

unworldly emotion and happiness in experience of Buddhist Zen. So, it tries to tell that fame and worth is more worthless than the sense of freedom and peace of mind in an unworldly lifestyle.

This form generally appears in Gamsan (憨山)'s poem in Myung (明) and Bow (普雨)'s in Chosun. However, their poems appear a little different in the aspects of topic and of material in their different social situations and lifestyles.

Key Word

Sangeoshi (山居詩), Seonseung (禪僧), Seonshi (禪詩),
Seonjong (禪宗), Limjaejong (臨濟宗), Gamsan (憨山), Bow (普雨),
classical Chinese cultural area (漢文文化圈), Myung (明), Chosun (朝鮮)

✎ 투고일자 2011.11.29 | 심사일자 2012.4.5 | 게재확정일자 2012.4.9

한국 전통가사의 장식과 〈日月五嶽圖〉의 관계성 고찰

염중섭(자현)
조계종 교수이사리

- I. 序論
- II. 한국 전통가사의 특징
 1. 日月光紋에 대한 문화배경 검토
 2. 貼과 天王紋貼
- III. 內聖外王과 〈日月五嶽圖〉
 1. 君主와 聖人の 관계
 2. 〈일월오악도〉의 상징성
- IV. 가사장식과 〈일월오악도〉
 1. 일월광문과 〈일월오악도〉
 2. 천왕문첩과 〈일월오악도〉
- V. 結論

요약문

본고는 한국 전통가사의 특징적 상징인 日月光紋과 天王紋貼이 중국문화적인 배경 속에서 완성되어 <日月五嶽圖>와 같은 관점을 견지한다는 점에 대해서 살펴본 것이다.

이를 위해서 필자는 먼저 한국전통가사의 특징에 관해서 정리했다. 이는 본고의 의미정립을 위한 기본적인 입각점이 된다.

그리고 이를 바탕으로 중국문화권의 聖人君主論에 대해 정리하였다. 성인군주론은 일원론적인 관점을 견지하는 중국문화권의 특수성 중 하나이다. 이를 통해서 우리는 성인과 군주의 관계 및 이들이 대등한 위계를 차지한다는 점에서, 양자가 동일한 상징을 차용할 수 있다는 개연성에 관해서 인지해 보게 된다.

다음으로는 한국 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 비교가치가 되는 <日月五嶽圖>의 상징과 내포의미에 관해서 정리하였다. <日月五嶽圖>는 군주의 이 세계에 대한 지배와 권위를 상징하는 것이다. 이의 정리를 통해서 우리는 앞서 검토한 日月光紋·天王紋貼과의 상관관계를 성립시켜 볼 수가 있게 된다.

이러한 배경작업을 기반으로 해서, 비로소 한국 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 <日月五嶽圖>의 대비를 통한 타당성에 관해 접근해 본다. 특히 조선후기에 발생하는 불교 우주론 일월광에 대한 재정립과 天王紋貼의 완성은, 전체적인 관점에서 <日月五嶽圖>와 통일한 가치를 나타낸다는 점에서 주의가 요구된다. 이는 한국 전통가사의 日月光紋과 天王紋貼이 중국문화권에 기반한 불교적인 관점이 라는 점을 분명히 해준다.

주제어

韓國 傳統袞裳, 聖人君主論, 日月光紋, 天王紋貼, <日月五嶽圖>

佛敎 宇宙論 日月光, 須彌山, 日月, 五嶽, <日月五峰圖>

I. 序論

한국 전통가사의 특징으로 꼽히는 것에 日月光紋과 天王紋貼이 있다. 인도가사라는 수행자의 일상복 가치는 중국문화권으로 넘어 오면서 1차적인 의복으로서의 기능을 잃고 점차 종교복으로 특수화된다. 이러한 발전과정에서 한국 전통가사의 특징인 日月光紋과 天王紋貼도 존재하게 된다.

日月光紋과 天王紋貼은 종교적인 신성함과 상징적인 권위부여를 내포한다. 이러한 문양의 개별적인 상징성과 내포의미에 관해서는 이미 여러 선행연구들이 존재한다(본문에서 열거함). 그런데 왜 이러한 日月光紋과 天王紋貼 같은 측면이 가사에 부착되게 되며, 이의 전체적인 상징과약에 관해서는 아직까지 검토된 것이 없다.

본고는 이에 착안하여 日月光紋과 天王紋貼의 전체적인 상징성을 검토해 본 것이다. 가사가 비록 인도불교적인 가치이기는 하지만, 중국문화권으로 전래된 이후의 신성과 상징부여에는 중국문화적인

배경관점이 작용할 수 밖에 없다. 그러므로 필자는 가사의 상징인입과 관련해서 중국문화권의 특징인 聖人君主論과의 관계를 검토하였다. 그리고 이와 같은 관점과 연관해서 우리의 <日月五嶽圖>가 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 유사한 입각점을 가진다는 점을 검토하였다. 즉, 중국문화권의 성인군주론 관점에 의해서 군주와 종교인은 각기 유사한 상징성을 수립하고 있는 것이다. 이는 중국문화권으로 전래된 불교의 현실적인 변화와 적응을 나타낸다고 하겠다.

우리의 <日月五嶽圖>가 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 유사한 가치와 상징성을 내포한다는 것은, 가사문양의 문화권적인 영향과 한국적인 특징을 살펴볼 수 있는 부분이다. 이를 통해서 우리는 한국 전통가사의 문화권적인 영향과 이의 상징성에 관해서 보다 폭넓은 이해에 도달해 보게 된다. 또한 우리 <日月五嶽圖>와의 관계를 통해서 불교 우주론 일월광의 재정립 이후에 완성되는 天王紋貼의 가치가 한국적인 특징관념을 반영한 가치라는 점에 대해서도 인식해 보게 된다.

II. 한국 전통가사의 특징

1. 日月光紋에 대한 문화배경 검토

한국 전통가사의 특징이라고 일반적으로 알려진 것에 日月光紋과

天王紋貼의 두 가지가 있다.¹⁾ 이는 인도 수행자들의 일상복이었던 가사가 중국문화권으로 전해지면서, 1차적인 의복의 기능에서 벗어나 종교복, 즉 의식복의 역할을 하게 되면서 나타나는 종교적인 상징성의引入이다. 즉, 가사에 대한 신성화인 것이다. 이는 가사의 질료가 중국문화권에서 비단으로 변모하고, 색깔 역시 높은 신분과 관련된 빨간색²⁾으로 되는 것의 연장선상에서 이해될 수 있는 부분이다.

전통가사의 일월광문과 관련된 양식적인 변화와 내포의미의 연구는 廉仲燮에 의한 것이 있다. 廉仲燮은 「한국 傳統袈裟 日月光의 양식과 특징 분석」과 「불교 宇宙論 日月光의 상징 분석」을 통해,³⁾ 일월광문에는 ‘단순 일월광’과 ‘불교 우주론 일월광’의 두 가지의 층차가 존재한다는 것을 밝혔다. 그리고 이 중 선행하는 가치는 불교 우주론 일월광이라는 점을 분명히 하였다. 이 외에도 일월광문의 세부적인 상징에 대해서도 분석해 놓았지만, 이는 본고의 문제의식과는 다른 것이므로 여기에서는 차치하고자 한다.

일월광문이라는 명칭에서의 ‘日月’이란 반드시 불교적인 가치라고만 할 수 있는 것은 아니다. 그러나 단순 일월광에 비해서 불교 우주론 일월광이 선행한 가치라는 연구결과는, 일월광문이라는 명칭이

1) 李順德, 〈V. 韓國袈裟의 象徵性〉, 「韓國袈裟에 대한 研究」, (慶山: 嶺南大 博士學位論文, 1995), 116~125쪽; 廉仲燮, 「한국 전통가사 양식의 의미와 상징 분석」, 『韓國佛敎學』 제58호(2010), 422쪽; 심상현(만춘), 「紅袈裟의 形態와 附着物에 대한 考察」, 『紅袈裟』, (서울: 中道, 2009), 44쪽; 김경숙·안명숙 著, 『韓國의 袈裟』, (서울: 대원사, 2005), 121쪽.
2) 심상현(만춘), 「紅袈裟의 衣財와 色相에 대한 考察」, 『紅袈裟』, (서울: 中道, 2009), 25쪽; 안명숙·이춘계, 「如法衣에 관한 연구(Ⅰ)」, 『韓國의 류학회지』, Vol.13 No.3(1989), 256쪽.
3) 廉仲燮, 「한국 傳統袈裟 日月光의 양식과 특징 분석」, 『韓國佛敎學』 제61호(2011); 「불교 宇宙論 日月光의 상징 분석」, 『國學研究』 제19집(2011).

불교 이외의 다른 중국문화권적인 가치의 일월을 지칭하는 것이 아니라라는 점을 분명히 해준다. 즉, 일월광문이라는 표현은 불교 우주론 일월광을 나타내는 축약의 표현인 것이다. 이는 일월광문의 일월을 불교 우주론에서의 일월에 대한 파악만 하면 된다는 것을 의미한다.

불교 우주론 일월광은 불교의 宇宙山이자, 軸山인 須彌山⁴⁾을 중심으로 하는 세계관을 표현한 것이다. 물론 그 안에 일월도 존재하게 된다. 그러나 불교 우주론에서 일월이란 수미산에 비견될 수 있는 가치가 아니다.

