 흘러들어온 이슬람 아훈(Islam Akhun)의 위조문헌의 비밀을 밝혀내기 위한 학문적인 것이었다고 말한다.<sup>6)</sup> 여기에는 스타인 탐험활동의 공식적인 후원자로서 뱅골 아시아 협회의 회장이자 인도 아리안어 연구의 대가인 루돌프 헤른레(Rudolf Hoernel)이 있다. 스타인은 제 1차 중국령 중앙아시아 탐험이 끝난 후 영국 옥스퍼드를 방문하여 헤른레에게 이 사실을 알렸다는 것은 잘 알려져 있다.<sup>7)</sup>

스타인의 중국령 중앙아시아에 대한 관심은 19세기 초반부터 헝가리 학계에서 시작된 헝가리인의 뿌리를 찾으려는 노력의 연장선상에서 보아야 한다.<sup>8)</sup> 비록 스타인이 유대계 가정에서 태어났지만 그의 아버지는 스타인이 정치적 문화적 권리를 누릴 수 있도록 루터계 개신교의 세례를 받게 했다<sup>9)</sup>. 스타인에게 기독교 세례는 그가 유대인 게토지역을 벗어나 외부세계의 부와 접촉할 수 있는 열쇠가 되었던 것이다.<sup>10)</sup>

따라서 스타인은 유대인이 아니라 헝가리인으로 유년기를 보냈으며 자연스럽게 헝가리인

5) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.131.

6) 김영종, 『실크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울: 사계절, 2000), p.105, p.147.

7) 김영종, 『실크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울: 사계절, 2000), pp.158-159; Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.40.

8) 김영종, 『실크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울: 사계절, 2000), p.106.

9) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.10.

10) Jeannette Mirsky, *Sir Aurel Stein Archaeological Explorer*, (Chicago: Chicago University Press, 1977), pp.3-5; 김영종, 『실크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울: 사계절, 2000), p.105.

의 기원에 관한 비밀이 서려있는 중앙아시아에 관심을 가지게 되었을 것으로 보인다. 앞에서 언급했던 알렉산더 초마 데 코라스(Alexander Csoma de Kőrös) 이외에도 1877년부터 1880년까지 벨라 세체니가 이끈 헝가리 탐험대가 중앙아시아를 탐사했었다<sup>11)</sup>. 이들은 별자리를 토대로 한 지리측량을 중심으로 흉노로 불렸던 고대 헝가리인의 뿌리를 중국령 중앙아시아에서 찾으려고 노력했으며, 1879년에 우연히 돈황에 도착했다. 돈황 천불동의 존재는 헝가리 중앙아시아 탐험대의 일원이자 헝가리 지리학회 회장이었던 라요스 롯지(Lajos Lóczy) 교수의 노력을 통해 서구에 알려졌다<sup>12)</sup>. 스타인은 롯지 교수와 계속해서 편지로 연락하고 있었고, 1909년 헝가리 지리학회에서 있었던 강연에서 자신의 제 2차 중앙아시아 탐험이 30년 전에 있었던 헝가리 중앙아시아 탐험대의 노력에 크게 고무 받았다는 점을 강조하고 있다<sup>13)</sup>.

스타인은 제 2차 중앙아시아 탐험에서 돈황으로부터 80km 정도 떨어진 곳에서 옥문관을 발견하게 된다. 옥문관은 만리장성의 일부로서 한나라 때 만들어진 장성이었다. 스타인은 돈황 천불동에 대해서 이미 알고 있었고 돈황 시내에서 터키계 무역상으로부터 수많은 문헌과 미술품으로 가득한 동굴이 도교 도사 왕원록에 의해 발견되었다는 것을 들었지만, 스타인은 결코 서두르지 않았다.<sup>14)</sup> 약 2개월간에 걸친 옥문관 주변의 발굴과 탐사에 들어가게 된 스타인은 옥문관이 중국 한나라 때 고대 헝가리인인 흉노(匈奴)의 침입을 막기 위해 건설된 것임을 확인하고<sup>15)</sup> 약 200여점의 고대 중국 목간을 발굴하게 된다. 즉 스타인은 중국령 중앙아시아 동쪽 끝에서 고대 헝가리인의 흔적을 확인할 수 있었던 것이다.

그렇다면 British India 식민지 정부가 스타인에게 엄청난 물질적 지원을 베푼 이유는 무엇이었을까? 실크로드가 있는 중앙아시아 지역은 1664년 이래 중국의 지배하에 있었지만 1900년대 초 중국의 이 지역에 대한 지배권이 약화되면서 지역 무슬림의 통제 하에 놓이게 되었다. 하지만 이 지역은 러시아 중국 영국의 경계에서 일종의 완충작용을 하는 군사적 외교적으로 중요한 위치를 차지하게 되었다. 영국은 1800년대 중반 아프가니스탄과의 전쟁, 1900년대 초반 티벳침입 그리고 1905년에 있었던 아프가니스탄 보호령 선포 등을 통해서 꾸준히 자신의 세력권을 북쪽으로 넓히고 있었다. 반면 러시아는 시베리아 철도를 건설하고 중앙아시아의 북서쪽을 장악한 후 꾸준히 남쪽으로 자신의 세력권을 넓히고 있었다. 북으로 올라가는 영국과 남으로 내려오는 러시아의 사이에 있는 제3지대로서 중앙아시아에 대한 지리적 정보는 군사적으로 중요한 의미를 차지하게 되었다.

스타인은 사실상 고고학 발굴조사란 명분으로 중국령 중앙아시아의 여러 지역을 탐험하면서 영국을 위해 상세한 지리 지도를 제작하는 임무를 담당했었다. 그는 항상 식민지 영국 정부에서 파견된 지도 측량사를 대동하고 다녔으며, 스타인이 제작한 지도는 즉시 영국령 인도 정부에 전달되었다. 스타인을 포함한 많은 중앙아시아 탐험가들은 사실상 이러한 군사적 임무를 부수적으로 수행했던 일종의 스파이였던 것이다.<sup>16)</sup>

11) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/b.htm>).

12) 유진보, 『돈황학이란 무엇인가』 (전인초역), (서울:대우학술총서, 2000), pp.278-279.

13) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/b.htm>).

14) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago:Serindia Publications, 2004), p.67.

15) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/c.htm>).

식민지의 영토를 확장하고 관리하는 것에 있어서 자신들의 식민지와 주변지역에 대한 지도제작활동은 식민지 정부의 주요한 업무 중의 하나였다. 지도제작활동이 가지고 있는 이러한 정치적인 의미 때문에 영국과 러시아는 표면적으로 고고학적 탐사활동을 내세우면서 각각 중국령 중앙아시아의 남쪽인 코탄과 북쪽인 트루판에 탐험대를 파견하여 현지조사를 했던 것이다. 1898년 편잡 정부에 제출된 코탄지역 중앙아시아 탐사계획서는 러시아가 트루판 지역에 세명의 탐험가를 파견할 준비를 하고 있다는 점을 명시하고 있다<sup>17)</sup>. 4차에 걸친 스타인의 중국령 중앙아시아 탐험이 영국정부의 엄청난 물질적인 지원을 얻을 수 있었던 배경에는 스타인의 이러한 중국령 중앙아시아 지역에 대한 상세한 지도 제작이 있었던 것이다. 식민지 영국 정부의 입장에서 보았을 때, 언어학적 고고학적 역량을 갖추고 있으면서 군복무시절에 군대의 측량학교에서 지형측량과 지도제작을 배운 스타인은 자신들의 중국령 중앙아시아 지역을 조사에 가장 적합한 인물이었다.<sup>18)</sup>

#### IV.

그렇다면 스타인에 의해서 촉발된 돈황학은 오리엔탈리즘의 입장에서 보았을 때 어떤 의미를 지니는가? 에드워드 사이드는 식민지시대 동양을 보는 편협한 시각으로서 오리엔탈리즘을 다음과 같이 정의하고 있다:<sup>19)</sup>

오리엔탈리즘이란 동양을 가르치고, 동양에 식민하고, 동양을 지배함을 통해서 동양에 대한 의견을 만들고, 동양에 대한 견해를 인증하고, 동양을 묘사하는 방식으로 동양을 다루는 유기적인 규범으로서 논의되고 분석될 수 있다. 간략하게 말해서 오리엔탈리즘이란 서구적인 방식으로 동양을 지배하고, 개혁하고, 권위를 행사하는 것을 말한다.

사실상 근대 유럽의 불교연구는 당시 사회전반을 통제하고 있는 기독교적인 분위기와 자신들의 문명에 대해 식민지의 사상이나 문화를 열등하거나 적어도 식민지배를 정당화하기 위한 일종의 정치적인 도구로 보려했던 오리엔탈리즘(orientalism)적인 경향 하에서 시작되었다. 스타인의 경우 초창기 자신의 인도에서 탐사 및 발굴 활동이 유럽의 대학에 자리 잡을 수 있는 열매가 될 것이라고 믿고 있었다.<sup>20)</sup>

스타인이 문화적인 측면에서 동양을 서구에 비해 적어도 열등하거나 서구의 영향아래 있

16) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p. 87.

17) Jeannette Mirsky, *Sir Aurel Stein Archaeological Explorer*, (Chicago: Chicago University Press, 1977), p.79.

18) 스타인은 지도제작능력을 인정받아 왕립지리학 협회의 지원을 얻어내기까지 한다 (Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.15-16).

19) Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage, 1979), p.3.

20) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.16.

었다고 보았다는 점은 중국령 중앙아시아의 동부인 미란(Miran)에서 티벳성체와 불교사원을 발굴하면서 나타나게 된다. 스타인은 이곳에서 날개달린 천사상과 티타(Tita)란 프레스코화가의 이름을 발견하게 된다.

당시 유럽의 고고학 미술사학자들은 간다라지역에서 발견되는 불상들에 열광하고 있었다. 이 불상들은 많은 부분에서 그리스 로마의 신상들이 가지고 있는 특징들을 간직하고 있었기 때문이다. 또한 인도의 바르후트와 산치 같은 초기불교 유적지에서 붓다의 이미지가 발견되지 않고 보리수나무와 법륜 등과 같은 상징을 통해 표현된다는 점이 알려지면서 불교의 불상도 입을 그리스 로마 문명의 영향에서 찾으려는 움직임이 생겨났다. 물론 이들은 빈센트 스미스(Vincent Smith)가 언급하는 바와 같이 간다라지역에서 나타나는 불상들을 “3-4세기 2류 로마 예술작품의 메아리정도”에 불과한 것으로 취급하는 것을 잊지 않았고, 이러한 불상과 그리스 불상 또는 로마 불상이라 불렀다.<sup>21)</sup> 당시 유명한 미술사학자이자 불교학자인 알프레드 푸셰(Alfred Foucher)는 호찌 마르단에서 유명한 간다라불상에 대해 다음과 같이 설명하면서 그리스의 영향력을 강조하고 있다:<sup>22)</sup>

시간이 나면 한번 자세히 살펴보라. 의심할 필요도 없이 당신은 이 불상이 가지고 있는 꿈꾸는 듯 하고 아주 여성적으로도 보이는 아름다움에 반하게 될 것이다. 하지만 그와 동시에 당신은 이 불상이 가지고 있는 헬레니즘적 특징들에 충격을 받을 것이다... 유럽인으로서 당신은 불상의 후광, 주름진 머릿결, 입가의 보조개와 울퉁불퉁한 의복에 관해 충분한 지식을 가지고 알아차리는 것에 어떠한 인도학자의 도움도 필요 없을 것이다. 이 불상의 세세한 부분들보다 전체적인 조화를 고려한다면 그리스의 예술인의 피를 이어받은 장인에 의해 만들어졌음을 알 수 있다...따라서 그리스 불상이란 용어를 지체 없이 만들어야 할 듯하다.

스타인은 미란에서 발견한 프레스코 화가의 이름인 티타(Tita)를 그리스와 로마에서 가장 흔한 이름중의 하나인 티투스(Titus)의 산스끄릿어나 뿌라끄릿 형태로 보고 있다. 그는 이 티타를 로마풍의 아시아인 즉 혈통적으로는 동양인이지만 헬레니즘적 환경에서 자라난 사람에게 주어진 것으로 추정한다.<sup>23)</sup> 그는 유럽인으로서 중국령 중앙아시아의 동쪽 깊은 오지에서 서구의 흔적으로 찾은 것에 기뻐하고 있었다. 이점은 스타인의 중국령 중앙아시아 탐험이 그 동쪽 끝인 둔황까지 이르게 된 주요한 요인 중의 하나가 그의 다음과 같은 오리엔탈리즘적 경향임을 잘 보여주고 있다:<sup>24)</sup>

우리 [서구인]들에게 [중국령 중앙아시아 탐험이] 아주 흥미롭게 다가오는 이유는 서구의 고전

21) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p.74.

22) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), pp.75-76.

23) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p.90.

24) Aurel Stein, *Send Buried Ruins of Khotan*, (NewDelhi, 1903), p.xvii.

예술의 영향력이 기원후 수백 년 동안 중앙아시아의 얼마나 먼 곳까지 뚫고 나갔는가에 대한 증거를 발견할 수 있을 것이기 때문이다.

오늘날 초창기 간다라 지역과 중앙아시아 지역을 연구했던 학자들의 문화적 편견은 많은 비판을 받고 있다. 수전 헌팅턴은 초창기 유럽학자들이 서구의 문화를 선호하는 문화적인 편견을 가지고 있었으며 예술의 형태에 있어서 헬레니즘의 영향력을 너무 많이 강조했었다고 다음과 같이 반성한다:<sup>25)</sup>

이 초창기 학자들에 의해서 의심할 필요도 없이 그리스 로마의 직접적인 영향으로 보였던 것은 기원전 1세기부터 기원후 1세기까지 서아시아에 유행했었던 헬레니즘적 경향의 산물이었다. 이 아시아의 헬레니즘은 사실상 지중해로부터 주기적으로 전해졌던 그리스와 로마의 영향력뿐만 아니라 이란, 스키타이, 그리고 다른 여러 전통들의 영향을 고르게 흡수한 것이다. 이들이 인도의 사상과 문화와 융합되면서 사조나 형태에 있어서 진정한 국제적인 융합을 이룬 것으로 보아야 한다.

## V.

스타인은 기본적으로 자신에게 주어진 고고학적 임무와 정치적 임무를 충실하게 수행했다. 일반적으로 스타인인 돈황 천불동 장경굴에서 돈황 문헌과 미술품을 발견했다고 이야기하고 있다. 하지만 이 문헌과 미술품들은 이 지역을 관장하던 도교의 도사 왕원록이 1900년경에 우연히 발견한 것이다<sup>26)</sup>. 스타인은 다만 도사 왕원록을 설득하여 문헌과 미술품 중의 일부를 영국으로 빼돌려 전 세계에 널리 알리는 역할을 담당했을 뿐이다. 이러한 스타인의 역할에 대하여 한편에서는 그를 고고학적 대발견을 한 학자이자 탐험가로 칭송하는 반면 다른 한편에서는 스타인의 행위를 돈황서고를 약탈한 파렴치한 사기꾼으로 격하하고 있다.<sup>27)</sup>

스타인은 자신이 돈황에서 불교문헌들을 가지고 온 것을 현장이 인도에서 불교문헌들을 중국으로 가지고 온 것에 비교하고 싶어 했다. 그는 자신의 중국인 통역이었던 장효완과 함께 도사 왕원록을 설득할 때 자신인 현장을 존경하며 현장을 닮고 싶어 한다는 점을 이용했었다.<sup>28)</sup> 그는 인도에서 현장의 대당서역기의 번역을 접하고 카슈미르 지역의 탐사활동을 통해 그 정확성을 실감하게 되면서 현장을 존경하게 되었다고 주장한다.

하지만 스타인의 현장에 대한 동경은 피상적인 것이었다. 그는 언어적으로 천재였지만, 결코 중국어를 공부하지는 않았다. 스타인의 중국어 고문이자 통역이었던 장효완 역시 고전 한문을 체계적으로 공부한 사람이 아니었다. 바로 이러한 이유 때문에 스타인은 장경굴에 최초

25) Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India, Buddhist, Hindu, Jain*, (New York: Weather Hill, 1985), p.110.

26) 유진보, 『돈황학이란 무엇인가』 (전인초역), (서울:대우학술총서, 2000), pp.252-257.

27) 유진보, 『돈황학이란 무엇인가』 (전인초역), (서울:대우학술총서, 2000), pp.288-289.

28) 김영종, 『실크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울:사계절, 2000), pp.235-236; Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.69-74.

로 들어간 서구인이었지만 많은 한문 고문헌들을 눈앞에 두고서도 중요한 문헌들을 가려낼 수 없었다. 따라서 혜초의 왕오천축국전과 같은 경경굴의 중요한 한문 고문헌들은 한학에 능통했던 폴 펠리오의 손을 거쳐서 프랑스로 옮겨지게 되었던 것이다<sup>29)</sup>.

헬렌왕은 스타인이 몇몇 사람들이 이야기하듯이 잔인한 약탈자일 수도 있다는 점을 인정한다. 다만 그녀는 스타인이 그 당시 그 지역에서 일반적으로 행했던 관습을 따랐을 뿐이란 점을 다음과 같이 강조한다:<sup>30)</sup>

지역에서 이 [돈황 문헌과 미술품]들은 거래되고 구입되고 팔려나가고 했을 것이다. 그리고 아마도 그 수집품들은 파괴되어 버렸을 것이다. 스타인은 이러한 귀중한 문헌과 미술품들이 전문가의 손에 의해서 보호되기를 원했을 것이다. 그에게 있어서 이 문헌과 미술품들이 어디에 있는가는 중요하지 않았다.

여기에서 전문가의 손이란 오래된 문헌과 미술품들을 보호할 수 있는 시설을 갖춘 서구의 도서관과 박물관이다. 서구의 도서관과 박물관에서만 고문헌과 미술품들이 잘 보존될 수 있다는 시각 자체가 마치 동양이 자기 스스로 보호하거나 개혁할 수 없고 서구의 힘에 의해서만 보호되고 발전할 수 있다는 오리엔탈리즘적 경향을 반영하고 있다고 할 수 있다. 아마도 이러한 경향은 오늘날까지 실�크로드 연구 전반에 팽배해 있지 않을까 생각한다.

#### 참고자료

- Abe, Stanley K. (1995), 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', Curators of the Buddha (ed. by Donald S. Lopez), Chicago, pp.63-106.
- Beasley, Sarah etc. (2007), 'The International Dunhuang Project', Journal of Web Librarianship, Routledge, pp.113-122.
- Huntington, Susan L. (1985), The Art of Ancient India, Buddhist, Hindu, Jain, New York: Weather Hill.
- Mirsky, Jeannette (1977), Sir Aurel Stein Archaeological Explorer, The University of Chicago Press.
- Said, W Edward (1979), Orientalism, New York: Vintage.
- Stein, Aurel (1903), Send Buried Ruins of Khotan, New Delhi.
- Whitfield, Susan (2004), Aurel Stein on the Silk Road, Serindia Publications Chicago.

김영종 (2000), 『실�크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), 사계절

유진보 (2000), 『돈황학이란 무엇인가』 (전인초역), 대우학술총서.

#### Web Pages

- 29) 폴펠리오에 대해서: 유진보, 『돈황학이란 무엇인가』 (전인초역), (서울:대우학술총서, 2000), pp.292-310와 김영종, 『실�크로드의 악마들』 (피터 홉커크 지음), (서울:사계절, 2000), pp.253-273 참조.
- 30) Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum study day 23 March 2002 ([http://www.britishmuseum.org/research/research\\_publications/online\\_research\\_publications/sir\\_aurel\\_stein.aspx](http://www.britishmuseum.org/research/research_publications/online_research_publications/sir_aurel_stein.aspx)).

Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum study day, 23 March 2002

: [http://www.britishmuseum.org/research/research\\_publications/online\\_research\\_publications/sir\\_aurel\\_stein.aspx](http://www.britishmuseum.org/research/research_publications/online_research_publications/sir_aurel_stein.aspx) (searched 01 July 2010)

Hidden Treasures of the Silk Road, Aurel Stein and the caves of the Thousand Buddhas

: <http://dunhuang.mtak.hu/index-en.html> (searched 01 July 2010)

International Dunhuang Project

: <http://idp.bl.uk/> (searched 01 July 2010)



## 丝绸之路与东方主义<sup>1)</sup>

黄 淳 壹 | 东国大 教授

### I.

人们开始关注丝绸之路，是从斯坦因来开始的，他曾经对近代敦煌学成立做出一个非常重要的角色。敦煌学在西方的几所博物馆和图书馆，活跃地进行调查研究已经有了许多研究成果，但奥里尔斯坦因的探险活动也可以说是20世纪初近代亚洲抢掠历史。这里有趣的是经历日本经殖民地时代收集了不少敦煌文物，不知不觉地成为称大谷收藏品的国家。本论文首先考察奥里尔斯坦因的成长记录、探险丝绸之路的动机以及东方学观点，进而对当时盛行于欧洲的东方主义倾向和东洋偏见作出进一步讨论。

### II.

奥里尔斯坦因出生于1882年匈牙利布达佩斯的犹太家庭。他从小就在语言方面有才能，在维也纳学习梵语，经过莱比锡、杜宾根，最后取得波斯学科印度学博士学位。<sup>2)</sup> 1884年斯坦因去英国后，有机会理解历山大戴维尼尔(Alexander Csoma de Körös)为寻找匈牙利的根源而开始进行东亚探险。斯坦因去部队服役<sup>3)</sup>后，于1887年受到马可波罗游记作者、印度协会会员亨利尤尔(Henry Yule)的帮助，任印度拉合尔东啊方学院、加尔各答大学校长等职。<sup>4)</sup>

斯坦因在旁遮普看到玄奘的《大唐西域记》翻译版本后，有时间就去克什米尔旅游，对其准确性感到震惊。当时英属印度的一些行政管理根据玄奘和法宣的印度游记踊跃地进行发掘活动，把它作为一种嗜好和副业。他从来没有受过考古教育，但对发掘古代文物的探险也逐渐产生很大的兴趣。

斯坦因以这样的经验为基础，对中国领中亚进行了四次探险。他于1898年向旁遮普政府提交以和田为主的中亚探险计划书，1900年7月探险活动得到允许。第一次探险中亚取得了巨大的成功，1906年至1908年进行第二次中亚探险。斯坦因在第二次探险中得到有关敦煌千佛洞

1) 这篇论文就是佛教学报第55集上发表的近代敦煌学的成立与东方主义，其后修改而补充的。

2) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.10-11.

3) 斯坦因在军队测量学校学会地形测量和地图制作。(Yu Jin-bo, 《敦煌学是什么?》(Jeon In-cho译), (首尔: 大字学术丛书, 2000), 第275页)。

4) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.12-13.

藏经洞的信息,把许多文献和美术品成功地移到英国,这引起了全世界的关注。斯坦因于1913年至1916年进行第三次中亚探险,还通过黑市场购买的敦煌文献和美术品赴英国。由此,他长期以来被禁止进入中国领中亚,及至1930年才能得到许可,再进行了第四次中亚探险。<sup>5)</sup>

### III.

我们不容易知道斯坦因的中亚探险如何开始的。一般来说,斯坦因的第一次探险动机在于学术方面,他想要辨别从中亚来到英国、俄国的伊斯兰教阿克红(Islam Akhun)是真还是假。<sup>6)</sup>这时斯坦因得到正式赞助人孟加拉亚洲协会会长和印度雅利安研究的专家鲁道夫(Rudolf Hoernel)的支持。据说斯坦因完成第一次中亚探险后访问英国牛津向Rudolf Hoernel汇报这些情况。<sup>7)</sup>

斯坦因对中亚地区的关注就是从19世纪初期匈牙利学界开始试图寻找匈牙利的根源中产生的。<sup>8)</sup>虽然他出生于一个犹太家庭,他父亲让他儿子斯坦因受洗成为基督教徒能够享受政治、文化的权利。<sup>9)</sup>对他来说,基督教洗礼给他带来摆脱犹太人区与外界接触的机会,这可以说是一个在他人生中最重要的一环。<sup>10)</sup>

因此,斯坦因的童年不是犹太人,而是匈牙利人的幼年时期,对匈牙利的起源自然而然起了好奇心。除了亚历山大克勒什河以外,贝拉为首的匈牙利探险队还在1877年至1880年进行中亚探险。<sup>11)</sup>他们根据星座中心的地理测量,试图在中亚地区寻找称匈奴的匈牙利的根源,于1879年偶尔来到敦煌。敦煌千佛洞通过匈牙利中亚探险队的成员之一、地理学会会长拉约斯(Lajos Lóczy)教授的不断努力,才能遍地开花。<sup>12)</sup>斯坦因通过邮件跟拉约儿教授保持联系,于1909年匈牙利地理学会的讲演时强调地说;他的第二次中亚探险受到匈牙利中亚探险队的影响。<sup>13)</sup>

斯坦因在第二次中亚探险中获得离敦煌80km的玉门关。玉门关是一种万里长城的一部分,汉代建筑的长城。斯坦因已经有了敦煌千佛洞相关的信息,敦煌市内土耳其商人也告诉他道教道士王圆箴发现一个隐藏洞窟,洞窟各处都装满了许多文献和美术品,但他绝对不会赶忙做。<sup>14)</sup>他大约花了两个月的时间开始进行洞窟探险时,就可以理解玉门关为中国汉代堵塞

5) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.131.

6) Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第105页, 第147页。

7) Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第158-159页。; Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.40.

8) Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第106页。

9) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.10.

10) Jeannette Mirsky, *Sir Aurel Stein Archaeological Explorer*, (Chicago: Chicago University Press, 1977), pp.3-5; Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第105页。

11) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/b.htm>).

12) Yu Jin-bo, 《敦煌学是什么?》(Jeon In-cho译), (首尔: 大字学术丛书, 2000), 第278-279页。

13) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/b.htm>).

14) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.67.

古代匈牙利人匈奴的侵入而建筑的事实<sup>15)</sup>，接着获得大约200多个中国古代木简。就是说，斯坦因就是在中亚东端发现古代匈牙利人的踪迹。

英属印度殖民地政府为什么给斯坦因提供一个巨大的物质支持？1664年以来，中国控制包括丝绸之路的中国地区，及至1900年代，中国统治权逐渐减弱下来，就处于穆斯林的统治之下。但该地区处于俄罗斯、中国、英国的边界下成为一种缓冲地带，对军事外交方面做出很大的重要作用。英国通过1800年代中期阿福汗战争、1900年代初期西藏入侵、1905年阿富汗保护令宣布，向北边逐渐扩大了自己的势力范围。反而俄罗斯建筑西伯利亚铁道并占领中亚的北西边后，向南边逐渐扩大自己的势力范围。向北前进的英国和向南下来的俄罗斯的中间存在着中亚地区就成为第三地带，中亚的地理信息在军事方面占有非常重要的意义。

其实斯坦因在考古发掘调查的名分下，对中亚的好多地方进行探险，但实际上负责地理地图制作提供给英国。他总是带着殖民地英国政府派遣的测量师进行探险，所制作的地图就传递给英国印度政府。除了斯坦因以外，许多中亚探险家事实上还兼任军事的业务，他们可以说是一种间谍。<sup>16)</sup>

为了扩大和管理殖民地领土，地理地图制作也就是殖民地政府的主要业务之一。因为地图制作具有政治方面的理由，英国和俄罗斯表面上通过考古探险活动还把当地探险队派遣到中亚南边和田和北边吐鲁番进行当地调查。1898年向旁遮普政府提出的和田地区探险计划书中记载着俄罗斯准备把三个探险家派遣到吐鲁番地区。<sup>17)</sup> 斯坦因的四次中亚探险能得到英国政府积极的物质支援，是因为详细制作地图。对殖民地政府看来，斯坦因已经有了在部队内测量学校学会地形测量和地图制作的经验，也具备语言交流能力，他可以说是对中亚调查最合适的人物。<sup>18)</sup>

#### IV.

那么由斯坦因提出的敦煌学在东方主义方面有什么意义呢？爱德华萨义德(Edward Said)以狭窄的看法关注殖民地时期的东方，对东方主义作出了如下定义；<sup>19)</sup>

东方主义是什么？它通过对东方和东方人进行整体化、类型化本质化和符码化，形成关于东方的集体观念、专业权威、话语体系和社会体制。其实它是一种西方人藐视东方文化，并任意虚构东方文化的一种偏见性的思维方式或认识体系。

15) Hidden Treasures of the Silk Road (<http://dunhuang.mtak.hu/en/c.htm>).

16) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p. 87.

17) Jeannette Mirsky, *Sir Aurel Stein Archaeological Explorer*, (Chicago: Chicago University Press, 1977), p.79.

18) 斯坦因对地图制作得到好评，获得王立地理学协会的支援。(Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.15-16).

19) Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage, 1979), p.3.

实际上近代欧洲的佛教研究就是在东方主义的基础下开始的, 当时基督教控制整个社会思想, 社会正普遍蔓延着西方文化偏见的主观话语, 将东西文化一刀两段, 对立看待, 籍此行程一条根深蒂固的西优东劣的原则。斯坦因早就认为印度发掘探险活动能够带来欧洲大学内工作的机会。<sup>20)</sup>

斯坦因认为东方的文化至少比西方的还劣等, 或处于下等的位置, 这样的观点就是在中亚东部米郎发现西藏圣体和佛教寺庙的过程当中显示出来的。斯坦因在此获得有翼的天使像和壁画家姓名蒂塔(Tita)。

当时欧洲的考古美术史学者对甘达拉地区所发现的佛像感到兴奋, 这是因为这些佛像具有希腊罗马神像中出现的特点。而且他们还理解了在印度巴尔胡特和桑吉等初期佛教遗址没获得佛陀的形象, 就通过菩提树和佛伦等的象征表现出来的, 因此这时出现一些新动向, 那就是从希腊罗马文明的影响中努力寻找佛教的佛像引进。如文林史密斯(Vincent Smith)所说, 他们认为甘达拉地区出现的佛像只不过是“3-4世纪下等罗马艺术作品之回声”, 把它称为希腊佛像或罗马佛像。<sup>21)</sup> 当时著名美术史学者、佛教学者阿尔弗雷德福歇(Alfred Foucher)在马尔丹说明著名的甘达拉佛像, 并强调希腊的影响, 其具体内容如下;<sup>22)</sup>

有时间仔细看一下。这个佛像具有女性的美丽, 您一定看上它, 但同时还可以看到佛像有着希腊主义特点就会感到震惊。…… 作为一个欧洲人, 您已经有了有关佛像的光环、皱纹的头发、嘴唇的酒窝和鼓鼓的衣服的充分知识, 不需要印度学者的任何帮助。进而从佛像的整个和谐来看, 就可以看得出希腊血统的匠人制作的事实。…… 因此似乎一定做称为希腊佛像的词语。

斯坦因把在米兰发现的壁画家姓名蒂塔视为希腊和罗马常见的姓名之一提图斯, 就是提图斯的梵语或陀语的形态。他推断这个人可能是罗马风格的亚洲人, 就是说, 东方血统人可能在古希腊文化环境中长大的。<sup>23)</sup> 作为一个欧洲人, 他对去中亚东部的偏远地区发现西方痕迹感到非常高兴。东方主义可以说是斯坦因能够去中亚东端敦煌的原因之一, 其详细内容如下;<sup>24)</sup>

我们西方人对中亚探险感到非常有趣, 因为能够找到西方古典艺术在公元几百年后是

20) Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), p.16.

21) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p.74.

22) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), pp.75-76.

23) Stanley K. Abe, 'Inside the Wonder House: Buddhist Art and the West', *Curators of the Buddha* (ed. by Donald S. Lopez), (Chicago: Chicago University Press, 1995), p.90.

24) Aurel Stein, *Send Buried Ruins of Khotan*, (New Delhi, 1903), p.xvii.

否影响到多么远的中亚地区。

如今，初期研究甘达拉地区与中亚地区的学者们具有文化偏见就被得到批判。苏珊亨廷顿指出欧洲初期学者们对西方文化有一种文化的偏爱，在艺术形态方面过度强调希腊主义的影响力，由此做如下反省；<sup>25)</sup>

早期学者毫无疑问地认为希腊罗马影响极大，就是因为从公元前一世纪到公元一世纪，希腊主义文化在西亚非常流行。亚洲的希腊文化不但定期接受希腊罗马的影响，而且还接受伊朗、塞西亚以及其他不同的传统文化影响。就是说，随着印度的思想和文化相融合起来，在思潮或形态方面也真正形成一个国际的融合形式。

## V.

斯坦因基本上忠实地履行考古和政治方面的责任。一般来说，人们认为斯坦因在敦煌千洞佛窟藏经洞中获得敦煌文献和美术品。但管理这个地区的道教道士王园箴于1900年偶尔发现这些文献和美术品。<sup>26)</sup> 斯坦因说服王园箴把文献和美术品的一部分盗骗到英国，可以说是他只是对文物的全世界知名度做了一些作用。对这个角度来看，斯坦因一方面是考古大发现的学者或探险家，另一方面被称为抢劫敦煌书库的骗子。<sup>27)</sup>

斯坦因想要从敦煌带来的佛教文献与玄奘从印度带来的佛教文献相比较。他带着中文翻译家蒋孝琬去说服道士王园箴时，斯坦因说本身很尊重玄奘，并还希望像玄奘那样，一直向他强调这点。<sup>28)</sup> 他还说在印度看到玄奘的《大唐西域记》翻译版本后，进行克什米尔的探险活动时，对其准确性感到震惊，由此开始佩服玄奘。

但斯坦因对玄奘的钦佩之心就是皮相之见的。他是语言方面的天才，但没学过中文。翻译家蒋孝琬也是没学过体系的古典汉文。由此，斯坦因可以说是首次进入藏经洞的西方人，但却无法辨别许多汉文古文献。后来世界著名的法国汉学家保罗伯希和在藏经洞获得贵重的汉文古文献惠超《往五天竺国传》并赴法国。<sup>29)</sup>

海伦王也承认像有些人讲的那样，斯坦因可能是很残酷的抢掠者。但海伦王强调斯坦因只是遵循在这个方面的普遍规矩，如下说明；<sup>30)</sup>

25) Susan L Huntington, *The Art of Ancient India, Buddhist, Hindu, Jain*, (New York: Weather Hill, 1985), p.110.

26) Yu Jin-bo, 《敦煌学是什么?》(Jeon In-cho译), (首尔: 大宇学术丛书, 2000), 第252-257页。

27) Yu Jin-bo, 《敦煌学是什么?》(Jeon In-cho译), (首尔: 大宇学术丛书, 2000), 第288-289页。

28) Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第235-236页。; Susan Whitfield, *Aurel Stein on the Silk Road*, (Chicago: Serindia Publications, 2004), pp.69-74.

29) 关于保罗伯希和的参考资料: Yu Jin-bo, 《敦煌学是什么?》(Jeon In-cho译), (首尔: 大宇学术丛书, 2000), 第292-310页。Kim Young-jong, 《丝绸之路的恶鬼们》(Peter Hopkirk著), (首尔: Sakyejul, 2000), 第253-273页。

30) Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum study day 23 March 2002 ([http://www.britishmuseum.org/research/research\\_publications/online\\_research\\_publications/sir\\_aurel\\_stein.aspx](http://www.britishmuseum.org/research/research_publications/online_research_publications/sir_aurel_stein.aspx)).

敦煌文献和美术品可能是在当地进行买卖，甚至该收藏品也会破坏。斯坦因可能是希望这种珍贵的文物被专家之手保护，对他来说，这些文献和美术品在哪儿不是重要的问题。

此处所说的专家之手意味着古文献和美术品的保管设备，就是说，指图书馆和博物馆。以笔者所见，只有西方的图书馆和博物馆才能好好儿保管古文献和美术品的观点本身具有东方主义倾向，进而他们认为东方似乎无法保护改革，一定借用西方的力量才能发展，这都反映了东方主义，可以说这样的想法也许在整个丝绸之路研究方面普遍存在。

## 阿彌陀淨土變相圖와 조로아스터교의 極樂世界에 관한 一考

조 성 금 | 동국대 미술사학과 박사

### I. 머리말

阿彌陀如來는 불교의 극락세계인 阿彌陀淨土에 住處하는 부처로서, 『佛說觀無量壽經』, 『佛說無量壽經』, 『佛說阿彌陀經』과 같은 경전을 도상학적 근거로 하여 아미타정토변상도, 관경변상도, 아미타내영도가 아미타여래 관련 불교회화로 묘사되어져 왔다.<sup>1)</sup> 본 연구는 『佛說觀無量壽經』의 내용을 도해한 아미타정토변상도의 도상적 근원에 관한 것으로, 이 극락정토의 도상은 시대, 지역, 민족에 따라 다양한 표현으로 전개되어 왔다.

본 연구의 발단은 앞서 언급한 경전들의 산스크리트어본이 존재하지 않을 뿐만 아니라, 인도에 아미타정토변상도가 현존하지 않는다는 점에서 시작되었다. 즉 아미타정토변상도상은 인도와 중국의 중간 지점인 중앙아시아지역에서 성립되어 중국에 유입되었으며, 다시 한국과 일본에서 전파되었을 것이라 추측한다.

연구는 먼저 아미타정토변상도에 표현된 극락의 장면과 매우 유사한 조로아스터교관련 회화를 비교분석하여 도상의 선후관계 및 연관성을 밝히고, 이어서 페르시아에서 탄생한 조로아스터교의 경전에 언급된 사후관과 극락세계에 관해 살펴보겠다. 이러한 고찰을 통해서 중앙아시아지역에서 널리 신봉되었던 조로아스터교가 불교와 만나 습합 및 차용되는 과정에서 일정 부분 아미타정토변상도상의 성립에 미친 영향을 밝힐 수 있으리라 생각한다.

### II. 조로아스터교의 극락세계

주지하듯이 인도에서 성립된 불교와 불교미술은 중앙아시아를 거치면서 중앙아시아지역의 여러 특성들을 수용하고 변용과 창작되어 중국에 유입된 것이다. 그런데 불교경전의 번역과

1) K.0191/T.0365 『佛說觀無量壽佛經』, 璽良耶舍 譯; K.0026/T.0360 『佛說無量壽經』, 康僧鎧 譯; K.0192/T.0366 『佛說阿彌陀經』, 鳩摩羅什 譯; 한국에서 아미타정토도와 관련한 연구는 다음과 같다. 홍윤식, 「韓國淨土圖의 圖說考」, 『고고미술』 138-139(1978); 정우택, 「來迎寺 阿彌陀淨土圖」, 『불교미술』 12호(동국대박물관, 1994); 유마리, 「朝鮮後期 觀經十六觀變相圖」, 『불교미술』 12(동국대박물관, 1994); 유마리, 「麗末鮮初 觀經十六觀變相圖」, 『미술사학연구』 208(한국미술사학회, 1995); 정우택, 「銀河寺 舊藏 龍船接引圖」, 『고고역사학지』 16호(동아대박물관, 2000); 신은수, 「朝鮮後期 極樂九品圖 研究」(동국대 미술사학과 석사논문, 2001); 문용호, 「朝鮮時代 阿彌陀淨土圖 研究」(동국대 미술사학과 석사논문, 2011).

불교미술의 발전에 미친 페르시아의 영향력이 상당함은 알고 있으나, 상대적으로 외래종교 중에서 페르시아에서 성립된 조로아스터교와 불교미술과의 관계는 주목받지 못하고 있다고 생각한다.

불교보다 먼저 성립된 조로아스터교(Mazdaism, 祆教, 拜火教)는 기원전 6세기경 고대 페르시아의 예언자 자라투스투라(Zarathustura)가 창시한 종교로, 중국에서는 祆教로 알려져 있으며 불을 숭배하여 拜火教로도 칭한다. 조로아스터교의 경전은 자라투스투라의 頌歌로 알려진 ‘가타스Gāthās’와 ‘아케메니아 왕들의 훈령’ 일부 그리고 후대에 편집된 ‘아베스타’가 있다. 창시자 자라투스투라는 기원전 6세기경의 인물로 지혜의 신 아후라마즈다(ahura mazdah)를 섬기는 제사장이었었는데, 이후 다리우스 1세(기원전 522~기원전 486)와 후대의 왕들 역시 아후라마즈다를 숭배하여 페르시아의 왕실 종교로서 그 세력을 확대하게 되었다.

조로아스터교 이전의 페르시아의 종교적 상황을 알 수 있는 객관적인 자료는 거의 없는데, 조로아스터교를 신봉하기 이전의 일반인들은 데바(Daeva) 혹은 미트라(Mithra)라는 신을 숭배했으며, 제사의식으로 동물을 희생 제물로 바쳤었다. 이후 이란인들의 생활이 유목에서 정착농경으로 바뀌면서 새로운 생활양식에 맞는 종교가 필요하였고, 이때 생겨난 것이 조로아스터교이다.<sup>2)</sup>

조로아스터교는 唯一神체제로서, 이 세상을 선과 악의 대립으로 보았으며 모든 것을 淨化하는 힘을 가진 불을 중심으로 의례를 행하였다.<sup>3)</sup> 조로아스터교의 사후세계를 보면 죽은 자의 혼은 친왓드(činvad)라고 불리는 ‘심판의 다리’를 건너는데, 이때 생전에 선행이 악행보다 많았던 사람의 혼은 무사히 다리를 건너지만 악행이 많았던 사람의 혼은 다리가 칼날처럼 좁아져 지옥에 떨어진다고 한다. 이후 다리를 무사히 건넌 善人의 혼은 생전의 선행을 상징하는 아름다운 처녀에게 인도되어 광명의 신이며 善神인 아후라마즈다의 세계로 나아간다고 한다.<sup>4)</sup> 조로아스터교를 신봉했던 소그드인들이 위와 같은 사후관을 자신들의 무덤 屍床石에 묘사한 여러 사례들이 발견되고 있는데, 소그드인 史君墓(北周大象2年, 580년)는 위 심판의 내용을 자세히 묘사하고 있다.<sup>5)</sup> 부조의 오른쪽 아래 화면에는 이 세상과 저 세상의 경계를 나타내는 친왓드의 입구에 악령으로부터 죽은 자의 혼을 지키고자 불을 지피고 있는 祭火壇이 있다. 제화단 앞에는 조로아스터교 사제가 그리고 그 위에는 다리를 지키는 개가 묘사되어 있으며, 다리 위에는 많은 동물들을 이끌고 친왓드를 건너며 심판을 받고 있는 인물들이 표현되어 있다. 이어서 왼쪽 화면에는 묘주 부부가 악기를 연주하는 여섯 비천의 인도 아래 천국으

2) 나종근, 『조로아스터』(시공사, 2003), pp.16~17.

3) 니니안스마트 지음/윤원철 옮김, 『세계의 종교』(예경, 2004), pp.293~303.

4) 『Gāthās』 야스나 46장 10~11절, 나종근, 앞의 책, p.272.

