

# 伽藍配置의 來源과 중국적 전개양상 고찰

염 중 섭

(동국대학교 철학과 강사)

주제어 : 伽藍配置, 如來香室, 金堂, 佛像, 塔, 髮塔, 堂·塔伽藍, 精舍

## 1. 서론

불교가 붓다에 의한 종교라는 점에서 붓다의 세계를 상징하는 가람배치에 있어 붓다의 존재설정은 매우 중요하다. 사원 안에서 붓다를 상징하는 것은 塔과 佛像이며, 이 중 불상은 金堂과 직결된다. 이러한 이중구조는 결국 堂·塔의 가람배치 양식으로 정형화되게 된다.

탑과 불상 중 시기가 빠른 것은 당연히 탑이다. 이는 탑 중심이 불상의 비중확대를 통해서 결국 금당 중심으로 무게중심이 이행하는 것이라는 인식을 파생케 한다. 그러나 불상이 붓다와 가르침에 대한 요구를 반영한 산물이라는 점을 고려하여 이를 금당과 연결시킬 수 있다면, 불상에 관한 측면 역시 그 내원은 초기불교로까지 소급되게 된다.

실제로 竹林精舍나 祇洹精舍에서 가장 비중을 확보하는 건물은 붓다의 거주처인 금당이다. 또한 붓다께서 오래 머무신 기원정사나 靈鷲山頂에는 오늘날까지도 붓다의 공간인 如來香室이 존재하고 있다. 이는 붓다와 가르침에 대한 상징적인 요청이 불상의 이전에도 존

재하고 있었으며, 이러한 흐름이 불상의 탄생과 연결될 수 있다는 것을 의미한다.

본고는 후대의 가람배치에서 일반화되는 당·탑의 구조가 비단 불상과 사리탑에서 기인하는 것이 아니라 여래향실과 髮塔에서 연유하며, 이로써 두 가지는 필연적으로 공존할 수 밖에 없음을 밝힌 것이다. 이는 탑과 불상이 각각의 기원 속에서 후대에 하나의 사원범주로 融攝되는 것이라는 일반론을 사상적인 관점에서 진일보시킨 시도이다. 즉, 당·탑을 대립적인 관계에서 보는 것이 아니라, 상보적인 관점에서 파악해 보고자 하는 것이다.

당·탑이 상보적인 측면에서 붓다 재세시로까지 소급될 수 있다는 것은 중국문화의 가람배치가 당·불상·탑의 결합양태로 출발하는 것 과도 일치된다. 물론 중국의 당·불상·탑 결합양태는 1차적으로는 중국적인 관점에 입각한 불교의 수용에 의한 것이다. 그러나 이와 연결될 수 있는 입각점이 불교 내부에 전혀 없었다면 이러한 변화수용이 목탑을 통해서 후대까지 무비관적으로 계승될 수 있는지에 관해서는 문제가 있다. 즉, 이런 경우에도 당·탑에

대한 인식환기는 중요하다고 할 수가 있는 것이다.

또한 당·탑의 분리에 의한 중국문화권의 가람배치 완성에 있어서도 당·탑에 대한 상보적인 관점을 배경으로 내재적인 분화가 진행된 것이라는 이해는 보다 높은 논리적 타당성을 부여한다. 즉, 당·탑의 이중구조는 시대와 지역이 다른 각각의 내원에서 과생하여 集聚된 것이라기 보다는 붓다 재세시의 붓다에 대한 관심이 종교화 과정을 거치면서 자연스럽게 전개된 것이라고 할 수가 있는 것이다.

## 2. 인도에 있어서의 가람배치적인 내원

### 2-1. 精舍와 塔

불교에 있어서의 가람은 의당 불교 최초의 승원인 竹林精舍(梵 *Veṇuvana-vihāra*)에 기원을 둔다. 죽림정사는 붓다께서 성도하신 뒤, 傳道宣言 이후에 마가다국 우루벨라촌의 세나니마을로 가서서<sup>1)</sup> 三迦葉(梵 *Uruvilvā-Kāśyapa·Nadi-Kāśyapa·Gayā-Kāśyapa*)형제와 頻婆娑羅王을 교화한 것과 관련된다. 이 무렵 죽림정사가 붓다께 기진되는데, 이와 관련해서는 빔비사라왕이 보시했다는 설과 迦蘭陀(梵 *kāraṇḍaka*)長者가 보시했다는 것의 두 가지가 전해진다.

일반적으로 죽림정사는 빔비사라왕이 보시한 것처럼 전해지지만, 죽림정사의 異名이 迦蘭陀竹林(梵 *Veṇuvana kāraṇḍaka nivāta*)이기도 하므로<sup>2)</sup> 이의 판단은 그리 간단한 것이

아니다.<sup>3)</sup> 죽림정사와 가람배치의 원형과 관련해서도 이상과 같은 두 가지로 나뉘어 생각할 수가 있다. 그 첫째는 빔비사라왕이 정사를 보시한 이후 승방을 지어주었다는 내용과 관련하여 이해가 가능하다.<sup>4)</sup> 둘째는 갈란타장자가 붓다께 정사를 기증하기 전에 Jainism(혹 外道)에 이를 먼저 주었다<sup>5)</sup>가 후회하여 이를 거두어서 다시금 붓다께 보시했다는 기록과 관련해서 이해될 수 있는 부분이 존재한다.

전자와 같은 경우는 승방을 건립함에 있어서 불교의 건축적인 특징이 나타날 수 있는 개연성이 다소라도 있는 반면, 후자와 같은 경우에는 먼저 건물이 과연 존재하였는가를 의심해 볼 만하고, 건물이 있었다고 하더라도 자이나교와의 관련성 속에서 불교적인 건물배치의 특징보다는 당시 수행자들의 보편성에 입

138a), “大臣復白王曰。羯蘭鐸迦鳥而非人類。縱得王賞將何所用。其此園苑。施與羯蘭鐸迦鳥。復於終身供給飲食。王曰。如卿所言。時諸群臣。令其園苑周遍葺竹。以此緣故。號爲羯蘭鐸迦竹園。” ; 『普曜經』 8, 「佛至摩竭國品第二十六」(『大正藏』 3, 533b·c), “名迦陵。見佛入國天人所奉而無精舍。我有好竹園欲用上佛。住詣佛所稽首足下。前白佛言。佛惡一切如視愛子。棄轉輪王不慕世榮。今無精舍。有一竹園去城不遠。願以奉佛可作精舍。佛受咒願。佛及聖衆遊處其中。是故名曰迦陵竹園。”

3) 불교교단 최초의 僧院인 竹林精舍의 布施는 頻婆娑羅에 의한 것이라는 설(『四分律』 50, 「房舍捷度初」, 『大正藏』 22, 936c ; 『破僧事』 8, 『大正藏』 24, 138b)과 迦蘭陀에 의한 것이라는 설(『中本起經』 上, 「度瓶沙王品第四」, 『大正藏』 4, 153b ; 『方廣大莊嚴經』 12, 「轉法輪品之二」, 『大正藏』 10, 613b) ; 『大唐西域記』 9, 「摩伽陀國下」, 『大正藏』 51, 922a)의 두 가지가 있다. 실제로 『佛本行集經』에는 이와 같은 혼란을 반영하고 있는 듯, 두 사람에 의한 보시의 기록이 공히 등장(迦蘭陀-『佛本行集經』 45, 「布施竹園品下」, 『大正藏』 3, 860c ~ 861a ; 頻婆娑羅-『佛本行集經』 44, 「布施竹園品第四十六」, 『大正藏』 3, 860b·c)하고 있어 주목된다. 일반적으로는 頻婆娑羅에 의한 것으로 받아들여지고 있다.

4) 『四分律』 50, 「房舍捷度初」(『大正藏』 22, 936c), “時王瓶沙。聞世尊聽衆僧作房舍。欲於迦蘭陀竹園作大講堂。如王住殿。一切所須供給具足。佛言聽作。”

5) 『中本起經』 上, 「度瓶沙王品第四」(『大正藏』 4, 153b), “有豪長者。名迦蘭陀。心中念言。可惜我園。施與尼捷。佛當先至奉佛及僧。悔恨前施。永爲棄捐。”

1) 『僧伽羅刹所集經』 下, (『大正藏』 4, 114b), “如是世尊於波羅奈國。而轉法輪。初轉此法時。多饒益衆生。卽於此夏坐有益於摩竭國王。第二三於靈鷲頂山。”

2) 갈란타라는 명칭은 羯蘭鐸迦鳥(迦蘭陀鳥-好聲鳥:鵲)에서 유래했다는 기록과 갈란타 장자에서 연유한다는 것의 두 가지가 있다.

『根本說一切有部毘奈耶破僧事』 8, (『大正藏』 24,

각한 건축물이 존재했을 개연성만을 확보해 보게 된다. 즉, 전자에서는 불교적인 가람배치의 특수성을 시사 받아 볼 수가 있는 반면, 후자에서는 불교적인 특수성을 인식해 볼 수가 없게 되는 것이다.

그러나 죽림정사와 관련된 이와 같은 문제는 가람배치의 시원적인 상징적 측면에 있어서만 내포의미를 확보할 수 있는 부분이지, 그 이상의 의미를 가질 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면, 죽림정사와 관련된 기록들과 유물적인 측면에 있어서, 현재의 우리로서는 이를 통한 불교적인 가람배치의 특수성을 전혀 추산해 볼 수가 없는 상황에 있기 때문이다. 그러므로 죽림정사와 관련된 측면들은 불교 가람의 시원으로서, 상징적인 부분에서만 제한적으로 검토될 수 있다고 하겠다.

그러나 이는 근본불교 최대 사원인 祇園精舍(梵 Jetavana-anāhapiṇḍasyārāma)에 오게 되면 문제가 좀 달라진다. 주지하다시피, 기원정사는 須達多(梵 Sudatta)長子の 발의에 의해 祇陀太子의 도움으로 완성되는 코살라국 사위성에 위치한 근본불교의 최대 사찰이다. 그로 인하여 기원정사의 명칭은 기타태자를 상징하는 기수와 수달타장자를 나타내는 給孤獨이라는 명칭이 한데 더해진 祇樹給孤獨園이 되는 것이다.<sup>6)</sup>

그런데 기원정사의 건립과 관련해서는 승원 건립 방식에 관한 내용이 기록되어 있어 주의가 요구된다. 이는 급고독장자가 붓다를 사위성으로 초대하면서 승원을 지어드리기로 하였으나, 그 방법을 몰라서 붓다께 여쭙자 붓다께서 사리불을 총감독으로 지목하여 과견한다는 대목을 통해서 분명해진다.<sup>7)</sup> 이는 교단적으로

는 급고독장자와 사리불이 죽음에 이르도록 돈독한 관계를 유지하게 되는 계기가 된다.<sup>8)</sup> 그리고 가람배치와 관련해서는 사리불이 기원정사의 위치선정에서부터 정사의 건립 전체를 총괄했다는 점에서, 불교적인 특수성이 드러날 수 있는 측면이 되기에 충분하다.

실제로 기원정사의 가람배치와 관련해서는 經行處·講堂·溫室·食廚·浴屋·諸房舍가 존재했다는 기록<sup>9)</sup>이 있으며, 본래 7층 건물이 존재했다는 것<sup>10)</sup>이나 門과 같은 건축물이 있었다<sup>11)</sup>는 등의 여러 기록들이 남아 있다.<sup>12)</sup> 또한 현존하는 유적에도 정사의 기본적인 양태를 파악해 볼 수 있는 기반부가 실존하고 있는 상황이다. 그러나 이는 창건당시의 상황을 반영한 것이라기 보다는 후대의 변형된 양상을 나타내고 있는 것으로 파악되어, 이를 통해서 창건당시의 가람배치 양태를 인지한다는 것은

7) 『五分律』 25, 「五分律第五分之二臥具法」, (『大正藏』 22, 167a); 『中本起經』 中, 「須達品第七」(『大正藏』 4, 156b); 『賢愚經』 10, 「(四八)須達起精舍品第四十一(丹本爲四十六)」(『大正藏』 4, 419b); 『大唐西域記』 6, 「室羅伐悉底國」(『大正藏』 51, 899b); 『大般涅槃經』 27, 「師子吼菩薩品之三」(『大正藏』 12, 786b); 『大般涅槃經』 29, 「師子吼菩薩品第十一之三」(『大正藏』 12, 541a).

8) 『雜阿含經』 37, 「一〇三二」(『大正藏』 2, 269c ~ 270a); 『雜阿含經』 22, 「五九三」(『大正藏』 2, 158c).

9) 『五分律』 25, 「五分律第五分之二臥具法」, (『大正藏』 22, 167b), 「舍利弗然後以繩量度。作經行處講堂溫室食廚浴屋及諸房舍。皆使得宜。」

10) 『高僧法顯傳』 全1卷, (『大正藏』 51, 860b), 「祇洹精舍本有七層。」

11) 『大般涅槃經』 27, 「師子吼菩薩品之三」(『大正藏』 12, 786c), 「餘未遍者不復須金。請以見與。我自爲佛造立門樓。常使如來經由出入。祇陀長者自造門坊。」; 『大般涅槃經』 29, 「師子吼菩薩品第十一之三」(『大正藏』 12, 541b).

12) 『大般涅槃經』 27, 「師子吼菩薩品之三」(『大正藏』 12, 786c), 「須達長者七日之中成立大房足三百間。禪坊靜處六十三所。冬屋夏堂各各別異。廚坊浴室洗脚之處。大小園廁無不備足。」; 『大般涅槃經』 29, 「師子吼菩薩品第十一之三」(『大正藏』 12, 541b); 『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』 1 ~ 2, (『大正藏』 45, 882b ~ 896b).

6) 『中本起經』 中, 「須達品第七」(『大正藏』 4, 156c); 『賢愚經』 10, 「(四八)須達起精舍品第四十一(丹本爲四十六)」(『大正藏』 4, 421b); 『大唐西域記』 6, 「室羅伐悉底國」(『大正藏』 51, 899b).