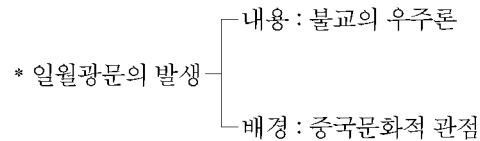
수미산과 같은 경우는 불교 우주론의 중심으로 4王天과 忉利天이라는 地居天이 위치하는 곳이다. 그리고 그 위로는 지거천을 제외한 欲界 4천과 色界 18천, 그리고 無色界 4천의 空居天들이 위치한다.

그에 비해서 일월과 같은 경우는 4왕천이 위치해 있는 수미산의 중턱인 4만 2천 유순(『俱舍論』은 4만 유순)의 위치에서,⁵⁾ 수미산의

4) 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 考察」, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 318~319쪽; 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 考察」, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 68~69쪽.
5) 『起世經』9, 「世住品第十一」(『大正藏』1, 256b), “次復更於須彌山王東西南北半腹之間, 四萬二千由旬處所, 為四大天王, 造作宮殿, 城壁垣牆, 皆是七寶, 端嚴殊妙, 雜色可觀, 如是訖已, 爾時彼風又吹水沫, 於須彌山王半腹之間, 四萬二千由旬, 為月天子, 造作宮殿, 高大城壁, 七寶成就雜色莊嚴, 如是作已, 復吹水沫, 為日天子, 具足造作七大宮殿, 城郭樓櫓皆七寶成, 種種莊嚴, 雜色可觀.”; 『起世因本經』9, 「住世品第十一」(『大正藏』1, 411b), “其次復於須彌留山東南西北半腹中間四萬二千踰闍那處, 為彼四大天王造作諸宮殿住城壁垣牆, 雜色七寶可愛端嚴, 如是訖已, 爾時彼風又取水沫, 於須彌留山王半腹四萬二千踰闍那中, 為月天子造作大城宮殿處所, 雜色七寶, 成就莊嚴, 如是作已, 風復取沫, 為日天子造作七日諸天宮殿, 城郭樓櫓, 七寶雜色, 種種莊嚴.”

주위를 도는 方形으로 된 51유순과 49유순⁶⁾(『俱舍論』은 50유순⁷⁾의 소행성과 같은 天宮일 뿐이다.⁸⁾ 즉, 일월은 수미산은 차치하고라도 4왕천 보다도 위계가 떨어지는 저급한 가치인 것이다.

그런데 불교 우주론 일월광을 축약하면서 須彌山紋과 같은 명칭을 차치하고, 일월을 대변자로 내세워 일월광문이라고 한 것은 매우 특이하다. 즉, 우리는 이를 통해서 중국문화적인 관점의 영향을 추론해 볼 수가 있는 것이다. 다시 말해서 일월광문이라는 가사에 부가된 신성한 종교적 상징성의 부착에, 중국문화권인 배경관점이 작용하였을 개연성을 상정된다는 말이다. 그러므로 일월광문의 형성과 관련해서 우리는, 내용적으로는 ‘불교적인 수미산 우주론에 관해서 접근’해야 하지만, 그것의 부착배경과 관련해서는 ‘중국문화권적인 입각점에 관해서도 검토’해 보아야만 하는 것이다.



6) 『長阿含經』22, 「第四分世記經世本緣品第十二」(『大正藏』1), “日宮縱廣五十一由旬。(145b)”·“月宮殿縱廣四十九由旬。(146c)”；『起世經』10, 「最勝品第十二之餘」(『大正藏』1), “日天宮殿。縱廣正等五十一由旬。(358c)”·“月天子宮。縱廣正等四十九由旬。(360b)”；『起世因本經』10, 「最勝品下」(『大正藏』1), “其彼光明日大宮殿。縱廣五十一踰闍那。(413c)”·“其月天子最大宮殿。縱廣正等四十九由旬。(415b)”

7) 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』29, 59a), “日月迷虛半五十一五十…日月徑量幾踰繕那。日五十一。月唯五十。”

8) 日宮과 月宮은 方形이지만, 빛을 내뿜고 있기 때문에 멀리서 보게 되면 元型으로 목도되게 된다. 『大樓炭經』6, 「天地成品第十三」(『大正藏』1, 305c), “其光明照周匝。是故圓。”；『起世經』10, 「最勝品第十二之餘」(『大正藏』1, 359a), “正方如宅。遙看似圓。”

수미산 우주론과 같은 경우는 불교 이전부터 존재하던 인도문화권의 배경관념 중 하나이다. 그로 인하여 각 종교와 사상에 따라서 다소 가감은 있지만, 바라문교와 불교, 자이나교 등 인도문화에서 발생한 가치들은 공히 수미산 우주론을 수용하고 있다.⁹⁾

그러나 중국문화권과 같은 경우는 수미산 우주론이 필연적이지 않다. 특히 중국문화는 우주산으로 崑崙山을 상정하고 있었고, 神에 대한 종교성이 약하기 때문에 天界와 관련된 수미산 우주론을 적극 수용하지 않게 된다. 그로 인하여 수미산 우주론은 중국문화권의 불교에서조차 다분히 상징적인 가치만을 내포할 뿐, 우주산으로서의 역할과 기능으로는 크게 작용하지 못하였다.¹⁰⁾

중국문화는 신화적 요소가 부족하고¹¹⁾ 『周易』과 같은 원리적인 경향이 강하게 작용한다. 그러므로 중국문화권에서 일월과 같은 현실적인 측면이 陰陽을 대변하는 가치로 太極과 연관되어 지존인 황제를 상징하게 된다.

9) 定方晟 著, 『須彌山と極樂: 佛教の宇宙觀』, (東京: 講談社, 1979), pp. 9~36 ; 增原良彦 著, 『佛教の世界觀-地獄と極樂』, (東京: 鈴木出版社, 1990), pp. 183~220 ; 春日井眞英, 「須彌山の構造について: その垂直面からの考察」, 『印度學佛教學研究』, 28卷 2號(1980) ; 春日井眞英, 「須彌山の構造について 2」, 『印度學佛教學研究』, 29卷 1號(1980) ; 春日井眞英, 「須彌山の構造について」, 『宗教研究』, 54卷 3輯(1981) ; 양경인, 「印度宗教의 須彌山 관념에 대한 연구」, (서울: 東國大 碩士學位論文, 2007), 5~51쪽 ; 金榮泰, 「長阿含의 須彌山神話 分析」, (城南: 韓國精神文化研究院 碩士學位論文, 2000), 9~57쪽.

10) 양문화권의 세계관 차이와 인식을 단적으로 살펴볼 수 있는 문헌으로 우리는 『原人論』을 들 수가 있다. 『原人論』全1卷, 「斥迷執第一(習儒道者)~斥偏淺第二(習佛不了義教者)」(『大正藏』45, 708a~709b).

11) 루쉰 著, 조관희 譯, 『中國小說史』, (서울: 소명출판, 2004), 62~63쪽 ; 가노 나오키 著, 吳二煥 譯, 「第3章. 中國古代的 宗教思想」, 『中國哲學史』, (서울: 乙酉文化社, 1997), 54~71쪽.

음양은 부분으로서는 음양이지만 이러한 음양의 총체는 그 자체가 태극이 된다(전체와 부분의 관계). 또 본체적인 관점에서는 태극이 되고, 현상의 작용적인 관점에서는 음양이 되는 것이지, 양자가 분리되는 것이 아니다(본체와 작용의 관계).¹²⁾ 이러한 관점 때문에 음양은 황제의 상징이 될 수가 있는 것이다.

이러한 중국문화적인 관점을 이해한다면, 우리는 불교 우주론의 가치가 일월이라는 중국적인 주제를 통해 승려들의 가사에 수용된 것이라는 보다 정확한 판단에 도달하게 된다. 즉, 가사의 상징물 도입에는 중국문화적인 배경이 작용하고 있는 것이다. 그리고 이를 통해서 가사는 인도문화와 중국문화에서의 공통된 신성성을 확보할 수가 있게 된다고 하겠다.

2. 貼과 天王紋貼

첩은 가사에 있어서 보강제와 같은 역할을 하는 부착물에서 비롯된다. 인도수행자 복장인 가사의 불교적 변용을 나타내고 있는 『四分律』 권40¹³⁾과 『摩訶僧祇律』 권28,¹⁴⁾ 그리고 『빨리울』

12) 『周易』「繫辭傳」의 “易有太極 是生兩儀”라는 구절은 시차에 따른 발생론적이라기 보다는 본체론적인 관점이라고 할 수 있다. 그러므로 『太極圖說』은 음양 밖에 따로 太極을 圖示하지 않은 것이다(馮友蘭 著, 『中國哲學史(下冊)』, [上海: 華東師範大學出版社, 2003], pp. 209~212). 이는 朱子の 太極에 대한 설명을 통해서도 분명해진다(陳來 著, 이종란 外 옮김, 『朱熹의 哲學』, [서울: 예문서원, 2002], 36~48쪽; 오하마 아키라 著, 이형성 譯, 『範疇로 보는 朱子學』, [서울: 예문서원, 1997], 73~89쪽).

13) 『四分律』40, 「衣捷度之二」(『大正藏』22, 855a·b).

14) 『摩訶僧祇律』28, 「明雜誦跋渠法之六」(『大正藏』22, 454c).

