지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산

지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산

화엄사 전경

화엄사 전경(일제시대)

대웅전

대웅전 삼존불

각황전

각황전 삼존불

벽암각성 진영

연기조사 진영

湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟
湖南道求禮縣者古搨禾次搨禮縣初本新羅之地而百濟取之爲
求禮縣新羅後之與鳳城愛谷城鄕是爲三十六羊丁百置九州
領部縣
改武珍州爲光州爲南原小京爲金官武珍州爲康州爲溟州爲
十郡
改武珍州爲光州爲南原小京爲金官武珍州爲康州爲溟州爲
羊皇監務
本朝太宗十三年癸巳改縣監監治十一年癸巳四年戊午七月十七日縣
監孫孝五人縣民裴目仁文彬等僞作謝表詐述伏誅竟爲部曲鄕
南原宿中宗二年復爲縣之初縣治在鳳城
京城指點大臣解任閒七百八十里智異山一脉盤在鳳城之東
17-1

화엄사사적 1636(필사본)

智異山華嚴寺事蹟叙
鳳城治之北兩牛鳴許有一叢林
大華嚴一夕爲火所燬碧巖大禪者
嘆門人其興其重營之俊圓臚方旅旅
風雨而土塗沙門紀其權輿布金收達
于兹然而書在紙面上歲月寖久紙宝
毛字書漫漶幾至不可讀前住持中和紀
旻宇
18-1

화엄사사적 1697(목판본)

공양인물상 (일제시대– no無52–01)

공양인물상 (일제시대– no無60–04)

공양인물상 지물

사사지삼층석탑 공양인물상

구례군과 대한불교조계종 제19교구본사 화엄사가 공동 주최하고, 한국정토학회가 주관하는 학술세미나『지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산』이 오늘 구례 백두대간 생태교육장에서 열리게 되었습니다.

먼저 세미나가 열릴 수 있도록 힘을 써주신 구례군 김순호 군수님께 다시한번 감사의 말씀 전합니다.

화엄사 사적기에 전하는 544년 화엄사의 창건은 화엄사의 무구한 역사성을 의미하는 것이며, 이를 통해 화엄사와 구례를 중심으로 한 지리산 일대에는 500년대에 이미 부처님전에 공양을 올리기 위한 차가 재배되고 있었음을 추정할 수 있습니다.

700년 중후반 조성된 것으로 추정되는 사사자삼층석탑 앞 공양인물상은 화엄사 창건주인 연기존자가 부처님과 어머니께 차 공양을 올리는 모습을 형상화한 우리나라에서 가장 오래된 차 관련 문화재입니다.

이를 통해 화엄사와 구례를 중심으로 지리산 일대는 한국 차의 대표적인 재배지이자 불교 차의 고향이라 할 수 있지만, 그동안 차와 관련한 연구나 발표가 인근 지역에 비해 미비한 이유로 차의 역사성과 우수성이 덜 알려진 것이 사실입니다.

이에 화엄사와 구례 지리산의 차 관련 문화와 역사를 밝히기 위하여 명망 있는 연구원 및 교수님들을 모시고 객관적인 자료를 근거로 심도 있는 학술 세미나를 개최합니다.

지금의 노력이 화엄사와 구례 지리산의 차 관련 문화유산을 널리 알리는 계기가 되기를 기원하며 이 자리 함께하신 모든 분들께 감사의 말씀 전합니다..

2020년 11월

대한불교조계종 제19교구본사 화엄사 주지 덕 문

축사

여러분 반갑습니다. 구례군수 김순호입니다.

차 문화는 우리나라의 전통문화 중 하나로 계승되고 발전되어 왔습니다. 일부 계층만 향유하던 차 문화는 우리의 일상으로 자리 잡아가고 있습니다.

우리 구례는 지리산의 정기를 받아 예와 의를 숭상해 왔으며, 찬란한 불교문화를 꽃피워온 지역입니다. 더불어 지리산의 대표적인 차 재배지 중 하나입니다.

특히, 장죽전 녹차 시배지는 우리나라 차의 역사를 말해주는 곳입니다. 삼국사기를 통해 화엄사 아래 장죽전이 우리나라 차 시배지임을 추측해 볼 수 있습니다.

이처럼 우리 구례와 화엄사의 차 문화는 역사가 깊습니다. 이에 대한 문화유산적 가치가 풍부함에도 적은 생산량으로 인해 조명받지 못해왔던 것도 사실입니다.

그렇기에 구례 차의 역사성과 우수성을 알리기 위한「구례 차 문화 학술 세미나」가 열린 것을 매우 뜻깊게 생각합니다. 유구한 역사를 가진 우리 구례의 차 문화가 학문적인 정립을 통해 그 우수성을 널리 알리기를 바랍니다. 우리 군에서도 구례 차를 알리는데 더욱 노력하겠습니다.

뜻깊은 세미나를 준비해주신 모든 분께 감사드리며, 여러분 모두의 건강과 행복을 기원합니다. 감사합니다.

2020년 11월

구례군수 김순호

인류는 어느 시대나 나라던지 그 나라 국민의 유형적 무형적 문화유산을 조성하여 살아갑니다. 인류의 오랜 역사에서 21세기는 세계 각국이 자국의 문화창달에 지대한 관심을 기울여 세계문화유산으로까지 등재하는 실정입니다. 이에 전라남도 구례군과 화엄사는 고대 한국의 차 문화와 사찰의 유형무형 문화유산을 담보하고 있습니다. 이번에 전라남도 구례군과 대한불교조계종 제19교구 본사 화엄사의 주최로 구례군의 지원을 받아서 2020년 한국정토학회의 주관으로 제24차 학술대회를 “지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산”이라는 대주제로 구례 백두대간 생태교육장에서 개최하였습니다.

근래에 지리산의 한 지역인 구례군의 야생차가 한국 최초의 재배지라는 점과 화엄사가 연기조사에 의해서 창립되었다는 학술적 입증이 있었습니다. 하지만 아직 미비한 점이 있어서 다시 이번에 한국정토학회와 더불어 고증하려고 학술대회를 마련하게 되었습니다. 그리고 구례의 차와 화엄사의 문화적 가치를 홍보하려는 의도를 가지고 시행하게 되었습니다.

일찍이 화엄사 사적기에 전하는 544년 화엄사의 창건기록은 화엄사의 오랜 역사성을 강조하는 부분입니다. 그런데 이러한 전설은 일부 학자들에 의해서 배척되었습니다. 하지만 이를 통해서 화엄사는 5세기에 이미 부처님 전에 공양을 올리기 위한 차가 처음으로 재배되었던 진대밭으로 추정하였습니다. 그리고 7세기 중후반에 조성된 화엄사 네 사자 삼층석탑 앞에 공양하는 인물상은 화엄사 창건주인 연기조사가 부처님과 어머님께 차 공양을 올리는 모습을 형상화한 우리나라에서 가장 오래된 차와 관련된 석조이면서 불교의 효행을 상징하는 문화유산입니다. 이것이 이른바 화엄사와 구례를 중심으로 지리산 일대에 조성된 한국 차의 대표적인 최초 재배지이자 한국 차의 고향인 장죽전(長竹田) 입니다. 그러나 그동안 차와 관련한 연구나 발표가 인근 지역보다 많이 주목하지 못한 이유로 구례 장죽전 차 시배지에 대한 역사성의 확보가 명확하게 확립되지 못하였습니다.

그래서 구례군과 화엄사의 후원과 주체로 한국정토학회에서 주관한 학술대회에서는 구례군의 차(茶)와 관련한 지리산 구례지역 차 문화의 문헌적 연원과 지리적 우수성을 객관적인 자료를 근거로 조명하려고 개최하였습니다. 또 한국에서 화엄교학으로 가장 유서가 깊은 화엄사의 역사는 문화적인 측면에서 화엄사의 유래와 창건, 가람배치, 화엄교학을 학술적으로 밝혀 그 가치를 객관으로 확보하여 구례지역의 문화유산을 널리 알리는 계기가 되기를 기대하면서 대한민국의 문화창달에 일조하려는 목적을 달성하고자 진행하였습니다. 이처럼 구례와 화엄사는 유구한 역사를 가진 구례의 차와 사찰문화가 어우러진 학술적인 정립을 통해 그 우수성이 널리 알려지길 바랍니다.

끝으로 이러한 학술대회의 결과물을 토대로 구례군과 화엄사의 차 문화와 가람문화가 더욱 발전하여 한국문화 가운데 그 위치를 굳건하게 다지는 계기가 되기를 기대합니다. 더욱이 학술대회의 내용을 가지고 역사적 결과물을 기록문화로 삼기 위해 단행본으로 출판함에 경축하는 바입니다. 이러한 인연의 공덕으로 빼어난 화엄사의 가람과 시배지(始培地)인 장죽전(長竹田)이 문화관광의 요충지가 되길 고대합니다.

2020년 11월

한국정토학회 회장 **법 상**

2020년 한국정토학회 제24차 학술대회 식순

Ⅰ부

13:00 - 13:30 삼 귀 의
반야심경
인사말씀 : 법상스님(한국정토학회 회장)
환 영 사 : 덕문스님(화엄사 주지)
축 사 : 김순호(전라남도 구례군수)
사홍서원

Ⅱ부

13:30 - 16:30 주제발표 및 지정토론

Ⅰ. 지리산(구례) 차 문화의 연원과 우수성 사회 : 이재수(동국대 불교학술원 조교수)

제1주제 : 구례 지역과 화엄사의 차 문화에 관한 문헌 고찰
발표 ► 박동춘((사)동아시아차문화연구소 이사장)
토론 ► 이창숙(원광대 초빙교수)

제2주제 : 구화산 김지장과 신라 차
발표 ► 장성재(동국대(경주) 교수)
토론 ► 강동균(도경)(동아대 명예교수)

제3주제 : 지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 생태적 특성
발표 ► 문승옥(지리산다문화 예술원장)
토론 ► 김종두(혜명)(동국대(경주) 교수)

Ⅱ. 화엄사의 창건과 가람배치 사회 : 김광식(동국대 교수)

제4주제 :『華嚴寺事蹟』창건기록의 타당성 분석
발표 ► 염중섭(자현)(중앙승가대 교수)
토론 ► 정광균(법상)(조계종 교육아사리)

제5주제 : 화엄사 가람배치의 변화 검토
발표 ► 최태선(중앙승가대 교수)
토론 ► 한상길(동국대 불교학술원 조교수)

제6주제 : 화엄사 사사자삼층석탑과 공양인물상 검토
발표 ► 황태성(무진)(화엄사 박물관 부관장)
토론 ► 김호귀(동국대 불교학술원 HK교수)

Ⅲ부

16:30 총평 및 한국정토학회 정기총회

목 차

1.「구례 지역과 화엄사의 차 문화에 관한 문헌 고찰」

<발표> 박동춘((사)동아시아차문화연구소 이사장) …… 17

<토론> 이창숙(원광대 초빙교수) …… 39

2.「구화산 김지장과 신라 차」

<발표> 장성재(동국대(경주) 교수) …… 43

<토론> 강동균(도경)(동아대 명예교수) …… 73

3.「지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 생태적 특성」

<발표> 문승옥(지리산다문화 예술원장) …… 77

<토론> 김종두(혜명)(동국대(경주) 교수) …… 103

4.「『華嚴寺事跡』 창건기록의 타당성 분석-星龍寺를 통한 慈藏의 영향 가능성을 중심으로-」

<발표> 염중섭(자현)(중앙승가대 교수) …… 107

<토론> 정광균(법상)(조계종 교육아사리) …… 137

5.「화엄사 가람배치의 변화 검토」

<발표> 최태선(중앙승가대 교수) …… 141

<토론> 한상길(동국대 불교학술원 조교수) …… 157

6.「화엄사 사사자삼층석탑과 공양인물상 검토-塔前 공양인물상을 중심으로-」

<발표> 황태성(무진)(화엄사박물관 부관장) …… 161

<토론> 김호귀(동국대 불교학술원 HK교수) …… 193

구례 지역과 화엄사의 차 문화에 관한 문헌 고찰

박동춘 _ 사)동아시아차문화연구소 이사장

• 목 차 •

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 선종과 차 문화
Ⅲ. 구산선문과 차 문화
Ⅳ. 구례의 차 공납과 화엄사의 차 문헌
1. 구례의 차 공납
2. 화엄사의 차 문헌
Ⅴ. 마치며

Ⅰ. 들어가며

지리산은 신라 시대 오악(五嶽) 중에 하나로 남악(南嶽)이라 부른 명산이며 두류산, 방장산이라고도 부른다. 이중환(李重煥 1690~1756)의 『택리지(擇里志)』에 “지리산은 태을성신이 사는 곳이며, 여러 신선이 모이는 곳”이라 하였다. 고래로 신선이 사는 산은 대개 명산으로서의 조건을 갖춘 산이라는 인식이 있다. 그래서인지 지리산에는 화엄사, 천은사, 쌍계사 등 오랜 역사의 부침 속에서도 그 교세가 이어지고 있다. 특히 화엄사는 고려 시대 수행과 융합된 음다풍(飮茶風)이 이어진 사찰이라는 점에서 화엄사와 구례 지역이 한국 차 문화에 미친 영향을 주목해야 한다. 따라서 한국 차 문화 도입시기와 확산시기에 불교가 차 문화에 미친 영향을 고찰하는 과정에서 화엄사가 한국 차 문화사에 미친 영향이 노정될 것으로 생각한다.

알려진 바와 같이 한국에 차 문화가 소개된 것은 7세기다. 선종에 관심을 두었던 도당구법승(渡唐求法僧)은 차를 적극적으로 도입한 계층이다. 그러나 차 문화 도입 초기의 차는 그리 주목을 받지 못한 채 부처님의 공양물로 올리거나 일부 수행승의 수행 음료로 이용하는데 그쳤다. 실제 음다가 신라 말 왕실과 귀족층으로 확산한 시기는 9세기경이다. 이 무렵 입당회사(入唐廻使)대렴이 당에서 가져온 차 씨를 지리산에 심게 한 연유는 차의 수요가 확산하였음을 의미한다. 김부식의 『삼국사기』에 차 씨를 지리산에 심게 했다는 사실은 문헌으로 확증한 것이다. 그런데 지금까지 지리산의 차의 시배지로 논의된 바는 화엄사 장죽전으로 보는 견해와 혹자는 쌍계사 부근이라는 설 등이 분분하게 논의되고 있지만 확증할 수 없는 상황이다. 이 논란은 『삼국사기(三國史記)』의 기사가 그 지역을 명확하게 서술하고 있지 않다는 점이 논란을 야기 시킨 이유라 생각한다. 더구나 이와 관련된 방계 자료도 드문 처지이므로 차의 시배지 문제는 오랫동안 논란될 소지가 많다는 점이다. 그러므로 이 문제를 해결할 수 있는 실마리로는 선종의 유입과 관련해 시배지(始培地)를 구명하는 것이 바람직해 보인다.

중국 불교계에서 차와 수행을 융합한 것은 선종의 좌선 수행법이 정착되면서 좌선 수

행의 최대 장애였던 수마를 해결하기 위함이었다. 그러므로 7세기 차 문화의 유입은 선종의 유입과 깊은 관련이 있다. 특히 선종의 수행법에 관심을 가졌던 도당구법승들은 이미 수행 중에 차를 마시며 수행하는 승단의 습속을 몸소 익힌 후 귀국하면서 차와 다구를 적극적으로 유입한 그룹이었다. 더구나 새로운 지식과 정보를 입수하기 위해 신라에서는 국가적인 차원에서 구법승을 파견한 측면이 강하므로, 이들의 귀국에 왕이 몸소 예를 갖춰 맞이한 것은 이를 방증하는 것이라 할 수 있다. 따라서 828년 들어온 차 씨를 지리산에 심으라고 명한 것은 흥덕왕과 구법승의 친소관계도 영향을 미쳤을 것이며, 차나무의 생육환경을 이해한 그룹의 조언에 따른 것으로 추정된다. 지금까지 지리산 차 시배지가 화엄사 장죽전과 쌍계사로 보아야 한다는 설이 지배적인지만 결론적으로 시배지가 어디인지는 명확하게 규명하지 못하고 있는 것도 현실이다. 그러므로 지리산의 시배지 문제는 선종 유입 및 도당구법승과 왕의 친소 관계 등을 고찰하는 과정에서 객관적이고도 보편적인 결론에 도달할 수 있을 것으로 생각한다.

화엄사는 화엄 종지를 표방한 화엄십찰 중의 하나다. 9세기 차 씨가 들어온 시점에는 선종의 수행법을 익히고 귀국하는 구법승들이 많았고, 화엄사는 화엄을 중시하는 교학사찰이라는 점에서 차나무 시배지로 볼 수 있는 조건으론 미흡해 보인다. 그렇지만 화엄사 주변에 산재한 차나무가 어느 시기에 파종되어 군락을 이루고 있는지를 살펴보는 것은 화엄사가 미친 차 문화의 영향을 생각해 볼 때 매우 중요한 논의의 관점으로 생각한다. 그뿐 아니라 문헌 연구를 통해 구례 지역의 차 문화를 살펴보는 것도 이에 대한 단서를 찾을 수 있는 방법일 것으로 생각한다. 이런 일련의 연구 과정에서 구례지역과 화엄사의 차 문화와 관련된 상황이 어느 정도 밝혀지리라 생각한다. 그렇지만 이런 제반의 문제를 밝힐 문헌 사료가 부족하다는 점도 구례지역의 차 문화를 고찰하는데, 한계가 있다는 점도 함께 밝혀둔다. 그런데도 불교와 차 문화, 다시 말해 선종의 좌선 수행의 폐단인 졸음을 해결하기 위해 차를 마셨고, 고려 시대의 차 문화는 차에 밝았던 수행승이 차 문화를 주도하면서 발전시켰다는 점은 분명한 사실이다. 조선이 건국된 후에도 이런 차 문화의 흐름은 이어졌다. 본 논문은 문헌을 통해 화엄사가 차 시배지로 주목하기 에

는 그 근거 자료가 부족하고, 차를 유입한 그룹이 선종에 관심을 가진 구법승이라는 관점에서 본다면 수긍하기 어려웠다고 생각한다. 아울러 구례 지역의 차 및 화엄사에 산재한 차나무의 조성 연대뿐 아니라 화엄사의 차 문화에 대해서도 소략하게 서술하고자 한다.

Ⅱ. 선종과 차 문화

신라에 차가 소개된 것은 대략 7세기경으로 추정되며[1] 선덕여왕 때부터 차가 있었다고 한다.[2] 그렇지만 음다(飮茶)가 왕실과 문벌귀족층, 수행승 등으로 확산한 시기는 9세기경이다. 특히 신라에 차를 소개한 것은 선종의 새로운 수행 방법에 관심을 가졌던 도당구법승(渡唐求法僧)이다. 이들은 당에서 익힌 수행 풍토, 즉 차를 마시며 수행하던 수행 생활에 익숙했던 계층으로, 이들이 귀국하면서 차와 다구를 들여왔다. 이 무렵 수행승 이외에도 차를 소개한 계층으로는 숙위(宿衛) 유학생, 사비(私費) 유학생, 사신(使臣), 해상무역을 주도했던 상인 등이 있다. 그러나 이들은 도당 승려들보다는 소극적인 차의 유입 계층이라 할 수 있는데, 그 대표적인 인물이 최치원(857~?)이다. 이러한 상황은 『계원필경집』「사탐청료전상(謝探請料錢狀)」의 내용에서 확인할 수 있다.

> 안개 낀 물결에 길이 막혀 부미(負米)의 마음을 펴기 어려워서, 비바람이 처량한 속에서 속절없이 양산(梁山)[3]의 눈물만 흩뿌릴 따름이었습니다. 온청(溫淸)을 소홀히 한데다가 지감

1) 『삼국유사』, 「塔像」 권4, "兩太子竝禮拜 每日早朝 汲于洞水 煎茶供養一萬眞身文殊"

2) 『삼국사기』, 「신라본기」 제10 흥덕조, "茶自善德王有之"

3) 옛 금곡(琴曲)인 〈양산조(梁山操)〉의 준말이다. 효자가 부모를 간절히 생각하는 마음을 의미한다. 공자의 제자 증자(曾子)가 태산(泰山) 아래에서 밭을 갈다가 날씨가 험악해져서 오래도록 집에 돌아가지 못하자 어버이를 생각하며 부른 노래라고도 하는데, 이를 〈양산음(梁山吟)〉이라 한다.

(旨甘)을 또 빠뜨렸으니, 다만 자신을 꾸짖기에 겨를이 없는데, 어떻게 감히 양지(養志)[4]를 말할 수 있겠습니까. 더구나 고향의 사신이 없어서 집안에 글을 부치기도 어려운 상황이니 더 말해 무엇 하겠습니까. 오직 「척호(陟岵」의 시[5]를 읊조릴 뿐, 바다를 건너는 소식을 접하지 못하던 차에, 지금 본국 사신의 배가 바다를 건너게 되었기에, 모(某: 최치원)가 차(茶)와 약(藥)을 사서 집에 서신을 부쳐 보내고자 합니다.[6]

윗글은 「요전을 미리 지급해 주기를 청하면서 올린 장문(謝探請料錢狀)」의 일부 내용이다. 최치원이 선주(宣州)의 율수현위(溧水縣尉)로 재직할 때 쓴 글이다. 당시 당의 정치 상황은 혼란스러웠다. 환관의 전횡과 문벌 세가의 파벌, 관리의 부패로 농민 폭동이 빈번했던 시절이었다. 더구나 당(唐)에서는 신라 출신 인사가 급제하여 관리로 임명할 때 대개 하급 관리나 변방관리로 파견하는 등, 정당한 대우를 받지 못했다. 그러므로 급료를 미리 지급해 달라는 글을 올린 것이다. 당시 그의 현실은 매우 어려웠는데, 이는 그가 877년경 율수현위를 사직한 것에서도 알 수 있다.[7] 그런데 이 글을 올린 명분은 신라에 계신 부모님을 위해 차와 약을 보내기 위한 것이란 점이다. 그러므로 최치원처럼 당에 머물던 계층은 고국에 계신 부모와 형제, 친척을 위해 신문물인 차를 신라에 소개한 그룹이며, 당에서 유행했던 차를 이해했던[8] 계층이라고 할 수 있다.

중국의 차 문화 발달사에 있어서 차의 효능을 불로장생에 활용한 것은 도가이다. 이들

4) 『맹자』, 「離婁上」에 구체지양(口體之養)과 양지(養志)를 언급한 바가 있다. 양지는 부모의 뜻을 잘 받들어 봉양하는 것이다.

5) 『시경』, 「위풍(魏風)」에 나온다. 효자가 부역을 나가서 어버이를 잊지 못하는 심정을 노래한 것인데, 그 내용은 "저 민둥산에 올라가서 아버님 계신 곳을 바라보네. 아버님은 아마도 이렇게 말씀하시겠지. 아, 내 아들이 부역에 나가서 밤낮으로 쉬지 못할 터인데, 부디 몸조심해서 죽지 말고 살아서 돌아오기만 해라(陟彼岵兮 瞻望父兮 父曰嗟予子行役 夙夜無已 上愼旃哉 猶來無止)."라고 하였다.

6) 최치원, 「謝探請料錢狀」, 『계원필경집』 권18, "煙波阻絶。難申負米之心。風雨凄涼。空灑梁山之泣。旣疏溫凊。又闕旨甘。但切責躬。敢言養志。況又無鄉使。難附家書。唯吟陟岵之詩。莫遇渡溟之信。今有本國使船過海。某欲買茶藥。寄附家信"

7) 박동춘, 『박동춘의 한국차 문화사』, 동아시아, 2014, p.30.

8) 최치원의 『계원필경집』, 「幽州李可擧太保」, 「壽州張翺」, 「鄆州耿元審」 등에서 자신에게 차와 다완(茶椀)을 보낸 벗에게 감사하는 내용이 확인된다. 그러므로 최치원은 당에서 사귄 벗에게 차를 받았다는 사실에서도 그가 음다(飮茶)에 익숙했다는 사실을 확인할 수 있다.

은 신선이 되기 위해 가장 먼저 차를 응용하였는데, 이는 차가 독을 중화하며, 머리와 몸을 맑게 해 준다는 사실을 알았기 때문이다. 그러다가 당대(唐代)에 선종의 좌선 수행이 확산하면서 좌선 수행의 가장 큰 장애였던 수마(睡魔)를 해결하기 위해 수행에 차를 활용하였다. 특히 승원의 수행 일상에 차를 적극적으로 도입한 것은 남선종인데, 이들이 차의 원산지인 광동 지역을 근거로 선법을 확장했기 때문에 차를 용이하게 수급할 수 있었던 지리적 조건도 영향을 미쳤을 것으로 생각한다. 알려진 바와 같이 남선종의 초조(初祖)는 혜능선사(慧能禪師638~713)이다. 그가 소주 조계의 보림사(寶林寺), 대법사(大梵寺)를 근거로 선법을 폈는데, 소주는 차의 원산지인 광동 지역에 속해 있다. 그러므로 차를 활용할 수 있었던 지역적 특성도 남선종에서 차를 마시며 수행하는 풍토를 정착시키기에 용이했을 것으로 생각한다. 혜능선사는 수많은 제자를 길렀다. 청원 행사(靑原行思 ?~740), 남악 회양(南岳懷讓 677~744), 하택 신회(荷澤神會 685~760), 석두 희천(石頭希遷 700~790), 영가 현각(永嘉玄覺 647~713) 등이 세상에 이름을 날렸고, 마조 도일(馬祖道, 709~788)과 서당 지장(西堂智藏 735~814)이 강서를 중심으로 선법을 폈다. 그의 제자 백장 회해(720~814)가 선원의 청규를 만들어 선당(禪堂)의 조직과 의례를 제도화하면서 음다는 사원의 일상으로 안착시키고 규범화하면서 출행하는 수행자가 소지할 물품이었던 불상, 경전 이외에도 차가 포함되었다.

그런데 남선종에서 차를 마시며 수행하는 습속이 북방으로 퍼진 것은 대략 8세기경이라 짐작되는데, 이는 『봉씨견문록(封氏見聞錄)』「飮茶」에서 확인된다.

> 남쪽 사람들은 차 마시는 것을 좋아한다. 북쪽 사람들은 처음에 차를 마시는 이가 많지 않았다. 개원(開元, 현종 연호, 713~741) 중에 태산 영암사(靈巖寺)에서 수행하던 항마사(降魔師)가 선교를 크게 일으켰다. 잠을 자지 않기를 힘쓰고 저녁을 먹지 않았는데, 차를 마시는 것만을 허락하였다. 사람들이 차를 품에 끼고 도처에서 차를 끓여 마셨는데, 이로부터 점차 더 본받아 마침내 풍속이 되었다(南人好飮之 北人初不多飮 開元中 泰山靈巖寺有降魔師 大興禪敎 務於不寐 又不夕食 皆許其飮茶 人自懷挾 到處煮飮 從此轉相倣效 遂成風俗).[9]

9) 封演, 「飮茶」, 『封氏見聞錄』 권6

윗글에 의하면 남방의 음다 풍속은 이미 일반화된 풍습이었음을 알 수 있다. 이런 풍조가 북방 불교로 확산한 것은 8세기경이다. 바로 태산 영암사의 항마사가 받아들여 북방의 사찰에서도 선 수행 중 오후 불식(不食)뿐 아니라 수행 중에 잠을 자지 않고 수행하면서 차 마시는 행위를 허락하였고 민간에까지 영향을 미쳤다. 그러므로 남선종에서 차를 마시며 수행하는 수행법이 북방의 사찰까지 영향을 미쳤다는 것을 알 수 있다. 그러므로 차와 수행의 융합은 중국화 된 불교의 수행에서 생성된 것으로, 차와 수행이 융합한 수행 생활의 확산은 남선종의 발호와 밀접한 관련이 있다. 회창 법난 이후 당말(唐末)에 남선종(南禪宗)의 교세 확장은 차를 마시며 수행하는 사찰의 수행풍의 변화뿐 아니라 승원이 차 문화를 생성하고 발전시킨 주체로 부상된 것이기도 하다. 이에 따라 차를 마시는 일은 승원의 일상생활로 안착하였다.

선종 사찰에서는 수행에 이로운 차를 만들기 위한 제다와 탕법의 연구가 심화되었다. 이에 따라 명차의 생산할 수 있는 제다법의 개량 또한 선종 사찰의 수행승에 의해 주도되는 경향을 띤다. 선종이 차 문화에 미친 영향은 중국 차 문화를 집대성한 육우(陸羽 733~804)에게도 나타난다. 이러한 정황은 그가 안사의 난(755~763)을 피해 호주에 갔을 때, 묘희사 교연(皎然)[10]과의 교유를 통해 사원의 발달된 제다법에 영향을 받아 새롭고 획기적인 제다법을 완성할 수 있었다. 이는 교연과 차를 품평하는 과정에서 얻은 차에 대한 인식은 탕법의 원리를 보다 발전시킬 수 있었던 토대가 되었다. 그뿐 아니라 육우가 품천(品泉)의 기준을 마련하여 20개의 명천(名泉)을 명명하여 차에 적합한 물의 기준을 제시했던 것인데, 후대 찻물의 기준이 되었다. 이들의 차를 통한 우정은 교연의 「九日與陸處士飮茶」에서 가늠할 수 있다.

> 9일, 산승의 암자엔(九日山僧院)
> 동쪽 울타리에 노란 국화가 활짝 피었네(東籬菊也黃)
> 속인들은 흔히 술에 국화를 띄우지만(俗人多泛酒)

10) 교연은 당대 선시로 유명했던 승려이다. 육우는 홍주(洪州)에서 교연을 만났다. 교연이 호주 묘희사에서 수행할 때 육우는 차와 시학을 배웠다고 전해진다.

(국화향이)차향을 돕는다는 걸 누가 알리요(誰解助茶香)[11]

위에 인용한 시는 『全唐詩』에 수록된 교연의 시다. 9일은 9월9일을 의미하며 가장 양기가 충만한 날로, 중구일(重九日)이라고도 한다. 국화와 동쪽 울타리는 동리채국(東籬採菊)으로 표상된다. 이는 동진 때 인물 도연명(陶淵明 365~427)의 고사인데, 그가 벼슬을 버리고 낙향하여 은일 자중(隱逸自重)하던 삶의 일단(一段)을 묘사한 것으로, 후대 문사의 이상적인 삶으로 동경하였다. 그러므로 교연과 육우도 노란 국화가 가득 핀 중구일에 차를 마시며 시절의 정취를 만끽하였다. 이를 통해 교연의 차에 대한 안목이 육우에게 습윤(濕潤)되었으리라 생각한다. 그가 이런 교유를 통해 사원 차의 우수한 안목을 습윤할 수 있었기에 중국 차 문화를 발전시킬 토양을 마련했던 것이다. 그를 다성(茶聖)으로 추앙하는 연유는 여기에 있다. 따라서 8세기 당대 차 문화를 주도한 것은 수행 승려였고 점차 어원(御園)[12]이 확대되면서 황실용 차를 관리하는 관료에 의해 새로운 제다법과 탕법이 개량되면서 차 문화를 주도하는 계층도 바뀌는 경향이 나타난다. 지금도 중국에서 역대 명차를 생산하는 주요 지역의 대부분이 사원을 중심으로 형성된 것도 선종의 차와 수행이 융합되면서 나타난 형상이라 하겠다.

Ⅲ. 선종의 유입과 차 문화

신라에 차가 들어온 시기는 대략 7세기 무렵으로 추정한다. 차를 유입한 그룹으로는 당에 유학하거나 내왕하던 숙위유학생, 사비 유학생, 사신, 상인과 도당구법승 등이 있다. 그런데 차를 적극적으로 들여온 계층은 선종의 수행법에 관심을 가졌던 도당구법승이다. 이들은 선 수행 중 차를 마시며 수행하는 수행 풍토에 습윤 된 수행자들이었기 때

11) 『全唐詩』, 「九日與陸處士飮茶」

12) 당 말부터 황실용 차나무를 기르는 어원이 확대되면서 이곳을 관리하는 관료가 파견되어 특별히 관리했다.

문에 신라로 귀국할 때 차와 찻그릇을 가져왔다.

신라중대(654~780), 구법승은 왕실의 후원을 받아 당에 유학했는데, 이들은 왕실과 매우 친밀한 관계를 유지하며 귀족불교가 발전하는데 기여하였다. 그러므로 7세기 신라 불교계를 이끈 자장율사(慈裝律師)는 진골출신으로 국정에 참여를 종용받기도 했던[13] 사실에서도 당시의 흐름을 파악할 수 있다. 한편, 7세기 무렵 구법승에 의해 들어온 음다 풍속은 왕실이나 관료문인, 승려들에게 확산하기는 어려웠던 상황이었다. 당시 왕실은 이상적인 불국토를 건설한다는 미륵신앙을 토대로, 화랑제도를 조직화하여 이를 정신적인 기반으로 삼아 신라 사회에 정착시켰다. 이보다 앞선 시기인 6세기경 진흥왕(재위 기간 540~576) 때에는 명관(明觀)이 1,700여 권의 경전을 들여와 교학 연구의 기반이 마련되는 등 불, 법, 승의 교단 조직이[14] 갖춰졌기 때문에 선종의 새로운 수행법을 익히고 돌아온 도당구법승의 활약이 축소될 수밖에 없었기 때문에 차 또한 널리 퍼질 수가 없었다. 그러므로 구법승이 들여온 차가 부처님께 올리는 공양물로 사용하거나, 일부 승려가 수행에 차를 활용하는데 그쳤을 뿐이니 이처럼 7~8세기경의 음다의 정황은 『삼국유사』의 보질도와 효명태자의 고사[15]와 충담 고사[16]에서 확인할 수 있다. 또 7세기 설총(薛聰 655~?)의 『화왕계』에 "기름진 고기와 맛있는 음식은 배를 채우고 차와 술은 정신을 맑게 한다.(膏粱以充腸 茶酒以淸神)"[17]라고 한 것도 당시의 상황을 확인할 자료라고 할 수 있다. 이는 선종의 유입 초기 구법승에 의해 소개된 차는 수행자나 당 문물을 경험한 계층에서 소극적인 차의 이해에 그쳤을 뿐이다.

왕실 귀족과 승려들에게 차가 확산한 것은 9세기 무렵이다. 당시의 흐름을 유추할 수 있는 자료는 『삼국사기』의 기사 내용이다.

13) 정병삼, 『한국불교사』, 푸른역사, 2020, p.93.

14) 정병삼, 앞의 책, p.96.

15) 『삼국유사』 권3, 「명주오대산보질도태자전기」, "更有一僧被衲衣 負櫻筒 從南而來 王喜見之 邀致樓上 視其筒中 盛茶具已"

16) 『삼국유사』 권2, 「경덕왕」, "兩太子幷禮拜 每日早朝汲于洞水 煎茶供養一萬眞身文殊"

17) 『삼국사기』, 「열전」 제9.

흥덕왕 3년(828) 12월, 겨울 사신을 당나라에 보내 조공을 바쳤다. 당 문종이 인덕전에 불러 연회를 베풀고 차등을 두어 하사하였다. 당에 갔다가 돌아온 사신 대렴이 차 씨를 가져왔는데, 왕이 그것을 지리산에 심게 하였다. 차는 선덕여왕 때부터 있었지만, 이에 이르러 널리 퍼졌다(興德王三年 冬十二月 遣使入唐朝貢 文宗召對于麟德殿 宴賜有差 入唐廻使大廉 至茶種子來 王使植地理山 茶自宣德王時有之 至於此盛焉).[18]

윗글은 흥덕왕 3년(828) 견당회사(遣唐廻使) 대렴이 중국에서 차 씨를 가져와 지리산에 심었다는 점을 확인할 실질적 문헌 자료다. 그런데 9세기 견당 사신이었던 대렴에 의해 차 씨를 가져온 이유와 흥덕왕이 지리산에 심게 한 연유는 무엇일까. 우선 차 씨를 가져온 연유를 직접 밝힐 수 있는 자료는 없다 하더라도 첫째 차나무를 관리할 수 있는 차의 이론가가 있었고 둘째, 차 수요의 증가로 자급의 필요성이 요구되었고 셋째, 지리산이 차나무 생육지로 적합했기 때문이라 생각한다.

9세기 차의 전반에 해박한 이론을 습득한 전문가로는 선종의 수행법을 익힌 구법승일 것이라 추정된다. 특히 구산선문[19]을 개창했던 구법승 중에 마조(709~788)나 그의 제자 서당(西堂 735~814)의 문하에서 법을 익힌 후 귀국하여 개산한 문파로는 도의국사가 세운 가지산문과 홍척의 실상산문, 혜철(785~861)의 동리산문, 현욱(787~868)의 봉림산문, 무염(800~888)의 성주산문, 도윤(798~868)의 사자산문 등 6문파이다. 그런데 가지산문의 보림사, 실상산문의 실상사, 동리산문의 태안사, 사자산문의 쌍봉사 등은 차나무가 자라는 지역이라는 점이다. 그러므로 차 씨를 들여온 흥덕왕 3년(828)경에는 어느 정도 차를 즐기는 계층이 생겼던 시기이므로 차를 직접 만들어야 할 필요성이 요구되었다. 이와 관련하여 최치원(857~?)의 「진감국사비명」은 당시의 정황을 나타낸 자료인데, 그 내용은 아래와 같다.

18) 『삼국사기』, 「신라본기」 제10.

19) 신라 말에서 고려 초에 이르러 개창한 9분파로, 수미산문, 사굴산문, 사자산문, 회영산문, 성주산문, 실상산문, 가지산문, 동리산문, 봉림산문 등을 말한다. 구산선문은 신라 하대에 지방민의 사회, 경제적 토대를 바탕으로 성립되었다.

혹 호향을 보내는 자가 있으면 질그릇에 잿불을 담아 환으로 만들지 않은 채 사르면서 말하기를 '나는 향이 어떤 냄새인지를 알지 못한다. 다만 마음을 경건하게 할 뿐이다'라고 하였다. 또 중국차를 공양하는 자가 있으면 돌솥에 땔나무로 불을 지펴 가루를 내지 않고 (차를) 끓이며 말하길 '나는 차가 무슨 맛인지를 알지 못한다. 다만 배를 적실뿐이다.'라고 하였다. 참된 것을 지키고 속됨을 싫어함이 모두 이런 것들이다(或有以胡香爲贈者則 以瓦載煻灰 不爲丸而燸之 曰吾不識是何臭 虔心而已 復有以漢茗爲供者 則以薪爨石釜 不爲屑而煮之 曰吾不識是何味 濡腹而已 守眞忤俗 皆此類也).[20]

위 내용은 진감국사(774~850)의 비명 중의 일부이다. 이는 9세기 도당구법승이 귀국이후에도 당대 선종 사원에서 익혔던 수행법에 따라 차를 마시며 수행한 흔적을 드러낸 것이다. 당시 당나라에서는 병차(餠茶)가 유행하였는데, 그 탕법은 은근한 불에 차를 구워 가루를 만들어 끓였다. 차를 끓이는 절차나 도구가 매우 번잡한 공정 과정을 거쳐야 한다. 그러므로 그는 "가루를 내지 않고 (차를)끓"였던 것이니 이는 번거로운 절차를 거치지 않고 덩이차를 끓여 마신다는 것이다. 단순한 방법으로 차를 즐겼던 그의 음다 풍모를 살필 수 있다는 점에서 중요하다. 당시 그에게 공양된 차는 당나라에서 만든 차였다. 그래서 한명(漢茗)이라 한 것이다. 최치원의 「진감국사비명」에 의하면 흥덕왕 5년(830)에 귀국했다. 당시 신라에서는 독자적으로 차를 생산할 여건을 마련하지 못했던 것으로 추정되는데, 대렴이 차 씨를 가져온 해가 828년 겨울이다. 그러므로 왕명으로 지리산에 심으라 했다고 해도 겨울에 파종하기는 어려웠을 것이니 대략 이듬해인 829년 봄 즈음에 파종했으리라 추정된다. 대개 차나무를 심은 후, 6~7년이 지나야 차를 만들 수가 있다는 점에서 실제 신라에서 차를 생산하게 된 시점은 836년경으로 추정된다.

진감국사가 귀국하여 성주 장백사[21]에서 설법을 폈다. 이후에 지리산 옥천사로 옮긴 시기는 대략 836년경으로 추정되는데, 이는 최치원의 「진감국사비명」에 "처음 상주의 노악산 장백사에 석장을 멈췄다. 명의의 문전에 병자가 많은 것처럼 찾아오는 이들이 구름

20) 최치원, 「有唐新羅國故知異山雙谿寺教謚眞鑑國士碑銘」

21) 최영성은 『교주사산비명』에서 장백사의 위치를 경상도 상주시 연원동 511번지 일대에 있었던 절로 상정하고 여러 주해에서 남장사라고 하는 것은 잘못이라는 견해를 피력했다. 그리고 남장사는 경상도 상주시 남장동 502번지에 따로 위치하여 현존한다고 밝혔다.

같았다 … 중략 … 마침내 걸어서 강주 지리산에 이르렀다.[22]"라 하였고, 이어 "화개계곡에 옛날 삼법화상[23]이 세운 난야의 터전 위에 당우를 꾸리니, 엄연히 조화로 이루어진 것 같았다."[24]라고 한 것에서 드러난다. 그뿐 아니라 그의 비명에 "개성 3년(838)에 이르러, 민애대왕이 갑자기 보위에 올랐다 … 중략 …국서를 내리고 치재의 비용을 보내 특별히 발원해 줄 것을 청하셨다.[25]"라고 하였다는 점에서도 왕이 그에 대한 대우가 어떠했는지를 짐작하게 한다. 아마 진감국사가 옥천사로 수행 장소를 옮긴 직후에는 지리산에서 생산된 차를 마시지 못했을 것이며 대략 838년경 이후에야 지리산 차를 마시며 수행했을 것으로 여겨진다. 따라서 9세기경 승려에게 올리는 차 공양은 대개 당에서 수입한 차를 올렸을 것이며 당에서 수입한 차를 귀중하게 여겼던 것이 아닌가 생각한다.

한편 왕실과 사원으로 차를 마시는 습속이 펴진 것은 나말여초(羅末麗初) 구산선문이 개창되면서 선종의 발호와도 밀접한 관련이 있다. 더구나 고려의 건국 이후 차 문화는 본격적으로 발전할 수 있는 토양을 갖춘 시대였기에 난만한 고려 차 문화를 완성할 수 있었다. 특히 고려 시대에는 교종이나 선종의 승려들이 차를 즐기며 수행하는 풍토가 일반적인 승단의 풍모였고 수행승들이 차 문화를 주도하면서 왕실과 관료 문인으로 확산하면서 고려 색채를 띤 차 문화를 구가했다.

Ⅳ. 구례의 차 공납과 화엄사의 차 문헌

22) 최치원, 앞의 글, "始憩錫於尙州露嶽長栢寺 毉門多病 來者如雲 … 遂步至康州知異山"

23) 최영성, 앞의 책 참조. 삼법화상은 신라 성덕왕 때의 승려로, 의상의 제자이다. 혜능선사가 열반한 후, 성덕왕 20년(721)김대비와 함께 그 해 12월 육조의 머리를 절취, 화계곡에 육조정상탑을 세웠다고 한다.

24) 최치원, 앞의 글, "因於花開谷古三法和尙蘭若遺基 纂修堂宇 儼若化成"
앞의 글에서 儼若化成은 혹 儼若化城의 오기로 보는 견해가 있다. 그러나 최영성은 김지견의 「사산비명 집주를 위한 연구」에서 儼若化成으로 보는 것이 타당하다는 견해를 수용하였는데, 필자 또한 최영성과 김지견의 견해를 따라 儼若化成으로 보았다.

25) 최치원, 앞의 글, "洎開成三年 愍哀大王 驟登寶位 … 降璽書 餽齋費而別求見願"

1. 구례의 차 공납

지리산은 호남의 명산으로, 두류산, 방장산이라고도 부른다. 『신증동국여지승람』「남원도호부」 조에 구례(求禮)는 "유곡부곡(楡谷部曲)부의 남쪽 69 리에 있다. 본래 백제의 구차례현(仇次禮縣)인데, 신라 때에 구례(求禮)라 개명하여 곡성군(谷城郡)에 예속시켰다. 고려 초기에 남원에 내속시켰고, 인종 21년에는 감무(監務)를 두었다.[26]"라고 하였다. 그러므로 구례는 남원도호부에 속한 현이다. 그런데 『세종실록지리지』의 남원 도호부에서는 순창군, 구례현, 광양현에서 차를 토공(土貢)하였는데, 구례현에서는 작설차를 공납했다.[27] 그런데 『신증동국여지승람』「토산」 조에는 지리산을 중심으로 차를 토공하던 지역은 진주목, 곤양현, 하동현, 산음현, 단성현, 남원도호부라 하였고, 남원도호부의 토공지에서 구례지역은 빠져 있고 『대동지지(大東地志)』「토산」에 "밤, 옻, 차, 매 [두 종인데 지리산에서 난다]."[28]고 하였다. 그런데 『신증동국여지승람』은 연산군 5년(1499)에 개수를 거쳐 중종25년(1530)에 이행, 홍언필 등에 의해 증보되었다. 이에 대해 문헌을 근거로 살펴보면, 구례지역은 적어도 조선 전기까지는 차를 토공 했지만 16세기 이후에는 주요한 차의 생산지역에서는 빠져 있고, 1864년에 나온 『대동지지(大東地志)』「토산」도 차가 지리산에서 난다고만 하였기 때문에 구례 지역이라 확정하기는 어렵다. 따라서 현재 구례지역에 분포된 차나무는 어느 때 조성되었고, 16세기 이후 구례 지역이 차를 토공하지 않은 지역으로 분류된 것일까. 이를 규명할 문헌 자료는 흔치 않다. 다만 일제 압정기에 모로오까 다모쓰(諸剛 存 1879~1949)과 이에이리 가즈오(家入一雄1900~1982) 공저 『조선의 차와 선』 에 "구례 마산 황전(화엄사)에 지금부터 1,100년 전 있었다고 했고, 구례, 간문, 토지, 광의면에 차나무가 있어서 자가용으로 제공된다."[29]라고 한 조사 기록

26) 『新增東國輿地勝覽』, 「南原都護府」 (屬縣)

27) 『세종실록지리지』, 「남원도호부」; 송재소 외, 『한국의 차문화 천년』 4, 돌베개, 2012, p.346, "土貢 … 雀舌 …"

28) 김정호, 『대동지지』, 「토산」. 조선 말, 김정호(金正浩 ?~1866)가 지은 지리서이다. 『대동여지도』를 완성한 후, 『대동지지』를 저술하기 시작하여 1864년에 완성했다.

29) 김명배 역, 『조선의 차와 선』, 보림사, 1991, p.126.

이 있을 뿐이다. 구례 지역의 차 문화는 추후 관련 문헌이 발굴된 이후에 다시 논의해야 할 것으로 사료된다.

2. 화엄사의 차 문헌

7세기 중반 신라는 독자적인 교학 체계가 형성되고, 기층민의 고양된 의식과 경제력을 바탕으로 신앙의 대중화가 이뤄졌던[30] 시기로, 화엄 사상을 정립하였다. 의상(625~702)은 당에서 화엄을 익히고 『일승법계도(一乘法界圖)』를 저술하여 화엄사상의 요체를 제시하고, 부석사를 중심으로 많은 제자와 이를 연마하며 널리 폄으로써 신라불교의 중심을 이루었다.[31] 지리산에 위치한 화엄사는 화엄을 표방한 화엄 사찰로, 화엄 십찰의 규모를 갖춘 대찰이다.

중관해안(中觀海眼 1567~?)의 『지리산대화엄사사적(智異山大華嚴寺事蹟)』[32]에는 진흥왕 5년(544)에 연기(緣起) 조사가 화엄사를 창건했다고 하였고, 『구례속지(求禮續誌)』에도 "진흥왕 4년(542)에 연기조사가 세웠으며 백제 법왕이 3천 명의 승려를 주석하게 하였다"고 하여 화엄사 창건연대를 542년 혹은 544년으로 서술하고 있어서 약간의 차이를 보인다. 또 화엄사의 창건 연대를 언급한 자료는 1978년 발굴된 「신라백지묵서대방광불화엄경(新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經)」 발문에는 "연기가 황룡사(皇龍寺) 승려였고 경덕왕 13년 (754) 8월부터 화엄경 사경을 시작하여 이듬해 2월 완성했다"고 하였다. 어떤 기록에는 연기조사는 범승(梵僧)으로 연(鳶)을 타고 왔다고 한다. 연곡사라는 사찰명도 이와 관련이 있다고 전해지며 혹은 신라 승려였다는 설이 있지만, 문헌이나 역사적 실상으로 규명할 수 있는 방증 자료는 드물다. 그런데 화엄사가 작은 규모의 사찰로 운영되었을 가능성도 있지만, 대찰의 규모를 갖춘 것은 8세기 중반[33]으로 보는 것이 타당하다

30) 정병삼, 『한국불교사』, 푸른역사, 2020, p.215.

31) 정병삼, 「화엄사의 한국불교사적 위상」, 『남도문화연구』 제39집, 2020, p.9.

32) 중관해안은 임란으로 인해 소실된 가람을 복원 중창한 것은 1636년이었고 같은 해 『湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟』을 편찬했다.

33) 화엄사의 석경 제작 시기는 여러 견해가 있는데, 대략 8세기 이전(曺庚時), 8세기(장충식), 8

고 보는 견해[34]가 있는데, 이는 연기대사가 경덕왕 14년(755)에 『화엄경』 사경을 주도했다는 이유에서다. 그런데 화엄사의 창건연대나 언제부터 대찰의 규모를 갖췄는가 하는 문제는 본 논문에서 다룰 주제가 아니므로 대략 살펴보는데 그친다.

본 논문은 차 시배지 문제를 고찰하는데, 목적을 두고 있기 때문에 이 문제를 문헌 사료를 통해 살펴보고자 한다.

알려진 바와 같이 흥덕왕 3년(828)에 대렴이 가져온 차 씨를 지리산에 심었다는 문헌적 사료는 명백하다. 그런데 차 씨를 심었다는 지리산은 어느 지역으로 상정해야 하는가 하는 문제는 중요하다. 그러므로 차의 시배지로 화엄사의 장죽전과 쌍계사로 보는 양설이 대두되었다. 이 시배지 문제에 접근하는 방법으로는 먼저 화엄사의 창건 연대나 대찰로서의 규모가 완비된 시점은 이 주제의 결론을 끌어낼 단서이다.

그렇다면 차의 시배지가 화엄사 긴 대밭(장죽전)이라고 하는 근거를 제공한 문헌적 사료는 무엇이 있을까. 대략의 문헌 사료를 살펴보니 화엄사의 장죽전이 차의 시배지라 규정한 문헌은 1924년 화엄사 주지 정병헌 스님이 편찬한 『해동호남도지리산대화엄사사적(海東湖南道智異山大華嚴寺事蹟)』이다. 이 사적기는 중관의 『지리산대화엄사사적(智異山大華嚴寺事蹟)』을 바탕으로, 비교적 사실 고증에 흔적이 보인다는 평가를[35] 받는 문헌 사료다.

화엄사 장준전이 첫 시배지라는 견해를 피력한 『해동호남도지리산대화엄사사적(海東湖南道智異山大華嚴寺事蹟)』의 서술은 다음과 같다.

> 신라의 차는 지리산에서 시작되었다. 연기조사가 진흥왕(544) 때 지리산 남쪽에 화엄사를 창건하고 현판을 화엄사라 하였는데, 이는 지리산에 절이 생긴 시초다. 연기조사가 차 씨를 가져와서 화엄사를 세움과 동시에 이(화엄사) 부근에 (차를) 심었다. 후에 장죽전인데, 흥덕왕(828)도 여기에 차 씨를 심게 하였다. 이로부터 장죽전의 죽로차는 국중(國中)의 호남 일대

세기 중엽(조미영, 윤정혜), 8세기 후반(김경호), 8세기 후반~9세기(리송재), 9세기 중반 문성왕대(김복순) 등이 있다.

34) 정병삼, 앞의 책, p.11.

35) 정병삼, 앞의 책, p.19.

에서 이름이 났고 조선의 다향이 되었다. 고적을 살펴보면 즉, 먼저 화엄종이 전파된 지역에서 시작한 이후에 선종이 번성했다. 그러므로 차도 이에 따라 번식하여 마침내 차 산지의 본향이 되었다(新羅之茶 始於智異山 緣起祖師眞興王代 創寺於智異山之陽 額曰華嚴寺 此智異山有寺之始 緣起以茶種持來 創寺同時幷植于附近此 後之長竹田 而興德王亦命植于此 由是長竹田竹露茶名于國中湖南一帶 朝鮮之茶鄕也 考其古蹟則 先以華嚴宗傳布地爲始 而後爲禪宗之蔚興 故茶亦隨而植之 遂爲茶産本鄕也).[36]

윗글에 의하면 화엄사는 연기조사가 세운 사찰로, 지리산에 세운 최초의 사찰이라 하였다. 그런데 연기조사가 범승이라는 견해와 신라 승려라는 양론이 있다. 16세기 중관의 사적기에 의하면 연기조사는 범승이라 하였고, 법흥왕(544) 때에 화엄사를 창건했다고 했다.

