

# Korean Buddhist Thought in East Asian Context

Robert E. Buswell, Jr.\*

---

〈 Contents 〉

---

- I. Introduction
  - II. Korea's Role in the Eastward Dissemination of Buddhism
  - III. Korean Influences in Chinese Buddhism and Beyond
  - IV. The Self-Identity of Korean Buddhists
- 

<영문요약>

This article explores the organic relationship that existed between Korean Buddhism and the broader East Asian tradition throughout much of the premodern period. Even while retaining some sense of their ethnic and cultural distinctiveness, Korean Buddhists were able to exert wide-ranging influence both geographically and temporally across the East Asian region. This influence was made possible because Buddhist monks saw themselves not so much as “Korean,” “Japanese,” or “Chinese” Buddhists, but instead as joint collaborators in a religious tradition that transcended contemporary notions of nation and time. Korean Buddhists of the pre-modern age would have been more apt to think of themselves as members of an ordination line and monastic lineage, a school of thought, or a tradition of practice, than as “Korean” Buddhists. If they were to refer to themselves at all, it would be as “disciples,” “teachers,” “propagators,” “doctrinal

---

\* University of California, Los Angeles (UCLA).

specialists,” and “meditators”—all terms suggested in the categorizations of monks found in the various *Biographies of Eminent Monks*. If we are to arrive at a more nuanced portrayal of Korean Buddhism, scholars must abandon simplistic nationalist shibboleths and open our scholarship to the expansive vision of their religion that the Buddhists themselves always retained.

●주제어

Korean Buddhism, East Asian Buddhism, Buddhist Philosophy, East Asian cultural influences, Korean national identity.

## I. Introduction

IT IS AN HONOR to have this opportunity to address this international conference on Korean Buddhist thought in comparative perspective.<sup>1)</sup> As one of the few Westerners specializing in Korean Buddhism, and as someone with close personal ties to the tradition from my years in Korean monasteries, I have long considered it one of my principal roles as a scholar to help raise the profile of the Korean tradition in Western Buddhology. The importance of Korea has not necessarily been obvious to Western scholars of East Asia, where studies of China and Japan have dominated. When I finished graduate school in the mid-1980s, there were virtually no positions in Korean Studies of any sort available in American academe. I was lucky enough to be hired into a position in Chinese Buddhism, but was gradually able to add coverage of Korea to my own roster of courses. Early in my career, I can recall the chair of one of the largest East Asian departments in the United States dismissing the request of students and faculty to add Korean to his department's curriculum: "Well, couldn't they just study Korean at some junior college, instead?" Even in the last few years I have still heard China specialists opine that there isn't much point in adding coverage of Korea to the curriculum, since it wouldn't be any more useful than hiring a regional specialist in Szechwan studies or Guangdong studies.

I can recall any number of times during my own career where I was the only Korean Buddhist specialist on the roster of conference presenters, and was consequently always the last person to speak. At conferences on Buddhism, I was last, because I was the only scholar presenting on Korea; at conferences on Korea, I was last, because I was the only scholar presenting on Buddhism. (I should thank Director Kim Jong-uk and the Pulgyo Munhwa Yŏn'guwŏn for giving me the chance, finally, to go first!)

---

1) This keynote address was delivered at an international conference sponsored by the Pulgyo Munhwa Yŏn'guwŏn, Dongguk University, December 23, 2011. In this address, I freely adapt material that appeared in my previous publications, e.g., in the introduction to my edited volume *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005) and in my article "Imagining 'Korean Buddhism,'" in *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, Korea Research Monograph no. 26, ed. Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherlini, pp. 73~107 (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998).

After some thirty years in the Korean Studies field in the West, I can happily report that this situation has begun to change and we have finally have enough of a critical mass of younger scholars in the field to allow us to speak of a field of “Korean Buddhist Studies” in the West. This progress has been hard won, however, and has required much education of our Asianist colleagues about the value of Korean materials, both intrinsically and extrinsically. By intrinsically, I mean the value of Korean materials in and of themselves, which makes them as worthy of study as materials from the Chinese or Japanese traditions. By extrinsically, I refer to the role that Korea, and especially its Buddhist tradition, can play in illuminating its neighboring traditions: first as a simulacrum of the broader East Asian tradition, within which the problematics of East Asian Buddhism can be profitably evaluated and analyzed; and second, as a major player itself in the domestic development of the Chinese and Japanese Buddhist traditions.

Indeed, for a smaller field like Korean Studies, I have long believed that adopting a regional perspective is crucial: Koreanists must not become isolated, talking only to themselves, but find ways to engage their fellow Asianists, especially those working in China and Japan. This kind of engagement has been central to my own research and also characterizes the Korean program that we have built at UCLA, where all our graduate students must simultaneously develop a secondary area of expertise elsewhere in the East Asian region.

In much of my own research work, in fact, I have proposed that it may be more profitable to think of Korean Buddhism not merely as “Buddhism on the Korean peninsula,” but instead as a crucial hub in a wider regional religious network that involves interconnections in doctrine, practice, lineage, and ritual. Indeed, when reflecting on the category “Korean Buddhism,” I think it is important that we must always keep in mind that Korea was in no sense isolated from the rest of Asia, and especially from the rest of northeastern Asia. If we ignore the greater East Asian context in which Korean Buddhism developed and treat the tradition in splendid isolation, I believe we stand more chance of distorting the tradition than clarifying it. In fact, there was an almost organic relationship between the Korean, Chinese, and the Japanese Buddhist traditions throughout much of the premodern period. Korean Buddhist schools all have as their basis earlier doctrinal and soteriological innovations that developed on

the Chinese mainland. Korean scholars and adepts training at the Mecca of the Chinese mainland participated personally in such achievements, as I will explore later in this presentation, and Koreans in their native land also made signally important contributions in the development of East Asian Buddhist philosophy. Even so, China had closer ties, over the silk routes, with the older Buddhist traditions of India and Central Asia; in addition, its very size, both in territory and in population, allowed it to harbor a variety of Buddhist schools without undermining the vigor of the tradition as a whole. Both factors led to Chinese precedence in establishing trends within the religion in East Asia. Early on, however, the Koreans, somewhat like the Song-dynasty Chinese Buddhists, found an important role for themselves as preservers and interpreters of the greater Buddhist tradition. By treating evenhandedly the vast quantity of earlier material produced by Chinese Buddhists, Korean Buddhists formed what was in many respects the most ecumenical doctrinal tradition in Asia. Korean Buddhism has thus served as both a repository and a simulacrum of the broader Sinitic tradition.

One of the enduring topoi used to describe the dissemination of Buddhism is that of an inexorable eastward diffusion of the tradition, starting from the religion's homeland in India, leading through Inner Asia, and finally spreading throughout the entire East Asian region. According to tradition, soon after the inception of the religion in the sixth or fifth century B.C.E., the Buddha ordered his monks to “wander forth for the welfare and weal of the many, out of compassion for the world, for the benefit, welfare, and weal of gods and men.”<sup>2)</sup> This command initiated one of the greatest missionary movements in world religious history, a movement that over the next millennium would disseminate Buddhism from the shores of the Caspian Sea in the west, to the Inner Asian steppes in the north, the Japanese isles in the east, and the Indonesian archipelago in the south. Buddhist missionaries, typically following long-established trade routes between the geographical and cultural regions of Asia, arrived in China by at least the beginning of the first millennium C.E., and reached the rest of East Asia within another few hundred

---

2) *Vinaya-pitaka, Mahāvagga* I.20. I quote here T. W. Rhys Davids' classic translation of the Pali in *Vinaya Texts*, Sacred Books of the East, vol. 13 (Oxford: Clarendon Press, 1882); for a more modern, if rather less felicitous, rendering, see I. B. Horner, trans., *The Book of the Discipline* (1951; reprint ed., Oxford: The Pali Text Society, 1996), vol. 4, p.28.

years. In the modern era, Buddhism has even begun to build a significant presence in the Americas and Europe.

But this account of a monolithic missionary movement spreading steadily eastward is just one part of the story. The case of East Asian Buddhism suggests there is also a different tale to tell, a tale in which this dominant current of diffusion creates important eddies, or countercurrents, of influence that redound back toward the center. Because of the leading role played by the cultural and political center of China in most developments within East Asia, we inevitably assume that developments within Buddhism would have begun first on the mainland of China and from there spread throughout the rest of the region where Buddhism also came to flourish and where literary Chinese was the medium of learned communication. Through sheer size alone, of course, the monolith that was China would tend to dominate the creative work of East Asian Buddhism. But this dominance need not imply that innovations did not take place on the periphery of East Asia, innovations that could have a profound effect throughout the region, including the Chinese heartland itself. These countercurrents of influence can have significant, even profound, impact on neighboring traditions, affecting them in manifold ways.

I am increasingly convinced, in fact, that we should not neglect the place of these “peripheral regions” of East Asia—Tibet, perhaps Japan, but most certainly Korea—in any comprehensive description of the evolution of the broader “Sinitic” tradition of Buddhism. Korea was subject to many of the same forces that prompted the growth of Buddhism on the Chinese mainland, and Korean commentarial and scriptural writings (all composed in literary Chinese) were often able to exert as pervasive an influence throughout East Asia as were texts written in China proper. Given the organic nature I propose for the East Asian traditions of Buddhism, such “peripheral” creations could find their ways to the Chinese center and been accepted by the Chinese as readily as their own indigenous compositions. We have definitive evidence that such influence occurred with the writings of Korean Buddhist exegetes. In considering filiations of influence between the traditions of East Asian Buddhism, we therefore must look not only from the center to the periphery, as is usually done, but also from the periphery toward the center, using the Korean case to demonstrate the different kinds of impact a specific regional strand of Buddhism can have on the broader East Asia tradition as a whole.

Looking at both the currents and countercurrents of influence that Korean Buddhism exerts in East Asia also allows us to move beyond a traditional metaphor used in scholarship on Korea, in which the peninsula is viewed merely as a “bridge” for the transmission of Buddhist and Sinitic culture from the Chinese mainland to the islands of Japan. As enduring as this metaphor has been in the scholarship, it long ago became anachronistic, a Japan-centric view of Korea that should finally be discarded for good. Scholars now recognize instead that Korea was itself a vibrant cultural tradition in its own right, and its Buddhist monks were intimately involved in contemporary activities occurring in neighboring traditions. To be sure, there eventually developed an important current of Buddhist transmission from China directly to Japan that brought with it later Sinitic Buddhist culture. But most of the early transmission of Buddhism into Japan occurred along a current that led not from China, but straight from Korea. Much less well understood than even this Korean influence on early Japanese Buddhism is the impact of Buddhists from the Korean peninsula on several schools of Buddhism in China itself. Finally, Korean Buddhism was also able to exert substantial influence in regions far removed from the peninsula, even in areas as distant from Korea as Szechwan and Tibet. Korea was not a “bridge”; it was instead a bastion of Buddhist thought and culture in East Asia, which could play a critical role in the evolution of the broader Sinitic Buddhist tradition.