「mahāvagga」¹⁵⁾에는 첩의 규정에 대한 언급이 없다. 이 기록들은 割截과 田相에 관한 내용만이 있을 뿐이다. 그러나 가사의 方衣라는 형태적인 특성과 drapery의 착의방식은 가사의 4모서리에 대한 보강을 요청하게 된다.

또 가사와 같은 경우는 방의라는 특성에 입각하여, 접는 방식에 따라 尼師壇¹⁶⁾이나 요와 같은 깔개,¹⁷⁾ 또는 베개 등으로도 사용됐다.¹⁸⁾ 이럴 경우 모서리가 더 쉽게 헤어지는 것을 피할 수 없다. 즉, 첩의 발생과 관련해서는 방의라는 특수성과 다양한 사용용도에 따른 실용적인 관점이 존재하는 것이다. 이는 첩에 대한 부분이 불교복제의 제정과 관련해서 언급되어 있지는 않지만, 첩이 이른 시기부터 존재했을 개연성을 상정케 한다. 특히 drapery의 착의방식에서는 첩이

15) 『Vinaya-pitaka』, 「mahāvagga」, 〈衣捷度〉, p. 287.

16) 『摩訶僧祇律』1, 「明四波羅夷法之一(姪戒之一)」(『大正藏』22, 228c), “爾時尊者舍利弗。即取僧伽梨襲為四墊即布是地。布是地已。偏袒右肩右膝著地合掌白佛言。唯願世尊。坐此座上。當令此地為二佛坐處。爾時世尊即受而坐。”

17) 『四分律』4, 「十三僧殘法之三-十」(『大正藏』22, 592c), “時世尊即還入窟。自襲僧伽梨四疊。右脇臥猶如師子。”; 『長阿含經』3, 「遊行經第二中」(『大正藏』1, 21a), “爾時。世尊自四牒僧伽梨。偃右脅如師子王。”; 『增壹阿含經』18, 「四意斷品第二十六之一-九」(『大正藏』2, 639a), “爾時。世尊躬襲僧迦利。右脇著地。”; 『增壹阿含經』36, 「八難品第四十二之一-三」(『大正藏』2, 751a), “是時。世尊躬自襲僧伽梨四疊。右脇著地。”

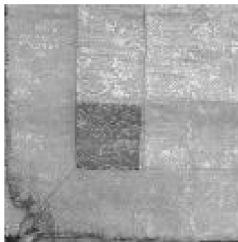
18) 『十誦律』56, 「比丘誦」(『大正藏』23, 417b), “迷惱蓋已至中夜。息故入房舍。四牒敷多羅僧伽梨枕頭下。方脇著床累足。明相現前憶念起想。”; 『雜阿含經』27, 「七二七」(『大正藏』2, 195c), “令四重疊敷世尊鬱多羅僧。我今背疾。欲小臥息。尊者阿難即受教敕。四重疊敷鬱多羅僧已。白佛言。世尊。已四重疊敷鬱多羅僧。唯世尊知時。爾時。世尊厚襲僧伽梨枕頭。右脅而臥。足足相累。”; 『雜阿含經』43, 「一一七六」(『大正藏』2, 316b), “爾時。世尊四襲鬱多羅僧安置脅下。卷襲僧伽梨。置於頭下。”; 『中阿含經』8, 「(三三)未曾有法品侍者經第二」(『大正藏』1, 473c), “於中夜時。入室欲臥。四疊優哆羅僧敷著床上。襲僧伽梨作枕。右脅而臥。”; 『中阿含經』14, 「(六八)王相應品大善見王經第四」(『大正藏』1, 515c), “世尊將尊者阿難至雙樹間。四疊鬱多羅僧以敷床上。襲僧伽梨作枕。右脇而臥。”

부착될 경우 모서리가 말려 올라가지 않고 의복선이 차분해진다는 점에서 첩의 타당성은 충분히 확보될 수 있다고 하겠다.

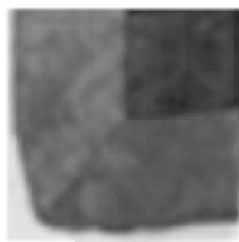
그러나 이는 말 그대로 보강제로서의 첩이지, 본고에서 언급하는 천왕문첩과 같은 종교적인 상징성을 내포하는 가치는 아니다.

한국 전통가사의 첩에 관해 알 수 있는 가장 오래된 자료는 고려 불화의 <羅漢圖>이다.¹⁹⁾ 이를 통해서 확인되는 첩은, 주변 테두리와 같은 색으로 된 것으로 보강제 역할에 보다 충실하다는 것을 알 수 있다.

그러나 조선시대에 오게 되면 첩의 색깔이 주변 테두리와 달리 변별되면서 結界와 守護의 의미가 점차 두드러진다는 것을 확인해 볼 수 있다(사진1). 그러다가 움자와 같은 梵語紋이 새겨진 첩(사진2)과 연꽃과 같은 處染常淨의 가치가 첩(사진3)에 나타나기에 이른다. 이는 우리로 하여금 첩의 4모서리라는 측면을 통한 가사 전체의 성역화가 진행되었다는 것을 인식케 한다.



〈사진1〉(傳)석가모니 가사



〈사진1〉서산대사 가사

19) 뚜렷한 확인이 가능한 것은 제413의 傳聖尊者像과 제464의 世供養尊者像 등이다. 菊竹淳一·鄭于澤 編, 『高麗時代の佛畫』, (서울: 時空社, 1996), 164~173쪽; 菊竹淳一·鄭于澤 編, 『高麗時代の佛畫(解說篇)』, (서울: 時空社, 1997), 108~112쪽; 國立中央博物館 編, 『高麗佛畫大展』, (서울: 國立中央博物館, 2010), 圖182~192·解說308~309쪽.



〈사진2〉碧巖覺性 가사



〈사진3〉(傳)자장율사 가사

그러나 천왕문첩은 이 보다도 늦은 조선후기에야 나타난다. 천왕문첩과 관련해서는 여기에서의 천왕을 ‘天과 王’으로 볼 것인지, 또는 ‘天王’으로 봐야하는지의 문제가 있다. 그러나 이와 관련해서는 廉仲燮이 「한국 전통가사 양식의 의미와 상징 분석」을 통해 천왕이 더 타당하며, 여기에서의 천왕이 4천왕이라는 것을 밝혀 놓은 선행 연구가 있다.²⁰⁾ 천왕문첩의 천왕이 4천왕이라는 것은, 조선시대의 僞經인 『袈裟經』²¹⁾과 佛敎儀式文인 『作法龜鑑』²²⁾과 『釋門儀範』²³⁾의 「袈裟點眼」부분을 통해서도 확인되는 부분이다.

동북아 불교에서의 4천왕이 방위와 관련된 수호자라는 인식은 天

20) 廉仲燮, <Ⅲ. 天·王과 天王的 해석차이>, 「한국 전통가사 양식의 의미와 상징 분석」, 『韓國佛敎學』 제58호(2010), 436~441쪽.

21) 韓國佛敎 太古宗 宗團史刊行委員會 編, 「佛說袈裟功德經」, 『紅袈裟』, (서울: 中道, 2009), 115쪽, “大梵帝釋 坐南北而擁護 四方天王 立四隅而侍衛” 『佛說袈裟功德經』은 현재 東國大學校 中央圖書館 佛敎學資料室에 있으며 1800년의 筆寫本이다. 圖書番號는 ‘D-213.199-佛53가’이다. 姜先貞, 「조선중기 이후 가사의 유형과 변천」, (서울: 成均館大 博士學位論文, 2011), 21~23쪽.

22) 『作法龜鑑 下』(『韓佛全』10, 23쪽); 白坡巨璇 著, 김두계 譯, 『作法龜鑑』, (서울: 東國大學校出版部, 2010), 195쪽, “大梵帝釋 坐南北而擁護 四方天王 立四隅而侍衛”

23) 安震湖 編, 『釋門儀範(下篇)』, (서울: 法輪社, 2000), 112쪽, “大梵帝釋 坐南北而擁護 四方天王 立四隅而侍衛”

王門²⁴⁾이나 幀畫를 호위하는 神격으로서의 4천왕²⁵⁾ 등을 통해서도 단적인 확인이 가능하다. 이는 感恩寺址 동·서탑에서 발견된 舍利莊嚴具(西石塔舍利莊嚴具-보물 제366호, 東石塔舍利莊嚴具-보물 제1359호)²⁶⁾나 동일신라시기 浮屠의 부조 등을 통해서도 확인되는 가치이므로, 이러한 인식의 연원이 매우 오래되었다는 것을 우리는 알 수가 있다. 즉, 4천왕의 방위에 따른 결계와 수호에 관한 측면이 조선후기에 오면, 가사의 결계적인 인식과 결합되어 천왕문첩으로 완성되고 있는 것이다.

천왕문첩이 4천왕에 대한 상징이라는 점은, 불교 우주론 일월광이 수미산 우주론을 나타내는 가치라는 점에서 양자의 논리적인 상관 관계가 인식된다. 즉, 수미산과 4천왕이라는 불교 우주론의 전체적인 모식이 조선후기 가사문양을 통해서 드러나고 있는 것이다.