어렵다. 즉, 우리는 기원정사의 양상을 통해서 불교의 초기기에서부터 불교적인 가람배치 방식이 존재했을 개연성은 확보해 볼 수가 있지만, 이를 통한 사실적인 입각점을 수립하기에는 어려움이 있다고 하겠다.

그러나 기원정사가 붓다를 사위성으로 모시기 위해서 건립되는 사찰에 다름 아니며, 또한 붓다께서는 이곳에서 19 ~ 25회나 안거를 하고 계신다는 점<sup>13)</sup> 등은 붓다만을 위한 독립공간의 존재 개연성을 강하게 시사해 준다. 특히 후대에 흔재된 측면이 존재하기는 하지만, 불상의 탄생과 관련된 優填王에 의한 梅檀香佛像의 기록에서 불상이 붓다를 대신하여 중생들을 인도한다는 것<sup>14)</sup>이나, 기원정사 안에 如來香室이 존재한다는 점<sup>15)</sup>은 붓다만의 독립된 공간에 대한 인식을 분명하게 나타내 준다.<sup>16)</sup> 如來香室의 존재는 또한 이치적으로도 기원정

사와 같이 당시에 최고의 시설을 갖춘 사원에서 붓다에 대한 공간배려가 존재했을 것이라는 타당성과 일치되는 바라고 하겠다.

여래향실은 금당 말고도 강당의 관점에서 이해될 개연성이 있다. 그러나 여래향실은 오늘날의 사찰에 있어서 方丈室이 존재하는 것과 같은 것으로 강당과는 다르다. 여래향실에서 붓다는 많은 가르침을 설하고는 했다. 그러나 가르침을 설하시는 곳이 모두다 여래향실이 되는 것은 아니다. 이는 여래향실이 강당이 아니라는 점을 분명히 해준다. 즉, 여래향실은 가르침에 대한 관점이라기 보다는 붓다와 오랫동안 관련된 장소에 대한 숭배이다. 바로 이 점이 강당과는 다른 층차를 가진다고 할 수가 있는 것이다.

사찰 내에 붓다만의 공간이 존재한다는 것은 곧 후대의 金堂과 연결점을 확보할 수 있는 부분이 된다. 물론 불상이 과연 붓다를 상징할 수 있느냐에 있어서는 이론의 여지가 있을 수 있지만, 이 부분을 상징적인 관점에서 일반화해서 수용하는 것이 가능하다면, 우리는 가람배치 안에서 탑에 앞선 금당의 존재를 인식해 볼 수가 있게 된다.

금당의 명칭과 관련하여 이러한 명칭이 금색의 불상과 관련된 것으로 이해되는 것이 보다 일반적이라고 할 수 있다. 그러나 불상이 금색이 되는 것은 붓다가 (紫)金色光을 발하였다는 것이나,<sup>17)</sup> 迦毘羅가 黃頭, 혹은 金頭라는 의미를 내포하고 있는 것과 관련된 것이다.<sup>18)</sup> 즉, 불상이 금색으로 표현되는 것은 그 내원이 붓다에게 있는 것이다. 그러므로 금당

13) 흔히 19 ~ 25회나 안거한 것으로 언급되지만, 『僧伽羅刹所集經』 등의 기록은 이와는 조금 다르다. 渡邊照宏 著, 『新釋尊傳』, (東京: ちくま學藝文庫, 2005), p. 296 ; 나라 야스아키 著, 정호영 譯, 『印度佛教』, (서울: 民族社, 1994), 78쪽 ; 正覺 著, 『Śrāvastī』, 『印度와 네팔의 佛教聖地』, (서울: 佛光出版社, 2002), 64쪽 ; *Early Buddhism and the Urban Revolution, The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, (1982), p. 11 ; 『僧伽羅刹所集經』 下, (『大正藏』 4, 144b).

14) 『大唐西域記』 5, 『橋賞彌國』 (『大正藏』 51, 898a), “如來自天宮還也。剎檀之像起迎世尊。世尊慰曰。教化勞耶。開導末世寔此爲冀。”

15) 正覺 著, 『Śrāvastī』, 『印度와 네팔의 佛教聖地』, (서울: 佛光出版社, 2002), 71 ~ 71쪽.

16) 法顯은 이곳에 모셔져 있는 것이 優填王이 조성한 불상이라고 하나, 현장은 波斯匿王이 조성한 불상이라고 하여 양자가 차이를 보이고 있다. 『高僧法顯傳』 全1卷, (『大正藏』 51, 860b), “祇園精舍本有七層。諸國王人民競興供養。懸幡蓋散華燒香燃燈續明日日不絕。鼠舍燈柱燒幡。蓋遂及精舍七重都盡。諸國王人民皆大悲惱。謂梅檀像已燒。却後四五日開東邊小精舍戶忽見本像。皆大歡喜。共治精舍得作兩重。還移像本處。” ; 『大唐西域記』 6, 『室羅伐悉底國』 (『大正藏』 51, 899b), “獨一軒室巋然獨在。中有佛像。昔者如來昇三十三天爲母說法之後。勝軍王聞出愛王刻檀像佛乃造此像。”

17) 『雜阿含經』 44, 「一一七九」 (『大正藏』 2, 318b) ; 『長阿含經』 3, 「遊行經第二中」 (『大正藏』 1, 19c), 等多數.

18) 『妙法蓮華經文句』 9, (『大正藏』 34, 121b), “迦毘羅此翻黃頭。” ; 『翻譯名義集』 2, 「外道篇第十九」 (『大正藏』 54, 1084b), “娑毘迦羅。亦云劫毘羅。此云金頭。或云黃髮。”

의 의미를 붓다로까지 확대시켜도 금당의 개념규정에 있어서 큰 무리는 없는 것이 아닌가 한다. 아니 오히려 이렇게 되어야만 금당이라는 명칭의 의미가 보다 분명해진다고 하겠다.

붓다에 대한 공간배려와 관련해서 우리는 왕사성에서 붓다께서 가장 오래 머무신 곳으로 추정되는 靈鷲山에도 如來香室이 존재하고 있다는 것을 알고 있다.<sup>19)</sup> 그리고 붓다의 열반 이후 1차 결집과 관련해서 『摩訶僧祇律』 권 32와 같은 경우는 마하가섭이 결집을 주도함에 있어서 장엄된 붓다의 자리를 상징적으로 설치했다고 기록되어 있어 주목된다.<sup>20)</sup>

이상과 같은 측면들을 통해서 우리는 붓다께서 가장 오래 머무신 사위성과 불교교단의 주류인 왕사성에 붓다만의 공간이 존재했다는 것을 인식해 볼 수가 있다. 그리고 이와 같은 측면을 1차 결집과 관련된 기록에서도 일부나마 확인해 볼 수가 있다는 것은 종교적인 측면에서의 붓다가 교조로서 교단 내에서 특수한 위치를 점하고 있었다는 것을 의미한다고 하겠다. 실제로 이와 같은 관점이 초기에서부터 존재하고 있었기 때문에 후일 四聖地의 순례공덕 강조<sup>21)</sup>와 佛陀觀과 佛身觀의 발달,<sup>22)</sup>

그리고 붓다만의 특수성에 관한 인식<sup>23)</sup>도 존재하게 된다고 할 수가 있다. 물론 불교에서 붓다에 대한 특수한 인식을 하는 것이 과연 붓다의 본의에 부합하는 것인지는 분명하지 않다. 그러나 불교가 종교적인 궤적을 그리면서 발전·전개됨에 있어서 이와 같은 양상은 필연적이었다고 할 것이다. 그리고 이러한 특수성에 의한 측면은 가람배치에 있어서 金堂에 관한 측면을 형성하게 된다고 하겠다.

다음으로 불탑의 경우에 관해 접근해 보면, 불탑에는 ‘붓다 재세의 불탑’과 ‘열반 이후 불탑’의 이중구조가 존재함에 관해 인지해 볼 수가 있다. 이는 기존의 불탑에 대한 인식인 ‘불탑 = 불멸 후의 사리탑’이라는 일반론에서 벗어나 보다 확대된 관점으로 수정되어야 함을 의미한다.

이 중 먼저 붓다 재세의 불탑으로는, 붓다의 삭발시에 발생한 머리카락을 가지고 조성한 髮塔과 관련된 기록이 있어 주목된다.<sup>24)</sup> 『四分律』 권52에는 瞿婆離라는 왕자겸 장군이 자신의 수호신으로 붓다의 머리카락을 얻기를 청하고, 이를 얻은 이후에 전쟁에서 연진 연승하여 자신의 본국으로 되돌아가 탑을 세웠다는 내용이 기록되어 있다.<sup>25)</sup> 그리고 이 기

19) 正覺 著, 『印度와 네팔의 佛敎聖地』, (서울: 佛光出版社, 2002), 98쪽.

20) 『摩訶僧祇律』 32, 「明雜跋渠法之十」(『大正藏』 22, 490c), “時大迦葉即與千比丘俱。詣王舍城至剎帝山窟。敷置床褥莊嚴世尊座。世尊座左面敷尊者舍利弗座。右面敷尊者大目連座。次敷大迦葉座。”

21) 『長阿含經』 4, 「遊行經第二後」(『大正藏』 1, 26a), “佛告阿難。汝勿憂也。諸族姓子常有四念。何等四。一曰念佛生處。歡喜欲見。憶念不忘。生戀慕心。二曰念佛初得道處。歡喜欲見。憶念不忘。生戀慕心。三曰念佛轉法輪處。歡喜欲見。憶念不忘。生戀慕心。四曰念佛般泥洹處。歡喜欲見。憶念不忘。生戀慕心。阿難。我般泥洹後。族姓男女念佛生時。功德如是。佛得道時。神力如是。轉法輪時。度人如是。臨滅度時。遺法如是。各詣其處。遊行禮敬諸塔寺已。死皆生天。除得道者。”

22) 金東華 著, 『原始佛敎思想』, (서울: 寶蓮閣, 1992), 365 ~ 389쪽; 武內紹晃 著, 鄭承碩 譯, 「佛陀觀의 變遷」, 『大乘佛敎概說』, (서울: 김영사, 1998), 181 ~

187쪽; 金妙注 著, 「唯識經論에 나타난 佛身觀」, 『唯識思想』, (서울: 經書院, 1997), 368 ~ 371쪽; 노권용, 「三身佛說의 전개와 그 의미」, 『韓國佛敎學』 제32집 (2002), 51 ~ 54쪽.

23) 十八佛不共法和 같은 것이 그것이다. 『大般若波羅蜜多經』 381, 「初分諸功德相品第六十八之三」(『大正藏』 6, 967a-b); 『大智度論』 26, 「大智度論初品中十八不共法釋論第四十一」(『大正藏』 25, 247b).

24) 『十誦律』 권56의 “起塔法”(『大正藏』 23, 415b-c)에는 髮塔과 더불어 爪塔에 대해서도 언급되어 있다.

25) 『四分律』 52, 「雜度之二」(『大正藏』 22, 957b), “時有王子瞿婆離將軍。欲往西方有所征討。來索世尊鬚髮。諸比丘白佛。佛言聽與。彼得已不知云何安處。佛言。聽安金塔中若銀塔若寶塔若雜寶塔繒絲若鉢肆醜嵐婆衣頭頭羅衣裹。不知云何持。佛言。聽象馬車乘若輦舉若頭上若肩上擔。時王子持世尊髮去所往征討得勝。時彼王

록에는, 이로 인하여 비구들 사이에서 붓다의 머리카락을 소지하는 것이 유행하게 되자, 이를 관리하는 방법적인 측면에 있어서 문제가 발생하여 붓다께서 이러한 방법에 대한 내용을 규정해 주는 규정적인 부분도 수록되어 있다.<sup>26)</sup> 이는 붓다 재세시 불탑이 존재했다는 것을 의미하며, 또한 아울러 승단과 불탑이 연결될 수 있는 개연성이 된다는 점에서 주의가 요구된다.

물론 이 이전에도 붓다의 髮塔과 관련해서는 붓다가 Buddhagayā에서 성도직후 提謂(梵 Trapaṣa)와 波利(梵 Bhallika)라는 상인을 만나 공양을 받고, 최초로 귀의한 이들에게 머리카락과 손톱을 주어 이들이 자신들의 고향으로 돌아가 건탑토록 했다는 기록이 있다.<sup>27)</sup> 그러나 당시에 붓다는 비록 깨달음을 얻기는 하였으나, 이때는 승단이 확립되기 이전이므로

子還國爲世尊起髮塔。此是世尊在世時塔。”

『十誦律』에는 給孤獨長자의 요구에 의해 髮塔이 시작된 것으로 나온다. 그러나 이는 「比丘誦」에 해당하는 부분에서 나타나는 것이기 때문에, 여기에서는 「四分律」을 보다 신뢰성 있는 문헌으로 보았다.

『十誦律』56, 「比丘誦」(『大正藏』23, 415b·c), “起塔法者。給孤獨居士深心信佛。到佛所頭面禮足一面坐。白佛言。世尊。世尊遊行諸國土時。我不見世尊故甚渴仰。願賜一物我當供養。佛與爪髮言。居士。汝當供養是爪髮。居士卽時白佛言。願世尊。聽我起髮塔爪塔。佛言。聽起髮塔爪塔。是名起塔法。”

26) 『四分律』52, 「雜擗度之二」(『大正藏』22, 957c).