이 문헌을 근거로 고찰해보면 첫째, 연기조사가 인도의 수행승이었다면 인도의 수행법에 차를 활용한 사례가 없다는 점에서 화엄사 장죽전을 차 시배지라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 차와 수행이 융합된 것은 중국화 된 불교, 즉 남선종의 수행체계에서 생성된 수행 풍토였다는 점에서 그렇다. 그러므로 인도의 상좌부 불교에서는 차와 수행이 융합된 적이 없다는 점이며, 둘째, 법흥왕 때(544)에 화엄사를 창건하고 동시에 화엄사 부근에 차 씨를 심었다는 점도 같은 결론이다. 신라에 차 문화를 소개한 그룹은 남선종에 관심을 가졌던 도당구법승이다. 대개 차와 수행이 융합된 시기는 혜능선사(638~713)가 소주를 중심으로 설법을 폈던 시기라 짐작된다. 더구나 북방 사찰에서 수행 중 차를 마시는 행위가 허락된 것은 8세기 무렵이다. 이는 남방의 수행 풍토가 북방에 소개되어 확산한 시기가 8세기이기 때문이다. 따라서 6세기 연기 조사가 화엄사를 창건할 시기에는 신라에 차가 소개 되지 않았을 가능성이 높다. 이는 『삼국사기』와 『삼국유사』에서도 확인할 수 있다. 셋째, 「신라백지묵서대방광불화엄경(新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經)」 발문에 따르면 연기조사가 신라 승이며 8세기에 화엄사를 창건했다고 하였는데, 9세기에 들여온 차 씨를 화엄사에 심었다는 사실을 방증할 사료가 없다는 점이다. 그러므로 정병헌 스님

36) 정병헌, 『해동호남도지리산대화엄사사적(海東湖南道智異山大華嚴寺事蹟)』

의 사적기에 장죽전과 관련된 기록은 고증을 통해 내린 견해가 아니라는 점에서 재고해 봐야 할 문제라고 생각한다. 추후 이와 관련된 문헌이 발굴되지 않는다면 정병헌 스님의 사적기를 근거로 화엄사 장죽전을 차나무 시배지로 상정하기란 선종의 유입 시기의 상황과 문헌 사료를 고찰해 볼 때 수긍하기 어렵다.

물론 차의 시배지 문제는 한국 차 문화사에서 매우 중요하게 다루어져야 할 사안이므로, 추후 문헌 발굴과 연구를 통해 9세기에 유입된 차 씨가 과연 어느 곳에 심어졌는지를 검토해야 할 과제이다.

그렇다면 화엄사에 분포된 차나무는 언제 심어진 것일까. 화엄사는 화엄종을 표방한 사찰이기 때문에 차의 유입과는 거리가 있다. 앞에서 피력한 바와 같이 차를 적극적으로 신라에 소개한 계층은 선종의 수행법에 관심을 가졌던 도당구법승이었다는 점이다. 이런 관점에서 본다면 화엄사 장죽전의 차나무는 나말여초(羅末麗初) 구산선문의 개창과 함께 음다 풍속이 확산된 이후에 식재된 것이 아닐까 생각한다. 이런 추론은 문헌 사료와 선종의 도입과 관련하여 상정한 필자의 단순한 견해일 뿐이다.

시배지 문제는 그렇다 하더라도 고려 시대 화엄사가 차 문화에 미친 영향을 고려해 볼 때, 대각국사 의천(1055~1101)을 주목해야 한다. 그는 화엄종으로 출가하여 11세기 불교계를 이끈 수행 승려로, 화엄사를 순례하였다는 점이다. 그가 차를 마시며 수행했던 승려라는 점과 11세기 고려의 차 문화는 고려적인 색채를 띤 차 문화를 형성했던 시기였다. 그러므로 화엄사는 고려 시대 대찰로서의 위상에 따른 차 문화의 일맥을 자임한 사찰이었다고 생각한다. 13세기 문사였던 백문절(白文節?~1282)[37]이 화엄사를 방문한 후, 화엄사 승려와 교유했던 흔적은 『신증동국여지승람』에서도 소개 되었다.

대통에서 흐르는 가는 물줄기로 양치질 하고	連筒細溜盥漸資
약포, 채소밭에 가뭄이 들면 뿌려도 되리	藥畦採苗旱中滋
부들자리에 찻잔 두고 말하다 시간은 흘러가고	蒲團置茶語移時

37) 고려 고종(高宗)~충렬왕(忠烈王) 때의 문신으로, 본관은 남포(藍浦)이다. 이부시랑(吏部侍郎) 등을 지내고, 문사(文詞)와 글씨에 뛰어났다.

비로 해장(연화세계)을 혓바닥 밑에서 펼쳐내네	毘盧海藏舌底披
수마가 찾아오면 반드시 강복기를 꽂으리라	眠魔主定竪降旗
옆구리를 자리에 대지 않은 지 80년이라	脇不霑床八十碁
내가 와서 물으며 스승 되길 청하니	我來問道乞爲師
배운 학식 다 털어주어 헛되이 돌아감을 면했도다.	傾囷倒廩免虛欹[38]

윗글은 백문절의 시인데 고려 후기, 차 문화를 주도했던 화엄사의 약포를 언급했다. 약포는 차를 가꾸는 다원을 의미한다. 당시 화엄사에서도 교유했던 관료 문인들을 초청하여 명전놀이를 하는 것이 승원의 풍류였다. 그의 시는 화엄사에서 차나무를 기른 정황을 확인할 수 있다는 점이다.

한편 조선이 건국된 후, 불교계는 많은 변화를 거쳤다. 특히 세종 6년(1424년)에 불교는 선교 양종으로 축소되었고, 화엄종의 주요 사찰인 화엄사도 선종으로 분류되었다. 그로인한 불교계의 영향력 축소는 차 문화에도 영향을 주었는데, 이는 차 문화가 발전될 수 있는 토대를 상실함으로써 더욱더 위축되는 경향을 보였던 시대다.

조선 중기 중관해안(中觀海眼 1567~?)의 『지리산대화엄사사적(智異山大華嚴寺事蹟)』에 "부처님께 훤초대를 올리기에 무궁하니 즉 경뢰소와 자이향[39]이 어찌 주인과 손님에게 대접하기 부족하랴.[40]라고 한 것에서 화엄사에서는 17세기까지도 부처님과 손님을 대접하기에 충분한 명차가 생산되었다는 것을 알 수 있다. 중관은 대흥사와도 관련이 있는 승려로 차를 마시며 수행하는 대흥사의 수행 풍토에 익숙했던 인물이라는 점이다.

그렇지만 19세기 초의선사(1786~1866)가 1828년에 대은에게 서상수계를 받기 위해 칠불암에 머물렀고, 1837년에 「동다송」을 저술하면서 지리산 화개동 차나무를 언급하면서

38) 『신증동국여지승람』, 「高山, 佛宇, 華嚴寺」

39) 훤초대와 자이향, 경뢰소는 초의의 「동다송」에도 언급된 명차이다. 당대 각림사의 지숭(志崇)이 훤초대와 경뢰소, 자이향을 만들어 훤초대는 부처님에게 공양하고 경뢰소는 자신이 마시고, 자이향은 손님에게 대접한다고 했다. 당대에도 명차가 사찰 승려들에 의해 만들어졌으며, 이후 이 차는 명차의 대명사로 회자되었다.

40) 중관, 『지리산대화엄사사적(智異山大華嚴寺事蹟)』, "萱草帶供佛無窮則 驚雷笑紫茸香 寧乏主客之禮乎"

도 화엄사 장죽전을 언급하지 않았다. 1828년 즈음 초의선사가 지리산을 방문했을 때에는 그의 차 연구가 본격화되었던 시기였다. 그런데 화엄사를 순례하지 않은 연유는 분명하지 않다. 다만 쌍계사에서 지은 시가 몇 편 남아 있고, 화개동 옥부대 아래 칠불선원에서 수행하는 승려들의 그릇된 음다풍을 꾸짖은 바가 있다.[41]

실제 근세에 화엄사의 차 문화의 실태 조사는 일제압정기에 모로오까 다모쓰(諸岡 存 1879~1946)과 이에이리 가즈오(家入一雄)에 의해서 진행되었다. 이들이 공저한 『조선의 차와 선』에는 당시 화엄사의 전 주지였던 정병헌(1890~1966) 스님이 화엄사의 긴 대밭(장죽전)이라고 했다[42]는 말을 수록해 두었다. 이외에도 후지와라가 구례 지역의 연곡사, 천은사에도 차나무가 있다[43]고 한 바가 있다. 당시 장죽전 차나무가 잘 관리되고 있지 않은 상황임도 그의 조사를 통해 알려졌다. 따라서 필자는 화엄사의 장죽전에 식재된 차나무는 흥덕왕 때 지리산에 심은 차나무는 아니리라 생각한다. 대략 화엄사의 차나무는 나말여초 사원에서 차 문화가 확산하면서 식재를 가능성이 높다. 차 시배지 문제는 그렇다 하더라도, 고려 시대 차 문화를 주도했던 것은 사찰과 수행승이었다는 점에서 화엄대찰인 화엄사가 한국 차 문화사에 미친 영향은 적지 않았을 것으로 생각한다.

Ⅴ. 마치며

지리산은 명산 중에 영산(靈山)이다. 9세기 차나무의 씨 배지로써 이 지역의 상징성은 필설로 표현하기 어렵다. 특히 지리산에 속한 구례지역과 화엄사는 차나무가 널리 분포된 다향으로서의 면모를 구비한 지역이다. 그러므로 구례 지역이 차 문화에 미친 영향이나 위상을 문헌 고찰을 통해 살펴보는 것은 유의미한 일이다. 『세종실록지리지』와 『신증

41) 박동춘, 이창숙 공저, 『초의의순의 동다송. 다신전 연구』, 이른아침, 2020, p.150.

42) 모로오까 다모쓰(諸岡 存 1879~1946)・이에이리 가즈오(家入一雄) 공저, 김명배 역, 『조선의 차와 선』, 보림사, 1991, p.142.

43) 김명배 역, 앞의 책, p.157.

동국여지승람』 같은 지리지에는 구례지역이 남원도호부에 속한 현이라 하였다. 그런데 『세종실록지리지』에는 구례현에서 작설차를 토공 한다고 하지만 16세기 『신증동국여지승람』의 남원도호부에서는 구례지역이 차의 토공지에서 빠져 있다는 점이다. 그러므로 구례 지역은 차는 고려 시대와 조선 전기까지는 토공 했던 지역이지만 중기 이후에는 차를 토공하지 않은 지역으로 분류되었다는 점이다.

그리고 차나무의 시배지로 대두되었던 화엄사의 장죽전도 화엄사가 화엄종찰 이었다는 점에서 8세기에 들여온 차나무 시배지로 상정하기에는 문헌적인 사료가 발굴되기 전에는 단정하기 어렵다는 점이다. 왜냐하면 신라에 차를 소개한 그룹은 도당구법승들이다. 이들은 선종의 수행법에 관심을 가진 수행승이었으며 대개 혜능선사 이후 좌선 수행 중 차를 마시며 수행하는 풍토가 정착되어, 그의 제자들에 의해 확산하였기 때문이다. 대개 도당구법승 중에 선종에 관심을 가졌던 수행승은 마조와 서당의 문하에서 수행했다. 이들이 귀국하면서 차와 다구를 가져왔고, 이런 수행 풍토는 7세기에 들어와 9세기에 확산되는 경향을 보였다. 그러므로 화엄사의 장죽전은 차의 시배지로 보기에는 역사적인 상황이나 문헌 자료의 추후 발굴이 요구되는 상황이다. 그러나 구례 지역과 화엄사가 차 문화에 미친 영향은 컸고, 고려 시대와 조선 전기까지도 차 문화를 주도한 대찰로써 그 위상은 공고하다.

현재 구례 지역과 화엄사 인근에 산재한 차나무는 한국 차 문화의 귀중한 유산임은 자타가 인정하는 것이며 이는 더욱더 발전시켜야 할 한국 차 문화의 중요한 문화유산이라 하겠다.

참고문헌

『삼국유사』
『삼국사기』
『시경』
『맹자』
『全唐詩』
『세종실록지리지』
『新增東國輿地勝覽』
김정호, 『대동지지』
최치원, 『계원필경집』
封演, 『封氏見聞錄』
중관, 『湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟』
정병헌, 『해동호남도지리산대화엄사사적(海東湖南道智異山大華嚴寺事蹟)』
모로오까 다모쓰(諸岡 存 1879~1946), 이에이리 가즈오(家入一雄)공저, 김명배 역, 『조선의 차와 선』, 보림사, 1991.
박동춘, 『박동춘의 한국차 문화사』 동아시아, 2014.
박동춘, 이창숙 공저, 『초의의순의 동다송. 다신전 연구』, 이른아침, 2020.
송재소 외, 『한국의 차문화 천년』 4, 돌베개, 2012.
정병삼, 『한국불교사』, 푸른역사, 2020.
정병삼, 「화엄사의 한국불교사적 의상」, 『남도문화연구』 제39집, 2020.
최치원 찬, 최영성 역, 『교주사산비명』, 이른아침, 2014.
최치원, 「有唐新羅國故知異山雙谿寺教謚眞鑑國士碑銘」
구례문화원, 『구례향토문화사료』 제16집
김주희, 「차의 유래와 다도예절교육」, 구례군, 2003.

「구례 지역과 화엄사의 차 문화에 관한 문헌 고찰」의 논평문

이창숙 _ 원광대학교 초빙교수

본 발표문은 구례 지역과 화엄사의 차 문화에 대해 세 가지 측면에서 문헌 고찰을 하고 있다.

1. 차 시배지(始培地)에 대한 문제

발표자는 차 시배지는 선종 유입과 도당구법승과 왕의 친소 관계 등을 고찰하여 규명하고 있다. 신라에 차를 들여온 계층은 도당구법승이며 선종의 수행법에 관심을 가지고 있던 승려들은 당에서 익힌 수행 방식인 좌선법을 가져온 경향이 크다고 보았다. 선종 유입 초기에는 도당구법승들의 활약이 적어 차가 널리 확산 되지는 못했다. 9세기에 이르러서야 왕실 귀족과 승려들에게 차가 확산되었다. 이에 흥덕왕 3년(828) 12월, 입당사 대렴이 차 씨를 가져온 이유와 흥덕왕이 지리산에 심게 한 연유에 대해 차나무를 관리할 수 있는 차의 이론가가 있었고 차 수요의 증가로 자급의 필요성이 요구되었으며 지리산이 차나무 생육지로 적합했기 때문이라 하였다.

이 부분은(차나무를 관리할 수 있는 이론가와 지리산이 차나무 생육지로 적합했기 때문) 이미 지리산의 다른 지역에 차나무가 분포되어 있었을 가능성도 있다. 이에 대한 발표자의 추가설명이 필요하다고 본다.

2. 구례 지역에서 차를 토공한 기록

『세종실록지리지』의 남원도호부에서는 순창군, 구례현, 광양현에서 차를 토공(土貢)하였으며 구례현에서는 작설차를 공납했다. 이 기록으로 보아 구례는 적어도 조선 전기까지는 차를 토공 했지만 16세기 이후에는 주요한 차의 생산지역에서는 빠져 있고, 1864년에 나온 『대동지지(大東地志)』「토산」도 차가 지리산에서 난다는 기록이 있다. 일제강점기에 모로오까 다모쓰(諸剛 存 1879~1949)와 이에이리 가즈오(家入一雄, 1900~1982)에 의해 쓰여진 『조선의 차와 선』에 "구례 마산 황전(화엄사)에 지금부터 1,100년 전에 구례, 간문, 토지, 광의면에 차나무가 있어서 자가용으로 제공 된다"라고 한 조사 기록만 있을 뿐이라고 하였다.

이러한 자료에 근거할 때 발표자가 제시한 16세기 이후 구례 지역이 차를 토공하지 않은 점에 대한 자료 조사의 필요성과 현재 구례지역에 분포된 차나무의 조성 시기를 밝히는 점에 대해서는 토론자도 같은 의견이다.

3. 화엄사 장죽전을 차 시배지로 보기 어려운 점

발표자는 차 시배지에 대한 접근 방법으로 화엄사의 창건연대와 대찰로서의 규모가 완비된 시점을 토대로 하였다. 차의 시배지가 화엄사 장죽전이라고 하는 근거를 제공한 문헌적 사료는 1924년 화엄사 주지 정병헌 스님이 편찬한 『해동호남도지리산대화엄사사적(海東湖南道智異山大華嚴寺事蹟)』이다. 이글에 의하면 화엄사는 연기조사가 지리산에 세운 최초의 사찰이라 하였다. 16세기 중관의 사적기에 의하면 연기조사는 범승으로 법흥왕(544) 때에 화엄사를 창건했다고 했다. 발표자는 이러한 주장은 화엄사 장죽전이 차 시배지로 보기에는 역사적 상황과 문헌 자료가 미비하며 그 이유에 대해 다음과 같이 밝히고 있다.

첫째, 연기조사가 인도의 수행승이었다면 인도의 수행법에 차를 활용한 사례가 없다는 점에서 화엄사 장죽전을 차 시배지라고 보기는 어렵다. 차와 수행이 융합된 것은 중국화 된 불교, 즉 남선종의 수행체계에서 형성된 수행 풍토였다는 점에서 차

시배지로 보기 어렵다고 하였다.

둘째, 신라에 차 문화를 소개한 승려들은 남선종에 관심을 가졌던 도당구법승이다. 차와 수행이 융합된 시기는 혜능선사(638~713)가 소주를 중심으로 설법을 폈던 시기로 보고 있다. 더구나 북방 사찰에서 수행 중 차를 마시는 행위가 허락된 것은 8세기 무렵이다. 이는 남방의 수행 풍토가 북방에 소개되어 확산한 시기가 8세기이기 때문이다. 법흥왕(544)때 연기조사가 화엄사를 창건하고 동시에 화엄사 부근에 차 씨를 심었다는 점은 이 당시 신라에 차가 소개되지 않았을 가능성이 높은 것으로 보고 있다.

셋째, 또 다른 내용은 연기조사가 신라 승이며 8세기에 화엄사를 창건했다는 설이다. 그러나 9세기에 들여온 차 씨를 화엄사에 심었다는 사실을 방증할 자료가 없다는 것이다. 추후 이와 관련된 문헌이 발굴되지 않는다면 정병헌 스님의 사적기를 근거로 화엄사 장죽전을 차나무 시배지로 상정하기란 선종의 유입 시기의 상황과 문헌 사료를 고찰해 볼 때 수긍하기 어렵다고 보고 있다. 신라에 차를 소개한 계층이 선종의 수행법에 관심을 가졌던 도당구법승이었다는 점에서 볼 때 화엄사는 화엄을 중시하는 교학 사찰이라는 점에서 차나무 시배지로 보기에는 미흡하다고 하였다.

이러한 근거자료로 볼 때 발표자는 흥덕왕 3년에 대렴이 차 씨를 지리산 지역에 파종한 것에 대해서도 선종의 유입과 승려들의 차 생활 중심으로만 관련지은 것은 아닌지 토론의 여지가 있을 수 있다.

구례 지역과 화엄사의 차 문화에 대해 문헌 자료에 근거한 발표자의 견해는 지리산 지역의 차 문화를 조명 할 수 있는 매우 중요한 논의라 생각한다. 또한 화엄사 주변에 산재한 차나무가 어느 시기에 파종되어 군락을 이루고 있는지 조사해 볼 필요성에 대해 제기한 부분도 타당하다고 본다.

구화산 김지장과 신라 차

장성재 _ 동국대 경주 교수

• 목 차 •

Ⅰ. 문제 제기
Ⅱ. 중국 구화산의 '신라 차' 존재 문제
Ⅲ. 김지장을 통해 본 '신라 차' 존재 가능성
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 문제 제기

중국 안휘성 지주시 청양현 '구화산(九華山)'은 본래 '구자산(九子山)'이었으나, 당대에 '시선(詩仙)'으로 이름난 이백(李白, 701~762)의 시[1]로 인해 '구화산'으로 그 명칭이 바뀌었다.[2]

이처럼 구화산은 이백을 비롯한 이름난 문인들이 탐방해서 그 느낌을 자신들의 시에 담았고, 그중에는 아예 구화산에 은거해 살면서 이곳 자연과 함께한 인물들까지 있었다. 대표적 인물로서 송말원초의 진암(陳岩, 1240-1299)은 구화산 곳곳을 다니면서 전해지는 이야기들을 기록하고, 자신의 시를 담아 개인 시문집인 『구화시집(九華詩集)』을 남겼다. 그의 시뿐만 아니라, 이와 함께 수록한 이야기들 또한 구화산 관련 자료로 매우 중시되고 있다.[3] 이런 구화산의 개별적 기록들을 종합 편찬한 대표 문헌으로, 1526년(명대 가정5) 편찬된 이래 오늘날까지도 수정 보완해 오고 있는 『구화산지(九華山志)』가 있다.[4]

---

1) 이백은 <구자산을 구화산으로 개칭하는 연작시(改九子山爲九華山聯句)>라는 제목으로, "묘함이 있어 두 기운을 나누더니, 신령스런 산은 아홉 송이 꽃('九华')으로 피었구나(妙有分二氣 靈山开九华)."라고 읊었다. 아울러 시 <구화산을 바라보며 청양현령 위중감에게 보내다(望九華贈靑陽韋仲堪)>에서는 "지난날 구강(九江) 위에서, 멀리 구화봉('九華峰') 바라보았더니, 은하수 푸른 물 매달아, 아홉 송이 연꽃(九芙蓉) 솟아 나왔다네(昔在九江上 遙望九華峰 天河掛綠水 秀出九芙蓉)."라는 구절로, 아홉 봉우리가 마치 연꽃 핀 형상 같다는 구화산의 특징을 표현했다(이백의 시는 『(修訂本)九華山志』, 黃山書社, 1990, p.287, pp.306-7 참조).

2) 『구화산화성사기(九華山化成寺記)』 첫머리에 "구화산은 옛날에 구자산이라 불렀다(九華山古號九子山)."고 하였고, 『송고승전(宋高僧傳)』에서도 김지장을 소개하면서 "그 산은 천보(天寶 742-756)중에 이백이 이곳을 유람하면서 구화산이라 이름 붙인 것이다(其山 天寶中 李白遊此號爲九華焉)."라고 밝히고 있다(『宋高僧傳』 卷20, 唐池州九華山化城寺地藏傳 참조).

3) 진암의 『구화시집』은 1781년(乾隆46) 청대 건륭제의 칙령으로 황실의 장서를 4부(經·史·子·集)로 분류 정리한 『흠정사고전서(欽定四庫全書)』의 集部에도 포함되어 있다(『文淵閣四庫全書』 1189冊 集部128 別集類 참조).

4) 『구화산지』는 실전된 기록 등을 제외 하고서라도, 명대 1526년(嘉靖5)에 6권으로 편집 되었고, 1579년(萬曆7)에 중수한 것을 1593년(萬曆21)에 다시 8권으로 중집 해서, 1629년(崇禎2) 중수했다. 청대에는 1652년(順治9)에 12권으로 중수한 것을 1689년(康熙28)과 1716년(康熙55), 1739년(乾隆4), 1901년(光緖27) 12권으로 중수하고, 민국시대인 1938년(民國27)에 8권으로 중수하였다. 또 최근에는 현대적 관점의 정보를 담은 『(수정본)구화산지』 1권도 1990년에 편찬하였다(『(修訂本)九華山志』 附錄 5, 書目輯存, 黃山書社, 1990, pp.551-2 참조). 이 글에서 『구화산지』를 인용할 때는 대체로 전통적 서술방식의 1938년(民國27) 『구화산지』를 참고하겠고,

구화산에 대한 기록들을 더욱 주목하게 되는 이유는 구화산에서 신라 구법승으로 평생을 마친 김지장(金地藏, 696-794)[5]이 주는 영향력이 크기 때문이다. 중국인들에게 김교각(金喬覺)이란 이름으로 더 친숙한 김지장은 신라 왕족으로서 당에 건너가, 구화산(九華山)에 입산해서 평생 수행한 결과, 사후 육신이 썩지 않은 이적을 나타낸 인물이다. 이런 까닭에 김지장은 중국인들에게 '지장왕보살(地藏王菩薩)'로 추앙되었고, 그가 머물렀던 구화산도 명나라 때 이미 '중국사대불교명산(中國四大佛教名山)' 중 하나로 일컬어졌다.[6]

그러나 이런 명성에도 불구하고, 김지장은 신라는 물론 당나라에서도 자신의 글을 거의 남기지 않아서 그의 행적을 쉽게 헤아리기 어렵다. 그나마 김지장의 생애와 관련된 가장 믿을만한 문헌 기록으로 비관경(費冠卿)[7]의 『구화산화성사기(九華山化成寺記) 이하 『化城寺記』)』[8]가 있다. 김지장 사후 19년(813년, 唐 元和8 癸巳) 뒤에 쓰인 이 글은 비관경이 어릴 때 직접 보고 들은 바를 기술[9] 하였기 때문에, 오늘날 김지장 연구에 있어서 대부분 이를 주요근거로 삼고 있다. 하지만 이 글도 내용의 초점이 화성사 사찰창건과 관련해서 김지장의 생애를 간략하게 소개한 것이어서, 그의 전모를 밝히기에는 한계가 있다. 이런 이유로 비록 후대의 기록이지만 『구화시집』이나 『구화산지』 등에는 『화성사기』가 다루지 않은 내용들이 포함되어 있어서, 김지장에 대한 정보를 보완해 주거나

따로 이를 표기하지 않겠다. 다만 1990년에 출간된 『구화산지』는 근현대 기록내용들을 많이 첨부해서 구성형식이 이전과는 많이 달라졌기에, 이 책을 인용할 때는 『(修訂本)九華山志』로 표기하겠다.

5) 김지장의 생애를 696년-794년으로 본 것은 비관경(費冠卿)의 『구화산화성사기(九華山化成寺記)』에 '정원(貞元)10년'에 세상을 떠난 기록에 근거한다. 이에 비해 『송고승전(宋高僧傳)』은 비관경의 글을 대부분 참고 인용하였고 99세의 나이로 사망한 것도 같은 견해이지만, 사망 연도는 이보다 9년 후인 '정원19년(803년)'으로 보고 있다(『宋高僧傳』 卷20, 唐池州九華山化城寺地藏傳 참조). 오늘날 김지장의 기록과 관련해서 대부분 비관경의 견해를 따르기 때문에, 이 글 또한 이를 기준으로 삼겠다.

6) 『(修訂本)九華山志』 3篇1, 沿革, 黃山書社, 1990, p.94 참조.

7) 비관경은 청양(青阳)사람으로, 당 헌종 때인 807년(元和2)에 진사(进士)가 되었으나, 모친상에 묘를 지키다가 구화산 소미봉(少微峰)에 은거하였다. 그 후 벼슬을 추천받았지만, 사양하고 받지 않았다(『全唐文』 卷694 참조).

8) 『全唐文』 卷694에 비관경에 대한 간략한 소개와 함께, 『九华山化成寺记(이하 『化城寺記』)』 전문이 수록되어 있다.

9) 『化城寺記』 "時元和癸巳歲 予閒居山下 幼所聞見 謹而錄之."

새로운 내용까지도 확장 시켜줄 수 있다.

그 대표적인 사례로 오늘날까지 논란되고 있는 김지장이 '구화산'에 가져간 차 종자를 '신라 차'로 볼 수 있는가에 대한 문제가 있다.[10] '차'와 관련된 김지장의 행적은 『화성사기』에도 없는 내용으로, 이를 처음 제시한 기록은 진암의 『구화시집』이다. 이 시집 말미에 구화산의 '물산(物産)'과 관련해서 '금지차'를 소개하였다. 여기서 진암은 김지장이 '금지차(金地茶)'를 비롯한 세 가지 종자를 구화산에 가져왔고, 금지차의 원산지가 '서역(西域)'임을 밝히고 있다.[11] 1593년(명대 만력21)의 『구화산지』에서는 김지장이 구화산에 가져온 세 가지 종자를 소개하면서, 진암이 '금지차'의 원산지를 '서역'이라 한 것은 잘못이라 보고, '신라(新羅)'로 수정하였다.[12] 이후 중국에서는 통상 구화산의 대표 문헌인 『구화산지』의 견해에 따라, 금지차의 원산지를 '신라'로 소개해 오고 있다.

한편 한국 문헌 중 신라 차나무 존재에 대해 명시한 최초 기록이 『삼국사기(三國史記)』에 나타난다. 828년(興德王 3) 대렴(大廉)이 중국 차 종자를 가져와 지리산에 심었다는 것[13]으로, 김지장의 생존연대(696-794)보다 뒤의 일이다. 따라서 『구화산지』의 기록을 따르면, 신라 차나무의 존재는 『삼국사기』의 기록보다 시기적으로 앞서게 된다. 다만 『구화시집』의 '서역'이란 견해는 당시 전해오는 이야기('相傳')에 근거를 둔 것에 반해, 『구화산지』는 '서역'의 견해를 잘못이라고 지적하면서도 '신라'로 수정한 이유를 제시하지 않았다. 이런 부담 때문인지 1938년(민국 27)에 발간된 『구화산지』에서는 금지차는 김지

10) 이 기록은 『화성사기』에서 언급되지 않은 김지장의 삶을 새롭게 조명하는 것도 중요하지만, 중국에 역수출한 '신라 차' 존재 문제만으로도 큰 의미를 가진다 하겠다. 중국에서는 이미 원대와 명대에 '신라 차' 문제를 가지고 논의 하였는데, 한국에서는 최근에 와서야 이 문제를 주목하기 시작했다.

11) 『구화시집』 말미에 김지장이 구화산에 가져온 '물산(物産)'으로, 진암은 전해오는 이야기('相傳')에 근거해서, '금지차'는 김지장이 '서역'에서 가져온 것이라 밝히고 있다(『九華詩集』 物産 金地茶. "出九華山 相傳金者地藏 自西域携至者").

12) 『(明 萬曆 蔡立身 修)九華山志』 卷3에 "地藏自西域(誤. 應爲新羅)携來."라 하여, 김지장이 '서역'에서 가져왔다는 견해는 잘못된 것으로, 마땅히 '신라'로 해야 한다고 하였다(이와 관련된 내용은 『(修訂本)九華山志』 附 : 金地茶, 黃山書社, 1990, p.549 참조).

13) 『三國史記』 卷10, 新羅本紀10 興德王3年조. "入唐迴使大廉 持茶種子來 王使植地理山. 茶自善德王時有之 至於此盛焉."

장이 구화산에 가져온 것이라 기술하면서도, 신라가 원산지라는 내용은 제외되었다.[14] 이처럼 한·중의 문헌 자료들 모두 김지장의 신라 차 존재에 대해 보다 명확한 근거를 제시하지 않음에 따라, 오늘날까지도 김지장이 중국에 가져간 '신라 차'의 존재에 대한 의구심은 사라지지 않고 있다.

따라서 김지장의 '금지차' 관련 문제는 단지 김지장의 문제에 국한되지 않고, 오히려 828년 이전 신라 차나무 존재 문제와 함께 당시 차 문화를 보다 깊게 이해하는데 좋은 실마리를 제공해 줄 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 그동안 김지장을 매개로 해서 신라 차 존재 문제를 본격적으로 다룬 연구가 없었던 이유는, 관련 문헌 자료가 너무나 부족하기 때문이다.

이런 이유로 이 글은 김지장이 구화산에 가져간 금지차를 '신라 차'로 볼 수 있는 '가능성'에 대해 검토해 보려 한다. 이 글의 목표를 '필연성'이 아닌 '개연성'으로 제시한 것은 김지장과 신라 차에 대한 신뢰할 만한 자료들이 충분치 못하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 현재까지 발굴된 단편적 자료들을 서로 연결시켜 추리해 보면, 비록 '개연성'이라 할지라도 '신라 차' 문제에 대해 지금보다 훨씬 신뢰도가 높은 근거를 마련할 수 있다고 본다.

이를 위해 이 글은 두 단계로 나누어, 중국과 한국의 관련 문헌들을 차례로 살펴보겠다. 첫 단계로 중국 문헌에서 금지차의 원산지에 대한 두 주장의 근거를 비교해 보고, '금지차'와 함께 가져간 '오채송'과 '황립도'의 관계를 통해 '신라 차'일 가능성을 검토해 보겠다. 다음 단계로 이 결과의 신뢰성을 높이기 위해, 828년 이전 신라 차 문화 관련 기록들에 차나무 존재 문제를 '대입'시켜 김지장 입당 시기를 중심으로 한 신라 차 존재 '가능성'을 검토해 보겠다. 이때 연구의 신뢰성을 높이기 위해, 가능한 한 검증된 문헌 자료의 기록에 의거하되 근거 없는 설화적 내용은 배제 시키겠다.[15] 아울러 이 글은 김

14) 1938년(民國 27)에 발간된『九華山志』卷8에서는 金地茶와 관련해서 "相傳金地藏攜來種."라고 하여, 금지차의 원산지에 대한 기록 없이, 김지장이 구화산에 가져온 사실만을 기록하였다.

15) 중국 구화산의 김지장이나 한국 고대 차 문화와 관련된 설화 기록 중 근거 없이 전해진 이야기나 유람 중에 들은 이야기 등에 대해서는, 비록 옛 문헌의 글이라도 그 의미를 검토해 볼

지장의 생존시기(696-794)를 연구범위로 하기에, 828년 대렴이 중국 차 종자를 지리산에 심었다는 기록 이전까지 제한해서 살펴보겠다.

Ⅱ. 중국 구화산의 '신라 차' 존재 문제

'금지차'란 이름을 처음 소개한 인물은 송말원초의 진암(陳岩, 1240~1299)으로, 그는 송나라 멸망 이후 나라 잃은 슬픔에 구화산에 은거하여 이곳 경관들을 두루 유람하면서, 그 장소들과 관련된 사연과 시를 함께 적어 『구화시집』을 엮었다. 진암은 그 책 말미에 김지장이 구화산에 가져온 '물산' 3가지 중 '황립도'를 제외한 '오채송'과 '금지차'의 원산지를 '서역'으로 보았다. 이후 구화산의 대표 문헌인 『구화산지』에서는 이를 부정하고, 이들 모두 '신라'로 수정하였다. 이 단원에서는 '금지차'라는 명칭과 함께 원산지에 대한 두 주장의 근거를 비교한 뒤, 종자들의 관계를 통해 금지차를 '신라 차'로 볼 수 있는 '가능성'을 검토해 보겠다.

1. 구화산 '금지차'와 원산지 문제

1) '금지차' 명칭과 관련 장소

진암이 『구화시집』에서 '금지차(金地茶)'라 이름한 것은 김지장의 시 <송동자하산(送童子下山)>[16]에서 비롯된 것으로 판단된다. 이 시는 김지장이 산사를 떠나 집으로 돌아가는 어린 동자를 배웅하며 느낀 감회를 쓴 것이다. '금지차'는 이 시 4구 "황금땅('金地')

수는 있어도 검증된 자료와 동일하게 취급하지는 않겠다.

16) 시 <송동자하산>은 清代 康熙帝 때 당시(唐詩) 전체에서 2,200여 명의 작가와 48,900여 수의 시를 선별해 전체 900권으로 이루어진 『全唐詩』(본래 명칭 『御定全唐詩』)의 卷808에 '김지장'의 이름으로 수록되어 있다. 아울러 그의 생애에 대해 "신라국 왕자로서 至德 初에 배를 타고 바다를 건너와 구화산에 머물렀으며, 시 한 수가 있다(新羅國王子 至德初航海 居九華山 詩一首)."고 간략히 소개하고 있다.

에서 금모래(‘金沙’) 모으기 게을렀지(懶於金地聚金沙).”라는 표현에 나타나 있다. 그 내용은 동자가 ‘금지(金地. 진리 도량)’인 산사에서 금모래(‘金沙’) 모으듯 열심히 정진하지 않고 한눈팔더니, 결국 절집 생활에 적응 못하고 하산하는 안타까움을 표현한 것이다.

동자가 산사에서 한눈팔던 구체적 사례는 다음 5구와 6구에 보인다.

5구에서의 “계곡물 바닥에 병 담가, 비친 달 불러오길 그만두고(添瓶澗底休招月)”라는 구절은 동자가 물 길을 때 물 위에 비친 달 그림자를 병 안에 넣는 장난을 묘사하였다. 6구에서의 “달이는 차 사발 속 거품 꽃 희롱하길 멈추었네(烹茗甌中罷弄花).”라는 구절 또한 차를 달일 때 일어나는 거품들을 가지고 장난치며 한눈파는 동자의 모습을 그렸다. 동자가 산사에서 행한 물 긷고 차 끓이는 두 사례는 모두 김지장의 음차 생활과 관련된 내용이다. 따라서 4구의 ‘금지’가 김지장이 기거한 산사를 뜻하고 5구와 6구의 내용은 ‘차’와 관련된 글이기에, 이 시의 내용에 근거해서 김지장이 가져온 차의 명칭을 ‘금지차’라 이름 붙인 것으로 판단된다.

한편 김지장이 시를 쓴 장소는 그가 말년에 기거했던 남대(南臺. 지금의 月身寶殿)로 추정된다. 『화성사기』를 보면 김지장이 85세가 넘은 말년(‘中岁’)에 화성사에서 ‘남대(南臺)’로 거처를 옮겨 ‘시자 한 명(一从者)’을 데리고 생활한 것으로 기록[17]했는데, 이때 ‘시자’는 시 <송동자하산>에 나오는 ‘동자’로 여겨지기 때문이다.

그래서일까, 김지장 사후 남대에 세워진 ‘지장탑(地藏塔)’ 앞에 그의 시 4구에 표현된 ‘금사(金沙)’와 같은 용어인 ‘금사천(金沙泉)’이란 글씨가 새겨진 바위 아래로 샘물이 있다.[18] 이 샘은 김지장과 동시대 인물인 시선 이백(李白 701~762)이 먹을 씻은 장소로도 전해져 온다.[19] 그러나 송말원초의 인물인 진암의 『구화시집』에는 ‘금사천’이란 이름은

17) 『화성사기』에서 “中岁领一从者 居于南台.”라고 한 대목은 김지장의 나이 85세가 넘은 780년경(建中 初) 화성사가 공인된 이후의 일을 기록한 것이다. 따라서 여기서 ‘中岁’라는 표현은 ‘중년’의 나이가 아닌, ‘농사에서 한 해 수확을 거둬 드린다(<百度百科> 참고)’는 삶을 정리하는 ‘말년’의 나이로 해석해야 할 것이다.

18) 『구화산지』에는 “金沙泉有二. 一在地藏塔前 石刻金沙泉三字. 一在無相寺南(『九華山志』 卷2 形勝門2. 泉, 金沙泉).”이라 하여, 지장탑 앞과 무상사 남쪽의 두 곳 금사천을 지적하였다. 그 중 지장탑 앞 금사천은 현재는 탑 위에 육신보전을 세웠기에, 그 건물 뒤편 아래로 내려가면 ‘상선당(上禪堂)’ 안쪽 회랑 끝 서편에서 만날 수 있다.

있지만 그 위치가 남대와 떨어진 다른 장소[20]이며, 김지장이나 이백의 이름도 언급하지 않았다. 따라서 이 '금사천' 석각과 이백의 설화는 - 진암이 구화산에 은둔했던 원대 초기 이후에 - 김지장이 남대에서 시를 쓴 것이란 확신을 주기 위해, 의도적으로 이백의 권위를 빌어 만든 것으로 여겨진다.[21] '금지차' 명칭이 시 <송동자하산>에서 비롯된 것이고, 김지장 말년에 남대에서 쓰였을 가능성은 높다. 그렇다고 해서 '금사천'의 존재를 이에 대한 증거로 삼기에는 미진하다고 본다.

그렇지만 진암이 전한 '금지차'란 명칭으로 인해 알게 된, 더 중요한 사실은 김지장의 시와 음차 생활에 대한 더욱 확실한 근거를 얻을 수 있게 되었다는 것이다. 그것은 첫째로 진암이 이 시를 염두에 두고 '금지차'라 이름한 것이라면, 시 <송동자하산>이 『全唐詩』에 기록된 청대보다 앞선 원대 초기에 이미 김지장이 이 시 <송동자하산>의 작가로 알려졌음을 확인할 수 있다. 둘째로 이 시의 내용을 통해, 김지장이 음차 생활을 중시했음도 확인된다. 이로써 김지장이 구화산에 금지차를 가져온 것은 입산 전부터 음차 생활의 '가능성'이 높음을 의미한다. 따라서 만약 이 금지차가 '신라 차'라고 한다면, 이는 김지장이 신라에서부터 음차 생활을 했을 '가능성'이 높을 것이다. 그렇다면 이에 대한 전제가 될 '금지차'의 원산지를 살펴보자.

2) '금지차'의 원산지 문제

진암의 개인시집인 『구화시집』은 구화산 곳곳을 방문하면서 각각의 장소에 담긴 사연

19) 1990년 『구화산지』에는 "金沙泉有二. 一在上禪堂西 泉眼邊有石池 巖石上刻 金沙泉三字 相傳爲李白洗墨之處."라고 하였다(『(修訂本)九華山志』 黃山書社, 1990, p.76 참조).

20) 『구화시집』에는 '금사천'을 소개하면서 두타령 앞에 있다(『九華詩集』 金沙泉. "頭陀嶺前.")고 한 곳만을 간단하게 언급했다. 그러나 『구화시집』 출판 이후 발간한 『구화산지』에는 앞서 두 인용문에서 보듯이 금사천은 2곳이 있다("金沙泉有二")고 하여, 지장탑 있는 '남대' 외에 '두타령' 앞 무상사 남쪽을 언급하였다. 최근의 『(수정본)구화산지』에도 '두타령'은 옛터에 새로 건축한 무상사가 자리한 곳(『(修訂本)九華山志』 "頭陀嶺 … 易無相寺舊址." 黃山書社, 1990, p.49 참조)이라 했다. 이런 기록을 참고해 보면, 구화산 내 두 곳 금사천은 거리가 멀리 떨어져 있다.

21) 이백은 구화산에 여러 차례 방문하여 이곳과 관련된 시들을 남겼다. 그중에서도 그의 시를 통해 '구자산'이란 본래 이름을 '구화산'으로 바꿔 부르게 된 것은 유명한 이야기다.

들을 소개하고, 그곳에서 느낀 심정을 시로 표현하는 형식을 취하고 있다. 이런 장소 중심의 내용에서, 부록처럼 시집 말미에 구화산의 '물산(物產)' 세 가지를 첨부하여 소개하였다. 이것이 곧 김지장이 구화산에 가져왔다는 황립도(黃粒稻)와 금지차(金地茶), 그리고 오채송(五釵松) 종자에 대한 것이다. 여기서 진암은 신라의 '황립도'를 제외하고 '금지차'와 '오채송'을 서역에서 가져온 것이라 했는데, 특히 금지차의 경우는 '전해오는 말(相傳)'에 의거하고 있다.[22]

그런데 같은 시문집 첫머리 <화성사>의 글에서는, "당나라 건중 중기, 김지장이 (화성사에) 머무는 것을 동의했다('依止'). 禪의 무리들이 평지의 밭 수천'무(畝)' 넓이에 황립도(黃粒稻)를 심었다. 밭 위쪽에 차를 심은것이 다른 곳과 달라서, '명지원(茗地源)'이라 불렀다. 정자 뒤로 오채송(五釵松)이 있는데, 열매 맺은 것이 향기롭고 맛있다. 모두 신라에서 옮겨와 심은 것이다."[23]라고 하였다.

진암은 이 글에서 근거 제시 없이, 세 가지 종자 모두 '신라에서 옮겨와 심은 것(皆自新羅移植)'이라 하였는데, 진암이 이를 의식했는지 몰라도 결국 자신의 시집 서두와 말미에 모순된 두 견해를 동시에 기록하게 되었다. 『구화산지』의 편집자들도 이를 보았을 것이었으므로, 세 가지 종자의 원산지를 기록할 때 무척 혼란스러웠을 것이다. 이런 이유 때문인지 1593년(명대 萬曆21) 『구화산지』에서는 진암의 기록을 받아들이되 '서역'에 대한 기록은 잘못이라 지적하고, 대신 세 가지 종자의 원산지를 모두 '신라'로 수정하였다.[24] 그런데 문제는 『구화산지』가 원산지에 대해 '서역'을 부정하고 '신라'를 주장한 근거를 글 속에 명백히 제시하지 않았다는 점이다. 이런 부담 때문인지 몰라도, 이후

22) 『九華詩集』 黃粒稻, "出九華山 舊傳金地藏 自新羅攜種至, … 金地茶 出九華山 相傳金者地藏 自西域攜至, … 五釵松 … 金地藏 自西域來攜種."

23) 『九華詩集』 化城寺, "唐建中中 金地藏依止. 禪衆有平田數千畝 種黃粒稻. 田之上植茶 異於他處 謂茗地源. 亭後有五釵松 結寔香美 皆自新羅移植."

24) 1593년 명대 만력(萬曆) 채립신(蔡立身)이 수정한 『구화산지』 권3에서 금지차와 오차송이 '서역'에서 가져온 것에 대해, '잘못임. 마땅히 신라라고 해야 함(金地茶 卽地藏自西域(误, 应为新罗) 携来.)'이라 오류를 지적하고 '신라'로 수정하고 있다(『(修訂本)九華山志』, 黃山書社, 1990, p.549 참고). 이런 『구화산지』의 견해는 당시 참고할 다른 자료가 없었다면, 추정컨대 『구화시집』의 <화성사> 견해를 선택한 것으로 보인다.

1938년(민국27) 발간한『구화산지』는 아예 원산지에 대한 내용을 제외시켜 버렸다.[25] 그렇다면 과연 '금지차' 원산지는 '서역'이 아닌, '신라'로 보는 것을 얼마나 신뢰할 수 있을지에 대해 살펴보도록 하자.

2. 세 가지 종자의 관계로 본 '신라 차' 문제

앞서 언급했듯이 김지장이 구화산에 가져간 것은 '금지차' 외에도, '황립도'라는 볍씨와 '오채송'이라는 솔씨가 있었다.[26] 많은 식물들이 자라고 있는 구화산에 들어가면서, 김지장은 유독 이들 세 가지 종자를 가져간 이유를 생각해 보자. 나아가 이 세 가지 종자의 특징과 관계를 통해, 금지차를 신라 차로 볼 수 있는지도 추리해 보자.

1) 황립도

『구화산지』에는 "황립도는 김지장이 신라로부터 휴대해서 가져온 씨앗이라 전해 온다. 이삭 끝이 뾰족하고, 두터운 낟알, 색이 짙고 향기롭고 부드러워, 다른 볍씨와 다르다(與凡稻異)."[27]고 하였다. 이 글에서 황립도는 신라에서 가져온 볍씨임을 분명히 하였고, 그 특징들 또한 중국의 것과 구별됨을 자세히 제시하였다.

『화성사기』를 보면, 김지장이 구화산에서 수행과 교화를 할 때, 신라에서 가져온 이 볍씨를 재배한 것으로 보인다. 그가 외부와의 관계를 끊고 오랜 기간 홀로 수행하다 주민들에게 발견되었을 때, 솥 안에 약간의 쌀밥과 백토가 들어 있었다는 것[28]은 이 볍씨

25)『九華山志』卷8, 物產門10, 茶, 金地茶, "相傳金地藏攜來種." 이 외에도 원산지를 서역이 아닌 신라로 수정했던 '오채송'의 소개 또한 그 특징만 설명하고 '김지장이 가져온 것'이란 내용은 삭제되었다.

26) 이 이름들은 모두 '형태'적 특징에 의해 정해진 것으로 보인다. 황립도(黃粒稻)는 누런색 볍씨 알갱이의 특징을, 오채송(五釵松)은 솔잎 다섯 개의 특징으로 이름 붙여진 것이라 하겠다.

27)『九華山志』卷8, 物產門10 穀, 黃粒稻, "舊傳其種由金地藏自新羅攜來. 穎芒肥粒色殷香軟 與凡稻異."

28)『化城寺記』, "自此歸山 跡絕人里. 逮至德初 有諸葛節等 自麓登峰 山深無人. 雲日雖鮮明 居唯一僧 閉目石室 其旁折足鼎中 唯白土少米烹而食之."

를 재배해서 주식으로 사용했다고 봐야 할 것이다. 또 주민들이 김지장을 모시고 화성사를 재건해서 저수지인 '방생지(放生池)'와 논을 조성[29]했을 때, 『구화시집』에서 제시한 것처럼 황립도를 논에 심었다. 여기서 수확한 쌀은 먼저 불전에 올리고, 김지장을 따라 수행하는 사람들의 식량으로 삼았을 것으로 추정된다.

명나라 이지세의 시에도 "금율(金粟)은 원래 불공 올리는 양식(佛糧)이다. 스님이 말하길 다른 나라(殊方)로부터 옮겨 심은 것이라 한다. 산새도 흘린 낱알 감히 입에 물지 못하니, 향발(香鉢 공양구)에 먼저 받들어 부처님께 공양한다."[30]고 하였다. 이 시에서 '금율'로 표현된 황립도는 중국이 아닌 다른 나라 즉 신라에서 가져온 벼이고, 수확한 것은 먼저 불전에 올리는 귀한 양식임을 표현하고 있다. 아울러 이 시를 쓴 이지세가 명대 인물임을 생각해 보면, 김지장이 가져온 '황립도'는 당대 이후로도 이어져 화성사만이 아닌 구화산 주변 주민들의 생활에도 큰 도움이 되었을 것으로 생각된다. 이처럼 황립도는 김지장과 그를 따르는 수행자들이 진리를 구함에 체력을 유지시켜 주는 바탕이 되었고, 이후로도 구화산 주변 사람들 주식으로 식생활에 큰 도움을 주었다.

2) 오채송

『구화산지』에서 설명한 '오채송'의 명칭과 특징을 『해동역사(海東繹史)』[31]의 기록과 비교하여 원산지에 대해 검토해 보겠다. 『구화산지』에서는 '오채송'에 대해 "소송(蘇頌, 1020-1101)이 … 중략 … 이것을 오채송(五釵松)이라 한 것은 '채(釵비녀)'가 본래 두 갈래(雙股)이고 '송(松 소나무)'의 잎도 모두 둘이기에 이름한 것이다. 그런데 이 소나무에 다섯 잎이 있는 것은 마치 '채(釵비녀)'에 다섯 가닥이 있는 것과 같아서, 이로 인해 이

29) 『化城寺記』"开凿溪涧 尽成稻田 相水攸潴 为放生池."

30) 『九華山志』 卷8, 物產門10 穀, 黃粒稻, "李之世詩 金粟原來是佛糧, 僧云移植自殊方, 山禽未敢銜遺粒, 香鉢先擎供法王."

31) 『해동역사』는 실학자 한치윤(韓致奫, 1765-1814)이 단군조선부터 고려시대까지의 한국 역사에 대해 한·중·일 삼국의 많은 문헌들을 인용해 기록한 것이다. 그중 한국의 과일을 소개하면서, 신라의 '해송자(海松子)'에 대해 다른 어떤 기록보다 많은 분량의 문헌들을 인용해서 기록하고 있다. 여기서는 김지장의 '오채송'이 신라산임을 증명할 수 있는 내용만 발췌해 비교해 보겠다(자세한 내용은 『海東繹史』 卷26, 物產志1 果類 海松子 참조).

름이 '오채송'이라 할 뿐이다."[32]라고 소개하고 있다. 이 긴 설명은 곧 '오채송'의 명칭이 다섯 잎의 외형적 특징에서 비롯됐음을 뜻한다.[33] 이와 비교해서 『해동역사』도 '해송자(海松子)'에 대해 "신라 오립송(五粒松)은 한 떨기에 다섯 개의 잎이 돋아나는데, '채(釵 비녀)'와 같이 생겼다."[34]고 『사성본초(四聲本草)』의 글을 인용하고 있다. 『구화산지』에서의 '오채송' 명칭에 대한 해설이 『해동역사』에 기록된 신라 '해송자'의 외형적 특징인 다섯 잎의 '오립송'과 동일한 내용이다.

또한 '오채송'의 다른 특징으로 『구화산지』에서는 "솔씨는 작은 밤의 삼각형 모양에 그 속살은 향기롭고 맛이 좋으니, 곧 오립송(五粒松)의 열매이다."[35]라고 하였다. 이 설명 또한 『해동역사』에서 『대관본초(大觀本草)』의 글을 인용하여 "해송자는 신라에서 생산한다. 작은 밤처럼 삼각형 모양이다. 그 안의 속살은 향기롭고 맛이 있다."[36]라고 한 글과 동일한 내용이다. 이처럼 『구화산지』에서의 '오채송'에 대한 명칭과 특징은 『해동역사』에 소개된 신라 '해송자'에 대한 설명과 같다. 그렇다면 『구화산지』에서 '서역'의 견해를 부정하고 '신라'로 수정한 것은 옳은 판단이라 생각한다.

이렇게 중국 문헌에서 '오채송'이라 호칭한 신라 '해송자'는 한국에서는 '소나무'보다 '잣나무'로 알려져 있다. '잣나무'는 솔잎이 소나무처럼 두 갈래가 아닌 다섯 갈래이면서, 그 열매의 형태와 속살에 대한 특징 또한 식용의 '잣'을 설명하고 있기 때문이다. 『구화시집』이나 『구화산지』 등 중국 구화산 관련 문헌에서 오채송을 '신라' 잣나무로 인식하지 못한 이유는 중국 특히 강남에서는 신라 잣나무의 형태와 열매가 생소했기 때문일 것이다.

---

32) 『九華山志』 卷8, 物產門10 木, 五釵松, "蘇頌 … 謂之五釵松者 釵本雙股 松葉皆雙 故名. 而此松有五葉如釵 有五股 因名為五釵松耳."

33) 여성 머리를 장식하는 '비녀'는 꽂는 본체 부분이 하나로 된 '잠(簪)'과 끝이 두 갈래로 된 '채(釵)'로 크게 구분된다. 따라서 '오채송' 이름 속에 '채(釵)'라는 용어는 보통 소나무가 '채'라는 비녀처럼 솔잎이 2가닥인데, '오채송'의 솔잎은 5가닥임을 표현하기 위해 사용했다는 것이다.

34) 『海東繹史』 卷26, 物産志1 果類, 海松子, "新羅五粒松 一叢五葉如釵(四聲本草)."