불교 우주론 일월광이 그 이전부터 존재하던 가치라는 점을 고려한다면, 천왕문첩을 통한 통체적인 관점의 확립에는 이에 대한 전체적인 재검토가 있었을 것이다. 이것을 우리는 明·淸교체를 통해 中華에 대한 事大觀이 붕괴되면서, 우리의 주체적인 재인식이 성립하는 시기와 연관해서 이해해 볼 수가 있다. 즉, 그림에서 중화주의를 탈피한 眞景時代가 열린 것처럼,²⁷⁾ 조선의 르네상스시대를 거치면서

불교문화에 있어서도 인식적인 재편이 존재했고, 이의 연장선상에 천왕문첩의 발생 역시 존재한다고 하겠다.

오늘날까지 전해지고 있는 실물가사²⁸⁾들은 이 시기에 불교 우주론 일월광이 일정한 형식으로 재정립되었다는 것을 나타내준다.²⁹⁾ 바로 이러한 재정립의 과정 속에서 우리의 주체적인 이해에 입각하여 천왕문첩도 완성되는 것이다. 즉, 천왕문첩은 불교 우주론 일월광의 재정립을 통한 보편화와 연관되어 성립된 보다 거시적인 이해의 가치라고 하겠다. 그리고 그렇기 때문에 천왕문첩과 같은 경우는, 세계 어느 불교권의 가사에서든 살피지지 않는 한국전통가사만의 특징이 되는 것이다.

III. 內聖外王과 〈日月五嶽圖〉

1. 君主와 聖人の 관계

인도문화가 제정분리적인 이원론의 관점을 배경으로 하고 있다면, 중국문화권은 제정일치적인 일원론에 기반을 둔다. 그로 인하여

24) 廉仲燮, 〈2) 天王門〉, 『佛敎宇宙論과 寺院構造의 관계성 고찰』, 『建築歷史研究』 제56호(2008), 76~77쪽.

25) 廉仲燮, 〈1) 靈山會上圖의 下段部分〉, 『靈山會上圖에 관한 상징과 의미 분석』, 『佛敎學研究』 제27호(2010), 330~334쪽.

26) 周旻美, 『韓國 古代 佛舍利莊嚴에 미친 중국의 영향』, 『美術史學研究』 제235호(2002), 45~48쪽; 通度寺聖寶博物館 編, 『佛舍利信仰과 그 莊嚴』, (梁山: 通度寺聖寶博物館, 2000), 17~23쪽.

27) 韓祐勗 著, 〈美術의 새 경향〉, 『韓國通史』, (서울: 乙酉文化社, 1996), 351쪽; 李基白

著, 〈美術의 新風〉, 『韓國史新論』, (서울: 一潮閣, 1985), 294쪽.

28) 여러 선행연구들을 종합해서 파악해 볼 수 있는 실물가사들은 6.25때 소실된 (傳)普照國師 袈裟를 포함해서 1950년대까지 정리해도 총24점 정도가 전부이다. 李順德, 〈4. 實物袈裟〉, 『韓國袈裟에 대한 研究』, (慶山: 嶺南大 博士學位論文, 1995), 89~115쪽; 姜先貞, 『조선중기 이후 가사의 유형과 변천』, (서울: 成均館大 博士學位論文, 2011), 85~147쪽.

29) 廉仲燮, 『한국 전통가사 양식의 의미와 상징 분석』, 『韓國佛敎學』 제58호(2010), 251~266쪽.

인도에서는 군주와 성인이 서로 분절되는 가치를 가진다면, 중국과 같은 경우는 군주인 존재만이 성인이 될 수 있다. 이는 붓다가 군주권을 포기하고 출가하는 것이나, 중국의 전설적인 제왕인 3황5帝³⁰⁾들이 모두다 군주인 동시에 성인이었다는 점을 통해서 단적인 인식이 가능하다. 이것이 바로 중국 內聖外王의 聖君개념인 것이다.

중국에서 군주가 아니면서 최초의 성인이 되는 인물은 文聖으로 추앙받는 공자이다. 그래서 이 문제를 해결하기 위해 중국인들은 공자를 文宣王이나 素王으로 추증³¹⁾하여, 결국 內聖外王의 가치를 완성하기에 이른다.³²⁾ 즉, 중국에서 군주는 성인이 아닐 수 있지만 성인은 반드시 군주여야만 하는 것이다. 이는 공자와 더불어 武聖으로 추앙받는 관우를 통해서도 단적인 인식이 가능하다. 왜냐하면, 관우와 같은 경우는 關王을 넘어서 關帝로까지 추증³³⁾되고 있기 때문이다.

중국문화권에서는 군주만이 곧 성인이기 때문에, 군주와 성인은 당연히 동등한 위계를 가지게 된다.³⁴⁾ 불교의 중국전파에서 흔히 간과되는 부분 중 하나가 바로 이러한 聖君論이다. 붓다와 같은 경우는 태자출신이었기 때문에, 중국문화에서는 다른 외래종교의 성인들에 비해서 붓다를 쉽게 그들의 성군론 안에서 받아들일 수 있었다.

그래서 붓다는 黃色이라는 황제의 복장에 大雄殿과 같은 성인을

모시는 위계인 殿, 그리고 龍으로 장식된 기둥과 닫집 속에 모셔지는 것이다.³⁵⁾ 또 丹青과 같은 경우 왕궁에 사용되는 모로(혹 머리)단청 이상의 가치(錦모로丹青·錦丹青)가 사찰에는 허용된다.³⁶⁾ 우리나라와 같은 경우 이와 같은 양상은 靑기와가 허용된 것을 통해서도 확인되며, 현재까지도 중국에서는 紫金城과 같은 궁전³⁷⁾과 최고급의 사찰 및 孔廟³⁸⁾ 등의 성인관련 시설에서만 黃기와가 사용되고 있다.

2. <일월오악도>의 상징성

조선조 임금의 상징 중 하나로 <일월오악도>(사진4)³⁹⁾가 있다. <日月五嶽圖>는 다른 명칭으로 <日月山水圖>⁴⁰⁾와 <日月五峰圖>⁴¹⁾, 그리고 <日月崑崙圖>⁴²⁾로 불리기도 한다. 언 듯 보기에 이들 명칭들은 비슷하게 인식되지만, 그 내포의미는 상당히 다르다. 그러나 그 그림이 표현하는 것은 모두다 동일하다. 즉, 동일한 그림에 대한 명칭적인 차이만이 존재하는 것이다.

30) 班古 著, 辛正根 譯, 『白虎通義』, (서울: 소명출판, 2005), 70~72쪽; 李春植 著, 『中國古代史의 展開』, (서울: 신서원, 1997), 27~29쪽.

31) 『宋史』, 「眞宗紀」.

32) 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, (서울: 東文選, 1993), 125~137쪽.

33) 葛兆光 著, 沈揆昊 譯, 『道教와 中國文化』, (서울: 東文選, 1993), 396쪽.

34) 馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史』, (서울: 螢雪出版社, 2004), 26~27쪽; 馮友蘭 著, 朴신환 譯, 『中國哲學의 精神(新原道)』, (서울: 瑞光社, 1993), 13~15쪽.

35) 심대섭·신대현 著, 『닫집』, (서울: 대한불교진흥원, 2010), 66~76쪽.

36) 곽동해 著, 『韓國의 丹青』, (서울: 학연문화사, 2002), 26~27쪽.

37) 루밍지에·차이앤진 著, 김형호 옮김, 『明清時代 北京宮殿』, 『建築藝術』, (서울: 대가, 2008), 47~53쪽.

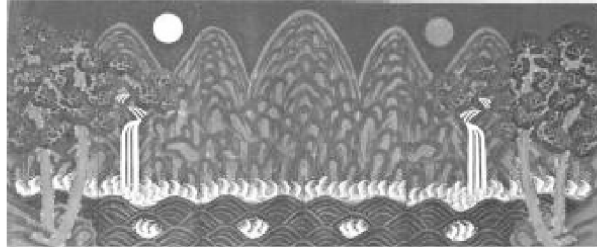
38) 같은 책, 『儒家建築』, 83~87쪽.

39) 文化財管理局 編, 『宮中遺物圖錄』, (서울: 文化財管理局, 1986), 227쪽.

40) 李禹煥 著, 『朝鮮의 民畫』, (서울: 悅話堂, 1977), 52쪽.

41) 1888년 경의 <漢陽歌>에는 <五峰山日月屏>이라는 명칭으로 나타나고 있다. 漢山居士, <漢陽歌>, 『韓國古典文學全集3(歌辭篇)』, (서울: 省音社, 1970), 184쪽.

42) 金鎬然 著, 『韓國의 民畫』, (서울: 悅話堂, 1976), 26쪽.



(사진4)

〈일월오악도〉의 전체구도는 陰陽을 상징하는 일월과 五行을 나타내는 오악을 배치하고, 이를 배경으로 국왕의 장수와 변화의 생명력을 나타내는 소나무와 폭포, 그리고 四海를 상징하는 넘실대는 파도를 그린 그림이다.⁴³⁾ 이렇게 놓고 본다면, 〈일월산수도〉라는 명칭은 그림의 내용을 가장 직설적으로 나타내고 있다고 하겠다.

그림의 표현 중 가장 중요한 것은 여러 제목들에서 드러나는 공통되는 측면에서와 같이 ‘日月’과 ‘五嶽’이다.

일월은 음양인 동시에 시간의 변화를 의미한다. 그에 대비되는 오악은 오행인 동시에 공간성을 나타낸다. 음양론은 『주역』의 待對法⁴⁴⁾과 연관되는 가치로 相反相成을 나타낸다. 그러나 이런 경우는

43) 안천, 「日月五岳圖 研究」, 『皇室學論叢』 제5호(2001), 17~28쪽; 孫光成, 「日月五嶽圖에 대한 研究」, (서울: 東國大 碩士學位論文, 1987), 7~21쪽.