27) 『佛本行集經』32, 「二商奉食品下」(『大正藏』3, 803a), “爾時商主。同白佛言。世尊。願乞我等一物作念。若到本鄉。不見世尊。當以彼物作塔。禮拜以表憶念大聖世尊。我等諸人。供養尊重。盡今形壽。爾時世尊。卽與諸商佛身髮爪以用作念。而告之言。汝等商主。此之髮爪。今持與汝。令汝作念。若見此物。與我無異。於後當更別有一石從空而下。至汝等處。汝等若見。當還起塔供養尊重。爾時帝梨二商主等。從於佛邊。受髮爪已。” ; 『大唐西域記』1, 「縛喝國」(『大正藏』51, 873a), “昔者如來初證佛果。菩提樹方詣鹿園。時二長者遇被威光。隨其行路之資遂獻妙蜜。世尊爲說人天之福。最初得聞五戒十善也。既聞法誨請所供養。如來遂授其髮爪焉。二長者將還本國請禮敬之儀式。如來以僧伽祇(舊曰僧祇梨訛也)方疊布下。次鬱多羅僧。次僧却崎(舊曰僧祇支訛也)及覆鉢。堅錫杖。如是次第爲窣堵波。二人承命各還其城。擬儀聖旨式修崇建。斯則釋迦法中。最初窣堵波也。”

건축역사연구 제19권 2호 통권69호 2010년 4월

일반인들에게 붓다가 성인으로서의 보편성을 확보하기는 어려운 시기이다. 그러므로 이러한 붓다를 무역하러 다니는 과정에서 잠깐 만나게 되는 제위와 파리가 고향으로 돌아가서 탑까지 만들었다는 것은 후대의 종교적인 관점이引入된 측면이 아닌가 한다. 그렇기 때문에 발탑의 기원은 아무래도 구바리에게서 찾아야 보다 정당한 것이라고 하겠다.

그리고 구바리의 발탑 건립과 관련해서 이의 파급효과로 다른 신도들 역시 발탑을 만들 것을 요청하게 되는데, 이로 인하여 붓다께서는 탑의 형태와 질료에 관한 규정을 설해주시고, 이후 幢과 보호시설을 설치하는 것과 음식물의 공양에 대해서도 설명해 주는 면이 나타나고 있다.<sup>28)</sup> 이는 당시까지도 불교 탑의 형태가 완전히 정비되어 있지 않았던 것이 붓다에 의해 규정되고 있다는 것을 의미한다고 하겠다.<sup>29)</sup> 또한 이를 통해서 우리는 발탑이 단순히

28) 『四分律』52, 「雜擗度之二」(『大正藏』22, 957b·c), “諸比丘作如是言。若世尊聽我等擔世尊髮行。我等當持行。諸比丘白佛。佛言聽。不知云何安處。佛言。聽安著金塔若銀塔若寶塔若雜寶塔若鉢肆配嵐婆衣若頭頭羅衣裘。不知云何持行。佛言。象馬車乘輦舉若肩上若頭上擔戴。彼腋下挾世尊塔。佛言不應爾。彼反抄衣纏頭裹頭通肩被衣若著革屨擔世尊塔。佛言不應爾。應偏露右肩脫革屨若頭戴若肩上擔世尊塔行。彼持世尊塔往大小便處。佛言不應爾。應清淨持。彼不洗大小便處持世尊塔。佛言不應爾。應令淨者持。彼安如來塔置不好房中。已在上好房中宿。佛言不應爾。應安如來塔置上好房中已在不好房宿。彼安如來塔置下房已在上下房宿。佛言不應爾。應安如來塔在上房已在下房中宿。彼共如來塔同屋宿。佛言不應爾。彼爲守護堅牢故。而畏慎不敢共宿。佛言。聽安杖上若龍牙杖上若頭邊而眠。”

29) 붓다 당시 建塔의 대상은 일반인들도 가능했던 것으로 보인다(『長阿含經』11, 「(一五)第二分阿闍夷經第十一」, 『大正藏』1, 66c). 그러나 불교에서는 이를 수정하여 깨달아 존중할 가치가 있는 사람에 한하여서만 建塔할 수 있도록 이를 제한하고(『大般涅槃經』中, 『大正藏』1, 207a·b ; 『長阿含經』3, 「遊行經第二中」, 『大正藏』1, 20b), 탑에 대한 예배도 이에 준해서 하게 했던 것 같다(『四分律』50, 「房舍擗度初」, 『大正藏』22, 940b). 실제로 律藏에는 迦留羅提舍比丘의 탑을 迦陀比丘가 헐어버리는 내용이 나오는데, 이때 이유가 聖者が 아닌 자의 탑은 건립되어서는 안 된다는 것이다(『十誦律』47, 「尼律第六」, 『大正藏』23,

붓다를 상징하는 불탑으로서의 종교적인 기능하고 분명히 수행하고 있었다는 점에 대해 확인해 볼 수가 있다.<sup>30)</sup>

建塔은 불교만의 특수성이 아닌 인도문화의 보편성에서 기인하는 측면이다. 그러나 불교교단이 점차 안정화되면서, 이때에 불교적인 관점에서 건탑의 기본적인 방식이 붓다에 의해서 재규정되고 있는 것이 아닌가 한다. 이러한 측면은 수제자인 사리불과 목건련의 열반 이후 건탑의 문제가 제기되었을 때 나타나 보이는 양상과도 전체적인 방향이 일치하고 있는 것<sup>31)</sup>을 통해서 단적인 확인이 가능하다고 하겠다.

붓다 재세시의 발탑 존재는 또한 사리의 개념규정과 관련하여 곧장 사리탑으로 연결될 수 있는 개연성도 있어 주목된다. 사리라는 개념규정이 요즘은 화장 후의 구슬과 같은 측면을 의미하지만, 초기에는 붓다의 뼈와 나아가屍體마저도 포함하고 있다는 점<sup>32)</sup>에서 발탑역시도 사리탑의 범주에서도 이해되어질 수 있는 측면이 존재하고 있는 것이다. 실제로 후대의 사리와 관련된 언급들 속에는 骨舍利와 髮舍利, 그리고 肉舍利的 3종 사리에 관한 내용들이 다수 언급되어 있다.<sup>33)</sup> 이렇게 놓고 본

다면, 광의적인 의미에서는 사리탑의 기원이 보다 소급되어질 수도 있게 된다고 하겠다.

다음으로 붓다 열반 이후 건립되는 불탑과 관련해서는 주지하다시피, 근본8탑과 여기에 瓶塔과 灰塔을 더한 10탑을 들 수가 있다.<sup>34)</sup> 이중 병탑과 회탑의 존재는 불탑이 단순히 사리탑만을 의미하는 것이 아니라는 점을 분명히 해준다고 할 수 있어 주목된다. 붓다는 화장 이후의 사리탑과 관련해서 이의 건탑 주체를 전적으로 白衣檀越에 두고 있다. 그러나 붓다의 장례가 붓다의 유훈에 의한 방식으로 전개되었다는 점<sup>35)</sup>에서, 붓다에 의해서 탑의 형식과 질료가 이미 결정되어 있던 당시의 상황상 건탑 역시 불교교단과 완전히 무관한 상태에서 신도들의 독자적인 움직임만으로 이루어졌을 것으로는 사료되지 않는다. 그러므로 신도들에 의해서 불탑이 건립되었다고 하더라도 여기에는 불교적인 관점이 일정부분 이상은 작용하고 있었다고 해석해 보는 것이 보다 정당한 인식이 아닌가 한다.

또한 인도문화의 전통에 있어서는 화장과 건탑의 문화가 불교 이전부터 존재하고 있었으므로, 붓다의 불교 탑에 관한 양식적인 정비도 이러한 전통에서 크게 이탈해 있다고는 생각하기 어렵다. 즉, 불교 탑의 형식이 붓다에 의해서 정비되고 있기는 하지만, 이는 인도문화의 일반적인 배경에서 크게 무리 없는 정도

340a·b).

30) 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 1, (『大正藏』 24, 208b), “時諸苾芻受斯香已。於髮爪塔前手塗供養。施主見已作如是語。聖者我豈不知有塔供養。意施仁等。其佛塔前我先奉訖。”

31) 『四分律』 52, 「雜度之二」(『大正藏』 22, 956a ~ 957a).

32) 『長阿含經』 4, 「遊行經第二後」(『大正藏』 1, 27c), “時。諸末羅各相謂言。宜各還歸。辦諸香花及衆伎樂。速詣雙樹。供養舍利。竟一日已。以佛舍利置於牀上。使末羅童子舉牀四角。擎持幡蓋。燒香散華。伎樂供養。入東城門。遍詣里巷。使國人民皆得供養。然後出西城門。詣高顯處而闍維之。時。諸末羅作此論已。各自還家。供辦香華及衆伎樂。詣雙樹間。供養舍利。”

33) 『法苑珠林』 40, 「舍利篇第三十七-引證部第二」(『大正藏』 53, 598c), “舍利有其三種。一是骨舍利。其色

白也。二是髮舍利。其色黑也。三是肉舍利。其色赤也。” ; 『佛說造像量度經解』 全1卷, 「八裝藏略(安像總持附)」(『大正藏』 21, 952a).

34) 『十誦律』 60, 「五百比丘結集三藏法品第一」(『大正藏』 23, 447a), “爾時間浮提中。八舍利塔第九瓶塔第十炭塔。佛初般涅槃後起十塔。自是已後起無量塔。” ; 『長阿含經』 21, 「遊行經第二後」(『大正藏』 1, 30a) ; 『佛般泥洹經』 下, (『大正藏』 1, 175c).

35) 『長阿含經』 3, 「遊行經第二中」(『大正藏』 1, 20a·b) ; 『佛般泥洹經』 下, (『大正藏』 1, 186c) ; 『佛般泥洹經』 下, (『大正藏』 1, 169b) ; 『大般涅槃經』 中, (『大正藏』 1, 199c ~ 200a).

에서 재 규정지어졌다고 할 수가 있으며, 이로 인하여 신도들에 의한 불탑 건립도 양자 간의 공감대 선상에서 이루어졌을 것으로 이해된다.

이상을 통해서 우리는 붓다에 대한 상징으로서, ‘붓다의 거주 및 설법공간에 대한 여래향실’의 측면과 ‘붓다의 신체 및 사리를 직접적으로 안장하고 있는 불탑’이라는 두 가지의 가치성에 관해서 인식해 보게 된다. 이 중 시기적으로 앞서는 것은 여래향실과 관련된 측면이며, 불탑 역시 발탑을 기준으로 하게 될 경우 그 연원이 붓다 재세시로부터 소급되어 지게 된다고 하겠다. 이는 후일 가람배치에 있어서 가장 큰 무게비중을 차지하게 되는 금당과 탑이 공히 붓다 재세시의 붓다적인 가치와 직접적으로 연결될 수 있다는 것을 의미한다는 점에서 시사하는 바가 크다.

또한 여래향실과 같은 붓다만의 공간이 거주공간인 동시에 설법공간이라는 이중적인 측면은 금당과 강당의 의미를 공히 내포할 수 있다는 점에서 주의가 요구된다. 그리고 건립의 주체는 신도들임에도 불구하고, 초기 불탑의 발생과 관련하여 승려들도 공양탑을 지냈다는 점은 후일 불탑이 승원 안으로 인입되는 데 있어서의 내원이 될 수 있다는 점에서 주목된다. 즉, 붓다 재세시의 상황 속에서 우리는 후일 가람배치에 있어서 가장 중요한 축이 되는 금당과 강당, 그리고 탑의 존재에 관한 측면들을 모두다 인식해 볼 수가 있게 되는 것이다.

불탑이 붓다의 열반을 상징하는 과거형의 측면이라면, 여래향실과 같은 입각점은 붓다의 설법을 상징하는 현재적인 측면을 내포한다. 이는 양자의 논리배경이 다름을 의미한다. 그로 인하여 양자에 관한 각각적인 요구가 불교 교단 안에서 별도로 유전되게 된다고 하여도 그것은 전혀 이상할 것이 없다. 특히나 초기의

불탑과 관련하여 붓다에 의해서 이 부분이 승려들이 주관할 수 없는 측면이 되었다는 점은 이러한 양자가 각기 승려(如來香室)와 신도(佛塔)들에 더 많은 영향을 미치면서 유전되게 되었을 개연성을 과생하게 된다고 하겠다.

## 2-2. 塔과 佛像

불교는 붓다의 열반 이후에 보다 넓은 지역으로 확대·전파되어지게 된다. 특히 이러한 과정에서 먼저 주목되는 것은, 붓다 재세시에는 친연관계가 적었던 서방교단의 비약적인 발전이다. 이와 같은 측면을 우리는 2차 결집과 관련된 10事非法의 결과도출 과정을 통해서 단적으로 인식해 볼 수가 있다.<sup>36)</sup>

서방교단의 발전은 붓다 재세시의 富樓那와 迦旃延에 의해서 비롯되어,<sup>37)</sup> 1차 결집 때 소외되는 阿難에 의해 보다 가속화되게 된다.<sup>38)</sup> 이로 인하여 2차 결집 무렵에는 붓다의 주된 교화 영역인 佛敎中國<sup>39)</sup>과 대등한 정도의 위력을 보이기에 이르고 있다.

36) 히라카와 아키라 著, 이호근 譯, 『印度佛敎의 歷史上』, (서울: 民族社, 1994), 109쪽, “아난은 기꺼이 서방을 교화했기 때문에 제자들 중에서 서방으로 진출한 사람이 많았을 것이다. 제2결집 때의 대표자였던 8명의 장로들 중 6명이 아난의 제자였다 …” 『五分律』 30, 「五分律第五分之七百集法」(『大正藏』 22, 193a); 『大唐西域記』 7, 「吠舍釐國」(『大正藏』 51, 909b).

37) 『雜阿含經』 13, 「三一」(『大正藏』 2, 89b-c); 『摩訶僧祇律』 23, 「明雜誦跋渠法之一」(『大正藏』 22, 415b ~ 416a); 『四分律』 39, 「皮革撻度之餘」(『大正藏』 22, 845b ~ 847b); 平川彰 著, 『インド佛敎史上』, (東京: 春秋社, 2006), pp. 104 ~ 107; 나라 야스 아키 著, 정호영 譯, 『印度佛敎』, (서울: 民族社, 1994), 142 ~ 147쪽.