35) 『九華山志』 卷8, 物產門10 木, 五釵松, "松子如小栗三角 其中仁香美 即五粒松實也."

36) 『海東繹史』 卷26, 物産志1 果類, 海松子, "海松子生新羅 與小栗三角 其中仁香味(大觀本草)."

한편『구화시집』에서는 김지장 당시 오채송의 종자를 화성사 주변에 황립도와 금지차를 재배할 때 함께 심은 것으로 소개했는데, 이와 아울러 김지장은 말년에 기거한 남대에도 이 오채송을 심었던 것으로 보인다.『구화시집』에서 <오채송> 해설('原注')에서 "오직 탑사(塔寺) 앞에만 오채송이 있다. 더욱 이상한 것은 한 그루 나무가 말라 죽을 때마다 옆에서 한 그루 작은 나무가 뚫고 나온다."[37]고 하였다. 남대 산사는 김지장 사후 이적에 따라 그곳에 '탑사(현 육신보전)'를 건립한 곳이다. 진암이 이를 보고 쓴 글이어서, 원대까지도 이곳에 오채송이 남아 있었음을 알 수 있다. 다만 명대『구화산지』에는 이에 대한 기록이 없는것으로 보아, 이후 오채송은 이곳에서 사라진 것으로 보인다.[38]

3) 세 가지 종자와 그 관계

이상 김지장이 휴대한 세 종류의 종자를 소개한 중국의 구화산 관련 두 문헌의 내용을 검토해 보았다. 그 결과 두 문헌 공히 신라의 것으로 인정한 '황립도' 뿐만 아니라, 서역산으로 의심됐던 '오채송'까지 그 잎과 열매의 특징에 의해 신라의 명품 잣으로 판명되었다. 금지차와 오채송 모두 서역 산이란 견해 중에서, '오채송'이 신라의 것으로 판명됐다면 금지차를 서역의 것이란 견해 또한 그 신뢰성에 의심 갈 수밖에 없다. 게다가 금지차를 '서역'의 것이라는 진암의『구화시집』에는 세 가지 종자 모두 '신라'의 것이라고 한 모순된 기록도 있는데다,『구화산지』에서도 '서역'을 부정하고 세 가지 종자 모두 '신라'에서 왔다는 주장까지 펼쳤다. 여기에 '오채송'도 신라의 것이라 한다면, '금지차' 또한 서역이 아닌 신라에서 가져왔을 가능성이 더욱 높아진다 하겠다.

그렇다면 김지장이 신라에서 유독 이 세 가지 종자만을 선택해서, 중국에 가져가려 한

37)『九華詩集』五叙松, "惟塔寺前有之. 其尤異者 每一株枯死 則旁透一小株耳."

38)『(수정본)구화산지』에서는 '古樹名木(1篇3章2節)'에서 황산송과 금전송 그리고 '奇松(1篇7章)'에서 봉황송과 영객송 등 9그루를 최근 구화산을 대표하는 소나무로 소개하고 있다. 그러나 이 설명에서도 다섯 잎의 소나무나 잣나무를 언급하지 않고 있다(『(修訂本)九華山志』黃山書社, 1990, pp.21-24와 pp.85-86 참조). 이 기록으로 보아, 이곳은 잣나무가 살기 어려운 환경조건으로 보인다. 따라서 구화산에서는 중국에서 명품으로 꼽는 신라 잣보다 상대적으로 덜 알려진 신라의 황립도가 오히려 더 오랫동안 큰 영향을 주었다.

이유를 알아보자. 먼저 세 종류 종자의 공통점은 관상용이 아닌 식용작물이라는 점에서, 김지장은 이것들을 재배해서 먹고 마시는데 필요한 기본적인 음식물을 확보하려 한 의도로 보인다. '황립도' 볍씨는 생명을 유지 시키는 가장 기본적인 주식이자 그 자체로 완전식품이다. 실제로 구화산 마을주민들이 김지장을 동굴('石室')에서 처음 만났을 때, 솥 안에 백토가 섞인 약간의 밥이 있었다는 것에서 쌀이 그의 주식으로 사용됐음은 분명하다. 아울러 '오채송' 또한 "동이(東夷)사람들은 이것을 항상 과일로 먹는데, 중국 땅의 '송자(松子)'와는 다르다."[39]고 한 기록을 생각하면, 김지장은 수행할 때의 식용으로 중국 땅에 없는 '신라 잣'을 준비했을 것이다. 게다가 신라의 잣은 유명한 특산품이었기에, 선물용으로도 활용 가능했을 것이다. 『해동역사』에는 『청이록(淸異錄)』의 글을 인용해서 "신라의 사신들이 매번 와서, 많은 값을 받고 '송자'를 준다. 여러 등급이 있는데 … 중략 … '옥각향'이 가장 뛰어나서, 사신들 역시 자기들도 이를 진귀하게 여긴다."[40]고 하였다. 이처럼 신라 잣이 중국에서도 귀하게 취급되었다면, 김지장은 식품용도 외에 방문지에 따라 선물용까지 생각하고 준비했을 것이다.

이렇게 두 가지 종자를 준비한 이유가 있었다면, '금지차' 또한 식음료 이외의 용도로 준비한 이유가 있을 것이다. '차'는 육우(陸羽, 733-804)의 『다경(茶經)』[41]에서 보듯이 "『본초(本草)』 木部에 '명(茗)'은 쓴 차(苦荼)이다. … 중략 … 사람이 잠을 적게 자도록 한다"[42]는 효능을 가지고 있다. 김지장이 입당 전 신라에서 이런 '찻잎'의 졸음 쫓는 효능을 알았다면, 쓴맛에 상관없이 수행정진을 위해 '차'를 애용했을 것이다. 나아가 입당 준비를 할 때도, 김지장은 육체적 건강은 물론 오랫동안 맑은 정신으로 수행에 집중할 목적으로 좋은 '차'의 종자를 구하려 했을 것이다. 중국 당대 풍속을 기록한 『봉씨문견기

39) 『海東繹史』 卷26, 物産志1 果類, 海松子, "東夷食之常果, 與中土松子不同(大觀本草)."

40) 『海東繹史』 卷26, 物産志1 果類, 海松子, "新羅使者 每來多鬻松子 有數等 … 唯玉角香最奇 使者亦自珍之(淸異錄)."

41) 당대 육우가 쓴 『다경』은 기존의 차 제조와 도구 등을 정리했음은 물론, 차와 물에 대한 평가까지도 이론적으로 체계화하였다. 『다경』의 출현을 계기로, 음차 문화는 육체의 건강을 위한 약용과 음료의 실용성을 넘어서 정신을 고양 시키는 도(道)로서 평가받게 된다.

42) 『茶經』 下卷, 七之事, "本草 木部 茗苦荼 … 令人少睡."

(封氏聞見記)』에서도 차 마시는 것(飮茶)과 관련해서 "『본초(本草)』에서는 갈증을 멈추게 하고, 잠들지 않게 한다고 하였다. … 중략 … 개원(開元) 중기 태산 영암사 항마선사(降魔師)가 선종의 가르침(禪教)을 크게 일으키자, 선을 배움에 잠자지 않고, 또 저녁도 먹지 않고 힘쓰는데, 모두 차 마시는 것에 의존했다. 사람들 스스로 차를 품거나 끼고서, 가는 곳마다 마셨다. 이를 쫓아 서로 옮겨가며 모방하자, 점차 풍속이 되었다."[43]고 하였다. 이 글에서 개원(開元) 중기는 김지장이 입당하는 전후 시기[44]로 보이는데, 이 당시 중국에서는 선 수행과 관련해서 정신을 각성시키고 시장기를 면해주는 음차 문화가 대중들에게도 유행되어 풍속으로까지 확산되고 있었다.[45] 이런 당대 차 문화의 유행은 신라에도 전해졌을 것이고, 김지장은 이런 소식을 누구보다 민감하게 받아들이고 수행 생활에 활용했을 것이다.

종합해 보면, 김지장은 입당을 위해 이 세 가지 종자가 수행증진과 생명 유지에 꼭 필요한 음식 재료로 생각하고 준비했을 가능성이 높다. 이 종자들은 중국에 휴대해 갈 때, 다른 짐들보다 부피나 무게에 있어서 간편하고 훨씬 가벼웠을 것이다. 게다가 이 종자들은 오랫동안 보관이 가능하기 때문에 정착하는 장소에 심어 기르면, 어떤 짐을 가져가는 것보다 더 큰 효과를 기대할 수 있었을 것이다.[46]

문제는 흥덕왕 때 대렴이 차나무를 심었다는 828년 이전 자료에는 차나무 관련 기록이 없어서, 현재로서는 다른 방식으로 김지장 당시 차나무의 존재 가능성을 검토해 볼 필요가 있다. 이를 위해 828년 이전의 신라 차나무 존재에 대한 새로운 기록을 찾는 시

43) 『封氏聞見記』 卷6, 飮茶, "本草云 止渴 令人不眠. … 開元中 泰山靈巖寺有降魔禪師 大興禪宗 學禪務於不寢 又不夕食 皆許其飮茶. 人自懷挾 到處煮飮. 從此轉相倣效 遂成風俗."

44) 이에 대한 문제는 다음 장에서 소개하겠지만, 현재 중국에서는 김지장은 24세에 중국에 갔다고 단정(『(修訂本)九華山志』 6篇1章, 名道名僧, 黃山書社, 1990, p.265 참조)하고 있다. 이 해는 719년으로 개원7년(신라 성덕왕 18년)이다.

45) 개원(開元, 713-741)은 '개원의 치(開元之治)'로 알려진 당 현종(玄宗)이 28년간 사용한 연호로서, 개원 중기는 725년 전후 시기가 될 것이다.

46) 다만 씨앗들이 나무로 성장해서 다시 열매를 채취하려면 시간이 많이 경과 해야 하는데, 그런 관점에서 본다면 김지장은 중국에서 수행처로서 마음에 드는 장소가 생긴다면 그 자리에 오래 머물 계획을 가지고 떠났을 의도로 짐작된다.

도 대신에 기존 문헌 자료들을 통해 당시 신라에서 일어난 차 문화의 형태와 변모하는 측면을 검토함으로써 차나무 존재 가능성을 타진해 보도록 하겠다.

Ⅲ. 김지장을 통해 본 신라 차의 존재 가능성

김지장이 신라에서 금지차를 가져온 것인지 확인하려면 신라에 차나무가 있었는지 살펴볼 필요가 있다. 현재의 자료만으로는 신라 차나무 존재와 관련된 명확한 기록은 『삼국사기』에 "당(唐)에 갔다 돌아온 사신 대렴(大廉)이 차의 종자를 지니고 와서, 왕이 지리산에 심도록 하였다. 차는 선덕왕(善德王) 때부터 있었지만, 이때 이르러 성행('盛')했다."[47]는 글이 최초이다.[48] 이 기록을 근거로 828년(흥덕왕 3년)에 대렴이 한국 최초로 차를 심은 것이라 한다면 그보다 앞서 생존했던 김지장(696-794)이 신라에서 차 종자를 가져올 수는 없을 것이다.

그렇지만 『삼국사기』에서 '차'는 선덕여왕(善德女王) 때부터 존재했다고 소개하고 있는데, 이때는 대렴의 차 종자 수입보다 약 200년이 앞선다. 따라서 이 긴 세월 동안 신라에 음차문화가 확산 되었다면 대렴에 앞서서 차 종자를 수입했거나 자생하는 차나무를 찾으려 했을 것이다. 그러나 현존 자료에는 이런 내용을 적시한 기록이 없기 때문에 신라에서의 음차 문화의 변화 형태를 통해 차나무의 존재 가능성을 타진해 보고자 한다.[49]

47) 『三國史記』 卷10, 新羅本紀10 興德王3年조, "入唐迴使大廉 持茶種子來 王使植地理山. 茶自善德王時有之 至於此盛焉."

48) 『해동역사』에서는 『삼국사기』의 내용을 담은 『동국통감(東國通鑑)』의 글을 빌어 대렴이 지리산에 차 종자를 심은 것을 소개하고, 이것이 곧 '한국에서 차를 심은 최초(朝鮮國種茶之始)'라고 하였다(『海東繹史』 卷26, 竹木類 茶참조).

49) 고대의 백두산 '백산차'나 가야에 허황후가 가져온 '죽로차' 나무가 있었다는 설화 내용은 여기서 직접 논의하지 않겠다. 백두산은 차나무가 생존하기에는 너무 열악한 조건이고, 가야의 허황후도 그 존재와 행적에 대한 검증이 선행되어야 하기 때문이다. 아울러 이규보(李奎報, 1168-1241)의 기행문인 <南行月日記>에서 원효굴에서 사복이 달여 준 차를 원효가 마셨다고 '세상에서 말하는(俗語)' 이야기(『東國李相國集』 卷2, 南行月日記 참조)나, 이곡(李穀, 1298-1351)의 기행문인 <東遊記>에서 강원도 강릉 등지에서 사선의 화랑들이 차를 마셨다고 '사람들이

이를 위해 김지장의 입당 시기인 720~730년경(25~35세)[50]을 중심으로, 신라 차 문화 기록을 세 시기로 나누어 보겠다. 먼저 김지장의 탄생 전인 선덕여왕대부터 신문왕대까지의 기간(재위기간 632-692), 이어서 김지장이 성장하고 출가해 입당하던 시기인 효소왕대부터 성덕왕대까지의 기간(재위기간 692-737), 그리고 입당 후인 828년(흥덕왕 3년) 이전의 경덕왕대(재위 737-765)를 범위로 해서 살펴보겠다.

1. 김지장 탄생 이전 왕실귀족의 차문화

선덕여왕(재위 632~647)대부터 '차'가 있었다는 기록에 근거해서, 김지장 탄생 이전의 신라 차문화 특징을 살펴보겠다.

1) 문무왕대 왕실 제사와 차문화

선덕여왕대 차의 존재를 언급한 이후, 문무왕(文武王재위 661~681)대에 와서야 차와 관련된 기록이 처음 나타난다. 661년(용삭龍朔 원년) 문무왕은 가야국(伽耶國) 시조 수로왕이 자신의 외가 조상이 되니, 종묘(宗廟)에 합해 제사 지내라고 하였다.[51] 이 말에 따라 "수로왕의 17대손 갱세(賡世) 급간(級干)이 조정의 뜻('朝旨')을 받들어서, 그 밭을 주관하여 매해 때마다 술과 단술을 빚고 떡·밥·차·과실 등 여러 음식을 올리고 제사 지내는 것이 해마다 끊이지 않게 하였다."[52]고 했다. 이 기록을 통해 왕실 제사에 올리는 여러

말하는(人言)' 이야기(『稼亭集』 卷5 記, 東遊記 참조) 등 차와 관련된 설화들도 전해 온다. 그러나 이 또한 역사적 사실보다 여행할 때 들은 전래 이야기를 검증 없이 기록한 것이고, 차나무 존재 문제와도 직접 관련되지 않기 때문에 역시 제외 시키겠다.

50) 김지장의 입당 시기와 관련해서 최근에 편집된 『(수정본)구화산지』에서는 24세의 나이에 중국에 갔다고 단정 짓고 있다(『(修訂本)九華山志』 6篇1章. 名道名僧, 黃山書社, 1990, p.265 참조). 그러나 『화성사기』 등 옛 문헌에는 김지장의 입당 시기를 기록하지 않아서 그 시기를 대략 추정만 할 뿐 명확하게 정하기는 어렵다. 김지장의 입당 시기를 24세로 본 견해는 청대 이후의 문헌들과 중국 측 연구자들의 주장이 반영된 것이다. 이 문제는 아직도 논란되는 문제로서, 그의 신분 등 많은 논증을 필요로 하기 때문에 여기서는 생략하도록 하겠다.

51) 『三國遺事』 卷2, 紀異2 駕洛國記조 참조.

52) 『三國遺事』 卷2, 紀異2 駕洛國記조, "王之十七代孫賡世級干 祗稟朝旨 主掌厥田 每歲時釀醪

음식 중에 '차'가 있음을 알 수 있다. 다만 이 글에서 '술'을 제일 앞에 언급하고 술 빚는 내용까지 제시한데 비해, '차'는 단지 진설하는 다른 음식들과 함께 언급함으로써 그 비중이 상대적으로 작아 보인다. 이 당시 술의 비중이 차보다 높다는 것은 곧 음차문화가 술에 비해 확산되지 못했음을 뜻한다 하겠다.[53]

2) 신문왕대 왕실 일상생활 속 차 문화

문무왕대 이후 차 관련 기록은 설총(薛聰)이 신문왕(神文王 재위, 681~692)에게 '화왕계(花王戒)'로서 충언하는 글에 나타난다. "기름진 음식으로 배부르게 하고, 차와 술로써 정신을 맑게 하더라도, … 중략 … 반드시 좋은 약으로 기운을 보태고, 강한 침('惡石')으로 독을 낫게 해야 합니다."[54]고 하여, '차와 술'에 '약과 침'을 대비시켰다. 설총은 신문왕에게 아첨하는 말보다 진심 어린 소리를 더 잘 들어야 한다는 뜻에서, 입맛을 당기는 좋은 음식과 차와 술에 대비해서 입에 쓰고 아픈 약과 침을 대비시킨 것이다. 이 글을 통해 왕실에서 술과 함께 차가 상용화된 것을 볼 수 있다. 다만 설총의 비유에서 술과 함께 차로 생길 수 있는 병도 있으니, 그때는 약이나 침으로 고쳐야 한다는 점이 주목된다. 이 글에서 정신을 맑게 하는 효능 면에서 술과 차를 동일시한 점과 '차와 약'의 특성을 구별한 점은 당시 중국에서 차를 보는 시각과 차이가 있기 때문이다.

먼저 술과 차의 관계에 있어서 설총은 정신을 맑게 하는 효능으로 동일시하고 있으나, 당시 중국에서는 술과 차의 차이점을 부각시킨 점이 다르다. 육우의 『다경』을 보면, "차를 마셔 술을 깨게 하고, 잠자지 않게 한다."[55]든지 "근심과 분함을 덜어주려면 술을 마시고, 혼란과 졸림을 씻어 버리려면 차를 마신다."[56]고 해서 오히려 술과 차를 대조시키고 있다. 또한, 차와 약의 관계에 있어서도 설총은 차를 약과 대조시키고 있으나 중국에

醴 設以餠飯茶菓庶羞等 奠年年不墜."

53) 만약 설화 속 허황후의 차 문화가 가야의 전통에 살아 있었다면, 이 제사의 진설에서 '차'는 좀 더 특별 취급을 한 기록으로 남겨졌어야 마땅하다고 생각한다.

54) 『三國史記』 卷46, 列傳6 薛聰조, "膏粱以充腸 茶酒以淸神 … 須有良藥以補氣 惡石以鐲毒."

55) 『茶經』 卷下, 七之事, "其飮醒酒 令人不眠."

56) 『茶經』 卷下, 六之飮, "鐲憂忿 飮之以酒 蕩昏寐 飮之以茶."

서는 전통적으로 차를 식음료로만 보지 않고 오히려 약용을 겸하는 점이 다르다.[57] 이 사실과 관련해서 『다경』에서는 "『신농식경(神農食經)』에 차(茶茗)를 오래 복용하면, 사람이 힘이 나고, 마음(志)이 즐거워진다."[58]고 하였다. 여기서 차를 오래 장복해서 생기는 힘('有力')은 <화왕계>에서 기운을 보태는('補氣') 보약의 효능과 유사해 보인다. 약효의 기간과 강약이 다를 것이겠지만, 차의 약성을 중시한 점은 설총의 견해와 다르다. 따라서 비록 설총이 신라를 대표하는 지식인이지만, 차에 대한 관심과 지식만큼은 중국에 미치지 못한 것으로 판단된다.

이처럼 신문왕대에는 왕실을 중심으로 한 귀족사회에 차가 일상화된 것을 볼 수 있다. 그러나 신라 귀족사회가 당에서 유행하는 음차 문화를 수용하기는 했으나, 아직 차에 대한 깊은 이해에는 도달하지 못했음을 설총의 말에서 알 수 있다. 이런 수준이라면 당시 음차 문화는 귀한 중국산 차를 구입해 마시는 신분의 과시에 따른 '차별적 기호'로서의 역할에 비중을 두었다. 따라서 신라 차 문화는 아직 '차'가 지닌 깊은 맛과 향을 음미하는 수준에는 도달하지 못했고, 이런 외형적 과시용의 음차 문화로서는 비록 차나무가 있다 하더라도 큰 관심을 받지 못했을 것이다.

2. 김지장 입당 시기의 사원의 차 문화

신라시대 김지장 출생 이전의 음차 문화에 대한 기록은 왕실을 중심으로 한 제사나 일상에서 사용한 것이었다. 귀족들의 차 문화 관련 기록도 보이지 않을 만큼, 차는 귀하게 취급받았음을 알 수 있다. 그런데 8세기가 시작되는 김지장 출생 시기부터는 '차'가 불교 사원으로 확산되는 점이 주목된다. 이 내용을 김지장의 입당 전후 시기인 - 효소왕대(재

57) 중국에서 차는 신농씨 전설에서 보듯이 오래전부터 약용으로 쓰였다. 이후 점차 운남성이 있는 서남 지역에서 실제 음료로 사용하다가, 한대 이후 장강을 따라 동남지역에 전파되어 위진남북조시대에 차의 약용적 가치가 더해져 보편적인 음료로 발전했다. 특히 당대 육우의 『다경』이 나타날 무렵 차 문화는 개인의 육체적 건강과 사회생활을 위해 대중화되었을 뿐만 아니라, 정신적 다도(茶道)로까지 승화되고 있다.

58) 『茶經』 卷下, 七之事, "神農食經 茶茗久服 令人有力 悅志."

위 692~702년)부터 성덕왕대(재위 702~737년)사이로 추정되는 - 보천(寶川 또는 寶叱徒)과 효명(孝明) 두 태자의 오대산 헌다의례 관련 기록을 통해 검토해 보자.

『삼국유사』를 보면, 두 태자는 강원도에 각 천여 명 무리들과 함께 갔다가 이들을 떠나 - 자장(慈藏)이 문수보살을 친견하려 했던 - 오대산 속에 몰래 숨어 들어가 수행하였다. 두 사람이 각각 암자를 짓고 수행하던 어느 날, 함께 오대에 올라 예배드리니 여러 오만진신의 불보살들이 나타났다고 한다.[59] 이 일이 있은 후, "매일 아침 인시(寅時 3-5시)에 문수보살이 진여원(眞如院), 지금의 상원사(上院)에 36가지 모양으로 변해서 나타났다."[60]고 하여, 『삼국유사』는 이적이 나타날 때의 36가지 변신 모습들을 하나씩 상세히 묘사하고 있다.[61]

이런 이적에 대응해서 "두 태자가 함께 예배하는데, '매일(每日)' 이른 아침에 '계곡 물(于洞水)'을 길어와 차를 달여서 1만 진신문수보살을 공양하였다."[62]고 한다. 그들이 매일같이 '차'로 헌다의례를 행한 이유는 오대산 다섯 봉우리에 나타난 오만진신 불보살들을 친견한 뒤, 매일 새벽마다 문수보살이 36가지 모습으로 변신해 나타났기 때문이다. 두 사람이 처음 오대산에 입산할 때는 불보살에게 차 공양을 올리려는 계획이 없었지만, 매일 아침 문수보살의 출현에 그 공양 방법으로 '헌다의례'를 행한 것이다.

그런데 이들이 비록 태자의 몸이지만 부귀영화를 버리고 몰래 입산한 입장에서는 구하

59) 『삼국유사』에서는 같은 이야기를 두 기록으로 반복해서 소개하고 있는데, 이때 태자 '보천'의 이름은 다른 곳에서 '보질도(寶叱徒)'로 표현하고 있다(『三國遺事』 卷3, 塔像4 臺山五萬眞身조와 五臺山寶叱徒太子傳記조 참조).

60) 『三國遺事』 卷3, 塔像4 臺山五萬眞身조, "每日寅朝 文殊大聖 到真如院 今上院 變現三十六種形."

61) 『삼국유사』의 저자 일연(一然, 1206-1289)도 '산중에 예부터 전해오는 이야기('山中古傳')로 이 기록의 근거를 제시하고 있다. 또 그 역시 보천과 효명의 존재 등에 대해 의문을 가졌지만, 여러자료들을 비교 검토해 가면서 가장 신뢰할 수 있는 기록을 제시하고자 하였다(『三國遺事』 卷3, 塔像4 臺山五萬眞身조 참조). 따라서 이 기록은 앞서 기행문 등에서 전해오는 이야기를 검토 없이 기록한 것과는 구별해야 할 것이다. 한편 우리의 논의도 보천과 효명의 존재와 사상의 문제가 아닌, 당시 오대산에 전해지는 차 관련 기록에 주목하려 한다.

62) 『三國遺事』 卷3, 塔像4 五臺山寶叱徒太子傳記조, "两太子並禮拜 每日早朝汲于洞水煎茶供養一萬真身文殊(<臺山五萬眞身조>에서는 간단히 "二公每汲洞中水 煎茶獻供."으로 언급했기에 좀 더 자세한 내용으로 대체)."

기 힘든 귀한 중국 차로 매일 공양 올릴 수는 없었을 것이다. 헌다의례를 지속하려면, 오대산에 차나무가 있거나 아니면 순수 찻잎이 아닌 대용차를 사용했어야 할 것이다. 오대산은 강원도의 추운 지방이라 차나무가 자랄 수 있는 좋은 환경도 아니기에, 두 태자는 '대용차'를 사용했을 가능성이 높다고 판단된다. 이것은 헌다의례를 행한 '찻물'에서 '차'가 아닌 '물'을 더 중시한 점에서도 알 수 있는데, 이 사실은 효명이 떠나고 보천 홀로 오대산에서 오랫동안 수행한 결과에서 나타난다. 『삼국유사』에 "보천이 항상 신령한 골짜기 물을 길어 먹었기에, 만년에 육신이 허공을 날았다."[63]고 하여, '비천'의 비결이 차 공양을 올리던 계곡물을 오랫동안 장복한 결과로 보고 있다.[64] 이것은 중국에서 물보다 '차'의 효능에 근거한다고 보는 것과 대조된다. 『다경』에서 "호거사(壺居士)의 『식기(食忌)』에, 쓴 차('苦荼')를 오래도록 마시면 날 수 있다('羽化')."[65]고 하거나, "도홍경(陶弘景)의 『잡록(雜錄)』에 쓴 차는 몸을 가볍게 하고, 뼈를 바꾼다."[66]고 해서, 중국의 옛 문헌들에서 지적한 '차'의 효능과는 상반된 견해이기 때문이다. 이처럼 중국의 음차 문화를 보는 관점과는 다르게, 보천의 비천능력이 '차'가 아닌 '물'에 있다고 본 것은 순수 찻잎을 사용하지 않았거나 이를 중시하지 않은 것의 '방증'이라 하겠다. 이렇게 김지장의 입당 전 신라의 기록이 순수차가 아닌 대용차를 사용한 것에 그친다면, 신라 차나무의 존재가 의문시된다.

그러나 두 태자가 비록 자신들의 처지에서 대용차를 사용했다 하더라도, 문수보살에 대한 공경의 형태를 '헌다의례'로 표현한 점을 주목할 필요가 있다. 승려 생활을 했던 신분도 아니고 아무런 준비 없이 입산했음에도 불구하고, 두 태자가 차 공양을 행하려 한다는 것은 곧 이들이 왕경에서 생활할 때 사원들에서 목격했던 '헌다의례'를 모방한 것이라 추정되기 때문이다.

이런 추리의 근거는 신라의 차 문화는 선덕여왕대부터 성덕왕대까지(재위 632~737)

63) 『三國遺事』 卷3, 塔像4 臺山五萬眞身조, "寶川常汲服其靈洞之水 故晩年肉身飛空."

64) 또 다른 기록인 <五臺山寶叱徒太子傳記조>에서도 "보질도 태자는 항상 골짜기의 신령스런 물을 마셔서, 육신이 허공에 올랐다(寶叱徒太子 常服于洞靈水 肉身登空)"고 하였다.

65) 『茶經』 卷下, 七之事, "壺居士 食忌 苦茶久食 羽化."

66) 『茶經』 卷下, 七之事, "陶弘景 雜錄 苦茶輕身換骨."

100년이 넘는 기간 동안 신라 왕실 귀족사회의 차 문화가 주변으로 확산 되면서, 가장 먼저 영향을 받는 곳이 불교사원이라 판단되기 때문이다. 왕실 귀족사회의 귀한 차가 불교사원에 희사되어 불전에 차 공양 올리는 '헌다의례'를 시작으로 널리 확산되어 갔을 것이기 때문이다. 당시로는 불전에 올리는 어떤 공양보다 가장 귀한 것은 '헌다의례'였을 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 두 태자가 오대산에서 매일 문수보살을 친견할 때마다, 그들이 할 수 있는 최대의 공경 자세 또한 그들이 목격했던 사원에서의 '헌다의례'로 생각했을 것이다.

이처럼 신라의 차 문화가 왕실 귀족사회에서 불교 사원으로 확산 되었다면, 차에 대한 공급도 그만큼 많이 필요했을 것이다. 특히 두 태자가 행한 것처럼, 각 사원에서 매일같이 불전에 헌다의례를 올리려면, 물량이나 가격 면에서 중국 차로만 충당하기는 어려웠을 것이다. 나아가 사원에서 헌다의례 외에도, 손님 접대용과 승려들의 수행용으로 차를 소비하게 된다면, 더더욱 차의 필요성은 요구될 것이다. 그렇다면 이에 대한 대안으로 자생 차나무를 찾거나 아니면 중국 차 종자를 구입해서, 정성 들여 키운 후 그 차나무 잎을 채취해 사용했을 것이라 추정된다.

이런 음차 문화의 확산기에 김지장은 왕족 출신으로서 출가했기 때문에 어릴 때부터 일상생활 속에서 음차 문화에 익숙해져 있었을 것이고, 출가 후에는 '차'가 수행에 큰 도움이 된다는 것도 알았을 것이다. 이에 입당 길에 신라에서 차 종자를 구할 수 있었다면 - 낯선 타국 음식보다 입맛에 익숙하고, 고향을 떠올리며 각오도 다질 수 있는 - 볍씨·잣씨와 함께 휴대해 가져갔을 것이다. 그러나 이 시기 자료만으로는 차나무 존재 가능성에 대한 확고한 믿음을 제시하기 어렵기 때문에 이 논의를 보완하는 의미에서 김지장 입당 후 신라에서의 차나무 존재 문제를 좀 더 살펴보도록 하자.

3. 김지장 입당 이후 차 문화 검토

김지장이 중국에 입당한 것으로 추정되는 시기에 신라에서는 차 문화와 관련해서 경덕

왕(재위 742-765)이 월명사와 충담사를 각각 만난 기록이 있다.

1) 경덕왕과 월명사의 만남

경덕왕이 월명사를 만난 것은 760년(경덕왕 19) 두 태양이 열흘 동안 나타났던 사건과 관련된다. 이 사건을 해결할 인연 있는 승려('緣僧')를 찾으라는 일관(日官)의 예언에, 왕은 월성 청양루에 나가 길 가던 월명사를 만나 부탁을 했다. 국선(國仙)의 무리에 속했던 월명사는 향가 <도솔가(兜率歌)>를 지어 불러, 이 괴변을 사라지게 하였다.[67] 왕은 그 공로의 보답으로, 월명사에게 '품다 한 벌(品茶一襲)과 108 수정염주를 하사'했다.[68]

여기서 '품다(品茶)'는 '수정'으로 만든 고급 염주와 격에 맞는 좋은 '명품' 차로 이해된다.[69] 왕이 염주와 함께 '좋은 차'를 하사했다는 것은 귀한 품질의 차로써 뿐만 아니라, 염주를 항상 지니는 것처럼 '차' 또한 절에서 상용하는 음료가 되었음을 보여준다. 이처럼 왕이 하사한 '품다'를 통해 당시 불교사원에서 차를 상용하고, 신라에서도 차의 등급이 존재했음을 알 수 있다. 이것은 차가 귀족사회를 넘어서 일반 사원에 이미 확산되고 상용되고 있었으며, 나아가 차의 맛과 향을 음미할 때, 그 품질에 대한 '등급' 차이를 느낄 정도로 음차 문화 수준 또한 높아졌음을 보여준다.

2) 경덕왕과 충담사의 만남

경덕왕은 월명사를 만난 지 5년 후, 765년(경덕왕 24) 삼짇날인 3월 3일 충담사와 조우한다. 이런 우연한 만남은 왕이 월성 귀정문 위로 행차해서 '품격 있는 복장을 한 승려(榮服僧)'를 만나고자 한 것에서 비롯되었다. 『삼국유사』에서는 왕이 주위에서 추천한

67) 『三國遺事』 卷5, 感通7 月明師兜率歌조 참조.

68) 『三國遺事』 卷5, 感通7 月明師兜率歌조, "日怪卽滅 王嘉之 賜品茶一襲 水精念珠百八箇."

69) '품다 한 벌(品茶一襲)'은 '차와 차구 한 벌'로 해석보다, '좋은 차 한 벌'로 보아야 할 것이다. 그 이유는 이 기록 다음에 "홀연히 동자가 나타나 … 차와 염주를 꿇어앉아 절하고 받들어서, 궁전 서쪽 작은 문으로 나갔다(忽有一童子 … 跪奉茶珠 從殿西小門而出)."고 한 것을 보면, 동자가 쉽게 들고 나갈 수 있는 부피와 무게여야 하기 때문이다. 아울러 '품다(品茶)'를 '좋은 품질의 차'로 해석한 이유는 왕이 하사한 '품다(品茶)'의 차를 '수정'의 고급 염주와 대비시켜 표현했기 때문이다.

반듯한('鮮潔') '큰 스님의 자태(大德威儀)'를 갖춘 승려를 거절하고, '납의(衲衣)'를 입은 충담사를 만난 것을 강조하고 있다. 경덕왕이 만나려 한 '품격 있는 복장'의 승려는 외형적으로 꾸민 승려가 아닌, '분소의(糞掃衣)'정신이 담긴 누더기 차림의 '납의(衲衣)'를 입은 승려였다. 왕이 우연찮게 만난 충담사(忠談師)는 이날 마침 경주 남산 미륵세존께 차 공양하고 내려오는 길이었다. 왕은 충담사에게서 매년 3월3일과 9월9일에 남산 미륵세존에게 헌다의례를 행한다는 말을 듣고, 차를 요청해 대접받았다.[70]

경덕왕은 충담사가 달여 준 "차의 맛(氣味)이 다른 것과 달랐는데(異常), 사발 속 이상한 향이 매우 강렬했다."[71]**고** 하였다. 왕이 마신 차의 맛과 향이 이상(異常)하다는 것은 궁궐에서 평상시 알던 것과는 다른 생소한 맛을 의미한다. 경덕왕은 왕의 신분에 걸맞게 주로 중국에서 수입한 다양한 차들을 마셨을 것이고, 그 맛과 향에 익숙했을 것이다. 이에 반해 남루한 옷차림의 충담사는 중국의 고급 차를 구입할 능력이 없었을 것이고, 그렇다고 미륵세존께 올리는 차를 중국의 하급 차를 사용하지도 않았을 것이다. 경덕왕도 차의 맛과 향이 이상하다고 했지, 나쁘다고 한 것은 아니기 때문이다. 따라서 충담사가 올린 차는 왕이 그동안 맛보지 못한 '신라 차'일 수 있다.

신라 차나무 존재의 가능성은 충담사의 '차'가 지닌 생소한 맛과 향에서 뿐만 아니라, 충담사가 가져온 통 안에 '차구(茶具)'들이 가득한 것('筒中盛茶具')에서도 찾아볼 수 있다.[72] 남루한 납의를 입은 승려도 차를 달이는 도구들은 갖추고 있으니, 이것은 불교사원의 일반 승려들까지 음차 문화가 일반화되었음을 뜻하기 때문이다. 게다가 이 다구를 야외에서까지 사용할 수 있으니, 음차문화의 공간도 제한되지 않는다. 이처럼 왕실귀족과 불교사원에서의 일반 승려들에 이르기까지 증대되어 가는 수요를 감당하려면 중국 차 수입이나 소규모 차나무 재배만으로는 어렵고, 다량의 차를 재배할 필요성이 점점 요구되었을 것이다. 이에 대량으로 차를 재배하려고 한 것이 곧 828년 대렴이 차 종자를 들여

70)『三國遺事』卷2, 紀異2 景德王忠談師表訓大德조 참조.

71)『三國遺事』卷2, 紀異2 景德王忠談師表訓大德조, "茶之氣味異常 甌中異香郁烈."

72)『三國遺事』卷2, 紀異2 景德王忠談師表訓大德조, "有一僧 被衲衣 負櫻筒(一作 荷簣) … 視其筒中 盛茶具已."

와, 기후에 적합한 남쪽 지리산을 선택한 것이라 추정된다. 『삼국사기』에서 “이때 이르러 성행(‘盛’)했다.”[73]고 표현한 것은 곧 차의 본격적인 ‘대량 재배’를 의미한다고 하겠다.

이런 관점에서 본다면 김지장이 입당하던 시기는 신라에서 음차 문화가 불교계까지 확산되는 시점에 있었다고 판단되며, 이로 인한 소비 확대에 따른 차나무 재배가 필요하던 시기였다. 따라서 수요에 따라 장소마다 작은 규모일지 몰라도 차나무는 존재했다고 추정된다. 이런 사회문화적 배경 속에서 김지장은 왕실 귀족사회와 출가 후 사원에서 음차 문화를 경험하고, 나아가 신라에서 차씨를 구해서 입당할 가능성은 충분하다고 판단된다.

Ⅳ. 맺음말

중국 구화산 관련문헌인 『구화시집』과 『구화산지』에는 김지장(696~794)이 ‘신라 차’를 가져온 기록이 담겨있다. 비록 원산지 주장이 ‘서역’과 ‘신라’의 차이가 있지만, 『삼국사기』에 최초 차나무 기록으로 명시된 828년보다 앞서기 때문에, 김지장을 통해 신라 차 문화를 검토해 볼 수 있는 계기를 제공해 준다. 신라 차 문화는 선덕여왕 대부터 828년에 이르는 200년 가까운 긴 세월에 비해, 남아 있는 관련 기록은 몇 가지 단편적 내용만 전해질 따름이다. 따라서 김지장이 구화산에 가져간 신라 차 존재 ‘가능성’을 검토하고, 이 기간 동안의 신라 차 문화에 이를 대입해 살펴보면, 비록 파편화된 기록들이라 하더라도 그 안에 내재된 내용들을 이끌어 낼 수 있다고 보았다.

이런 이유로 김지장이 구화산에 가져간 차 씨앗이 ‘신라 차’인지 그 ‘가능성’을 진단해 보기 위해 두 단계로 나누어 보았다. 첫 단계로 중국 측 문헌들의 주장을 비교 평가한 뒤, 다음 단계로 김지장 입당 전후 시기의 한국 측 문헌 내용들을 검토해 보았다. 중국 문헌의 검토를 통해 신라 차일 ‘가능성’이 전제되어야만 한국 문헌의 검토 결과에 대한

73) 『三國史記』 卷10, 新羅本紀10 興德王3年조, “至於此盛焉.”

‘신뢰성’이 더욱 높아질 수 있기 때문이다. (발표를 위해) 내용을 요약하면, 다음과 같다.

첫 단계로 이 문제가 처음 제기된 중국 측 문헌들을 통해 ‘금지차’의 원산지에 대한 두 견해를 살펴보았다. 원대 초기 진암은『구화시집』말미에 구화산의 ‘물산’에 김지장이 가져온 세 가지 ‘종자’를 언급하면서, 처음으로 ‘금지차’ 이름을 소개하였다. 이 ‘금지차’ 명칭은 김지장의 시 <송동자하산> 내용에서 비롯된 것으로, 진암은 ‘금지차’ 원산지를 당시 전해오는 이야기(‘相傳’)에 근거해서 ‘서역’으로 보았다. 그러나『구화시집』의 첫머리 <화성사>에서 김지장의 세 가지 종자 모두는 ‘신라’에서 가져온 것이라 기록함으로써, 두 원산지 모두를 인정하는 모순에 빠져버렸다. 이런 까닭에 구화산 대표 문헌인『구화산지』에서는 1593년(명대 만력21)이래로 ‘금지차’를 포함한 세 가지 종자의 원산지를 통상 ‘신라’로 보아왔다. 그러나 이에 대한 근거를 명백히 제시하지 않음으로써, 원산지 문제는 여전히 의구심으로 남아 있다.

이에 김지장의 ‘신라 차’ 존재 ‘가능성’을 세 가지 종자와의 관계에서 살펴보았다. 특히『구화산지』의 기록에서 두 갈래 잎의 소나무와는 다른, 다섯 갈래 잎과 식용 열매를 가진 ‘오채송’의 특징은 -『해동역사』의 기록과 비교해 보니 - 신라 잣 ‘해송자’로 밝혀졌다. ‘황립도’와 함께 ‘오채송’도 ‘신라’의 것이라면, ‘금지차’ 또한 서역보다 신라의 것일 ‘가능성’이 더 커 보인다. 특히『구화시집』의 모순된 두 주장과『구화산지』의 ‘신라’로 본 견해까지 합해서 본다면, 더욱 그러하다. 이에 대한 보다 확실한 근거를 마련하기 위해, 한국 측 관련 기록을 살펴볼 필요가 있었다.

이에 다음 단계로 김지장의 입당 시기를 중심으로 선덕여왕대부터 828년 이전까지 약 200년간을 세 시기로 나누어, 차나무가 존재할 여건들을 한국 측 문헌에서 검토해 보았다.

먼저 김지장 출생 이전 기록에 문무왕대 왕실 제사와 신문왕대 왕실 음식에 차가 포함된 것으로 볼 때, 왕실 중심의 귀족층을 대상으로 차가 사용되었음을 알 수 있다. 그러나 음차문화의 수준은 실질적으로 차의 맛과 향을 즐기는 것보다 중국 당나라에서 유행하는 차 문화를 먼저 접한데 대한 호기심과 계급차별의 우월의식에서 이뤄진 것으로 보

인다. 따라서 이 시기는 차나무 존재에 대한 관심보다 중국 차 구입에 더 관심이 많았을 것으로 판단된다.

김지장 출생과 입당 시기인 효소왕과 성덕왕대에 이르러 음차문화는 불교사원의 헌다의례를 중심으로 확대되었다. 그 사례로서 보천과 효명 두 태자는 오대산에서 매일 아침 문수보살에게 차 공양을 하였는데, 산에 은거한 까닭에 귀한 중국차로는 감당하기 어려웠을 것이다. 또한, 오대산은 차나무가 생존하는데 불리한 조건이기에 두 태자는 순수차보다 '대용차'를 사용했을 것으로 보인다. 이것은 '차'보다 '물'을 더 중시한 점, 즉 보천이 '차'가 아닌 계곡 '물'을 장복해서 '비천'했다는 것에서도 방증 된다.

다만 이들이 문수보살을 공양하는 방법으로 '헌다의례'를 사용한 것은 왕경에서 보았던 사원의례를 모방한 것이라 추정된다. 선덕여왕대 이후 100년이 넘은 이 시기가 되면, 왕실 귀족사회의 귀한 차가 불교사원에 희사되어 불전에 차 공양 올리는 '헌다의례'를 시작으로 사원에 차 문화가 널리 확산되어 갔을 것이기 때문이다.

게다가 불교사원에서 불교의례와 함께 손님 응대용이나 개인 수행용으로까지 차를 소비하게 되면, 중국 차 수입만으로 수요를 충족할 수 없기에 필요한 지역에서는 작은 규모라도 차나무를 재배했을 것이라 판단된다. 이런 음차 문화의 확산기에 왕족으로 태어나 출가했던 김지장은 어릴 때부터 음차 문화를 경험하고, 출가 후 수행에도 차의 필요성을 알았을 것이다. 이런 관점에서 김지장이 입당할 때 차나무의 종자를 구해 갔을 것으로 판단된다.

이 추리의 확실성을 높이기 위해, 김지장 입당 이후 신라에서 경덕왕이 길 가던 월명사와 충담사를 만난 두 기록을 살펴보았다. 경덕왕이 월명사에게 하사한 고급 명품의 차('品茶') '등급'이 있다는 것은 그만큼 차의 맛과 향을 즐기는 음차 문화 수준이 높아졌음을 의미한다. 또 승려에게 필수품인 '염주'와 함께 '차'를 하사했다는 것은 음차 대상의 범위가 왕실 귀족과 사원 의례용을 넘어 일반 승려의 일상적 음차 생활로까지 확대됨을 뜻한다.

이런 '차 문화'의 확산은 왕이 누더기 옷인 '납의(衲衣)'를 입은 충담사를 만나 차 공양

을 받은 것에서도 확인된다. 왕이 마신 차의 맛과 향이 이전에 경험한 것과 달랐다는 것은 귀족층에서 애용한 차가 아님을 보여준다. 특히 누더기를 입은 충담사는 고급 중국차를 쓰기 어려웠겠지만, 그렇다고 해서 중국의 하급 차를 미륵세존에게 올리지 않았을 것이다. 경덕왕도 그 맛과 향이 '이상'하다고 했을 뿐, 나쁜 저질의 차로 평가한 것은 아니었다. 따라서 이 차는 경덕왕이 왕실에서 경험한 중국의 고급 차가 아닌 신라 차나무에서 채취했을 가능성이 높다.

게다가 남루한 납의를 입은 충담사가 '다구'를 갖추고 야외로 나왔다는 것은 일반 승려들이 공간의 제한 없이 음차 생활을 할 정도로, 신라 차 문화가 양과 질에서 크게 확산 되었음을 의미한다. 따라서 이때 이르면 신라의 음차 문화가 왕실과 귀족, 그리고 사원 의례용에서 일반 승려들까지 확대되어가는 수요에 따라 보다 큰 규모의 차 공급이 이뤄져야 할 시점에 도달했을 것으로 추정된다. 이런 관점에서 볼 때, 828년 대렴이 중국 차 종자를 수입한 일을 두고『삼국사기』에서 차의 '성행(盛)'이라 한 것은 - 차나무 재배의 시초가 아니라 - 환경이 좋은 남쪽 지리산을 선택해서 차를 '대량 재배'하려는 시점으로 추정된다.

이처럼 선덕여왕 대부터 흥덕왕 대까지(전체 재위 632-828) 200년간 신라의 음차 문화는 왕실 귀족에서 일반 승려들까지 확산되고 수준 또한 높아짐에 따라, 차나무 재배 또한 점차 규모를 늘려갔다고 판단된다.

이 기간 중에 김지장이 태어나서 입당하는 시기는 음차 문화가 불교계까지 확산되는 시점에 있었고, 차의 소비 확대에 따라 필요한 지역에 따라 소규모라도 차나무 재배가 이뤄지던 시기로 판단된다. 이런 사회적 분위기 속에서 김지장은 어릴 때부터 출가 후에도 음차 생활을 하고 있었기에 입당 시 신라의 차 종자를 구해 가져갔을 가능성은 충분하다고 판단된다.

참고문헌

『三國史記』
『三國遺事』
『海東繹史』
『封氏聞見記』
『茶經』
『九華詩集』
『(民國27)九華山志』, 江苏廣陵古籍刻印社, 1938.
『(修訂本)九華山志』, 黃山書社, 1990.
『宋高僧傳』卷20, 「唐池州九華山化城寺地藏傳」
『全唐文』卷694, 「九华山化成寺记」
『全唐詩』卷808, <送童子下山>

「구화산 김지장과 신라 차」의 논평문

강동균(도경) _ 동아대 명예교수

이 논문을 관심 있게 읽었다. 매우 흥미롭게 읽었지만, 학술적인 흔적은 찾아보기 힘들었다.

한국정토학회의 『정토학연구』는 전통적으로 매우 높은 평가를 받는 학술지이며, 학회다. 거기에 상응하는 논문이라고 보기 힘들다. 하지만 약간의 학술적인 절차를 가미한다면 좋은 평가를 받을 수 있다고 사료 된다. 이하 먼저 전체적으로 이 논문을 살펴보고, 왜 학술적이지 않는지 지적하고, 몇 가지 질문하는 것으로 논평을 마치도록 하겠다.

1. 이 논문은 학술적인 절차 가운데 가장 기피 해야 하는 절차를 처음부터 끝까지 시종일관하고 있다. 그것은 '추정'과 '추정'을 거듭하며, '예상'과 '가능성'이 대부분을 차지하고 있다. 그러다 보니 무리한 결론 도출이 이루어졌다.

2. 첫 시작이 김지장이 왜 입당하려 했는지 제시되지 않았다. 다만 김지장이 가져갔을지도 모르는 '볍씨'와 '잣씨'와 '금지차종자'에 관한 이야기를 하다 보니 무리한 추정이 계속 이루어졌다.

3. 신라의 왕자가 입당하려 하는 목적이 무엇인지 전혀 제시되지 않았다. 설마 물산장려하기 위하여 볍씨 등을 가져가지는 않았을 텐데, 이 논문을 읽다보면 그렇게 보인다.

더군다나 본문에 '평지의 밭 수천 무(畝)에 …'라고 하였는데, '수천 무'라고 하면, '수십만평'에 해당한다. 그러기 위해서는 엄청난 양의 볍씨를 가져갔어야 하는데, 왜 그랬을까. 잣 씨도 차 종자도 그것이 잣으로 따먹고 차 잎으로 다려먹을 때까지 얼마나 세월이 필요한데 왜 그랬을까... 김지장의 입당 목적이 무엇이었는지 알 수가 없게 된다.

4. 추정에 추정을 거듭한 부분은 여러 군데 있지만, 여기저기 살펴보자.

5. '수행과 교화를 할 때, 신라에서 가져온 이 볍씨를 재배한 것으로 <보인다>.' '솥 안에 약간의 쌀밥과 백토가 들어 있었다는 것은 이 볍씨를 재배해서 주식으로 사용했다고 <봐야 할 것이다>.' '여기서 수확한 쌀은 먼저 불전에 올리고, 김지장을 따라 수행하는 사람의 식량으로 삼았을 것으로 <추정된다>.'

6. 본 논문이 근거로 삼는 것은 진암의 『구화시집』이 중심이고, 여덟 번에 걸쳐 수정·증보된 『구화산지』, 비관경의 『구화산화성사기』, 『송고승전』 등의 중국 사료들인데, 일관되지 않는 것을 필자의 편의에 맞게 꿰어 맞추었다. 그렇게 되면 이것은 학술 논문이 아니다.

7. 'Ⅲ. 김지장을 통해 본 신라 차의 존재 가능성'이란 항목은 기대를 하며 꼼꼼하게 검토하였으나, 매우 실망했다. 앞에 많은 이야기를 전개하고 나서, '신라 차 문화는 아직 차가 지닌 깊은 맛과 향을 음미하는 수준에는 도달하지 못했고, 이런 외형적 과시용의 음차문화로서는 비록 차나무가 있다 하더라도 큰 관심을 받지 못했을 것이다.'고 스스로 당시 신라의 음차문화를 부정하고 있다.

8. 그런 다음 '2. 김지장 입당 시기의 사원의 차 문화'에서 학술적으로 인정할 수 없는 논리 전개를 하고 있다. '…… 귀족들의 차 문화 관련 기록도 보이지 않을 만큼, 차는 귀하게 취급받았음을 알 수 있다.' 보통이라면, 차 문화 관련 기록이 보이지 않으면, 차 문화는 없거나, 무시해도 될 만큼의 것일 뿐이다.

9. 다음 두 태자의 수행과정에서 문수보살에게 차를 공양 올렸다는 대목에서, '두 태자의 <헌다의례>는 이들이 왕경에서 생활할 때 사원들에서 목격했던 <헌다의례>를 모방한 것이라 <추정>된다.'고 추리하고 있다. 뒤이어 '이런 <추리의 근거>는 신라의 차 문화는

선덕여왕대부터 성덕왕대까지 100년이 넘는 기간 동안 신라 왕실 귀족사회의 차 문화가 주변으로 확산 되면서, 가장 먼저 영향을 받은 곳이 불교사원이라 <판단>되기 때문이다. …… 당시로서는 불전에 올리는 어떤 공양보다 가장 귀한 것은 <헌다의례였을 것이다>. <이처럼> 신라의 차 문화가 왕실 귀족사회에서 불교사원으로 <확산되었다면>, 차에 대한 공급도 그만큼 많이 <필요했을 것이다> …… 중국에서 차 종자를 구입해서, 정성들여 키운 후 그 차나무 잎을 채취해서 사용했을 것이라 <추정된다> …… 이런 음차문화의 확산기에 김지장은 왕족 출신으로 출가했기 때문에 ……'

이 문단이 결론으로 이어진다. 있지도 않은 것을 <추정>하고, <추리>하고, 그 추리의 근거도 <추정하여 판단>하고, <만약에 그렇다면>, <~~했을 것이다>. 이렇게 되면 학술논문이 아니다.

몇 가지 질문하고자 한다.

1. 김지장은 왕족 출신이라고 하는데, 구체적으로 어느 왕의 후손인가?
2. 왕족인 김지장이 왜 입당하려 했는가?
3. 김지장은 어떤 수행을 하였는가?

지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 생태적 특성

문승옥 _ 지리산다문화 예술원장

• 목 차 •

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 차나무의 종류 및 분포
1. 차나무의 종류
2. 차나무의 분포
Ⅲ. 구례 야생 차나무 군락의 분포 및 생태적 특성
1. 구례의 자연환경과 야생 차나무 군락의 현황
2. 지리산권 야생 차나무 군락의 현황
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

지리산은 전라북도와 전라남도, 그리고 경상남도 등 3도에 걸쳐 있는 산이다. 이 산은 백두대간 끝자락에 자리 잡고 있으며, 예로부터 영산으로 지칭되어 왔다. 그래서인지 역사적으로 유서가 깊은 불교 사찰이 많으며, 근현대사와 연관된 문화재도 적지 않은 편이다.

