

조선후기 화엄학의 유행과 그 배경

이종수

순천대 HK교수

su5589@hanmail.net

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| I. 머리말 | IV. 화엄소초의 재복각(再復刻)과 화엄사기 |
| II. 조선후기 화엄학의 유형 | V. 맺음말 |
| III. 선교융합의 강원교육과 화엄학 불서 간행 | |

요약문

17세기 이후 조선 불교계는 임제선(臨濟禪) 전통의 선종으로 모든 종파가 통합되었지만 교종 전통의 학문체계가 없어진 것이 아니라 선종 속으로 편입되었다. 이에 따라 강원에서는 선교융합적(禪教融合的)인 이념에 의거하여 교육과정이 체계화되었다. 선(禪)의 경우는 조선전기 이래 『전등록』이나 『염송』이 중요시되었으므로 그대로 교육과목으로 채택되었고, 교(敎)의 경우는 조선전기에 이미 여러 교종의 전통이 화엄종으로 통합되었으므로 『화엄경』이 중시되었다. 특히 18세기 이후 여러 차례 수천 명이 모이는 화엄대회가 남부 지역에서 개최되었다. 이러한 기록은 송유 억불정책으로 인해 불교계가 크게 위축되었을 것으로 보는 기존 견해와는 배치되는 사실이다.

이에 본 논문에서는 조선후기 화엄학 유행의 역사적 사실을 밝히고 그 배경에 대

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2007-361-AM0015).

해 세 가지로 살펴보았다. 첫 번째로는 조선전기에 이루어진 종파 통폐합 이후 선교 융합적인 수행풍토가 불교계 저변에 확대되었고 이를 기반으로 강원교육이 정착하였다. 두 번째로는 1681년 표류선에 의해 전래된 『화엄소초』와 『회현기』가 복각되어 강원교재로 사용되면서 화엄학 유행에 결정적 영향을 미쳤다. 세 번째로는 강원에서 화엄학 연구가 중요시되면서 화엄학에 정통한 강사를 찾아다니며 공부하는 분위기가 형성되었고, 유명 강사의 강원 노트에 해당하는 화엄사기를 필사하는 전통이 생겨났다.

주제어

강원교육(講院教育), 화엄대회(華嚴大會), 화엄소초(華嚴疏鈔), 가흥대장경(嘉興大藏經), 화엄사기(華嚴私記), 불서간행(佛書刊行), 지리산불교(智異山佛教)

I. 머리말

임진왜란의 발발은 정치적으로 조선전기의 종말을 고하는 것이면서 불교사적으로 조선후기의 서막을 여는 것이었다. 조선전기 왕조에 따라 부침을 거듭하였던 불교에 대한 숭불과 억불 정책으로 인해 불교계는 심한 타격을 입었고 점차 정치권력으로부터 멀어져가고 있었다. 바로 이런 시기에 임진왜란이 발발하였고 불교계는 누란의 위기에 있던 국가를 구하기 위해 의승병을 조직하여 전쟁터에 나가 큰 공적을 세웠다. 전쟁이 끝난 후에도 불교계는 정치권력 가까이 다가갈 수는 없었지만 연산군 대와 같은 더 이상의 불교 탄압은 면할 수 있었고 묘향산, 금강산, 팔공산, 지리산 등 서울에서 멀리 떨어진 지방에서 안정적으로 발전을 이룰 수 있었다.

조선후기 불교계는 조선전기까지 있었던 선종이나 교종의 종파적 구별은 없었지만 임진왜란에서 의승(義僧)의 상징이었던 청허 휴정(淸虛休靜, 1520-1604)의 문도를 자처한 청허계와 벽암 각성(碧巖覺性, 1575-1660)이 남한산성 축조

에서 공적을 세운 후 새로운 계파로 대두한 부휴계를 중심으로 발전을 이루어 나갔다. 청허계와 부휴계 모두 국가적 위기에 쫓기하였던 의승병에 그 기반이 있었지만 사상적으로는 선종을 표방하였다. 청허 휴정과 부휴 선수(浮休善修, 1543-1615)는 부용 영관(芙蓉靈觀, 1485-1571)의 문하에서 수학한 동문으로서 임제선의 수행전통을 계승하는 사상적 공통성을 가지고 있었다. 이에 따라 청허계와 부휴계를 자처했던 승려들은 선종의 한 부류인 임제종의 종도가 되었다.

그런데 17세기 사회가 안정되어가고 성리학적 질서가 정비되던 시점에 불교계는 차츰 강학이 발전하여 강원교육이 체계화되어 갔다. 교학을 마친 이후에 선수행의 단계에 들어가는 사교입선(捨教入禪)이 보편화 되어 선(禪)의 종장은 교학을 겸비하였다. 이에 따라 17세기 후반에 강원은 전국적으로 일정한 교재를 가지고 교육하기에 이르렀고 그 중심에는 화엄학이 있었다.¹⁾ 강원 강의는 화엄학의 대가였으며 임제종의 선사였다. 그들은 전국적으로 여러 대찰에 머물며 화엄을 강의하였다. 그런데 왜 화엄이었을까? 역사적으로 불교는 중관, 유식, 천태, 화엄, 밀교, 정토 등의 여러 종파가 있었고, 서로 경쟁관계였다. 그런 종파의 학문 가운데 조선후기 불교계는 선 수행에 들어가기에 앞서 화엄 공부를 선택하였고, 이로써 화엄학이 크게 유행하였다.

이 글은 조선후기 화엄학 유행의 배경이 무엇인지 고찰하기 위해 기획되었다. 조선후기 화엄학의 유행에 대해서는 여러 글에서 이야기되었다.²⁾ 하지만 그 배경에 대해 천착한 연구는 보이지 않는다. 이에 본 글에서는 화엄학이 유행했던 현상을 문헌을 통해 확인하고, 그 이유와 배경에 대해 논해보고자 한

1) 일반적으로 화엄학은 華嚴敎學을 의미하는 경우가 많지만, 본고에서 화엄학의 개념은 華嚴講學의 의미도 포함하고 있음을 밝혀둔다.

2) 해남, 「청량 화엄경소초의 유전」, 『수다라』 7(합천: 해인사승가대학, 1992), pp.14-49. ; 이지관, 「한국불교에 있어 화엄경의 위치」, 『한국화엄사상사연구』(민족사, 1988), pp.297-340. ; 법산, 「조선후기 불교의 교학적 경향」, 『한국불교사의 재조명』(불교시대사, 1994), pp.345-354. ; 김용태, 『조선후기 불교사 연구』(신구문화사, 2010), pp.253-272. ; 김진현(현석), 「연담유일의 一心和會思想 연구」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2010), pp.163-210. ; 이종수, 「조선후기 불교의 수행체계 연구-삼문수학을 중심으로」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2010), pp.121-137. ; 강현찬, 「조선후기 화엄경소초의 관각과 화엄학의 성행」, 석사학위논문(동국대학교대학원, 2015), pp.25-62.

다. 아울러 화엄학의 유행이 가져온 한국불교의 특징적인 모습도 발견할 수 있기를 기대한다.