38) 申星賢, 「初期佛敎 教團에서 迦葉과 阿難의 關係」, 『佛敎學報』 제36호(1999), 256쪽, “결집이 끝난 후 가섭은 아난을 가책하였으며 아난은 가섭을 피하여 중인도를 떠나 서방의 코삼비에 머물렀다. … 아난은 코삼비에 머물며 서방의 개교에 힘을 다하였다. 또한 탁월한 제자도 다수 길러냈다.”

39) 에머엔 라모트 著, 浩眞 譯, 『印度佛敎史1』, (서울: 時空社, 2006), 40쪽.



그러나 서방교단은 如來香室을 소유할 수 없으며,<sup>40)</sup> 불탑의 영역과 지역적으로 멀리 위치하고 있다는 점에서 동방교단에 비해 정통성을 확보할 수가 없다는 필연적인 문제점이 있다. 그러나 마우리아의 아소카왕에 이르게 되면, 이 문제 중 불탑과 관련된 문제가 해결되게 된다.

주지하다시피, 아소카왕은 근본8탑 중 7개를 열어서 分舍利에 의한 전설적인 8만 4천탑을 건립하게 된다.<sup>41)</sup> 8만 4천이라는 숫자는 실질적인 숫자는 아니지만, 이것이 ‘매우 많다’는 의미를 내포하고 있다는 점<sup>42)</sup>에서 아소카왕이 건립한 탑이 다수였음에는 이론의 여지가 없다. 이러한 다수의 건립 배경에는 아소카왕의 개인적인 好佛과 제국의 통치를 위한 정치적인 목적이 공히 존재했다고 할 수 있다.

아소카왕의 분사리탑 건립을 통해서 불탑의 당위성은 기존의 제한된 지역을 넘어서 보다 광범위한 불교 영역으로까지 확대되어지기에 이른다. 이는 또한 아소카왕이 당시의 불교교단에 존재하던 기대요구를 반영한 것으로도 이해되어질 수 있다. 즉, 아소카왕의 분사리탑

건립은 양자의 이해관계가 일치되면서 빚어진 결과라고 할 수가 있는 것이다. 그리고 이로 인하여 불교의 확대는 다시금 가속화되어지게 된다. 이와 관련해서 우리는 아소카왕이 3차 결집을 후원하게 되는 배경을 통해 그 단적인 인식을 수립해 볼 수가 있다.<sup>43)</sup>

또한 다수의 불탑 건립은 승원과 분리되어 있던 불탑이 승원과 보다 밀접한 연관관계를 확보하는 계기를 낳게 된다는 점에 있어서도 주의가 요구된다. 붓다 열반시에 건립의 주체로 지목된 것은 승려가 아닌 신도들이다. 그러나 아소카왕에 의한 다수의 분사리탑 건립은 결국 일정부분 이상을 승려들에게 의지하지 않을 수 없는 측면을 파생하게 된다. 실제로 불교 탑의 건립에 관해 정확한 인식을 가지고 있지 못한 신도들만으로 이러한 다수의 불탑을 동시에 건립한다는 것은 현실적으로 어렵다. 그러므로 우리는 아소카왕으로 대변되는 관주도와 이를 보충하는 승단에 의해서 분사리탑이 건립되었다고 추정해 볼 수가 있게 되는 것이다. 이러한 과정에서 승단과 불탑의 경계는 허물어지게 되었다고 할 수가 있다. 또한 다수의 불탑 건립으로 인하여 불탑을 주변으로 해서 승원들이 건립되는 현상들도 증대하게 되었을 것이므로, 결론적으로 말하면 아소카왕에 의한 다수의 분사리탑 건립은 양자 간의 벽을 허무는 중요한 역할을 하였다고 할 수가 있는 것이다.

또한 아소카왕과 관련된 또 다른 유물인 아소카석주에는 붓다에 대한 상징으로서 法輪과 獅子 등의 표현이 나타나 있는데, 이는 佛足跡

40) 『大唐西域記』를 살펴보면, 석가모니불의 직접적인 교화영역이 아닌 서북인도에 過去佛과 석가모니의 本生譚(梵 jāṭaka)에 관한 측면들이 집중적으로 나타나고 있는 양상이 확인된다. 이는 우리로 하여금 석가모니불과의 역사적인 친연성에 대한 부족의 극복시도가 이 지역에 존재했음을 인식케 한다. 즉, 如來香室이 존재하지 않는 곳에서의 如來香室의 또 다른 개연성을 만들려는 노력이 존재하고 있는 것이다. 이와 같은 관점은 우리나라에서도 皇龍寺와 관련하여 東竺寺가 등장하는 것(『三國遺事』3, 『大正藏』49, 990b)이나, 迦葉佛의 宴坐石이 있는 것(『三國遺事』3, 『大正藏』49, 989a) 등을 통해서도 확인되는 것으로 후발의 정통성 확보 노력이라고 할 수가 있겠다.

41) 『雜阿含經』23, 「六〇四」(『大正藏』2, 164c); 『雜阿含經』25, 「六四一」(『大正藏』2, 181b); 『阿育王傳』3, 「半菴羅果因緣」(『大正藏』50, 110b); 『阿育王經』5, 「半菴摩勒施僧因緣品第五」(『大正藏』50, 147c).

42) 廉仲燮, 「불교 숫자의 상징성 고찰」, 『宗教研究』 제55집(2009), 243쪽.

43) 平川彰 著, 『インド佛敎史上』, (東京: 春秋社, 2006), pp. 148 ~ 149; 塚木啓祥 著, 『初期佛敎教團史の研究』, (東京: 山喜房佛書林, 昭和 55年), pp. 247 ~ 266; 에띠엔 라모뜨 著, 浩眞 譯, 『印度佛敎史1』, (서울: 時空社, 2006), 529 ~ 532쪽; 浩眞 著, 「아소카왕과 불교」, 『아소카왕 碑文』, (서울: 佛敎時代社, 2008), 232 ~ 234쪽.

이나菩提樹와 더불어 붓다의 현재설법적인 관점에 관한 요청 역시 지속적으로 존재하고 있었다는 것을 나타내 준다. 즉, 분사리탑이 붓다의 육체에 관한 요구를 대변하고 있다면, 법륜·사자·불족적·보리수 등의 佛法에 관한 상징들은 붓다께서 설파한 진리에 관한 요구를 나타내 주고 있다는 말이다. 이러한 두 가지의 측면들은 각각 불탑과 여래향실에 관한 측면을 반영하고 있다는 점에서 주의가 요구된다. 그리고 이 중에서 보다 먼저 약진하게 되는 것은 물질적인 부분을 기반으로 아소카왕의 정치권력의 대대적인 지원을 얻게 되는 불탑이라고 할 수가 있다. 물론 아소카석주에도 法幢의 현재설법적인 측면이 존재하고 있는 것 역시 사실이다.<sup>44)</sup> 그러나 이 부분은 불탑과 같이 등장할 경우 불탑에 비해서 비주도적인 위치를 점하고 있다는 점에서 당시의 무게중심은 역시 불탑에 있었다고 해야 할 것이다.

그러나 불탑에는 필연적인 두 가지의 제약이 존재하기 마련이다. 그 첫째는 사리의 유한적인 측면이며, 둘째는 분사리가 먼저 破塔한 연후에야 가능한 것으로 일반적인 불교도들로서는 실행하기에 매우 난해한 일이라는 것이다. 즉, 붓다의 사리가 비록 많다고는 하더라도 그 수에는 필연적인 한계가 있기 마련이며, 또한 불탑을 새로 건립하기 위해서는 기존에 있던 불탑을 해체한 연후에 분사리를 해야 하는데, 이는 종교적으로 파타의 선행 문제를 수반하고 있어 문제가 된다. 특히 이 중 둘째와 관련된 측면 때문에 우리는 아소카왕의 분사리탑 건립이 단순히 종교적인 이유뿐만이 아니라, 정치적인 의도도 동반되어 있다고 인식해 볼 수가 있는 것이다.

불탑의 이와 같은 제약적인 측면들은 후일 불사리의 개념 확대와 상징적인 재해석을 통

44) 엄기표 著, 『韓國의 幢竿과 幢竿支柱』, (서울: 학연문화사, 2007), 80 ~ 86쪽.

한 극복을 시도하게 된다. 그리고 이러한 과정에서 ‘사리가 만연되는 양상’<sup>45)</sup>과 ‘法身舍利, 즉 경진으로의 사리 대체’<sup>46)</sup>라는 측면이 파생하게 된다. 이 중에서 먼저 존재하는 측면은 사리가 만연되는 양상이라고 할 수가 있다. 왜냐하면, 법신사리를 모시기 위해서는 필연적으로 경진의 成文化가 이루어져야만 하는데, 이러한 성문화의 시기는 기원전후에 이르러야 비로소 가능해지고 있기 때문이다.<sup>47)</sup>

또한 불탑과 관련해서는 이 외에도 불탑이 붓다의 열반을 상징하는 과거형적인 의미를 내포하고 있다는 측면의 문제가 하나 더 있다. 이 문제로 인하여 불탑문화의 강한 영향 하에서 대두되는 『妙法蓮華經(이후 法華經으로 약칭)』과 같은 경우에는 여래의 涅槃은 方便이며, 붓다는 常主說法의 현재적 존재라는 점을 부각하고 있다.<sup>48)</sup> 이러한 『법화경』의 주장을 통해서 우리는 역으로 불탑신앙에 있어서의 문제점을 인식해 볼 수가 있게 된다. 그리고 이는 붓다의 현재설법에 대한 당시의 요

45) 『佛說造像量度經解』全1卷, 「八裝藏略(安像總持附)」(『大正藏』21, 1138b), “又通稱靈骨。或曰內分有二。一謂行道舍利。或翔空。或發光。一謂入定舍利。閉其靈形。不可得見。又骸骨與屍炭。謂身種舍。髮爪及衣服拂珠等。被氣所熏之物件。謂毛絮舍利。然斯二種。聖凡通具。惟本人之像中可用。若論通用之說。則傳所云凡夫身體所出者不得用。建立相反者不得用。穢汚者不得用。其眞聖實仙之身體所出者。不輕易得。且難識別其是否。故惟用法身舍利。爲便而佳也”; 張高舉 著, 『佛教聖地法門寺』, (西安: 三秦出版社, 2003), pp. 46 ~ 63.

46) 『翻譯名義集』5, 「名句文法篇第五十二」(『大正藏』54, 1138b), “大論云。碎骨是生身舍利。經卷是法身舍利。”; 廉仲燮, 「玉蟲廚子の 原本尊像에 관한 내적인 타당성 검토-옥충주자 내의 相互反響을 중심으로」, 『大同哲學』 제45집(2008), 47 ~ 51쪽.

47) 廉仲燮, 「律藏의 破僧事 研究」, (서울: 成均館大 博士學位論文, 2007), 288쪽; 廉仲燮, 「破僧伽에 대한 불교단사적 관점에서의 고찰-進歩와 保守의 충돌양상을 중심으로」, 『宗教研究』 제50집(2008), 323쪽.

48) 『妙法蓮華經』5, 「如來壽量品第十六」(『大正藏』9, 42b ~ 44a); 『正法華經』7, 「如來現壽品第十五」(『大正藏』9, 113a ~ 115b); 『添品妙法蓮華經』5, 「如來壽量品第十五」(『大正藏』9, 176b ~ 178a).

구를 수용해 불탑신앙의 관점에서 극복해 보려고 하는 측면이라는 점에서 주목된다고 하겠다.

그러나 이와 같은 양상들은 모두 불탑신앙의 관점에서 비롯되는 후대의 당위적인 변증의 소산일 뿐이다.

불탑의 필연적인 제약은 아소카왕 직후에는 새로운 불탑이 건립되기에 어려움이 존재함을 의미한다. 그러나 불교의 세력 확대에 의한 영역의 확장은 결국 아소카왕이 건립한 분사리탑의 영역을 넘어서서 남인도와 서북인도 이북으로까지 불교가 전파되는 결과를 초래하게 된다.

현재설법을 상징한다고 할 수 있는 여래향실적인 요구는 불탑에 비해서 공간적인 제약이 보다 심하다. 불탑에는 분사리를 통해서 보다 확대될 개연성이 있는 반면, 여래향실과 같은 측면은 이와 같은 확장의 여지가 전혀 존재하지 않기 때문이다. 실제로 4聖地와 8大聖地(靈地)<sup>49)</sup>의 순례공덕 강조는 이러한 요구에 의한 반영 결과라고 할 수가 있으며, 범륜·사자·불족적·보리수 등의 불법에 관한 상징들은 어떠한 의미에서는 이러한 요구에 의해서 상징적인 재해석 과정을 거친 결과물이라고도 할 수가 있다. 즉, 여래향실의 현재설법에 관한 측면은 강한 제약 속에서도 그 욕구는 계속 분출되고 있는 것이다.

그러다가 결국 기원전후에 이르게 되면, 무형상주의적인 관점이 강한 남인도에서는 진리에 보다 강하게 의존하는 般若思想이 대두하게 되고,<sup>50)</sup> 헬레니즘에 의해서 형상주의적인

사실성이 강한 간다라에서는 불상이 탄생하게 되는 것이다.<sup>51)</sup> 이는 불교 전파지역의 확대에 의한 요구의 증대가 불탑의 한계와 현재설법의 요구와 결합하여 새로운 관점에 의한 상징적인 재해석을 이룩하였다는 것을 의미한다.

불교지역의 서쪽으로의 확대가 분사리의 불교 내적인 배경이 되었다면, 남북으로의 확대는 결국 진리의존적인 반야사상과 불상의 탄생이라는 측면을 파생하기에 이른 것이다. 그리고 이러한 남과 북의 각기 다른 본질적이고, 형상적인 이해는 불탑과는 계통을 달리하는 여래향실에서 연유하는 현재설법적인 가치와의 연장선상에서 이해되어질 수 있는 부분이 아닌가 한다.