그 가운데 역사적으로 중요한 사찰로 구례지역에는 화엄사, 천은사, 연곡사, 사성암이 있고, 하동 지역에는 쌍계사와 칠불암이 있으며, 산청 지역에는 법계사와 대원사가 있다. 또한 지리산의 북쪽인 함양 지역에는 벽송사와 영원사가 있고, 남원 지역에는 실상사와 백장암 등이 자리 잡고 있는데, 이들 지리산권의 주요 사찰은 차문화와 밀접한 연관을 가지고 있다.[1)]

화엄사 4사자 3층 석탑의 공양상을 비롯하여, 사성암의 약사여래불의 찻잔 등 다양한 차의 원류를 그대로 간직하고 있으며, 또한 우리나라에서 차를 가장 먼저 심었다고 전해지는 차의 성지이기도 하다.

이번 연구에는 지리산 일대에서 야생차 본고장이라고 할 수 있는 구례지역을 중심으로 조사한 것을 연구하고자 한다. 인근 하동이나 보성에 비해 차에 대한 자료 조사 및 생태적 특성에 대한 조사가 제대로 이루어지지 못하고 있는 실정이다. 많은 야생 차나무의 군락과 생태적 다양성을 가지고 있는 지역이므로 전체 군집을 조사할 수 없어 사찰 주변의 몇몇 군락을 조사하여 표본을 세워 보았다.

한때 기초조사의 필요성으로 인하여 2009년 구례군 지역에서 야생 차나무 분포현황 조사가 간단히 이루어진 바 있다. 그러나 지금까지 지리산 구례는 야생차 본고장으로서 차가 널리 퍼져 나가야 할 상황임에도 불구하고 현실적으로는 여러 분야로 많은 부족함이 있다. 또한 구례지역은 입지적 조건이나 환경적인 요인들에 의해 차와 연관성이 오랫동안 지속되어 왔음을 짐작할 수 있었지만, 그동안 차 문화 복원 및 홍보와 발전에 미흡

1) 구례문화원 편,『智異山 求禮 長竹田』, 구례향토문화사료 제16권, 2002, p.40.

했던 이유로 구례 차 문화 연구의 필요성을 절실히 느끼고 있다.

이에 본 고의 제Ⅱ장에서는 차나무의 종류 및 분포에 대해 살펴보고, 제Ⅲ장에서는 지리산 구례에서 자라고 있는 야생 차나무 군락의 분포현황을 먼저 조사하여 정리하고, 그러한 선행조사를 기반 삼아 지금까지의 연구논문 자료를 중심으로 지리산 구례 야생 차나무의 생태적 특성을 제시하고자 한다.

Ⅱ. 차나무의 종류 및 분포

1. 차나무의 종류

차나무는 학명 '카멜리아 시넨시스'(*Camellia sinensis*)라고 하며 동백나무과에 속하는 사철 잎이 푸른 다년생 종자식물이다. 잎은 어긋나기의 긴 타원형이고 끝이 뾰족하며 잎 둘레에 톱니가 있다. 또 잎이 약간 두터우며 윤기가 있고 질기다.

차나무의 품종은 전 세계 수천종에 이르지만, 차나무의 종류는 크게 온대지방에서 자라는 중국종과 열대지방의 대엽종인 앗샘종으로 나누어진다. 찻잎의 크기에 따라 분류학적으로 나누면 온대지방의 소엽종(*Camellia sinensis* var. *sinensis*)과 열대지역의 대엽종(*Camellia sinensis* var. *assamica*)의 두 변종으로 구분한다.

중국종은(var. *sinensis*) 여러 개의 줄기로 된 관목으로 높이가 약 2.8m까지 자라나고, 재배할 때에는 수익성 때문에 줄기와 가지를 잘라 1m 정도로 키우기도 하며, 추위에 잘 견디고 수명이 길어서 경제성이 있다. 그리고 중국 소엽종은 잎의 길이가 4~6 cm로서 중국 동남부와 우리나라 남부 및 일본에 있는 대부분의 차나무이며, 중국 대엽종은 잎의 길이가 12~14cm로 사천과 운남에서 주로 자란다. 앗샘종도(var *assamica*) 두 가지로 나누어지기도 한다. 잎의 길이가 16cm 정도이고 나무 높이가 4~10m인 샨종은 태국 북부지역과 미얀마 북부지역, 그리고 앗샘 지방에서 자란다. 20~30cm 잎의 길

이가 가장 크며 교목인 앗샘종은 인도의 앗샘·마니프르 지방에서 자란다.

2. 차나무의 분포

1) 세계 차나무의 분포

차나무는 *Camellia* 속 82종 중 하나로, 그 분포 범위가 다른 *Camellia* 속의 여러 식물에 비해 매우 넓으며 현재 아시아를 중심으로 50여개 나라에서 재배되고 있다. 동인도회사가 중국에서 차를 수입하기 시작하면서부터 얼마 지나지 않아 그들 식민지에 차나무를 재배하기 시작하였고, 현재 세계 각지에 광범위하게 분포하게 되었다.

북단의 재배지는 러시아 남부 코카서스 지방의 조지아로 북위 42°~43° 부근에 위치하고 있다. 그중 흑해에 면하고 있는 아시리아 지역에도 차밭이 있으며 일본 재배 기술을 그대로 도입하여 차를 생산하고 있다. 또한 이곳에는 차 이외에도 온주밀감, 부유감 등이 재배되고 있으며 일본에서 도입된 품종들도 꽤 많이 있다. 조지아의 수도 트빌리시의 연평균 기온은 섭씨 12.9℃인데 이보다 남쪽인 흑해에 면한 아시리아 지역은 연평균 기온이 이보다 높기 때문에 차나무 재배를 하고 있다. 북방 한계는 북위 45°에 위치한 러시아의 크라스노다르(Krasnodar)이고 남방 한계는 30°에 가까운 아프리카공화국의 나탈(Natal), 호주의 퀸스랜드주, 뉴질랜드와 북부 아르헨티나이다. 중국의 북방 한계는 북위 38°인 산동반도의 칭다오(青島)에 있는 노산차밭이며, 일본의 북방 한계는 북위 42°인 아오모리현의 구로이시(青森縣 黑石市)이다. 그리고 온대 및 열대 고지대의 다소 차고 시원한 지역에서 질 좋은 차가 주로 생산되고 있다.

차의 주요 생산 국가로는 중국, 인도, 케냐, 스리랑카, 베트남, 터키, 인도네시아, 네팔, 일본, 타이완, 이란, 아프리카 여러 나라, 러시아의 코카서스 지방, 남아메리카 일부 지방 등이다.

2) 우리나라 야생 차나무 군락의 분포현황

우리나라는 대륙성 기후의 영향으로 겨울에는 혹한이 심하며 하루 동안 기온의 일교차가 매우 크다. 그래서 차나무가 자연 상태로 자랄 수 있는 북방 한계 위도가 여러 다른 나라보다 훨씬 낮은 편이며. 한반도의 북위 33°30′~36°05′, 동경 126°10′~128°10′ 이내의 지역에서 차나무가 자라고 있다. 또한 같은 위도에서도 겨울의 저온과 기온의 일교차, 봄의 지나친 대기 건조와 늦서리 및 강수량 부족 등에 의하여 좋지 않은 생육조건으로 차나무의 분포 한계에 큰 영향을 주고 있다. 차나무 잎의 동해(凍害) 한계 기온은 영하 5℃~10℃이며, 차나무 전체가 죽는 온도는 영하 15℃이다. 약 5년마다 한번씩 들이닥치는 한파는 차나무에 몹시 큰 피해를 주는데, 1977년 초의 한파 때 동사율(凍死率)이 가장 낮은 차종은 일본으로부터 들어온 수입종이 아닌 재래종이었다. 그러므로 우리나라의 기후나 토양에 맞는 품종의 연구 및 개발과 보급이 중요하다고 볼 수 있다.

또한 고지대보다는 저지대, 동쪽 경사지보다는 서쪽 경사면이 북서풍 등으로 인해 냉해를 많이 입으며, 바다가 가까운 지역은 해양성 기후로 기온차가 적어 차나무가 잘 자란다. 따라서 우리나라에서 차나무가 재배되는 지역은 전북의 익산 김제, 옥구, 남원, 경남의 함양, 밀양, 울산광역시 이남에서 제주도까지이다. 야생차의 거의 대부분은 사찰이나 절터 주변에 분포되어 있고, 모두 중국 소엽종으로 확인되고 있다.[2] 국내에서 자라는 소엽종의 차나무는 연평균 기온이 약 10℃ 이상으로 온난하고, 연평균 강우량이 약 1,500mm인 다습한 지역에서 잘 자라고 있다.

2009년 국립산림과학원에서는 지자체별로 자기 구역 내에 생존해 있는 야생차 집단 중 보존할 가치가 있는 집단이라고 생각되는 것을 취합하였으며, 전국의 시군에서 올라온 자료 중에서 39개소를 선정하여 조사한 바 있다. 조사했던 야생차의
전국적 분포현황은 <표 1>과 같다.

2) 박용구・이갑연・정병춘・김주희・양병훈,『우리나라 야생차나무 유전자원 보존』, 국립 산림과학원 제09-25호, 2009, pp.7-8.

<표 1> 야생 차나무 군락의 소재지, 면적 및 소유구분[3)]

No.	군 락 지	면적(ha)	소유주
1	전북 익산군 웅포면 입점리 산 30번지 임해사지	2.0	국유림
2	전북 부안군 상서면 감교리 441	1.0	사유림
3	전남 영광군 불갑면 모악리 불갑사	0.2	사찰림
4	전남 영광군 영광읍 백학리 성산	4.0	국유림
5	전남 함평군 해보면 상곡리	4.0	사유림
6	전남 함평군 신광면 송사리 군유산	20.0	사유림
7	전남 나주시 다도면 암정리 운흥사	3.3	국・사찰림
8	전남 나주시 반남면 대한리 자미산	2.0	사유림
9	전남 나주시 다도면 마산리 999번지 불회사	33.0	사찰림
10	전남 나주시 다시면 문동리 796번지 청림산	3.0	사유림
11	전남 나주시 다시면 청정리 243번지 백용산	7.0	문중산
12	전남 나주시 진포동 가야산	3.0	사유림
13	전남 나주시 보산동 세장산	2.0	사유림
14	전남 나주시 경현동 산 3번지 금성산	20.0	도유림
15	전남 나주시 남평읍 동사리 월련대산	1.5	사찰림
16	전남 무안군 삼향면 맥포리 학골	3.0	사유림
17	전남 보성군 회천면 산정리 일림사지	2.0	사유림
18	전남 보성군 득량면 다전리 다전마을	1.0	사유림
19	전남 보성군 미력면 화방리 둔기마을	2.0	사유림
20	전남 보성군 진광면 징광사지	3.0	사유림

3) 위의 책, 2009, pp.21-21.

No.	군 락 지	면적(ha)	소유주
21	전남 보성군 복내면 봉천리 원동 다전골 복치산	3.0	사유림
22	전남 순천시 승주면 죽학리 선암사	1.0	사찰림
23	전남 구례군 마산면 황전리 화엄사	1.5	사찰림
24	A-전남 구례군 마산면 황전리 화엄사 구층암	1.0	사찰림
	B-전남 구례군 마산면 황전리 화엄사 차시배지	1.5	공·사유림
25	전남 구례군 광의면 방광리 천은사	1.5	사찰림
26	전남 구례군 토지면 내동리 왕시루봉	3.0	사유림
27	전남 곡성군 옥과면 설옥리 계일산 전남과학대학교림	0.3	학교림
28	경남 남해군 상주면 상주리 보리암	0.1	사찰림
29	경남 고성군 거류면 신용리 장의사	1.0	사찰림
30	경남 사천시 정도면 장사리 배방사지	2.0	사유림
31	경남 사천시 곤명면 용산리 다솔사	1.0	사찰림
32	경남 김해시 대성동 산 2번지 서재골	1.3	사유림
33	경남 김해시 동삼동 산 6번지 차밭골	3.0	사유림
34	경남 김해시 상동면 감노리 산 7 신곡마을 감로사지	1.0	사유림
35	경남 창원시 복곡동 봉림리 봉림사지	0.3	사찰림
36	경남 밀양시 산외면 엄광리 다촌 엄광사지	1.0	문중산
37	부산 기장군 기장면 교리 산 5-1번지	0.1	문중산
38	부산 기장군 료리 산 4번지 향교뒤교	0.2	사유림
39	경남 하동군 화개면 범왕리 산 114-1번지	2.7	사유림

전국에 분포해 있는 야생 차나무 군락 가운데 전남 25곳, 전북 2곳, 경남 10곳, 부산 2곳으로 전남이 가장 많이 분포되었음을 알 수 있다. 대규모의 야생차 군락은 함평의 군유산, 나주의 불회사와 금성산임을 알 수 있다.

그리고 국내 야생 차나무의 지리적 정보는 <표 2>와 같다.

<표 2> 국내 야생 차나무 군락의 지리적 정보[4)]

No.	군 락 지	위 도	경 도	고도(m)
1	전북 익산군 임해사지	36° 03′ 30.9″	126° 53′ 32.2″	167
2	전북 부안군 감교리	35° 40′ 22.9″	126° 40′ 05.9″	60
3	전남 영광군 불갑사	35° 12′ 01.5″	126° 33′ 01.5″	117
4	전남 영광군 성산	35° 16′ 47.6″	126° 30′ 38.5″	112
5	전남 함평군 상곡리	35° 09′ 36.2″	126° 35′ 34.0″	91
6	전남 함평군 군유산	35° 10′ 10.9″	126° 26′ 20.7″	186
7	전남 나주시 운흥사	34° 54′ 13.0″	126° 48′ 01.0″	218
8	전남 나주시 자미산	34° 54′ 28.6″	126° 39′ 14.1″	82
9	전남 나주시 불회사	34° 54′ 32.1″	126° 49′ 14.7″	202
10	전남 나주시 청림산	34° 59′ 37.4″	126° 36′ 36.5″	35
11	전남 나주시 백용산	35° 03′ 08.0″	126° 39′ 13.3″	118
12	전남 나주시 가야산	34° 59′ 53.8″	126° 41′ 00.1″	57
13	전남 나주시 세장산	35° 02′ 13.0″	126° 41′ 24.2″	180
14	전남 나주시 금성산	35° 03′ 13.0″	126° 42′ 24.0″	230
15	전남 나주시 월련대산	35° 02′ 14.4″	126° 50′ 54.6″	99
16	전남 무안군 학골	34° 51′ 15.6″	126° 27′ 58.6″	75
17	전남 보성군 일림사지	34° 41′ 00.1″	127° 02′ 38.2″	227
18	전남 보성군 다전마을	34° 46′ 47.9″	127° 10′ 02.5″	70
19	전남 보성군 둔기마을	34° 49′ 03.2″	127° 07′ 41.5″	220
20	전남 보성군 징광사지	34° 52′ 28.0″	127° 16′ 15.1″	201
21	전남 보성군 복치산	34° 53′ 55.4″	127° 08′ 02.9″	133
22	전남 순천시 선암사	34° 59′ 49.3″	127° 19′ 48.4″	267
23	전남 구례군 화엄사	35° 14′ 40.6″	127° 29′ 42.0″	256
24	전남 구례군 구층암	35° 15′ 34.3″	127° 29′ 53.2″	306
25	전남 구례군 천은사	35° 16′ 19.7″	127° 29′ 28.9″	205

4) 위의 책, pp.230-231.

No.	군 락 지	위도	경도	고도(m)
26	전남 구례군 왕시루봉	35° 14′ 48.0″	127° 34′ 37.2″	418
27	전남 곡성군 계일산	35° 17′ 37.6″	127° 05′ 51.9″	302
28	경남 남해군 보리암	34° 45′ 07.9″	127° 59′ 00.8″	582
29	경남 고성군 장의사	34° 59′ 02.5″	128° 23′ 27.2″	252
30	경남 사천시 배방사지	35° 03′ 54.3″	128° 05′ 32.1″	204
31	경남 사천시 다솔사	35° 05′ 01.8″	127° 55′ 03.2″	201
32	경남 김해시 서재골	35° 14′ 26.0″	128° 53′ 05.0″	82
33	경남 김해시 차밭골	35° 14′ 10.0″	128° 53′ 32.0″	142
34	경남 김해시 감로사지	35° 20′ 33.0″	128° 55′ 28.0″	59
35	경남 창원시 봉림사지	35° 15′ 29.3″	128° 40′ 34.1″	191
36	경남 밀양시 엄광사지	35° 31′ 34.0″	128° 48′ 24.0	182
37	부산 기장군 교리	35° 14′ 55.0″	129° 13′ 25.4″	87
38	부산 기장군 향교뒤교	35° 15′ 21.0″	129° 13′ 01.0″	111
39	경남 하동군 범왕리	35° 15′ 59.4″	127° 38′ 14.5″	214

국내에 분포되어 있는 야생 차나무 군락 중에서 위도가 가장 낮은 곳에 위치한 집단은 34°41′로 보성 일림사지 군락이었고, 위도가 가장 높은 곳에 있는 군락은 36°03′로 전북 익산의 임해사지 군락임을 알 수 있다. 그리고 가장 동쪽에 있는 곳은 129°13′로 부산의 기장군 군락이었고 가장 서쪽에 있는 곳은 126°26′인 함평 군유산 군락이었다. 해발이 가장 높은 곳은 경남 남해 보리암으로 562m이며, 가장 낮은 곳은 35m로 나주 청림산 군락이다. 이로써 우리나라 야생 차나무의 북방 한계선은 전북의 익산까지 분포하고 있다는 사실을 알 수 있다. 그리고 위의 조사에 따르면 지리산권에도 적지 않은 야생 차나무 군락이 조사되었는데, 그 가운데 구례 4-5곳, 하동 1곳이 포함되어 있음을 알 수 있다.

Ⅲ. 구례 야생 차나무 군락의 분포 및 생태적 특성

1. 구례의 자연환경과 야생 차나무 군락의 현황

구례군의 자연·지리적인 여건은 전라남도 동북단에 위치하고 경남 하동군, 전남 곡성군, 순천시, 광양시, 전북 남원시와 접계하고 있다. 그리고 사면이 산악으로 둘러싸인 분지로 평야가 극히 적어 경지 면적은 군 전체면적의 13.6%에 지나지 않고, 구례를 중심으로 지리산과 백운산이 서로 마주보고 있으며, 이 사이를 우리나라 5대강의 하나인 섬진강이 서남부를 관류하여 광양만으로 들어가는데 하상이 낮아 관개의 이용이 적은 편이다. 구례군에 위치한 지리산은 예로부터 방장, 두류, 곤륜 등의 별호가 있는 명산으로 한라산, 금강산과 더불어 삼신산의 하나로 유명하며, 노고단, 반야봉, 천왕봉을 주봉으로 산세가 웅장하고 전남·북, 경남도에 두루 펼쳐져 있으며, 지세는 험준한 편이다.

섬진강은 전라북도 진안군 마이산에서 발원하여 전남·북, 경남의 12개 시·군 유역 오백리를 흘러 광양만으로 유입하는 우리나라 서남부 최대의 강이며, 구례는 섬진강의 중류에 위치하고 지리산과 백운산 양대 큰 산 사이를 가르고 흐르는 백리 물길로 푸른 산을 굽이 돌아 흐르면서 곳곳에 반월형 백사장을 빚어 그 경관이 아름답다.

구례군의 기후는 동북아시아 온대계절풍 지대에 속하는 우리나라 기후 중에서 남부 온대에 속하며 연중 춘하추동 사계가 분명하고 해양성 기후인 남동 계절풍의 영향으로 대륙성 기후의 영향을 받아 한랭한 때도 있으나, 대체로 삼한사온의 기후교차가 비교적 온난한 기후지대에 속한다. 구례군의 연평균 기온은 약 13℃인데 1월의 평균 기온은 약 3℃이고, 8월의 평균 기온은 약 25℃로서 계절별 기온 교차가 22℃의 큰 차이를 나타내고 있다. 연평균 강수량은 1,300mm이고, 강우기는 대개 6월 하순부터 7, 8, 9월의 고온다습한 하기 계절이며, 이 기간 동안에 내리는 강우량은 약 700mm 이상이나 되어 계절적 강우 차이가 매우 심하다. 아울러 여름에는 비를 많이 몰고 오는 남동계절풍의 바람이 많으며, 겨울에는 시베리아 고기압의 영향을 크게 받아 강한 북서풍이 불고 연평균

풍속은 4m/s 내외이다.

현재 차나무가 성장하기에 좋은 기후조건은 위도가 조금 올라가서 북위 40°이고, 연평균 기온은 13℃ 이상이고, 강우량 1,300~1,500mm이며, 지표면의 높이는 200m 이하에서 좋은 생장을 보인다. 토양의 산도는 pH 4.5~6이 적지이며 사질양토가 좋다.[5)]

지리산의 구례 야생 차나무 군락은 대체로 역사가 오래된 사찰 주변에 위치하고 있음을 확인하였고, 이에 야생 차나무 군락이 현재까지 잘 보존된 지역인 구례 4곳을 조사하였으며, 조사된 군락지를 중심으로 분포현황을 간단히 정리하고, 각 사찰에 대한 개요를 먼저 언급한 후 야생차 군락이 형성된 지역적 특징을 서술하고자 한다.

1) 구례 화엄사 군락

華嚴寺는 다양한 창건 설화가 전해지고 있다. 즉,「湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟」(1697년)에 의하면 인도 승려 烟起가 신라 眞興王 5년(544)에 창건되었다는 설과 백제 法王 2년(600)에 화엄사에 승려 30여 명을 허가했다는 설, 그리고 신라의 승려 慈藏이 善德女王 13년(644) 화엄사에 진신사리를 안장했다는 설 등이 전해진다. 하지만 삼국시대 백제 영역에 속해있던 화엄사가 어떻게 신라 승려에 의해 창건되고 자장에 의해 중창되었는지 의문시된다. 현존하는 화엄사 석조물들은 대체로 8세기 후반에서 9세기에 걸쳐 조성된 것으로 추정하며[6)], 그 시기에 창건된 것으로 판단하는 이들도 있다.

통일신라 시기에 화엄사는 화엄 10찰의 하나로 꼽혔으며, 고려시대에도 그러한 사세를 유지한 것으로 보인다. 조선 중기에 임진왜란을 당하여 왜군이 화엄사를 소각하여 크게 퇴락했으나, 仁祖(1623-1649)와 肅宗(1674-1720) 재위시에 중건되었다. 현재의 화엄사에는 4사자3층석탑과 覺皇殿 등 국보 3점과 보물 3점 등이 있으며, 올벚나무와 매화나무가 천연기념물로 지정되어 국가적 보호를 받고 있다.

화엄사 부근의 차밭은 언제 조성되었는지 잘 알 수 없으나, 일제강점기에도 상당한 규

5) 김용오,『한국의 문화와 차』, 동인출판문화원, 2012, p.14.
6) 홍영기 외, 앞의 책, p.17.

모의 차밭이 운영되고 있었다.[7] 현재까지도 화엄사 경내의 주로 구층암과 봉천암 사이에 광대한 규모의 차나무가 대나무 사이에 자라고 있으며, 4사자3층석탑 부근에도 차나무 군락이 확인된다. 또한 현재 차시배지로 알려진 진대밭에도 솔숲 사이에 차나무가 널리 퍼져 있다.

2) 구례 천은사 군락

천은사는 지리산 3대 사찰 중 하나로서 조선시대에 중건된 극락보전 상량문에는 당 희종 건부 2년(875)인 신라 헌강왕 1년 緣起가 창건하고 후에 덕운이 德雲禪師가 중창한 것으로 전해진다. 처음에는 절 이름을 甘露寺라 하여 오랫동안 상당한 사세를 유지해왔으나, 정유재란 당시 소실되는 피해를 입었다. 그 후 光海君 2년(1610년) 惠淨大師가 중수하였고, 숙종 5년(1679년)에는 袒裕大師가 건물을 복원했는데 불행하게도 영조 49년(1773년)에 전불당이 화재를 만나 또 소실되었다. 그 이듬해부터 惠庵大師가 복원하면서 泉隱寺로 이름을 고쳐 불러 오늘에 이르고 있다.

천은사 야생차밭은 천은사 입구에 위치하고 있으며 차밭 밑에는 저수지가 1950년대에 축조되어 안개를 공급하고 있어, 질 좋은 차가 생산되고 있다. 야생차 군락은 천은사 대웅전과는 200m 거리에 위치하고 있다.[8]

3) 구례 연곡사 군락

연곡사는 구례군 토지면 내동리에 위치한 절로서 화엄사를 세운 연기조사에 의해 창건되었다고 전한다. 신라말 고려초까지 사세가 컸음을 알 수 있는 석탑과 부도 등이 전해진다. 이 절은 임진왜란과 일제 강점기에 일본에 의해 거듭 소실되었으며, 6.25전쟁 당시에도 동족상잔의 비극으로 또다시 소실되는 아픔을 겼었다. 그 후 1981년에야 복원불사가 시작되어 현재에 이르고 있다. 연곡사 경내에는 동부도, 북부도, 서부도를 비롯하여

7) 諸岡存 家入一雄,『朝鮮의 茶와 禪』, 東京: 日本의 茶道社, 1940; 최순자 역,『조선의 차와 선』, 삼양출판사, 1983; 김명배 역, 도서출판 보림사, 1991, p.311.

8) 박용구 외, 앞의 책, p.117.

삼층석탑, 현각선사 탑비 152호, 동부도비와 같은 불교 문화재가 보존되어 있으며,[9] 1907년에 순국한 한말 의병장 高光洵의 순절비가 건립되어 있다.

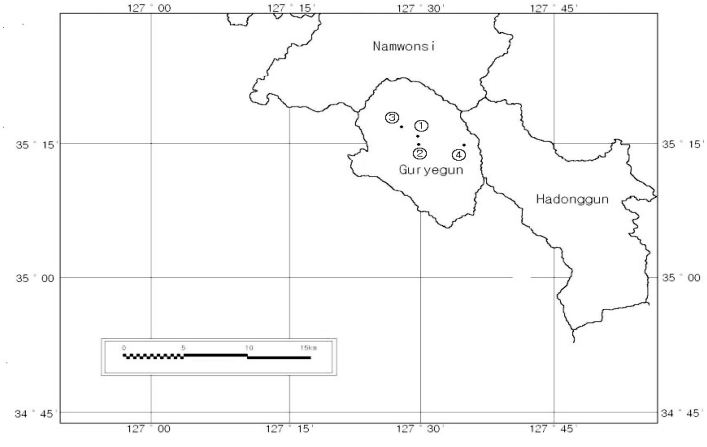
연곡사 계곡의 야생차 군락지는 구례군 토지면 내동리 피아골 홍류동 계곡(왕시루봉)이 있는 지리산 자락에 위치하고 있다. 섬진강과의 거리는 4km, 광양만과의 거리는 30 km에 이른다. 이곳에서 그리 멀지 않은 곳에 연곡사가 있는 것이다. 그 주변은 산록과 산록을 끼고 있으며 산록 중간 8부 능선에 야생차 군락이 있으며 사면은 남향으로 위치하고 있다.

2. 구례 야생 차나무 군락의 생태적 특성

각 지역의 차나무의 자생지라 알려져 있는 곳에 표본구를 설치하였는데, 표본구는 차나무의 크기를 고려하여 방형구(quadrat)의 크기를 2m × 2m로 하였다. 방형구내의 차나무 개체수를 세어서 밀도를 측정하고, 방형구내의 대표적인 차나무의 수고, 줄기 직경 등을 측정한 방법으로 사용하였다.[10]

방형구를 설치하여 차나무 군락의 생태적 특성을 조사한 곳은 <그림 1> 과 같다.

<그림 1> 지리산권 야생 차나무 군락의 조사지



9) 구례문화원, 『求禮實錄』, 구례향토문화사료 제17권, 2004. p.275.
10) 홍영기 외, 앞의 책, p.47.

각 조사지의 해발고도, 방위, 경사도, 소재지 등의 지형적 특성은 <표 3>과 같다.

<표 3> 조사지의 지형적 특성

No	Altitude(m) 해발고도	Slope aspect 방 위	Slope(˚) 경사도	Location 소재지
1	450	서	10	전남 구례 화엄사 봉천암 뒤편
2	350	남서	47	전남 구례 지리산 프라자호텔 뒷편 (구례군 차시배지 인근)
3	240	남동	15	전남 구례 천은사 저수지 위
4	510	남	50	전남 구례 토지면 내서리 남산마을

1) 구례 화엄사지역

(1) 조사지 1 (화엄사 봉천암 뒤)

이 지역은 전형적인 대나무 군락 내에 위치한 야생 차나무 군락이며, 사찰 부근에 분포하는 차나무 자생지에서 채다(採茶)를 목적으로 사찰에서 관리해 온 곳이다. 주로 야생 차나무 군락이 서쪽 방향으로 향해 있었고 해발고도는 450m 였으며, 경사도는 10˚로 완만한 편이다. 아교목층에는 수고가 2~6m되는 대나무가 식피율을 90% 정도를 유지하는 곳으로 차나무는 관목층에 40%, 초본층에 50% 정도의 식피율을 이루고 있다. 2m × 2m 방형구내에 관목층 차나무는 6개체, 초본층 차나무는 19개체로 비교적 고밀도를 이루고 있으며, 수고는 60~140cm 관목층을 이루는 차나무의 줄기 직경의 범위는 0.3~2.2cm이다.

(2) 조사지 2 (지리산 프라자 호텔 뒤, 구례군 차시배지 인근)

이 지역은 지리산 프라자호텔 뒤에서 도보로 3~4분 걸리는 곳에 있는 차나무 자생지로 등산객이나 일반인들의 눈에 잘 띄지 않는 곳에 위치하므로 현재로서는 사람의 출입에 의한 피해를 거의 받지 않는 곳이다. 지리산 자락 하단으로 대나무와 소나무가 우점하고 있으며, 경사도는 20°로 배수 상태가 좋은 조건을 갖추고 있다. 야생 차나무 군락은 남서쪽으로 향해 있고 350m 고지에 위치해 있다. 하단에는 경작지의 형태가 남아 있어 화엄사가 많은 스님들이 계시던 융성기에는 이곳을 일구어 菜田으로 사용하였다고 전한다.

소나무, 대나무, 잡목 속에 약 10,000평 정도 분포되었다. 2 m × 2 m 방형구내에 관목층 차나무 개체는 6개체이며, 수고는 50~120cm 관목층을 이루는 차나무의 줄기 직경의 범위는 0.3~1.2cm였으며, 초본층의 식피율은 30% 정도를 이루고 있다.

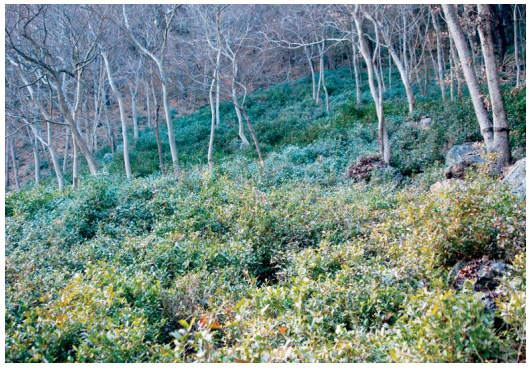
차나무 주변에 소나무, 대나무, 잡목 속에 불규칙적으로 분포되어 있어 차나무가 정상적으로 생육하지 못하고 있다.

2) 구례 천은사지역

(1) 조사지 3 (천은사 저수지 위)

이 지역은 천은사 입구 저수지 위에 위치해 있고 주로 남동 방향으로 야생 차나무 군락이 이루어져 있으며 240m 고도에 15°의 경사도를 이루고 있다. 茶葉생산을 목적으로 다른 나무들을 벌채하여 야생 차나무 군락만이 관리 되고 있다.

주변 식생과 야생 차나무 군락 사이에 듬성듬성 한그루씩 잔존하고 있으며, 교목층을 이루고 있는 종은 소나무, 굴참나무, 졸참나무, 까치박달, 서어나무 등 이었다. 차나무는 관목층과 초본층을 이루고 있었다. 관목층의 식피율은 70%였다. 2m × 2m 방형구 내의 관목층 차나무 개체는 15개체이며, 수고는 80~170cm, 줄기직경은 0.5~1.5cm이었으며 초본층의 식피율은 30%였으며 차나무 개체수는 80개체로 어린 묘목들이 밀집되어 있다.



3) 구례 연곡사지역

(1) 조사지 4 (토지면 내서리 남산마을)

이 지역은 개인 소유의 차밭으로 소유자에 따라서 야생 차나무의 생육 특성에 큰 차이가 있었다. 다엽(茶葉) 생산에 주안점을 두고 있기 때문에 채다(菜茶)를 용이하게 하기 위해서 차나무의 높이를 일정하게 잘라놓은 차나무 군락도 있고, 그렇지 않은 곳 등 다양한 양태를 이루고 있었다. 차나무 군락은 남쪽 방향이고, 510m 고도에 위치하며 50° 정도의 경사도를 이루고 있다. 높이가 비교적 일정한 차밭의 야생 차나무는 수고가 40~60cm, 직경이 0.5~0.8cm로 초본층을 이루며 2m × 2m 방형구내에 60개체가 자라고 있는 상태인 곳도 있다. 그러나 야생 차나무 군락 중에서 자연성을 비교적 잘 유지하고 있는 곳의 야생 차나무는 수고가 80~150cm로 관목층을 이루며 2m × 2m 방형구내에 15개체로 줄기 직경은 0.5~2.5cm이며, 1개체가 2~5개체의 줄기를 뻗고 있었다.

차밭으로 접어드는 길 입구 계곡과 도로에 연접해 있는 야생 차나무 군락에서 독특하게 굵은 야생 차나무 1개체가 있어 줄기 직경을 측정해 보니 10.5cm였고, 야생 차나무 군락을 채다를 위한 관리 차원에서 줄기의 높이를 똑같게 지속적으로 잘라서 수고는 40cm에 불과했다. 이 지역 차나무의 標木으로 보인다.

각 조사지의 차나무 군락 내에 자라고 있는 특징적인 차나무 5개체의 직경, 수고, 수관부 둘레를 측정한 결과는 <표 4>와 같다.

<표 4> 각 지역별 대표적인 야생 차나무 군락의 형태적 특성

	조사지 No.	개체 No.	직 경(cm)	수 고(cm)	수관부 둘레(cm)
구례	조사지 1 (화엄사 봉천암 뒤)	1	1.6	145	250
		2	1.7	155	320
		3	1.75	165	330
		4	1.95	180	380
		5	3.0	230	420
	조사지 2 (지리산 프라자 호텔 뒤, 구례군 차시배지 인근)	1	1.3	135	260
		2	1.3	90	130
		3	1.3	90	209
		4	1.4	105	200
		5	1.4	120	300
	조사지 3 (천은사 저수지 위)	1	1.5	100	280
		2	1.8	120	320
		3	1.8	125	335
		4	2.0	135	325
		5	2.3	155	355
	조사지 4 (토지면 내서리 남산마을)	1	2.2	125	205
		2	2.6	150	320
		3	2.8	220	380
		4	3.3	215	410
		5	3.4	220	405

Ⅳ. 맺음말

이와같이 지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 생태적 특성에 대해 살펴보았다. 본문의 내용을 간략히 정리하고, 이전에 조사한 구례 자생 차나무의 성분분석 결과를 요약하여 정리함으로써 맺음말에 대신하고자 한다.

지리산지역의 구례 야생 차나무 군락은 주로 오래된 사찰 주변에 분포되어 있는 점으로 보아 불교문화와 밀접한 관계를 가지고 있음을 알 수 있었다. 이 지역의 야생 차나무 군락은 해발고도, 방위, 경사도 면에서 매우 다양하게 나타났고, 현재 남아있는 야생 차나무 군락은 해발고도와 경사도가 높으며, 타 작물로 변이가 어려운 지역에 주로 분포되어 야생성을 유지할 수 있었던 것으로 사료된다. 특히 구례 지역의 야생 차나무 군락은 240~510m의 해발고도로 대체로 높은 편이었다.

2009년 1월 중순에 구례군에서 야생으로 자생하는 차나무의 잎을 조사한 바 있는데, 지역별로 분리 채취하여 분석시료로 연구했던 일반성분 결과로는 수분 함량이 54.33~62.04%로 나타났고, 조단백 함량은 5.72~9.39%로 나타났으며, 조지방 함량은 1.27~3.73%, 조회분 함량은 1.85~2.49%로 나타났고, 조섬유 함량은 15.77~19.18%로 나타났다. 또한 수분, 조단백, 조지방, 조회분 및 조지방 함량 모두 시료간에 유의한 차이가 있는 것으로 나타났다.

그리고 구례 자생 차나무 잎의 유기산 분석 결과 4개의 산이 검출되었고, oxalic acid tartaric acid, malic acid, acetice acid로 확인되었으며, 구례지역 차나무 잎에 대체로 많이 함유된 유기산은 acetic acid이었고 tartaric acid의 함량은 낮은 것으로 나타났으며, 구례 자생 차나무 잎의 지방산은 caprylic acid 외 7종이 확인되었다.

Catechin은 녹차류에 함유되어 있는 polypenol 성분으로 catechin, epicatechin(EC), epigallocatechin gallate(EGCG), epicatechin gallate(ECG), epigallocatechin(EGC)의 5종류가 있다. Catechin의 자유라디칼에 의한 세포 손상을 보호하는 효력은 비타민 C나 E보다 더욱 효과적인 것으로 알려져 있다. 그 중 EGCG는 다른 catechin류에 비해 보다

강력한 자유라디칼 소거 능력을 보인다고 하였다. 또한 catechin은 암, 심혈관질환, 염증, 충치 및 당뇨 등의 질병에도 효과가 있는 것으로 알려져 있다. epicatechin(EC), epigallocatechin(EGC)과 같은 유리형 카테킨은 온화한 쓴맛이 있는 떫은 맛을 나타낸다. 구례지역 차나무 잎의 경우 가장 많이 함유된 카테킨의 종류는 EGCG이었고 EGC는 미량 검출되었다.

이와같이 구례 지역에 자생하는 차나무 잎의 연구 결과를 살펴보면, 해발고도 등 서식환경에 따라 차이가 있는 것을 알 수 있다. 차후 관련 연구의 자료 확보를 위해서는 찻잎으로 차를 제조하여 분석한다면 구례 지역간 또는 타지역의 녹차와 비교가 가능할 것으로 생각되며, 관련 연구의 기초 자료로서 활용 가능할 것으로 생각된다.

이처럼 지리산 구례의 전체 야생 차나무 군락에 대한 더욱 면밀한 연구조사가 필요하다고 보며, 특히 차나무의 생장과 차나무 잎의 이화학적 특성에 여러 가지 환경요소가 영향을 미치기 때문에 조사지의 연중 기상 조건과 차나무 생육에 직접 영향을 미치는 토양의 이화학적 특성 조사가 이루어져야 할 것이다. 또한 군락지별 차나무의 외형적 특성의 정밀한 분석이 이루어져야 하며, 외형적 특성만으로는 계통과 품종의 식별이 어려우므로 DNA분석을 통한 분자생물학적 방법을 이용하여 구례군내에 차나무의 유연관계 분석의 세밀한 연구조사가 필요하다고 사료 된다.

그리고 지금까지의 생태적 특성을 보면 구례지역은 다른 지역과의 차별성을 가지고 있으며, 일제 강점기 때 간행된 일본인 모로오카 다모스(諸岡存)와 이에이리 가즈오(家入一雄)의 공저 『조선의 차와 선』(1940)에서도 구례 지역 차와 제다의 다양성을 비교해 놓았다.

『조선의 차와 선』에서 서술한 내용을 종합해 볼 때, 구례 화엄사 차는 현재의 반발효차(황차)로 추정되는 내용이 많다. 따라서 향후 구례 화엄사 차를 복원하되, 다양한 반발효차(황차)를 발전적으로 개발하는 방향으로 추진하는 것이 바람직할 것으로 판단된다.

이렇게 중요한 기록이 존재함에도 불구하고, 구례는 이것을 통해 지역의 자원으로 적절히 활용하지 못하는 것에 아쉬움이 크다. 특히 현재 이 자료를 통하여 장흥 지역에서

는, 떡 차를 이용한 청태전을 연구하고 지역의 브랜드로 육성하며, 특산품으로 특화시켜 발전하고 있다. 이에 비하여, 구례는『조선의 차와 선』의 많은 내용 중에 이 지역의 차와 다도구 및 제다법을 구체적으로 세밀히 정리해 놓았음에도 전혀 활용을 못하고 있는 상황이다. 그렇지만 이 기회를 통해 지역의 자원들을 연구 및 발전시키고, 공론화되는 계기가 되기를 바란다.

향후에는 구례 차 제다 방법의 특징을 알아내고, 화엄사와 천은사, 연곡사 등 구례지역 사찰의 전통적 제다법을 복원하기 위한 내용을 보다 구체적으로 파악하기 위한 노력이 필요하다고 판단된다.

구례와 관련된 자료를 많은 분들이 잘 활용하기를 바라는 마음으로, 『조선의 차와 선』에 기록 되어 있는 구례의 차에 대한 내용을 간단히 요약 정리 해보았다.

<일제강점기에 간행된『조선의 차와 선』에서 화엄사차와 관련되어 주목되는 내용>

- 화엄사의 납차(蠟茶 혹은 串茶로 불림) 제다 사실이 있음.
- 정만우 스님의 구술을 통해 차시배지가 화엄사계곡의 진대밭(長竹田)이라 주장 하였으며, 특히 화엄사차를 만드는 과정이 비교적 상세하게 실려 있는 내용에 주목함.
- 채엽 및 제다 시기 : 입하 전후가 가장 좋음.
- 차의 종류 : 작설(雀舌), 세차(細茶), 중차(中茶), 왜차(倭茶), 납차(蠟茶) 등 5가지임.
- 작설(雀舌) : 새싹 두 잎 나온 것을 아침부터 낮까지 채엽하여 온돌방에서 건조하고 약용으로 사용함. 완성품은 대그릇에 저장하는데, 오래된 것일수록 상등품. 보통 3~5년 묵은 것 사용함. 10년이나 묵은 것은 특히 좋음. 제다방법은 냄비에 넣고 잎 끝이 노랗게 될 정도로 덖음.
- 세차(細茶) : 새싹 세 잎 나온 것을 남비에 넣고 불을 부드럽게 천천히 덖으면 좋은 맛을 내고, 완성품을 대그릇에 저장하였으며, 선물할 때 대통(竹筒)에 넣음.
- 왜차(倭茶) 및 중차(中茶) : 햇볕을 전혀 쬐지 않고 그대로 방에서 말리기도 하고, 시루에 넣고 쪄서 그대로 말리기도 함.
- 납차(蠟茶), 곶차(串茶) : 7월중 큰 잎을 따서 차를 찌고 찧어서 납차로 사용 → 절구에 찧고 대줄기를 둥근 테로 자른 틀에 넣어서 누르고 꺼내어 알맞게 그늘에서 말린 다음 곶이(串)나 가는 새끼줄로 꿰어 그늘에서 말려 저장 → 마실 때는 불에 조금 구운 다음 끓는 물에 넣어 마시며, 한 주발에 두 개 사용함. 다식판(茶食板)을 사용하여 곶차(串茶)를 만들기도 함.
- 화엄사 : 전국에서 가장 많은 차를 마시는 절로 유명하였음.
- 당시 화엄사차 제다 방법 : 중차(中茶)나 왜차(倭茶)는 조금 넓은 잎을 따서 가마에 찌고(지나치게 찌는 것보다는 덜 찌는 것이 좋음), 멍석 위에서 손으로 눌러 비벼서 나오는 거품을 걷어내고, 다시 가마 또는 남비에 넣고 타지 않도록 덖어서 말린 다음에 저장하였음. 가마에 덖어서 말리는 기술이 가장 중요하다고 함.

참고문헌

1. 차 사료
金富軾,『三國史記』
金宗直,『佔畢齋集』
南孝溫,『秋江集』
『新增東國輿地勝覽』

2. 저서
구례군,『관광종합개발계획』, 1997.
고세연,『차의 역사』, 미래문화사, 2006.
구례문화원,『鳳城誌』.
구례문화원,『求禮實錄』, 구례향토문화사료, 제17권, 2004.
권경안,『큰산아래 사람들』, 향지사, 2000.
김대철,『우리의 차문화』, 차의 세계, 2006.
김대성,『차문화 유적답사기』, 불교영상, 기린원, 1994.
김명배,『다도학논고』, 대광출판사, 1993.
김용오,『韓國의 文化와 茶』, 동인출판문화원, 2012.
김운학,『한국의 차문화』, 이른아침, 2004.
김종태,『차의 과학과 문화』, 보림사, 1996.
김철성,『金池의 瑞光』, 금지면 향토자료 제1집, 전북남원시 금지면 번영회, 2009.
노상준 외,『龍城誌』, 남원문화원, 1995.
녹차클러스터기획단,『茶와 河東』, 하동군, 2007.
류건집,『한국차문화사』 상 하, 이른아침, 2007.
석용운,『한국다예』, 도서출판 초의, 1996.
이능화,『朝鮮道敎史』, 선성문화사, 1992.
윤경혁,『차문화고전』, 홍익재, 1999.
『Encycyclopaedia Britannica』18, Tea Production
장의순,『초의선집』, 동문선, 1993.
정동주,『한국인과 차』, 다른세상, 2004.
정동효,『茶의 成分과 效能』, 弘益齊, 2004.
정동효 김종태,『茶의 과학』, 대광서림, 2005.
정영선,『다도철학』, 너럭바위, 1996.

정영선,『한국 차문화』, 너럭바위, 2002.
천병식,『역사속의 우리 다인』, 이른아침, 2004.
최계원,『우리차의 재조명』, 삼양출판사, 1983.
최규용,『錦堂茶話』, 이른아침, 2004.
최범술,『한국의 다도』, 보연각, 1975.
최석기 외 옮김,『선인들의 지리산 유람록』, 돌베개, 2007.
최순자 역,『조선의 차와 선』, 삼양출판사, 1983.
최화수 글, 김근원 사진,『지리산』, 대원사, 1993.
紀平지음, 김봉건 옮김,『茶經圖設』, 이른아침, 2005.
諸岡存 家入一雄,『朝鮮의 茶와 禪』, 東京, 日本의 茶道社, 1940 ; 김명배 역,『조선의 차와 선』, 도서출판 보림사, 1991.

3. 논문 및 기타
김동근,「한국 차문화의 변천과 차도구의 특성연구」, 원광대 석사학위 논문, 2007.
김완주,「茶文化가 東아시아人의 工藝文化觀 및 造形性에 끼친 影響 硏究 - 韓.中.日 茶文化 中心으로」, 경희대 박사학위 논문, 2008.
김재생,「내한성 茶園 조성에 의한 국산차의 증산에 관한 연구」, 태평양 학술문화재단 총서3, 1982.
김재생, 김종만,「한국산 다수의 형태에 관한 연구」, 진주 농과대학 논문집 4, 1969.
김정운, 곽수년, 최형국, 신길호, 김주희, 한재석,「한국 자생차(Camellia sinensis L.)의 교잡 임성에 관한 연구」, 한국차학회지 6(1): 75-83, 2000.
류재일,「분자생물학적 기법을 이용한 수집 차나무(Camellia sinesis (L.)O. Kuntze) 집단의 유전적특성연구」, 순천대 석사학위 논문, 2005.
문승옥,「지리산권의 야생 차나무 분포현황과 유전적 다양성」, 순천대학교 석사학위논문, 2011.
박용구, 이형석,「智異山 求禮 長竹田」, 구례문화원 구례향토문화 사료 제16권, 2002.
박용구, 이갑연, 정병춘, 김주희, 양병훈,「우리나라 야생차나무 유전자원 보존」, 국립산림과학원 제09-25호, 2009.
박용구,「차의 기원을 찾아서」, 경북대학교 출판부, 2002.
박인협, 김례화, 이선하,「야생차나무집단의 생태 및 잎의 형태적 특성」
오찬진,「차나무(Camellia sinesis (L.) O. Kuntze) 集團의 植生構造와 形態的 特性 및 遺傳的 多樣性」, 전남대 박사학위논문, 2008.
이현숙,「朝鮮時代 茶 산지연구」, 성신여대 석사학위 논문, 2001.

이형석,「차문화연구」제3집, 학술자원공사, 1989.
은종방, 이정석, 김동현,「한국야생차의 유연성에 관한 연구」, 한국임학회지, 66:54-63, 1984.
정영선,「禮茶文化硏究」제16권, 한국차문화연구소, 2010.
홍영기, 이기웅, 최옥자, 윤경원,「지리산 구례차의 역사와 자생차 실태조사」구례군 순천대학교 지리산권 문화연구원, 2009.

「지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 생태적 특성」의 논평문

김종두(혜명) _ 동국대학교 경주캠퍼스 불교학부 조교수

현대는 경쟁이 많고 복잡하며 스트레스가 많은 사회이다. 『법화경』에서는 이러한 모습을 사람들이 욕망이라는 불에 타서 죽는 줄도 모르고 놀이에 빠져있다고 표현하고 있다. 또 자기 가운데에 불성이라는 무한한 가치가 있는 보배가 있는데도 불구하고 거지로서 방랑의 생활을 하고 있고, 또한 독약을 마시고 죽어가는 데에도 해독약을 먹으려하지 않는 어리석음을 범하고 있다. 현재는 코로나19로 많은 사람들이 사망하고 일상적인 삶을 영위할 수 없는 환경에 처해있다. 그래서 모든 사람들이 새로운 삶의 패러다임을 찾아야 하고 불교계도 그런 상황에 대안을 제시해 주어야 하는 시대가 되었다. 이러한 때에 차는 모든 사람들의 마음을 평온하게 해주고 행복을 주면서 몸의 면역력을 높이는 역할을 하고 있다. 차에 함유된 좋은 성분들은 우리의 몸과 마음을 치유해 주고 있고 특히 심리적인 관점에서 보아도 차는 여러 가지 좋은 역할을 하고 있다.

먼저 차는 일체의 세속적인 가치관이나 사고, 고정관념, 편견, 개념의 속박에서 완전히 초월한 깨달음의 경지로 인도해준다. 이른바 탐, 진, 치 삼독에 인성이 물들게 되면, 삶 자체가 삼독에 매인 감방살이가 될 수밖에 없다. 오늘날 대부분의 학교 교육은 출세와 경쟁을 바탕으로 한 삼독의 강화에 역점을 두고 있다. 차의 철학적 관점과는 정반대의

교육이 이루어지고 있다. 따라서 세속에 거처하면서도 세속에 얽매이지 않는 탈세속의 자재함을 길러주는 것이다.

둘째로 차는 항상 고요한 상태를 유지해준다. 단순히 조용한 곳만을 말한 것이 아니라, 시끄러운 가운데서도 조용함이며, 조용함과 시끄러움이라는 상대적인 경지를 초월한 한적함과 조용함이다. 『굉지어록(宏智語錄)』4권에 "바람이 불지 않을 때에 꽃은 도리어 떨어지고, 새가 울 때에 산은 더욱 조용하다."라고 읊고 있는 역설적인 말은 일체의 차별을 초월한 절대적인 고요함의 경지를 말한다. 다시 말해 시장 한복판에서도 심심유골의 정적과 물소리, 바람 소리를 들을 수 있는 초연함을 함양하는 것이 적정의 목적이다. 이러한 적정의 인성교육을 통해 세속의 번잡함과 차별성으로 부터 벗어날 수 있는 품성과 내면의 힘을 기를 수 있을 것이다.[1)]

좀 더 자세히 차의 심리적인 효과를 살펴보면, 첫째, 차를 마시면 다양한 스트레스와 생각의 짐에서 벗어날 수 있다. 차를 마시는 순간부터 몸과 마음을 긴장하게 했던 불편한 감정들을 내려놓고 편안한 상태가 유지된다. 특히 정신적으로 자기에게 가장 부담되었던 사항으로부터 자신을 자유스럽게 할 수 있다는 마음가짐으로 몸과 마음을 완전히 긴장에서 이완의 상태로 만들어 나간다. 둘째는 차를 마실 때는 편안한 마음으로 상대와 대화를 나눌 수 있게 된다. 편안한 마음으로 차의 색깔, 냄새, 맛 등을 음미할 수 있도록 하며 상대방이 지니고 있는 마음의 문제에 대하여 허심탄회하게 이야기할 수 있는 분위기를 만들어 가게 된다. 셋째는 무한한 집중도가 생긴다는 것이다. 그리고 넷째는 차를 마시면서, 자기 자신의 내면적인 세계를 살펴볼 수 있게 된다. 이제까지 자기 자신에게 어떠한 문제가 큰 문제가 되고 있는가 등을 다시 한번 냉철하게 바라볼 수 있는 조용한 시간을 갖게 된다. 다섯째는 포용력이 깊어진다. 즉, 차는 물과 같이 상호의 만남에 의하여 그 독특한 색깔과 향기 그리고 맛을 우려낸다. 즉 상대의 독특한 특징과 잘 조화를

1) 신순정, 윤종갑(2015), 「다선일미(茶禪一味)의 철학과 인성교육」, 『동아시아불교문화』, 동아시아불교문화학회. pp.114-120.

이루면서 자기의 독특한 특징을 나타내게 된다. 포용은 자기 자신의 행동과 문제에 대하여서도 내면적인 깊은 성찰을 통하여 문제에 대한 바른 인식과 너그럽게 받아들여 수용할 수 있는 폭넓은 정신이 함양된다.[2] 이 외에도 여러 가지 심리적인 효과들이 많아서 현대인들의 정신생활에 많은 도움을 주게 될 것이다.