44) 朱熹 註, 『通書解』, 「誠上第一」, “易有兩義 一是變易 便是流行底 一是交易 便是待對底”; 張岱年 著, 김백희 譯, 『中國哲學史大綱 上』, (서울: 까치, 2000), 253쪽, “중국철학에서 反復과 밀접하게 서로 관련되는 것이 兩과 一이다. 兩은 對待 또는 대립이며, 一은 合一 또는 통일이다. … 『易傳』에 이르러서는 대대와 合一을 변화와 반복의 원리로 보며, 그 원리로 인하여 변화가 있으며, 변화의 원리는 곧 반복이며, 서로 밀어주는 대대관계의 작용 속에 변화의 원리가 있다고 생각했다. 모든 대대관계는 그 合一을 지니고 있으며 모든 존재는 반드시 대대의 성질을 포함하고 있는데, 대대란 서로 마찰하고 서로 움직이며, 서로 반발하고 서로 요구함으로써 변화를 일으키는 것이다.”

중간자의 부재로 인한 문제점이 노출될 수 있다. 그로 인하여 『書經』 「弘範」에서 기원⁴⁵⁾하여 전국시대 山東城 齊나라의 鄒衍에 의해 확립되는 오행의 가치⁴⁶⁾가 음양⁴⁷⁾과 결합하게 된다. 이것이 陰陽五行說의 성립인 것이다. 그러나 그 배경은 서로 다른 연원을 가지는 것으로, 각기 다른 체계를 구축하고 있어 완전히 일치되지는 않는다. 그로인하여 음양오행설은 상보적인 관점에서 주로 다루어지게 될 뿐이다.⁴⁸⁾

일월오악과 같은 경우도 여기에 해당한다. 일월은 天上을 배경으로 하는 시간론을 상징한다. 오악과 같은 경우는 보다 구체적으로 중국의 5방에 따른 다섯 큰 산을 의미한다. 중국의 오악은 東-泰山(1,524m) · 西-華山(1,997m) · 南-衡山(1,290m) · 北-恒山(2,017m) · 中央-嵩山(1,440m)을 의미한다.

중국에서의 오악에 대한 인식은 모든 산들의 우두머리라는 것이다. 이는 葛洪稚川의 『抱朴子』에 入山 時에 〈五嶽眞形圖〉을 가지면 산신을 부리며 장애를 여윈다는 것⁴⁹⁾ 등을 통해서 단적인 인식이

45) 『尚書』, 「洪範第六」, “五行, 一曰水, 二曰火, 三曰木, 四曰金, 五曰土. 水曰潤下, 火曰炎上, 木曰曲直, 金曰從革, 土爰稼穡. 潤下作鹹, 炎上作苦, 曲直作酸, 從革作辛, 稼穡作甘.”

46) 馮友蘭 著, 『中國哲學史(上册)』, (上海: 華東師範大學出版社, 2003), pp. 123~129; 梁啟超 · 馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, (서울: 신지서원, 1993), 113~122쪽.

47) 張岱年 著, 김백희 譯, 『中國哲學史大綱 上』, (서울: 까치, 2000), 253쪽.

48) 梁啟超 · 馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, (서울: 신지서원, 1993), 參照.

49) 葛洪 著, 『抱朴子(內篇)』, 「登涉卷第十七」, “17.01: 上士入山, 持《三皇內文》及《五岳眞形圖》, 所在召山神”, 「遐覽卷第十九」, “19.01: 抱朴子曰: “余聞鄭君言, 道書之重者, 莫過於《三皇內文》·《五岳眞形圖》也.”, “又家有《五岳眞形圖》, 能關兵凶逆, 人欲害之者, 皆還反受其殃. 道士時有得之者, 若不能行仁義慈心, 而不精不正, 即禍滅家, 不可輕也.”; 葛洪 著, 昔原台 譯, 「卷17 登涉」, 『抱朴子(內篇)2』, (서울: 서림문화사, 1995),

가능하다. 이는 입산자에게 가장 큰 산(山神)의 위계가 서린 상징이 존재하기 때문에, 다른 여타의 작은 산(山神)들에서는 장애될 것이 없다는 논리이다. 이러한 문화는 우리나라에도 일찍부터 수용되어 『三國史記』 권32 「祭祀」조에 3山5嶽의 숭배⁵⁰⁾와 같은 개념이 나타나게 된다.

이렇게 놓고 본다면, 오악은 반드시 중국의 오악만을 의미하는 것은 아니라고 할 수 있다. 이 보다는 전체 산의 우두머리라는 관념을 통한 ‘공간과 대지의 지배자’라는 상징을 내포하는 것으로 이해하는 것이 더 타당하다. 이는 중국이 아닌 조선에서 <일월오악도>가 존재한다는 점에서 더욱 그렇다.

<일월오봉도>라는 명칭은 바로 이러한 오악의 문제를 수정하고 있다는 점에서 주목된다. 즉, <일월오악도>가 자칫 중국적인 관점과 연관되어 이해될 수 있는 부분을 <일월오봉도>라는 명칭은 해소해내고 있는 것이다.

그런데 <일월곤륜도>라는 명칭은 이와는 달리 명칭에 있어서 전혀 다른 관점을 제시하고 있어 주목된다. 왜냐하면, 여기에는 오악이나 오봉이라는 오행의 개념과는 다른 崑崙山이 등장하고 있기 때문이다.

곤륜산은 인도문화의 수미산과 같은 중국의 軸山이자, 宇宙山이다.⁵¹⁾ 그런데 <일월곤륜도>라는 명칭은 바로 이러한 곤륜산을 언급

하고 있는 것이다. 일월과 곤륜산, 이는 불교 우주론 일월광과 정확하게 일치하는 관점을 보이고 있어 주목된다. 즉, 양자사이에는 일월 말고도 중복되는 인식이 존재하고 있는 것이다.

IV. 가사장식과 <일월오악도>

1. 일월광문과 <일월오악도>

<일월오악도>는 군주권에 대한 상징이다. 그런데 일월광문 역시 승려의 종교적인 권위에 대한 상징으로 차용된 것이라는 데 주의가 요구된다. 중국문화권과 같은 경우 군주와 성인은 위계를 같이한다. 이렇게 놓고 본다면, 우리는 불교에서 왜 수미산을 중심으로 하는 우주론을 전개하면서도 일월이 부각된 일월광을 사용하는지에 대한 이해를 수립해 보게 된다. 즉, 중국문화권의 군주에 대한 권위가 전통가사로 차용되고 있는 것이다.

우리는 동북아 가람배치가 ‘南向’과 ‘동일축선의 전개’라는 왕궁건축을 모사하고,⁵²⁾ 또 종과 북과 같은 군주의 권위를 수용하는 부분에 관해 알고 있다.⁵³⁾ 이는 승려의 의식복인 가사에도 군주적인 장식이

186쪽.

50) 홍순창, 「新羅 三山·五岳에 대하여」, 『新羅文化祭學術發表會論文集(제4집)-新羅民俗의 新研究』(1983), 38~53쪽; 김영수, 「三山五嶽과 名山大川 崇拜의 淵源 研究」, 『人文科學31』(2001), 379~437쪽.

51) 廉仲燮, 「Kailas산의 須彌山說에 관한 綜合적 考察」, 『佛敎學研究』 제17집(2007),

318~319쪽. 崑崙山의 神話적인 상징성에 대해서는 아래의 자료를 참조하라. 마노 다카야 著, 이만옥 譯, 『道敎의 神들』, (서울: 들녘, 2001), 40~44쪽; 酒井忠夫 外 著, 최준식 譯, 『道敎란 무엇인가』, (서울: 民族社, 1991), 299~300쪽.

52) 金煥泰 著, 『韓國佛敎史』, (서울: 經書院, 2000), 74~77쪽; 주남철 著, 『韓國建築史』, (서울: 高麗大出版部, 2006), 48~89쪽.

53) 최웅천, 「統一新羅 梵鐘의 특징과 변천」, 『慶州史學』 제16집(1997), 126쪽; 최웅천,

도입될 개연성을 상정케 한다.

중국문화권에서 가사는 종교복으로 붓다를 표상하는 동시에 승려의 종교적인 권위를 나타내는 가치이다. 즉, ‘붓다’와 ‘붓다가 될 개연성의 승려’에 공히 걸쳐 존재하는 것이 가사인 것이다. 그러므로 가사에 군왕의 권위가 내포되는 상징물이引入되는 것은 논리적인 관점상 큰 문제가 없다.

또 중국문화권에서의 권위는 문화배경과 연관되어 인지되는 것이기 때문에, 일반민중과 거리가 있는 인도문화적인 가치만으로 점철시키는 것에는 문제가 있다. 물론 그렇다고 해서 불교라는 인도기원의 종교적인 특장상 중국적인 가치만으로 전체를 표현할 수는 없다. 그러므로 불교적인 우주산인 수미산과 중국문화적인 군주의 상징인 일월을 조화시키는 가치가 나타날 수 있는 것이 아닌가 한다. 즉, 일월광문은 중국문화적인 성인군주론의 관점에 입각하여 불교적인 내용에 의해 완성된 가치인 것이다.