## II. Korea's Role in the Eastward Dissemination of Buddhism

Notwithstanding another regrettable appellation that early Western visitors gave to Korea—that of the “hermit kingdom”—we should note that throughout most of history Korea was in no way isolated from its neighbors throughout the region. Korea was woven inextricably into the web of Sinitic civilization since at least the inception of the Common Era. The infiltration of Chinese culture into the Korean peninsula was accelerated through the missionary activities of the Buddhists, who brought not only their religious teachings and rituals to Korea but also the breadth and depth of Chinese cultural knowledge as a whole. To a substantial extent it was Buddhism, with its large

body of written scriptures, that fostered among the Koreans literacy in written Chinese, and ultimately familiarity with the full range of Chinese religious and secular writing, including Confucian philosophy, belles lettres, calendrics, and divination.<sup>3)</sup>

Korea played an integral role in the eastward transmission of Buddhism and Sinitic culture through the East Asian region. Buddhist monks, artisans, and craftsmen from the Korean peninsula made major contributions toward the development of Japanese civilization, including its Buddhist culture. The role of the early Korean kingdom of Paekche in transmitting Buddhist culture to the Japan islands was one of the two most critical influences in the entire history of Japan, rivaled only by the nineteenth-century encounter with Western culture. Indeed, for at least a century, from the middle of the sixth to the end of the seventh centuries, Paekche influences dominated cultural production in Japan and constituted the main current of Buddhism's transmission to Japan. Korean scholars brought the Confucian classics, Buddhist scriptures, and medical knowledge to Japan. Artisans introduced Sinitic monastic architecture, construction techniques, and even tailoring. The early-seventh-century Korean monk Kwallük, who is known to the Buddhist tradition as a specialist in the Madhyamaka school of Mahāyāna philosophy, also brought along documents on calendrics, astronomy, geometry, divination, and numerology. Korean monks were instrumental in establishing the Buddhist ecclesiastical hierarchy in Japan and served in its first supervisory positions. Finally, the growth of an order of nuns in Japan occurred through Korean influence, thanks to Japanese nuns who traveled to Paekche to study, including three nuns who studied Vinaya in Paekche for three years during the late-sixth century.<sup>4)</sup>

3) On the critical role Buddhism played in transmitting broader Sinitic culture to Korea, see Inoue Hideo, "The Reception of Buddhism in Korea and Its Impact on Indigenous Culture," translated by Robert Buswell, in *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, Studies in Korean Religions and Culture, vol. 3, edited by Lewis R. Lancaster and Chai-shin Yu (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989), pp.30-43 (whole article pp.29-78).

4) For a convenient summary of some of these Paekche contributions to Japanese culture, see Kamata Shigeo, "The Transmission of Paekche Buddhism to Japan," translated by Kyoko Tokuno, in *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, edited by Lancaster and Yu, pp.150-155 (whole article pp.143-160). If one overlooks the strong nationalist polemic, useful information on Paekche's impact on, and influence in, Japan may also be found in Wontack Hong, *Paekche of Korea and the Origin of Yamato Japan*, Ancient Korean-Japanese History (Seoul: Kudara International,



But even after cultural transmission directly from the Chinese mainland to Japan began to dominate toward the end of the seventh century, an influential Korean countercurrent reappeared during the Kamakura era (1185~1333), which affected the Pure Land movement of Hōnen (1133~1212) and especially Shinran (1173~1262). Shinran cites Kyōnghūng (d.u.), a seventh-century Korean Buddhist scholiast, more than any other Buddhist thinker except the two early Chinese exegetes Tanluan (476~542) and Shandao (613~681). Indeed, a broader survey of Japanese Pure Land writings before Shinran shows, too, a wide familiarity with works by other early Unified Silla thinkers, including Wōnhyo (617~686), Pōbwi (d.u.), Hyōnil (d.u.), and Ūjōk (d.u.). The influence of these Korean scholiasts led to several of the distinctive features that eventually came to characterize Japanese Pure Land Buddhism, including the crucial role that sole-recitation of the Buddha's name, or *nenbutsu*, plays in Pure Land soteriology, the emphasis on the *Sukhāvātīvyūha-sūtra* (*Sūtra on the Array of Wondrous Qualities Adorning the Land of Bliss*) over the apocryphal *Kuan Wu-liang-shou ching* (*Contemplation Sūtra on the Buddha Amitābha*); the emphasis on the eighteenth, nineteenth, and twentieth of the forty-eight vows of Amitābha listed in the *Sukhāvātīvyūha-sūtra*,<sup>5)</sup> which essentially ensure rebirth in the Pure Land to anyone who wants it; and the precise definition of the ten moments of thought on the Buddha Amitābha that are said in the eighteenth vow to be sufficient to ensure rebirth in the Pure Land.<sup>6)</sup> Hence, at least through the thirteenth century, Korea continued to exert important influence over the

1994). See also Im Tong-gwōn, *Ilbon an ūi Paekche munhwa* (Paekche Culture in Japan) (Seoul: Korea Foundation, 1994), especially pp.13~59; and Kim Tal-su, *Ilbon sok ūi Han'guk munhwa* (Korean Culture in Japan) (Seoul: Chosōn Ilbosa, 1986).

5) For these vows, see Luis Gómez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātīvyūha Sūtras*, University of Michigan Studies in the Buddhist Traditions (Honolulu: University of Hawaii Press and Kyoto: Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, 1996), pp.167~168 (and cf. pp.71 for the slightly different Sanskrit version).

6) For a comprehensive survey of these distinctive Korean perspectives on Pure Land practice, see Minamoto Hiroyuki, “Shiragi Jōdokyō no tokushoku,” in *Shiragi Bukkyō kenkyū* (Studies in Silla Buddhism), edited by Kim Chi-gyōn and Ch’ae In-hwan (Tokyo: Sankibō Busshorin, 1973), pp.285~317; translated as “Characteristics of Pure Land Buddhism of Silla,” in *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Studies in Koran Religions and Culture, vol. 4, edited by Lewis R. Lancaster and Chai-shin Yu (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), pp.131~168.

evolution of Japanese Buddhism.<sup>7)</sup>

### III. Korean Influences in Chinese Buddhism and Beyond

Despite their apparent geographical isolation from the major scholastic and practice centers of Buddhism in China, Korean adherents of the religion also maintained close and continuous contacts with their brethren on the mainland throughout much of the premodern period. Korea's proximity to northern China via the overland route through Manchuria assured the establishment of close diplomatic and cultural ties between the peninsula and the mainland. In addition, during its Three Kingdoms (4<sup>th</sup>~7<sup>th</sup> centuries) and Unified Silla (668~935) periods, Korea was the virtual Phoenicia of East Asia, and its nautical prowess and well-developed sea-lanes made the peninsula's seaports the hubs of regional commerce. It was thus relatively easy for Korean monks to accompany trading parties to China, where they could train and study together with Chinese adepts. Ennin (793~864), a Japanese pilgrim in China during the middle of the ninth century, remarks on the large Korean contingent among the foreign monks in the Tang Chinese capital of Chang'an. He also reports that all along China's eastern littoral were permanent communities of Koreans, which were granted extraterritorial privileges and had their own autonomous political administrations. Monasteries were established in those communities, which served as ethnic centers for the many Korean monks and traders operating in China.<sup>8)</sup> Koreans even ventured beyond China to travel to the Buddhist homeland of India itself. Of the several Korea monks known to have gone on pilgrimage to India, the best known is Hyech'o (fl. 720~773), who journeyed to India via sea in the

7) For a rather more nuanced picture of these "new" schools of Kamakura Buddhism, see the articles compiled in Richard K. Payne, ed., *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 11 (Honolulu: University of Hawaii Press, A Kuroda Institute Book, 1998), and especially James C. Dobbins' article, "Envisioning Kamakura Buddhism," pp.24~42.

8) See Edwin O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China* (New York: The Ronald Press, 1955), especially chap. 8, "The Koreans in China." For a survey of Buddhist monastic life in such a Korean colony on the mainland, see Henrik Sørensen, "Ennin's Account of a Korean Buddhist Monastery, 839-840 A.D.," *Acta Orientalia* 47 (1986), pp.141~155.

early eighth century and traveled all over the subcontinent before returning overland to China in 727.<sup>9)</sup>

The ready interchange that occurred throughout the East Asian region in all areas of culture allowed indigenous Korean contributions to Buddhist thought (again, all composed in literary Chinese) to become known in China, and eventually even beyond into Central Asia and Tibet. Writings produced in China and Korea especially were transmitted elsewhere with relative dispatch, so that scholars throughout East Asia were kept well apprised of advances made by their colleagues. Thus, doctrinal treatises and scriptural commentaries written in Silla Korea by such monks as Ŭisang (625~702), Wŏnhyo (617~686), and Kyŏnghŭng (ca. 7th century) were much admired in China and Japan and their insights influenced, for example, the thought of Fazang (643~712), the systematizer of the Chinese Huayan school. In one of my earlier books, *The Formation of Chan Ideology in China and Korea*, I sought to show that one of the oldest works of the nascent Chan (Zen) tradition was a scripture named the *Vajrasamādhi-sūtra* (Kor. *Kŭmgang sammae kyŏng*; Ch. *Jin'gang sanmei jing*), an apocryphal text that I believe was written in Korea by a Korean adept of the nascent tradition. The *Vajrasamādhi* is the first text to suggest the linearity of the Chan transmission—that is, the so-called “mind-to-mind transmission” from Bodhidharma to the Chinese patriarchs—a crucial development in the evolution of an independent self-identity for the Chan school. Within some fifty years of its composition in Korea the text is transmitted to China, where, its origins totally obscured, it came to be accepted as an authentic translation of a Serindian original and was entered into the canon, whence it was introduced subsequently into

9) Hyech'o account of his pilgrimage, *Wang Och'ŏnch'ukkuk chŏn (A Record of a Journey to the Five Regions of India)*, has been translated by Han-sung Yang et al., *The Hye Ch'o Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*, Religions of Asia Series, no. 2 (Berkeley: Asian Humanities Press, n.d.). For a survey of the Korean Buddhists who traveled to India, see James H. Grayson, “The Role of Early Korean Buddhism in the History of East Asia,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 34-2 (1980), pp.57~61. One Korean pilgrim frequently mentioned in the literature who should be taken off the list is the Paekche monk Kyŏmik. Kyŏmik supposedly traveled to India in the early sixth century, returning to Paekche ca. 526 with Vinaya and Abhidharma materials, which he then translated at a translation bureau established for him in the Paekche capital. Jonathan Best has convincingly debunked this account in his article “Tales of Three Paekche Monks Who Traveled Afar in Search of the Law,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51 (1991): pp.178~197.

