

인사말씀

보조사상연구원은 지난 1987년 창립된 이래로 국내학술회의를 여섯 차례, 국제학술회의를 두 차례 개최한 바 있습니다. 그 동안 보조사상연구원은 불일보조 국사의 생애와 사상 등을 연구 검토하는데 노력해 왔습니다. 그리고 정혜결사운동이나 돈점문제 및 종조문제 등을 제기하여 우리 불교계에 새로운 토론문화의 형성과 수행가풍의 진작 및 학문적인 발전에 나뉠대로 기여해 왔다고 생각해 봅니다.

올해로 보조사상연구원은 9년째를 맞이합니다. 그 만큼 연구원의 활동이나 방향에 대해 여러분들의 많은 관심을 보여 주었고 애정어린 충고도 많이 있었습니다. 보조사상연구원이라고 해서 꼭 보조스님의 사상만을 연구해야 하는가라는 비판과 더불어 보다 폭넓은 연구가 진행되었으면 좋지 않는가라는 견해를 제시하기도 했습니다. 이것은 평소에 생각하고 있었던 과제이기도 했습니다. 이점에 관하여 연구위원 선생님들과 의견을 나눈 끝에 올해부터는 보조사상연구원의 연구활동을 보조국사의 사상 뿐만 아니라, 한국불교 전반에 걸쳐서 폭넓게 전개하자고 방향을 조정했습니다. 그래서 올해의 학술회의 주제를 한국선의 원류인 '나말려초의 구산선문'으로 결정을 하게 되었습니다.

여러분도 다 알다시피 한국선의 전통은 신라말 입당 구법승들이 중국에 들어가 조사선을 직접 수행하여 깨닫고 귀국하여 심산유곡에 수행도량인 산문을 건립하면서 시작되었습니다. 당시 신라는 교종중심의 불교였는데 불립문자라는 전혀 새로운 사상을 표방하는 선종의 전래로 말미암아 마침내 한국불교는 커다란 사상적인 변화를 맞이하게 되었습니다.

특히 나말려초 구산선문은 교종의 권위를 바탕으로 한 절대왕권에 대해 비판적 자세를 취함으로써 사회변화를 주도했다는 역사적인 의미를 가지고 있습니다. 이것은 지금도 마찬가지지만 당시 사회에 있어서 종교의 역할이 매우 중요했고, 또 선종이 얼마나 개혁적이었는지를 여실히 보여준 것이기도 합니다.

현재 한국불교를 대표하는 조계종의 특징은 선종이라고 말할 수 있습니다. 그리고 이 조계종의 기원은 바로 나말려초의 구산선문입니다. 그럼에도 불구하고 우리는 신라의 산문들이 역사적으로 어떻게 변천되면서 성립되었는지, 그 사상적인 특징은 무엇이었는지, 또 현 조계종과는 어떤 관계를 가지고 있는지에 대해서 상세하게 알지 못하고 있습니다. 이것은 자료가 빈곤하기도 하지만 후학들의 게으름 탓도 있습니다.

그러나 다행히 오늘 한국선의 원류로서 구산선문을 재조명하는 학술회의가 마련된 것을 매우 기쁘게 생각합니다. 이 뜻깊은 학술회의를 위해 각지에서 모이신 사부대중 여러분과 저희 보조사상연구원 위원선생님들, 그리고 논문을 발표해주실 교수님들께 송광사와 본 연구원을 대표해서 심심한 감사의 뜻을 전합니다. 이번 학술회의의 기간 동안 불편한 점이 있다하더라도 너그럽게 이해해 주시고, 보람있는 토론의 장이 되었으면 합니다.

불기 2539년(1995년) 10월
보조사상연구원 이사장 玄虎 합장

普照思想

제9집

목 차

인사말씀 / 1

- 大朗慧無染의 無舌土論 / 崔玄覺 · 3
 論評 / 姜健基 · 21
- 新羅 禪의 思想的 特性 / 鄭性本 · 24
 論評 / 沈在龍 · 59
- 九山禪門의 成立과 그 性格에 대하여 / 金煥泰 · 63
 論評 / 韓基斗 · 85
- 曹溪宗의 起源과 展開 / 許興植 · 93
 論評 / 李法山 · 118

<연구회원 논문>

- 『간화결의론』 역주 - 화엄과 간화선의 변증법 - / 金浩星 · 121
- 『三國遺事』 彌勒仙花 · 未尸郎 · 眞慈師條 譯註 / 河廷龍 · 157

• 부록

1. 보조사상연구원 발기 취지문 / 179
2. 보조사상연구원 회칙 / 181
3. 보조사상연구원 연혁 / 183
4. 『보조사상』 1집~8집 목차 / 188
5. 보조사상연구원 조직 / 194

大朗慧無染의 無舌土論

崔 玄 覺 / 東國大學校 禪學科 教授

차례

1. 序言
2. 禪宗의 수용발전과 실천적 선사상
 - 1) 수용발전
 - 2) 실천적 선사상
3. 無染의 傳記
4. 聖住山派의 기반
5. 無舌土論의 참뜻
6. 結語

大朗慧無染의 無舌土論

崔玄覺/東國大學校 禪學科 教授

1. 序言

지금까지 선이 한국에 유입됨에 있어서 어떤 과정을 통하여 轉入되었는가에 대한 문제가 제기 된다. 이러한 문제에 대한 해법은 新羅人 자신이 入唐하여 修禪하고 傳燈해 왔음을 禪學史의인 측면에서 이해할 수 있을 것이다. 이것을 入唐傳心이라고 한다. 그렇다면 언제 入唐傳心 하였을까에 확연히 대답하기란 여간 용이한 일이 아니다. 왜냐하면 그 이전에도 선 수행이 문헌상에 면면히 나타나 있기 때문이다.

공식적으로는 馬祖의 제자인 西堂智藏(739-814)으로부터 선을 전수하고 818년에 귀국하여 迦智山에 寶林寺를 세워 開山祖가 된 道義스님을 내세우고 있으나 제4조 道信(580-651)의 제자가 된 法朗으로부터 한국선의 전통이 시작되어 그후 神行(또는 信行)이 전승했다는 기록도 보이고 있다.

新羅의 수행승들이 入唐傳心 하기 이전에 한국이 자랑하는 元曉聖師(617-686)가 『金剛三昧經論』을 저술할 수 있었다는 것은 聖師의 뛰어난 지혜와 禪旨가 있었기 때문이라고 보인다. 저술의 卷中 入實際品 내용

가운데 達摩의 法語로 잘 알려진 二入四行論이 상실되고 있음을 본다. 이렇게 그의 저술의 내용을 견주어 보면 新羅禪의 傳入은 元曉聖師까지 쪽 거슬러 올라간다 해도 전혀 무리가 따르지않는다고 본다.

聖師의 다른 일면을 보면 元曉만이 갖는 특유한 수행관법을 지도하고 있었음을 문헌상에서 볼 수 있는데 『三國遺事』 卷5 廣德 嚴莊條에서 광덕은 분황사 서쪽 마을에서 신을 삼아 생업을 유지하고 처자를 거느리고 정진하였는가 하면 엄장은 남악에 암자를 짓고 火田을 일구어 생업을 연명해 가고 있었다. (中略) 엄장의 散亂心을 스님은 鉢觀法(혹은 錚觀法)으로서 일심정진 하기를 지도하고 있음을 본다. 鉢觀法은 元曉法師本傳과 海東高僧傳 가운데 기술되어 있었으나 산실되고 말았다.

元曉의 이러한 觀法이야말로 초기 新羅禪의 특색이라고 할 수 있으며 또한 한국선의 특색이라 할만한 일이다.

이러한 독창적인 맥을 이은 朗慧無染 역시 新羅禪의 발달기(760-890)에 장족의 자취를 남겨 놓았다. 발달기는 九山禪門을 비롯하여 諸山門이 開創하던 시기였다.

新羅는 地方豪族의 활발한 활동과 禪이 깊은 관계를 맺고 있음을 간과 할 수 없는 일이다.

新羅佛敎를 특장지으라고 하면 王室 貴族佛敎라고 할 수 있다. 慈藏律師가 당에 유학하였을 때 五台山 文殊菩薩에게 받았다는 계시 설화는 자장율사를 중심으로한 당시 왕실 귀족불교의 본질을 잘 반영하고 있기 때문이다.

『三國遺事』 卷3 塔像條에서는 "... 너희 나라왕은 인도의 귀족계급(kṣatriya)의 왕으로서 이미 부처님의 授記를 받았으므로 남다른 인연이 있어 東夷族과는 다르다..." 하였다고 한다. 출신성분이 眞骨인 慈藏律師의 이러한 王族神聖說이나 佛敎因緣說은 왕실 귀족불교의 이념적 근간을 이루고 있었을 뿐 아니라 당시 지식계급만이 이해하고 수용하며 신앙할 수 있는 교학적인 불교로서 자리잡았던 것이다.

이러한 교학에 치중한 불교는 마침내 왕권에 대하여 지배 통치이념을 제공하는 나침판 역할을 하여 신라 왕실의 정치적 요구에 한껏 부응하

게 된다.

민간의 전래 신앙마저 인정하지 않고 邪道로 몰아부친 왕권은 당시 신라인의 신앙적인 숨결을 고르게 할 수 없었음은 분명한 사실이었다. 지방의 호족들은 이에 반대하여 私兵의 힘으로 지방행정과 토지를 장악해 나감으로서 힘을 규합하였다. 이러한 지방호족의 성장 발전과 함께 그들의 지원에 힘입어 신흥 종파인 선종이 부상하는 모습을 보게 된다.

선종은 교리와 권위를 중시하던 당시 왕실 귀족불교에 반대 하였으며 문자에 의거하지 않고 一切衆生悉有佛性하므로 각자가 스스로 깨달을 것을 주장하고 나섰으니 신앙적 귀의처를 상실한 당시 일반인에게는 禪宗의 주의 주장이 금지옥엽과 같았을 것이다.

이러한 맥락에서 軌를 같이 하는 신라의 開山祖는 다수가 華嚴學이라는 교학에 바탕을 두고 당에 유학하여 修禪을 하였다. 無染 또한 왕족으로서 華嚴宗의 浮石寺 출신으로서 唐에 유학하여 華嚴學을 하다가 禪宗으로 改宗하여 馬祖 門下 馬谷 寶徹의 법을 받아 귀국하였다. 많은 유학승 가운데서도 유독 無染은 無舌土論을 내세워 教宗은 方便門이요 禪은 바로 전하는 正傳門이라 하여 禪의 우위론을 주장하였던 점을 우리는 주목해 봐야 하는 대목이다.

더욱 눈여겨 볼 점은 중국의 仰山스님의 주장과 그 차별성을 보이고 있음을 볼 때 그 진가는 더욱 빛을 발한다 하겠다.

본 줄고를 완성함에 『三國遺事』, 『三國史記』, 『四山碑銘』, 『禪門寶藏錄』, 『祖堂集』, 『東史綱目』, 『朝鮮金石總覽』 및 諸 碩學의 논문에 의거하였다.

2. 선종의 수용발전과 실천적 선사상

1) 수용발전

신라의 교학 불교가 왕실 귀족계급과 밀착하여 종교의 구실을 제대로 하지 못하고 엉뚱한 길을 잘못 들고 있을 때 업친데 덤치는 격으로 骨品制의 모순 또한 그 한계에 달하고 말았다. 한정된 자리에 늘어나는 귀족

출신의 수적인 증가는 마침내 귀족 내부의 암투가 권력다툼으로 표면화 되자 자연히 왕권은 약화되고 眞骨 귀족세력은 몰락하는 반면 지방 호족 세력이 득세하게 되었다.

중양의 귀족 세력은 혜공왕 이래 150여년간 20여 명의 왕을 교체 할 정도로 권력 다툼에 힘을 탕진한 나머지 지방호족 세력의 분리 독립을 통제 할 수 없게 되었다.¹⁾

이러한 중양의 변화는 새로운 사상이나 힘의 응집력을 자연 발생적으로 태동할 수 밖에 없었다. 그 사상이 唐에 유학하여 修禪한 선사들의 新思潮였으며 힘의 응집력은 사병과 농지를 가진 지방호족 세력의 무시할 수 없는 힘이었으니 호족 세력은 그들의 힘을 모아가는 사상적 기틀이 필요한 시기였다. 그들은 두 말할 나위없이 선사들의 탁견을 지도이념으로 받아들이면서 선사들의 修行道場을 마련하여 주었음을 엿 볼 수 있다.

이러한 배경을 이해한다면 수도 서라벌을 중심으로 보았을 때 아주 먼 변방에 禪門이 형성되었는가 잘 알 수 있는 일이다.

無染의 聖住山派도 忠南 保寧지방의 豪族 金昕의 후원을 받아 개산하였고 梵日의 闍屈山派는 江陵지방의 호족 金公과 王順式의 후원을 받았으며 道憲의 曦陽山派는 文慶지방 호족 沈忠의 후원을 받았으며 利嚴의 須彌山派와 順之의 五冠山派는 開城의 호족 세력인 王建 집안의 후원을 받았음을 볼때 그 입증을 더 해주고 있다.

선종도 唐으로부터 처음 들어 왔을 때에는 많은 반발을 겪어 제대로 힘을 펴지 못했음을 볼 수 있다. 그 예가 잘 아는 道義스님의 경우이다. 스님은 A.D821년 禪法을 전하였으나 教宗세력으로부터 “악마의 말”이니 “허왕된 소리”니 하는 비난을 받고 설악산에 은둔 하였다. 그도 그럴만한 것이 華嚴宗의 僧統 智遠스님에게 “아무리 오랫동안 불경을 읽어도 그렇게 해서 心印法을 얻으려 하면 무수한 세월에도 끝내 얻기 어려울 것이다”라고 하면서 교종에 대하여 정면으로 도전했기 때문이었다.²⁾

1) 정의행, 『한국불교통사』, 한마당, 서울, 1991, 151쪽.

2) 天頗, 『禪門寶藏錄』, 卷中.

그러나 선종은 교종의 일시적인 장애에 구애됨이 없이 지방호족 세력과 이해 관계가 부합되어 발전해 갔던 것이다. 선종의 혁신적인 기운은 자기 개혁은 물론이요 교종계통의 수행자를 선종으로 개종하기에 충분한 여력이 있었다.

海印寺를 창건한 順應 스님은 華嚴宗의 神琳이 스승이었으므로 義湘 스님 계통의 화엄학을 계승하였으나 唐에 유학후 禪을 수용하여 教禪一致的 입장에 섰으며 無染스님 역시 본래 華嚴宗 浮石寺 출신으로 唐에 유학하여 華嚴學을 공부하다가 선종으로 개종하여 馬谷寶徹의 法을 받아 귀국하였으니 그 대표적인 사례라 하겠다. 無染은 教宗은 근기에 따른 方便門이고 禪은 바로 전하는 正傳門이라고 하여 문무백관과 제왕의 관계로 비유 설명하여 선종 우위론을 드러내고 있다.

2) 실천적 선사상

여기서 간과할 수 없는 또 하나의 경향은 신흥 선종 가운데 선과 교의 종합을 피하며 사회적 실천과 대중 교화를 강조한 順之의 五冠山派이다.³⁾

順之는 羅末 858년 唐에 유학하여 우리나라에 滂仰宗을 전래한 분으로 알려져 있으나 아직 그의 生沒年代를 알 수는 없다. 傳記들을 종합하여 보면 俗姓은 朴氏이며 涇江人으로 지방 호족 출신이었으나 경기도 장단에 있는 五冠山에서 삭발하고 俗離山에서 具足戒를 받았다. 入唐하여 仰山慧寂(807-883)을 만나 깊은 宗旨를 諮稟하고 귀국 하였다.

다른 선사들과는 달리 그는 三遍成佛論을 제창하여 깨달음과 실천과 교화의 통일을 주장 하였다. 마음을 깨달으면 곧 부처가 된다는 견해에서 깨달음만으로 성불이 완성되는 것이 아니고 깨달음과 실천, 교화 등 세번의 성불을 통해서 진정한 성불이 된다고 역설하였다.⁴⁾

곧 한 생각 돌이켜 자기의 마음 바탕에 본래 한 물건도 없음을 확연히

3) 靜筠, 『祖堂集』, 124쪽 a.

4) 위의 책, 124쪽 a-c.

깨닫는 證理成佛⁵⁾(깨달음)의 과정, 이미 진리를 터득했으나 보현행원에 따라 보살의 길을 널리 실천하여 자비와 지혜가 원만하게 되는 行滿成佛⁶⁾(실천)의 과정, 깨달음과 실천을 통해 성불하고 나서 이제 중생을 위해 성불하고 교화하는 모습을 나타내 보이는 示顯成佛⁷⁾(교화)이 그 과정이다.⁸⁾

順之의 三遍成佛觀이 주장하는 실천적 선사상은 그 연원을 諸山門의 개산 시기에 호족과의 유기적인 관계를 유지했던 점을 주시해 볼 수 있다. 順之의 사상은 신라 사회의 모순을 탈각하고자 하는 王建 세력을 사상적으로 뒷바침하였음을 엿 볼 수 있다.

3. 無染의 傳記

崔 孤雲이 지은 『聖住寺大朗慧和尚白月葆光塔碑』에 의하면 大師는 法號가 無染이며 圓覺祖師(達摩)의 10세 法孫이 된다. 俗姓은 金氏이며 武烈大王이 8대조이다.⁹⁾ 할아버지(大父) 周川은 眞骨 출신으로 官等이 韓槩이었으며, 高祖와 曾祖는 將帥와 宰相을 지내 집집마다 알려졌다. 아버지 이름은 範淸인데, 一族들이 眞骨에서 한 등급을 내려 깎였으니 得難이라 한다.

어머니 華氏가 꿈 속에서 긴 팔을 지닌 天人이 연꽃을 내려 주는 것을 보고 이내 임신 하였다. 얼마 지난 뒤 거듭된 꿈에 胡道人이 나타나 '法藏'이라고 자칭 하면서 十戒를 주기에 胎教로 행하였는데, 열 석달째 되어서야 태어났다.

5) 證理成佛者 知識言下 迴光返照自己心原本無一物 便是成佛 不從萬行 漸漸而證故 證理成佛.

6) 行滿成佛者 雖已窮其眞理 而順普賢行願 歷位廣修菩薩之道 所行住修悲智圓滿 故云行滿成佛也.

7) 示顯成佛者 如前證理行滿自行成佛已畢 今爲衆生示顯成佛八相成道矣 言人相者從兜率天退入胎住胎出胎出家成道轉法輪入涅槃等八相成佛故 云示顯成佛.

8) 『祖堂集』, 125쪽 b.

大師는 아이적에 걸거나 앉을 때는 반드시 두 손을 합치거나 책상다리를 하고 상대편을 마주 보았으며, 여러 아이들과 어울려 놀면서 벽에 금을 긋거나 자갈을 모을 때에는, 반드시 佛像을 그리거나 佛塔을 쌓았다. 그러면서도 부모님의 슬하에서 하루도 떠나지 않았다. 아홉 살에 비로소 취학하였는데, 눈으로 본 것이면 반드시 입으로 외웠다. 그러므로 '海東의 神童'이라고 일컬었다.

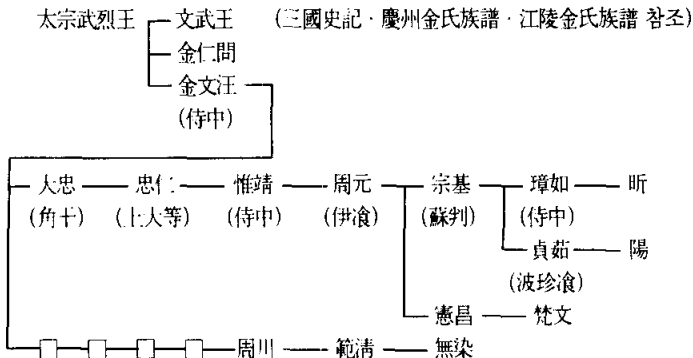
열 두 살을 넘기고 나면서(13세), 九流를 비속하게 여기고 佛道에入門하고자 뜻을 두었다. 먼저 어머니께 말씀드렸더니, 어머니께서는 당신이 전에 꾸었던 꿈을 염두에 두고는, 울면서 "그렇게 하라"고 하였으며 나중에 아버지를 뵈었더니, 아버지께서는 자신이 늦게 깨달은 것을 뉘우치고 웃으며 "좋다!"고 하였다.

드디어 설악산 五色石寺에서 머리를 깎고 갓빛 옷을 입었으니 義를 해석(嘗藥)하는 데 정통했고, 힘은 世運을 挽回하는 데 날랐다.

이 절에 法性禪師라고 하는 스님이 있었는데 일찍이 중국에 가서 楞伽禪의 문을 두드렸던 분이였다. 無染은 禪師에게서 능가경의 중심사상을 익혔다.

이 때 法性禪師는 무염을 찬탄하며 '迅足駸駸復發先至'라고 하였다.

9) 崔致遠, 『四山碑名』, 서울, 亞細亞文化社, 1987, 47-48쪽, 武烈王과 無染은 八代祖와 九代孫의 관계이니, 이를 도표로 나타내면 다음과 같음.



한편 無染은 道에 뜻을 둔 자가 어찌 한 스승만 모시겠느냐고 다짐하며 浮石寺의 釋澄스님에게 華嚴을 배우고 난 후 유학길에 올라 西海로 나가다가 성난 풍파를 만나서 표류하여 1개월 후 劔山島(黑山島)에 이르러 魚腹의 액란을 면하게 되었다.

唐의 穆宗 長慶 元年(821)에 正祖使 王子 위혼을 따라서 西渡하여 大興城 南山 至相寺에 당도하여 華嚴의 講席을 만났다. 어느 흑색 노인이 '遠欲取諸物孰興認而心'이라고 하는 말에 自悟 하였다. 스님은 이어 洛陽의 佛光寺로 가서 佛心如滿을 찾았다. 如滿은 馬祖의 嗣이며 香山 白樂天의 道友이다. 그런데도 滿은 법담에 부끄러운 마음이 있어 無染에게 이렇게 말 하였다. "내가 지금까지 여러사람을 보았다. 이와 같은 新羅人은 아주 드물다. 후일에 중국 땅에 禪이 쇠미하게 되면 海東人에 묻도록 하여라(吾聞人多矣 罕有如是新羅子矣 他日中國失禪 將問之東夷耶)"라고 하였다 하니 그의 출중함을 짐작케 하는 대목이다.

다음으로 蒲州 麻谷山 寶徹스님을 찾았다. 寶徹 역시 馬祖의 嗣였다. 無染이 수고로움을 가리지 않고 정진하는 것을 보고 그 苦節을 가상히 여겨 하루는 心印을 전하였다. "吾去 七十年 有二菩薩 一在家(梵日) 二出家(無染) 俱從東方來 同時建立吾宗 締構伽藍 昌陸法嗣"라 하였으니 이것은 無染에게는 크나큰 희망을 준 것이다. 그런 뒤 얼마 안 있다가 徹이 遷化를 함에 곳곳에 遊化 하면서 병고를 간호하는 것을 자기 임무로 삼아서 흑한이나 흑서를 가리지 않았으므로 그 이름을 듣는자가 멀리서도 예경하면서 東方의 大菩薩이라고 하였다. 이렇게 20여 년을 지나서 武宗 會昌 5년(845)에 文聖王의 부름을 받고 귀국하였다. 無染은 성품이 恭謹하여 和氣를 상하지 않았고 慈風이 滿空하였으므로 學徒가 기뻐하면서 따랐다. 또한 빈객을 접하는 데에도 존귀를 구별하지 않았으며 초학자를 지목하는 경우에도 禪師라고 하였다. 음식은 반드시 대중과 식량을 같이 하였고 옷도 역시 다른 대중과 똑같이 입었으며 운력을 하게 되는 경우에도 솔선하여 役事에 나아갔다. 항상 말하기를 "祖師 窮踏泥 吾豈暫安栖"리요 하면서 蓮水와 負薪에 이르기까지 친히 하였으니 그 극기와 勵物의 정도가 어떠 했는가 가히 헤아릴 수 있는 일이다.

이러한 수행과 덕망을 갖춘 無染에게 法을 구하러 오는 자가 雲海를 이루었음은 당연하다.¹⁰⁾

終身할 처소를 선택하려 할 때 마침 왕자 昕과 해후하였는데, 昕이 말하기를 “한 寺가 熊川 坤隅하니 나의 祖臨海公(金仁門)을 受封하는 곳이라. 可強爲朽夫하여 作主持乎”라 하자 “有緣則住”라고 답하고 선종 大中 元年에 비로서 여기에 주석하니 도가 크게 행하고 사찰이 번성하여져 問津하여 제방에서 찾아오는 자가 그 수를 헤아리기 어려웠다. 이때에 구산의 一派인 聖住山派를 개창하게 된다. 문성왕이 이를 듣고 매우 기뻐하여 신하를 보내어 그 노고를 위로 하고 寺名을 고쳐서 聖住寺¹¹⁾로 하였으며 憲康·定康 兩朝의 國師가 되었으며, 제 51대 眞聖女王 2년(888)에 입적하니 시호는 大郎慧이고 탑호는 白月傑光이요 문도는 약 2천명 이었다. 그의 뛰어난 제자로 詢又, 圓藏, 僧亮, 普慎, 深光, 露源, 玄影, 慈忍, 麗嚴, 玄暉, 大道 등이 있었다.

4. 聖住山派의 기반

新羅 下代에 대두된 豪族勢力은 중앙 귀족 사이의 정권 쟁탈에서 후퇴한 자들이 落鄉하여 호족화한 세력과 在地勢力인 토착호족으로 나뉘인다.¹²⁾

중앙으로 부터의 移住貴族으로서 호족화된 세력은 대개 眞骨에서 강등된 자들이었다. 그들은 지방의 受封地나 緣故地를 중심한 경제적 地

10) 『한국불교인물사상사』, 서울, 민족사, 1990, 106쪽.

聖住寺에서 산 넘어 廣川까지 12km인데 大衆이 출타할 때 그 행렬의 선발대가 광천에 당도하면 마지막 열은 절에서 행장을 차리는 정도였다고 하니 당시 대중의 수를 표현함에 雲海라고 함직하다. 1988년도 행정구역 분할로 保寧郡 巒山面이 聖住面으로 分面되었으며 주민들간에는 답이 많다 하여 答동네로 통하고 있다.

11) 위의 책, 106쪽.

12) 李佑成, 「三國遺事 所載 處容說話의 分析-高麗 其人制度的 기원과의 관련에서-」, 『金載元博士 回甲記念論叢』, 1969. 豪族勢力에 대해 중앙귀족으로서 지방으로 이주하여 地方豪族化한 세력과 토착 호족세력의 두 부류를 설정하여 전개하였다.

盤을 가지고, 그들의 이념적 表象으로서 禪宗을 모색하면서 寺院經濟를 발달시켰다.¹³⁾ 이에 대해 지방의 土着豪族은 村主라든가 혹은 地方土着의 문벌세가로서, 지방 민중과 결합함으로써 사회의 명망과 실질적인 권세를 갖고 있었다. 海上貿易이라든가 그 밖의 수단으로 富를 축적한 이들은 경제적으로나 군사적으로 그 지방의 강한 기반을 가져 이들의 실질적인 권세는 중앙귀족에 비해 반드시 열세 하지만은 않았다.¹⁴⁾

이러한 중앙 집권의 누수현상은 사회의 실질적인 주도 세력으로 지방의 토착 호족 출신들이 등장 하였다. 반면에 落鄉豪族들 또한 왕실귀족과의 관계를 단절하지 않고 관계를 유지하며 당시 사회와 禪宗에 지대한 영향을 미쳤던 것이다.

無染이 살던 시기는 낙향호족이 당시 사회를 움직여 갔으므로 無染과 관계를 맺는 세력 또한 낙향호족들이었다. 無染의 父인 範淸도 眞骨에서 강등된 六頭品 신분이었음은 잘 알려진 사실이다. 族的 구분을 중시 하던 당시 사회에서도 귀족의 증가에 따르는 문제점을 해소할 길이 없어 부득이 지배계급 자체 내에서 도태를 시작하였다¹⁵⁾는 견해도 있다. 『文昌集』의 註에는 다음과 같이 기술되어 있다.

… 莊子云 趙文王喜劍 劍士來門而至者 三千人 範淸晚而喜劍
見憲章公 謀反而被誅 卽落髮入道 刺加任號骨品大德 任漢川僧統 …

範淸은 憲章公(金憲昌)이 모반하여 피살됨을 보고 입산하여 僧侶가 되었다고 했는데 무엇에 근거하여 그렇게 말했는지는 밝혀져 있지 않아 관심을 끈다. 물론 金憲昌이 피살됨을 보고 範淸이 入山한 이유를 여러

13) 金哲垓, 「新羅 貴族勢力的 基盤」, 『人文科學』, 1962, 294쪽.

14) 村上四男, 「新羅의 村主について」, 『東洋史學論集』, 東京教育大學 東洋史學研究室, 1953, 88-99쪽.

15) 金哲垓, 앞의 글, 293쪽.

「族的 구분 밖에 다른 사회기준을 몰랐던 신라 사회도 귀족의 증가에 따르는 경제적 地盤의 협소화라는 모순을 어찌지 못하여 族降—等하는 지배계급 자체내의 도태를 시작하였다」고 했다.

가지로 생각할 수 있다. 우선 그의 피살에 인생의 무상을 느낀 때문이라고 생각할 수도 있다. 또는 獻昌이 討滅되면서 중앙권력이 私兵集團에 대해 억압을 가하자, 範淸은 그가 가진 사병집단에서 危懼感을 느꼈을 것이라고도 생각할 수 있다. 혹은 또 範淸이 憲昌의 亂과 어느 정도 연락을 가지고 있었던 것이 아닌가 하는 추측도 있을 수 있다. 이 어느 것이든간에 範淸의 入山이란 그가 처한 곤란한 정치적 입장을 벗어나 僧職者가 되므로써 생명을 유지한 것으로 생각된다¹⁶⁾고 하였다.

앞에서 살펴 본 귀족 증가에 따른 지배계급 자체 내에서 도태를 시작했으리라는 견해는 구체적인 반증을 열거 할 수 없지만 金憲昌의 모반에 따른 신분상의 위구감 내지 亂과 연루되어 강등과 더불어 入山 하였으리라는 견해는 일견 설득력을 더하는 일이라 필자는 후자의 입장을 따르고자 한다.

無染一家는 落鄕豪族으로서 경제적 기반 또한 견고하였음을 볼 수 있다.

『唐書』新羅傳에는 “…宰相家不絶祿 奴僮三千人 甲兵牛馬猪稱之…”라 했는데 이는 왕실귀족들의 생활상을 잘 묘사하고 있는데 이들이 정권쟁탈에서 물러나게 될 때에는 그들의 경제적 기반 또한 문제가 되었다.

중앙귀족들의 경제력은 寺院을 통해서도 성장해 갔다. 특히 眞聖女王을 전후한 시기는 중앙왕실의 권력이 와해되고 있었다는 점에서 이러한 현상이 더욱 뚜렷해진다. 그러므로 無染이 살던 시기에 國王 뿐 아니라 귀족들에 의해 창건되는 寺院은 國家安泰와 같은 祈願을 내세우면서도, 본질적으로는 一族一門 내지 一個人의 祈福禳災를 위한 것이었으니 각지에 설립되고 있는 願刹이란 이런 것이라 하겠다.¹⁷⁾

聖住寺도 武烈王 후손의 원찰로서 金昕은 선조이래의 유산을 寺院에 기탁하고 있었던 것이다. 이러한 원찰은 그 규모가 방대하였음을 알 수

16) 金杜珍, 「朗慧와 그의 禪思想, 韓國佛教禪門의 形成史의 研究」, 민족사, 1986, 249쪽.

17) 앞의 글, 254쪽.

있으니 「聖住寺事蹟記」¹⁸⁾가 말하고 있다. 뿐만 아니라 스님의 이름있는 제자가 근 천인이나 된다고 하였으니 이 제자들이 동시에 聖住寺에 거주하고 있었다고 추증하기는 어려운 일이고 門下를 거쳐간 사부대중의 수를 말하리라 본다. 성주사에서 산 넘어 廣川까지가 12km인데 대중이 출행시에는 그 행렬이 하도 길어서 선발대가 廣川에 당도하면 마지막 열은 절에서 행장을 차리는 정도였다고 주민들은 자랑스럽게 말하니 당시 대중의 수를 가히 짐작할 수 있는 일이다.

朗慧和尚 碑文에는 無染의 설법으로 群賊이 회유되어 복종하지 않는 자가 없었다고 하였다. 聖住寺事蹟¹⁹⁾에도 改過遷善하였다고 했다. 도둑의 무리가 성격이 폭악무도 하였음에도 순종하지 않을 수 없었던 점은 山門의 위세와 자체 방어력이 그들을 제압 할 수 있는 여력이 있었음을 알 수 있고 더불어 無染의 뛰어난 수행력에 감화 되었다고 보인다.

聖住山派는 토착호족과는 달리 중앙무대에서 이주한 落鄉豪族이었던 점을 눈여겨 보면 山門의 기반이 경제적으로 튼튼한 기틀이 마련되었음을 알 수 있고 私兵이나 중앙과의 교류 역시 토착호족과는 비견할 수 없는 세력이었음을 쉽게 짐작할 수 있다.

5. 無舌土論의 참뜻

無染이라는 휘호 자체에 性理에 도달했다는 의미가 있으며, 그 원 뜻은 零落染衣에서 비롯된 것이라고 한다. 일찍이 六祖慧能이 法寶壇經般若品에서 말한 지혜를 비취 보면 안팎이 밝게 사무쳐서 자기의 본심을 알 것이니, 만약 본심을 알면 곧 그것이 해탈이며, 만일 해탈을 얻는

18) 黃壽永, 金立之, 撰, 「新羅聖住寺碑」, 『文化財』4, 1969.

「慶州 昌林寺 無垢淨塔願記」와 같이 전개되었다.

19) 이러한 교화적 측면은 여러 사찰에서 보이고 있다. 고창 선운사를 창건한 黔丹스님도 해상에서 노략질하는 해적들에게 염전을 일구어 소금으로 생활 터전을 마련하게 하였으며, 육지에 사는 도적 무리에게는 닥나무를 가꾸어 한지를 만들어 생활 하도록 하였다는 것 등이다.

다면 곧 그것이 般若三昧이며, 곧 그것이 無念이니 왜 무념이라야 하느냐? 만약 일체법을 보아도 마음에 물들고 집착함이 없으므로 그래서 無念이니. 응용한 즉 一切處에 두루하되 一切處에 걸리지 않고, 다만 본심을 밝히어 六識으로 하여금 六門으로 통하게 하되 六塵속에 섞이어 물들지 않고 오고 감이 자유로워, 통하여 쓰는 데 막힘이 없으므로 곧 이것이 般若三昧이며 自在解脫로서 물들지 않는 의미라고 생각된다.

無染은 주로 禪教가 어떻게 다르냐고 묻는 말에 法性禪師는

“교학이 마치 백관들이 모두 그 말은 바 직분을 수행하여 일이 처리되는 것에 비한다면, 禪이란 帝王이 팔짱을 끼고 말없이 廟堂에 앉아만 있어도 나라가 안정이 된다”²⁰⁾

고 비유하였다.

이러한 답은 禪이 教 보다 훨씬 우월함을 말한 것이다.

圓教의 이치를 가장 수승한 法이라고 하는 것이 法華와 華嚴의 입장이다. 왜냐하면 대중이 二乘諸法까지 능히 포용할 수 있기 때문이다. 포용만으로는 禪教判釋上 한 관문이 남아 있다. 그 포용성은 이타행에 역점을 두기 때문이다. 물론 이타행 보다 강력한 의미가 있어야 종교적 의미를 다 할 수 있다. 그러나 自他未分前 一念未生前 소식에 돌아가 묵연한 가운데 현실을 판단한다면 바른 판별을 하여 바른 행을 할 수 있을 것이다. 이 선의 判釋은 전체를 직시하기 위해 일방적인 사고를 버리기 위한 중대한 語錄으로 제시된 것이다. 이것을 더욱 구체화 시킨 禪旨가 無舌土論인 것이다.

天頌이撰한『禪門寶藏錄』 제22칙에 無舌土論이 전해지고 있는데 선과 교를 각각 無舌土와 有舌土로 보는 무언수행의 움직임은 道家의 自然主義 思想에서 연원을 했다고 하겠으나 禪家에서 채용한 것은『楞伽經』을 중시한 때 부터라 하겠다.

그러면 이『楞伽經』은 언제부터 所依經典으로 하였을까? 『景德傳燈

20) 百僚阿衡 各能其職 帝王拱默廟堂之上 萬姓以安.

錄』 권3 菩提達摩條에 달마스님이 『능가경』 4권을 慧可에게 주었다²¹⁾고 하였다. 이는 『寶林傳』(801)에 의거하여 달마가 혜가에게 능가경을 주었다고 되어 있으나, 달마가 혜가에게 능가사상만을 전한 것이 아니라 “衆生心地도 理入에 無害하다”고 하여 禪 본연의 사상을 전한 것이라고 보고 있다.

한편 無舌土論이 중국의 仰山에서 나온 것이 아닐까에 대한 의구심은 자못 납득하기 어렵다. 왜냐하면 仰山(813-891)의 나이와 無染의 나이는 無染이 13세 앞선다. 그리고 두 스님 간에는 서로 接했던 기록이 보이지 않고 있다. 설사 접했다 해도 仰山이 31세 이전에 無染을 접한 것이 되므로 無舌土가 仰山의 사상이라고는 믿기 어려운 일이다. 『祖堂集』 권18 仰山和尚條에 仰山의 어록중 無舌土와 관련이 된 약간의 내용이 보이고 있는데 『禪門寶藏錄』의 내용과 相違점을 보이고 있는 점 또한 반증하는 좋은 대목이라 하겠다.

無染은 항상 불교와 祖道를 엄별하여 불교는 應機門·言說門·穢土門으로 하고 祖道는 正傳門·無說門·不淨不穢門으로 하여 無舌土論을 제창하였다. 그 문답의 일면을 보면 다음과 같다.

문 : 有舌·無舌이란 무슨 뜻인가?

답 : 仰山이 말하기를 有舌土라는 것은 卽是佛土이니, 그러기 때문에 應機門이요, 無舌土라는 것은 卽是禪이기 때문에 正傳門이라고 한다.

문 : 그러면 어떤 것이 應機門인가?

답 : 지식이 揚眉動目하여 이 법을 모두 應機門이라고 하므로 유설이니 차 언어야 말할 것이 없다.

문 : 그러면 어떤 것이 無舌土인가?

답 : 禪根人을 말하니 이 가운데에는 無師 無弟이니라.

문 : 만일 그렇다면 어째서 고인이 師資相傳이라고 말 하였는가?

답 : 章敬이 말하기를 비유컨대 허공과 같아 無相으로 爲相하고 無爲로

21) 崔玄覺, 「無染國師 — 南頓禪 도입한 羅末禪門의 거장-」, 『한국불교인물사상사』, 민족사, 1990, 111쪽.

爲用하니 傳禪者도 그와 같아서 無傳으로 爲傳하니 그러기 때문에 傳而不傳 이니라.

문 : 無舌土 가운데 能化 所化를 보지 못하는 것은 如來證心 중에 또한 能化 所化를 보지 못하는 것이니 달리 무슨 뜻이 있는가?

답 : 教門의 至極은 如來證心이니 海印定이라 하고 三種世間法이 印現이 無解하니 그렇게 되면 三種世間跡이다. 今祖 代法者는 等閑道人心裏에 永遠히 淨穢兩草가 나지 않을 것이니 그러기 때문에 不荒三世 三種草하며 또한 출입의 흔적도 없으니 그러기 때문에 같지 않다. 淨, 즉 眞如 解脫等法이고 穢, 즉 生死 煩惱等法이다. 그러기 때문에 古人이 行者心源이 深水와 같아서 淨穢兩草가 永不生이라 하며 또 佛土者는 前에 服定慧之服하고 入燃燈穴內하다. 이제 却放定慧之衣하고 立玄地라. 그러기 때문에 有踪跡하고, 祖土者는 本來無脫不脫하여 不着一條線이라. 그러므로 與佛土로 大別한다.²²⁾

이상에서 본 無舌土論은 仰山과 章敬의 대화에서 이루어진 것으로 되어 있으나 無染의 無舌土論이 仰山에게서 나온 것이 아닐까 하는 데 이는 가정에 지나지 않음을 앞에서 지적한 바 있다.

『禪門寶藏錄』의 無舌土論과 祖堂集의 無舌土論은 내용면에서는 相通하나 서로 차이가 있다. 祖堂集²³⁾에 一祖師中에 有二土라고 하여 祖師正傳 속에 有舌土까지 포용한 兩口具足의 의미가 있다면, 『禪門寶藏錄』에는 揚眉動目도 應機門(有舌土)에 속하므로 無舌土論은 一條의 종적과 世間の 淨과 穢, 解脫과 不解脫 등의 모든 차이를 없애야 하는 相이 없고 흔적없는 無舌土만 철저히 강조한 점에서 차이가 있다 하겠다. 無舌土의 融通성없는 점만을 강조한 것은 禪教論爭이 빚은 큰 과오라고 할 것이다. 無染은 無舌土에 역점을 두되 有舌土와 관계를 끊고 모든 사상을 이끌 수 있는 길로 無相 無爲 無傳을 들고 있다. 당시 신라에 선이 견고하게 뿌리 내리지 못한 여명기였으므로, 이 땅에 선사상을 정착시키기 위한 한 방법으로 無舌土를 강조했던 것이라고 볼 수 있다.