그런데 일월광문의 형상에는 <일월오악도>와는 달리 오악에 대한 묘사가 없다. 즉, 수미산 하나일 뿐인 것이다. 이 부분은 일월광문이 <일월오악도>와 가장 큰 차이를 나타내는 부분이다.

이와 관련하여 우리는 두 가지의 이해를 수립해 볼 수 있다.

첫째는 수미산이라는 우주산의 가치 속에 모든 산의 의미, 즉 山王⁵⁴⁾의 가치가 포함되기 때문에 별도의 다른 산을 세울 필요가 없었

「上院寺 鍾이 지닌 韓國 梵鐘에서의 위치와 중요성」, 『上院寺 銅鐘의 종합적 검토(月精寺聖寶博物館 개관 6주년 기념 國際學術大會)』, (平昌: 月精寺聖寶博物館, 2005), 60쪽.

54) 『大樓炭經』1, 「閻浮利品第一」(『大正藏』1, 277b), “比丘須彌山王入大海水, 深八萬四千由旬, 高亦八萬四千由旬.”; 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』

을 것이라는 점. 이는 <일월오악도>가 <일월곤륜도>로도 칭해지는 것을 통해서 단적인 인식이 가능하다.

그러나 <일월곤륜도>라는 명칭은 오악이라는 다섯 산의 실물을 반영하지 않는다는 점에서 문제가 있다. 그러므로 이는 불교의 수미산설에 영향을 받아 역으로 파생한 명칭이 아닌가 한다. 즉, 중국문화적인 <일월오악도>와 같은 관점에서 영향을 받아 일월광문이 파생하지만, 그와 동시에 불교의 수미산 우주론의 영향에 따른 부분에서는 역으로 곤륜산의 부각을 이끌어내어 <일월곤륜도>라는 명칭이 만들어졌을 것이라는 말이다. 문화는 相互干涉되는 것이지 일방적일 수만은 없는 가치이다. 이렇게 놓고 본다면, 양자의 영향관계에 따른 인식은 충분한 타당성을 확보한다. 그러나 이를 통해서 본다면, 수미산과 오악을 하나의 정합성으로 이끌어내는 논리는 상대적으로 매끄럽지 못하다고 하겠다.

둘째는 가사에 위로는 성인인 붓다의 권위가 내포되기는 하지만, 결국 가사를 垂(着衣)하는 대상은, 현재는 성인이 아닌 승려라는 점이다. 이는 聖人君主論의 입장에서 보았을 때, 성인의 위계와는 차이를 둘 수 있는 부분이다. 바로 이 점이 수미산이라는 1산과 오악의 차이로 표현되는 것이 아닌가 추정된다.

물론 수미산은 우주산으로 일반적인 산의 가치를 초월한다. 그러나 오악 역시 앞서 검토한 것처럼, 실제하는 산을 의미한다기 보다는 대지와 공간에 대한 표상적인 가치라는 점에서 양자의 우열을 논한

29, 57b) “入水皆八萬, 妙高出亦然.”, “妙高山王四寶爲體, 謂如次四面北東西金銀吠琉璃瓊瓠迦寶, 隨寶威德色顯於空, 故瞻部洲空似吠琉璃色.”

다는 것은 불가능하다. 즉, 두 경우 모두 실제적인 가치에 바탕을 둔 것이 아니라, 인도와 중국이라는 두 문화권의 관점에 따른 상징적 표현이기 때문에 이를 통한 차등이라는 것은 큰 의미를 가질 수가 없다는 말이다.

이렇게 놓고 본다면, 붓다와 승려에 의한 차이에 의해서 日月五嶽과 日月一嶽의 차별이 존재한다는 주장은 보다 높은 설득력을 확보하게 된다. 마치 조선에서 국왕과 세자, 그리고 세손이 같은 용의 상징을 가지지만 그 발가락⁵⁵⁾ 수를 통해서 위계의 차이가 표현되듯이 말이다.⁵⁶⁾

이 중 보다 높은 설득력을 확보하는 것은 두 번째이다. 그런데 조선후기에 이르면 천왕문첩이 발생하면서 이러한 관점에 일대 변화가 일게 된다.

2. 천왕문첩과 〈일월오악도〉

조선후기에 발생하는 천왕문첩, 그것이 方衣⁵⁷⁾인 가사의 4모퉁이를 장식한다는 점에서 이는 수미산 우주론의 구조를 잘 표현하고 있다. 앞서도 언급했지만, 인도불교의 수미산 우주론은 수미산을 중심으로 하는 동심원 구조의 원형으로 되어있다.⁵⁸⁾ 그러므로 사원건축

55) 흔히 발톱(爪)으로 표현하지만, 발가락이라고 해야 더 정확한 것이 아닌가 한다.

56) 신명호 著, 『朝鮮王室의 儀禮와 生活 宮中文化』, (서울: 돌베개, 2002), 21쪽.

57) 중국에서는 袈裟의 형태적 특징을 취하여 '方衣'로 칭하기도 한다(『弘明集』6, 「張融門律-謝鎮之書與顧道士」, 『大正藏』52, 42a).

58) 定方晟 著, 『須彌山と極樂-佛教の宇宙觀』, (東京: 講談社, 1979), 12~17쪽; 增原良彦 著, 『佛教の世界觀-地獄と極樂』, (東京: 鈴木出版社, 1990), 190~195쪽; 김진열,

의 3門구조에서 나타나는 天王門이나 탕화의 4천왕배치는, 중국문화권의 남향문화⁵⁹⁾에 따른 一向性에 의한 것으로 의도된 방위왜곡이 존재한다.⁶⁰⁾ 그런데 가사와 같은 경우는 방의리는 특징에 의해서 4천왕이 4곳의 본래방위로 벌여 있게 된다.

불교의 우주론에 따르면, 4천왕이 사는 4왕천은 육계6천 중 제1천에 해당한다. 위치는 수미산 중턱의 4만 2천 유순⁶¹⁾(『俱舍論』은 4만 유순⁶²⁾)에 사방으로 돌출된 由乾陀山の頂上⁶³⁾(『俱舍論』에서는 돌출된 지점임⁶⁴⁾)에 있다. 이곳에 7보로 장엄된 4천왕의 城을 중심으로 그 권속들이 존재한다.

4천왕은 동방 持國天·남방 增長天·서방 廣目天·북방 多聞天이다. 이 중 다문천의 권능이 특히 수승하다. 이로 인하여 다른 천왕들과는 달리 3개의 천궁과 천궁 사이에 遊戲園 및 연못을 소유하고서 5夜叉의 시위를 받으며, 천왕들의 회합을 주도한다.⁶⁵⁾

『輪廻說 再考III-윤회설의 기원과 그 토대』, 『東國思想』 제23집(1990), 192~193쪽.
59) 主佛殿을 南向으로 모시는 것은 중국 周나라 때의 宮殿 건축물 중 祭政一致와 관련된 明堂(리저허우 著, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, [서울: 한길사, 2005], 84쪽의 각주85, 參照; 金一權, 「唐宋代의 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用」, 『宗教와 文化』, 제6집[2000], 209~210쪽; 金一權, 「中國 古代 明堂儀禮의 성립과정과 天文宇宙論的 의미 고찰」, 『延世大 國學研究院, 304회 발표회문』[2000], 參照)과 君人南面之術과 연관된 것(리저허우 著, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, [서울: 한길사, 2005], 192~205쪽)이다.

60) 『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. 且日則東向以拜. 人主之地南面爲尊.”

61) 『起世經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 339c); 『起世因本經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 394c).

62) 『阿毘達磨俱舍論』11, 「分別世品第三之四」(『大正藏』29, 59b·c).

63) 『起世經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 339c); 『起世因本經』6, 「四天王品第七」(『大正藏』1, 394c).

64) 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, (서울: 東國譯經院, 2002), 526~527쪽의 脚註46 參照.

65) 『長阿含經』20, 「第四分世記經四天王品第七」(『大正藏』1, 130b~131a); 『大樓炭經』

4천왕들은 여러 야차들을 거느리고, 4왕천 이하에서 鐵圍山 안쪽의 內山 경계 영역을 다스리는 역할을 한다.⁶⁶⁾ 즉, 4천왕은 각각의 방위에 따라 수미산의 중턱에서부터 4大州(東-勝身州·南-瞻部洲·西-牛貨州·北-俱盧洲)에 이르는 영역을 각기 관장하고 있는 것이다.

이와 같은 4왕천의 위치와 구조에 따른다면, 천왕문첩은 수미산 우주론에 훨씬 근접한 표현이라는 것을 알 수 있다. 또 수미산의 형태와 관련해서는 총12가지 설이 있지만,⁶⁷⁾ 이 중 『大毘婆沙論』 계열의 『俱舍論』에는 수미산의 山形은 정육면체라는 부분이 있다.⁶⁸⁾ 이렇게 놓고 본다면, 우리의 전통가사는 수미산 우주론에 대한 입체적인 표현이라고도 생각해 볼 수가 있게 된다.

그런데 4천왕이 머문다는 4왕천에 대해서 관련전적들은 수미산 중턱의 사방으로 돌출된 由乾陀山の 정상이라고 기록하고 있어 주목된다. 이는 천왕문첩 역시 4개의 산의 의미를 내포한다는 것을 뜻하기 때문이다. 이렇게 되면 일월광문과 천왕문첩이 더해지게 될 경우 <일월오악도>와 같은 가치가 존재하게 된다는 점을 인지해 볼 수가 있게 된다. 즉, 일월광문과 천왕문첩을 통해서 우리는 가사 위에

분산되어 있는 보다 입체적인 <일월오악도>의 측면을 읽어 볼 수가 있다는 말이다.

