

# 檜巖寺 修造名分の 변화와 종교적 해법의 유사구조

- 慈藏의 영향을 중심으로 -

## A Study on the Change of Cause for Rebuilding of Hoeamsa and Analogous Structure of Religious Solution

- focusing on Jajang's Influence -

염 중 섭\*

Youm, Jung-Seop

(동국대학교 철학과 강사)

The temple Hoeamsa(檜巖寺) was repaired by Naong(懶翁), and with this the power of the temple became far greater to be the greatest Buddhist temple during late Goryeo and early Joseon. Naong's reconstruction of Hoeamsa was originated from Jigong(指空)'s teaching 'Samsan Yangsu(三山兩水).' But it is not clear whether Samsan Yangsu really meant Hoeamsa. By the way, after 14 years, Naong suddenly remembered this word and began to repair Hoeamsa in a large scale. From this, we can guess that Naong tried to give the contemporary Buddhism some change through the repair of Hoeamsa.

But, as King Gongmin(恭愍王) the greatest supporter of Naong was suddenly assassinated, the political situation changed a lot and Naong also died unexpectedly. Naong's death brought out the critical sense to Hoeamsa and, in the process to resolve the crisis, the repair of Hoeamsa began to be justified through diverse religious factors. As these were expanded and developed on and one, Hoeamsa came to be honored as the most divine temple in Korea during the early Joseon dynasty.

Furthermore, into the cause structure for the Naong's repair of Hoeamsa, the influence of Jajang was added through Odaesan Buddhism. As we can well understand, late Silla situation of Jajang and the late Goryeo of Naong were very similar and the both Buddhist leaders should have derived out some religious solution for them. In other words, both of them had a similar recognition in finding the religious solution for the contemporary crises. It becomes a way to understand the Hoeamsa repairing structure taken by Naong and his disciples.

Therefore, by comparing the similar religious solution structures given by Jajang and Naong and by clearer understanding on Samsan Yangsu spirit, we can see the repair of Hoeamsa and the related aspects more accurately.

주제어 : 檜巖寺, 五臺山, 鐵山紹瓊, 三山兩水, 修造, 指空, 靈骨, 阿蘭陀寺, 懶翁, 恭愍王

### 1. 서론

懶翁惠勤(1320~1376)은 동시대의 수평적으로는 太古普愚(1301~1382)·白雲景閑(1298~1374)과 더불어 麗末三師<sup>1)</sup>

로 칭해지는 인물이다. 또 수직적으로는 指空禪賢(1300~1361)·無學自超(1327~1405)와 함께 證明三和尚으로 일컬어진다. 麗末三師와 證明三和尚에 공통으로 위치하는 것이 나옹뿐이라는 점은, 나옹이 얼마나 중요한 의미를 확보하는 인물인지를 잘 나타내준다. 또 나옹에게는 다른 선승들과는

\* Corresponding Author : kumarajiva@hanmail.net

## 8 논문

다른 歌辭文學를 통한 민중불교적인 양상도 존재한다. 이러한 중요도로 인하여, 나옹과 관련해서는 약 100여종이나 되는 학계의 선행연구들이 존재하고 있다.

나옹연구에 대한 중요한 부분은 문학·불교학·사학 쪽에서의 박사학위논문 4편과,<sup>2)</sup> 李鍾君<sup>3)</sup>·진재강<sup>4)</sup>·李哲憲<sup>5)</sup>·姜好鮮<sup>6)</sup>·金昌淑<sup>7)</sup>·黃仁奎<sup>8)</sup>·許興植<sup>9)</sup>을 필두로 하는 일련의 연구들이다.<sup>10)</sup> 그러나 이와 같은 많은 연구들이 존재함에도 불

2) 文學-李鍾君, 「懶翁和尚의 三歌 研究」, 釜山大 博士學位論文, 1996 ; 佛敎學-李哲憲, 「懶翁 惠勤의 研究」, 東國大 博士學位論文, 1997 ; 史學-金昌淑(曉吞), 「懶翁惠勤의 禪思想 研究」, 東國大 博士學位論文, 1997 ; 姜好鮮, 「高麗末 懶翁慧勤 研究」, 서울大 博士學位論文, 2011.

3) 李鍾君, 「懶翁 禪詩에 나타난 달(月)의 象徵」, 『韓國文學論叢』 제14집, 1993 ; 「懶翁禪師와 관련된 牧隱의 記文 研究」, 『東洋漢文學研究』 제9집, 1995 ; 「懶翁和尚의 三歌 研究」, 釜山大 博士學位論文, 1996 ; 「懶翁 三歌의 象徵性 研究」, 『東洋漢文學研究』 제10집, 1996 ; 「懶翁三歌의 詩 世界」, 『東洋漢文學研究』 제11집, 1997.

4) 진재강, 「懶翁 歌辭에 나타난 詩의 대상 내용과 대상 인물의 성격」, 『語文學』 제111호, 2011 ; 「懶翁 문학의 담화 방식과 갈래 성격」, 『國語敎育研究』 제48집, 2011 ; 「懶翁 禪詩에 나타난 시공 표현의 용어 유형」, 『우리말글』 제57호, 2012.

5) 李哲憲, 「懶翁惠勤의 彌陀淨土觀」, 『韓國佛敎學』 제18호, 1993 ; 「懶翁 惠勤의 法脈」, 『韓國佛敎學』 제19집, 1994 ; 「懶翁 惠勤의 禪思想」, 『韓國佛敎學』 제21호, 1996 ; 「懶翁 惠勤의 研究」, 東國大 博士學位論文, 1997 ; 「三和尚法系의 成立과 流行」, 『韓國佛敎學』 제25집, 1999 ; 「懶翁 惠勤의 民衆 敎化」, 『佛敎文化研究』, 제9집, 2008.

6) 姜好鮮, 「忠烈·忠宣王代 臨濟宗 수용과 高麗佛敎의 變化」, 『韓國史論』 제46집, 2001 ; 「高麗末 懶翁惠勤 研究」, 서울대 博士學位論文, 2011 ; 「高麗末 禪僧의 入元遊歷과 元 淸規의 수용」, 『韓國思想史學』 제40집, 2012.

7) 金昌淑(曉吞), 「懶翁禪의 淨土融攝考」, 『東院論集』 제10집, 1997 ; 「懶翁惠勤의 禪思想 研究」, 東國大 博士學位論文, 1997 ; 「懶翁의 敎·戒·密 融攝考」, 『歷史와 敎育』 제6집, 1998 ; 「懶翁惠勤의 佛敎史의 位置」, 『寺刹造景研究』 제8권, 2001.

8) 黃仁奎, 「懶翁惠勤과 대표적 繼承者 無學自超-懶翁惠勤과 無學自超의 遭遇事實을 중심으로」, 『東國歷史敎育』 제5집, 1997 ; 「懶翁惠勤의 불교계 行蹟과 遺物·遺蹟-諸 紀錄 및 자료의 검토 試攷」, 『大覺思想』 제11집, 2008 ; 「麗末鮮初 懶翁門徒의 五臺山 中興佛事」, 『佛敎研究』 제36집, 2012.

9) 許興植, 「懶翁의 思想과 繼承者(上)」, 『韓國學報』 제16권, 1990 ; 「懶翁의 思想과 繼承者(下)」, 『韓國學報』 제16권, 1990 ; 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一朝閣, 1987.

10) 이 외에 주목되는 것으로는 『三大和尚 研究 論文集』이 총 3권으로 발행된 것이 있다. 『三大和尚 研究 論文集』 총 3권에 수록된 논문들 중 懶翁과 관련된 연구들은 11편인데, 이를 제시해 보면 다음과 같다.

불경서당 훈문회 編, 『三大和尚 研究 論文集-指空·懶翁·無學和尚』, 佛泉, 1996, “①辛奎卓, 「懶翁和尚의 禪思想」 ; ②정원표, 「懶翁和尚 偈頌의 문학적 성격」 ; ③李鍾君, 「懶翁和尚 三歌의 형성 배경 연구」 ; ④정상홍, 「懶翁禪師의 ‘三歌詩’형태에 대한 一考」 ; ⑤한성자, 「禪佛敎와 西洋思想의 주요개념 비교」 ; ⑥김치은, 「懶翁惠勤의 塔銘에 관한 고찰」”

불경서당 훈문회 編, 『三大和尚 研究 論文集II-指空·懶翁·無學和尚』, 佛泉, 1999, “①박재금, 「懶翁 禪詩의 한 특성」 ; ②정진원, 「懶翁和尚 ‘偈頌’에 대한 텍스트 언어학적 분석(1)」 ; ③이덕진, 「懶翁惠勤의 緣起說 研究」”

불경서당 훈문회 編, 『三大和尚 研究 論文集III-指空·懶翁·無學·涵虛和

구하고, 나옹의 회암사 修造명분 및 이의 대두이유에 관해서는 이제까지 크게 이렇다할 연구가 진행되지 못하였다. 이는 종래의 회암사와 관련된 연구가, 회암사의 수조의미보다는 寺址 및 浮圖에 대한 것이 중심을 이루었기 때문이다.<sup>11)</sup> 회암사의 수조명분과 관련된 연구는, 許興植이 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 「第3章 檜巖寺」에서 다루고 있는 일부가 유일하다.<sup>12)</sup>

회암사의 수조(1374년, 恭愍王 23, 禡王 元年)는 功夫選의 主盟과 王師이명을 통해서 상징적인 國師가 되는 보우를 제치고 실질적인 고려불교의 1인자가 되는 나옹이, 새로운 불교재편의 이상을 제시하고 있다는 점에서 주목된다. 또 회암사의 수조과정에서 나옹이 탄핵을 받아 마침내 의문의 열반에 이르고 만다는 점에서, 회암사의 수조는 나옹에 대한 정당한 이해정립을 위해서도 매우 중요한 의미를 확보한다.

본고는 제II장을 통해서 회암사 수조배경으로서의 三山 兩水之記를 검토하고, 이의 의미가 확대되는 양상에 대해서 검토해 보고자 하였다. 이를 통해서 우리는 나옹의 회암사 수조 당위성 및 나옹의 열반과 관련된 문도들의 위기의식을 읽어볼 수가 있게 된다.

또 제III장을 통해서, 나옹의 회암사 수조에서 확인되는 일련의 구조들이 자장의 문제의식 및 해법과 상호 유사하다는 점에 대해서 밝혀 보았다. 이는 나옹이 2차례나 주석하는 오대산불교의 영향이자, 신라 말이라는 위기의 시대를 산 자장과 고려 말 변화기의 나옹이 상호 유사한 관점에서의 해법도출을 시도한 것으로 판단해 볼 수 있는 부분이다. 또 이를 통해서 우리는 나옹이 오대산불교에 영향을 받고 있는 측면에 관한 한 단면을 인지해 보게 된다.