물론 반야사상의 성립과 불상의 탄생을 단순히 여래향실에서 연유하는 현재설법적인 요구에 의해서만 전적으로 기인하고 있는 것은 아니다. 여기에는 불타관과 불신관의 확대에 의한 측면이나, 불탑의 영역확대에서 기인하는 讚佛乘의 발달과 이로 인한 불타의 직접적인 접근에 대한 요구 등의 다양성들이 복합적으로 존재한다고 할 수가 있다. 그러나 이러한 총체적인 측면들을 보다 근원적으로 거슬러 올라간다면, 그 濫觴에 여래향실에서 연유하는 현재설법적인 요구가 존재한다는 점을 부정하기는 어려울 것이다.

실제로 대승불교에 있어서 경이 존재하는 곳이 곧 여래의 상주처가 된다는 측면<sup>52)</sup>이나, 『법화경』 「法師品」에서 “여래의 방에 들어가 여래의 옷을 입고 여래의 자리에 앉아서 이에 마땅히 四部大衆을 위하여 이 경을 널리

49) 『佛說八大靈塔名號經』全1卷, (『大正藏』32, 773a-b); 이거룡 著, 『이거룡의 印度寺院巡禮』, (서울: 한길사, 2003), 301쪽; 中村元 外 著, 金知見 譯, 『佛陀의 世界』, (서울: 김영사, 1990), 518 ~ 520쪽.

50) 폴 윌리엄스 著, 조환기 譯, 『西洋學者가 본 大乘佛敎』, (서울: 時空社, 2000), 60 ~ 61쪽; 시즈타니 마사오·스구로 신조 著, 문음식 譯, 『大乘佛敎』, (서울:

如來, 1995), 180쪽.

51) 다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 『佛像의 誕生』, (서울: 예경, 1994), 65쪽; 최완수 著, 『韓國佛像의 원류를 찾아서1』, (서울: 대원사, 2002), 28 ~ 33쪽.

52) 『金剛般若波羅蜜經』全1卷, 「持經功德分第十五」(『大正藏』8, 750c), 等 參照.

설한다”<sup>53)</sup>는 대목과 같은 부분들은 우리로 하여금 붓다의 현재설법에 관한 측면이 반야사상이나 불상의 탄생에 있어서의 한 배경이 되고 있다는 것을 분명히 인식하게 해준다. 또한 이와 같은 부분들에는 공간적인 측면이 나타나고 있는데, 이는 여래향실의 공간성과 金堂으로 연결된다는 점에서 주목된다.

반야사상과 불상의 탄생 중 가람배치와 관련하여 보다 중요한 부분은 당연히 불상의 탄생이다. 왜냐하면, 가람배치에 있어서 불상의 탄생은 금당의 가치와 직결될 수 있는 부분이기 때문이다.

그런데 이러한 불상이 인도 내륙에서는 마투라에서 시작되고 있다는 점에서도 주의가 요구된다. 마투라는 붓다 재세시에 5가지 재앙이 있는 곳이라 하여 붓다께서 가지지 않았다는 곳이다.<sup>54)</sup> 그런데 이러한 지역에서 인도 내륙의 불상이 탄생하고 있는 것이다. 이는 후발이 선발을 앞서기 위해서 보다 능동적으로 변화양상을 보인 결과였다고 할 수가 있다. 즉, 붓다에 대한 새로운 재해석은 소외된 지역에서, 보다 자유로운 정신을 통해 새로운 방향성을 제시하고 있는 것이다. 그리고 이를 통해서 비로소 가람배치에 있어서 가장 중요한 두 축인 불상을 위한 공간인 금당과 사리를 모신 탑의 이중구조가 확립되어지게 된다고 하겠다.

그러나 불상에 비해서 불탑이 먼저 불교교단에 있어서의 보편성을 획득하고 있었으므로,

53) 『妙法蓮華經』 4, 「法師品第十」(『大正藏』 9, 31c), “(是善男子、善女人,)入如來室, 著如來衣, 坐如來座, 爾乃應為四衆廣說斯經。”; 『正法華經』 6, 「藥王如來品第十」(『大正藏』 9, 101c); 『添品妙法蓮華經』 4, 「法師品第十」(『大正藏』 9, 66b).

54) 히로사치야 著, 강기희 譯, 『小乘大乘』, (서울: 민족사 1990), 101쪽.

참고로 마투라를 교화한 불교인물은 迦旃延인데(平川彰 著, 『インド佛敎史上』, 東京: 春秋社, 2006, pp. 105 ~ 106), 이는 붓다 재세시에 불교가 전파되었다는 것을 의미한다.

인도 내륙에 있어서 불탑의 실제적인 측면은 상징성이 강한 불상을 압도하는 바가 있다. 그러나 점차로 불탑이라는 제약적인 부분들은 결국 불상의 무제약적인 측면에 영향력을 잠식당하지 않을 수 없게 된다. 더구나 인도라는 광범위한 지역에 입각한 각기 다른 문화배경속에서의 多佛思想은 불상의 발전에 일익을 담당하게 된다.<sup>55)</sup> 그리고 대승불교의 출현으로 인한 불교의 종교화에 대한 가속 역시도 불상이 힘을 얻게 되는데 일조를 했다고 할 수가 있다. 특히 불교의 종교화는 필연적으로 종교의식을 과생하게 된다는 점에서 이는 불상의 확대와 금당의 발전에 있어서 매우 긍정적인 역할을 하게 된다고 하겠다.

### 3. 중국의 가람배치

#### 3-1. 金堂과 탑의 상관관계

중국의 불교전래는 여러 가지 다양한 설들이 있지만, 後漢 明帝 10년인 A. D. 67년 金人降庭說(感夢求法說)이 가장 일반적이라고 할 수가 있다.<sup>56)</sup> 명제가 하루는 꿈에 金人(붓다)이 궁전 뜰로 내려오는 것을 보고, 신하들에게 하문하여 불법을 맞이하고자 서역으로 사신을 보내게 된다. 그런데 이 사신이 마침 중국으로 불교를 전하기 위해서 오던 迦葉摩騰과 竺法蘭스님을 만나게 되어 함께 귀국하게 되고, 이들은 당시의 迎賓館에 해당하는 鴻廬寺에 모셔진다. 가삼마등과 축법란은 당시 白馬에 불상과 사리, 그리고 경전 등을 모시고

55) 『佛說佛名經』 全12卷, (『大正藏』 14, 114a ~ 184a); 『佛說佛名經』 全30卷, (『大正藏』 14, 185a ~ 311b).

56) K. S. 케네쓰 쉐 著, 박해당 譯, 『中國佛敎上』, (서울: 민족사, 1991), 42 ~ 44쪽; 토오도오 교순·시오 이리 료오도 著, 차차석 譯, 『中國佛敎史』, (서울: 대원정사, 1992), 21쪽; 道端良秀 著, 戒環 譯, 『中國佛敎史』, (서울: 우리출판사, 1997), 17 ~ 18쪽.

왔는데, 홍로시 앞에 오자 죽었으므로 이를 기념하여 후일 이곳은 중국 최초의 가람인 白馬寺가 된다.<sup>57)</sup>

이 외에 다수 언급되는 것으로는 명제의 이복동생인 楚王英이 黃·老와 함께 붓다를 숭배한 것으로 나타나 있는 『後漢書』 권42의 기록<sup>58)</sup>을 들 수가 있다.

이상과 같은 중국불교의 초전에 관한 내용을 통해서 우리는 불교가 기원후에는 황실에 까지 영향을 미칠 정도로 나름의 세력을 확보하고 있었다는 것을 알 수가 있다. 이는 불교의 유입이 이 보다 훨씬 이른 시기에 이루어졌다는 것을 의미한다.<sup>59)</sup>

또한 초전부터 불상과 관련된 기록이 나타나 보이는데, 이는 중국불교에 있어서 불상이 중요한 상징물이었다는 것을 나타내 준다. 그리고 金人降庭說과 같은 경우에는 불상과 사리, 그리고 경전이 공히 나타나 보이는데, 이는 가람배치에 있어서 가장 중요한 요소인 금당과 탑, 그리고 강당으로 상징될 수 있다는 점에서 시사하는 바가 적지 않다.

중국불교는 인도불교의 순차적인 발전단계를 밟지 않는다. 이는 교리적으로는 安世高와 支婁迦讖에 의해서 소승과 대승경전이 거의 동시기에 번역되는 것<sup>60)</sup>을 통해서 단적인 확

인이 가능하다고 하겠다. 즉, 중국불교에 있어서는 인도불교의 발전양상 보다는 중국문화와의 일치성이 보다 강력한 우위를 확보할 수가 있는 것이다.

문화는 높은 곳에서 낮은 곳으로 전파되게 마련이다. 그러나 중국은 인도문화에 필적할 수 있는 고도의 자체적인 문화를 先秦時代부터 이미 구축하고 있었다. 이는 불교가 중국으로 전래되었을 때, 일방적인 문화의 종속관계가 성립되지 않고, 중국문화와의 연계가 필연적으로 존재할 수 밖에 없는 이유가 된다.

또한 인도와 중국 사이에는 티벳 고원과 남방의 밀림이 자리 잡고 있어서 두 문화권은 서로 인접되어 있음에도 불구하고 격절된 상태<sup>61)</sup>에서 독자적으로 발전해 나가게 된다. 그리고 이러한 연결루트는 천산남·북로와 서역남로로 갈라지는 속칭 실크로드인데, 이는 양문화의 접촉이 필연적으로 중앙아시아를 경유하게 된다는 것을 의미한다.

중앙아시아와 같은 경우는 문화적인 내원으로는 인도나 중국에 미치지 못하지만, 오아시스 국가 특유의 상업적인 열린 문화의식과 유목민적인 개방성으로 인하여 특유의 고등한 문화를 구축하게 된다. 이는 중앙아시아의 문화가 인도불교의 중국전파에 있어서 중간의 필터 역할을 하게 된다는 것을 의미한다.

실제로 인도의 Buddha라는 표현이 중국에서 佛로 음사되는 것은 중앙아시아 언어에서 붓다를 나타내는 But을 음사했기 때문이다.<sup>62)</sup> 이와 같은 예들은 간간히 발견되는데, 이는 중앙아시아적인 변형이 중국불교에 있어서 적지

57) 感夢求法說의 虛實과 관련해서는 다음을 참조할 수 있다.

鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯, 『中國佛教史1-初傳期的 佛教』, (서울: 장승, 1997), 123 ~ 136쪽.

58) 范曄 編, 『後漢書』 42(二卷), 「光武十王列傳第三十二」, “<(楚王)英>少時好游俠, 交通賓客, 晚節更喜<黃><老>, 學爲浮屠齋戒祭祀. … <楚王>誦<黃><老>之微言, 尙浮屠之仁祠, 黎齋三月, 與神爲誓, 何嫌何疑, 當有悔吝?”; 任繼愈 外 著, 『中國佛教史1』, (北京: 中國社會科學出版社, 1997), pp. 92 ~ 94.

59) 任繼愈 外 著, 『中國佛教史1』, (北京: 中國社會科學出版社, 1997), pp. 45 ~ 86; 鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯, 『中國佛教史1-初傳期的 佛教』, (서울: 장승, 1997), 97 ~ 122쪽.

60) 鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯, 『中國佛教史1-初傳期的

61) 班固 編, 『漢書』 61, 「張騫李廣利傳第三十一」 등에는 중국 서남부를 통한 무역에 관한 측면이 기록되어 있다. 그러나 이 길은 지극히 가변적이며, 제한적인 길에 지나지 않아 큰 의미를 가지지는 못한다.

62) 이중철 著, 『中國 佛經의 誕生-印度 佛經의 翻譯과 文化의 만남』, (서울: 장비, 2008), 38 ~ 39쪽.

않은 영향력을 발휘하고 있다는 것을 의미한다. 그러므로 인도불교문화의 중국 전과는 단순히 인도적인 것만이 아닌 중앙아시아적인 것이기도 하다는데, 문제가 한층 더 복잡하다고 할 수 있다.

중국의 불교사원에 관한 현존하는 최초의 자료는 『三國志』 권49와 『後漢書』 권73에 기록되어 있는 笮融의 浮圖祠(浮屠寺)에 관한 것이다. 笮融은 후한말기인 獻帝(在位 189 ~ 220) 때의 인물로 陶謙의 부장을 역임했던 인물이다. 笮融이 부도사를 건립한 것은 江蘇의 徐州에서의 일이므로 190년 경으로 추정된다.<sup>63)</sup>

현재 이와 관련된 내용은 대동소이한 가운데 『삼국지』와 『후한서』에 공히 기록되어 있는데, 이를 종합해 보면, 부도사는 중층으로 된 건물에 금동불을 모시고 비단가사를 수하게 하였으며, 또한 중층건물 상부에는 9층의 銅盤이 장식되어 있고 그 주변으로는 3천명 정도의 인원이 수용 가능한 회랑이 둘러져 있었다는 것이다.<sup>64)</sup>

이러한 기록을 근거로 金聖雨는 부도사가 중국고대의 종교와 정치에 있어서의 중심건물이 되는 2층 건물 및 회랑구조와 일치함을 지적하여 이러한 중국건축적인 관점을 계승했다

63) 塚本善隆 著, 『中國佛教通史』, (東京: 春秋社, 1979), pp. 72 ~ 74.