22) 天眞撰, 『禪門寶藏錄』 卷上, 梵魚寺刊, 1908.

23) 『祖堂集』 卷17, 無染條.

無染이 禪 修行者의 경지에 대하여 有舌土와 無舌土로 나누어 보았던 점을 표로서 이해를 돕고자 한다.

有舌 佛土	無舌 禪(祖土)
應機門 知識揚眉動目而示法 此皆爲應機門 故有舌 況語言也	正傳門 以無傳爲傳 故傳而不傳也
教門之至極 如來證心 名曰海印定 三種世間法印現 而永無解 是則有三種世間跡也	祖代法者 等閑道人心裏 永不生淨穢兩草 故不荒三種三世草 亦無出入跡
佛土者 前服定慧之衣 入燃燈火內 今於 却定慧之衣 入玄也 故有蹤跡	祖土者 本來無脫 不脫不著一條線

有舌土의 경지는 지식이 揚眉動目하여 얻어지는 바 對機說法의 경지를 말한다. 중생에게는 上中下의 구별이 있으므로 그 機性에 응해서 설법을 하자는 것이 應機門이요, 그렇기 때문에 그것은 言說이 필요했다. 有舌土로서 教門의 至極은 如來證心이며, 이는 佛所得 三昧의 海印定 즉 三種世間法印으로 나타난, 완전히 해탈하지 못한 如來禪의 경지를 말한다. 이에 비해 無舌土는 正傳門이며 言說이 필요없을 뿐만 아니라, 淨穢가 일어나지 않는 無出入跡의 경지이므로, 이를 祖師禪의 경지에 比定할 수 있다. 如來禪이란 『楞伽經』所說 四種禪의 하나로서, 如來所得의 禪定 즉 首楞嚴定을 말한다. 如來禪으로써 教內未了의 禪으로 되고 祖師禪으로써 教外別傳의 至極의 禪으로 되기 때문에, 如來禪이란 經典에 의한 教內的 禪이요 아직 祖師禪의 경지에까지 나아가지 않은 단계를 말한다.²⁴⁾

無染의 教學에 대한 부정적인 견해는 신라의 산문 형성 과정에서 극명하게 드러나고 있었다. 왕실귀족들만이 향유할 수 있었던 教學은 토

24) 景德傳燈錄 11, 仰山章.

…師門香嚴 師弟近日 見處如可 嚴曰 某甲卒說不得 乃有揭曰 去年貧 未是貧 今年貧 如是貧 去年貧 無卓錫之地 今年貧 錫也無 師曰 汝只得如來禪 未得祖師禪.

착호족들에게는 敎學은 한낱 그림의 떡과 같았다. 종교의 인간 구원이라는 궁극적인 과제를 짊어지기는 커녕 지배층과 피지배층간에 괴리감만 증폭시켰던 것이다. 그러다 보니 토착호족이나 낙향호족들의 발의에 의하여 형성, 발전된 선은 자연히 經典에 대한 회의부터 갖게 되었다.

『禪門寶藏錄』에 所引된 「海東七代錄」에는

… 故聖住和尚 嘗扣楞伽經 知非祖宗 捨子却入唐傳心 道允和尚 披究華嚴經 乃曰圓頓之旨 豈如心印之法 亦入唐傳心 此乃非根本 能信之別旨也...

라 하여, 無染이 일찍이 능가경을 전수하려 했으나 祖宗으로 삼을 바가 못됨을 알고 오히려 入唐傳心을 포기하고 道允도 華嚴經을 탐구했으나 이내 화엄경의 圓頓의 뜻이 어찌 心印法과 같겠는가.

이것은 교학적인 점으로는 선학의 心印에 도달할 수 없고 또 자기 내에 존재하는 理智를 발견할 수 없기 때문이다. 無舌土에서 等閑道人心裏라고 표현하고 있는데 心裏는 인간의 마음에 내재하는 心性和 같은 뜻이므로 內在하는 實我를 찾는다는 것이다. 여기서 實我的 문제는 Upanishad시대로 거슬러 올라 가는데 불교가 발생하기 이전부터 대두된 사상인 것이다. 누구나 지니고 있던 實我が 무시이래로 三毒心の 축적에 의하여 客塵으로 가리워져 어둡고 불안하고 초조하게 살고 있는 것이 중생이라는 것이다.

無舌土란 不求法の 경지이기 때문에 자기가 법을 베푸는 경지를 말한다. 不求法の 경지는 내재적 實我를 깨달은 경지이므로 그것은 어떤 의미에서는 山門에 의지하는 바 없이 개인주의로 흐를 수도 있는 것이다. 산문을 단위집단으로 한 개인주의는 독자적인 세력의 형성과 他 山門에 대한 聖住山門의 독자성을 내세울 수 있었다. 그리하여 禪祖의 系統的인 傳承을 부정하고 그 자신의 分立性을 강조 하였다.²⁵⁾ 이러한 논리 전개는 아마 성주산문을 禪法 東流之說 이라는 당위성이 나오게 하는 독

25) 金杜珍, 앞의 글, 270쪽.

자적인 선문으로 형성된 것이라고 본다.

6. 結 語

앞에서 본 無染의 無舌土論과 仰山の 無舌土論을 견주어 볼 때 확연하게 드러나는 점이 있다. 즉 무염은 自他未分前 一念未生前으로 돌아가 현실을 직시하고 판단해야 한다는 것을 강조 하였다. 眉間에 눈이 움직이는 것 까지도 有舌土로 간주하여 호리의 틈도 허용하고 있지 않음을 보게 된다. 무설토는 세간의 淨과 穢, 해탈과 不解脫, 선과 악, 미와 추 등의 모든 차별상을 없애야 하는 相이 없고 흔적 없는 무설토만을 강조하였던 점이 仰山과 비교되는 무염만의 독창적인 禪論이라 하겠다.

이러한 禪論은 한국 禪門의 家風이 출발부터 독창적이고 창의성이 뛰어났던 면모를 엿볼 수 있다. 무염의 그 향취는 한국의 선맥을 유지, 보전해 가는 넓다란 초석이 되었다고 본다.

新羅 禪의 思想的 特性

鄭 性 本 / 東國大學校 佛教學科 教授

新羅 禪의 思想的 特性

鄭性本/東國大學校 佛教學科 教授

1. 序言 — 신라 선종의 특성 —

신라의 선불교는 9세기 新羅下代の 入唐 求法僧들이 당시 중국에서 널리 성행된 실천불교의 조사선의 선사상을 직접 수행하여 깨닫고 귀국하여 深山에 수행 도량으로 禪門을 건립하여 개창하면서 비롯되었다.

선불교가 전래되면서 신라 하대의 불교는 既存의 전통적인 교학불교 세력의 거부 반응과 대립하고 갈등을 겪으면서 한국불교의 커다란 사상적인 변화를 일으키게 되었다. 즉 그것은 경전을 읽고 주석하는 교학 중심의 불교에서 자각적이며 자내증인 실천불교로 전환하게 하였으며, 이러한 실천불교의 정신은 오늘날 까지 계승되고 전승되고 있는 것이다. 이처럼 신라 下代 선불교의 전래와 선문의 개창, 그리고 실천적인 선법과 선사상의 전개 등 신라선종의 역사적인 사실은 실로 지대하다고 하겠다.

그리고 중요한 사실은 입당 구법승들에 의해 성립된 신라의 선불교가 단순히 唐代的 조사선이 移植된 것이 아니라 신라불교의 전통과 풍토에 적합한 독특한 선불교로 발전 시키고 있는 점을 看過해서는 안된다.

이러한 신라 선종의 독창적인 特性을 한마디로 요약해 보면, 화엄교학과 화엄사상, 화엄신앙, 즉 화엄불교의 토대 위에 중국의 새로운 선사상인 조사선을 수용하고 있다는 점이다.

이러한 사실을 입증해 주고 있는 것은 聖住山 禪門을 개창한 無染國師(800-888)나, 桐裏山 禪門을 개창한 慧徹(惠哲:785-861) 등 신라의 入唐僧들이 출가 후에 한결같이 당시 널리 유행되고 있는 華嚴의 교학을 수학하고 있는 그들의 행적에서 살펴 볼 수가 있다.¹⁾

또 그들이 귀국한 후에 禪門을 개창하면서 佛殿을 세우고 화엄의 主佛인 毘盧遮那佛像을 새로 鑄造하여 本尊佛로 봉안하고 있는 점이다.

예를들면 道義의 선법을 계승한 體澄(804-880)이 장흥 寶林寺를 창건하고 가지산 선문을 개창하면서 당시의 副守 金彦卿의 원력으로 鐵製 비로자나불상을 鑄造하였다는 기록²⁾을 비롯하여, 희양산 선문을 개창한 道憲(824-882)이 봉암사를 창건하고 鐵佛像 二軀 鑄造하여 봉안하였다고 전하고 있다.³⁾ 봉암사에 鑄造된 불상이 비로자나불상인지 직접 확인 할 수는 없으나 당시 신라 하대에 주조된 불상이 주로 비로자나불상이라고 볼 수 있다.

예를들면 가지산 선문을 계승한 眞空(885-937)이 선법을 펼친 소백산 비로사의 비로자나불상과 강원도 철원의 도피안사의 비로자나불상도 신라 景文王 5년(865)에 조상된 것이다.⁴⁾

1) 崔致遠, 「聖住寺 朗慧和尚白月光塔碑」, 『朝鮮金石叢覽』 上卷, 72쪽.

崔賀, 「桐裏山大安寺寂忍禪師碑」, 『朝鮮金石叢覽』 上卷, 116쪽.

2) 金穎, 「寶林寺普照禪師彰聖塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 上卷, 60쪽 및 「寶林寺毘盧遮那佛造像記」, 황수영 편, 『韓國金石遺文』, 253쪽. 鄭性本, 「新羅禪宗의 研究」, 민족사, 1995, 1, 283쪽 이하 참조.

3) 崔致遠, 「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 上卷, 88쪽.

4) 崔彥위, 「毗盧庵眞空大師普法塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 上卷 135쪽 및 「到彼岸寺毘盧遮那佛造像記」, 『朝鮮金石總覽』 上卷 54쪽. 中功吉, 「新羅 高麗의 佛像」, 東京, 三玄社, 1971년, 283쪽.

金鎬然, 「禪門九山の 殘影」, 『法輪』, 1976년 11월호에도 신라의 선종사찰을 조사한 뒤에 신라 하대 선종사원의 불상이 주로 비로자나 불상으로 조성하여 봉안하였다고 조사 보고를 밝히고 있다.

이처럼 신라의 선종 사원에 佛殿을 건립하고 비로자나불상을 본존불로 봉안하였다고 하는 점은 唐代에 禪宗이 律院에서 독립하면서 佛殿을 세우지 않고 法堂만을 세웠다고 百丈의 『禪門規式(禪苑清規)』에서 규정하고 있는 점을 고려해 볼 때, 唐代 조사선의 선종과는 다른 독특하게 전개된 신라 선종의 특징을 살펴 볼 수가 있는 것이다.⁵⁾

사실 오늘날의 통불교적인 한국 불교의 풍토도 이러한 신라 선종의 형성에서 그 한 면을 살펴 볼 수가 있겠는데, 이러한 문제는 다른 기회에 살펴보기로 하고, 여기서는 신라 선종의 선사상의 원류와 그 근본 정신을 살펴 보기로 한다.

신라 선종의 선사상은 입당 구법승들의 귀국과 더불어 신라에 선수행의 전문 도량인 선문을 개창하여, 당시 唐土에서 널리 유행하고 있는 조사선의 선불교를 전개하면서 전래된 것이다.

사실 신라 선종에 대한 선승들의 역사적인 기록 자료나 선사들의 선사상을 전하는 어록이나 선문헌은 거의 전하지 않고 있다. 신라 선종의 자료라면 周知하고 있는 것처럼 선사들의 전기자료를 기록하고 있는 약간의 金石文과 『祖堂集』 권17과 권20에 수록된 신라 선승들의 전기와 한 두마디의 선문답이 거의 전부라고 할 수 있다.

그리고 지금까지 한국불교에서 널리 이용하고 있는 高麗 天頌의 『禪門寶藏錄』에 수록된 道義와 智遠僧統과의 問答, 無染의 『無舌土論』, 梵日과 진성여왕과의 禪과 教에 대한 教判問答 등이 전하고 있으나 『禪門寶藏錄』의 자료를 비판없이 그대로 신라 선사상의 자료로 취급하기에는 많은 문제가 있다. 필자는 여기에서 아예 이 자료를 논외로 접어 두고, 역사적으로나 선사상적으로나 신라의 선사상으로서 자료적 가치가 있고 신뢰할 수 있는 자료만을 선택하여 고찰해 보고자 한다.

따라서 本論에서는 신라 선종의 선사상을 이해할 수 있는 단편적인 자료인 道義의 선사상과 無染의 無舌土說을 중심으로 신라선의 사상적인 特性을 살펴 보기로 하겠다.

5) 이러한 신라선종의 특성에 대해서 鄭性本, 『신라선종의 연구』, 283쪽 이하를 참조 바람.

2. 道義와 無爲任運의 禪思想

崔致遠의 『智證大師寂照塔碑』(893년作)에 의하면 신라에 선법을 전한 최초의 선승은 중국 선종의 제4조 道信의 법을 이어 귀국한 法朗禪師라고 전한다.⁶⁾

그리고 法朗의 禪法을 전해받은 神(愼)行(704-779)이 당시 신라 불교는 교학불교의 전통과 권위 때문에 선법을 흥포할 시기가 아님을 알고 다시 입당 구법의 길을 떠나게 된 당시의 상황을 최치원은 “然時不利兮 道未亨也”⁷⁾라고 기록하고 있다. 즉 신행이 새롭게 전한 선법을 펼치려고 해도 믿어주는 사람이 없어 중국에서 새롭게 전한 선법을 신라에 전개 할 수 없었음을 전하고 있다.

이러한 상황은 神行의 入唐 이후 40여년이 지난 뒤 唐에서 돌아온 道義의 시대에도 마찬가지였다. 도의의 귀국과 은거에 대하여 최치원은 『智證大師寂照塔碑』에 다음과 같이 전하고 있다.

長慶初(821년)에 이르러 道義라는 스님이 서쪽 바다를 건너 중국으로 가서 西堂智藏(735-814)의 선법(奧旨)을 깨닫고 지혜의 빛이 지장선사와 비등해서 돌아 왔으니 지혜로서 처음 玄契를 말한 사람이다. 그러나 원승이의 마음(분주한 마음: 사랑분별심)에 사로잡힌 무리들이 북쪽을 향해 달아나는 얇은 길을 옹호하고, 매추라기의 날개를 자랑하는 무리들이 南海를 횡단하는 大鵬의 큰 뜻을 비웃었다. 이미 誦言에만 마음이 쏠려 다투어서 비웃으며(선사의 선법을) 魔語라고 비난한 까닭에 빛을 지붕아래 숨기고 자취를 깊은 곳(壺中)에 감추었다. 신라의 왕성(東海의 東)에 가서 선법을 펼칠 생각을 버리고 마침내 北山(설악산)에 은거 하였다.⁸⁾

6) 『朝鮮金石總覽』, 上卷, 91쪽. 정성본의 앞의 책 17쪽 참조.

7) 주 6) 참조. 神行선사의 비문은 崔獻貞의 「智異山斷俗寺神行禪師碑」, 『朝鮮金石總覽』, 上卷, 113쪽에 전하고 있음.

8) 『朝鮮金石總覽』, 上卷, 60쪽. 정성본의 앞의 책 23쪽 참조.

도의가 귀국할 당시만 해도 誦言 즉 경전의 말씀이나 외우며 주석하는 경전의 권위와 교학 중심의 전통으로 일관된 신라 불교의 상황을 엿볼 수가 있다. 그래서 도의는 선법을 홍보할 시기가 아직 아님을 알고 北山에 은거하고 말았다는 사실을 최치원은 전하고 있다.

이러한 사실은 뒤에서 다시 자세히 논할 天頌의 『禪門寶藏錄』에 도의와 智遠僧統과의 대화를 전하는 일단에도 나타나고 있으며, 또 도의의 법을 잇고 뒤에 가지산선문을 개창한 普照禪師 體澄(804-880)의 비문에도 다음과 같이 기록하고 있다.

처음 道義大師가 西堂의 心印을 얻고 뒤에 신라(我國)에 귀국하여 그의 禪理를 說하였으나 당시의 사람들은 아직 經典의 말씀과 觀法을 익혀서 정신을 보존하는 가르침만을 숭상하였으며, 그 生滅의 조작된 作爲性이 없고(無爲) 자유로운(任運)선법의 宗旨를 깨닫지 못하고 이를 오히려 헛된 소리라고 하며 중히 여기지 않았다. 이는 마치 그 옛날 達摩가 梁武帝를 만나 뜻이 계합되지 못한 일과 같았다. 그래서 도의선사는 아직 선법을 펼칠 시기가 이르지 않았음을 깨닫고 山中에 은거하였으며, 선법을 廉居선사에게 부촉하였다. 廉居선사는 雪山 億聖寺에서 조사의 심인을 전하고 도의 선사의 가르침을 폈다.⁹⁾

비문에는 이어서 '達摩는 중국선종의 제1조가 되었고 우리나라에서는 도의선사가 제1조이며 염거선사가 제2조이며, 우리선사(體澄)는 제3조가 된다'라고 기록하고 있는 것처럼, 사실 도의의 선법은 보조선사 體澄이 가지산 선문을 개창하면서 신라의 선불교로서 꽃피게 되었다.

이 비문의 기록에서 간과 할 수 없는 중요한 것은 당시 신라의 교학불교도들이 전통적인 경전의 敎說과 觀法을 중시하면서 唐土에서 西堂智藏선사로부터 새로 전해 받은 선법을 마구니설이라고 비난받은 도의의 선사상이 「無爲任運之宗」이란 사실을 밝히고 있는 점이다.

즉 전통적인 교학불교와 道義가 설한 禪法의 요점을 간략히 한마디로

9) 金穎, 「普照禪師靈塔碑銘」, 『朝鮮金石總覽』上卷, 60 쪽.

밝히고 있는데, 당시 신라 불교는 원효, 의상 등의 고승들에 의해 번창된 화엄교학이 중심이 되고 있었다. 여기서 말하고 있는 경전의 교설과 習觀(觀法)은 아마도 『화엄경』을 소의로 발전된 華嚴觀法을 말하고 있는 것이 아닌가 생각된다.

주지하고 있는 것처럼, 중국 화엄종의 조사인 杜順(557-640)의 『法界觀門』과 智儼(602-668)의 『華嚴孔目章』등에서 한결 같이 華嚴 觀法을 설하고 있다. 특히 智儼의 『華嚴孔目章』에는 초심자들의 入道の 실천 관법으로 眞如觀, 通觀, 唯識觀, 空觀, 無相觀, 佛性觀, 如來藏觀, 壁觀, 盲觀, 苦無常觀, 無我觀, 數息觀, 不淨觀, 骨觀, 一切處觀, 八勝處觀, 八解脫觀 등 18종의 관법을 설하고 있다.¹⁰⁾

또한 신라 불교에 많은 비중을 차지하고 있는 아미타 정토 신앙의 입장에서 고려해 볼때 『觀無量壽經』에서 日想觀, 水想觀, 地想觀 등의 16觀法을 설하고 있어 이 경을 『十六觀經』이라고 불리우고 있는 점도 간과할 수 없다. 『관무량수경』에 '마땅히 마음을 오로지 하여 마음을 한 곳에 묶어서 西方을 생각하라! (應當專心 繫念一處, 想於西方 : T 12-341. 下)라고 설하고 있는 말은 體澄의 비문에서 말하는 관법을 익혀 정신을 보존하게 하는 경전의 일반적인 교설이라고 할 수 있다. 사실 『관무량수경』의 日想觀은 弘忍(601-674)의 『修心要論』에서 초심자의 좌선으로 응용되고 있다.¹¹⁾

體澄의 비문에 經典의 敎說과 習觀存神之法을 崇尚하고 無爲任運의 宗旨를 허탄한 것이라고 무시했다'라고 하는 표현은 당시의 신라 불교가 부처님이 설한 경전에 대한 절대적인 권위주의와 전통적인 교학 중심의 불교에 젖어 있었다는 사실을 단적으로 말해주고 있음을 알 수가 있다.

따라서 道義가 아무리 중국에서 새로운 조사선의 선법을 전해받아 신

10) 『華嚴經內章門等雜孔目章』 권2, T.45-559. 上中.

최근 화엄관법에 대한 종합적인 연구로는 陳永裕, 『華嚴觀法の基礎的研究』, 민창문화사, 1995년 7월에 자세하다.

11) 『修心要論』, T.48-378. 上. 鄭性本, 『중국선종의 성립사 연구』, 민족사, 1991, 298쪽 참조.

라에 선사상을 전하려 해도 한 인간인 선승이 설한 선법을 이해하고 실천해 보려고 하지도 않고 미리 처음부터 마구니설이니 헛된 소리라고 아예 무시해 버린 당시의 분위기를 읽어 볼 수가 있다. 그래서 도의가 아직 새로운 조사선을 펼칠 시기가 아님을 깨닫고 北山으로 은거하였다고 전하고 있는 것이다.

그러면 道義가 전한 '無爲任運의 宗旨'라고 하는 조사선의 정신은 무엇인가?

無爲란 말은 『老子』나 『莊子』등의 道家에서 주장하는 無爲自然을 말한다. 조사선에서는 사랑분별의 조작된 작위성이 없고, 生死의 法을 超越하여 일체에 걸림없이 집착없이 본래심으로 살아가는 모습을 無爲任運, 혹은 無事, 任運騰騰 등으로 표현하고 있으며 그러한 경지에서 살아가는 道人을 『證道歌』에서는 '絕爲無學閑道人'이라고 한다.

선불교에서 말하고 있는 깨달음의 경지는 일체의 相對性和 差別心을 초월한 絕對의 경지에서 지금 여기의 자기를 전개하며 살아가는 것을 말한다. 이처럼 일체의 상대와 차별적인 作爲性을 초월한 절대 현재의 경지에서 자기의 본래심으로 無碍自在하게 살아가는 道人을 無心한 道人, 일체의 법을 초월한 자유자재한 解脫人이라고 한다.

잠시 조사선의 대성자인 馬祖道一(709-788)의 주장을 『馬祖語錄』에서 한 구절 인용하여 조사선의 정신을 살펴 보기로 하자.

그러므로 三界가 오직 마음일 뿐(三界唯心)이고 森羅萬象도 이 한 法에서 나온(印) 것이다. 대개 모양(色)을 볼때 그것은 모두 마음이 보는 것인데 그 마음은 그 자체가 마음이 아니라 모양을 의지해서 존재하기 때문이다. 네가 상황(時)에 따라서 말한다면 곧 그 일(卽事)이 그대로 眞理(眞實)가 되는 것이기에 거기엔 아무 걸림 것이 없는 것이다. 깨달음의 경지도 마찬가지다. 마음에서 생긴 것을 모양(色)이라고 하는데 모양(色)이 본래 空함을 알기 때문에 생긴(生) 것임과 동시에 생한 것이 아닌 것(不生)임을 안다.

만약 이 뜻을 안다면 비로소 때에 따라 옷을 입고, 밥을 먹으면서 聖胎를 길러 자연의 운행에 맡기어 생활하게 될 것이니 더 이상 또 다른 무슨 일이 있으리오. (Z. 119-406.a)

마조의 설법은 『祖堂集』권14 및 『傳燈錄』권6 馬祖道一傳에도 한결 같이 전하고 있는 일단으로서 조사선의 사상을 이해하는데 중요한 내용의 하나이다.

특히 마조가 '마음의 분별적인 작용에서 생(生)긴 것을 모양(형상: 色)이라고 하는데, 모양(色)이 본래空한 것임을 알기 때문에 生한 것은 동시에 不生인것이다'라고 설하고 있는 일절은 유명한 『般若心經』의 「色卽是空 空卽是色」의 般若空思想에 근거를 둔 실천사상인 것이다. 그리고 每事가 隨時의 상황에 따라 본래심을 잃어 버리지 않고 전개된다면 每事가 모두 그대로 진실된 것으로 되어 버리기 때문에 거기에는 아무런 조작된 作爲性和 걸림이 없게 된다고 하는 인간의 日常的인 생활 그 속에서 진실된 삶(佛法)을 전개하도록 하는 일상성의 종교를 설하고 있다.

이러한 조사선의 사상적인 입장은 일찍이 僧肇가 『肇論』에서 말하고 있는 것처럼 「觸事而眞」¹²⁾의 中國人的인 현실의 絶對 肯定思想의 입장이라고 할 수 있다.

즉 이러한 조사선의 정신은 生과 不生, 色과 空이라는 분별심이나 차별심이 완전히 없어진 인간 本來心이 自然 그대로의 運行에 내맡겨 일상의 每事를 일체의 불안과 근심 걱정도 없이 無事하게 살아가도록 하고 있다.

여기서 말하는 「任運」은 본래 自然의 運行에 그대로 내맡긴다는 뜻인데, 조사선에서는 일체의 사랑 분별이나 차별심, 조작된 마음의 作爲性 이 없는 본래 그대로의 마음대로 내맡긴다는 의미이다. 마조는 이러한 본래심을 「平常心」이라는 말로 바꾸어 「평상심이 바로 그대로 진리의 작용인 道」라고 주장하고 있다. 다시 말하면 「任運」은 다름아닌 平常心 그대로 살아가는 모습을 말하고 있는 것이다.

12) 『肇論』, (T. 45-153.上). 승조의 「觸事而眞」이란 표현은 現實肯定的인 面이 현저한 말로 중국불교의 특질을 나타내는 말로서 유명하다. 뒤에 마조의 설법에서 「卽事而眞」이라고 한 말이나 이를 계승한 일체의 「隨處作主 立處皆眞」이란 말은 이러한 승조의 입장을 한층 발전시킨 조사선의 사상이다.

뒤에 선종에서는 「任運騰騰」 「任運自在」라는 말로도 사용하고 있는 것처럼, 조사선에서는 인간의 근원적이고 本來的인 마음이며 일상적인 마음(平常心)으로 살아가는 일상 생활 그 모두 每事를 진실된 삶으로 전개하는 극치를 나타낸 실천정신을 나타낸 사상적인 말임에 주목해야 한다.

黃檗希運의 『宛陵錄』에 「任運騰騰」의 경지에 대해서 다음과 같이 설하고 있다.

지금 단지 一切 時中 行住坐臥에 오직 無心을 배우고 익혀서, 분별도 없고 또한 의지함도 없고, 住着함도 없고, 하루 終日토록 任運騰騰하여 마치 어리석고 모자라는 사람처럼 같게 하라.

세간 사람들이 모두 너를 알 수 없게 하며 너도 역시 세간 사람들에게 알려지도록 하지 말라.

마음은 단단한 石頭처럼하여 조금의 흠어짐도 없이하고, 일체 法이 너의 마음에 출입토록 하지 말라.

兀然히 그 어디에도 머무름(집착)이 없게 하라. 이렇게 할때 비로소 진리와 약간의 相應이 있을 것이다. 三界의 차별적인 경계를 透得하여 통과한 사람을 佛出世라고 하며, 心相을 흘리지 않는 것을 無漏智라고 한다.(T. 48-386. 下)

황벽은 『傳心法要』에도 「任運不拘 方名解脫」이라고 설하고 있는데, 종밀은 『圓覺經大疏鈔』권3의 下에 이러한 조사선의 입장을 다음과 같이 평하고 있다.

따라서 「觸類是道」이다. 「任心」이라고 말하는 것은 저 業을 쉬고 정신을 기르는 (혹은 息神養道) 修行門이다. 소위 마음으로 惡을 짓고 善을 닦는 것이 아니며, 역시 道를 닦는 것이 아니다. 道는 곧 이 마음이니 마음을 가지고 다시 마음을 닦을 수 없고, 惡 역시 이 마음이니 마음을 가지고 마음을 끊을 수가 없는 것이다. (惡을)끊지도 않고 (善을)짓지도 않으며 任運自在하는 것을 이룸하여 解脫人이라고 하고, 또 일체의 사랑분별을 초월한 사람(過量

人)이라고 한다. 法에 가히 구애 됨이 없고 부처를 지을 필요도 없다. 왜냐 하면, 心性이 밖에 한 法이라도 가히 얻을 것이 없기 때문이다. 때문에 단지 任心이 곧 수행이 된다고 말할 뿐이다.(Z. 14-279. a. b)

종밀은 마조계의 홍주종의 선법을 비판하는 이와 같은 내용을 『都序』와 『裴休拾遺文』 등에 누누히 언급하고 있는데, 任運, 任心은 사실 마조계의 선사상을 잘 전해 주고 있는 일단이다.

그런데 한가지 주의해야 할 점은 任運이나 任心이라고 해서 마음 내키는 그대로 내맡겨서 방자하게 살아가는 放逸이나 自然隨順이 아닌 것이다. 차별이나 사랑분별심이 없고 조작되고 작위성이 없는 본래심(平常心)으로 如法하게 살아가는 진실된 삶을 平常心이 道라고 말하고 있는 것처럼, 整備되고 整理 精製되어 如法히 진실에 부합된 每事의 삶을 말한다.

마조가 「任運隨時 更有何事」라고 하는 말은 임제의 「平常無事」나 「無事한 사람이 바로 貴人」이라는 주장과 같은 뜻이다. 任運, 任心, 無事나 平常心이라고 하여 단순히 배고프면 밥을 먹고 옷을 입고, 잠이 오면 잠을 자는 安易하고 日常性에 매몰된 沒自覺의인 凡夫의 생활을 말하고 있는 것이 아니다. 德山이 '본래의 자기는 일(事)에 있어서는 無心하고 마음에 있어서는 無事하다'¹³⁾라고 말하고 있는 것처럼 매일 매사의 일에 마음이 얽매이고 집착되어 허덕이는 凡夫들에 대한 거부와 극복의 노력을 늦추지 않는 긴장의 연속과 본래심의 持續적인 삶의 모습임을 잊어서는 않된다.

일에 있어서 無心함은 자기가 매사의 하는 그 일과 하나가 된 一體化인 것이며, 마음에 있어서 無事함은 언제 어디서나 매사에서 자기의 본래심을 잃어 버리지 않고 일체화되어 실행해 가는 모습을 말한다. 마조의 유명한 「평상심이 바로 道」라는 말이나, 임제의 「隨處作主 立處皆眞」이란 말은 이러한 조사선의 정신을 단적으로 제시한 대표적인 주장인

13) 『祖堂集』 권5. 德山章(2-33). 『傳燈錄』 권15 德山章. (T. 51-317. 下).

것이다.

도의가 이러한 「無爲任運의 宗旨」인 조사선의 선사상을 신라에 전하였다는 사실은 體澄의 비문에서 밝히고 있다. 그러나 도의의 어록이나 설법의 기록이 전하지 않아 구체적인 그밖의 선사상과 선법의 전개를 알 수는 없는 것은 안타까운 일이라 하지 않을 수 없다.

3. 신라선의 修證論

도의의 선사상을 전하는 유일한 자료가 고려시대 天頤이 편집한 『禪門寶藏錄』에는 『海東七代錄』이란 자료에서 인용한 기록을 수록하고 있다. 화엄종의 승려인 智遠僧統과 道義선사와의 문답을 기록한 것인데, 이 자료가 사실 道義와 智遠과의 역사적인 대화를 그대로 기록하여 전한 자료인지 확인할 수는 없다. 道義의 略傳이 『祖堂集』卷17 雪岳陳田寺元寂傳(5-8)에 傳하고 있으나 이에 대한 言及이 없다. 智遠僧統에 대해서도 알 수 없으며 北山에 은거한 도의가 지원승통과 대담을 했으리라고 기대하기도 어렵고, 또 道義를 「道義國師」라고 호칭하고 있는 점도 믿기 어렵다. 내용으로 볼 때 도의국사가 일방적으로 지원승통의 질문에 조사선의 입장을 설명하고 이를 거부감 없이 받아들이는 입장을 볼때 아마 뒤에 선종의 입장에서 禪과 敎學의 차이점을 도의와 지원승통과의 문답으로 요약하고 정리한 것이 아닐까 생각된다.

화엄교학의 토대 위에 새로 조사선이 전래된 당시 신라 불교의 입장과 신라의 선사상을 이해할 수 있는 자료이기에 全文을 인용해서 살펴보기로 하자.

智遠僧統이 道義국사에게 질문했다.

‘화엄의 四種法界 이외에 다시 어떤 法界가 있으며, 五十五 善知識의 行布法門 이외에 다시 어떤 법문이 있습니까? 즉 이 華嚴敎說 밖에 달리 조사선의 道라고하는 것이 있습니까?’

道義가 대답했다.

‘僧統이 제시한 四種法界는 祖師門에서는 곧 그 理致를 바로 들어서 일체의 正理를 녹여 없애 버리기 때문에 손바닥에 있는 法界相의 모양도 오히려 얻을 수가 없다. 또한 行과 智도 본래 없는 祖師(心)禪에서는 문수와 보현의 모습도 볼 수가 없는 것이니, 五十五 선지식의 行布法門도 水中의 거품과 같은 것이다. 그리고 四智나 菩提 등의 道는 마치 金鑛과 같은 것일 뿐이다. 즉 일체의 교설 속에 혼잡되어 있어 아무 것도 얻지 못한다. 그래서 唐朝의 歸宗和尚은 ‘一代藏教에서 밝힌 뜻은 무엇 입니까?’라는 질문에 다만 주먹을 들어 보인 것이다.

智遠이 다시 질문했다.

‘그러면 教說에서 信, 解, 行, 證을 실행한다는 것은 어떤 것이 정당한 것이며, 어떤 佛果를 성취 할 수가 있습니까?’

도의가 대답했다.

‘無念, 無修의 理性이 信, 解, 行, 證 할 따름이다. 祖宗에서의 示法은 부처와 중생도 얻을 수 없으며 오직 道의 本性을 곧바로 구현(直現)할 뿐이다. 그러므로 五教 이 외에 달리 祖師의 心印法을 전하였던 것이다. 부처의 형상을 나뉜 까닭은 조사의 正理를 알지 못하는 사람(根機)들을 위해 방편으로 몸을 假借하여 나뉜 것일 뿐이다. 비록 여러해 佛經을 읽었다고 할지라도 그것으로 조사의 心印法을 증득하고자 한다면 한 劫이 지난다해도 얻기 어려울 것이다.

智遠은 잠시 일어나 인사를 올리며 말했다.

‘지금까지 佛莊嚴(華嚴)의 가르침을 들었지만 佛心印의 法은 들어 보질 못했습니다.’(『韓國佛教全書』 제 6권 478쪽 下)

智遠僧統이 도의 국사에게 承服하여 예배하는 것으로 이 일단의 문답은 끝난다.

이상의 問答에는 화엄 교학을 익혀온 지원승통이 『華嚴經』의 교설에 입각하여 불교를 이해하고 실천하는 전통적인 교학 불교의 입장에서 질문하고 있는데 反하여 道義는 한결같이 경전의 教說과 行相을 한마디로 전부 부정해버리는 철저한 教外別傳의 입장에서 無念, 無修와 道의 本性을 直現(直指人心)케 하는 조사선의 실천 정신에서 경전의 권위나 방

편법문을 배척하고 있다.

화엄교학의 根幹이 되고 있는 四種法界나 『華嚴經』 入法界品에서 설하고 있는 善財童子의 구법 이야기로 유명한 五十五 선지식을 참문하는 行布法門의 실천 교설을 道義는 조사선의 실천적인 사상에 입각하여 대답하고 있다.

즉 華嚴의 四法界나 五十五 선지식을 참문하는 구법적인 行布法門의 教相에서 불교의 참된 정신을 이해하고 파악 하려는 것이 아니라 그러한 교설이 나온 본래의 근원적인 차원에서 파악하여 그 본질인 근본 이치를 곧 바로 체득하여 알도록 제시하고 있는 것이다.

그것은 도의가 '진실로 그 理致를 곧 바로 들어서 일체의 正理를 녹여 없애 버리기 때문에...'라고 대답하고 있는 말은 이러한 입장을 의미한다.

다시 말하면 지원은 경전에서 설하고 있는 四種法界나 五十五 선지식의 行布法門 등, 이미 形骸화된 교설과 구법 이야기나, 부처님과 金口설법이라는 권위로 장엄되고 文彩化되고 概念化 된 교설이나 教相으로 불법의 본질을 파악하려는 교학 불교도들의 입장을 전면에서 부정하고, 조사선에서는 그러한 教說과 教相이 나오기 이전인 붓다의 근원적인 마음으로 돌아가 문자화되고 개념화되기 이전인 본래 우리들의 마음에서 진실을 체득하고 깨닫기를 주장하고 있다.

바꾸어서 말해보면 『화엄경』에서 말하는 法界나 五十五 선지식의 行布法門 등 어떤 概念화된 教說과 教相으로 불교의 정신인 인간의 본질을 파악하려고 하는 교학불교적인 입장에 대하여, 조사선에서는 일체의 형상과 교설의 개념을 엇메임에서 벗어나고 이를 초월하여 인간 각자가 일체의 萬法을 만드는 자기의 근원적인 본래심에서 萬法の 根源을 깨닫고 각자가 자기의 새로운 사상을 창조하며 지혜롭게 살도록 강조하고 있는 것이다.

어떤 하나의 사상이나 개념이 만들어지기 이전의 근원적인 우리들 각자의 본래심의 입장에서 볼때 화엄교학에서 말하는 四種法界의 教相이나 방편법문의 實踐行이나, 지혜 등등 불교에서 제시한 여러가지 개념

의 편리한 用語도 본래 그 자체가 존재하는 것이 아니다. 그렇기 때문에 그러한 세계도 찾아 볼 수가 없는 것이기에 四種法界나 五十五 선지식의 행포 범문도 사실은 진실한 것이 아니라 물거품과 같은 것이다.

뿐만 아니라 道義는 화엄 교학에서 제시하고 있는 四種의 智慧나 煩惱, 菩提라고 하는 教相도 모두 편리함에서 주장된 말이기 때문에 분별과 차별심에서 주장된 것이다라고 하면서 歸宗 智常과 李萬卷과의 문답을 인용 提示하여 實例로서 입증 시키고 있다.

원래 이 이야기는 『祖堂集』제17권(4-94), 『傳燈錄』 제7권 歸宗智常傳에 다음과 같이 전하고 있다.

李萬卷이 질문했다. '대장경의 가르침은 어떤 것을 밝히려고 한 것입니까?'

귀종선사는 주먹을 들어 보이면서 도리어 질문했다. '자네는 이것을 알겠는가?'

李公은 '모르겠습니다'라고 대답했다.

선사는 '李公은 주먹도 모릅니까?'라고 말하자, 李公은 '저는 잘 모릅니다. 선사께서 가르쳐 주십시오.'라고 말했다.

선사는 말했다. '사람을 만나면 도중에서라도 전해 주지만, 사람을 만나지 못하면 세속법만 유포된다.'(『祖堂集』제17권 (4-94))

부처님이 설하신 교설과 教相인 大藏經 속에서 불법의 진실을 찾으려는 智遠僧統에게 道義는 불법은 形骸화된 教相인 大藏經과 화엄범문에 있는 것이 아니라, 살아 있는 인간의 마음과 불성의 작용에 있다는 사실을 곧바로 제시하고 있는 것이 귀종화상과 이만권과의 대화인 것이다. 즉 이만권의 질문에 대하여 귀종화상은 大藏經에서 밝히려고 한 진실은 인간의 본성과 본질인 사실을 지금 여기서 本來心(佛性)이 작용하는 진실의 세계를 자기의 주먹을 들어 보이고 있다. 진실은 문자화되고 개념화된 教相이 아니라 언제나 지금 여기에서 영묘한 불성이 곧 바로 직접 작용으로 구현되고 있다는 사실을 보여주고 있는 것이다.

『臨濟錄』에도 어떤 座主(講師)가 '三乘十二分教는 佛性을 밝히려고 한 것이 아닙니까?'라고 질문한 일단이 보인다.¹⁴⁾ 또 『血脈論』에도 '應機接物, 揚眉瞬目, 運手動足이 모두 자기라는 靈覺의 本性이다. 性은 바로 마음이며, 마음이 바로 부처(佛)이다.'¹⁵⁾라고 주장하고 있다.

즉 우리들 인간이 각자 어떤 사물을 대하고 맞이하며, 눈썹을 치켜 올리고 눈동자를 굴리며, 손을 놀리고 발을 옮기는 등 인간의 일상생활과 행동은 모두 불성(마음)의 작용인 것이라고 주장하고, 이 마음 밖에 또 다른 진실이나 부처가 있을 수 없다고 강조하고 있다.

귀종이 주먹을 들어 보인 것도 本來心의 영묘한 작용을 보인 직접적인 행동인 것이다.

조사선에서는 인간의 모든 동작과 일상 생활 전부를 佛性의 全體作用으로 전개하고 있다.

大藏經에서 밝히고자한 부처님의 근본 뜻도 중생들이 만법의 근원인 각자의 마음을 깨닫고 일체 萬法の 근원을 밝혀서 萬法の 굴레와 無明에서 벗어나 해탈하여 자유 무애하게 창조적인 삶을 살아 갈 수 있는 길을 제시하고 있는 것이다.

도의가 이러한 귀종화상의 선문답을 예를들어 지원승통에게 제시하고 있는 것은 일체의 경전이 중생의 本來心을 밝히기 위해 부처님이 설한 것인데, 그러한 본래의 근본적인 의미를 파악하지 못하고 도리어 경전의 문자나 개념화된 교설에 다시 얽매여 主客과 本末이 顛倒되어 있음을 비판하고 있는 것이다.