회암사는 여말선초 불교의 최대 핵심사찰이다. 그러므로 이에 대한 보다 분명한 이해는, 나옹과 그 문도 및 여말선

尙」, 佛泉, 2001, “①주호찬, 「懶翁惠勤 悟道詩의 一考察」 ; ②이창구, 「懶翁禪의 實踐體系」”

이상의 연구들 말고 다른 것들을 세세하게 나열하는 것은 너무 번거롭다. 그러므로 懶翁과 관련된 博士學位論文의 參考文獻 등을 살펴보는 것이 타당하다고 판단된다.

11) 檜巖寺와 관련된 선행연구들을 정리하면 다음과 같다.

최완수, 「檜巖寺址 舍利塔의 建立緣起」, 『美術史學研究』, 통권87호, 1967 ; 최성봉, 「檜巖寺의 沿革과 그 寺址調査 : 伽藍配置를 中心으로」, 『佛敎學報』 제9집, 1972 ; 許興植 著, 「第3章 檜巖寺」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一朝閣, 1997 ; 金潤坤, 「懶翁 惠勤의 檜巖寺 중창과 反佛論의 제압기도」, 『大邱史學』 제62집, 2001 ; 京畿道博物館 編, 『문혀 있던 朝鮮 最大의 王室寺刹 檜岳寺』, 京畿道博物館, 2003 ; 嚴基杓, 「檜巖寺址의 石造浮屠와 塔碑에 대한 고찰」, 『文化史學』 제21호, 2004 ; 한지만·이상해, 「檜巖寺의 沿革과 政廳·方丈址에 관한 復元의 研究」, 『建築歷史研究』 제61호, 2008 ; 한지만, 「檜巖寺址 日字形 건물지에 관한 연구」, 『建築歷史研究』 통권69호, 2010.

12) 許興植 著, 「第3章 檜巖寺」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 1997, 一朝閣, 194~245쪽.

초 불교를 이해하는데 있어서 매우 타당한 연구의의를 확보한다고 하겠다.

## 2. 회암사 修造배경과 三山兩水之記

### 2-1. 지공의 授記와 나옹의 수조배경

懶翁惠勤(1320~1376)은 20세 때인 1339년(忠肅王 後8) 四佛山 大乘寺에 속한 妙寂菴의 了然 門下로 출가한다.<sup>13)</sup> 이후 제방을 유력하다가 1344년(忠惠王 4) 양주 회암사에 도착한 뒤, 4년간의 長坐不臥 수행 끝에 25세가 되는 1347년(忠穆王 3) 마침내 悟道하게 된다. 깨달은 직후에 나옹은 곧장 入元 認可遊學을 떠나, 指空禪賢(1300~1361)이 머물던 大都 法源寺에 入房한다.<sup>14)</sup> 이후로 나옹은 만 10년이라는 장기간의 입원생활을 보내게 된다.

이 과정에서 1350년(忠定王 2) 8월 江南 五山佛教 淨慈寺의 平山處林(1279~1361)에게 臨濟法脈을 받고,<sup>15)</sup> 3년 뒤인 1353년(恭愍王 2)에는 法源寺에서<sup>16)</sup> 지공의 인가를 증득한다.<sup>17)</sup> 그리고 1358년(공민왕 7) 3월 13일 지공과 마지막으로 작별할 때, 지공으로부터 소위 ‘三山兩水之記’를 받게 된다. 三山兩水之記는 회암사의 수조와 관련해서 매우 중요한 부분이므로, 이의 해당 부분을 적시해 보면 다음과 같다.

정유년(1357년, 공민왕 6)에 (광제선)사에서 물러나 燕

13) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 703a); <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710b).

14) 같은 책, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 703a-b); <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710b).

15) 같은 책, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 704b-c), “師即參見平山處林禪師 山適在僧堂 師直入堂內 東西信步 山云大德從何方來 師云大都來 山云曾見甚麼人來 答云曾見西天指空來 山云指空日用何事 答云指空日用千劍 山云指空千劍且置 將汝一劍來 師以座具打山 山倒在禪床大叫云 這賊殺我 師便扶起云 吾劍能殺人 亦能活人 山呵呵大笑 即把手歸方丈 請茶留數月 一日手書囑云三韓慧首座 來見老僧 看其出言吐氣 便與佛祖相合 宗眼明白 見處高峻 言中有響 句句藏鋒 茲以雪菴所傳及菴先師法衣一領 拂子一枝 付囑表信”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710b), “是春南遊江湖 秋八月 參平山 山問曾見何人 曰西天指空 日用千劍 山云且置指空千劍 將汝一劍來 師以坐具(第一六張)提山 山倒在禪床 大叫賊煞我 師曰吾劍也 能殺人能活人 乃扶起 山以雪巖所傳及菴衣拂子 表信”

16) 大府大監 察罕帖木兒(察罕帖木兒, 즉 잘한티물은 百人勇士라는 의미로 위그르인이었다. 『元史』 141, 「列傳-察罕帖木兒」; 李則芬 著, 『元史新講』 4, 中華書局, p. 27, 1978)의 부인인 高麗人 金氏가 시주한 사찰이다(<楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “大府大監察罕帖木兒之室金氏. 亦高麗人也. 從師出家. 買宅澄清里. 闢爲佛宮. 迎師居之. 師題其額曰法源.”).

17) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 705b-c), “是歲三月 還到大都法源寺 再參指空 空迎入方丈 請茶 遂以法衣一領 拂子一枝 并梵草信書一紙 付囑云 百陽喫茶正安[空方丈名]果 年年不味一通藥 東西看見南北然 明宗法王給千劍”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710b), “是歲北還再參指空 空授以法衣拂子梵書”

지역의 명산을 유력했다. (그러다가) 도로 법원사로 왔다. 지공에게 물기를, “제자는 마땅히 어디로 가야할까요?” 하였다. 지공이 말했다. “자네가 본국으로 돌아가 三山兩水의 사이를 택해서 거처한다면, 곧 불법이 자연히 흥할 것이네.”<sup>18)</sup>

무술년(1358년, 공민왕 7) 봄에 지공의 授記를 얻어서 동쪽 (고려로) 돌아왔다.<sup>19)</sup>

지공이 나옹에게 삼산양수의 수기를 주는 일을 「나옹행장」에서는 1357년이라고 기록하였지만, 李穡은 <나옹비문>에서 1358년의 일로 적고 있다. 나옹이 지공을 만나서 이 말을 들은 것은 최후 만남 때의 일이다. 또 이 말이 작별과 관련된다는 점 및 나옹이 1358년 3월 23일에 지공과 헤어지는 것으로 기록되어 있다는 점을 감안한다면, 1358년으로 기록하고 있는 <나옹비문>의 기록이 더 타당하고 판단된다. <나옹비문>의 기술방식상 이색이 나옹의 문도들에게 1차 자료를 받아서 작업했을 것이라는 점을 고려한다면, 이색이 기술과정에서 이 부분을 타당성에 입각해 수정한 것이 아닌가 판단된다.

여기에서 삼산양수가 가리키는 곳이 후일 나옹에 의해서 회암사로 비정된다. 삼산양수에서의 ‘삼산’과 ‘양수’가 각각 무엇을 가리키는 것인지는 분명하지 않다. 그러나 회암사와 관련해서 이색은 두 강물이 합류하여 風氣가 저장되고, 못산들은 빙 둘러 있다는 언급을 하고 있어 주목된다.<sup>20)</sup> 또 이와 관련해 石顛 朴漢英(1870~1948)은 「楊州天寶山遊記」에서, 삼산은 三角山이고 양수는 臨津江과 漢江으로 비정하고 있다.<sup>21)</sup> 그의 이와 같은 주장은 오늘날까지도 대체로 용인되고 있다.<sup>22)</sup>

그런데 나옹은 귀국 후 곧장 회암사를 찾아서 방법을 강구하지 않고, 무려 14년이 경과한 1372년(공민왕 21)에야 비로소 지공의 수기를 떠올려 회암사의 修造를 결심하고 있어 주목된다. 이와 관련된 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

18) 같은 책, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 706a), “丁酉退院 遊燕薊名山 還到法源寺 問指空云 弟子當往何處 空云汝還本國 擇三山兩水間居之 則佛法自然興矣”

19) 『懶翁和尚語錄』, <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710c), “戊戌春 辭指空得授記東還”

20) 李穡 撰, 『牧隱文藁』 20, “同門合坐 錢曹五宰權左使 相視檜巖山水”

21) 石顛寺門(朴漢英) 撰, 「楊州天寶山遊記」, 『朝鮮佛教總報』 13, 三十本山聯合事務所, 參照, 1918.

22) 許與植 著, 「第3章 檜巖寺」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一潮閣, 200쪽, 1997.

① 임자년(1372년, 공민왕 21) 가을에, 스승은 우연히 지공의 '三山兩水之記'를 생각하고는 회암사로 옮겨서 주석할 수 있도록 (상계) 청하였다.

… 云云 …

갑인년(1374년, 공민왕 23) 봄에, 또 近臣 尹東明을 보내어 그 절(회암사)에 주석하기를 청하였다. 스승이 말했다. "이곳은 내가 처음으로 道에 들어간 곳이요, 또 先師(지공)의 靈骨을 봉안한 땅이다. 게다가 先師께서 일찍이 내게 授記하신 (장소)이니, 어떻게 무심할 수 있겠는가!" 하였다.<sup>23)</sup>

② 임자년(1372) 가을에, 우연히 지공의 '三山兩水之記'를 생각하고는 회암사로 옮겨서 주석하기를 바랐다. 마침 (공민왕의) 부름을 받고 이 절의 법회에 나아갔다가 청하여 거처하게 되었다. 스승은 '先師 지공이 일찍이 직접 (이 절을) 重營하였는데, 병란에 燒失되어 버렸으니 어찌 감히 그 뜻을 잊지 않으리오!' 하고는, 이에 대중과 모의하여 전각들을 넓혀서 확장하였다.<sup>24)</sup>

지공의 수기를 귀국 후 14년 뒤에야 떠올린다는 것도 특기할만한데, 그것도 두 자료 모두에 공통되게 '우연히(偶)'라는 말이 들어가 있어 이색적이다. 나옹은 이 수기를 떠올리기 전해인 1371년(공민왕 20) 8월 26일에 王師에 책봉되고, 그 직후에는 왕명에 의해서 東方第一道場 松廣寺에 주석하게 된다.<sup>25)</sup> 또 전해인 1370년(공민왕 19) 9월 16일에는, 淸平寺에서 功夫選의 主盟으로 고려불교계의 실질적인 1인자로서 확실한 두각을 나타낸다.<sup>26)</sup> 즉 나옹이 삼산양수를 우연히 떠올릴 때, 나옹은 공부선의 주맹과 왕사 및 사굴산문수선사계의 대표가 되면서, 실질적인 조계종의 수장이자 고려불교의 최고인물이 되어 있었던 것이다. 하필 이 무렵에 우연히도 삼산양수지기를 떠올렸다는 것은, 이것이 단순한 지공의 수기에 대한 자각만으로 볼 수 없는 이유가 된다.

23) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 707b), “壬子秋 師偶念指空三山兩水之記 請移錫檜巖 … 云云 … {甲}寅春又遣近臣尹東明 仍請住是寺 師曰此地是吾初入道處 亦先師安骨之地 況又先師 曾授記於我 烏得無心哉”

24) 같은 책, <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 709b), “壬子秋 偶念指空三山兩水之記 欲移錫檜巖 會以召赴是寺法會得請居焉 師曰先師指空 蓋嘗指畫重營而燬于兵 敢不繼其志 迺謀於衆增廣殿宇”

25) 같은 책, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 707b), “辛亥八月二十六日 遣工部尚書張子溫 齋書降印并賜金襴袈裟內外法服鉢盂 封爲王師大曹溪宗師禪教都摠攝勤脩本智重興祖風福國祐世普濟尊者 太后亦獻金襴袈裟 謂松廣寺爲東方第一道場”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 709b), “辛亥八月二十六日 遣工部尚書張子溫 齋書降印法服鉢盂皆具 封爲王師大曹溪宗師禪教都摠攝勤脩本智重興祖風福國祐世普濟尊者 謂松廣寺東方第一道場”

26) 『高麗史』42, 「世家42」, <恭愍王5-19年(1370)-9月>, “辛丑: 幸廣明寺 大會僧徒 命僧惠勤 試功夫選”; 「懶翁和尚語錄」, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 707a); <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 709b); 『懶翁和尚語錄』, 「度戊九月十六日國試工夫選場垂語」(『韓佛全』6, 722a); 「十七日垂語」(『韓佛全』6, 722b).

특히 나온은 회암사 修造를 262칸이라는 막대한 규모로 진행하고 있다.<sup>27)</sup> 이는 고려 말이라는 혼란의 시대상황에서 볼 때,<sup>28)</sup> 이 절을 왕사의 下山所로 이해한다고 하더라도 분명 과도한 측면이 있다.<sup>29)</sup> 그러므로 우리는 여기에 나온의 불교개혁과 관련된 구상이 존재한다고 판단해 볼 수가 있게 된다.

위의 인용문 ①에는 나온이 회암사의 修造를 결정하는 이유가 총 3가지로 나타나 있다. 그 첫째는 나온이 회암사에서 깨달음을 얻었다는 점. 둘째는 지공의 영골을 모셨다는 점. 셋째는 지공이 수기한 곳이라는 점이 그것이다. 이중 첫째와 셋째는 앞서 언급한 바와 같다.

그러므로 둘째에 관해서만 설명하면, 이는 1370년(공민왕 19) 1월 1일에 司徒 達睿가 지공의 영골을 받들어 회암사에 온 것에서 시작된다.<sup>30)</sup> 지공은 1361년 11월 29일에 대도 天壽寺<sup>31)</sup> 歸化方丈에서 열반한다.<sup>32)</sup> 그러나 당시는 元·明 교체의 혼란기였기 때문에, 이 소식은 6년 후인 1367년 겨울에야 비로소 普菴에 의해 고려의 나옹에게 전달될 수 있었다. 이때 보암은 지공이 맡긴 가사와 手書를 전해주었다.<sup>33)</sup> 지공의 유해는 團塑肉身 즉 丸彫塑像의 等身佛로 만들어지게 된다.<sup>34)</sup> 이는 티베트 라마불교의 영향에 의한 것

27) 李穡 撰, 「牧隱文藁」2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “凡爲屋二百六十二間. 凡佛躬十五尺者七. 觀音十尺.”

28) 당시는 倭寇와 飢饉의 문제도 있었던 데다가, 특히 魯國大長公主와 관련된 대규모 土木工事, 즉 影殿·正陵·願刹에 대한 恭愍王의 완강한 고집이 국가적인 문제가 되었다.

강은경, 「高麗後期 辛旽의 改革政治와 理想國家」, 『韓國史學報』 제9호, 166쪽, 2000; 姜好鮮, 「高麗末 懶翁慧勤 研究」, 서울대 博士學位論文, 185~192쪽, 2011; 崔柄憲, 「牧隱 李穡의 佛教觀-恭愍王代 政治改革과 관련하여」, 『牧隱 李穡의 生涯와 思想』, 一朝閣, 175~177쪽, 1996.

29) 黃仁奎는 檜巖寺가 아닌 松廣寺를 懶翁의 下山所 개념으로 이해하는 다소 특이한 관점을 취하고 있다.

黃仁奎, 「懶翁慧勤의 불교계 行蹟과 遺物·遺蹟-諸 紀錄 및 자료의 검토 試攷」, 『大覺思想』 제11집, 33쪽, 2008.

30) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 707a), “庚戌秋 元朝司徒達睿 奉指空靈骨舍利到檜巖”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 711a), “庚戌春司徒達睿 奉指空靈骨來 厝于檜巖師禮骨”

31) 전체적인 문맥상 法源寺 보다는 天壽寺에서 入寂했다고 보는 것이 더 타당하며, 許興植 역시 “天壽寺의 歸化方丈”(『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一朝閣, 115쪽, 1997)으로 보고 있다.

32) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “天壽寺. 吾影堂也. 是歲十一月二十日. 示寂于貴化方丈. 師所構而師所名也.”

<懶翁碑文>의 20일은 許興植의 說(「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一朝閣, 64쪽, 1997)을 수용하여 본문에서는 29일로 하였음.

33) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 706c~707a), “是年冬 普菴長老 親受指空遺囑袈裟一領手書一紙 到寺授之 師乃披 拈香普說”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 711a), “其冬 猊寶巖 以指空袈裟手書 授師曰 治命也”

으로 판단된다.

1368년은 明太祖 朱元璋에 의해 南京에서 明이 건국되고, 이듬해인 1369년에는 원의 대도가 함락되는 해이다.<sup>35)</sup> 이와 같은 원·명교체의 혼란과정에서 지공의 等身佛은 1368년 가을에 兵臨城으로 옮겨져 다비된다.<sup>36)</sup> 지공의 등신불을 지키려고 했지만 여의치 않자, 결국 문도들이 다비를 택하게 된 것이다. 이때 지공 영골은 4등분 되어, 문도인 達玄·淸慧·法明·張祿吉이 나누어 모시게 된다.<sup>37)</sup>

1369년 지공의 문도인 달현과 함께 고려로 오면서, 청해가 모신 것의 일부까지 가지고 와서, 개경을 거쳐<sup>38)</sup> 1370년 1월 1일 아침에는 최종목적지인 회암사에 도착한다.<sup>39)</sup> 이로써 지공 영골의 2/5가량이 고려로 오게 된다.<sup>40)</sup> 이 영골을 3월에 나옹이 예배하고, 9월 26일에는 나옹의 주관으로 지공의 영골이 회암사의 북쪽 봉우리에 모셔지게 된다.<sup>41)</sup> 둘째에서 지공의 사리와 영골을 회암사에 모셨다는 것은, 바로 이와 같은 내용을 의미하는 것이다.

인용문②에는 ①에서 살펴지는 3가지 이유 이외에도, 지공이 회암사를 중영했으나 병란에 소실되었다는 내용이 더 있다. 여기에서의 전란은 홍건적의 침입에 의해서 개경이 함락되는 1361년(공민왕 10)의 일을 뜻하는 것으로 판단된다. 또 나옹에 의해서 회암사가 재건이 아닌 修造되고 있다

34) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “有旨省院臺百司具儀衛。送龕于天壽寺。明年。御史大夫圖堅帖木兒, 平章伯帖木兒函香謁師。用香烝泥布梅桂水團塑肉身。”

35) 申探湜 著, 『東洋史概論』, 三英社, 539~540쪽, 2004.

36) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “戊申秋。兵臨城茶毗”

37) 같은 비문, “四分。達玄, 淸慧, 法明, 內正張祿吉。各持而去。”

38) 이때 指空 靈骨의 일부는 王輪寺에 남게 된 것으로 판단된다. 이는 1374년(恭愍王 23)에 王輪寺의 指空 頭骨을 恭愍王이 佛齒와 함께 頂戴하고서 王宮으로 移運해 오기 때문이다.

『高麗史』 42, 『世家42』, <恭愍王5-19年(1370)-正月>, “甲寅 幸王輪寺, 觀佛齒及胡僧指空頭骨, 親自頂戴, 遂迎入禁中.”

39) 指空의 靈骨이 고려로 들어온 시기와 관련해서 <懶翁碑文>에는 붙이라고만 되어 있지만(『韓佛全6』, 711a, “庚戌春 司徒達睿 奉指空靈骨來”), 『懶翁行狀』에는 1월 1일이라고 되어 있어 차이가 있다(『韓佛全6』, 707a, “庚戌秋 元朝司徒達睿奉指空靈骨舍利到檜巖”). 그러나 『高麗史』의 甲寅日을 계산해보면, 24일이 된다. 그러므로 1월 1일로 보는 것이 맞고, 이를 봄으로 인식했다고 보면 되겠다. 실제로 『高麗史』와 같은 경우, 正月을 春正月로 기록하고 있다. 그러므로 양자의 차이는 충돌하는 것이 아니며, 1월 1일이 타당하다고 판단된다.

40) 達玄·淸慧·法明·張祿吉이 각기 4등분을 했다고 생각하면, 達玄이 가진 靈骨과 淸慧가 가진 일부가 達睿에게 전해져 고려로 온 것이니, 대략 2/5정도가 고려로 왔다는 판단이 가능하다.

<楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “其徒達玄航海。司徒達睿從淸慧得之。俱東歸國。”

41) 『懶翁和尚語錄』, 『懶翁行狀』(『韓佛全6』, 707b), “九月二十六日 將指空靈骨舍利 安塔于寺之北峯”; <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “壬子九月十六日。以王命樹浮屠於檜巖寺。將入塔灌骨。得舍利若干粒。”

는 점에서, 이때의 소실은 완전소실은 아니었던 것으로 이해된다.

## 2-2. 회암사 수조 당위성의 확대

지공이 회암사를 중영했다는 것은, 晉宗(泰定帝)의 御香使로 金剛山에 왔을 때의 일을 다소 과장해서 기술한 것으로 판단된다.<sup>42)</sup> 이와 관련된 내용을 「天寶山檜巖寺修造記」는 다음과 같이 기록하고 있다.

① 다만 이 절로 말하자면, 칠산이 전에 편액을 썼고, 지공이 뒤에 땅을 측량했던 곳이다. 그 ‘山水之形이 완연히 西天竺의 蘭陀之寺와 같다’고 한 것이, 또 지공이 스스로 한 말이다. (그러므로) 그 福地가 됨이 너무나도 분명하다.<sup>43)</sup>

이와 유사하면서 보다 종합적인 기록은, 1452년 세조비 貞熹王后에 의해서 13개월 동안 회암사가 重創된 내역을 적고 있는 金守溫의 「檜巖寺重創記」에서 살펴진다.<sup>44)</sup>

이를 적시해 보면 다음과 같다.