그리고 이러한 여러 가지 효과들이 포스트 코로나 시대에 많은 사람들의 정신적인 위안과 행복을 주면서 보다 더 좋은 인격을 완성할 수 있다고 본다.

논자는 이러한 차의 기본적인 정신을 통해서 차를 이해하고 특히 지리산 지역의 구례 야생차를 통해서 한국 차의 연원과 특징들을 분석하고 있다. 매우 훌륭하고 뛰어난 연구이지만 보다 더 완성된 논문이 되기 위하여 몇 가지 질문을 드리고자 한다.

첫째는 현재 한국 차의 기원설에 대한 여러 견해들이 있다. 논자는 화엄사를 우리나라에서 차를 가장 먼저 심었다고 전해지는 차의 성지라고 말하고 있다(p.2). 『삼국사기』에는 흥덕왕 3년(828)에 당나라에 갔던 대렴이 차(茶)의 종자를 가지고 돌아오니 왕이 지리산에 심게 하였다는 기록이 있고, 선덕왕(632-646) 때부터 차가 있었다는 내용도 있다. 그래서 차는 선덕왕 때부터 있었고 흥덕왕 때에 크게 보급되었다고 보여진다. 비록 정사가 아니지만, 『삼국유사』의 「가락국기(駕洛國記)」에는 신라 문무왕이 661년에 3월에 즉위한 후 가야의 시조인 수로왕을 모시기 위해 가야국 종묘와 합설하여 해마다 제사를 지냈는데 그 물품에 차가 포함되어 있었고 한 해도 거스르지 않고 제사를 모시었다고 한다. 또한 신란 경덕왕(764) 때 충담사가 남산 삼화령(三花嶺)의 미륵세존에게 차 공양을 드리고 돌아오다 경덕왕을 만나 차를 드렸다는 기록이 있다.

여기서는 『삼국사기』의 권위에 따라, 대렴이 가져온 차종이 지리산의 어는 곳에 심어져서 지금 그 곳이 어는 군인지에 대해 정확히 알려주시면 좋겠다. 아니면 자료가 부족해서 연구가 더 필요하면 다음기회에 꼭 밝혀주시면 감사하겠다.

2) 정상구 박화문(2012), 『다도심리개론』, 신정. pp.89-93.

둘째는 대렴이 가져온 차나무의 품종이 중국의 어디에서 연원 하는지에 대한 궁금증이다. 지금까지 진행된 논의 중에서 하나는 사천성 몽정산에서 온 것이라는 견해이고 두 번째는 절강성 천태산에서 온 것이라고 하고 있다. 한국 차의 연원을 알기 위해서는 매우 중요한 분석이 될 수 있지만, 연구 자료 등의 부족으로 정확히 알기 어렵기 때문에 논자의 고견을 듣고 싶다.

셋째는 『삼국사기』에는 신라 선덕왕때부터 신라에 자생하는 고유한 차가 있었다고 한다. 논자는 한국의 야생차가 모두 중국 소엽종으로 확인되고 있다고 하는데(p.5) 그럼 대렴이 차를 가져오기 이전에 이미 중국차가 전래 되어 있었다는 이야기가 된다. 다른 견해로는 중국 소엽종 계열로서 온대성 기후에 알맞고 추위에도 강한 품종이 있다고 하는데 이에 대해 좀 더 자세히 대조해서 알려주면 감사하겠다.

끝으로 좋은 논문으로 지리산지역 구례 야생 차나무의 분포현황과 화엄사의 야생차를 위시하여 한국 차의 연원을 밝혀주시는 노력에 감사드리고 개인적으로 많은 공부가 되었음에 감사의 말씀을 드립니다.

『華嚴寺事蹟』 창건기록의 타당성 분석

- 皇龍寺를 통한 慈藏의 영향 가능성을 중심으로 -

염중섭(자현) _ 중앙승가대학교 교수

• 목 차 •

Ⅰ. 서론

Ⅱ. 『화엄사사적』의 문제점과 주목할 점

1. 화엄사의 위상과 왜란 속의 全燒

2. 『화엄사사적』의 찬술과 문제점

3. 『화엄사사적』에서 주목할 점

Ⅲ. 자장의 화엄과 황룡사의 緣起

1. 자장의 화엄 전래와 황룡사

2. 연기의 자장계 가능성 검토

Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

화엄사의 창건에 관해서는 창건주가 연기에는 衆論이 모아졌지만, 창건 연대 등은 많은 논란이 되어 왔다. 이는 왜란 과정에서 화엄사가 소실되면서, 사찰에 전해지던 전적들이 함께 사라졌다는 점, 또 碧巖에 의한 1630~1636년의 중건과 함께 작성되는 中觀海眼의 『사적기』가 신뢰할 수 없는 많은 내용을 산만한 체계로 담고 있다는 점에 따른 것이다.

이와 같은 상황이 반전되는 것은 1978년 〈新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經〉의 「발문」에 발원자인 '皇龍寺 緣起法師'가 등장하면서부터이다. 이 8C 중반의 연기가 의천이 기록한 연기와 한자와 화엄사상가적인 면모가 일치하면서, 이후 화엄사의 창건은 8C 중엽의 황룡사 연기로 재규정된다. 그리고 이와 함께 중관의 『사적기』는 비판 속에서 제대로 된 검토 대상에서 제외되었다.

본고는 중관의 『사적기』에 등장하는 화엄사의 창건 관점과 내용을 중관 이전의 전승에 따른 합리성에 입각해서 재검토해 보고자 한 것이다. 특히 신라와 백제가 치열한 전쟁이던 시대상의 인물인 자장의 『사적기』 등장은 문제점의 가장 두드러진 측면이었다. 그러나 본고에서는 자장의 문제를 중심으로 중관을 통해서 기술된 화엄사의 관점을 재정리해 보고자 하였다.

이렇게 해서 새롭게 드러나는 것은 황룡사를 중심으로 신라 중·하대에 지금까지 밝혀지지 않은 자장계 화엄이 존재했다는 점, 또 연기 역시 의상계나 원효계가 아닌 자장의 황룡사계 화엄의 전지자였다는 점, 또 화엄사와 관련해서 도선이 등장하는 측면 역시 황룡사를 중심으로 풀어보았다. 즉 황룡사와 자장계 화엄이라는 관점을 통해서, 중관의 『사적기』에 새로운 관점을 부여한 것이다. 특이 이와 같은 관점으로 인해서, 화엄사를 대표하는 의상계 화엄사상가인 후백제의 觀惠가 『사적기』에서는 선종의 道詵에게 밀려나는 측면에 대해서도 합리적인 판단을 도출할 수 있게 된다.

중관의 『사적기』는 문제점을 다수 내포하고 있는 점 또한 사실이다. 그럼에도 화엄사

에 대해서 가장 많은 기록을 내포하는 것 역시 중관의 저술이라는 점에서, 화엄사의 개창 및 화엄사에 대한 연구에서『사적기』를 제외할 수는 없다. 이렇게 놓고 본다면,『사적기』에 대한 합리적인 판단과 관점 구축은 화엄사의 연구에 있어서는 반드시 필요한 측면이라고 하겠다.

Ⅱ.『화엄사사적』의 문제점과 주목할 점

1. 화엄사의 위상과 왜란 속의 全燒

화엄사는 연기조사(혹 법사)에[1] 의해서 창건된 사찰이다. 연기에 대해 고려 문종의 4째 아들인 大覺國師 義天(1055~1101)은 그의『大覺國師文集』권17「華嚴寺禮緣起祖師影」에서, 緣起를 '3천여 문도를 거느리고 圓敎 즉 화엄의 宗風을 드날린 분'으로 기록하고 있다.[2] 의천은 1092년에 순천 仙巖寺를 중건하며 大覺庵 등에 주석한 것으로 살펴지는데,[3] 이 무렵에 화엄사의 緣起 眞影을 참배한 것으로 판단된다.

화엄사에 현존하는 대표적인 석물인 국보 제35호 〈華嚴寺四獅子三層石塔〉이나 국보 제12호인 〈覺皇殿 앞 石燈〉 등에 근거하여 볼 때, 화엄사는 8C 중후반에는 일정한 규모의 사격을 갖춘 대찰이었다. 실제로 신라말 후삼국 시대가 되면 觀惠로 대표되는 화엄사의 南岳은 希朗 중심의 北岳과 더불어 화엄사상계를 양분한다.[4] 후삼국의 분열과 통일

1) '연기'의 표기는 義天은 緣起,『新增東國輿地勝覽』은 煙氣, 中觀은 烟起, 〈白紙墨書華嚴經〉은 緣起이다. 이외에도 구전 설화에 薦起가 있다(金相弦,「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」,『東國史學』제37집, 2002, p.100.

2)『大覺國師文集』17,「華嚴寺禮緣起祖師影」(韓佛全4, 559b), "偉論雄經罔不通。師平昔講演起▣花嚴。一生弘護有深功。三千義學分燈後。圓敎宗風滿海東。- 本傳云傳敎義學數三千。"

3) 김경미,「山地 僧院 仙巖寺의 세계유산 가치 연구」,『南道文化硏究』제36권, 2019, pp.94-95.; 嚴基杓,「仙巖寺高麗時代石造浮屠의 建立時期와 意義」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009, p.279.

4)『大華嚴首坐圓通兩重大師均如傳 竝書』,「第四立義定宗分者」(韓佛全4, 512a), "師北岳法孫

과정에서 후백제의 견훤을 지지했던 남악의 관혜는 패배하고 화엄의 주류는 북악의 희랑계가 된다. 그럼에도 화엄사가 후백제권을 대표하는 화엄종찰 이었다는 점만은 분명하다. 즉 이 지역의 교종 수사찰은 화엄종의 화엄사와 眞表系 法相宗(瑜伽宗)의 金山寺가 쌍벽이었던 것이다.

고려 시대에도 화엄사의 위상은 크게 무너지지 않았다. 이는 의천의 문인이자 華嚴寺 住持인 傳賢首敎觀 義學沙門 俊韶가 『圓宗文類』의 간행에 참여한다는 점.[5] 이로 인해 1176년 의천이 敎藏의 간행을 위해 목록집인 『新編諸宗敎藏總錄』을 간행하는 과정에서, 緣起의 찬술로 5종 47권이 편입되는 결과가 초래된다. 이는 『(華嚴經)開宗決疑』 30권 · 『(華嚴經)要決』 12권(혹 6권) · 『(華嚴經)眞流還源樂圖』 1권 · 『(大乘起信論)珠納』 3권(혹 4권) · 『(大乘起信論)捨繁取妙』 1권이다.[6]

화엄사의 호남을 대표하는 위상으로 인해, 조선 초 태종 때인 1406년(태종 6) 음력 3월 27일 전국의 사찰이 242개로 축소될 때도 화엄사는 유지된다.[7] 이는 세종 1426년(세종 6) 음력 4월 5일에 불교 종파들이 선종과 교종으로 재차 통폐합되고, 36寺만 남는 상황에서도 화엄사가 존치되는 것을 통해서 확인해 볼 수 있다.[8] 이때 화엄사는 元屬田이 150결에 거주승이 70명으로 확인된다.[9] 이는 과거 연기가 3천의 문도를 건사했다는 기록과는 규모 면에서 대폭 축소된 것이기는 하지만, 조선 초의 숭유억불을 넘어서는 핵심

也。昔新羅之季。伽耶山海印寺有二華嚴司宗。一曰觀惠公。百濟渠魁甄萱之福田。二曰希朗公。我太祖大王之福田也。二公。受信心請結香火願。願旣別矣。心何一焉。降及門徒。浸成水火。況於法味。各禀酸鹹。此弊難除。由來已久。時世之輩。號惠公法門爲南岳。號朗公法門爲北岳。”

5) 鄭柄三,「華嚴寺의 韓國佛敎史的 位相」,『南道文化硏究』 제39권, 2020, p.17.

6) 『新編諸宗敎藏總錄』 1(韓佛全4, 682a), “開宗決疑三十卷。要決十二卷。或六卷。眞流還源樂圖一卷。已上。緣起述。”; 『新編諸宗敎藏總錄』 3(韓佛全4, 692c), “珠納三卷。或四卷。捨繁取妙一卷。已上。緣起述。”

7) 『太宗實錄』 11, 太宗 6(1406)年 3月 27日 丁巳 1번째 記事, “曹溪宗、摠持宗, 合留七十寺; 天台、疏字、法事宗, 合留四十三寺; 華嚴、道門宗, 合留四十三寺; 慈恩宗, 留三十六寺; 中道、神印宗, 合留三十寺; 南山、始興宗, 各留十寺。”

8) 『世宗實錄』 24, 世宗 6(1424)年 4月 5日 庚戌 2번째 記事, “乞以曹溪·天台·摠南三宗, 合爲禪宗; (華巖)·慈恩·中神·始興四宗, 合爲敎宗, 擇中外堪寓僧徒之處, 量宜置三十六寺, 分隷兩宗.”

9) 같은 책, “全羅道 求禮 華嚴寺元屬田一百結, 今加給五十結, 居僧七十。”

사찰의 면모를 확인해 볼 수 있는 기록임에 분명하다.

호남을 대표하는 화엄사는 임진왜란이 발발하자, 사격에 걸맞게 국난극복을 위한 승군의 중심거점이 된다. 왜란이 시작되자 화엄사의 주지였던 雪弘을 주축으로 300여 명의 승군은 石柱鎭을 방어하다가 장렬한 최후를 맞게 된다.[10] 이로 인해 1593년 화엄사는 전소되는 비운을 맞이한다.[11] 이외에도 화엄사의 승군으로는 이순신의 부장으로 참전하는 潤訥(慈雲處寬)을 들 수 있다. 윤눌은 이 공으로 국가로부터 大選의 僧階를 얻고, 禪敎判의 僧職을 제수받게 된다. 이후 1593년에는 승군 300여명과 함께 熊川전투에도 참전하는 등 다양한 구국 활동을 전개한다.[12]

화엄사는 전통적인 대찰의 위상이 있었으므로 전란 후에 비교적 신속히 재건된다. 중건을 담당한 이는 浮休系 승병장을 대표하는 인물인 碧巖覺性(1575~1660)이다. 벽암은 1630~1636년에 걸쳐 화엄사를 1차 중건한다.[13] 임진왜란이 1598년 음력 11월에 끝난다는 점을 감안 한다면, 화엄사는 임란 후 1세대 만에 중건되는 것임을 알 수 있다. 또 병자호란이 1636년 음력 12월에 발발한다는 점을 고려한다면, 재차 발생하는 혼란의 직전에 기적적으로 중건이 마무리되었음도 알게 된다.

전란 과정에서 승군의 저항과 관련해서 화엄사가 소실되었기 때문에, 당시 화엄사의 현실은 매우 참혹했다. 이로 인해 관련 기록들이 일체 남지않는 상황이 발생한다.[14] 이 부분을 보완하고 정리하는 것이 休靜系인 中觀海眼(1567~미상)의『湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟』(이후『華嚴寺事蹟』)의 찬술이다.

---

10) 伽山智冠 譯,「禪敎兩宗智利山大華嚴寺事蹟碑銘」,『華嚴寺와 導光大禪師』, 求禮: 華嚴寺, 2008, p.10.

11) 김용태,「朝鮮後期 華嚴寺의 歷史와 浮休系 傳統」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009, p.384.

12) 伽山智冠 譯,「禪敎兩宗智利山大華嚴寺事蹟碑銘」,『華嚴寺와 導光大禪師』, 求禮: 華嚴寺, 2008, p.10.

13) 김용태,「朝鮮後期 華嚴寺의 歷史와 浮休系 傳統」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009, pp.386-387.

14) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.359,“凡有貫籍繹如恩旨盡敢無無無一字可傳.”

2.『화엄사사적』의 찬술과 문제점

『화엄사사적』에는 이 기록이 성립하게 되는 찬술 연기 즉 배경이 적시되어 있다. 이에 따르면, 왜란으로 화엄사가 소실되어 모든 문건이 사라지고 華嚴石經이 먼지가 된 참혹한 현실에서 시작된다. 이때 1630년(庚午) 사중의 領袖들이 북을 쳐 전 대중을 모아, 중관을 찾아와 차수하고 예를 갖춰 세 차례나『事蹟記』찬술을 간청한다. 그리고 7년 뒤인 1636년(丙子)에 幹蠱가 懶默을 보내 글로 작성해 줄 것이 요청되고, 음력 11월에『사적기』가 작성되었음을 분명히 하고 있다.[15]

이렇게 놓고 본다면,『화엄사사적』의 작성은 벽암에 의해서 중건이 시작되던 1630년에 함께 시작되어, 1차 중건이 마무리되는 1636년 함께 마무리된 것임을 알 수 있다. 즉 화엄사의 중건에 맞춰『사적기』찬술 역시 함께 기획되었던 것이다.

찬자인 중관은 호남의 대표적인 의승장인 雷默處英의 외조카로 淸虛休靜(1520~1604)의 제자이다.[16] 이로 인해 왜란 때는 중관 역시 승병장으로 활약하기도 했다.[17] 중관의 문집인『中觀大師遺稿』의「附錄(跋文에 해당함)」에 따르면, '청허휴정의 秘旨가 뇌묵처영에게 전하고 이것이 다시금 중관에게 전해진 것'으로 기록되어 있다.[18] 이는 처영 역시 휴정의 제자라는 점에서 문제가 있는 서술이다. 아마도 중관이 처영의 외조카라는 점과 왜란을 거치면서 처영의 위상이 높아진 점 등을 고려하여, 법맥의 계보를 이처럼 설정한 것이 아닌가 한다.

중관에 관해서는 임란 전인 1587년(선조 20), 약관 20세의 나이로 화엄사에서 대장경을 강론하였다는 기록이 있다.[19] 이는 중관이 어린 시절 奇童으로 儒學을 수학했고, 이

15) 같은 책, p.359.; 같은 책, p.286, "時有明崇禎紀元之九祺桑兆困敦暢月日."

16) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.14.; 鄭柄三,「華嚴寺의 韓國佛敎史的 位相」,『南道文化硏究』제39권, 2020, p.18.

17) 李啓杓,「華嚴寺의 歷史」,『佛敎文化硏究』제9권, 2002, p.29.

18) 恁麽居士,『中觀大師遺稿』,「附錄」(韓佛全8, 220c), "宗派之正。則未有知者昔淸虛休靜大師。旁傳秘旨於雷默處英。處英傳之於師。"

19) 李啓杓,「華嚴寺의 歷史」,『佛敎文化硏究』제9권, 2002, p.29.; 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.14.

후 처영에게 의탁하여 경전을 학습한 결과이다.[20] 이와 같은 중관의 이력은, 그의 글 속에 유교적인 文辭가 다수 존재하는 것을 통해서도 인지해 볼 수 있는 측면이다.[21]

조선조에서는 숭유억불로 인해, 불교 경전에 외에도 유교적인 글을 익혀 유생들과 교류할 수 있느냐가 학식 있는 고승의 덕목처럼 인식되고는 하였다. 이는 중관보다 50여 년 늦은 白谷處能(1617~1680) 등의 수학 모습 등을 통해서 일정부분 확인해 볼 수가 있다.[22]

중관이 20세에 화엄사에서 강석을 베풀었다는 것은, 이후 화엄사를 대표하는 학승 역시 중관이라는 것을 의미한다. 특히 중관의 스승이 휴정이며, 자신 스스로도 승병의 활동이 있었다는 점. 또 외삼촌이 처영이라는 측면은 화엄사에서의 중관의 위치를 보다 확고하게 해 주었을 것이다.

그러나 중관의『화엄사사적』은 전체적인 구조에서부터 글이 매우 번잡하고 조리가 없다. 특히『佛國寺事蹟』이나 신라불교와 관련된『삼국유사』등의 중요 기록을 가져와 사찰명만 화엄사로 바꾸는 비상식적인 일을 버젓이 자행하고 있어,『사적기』를 보는 사람으로 하여금 눈살을 찌푸리게 한다. 이는『사적기』가 작성되고 61년 후인 1697년 목판으로 간행되는 과정에서 삽입되는 栢庵性聰(1631~1700)의 다음과 같은「跋尾(跋文)」를 통해서도 분명하게 드러난다.

> 鐵面老子(중관)는 古今에 淹泊하여 小技도 禁하지 않아서, (화엄사)사적을 맡아 기록할 때에 6~7천언에 이르러도 다 끝나지 아니하였다. (그러나) 아쉬운 것은 冗長(쓸데없이 길)하고 비록 넓기는 하지만 (간추려) 요약(정리)함을 보지는 못하였으니, 紀事의 어려움이 이와 같다.[23]

---

20) 恁麽居士,『中觀大師遺稿』,「附錄」(韓佛全8, 220c),“本士族子。讀書寫字。聞一知十。鄕人以奇童稱之。少喪天只。家貧無賴。託於表叔釋處英大師。大師憐而敎之。年纔志學。博通墳典。於詩於賦。不學而能。”

21) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.359,“歲在庚午杖屨其間耳得目寓仰有鳶飛之天俯有魚躍之淵.”等 多數.

22) 黃仁奎,「白谷處能의 生涯와 護法活動」,『文定王后와 白谷處能의 護法活動』, 서울: 奉恩寺 中央僧伽大學校 佛敎學硏究院 企劃 學術大會 資料集, 2018, pp.78-80.

성총이 비록 완곡하게 표현하기는 했지만, 이 말은 중관의 글이 쓸데없이 장황하고 길기만 할 뿐 중요한 내용은 적다는 의미이다. 이것이 다른 곳도 아닌 중관의 『화엄사사적』 필사본에 대한 목판 간행의 「발미」 내용이라는 점에서 문제의 심각성을 인지해 볼 수 있다. 즉 책의 간행에 있어 간행의 주관자부터 이렇게 판단할 정도로, 중관의 『사적기』에는 치명적인 문제가 존재하는 것이다. 특히 당시는 중관의 문인들이 화엄사를 중심으로 다수 존재했을 것이라는 점에서, 더욱 그렇다.

백암은 부휴계 벽암의 제자인 翠微守初(1590~1668)의 제자로, 청허계인 중관과는 계통을 달리한다. 물론 부휴와 청허는 위로 올라가면, 동일한 스승인 芙蓉靈觀(1485~1571)을 계승한 같은 문도이다. 그러나 이후 부휴계와 청허계 속에는 나름의 긴장감이 존재하는 것 또한 사실이다. 화엄사를 중건하는 벽암각성이 부휴의 제자인 점을 고려한다면, 화엄사는 부휴계의 강세 속에 중관을 대표로 하는 청허계가 존재했다는 것을 알 수 있다. 그런데 부휴계인 백암이 『사적기』의 간행을 주관하는 상황에서, 중관의 문도들이 다수 현존하는 구조 속에 이와 같은 「발미」를 적고 있는 것이다.

이는 두 가지로 해석해 볼 수 있다. 첫째, 화엄사 내의 부휴계와 청허계 사이에 갈등이 존재했을 개연성. 둘째, 『사적기』의 문제점이 너무 큰 상황에서, 이를 누구도 부인하기 어려웠다는 점. 첫째가 의도적인 폄하라면, 둘째는 중관을 방어해주기 위한 사전 조처로 이해될 수 있다. 즉 두 가지는 이해의 방향을 완전히 달리하는 것이다.

그런데 『사적기』를 보면, 전자보다는 후자의 개연성이 더 크다. 실제로 조선 후기의 應允(1743~1804)이 찬술한 『鏡巖集』 卷下의 「華嚴寺記」에도, "(丈六)殿 위의 世尊舍利塔九層에 鐵面子의 記文이 있다. 내가 읽어보니, 慶州 佛國寺의 『事蹟』이 잘못되어 이 절(화엄사)의 것이 되어 있었으며, 古記가 荒唐하고 準據가 없으므로 取하여 기록하지 않는다."라고 적고 있다.[24] 즉 중관의 화엄사 기술은 전체가 『사적기』와 같은 문제를 내

23) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯, 『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, pp.285-286, "鐵面老子淹泊古今不禁小技操觚志事之際累至六七千言而未艾也. 実傷乎冗長雖博而未見其約也紀事之難有如是. … 時康熙丙子(1696)仲春(2월)日栢庵道人性聰."

24) 『鏡巖集』下, 「華嚴寺記」(韓佛全10, 440c), "殿上世尊舍利塔九層。有鐵面子記。余讀之。乃慶州佛國寺事蹟。誤作此寺。古記荒唐無準。故不取錄。"

포하고 있었던 것이다.

이와 같은『화엄사사적』의 인식과 관련해서 주목되는 측면 중 하나가, 1636년에 완성된 필사본이 61년 후인 1697년에야 비로소 목판으로 제작된다는 점이다. 물론 이와 같은 큰 시차가 발생하는 1차 원인은, 호란 이후 화엄사의 안정과 관련된 것으로 판단된다. 그러나 왜란 후 30년 만에 화엄사가 중건된다는 점. 또 경판의 판각이 산사라는 특징상 목재를 구하기 용이한 조건에 사찰 안에서 승려들이 주도해서 진행된다는 점을 고려한다면,『사적기』판각은 사찰의 중건에 비할 바가 아니다. 그런데도 이 작업이 61년 후에 이루어진다는 것은, 그 기간 동안『사적기』의 판각 필연성에 문제가 제기되었기 때문이 아닌가 한다. 즉 번다하기만 하고 실질적인 내용이 없는『사적기』를 굳이 판각할 필요가 있는가에 따른 측면이라는 말이다.

앞서『화엄사사적』의 편찬이 화엄사 중건과 같은 기간에 이루어졌다는 점을 지적한 바 있다. 이는 중건과 기록 정리를 함께 진행한 것임을 의미한다. 그럼에도 불구하고『사적기』만 61년 후에 발행되는 상황이다. 아마도 중관의 문제 있는『사적기』와 화엄사에 중관 문도가 존재하는 양상은, 이후에도 화엄사에 다른『사적기』가 존재할 수 없도록 했을 것이다. 이런 상황에서 60년 정도가 흐르게 되니, 더이상 새로운『사적기』편찬도 어려운 상황이 되어 마침내 중관『사적기』가 목판 간행되는 것이 아닌가 한다.

중관이 적고 있듯이 중관 당시에 이미 화엄사에 대한 문건이 전무한 상황에서, 60년 정도가 흐르면 당시인의 평균 수명을 고려해 봤을 때 화재로 소실되기 이전의 구술 자료 또한 잔존하지 않는 상황이 된다. 그러므로 이제는 중관의『사적기』가 비록 문제가 있을지라도 유일한 자료가 되어 간행이 불가피한 상황이 된 것이다. 바로 이러한 고뇌가 녹아 있는 글이 바로 백암의「跋尾」이 아닌가 한다.

중관의『사적기』문제는 오늘날까지도 현존하는, 화엄사의 연혁에 대한 문제이기도 하다.『사적기』앞선 선행 연구들에서 많은 지적이 있어왔다.[25] 그러나 그럼에도 불구하고,

25) 金相弦,〈2.『華嚴寺事蹟』의 誤謬〉,「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」,『東國史學』제37집 2002, pp.93-99.; 김용태,〈2)『華嚴寺事蹟』의 성립과 문제점〉,「朝鮮後期 華嚴寺의 歷史와 浮休系 傳統」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009, pp.389-393.

화엄사의 연혁에 대한 접근에 있어 현재 중관의 『사적기』는 필수적이다. 즉 자료에는 문제가 있지만, 그렇다고 이것을 대체할만한 또 다른 자료도 존재하지 않는 것이다. 이런 점에서 중관의 『사적기』를 비판적으로 무시하고 그칠 것이 아니라, 왜 당시 중관은 이렇게 기술하지 않을 수 없었는가에 대한 판단도 존재해야 한다. 왜냐하면 중관의 기록을 대체할만한 이른 시기의 기록이 존재하지 않는 현실 속에서, 비판과 함께 합리적인 접근 역시 충분한 검토의 타당성을 내포하기 때문이다.

3. 『화엄사사적』에서 주목할 점

『화엄사사적』에서 가장 중요한 점은 중관이 지리산을 三神山 중 方丈山이자[26] 불교적인 須彌山으로 이해하는 관점을 가진다는 것이다. 이로 인해 화엄사는 수미산 아래의 "烏有鄕中" 즉 扶桑과 같은 곳으로 인식된다.[27] 수미산이 불교의 우주론에서 우주의 중심이라는 점을 감안해 보면,[28] 중관은 지리산이 가장 중요한 우주산 이라고 말하고 있는 것이다. 또 이곳이 수미산인 동시에 방장산이라는 점은, 불교를 넘어서 신선사상적인 이상향이라는 점 역시 분명히 한다. 이는 巫佛습합적인 구조에서 가장 신성한 성역의 중심이 지리산이라는 것이며, 이와 같은 설정은 이러한 정수의 완성이 바로 화엄사임을 강조하기 위한 배경이 된다.

중관의 주장은 일견 허무맹랑해 보일 수도 있다. 그러나 지리산의 산신과 관련해서 천지창조의 신화 속의 麻姑聖母와 붓다의 모후인 摩耶夫人 그리고 박혁거세의 母인 仙桃聖母와 왕건의 생모인 威肅王后가 존재한다는 점을 고려할 필요가 있다.[29] 이는 시대에

26) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯, 『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.361, "般若之爲峯也以白頭爲鼻祖以蓬萊瀛洲爲伯叔世稱海東三神山之一也."

27) 같은 책, p.286, "南至妙高峯下烏有鄕中中觀鐵面."

28) 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學硏究』 제17호, 2007, pp.321-331.; 廉仲燮, 「『樓炭經』계통과 『大毘婆沙論』계통의 須彌山 宇宙論 차이 고찰-'忉利天의 구조'와 '地獄의 문제'를 중심으로」, 『哲學論叢』 제56집, 2009, pp.226-227.

29) 中觀海眼 著・趙庸鎬 譯, 「Ⅲ. 求禮郡의 名勝古蹟」, 『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, pp.173-186.

따른 지리산 산신의 변화인데, 이를 종합해보면 여성 산신이라는 공통점 속에서 '태초(마고) → 신라 이전(마야) → 신라(선도) → 고려(위숙)'의 층위를 가진다는 점이 드러난다. 이는 가장 신성한 여성과 지리산을 연결 시키려는 습합 구조라고 하겠다. 이와 같은 측면은 중관의 무불습합적인 지리산에 대한 聖山인식이, 비단 중관만의 관점이 아니라는 점에서 주목된다. 즉 중관은 당시의 인식을 기록하고 있는 집취자일 뿐인 것이다.

이러한 지리산에 대한 신성관념으로 인하여, 화엄사는 天鏡林 興輪寺와 통하는 신라불교의 첫 절이라는 판단을 초래하게 된다. 왜 백제불교의 첫 절을 제시하지 않은 것인지는 의문일 수도 있다. 그러나『화엄사사적』의 冒頭에는 흥미롭게도, 이 지역이 본래부터 신라의 영토였던 것을 백제에게 빼앗겨 구례군이 되었다가 신라에 수복되어 鳳城이 된 곳이라는 기록이 있다.[30] 즉 처음부터 이곳은 백제가 아닌 신라라는 인식이 존재하고 있는 것이다.

신라의 始祖母인 선도성모가 등장한다는 점. 그리고 성지의 연장선상에서 화엄사가 위치한 곳을 경주와 등치시키고, 화엄사를 흥륜사로 이해한다는 점을 고려하면, 망국의 한에 따른 신라에 대한 추구가 중관 이전부터 뿌리 깊게 퍼져 있었음을 알게 된다.

이상과 같은 배경인식을 바탕으로 존재하는 것이 바로 '연기 → 자장 → 원효 → 의상 → 도선'의 화엄사 관련 기록이다. 현존하는 연기에 관한 가장 오래된 기록은『新增東國輿地勝覽』권40의 煙氣이다. 그런데 여기에는 연기가 어느 시대 사람인지 알 수 없다고 기록되어 있다.[31]

그다음의 기록이 앞서 언급한『화엄사사적』의 찬술 배경에서 등장하는 烟起이다. 이에 따르면 화엄사 승려들이 중관에게『사적기』찬술을 간청하면서, '古老의 전승에 의하면 화엄사는 梵僧 烟起의 창건'이라는 언급을 하고 있다.[32] 이는『화엄사사적』에 기록된 부분이기는 하지만 그 이전의 전승을 반영한 것이라는 점에서, 화엄사가 연기의 창건 사찰

30) 같은 책, p.362, "初本新羅之地而百濟取以爲求禮縣新羅復之爲鳳城屬谷城郡."

31)『新增東國輿地勝覽』40,「全羅道-求禮郡-佛宇」, "華嚴寺: 僧煙氣不知何代人建此寺."

32) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.359, "雁列膜拜合爪甲眷客盡聲曰古老梵僧烟起之所建也."

임을 분명히 해주는 측면이 된다. 물론 이와 같은 양자 사이에는 연기라는 한자에 차이가 존재한다. 그러나 고문헌의 일반적인 특징상 같은 음가의 글자는 동일인에 대한 지칭으로 보아도 큰 무리는 없다.

『화엄사사적』에 적시되어 있는 화엄사의 건축 명칭과 관련해서 살펴보면, 烟起祖師先覺影堂 3間, 烟起寮 30間, 그리고 烟起庵 및 부도로 나타나는 화엄사사사자삼층석탑과 관련된 연기조사의 언급은 공히 烟起로 통일되어 있다.[33] 이는 중관 당시 화엄사의 전승에서 연기의 한자는 '烟起'였다는 것을 분명히 해준다.

중관은 화엄사를 신라의 첫 사찰인 흥륜사로 인식하고 있기 때문에, 이의 창건을 흥륜사의 완성 시기인 544년(진흥왕 5년)으로 적시하고 있다.[34] 그런데 이 기록 부분에는 연기 창건이라는 언급은 존재하지 않는다. 즉 '연기 창건설'과 '544년 창건설'은 하나로 연결되어 있는 것이 아니라, 층위를 달리하고 있는 두 가지 설이라는 말이다.

이 중 연기 창건설이 화엄사의 古傳에 의한 것이라면, 544년 창건설은 화엄사의 신성함과 첫 사찰로서의 의미를 강조하기 위해 후대에 덧붙여진 것임은 재론의 여지가 없다. 그러므로 일부의 선행연구에서 중관이 '544년 연기 창건'을 기록했다는 것은[35] 두 가지가 공히 『화엄사사적』에 적시되어 있다는 점에서는 맞지만, 이는 연속 기록이 아니라는 점에서 반드시 맞는 내용만은 아니라고 하겠다. 즉 연기 창건설을 굳이 544년으로 규정할 필요가 없다는 말이다.

실제로 『화엄사사적』의 어디에도 연기가 언제 사람인지를 나타내는 뚜렷한 기록은 존재하지 않는다. 또 화엄사의 뚜렷한 창건연도를 적시하는 부분도 없다. 다시 말하면 흥륜사가 544년에 창건되었으며 이 흥륜사가 화엄사라는 정도일 뿐이지, 화엄사에 대한 독립 연대 기술은 존재하지 않는 것이다.

이런 점에서 본다면 『신증동국여지승람』의 언급에서처럼, 조선 초 연기 연대는 이미

33) 같은 책, pp.92-94.

34) 같은 책, p.360, "(興輪寺는) 開基於梁武帝大同十二(536)年新羅眞興王五(544)年甲子."
역자 趙庸鎬는 이를 다음과 같이 주석하고 있다. p.25, "「鳳城誌」에 의하면, '華嚴寺는 梁 武帝 大同 10년(544)에 新羅 眞興王이 創建했다.'고 하였다."

35) 金相弦, 「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」, 『東國史學』 제37집, 2002, p.95.

불확실한 상황에 존재했던 것이며 이로 인해 중관도 연기의 연대를 뚜렷하게 적시하지 못하고 있는 것이 아닌가 한다. 또 연기 연대가 불확실하다면, 당연히 화엄사의 창건 연대 역시 적시할 수 없는 것은 당연하다.

물론 중관은 연기 이후에 '자장 → 원효 → 의상 → 도선'의 네 고승을 화엄사와 관련된 인물로 적고 있다. 이런 점에서 본다면, 개창자인 연기는 당연히 자장보다 연대가 빨라야만 한다. 이런 점에서 544년과 연기를 연결시켜 이해할 여지가 존재하는 것 또한 사실이다. 그런데 중관은 막상 이러한 직접적인 연결 기록은 남기고 있지는 않은 것이다. 이는 중관 역시 연기의 연대에 대해서, 의문을 가졌던 것이 아닌가 하는 추론을 가능케 한다.

연기 이후의 네 고승 중 자장(생:594-599~몰:653-655)은[36] 삼국시대 말 신라와 백제가 가장 치열한 전쟁 중인 상황에서의 신라 최고의 고승이다. 이런 점에서 화엄사를 찾았을 개연성은 없다. 이는 원효와 의상 역시, 통일 직후의 인물로 각각 경주와 울산·양산 등의 수도권 영역 및 영주 부석사를 중심을 활동했다는 점에서 지역적인 관계상 타당성이 부족하다. 이 때문에 중관의 기록은 즉각적인 비판에 직면하게 된다.

그런데 화엄사가 호남을 대표하는 화엄종찰 이라는 점을 감안 한다면, 자장·원효·의상이 모두 화엄사상가라는 점으로 묶일 수 있다는 점에 주목해 보아야만 한다. 즉 중관의 기록이 타당하다는 것이 아니라, 여기에는 뚜렷한 의도와 목적성이 존재한다는 말이다.

앞서 검토한 바처럼 중관은 지리산을 우주의 중심에 있는 우주산으로 규정하고, 화엄사를 扶桑에 존재하는 신라의 첫 절 흥륜사로 정리해 이곳이 최고의 성지임을 부각하고 있다. 그리고 이번에는 화엄사상과 관련된 대표적인 승려들을 연결시켜, 화엄사가 최고의 화엄종찰임을 천명하고 있는 것이다. 이는 화엄사와 관련된 전각 명칭에서, 元曉庵 3間과 義相庵 3間이 발견된다는 점.[37] 이외에도 화엄사 안에 元曉影堂 3間이 있었다는 점.[38] 그리고 원효와 의상이 각각 海會堂 31間과 海藏殿 30間에 주석했다고 적시한 것

36) 廉仲燮,「慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토」,『東아시아佛教文化』제29호, 2017, p.375.
37) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, pp.92-93.
38) 같은 책, pp.76-81, pp.91-93.

을 통해서도 분명해진다.[39]

또 자장과 관련해서는 화엄사 大權堂의 主가 자장임을 언급해서,[40] 자장과 화엄사의 관계를 연결 짓고 있다. 자장과 화엄의 관계는 원효나 의상에 비해서 일반적이지는 않다. 그러므로 이 부분에 대해서는 일단 이 정도만 언급하고 자세한 내용은 다음 장에서 상술하고자 한다.

그런데 이러한 화엄의 범주에서 문제가 되는 인물이 바로 도선이다. 도선은 9산선문 중 桐裏山門을 개창한 惠哲(785~861)의 제자인 선사이기 때문이다. 그러나 도선의 출가 사찰이 月遊山 華嚴寺라는 점에 주목할 필요가 있다.[41] 즉 도선은 본래는 화엄종 사찰로 출가했던 승려인 것이다.

또 도선은 자장·원효·의상이 모두 경주와 경주 인근 출신인 것과 달리, 전남 영암 출신으로 859년 지리산에 米岾寺를 창건한다. 또 지리산에서 異人에게 風水地理을 전수받는 지리산을 대표하는 고승이라고 할 수 있다.[42] 실제로 중관은 도선이 異人에게 풍수지리를 전수받은 장소가 화엄사 아래라고 적고 있다.[43] 이와 같은 지리산을 대표하는 도선의 위상은 후일 도선과 화엄사의 연기가 동일시되는 한 배경이 되었다고 판단된다.

실제로 『화엄사사적』에는 도선의 토굴을 烟起庵으로 기록하고 있으니,[44] 중관 당시에

39) 같은 책, p.93.

40) 같은 책, p.52.

41) 『東文選』117, 「碑銘-白鷄山玉龍寺贈諡先覺國師碑銘」, "遂祝髮。肆月遊山華嚴寺。讀習大經。不閱歲以通大義。"; 한태일, 「道詵의 생애와 唯心論的 禪思想」, 『한국학논총』 제14권, 2008, p.94.; 최원석, 「道詵 관련 寺刹과 著述의 역사지리적 비평」, 『文化歷史地理』 제28권 제1호, 2016, p.4.

42) 〈先覺國師碑陰記〉, "大中十年丙子祖師結菴甌嶺與神人相會開創米寺."; 『東文選』117, 「碑銘-白鷄山玉龍寺贈諡先覺國師碑銘」, "始師之未卜玉龍也。於智異山甌嶺。置庵止息。有異人來謁座下。啓師云。弟子幽栖物外近數百歲矣。緣有小技。可奉尊師。倘不以賤術見鄙。他日於南海汀邊。當有所授。此亦大菩薩救世度人之法也。因忽不見。師奇之。尋往所期之處。果遇其人。聚沙爲山川順逆之勢示之。顧視則其人已無矣。其地在今求禮縣界。土人稱爲沙圖村云。師自是豁然。益研陰陽五行之術。雖金壇玉笈幽邃之訣。皆印在胷次。"; 崔柄憲, 「道詵의 生涯와 羅末麗初의 風水地理說-禪宗과 風水地理說의 관계를 중심으로 하여」, 『韓國史硏究』 제11권, 1975, pp.114-115.

43) 中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯, 『華嚴 佛國寺 事蹟』, 서울: 國學資料院, 1997, p.57.

44) 같은 책, p.94.

는 도선과 연기의 관계가 상당 기간의 습합을 거쳐 어느 정도는 자리 잡고 있었을 개연성이 존재한다. 즉 도선이 월유산 화엄사 출신 승려라는 점과 지리산을 대표하는 고승이라는 측면에서, 화엄사의 구조 속에 편입된 것으로 판단해 볼 수가 있는 것이다.

화엄사의 건물에는 海東六祖堂 3間이 기록되어 있는데,[45] 이는 연기·자장·원효·의상·도선에 관혜를 포함하는 정도의 화엄사 조사당 건물이 아니었을까 추정된다.

연기와 도선의 동일시가 중관 시대에 얼마나 진행된 것인지는 불분명하다. 그러나 연기를 화엄사의 창건주로 인식하는 한 도선과 연기의 완전한 동일시는 불가능했을 것이다. 왜냐하면 연기와 도선이 동일인이라면, 연기의 연대는 불분명하지만 도선의 연대는 분명하다는 점에서 자장·원효·의상을 화엄사에 포함시킬 수 있는 방법이 없어지기 때문이다. 이런 점에서 중관 당시 연기 창건주설이 우세했다는 점을 고려한다면, 양자를 분리해서 보는 관점이 일반론이고 비주류에서 '연기=도선설'이 일정부분 제기되고 있었던 것이 아닌가 판단된다.[46]

또 화엄사의 화엄 범주설정 구조에 등장하는 도선과 관련해서 주목되는 것이『화엄사사적』의 언급 순서이다. 이를 보면 '자장→도선'이 언급되고 난 후에, 중국과 한국의 불교사에 대한 산만한 언급이 한동안 진행된 뒤 '원효→의상'이 수록되기 때문이다. 즉 '자장과 도선', 그리고 '원효와 의상'이 서로 연속되는 구조이며, 양자 사이에는 단절이 존재하는 것이다. 이는 이들의 역사적인 시대 순서와는 차이가 크다. 특히 도선이 왕건의 탄생을 예언한 것으로 유명세를 떨친 인물이라는 점에서, 도선의 연대를 착각할 개연성은 존재하지 않는다. 이렇게 놓고 본다면, 자장과 도선을 연결시킨것은 중관의 의도적인 기술이라고 밖에 판단해 수 없다.

그렇다면 자장과 도선을 한데 묶어서 이해할 수 있는 측면이 존재하는가? 이것이 바로 신라를 대표하는 '국찰 황룡사'이다.『삼국유사』「迦葉佛宴坐石」에 따르면, 황룡사에 대

45) 같은 책, p.92.

46) 中觀은 道詵의 行蹟이 神出鬼沒해서 간혹 烟起가 이는 것을 보고 찾아갔으므로 道詵을 烟起라고도 했다는 기록을 남기고 있다. 이는『新增東國輿地勝覽』에 연기의 한자가 煙氣로 되어 있다는 점을 환기한다는 점에서 주목된다.
같은 책, p.55.

한 기록은 도선의 『玉龍集』과 자장 전기인 『慈藏傳』에 수록되어 있다는 출전에 관한 언급이 존재한다.[47] 이는 자장과 도선이 황룡사와 관련된 인물이라는 점을 분명히 해준다. 그렇지 않다면 이들 기록에 황룡사에 대한 언급이 존재할 수 없으며, 또 황룡사에 대한 언급에서 이들 기록이 사용될 필요가 없기 때문이다. 이와 같은 측면은 원효와 의상이 황룡사와 큰 관계없이 활동한 승려라는 점과 대비되는 측면이기도 하다.

물론 원효에게는 황룡사에서의 『金剛三昧經』 강설 기록이 있지만,[48] 이는 특수한 상황에서 처해진 한시적인 측면일 원효는 주로 芬皇寺와 관련된다. 황룡사는 국찰로 당시 진골 이하는 출입할 수 없었기 때문이다.

또 의상은 수도인 경주가 아닌 浮石寺를 거점으로 하고 있으며, 의상계인 神林과 表訓은 佛國寺와 관련이 있고[49] 또 표훈은 의상의 출가 사찰이기도 한 皇福寺와 연관된 측면도 존재한다.[50] 그럼에도 의상 또는 의상계가 황룡사와 직결되는 기록은 현존하지 않는다. 이는 의상화엄이 황룡사와는 다른 계통을 확보하고 있었을 개연성을 환기한다. 즉 자장·도선의 황룡사계와 원효·의상의 비황룡사계라는 구분이 가능하고, 중관은 『화엄사사적』에서 바로 이와 같은 서술구성을 보이고 있다는 점에서 주목되는 것이다.

화엄사와 관련해서 황룡사가 중요한 것은, 1978년에 새롭게 발견되어 국보 제196호로 지정되는 754~755년의 〈新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經 周本 권1~10, 44~50〉(이후 〈백지묵서화엄경〉)의 「발문」에 발원자로 '황룡사의 緣起法師'가 등장한다는 점.[51] 또 관련

47) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-迦葉佛宴坐石」(大正藏49, 989a), "玉龍集及慈藏傳與諸家傳紀皆云。"

48) 『宋高僧傳』 4, 「唐新羅國黃龍寺元曉傳(大安)」(大正藏50, 730b), "王請剋日於黃龍寺敷演。時有薄徒竊盜新疏。以事白王。延于三日。重錄成三卷。號為略疏。洎乎王臣道俗雲擁法堂。曉乃宣吐有儀解紛可則。稱揚彈指聲沸于空。曉復昌言曰。昔日採百椽時雖不預會。今朝橫一棟處唯我獨能。時諸名德俯顏慚色伏膺懺悔焉。"

49) 『三國遺事』 5, 「神咒第六(大城孝二世父母 神文代)」(大正藏49, 1018a); 『釋華嚴旨歸章圓通鈔』下, (韓佛全4, 125c); 韓國學文獻研究所 編, 「佛國寺古今創記」, 『佛國寺誌(外)』, 서울: 亞細亞文化社, 1983, p.44, "唐高宗咸亨元年庚午新羅文武王十年創無說殿講華嚴 文武王講經論爲任講義湘與弟子悟眞表訓等十大德相與講論而別勅表訓住佛國寺訓常往來天宮 出崔侯本傳及曉師行狀."

50) 『十句章圓通記』下, (韓佛全4, 63b), "表訓大德在皇福寺時。"

51) 張忠植, 「新羅 白紙墨書 『華嚴經』 經題筆師者 問題」, 『東岳美術史學』 제5호, 2004, p.13,

실무를 담당한 紙作人이나 經筆者들이 珍原·南原·光州·古阜 즉 武珍州와 完山州 쪽의 전라도라는 점이 드러났기 때문이다.[52] 이런 점에서 황룡사를 매개로 해서, '자장-연기-도선'이 한데 묶일 수 있는 개연성이 새롭게 존재하게 된다. 이는 화엄사의 창건주가 연기라는 점에서, 충분히 주목해 볼 수 있는 측면 이라고 하겠다. 즉 도선의 지리산을 대표하는 고승의 위상 말고도, 황룡사를 매개하는 화엄사와의 연결 타당성이 존재하는 것이다.

Ⅲ. 자장의 화엄과 황룡사의 緣起

1. 자장의 화엄 전래와 황룡사

해동화엄종은 의상을 초조로 한다. 그러나 이는 華嚴業 즉 화엄종이라는 특수성에 의한 측면일 뿐, 의상 이전에 화엄과 화엄사상이 신라에 존재하지 않았다는 것을 의미하는 말은 아니다. 이는 단적으로 원효에게도 화엄적인 측면이 존재하는 것을 통해서 분명해진다. 그런데 화엄의 신라 전래와 관련해서, 일찍부터 주목되었던 인물이 바로 자장이다.

자장을 한국화엄의 초조라고 주장한 학자는, 경주 동국대 불교학과의 화엄학 전공 교수로 재직한 道業(이행구)이다. 도업은 1994년「한국화엄의 初祖考-자장법사의 화엄사상」이라는 논문을 통해, 화엄을 신라에 본격적으로 전래한 최초 인물이 자장이라는 점을 분명히 하였다.[53] 특히 이러한 주장이 화엄학 전공 교수에게서 나온 것이라는 점에서,

"願旨者皇龍寺緣起法師."

52) 李基白,「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與者에 대한 고찰」,『歷史學報』제83권, 1979, p.133.; 金相弦,「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」,『東國史學』제37집, 2002, pp.100-101.; 張忠植, 「新羅 白紙墨書 『華嚴經』 經題筆師者 問題」,『東岳美術史學』 제5호, 2004, pp.13-20.

53) 李杏九(道業),「韓國華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想」,『東國論集』제13집, 1994; 李杏九(道業),「韓國 華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想」,『佛敎文化硏究』제4집, 1995.

이 주장은 높은 타당성을 확보한다.

이후 2015년 가을 한국불교학회에서 개최된 「화엄의 사상과 실천」의 〈3부 한국화엄사상의 역사적 전개와 특징〉에서, 자현(염중섭)은 「자장과 화엄의 관련성 고찰-중국오대산 文殊親見의 타당성을 중심으로」가 발표한다.[54] 이 논문은 자장과 화엄의 관련성을 구체화한 연구이다. 이러한 두 편의 논문을 통해서, 한국 화엄의 시작이 의상이 아닌 자장에게서 비롯되었다는 점과 그 구체적인 면모가 뚜렷하게 밝혀지게 된다.

이들 논문을 바탕으로, 자장과 화엄에 관한 직접적인 측면과 간접적인 부분들을 간략하게 정리해보면 다음과 같다.

*** 직접적인 부분 ***

① 자장이 중국오대산 北臺에서 기도하다가 꿈에 문수보살석상에게 80권『화엄경』권16「須彌頂上偈讚品第十四」에 등장하는 "了知一切法 自性無所有 如是解法性 則見盧舍那" 게송을 받음.[55]

② 자장은 신라로 귀국한 후 자신의 生家를 元寧寺로 만들고 낙성식 때 雜花(『화엄경』) 1만게(송)을 강론함. 이때 52女가[56] 감응하여 現身해서 證聽하였음.[57]

---

54) 廉仲燮, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」, 『韓國佛教學』 제77집, 2016.

55) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 998b,c); 『五臺山事蹟記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 廉仲燮, 「慈藏의 中國五臺山行에서 살펴지는 文殊의 가르침 검토」, 『佛教學報』 제76집, 2016, pp.168-176.

56) 廉仲燮, 「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」, 『韓國佛教學』 제77집, 2016, p.284의 脚註94, "52女가 무엇을 상징하는지는 명료하지 않다. 辛鍾遠은 涅槃會上에 등장하는 52類의 중생으로 해석했으며(「慈藏의 佛教思想에 대한 再檢討-新羅佛教 初期戒律의 意義」, 『韓國史研究』 제39호, 1982, pp.17-18.), 南東信은 「入法界品」의 53善知識과 연결하고 있다(「慈藏의 佛教思想과 佛教治國策」, 『韓國史研究』 제76호, 1992, p.19). 이에 반해서 金杜珍은 52위와 연결해서 이해했다(「慈藏의 文殊信仰과 戒律」, 『韓國學論叢』 제12권, 1990, p.17.). 筆者 역시 『華嚴經』의 法數에 十信·十住·十行·十廻向·十地·等覺·妙覺의 52位가 있으므로(李孝杰, 「華嚴經의 成立背景과 構造體系」, 서울: 高麗大 博士學位論文, 1990, pp.92-100.; 李杏九(道業), 「華嚴의 修行」, 『淨土學研究』 제11집, 2008, p.106.; 李道業 著, 『華嚴經思想研究』, 서울: 民族社, 1998, pp.375-622.) 이를 상징하고 있는 것이 아닌가 추정된다."

*** 간접적인 부분 ***

① 자장이 참배과정에서 문수보살을 친견하는 중국오대산이『화엄경』「菩薩住處品」에 등장하는 淸涼山에 비정 된다는 점.

② 北齊시대(550~577)에 중국오대산과 관련해서, 劉謙之가 문수보살을 친견한 뒤에『화엄경』의 뜻을 깨달아『華嚴論』600권을 찬술했다는 기록이 있다는 점.[58]

③ 자장이 깊이 존중하고 참배한 장안 空觀寺의 法常에게서,『화엄경』에 대한 관심이 살펴진다는 점.[59]

④ 자장은 장안 終南山의 雲際寺 동쪽 초암에서 639~641년까지 3년간을 수행함.[60] 그런데 이 기간은 남산화엄종의 智儼(602~668) 및 杜順(557~640)과 공간적으로나 시간적으로 교류가 가능할 수 있는 측면이 존재함.[61]

현존하는 자장 관련 기록에는, 입당 이전 자장과 화엄을 연결할 수 있는 내용이 존재하지 않는다. 이런 점에서 본다면, 자장의 화엄 영향은 중국의 장안·종남산·오대산에서라고 판단해 볼 수가 있다. 이런 결과가 원녕사 낙성식에서의『화엄경』1만 게송의 강설이며, 이로 인해 52녀의 감응이 발생하는 사건이라고 하겠다. 1만 게송의 강설은 이 법회가 하루만에 끝난 것이 아니며, 자장의 화엄에 대한 이해가 상당하다는 것을 추론케 한다. 이런 점에서 자장이 의상 이전의 신라에 나름의 화엄사상적인 토대를 확립했다는 주장도 충분히 성립·가능할 수 있다.