II. 조선후기 화엄학의 유행

화엄학이 한국불교사에서 통합적인 승려 교육 과목으로 인정된 것은 조선 후기였을 것으로 추정된다. 조선전기까지 종파불교에서 선종과 교종은 엄연히 다른 수행체계였으므로 서로 교류는 했을지언정 종파를 초월한 통합적인 수학과정이 있었다고 볼만한 근거를 찾기는 어렵기 때문이다. 하지만 교종의 경우 조선전기에 이미 화엄학이 가장 중요한 지위를 점하였던 것 같다. 1406년(태종 6)에 11개 종파가 7개로 축소되고 다시 1424년(세종 6)에 선종과 교종으로 통폐합된 후, 승과(僧科)에서 선종은 『전등록』과 『염송집』이 시험교재가 되고, 교종은 『화엄경』과 『십지경론』이 시험교재가 되었기 때문이다.³⁾

선종과 교종의 종파는 명종대 문정왕후에 의해 불교가 중흥될 때 허응 보우(虛應普雨, 1515-1565)가 판선종사도대선사(判禪宗事都大禪師)에 임명되고 수진(守眞)이 판교종사도대사(判教宗事都大師)에 임명되었으므로 조선중기까지 그 명맥이 유지되었다고 볼 수 있다. 하지만 1552년(명종 7)에 있었던 선과(禪科)에 합격한 청허 휴정은 선종전법사(禪宗傳法師)를 거쳐 판대화엄종사겸판대조계종사(判大華嚴宗事兼判大曹溪宗事)에 임명되고 임금으로부터 사자법호국일도대선사선교도총섭부종수교보제등계자(賜紫法號國一都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教普濟登階者)라는 시호를 하사받았다.⁴⁾ 마침내 선사(禪師) 출신의 청허휴정이 선종과 교종의 판사를 겸하였던 것이다. 여기서 우리는 두 가지를 추정

3) 이능화, 『教林結果酒於雜花』, 『朝鮮佛敎通史』 下編(新文館, 1918), pp.43-55.

4) 『靈月堂大師集』, 『淸虛大師行蹟』(『韓佛全』8, p.253), “壬子榜禪科出身 初行洛山住持 次行禪宗傳法師 次行判大華嚴宗事兼判大曹溪宗事 賜紫都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教受登階號”(『韓佛全』8, p.120). : 『편양당집』, 『蓬萊山雲水庵鍾峰影堂記』, “以禪宗大選 判曹溪華嚴兩宗事 賜紫法號國一都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教普濟登階者” .

해볼 수 있다. 하나는 휴정의 시호에 나타나듯이 당시의 선종은 조계종으로 지칭되고 교종은 화엄종으로 지칭되고 있었다는 점이고, 다른 하나는 휴정이 활동하던 시기에 선교양종이 하나의 단일종단으로 통합되었다는 점이다. 조선 전기에 이미 화엄종이 교종을 대표하였지만 선사였던 휴정이 선교판사에 임명됨으로써 화엄종 역시 선종에 통합되어갔다고 볼 수 있을 것이다.⁵⁾

하지만 화엄학은 선종의 테두리 안에서 교학의 정체성을 잃지는 않았던 것 같다. 휴정 역시 교학을 배척하기 보다는 선지(禪旨)에 이르기 위한 하나의 방편으로써 교학을 부분적으로 수용하였다. 그는 『선가귀감』의 제5구에서 ‘선은 부처의 마음이고 교는 부처의 말씀’이라는 말을 해석하면서⁶⁾ “선과 교의 근원은 세존이고, 선과 교의 갈래는 가섭과 아난이다. 말 없으므로 말 없음에 이르는 것은 선이고 말 있음으로써 말 있음에 이르는 것은 교이다. 마음은 선의 법이고 말은 교의 법이다”⁷⁾라고 하여 말 없음에 이르는 길으로써 말 없음의 길과 말 있음의 길을 함께 설명하고 있기 때문이다. 휴정이 말하였던 교학의 핵심이 화엄종이라고 본다면 그의 제자들이 화엄교학을 공부할 수 있는 길을 터주고 있다고 할 것이다.

칭허 휴정의 문파 가운데 화엄교학에 관심을 가진 문파로는 먼저 소요파를 들 수 있다. 소요 태능(逍遙太能, 1562-1649)은 『화엄경』을 읽고 시를 썼다.⁸⁾ 그리고 그의 손제자 취여 삼우(醉如三遇, 1622-1684)는 대둔사에서 화엄종지를 강의했는데 항상 청중이 수백인이었으며 그의 법문을 듣고 깨닫는 이도 많

5) 선교통합은 단번에 이루어진 것이 아니라 서서히 이루어졌다고 보아야 할 것이다. 왜냐하면 17세기에 살았던 설송 연초(雪松演初, 1616-1690)의 「양산통도사설송당연초대선사비문」(지관 편, 『韓國高僧碑文總集』, 가산불교문화연구원, 2000, p.258)에 “休靜之道 分而爲二派焉 有曰惟政 應祥 雙彦 釋霧 卽教派也 有曰彦機 義諶 雪霧 志安 卽禪派也”라는 인식이 있었기 때문이다.

6) “禪是佛心 教是佛語”라는 말은 규봉 종필이 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』48, p.400)에서 “經是佛語 禪是佛意”라고 말했던 것과 같은 의미이다. 이 말은 선교일치를 주장했던 역대 조사들의 글에 자주 보인다. 허응 보우도 「寄焉」(『虛應堂集』, 『韓佛全』7, p.563)에서 “禪是諸佛心 教是諸佛語 心口必不違 禪教何曾二”라고 하였다.

7) 『禪家龜鑑』(『韓佛全』7, p.635), “禪教之源者 世尊也 禪教之派者 迦葉阿難也 以無言至於無言者 禪也 以有言至於無言者 教也 乃至心是禪法也 語是教法也” .

8) 「讀華嚴一部偶題」, 『逍遙堂集』(『韓佛全』8, p.191), “吾人素是即邊人 自許人中出格人 咀嚼貫花無一字 眼前塵刹舊時人” .

있던 것 같다.⁹⁾ 그리고 청허계의 또 다른 문파인 편양파에서도 화엄교학을 중시했다. 편양 언기(鞭羊彦機, 1581-1644)는 경절문·원돈문·염불문의 삼문수학에 대해 언급하면서 화엄학의 수행방법이라고 할 수 있는 원돈문에 대해 “신령스런 심성이 본래 청정하여 원래 번뇌가 없는 것임을 돌이켜 비추어 보는 것”¹⁰⁾이라고 하였다. 언기에게 있어서 교학은 중화근기의 수행법으로서 용인되었던 것이다.¹¹⁾ 이에 대해 제자인 풍담 의심(楓潭義諶, 1592-1665)은 “스승은 『화엄경』과 『원각경』의 여러 주소(註疏)가 지나치게 허황되거나 설명이 부족한 곳이 많다고 아쉬워하며 빼거나 더하고자 하였지만 그 뜻을 이루지 못하고 자신에게 그 일을 부탁하였다”¹²⁾고 하였다. 즉 제자에게 교학을 게을리하지 말도록 당부한 것이다.

언기의 가르침을 받은 풍담 의심은 날마다 『화엄경』을 들고 다니며 그 잘못된 부분을 바로 잡았으며 음성(音釋)을 지어 후학들을 가르쳤다.¹³⁾ 그의 제자 가운데 상봉 정원(霜峰淨源, 1627-1709), 월담 설제(月潭雪霽, 1631-1704), 월저 도안(月渚道安, 1638-1715)이 화엄교학으로 유명하였다. 상봉 정원은 회양산 봉암사에서 『도서』와 『절요』의 과문을 짓고 『화엄경』의 과목을 나누었다. 당시 청량 징관(淸涼澄觀, 738-838)의 화엄 사과(四科) 가운데 삼과(三科)가 없어져서 일과(一科)만이 남아 있었지만 상봉 정원이 나머지 삼과를 복원하였는데 훗날 청량 징관의 『화엄소초』를 구하여 비교해보니 차이가 없어서 주변 사람들이 감탄했다고 한다.¹⁴⁾ 월담 설제는 여러 경전에 정통했지만 그 가

9) 「해남대흥사취여당삼우대사비문」(지관 편, 앞의 책, p.274), “嘗於大芑之上院樓 演說華嚴宗旨 聽講者數百人” ; 「해남대흥사화악당문신대사비문」(지관 편, 앞의 책, p.288), “醉如三愚禪師 集大眾 講華嚴宗旨 師在樓板下 竊聽之 立地頓悟” .

10) 「禪教源流尋劍說」, 『鞭羊堂集』(『韓佛全』8, p.257), “圓頓門工未 返照一靈心性 本自清淨 元無煩惱” .