② 옛적 天曆年間(1328~1329)에<sup>45)</sup> 서천 제남박타(薄伽納提)존자가 이 절의 터를 보고는, ‘서천 阿蘭陀寺와 똑 같다.’고 말했다. 또 말하기를, ‘迦葉佛 때에 이미 大道場이 되었다.’고 하였다. 이에 줄을 잡고 땅을 측량하여 그 위치를 정하는데, 그때 賢劫 이전의 주춧돌과 섬돌을 발견했다. 당시에는 임시로 屋宇자리를 덮어서 그 대체적인 것을 알 수 있도록만 했을 뿐이다.

(그런데 그 후에) 玄陵의 王師인 普濟尊者가 지공에게 ‘三山兩水之記’를 받아 와 드디어 이곳에 와서 거처했다. 이에 크게 증창코자 하여 (여러 사람들에게 필요한) 棟梁을 나누어주어 분주히 募緣하였다. (그런데) 功이 반에도 미치지 못했는데, 왕사가 서거하였다. 그 문도 윤절간 등이 왕사가 마치지 못한 뜻을 생각하여, 이를 계승해서 그 공적을 마쳤다.<sup>46)</sup>

42) 達牧 撰, 「六種佛書後誌」, “親對日角 敷揚正法 仍請往觀金剛山 因受御香東行”; 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』, “遂達于帝京 親對日角 默傳妙旨 因受御香 名以往觀金剛山 而出來”; 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』, “師曰吾不爲是也 因東遊高句驪 禮金剛山澗起菩薩道場; 許典植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호, 92쪽, 1991.

43) 李穡 撰, 『牧隱文藁』 2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “第念是寺。鐵山書額於前。指空量地於後。其山水之形。宛同西竺蘭陀之寺。又指空之所自言也。其爲福地。蓋甚明矣。”

44) 金守溫 撰, 『拭拭集』 2, 「檜巖寺重創記」, “成化壬辰春。我太王太妃殿下。… 云云 … 始於其年月日。閱幾十有三朔而告訖。”

45) 天曆年間은 1328년에서 1329년까지이며, 指空이 御香使로 高麗에 머문 기간은 1326년 3월부터 1328년 9월까지의 총 2년 7개월간이다. 이렇게 놓고 본다면 金守溫이 「檜巖寺重創記」를 기술할 당시의 檜巖寺 寺認識에는, 指空이 1328년 1월에서 9월 사이에 檜巖寺를 다녀간 것으로 되어 있다는 것을 알 수가 있다.

①과 같은 경우는 나옹의 부도와 비석이 건립된 이후의 기록으로, 「나옹행장」이나 <나옹비문>에 비해서 성립시기가 조금 늦다. 그런데 여기에는 「나옹행장」이나 <나옹비문>에서는 살피지 않는 회암사의 수조 당위성을 강조하는 논리가, 3가지 더 첨가되어 있다. 그 첫째는 鐵山紹瓊이 편액을 남겼다는 점. 둘째는 지공이 회암사지를 측량했다는 점. 셋째는 산수가 인도의 난타사와 똑같다는 점이 그것이다. 그리고 이러한 사실들이 공통으로 강조하는 것은, 회암사가 회대의 福地라는 주장이라고 하겠다.

이 중 첫째를 검토하면, 鐵山紹瓊은 조계종에 많은 영향을 미친 蒙山德異의 제자 혹은 계승자로<sup>47)</sup> 백길로 해서 1304년 7월에 와서 1306년 9월 이후에 떠난 인물이다.<sup>48)</sup> 즉 1326년에 고려를 찾는 지공보다 약 22년 앞서 고려를 방문했던 것이다.

철산은 고려불교에 대한 몽산불교의 강력한 영향에 의해서, 후일 圓明國師가 되는 修禪社 冲鑑(1274~1338) 등에 의해서 초청되어 고려로 오게 된다. 고려에서 “釋迦之長子”로까지 존중되는 극진한 대우를 받다가,<sup>49)</sup> 금강산의 法起道場을 참배하고 돌아가는 길에 강화 普門寺의 3본 대장경 중 許評부부가 봉안한 것을 구하여 大仰山으로 옮겨간다.<sup>50)</sup> 철산은 고려 체류기간 중 금강산에 가는 도중에 회암사에 들렀을 것으로 추정된다.

①에서 이와 같은 철산을 거론한 것은, 회암사의 권위를 강조하기 위한 것이다. 「회암사수조기」는 나옹이 회암사

46) 金守溫 撰, 『拭疣集』 2, 「檜巖寺重創記」, “昔天曆間。西天薄伽納提尊者。見此寺之基。以爲酷似西天阿蘭陀寺。且曰。迦葉佛時。已爲大道場。於是。執繩量地。以定其位。時得劫前礎砌。當時暫庇屋宇。以識其叢而已。有玄陵王師普濟尊者。受指空三山兩水之記。遂來居此。乃欲大創。分授棟樑。奔走募緣。功未及半。而王師亦逝矣。其徒倫絕潤等。念王師未究之志。踵其遺矩。以畢其績。”

47) 許興植은 鐵山紹瓊을 蒙山의 제자로 본 반면(「高麗에 남긴 鐵山紹瓊의 行跡」, 『韓國學報』 제39호, 126~128쪽, 1985), 姜好鮮은 처음에는 제자로 보았으나(「『蒙山和尚普說』에 나타난 蒙山의 行迹과 高麗後期 佛教界와의 關係」, 『普照思想』 제19집, 182쪽, 2007) 뒤에는 『補續高僧傳』 권12 「鐵山紹瓊師傳」(CBETA-77, 458c~459a)에 입각하여 雪巖祖欽의 제자이자 蒙山의 계승자로 보고 있다(姜好鮮, 「高麗末 懶翁慧勤 研究」, 서울대 博士學位論文, 106~107쪽, 2011). 本稿에서는 이 문제가 그렇게까지 중요하지 않으므로 두 가지 설을 모두 제시하는 정도에서 그치고자 한다.

48) 許興植, 「1306년 高麗國大藏移安記」, 『高麗佛教史研究』, 一潮閣, 707~710쪽, 1986; 許興植, 「第3章 檜巖寺」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 197쪽.

49) 閔漬 撰, 「高麗國大藏移安記」, “闔國尊崇 如見佛日 瓶錫所止 四乘如雲 隨根適器 咸蒙茲澤 若非古佛 權現疇克爾耶.” “我和尙雪嵩嫡嗣 亦釋迦之長子也”

50) 같은 자료, “到江華普門社 見藏經三本問其由來 曰二本乃往古君臣所安 一是今奉翊大夫知密直司事 軍簿判書上護軍許評 同瑞原郡夫人廉氏 了因所營也 … 云云 … 許公聞之 喜若發蒙 剋日將付歸舟 … 云云 … 因其言 使斯輕轉於斯地”

修造과정에서 臺官(司憲府)과 都堂의 탄핵에<sup>51)</sup> 의해서 돌연히 열반에 이르는 것을 목도한 뒤의 기록이다.<sup>52)</sup> 그러므로 회암사의 입장에서는 나옹 이외에도 회암사의 당위성을 세워줄 또 다른 고승이 필요했고, 이 중 임제종 양기과의 몽산 계승자로 고려불교의 신뢰가 두터웠던 철산을 부각시키는 것으로 판단된다.

그런데 이 기록에서 확인되는 철산과의 인연은 엄밀하게 말하면, 편액 글씨를 받은 정도에 그칠 뿐이다. 이는 당시 회암사의 상황이, 이와 같은 부분마저도 부각해야할 정도로 불투명한 현실 속에 있었다는 것을 말해준다는 점에서 주목된다.

둘째 지공이 회암사터를 측량했다는 것은, 앞선 <나옹비문>의 기록에 ‘지공이 회암사를 중영했으나 소실되었다’는 내용과는 또 다른 것이다. 지공이 인도승려로 고려에서 1326년 3월부터 1328년 9월까지 2년 7개월을 머물기는 했지만,<sup>53)</sup> 원래 목적이 금강산 범기도량의 참배였고 수도인 개경에서도 상당기간을 머물렀을 것이라는 점을 감안한다면,<sup>54)</sup> 지공의 회암사 중영은 설득력이 떨어진다. 철산과 마찬가지로 금강산에 가는 도중에 회암사에 들렀고, 이것이 인연이 되어서 修造불사가 이루어진 정도가 아마도 전부일 것이다. 그러므로 회암사를 중영했다는 것은 좀 과장된 내용이다.

이 같은 점을 고려하여 「회암사수조기」에는, 지공이 회암사의 대대적인 修造와 관련된 정치작업을 한 것으로만 나타나는 것이 아닌가 한다. 또 나옹이 회암사의 대대적인 修造와 관련되어 탄핵을 당하고 열반한다는 점에서, 나옹의 당위성과 회암사를 보전하기 위해 고려인에게 ‘붓다와<sup>55)</sup> 달마의 再來’로까지<sup>56)</sup> 숭앙받는 지공에게로까지, 修造의 근원

51) 「懶翁行狀」과 <懶翁碑文>, 그리고 <安心寺指空懶翁舍利石鐘碑>에는 모두 懶翁彈劾의 주체가 “臺(官)”이라고만 언급되어 있다. 그러나 『高麗史』 권133 「列傳46」 禩王 2년 丙辰(1376) 4월조에는 “憲府遣吏 禁斥婦女 都堂又令閉關”라고 하여 司憲府와 더불어 都堂이 언급되어 있다. 姜好鮮은 당시 정국을 都堂이 장악하고 있다는 점을 들어, 탄핵의 주체를 都堂으로 파악했다(「高麗末 懶翁慧勤 研究」, 서울대 博士學位論文, 201~204쪽, 2011).

52) 許興植과 宗梵은 懶翁의 毒殺說을 崔柄憲은 他殺說까지 주장하고 있는 실정이니, 懶翁의 涅槃이 비정상적이고 돌연했던 것만은 분명하다. 許興植, 「懶翁의 思想과 繼承者(上)」, 『韓國學報』 제16권, 142쪽, 1990; 宗梵, 「懶翁禪風과 朝鮮佛教」, 『韓國佛教文化思想史-伽山李智冠스님華甲紀念論叢 上』, 伽山佛教文化研究院, 1147쪽, 1992; 崔柄憲, 「牧隱 李穡의 佛教觀」, 『牧隱 李穡의 生涯와 思想』, 一潮閣, 182쪽, 1996.

53) 許興植, 「第1章 指空禪賢」, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一潮閣, 44~55쪽, 1997.

54) 指空의 高麗에서의 遊歷에 대해서는 許興植의 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호, 91~96쪽, 1991에 잘 정리되어 있다.

55) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚釋要錄』, “城中士女咸曰 釋迦復出 遠來至此 盍往觀乎”

을 끌어 올리고 있는 것이 아닌가 추정된다. 즉 이 기록은 회암사의 대대적인 修造가 나옹의 판단만이 아닌, 붓다와 달마의 재래인 지공이 먼저 측량한 것을 기준으로 한 것이므로, 나옹의 개인적인 관점만이 아니라는 점을 변증하고 있는 것이다. 이러한 주장을 통해서, 문도들은 회암사 修造의 당위성과 나옹의 과도한 修造에 대한 비판을 희석시키고 있는 것이다.