64) 陳壽 編, 『三國志』 49, 「吳書四」, <劉繇傳>, “笮融者, 丹楊人, 初聚衆數百, 往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕, 遂縱擅殺, 坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮圖祠, 以銅爲人, 黃金塗身, 衣以錦采, 垂銅槃九重, 下爲重樓閣道, 可容三千餘人, 悉課讀佛經, 令界內及旁郡人有好佛者聽受道, 復其他役以招致之, 由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛, 多設酒飯, 布席於路, 經數十里, 民人來觀及就食且萬人, 費以巨億計。” ; 范曄 編, 『後漢書』 73(四卷), 「劉虞公孫瓚陶謙列傳第六十三」, “初, 同郡人<笮>融, 聚衆數百, 往依於<謙>, <謙>使督<廣陵>、<下邳>、<彭城>運糧。遂斷三郡委輸, 大起浮屠寺。上累金盤, 下爲重樓, 又堂閣周回, 可容三千許人, 作黃金塗像, 衣以錦綵。每浴佛, 輒多設飲飯, 布席於路, 其有就食及觀者且萬餘人。”

는 견해를 피력하고, 이어서 중층건물의 상부에 9층 동반이 올려져 있었다는 점을 근거로 이 건물이 정방형의 건물이었을 것이라는 주장을 개진하고 있다.<sup>65)</sup> 즉, 부도사는 중앙에 정방형의 중층건물을 두고, 주변으로는 회랑을 두르고 있는 구조의 사찰이었던 것이다.

이를 통해서만 본다면, 부도사 중앙의 중층건물은 탑이라기 보다는 금당에 가깝다고 할 수가 있다. 그리고 이러한 묘사에는 탑에 대한 측면이 전혀 나타나 보이지 않는다. 그러므로 이를 통해서 우리는 금당 중심의 사찰 존재가 중국불교의 초기에 존재했었다는 정도를 인식해 볼 수가 있게 된다.

그러나 다음의 『삼국지』 권114의 「魏書」 <釋老志>에는 이와는 조금 다른 기록이 있어 주목된다. 여기에서는 魏의 明帝(在位, 226 ~ 239)가 궁의 서쪽에 있는 佛圖(여기에서는 塔을 의미함)<sup>66)</sup>가 너무 높아서 궁전 안이 보일 수 있으므로, 이를 없애려고 하다가 외국 승려의 사리신bones을 보고는 감동하여 佛圖를 이관하고, 그 주위로 100간의 회랑 둘러싸고 되어 있다.<sup>67)</sup> 이 기록을 통해서 우리는 고층의 탑이 중심이 되고 회랑이 둘러져 있는 사원구조를 인식해 볼 수가 있게 된다. 그리고 이러한 고층의 탑은 단순히 높기만 한 것이 아니라 탑에 올라가서 궁전 안을 볼 수 있는 다층구조였다는 것을 시사 받아 볼 수가 있다.

이러한 구조는 앞선 부도사에 중층의 중심건물과 회랑이라는 이중구조와 일치되는 것이

65) 金聖雨, 「東아시아 佛寺의 初期 形式」, 『大韓建築學會論文集』 제3권 3호 통권11호(1987), 108 ~ 110쪽.

66) 塚本善隆 著, 『中國佛教通史』, (東京: 春秋社, 1979), p. 136.

67) 魏收 編, 『魏書』 114, 「釋老志十第二十」, “魏明帝曾欲壞宮西佛圖。外國沙門乃金盤盛水, 置於殿前, 以佛舍利投之於水, 乃有五色光起, 於是帝歎曰: 「自非靈異, 安得爾乎?」遂徙於道東, 爲作周閣百間。佛圖故處, 鑿爲濼池, 種芙蓉於中。”

라고 할 수 있다. 그러므로 구조적으로만 본다면, 부도사에는 별도의 탑은 존재하지 않았다고 하겠다. 그런데 여기에서는 중층의 건물자리에 고층의 탑이 자리 잡고 있다. 이는 중국 탑 양식이 처음부터 탑으로 시작된 것이 아니라, 중층의 중국고대 건축과 연관된 금당적인 구조가 점차 고층화되면서 중국 탑의 양식을 완성한 측면에 대한 이해를 시사해 준다.<sup>68)</sup>

이상과 같은 두 가지의 기록적인 검토를 통해서 우리는 중국불교에 있어서의 초기 가람배치가 중국의 종교와 정치적인 건축문화를 기반으로 중층의 금당적인 측면에서 고층의 탑적인 가치로 발전·전개 되었다는 것을 인식해 볼 수가 있게 된다. 이는 중국 탑에서 나타나 보이는 탑과 금당의 일치양상에 관한 이해 폭을 확대해 준다. 즉, 중국 탑의 형식을 이해함에 있어서 우리는 이를 단순히 탑의 관점에서만 보아서는 안 된다고 할 수가 있는 것이다. 비근한 예로 중국에서 현존하는 가장 오래된 목탑인 佛宮寺 釋迦塔과 같은 경우도 전체는 5층탑의 양상을 띠고 있지만, 각 층마다에는 다수의 불상으로 구조화된 불전이 설시되어 있다.<sup>69)</sup> 이는 이러한 탑을 단순히 탑의 관점으로만은 볼 수가 없다는 것을 의미하며, 이 점이야말로 중국문화권의 사원구조 이해에 있어서 인도불교와는 또 다른 특수성에 따른 입각점이 된다고 하겠다.

불상과 탑의 전후결합양식과 같은 경우는 아잔타나 엘로라에서도 확인되는 바이다.<sup>70)</sup> 그

러나 금당과 탑의 결합구조는 중국적인 독특한 측면에 다름 아니며, 이는 중국의 전통적인 건축문화에 기반을 두고 있다고 할 수가 있다. 그러므로 이를 통해서 우리는 중국불교에 있어서의 가람배치가 처음에는 중국문화적인 관점에서 이해되었으며, 이의 소산으로 중국 탑의 형식이 존재하게 되었다는 것을 파악해 볼 수가 있게 된다. 그러다가 중국의 가람배치에 있어서 금당과 탑의 분리양상이 나타나게 되는데, 이는 현존하는 자료들만으로는 그 내원이 중앙아시아의 영향으로 파악되고 있어 주목된다.

### 3-2. 금당과 탑의 분리와 정형화

중국의 가람배치에 있어서 당·탑의 분리와 관련하여 가장 이른 시기의 자료에 등장하고 있는 것은 『삼국지』 권114의 「魏書」 <釋老志>에 등장하고 있는 北魏의 太祖에 관한 기록이다. 이 기록에는 398년 태조가 불사를 건립하였는데, 그 가람에는 5층탑과 더불어 耆闍崛山과 須彌山殿이라는 두 건물이 있었고, 또한 이 사찰 안에는 별도로 講堂과 禪堂도 있었다고 되어 있다.<sup>71)</sup>

여기에서 말하는 기사굴산과 수미산전이 어떠한 용도의 전각을 지칭하는 것인지는 불분명하다. 다만 기사굴산이 靈鷲山으로 『법화경』<sup>72)</sup>의 설법지인 동시에 초기불교에서 가장

71) 魏收 編, 『魏書』 114, 「釋老志第十」, “始作五級佛圖、耆闍崛山及須彌山殿, 加以續飾。別構講堂、禪堂及沙門座, 莫不嚴具焉。”

72) 『法華經』의 漢譯연대는 竺法護 譯, 『正法華經』이 286년이고, 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』은 406년, 그리고 闍那崛多·達磨笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』은 601년이다. 北魏 太祖의 불사건립 기록은 398년이므로 이때 『正法華經』은 漢譯된지 112년이나 된 시점이다. 그러나 『正法華經』에는 耆闍崛山이라는 명칭보다는 靈鷲山이라는 山名이 주로 사용되고, 耆闍崛山은 단 1차례만 등장할 뿐이다. 그러나 『妙法蓮華經』에서는 靈鷲山 보다는 耆闍崛山이라는 명칭이 더 많이 사용되고 있다. 이는 靈鷲山の 명칭에 대한 중국불교의 인식적인 변

68) 金聖兩, 「極東地域 佛塔形の 始原」, 『大韓建築學會 秋季學術發表大會 論文集』 제3권 2호(1983), 39 ~ 42쪽.

69) 劉敦楨 著, 鄭沃根·韓東洙·梁鎬永 譯, 『中國古代建築史』, (서울: 世進社, 2003), 326 ~ 327쪽; 韓東洙·梁鎬永 著, 『中國古建築』, (서울: 世進社, 1993), 108 ~ 110쪽.

70) 안영배 著, 『안영배 교수의 印度建築紀行』, (서울: 다른세상, 2005), 116 ~ 141쪽.

무게비중이 높은 불교도시인 왕사성의 핵심적인 수해공간이라는 점과 須彌山이 인도문화의 宇宙山인 동시에 불교에 있어서도 지상에서의 최고 神聖境界라는 점에서 후대의 일반적인 금당과는 변별적인 측면이 있었던 것이 아닌가 생각된다.

또한 이러한 특수성은 기사굴산과 수미산전이라는 2금당의 가람배치 상에서의 위치에 관한 비정에 있어서도 난해한 측면을 파생한다. 一塔二金堂과 같은 경우 중국에서는 다른 예를 찾기 어렵지만, 고구려에서는 발굴결과가 다소 미진하여 단정하기는 어렵지만, 현재로서는 元五里寺址와 上五里寺址<sup>73)</sup>가 있으며,<sup>74)</sup> 이런 경우 2금당은 탑의 좌우에 배치된다. 그리고 이러한 경우는 또한 가람배치상에서 나타나는 건물의 위치와 규모면에 있어서 좌우의 금당은 중심 탑의 보조적인 역할을 수행했던 것으로 사료된다.<sup>75)</sup>

그러나 이와 같은 연장선상에서 볼 때, 수미산전과 같은 경우는 건물 명칭과 관련하여 정합성에 문제가 파생한다. 왜냐하면, 기사굴산과 같은 경우는 어차피 석가모니불의 경지경계를 상징하는 것이므로 탑의 좌우에 배치되어도 큰 문제가 없지만, 수미산과 같은 경우는 불교

에 있어서도 우주산으로서의 상징성을 내포하고 있는데, 이를 과연 탑의 좌우에 배치했겠느냐에 있어서 의문의 여지가 있을 수 있기 때문이다. 즉, 전각의 명칭만으로 전각의 성격을 유추해 본다면, 수미산전과 같은 경우는 탑과 동일축선상에 위치해 있어야 보다 정합성이 확보되는 것이다. 그러나 이럴 경우에는 다시금 기사굴산의 위치비정과 관련되어서 또 다른 정합성의 문제가 파생하게 된다.

현재 잔존하는 「魏書」 <釋老志>의 기록만으로 이 문제를 완전히 해결한다는 것은 무리가 있다. 고구려의 가람배치와 관련하여 이 기록은 매우 중요한 시사점이 될 수 있다는 점은 분명 이 기록에 주의가 요구되는 측면이다. 그러나 이 기록만을 통해서 우리는 어떠한 명확한 결과에 도달할 수는 없는 것이 사실이다. 다만 이상의 내용적인 측면을 통해서 도출될 수 있는 현재적인 가치는 탑과 금당의 분리에 관한 한 변화양상 정도를 우리로 하여금 인식하게 해준다는 정도일 뿐이다.

堂塔의 분리와 관련하여 비록 자료상의 내용에 불과하지만, 가장 주의가 요구되는 사찰은 『洛陽伽藍記』 권1에 등장하는 永寧寺이다.<sup>76)</sup> 영녕사와 같은 경우는 남북축선을 중심으로 前塔後堂에 회랑이 갖추어진 가람배치를 한 것으로 나타나 있다.

전탑후당식의 당·탑 분리는 중국의 가람배치에 있어서 일대 전환기적 측면으로, 이는 또한 우리나라의 가람배치에 있어서도 막대한 영향을 미치는 측면이라는 점에서 주의가 요구된다. 그런데 이러한 가람배치의 변화양상과 관련하여 法顯의 『高僧法顯傳(속칭 佛國記)』에는 于闐國 王新寺의 가람배치에 관한 내용이 기록되어 있어 주목된다.<sup>77)</sup>

법현이 중국을 떠난 것은 399년이다.<sup>78)</sup> 그

화양상을 나타낸다고 하겠다. 『妙法蓮華經』의 한역은 406년으로 398년과는 8년 차이가 날 뿐이다. 그러므로 북위 태조의 불사건립에서 나타나는 殿閣 名은 이러한 변화를 반영한 측면으로 사료된다.

73) 上五里寺址의 塔址 북쪽은 발굴되지 않았으며, 건물이 있을 것으로 추정하고 있는 정도의 상태이다. 齊勝忠, 「平壤 大同郡 林原面 上五里 高句麗 建築址의 調査」, 『考古學雜誌』 제30호(1940), p. 81; 齊勝忠著, 『日本古代遺蹟研究(論考編)』, (東京: 吉川弘文館, 1976), pp. 128 ~ 137; 金聖雨, 「高句麗 佛寺計劃의 變遷」, 『大韓建築學會論文集』 제4권 5호 통권19호(1988), 233 ~ 243쪽.

74) 朱南哲 著, 『韓國建築史』, (서울: 高麗大出版部, 2006), 71쪽.

75) 金聖雨, 「三金堂 形式의 起源」, 『大韓建築學會論文集』 제4권 1호 통권15호(1988), 175쪽.

76) 『洛陽城內伽藍記』 1, <永寧寺>(『大正藏』 51, 999c ~ 1002b).



런데 우전국 왕신사를 언급함에 있어서 3대왕 80년에 걸쳐 공사가 완공되었다고 기록되어 있다. 이는 법현이 왕신사에 도착했을 때, 왕신사가 낙성된지 얼마 안 된 시점이라고 가정 하더라도 왕신사는 최소한 300년대 초반에는 공사가 시작된 사찰이라고 할 수가 있게 된다. 그런데 이러한 왕신사의 가람을 묘사함에 있어서 25장의 탑과 장엄한 불당, 그리고 별도의 승방이라는 가람배치 구조를 파악해 볼 수 있는 기록이 있어 주목된다. 즉, “塔後作佛堂”이라는 前塔後院의 가람배치 양식이 나타나 있는 것이다.