5) 중국의 여러 지역에서 소그드인 묘가 발굴되었는데, 1982년 甘肅省 天水에서 소그드인의 석관이 발견된 이래 1999년 山西省 太原에서 隋 開皇 12년(592년)에 사망한 廣弘의 묘가 발굴되었다. 2000년 이후 西安市文物保護考古所에 의해 발굴된 3基의 소그드인 묘는 西安市 성벽 외측의 북동수 킬로미터 지점에 위치한 것으로 함께 발굴된 墓誌에 의해 北周(556~581)시대의 소그드인 ‘安伽’, ‘史君’, ‘康業’의 묘라는 사실이 밝혀졌다. 이들 소그드인의 묘는 모두가 집모양의 형태를 취하고 있으며 가운데에 시신을 안치하는 屍床이 놓여져 있다. 중국에 정주한 소그드인들은 安(부하라), 史(카슈가르), 康(사마르칸트) 등 중앙아시아 소그드지역의 출신지에 따라 성을 부여하고 있다. 민병훈, 「실크로드의 국제상인 소그드인」, 『流域』1호(술출판사, 2006), pp.173~174.



로 올라가는 장면이 생생하게 묘사되어 있다. 그 아래 화면 가운데 상부에는 비천의 안내를 받아 묘주부부를 태우고 천국에 도달한 두 마리의 날개 달린 말이 표현되어 있다. 오른쪽 화면 상부에는 둥근 원 안의 아후라 마즈다와 그 아래에 천사들에 둘러싸인 묘주부부의 모습이 묘사되어 있다.

이상과 같이 조로아스터교에서 말하는 극락세계에 관해 살펴보았다. 그런데 조로아스터교가 한때 왕실의 종교였고 오랜 기간 페르시아에서 세력을 확장해 왔지만, 페르시아의 셀레우코스왕조부터 사산왕조까지 이란의 동부지역에서 불교가 매우 번창하였던 사실을 간과할 수 없다. 불교가 번창했던 일례로 기원전 2세기 페르시아의 시스탄(Sistan) 지역을 포함한 몇몇 소왕국들에서 동전에 부처의 형상을 세기기도 하였다는 기록이 있다.<sup>6)</sup> 비록 사산조의 조로아스터교가 불교의 보급과 확산을 금지함으로써 사산왕조 중기에 이르러 불교가 서서히 자취를 감추게 되었지만, 불교도상의 성립에 공헌한 페르시아의 영향은 적지 않다고 생각한다.<sup>7)</sup>

### III. 아미타정토변상도의 도상

앞서 간략히 언급하였듯이 『佛說觀無量壽經』이 중앙아시아에서 성립된 위경일 가능성을 제기 하였다. 경전명에 ‘觀’이 붙는 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』(=『상생경』)을 포함한 曇無蜜多 譯 『佛說觀普賢菩薩行法經』, 佛陀跋陀羅 譯 『佛說觀佛三昧海經』, 瞿良耶舍 譯 『佛說觀藥王藥上二菩薩經』, 『佛說觀無量壽經』의 ‘觀經類’의 경전들이 중앙아시아에서 성립된 위경이라는說이다. 위 경전들은 편찬 연대가 5세기경이고 산스크리트본이 현존하지 않으며, 중앙아시아 지역 출신의 승려들이 한역한 경전이라는 공통점을 가지고 있다. 이에 관하여 이 관경류 경전들은 중앙아시아지역에서 성립되어 중국에서 번역 편찬된 것으로서 당시 중앙아시아지역의 觀想法의 유행을 반영한 것으로 보는 견해도 있다.<sup>8)</sup> 더욱이 『상생경』과 『佛說觀無量壽經』의 두 경전을 살펴보면, 『상생경』의 내용 중에 『佛說觀無量壽經』의 내용을 차용한 듯한 부분이 있어 주목된다. 그 예로 『佛說觀無量壽經』의 “...명을 다한 후 손가락을 튕기는 것과 같은 그 짧은 찰나에 그 나라에 태어나리라...”<sup>9)</sup>의 부분 이외에도 『상생경』에서 여타 觀經類 경전들과 유사한 내용을 상당부분 찾을 수 있다.

『상생경』은 산스크리트본이 현존하지 않으며, 인도에 <미륵상생경변상도>가 존재하지 않는다는 사실, 그리고 앞서 언급한 『出三藏記集』 卷2에 高昌에서 『상생경』을 구했다는 기록으로 경전의 성립 지역을 추측할 수 있다고 생각한다.<sup>10)</sup> 즉 『상생경』은 이미 전래되어 있던 『

6) 이란에서 아리안족 최초의 왕조는 머드왕조(기원전708~550)이며, 이어 아케메네스왕조(기원전559~330), 셀레우코스왕조(기원전330~250), 파르티아왕조(기원전247~기원후224), 사산왕조(226~642)의 순서이다.

7) 신규섭, 『페르시아 문화』(살림, 2013), pp.36~37.

8) 宮治昭, 『吐峪溝石窟壁畫與禪觀』(上海古籍出版社, 2009), pp.130~132.

9) 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』(高麗大藏經0194)에는 도솔천 왕생의 순간을 “...此人命終, 如彈指頃, 即得往生...”으로 묘사하고 있으며, 『佛說觀無量壽佛經』(高麗大藏經0191)에서는 극락왕생의 순간을 “...如彈指頃, 往生彼國...”이라 적고 있다. 더욱이 『관무량수경』은 『상생경』보다 약 20년 전에 서역인 瞿良耶舍가 劉宋 元嘉 10년(433년)에 南京에서 한역한 것이어서 『상생경』의 번역과 편찬에 영향을 미쳤을 가능성이 더욱 높다고 생각된다.

하생경』의 내용 일부와 당시 중앙아시아 지역에서 유행하던 상생신앙 및 ‘관경류’의 내용이 결합되어 이 지역에서 성립되었을 것으로 추정한다.<sup>11)</sup>

이처럼 관경류의 경전이 인도가 아닌 중앙아시아지역에서 성립되었을 가능성이 높듯이 도상 또한 중앙아시아지역에서 성립된 것으로 보는 것이 당연할 것이다.

아미타정토변상도의 화면은 일반적으로 화면 위에서부터 虛空, 樓閣, 아미타여래, 寶池, 極樂鳥, 舞樂, 寶樹 등으로 구성되어 있다. 이러한 화면은 『佛說觀無量壽經』에서 서술하고 있는 정토의 세계를 묘사한 것으로 알려져 있으나, 도상적 근거에 대해서는 언급한 연구는 없다.

#### IV. 도상의 성립과 차용

앞서 조로아스터교와 불교의 극락세계에 관해 살펴보았다. 조로아스터교는 이미 北魏때 西域 胡國의 胡商, 즉 소그드상인들에 의해 중국에 전해져 황실 및 지배층에 어느 정도의 신자층을 확보했다.<sup>12)</sup> 이러한 사실은 조로아스터교가 北魏 황실을 중심으로 신앙의 대상이 되어 왔다는 기록과<sup>13)</sup>, 北齊 이후부터 ‘薩寶’라는 관직을 두어 조로아스터교를 관리해왔다는 기록을 통해 확인할 수 있다.<sup>14)</sup> 또한 唐의 수도 長安에 경교사원은 義寧坊과 醴泉坊의 두 곳만 존재가 언급되는 반면에, 조로아스터교는 네 곳의 사원이 존재하였다는 것으로 미루어보아 당시 조로아스터교의 세력이 상당하였음을 짐작할 수 있다.<sup>15)</sup>

또한 투르판지역에서 발견된 몇몇 문서를 통해서 볼 때 조로아스터교는 이미 高昌郡時期

10) 僧祐, 『出三藏記集』(中華書局出版, 1995), p.61, “...觀彌勒菩薩上生兜率天經 一卷 或云觀彌勒菩薩經, 或云觀彌勒經. 觀世音觀經 一卷. 禪要秘密治病經 二卷 宋孝建二年於竹園寺譯出. 佛母般泥洹經 一卷 孝建二年於鐘山定林上寺譯出. 一名大愛道般泥洹經. 右四部, 凡五卷. 宋孝武帝時, 僞河西王從弟, 沮渠安陽侯京都譯出, 前二觀先在 高昌郡久已譯出於彼齊京都...”

11) 渡辺昭宏, 『愛と平和の象徴・彌勒經』(筑摩書房, 1966), p.247에서 『상생경』이 중앙아시아지역 高昌, 즉 투르판에서 편찬되었을 가능성을 제기하였다; 趙誠金, 「天山 위구르王國의 佛教繪畫 研究」(동국대학교 박사학위논문, 2013), pp.46~47.

12) 혜초의 『往五天竺國傳』에는 ‘胡國’에 관해서 “...大寔國의 동쪽에는 여러 胡國이 있으니, 安國, 曹國, 史國, 石驪國, 米國, 康國 등이다. 비록 나라마다 왕이 있기는 하나 모두 大寔의 관할 하에 있다. 나라가 협소하고 군사도 많지 않아 自衛란 불가능하다. 이 땅에서는 낙타, 노새, 양, 말, 모직물 같은 것이 나며, 의상은 모직 상의와 바지 따위 그리고 가죽 외투가 있다. 언어는 다른 여러 나라들과 다르다. 또한 이 여섯 나라는 祆敎(조로아스터교)를 섬기며 佛法은 알지 못한다. 유독 康國에만 절이 하나 있고 승려가 한 명 있기는 하나, 그 또한 해득하여 경신하려고 하지 않는다. 이들 胡國에서는 모두 수염과 머리를 깎고 펠트 모자를 즐겨 쓴다...”라고 기재되어 있다. 慧超/정수일 역, 『혜초의 왕오천축국전』(학고재, 2004), p.373.

13) 『魏書』 권13, 靈太后傳, p.338, “...靈太后幸嵩高山, 夫人, 九嬪公主已下從者數百人, 昇于頂中, 廢諸淫祀, 而胡天神不在其列...” 胡天 및 胡天神은 조로아스터교를 지칭하는 것으로 당대에 祆이라는 글자가 처음 나타나기 이전에는 胡天 또는 胡天神이라는 표현을 통해 조로아스터교를 기록하였다.

14) 소그드인의 부락에는 ‘薩寶(薩保)’라는 公吏가 임명되어 있었는데, 薩寶라는 관직명은 소그드어로 隊商의 리더를 의미하는 ‘Sartpaw’의 음을 빌려 중국식으로 표현한 것이다. 이는 商主 즉 來往하는 商人群의 長에 해당하는 직위로 거주 소그드인 대부분이 拜火敎徒였으므로 薩寶는 拜火敎의 司祭도 겸하고 있었던 듯하다. 『隋書』 권27, 百官志, p.756, “...後齊制官 (중략)鴻臚寺, 掌蕃客朝會, 吉凶帛祭, 統典客, 典寺, 司儀等署令丞, 典客署, 又有京邑薩甫二人, 諸州薩甫一人...”; 민병훈, 「서투르키스탄의 제종교유적 및 출토유물」, 『미술사연구』13호(1999), p.156; 森部豊, 『ソグド人の東方活動と東ユーラシア世界の歴史的展開』(關西大學出版部, 2010), p.35.

15) 조성우, 「唐代 景敎 敎團의 活動과 그 性格-外來 宗教에 대한 唐의 태도와 관련하여-」, 『魏晉隋唐史研究』4輯(중국고중세사학회, 1998), p.203.

에 전래되었음을 알 수 있다. 즉 1965년 투르판 安樂城의 불탑 안에서 430년에 쓰여진 『金光明經』 卷2의 題記가 출토되었는데, 그 기록에 의하면 高昌古城 동쪽에 祆祠(조로아스터교의 사당)를 세웠다고 한다. 또한 吐峪溝石窟(토욕석굴) 및 阿斯塔那古墳(아스타나고분) 1호묘에서 조로아스터교의 의식을 행한 기록이 발견되어,<sup>16)</sup> 소그드인뿐만 아니라 漢人들도 조로아스터교를 신봉하였음을 확인할 수 있다.<sup>17)</sup>

한편 중국 최초의 역경승 安世高가 148년에 불경을 번역하였는데, 그는 현재의 페르시아 지역인 安息國(Parthia) 출신이다. 이렇듯 중국에서는 이미 2세기경부터 중앙아시아 출신의 승려에 의해서 한문으로 역경이 이루어져 왔는데,<sup>18)</sup> 중앙아시아라는 지역과 중앙아시아 출신의 역경승이 중요한 역할을 담당해왔음을 알 수 있다.<sup>19)</sup> 번역의 과정은 구술하는 사람과 구술을 받아 적는 사람의 2인 1조로 진행되었는데, 당시 역경자는 순수 중국인이 아닌 서역 출신이어서 그들이 서역의 언어로 구술하면 받아 적는 사람이 漢字 또는 기타 언어로 기록하는 절차로 진행이 되었다고 한다.<sup>20)</sup>

이처럼 조로아스터교는 불교가 중앙아시아에 뿌리를 내리기 이전 이미 이 지역에 존재했던 종교이기 때문에, 불교의 동점 과정에서 조로아스터교로부터 적지 않은 영향을 받았음을 추측할 수 있다.<sup>21)</sup>

아미타정토변상도는 소그드 관장식에 묘사된 극락의 도상과 매우 유사한 요소들을 표현하고 있는데, 이는 도상이 성립되는 과정에서 차용하고 변용한 결과라 생각한다.

- 16) 阿斯塔那古墳群은 수천 기의 분묘가 동서 5km, 남북 2km의 사막에 산재해 있어 高昌國과 唐 귀족들의 공동묘지로 짐작하고 있다. 阿斯塔那는 ‘휴식과 영면’의 뜻을 지닌 위구르어로서 ‘영원히 잠든 묘지’를 일컫는다. 아스타나고분은 1기는 3세기~6세기 초, 2기는 6세기 초~7세기 말 麴氏高昌國시대, 3기는 7세기 중엽~8세기 말 西州시대로 나누는 것이 일반적이다. 王炳華, 『訪古吐魯番』(新疆人民出版社, 2000), pp.176~183.
- 17) 토욕에서 발견된 조로아스터교관련 문서인 『高昌章和五年(535) 取牛羊供祀帳』(攷73TAM524:34A)에 “高昌國의 왕비가 다음해의 편안함을 빌기 위해 양 한 마리를 丁谷天(토욕)에 바쳐 제사지냈다. 5월 28일 흰 양 한 마리를 淸山의 神에게 바쳐 제사지냈고, 6월 16일에는 어린 胡羊 한 마리를 정곡천에 바쳐 제사지냈다.”라는 기록이 있다. 王啓濤, 『吐魯番學』(巴蜀書社, 2005), pp.174~177.
- 18) 鳩摩羅什 이전의 최고의 번역가였던 西秦의 竺法護는 중앙아시아의 敦煌 출신이었는데, 인도와 중앙아시아의 언어 36개국에 통달해 있어서 150여부 300여권에 달하는 방대한 양을 혼자 번역하였고 筆受者는 도움을 주었을 뿐이라고 한다. 박상준, 「出三藏記集에 대한 研究-譯經 문제를 중심으로-」(동국대학교 석사학위논문, 2005), p.42.
- 19) 南北朝시대의 역경 및 고승에 관해서 慧皎 『高僧傳』 譯經編, 僧祐 『出三藏記集』, 寶昌 『名僧傳』에 자세히 기록되어 있다. 韓枝延, 「中國 初期譯經史 研究-梁高僧傳을 중심으로」(동국대학교 석사학위논문, 1999).
- 20) 박상준, 앞의 논문, p.41; 또한 역경이 많이 행해지면서 산스크리트어를 한문 또는 다른 언어로 번역할 때 발생하는 문제에 관해 唐 玄奘부터 꾸준히 많은 기준점이 제시되었고 역경자들은 이런 기준을 지키며 역경을 하였다. 이병욱, 「중국역경사」, 『역경학 개론』(운주사, 2011), pp.153~160.
- 21) 일찍부터 소그드인들은 서방종교의 전달자로서의 역할을 담당하였는데, 특히 그들은 기원 후 2~3세기부터 중국에 불교를 확산시켰다. Étienne de la Vaissière(translated by James Ward), *Sogdian Traders. A History*(Leiden-Boston: Brill, 2005), p.2; 조로아스터교의 도상이 불교에 차용된 것에 관해 일찍부터 연구가 이루어졌다. 대표적인 연구는 다음과 같다. Mary Boyce, *Zoroastrians, their religious beliefs and practices*(Routledge & Kegan Paul, London), 1979; F. Grenet, “Zoroastrian themes on early medieval Sogdian ossuaries”, in P.J. Godrej and Mistree, *A Zoroastrian tapestry, art, religion and culture*(Ahmedabad and Middletown.NJ), 2002; A. 밀바바예프, 「シルクロードの宗教と俗信(五-八世紀)-ソグド・タジクを中心として」, 『アイハヌム2006』(東海大學出版會, 2006).



---

## 阿弥陀净土变相图与拜火教极乐世界的再思考

赵 诚 金 | 东国大 美术史学科 博士

---

### I. 序言

阿彌陀如來就是住在佛教的极乐世界阿弥陀净土的佛父，根据佛教图像学，把《佛说观无量寿经》《佛说无量寿经》《佛说阿弥陀经》等经典视为与阿弥陀净土变相图、观景变相图、阿弥陀如来图有关的佛教绘画。<sup>1)</sup>，本研究基于佛教图像学方法的根源，主要对解释《佛说观无量寿经》内容的阿弥陀净土变相图作出进一步讨论，这里可以理解根据时代、民族、地区用多彩的方式来表现出这些极乐净土。

本研究的开端都是从上述经典的梵语版本不存在，阿弥陀净土变相图在印度也不存在的事实。就是说，我们可以推断阿弥陀净土变相图有可能在印度与中国的中段成立后传入中国，再进入韩国和日本。

本文章首先与阿弥陀净土变相图中所表现的极乐场面很相似的拜火教相关绘画相比较分析而考察图像的先后关系及连贯性，进而讨论在波斯诞生的拜火教经典上所说的死后观及极乐世界。以笔者所见，通过这些研究过程能够理解在中亚地区广泛接受的拜火教与佛教互相折中妥协的过程中，影响到阿弥陀净土变相图生的重要因素。

### II. 拜火教的极乐世界

如大家所知，印度的佛教和佛教美术在传入中亚地区的过程中，对中亚的许多特点采用变形进行创作，才能传入中国。波斯对佛教经典的翻译和佛教美术的发展已有相当大的影响力，但相对来说，在外来宗教中，波斯的拜火教与佛教美术的关系仍旧没得到足够的重视。

拜火教公元前6世纪末，由琐罗亚斯德在波斯东部成立，比佛教还早。中国史称祆教，由于

---

1) K.0191/T.0365 《佛说观经寿佛经》，璽良耶舍译；K.0026/T.0360 《佛说无量寿经》，康僧铠译；K.0192/T.0366 《佛说阿弥陀经》，鸠摩罗什译；对阿弥陀净土图的韩国研究如下；Hong Yun-sik, 《韩国净土图的图说考》。《考古美术》138-139(1978)；Jeong Woo-tack, 《来迎寺阿弥陀净土图》《佛教美术》12号(东国大博物馆, 1994)；Yu Ma-ri, 《朝鲜后期观经十六观变相图》《佛教美术》12(东国大博物馆, 1994)；Yu Ma-ri, 《丽末鲜初观经十六观变相图》，《美术史学研究》208(韩国美术史学会, 1995)；Jeong Woo-teck, 《银河寺旧藏龙船接引图》《考古历史学志》16号(东亚大博物馆, 2000)；Shin En-soo, 《朝鲜后期极乐九品图研究》(东国大美术史学系硕士论文, 2001)；Mun Yong-ho, 《朝鲜时代阿弥陀净土图研究》(东国大美术史学系硕士论文, 2011)。

最主要的崇拜对象是火，又称拜火教。拜火教的主要经典是记述琐罗亚斯德的生平及教义的一种颂歌，即伽萨(Gāthās)和Achaemenia国王训令以及所编辑的阿维斯托。到公元前6世界，创始人琐罗亚斯德崇拜智慧之神阿胡拉马兹达的祭祀长，后来大流士1世(公元前522-486)与后代国王也独尊阿胡拉马兹达，逐渐成为波斯王室最重要的宗教，并逐渐扩大了范围。<sup>2)</sup>

现在几乎没有客观资无法知道拜火教以前波斯宗教的基本情况如何，拜火教之前，波斯人主要崇拜魔鬼(Daeva)或密特拉(Mithra)之神两种形式，按着一定的仪式，向神灵致敬和献礼，这时杀动物成为献神灵的主要祭品。随着伊朗人生活方式逐渐发生变化，从游牧到定居是历史发展必然，这些新生活方式更适合于变化了的新生活环境中求的宗教，一种新的宗教——拜火教就迅速发展起来了。

拜火教以唯一神体系，把世界体系视为善与恶的对立结构，也认为火具有净化万物的特性，用火来进行祭祀仪式。<sup>3)</sup>对拜火教的死后观看来，死者灵魂该渡审判之桥，人们把此桥称为činwad，这时在世善行超过恶行的灵魂可以安全地渡过去，要不然，桥像刀刃一样变窄就落到地狱。然后在美丽小姐的引导下，善人能走到光明之神，善神阿胡拉马兹达的世界，这位美丽的小姐象征着生前的善行。<sup>4)</sup>拜火教徒粟特人在自己坟墓里的石床上描写着这样的死后观，曾经发现有过几次类似实例，其中粟特人史君墓(北周大象2年，580年)里详细记载审判的内容。<sup>5)</sup>雕塑右下角有着在činwad(这个世界与死后世界的境界)门口里打火的祭火坛，这是为了从恶鬼保护死者灵魂。祭火坛前面描写着拜火教司祭，在此上面有着保卫桥的一只狗，桥上有一些人物，他们在带着许多动物渡činwad的途中被审判。接着左侧画面生动地描写着墓主夫妻在演奏乐器的六个飞天的引导下走向天国的场面。那幅画面的中间上部有着飞天引导着使墓主夫妻坐在两只翼马来到天国。右侧画面的上部有着旋子，此里面描写着阿胡拉马兹达，在此下面描写着簇拥着大批天使的墓主夫妻。

如前所述，我们对拜火教所说的极乐世界做过详细讨论，拜火教既已成为王室宗教，也就扩大波斯国内之势力范围并不断发展下去。但从波斯塞琉西王国到萨珊王朝，佛教在东部地区非常兴盛是不可忽视的事实。佛教非常兴盛的范例如下；公元前2世纪在包括波斯锡斯坦地区在内的一些小王国把佛父的形象雕刻在铜钱上。<sup>6)</sup>由于萨珊王朝禁止佛教的进一步普及，及至萨珊王朝中期，佛教就逐渐消失了，但笔者认为对佛教图像的成立做出很大的贡献。<sup>7)</sup>

2) Na Jong-geun, 《拜火教》(Sigongsa, 2003), pp.16~17.

3) Ninian Smart著/Yun Won-cheol译, 《世界的宗教》(yekyong, 2004), 第293~303页.

4) 《Gāthās》 Yasna 46章 10~11节, NaJong-guen, 同上述, 第272页.

5) 粟特墓在中国的部分地区被发现, 1982年甘肃省天水出土粟特人的石棺后, 在1999年陕西省太原还发现死于随开皇12年(592年)的虞弘墓。2000年以后在西安市文物保护考古所获得的3基粟特墓位于西安市城墙外侧的北东向几十公里的场所, 这时还通过墓志理解了北周(556-581)时期墓主是粟特人安伽、史君、康业。这些粟特墓都采取家屋形式, 其中间有着把尸体安装的尸床。移民到中国的粟特人大多按其原来出身的地区名称分别改为安、史、康。MinByeong-hun, <丝绸之路的国际商人粟特人>, 《流域》1号(Solbook, 2006), 第173~174页.

6) 伊朗雅利安最初的王朝是米底王朝(公元前708-550), 接下来朝代顺序如下; 阿契美尼德王朝(公元前330-250)、塞琉西王朝(公元前247-224)、萨珊王朝(公元前226-642)。

7) Shin Gyu-seop, 《波西文化》(Sallimbooks, 2013), 第36~37页.

### III. 阿弥陀净土变相图的图像

如上文所陈述的那样,《佛说观无量寿经》有可能是成立于中亚的伪造经典。据说经典名称中间带观字的《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》(上生经;昙无密多译)《佛说观普贤菩萨行法经》(佛陀跋陀罗译)《佛说观佛三昧海经》(璽良耶舍译)《佛说观药王药上二菩萨经》《佛说观无量寿的经》的观经类经典都是在中亚成立的伪造经典。上述经典有如下的共同点。;其编纂年代大约在为公元前5世纪,梵语版本也没有,进而中亚出身的僧侣把它翻成汉文。由此可见,这些观经类经典在中亚成立后,编纂在中国,反映出当时在中亚地区流行的观想法。<sup>8)</sup>尤其是《上生经》与《佛说观无量寿经》相比,《上生经》借用《佛说观无量寿经》上的部分内容。例如除了《佛说观无量寿经》的一部分“……此人命终,如弹指顷,即得往生……”<sup>9)</sup>以外,还可以看到其他观经类经典类似内容。

从《上生经》的梵语范本不存在,在印度也没有《弥勒上生经变相图》的事实以及上述的《出三藏记集》卷2说在高昌获得《上生经》的记录中,可以推断经典成立的地区。<sup>10)</sup>就是说,我们可以理解《上生经》与已经存在的《下生经》的部分内容,当时中亚流行的上生信仰以及观经类的内容相结合并在此成立的。<sup>11)</sup>就像观经类经典成立于中亚地区的可能性极高一样,图像也可以在中亚成立的可能性是很对的。

阿弥陀净土变相图的画面一般由虚空,楼阁,阿弥陀如来,宝池,极乐岛,舞乐,宝树构成。我们认为这样的画面描述着《佛说观无量寿经》上所述的净土世界,但根据图像的研究还没有出来过。

### IV. 图像的成立与借用

我们已经考察了拜火教与佛教的极乐世界。北魏时期拜火教西域胡国的胡商,特别是由粟特商人传入到中国后,皇室和高级管理成为佛教徒。<sup>12)</sup>从分析这些事实中可以确认,拜火教把北魏皇室作为信仰的对象<sup>13)</sup>,北齐以来,有一种称为萨宝的官职负责拜火教管理。<sup>14)</sup>而且

8) 宫治昭,《吐峪沟石窟壁画与禅观》(上海古籍出版社,2009),第130~132页。

9) 在《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》(高丽大藏经0194)中指出;把兜率天的往生瞬间表现出“…此人命终,如弹指顷,即得往生…”。《佛说观无量寿佛经》(高丽大藏经0191)中也记载着“…如弹指顷,往生彼国…”。尤其是《观无量寿经》比《上生经》还早大约20年,西域璽良耶舍刘宋元嘉10年(433年)在南京翻译成汉文,因此有可能影响到《上生经》的翻译和编纂。

10) 僧佑,《出三藏记集》(中华书局出版,1995),第61页。“…觀彌勒菩薩上生兜率天經 一卷 或云觀彌勒菩薩經,或云觀彌勒經。觀世音觀經 一卷。禪要秘密治病經 二卷 宋孝建二年於竹園寺譯出。佛母般泥洹經 一卷 孝建二年於鐘山定林寺譯出。一名大愛道般泥洹經。右四部,凡五卷。宋孝武帝時,僞河西王從弟,沮渠安陽侯京都譯出,前二觀先在高昌郡久已譯出於彼齊京都…”

11) 渡辺照宏,《愛と平和の象徴・弥勒经》(筑摩书房,1966),第247。这位学者提出《上生经》有可能在中亚高昌,即吐鲁番进行编纂。趙誠金,《天山維吾爾王國的佛教繪畫研究》(东国大学博士学位论文,2013),第46~47页。

12) 慧超著,Jeong Soo-il译,《慧超的往五天竺国传》(学古斋,2004),p.373。

13) 《魏书》卷13,灵太后传,第338页。“…靈太后幸嵩高山,夫人,九嬪公主已下從者數百人,昇于頂中,廢諸淫祀,而胡天神不在其列…”;胡天以及胡天神意味着拜火教,唐代最初出现一个祆字之前,一直把拜火教记载为胡天或胡天神。

唐朝首都长安只有两所景教寺院，分别在义宁坊和醴泉坊两处，拜火教却有着四所寺院。我们在此推断当时拜火教势力相当大。<sup>15)</sup>

通过吐鲁番地区发现的几种文件，就可以理解拜火教已经在高昌郡时期传到中国。就是说，在1965年吐鲁番安乐城的佛塔出土文物中引入关注的，则是所写于430年的《金光明经》卷2题记。根据这些记录，在高昌古城东边建筑一所袄祠(拜火教的祠堂)，进而吐峪沟石窟及阿斯塔那古墳1号墓内进行拜火教仪式，<sup>16)</sup> 无论是特人还是汉人也都崇拜拜火教。<sup>17)</sup>

中国最初的译经僧安世高在148年把佛经翻译，他出身于今波斯地区安息国。2世纪之前，中亚出身的僧侣已经开始用汉文进行经典翻译，<sup>18)</sup> 由此可知，中亚地区和中亚出身的僧侣对经典翻译做出了重要作用。<sup>19)</sup> 翻译过程以口述人和填写人的两人一组为形式进行翻译工作，当时翻译者不仅仅是纯粹的中国人，而是西域出身的僧侣，因此首先用西域语言口述，填写人就使用汉字或其他语言记录下来。<sup>20)</sup>

在中亚地区完全彻底接受了佛教之前，拜火教已经存在着，因此佛教东渐过程中有可能受到拜火教文化的影响，认为其受拜火教的影响很大。<sup>21)</sup> 以笔者所见，阿弥陀净土变相图表示与粟特人石床中描写的极乐世界图像非常相似的要素，这就是在图像成立的过程中变异或借用的结果。

14) 粟特人部落派遣称为萨宝(萨保)的公吏，这个词就意味着队商领导的粟特语Sartpaw，模仿此词音用中国式的发音表达出来的。这指商主，就是商人群长。由于大多数的粟特人就是拜火教徒，萨宝有可能兼任拜火教司祭之职。《隋书》卷27，百官志，p.756，“…後齊制官（部分省略）鴻臚寺，掌蕃客朝會，吉凶弔祭，統典客，典寺，司儀等署令丞，典客署，又有京邑薩甫二人，諸州薩甫一人…”；Min Byeong-hun, 《西土耳其斯坦的宗教遗址及出土文物》，《美术史研究》13号(1999)，第156页；森部丰，《ソグド人の東方活動と東ユーラシア世界の歴史的展開》(关西大学出版部，2010)，第35页。

15) Cho Sung-woo, 《唐代景教教团的活动与其性格—对外来宗教的唐态度—》，《魏晋隋唐史研究4辑》(中国高中世学会，1998)，第203页。

16) 王炳华，《访古吐鲁番》(新疆人民出版社，2000)，第176~183页。

17) 王啓涛，《吐鲁番学》(巴蜀书社，2005)，第174~177页。

18) 鸠摩罗什之前，当时最著名翻译家西秦的竺法护出身于中亚敦煌，就精通印度和中亚语言的36个语言。因此他独自一人完成翻译工作，其数量达150种300余部，只受到笔受者的帮助。Park Sang-jun, 《出三藏记集研究—以译经为中心—》(东国大学硕士学位论文，2005)，第42页。

19) 在慧皎的《高僧传》译经编、僧佑的《出三藏记集》、宝昌的《名僧传》中详细记载了有关南北朝时期的译经僧和高僧的内容。韩枝延，《中国初期译史研究—以梁高僧传为中心—》(东国大学硕士学位论文，1999)。

20) 经典被广泛地翻译成汉文或其他语言时，唐玄奘以来，对于发生的问题提出翻译新标准，有了这些新标准，译经者遵守新标准继续进行翻译工作。Lee Byung-wook, 《中国译经史.译经学概论》(Unjubooks, 2011)，第153~160页。

21) 粟特人对西方宗教的传道作用功不可没，特别是在公元2~3世纪把佛教扩大到中国。Étienne de la Vaissière(translated by James Ward), Sogdian Traders. A History(Leiden-Boston: Brill, 2005), p.2; 我们早就开始研究了拜火教的图像对佛教的融摄内容。代表性研究成果如下; Mary Boyce, Zoroastrians, their religious beliefs and practices (Routledge & Kegan Paul, London), 1979; F. Grenet, “Zoroastrian themes on early medieval Sogdian ossuaries”, in P.J. Godrej and Mistree, A Zoroastrian tapestry, art, religion and culture(Ahmedabad and Middletown, NJ), 2002; A. ミルババエフ, <シルクロードの宗教と俗信(五—八世紀)—ソグド・タジクを中心として>, 《アイハヌム2006》(东海大学出版会, 2006)。



	<b>4부</b>	陈 凌 / 4-8世纪东亚马具问题补论纲要
		拜根兴 / 崔彦撝与罗末丽初僧侣塔碑撰述
		冉万里 / 新疆佛寺遗址考古发掘新成收获



## 4-8世纪东亚马具问题补论纲要

陈 凌 | 北京大学 考古文博学院 教授

马是古代最重要的交通和战争工具之一，与之相关的马的驯化，驾驭，骑乘等问题数十年来成为国际学术界比较关心的话题。随着考古材料的不断丰富，人们对的认识也在逐步深入。

以东亚世界的情况来看，公元4—8世纪是马具发展最重要的阶段。在这个时期，马甲，鞍，勒，镫等相关的配备都发生了一系列重要的变化。当然，这些变化不仅仅只是器物形态上的变更，还伴随着相应技术方面的进步。

我曾经对于马镫的起源和传播发表过一些看意见，提出一些推测，<sup>1)</sup>但在许多方面仍然深感尚未能愿心切理，还有可以进一步探讨的余地。在这篇小文中，我想结合前人的研究成果，就一些小问题提出个人不成熟的看法。鉴于学力浅薄，错误不当之处，还请海内外方家君子教正。

### 一

二十世纪八、九十年代在中国东北辽宁等地出土的几批材料有助于了解公元四世纪左右三燕地区马具的情况。

陕西西安，咸阳等处十六国墓中发现不少陶甲骑具装俑和披具装铠陶马俑。由于部分墓葬发现过前秦建元十四年(378年)的铭文砖，<sup>2)</sup>因此可知这批材料是公元四世纪时期前，后秦的遗物。这些具装陶马俑基本都采用较为写实的手法，形象表现了当时马具的大体样式。值得注意的是，这些陶马的马鞍的鞍座平直，前后鞍桥直立的样子。(图1) 2001年，甘肃高台县许三湾墓地出土一套牵马俑。牵马人头戴小帽，绘作胡人状。木马上前后鞍桥也是直立的样式，鞍座上因为铺有垫子，故成中间塌陷两边高起的样子。<sup>3)</sup>(图2) 从前后桥的样子推测，这件木马所反映的鞍座原形态可能也是一块平直的木板。许三湾此墓棺板上题记为前秦十四年(378年)，时间与陕西这些具装铠陶马相当。新疆吐鲁番阿斯塔那22号墓出土十六国时期木马马鞍的形制也与上述例子相同。<sup>4)</sup>

1998年，甘肃高台县骆驼城南黑河总干渠西晋墓出土一块彩绘木板画，虽然属于朴素的写

1) 陈凌：《马镫起源及其在中古时期的传播新论》，《欧亚学刊》第九辑，中华书局，2010年。

2) 岳起，刘卫鹏：《关中地区十六国墓的初步认定——兼谈咸阳平陵十六国墓出土的鼓吹俑》，《文物》2004年第8期，第41—53页。

3) 甘肃省文物局编：《甘肃文物菁华》，文物出版社，2006年，第185页图193。

4) Secrets of the Silk Road, ed. by Victor Mair, Bowers Museum, Santa Ana, California, 2011, p.130.按《阿斯塔那古墓群墓葬登记表》，编号为22号的当为64TAM22，但登记表中出土物中并无木马俑。表见《新疆文物》2000年第3—4期合刊，第219页。

意作品，但仍可看出其上所绘马鞍桥座也是平直的样式。(图4) 该墓出土西晋元康元年(291年) 墨书铭旌。<sup>5)</sup> 稍晚的湖南长沙西晋永宁二年(302年) 墓出土骑马俑上的马鞍亦与此相类。<sup>6)</sup> 从南京象山7号墓出土东晋陶马俑来看，<sup>7)</sup> 到东晋时代南方的马鞍还保持同样的形态。

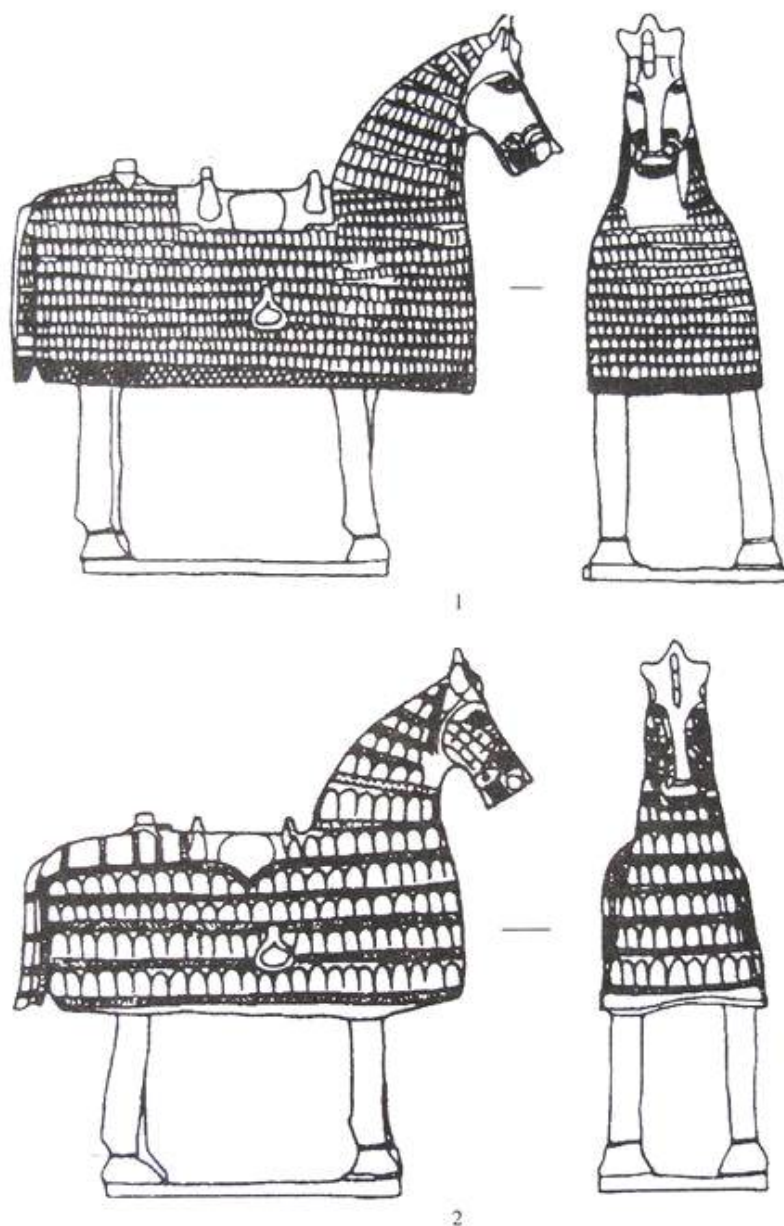


图1. 陕西咸阳平陵十六国墓出土具装陶马

5) 甘肃省文物局编：《甘肃文物菁华》，文物出版社，2006年，第187页图195。

6) 湖南省博物馆：《长沙西晋南朝隋墓发掘报告》，《考古学报》1959年第3期。

7) 南京市博物馆：《南京象山5号，6号，7号墓清理简报》，《文物》1972年第11期。



图2. 甘肃高台县许三湾墓地出土胡人牵马木俑



图3. 新疆吐鲁番阿斯塔那墓地十六国墓出土木马俑





图4. 甘肃高台县西晋墓出土人物车马彩绘木板画



1) 长沙西晋墓出土

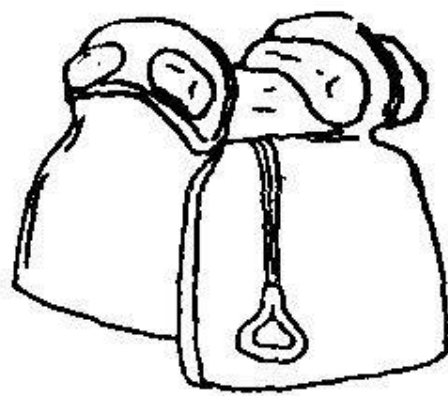


图5.