셋째, 회암사의 산수지세가 인도의 난타사와 같다는 것 역시, 회암사의 당위성과 신성성을 강조하는 주장이다. 회암사의 '산수지형'을 말하는 것은, '삼산양수'와 관련된 언급이 전부이다. 지공은 나옹에게 삼산양수지기를 주지만, 이는 나옹이 그곳에 주석하면 고려불교가 발전하기 때문이라는 것이지, 그곳이 곧 회암사라는 것을 의미하는 것은 아니다. 그런데 여기에서는 지공의 입을 통해서, 삼산양수를 회암사와 직결시켜 말하고 있다. 또 이와 함께 회암사는 인도의 난타사와 지세가 같아 기운이 통하는 사찰이라는 주장이 전개되고 있다.

난타사는 ②를 통해서도 확인되는 阿蘭陀寺로 인도의 나란타사(Nālandā-saṃghāra, 施無厭寺)를 의미한다. 중국 불교는 한자 '阿'자에 특별한 뜻이 없다는 이유로, 음사임에도 불구하고 阿字를 자주 생략하는 모습이 보인다. 이는 阿羅漢(arhat)을 羅漢으로 阿彌陀(Amita)를 彌陀로, 그리고 阿蘭若(aranya)를 蘭若로 축약하는 등의 예를 통해서 확인할 수 있다.<sup>57)</sup> 물론 이러한 음사에 대한 축약이 '阿'의 원어인 부정사 'a'를 삭제해서, 원뜻을 반대로 왜곡시키는 모습이 나타나기도 한다. 그러나 이러한 중국불교의 특징은 무비판적으로 동아시아불교 전체로 확대되면서, 고려불교 역시 그대로 답습하고 있는 모습을 보인다. 그러므로 여기에서 난타사를 阿蘭陀寺로, 그리고 이것을 인도의 나란타사로 이해해도 큰 문제는 없다.

나란타는 지공이 출가하여 수학한 곳이자<sup>58)</sup> 붓다가 3개월 동안 설법한 곳의 대스투파가 존재하는 곳으로,<sup>59)</sup> 비크

라마실라(Vikramaśīla, 超戒寺)·오단타푸리(Odantapuri, 普利寺)사원과 더불어 인도불교를 대표하는 최대 사찰이자 대학이다.<sup>60)</sup>

인도불교사에서 일반적인 인도불교의 최후는, 1203년 비크라마실라 사원의 파괴를 잡는다.<sup>61)</sup> 이는 인도불교에서 비크라마실라 사원이 차지하는 위상을 나타내는 것이다. 그러나 비크라마실라 사원은 동아시아 전통불교에서는 인지도가 낮다. 이에 비해서 나란타사는 살아서 이미 신화화되기에 이르는 玄奘에 의해서<sup>62)</sup> 최대의 권위를 가진 사찰로 알려지게 된다. 바로 이 점이 회암사의 권위를 나란타와 연결시키는 진정한 이유가 아닌가 한다.

그런데 동아시아불교에서 가장 권위 있는 나란타사가 바로 회암사와 같다는 것이다. 이는 곧 회암사가 고려불교의 최고·최대의 성지라는 것을 의미한다. 그러므로 이 사찰은 당연히 修造되고 유지되어야 하는 것이며, 나옹은 이러한 당연함을 구현한 인물이라는 주장이 성립된다. 이는 대간과 도당의 탄핵에 대한 회암사 측의 종교적인 변증이라고 하겠다.

「회암사수조기」를 보다 원형이라고 할 수 있는 「나옹행장」이나 <나옹비문>과 비교해보면, 우리는 회암사 修造의 당위성과 聖地주장이 매우 강조되고 있다는 것을 알 수 있다. 이는 나옹이 회암사의 대대적인 修造를 이유로 탄핵을 받아 열반에 든 것을 강하게 의식한 것으로 판단된다. 즉 우리는 여기에서 나옹문도들의 위기의식을 읽어볼 수가 있는 것이다.

실제로 「天寶山檜巖寺修造記」에는, 나옹의 돌연한 열반 이후 회암사가 해체될 수 있다는 위기의식이 기록된 부분이 있어 주목된다.<sup>63)</sup> 이는 당시의 분위기가 얼마나 험악했는가를 잘 나타내준다. 또 회암사가 나옹에 의해서 新創이라고 할 정도의 대대적으로 중창을 거쳤음에도 불구하고, 修造라고 소박하게 표현한 이유를 알 수 있게 해준다. 나옹의 열반 이후 불어 닦친 회암사의 위기를 극복하기 위해서,

56) 指空의 人相着衣에는 達磨와 유사하다는 부분이 있다(至仁 撰, 『澹居稿』 1, 「指空和尚偈序」, “頗類世之所貌達磨者”) 또 우리나라의 17C 眞影 중에 指空을 達磨와 유사한 형상으로 묘사한 眞影도 있어 주목된다(文明大, 「指空和尚 眞影像의 圖像特徵」, 『講座美術史』 제35호, 15~18쪽, 2010). 그래서인지 李齊賢의 『益齋亂藁』 권6에는, 당시 고려 사람들이 스스로없이 지공을 달마에 비견하는 대목이 살피진다(『益齋亂藁』 6, 「重修乾洞禪寺記」, “客有問益齋曰。昔。梁蕭氏據萬乘之勢。窮四海之力。造塔立廟。不可勝數。計其功德。豈特百倍河氏一寺而已哉。而達磨識之。今指空之於河氏。稱嘆之。此其故何也。… 云云 … 此其勢同而理別者耶。至若指空, 達磨同別處。待子具一隻眼。却向汝道。”)。

57) 茲玄 著, 『寺刹의 象徵世界 上』, 佛光出版社, 181~182쪽, 2012.

58) <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “八歲。備三衣送那蘭陀寺講師律賢所。剃染五戒。”

59) 『大唐西域記』 9, 「摩伽陀國下」(『大正藏』 51, 923b), “佛於此處三

月說法。諸商人等亦證聖果。”; 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 3, 「起阿踰陀國終伊爛拏國」(『大正藏』 50, 237b), “地本菴沒羅長者園。五百商人以十億金錢買以施佛。佛於此處三月說法。商人多有證果。”; 玄奘 著, 水谷眞成 譯, 『大唐西域記』, 平凡社, pp. 295~299, 昭和49.

60) 佐々木教悟·高崎直道·井ノ口泰淳·塚本啓祥 著, 權五民 譯, 『印度佛教史』, 經書院, 118~119·140~141쪽, 1995; 中村元 外 著, 金知見 譯, 『佛陀의 世界』, 김영사, 511~512쪽, 1990.

61) 호사카 슌지 著, 김호성 譯, 「第2章 印度佛教 滅亡에 대한 從來의 學說」, 『왜 印度에서 佛教는 滅亡했는가』, 한길음터, 57~60쪽, 2008; 平川彰 著, 『インド佛敎史 下卷』, 春秋社, p. 405, 2006.

62) 위안상페이 著, 장연·김호림 譯, 『中國文明大視野3』, 김영사, 492~493쪽, 2007.

63) 李穡 撰, 『牧隱文藁』 2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “後之人或不知此指爲新造撤而去之 則普濟門人 所以鞠躬締美之意 滅而不傳”

회암사 측은 나옹 이외에도 회암사를 보호할 수 있는 방어 기제가 더 요청되었던 것이다. 이것이 바로 ‘철산’과 ‘지공’, 그리고 ‘나란타’였던 것이다.

그런데 ②를 보게 되면, 흥미롭게도 ①의 회암사 修造 당위성과 성지주장이 보다 진실보되어 확정되고 있다는 것을 알 수 있다. ②의 시대는 세조 때이므로, 나옹의 급거와 관련된 위기의식이 작용할 때가 아니다. 그러므로 우리는 처음에는 위기의식에 의해서 회암사의 당위성이 강조되던 것이, ②에 이르면 위기의식과는 무관하게 이것이 어느덧 정착단계에 이르러 신비화되고 있다는 것을 파악해 보게 된다.

②에서 살펴지는 ①과의 차이점은, 회암사가 가섭불 때의 사찰터 즉 前佛時代의 절터로 지공이 측량과정에서 그 유적을 발견했다는 내용이다. 우리는 여기에서 회암사에 대한 당위성과 聖地인식이 마침내 신비화에까지 이르고 있다는 것을 알 수 있다. 전불시대 伽藍址라는 것은, 신라불교에서 살펴지는 최고의 성지개념이다.

또 이러한 전불시대의 성지주장은, 신라를 석가모니의 西天竺을 능가하는 東天竺으로까지 만들었다. 이와 같은 내용을 우리는 『삼국유사』의 「阿道基羅」 조나<sup>64)</sup> 「朗智乘雲 普賢樹」<sup>65)</sup> 및 「皇龍寺丈六」이나<sup>66)</sup> 「迦葉佛安坐石」 조를<sup>67)</sup> 통해서 확인해 볼 수가 있다.<sup>68)</sup> 즉 지공의 삼산 양수 수기가 침소봉대되어, 결국 회암사를 전불시대 가람지로까지 만들고 있는 것이다.

전불시대 가람지라는 것은, 최고의 성지이자 사찰이라는 명예 및 당위성과 관련된 측면이다. 통일신라의 불국사와 같은 경우도 『佛國寺事蹟』에 전불시대 7처가람지에 준하는 500禪刹의 첫째라고 기록되어 있을 뿐이다.<sup>69)</sup> 즉 불국사

조차도 전불시대 가람지의 위상에는 미치지 못한 것이다. 그런데 회암사는 고려를 넘어서 조선에 이르러, 마침내 전불시대 가람지라는 한국불교 최고의 위상을 확보하고 있는 것이다.

### 3. 회암사 修造의 당위성과 五臺山의 자장

#### 3-1. 오대산을 통한 자장의 영향

나옹의 회암사 修造와 관련된 일련의 상황들 속에는, 溟州의 오대산불교를 통한 자장의 영향이 살펴진다. 이는 나옹의 회암사 수조목적의 이해와 관련해서 크게 주목되는 부분이다.

나옹이 첫 번째로 오대산을 찾은 것은 1360년(공민왕 9) 가을로, 원에서 고려로 돌아온 직후의 불확실한 위치 속에서 서였다. 그러나 두 번째로 오대산을 찾을 때인 1369년(공민왕 19) 9월은,<sup>70)</sup> 지공의 靈骨이 회암사에 도착하고 나옹이 공부선의 주맹이 되는 1370년의 전해이다.