그리고 다시 智遠僧統이 불교의 실천구조인 信, 解, 行, 證을 들어서 수행의 근본 의미를 질문하자, 道義는 '無念 無修의 理性이 오로지 信解行證 할 뿐이며, 조사선의 가르침에서는 부처나 중생도 얻을 수가 없고 단지 道의 本性을 곧 바로 具現할 뿐이다'라고 대답하고 있다.

이 한 마디는 정말 선불교의 修證論을 단적으로 밝히고 있는 일절이

14) 『臨濟錄』, (T. 47-496. 中).

15) 『血脈論』, (T. 48-375. 上).

라고 할 수 있다.

無念, 이나 無心, 혹은 無修 無證은 조사선의 修證論인 것이다.

無念說은 荷澤 神會(684-758)가 주장한 남종선의 새로운 선사상이다.

敦煌本 『六祖壇經』에 '無念爲宗'이라고 강조하고 있는 것처럼, 무념은 남종선의 실천 사상인데, '일체의 경계상에 물들지 않는 것을 無念이라고 한다'¹⁶⁾라고 無念을 정의하고 있다. 無念은 일체의 생각을 없애고 허탈한 상태로 하는 것이 아니라, 일체의 만물을 보고 듣고 할지라도 분별심과 차별심이 없고 집착하지 않으며, 일체의 경계를 접하더라도 妄念 妄想이 일어나지 않는 것을 말한다. 즉 無念이란 妄念이 없는 근원적인 본래심을 말하며, 妄念없는 自性清淨心으로 살아가는 空의 실천 정신을 말한다.

앞에서도 인용한 것처럼, 德山이 '일(事)에 있어서는 無心, 마음에서는 無事' 말하고 있는 주장도 똑 같은 실천정신인 것이다.

道義가 '無念無修의 理性이 信解行證 할 뿐이란, 자성이 청정한 우리들의 마음(本來心)은 본래 煩惱나 妄想 妄念이 없는 無念의 상태인데, 그러한 자성청정한 本來心인 佛性을 또 다시 수행하고 갈고 닦아서 새로 그 어떤 무엇(信解行證)을 첨가시켜서 연계하거나 바꾸거나 하는 성질이나 구조가 아닌 것이다.

'理性이 信解行證 할 뿐이란 말은 자성청정한 중생의 본심은 일체의 분별이나 차별이 일어나기 이전 本來無念의 상태이기 때문에 教相으로 만들어진 수행단계나 실천구조인 信解行證과 같은 방편은 사실 필요가 없는 것이다. 이러한 수행단계나 실천구조인 방편은 망념과 번뇌에 허덕이는 중생을 구제하기 위한 방편의 설법일 뿐, 理性으로 本來心의 無念을 체득한 경지의 입장에서는 아무런 쓸모가 없는 헛된 방편인 것이다.

16) 돈황본 『六祖壇經』 제19단. 남종의 無念說에 대해선 鄭性本, 『중국선종의 성립사 연구』, 525쪽 이하 참조.

조사선에서는 無修無證을 주장하고 있는데, 이 말도 자성이 청정한 本來心(佛性)은 본래 원만하고 지혜와 德性이 구축되어 있는 것이기에 修行을 해서 다시 佛性을 완성시키거나 다듬어서 本來心을 만들거나 완성시킬 수 있는 것도 아니며, 또한 깨달음의 체험으로 완성시킬 수 있는 물건도 아닌 것이다.

그래서 마조는 「道不用修」라고 주장하고 있다. 즉 『傳燈錄』 제 28권 마조의 示衆에는 다음과 같이 설하고 있다.

조사선에서 말하는 道는 수행을 필요로 하는 것이 아니다. 다만 汚染되지 않도록 하라.

무엇이 汚染이 되는가? 다만 生死의 마음을 내고, 造作(作爲性)하여 趣向하려고 하는 마음이 모두 汚染이다. 만약에 곧 바로 道를 알고자 한다면, 平常心이 바로 道인 것이다. 平常心이란 造作도 없고, 是非도 없고, 取捨도 없고, 斷常도 없으며, 凡聖의 차별심(분별심)도 없는 그 마음이다. (T. 51-440, 上)

인간의 平常心은 일상 생활의 소박한 그 마음이며 자성이 청정한 우리들의 本來心이다.

마조는 造作, 是非, 取捨, 斷常, 凡聖 등 일체의 차별과 분별이 없고 作爲性이 없는 그 근원적인 마음을 平常心이라고 하고 있다. 여기서 말하는 汚染은 사랑분별하는 차별심이며 번뇌를 말한다.

번뇌인 汚染은 마음의 妄念인 것이지 본래심은 아니다. 따라서 망념이 일어나기 이전의 근원적이고 본래적인 망념이 없는 그 마음을 無念이라고 하며, 妄心이 없는 그 마음을 無心이라고 한다.

道義가 理性이 信解行證할 뿐이란 주장은 즉, 조사선에서 부처나 중생이라는 상대적이고 차별적인 분별심(妄念)이 일어나기 이전의 본래 無念이고 無心인 자기의 自性淸淨心(佛性 : 平常心)을 곧 바로 직접 具現(直指人心)하게 하는 것이라고 강조하고 있는 것이다.

조사선에서는 이처럼, 경전에서 설하고 있는 일체의 敎說이나 방편법

문으로 信解行證의 단계를 거쳐 正覺을 이루게하는 것이 아니라 그러한 교설이 나오게 된 그 근원적인 本心을 곧바로 깨닫고 지금 여기에서 자기의 일상생활에서 구체적인 삶으로 그대로 전개하도록 하고 있는 것이다.

이것이 바로 선불교에서 강조하고 있는 直指人心인데, 즉 일체의 방편과 단계적인 수단을 배척하고 곧 바로 萬法の 根源인 각자의 本心을 곧바로 直指하여 스스로 깨닫도록 하는 것이다.

그래서 도의가 '五教밖'에 따로 조사의 心印法을 전하였다'라는 말을 하고 있는데, 이것이 선종에서 강조하는 「教外別傳」의 입장인 것이며, '부처의 형상을 나뉜 것은 이러한 조사의 올바른 가르침을 깨닫지 못한 중생들을 위해 방편으로 설한 것이다'라고 한 말은 一代藏經이 모두 對機說法이며 방편법문인 사실을 그대로 정확히 밝히고 있다.

그렇다고 해서 선종에서 경전을 무시하고 있는 것이 아니라, 붓다의 설법이라는 경전의 권위와 教相과 文字의 개념에 사로 잡히고 집착되어 萬法の 根源인 자기의 本性和 佛法의 근본 정신을 忘却하지 말고 顛倒되지 않도록 자각하게 하고 있다.

經典의 가르침은 마치 장님의 지팡이와 같고 나그네의 이정표와 같은 것이기에 우리들 각자가 올바른 길로 진실된 길을 걸어 가기 위해 항상 경전의 이정표를 보고 확인하면서 가야 한다. 경전에서 설한 붓다의 가르침을 거울로 삼고 깨달아 자기의 삶을 전개하는 指南과 기준으로 삼아야 한다.

『楞伽經』에서 설하고 있는 「달을 가리키는 손가락」이나, 「붓다가 49년간 한 글자도 설하지 않았다는 유명한 一字不說」¹⁷⁾은 이러한 경전

17) 『楞伽經』 제 4권에 「眞實者 離文字. 故大慧如爲愚夫, 以指指物, 愚夫觀指, 不得實義. 如是愚夫, 隨言說指 攝受計著, 至竟不捨, 終不能得 離言說指, 第一實義. (T. 16-507.上).

「如愚見指月 觀指不觀月 計著名字者, 不見我眞實」, (T. 16-510.下).

『楞伽經』의 指月の 教示는 『楞嚴經』제2권, (T. 19-111.上), 『圓覺經』, 清淨慧菩薩章, (T. 17-917.上) 등에 응용됨.

의 참된 의미를 단적으로 나타낸 말이다.

선불교에서는 「三乘十二分教」 혹은 부처님의 「一代時教」의 경전은 단지 중생의 병을 치유하기 위한 방편으로 치료 방법을 설한 것이며, 약방의 處方箋과 같은 것이기에 병이 고쳐지면 처방전이나 藥 또한 필요 없는 것이라고 한결같이 주장하고 있다.¹⁸⁾

『碧巖錄』제14칙에 '부처님의 一代時教란 어떤 것입니까?'라는 질문에 雲門선사는 '對一說'이라고 대답하고 있다. 「對一說」은 붓다가 제자들의 질문에 대답한 對機 說法이며 應病與藥이란 의미이다. 藥은 病에 대한 치료로서 제시된 것이기에 病이 완쾌된 사람에겐 藥이 필요 없는 것인데, 藥의 고마움을 잊지 못하여 藥에 집착한다면 그 藥으로 인하여 새로운 病이 생기는 법이다.

선불교에서는 經典이나 어록을 절대로 무시하는 것이 아니다. 선불교의 정신도 경전과 어록을 토대로 하고 근거로 하여 조사들의 체험으로 주장된 불교의 실천정신인 것이기 때문이다.

선에서는 붓다의 근본 정신을 잘못 알고 진리에 나아가는 방법인 방편 수단과 진실(목적)을 혼동해서 전도된 생각으로 살아가는 것을 경책하고 있다. 깨달음의 체험을 통하여 진실의 세계에 나아가는 방향과 방법을 분명히 잘 알고 실천에 임해야 한다. 그런데 진리로 나아가는 안내서이며 방편으로 설한 경전과 어록의 본질을 잘못 알고, 부처님이 설한 經典이란 권위와 教說, 教相과 문자에 얽히고 꼬달려 수단과 목적이 전도된 思考에서 벗어나지 못한 사람들이 아집과 편견에 꼬달리고 있는 것이다. 선에서는 이 점을 비판하고 있다.

그리고 「四十九年一字不說」은 『楞伽經』 제3권, (T. 16-498. 下 - 499. 上) 및 제 4권(T. 16-513. 下) 등에서 설하고 있다. 이러한 주장은 원래 『大品般若經』, 제 7권(T. 8-275. 中) 『像法決疑經』, (T. 85-1338. 中) 등에도 보이며 天台智顓의 『摩訶止觀』, (T. 46-61. 上)에도 인용되고 있다.

18) 『臨濟錄』에 「三乘十二分教 皆是拭不淨故紙」, (T. 47-499. 下).

「三乘五性 圓頓教迹 皆是一期藥病相治, 並無實法, 設有皆是相似, 表顯路布 文字差排, 且如是說」, (T. 47-502. 下).

도의선사가 중생의 病을 치료하기 위해서 설한 경전의 교설과 教相에 또 다시 얽메이고 집착한다면 '아무리 경전을 오래 읽고 쓰고 굴린다고 할지라도 그것으로는 붓다의 근본정신인 心法을 증득하지 못한다'라고 주장하고 있는 것이다.

다시 말하자면, 病이 완쾌된 후에는 藥까지 버려야 한다. 진리의 길을 체득한 사람은 이정표를 짚어지고 다닐 필요는 없다. 또한 깨달음을 체득한 사람은 깨달음의 자취에 머물러서는 안된다. 깨달음 그 자체까지도 초월하지 않으면 도리어 그 속에 얽메이고 집착되어 벗어나지 못하고 죽어버리게 된다.

선불교에서는 이러한 정신을 자취를 남기지 않는다는 「沒蹤跡」 혹은 「覺의 超越」이라고 말하고 있다. 『祖堂集』 제17권에 長沙景岑이 설한 「百尺干頭 進一步」(5-24)라는 유명한 말은 이러한 조사선의 실천 정신을 단적으로 표현한 말이다. 百尺干頭는 깨달음의 경지이며 수행하여 도달하기 어려운 向上的 중착점이며 번뇌 망상이 완전히 끊어진 청정한 경지를 말한다. 그러나 선불교에서는 이러한 깨달음의 경지에 安住하거나 머물지(집착되지) 말고, 또 다시 한 걸음 더 나아가 그 깨달음의 경지를 뛰어 넘어, 地上的 인간의 일상 생활에서 무에 자유롭게 전개하라고 주장하고 있다.

조사선에서는 이를 「沒蹤跡」의 실천으로 강조되고 있는데 이것은 즉 대승불교의 실천 정신인 空思想의 새로운 실천 전개이다. 선에서는 이러한 「沒蹤跡」의 입장을 「靈羊掛角」 혹은 「鳥道」 등이란 말로 표현하고 있는데, 이 모두 깨달음의 경지에 安住하지 않고, 또 그 자취도 남기지 않는 걸림없는 無執着的 實踐行으로 강조되고 있는 말이다.¹⁹⁾

대승불교의 독자적인 실천정신인 空思想은 원래 說一切有部の 「萬法實有, 法體恒有」라고 주장하는 有部の 철학을 비판하면서 제기된 실천 사상이다. 空은 일체의 固定觀念을 타파하기 위해 주장된 것이기에 「一切皆空」이라는 固定觀念을 갖어서도 안된다. 따라서 空은 필연적으로 '空도 또한 空인 것이다'라는 사실을 내용으로 하며, 空을 고정화하는 것을 허용치 않는다. 空을 고정화하여 空에 집착된 것을 空見, 혹은 空病

이라고 한다.²⁰⁾

『中論』제 2 觀行品에는 다음과 같이 읊고 있다.

대성께서 空의 法을 설하신 것은 모든 見解를 여의게 하기 위한 것인데, 만약에 또 空이 있다고 보는 사람이 있다면 諸佛도 그를 교화 할 수가 없다 (大聖說空法, 爲離諸見故, 若復見有空, 諸佛所不化. (T. 30-18. 下)

이 偈頌은 吉藏의 『三論玄義』(T. 45-7. 上), 天台智顱의 『摩訶止觀』 제4의 上 (T. 46-38. 下), 그리고 선종에서 달마의 『二入四行論』 등에 많이 인용되고 있는 것처럼, 중국 불교의 실천사상에 많은 영향을 미치고 있다.

『祖堂集』제6권 洞山章에 「佛病을 고치기가 가장 어렵다」(2-68)라고 말하고 있는 것처럼, 조사선에서는 이러한 佛見, 法見, 空見(空病) 등 부처나 보살 경전이나 교설, 교상등 일체의 형식과 권위를 초월하여 萬法의 근원인 자기의 청정한 本來心으로 일체의 망념이 없는 無念으로 無心한 경지에서 任運自在하게 걸림없이 자유롭게 일상의 삶을 지혜롭게 살아가도록 가르치고 있다.

19) 沒蹤跡이나 鳥道는 『馬祖語錄』 黃檗의 『宛陵錄』, 『臨濟錄』, 『祖堂集』 15권 盤山傳 선의 어록에 많이 주장된 말인데, 80권本『華嚴經』 제 50권 「如來出現品」에도 「了知諸法性寂滅, 如鳥飛空無有迹」, (T. 10-265. 中)이라는 말이 보인다. 또 『維摩經』, 「觀衆生品」, (T. 14-547. 中), 『楞嚴經』 10권, (T. 19-151. 下) 등 에서도 空의 실천적인 입장을 설하고 있다.

靈羊掛角은 靈羊(羚羊)이 밤에 잠을 잘때에 뿔을 나뭇가지에 걸고서 잠을 자며 자기의 자취나 흔적을 일체 남기지 않고 다닌다는 故事에서 유래된 말인데, 이 말 역시 선불교에서 沒蹤跡과 같은 의미로 많이 사용하고 있다. 『祖堂集』 제8권 雲居章(2-120), 제9권 落浦章(3-7), 『傳燈錄』, 제16권 雪峰和尚章 (T. 51-328. 中) 등에 보인다.

그리고 鳥道 역시 새가 공중에 자유 자재로 날아 다니면서 자취를 남기지 않는다는 모습을 공의 실천으로 자주 응용하고 있다. 특히 洞山良介화상은 학인을 지도하는 실천행인 三路의 하나로 鳥道를 제시하고 있어 유명하다.

20) 空病은 『維摩經』, 文殊師利問疾品에 「唯有空病 空病亦空」, (T. 14-545. 上).

이러한 조사선의 실천정신과 선사상을 신라에 최초로 전한 선승이 道義와 洪陟인데, 최치원은 「智證大師寂照塔碑」에 당시 그들이 전개한 선 불교의 종지를 다음과 같이 요약해서 기록하고 있다.

시험삼아 그 취지를 살펴 보면 수행은 닦지만 닦음에 머무르지 않고, 깨달음은 증득하지만 증득함에 머무르지 않았다. 그 고요함은 산이 서 있는 것과 같았고, 그 움직임은 골짜기가 울리는듯 하였다. (조작함이 없는) 無爲의 법이 유익하여 다투지 않고도 뛰어났다. 이에 동방인들이 마음을 비우게 해주니 능히 고요한 이익으로써 해외를 이롭게 하되, 그 이롭게 함을 자랑하지 않으니 참으로 위대하다.²¹⁾

수행을 하면서도 수행의 흔적과 자취를 남기지 않고, 깨달음을 증득하면서도 깨달음에 安住하거나 자취를 남기지 않는 沒蹤跡의 조사선의 선사상을 신라에 전개한 사실을 전하고 있다.

4. 無染의 禪思想과 無舌土論

無染(800-888)은 馬祖道一의 제자인 麻谷寶徹의 선법을 받아 신라 文聖王 7년(845)에 귀국하여 同王 9년(847)에 충청도 보령군 성주산 성주사를 창건하고 신라 최대의 聖住山 禪門을 개창하였다. 최치원은 「무염국사의 비문」에 ‘東國의 士流가 大師의 禪門을 모른다면 一世의 수치가 되었다’라고 하며, 그의 문도가 2000이나 되었다고 기록하고 있다.²²⁾

또 無染의 법손인 玄暉(879-941)의 비문에도 「聖住天下無雙」²³⁾이라고 말하고 있는 것처럼, 무염의 성주산은 신라 선종의 최대 선문이었음

21) 『朝鮮金石總覽』上卷, 90쪽. 이지관 譯 『歷代高僧碑文(新羅篇)』, 伽山文庫, 1994. 4. 305쪽.

22) 최치원, 「聖住寺朗慧和尚白月光塔碑」, 『朝鮮金石總覽』上卷, 72쪽.

23) 崔彥孫, 「淨土寺法鏡大師慈燈塔碑」, 『朝鮮金石總覽』上卷, 149쪽.

에 틀림 없다.

無染에 대해서는 최치원의 비문과 이를 토대로 한 『祖堂集』제17권의 無染傳(5-17)도 전한다. 특히 최치원이 쓴 無染의 비문에는 無染이 麻谷寶徹선사의 문하에서 印可받고 부촉받은 사실과 함께 다음과 같은 「鈎讖說」을 전하고 있다.

옛날 나의 스승인 마조화상이 나에게 遺訓하시기를 '봄에 꽃이 너무 무성하면 가을에 열매가 적은 법이니, 이것은 나무를 가꾸는 사람의 슬픔을 자아내게 하는 일이다. 나는 지금 자네에게 印可하노니 뒷날 제자들 가운데 奇特한 사람이 있어, 印可하여 法을 전할만한 인물이 있으면 그를 잘 지도 하여 불법을 損하는 일이 없도록 하라.' 또 거둬 말씀 하시길 (佛法的) 東流之說은 대개 鈎讖(예언)으로 나타나 있으니, 즉 저 해뜨는 곳 (日出處) 善男子의 根機는 모르 익었을 것이다. 만약 자네가 東人으로서 눈으로 대화를 나눌만한 사람을 만나면 그가 불법을 펼치도록 잘 지도 하라. 지혜의 물길이 성대하여 四海의 구석 구석에까지 미치게 될 것이니, 그 行化의 德이 결코 적지 않을 것이다.'라고 말씀하신 스승(馬祖道一)의 목소리가 아직 귓전에 생생하게 들린다.

나는 자네가 이렇게 찾아온 것을 기뻐하며, 이제 지금 印可를 내린다. 장차 東土에 으뜸가는 禪의 祖師가 되도록 하라. 이제 기꺼이 내 곁을 떠나도 좋다. 아아! 나는 當年에 江西(馬祖道一)의 大兒가 되었고, 後世에는 海東의 大父가 되리니 先祖(馬祖道一)에 부끄러움이 없게 되었다.

긴 인용문인데, 『祖堂集』제17권 無染章에도 이 비문에 의거하여 그 요지를 싣고 있다. 이 일단은 소위 신라 선종의 鈎讖說로 알려지고 있는 것인데, 이에 대해선 이미 필자가 논문으로 발표한 바가 있다.²⁴⁾ 사실 신라 선종의 구참설은 무염이 馬祖道一의 유훈에 감당할만한 해동의 인물로서 근기가 익은 目語者 임을 인정하는 말임과 동시에 장차 신라 선종의 조사가 될 것을 부촉하고 있는 말이다.

24) 鄭性本, 「신라선종의 鈎讖說」, 『신라선종의 연구』, 53쪽이하 참조.

말하자면 이것은 신라 선종에서 무염을 중심으로 佛法東漸說에 근거를 둔 신라 선법의 정통성을 강조하기 위한 시대적 요청으로 주장된 것이라고 할 수 있다. 따라서 무염이 佛法의 正法을 계승한 신라의 禪祖이며 또한 馬祖道一이 구참설로 예언한 것처럼, 禪의 정법이 무염에 의해 신라에 전래된 그 사실과 教外別傳된 佛法의 정통성을 강조하기 위한 것이라고 할 수 있다.

無染의 선사상을 전하는 자료로 「無舌土說」이 『祖堂集』 제17권 무염전과 고려 천책이 편집한 『禪門寶藏錄』에 수록되어 있다. 필자는 이미 이 두 자료에 대한 문제점을 고찰하여 발표한 바가 있는데, 『禪門寶藏錄』에 수록된 자료는 『祖堂集』의 내용과는 달리 내용면에도 많이 첨가되어 있고 禪과 教의 교판논적인 입장에서 논리적으로도 상당히 체계화되어 있는 점으로 볼때 후대에 改造된 것임을 알 수 있다. 이 자료를 가지고 무염의 선사상을 논한다면 상당히 문제가 있기에 여기서는 논외로 접어 두고 『祖堂集』의 자료를 중심으로 무염의 선사상을 살펴보기로 한다.

『祖堂集』 제17권 無染章에는 다음과 같이 無舌土說을 전하고 있다.

大師는 禪定을 닦는 여가에 法을 구하러 오는 학인의 根機와 인연에 應하기도 하였다.

어떤 학인이 질문했다. '無舌土에는 스승도 없고 제자도 없는데, 어떻게 西天 28祖에서 唐代의 6祖에 이르기까지 佛法의 등불을 전하여 서로 서로 비추어 지금까지 法燈이 끊어지지 않았습니까?'

선사가 대답했다. '세상에 유포된 모든 것은 올바른 傳法(正傳)이 아닌 것이다.'

'한 조사에게 두가지 땅(二土)이 있습니까?'

그렇다. 그러므로 仰山이 말하기를 兩口에 한결같이 無舌이니, 이것이 곧 나의 종지이다'라고 하였다.

'한 조사에게 二土가 있다는 것은 어떤 의미 입니까?'

'선법을 正傳하는 根機는 法을 구하지 않기 때문에 스승 역시 가르칠 필요가 없으니 이것이 無舌土인 것이다.'

사실에 應하여 법을 구하는 사람은 이름과 言說을 빌려서 설명하기에 이를 有舌土라고 하는 것이다. 『祖堂集』 권 17 (5-18)

無舌은 有舌과 상대적인 말로서, 글자 그대로 有舌은 혀가 있기에 언어와 말이 있다는 뜻이고, 無舌은 혀가 없기 때문에 말이 없는 言語道斷의 경지를 의미하는 말이다.

다시 말하면 有舌土란 언어나 문자 등 고정화된 개념과 이름을 빌려서 어떤 사물이나 진실을 표현하고 의사를 전달할 수 있는 현상의 세계를 의미하며, 無舌土란 일체의 言說이 끊어지고, 사물이 名相化, 혹은 概念化되기 이전인 譬前의 근원적인 본래의 세계를 말한다.

『조당집』 제9권에 「無舌」이나 「無舌人」²⁵⁾에 대한 禪問答은 보이지만 「無舌土」란 말은 보이지 않는 점으로 보아 역시 이 말을 처음 사용한 사람은 무염이 언급한 것처럼, 仰山慧寂(807-888)이 아닐까 생각된다.

물론 無染과 仰山은 같은 시대에 살았고 똑 같은 해에 입적했기에 無染이 양산이 入寂할 때에 제자들에게 남긴 訓戒의 말을 인용할 수가 있을까? 년대적으로는 무리가 아닐까? 하는 문제점은 제기 될 수 있겠다. 그러나 양산이 평소에 「無舌」을 독창적으로 자주 사용하여 제방에 널리 알려졌었기에 이러한 소문을 익혀 들은 말을 無染이 인용 할 수도 있는 것이기에 이 점에 대한 문제는 삼지 않고 넘어가기로 하자.

그럼 여기서 먼저 無染이 인용한 양산의 無舌을 『仰山語錄』을 통해서 살펴보고 넘어가자.

仰山이 장차 入寂하려 할 때, 여러 제자들이 侍立하고 서 있자, 양산 대사는 계송을 지어 그들에게 보였다.

‘여러 제자들아! 두 눈으로 다시 잘 보아라. 兩口 한결같이 無舌이니 곧 이것이 나의 종지 이다.’

25) 『祖堂集』, 제9권 落浦章에 「爭奈無舌人解語何」(3-1). 韶山和尚章에 「師曰 燈後口無舌」(3-13) 이란 말이 보이며, 또 어떤 스님이 九峰道虔에게 「阿那箇無舌」(3-26) 이란 질문을 하고 있다.

(將順寂 數僧侍立 師以偈示之云, 一二二三子, 平日復仰視, 兩口一無舌, 卽是吾宗旨.) (『五家語錄』 Z. 119-436, d)

양산이 입적하려 함에 제자들이 스승의 법을 받고, 正法의 부촉을 받기 위해 두루 모여 스승의 임종을 지켜보고 있을 때에 양산이 제자들에게 남긴 訓戒이다.

‘제자들이 잘 보아라! 두 사람(師資) 모두 한결같이 혀(舌)가 없다. 이것이 나의 宗旨이다’라고 말하고 있다. 스승과 제자 모두 혀가 없으니 언어나 말로서 법을 설명할 수가 없고 전할 수도 없다. 또한 佛法은 아무리 간절하게 설명하고 말로서 전한다고 할지라도 진실로 전해지거나 전달되는 것이 아니다. 진실은 각자가 스스로 깨달아 진실(佛法)을 볼 수 있는 안목을 갖추는 일이니 이것이 내가 너희들에게 전하는 法이며 나의 宗旨인 것이다. 라고 하는 의미이다.

이상과 같은 양산의 兩口無舌의 정신을 토대로 하여 無染이 독자적인 無舌土로 설법을 하고 있다고 볼 수 있다. 그러면 무염의 無舌土의 정신은 무엇일까? 이 점을 무염의 설법을 중심으로 구체적으로 살펴보자.

첫번째 어떤 스님이 평소 無染의 無舌土를 주장하는 설법을 자주 듣고 있었기에 다음과 같은 의문점이 있었다. 그래서 ‘無舌土에는 師資의 전법이 없는데 어째서 西天 28조, 東土 6대의 傳燈이 끊어지지 않았습니까?’라고 질문을 하였다.

즉 師資間에 언어와 대화가 없는데 어떻게 佛法이 스승과 제자 사이에 전달되고 법이 전해 질 수 있었겠는가 라고 하는 의문점이다.

이에 대해서 無染은 ‘이 세상에 알려진 것은 올바른 전법이 아니다.’라고 단언하고 있다.

사실 西天 28조, 東土 6대의 傳燈 法統說은 역사적으로 살펴 볼때 중국선종이 북종선의 대성자인 神秀(606?-706)나 普寂(651-739)등이 洛陽, 長安등의 수도권에 진출하면서 帝都佛敎의 전통이 형성되면서 중앙 귀족 및 지식인들에게 선종의 位相과 優越性, 佛法의 정통성을 강조하기 위해 敎判的인 성격을 지니고 주장된 것이었다.

진실로 불법의 참된 가르침을 수행하는 출가인들의 입장에선 각자 스스로 묵묵히 수행과 실천으로 불법의 진실을 자각하고 지혜로운 정법의 안목으로 인격적인 삶을 일상생활에 가식없이 그대로 전개하며 살아가면 그만인 것이다. 사실 이러한 自派의 정통성을 강조하는 敎判의이고 敎相의인 傳法의 系譜인 傳燈說이나 法統說은 진실을 추구하는 수행자적인 입장에서 볼때 아무런 의미도 가치도 없는 형식인 것이다.

그래서 無染은 이러한 西天 28조나 東土 6代の 傳燈系譜는 올바른 傳法이 아니라고 냉정하게 비판하고 있는 것이다.

앞에서 인용한 것처럼, 양산이 제자들에게 남긴 訓戒가 이러한 정신을 말해주고 있다.

깨달음에 安住하지도 말고 그 자취도 남기지 않도록(沒蹤跡) 가르치는 조사전에서 傳法이나 法統 傳燈, 印可證明등 有相의 종교를 추구하는 무리들에 의해 傳燈說과 法統說이 만들어진 것이기에 그것은 사실 무염이 지적한 그대로 올바른 傳法이 아니다.

여기서 無染이 正法의 眼目을 구족한 사상있는 선승의 모습을 찾아 볼 수가 있는 것이다.

사실 師資間의 올바른 傳法은 언어나 문자로 이루어 지는 것이 아니라 언어나 문자의 매개체를 떠난 깨달음의 경지에서 이루어진다. 양산이 말한 것처럼 師資間의 兩口無舌인 것이다. 師資間에 각자가 불법의 진실을 체험하여 正法을 바로 볼 수 있는 眼目을 각자 구족했을 때에 師資間에는 언어 문자를 넘어서 눈과 全身으로 無言의 對話를 나눌 수 있는 경지에서 師資間의 正法眼藏의 付囑이 이루어 지며 올바른 以心傳心의 傳法이 성립되는 것이다.

때문에 양산이 제자들에게 남긴 訓戒의 偈頌은 사실 師資間의 일체의 言說을 초월한 不立文字의 以心傳心으로서의 正法眼藏의 付囑을 가장 올바르게 보여주고 있는 모습이라고 하겠다.

師資間의 傳法과 正法眼藏의 付囑에 대해선 이미 필자가 발표한 바가 있어²⁶⁾ 자세한 점은 생략하지만, 선불교에서 일반적으로 法을 전하거나(傳法), 法을 전해 받거나(受法), 법을 얻었다(得法)고 하는 등의 표현

을 자주 쓰고 있는데, 사실 法(眞實)이란 주고 받고, 얻고 하는 물건이 아니다.

『傳燈錄』제15권 德山宣鑑章에 보이는 다음의 일단에 주목해 보자.

雪峰이 질문했다. '從上的 宗風은 어떤 방법으로써 사람들에게 敎示합니까?'

德山大사가 말했다. '우리 禪家の 가풍은 語句도 없고 한 法도 사람에게 줄 것이 없다. (T. 51-318-上)

여기 덕산의 말은 앞에서 인용한 양산의 계송과 똑같은 내용이다.

이 일단의 대화는 『祖堂集』7권(2-91), 大慧의 『正法眼藏』 제2권 (Z. 118-21. d)에도 수록하고 있는데, 사실 家風을 언어로 나타내고 문자로 표현할 수 없는 것이다. 그래서 진실의 세계는 言語道斷이며 不立文字이다 라고 말하고 있는 것이다. 그리고 法은 줄 수 있는 물건이 아님을 선의 어록에는 한결같이 주장하고 있다.

예를들면 마조의 제자 汾州無業이나 臨濟가 똑같이 「山僧은 一法도 사람들에게 줄 것이 없다. 다만 올바르게 病을 고치고 束縛을 풀어줄 뿐이다.²⁷⁾」라고 설하고 있는 것도 같은 의미이다.

禪의 語錄에 자주 보이는 「千聖不傳」²⁸⁾도 똑 같은 의미의 말인데, 이처럼 佛法은 師資間에 전하거나, 받거나, 주거나, 얻거나 하는 것이 아니라 각자 스스로 진실을 체득하여 冷暖自知하여, 진실을 바로 볼 수 있는 正法의 眼目を 갖추었을 때, 자기의 得法이 되는 것이고, 師資間에

26) 鄭性本, 『중국선종의 성립사 연구』 768쪽, 「正法眼藏의 의미」 참조.

27) 『傳燈錄』제 28권, 無業선사의 上堂說法 (T. 51-444. 中), 『臨濟錄』 示衆 「山僧無一法與人, 祇是治病解縛」 (T. 47-500. 中).

28) 「千聖不傳」이란 역대 의 모든 붓다나 조사가 깨달음으로 체득한 진실의 세계(境地)는 문자나 言語이 미치지 못하기 때문에 「不立文字」이며, 諸佛 祖師들도 이것을 傳授 할 수가 없는 것을 말한다. 즉 스스로 깨달아 증득해서 알아야 하는 불법의 진리는 冷暖自知해야 한다는 의미의 말.

『祖堂集』 11권 濟雲和尚章, 제15권 盤山和尚章 (4-77) 등에 보임.

도 以心傳心으로 正法眼藏의 付囑이 이루어지며, 師資의 올바른 傳法이 성립되는 것이다.

무염이 세간에 전하고 있는 西天 28조, 東土 6대의 전등이 올바른 傳法이 아니라고 斷言하고 批判할 수 있는 것은 이러한 正法의 안목과 傳法의 진실을 알고 있었기 때문이라고 하겠다.

그리고 두번째 '한 사람의 조사가 無舌土와 有舌土의 두 가지의 기능을 모두 다 갖추고 있습니까?'라는 질문에 무염은 '그렇다'라고 대답하고 있다. 그리고 그러한 사상적인 근거로 앞에서 살펴본 양산이 제시한 無舌의 宗旨를 인용하여 立論하고 있다.

그리고 '어째서 한사람의 조사에게 有舌土와 無舌土의 두가지 기능이 모두 갖추어져야 하는지'에 대해서 無染은 다음과 같이 설하고 있다.

禪法을 올바로 傳하는 뛰어난 根機를 갖춘 사람은 스스로 진실을 깨닫기에 쓸데없이 밖을 향해서 진실(法)을 求하지 않는다. 때문에 스승도 그에게 어떤 佛法을 제시하거나 특별한 敎說을 줄 필요가 없는 것이다. 따라서 無舌土인 것이다.

그러나 진실로 법을 구하려는 사람들을 위해서는 언어나 문자의 방편을 빌려서 제시하고 가르치지 않으면 안되기 때문에 이러한 조사의 행화의 수단을 有說土라고 하는 것이다.

無染이 말하는 無舌土는 깨달음의 세계로 언어문자로 표현할 수 없다는 言語道斷과 不立文字의 세계로서, 즉 宗通의 입장을 말하고 있으며, 有舌土는 중생교화의 수단과 방편으로 필요한 언어 문자로서 각자가 스스로 體究研磨하여 그 깨달음의 세계에 이르도록 하게 하는 방향제시와 안내역으로서의 說通의 입장임을 주장하고 있다.

뛰어난 조사는 반드시 이 無舌土와 有舌土 이 두 가지를 갖추어야 人天의 스승이 될 수 있는 것이다.

그런데 無染이 無舌土의 입장을 설하고 있는 곳에 '正傳의 禪根着는 法을 求하지 않기 때문에 스승 역시 지도할 필요가 없다. 그래서 無舌土

인 것이다'라고 말하고 있다.

이 말은 실로 뛰어난 根機를 갖춘 선승은 眞實(道·佛法)을 어떤 외부적인 대상이나 경계에서 구하려고 하지 않고 스스로 깨달아 정법의 안목을 갖추기 때문에 스승으로부터 法을 求하지 않으며, 또한 스승도 그를 위해 法을 설하거나 法을 주는 것도 아닌 것이다.

앞에서도 언급 한 것처럼, 師資間에 똑같이 진실을 깨닫고 정법의 眼目を 갖출 때에 以心傳心으로 진실을 대화할 수 있기에 언어나 문자의 방편을 빌리지 않고 올바른 傳法이 이루어 지는 것이다. 이것이 無舌土의 正傳이다라고 주장하고 있다.

馬祖道一이 '밖을 향해 진리(道)를 馳求하면 道와는 더욱 더 멀어질 뿐이다.'라고 한 말이나, 臨濟가 '부처를 구하고 佛法을 求하는 것은 지옥의 業을 짓는 일이다'라고 독설을 하고 있다.²⁹⁾

『臨濟錄』에도 다음과 같은 설법이 보인다.

'자네가 祖佛을 알고자 하는가? 단지 자네의 面前에서 法을 듣는 바로 이것이다. 학인들이 이를 믿지 않고서 곧장 밖을 향해서 馳求하고 있다. 만약 밖을 향해 구해서 얻을 것이 있다고 할 지라도 이것은 모두 문자의 모양인 것이지 결국 저 살아 있는 조사의 心印은 얻지 못한다.'³⁰⁾

선의 어록에는 이 밖에도 밖을 향해 佛法을 구하려고 하는 어리석은 사람을 꾸짖는 말은 상당히 많다. 『碧巖錄』 제5칙에 「문으로 들어온 것은 참된 家寶가 될 수 없다(從門入者 不是家珍)」는 말이 있다. 이 말은 『祖堂集』5권 雲岫傳의 「從門入者非寶」(2-17)라는 말을 인용한 것인데, 밖에서 求한 보물은 인연따라 들어 왔기에 인연이 되면 다시 나가고 만다. 참된 보물은 자기의 마음으로 스스로 진리를 체득하여 佛性을 개발하여 無盡藏의 寶物인 자기 부처를 만드는 일이다. 깨달음의 체험으로

29) 『馬祖語錄』, 「更若向外馳求, 轉疎轉遠」. (Z. 119-406. a), 『臨濟錄』 (T. 47-499. 中).

30) 『臨濟錄』. (T. 47-487. 中).

만들어진 보물은 결코 없어지거나 흩어지지 않는 영원한 자기의 보물인 것이다. 그래서 불교에서는 신령스러운 魔尼寶珠라고 하고 있다.

이처럼 無舌土는 일체의 언어나 문자의 매개가 끊어진 근원적인 본래의 세계, 진실의 세계를 말하며, 우리들 각자가 수행과 깨달음의 체험으로 그러한 진실의 세계를 체득하여 自內證 경지를 구현하도록 제시하고 있는 것이다. 그리고 또 그러한 깨달음의 경지에 만족하고 安住하는 것이 아니라 진실(佛法)을 추구하는 중생들을 위해 그들의 근기에 알맞게 언어나 문자의 방편을 빌려 그들을 진실의 세계로 인도할 수 있는 중생구제의 보살도를 전개하는 것이 다름아닌 有舌土의 입장인 것이다.

그리고 無染이 無舌土의 正傳禪根은 法을 求하지 않는 까닭에 스승역시 가르침을 내리지 않는다'라고 했는데, 그 原文은 「師亦不餉」이다. 이 말은 사실 조사선의 교육정신으로 『百丈廣錄』이나 『祖堂集』 제6권 洞山章에 보이는 「世醫拱手」(2-64) 와 똑 같은 내용의 의미이다.

이말은 「세상의 病者를 치료해야 할 의사는 단지 팔짱만 끼고 서 있을 뿐이다.」라는 말이다. 훌륭한 의사의 치료법은 病者를 본래의 건강한 모습을 되찾고 회복시키도록 하는 일이다. 물론 病者는 의사의 진찰을 신뢰하고 그의 지시를 절대적으로 따라야 하며, 본래의 건강을 되찾으려는 강한 의지와 끊임 없는 노력과 자기와의 투쟁이 있어야 한다. 이러한 환자의 투병을 의사는 단지 팔짱만 끼고 지켜 보고 있을 뿐이란 의미이다.

원래 病이란 것이 따로 있는 것이 아니라, 본래 건강한 사람이 뜻하지 않은 부주의로 인하여 일시적으로 생긴 것이기에 올바른 치료는 본래의 건강한 상태의 모습으로 되돌아가는 일 이외에 달리 다른 방법이 있을 수가 없다.

「正傳의 禪根人은 법을 求하지 않는다」라고 하는 말은 즉, 病者가 자기의 건강 회복을 다른 곳에서 찾지 않는 것을 말하는 것이다.

病者가 자기 본래의 건강회복을 의사나 혹은 다른 어떤 외부에서 찾지 않기 때문에 훌륭한 의사는 팔짱만 끼고 서서 지켜 볼 뿐이다. 뛰어난 선승도 외부에서 불법을 구하는 것이 아니라 스스로 자기의 본래심

으로 진실을 자각하여 정법의 안목을 갖추는 것이다. 이것이 자각적인 종교인 선불교의 교육정신인 것이다.

『禪門寶藏錄』 권中에는 無染국사의 행장에서 인용한 것으로 다음과 같은 일단을 수록하고 있다.

無染국사가 法性선사에게 '禪과 教는 어떻게 다른니까?'라고 질문했다.

법성선사가 대답하시길, '여러 관료들이 질서있게 각자 자기의 직책을 잘 수행하는 것이 教이며, 帝王이 궁궐에서 拱默하고 만 백성이 그로 인하여 편안한 것이 禪이다'라고 대답했다. (『韓國佛教全書』 제6권 474쪽 上)

최치원의 無染비문에 의하면 法性선사는 무염이 처음 雪嶽山 五色石寺에 출가하여 몇년간 師事한 禪僧으로 무염을 중국에 유학하도록 권유한 사람이지만, 이상과 같은 대화는 보이지 않는다.