2) 南京象山7号东晋墓出土

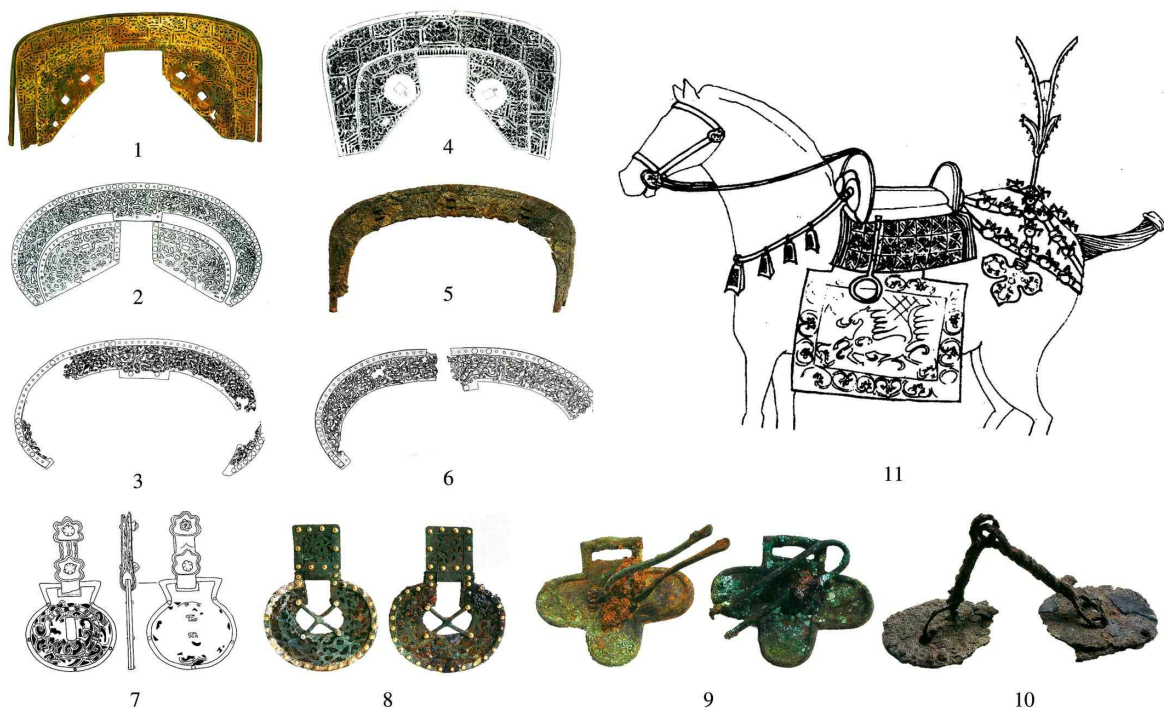


图6. 东胡系民族马具

- 1, 4, 9) 辽宁朝阳十二台乡88M1出土, 2) 朝阳喇嘛洞II-M101出土, 3, 6) 辽宁北票征集,  
5) 朝阳喇嘛洞II-M202出土, 7) 朝阳西沟村征集, 8) 朝阳喇嘛洞II-M16,  
10) 朝阳喇嘛洞II-M196出土 11) 新罗天马冢马具复原图

从辽宁朝阳, 北票一带出土的马鞍桥包片来看, 三燕的鞍桥也是直立的样式。<sup>8)</sup> 新罗天马冢所见马鞍亦与之相似。<sup>9)</sup> (图6)

由此看来, 十六国至东晋时代, 东起韩半岛, 西至新疆地区, 南至长江流域, 各地马鞍的形制基本一致, 都是鞍座中脊平直, 前后鞍桥与鞍座呈直角状竖立, 姑且称之为“直鞍”。这种形制的马鞍与东汉时代所见颇不相同。

河北定县出土一件错金银铜车饰中骑士图上可以清楚看见马鞍形制, 这是马鞍出现年代至迟不晚于西汉晚期的证据。<sup>10)</sup> 这种马鞍前后桥与鞍座的并非垂直相接, 鞍座中脊也不平直。(图7: 1)

山东省博物馆藏早年滕州市龙阳店镇附近出土东汉后期铺首衔环凤鸟画像石下层, 山东石刻艺术博物馆藏1978年嘉祥县满硐乡宋山出土东汉后期东王公庖厨车骑画像石下层马背上皆铺鞍鞯。<sup>11)</sup> (图7: 3, 4) 这两处鞍鞯的形制与定县车饰上所见大致相同, 说明西汉到东汉马鞍的形制变化不大。

8) 辽宁省文物考古研究所编: 《三燕文物精粹》, 辽宁人民出版社, 2002年。

9) 杨泓: 《新罗“天马冢”马具复原研究—兼谈中国马具对海东的影响》, 《考古与文物》1985年2期, 87—95页。

10) 杨泓: 《骑兵和甲骑具装》, 载氏著《中国古兵与美术考古论集》, 文物出版社, 2007年, 第144—145页。

11) 中国画像石全集编辑委员会编: 《中国画像石全集》(2), 山东美术出版社, 2000年, 第150页图版 159, 第91页图版98。



另外值得注意的是, 1978年嘉祥县满硐乡宋山出土的另一件东王公孔子见老子庖厨画像石。下层中部一人似正欲翻身下马, 马左侧一人俯身跪地供其蹂躏下马。<sup>12)</sup> (图7: 2) 这或许可以做为东汉时代有鞍无镫的一个佐证。<sup>13)</sup>

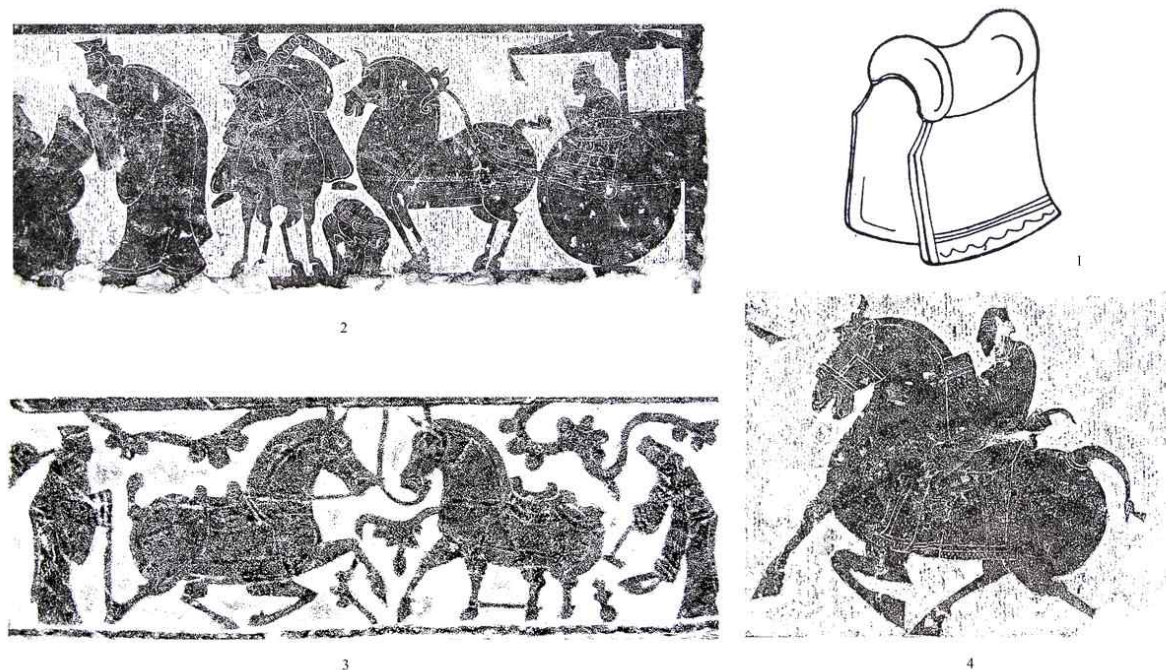


图7.

1) 河北定县西汉铜车饰所见马鞍,

2, 3) 山东嘉祥县满硐乡宋山画像石,

4) 山东滕州市龙阳店镇画像石

综上所述, 十六国时期马鞍的形制发生了较大变化, 与此前两汉的形制有所不同。从已知十六国时期及稍后马鞍材料的空间分布来看, 这一变化是较为普遍的。我推测这种变化当与五胡入华有关。当然, 这个问题比较复杂, 不可能在这篇小文里完全说明白, 我将另行撰文讨论, 此处仅是提出一个看法而已。

## 二

马鞍形制再次发生变化当发生在拓跋魏时期。

从敦煌285窟南壁上层西魏时期五百强盗故事壁画, (图8) 290窟中心柱西向龕坛沿北周胡人驯马壁画(图9),<sup>14)</sup> 结合南京胡桥吴家村南朝墓, 安阳北齐和绍隆墓, 太原北齐娄叡墓, 太原北齐徐显秀墓, 安阳北齐范粹墓的壁画及俑的资料来看,<sup>15)</sup> 6世纪时, 马鞍的形制已经变为鞍

12) 中国画像石全集编辑委员会编:《中国画像石全集》(2), 山东美术出版社, 2000年, 第90页图版97。

13) 关于马镫出现年代的讨论, 参见陈凌:《马镫起源及其在中古时期的传播新论》,《欧亚学刊》第九辑, 中华书局, 2010年。

14) 敦煌文物研究所编:《中国石窟—敦煌莫高窟》(一), 文物出版社, 1982年, 图版131, 180。

15) 南京市博物馆:《江苏丹阳胡桥, 建山两座南朝墓葬》,《文物》1980年2期, 1—12页; 河南省文物研究所, 安阳县文管



座中脊弧形下塌，前后鞍桥分别向前后方外斜，而与十六国两晋时期较为板直的“直鞍”形制有所不同，暂且称之为“弧鞍”。而且，不论南方还是北方都可以看到从“直鞍”转向“弧鞍”的变化。与此同时，马镫的形制也发生了变化。<sup>16)</sup> 鉴于马具发生的这一系列普遍的变化，我们有理由推测这种变化可能与拓跋魏的勃兴有关。

另一个值得注意的是海东地区的情况。以前研究马镫时，就管见所及，我曾经注意到海东地区6世纪的资料有较大缺环。就目前所见及的材料看来，6世纪海东地区可供研究的马鞍资料也难得一见。这个时期，海东马具的形制究竟如何，还需要将来进一步的考古发现提供材料。北魏孝文帝延兴二年(472年) 百济送鞍勒一事却颇值得注意。《魏书》卷一〇〇《百济传》略云：

延兴二年，其王余庆始遣使上表曰：“……去庚辰年后，臣西界小石山北国海中见尸十余，并得衣器鞍勒，视之非高丽之物，后闻乃是王人来降臣国。长蛇隔路，以沉于海，虽未委当，深怀愤恚。……今上所得鞍一，以为实验。”

显祖以其僻远，冒险朝献，礼遇优厚，遣使者邵安与其使俱还。诏曰：“……卿所送鞍，比校旧乘，非中国之物。不可以疑似之事，以生必然之过。”

其时适值高句丽与百济双方争斗不已，百济送所获鞍勒给北魏的目的无非想借北魏之力对付高句丽。传中所云北魏国人被高句丽所杀之事实如何，很难究诘。这段文字中关于所获衣器鞍勒也没有太多的细节描述，难于知其形制大概，但却提供了一个重要的信息，即在当时北魏和高句丽，百济的鞍勒形制是有所区别的。

会：《安阳北齐和绍隆夫妇合葬墓清理简报》，《中原文物》1987年第1期；山西省考古研究所：《太原市北齐娄睿墓发掘简报》，《文物》1983年10期，1-24页；太原市文物考古研究所：《北齐娄叡墓》，文物出版社，2004年，图版1，图版4；山西省考古研究所：《北齐徐显秀墓发掘简报》，《文物》2003年10期，4-40页；太原市文物考古研究所：《北齐徐显秀墓》，文物出版社，2005年，图版31，图版33；河南省文物研究所，安阳县文管会：《安阳北齐范粹墓发掘简报》，《文物》1972年1期，47-51页。

16) 陈凌：《马镫起源及其在中古时期的传播新论》，《欧亚学刊》第九辑，中华书局，2010年。

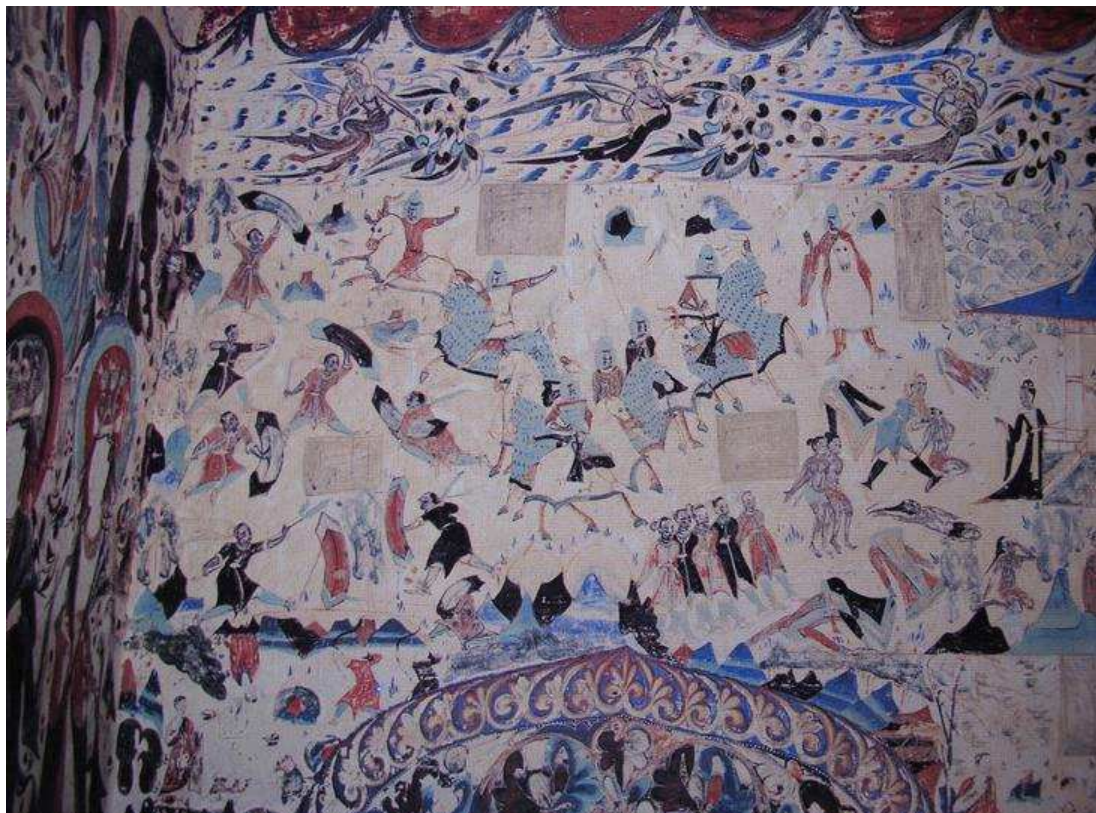


图8. 敦煌285窟南壁上层 五百强盗故事壁画 西魏

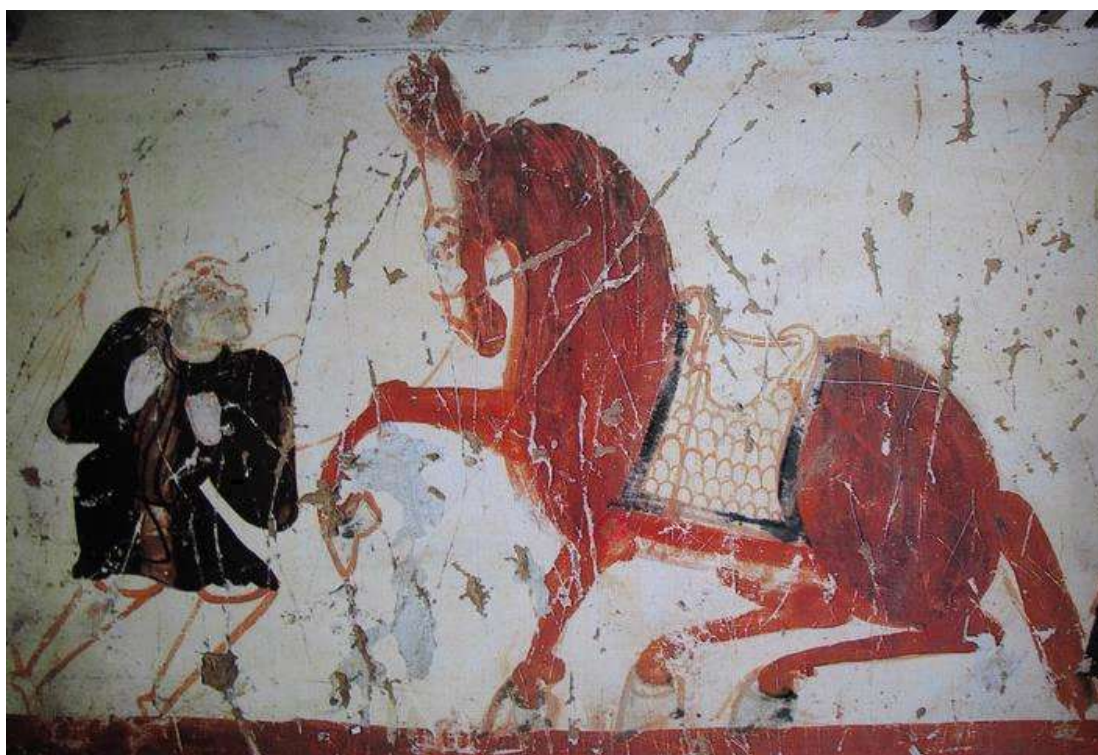


图9. 敦煌290窟中心柱西向龕坛沿 胡人驯马壁画 北周

### 三

隋唐时期马鞍沿南北朝时期的形制而基本没有发生太大变化。(图10) 看来, 人们已经普遍认为弧鞍的结构最便于骑乘。

6世纪时直鞍向弧鞍演变还进一步影响到了青藏高原地区。1999年, 北京大学考古系在青海都兰吐蕃2号墓发现过两套马鞍残件, 包括前后桥, 鞍鞅等残件。两套马鞍木质松软, 呈紫红色, 残存黑髹漆, 鞍桥下部有小圆孔可供穿系。前后鞍桥中部圆弧, 两翼“八”字展开, 鞍座顶面呈曲线形。<sup>17)</sup> (图11) 都兰吐蕃1号墓出土的一件彩绘木板上亦画有马的形像, 可供参证。都兰吐蕃3号墓还有一件骑马武士木俑(99DRNMM3: 110), 马具形像保存较为完整, 马鞍前桥高后桥低。(图12) 这几个资料所反映出吐蕃马鞍形制与中原基本相同。

2002年8月, 青海省海西蒙古族藏族自治州德令哈市郭里木乡巴音河畔发掘的两座古墓中出土三具棺木, 棺木四面均有彩绘。对于德令哈这三件彩绘棺墓主的族属身份, 图案内容, 存在争议。<sup>18)</sup>但其时代与唐代相当则无疑议。一号, 二号棺木所绘图案中有多处可以比较清楚的见到马具的形式。<sup>19)</sup> (图13) 马鞍, 马镫的形制与中原同时期器物形制无二。

青藏高原更早的马具形制如何, 目前尚无资料可供研究。比照前述马鞍演变过程的讨论, 参照马镫发展的线索,<sup>20)</sup> 有理由认为, 至少隋唐时代青藏高原地区马具的发展演变受到中原地区强烈的影响。至于吐谷浑西迁对青藏地区马具有何影响, 则尚待将来进一步考古发现提供材料。

17) 北京大学考古文博学院, 青海省文物考古研究所:《都兰吐蕃墓》, 科学出版社, 2005年, 第14—15, 48—51, 97页, 图版六一。

18) 见《中国国家地理》2006年第3期青海专辑下辑中所刊程起骏, 罗世平, 林梅村文, 及罗世平:《天堂喜宴—青海海西州郭里木吐蕃棺板画笺证》,《文物》2006年第7期, 第68—82页;霍巍:《吐蕃马具与东西方文明的交流》, 载氏著《吐蕃时代考古新发现及其研究》, 科学出版社, 2012年, 第225—228页。

19)《中国国家地理》2006年第3期, 青海专辑下辑, 第85—91页图版。

20) 陈凌:《马镫起源及其在中古时期的传播新论》,《欧亚学刊》第九辑, 中华书局, 2010年。



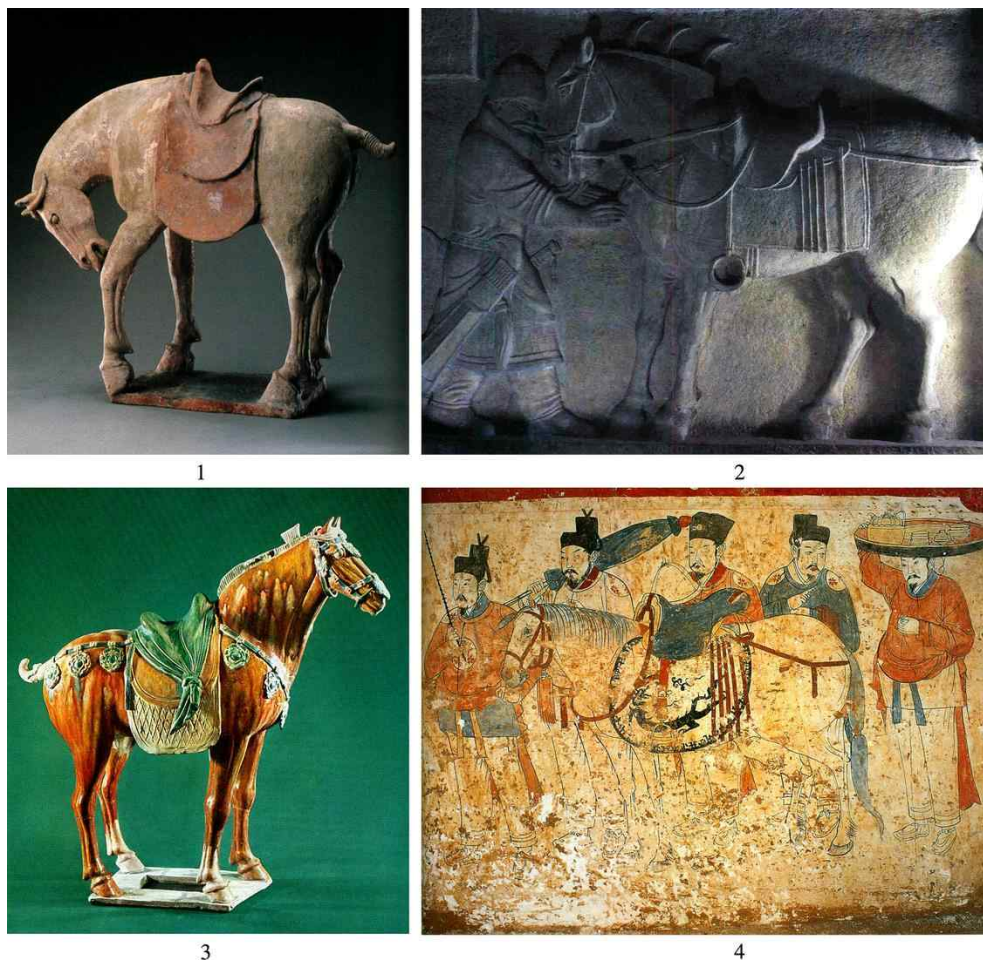


图10. 唐与辽的马鞍

1) 独孤思敬墓马俑, 2) 昭陵六骏之飒露紫, 3) 唐鲜于庭诲墓马俑, 4) 宣化辽张世古墓壁画

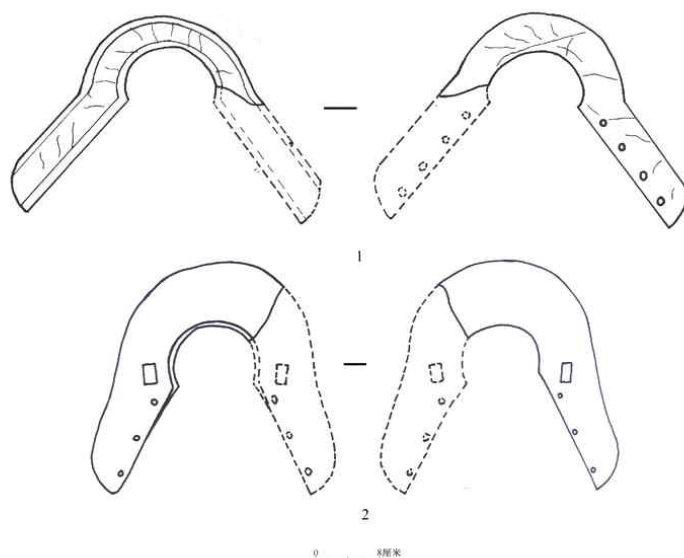


图11. 青海吐蕃墓出土马鞍残件

1) 青海都兰吐蕃2号墓出土一号马鞍残件,  
2) 青海都兰吐蕃2号墓出土二号马鞍残件

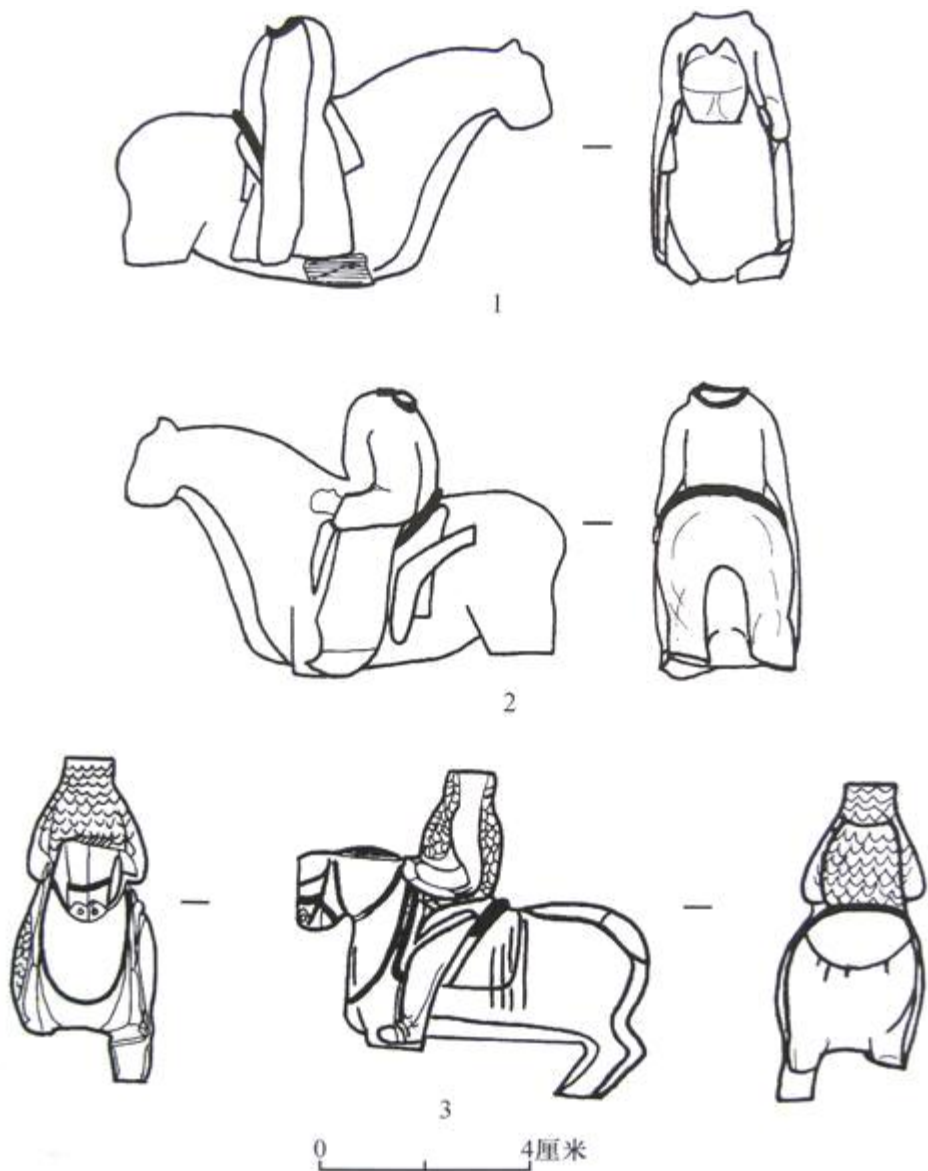


图12. 青海吐蕃3号墓出土骑马武士木俑



图13：青海德令哈出土棺板画

#### 四

东亚马具的发展演变，不仅是具体器物形制上的变化，还是与骑乘相关的一系列技术的进步。马具，特别是马鞍，马镫配套系统的变化，反映了人们对于骑乘力学结构认识的进步。而这又进一步影响到骑兵的发展，对世界战争史而言自然是不可忽略的环节。

我们相信，从4到8世纪东亚地区马鞍，马镫发生的关键性变化，与东胡系统民族的活动有关。虽然，这种进步一个时段之内还主要限于东亚地区，但随着游牧民族的扩张西进，这种进步成果逐渐被带入了西方世界，并对东西方不同民族的战争方式，力量对比产生深远影响。可以说，4到8世纪东亚马具的改进是具有世界史意义的。

2013年7月20日于北京东郊

## 4-8세기 동아시아 마구(馬具)문제에 관한 보충 논의 강요

진 룡 | 북경대학 고고문박학원 교수

말은 고대 사회의 가장 주요한 교통 수단이자 전쟁 무기 가운데 하나로, 말을 길들이고, 부리며, 타는 문제 등과 함께 수십 년간 국제 학계의 관심 대상이었다. 고고학 자료의 지속적인 발견에 따라 마구(馬具)에 대한 이해도 점차 심화되었다.

동아시아 정세 상, 서기 4~8세기는 마구(馬具)의 발전에 있어 가장 중요한 시기이다. 이 시기 마갑(馬甲), 안장, 말갈레(馬勒), 등자(鐙子)등의 장비들도 중요한 변화를 겪었다. 물론 이 같은 변화는 사물 형태 상의 변화뿐만 아니라, 기술의 향상도 함께 수반되었다.

필자는 등자(鐙子)의 기원과 전파에 관한 의견을 발표하고 가설을 제기한 바 있는데,<sup>1)</sup> 많은 부분이 부족하여 보충의 여지를 가지고 있다. 본문에서는 기존 선행 연구의 성과를 종합하고, 작게나마 본인의 의견을 제시하고자 한다. 학식이 미흡하여 부족한 부분은 국내외 선생님들께 지도편달을 부탁드린다.

### 一

20세기 8,90년대 중국 동북 요녕(遼寧)등지에서 출토된 자료들은 서기 4세기 경 삼연(三燕)지역의 마구(馬具)상황을 이해하는 데 도움을 주었다. 섬서성(陝西省)서안(西安), 함양(咸陽)등 십육국 고분 근처에서 도갑기구장용(陶甲騎具裝甬)과 피구장개도마용(披具裝鎧陶馬甬)이 대량 발견되었다. 이 근처 고분에서 전진(前秦)건원(建元)14년(378년)명문전(銘文塹)이<sup>2)</sup> 발견된 것으로 보아, 출토된 자료는 서기 4세기 경 전진(前秦), 후진(後秦)시기의 유물임을 알 수 있다. 출토된 구장도마용(具裝陶馬甬)들은 사실적으로 묘사되어 있어, 당시 마구(馬具)의 대략적 형태를 나타낸다. 주목할 점은 도마(陶馬)안장의 앞 부분은 평평하고, 앞뒤의 다리 부분은 곧게 세워져 있다는 것이다. (그림1)2001년 감숙성(甘肅省)고태현(高台縣)허삼만(許三灣)묘에서 견마용(牽馬甬)이 출토되었는데, 말을 끄는 사람은 머리에 소모(小帽)를 쓰고, 호인(胡人)의 형상을 하고 있다. 목마 안장의 앞뒤 다리 부분은 역시 곧게 세워져 있고,

1) 陳凌：《馬鐙起源及其在中古時期的傳播新論 马鐙起源及其在中古时期的传播新论》，《歐亞學刊》제9집，중화서국，2010년.

2) 岳起，劉衛鵬：《關中地區十六國墓的初步認定—兼談咸陽平陵十六國墓出土的鼓吹甬》，《文物》2004년 제8기，41~53쪽.

안장의 앞부분에는 받침이 펼쳐 있어서 가운데 부분은 폭 꺼져있고 양 옆은 높게 솟아 있다.<sup>3)</sup> (그림2)안장 앞뒤 다리 부분의 모양으로 미루어 보아, 앞부분의 본래 형태 역시 평평한 목판일 것이다. 허삼만묘 관판에는 전한(前漢)14년(378년)으로 기록되어 있는데, 이는 섬서성에서 출토된 구장개도마(具裝鎧陶馬)와 일치한다. 신장(新疆)토로번(吐魯番)아사탑나(阿斯塔那)22호묘에서 출토된 십육국 시기 목마 안장의 형태 역시 위에서 제시한 예와 같다.<sup>4)</sup> (그림3)

1998년 감숙성 고대현 낙타성(駱駝城)남흑하(南黑河)총간거(總干渠)서진묘(西晉墓)에서는 채색 목판화가 출토되었다. 소박하게 표현된 사의(寫意)작품이지만, 안장의 앞뒤 부분과 앞부분은 역시 평평하게 묘사된 것을 볼 수 있다. (그림4)이 고분에서 서진 원강(元康)원년(291년)묵서(墨書)명정(銘旌)이 출토되었다.<sup>5)</sup> 이보다 조금 늦게 호남성(湖南省)창사(長沙)서진 영녕(永寧)2년(302년)묘에서 출토된 기마용의 안장 역시 이와 비슷하다.<sup>6)</sup> 남경(南京)상산(象山)7호묘에서 출토된 동진(東晉)도마용(陶馬俑)을 통해<sup>7)</sup>, 동진 시기 남방 지역의 안장 역시 같은 형태를 보존하고 있음을 알 수 있다.

그림1)섬서성 함양 평릉 십육국묘에서 출토된 구장도마

그림2)감숙성 고대현 허삼만묘에서 출토된 호인견마목용

그림3)신장 토로번 아사탑나 묘지 십육국묘에서 출토된 목마용

그림4)감숙 고대현 서진묘에서 출토된 인물차마채회목판화

그림5)1 : 창사 서진묘 출토 / 2 : 남경 상산 7호 동진묘 출토

그림6)동호계 민족 마구(1·4·9 : 요녕 조양 십이태향 88M1 출토 / 2 : 조양 라마동II-M101 출토 / 3·6 : 요녕 북표 정집 / 5 : 조양 라마동II-M202 출토 / 7 : 조양 서구촌 정집 / 8 : 조양 라마동II-M16 / 10 : 조양 라마동II-M196 출토 / 11 : 신라 천마총 마구 복원도)

요녕성 조양(朝陽), 북표(北票)일대에서 출토된 안장의 부분 조각들을 보면, 삼연 지역의 안장 역시 곧게 서 있는 형태임을 알 수 있다.<sup>8)</sup> 신라 천마총에서 보이는 안장도 이와 유사하다.<sup>9)</sup> (그림6)

이상을 통해, 십육국 시기에서 동진 시기에 이르기까지, 동쪽 한반도를 기점으로 서쪽 신장 지역, 남쪽 장강 유역의 각 지역의 안장 형태는 기본적으로 일치함을 살펴보았다. 안장의 가운데 부분은 평평하고, 그 앞뒤 부분은 직각으로 곧게 세워져 있어 “직안(直鞍)”이라는 평평한 안장으로 불리어 왔다. 이러한 형태는 동한 시기의 안장과는 상당히 다른 것이다.

3) 甘肅省文物局編：《甘肅文物薈華》，文物出版社，2006년，185쪽，그림193.

4) *Secrets of the Silk Road*, ed. by Victor Mair, Bowers Museum, Santa Ana, California, 2011, 130쪽. 《아스타나 고묘 고분군 등록표》에 따르면, 등록 번호 22번은 64TAM22로 되어 있다. 그러나 등록표 상의 출토 문물에는 목마용이 없다. 표는 《新疆文物》2000년 제3~4기 합장본, 219쪽을 참고.

5) 甘肅省文物局編：《甘肅文物薈華》，文物出版社，2006년，187쪽，그림195.

6) 湖南省博物館：《長沙兩晉南朝隋唐墓發掘報告》，《考古學報》1959년 제3기.

7) 南京市博物館：《南京象山5號、6號、7號墓清理簡報》，《文物》1972년 제11기.

8) 遼寧省文物考古研究所編：《三燕文物精粹》，遼寧人民出版社，2002년.

9) 楊泓：《新羅“天馬冢”馬具復原研究—兼談中國馬具對海東的影響》，《考古與文物》1985년 제2기，85~95쪽.



하북성(河北省)정현(定縣)에서 출토 된 착금은동차식(錯金銀銅車裝)기사도(騎士圖)에는 안장의 형태가 분명히 드러나 있다. 이는 안장이 출현한 시기를 최대한 늦추어 잡아도 서한 말기보다 늦지 않음을 나타내는 근거이다.<sup>10)</sup> 이와 같은 안장은 앞뒤 다리 부분과 앉는 부분이 수직으로 이어져 있지 않고, 앉는 부분의 중앙도 평평하지 않다. (그림7-1)

산동성박물관 소장의 등주시(滕州市)용양(龍陽)부근에서 출토 된 동한 후기 포수함환봉황(鋪首銜環鳳凰)화상석(畫像石)하층과 산동 석각 예술박물관 소장의 1978년 가상현(嘉祥縣)만동향(滿洞鄉)송산(宋山)출토 동한 후기 동왕공포주거기(東王公庖廚車騎)화상석 하층은 모두 말의 등에 안장(鞍)과 말다래(韉)가 펼쳐있다.<sup>11)</sup> (그림 7-3, 7-4)이 두 가지 안장과 말다래 형태는 정현(定縣)에서 출토된 착금은동차식과 대체로 비슷한데, 이는 서한에서 동한에 이르기까지 안장의 형태 변화가 크지 않았음을 설명 해 준다.

이밖에 주목할 것은 1978년 가상현(嘉祥縣)만동향(滿洞鄉)송산(宋山)에서 출토된 동왕공공자견노자포주(東王公孔子見老子庖廚)화상석이다. 하단 중앙 부분에 한 사람은 몸을 돌려 말에서 내리려는 듯하고, 말의 왼쪽으로는 다른 한 사람이 허리를 굽혀 무릎을 꿇어 말에서 내리는 사람이 디디고 내려올 수 있도록 대주고 있다.<sup>12)</sup> (그림7-2)이는 안장은 있되 등자가 없는 동한 시기 안장 형태에 대한 근거로 볼 수도 있을 것이다.<sup>13)</sup>

이상 내용을 종합하면, 십육국 시기 말의 안장 형태는 큰 변화가 일어났고, 이는 이전 양한(兩漢)시기의 형태와는 다소 차이가 있다. 십육국 시기와 보다 조금 더 늦은 시기의 안장 재료의 지역적 분포를 살펴보면, 이러한 변화는 비교적 보편적인 것이다. 필자는 이러한 변화가 오호입화(五胡入華)와 연관이 있다고 생각한다. 물론 이에 관한 논의는 매우 복잡하므로 본고에서 명확히 설명해 내기가 불가능하다. 필자는 앞으로 별도의 글을 통해 이를 논의할 것이며, 여기에서는 간단히 의견을 제시하는 것으로만 하겠다.

## 二

안장의 형태는 탁발(拓跋)위(魏)시기에 재차 변화를 거듭했다.

돈황 285굴 남벽 상층 서위(西魏)시기 오백강도고사벽화(五百強盜故事壁畫)(그림8)와 290굴 중심 기둥 서쪽 벽감(壁龕)제단 가장 자리의 북주(北周)시기 호인순마벽화(胡人馴馬壁畫)(그림9),<sup>14)</sup> 남경 호교 오가촌의 남조묘(南京 胡橋 吳家村 南朝墓), 안양 북제 화소릉묘(安陽 北齊 和紹隆墓), 태원 북제 루예묘(太原 北齊 婁叡墓), 태원 북제 서현수묘(太原 北齊 徐顯秀墓), 안양 북제 범수묘(安陽 北齊 范粹墓)벽화와 용(俑)의 자료로 미루어 보아<sup>15)</sup>, 6세

10) 楊泓: 《騎兵和甲騎具裝》, 載氏著《中國古兵與美術考古論集》, 文物出版社, 2007년, 144~145쪽.

11) 中國畫像石全集編輯委員會編: 《中國畫像石全集》(2), 山東美術出版社, 2000년, 150쪽 도판159, 91쪽 도판98.

12) 中國畫像石全集編輯委員會編: 《中國畫像石全集》(2), 山東美術出版社, 2000년, 90쪽 도판97.

13) 등자의 출현 시기에 관한 연구는 陳凌: 《馬鐙起源及其在中古時期的傳播新論 馬鐙起源及其在中古时期的传播新论》(《歐亞學刊》제9집, 중화서국, 2010년)을 참고할 것.

14) 敦煌文物研究所編: 《中國石窟—敦煌墓高窟》(一), 文物出版社, 1982년 도판131, 180.

기에 이르러 안장 형태는 이미 변화하여, 앞 부분은 활처럼 둥글게 패여 있고, 앞뒤 부분은 각각 전후 방향으로 기울어져 있다. 이는 십육국 양진 시기의 비교적 평평한 형태의 “직안(直鞍)”과는 차이가 있는데, 일단은 “호안(弧鞍)”으로 부르도록 하겠다. 또한, 남방과 북방을 막론하고 안장의 형태는 “직안(直鞍)”에서 “호안(弧鞍)”으로 변화했음을 알 수 있다. 이와 더불어 등자의 형태 역시 변화했다.<sup>15)</sup> 마구(馬具)변화상의 일반적인 흐름으로 미루어 보아, 이 같은 변화는 위(魏)탁발(拓跋)의 융성과 관련이 있음을 유추할 수 있다.

이 밖에 더 주목할 것은 해동지역의 정세이다. 이전에 등자 연구 진행에 있어서 미숙한 부분이 있는데, 필자는 6세기 해동지역 자료에 결함이 있다는 것에 주목하게 되었다. 아직까지의 자료를 살펴보면, 6세기 해동지역의 안장 연구를 위한 자료는 찾아 보기가 어렵다. 이 시기 해동지역 마구(馬具)형태 연구를 위해서는 고고학적 발견과 연구 자료의 제공이 필요하다 하겠다. 북위(北魏)효문제(孝文帝)연흥(延興)2년(472년), 백제(百濟)가 안장(鞍)과 말갈레(勒)를 보낸 기록은 주의할만 하다. 《위서(魏書)》(권一〇〇) 《백제전(百濟傳)》:

연흥(延興)2년 백제왕 여경(餘慶)이 처음으로 사신을 보내 표를 올려 말하길: “.....지난 경진(庚辰)년 이후, 신의 나라 서쪽 국경 소석산(小石山)북쪽 바다에서 10여 구의 시체를 발견했습니다. 또한 옷과 기구, 안장과 말갈레를 얻었는데 살펴보니 고구려의 물건이 아니었습니다. 후에 들으니 이는 왕의 사신이 이리로 와서 신의 나라를 굴복시키려 한 것이라 합니다. 길이 길고 뱀처럼 구불하여 막히고, 선박과 물품은 바다에 침몰하였습니다. 파견한 일이 비록 완성되진 않았지만, 심히 노여움을 느끼고 있습니다. .... 이제 주운 안장 하나를 올려 증거로 삼고자 합니다.”

현조(顯祖)는 외지고 먼 곳에서 위험을 무릅쓰고 조공한 것을 보고, 예를 정중히 갖추어, 사신 소안(邵安)을 파견하여 그 사신과 함께 돌아가도록 했다. 조서에 이르기를: “.....경이 보낸 안장은 그때의 탈 것과 비교해 보니, 중국의 물건이 아니요. 의심스러운 일을 가지고 반드시 그럴 것이라 여기는 과오를 범할 수는 없소.”

延興二年，其王余慶始遣使上表曰：“.....去庚辰年后，臣西界小石山北国海中见尸十余，并得衣器鞍勒，视之非高丽之物，后闻乃是王人来降臣国。长蛇隔路，以沉于海，虽未委当，深怀愤恚。.....今上所得鞍一，以为实验。”

显祖以其僻远，冒险朝献，礼遇优厚，遣使者邵安与其使俱还。诏曰：“.....卿所送鞍，比校旧乘，非中国之物。不可以疑似之事，以生必然之过。”

당시는 고구려와 백제 사이의 전쟁이 끊이지 않던 때이고, 백제가 바다에서 얻은 안장과 말갈레를 북위에 보낸 목적은 북위의 힘을 빌려 고구려에 대응하고자 했던 것이다. 전해지는 말 중, 북위인이 고구려인에 의해 살해당했다는 일의 실재 정확이 어떠했는지를 알아보기란

15) 南京市博物馆:《江苏丹阳胡桥、建山两座南朝墓葬》,《文物》1980년 제2기, 1~12쪽;河南省文物研究所、安陽縣文管会:《安陽北齐和绍隆夫妇合葬墓清理简报》,《中原文物》1987년 제1기;山西省考古研究所:《太原市北齐娄睿墓发掘简报》,《文物》1983년 제10기, 1~24쪽;太原市文物考古研究所:《北齐娄叡墓》,文物出版社,2004년 도판1, 도판4;山西省考古研究所:《北齐徐显秀墓发掘简报》,《文物》2003년 제10기, 4~40쪽;太原市文物考古研究所:《北齐徐显秀墓》,文物出版社,2005년, 도판31, 도판33;河南省文物研究所、安陽縣文管会:《安陽北齐范粹墓发掘简报》,《文物》1972년 제1기, 47~51쪽.

16) 陳凌:《馬鐙起源及其在中古時期的傳播新論 马鐙起源及其在中古时期的传播新论》,《歐亞學刊》제9집, 중화서국, 2010년.