이때 나옹은 이미 공민왕 등의 왕실 귀의를 얻고 있었던 상황인데,<sup>71)</sup> 갑자기 병을 핑계로 오대산 靈感菴(현 五臺山 史庫址임)으로 은거하는 모습을 보인다.<sup>72)</sup> 나옹은 混修처럼 은거를 선호했던 인물이 아니다.<sup>73)</sup> 이런 점에서 나옹이 오대산으로 은거한 것을, 우리는 당시 집권자였던 辛旽과의 충돌로 이해해 볼 수 있다. 왜냐하면 1370년 나옹의 재등장은 신돈의 급격한 내리막길과 궤적을 같이하며,<sup>74)</sup> 신돈은 결국 이듬해인 1371년 주살되기 때문이다.<sup>75)</sup> 또 신돈과 迦智山門의 普愚 사이에는 강하게 충돌하는 양상도 존재한

70) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 706c~707a), “己酉九月 以疾辭退 又入臺山 住靈感菴”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710c), “庚子入臺山居焉”

71) 1361년(恭愍王 10) 10월 15일 恭愍王의 요청으로 開京으로 들어가서, 닷새 뒤인 10월 20일 원나라 제11대 惠宗(順帝)의 願刹인 神光寺의 주지가 된다(『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」, 『韓佛全6』, 706a; <懶翁碑文>, 『韓佛全6』, 710c).

72) 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」(『韓佛全6』, 706c~707a), “丁未秋 上命交州道按廉使鄭良生 請住清平寺 … 云云 … 己酉九月 以疾辭退 又入臺山 住靈感菴”; <懶翁碑文>(『韓佛全6』, 710c), “庚子入臺山居焉”

73) <忠州靑龍寺善覺國師幻庵定慧圓融塔碑>, “女陵高師行誼 請住檜巖寺 不就 乃入金龜山 又入五臺山”

74) 1370년 8월 恭愍王은 親政宣言을 해서 辛旽으로부터 권력을 회수하고(『高麗史』 132, 「列傳45」, <叛逆6-辛旽-013>), 9월 16~17일의 超僧科인 功夫選에서 懶翁을 主盟으로 임명한다(『高麗史』 42, 「世家42」, <恭愍王5-19年[1370]-9月>; 『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」, 『韓佛全6』, 707a; <懶翁碑文>, 『韓佛全6』, 709b). 이후 다음해인 1371년 8월 26일에 懶翁을 王師에 임명하고, 며칠 뒤인 9월에는 東方第一道場 松廣寺에 주석케 한다(『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」, 『韓佛全6』, 707b; <懶翁碑文>, 『韓佛全6』, 709b).

75) 『高麗史』 132, 「列傳45」, <叛逆6-辛旽-015>, “旽當刑束手, 乞哀於橫曰, ‘願公見阿只, 活我.’ 乃斬之, 支解徇諸道, 梟首京城東門.”

64) 『三國遺事』 3, 「興法第三-阿道基羅[一作我道. 又阿頭]」, (『大正藏』 49, 986b), “其京都內有七處伽藍之墟. 一曰金橋東天鏡林(今興輪寺. 金橋謂西川之橋. 俗訛呼云松橋也. 寺自我道始基. 而中廢. 至法興王丁未草創. 乙卯大開. 眞興王畢成). 二曰三川岐(今永興寺. 與興輪開同代). 三曰龍宮南(今皇龍寺. 眞興王癸酉始開). 四曰龍宮北(今芬皇寺. 善德甲午始開). 五曰沙川尾(今靈妙寺. 善德王乙未始開). 六曰神遊林(今天王寺. 文武王己卯開). 七曰婿請田(今曇嚴寺)皆前佛時伽藍之墟. 法水長流之地.”

65) 같은 책, 「避隱第八-朗智乘雲 普賢樹」, (『大正藏』 49, 1015c), “靈鷲寺記云. 朗智嘗云. 此庵址乃迦葉佛時寺基也.”

66) 같은 책, 「興法第三-皇龍寺丈六」, (『大正藏』 49, 990a·b), “創東竺寺.”

67) 같은 책, 「興法第三-迦葉佛安坐石」, (『大正藏』 49, 989a·b).

68) 『三國遺事』에서 前佛時代伽藍址로 나타나는 곳은, 慶州의 7곳과 蔚山의 靈鷲寺로 총8곳이다. 廉仲燮, <2. 慈藏의 개창과 『三國遺事』의 明堂 인식>, 『月精寺의 寺名에 관한 동양학적인 검토』, 『新羅文化』 제36집, 214~215쪽, 2010.

69) 『佛國寺事蹟』 全1卷, “其京都內有七處伽藍之墟 … 云云 … 又有五百禪刹之墟 其第一曰妙吉坊今佛國寺”



다.76) 이는 나옹과 신돈의 충도에 대해서도 시사받아 볼 수 있는 한 측면이 될 수 있다.

그런데 오대산에서 나와 1372년부터 회암사를 수조하는 나옹의 명분은, 오대산의 개산조인 자장의 명분론과 구조적으로 매우 유사한 모습을 보이고 있어 주목된다.

오대산은 자장에 의해서 개작되어 산 전체가 文殊華嚴聖地가 되는, 우리나라 최초의 성지를 넘어선 聖山이다.77) 또 오대산 불교는 고려시대에 들어서도 태조의 후원을 필두로 하여 성세를 구가하게 된다.78) 이는 현재 『삼국유사』에서 가장 많은 기록이 남아 있는 곳이 황룡사와 더불어 오대산이라는 점을 통해서도 판단해 볼 수가 있다. 더구나 황룡사와 같은 경우는, 「皇龍寺丈六」·「皇龍寺九層塔」·「皇龍寺鐘 芬皇寺藥師 奉德寺鍾」·「迦葉佛宴坐石」로 황룡사 종이나 가섭불연좌석과 같은 유물까지도 포함한 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 「臺山五萬眞身」·「溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」·「臺山月精寺五類聖衆」·「五臺山文殊寺石塔記」로 되어 있는 오대산이야말로 『삼국유사』를 통틀어 가장 큰 영향력을 확보하고 있는 최대의 성지라고 하겠다.79)

또 오대산과 같은 경우는 나옹이 머물기 1세대 전쯤, 전란을 극복하는 과정에서 가람이 일신되는 상당한 규모 이상의 중수가 이루어졌던 것으로 판단된다. 이는 철산·지공과도 관련이 있는 민지가, 향전의 『오대산사적』을 정리하여 한문으로 바꾸는 과정의 『오대산사적기』 기록을 통해서 인식해 볼 수 있다.80) 특히 『오대산사적기』의 처음에 등

장하는 「第一祖師傳記」는 오대산의 개장자 자장에 대한 내용이다.81)

자장은 『삼국유사』에서 원효나 의상과 같은 신라의 대표적인 고승들을 제치고, 가장 많이 등장하는 비조격 인물이다.82) 이와 같은 측면으로 인하여 자장에 대한 「제1조사 전기」는 매우 잘 정리되어 있다. 그렇기 때문에 이는 道宣의 『續高僧傳』 「慈藏傳」과 『삼국유사』 「慈藏定律」조의 문제점을 해결해주는 중요한 자료가 된다.83) 즉 이를 통해서 우리는, 나옹 당시 오대산에 개산조인 자장에 대한 이야기가 널리 회자되고 있었다는 것을 알 수 있다. 그도 그럴 것이 당시 자장과 관련된 남쪽의 보궁은 황룡사·태화사·통도사의 세 곳이나 있었지만, 북쪽 보궁은 오대산 중대가 유일했기 때문이다.84)

물론 당시 고려왕실의 十員殿 좌측 小殿에는, 의상이 발의해서 도선이 빌려온 제석천이 모셨던 佛牙가, 복승 徽宗(재위 1100~1125) 때의 도교숭배와 관련해 배척되는 과정에서 고려로 전래되어 있었다.85) 그러나 이와는 별도로 문수에게 전해 받은 자장의 불사리 역시, 전통이라는 넘볼 수 없는 권위를 확보하고 있었을 것이다. 그러므로 오대산에 자장에 대한 이야기가 풍미하는 것은 어찌 보면 당연하다.

나옹과 같은 경우는 이러한 오대산불교의 정서를 통해서 보다 구체적으로 자장을 접하게 되었을 것이다. 이러한 과정에서 자장이 삼국통일 직전의 혼란상을 불교적인 관점으로 극복하려고 했던 방식에 영향을 받은 것으로 판단된다. 이는 자장과 나옹이라는, ‘삼국에서 통일신라’와 ‘고려에서 조선’으로 넘어가는 사회적인 격변기 속의 종교수장이 취할 수 있는 공통된 문제의식과 고민의 결과라고 하겠다. 즉 양자는 단순 모사가 아닌 비슷한 환경 속에서 과생되는 영향

76) 『太古和尚語錄』下, 「普愚行狀」(『韓佛全6』, 699b), “時辛屯 假僧儀 寵幸諂諛 賢良重足 師慨然思危 上書論屯曰國之治 眞僧得其志 國之危 邪僧逢其時 願上察之遠之 宗社幸甚 … 云云 … 屯用事 綱于俗離山 師木食 怡然無怨色”; <太古寺圓證國師塔銘>, “屯下其事推訊之誣服 師之左右綱于俗離寺”

77) 聖山으로서의 金剛山 완성은, 元의 세계관 확대에 의해서 원간섭기에 이루어지는 것이다. 廉仲燮, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛敎學』 제66호, 16쪽, 2013; 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호, 92~93쪽, 1991; 金鐸, 「金剛山の 由來와 그 宗教的 意味」, 『東洋古典研究』 제1집, 234~236쪽, 1993.

78) 『五臺山事跡記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」, “我太祖肇開王業依古聖訓 每歲春秋 各納白米二百石塩五十石別修供養而用資福利 遂以爲歷代之恒規”

79) 이는 一然의 時代觀 및 佛敎認識과도 관련된 것이다. 廉仲燮, 「『三國遺事』 五臺山 관련기록의 내용분석과 의미 I」, 『史學研究』 제101호, 83쪽, 2011; 廉仲燮, 「『五臺山事跡記』 「第1祖師傳記」의 수정인식 고찰-閱漬의 五臺山佛敎 認識」, 『國學研究』 제18집, 241쪽, 2011.

80) 『五臺山事跡記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟의 閱漬跋文部分」, “自經兵火以來國步多艱 供養屢絶 寺亦頽圯已甚 沙門而一見之慨然發嘆既已 彈力修葺來謂余曰 是山之名 聞於天下 而所有古稽皆羅代鄉言 非四方君子所可通見 雖欲使人人能究是山寺之靈異 豈可得乎 若他日或有天使 到山而求觀古記 則其將何以示之哉 願以文易其卿言 使諸觀者 明知大聖靈奇之跡 如日月皎然耳 予聞其言 以爲然 雖自知爲文不能副其意 亦重違其請

而筆削云爾”

81) 같은 책, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」; 廉仲燮, 「『五臺山事跡記』 「第1祖師傳記」의 수정인식 고찰-閱漬의 五臺山佛敎 認識」, 『國學研究』 제18집, 參照, 2011.