사실 이 대화는 선과 교의 교판론적인 입장에서 선의 優位를 강조하기 위해 후대에 만든 주장이라고 할 수 있는데, 教가 여러 각료들이 각각 자기 분야에서 행정처리를 하는 것이라면, 선은 제왕이 팔짱만 끼고 지켜보는 것으로 비유하고 있다.

여기에 「帝王拱默」이란 말은 다른 곳에 보이지 않지만, 앞에서 언급한 「醫王拱手」와 같은 의의 말임을 알 수가 있다.

無染선사가 주장한 無舌土說은 自覺의 宗教인 선불교의 교육정신이며 또한 올바른 禪法, 佛法의 傳法을 밝히고 있다. 이러한 무염의 정신을 최치원은 무염의 비문에 다음과 같이 기록하고 있다.

또 '저 사람이 마신 물이 나의 갈증을 해소시켜 줄 수가 없고 저 사람이 먹은 밥으로 나의 굶주림을 구해 주지 못한다. 어찌 노력하여 각자 스스로 마시고, 먹지 아니하느냐?

어떤 사람은 教와 禪이 같지 않다고 하나 나는 그러한 宗旨를 보질 못했다. 말은 본래 많은 것이라 내가 알 바는 아니다. 대략 같다고 하여도 許汝할 만한 것이 아니요, 다르다고 해도 그른 것은 아닌데, 편안히 앉아서 참선하여 산란된 마음을 쉬는 것이 聖人に 가까울진저, 이것이 修道하는 사람의 할 일이라'라고 하였다.

선사의 말씀은 분명하고 順하였으며, 그 뜻은 심오하고 믿음직하여 相을 찾는 이로 하여금 相이 없음을 알게 하였으며, 길을 가는 사람이 부지런히 나아가 갈림길 속에서 갈림길이 있음을 보지 못하는 것 같았다.³¹⁾

여기 최치원이 전하는 기록에서 주목하고 싶은 無染의 사상은 출가 수행자로서의 올바른 수행정신과 자각적인 종교를 확립하도록 지시하고 있다는 점이다. 각자가 스스로 자기의 갈증과 배고픔을 해결하기 위해 선 본인이 직접 철저한 수행으로 冷暖自知의 체험을 얻어야 한다고 주장하고 있다. 이 점은 그의 無舌土의 주장과 일치 하고 있는 정신이라고 하겠다.

그리고 '요즘 禪과 教가 다르다고 주장하는 사람이 많지만 나는 그 다른 종지를 보지 못했다'라고 분명히 자기의 견해를 밝히고 있는 점도 정말 훌륭하다. 여기서 당시 선과 教의 교판과 優位를 주장하는 의견이 분분했음을 엿 볼 수 있는데, 無染은 이러한 禪과 教, 그 어느 한쪽에서 자기의 견해를 밝히고 있는 점이 아니라, 수행자의 기본 정신에 입각하여 이 두 차별적인 견해의 대립을 근본으로 되돌려 실천적인 차원에서 수용하고 있음을 알 수 있다.

즉 선과 教의 옳고 그름, 正統과 非正統 등 각자의 입장에서 볼때 의견이 다르고 대립되지만, 그러한 是非는 수행자가 관여할 일이 아니다. 수행자는 일체의 사랑분별과 차별심을 초월하고 시비를 떠나서 편안히 앉아 사된 산란심을 쉬어야 한다. 이것이 참된 수행자들이 할 일이라고 주장하고 있다.

이처럼 無染의 사상은 분명하고 수행자의 本分 정신에 입각한 설법에 어찌 선과 教의 분별심이 있을 수 있겠는가? 선과 教의 교판도 인간의 사랑 분별과 편견에서 생긴 것일 뿐, 묵묵히 불법의 정신을 수행하는 참된 실천 수행자들에게는 실로 아무런 의미도 없고, 是非의 대상도 될 수가 없는 것이다.

31) 『朝鮮金石總覽』上卷, 72쪽.

이지관譯, 『歷代高僧碑文』(신라편), 202쪽.

최치원의 「無染碑文」에는 無染이 평소에 주장한 한 두마디의 語錄과 훌륭한 인품의 행적을 다음과 같이 전하고 있다.

선사는 성품이 공손하면서 말을 삼가하여 화합의 분위기를 해치지 않도록 하였으니, 저 『禮記』에 이른바, '사람을 대할 때는 몸을 겸손하게 하고, 말은 삼가 하였다'라고 하는 그 사람인 듯.. 그러므로 學僧들을 언제나 禪師라고 불렀으며, 손님을 대함에 신분의 높고 낮음에 따라 禮敬을 달리하지 않았다. 그러므로 僧堂에 가득찬 慈悲에 많은 僧徒들이 즐거이 따랐다.

5일을 기한으로 하여 학인들에게 의심난 점을 질문하도록 하였고 학인을 지도하고 깨우침에 있어 다음과 같이 하였다.

'마음이 비록 몸의 主人이긴 하지만 몸은 반드시 마음의 본보기가 되어야 한다. 그러한 생각을 하지 않음이 걱정일 뿐이지 道가 어찌 너에게서 멀리 있겠느냐!

설령 배움이 없는 농부(田畝兒) 일지라도 능히 俗世의 얽매임에서 벗어날 수가 있다. 내가 가면 반드시 마음도 따라오니, 道師와 教父의 종자가 어찌 달리 있겠는가?

여기서 우리는 無染의 위대한 인격과 학인지도의 선지식으로서의 德相을 엿 볼 수가 있다. 그리고 碑文에는 無染과 대중들과의 선원 생활의 한 面을 다음과 같이 전하고 있다.

대사는 壯年에서 老年에 이르도록 스스로 낮추는 것을 생활의 기준으로 삼았다.

음식물도 대중과 같이 하였고 옷도 반드시 동일하게 입었다. 대개 집을 짓거나 수리 할때에도 언제나 대중보다도 먼저 勞役に 참여 하였는데, 항상 말 씀하시기를, '가섭존자께서도 일찍이 진흙을 이기신 일이 있거늘 내 어찌 잠깐이라도 편히 쉴 수 있으랴!'라고 하였다. 식수를 길어 나르거나 쉼나무를 짊어지는 일도 더러는 몸소 하였다.

또한 말 씀하시길, '산이 나를 위하느라 더럽혀졌는데, 내가 어찌 몸을 편 안히 하겠는가!'라고 말하였다. 이처럼 그는 자기의 몸을 잘 다스리고 남을

잘 격려한 일이 모두 이와 같았다.

이상의 인용에서 성주산 선문의 청규생활의 一面을 살펴 볼 수 있다. 이러한 無染의 인격과 출가 수행자의 정신을 몸으로 실행하는 모습을 그의 言行에서 알 수 있는 것처럼, 그는 사실 신라 선종에서 가장 존경 받은 禪僧이다.

성주산 선문의 문하에 2000여명의 수행자가 운집한 사실을 비롯하여, 최치원이 '東國의 士流가 大師의 선문을 모르면 一世의 수치가 된다' 라고 단언하고 있는 것처럼, 신라 최대의 선문을 이루었으며, 마조의 鈎識說에 부응하는 佛法東漸의 주인공으로 해동의 禪祖로 추앙받은 고승이었음을 알 수 있다³²⁾

32) 鄭性本, 「신라선종의 鈎識說」, 『신라선종의 연구』, 53쪽 참조.

九山禪門의 成立과 그 性格에 대하여

金 煥 泰/東國大學校 佛敎學科 敎授

차례

- I. 九山門과 그 명칭
 - 1. 九山の 개념
 - 2. 九山の 史例와 山門名의 근거
- II. 各 山門의 開山과 그 法系
 - 1. 西堂門下 세 禪師의 山門
 - 2. 聖住山과 關堀山
 - 3. 師子山과 鳳林山
 - 4. 高麗代에 와서 成立된 두 山門
- III. 九山の 成立時期와 그 性格
 - 1. 九山門 成立의 시기
 - 2. 九山禪의 성격

九山禪門의 成立과 그 性格에 대하여

金煥泰/東國大學校 佛敎學科 敎授

I. 九山門과 그 명칭

1. 九山の 概念

佛法에 있어서 經敎란 반드시 그 실천적 체득을 究竟으로 삼기 때문에 일찍이 中國으로부터 海東에 佛敎가 처음 전해졌을 때 어김없이 思惟修의 실천방법(禪)이 들어왔을 것으로 볼 수가 있다.

학자들 사이에는 小乘經敎에 의한 禪法을 禪數라 하고, 大乘敎法에 따른 실천수행을 禪觀 또는 觀心法이라 일컬어 왔다. 그러한 수행실천의 禪法이 우리의 佛敎人들 사이에 일찍부터 행하여졌을 것은 당연한 일이라 하겠다.

中國과 마찬가지로 우리의 옛 佛子들은 처음부터 한문으로 번역된 경전에 의지하여 思惟修를 실천하였으므로 小乘經敎에 의거한 禪法도 공부하고 大乘經敎에 의한 觀法도 닦았었다. 이른바 小乘의 禪數는 大乘의 禪觀을 수행하는 기초가 되어 마음닦는 공부의 단계를 이루었다고 할 수가 있다. 일찍이 三國시대부터 禪觀을 전문적으로 닦는(專門修業

하는) 禪師가 있었으리라는 것은, 百濟 威德王 24년 곧 日本 敏達 6년 (577)에 百濟의 왕이 돌아가는 使臣 편에 日本으로 經論 약간권과 아울러 律師와 禪師 및 呪禁師 등을 보내주었다는 사실¹⁾을 통해서 알 수가 있는 일이라 할 것이다.

그러한 經敎를 통한 禪觀法이 일찍부터 있어왔으나 中國에서 소위 達摩禪 또는 祖師禪이라 일컬어지는 敎外別傳 格外道理의 禪旨가 새롭게 형성되자 그 禪法 또한 海東의 이 땅에 전해지기에 이르렀다. 이른바 中國의인 형태의 達摩禪이 이 땅에 전해진 자취를 전해주고 있는 가장 오래된 현존 기록은 「斷俗寺 神行禪師碑」²⁾에서 볼 수가 있다. 거기에 의하면 大曆 14년 곧 新羅 제36대 惠恭王 15년(779)에 智異山 斷俗寺에서 입적한 神行이 일찍이 출가하여 踰踰山에서 法朗禪師로부터 心燈의 法을 전해 받았으며, 그 뒤에 唐으로 건너가 다시 北宗 神秀(?~706)의 上足인 大照 普寂(651~739)의 제자가 되는 志空으로부터 法을 받고 귀국한 것으로 보이고 있다.

이 「神行碑」에 의하면 法朗이 神行에게 禪法을 전한 것으로 되어 있으나 法朗의 행적이나 그 禪系에 관하여서는 전혀 언급이 없어서 알 도리가 없다. 다만 道憲 智證(824~882)의 碑文에서 비로소 法朗의 法統을 볼 수가 있게 된다. 즉 智證碑에서는 神行을 愼行이라 적고 있으며, 그 스승 法朗이 中國으로 가서 達摩禪의 제4祖 道信(580~651)의 法을 받은 것으로 되어있다.³⁾

그러므로 達摩 이래의 中國禪法이 新羅에 최초로 전해진 것은 法朗에

1) 『日本書記』卷 20, 「敏達天皇」 6년조.

(冬十一月庚午朔) 百濟國王付還使大別王等 獻經論若干卷并律師 禪師 比丘尼 呪禁師 造佛工 造寺工六人 遂安置於難波大別寺.

2) 金獻貞 撰, 「海東故神行禪師之碑」, 東國大學校 博物館 編, 拓本影印, 1984, 8~14쪽.
 … 聞法朗禪師在踰踰山傳智慧燈 則詣其所頓受奧旨 …
 … 遂就于志空和上 和上即大照禪師之入室 朝夕鑽仰已過三年 始開靈府援以玄珠 … 和上欲滅度時灌頂授記曰 … 然後還到鷄林 倡導群蒙 ….

3) 崔致遠 撰, 「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」, 『三國新羅時代佛教金石文考證』, 204쪽.
 … 唐四祖 … 雙峯子法朗 孫愼行 曾孫遵範 ….

의하여서 엮음을 알 수가 있다. 따라서 四祖의 禪法을 받아들인 法朗으로부터 法을 이은 神(愼)行은 다시 唐에 들어가 志空으로부터 北宗禪을 배워온 사실도 알게 된다. 그러나 新羅 末에 形成되기 시작한 山門禪派는 그보다 뒤에 전래된 南宗禪의 계통들이었다.

神秀의 北宗 漸禪에 상대하여 南宗 또는 南頓禪이라 일컫기도 하는 南宗禪은 神秀와 마찬가지로 제5祖 弘忍(602~675)의 제자였던 6祖 慧能(638~713)을 조사로 하는 禪法系統이다. 이 南宗禪은 新羅 제41대 憲德王 13년(821) 무렵에 귀국한 道義에 의하여 처음으로 전해졌다고 한다. 그로부터 하나 둘 唐에서 南宗의 頓悟法門 祖師禪旨를 깨치고 돌아온 禪師들이 각각 山寺에 자리를 잡고 禪門을 열기에 이르렀으며, 그러한 禪門의 開山은 高麗代 초에까지 이어졌었다.

그와 같이 新羅의 후기에서 高麗의 초기에 이르기까지 문을 열고 형성된 禪門이 아홉 산에 이르렀으므로, 이를 일컬어 九山門 또는 九山禪派라고 한다. 九山門이라는 그 명칭대로라면 하나의 中國 南宗禪이 海東에 들어와서 아홉 산으로 나누어진 分派현상으로 보기가 쉽다. 그러나 실은 韓國禪宗의 초기적인 성립형태 또는 海東禪이 확립된 최초의 현상이라고 할 수가 있을 것이다.

다시 말해서 九山은 高麗 禪門의 通稱이며 우리의 불교 역사에 있어서 처음으로 정착된 禪宗의 형태였다고 할 수가 있다. 바꾸어 말한다면 이 땅에서 이루어진 초기의 禪門 모습이며, 최초로 확립된 民族禪의 세계를 일컬어 九山門이라 하였다고 할 수가 있을 것이다.

그러한 九山門에 관하여서는 이미 몇편이 논문에서 다룬 바가 있다.⁴⁾ 여기에서는 먼저 九山名의 史例와 근거를 밝혀보고, 다음에 각 山門의 開山과 法統을 살펴보기로 하며, 끝으로 九山 성립의 時期와 그 성격에 대하여 고찰해 보고자 한다.

4) 拙稿, 「曠陽山禪派의 成立과 그 法系에 대하여」, 『韓國佛教學』4, 1979.

拙稿, 「五教九산에 대하여」, 『佛教學報』16輯, 1979.

拙稿, 「九山禪門 形成과 曹溪宗의 展開」, 『韓國史論』20, 國史編纂委員會, 1990 등.

2. 九山の 史例와 山門名의 근거

(1) 九山門이라 일컫은 사례

현재 우리가 볼 수 있는 史料상에 있어서 九山門이라는 말을 제일 먼저 보게되기는 아마도 高麗 제13대 宣宗 원년(1084)의 일이라고 할 것이다.

『高麗史』「世家」에는, 宣宗 원년 정월에 普濟寺 승려 貞雙 등이 왕께 奏請하여 九山門의 參學僧徒들도 進士科의 예에 따라 3년에 한 번씩 選試를 치를 수 있도록 허락을 받았다는 사실이⁵⁾ 보이고 있다. 여기에 비로소 九山門의 명칭이 보이고 있는데, 이 사실이 지금까지 드러나 있는 九山門의 기록 중에서는 가장 먼저 볼 수 있는 사례라고 할 수가 있다.

여기에서는 단지 九山門이라는 이름만을 보이고 있으나, 이 九山이 禪門을 가리키는 말임은 ‘參學僧徒’라는 글귀를 통하여서 알게 된다고 하겠다. ‘參學僧徒’는 곧 ‘活句參學의 僧徒’ 또는 ‘參究禪學의 승려들’, ‘修參祖道の 學人들’이라는 뜻이기 때문이다. 그리고 奏請者인 貞雙 등이 開京 10刹 중의 大禪院인 普濟寺⁶⁾의 승려라는 사실에서도 九山門이 禪門임을 짐작하게 한다고 할 수가 있다.

또 제17대 仁宗 20년(1142)에 새겨 놓은 ‘國淸寺 妙應大禪師墓誌’에

大覺國師가 天台宗을 처음으로 세웠을 때, 達摩禪의 九山門 중에서 德行이 높은 승려들을 모집하였다. (大覺國師肇立台宗, 募集達摩九山門高行釋流)⁷⁾

라고 하여, ‘達摩九山門’이라 일컫고 있음을 보게된다. 여기서의 達摩란 말할 것도 없이 中國 禪宗의 初祖가 되는 菩提達摩를 가리키는 것이

5) 『高麗史』「世家」卷 10, 宣宗甲子元年 正月 乙巳 條.

普濟寺僧貞雙等奏 九山門參學僧徒 請依進士例三年一試 從之.

6) 拙稿, 「高麗 開國初의 佛敎思想」, 『韓國史論』18, 1988의 Ⅱ 開京十刹 創建의 思想性에서 普濟寺가 敎刹 아닌 大禪院임을 밝혔다.

7) 「國淸寺妙應大禪師敎雄墓誌」, 『朝鮮金石總覽』上, 558~559쪽.

므로, 達摩九山門은 達摩禪 곧 達摩를 祖로 하는 禪法 또는 禪宗의 九山門派라는 뜻이라고 할 수가 있다.

그 밖에 또 제25대 忠烈王 12년(1286)에 이루어진 「慈眞國師碑」에는, 당시 權臣 崔沆이 普濟寺의 別院을 세우고 九山の 禪侶들을 불러모아 天英(慈眞國師)으로 하여금 主盟이 되어주기를 청하였다.⁸⁾고 한다. 여기서의 九山禪侶란 역시 九山禪門의 승려(禪僧)를 가리키는 것이 된다. 이외에도 九山이라는 말을 적지않게 볼 수가 있으나, 九山の 禪門이라는 말이 어떤 경우에 쓰였으며 언제부터 보이고 있었는가 하는 문제에 관해서는 이상의 史例만으로도 가능할 것으로 보고 더 후대의 사례는 생략하기로 한다.

여기에서 우리는 九山禪門이 제13대 宣宗 원년(1084) 이전의 어느 때(高麗 초기)쯤에 형성되어 있었던 高麗 禪門의 통칭이었으며, 비로소 韓國禪으로 정착된 하나의 형태(九山門이라는 禪의 世界)였다고도 할 수가 있을 것 같다. 그렇다면 그 아홉 산이란 어떠한 산들을 가리키는 것인지 이 기회에 확인해볼 필요가 있다고 할 것이다.

(2) 九山の 각 禪門과 開山祖

물론 九山門은 각기 그 本刹(禪門의 根本道場)을 가지고 있으며 따라서 그 山門의 이름이나 開山祖도 각각 있게 마련이다. 그러나 九山門이라는 말이 보이기 전의 初期나, 보이고 부터의 中期에는 九山の 각 山名이나 開山祖의 이름을 밝히고 있는 기록을 볼 수가 없다. 다만 高麗 후기의 것으로 보이는 「禪門祖師禮懺儀文」⁹⁾에서 그 山門과 開山祖師의 이

8) 「曹溪山修禪寺第五世 慈眞國師碑」, 『金石總覽』上, 595쪽.

柱國崔公沆 建普濟寺別院 招集九山禪侶 請師主盟.

9) 이 『禮懺儀文』의 現存 板本은 朝鮮朝 顯宗元年(1660) 전후의 것이다.

禪門 제1조 迦葉에서부터 33祖 慧能에 이르는 印度와 中國의 諸祖師가 먼저 列記되어 있고, 다음에 海東의 九山祖師가 列舉되어 있다. 九山祖師 다음에는 마지막으로 佛日 普照國師(知訥)가 禮讚되어 있는데, 이를 미루어 知訥 이후의 高麗 후기에 편찬된 禪家儀禮文으로 볼 수가 있을 것 같다.

름을 보게 된다. 여기에 山名과 祖師名이 있는 부분만을 옮겨보면 다음과 같다.

迦智山祖師 海外傳燈 道義國師
 闍堀山祖師 螺髻頂珠 梵日國師
 師子山祖師 霜氣漫天 哲鑑國師
 聖住山祖師 無舌揄揚 無染國師
 鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師
 曦陽山祖師 山神現請 道憲國師
 桐裏山祖師 南嶽分輝 慧徹國師
 須彌山祖師 太祖王師 利嚴尊者
 實相山祖師 九夏持身 洪陟國師

물론 여기에는 九山門이란 말이 한 마디도 없고 또 각 산의 위치나 本寺의 이름도 밝혀져 있지 않다. 또한 그 순서도 연대 순으로 되어있는 것이 아니다.

그러나 여기에는 분명히 아홉 산과 아홉 祖師의 이름이 일컬어져 있다. 그동안 막연하게 九山門이라고만 전해져 왔던 그 아홉 산의 내용이 여기에서 밝혀지게 되었다. 그러므로 이 글이야말로 九山과 그 禪師名을 알게 하는 유일한 자료라고 하지 않을 수가 없다.

이들 아홉 山門과 그 開山祖가 밝혀졌으므로 현존 문헌자료에 의해 각 山門의 위치와 그 開山의 時期를 어느 정도는 확인할 수가 있게 되었다. 대략 연대순으로 그 山門을 열거해 보면 다음과 같다.

첫째, 迦智山門. 현재 全羅南道 長興郡 有治面 迦智山の 寶林寺.

둘째, 實相山門. 全羅北道 南原郡 山內面 實相寺.

셋째, 桐裡山門. 全羅南道 谷城郡 竹谷面 桐裡山 泰安寺.

넷째, 聖住山門. 忠淸南道 保寧郡 嵎山面 聖住里 聖住寺.

다섯째, 闍堀山門. 江原道 江陵郡 下邱井面 岫山寺.

여섯째, 師子山門. 江原道 寧越郡 水周面 師子山 興寧寺.
 일곱째, 鳳林山門. 慶尙南道 昌原郡 上南面 鳳林里 鳳林寺.
 여덟째, 須彌山門. 黃海道 海州郡 錦山面 須彌山 廣照寺.
 아홉째, 曦陽山門. 慶尙北道 聞慶郡 加恩面 曦陽山 鳳巖寺.

이상의 아홉 山寺들이 이른 바 九山禪門의 근본道場인 本刹이다. 그 開山 및 禪門祖師들의 法系 등에 관하여서는 장을 달리하여 다음에서 보기로 한다.

II. 各 山門의 開山과 그 法系

앞 장에서 본 九山門의 각 祖師와 開山 및 법맥계통 등을 각각 禪門별로 현존자료의 범위안에서 간략하게 정리해 보고자 한다.

1. 西堂門下 세 禪師의 山門

(1) 迦智山 禪門의 형성

迦智山에 寶林寺를 세우고 迦智山 禪門을 비로소 이룩한 이는 新羅末의 普照 體澄(804~880)이었으나, 그 山門의 실제 初祖는 그의 師祖인 道義이다.

道義(儀)는 法號가 元寂(처음엔 明寂)이며, 北漢郡 사람으로 성이 王씨였다. 일찌기 出家하여 宣德王 5년(784)에 唐으로 건너가 西堂 智藏의 法을 받고¹⁰⁾, 憲德王 13년(821)쯤에 귀국하였다.¹¹⁾

당시 新羅에서는 禪法을 이해하지 못하였으므로, 雪岳山으로 들어가 陳田寺에서 제자를 가르쳐 廉居(?~844)에게 法을 전하였다. 廉居(巨라고도 씀)는 같은 山内の 億聖寺에 오래 머물렀던 것으로 보이며, 그 法

10) 『祖堂集』卷 17, 4~5장, 「雪岳陳田寺 元寂禪師傳」.

11) 앞의 註3 「智證碑」, 『金石總覽』上, 89쪽.

“泊長慶初有僧道義…而還”

長慶元年이 憲德王 13년(821)이다.

을 제자 體澄에게 전하였다.¹²⁾

諡號가 普照인 體澄은 廉居에게서 法을 받은 뒤 僖康王 2년(837)에 唐으로 갔다가, 그의 祖師인 道義가 전한 法 외에 더 구할 것이 없다는 것을 알고 文聖王 2년(840)에 귀국하였다. 그 뒤 迦智山으로 가서 寶林寺를 일으키고 800여명의 제자와 더불어 道義의 禪法을 크게 떨쳤으므로, 迦智山 一派의 禪門이 이루어지기에 이르렀다.¹³⁾ 그로부터 그 山門에는 훌륭한 禪匠들이 배출되었는데, 『三國遺事』의 撰者 一然(1206~1289)도 迦智山門 출신이다.

이 迦智山門이 九山 중에서 가장 먼저 門을 연 禪派로 치는 것은 道義가 南頓禪(六祖 慧能으로부터 비롯되어 南岳 懷讓~馬祖 道一에 이어진 南宗禪을 道一의 제자 智藏에게서 受法함)을 제일 먼저 海東에 전해왔기 때문이다. 그래서 그 法孫 體澄의 「碑文」에도,

達摩를 中國에서 제1祖로 삼았듯이 우리 나라에서는 道義大師를 제1祖로 삼고, 廉居禪師를 제2祖로 하며 우리 스님(體澄)이 제3祖가 된다.¹⁴⁾

라고 하였다. 그러나 실은 體澄이 迦智山の 寶林寺에 자리를 잡았던 것은 다음에서 보게될 實相山門의 初祖 洪陟이 智異山 實相寺에 자리잡기 시작할 때 보다는 뒤의 일이 된다.

(2) 實相山門의 開創

實相山派의 開山祖 洪陟(直)은 일찌기 唐으로 들어가 역시 西堂 智藏에게서 法을 얻고, 興德王 원년(826)쯤에 귀국하였다. 智異山 實相寺에 자리를 잡고 片雲·秀澈 등의 많은 제자들을 배출하여 禪法을 크게 일으켜서 가장 먼저 禪門을 형성시키기에 이르렀다. 洪陟의 諡號는 證覺

12) 金類 撰, 「迦智山寶林寺普照禪師碑」, 『金石總覽』上, 61~64쪽.

「廉巨和上塔誌」, 原州 興法寺址 發見, 『金石總覽』上, 53~54쪽.

13) 위의 「普林寺 普照碑」, 『金石總覽』同 및 『寶林寺事蹟』.

14) 위의 「普照碑」, 『金石總覽』上, 63쪽.

是以達摩爲唐第一祖 我國則以儀大師爲第一祖 居禪師爲第二祖 我師第三祖矣.

이며 塔號는 凝寥이다.¹⁵⁾

실제 九山 중에서 實相寺가 開山은 제일 먼저 한 셈인데도, 앞에서 본 『祖師禮懺儀文』에서는 가장 마지막 자리에 禮讚되어 있었다. 아마도 다른 山門에 비해 오래 盛하지를 못하였거나, 또는 그 門派의 자취가 많이 남겨져 있지 않아서 널리 알려지지 못하였기 때문이 아니었는지 모를 일이다.

(3) 慧徹의 桐裡山門의 開山

桐裡山 祖師 慧徹(惠徹, 791~861)은 慶州 사람으로 성은朴씨이며, 諡號가 寂忍이다. 처음 浮石寺에서 華嚴을 배웠으나 憲德王 5년(813)에 唐으로 가서 그 또한 西堂 智藏의 法을 받고 문성왕 원년(839)에 귀국하였다. 그는 桐裡山으로 들어가 泰安寺에서 禪旨를 펴는 데에 힘쓰다가 景文王 원년(861)에 入寂하였으며, 門下에 如禪師·道誥 등 수 백명의 제자가 있어서 門風을 계승하므로써 桐裡山의 禪派가 이루어졌다.¹⁶⁾

慧徹의 뒤를 이어 泰安寺에서 그 家風을 계승한 이는 如禪師였던 모양이나 碑文의 마멸이 심하여 무슨 如였던지는 알 수가 없다. 단지 훌륭한 제자 允多에게 法을 전해준 것으로만 알려져 있다.¹⁷⁾

慧徹의 뛰어난 제자로 道誥(827~898)이 있다. 道乘으로도 불리운 듯한 그는 諡號가 了空이며, 白溪山 玉龍寺에 있었기 때문에 玉龍子라고도 하였다. 그가 高麗 太祖의 탄생을 예언했다는 인연으로 뒷날 肅宗은 그를 王師로, 仁宗은 先覺國師로 追封하였다.¹⁸⁾ 그의 뒤를 이은 慶甫(洞眞大師, 869~948)는 일찌기 道誥(乘)의 가르침을 받은 뒤 無染(聖

15) 『祖堂集』17, 5장 「東國實相和尚」.

「深源寺秀澈和尚碑」, 『金石總覽』上, 56~60쪽.

「鳳巖寺智證大師碑」, 위와 같음, 90쪽 등.

16) 崔賀 撰, 「桐裏山大安寺寂忍禪師碑頌」, 『金石總覽』上, 116~119쪽.

『祖堂集』17, 5장.

17) 孫紹 撰, 「大安寺廣慈大師碑」, 『金石總覽』上, 174~176쪽.

18) 崔惟清 撰, 「白溪山玉龍寺先覺國師碑」, 『金石總覽』上, 560~562쪽.

住山 祖師)과 梵日(閻崛山 祖師) 등 禪匠을 찾고, 唐으로 가서 匡仁禪師의 法을 얻어 귀국하고는 玉龍寺에서 정종 3년(948)에 입적하였다.¹⁹⁾

桐裏山 제3祖가 되는 允多(864~945)는 字가 法信이며 諡號가 廣慈이다. 慧徹의 嫡嗣 如禪師로부터 法을 이어받고는 門風을 떨쳤으며, 高麗太祖의 尊信을 받고 禪法을 퍼다가 惠宗 2년(945)에 입적하였다.²⁰⁾

2. 聖住山과 闍崛山

(1) 無染과 聖住山禪門

聖住山 祖師 無染(800~857)은 法號가 廣宗이며 諡號가 大朗慧이다. 太宗武烈王의 8세손으로 출가하여 五色石寺(雪岳山)에 있다가 浮石寺로 가서 華嚴을 공부하고, 憲德王 13년(821)에 唐으로 갔다. 麻谷 寶徹에게서 法을 얻고 그 곳 사람들로 부터 東方大菩薩이라 존경을 받았으며 文聖王 7년(845)에 귀국하여 王子 昕의 청으로 藍浦(忠南 保寧郡) 烏舍寺(뒤에 聖住寺로 고침)에 자리를 잡았다. 여기에서 그는 景文王·憲康王의 國師가 되어 無舌土의 禪法門을 열어서 크게 門風을 펼쳤다. 門下에 僧亮·詢父·普慎·深(心)光·大通·麗嚴 등 2천여명의 제자가 배출되어 聖住山 禪門을 더욱 성하게 하였다.²¹⁾

無染의 제자 중에서 그 행적이 지금까지 전해진 이는 두 세 사람에 불과하다. 그의 「碑文」에 이름을 보이고 있는 대표적인 제자 중에는 오직 心(深)光만이 그 제자 玄暉의 碑文을 통해 극히 일부분을 알게하고 있다.

深光은 眞聖王(887~897)때에 德裕山 靈覺寺에서 스승 無染의 禪風을 선양하다가, 제자 玄暉에게 그 法을 전하였다. 玄暉(897~941)는 諡號가 法鏡이며 深光의 法을 받은 뒤, 孝恭王 10년(906)에 唐으로 갔다. 道乾에게 法을 배우고 高麗太祖 7년(924)에 귀국하였으며, 太祖에 의

19) 金廷彦 撰, 「玉龍寺洞眞大師碑」, 上同, 189~194쪽.

20) 앞註 17과 같음(同『總覽』上, 174~181쪽).

21) 崔致遠 撰, 「聖住寺大朗慧和尚碑」, 『金石總覽』上, 72~83쪽.
『祖堂集』17, 9~10장 「高麗山聖住寺故兩朝國師」.

해 國師가 되어 淨土寺(忠州 開天山)에서 禪을 펼치며 闍行 등 수백명의 제자를 배출하였다.²²⁾

無染의 제자였던 圓朗 大通(816~883)은 文聖王 7년(845)에 唐으로 가서 仰山 澄虛의 法을 얻고 景文王 6년(866)에 귀국하여 堤川 月光寺에서 禪을 폈다.²³⁾

또 大鏡 麗嚴(862~930)은 처음 華嚴을 공부하였으나 聖住寺로 가서 無染에게 禪을 배우고, 無染의 제자 深光에게로 갔다가 中國으로 들어갔다. 雲居 道膺의 法을 얻고 효공왕 13년(909)에 귀국하여 高麗 太祖의 부름을 받아 양평 普濟寺에 머물면서 禪을 선양하였다.²⁴⁾

그러나 엄격히 말해서 大 통과 麗嚴이 無染의 제자였고 또 玄暉는 그의 法孫이었으나, 그들은 모두 中國에 들어가 그곳의 禪法을 다시 받아왔으므로 귀국후의 그들이 순수한 聖住山派의 禪師로서 활동하였는지는 자세치가 않다.

(2) 梵日和 關嶺山禪門

關嶺山祖師 梵日(810~889)은 品日이라고도 하는데 諡號가 通曉이다. 태어날 때부터 부처님처럼 肉髻相이 있었고 15세에 출가하였으며, 興德王 6년(831)에 唐으로 건너가 鹽官 齊安의 法을 얻고 文聖王 9년(847)에 귀국하였다. 溟州 關嶺山에 嶺山寺를 세우고 禪法을 펴기 40여년 동안 山門밖을 한번도 나간 일이 없었으며, 景文王에서 眞聖王에 이르기까지 4대왕의 尊信을 받았다. 일찌기 唐에서 스승 齊安으로부터 “實是東方菩薩”이라는 찬사를 들은바 있는 그는 특이한 眞歸祖師說을 남긴 것으로 전해지고 있다. 즉 敎는 釋迦世尊으로부터 나왔으나 禪은 釋尊이 眞歸祖師에게서 일깨움 받았다는 것이다.²⁵⁾

22) 崔彥協 撰, 「開天山淨土寺法鏡大師碑」, 『金石總覽』 上, 150~156쪽.

23) 金穎 撰, 「月巖山月光寺圓朗禪師碑」, 上同, 83~86쪽.

24) 崔彥協 撰, 「彌智山菩提寺大鏡大師碑」, 위와 같음, 130~134쪽.

25) 『祖堂集』 17, 6~8장 「溟州嶺山故通曉大師」.

『禪門寶藏錄』 上, 『韓國佛教全書』 6, 474쪽, 上.

梵日の門下에 10哲(또는 十聖) 등 많은 제자가 있었다고 하나, 현재 그 행적을 전하는 이는 行寂과 開淸 뿐이다.

行寂(832~916)은 諡號가 朗空이며 梵日로부터 法을 받은 뒤, 景文王 10년(870)에 唐으로 가서 石霜 慶諸의 法을 얻고 憲康王 11년(885)에 귀국하여 다시금 梵日에게로 찾아갔다. 孝恭王과 神德王 兩代에 걸쳐 國師로 있었으며, 信宗·周解 등 5백여명의 제자가 있었다고 한다. 그는 唐에 가서 石霜의 法을 받기는 하였으나 梵日の 유일한 付法傳心 弟子의 위치를 끝내 버리지 않았다는 것이다.²⁶⁾

開淸(835~930)은 諡號가 朗圓이며, 처음에 華嚴을 배웠으나 梵日에게서 禪을 공부하고 그 法을 이었다. 景哀王에 의해 國師가 되고 江陵 普賢山의 地藏禪院에 머물며 禪을 선양하였다. 門下에 禪鏡·聰靜 등 수 백명의 제자가 있었다고 한다.²⁷⁾

그로부터 閻岫山派가 매우 성하였던 모양이나 자세한 자료가 전하지 않으며, 高麗 睿宗(1106~1122) 때에 훌륭한 禪匠의 이름이 보이고 있으니 그가 慧炤(照)國師이다. 慧炤 역시 그 자료가 자세한 것이 남아있지 않으나 그 門下들의 행적을 통해서 약간의 片貌만을 겨우 엿볼 수가 있을 뿐이다.

그 조각들을 모아보면, 慧炤는 일찍이 宋으로 건너가 淨因禪師에게서 禪法을 얻고 귀국하여 睿宗의 존경을 받아 國師가 되었다고 한다. 廣明寺에 머물며 法을 펴다가 말년에 順天 雞足山으로 가서 定慧寺를 세우고 거기에서 생애를 마쳤다고 하며, 제자에 坦然·之印·英甫 등이 있었다고 전해진다.²⁸⁾

坦然(1069~1158)은 諡號가 大鑑이며, 일찍이 廣明寺의 慧炤에게서 법을 얻었다. 仁宗 때에 王師가 되었으며, 당시 宋의 고승이었던 介誥·

26) 崔仁浣 撰, 「太子寺朗空太師白月栖雲碑」, 『金石總覽』 上, 181~188쪽.

27) 崔彥搆 撰, 「普賢山地藏禪院朗圓大師碑」, 위와 같음, 140~144쪽.

28) 沖止 撰, 「慧炤國師祭文」, 『東文選』 109, 『韓國佛教全書』 6, 396쪽 中.

「眞樂公重修淸平山文殊院記」, 『金石總覽』 上, 326쪽.

「斷俗寺大鑑國師碑」·「智勒寺廣智大禪師墓誌」 등.

道膺·戒環 등과 서신왕래가 있었다. 나중에 晉州 斷俗寺로 가서 제자들을 일깨우다가 거기에서 입적하였다.

그의 碑에, “高麗國曹溪宗 岫山下斷俗寺 大鑑國師”라고 있으므로, 그가 開岫山門의 禪師였음이 분명하다고 하겠다.

나중에 曹溪山 修禪師에서 禪法을 중흥하게 되는 佛日普照國師 知訥(1158~1210)도 開岫山門파의 출신이었던가.

3. 師子山과 鳳林山

(1) 師子山門의 開山

실제 開山者는 折中이지만 山門祖는 道允이다.

雙峰和上이라 일컫는 道允(798~868)은 道均·道雲으로도 쓰이며 諡號가 徹(哲)鑑이다. 憲德王 17년(825)에 唐으로 가서 南泉 普願에게 법을 얻고 文聖王 9년(847)에 귀국하여, 金剛山에 머물다가 雙峰寺(全南 綾州)로 가서 크게 禪法을 폈다.²⁹⁾

道允의 뒤를 이은 제자 折中(826~900)은 諡號가 澄曉이며, 憲康王 때(875~886) 師子山으로 가서 興寧禪院에 터를 열었다. 이 곳에서 스승으로부터 받은 法을 크게 선양하며, 如宗·弘可·理靖·智空 등 수많은 제자를 배출하였기 때문에 師子山의 禪門이 이루어지기에 이르렀던 것이다.³⁰⁾

(2) 慧目山에서 옮겨간 鳳林山門

鳳林山 역시 開山은 審希에 와서 이루어졌으나, 그 禪門 開祖는 慧目山和上 玄昱이다.

玄昱(787~868)은 憲德王 때(809~826) 唐으로 들어가 章敬 懷暉에게서 法을 받고(現傳史料에는 懷暉의 입적 후에 玄昱이 入唐한 것으로

29) 『祖堂集』17, 17~18장 및 『雙鳳寺事蹟』.

30) 崔彦 撰, 「興寧寺澄曉大師碑」, 『金石總覽』上, 157~162쪽.

되어 있다.)³¹⁾ 僖康王 2년(837)에 귀국하였다 한다. 처음에 南岳의 實相寺로 가있다가 慧目山 高達寺로 가서 禪을 크게 폈다. 이 곳에서 閔哀王으로부터 景文王에 이르는 역대 왕의 尊信을 받으며 교화에 힘쓰다가 입적하니, 景文王이 圓鑑國師의 諡號를 내렸다.³²⁾

玄昱의 뒤를 이은 제자 審希(854~923)는 法號가 法膺이며 諡號가 眞鏡인데, 9세에 출가하여 慧目山으로 가서 玄昱의 가르침을 받았다. 孝恭王 때(897~912) 鳳林山으로 가서 절을 세우고 제자들을 일깨우며 門風을 크게 선양하였으므로, 鳳林山禪門이 형성되었다.³³⁾

審希에게는 景質·融諦 등 수 백명의 제자가 있었다고 하나 자세한 것을 알 수가 없고, 다만 融諦의 門下에 元宗國師 璨幽가 나와서 그 家風을 떨친 것으로 보이고 있다.

璨幽(869~958)는 字가 道光이고 諡號가 證眞이며 諡號가 元宗이다. 일찍이 출가하여 公山 三朗寺의 融諦에게로 갔다가 스승의 권유에 의해 慧目山으로 審希를 찾아갔다. 眞聖王 6년(892)에 中國으로 건너가 投子山 大同의 心印을 얻고 高麗 太祖 4년(921)에 귀국하였다. 鳳林寺(審希)와 三朗寺(融諦)에 두루 인사하고 太祖의 청으로 慶州 四天王寺에 머물다가, 나중에 慧目山으로 옮겨가서 禪林을 크게 이루었다. 太祖로부터 光宗에 이르는 高麗初 4代王의 尊信을 받았으며, 문하에 昕弘·同光·幸近·傳印 등 5백여명의 제자가 배출되어 그 門風을 드날렸다.³⁴⁾

4. 高麗代에 와서 成立된 두 山門

(1) 利嚴 開山の 須彌山門

眞澈國師 利嚴(870~936)은 12세에 출가하였으며, 眞聖王 10년

31) 이 玄昱의 入唐年代에 관하여서는 拙著 『韓國佛教史概說』, 1986, 經書院, 104쪽에 서 간략하게 밝힌 바가 있다.