매우 어렵다. 인용문에는 옷과 기구, 안장과 말갈레를 얻은 것에 대한 일도 자세한 묘사가 되어 있지 않아, 대략적인 형태를 파악하기가 어렵다. 그러나 이를 통해 얻을 수 있는 한 가지 주요한 정보는 당시 북위와 고구려, 백제의 안장과 말갈레 형태는 다소 차이가 있었다는 점이다.

그림8)돈황 285굴 남벽 상층 오백강도고사벽화 (서위시기)

그림9)돈황 290굴 중심주서향감단연 호인순마벽화 (북주시기)

### 三

수당(隋唐)시기 안장은 남북조 시기의 형태를 이어받아 큰 변화를 겪지 않았다. (그림10) 사람들은 둥글게 굽어진 활형태의 안장 구조가 말을 타기에 가장 적합하다고 생각했던 것 같다.

6세기 평평한 형태에서 굽어진 형태의 안장으로의 변화는 청장(靑藏)고원 지역에도 영향을 미쳤다. 1999년 북경대학교 고고학과팀이 청해성(靑海省)도란(都蘭)토번(吐蕃)2호묘에서 발견 한 훼손된 두 구의 안장은 앞뒤 다리 부분, 안장(鞍), 말다래(韁)등을 포함하고 있다. 안장의 목질은 부드럽고, 자홍색이 칠해져 있으며, 옷칠을 했던 검은 흔적이 남아 있다. 안장 다리 아래 부분에는 작고 둥근 구멍이 나 있어서 묶어 댈 수 있도록 되어 있다. 앞뒤 안장 다리 부분의 중앙은 둥글게 되어 있고, 양쪽 날개 부분은 “팔(八)”자 형태로 벌어져 있다. 앞 부분의 가운데 꼭대기 부분은 곡선형으로 되어 있다.<sup>17)</sup> (그림11)도란 토번 1호묘에서 출토된 채색 목판에도 말의 형상이 그려져 있어 참고해 볼 수 있다. 도란 토번 3호묘에서 발견 된 기마 무사 목용(騎馬武士木俑)한 점은(99DRNMM3 : 110), 마구(馬具)형태가 비교적 온전하게 보존되어 있는데, 안장의 앞쪽 다리 부분은 높게, 뒤쪽 다리 부분은 낮게 되어 있다. (그림12)이상의 자료들은 토번의 안장 형태가 중원의 안장과 기본적으로 일치함을 나타낸다.

2002년 8월, 청해성(靑海省)해서(海西)몽고족(蒙古族)장족자치구(藏族自治州)덕령합시(德令哈市)곽리목향(郭里木鄉)의 파음하(巴音河)강가의 두 개의 고분에서 발굴된 세 구의 관은 네 방면 모두에 채색화가 있다. 덕령합시에서 발견된 세 개의 채색관 묘주의 신분과 그림 내용에 관해서는 이견이 존재한다.<sup>18)</sup> 그러나 이 시기가 당대(唐代)에 해당한다는 점은 의심할 여지가 없다. 1호, 2호 관에 그려진 회화 도안의 상당 부분에서 마구(馬具)형상을 비교적 선명하게 찾아볼 수 있다.<sup>19)</sup> (그림13)안장과 마표(馬鑣)의 모양이 중원의 같은 시기의 물건들

17) 北京大學考古文博學院、靑海省文物考古研究所：《都蘭吐蕃墓》，科學出版社，2005년，14~15쪽，48~51쪽，97쪽，도판61.

18) 《中國國家地理》2006년 제3기 靑海專輯下輯中所刊 程起駿、羅世平、林梅村文，及羅世平：《天堂喜宴—靑海海西州郭裏木吐蕃棺板畫箋證》，《文物》2006년 제7기，68~82쪽；霍巍：《吐蕃馬具與東西方文明的交流》，載氏著《吐蕃時代考古新發現及其研究》，科學出版社，2012년，225~228쪽을 참고 할 것.

19) 《中國國家地理》2006년 제3기，靑海專輯下輯，85~91쪽 도안.

과 똑같은 형태이다.

청장 고원의 초기 마구(馬具)형태에 관해서는 현재까지는 연구할 수 있는 자료가 없는 상태이다. 앞서 진술한 안장 변화 과정에 관한 논의를 비교 대조하고, 등자 발전에서의 단서를 참조하여<sup>20)</sup> 도달할 수 있는 결론은, 적어도 수당 시기 청장 고원 지역의 마구(馬具)발전과 변화는 중원 지역으로부터 지대한 영향을 받았다는 것이다. 토욕혼(吐谷渾)의 서쪽으로의 이주가 청장 지역 마구(馬具)에 미친 영향에 대해서는 앞으로의 고고학적 발견과 자료를 더 기다려야 할 것이다.

그림10)당과 료의 안장(1: 독고사경묘 마용 / 2: 소릉륙준 삼로자 / 3: 당선우정회묘 마용 / 4: 선화묘 장세고묘 벽화)

그림11)청해 토번묘에서 출토된 안장 잔해(1: 청해 도란 토번 2호묘에서 출토된 1호 안장 잔해 / 2: 청해 도란 토번 2호묘에서 출토된 2호 안장 잔해)

#### 四

동아시아 마구(馬具)의 변화와 발전은 특정 사물의 형태상 변화일 뿐만 아니라, 탈 것과 관련한 일련의 기술상의 진보를 뜻한다. 마구(馬具), 특히 안장과 등자와 함께 결합된 체계적인 변화는 인류가 지닌 탈 것에 대한 인식이 성장했음을 반영하는 것이다. 또한, 더 나아가 기병(騎兵)의 발전에도 영향을 주었으며, 이는 세계전쟁사적으로 간과할 수 없는 주요한 부분이다.

2013년 7월 20일 북경 동교(北京 東郊)에서

20) 陳凌：《馬鐙起源及其在中古時期的傳播新論 马鐙起源及其在中古时期的传播新论》，《歐亞學刊》제9집，중화서국，2010년.

## 崔彦撝与罗末丽初僧侣塔碑撰述

### —兼论求法巡礼僧侣的往返线路诸问题

拜根兴 | 陕西师范大学 历史文化学院 教授

#### 前言

罗末丽初僧侣塔碑的撰述，是当时朝鲜半岛国家用佛教拯救摇摇欲坠政权，奉行佛教治国策略的集中表现，毋庸讳言，借助崔致远，崔彦撝等文翰学士奉国王教命撰写的僧侣塔碑铭，这些僧侣的生平事迹才彰显于世。正因如此，一大批通过海上丝绸之路<sup>1)</sup>，曾经西上中土，声名远扬的高僧大德被国王奉为座上宾，尊称国师。迄今为止，学界对上述僧侣弘扬佛教，创建传承禅宗山门多有论述<sup>2)</sup>，但对文翰之士，特别是对崔彦撝撰述塔铭关联问题的专论并不多见<sup>3)</sup>。本稿即在现有零星研究的基础上<sup>4)</sup>，力图对曾留学唐朝，分别在新罗，高丽担当文翰官职的崔彦撝生平涉及问题，以及通过崔彦撝撰写的僧侣塔碑铭，探讨求法僧侣往返中国大陆王朝的通行线路，并就教于诸师友方家！

#### 一、学界对崔彦撝生平的研究

##### 1. 崔彦撝关联史料和研究

和被誉为海东汉文学鼻祖的崔致远相比，史书有关罗末丽初文翰学士崔彦撝其人的记载却要少得多。现在能够看到最早的记载，当是崔致远所撰《遣宿卫学生首领入朝状》，《奏请宿卫学生还蕃状》两篇状文，状文中提到了崔慎之，而崔慎之其实就是崔彦撝的表字。高丽金富轼编纂《三国史记》卷46《薛聪传附》云：“崔彦撝，年十八入唐游学，礼部侍郎薛廷珪下及第，四十二还国，为执事侍郎瑞书院学士。及太祖开国，入朝，仕至翰林院大学士平章事。卒，谥文英。”高丽一然和尚所撰《三国遗事》卷3有“新罗大夫角干崔有德，舍私第为寺，以有德名之。远孙三韩功臣崔彦撝，挂安真影，仍有碑云”记载，由此可以看出崔彦撝的祖上曾担当统一新罗的中层官员。

1) 有关海上丝绸之路，参陈炎《略论海上“丝绸之路”》，《历史研究》1982年第3期；赵春晨《关于“海上丝绸之路”概念及其历史下限的思考》，《学术研究》2002年第7期。

2) (韩)曹凡焕《新罗禅宗研究：以朗慧无染圣住山门为中心》，一潮阁2001年版；曹凡焕《罗末丽初禅宗山门开创研究》，一潮阁2008年版。

3) (韩)李基东《新罗下代宾贡及第者的出现和罗唐文人的交驩》，《新罗骨制品制社会和花郎徒》，一潮阁1984年版。

4) 拜根兴《回归历史：罗末丽初金石碑刻的撰述及其反映的历史真实》，《陕西师范大学学报》2012年第2期。

朝鲜初编撰的《高丽史》卷92专门列有《崔彦撝传》，云“崔彦撝初名慎之，庆州人。性宽厚，自少能文。新罗末，年十八游学入唐，礼部侍郎薛廷珪下及第。时渤海宰相乌炤度子光赞同年及第。炤度朝唐，见其子名在彦撝下，表请曰：臣昔年入朝登第，名在李同之上，今臣子光赞宜升彦撝之上。以彦撝才学优瞻，不许。年四十二始还。新罗拜执事省侍郎，瑞书院学士。及太祖开国，挈家而来。命为太子师傅，委以文翰之任。宫院额号，皆所撰定，一时贵游皆师事之。官至大相，元凤大学士，翰林院令，平章事。惠宗元年卒，年七十七。讣闻，王痛悼，赠政匡，谥文英。……”传记涉及崔彦撝赴唐宾贡及第，以及家庭和后裔官任状况，是现在可以看到的最完整的崔彦撝的个人史料。

清末陆心源编纂的《唐文拾遗》卷69，卷70两卷中，收录了崔彦撝撰写的五篇僧侣塔碑文，其人物简介云：“崔彦撝，初名慎之，本新罗庆州人。少能文。年十八，游学入唐，宾贡及第。四十二，始还国，拜执事侍郎，瑞书院学士。新罗亡，高丽王建命为太子师，委以文翰之任。官至翰林院令平章事。后晋开运元年卒，年七十七，谥文英。”

然而，和同一时期宾贡及第著名人士崔致远相比，崔致远留下大量的诗文作品，而崔彦撝却少有诗文传世，现在知道的只是十三篇(含推定)为罗末丽初僧侣撰写的塔碑铭文而已。从韩国学界的研究状况看，崔致远被誉为“韩国汉文学的鼻祖”，他的文集《桂苑笔耕集》，以及“四山塔碑铭”均有学者集中研究<sup>5)</sup>，后来结集的《崔文昌侯全集》一书也广为传播，而对崔彦撝其人的专门研究，或者说专文探讨崔彦撝生平问题的论文出笼，则是上世纪九十年代中期以后的事情了<sup>6)</sup>。据笔者查阅韩国学者撰写的论文，有关崔彦撝的专题研究，现在可以搜寻到的只有李贤淑<sup>7)</sup>，金英美<sup>8)</sup>，金太植<sup>9)</sup>，郑济奎<sup>10)</sup>，张宝京<sup>11)</sup>等人的数篇论文。

中国学界自清人董诰等编《全唐文》卷1000中收录崔仁滚所撰“新罗国故两朝国师教谥朗空大师白月栖云之塔碑铭”，陆心源编撰《唐文拾遗》卷(69-70)中收录崔彦撝5篇塔碑文，刘喜海《海东金石苑》亦收录崔彦撝撰述的数篇塔碑文，并对每篇塔碑文写有跋语<sup>12)</sup>，但此后专门探讨崔彦撝其人生平事迹乃至所撰写的塔碑文者就很少见到<sup>13)</sup>，有关论著对此要么草草论及，要么忽略而过。作为宾贡及第，罗末丽初颇受国王看重的一代文章大家，现在可以看到的杨昭全《中国-朝鲜-韩国文化交流史》有所提及，李岩著《中韩文学关系史》，李岩，池水涌合著《朝鲜文学通史》两部书中，似没有看到任何对崔彦撝其人的论述。另外，查阅期刊网上的论

5) (韩)李佑成《新罗四山碑铭》，亚细亚文化社1984年版。党银平《桂苑笔耕集校注》(上下册)，中华书局2007年版。

6) 日本学者菅野银八上世纪二十年代初撰写过一篇论文，后来葛城末治在其《朝鲜金石考》一书中也有所论及。虽然日本关注这一问题的学者并不多，但从时间上来说，他们对崔彦撝的研究应该说是比较早的。

7) (韩)李贤淑《罗末丽初崔彦撝的政治活动和位相》，《梨花史学研究》总第22辑，1995。同氏《罗末丽初崔致远和崔彦撝》，《退溪学和韩国文化》总第35辑，2004。

8) (韩)金英美《罗末丽初崔彦撝的现实认识》，《史学研究》总第50辑，1995。

9) (韩)金太植《罗末丽初知识人的整体性：以崔彦撝为中心》，《新罗史学报》总第9辑，2007。

10) (韩)郑济奎《崔彦撝撰碑铭并序部书头的性格》，《文化史学》总第5.6合集，1997。

11) (韩)张宝京《从塔碑文看崔彦撝的生活与文学》，《古典与解释》总第5辑，2008。

12) 刘喜海著，刘承干辑《海东金石苑》8卷，补遗6卷，附录2卷，石刻史料新编本，台湾新文丰出版公司1985年版。

13) 有几篇博士论文涉及到崔彦撝撰著的罗末丽初僧侣塔碑文，即郑东珍《罗末丽初金石文的词汇语法专题研究》，华东师范大学2007年度博士论文；井米兰《韩国三国末期至高丽初期石刻词汇研究》，华东师范大学2012年度博士论文；李谷乔《唐代高僧塔铭研究》，吉林大学2012年度博士论文。

文，也未见有崔彦撝的专题研究论文。平心而论，上世纪九十年代之后韩国学者论文中对于涉及崔彦撝生平事迹，家族繁衍发展，撰写塔碑文等均有详细的论述，其中基本囊括了崔彦撝及罗末丽初宾贡及第，知识人在社会大变革之际的应对和无奈等问题，只是研究者对一些具体问题的看法并不相同。同时，对于崔彦撝撰写僧侣塔碑铭，塔碑主人入唐求法关联问题似乎还有进一步探讨的必要。

## 2. 崔彦撝生平涉及的问题和争点

首先，关于崔彦撝其人的几个曾用名。依据《高丽史》卷92，以及上述《唐文拾遗》卷69等书记载，崔彦撝，初名慎之。故现有文献记载罗末丽初就有崔彦撝，崔慎之两人者，其实均是指崔彦撝而已。例如，上述崔致远的两篇文章《遣宿卫学生首领入朝状》，《奏请宿卫学生还蕃状》中，就是以“崔慎之”名之，关于这一问题，中韩学界似没有什么异议。但是，无论是《全唐文》，《海东金石苑》，《唐文拾遗》，《朝鲜金石总览》，还是《韩国金石全文》的编撰者，对于“崔仁滚”和崔彦撝的关系均未见做进一步的探讨，准确地说，上述著作是把崔仁滚和崔彦撝作为两个人物记载的。事实上，现存《新罗国故两朝国师教谥朗空大师白月栖云之塔碑铭并序》就是题名“门人翰林学士守兵部侍郎执瑞书院事赐紫金鱼袋臣崔仁滚奉教撰”；而《有唐新罗国师子山兴宁禅院故教谥澄晓大师宝印之塔碑铭并序》，则是题名“朝请大夫守执事侍郎赐紫金鱼袋臣崔彦撝奉教撰”，但在塔碑铭文中却有“今上神器传华，宝图受命，继其先志，将示后来，俾命下臣式扬高烈。仁滚才非吐凤，学媿亡羊，桂科虽切于心，黻白但忧于伤手。所冀强摇柔翰，永□国主之恩，须拱□言，以慰(门)人之志”记载。就是说，塔碑文的作者题写为崔彦撝，但文中又自称名崔仁滚。如何解释这种差异？鉴于此，上世纪二十年代日本学者管野银八首次探讨这一问题<sup>14)</sup>，认为崔仁滚和崔彦撝应该是同一人物，但这种见解并没有引起学界的充分关注。迄今为止，韩国学者李贤淑在上述论文中认同日本学者的观点，而金英美的论文则不认为两个名字相异的人为同一人物。综合现有各方史料记载，以及韩日学者的论著论述，笔者认为崔彦撝和崔仁滚应该是不同时期同一人物的不同名称，即崔仁滚就是崔彦撝，只是崔仁滚名字使用较崔彦撝要早一些。进一步说，崔彦撝在不同时期曾经用过三个名字，依次为崔慎之，崔仁滚，崔彦撝，只是现存罗末丽初僧侣塔碑石刻中，用崔彦撝者比较多而已。

其次，崔彦撝入唐时间。《三国史记》载崔彦撝“年十八，入唐游学”，《高丽史》卷92《崔彦撝传》亦载“新罗末，年十八游学入唐”。但上述崔致远《遣宿卫学生首领入朝状》，《奏请宿卫学生还蕃状》两篇状文中明确指出崔彦撝入唐时间为公元897年，对此，日本学者管野银八，韩国学者李贤淑均有论述<sup>15)</sup>，认为崔彦撝初名崔慎之，按照《三国史记》，《高丽史》记载，崔彦撝公元944年去世，享年77岁，他的出生时间应该是公元868年<sup>16)</sup>。依据崔致远上述文章，

14) (日)管野银八《论新罗兴宁寺澄晓大师碑的撰写者》，《东洋学报》13-2，1923。

15) 参上述李贤淑发表于《梨花史学研究》总第22辑上的论文。

16) 古人一般计算年岁均为虚岁，杨昭全依据崔彦撝的死亡时间，死亡时年龄，推定崔彦撝生年为公元867年，此推定令人信服。另外，杨先生还依据崔彦撝传记史料记载，认定其十八岁入唐。参杨昭全《中国—朝鲜·韩国文化交流史》(I)，第180页，昆仑出版社2004年版。

崔彦撝897年入唐,并非上述史书所在“年十八”,而且已是三十岁老大不小的年龄了。崔彦撝42岁从中国大陆返回新罗,在唐逗留十二年,宾贡及第的座主为唐礼部尚书薛廷珪。如此,崔彦撝不仅不是十八岁入唐,在唐的时间也不是所说的二十余年,而是十二年,他回到新罗之时唐朝已经灭亡。

第三,崔彦撝的政治倾向。韩国学界对于崔彦撝的政治趋向非常重视,即在罗丽交替之际,作为文人官僚的崔彦撝,他的政治倾向到底如何?学者们力图通过现有文献,找寻其中的蛛丝马迹。然而,检讨《三国史记》,《高丽史》,《高丽史节要》等史书,其中对崔彦撝入高丽的时间记载各异,进而导致学者们看法迥异。依据《三国史记》及《高丽史》传记史料,似乎崔彦撝在高丽建国之初就已归附,这样,他对新罗王朝的态度可想而知。但是,崔彦撝作于高丽太祖王建二十二年(939)的《菩提寺大镜大师玄机塔铭》中有“此际他山之石,未勒高文,所以门徒每度伤心莫窥,堕泪所憾,泊于入灭,首尾十春。下臣顷岁,幸谒尧阶,仍居董野,蓬飘风急,桂老霜沈,岂期捧瑶检于□门,铭石坟于莲宇。叨因代斫,恐贻伤手之忧;实类编苦,甘受解颐之诮。虽粗穷故实,莫测高深,而聊着斯文,才陈梗概。强摇柔翰,深愧斐然”语,其中“下臣顷岁,幸谒尧阶”值得注意。新罗归降高丽在935年,从上述词句中可以看出,崔彦撝拜见高丽太祖应当是在新罗归降高丽前后,并非如上述史书所记载的那样。正因为史料记载的缘故,从安鼎福<sup>17)</sup>到金哲峻<sup>18)</sup>,均认同《三国史记》等史书的记载,认为崔彦撝新罗末就投奔高丽太祖王建,以至于身侍二主,最终站在了新罗王朝对立面;而李贤淑检讨崔彦撝撰写的塔碑文,从中检出崔彦撝时时怀念新罗,并以“新罗遗臣”自称的记载,反映出社会大变革时期,作为知识阶层的文人官僚,他们面对严酷现实的感触和认知,张宝京也有相类似的想法。总之,罗末丽初社会大变革潮流中,无疑也对知识阶层形成冲击提出要求,他们在萧杀恶劣的环境下做出了自己的选择,至于是否合适?笔者认为,我们的任何评价似乎都是无足轻重的事情。

第四,崔彦撝和崔致远是否有亲戚关系。众所周知,崔致远撰写的《有唐新罗国故两朝国师教谥大朗慧和尚白月葆光之塔碑铭并序》,其书丹者为“从弟朝请大夫前守执事郎赐紫金鱼袋臣崔仁滚”,即崔仁滚奉新罗王教命,和崔致远联合完成塔碑文的撰写与书丹。问题是崔仁滚即崔彦撝是崔致远的从弟?对此,自从日本学者管野银八将崔仁滚解释为崔致远的从弟之后,韩国学者李基白,李佑成的论著中采纳了这一观点。金英美论文中指出崔彦撝应是崔致远的从弟,当然,崔致远还有一个从弟名崔栖远<sup>19)</sup>。另外,按照一般的解释,“从弟”即是“堂弟”,崔彦撝作为崔致远的从弟,至少从姓氏上看似乎没有什么问题<sup>20)</sup>。但崔英成《注解四山碑铭》,以及韩国古代史学会编《译注韩国古代金石文》中,认为上述观点有重大问题,崔彦撝应该是塔碑铭文主人朗慧和尚无染的从弟。然而,从另一角度看,朗慧和尚无染和崔彦撝

17) 安鼎福(1712-1791),朝鲜后期著名政治家和历史学家,著有编年体史书《东史纲目》一书。

18) 金哲峻,韩国首尔大学国史学科已故教授,专攻韩国史,著有《韩国古代社会研究》(1975)等著作。

19) 参上述金英美发表于《史学研究》总第50辑上的论文。第143页。

20) 胡戟,荣新江编《大唐西市博物馆藏墓志》收有“有唐故银青光禄大夫光禄卿赠兖州都督金府君墓誌銘并序”墓志,墓主为“新罗王从兄”金日晟,可作为一个范例。参拜根兴《新公布的在唐新罗人金日晟墓志考析》,《唐史论丛》总第17辑,陕西师范大学出版社2013年版。



的年龄相差68岁，即两者间相差三代人以上，如何解释这一问题？对此，李贤淑引用许兴植编《韩国金石全文》中的金石史料，以及王室贵族因多妻缘故，子弟间年龄差异很大并非个别等做了相应的解释，认为崔彦撝和朗慧和尚的这种年龄差异应该在可能理解的范围之内<sup>21)</sup>。无论如何，上述两种论点的差异在于对“从弟”的解释，如果认为崔彦撝是朗慧和尚的从弟，朗慧无染姓金，而崔彦撝无疑姓崔，那么这里的从弟就只能解释成为“表弟”了，但从现有资料看，“从弟”即“表弟”很难说通，也就是说，后一种观点可能存在误区。

至于崔彦撝从唐朝返回新罗的二十余年如何度过，除过他撰写的十数篇僧侣塔碑文之外，现有中韩文献史料并没有更多的涉及，故无从知晓；而进入高丽王朝之后，有关崔彦撝的记载也不多。但是，崔彦撝的几个儿子在高丽初却声名远扬，现存崔彦撝的传记材料多与其儿子的记载密切相关。

## 二、崔彦撝的塔碑铭撰述与罗末丽初丝路求法僧

### 1. 崔彦撝撰述罗末丽初塔碑涉及的高僧大德

如上所述，崔彦撝之前还曾以崔慎之，崔仁滚命名，这已成为学界的共识，因而探讨崔彦撝撰写的僧侣塔碑铭，对于其不同时期的名称，似可以“崔彦撝”通而论之。

首先，综合《全唐文》，《海东金石苑》，《唐文拾遗》，《朝鲜金石总览》，《韩国金石全文》等书收录的罗末丽初塔碑文，崔彦撝撰写的塔碑如下：

《全唐文》卷1000收录署名崔仁滚所撰“新罗国故两朝国师教谥朗空大师白月栖云之塔碑铭”。《唐文拾遗》收录署名崔彦撝撰写的塔碑铭5件。其中卷69收录“有唐高丽国海州须弥山广照寺故教谥真澈禅师宝月乘空之塔碑铭”，“有晋高丽中原府故开天山净土寺教谥法镜大师慈灯之塔碑铭并序”，“高丽国弥智山菩提寺故教谥大镜大师元机之塔碑铭并序”三件；《唐文拾遗》卷70收录“高丽国溟州普贤山地藏禅院故国师朗圆大师悟真之塔碑铭”，“晋高丽先觉大师遍光之灵塔碑”两件。

《海东金石苑》卷2收录署名崔仁滚篆额的“有唐新罗国故国师谥真镜大师宝月凌空之塔碑铭并序”。卷3收录署名崔彦撝撰写的“晋高丽兴法寺真空大师忠湛塔碑铭”。

综合上述金石碑刻集收集塔碑铭，崔彦撝撰述或书丹，撰额者共13件，具体列表如下：

塔碑铭作者	撰写，立碑时间	僧侣名讳	书丹，撰额	碑铭名称
崔仁滚	天祐年間， 显德元年	朗空大师行寂	释端目集金生字	太子寺朗空大师白月栖云塔碑
崔致远	真圣女王在位期间	朗慧和尚无染	崔仁滚	大朗慧和尚白月葆光之塔碑铭
门下僧幸期	景明王八年(924)	真镜大师审希	崔仁滚撰额	凤林寺真镜大师宝月凌空塔碑
崔彦撝	景明王八年(924)	澄晓大师折中 <sup>22)</sup>	崔润撰额	兴宁寺澄晓大师宝印塔碑

21) 参上述李贤淑发表于《梨花史学研究》总第22辑上的论文，第19页。

塔碑铭作者	撰写, 立碑时间	僧侣名讳	书丹, 撰额	碑铭名称
崔彦搆	天福二年(937)	真澈大师利严	李奂相书丹, 撰额	广照寺真澈大师宝月乘空塔碑
崔彦搆	天福四年(939)	大镜大师玄机	李恒枢书丹	菩提寺大镜大师玄机塔碑
推定崔彦搆代笔	高丽太祖23年(940)	真空大师忠湛	崔光胤集唐太宗字	兴法寺真空大师忠湛塔铭
崔彦搆	高丽太祖23年	朗圆大师开清	仇足达书丹	地藏禅师朗圆大师悟真塔碑
推定崔彦搆	天福六年(941)	慈寂禅师洪俊	门下僧□裕集字	镜清禅院慈寂禅师凌云塔碑
崔彦搆	太祖26年(943)	法镜大师元晖		开天山净土寺法镜大师慈灯之塔碑铭
崔彦搆	惠宗元年(944)	法镜大师庆猷		
崔彦搆	定宗元年	先觉大师迴微		无为寺先觉大师遍光塔碑

除过上表所列12件之外, 韩国学界一般认为崔彦搆撰写, 或参与书丹, 题额的塔碑铭还有“瑞云寺了悟和尚真原塔碑”, 共13件, 其中三件属于推定。即牵涉到罗末丽初进入中原王朝, 大名鼎鼎的求法高僧大德有行寂, 无染, 审希, 折中, 利严, 丽严, 忠湛, 开清, 洪俊, 元晖, 庆猷, 迴微, 顺之等十三人之多。

## 2. 西上求法高僧大德与古代中韩海上丝绸之路

和丝绸之路相联系, 谈及新罗求法僧, 学者们不同程度将注意力集中在义净和尚《大唐西域求法高僧传》中所及的新罗慧轮法师, 玄恪法师, 慧业法师, 阿离耶拔摩法师, 以及玄太, 求本, 两名没有留下姓名的新罗僧人, 以及撰写《往五天竺国传》的慧超<sup>23)</sup>, 这是无可厚非的事实。但是, 罗末丽初入唐僧侣的求法活动, 对于佛教韩国化历程, 或许起到了“临门一脚”的功效, 为朝鲜半岛佛教禅宗九门的发展起到重要的作用。崔致远撰写真鉴, 无染禅师塔铭中提到的道义, 洪陟, 法朗等入唐求法僧的贡献<sup>24)</sup>, 在此不赘。这里单就文翰学士崔彦搆撰写, 书丹的高僧塔碑铭, 追述罗末丽初西上求法高僧前往中原王朝的路径, 以便从中窥见不为人知的东西。不妨依据塔碑铭文试做排比分析:

行寂: “遂于咸通十一年, 投入备朝使金公紧荣, 西笑之心备陈所志。金公情深倾盖, 许以同舟。无何, 利涉大川, 达于西岸。此际不远千里, 至于上都, 寻蒙有司特具事由, 奏闻天听, 降敕宜令左街宝堂寺孔雀王院安置。大师所喜神居驻足, 胜境栖心。”行寂搭坐备朝使金紧荣使船, 横穿大海, 上岸后陆行到京师长安, 曾获得唐懿宗的接见; 后又前往五台山礼拜文殊菩萨像, 到达成都参拜无相大师影堂, 登临南岳衡山。中和五年(885)返回新罗。

无染: “洎长庆初, 朝正王子昕舫舟唐恩浦, 请寓载, 许焉! 既达之罟山, 顾先难后易, 土揖海若曰: “珍重鲸波, 好战风魔”。行至大兴城南山至相寺, 遇说杂花者, 犹在浮石时。”可以看出, 无染长庆初年搭乘新罗朝正使金昕使船, 从唐恩浦港出发前往唐朝, 因为首站到达

22) 参拜根兴《新罗兴宁寺澄晓大师(826-900)年谱》, 《韩国研究》总第10辑, 国际文化出版公司2010年版。

23) 参陈景富《中韩佛教交流一千年》, 宗教文化出版社1997年版。拜根兴《唐朝与新罗关系史论》, 中国社会科学出版社2009年版。

24) 拜根兴, 李艳涛《崔致远“四山塔碑铭”撰写旨趣论》, 《唐史论丛》总第15辑, 陕西师范大学出版社2012年版。

登州所在的芝罘山，可以推定使船是沿朝鲜半岛西岸北上，到辽东半岛后西向到达登州，从登州陆行抵达唐京师长安的。此后无染先后修行于长安终南山至相寺，佛光寺问道如满和尚，拜谒麻姑寺宝澈和尚，又渡汾水登崞山，历经艰难险阻在所不辞。会昌末唐武宗毁佛之时返回新罗。

利严：“乾宁三年，忽遇入浙使崔艺熙，大夫方将西泛，侘迹而西，所以高挂云颿，遽超雪浪。不销数日，得抵鄞江。”按：鄞江在四明山东麓，属于唐代明州(今宁波)辖内。利严禅师乾宁三年(896)搭乘入浙使崔艺熙使船，乘船越东海到达宁波，拜谒云居道膺大师；此后数年间，真澈大师又巡礼岭南河北，湖外江西，北游恒岱，南抵衡庐，直到天祐八年(911)才搭乘便船返回新罗。

元晖：“天祐三年，獨行沿海，尋遇乘槎之者，請以俱西。以此寓載凌洋，達於彼岸，邐迤西上，行道遲遲。路出東陽，經過彭澤，遂至九峰山下，虔謁道乾大師。”天祐三年即公元906年，也就是唐朝灭亡的前一年，元晖到达唐朝，从“路出东阳，经过彭泽”看，元晖和尚应该是从宁波上岸的。然后前往五峰山拜谒道乾大师，又前往广东，湖南，幽燕，四川求法巡礼。同光二年(924)返回新罗。

丽严：“大師師事殷勤，服膺數歲，由是擲守株之志，拋緣木之心，挈瓶下山，沿其西海，乘查之客，邂逅相逢，托足而西，邁凌巨浸，珍重夷洲之浪，直冲禹穴之煙。此時江表假徒，次於洪府，行行西上，禮見雲居大師。”按：丽严光启三年(887)之后前来唐朝，而且可能也是从宁波一带上岸的。因为上引文中有“珍重夷洲之浪，直冲禹穴之煙”句，其中的“禹穴”应该是浙江省绍兴市东南6公里的会稽山麓所在，而只有从浙江沿海上岸，才能路过绍兴会稽山。丽严禅师天祐六年(909)返回新罗。

崔彦搗撰写，或者学者们推定为崔彦搗撰写的13件僧侣塔碑铭文中，曾经西上前往中原王朝求法巡礼的僧侣有行寂，无染，利严，丽严，元晖，庆猷六位僧侣，而洪俊，开清，折中等人因各种缘故并未西行求法。综合上文分析，唐末五代，当时从新罗西海岸出发前往中国大陆，至少从一般求法僧侣行程看，在浙江宁波及其沿海一带上岸者居多，似乎这也符合唐末五代朝鲜半岛-中国大陆间行旅往来的主要路线，因为从史料记载和现有研究看，选择从朝鲜半岛西海岸出发，到达中国大陆浙江沿海登陆，这条路线在当时十分频繁活跃，虽然不时也有海难发生。当然，也有从北路即沿朝鲜半岛西海岸北上，到辽东半岛南向西，过庙岛群岛，到达登州上岸者。唐人贾耽对于前往新罗和日本的海上路线均有论述<sup>25)</sup>，日人圆仁也有涉及<sup>26)</sup>，这些被后人常常提及的海上丝绸之路，成为唐代中韩文化交流的重要依托。

至于崔彦搗笔下的这些佛教高僧大德，他们沿着海上丝绸之路来到中土，又翻山越岭求法

25) 《新唐书》卷43下《地理志》载：“登州东北海行，过大谢岛，龟欽岛，末岛，乌湖岛三百里。北渡乌湖海，至马石山东之都里镇二百里。东傍海湄，过青泥浦，桃花浦，杏花浦，石人汪，骆驼湾，乌骨江八百里。乃南傍海湄，过乌牧岛，浪江口，椒岛，得新罗西北之长口镇。又过秦王石桥，麻田岛，古寺岛，得物岛，千里至鸭绿江唐恩浦口。乃东南陆行，七百里至新罗王城”。

26) (日)圆仁著，白化文等校注《入唐求法巡礼行记》卷1载云：“按旧例，自明州进发之船，吹着新罗境。又从扬子江进发之船，又着新罗”；同卷又载曰：“登州牟平县唐阳陶村之南边，去县百六十里，去州三百里，从此东有新罗国。得好风两三日得到新罗”，石家庄花山文艺出版社1992年版。

巡礼, 用钢铁铸就的意志, 实现他们佛教人生的辉煌<sup>27)</sup>。虽然这些僧侣塔碑铭文的撰作, 是崔彦撝接受朝鲜半岛不同时期的最高统治者教旨, 依据高僧大德弟子们提供的僧侣生平履历, 草就僧侣们波澜壮阔的人生历程, 但崔彦撝本人及其罗末丽初知识阶层的著名人士, 他们大多也曾越海到达唐朝两京, 最终宾贡及第, 和僧侣们相同的人生经历, 使他驾轻就熟, 不仅为后代展示出一个个活生生的佛教人物形象, 彰显古代中韩佛教文化交流的盛况, 中国式佛教对新罗佛教九山佛教形成的影响力, 而且如数家珍地道出他们对动乱时代国家所做出的贡献。

### 3. 朝鲜半岛和中原王朝间的海上丝绸之路

众所周知, 唐都长安作为丝绸之路的起点, 得到主流学术界的认同。虽然有中国河南洛阳学者提出洛阳也是丝绸之路的起点之一的看法, 但从宏观整体角度看, 汉唐都城长安作为丝绸之路的起点应当是经得起时间考验的。虽则如此, 那么对于如同扬州, 成都等唐代地方都市, 以及例如新罗庆州, 日本京都奈良等地, 如何界定他们在丝绸之路中的地位, 这些都是值得学术界认真探讨的问题。

除过洛阳因为有短时间作为都城因素的原因, 某些特定时期作为丝绸之路的起点似应该予以认定, 只是有些学者提出扬州丝绸之路起点说, ……., 究竟如何看待这一问题, 很值得学界深思。至于韩国庆尚北道近年来花大力气论证新罗千年古都庆州, 其作为海上丝绸之路的起点, 是近几年海内外学术界有关丝绸之路研究的新动向。关于这一问题, 笔者认为应该注意以下几点。

首先, 学界对丝绸之路的理解有一个发展演变过程, 从德国人李希托芬首先提出“丝绸之路”名称, 又将其拓展到“海上丝绸之路”概念, 到上世纪中期以后, 例如草原丝路, 沙漠丝路等概念也相应提出, 随着研究的深入, 似乎在这条人们津津乐道的道路上, 丝绸贸易运输的数量, 乃至是否有丝绸交易并不重要, 这些应该引起研究者的关注。

其次, 中国历代王朝与朝鲜半岛, 日本的往来, 似乎并未包含于李希托芬最初设计的概念范畴之内。随着海上丝绸之路关联问题研究的深入, 这条为研究者所熟悉, 联系东亚朝鲜半岛, 日本, 中国大陆的海陆通道, 逐渐交汇于一般的丝绸之路范畴之内, 使得丝绸之路的研究领域更为广阔。如孙进己先生就将围绕中国大陆的海上丝绸之路总结为四条, 即广州西洋道, 泉州南洋道, 明州东洋道, 登州朝日道<sup>28)</sup>, 本稿涉及崔彦撝笔下的高僧大德往来于大陆与朝鲜半岛间的通道, 就是孙先生上述论文所及的东洋道和朝日道。

第三, 中国大陆和朝鲜半岛来往既有通过险象环生的海上旅程, 又有跨越山川河流的漫漫陆上行程。应该说是跨越丝绸之路和海上丝绸之路两者之间, 共同承载维系着东亚文明相互交流的重任。但是, 在学界认定的丝绸之路上, 不是曾经从什么地方出发到另外一个地方, 或者这个地方具有什么样的不同凡响的特点, 就可认定此地就是一般概念的丝绸之路或海上

27) 参拜根兴《入唐求法: 铸造新罗僧侣佛教人生的辉煌》, 《陕西师范大学学报》2008年第3期。

28) 孙进己《对海上丝绸之路研究的几点拙见》, 收入《宁波与海上丝路国际学术会议论文集》, 宁波市广播电视局出版社2005年版。

丝绸之路的起点，作为学术研究，应该慎重看待这一问题。正确的做法，应该和该地是否具备处于东西交通贸易或经济发展的起点或中心地带，是否因经济文化或其他层面的原因，具有令人不可抗拒的吸引力和向心力<sup>29)</sup>，吸引各地区不同国家的人士前往，例如在整个唐代，唐都长安就具备上述的一切条件，而且作为丝绸之路的重要起点已经获得学术界的认同，故无需论证。至于有的地方作为某个特定地区的政治经济中心，在海上丝绸之路或丝绸之路上扮演过一定的角色，此应另当别论，但应避免无限上纲上线的扩大，做出和实际情况相差甚远的估价，影响学术研究的规范和严肃性。

第四，无论是往来于新罗与唐朝的留学生，商人，使者，还是不顾生命安危前来中土求法巡礼的高僧大德，他们确实从新罗都城庆州出发，为充实东亚各国丝绸之路的内涵做出了重大贡献。且不说七世纪中叶七次往返唐罗间的新罗王子金仁问<sup>30)</sup>，以及享誉新罗的高僧慈藏，义湘，八世纪的慧超，无相，金乔等，而出自崔彦撝笔下，在唐朝，新罗两政权走下坡路的前提下，这些千里迢迢求法巡礼返回新罗的高僧，不仅为新罗九山禅门的发展做出贡献，而且得到新罗以及随后的高丽统治者的垂青。正是这些从海上到陆地不辞劳苦，往返于中国大陆和朝鲜半岛的僧侣，以及为实现自己的光荣与梦想，求得宾贡及第的域外学子，强大的文化向心力，吸引他们到达大陆王朝，丰富扩大了丝绸之路和海上丝绸之路所蕴含的意味，为此一时期中韩文化交流做出重要贡献。是否将从庆州出发，前往长安的丝绸之路，作为我们通常观念的丝绸之路的支线考虑，这种表述是否能够很好地体现新罗与唐朝，体现在此前后中原王朝与朝鲜半岛间的友好往来，这些颇有创造和新奇，而且意义深远的问题，期待着中韩学界对此能有一个客观并令人信服的探讨。

总之，游动于崔彦撝笔下，往返于丝绸之路上的新罗高僧大德，他们用所学经典以及极强的行动力，获得了罗末丽初半岛政权统治者欢迎，不仅被尊为国师，而且死后享尽哀荣。我们应该感谢以崔致远，崔彦撝为代表的宾贡及第文翰学士，是他们的如椽之笔，让后世认识到了这些享誉中外，具有坚定信念毅力僧侣大德的优秀品质，进而也成为这一时期海上丝绸之路东洋道，朝日道上催人奋进的璀璨奇葩。

## 结 语

本稿首先在学界现有研究基础上，对罗末丽初著名文翰学士崔彦撝的生平关联问题做了相应的探讨。其次，通过崔彦撝撰写的僧侣塔碑铭，论述其中的无染，行寂，丽严，利严，元晖，庆猷等僧侣，他们往返丝绸之路的艰难历程和求法巡礼的喜悦，以及返回后受到的尊崇和拥戴，也探讨了丝绸之路和海上丝绸之路涉及的问题。相信经过中韩学界的不断努力，对于罗末丽初文翰学士崔彦撝涉及问题，这一时期出笼的金石塔碑铭文献的研究，均能够有更深入

29) 参严耕望《新罗的留唐学生与僧徒》，《唐史研究丛稿》第425—481页，香港新亚研究所1969年版。

30) 参拜根兴《金仁问研究中的几个问题》，《海交史研究》2003年第2期；《唐朝与新罗关系研究二题：以西安周边的》，《当代韩国》2011年第3期。

的探讨, 促进古代中韩佛教文化交流研究更上一层楼。

作者简介：拜根兴，中国陕西师范大学历史文化学院教授，博士生导师。主要从事古代中韩，中日关系史，中国古代史的教学研究工作。出版《七世纪中叶唐与新罗关系研究》，《唐朝与新罗关系史论》，《唐代高丽百济移民研究》等专著，发表论文70余篇，在海内外古代中韩关系史，中国古代隋唐史研究领域有一定的知名度。

## 최언위와 나말여초 승려 탐비 찬술

—구법순례 승려의 왕복 노선 관련 제 문제를 검토함

배 근 흥 | 섬서사범대학 역사문화학원 교수

### 머리말

나말여초 승려의 탐비 찬술이 당시 조선반도(朝鮮半島) 국가가 불교를 이용하여 곧 무너질 듯한 정권을 구하고자 불교치국정책을 이행한 집중적 표현이라고 말한다 해도 그다지 거리낄 것이 없다. 최치원·최언위 등의 문한학사(文翰學士)들이 국왕의 교명을 받들어 지은 승려의 탐비명문(塔碑銘文)의 도움으로, 이러한 승려들의 생평 행적이 비로소 세상에 모습을 드러내게 된 것이다. 바로 이와 같이, 해상 실크로드를 통하여<sup>1)</sup> 일찍이 서쪽 중토로 가서 멀리 명성을 떨친 고승대덕(高僧大德)들은 국왕에 의해 상빈(上賓)으로 높이 받들어 지고, 국사(國師)라고 존칭되었다. 현재까지 학계에서는 상술한 승려들이 불법을 홍양하고, 선종(禪宗) 산문(山門)을 창건하고 전승한 것에 대해 많은 논술이 있어왔다.<sup>2)</sup> 그러나 문한지사(文翰之士)에 대해서, 특히 최언위가 지은 탐비명문과 관련한 문제에 대해서는 전문적인 논술이 오히려 많이 보이지 않는다.<sup>3)</sup>

본고에서는 소량의 기존 연구들을 기초로 하여,<sup>4)</sup> 일찍이 당나라에서 유학하고 돌아와, 신라와 고려에서 각각 문한의 관직을 담당한 최언위의 생평 관련 문제 및 최언위가 지은 승려 탐비명문을 통하여 구법승려(求法僧侶)들이 중국 대륙 왕조를 오갔던 통행노선에 대해 힘써 연구 토론하고, 아울러 여러 사우(師友)와 대가들의 가르침을 받고자 한다!