11) 「上高城」, 『鞭羊堂集』(『韓佛全』8, p.262), “歎曰 奇哉 一切衆生 皆具如來智慧 但以妄想執著 而不證得 欲示宅中寶藏 垂言教立義理 而四十九年 東說西說 慈雲廣布 法雨週沾 於是驪駘枯槁 咸蒙其澤而滋榮 此中才下根 承言會意者 是謂教門也” .

12) 「영변보현사풍담당의심대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.218), “鞭羊 常以華嚴圓覺諸家註疏 汗漫且多殘缺 欲刪潤而未果 至是執師手而托之” .

13) 「회양표훈사풍담당의심대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.222), “日把華嚴等經 數百十卷 正其差謬 著其音釋 然後 三乘奧義 煥然復明” .

운데 특히 『화엄경』과 『선문염송』에 밝았으며 매일같이 소리 내어 읽었다.¹⁵⁾ 월저 도안은 풍담 의심에게서 서산대사의 비밀한 가르침을 배우고 묘향산에 들어가 화엄대의를 강의하고 연찬하여 화엄중주로 불렸으며 청량국사를 방불케 했다고 한다.¹⁶⁾

그리고 월저 도안의 제자 설암 추봉(雪巖秋鵬, 1651-1706)은 묘향산에서 주석하다가 스승으로부터 청허의 의발을 전수받아 호남으로 내려가서 대흥사, 징광사 등지에서 강의했는데 수백명이 그의 강의를 들었다고 한다.¹⁷⁾ 그가 『화엄경』을 강의했다는 말은 없지만 스승인 도안이 화엄중주로 불렸던 것에서 본다면 화엄교학에 능했으리라 짐작해볼 수 있다.

한편, 부휴계의 경우도 화엄학에 대한 관심은 청허계 못지않았다. 부휴 선수의 제자 벽암 각성은 선과 교학은 둘이 아니어서 교학을 떠나 별도로 선이 있는 것이 아니고 선을 떠나 별도로 교학이 있는 것도 아니라고 하여 선교의 근원은 같다고 하였다.¹⁸⁾ 이러한 스승의 교학관을 배운 모운 진언(慕雲震言, 1622-1703)은 화엄중주로 불렸다. 그는 『화엄경』을 손에서 놓지 않았고, 문하에는 항상 100여명이 그에게 화엄 강의를 들었다고 한다.¹⁹⁾ 진언의 찬술로 『화엄품목문목관절도(華嚴品目問目貫節圖)』가 전한다.

-
- 14) 「문경봉암사상방당정원선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.282), “造都序節要科文於曦陽之鳳巖寺 尤精華嚴大經 經有四科 逸其三 師緣文究義 遂定三科 俾讀者不迷其旨 後得唐本參較 乃無差違 學者驚服 以爲清涼轉世云” .
 - 15) 「낙안징광사월당설제대사비문」(지관 편, 앞의 책, p.304), “諸經肯綮 融會貫通 尤愛華嚴拈頌 口不撤誦 大開後學迷途” .
 - 16) 「해남대흥사월저당도안대사비문」(지관 편, 앞의 책, p.318), “初從天信長老受戒 參楓潭 盡得西山密傳 甲辰入妙香山 講究華嚴大義 世稱華嚴宗主” ; 『月渚堂大師集』(『韓佛全』9, p.121), “恒留意華嚴法界 彷彿清涼國師 常勸人念佛往生 依倚廬山遠公 遍遊名山往錫之場 屢設華嚴海會 或上堂或示衆 禪也教也 儒焉釋焉” .
 - 17) 「낙안징광사설암당추봉대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.340), “遠近緇白 聞聲企集 師從而說法 辭辨縱橫甚晰 詣講座者 日累百人 法席之盛 近世所未有也” ; 「해남대흥사설암당추봉대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.346), “(道)安公深加器異 授以清虛衣鉢 俾爲人天教主” .
 - 18) 『大覺登階集』(『韓佛全』8, p.325), 「禪教說贈勸上士序」, “心口雖二 理則一源 … 非離教而別有禪也 非離禪而別有教也” .
 - 19) 「慕雲大老行蹟」, 『華嚴品目問目貫節圖』(『韓佛全』8, p.377), “晚歲樂華嚴爲要說 手不停披 … 南北學者 承風而至 蒙琢磨者 常不下百指 逮丙寅秋 以公山遠公之請 居於雲浮精舍 大開毗盧藏海 重闡華嚴法會 … 夫末季之大揚華嚴於東國者 實自先師彈舌之功 真可謂法海之智揖 釋門之關鍵也” .

그리고 벽암 각성의 손제자 백암 성총(栢庵性聰, 1631-1700)이 1691년에 순천 선암사에서 화엄대회를 열자 전국에서 구름같이 모였다고 한다.²⁰⁾ 이때 성총은 『화엄소초』를 간행하여 유포하면서 큰 법회를 열었던 것 같다. 성총의 제자 무용 수연(無用秀演, 1651-1719)은 1719년에 호남과 영남의 승려들로부터 화엄 강의를 요청받아 송광사에서 열린 화엄대회의 맹주가 되었다.²¹⁾ 이 당시 화엄대회에 참여했던 수연의 제자 영해 약탄(影海若坦, 1668-1754) 역시 화엄교학에 능통하여 1750년에 있었던 화엄법회를 주관하였다.²²⁾

또한 청허계의 월담 설제와 부휴계의 모운 진언으로부터 가르침을 받은 환성 지안(喚醒志安, 1664-1729)은 화엄강백으로 명성이 높았으며 1725년에 금산사에서 화엄대법회를 열었을 때 1400여명이 운집하였을 정도였다.²³⁾ 이때 수많은 대중이 모인 것을 보고 누군가 지안이 역도의 우두머리라고 모함하였고, 결국 지안은 제주도로 유배 가서 입적하였다. 지안의 억울한 죽음으로 인해 한 동안 불교계의 대규모 법회는 위축되었겠지만, 그로부터 거의 30년이 지난 1754년에 상월 새봉(霜月璽筓, 1687-1767)이 선암사에서 화엄강회를 열었을 때 1200여명이 모이기도 했다.²⁴⁾ 또한 1785년 혜암운장(惠庵允藏, 생몰년미상)이 화엄사에서 법회를 열었을 때 1500여명이 운집하여 40리에 걸쳐 사람들이 이어졌다고 한다. 그런데 운장도 당시 전라도 관찰사에게 무고(誣告)를 당해 흑산도에 유배되었지만,²⁵⁾ 그 문도들이 조정에 상변(上辨)하여 운장은 풀려나고 오히려 전라도 관찰사가 벌을 받았다. 사람들은 이르기를, 운장은

20) 「순천송광사백암당성총대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.299), “辛未 仙巖寺 設華嚴大會 八表雲奔” .

21) 「無用堂大禪師行狀」, 『無用堂遺稿』(『韓佛全』9, p.366), “己亥春 湖嶺諸刹 爲人師範者 及名可名者 僅三百餘 大會于此 請講華嚴及禪門 辭曰 以吾非正 烏能正人 讀益堅 請益篤 昇座揮塵 說破粵旨 落落圓音 重重文映 一會莫不懽伏 此豈非傳佩秘印 大闡臨濟宗風者乎” .

22) 「影海大師行狀」, 『影海大師詩集抄』(『韓佛全』9, p.485), “至五十二己亥春 在松寺 爲無用大師 設華嚴大會 八表問津者 數盈千指 … 庚午八十二 受門人楓巖之請 作雜華場中千人之長 猶如無用 應大師之請 作大會之主 此師之終濟衆也” .

23) 「혜암대흥사환성당지안대사비문」(지관 편, 앞의 책, p.365), “乙巳春 設華嚴大法會於金溝金山寺 衆凡千四百” .

24) 「霜月禪師行蹟」, 『霜月大師詩集』(『韓佛全』9, p.599), “甲戌春在仙巖本寺 設華嚴講會 來會者 一千二百餘人 會之盛 近古未之有也” .