32) 『祖堂集』17, 5장 「東國慧目和尚」.

33) 崔仁流撰, 「鳳林寺眞鏡大師碑」, 『金石總覽』上, 97~105쪽.

34) 金廷彦撰, 「慧目山高達院元宗大師碑」, 上同, 207~215쪽.

(896)에 中國으로 건너갔다. 雲居 道膺의 문하에서 6년을 공부하고 法印을 얻었다. 孝恭王 15년(911)에 귀국하여 永同 靈覺山에 머물다가 高麗 太祖의 초청에 응하여 스승의 예우를 받았다.

太祖 15년(932)에 海州, 須彌山의 남쪽 기슭에 廣照寺가 창건되자 거기에 머물어 자리를 잡았다. 그로부터 利嚴은 그 곳에서 모여드는 學人들을 일깨워 禪法을 폈으므로, 문하에 處光·道忍·貞能·慶崇 등 수 백명의 제자가 배출되어 須彌山의 한 門派를 이루기에 이르렀다.³⁵⁾

利嚴에게는 훌륭한 제자가 배출되었던 모양이나 그에 관한 자료가 남아있지 않으므로, 그 계통의 계승에 대하여 자세한 것을 알기가 힘들다.

(2) 曦陽山門의 成立

앞에서 본 『祖師禮懺儀文』에는 曦陽山祖師를 道憲으로 하고 있으나, 실질적인 開山祖는 靜眞國師 兢讓이다. 이 山門의 開山으로 인해 비로소 이 땅의 九山禪門이 완성되는 것이므로, 曦陽山門의 成立시기를 밝히는 일은 매우 중요하다. 그래서 먼저 道憲의 행적을 들고 다음에 兢讓의 행적을 보므로써 그 史實을 명확하게 하고자 한다.

道憲(824~882)은 字가 智誥이며 諡號가 智證이다. 일찌기 출가하여 惠隱에게 禪을 배워 그 法을 이었는데, 惠隱의 스승은 遵範이며 遵範에게 法을 전한 스승은 神行이다. 神行(704~779)은 일찌기 法朗에게서 禪法을 배웠으나 唐으로 가서 北宗 神秀 계통의 志空으로부터 다시 法을 받고 귀국하여 北漸禪을 폈다고 한다.³⁶⁾

그러므로 道憲은 北漸禪 계통이 되는데 그 뒤 賢溪山 安樂寺에 머물렀으며, 어느 信士의 청으로 曦陽山에 새로 지은 절(鳳巖寺)로 가서 좀 지내다가 다시 賢溪山으로 가서 생을 마쳤다. 그래서 그를 賢溪山 智證대사 또는 賢溪 善知識이라 일컬었으며, 그가 한 때 머물렀던 曦陽山 鳳巖寺에는 그의 碑가 지금까지 남아있다.³⁷⁾

35) 「須彌山廣照寺眞澈大師碑」, 『金石總覽』上, 114~116쪽.

36) 앞의 註2와 같음.

37) 앞의 註3과 같음.

兢讓(878~956)은 尊號가 奉宗大師(新羅 景哀王으로부터 받음) 또는 證空大師(高麗 光宗에게서 받음)이며 諡號가 靜眞이다. 일찌기 西穴院 楊孚로부터 배움을 받았는데 그 스승 楊孚가 바로 道憲의 嗣法弟子이므로 道憲은 兢讓의 師祖가 된다. 兢讓은 孝恭王 4년(900)에 中國으로 건너가 谷山 道緣에게서 法을 얻고, 景哀王 1년(924)에 귀국하여 康州 伯巖寺에 머물렀다. 그 뒤 高麗 太祖 18년(935)에 더 나은 道場을 찾아 나섰다가 호랑이의 안내에 의하여 曦陽山으로 가서 마침 그의 師祖이었던 道憲이 머물렀던 절이 허물어져 있음을 발견하고 그 터에 새로 鳳巖寺를 일으켜 세웠다. 여기에서 그는 道場을 넓혀 祖道를 크게 선양하여 太祖로부터 光宗에 이르는 역대 왕의 尊信을 받았으며, 迥超 등 많은 제자를 배출하여 曦陽山門의 家風을 확립하였다.³⁸⁾

위의 智證(道憲)·靜眞(兢讓) 두 禪師의 행적을 담은 兩碑에 의하면, 道憲이 鳳巖山寺에 먼저 머물렀기는 하나 하나의 山門을 열지 못하고 오래지 않아 賢溪山으로 되돌아 가버린 것으로 되어있다. 그 뒤 절이 廢寺가 된 다음에 그 곳을 호랑이 안내로 들르게된 兢讓이 다시금 절을 일으켜 禪門 道場을 새로이 열었다는 것이므로, 曦陽山門의 실제 開山祖는 분명히 兢讓이며 아울러 그 開山時期는 兢讓이 그 곳에 처음 들어간 高麗 太祖 18년 이후로 보아야 할 것이라고 하겠다.

그런데 이 두 碑文을 비교해보면 法統상의 중요한 문제를 발견하게 된다. 즉 앞에서 본 道憲의 法系는 그의 碑(智證碑)에 의한 것으로, 北宗(神秀)禪을 志空으로부터 神行이 받아와서 遵範 → 道憲 → 楊孚 → 兢讓에 이르고 있다.

같은 鳳巖寺 道場에 세워져있는 兢讓의 碑(靜眞碑)에서는, 南宗(慧能)禪을 神鑑으로부터 眞鑑 慧昭가 받아와서 道憲 → 楊孚 → 兢讓으로 이어져 있다.

여기에서의 慧昭(774~850)는全州 金馬 사람으로 哀莊王 5년(804)에 唐으로 갔다가 滄洲 神鑑에게서 心印은 얻었으며, 그 곳에서 東方聖

38) 李夢游 撰, 「曦陽山鳳巖寺靜眞大師碑」, 『金石總覽』上, 196~207쪽.

人으로 존경을 받았는데 興德王 5년(830)에 귀국하였다. 처음 尙州 長栢寺에 머물다가 智異山 玉泉寺(現 雙溪寺)로 옮겨가 道化를 크게 떨친 禪師였다.³⁹⁾

이 慧昭의 행적을 담고 있는 그의 碑(「眞鑑碑」)와 앞의 智證碑는 撰者가 동일인(崔致遠)인데도 두 碑에서는 전혀 慧昭와 道憲이 師弟間이라는 언급이 없다. 오히려 「智證碑」에서는 道憲의 系譜를 앞에서 든 바와 같이 명확하게 밝히고 있으며, 반면에 南宗禪의 傳來者들을 언급하는 가운데 雙溪 慧昭의 이름이 들어있는 데에도 전혀 道憲과는 관계가 없는 것으로 보이고 있다. 그러므로 崔致遠이 두 碑文(「眞鑑碑」와 「智證碑」)을 지을 당시에 慧昭와 道憲이 師弟관계로 되어있지 않았을 뿐만 아니라, 그 두 禪師는 애초에 師弟간이 될 수 없는 각기(南宗과 北宗이라는) 계통을 달리한 사이였었다.

그런데도 兢讓의(靜眞)碑에서는 神行 → 遵範 → 惠隱에 이어지는 北宗禪계는 한 마디의 언급도 없이 곧바로 慧能 → 懷讓 → 道一 → 神鑑으로 이어지는 南宗禪法을 받아온 慧昭가 道憲에게 전하고 道憲이 楊孚에게 전하므로써 兢讓이 眞鑑 慧昭의 曾法孫임을 밝히고 있다. 이것은 분명히 兢讓에 이르러 그 法系를 北宗에서 南宗으로 바꾸었음을 보여주고 있는 증거라고 할 수가 있다. 兢讓 자신이 唐에서 南宗系의 道緣으로부터 南頓의 禪法을 받아오면서 이미 北宗禪은 버린 셈이 되지만, 실은 그때(羅末 麗初)에는 걸잡을 수 없이 뻗어나는 南宗의 세력에 北宗禪이 자취를 감춘 형편이었으므로 法脈이 끊기게된 道憲과 楊孚를(山門形成이 안되어 이미 法系가 단절된 상태인) 雙溪 慧昭의 法系에다 붙이므로써 兢讓 자신과 연결지어 南宗으로 살려낸 것이라고 할 수가 있을 것이다.⁴⁰⁾

그와 같이 兢讓에 의해 그 成立을 보게된 曦陽山門에서는 그 뒤를 이은 迥超가 있었으나 자료가 없어서 자세한 것을 알 수가 없고, 그 제자

39) 崔致遠 撰, 「智異山雙溪寺眞鑑禪師碑」, 『金石總覽』上, 66~72쪽.

40) 拙稿, 「曦陽山禪派의 成立과 그 法系에 대하여」, 『韓國佛敎學』4, 1979.

에 圓空國師 智宗이 있어서 행적을 남기고 있다.

智宗(930~1018)은 曦陽山の 迥超에게서 法을 배움받은 뒤 光宗 10년(959)에 中國으로 가서 永明 延壽(904~975)로부터 心印을 얻었으며, 國淸寺 義寂으로부터는 天台教觀을 배우고 光宗 21년(970)에 귀국하였다. 왕의 청으로 金光禪院에 있다가 成宗 때 積石寺로 옮겨갔으며, 穆宗은 光天遍炤至覺知滿圓默禪師의 호를 가하고 佛恩寺와 外帝釋院에 住持시켰고, 顯宗은 廣明寺에 있게하여 法號를 寂然이라 하고 또 王師로 삼아 普化란 호를 가하였다. 그가 만년에 曦陽山門과 관련있는 賢溪山 居頓寺에 들어가 坐化한 것으로 보아 曦陽山門人으로서의 위치를 끝까지 버리지 않았던 것이라 하겠다.⁴¹⁾

그 뒤 神宗과 高宗代에 걸쳐 활동했던 圓眞國師 承迥(1171~1221)도 일찌기 曦陽山 鳳巖寺 洞純에게로 가서 得度된 曦陽山人이었다.⁴²⁾

이상에서와 같이 九山禪門은 각기 그 法系와 傳統을 相承하여, 나중에 모든 禪門이 曹溪宗이라는 하나의 宗名을 갖게된 뒤에도 高麗王朝의 마지막까지 줄곧 그 계통을 지켜왔던 것으로 보이고 있다.

Ⅲ. 九山の 成立時期와 그 性格

1. 九山門 성립의 시기

지금까지 九山門 각 禪派의 開山과 그 家統에 대하여 대강을 살펴 보았다.

우리 海東에 이른바 祖師禪法을 제일 먼저 전한 이로는 앞에서 본 바와 같이 法朗으로 알려져 있고, 그 다음이 法朗의 제자였던 神行으로 되어 있다. 法朗은 中國禪의 四祖 道信(580~651)에게서 法을 얻어 귀국하였다고 하나, 道信의 생시에 귀국하였다면 그 입적의 해가 新羅 眞德

41) 「賢溪山居頓寺圓空國師碑」, 『金石總覽』上, 253~259쪽.

42) 「寶鏡寺圓眞國師碑」, 『金石總覽』上, 449~453쪽.

王 5년(651) 이전의 일이 되니 三國時代에 이미 禪法을 전해온 셈이 된다.

그러나 그의 제자로 되어있는 神行이 704년(聖德王 3년)에 태어난 것으로 되어있어서 年代상의 차이가 많아 의문점이 없지도 않다. 현재 「碑文」이 남아 있어서 행적이 뚜렷한 神行은 惠恭王 15년(779)에 76세로 智異山 斷俗寺에서 입적하였다는 것이므로, 그가 귀국하여 활동한 때는 景德王(742~765) 및 惠恭王代가 된다. 그러므로 통일 전성기에 이미 北宗禪이 神行에 의해 전해진 것으로 볼 수가 있다.

그처럼 北宗禪이 일찌기 들어와 있어서 神行으로부터 遵範·惠隱·道憲·楊孚에로 이어져 왔으나, 楊孚 대에 그 法系가 단절되고 도리어 道憲과 楊孚가 南宗의 慧昭系로 연결되어졌음을 앞에서 본 바가 있다. 아무리 일찌기 四祖禪(法朗에 의해)과 北宗禪(神行에 의해)이 전래되었다고 해도 그 활동이 미미하고 傳法의 맥이 단절되어버렸다면, 그 禪法이 전해져 왔다는 사실만 남을 뿐이지 실제 그 禪法은 新羅를 답습하여 高麗代에 확립된 海東의 禪宗(九山禪門)과는 아무런 관계가 없다고 할 수가 있다.

이미 앞 장에서 본 바와 같이 역사적 사실에서 볼 때 韓國禪宗의 확립은 九山禪門의 성립으로부터 비롯된 것이라고 할 수가 있다. 따라서 九山門은 韓國禪宗이 확립된 초기적 현상일 뿐만 아니라, 이 땅에서 이루어진 최초의 禪門(派) 형태로도 볼 수가 있다. 海東의 禪宗인 九山禪門은 迦智山祖師 道義를 그 初傳者로 삼기 때문에 앞의 「體澄(普照) 碑文」에서 보았듯이 그를 新羅(禪)의 제1祖라고 일컫는 것이다.

그러므로 九山門이라는 이름으로 불리운 이 海東 최초의 禪宗은 新羅 후기의 道義를 그 初傳者로 하여 차례 차례 자리를 잡았으나, 실은 高麗代에 들어서 須彌山門과 曦陽山派가 이루어짐으로써 그 완성을 보기에 이른 것이다. 종래에 九山の 成立을 新羅代로 본 학자도 있으나, 이는 앞에서 본 『祖師禮懺儀文』의 아홉번째 祖師이름이 新羅의 洪陟(實相山祖師)이기 때문인지도 모르겠다. 그 『祖師儀文』대로 따르더라도 須彌山派는 高麗代에 성립된 것이 분명하다.

須彌山門의 근거가 되는 廣照寺가 高麗 太祖 15년(932)에 세워졌기 때문에 그 山門의 형성을 그 이후로 보아야 하는 것은 당연하며, 兢讓이 鳳巖寺를 새로 일으켜 거기에 자리를 잡기 시작한 것이 太祖 18년(935)이므로 曦陽山門의 성립은 더 뒤의 일로 보아야 할 것이다. 대개 山門의 형성은 道場이 정해진 뒤 門徒들이 배출되어 그 師門을 계승하여 家風을 확립하므로써 가능하게 된다. 須彌山 祖師 利嚴은 太祖 19년(936)에 입적하였으므로 太祖의 말년(26년, 943)을 전후해서 그 山門이 드러나고, 兢讓은 光宗 7년(956)에 입적하였기 때문에 光宗代(950~975) 쯤에 山門이 확립되었을 것으로 짐작할 수가 있다.

이상에서와 같이 대충 살펴본 바에 의하여 九山이라 통칭되는 禪門(海東에서의 禪宗)이 成立된 것은 高麗(太祖에서 光宗에 이르는) 초기의 일로 보아야 할 것이다. 말할 것도 없이 아홉 山門이 그 때 일시에 함께 이루어졌다는 것은 아니다. 新羅 말부터 자리잡아오던 山門이 九山門이라는 하나의 禪世界 즉 禪門을 형성하게 된 결과적 시대가 그 때 였다고 할 수가 있다.

2. 九山門의 성격

앞에서 본 각 山門 開山을 통해 대강 그 윤곽들이 드러나 있는 일이지 마는 九山禪은 모두가 南宗禪 일색으로 되어있다. 南宗 즉 南頓禪이란 菩提達摩를 祖로 하는 中國禪이 제6祖 慧能(638~713)대에 이르러 北宗과 南宗으로 나뉘어지면서, 慧能을 그 正統으로 삼는 계통을 일컫는 것이다.

그 가운데에서도 新羅 후기에 禪法을 전해온 각 山門의 開祖들은 모두가 다 馬祖 道一(709~788)의 孫弟子로 되어있다. 兢讓의 「碑文」에 있는 曦陽山파의 주장대로 眞鑑 慧昭를 曦陽山門의 祖로 볼 경우 모두 8명의 祖師가 다같이 소위 洪州宗(江西派) 馬祖의 門孫이 된다.

新羅 南宗의 初傳者인 道義(迦智山 祖師)를 비롯하여 洪陟(實相山 祖師)과 慧徹(桐裏山 祖師)의 세 禪師는 다 같이 西堂 智藏의 제자이며,

無染(聖住山 祖師)은 麻谷 寶徹의 法嗣이고, 道允(師子山 祖師)은 南泉 普願의 法을 받았으며, 玄昱(鳳林山 祖師)은 章敬 懷暉에게서, 梵日(閻 峩山 祖師)은 鹽官 齊安에게서 각각 法을 얻었고, 雙溪 慧昭(曦陽山門 初傳者로追尊된)는 滄州 神鑑의 法을 이은 것으로 되어 있다. 이들 中國의 智藏·寶徹·普願·懷暉·齊安·神鑑은 모두가 道一의 제자이기 때문에, 新羅末에 직접이거나 간접이거나 한 山門의 祖師로 받들린 여덟 禪師가 다 馬祖 道一의 法孫이 되며, 아울러 六祖 慧能의 玄法孫이 되는 것이다.

高麗에 와서 開山된 須彌山 祖師 利嚴의 法師인 雲居 道膺은 中國 曹洞宗 祖師인 洞山 良价의 제자인데, 良价는 藥山 惟儼의 孫弟子로서 慧能의 高足중의 하나인 靑原 行思(?~740)의 玄法孫이 된다. 또 曦陽山의 실제 開山人인 兢讓에게 法을 전한 谷山 道緣은 石霜 慶諸의 嫡嗣이며 惟儼의 曾法孫이므로 역시 靑原 行思의 계통이 된다. 그러나 馬祖의 法師 南岳 懷讓과 靑原 行思는 말할 것도 없이 六祖 慧能의 대표적인 제자이므로, 高麗代의 두 開山祖(利嚴·兢讓)가 비록 馬祖의 法系는 아니라고 해도 南宗禪 계통임에는 틀림이 없다.

위에서와 같이 보아 新羅代의 傳法 및 開山祖는 모두가 江西 또는 洪州宗으로 일컫는 馬祖 道一의 法孫이며, 高麗 때 開山の 두 禪師는 六祖 아래의 靑原 行思 밑으로 石頭 希遷~藥山 惟儼에 이어지는 曹洞宗과 石霜 慶諸 계통의 法을 전해 왔음을 알 수가 있다. 그러나 이들의 九山禪門 형성에 있어서는 江西派(洪州宗)나 曹洞宗이니 石霜系니, 또는 더 넓게 南岳(懷讓)系니 靑原(行思)파니 하는 분파적 구별같은 것을 전혀 볼 수가 없다. 오직 曹溪 慧能을 한결같이 祖로 삼고 있기 때문이다.

馬祖 門孫으로서 南宗의 첫번째 전래자로 알려져 있는 道義가 智藏에게로 가기에 앞서, 처음 曹溪(寶林寺)에 이르러 祖師(慧能)의 影堂에 예배코자 했을 때 堂의 門扇이 저절로 열렸다가 세번 절하고 나오니 문이 또한 저절로 닫혔다고 한다. 이 故事를 통하여 南宗(六祖)禪의 秘法(法統)이 海東을 향해 활짝 열렸다는 海東 傳法의 正統의 必然性을 나타내는 상징적 암시로도 볼 수가 있다고 하겠다. 또 眞鑑 慧昭를 曹溪(六祖)

의 玄孫(則禪師乃曹溪之玄孫)이라고 한 것을 비롯하여, 新羅대의 南宗禪에 속하는 여러 禪師들의 現存碑文에서 曹溪 慧能을 祖로 삼고 있음을 보게 되는데 이는 당연한 일이라고 할 수 있다. 이 밖에 高麗代 開山인 須彌山의 利嚴碑文에도 “曹溪를 祖師로 삼아 法水가 길이 흘렀다”고 하였으며, 曦陽山의 「兢讓碑」에도 曹溪가 祖임을 밝히고 있다.⁴³⁾

앞에서도 잠시 언급한 바와 같이 利嚴은 南岳系가 아닌 靑原系로서 曹洞宗의 道膺에게서 法을 받고 왔으면서도, 新羅代 南岳系 馬祖 門孫들의 경우와 마찬가지로 曹溪 六祖를 祖로 삼고 있다. 특히 北宗禪(道憲~楊孚)계의 禪法을 배우고 唐의 道緣(靑原·石霜계)에게서 法을 받은 兢讓이 그의 法祖와 法師였던 道憲과 楊孚 마저도 慧炤의 法統에 속하게 하여, 그 山門을 曹溪의 法脈에다 연결시켜 놓았었다. 여기에서 우리는 九山門이 모두 그 傳法의 先後와 門派의 同異를 가리지 않고 다같이 曹溪를 祖로 하는 하나의 祖師禪門으로 전개시켜 왔다고 할 수가 있을 것이다.

다시 말해서 비록 山門은 아홉 군데로 나뉘어져 있었으나 모두가 함께 曹溪(慧能)를 祖로 삼고 그 禪法(曹溪禪)을 參究하였으므로, 九山禪門의 성격을 한 마디로 나타낸다면 高麗 초에 확립된 曹溪를 祖로 하는 海東의 禪宗이라고 할 수가 있다. 또한 南宗禪을 중심으로 형성된 한국의 초기 禪世界라고도 할 수가 있다. 그러므로 고려 중엽에 종파의 이름을 붙여야 할 시기를 만났을때 九山の 禪門을 모두 일컬어 曹溪宗이라 하였던 것은 당연한 역사적 현상이라고 할 것이다.

43) 이상의 諸禪師碑에서 曹溪를 祖로 삼는 사례는 일찍이 拙稿(「高麗의 曹溪宗名考」, 『東國思想』 10·11 合輯, 1978.)에서 摘出한 바가 있다.

曹溪宗의 起源과 展開

許興植 / 韓國精神文化研究院 教授

차례

머 리 말

1. 韓國 佛敎宗派史의 概觀
2. 曹溪宗의 起源과 確立時期
3. 14山門에서 9山門으로
4. 曹溪宗의 宗祖와 法統

맺 음 말

曹溪宗의 起源과 展開

許興植/韓國精神文化研究院 教授

머 리 말

불교는 우리나라에서 가장 오랜 기간 國敎로 존재한 종교이다. 적어도 일천년간 국교로 존속하는 동안 많은 종파가 성쇠하였지만 조계종은 가장 번성하였고, 오늘날까지도 계승자가 계속되는 대표적 종파이다.

불교종파란 배타적으로 존재하는 分派의 宗團을 말한다고 할 수 있다. 종단은 여러 가지 원인에서 발생하고 이론상 차이를 내세우지만 이론보다 배타적인 人脈이나 地緣이 집단의 형성에 기원하고 이론은 이를 합리화하면서 正統性을 裝飾하는 경우도 적지 않다. 모든 종교의 교조는 종파가 분립되기를 바라지 않았고, 불교계에서도 종파를 극복하려는 고승이 수없이 나타났지만, 현실적으로 불교뿐 아니라 모든 종교는 종파에 의하여 유지되고 발전한다고 할 수 있다.

지금까지 학계에서는 불교사를 체계적으로 이해하기 위하여 종파에 대해서 많은 관심을 기울여왔다. 한국불교사의 개척자라고 할 수 있는 李能和와 金映遂도 저술과 논문에서 종파에 대해서 심혈을 기울여 서술

하였다. 이들의 이론은 아직도 학계에 적지 않게 남아있는 五教九山說의 골격을 세웠다.¹⁾

五教九山說이란 三國時代末까지 教宗의 다섯 종파가 확립되었고, 통일신라말까지 선종의 9山門이 완성되었다는 이론이다. 오교구산설은 고려 중기까지 지속되다가 大覺國師 義天이 天台宗을 개창하면서 구산문 대신 兩宗이 확립되어 五教兩宗이 확립되었다는 주장이었다. 李佛化, 李鍾益 등은 이러한 불교사의 체계에 부분적인 수정을 더하여 曹溪宗은 普照知訥에 의하여 九山門이 통합되었으므로 조계종의 中興祖는 보조지눌이라고 주장함으로써²⁾ 太古普愚를 중흥조로 삼아왔던 기존의 불교학계와 팽팽한 대결을 보였다.

위와 같이 불교종파의 체계는 조계종의 중흥조에 대한 견해에서 차이를 보일 뿐 기존의 학설에서 골격을 이룬 체계는 오교구산설이란 관점에서는 공통점이 있었다. 그러나 필자는 풍부한 금석문과 書誌資料를 이용하여 기존의 학설을 수정하고 새로운 체계를 제시하게 되었다. 이에 의하면 신라에서 學說上의 여러 分派가 浮沈하였지만 사원이 특정한 종단에 속하거나 배타적인 종단이 형성된 시기는 9세기에서 비롯되고, 그 이상을 소급할 수 없다는 결론으로 귀착되고 있다. 종파에 대한 체계도 오교구산이나 오교양종이 아닌, 삼대종파와 사대종파를 거쳐 15세기초에 선교양종으로 귀착되었다는 견해이다.³⁾

조계종은 대각국사 의천의 천태종형성에 자극된 선종에서 확립되었다는 주장과 이와 달리 보조지눌에 의하여 개창되었다는 반론이 있었다. 필자는 이러한 기존의 학설과는 달리, 조계종은 신라말의 종파형성기에 기반을 이루고 늦어도 고려초에 이미 선종 또는 조계종으로 불리었다고 보고, 의천이 5산문을 흡수하여 천태종의 기반을 삼으면서 나머

1) 金映遂, 「五教兩宗에 對하여」, 『震檀學報』8, 1937.

金映遂, 「曹溪禪宗에 就하여」, 『震檀學報』9, 1938.

2) 李在烈, 「五教兩宗과 曹溪宗法統」, 『佛教思想』1, 佛教思想社, 1973.

李鍾益, 『大韓佛教中興論』, 寶蓮閣, 1976.

3) 許興植, 「高麗佛教宗派에 대한 通說의 批判」, 『高麗佛教史研究』, 一潮閣, 1986.

지 9산문이 고려 후기의 조계종의 기반이 되었다는 견해를 제시하였다.

조계종의 기원과 더불어 계승자의 소속산문과 중흥조에 대한 견해도 다양하게 개진되었다. 기존의 통설로서 태고법통설과⁴⁾ 지눌법통설이⁵⁾ 가장 통설화될 정도였다. 필자는 이와 달리 지눌과 같은 산문인 가지산문의 나옹의 법통상 중요성을 제시하려 한다.

1. 韓國 佛敎宗派史의 概觀

종단은 후삼국시대에 굳어지고 고려시대에 제도적으로 안정되었다. 의천이 천태종의 기반을 세우기까지 3대종파가 있었으며, 고려후기에 군소종파는 증가하였으나 조선초까지 4대종파의 골격은 유지되었다. 이와 같은 불교종파의 형성과정과 변화에 대한 기존의 이론과 전혀 다른 논의는 앞으로 불교사의 체계를 세우기 위해서도 반드시 이해할 필요가 있다.

9세기에 지방사원을 중심으로 祖師의 이론을 내세우고 實踐的이고 神異性을 내세운 종단이 형성되었다. 이러한 경향은 토호세력의 등장과 경주지배세력의 통제력 약화와 맞물려 진행되었다. 이 가운데서 義相을 추종한 華嚴宗과 眞表의 懺悔와 實踐思想을 강조한 瑜伽宗이 백제와 고구려고토의 남부를 연결시켜 고신라의 변두리지역까지 침투하였다. 또한 같은 지역에서 중국의 남종선을 수학한 留學僧과 이들의 계승자들이 禪宗 또는 曹溪宗으로 남종선의 정통을 자처하면서 가장 번영하였다. 이외에도 群小宗派도 있었으나 약 1세기의 분열과 후삼국통일과정에 삼대종파의 기반이 갖추어지고 있었다.

9세기 중반부터 10세기 중반까지 배출된 國師는 모두 선승이었다. 이는 남종선을 계승한 조계종이 가장 우세하였음을 보여주고 있다. 그러나 光宗의 치세 중반부터 華嚴宗出身의 국사가 배출되고 늦어도 顯宗

4) 退翁性徹, 『韓國佛敎의 法脈』, 海印叢林, 1976. 藏經閣, 1990.

5) 李在烈, 前掲論文.

時에는 瑜伽宗出身이 국사로 책봉되고 있었고 조계종의 국사와 왕사의 책봉은 현저하게 감소하였다.

고려전기에 三大宗派의 존재와 종단의 세력은 소속종파의 고승이 주지하는 사원을 통해서도 대강을 알 수 있다. 특히 높은 僧階의 고승이 주지하는 開京의 寺院은 대부분 국가의 중요한 제전을 주관하거나 왕실의 조상숭배를 담당한 眞殿이었으므로 이를 이용해서 왕조국가의 종파별 후원을 파악할 수 있다.

고려건국후 약 2세기를 지나 화엄종출신의 의천이 종파불교의 대립을 극복하고 敎禪의 융합을 시도하였다. 그는 宋에서 慈辯從諫을 만나서 천태학을 탐구하고 귀국한 후에 왕실의 후원을 받아 國淸寺를 개창하고 이곳을 중심삼아 천태종의 기반을 닦았다. 그는 천태학의 敎觀兼修를 내세우고 그를 추종하는 선승 300여명과 광종시에 법안종파 교류하였던 선종 5산문 100여명의 협조를 받아 그가 입적하기 직전인 1101년에는 奉恩寺에서 모든 교학의 경전을 중심으로 승과를 실시하여 40인의 합격자를 내었다.

천태종의 확립은 의천의 입적후에 한동안 시련기도 있었으나 의천의 문도가 되었던 선승들이 南崇山을 기반으로 山門을 구성하고 그 가운데서 敎雄과 圓覺國師 德素가 배출되면서 기반을 다졌다. 조계종의 보조 지눌보다 약간 늦은 시기에 圓妙國師 了世는 서남해안에서 白蓮結社를 중심으로 종세를 크게 확장하고 많은 국사를 배출하여 사대종파 가운데서 조계종 다음으로 번성시켰다.

1세기간 계속된 무신집권과 몽고와의 항전기간 정치와 사회뿐 아니라 불교계에도 커다란 변화가 있었다. 안정기에 두각을 나타냈던 화엄종파 유가종은 문벌귀족과 유착되었으므로 새로이 등장한 무신집권자와 심한 갈등을 거치면서 세력이 점차 약화되었다. 이보다 미약했던 조계종파 천태종은 본래 土豪와 武將들과 유대가 깊었고, 무신이 집권한 후에 의도적으로 이들 종파를 후원하여 기존의 우세했던 교종종파를 약화시켰다.

조계종이나 교종이나 천태종은 敎理보다 參禪이나 淨土思想을 강조

함으로서 단순하고 실천적인 무장들의 취향에 맞았다. 특히 몽고의 침입을 받아 강화로 천도한 다음에 지방불교의 중요성이 두드러지면서 이들 두 종파의 실천적 결사운동은 민중의 집단적 결속을 통하여 항전해야 할 강화의 집권자들에게도 매우 중요한 움직임이었다.

이와 같이 정치와 사회의 동요는 불교의 지방화, 민중화를 촉진하였고 이론보다 실천을 강조한 경향과 신비사조를 유행시키면서 분립적인 경향이 두드러졌다. 외세와의 항전을 제외하면 토호인 향리층의 역할이 두드러진 점에서 9세기 후반의 종파형성기와 유사한 경향이 재현되고 있었다. 이러한 동요를 틈타 국가의 불교계에 대한 통제가 약화되면서 群小宗派가 등장하였다.

13세기부터 뚜렷하게 나타난 군소 종파로는 小乘宗, 海東宗, 芬皇宗, 律宗, 神印宗, 摠持宗 등의 명칭이 보인다. 이들 종파는 기존의 四大宗派에 비하여 열세하였으나 조선초까지 통합과 분열을 계속하면서 수효가 더욱 증가하였다. 조선초인 1406년의 종파정리직전까지 있었던 종파로는 四大宗派와 摠持宗, 疏宇宗, 法事宗, 道門宗, 中道宗, 神印宗, 南山宗, 始興宗 등으로서 모두 12종이었다.⁶⁾

12종파는 다음해에 7종파로 통합되고 마지막으로 세종시에는 禪教兩宗으로 다시 축소되었으며, 조선후기에는 교종의 계승이 끊어지고 선종만 남았으나 광복이후 오늘날까지 증가하는 추세이다. 고려시대에 전형을 이룬 불교종파를 중심으로 이해하기 쉽도록 연관 관계를 체계적으로 정리하면 다음과 같다.

6) 학자에 따라 11종으로도 파악하는 이론도 있으나 成俱의 僧齊叢話에서도 확인된 견해이다.

韓國佛教宗派의 形成과 變遷表

時期	4-8세기	9-10세기	11-12세기	13-14세기	1406년直前	1407년까지
特徵	學派時代	宗派形成	三大宗派 → 四大宗派	群小宗派의 增加	12宗派	7宗派
宗派名		禪宗 (曹溪宗)	曹溪宗	曹溪宗	曹溪宗 摠持宗	曹溪宗
			天台宗	天台宗	天台宗 疏字宗 法事宗	天台宗
	華嚴學	華嚴宗	華嚴宗	華嚴宗	華嚴宗 道門宗	華嚴宗
	瑜伽學	瑜伽宗	瑜伽宗	瑜伽宗 (慈恩宗) 神印宗	慈恩宗 神印宗 中道宗	慈恩宗 中神宗
	(其他學派)		律宗 小乘宗 海東宗 (芬皇宗) 持念宗 ⁷⁾	南山宗 始興宗	摠南宗 始興宗	

7) 持念宗은 摠持宗과 관계가 있고, 海東宗은 道門宗과 관련이 있을 가능성이 크다.

모든 종교가 그렇듯이 불교도 본래 종파를 극복하고 교조의 사상을 회복하려는 이상이 있었다. 그러나 현실은 언제나 종파에 담겨서 불교가 존속하였으며 종파가 없을 때는 침체했다는 역설이 성립된다. 종파간의 특성이 유지되고 존립을 위한 활발한 경쟁은 불교의 발전에 기여하였다.

고려시대의 불교는 종파불교라고 불릴 정도로 다양한 종파가 존재하면서 각각의 특성과 교리와 실천의 방향을 모색하면서 종파별로 다른 사회기반을 흡수하면서 한국불교의 전성기를 이루었다. 이는 삼국시대의 불교계가 학파에 머무르고 각 사원이 특정한 사상을 가진 불교세력에 의하여 지속되지 못한 점과 다르다.

고려의 불교는 초기의 三大宗派와 중기의 四大宗派로 골격을 이루며, 후기에는 기존종파의 침체와 불교계에 대한 통제력이 약화되면서 군소종파가 나타났으나 조선초까지 사대종파의 골격은 유지되었다. 조선시대의 척불은 종파의 기계적 통합을 통하여 불교계의 자생적 특성이 약화되었으며, 이는 앞선 고려후기의 불교계가 각종파의 이론이나 실천방향을 모색하기보다 정치세력과의 결탁을 통하여 세속적인 영향력을 확장하기에만 힘쓴 때문이 아닌가 한다.

2. 曹溪宗의 起源과 確立時期

지금까지 불교계와 불교사학계에서 조계종의 기원과 종조, 그리고 법통에 관한 연구만큼 활발하고 많은 논문과 저술이 축적된 분야도 흔하지 않다. 때로는 치열하게 논쟁으로 떠올랐으나, 견해의 차이가 좁혀지지 못하고 있다. 이에 대한 관심은 여러 가지 동기에서 비롯되었다.

하나는 학술적 호기심에서 현재 한국불교의 기원과 사상적 특성을 체계있게 이해하려는 순수한 학구적 태도라고 할 수 있다. 다음은 자신이 속한 계보를 알려는 세속의 계보학과 상통하는 현실적 필요성에서, 주로 불교에 출가한 승직자들의 저술에서 볼 수 있다. 마지막으로 출가승과 세속의 신도들이 자신이 수도하거나 속한 사원의 정통성을 과시하려

는 필요성에서 추진되었다고 할 수 있다.

위의 세가지 경향은 금세기초에 일본의 다양한 종파불교와 접촉하면서 우리나라의 불교계에도 종파명칭을 붙일 필요에서 촉진되었다.⁸⁾ 종파가 없던 조선후기에는 禪師란 포괄적으로 고승을 의미했고 종단의 존재도 고려시대처럼 뚜렷하지 않았다. 금세기 전반에 圓宗, 禪敎兩宗, 臨濟宗, 曹溪宗 등 여러 명칭을 일시적으로 사용하였으며, 이는 당시에 종파가 없었던 전통 때문에 시도된 시행착오의 부산물이라고 할 수 있다.⁹⁾

종파가 없던 금세기초 불교계에서는 대강의 의견을 수렴하여 명칭을 설정하고 뒤따라 의미를 부여하거나 점검하는 작업이 학술적인 차원으로까지 접근하고 있었다. 이는 출가승과 신도로서 불교사를 연구하던 이들의 중요한 사명의 하나였다. 이에 따라 우리나라 불교계의 位相을 자각하고 그 기원을 밝히려는 연구로 발전하였다.

조계종의 기원은 중국의 禪宗과 연결된다. 선종이란 참선을 중요시한 학파에서 발전한 종단을 말한다고 할 수 있다. 불교가 기원한 인도에서도 참선의 중요성은 컸었으나 이를 강조하는 독립된 종단은 형성되지 않았다. 굳이 선종의 기원을 인도에서 찾는다면 북전불교와 남전불교의 차이점까지 거슬러 올라가지 않을가 한다.

남전불교는 북전불교에 의하여 소승불교라 불릴 정도로 上座部의 개인적이고 보수적인 측면이 강하였다. 남전불교의 대표적 존재인 스리랑카의 예를 보더라도 단절의 위기를 맞았지만 몇 차례 중동부 인도와 연결을 가지면서 재생하였으며, 대체로 북전불교보다 政敎의 철저한 분리, 국가를 초월하여 출가자의 개인주의적이라 할만한 독립성이 존재하였다.¹⁰⁾

8) 金映遂, 「曹溪宗과 傳燈通規」, 『佛敎』, 新 43-45, 1942.11-12, 1943.1.

“宗名을 사용치 아니하고 지내는 동안에 우리 종명이 무엇이었던 것까지도 忘置하였지만 日本 各宗 佛敎가 도래한 이후에 이르러서는 (중략) 자기 존재를 표시할 무슨 증명 하나가 있어야(하략)”.

9) 姜昔珠, 朴敬勛, 『佛敎近世百年』, 中央新書, 1980.

10) Christmas Humphreys, 『Buddhism』, Penguin books, 1952.

북전불교는 중심지였던 貴霜國이나 拓跋魏의 경우에서 보는 바와 같이 항상 개인의 완성보다 대중의 구원이란 보살신앙이 발달하였다. 이는 개인의 완성보다 집단적 구원 사상으로 발전함으로써 기반을 신속하게 확대하고 사회와 밀착되는 기능이 있었으나, 한편 집단주의를 내세워 국가세력과 결탁하면서 국가에 종속적인 경향을 가지면서 급속한 몰락을 초래한 예도 많았다.

불교의 기원지인 동북 인도에서 멀어질수록 남북전으로 나타난 사상의 차이점은 수용한 지역의 전통기반이나 환경에 따른 생존방법의 차이에서 비롯되었을 수 있다. 북전불교가 주류를 이룬 중국의 남북조시대를 예로 들면, 남조의 불교계는 남전불교의 경향과 상통하는 경향이 있었다. 중국의 천대사상은 주로 양자강 이남의 남조에서 발전되었는데 天台禪이라 할 정도로 선사상에 접근하였다.¹¹⁾

이와 같이 禪은 수도의 수단으로 교학과 본래 미분화되었으면서도 남전불교에서 강했다. 중국불교는 북전불교가 기반이었던라도 양자강유역 이남에서 교학보다 선사상이 자생적으로 발전하기도 하였다. 북전불교의 중국화와 더불어 일부지역에서의 선사상은 있었으나, 본격적인 선종 종단의 기원은 달마를 초조로 삼는 데에 이론이 없다. 그러나 達摩로부터 2세기까지 그는 물론 후계자의 활동은 초라하였던 것 같다. 문도가 융성할수록 그 계승의 소요기간은 단축되는 경향이 나타나는데, 六祖惠能에 이르러 분리되기까지 2세기를 소요한 사실만 보더라도 달마 이후 한동안 계승자의 활동은 미미하였다고 짐작된다.

중국에서 선종이 뚜렷한 종단으로 발전한 시기는 남종선의 분수령을 이룬 惠能이 활동한 이후라는 견해가 통설이다. 혜능은 당의 해외무역이 활발하던 오늘날 광둥부근의 소수민족인 獠族 출신으로¹²⁾ 해로를 통한 남전불교의 영향을 받았을 수 있다. 앞서 달마는 남인도의 香至國 出身으로 海路로 왔었듯이 이들의 활동기는 다르지만 지방분권화의 경

11) 横超慧日, 「初期中國佛敎者の 禪觀의 實態」, 『中國佛敎史의 研究』, 法藏館, 1928.
關口眞大, 『天台止觀의 研究』, 岩波書店, 1969.

향이 강해진 시기에 남전불교의 경향을 지녔을 가능성이 크고, 중국의 남부에서 활동 근거지를 삼았다는 공통점이 있다. 훨씬 후이지만 14세기에 최후로 인도 불교를 동아시아에 전한 指空도 남북인도의 불교사상의 차이를 선명하게 보여주고 있다.¹³⁾

우리나라에서 신라는 발해보다 당과의 관계가 긴밀하였기 때문에 발해승보다 당으로 유학은 좀더 활발하였고 선종의 수용도 마찬가지였다고 추측된다. 또한 남전불교에서 북전불교보다 선사상의 경향이 강했고 북중국보다 남중국에서 선종이 성했듯이 국내에서도 발해보다 신라에서 선종이 좀더 유행한 것 같다.