## I. 최언위의 생평에 대한 학계의 연구

### 1. 최언위 관련 사료와 연구

해동 한문학의 비조로 일컬어지는 최치원과 비교해 봤을 때, 사서에서 나말여초의 문한학사 최언위와 관련된 기록은 훨씬 적다. 현재 볼 수 있는 최초의 기록은 당연히 최치원이 지은

1) 有矣海上丝绸之路, 参陈炎 《略论海上“丝绸之路”》, 《历史研究》1982年第3期; 赵春晨 《关于“海上丝绸之路”概念及其历史下限的思考》, 《学术研究》2002年第7期。

2) (韩) 曹凡焕 《新罗禅宗研究：以朗慧无染圣住山门为中心》，一潮阁2001年版；曹凡焕 《罗末丽初禅宗山门开创研究》，一潮阁2008年版。

3) (韩) 李基东 《新罗下代宾贡及第者的出现和罗唐文人的交驛》，《新罗骨制品制社会和花郎徒》，一潮阁1984年版。

4) 拜根兴 《回归历史：罗末丽初金石碑刻的撰述及其反映的历史真实》，《陕西师范大学学报》2012年第2期。

《견숙위학생수령입조장(遣宿衛學生首領入朝狀)》과 《주청숙위학생환변장(奏請宿衛學生還蕃狀)》 두 편의 장문(狀文)이라 하겠다. 이 장문 중에서 최신지(崔愼之)를 언급하고 있는데, 최신지는 바로 최언위의 표자(表字)이다. 고려 김부식(金富軾)이 편찬한 《삼국유사(三國遺事)》 권46 《설총전부(薛聰傳附)》에 이르길, “최언위는 18세에 당나라로 들어가 유학하였는데, 예부시랑 설정규(薛廷珪) 문하에서 (수학하여) 급제하였다. 20세에 귀국하여, 집사시랑서서원학사(執事侍郎瑞書院學士)가 되었다. (고려) 태조가 개국하자 입조하여, 관직이 한림원대학사(翰林院大學士)·평장사(平章事)에까지 이르렀다. 죽은 후 문영(文英)이라는 시호가 내려졌다.”고 하였다. 고려의 승려 일연이 지은 《삼국유사(三國遺事)》 권3 에 기재되어 있기를, “신라의 대부각간(大夫角干) 최유덕(崔有德)이 자신의 사가를 회사하여 절을 만들고, 그 절 이름을 유덕사라 하였다. 그의 먼 후손인 삼한공신(三韓功臣) 최언위가 그의 진영(眞影)을 걸어 안치하고, 또한 비문을 만들었다.”라고 하였다. 이로부터 최언위의 조상이 일찍이 통일신라에서 중급 관원을 지냈다는 것을 알 수 있다.

조선 초 편찬된 《고려사(高麗史)》 권92에 《최언위전(崔彦擣傳)》이 들어있는데, 다음과 같이 기록하고 있다. “최언위의 처음 이름은 신지(愼之)이며, 경주사람이다. 성격이 너그럽고 둔후하며, 어려서부터 문장에 능했다. 신라 말, 18세의 나이로 당에 유학가서는 예부시랑 설정규 문하에서 (수학하여) 급제하였다. 당시 발해의 재상이었던 오소도의 아들 광찬 역시 최언위와 같은 해에 급제하였다. 오소도는 당나라에 알현와서는 자신의 아들 이름이 최언위 뒤에 있는 것을 보고는 표를 올려 다음과 같이 청하였다. ‘신이 예전에 입조하여 급제하였을 때는 이름이 이광의 앞에 있었습니다. 그러하니 지금 신의 아들 광찬 역시 최언위 앞으로 올려주십시오. (황제는) 최언위의 재주와 학식이 광찬보다 뛰어나다 하여 그의 요청을 허락하지 않았다. 최언위는 42세가 되어서야 귀국하였다. 신라에서 집사성시랑·서서원학사를 제수받았다. 태조가 개국하고 나자, 가족들을 데리고 고려로 왔다. 태조는 최언위를 태자사부로 삼고 문한[文翰署]의 임무를 맡게 하였다. 궁원의 액호는 모두 그가 지어 정한 것이며, 한 시대의 귀족들이 모두 그를 스승으로 섬겼다. 관직이 대상(大相)·원봉대학사(元鳳大學士)·한림원령(翰林院令)·평장사에 이르렀다. 혜종 원년에 죽었는데, 향년 77세였다. 부고를 듣고 왕은 몹시 애석해 하며, 정광 벼슬을 추증하고 문영이라 시호를 내렸다.”라고 하였다. 전기에서는 최언위가 당에 가서 빈공과에 급제한 것 및 가문과 그 후예의 관직 상황에 대해 언급하고 있는데, 현재 볼 수 있는 가장 완전한 최언위의 개인 사료이다.

청말 육심원(陸心源)이 편찬한 《당문습유(唐文拾遺)》 권69와 권70 양 권에 최언위가 지은 5편의 승려 탑비문이 수록되어 있는데, 그 인물에 대해 다음과 같이 간략하게 언급하고 있다. “최언위는 초명이 신지이고, 본래 신라 경주 사람이다. 어려서부터 문장에 능했다. 18세에 당에 유학가서 빈공과에 급제하였다. 42세가 되어서야 귀국해서는 집사시랑·서서원학사에 제수되었다. 신라가 망하고, (고려에 입조하자) 고려 왕건이 태자의 스승으로 삼고 문한의 직무를 맡겼다. 관직이 한림원령·평장사에까지 이르렀다. 후진 개운 원년에 죽었는데, 향년 77세였다. 시호는 문영이다.”



그런데 동일한 시기 빈공과에 급제한 유명인사 최치원과 비교해 봤을 때, 최치원은 다량의 시문작품을 남겼지만, 최원회는 오히려 세상에 전해지는 시문이 매우 적다. 현재 알려져 있는 것으로는 나말여초 승려를 위해 지은 13편(추정치 포함)의 탐비명문 뿐이다. 한국 학계의 연구 상황을 살펴보면, 최치원은 ‘한국한문학의 비조’로 일컬어지고 있으며, 그의 문집 《계원필경집(桂苑筆耕集)》 및 ‘사산탐비명(四山塔碑銘)’은 모두 학자들에 의해 집중적으로 연구되어 있으며,<sup>5)</sup> 후에 엮어낸 《최문창후전집(崔文昌侯全集)》 또한 광범위하게 전파되었다. 그러나 최언위의 그 개인에 대한 전문적인 연구의 경우, 최언위의 생평 등 문제를 전문적으로 연구 토론한 논문이 나온 것은 즉 지난 90년대 중기 이후의 일이라고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 필자가 한국 학자가 쓴 논문을 찾아본 바에 의하면, 최언위와 관련된 전문 논제 연구로 현재 찾을 수 있는 것으로 단지 이현숙(李賢淑)<sup>7)</sup>·김영미(金英美)<sup>8)</sup>·김태식(金太植)<sup>9)</sup>·정제규(鄭濟奎)<sup>10)</sup>·장보경(張寶京)<sup>11)</sup> 등의 몇 편의 논문이 있을 뿐이다.

중국학계의 경우, 청대 사람 동고(董誥) 등이 편찬한 《전당문(全唐文)》 권1000 중에 최인곤(崔仁滾)이 지은 ‘신라국고양조국사교시낭공대사백월서운지탐비명(新羅國故兩朝國師教諡朗空大師白月棲雲之塔碑銘)’이 수록되어 있고, 육심원이 편찬한 《당문습유(唐文習遺)》 권69-70 중에는 최언위의 탐비문 5편이 수록되어 있으며, 유희해(劉喜海)의 《해동금석원(海東金石苑)》에 또한 최언위가 찬술한 몇 편의 탐비문이 수록되어 있고 아울러 매 편의 탐비문에 대한 발어(跋語)가 쓰여져 있다.<sup>12)</sup> 그러나 이후에는 최언위 개인의 생평 사적 내지는 그가 지은 탐비문에 대해 전문적으로 연구 토론한 것을 보기가 매우 드물다.<sup>13)</sup> 관련 논저라 해도 이에 대해 간략하게 논급하던지 등한시 하고 지나갔을 뿐이다. 빈공과에 급제하고 나말여초에 국왕에게 상당히 중시된 일대의 문장대가로서의 최언위에 대한 언급은 현재 볼 수 있는 것으로는 양소전(楊昭全)의 《중국-조선[북한]·한국 문화교류사(中國-朝鮮·韓國文化交流史)》에 언급된 것이 있을 뿐, 이암(李巖)이 지은 《중한문학관계사(中韓文學關係史)》와 이암·지수용(池水涌) 공저의 《조선문학통사(朝鮮文學通史)》 두 책에서는 최언위 개인에 대한 어떠한 논술도 찾아 볼 수 없다. 그 밖에, 온라인 상의 소논문을 찾아봐도 또한 최언위를 전문적으로 논제로 다룬 연구 논문을 아직 못 보지 못하였다.

허심탄회하게 말해서, 지난 90년대 이후 한국 학자 논문 중에, 최언위의 생평 사적·가문

- 5) (韓) 李佑成 《新羅四山碑銘》，亞細亞文化社1984年版。党银平 《桂苑筆耕集校注》(上下册)，中华书局2007年版。
- 6) 일본학자 스가노 긴파치가 지난 20년대 초 논문 한편을 쓴 적이 있고, 후에 가쓰라기 스에하루(葛城末治)가 그의 책 《조선금석고(朝鮮金石考)》에서 또한 언급한 바가 있다. 비록 일본에서 이 문제에 관심을 가진 학자가 그리 많지 않다고는 해도, 시간상으로 봤을 때, 최언위에 대한 그들의 연구는 마땅히 비교적 이른 것이라고 할 수 있다.
- 7) (韓) 李賢淑 《羅末麗初崔彦謫的政治活動和位相》，《梨花史學研究》總第22輯，1995。同氏 《羅末麗初崔致遠和崔彦謫》《退溪學和韓國文化》總第35輯，2004。
- 8) (韓) 金英美 《羅末麗初崔彦謫的現實認識》，《史學研究》總第50輯，1995。
- 9) (韓) 金台植 《羅末麗初知識人的整體性：以崔彦謫爲中心》，《新羅史學報》總第9輯，2007。
- 10) (韓) 鄭濟奎 《崔彦謫撰碑銘并序部書头的性格》，《文化史學》總第5.6合集，1997。
- 11) (韓) 鄭寶京 《從塔碑文看崔彦謫的生活與文學》，《古典與解釋》總第5輯，2008。
- 12) 劉喜海著、劉承干輯 《海東金石苑》8卷，補遺6卷，附錄2卷，石刻史料新編本，台灣新文豐出版公司1985年版。
- 13) 몇 편의 박사 논문에서 최언위가 지은 나말여초 승려의 탐비문을 언급하였는데，즉 鄭東珍 《羅末麗初金石文的詞匯語法專題研究》，華東師範大學2007年度博士論文；井米蘭 《韓國三國末期至高麗初期石刻詞匯研究》，華東師範大學2012年度博士論文；李谷喬 《唐代高僧塔銘研究》，吉林大學2012年度博士論文。

의 변성과 발전·탑비문 찬술 등과 관련해서 모두 상세한 논술이 있었다. 이러한 논술들은 기본적으로 최언위 및 나말여초 빈공과에 급제하고 사회 대변혁 시기에 처한 지식인의 대응과 무기력함 등의 문제를 망라하고 있다. 단지 일부 구체적인 문제에 대한 각 연구자의 견해가 서로 약간씩 다를 뿐이다. 동시에, 최언위가 승려 탑비명문을 쓴 것 및 탑비의 주인이 입당구법한 것과 관련한 문제에 대해서는 여전히 가일층한 연구와 토론이 필요한 듯하다.

## 2. 최언위 생평 관련 문제와 쟁점

먼저, 최언위가 일찍이 사용했던 몇몇 이름에 관한 문제. 《고려사》권92 및 상술한 《당문습유》권69등의 책에 기록된 바에 의거하면, 최언위는 초명이 신지였다. 그래서 현존하는 문헌 기록을 보면, 나말여초에 최언위·최신지 두 사람이 나오는데, 사실은 모두 최언위를 가리키는 것이다. 이를테면, 상술한 최치원의 두 편의 문장 《견숙위학생수령입조상》과 《주청숙위학생환변상》에서는 곧 그를 ‘최신지’라 명명하였는데, 이 문제에 관해 한중 학계에서는 별다른 이견이 없는 듯하다. 그러나 《전당문》·《해동석금원》·《당문습유》·《조선금석총람(朝鮮金石總覽)》에서도 그렇고, 또한 《한국금석전문(韓國金石全文)》의 편찬자도 그렇고, 모두 ‘최인곤’과 최언위의 관계에 대해서는 진일보한 연구와 토론을 한 것이 보이지 않는다. 정확히 말해서, 상술한 저작들은 최인곤과 최언위를 두 인물로 간주하고 기록하였다. 사실상, 현존하는 《신라국고양조국사교시낭공대사백월서운지탑비명명서(新羅國故兩朝國師教諡朗空大師白月棲雲之塔碑銘並序)》에서는 곧 “문인한림학사수병부시랑집서서원사사자금어대신최인곤봉교찬(門人翰林學士守兵部侍郎執瑞書院事賜紫金魚袋臣崔仁滾奉教撰)”이라고 표제를 달았다. 그리고 《유당신라국사자산흥영선원고교익징효대사보인지탑비명명서(有唐新羅國師子山興寧禪院故教諡澄曉大師寶印之塔碑銘並序)》에서는 곧 ‘조청대부수집사시랑사자금어대신최언위봉교찬(朝請大夫守執事侍郎賜紫金魚袋臣崔彥撫奉教撰)’이라고 표제를 달았다. 그러나 탑비명문 중에서는 오히려 “이제 신물을 올려 정화를 전하나니, 보배로운 그림으로 명을 받고, 그 선지(先志)를 계승하여 장차 후대에 보이고자 합니다. 신에게 명하여 숭고하고 성대한 공업을 귀감이 되게 드날리고자 하시나, 저 인곤은 문재가 아름답지 못하고 배움은 길을 잃어 부끄러울 따름입니다. 등과하고자 하는 마음은 비록 절실하나, 절구질하여 손을 다치는 것을 근심하는 바입니다. 바라노니, 붓을 억지로 놀려 국주의 은혜를 영원히 □하고자 하니, 반드시 □언을 두 손을 맞잡고 절하여 문인(門人)들의 뜻을 위로하고자 합니다.”라고 기록되어 있다.

다시 말해서, 탑비문의 작자를 최언위라고 표제하였지만, 문장 속에서는 또 이름을 최인곤이라고 자칭하였다. 그렇다면 이러한 차이를 어떻게 해석해야 하는가? 이것에 대해 자세히 살펴보면, 20년대 일본 학자 스가노 긴파치[菅野銀八]가 처음으로 이 문제에 대해 연구 토론하면서<sup>14)</sup> 최인곤과 최언위가 당연히 동일인물이라고 주장하였지만, 이 견해는 오히려 학계의 관심을 충분하게 이끌어내지 못했다. 현재까지 한국 학자 이현숙만이 상술한 논문 중에서 일본 학자의 관점에 동의할 뿐, 김영미의 논문에서는 이름이 상이한 두 인물을 동일한 인물로

14) (日) 菅野銀八 《論新羅興寧寺澄曉大師碑의 撰寫者》, 《東洋學報》13-2, 1923.

여기지 않았다. 기존의 각 방면 사료의 기록 및 한일 학자의 논저 논술을 종합해 봤을 때, 필자는 최언위와 최인곤이 웅당 동일 인물에 대한 각기 다른 시기의 다른 이름이라고 본다. 즉 최인곤은 바로 최언위로, 단지 최인곤이라는 이름의 사용이 최언위라는 이름보다 비교적 약간 앞에 사용되었다고 본다. 진일보하여 말하자면, 최언위는 일찍이 각기 다른 시기에 세 개의 이름을 사용하였는데, 차례대로 열거하면 최신지·최인곤·최언위 순이었으며, 단지 현존하는 나말여초 승려 탐비의 석각 중에서 최언위라는 이름의 사용이 비교적 많았을 뿐이었던 것이라고 할 수 있다.

그 다음으로, 최언위의 입당 시기에 관한 문제. 《삼국사기》에는 최언위가 “18세에 당나라로 들어가 유학하였다.”라고 기재되어 있다. 《고려사》권92 《최언위전》에도 또한 “신라 말에, 18세의 나이로 유학하러 당나라에 들어갔다.”고 기재되어 있다. 그러나 상술한 최치원의 《견숙위학생수령입조상》과 《주청숙위학생환변상》 두 편의 장문에서는 최언위가 당에 들어간 시기를 서기 897년이라고 명확하게 가리키고 있는데, 이에 대해, 일본학자 스가노 긴과치와 한국학자 이현숙은 모두 논술하기를,<sup>15)</sup> 최언위는 초명이 신지이며, 《삼국사기》·《고려사》의 기록에 근거하면, 최언위는 서기 944년에 향년 77세로 세상을 떠났으므로, 그의 출생 시기는 당연히 서기 868년이 된다고 주장하였다.<sup>16)</sup> 최치원의 상술한 문장에 근거하면, 최언위는 897년에 당에 들어간 것이지 결코 상술한 사서에 기록되어 있는 것처럼 ‘18세’가 아니며, 이미 30세의 성인의 나이였다. 최언위가 42세에 중국에서 신라로 돌아왔다고 한다면, 당에서 12년 동안 머무른 것이 되고, 빈공과 급제 때 좌주(座主, 試官)는 당대의 예부상서 설정규이다. 이와 같다면, 최언위는 18세에 당에 들어간 게 아닐 뿐만 아니라, 당에 머물렀던 기간 또한 언급된 바와 같이 20여 년이 아니라 12년이다. 그가 신라로 돌아온 때는 당 왕조가 이미 멸망했을 때이다.

셋째, 최언위의 정치성향. 한국학계에서는 최언위의 정치성향에 대해 매우 중시하였는데, 즉 신라와 고려 교체 시기 문인 관료로서의 최언위의 정치성향은 도대체 어떠했는가? 학자들은 현존하는 문헌을 통해, 그 안에서 단서를 찾아내고자 힘썼다. 그러나 《삼국사기》·《고려사》·《고려사절요》 등의 사서를 검토해보면, 그 안에 최언위가 고려에 들어간 시기에 대해 각기 다르게 기재되어 있어, 학자들의 이견을 초래하였다. 《삼국사기》 및 《고려사》의 전기 사료에 근거하면, 최언위는 고려 건국 초에 이미 귀부하였으며, 이를 통해 신라왕조에 대한 그의 태도를 가히 짐작할 수 있을 듯 하다. 그러나 최언위가 고려 태조 왕건 22년(939년)에 지은 《보리사대경대사현기탑명(菩提寺大鏡大師玄機塔銘)》 중에 “이제 타산지석을 마주하여, 미륵이 문장이 높으니, 이는 그 문도들이 매번 상심하고 (그 홀륭함을) 엿볼 수 가 없어 눈물을 떨구며 한탄 한 까닭입니다. 입멸함에 눈물 흘리는 것이 시종 십 여 년이 지났습니다. 신이 근자에 요행히도 요임금의 석자 높이의 섬돌을 방문하였는데, 여전히 동야에 자리하고 있어,

15) 参上述李贤淑发表于《梨花史学研究》总第22辑上的论文。

16) 古人一般计算年岁均为虚岁，杨昭全依据崔彦搆的死亡时间、死亡时年龄，推定崔彦搆生年为公元867年，此推定令人信服。另外，杨先生还依据崔彦搆传记史料记载，认定其十八岁入唐。参杨昭全《中国—朝鲜·韩国文化交流史》(I)，第180页，昆仑出版社2004年版。

쭉뚱불 날리며 바람이 급히 불고, 오래된 계수나무에 서리가 무겁게 내려앉아 있으니, 어찌 □문에서 옥돌 문갑을 받들고, 연우에서 돌무덤에 명문을 새기기를 바라겠습니까. 외람되게 대신 베어내다, 손을 다치는 우려를 남길까 걱정입니다. 사실을 유별하고 역음에, 입을 벌리고 크게 웃는 비난을 감수하고자 합니다. 비록 고실(故實)을 대략 궁구하나, 그 높고 깊음을 헤아릴 수 없습니다. 그러나 부족하나마 이 글을 지어, 겨우 대략적인 내용만 진술하는 바입니다. 붓을 억지로 움직이나, 학문수양이 심히 부끄러울 따름입니다.”라는 말이 있는데, 그 중에서 “신이 근자에 요행히도 요임금의 석자 높이의 섬돌을 방문하였다.”라는 대목은 주목할 만하다.

신라가 고려에 투항한 것은 935년의 일이다. 상술한 문장에서, 최언위가 고려 태조를 알현한 것은 응당 신라가 고려에 투항할 무렵으로, 결코 상술한 사료에서 기록하고 있는 것처럼 그렇지 않음을 알 수 있다. 바로 사료에 기록되어 있다는 연유로, 안정복(安鼎福)<sup>17)</sup>부터 김철준(金哲峻)<sup>18)</sup>까지 모두 《삼국사기》등 사서의 기록에 찬동하여, 최언위가 신라 말에 고려 태조 왕건에게 투신하여 두 임금을 섬기는 데 이르고, 결국에는 신라 왕조의 대립면에 서게 되었다고 주장하였다. 그러나 이현숙은 최언위가 쓴 탐비문을 검토하여, 그 안에서 최언위가 때때로 신라를 그리워하고 또 자신을 ‘신라유신(新羅遺臣)’이라고 칭한 기록을 찾아내, 사회대변혁 시기에 지식계층 문인관료로서, 냉혹한 현실에 직면한 그들의 감개와 인지를 반영하고 있다고 주장하였다. 장보경 또한 비슷한 견해를 보인다.

요컨대, 나말여초 사회 대변혁의 조류 속에서, 지식계층에게 큰 파급이 미쳤을 것이고 그들은 열악한 환경 아래에서 자신의 선택을 하도록 요구 받았을 것이라는 것은 의심의 여지가 없다. 그들의 선택이 적합했는지의 여부에 대해서는, 필자는 우리들의 그 어떠한 평가도 그리 중시할 것이 못 되는 듯하다고 본다.

넷째, 최언위와 최치원은 친척관계인가. 모든 사람이 다 알고 있듯이, 최치원이 지은 《유당신라국고양조국사교익대낭혜화상백월보광지탐비명병서》는, 비석에 주필로 글씨를 쓴 자가 ‘중제조청대부전수집사랑사자금어대신최인곤(從弟朝請大夫前守執事郎賜紫金魚袋臣崔仁滾)’이라고 되어 있는데, 즉 최인곤이 신라왕의 교명을 받들어, 최치원과 공동으로 탐비문을 짓고 비석에 글씨를 쓴 것이다. 문제는 최인곤, 즉 최언위가 최치원의 종제(從弟)인가 하는 것이다. 이에 대해, 일본학자 스가노 긴파치가 최인곤을 최치원의 종제라고 해석한 후부터, 한국학자 이기백(李基白)·이우성(李佑成)의 논저 중에서도 이 견해를 채택하였다. 김영미의 논문 중에서는 최언위는 응당 최치원의 종제이며, 물론 최치원에게는 또한 명의 최서원(崔栖遠)이라는 종제가 있었다고 제기하였다.<sup>19)</sup> 그 밖에, 일반적인 해석에 따르면, ‘종제’는 곧 ‘당제(堂弟)’이며, 최언위를 최치원의 종제로 간주하는 것은, 적어도 성씨로 봤을 때 어떤 문제도 없는 듯하다.<sup>20)</sup> 그러나 최영성(崔英成)의 《주해서산비명(注解四山碑銘)》 및 한국고대사학회 편찬의 《역주

17) 安鼎福(1712-1791), 朝鮮后期著名政治家和历史学家, 著有编年体史书《东史纲目》一书。

18) 金哲峻, 韩国首尔大学国史学科已故教授, 专攻韩国史, 著有《韩国古代社会研究》(1975)等著作。

19) 3参上述金英美发表于《史学研究》总第50辑上的论文。第143页。

20) 호국(胡戟)·영신강(榮新江)이 편찬한 《대당서시박물관장묘지(大唐西市博物馆藏墓志)》에 “유당고은청광록대부광록경증연주도독금부군묘지명병서(有唐故銀青光祿大夫光祿卿贈兗州都督金府君墓誌銘并序)” 묘지명문이 수록되어

한국고대금석문(譯注韓國古代金石文)》중에서는 상술한 관점에 중대한 문제점이 있으며, 최언위는 마땅히 탐비명문의 주인 낭혜화상(朗慧和尚) 무염(無染)의 종제라고 여겼다. 그러나 또 다른 각도에서 살펴보면, 낭혜화상 무염과 최언위의 연령은 68살 차이가 나며, 그러한 즉 두 사람 사이가 삼대(三代)이상 차이가 나므로, 어떻게 이 문제를 해석할 것인가? 이에 대해, 이 현숙은 허흥식(許興植)이 편찬한 《한국금석전문(韓國金石全文)》중의 금석 사료를 인용하고, 왕실 귀족들이 다처(多妻)였던 까닭에 자제간의 연령 차이가 매우 큰 것은 결코 드문 일이 아니었다는 등, 상응하는 해석을 내놓으면서, 최언위와 낭혜화상의 이러한 연령 차이는 마땅히 이해 가능한 범위 내에 있다고 주장하였다.<sup>21)</sup>

어쨌든 간에, 상술한 두 가지 논점의 차이는 ‘종제’에 대한 해석에 달려 있다. 만약 최언위가 낭혜화상의 종제라고 본다면, 낭혜 무염의 성씨가 김이고 최언위는 의심할 여지없이 성씨가 최씨이니, 그렇다면 여기에서 종제는 바로 단지 ‘표제’로 해석될 수 있다. 그러나 현존하는 자료를 통해 살펴봤을 때, ‘종제’가 즉 ‘표제’라는 것은 매우 납득하기 어렵다. 다시 말해서, 후자의 관점은 잘못된 부분이 있는 듯하다.

최언위가 당나라에서 신라로 돌아올 때 까지 20여 년 동안 어떻게 지냈는가에 관해서는, 그가 지은 수 십 편의 승려 탐비문을 제외하고는, 현존하는 한중 문헌사료에 더 이상의 언급이 없기 때문에 이에 대해 알 길이 없다. 또한 고려 왕조로 들어선 후, 최언위 관련 기록 역시 많지 않다. 그러나 최언위의 아들 몇 명이 고려 초에 오히려 명성이 높았었기에, 현존하는 최언위의 전기 자료는 대부분 그 아들들에 관한 기록과 서로 밀접하게 관련되어 있다.

## II. 최언위의 탐비명문 찬술과 나말여초 실크로드 구법승

### 1. 최언위가 찬술한 나말여초 탐비에서 언급한 고승대덕

위에서 서술한 바와 같이, 최언위라는 이름 전에 또한 일찍이 최신지·최인곤으로 명명되었는데, 이것은 이미 학계에서 공인된 바이다. 그러므로 최언위가 쓴 승려 탐비명문을 연구 토론하면서, 각기 다른 시기 그에 대한 명명을 ‘최언위’로 통일하여 논해도 무방할 듯 하다.

우선, 《전당문》·《해동금석원》·《당문습유》·《조선금석총람》·《한국금석전문》등 책에 수록되어 있는 나말여초의 탐비문을 종합해보면, 최언위가 쓴 탐비는 아래와 같다.

《전당문》권1000에는 최인곤이 지었다고 서명되어 있는 ‘신라국고양조국사교익낭공대사백월서운지탐비명’이 수록되어 있다. 《당문습유》에는 최언위가 지었다고 서명되어 있는 탐비명문 5건이 수록되어 있다. 그 중 권69에는 ‘유당고려국해주수미산광조사교교시진철선사보월승공지탐비명(有唐高麗國海州須彌山廣照寺故教諡眞澈禪師寶月乘空之塔碑銘)’·‘유진고려중원부고개천산정토사교시범경대사자등지탐비명병서(有晉高麗中原府故開天山淨土寺教諡法鏡大師慈燈

있는데, 묘지의 주인을 ‘신라왕(新羅王) 중형(從兄)’ 김일성(金日晟)이라고 하였다. 이를 하나의 범례로 삼을 수 있다. 《新公布的在唐新羅人金日晟墓志考析》, 《唐史論叢》總第17輯, 陝西師範大學出版社2013年版。

21) 參上述李賢淑發表於《梨花史學研究》總第22輯上的論文, 第19頁。

之塔碑銘並序)’·‘고려국미지산보리사고교시대경대사원기지탑비명병서(高麗國彌智山菩提寺故教諭大鏡大師元機之塔碑銘並序)’ 세 건이 수록되어 있다. 《당문습유》 권70에는 ‘고려국명주보현산지장선원고국사낭원대사오진지탑비명(高麗國溟州普賢山地藏禪院故國師朗圓大師悟眞之塔碑銘)’·‘진고려선각대사편광지영탑비(晉高麗先覺大師遍光之靈塔碑)’ 두 건이 수록되어 있다. 《해동금석원》 권2에 최언위가 비석에 전각했다고 서명되어 있는 ‘유당신라국고국사익진경대사보월릉공지탑비명병서(有唐新羅國故國師謚真鏡大師寶月凌空之塔碑銘並序)’가 수록되어 있고, 권3에는 최언위가 지었다고 서명되어 있는 ‘진고려흥법사진공대사충담탑비명(晉高麗興法寺眞空大師忠湛塔碑銘)’이 수록되어 있다.

상술한 금석비각집에 수집되어있는 탑비명문을 종합해보면, 최언위가 찬술하거나 혹은 서단(書丹)·찬액(撰額)한 것이 모두 13건이다. 그 구체적인 리스트는 아래와 같다.

塔碑銘作者	撰寫, 立碑時間	僧侶名諱	書丹, 撰額	碑銘名稱
崔仁滾	天祐年間, 顯德元年	朗空大師行寂	釋端目集金生字	太子寺朗空大師白月栖雲塔碑
崔致遠	真聖女王在位期間	朗慧和尚無染	崔仁滾	大朗慧和尚白月葆光之塔碑銘
門下僧幸期	景明王八年(924)	真鏡大師審希	崔仁滾撰額	鳳林寺真鏡大師寶月凌空塔碑
崔彥搆	景明王八年(924)	澄曉大師折中 <sup>22)</sup>	崔潤撰額	興寧寺澄曉大師寶印塔碑
崔彥搆	天福二年(937)	真澈大師利嚴	李奂相書丹, 撰額	廣照寺真澈大師寶月乘空塔碑
崔彥搆	天福四年(939)	大鏡大師玄機	李恒樞書丹	菩提寺大鏡大師玄機塔碑
推定崔彥搆代筆	高麗太祖23年(940)	真空大師忠湛	崔光胤集唐太宗字	興法寺真空大師忠湛塔銘
崔彥搆	高麗太祖23年	朗圓大師開清	仇足達書丹	地藏禪師朗圓大師悟眞塔碑
推定崔彥搆	天福六年(941)	慈寂禪師洪俊	門下僧口裕集字	鏡清禪院慈寂禪師凌雲塔碑
崔彥搆	太祖26年(943)	法鏡大師元暉		開天山淨土寺法鏡大師慈燈之塔碑銘
崔彥搆	惠宗元年(944)	法鏡大師慶猷		
崔彥搆	定宗元年	先覺大師迴微		無為寺先覺大師遍光塔碑

위 표에 나열된 12건 외에, 한국 학계에서는 일반적으로 최언위가 짓거나, 혹은 서단(書丹)·제액(題額)에 참여한 탑비명문으로 또한 ‘서운사요오화상진원탑비(瑞雲寺了悟和尚眞原塔碑)’가 있어, 모두 13건이라고 보고 있는데, 그 중 3건은 추정에 속한다. 즉 나말여초 중원 왕조로 들어가 명성이 높았던 구법 고승대덕으로 행적(行寂)·무염·심희(審希)·절중(折中)·이엄(利嚴)·여엄(麗嚴)·충담(忠湛)·개청(開淸)·홍준(洪俊)·원휘(元暉)·경유(慶猷)·형미(迴微)·순지(順之) 등 13여 명이 있다.

## 2. 서쪽으로 가서 구법한 고승대덕과 고대 한중 해상 실크로드

22) 參拜根興 《新羅興寧寺澄曉大師(826-900)年譜》，《韓國研究》總第10輯，國際文化出版公司2010年版。

실크로드와 서로 관련시켜 신라 구법승을 언급하면서, 정도의 차이는 있지만 학자들은 의정화상의 《대당서역구법고승전(大唐西域求法高僧傳)》에서 소급한 신라 해륜법사·현각법사·아리야발마법사와 현태·구본, 그리고 이름이 전하지 않는 두 명의 신라 승려 및 《왕오천축국전(往五天竺國傳)》을 쓴 혜초<sup>23)</sup>에 주목하였다. 이는 크게 비난 할 것이 없는 사실이다. 그러나 나말여초에 당으로 들어간 승려들의 구법 활동은 불교의 한국화 과정에 아마도 결정적인 역할을 하고 조선반도 불교 선종 구문의 발전에 중요한 작용을 했을 것이다. 최치원이 지은 진감·무염선사의 탐비명문 중에서 언급한 도의·홍척·법랑 등의 입당구법승의 공헌은<sup>24)</sup> 여기서 불필요하게 논술하지 않겠다.

여기서는 단지 문헌학사 최언위가 짓고 서단(書丹)한 고승 탐비명문을 통하여, 나말여초 서쪽으로 가서 구법한 고승이 중원 왕조로 가던 경로를 추술하고, 그로부터 사람들이 알지 못했던 것을 살펴보겠다. 탐비명문에 근거하여 비교 분석을 해도 무방할 듯하다.

행적(行寂): “마침내 함통(咸通) 11년, 당나라에 비조사(備朝使)로 가는 김진영(金縑榮)공을 만나 (당나라의 경사 장안을 함모하는) 서소지심(西笑之心)을 자세히 말하였다. 김공은 그의 정성이 지극하고 서로 뜻이 통하자 같이 배를 타고 가는 것을 허락하였다. 얼마 되지 않아, 순조롭게 바다를 건너, 서안(西岸)에 도달하였다. 그 곳에서 천리를 멀다 여기지 않고, 상도(上都)에 이르렀다. 뒤이어 (담당) 관리를 만나 당에 온 사유를 자세히 진술하여, 천자에게 아뢰니, 천자가 칙명(勅命)을 내려 좌가승록(左街僧錄)으로 하여금 보당사(寶堂寺)의 공작왕원(孔雀王院)에 대사를 편안히 모시게 하였다. 대사가 기뻐던 바는 거처가 머무르기에 족하고 승경이 마음을 둘 만 했기 때문이다.”

행적은 비조사 김진영(金縑榮)의 배를 타고 대해를 가로질러 물에 오른 후, 육로로 경사 장안으로 가서는, 당 의종(懿宗)을 접견하였다. 또 후에 다시 오대산으로 가서 문수보살상에 예배하고 성도(成都)에 도달하여 무상대사(無相大師) 영당(影堂)을 참배하고는 남악(南嶽) 형산(衡山)을 등림(登臨)하였다. 중화(中和) 5년(885)에 신라로 돌아왔다.

무염(無染): “장경(長慶) 연간 초에 이르러, 조정사(朝正使, 설날에 천자를 알현하는 사신)로 가게 된 왕자 혼(昕)이 당은포(唐恩浦)에 배를 대었기에, 태워줄 것을 부탁하니 허락하였다. 이윽고 지부산(之罘山) 기슭에 도달하자, 전에는 어려웠던 일이 이제 쉽게 이루어지게 된 것을 돌이켜보고는, 바다의 신 해약(海若)한테 허리 굽혀 두 손을 맞잡고 공손히 절하며 말하길, “큰 과도를 진중히 하고, 풍마(風魔)와 잘 싸우셨습니다”고 하였다. 길을 가다 대흥성(大興城) 남산(南山)의 지상사(至相寺)에 이르러서는 화엄을 설법하는 이를 만나게 되었는데, 부석사에 있을 때 들은 것과 다를 바 없었다.”

23) 参陈景富《中韩佛教交流一千年》，宗教文化出版社1997年版。拜根兴《唐朝与新罗关系史论》，中国社会科学出版社2009年版。

24) 拜根兴、李艳涛《崔致远“四山塔碑铭”撰写旨趣论》，《唐史论丛》总第15辑，陕西师范大学出版社2012年版。

이로부터 무염이 장경 연간 초에 신라 조정사 김흔(金昕)의 사신배를 타고, 당은포에서 출발하여 당나라로 갔는데, 처음 등주에 있는 지부산에 도달했다고 했으니, 사신배가 조선반도 서안을 따라 북상하여, 요동 반도에 도달한 후, 서쪽으로 가 등주에 도달하였고, 등주에서 육로로 당나라 경사 장안에 도달하였다고 추정할 수 있다. 그 후, 무염은 잇달아 장안 종남산 지상사에서 수행하고, 불광사(佛光寺)에서 여만화상(如滿和尚)에게 문도(問道)하였으며, 마고사(麻姑寺) 보철화상(寶澈和尚)을 배알하였고, 또 분수(汾水)를 건너고 곽산(嶠山)을 올랐는데, 고달프고 험난함을 가리지 않았다. 회창 말년 당 무종이 훼손(毀佛) 할 때 신라로 돌아왔다.

이엄(利嚴): “건영(乾寧) 3년, 우연히 입절사(入浙使) 최예희(崔藝熙)를 만나, 대부가 바야흐로 서쪽으로 배를 띄워, 발걸음을 땀내며 서쪽으로 갔는데, 구름처럼 부푼 돛을 높이 걸고 눈보라 같은 물결을 가르며 빠르게 앞으로 나아가니, 수일이 걸리지 않아, 은강에 도착할 수 있었다.”

안(按): 은강은 사명산(四明山) 동쪽 기슭에 있는데, 당대 명주(지금의 Ningbo) 관할에 속한다. 이엄선사는 건영 3년(896)에 입절사 최예희의 사신배를 타고 동해를 건너 영파에 도달하여, 운거 도웅 대사를 배알하였다. 그 후 수 년 동안, 진철대사[즉 이엄]는 또 영남의 하북과 호외(湖外)의 강서를 순례하고, 북으로는 항산(恒山)과 대산(岱山)을 유람하고 남으로는 형산(衡山)과 형산(廬山)에 이르렀다. 천우(天祐) 8년(911)에 이르러 비로소 배를 타고 신라로 돌아왔다.

원휘(元暉): “천우(天祐) 3년 홀로 바다를 따라 가서, 얼마 후[오래지 않아] 뗏목을 타고 가는 이를 만나, 함께 서쪽으로 가기를 청하였다. 이리하여 배를 얻어 타고 큰 바다를 넘어 피안에 도달하여, 구불구불 이어진 길로 서쪽으로 가니, 길을 가는 것이 더디었다. 동양에서 출발하여 팽택을 거쳐 마침내 구봉산 아래에 이르러, 삼가 도건대사를 알현하였다.”

천우 3년은 즉 서기 906년으로, 당나라가 멸망하기 바로 일 년 전이다. 원휘가 당나라에 도달하고 나서, “동양에서 출발하여 팽택을 거쳤다”는 말을 통해 살펴보면, 원휘화상은 마땅히 영파에서 상륙한 것이다. 그런 후에 오봉산으로 나아가 도건대사를 배알하고, 다시 광동·호남·유연·사천으로 가서 구법 순례하였다. 동광(同光) 2년(924) 신라로 돌아왔다.

여엄(麗嚴): “대사는 스승을 섬기는 것이 정성스러웠으며, 여러 해 동안 마음속에 늘 간직하여 잠시도 잊지 아니하였다. 이로 말미암아 수주(守株)의 뜻을 던져 버리고, 연목(緣木)의 마음을 버리고는, 작은 병을 들고 산을 내려왔다. 그 서해를 따라 가다 배를 타고 가는 객을



우연히 만나, 기식(寄食)하여 서쪽으로 갔다. 큰 바다를 빠르게 달려서, 이주(夷洲)의 물결을 진중(珍重)히 하고, 우혈(禹穴)의 안개 속으로 곧장 돌진하였다. 이제 강기슭으로 올라가, 홍부(洪府)에 머물고 나서, 길을 떠나 서쪽으로 가서, 운거대사(雲居大師)를 예견(禮見)하였다.”

안(按): 여엄은 광계(光啓) 3년(887) 이후 당나라로 나아갔는데, 아마도 영파 일대에서 상륙하였던 것 같다. 왜냐하면 위의 인용문에 “이주(夷洲)의 물결을 진중히 하며, 곧장 우혈의 안개 속으로 돌진하였다.”라는 구절이 있는데, 그 중의 ‘禹穴’은 응당 절강성 소흥시 동남쪽 6킬로미터에 있는 회계산 기슭에 있으므로, 절강 연해에서 상륙해야만 비로소 소흥 회계산을 지나게 되기 때문이다. 여엄선사는 천우 6년(909)에 신라로 돌아왔다.

최언위가 지은, 혹은 학자들이 최언위가 지었다고 추정하는 13건의 승려 탐비명문 중에, 일찍이 서쪽 중원 왕조로 가서 구법 순례한 승려로는 행적·무엄·이엄·여엄·원휘·경유 6명의 승려가 있으며, 홍준·개창·절중 등의 인물은 각종 이유로 인해 서쪽으로 가 구법하지 않았다.