25) 『正祖實錄』 권19, 9년(1785) 3월 16일조 참조.

지안이 되살아난 것이고 관찰사는 지안을 무고했던 사람이라고 하였다.²⁶⁾

이 외에도 지안의 제자 대암(大菴)은 화엄보살이라 불렸으며,²⁷⁾ 호은 유기(好隱有機, 1707-1785)는 1734년에 벽허 한영(碧虛寒影, 1658-1735)이 주관한 화엄대회에 참석하여 감회를 시로 남기기도 했다.²⁸⁾ 또한 오암 의민(鰲巖義旻, 1710-1792)은 농수 최천익(崔天翼, 1712-1779)이 법광사 화엄대회에 참석하고 읊은 시²⁹⁾의 운율자인 영(靈)·경(經)·성(醒)·청(靑)을 따서 다시 시를 읊기도 했다.³⁰⁾ 그리고 18세기 후반 호남에서는 연담 유일(蓮潭有一, 1720-1799)과 묵암 최눌(默菴最訥, 1717-1790), 영남에서는 인악 의침(仁岳義沾, 1746-1796)이 화엄교학의 대가로 이름났으며 화엄대회의 맹주가 되었다. 또한 19세기에 활약했던 백파 긍선(白坡巨璇, 1767-1852), 침명 한성(枕溟翰醒, 1801-1876), 하은 예가(荷隱例珂, 1828-1898), 용호 해주(龍湖海珠, ?-1887), 원화 덕주(圓華德柱, 1839-1893), 함명 태선(函溟太先, 1824-1902)은 모두 화엄종주라 불렸다.³¹⁾

Ⅲ. 선교융합의 강원교육과 화엄학 불서 간행

이와 같이 조선후기 이름난 승려들은 대선사(大禪師)이면서 동시에 화엄강

26) 이능화, 앞의 책, p.897, “惠庵允藏 本在順天 大興寺 後移求禮華嚴寺 開講壇 千五百衆隨之 四十里相屬 爲全羅道觀察使趙某所構誣 啓窟濟州 惠庵門徒等上辨伸理 反窟趙某于濟州 師自濟州 還 相逢海上 惠庵責之 又仁岳義沾 上其師惠庵書 甲辰之事 不忍言也云云者 卽指此亂也 又叢林相傳以爲 惠庵乃喚醒和尚轉世以償其宿冤云云” .

27) 『華嚴經七處九會品目跋』, 『松桂大禪師文集』(『韓佛全』9, p.587), “惟我大菴師也 三十七品爲其手 八十經論爲其身 可謂花嚴菩薩焉 可謂如來使焉 偉哉 一大花嚴 乃諸佛之密藏 實如來之性海” .

28) 『叅碧虛室華嚴大會(甲寅夏安居)』, 『好隱集』(『韓佛全』9, p.723), “華嚴法界一留心 世上情緣忘不記 想應八部呵禁中 敢有波旬來作戲” .

29) 『農叟先生文集』卷上, 五言律詩, “寂寞桑門裏 惟師關佛靈 偶來法廣寺 普說華嚴經 雙樹風猶在 稠林夢欲醒 隨緣三宿客 長嘯海山靑” .

30) 『次法廣寺華嚴會叅崔上舍韻』, 『鰲巖集』(『韓佛全』9, p.765), “謾求心外佛 堪愧塔中靈 勝會知誰力 衰年幸此經 翛然神欲醉 直下意還醒 法樂無人會 逢君眼忽靑” .

31) 이능화, 앞의 책, p.49, “白坡巨璇 枕溟翰醒 荷隱例珂, 龍湖海珠 圓華德柱 函溟太先 諸大法師 皆稱華嚴宗主”

사(華嚴講師)로 존경받았다. 그러면 왜 이들은 선사이었음에도 화엄강사로 인정받았던 것일까? 그 이전에도 선사이면서 화엄강사로 이름난 승려가 있었을까? 이에 대해 분명히 대답하기는 어렵다. 선사와 강사는 대칭되는 개념이 아니므로 이를 종파적 차이로써 설명하기도 어렵고, 조선전기까지 승과(僧科)에서 화엄학의 불전은 교종의 시험과목이었지만 선사라고 해서 뛰어난 화엄학자가 없었다고 단정 짓기도 어렵기 때문이다. 앞서 언급한 바와 같이 청허 휴정 이후로 선종과 교종(화엄)이 통합되어 갔고, 마침내 선사이면서 화엄학의 대가들이 차례로 등장하게 되었던 것 같다. 이러한 화엄강사는 강원교육의 정착과 화엄학 불서의 간행과 더불어 성장하였던 것으로 생각된다.

우리나라의 불교 강원 교육에 대해 대략적으로 파악할 수 있는 시기는 17세기 이후이다. 강원이나 선원이라는 말은 고려시대에도 보이므로³²⁾ 그에 따른 교육체계가 있었을 것으로 생각되지만 그 내용을 전하는 문헌이 발견되지 않으므로 현재로서는 자세히 알지 못한다. 그런데 17세기는 이미 교학이 선에 포섭된 시기로 청허계와 부휴계의 문과 불교로 재편된 상황이었다. 그 두 문과가 경쟁하며 성장하던 시기에 소위 말하는 사미·사집·사교·대교과의 강원 이력과정³³⁾이 성립하여 18세기에 전국적으로 강원 교육이 정착된다.

일반적으로 강원교육은 종파나 문과의 불교 이념을 실현하는 현장이므로 그 교육과정이나 교과목에 주목할 필요가 있다. 그런데 18세기 이후 전국 강원 의 교육과정이나 교과목은 거의 일치했던 것으로 파악된다. 사미과에서는 『초심문』·『발심문』·『자경문』·『반야심경』 등을 배웠고, 사집과에서는 『선원제전집도서』·『법집별행록절요병입사기』·『대혜보각산사서』·『고봉화상선요』, 사교과에서는 『수능엄경』·『대승기신론』·『금강반야경』·『원각경』, 대교과에서는 『화엄경』·『선문염송』·『경덕전등록』을 배웠다.³⁴⁾ 이처럼 전국 강원 의 교과목이 같았던 것은 문과의 차이가 사상적 차이를 나타내는 것이 아니었음

32) 『大覺國師外集』(『韓佛全』4, p.591), “慧因 本禪院改爲講院 特免租稅 朝廷爲僧統故也”.

33) 이종수, 「조선후기 불교 履歷科目的 선정과 그 의미」, 『한국사연구』 150(한국사연구회, 2010), pp.115-142.

34) 이능화, 앞의 책, p.989.

을 의미하는 것이라고 생각된다.

그리고 교육과정과 교과목을 통해 두 문파의 공동 교육이념이 선교융합(禪敎融合)에 있었던 것을 알 수 있다. 『도서』와 『절요』는 선교일치를 주장하는 논서로 볼 수 있고, 『능엄경』·『금강경』·『원각경』·『화엄경』은 선종의 소의경전이라 할 만큼 선(禪)의 근거를 설명하는 경전으로 볼 수 있기 때문이다. 이 가운데 『화엄경』은 『염송』·『전등록』과 더불어 마지막 단계에서 배우는 교학이다. 즉 가장 학문적 깊이가 숙성된 최고의 과정에서 간화선의 교재라고 할 수 있는 『염송』과 함께 『화엄경』은 불교교학의 최종 단계의 수준으로 인식되었던 것이다. 이는 『화엄경』이 선 사상과 가장 일치하는 경전으로서 이해되었던 반증으로 볼 수 있고, 강사들에게 있어서 『화엄경』의 해석은 부처의 말을 통해 부처의 마음에 이르는 또 다른 이해 방식이었던 것으로 보인다. 부처의 말은 교학이고 부처의 마음은 선이라는 인식 위에 말과 마음의 일치점을 『화엄경』에서 찾았을 것으로 생각되기 때문이다.