혜능은 曹溪山 寶林寺를 활동무대로 중국의 남부 산간지역을 지방불교의 거점으로 삼아 종단을 형성하여 갔다. 그의 문도들이 사방으로 퍼져 확장하였지만 그는 조계산을 떠나지 않았고, 한동안 그의 문도들도 몇 차례의 폐불에도 불구하고 북중국의 불교계보다 自生力을 바탕으로 안정을 유지하였던 남중국에서 혜능과 마찬가지로 독립된 종단을 키운 것 같다. 그러나 이들 선승들이나 이후의 그곳 계승자들이 조계종이란 용어를 쓴 기록은 찾을 수 없다.

혜능에 앞서 달마의 계승자는 많았고 牛頭禪이나 北宗禪에 이르기까지 당의 서율인 長安이나 그 부근에서 성행하였고 교학과도 절충적이었다. 당의 문화와 대외정책은 국제화와 개방성이 강해서 발해와 신라의 유학승들도 일찍부터 혜능에 선행한 선사상을 수학하였다. 그러나 이들이 귀국하여 개창한 사원은 찾을 수 없다.¹⁴⁾ 사원의 성립조건은 국가의 인정이나 사액을 필요로 했던 것 같다.

12) 慧能의 대표적 傳記는 六祖壇經이라 할 수 있다. 그의 世俗系譜는 廣東地域으로 移住한 북중국인의 후예라 하였으나, 그의 스승 弘忍은 葛僚(老)라고 두번이나 말했다. 갈로란 오랑캐란 범칭이라기보다 오늘날에도 이 지역에 살고 있는 소수민족 출신임을 가리킬 가능성이 크다.

云南省歷史研究所編, 『雲南少數民族』, 云南人民出版社, 1983.

西南民族研究會編, 『西南民族研究』, 四川民族出版社, 1983.

13) 허홍식, 「지공의 사상과 계승자」, 『겨레문화』2, 1988.

통일신라의 변방에서 의상계의 화엄학을 익힌 승들이 유학하여 8세기 후반부터 혜능의 계승자로부터 감화받은 유학승의 수요가 증가하였고, 830년대부터 국사로 책봉되기 시작하였으며 10세기 전반까지 국사와 왕사의 전부를 이들이 독점하다시피 하였다. 특히 고려 태조는 지방에서 활동하던 많은 선승들을 국사로 예우하였다.

9.10세기는 토호의 시대라 불릴 정도이지만 불교계에서는 지방불교 시대라 할만큼 지방사원이 주축이되어 독자적으로 주지를 계승하고 종파를 확립시켰다. 특히 선승의 활동은 두드러지고 많은 선승이 9세기부터 왕실의 우대를 받았으나 경주 사원의 주지를 맡은 예는 없었다. 이는 황룡사 주지가 겸임하는 국통이 주지임명권을 장악하고 보수성을 가지면서, 지방불교계와 대립관계를 나타내었고, 이로 말미암아 종파의 형성을 촉진시킨 결과를 초래하였기 때문이라 생각된다.

10세기 선승의 비문에는 선종이란 용어가 쓰였지만 曹溪란 용어도 자주 나타난다. 당시 조계란 초기에는 六祖慧能을 의미하였으나, 차츰 남종선을 계승한 고려의 선종종파를 의미하였다.¹⁵⁾ 僊鳳寺大覺國師碑陰記에는 “國初부터 화엄(華嚴宗), 유가(瑜伽宗)와 더불어 三大業(三大宗派)을 이루었다”고 뚜렷하게 지적하고 있다.¹⁶⁾ 조계종이란 용어는 고려초에 종파의 공인과 더불어 사용되었음을 알 수 있으며, 중국에서 사용된 예를 찾을 수 없으므로, 남종선을 이어온 고려 선종의 긍지를 나타냈다고 생각된다.

선종은 크게 북종선과 남종선으로 나눌 수 있고, 북종선은 후에 단절 되었으므로 선종은 곧 남종선을 의미하였던 점에서는 중국과 같으나,

14) 8세기에 활동했던 선승인 神行禪師를 기념한 碑文에 의하면 그가 정식 사원에 주지한 경력이 없다. 이로 보면 開山祖란 국가로부터 印可(賜額)를 받은 사원의 최초 주지란 뜻으로 해석되어야 한다.

15) 李智冠, 『曹溪宗史』, 東國譯經院, 1976.
退翁性徹, 前掲書

16) 「僊鳳寺大覺國師碑陰記」, 『韓國金石全文』 601쪽.
“與國初大行 曹溪華嚴瑜伽 軌範齊等 世謂之 四大業也”

고려에서만 조계종이라고 좀더 두드러진 용어를 사용하였다. 신라말 혜능의 두골을 옮기려고 시도함으로써 물의를 일으킨 사건이 있었다. 쌍계사에는 이를 모셨다는 기록이 남아있고 이에 대한 기원은 멀리 신라 시대까지 소급된다.¹⁷⁾ 또한 고려전기의 禪籍은 당시 중국의 그것보다 초기 선사상의 전통성을 유지하고 있었다.¹⁸⁾ 이러한 몇가지 사실은 남종선의 정통을 지키려는 열성을 나타내며, 우리나라에서 중국의 선종계보다 혜능의 정통성을 계승하였다는 자부심을 가지고 있었다는 일면을 보여준다.

3. 14山門에서 9山門으로

불교의 전래와 발전을 중국으로부터 수용한 사실을 강조하고 중국의 13宗派가 인식되었다고 파악한 李能和說이 있다.¹⁹⁾ 金映遂는 이능화설을 좀더 발전시켜 우리나라에는 삼국통일기까지 교종 5종파가 확립되고, 신라말에 선종을 수용한 선승들이 9개의 山門을 형성하였다는 五教九山說을 뚜렷히 제시하였다.²⁰⁾ 김영수의 견해는 오늘날까지 통설화되었다.

김영수는 9산문설의 근거를 명확히 제시하지 않았으나 이를 뒷받침할 저술은 적지 않다. 禪門祖師禮懺儀文과 이를 인용하였다고 생각되는 梵音集, 仔夔文 등을 들 수 있다. 그러나 선문조사에참의문의 약점은 저자가 뚜렷하지 않고 빨라야 고려후기일 가능성이 있다는 점이다. 이 책은 조선후기의 간행본이 현존하고 있으며, 점차 제보를 추가 시키고 있

-
- 17) 鄭茂煥, 「『禪宗六祖慧能大師頂相東來緣起』考」, 『印度佛教學研究』36-1, 1987.
全寶三, 「六祖頂相의 東來說과 그 信仰史的 意義」, (金知見 編, 『六祖壇經의 世界』, 大韓傳統佛敎研究院, 民族社, 1989.
- 18) 許興植, 「高麗官版大藏經補版的 範圍와 思想性」, 『蕉雨黃壽永博士古稀紀念韓國美術史學論叢』, 通文館, 1988.
- 19) 李能和, 『朝鮮佛敎通史』中, 新文館, 1918, 60-91쪽.
- 20) 金映遂, 「五教兩宗에 對하여」, 『震檀學報』8, 1937.
金映遂, 「曹溪禪宗에 就하여」, 『震檀學報』9, 1938.

으므로 정확한 원형을 파악하기 어렵지만 구산문의 명칭과 조사의 활동이 간단하나마 한 곳에 밀집된 가장 확실한 근거라고 할 수 있다.²¹⁾

필자는 구산문설과는 달리 신라말에야 종파가 형성되기 시작하였고 이전에는 학파만이 존재하였고 고려초에야 3대종파가 확립되었다는 새로운 견해를 제안하였다. 또한 신라말에 선종산문이 형성된 사실에는 반론이 없으나, 최치원이 열거한 산문만도 14산문이므로 구산문설에 대해서도 異見을 제시하고 고려중기 이후에야 구산문설이 확립되었다고 추정하였다.²²⁾ 7년이 지난 오늘날까지 이에 대한 비판이 없이 기존설이 통용되고 있다.

신라에서는 9세기초부터 많은 선승의 비를 세웠으나, 890년대부터 10세기초에는 전혀 중단되고 있는데 이는 후삼국의 분립과 때를 같이하여 신라의 선종에 대한 회유책마저 포기하였다고 해석된다. 고려태조는 통일후에 많은 선승의 비를 세웠고, 광종이후에는 교종출신의 국사와 왕사의 비문도 포함되었다.

9세기 후반기에 崔致遠은 王命으로 여러 선승의 비문을 지었다. 그 가운데 鳳巖寺 智證大師碑에는 지증대사가 속한 曦陽山門을 제외하고도 13산문과 그 祖師 法名の 끝글자를 첨가하여 3字씩 수록하였다. 이 비는 924년에 세워졌으나 893년에 썼으므로 9세기말에 적어도 14산문이 형성되었음을 보여준다.²³⁾ 이후로 고려가 후삼국을 통일하기까지 더 많은 산문이 형성되었음이 확실하며, 고려초에 이를 통폐합하여 일정한 수로 재편하였다는 뚜렷한 증거도 없다.

지금까지 학계에서는 신라말 고려초의 선종계를 망라하여 9산문 또는 9산파로 총괄하는 이론이 지배적이었다. 이러한 이론의 근거조차 규명하지 않은 단계에서 개설서에까지 채택되어 왔다. 9산문의 조사와 구체적 명칭이 실린 최초의 서명은 선문조사예참의문이라 하겠다. 이 책은

21) 許興植, 「禪宗九山派說의 批判」, 『高麗佛敎史研究』, 一潮閣, 1986.

22) 許興植, 前掲書, 高麗의 佛敎宗派에 대한 通說의 批判.

23) 許興植, 前掲書, 233-234쪽.

이 비문의 주인공인 鳳巖道憲은 빠졌으므로 모두 14산문이 된다.

知訥의 문도에 의하여 정리되고, 조선초까지 懶翁의 문도에 의하여 증보되었다고 추정된다.

최근까지 신라말에 선종 9산문이 확립되고 이들 산문은 의천이 천태종을 개종할 때까지 계속되었다는 견해가 통설화되었으나, 신라말에 최치원이 지적한 14산문은 이미 9산문의 수보다 많으며, 고려초까지 그보다 좀더 많은 수의 산문이 史書와 金石文에서 확인된다. 또한 景宗初(971년)에 法孫에 의하여 주지의 계승을 인정한 高達院, 曦陽院, 道峯院 등 3大寺院이 있었으나²⁴⁾ 이 가운데 9산문에 포함된 곳은 고달원뿐이다. 9산이란 용어는 고려 중기에야 쓰이기 시작했고, 知訥의 修禪結社 이후에야 구체적인 명칭이 나타난다.

고려전기에 실시된 선종산문의 재편에 대한 가장 포괄적인 기록은 선봉사에 세운 천태시조 대각국사비문의 음기이다. 이에 의하면 조계종의 5산문이 의천의 천태학에 동감하고 그 기반이 되었음을 밝히고 있다. 선봉사비문에는 5산문 5사원의 명칭 가운데 하나는 마멸되어 알 수 없으나 나머지 사원은 모두 광종시에 吳越의 法眼宗으로 유학하였던 계열의 고승들이 주지했던 사원임이 입증된다. 법안종은 남종선의 五家 가운데 하나이고, 이들의 사상은 천태학을 절충하면서 염불사상을 통하여 실천적이고 선교통합적인 특성이 강하였다. 이러한 기반이 1세기 이상 존속하다가 의천의 통합적 교학사상과 만나면서 천태종을 출발시키고 있었다.

천태종은 선봉사를 중심으로 의천의 문도로 포섭된 선종승과 고려초부터 있었던 5산문을 합쳐 6산문으로 출발하였다고 하겠다. 그렇다면 천태종이 개창될 무렵부터 9산문이란 용어가 쓰였으므로²⁵⁾ 천태종이 나타나기 전에는 조계종은 14산문이었다는 추측이 가능해진다. 이는 공교롭게도 9세기말 최치원이 열거한 당시 산문의 수효와 일치하지만, 명칭상 큰 차이가 있으며, 고려초까지 증가한 산문을 통폐합하여 14 산문으

24) 高達院元宗大師惠眞塔碑, 『韓國金石全文』, 339쪽.

25) 許興植, 前掲書, 161-162쪽.

로 정리했다는 근거는 찾을 수 없으므로 이를 입증하기는 어렵다. 이들 산문의 수효는 최치원이 지정한 산문의 수효와 일치하더라도 천태종의 기반이 된 산문이나 나머지 9산문을 합쳐도 구체적인 명칭상 일치하는 곳은 聖住山門뿐이다.

4. 曹溪宗의 宗祖와 法統

불교종파에 대한 적지 않은 견해의 차이에도 불구하고 통일신라말인 9세기에 남종선을 바탕으로 한 선승들이 산문을 형성하였고, 이것이 조계종의 기반이 되었다는 견해에는 모든 연구자들이 인식을 같이 하고 있다. 다만 산문의 수효와 구산문이 당시의 선종세력을 포괄하는 용어라는 통설과 필자의 14산문설이 있을 뿐이다.

우리나라에서 조계종의 종조에 대해서는 의견이 분분하였다. 종조는 처음으로 조계종을 일으킨 인물이므로, 조계종이 기원한 시기와 관련이 있게 마련이다. 조계종의 기원은 고려초설, 의천이 천태종을 출발시킨 시기와 같이 한다는 설, 보조지눌의 개창설 등 3가지가 있다.

고려초설은 伽山智冠, 退翁性徹 등이 제시하였고, 필자도 좀더 자료를 보완하였으나 종조에 대해서는 견해를 달리하고 싶다. 앞의 두 분은 조계종의 기원을 신라말의 산문에고 종파로서 용어는 고려초부터이지만 종조는 훨씬 후인 고려말의 태고보우라고 하였다.²⁶⁾ 이 견해는 오늘날 불교계와 학계에서 가장 많은 전거가 이를 뒷받침하고 있다. 그러나 종파가 확립되고 5세기 가까이 지난 고승을 중흥조라면 타당성이 있지만, 종조로 삼아야 한다는 견해는 설득력을 반감시키고 있다. 조계종이란 종조를 해능으로 삼았다는 증거가 아닐까 한다.

다음은 義天이 천태종을 형성하자 남은 9산문의 선승들이 이에 자극을 받아 조계종을 형성시켰다는 김영수의 견해를 들 수 있다.²⁷⁾ 이는 통

26) 李智冠, 前揭書.
退翁性徹, 前揭書.

설로 받아들여질 정도로 개설서에서도 반영되었다. 실제로 의천이 기점 이된 고려 천태종의 출발은 기존의 선승을 흡수하여 그 기반을 삼았으므로 기존 종파의 전체를 뒤흔드는 불교계전반의 재편은 아닐지라도 기존의 남종선의 전통을 고수한 선종에 대해서는 커다란 위기감을 주었다.

통설화된 의천시 조계종 기원설은 몇 가지 약점을 가지고 있다. 하나는 이미 앞에 제시한 바와 같이 고려초 기원설과 어긋난다. 둘째로 천태종에 대항해서 조계종을 형성시킨 구심점이 된 고승, 다시 말해서 종조는 누구냐는 의문에 대한 대답이 없다. 또한 필자가 지적한 바와 같이 구산문에서 천태종으로 5산문이 흡수되었다면 4산문이 남아야할 터인데, 실제로 9산문이란 용어는 의천이 선승을 포섭한 후부터 쓰이기 시작하였으므로 김영수의 주장은 설득력을 갖기 어렵다.

지눌 기원설은 李能和가 제시하였고,²⁸⁾ 李在烈, 李鍾益에 의하여 보강되었다. 이는 지금까지 열거한 주장 가운데 처음으로 기원과 종조를 일치시킴으로써 가장 선명한 학설로 부각되었다. 이 학설은 태고종조론자의 최대의 걸림돌이 되었던 만큼, 공격 또한 가장 심하게 받았다. 이 견해의 가장 큰 약점은 조계종이란 용어가 고려초부터 쓰였고, 지눌도 구산문 가운데 하나인 사굴산문을 벗어나지 않는다는 사실 때문에 의문점이 남아있다.

종조에 대한 3가지 대표적인 학설을 통설로 삼기에는 공통적으로 적지 않은 약점을 가지고 있다. 이보다 논리상 개연성이 있는 가지산 도의 종조설을 들 수 있다. 이는 일찌기 方寒巖에 의하여 제시되었고,²⁹⁾ 權相老에 의하여 보강되었다. 權相老는 9세기의 道義로부터 14세기 후반의 太古는 물론 조선중기에 이르는 계보를 체계화하였다.³⁰⁾ 이 견해는 태고종조론을 소급시킨 셈이나, 자신이 만든 필사본에 의존하였으며 자료

27) 金映遂, 前掲論文, 1938.

28) 李能和, 前掲書, 下, 481-484쪽.

29) 方寒巖, 「海東初祖에 대하여」, 『佛敎』 70, 1930.

30) 退耕, 「古祖派의 新發見」, 『佛敎』 新 31, 1941.12.

의 근거를 상실하였으므로 의문점이 있다. 아직껏 그가 제시한 계보를 나타낸 유사한 옛문헌은 나타나지 않았며, 김영수는 이를 의심하면서도 인정하고 말했다.³¹⁾

迦智山 道義宗祖說과 대결이라도 하듯이 闍堀山 梵日宗祖說이 나타났다. 이는 松廣寺誌를 쓴 林錫珍에 의하여 체계화되었으며³²⁾ 9세기의 범일로부터 고려중기의 지눌과 고려말의 나옹에 이르는 인맥의 계승을 체계화하였다. 사굴산 종조설이라고도 불릴 수 있는 조사인 범일을 지눌과 나옹으로 연결시켜 승보사찰인 송광사의 전통과 인맥을 강화시켜주고 있다.

사굴산문과 가지산문은 고려말까지 가장 두드러진 교승을 배출하였으므로 인맥이 계승되었다는 개연성을 무시하기도 어렵다. 최근까지도 이 두가지 견해를 반영한 현대판 불조원류가 간행되었을 정도이다.³³⁾ 사굴산과 회양산문은 고려말의 양대산맥을 이룬 나옹과 태고와 마주치므로 이들을 중요시하여 소급시켰으나, 이를 제시한 권상로와 임석진은 그들보다 선행한 결집된 자료를 제시하지 못함으로써 각각 입지적 기반을 과시하려는 욕망을 나타내었다고 의심받을 수 있다.

종조란 인맥이 오늘날까지 계승되고 있다는 범통으로 인정을 받아야 쓰일 수 있다. 우리나라에 존재하다가 중도에 단절된 산문과 종파는 많으며, 사굴산문과 가지산문의 인맥이 오늘날까지 계승된다면 개산조를 곧 한국불교계종의 종조로 삼을 수 있으며, 그렇지 못하면 그 산문의 조사일 뿐이고 오늘날 한국불교의 종조는 아니다. 다시 말하면 조사는 많을 수 있으나 인맥이 단절되었다면 종조는 아니며, 사굴산과 가지산의 인맥이 단절되지 않았으면 이 두산문의 조사는 곧 종조가 된다.

한국 불교의 종조는 인맥의 계승이 확인된 범통의 조사를 의미하므로 범통을 밝히지 않고는 누구를 종조라고 말할 수 없다. 기존의 불교계에서 종조설이 먼저 대두되었으나 인맥의 계승을 확인한 다음에 소급하여

31) 金映遂, 『曹溪宗과 傳燈通規』, 『佛敎』新 43-45, 1942. 11-1943. 1.

32) 林錫珍 編, 『松廣寺誌』, 松廣寺, 1965.

33) 耕雲炯坡, 『海東佛祖源流』4冊, 佛書普及社, 1978.

설정될 수 있다고 하겠다. 법통이란 종조로부터 현재까지의 계승을 의미하므로 불교계의 정통론에 해당한다고도 할 수 있다. 조계종의 법통 설은 조계종의 인맥을 소급하여 계보화할 수 있으므로, 오늘날의 모든 불교종파는 종조와 법통을 가지고 있으나, 그 기원을 어디에 두느냐는 종파의 기원과 전통성을 의미한다. 대한불교조계종에서도 법통은 기원과 전통성을 나타내고 이를 통하여 지향성을 가지므로 깊은 관심을 가져 왔다.

법통은 종파의 조사나 개산조와 밀접한 관련이 있었다. 우리나라의 불교는 거의 중국으로부터 전래되었으며, 중국의 고승으로부터 계승하였음에 틀림없다. 오늘날 조계종의 기원이된 신라말의 선종산문의 조사도 대부분 중국의 선승을 계승하였으며, 그렇지 않은 경우도 간혹 있으나 그들을 소급하면 반드시 중국의 선승과 연결을 맺고 있다. 이는 중국의 조사가 서역이나 천축의 고승으로 소급되는 점과 다른 점이 없다.

고려의 조계종산문은 모두 신라말 조사로부터 기원하였다. 신라말에 14산문 고려중기에 9산문이 확인되고 고려후기에 국사를 배출한 조계종산문은 사굴산, 회양산, 가지산뿐이고 나머지는 어느 정도 인맥을 계승하였는지 확실하지 않다. 대표적 3산문 가운데서 뚜렷하게 계승을 밝혀 놓은 저술은 극히 드물다. 권상로와 이재렬은 이를 중요시하고 각각 가지산문과 사굴산문의 계승을 신라말 조사로부터 확립시켰으나 이보다 앞서 정리된 뚜렷한 저술을 볼 수 없는 아쉬움이 있으며, 불교계에서조차 논의로 취급된 새로운 불조원류가 간행되기도 하였다.³⁴⁾

대체로 종조는 신라말의 조사로 소급되어야 한다는 견해에는 반론이 있을 수 없으나, 이를 단절 없이 계보화할 수 있는 근거가 뚜렷하지 못하다. 오히려 불교계와 학계에서 종조로 언급된 知訥, 太古, 懶翁 등은 中興祖라고 불리는 편이 오히려 타당성이 있다. 다시 말하면 종조로부터 중흥조까지의 인맥은 단절된 셈이 된다.

법통에서 중흥조는 다음과 같은 3가지 요건을 가진 고승이 거론되고

34) 佛祖源流編纂刊行委員會, 『增補佛祖源流』, 佛敎出版社, 1983.

있다. 첫째로 국내에서 이전과 다른 새로운 사상체계를 나타내고, 둘째로 문도가 번창하고 계승의 단절이 없으며, 마지막으로 계승을 입증하는 기존의 저술이 남아 있어야 한다. 새로운 사상체계는 탁월한 능력과 수도로 자각의 경지에서 계발되기도 하지만 이보다 외국의 고승으로부터 직접 또는 간접으로 전수를 받는 경우가 많다. 문도의 계승이나 이를 입증할 기존의 저술도 의도적으로 개인이 작성하기보다 계승자들에 의하여 인정되어야 한다.

이러한 3가지 요건을 갖춘 중흥조는 대체로 지눌, 태고, 나옹을 벗어 나지 않는다. 이외 신라말 산문의 조사는 대부분 새로운 사상을 도입한 점에서 가능성은 있으나 나머지 조건이 충족되지 않는다. 다만 가지산의 도의와 사굴산의 범일은 가장 가능성이 있는 조사이지만 역시 인맥을 입증할 근거가 부족하므로 아쉬움이 있다.

인맥을 소급시켜 법통을 정립시킬 수 있는 중흥조사에 관한 기존의 견해는 대체로 지눌설, 태고설, 나옹설의 3가지가 있다. 이 가운데서 태고설이 가장 유력하며, 종정의 견해도 일치하고³⁵⁾ 최근에 법통을 정리한 저술에서도³⁶⁾ 이를 반영하고 있다. 다음으로 지눌설이 유력하며, 나옹설은 거의 주목되지 않았지만 필자는 이를 보완한 지공설을 제시하고자 한다.

또한 태고설에 가깝지만 조선전기에 단절되었다는 견해를 추가할 수 있다. 이는 태고의 계승자를 추적하는 과정에서 高橋亨이 제시하였으며, 최근에 김영태도 같은 결론에 도달하고 벽송지엄부터 인맥의 계승이 확실하므로 그를 법통의 초조로 삼아야 한다고 제안하였다.³⁷⁾

지눌법통설은 李在烈과 李鍾益에 의하여 제안되었다. 이들의 견해는 태고법통설과 가장 치열하게 논쟁을 벌였으며, 불교사의 체계를 반성하고 발전시키는 데에 크게 기여하였다. 이 견해를 통하여 논쟁을 전개한

35) 性徹, 前掲書.

36) 佛祖源流編纂刊行委員會, 『增補佛祖源流』, 佛教出版社, 1983.

37) 高橋亨, 『李朝佛教』, 寶文館, 1929.

金煥泰, 『朝鮮禪家の法統考』, 『佛教學報』22, 1985.

과정에서 발표된 논문이나 저술이 적지 않으며,³⁸⁾ 이밖에 다른 방법(신문이나 비학술잡지, 성명서 등등)은 모두 열거하기 어려울 정도이다.

이분들은 지눌이 조계종의 개창자이며, 종조라고 주장하였다. 좀더 자세히 말하면 구산문을 통합하여 최초로 조계종을 개창한 인물이 지눌이므로 그를 조계종의 종조로 삼아야 한다는 견해이다. 처음에는 전거를 명시하지 않고 주장만을 내세웠으나, 차츰 저술과 논문으로서 뒷받침하였다. 이에 대해서 태고종조론자들의 반박도 정도의 차이는 있지만 불교사의 발전을 위한 구도자의 자세로는 아쉬운 점이 있었다.

지눌설의 가장 뚜렷한 전거는 선문조사에참의문이라고 할 수 있다. 이 책의 저자는 확실하지 않으나 지눌의 문도에 의하여 편집되었을 가능성이 있으며, 조선초에 나옹의 계승자들이 다시 수보하였고, 1660년의 간행된 가장 오랜 현존본이 있다. 이후에 계보를 보충한 간행본이 있으며, 또한 梵音集과 仔夔文의 증보판에도 인용되어 있다.³⁹⁾

이 책은 迦葉으로부터 惠能에 이르는 33祖의 祖師를 신고 다음으로 道義, 洪陟 등 신라말 九山の 조사와 행적을 간략히 七言詩로 나타내었다. 마지막으로 증홍조로 지눌을 실었으므로 지눌이 부각되는 전거로 제시될 수 있다. 이는 구산문의 근거로도 가장 두드러진 저술이라 하겠으며, 김영수의 구산설도 이와 순서까지 일치하지만 典據로 밝히지 않았었다.

지눌은 사상적인 폭으로나 개경의 중앙불교계가 무신집권기의 정변

38) 필자가 수집할 수 있었던 이 방면의 著述이나 論文과 중요한 短文을 연대순으로 나열하면 다음과 같다.

釋佛化, 『聲明書』, 『皇道佛教』178, 1942.

李載丙, 『朝鮮佛教史之研究』, 東溪文化研揚社(平板本), 1946.11.25.

李在烈, 『韓國佛教의 禪教兩宗史-어떻게 研究할 것인가?』, 『法施』6, 法施社, 1968.3.

李在烈, 『五教兩宗과 曹溪宗法統』, 『佛教思想』1, 佛教思想社, 1973.

李鍾益, 『大韓佛教曹溪宗中興論』, 寶蓮閣, 1976.

李在烈은 李佛化, 釋佛化, 李載丙으로도 筆名을 사용하였다고 한다.

39) 이 두가지 저술과 판본에 대해서 주 21) 참조.

에 휘말려 영향력을 상실하고 있던 시기에 그의 결사운동과 문도의 번창으로 더욱 돋보이는 존재임에 틀림없다. 그의 사상은 외국의 선승으로부터 직접 전수는 아니었으나 독서를 통한 스스로의 탐구에 의하여 大慧宗杲의 간화선을 확고하게 정착시켰으며, 독학으로 터득하는 과정에서 다른 종파의 경론이나 조계종에서 주목하지 않았던 선적에 대해서도 가치를 확인하고 이후의 고려불교계에 통합적인 경향이 나타나는 발단을 열었다. 이후에 선종산문간의 유대는 물론 천태종이나 화엄종파의 사상적 거리를 좁히는 계기도 그의 사상경향과 상통하였다고 할 수 있다.

지눌의 인맥은 그를 포함하여 16國師로 전승되는 바와 같이 13.4세기에 가장 번영하였고 이에 대한 기존의 기록도 적지 않다.⁴⁰⁾ 다만 15세기 이후의 계승은 뚜렷하지 못한 아쉬움이 있으며, 이밖에도 그를 종조로 삼기에는 몇가지 무리한 점이 지적된다. 무엇보다 그에 앞서 조계종이란 용어가 쓰였으며, 그도 사굴산의 중흥조일 뿐이고, 그의 활동으로 구산문이 완전히 조계종으로 통합되었다는 증거보다는 반증이 많다.⁴¹⁾

맺 음 말

조계종의 기원에 대해서 불교계와 학계에서는 가장 오랜 기간 활발한 논의에도 불구하고 아직도 정설이 확립되지 못하고 이설이 분분하다. 그 원인은 한 두가지가 아니겠지만 하나는 조선전기에 불교계에 대한 배척으로 불교계가 스스로 충실한 자료를 남기지 못한 데에 있다. 다음은 있는 자료나마 논리적으로 성실하게 해석하거나 체계화하는 과정에

40) 지눌의 인맥을 정리한 기존의 16국사의 계승은 수선사의 주지를 나열하거나 구전을 수용하여 체계가 불확실한 부분도 있으며, 오히려 지눌의 인맥으로 수록되었어야 할 고승이 제외된 경우도 있다.

41) 性徹, 前揭書.
李智冠, 前揭書.
許興植, 前揭書.

소홀하고 논쟁에 급급한 일면도 없지 않았다.

조계종은 신라말 南宗禪을 이어온 여러 山門의 祖師를 기원으로 삼고 고려초부터 禪宗 또는 曹溪宗으로 불리었다. 이들 여러 산문은 9개의 산문으로 총괄된다는 통설과는 달리 필자는 고려초기까지 14산문이 골격을 이루고 점차 산문간의 구분이 모호한 경향도 나타났으나, 중기에 天台宗의 기반으로 흡수된 5산문을 제외하고 나머지 9산문은 11세기말부터 존속했다는 새로운 견해를 제시하였다.

조계종은 고려초에 성하였으나 광종후반기부터 華嚴宗보다 약화되었고 義天 이후에 천태종으로 분리되면서 더욱 타격을 받았다. 고려후기에 산문의 구분이 다시 엿보이지만, 대체로 閻堀山, 迦智山, 曦陽山 등 3山門의 활동이 주로 나타난다. 그 가운데서 사굴산문의 지눌은 조계종의 사상적 방향을 다시 定立하였고 교종사상을 흡수하여 조선후기에 선종 단일종단으로 존속시키는 방향을 닦았다.

4세기 말에는 太古와 懶翁이 거봉을 이루면서 15세기 불교계의 고승들도 이들의 문도가 주도적 역할을 보였다. 조선시대의 계승을 정리한 저술에서 이들 두 고승의 법손이 각각 불교계의 인맥으로 계승되고 있다는 상반된 법통설을 확립하였으나 그밖에도 여러 가지 견해가 제기되었다. 대체로 태고법통설이 우세하고 오늘날까지도 이를 통설화한 저술이 대부분이다.⁴²⁾

후대의 저술보다 당시의 고승이 살던 시기와 15세기의 자료를 정리하고 해석하는 데에 중점을 두고 재검토한 결과에 의하면, 태고법통설은 1620년대에 비롯되었다. 이보다 앞선 시기에는 나옹법통설이 보편적으로 지속되었다. 나옹법통설은 임난후인 1610년대까지 존속하였지만 청허휴정의 소장문도에 의하여 태고법통설이 부각되면서 미미하여졌다. 따라서 15.6세기까지는 나옹법통설이 통설화되었고, 이는 당시 불교계의 사실성을 반영한 결과였으므로 신빙성이 있다.⁴³⁾

42) 性徹, 최근의 대표적 저술은 退翁性徹의 前掲書.

43) 許興植, 「14, 5세기 曹溪宗의 繼承과 法統」, 『東方學志』73, 延世大學學研究院, 1991.

조선전기의 나옹법통설은 내용상 사승을 누구로 보느냐에 따라서 나옹이 지공을 계승하였다는 지공계승설과 평산을 계승하였다는 평산계승설, 그리고 사굴산문의 계승을 강조하는 3가지 학설이 있을 수 있다. 『禪門祖師禮懺儀文』에는 사굴산계승설과 指空繼承說을 접목시킨 나옹법통설을 반영하고 있으나 저자를 확인할 수 없는 아쉬움이 있다. 平山繼承說은 自超가 만든 簇子에 의하여 비롯되었으나 원본은 현존하지 않고, 道安의 『佛祖宗派之圖』에 답습되었으므로 본래의 내용을 추측할 수 있다.

나옹법통설은 그의 문도 가운데서 누구를 上首弟子로 보느냐에 따라서 다시 混修繼承說과 自超繼承說로 나누어진다. 훈수계승설은 나옹의 語錄과 舍利石鍾碑, 그리고 용재총화에서 확인할 수 있다. 이보다 좀더 보편화되었던 자초계승설은 조선왕조실록, 선문조사예참화장화, 불조종파지도, 삼화상부도비와 교서 등 매우 풍부한 근거가 있다. 그러나 자초법통설은 자초에 의하여 훈수를 배제시킨 법통이며, 조선건국과정의 정변에 편승하여 자초가 태조를 움직여 설정하였음이 확인된다.

采永의 海東佛祖源流는 간행년대가 비교적 늦은 18세기의 저술이지만 당시까지 보편화되었던 법통설을 집대성하여 광범위하게 수록하였으나, 많은 문제점을 내포하고 있다. 나옹의 上首弟子인 훈수를 태고의 문도로 수록함으로써, 太古 → 混修 → 覺雲으로 법통을 연결지우고 있다. 또한 자초를 나옹의 대표적 계승자로 정리하였으나, 이와 달리 懶翁 → 混修 → 卍雨로 계보를 연결시킨 成倪의 견해를 주목할 필요가 있다. 15세기 후반 세조시에 왕사였던 守眉와 刊經都監에서 활약한 信眉는 모두 나옹의 법손으로 추측된다. 또한 불조원류의 碧溪淨心과 淸虛行狀의 正心은 시기상 다른 인물로 생각되며 당시의 법통은 다시 규명될 과제로 남는다.

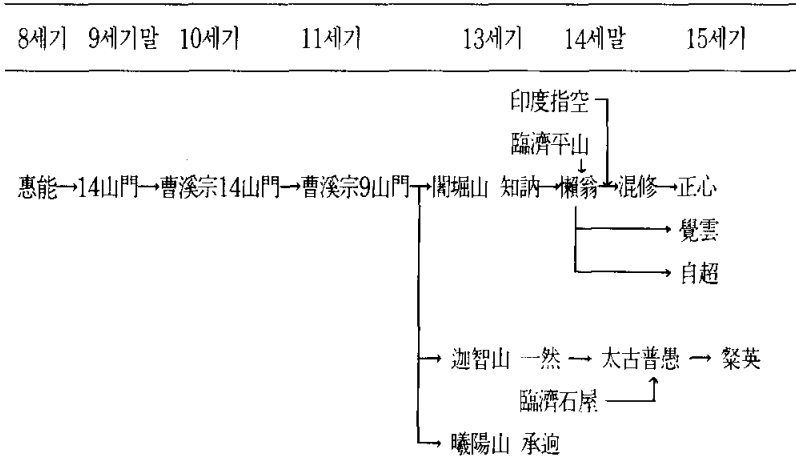
조계종의 법통은 저술을 통하여 사상면에서 추적이 가능하다. 祖堂集, 祖原通錄, 法集別行錄 등 중국에서 전하지 않는 초기의 禪籍을 고려에서 중요시하였다. 이와 같이 상고적 분위기를 유지하면서 혜능을 정통으로 유지하였다는 자부심을 나타내고 있었고, 이 때문에 중국에서

쓰지 않았던 조계종이란 종파명을 표방하지 않았는가 한다.

고려의 조계종은 중국선종의 5가와 적지 않은 사상적 연관이 있었지만, 특히 永明延壽의 저술이 지눌에게 영향을 주었음은 물론 조선시대까지 자주 간행되었다. 이는 吳越의 法眼宗이 천태종을 형성시킨 고려의 禪僧뿐 아니라 知訥과 그의 계승자의 사상에도 널리 영향을 주었음을 의미한다. 또한 臨濟宗의 大慧宗杲, 育王介謙, 溫陵戒環, 蒙山德異, 鐵山紹瓊 등은 坦然과 知訥, 그리고 그 계승자에게 깊은 사상적 흔적을 남겼다. 고려말의 石屋과 平山이 각각 태고와 나옹에게 계승시킨 사상적 영향은 연속적인 현상의 하나에 불과하였다.

나옹은 평산보다 指空의 절대적 감화를 받음으로써 조선시대의 불교에 특성을 나타냈다고 정리될 수 있다. 나옹의 폭넓은 사상과 문도의 계승이야말로 불교의 배척에도 불구하고 법통을 유지할 수 있었던 굳건한 토대가 되었다고 정리된다. 지금까지의 논의를 토대로 필자가 시도한 조계종의 기원과 법통을 도표화하면 다음과 같다.

曹溪宗의 起源과 法統의 繼承



조계종의 법통은 당시의 사실성을 반영하며, 동시에 계승자의 주관적 인식에 따라 달라질 수 있다. 그러나 가장 신빙성있는 법통은 시대적 사실성과 계승자의 주관이 일치할 때 정통성이 인정된다고 할 수 있다. 이러한 관점에서 본다면 우리나라 조계종에서 법통은 두 가지 요소가 거리감이 있으므로 정통성에 적지 않은 혼란이 있으며, 앞으로 좀더 면밀한 연구가 뒷받침되어 극복하는 과정이 요구되는 분야라고 말할 수 있다.

『三國遺事』彌勒仙花·未尸郎·真慈師條 譯註

河 廷 龍/普照思想研究院 研究會員

차 례

1. 序言
2. 原文對校
3. 翻譯 및 註釋

『三國遺事』彌勒仙花·未尸郎·眞慈師條 譯註

河廷龍/普照思想研究院 研究會員*

1. 序言

三國時代 왕권의 강화와 征服戰爭에 따른 영토의 확장은 三韓社會 ‘天君’ 등 祭司長의 능력과 그의 한계를 벗어난 것이기에 새로운 사상적 뒷받침이 요구되었다.¹⁾ 그러한 배경속에서 傳入되고 收容된 佛敎의 다양한 사상체계 가운데서 新羅의 彌勒信仰은 불교 수용 초기부터 적지않은 비중을 차지했었으며,²⁾ 6,7세기에는 크게 유행했음을 『三國遺事』와 彌勒菩薩半跏思惟像의 조성 등으로 살펴 볼 수 있다.³⁾ 실제로 彌勒信仰은 신라 불교신앙 중에서도 매우 중요한 위치를 차지했으며 그러한 구체적인 예로서 新羅 花

* 高麗大學校 大學院 史學科 博士課程

- 1) 金貞培, 「佛敎傳入 前의 韓國上代 社會相」, 『韓國佛敎思想史』, 崇山朴吉眞博士華甲紀念事業會, 1975; 『韓國古代史論의 新潮流』, 1980, 140쪽.
- 2) 張志勳, 『三國時代 彌勒信仰 研究』, 高麗大 博士學位論文, 1994.12, 1쪽.
- 3) 金惠婉, 「新羅의 花郎과 彌勒信仰의 關係에 대한 研究 -半跏思惟像을 中心으로-」, 『成大史林』 3, 成均館大學校 史學科, 1978.

郎徒의 彌勒信仰을 들 수 있다.

彌勒仙花인 未尸郎을 國仙으로 眞智王이 받든 일과⁴⁾ 竹旨郎의 탄생에 있어서의 石彌勒像의 존재⁵⁾, 金庾信이 15세 花郎이 되었을 때 그의 郎徒를 龍華香徒라고 했던 점⁶⁾ 등으로 인하여 彌勒信仰과 花郎과의 밀접한 融和關係는⁷⁾ 일찍부터 주목되어 왔었다.⁸⁾ 그리하여 花郎徒는 彌勒信仰의 結社라는 견해가 제시된 바 있다.⁹⁾ 한편, 佛教가 王卽佛思想에 입각한 王權強化의 이데올로기였다는 기본입장에서 미륵신앙이 轉輪聖王인 王과 彌勒菩薩의 化身인 花郎으로 대표되는 貴族을 조화시키고 타협시켜 준 사상으로 본 견해도 기왕에 제시된 바 있다.¹⁰⁾

기존의 연구는 주로 불교적인 입장에서 둘의 융화관계를 주장한 견해가 대부분이었지만¹¹⁾ 花郎의 巫的인 性格에 비중을 두어서

4) 『三國遺事』 卷3, 塔像4, 彌勒仙花未尸郎眞慈師條.

5) 『三國遺事』 卷2, 孝昭王代竹旨郎條.

6) 『三國史記』 卷41,

金庾信(上)傳. 최근의 金庾信과 彌勒信仰集團에 대해 새로운 관계설정을 시도한 논문이 있다.

辛鐘遠, 「斷石山神仙寺 造像銘記에 보이는 彌勒信仰 集團에 대하여 - 新羅 中古期の 王妃族 岑喙部 -」, 『歷史學報』 143, 歷史學會, 1994. 9.