82) 廉仲燮, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛敎學』 제66호, 67~68쪽, 2013.

83) 廉仲燮, 「『五臺山事跡記』 「第1祖師傳記」의 수정인식 고찰-閱漬의 五臺山佛敎 認識」, 『國學研究』 제18집, 232~264쪽, 2011.

84) 張成在, 「寂滅寶宮의 변천과 사상-一然을 통해 본 5大寶宮에 대한 정합적 이해」, 『韓國佛敎學』 제66호, 122~133쪽, 2013.

85) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-前後所將舍利」(『韓佛全』 6, 993b-c), “嘗聞帝釋宮有佛四十齒之一牙。爲我等輩請下人間。爲福如何。律師後與天使傳其意於上帝。帝限七日送與。湘公致敬訖。遼安大內。後至大宋徽宗朝。崇奉左道。時國人傳圖讖曰。金人敗國。黃巾之徒讖。日官奏曰。金人者佛敎之謂也。將不利於國家。議將破滅釋氏。坑諸沙門。焚燒經典。而別造小缸。載佛牙泛於大海。任隨緣流泊。于時適有本朝使者至宋。聞其事。以天花茸五十領。紵布三百匹。行賂於押缸內史。密授佛牙。但流空缸。使臣等既得佛牙來奏。於是睿宗大喜。奉安于十員殿左掖小殿。常鑰匙殿門。施香燈于外。每親幸日開殿瞻敬。”

관계인 것이다.

### 3-2. 회암사 수조배경의 유사성 정리

나옹의 회암사 修造에서 시작되는 일련의 내용들은, 자장의 행적과 구조적으로 매우 흡사한 양상을 보이고 있다. 이는 크게 ‘나옹에 의한 것’과, ‘나옹의 열반 이후 위기의식을 느낀 문도들에 의한 것’의 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 그런데 이러한 두 가지의 층차 모두가 전체적으로 자장의 궤적과 일치하고 있어 주목된다. 이는 양자가 주장배경에는 차이가 있지만, 두 가지 모두 나옹에게서 비롯된 자장의 구조 속에 존재하기 때문으로 판단된다.

이 중 먼저 나옹에 의한 것을 정리해 보면 다음과 같다.

자장은 선덕(여)왕 치세의 위기상황에 따른 우환의식을 가지고 있었다. 이는 문수보살이 자장에게 ‘여자를 왕으로 삼아서 덕은 있으나 위엄은 없다’고 말하는 내용을 통해서 잘 나타난다. 그리고 이의 대안으로 제시받는 방법이 바로 황룡사에 9층목탑을 건축하는 것이다.<sup>86)</sup> 9층목탑의 건립과 관련해서는, 문수보살이 아닌 終南山 圓香禪師에게 들은 것이라는 기록도 전하고 있다.<sup>87)</sup>

9층목탑 건립이 중요한 것은, 이 탑이 세워지게 되면 주변나라들이 모두 항복하게 되기 때문이다.<sup>88)</sup> 이는 종교를 이용해서 문제를 해결하려는 방식으로, 9층목탑은 眞興王代의 皇龍寺丈六尊像과 眞平王의 용으로 만들어진 天賜玉帶와 더불어 신라의 三寶로까지 확립된다.<sup>89)</sup> 즉 이를 통해서 우리는, 지금과는 다른 과거의 종교성을 이용한 타당성을 인지해 볼 수가 있게 되는 것이다.<sup>90)</sup>

86) 廉仲燮, <II. 善德王에 대한 관점 차이>, 『善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰』, 『史學研究』 제93호, 3~15쪽, 2009 ; 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(『大正藏』 49, 990c), “經由中國太和池邊。忽有神人出問。胡爲至此。藏答曰。求菩提故。神人禮拜。又問。汝國有何留難。藏曰。我國北連靺鞨。南接倭人。麗濟二國。迭犯封陲。隣寇縱橫。是爲民梗。神人云。今汝國以女爲王。有德而無威。故隣國謀之。宜速歸本國。藏問歸鄉將何爲利益乎。神曰。皇龍寺護法龍。是吾長子。受梵王之命。來護是寺。歸本國成九層塔於寺中。隣國降伏。九韓來貢。王祚永安矣。建塔之後設八關會。赦罪人。則外賊不能爲害。更爲我於京畿南岸置一精廬。共資予福。予亦報之德矣。言已遂奉王而獻之。忽隱不現(寺中記云。於終南山圓香禪師處。受建塔因由)。”

87) 「皇龍寺九層塔刹柱本記」와 「寺中記」에 전하는 것으로(黃壽永編, 『新羅金石遺文』, 一志社, 159쪽, 1976 ; 金相鉉, 「新羅 三寶의 成立과 그 意味」, 『東國史學』 제14호, 60~61쪽, 1980), 太和池 龍과 圓香禪師의 관계성에 대해서는 李仁哲의 언급(「芬皇寺 創建의 政治·經濟의 背景」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제20호, 17쪽, 1999)이 있다.

88) 廉仲燮, 「善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰」, 『史學研究』 제93호, 36~40쪽, 2009.

89) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(『大正藏』 49, 991a), “後高麗王將謀伐羅。乃曰。新羅有三寶。不可犯也。何謂也。皇龍丈六。并九層塔。與眞平王天賜玉帶。遂寢其謀。周有九鼎。楚人不敢北窺。此之類也。”

그런데 나옹 역시 고려 말 격동기의 시대상황과 배불의 확대에 의한 우환의식을 가지고 있었다. 또 입원해서 지공에게 삼산양수지기라는 불교가 길이 흥할 방법을 받아오고 있다. 지공은 고려에서 붓다 및 달마의 재래로까지 평가되는 고승이다. 이런 점에서 이는 자장이 문수 혹은 원항선사에게 건담 수기를 받은 것과 구조적으로 유사하다.

나옹은 1372년 갑자기 지공의 수기를 기억하고 회암사의 修造라는 대규모 토목공사에 돌입한다. 회암사는 이후 여·말선초에 비견될 수 없는 최대사찰로 자리매김하게 된다.<sup>91)</sup> 이 역시 백제에서 공장 阿非知를 초청해서야 겨우 완성되는, 동아시아 최대의 황룡사9층목탑의 건조<sup>92)</sup> 및 이것이 신라 삼보로 편입되는 것과 구조적인 유사성이 확보된다.

다음으로는 나옹문도들에 의해서 추가되는 것이 있는데, 이를 정리해 보면 다음의 세 가지로 요약할 수 있다.

첫째는 회암사에 대한 나옹문도의 인식에, 나옹이 삼산양수지기를 통해서 고려에 두루 이익을 베풀었다는 주장이 살피진다는 점이다.<sup>93)</sup> 이는 자장이 황룡사9층목탑을 건립하여 삼국통일에 기여했다는 인식과 유사하다.

둘째는 황룡사가 중국오대산 태화지 용의 맏아들이 수호하는 전불시대 가람지로 불리는 곳이자,<sup>94)</sup> 가섭불이 참선했던 연좌석이 있던 성지 중의 성지라는 점이다.<sup>95)</sup> 그런데 회암사 역시 최고의 성지로 주장되며, 마침내는 가섭불의 전불시대 가람지로까지 발전하고 있다.

마지막 셋째는, 한국오대산이 개창되는 이유가 중국오대산의 문수보살이 자장에게 현신하여, 우리나라의 명주지방에도 중국오대산과 통하는 문수주처가 존재하므로 찾으라고 말한 것에서 시작된다는 점이다.<sup>96)</sup> 이것이 원인이 되어 귀

90) 이와 같은 양상은 1011년(顯宗 2) 契丹의 침입 때, 大藏經을 발원하여 佛力으로 물리치는 것을 통해서도 확인된다. 즉 이러한 인식은 中世의 고려에도 그대로 유전되고 있었던 것이다(李奎報 撰, 『東國李相國全集』 25, 「大藏刻板君臣祈告文」 ; 千惠鳳 著, 『韓國典籍印刷史』, 汎友社, 81쪽, 2001.

91) 李穡과 같은 경우는 入元 遊學者였다는 점에서, 그의 이 같은 기술은 당시 檜巖寺의 웅장하고 화려한 모습을 짐작케 한다. 李穡 撰, 『牧隱文集』 2, 「天寶山檜巖寺修造記」, “宏壯美麗。甲于東國。遊覽江湖行遍者皆曰。雖中國。未之多見。非誇言也。”

92) 『三國遺事』 3, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(『大正藏』 49, 990c), “乃以寶帛請於百濟。匠名阿非知。受命而來。” ; 「皇龍寺刹柱本記」, “大匠[百濟阿非]等率小匠二百人”

93) 李穡 撰, 『牧隱文集』 10, 「仲英說」 ; 徐居正 外 編, 『東文選』 97, 「說」, “三山二水之記畢矣。設利遍于東土矣。”

94) 같은 책, 「塔像第四-皇龍寺九層塔」(『大正藏』 49, 990c), “神曰。皇龍寺護法龍。是吾長子。受梵王之命。來護是寺。”

95) 같은 책, 「興法第三-迦葉佛宴坐石」, (『大正藏』 49, 989a-b).

96) 같은 책, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』 49, 998c), “又曰。汝本國良方溟州界有五臺山。一萬文殊常住在彼。汝往見之。言已不現。” ; 「五臺山事跡記」, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “又曰 卿之本

국한 자장에 의해서 한국오대산이 개장되고,97) 이후 성산으로까지 확대·발전하는 것이다. 그런데 이는 회암사가 인도의 나란타사와 지세가 통한다는 주장과, 이와 같은 당위성에 의해서 나옹과 문도들에 의해 대가람으로 면모가 일신하고 있는 것과 구조적인 유사성을 보이고 있다.

이외에도 회암사는 붓다의 후신인 지공의 영골과 사리를 모신 곳이다.98) 이는 자장이 문수에게서 전해 받은 사리를 오대산 중대에 모시고,99) 또 황룡사·통도사·대화사를 통해서 한국불교 사리신앙의 토대를 확보하는 인물이라는 점에서 상호 유사관계가 확보된다. 실제로 지공의 영골은 고려로 전해졌을 때, 공민왕이 직접 머리에 頂戴하고서 이운했을 정도로 존송 받고 있다.100) 더 흥미로운 것은 이때 붓다의 사리도 함께 이운되고 있다는 점이다.101) 즉 지공의 영골은 붓다의 사리에 필적할 정도의 존송을 받고 있는 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 나옹이 지공의 영골을 회암사에 모시고 이후 사찰을 修造하는 구조는, 자장의 행적과 매우 유사하다는 것을 인지해 볼 수가 있다.

나옹은 당시 東京인 경주를 방문한 기록이 없다. 그럼에도 불구하고 나옹의 행동양식에서 자장과 매우 유사한 구조가 발견되고 있는 것이다. 이를 우리는 오대산을 통한 자장의 영향으로 이해해 볼 수가 있다. 즉 오대산을 통한 자장은, 나옹의 관점정립과 행동양식에 있어서 매우 많은 영향

을 주고 있다는 말이다.