위 문장의 분석을 종합해 보면, 당말 오대에 당시 신라 서해안에서 출발하여 중국 대륙으로 가는 노선은, 적어도 일반적인 구법승려의 행정(行程)을 통해 살펴보면, 절강 영파 및 그 연해 일대에서 상륙하는 것이 다수를 차지한다. 이는 또한 당말 오대 조선반도 - 중국 대륙 간 여행 왕래의 주요 노선과 일치하는 것 같다. 사료의 기록과 기존의 연구를 통해 살펴보면, 구법승려들은 조선반도 서해안에서 출발하여 중국 대륙의 절강 연해에 도달하여 상륙하는 것을 선택하였는데, 이 노선은 당시 매우 빈번하고 활발하였기 때문에, 비록 불시에 해난(海難)이 발생한다 해도, 또한 북로, 즉 조선반도 서해안을 따라 북상하여 요동반도 남쪽에 이르러 서쪽으로 가서, 마오다오 군도(廟島群島)를 지나, 등주에 도달하여 상륙할 수 있었다. 당나라 사람 가탐은 신라와 일본으로 가는 해상 노선 모두에 대해 논술한 것이 있는데,<sup>25)</sup> 일본 사람 원인(圓仁) 또한 언급한 것이 있다.<sup>26)</sup> 이러한 후인들에 의해 종종 언급된 해상 실크로드는 당대 한중 문화교류의 중요한 근거가 되었다. 최언위 붓 아래의 이러한 불교 고승대덕에 이르게 되면, 그들은 해상 실크로드를 따라 중토에 도착하고 나서, 다시 산을 넘고 고개를 넘어

25) 《新唐書》卷43下《地理志》載：“登州东北海行，过大谢岛、龟欬岛、末岛、乌湖岛三百里。北渡乌湖海，至马石山东之都里镇二百里。东傍海隅，过青泥浦、桃花浦、杏花浦、石人汪、骆驼湾、乌骨江八百里。乃南傍海隅，过乌牧岛、溟江口、椒岛，得新罗西北之长口镇。又过秦王石桥、麻田岛、古寺岛、得物岛，千里至鸭绿江唐恩浦口。乃东南陆行，七百里至新罗王城”。

등주에서 동북쪽 바닷길로, 대사도, 구흠도, 말도, 오호도 삼 백 리를 지난다. 다시 북으로 오호해를 건너, 마석산 동쪽의 도리진 이 백 리에 이른다. 다시 또 동쪽으로 해변을 곁에 두고, 청니포, 도화포, 행화포, 석인왕, 낙타만, 오골강 팔 백 리를 지난다. 마침내 남쪽으로 해변을 곁에 두고 오목도, 패강구, 초도를 지나, 신라 서북쪽의 장구진에 이르게 된다. 여기서 다시 진왕석교, 마전도, 고사도, 득물도를 지나, 천리를 가면 압록강 당은포구에 이르게 된다. 동남쪽으로 육로로 칠 백 리를 가면 신라 왕성에 이르게 된다.

26) (日) 圓仁著, 白化文等校注《入唐求法巡礼行记》卷1載云: “按旧例, 自明州进发之船, 吹着新罗境。又从扬子江进发之船, 又着新罗”; 同卷又載曰: “登州牟平县唐阳陶村之南边, 去县百六十里, 去州三百里, 从此东有新罗国。得好风两三日得到新罗”, 石家庄花山文艺出版社1992年版。

“구례에 따르면, 명주에서 출발하는 배는 바람을 타고 신라 지경에 도착한다. 또 양자강에서 출발한 배도 또 신라에 도착한다.” 동권에 또 기재되어 있길, “등주 모평현 당양도촌의 남쪽으로, 모평현에서 160리 떨어져 있고, 등주에서 300리 떨어져 있는데 이로부터 동쪽에 신라국이 있다. 바람이 좋으면 이삼일이면 신라에 도착할 수 있다.”

구법순례하였다. 강철같은 의지로 그들의 불교 인생의 휘황찬란함을 실현하였다.<sup>27)</sup> 비록 이러한 승려 탐비명문의 저작이, 최언위가 조선반도의 다른 시기의 최고 통치자의 교지를 받고, 고승대덕 제자들이 제공한 승려의 생평 이력에 근거하여, 승려들의 기세가 웅장하고 노도와 같은 인생 역정을 쓴 것이기는 하지만, 그러나 최언위 본인 및 그 나말여초 지식계층의 저명 인사들 역시 대부분 또한 일찍이 바다를 건너 당나라의 두 경사에 도달하여 마침내는 빈공과에 급제하여, 승려들과 비슷한 인생 역정을 지냈기에, 그가 이러한 승려의 탐비명문을 짓는 것은 식은 죽 먹기였다. 그리하여 후대에 생생한 불교 인물 형상 하나하나를 펼쳐 보여주고, 고대 한중불교문화교류의 상황과 중국식 불교가 신라불교의 구산 불교 형성에 끼친 영향력을 뚜렷하게 보여 줄 뿐만 아니라, 그들이 동란 시기 국가에 기여한 공헌에 대해 속속들이 알고 있어 막힘이 없이 써낼 수 있었다.

### 3. 조선 반도와 중원 왕조 간의 해상 실크로드

모두가 다 알고 있듯이, 당의 도성 장안은 실크로드의 기점이라는 것은 주류 학설계의 공인을 받았다. 비록 중국 하남 낙양의 학자들이 낙양 또한 실크로드의 기점 중 하나라는 견해를 주장하지만, 거시적이고 총체적인 각도에서 봤을 때, 한대와 당대의 도성 장안은 실크로드의 기점으로서 시간의 검증을 이겨낼 수 있었던 것이다. 비록 이와 같다 해도, 그렇다면 양주성도 등과 같은 당대 지방도시 및 이를테면 신라 경주·일본의 동도 奈良 등지에 대해 그들이 실크로드에서 갖는 지위를 어떻게 확정할 것인가, 이러한 것들은 모두 학설계가 진지하게 연구 토론할 가치가 있는 문제이다.

낙양이 짧은 시간 동안 도성으로서의 요소를 갖고 있었다는 요인을 제외하고서라도, 어떤 특정 시기에 실크로드의 기점으로서 마땅히 인정해 줘야 한다. 단지 일부 학자들은 양주가 실크로드의 기점이라는 설을 제기하였는데,……, 도대체 어떻게 이 문제를 다루어야 하는지는 학계가 깊이 생각해 볼만 하다. 한국 경상북도는 근래에 힘써 신라 천년 고도 경주가 해상 실크로드의 기점이었다는 것을 논증하고 있는데, 이는 근 몇 년 동안 중국 국내외 학설계에서 실크로드 관련 연구의 신동향이다. 이러한 문제에 관해, 필자는 마땅히 아래의 몇 가지 점을 주의해야 한다고 본다.

첫째, 학계의 실크로드에 대한 이해는 발전 변화 과정이 있는데, 독일사람 李希托芬가 우선적으로 ‘실크로드’라는 명칭을 제기하면서부터 또 그것을 ‘해상 실크로드’의 개념으로 확대시키고, 상세기 중기 이후에, 예를 들면 초원실크로드·사막실크로드 등의 개념 또한 상응하여 제기되고, 연구가 심도 깊어지면서 마치 사람들이 흥미진진하게 이야기하는 이 길 위에서, 비단 무역 운송의 수량 내지는 비단 무역이 있었는지는 오히려 중요하지 않게 되었다. 이는 마땅히 연구자들이 주목해야 할 부분이다.

둘째, 중국 역대 왕조와 조선 반도·일본의 왕래는 마치 오히려 李希托芬이 최초로 고안한 개념 범주 내에 포함되어 있지 않은 듯하다. 해상 실크로드 관련 문제 연구가 심도 깊어짐에

27) 参拜根兴 《入唐求法：铸造新罗僧侣佛教人生的辉煌》，《陕西师范大学学报》2008年第3期。

따라, 연구자들에게 익숙하고, 동아시아 조선반도·일본·중국 대륙을 연결하던 이 해륙 통로는 점차로 일반적인 실크로드의 범주 내에 합쳐지면서, 실크로드의 연구 영역을 더욱 광범위하게 만들었다. 예를 들어, 손진기(孫進己) 선생처럼 곧 중국 대륙을 둘러싸고 있는 실크로드를 네 개의 노선으로 총괄하였는데, 즉 광주 서양도·천주 남양도·명주 동양도·등주 조일도가 그것이다.<sup>28)</sup> 본고에서는 최언위 붓 아래의 고승대덕이 대륙과 조선 반도 간을 왕래하던 길을 언급하였는데, 이 길은 바로 손선생이 상술한 논문에서 언급한 동양도와 조일도이다.

셋째, 중국 대륙과 조선반도를 왕래하는 길은 위험한 상황이 연이어 일어나는 해상 여정이 있었고, 또 산천하류를 넘고 넘는 끝없는 육상 여정이 있었다. 웅당 실크로드와 해상 실크로드 양자 간에 걸쳐, 공동으로 동아시아 문명상호교류를 유지하는 중임을 지고 있다고 할 수 있다. 그러나 학계에서 인정하고 있는 실크로드는 일찍이 어떤 지방에서 출발하여 또 다른 어느 한 곳에 이르거나, 혹은 이 지방이 구체적으로 어떤 평범하지 않은 특징을 가지고 있는지가 아니라, 곧 이 곳이 바로 일반적인 개념의 실크로드 혹은 해상 실크로드의 기점이라고 인정할 수 있느냐 하는 것이며, 학술연구로서 마땅히 신중하게 이 문제를 다루어야 한다. 정확한 방법은 마땅히 이 지역이 동서 교통 무역 혹은 경제 발전의 기점이나 중심 지역인지, 경제 문화 혹은 기타 측면의 원인 때문에 사람으로 하여금 저항할 수 없는 흡인력과 구심력을 갖추고 있고<sup>29)</sup> 각 지역 다른 국가의 인사들이 오도록 매료시킬 수 있는지 여부이다. 이를 테면 전체 당대에서 당의 도성 장안은 바로 상술한 모든 조건을 갖추고 있었고, 게다가 실크로드의 중요한 기점으로서 이미 학술계의 인정을 얻었으므로 더 이상의 논증이 불필요하다. 어떤 지방은 모 특정 지구의 정치 경제 중심으로서, 해상 실크로드 혹은 실크로드 상에서 일정한 역할을 맡은 적이 있는 지에 대해서는, 이는 웅당 별도로 논해야 한다. 그러나 무분별적인 확대로 실세 상황과 괴리가 큰 평가를 하는 것은 학술 연구의 규범과 진지함에 영향을 미치므로 피해야 한다.

넷째, 신라와 당조를 왕래하던 유학생·상인·사자였던지 아니면 또 생명의 안위를 돌보지 않고 중토로 와서 구법순례한 고승대덕이던지를 막론하고, 그들은 확실히 신라 도성 경주에서 출발하였는데, 동아시아 각국 실크로드의 의미를 충실히 하는데 지대한 공헌을 하였다. 또 7세기 중엽 7차례 당과 신라 사이를 오간 신라 왕자 김인문(金仁問)<sup>30)</sup> 및 신라에서 명성을 떨치던 고승 자장의상, 8세기의 혜초·무상·김교 등은 언급하지 않겠다. 그리고 최언위 붓 아래에서 나온, 당조신라 두 정권이 내리막길을 걷던 좋지 못한 상황 하에서, 먼 길을 마다하지 않고 구법순례하고 신라로 돌아온 이러한 고승들은 신라 구산 선문의 발전에 공헌을 했을 뿐만 아니라, 또한 신라 및 뒤이은 고려 통치자에게 중시를 받았다. 바로 이러한 해상으로부터 육지에 이르는 노고를 마다하지 않고 중국 대륙과 조선 반도를 오가던 승려 및 자신의 광영과 몽상을 실현하기 위해 빈공과 급제를 추구하던 실현한 역외 학자들의 강력한 문화 구심력

28) 孫進己《對海上絲綢之路研究的幾點拙見》，收入《寧波與海上絲路國際學術會議論文集》，寧波市廣播電視局出版社2005年版。

29) 參嚴耕望《新羅的留唐學生與僧徒》，《唐史研究叢稿》第425-481頁，香港新亞研究所1969年版。

30) 參拜根興《金仁問研究中的幾個問題》，《海交史研究》2003年第2期；《唐朝與新羅關係研究二題：以西安周邊的》，《當代韓國》2011年第3期。

은, 그들을 대륙 왕조에 도달하도록 이끌어, 실크로드와 해상 실크로드가 내포하고 있는 의미를 풍부히 하고 확대시켰으며, 이 시기 중한 문화 교류에 중요한 공헌을 하였다. 경주에서 출발하여 장안에 이르는 실크로드를 우리의 통상적인 관념의 실크로드의 지선으로서 고려할 수 있는지, 이러한 승려 탐비명문 신라와 당나라를 잘 체현해 낼 수 있는지, 이 전후로 중원 왕조와 조선반도 간의 우호적인 왕래를 체현할 수 있는 지 등의 문제들은 상당히 창조적이고 새로운 것들이다. 게다가 의의가 매우 큰 문제이므로, 이에 대한 한중 학계의 객관적이고 설득력 있는 연구와 토론이 있기를 기대한다.

요컨대, 최언위의 붓 아래에서 이리저리 움직이고, 실크로드를 오가던 신라 고승대덕들은 그들이 배운 경전 및 강력한 행동력을 이용하여 나말여초 조선반도 정권 통치자의 환영을 받아, 국사로 추존되었을 뿐만 아니라, 사후에도 영예를 누렸다. 우리는 마땅히 최치원·최언위를 대표로 하는 빈공과 급제 문헌학사에게, 그들의 훌륭한 문장이 후대로 하여금 이러한 국내외에 명성을 떨친, 굳건한 신념과 의지를 갖춘 승려대덕의 훌륭한 품성을 알게 해 주고, 더 나아가 이 시기 해상 실크로드인 동양도·조일도 상에서 기운을 떨쳐 찬란하고 진기한 꽃을 이룬 것에 대해 감사해야 한다.

## 결 어

본고는 우선 학계의 기존 연구를 기초로 하여, 나말여초의 유명한 문헌학사 최언위의 생평 관련 문제에 대해 상응하는 연구 토론을 진행하였다. 그 다음으로, 최언위가 지은 승려 탐비명문을 통해 그 안에서 기술하고 있는 무염·행적·여엄·이엄·원휘·경유 등의 승려에 대해 논술하고, 그들이 오가던 실크로드의 험난한 노정과 구법 순례한 회열 및 돌아온 후 받은 존숭과 추대에 대해 논술하였다. 또한 실크로드와 해상 실크로드 관련 문제를 연구 토론하였다. 한중 학계의 부단한 노력을 통해, 나말여초 문헌학사 최언위 관련 문제 및 이 시기에 모습을 드러낸 금석탐비명문문헌의 연구에 대해 더욱 심도 깊은 연구와 토론이 이루어지고, 고대 한중 불교문화교류 연구를 한층 더 촉진 시킬 수 있으리라 믿는다.

---

## 新疆佛寺遗址考古发掘新收获

### 一焉耆七个星佛寺遗址

冉万里 | 西北大学 教授

---

七个星佛寺遗址，位于新疆维吾尔自治区巴音郭楞州焉耆回族自治县七个星镇西南9公里处，东北距焉耆县22.5公里，西南距库尔勒市25公里。地理坐标为东经86°21'32"，北纬41°56'10"。海拔高度1060米。佛寺遗址修建在霍拉山山前低矮的山梁和坡地间，由地面寺院建筑和石窟两部分组成。地面寺院遗址以中部的一道东西向泉沟为界分为南北两大部分，整个佛寺遗址南北长350米，东西宽190米，总面积40300平方米。石窟现存11个，位于地面寺院北部低矮的山梁上。

七个星佛寺遗址又称为“明屋”，“千间房”，“锡克沁”等。现名七个星，源于蒙古语。清乾隆三十六年，蒙古族土尔扈特部东归后在今新疆的焉耆，和静定居，蒙古语称此地为“希格幸”或“锡克沁”，后来演变为“七个星”。

七个星佛寺遗址始建于晋，兴盛于唐，宋元时期衰落。从对遗址的发掘来看，该遗址最后毁于大火。在20世纪初，西方探险家纷纷来到这里，对该遗址进行调查与发掘。如俄国人奥登堡、英国人斯坦因、德国人勒科克和格伦威德尔等对该佛寺遗址进行了发掘，将大量精美佛教雕塑品运到国外，主要收藏于俄罗斯国立艾米尔塔什博物馆，英国大英博物馆，德国柏林印度艺术博物馆。1928年和1958年，中国学者黄文弼对该遗址进行了发掘。在以往的发掘中，出土了许多彩绘木雕，泥塑菩萨坐像，浮雕人物群像，石膏范模，婆罗迷文书，唐代钱币等。1978年自治区博物馆李征等人在七个星遗址调查时，发现了44页用吐火罗文书写的《弥勒会见记》剧本残页。

2012年9至10月，新疆维吾尔自治区文物保护工程中心对其进行了发掘，出土有残佛像，木构件，舍利盒等重要遗物。2013年4月开始，西北大学文化遗产学院对该寺进行发掘，清理规模不等的佛殿30余座，出土了一批重要文物，包括残佛像，木构件，钱币等。

总之，七个星佛寺遗址地处古丝绸之路北道，是佛教文化东传的一个重要枢纽，也是焉耆国的佛教中心。晋唐时期为其发展的繁荣时期，表现出了印度佛教东传以及中原佛教西渐的发展过程。洞窟形制大致与克孜尔一期洞窟相似。壁画比较精美，佛像造型丰满和祥，具有犍陀罗和中原风格。





2013년 08월 14일 ~ 20일

現地 調査 資料

第1日 8月14日 수요일	仁 川 西 安 仙游寺 西 安	집합시간 KE 807 전용차량	06:30 08:30 10:40	오전6시반 인천공항3층 4번 출입구 안쪽 출국수속후 인천공항 출발 서안국제공항 도착, 입국수속 선유사 이동(2시간 소요) 신라 혜초스님이 기우제를 지낸 곳 ▶선유사 법왕탑 서안 이동(2시간 소요) 석식 및 호텔투숙 호텔 西安阿房宫维景国际大酒店
第2日 8月15日 목요일	西 安	전용차량		*學術會議 - 陝西師範大學 호텔 西安阿房宫维景国际大酒店
第3日 8月16日 금요일	西 安	전용차량		*學術會議 - 陝西師範大學 ▶墓誌銘博物館 답사 시간이 되면 ▶서안(대안탐, 비림박물관) 답사 호텔 西安阿房宫维景国际大酒店
第4日 8月17日 토요일	西 安 固 原	전용차량		조식 후 서안출발, 고원도착(400km, 5시간소요), 중식후 ▶固原博物館 관람, 須彌山 이동(55km, 1시간소요) ▶須彌山石窟 관람, 고원 이동 석식 후 호텔투숙 호텔 华祺饭店
第5日 8月18日 일요일	固 原 泾 川 平 凉	전용차량		조식 후 固原 출발, 平凉 이동(1시간), ▶平凉崆峒山旅游区 답사 - 中國道敎의 발생지 泾川县 이동(1시간) ▶南石窟寺 답사 ▶王母宮石窟(佛敎+道敎) 답사 平凉이동, 석식 후 호텔투숙 호텔 广成大酒店
第6日 8月19日 월요일	平 凉 彬 县 西 安			조식 후 庆阳의 北石窟寺로 이동(2시간), ▶北石窟寺 답사, 彬縣 이동 (2시간), ▶彬县 大佛寺石窟 답사 후 서안 이동, 석식 후 호텔투숙 호텔 西安阿房宫维景国际大酒店
第7日 8月20日 화요일	西 安 仁 川	전용차량 KE 808	11:40 15:35	조식후 서안국제공항으로 이동 출국수속 후 서안출발 오후 3시 35분 인천국제공항 도착



第1日 8月14日 星期三	仁 川 西 安 仙游寺 西 安	集合時間 KE 807 專用車輛	06:30 08:30 10:40	上午 6点 30分 仁川空港3层 4号出入口 里面 出國手續後 仁川空港 出發 陝西省省都 西安國際空港 到达 及 入國手續, 仙遊寺 移動(2小時 所需) 新羅 慧超僧人進行 祈雨祭 ▶仙游寺 法王塔 参观后 往西安移動(2小時 所需), 晚餐及酒店住宿  賓館 西安阿房宮維景國際大酒店
第2日 8月15日 星期四	西 安	專用車輛		*學術會議 - 陝西師範大學 中餐 不包含  賓館 西安阿房宮維景國際大酒店
第3日 8月16日 星期五	西 安	專用車輛		*學術會議 - 陝西師範大學, 中餐 不包含 预计下午两点会议结束 ▶墓誌銘博物館 考察 计划 时间充裕的话 ▶西安景点(大雁塔, 碑林) 考察 计划  賓館 西安阿房宮維景國際大酒店
第4日 8月17日 星期六	西 安 固 原	專用車輛		早餐後從西安出發, 到達固原(400km, 5小時, 所需), 中餐後 ▶固原博物館 觀覽, 往須彌山移動(55km, 1個小時) ▶須彌山石窟 考察后 回固原 晚餐及酒店住宿  賓館 華祺飯店
第5日 8月18日 星期天	固 原 涇 川 平 涼	專用車輛		早餐后从固原出发, 往平凉方向移动(1小時), ▶平凉崆峒山旅游区 考察 - 中國道教的發源地 涇川县移动(1小時) ▶南石窟寺 考察 ▶王母宮石窟(佛教+道教) 考察后, 平凉方向移動, 晚餐及酒店住宿  賓館 廣成大酒店
第6日 8月19日 星期一	平 涼 彬 縣 西 安			早餐后往庆阳的北石窟寺 方向移动(2小時), ▶北石窟寺 考察, 往彬縣移動 (2小時), ▶彬縣大佛寺石窟 考察后 到达西安, 晚餐及酒店住宿  賓館 西安阿房宮維景國際大酒店
第7日 8月20日 星期二	西 安 仁 川	專用車輛  KE 808	11:40 15:35	早餐后 西安國際空港移动 出国手续后从西安出发 下午3点 35分 仁川空港到达后解散



## 선유사와 혜초

### 목 차

- I . 개 관
- II . 선 유 사 의 연 혁
- III . 혜 초 의 기 우 제
- IV . 선 유 사 의 현 재 모 습

### I. 개관

선유사는 중국 서안시의 서쪽 외곽에 위치한 周至縣 黑水 河畔에 있다. 『長安志』卷18에 따르면, 선유사는 藍屋縣의 남쪽 35리에 있었다. 1964년 중국정부가 국민들이 쉽게 부르도록 하기 위해 주질을 주지로 고쳤다. 혜초의 기우제를 비롯하여 수 문제의 피서행궁 등으로도 잘 알려져 있다. 1994년부터 선유사에 대한 발굴작업이 시작되어, 1998년에는 사리 13과 등의 유물이 출토되었다. 13과 중에 작은 10과는 부처님의 진신사리, 나머지 3과는 고승의 사리로 밝혀졌다. 그러나 2003년 이후 댐 건설로 인하여 수몰되었다. 따라서 본래 자리에서 현재의 자리로 이전하였다. 선유사 법왕탑 등은 중국에서도 국보급 문화재이므로 수몰 전에 이전되었으나, 혜초와 관련된 기우제 암석은 수몰될 위기에 있었다. 하지만 한국 조계종의 노력으로 수몰 전에 새로 짓는 선유사로 기우제 암석이 옮겨지게 되었다.<sup>1)</sup>

현재 옥녀담의 기우제 현장은 댐으로 불어난 물속에 잠겨있어 원래 혜초가 기우제를 지냈던 장소는 다시 찾을 길이 없다. 조계종에서 옮겨놓은 암석 옆에는 ‘신라국고승혜초기념비’와 비각이 세워져 있다. 부처님 진신사리가 나온 것으로 유명한 선유사 법왕탑도 댐 건설로 인한 수몰 위기 속에서 현재의 위치로 옮겨왔다. 현재 7층의 모습으로 복원되어 있다.

선유사의 옥녀담(玉女潭) 거북바위라는 곳은 774년 1월 혜초가 당나라 황제 대종의 명을 받아 기우제를 지낸 곳이다. 혜초의 기우제로 인하여, 마침내 하늘에서 비가 쏟아져 내렸다고 한다. 혜초의 기우제는 단순한 발원행사가 아니라 황제의 직접 명령을 받아 준비하고 결과까지 보고하는 범국가적 행사였기 때문에 규모와 관심이 대단했을 것으로 추정된다.

1) 변인석, 2000, 『唐長安의 新羅史蹟』, 아세아문화사, 378~379쪽.

## II. 선유사의 연혁

수 문제는 여름이면 선유사 자리로 피서를 왔다고 전해지는데,<sup>2)</sup> 나중에 그 자리에 사찰을 세웠다. 唐代에도 인접한 法門寺와 함께 황제의 피서궁으로 이용되었을 가능성이 있다. 당 황실의 사찰인 법문사까지 온 황제가 위수를 건너 선유사에 와서 잠시 쉬어갔을 가능성이 있기 때문이다.

선유사라는 사찰이 세워진 동기는 불사리 안치를 위한 탑 건립에서 시작되었다. 수나라 양견이 불사리를 안치하기 위하여 대흥선사의 고승 동진에게 명하여 선유궁에 탑을 세웠다. 이후 당 현종 때 사리탑을 열어보았다고 한다. 황소의 난 때에는 주변의 험준한 지형 때문에 황소의 군사가 주둔한 적도 있다.

당~송 시대에는 백거이와 소동파 등 많은 시인들이 선유사를 유람하였다. 특히 백거이가 지은 『長恨歌』가 만들어진 현장이기도 하다. 또한 소동파와 관련된 마옹굴은 혜초가 기우제를 지낸 지점에서 약 30m 떨어진 곳에 있다. 소동파가 이 동굴에서 독서를 하며 지은 ‘玉女洞’이라는 시가 있다.

## III. 혜초의 기우제

774년 2월 내도량 사문이던 혜초는 선유사 인근 옥녀담에서 기우제를 주관하고, 「賀玉女潭祈雨表」를 지어 황제에게 올렸다. 혜초 이전과 이후에도 승려가 기우제를 주관하는 일이 있었으나, 혜초의 기우제는 칙명을 받아 행한 국가적 행사라는 특징이 있다. 당시 장안에 수많은 고승, 대덕이 있었는데, 대종이 그를 지명한 것은 혜초의 지위가 높았다는 것을 입증한다. 혜초가 기우제를 맡게 된 것은 그의 스승이었던 불공의 추천 때문으로 추정된다. 불공은 숙종과 대종에 걸쳐 황제의 두터운 신임을 받아 국공으로 추앙되었다.

선무외, 금강지, 불공 등의 고승들도 기우제를 지낸 일이 있었다. 밀교의 고승들은 비를 멈추거나 내리게 하는 기행의 법술을 부렸던 것으로 보인다. 『송고승전』에 이들의 사적이 실려 있는데, 혜초는 입전되지 못하였다. 그러나 그가 황제에게 올린 표문이 남아있어서 자세한 상황을 살필 수 있다.<sup>3)</sup>

혜초가 올린 표에 따르면, 혜초는 1월 26일 中使 李獻誠이 전한 칙령을 받아 옥녀담에 가서 제단을 시설하고 기도하였다. 그런데 계곡에서 소리가 나서 사리를 던졌더니, 실낱같은 빗줄기가 내려 하룻밤 새에 초목이 빛나고 다음날 개울물이 넘쳐 흘러 대지를 윤택하게 하였다고 하였다. 이는 혜초의 정성에 감동한 것이라기보다 황제의 덕이 하늘을 움직인 것이라며 하례하였다. 혜초와 동시대의 밀교승 雲貞도 선유사에 주석하면서 이곳에서 기우제를 올렸다고

2) 『長安志』卷18 鰲屋縣 “仙遊宮在縣南 三十五里 舊圖經曰 隋文帝避暑處”

3) 변인석, 2000, 앞의 책, 388~396쪽.

한다.<sup>4)</sup> 아래는 표문의 원문이다.

賀玉女潭祈雨表

沙門惠超言 伏奉前月二十六日中使李獻誠奉宣口勅 令惠超往蓋屋縣玉女潭修香火祈雨 惠超行闕精修 謬揚 天旨 山川靈應不昧禱u祈 初建壇場谿聲乍吼 及投舍利雨足如絲 一夕而草樹增華 信宿而川原流潦 澤深枯涸 慶洽人神 伏惟陛下聖德動天 天澤先降 豈惠超微物精誠感通 無任喜慶抃K躍之至 謹因中使李憲誠入奏奉表陳賀以聞 沙門惠超誠惶誠恐謹言

大曆九年二月五日內道場沙門惠超上表

寶應元聖文武皇帝答曰

朕勤恤黎元 望深時雨 分命鄉里 遍禱靈祠 而和澤荐霑 甫及旬晦 師久勞虔潔 勤清道場 有年可期 顧增歡慶也 所賀知

#### IV. 선유사의 현재모습

선유사는 험준한 진령산맥 안에 자리를 잡았을 뿐만 아니라, 한국의 하회마을처럼 물길이 굽이쳐 흘러가는 중심자리에 터를 잡았다. 그렇기 때문에 선유사가 위치한 지역이 蓋屋縣이라는 이름을 얻게 되었다. 지명 안에 물굽이(水曲) 屋을 사용한 것이다. 선유사가 자리잡은 지형은 주질현의 이름처럼 산과 물이 어우러진 절경이다. 선유사는 험준한 산맥을 뒤에 놓고, 앞으로는 물길이 굽이쳐 흐르는 자리에 터를 잡았다. 앞에 흐르는 물은 黑河라고도 불린다. 唐代에는 흑하를 사이에 두고 북안에 선유사, 남쪽에 중흥사, 서쪽에 범원사가 있었다. 선유사에서 보면, 옥녀담은 黑河畔의 북안에 해당된다.

혜초가 기우제를 지냈다고 전해지는 옥녀담의 정확한 위치에 대해서는 그의 표문이나 다른 기록에 자세히 전해지지 않는다. 다만, 선유사의 담정이 올린 표문에는 ‘寺前玉女潭’이라고 하였다. 후대의 몇몇 기록들에서 옥녀담 주변 지형에 대한 언급이 나타난다. 특히 畢沅의 『關中勝跡圖志』에 있는 西安府 仙遊潭의 그림을 통해 주변 지형을 추정할 수 있다.

4) 정병삼, 2005, 「慧超의 활동과 8세기 신라밀교」, 『韓國古代史研究』37, 170~171쪽.

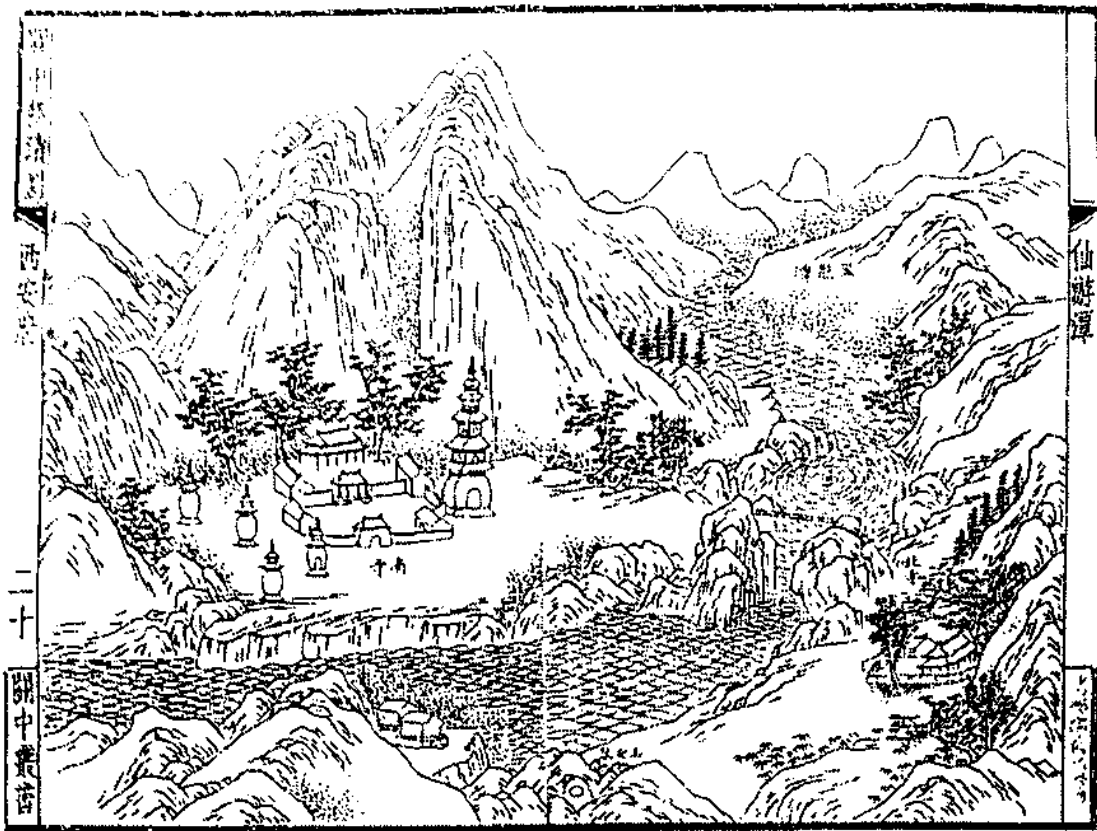


그림 1. 清代 畢沅이 스케치한 仙遊寺(『關中勝跡圖志』에 의거)

현재의 선유사는 댐 공사로 인하여 원래 위치에서 이전한 것이다. 혜초가 기우제를 지냈던 옥녀담 거북바위도 수몰될 위기에 처했으나, 2001년 변인석 교수와 대한불교조계종의 주도로 현재의 위치로 옮겨왔다. 동시에 혜초기념비를 세우고, 비각을 세웠다. 옥녀담 거북바위에는 慧超祈雨祭坪이라는 문구를 음각해놓았다.

2009년 현장을 방문하고 쓴 답사기를 참고하면, 2001년 기념비 설치 이후, 현지에서의 관리가 부실한 까닭에 비석의 낙서와 훼손이 심하였다고 한다. 옮겨놓은 거북바위 앞에도 쓰레기와 흙무더기가 쌓여 있었다고 한다.<sup>5)</sup> 그런데 2013년 4월, 주 시안총영사관, 경상북도 12만 위안(조계종 6만위안, 경북도 4만위안, 시안한인회 2만위안 등)을 지원하여, 훼손된 혜초기념비를 복원할 예정이라고 발표하였다. 그리고 앞으로는 더 이상의 훼손을 막기 위해 서안한인교민회에서 관리할 계획이라고 한다.<sup>6)</sup>

5) 최근식, 2013, 『한국 해외문화유적 답사비평』, 어드북스, 151~165쪽.

6) 한국일보, 2013.04.05., “중국 시안 혜초기념비 제 모습 찾는다. 조계종·경북도 복원 나서”.



그림 2. 혜초기념비와 옥녀담 거북 바위의 일부



그림 3. 혜초기념비





그림 4. 옛 선유사 자리(위)와 물에 잠긴 지금의 모습(아래)



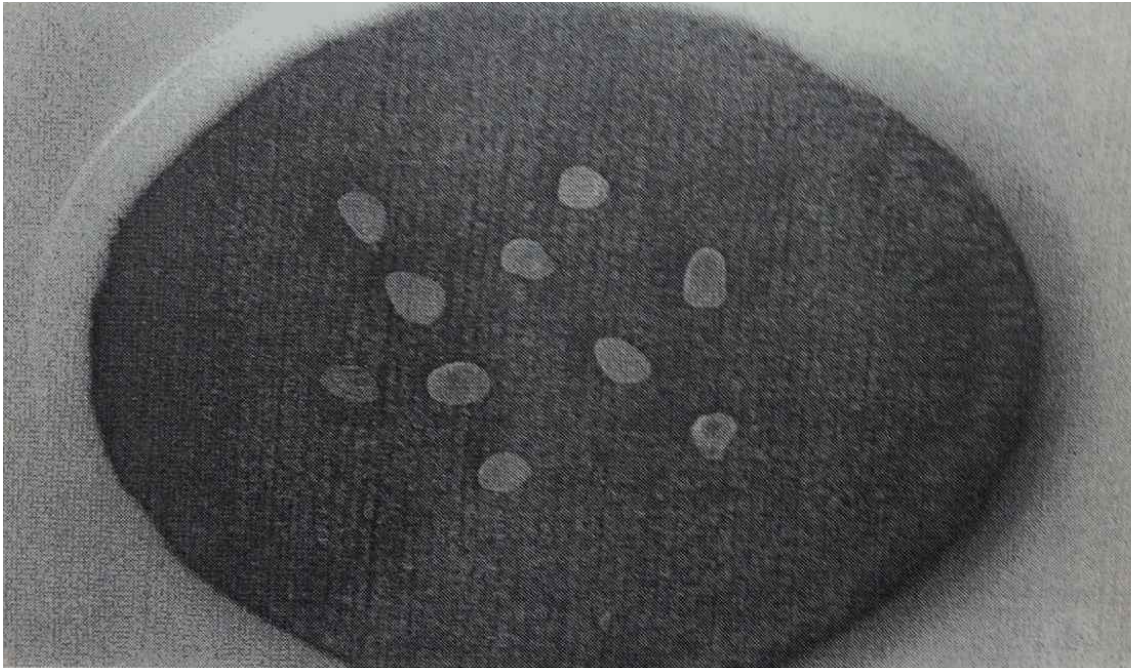


그림 5. 法王塔에서 出土된 眞身舍利

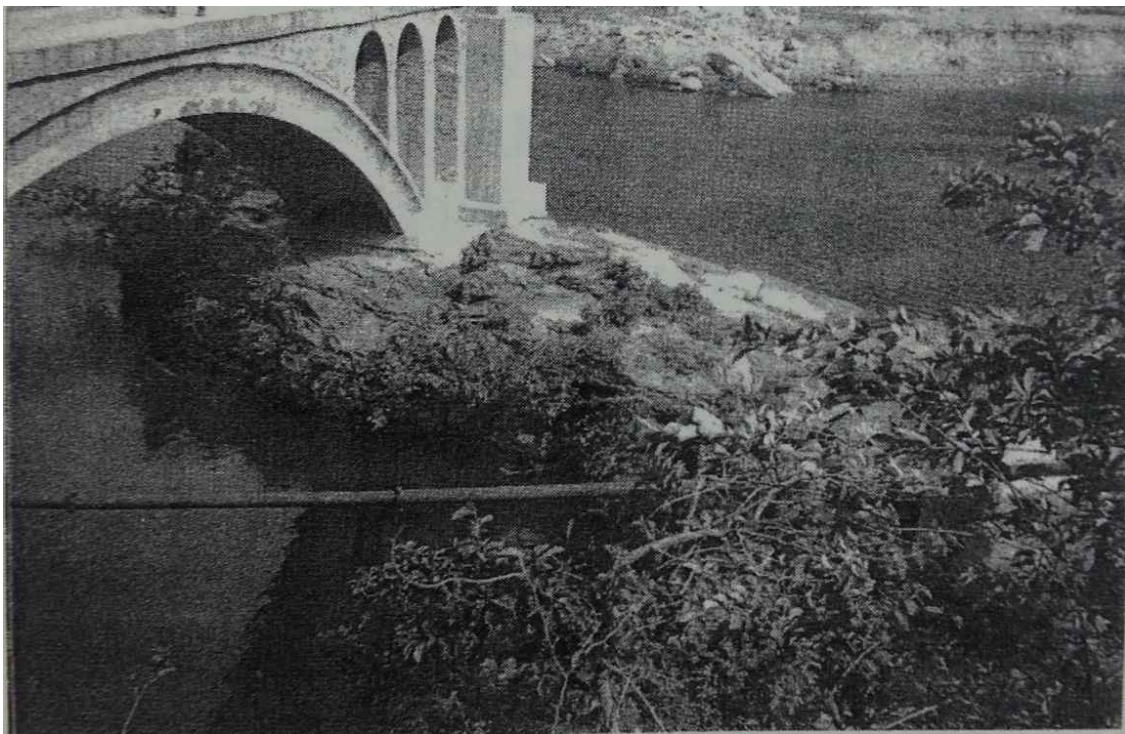


그림 6. 혜초선사가 기우제를 지낸 거북바위



그림 7. 선유사 본래 모습 추정도





그림 8. 선유사 전경

## 수미산 석굴

### 목 차

- I . 개 관
- II . 분류와 시기별 특징

### I. 개관

수미산 석굴은 寧夏 지역 固原에서 서북으로 약 55km 지점에 위치한다. 남으로는 장안까지 이어지고, 서쪽으로는 둔황, 서역까지 이어지는 실크로드 교통의 요충지 중 하나였다.

須彌라는 지명은 西夏 시기부터 출현하지만, 수미산 석굴의 조영 시점을 문헌기록에서 정확히 찾는 것은 어렵다. 현재 상황으로 판단하면, 북위 때 개착되기 시작하여, 북주, 수, 당에 걸쳐 지속적으로 조성된 것으로 보인다. 고원의 남쪽으로 북위 시기 석굴이 많은데, 북위 永平 2~3년(509~510)에 조성된 남북석굴사가 대표적이다. 북조 시기에는 고원의 수미산 석굴을 비롯하여 주변 지역에서 불교가 아주 흥성하였던 것 같다.

수미산 석굴은 외진 곳에 위치하여서, 많이 알려진 편은 아니다. 1961년 朱希元の 선구적 논문 이후, 1962년부터 초보적 조사가 이루어져서, 1987년 본격적인 학술조사가 실시되었다. 이때의 조사 결과는 『須彌山石窟內容總錄』이란 책으로 1997년 출판되었다.

### II. 분류와 시기별 특징

수미산 석굴은 모두 132개 굴로 이루어져있는데, 남에서 북으로 이루어진 산의 형세를 따라 크게 8개 지역으로 나뉜다. 지역명은 아래와 같다.

1. 大佛樓區 (1~5굴)
2. 子孫宮區 (6~39굴)
3. 圓光寺區 (40~50굴)
4. 相國寺區 (51~103굴)

5. 桃花洞區 (104~108굴)
6. 松樹洼區 (109~118굴)
7. 三個窟區 (119~125굴)
8. 黑石溝區 (126~132굴)

이중에서 북위 시대의 전형적 석굴로는 14, 22, 24, 32굴 등이 있다. 이들 석굴에서 발견되는 북위 시기의 특징은 우선, 석굴이 전실과 후실의 이중구조로 이루어졌다는 점이다. 중심주는 여러 층을 이루는데, 위쪽이 좁고 아래쪽이 넓은 전형적인 방형 탑 형식이다. 석굴 내부에는 선정인 또는 설법인의 불좌상, 석가다보병좌상, 미륵교각상, 보살사유, 불입상 등이 안치되었다. 조각은 풍화로 인해 부식된 경우가 많지만, 통견 또는 쌍령하수식 가사를 걸치고, 불상의 체형이 날씬한 북위 만기의 특징을 보인다.

북주 시대에는 석굴의 개착이 활발하였으며, 현재 보존상태도 좋다. 원광사구의 45, 46, 47, 48굴, 상국사구의 51굴, 자손궁구의 28, 35, 36, 37굴 등이 대표적이다. 51굴은 너비 26m, 깊이 약 18m로 아주 크다. 주실의 넓이와 깊이는 약 13m이며, 높이는 10m 이상이다. 정벽, 좌벽, 우벽에 각각 문 하나를 개착하여 3개의 전실을 두었다. 주실은 방형이며, 천정은 복두형이다. 후벽에는 큰 감 하나를 새겼고 안에 불병좌상 3구를 안치하였다. 중심주의 4면에는 감 4개를 두었고, 불상 1구, 보살상 2구를 안치하였다.

북주 시대 석굴의 특징은 우선 방형평면, 복두형 천정의 중심주굴이라는 점이다. 중심주는 위아래의 크기가 동일한 방형 기둥이다. 조각상의 배치형식은 불상 1구와 보살상 2구로 이루어진 삼존상이 일반적이고, 불입상 1구와 불좌상 2구의 삼세불도 보인다. 불상의 육체는 낮고 평평하며, 얼굴은 방원형이고 신체는 건장하다.