Japan and even Tibet.<sup>10)</sup> This ready interchange between China, Korea, Japan, and other neighboring traditions has led me to refer to an “East Asian” tradition of Buddhism, which is created through mutual interactions between its constituents and which is something more than the sum of its constituent national parts.<sup>11)</sup>

Korean Buddhist pilgrims were also frequent visitors to the mainland of China, where they were active participants in the Chinese tradition itself. Although many of these pilgrims eventually returned to the peninsula, we have substantial evidence of several who remained behind in China for varying lengths of time and became prominent leaders of Chinese Buddhist schools.<sup>12)</sup> A few examples may suffice to show the range and breadth of this Korean influence in China, and beyond. The first putatively “Korean” monk presumed to have directly influenced Chinese Buddhism is the Koguryō monk Sūngnang (Ch. Senglang; fl. ca. 490), whom the tradition assumes was an important vaunt courier in the Sanlun school, the Chinese counterpart of the Madhyamaka branch of Indian philosophical exegesis; issues regarding his ethnicity and his contribution to Chinese Buddhism. Less controversial is the contribution of the Silla monk Wōnch’ūk (Ch. Yuanze, Tibetan Wentsheg; 613~696), to the development of the Chinese Faxiang

10) For the Korean origins of the *Vajrasamādhi-sūtra*, see Robert E. Buswell, Jr., *The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon* (Princeton: Princeton University Press, 1989). For the sūtra’s influence in Tibetan Buddhism, see Matthew T. Kapstein, “From Korea to Tibet: Action at a Distance in the Early Medieval World System,” in *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000), pp.76~78 (whole article pp.69~83).

11) I first broached this issue in my article “Chinul’s Systematization of Chinese Meditative Techniques in Korean Sōn Buddhism,” in *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism No. 4, edited by Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp.199~200 (whole article pp.199~242). This notion of a broader “East Asian” tradition of Buddhism was also the major theme of my book *The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea*. The broader regional connections between Korean Buddhism and the rest of East Asia has been a major topic in the work of Lewis R. Lancaster. See also James H. Grayson, “The Role of Early Korean Buddhism in the History of East Asia,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 34-2 (1980), pp.51~68.

12) One of the more thorough studies of the impact Korean Buddhists had in China is Huang Yufu and Chen Jingfu, *Zhong-Chao fojiao wenhua jiaoliu shi* (A History of Buddhist Cultural Exchanges between China and Korea) (Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1993), translated by Kwōn Och’ōl, *Han-Chung Pulgyo munhwa kyoryu sa* (Seoul: Tosō Ch’ulp’an Kkach’i, 1995).

(Yogācāra) school. Wōnch'ūk was one of the two main disciples of the preeminent Chinese pilgrim-translator Xuanzang (d. 664) and his relics are enshrined along those of Xuanzang himself in reliquaries in Xi'an. Still today, Wōnch'ūk remains perhaps better known in Tibet than in his natal or adopted homelands through his renowned commentary to the *Samdhinirmocana-sūtra* (*Sūtra that Reveals Profound Mysteries*), which the Tibetans knew as the “Great Chinese Commentary,” even though, again, it was written by a Korean. Wōnch'ūk's exegesis was extremely popular in the Chinese outpost of Dunhuang, where Chōsgrub (Ch. Facheng; ca. 775~849) translated it into Tibetan at the command of King Ralpachen (r. 815~841). Five centuries later, the renowned Tibetan scholar Tsongkhapa (1357~1419) drew heavily on Wōnch'ūk's work in articulating his crucial reforms of the Tibetan doctrinal tradition. Wōnch'ūk's views were decisive in Tibetan formulations of such issues as the hermeneutical strategem of the three turnings of the wheel of the law, the nine types of consciousness, and the quality and nature of the ninth “immaculate consciousness” (*amalavijñāna*). Exegetical techniques subsequently used in all the major sects of Tibetan Buddhism, with their use of elaborate sections and subsections, may even derive from Wōnch'ūk's commentarial style.<sup>13)</sup>

Later, during the Song dynasty, Ch'egwan (Ch. Diguan; d. ca. 971) revived a moribund Chinese Tiantai school and wrote the definitive treatise on its doctrinal taxonomy, the *Tiantai sijiao yi* (*An Outline of the Fourfold Teachings according to the Tiantai School*), a text widely regarded as one of the classics of “Chinese” Buddhism, even though it was written by a Korean. Several other Korean monks were intimately involved with the Tiantai school up through the Song dynasty, including Ŭich'ōn (1055~1101), the Koryō prince, Buddhist monk, and bibliophile.

Such contacts between Chinese and Korean Buddhism are especially pronounced in

13) For Wōnch'ūk's contribution to Tibetan Buddhism, see Matthew Kapstein, “From Korea to Tibet,” pp.78~82; Jeffrey Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence: 1* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), passim. The importance of Wōnch'ūk's exegetical style to Tibetan Buddhist commentarial literature is discussed in Ernst Steinkellner, “Who is Byan chub rdzu phrul? Tibetan and Non-Tibetan Commentaries on the *Samdhinirmocana Sūtra*—A Survey of the Literature,” *Berliner Indologische Studien* 4, no. 5 (1989), p.235; cited in Hopkins, *Emptiness*, pp.46~47.

the case of the Chan or Sōn tradition of Sinitic Buddhism. Two of the earliest schools of Chan in China were the Jingzhong and Baotang, both centered in what was then the wild frontier of Szechwan in the southwest. Both factions claimed as their patriarch a Chan master of Korean heritage named Musang (Ch. Wuxiang; 684~762), who is better known to the tradition as Reverend Kim (Kim *hwasang*), using his native Korean surname. Musang reduced all of Chan teachings to the three phrases of “not remembering,” which he equated with morality, “not thinking,” with *samādhi*, and “not forgetting,” with wisdom. Even after his demise, Musang's teachings continued to be closely studied by such influential scholiasts in the Chan tradition as Zongmi (780~841).<sup>14)</sup>

#### IV. The Self-Identity of Korean Buddhists

The pervasive use of literary Chinese in the names of these Korean expatriate monks sometimes masks for us today the fact that the men behind these names were often not Chinese at all, but monks from the periphery of the empire. Many of the expatriate Koreans who were influential in China became thoroughly Sinicized, but rarely without retaining some sense of identification with their native tradition (e.g., through continued correspondence with colleagues on the Korean peninsula). In the case of Ūisang, for example, despite assuming control of the Chinese Huayan school after his master Zhiyan's death, the *Samguk yusa* (Memorabilia of the Three Kingdoms) tells us that Ūisang still decided to return to Korea in 670 to warn the Korean king of an impending Chinese invasion of the peninsula. The invasion forestalled, Ūisang was rewarded with munificent royal support and his Hwaōm school dominated Korean Buddhist scholasticism from that point onward. Fazang (643~712), Ūisang's successor in the Huayan school, continued to write to Ūisang for guidance long after his return to Korea and his correspondence is still extant today.<sup>15)</sup>

14) For Musang's three phrases, see Peter Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991; reprint ed., Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp.43~44; Tsung-mi's understanding of Musang is discussed at various points throughout Gregory's book.

15) See Antonino Forte's study and translation of this important correspondence in his monograph *A*

Even where these Korean monks were assimilated by the Chinese, their Korean ethnicity often continued to be an essential part of their social and religious identity. I mentioned above that Musang was best known to his contemporaries as Reverend Kim, clear evidence that he retained some sense of his Korean ethnic identity even in the remote hinterlands of the Chinese empire, far from his homeland. The vehement opposition Wōnch'ūk is said to have endured in cementing his position as successor to Xuanzang—through a defamation campaign launched by followers of his main rival, the Chinese monk Kuiji (632~682)—may betray an incipient ethnic bias against this Korean scholiast and again suggests that his identity as a Korean remained an issue for the Chinese. Therefore, even among Sinicized Koreans, the active Korean presence within the Chinese Buddhist church constituted a self-consciously Korean influence.

Why would monks from Korea have been able to exert such wide-ranging influence, both geographically and temporally, across the East Asian Buddhist tradition? I believe it is because Buddhist monks saw themselves not so much as “Korean,” “Japanese,” or “Chinese” Buddhists, but instead as joint collaborators in a religious tradition that transcended contemporary notions of nation and time. These monks' conceptions of themselves were much broader than the “shrunken imaginings of recent history,” to paraphrase Benedict Anderson's well-known statement about modern nationalism.<sup>16</sup> Korean Buddhists of the pre-modern age would probably have been more apt to consider themselves members of an ordination line and monastic lineage, a school of thought, or a tradition of practice, than as “Korean” Buddhists. If they were to refer to themselves at all, it would be not as “Korean Buddhists” but as “disciples,” “teachers,” “proselytists,” “doctrinal specialists,” and “meditators”—all terms suggested in the categorizations of monks found in the various *Gaoseng zhuan* (*Biographies of Eminent Monks*), which date from as early as the sixth century. These categorizations transcended national and cultural boundaries (there are, for instance, no sections for “Korean monks,” “Japanese monks,” etc.), and the Chinese compilations of such *Biographies of Eminent Monks* will

---

*Jewel in Indra's Net: The Letter Sent by Fazang in China to Ŭisang in Korea, Italian School of East Asian Studies Occasional Papers 8* (Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull' Asia Orientale, 2000).

16) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983; revised edition, London: Verso, 1991), p.7.

subsume under their main listings biographies of Koreans, Indians, Inner Asians, and Japanese. Hence, although the *Biographies* might mention that Buddhists as being “a monk of Silla” or “a sage of Haedong”—both designations that are attested in the *Biographies*—they are principally categorized as “proselytists,” “doctrinal specialists,” and so forth, who may simultaneously also be “disciples of X,” “teachers of Y,” or “meditators with Z.”<sup>17)</sup>

Unlike many of the other peoples who lived on the periphery of the Sinitic cultural sphere, Koreans also worked throughout the premodern period to maintain a cultural, social, and political identity that was distinct from China. As Michael Rogers at the University of California, Berkeley, so aptly described it, Koreans throughout their history remained active participants in Sinitic civilization while also seeking always to maintain their “cultural self-sufficiency.”<sup>18)</sup>

But simultaneous with their recognition of their clan and local identity, their allegiance to a particular state and monarch, their connection to Buddhist monastic and ordination lineages, and so forth, Buddhist monks of the pre-modern age also viewed themselves as participating in the universal transmission of the dharma going back both spatially and temporally to India and the Buddha himself. With such a vision, East Asian Buddhists could continue to be active participants in a religious tradition whose origins were distant both geographically and temporally. East Asians of the premodern age viewed Buddhism as a universal religion pristine and pure in its thought, its practice, and its realization; hence the need of hermeneutical taxonomies to explain how the plethora of competing Buddhist doctrines and practices—each claiming to be pristinely Buddhist but seemingly at times to be almost diametrically opposed to one another—were all actually part of a coherent heuristic plan within the religion, as if Buddhism's many variations were in fact cut from whole cloth. This vision of their tradition also accounts

17) Compare here Benedict Anderson's comments about the invention of the French aristocracy prior to the French Revolution (Benedict Anderson, *Imagined Communities* [1983; rev. ed., London: Verso, 1991], p.7). As Anderson suggests, in that period members of the aristocracy did not conceive of themselves as part of a class, but as persons who were connected to myriad other persons, as “the lord of X,” “the uncle of the Baronne de Y,” or “a client of the Duc de Z.”

18) Michael C. Rogers, “*P'yōnnyōn T'ongnok*: The Foundation Legend of the Koryō State,” *Korean Studies* 4 (1982~1983): pp.3~72.



for the persistent attempt of all of the indigenous schools of East Asian Buddhism to trace their origins back through an unbroken lineage of “ancestors” or “patriarchs” to the person of the Buddha himself. Once we begin tracing the countercurrents of influence in East Asian Buddhist thought, however, we discover that the lineages of these “patriarchs” often lead us back not to China or Japan, but instead to Korea.

## &lt;References&gt;

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities* (London: Verso, 1983; reprint 1991).
- Best, Jonathan. "Tales of Three Paekche Monks Who Traveled Afar in Search of the Law", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51 (1991).
- Buswell, Robert E. Jr. *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).
- \_\_\_\_\_. "Imagining 'Korean Buddhism': The Invention of a National Religious Tradition", in *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, Korea Research Monograph no. 26, edited by Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherlini, (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998).
- \_\_\_\_\_. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
- \_\_\_\_\_. "Chinul's Systematization of Chinese Meditative Techniques in Korean Sōn Buddhism", in *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, edited by Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).
- Davids, Rhys. trans. *Vinaya Texts, Sacred Books of the East*, vol. 13 (Oxford: Clarendon Press, 1882).
- Dobbins, James C. "Envisioning Kamakura Buddhism", in *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*.
- Forte, Antonino. A Jewel in Indra's Net: The Letter Sent by Fazang in China to Ūisang in Korea, Italian School of East Asian Studies Occasional Papers 8 (Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 2000).
- Gómez, Luis. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha Sūtras*, University of Michigan Studies in the Buddhist Traditions (Honolulu: University of Hawaii Press and Kyoto: Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, 1996).
- Grayson, James H. "The Role of Early Korean Buddhism in the History of East Asia," *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 34-2 (1980).
- Gregory, Peter N. ed. *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Kuroda Institute

- Studies in East Asian Buddhism No. 4 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).
- \_\_\_\_\_. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991; reprint ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).
- Hong Wontack. *Paekche of Korea and the Origin of Yamato Japan, Ancient Korean-Japanese History* (Seoul: Kudara International, 1994).
- Hopkins, Jeffrey. *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence: 1* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).
- Horner, I. B. trans. *The Book of the Discipline*, vol. 4 (1951; Oxford: Pali Text Society, reprint 1996).
- Inoue Hideo. trans. by Robert E. Buswell, Jr. "The Reception of Buddhism in Korea and Its Impact on Indigenous Culture", in *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, Studies in Korean Religions and Culture, vol. 3, ed. Lewis R. Lancaster and Chai-shin Yu (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).
- Kamata Shigeo. trans by Kyoko Tokuno. "The Transmission of Paekche Buddhism to Japan", in *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).
- Kapstein, Matthew T. "From Korea to Tibet: Action at a Distance in the Early Medieval World System", in *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).
- Lancaster, Lewis R. and Yu Chai-shin. ed. *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, Studies in Korean Religions and Culture, vol. 3 (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).
- \_\_\_\_\_. *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Studies in Korean Religions and Culture, vol. 4 (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991).
- Minamoto Hiroyuki. "Characteristics of Pure Land Buddhism of Silla", *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Studies in Korean Religions and Culture, ed. Lewis R. Lancaster and Chai-shin

- Yu (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), vol. 4.
- Pai, Hyung Il Pai and Tangherlini, Timothy R. ed. *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, Korea Research Monograph no. 26 (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998).
- Payne, Richard K. ed. *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, No. 11 (Honolulu: University of Hawaii Press, A Kuroda Institute Book, 1998).
- Reischauer, Edwin O. *Ennin's Travels in T'ang China* (New York: The Ronald Press, 1955).
- Rogers, Michael C. "P'yōnnyōn T'ongnok: The Foundation Legend of the Koryō State," *Korean Studies* 4 (1982-1983).
- Sørensen, Henrik. "Ennin's Account of a Korean Buddhist Monastery, 839-840 A.D.," *Acta Orientalia* 47 (1986).
- Steinkellner, Ernst. "Who is Byan chub rdzu phrul? Tibetan and Non-Tibetan Commentaries on the *Saṃdhinirmocana Sūtra*—A Survey of the Literature," *Berliner Indologische Studien* 4, no. 5 (1989).
- Yang Han-sung. *The Hye Ch'o Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*, Religions of Asia Series, no. 2 (Berkeley: Asian Humanities Press, n.d.).
- 권오철 역. 『한중 불교문화 교류사』(서울: 도서출판 까치, 1995).
- 김달수. 『일본 속의 한국 문화』(서울: 조선일보사, 1986).
- 源弘之. 「新羅淨土教の特色」, 金知見, 蔡印幻 編, 『新羅仏教研究』(東京: 山喜房仏書林, 1973).
- 임동권. 『일본 안의 백제 문화』(서울: 한국국제교류재단, 1994).
- 黃有福, 陣景富. 『中朝佛教文化交流史』(北京: 中國社會科學出版社, 1993).

&lt;Abstract&gt;

## 동아시아의 맥락에서 본 한국의 불교사상

로버트 버스웰

이 논문은 전근대 시기의 상당 기간 동안 한국불교와 그보다 넓은 동아시아 전통 사이에 존재했던 유기적 관계에 대하여 탐구한 것이다. 한국의 불교도들은 자신들의 민족적·문화적 차이를 다소간 자각하면서도, 동아시아 지역의 시·공간을 가로질러 광범위한 영향력을 행사할 수 있었다. 불교 승려들이 이렇게 영향을 미칠 수 있었던 것은 그들이 스스로를 “한국의”, “일본의”, 또는 “중국의” 불교도라기보다는, 민족과 시대에 대한 당대의 관념을 초월하는 하나의 종교 전통 안에서의 공동 협력자로 보았기 때문이었다. 전근대 시기의 한국 불교도들은 자신들을 “한국의” 불교도라기보다는 수계와 법맥, 하나의 학파, 또는 수행 전통에 있어서의 일원으로 여기는 경향이 있었다. 그들이 굳이 자신을 지칭할 경우에는 보통 “제자”, “스승”, “포교승”, “교학승”, “선 수행자” 등의 용어를 사용했는데, 이들 용어들은 모두 다양한 고승전류에서 승려들을 구분하는 맥락에 암시되어 있다. 한국불교를 보다 면밀히 밝히고자 한다면, 단순화된 민족주의적 구호를 버리고 우리의 연구 방향을 저 불교도들 자신들이 항상 간직하고 있던 그들 종교에 대한 포괄적인 비전을 향하도록 전개해야 할 것이다.

### •Key Words

한국불교, 동아시아불교, 불교철학, 동아시아의 문화적 영향력, 한민족의 정체성.

논문접수일: 2011년 10월 16일, 심사완료일: 2011년 12월 18일,  
게재확정일: 2011년 12월 22일.

<한국어 번역>

## 동아시아의 맥락에서 본 한국의 불교사상

로버트 버스웰(Robert E. Buswell, Jr)\*

---

〈 목 차 〉

---

- I. 서언
  - II. 불교의 동방 확산에 있어서 한국의 역할
  - III. 중국불교 그리고 그 너머에 끼친 한국의 영향력
  - IV. 한국 불교도들의 자아 의식
- 

### I. 서언

이번 국제학술대회를 통해 동아시아의 다른 전통과의 비교라는 시각에서 한국의 불교사상에 관하여 강연하게 되어 더 없는 영광이라 생각한다.<sup>1)</sup> 한국불교를 전공하는 몇 안 되는 외국인 가운데 한 명으로서 그리고 한국의 사원에서 수년 간 지냈을

---

\* UCLA 교수

1) 이 기조연설은 2011년 12월 23일 동국대학교 불교문화연구원 후원으로 열린 국제학술대회에서 발표한 것이다. 이 연설문에서 필자는 기존의 출판물, 예컨대 필자가 편집한 책 *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2005)의 서문과 Hyung Il Pai와 Timothy R. Tangherlini가 편집한 *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, Korea Research Monograph no. 26 (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998)의 pp.73~107에 실린 필자의 논문 “Imagining ‘Korean Buddhism’” 등에 나타난 자료들을 자유롭게 채택하였다.

때부터 개인적으로 이 전통과 밀접한 연관을 가진 사람으로서 나는 오랫동안 서구의 불교학계가 한국의 불교 전통을 더 높이 평가하는 데 기여하는 것을 학자로서의 주된 소임 가운데 하나로 여겨왔다. 중국과 일본에 대한 연구가 주도적인 서구의 동아시아 연구자들에게는 한국의 중요성이 반드시 분명하게 인식되어 있지는 않다. 내가 1980년대 중반에 대학원 과정을 마쳤을 때, 미국의 학계에는 한국학을 가르칠만한 어떤 자리도 사실상 없었다. 나는 운 좋게 중국불교 교수직에 채용되었지만, 내 지도 과목에 한국을 조금씩 추가할 수 있을 정도였다. 내가 처음 임용되었을 때 미국 최대의 동아시아 학과였던 우리 과의 학과장이 커리큘럼에 한국어를 추가해 달라는 학생들과 교수진의 요청에 대하여 “글쎄, 그 사람들은 여기 말고 다른 조그마한 대학에서 한국어를 배우면 되지 않겠나?”라고 말하면서 거부했던 일이 생각한다. 최근 몇 년까지도 나는 중국학 전문가들이 여전히 한국을 커리큘럼에 추가하는 것이 별로 의미가 없다고 주장하는 것을 들었는데, 그들은 쓰촨학(四川學)이나 광둥학(廣東學) 등의 (좁은) 지역의 전문가를 채용하는 것만큼이나 전혀 도움이 안 된다고 보았기 때문이다.