필자는 앞장에서 천왕문첩 발생 이전의 일월광문은 <일월오악도>의 위계에 미치지 못한다는 점에 대해 언급하였다. 그런데 천왕문첩의 완성으로 인하여 전통가사는 <일월오악도>와 대등한 위계를 확보하게 된다. 이는 바꿔 말하면 가사를 垂하는 승려가 군주와 같은 위계를 확보하게 되었다는 것을 의미하는 것이다.

불교가 억압받던 조선에서 과연 이러한 측면이 가능할 수 있었을까? 그러나 불교와 같은 경우는 성인과 관련되기 때문에 승유역불의 조선조에서도 황색의 사용이나 단청, 그리고 99칸에 제한되지 않는 등 왕궁이상의 특별대우를 받았었다. 이렇게 놓고 본다면, 일월광문과 천왕문첩을 통한 승려의 상징적인 권위신장도 충분히 가능한 일이라고 하겠다.

또 임진·병자의 양란과 명의 붕괴와 청왕조의 수립은, 조선후기가 성리학이 조선전체를 통제할 수 없다는 것을 의미한다. 그로 인하여 성리학은 실학과 서학의 도전을 받게 되고⁶⁹⁾ 신분제는 동요하며, 조선불교는 양란의 손실 이후 대대적인 중건중수의 시간을 가지게 된다. 물론 이는 불교의 양란에서의 기여와 성리학의 약화에 의한 것이었다.

그리고 바로 이 시기에 가사문양에 대한 재정립도 이루어지게 된다. 이것이 불교 우주론 일월광의 정형화된 완성과 이와 연계된 가

3, 『四天王品第八』(『大正藏』1, 293b~294a); 『起世經』6, 『四天王品第七』(『大正藏』1, 339c~341a); 『起世因本經』6, 『四天王品第七』(『大正藏』1, 394c~396a).

66) 『阿毘達磨俱舍論』11, 『分別世品第三之四』(『大正藏』29, 59c).

67) 廉仲燮, 『Kailas山の須彌山說에 관한 종합적 고찰』, 『佛敎學研究』 제17집(2007), 325~328쪽.

68) 『阿毘達磨俱舍論』11, 『分別世品第三之四』(『大正藏』29), “入水量皆等八萬踰繕那. 蘇迷盧山出水亦爾. (57c)” · “如是七海初廣八萬. 約持雙山內邊周量. 於其四面數各三倍. 謂各成二億四萬踰繕那. (57c)” · “其頂四面各八十千. 與下四邊其量無別. (59c)” ; 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, (서울: 東國譯經院, 2002), 526~527쪽의 脚註46 參照.

69) 李延馥·尹鍾一 著, 『4. 實學思想-華夷觀』, 『史料韓國史』, (서울: 신서원, 1998), 238~240쪽.

치로서의 천왕문첩의 성립이라고 하겠다. 이러한 변화의 측면들 역시 불교 우주론이라는 불교내적인 관점에 입각한 것이다. 그러나 동시에 이는 <일월오악도>와 같은 중국문화적인 측면의 영향에 의한 것이기도 하다. 즉, 일월광문이 처음으로 가사에 수용될 때와 같은 내용과 문화배경의 이중성이 또다시 작용하고 있다는 말이다.

일월광문과 천왕문첩의 완성으로 인하여, 가사를 垂한 승려는 군주와 같은 성인의 위계를 확보하는 상징성을 가지게 된다. 이는 당시 재건되던 불교의 자신감 표현인 동시에 붕괴되는 신분제라는 사회적이 변화를 상징적으로 나타내준다고 하겠다.

V. 結論

이상을 통해서 한국 전통가사의 특징적 상징인 日月光紋과 天王紋貼이 중국문화적인 배경 속에서 완성되어 <日月五嶽圖>와 같은 관점을 견지한다는 점에 대해서 살펴보았다.

이러한 결과도출을 위해서 필자는 먼저 한국전통가사의 특징에 관해서 정리했다. 이는 본고의 의미정립을 위한 기본적인 입각점이 된다.

그리고 이를 바탕으로 중국문화권의 聖人君主論에 대해 정리하였다. 성인군주론은 일원론적인 관점을 견지하는 중국문화권의 특수성 중 하나이다. 이를 통해서 우리는 성인과 군주의 관계 및 이들이 대등한 위계를 차지한다는 점에서, 양자가 동일한 상징을 차용할 수 있다는 개연성에 관해서 인지해 보게 된다.

다음으로는 한국 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 비교가치가 되는 <日月五嶽圖>의 상징과 내포의미에 관해서 정리하였다. <日月五嶽圖>는 군주의 이 세계에 대한 지배와 권위를 상징하는 것이다. 이의 정리를 통해서 우리는 앞서 검토한 日月光紋·天王紋貼과의 상관관계를 성립시켜 볼 수가 있게 된다.

이러한 배경작업을 기반으로 해서, 한국 전통가사의 日月光紋·天王紋貼과 <日月五嶽圖>의 대비를 통한 타당성에 관해 접근해 보았다. 특히 조선후기에 발생하는 불교 우주론 일월광에 대한 재정립과 天王紋貼의 완성은, 전체적인 관점에서 <日月五嶽圖>와 동일한 가치를 나타낸다는 점에서 주의가 요구된다. 이는 한국 전통가사의 日月光紋과 天王紋貼이 중국문화권에 기반한 불교적인 관점이라는 점을 분명히 해준다. 그리고 이와 동시에 <日月五嶽圖>가 <日月崑崙圖>로도 칭해진다는 점은 불교의 우주산인 수미산설의 영향이라는 점 역시 주목된다. 왜냐하면, 이는 문화의 일방향성이 아니라 양방향에 대한 관점을 환기시켜주는 부분이기 때문이다.

그리고 이러한 연구를 통해서 우리는, 승려들이 보다 높은 신성과 성인을 표방하고 있다는 점에서, 조선후기의 신분제 동요와 불교의 재흥에 관해 인지해 보게 된다.

참고문헌

- 闍那崛多 等譯, 『起世經』, 『大正藏』1.
- 法立·法炬 譯, 『大樓炭經』, 『大正藏』1.
- 達摩笈多 譯, 『起世因本經』, 『大正藏』1.
- 瞿曇僧伽提婆 譯, 『中阿含經』, 『大正藏』1.
- 佛陀耶舍·竺佛念 譯, 『長阿含經』, 『大正藏』1.
- 瞿曇僧伽提婆 譯, 『增壹阿含經』, 『大正藏』2.
- 佛陀耶舍·竺佛念 等譯, 『四分律』, 『大正藏』22.
- 陀跋陀羅·法顯 譯, 『摩訶僧祇律』, 『大正藏』22.
- 弗若多羅·羅什 譯, 『十誦律』, 『大正藏』23.
- 世親 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨俱舍論』, 『大正藏』29.
- 宗密 述, 『原人論』, 『大正藏』45.
- 玄奘 著, 辯機 撰, 『大唐西域記』, 『大正藏』51.
- 釋僧祐 撰, 『弘明集』, 『大正藏』52.
- Vinaya-Piṭaka, ed. by Oldenberg, H., vol. III · IV, PTS, 1879~1883.
- 白坡巨璇 集, 『作法龜鑑』, 『韓佛全』10.
- 『佛說袈裟功德經』.
- 『尙書』.
- 『宋史』.
- 『周易』.
- 葛洪 著, 『抱朴子(內篇)』.
- 金富軾 編, 『三國史記』.
- 朱熹 註, 『通書解』.
- 葛洪 著, 昔原台 譯, 『抱朴子(內篇)2』, 서울: 서림문화사, 1995.
- 權五民 譯, 『阿毘達磨俱舍論2』, 서울: 東國譯經院, 2002.
- 班古 著, 辛正根 譯, 『白虎通義』, 서울: 소명출판, 2005.
- 白坡巨璇 著, 김두재 譯, 『作法龜鑑』, 서울: 東國大學校出版部, 2010.
- 安震湖 編, 『釋門儀範』, 서울:法輪社, 2000.
- 漢山居士, <漢陽歌>, 『韓國古典文學全集3(歌辭篇)』, 서울: 省音社, 1970.
- 곽동해 著, 『韓國의丹青』, 서울: 학연문화사, 2002.
- 김경숙·안명숙 著, 『韓國의袈裟』, 서울: 대원사, 2005.
- 金煥泰 著, 『韓國佛教史』, 서울: 經書院, 2000.
- 金鎬然 著, 『韓國의民畫』, 서울: 悅話堂, 1976.
- 신명호 著, 『朝鮮王室의儀禮와生活 宮中文化』, 서울: 돌베개, 2002.
- 심대섭·신대현 著, 『단집』, 서울: 대한불교진흥원, 2010.
- 李基白 著, 『韓國史新論』, 서울: 一潮閣, 1985.
- 李延馥·尹鍾一 著, 『史料韓國史』, 서울: 신서원, 1998.
- 李禹煥 著, 『朝鮮의民畫』, 서울: 悅話堂, 1977.
- 李宗桂 著, 李宰碩 譯, 『中國文化概論』, 서울: 東文選, 1993.
- 李春植 著, 『中國古代史의展開』, 서울: 신서원, 1997.
- 주남철 著, 『韓國建築史』, 서울: 高麗大出版部, 2006.
- 韓國佛教 太古宗 宗團史刊行委員會 編, 『紅袈裟』, 서울: 中道, 2009.