중국의 사찰터에 관한 발굴에 의해서 추후 변화의 여지가 있기는 하지만, 현재의 시점에서 왕신사는 영녕사에 앞서 전탑후당의 구조를 나타내고 있다는 점에서 주목된다. 왜냐하면, 이를 통해서 우리는 전탑후당의 가람배치 양식이 중앙아시아의 문화에 입각한 기반을 가진 양식적 유입일 개연성을 상정해 볼 수가 있게 되기 때문이다.

영녕사와 같은 경우는 낙양을 수도로 정하고 있던 북위의 최대사찰로 楊銜之에 의해서 묘사되는 사원구조는 초창 당시인 皇興 元年인 467년의 것이라기 보다는, 熙平 元年인 516년에 孝明帝의 모후인 靈太后 胡氏에 의해서 修築된 상태로 파악된다.<sup>77)</sup> 영녕사를 북위 최대의 사찰로 추정해 볼 수 있는 것은, 먼저 사찰 외적으로는 양현지가 낙양성 내의 사찰

들을 먼저 언급함(總 9寺)에 있어서 맨 처음으로 영녕사를 기록하고 있다는 것과 황궁의 서남쪽에 매우 가까운 곳에 위치하고 있다는 점<sup>80)</sup> 등을 들 수가 있다.

그리고 사찰 내적으로는 100장, 즉 1,000척에 이르는 9층탑이 존재하고 있었다는 점이나 주불전인 太極殿 모양의 건물에 1장 8척의 금동불이 모셔져 있었다는 것, 그리고 僧房과 樓觀이 1천간에 이르렀다는 점이나 선종의 達磨大師로 추정<sup>81)</sup>되기도 하는 菩提達磨의 극찬을 자아내고 있다는 것 등이다.<sup>82)</sup> 이와 같은 측면들은 명실상부 북위 최대의 사원이 영녕사라는 것을 나타내 준다고 하겠다.

그런데 이러한 사원이 전탑후당식의 가람배치를 하고 주변에 회랑을 두르고 있으며, 남북을 축으로 해서 남향해 있었다는 것은 여타의 사찰들에 미치는 파급효과를 고려해 볼 때, 매우 큰 의미를 시사하고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면, 이는 영녕사가 당시의 가람배치에 있어서 하나의 정당한 기준이 될 수가 있기 때문이다.

그런데 이러한 전탑후당식의 구조가 중앙아시아적인 측면과 연관이 있는 것이다. 이는 그 이전에 당·탑의 분리양상이 중국에서 나타나 보이고는 있지만, 전탑후당식과 같은 당·탑의 분리 구조는 중국적인 필연성에 의해서 대두된 변화라기 보다는 외래문화의 유입에 의한 것으로 추정되기 때문이다.

특히 당시인 북위는 鮮卑族인 拓跋氏 왕조

77) 『高僧法顯傳』全1卷, <于闐國>(『大正藏』51, 857b), “其城西七八里有僧伽藍。名王新寺。作來八十年經三王方成。可高二十五丈。雕文刻鏤金銀覆上衆寶合成。塔後作佛堂莊嚴妙好。梁柱戶扇窗牖皆以金薄。別作僧房亦嚴麗整飾。非言可盡。”

78) 『高僧法顯傳』全1卷, <于闐國>(『大正藏』51, 857a), “於是遂以弘始二年歲在己亥。”; 法顯 著, 李載昌 譯, 『法顯傳』, (서울: 東國大學校附設 譯經院, 1980), 165쪽.

79) 『洛陽城內伽藍記』1, <永寧寺>(『大正藏』51, 999c), “熙平元年靈太后胡氏所立也。”

80) 같은 책, “在宮前閭闔門南一里御道西。”

81) 鄭性本 著, 『中國禪宗의 成立史 研究』, (서울: 民族社, 2000), 32 ~ 36쪽; 鄭性本 著, 『禪의 歷史와 禪思想』, (서울: 三圓社, 1994), 154쪽.

82) 『洛陽城內伽藍記』1, <永寧寺>(『大正藏』51, 1000b), “時有西域沙門菩提達磨者。波斯國胡人也。起自荒裔來遊中土。見金盤炫日光照雲表。寶鐸含風響出天外。歌詠讚歎實是神功。自云年一百五十歲歷涉諸國。靡不周遍。而此寺精麗閭浮所無也。極物境界亦未有。此口唱南無合掌連日。”

로써, 魏·晋南北朝시기 장강 이북은 5胡 16國이라 하여 중앙아시아와 북방의 유목민들에 의해서 지배되던 시기이다.<sup>83)</sup> 그러므로 이때 외래적인 요소가 거부감 없이 들어와 문화적인 교체와 변화를 이루게 된다는 것은 자체적인 타당성이 확보된다. 실제로 불교와 같은 경우에도 위·진남북조의 이민족 지배시대가 되어야 비로소 중국전역에 만개하게 되는데, 이는 문화배경이 다른 이민족에 의한 중국지배가 불교적인 관점을 후원하고 있었기 때문이다.<sup>84)</sup>

또한 그 당시는 사상적으로 후한의 몰락과 더불어 유교가 쇠락하고, 그 대안으로 司馬氏의 晋나라부터는 玄學이 흥기하게 되지만,<sup>85)</sup> 이는 불교에 필적할만한 수준에 도달하지 못하고 있었다. 즉, 사상적으로 당시 중국은 불교를 막아낼 수 있는 측면이 없었고, 여기에 민족이나 무력으로 한족은 북방 이민족의 상대가 되지 못했던 것이다. 이는 문화면에 있어서도 중국적인 전통이 외래적인 측면을 방어할 수 없었다는 것을 의미한다.

또한 중국식의 가람배치라는 것이 그 내원

이 깊지 못하고, 불교는 외래종교이기 때문에 중국적인 측면이 정통성을 주장할 수도 없는 입장이라는 점을 고려한다면, 가람배치의 변화는 당시에 필연적이었다고 할 수가 있다. 그러나 그럼에도 불구하고 중국적인 방위관념은 유지되고 있다는 것을 인식해 볼 수가 있어 주목된다.

인도불교의 사원과 같은 경우는 방위에 있어서 동방승배로 인하여 지형적으로 특별한 경우가 아닌 다음에는 동향의 구조를 취하는 것이 일반적이다.<sup>86)</sup> 그러나 영녕사와 같은 경우는 남향을 하고 있으며, 이로 인하여 주 출입문 역시 남문이 되고 있다. 즉, 영녕사는 동향이 아닌 남향건물이었던 것이다.

우전국의 왕신사 역시 남향이었던지는 알려져 있지 않다. 다만 우전국의 지리적인 위치상 태양 빛을 강하게 맞이하게 되는 남향을 취했을 것으로는 사료되지 않는다. 중국에서 남향을 선호하는 것은 기후적인 배경으로는 추운 기후조건과 이를 극복하기 위한 陽氣에 관한 숭배 때문이다. 그래서 고대로부터 중국에서는 君人南面之術<sup>87)</sup>이라고 하여 君主南面 臣下北面的 구조가 나타나 보이게 되며, 周나라의 正殿이었던 明堂은 당연히 南向이 된다. 이는 이후 明堂과 궁궐건축 및 祠廟 등의 최상급 건축물들이 모두 다 남향하는 이론적인 動因이 된다.<sup>88)</sup>

또한 중국인들은 전통적으로 內聖外王이라고 하여 君主가 곧 聖人인 聖君의 개념을 가지고 있다.<sup>89)</sup> 이는 역으로 성인은 곧 군주와

83) 申採湜 著, 『東洋史概論』, (서울: 三英社, 2004), 225 ~ 230쪽; 볼프람 에베하르트 著, 최효선 譯, 『中國의 歷史』, (서울: 文藝出版社, 1997), 172 ~ 207쪽.

84) 다음의 기록은 이에 대한 단적인 인식을 수렴하게 해주고 있어 주목된다.

토오도오 교순·시오이리 료오도 著, 차차석 譯, 『中國佛敎史』, (서울: 대원정사, 1992), 80쪽, “석호의 주변에 있는 한인 관료 중에서 ‘왕도’나 ‘왕과’는 불도정에 대한 존경과 믿음과 그의 교화가 국내에 침투해 가는 것에 대해 우려한 나머지 그를 억압하기 위해 [중국 성인의 예교에 따르면 임금의 제사에는 규정이 있습니다. 그럼에도 불구하고 외국의 신인 부처를 받들어 모시고, 한인이 불교를 신앙하는 일은 언어도단입니다]라고 건의했다. 석호는 [나는 이방인 출신이고 한인이 아니기 때문에 제사도 우리의 풍속에 따라야 할 것이다. 또 사람들이 중국의 음식을 버리고 부처를 믿고자 한다면 모두 출가하여 승려가 되는 것을 허락한다]라며 한인의 건의를 일축했다.”

85) 정세근 外 著, 『魏晉玄學』, (서울: 藝文書院, 2001), 19 ~ 21쪽; 정세근 著, 『制度和 本性-玄學이란 무엇인가』, (서울: 哲學과 現實社, 2001), 21 ~ 28쪽.

86) 『大唐西域記』 1, (『大正藏』 51, 869b-c), “三主之俗東方爲上。其居室則東闢其戶。旦日則東向以拜。人主之地南面爲尊。”

87) 班固 編, 『漢書』 30, 『藝文志(諸子略序)』, “君人南面之術: 1. 人君, 君主也。 2. 君人, 治理人民。南面, 帝王之位南向, 故稱君王爲南面。”

88) Alexander Soper, *The Art and Architecture of China*, (New York: Penguin, 1956), pp. 369 ~ 371.

같은 위계에 있다는 관념을 과생하게 된다. 이로 인하여 중국에서 성인으로 추앙되는 공자나 관우 역시 王(素王·文宣王)과 帝(關帝)로 추증되게 되는 것이다. 이와 같은 중국문화는 붓다에 관한 인식에 있어서도 붓다가 성인이라는 관점에 입각하여 그대로 덧씌워지게 된다. 그로 인하여 붓다를 모신 장소는 ‘殿’이라는 최상급의 건물적 위계를 확보하게 되며, 黃色과 黃기와를 얻는 등의 건축적인 배려가 존재하게 되는 것이다.

실제로 영녕사와 같은 경우도 주불전이 太極殿 양식으로 되어 있는 것으로 나타나고 있는데, 이는 황제가 臨在하는 건물적인 위계에 준하는 표현이다.<sup>89)</sup> 그리고 바로 이와 같은 연장선상에서 남향이라는 사원의 건축방위 역시 존재한다고 하겠다.

이상을 통해서 우리는 중국의 가람배치 형식이 외래문화에 의해서 당·탑의 일치에서 분리로 전환되게 되었지만, 그 대전제에 있어서는 중국문화배경의 內聖外王에 의한 남향문화가 사용되고 있다는 것을 파악해 볼 수가 있다. 즉, 잠재적이고 기층적인 중국문화의 위에 현상적인 외래의 가람배치가 수용되어지고 있는 것이다.

불교의 정통성이 중국에 없다는 점에서 가람배치의 외래적 변화는 필연적이다. 그러나 그와 동시에 이러한 사찰이 다른 곳이 아닌 중국에 존재한다는 점에서 중국적인 관점의 존재 역시도 필연적이라고 할 수가 있다. 즉, 양자에 의한 양자의 절충적인 妙습이 이루어

지고 있는 것이다.

『낙양가람기』에는 영녕사와 관련해서 講堂의 존재기록이 보이지 않는다. 그러나 같은 『낙양가람기』 권1 안의 다른 사찰인 建中寺와 瑤光寺, 그리고 景林寺에는 강당의 존재에 관한 기록이 나타나 있다.<sup>91)</sup> 그리고 앞서 언급한 북위의 태조와 관련된 측면에서도 우리는 강당의 존재를 확인해 볼 수가 있었다. 이는 영녕사에서는 더 중요한 건물들을 언급하는 과정에서 강당에 관한 기록이 누락되었을 개연성을 상정케 한다. 이 같은 추론이 가능한 것은 영녕사에 ‘樓觀과 僧房이 1천간’이나 있다고 되어 있는데, 이러한 규모의 사찰에서 다른 사찰들에는 있던 강당이 존재하지 않는다는 것은 상식적으로 납득되기 어렵기 때문이다. 그러므로 영녕사에서의 강당은 루관과 승방 1천간에 포함되는 정도로 이해해도 큰 무리는 없다고 하겠다.

이런 경우 우리는 남문(혹은 중문)과 前塔後堂, 그리고 회랑과 강당이라는 동아시아 평지형 가람배치의 기본적인 양상들을 모두 다 마주하게 된다. 즉, 이를 통해서 우리는 동아시아 가람배치에 있어서 어느 정도 이상의 정형화를 인식해 볼 수가 있게 되는 것이다. 그리고 이러한 중국불교에서의 정형화는 우리나라의 가람배치에 있어서도 직접적인 영향으로 자리 잡게 된다고 하겠다.

#### 4. 결론

이상을 통해서 우리는 중국적인 가람배치의 정형화에서 나타나는 당·탑의 이중구조가 붓다재세시로까지 소급되는 가치에서 출발하고 있

89) 馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 『간명한 中國哲學史』, (서울: 螢雪出版社, 2008), 33쪽 ; 馮友蘭 著, 곽신환 譯, 『中國哲學의 精神[新原道]』, (서울: 瑞光社, 1993), 13 ~ 15쪽 ; 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, (서울: 東文選, 1993), 125 ~ 137쪽.

90) 司馬光 編, 『資治通鑑』 73, 「魏紀五」, <烈祖明皇帝中之下>, “又治洛陽宮, 起昭陽太極殿, 築總章觀, 高十餘丈。”

91) 『洛陽城內伽藍記』 1, (『大正藏』 51), <建中寺>, “以前廳爲佛殿。後堂爲講室。(1002c)”-<瑤光寺>, “講殿尼房五百餘間。(1003a)”-<景林寺>, “在開陽門內御道東。講殿疊起。房廡連屬。(1004a)”

다는 점에 대해 인식을 환기해 볼 수가 있었다.