그 사례로 우선 1635년 순천 송광사에서 청량 징관의 『화엄경소』에 주석을 가한 진수 정원(晋水淨源, 1011-1088)의 『화엄경소주』와 보리유지(5-6세기)가 번역한 『십지경론』이 판각되는 데서 짐작할 수 있다.³⁵⁾ 『화엄경소주』는 아마도 고려시대에 송나라에서 수입한 목판본³⁶⁾ 혹은 1564년에 간행한 귀진사본을 저본으로 판각했을 것이다. 그리고 『십지경론』은 고려대장경 판본을 복각한 것이다. 당시까지 이 두 책의 목판이 각각 관리되고 그로부터 인출된 책들이 유통되고 있었음에도 불구하고 송광사에서 다시 판각했던 것은 17세기 들어 강원교육이 발전함에 따라 강원 승려 수가 늘어나서 자체적으로 인출할 필요가 있었기 때문으로 생각된다.

그런데 왜 하필 송광사였을까? 추정컨대, 당시 송광사를 중심으로 한반도 남부지역에서 강원교육의 체계가 잡혀가고 있었던 것 같다. 이력과정과 이력 과목에 대해 처음 체계적으로 논하고 있는 영월 청학(詠月淸學, 1570-1654)은

35) 순천 송광사에 『화엄경소주』와 『십지경론』의 목판이 보관되어 있다.

36) 이 목판은 1423년에 일본에 주었다. 세종 22권, 5년(1423) 12월 25일(임신) 1번째 기사 참조.

청허 휴정의 제자이면서 부휴 선수에게서 수학한 적이 있으며 말년에는 송광사에서 그리 멀지 않은 낙안 징광사에 머물며 교화했다.³⁷⁾ 그러므로 아마도 1635년에 송광사에서 간행한 화엄학 불서들도 보았을 것이고, 그의 제자들도 송광사를 왕래하였을 것이다. 그런 영향 때문인지 17세기 말 징광사는 강원교과목의 출판 사업으로 명성이 높았으며 그 중심에는 백암 성충이 있었다. 그는 바로 부휴계 취미 수초(翠微守初, 1590-1668)의 제자로서 송광사의 보조 유풍(普照遺風)을 계승하려 했던 인물이다.³⁸⁾

백암 성충은 송광사의 강원교육을 체험하며 성장한 후 보조 지눌(普照知訥, 1158-1210)의 저서가 포함된 강원 이력과목의 교재를 출판하여 보급함으로써 강원교육의 전국화를 이루는데 크게 기여하였다. 그가 주도하여 간행한 불서 총187권 115책 가운데 이력과목과 관련 있는 불서는 182권 113책이다.³⁹⁾ 사실 상 거의 대부분에 해당하는 것이다. 그 중에 『화엄소초』(90권 80책)가 있는데, 이 불서는 조선후기 화엄학 유행에 결정적 역할을 하였던 것으로 생각된다. 이는 조선전기에도 교종이 화엄종으로 통합되고 조선중기에 화엄종이 선종으로 통합된 후, 송광사에서 『화엄경소주』와 『십지경론』이 간행되어 유통되는 등 화엄학의 불씨가 충분히 마련된 위에 『화엄소초』가 간행됨으로써 화엄학 유행의 큰 불을 지핀 것이었다.

성충이 간행한 『화엄소초』는 중국 가홍대장경을 복각한 것이다.⁴⁰⁾ 1681년 전라도 임자도에 표착한 중국상선에 있던 가홍대장경은 중국 명나라 말기부터 판각되기 시작하여 청나라 초기까지 약 120여년에 걸쳐 판각되었고 일본에 수출되었는데 태풍을 만나 임자도에 표착한 것이었다. 성충은 그 가홍대장경

37) 「詠月大師原始要終行狀」, 『詠月堂大師文集』(『韓佛全』8, pp.235-236).

38) 백암 성충은 1678년 「송광사사적비」와 「보조국사감로탑비」의 건립을 주도하며 普照遺風을 계승하는데 힘썼다. 김용태, 「부휴계의 계파인식과 보조유풍」, 『보조사상』 25(보조사상연구원, 2006), pp.315-359 참조.

39) 이종수의 박사논문에는 197권 125책으로 표기되어 있지만 『화엄소초』는 90권 80책이고 『회현기』 40권 20책은 계파 성능이 간행하였으므로 수정되어야 한다.

40) 李富華, 何梅 共著, 『漢文佛教大藏經研究』(北京: 宗教文化出版社, 2003), pp.595-598. ; 이 미정, 「명말 강남 사대부의 佛學 유행과 가홍대장경 開版」, 『명청사연구』 42(명청사학회, 2014.10), pp.65-99.

가운데 이력과목과 관련 있는 불서들을 수집하여 간행하였다.⁴¹⁾ 이때 복각된 『화엄소초』는 명나라 섭기윤이 각각 따로 유통되고 있던 『화엄경』과 청량 징관의 ‘화엄현담 · 화엄경소 · 화엄경소초’를 회편하여 총90권 80책으로 엮은 것이다.⁴²⁾ 그래서 독자가 소(疏)와 초(鈔)를 별도로 뒤적이며 찾아볼 필요 없이 하나의 책에서 볼 수 있어서 편리하였다.

성충은 1691년 선암사에서 화엄대회를 열어 『화엄소초』 간행 소식을 전국에 알렸다. 이 소식을 접한 월담 설제는 징광사로 달려가 화엄학을 연구하고 후학을 지도하였다. 상봉 정원은 『화엄소초』를 보고 자신의 공부를 점검하였으며, 월저 도안은 『화엄소초』에 홍자권(洪字卷)이 없는 것을 안타까워하다가 나중에 별도로 구하여 직접 판각을 주도하기도 하였다. 백암 성충이 처음부터 표류선의 『화엄소초』 전질을 구했던 것은 아니다. 여러 곳을 돌아다니며 수집하였지만 천자문 순서로 천자권(天字卷)부터 황자권(皇字卷)까지 80책 가운데 홍자권은 결국 구하지 못하였었는데 월저 도안과 그의 제자 설암 추봉 등에 의해 판각되었던 것이다.⁴³⁾

묘향산에서 활동하던 월저 도안은 『화엄소초』를 인출할 비용, 즉 종이와 먹을 구입하기 위해 「인화엄경종선근문(印華嚴經種善根文)」을 썼다.⁴⁴⁾ 그리고 그의 제자 설암 추봉도 「인화엄경구절가권선문(印華嚴經求切價勸善文)」을 지어 경전을 인출하는 공덕으로 함께 열반의 언덕에 오르자고 호소하였다.⁴⁵⁾ 결국

41) 이종수, 「숙종 7년 중국선박의 표착과 백암성충의 불서간행」, 『불교학연구』 21(불교학연구회, 2008), pp.259-295.

42) 「重刊華嚴經會編疏鈔落成慶懺疏」, 『栢庵集』(『韓佛全』8, p.469), “今者幸獲唐本 乃是兼會疏鈔 清涼國老之手澤尙新 平林居士之輯編流布”.

43) 「華嚴經後跋」, 『虛靜集』(『韓佛全』9, p.517), “辛酉載大經鉅舶 自無何 漂泊于荏島江干曹溪栢庵 獲此經 使門人登梓 而唯洪字一卷 失於風濤 齋未刊勒 香山雪巖禪師 素以斯典 爲遊心之場 亦寶玩而惜之曰 眞雪山童子之半珠也 切欲得補其缺而全之 因赴燕 使再三購求而不可得者 有禩矣 會我月渚大師 獲鈔本於南中 乃與同志 董役劖劂 不閱月而竣事 配爲全寶 … 庚辰孟秋上浣虛靜法宗謹跋”.

44) 「印華嚴經種善根文」, 『월저당대사집』(『韓佛全』9, p.112), “今欲印大華嚴法門 出流通而遂開心地”.

45) 「印華嚴經求切價勸善文」, 『雪巖禪師亂藁』(『韓佛全』9, p.329), “伏願善女人善男子 同結大功德 大因緣 貝葉樺皮印百千之妙頌 紙素白氎 披十萬之正文 則累世宗親 多生父母 期解脫於赤洒洒天 同歸智海 脫苦具於黑漫漫地 俱登道山”.