그 동안 내가 참석한 학술대회에서 발표자들 가운데 내가 유일한 한국불교 전문가였고, 따라서 내가 항상 마지막 발표자였던 경우가 대부분이었던 것으로 기억한다. 불교 관련 학술대회에서 내가 마지막이었던 것은 한국에 대해 발표하는 유일한 학자가 바로 나였기 때문이기 때문이다. (나는 불교문화연구원과 김종욱 원장께 마침내 내가 제일 먼저 발표할 기회를 주신 데 대해 감사를 표하고 싶다!)

서구에서 한국학 연구를 해 온 지 30여 년이 지나면서 나는 이러한 상황이 바뀌기 시작했고, 이제 이 분야에 젊은 학자들이 충분히 많아져서 서구에서의 “한국불교학”이라는 분야를 운위할 정도가 되었다고 기쁜 마음으로 여러분께 알릴 수 있다. 그러나 이러한 진전은 쉽게 이를 수 있었던 것은 아니고, 아시아학을 하는 우리 동료들에게 한국 자료의 내재적·외재적 가치를 상당한 수준으로 가르쳐야만 했다. 여기에서 ‘내재적’이란 중국이나 일본 전통의 자료들만큼 연구할 가치가 있게 하는 한국 자료 그 자체의 가치를 말하는 것이다. ‘외재적’이란 이웃 전통들을 비추어 볼 때 한국, 특히 그 불교 전통이 가지는 역할을 말한다. 여기에는 첫째, 그것을 통해 동아시아 불교의 여러 문제점들을 유익하게 평가하고 분석할 광의의 동아시아 전통의 표상(시물레이크럼)으로서 가치와 둘째, 중국과 일본의 불교 전통의 대내적 발전 과정에서의 주요 참가자로서의 역할이 포함된다.

사실 나는 오랫동안 한국학과 같은 조그마한 분야를 위해서는 지역적 관점을 가지는 것이 중요하다고 믿어왔다. 한국 전문가들이 자기들끼리만 이야기하여 소외되어

서는 안 되며, 동료 아시아 전문가들, 특히 중국과 일본 쪽 연구자들을 참여시킬 방법을 찾아야 한다고 생각했던 것이다. 이런 방식의 참여는 내 연구 자체에도 핵심이 되며, 우리가 UCLA에 만든 한국학 프로그램의 특징이기도 하다. UCLA에서는 모든 대학원 학생들이 자기 전공 외에 동아시아의 다른 지역에 대한 부차적인 전문지식을 동시에 키워야 한다.

대부분의 연구에서 나는 한국불교를 단순한 “한반도에서의 불교”가 아니라, 대신에 교리, 수행, 법맥, 의례 등의 상호 연관을 내포하는 하나의 광범위한 종교적 네트워크 안에서의 중심축으로 생각하는 것이 보다 유익할 것이라고 제안해 왔다. 사실 나는 “한국불교”라는 범주에 대해 반성해 볼 때 한국이 나머지 아시아 지역, 특히 동북아시아의 다른 지역에서 결코 분리되지 않았다는 점을 항상 염두에 두는 것이 중요하다고 생각한다. 만약 우리가 한국불교가 성장한 동아시아라는 보다 넓은 맥락을 무시하고 그 전통을 따로 화려하게 떼어놓고 다룬다면, 우리는 이 전통을 밝히기 보다는 오히려 왜곡할 위험에 처할 것이라고 믿는다. 사실 전근대 시기의 상당 기간 동안 한국, 중국, 일본의 불교 전통들 사이에는 거의 유기적인 관계가 있었다. 한국의 불교학파들은 모두 중국 본토에서 발달했던 교리 및 수행론상의 혁신들에 근거를 두고 있다. 중국 본토의 중심지에서 훈련 받은 한국의 학자들과 수행자들은 개인적으로 그러한 혁신을 만들어내는 데에 참여하였는데, 이 부분은 내가 나중에 본 발표에서 살펴볼 것이다. 또한 한국 땅에서 한국인들 역시 동아시아 불교 철학의 발달에 두드러지게 중요한 공헌을 하였다. 그렇다 할지라도 중국은 실크로드를 통해 인도와 중앙아시아의 더 오래된 불교 전통과 더 밀접한 관계를 가지고 있었으며, 더욱이 국토와 인구 두 측면에서 방대한 규모를 가지고 있었기에 그 전통 전체의 활력을 훼손하지 않고서 다양한 불교학파들을 수용할 수 있었다. 이 두 가지 요인으로 인해 중국은 동아시아의 종교 내부의 여러 흐름들을 자국이 중심이 되어 선도할 수 있었다. 그러나 그 전에는 한국인들이—송대의 중국 불교도들과 다소 비슷하지만—보다 광범위한 불교 전통을 보존하고 해석하는 데 있어서 중요한 역할을 수행해 왔다. 중국의 불교도들이 이전에 생산한 엄청난 양의 자료들을 동등하게 다룸으로써 한국의 불교도들은 여러 모로 아시아에서 가장 보편적인 교학 전통을 만들어냈던 것이다. 한국 불교는 이처럼 광범위한 중국적 전통의 저장소인 동시에 (그 전통을 재현한) 시뮬레이션으로서의 역할을 수행해 왔다.

불교의 전파를 기술하는 몇 가지 오래된 수사법 가운데 하나는 그 전통이 이 종교의 본향(本鄉)인 인도에서 시작되어 (몽고, 터키, 만주 등) 내륙 아시아를 거쳐, 마침



내 동아시아의 모든 지역에 확산되었다고 하는 일방적인 동방 확산론이다. 전통에 따르면 기원전 6세기에서 5세기 경 불교가 시작되고 나서 얼마 안 되어 붓다는 그의 제자들에게 “세간을 향한 자비심을 내어 다수의 행복과 번영을 위하여, 신들과 인간의 이익, 행복, 번영을 위하여 나아갈 것”을 명하였다고 한다.<sup>2)</sup> 이러한 명령으로 인해 세계 종교사에서 최대의 포교 운동 중의 하나가 시작되었는데, 이 운동을 통해 향후 천 년간 불교는 서쪽으로는 카스피해 연안에서부터, 북쪽으로는 내륙 아시아의 초원으로, 동쪽으로는 일본 열도에, 그리고 남쪽으로는 인도네시아 군도에까지 확산되었다. 불교를 전도한 이들은 대체로 아시아의 여러 지리적·문화적 지역들 사이에 오랫동안 구축된 무역로를 따라 늦어도 기원 후 첫 번째 천년이 시작될 무렵에는 중국에 도착하였고, 그 후 수백 년 이내에 동아시아의 다른 지역에도 도달했다. 오늘날 불교는 심지어 미국과 유럽에서도 상당한 존재감을 보이기 시작했다.

그러나 포교 운동이 확실히 꾸준히 동쪽으로만 확산되었다고 하는 이러한 설명은 전체 이야기의 일부만을 밝힌 것이다. 동아시아 불교의 경우 다른 이야기를 할 수도 있을 것으로 보이는데, 그것은 이러한 주된 확산의 흐름으로부터 그 영향력이 중심부를 향해 되돌아오는 중요한 역류 또는 반흐름을 만들어낸다는 이야기이다. 동아시아의 주된 발전에서 중국이 문화와 정치의 중심으로서 수행했던 주도적 역할 때문에 불교 내부의 발달 과정도 먼저 중국 본토에서 시작했고 그로부터 불교가 꽃을 피우고 한문이 식자층의 교류 수단이었던 다른 지역으로 확산되었다고 간주하는 것은 불가피하다. 물론, 그 (방대한) 규모만 가지고도 단일체로서의 중국은 동아시아 불교의 창조적 작업을 주도할 만하다. 그러나 이처럼 중국이 발달을 주도한다고 해서 동아시아 주변부에서는 혁신들—중국의 심장부를 포함한 그 지역 전체에 심대한 영향을 미쳤을 혁신들—이 이루어지지 않았다고는 할 수 없다. 이러한 영향력의 역류는 이웃하는 전통들에도 중대한, 나아가 심각한 충격을 주어 여러 방면에서 영향을 미칠 수 있다.

나는 실제로 우리가 광범위한 “중국적” 불교 전통의 진화 과정을 포괄적으로 기술하는 어떠한 경우에도 티베트, 아마도 일본, 하지만 가장 확실하게는 한국이라는 동아시아의 이러한 “주변부”들의 위치를 무시해서는 안 된다고 점점 더 확신하게 되었

2) *Vinaya-piṭaka, Mahāvagga* I.20. 여기에서 나는 *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1882)에 실린 Rhys Davids의 율장에 대한 고전적인 팔리어 번역을 따랐다. 보다 현대적이지만 다소 적절하지 않은 번역으로는 I. B. Horner의 *The Book of the Discipline* (1951; Oxford: Pali Text Society, 1996 재판), 4권, p.28을 보라.

다. 한국은 중국 본토에서 불교 전통의 성장을 촉진했던 여러 똑같은 요인들의 영향력 아래 놓여 있었는데, (한문으로 작성된) 한국인의 주석과 경문들은 중국 현지에서 써진 서적들만큼이나 동아시아를 통틀어 널리 영향을 미쳤다. 동아시아의 불교 전통을 설명하기 위해 내가 제안한 유기적 속성을 감안하면, 이러한 “주변부”의 창조물은 중국의 중심부에 전해져 현지인들의 저술만큼이나 용이하게 중국인들에게 수용되었을 것이다. 우리는 한국 불교도들의 주석 저술에 의해 그러한 영향력이 발생했다는 결정적인 증거를 가지고 있다. 따라서 동아시아 불교 전통들 사이의 영향력의 과급 관계를 고려해 볼 때, 우리는 늘 그래왔듯이 중심에서 주변부를 향해서만 볼 것이 아니라, 주변부에서 중심을 향해서도 살펴보고, 한국의 경우를 들어 특정 지역의 불교 사조가 전체로서의 동아시아 전통에 끼친 다른 종류의 영향을 보여야 할 것이다.