이상의 유사구조를 통해서, 우리는 지공이 직접 회암사를 지칭한 것도 아닌 삼산양수지기라는 다소 애매한 말이 회암사로 확정되고 대대적인 修造로 변화하는 과정에는, 오대산을 통한 자장의 영향이 존재한다는 것을 인식해 볼 수가 있다. 즉 나옹은 회암사 수조를 통한 새로운 대안제시와 관련해서, 자장과 유사한 모종의 해법을 염두에 두고 있었던 것이다.

#### 4. 結論

이상을 통해서 우리는 회암사의 수조배경이 되는 삼산양수지기가 어떻게 확대되면서 회암사가 신성화되는지, 그리고 이와 같은 과정에 오대산불교를 통한 자장의 존재하는 측면에 관해서 검토해 보았다.

나옹이 산 고려 말은 중세와 근세가 교차하는 격동기였다. 또 중국에서는 원·명교체기이자 우리나라는 여말선초의 전환기였다. 그리고 사상적으로는 중세의 지배이데올로기인 불교가 신유교 성리학에 점차 밀려나는 상황이었다. 이 외에도 민족적으로는 몽고족 우위 상황이 한족의 약진과 더불어, 몽고에 의한 거대한 세계관이 무너지고 있었다. 이러한 거대한 변화 속에 인도적인 지공불교와 같은 부분까지 존재한다는 점에서, 나옹의 시대는 매우 특징적이고 복잡한 동시에 많은 문제들을 내포하고 있었다.

이와 같은 시대배경 속에서 공민왕의 후원에 의해 일약 고려불교의 1인자로 부각하게 되는 나옹에게는, 고려불교를 부흥시켜야만 하는 시대적 요청이 주어져 있었다. 이의 해결책으로 제시된 유형적인 양상이 바로 회암사의 수조이며, 그 과정에서 명분으로 대두되는 것이 지공의 삼산양수지기이다. 그러나 공민왕의 돌연한 흥거로 인하여 정국이 급전환하면서 나옹이 열반하게 되자, 회암사의 수조 당위성 역시 철산과 지공 및 나란타사와 같은 양상으로까지 확대되게 된다. 또 이와 같은 변화는 결국 조선에 이르러 더욱 신성화되어, 회암사는 전불시대 가람지라는 한국불교 최고의 위상을 확보하기에 이른다.

또 나옹의 회암사 수조에 있어서의 명분구조에는, 오대산 불교를 통한 자장의 영향이 살피진다. 이는 자장이 살던 신라 말의 상황이 나옹이 처해있던 고려 말과 상호 유사한 측면에서, 두 사람 모두 불교의 수장으로서는 종교적인 해법을 도출해야만 했기 때문으로 이해된다. 즉 종교적인 문제해결 방식에 있어서 양자 사이에는 유사구조가 인식되는 것이다. 이는 나옹과 그 문도들의 회암사 수조구조를 이해하는 한 해법이 된다. 즉 우리는 자장과 나옹간의 종교적인 해법의

國溟洲之地 亦有五台山 一萬文殊常住眞身之所也 卿還本國可往親參(已上出臺山本記)”

97) 같은 책, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, 998c); 『三國遺事』3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, 1000a); 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」.

98) 指空의 門徒가 모시고 온 指空의 遺骸는 舍利가 아닌 靈骨이다. 그런데 이를 檜巖寺 浮圖를 모셔서 奉安하는 과정에서 懶翁이 靈骨 속에서 舍利를 발견하게 된다(<楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “壬子(1372)九月十六日. 以王命樹浮屠於檜巖寺. 將入塔灌骨. 得舍利若干粒.”). 이를 통해서 우리는 靈骨과 舍利에는 차이가 있다는 것을 알게 된다.

99) 慈藏이 五臺山 中臺에 舍利를 모셨다는 것은(『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “後往溟州(今江陵也)五臺山登地爐峰奉安佛腦及頂骨 立碑於伽羅墟(碑則隱而不現)”) 후대에 附加된 내용일 뿐이다(廉仲燮, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛敎學』 제66호, 29~41쪽, 2013). 그러나 懶翁과 그 門徒들은 이와 같은 부가된 기록을 사실로 믿었을 것이다. 즉 이것은 거짓이지만, 懶翁과 門徒들에게는 분명한 사실이었다는 말이다.

100) 1369년 指空의 門徒인 達睿는 達玄과 함께 高麗로 오면서, 淸慧가 모신 것의 일부까지 가지고 와서, 開京을 거쳐 1370년 1월 1일 아침에는 최종목적지인 檜巖寺에 도착한다. 이 靈骨을 3월에 懶翁이 예배하고, 9월 26일에는 懶翁의 주관으로 指空의 靈骨이 檜巖寺의 북쪽 봉우리에 모셔지게 된다(『懶翁和尚語錄』, 「懶翁行狀」, 『韓佛全6』, 707b, “九月二十六日 將指空靈骨舍利 安塔于寺之北峯”; <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>, “壬子九月十六日. 以王命樹浮屠於檜巖寺. 將入塔灌骨. 得舍利若干粒.”). 이 과정에서 指空 靈骨 중 頭骨이 開京 王輪寺에 남게 된 것으로 판단된다.

101) 『高麗史』42, 「世家42」, <恭愍王5-19年(1370)-正月>, “甲寅 幸王輪寺, 觀佛齒及胡僧指空頭骨, 親自頂戴, 遂迎入禁中.”

유사구조와 삼산양수지기에 대한 보다 분명한 이해를 통해서, 회암사 수조와 관련된 측면을 보다 명확하게 조명해 볼 수 있게 되는 것이다.

## References

- 『三國遺事』, 『大正藏』 49.
- 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, 『大正藏』 50.
- 『大唐西域記』, 『大正藏』 51
- 『補續高僧傳』, CBETA-77.
- 『懶翁和尚語錄』, 『韓佛全6』.
- 達牧 撰, 「六種佛書後誌」.
- 閔漬 撰, 「高麗國大藏移安記」.
- <安心寺指空懶翁舍利石鐘碑>.
- <楊州檜巖寺指空禪師浮屠碑>.
- <忠州靑龍寺普覺國師幻庵定慧圓融塔碑>.
- 「皇龍寺九層塔刹柱本記」.
- 『高麗史』.
- 『佛國寺事蹟』.
- 『五臺山事蹟記』.
- 『元史』.
- 金守溫 撰, 『拭疣集』.
- 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」, 『西天百八代祖師指空和尚禪要錄』.
- 徐居正 外 編, 『東文選』.
- 危素 撰, 「文殊師利最上乘無生戒經序」, 『文殊師利最上乘無生戒經』.
- 李奎報 撰, 『東國李相國全集』.
- 李穡 撰, 『牧隱文藁』.
- 李齊賢 撰, 『益齋亂藁』.
- 至仁 撰, 『澹居稿』.
- 李則芬 著, 『元史新講』 4, 中華書局, 1978.
- 玄奘 著, 水谷眞成 譯, 『大唐西域記』, 平凡社, 昭和 49.
- 石顛沙門(朴漢英) 撰, 『朝鮮佛教總報』 13, 三十本山聯合事務所, 1918.
- 申採湜 著, 『東洋史概論』, 三英社, 2004.
- 茲玄 著, 『寺刹의 象徵世界 上』, 佛光出版社, 2012.
- 千惠鳳 著, 『韓國典籍印刷史』, 汎友社, 2001.
- 黃壽永 編, 『新羅金石遺文』, 一志社, 1976.
- 위안싱페이 著, 장연·김호림 譯, 『中國文明大視野 3』, 김영사, 2007.
- 佐々木教悟·高崎直道·井ノ口泰淳·塚本啓祥 著, 權五民 譯, 『印度佛教史』, 經書院, 1995.
- 中村元 外 著, 金知見 譯, 『佛陀의 世界』, 김영사, 1990.
- 호사카 순지 著, 김호성 譯, 『왜 印度에서 佛敎는 滅亡했는가』, 한길음더, 2008.
- 平川彰 著, 『인도佛敎史 下卷』, 春秋社, 2006.
- 姜好鮮, 「高麗末 懶翁慧勤 研究」, 서울大 博士學位論文, 2011.
- 李仁哲, 「芬皇寺 創建의 政治·經濟的 背景」, 『新羅文化祭學術發表會論文集』 제20호, 1999.
- 宗梵, 「懶翁禪風과 朝鮮佛敎」, 『韓國佛敎文化思想史-伽山李智冠스님華甲紀念論叢 上』, 伽山佛敎文化研究院, 1992.
- 崔柄憲 著, 『牧隱 李穡의 生涯와 思想』, 一朝閣, 1996.
- 許興植 著, 『高麗로 옮긴 印度의 등불』, 一朝閣, 1997.
- 許興植 著, 『高麗佛敎史研究』, 一朝閣, 1986.
- 강은경, 「高麗後期 辛屯의 改革政治와 理想國家」, 『韓國史學報』 제9호, 2000.
- 姜好鮮, 「『蒙山和尚普說』에 나타난 蒙山의 行적과 高麗後期 佛敎界와의 關係」, 『普照思想』 제19집, 2007.
- 金相鉉, 「新羅 三寶의 成立과 그 意味」, 『東國史學』 제14호, 1980.
- 金鐸, 「金剛山의 由來와 그 宗教的 意味」, 『東洋古典研究』 제1집, 1993.
- 文明大, 「指空和尚 眞影像의 圖像特徵」, 『講座美術史』 제35호, 2010.
- 廉仲燮, 「『三國遺事』 五臺山 관련기록의 內容분석과 의미 I」, 『史學研究』 제101호, 2011.
- 廉仲燮, 「善德王의 轉輪聖王적인 측면 고찰」, 『史學研究』 제93호, 2009.
- 廉仲燮, 「『五臺山事蹟記』 「第1祖師傳記」의 수정 인식 고찰-閔漬의 五臺山佛敎 認識」, 『國學研究』 제18집, 2011.
- 廉仲燮, 「月精寺의 寺名에 關한 東洋학적인 검토」, 『新羅文化』 제36집, 2010.
- 廉仲燮, 「慈藏의 五臺山 開創과 中臺 寂滅寶宮」, 『韓國佛敎學』 제66호, 2013.
- 張成在, 「寂滅寶宮의 변천과 사상-一然을 통해 본 5大寶宮에 대한 정합적 이해」, 『韓國佛敎學』 제66호, 2013.
- 許興植, 「高麗에 남긴 鐵山 瓊의 行跡」, 『韓國學報』 제39호, 1985.
- 許興植, 「懶翁의 思想과 繼承者(上)」, 『韓國學報』 제16권, 1990.
- 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 제1호,

1991.

56. 黃仁奎, 「懶翁惠勤의 불교계 行蹟과 遺物·遺蹟-諸 紀  
錄 및 자료의 검토 試攷」, 『大覺思想』 제11집, 2008.

접수(2014. 02. 14)

게재확정(2014. 6. 30)