설암 추봉은 남쪽으로 내려와 해남 대흥사와 낙안 징광사 등지에서 활동하다가 입적하였다.⁴⁶⁾

한편, 『화엄소초』의 간행과 더불어 화엄학 유행에 큰 영향을 미친 불서로서 『회현기』(40권 20책)를 들 수 있다. 이 불서 역시 임자도 표류선에 있던 것을 부휴계의 계파 성능(桂坡聖能, 생몰년미상)이 수집하여 1695년에 지리산 쌍계사에서 간행한 것이다. 『회현기』는 원나라 보서가 청량의 『화엄현담』을 해석한 주석서이다. 청량의 『화엄현담』은 화엄학의 정수(精髓)라고 할 수 있으므로 『회현기』의 유통은 화엄학에 대한 이해를 더욱 깊게 하는 계기가 되었을 것이다.

이상의 내용을 정리해보면, 화엄학 유행의 결정적 계기는 백암 성총과 계파 성능 등 부휴계가 중심이 되어 가흥대장경의 화엄 불서를 수집하여 간행한 데서 비롯한 것이라 볼 수 있다. 즉 화엄종이 선종에 포섭되어 화엄학의 기초가 다져진 조선 불교계에 가흥대장경이 전래되고 그 가운데 화엄학 불서가 복각됨으로써 화엄학이 유행될 수 있는 토대가 완성된 것이었다.

IV. 화엄소초의 재복각(再復刻)과 화엄사기

17세기 말 가흥대장경의 유입과 더불어 활발해진 불교계의 화엄학 불서간행은 18세기에도 이어졌다. 1713년에 지리산 왕산사에서 인담(印澗)이 『주화엄법계관문(注華嚴法界觀門)』을 간행하였고, 1739년에 지리산 국태사에서 화은 호경(華隱護敬, 생몰년미상)이 『화엄경소과문(華嚴經疏科文)』을 간행하였다. 이 두 책도 가흥대장경을 복각한 것이다. 그리고 화엄학의 유행에 영향을 받은 것으로 생각되는데, 화엄 신앙 역시 그 이전에 비해 확대되어 1721년(경종 1)에는 고성 와룡산(臥龍山) 운흥사(雲興寺)에서 『화엄경보현행원품』을 판각하고,

46) 「낙안징광사설암당추봉대선사비문」(지관 편, 앞의 책, p.340), “住香山內院 眞修退藏三十餘年 謂南方教所未布 乃杖錫游邁” .

1736년(영조 12)에는 팔공산 동화사에서 『화엄경보현행원품』을 간행하였다.

징광사본 『화엄소초』의 간기를 살펴보면, 총80책 가운데 홍(洪, 제7책)자 권은 동래 범어사, 성(成, 제27책)~려(呂, 제30책)는 순천 송광사, 함(鹹, 제66책)은 낙안 징광사, 잠(潛, 제70책)·상(翔, 제72책)·용(龍, 제73책)·사(師, 제74책)·제(帝, 제76책)·조(鳥, 제77책)·관(官, 제78책)은 지리산 대원암(大源庵), 화(火, 제75책)는 광양 백운산 황룡사(黃龍寺)에서 간행하였다. 그리고 나머지는 간기가 없어서 분명하지는 않지만 목판을 모두 징광사에 보관하였던 것으로 볼 때 징광사에서 판각했던 것 같다. 그런데 1770년의 화재로 이 목판들이 모두 불에 타서 재가 되어버렸다.

하지만 화엄소초의 재복각(再復刻)은 신속하게 추진되었고, 그 중심에는 설파 상언(雪坡尙彦, 1707-1791)이 있었다.⁴⁷⁾ 상언은 환성 지안의 법손으로 교학에 밝았는데 그 중에서 특히 화엄학에 뛰어났으며 『화엄소초』에 오자(誤字)가 있다는 말을 듣고 이를 확인하기 위해 해인사 장경각에 가서 여러 전적들을 참고하여 교정을 보기도 하였다.⁴⁸⁾ 그런데 징광사의 화재로 화엄소초 목판이 모두 소실되는 사건이 발생하자 이를 다시 판각하기 위해 전국에 모연문을 돌리는 등 중간불사(重刊佛事)를 시작하여 1773-1775년까지 전체를 복각하고 덕유산 영각사(靈覺寺)에 목판을 보관하였다. 이때 상언은 징광사본을 복각하면서 자신이 교정보았던 글자들을 고쳐서 판각하였다. 이는 1852년에 남호 영기(南湖永奇, 1820-1872)가 영각사판의 마멸이 심하여 보개산 지장암에서 세 번째 복각할 때 징광사본과 영각사본의 달라지는 글자를 교감한 ‘영징이본대교(靈澄二本對校)’를 남기고 있는데서 확인할 수 있다. 남호 영기에 의해 세 번

47) 「重刊華嚴經序」, 『蓮潭大師林下錄』(『韓佛全』10, p. 259), “曩於庚寅冬板閣災 八十卷板子 盡爲灰飛 … 今諸大耆德 淪落殆盡 而惟大師存焉 叢林仰之巋然 若魯靈光 則大經鍤梓之大事 宗爲躲閃不得 故命諸門人 均鳴化喙 十方檀越 翕然景從 如火就燥水就濕 不勞窩滌 泉布輪困 以甲午春董役 越明年乙未夏竣功 建閣于靈覺寺 以藏之” .

48) 「고창선운사설파당상언대사비문」(지관 편, 앞의 책, p. 518), “參諸名師 三乘五教 無不言下卽會其妙 契神解於華嚴尤篤 … 勝濟扶穎等 白師曰 大經抄中所引 亦無不衍誤 盍移錫海印 證諸本以補同異 師往留之 考較乃已” ; 「重刊華嚴經序」, 『蓮潭大師林下錄』(『韓佛全』10, p. 259), “舊本有誤處 讐海印本文改定 無所據者 存而不論” .

째 판각된 화엄소초 목판은 현재 서울 봉은사 판전에 보관되어 있다.⁴⁹⁾

설파 상언의 주도로 두 번째 화엄소초를 판각할 때 많은 사찰에서 분담하여 간행하였다. 간기에 의하면, 남원 황룡암(黃龍庵)에서 황(荒, 제8책), 보령 아미산(峨嵋山)에서 출(出, 제46책), 공주 마곡사에서 강(岡, 제48책)·주(珠, 제53책), 공주 천괴산(天乖山) 묘각사(妙覺寺)에서 궤(關, 제52책), 천안 광덕사(廣德寺)에서 야(夜, 제55책), 지리산 실상사 내원(內院)에서 해(海, 제65책), 지리산 대암정사(臺岩精舍)에서 함(醞, 제66책)·하(河, 제67책)·린(麟, 제69책)·잠(潛, 제70책)·상(翔, 제72책)·화(火, 제75책)·인(人, 제79책), 방장산 내원정사에서 용(龍, 제73책), 무주 구천동(九千洞)에서 일(日, 제9책)·제(帝, 제76책) 등 30권을 간행하였고, 나머지는 자세하지 않다. 모두 9곳 이상에서 나누어 판각하였음을 알 수 있다. 이렇게 판각한 목판은 모두 영각사에 보관하였다. 영각사에 목판을 보관한 이유에 대해 연담 유일은 “이 절은 명산에 있는 큰 사찰로서 영호남 사이에 있기 때문에 여러 지방으로부터 와서 인출하기에 공평하다.”⁵⁰⁾고 하였다. 즉 『화엄소초』를 필요로 하는 많은 사람들이 최대한 빨리 와서 인출할 수 있도록 중간 지점인 영각사를 선택하여 목판을 보관하였던 것이다. 이러한 의도는 크게 성공하여 판각한지 백 년도 못되어 목판이 마멸되어 글자를 알아보기 어려울 정도로 많은 인출이 있었다. 그래서 결국 1852년에 남호 영기가 보개산 지장암에서 세 번째로 판각하고 봉은사에 목판을 보관하였던 것이다.