- 韓沽昉 著, 『韓國通史』, 서울: 乙酉文化社, 1996.
- 葛兆光 著, 沈揆昊 譯, 『道教와 中國文化』, 서울: 東文選, 1993.
- 菊竹淳一 · 鄭于澤 編, 『高麗時代의 佛畫』, 서울: 時空社, 1996.
- 菊竹淳一 · 鄭于澤 編, 『高麗時代의 佛畫(解說篇)』, 서울: 時空社, 1997.
- 가노 나오키 著, 吳二煥 譯, 『中國哲學史』, 서울: 乙酉文化社, 1997.
- 루빙지에 · 차이엔선 著, 김형호 옮김, 『建築藝術』, 서울: 대가, 2008.
- 루쉰 著, 조관희 譯, 『中國小說史』, 서울: 소명출판, 2004.
- 리찌허우 著, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, 서울: 한길사, 2005.
- 마노 다카야 著, 이만옥 譯, 『道教의 神들』, 서울: 들녘, 2001.
- 梁啓超 · 馮友蘭 外 著, 김홍경 譯, 『陰陽五行說의 研究』, 서울: 신지서원, 1993.
- 오하마 아키라 著, 이형성 譯, 『範疇로 보는 朱子學』, 서울: 예문서원.
- 張岱年 著, 김백희 譯, 『中國哲學史大綱 上』, 서울: 까치, 2000.
- 酒井忠夫 外 著, 최준식 譯, 『道教란 무엇인가』, 서울: 민족사, 1991.
- 陳來 著, 이종란 外 옮김, 『朱熹의 哲學』, 서울: 예문서원, 2002.
- 馮友蘭 著, 곽신환 譯, 『中國 哲學의 精神[新原道]』, 서울: 瑞光社, 1993.
- 馮友蘭 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史』, 서울: 螢雪出版社, 2004.
- 定方晟 著, 『須彌山と極樂-佛教の宇宙觀』, 東京: 講談社, 1979.
- 增原良彦 著, 『佛教の世界觀-地獄と極樂』, 東京: 鈴木出版社, 1990.
- 馮友蘭 著, 『中國哲學史(上册)』, 上海: 華東師範大學出版社, 2003.
- 馮友蘭 著, 『中國哲學史(下册)』, 上海: 華東師範大學出版社, 2003.
- 國立中央博物館 編, 『高麗佛畫大展』, 서울: 國立中央博物館, 2010.
- 文化財管理局 編, 『宮中遺物圖錄』, 서울: 文化財管理局, 1986.
- 通度寺聖寶博物館 編, 『佛舍利信仰과 그 莊嚴』, 梁山: 通度寺聖寶博物館, 2000.
- 최응천, 「上院寺 鐘이 지닌 韓國 梵鐘에서의 위치와 중요성」, 『上院寺 銅鐘의 종합적 검토(月精寺聖寶博物館 개관 6주년 기념 國際學術大會)』, 平昌: 月精寺聖寶博物館, 2005.
- 심상현(만춘), 「紅袈裟의 衣財와 色相에 대한 考察」, 『紅袈裟』, 서울: 中道, 2009.
- 심상현(만춘), 「紅袈裟의 形態와 附着物에 대한 考察」, 『紅袈裟』, 서울: 中道, 2009.
- 姜先貞, 「조선중기 이후 가사의 유형과 변천」, 서울: 成均館大 博士學位論文, 2011.
- 金榮泰, 「長阿含의 須彌山神話 分析」, 城南: 韓國精神文化研究院 碩士學位論文, 2000.
- 孫光成, 「日月五嶽圖에 대한 研究」, 서울: 東國大 碩士學位論文, 1987.
- 양경인, 「印度宗教의 須彌山 觀念에 대한 연구」, 서울: 東國大 碩士學位論文, 2007.
- 李順德, 「韓國袈裟에 대한 研究」, 慶山: 嶺南大 博士學位論文, 1995.
- 김영수, 「三山五嶽과 名山大川 崇拜의 淵源 研究」, 『人文科學31』(2001).
- 金一權, 「唐宋代의 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用」, 『宗教와 文

化』, 제6집(2000).

- 金一權, 「中國 古代 明堂儀禮의 성립과정과 天文宇宙論的 의미 고찰」, 『延世大 國學研究院, 304회 발표회문』(2000).
- 김진열, 「輪廻說 再考Ⅲ-윤회설의 기원과 그 토대」, 『東國思想』 제23집(1990).
- 안명숙 · 이춘계, 「如法衣에 관한 연구(Ⅰ)」, 『한국의류학회지』, Vol.13 No.3(1989).
- 안찬, 「日月五岳圖 研究」, 『皇室學論叢』 제5호(2001).
- 廉仲燮, 「佛敎宇宙論과 寺院構造의 關係성 고찰」, 『建築歷史研究』 제56호(2008).
- 廉仲燮, 「불교 宇宙論 日月光의 상징 분석」, 『國學研究』 제19집(2011).
- 廉仲燮, 「靈山會上圖에 관한 상징과 의미 분석」, 『佛敎學研究』 제27호(2010).
- 廉仲燮, 「Kailas山의 須彌山說에 관한 종합적 고찰」, 『佛敎學研究』 제17집(2007).
- 廉仲燮, 「한국 전통가사 양식의 의미와 상징 분석」, 『韓國佛敎學』 제58호(2010).
- 廉仲燮, 「한국 傳統袈裟 日月光의 양식과 특징 분석」, 『韓國佛敎學』 제61호(2011).
- 周旻美, 「韓國 古代 佛舍利莊嚴에 미친 중국의 영향」, 『美術史學研究』 제235호(2002).
- 최응천, 「統一新羅 梵鐘의 특징과 변천」, 『慶州史學』 제16집(1997).
- 홍순창, 「新羅 三山 · 五岳에 대하여」, 『新羅文化祭學術發表會論文集(제4집)-新羅民俗의 新研究』(1983).

- 春日井眞英, 「須彌山の構造について：その垂直面からの考察」, 『印度學佛敎學研究』, 28卷 2號(1980).
- 春日井眞英, 「須彌山の構造について 2」, 『印度學佛敎學研究』, 29卷 1號(1980).
- 春日井眞英, 「須彌山の構造について」, 『宗教研究』, 54卷 3輯(1981).

A Consideration on the Relationship between Korean Traditional Kaṣāyas Patterns and 〈Ilwol-5 Akdo〉

Youn, Jung-seop(Ja-hyun)
professor-ācārya, Jogye Order of Korean Buddhism

In this paper, it is held that the Sun-moon light pattern and Cheonwang (heavenly king) pattern patch, the characteristics of Korean traditional kaṣāya, were developed from a Chinese cultural background, maintaining the same viewpoint as 〈Ilwol-5 Akdo(Sun, Moon and 5 Mounts Picture)〉.

For this, the author first deals with the characteristics of Korean traditional kaṣāya, which becomes the basic standpoint for the establishment of significance in this paper.

Then, based on this stance, Seongin-gunju theory (holy-man kingship theory) in Chinese cultural area is discussed. Seongin-gunju theory is an important characteristic of a Chinese cultural area that maintains the monistic viewpoint. In this respect, the relationship between the holy man and the king is considered again, as well as the possibility that both can borrow the same symbol in that they occupy the same

hierarchy.

Next, this paper deals with the symbols and the implications in the Sun-moon light pattern/Cheonwang patch of Korean kaṣāya and its counterpart 〈Ilwol-5 Akdo〉. The painting 〈Ilwol-5 Akdo〉 symbolizes the ruling and authority of the king over this world. Through this examination, we can verify the correlation with above mentioned Sun-moon light pattern/Cheonwang patch.

Upon completion of this background research, we can finally approach the validity of comparison between the Sun-moon light pattern/Cheonwang patch of Korean kaṣāya and 〈Ilwol-5 Akdo〉. Particularly, this approach needs to notice the re-establishment of the sun-moon light theory in Buddhist cosmology and the completion of the Cheonwang pattern patch which all occurred during the late Joseon Dynasty, for they are presenting the unified value with 〈Ilwol-5 Akdo〉 in an overall perspective. This shows clearly that Sun-moon light pattern and Cheonwang patch of Korean kaṣāya had Buddhist meanings based on Chinese culture.

Key Word

Korean traditional kaṣāya, holy-man kingship theory,
Sun-moon light pattern, Cheonwang pattern patch, <Ilwol-5 Akdo>,
solar/lunar beam of Buddhist cosmology, Sumeru Mountain, Sun-moon,
5 mounts, <Ilwol-5 Bongdo>

생존지속 욕망에 대한 불교적 검토*

— 뇌사자의 장기이식을 중심으로

조준호
동국대학교

- I. 들어가는 말
- II. 뇌사는 완전한 죽음인가
- III. 불교의 생사관과 욕망
- IV. 불교의 죽음 판정기준과 뇌사
- V. 마치는 말

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2008-411-J04401). 본고는 고려대 철학연구소의 중점 기획논문으로 2011년 8월 19일에 발표된 논문이며 당시 논평을 맡아준 이병욱 선생께 감사드립니다.