한국불교가 동아시아에 끼친 영향력의 흐름과 반흐름의 두 측면을 살펴보는 것은 우리로 하여금 한국을 연구하는 학자들 사이에서 사용된 전통적인 메타포를 넘어설 수 있게 해 줄 것이다. 그들은 한반도를 불교와 중화 문화가 중국 본토에서 일본 열도로 전해지는 하나의 ‘교량’ 정도로만 보아왔다. 이 메타포가 비록 학자들 사이에서는 꽤 오래 지속되었지만, 그것은 결국 영원히 폐기되어야 할, 시대착오적인 일본 중심적인 한국관임이 오래 전에 드러났다. 오늘날 학자들은 대신에 한국이 그 자체로서 활기찬 문화 전통이었고 한국의 승려들이 이웃 전통들에서 일어나는 동시대의 여러 활동에 밀접히 관여하고 있었음을 인식하고 있다. 중국에서 일본으로 직접 불교가 전파된 중요한 흐름이 마침내 생겨났고, 이를 통해 후기의 중국 불교문화가 전해진 것은 사실이다. 그러나 일본의 불교 전래는 그 초기에는 대부분 중국이 아닌 한국에서 바로 가는 경로를 통해 흘러갔다. (그런데) 한국이 초기의 일본 불교에 영향을 미쳤다는 사실보다도 한반도의 불교도들이 바로 중국의 여러 학파들에 상당한 충격을 주었다는 사실은 훨씬 덜 알려져 있다. 마지막으로 한국불교는 한반도에서 멀리 떨어진 지역에게까지도 실질적인 영향을 끼칠 수 있었는데, 여기에는 쓰촨과 티베트 같은 한국에서 먼 지역까지도 포함되어 있다. 한국은 ‘교량’이 아니었으며, 대신에 동아시아 불교 사상과 문화의 보루로서 광범위한 중국적 불교 전통이 진화하는 데 있어서 결정적인 역할을 수행할 수 있었던 것이다.

## II. 불교의 동방 확산에 있어서 한국의 역할

서구의 방문자들이 한국에 ‘은자의 왕국’(hermit kingdom)이라는 또 하나의 유감스런 명칭을 부여하긴 했지만, 우리는 대부분의 역사를 통틀어 한국이 그 지역의 이웃 국가들로부터 결코 고립되어 있지 않았음에 주목해야 한다. 한국은 늦어도 서력기원 시작 무렵부터는 중화 문명이라는 그물에 쫓겨 수 없이 엮이게 되었다. 불교도들의 포교 활동을 통해 한반도에 중국 문명의 유입이 가속화되었는데, 이들은 그들 종교의 가르침과 의례뿐만 아니라 폭넓고 깊이 있는 중국 문화의 지식 전체까지도 한국에 가져왔다. 한국인들은 바로 방대한 양의 기록된 경전을 갖춘 불교로 인해서 한문을 읽고 쓰는 능력이 신장되고 궁극적으로는 유가 철학, 순문학(純文學), 월력(月曆), 점술 등을 포함한 중국의 종교적·세속적 저술 전반에 대해 상당히 정통할 수 있었던 것이다.<sup>3)</sup>

한국은 동아시아 지역에서 불교와 중국 문화의 동방 전파에 있어 절대적인 역할을 수행하였다. 한반도 출신의 승려들과 불교 예술가들 및 장인들은 불교 문화를 포함하여 일본의 문명 발달에 크게 기여하였다. 한국의 초기 왕국인 백제가 불교 문화를 일본 열도에 전파하는 데 수행한 역할은 일본의 전체 역사에 끼친 두 가지 가장 중요한 영향 가운데 하나인데, 19세기에 일본이 서양 문화와 만난 사건만이 이에 필적할 만하다. 참으로 6세기 중반에서 7세기 말까지의 적어도 약 1세기 동안 백제의 영향력은 일본의 문화 생산을 지배했으며 불교가 일본에 전파되는 주요 흐름을 형성했다. 한국의 학자들은 유교의 고전들과 불교의 경전들, 그리고 의학 지식을 일본에 가져왔다. 예술가들은 중국화된 사원 건설 양식, 건축 기술, 심지어는 재단(裁斷) 기술까지도 도입하였다. 대승불교 철학인 중관학의 대가로 알려져 있는 7세기 초반의 한국 승려 관륵(觀勒)은 또한 역법, 천문학, 기하학, 점복학(占卜學), 수리명리학(數理命理學) 등을 가져왔다. 한국의 승려들은 일본에서 불교 교단의 위계를 형성하는 데 주도적 역할을 하였으며, 최초의 관리 감독 지위에 복무하기도 하였다. 마지막으로 한국의 영향 아래 일본의 비구니 교단이 성장하였는데, 그것은 6세기 말 백제에서 3년

3) 불교가 광범위한 중국 문명을 한국에 전파하는 데 수행했던 주요 역할에 관해서는 Lewis R. Lancaster와 Chai-shin Yu가 편집한 *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*, Studies in Korean Religions and Culture (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989) 3권에 실린 Inoue Hideo의 논문 “The Reception of Buddhism in Korea and Its Impact on Indigenous Culture” pp.30~43을 보라. 이 논문 전체는 필자가 영어로 번역하여 이 책 pp.29~8에 실려 있다.

동안 계율을 배운 세 명의 비구니들을 포함하여 백제에서 유학한 일본의 비구니들의 활약 때문이었다.<sup>4)</sup>

그러나 7세기 후반 경 문화 전파가 주로 중국 본토에서 일본으로 직접적으로 이루어지기 시작한 이후에도 가마쿠라(鎌倉) 시대(1185~1333)에는 한국으로부터의 거센 역류가 다시 나타났는데, 그것은 호넨(法然, 1133~1212)과 특히 신란(親鸞, 1173~1262)의 정토교 운동에 영향을 주었다. 신란은 담란(曇鸞, 476~542)과 선도(善導, 613~681)와 같은 두 명의 중국의 초기 주석가를 제외하고는 다른 불교 사상가들보다 7세기 한국의 불교 주석가인 경흥(憬興, ?~?)을 자주 인용하였다. 실제로 신란 이전의 일본 정토종의 저술들을 폭넓게 조사해 보는 것만으로도 원효(元曉, 617~686), 법위(法位, ?~?), 현일(玄一, ?~?), 의적(義寂, ?~?) 등을 포함한 통일신라 초기의 다른 사상가들의 저작과의 광범위한 친연성을 확인할 수 있다. 이러한 한국 주석가들의 영향으로부터 마침내 일본 정토불교를 특징짓는 여러 특색들이 형성되는데, 그것은 부처의 이름을 전념으로 외우는 것, 곧 염불이 정토교의 수행론에서 결정적인 역할을 수행한다는 점, 위경(僞經)인 『관무량수경』보다 『무량수경』을 강조하는 점, 『무량수경』에 제시된 아미타불의 48원 중 본질적으로 그것을 원하는 자 누구에게든 정토왕생을 보장하는 18, 19, 20번째 서원을 강조하는 점,<sup>5)</sup> 그리고 제18원에서 정토왕생을 보장하기에 충분하다고 설해진 아미타불에 대한 십념(十念)을 정확히 정의하고 있는 점 등을 들 수 있다.<sup>6)</sup> 따라서 적어도 13세기까지는 한국은 계속해서 일

4) 일본 문화에 백제가 이처럼 기여한 바를 간단히 고찰하기 위해서는 Lancaster와 Yu가 편집한 *Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns*에 실린 Kamata Shigeo의 논문 pp.150~155을 보라. 논문 전체는 Kyoko Tokuno에 의해 영역되어 “The Transmission of Paekche Buddhism to Japan”이라는 제목으로 이 책에 pp.143~160에 실려 있다. 강한 민족주의적 논법을 무시한다면, 백제가 일본에 끼친 충격과 영향에 관한 유용한 정보는 Wontack Hong, *Paekche of Korea and the Origin of Yamato Japan*, Ancient Korean-Japanese History (Seoul: Kudara International, 1994)에서도 발견할 수 있다. 또 임동권의 『일본 안의 백제 문화』(서울: 한국국제교류재단, 1994) 중 특히 pp.13~59와 김달수의 『일본 속의 한국 문화』(서울: 조선일보사, 1986)도 보라.

5) 이러한 서원들에 대해서는 Luis Gómez의 *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, University of Michigan Studies in the Buddhist Traditions (Honolulu: University of Hawaii Press and Kyoto: Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, 1996), pp.167~168을 보라. (그리고 약간 다른 산스크리트본에 대해서는 p.71을 참조하라).

6) 정토 수행에 관한 이러한 한국 특유의 시각에 관한 종합적 고찰로는 김지건과 채인환이 편집한 『新羅佛敎研究』(東京: 山喜房佛書林, 1973), pp.285~317에 실린 源弘之의 논문 「新羅淨土

본불교의 진화에 중요한 영향을 끼쳤던 것이다.<sup>7)</sup>

### III. 중국불교 그리고 그 너머에 끼친 한국의 영향력

한국의 불교 수행자들은 교학과 수행에 있어서 중국의 주요 중심으로부터 지리적 으로 고립되어 있는 것처럼 보이지만, 그들은 대부분의 전근대 시기 동안 중국 본토 에 있는 그들의 동료들과 밀접하고 지속적인 접촉을 유지해 왔다. 한국은 만주를 통 한 육로로 북중국에 근접하였기에 한반도와 중국 본토 사이의 밀접한 외교적·문화 적 유대를 구축할 수 있었다. 더욱이 삼국시대(4~7세기)와 통일신라시대(668~935) 에 한국은 사실상 동아시아의 페니키아였으며, 뛰어난 항해술과 잘 발달된 항로로 인해서 한반도의 항구들은 지역의 통상 중추가 되었다. 따라서 한국의 승려들이 무 역상을 따라 중국에 가는 것은 상대적으로 용이했으며, 그곳에서 그들은 중국의 숙 련된 승려들과 함께 수련하고 학습할 수 있었다. 9세기 중엽에 중국에 체류했던 일 본의 순례자 엔닌(圓仁, 793~864)은 당의 수도 장안의 외국 승려들 가운데 많은 한 국인 집단이 있었다고 언급하고 있다. 그는 또한 중국의 동부 해안을 따라서 그곳에 상주하는 한국인들의 집단 취락이 있었고, 그들은 치외법권을 누리면서 정치적으로 자치적인 행정 조직을 가지고 있었다고 보고하고 있다. 중국에서 활동하는 많은 한 국 승려들과 상인들을 위해 일종의 소수민족 센터 역할을 하는 사원들이 이들 지역 사회에 세워졌다.<sup>8)</sup> 한국인들은 심지어 중국을 넘어 불교의 본향인 인도에까지도 과 감히 나아갔다. 인도에 순례 여행을 간 것으로 알려진 몇 명의 한국 승려들 가운데

教の特色」을 보라. 이 논문은 Lewis R. Lancaster and Chai-shin Yu이 편집한 *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, *Studies in Koran Religions and Culture*(Berkeley: Asian Humanities Press, 1991)의 4권 pp.131~168에 “Characteristics of Pure Land Buddhism of Silla”로 영역되어 있다.