7) 종래는 巫佛習合이나 巫佛交代 등의 표현이 사용되었으나 그 의미를 고려해 볼 때 巫佛融和가 가장 적당하다는 의견이 제시된 바 있다. (崔光植, 『新羅의 佛教傳來, 收容 및 公認』, 『新羅思想의 再照明』, 新羅文化學術發表會論文集 12, 新羅文化宣揚會·慶州市, 1991.)

8) 八百孝李保, 「新羅社會と淨土教」, 『史潮』 7-4, 1937.

9) 金煥泰, 「彌勒仙花攷」, 『佛教學報』 3·4合輯, 東國大 佛教文化研究所, 1966 ; 『新羅佛教研究』, 民族文化社, 1987, 73쪽.

10) 李基白, 「新羅初期佛教와 貴族勢力」, 『震壇學報』 40, 震壇學會, 1975.

金杜珍, 「新羅 中古時代의 彌勒信仰」, 『韓國學論叢』 9, 國民大學校 國史學科, 1987.

11) 金煥泰, 「新羅 眞興大王的 信佛과 그 思想 研究」, 『佛教學報』 5, 東國大 佛教文化研究所, 1968 ; 『新羅佛教研究』, 民族文化社, 1987.

黃壽永, 「新羅南山三花嶺彌勒世尊」, 『金載元博士 回甲紀念 韓國史學論叢』, 1969.

金庠基, 「花郎과 彌勒信仰에 대하여」, 『李弘植博士 回甲紀念 韓國史學論叢』, 1969.

彌勒信仰은 그 위에 걸친 겉옷에 불과하다는 견해도 제시된 바 있으며,¹²⁾ 최근에는 사머니즘과 龍神思想 등의 입장에서 불교와의 융화관계를 주장한 견해가 제시되었다.¹³⁾ 여하간에 花郎徒와 미륵 신앙의 밀접한 관계에 대해서는 異論이 없다.

종래 花郎徒 연구는 花郎徒의 武士道를 강조하는 방향에서 진행되어 왔었다.¹⁴⁾ 그러나, 1989년에 발견된 筆寫本 『花郎世紀』를 보면¹⁵⁾ 花郎徒는 武士的 性格보다 祭官的 性格을 띠고 있음을 엿볼 수 있다.¹⁶⁾ 花郎徒의 여러 類派들이 ‘仙’과 ‘佛’을 각각 신봉하고 있었으며,¹⁷⁾ 이러한 종교적인 문제가 花郎集團들 사이에 갈등까지 야기시키고 있으며, 이후 ‘仙佛一道也’로 표현되는 시기까지¹⁸⁾ 무불융화의 과도적 과정을 겪었음을 알게 된다.

그러므로 花郎徒의 彌勒信仰은 당시의 신앙형태와 시대적 변화를 민감하게 보여주는 매우 중요한 연구과제라고 할 수 있을 것이다. 이에 新羅 花郎徒의 彌勒信仰을 가장 여실히 보여주는 대표적인 사료 『三國遺事』 卷三 塔像四 「彌勒仙花未尸郎眞慈師」條를 역주하고자 하는 것이다.

「彌勒仙花未尸郎眞慈師」條 譯註는 먼저 三國遺事研究會對校本¹⁹⁾,

金煥泰, 「僧侶郎徒考-花郎道와 佛敎와의 關係 一考察」, 『佛敎學報』 7, 東國大 佛敎文化研究所, 1970 ; 『新羅佛敎研究』, 民族文化社, 1987.

田村圓澄, 「半跏思惟像과 聖德太子信仰」, 『韓日古代文化交流史研究』, 1974.

12) 三品彰英, 『新羅花郎의 연구』, 1943, 258-270쪽.

13) 張志勳, 앞의 책, 1994.12.

14) 李基東, 「新羅社會와 花郎徒」, 『新羅文化』 1, 東國大學校 新羅文化研究所, 1984.

15) 1989년 2월에 공개된 筆寫本 『花郎世紀』의 발견경위에 대해서는 “李泰吉, 「解題」, 『花郎世紀』, 圖書出版 民族文化, 1989. 7. 11-12쪽”에 자세하며, 사료비판에 대한 제견해는 “李鍾旭, 『花郎世紀』研究 序說-사서로서의 신빙성 확인을 중심으로-, 『歷史學報』 146, 歷史學會, 1995. 6, 349쪽”에 자세하게 소개되어 있다.

16) 崔光植, 「新羅의 花郎에 대한 新考察」, 『韓國의 社會와 歷史』, 崔在錫敎授停年退任紀念論叢刊行委員會, 1991. 8. ; 『고대한국의 국가와 제사』, 한길사, 1994.12.

17) 筆寫本 『花郎世紀』, 美生條.

18) 筆寫本 『花郎世紀』, 薛花郎條·虎林條.

六堂新訂本, 石南本寫本, 順庵手澤本, 東大校訂本, 朝鮮史學會本, 斗溪譯註本, 李載浩譯註本, 民族文化推進會校勘本, 晚松文庫本, 北譯本, 三國遺事考證本, 權相老譯註本과 原文을 對校하였다. 왜냐하면 판본에 따라 다른 字句가 보이고 있으며 정확한 이해를 위해서는 이것들을 비교·검토하는 것이 譯註에서 무엇보다도 선행되어야 작업으로 여겨지기 때문이다. 이 점에 있어서 曉星女大에서 나온 三國遺事研究會對校本이 비록 몇몇 오자가 없는 것은 아니나 原文對校를 처음으로 시도했다는 데 큰 의의가 있으며, 따라서, 본 譯註의 중요한 底本으로 삼게 되었다.

다음으로 기왕에 출간된 리상호역(북역본)²⁰⁾, 李東歡譯²¹⁾ 李家源譯²²⁾ 李載浩譯²³⁾, 李丙燾譯註²⁴⁾ 權相老譯註²⁵⁾ 成殷九譯²⁶⁾ 李民樹譯²⁷⁾ 등을 비교·검토하여 譯文을 작성하였으며, 마지막으로 譯文에 나타나는 各各의 字句에 註釋을 달았다. 특히 註釋에 있어서는 가능한 한 자구의 의미와 더불어 그에 대한 研究論文을 소개하고자 노력하였다.

2. 原文對校

彌²⁸⁾勒仙花 未²⁹⁾尸郎 眞慈師

-
- 19) 三國遺事研究會, 『對校 三國遺事 卷三』, 『韓國傳統文化研究』3, 曉星女子大學校 韓國傳統文化研究所, 1987.6, 42-45쪽.
- 20) 리상호 옮김, 『국역 삼국유사』, 신서원 影印, 1960.
- 21) 李東歡 譯, 『三國遺事』, 雲岩社, 1983.
- 22) 李家源 譯, 『三國遺事 新譯』, 1991.
- 23) 李載浩 譯, 『三國遺事』中, 明知大學校 出版部, 1975.
- 24) 李丙燾 譯註, 『國譯 삼국유사』, 『韓國의 民俗·宗教思想』, 三省出版社, 1981.
- 25) 權相老 譯註, 『國譯 三國遺事』, 東西文化社, 1978.
- 26) 成殷九 譯, 『譯註 三國遺事』, 全南大 出版部, 1981.
- 27) 李民樹 譯, 『三國遺事』, 乙酉文化社, 1983.
- 28) 石南本·民推本·晚松本에는 “弥”로 표기되어 있다. 이하 동일하다.

第二十四眞興王, 姓金氏, 名₃₀₎麥₃₀₎宗, 一作₃₁₎深麥宗. 以梁大同六年庚申即位. 慕伯父法興之志, 一心奉佛, 廣興佛寺, 度人爲僧尼. 又天性風味, 多尙神仙, 擇人家娘子美艷者, 捧爲原花, 要聚徒選士, 教之以孝悌忠信, 亦理國之大要也. 乃取南毛娘₃₂₎皎₃₂₎貞娘兩花, 聚徒三四百人.

皎貞者嫉妬毛娘, 多置酒飲毛娘, 至醉潛昇去北川中, 舉石埋殺之. 其徒罔₃₃₎知去處, 悲泣而散. 有人知其謀者, 作歌誘街₃₄₎巷小童, 唱於街, 其徒聞之, 尋得其尸於北川中, 乃殺₃₅₎皎貞娘. 於是大王下令, 廢原花.

累年, 王又念欲興邦國, 須₃₆₎先風月道, 更下令, 選良家男子有德行₃₇₎者, 改爲花娘₃₇₎. 始₃₈₎奉薛原郎爲國仙, 此花郎國仙之始. 故豎碑於溟₃₉₎州. 自此使人悛惡更善, 上敬下順₄₀₎, 五常·六藝·三師·六正, 廣行於代. 國₄₁₎史, 眞智王大建八年庚₄₂₎申始奉花郎, 恐史傳乃誤.

及眞智王代, 有興₄₃₎輪寺僧眞慈, 一作貞₄₄₎慈也. 每就堂主彌勒像前, 發

29) 晚松本·民推本에는 '末'로 표기되어 있다.

30) 石南本·民推本·晚松本에는 “₃₀₎麥”로 표기되어 있으며, 東大本·朝鮮史學會本에는 “₃₀₎麥”로 표기되어 있다. 이하 동일하다.

31) 六堂 崔南善의 新訂本에는 “一作作”으로 되어 있으나, 이는 ‘一作’의 誤植임이 분명하다.

32) 六堂新訂本·李載浩譯註本에는 “皎”로 표기되어 있으며, 한편 『三國史記』에는 “俊”으로 표기되어 있다. 이하 동일하다.

33) 石南本·民推本·晚松本에는 “罔”로 표기되어 있다.

34) 三國遺事研究會本에는 이 자가 漏落되어 있다.

35) 石南本·民推本·晚松本에는 “殺”로 표기되어 있다.

36) 晚松本에는 “須”로 표기되어 있다.

37) 民推本에는 이 字를 “郎”의 誤字로 보고 있다.

38) 晚松本·民推本에는 “始”로 표기되어 있다.

39) 石南本·民推本·晚松本에는 “溟”로 표기되어 있다.

40) 晚松本에는 “順”로 표기되어 있다.

41) 民推本에는 “國”로 표기되어 있다.

42) 民推本에는 이 字를 “丙”의 誤字로 校勘하고 있다.

43) 晚松文庫本·民族文化推進會校勘本에는 “興”로 표기되어 있다.

原⁴⁵誓言。願我大聖化作花郎，出現於世，我常親近眸⁴⁶容，奉以□⁴⁷周旋。其誠懇至禱之情，日益⁴⁸彌篤，一夕夢，有僧謂曰，汝往熊川今公州水源寺，得見彌勒仙花也。慈覺而驚喜，尋其寺，行十日程，一步一禮，及到其寺。

門外有一郎，濃⁴⁹纖不爽，盼倩而迎，引入小門，邀致賓⁵⁰軒。慈且升且揖曰，郎君素昧平昔，何見待殷勤如此。郎曰，我亦京師人也。見師高蹈遠屆，勞來之爾⁵¹。俄而出門，不知所在。慈謂偶爾，不甚異之，但與寺僧，叙曩昔之夢，興⁵²來之之意。

且曰，暫寓下榻，欲待彌勒仙花何如。寺僧欺其情蕩然，而見其慙恪，乃曰，此去南隣有千山，自古賢哲寓止，多有冥⁵³感，盍歸彼居。慈從之，至於山下。山靈變老人出迎曰，到此奚爲。答曰，願見彌勒仙花爾⁵⁴。老人曰，向於水源寺之門外，已見彌勒仙花，更來何求。慈聞即驚汗，驟還本寺。

居月餘，眞智王聞之，徵詔問其由曰，郎既自稱京師人，聖不虛言，盍覓城中乎。慈奉宸旨，會徒衆遍於閭閻間，物色求之。有一小郎子，斷紅齊具⁵⁵，眉彩秀麗，靈妙寺之東北路傍樹下，婆娑而遊。慈逐之驚曰，此彌勒仙花也。乃就而問曰，郎家何在，願聞芳氏。郎答曰，我名未尸，兒孩時爺孃俱歿⁵⁶，未知何姓。

44) 東大校訂本에는 “貝”으로 표기되어 있다.

45) 民推本은 이 字를 “願”의 誤字로 校勘하고 있다.

46) 六堂新訂本·斗溪譯註本에는 “眸”로 표기되어 있다.

47) 東大校訂本·朝鮮史學會本·斗溪譯註本에는 闕字가 없다.

48) 晚松本·民推本에는 “益”으로 표기되어 있다.

49) 石南本·民推本·晚松本에는 “濃”으로 표기되어 있다.

50) 晚松本에는 賓로 표기되어 있다.

51) 石南本·民推本·晚松本에는 “尔”로 표기되어 있다.

52) 六堂新訂本에는 “興”로 표기되어 있다.

53) 石南本·民推本·晚松本에는 “冥”로 표기되어 있다.

54) 石南本·民推本·晚松本에는 “尔”로 표기되어 있다.

55) 民推本에는 이 字를 “貝”의 誤字로 校勘하고 있다.

56) 晚松本에는 “沒”로 표기되어 있다.

於是肩輿而入見於王，王敬愛之，奉爲國仙。其和睦子弟，禮義風教，不類於常。風流耀世幾七年，忽亡⁵⁷⁾所在。慈哀懷⁵⁸⁾殆甚，然飲沐慈澤，昵承清化，能自悔改，精修爲道，晚年亦不知所終。

說者曰，未與彌聲相近，尸與力形相類，乃託其⁵⁹⁾近似而相謎⁶⁰⁾也。大聖不獨感慈之誠款⁶¹⁾也，抑有緣于茲土，故比比示現焉。至今國人稱神仙曰，彌勒仙花，凡有媒係於人者曰，未尸，皆慈氏之遺風也。路傍樹至今名見郎⁶²⁾，又俚言似如樹。一作印⁶³⁾如樹。

讚曰，尋芳一步一瞻風，到處栽⁶⁴⁾培一樣功。鶯⁶⁵⁾地春歸無覓處，誰知頃⁶⁶⁾刻上林紅。

3. 翻譯 및 註釋

彌勒仙花⁶⁷⁾ 未尸郎⁶⁸⁾ 眞慈師⁶⁹⁾

- 57) 李載浩譯註本에는 “止”로 표기되어 있다.
 58) 石南本·李載浩譯註本·民推本·晚松本에는 “壞”로 표기되어 있다.
 59) 六堂新訂本の “其其”는 “其”의 誤植이 분명하다.
 60) 晚松本·民推本에는 “謎”로 표기되어 있다.
 61) 원래는 “款”로 표기되어 있으나 이 字는 “款”의 尙字이다.
 62) 六堂新訂本·李載浩譯註本·斗溪譯註本에는 畧자가 없으며 民推本은 “樹”의 脫字로 推定하고 있다.
 63) 東大校訂本에는 “予”로 표기되어 있다.
 64) 三國遺事考證本에는 “栽”로 표기되어 있다.
 65) 晚松本에는 “鶯”으로 표기되어 있다.
 66) 石南本에는 “頃”로 표기되어 있다.
 67) 彌勒은 彌勒菩薩을 말하며 梵語인 Maitreya의 音譯으로 阿逸多라고 한다. Maitreya는 ‘慈에서 나온 것’이라는 의미인 까닭에 中國에서는 慈氏·慈尊이라고 漢譯하며 또한 當來佛이라고도 부르고 있다. 大乘佛敎의 대표적인 菩薩 가운데 하나로서 佛敎思想의 발전과 함께 未來佛이 나타나서 釋迦牟尼 부처님이 구제할 수 없었던 衆生들을 남김없이 구제한다는 사상이 짝트게 됨에 따라 등장하게 되었다.(村上四男, 『三國遺事 考證』 下之一, 塙書房, 1994.3, 282쪽.)
 彌勒菩薩은 인도의 바라나시국의 바라문 집안에서 태어나 釋迦牟尼佛의 敎화를 받으면서 수도하였고, 미래에 성불하리라는 授記를 받은 뒤 兜率天에 올라가 현

재 天人들을 위해서 설법하고 있다고 한다. 그는 釋迦牟尼佛이 入滅한 뒤 56억 7천만년이 되는 때, 즉 인간의 수명이 8만세가 될 때에 이 娑婆世界에 태어나서 華林園 안의 龍華樹 아래에서 成佛하여 3회의 설법으로 272억인을 교화한다고 하였다.(『佛說彌勒下生經』, 『高麗大藏經』, 卷 11, 210쪽.) 이러한 彌勒菩薩이 兜率天에 머무르다가 다시 태어날 때까지의 기간동안 미래를 생각하며 명상에 잠겨 있는 자세가 곧 彌勒半跏思惟像이다.

우리나라의 半跏思惟像은 대체로 定縣地方의 白玉彌勒菩薩半跏思惟像에서 영향을 받아 전래되어(藤田國雄, 『彌勒菩薩半跏思惟像』, 『韓國美術五千年展』, 東京, 朝日新聞社, 1976.) 6세기 중반부터 7세기 중반에 이르기까지 삼국 각국에서 동시에 유행하였다. 신라의 彌勒菩薩半跏思惟像은 花郎과 깊은 관련을 맺고 있었는데 이는 花郎制度가 처음부터 眞興王의 轉輪聖王思想을 기반으로 제정되었고 彌勒信仰을 그들의 신조로 삼았기 때문이다.(金惠婉, 앞의 글, 1978, 38-39쪽.)

花郎은 前佛時부터 佛教와 因緣이 깊었던 新羅國土를 현세에 실현이 가능한 彌勒淨土化하는데 四方平治·正法治化하는 眞興王의 轉輪聖王思想을 구현시키는 방편으로 활약하였다.

新羅에서 彌勒은 花郎으로 태어나게 되는데 花郎은 貴族의 子弟로서 貴族의 꽃과 같은 존재이다.(李基白, 앞의 글.) 金庾信의 郎徒를 龍華香徒라 불리우으로써 花郎이 下生하여 龍華菩提樹 아래에서 三會의 說法으로 衆生을 制度하는(吳亨根, 『彌勒思想研究-彌勒六部經을 中心으로-』, 『佛教學報』 21, 1984, 東國大 佛教文化研究所, 147쪽.) 彌勒佛禮香의 宗教團體(結社)라는 性格을 갖는다.(金三龍, 『韓國彌勒信仰의 研究』, 1983, 81쪽.) 이처럼 花郎徒의 독실한 彌勒信仰은 그들의 우두머리인 花郎을 彌勒菩薩의 化身으로서 믿게 하였다.

한편 仙花의 仙은 대개 선비(申采浩, 『朝鮮歷史上的 一千年來一大事件』, 『朝鮮史研究草』, 1930; 『丹齋 申采浩全集』 下, 乙酉文化社, 1972.), 男子(劉昌宣, 『新羅花郎制度의 研究』, 『新東亞』 5-10, 1935, 18쪽.), 佛教思想(彌勒大聖)(金煥泰, 앞의 글, 1966, 142-144쪽.), 仙道와 佛教의 兩面性(金鍾雨, 『新羅의 花郎과 風流文學論』, 『又軒丁仲煥博士還曆紀念論文集』, 又軒丁仲煥博士還曆紀念論文集刊行委員會, 1974, 482쪽.), 不死不老(徐廷範, 『花郎語攷』, 『韓國民俗學』 7, 民俗學會, 1974, 85쪽.), 壯丁(徐廷範, 앞의 글, 86쪽.)의 여섯가지 의미가 있다고 한다.(崔在錫, 『新羅의 花郎과 花郎集團』, 『民族文化論叢』 8, 嶺南大民族文化研究所, 1987.) 그러나 여기서의 仙은 土着的인 巫覡信仰의 상징으로서 불교적 색채의 彌勒과 토착적 성격의 仙花가 합쳐진 巫佛融和的인 花郎의 別稱으로 볼 수 있다.

- 68) 眞智王이 花郎으로 淸한 少年으로 본문에는 ‘未尸’로 나와 있다. ‘未尸’란 말은 “미리”, “미르”라고 발음되기도 한다. 왜냐하면 吏讀에서 “시”는 “리”음으로 발음되기 때문이다.(梁柱東, 『古歌研究』, 博文出版社, 1954, 94-97쪽.) 그러므로 “미시”라는 말은 “미리”란 말이며 또한 이 “미리”란 말은 龍을 가리키는 우리나라 고유어이다.(我東方言 呼龍爲彌里)(梁柱東, 위의 책, 94쪽.) 따라서 “미시랑”은 재래의 용신사상의 반영물이라고 할 수 있는데(權相老, 『韓國 古代信仰의 一變』,

(신라) 제24(대) 眞興王의⁷⁰⁾ 姓은 金氏이며⁷¹⁾ 이름은 多麥宗으로 혹은 深麥宗이라고도 한다.⁷²⁾ 梁나라 武帝 大同 6年 庚申(540)에⁷³⁾

『佛教學報』1, 1963, 101-102쪽.) 이것이 또한 花郎으로서 彌勒佛의 化身이었던 것이다. 그러므로 이는 외래종교인 불교가 우리나라에 처음 수용되어 전파되던 과정에서 재래의 龍神思想과 佛敎의 彌勒信仰이 새롭게 접목된 현상을 반영해주고 있다.(張志勳, 앞의 책, 115쪽.)

- 69) 본문 이외에 진자에 대한 별다른 기사는 보이지 않는다. 다만 眞慈의 이름이 彌勒菩薩을 慈氏라고 한 것과 마찬가지로 이름에서 상징하는 바가 미륵의 그것과 유사하다. 까닭에 본문 마지막에 나오는 “慈氏”를 해석자에 따라서 “眞慈” 또는 “彌勒”으로 해석하고 있는 것이 아닌가 한다.

한편 眞慈師는 僧侶로서 郎徒에 끼어 있으면서 花郎徒의 首長인 國仙을 侍奉하고 補佐하며 전 徒衆을 이끌었던 僧侶郎徒의 대표적인 존재라는 견해가 제시된 바 있다.(金煥泰, 앞의 글, 1970.)

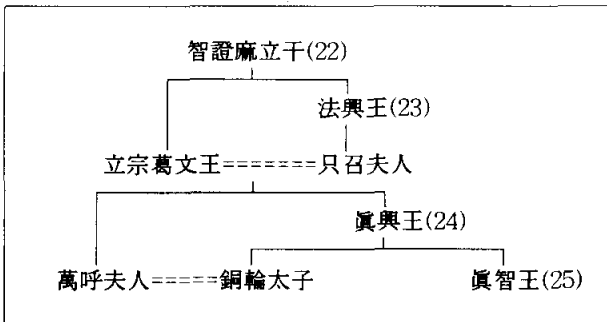
- 70) 新羅 24代 眞興王은(津田左右吉, 『眞興王正服地域考』, 『朝鮮歷史地理』 I, 1913. 今西龍, 『新羅眞興王巡狩管境碑考』, 『新羅史研究』, 近澤書店, 1933. 金煥泰, 앞의 글, 1968. 李丙燾, 『眞興大王的 偉業』, 『韓國古代史研究』, 1976.) 540-576年間 在位하였다. 法興王의 뒤를 이어 幼少한 나이로 卽位하여(眞興王의 卽位時의 年齡에 대해서 新羅本紀에는 7세로 三國遺事에는 15세로 각각 다르게 기록되어 있다.) 母后가 攝政을 하였다. 高句麗와 百濟가 相互 鬭爭으로 疲弊해진 狀況을 틈타 北進하여 漢江流域에 이르는 廣大한 領土를 취하였다. 그리하여 漢江下流 혹은 新州(南漢山=廣州, 553), 南漢江 中流에는 國原小京(忠州, 557), 東北端으로는 比列忽州(安邊, 556)를, 562년에는 殘存加羅諸國을 併合하여 落東江下流를 確保했다. 現存하는 眞興王巡狩碑에 이들을 기념한 史料가 전한다. 나아가 564년에는 黃海에서 직접 中國에 通貢하였다. 內政面에서는 545年 伊淪 異斯夫의 進言에 의해 居柒夫 등에 命하여 國史를 撰修하기도 하였다.(三品彰英, 『三國遺事考證』 上, 培書房, 1975, 562-563쪽.) 한편, 新羅本紀에는 王이 죽은 다음에 諡號로서 ‘眞興’을 칭했다고 했지만 眞興은 詩號가 아니다. 이는 現存하는 『眞興王巡狩碑』에 의해서도 밝혀진 바와 같이 王이 生前부터 칭한 것이다.
- 71) 『北齊書』 『世祖本紀』에 ‘河清四年二月甲寅 詔新羅王金眞興 爲使持節東夷校尉樂浪郡公新羅王’라는 기사가 있다. 이것이 新羅王으로서 金氏를 冠한 最古의 史料가 된다. 아마도 이때부터 金氏를 稱하게 된 것 같다.(井上秀雄, 『新羅の骨品制』, 『歷史學研究』 304, 1965. 9.)
- 72) 新羅本紀에는 多麥宗 혹은 深麥夫라고 하고 있으며, 『川前里書石』(539)에는 深麥夫知로 기록되어 있다. 여기서 ‘夫’는 “宗”과 同訓이며, “多”과 “深”역시 音으로서로 통하고 있다.
- 73) 大同은 梁武帝 年號이다.

왕위에 올랐다. (진흥왕은) 伯父인 法興(王)의⁷⁴⁾ 뜻을 본받아 한마

74) 法興王은 眞興王의 아버지 立宗葛文王의 兄으로서 眞興王에게는 큰아버지가 된다. 그러나 眞興王의 어머니 只召太后가 法興王의 딸이 되므로 法興王은 眞興王의 外祖父가 되기도 한다.(아래 계보 참조) 신라 제23대 法興王(514-540)은 이름은 原宗으로 智證王의 元子이며, 어머니는 박씨 延帝夫人이며 王妃는 朴氏 保道夫人이다. 이 王代부터 차츰 新羅는 強勢하게 되어 4年(517)에는 처음으로 兵部를 設置하고 7年(520)에는 法律을 頒布하고 처음으로 百官公服을 制定하고 15年(528)에는 佛敎를 公認하고 18年(531)에는 上大等을 設置하였다. 또한 이 王代부터 加耶諸國의 經略이 시작되어 9年에는 加耶國(高靈加耶)이 遣使通婚을 求乞했기 때문에 伊滄 比助夫의 妹를 보내고 11年에는 王이 직접 南境을 巡狩하여 加羅國王과 會合했으며 19年에는 金官加耶가 來投했다. 또 23年에는 처음으로 年號를 칭하여 建元元年이라고 하였다.

『梁書』 新羅傳에는 「普通二年(521) 王募名秦始使使隨百濟 奉獻方物」이라는 記事가 전한다.(蔚珍鳳坪新羅碑에서는 牟即智寐錦王, 川前里書石에서는 另即知太王 또는 聖法興太王이라고 하고 있다.) 말년에 법흥왕은 승려가 되어 법호를 法雲(法空)이라고 했다. 27年 秋七月 崩御하여 法興王이라고 諡號를 정하고 哀公寺 北峯에 장사지냈다.(金瑛河, 「법흥왕」, 『한국민족문화대백과사전』, 韓國精神文化研究院, 1987.)

한편 이 王 15年(527)에 異次頓의 殉敎로 佛敎가 公認되는 듯한 모습을 보였다. 그러나, 公認은 眞興王 5年(544)에 僧侶의 出家를 許諾하면서 이뤄진 것으로 보는 것이 타당할 것이다. 따라서 法興王은 佛敎公認을 위해서 노력한 君主라고 할 수 있다. (崔光植, 「新羅의 佛敎傳來, 收容 및 公認」, 『新羅思想의 再照明』, 新羅文化祭學術發表會論文集 12, 新羅文化宣揚會·慶州市, 1991.)



음으로 부처님을 받들어 널리 절을 창건했으며 사람들을 제도하여 승려로 만들었다.⁷⁵⁾

(진흥왕은) 또한 천성이 風味하고⁷⁶⁾ 신선을⁷⁷⁾ 매우 숭상하여 인가의 낭자 '중에서 용모가 아름답고 고운 자를 간택하여 原花로⁷⁸⁾

75) 眞興王 5年(544) 2월에 興輪寺를 建立하고 3월에 一般의 사람들이 出家해서 僧侶가 되어 부처님을 섬기는 것을 許諾하였다. 10년에는 王이 興輪寺 앞에서 梁나라의 僧 覺德과 佛舍利를 맞이하였으며, 14年(553) 2월부터는 皇龍寺 建立을 始作하였고 26년에는 陳나라에서 僧 明觀과 佛經을 보내왔으며, 27年(566) 2월에는 新園寺·實際寺를 建立한 바 있다. 이 밖에도 永興寺 등도 同王代에 建立되었다. 33년에는 八關筵會를 열었으며, 35년에는 皇龍寺丈六像을 축조하였으며 晩年에는 剃髮하고 僧號를 法興王과 같이 法雲으로 하였다.(『三國史記』 4, 眞興王 37年條)

轉輪聖王은 人民의 安樂無患을 보기 위하여 國內을 巡行한다고 하였다. 眞興王도 轉輪聖王으로서 四方平治·正法治化의 결과를 보기 위하여 四方을 巡狩하면서 영토의 확장으로 새로이 귀속된 백성과 영토를 慰撫하였던 것이다. 이러한 眞興王의 행적은 雲雲嶺碑文에 잘 나타나 있다. 또한 眞興王은 巡狩時에 沙門을 同伴하였는데 이가 巡狩碑에 隨駕臣名에 제일 처음 나오는 것은 王의 佛敎에 대한 태도를 짐작케 한다.(金煥泰, 앞의 글, 1968 ; 『新羅佛敎研究』, 民族文化社, 1987, 41-42쪽.)

더욱 彌勒菩薩이 成道하여 如來가 되면 轉輪聖王도 彌勒如來에게 說法을 듣고 太子에게 王位를 물려준 다음 沙門이 되므로(『佛說彌勒下生經』, 『高麗大藏經』, 卷 11, 210쪽.) 이는 眞興王의 出家와 관련하여 의미하는 바가 크다.(金惠婉, 앞의 글, 15-17쪽.)

이와 같이 眞興王의 信佛이나 業績으로 보아 印度의 大佛敎王 阿育王에 비견되는 즉 '新羅의 阿育王'이라고 할 수 있다.(金煥泰, 앞의 글, 1968.)

76) 風味는 風流의 이고 高尚하고 그윽한 性格 또는 人品이 느긋한 사람을 뜻하는 말이다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 12, 大修館書店, 1984, 341쪽.)

77) 여기서의 神仙은 中國 道敎나 道家에서 말하는 神仙이라고 할 수 없다. 이는 古來의 土着的인 巫覡信仰과 연관시켜 파악해야 한다.(李基東, 『新羅 花郎徒의 起源에 대한 一考察』, 『歷史學報』 69, 1976 ; 『新羅 骨品制社會와 花郎徒』, 一潮閣, 1984, 309-314쪽.) 여기서는 新羅固有의 玄妙한 道인 風流를 가리킨다. 新羅의 國風인 原花, 花郎의 道를 仙에 比한 것이다. 崔致遠 鶯郎碑序에 "國有玄妙之道曰風流 設敎之源 備詳仙史"라 한 것과 같이 新羅 固有의 玄妙한 行爲를 風流라고 하여 道敎의 仙과 類似한 것이 있기 때문에 借字한 것으로 보인다.

78) 三國史記에는 源花라고 해서 비슷한 내용의 사실이 다음과 같이 전한다.

눈이 받들고 (원화로 하여금) 무리를 모아 (그 중에서) 인물을 선 발하고 그들을 효·제·충·신으로⁷⁹⁾ 가르치게 하였으니 이 또한 나라를 다스리는 큰 요체인 것이다. 이에 南毛娘과 蛟貞娘⁸⁰⁾ 두 原花를 취하니 모여든 무리가 3·400명이나 되었다.

蛟貞은 南毛娘을 질투하여 술자리를 마련하여 南毛娘에게 (술을) 많이 마시게 권하여 (南毛娘이) 취하게 되자 남몰래 北川⁸¹⁾ 가운

「春 始奉源花 初君臣病無以知人 欲使類聚群遊 以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於松第 強勸酒至醉 曳而投河水以殺之 俊貞伏誅 徒人失和罷散 其後 更取美貌男子 粧飾之名花郎以奉之 徒衆雲集 或 相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善子 薦之於朝 故金大問花郎世記曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生 崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生 且如人則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也 唐令 狐澄新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傳粉粧飾之 名曰花郎 國人皆尊事之也」(『三國史記』 4, 眞興王 37年條.)

源花는 花郎의 前身으로 다분히 사만적 기능을 가지는 것으로 보이며 그 기원도 상당히 오래된 것으로 추정된다.(金在庚, 「新羅 阿彌陀信仰의 成立과 그 背景」, 『新羅 彌勒淨土思想研究』, 1988, 88쪽.)

새로 발견된 필사본 花郎世記에 「花郎者仙徒也 我國奉神宮行大祭于天 如燕之桐山魯之泰山也 昔燕夫人好仙徒 多畜美人 名曰國花 其風東漸 我國以女子爲源花 只召太后廢之 置花郎 使國人奉之」라는 기사를 통하여 原花 역시 花郎과 마찬가지로 祭官이었을(崔光植, 앞의 글, 1991.8.) 가능성이 엿보이며 또한 그들의 嫉妬行脚이 사실은 그것이 아니라 당시의 只召太后-英失公 등의 복잡한 세력구도 속에서 권력투쟁의 한 양상이었음이 『花郎世記』를 통해서 알려졌다.

79) 父母에게는 孝行을 하며 兄長에게는 從順한 것을 孝梯라 하며 이는 孝弟와 같은 말이다.(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 3, 大修館書店, 1984, 831쪽.) 忠信은 忠과 信 또는 眞心을 다하여 거짓이 없는 것을 말하며, 특히 자기의 마음을 다하는 것을 忠, 말에 어김이 없는 것을 信이라고 한다.(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 4, 大修館書店, 1984, 972쪽.)

80) 『三國史記』에는 蛟貞이 俊貞으로 되어 있다. 두사람의 人名에 붙여진 娘은 男性 貴人의 人名에 붙여진 夫·宗과 마찬가지로 女性의 人名에 부쳐진 尊稱이다.(村上四男, 『三國遺事 考證』 下之一, 塙書房, 1994.3, 284쪽.)

81) 新羅의 王都 慶州의 北郊를 서쪽으로 흐르는 西川(兄山江의 上流)에 들어가는 작은 川

데로 메고 가서⁸²⁾ 돌을 들고서는 (거기에) 묻어 죽였다. 南毛娘子
의 무리들은 그녀의 행방을 몰라 슬피 울다가 흩어졌다. (그러나)
그러한 모략을 안 어떤 사람이 노래를 짓고서는 동리의 아이들을
피어서 거리에서 노래부르게 하였다. 南毛娘의 무리들이 그 노래
를 듣고 北川 가운데서 南毛娘의 주검을 찾아내고는 이에 皎貞娘
을 죽여버렸다. 이에 대왕은 령을 내려 原花의 제도를 폐지하였
다.

그런지 여러해가 지나 王은 또한 나라를 흥하게 하려면 모름지
기 風月道를⁸³⁾ 먼저 행해야 한다고 생각하고 다시 령을 내려 양
가의 남자중에서 덕행이 있는 자를 선발하여 花娘⁸⁴⁾이라고 이름
을 고쳤다. 처음으로 薛原郎⁸⁵⁾을 받들어 國仙을⁸⁶⁾ 삼았으니 이가

으로서 關川이라고도 한다.

82) 두사람이 양손을 걸쳐서 물건을 마주들고 간다는 뜻이다.(諸橋徹次, 『大漢和辭典』 9, 大修館書店, 1984, 438쪽.)

83) 風月道가 정확히 무엇을 가리키는 지는 알 수 없다. 다만 風月를 즐기는 風流
的인 行爲를 말하며 이것이 花郎의 하나의 特徵이기 때문에 花郎의 行爲를 가
리키게 된 것인 듯 싶다. 풍월도에 대한 용례는 다른 사료에서는 보이지 않는
다.

84) 花娘은 花郎의 誤字로 보는 견해가 대부분이나 오히려 原花 폐지 이후 美貌의
남자를 뽑아 粧飾했다는 『三國史記』의 기사를 참고하고(『三國史記』 4, 眞興王
37年條.) '娘'이라는 여성적인 면을 고려해 본다면(姜英卿, 「新羅 眞興王代 巫佛
關係에 대한 一考察」, 『淑大史論』 13·14·15合輯, 淑明女大 史學科, 1989.8, 18쪽.)
女性화된 혹은 女裝 男子를 의미하는 것이 아닌가 싶다. 즉 初期 祭儀에 있어
담당자가 女性에서 男性으로 넘어가는 과도기를 상징하는 용어라 할 수 있다.
한편 原花에서 花郎으로의 변화를 布佛의 목적을 달성하기 위한 것이라는 견해
가 있다. 즉 花郎은 新羅 國土의 庶民을 說化 教導하는 彌勒의 化身이요 그 郎
徒는 花郎에 의하여 結合된 有緣의 衆生이었다는 견해이다.(金三龍, 「新羅佛敎와
彌勒信仰」, 『韓國 彌勒信仰의 研究』, 1983, 81쪽.)

85) 薛原郎에 대한 자세한 기록은 알 수 없고 다만 여기의 기사를 통해서 조금 알
수 있을 뿐이다. 이에 대해서 花郎의 기원을 만들기 위한 가상적 인물이라는 견
해도 있다.(池內宏, 「新羅の花郎について」, 『東洋學報』 24-1, 1936 ; 『滿鮮史研
究』 上世篇 2, 1960.) 그러나 『三國史記』 樂志에 「思內奇物業」이 原郎徒가 지은
것으로 되어 있으며 이 原郎이 薛原郎일 것으로 보여 그 실제여부와 관련하여

花郎國仙의 시초이다. 그런 까닭에 溟州에⁸⁷⁾ (薛原郎의) 비를 세웠다.

이로부터 사람들로 하여금 악습을 고쳐 선행을 하게 하고⁸⁸⁾ 윗 사람에게 공경하며 아랫사람에게 온순하게 하니 五常⁸⁹⁾ · 六藝⁹⁰⁾ · 三師⁹¹⁾ · 六正⁹²⁾ 이 왕대에 널리 행하여 졌다. 國史에는⁹³⁾ 眞智王⁹⁴⁾ 大

주목된다.(李基東, 『新羅 花郎徒의 社會學的 考察』, 『歷史學報』 82, 1979 ; 『新羅 骨品制社會와 花郎徒』, 1980, 345쪽.)

- 86) 國仙은 高麗의이며 追稱的 稱號로서 新羅 花郎이 後世 高麗人에 의하여 불리워진 것이라는 견해도(三品彰英, 『新羅花郎의 研究』, 東京, 三省堂, 1943, 250쪽.) 있었지만 같은 시대에 많은 花郎이 있었으므로(『三國遺事』 5, 融天師彗星歌條) 國仙은 花郎중의 上首花郎 즉 最高花郎이다. 그러나 國仙의 仙은 彌勒大聖을 가리키는 말이므로 國仙은 國家의 神仙이란 뜻이 아니고 國家의 살아 있는 彌勒佛의 의미를 갖는다는 견해가 있다.(金煥泰, 앞의 책, 1987, 51쪽.)
- 87) 溟州는 지금의 강릉지방으로서 본래 高句麗의 河西良(何瑟羅)이었지만 後에 新羅에 귀속되었다. 賈耽의 古今郡國志에 따르면 新羅의 北界였던 溟州가 예전의 瀨의 땅이었다고 한다. 善德王때에 小京이 되어 仕臣을 두게되었고 太宗王 五年에는 鞞鞫과 연루되어 주로 강등되어 軍主가 다스렸다. 경덕왕 60년에 다시 명주가 되었다.(『三國史記』 35, 地理志 2.) 9개의 군과 25개의 현을 거느렸다.(『三國史記』 9, 景德王 16年條.) 한편 현재 江陵에서 가까운 寒松亭은 古來로 花郎의 古蹟地로 유명하여 혹 이곳에 세워진 것이 아닐까 하는 추측도 있다.(李基東, 『설원랑』, 『한국민족문화대백과사전』, 韓國精神文化研究院, 1989.)
- 88) 悛惡更善은 줄여서 悛更이라 한다. 悛更은 나쁜마음을 뉘우쳐 고친다는 의미로서 곧 惡을 고쳐서 善으로 만든다는 뜻이다.
- 89) 일반적으로 人間이 항상 행해야 되는 다섯가지의 바른 行을 말하며 五典 또는 五倫이라고 한다. 이때의 五常은 儒敎의 基本的인 倫理로서 父의 信義, 母의 慈愛, 兄의 友情, 弟의 恭順, 子의 孝行을 말하나 여기서는 뒤에 나오는 六藝와 비교해 볼 때, 仁·義·禮·智·信의 ‘五常之道’(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 1, 大修館書店, 1984, 488쪽.)를 말하고 있는 듯하다.
- 90) 六藝는 ‘士’다워지기 위해 배워야 할 여섯가지 儒敎의 基本的인 技術을 말한다. 六藝는 구체적으로 禮(儀禮)·樂(音樂)·射(弓術)·御(騎馬)·書(書道)·數(算術)을 말한다.(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 2, 大修館書店, 1984, 54쪽.)
- 91) 三師는 後魏以後 帝王을 補佐할 最高官職名으로서 天子의 스승이 되는 太師·太傅·太保(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 1, 大修館書店, 1984, 138쪽.)를 말한다.
- 92) 六正은 六軍(天子는 六軍을 거느리고 一軍은 一萬二千五百人으로 구성된다.)의 長인 六人의 將을 말하며 六卿이라고도 한다.(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 2, 大修館

建 八年 庚申(576)에⁹⁵⁾ 처음으로 花郎을 받들었다고 하나 아마도 이는 史傳의 잘못된 것이다.