자장은 643년 3월 16일[62] 신라로 귀국한 직후, 분황사에 잠시 머문 뒤 선덕여왕에 의

57)『三國遺事』4,「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005b,c).

58)『續高僧傳』25,「感通篇中-代州五臺山釋明隱傳」(大正藏50, 665a,b).

59)『續高僧傳』15,「義解篇十一-唐京師普光寺釋法常傳」(大正藏50, 540c),“至於成實毘曇華嚴地論。”

60)『續高僧傳』24,「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(大正藏50, 639b).

61) 鄭柄朝는 李箕永의 설을 인용하여, 慈藏이 杜順을 만났을 가능성도 존재한다고 보았다. 鄭柄朝,「文殊菩薩의 硏究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 1988, pp.134-135.

62)『三國史記』5,「新羅本紀」5,“善德王-十二年: 三月。入唐求法高僧慈藏還。”;『三國遺事』3,「塔像第四-皇龍寺九層塔」(大正藏49, 990c),“貞觀十七年癸卯十六日。將唐帝所賜經像袈裟

해 大國統(大僧統)이 되어 황룡사의 2대 주지로 구층 목탑의 건립을 주청한다.[63] 이런 점에서 자장의 화엄사상 역시 황룡사와 관련될 개연성이 존재한다. 자장은 선덕여왕 때 승단정비 등을 단행하며,[64] 10집 중 8~9집이 불교를 믿게 하는 護法菩薩의 역할을 수행했다.[65] 그러나 선덕여왕이 毗曇과 廉宗의 난 과정에서 647년 음력 1월 8일에 붕어한 이후,[66] 과도기인 진덕여왕 때가 되면 실질적인 실권자인 김춘추·김유신 세력에 밀려 하슬라 즉 명주지역으로 옮겨가게 된다. 이와 같은 세력 변화 속에서 중대 신라를 김춘추가 열게 되자 자장은 몰락한다. 이를 반영하는 기록이 바로, 자장이 石南院 즉 淨巖寺에서 문수 친견에 실패하면서 殞身(혹 捨身)하였다는 내용이다.[67] 이러한 자장의 몰락이라는 불교계의 공백 속에 등장하는 인물이 바로 원효와 의상이다.

그러나 문무왕대가 되면, 자장의 장조카인 明朗이 당의 신라 침공이라는 급박한 상황에 사천왕사에서 文豆婁秘法으로 국가를 구하고 神印宗을 개창한다.[68] 또 자장의 명주지역 제일 거점인 오대산으로 은거한 神文王의 둘째 아들 孝明은 신문왕의 장남 孝昭王을 이어 제33대 聖德王으로 즉위한다.[69] 성덕왕은 통일신라 최고의 전성기를 연 군주이다. 그런데 이런 성덕왕이 자장이 개창한 오대산에 은거한 전력이 있으며, 또 이 때문에

幣帛而還國。”

63) 廉仲燮,「慈藏의 新羅歸國과 大國統 취임문제 고찰-善德王과의 관계 및 大國統 문제를 중심으로」,『東國史學』제59집, 2015, pp.245-256.;〈皇龍寺刹柱本記〉

64) 廉仲燮,「慈藏의 國家佛教에 대한 검토-僧團整備 및 皇龍寺九層木塔과 戒壇建立을 중심으로」,『新羅文化』제47집, 2016, pp.47-97.

65)『三國遺事』4,「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005c),“當此之際。國中之人。受戒奉佛。十室八九。”;『續高僧傳』24,「護法下-唐新羅國大僧統釋慈藏傳(圓勝)」(大正藏50, 639c),“護法菩薩即斯人矣。”

66)『三國史記』5,「新羅本紀」5,“善德王-十六年: 春正月。毗曇廉宗等。謂女主不能善理。因謀叛擧兵。不克。八日。王薨。”

67)『三國遺事』4,「義解第五-慈藏定律」(大正藏49, 1005c);『五臺山事跡記』,「五臺山月精寺開創祖師傳記」; 廉仲燮,「「慈藏定律」에서 확인되는 慈藏의 최후기록에 대한 분석」,『溫知論叢』제58집(2019), pp.218-228.

68)『三國遺事』2 ,「紀異-文虎王法敏」(大正藏49, 972a,b);『三國遺事』5,「神呪第六-明朗神印」(大正藏49, 1011b,c).

69)『三國史記』8,「新羅本紀」8,“聖德王 702年 陰曆 7月: 神文王第二子, 孝昭同母弟也. 孝昭王薨, 無子, 国人立之.”

성덕왕 4년(705)에는 직접 행차하여 상원사를 창건하기까지 한다.[70] 이외에도 오대산은 鎭護國家의 관점에서 국가의 적극 후원을 받게 되는데,[71] 이로 인해 자장을 개창자로 하는 오대산불교는 신라 중·하대에 크게 번성하게 된다.

명랑의 본격적인 등장은 몰락한 자장에 대한 재평가의 가능성을 시사한다. 또 효명의 성덕왕 즉위는 자장과 자장계의 부활을 의미한다. 이런 점에서 신라 중·하대에 국찰 황룡사를 자장계가 장악했을 개연성은 충분하다. 이는 유력한 경쟁상대인 원효와 의상 및 이들의 문도들에게 황룡사와 관련된 내용이 일체 존재하지 않는다는 점, 또 앞서 언급한 것처럼, 황룡사의 기록이『자장전』에 수록되어 있다는 점을 통해서 판단해 볼 수 있다. 즉 황룡사에는 원효나 의상계의 화엄과는 다른 자장계의 화엄이 전승되었을 개연성이 존재하는 것이다. 이와 같은 판단을 기반으로 주목되는 인물이 바로, 〈백지묵서화엄경〉을 통해 8C 중반 화엄사의 개창주로 인식되는 황룡사의 緣起法師이다.[72]

황룡사의 주도권은 麗初가 되면 도선계가 장악했을 개연성이 있다. 이는 앞서 언급한『옥룡집』과 황룡사의 관계를 통해서 추론해 볼 수 있다. 그러나 고려 시대가 되면, 수도가 개경이 되면서 황룡사는 국찰의 위상을 잃어버리게 된다. 이런 점에서 자장계가 황룡사를 장악하고 있던 신라중·하대와, 도선계가 장악하는 麗初의 상황에는 무게감에서 차이가 존재한다고 하겠다.

2. 연기의 자장계 가능성 검토

『화엄사사적』에 기록된 화엄사의 창건 연대인 544년은 흥륜사의 완공 연도이며, 연기

70)『三國遺事』3,「塔像第四-臺山五萬眞身」(大正藏49, 999a); 같은 책,「溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(大正藏49, 1000a);『五臺山事蹟記』,「五臺山聖跡幷新羅淨神太子孝明太子傳記」.

71) 廉仲燮,「新羅五臺山의 文殊信仰과 五萬眞身信仰 검토」,『韓國佛教學』제92집, 2019, pp.243-247.; 廉仲燮,「新羅五臺山의 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」,『淨土學硏究』제29집, 2018, pp.336-343.

72) 張忠植,「新羅 白紙墨書『華嚴經』經題筆師者 問題」,『東岳美術史學』제5호, 2004, p.13, "願旨者皇龍寺緣起法師."

와 연결되는 직접적인 서술이 없다는 점은 앞서 지적한 바와 같다. 이런 점에서 놓고 본다면, 544년은 흥륜사와 관련된 것이므로, 화엄사를 흥륜사와 별개의 사찰로 인식할 경우에는 타당성이 성립할 수 없다.

여기에 『신증동국여지승람』에서 이미 연기의 연대는 미상이었으며, 『화엄사사적』 역시 특별한 연대를 적시하지 않고 있다는 점 역시 앞서 지적하였다. 이렇게 놓고 본다면, 연기는 544년과 무관하며, 특정한 연대가 드러나는 인물은 아니라고 할 수 있다. 물론 자장의 등장은 개창조인 연기의 연대를 자장에 앞서 끌어올릴 수밖에 없다는 점을 부정하기는 어렵다. 그러나 자장이 화엄사를 직접 방문했을 개연성이 없는 '화엄사상의 범주 속에서 요청된 인물'이라는 점에서 본다면, 연기가 반드시 자장의 앞일 필연성은 존재하지 않는다. 이는 연기와 원효·의상의 관계 역시 마찬가지라고 하겠다.

이런 점에서 본다면, 〈백지묵서화엄경〉의 발원자인 緣起의 실질적인 조력자 지역이 전라도인 점, 그리고 화엄사에 현존하는 석물이 8C 중반을 넘어서지 않는다는 점에서, 景德王(재위 742~765)代에 활약한 연기를 화엄사의 개창자로 비정하는 선행연구들에는 큰 문제가 없다고 판단된다.[73] 특히 의천이 『대각국사문집』 권17 「華嚴寺禮緣起祖師影」에서 제시하고 있는 화엄종의 緣起가 〈백지묵서화엄경〉의 발원자인 緣起와 한자가 완전히 일치한다는 점. 또 의천은 당시 화엄사에 전해지던 모종의 「緣起本傳」을 본 인물이며,[74] 『新編諸宗教藏總錄』에 緣起의 저술을 5종이나 수록하고 있다는 점에서 더욱 그렇다.

그런데 「화엄사예연기조사영」에는 연기를 원교 즉 화엄의 종풍을 드날린 분으로 언급하고 있다는 점, 또 『신편제종교장총록』에 수록된 연기의 찬술 역시 『화엄경』 관련 3종과 『대승기신론』 관련 2종이라는 점에서, 연기가 화엄사상가임을 추론해 보는 것은 어렵지 않다. 여기에 연기가 〈백지묵서화엄경〉의 발원문에서 스스로 황룡사 승려임을 표방하고 있다는 점(願旨者皇龍寺緣起法師)을 고려한다면, 연기의 『화엄경』에 대한 이해는 황

73) 李基白, 「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與者에 대한 고찰」, 『歷史學報』 제83권, 1979, pp.132-133.; 文明大, 「新羅華嚴經寫經과 그 變相圖의 硏究(1)」, 『韓國學報』 제14권, 1979, pp.54-55.; 金相弦, 「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」, 『東國史學』 제37집, 2002, pp.99-104.

74) 『大覺國師文集』 17, 「華嚴寺禮緣起祖師影」(韓佛全4, 559b), "本傳云傳教義學數三千。"

룡사와 관련될 개연성이 크다.

연기가 활약하던 8C의 황룡사 관련 기록인『삼국유사』「賢瑜珈海華嚴」에는 '754년(경덕)왕이 大德 法海를 황룡사에서 청하여『화엄경』을 강의하도록 했다.'는 기록이 있다.[75] 이는 8C 중엽 황룡사에 화엄을 전지하는 승려가 존재했다는 것을 의미한다. 즉 8C 황룡사의 화엄과 관련해서는 연기 말고도 법해가 존재하는 것이다.

여기에 일본에서 794~799년에 필사되는『華嚴經文義要決問答』4권에는, 전권에 걸쳐 冒頭에 찬술자로 "皇龍寺 釋表員集"이라는 기록이 있다.[76] 즉 황룡사의 승려 표원의 찬술인 것이다.『화엄경문의요결문답』의 찬술 연대는 8C 중반으로 보는 것이 가장 일반적이다.[77] 이렇게 놓고 본다면, 8C 중반 황룡사에는 화엄사상과 관련된 활발한 논의가 존재했다는 것을 알 수 있다.

그런데『화엄경문의요결문답』에는 신라의 여러 화엄가의 설을 인용하는 과정에서, 의상의 학설 역시 인용되어 있다. 그런데 그 빈도가 총 3차례(주석 1회 포함)에 지나지 않으며,[78] 이 중에서도 1번은 비판적인 관점을 견지하고 있어 주목된다.[79] 이는 표원이 비의상계 화엄학자일 수 있다는 의미가 되기 때문이다.[80]

황룡사와 의상 및 의상계의 연결점이 확인되지 않는 상황에서, 황룡사가 신라 중대부

75)『三國遺事』4,「義解第五-阿道基羅」, (大正藏49, 1010a), "明年甲午夏。王又請大德法海於皇龍寺。講華嚴經。"

76)『華嚴經文義要決問答』1(卍續藏8, 414a), "皇龍寺 釋表員集"

77) 정재영,「『華嚴文義要決問答』에 대한 文獻學的 硏究」,『口訣硏究』제23집, 2009, p.37.; 박미선,「新羅 白紙墨書華嚴經의 寫經 發願者와 寫經場所」,『歷史와 現實』제81호, 2011, p.40.

78)『華嚴經文義要決問答』1(卍續藏8, 419c), "義相師云。欲示緣起實相陀羅尼法。"; 420a, "義相師云。中門中。向上來。向下去。即門中。向上去。向下來。前後言錯。故不用也"; 『華嚴經文義要決問答』2, 421b, "一義相師云。緣起者。隨性無分別。即是相即相融。顯平等義。正順第一義諦體也。因緣者。隨俗差別。即是因緣相望。顯無自性義。正俗諦體也。"

79) 金相弦 著,「新羅 華嚴寺의 僧侶 및 그 寺院」,『新羅華嚴思想史硏究』, 서울: 民族社, 1991, p.57.

80) 8C 중반에 皇龍寺를 중심으로 활약한 華嚴學者인 表員·法海·緣起를 非義相系로서 판단하여 元曉系로 인식하는 관점도 존재하고 있어 주목된다. 高翊晋 著,『韓國古代佛敎思想史』, 서울: 東國大學校出版部, 1989, p.365.

터 자장계에 의해 주도되었을 개연성이 존재한다는 점은, 여기에서의 비의상계가 자장계 화엄일 수 있는 가능성을 제기케 한다. 실제로 연기 발원의 〈백지묵서화엄경〉은 80권본인데 반해, 의상계가 주도한 불국사의 9C 후반 사경에서는 60권본이 사용되는 것이 확인된다.[81]

주지하다시피, 의상은 60권본 『화엄경』을 지엄에게 수학했고, 그의 〈華嚴一乘法界圖〉 역시 60권본에 기초로 하고 있다. 이는 80권본(695년 3월~699년 10월 완역)이 周本으로 의상의 입당시(입당 650, 귀국 670)에는 번역되어 있지 않았기 때문이다. 그런데 흥미롭게도 자장이 중국오대산 북대에서 받은 게송은 80권본에 수록된 것이라는 점이다.[82] 자장이 의상보다 생존연대가 빠르다는 점에서, 80권본은 자장 때에는 당연히 존재할 수 없다. 이 때문에 자장에 대한 연구에서 이 부분은 많은 논란이 되고 있다.[83] 그러나 이는 후대 황룡사를 중심으로 하는 자장계 화엄의 한 특징을 반영하는 측면으로도 이해될 수 있다는 점에서 주목되는 것이 가능하다. 즉 황룡사를 중심으로 하는 자장계 화엄은 의상계와 변별되는 가치로서 80권본을 강조했을 수 있다는 말이다.

앞서 언급한 바와같이 자장은 선덕여왕의 붕어 및 김춘추의 본격적인 등장과 함께 몰락한다. 이런 상황에서 이후 성덕왕대에 부활한다. 이와 같은 부침의 특수성이 반영되는 것이 자장에게 60화엄이 아닌 80화엄이 부여되는 한 이유로 판단해 볼 수가 있는 것이다. 즉 자장과 자장계의 몰락기에 유행한 원효와 의상의 화엄을 견제하기 위해, 자장계는 80권본에 입각한 화엄사상을 황룡사를 중심으로 구조화했을 개연성이 있다는 말이다. 또 이와 같은 결과가 반영된 것이 자장이 중국오대산 북대에서 80권본의 게송을 듣게 되는 이유라고 하겠다.

이렇게 생각해 본다면, 자장에게서 살펴지는 80화엄과 연기 발원의 사경에서 살펴지는 80화엄은 공통분모를 형성할 수 있게 된다. 즉 연기는 8C 중반에 유행한 황룡사의 자장

81) 李基白, 「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與者에 대한 고찰」, 『歷史學報』 제83권, 1979, p.114.

82) 『大方廣佛華嚴經』 16, 「須彌頂上偈讚品第十四」(大正藏10, 82a)

83) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 硏究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015, pp.603-604.

계 화엄의 전승자이며, 국가적인 후원하에 호남의 안정과 신라주의를 완성하기 위해 황룡사를 떠나 호남에 화엄사를 개창하고 있는 것이다. 이렇게 되면 삼국시대 인물인 자장이, 화엄사에 引入되는 구조 역시 합리적으로 이해될 수가 있다. 즉 자장은 자장계 화엄가인 연기에 의해 당시 호남지역으로까지 영역을 넓힐 수 있었고, 이와 같은 전승이 후일 중관에 의해 기록되었다는 망이다.

이와 같은 관점에서 본다면, 황룡사를 중심으로 하는 신라주의가 국가주도로 호남으로 이식되면서 백제 전통이 완전히 사라졌다는 판단도 가능하다. 즉 황룡사 승려인 연기가 국가적인 후원하에 호남에 화엄사를 창건하는 이유는 잔존할 수 있는 백제의 자긍심을 무너트리고 신라의 우월인식을 이식하기 위한 것이었을 수도 있다는 말이다. 바로 이와 같은 후대의 영향 속에서 중관은『화엄사사적』에 구례가 경주라거나, 화엄사가 흥륜사라는 비상식적이고 혼란스러운 기록을 남기고 있는 것이다. 즉『화엄사사적』의 혼란스러움은 편찬자인 중관의 능력적인 미숙이기도 하지만, 당시 화엄사와 관련된 원자료 라고 할 수 있는 고로의 전승에 따른 문제일 수도 있다는 말이다.

끝으로『화엄사사적』의 특징 중 하나로, 관혜에 대한 언급이 없다는 점을 주목해 보아야할 필요가 있다. 관혜는 화엄사가 의상의 화엄십찰이라는 범주로 보았을 때, 가장 비중 있는 인물이다. 그런데도 중관은 관혜에 대해서 일체 언급이 없다. 특히 관혜가 도선과 동시대 인물임에도 불구하고, 화엄종의 승려인 관혜가 아닌 선종의 도선을 중심으로 서술하는 것은 매우 이례적이다. 이는 관혜에 대한 의도적인 배척이라고 밖에는 판단되지 않는다. 그리고 이러한 배척은 황룡사를 중심으로 하는 연기의 자장계 화엄과 관혜의 의상계 화엄에 따른 갈등으로 밖에는 해석해 볼 여지가 없다. 만일 그렇지 않다면 어떻게 화엄사의 입장에서, 화엄사상과 관련된 요청적인 인물인 자장・원효・의상을 제외하면 실질적으로 가장 중요한 관혜를 생략할 수가 있겠는가? 이런 점에서 본다면, 관혜의 생략은 개창자인 연기와 관련된 것 외에는 존재할 수 없다. 즉 중관 이전에 확립된 자장계의 의상계에 대한 인식을 중관은『사적기』에 부지불식간에 기록해놓고 있는 것이다.

또 화엄사가『삼국유사』「의상전교」의 화엄십찰 언급에서, “南嶽華嚴寺”로 적시되는

것[84] 역시 견훤의 후원과 관련된 관혜에 의한 의상계의 자장계에 대한 장악으로 판단해 보는 것이 가능하다. 이는 이 기록에서 浮石寺는 북악이 아닌 태백산으로 칭해지는 데 반해, 화엄사는 지리산이 아닌 남악이라 하여 관혜 당시의 남북악에 따른 대칭 개념을 사용하는 것을 통해 분명해진다. 즉 화엄사는 신라의 호남 안정을 위한 정책으로 황룡사 연기의 자장계 화엄이 전승되다가, 후삼국 시대에 관혜의 의상계로 화엄사상의 변모가 이루어졌다고 판단될 수 있다. 또 이 과정에서 관혜의 독주를 비판한 연기-자장계에 의해서, 오히려 동리산문의 도선이 요청되면서 대항마로 더욱 부각되는 것이 아닌가 한다. 그리고 이 같은 도선의 부각과 더불어 연기와의 습합도 보다 강화되었을 것으로 판단된다.

Ⅳ. 결론

이상을 통해서 『화엄사사적』의 문제점과 특징 및 이에 대한 면밀한 검토 과정에서 도출될 수 있는 새로운 관점에 의한 화엄사 이해를 시도해 보았다. 이 과정에서 황룡사에 의상계 화엄이나 원효계 화엄과는 다른 자장계 화엄이 존재하는 측면에 관해 도출해 볼 수 있었다. 또 이 자장계 화엄이 황룡사의 연기를 통해서, 화엄사로 이식되고 이후에도 관혜의 의상계와 대비되는 구조를 형성하는 것을 알게 되었다. 이는 화엄사 및 황룡사와 관련된 지금까지 존재하지 않던 새로운 관점인 동시에, 『화엄사사적』에서 확인되는 도선의 무게 비중과 관혜의 존재감 부족을 아울러 이해할 수 있는 정당한 해법이 된다.

중관의 『사적기』를 분석해보면, 지리산과 화엄사를 우주산과 최고의 성지로 이해하는 것을 바탕으로 한다. 이런 관점에서 화엄사를 최고의 화엄종찰로 만드는 과정에서, 자장·원효·의상이 화엄사와 관련해서 요청될 수밖에 없는 구조가 형성된다. 그러나 이렇게 되자, 개창자인 연기의 연대에 문제가 발생하게 되고, 이로 인한 다양하고 복잡한 문제가

84) 『三國遺事』 4, 「義解第五-義湘傳教」(大正藏49, 1007a), "湘乃令十剎傳教。太伯山浮石寺。原州毘摩羅伽耶之海印。毘瑟之玉泉。金井之梵魚。南嶽華嚴寺等是也。"

파생되었다. 그러나 범주별로 구분해서『사적기』를 이해하면,『사적기』가 말하려는 의미는 의외로 간단하게 정리된다. 이런 점에서 본다면,『화엄사사적』는 단순한 문제가 있는 서술에 따른 부정대상이 아니라 중관 이전과 당시의 인식을 반영한 매우 중요한 기록물이라고 하겠다. 특히 동시대의 화엄사와 관련된 다른 기록이 존재하지 않는다는 점에서, 성립연대가 상당히 이른『화엄사사적』에 대한 연구는 매우 필요한 타당성을 확보한다고 할 수 있다.

참고문헌

『大方廣佛華嚴經』,『大正藏』10
『三國遺事』,『大正藏』49
『宋高僧傳』,『大正藏』50
『華嚴經文義要決問答』,『卍續藏』8
『大覺國師文集』,『韓佛全』4
『十句章圓通記』,『韓佛全』4
『新編諸宗敎藏總錄』,『韓佛全』4
『釋華嚴旨歸章圓通鈔』,『韓佛全』4
『大華嚴首坐圓通兩重大師均如傳 竝書』,『韓佛全』4
『中觀大師遺稿』,『韓佛全』8
『鏡巖集』,『韓佛全』10
『東文選』
『三國史記』
『世宗實錄』
『新增東國輿地勝覽』
『五臺山事跡記』
『太宗實錄』
〈先覺國師碑陰記〉
〈皇龍寺刹柱本記〉
伽山智冠 譯,「禪敎兩宗智利山大華嚴寺事蹟碑銘」,『華嚴寺와 導光大禪師』, 求禮: 華嚴寺, 2008.
中觀海眼 著, 趙庸鎬 譯,『華嚴 佛國寺 事蹟』, 國學資料院, 1997.
韓國學文獻硏究所 編,「佛國寺古今創記」,『佛國寺誌(外)』, 亞細亞文化社, 1983.
高翊晋 著,『韓國古代佛敎思想史』, 東國大學校出版部, 1989.
金相弦 著,「新羅 華嚴寺의 僧侶 및 그 寺院」,『新羅華嚴思想史硏究』, 民族社, 1991.
李道業 著,『華嚴經思想硏究』, 民族社, 1998.
廉仲燮,「慈藏의 傳記資料 硏究」, 東國大 博士學位論文, 2015.
李孝杰,「華嚴經의 成立背景과 構造體系」, 高麗大 博士學位論文, 1990.
鄭柄朝,「文殊菩薩의 硏究」, 東國大 博士學位論文, 1988.

김경미,「山地 僧院 仙巖寺의 세계유산 가치 연구」,『南道文化硏究』제36권, 2019.
金杜珍,「慈藏의 文殊信仰과 戒律」,『韓國學論叢』제12권, 1990.
金相弦,「華嚴寺의 創建 時期와 그 背景」,『東國史學』제37집. 2002.
김용태,「朝鮮後期 華嚴寺의 歷史와 浮休系 傳統」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009.
南東信,「慈藏의 佛敎思想과 佛敎治國策」,『韓國史硏究』제76호, 1992.
文明大,「新羅華嚴經寫經과 그 變相圖의 硏究(1)」,『韓國學報』제14권, 1979.
박미선,「新羅 白紙墨書華嚴經의 寫經 發願者와 寫經場所」,『歷史와 現實』제81호, 2011.
辛鍾遠,「慈藏의 佛敎思想에 대한 再檢討-新羅 佛敎 初期戒律의 意義」,『韓國史硏究』제39호, 1982.
嚴基杓,「仙巖寺高麗時代石造浮屠의 建立時期와 意義」,『地方史와 地方文化』제12권 1호, 2009.
廉仲燮,「『樓炭經』계통과 『大毘婆沙論』계통의 須彌山 宇宙論 차이 고찰-'忉利天의 구조'와 '地獄의 문제'를 중심으로」,『哲學論叢』제56집, 2009.
———,「新羅五臺山의 文殊信仰과 五萬眞身信仰 검토」,『韓國佛敎學』제92집, 2019.
———,「新羅五臺山의 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」,『淨土學硏究』제29집, 2018.
———,「慈藏과 華嚴의 관련성 고찰-中國五臺山 文殊親見의 타당성을 중심으로」,『韓國佛敎學』제77집, 2016.
———,「慈藏의 生沒年代에 대한 종합적 검토」,『東아시아佛敎文化』제29호, 2017.
———,「慈藏의 新羅歸國과 大國統 취임문제 고찰-善德王과의 관계 및 大國統 문제를 중심으로」,『東國史學』제59집, 2015.
———,「慈藏의 中國五臺山行에서 살펴지는 文殊의 가르침 검토」,『佛敎學報』제76집, 2016.
———,「「慈藏定律」에서 확인되는 慈藏의 최후기록에 대한 분석」,『溫知論叢』제58집, 2019.
———,「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」,『佛敎學硏究』제17호, 2007.
李啓杓,「華嚴寺의 歷史」,『佛敎文化硏究』제9권, 2002.
李基白,「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與者에 대한 고찰」,『歷史學報』제83권, 1979.
李杏九(道業),「韓國華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想」,『東國論集』제13집, 1994.
———,「韓國 華嚴의 初祖考-慈藏法師의 華嚴思想」,『佛敎文化硏究』제4집, 1995.
———,「華嚴의 修行」,『淨土學硏究』제11집, 2008.
張忠植,「新羅 白紙墨書『華嚴經』經題筆師者 問題」,『東岳美術史學』제5호, 2004.
鄭柄三,「華嚴寺의 韓國佛敎史的 位相」,『南道文化硏究』제39권, 2020.
정재영,「『華嚴文義要決問答』에 대한 文獻學的 硏究」,『口訣硏究』제23집, 2009.

崔柄憲,「道詵의 生涯와 羅末麗初의 風水地理說-禪宗과 風水地理說의 관계를 중심으로 하여」,『韓國史硏究』제11권, 1975.
최원석,「道詵 관련 寺刹과 著述의 역사지리적 비평」,『文化歷史地理』제28권 제1호, 2016.
한태일,「道詵의 생애와 唯心論的 禪思想」,『한국학논총』제14권, 2008.
黃仁奎,「白谷處能의 生涯와 護法活動」,『文定王后와 白谷處能의 護法活動』, 2018奉恩寺 中央僧伽大學校 佛敎學硏究院 企劃 學術大會 資料集, 2018.

「『華嚴寺事蹟』 창건기록의 타당성 분석」의 논평문

정광균(법상) _ 대한불교조계종 교육아사리

中觀海眼대사의 『화엄사사적』을 분석해보면, 신빙성에 대한 문제점이 다분하지만, 지리산과 화엄사를 불교의 수미산설과 결부시켜 최고의 성지로 이해하여 논하였다. 이런 관점에서 화엄사를 최고의 화엄사찰과 선종의 종찰로 구성하는 과정에서, 연기조사를 비롯하여 자장대사와 원효성사、의상대사、도선국사、관혜대사까지 화엄사와 관련해서 요청될 수밖에 없는 구조가 형성되었다고 논하였다. 그런데 여기서 발생된 개창자인 연기조사의 연대에 문제가 발생하였고, 이로 인해 다양하고 복잡한 문제가 파생하게 되었다는 것이다. 그러나 범주별로 구분해서 『화엄사사적』을 이해해 본다면, 『화엄사사적』을 찬술한 의도는 단순히 화엄사 사적만을 말하는 허무맹랑한 부정적 창작물이 아니라 중관대사 이전과 조선 중、후기 시대적 인식을 토대로 매우 중요한 내용인 신라의 최초 사찰인 흥륜사를 적시하여 신라인의 정신을 선양하려는 의도적인 저술이라는 것이다. 특히 동시대의 화엄사와 관련된 다른 기록이 존재하지 않는다는 점에서, 성립연대가 상당히 이른 『화엄사사적』에 대한 화엄과 선의 관계성 연구는 매우 필요한 타당성을 확보한다고 적시하였다.

그래서 논자는 먼저 제1장에서 중관대사가 저술한 『화엄사사적』을 중심으로 해부하면서, 먼저 지리산을 불교의 수미산설과 더불어 재래 산신신앙을 결부시켜 巫佛習合을 이

루어 신성시하였다. 특히 연기조사의 연대에 대한 두 가지 설을 제시한다. 왜냐하면 하나는 연기조사와 자장율사를 연계시키는 화엄이고, 둘은 화엄적인 연기조사와 禪적인 도선국사를 연계시켰다. 그러나 화엄사의 창건한 연대가 들어맞지 않기 때문에 그 예시로 화엄사상의 계보에 대한 연계성에서 황룡사와 화엄사를 매개한 연결의 타당성이 바로 <백지묵서화엄경>의 내용이라고 논하였다. 그런데 중관해안선사가 찬술한 사적기를 적시하면 다음과 같다.

< 寺刹事蹟記의 構成體裁 >

화엄사사적 (1636)	**금산사사적 (1635)**	**대둔사사적(竹迷記) (1636)**	**불국사고금창기 (1740)**
구례현 연혁	금구현 연혁	해남현 연혁	연혁(신라)
화엄사 연력	찬술동기	대둔사 연혁	전각
석존생애, 佛敎東傳	석존생애, 佛敎東傳	전각	지리적 위치
法王禁殺	法王禁殺	부속암자	연혁(신라말)
자장전기	자장전기	찬술동기	최치원(찬문)
도선전기	도선전기	석존생애, 佛敎東傳	연혁(고려)
아도전기	아도전기	法王禁殺	연혁(조선)
고구려 백제 불교시초	고구려 백제 불교시초	자장전기	불국사인근 사암
원효전기	원효전기	도선적기	
의상전기	의상전기	아도전기	
화엄사전각	진표율사전기	고구려 백제 불교시초	
최치원의 찬문	혜덕왕사전기	원효전기	
	甄萱과 금산사	의상전기	
	금산사 연혁	조선시대중창	
	조선시대중건	禪宗傳燈	
	禪宗傳燈	訓要十條 佛敎項目	
	전각확장		
	佚失 遺文		
	訓要十條 佛敎項目		

이상의 도표는 中觀海眼선사가 찬술한 삼사와 活庵東隱이 제작한 불국사의 寺刹事蹟記에 대한 구성체재를 나열한 것이다. 여기서 사학자가 본 사적기의 관점은 崇儒抑佛의 시대에서 유가에서 중국적인 사대적 역사관에 대해서 임진왜란 이후에 대두된 조선불교

의 자주적 역사관에 입각한 주체성과 정체성을 확보하기 위한 기술이라고 보았다. 그런데 논자는 이에 대해서 화엄사상적 관점에서 사적을 이해하여 기술한 것이 주목된다.

이러한 관점에서 제3장에서 자장의 화엄과 황룡사의 緣起를 관련지어 논의한다. 먼저 자장과 화엄에 관한 직접적 요인과 간접적 요인을 제시하고서 황룡사의 의상계 화엄이나 원효계 화엄과는 다른 화엄사의 창건주인 연기조사가 자장계 화엄과 연관되었다는 관점에서 논술한 것이다. 이러한 자장계 화엄이 황룡사의 연기를 통해서, 화엄사로 이식되고 이후에도 의상계의 관혜와 대비되는 구조를 형성하였다는 것이다. 이는 화엄사와 황룡사가 관련된 지금까지 논의되지 않았던 새로운 관점인 동시에, 『화엄사사적』에서 확인되는 자장의 화엄과 도선의 선종에 무게 비중을 두어 연기조사와 도선국사를 이중적인 이해를 동반함과 동시에 의상의 후손인 관혜를 배제한 이유를 이해할 수 있는 타당한 해법이라고 논하였다.

이상의 논문 내용은 조선 중기에 왜란으로 전소한 화엄사를 중창하면서 中觀海眼대사가 찬술한 『화엄사사적』의 문제점과 특징을 면밀하게 합리적으로 검토하여 명시한 자장대사의 화엄사상과 관련한 새로운 관점에서 화엄사 사적기의 이해를 시도한 논문이라고 하겠다. 여기서 의문이 생기는 몇 가지 질의를 하고서 토론문을 마치고자 한다.

첫째, 화엄사의 창건을 544년으로 보는 관점에서 두 분의 연기조사로 볼 여지는 없는가?

둘째, 화엄사상의 관점에서 북학과 남악, 자장계의 화엄사상의 차이점은 무엇인가?

셋째, 화엄사를 청허휴정대사가 제시한 三門修學의 관점에서 본다면 그 내용은?

넷째, 역사학자들이 『화엄사사적』을 조선후기의 주체성과 정체성으로 보는 관점은?

화엄사 가람배치의 변화검토

최태선 _ 중앙승가대학교 교수

• 목 차 •

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 화엄사 연혁과 당우, 조형물
Ⅲ. 화엄사 공간구성과 가람배치- 창건기, 조선시대
Ⅳ. 맺음말

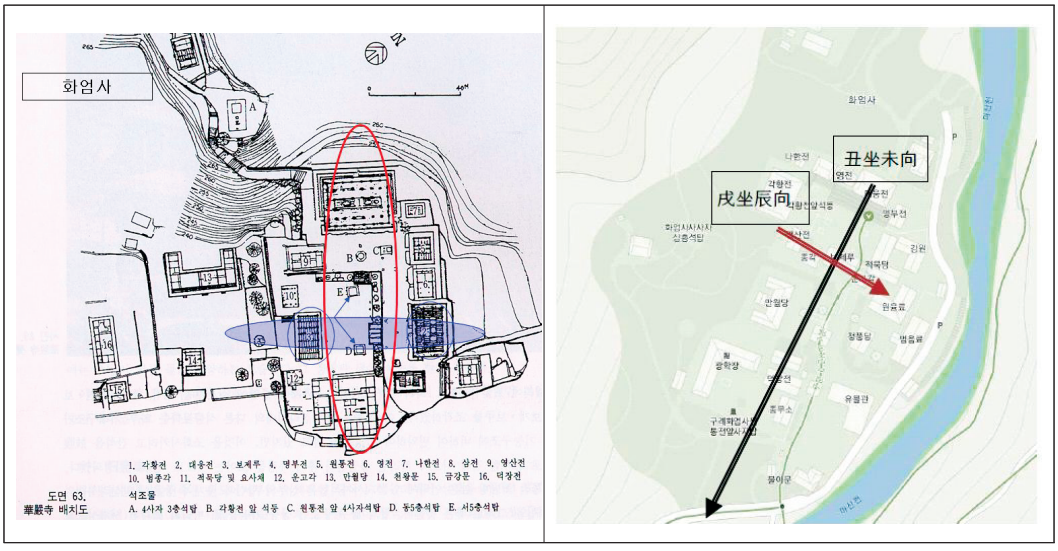
Ⅰ. 머리말

지리산 남서단 지맥의 산간곡부에 위치하는 화엄사는 『화엄사사적기』에 진흥왕 5년(554)에 창건되었다고 전하지만, 실제 현존하는 조형물중 창건기에 해당되는 자료는 경덕왕(754)대에 왕명으로 중건되었다고 하는 통일신라시대에 조성된 것으로 추정하고 있다. 건축물로서 통일신라시대 구조의 흔적을 보여주는 것으로는 장육전이었던 각황전이 위치하고 있으나, 현존건물들은 모두 임진난 이후인 17세기 조선시대에 중건된 것이다. 현 화엄사 가람의 중심 축선은 丑時방향(丑坐未向)으로 17세기에 중건된 조선시대의 중심축선이다. 현 대웅전과 남쪽의 보제루를 연결하는 축선으로서, 이를 축으로 하여 정면인 남남서 방향에 현재의 선종형 가람을 배치해 두고 있는 형국이다.

이와는 직교되는 축선은 戌時방향(戌坐辰向)인 서북서-동남동을 축으로 하는데, 현 대웅전의 서북단에 위치하는 각황전(장육전)을 기준으로 설정할 수 있는 축선이다. 그러나 화엄사 마지막 대대적 중창기인 17세기의 축선과 당우배치로 인해 각황전을 축으로 하는 전각구성과 가람배치는 추정할 수 없는 상태이며 다만 각황전 정면을 완만한 U자상으로 흐르는 마산천 계곡의 지형이 각황전 축선의 가람배치를 떠올리게 하는 정도이다.

본 발표문은 지금까지 한차례의 학술적 발굴조사가 이루어지지 않은 상태에서 화엄사 가람의 공간특징과 가람배치를 추론해 보고자 하는 글이다.[1)]

1) 화엄사 공간구성과 가람배치에 관한 연구는 주로 산지에서의 입지조건, 또는 풍수적 입장에서 화엄사의 조선시대 가람구조를 설명하려고 시도한 것이 주를 이루며, 문헌사료상의 근거를 토대로 화엄사를 개괄한 연구도 확인된다. 한국불교연구원 저, 『화엄사-한국의 사찰8』, 1976.; 전종인, 『한국불사건축의 공간분석에 관한연구-구례화엄사를 모델로 하여-』, 경희대석사논문, 1983.; 김봉열, 「화엄사 사찰중심의 중심개념」, 『대한건축학회 학술발표대회 논문집』 8, 1988.; 황은경, 『화엄사대웅전과 각황전의 비교분석을 통한 주불전의 의미연구』, 경희대석사논문, 1992.; 사찰문화연구원, 『전통사찰총서7-광주.전남의 전통사찰Ⅱ』, 1998.; 이강근, 「화엄사 불전의 재건과 장엄에 관한연구」, 『불교미술』 14, 1997.; 이병렬, 조기호, 「지리산 화엄사 풍수입지와 가람배치-석탑을 중심으로-」, 『한국정신과학회 학술대회논문집』 18, 2003.; 장현석, 「지리산남록 산지가람 화엄사배치에 대한 시각적분석」, 『한국농촌건축학회논문집』, 2005.; 윤정혜, 『통일신라시대 화엄사에 관한연구』, 영남대석사논문, 2005.; 대한불교진흥원, 『지리산화엄사-한국의 명찰시리즈』 2, 2009.; 강정근, 「화엄사 4사자석탑앞 석등연구」, 『강좌미술사 37



<표 1> 화엄사의 대웅전과 각황전을 기준으로 한 중심축선의 설정

고고조사가 없는 상태에서 화엄사의 가람배치를 규명한다는 것은 무리가 있겠으나, 발표의 소임을 다하기 위해 화엄사의 창건기와 중세(통일신라~고려)의 흔적을 알 수 있는 각황전 전각과 동일시기에 조성된 것이 학술적으로 규명된 석조물들 그리고 그 서편 구릉 상에 배치된 사사자 삼층석탑과 석등을 중심으로 하는 추정 탑비전 영역 등을 주된 검토대상으로 하여서 통일신라시대 대표적인 산지가람의 하나인 화엄사가람의 공간구성과 시대에 따라 서로 직교된 중심축선으로 형성된 가람배치에 대해 추론적 성격으로 검토해 보고자 한다.

발표자가 제시한 공간구성 요소들의 고고학적 검증이 결여된 문제점을 경전법식상의 가람조성의범을 기준으로 하여 접근, 대입해 보고자 한다. 이 방법을 통해 한국불교의 시대적 흐름에 따른 고대의 교학가람에서의 평지가람과 산지가람의 변화상을 인정할 수 있는 것인지와 시대를 뛰어넘어 조선왕실에서 '선교양종 대가람'으로 추서한 화엄사의 가람배치는 조선시대 가람양식의 모델이 될 수 있는지에 대해서 고민해 보고자 하였다.

호』, 2011.; 김일림, 『화엄십찰의 입지요인-화엄사』, 상명대석사논문, 2017.; 박성욱, 『지리산 화엄사의 입지와 공간구성』, 영남대석사논문, 2020 등의 연구가 있다.

Ⅱ. 화엄사 연혁과 당우, 조형물

가람에 대한 정의로는 7세기대에 중국에서 편집된 불교대사전격인『법원주림』권39「가람편」술의부에 잘 정의되어 있다.[2)]

> 대개 伽藍이란, 옛날 西域에 금을 깔아서 처음으로 복의 터를 마련하였고, 東川에 집을 지어 마침내 깨끗한 업을 빌었다. 그러므로 寶塔에는 그 광명을 모으고 精舍에는그 형상을 그려 … 중략 … 복을 증익시키고 善을 일으키니, 이것을 일컬어 가람이라 한다. 고로 古德의 寺誥에 그 이름이 많다. 혹은 도량(道場)이라 하나니 즉, 生이 없는 조정[廷]이란 뜻이다. 혹은 절[寺]이라 하나니, 즉 公廷이란 뜻이다. 혹은 깨끗이 사는 집[淨住舍]이라 하고, 혹은 법을 함께 하는 집[法同舍]이라 하며, 혹은 세간을 벗어나는집[出世間舍]이라 하고, 혹은 精舍라 하며, 혹은 청정하기 끝없는 동산[淸淨無極園]이라 하고, 혹은 금강 같은 깨끗한 국토[金剛淨刹]라 하며, 혹은 寂滅한 도량이라 하고,혹은 악을 멀리 떠나는 곳[親近善處]이라 한다. 이것은 모두 그 뜻을 따라 이름을 지은 것으로 각각 나타냄이 있다.[3)]

또한, 고대 교학가람의 구성원리는 5세기 초에 漢譯된『마하승기율』의「탑의 일(233)」에 잘 정리되어 있다.

> "승가람을 지을 때에 먼저 좋은 땅에 탑을 세울 곳을 미리 정해야 하며 탑은 남쪽에 있어도 안 되고, 서쪽에 있어도 안 되고 마땅히 동쪽에 있거나 북쪽에 있어야 한다....僧地가 佛地를 침범해서도 안 되고, 불지가 승지를 침범해서도 안 된다. 마땅히 담을 쌓아야 하고, 탑의 서쪽이나 남쪽에는 승방을 지어서승지에서 흐르는 물이 불지에 흘러 들어와도 안 되고, 불지의 물이 승지의 땅에 흘러 들어와도 안 된다."[4)]

---

2) 최태선,『신라·고려전기 가람의 조영연구』, 부산대 박사학위논문, 2016.

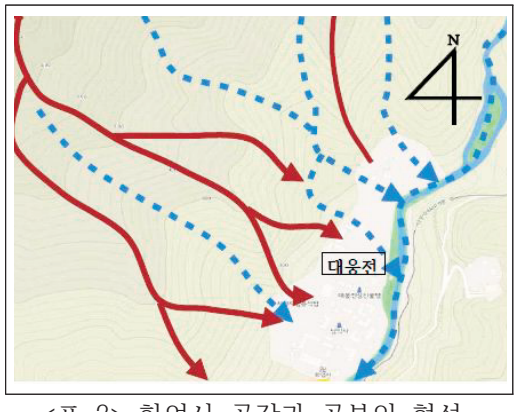
3) T53, p.591a, 唐(670), 道世編, T53, p.591a, "或名道場。即無生廷也。或名為寺。即公廷也。或名淨住舍。或名法同舍。或名出世間舍。或名精舍。或名淸淨無極園。或名金剛淨刹。或名寂滅道場。或名遠離惡處。或名親近善處。"

4) T22, p.498a, "是名塔法。"; 塔事者, "起僧伽藍時。先預度好地作塔處。塔不得在南不得在西。應在東應在北。不得僧地侵佛地。佛地不得侵僧地。若塔近死尸林。若狗食殘持來汚地。應作垣牆。應在西若南作僧坊。不得使僧地水流入佛地。佛地水得流入僧地。塔應在高顯處作"

이 율장에서는 동아시아 교학가람의 틀을 보여 주는데, 승지와 불지는 담(회랑)으로 격리되어야 하며, 물도 교류되지 않도록 각 영역의 배수구로서 정리되어야 함을 설명하고 있어 삼국~통일신라시대 교학가람의 구성 틀을 설명하고 있다.

따라서 이들 고대 교학가람은 경전(교학)의 틀에 의해 조영되고 있으며, 도성을 중심으로 하는 평지공간은 물론, 통일신라이후 각 지방의 산지영역에서도 그 틀을 유지하고 있는 것이 한국고대가람의 특징이라 할 수 있다.[5)]

지리산 해발 250m의 산간 계곡상에 위치한 화엄사도 지형적으로는 통일신라시대의 가람 입지조건과 같이 주로 산간지역이라 하더라도 양계곡부를 끼고, 계곡이 마주하는 합각지역인 岬지형에 가람을 건립한 형국으로 이러한 자연적 조건은 통일신라시대에 건립되는 지방사원들에서 사례가 많다.



<표 2> 화엄사 공간과 곡부의 형성
(박성욱, 2020)

화엄사도 지형적으로는 북서편에서 동남쪽의 마산천에 합류하는 두 계곡 사이의 평탄지 공간상에 위치하며, 라말려초 시기의 입지조건인 岬지에 해당한다고 할 수 있겠다.(표 3) 이러한 공간에 입지하였던 화엄사는 조선 중기 이후에 집중적으로 중수되는 현상을 보이고 있으며, 현재의 화엄사 공간구성을 이루게 되는 것으로 보인다.

화엄사에 관한 사료상의 연혁과 현존하는 조형물을 포함한 연혁표를 작성하면 다음과 같다.

연 대	사 건	비 고
<창건기록>		
544(성왕2년)	연기조사 창건설	
632~647(선덕여왕)	자장율사 창건설 (**사사자 삼층석탑**을 조성하여 연기법사를 선양하였다는 설)	

5) 최태선, 2016.

670(문무왕10)	의상조사 중건설?(**3층의 장육전**을 건립하고 화엄석경을 배치	
742~764(경덕왕)	왕의 칙령으로 중건, 8곳의 당우와 81암자를 신축	
	오층석탑, 석등, 감로탑, 당간지주의 건립	
842~886(문성왕)	842년 화엄사에서 출가 도선국사 중건설,	
886(정강왕원년)	31간의 **광학당** 건립	
<고려시대>		
949~975(광종)	왕명으로 홍경선사가 중수	대웅상적광전 21간
1047~1083(문종)	대각국사 의천이 화엄사에 주석(중건)	응향각3간
1122~1146(인종)	정인왕사(화엄법사)의 중창	장육전 2층
1172(명종2)	**도선국사비**를 건립	미륵전봉로당 7간
1274~1308(충렬왕)	주변암자인 원소암이 중건	화엄사사적 (1697)에 기록
1313~1330(충숙왕)	조형왕사가 가람을 전면적으로 중수	
1351~1374(공민왕)	주변암자인 적기암이 창건	
<조선시대>		
1426(세종6)	선종대본산으로 승격	
임진난(1592~1598)	설홍대사가 화엄사 승려300인과 전투에 참가 화엄대선겸선교관 윤눌스님 이순신 수군의 부장으로 참전	
1593(선조26)	화엄사 대가람 전소	대웅전, 요사
1603(인조 8~14)	벽암각성이 7년에 걸쳐 중건(***대웅전***, ***요사***), 명부전(지리산화엄사)	영산회상도
1646(인조24)	벽곡처능(1646) 취미수초(1648)스님의 화엄사 법회	
1649(효종원년)	선종대가람으로 다시승격	
1653(효종4)	***영산회상도괘불*** 조성	
<조선 18세기>	<18세기 화엄사 중수기록>	
1699~1702 (숙종25~28)	벽암의 제자인 성능선사가 ***장육전***을 3년에 걸쳐 중수 숙종이 친히 ***각황전***이라 사액하고, 선교양종대가람으로 승격	
1703 (숙종29)	***원통전 중수(지리산화엄사)***	
1757(영조33)	***대웅전*** 중수(3존불과 후불탱3점 봉안),/처막,학찬,섭심,정계스님	
1769(영조45)	***각황전*** 중수/장운 진막스님	
1784(정조8)	***보제루*** 건립/ 학무스님	
1795(정조19)	***나한전*** 창건/ 담인스님	
1798(정조22)	***적묵당*** 중수/ 신원스님	
1827(순조27)	***보제루*** 중수/ 금봉, 우익, 랑규스님	
1836(헌종2)	***응향각***과 ***삼전***을 중수/암자 내원암 창건, 우익, 오한스님	
1847(헌종13)	***각황전*** 중수/의헌, 충행, 도실스님	
1874(고종11)	***영산전*** 창건	
1899(	***칠성각*** 이건	
<조선 근. 현대>	<20세기 이후 화엄사 중수기록>	
1915	***대웅전*** 중수	
1936/1943	***각황전*** 중수 및 보수	

1961	*각황전* 옥개해체보수, *원통전* 번와, 각황전앞 석등보수	
1966~77	각황전 해체보수	
~1980	*108계단* 중수, *묘향대* 개축 및 중수, *삼전,견성당,운고각,적조당*중수	
1984	종원스님이 *만월당*(승가대학 건물)과 *일주문* 건립	
1989	*원융료, 청풍당* 요사건립	

<표 3> 화엄사 연혁(전통사찰총서 및 이강근 글 참조 재구성)

위의 표에서 현재의 각황사 주요 연혁은 조선시대의 자료 특히 임진왜란 이후의 17세기부터의 중건상황에 집중되어 있으며, 18세기에 현재의 모습과 유사한 형태로 축선상에 당우가 배치되어 있음을 알 수 있다. 그러나 그 이전 시기인 창건기와 고려시대의 연혁은 현재 경내에 남아 있는 주요 석조물과는 달리 사료적 추론으로 가늠되고 있는 정도이며, 이들 사료는 역사적 사실과 부합하다고 보기에는 다소 무리가 있는 기술들이다.

임란 이후의 가람배치를 기본으로 하는 현재의 화엄사는 왕실 및 지방 귀족의 지원을 받아 선종대본산(1426, 1649), 선교양종대가람(1699)으로 승격되고, 꾸준히 관리되고 있는 점으로 보아 18세기 화엄사 중창불사들은 당시의 국가적 의도 속에 당우가 배치된 것으로 가정할 수 있겠다. 또 이 시기 화엄사 불사에 참여한 대부분의 승려장인 그룹들은 지리산의 주요 사찰의 중건에 관여되고 있었다는 점과 장륙전이 중수와 통도사 영골사리탑이 건립을 한꺼번에 기념하기 위한 수륙재가 진행되었다는 기록에서 당시의 국가 주도 불사의 현황을 짐작하게 해 주는 부분이다.[6)]

위의 내용을 강조한다면 화엄사의 18세기 중수기록들은 혹 조선시대 가람배치의 틀, 좁게는 호남지역의 조선시대 가람배치의 틀을 나타내는 것일 수도 있지 않을까? 라는 가설을 설정 해 볼 수 있다.

그러나 장육전의 기본구조와 라말려 초기에 조성된 것으로 알려진 웅장한 석조물과 관련된 가람구조에 대해서는 축선의 동일 여부 문제부터 공간구성에 대해서는 학계에서도 거의 언급이 없고, 일제강점기와 근·현대 각황전 중수과정에서 조선 초기에 중건된 장육전이 고려(또는 창건기까지 소급?)시대의 위치를 고수하고 있을 것이라는 추론 정도가

6) 이강근, 1997, p.88.

전부이다[7].

이러한 두 자료의 상반된 내용을 토대로 우선 조선시대 가람의 공간에 대하여 중수 내용의 연혁을 토대로 재구성 해보기로 하자.

Ⅲ. 화엄사 공간구성과 가람배치 - 조선시대, 창건기

1. 조선시대 화엄사의 공간구성

조선초기 세종에 의해 선종대본산으로 승격되던 단계의 모습은 추정하기 힘들며, 임진왜란 이후 숙종에 의해 장육전이 중수되고 각황전 사액을 받은 단계부터 현재 가람 모습과 비슷하다는 것은 앞장에서 정리한 바 있다.

연혁표를 참조할 때 대웅전(1603), 명부전(1603), 각황전(1699~1702), 보제루(1784), 나한전(1795), 적묵당(1798)은 18세기에 응향각(1836), 삼전(1836), 영산전(1874), 칠성각 이건(1899)은 19세기에 지속적으로 건물들이 증, 개축되고 있음을 알 수 있다.