7) 가마쿠라 불교의 이러한 “새로운” 종파들의 다소 신중한 서술로는 Richard K. Payne가 편집 한 *Re-Visioning “Kamakura” Buddhism*, *Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism* 11 (Honolulu: University of Hawaii Press, A Kuroda Institute Book, 1998)에 실린 논문들, 특히 James C. Dobbins의 논문 “Envisioning Kamakura Buddhism” pp.24~42을 보라.

8) Edwin O. Reischauer의 *Ennin's Travels in Tang China*(New York: The Ronald Press, 1955) 가운데 특히 8장 “The Koreans in China”을 보라. 중국 본토에서의 그와 같은 한국인 거류지에서의 불교도들의 사원 생활에 관한 고찰로는 Henrik Sørensen, “Ennin's Account of a Korean Buddhist Monastery, 839~840 A.D.,” *Acta Orientalia* 47 (1986), pp.141~155를 보라.

혜초(慧超, 720~773년 사이에 활약)가 가장 잘 알려져 있는데, 그는 해로를 통해 8세기 초에 인도에 가서 727년에 중국에 돌아오기 전까지 인도 대륙 곳곳을 여행했다.<sup>9)</sup>

동아시아 전 지역의 모든 문화 영역에서 상호교류가 순조로웠기에 한국 쪽에서 불교사상에 고유하게 기여한 바가 있으면 그것은 그대로 중국에 알려질 수 있었고(다시 말하지만, 그러한 내용은 모두 한문으로 작성 되었다), 마침내 저 멀리 중앙아시아와 티베트에까지 전해질 수 있었다. 특히 중국과 한국에서 산출된 저작들은 상대적으로 빠르게 다른 지역으로 전파되었고, 그리하여 동아시아의 학자들은 그들의 동료들이 이룬 진보에 대하여 잘 알 수 있게 되었다. 따라서 중국과 일본에서는 의상(義湘, 625~702), 원효(元曉, 617~686), 경흥(憬興, 약 7세기) 등에 의해 작성된 신라 교학의 논서들과 경전의 주석들을 매우 존중하였고, 그들의 식견은 예컨대 중국 화엄종을 대성한 법장(法藏, 643~712)의 사상에도 영향을 주었다. 나의 초기 저서 가운데 하나인 『중국과 한국에서 선 이념의 형성』(*The Formation of Chan Ideology in China and Korea*)에서 나는 초기 선 전통의 가장 오랜 작품 가운데 하나는 “금강삼매경”이라 불리는 경전이라는 사실을 보이려고 하였다. 나는 이 책이 그 전통 초기의 한국의 한 수행자에 의해 한국에서 저술된 위경이라고 믿고 있다. 『금강삼매경』은 선 전통이 단선적으로 전승되었음을, 곧 보리달마에서 중국의 조사들에게로 “이심전심”으로 이어졌음을 암시하는 최초의 텍스트인데, 이러한 선종은 전승을 통해 독립적인 정체성을 형성해 나아가는 데 있어서 결정적인 진전을 이루게 되었다. 한국 내에서 제작되고 나서 약 50년 사이에 이 책은 중국으로 전해지고, 그곳에서 그 기원은 완전히 잊혀진 채 서장(西藏, Serindia) 지역의 원본에 대한 정역(正譯)으로 받아들여졌고, 정전(正典)에 편입되고, 이어 일본과 티베트에까지 도입되었다.<sup>10)</sup> 이

9) 혜초의 순례기 『왕오천축국전』은 Han-sung Yang 등에 의해 *The Hye Ch'ò Diary: Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*, Religions of Asia Series, no. 2 (Berkeley: Asian Humanities Press, n.d.)로 영역되었다. 인도에 여행한 한국인 불교도들에 대한 조사는 James H. Grayson, “The Role of Early Korean Buddhism in the History of East Asia,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 34-2 (1980), pp.57~61을 보라. 문헌상에 자주 언급되지만 그 목록에서 제외시켜야 될 한국인 순례자로는 백제의 승려 겸익이 있다. 겸익은 6세기 초에 인도에 갔다가 대략 계율과 아비달마 문헌들을 가지고 526년에 백제로 돌아와 백제 수도에 세워진 역장(譯場)에서 이들 자료를 번역했으리라 추정된다. Jonathan Best는 그의 논문 “Tales of Three Paekche Monks Who Traveled Afar in Search of the Law,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51 (1991): pp.178~197에서 이러한 설명의 오류를 설득력 있게 폭로하였다.

10) 『금강삼매경』의 한국 기원에 관해서는 줄저 *The Formation of Ch'an Ideology in China and*

처럼 중국, 한국, 일본, 그리고 이웃하는 전통들 사이에 즉각적인 교류가 있었다는 점에서 나는 “동아시아적” 불교 전통을 언급하였는데, 이 전통은 그 구성 요소들 사이의 상호 작용을 통해 창조되었으며 그것을 구성하는 민족적 부분들의 총합 이상인 것이다.<sup>11)</sup>

한국의 불교 순례자들은 또한 중국 본토를 자주 방문하기도 하였는데, 그들은 그곳에서 중국 전통 그 자체에도 활발히 참여하였다. 이러한 순례자들 중 다수는 마침내 한반도에 돌아왔지만, 우리는 몇몇 인물이 장기간에서 단기간에 걸쳐 중국에 머물러 중국불교 종파의 주요 지도자가 된 경우에 관한 실질적인 증거를 가지고 있다.<sup>12)</sup> 몇 가지 사례만으로도 중국과 그 너머에 끼친 이러한 한국의 영향력을 보이는 데에 충분할 것이다. 중국불교에 직접 영향을 미친 것으로 추정되는 최초의 “한국인” 승려는 고구려의 승려 승랑(僧朗, 490년경 활약)인데, 그는 인도의 철학적 해석학인 중관학파의 중국 쪽 상대인 삼론종 전통에서 선구자로 간주되지만, 그의 출신 성분과 중국불교에 기여한 바에 대해서는 논란이 있다. 신라의 승려 원측(圓測, 613~696)이 중국 법상종(Yogācāra)의 발달에 기여한 바에 대해서는 논란의 여지가 별로 없다. 원측은 중국의 위대한 순례자이자 역경가인 현장(玄奘, ?~664)의 두 명의 주요 제자 가운데 한 명이며, 그의 유골은 시안(西安)에 있는 부도탑에 현장 자신의 유골과 함께 안치되어 있다. 오늘날까지도 원측은 그의 유명한 『해심밀경소』를 통해

*Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*(Princeton: Princeton University Press, 1989)을 보라. 이 경전이 티베트 불교에 미친 영향에 대해서는 Matthew T. Kapstein의 “From Korea to Tibet: Action at a Distance in the Early Medieval World System,” in *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*(Oxford and New York: Oxford University Press, 2000), pp.76~78을 보라(논문 전체는 pp.69~83에 실려 있다).

- 11) 나는 이 문제를 Peter N. Gregory가 편집한 *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism No. 4 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)에 실린 줄고 “Chinul’s Systematization of Chinese Meditative Techniques in Korean Sōn Buddhism” pp.199~200에서 처음 제기하였다(논문 전체는 pp.199~242에 실려 있다). 이러한 광의의 “동아시아” 불교 전통이라는 개념은 줄저 *The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea*의 주요 주제이기도 하다. 한국불교와 동아시아 나머지 지역 간의 광범위한 지역적 연관은 Lewis R. Lancaster의 저작에서의 주요 논제였다. 아울러 James H. Grayson의 “The Role of Early Korean Buddhism in the History of East Asia,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 34-2 (1980), pp.51~68도 보라.
- 12) 한국 불교도들이 중국에 미친 영향에 관한 보다 철저한 연구 중 하나로는 黃有福, 陣景富 저, 『中朝佛教文化交流史』(北京: 中國社會科學出版社, 1993)이 있다. 이 책은 권오철에 의해 『한중 불교문화 교류사』(서울: 도서출판 까치, 1995)로 번역되었다.

그가 태어난 고향 또는 제2의 고향인 중국에서보다도 티베트에서 더 잘 알려져 있다. 티베트인들은 이 주석서가 비록 한국인에 의해 저술되었지만, 그것을 “위대한 중국의 주석”이라고 알고 있었다. 원측의 주석은 중국의 변방인 둔황 지역에서 매우 유명하였는데, 그곳에서 최륜(Chösgrub, 法成, 대략 775~849)은 국왕 랄과첸(815~841년 재위)의 명을 받아 이 책을 티베트어로 번역하였다. 5세기 후에 유명한 티베트의 학자 총카과(1357~1419)는 티베트의 교학 전통에 대한 근본적인 개혁안들을 구체화하는 데 있어서 원측의 작품에 크게 의존하였다. 원측의 견해는 삼전법륜(三轉法輪)의 해석학적 전략, 9식설, 제9 무구식(無垢識, *amalavijñāna*)의 특질과 본성 등의 이슈를 티베트 전통에서 형성하는 데 결정적인 역할을 하였다. 정교하게 장(章)과 절(節)을 나누어 사용하는 등 후대에 티베트 불교의 모든 주요 학파에서 사용하는 주석학적인 테크닉들은 원측의 주석 스타일로부터도 유래되었다고 할 수 있다.<sup>13)</sup>

송대에는 제관(諦觀, ?~약 971)이 침체되어 있던 중국 천태종을 부흥시켜 그 교관에 관한 결정적인 논서인 『천태사교의』를 썼는데, 이 책은 한국인에 의해 저술되었음에도 불구하고 “중국”불교의 고전들 가운데 하나로 널리 간주되고 있다. 그밖에 고려의 왕자이자, 불교 승려, 그리고 장서 수집가인 의천(義天, 1055~1101)을 비롯한 다른 몇 명의 한국 승려들이 송대에 천태종과 밀접히 연관되어 있었다.