당대의 석굴은 상국사구, 도화동구, 대불루구에 집중적으로 분포하고 있다. 특히 상국사구에 밀집하여 있다. 석굴의 유형은 대상굴, 방형굴, 중심주굴이 많다. 현존하는 대상굴은 2곳이 있다. 대불루구 제1굴은 방형평면이고, 석굴 입구가 활짝 열려 있다. 석굴 높이는 약 8.6m이다. 굴 후벽에 단을 두고, 높이 약 5m인 불입상을 안치하였다. 불상은 약사불로 여겨진다. 제5굴은 마제형 평면이고, 천정은 궁륭형이다. 너비 15.4m, 깊이 16.5m, 높이 21.5m이다. 석굴의 지면에 기둥을 세운 기초 흔적이 남아있다. 벽면에 도리, 방, 서까래 구멍이 있으므로, 원래 목조건축이 있었을 것으로 추측된다. 大佛樓碑 기록에 근거하면, 명대 늦은 시기까지 삼중누각이 있었음을 확인할 수 있다. 석굴 내부에 높은 단을 두고, 위에 높이 약 20.6m의 불상을 두었다. 불상 서측에 “大中三年呂中萬”이란 제기가 전하는데, 대중3년은 849년이다. 불상은 당 전기에 조각된 것으로 여겨진다.

방형굴은 당대 석굴 중에서 중요한 위치를 차지한다. 천정은 복두식 혹은 평평하다. 벽면 주위에 기단을 설치하고, 그 위에 불상을 배치하였다. 전형적인 석굴로는 54, 62, 68, 69, 71, 72 석굴 등이 있다. 54굴의 전실은 평평한 천정, 주실은 복두형 천정이다. 서벽과 동벽에는 조각이 있고, 소상에는 후대에 채색을 입혔다. 62굴의 주실은 후대에 궁륭형 천정으로 개조되

었다. 좌우와 안쪽 벽에 감을 파고 불상과 보살상 등을 모셨다. 72굴은 방형평면에 복두형 천정이다. 세 벽에 기단을 두고 위에 구존상을 배치하였다.

중심주굴은 105굴 한 예만 있다. 도화동의 산허리에 있다. 주실의 평면은 방형이고 천정은 평평하다. 전벽에는 원래 목제 석굴문을 설치했을 것으로 보인다. 중심주에는 네 면에 하나씩 감을 파고, 정벽의 감에는 불의좌상, 남벽에는 보살반가좌상, 북벽에는 지장보살, 서벽에는 불좌상을 모셨다.

열반굴은 75굴 한 예만 있다. 평면은 장방형이며, 평평한 천정이다. 정벽에 열반대가 있고 그 위에 열반상이 안치되어 있다. 머리를 남쪽으로 두고 다리는 북쪽을 향해있는 모습이다.<sup>1)</sup>

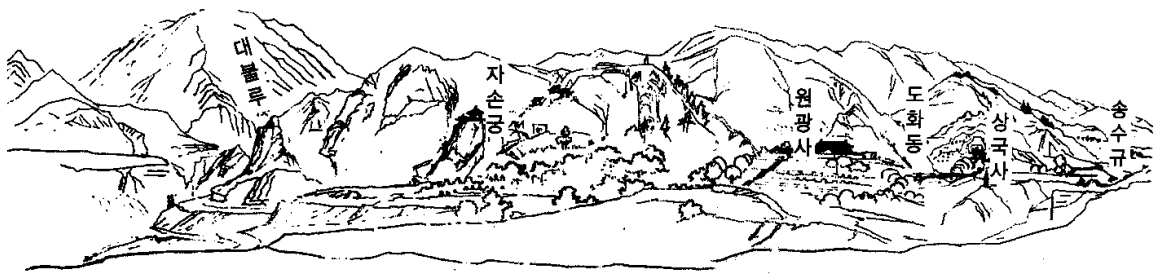


그림 1. 쉬미산석굴 전경도

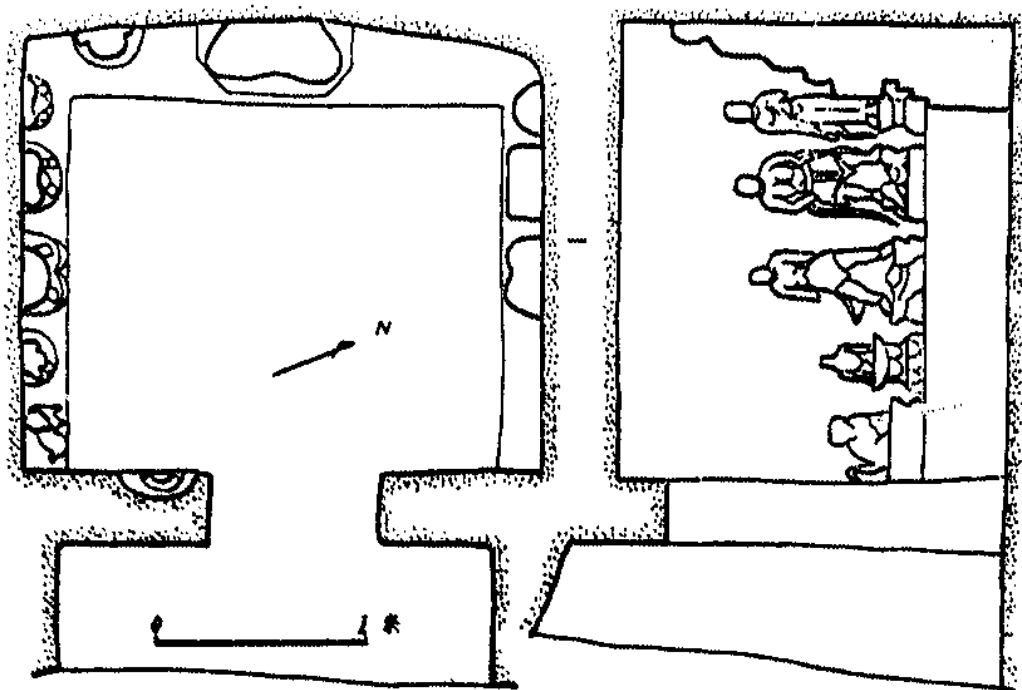


그림 2. 쉬미산석굴 제68굴 평면도 및 단면도

1) 이상의 서술은 마쓰창 외 지음, 양은경 역, 2006, 『중국 불교석굴』, 다솔미디어, 200~217쪽을 요약하였다.

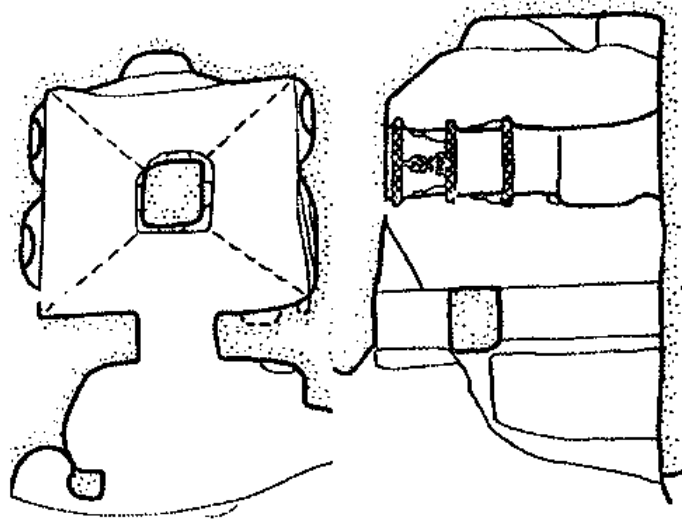


그림 3. 쉬미산석굴 제14굴 평면도 및 단면도

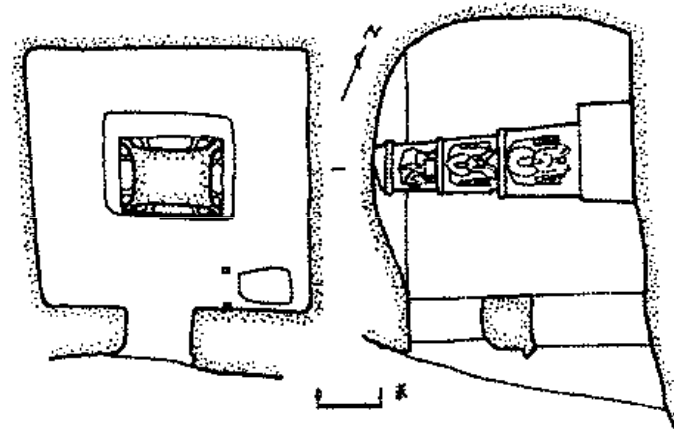


그림 4. 쉬미산석굴 제24굴 평면도 및 단면도

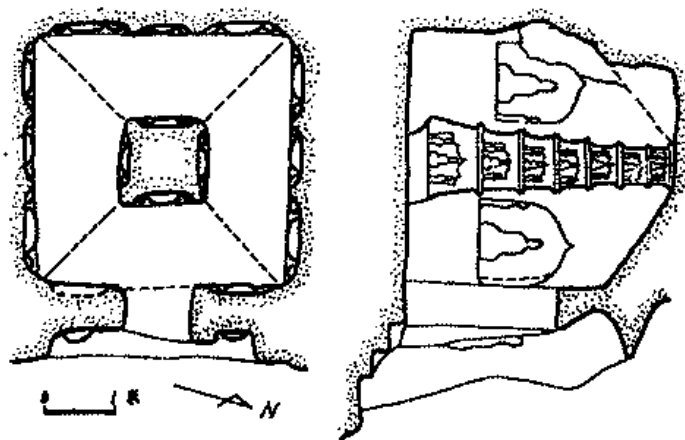


그림 5. 쉬미산석굴 제32굴 평면도 및 단면도



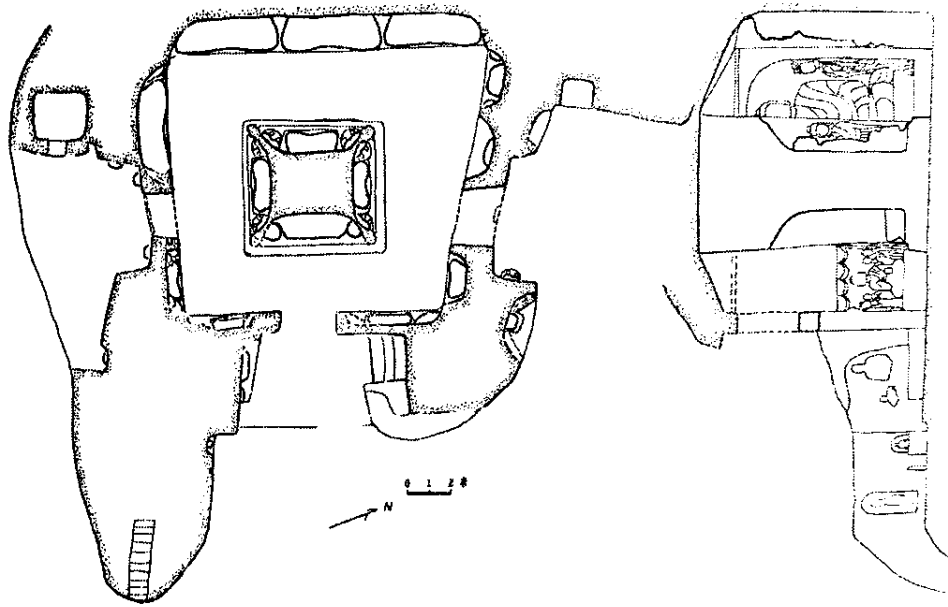


그림 6. 쉬미산석굴 제51굴 평면도 및 단면도

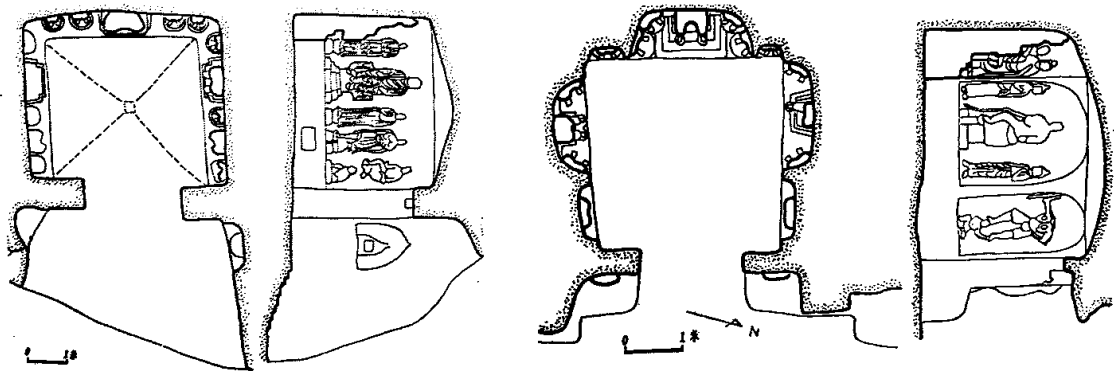


그림 7. 쉬미산석굴 제54굴 평면도 및 단면도(좌)  
쉬미산석굴 제62굴 평면도 및 단면도(우)

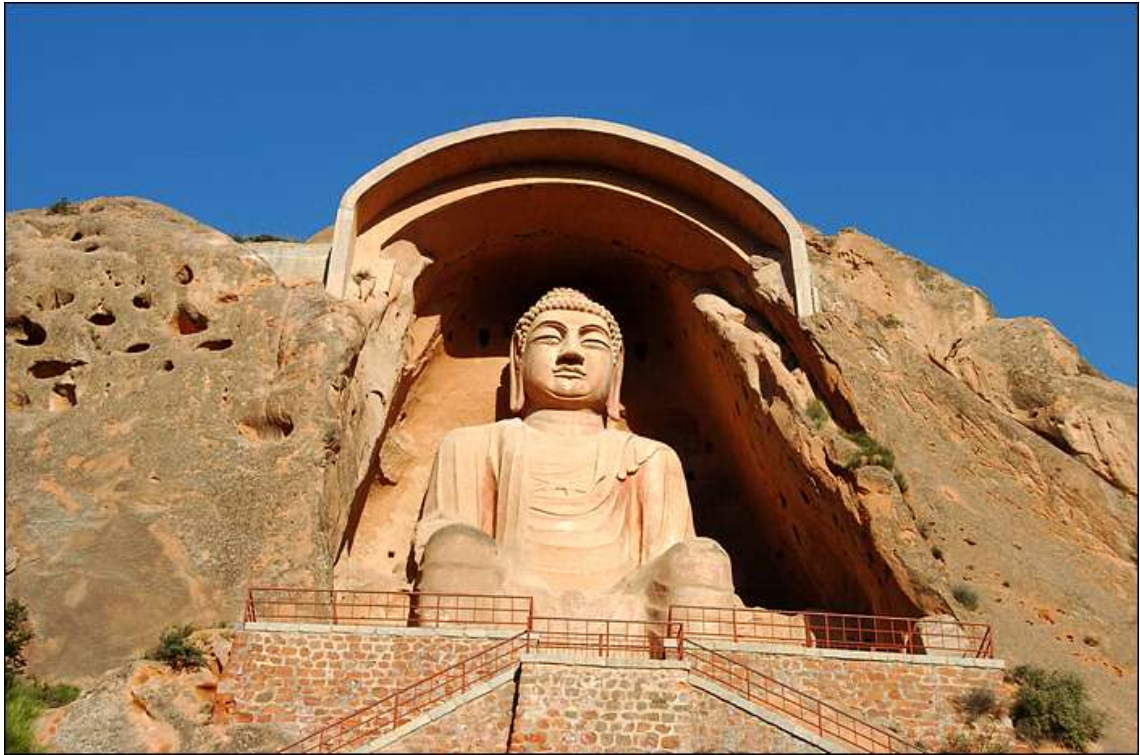


그림 8. 수미산석굴 대불

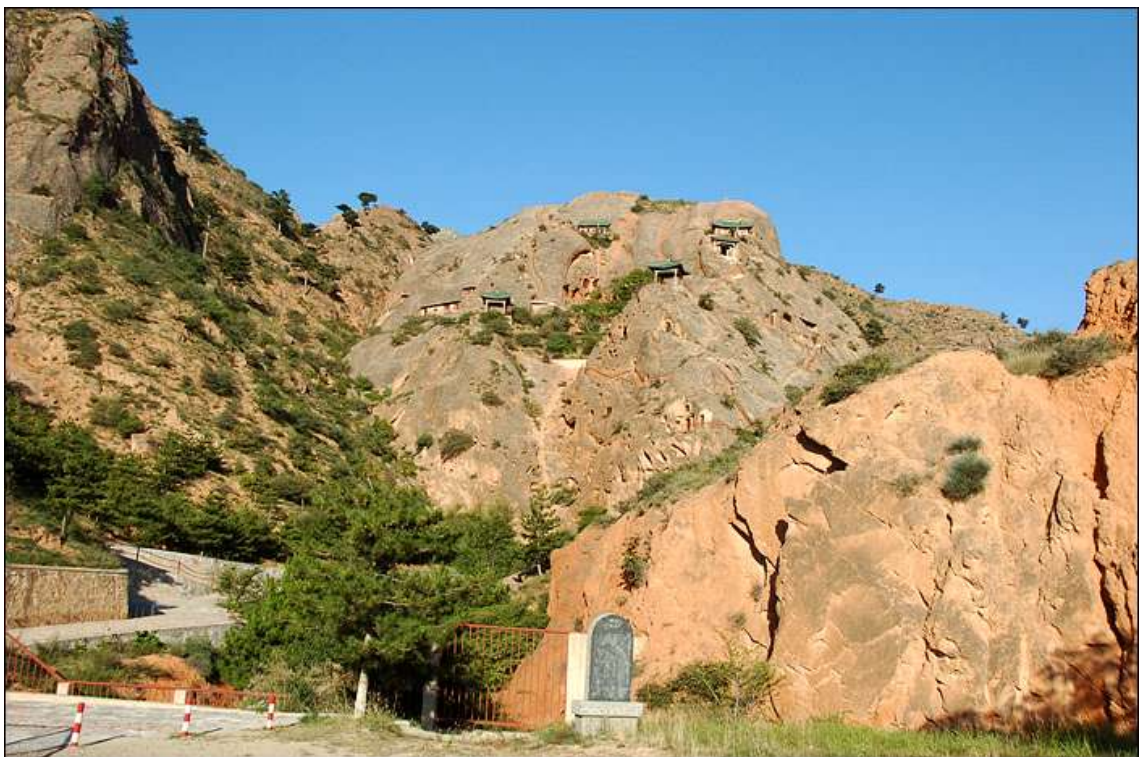


그림 9. 수미산석굴 전경

## 공동산[崆峒山, 쿵둥산]

중국 간쑤성[甘肅省] 평량[平涼]에 위치한 산이다. 류판산산맥[六盤山山脉]에 속하며, 산 아래에는 징수이[涇水]와 옌즈허[胭脂河]가 흐르고 있다. 이 산은 도교 제일의 명산으로 호랑이가 웅크리고 용이 감고 있는 형태를 하고 있다. 《산해경(山海经)》, 《수경주(水经注)》, 《한서(汉书)》에 이 산에 대한 내용이 적혀있으며, 특히 《봉신연의(封神演义)》에는 이 산과 주변의 11개 산봉우리가 세심하게 묘사되어 있다.

당(唐), 송(宋), 명(明), 청(淸) 각 시대에 걸쳐 무수한 도교 선원이 이곳에 세워졌다. 그 중 명대(明代)에 축조된 것이 8대(台), 9궁(宮), 12원(院), 42좌(座)의 건축군을 형성하고 있어 그 규모가 가장 크다. 현재까지 잘 보존되어 오고 있으며, 그 중에서도 쿵둥바오타[崆峒宝塔]가 가장 유명하다.



간쑤성(甘肅省, 감숙성) 평량시(平涼市, 평량시) 서쪽 12km 지점, 동쪽으로 시안(西安, 서안), 서쪽으로 란저우(蘭州, 란주), 남쪽으로 바오지(宝鸡, 보계), 북쪽으로 인촨(銀川, 은천)



과 접하는 고대 실크로드(丝绸之路)의 서쪽으로 가는 요새에 위치하고 있는 쿵통산(崆峒山, 공동산)을 위주로 하고 있는 면적 84km<sup>2</sup>의 국가급풍경명승구(3차, 1994)이다. 쿵통산(崆峒山, 공동산)은 류판산(六盘山, 육반산) 지맥(支脉)에 속하는 산으로 옛 명칭은 쿵통산(空同山, 공동산)이며 주봉(主峰) 추이빙봉(翠屏峰, 취병봉)은 해발 2,123m이다.

쿵통산(崆峒山, 공동산)은 험하고 기이하면서도 수려한 자연경관과 순박하고 정이 깊은 인문경관이 하나가 되어 관광 및 문화적 가치가 매우 높은 산으로 예로부터 중화도교제일산(中华道教第一山), 서진기관(西镇奇观) 및 도원성지(道源圣地)라는 아름다운 칭호를 지니고 있으며 천연의 동식물 왕국으로 각종 식물 1,000여 종, 동물 300여 종이 서식하고 있으며 90% 이상이 삼림으로 덮여 있다. 산 정상에는 도교의 8대9궁원42좌(八台九宫十二院四十二座)의 건축 군과 72개소의 석부동천(石府洞天)이 있으며 대부분 5대(五台) 지역에 집중되어 있다.



장자·재유(莊子·在宥)와 사마천(司馬遷)의 사기·오제본기(史記·五帝本紀)의 기록에 따르면 현원(軒轅) 황제(黃帝)가 일찍이 친히 쿵통산(崆峒山, 공동산)에 올라 이곳에 은거하던 도교의 신선 광성자(廣成子)에게 도(道)에 대해서 물으며 치국지도(治國之道)와 양생지술(養生之術)에 대해 가르침을 청했다고 하며 진시황, 한무제(漢武帝)도 황제(黃帝)가 쿵통산(崆峒山, 공동산)에 오른 것을 모방하였다고 한다. 또한 사마천(司馬遷), 왕부(王符), 두보(杜甫), 백거이(白居易), 조시춘(趙時春), 임척서(林則徐), 탄쓰동(譚嗣同, 담사동) 등 수많은 문인묵객(文人墨客)이 이곳에 올라 많은 시와 사(詞), 비문과 명문(銘文)을 남기기도 하였다.

쿵통(崆峒) 무술(武术)도 샤오린(少林, 소림), 우당(武当, 무당), 어메이(峨嵋, 아미), 쿤룬(昆仑, 곤륜) 등 유명한 무술(武术) 유파(流派)의 하나이다. 1980년 쿵통산(崆峒山, 공동산) 남쪽에 쿵통샤수고(崆峒峡水库)와 수력발전소가 건설되었고 1986년 5월 중공중앙 총서기(总书记) 후야오방(胡耀邦, 호요방)이 평량(平凉, 평량)을 시찰하면서 친히 ‘崆峒山’이라고 글을 내렸고 1994년 이래 쿵통산(崆峒山, 공동산)은 국가급풍경명승구, 국가5A급여유경구, 국가지질공원, 국가급자연보호구로 지정되었다.



### 1. 공동산 도관군[崆峒山 道觀群, 쿵둥산 도관군]

중국 간쑤성[甘肅省] 평량시[平涼市] 서쪽에서 12km 지점의 쿵통산에 있는 도가의 사원들이다. 쿵통산은 도가의 명산으로 수(隋)·당(唐) 시대부터 도관이 축조되기 시작하여 전성기에는 9궁(宮)·8대(臺)·12원(院)이 있었다. 오늘날에는 옥녀동(玉女洞)·문도궁(問道宮)·자소궁(紫霄宮)·삼황루(三皇樓)·관성제군묘(關聖帝君廟)·초학당(招鶴堂)·태청궁(太清宮)·약왕동(藥王洞)·우진궁(遇眞宮)·비선각(飛仙閣)·마침관(磨針觀)·삼교동(三教洞)·영관동(靈官洞)·태백루(太白樓)·진무전(眞武殿)·태화궁(太和宮)·옥황전(玉皇殿)·약왕전(藥王殿)·삼관전(三官殿)·삼성전(三星殿)·노군루(老君樓)·금광전(金光殿)·안광전(眼光殿)·용군전(龍君殿) 등이 남아 도가의 종교행사와 관광명소로 이용된다.

진무전·태화궁·옥황전·영관동·태백루·노군루 등의 도관군을 통칭하여 황성(隍城)이라 부른

다. 진무전은 무량조사전(無量祖師殿)이라고도 부르며, 황성의 주 건물이라고 할 수 있다. 높이 1.5m, 길이와 너비 각각 6m인 감실(龕室)에 진무대제(眞武大帝)의 채색 좌상(坐像)이 있다. 태화궁은 겹처마 두공식(斗拱式)의 목조구조로, 뒷벽에 설치된 2개의 문을 통하여 진무전과 통한다.

영관동은 황성으로 들어가는 정문 격으로, 벽돌로 쌓아올린 구조물에는 높이 5m, 너비 3.5m의 구멍이 3개 있다. 감실에 도가의 호법신 왕령관(王靈官)의 신상이 있고, 문 위의 석조 현판에 '칙사공동(敕賜崆峒)'이라고 새겨져 있다. 태백루는 영관동 꼭대기에 우뚝 솟아 있으며, 진무대제와 금동(金童)·옥녀(玉女)의 신상이 있다.

진무전 뒤편에 있는 옥황전은 1981년 재건되었고, 옥황대제(玉皇大帝)의 좌상이 있다. 2층 규모의 노군루에는 태상노군(太上老君)의 좌상이 있고, 명·청 시대의 작품인 '태상노군팔십일화도(太上老君八十一化圖)' 벽화가 있다. 약왕전에는 손사막(孫思邈)과 장삼풍(張三豐)의 신상이 있다. 황록전은 훼손되었고 비석만 남아 있다.

## 2. 공동산 능공탑[崆峒山 凌空塔, 공동산능공탑]

중국 간쑤성[甘肅省] 평량시[平涼市] 서쪽의 쿵통산[崆峒山]에 있는 전탑(塼塔)이다. 1585년 명(明)나라 만력제(萬曆帝) 때 건립된 8각형의 누각식(樓閣式) 탑이다. 벽돌로 쌓은 전탑으로서 모두 7층이며, 전체 높이는 31.2m이다. 기좌(基座)가 없이 바로 탑신(塔身)을 세웠으며, 탑신의 각 면마다 작은 문을 내고 모서리마다 정교한 불상과 부조(浮彫) 장식을 하였다. 탑 처마는 밖으로 짧게 내밀어져 있으며, 전체적으로 조형이 단정하면서도 장엄한 느낌을 준다.

탑 꼭대기에 몇 그루의 소나무가 자라고 있는데 수령이 모두 100년이 넘었으며, 그중 한 그루는 200년이 넘는 것으로 알려져 있다. 소나무의 뿌리가 탑신의 벽돌 틈에 박혀 빗물과 얼음이 녹아내린 물에 의존하고 있지만, 가지와 잎이 사계절 무성하고 푸르며 거센 바람과 강한 햇볕에도 말라 죽지 않는 왕성한 생명력을 보여 경외감을 준다.



## 남석굴사[南石窟寺, 난스쿠사]

중국 간쑤성[甘肅省] 평량[平涼]에 위치한 사찰이다. 룡동[隴東]지역에서 비교적 유명한 북위(北魏) 시기에 지어진 석굴사(石窟寺)이다. 이곳에는 현재 5개의 석굴이 남아 있는데, 그 중 난스쿠사[南石窟寺]의 주굴(主窟)인 1호 동다쿠[东大窟]와 2호 시야오쿠[西小窟]는 완전한 형태로 보존되어 있다. 두 석굴 모두 북위(北魏)의 양식을 나타내고 있으며, 예술적 가치가 매우 높다.



## 왕모궁산[王母宮山, 왕무궁산]

중국 간쑤성[甘肅省] 평량[平涼]에 위치한 산이다. 왕무궁[王母宮], 야오즈[瑤池], 후이우[回屋], 스쿠[石窟]의 4개 명소가 있다. 왕무궁[王母宮]은 서한(西漢)시기에 축조되었고, 야오즈[瑤池]는 도교 여신인 서왕모(西王母)가 주관하는 판타오후이[蟠桃會]가 열리던 장소이다. 왕무궁스쿠[王母宮石窟]는 북위(北魏) 시기에 만들어졌고, 약 1400여 년의 역사를 가지고 있다. 석굴 내에는 조상(造像)이 3개 층으로 나뉘어져 있는데, 모두 북위(北魏)시기의 작품이다. 이곳은 도교신도들이 참배를 올리는 중요한 장소 중 하나이다.





## 북석굴사[北石窟寺, 베이스쿠사]

중국 간쑤성[甘肅省] 칭양[庆阳]에 위치한 사찰이다. 베이스쿠사[北石窟寺]는 쓰거우주쿠친[寺沟主窟群], 그 북쪽으로 1.5km 떨어진 곳의 러우디촌[楼底村] 1굴(간략하게 베이1하오[北1号]라고 함), 남쪽으로 1.5km 떨어진 돌언덕길의 석굴, 화바오야스쿠[花鵲崖石窟], 스야둥타이스쿠친[石崖东台石窟群] 등을 포함하고 있다. 남북간의 길이는 약 3km 정도이며, 대표 동굴은 북조(北朝)시기의 165호, 240호굴과 당(唐)이 번성했던 시기에 만들어진 32호, 222호, 263호 등이 있다.



## 빈현석굴[彬縣石窟, 빈시안스쿠]

중국 산시성 중부, 서안(西安)의 북서 100여km의 경수(頸水) 우안(右岸), 간쑤성의 경천(涇川) 석굴에서 남동 50여km에 위치한다. 彬縣은 한때 邠縣이라 씌어졌다. 수렴동(水簾洞)석굴은, 현성의 서편3km, 경수와 이에 합류하는 강으로 둘러싸인 홍사암(紅砂岩) 산허리에 밀집해서 개설된 불교석굴군으로 북주~수(隋) 무렵에 개착(開鑿), 후대에 중수된 것으로 생각된다. 또 대불사(大佛寺) 석굴은 현성의 서북 5km, 경수 우안의 홍사암에 뚫리어 중앙에 대불굴, 서남에 소굴군(小窟群), 동남에 천불동이 있다. 『관중승적도지(關中勝跡圖志)』에는 당(唐)의 위지경덕(尉遲敬德) 조영(造營)의 경수사(慶壽寺)라고 말하고 있다. 후대의 중수 때문에 원상을 복원하기 어렵다.



## 平凉崆峒山旅游区

### 1. 景点介绍

崆峒山位于甘肃省平凉市城西12公里处，东瞰西安，西接兰州，南邻宝鸡，北抵银川，是古丝绸之路西出关中之要塞。景区面积84平方公里，主峰海拔2123米，集奇险灵秀的自然景观和古朴精湛的人文景观于一身，具有极高的观赏、文化和科考价值。自古就有“西来第一山”，“西镇奇观”，“崆峒山色天下秀”之美誉。

崆峒山，以其峰林耸峙，危崖突兀，幽壑纵横，涵洞遍布，怪石嶙峋，蓊岭郁葱，既有北国之雄，又兼南方之秀的自然景观，被誉为陇东黄土高原上一颗璀璨的明珠。又因相传为仙人广成子修炼得道之所，人文始祖轩辕黄帝曾亲临问道广成子于此山而被道教尊为“天下道教第一山”。近年来，海内外旅游者纷至沓来，使其知名度越来越高。

### 2. 地理位置

崆峒山，[1]位于甘肃省平凉市城西12公里处。

东瞰西安，西接兰州，南邻宝鸡，北抵银川，是古丝绸之路甘肃平凉崆峒山风光

甘肃平凉崆峒山风光(20张)西出关中之要塞。

景区面积84平方公里，主峰海拔2123.3米，集奇险灵秀的自然景观和古朴精湛的人文景观于一身，具有极高的观赏、文化和科考价值。

自古有“西来第一山”，“西镇奇观”，“崆峒山色天下秀”之美誉。

### 3. 自然环境

既富北方山势之雄伟，又兼南方景色之秀丽。凝重典雅的八台九宫十二院四十二座建筑群七十二处石府洞天，气魄宏伟，底蕴丰厚。崆峒山风光

崆峒山风光(20张)古往今来，崆峒山[2]吸引了众多的风流才俊。被中华民族尊为人文始祖的轩辕黄帝亲自登临崆峒山，向智者广成子请教治国之道和养生之术，黄帝问道这一千古盛事在《庄子·在宥》和《史记》等典籍中均有记载；秦皇，汉武因“慕黄帝事”，“好神仙”而效法黄帝西登崆峒；司马迁，王符，杜甫，白居易，赵时春，林则徐，谭嗣同等文人墨客也留下了大量的诗词，华章，碑碣，铭文。崆峒武术与少林，武当，峨眉，昆仑等武术流派驰名华夏。

### 4. 历史文化

秦汉时期，崆峒山开始有了人文景观。历代陆续兴建，亭台楼阁，宝刹梵宫，庙宇殿堂，古塔鸣钟，遍布诸峰。明，清时期，人们把山上名胜景观称为“崆峒十二景”：香峰斗连，仙桥虹跨，笋头叠翠，月石含珠，春融蜡烛，玉喷琉璃，鹤洞元云，凤山彩雾，广成丹穴，元武针崖，天门铁柱，中台

宝塔。近年来，新修了法轮寺，卧观平凉，观音堂，通天桥，飞升宫，王母宫，问道宫等景点三十五处，基本恢复了历来所称的“九宫八台十二院”中四十二处建筑群。

编辑本段荣誉殊荣1986年5月，时任中共中央总书记胡耀邦视察平凉时亲笔题书“崆峒山”；甘肃崆峒山风光

甘肃崆峒山风光(15张)1994年元月，崆峒山被国务院批准为国家重点风景名胜区；2001年元月，被国家旅游局批准为中国首批AAAA级旅游区；2007年5月8日，平凉市崆峒山风景名胜区经国家旅游局正式批准为国家5A级旅游景区；2002年10月顺利通过ISO9001，ISO14001质量，环境管理体系国际认证；2003年7月26日，崆峒山又登上了国家名片，这套由崆峒山最具代表性的景观——皇城，弹箏峡，塔院和雷声峰组成的《崆峒山》特种邮票是甘肃省继敦煌莫高窟，麦积山石窟和嘉峪关城楼后国家邮政局发行的第4套地方题材的特种邮票；2004年3月晋升为国家地质公园。2005年8月9日，太统——崆峒山经国务院批准列为国家级自然保护区。

- 1, 1994年1月10日：国家重点风景名胜区(由国务院批准)；
- 2, 1995年1月：甘肃省爱国主义教育基地(由中共甘肃省委授予)；
- 3, 2000年12月：景区工作先进集体(由中国风景名胜区协会授予)；
- 4, 2001年4月：甘肃省爱国主义教育示范基地(由中共甘肃省委宣传部授予)；
- 5, 2001年1月11日：国家AAAA级旅游区(由国家旅游局授予)；
- 6, 青年文明号(由国家旅游局，共青团中央联合授予)；
- 7, 2002年9月28日：通过ISO9001，ISO14001质量，环境管理体系国际认证；
- 8, 2003年7月26日：登上“国家名片”——国家邮政局发行了以崆峒山最具代表性的景观“皇城，弹箏峡，塔院和雷声峰”组成的《崆峒山》特种邮票；
- 9, 2004年1月19日：国家地质公园(由国土资源部授予)；
- 10, 2005年3月15日：中国顾客十大满意风景名胜区(由人民日报社市场信息中心授予)；
- 11, 2005年7月23日：太统——崆峒山国家级自然保护区(由国务院批准)；
- 12, 2006年1月19日：中国旅游行业十大影响力品牌(由中国企业文化促进会，中国工业设计协会，人民日报社市场报，中国质量与品牌杂志社联合授予)；
- 13, 2006年4月8日：中国最值得外国人去的50个地方（由环球游报授予）；
- 14, 2006年9月15日：中国最具吸引力的地方(由亚太旅游联合会，国际旅游商协会，世界华侨华人旅游合作组织，旅游中国周刊杂志社联合授予)；
- 15, 2007年5月8日：国家首批5A级旅游景区(由国家旅游局授予)；
- 16, 2007年6月26日：首批“中国旅游文化示范地”(由中华民族文化促进会旅游文化研究中心授予)；
- 17, 2007年11月:甘肃省十大森林生态旅游景点(由甘肃省第二届林果花卉展览交易会组织委员会授予)；
- 18, 2008年2月：中国十大道教文化旅游胜地(由中国民族报社主办，新浪旅游频道授予)；
- 19, 2008年3月2日:中国甘肃优特经济基地(由中国百县(市)优特经济专题调查办公室，甘肃省情调

查办公室授予)；

20, 2009年3月：中国最美的十大宗教名山(由美景中国，中国旅游点评榜组委会，《行游天下》杂志社，搜狐旅游授予)；

21, 2009年8月15日：中华民族文化生态旅游最佳目的地(由中国生态学学会，中华民族文化促进会旅游文化研究中心，世界华人华侨社团联合总会授予)；

22, 2009年8月16日：建国六十周年——中国最具投资价值旅游景区(由亚太旅游联合会，中国营销学会，中国国际旅行家协会授予)。[3]

## 5. 文化渊源

崆峒山，以其峰林耸峙，危崖突兀，幽壑纵横，涵洞遍布，怪石嶙峋，蔚岭郁葱，既有北国之雄，又兼南方之秀的自然景观，被誉为陇东黄土高原上一颗璀璨的明珠。又因相传为仙人广成子修炼得道之所，人文始祖轩辕黄帝曾亲临问道广成子于此山而被道教尊为“天下道教第一山”。近年来，海内外旅游者纷至沓来，使其知名度越来越高。

要说崆峒山名由来，先得说崆峒一词来源，“崆峒”一词，当你翻开字典查找时，一般注释为“山名，在甘肃境内”。最早见于春秋时期成书的《尔雅》一书载：“北戴斗极为崆峒”。平凉崆峒山正位于北斗星座的下方，即为所指。《汲冢周书》记载：“崆峒”是大夏，莎车，姑地，旦略，貌胡，其尤，戎翟，匈奴，楼兰，月氏，奸胡，北狄等十二个氏族的首领。所以说崆峒是周时一个强大氏族部落的名称。又在《史记·赵世家》，《姓氏考》等记载：有商代始祖契的后代分封于空桐(崆峒亦写作空同，空桐，实是同名异写)，遂以国为姓。崆峒山为当地一座名山，故以性命山名。

现有多数材料解释大致有三：一是古为空同氏族居住之地；二是崆峒山为道教胜地，取道教空洞洞，清静自然之意；三是崆峒山洞穴具多，有空洞之意。三种说法，不无道理。

黄帝问道的圣地——崆峒山

黄帝是传说中中华民族的共同祖先。崆峒山神话

崆峒山神话(10张)姬姓，号轩辕氏，有熊氏，少典之子。相传曾与炎帝战于阪泉（今河北涿鹿东南）之野，与蚩尤战于涿鹿(今河北涿鹿东南)之野。打败炎帝，擒杀蚩尤，被各部落尊为天子，即原始社会末期部落联盟首领。相传蚕桑，舟，车，文字，音律，算术都创造于黄帝时代。

据《尔雅》记载：“北戴斗极为空桐。”意思是说，崆峒山应当是北斗星下面的一大片地方，是一个区域，这就难怪历史上北方的好多山都冠以崆峒之名了。值得注意的是，六盘山在历史上也被称为崆峒。崆峒山为六盘山之余脉，而生活在这一区域的伏羲，是渔猎社会时代的领导者。而渔猎社会的生活，是由西北高原即黄河上游流域渐次发展的。

由于崆峒山和伏羲文化遗存(包括大地湾遗址)处于同一地域范围，加之雄秀的景色以及独特的丹霞地貌，为其成为黄帝问道的圣地奠定了坚实的基础。黄帝问道于崆峒山，最早的记载是战国时代《庄子·在宥》：“黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在崆峒山上，故往见之。”广成子居崆峒山石室之中，黄帝闻而造访，说：“闻吾子达于至道，敢问至道之要？”广成子说：“尔治天下，云不待簇而雨，木不待黄而落，奚足以语至道哉！”黄帝退，筑特室，席白茅，闲居三月，复往见之。广成子南首而卧，黄帝从下风膝行而前，再拜请问治身奈何而可长久？广成子蹉然起身曰：“善哉问

乎!至道之精窈窈冥冥,至道之极,昏昏默默,无视无听,抱神以静,形将自正。必静必清,无劳尔形,无摇尔精,乃可长生。慎内闭外,多知为败。我守其一以处其和,故千二百岁吾形未尝衰'。庄子讲述这个故事,显然是"道"化了的。主要是论证"无为而治"的道家思想,其中也反映出一条认识,劳心伤形。其给予人的积极启示在于,不要斤斤计较名利得失,要心胸豁达,宽容大度,善于忘却烦恼,保持身心的虚静愉悦

《抱朴子·登涉》记载:"黄帝欲登圆丘,其地多大蛇,广成子教之佩雄黄,其蛇皆去。"这一仙话异闻被美国人W·爱伯哈德拿了去,在他编撰的《中国文化象征词典》中说,黄帝部族发生了大瘟疫,听说广成子医道高明,前去讨教治疗瘟疫的办法,结果给治好了。这一说法倒也符合唯物思想。在远古时代,广成子其人既是巫师也是医生。也不能排除广成子是当时部落联盟巫师的可能性。远古时代,人们征服自然与社会的能力有限,寻求既通人事,又能和鬼神打交道的巫师作法祛魔,是可能的事。

周秦时期,黄帝登临崆峒山向广成子问道的事广为流传。司马迁《史记·五帝本纪》说:黄帝'西至于崆峒。《太史公自叙》说:'黄帝至崆峒,登鸡头山'。

秦汉时期,崆峒山是中西要道——鸡头道的必经之地,东连关中,西接陇右,地理位置十分重要,许多历史名人和封建帝王曾经过鸡头道,登临崆峒山。《史记·秦始皇本纪》说:二十七年(前220年),"始皇巡陇西,北地,出鸡头山,过回中焉"(鸡头山,千头山,笄头山为崆峒山之别称)。

《封禅书》说:汉武帝"至陇西,西登崆峒"。司马迁也说:"余尝西至崆峒"。据考,司马迁于元鼎五年(前112年)登临了崆峒山,这一年他24岁。汉武帝西巡,他跟随到了雍地(庆阳,平凉一带),武帝在祭五畤之后,接着登上了崆峒山。这为他后来写作《五帝本纪》奠定了基础。

贞观二十年(646年)十月,唐太宗李世民来陇山视察马政。《新唐书·太宗本纪》记载:"丙戌,陇山头,次瓦亭,观马政"。李世民看到崆峒山佛事大盛,御赐明慧禅院田宅,这是崆峒山历史上的一件大事情。现在崆峒山可以确定的唐代建筑有问道宫,轩辕宫等四处。