18세기의 중건 당우들은 기록에 의존할 때, 가람의 의례 건물들만을 다룬 것인지는 확인하기 어려우나 대웅전, 원통전, 보제루, 나한전, 각황전, 산신각 등 의례용 건물이 대부분이며, 요사는 18세기말 '적묵당' 만이 유일한 기록이다.

이후 19세기 중반에 응향각과 삼전, 영산전이 새로이 나타나며, 언제부터인가 있던 칠성각이 현 위치에 이전된 구조가 덧붙혀지고 있다.

대웅전, 명부전, 보제루, 나한전, 산신각은 모두 산신각을 중심으로 편재되어 있는데, 대웅전(남향)의 서측에 나한전(동향)과, 원통전(남향)이 일직선상에 배치되고, 대웅전 동편에는 명부전(서향)이 남쪽에 치우쳐 배치되고 있다. 또한 일찍부터 그 위치를 고수한 것으로 보이는 각황전(동향)도 대웅전 서측 남쪽에 치우쳐 마련되어 있다.

7) 이강근, 앞의 글

이들 배치는 북쪽과 서쪽이 높고, 동쪽과 남쪽이 낮은 지형적 여건 때문인지 일찍부터 위치한 각황전의 배치 때문인지 대웅전을 에워싼 명부전과 나한전이 서로 마주 본 형태로 배치되고는 있으나, 서로 대칭적 구조를 갖추지는 못하고 있으며, 대웅전 서편은 원통전과 19세기에 영당[8]까지 배치되고 있어 일반적인 가람형태인 대웅전 중심의 좌, 우 대칭 또는 상거하는 형태를 보이고 있지는 못하다.

다만 18세기 후반에 대웅전의 남쪽정면에 보제루(1784)가 건립되어 원위치인지 명확하지 않은 두개의 탑과 함께 비로소 丑坐壬向의 축선을 갖추고 있는 형국으로 추정된다. 승려의 공간인 적묵당은 대웅전보다 1단 낮은 지형 동편에 각황전을 향하는 형태로 배치되고 있다.

<표 4> 오산십찰도 선종당우배치/선종7당가람모식도/조선시대 화엄사

세종때 '선종대가람'으로 승격되고 임란 후 숙종에 의해 다시 선종대가람으로 승격되었으나, 이들 구조만으로는 대의 오산십찰도와 관련된 '선종7당가람'의 형국이나 배치와는 차이를 보이고 있음을 알 수 있다.

8) 영전으로도 명시되어 있다.

즉 선종7당은 불전을 중심으로 향좌측(주로 동편)에 욕실, 식당, 화장실 등 승려의 생활과 관련된 당우가 배치되고, 불전의 향우측(주로서편)에는 승려의 수행과 관련된 선방 등이 배치되는 형태가 아니라 향우측이 각황전의 불교의례 건물이 자리하고 있어 아마도 적묵당 위치에 승려의 수행과 생활공간이 함께 배치된 구조였던 것으로 생각된다. 이는 화엄사의 사명에서도 알 수 있듯이 원래는 교학(화엄)을 다루는 교학가람[9]이었던 것이 조선시대의 선교양종의 통합과 같은 특수여건과, 전란으로 인해 신축되다시피 하는 여건에서 국가후원에 의한 중건임에도 조선시대 형식의 가람으로 재구성된 것이 현재의 공간구조인 것으로 판단된다. 화엄사의 조선시대 공간구성은 고대 교학가람의 구성원리를 의식한 것인지는 모르겠으나, 다불전으로 구성된 의례공간(佛地)을 대웅전을 중심으로 집중적으로 배치하고, 僧地의 공간은 그 동편에 집중되게 배치한 형태를 보여주고 있다.

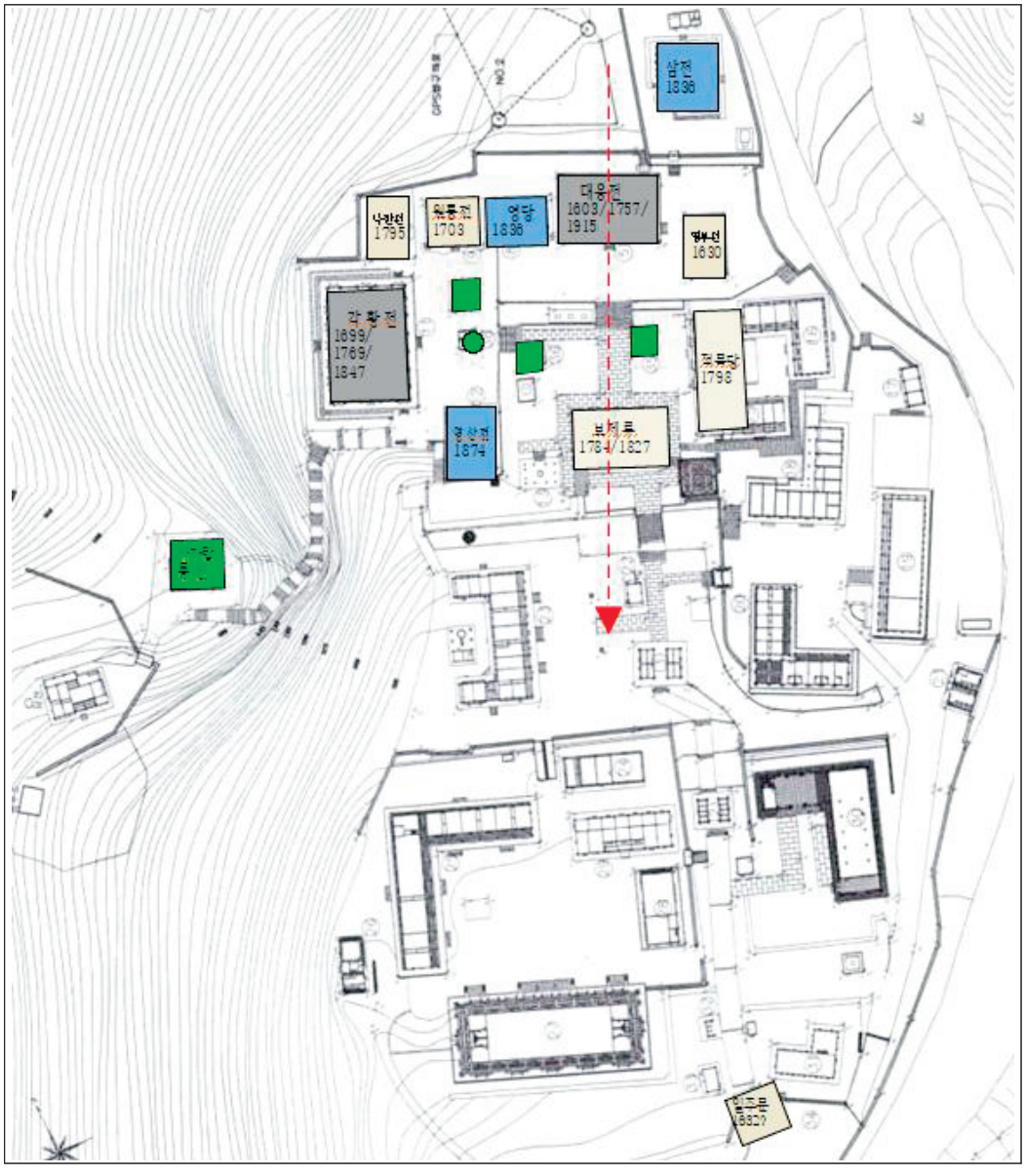
또한, 대웅전의 남쪽 공간을 진입부와 관련한 의도인지는 모르겠으나(19세기 이후 남쪽에 당우를 집중적으로 배치), 각황전을 의식하고 또 계곡이 합류한 하천을 동편 측부에 두는 지형을 감수하면서 당우의 축선을 형성하고 있어, 동-서가 길고(약 120m), 남-북이 좁은(약 80m) 장방형상의 공간에 18세기 중건가람이 배치되어 있는 형국을 보여주고 있다.

2. 창건기~고려시대 화엄사의 공간구성

9세기를 전후한 화엄사 창건 당시부터 존재하였을 것으로 추정되는 조형물은 장육전(조선시대 각황전)과 각황전 전면의 화엄사석등 그리고 한단 낮은 지역에 현재는 대웅전을 보고 배치된 2기의 석탑 그리고 각황전 후면좌측(향) 언덕에 별도의 축으로 구성된 사사자석탑과 석등 그리고 당간지주가 각황전을 중심으로 분포되어 있다.

각황전을 제외하고는 모두 이건이 용이한 석조물로 구성되어 있어, 층위 조사가 이루어지지 않은 상황에서 지상의 배치구조만으로는 단정하기 어려우나, 각황전 중심으로 배

9) 창건연혁으로 추론할 때 시간적으로도 고대가람의 교학가람 이었으며, 사상적으로도 교학의 하나인 화엄사상을 강조한 가람이었던 것으로 보인다.

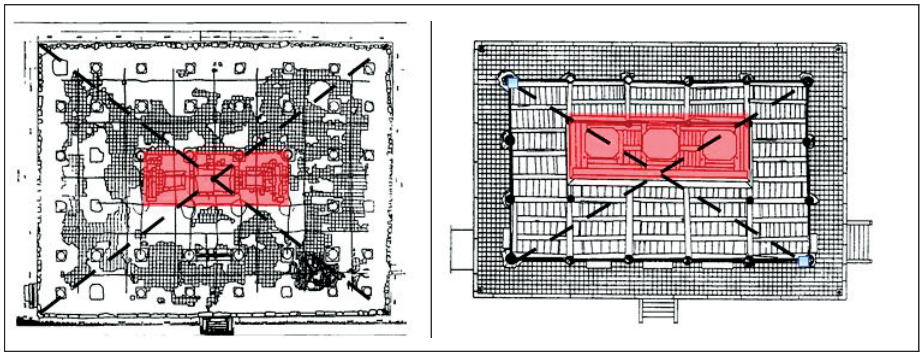


<표 5> 화엄사의 현재 가람배치와 18세기의 당우배치 표시도

치되고 있는 것은 의도성이 있는 것으로 생각된다.

특히 각황전은 근현대 수리 과정에서도 확인된 바와 같이 중심대상을 정 중앙에 배치하는 오방위법[10]에 기초한 전각구조를 갖추고 있는 점에서도 창건기의 구조임을 추정하

게 한다. 다만 창건기의 위치가 현재와 동일한 것인지는 고고학적 발굴조사가 없어 알 수 없으나, 가구식 기단을 갖추고 있는 점에서도 고대가람의 당우임은 짐작이 된다. 이는 현재의 대웅전의 주불전배치가 후면에 치우쳐 마련되어 있는 점과도 차이를 보이고 있으며, 대웅전의 위치는 차지하더라도 대웅전의 현 구조는 고대가람의 당우모습은 아님은 분명하다.[11)]



<표 6> 각황전 불전배치(중앙)와 대웅전 불전배치(후면) 비교(최태선 재편집)

각황전의 축선은 현 대웅전의 축선과는 직교되는 戌坐辰向인데, 보제루 남쪽 공간에 현재 조성된 당우를 제외한다면, 마산천을 향해 있는 각황전 축선이 장축(120m 내외)을 이루며, 지형도 안정적이라 생각된다.

또한, 각황전 앞의 석등도 각황전과 축을 같이하며 배치되어 있는데, 석등이 단순히 사역을 밝히는 장엄구가 아니라 주요 전각 앞에 위치하는(탑과 금당의 주요구조물에서도 금당의 전면에 배치되는 특징을 보여주고 있다) 구조물이며, 특히 고고학적으로 석등지에서도 건물지 외곽에 배치되는 진단구가 대부분 마련되는 점에서 석조물이기는 하지만 각황전과 석등의 축선을 가정할 수 있겠고, 최소한 조선시대 국가적 중창 시에도 축조담당자가 이를 의식한 결과일 수도 있는 것으로 생각된다.

10) 불설다라니집경 작단법의 구성원리 참조(최태선, 2016)

11) 실제 대웅전의 편액도 선종이후의 殿이 堂보다 위격이 높아지는 시기의 산물이며, 불상이 모셔진 당우에 설법을 위한 승려가 공존하는 시기부터 나타나는 현상으로 생각된다(최태선, 2016).

다만 현재의 각황전 위치가 창건 당시의 자리라면 각황전 뒤쪽에 산의 사면이 바로 인접해 있다는 것이 기존 교학가람의 구성과는 차이를 보이고 있다. 즉 영암사지의 금당지, 근래 새로이 발굴되어 확인된 진전사지의 정방형금당지 등 이 시기의 금당은 산지 지형이라도 후면에 공간을 두고 중심위치를 구성하려는 의도가 담겨져 있는 반면 너무 현재의 경사면에 접해 있다는 것이 화엄사 공간의 측면에 배치된 것인지 의심이 들게 한다. 이에 비해 현재의 대웅전은 후면에 삼전이 배치될 만큼의 평지 공간이 확보되어 있다.

그러나 발굴조사가 한 차례도 이루어지지 않은 상황에서 각황전 뒤편의 사면이 산사태[12]로 인해 공간이 축소된 것인지는 현재로서는 단정하기 어렵다.

또 하나, 각황전 후면 구릉 상에 마련된 사사자석탑과 그 앞쪽에 공양상 형태로 마련된 석등이 별원처럼 마련되어 있다. 이 구역 역시 각황전을 중심으로 하는 공간에 위치하는데, 라말려초 시기의 중국에서 유입된 선문(구산선문)의 형식에 따라 마련된 고승의 탑비전 영역일 가능성도 추론해 볼 수 있다. 이 사사자석탑은 연기조사와 관련된 설화로 연기조사와 어머니와의 관계로 구성되어 있으나, 교학의 틀 속에서 본다면 그 설화는 너무 한국적이고 인간적인 점이 강해 보인다.

그보다는 통일신라 하대의 한반도 선문가람의 한 특징으로서, 승탑이 가람 내에 존재하지 않고, 중심 가람의 후면 외곽에 탑비전, 또는 영당으로 자리하는 독특한 구조일 가능성은 없는 것일까?(최태선,2016 참조)

중국을 중심으로 하는 동북아시아 불교에서 승탑은 『법원주림』의 사찰 참배 동선을 따른다면 불탑과 함께 위치하여야 함에도[13] 한반도 고대가람에서는 별도의 영역에 조사들

12) 특히 10세기 전후한 시기에 한반도 전역에 지진 등으로 인한 사태로 폐사된 사례가 고고학적으로 확인되는데, 경주의 약수곡사지, 양양선림원지, 양양진전사지, 합천영암사지 등의 유적이 그 대표적 사례이다. 특히 양양선림원지의 경우 10세기의 산사태로 완전 폐사되고 고려시대에 불지 영역인 대웅전과 탑구역만 새로이 중건되는 현상을 보이고 있는 것이 확인된 바 있다. 진전사지의 고려시대 대웅전지의 후면은 급사면과 접해 있다.

13) 실제 현재 중국에는 불탑과 인접해 승탑이 배치되거나, 금당 후면에 승려의 목탑이 배치되어 있는 사례가 많다. 『법원주림』 가람편에 인용된 또 『사분율(四分律)』에서는 "절에 들어가거든 먼저 불탑에 예배하고, 다음에는 성문(聲聞)의 탑에 예배하며, 뒤에는 제1의 상좌(上座)에게 예배하고, 내지 제4의 상좌에게 예배해야 하느니라."의 내용과 『십송율』에서 "불탑과 성문탑 앞에서는 자타(自他)가 서로 예배하지 말라."는 내용은 늘 불탑과 인접한 영역에 승탑이 공존

을 석가모니화하고 있으며, 후대로 갈수록 선종가람으로 변화하면서는 탑비전이 금당과 비슷한 위격을 보기거나 더 화려한 장엄을 갖추는 사례도 확인되는 점에서 볼 때 특이한 부도와 이를 공양하는 형태의 탑비전일 가능성이 커 보인다.

즉 이러한 통일신라시대의 장육전(각황전)을 중심으로 하는 석조물들의 배치구조는 원래 정면에 마산천을 두고 형성된 축선이 창건기의 화엄사 중심축선을 추정 가능하게 한다(표2 참조).

Ⅳ. 맺음말

이상과 같이 고고학적 증거 없이 사료와 현재의 당우 배치로 화엄사의 가람배치와 공간구성에 대해 가람의 경전의 범을 보조 자료로 삼아 추론하여 보았다.

화엄사 가람배치와 공간구성을 고민하면서 나름대로 추론되는 몇 가지 결론은 다음과 같이 정리할 수 있다.

창건 당시의 모습은 각황전을 중심으로 하는 축을 가지고 있지 않았을까 하는 가설은 통일신라시대를 축으로 하는 공간과 석조물들이 일괄 군집상으로 배치된 현재의 모습에서 당시 중심영역인 佛地와 서편의 한 단 낮은 공간(현 출입지역과 당우)의 僧地를 상상해 볼 수 있으며, 각황전 후방의 사사자석탑 역시 고승의 탑비전을 가능성을 설정해 볼 수 있었다.

둘째, 대웅전을 축으로 하는 18세기 조선시대 가람구조에서도 일반적인 선찰가람과는 달리 의례 공간이 과거의 불지 영역에 별도로 설정되어 있으며, 승지는 마산천이 흐르는 영역(근대에는 대웅전 남쪽 사문 쪽에 집중됨.)에 집중되어 있음을 상정해 볼 수 있었다. 또한, 억불책의 조선시대임에도 국가중심적 불사에서도 의례 영역과 승려 공간을 구분하는 가람구조를 의식하고 있었던 것으로 생각하여 보았다. 이는 정식으로 검토하여 보지

하고 있음을 나타낸다 하겠다.

는 않았지만 비슷한 시기에 중건된 지리산의 쌍계사의 현 가람구조도 고대의 축선과 직교되는 형태로 넓은 공간을 확보하여 현재의 쌍계사 축선을 마련하고 있는 점에서도 의도성을 엿볼 수 있는 단서라 생각된다.(終)

참고문헌

<법원주림>
<마하승기율>
<불설다라니집경>
한국불교연구원 저, 『화엄사-한국의 사찰』 8, 1976.
사찰문화연구원, 『전통사찰총서7-광주, 전남의 전통사찰』 Ⅱ, 1998.
대한불교진흥원, 『지리산화엄사-한국의 명찰시리즈』 2, 2009.
전종인, 『한국불사건축의 공간분석에 관한연구-구례화엄사를 모델로 하여-』, 경희대석사논문, 1983.
김봉열, 「화엄사 사찰중심의 중심개념」, 『대한건축학회 학술발표대회 논문집』 8, 1988.
황은경, 『화엄사대웅전과 각황전의 비교분석을 통한 주불전의 의미연구』, 경희대석사논문, 1992.
이강근, 「화엄사 불전의 재건과 장엄에 관한연구」, 『불교미술』 14, 1997.
이병렬, 조기호, 「지리산 화엄사 풍수입지와 가람배치-석탑을 중심으로-」, 『한국정신과학회 학술대회논문집』 18, 2003.
장현석, 「지리산남록 산지가람 화엄사배치에 대한 시각적분석」, 『한국농촌건축학회논문집』, 2005.
윤정혜, 『통일신라시대 화엄사에 관한연구』, 영남대석사논문, 2005.
강정근, 「화엄사 4사자석탑앞 석등연구」, 『강좌미술사 37호』, 2011.
최태선, 『신라·고려전기 가람의 조영연구』, 부산대 박사학위논문, 2016.
김일림, 『화엄십찰의 입지요인-화엄사』, 상명대석사논문, 2017.
박성욱, 『지리산화엄사의 입지와 공간구성』, 영남대석사논문, 2020.

「화엄사 가람배치의 변화 검토」의 논평문

한상길 _ 동국대 불교학술원 조교수

화엄사의 창건시기부터 조선후기까지의 가람배치 변화 과정을 검토한 글이다. 화엄사는 그동안 발굴이나 본격적인 지표 조사 등의 고고학적 조사가 시행되지 않았다. 신라시대의 창건가람이 임진왜란 때 전소되었다가 17세기에 중창한 이후 근현대까지 대부분의 전각이 큰 변화 없이 유지되면서 고고학적 조사의 기회가 없었다. 불법의 流轉과 수행, 역사와 문화전통의 계승이라는 측면에서 무척 다행한 일이다.

다만 가람배치의 변화 과정을 탐구하려는 발표자의 입장에서는 고고학의 과학적 근거가 없어 매우 곤혹스러운 일이었을 듯하다. 그럼에도 불구하고 다양한 문헌과 역사적 기록을 통해 절의 가람배치를 고찰한 노고에 경의를 표한다.

논평자는 한국불교사를 공부하는 입장이라 미술사학 혹은 고고학에 관해서는 문외한이다. 절의 역사에 관한 인문학적 탐구가 본령이라 이 글의 핵심과 의미를 제대로 이해하기에는 역부족이다. 따라서 궁금한 점 두 가지만을 여쭙는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1. 창건 당시의 교학가람

화엄사의 역사를 전하는 여러 기록은 544년에 연기조사가 창건하였다고 한다. 그러나

1978년 신라 경덕왕대의『新羅白紙墨書大方廣佛華嚴經』이 발견되어 창건 시기와 창건주를 알 수 있게 되었다. 이 사경의 발문에 의하면 연기조사는 경주 황룡사의 승려로서 754년(경덕왕 13) 8월부터 화엄경 사경 조성을 시작하여 이듬해 2월에 완성시켰던 실존 인물임이 밝혀졌다. 그러므로 창건 시기는 경덕왕대(742~765)이고, 사적기 등에 전하는 자장 및 의상의 중수 또한 사실이 아님이 입증되었다. 다만, 8세기보다 앞선 어느 시기부터 이곳에 가람이 있었고, 경덕왕대에 이르러 대가람으로 확장되었을 가능성도 있다고 한다.

이러한 사실을 반증하듯이 현재 절에 남아있는 가장 오랜 유물은 경덕왕대의 장륙전(각황전)과 여러 석조물들이다. 화엄사라는 이름에서 보듯이 절은 화엄사상을 근간으로 출발하였음을 짐작할 수 있다. 9세기 초 선종이 도입되기 이전 신라불교의 중심은 화엄교학이었다.

발표자도 이를 바탕으로 “화엄사의 사명에서도 알 수 있듯이 원래는 교학(화엄)을 다루는 교학가람”, “사상적으로도 교학의 하나인 화엄사상을 강조한 가람이었던 것으로 보인다.”라고 하였다. 창건 당시의 기록과 유물이 절대 부족한 현실이지만, ‘교학가람’의 일반적 특징에서 화엄사 가람의 모습을 유추할 방법이 없는지 궁금하다. 즉 ‘교학가람’과 ‘선종가람’이 어떻게 다른지 설명을 부탁드린다.

2. 조선후기 삼문수행과 가람

이 글의 결론 내용을 나름대로 간추리면 다음과 같다. 먼저 창건 당시의 가람은 “장륙전을 중심으로 석탑과 석등 등이 군집되어 있었고, 서편 낮은 공간에 요사 등의 僧地가 있었을 것”이라고 하였다. 18세기 중창 이후의 가람에 대해서는 “대웅전 구역을 축으로 일반적인 선찰가람과는 달리 의례공간이 과거의 불지 영역에 별도로 설정되었고, 승지는 마산천이 흐르는 영역에 집중”되었다고 하였다. 이는 지리산 쌍계사의 가람과 유사한 모습으로 “고대의 축선과 직교되는 형태로 넓은 공간을 확보한 모습”이라고 하였다.

조선불교의 수행 풍토는 흔히 三門修行이라고 한다. 참선과 간경, 그리고 염불의 세

가지 수행을 병행하였다. 이에 따라 오늘날 우리가 흔히 보는 조선시대 가람의 모습은 대웅전 등의 불전구역과 좌우의 참선구역[심검당]·염불구역[염불당], 그리고 불전 정면의 간경·강학구역[보제루] 등의 건물들이 네모꼴로 들어섰다. 이러한 일반적인 경향에 비추어 조선후기 화엄사의 가람을 설명할 수 있는지 궁금하다.

화엄사 사사자삼층석탑과 공양인물상 검토
- 탑전(塔前) 공양인물상을 중심으로 -

황태성(무진) _ 화엄사박물관 부관장

• 목 차 •

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 8세기 중후반 지리산 동·서 지역 화엄종파의 독창적 유형 유물 조성과정
1. 화엄종파 호남지역 확장의 근거『신라 백지묵서 대방광불화엄경』
2. 최초 화엄 본존불 산청 석남암사지 비로자나불좌상
3. 사사자삼층석탑 양식 備考와 시대구분
Ⅲ. 공양인물상 지물의 성격
Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

지리산 화엄사의 사사자삼층석탑은 앞의 공양인물상과 더불어 한국 석탑의 독창적 창조성을 보이는 불교 조형 석축이다. 2층 기단과 3층 탑신은 신라의 전형적인 석탑 양식을 따르고 있지만, 상층기단의 부분에는 네 마리의 사자가 탑을 받치고 있고 중앙에는 서 있는 인물상이 조성되어 있다. 탑 앞에는 우슬착지(右膝着地)한 인물이 왼손에는 지물을 들고 머리에는 석등을 이고 공양을 올리는 듯 한 모습을 보인다. 이러한 독창적인 화엄종파의 새로운 도상이 창조된다는 것은 남악 지리산 화엄사 일대에 사사자삼층석탑을 통해 새로운 출발을 추구하는 어떠한 시대성이 요구되고 있었다고 보아야 할 것이다. 시대적 욕망이 응축될 때 그 욕망을 표출하는 현상이 나타나는 것은 인문학적인 자연스러운 현상이기 때문이다.

지리산 일대의 화엄종파는 지리산을 중심으로 호남지역으로의 확대라는 시대적 욕망이 응축되고 있었기에 사사자삼층석탑 이라는 독창적인 조형물이 창조될 수 있었던 것이며, 이러한 현상은 경주를 중심으로 8세기 중반 화엄종파의 갑작스러운 득세와 이를 통해 호남지역으로의 세력 확장과 맞물린 현상으로 나타나는 것이다.

본 논문은 이러한 토대 속에 호남지역을 통한『백지묵서화엄경』사경의 조성과 남악 지리산을 중심으로 우측 산청 석남암사지 비로자나불좌상(山淸 石南庵寺址 石造毘盧遮那佛坐像)의 독창적 창조물인 화엄 본존불상의 조성은 지리산 좌측 화엄사 사사자삼층석탑의 독창적 창조물의 조성이라는 시대적 맥을 함께하는 것으로 파악하여 사사자삼층석탑의 양식들을 비고하고 독창적 창조성의 시야를 통한 종합적 접근을 통해 시대구분을 하려 한다.

이와 함께 기존 학계에서 최근 거론되고 있는 공양인물상의 왼손에 들고 있는 지물의 성격을 선재동자의 보주와 향로라는 주장의 근거 자료를 살펴보려 한다. 이를 바탕으로 화엄종파의 호남지역으로의 확대 속에 지리산 화엄사 일대에 차 공양의 문화가 전파되었고 또한 공양인물상의 왼손 지물이 찻잔일 수밖에 없는 타당성을 제시하려 한다.

최종적으로 화엄사 사사자삼층석탑 앞 공양인물상의 왼손 지물은 문헌 자료 이외의 한국에서 나타나는 최고(最古)의 차와 관련된 유형 유물이 될 가능성에 대한 검토가 본 논문의 가장 큰 성과가 될 것으로 기대한다.

Ⅱ. 8세기 중후반 지리산 동·서 지역 화엄종파의 독창적 유형 유물 조성과정

통일신라는 30대 문무왕 16년인 서기 676년 이후부터 56대 경순왕 9년인 서기 935년까지이다. 삼국을 통일한 신라는 백제와 고구려의 불교 석축 조성의 기술방식을 받아들여 통일신라만의 조형물을 조성하는데 석탑으로는 통일신라 양식을 대표하는 신문왕 2년인 서기 682년에 완공된 감은사지 삼층석탑이 있으며, 불상으로는 경덕왕 10년인 서기 751년에 시작하여 혜공왕 10년인 서기 774년에 완성한 석굴암의 본존불상이 대표적일 것이다. 한국 석탑과 한국 불상의 기준이 되는 감은사지 삼층석탑과 석굴암 본존불상은 이전 석탑의 조성과 불상의 조성을 통한 기술의 발전 속에 이루어진 최고의 완숙된 석탑과 불상이다.

그러나 지리산 동쪽 산청 석남암사지 석조비로자나불좌상은 다르다. 중국과 일본에서는 나타나지 않는 독창적인 화엄 본존불로서 혜공왕 2년인 서기 766년에 조성된 통일신라만의 지권인의 여래형 양식의 독창적 창작 불상이다.[1] 이는 통일신라 8세기 중반 경덕왕대 화엄종파의 융성과 관련하여 이유를 찾을 수 있다. 경덕왕은 화엄종파와 관계하여 석굴암과 불국사를 통한 불교의 사상적 교리를 통해 왕권 강화를 기울이고 있었다.[2]

불교가 왕권의 강화와 왕에 대한 권위의 신성화에 사상적 의미를 제공한 것은 부정할 수 없다.[3] 신라가 통일을 완비한 이후 31대 신문왕 10년 서기 690년을 전후하여 정치적

1) 서지민, 「統一新羅時代 華嚴系 佛像 硏究」, 충북: 충북대 박사학위논문, 2016, p.137.
2) 신현식, 「통일신라 전제왕권의 성격」, 『통일신라사 연구』, 한국학술정보, 2004, p.135.
3) 홍윤식, 「삼국시대의 불교수용과 사회발전의 제 문제」, 『마한백제문화』 8, 마한백제문화연구소, 1985, p.40.

질서인 관료제는 완비를 이루고, 33대 성덕왕(702~737)은 당나라와의 활발한 외교를 통해 왕권의 강화에 힘썼으며, 35대 경덕왕(742~765)의 중앙행정관부의 중국식 완비는 귀족의 월권을 방지하기 위함으로 왕권을 탄탄하게 유지하였지만, 경덕왕 사후 왕실 측근 세력에 대한 경덕왕의 억압은 귀족 세력의 반발 속에 비 진골계의 득세를 초래한다. 이 시기까지는 정치적인 안정 속에 문화는 융성하는데 경주중심의 불교 세가 지방에 영향을 끼치는 시기로 해석된다.

이러한 시기인 754년 지리산 서쪽의 호남지역을 활용한 『백지묵서화엄경』 사경과 766년 지리산 동쪽 산청의 석남암사지 비로자나불좌상의 조성 그리고 이어서 두 불사와 이어지는 화엄종파 불교 건축으로 호남지역 불사의 시원인 화엄사 사사자삼층석탑의 조성은 화엄종파에 의한 지리산 동·서에 걸친 불사 활동으로 확인된다. 경덕왕대의 화엄종파의 득세는 화엄종파의 확산을 가져왔고 화엄종파 승려들은 자신들의 영향력이 미치는 지리산 좌우의 지역에서 화엄종파의 자부심을 통한 독창적 조형물의 창작 속에 불사를 일으키는 모습을 보이는 것이다.

선덕왕에게서 왕위를 찬탈한 38대 원성왕(元聖王, 785~798)은 시호인 元聖王에서 보이듯이 시조를 뜻하는 묘호를 올렸다는 것에서 비 진골계의 새로운 왕조가 시작되었다는 것을 말하고 있다.[4] 이후 태종무열왕의 직계와 진골 출신의 왕위 계승의 적법성이 사라지고 새로이 시작된 왕권을 확립할 정통성을 확립하지 못한 9세기 이후 왕권의 미약속에 혼란기에 빠지게 된다.[5] 지방호족이 득세하는 이 시기 또한 무너진 왕권 확립을 위해 노력하였던 시기로서, 8세기의 불사만은 못하지만 9세기에도 꾸준한 불사가 이루어지고 있음을 알아야 한다. 9세기 중반부터는 지방호족과 관련한 선종 사찰들이 호남지역에 대거 불사가 이루어지고 있다. 〈표 1〉을 보면 호남지역 불교 석출물들은 대다수가 선종과 관련하여 9세기에 조성되기 시작한다.[6]

4) 최완수 著, 『한국 불상의 원류를 찾아서』 3, 서울: 대원사, 2007, p.147.
5) 김복순 著, 『한국 고대불교사 연구』, 서울: 민족사, 2002, p.277.
6) 박경식 著, 『통일신라 석조미술 연구』, 서울: 학연문화사, 2002, pp.37-41.

〈표 1〉 9세기 중반 창건 호남지역 대표 선종 사찰

번호	산문	장소	개창	개조	후원
1	가지산문 보림사	전남 장흥	체증 859년	도의	지방 세력 김언경
2	실상산문 실상사	전북 남원	홍척 9세기 중반	홍척	왕실
3	동리산문 태안사	전남 곡성	혜철 9세기 중반	혜철	왕실
4	광주 증심사	전남 광주	철감 도윤 860년	이엄	지방 세력 왕건, 황보씨 세력

9세기 신라의 왕권 약화 속에 지방호족들의 새로운 정치 권력화는 자신들의 정통성 확립을 원하게 되었고 자연스럽게 화엄의 연관 속에 태동한 새로운 신진 불교 학파인 선종의 사상과 관계를 맺게 된다.

후기 선종은 화엄의 비로자나불상을 아무런 거리낌 없이 받아들인다. 이는 화엄종파에서 선종파의 조사들이 나오는 경향과 연관이 있다. 혜철(785-861)은 부석사에서 『화엄경』을 수학하였으며[7], 낭혜 무염(801-888)은 입당 전 화엄을 배우고 선종으로 가서 수학하였고[8], 지증 도헌(824-882)는 17세 전까지 부석사에서 『화엄경』을 수학하였고[9], 징효 절중(826-900)은 15세에 부석사에서『화엄경』을 듣고 이후 진수를 깨우쳤으며[10], 선각 도선(827-898)은 20세까지 『화엄경』을 수학하였고[11], 개청(835-930)은 『화엄경』을 20살 전후에 배웠으며[12], 대경 여엄(862-930)은 무량수사에서 『화엄경』을 배웠다.[13]

또한, 중국의 선종은 인도불교의 우위에 있음을 과시하려는 경향을 보인다.[14] 이러한

7) 조선총독부 編, 「적인선사비」, 『조선금석총람』 上, 서울: 아세아문화사, 1976, p.117.

8) 「낭혜화상비」, 위의 책, p.171.

9) 「지증대사비」, 위의 책, pp.91-92.

10) 「흥녕사징효대사보인탑비」, 위의 책, p.158.

11) 「무위사선각대사편광탑비」, 위의 책, p.171.

12) 「지앙선원남원대사오진탑비」, 위의 책, p.141.

13) 「보리사대경대사현경탑비」, 위의 책, p.131.

14) 정성본 著, 『중국 선종의 성립 사 연구』, 서울: 민족사, 2000, p.818, "일반적으로 중국 禪을 祖師禪이 라고 부르고 있지만, 초기선종에 있어서 조사선이란 호칭이 정착하게 된 것은 조사선의 系譜라 말할 수 있는 '寶林傳'(801)이 등장한 9세기 이후의 일이다. 周知하고 있는 바와 같이 조사선이라고 하는 말은 '景德傳燈錄' 권 11의 '仰山慧寂章'에, 앙산(807-883)이 동문인 香嚴智閑(?-898)의 悟處를 판단하기를, '자네는 다만 如來禪을 얻었을 뿐, 아직 조사선을 체

경향은 기존 종파보다 우위에 있는 불상을 원하였고 화엄과 선의 관계 속에 자연스럽게 법신불을 지향하는 화엄 본존불인 여래형 지권인의 비로자나불상을 선종에서 받아들이게 된 이유일 것이다. 이러한 흐름 속에 화엄사 사사자삼층석탑에서 시작한 화엄종파의 석탑은 호남지역 선종의 흥기와 함께 그대로 이어지는 것이며, 9세기 이후 호남지역에 불교 석축물 조성의 시원은 화엄사 사사자삼층석탑에서 찾을 수 있을 것이다. 화엄종파에서 선종파로의 연결은 호남지역 석축의 조성이 지리산 화엄사의 화엄종파의 석축을 시작으로 선종과 연관하여 자연스럽게 이루어진 것이다.

종합하면 화엄종파의 독창적 창작성은 지리산 동쪽 산청 석남암사지 비로자나불좌상을 이어 지리산 서쪽 호남지역으로의 9세기 불교건축물의 연결점이자 시작점인 8세기 후반 화엄종파의 독창적 창작물인 화엄사 사사자삼층석탑으로 연결되는 것이다.

1. 화엄종파 호남지역 확장의 근거『백지묵서화엄경』

화엄종파의 활발함은 화엄십찰이 대변한다. 의상의 전교 활동을 통한 화엄종 사찰을『삼국유사』는 6개의 사찰로[15] 최치원의『법장화상전』에는[16] 12개의 화엄십찰을 거명하고 있다. 화엄십찰이 의상에서 시작된 것이 아니라 9세기 이후 후대의 개념일지라도[17] 현 지리산을 지칭하는 남악의 화엄사는 최치원의『법장화상전』과『삼국유사』에 함께 나

득하지는 못했네' 라고 말하고 있다. 즉 조사선은 종래의 여래선에 대한 새로운 禪佛敎의 입장으로서 주장된 것이었으며, 또 여기에는 확실히 조사선이 여래선보다도 깨달음의 경지가 훨씬 고차원적인 것으로 간주 되는 것이다. 이처럼 중국 당나라 후기 이후의 새로운 선종의 사람들은 종래의 여래선의 입장을 뛰어넘어 질적으로도 높은 것으로 자임하는 조사선을 주장하게 되었다."

15)『삼국유사』 권4(대정장49, 1007上), "湘乃令十剎傳教。太伯山浮石寺。原州毘摩羅伽耶之海印。毘瑟之玉泉。金井之梵魚。南嶽華嚴寺等是也."

16)『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳』(한불전3, 775c), "海東華嚴大學之所有十山焉 中岳公山美理寺 南岳知異山華嚴寺 北岳浮石寺 康州迦耶山海印寺 普光寺 熊州迦耶峽普願寺 鷄龍山岫寺 括地志所云鷄藍山是朔州華山寺 良州金井山焚語寺 毗瑟山玉泉寺 全州母山國神寺更有如漢州負兒山靑潭寺也 此十餘所."

17) 화엄십찰 중 한 곳인 해인사가 창건된 802년과『법장화상전』을 최치원이 지은 904년 사이로 추정한다. 김상현,『신라 화엄사상사연구』, 서울: 민족사, 1991, p.85.

타나는 것으로 보아 필자가 사사자삼층석탑의 조성시기로 보는 8세기 후반부터는 남쪽을 대표하는 신앙의 중심지로 자리 잡고 있었다고 본다. 754년 신앙의 중심지 남악 지리산을 중심으로, 서쪽 호남지역인 구질진혜현(仇叱珍兮縣, 장성군 진원면), 무진이주(武珍伊州, 광주), 남원경(南原京, 남원), 고사부리군(高沙夫里郡, 정읍군 고부면)을[18] 통한 『백지묵서화엄경』의 사경 불사를 통해 화엄종파의 수도를 벗어난 호남지역으로 확장을 확인할 수 있으며, 이러한 흐름 속에 화엄종파의 자부심은 자신들만의 화엄경 본존불상의 도상을 원하였고 이미 화엄종파의 세력 영역 안에 들어있던 남악 지리산 동쪽 산청의 석남암사지에 766년 여래형 지권인의 비로자나불좌상을 조성할 수 있었던 것으로 본다. 이러한 흐름의 이해는 『백지묵서화엄경』의 조성기에 보이는 호남지역에서 불사 모집을 하는 발원문에서 시작한다.

경덕왕 시기 산청 석남암사지 비로자나불좌상의 조성 시기인 766년 전후는 화엄종파의 지방으로의 세력 확장이 되는 과정에 있었다는 것을 신라 『백지묵서 화엄경』의 불사 지역으로 확인된다.

황룡사와 화엄사 두 곳 중 봉안처에 대한 논란이 있는 『백지묵서화엄경』의 사경은 황룡사 연기법사가 아버지를 위하여 간행한 『80화엄경』으로 서기 754년에 시작하여 755년에 완성하였다. 2축인 화엄경의 권1-10의 앞표지 부분에 해당하는 변상도에는 꽃등의 그림과 함께 본존상이 그려져 있다. 본존상 가운데가 사라져서 얼굴 부분은 확인할 수 없으나 어깨에서 왼팔의 꺾인 모습을 볼 때 지권인을 한 본존불상임이 확인된다. 그러나 보석의 장식을 통해 여래형으로 규정할 수는 없다. 이러한 지권인의 화엄 본존불의 도상은 같은 시기 당나라에는 나타나지 않는 신라만의 독창적인 도상임을 『백지묵서화엄경』의 변상도를 통해서도 확인된다.

여기서 중요한 점은 황룡사의 연기법사가 호남지역의 장인들을 통해 개인적인 발원의 사경을 완성하고 있다는 것이다. 석남암사지 비로자나불좌상 또한 두 승려의 개인적인 기원으로 '비로자나불'을 조성한 것으로 확인되며 『80화엄경』의 주존불로 조성된 것이

18) 문명대, 「신라화엄경사경과 (新羅華嚴經寫經) 그 변상도의 연구 - 사경변상도의 연구」, 『한국학보』, 일지사, 1979, pp.31-34.

다.[19] 이렇듯 승려 개인의 발원에 의한 불사는 화엄종파의 세력 확대를 나타낸다. 특히나 『백지묵서화엄경』의 사경을 위해 호남지역에서 불사를 일으킨 황룡사의 연기법사는 그 위세를 짐작할 수 있다.

『백지묵서화엄경』의 사경을 통해 황룡사 연기법사로 대표되는 화엄종파는 754년에는 호남지역에도 세력을 확대하고 있었다는 것이 확인된다.

2. 최초 화엄 본존불 산청 석남암사지 비로자나불좌상

『大方廣佛華嚴經』은 약칭 『화엄경』이라 한다. 『60화엄경』에서는 주존불이 '노사나불'로 『80화엄경』에서는 '비로자나불'로 바이로차나(vairocana)를 발음상 중국어로 번역한 것일 뿐 둘은 화엄의 본존불이다. 『60화엄경』은 동진 시대 불타발타라가 서기 418~422년에 번역하였으며, 신라에 전해진 것은 자장율사(590~658)가 돌아온 643년이나 그 이전으로 보고 있다. 『80화엄경』은 당나라 실차난타가 서기 695~699년에 번역하여 신라에 전해진 명확한 시기는 알 수 없으나 8세기 초에는 이미 전해 내려온 것으로 보인다.[20]

8세기 중기인 경덕왕 시기 이후 화엄과 관련된 활동들이 집중적으로 나타난다. 이는 통일신라 중기 불교의 사상적 제공을 통한[21] 왕권 확립의 강화 속에[22] 경덕왕대의 화엄

19) 석남암사지 비로자나불좌상은 766년 법승과 법연 두 승려의 단월을 위한 개인 기원 조성 불사이고, 『백지묵서화엄경』은 754년 황룡사 연기법사가 부모님을 위한 개인 기원 사경 불사이다. 남풍현, 「永泰二年銘 石造毘盧遮那佛 造像記의 史讀文 考察」, 『신라문화』 5, 동국대학교 신라문화연구소, 1998, pp.5-25, "釋法勝法緣二僧幷 內奉過去爲飛賜豆溫哀郎願爲石毘盧遮那佛"; 장충식, 「新羅 白紙墨書 『華嚴經』 經題筆師者 問題」, 『동악미술사학』, 동악미술사학회, 2004, pp.14-15, "願旨者皇龍寺緣起法師爲內賜第一恩賜父願爲內."

20) 서기 754년에 80권본 『백지묵서화엄경』의 사경을 시작한다.

21) 왕권 강화와 불교와의 관계에 관한 연구는 다음과 같다. 이기백, 「신라 시대의 불교와 국가」, 『역사학보』 111, 역사학회, 1986, pp.199-218.; 고익진, 「신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향」, 『불교학보』 24, 동국대학교 문화연구원, 1987, pp.59-139.; 김재경, 「신라중대 화엄 신앙의 사회적 역할」, 『진단학보』 73, 진단학회, 1992, pp.1-22.; 곽승훈, 「신라 경덕왕대 보현행원신앙과 비로자나불 조성: 백지묵서 화엄경과 석남사 불상을 중심으로」, 『신라사학보』 30, 신라사학회, 2014, pp.349-386.

종파를 통한 왕권 강화와 밀접한 관계를 보여주는 것이며[23], 이러한 모습 속에 화엄종파의 본존불에 대한 열망은 서기 766년 지리산 동쪽 산청에 조성된 석남암사지 여래형 비로자나불상의 탄생으로 이어진다.[24] 왼손의 검지를 중앙에서 올리고 주먹을 쥐며 오른손을 가슴에 대고 검지를 붙잡고 여래의 머리를 하는 비로자나불 도상은 최초의 화엄종 본존불상의 탄생을 알린다. 석남암사지 비로자나불좌상은 현 내원사로 옮겨지기 전까지 산중턱에 석남암의 폐사와 함께 방치되어 마멸이 심하다. 〈그림 1〉[25] 비로자나불좌상의 조성연대는 납석사리호 〈그림 2〉의 연구를 통해 밝혀졌다.[26]

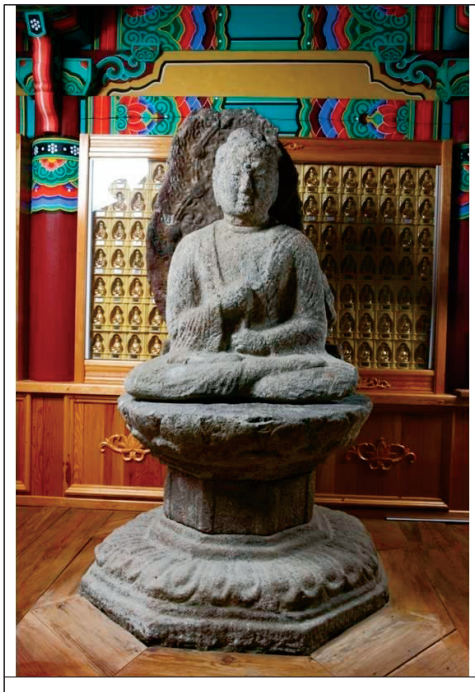
22) 통일신라 중대인 7~8세기 왕권 강화를 위한 연구는 다음과 같다. 길영하, 「신라 중고기의 정치과정식론: 중대왕권성립의 이해를 위한 전제」, 『태동고전연구』 4, 태동고전연구소, 1988, pp.3-48.; 신형식, 「신라중대 전제왕권의 전개 과정」, 『산운사학』 4, 산운학술재단, 1990, pp.5-37.; 김수태, 「신라 중대 전제왕권과 진골 귀족」, 서울: 서강대 박사학위논문, 1991; 김상현, 「신라중대 전제왕권과 화엄종」, 『동방학지』 44, 연세대학교 국학연구원, 1994, pp.59-92.; 신형식, 앞의 논문, p.137.

23) 신형식, 앞의 논문, p.160.

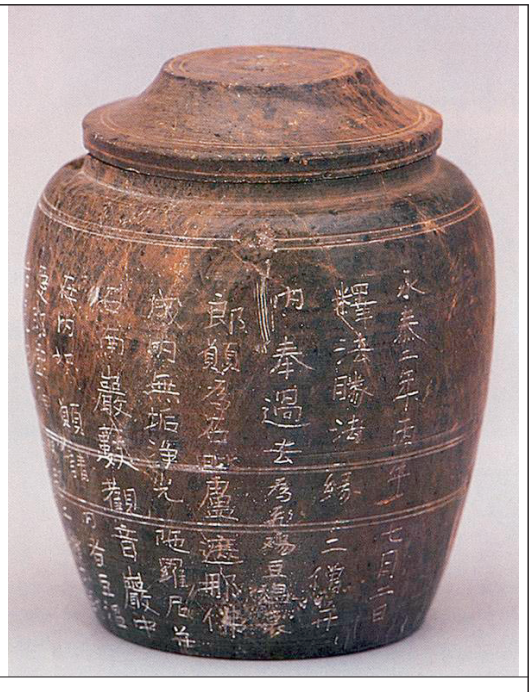
24) 서지민, 앞의 논문, p.145.

25) 그림의 출처는 다음과 같다. 〈그림 1, 2〉(출처 : 문화재청); 〈그림 3, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18〉(출처 : 필자); 〈그림 4〉(출처 : 조선총독부 編, 『朝鮮古蹟圖譜』, 서울: 경인문화사, 1980, p.498.); 〈그림 5, 6〉(출처 : 국립중앙박물관소장 일제강점기 유리건판사진); 〈그림 8, 9, 10〉(출처 : 국립문화재연구소 編, 『북한문화재해설집 Ⅰ』 석조물 편, 서울: 국립문화재연구소, 1997, p.173, p.178, p.64.

26) 석남암사지 석조비로자나불좌상의 조성연대는 대좌에서 반출된 부산시립박물관에 보관되어 온 永泰二年銘蠟石製壺에 관한 부산시립박물관장이었던 박경원에 의해 밝혀졌다. 현재 산청 석남암사지 석조비로자나불좌상 납석사리호는 1986년 국보 제233-2호에, 산청 석남암사지 비로자나불좌상은 2016년 국보 제233-1호에 지정되어 있다. 경남 산청군 내원사에 봉안된 석조비로자나불좌상은 1947년에 보선암 이라는 작은 절터에서 발견되었으며, 처음에는 발견자(이성호씨)의 집으로 옮겨졌다가 1957년에 내원사가 중창될 때 발견자가 불상을 사찰에 양도했다고 한다. 불상을 처음 발견했을 때 발견자는 불상 무게를 줄여서 쉽게 옮기기 위해서 불두와 불신을 분리하고 불상의 둥과 무릎 아래를 깎았다고 한다. 1966년 신라 오악 학술조사단은 내원사에 봉안된 비로자나불상을 조사하고 광배와 대좌를 찾으려 했지만 실패하였다고 한다. 그 후 1981년 부산시립박물관에서는 영태 2년명 납석 제호를 구입하게 되었는데, 그 출처를 추적하던 중에 호를 발견했던 발견자(이종상씨)와 대면하게 되면서 납석 제호가 불상 대좌 중대석 중앙의 구멍 속에서 출토되었음을 알게 되었다고 한다. 그리고 1989년에 불상과 분리되어 있던 광배와 대좌를 내원사로 옮겨서 현재와 같이 복원하고 비로전에 봉안하였다고 한다. 박경원·정원경, 「영태이년명납석제호」, 『부산시립박물관 연보』 6, 부산시립박물관, 1983, pp.51-52.; 박경원, 「영태이년명 석조비로자나불좌상」, 『고고미술』 168, 한국미술사학회, 1985, pp.1-21.



〈그림 1〉 석남암사지 비로자나불좌상



〈그림 2〉 석조비로자나불좌상 납석사리호

지권인의 도상을 표현한 경전은 불공(746~774년)이 밀교 경전을 구하여 장안으로 들어온 천보 5년 서기 746년 이후 번역한 밀교계 경전인 『금강정경일자정륜왕유가일체시처염송성불의궤』가 있다.

> 편조 여래의 몸은 밝은 달의 형상과 같다. 일체의 상호로써 법신을 장엄하고 금강 보관을 쓰고 머리를 장식하였으며, 온갖 보재 장엄구로 여러 가지 빼어난 몸을 장식하고, 지권인의 큰 수인을 지니고 사자좌의 백련대에 앉았다. 이른바 지권인이란 중지와 작은 손가락이 엄지를 쥐고 두지(둘째손가락)는 세워서 기둥을 만들면 금강권이 이루어진다. 오른손 엄지는 왼쪽 두지를 잡고 이를 가슴 앞으로 대면 이를 지권이라 한다.[27]

27) 『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』(대정장』19, 321下), "遍照如來身, 形服如素月, 以一切相好, 用莊嚴法身, 戴金剛寶冠, 輪鬘爲首飾, 衆寶莊嚴具, 種種校飾身, 持智拳大印, 處於獅子坐, 日輪白蓮臺, 所謂智拳印, 中小各握拇, 頭指柱大背, 乃成金剛拳, 右握左頭指, 一節面當心, 是名智拳印."

석남암사지 비로자나불좌상 이후 화엄 본존불은 지권인을 한 여래형의 도상으로 규정된다.

신라는 의상으로 대표되는 7세기 후반부터 당나라에서 불법을 배우기 위한 유학승들이 대거 나타나기 시작하며 이들을 통하여 서기 746~766년 이전에 불공의 밀교 경전은 전래 될 수 있었음을 합리적으로 추정할 수 있다. 『삼국유사』에도 경덕왕 시기인 8세기 중반 신라인들의 당나라와의 활발한 교류를 통해 밀교 경전의 지권인 도상과 밀접한 자료를 제공하는 '불공'을 만나는 것을 확인할 수 있다.

> 내도장에서 만불산에 예를 드리게 하고, 삼세불공에게 명하여 밀부의 진전을 천 번 외워서 경축하게 하였다.[28]

중국 유학승들이 활발히 교류하던 경덕왕 시기 화엄승들의 활동이 갑자기 나타나는 것을 통해 중앙 권력의 왕권 강화와 화엄종파의 갑작스러운 득세는 깊은 관련성을 내포한다.[29]

이러한 화엄종파의 득세는 자신들만의 화엄종파 본존불상의 열망이 모이게 되고 이를 통해 이 시기 중국과 일본에는 보이지 않는 밀교의 금강계 대일여래의 도상 양식을 빌려와 화엄종의 본존불상을 독창적으로 창조한 것임을 알 수 있다.[30]

여기서 화엄종파 최초의 본존불상인 석남암사지 석조비로자나불좌상이 산청 지리산 동쪽에 조성이 되었다는 것을 알 수 있다. 이는 신라 중기 화엄종파가 경주중심에서 지방으로의 확장 과정에서 나타난 화엄종 본존불상으로 해석된다.