중국과 한국 불교 사이의 그러한 접촉은 중국화된 불교인 선 전통의 경우에 특히 두드러진다. 중국의 여러 선종 종파들 중에서 가장 성립이 이른 두 종파는 정중종(淨衆宗)과 보당종(保唐宗)인데, 이들은 남서부 스촨 지역의 황량한 변방에 근거하고 있었다. 두 종파 모두 무상(無相, 684~762)이라는 이름을 가진 한국의 선사를 그들의 종조(宗祖)라고 주장했는데, 무상은 선 전통에서는 그의 한국 성(姓)을 써서 김화상(金和尚)으로 더 잘 알려져 있다. 무상은 모든 선의 가르침을 계(戒)와 동일시되는 “무억”(無憶), 정(定, *samādhi*)과 동일시되는 “무념”(無念), 그리고 혜(慧)와 동일시되

13) 원측이 티베트 불교에 기여한 바에 대해서는 Matthew Kapstein의 *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*(New York: Oxford University Press, 2002)에 실린 그의 논문 “From Korea to Tibet”, pp.78~82, Jeffrey Hopkins의 *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba’s The Essence of Eloquence: I*(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999)의 여러 페이지에서 논하고 있다. 티베트 불교의 주석문헌에 있어서 원측의 주석 스타일이 갖는 중요성에 대해서는 Ernst Steinkellner가 “Who is Byan chub rdzu phrul? Tibetan and Non-Tibetan Commentaries on the *Samdhinirmocana Sūtra*—A Survey of the Literature,” *Berliner Indologische Studien* 4, no. 5 (1989), p.235에서 논하고 있고, Hopkins의 위의 책 *Emptiness*, pp.46~47에 인용되어 있다.



는 “막망”(莫忘)의 삼구(三句)로 요약하였다. 그가 죽은 이후에도 무상의 가르침은 종밀(宗密, 780~841)과 같은 영향력 있는 주석가에 의해 계속해서 면밀히 연구되었다.<sup>14)</sup>

#### IV. 한국 불교도들의 자아 의식

본국을 떠나있던 이러한 한국인 승려들 이름에 한자가 광범위하게 사용된 사실 때문에 우리들은 오늘날 종종 그 이름 이면의 사람들이 전혀 중국인이 아니라 제국의 변경 출신이라는 사실을 모르게 되는 경우가 있다. 중국에서 영향력이 있던 많은 이주(移住) 한국인들은 완전히 중국화 되었지만, 자신을 그들 모국의 전통과 동일시하는 의식을 가지지 않은 경우는 거의 없었다(예컨대 그들은 한반도의 동료들과 계속해서 서신을 주고 받았다). 의상의 경우를 예로 들면, 그의 스승인 지엄(智儼, 602~668) 사후 중국 화엄종을 통솔하고 있었지만, 『삼국유사』에 전하는 바에 따르면 중국이 한반도를 곧 침략할 것임을 알리기 위해 670년에 귀국을 결심하였다. 이 침략이 좌절되자 의상은 (신라) 왕실의 막대한 후원을 받고 그의 화엄종은 이때부터 한국불교 교학의 지배적 위치로 부상하였다. 중국 화엄종에서 의상의 계승자인 법장(法藏, 643~712)은 의상이 한국에 돌아간 이후에도 오랫동안 그에게 서신을 보내 지도를 요청하였고, 이 편지는 오늘날까지도 전해지고 있다.<sup>15)</sup>

이러한 한국 승려들이 중국에 동화된 경우에도 그들이 한국인이었다는 점은 그들의 사회적·종교적 정체성의 본질적인 부분으로 계속 작용하였다. 나는 위에서 무상이 그의 동시대인들에게는 김화상이라는 이름으로 가장 잘 알려져 있다고 하였는데, 이는 그가 그의 고향으로부터 멀리 떨어진 중국 제국의 오지에 있었음에도 어떤 의미에서 한국인으로서의 민족적 정체성을 유지했다는 명백한 증거이다. 원측이 현장

14) 무상의 삼구에 관해서는 Peter Gregory의 *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991; 재판 Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)의 pp.43~44을 보라. 종밀이 무상을 어떻게 이해했는지는 Gregory의 책 전체에 걸쳐서 다양한 관점에서 논의되고 있다.

15) 이 중요한 서신에 관한 연구 및 번역은 Antonino Forte의 연구 논문, *A Jewel in Indra's Net: The Letter Sent by Fazang in China to Uisang in Korea, Italian School of East Asian Studies Occasional Papers 8* (Kyoto: Instituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 2000)을 보라.

의 계승자로서 그의 지위를 굳히는 과정에서 그의 주요 라이벌인 중국인 승려 규기(窺基, 632~682)의 추종자들이 벌인 비방전과 같은 극심한 저항을 견뎌야 했다는 사실은 이 한국인 주석가에 대한 초기의 민족적 편견을 보여주며, 또한 한국인으로서의 그의 정체성이 중국인들에게 하나의 문제였다는 점을 암시한다. 따라서 중국에 귀화한 한국인들 사이에서도 그들은 중국불교 교단 내에서 역동적으로 한국인으로서의 존재감을 과시함으로써 (중국에 대한) 한국의 자각적인 영향력을 형성하였던 것이다.

(그렇다면) 어떻게 해서 한국 출신의 승려들은 동아시아 불교 전통을 지역적으로 그리고 시간적으로 가로질러 그처럼 광범위한 영향력을 행사할 수 있었던 것일까? 나는 그것은 그 승려들이 자신을 “한국인”, “일본인” 또는 “중국인” 불교도가 아니라 당시의 민족과 시간 관념을 뛰어넘는 하나의 종교 전통 안에서의 동반 협력자로 인식했기 때문이라고 믿는다. 이들 승려들의 자의식은 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)의 근대 민족주의에 대한 잘 알려진 표현을 바꿔 쓰면, “근세사에서의 축소된 상상”(shrunken imaginings of recent history) 보다 훨씬 넓은 것이었다.<sup>16)</sup> 전근대 시기 한국 불교도들은 아마도 자신들을 “한국의” 불교도라기보다는 수계(受戒) 또는 사원의 법맥, 하나의 학파 또는 수행 전통의 일원으로 여기는 경향이 강했을 것이다. 그들이 자신을 어떤 식으로든 지칭할 경우에도 그것은 “한국 불교도”라기 보다는 “제자”, “스승”, “포교승”, “교학승”[義解] 그리고 “선 수행자”[習禪] 등으로 불리었을 것이며, 이러한 용어들은 모두 6세기까지 거슬러 올라가는 다양한 고승전류에서 발견되는 승려들을 구분하는 범주들로부터 암시된 것들이다. 이러한 범주들은 민족적·문화적 경계를 뛰어넘으며(예컨대 “한국 승려”, “일본 승려” 등의 항목은 없었다), 중국에서 편집된 그러한 고승전들은 한국인들, 인도인들, 내륙 아시아인들, 일본인들의 전기 자료들을 이러한 주요 목록 아래 포섭하는 것이 상례였다. 따라서 고승전에서 어떤 불교도를 “신라승” 또는 “해동 성자”라고 지칭하더라도—이 두 가지 명칭은 고승전에서 모두 확인된다—그들은 기본적으로 “포교승”, “교학승” 등의 범주에 포섭되며, 그들은 동시에 “X의 제자”, “Y의 스승” 또는 “Z와 선 수행을 함께 한 사람” 등일 수 있는 것이다.<sup>17)</sup>

16) Benedict Anderson, *Imagined Communities*(1983; 개정판, London: Verso, 1991), p.7.

17) 여기에서 프랑스 혁명 이전 프랑스 귀족정치가 창안된 것에 대한 베네딕트 앤더슨의 논평을 비교해 보라(Benedict Anderson, *Imagined Communities* [1983; 개정판, London: Verso, 1991], p.7). 앤더슨이 암시하듯이, 그 시기에 귀족정의 구성원들은 자신을 한 계급의 구성원이 아니라 “X의 주군”, “남작 Y의 삼촌”, 또는 “공작 Z의 부하”와 같이 다른 수많은 사람들

중국 문화의 경계 바깥쪽에 살았던 다른 많은 사람들과 달리, 한국인들은 또한 전근대 시기 내내 중국과는 구별되는 문화적, 사회적, 정치적 정체성을 유지하기 위해 애써 왔다. UC 버클리 대학의 마이클 로저스(Michael Rogers)가 기술한 것처럼 한국인들은 그들의 역사를 통틀어 중화 문명에 활발히 참여하면서도 또한 항상 그들의 “문화적 자존성”(cultural self-sufficiency)을 유지하고자 노력하였다.<sup>18)</sup>

그러나 전근대 시기의 불교 승려들은 그들의 종족과 지역적 정체성을 인식하고, 특정 국가 및 국왕에 충성하며, 불교 사원 및 수계 상의 법맥과 연관되는 한편으로, 시간적으로 그리고 공간적으로 인도 및 붓다 자신에까지 소급되는 법(法, dharma)에 대한 보편적 전수라는 일에 자신들이 참여하고 있는 것으로 보았다. 그러한 비전을 가졌기에 동아시아의 불교도들은 그 기원상 지리적으로 그리고 시간적으로 멀리 떨어진 종교 전통에 계속해서 활발히 참여할 수 있었던 것이다. 전근대 시기의 동아시아인들은 불교를 그 사상, 수행, 그리고 그 깨달음에 있어서 본래적이고 순수한 하나의 보편 종교라고 보았다. 따라서 어떻게 해서 경쟁 관계에 있는 수많은 불교 교리와 수행법들—이들은 제각기 본래적인 불교임을 주장하지만 때때로 완전히 상반되는 것으로 보이는데—이 모두 실제로는 그 종교 내의 정합적인 전체적 계획의 일부였는지를—마치 불교의 많은 변종들이 사실은 전체의 의복에서 잘려나간 (조각인) 것처럼—설명하기 위한 해석학적 분류법들이 필요하게 되었다. 그들이 자신의 종교에 대해 이러한 비전을 가졌다는 점은 또한 모든 동아시아 불교의 고유한 종파들이 “시조”(始祖)나 “개조”(開祖)들의 끊김 없는 계보를 통해 붓다라는 개인 자신에까지 그들의 기원을 소급하려 하는 경향을 꾸준히 보여온 것을 설명해 준다. 그러나 우리가 동아시아 불교 사상의 반흐름을 추적하기 시작하면, 우리는 이러한 “조사들”의 계보가 종종 중국이나 일본이 아니라 대신 한국으로 거슬러 올라가게 됨을 발견하게 된다.

과 연계된 사람들로 간주했다.

18) Michael C. Rogers, “*P’yōnnyōn Tongnok*: The Foundation Legend of the Koryō State,” *Korean Studies* 4 (1982~1983): pp.3~72.