需要强调的是,崆峒山东至西安不过300多公里。作为13个朝代王都的古长安,前后一千多年,都是全国政治,经济,文化中心,崆峒山一带无疑是一块非常重要的战略要地。宋人郑文宝在《萧关议》中指出"高岭崆峒,山川险阻,雄视三关,控扼五原。"这也是秦始皇,汉武帝,唐太宗等人频频光临崆峒山的另一个原因。

#### 真假崆峒山

天下崆峒有五,以有玄鹤出没者为真。位于甘肃省平凉市西南11公里处的崆峒山,因常有玄鹤栖息出没,故当名副其实。

据说,玄鹤"丹顶皂身,白腹朱喙,翅如车轮。"又传说,数千年来,玄鹤仅在洞外出现过3次。还有人说,玄鹤出洞,广成子就要回崆峒山收徒了。

关于崆峒,有很多美丽动人的传说。18000年前,女娲娘娘见平凉居华夏之中,便选此地炼五色石补天。不想所剩太多,正愁没法处置,忽闻泾水潺潺,便灵机一动:"有水无山,岂非美中不足!"于是用五色石精心装点,便有了崆峒山。此山夺天地之造化,蒙鬼斧之神工,气势磅礴,素有"西来第一山"之美誉。



广成子曾修道于昆仑，后觉昆仑仙气有余而灵气不足，又闻女娲造崆峒，便云游到此。1200年后，修成至道，并用“翻天印”将崆峒与诸山相连，使崆峒既保持了北方的雄伟险峻，又兼容了南方的钟灵毓秀。后赤松子驾鹤西行，见此山天经虽连，却地脉未通，便作法打通地脉。天连地通，使水有源而九曲流畅，山有根而百草传芳。此后，位于东台附近的山洞中便经常有玄鹤出没，称之为“玄鹤洞”。后人又于洞外建一堂，名曰“招鹤堂”。

黄帝为华夏始祖，生于山东，居轩辕之丘，故称轩辕黄帝。黄帝降神农，败蚩尤，一统华夏，唯以未闻至道而为忧。闻崆峒山隐者广成子得至道之精而真风远照，于是沐浴斋戒三日，往而问之。见广成子鹤发童颜，仙风道骨，便再拜稽首曰“闻子远达至道，敢问其要若何？”广成对曰：“善哉问也，夫道者，窃冥昏默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无摇汝精，乃可长生。慎内闭外，多知为败。守其一，以处其和，故千二百岁，吾形未尝衰焉！”广成子一席话，颇为玄虚。黄帝似懂非懂，但揣摩其意，似觉要人俭以养德，静以修身，淡泊以明志，宁静以致远，既静且远，乃可长寿。然而黄帝胸襟广阔，要为天下芸芸众生谋求福利。他静悟三年后心领神会：于是设干支以计年月，著《内经》以疗百病，定刑律以惩恶扬善，兴农桑以丰衣足食。使人类从此由野蛮走向文明。后人感其诚，于东台建问道宫。该宫为崆峒山之山魂，至此崆峒山名声大震。

黄帝因闻至道于崆峒，乃长寿而善终，为后人所敬仰，奉为偶像，因而问道宫自古至今香火不断。后秦皇汉武，亦西临崆峒，以求长生。殊不知新陈代谢，生老病死，乃是不可抗拒的自然规律。长寿可矣，长生不能！秦皇长生，焉有汉武？汉武长生，焉有魏晋？长此以往，哪会有现代文明？且无论秦皇，还是汉武，终因凡心过重，野心太大，均不能摆脱权力的困扰和荣华富贵的诱惑，做到“抱神以静”。故既无长生，亦无长寿。

与秦皇汉武相比，唐太宗李世民要明智得多。在铜川修玉华行宫，供玄奘法师潜心释典译经。又于长安建慈恩寺，修大雁塔，以藏经卷。但此举却无形中冷落了道家，后经魏征提醒，才恍然大悟：佛教虽好，但来之于异国他乡，道教才是中国之国粹。况道教始祖老子李聃，与己同宗，于私于公，均怠慢不得。于是尊老子为太上老君，并追封为“太上玄元皇帝”。降旨赐崆峒山黄金500两，白银5000两，封地500亩，要佛道两教和睦相处，永世不得相争。仁智禅师领旨谢恩后即破土动工，建轩辕宫，舒花寺，法轮寺，莲花寺，栖云寺，凌云塔等多处寺庙，道观，塔院，使崆峒山气势更加磅礴恢宏，规模空前，并僧道和谐，美谈千古！

道佛两教，虽渊源信仰各异，但与人为善的宗旨相通。太宗皇帝虽未亲临，但却悟出了佛道两教之真谛，真正地读懂了崆峒。于是轻徭役，薄税敛，修水利，兴农桑，让人民安居乐业，繁衍生息，才有了名传千古的贞观之治。他虽贵为天子，但却胸襟广阔，高瞻远瞩，不求长生，但求长治。大胆地汲取外来文化，而又不盲目媚外，成为继黄帝之后又一得道的圣主明君。他既不奢望成神，亦不梦想成仙。事实上他也跟秦皇汉武一样，未能成为一路神仙，但却跟轩辕黄帝一样，成为一代圣贤。

明代高道张三丰，曾隐居崆峒山，修道苍松岭。终得至道之精，被明成祖朱棣尊为真仙，赐号“通微显化真人”并欲请其出山。于永乐十年三月“御制香书”曰：“朕久仰真仙，渴思亲承仪范……朕才质疏庸，德行非薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘……”其至诚之心，溢于言表。若三丰凡心未泯，

当求之不得，欣然前往。然三丰毕竟已脱胎换骨，超凡脱俗，不为名利所动。回书辞谢曰：“一叶扁舟出离尘，二来江上独称尊，三向蓬莱寻伴侣，四海滩头立姓名，五湖浪里超生死，六渡江边钓锦鳞，七弦琴断无人续，八仙闻我亦来迎，九霄自有安身处，十载皇萱不负恩，烧丹炼药归山去，哪得闲心捧圣文。”

#### 崆峒山玄鹤洞传说

从问道宫的香院向东南方望去，但见东台悬崖绝壁上，有一直径约两米左右，深不知底的洞，这就是闻名全国的崆峒山玄鹤洞。据历史记载，全国有5个崆峒山，唯有平凉的崆峒山上有玄鹤洞。玄鹤洞内有一对黑色的仙鹤栖息其中，若遇贵人游山，它们飞出洞外，双双比翼，翱翔于空谷广宇之中，以表示对贵人们的欢迎。那么这对仙鹤是怎么来的呢？这里还有一段美妙的故事呢。相传在很早以前，广成子在崆峒山修炼时，随身带来一男一女两个玄鹤童子服侍他。这对童男童女每天除干完师傅吩咐的活以外，天天耳鬓厮磨，时间一长，互相之间渐渐产生了爱慕之情。对广成子吩咐的事也淡漠了，经常误了事情。起初广成子没介意，后来他越看越不对劲。有一次，广成子正在炼丹，有一味药不够了，便叫他们去取，可叫了半天也不见人影儿，广成子大为生气，取出仙镜一照，原来俩人正相依在一起情意绵绵地说悄悄话呢。广成子等这对童男童女回来后，责问道：“你们是仙童，应以修身炼丹为主，怎么能偷偷干出凡夫俗子做的事呢？以后要自重，自爱，专心炼丹，不许胡来！”这两位童子见师傅发现了他们的隐情，羞愧难当，可是又舍不下这段感情，虽然当着师傅的面承认了错误，私下里仍暗中往来。

然而纸里包不住火，童男童女暗中往来的事又被广成子发现了，广成子大发雷霆，他把两位玄鹤童子又叫到当面训斥道：“两个大胆狂徒，对师傅的教训竟充耳不闻，无动于衷，私下偷情，延误炼丹，这样下去如何成仙？我看你们凡心不死，成不了大器，你们还是到人间过凡夫俗子的生活去吧！不过我再给你们一次机会，现在你们自己决定是真心真意跟我学仙升天，还是还俗过平凡人的生活呢？”两位童子见师傅问，一时犹豫起来，他们既想长相厮守，又不愿放弃学得一半的道术。思前想后，他们觉得还是先学好道术，然后再考虑终身大事，于是他们又一次违心答应了师傅的要求。

后来，广成子终于炼成仙丹，道术也修炼成功，他该回天宫了，两位玄鹤童子也将随他回天宫。此时此刻，两位童子恋恋不舍，不忍离开这仙山美景，不忍离开崆峒山，也不愿分开，他们想对师傅说明不回天宫，又怕师傅生气。正在为难之际，广成子却开口了：“徒儿们，我看你们是不想跟我回天宫吧？既然你们相亲相爱，那我就成全你们，就留你们在这山上生活吧！”玄鹤童子一听把他们俩留下了，心中感激不尽，忙跪下磕头谢师傅。广成仙说：“我给你们指个住处，你们好好生活吧。”说罢随手一指，悬崖上立刻出现了一个岩洞，广成子又说：“这个住处不易被人发现，里面什么都有，够你们吃用一辈子的。不过，我对你们有个要求，你们不能只顾吃喝玩乐，还要做三件事：第一，要体察民情，为民办事，保证人们平安；第二，对人间的清官，皇帝，你们应亲自出洞迎接；第三，及时向我通报民间发生的事件。”两位童子听了师傅的话，一时感激不尽，同声答道：“师傅，你放心，我们一定听您的话，照您说的去做。”

从此后，两位玄鹤童子成了夫妻，他们常年住在那个仙洞里，按照师傅指点的去做。因此，后



人常见到这两位玄鹤在崆峒山翱翔盘旋。清顺治十三年，平凉知府汪鹤皋游山时见过这对仙鹤，并作诗一首名曰《崆峒元鹤记》，现有石刻存在紫霄宫院内；清代官人李瑛也看到两只玄鹤在崆峒山飞翔，他赋诗曰：玄鹤高飞唳碧天，一声清澈到人间；千古遗有仙禽在，何事而今道不传？



## 泾川王母宫石窟文物管理所

### 王母宫石窟

王母宫石窟位于甘肃省平凉市东南75公里处的泾川县泾，内两河汇流处，在王母山东北面，距泾川县不到1公里，建于北魏永平三年(510年)。王母宫石窟依山开凿，呈略长方形，形若“凹”，高达12米。窟内造像分三层，中有方体塔柱，直连窟顶，中心柱及三面窟壁均有石雕佛像，有千佛，力士，菩萨以及驮宝塔的白象，多为北魏作品。顶部建造物脱落几尽，现存造像百余尊，主佛像居中，其他依次排列两旁。窟外为清代重修的依山楼阁。经重修后的王母宫大殿，及通往大殿的台阶和盘山公路，成为道教信徒朝圣的重要场所

### 1. 简介

王母宫石窟也称大佛洞(又名千佛洞)，是北魏时期创建的一座中心塔柱式佛教石窟，位于泾川县城西一华里的泾河， 汭河交汇处的王母宫山脚下，习称王母宫石窟。石窟座西面东，高11米，宽12.6米，深13米，中心柱宽7米，深7.6米。前壁已毁，现存清末依壁建造的三层凌云飞阁，从泥表可看到唐，宋，清风格，绝大部分石造像为坐像，大的有丈余，小的不足尺余。高及窟顶的中心塔柱四面和窟内三壁分三层雕有大小造像二百余尊。中心塔柱是王母宫石窟遗存的精华。王母宫石窟没有明确纪年，根据造像风格，专家推论：要比近邻的南，北石窟还早，大体上和云岗第六窟相近似，约创建于北魏太和末或景明初。该窟设计宏大，造像生动，严谨，栩栩如生，充分显示了古代人民精湛的艺术创造才能，是较为珍贵的佛教文化遗存。简介位于平凉市东南75公里处的泾川县泾，内两河汇流处，在王母山东北面，距泾川县不到1公里。

### 2. 建筑特色

王母宫是西王母降生地，发祥地和其祖庙所在地，位于平凉市泾川县城西一华里的“回山”之上。始建于西汉元丰二年，宋初，明嘉靖年间曾两次重修。1992年，当地政府与民间联合重修，陆续建成西王母大殿，东王公大殿，纪殿等主体建筑。回山之下，泾汭内二河汇流处建有“回屋”，相传是西王母居住的地方，也是西王母和东王公相会之处。

王母宫石窟依山开凿，平面呈“回”字形，外有三层楼阁檐。窟高11米，宽大12.6米，深10米，中心柱四周中及窟壁三面雕有佛像200余尊，有大小佛龕22个。中心柱正面塑有佛像一尊，高约4米，泥塑石胎，体态丰满，为唐代作品。窟内每壁造像三层，百余尊，是我国古“丝绸之路”上的名窟之一。王母宫碑碣众多，其中以“王母宫颂碑”最为著名，有“瑰宝”之称。国际亚细亚民俗学会和中国民俗学会授予王母宫“国家重点民俗文化景区”的称号，同时授予泾川县城为“中国西王母文化名城”；2001年2月，国家旅游局批准王母宫为国家AA级旅游景区。

建于北魏永平三年(510年)。王母宫石窟依山开凿,呈略长方形,形若“凹”,高达12米。窟内造像分三层,中有方体塔柱,直连窟顶,中心柱及三面窟壁均有石雕佛像,有千佛,力士,菩萨以及驮宝塔的白象,多为北魏作品。

现存造像一百余尊,王母像居中,其他则依次排列两旁。窟外建楼阁三层。山上有古钟,为金大安三年(1211年)铜铸,宋天圣三年(1025年)立石碑一通。山阳有瑶池,泉出石隙,滴沥如雨,上有亭。山上原有三清楼,文昌阁,周穆王祠,历经兵火,仅存断垣残瓦。

至明嘉靖元年(公元522年),山上就有一山门,二山门,三山门,王母宫,文昌宫,三清楼,望河楼,玉皇大帝殿宇。清同治年间,殿宇均毁于战火,只有王母宫石窟,宋元以来的古钟,碣碑仍保存至今。王母宫石窟依山开凿,呈方形,中心有柱,平面呈“回”字形,高达12米,深11米。中心柱及三面窟壁均有石雕佛像,有千佛,力士,菩萨以及驮宝塔的白象。窟内造像分三层,共200多尊,多为北魏作品,后经改造,窟外为清代重修的依山楼阁。王母宫山经国内外信徒捐资,现已重修了王母宫大殿,及通往大殿的台阶和盘山公路,成为道教信徒朝圣的重要场所。

### 3. 人文历史王母宫石窟

王母宫始建于西汉元丰年间(前110—前105),在山上修建王母宫后,经历代增修,至明嘉靖元年(1522年),山上建有一天门,二天门,三天门,王母宫,文昌阁,三清楼,玉皇大帝殿,望河楼,留客处,晓钟亭,旷如亭等殿宇。二天门上对联“翠柏赤松,月明琼岛三千界;琳宫见阙,花满玉楼十二重。”清同治年间(1862—1874年)庙宇遭火焚,幸存大安铁钟,碑碣,王母宫石窟。现存建筑多为建国前后重建。陆续建成西王母大殿,东王公大殿配殿等主体建筑,回山王母宫是西王母降生地,发祥地,祖庙所在地,九九年国际亚细亚民俗学会和中国民俗学会授予“国家重点民俗文化景区”称号。主神西王母,俗称王母娘娘,道教奉为女仙领袖,相传掌有不死之药,长寿蟠桃,周穆王,汉武帝曾在此拜谒过西王母。五帝时,西王母曾派使者帮助黄帝战胜蚩尤族,为统一

黄河流域有过积极的贡献。近年每逢农历三月二十日举办庙会,满山春风轻拂,花木似锦,瑶池生香,飞阁凌空。游人远眺“泾水碧波”,“瑶池夜月”等美景。诗情画意,情趣盎然。

瑶池位于回山南麓,相传是西王母举办蟠桃会,宴群仙的地方。明代建筑“夜月亭”为古泾州八景之一,每逢中秋月圆之夜,前来观景赏月者,络绎不绝,瑶池水为天然矿泉水,清澈透明,甘甜可口。

回屋位于回山之下,相传是西王母居住的地方,一九九二年八月二十四日,台湾三重市风德玉宝殿一行三十余人拜谒西王母于回屋,拍得显灵神光。

王母宫石窟位于回屋旁，开凿于北魏太和年间，距今约有一千四百多年历史，窟内为方形中心塔柱，雕有大小佛造像200余尊，窟外建筑为木质四层凌云飞阁，掩映于苍松翠柏之中，十分庄严。

王母宫石窟依山开凿，呈略长方形，形若“凹”，高达12米。窟内造像分三层，中有方体塔柱，直连窟顶，中心柱及三面窟壁均有石雕佛像，有千佛，力士，菩萨以及驮宝塔的白象，多为北魏作品。顶部建造物脱落几尽，现存造像百余尊，主佛像居中，其他依次排列两旁。窟外为清代重修の依山楼阁。经重修后的王母宫大殿，及通往大殿的台阶和盘山公路，成为道教信徒朝圣的重要场所。





## 南石窟寺

### 1. 景点介绍

南石窟寺又俗称为东方洞。窟龕开凿在泾河北岸红砂岩上，现存5窟，1号东大窟和2号西小窟保存较为完整。东大窟为南石窟寺的主窟，高达13米，宽约17米，深14米，结构独特，造型宏伟。入窟后迎面三壁围立高达2米多的7尊佛像，两旁有13座胁侍菩萨，形态各异，栩栩如生，为北魏风格。窟顶布满浮雕，诸如舍身饲虎，宫中游戏之类的佛经故事。雕刻简练概括，线条生动流畅，充分反映了古代能工巧匠的聪明才智和对未来生活的美好憧憬。余4窟皆小，剥落处露出早期壁画。其风格与北石窟寺极为相似，故称姊妹窟。窟外崖壁上有小龕10余个，均系北魏，中晚唐开凿。南石窟寺1号窟平面长方形，覆斗式顶，窟门顶上凿方形明窗，窟高11米，宽18米，进深 13.20米。形制，结构与北石窟寺 165窟基本相同，但规模略小。窟内造像为七佛，其布局为北壁三佛，东西二壁各二佛，积曲线图佛两侧各雕一胁侍菩萨，佛高 6米，菩萨高 5米，均为立像。窟门内两侧各雕一尊高约 3米余的交脚菩萨。门外两侧雕二力士。窟顶浮雕佛传故事，如“树下诞生”，“宫中娱乐”及“逾城出家”等。佛及菩萨像面带微笑，形态秀美清俊。佛着褒衣博带袈裟，菩萨袒露上身，载臂钏，项圈，手环，下着裙，宽大的披巾自双肩搭下至腹前交叉绕肘下垂。无论佛或菩萨均显得和蔼，潇洒。佛传故事一个情节一组画面，主题突出，人物造型优美。其雕刻手法概括简练，纯熟自然，毫无生硬或造作之感，具有很高的艺术水平。



## 北石窟寺

### 1. 名称由来

北石窟寺(2张)北石窟寺与甘肃省平凉地区泾川县南石窟寺同时代开凿，南北辉映，直线相距45千米，故此石窟称北石窟寺。

### 2. 历史沿革

北石窟寺肇造于北魏宣武帝永平二年，即公元509年，和南石窟寺同为北魏泾州刺史奚康生主持创建。历经西魏，北周，隋，唐，宋，清各代相继增修，形成一处较大规模的石窟群。是丝路北道上的重要石窟。1959年被重新发现。1961年以后，甘肃省博物馆文物工作队多次对石窟进行勘察，测绘和清理，1986年编辑出版《庆阳北石窟寺》一书。北石窟寺自重新被发现以来，政府多次拨款进行加固和维修，采取一系列措施，防止造像的进一步风化。在加强管理和保护的同时，展开了对北石窟寺的深入研究。1963年，成立了庆阳北石窟寺景点特色图片

北石窟寺景点特色图片(20张)石窟寺文物保管所。

### 3. 基本情况

北石窟寺是甘肃四大石窟之一，包括寺沟主窟群，及其北1.5千米处的楼底村一窟(简称北一号)，其南1.5千米处的石道坡石窟，花钿崖石窟，石崖东台石窟群等，南北延续3公里。现窟群面积为7500平米，窟院面积为5000多平米，现存窟龕296个，石雕造像2126身，碑碣8通，壁画96.7平方米，题记150方。主要精华石窟集中在寺沟主窟群。此处有283个窟龕，密布在高20米，南北长120米的黄砂岩崖体断面上。代表洞窟有北朝的165号，240号窟和盛唐时期的32，222，263号窟。雕造内容极其丰富，其千姿百态的石雕艺术，浓缩了陇东汉唐文化的精华，也是古代中外文化交流的结晶，在中国佛教石窟艺术史上占有一定的位置。1988年1月被国务院公布为全国重点文物保护单位，现为陇东著名的旅游胜地。

窟龕因崖面自然形态分为上下两层，以回廊石阶贯通，布局有制，层次分明。特别是165洞窟高达14米，深15.7米，宽21.7米，规模宏大，全国罕见。文物保存完整，内容丰富，其历史，艺术，科学，旅游价值很高。是世界石窟艺术的珍品，这里背山面水，自然风景典雅秀丽。春天姹紫嫣红，鸟语花香；夏日泉水叮咚，凉风习习；秋季霜叶烂漫，硕果累累；冬至瑞雪纷飞，幽静而壮观，人文景观独特。

石窟分上中下三层，其中以奚康生创建的一百六十五号窟为最大，它是以七佛为内容的大型窟。七佛造像宏伟精湛，庄严肃穆，不失北魏造像的光彩和魅力。伴之七佛而雕造的弥勒菩萨，骑像菩萨，手持日月的阿修罗都是富有艺术感染力的成功作品。除此而外，还有240号窟的北周造像，显示了敦朴厚重的风度。北石窟寺以唐代窟最多，最有代表性的是建于武则天如意元年

(公元692年)的32号窟。窟内的大小雕像面容丰腴,秀目含情,飘然欲动,姿态动人,堪称盛唐艺术精品,唐代造像在艺术上达到了新的成就。窟内还保存着隋,唐,宋,金,西夏,元等各代的题记150多则,是研究历史,书法的珍品。题记确切记载了石窟的开凿年代,为研究历代社会生活和发展变化,提供了很有价值的文字资料。这些绵亘千余年的雕刻艺术,凝结着劳动人民的智慧,是古代艺术匠师们辛勤劳动的结晶。为我们留下了丰富的精神财富。北石窟寺以寺沟的窟龕最为集中,共编号 282个,窟群开凿在高20米,宽 120余米的覆钟山崖壁上,窟龕上下重叠多达3层。面向西,因周围山崖石质属早白垩纪黄砂岩,砂质均匀,胶结性能较好。造像可分为圆雕,半圆雕和浮雕等几种。以北魏和唐代的最为精美。原窟龕内均有彩绘壁画或图案装饰,现绝大多数已剥落无存。

北魏石窟有窟龕7个。165窟是北石窟寺中历史最久,规模最大和内容最丰富的大窟,位于寺沟窟群的中部下层。窟平面长方形,覆斗顶,高14米,宽21.7米,深15.7米,窟内四壁有宋代重砌的高基坛。造像主体为七佛,分布于东,南,北三壁,其中东壁雕三佛,南,北二壁各雕二佛,佛像之间各雕一胁侍菩萨。佛高 8米,菩萨高4米,均为立像。以如此巨大的规模和突出的位置建造七佛,在国内其他石窟中还属罕见。窟门内南北二侧还雕有高约 4米的弥勒菩萨,普贤菩萨和阿修罗天等,巨大的佛,菩萨,护法像列于一堂,造成了窟内庄严和神秘的气氛。四壁上方雕千佛,佛传及本生故事等,保存比较完整的有窟顶东坡的“宫中娱乐”及西坡的“施檀摩提舍身饲虎”。窟内造像中的佛,菩萨以半圆雕为主,佛传,本生故事等则采用浮雕形式。造像特点是,佛面相圆润,体魄雄健;菩萨清俊秀美,虔诚含蓄,无论其服饰或气质,都具有明显的汉民族传统造像艺术风格。

唐代石窟是北石窟寺开龕造像最兴盛的时期,窟龕多达 211个,占全部窟龕三分之二以上。除了修凿少数大型洞窟外,绝大部分为方形或长方形浅龕。比较有代表性的窟龕是现编222, 32, 263等窟。

222窟为覆斗式顶,长方形窟,高6.10米,宽6.48米,深8.40米。窟内东壁正壁雕一佛二弟子二菩萨像,佛高4.05米,比例匀称,庄重质朴,雕刻技艺纯熟,为盛唐时期作品。南北二壁满开佛龕,计约60余个,龕内多雕一佛二弟子二菩萨或一佛二菩萨像,造型小巧玲珑,生动活泼,尤其是对肌肉和服饰表现得质感很强,堪称北石窟寺唐代造像中的上乘之作。32窟平面为不规则的长方形,东壁长方形大龕内雕一佛二弟子二菩萨二力士像,其余各壁均开佛龕。据东壁龕内南侧阴刻铭文,知该窟开凿于唐武则天如意元年(692)。造像虽已断头残臂,但身躯优美,衣纹流畅,雕刻技艺高超,尤其是力士的肌肤,雕作不仅健美丰满,而且富有弹性,反映了唐代工匠们功力之深。263窟平面近方形,平顶。窟内东壁雕一佛二弟子二菩萨,南北二壁各雕三佛。除东壁造像保存完整外,南北二壁造像已毁或风化。窟内造像不仅造型准确,线条优美,而且能恰到好处地表现出不同人物的性格和精神状态,如佛的庄重,菩萨的虔诚和弟子的温顺,都被刻划得维妙维肖。

#### 4. 165窟外景

北石窟寺与平凉泾川南石窟寺同时开凿,现存窟龕二百九十六个,石雕造像二千一百二十六

身，碑碣八通，壁画六十九，七平方米，题记一百五十方。而165窟是北石窟寺最大的一个洞窟，也是最为精美的洞窟。

165窟，为北魏时开凿，是北石窟寺的第一座石窟。它是北魏泾州刺史奚康生在永平二年(西元五〇九年)开凿的。这座窟坐东面西，一走进洞窟，我们就被其规模所震撼。八米高的佛像，站在一米多高的祭台上，与殿堂中朝拜的信徒，形成一种强烈的对比。让我们这些平凡众生，感到生命是如何的渺小。

165窟居於主窟群中部，高十四．五米，宽二十一．七米，深十五．七米，面积达三百四十多平方米。施工的工匠们打破了当时流行的中心塔柱式石窟造型，大胆采用了拱形支撑和三角形稳定等原理，开凿了一个平面呈长方形的佛殿式的石窟。这种造型的石窟，让来此朝拜的信徒们，从内心产生一种「佛法无边」。

令人赞叹的是那些高大的佛像。165窟内正壁和左右壁雕凿八米高的七尊立佛。这七尊佛像面相方圆，嘴唇厚重，两耳垂肩，体魄雄健，带著北方少数民族气质特徵。而在前壁两边雕凿有五．八米高的两身交脚菩萨；同时佛与佛之间还雕凿有四米高的胁侍菩萨十身；窟门内南北两侧雕凿有三．〇五米高的乘象菩萨和三．一米高的三头四臂阿修罗天造像，所有的造像无不表现出北魏时期的北方少数民族特色。

### 5. 七佛中的五身佛像

222窟的佛像被人们认为是武则天化身。这是一个典型的盛唐洞窟，佛高四．〇五米，尽管它也是佛的样子，但头像能给人强烈的世俗感觉。这尊佛像五官轮廓分明，与其他盛唐佛像有著区别。有关专家考察後认为佛像：「面相圆润，细眉大眼」，显然这是当时人们依照著某位活著的女性所做的雕像。

专家们认为，222洞窟是盛唐时期开凿的，从历史记载来看，武则天当政时期，曾经在全国掀起一个大造佛寺的高潮。如果这尊佛像是依照某位女性雕凿的，那只能是武则天。整个中国历史上被雕成佛像的帝王并不是很多；而一般老百姓根本不会有这种资格；能称得上「细眉大眼」女性模样的帝王，只有武则天一人而已。基於这些，有人认为这尊佛像很大可能就依照武则天模样雕凿的，也就是武则天的化身。

### 6. 七尊佛像背後的谜团

有关专家说，建立北魏的鲜卑族拓跋部，最初活动於大兴安岭北端东麓一带，过著游牧生活。西晋末年，拓跋部分为三部。西元三〇七年，猗卢统摄三部，控弦骑士四十馀万。猗卢因帮助西晋抗击刘聪，石勒，被晋封为代王。西元三一六年，猗卢被杀。从此，拓跋部落四散，又陷於纷乱之中。西元三三八年，什翼犍即代王位。拓跋部「始置百官，分掌众职」，国家机构逐步完备，什翼犍频繁地进行大规模的掠夺战争，虏掠数以百万计的牲畜和人口。西元三七六年，苻坚征服了拓跋部。什翼犍被杀，部落离散，余众被分为二部。西元三八六年(魏登国元年)，什翼犍之孙拓跋乘前秦瓦解之际，在盛乐称代王，重建代国。同年，改国号为魏，史称北魏。



创建北石窟寺的奚康生北魏宣武帝时期的一名武将，能征善战。十几岁开始投身军队，东征西杀，由一名中下级军官，逐渐升到了封疆大吏，甚至成为北魏王朝的「救火队」，哪里有危机就被调到哪里。他担任泾州刺史的原因也是，泾州爆发了僧侣叛乱，地方部队不能控制局面，朝廷只好将奚康生调来。奚康生在泾州平定了沙门刘慧汪叛乱后，为了安定民心，巩固北魏王朝的统治政权，创建了北石窟寺和泾川的南石窟寺。

无论奚康生当初开窟建寺的动机如何，但从这些洞窟的修建背后，我们能感觉出当时百姓崇拜佛教的虔诚之心。南北石窟的开凿，给我们见证了北魏时期陇东黄土高原上的佛教信仰，也从一个侧面给我们展示了庆阳的黄土文化。

整个北石窟寺背靠董志原西侧的覆钟山，面临蒲河水，西来的茹河在窟前汇入蒲河向南流去。蒲河的西岸是镇原县的居士沟，沟南有鸡头山，沟北是大坡山，为北石窟的天然屏障，这是一个非常适合修行的地方。那么为什么人们非要在165窟修建七佛呢？

关于七佛来历是这样的，即佛祖释迦牟尼之前就有成佛的圣者。其前六代的佛名依次为毗婆尸佛，尸弃佛，毗舍浮佛，拘留孙佛，拘那含佛，迦叶佛，连同释迦牟尼佛共七佛。

七佛图和七佛造像题材，全国早期开凿的其他石窟也有实例，然而完整意义上的七佛窟和七佛造像，唯北石窟寺最早，最宏伟，最有代表性，为以后七佛窟的兴建开创了先例。

在北朝的石窟造像中，七佛为常见的题材，特别是甘肃陇东的南，北石窟寺和陇南的天水麦积山中，七佛的造像非常普遍。

整个十六国，北朝时期，人们都喜欢塑造七佛。佛教认为，一世一劫只有一佛出世教化众生。所以，七佛就代表著七世。有人认为，七佛的流行包含著当时社会上对祖先的追溯。而在佛教中认为，「七佛天中天，照明於世间」。佛经中的七佛，不但能「宣说法教」，「照明於世间」，礼拜七佛还能解除众生的一切生死痛苦。

## 7. 七佛为北魏先祖

在北魏时，全国各地都兴起了一股开凿洞窟的热潮，这中间自然少不了帝王将相。在北石窟采访时，记者了解到对七佛石造像的来历，还存有另外一种说法。

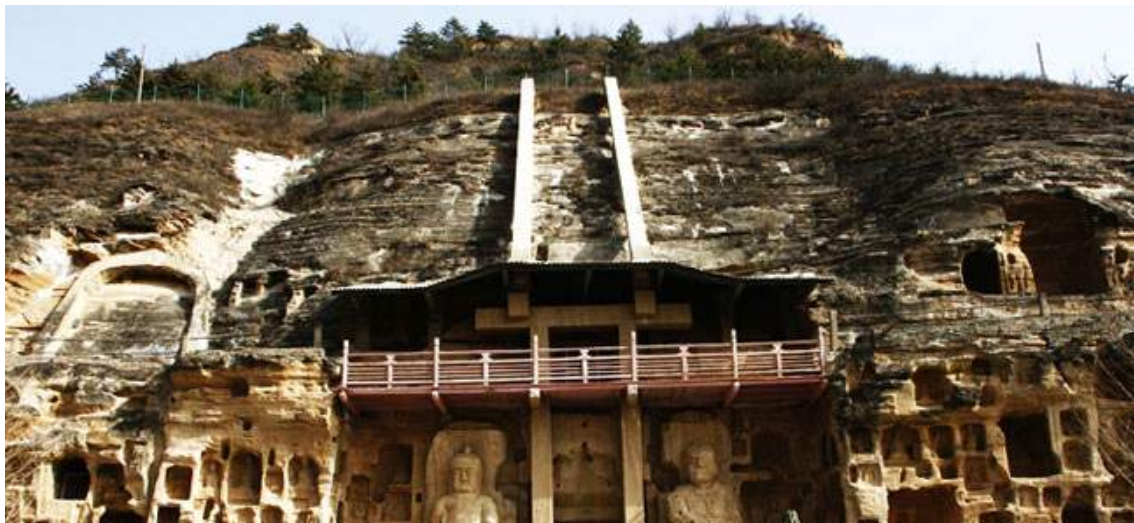
不论是南石窟寺，还是北石窟寺，其主体雕像都是七佛，这固然是当时社会的流行，但是里面还有更深层次的含义。

有专家认为，奚康生作为一个地方官吏，所有的重大行动都是经过中央政府批准或者授意的。泾州作为北魏宣武帝胡太后的家乡，人们自然要照顾几分，而这位胡太后在中国历史上以崇信佛教而出名，显然奚康生修建石窟得到了胡太后的默许或者支持。否则，一个地方官吏不可能动用如此大的财力来进行石窟寺的修建。

早在北魏初期，人们修建云冈石窟时，佛像就是按照北魏皇帝的几位祖先面貌雕凿的。还有人欲盖弥彰说「非是拜皇帝，乃礼佛而。」

北魏从道武帝拓跋到宣武帝元恪正好七位皇帝，奚康生秉「皇帝即当今如来」之旨意，为北魏七个正式皇帝大造七佛，一则歌颂佛教历史，加强佛教正统思想的传播；二则讨好朝廷，歌颂皇帝功德，安抚民众，巩固北魏统治政权。

因此南北石窟寺的七佛，有可能就是按照北魏皇帝及其六位祖先的模样雕刻，这里其实就是，北魏皇室的家庙。



## 彬县大佛寺石窟

彬县大佛寺石窟为全国重点文物保护单位，位于彬县城西十公里西兰公路旁的清凉山脚下。为唐贞观二年(公元628年)所建，原名庆寿寺，寺前有明镜台，台上建有三层砖木结构的楼阁，高五十余米，站在楼阁上可俯瞰寺前全景。全寺共有一百零七个大小石窟，二百五十七个佛龕，大小造像一千四百九十八尊。彬县大佛寺石窟也是国家文物局公布的“丝绸之路：起始段与天山廊道的路网”22处申遗点之一。

### 1. 主窟简介

主窟大佛依岩趺坐，身高二十四米，造形雄伟，雕饰富丽，发式作螺髻形，雍容端庆，耳垂披衣，袒胸，盘膝端坐在莲座上，体态自然丰满，颇显唐代风格。被誉为陕西和丝绸之路第一大佛。主窟两侧有千佛洞，罗汉洞等。

大佛寺是全国重点文物保护单位，解放后政府多次拨款维修，现已建立文管所，设专人保护并对游人开放。

### 2. 历史资料

彬县大佛寺系唐太宗李世民为纪念他指挥的邠州浅水原大战和五龙坂大战中阵亡将士而建，初名应福寺，北宋仁宗为其养母刘太后庆寿时改名庆寿寺，该寺位于彬县城西10公里的清凉山下，石窟依山雕凿，就在理像，围绕窟内开龕70处，造像740多尊。窟平面呈平圆形，南北13米，东西28米，窟底周长74米，顶高25米。窟内主像为一佛二菩萨。大佛居中结跏趺坐，肩宽体厚，高约20米。上体穿窟室中心而上，佛两旁菩萨头戴宝冠，衣着华丽，身高均达15米许，故俗称“丈八佛”。窟壁为佛龕，均雕刻大小佛及菩萨等造像。窟前有护楼三层，可以登临眺望。此窟规模宏大，造像宏伟，雕饰富丽，技巧精湛，令人叹为观止。大佛发式作螺髻状，面方，耳垂，披衣袒胸，腰下系结佩带两条，盘腿端坐在莲台之上；佛的左手着膝，右臂上弯，手掌向内，手指微屈，作说法状。全身姿态自然，肌肉丰满，面相端严。背景就崖雕刻而成，在靠近大佛的头部周围浮雕坐像七尊，边缘更围绕十九个飞天，是极富装饰性的精美雕刻。佛身健硕雄伟，所谓“一指之大几为腰”。寺亦因此得名。

大佛窟西侧为“罗汉洞”窟群，西北排列四个小石窟，各窟大小不一，西起第三窟壁上浮雕经变故事六十余幅，并留有唐、宋以来游人题刻；其余三窟，各有立体石佛及菩萨造像数尊不等，亦都优美，生动，雕工细致。其东为另一窟群“千佛洞”，东西向排列三窟，中略小，为方形，另两窟较大，均呈方形。壁间浮雕三百余幅，另有少量佛造像和菩萨，栩栩如生。大佛寺石窟为我省现存古代造型艺术中唯一大型石窟。

### 3. 精美洞窟

全寺共130孔洞窟, 错落绵延在400米长的立体岩面上。其中有佛龕446处, 大小造像1980尊。分四大部分组成, 即大佛窟, 千佛洞, 佛洞, 丈八佛窟等。最值得一观的是大佛窟一尊20米高的阿弥陀佛, 跏趺坐于幽深空灵的石窟正中, 美轮美奂, 袒胸披衣, 螺髻罩顶, 两耳垂肩, 月眉凤眼, 鼻直口阔。仰观金光灿灿的风腴面态, 慈祥中透出威严, 威严中又现慈祥。虔诚凝观, 一股撼人的国量, 透彻心扉。这是陕西第一大佛。在全国各石窟大佛中, 也位居前列。但若以精美完好论, 则位居各佛之冠, 且别具一格。气势磅礴, 伟岸大度, 充溢着伟人的博气象。有位专家在研究此大佛的论文中称: 大佛造型与李世民相似。侍立于大佛两侧的菩萨分别为观世音和大势至, 与大佛合称为西方三圣两尊菩萨身高均为176米也是非凡的艺术雕刻。各持法相, 面相丰圆, 俊秀慈雅, 含蓄恬静所着锦衣, 流畅自如, 其形其神, 无不透射出天国里的至善至美。位天大佛窟东侧的千佛洞, 则另具特色。

### 4. 鬼斧结构

此窟呈中心柱式结构。窟中主像为弥勒佛像, 两边侍立的分别是弟子, 菩萨, 力士。除此各龕内大多为一佛二菩萨, 或一佛两弟子两菩萨造像。尤其是众多的石雕菩萨造像, 袒胸露腹, 飘逸飞动显示出优美的大“S”造型, 如歌似舞, 楚楚动人, 游人会从中充分领略大唐时女性自由, 活泼, 开放的社会风尚。这些造像, 多次被国外游客冠以“东方维纳斯”美称。佛洞位于大佛窟西侧。释迦牟尼佛为主像。

释氏的一侍胁为文殊菩萨稳骑雄狮背上, 狮颈系铃, 狮尾甩动, 给人以长啸奔腾的感觉。彬县大佛寺石窟目前已成为一处著名的旅游胜地, 有众多的海内外游客仰慕而至, 每日络绎不绝。每年农历三月初八, 是大佛寺的传统庙会, 这一日, 数万游客, 香客, 从四面八方如潮涌来, 盛况空前。如今, 随着大佛寺旅游区内一座座旅游服务设施的崛起, 愈来愈多的游人来大佛寺饱览神游, 从而为人生增添一段美好难忘的回味。景点类型: 古寺庙 景点位置: 位于彬县城西十公里的泾河南岸。

### 5. 保护工程

陕西省彬县大佛寺石窟, 位于陕西省彬县县城以西约10公里处, 开凿于唐贞观二年(628年)。因年代久远和自然灾害等原因, 大佛洞内存在着顶部裂缝坍塌, 窟壁渗水, 佛像风化, 背光剥落, 窟内淤积, 雨道变形, 彩绘变色脱落等问题。为了有效地保护这座唐代石窟, 西安文物保护修复中心与德国巴伐利亚州文物保护局合作, 对石窟进行研究保护。在长达10年的合作中, 工程人员了解了大佛寺石窟的历史沿革及在美术史上的重要地位, 对石窟进行了照究。在工程中, 还运用三维有限元数值模型对石窟及佛像进行了受力状况的模拟分析。

### 6. 人物铭记

陕西彬县大佛寺石窟开凿于唐高祖武德元年, 是秦王李世民为悼念平定薛举之战而阵亡的将士

所建。大佛洞，千佛洞，罗汉洞是其中的精华所在，都是初唐时期开凿，历经盛中晚唐完成的。大佛寺石窟中保存的历代碑刻题记颇多，晚清的金石学家叶昌炽就是在收集了大佛寺石窟103条题记的基础上，撰写成了《郿州石室录》一书的。1996年6月间，笔者全面系统地调查了大佛寺石窟，抄录了所有近二百条的碑刻题记，发现其中不乏历史上的名人题刻，有九位题刻人在正史中有传，一位曾被《宗室世系》表所提及，可补正史所载之缺。故在此特作专门介绍，以供史学研究者参考。碑文中的丁汝昌，在《史稿》卷四百六十二《丁汝昌传》中记载道：“丁汝昌，字禹廷，安徽庐江人。初隶长江水师，从刘铭传征捻，积勋至参将。捻平，赐号协勇巴图鲁，晋提督。光绪初，留北洋差序，……九年，授天津镇总兵。……十四年，定海军经制，命为海军提督。二十年，赏加尚书衔。”在甲午海战中，北洋水师全军覆没，丁汝昌“自饮药死”。没有记录他这次在陕西的军事活动。以上十人在彬县大佛寺石窟的敬佛题刻，无疑可补正史记载之缺，对于中国古代历史文献的整理与完善也有一定的积极作用。陕西彬县大佛寺石窟开凿于唐高祖武德元年。

## 7. 历史编年

档案工作是科学研究现代管理不可或缺的一项技术手段。随着社会的飞速发展，现代档案管理也日趋进步，各门学科和各个领域的档案都在进行管理方法的更新和规范，以适应时代的要求。文物考古学的档案管理工作也需要不断改进和提高，使其向科学化、系统化发展，为此，我们以陕西省彬县著名的唐代大佛寺石窟资料为试点，尝试对这批珍贵的历史文献考

## 8. 宋人题刻

《文博》1997年6期刊登了常青的文章，内有新发现的三件宋人题刻，颇有历史价值，兹作考证如下：一，滕宗谅题记尚书刑部员外郎，直集贤院滕宗谅，诏守径塞，继至于此，后二日谨识石室。按滕宗谅（991—1047）字子京，是范仲淹的好友，范曾为他写下了名传千古的《岳阳楼记》。“尚书刑部员外郎”是其官名，为从六品上（《宋史·职官志》八），是没有具体职事的虚衔。“直集贤院”是其职名。