징광사의 화재가 불교계의 교학적 열정을 잠재우지는 못하였다. 오히려 전국의 많은 사찰에서 복각을 위한 비용을 대고 또 여러 사찰에서 나누어 판각함으로써 화엄학에 더욱 관심을 가지는 계기가 되었다. 설파 상언이 자신의 연구 성과를 새로운 판각 사업에 반영하는 모범을 보였고, 그 영향을 받은 연담 유일, 인악 의침 등 당대 최고의 강백들이 사기(私記)⁵¹⁾를 저술하였다. 『도서』,

49) ‘靈澄二本對校’에 대해서는 강현찬의 석사논문, 2015, pp.49-56 참조.

50) 『安義靈覺寺華嚴閣新建記』, 『德裕山靈覺寺誌』, “以此寺以名山巨刹跨嶺湖之間諸方來印之道里均也”(이지관, 『伽山學報』7, 가산불교문화연구원, 1998, pp.324-326에서 재인용)

51) 私記는 ‘개인의 기록’이라고 해석될 수 있듯이 불교經論에 대한 개인적 의견을 정리한 것으로 예로부

『절요』 등의 강원 교과목을 강의하기 위해 별도로 기록한 노-트를 사기라고 할 수 있는데 『화엄소초』와 『회현기』에 대해서도 사기를 남겼다. 이런 형태의 기록은 18세기 초 과목(科目) 및 과도(科圖)를 나누어 간단하게 기술하던 과평(科評)의 단계⁵²⁾에서 18세기 말 본격적으로 서술하여 기록하는 술기(述記)의 단계로 접어들었던 것으로 보인다.

화엄 과평으로는 상봉 정원의 화엄과목(華嚴科目), 모운 진언의 화엄품목문목절도(華嚴品目問目貫節圖), 회암 정혜(晦庵定慧, 1685-1741)의 화엄경소은과(華嚴經疏隱科), 설파 상언의 화엄은과도(華嚴隱科圖), 목암 최눌의 화엄과도(華嚴科圖) 등이 있었다고 하지만 이 가운데 모운 진언의 것만이 현전한다. 화엄 술기로는 설파 상언의 화엄십지품사기잡화부(華嚴十地品私記雜貨腐), 연담 유일의 현담사기(玄談私記)·대교유망기(大教遺忘記), 인악 의침의 화엄사기(華嚴私記)·화엄십지품사기 잡화기(華嚴十地品私記雜貨記) 등이 남아 있다. 유일과 의침은 대부분의 이력과목에 대한 사기를 남기고 있는데 그 중에 그들의 불교관을 연구할 수 있는 가장 대표적인 기록이 화엄사기라고 할 수 있다.⁵³⁾ 이 화엄사기는 대부분 『회현기』의 내용을 비판하는 것으로부터 시작한다. 『회현기』는 청량의 화엄현담에 대한 주석서이기 때문에 조선시대 사기의 저자들은 『화엄소초』의 제1책~제8책까지의 내용인 화엄현담과 비교하면서 글자의 잘못이나 내용의 문제점들을 꼼꼼히 따지고 있다. 원전을 정확하게 이해하기 위한 서술방식이라는 점에서 당시 실학적 풍토에 영향을 받은 고증적 주석이라고 할 수 있을 것이다.⁵⁴⁾

이들의 사기는 강원에서 수학하는 여러 승려들이 계속해서 필사하며 전하였기 때문에 현재까지도 글씨는 다르지만 내용이 비슷한 사기들이 전국에 흩어져 있다. 연담 유일 계통과 인악 의침 계통의 사기가 가장 많이 전하지만 또

타 있어왔던 疏鈔에 비견될 수 있다. 사기의 또 다른 표현으로 畫足 贅 鉢柄 鯁目 등이 있다.

52) 과평의 대표적인 사례로, 霜峰淨源의 禪源諸詮集都序分科와 節要科文, 雪巖秋鵬의 都序科評과 節要科評, 晦庵定慧의 都序科記 등을 들 수 있다.

53) 이영무, 「蓮潭私記上の 朝鮮華嚴學」, 『韓國의 佛敎思想』(민족사, 1987), pp.285-306.

54) 이정희, 「조선후기 사기의 불교학적 의미」, 『한국불교사 연구입문』(지식산업사, 2013), pp.198-242.

다른 계통의 사기가 있을 수 있고, 유일이나 의침의 사기라고 하더라도 필사했던 사람들에 따라 가감이 이루어진 부분도 있을 수 있다. 아직 이에 대한 본격적인 연구가 이루어지지 않아 18-19세기 사기의 전국 유통에 대해 알기 어렵지만 그 여러 사기류 가운데 화엄사기가 가장 많이 발견되고 있는 것으로 볼 때, 19세기까지 강원에서 화엄에 대한 공부가 지속되었다고 볼 수 있을 것이다.

이처럼 화엄학에 대한 관심이 지속될 수 있었던 것은 전국적으로 강원 교육이 정착하여 공부하려는 승려들이 계속해서 입문하고 또 좋은 강사를 찾아다니는 풍토가 조성되었기 때문일 것이다. 18세기 유명 화엄학 강사의 강의에 수백명이 몰려드는 현상에 대해서는 앞에서 살펴본 바이다. 이는 사회적으로도 17세기 이후 관학(官學)이 쇠퇴하고 향촌의 서당이 전국적으로 크게 증가하여 향촌교육이 활발해지면서 공부하는 학생들이 늘어났던 현상⁵⁵⁾과도 맞물려 이해될 수 있는 측면이 있는 것 같다. 그런 사회적 변화와 더불어 불교계도 강원교육이 발전하여 쌍계사 소장의 회현기 목판은 마멸되어 글자를 알아보기 어려울 정도로 인출이 잦았고, 화엄소초는 세 번이나 간행되었던 것이라 생각된다. 그리고 불교 강학자들은 화엄소초의 재복각으로 그치지 않고 이에 대해 주석을 가하는 사기를 저술하고 필사하여 전승했던 것은 당시 불교학의 수준이 상당하였음을 보여주는 것이라 할 것이다. 그러므로 17세기 이후 모든 종파가 선종으로 통합되었다고 하더라도 교학을 무시한 선 수행에만 머물지 않고 교학의 바탕 위에 간화선을 수행했던 조선불교 전통의 면모를 완성했다고 평가할 만하다.

V. 맺음말

많은 사람들이 조선후기 불교가 권력자로부터 억압받고 경시되었다고 이야기하면서 다른 한편에서는 화엄학이 크게 유행했다고 말한다. 하지만 유학자들로부터 억압받고 멸시받던 시대에 불교 교학 가운데서도 어려운 영역으로

55) 오경택, 「조선시대 서당 연구의 현황과 과제」, 『전북사학』 31(전북사학회, 2007), pp.83-112.

이야기되는 화엄학이 유행했다고 한다면, 이런 논리는 모순적이라 말하지 않을 수 없다. 역사적으로 억압을 당하는 가운데 학문이 유행하는 사례를 찾아보기 어렵기 때문이다. 이 두 가지 모순적 문제 가운데 본고에서는 화엄학 유행의 역사적 사실을 살펴보고 그 배경에 대해 세 가지로 논하였다.

먼저 조선후기 선교융합적 수행풍토에 대해 이야기 하였다. 조선후기 선종으로 모든 종파가 사실상 통합되었지만 화엄교학만은 선종의 풍토 속에서 강원의 발달과 함께 그 명맥을 유지하였다. 선종에서 강원이 발달할 수 있었던 것은 교학을 배척하고 선 수행만을 인정한 것이 아니라 교학의 바탕 위에 선 수행에 들어가는 선교융합적인 수행 풍토가 저변에 자리잡고 있었기 때문으로 이해된다. 이러한 기반 위에 강원교육이 정착해 갔던 것이다.