중앙 화엄종파의 중심지 경주 황룡사의 연기법사에 의한 754년 전라도 지역을 통한 『백지묵서화엄경』의 불사[31]와 766년 남악 지리산 우측지역인 산청 석남암사지 여래형

28) 『삼국유사』 권3(대정장49, p.991中), "於內道場 禮萬佛山 命三藏不空 念讚密部眞詮千遍 以慶之."

29) 김재경 著, 『신라 토착신앙과 불교의 융합사상사 연구』, 서울: 민족사, 2007, pp.155-156.

30) 서지민, 앞의 논문, p.140.

31) 현재의 전남 장성, 광주, 남원, 고부로 보고 있다. 이기백, 「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與

비로자나불좌상의 조성은 화엄종의 확대라는 현상이 경덕왕 대인 8세기 중반 화엄종파의 득세와 맞물려서 이루어지고 있다는 것은 새로운 해석이 요청된다.

754년 『백지묵서화엄경』의 사경은 화엄종파의 세력 확장이라는 흐름을 나타내고 여기에 더불어서 766년 지권인 여래형의 최초 화엄 본존불인 산청 석남암사지 석조비로자나불좌상의 조성은 화엄종파의 세력 확장을 통한 독창적 창조성의 요구에 대한 부응이다. 호남지역과 남악 지리산 동쪽 산청이라는 지역성은 8세기 중반 화엄종파의 확대라는 흐름 속에 8세기 후반 남악 지리산 서쪽 화엄사의 사사자삼층석탑 이라는 독창적인 창조물의 조성으로 자연스럽게 이어진다고 본다.

3. 사사자삼층석탑 양식 備考와 시대구분

독창적 창조성은 기존의 양식을 받아들이지만, 양식에 얽매이지 않는다. 그렇기에 사사자삼층석탑의 시대구분을 기존 석탑의 양식적 변화의 흐름을 기준으로 밝히려 한다면 양식에 얽매이지 않는 독창적 창조성에서 시대구분의 판단 오류를 보일 가능성이 존재한다. 사사자삼층석탑은 8세기 화엄종파의 확산이란 시대적 흐름을 통한 자부심의 발로에서 독창적인 도상의 독창적 창조성에 의해 조성되었다. 기존의 양식을 따르지만, 양식에 얽매이지 않는 독창적 창조성을 기준에 두고 조형 양식들의 비고를 통해 시대구분을 밝히려는 종합적인 접근이 필요한 이유이다.

화엄종파의 독창적 창조성을 대표하는 것은 766년에 조성된 산청 석남암사지 석조비로자나불좌상이 있다. 석남암사지 비로자나불좌상이 최초의 지권인을 한 여래형 비로자나불상으로 확정되기까지는 여타의 의견들이 있었던 것으로 보인다. 비로자나불좌상의 대좌에 있었던 납석사리호가 부산시립박물관에서 발견이 되고 1986년에 국보로 지정된 것에 비해 비로자나불좌상이 1990년에 보물로 지정되고 이후 2016년에 국보로 지정된 이유는 납석사리호와 석남암사지 비로자나불좌상의 관계에 대한 의구심과 비로자나불좌

者에 대한 考察」, 『역사학보』 83, 역사학회, 1979, p.132.

상이 766년 조성된 것에 대한 조형 양식을 통한 시대구분에 대하여 학계의 여러 차이가 있었던 것임을 부정할 수 없다. 부산에서 발견된 납석사리호가 멀리 산청에 있는 석남암사지에서 해체되어 내원사로 이동된 비로자나불좌상의 대좌에서 나왔다는 것에 대한 의구심과, 석남암사지 비로자나불좌상이 766년에 조성된 것으로 인정되기 위한 조형 양식의 시대구분에 대한 이견 등의 반론이 있었던 이유일 것이다.[32] 석남암사지 비로자나불좌상의 조형 양식을 통한 시대구분에 대한 학계의 다양한 해석의 예를〈표 2〉를 통해 확인해보면 다음과 같다. 여기서 보면 766년을 인정하는 연구자는 세련됨으로 조형 양식을 해석하고 있고, 766년에 의문을 표하는 연구자는 조형 양식의 세련되지 못함을 이유로 들고 있다. 조형 양식을 통한 시대구분은 주관적 판단이 포함되기에 객관적 기준을 두기에는 무리가 있음이 확인된다. 여기서 더욱 중요한 것은 납석사리호가 없었다면 조형 양식을 통한 시대구분의 기준으로는 석남암사지 비로자나불좌상은 8세기 중반 조성된 비로자나불상으로 인정될 수 없었을 것이란 점이다. 조성 시기를 알 수 있는 비로자나불상은 선종과 관련된 9세기 중반 이후 조성되는 불상들이기 때문이다. 〈표 2〉의 최완수의 글과 문명대의 표현처럼[33] 납석사리호의 명문이 없었다면 화엄종 본존불의 여래형 지권인 불상의 8세기 중반 독창적 양식의 창조적인 조성은 현실로 인정받기 어려운 일이었기 때문이다.

32) 최완수 著, 앞의 책, p.158, "이 불상의 대좌 속에서 발견했다고 하는 명문이 새겨진 사리호를 구입하면서, 이 불상이 그 명문에 새겨진 영태 2년에 조성됐으리라는 의견이 대두되기 시작했다. 학술적인 해체 조사 작업이 정식으로 이루어졌다 해도 출토물의 명문 내용이 상 양식과 맞지 않으면 의심을 가지고 다각도로 연구 검토해야 하는 것이 정도다. 그런데 파괴된 지 30년 내지 50년이 지난 불상의 대좌에서 사리호가 출토됐다는 비상식적인 사실을 의심없이 받아들이는 것은 조금 성급한 일이 아닌가 한다."

33) 문명대, 「지권인비로자나불의 성립문제와 석남암사비로자나불상의 연구」, 『불교미술』 11, 동국대학교박물관, 1992, p.73.

〈표 2〉학계 조형 양식을 통한 시대구분[34)]

시대 구분	양식적 특징	학계	비교 불상
8세기 중엽	8세기 중엽, 이 시기의 양식적 특징을 잘 보여주고 있다. 당당하고 세련된 모습으로 8세기 최성기 신라불의 특징이 역연하게 나타나고 있다. 육계는 알맞게 솟았다, 얼굴 둥글고 원만한 상호인데 팽팽하고 탄력적인 부피감이 8세기 중엽 불상의 특징을 잘 보여주고 있다. 더구나 단아한 눈, 단정한 코, 작고 세련된 입, 부피감 있는 뺨 등은 이 불상의 얼굴을 훨씬 돋보이게 한다. 상체는 건장하고 당당한 모습인데 자연스러운 가슴, 허리의 굴곡, 어깨나 팔의 부피감 등에서 사실미를 잘 표현하고 있다. 특히 얇은 불의 속에 드러난 탄력적인 부피감은 우아하고 세련된 형태미를 보여주는 것으로 으른바 이상적인 사실미의 극치이자 세련된 탄력감이라고 말할 수 있지 않을까.	문명대	석남암사지 석조 비로자나불좌상 (766)
	얼굴과 가슴을 보면 8세기 중엽의 풍만한 양식을 그대로 반영하고 있음을 알 수 있다. 착의는 통견식이고 옷깃을 넓게 열었으며 엷은 대의는 신체에 밀착되었고 대의 전면에 걸쳐 가느다란 옷 주름의 융기 대가 평행하고 촘촘히 있어서 기본적으로 굽타 양식을 따르고 있음을 알 수 있다.	강우방	
	둥글고 원만한 얼굴이나 건장하고 당당한 불신의 탄력감 있는 모습 등에서 석굴암 본존불을 비롯한 8세기 중엽의 불상에 나타나는 특징을 잘 보여준다.	이숙희	
860년 이후 조성	갸름한 얼굴 짧은 목, 둥근 어깨, 앞가슴 풀어헤친 듯한 이중 착의법의 옷매무새, 잔주름 쳐진 옷 주름, 오른손 주먹으로 왼손 두지를 잡은 정식 지권인과 작은 손 표현 등이 모두 '보림사 철조비로자나좌상' 양식을 그대로 계승하고 있다.	최완수	

불교 유형 유물에 대한 조형 양식을 통한 시대구분은 화엄사 사사자삼층석탑의 조형 양식을 통한 시대구분의 여러 이견에서도 그대로 나타나는 현상이다.

34) 문명대, 위의 논문, pp.73-75.; 강우방 著, 『한국 불교 조각의 흐름』, 서울: 대원사, 1999, p.320.; 이숙희, 「통일신라시대 비로자나불상의 신라적 변용과 특성」, 『미술사학연구』, p.250, p.251, p.55, 한국미술사학회, 2006.; 최완수 著, 위의 책, p.157.

일반적으로 7세기 신문왕 2년 682년에 세워진 감은사지 동·서 삼층석탑의 2층 기단 위에 3층의 탑신을 형성하고 맨 위에는 상륜부를 얹는 형식을 한국 석탑의 기준으로 놓고 이후 변형되어 가는 양식의 차이를 보고 시대를 규정한다.

화엄사 사사자삼층석탑은 이러한 신라 탑의 범주 안에서 이형 석탑의 기준이 되는 불국사 다보탑의 기단부에 해당하는 부분에 상징성을 부여한 변형의 모습과 동일 선상에서 사사자상에 대한 건립 배경의 연구가 이루어져 왔다.[35] 그러나 불국사 다보탑과의 관계 속에 이형 석탑의 건립 배경으로 사사자삼층석탑이 건립되었음은 모두 인정하고 있지만, 건립 시기에 대해서 장충식은 8세기 중엽으로 고유섭은 9세기대로 보는 여러 이견이 현재까지 엇갈리고 있다.[36]

7세기 말 조성된 감은사지 삼층석탑 이후 8세기 석탑군은 기단과 탑신이 정형화되어 조성된다. 이러한 8세기 석탑은 술정리 동삼층석탑, 본리동 삼층석탑, 간월사지 남·북 삼층석탑, 불국사 삼층석탑, 용명리 삼층석탑, 갈항사지 삼층석탑 등이 있다. 이 탑들은 상·하의 기단에 탱주가 2개 있고, 기단과 탑신에 우주가 2개 옥개석 밑단에 5단의 각형 받침과 위 옥개석에는 2단의 탑신 받침이 정형화되어 나타난다.[37] 이를 통해 사사자삼층석탑이 사자의 받침을 사용한 상징적 변형의 상층기단을 제외한다면 8세기 일반적인 석탑의 양식 틀에 있는 조형성을 보이기에 8세기 불국사 다보탑의 이형 석탑의 양식을 따르는 석탑의 양식 틀에 있지만 시기 규정에는 이견이 있는 것이다.

학계의 사사자삼층석탑의 조형 양식을 통한 시대구분의 대표적인 예를 양식적 특징들을 통해 하나씩 들어보면 다음과 같다.

첫 번째, 1층 기단부 주악상의 악기를 통한 시대구분이다. 사사자삼층석탑 1층 기단부

35) 이기백, 앞의 논문, pp.126-140.; 김주성, 「화엄사 4사자석탑 건립 배경」, 『한국상고사학보』 18, 한국상고사학회, 1995, pp.303-312.; 이은철, 「獅子石塔의 起源과 建立背景」, 『청람사학』 3, 청람사학회, 2000, pp.197-224.

36) 장충식 著, 『신라석탑연구』, 서울: 일지사, 1987, pp.151-154.; 고유섭 著, 『한국탑파의 연구』, 서울: 을유문화사, 1948, p.240.

37) 이순영, 「華嚴寺 四獅子三層石塔의 건립시기에 關한 考察」, 『문화사학』 34호, 한국문화사학회, 2010, p.65.

주악상의 8종의 악기를 연대가 분명한 725년 제작 상원사 범종의 8종의 신라 악기와 924년 건립된 지증대사 적조탑 탑신 부조의 6종의 신라 악기를 비교하여 상원사종과는 7종의 신라 악기의 공통성을 적조탑 탑신에는 4종의 신라 악기가 일치하는 것을 통한 9세기 전기로 추정을 한다.[38]

두 번째, 기단과 옥개석의 양식을 통한 시대구분이다. 사사자삼층석탑의 하층 기단부의 3단 받침과 상층갑석의 경사진 형식을 8세기의 획일적인 양식에서 벗어난 9세기 들어 나타나는 양식으로 보지만, 초 층 탑신 받침의 각형 2단과 옥개석 상면 받침의 탑신 각형 2단 그리고 옥개석 하면 받침 각형 5단의 8세기 양식의 나타남을 통해 9세기 전기로 보고 있다.[39]

세 번째, 안상문을 통한 시대구분이다. 석탑의 안상문은 통일신라 시기 일반적인 석축의 안상문 보다 후대인 8세기 후반부터 조성이 된다.[40] 신라 석탑의 안상문은 성덕대왕상석의 안상문에서 수용된 것으로 보고 8세기 중반 상층기단의 안상문을 신라 석탑 안상문의 시작으로 본다. 이는 불국사 삼층석탑의 묵서지편에서 전각형 사리기에 대한 '금당(金堂)' 지칭과[41] 초층탑신에 대한 '금당석(金堂石)'의 지칭에서[42] 보이듯 탑신을 부처님이 계신 공간으로 보았기 때문이다.

이후 9세기에 들어서면 석불의 대좌 아래의 대석에 안상문을 조각하는 양식의 유행에 따른 영향으로 석탑의 안상문도 사리를 모시는 1층 탑신 위를 금당과 불상의 같은 조건으로 여기고 상층기단을 대좌로 하층 기단을 대석으로 여겨 하층 기단에 안상문을 조각한다.

지금까지 안상문이 조형된 통일신라시대 석탑은 총 19기가 파악되며, 이 중 가장 빠른

38) 송방송, 「화엄사 삼층석탑의 주악상」, 『한국학보』 28, 일지사, 2002, pp.122-125.

39) 이순영, 앞의 논문, pp.82-84.

40) 일반적인 안상문 연구는 기원과 양식의 분류에 대해 이루어졌다. 진홍섭, 「한국의 안상문양」, 『동양학』 4, 단국대학교부설동양학연구소, 1974, pp.247-296.

41) 국립중앙박물관·대한불교조계종 編, 『불국사 석가탑 유물2-중수문서』, 서울: 국립중앙박물관, 2009, p.72, "… 銅鍍金金堂一坐四面銘蘭草蓮 …."

42) 국립중앙박물관·대한불교조계종 編, 위의 책, p.73, "下層金堂石方廣四尺."

석탑은 8세기 후반기에 들어 조성된 무장사지 삼층석탑 안상문이다. 19기의 안상문 석탑은 〈표 3〉과 같다. 이상 안상문의 분류와 시기 구분은 8세기 후기~9세기 전기, 9세기 전기~중기, 9세기 후기~말기, 9세기 말기~10세기 전기의 시기를 넷으로 구분 하였다.[43]

〈표 3〉 통일신라 시기 안상문 석탑

번호	명칭	시기	유형	안상문 위치	면 안상수	소재지	안상 내부문양
1	무장사지 삼층석탑	8세기 후	일반형 (전형양식)	상층기단	2	경북 경주	
2	화엄사 사사자삼층석탑	8세기 말 9세기 전	특수형 (이형양식)	하층기단	3	전남 구례	안상 내부 주악상
3	술정리 서삼층석탑	8세기 말 9세기 전	일반형 (전형양식)	상층기단	2	경남 창녕	
4	기성동 삼층석탑	9세기 전	일반형 (전형양식)	상층기단	2	경북 칠곡	
5	법수사지 삼층석탑	9세기 전	일반형 (전형양식)	하층기단	3	경북 성주	
6	범어사 삼층석탑	약 835	일반형 (전형양식)	상층기단 하층기단	1 3	부산	
7	화엄사 서오층석탑	9세기 전 9세기 중	일반형 (전형양식)	하층기단	3	전남 구례	안상 내부 십이지상
8	승소곡사지 삼층석탑	9세기 전 9세기 중	일반형 (전형양식)	초층탑신 상층기단 하층기단	1 2 3	경북 경주	초층탑신 안상 내부 사천왕상
9	화천동 삼층석탑	9세기 중 9세기 후	일반형 (전형양식)	하층기단	3	경북 영양	안상 내부 십이지상
10	도피안사 삼층석탑	9세기 후	특수형 (이형양식)	하층기단	1	강원 철원	
11	취서사 삼층석탑	9세기 후	일반형 (전형양식)	하층기단	4	경북 봉화	
12	불굴사 삼층석탑	9세기 후 9세기 말	일반형 (전형양식)	하층기단	3	경북 경산	
13	한계사지 남삼층석탑	9세기 후 9세기 말	일반형 (전형양식)	하층기단	3	강원 인제	

43) 김지현, 「통일신라시대 안상문 석탑 고찰」, 『문물연구』 27, 동아시아문물연구학술재단, 2015, pp.61-104.

14	통도사 삼층석탑	9세기 말	일반형 (전형양식)	하층기단	3	경남 양산	
15	해인사 삼층석탑	9세기 말	일반형 (전형양식)	하층기단	4	경남 합천	기단부 수리복원
16	영국사 삼층석탑	9세기 말	일반형 (전형양식)	상층기단 하층기단	1	충북 영동	
17	청암사 수도암 삼층석탑	9세기 말 9세기 초	일반형 (전형양식)	단층기단	3	경북 김천	안상 후대 첨가
18	증심사 삼층석탑	9세기 말 9세기 초	일반형 (전형양식)	하층기단	3	광주	
19	옥동 삼층석탑		일반형 (전형양식)	하층기단	3	경북 안동	안상 내부 신장상

〈그림 3〉에서 보듯이 성덕왕릉 상석 안상문의 화두(花頭)는 보주형(寶珠形)으로 삼층석탑 안상문 화두의 초기 양식이며, 무장사지 삼층석탑의 안상문을 시작으로 석탑에서 받아들여 술정리 서삼층석탑과 함께 화엄사 사사자삼층석탑의 안상문 화두로 이어지는 8세기 후반에서 9세기 전기의 명확한 시기를 가진다.[44]

성덕왕릉 상석 안상문	무장사지 삼층석탑 안상문	사사자삼층석탑 안상문

〈그림 3〉

44) 김지현, 앞의 논문, pp.70-96.

이상으로 하층 기단 주악상의 악기와 기단과 옥개석의 양식 그리고 안상문의 변천 과정과 양식변화에 따른 기존 연구는 화엄사 사사자삼층석탑의 조성 시기는 8세기 후반에서 9세기 전기로 종합된다.

여기서 화엄종파의 세력 확대 속에 독창적 창조성의 8세기 중후반 시대적 상황에 따른 새로운 시야를 제시한다.

사사자삼층석탑의 독창성은 기존의 형식과 양식을 뛰어넘는다. 그러나 완전한 파격이 아닌 기존의 형식과 양식의 흐름 속에 독창성을 가미하는 것이다. 석남암사지 석조비로자나불좌상이 기존 석불상의 양식적 흐름에서 지권인의 양식적 독창성을 가미했듯이 화엄사 사사자삼층석탑 또한 이러한 독창적 양식변화 속에 있다.

사사자삼층석탑은 상층기단에 사사자가 탑신을 받치는 독창적 석탑의 시원이다.

호남지역에 세력을 넓혀 불사를 이루고 있는 모습을 보여주는 754년 『백지묵서 화엄경』과 지리산 동쪽 산청지역 766년 화엄종 본존불상을 독창적으로 조성하는 '석남암사지 석조비로자나불좌상'의 불사와 9세기 초 선종 사찰의 호남지역 불교 건축물의 조성 사이에는 독창적인 화엄종찰의 창작의 열풍이 함께한 8세기 후반 화엄사 사사자삼층석탑의 조성이 있었던 것으로 판단된다는 것이다.

9세기 이후의 불교 조형물은 이전 시대 답습의 양식 속에 있다. 그렇기에 화엄종파의 세력 확장 속에 나타난 8세기 중후반의 독창적 창조성의 흐름 속에서 화엄사 사사자삼층석탑의 조성은 이해되어야 한다는 것이다.

화엄종파의 독창적 석조유물의 창작이라는 흐름 속에 화엄사의 사사자삼층석탑 이라는 새로운 양식의 이형 석탑의 조성은 8세기 후반에 이루어진 것으로 보아야 이후 호남지역 9세기 불사의 시대적 흐름과도 연결이 된다.

중국과의 관계 속에 한국의 불교문화 경과를 살피는 학계의 일반화된 현실에서 9세기 중엽 지권인 불상이 한국에서 유행했을 것으로 본 문명대 또한 납석사리호의 발견을 통해 이론과 현실의 괴리에 대한 반성을 밝히고 있다. 이는 독창적 창조물은 이론과 현실이라는 양식변화의 흐름을 뛰어넘는 시대성을 앞서는 조형물이기 때문이다.

독창적 창조성을 바탕으로 조성된 사사자삼층석탑이 조성 시기를 밝히는 명문이 확인되지 않은 상태에서 시대를 구분하는 것의 어려움은 독창적 창조성에 있는 것이다. 그래서 사사자삼층석탑의 시대구분의 기준을 양식의 변화만으로 찾는다면 오류를 범한 가능성이 커지기 때문에 양식을 뛰어넘는 독창적 창조성의 시대적 흐름에서 찾아야 하는 이유이다.

Ⅲ. 공양인물상 지물의 성격

부처님 전에 공양을 올리는 일반적인 공양물은 맑은 물과 향을 올리는 두 가지가 대표적이다. 이 외의 과일 등의 공양은 특별한 기원의 의미를 내포하는 공양물이다. 사사자삼층석탑 앞 공양인물상은 지물을 왼손에 들고 있다. 이 지물이 무엇이냐에 대한 해석은 차를 올리는 찻잔이라는 장충식의 견해와[45] 『화엄경』「입법계품」의 사자빈신삼매를 통한 사자빈신비구니에게 선재동자가 공양 올리는 보주라는 해석[46] 그리고 보주가 아닌 향을 올리는 향로라는 반론의 해석이[47] 팽팽하며 하나로 결정되고 있지 않다.

사사자삼층석탑 앞 공양인물상은 중국과 일본에서 그 사례가 나타나지 않는 세 개의 기둥을 받침으로 석등을 머리 위에 올리고 무릎을 꿇고 앉아 왼손의 지물을 통해 사사자삼층석탑을 향해 공양을 올리는 인물상으로 독특한 한국 불교만의 독창적인 창조물이다.

사사자삼층석탑의 성격에 대한 불교 교리적 접근은 『화엄경』「입법계품」의 사자빈신삼매를 기초한 사자빈신비구니로 탑 중앙의 인물로 규정하고 또한 탑 앞 공양인물상을 선재동자로 공양인물상이 들고 있는 지물을 선재동자 집 창고에 있다는 보주라 한 신용철의 해석이 있다. 해석의 근거는 『조선고적도보』의 사진을 근거로 한다. 『조선고적도보』

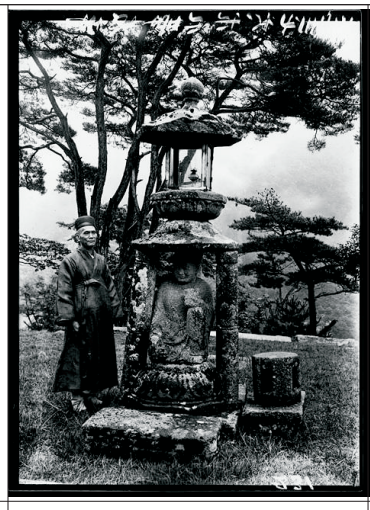
45) 장충식, 「통일신라 시대의 석등」, 『고고미술』 158·159, 한국미술사학회, 1983, p.70.

46) 신용철, 「화엄사 사사자석탑의 조영과 상징 - 탑으로 구현된 광명의 법신」, 『미술사학연구』, 한국미술사학회, 2006, pp.89-105.

47) 강정근, 「화엄사 4사자석탑 앞 석등 연구」, 『강좌미술사』 37, 한국미술사연구소, 2011, pp.75-89.

의 공양인물상 왼손에 들고 있는 잔 형태의 위에 나타나는 둥근 물체를 신용철은 선재동자의 보주로 본 것이다.

〈그림 4〉 조선고적도보 1형



〈그림 5〉 유리건판 1형

〈그림 6〉 유리건판 2형

이러한 『조선고적도보』 공양인물상이 왼손에 들고 있는 잔 위의 둥근 물체의 사진 자료를 근거에 더하여 강정근은 중국과 일본 그리고 한국에서 승려의 인물상이 선재동자의 인물로 표현된 예가 없음을 밝히면서 선재동자로 보는 것에 대한 반론과 더불어서 고대 중국과 한국의 공양도를 통해 승상이 들고 있는 지물의 상당수가 향로임을 밝히며 공양인물상의 지물은 향로라는 해석을 하고 있다.

이 둘의 논문에서 근거로 들고 있는 『조선고적도보』 사진 자료의 공양인물상 잔 위 둥그런 지물은 원래부터 공양인물상의 지물에 있던 것인지에 대한 의문에서 본 장은 시작한다.

강정근은 화엄사 공양인물상의 자료가 『조선고적도보』 사진 자료 외에는 더는 없다는 것을 근거로 하였으나 국립중앙박물관 소장 일제 강점기 유리건판 사진에 보면 화엄사 사사자삼층석탑 앞 공양인물상의 사진 자료가 여러 장 보인다. 〈그림 5〉 자료를 근거로

비교를 하면 『조선고적도보』의 사진에서 보주나 향로 해석의 근거 자료인 공양인물상 잔 위의 둥근 물체가 『조선고적도보』의 자료사진을 찍을 당시 얹어진 물체라는 의구심을 떨쳐 낼 수가 없다. 『조선고적도보』의 사진 이외에는 어느 유리건판 사진에도 공양인물상의 찻잔 위 둥근 물체가 보이지 않기 때문이다.

공양인물상 왼손의 지물 위에 둥근 물체가 보이는 『조선고적도보』의 사진은 화사석(火舍石)이 옆에 내려져 있고 유리로 만든 사각 형태를 올려놓았다. 이러한 모습은 유리건판 사진에도 보인다. 이 사진 모습을 필자는 1형이라 지칭한다. 같은 1형의 사진 중 유리건판 1형에는 지물 위에 둥근 물체가 보이지 않는다. 일제 강점기 두 사진을 찍을 당시의 시간적인 차이는 『조선고적도보』의 1916년을 기준으로 20년 전·후를 벗어나지 않는 사진이다. 둥근물체는 화사석을 옆에 치우고 유리판을 올려놓은 모습의 두 장의 사진 중 『조선고적도보』의 사진에서만 확인되는 모습이다. 〈그림 6〉의 또 다른 유리건판 사진은 화사석을 올려놓은 원형의 모습이다. 이러한 원래 형태의 공양인물상의 모습은 현재까지 이어진다. 그렇기에 찻잔에 둥근 물체가 올려져 있는 『조선고적도보』의 사진은 어느 한때 누군가가 둥근 지물을 올려놓은 상태의 모습이지 원형의 모습일 수는 없다고 본다.

그러나 여기엔 두 가지의 가능성이 있다.

먼저 둥근 물체가 원래부터 공양인물상의 찻잔에 있던 것인데 『조선고적도보』의 사진을 찍은 이후 어떠한 상황에 의해 둥근 물체가 찻잔에서 떨어져 나간 경우를 예측할 수 있다. 여기에 대해서는 현재 2020년 찻잔의 모습을 보면 부정된다는 것이 확인된다.

〈그림 7〉 찻잔 원형 홈 부분

2020년 7월 18일 사사자삼층석탑은 해체 수리 중이다. 이 시기 필자가 확인한 바로는 〈그림 7〉에서 보듯이 찻잔의 중앙에 원형 홈이 파여 있다. 이 홈은 어떠한 충격 때문에 떨어져 나간 거친 상태가 아닌

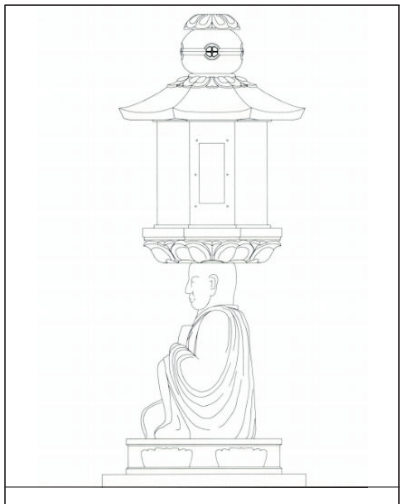
세심한 작업을 통해 홈을 판 모습이 확인된다. 거칠지 않고 부드러운 홈의 상태를 유지하고 있기 때문이다. 이것은 찻잔의 모양을 만들기 위해 둥글게 안을 정성껏 세심하게 만들었다고 보는 것이 합당하다. 그렇기에 둥근 물체가 붙어있던 원형인데 파손된 것으로 볼 수 없다.

그렇다면 두 번째로 생각할 수 있는 것은『조선고적도보』의 사진의 둥근 물체는 찻잔과 하나로 만들어진 것이 아니라 얹어져 있던 물체로 가정해보는 것이다. 둥근 물체가 얹어져 있던 것이라면 조성되던 시기부터 있던 물체여야 하지만 이 또한 불가능하다. 왜냐하면, 공양인물상은 조성 초기의 원형이 아닌 후대의 수리를 토대로 지금의 형상을 유지하고 있기 때문이다. 수리가 여러 차례 이루어지고 있던 상황에서 둥근 물체가 조성 당시부터 찻잔에 올려져서 천년이 넘게 분실되지 않고 전해진다는 것은 상식적으로 합당하지 않은 주장이 되기 때문이다.

공양인물상 위의 석등은 후대로 이어오면서 여러 번의 수리가 이루어진 것으로 확인된다.

현 석등을 받치는 세 개의 기둥은 후대에 만들어진 것으로 여러 번 수리의 반복 속에 현재 모습이 만들어진 것으로 확인되기 때문이다.

〈그림 8〉 금장암지 사사자석탑과 공양인물상



〈그림 9〉 공양인물상 측면 입면도

〈그림 10〉 금장암지 사사자석탑과 석등부재

화엄사 사사자삼층석탑 그리고 공양인물상과 매우 유사한 유물은 〈그림 8〉에서 보듯 금강산 금장암사지 사사자삼층석탑과 공양인물상을 뽑을 수 있다. 현재 북한 국보급 문화재 제45호로 지정되어 있고, 조성 시기는 9세기 말 10세기 초로 여겨지며 탑 앞 공양인물상을 보면 머리 위로 석등을 얹고 우슬착지에 양손은 가슴에 모으고 지물을 잡은 것으로 확인된다.[48] 또한, 〈그림 9〉에서 보듯 금장암사지 공양인물상 측면 입면도를 보면 인물상 위 상대석이 인물상의 머리 부분을 덮어쓰고 있는 것이 확인된다. 상대석 중앙에 둥근 홈이 있어 공양인물상의 머리 부분에 들어가게 만들어졌음을 추정해 본다. 이러한 인물상과 석등의 균형은 작은 진동에도 흐트러질 수 있는 위험성을 내포하고 있다는 것을 상식적으로도 확인할 수 있으며 다른 사진을 보면 석등이 떨어져 나가 있는 것이 확인된다. 〈그림 10〉

현재 수리 중인 사사자삼층석탑 인물상의 석등 부재 화사석 받침인 상대석을 보면 금장암사지 인물상의 상대석이 인물 머리에 들어가 있는 이유를 찾을 수 있다. 화엄사 인물상 위 기둥 받침과 연결된 옥개석 위에는 상대석과 결합이 될 수 있는 둥근 홈이 있다. 〈그림 11〉에서는 옥개석 홈에 들어갈 수 있게 화사석을 받치는 상대석에는 둥글게 튀어나온 결합부가 보인다. 그런데 이 상대석의 둥근 결합부는 옥개석을 결합하는 데에는 필요성이 없는 둥근 홈이 파여 있다. 〈그림 12〉를 보면 홈을 활용하여 금장암사지 인물상의 상대석처럼 화엄사 인물상의 상대석으로 인물상의 머리 부분을 덮어씌우게 한다면 두 인물상은 같은 모습의 인물상 위 상대석과 화사석으로 이루어지는 형상이 된다.

필자가 상대석 홈 지름을 재보니 16cm 였다. 인물상 머리 지름은 18cm가 된다. 그대로 덮어씌운다면 머리 윗부분에 걸쳐서 결합이 될 것으로 보인다. 그런데 인물상의 머리 윗부분은 거칠게 깨진 모습이 확인된다. 〈그림 13〉의 인물상 머리에 지금보다 더 튀어나온 부분이 있어 결합이 완벽했으나 어느 때 무너지면서 인물상 머리 위 결합 부위가 손상되어 지금처럼 거친 깨진 모습이 된 것은 아닐지 추론해 본다. 지금의 상태에서도 결합이 이루어질 것으로 이해되지만 필자는 지금의 인물상 머리 윗부분에 돌출된 부분이

48) 국립문화재연구소 編, 앞의 책, p.153-154.

있어서 상대석의 홈에 꽉 들어차게 만들어졌던 것은 아닌지 추측이 된다. 다른 추정으로는 상대석에 걸쳐 있던 누르는 힘으로 인물상 머리 부분이 부서진 것을 후대에 기둥 받침으로 세운 옥개석을 만들어 머리 부분을 보호한 것일 수도 있다.

〈그림 11〉 옥개석 홈

〈그림 12〉 상대석 홈

〈그림 13〉 인물상 머리 부분

금장암사지 공양인물상과 화엄사 사사자삼층석탑 앞 공양인물상을 살펴보면 금장암사지 공양인물상이 화엄사 공양인물상의 원형을 보이는 것이 아닌가 한다. 공양인물상 기둥 받침에 대한 1487년도 남효원의 『추강집』[49]에는 “네 개의 기둥으로 남자가 부인을 향해 있다.”라는 문헌이 전한다. 금장암사지 공양인물상처럼 균형이 떨어지는 석등이 무너져 내리는 현상을 이겨내기 위해 지지대 역할의 기둥을 후대에 세우고 있었던 것으로 보인다.

화엄사 공양인물상도 금장암사지 공양인물상과 같은 머리 위에 바로 상대석이 올려져 있었지만, 부실한 균형감으로 후대에 무너지는 현상이 반복되어 현재의 옥개석과 기둥을 추가한 형태가 어느 시기 보정되어 현재의 형태가 된 것으로 추정된다. 기둥 받침도 후대에 오면서 여러 번의 새로운 부재로 교체가 되었음이 확인된다. 『추강집』의 네 개와

49) 『추강집』 권6, “塔四隅有四柱戴塔.”

숫자도 다르며, 〈그림 14〉를 보면 옥개석의 홈과 기둥 받침의 굵기가 맞지 않는다. 〈그림 15〉를 보면 원 홈에 맞는 기둥은 얇아 부실하여 지금의 굵은 기둥으로 교체가 된 것으로 보이며 현재의 세 기둥은 굵기도 제각각이다.

〈그림 14〉 옥개석 홈과 공양인물상 현 기둥의 모습

〈그림 15〉 받침 기둥

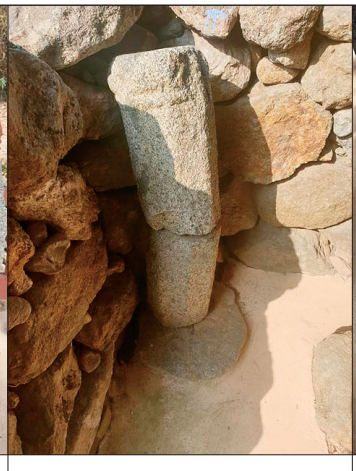
이러한 모습들을 보면 화엄사 공양인물상은 손상과 보수의 과정에서 공양인물상 찻잔의 둥근 물체가 조성시기부터 있었고 『조선고적도보』의 사진처럼 일제 강점기까지 보존될 수 있었다는 것은 가능성이 전혀 없다는 것을 확인할 수 있다. 이를 통해 선재의 보주나 향로의 근거인 『조선고적도보』의 사진은 일제 강점기 사진을 찍었던 1형의 잠시 누군가에 의해 놓여 있던 둥근 물체일 뿐 공양인물상의 지물이 아님을 확인할 수 있으며, 선재의 보주와 향로의 근거 자료가 될 수 없다.

그렇다면 남는 것은 찻잔이 될 것이다. 이미 대렴(大廉)에 의한 차의 전래는 지리산과 밀접한 관계가 있다는 것을 『삼국사기』의 기록에서 확인된다. 지리산 장죽전의 첫 재배지 논란은 계속되고 있지만, 필자가 여기에 대해서 논할 것은 아니고, 다만 대렴이 당나라에서 차를 가져와서 42대 흥덕왕 3년(828)에 지리산에 왕이 심게 했다는 문헌의 기록과 더불어서 27대 선덕여왕(632-647)[50]때부터 있었다는 기록이 있다. 『삼국유사』에는 8

세기 중반 경덕왕 시기 차와 관련된 기록이 있다.[51]

화엄사 사사자삼층석탑 조성 이후 지리산 서쪽 구례 대전리에는 유사한 형태의 공양인물상이 조성된다.

〈그림 16〉 대전리 석불



〈그림 17〉 앞 왼쪽 기둥

〈그림 18〉 공양인물상 지물

대전리 사지는 나말여초에는 운영되고 있었을 것으로 보이며 비로자나불로 추정되는 입상 옆에 화엄사 공양인물상과 비슷한 우슬착지 하는 공양인물상[52]이 있다. 〈그림 16〉 석등의 흔적은 보이지 않지만, 〈그림 17〉을 보면 화엄사 공양인물상의 화사석과 옥개석을 받치는 기둥 형태와 유사한 두 개의 기둥이 있다. 이를 통해 대전리 석불입상 옆의 공양인물상은 석등을 받치고 있는 화엄사 공양인물상과 유사한 형태임을 추정할 수 있으나[53] 석축 유물이 현재 발견되지 않고 받침의 흔적만 있어 석등의 유무는 확인할 수 없

50) 『삼국사기』, 「신라본기」, "冬十二月 入唐廻使大廉持茶種字來 王使植地(智)理山 茶自善德王時有之 至於此盛焉."

51) 『삼국유사』 권2(대정장49, 1006下-1007上), "盛茶具已。曰。汝為誰耶。僧曰志談。曰。何所歸來。僧曰。僧每重三重九之日。烹茶饗南山三花嶺彌勒世尊。今玆既獻而還矣。王曰。寡人亦一甌茶有分乎。僧乃煎茶獻之。茶之氣味異常。甌中異香郁烈."

52) 문화재청·불교문화재연구소 編, 『한국의 사지』, 현황조사보고서 上, 대전: 문화재청, 2011, pp.291-294.

다. 이 공양인물상 왼쪽 손에는 화엄사 공양인물상의 왼쪽 손위 찻잔과 유사한 형태의 지물의 흔적이 보인다. 공양인물상 머리 부분이 반쯤 손상될 정도로 원형의 보존이 이루어져 있지 못하고 훼손이 심하지만, 〈그림 18〉을 보면 왼손에는 찻잔으로 보이는 중앙의 홈의 흔적이 확인된다. 화엄사 공양인물상과 유사한 형태로 추정되는 대전리 공양인물상의 지물은 화엄사 공양인물상의 찻잔과 동일한 형태로 보인다.

두 인물상의 찻잔 지물은 경덕왕 시기 8세기 중반 중국불교 문화를 받아들이던 신라 불교계에 부처님 전 차를 공양 올리는 문화가 자리 잡았고 화엄종파 승려들의 활동을 통해 경주지역 중심의 차 공양은 지방 특히 지리산 일대의 화엄종파의 확장과 더불어 차의 공양 문화도 함께 확대되었음을 확인시켜주는 유물이 된다. 따라서 화엄종파의 자부심을 통한 지리산 일대의 세력 확대 속에 나타나는 사사자삼층석탑 앞 공양인물상의 지물이 찻잔일 것으로 귀결되며, 차 공양 문화의 확대 속에 지리산 화엄사 일대가 차 재배지일 관련성을 내포할 것이다.

Ⅳ. 결론

본 논문에서는 8세기 중·후반 『백지묵서화엄경』을 통한 호남지역 화엄종파의 세력 확장의 시야를 견지하고 지리산 동쪽 산청에 독창적이고 창조적인 화엄 본존불의 조성과 이러한 흐름의 성격과 맥을 같이하는 사사자삼층석탑의 조성과정에 대한 새로운 관점의 검토를 통해, 사사자삼층석탑은 8세기 말 지리산 동서를 사이에 두고 동쪽 화엄 본존불의 새로운 독창적 조성 이후 화엄종파의 독창적 창작의 큰 흐름 속에 이루어진 불교 석축 유물이며 화엄종파와 선종파의 자연스러운 이어짐을 통해 9세기 호남 불교 석축 유물의 시대 공백을 채워줄 수 있는 유물임을 확인하였다.

더불어서 사사자삼층석탑의 시대구분을 통하여 공양인물상의 지물의 성격을 검토하였

53) 목포대학교박물관·구례군 編, 『구례군의 문화유적』, 대전: 문화재청, 1994, p.163.

다. 이는 화엄 본존불의 조성을 통한 독창적 창조성은 양식의 시대 비고를 통한 지리산 사사자삼층석탑의 조성이기를 규정할 토대가 될 수 있음을 살폈고 이어 공양인물상에 대한 성격 규정을 시도한 것이다.

사사자삼층석탑 앞 공양인물상의 지물은 일제 강점기 사진과 현 유물의 비고를 통해 그동안 제기되었던 선재동자의 보주나 향로의 가능성에 대해 살펴보았다. 선재동자의 보주에 관한 주장은 『화엄경』 「입법계품」의 사자빈신삼매를 기초한 설득력 있는 접근이었지만 향로의 가능성과 함께 사사자삼층석탑 앞 공양인물상이 왼손에 들고 있는 지물은 보주나 향로의 형태일 수 없음을 밝혔다.

이상의 연구 과정을 통해 사사자삼층석탑 앞 공양인물상의 왼손 지물은 찻잔의 성격이 짙다는 것을 확인하여 한국 최고의 차 관련 유형 유물임을 밝힌 것이 본 논문의 가장 큰 성과라 볼 수 있다.

참고문헌

『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』, 『대정장』1

『삼국유사』, 『대정장』49

『삼국사기』

『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳』, 『한불전』3

『추강집』

강우방 著, 『한국 불교 조각의 흐름』, 서울: 대원사, 1999.

국립문화재연구소 編, 『북한문화재해설집Ⅰ』 석조물 편, 서울: 국립문화재연구소, 1997.

_____編, 『석등조사보고서Ⅱ』 이형식 편, 국립문화재연구소, 2001.

고유섭 著, 『한국탑파의 연구』, 을유문화사, 1948.

김복순 著, 『한국 고대불교사 연구』, 민족사, 2002.

김상현 著, 『신라 화엄사상사 연구』, 민족사, 1991.

김재경 著, 『신라 토착신앙과 불교의 융합사상사 연구』, 민족사, 2007.

국립중앙박물관·대한불교조계종 編, 『불국사 석가탑 유물2-중수문서』, 국립중앙박물관, 2009.

국립목포대학교박물관·구례군 編, 『구례군의 문화유적』, 무안군: 국립목포대학교박물관, 1994.

문화재청·불교문화재연구소 編, 『한국의 사지』 현황조사보고서 上, 대전: 문화재청, 2011.

박경식 著, 『통일신라 석조미술 연구』, 학연문화사, 2002.

장충식 著, 『신라석탑연구』, 일지사, 1987.

정성본 著, 『중국 선종의 성립 사 연구』, 민족사, 2000.

조선총독부 編, 『朝鮮古蹟圖譜』, 경인문화사, 1980.

_____編, 『조선금석총람』 上, 아세아문화사, 1976.

진홍섭 著, 『한국의 불상』, 일지사, 2009.

최완수 著, 『한국 불상의 원류를 찾아서 3』, 대원사, 2007.

김수태, 「신라중대 전제왕권과 진골 귀족」, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 1991.

서지민, 「統一新羅時代 華嚴系 佛像 硏究」, 충북대학교 대학원 박사학위논문, 2016.

강정근, 「화엄사 4사자석탑 앞 석등 연구」, 『강좌미술사』 37, 한국미술사연구소, 2011.

고익진, 「신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향」,『불교학보』 24, 국대학교 문화연구원, 1987.

곽승훈, 「신라 경덕왕대 보현행원신앙과 비로자나불 조성: 백지묵서 화엄경과 석남사 불상을 중심으로」, 『신라사학보』 30, 신라사학회, 2014.

길영하, 「신라 중고기의 정치과정식론: 중대왕권성립의 이해를 위한 전제」, 『태동고전역구』 4, 태동고전연구소, 1988.

김상현,「신라중대 전제왕권과 화엄종」,『동방학지』44, 연세대학교 국학연구원, 1994.
김재경,「신라중대 화엄 신앙의 사회적 역할」,『진단학보』73, 진단학회, 1992.
김주성,「화엄사 4사자석탑 건립 배경」,『한국상고사학보』18, 한국상고사학회, 1995.
김지현,「통일신라 시대 안상문 석탑 고찰」,『문물연구』27, 동아시아문물연구 학술재단, 2015.
남풍현,「永泰二年銘 石造毘盧遮那佛 造像記의 史讀文 考察」,『신라문화』5, 동국대학교 신라문화연구소, 1998.
문명대,「신라화엄경사경과 (新羅華嚴經寫經) 그 변상도의 연구 - 사경변상도의 연구」,『한국학보』, 일지사, 1979.
_____,「지권인비로자나불의 성립문제와 석남암사비로자나불상의 연구」,『불교미술』11, 동국대학교박물관, 1992.
박경원·정원경,「영태이년명납석제호」,『부산시립박물관연보』6, 부산시립박물관, 1983.
박경원,「영태이년명석조비로자나좌상」,『고고미술』168, 한국미술사학회, 1985.
송방송,「화엄사 삼층석탑의 주악상」,『한국학보』28, 일지사(한국학보), 2002.
신용철,「화엄사 사사자석탑의 조영과 상징 - 탑으로 구현된 광명의 법신」,『미술사학연구』, 한국미술사학회, 2006.
신형식,「신라중대 전제왕권의 전개 과정」,『산운사학』4, 산운학술재단, 1990.
_____,「통일신라 전제왕권의 성격」,『통일신라사 연구』, 한국학술정보, 2004.
이기백,「新羅 景德王代 華嚴經 寫經 關與者에 대한 考察」,『역사학보』83, 역사학회, 1979.
_____,「신라 시대의 불교와 국가」,『역사학보』111, 역사학회, 1986.
이숙희,「통일신라시대 비로자나불상의 신라적 변용과 특성」,『미술사학연구』250·251, 한국미술사학희, 2006.
이순영,「華嚴寺 四獅子三層石塔의 건립시기에 關한 考察」,『문화사학』34호, 한국문화사학회, 2010.
이은철.「獅子石塔의 起源과 建立背景」,『청람사학』3, 청람사학회, 2000.
장충식,「통일신라 시대의 석등」,『고고미술』158·159, 한국미술사학회, 1983.
_____,「新羅 白紙墨書 『華嚴經』 經題筆師者 問題」,『동악미술사학』, 동악미술사학회, 2004.
정원경,「영태이년명납석제호」,『부산시립박물관연보』6, 부산시립박물관, 1983.
진홍섭,「한국의 안상문양」,『동양학』4, 단국대학교부설동양학연구소, 1974.
홍윤식,「삼국시대의 불교수용과 사회발전의 제문제」,『마한백제문화』8, 마한백제문화연구소, 1985.

「화엄사 사사자삼층석탑과 공양인물상 검토」의 논평문

김호귀 _ 동국대 불교학술원

1. 논문의 관점

본 논문은 화엄사 사사자삼층석탑에 내재되어 있는 몇 가지 문제와 관련하여 당시의 시대적인 상황과 미술사학의 시대적인 양식 등과 관련하여 고증하고 있다. 그 결과 새로운 학설의 주장이 가능하게 되었음을 읽을 수 있는 기회가 되었음에 감사드린다.

이 논문에서 고찰하고 있는 주제는 두 가지이다.

하나는 사사자삼층석탑은 호남지역에서 화엄종의 전개에 따른 결과로서 8세기 후반 조성된 조형물이라는 점이고, 다른 하나는 화엄사 사사자삼층석탑 앞 공양인물상이 왼손에 들고 있는 지물이 찻잔으로 간주된다는 점이다.

이와 같은 고찰의 방식으로 논자는 전자의 주제에 대해서는 우선 호남지역에서 출현한 『백지묵서화엄경』의 사경 및 산청 석남암사지 비로자나불좌상의 관련성에 주목하여 양자가 시대적으로 맥을 같이 하고 있다는 점을 언급한다. 논자는 이와 같은 설을 뒷받침할 수 근거로서 당시 정치사회적인 맥락과 연관하여 화엄종의 확산 및 그 영향력을 보급하는 과정에서 호남지역으로 전개되어가는 모습에 대하여 언급하고 있다.

그 과정에서 새롭게 등장한 선종과 화엄의 만남으로 이어지고 있음을 논급하고 있다. 새로운 선종의 등장은 기존 화엄학의 승려들이 입당유학한 후에 귀국했던 것과 깊은 관

련이 있다. 그것은 화엄으로 대표되는 교학승이 당에서 일어나고 있는 선종에 대한 관심을 지녔기 때문이라는 것은 이미 보편적인 상식이었다.

나아가서 후자의 주제에 대해서는 공양인물상의 왼손에 들고 있는 지물의 성격에 대하여 여러 가지 측면에서 분석하고 고증한 결과로서 그것이 찻잔일 가능성이 있음을 제기함으로써 기존의 학설을 부정하고 새로운 설을 주장함과 동시에 最古의 차 관련 유형물일 가능성이라는 점도 아울러 내세우고 있다.

2. 토론할 점

한편 논자는 다음과 같이 주장한다.

호남지역에 세력을 넓혀 불사를 이루고 있는 모습을 보여주는 754년『백지묵서 화엄경』과 지리산 동쪽 산청지역 766년 화엄종 본존불상을 독창적으로 조성하는 '석남암사지 석조비로자나불좌상'의 불사와 9세기 초 선종 사찰의 호남지역 불교 건축물의 조성 사이에는 독창적인 화엄종찰의 창작의 열풍이 함께한 8세기 후반 화엄사 사사자삼층석탑의 조성이 있었던 것으로 판단된다는 것이다.

이 대목에서 '9세기 초 선종 사찰의 호남지역 불교 건축물의 조성 사이에는 독창적인 화엄종찰의 창작의 열풍이 함께한 8세기 후반 화엄사 사사자삼층석탑의 조성이 있었다'는 점에 대하여 선종 사찰의 형성시기와 관련하여 재고해볼 필요가 있다.

왜냐하면 나말 여초 선종 구산문의 형성은 9세기 중반부터 10세기 중반에 걸쳐 가능하였다. 이것은 중국에서 당말 오대에 걸쳐 형성되었던 선종오가가 형성되었던 시기와 겹쳐지는 시기이기도 하다. (수미산문의 경우는 예외) 그만큼 구산문의 형성은 중국 선종의 수입으로 형성되었음에도 불구하고 그곳에서 전개되었던 선종오가의 형성과 독립적인 관계에 놓여 있다는 것을 보여주고 있다.

구산문 가운데 최초로 형성된 산문을 가지산문이라고 할 경우에는 실질적인 형성이 아니라 명목상의 주장이다. 가지산문의 경우에 초조 설악산 진전사 도의(821년 귀국) - 제2조 억성사 염거 - 제3조 보조체징 시대에 정착되고 형성되었음에도 불구하고 초조까지

추급한 것이기 때문이다. 오히려 실제적으로 형성된 시기로는 초조 홍척(826년 귀국) - 제2조 수철화상이 개창한 실상산문의 형성이 우선이었다는 점을 감안하더라도 그것은 9세기 중반에 해당한다.

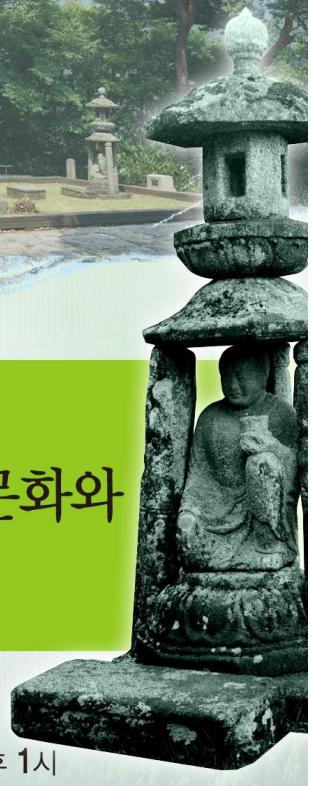
3. 기타

체증 - 보조체징

내도장 - 내도량

2020년 한국정토학회 제24차 학술대회

지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산



| 일시 | 불기 2564년(2020) 11월 27일(금) 오후 1시

| 장소 | 구례 백두대간 생태교육장

| 주최 | 전라남도 구례군 · 대한불교조계종 제19교구본사 화엄사
화엄사 성보박물관

| 주관 | 한국정토학회

| 후원 | 전라남도 구례군 · 화엄사

※ 행사진행 관계로 참석 여부를 11월 20일까지 연락바랍니다.
한국정토학회 (02) 581-3138 / 화엄사 (061)783-7610

지리산 구례의 차(茶) 문화와 화엄사의 문화유산

발행일 : 2020년 11월 26일
발행인 : 한국정토학회장 법상
발행처 : 한국정토학회
발행편집 : 여래장(如來藏)
책임편집인 : 화엄사박물관 부관장 무진
인쇄처 : 대명피엔피디자인
발행처주소 : 서울시 서초구 반포대로14길 36 현대전원오피스텔 201호