정사와 탑의 이중구조는 붓다 재세시의 여래향실과 髮塔에서 연유한다. 이 중 시기적으로 먼저 무계중심이 높았던 것은 당연히 여래향실이라고 할 수 있다. 그러나 붓다의 열반 이후 사리송배가 본격화되면서 양자는 각각의 무계비중을 확보하게 된다. 이는 붓다께서 열반시에 建塔과 관련된 일체를 신도들에게 위임하고, 승단은 관여하지 않을 것을 지시하셨기 때문이다. 이를 통해서 승단은 여래향실적인 法(dharma)을 계승하고, 신도들은 불탑을 확보할 수가 있게 된다.

그러다가 여래향실과 法에 대한 보다 현실적인 측면으로써 불상이 만들어지게 되면서 정사와 탑의 관계에 불상의 요소가 첨가 된다. 그리고 이러한 요소들은 곧 복합관계를 형성하게 된다.

중국불교는 이러한 복합관계의 연장선상에서 시작된다. 중국의 가람배치에 있어서 삼자의 관계를 不離·不雜의 관점에서 이해하였다는 것은 초기의 가람배치양식을 통해서 확인해 볼 수가 있다. 그리고 이러한 전통은 층층이 불상을 안치한 목탑을 통해서 후대까지도 유지된다고 하겠다. 그러나 공간적인 효율성과 중국고건축의 배치문화와 관련하여 가람배치는 수평적인 당·탑가람식으로도 변화되어 완성된다. 즉, 정사와 탑, 그리고 불상이라는 삼자는 수직적으로는 목탑으로 표현되고, 수평적으로는 당·탑가람식의 구조를 파생하여 양자적인 이중구조로 완성된다고 할 수가 있는 것이다.

그러나 이러한 삼자의 관계적인 내원은 공히 붓다 재세시의 개연성에 의한 것으로 삼자의 융합은 異質의 통합이 아닌 本質의 융합적인 開花라고 하겠다.

#### <참고문헌>

1. 白法祖 譯, 『佛般泥洹經』, 『大正藏』 1.
2. 釋法顯 譯, 『大般涅槃經』, 『大正藏』 1.
3. 不載譯人附東晉錄, 『般泥洹經』, 『大正藏』 1.
4. 佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』 1.
5. 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』, 『大正藏』 2.
6. 竺法護 譯, 『佛說普曜經』, 『大正藏』 3.
7. 闍那崛多 譯, 『佛本行集經』, 『大正藏』 3.
8. 慧覺 等譯, 『賢愚經』, 『大正藏』 4.
9. 曇果·康孟詳 譯, 『中本起經』, 『大正藏』 4.
10. 僧伽跋澄 等譯, 『僧伽羅刹所集經』, 『大正藏』 4.
11. 玄奘 譯, 『大般若波羅蜜多經』, 『大正藏』 6.
12. 鳩摩羅什 譯, 『金剛般若波羅蜜經』, 『大正藏』 8.
13. 竺法護 譯, 『正法華經』, 『大正藏』 9.
14. 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
15. 闍那崛多·達摩笈多 共譯, 『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』 9.
16. 地婆訶羅 譯, 『方廣大莊嚴經』, 『大正藏』 10.
17. 曇無讖 譯, 『大般涅槃經』, 『大正藏』 12.
18. 慧嚴 等譯, 『大般涅槃經』, 『大正藏』 12.
19. 『佛說佛名經』, 『大正藏』 14.
20. 菩提流支 譯, 『佛說佛名經』, 『大正藏』 14.
21. 工布查布 譯解, 『佛說造像量度經解』,

- 『大正藏』 21.
22. 佛陀耶舍·竺佛念 等譯, 『四分律』, 『大正藏』 22.
23. 陀跋陀羅·法顯 譯, 『摩訶僧祇律』, 『大正藏』 22.
24. 佛陀什·竺道生 等譯, 『彌沙塞部和醯五分律』, 『大正藏』 22.
25. 弗若多羅·羅什 譯, 『十誦律』, 『大正藏』 23.
26. 義淨 譯, 『根本說一切有部毘奈耶雜事』, 『大正藏』 24.
27. 義淨 譯, 『根本說一切有部毘奈耶破僧事』, 『大正藏』 24.
28. 龍樹 造, 鳩摩羅什 譯, 『大智度論』, 『大正藏』 25.
29. 法賢 譯, 『佛說八大靈塔名號經』, 『大正藏』 32.
30. 天台智者 說, 『妙法蓮華經文句』, 『大正藏』 34.
31. 道宣 撰, 『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』, 『大正藏』 45.
32. 一然 撰, 『三國遺事』, 『大正藏』 49.
33. 安法欽 譯, 『阿育王傳』, 『大正藏』 50.
34. 僧伽婆羅 譯, 『阿育王經』, 『大正藏』 50.
35. 法顯 著, 『高僧法顯傳』, 『大正藏』 51.
36. 楊銜之 撰, 『洛陽城內伽藍記』, 『大正藏』 51.
37. 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』 51.
38. 釋道世 撰, 『法苑珠林』, 『大正藏』 53.
39. 法雲 編, 『翻譯名義集』, 『大正藏』 54.
40. 班固 編, 『漢書』.
41. 范曄 編, 『後漢書』.
42. 司馬光 編, 『資治通鑑』.
43. 魏收 編, 『魏書』.
44. 陳壽 編, 『三國志』.
45. 法顯 著, 李載昌 譯, 『法顯傳』, 서울: 東國大學校附設 譯經院, 1980.
46. 金東華 著, 『原始佛教思想』, 서울: 寶蓮閣, 1992.
47. 申採湜 著, 『東洋史概論』, 서울: 三英社, 2004.
48. 안영배 著, 『안영배 교수의 印度建築紀行』, 서울: 다른세상, 2005.
49. 엄기표 著, 『韓國의 幢竿과 幢竿支柱』, 서울: 학연문화사, 2007.
50. 이거룡 著, 『이거룡의 印度寺院巡禮』, 서울: 한길사, 2003.
51. 이종철 著, 『中國 佛經의 誕生-印度 佛經의 翻譯과 두 文化의 만남』, 서울: 창비, 2008.
52. 正覺 著, 『印度와 네팔의 佛教聖地』, 서울: 佛光出版社, 2002.
53. 鄭性本 著, 『禪의 歷史와 禪思想』, 서울: 三圓社, 1994.
54. 정세근 著, 『制度와 本性-玄學이란 무엇인가』, 서울: 哲學과 現實社, 2001.
55. 朱南哲 著, 『韓國建築史』, 서울: 高麗大出版部, 2006.
56. 최완수 著, 『韓國佛像의 원류를 찾아서 1』, 서울: 대원사, 2002.
57. 韓東洙·梁鎬永 著, 『中國古建築』, 서울: 世進社, 1993.
58. 鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯, 『中國佛教史1-初傳期の 佛教』, 서울: 장승, 1997.
59. 나라 야스아키 著, 정호영 譯, 『印度佛教』, 서울: 民族社, 1994.
60. 다카다 오사무 著, 이숙희 譯, 『佛像의 誕生』, 서울: 예경, 1994.
61. 道端良秀 著, 戒環 譯, 『中國佛教史』, 서울: 우리출판사, 1997.
62. 볼프람 에베하르트 著, 최효선 譯, 『中國의 歷史』, 서울: 文藝出版社, 1997.

## 64 논문

63. 시즈타니 마사오·스구로 신조 著, 문을식 譯, 『大乘佛敎』, 서울: 如來, 1995.
64. 에띠엔 라모뜨 著, 浩眞 譯, 『印度佛敎史1』, 서울: 時空社, 2006.
65. 劉敦楨 著, 鄭沃根·韓東洙·梁鎬永 譯, 『中國古代建築史』, 서울: 世進社, 2003.
66. 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, 서울: 東文選, 1993.
67. 中村元 外 著, 金知見 譯, 『佛陀의 世界』, 서울: 김영사, 1990.
68. 토오도오 교순·시오이리 료오도 著, 차차석 譯, 『中國佛敎史』, 서울: 대원정사, 1992.
69. 폴 윌리엄스 著, 조환기 譯, 『西洋學者가 본 大乘佛敎』, 서울: 時空社, 2000.
70. 馮友蘭 著, 곽신환 譯, 『中國哲學의 精神[新原道]』, 서울: 瑞光社, 1993.
71. 馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 『간명한 中國哲學史』, 서울: 螢雪出版社, 2008.
72. 히라카와 아키라 著, 이호근 譯, 『印度佛敎의 歷史上』, 서울: 民族社, 1994.
73. 히로사치야 著, 강기희 譯, 『小乘大乘』, 서울: 民族社 1990.
74. 渡邊照宏 著, 『新釋尊伝』, 東京: ちくま學藝文庫, 2005.
75. 任繼愈 外 著, 『中國佛敎史1』, 北京: 中國社會科學出版社, 1997.
76. 張高學 著, 『佛敎聖地法門寺』, 西安: 三秦出版社, 2003.
77. 齊勝忠 著, 『日本古代遺蹟研究(論考編)』, 東京: 吉川弘文館, 1976.
78. 塚木啓祥 著, 『初期佛敎敎團史の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 昭和 55年.
79. 塚本善隆 著, 『中國佛敎通史』, 東京: 春秋社, 1979.
80. 平川彰 著, 『インド佛敎史上』, 東京: 春秋社, 2006.
81. Alexander Soper, The Art and Architecture of China, New York: Penguin, 1956.
82. 武內紹晃 著, 鄭承碩 譯, 「佛陀觀의 變遷」, 『大乘佛敎概說』, 서울: 김영사, 1998.
83. 정세근 外 著, 『魏晉玄學』, 서울: 藝文書院, 2001.
84. 츠카모토 게이쇼 著, 浩眞·淨修 譯, 「아쇼카왕과 불교」, 『아쇼카왕 碑文』, 서울: 佛敎時代社, 2008.
85. 金妙注 著, 『唯識思想』, 서울: 經書院, 1997.
86. 鄭性本 著, 『中國禪宗의 成立史 研究』, 서울: 民族社, 2000.
87. 廉仲燮, 「律藏의 破僧事 研究」, 서울: 成均館大 博士學位論文, 2007.
88. 金聖雨, 「高句麗 佛寺計劃의 變遷」, 『大韓建築學會論文集』 제4권 5호 통권19호(1988).
89. 金聖雨, 「極東地域 佛塔形의 始原」, 『大韓建築學會 秋季學術發表大會 論文集』 제3권 2호(1983).
90. 金聖雨, 「東아시아 佛寺의 初期 形式」, 『大韓建築學會論文集』 제3권 3호 통권11호(1987).
91. 金聖雨, 「三金堂 形式의 起源」, 『大韓建築學會論文集』 제4권 1호 통권15호(1988).
92. 노권용, 「三身佛說의 전개와 그 의미」, 『韓國佛敎學』 제32집(2002).
93. 申星賢, 「初期佛敎 敎團에서 迦葉과 阿難의 關係」, 『佛敎學報』 제36호(1999).
94. 廉仲燮, 「불교 숫자의 상징성 고찰」, 『宗教研究』 제55집(2009).
95. 廉仲燮, 「玉蟲廚子の 原本尊像에 관한

- 내적인 타당성 검토」, 『大同哲學』 제 45집(2008).
96. 廉仲燮, 「破僧伽에 대한 불교단사적 관점에서의 고찰」, 『宗教研究』 제50집(2008).
97. 齊勝忠, 「平壤 大同郡 林原面 上五里 高句麗 建築址의 調査」, 『考古學雜誌』 제 30호(1940).

접수(2010. 1. 16)

수정(1차: 2010. 4. 13, 2차: 2010. 4. 26)

게재확정(2010. 4. 28)

# A Consideration on Origin of Temple Building Arrangement and Chinese Spreading Pattern

Youm, Jung seop

( Instructor, Department of Philosophy, Dongguk University)

## Abstract

In that the Buddhism is the religion founded by Buddha, the settlement of Buddha's existence is very important in the temple building arrangement which symbolizes the Buddha's world. What symbolizes the Buddha in the temple are the pagoda and the Buddhist image. Among them, the Buddhist image is directly connected with the Golden Hall. This kind of double structure is settled as a typical pattern for the arrangement of buildings such as halls and pagodas.

The earlier one between the pagoda and Buddhist image is the pagoda, of course. It can be inferred that, through the gradual expansion of the Buddhist images, the gravity was transferred from the pagoda to the Golden Hall. But, if the Buddhist image can be connected with the Golden Hall in that it was the product reflecting the requests on the Buddha and his teaching, the internal origin of the Buddhist image should also go back to the early Buddhism.

In fact, the gravest building in Veṇuvana - vihāra or Jetavana - anāehapiṇḍasyārāma was the Golden Hall, the Buddha's residence. And in the summit of Ḡḍhrakūṭa or Jetavana - anāehapiṇḍasyārāma where Buddha stayed long, there is the gandha - kuṭī the Buddha's place till now. It means that the symbolic request on the Buddha and his teaching had existed even before the Buddhist image and that this tendency could be connected with the generation of Buddhist image.

This paper is to show that the hall / pagoda structure generalized in the building arrangement of later age was originated not just from the Buddhist image and the sarira pagoda but from the gandha - kuṭī and the hair pagoda, and therefore the two should coexist inevitably. It is an attempt to develop a little more in the ideological perspective the general theory that the pagoda and the Buddhist image were fused into one precinct of temple later in their respective origins. That is, it tries to recognize the relation of pagoda and hall not as the conflicting one but as the complementary one.

---

keywords : Temple Building Arrangement, Gandha-Kuṭī, Golden Hall, Buddhist Image, Pagoda, Hair Pagoda, Hall/Pagoda Structure, Temple

---