두 번째로 화엄학 불서의 간행에 대해 이야기 하였다. 차츰 정착해가던 강원교육이 크게 발전하게 된 계기는 가흥대장경의 우연한 전래와 그 복각이었던 것 같다. 1681년 태풍으로 인해 표류선에 의해 전래된 가흥대장경은 지리산을 중심으로 여러 사찰에서 강원교과목 등이 판각되었는데, 그 중에서 『화엄소초』와 『회현기』의 판각은 강원 교육에서 화엄학 유행에 결정적 영향을 미쳤던 것으로 보인다.

세 번째로 사기(私記)의 저술에 대해 이야기 하였다. 『화엄소초』와 『회현기』의 판각 이후로 화엄학에 정통한 강사를 찾아다니며 공부하는 분위기가 형성되고, 유명 화엄학 강사의 강의에 수백명이 몰려드는 현상이 생겨났다. 화엄강사들은 강의를 위해 『화엄경』에 대한 과평을 짓고 또 사기를 저술하였다. 18세기 후반부터 본격적으로 나타나는 화엄사기는 19세기 강원에서 계속 필사 전승되면서 전국적으로 유통되었다.

이상의 세 가지 배경을 통해 화엄학이 유행했던 것으로 생각된다. 그런데 화엄학의 유행이 새로운 학문적 해석으로 발전하지는 못하였던 것으로 보인다. 예컨대 화엄사기의 경우 고증적인 문자 교감에서 크게 벗어나지 못한 점은 당시의 교학적 수준이 前시대를 뛰어넘지 못했다는 증거가 될 수도 있기 때문이다. 이런 문제에 대한 연구는 차후의 과제로 미루고자 한다.

참고문헌

1. 원전자료

- 『農叟先生文集』
- 『大覺國師外集』(『韓佛全』4)
- 『大覺登階集』(『韓佛全』8)
- 『無用堂遺稿』(『韓佛全』9)
- 『栢庵集』(『韓佛全』8)
- 『霜月大師詩集』(『韓佛全』9)
- 『禪家龜鑑』(『韓佛全』7)
- 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』48)
- 『雪巖禪師亂藁』(『韓佛全』9)
- 『逍遙堂集』(『韓佛全』8)
- 『松桂大禪師文集』(『韓佛全』9)
- 『蓮潭大師林下錄』(『韓佛全』10)
- 『詠月堂大師文集』(『韓佛全』8)
- 『影海大師詩集抄』(『韓佛全』9)
- 『鰲巖集』(『韓佛全』9)
- 『月渚堂大師集』(『韓佛全』9)
- 『正祖實錄』
- 『霽月堂大師集』(『韓佛全』8)
- 『鞭羊堂集』(『韓佛全』8)
- 『虛應堂集』(『韓佛全』7)
- 『虛靜集』(『韓佛全』9)
- 『好隱集』(『韓佛全』9)
- 『華嚴疏鈔』(징광사본, 영각사본, 봉은사본)
- 『華嚴品目問目貫節圖』(『韓佛全』8)
- 『會玄記』(쌍계사본)

2. 저서류

- 김용태, 『조선후기 불교사 연구』, 신구문화사, 2010.
- 李富華, 何梅 共著, 『漢文佛教大藏經研究』, 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- 이능화, 『朝鮮佛教通史』 下編, 新文館, 1918.
- 지관 편, 『韓國高僧碑文總集』, 가산불교문화연구원, 2000.

3. 논문류

- 강현찬, 「조선후기 화엄경소초의 판각과 화엄학의 성행」, 석사학위논문, 동국대학교대학원, 2015, pp.25-62.
- 김용태, 「부휴계의 계파인식과 보조유풍」, 『보조사상』 25, 보조사상연구원, 2006. pp.15-359.
- 김진현(현석), 「연담유일의 一心和會思想 연구」, 박사학위논문, 동국대학교대학원, 2010, pp.163-210.
- 법산, 「조선후기 불교의 교학적 경향」, 『한국불교사의 재조명』, 불교시대사, 1994, pp.345-354.
- 오경택, 「조선시대 서당 연구의 현황과 과제」, 『전북사학』 31, 전북사학회, 2007, pp.83-112.
- 이미정, 「명말 강남 사대부의 佛學 유행과 가흥대장경 開版」, 『명청사연구』 42, 명청사학회, 2014.10, pp.65-99.
- 이영무, 「蓮潭私記上的 朝鮮華嚴學」, 『韓國의 佛教思想』, 민족사, 1987, pp.285-306.
- 이정희, 「조선후기 사기의 불교학적 의미」, 『한국불교사 연구입문』, 지식산업사, 2013, pp.198-242.
- 이종수, 「숙종 7년 중국선박의 표착과 백암성총의 불서간행」, 『불교학연구』 21, 불교학연구회, 2008, pp.259-295.
- 이종수, 「조선후기 불교 履歷科目的 선정과 그 의미」, 『한국사연구』 150, 한국사연구회, 2010, pp.115-142.
- 이종수, 「조선후기 불교의 수행체계 연구-삼문수학을 중심으로」, 박사학위논문, 동국대학교대학원, 2010, pp.121-137.
- 이지관, 「한국불교에 있어 화엄경의 위치」, 『한국화엄사상사연구』, 민족사, pp.1988,

297-340.

- 이지관, 『伽山學報』 7, 가산불교문화연구원, 1998, pp.324-326.
- 혜남, 「청량 화엄경소초의 유전」, 『수다라』 7, 해인사승가대학, 1992, pp.14-49.

The Historical Surroundings of the Reawakened Tradition of Huayan Study in the Late Joseon Period

LEE, Jong-su
Professor
Sunchon University

Since the 17th century, Buddhist sects in Joseon had unified around the Seon (Jp. Zen) School under the Linchi Seon 臨濟禪 tradition. However, this did not mean that the academic tradition of the Doctrinal School disappeared; rather, it was merged into the meditation-oriented Seon School. Therefore, the Buddhist education course at the time was designed around the idea of amalgamating the Seon and Doctrinal schools. *Zhuandenglu* 傳燈錄 and chanting practice were the main themes of Seon studies, while Doctrinal studies focused mainly on the *Avatamsaka Sūtra* since the various sects of Doctrinal Buddhism unified under the Hwaeom School (Ch. *Huayan zong*) 華嚴宗 in the early Joseon period. In particular, the fact that thousands of people gathered several times since the 18th century to listen to lectures on the *Avatamsaka Sūtra* in southern Korea is historically significant because it contradicts the general idea of an oppressed Buddhism during the Joseon period.

Thus, this study aims to elucidate the historical surroundings of the reawakened tradition of Huayan study in the late Joseon period. Since the consolidation of Buddhist sects in the early Joseon period, the tradition of Buddhist practice coalesced around the union of Seon and Doctrinal schools and Buddhist education in seminaries subsequently followed this mold.

In 1681, a Chinese ship ran aground on Imja Island in South Jeolla Province, and several Buddhist books were gathered from the wrecked ship by the monk Baegam

Seongchong 栢庵性聰 (1631-1700) and later published. Among these published books were *Hwaeomsocho* 華嚴疏鈔 and *Hoehyeonggi* 會玄記. When these books became standard reading in seminaries in the 18th century, the study of the *Avatamsaka Sūtra* was reawakened. This revitalization created an environment where monks would travel around the country to learn under prominent teachers of the *Sūtra*, spawning a tradition of transcribing collections of annotations made by renowned lecturers.

Keywords

Buddhist seminary education 講院教育, Huayan lectures 華嚴大會, *Hwaeomsocho* 華嚴疏鈔, the *Jiaying Tripitaka* 嘉興大藏經, collection of commentaries on the *Avatamsaka Sūtra* 華嚴私記, publication of Buddhist books 佛書刊行, Jiri-san Mountain Buddhism 智異山佛教

2015년 02월 09일 투고
2015년 03월 01일 심사완료
2015년 03월 02일 게재확정