眞智王代에 이르러 興輪寺에⁹⁶⁾ 眞慈라는 스님이 있었다. 혹은 眞慈

書店, 1984, 53쪽.) 그러나, 여기서의 六正은 人臣으로서 지켜야 하는 여섯가지 올바른 道理 또는 그것을 갖춘 六正臣 즉 聖臣·良臣·忠臣·智臣·貞臣·直臣을 말한다.(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 2, 大修館書店, 1984, 65-66쪽.)

93) 여기서 國史는 『三國史記』를 가리킨다.

94) 眞智王은 新羅 제25대왕으로서 姓은 金氏이고 이름은 舍輪 혹은 金輪이라고 한다. 眞興王의 次子로서 太子 銅輪王이 일찍 죽었기 때문에 卽位하였다. 어머니는 朴氏 思道夫人이며 王妃는 知刀夫人이다. 576년에 居柒夫를 上大等에 임명하여 國政을 맡겼다가 5년 만에 政亂荒淫을 이유로 廢位되었다. 577년 伊滄 世宗이 一善郡에서 百濟軍을 격파하였으며 578년에는 중국의 南朝 陳나라에 使臣을 파견하기도 하였다. 陵墓는 眞興王陵과 함께 西岳里(永敬寺 북쪽)에 있다.(三品彰英, 앞의 책, 1975, 572쪽.)

95) 大建은 大建이라고도 하며, 陳朝(中國南胡) 宣帝의 年號로서 8年은 서기 576년에 해당한다. 그러나 이 해의 干支는 丙申이지 庚申은 아니다. 이해 新羅에서는 眞興王이 죽고 眞智王이 卽位하였다. 花郎創設을 眞智王代로 보는 根據는 불분명하지만 花郎創設을 眞興王 末年인 37년으로 보는 기사가 있으므로 이것과 卽位年을 혼동했을 가능성도 있다. 그러나 國史에 그와 같이 기록되었던 이유는 있었을 것으로 보인다. 庚申은 法興王의 沒年 27년이자 眞興王의 卽位元年인 540년이다. 花郎의 創設年度에 대해서는 많은 견해가 있지만 대개 眞興王代로 보고 있다. 다만 새로 발견된 『花郎世紀』에는 花郎이 法興王代 末에 창설된 것으로 전한다. 당시 法興王의 女이자 眞興王의 母인 只召太后가 크게 관여하고 있음을 고려한다면 540年 庚申說의 타당성의 일면을 여기서 찾을 수 있을 것이다.

96) 興輪寺는 경상북도 경주시 사정동에 있었던 사찰이다. 신라 최초의 가람이며 寺址는 사적 제15호로 지정되어 있다. 신라에 불교를 전파하기 위해 온 최초의 승려 阿道가 창건한 사찰이라고 전하며 그 연대에 대해서는 味鄒王代, 訥祇王代, 法興王代 등 다소 이설이 있다. 다만 이차돈이 순교한 法興王 14年(527)에 天鏡林의 공사를 다시 着工하여 眞興王 5年(544)에 完成하였으며 眞興王은 이 절을 '大王興輪寺'라고 했으며 이후 출가하여 이 절의 住持가 되었다는 사실이 전한다.(張忠植, 「홍륜사」, 『한국민족문화대백과사전』, 1987.)

新羅 佛敎의 收容 및 公認過程을 통해 처음으로 세워진 절이 天鏡林에 창건된 興輪寺이다. 興輪寺는 그 명칭에서 이미 轉輪聖王과 관계되었음을 추측하게 한다. (高翊翊, 「韓國 佛敎思想의 전개」, 『한국의 사상』, 열음사, 1984, 13쪽.) 앞에서 살핀 바와 같이 眞興王은 轉輪聖王과 관계있으며 轉輪聖王의 治世에 彌勒이 化生하여 그의 佛法統治를 돕는다. 그러므로 興輪寺의 主佛이 彌勒이라는 것은

라고도 한다. (그는) 매양 法堂 [彌勒殿] 의 主佛⁹⁷⁾ 彌勒尊像 앞에 나아가 발원하며 맹세하기를 “우리 彌勒大聖 [彌勒佛] 께서 花郎으로 化身하셔서 이 세상에 나타나신다면 제가 늘 운운하신 (彌勒大聖의) 모습을⁹⁸⁾ 가까이서 받들며 시중을 들겠습니다.⁹⁹⁾”라고 하였다. 그 참되고 간절하고 지극하게 기도하는 정성이 날이갈수록 더욱 돈독해지더니 어느날 밤 꿈에 한 스님이 (나타나) 이르기를 “너는 熊川지금의 公州이다. 水源寺로¹⁰⁰⁾ 가라. 그러면 彌勒仙花를

王室은 轉輪聖王 내지 釋迦佛로 상징되었으며 貴族은 彌勒으로 상징되어 佛教思想 면에서 조화를 이루었음을 말해 준다는 견해가 있다.(李基白, 앞의 글, 1975.)

釋迦가 刹利種理念과 연관되어 있었다면 彌勒은 婆羅門의 상징으로 이해된다. 까닭에 공인불교에서 신라의 귀족들은 印度의 婆羅門이 자신들과 비슷한 처지였다고 생각해서 彌勒信仰을 친근하게 받아들인 것이라고 한다. 다만 轉輪聖王의 관념을 포용한 王室의 教化를 위한 彌勒信仰은 彌勒上生經이 아닌 下生經에 의한 것이라는 견해가 있다.(金杜珍, 앞의 글, 14쪽.)

- 97) 堂主는 寺의 本尊을 말하며 여기서는 彌勒佛을 말한다. 花郎은 그들의 彌勒信仰의 대상으로 禮拜하였으며 더욱 花郎과 관계있는 寺院의 경우 彌勒菩薩半跏思惟像을 金堂의 主佛로서 安置하였다.(文明大, 「新羅 法相宗(瑜伽宗)의 成立問題와 그 美術: 甘山寺 彌勒菩薩像 및 阿彌陀佛像과 그 銘文을 中心으로」(下), 『歷史學報』 63, 1974, 158쪽.) 특히 興輪寺 金堂의 彌勒像이 彌勒菩薩半跏思惟像일 가능성이 크다는 점은(李基白, 「新羅 初期佛教와 貴族勢力」, 『震壇學報』 40, 1975; 『新羅時代의 國家佛教와 儒教』, 一潮閣, 1986, 84쪽.) 이를 뒷받침해주고 있다. 즉 彌勒菩薩半跏思惟像은 소규모일 경우 花郎의 개인적인 신앙의 대상인 願佛로, 대규모일 경우는 寺院에서 金堂의 主尊으로 혹은 死者의 追善을 위하여 造像된 것이다.(金惠婉, 앞의 글, 30쪽.)
- 98) 容容은 溫潤하고 潤澤한 容貌를 말하며 辟表와 같은 말이다.(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 8, 大修館書店, 1984, 230쪽.) 여기서는 彌勒佛의 溫潤한 얼굴을 말한다.
- 99) 周旋은 손님을 접대한다는 뜻으로(諸槁徹次, 『大漢和辭典』 2, 大修館書店, 1984, 936쪽.) 시중들다 또는 일이 잘 되도록 보살펴 준다는 의미를 갖는다.
- 100) 熊州는 본래 百濟의 수도였다. 唐高宗이 보낸 蘇定方에 의해 평정되어 熊津都督府가 설치되었다. 뒤에 新羅 文武王이 그 땅을 취하였으며, 神文王이 고쳐서 熊川州라 하고 都督을 두었다. 景德王十六년에 熊州로 이름을 고쳤으며 고려에 와서 公州가 되었다. 두 개의 縣을 거느렸다.(『三國史記』 36 地理志) 眞智王代는 百濟 威德王代로 熊川은 아직 新羅領이 아니고 百濟의 영토였다. 그러므로 眞慈가 百濟의 公州 月城山에 있는 水源寺로(『東國輿地勝覽』 卷17 公

친견할 수 있을 것이다.”라고 하였다. 眞慈는 깨어나 몹시 기뻐하였다. 그 절을 찾아 열흘 길을 가면서 한 걸음마다 일배씩 하면서 그 절에 당도하였다.

(절) 문밖에는 濃纖이 잘 조화된¹⁰¹⁾ 한 郎이 눈과 입에 미소를 머금으며 반가이 맞이하였다.¹⁰²⁾ 셋문으로 인도하여 들어와 객실로 안내하여 모시니 眞慈는 (客室로) 올라가면서 揖하여 말하기를 “郎君께서는 평소에 저를 모르는데 어찌하여 저를 보매 이토록 정중하고도 친절하게 대하십니까?”¹⁰³⁾라고 하였다. 郎이 말하기를 “저 역시 서울사람입니다. 스님께서 지금 멀리(서울)서 오시는 것을¹⁰⁴⁾ 보고서 (다만) 맞이하여 위로했을 따름입니다.”라고¹⁰⁵⁾ 하였다. 이윽고 (郎은) 문밖으로 나가더니 행방이 묘연해졌다.

眞慈는 그저 우연이거니 생각하고는 그다지 이상하게 여기지 않고 다만 절의 스님들에게 지난밤의 꿈과 자신이 여기에 온 의도

州牧, 佛宇條) 彌勒仙花를 구하려 갈 수 있었던 지는 의문이다. 다만 당시 公州 · 論山지역에 彌勒信仰이 크게 流行하고 있었으므로, (金三龍, 『韓國彌勒信仰의 研究』, 1983, 82-90쪽.) 이는 彌勒戒法에 의해 전개되는 未來信仰인 百濟彌勒信仰과 관련해서 생각해봐야 할 것이다. (金三龍, 『百濟 彌勒信仰과 戒律思想』, 『韓國彌勒信仰의 研究』, 1983, 100-115쪽.) 여기서 彌勒戒法은 律令制度 및 身分制度를 확립하기 위한 貴族과 王과의 관계를 고려한 신앙이다. (洪潤植, 『新羅 皇龍寺經營의 文化的 意味-백제 彌勒寺 經營과의 比較論的 考察-』, 『馬韓 · 百濟文化』 7, 1984, 240쪽.) 이와 같이 眞慈가 戒律의 성격이 강한 百濟의 彌勒思想을 구하려 가는 이 緣起說話는 公認初期 貴族에게 收容되는 新羅 佛教의 성격을 이해하는 데 보탬이 된다고 한다. (金杜珍, 앞의 글, 1987, 18쪽.)

101) 濃纖不爽은 번거롭게 많음과 섬세하게 적음의 두 사이에서 어그러짐이 없음을 말한다.

102) 盼情而迎은 눈이 시원하고 입가에 사랑과 공경이 있는 것을 말한다. (諸橋徹次, 『大漢和辭典』 8, 大修館書店, 1984, 182쪽.)

103) 殷勤은 정중하고 친절하게 대하는 것을 말하며 慇懃과 같은 말이다. (諸橋徹次, 『大漢和辭典』 6, 大修館書店, 1984, 770쪽.)

104) 高蹈遠屈은 먼 곳으로 가는 것과 먼 곳에서 오는 것을 말한다. 여기서는 진자가 멀리 경사에서부터 이곳 수원사로 온 것을 가리킨다.

105) 勞來는 온 사람을 영접하여 위로한다는 뜻이다. (諸橋徹次, 『大漢和辭典』 2, 大修館書店, 1984, 406-407쪽.)

를 얘기하였다. 또한 말하기를 “잠시 객사에 머무르면서¹⁰⁶⁾ 彌勒仙花를 친견하고자 하는데 어떻게 해야합니까?”라고 하였다. 절의 스님들은 (처음에는) 속마음을 드러내지 않고¹⁰⁷⁾ (모른척하며) 가만이 있었으나¹⁰⁸⁾ 그의 정성이 매우 勤實한 것을 보고서는¹⁰⁹⁾ 이에 말하기를 “여기서 남쪽으로 가면 그곳에서 멀지 않은 곳에 ‘千山’이라는 곳이 있는데, 예로부터 賢人·哲인이 머물렀던 곳이어서 영험이¹¹⁰⁾ 많다고 하니 그곳에 가보는 것이 어떻겠습니까?”라고 하였다. 眞慈는 그 말을 좇아 천산 근처에 이르렀다.

山(神)靈이 노인¹¹¹⁾으로 변신하여 나와서 그를 맞이하며 말하기를 “이곳에 무엇을 하러 왔습니까?”라고 하니 (眞慈가) 답하기를 “彌勒仙花를 親見하고 싶을 따름입니다.”라고 하니 노인이 말하기

106) 下榻은 賓客을 맞아 머물게 하는 것을 말한다. 後漢의 陳蕃이 郡內의 高士周 璆를 위하여 특별히 하나의 임시로 머무를 장소를 준비한 故事에서 비롯된 말이다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 1, 大修館書店, 1984, 229쪽.) 한편, 寓止는 止宿 즉 머무는 것을 말한다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 3, 大修館書店, 1984, 1077쪽.)

107) 欺其情은 속마음을 드러내지 않는 것을 말한다. (李相殷, 『漢韓大字典』, 民衆書林, 1988, 653쪽.)

108) 蕩然은 마음을 비운 상태를 말한다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 9 大修館書店, 1984, 913쪽.)

109) 勤恪은 친절하고 공손한 모양으로 황공해 하는 것을 말하며 勤恪과 같다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 4, 大修館書店, 1984, 1198쪽.)

110) 冥感은 성심이 신명의 마음을 감동시킨 것을 말한다. (諸槁撤次, 『大漢和辭典』 2, 大修館書店, 1984, 131쪽.)

111) 여기의 老人은 山神靈의 現身이라고 할 수 있겠다. 老人은 呪術의 能力인 變身力 즉 巫의 能力을 가지고 있다. 이와 같은 老人은 『三國史記』와 『三國遺事』 등에 다수 확인된다. 古代人의 靈魂不滅思想에 의해 現身者로 파악되던 神母의 性格을 지녔으며 王室의 助言者이자 保護靈이자 巫의 能力을 가진 老嫗는 政治體制가 완비되어 가고 征服戰爭의 단계에 들어서면서 男性으로 변화하여 老翁 또는 老人으로 나타난다. 물론 이에는 佛敎의 轉入 이후 佛敎의 神觀에 영향받아 男性神이 숭배된 까닭도 있다. 이후 老人은 部落祭堂이나 巫覡의 神房 또는 寺刹의 山神閣에 騎虎한 白髮老人으로 繪畫로서 奉安되어 山神靈으로서 崇拜되어진다. (崔光植, 『三國史記 所載 老嫗의 성격』, 『史叢』 25, 高麗大學校 史學會, 1981 ; 『韓國古代 祭儀研究』, 高麗大學校 博士學位論文, 1989.12.)

를 “전번에 水源寺의 문밖에서 이미 彌勒仙花를 친견했거늘 다시 금 와서 누구를 더 찾고자 합니까?”라고 하였다. 眞慈는 그말을 듣고서는 놀라 식음땀을 흘렸다. (이에) 바빠 本寺 [興輪寺] 로 돌아갔다.

그런지 한달남짓 지나자 眞智王이 그 이야기를 듣고서는 조서를 내려 (진자를) 불러¹¹²⁾ 그 자초지종을 묻고 나서 말하기를 “郎이 이미 스스로 서울사람이라고 했다면, 성인은 빈말을 하지 않는 법인데 어찌 성안을 찾아 보지 않으셨습니까?”라고 하였다. 진자는 왕의 뜻을¹¹³⁾ 받들어 무리들을 모아 마을마다¹¹⁴⁾ 두루 돌면서 물색 하면서 찾아보았다.¹¹⁵⁾

화장을 하지 않았는데도 용모가 단정하고 미목이 수려한 한 소년이 靈妙寺¹¹⁶⁾ 동북쪽 길가 나무 밑에서 너울너울 춤추면서 놀고 있었다.¹¹⁷⁾ 眞慈는 그와 마주치자 놀라면서 말하기를, “이분이 彌

112) 徵詔는 天子가 詔書를 내려서 사람을 부르는 것을 말한다.(諸槁轍次, 『大漢和辭典』 4, 大修館書店, 1984, 919쪽.)

113) 宸旨는 天子의 뜻 또는 마음으로 聖旨와 같은 뜻이다.(諸槁轍次, 『大漢和辭典』 3, 大修館書店, 1984, 1033쪽.)

114) 閭閻은 里門과 里中の 門으로 전하여 村里에 사는 천한 사람 즉 邑里的 庶人을 말한다.(諸槁轍次, 『大漢和辭典』 11, 大修館書店, 1984, 745쪽.)

115) 物色은 용모를 들어 사람을 찾는 것을 말한다.(諸槁轍次, 『大漢和辭典』 7, 大修館書店, 1984, 637쪽.)

116) 靈妙寺는 慶尙北道 慶州市 성건동 南川의 끝부분에 있었던 사찰로서 新羅 七處伽藍의 하나이다. 일찍이 阿道가 過去七佛 중 第5 拘那含佛이 머물렀던 곳이라고 지명하였던 곳이며, 원래 큰 연못이었는데 27대 善德女王 乙未에 頭頭里라는 귀신의 무리가 하룻밤 사이에 못을 메우고 절을 창건하였다고 한다.(『東國輿地勝覽』 卷21 慶州府 佛宇條)

眞智王 때는 아직 靈妙寺가 세워지지 않았으며 그곳은 巫俗信仰의 聖地였다. (崔光植, 『巫俗信仰에 韓國佛敎에 끼친 影響』, 『白山學報』 26, 1981, 75쪽. 徐永大, 『三國史記와 原始宗敎』, 『歷史學報』 105, 1985, 9쪽.) 그러므로 이는 巫俗信仰聖地의 印如樹 아래에서 벌어지고 있던 巫祭를 聯想하게 한다.(姜英卿, 앞의 글, 23쪽.)

117) 婆娑는 ‘배회하면서 놀다’와 ‘너울너울 춤추다’의 의미가 있다. 여기서는 배회했다기 보다는 춤을 춘 것으로 보는 것이 무난할 듯 싶다.

勒仙花일 것이다.”라고 하고서는 이에 그에게 다가가서 묻기를, “낭의 집은 어디에 있으며, 존함을¹¹⁸⁾ 알고 싶습니다.”라고 하니 낭이 대답하기를, “내이름은 未尸입니다. 어렸을 때 부모님이 모두 돌아가셔서 성은 무엇인지 미처 알지 못합니다.”라고 하였다. 이에 (眞慈는 郎을) 가마에 모시고¹¹⁹⁾ 대궐로 들어가 왕을 알현하니, 왕은 그를 경애하며 받들어 國仙으로 삼았다.

(그는) 자제들과 서로 화목하였으며 예의와¹²⁰⁾ 풍교가¹²¹⁾ 보통사람들과는 달랐다. (그가) 풍류로 세상을 빛낸지 거의 7년이 되자, 홀연히 행방이 묘연해졌다. 眞慈는 애타게 그리워 함이 몹시 심했으나 (彌勒仙花의) 자애와 은택을 많이 입었고 맑은 덕화를 직접 계승하였으므로¹²²⁾ 능히 스스로 회개하고, 修行·精進하며 道를 닦으니 만년에는 그 역시 종적을 알 수가 없었다.

어떤 이가 말하기를, “未와 彌는 그 소리가 서로 가깝고, 尸와 力은 그 글자모양이 서로 비슷하기 때문에 이에 그 근사한 (글자)를 빌어서 서로 隱謎하게 한 것이다. 彌勒大聖께서 유독 眞慈의 정성에만 감응한 것이 아니라 아마도 이 땅에 인연이 있었기 때문에 종종 현신을 보이신 것이다”라고 하였다.

지금까지도 나라사람들은 神仙을 일컬어 彌勒仙花라 하고,¹²³⁾ (이가) 媒係된 사람 [現身]을 모두 未尸라고 하니¹²⁴⁾ 이 모두가 彌

118) 芳氏는 他人의 姓氏에 대한 尊稱이다.(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 9, 大修館書店, 1984, 555쪽.)

119) 肩輿는 두 사람이 앞뒤에서 어깨에 매는 가마를 말하며 平肩輿 또는 駕籠, 또는 轎라고도 한다.(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 9, 大修館書店, 1984, 261쪽.)

120) 禮義는 사람이 행하는 舉動 또는 禮의 道를 말한다.(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 8, 大修館書店, 1984, 503쪽.)

121) 風教는 教育과 政治의 힘으로 風俗을 잘 教化시키는 것을 말하는 듯하다.

122) 毗承淸化는 淸明한 德化를(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 7, 大修館書店, 1984, 60쪽.) 직접 繼承한다는(諸槁撤次, 『大漢和辭典』 5, 大修館書店, 1984, 846쪽.) 뜻이다.

123) 彌勒仙花 自體가 花郎의 神仙의 및 佛敎의인 習俗을 말하고 있고 또한 彌勒이 一切智光仙人이라고 하는 漢式 名稱에서도 이같은 모습을 엿볼 수 있다.

124) 彌勒仙花인 未尸는 바로 彌勒을 의미하는 이름이지만, 이에 대해서는 神仙과

勒(仙花)의 遺風인 것이다.¹²⁵⁾ 길가에 있던 그 나무를 지금까지도 ‘見郎樹 [郎을 보았던 나무]’¹²⁶⁾라고 하니, 또한 우리말로는 사여수라고 한다. 혹은 인여수라고도 한다.¹²⁷⁾

찬하기를, “(미륵)선화를 찾아 한 걸음마다 그의 風教를 우러러, 그곳에 이르기까지 (한걸음에 일배씩하여) 한걸같은 공덕을 심었도다. 문득 봄 [彌勒仙花] 은 사라져 찾을 길이 영영 없으니, 누가 알았으리 상림에 어느새 단풍이 들줄을.”¹²⁸⁾라고 하였다.

祭司長을 媒介해 주는 역할을 담당했다는 견해가 있으며, (金杜珍, 앞의 글, 23쪽.) 佛敎와 巫俗信仰을 聯係시켜 주는 媒介者였다는 견해 즉 未尸郎은 원래 巫俗信仰界의 神仙이었는데 王室의 布佛意志에 의해 彌勒仙花로서 國仙에 봉해진 것이라는 견해가(姜英卿, 앞의 글, 22-23쪽.)있다. 그러나 여기서는 彌勒의 化身이 未尸이므로 彌勒이 사람으로 매개 되어 化身한 것을 말하는 것이 보다 정확할 듯하다.

- 125) 여기서의 慈氏는 眞慈나 彌勒佛을 가리키는 것이 아니라 구체적으로 彌勒仙花인 未尸郎을 가리키는 것으로 여겨진다.
- 126) 見郎□는 眞慈가 靈妙寺의 東北 路傍의 나무아래에서 노닐던 未尸를 만났던 故事에서 由來된 듯하다.
- 127) 似如樹는 彌勒下生經의 龍華樹와 관련이 깊다. 그러나, 未尸가 樹下에서 발견된 것은 赫居世나 閔智가 樹林에서 출현하는 점과 동일하다. 실제로 樹林은 祖靈의 誕生地로 생각되었다.(三品彰英, 『古代朝鮮における王者出現の神話と儀禮について』, 『古代祭政と穀靈信仰』, 三品彰英論文集 5, 1973, 544-545쪽.) 土着信仰의 祭場이었던 곳은 대개 樹林이거나 아니면 井邊이나 물가였으며(姜英卿, 『韓國古代의 市와 井에 대한 一研究-市場의 起源과 관련하여-』, 院友論叢 2, 淑明女大 大學院, 1984, 98-105쪽.) 또한 土着信仰의 祭儀가 행해졌던 新羅 京都內 七處伽藍(李基白, 『三國時代 佛敎受容과 그 社會的 意義』, 『歷史學報』 6, 1954; 『新羅時代의 國家佛敎와 儒敎』, 韓國研究院, 1978, 30쪽.) 중에 하나였던 龍宮 북쪽에 靈妙寺가 세워진 것(『三國遺事』 卷3, 阿道基羅條) 역시 巫佛融和的인 성격을 보여주는 것이다.
- 128) 上林紅은 天子의 苑의 이름이다. 秦代의 御苑으로 陝西省 長安縣의 서쪽(지금의 西安市)에 있다. 秦의 始皇帝가 열고 漢의 武帝가 다시 增築하여 주위가 三百里로 가운데 苑 36개, 宮 12개, 觀 25개를 설치하고 天下의 珍貴한 禽獸와 植物을 모아 두었다고 한다.(諸槁轍次, 『大漢和辭典』 1, 大修館書店, 1984, 217쪽.) 여기서 상림은 新羅 王宮의 庭園을 가리키는 듯하며 위의 ‘紅’은 帝王의 恩寵을 받은 것이 敦篤한 것을 말한다는 해석이 일반적이다. 그러나 여기에서 봄은

彌勒仙花인 未尸郎을 가리키며 단풍이 든 것은 곧 세월이 변하여 어느새 가을이 돌아오매 봄이 사라진 것을 은유적으로 표현한 것으로 보인다.

부 록



普照思想研究院 발기취지문

한국불교 1600년의 역사에 수많은 인물이 배출되어 이 땅의 정신문화를 주도해 왔지만, 그 중에도 고려의 보조국사 知訥이 차지한 비중은 신라의 元曉와 함께 거의 절대적이다. 보조스님의 가르침은 현재도 한국불교 곳곳에 깊이 스며있다. 기울어 가던 고려불교를 새롭게 일으키기 위해 定慧結社 운동을 제창, 修禪社를 창설하여 불타 석가모니의 정법을 그 시대에 구현한 것도, 보조스님의 구도자적인 의지에서 비롯된 것이다.

보조스님의 頓悟漸修와 定慧雙修 및 眞心直說에 담긴 뛰어난 사상은 이제 불교계만의 관심사가 아니다. 그의 사상은 오히려 일반 학계와 세계적인 사상계의 관심을 불러 일으켜 현재까지도 끊임없이 꾸준히 연구 발표되고 있는 실정이다.

일찍이 우리들은 제것은 대수롭게 여기지 않고 남의 것만을 우러르는 자주성을 망각한 事大的인 경향 때문에, 자기네 조상에 대한 학구적인 관심마저 결여되었었다. 이런 사실을 후손인 우리는 부끄럽고 송구스럽게 생각한다. 오늘날 우리는 과학과 물질만능의 그릇된 풍조 속에 인간의 眞心を 잃은 채 뒤바뀐 價値意識으로 큰 혼란을 일으키고 있다. 그러나 感覺적인 世俗의 가치만으로 眞正한 삶의 길을 이룰 수 없다는 것은 세계의 양심들이 인식을 같이하고 있다. 오늘의 종교가 당면한 과제가 바로 여기에 있다. 이런 역사적인 요구앞에 언제까지고 못난 후손으로 자처할 수가 없다.

普照思想을 잉태하고 공표하고 몸소 실천했던 根本道場인 僧寶의 가람 松廣寺에서 몇몇 후학들이 뜻을 같이하여, 때늦은 감은 있지만 보조

사상연구원을 발족하게 된 것이다.

우리는 이 연구원을 통해서 보조사상을 오늘 이 땅에 새롭게 심으려고 한다. 普照스님의 가르침이 편협한 종교계에 머물지 않고 보편적인 인류의 사상으로 수용되고 있음을 상기하면서, 뜻있는 분들의 관심과 동참이 있기를 바란다.

1987년 2월 22일

발기인

廻光僧讚	조계총림 방장
法 頂	조계총림 수련원장
法 興	조계총림 유나(維那)
菩 成	조계총림 울주(律主)
玄 虎	송광사 주지
鏡 日	동국대학교 교수
李 鍾 益	전 동국대학교 교수
姜 健 基	전북대학교 교수
沈 在 龍	서울대학교 교수
吉 熙 星	서강대학교 교수
金 知 見	강원대학교 교수
崔 柄 憲	서울대학교 교수
韓 基 斗	원광대학교 교수
朴 性 煒	미국 뉴욕주립대학교 교수
ROBERT BUSWELL	미국 L. A. 남가주대학교 교수

普照思想研究院 會則

- 第 1 條(名稱) 本院은 普照思想研究院이라 稱한다.
- 第 2 條(位置) 本院은 大韓佛敎 曹溪宗 僧寶宗刹 松廣寺 曹溪叢林內에 두고 國內외에 分院을 둘 수 있다.
- 第 3 條(目的) 本院은 佛祖의 慧命을 繼承宣揚하고 韓國佛敎의 中興祖인 佛日普照國師의 思想과 家風을 研究 啓發하여 精神文化暢達에 寄與하고 韓國佛敎의 中興으로 佛國土建設을 目的으로 한다.
- 第 4 條(事業) 本院은 本院의 趣旨와 目的을 이루기 위하여 다음과 같은 事業을 한다.
1. 普照國師의 思想과 家風의 研究啓發 및 宣揚을 위한 일
 2. 普照國師全書의 刊行과 研究論文集의 刊行 및 번역 學術發表 등을 위한 일
 3. 佛祖의 正法을 宣揚하는 일
 4. 其他 目的事業에 必要한 일
- 第 5 條(會員) 本院의 會員은 本院의 趣旨와 目的事業에 贊同하여 入會한 者로서 研究委員과 研究會員으로 構成한다.
1. 研究委員은 學德이 높고 目的事業에 積極寄與 하고 자 하는 分으로 本院의 理事會에서 選任한다.
 2. 研究會員은 本院의 目的事業에 贊同하여 精神文化暢達에 熱意가 있는 이로서 院長이 選任한다.
- 第 6 條(任員) 本院은 다음의 任員을 둔다.
1. 理事會 : 松廣寺 住持와 本院의 院長을 포함한 理事 若干人(七人 以上 十五人 以下)을 두고 理事會를 구성하여 本院의 運營과 後援을 管掌하고 理事會에서 選任한다.

2. 顧問：曹溪叢林 方丈을 포함한 德望이 높은 분으로 理事會에서 推戴한다.
3. 院長：本院을 代表하고 業務를 總管하며 理事會에서 選任한다.
4. 室長：本院의 圓滑한 目的事業을 爲한 研究室과 企劃室의 實務를 擔當하며 院長이 選任하여 理事會의 認准을 받는다.
5. 幹事：室長을 補佐하고 業務를 主管하며 院長이 任命한다.
6. 監事：本院의 財産과 業務執行을 監査하며 2人을 理事會에서 選任한다.

第 7 條(任期) 本院의 任期는 四年으로 하되 重任할 수 있다.

第 8 條(會議) 本院의 定期總會는 年1회로 하고 臨時會議는 理事過半數의 發議로 召集開催할 수 있다.

第 9 條(財政運營)本院의 運營基金은 基本財産과 普通財産으로 區分한다.

1. 基本財産의 基金은 銀行에 預置하며 그 元金은 絶對 使用하지 않고 그 利息만을 利用한다.
2. 普通財産은 目的事業에 必要한 贊助와 誠金等 基本財産 以外の 것으로써 事業計劃과 業務執行에 따라 活用한다.

第 10 條(附則) 1. 本院의 會則은 創立總會日인 佛紀 2531年(1987年) 2月 22日부터 시행한다.

2. 本院의 運營에 關한 必要한 細則은 理事會의 決意로서 別定할 수 있다.
3. 本會則에 規定되어 있지 않은 事項은 通常慣例에 따른다.

沿 革

1987년 2월 22일 송광사에서 普照思想研究院 創立

1987년 3월 14일 『普照全書』 편집위원회 발족

1987년 10월 23일~24일 제 1회 학술발표회 개최(송광사)

주제 : 普照思想研究의 回顧와 展望

발표논문

- 修禪結社의 思想史의 意義/崔柄憲
- 定慧結社의 本質과 그 變遷/韓基斗
- 曹溪宗의 成立史의 側面에서 본 照明/鏡日
- 普照禪을 보는 視角의 變遷史/沈在龍
- 普照思想의 比較思想의 考察에 대한 研究/姜健基
- 普照思想 理解의 解釋學的 考察/吉熙星
- 知訥에서의 禪과 華嚴의 相依/金知見
- 普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察/李鍾益

1987년 11월 1일 『普照思想』 제1집 발행

1988년 7월 8일~10일 국제불교학술회의 개최(松廣寺)

주제 : 普照思想의 歷史의 位置

발표논문

- 普照思想의 現代의 意味/姜健基
- 頓漸論上에서 본 普照禪/沈在龍
- Chinul's Ambivalent Critique of Radical Subiism/
Robert Buswell
- 中國과 티벳에서의 頓漸靜論과 普照의 頓悟漸修/金榮鎬
- 普照禪과 本質構造/韓基斗
- 韓國佛敎 修行傳統에 대한 考察/吉熙星
- FA-CHI and CHINUL's Understanding of Tsung-
MI/Jan yünhwa

- 李通玄と普照國師知訥/木村清孝
- 法寶壇經과 普照/李鍾益
- 大慧의 書狀과 普照禪/蔡楨洙
- 普照의 頓悟漸修說과 退溪의 四端七情說에 보이는 構造的 類似性에 대하여/朴性培
- The Contents of CHINUL's Sŏn Seen in relation to the 'Nine Mountain Schools'/Henrik Sorensen
- The integration of CH'AN/Sŏn and The Teachings (CHIAO/KYO) in Tsung-MI and CHINUL/Peter Gregory
- Philosophical Implications of CHINUL's Thought : An Essay on Buddhism and Neo-Confucianism / Oaksook Chun Kim

1988년 7월 10일~1일 普照國師 遺蹟(居祖庵, 普門寺) 巡禮 踏査

1988년 11월 1일 『普照思想』 제1집 再版刊行

1988년 11월 15일 『普照思想』 제2집 발행

1989년 8월 26일-27일 『普照全書』 최종편집위원회 개최

1989년 11월 1일 『普照全書』 발행.

1989년 11월 4일 『普照全書』 出版記念 제3회 학술발표회(세종문화회관 대회의장)

주제 : 普照思想의 傳承

발표논문

- 普照의 生涯와 思想/朴相國
- 高麗後期佛敎와 普照思想/權奇淙
- 朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想/金煥泰
- 講院敎育에 끼친 普照思想의 영향/宗梵

1989년 12월 30일 『普照思想』 제3집 발행

1990년 10월 10일 『普照思想』 제4집 발행

1990년 10월 23일~24일 제4회 국제불교학술회의(松廣寺)

주제 : 佛敎思想에서 깨달음과 닦음

발표논문

- 原始佛敎에서의 悟의 構造/崔鳳守
- 古代チベットにおける頓悟 漸悟論爭/山口瑞鳳
- 初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題/鄭性本
- Sudden Enlightenment and Gradual Practice : A Problematic
- Theme in the Son Buddhism of Pojo Chinul and in the Ch'an Buddhism of Sung China/Robert M. Gimello
- 禪修證에 있어서 頓悟漸修의 문제/李鍾益
- 華嚴禪と普照禪/吉律宜英
- 보조사상에 있어서 닦음(修)의 의미/강건기
- Gradual and Sudden Enlightenment as Neo-Confucian Issues in the Writings of Yi T'oegye(Michael C. Klton)
- 近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題/韓基斗
- Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sōn and its Implications for Sudden Awakening/Sudden Cultivation/Robert Buswell, Jr.
- 禪門正路의 根本思想/목정배
- 성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여/박성배

1991년 10월 4일~12월 31일(매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제1기 불일교양강좌

- 교재 : 수심결
- 강사 : 강건기 박사
- 청중 : 40명 수료

1992년 1월 10일~4월 17일(매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제2기 불일교양강좌

- 교재 : 직심지설
- 강사 : 권기종 박사
- 청중 : 50명

1992년 4월 25일 『普照思想』 제5·6 합집 발행

1992년 4월 26일 제5회 학술회의(松廣寺)

주제 : 정혜결사의 재조명

발표논문

- 定慧結社の 時代的 背景에 對하여/秦星圭
- 定慧結社の 趣旨와 創立過程/崔柄憲
- 『定慧結社文』의 思想體系/李鍾益
- 普照 定慧結社와 修禪社 清規/崔昌植
- 東林結社の 思想的 源泉과 修禪結社/韓基斗
- 定慧結社の 現代의 意義/權奇淙
- 현대정혜결사에 미친 지눌의 정혜결사/강건기

1992년 5월~8월(매주 금요일 오후 6:00~7:30)

제3기 불일교양강좌

- 교재 : 계초심학인문
- 강사 : 김호성 간사
- 청중 : 50명

1993년 10월 11일 『普照思想』 제7집 발행

1993년 10월 16일~17일 제6회 학술회의(松廣寺)

주제 : 진각국사 혜심의 생애와 사상

발표논문

- 慧謚의 看話禪思想 研究/權奇淙
논평/강건기
- 『禪門拈頌』의 編纂에 따르는 慧謚禪의 意旨/한기두
- 無衣子の 詩文學/李鍾燦
논평/홍기삼
- 慧謚의 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미/김호성

논평/길희성

- 『曹溪眞覺國師語錄』의 구성과 내용상 특성/李東坡

논평/법산스님

- 眞覺慧謚, 修禪社, 崔氏武人政權/최병헌

논평/민현구

1994년 10월 7일~8일 제7회 학술회의(松廣寺)

주제 : 普照知訥과 太古普愚의 禪思想

발표논문

- 태고당시의 정치적 배경과 불교계의 동향/최병헌

논평/김상현

- 조계종 형성과 법통문제/법산스님

논평/이영무

- 임제선 수용과정과 그 영향/서윤길

논평/권기중

- 보조선에 있어서 임제선 문제/심재룡

논평/길희성

- 보조와 태고의 선사상 비교고찰/한기두

논평/강건기

1995년 1월 17일 『普照思想』제8집 발행

『普照思想』 1-8집 목차

제1집

刊行辭	法 頂	3
論文：普照思想研究의 回顧와 展望		6
● 修禪結社의 思想史的 意義	崔柄憲	9
● 定慧結社의 本質과 그 變遷	韓基斗	25
● 曹溪宗의 成立史의 側面에서 본 普照	鏡 日	51
● 普照禪을 보는 視覺의 變遷史	沈在龍	75
● 普照思想의 比較思想的 考察에 대한 研究	姜健基	91
● 普照思想 理解의 解釋學的 考察	吉熙星	109
● 知訥에서의 禪과 華嚴의 相依	金知見	123
● 普照撰述의 思想概要와 書誌學的 考察	李鍾益	135
附錄		
普照關係 論著目錄		165
彙報		173

제 2 집

머리말	法 頂	1
特輯：普照思想의 歷史的 位置		
● 普照思想의 現代的 意味	姜健基	5
● 頓漸論上에서 본 普照禪	沈在龍	25
● CHINUL's Ambivalent Critique of Radical Subitism	Robert Buswell	45
● 中國과 티벳에서의 頓漸諍論과 普照의 頓悟漸修	金榮鎬	89

- 普照禪과 本質構造 韓基斗 111
- 韓國佛教 修行傳統에 대한 一考察 吉熙星 143
- FA-CHI and CHINUL's Understanding of Tsung-MI
.....Jan Yün-hwa 157
- 李通玄と 普照國師知訥 木村清孝 203
- 法寶壇經과 普照 李鍾益 271
- 大慧의 書狀과 普照禪 蔡楨洙 289
- 普照의 頓悟漸修說과 退溪의 四端七情說에 보이는 構造的 類似性에
대하여 朴性培 305
- The Contents of CHINUL's Sŏn Seen in relation to
the "Nine Mountain Schools"
.....Henrik Sorensen 317
- The Integration of CH'AN/Sŏn and The Teachings
(CHIAO/KYO) in Tsung-MI and CHINUL
.....Peter Gregory 349
- Philosophical Implications of CHINUL's Thought :
An Essay on Buddhism and Neo-Confucianism
.....Oaksook Chun Kim 381

附錄

- 漢岩의 '道義 - 普照法統說' 김호성 401
- 彙報 417

제 3 집

- 인사말씀 法 頂 1
- 特輯 : 普照思想의 傳承
 - 普照國師 知訥의 生涯와 思想 朴相國 7
 - 高麗後期佛教와 普照思想 權奇棕 19

●朝鮮朝佛敎와 牧牛子思想	金煥泰	47
●講院敎育에 끼친 普照思想의 영향	宗 梵	73
討論		109
資料		137
普照著述의 書誌學的 解題	李鍾益	149
附錄		
普照關係 著述目錄 II		191
彙報		197

제 4 집

책머리에	法 頂	4
特輯：佛敎思想의 깨달음과 닦음		
●原始佛敎에서의 悟의 構造	崔鳳守	7
●古代チベットにおける 頓悟 漸悟論爭	山口瑞鳳	39
번역/김호성		81
논평/전재성		104
●初期 中國禪宗史에 있어서 頓漸의 問題	鄭性本	111
논평/宗梵		158
●Sudden Enlightenment and Gradual Practice : A Problematic Theme in the Son Buddhism of Pojo Chinul and in the Ch'an Buddhism of Sung China	Robert M. Gimello	163
번역/김호성		204
논평/김영호		232
●禪修證에 있어서 頓悟漸修의 문제	李鍾益	239
논평/權奇綜		269
●華嚴禪と普照禪	吉律宣英	275

번역/全海住	297
논평/全海住	317
●보조사상에 있어서 닻음[修]의 의미	강건기 323
논평/최성렬	346
●Gradual and Sudden Enlightenment as Neo-Confucian Issues in the Writings of Yi T'oege	
.....Michael C. Klton	351
번역/申星賢	375
논평/朴映基	339
●近世 韓國禪家에 나타난 頓漸의 問題	韓基斗 393
●Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sŏn and its Implications for Sudden Awakening/Sudden Cultivation	Robert Buswell, Jr. 423
번역/김호성	448
논평/길희성	464
●禪門正路의 根本思想	목정배 469
논평/심재룡	494
●성철스님의 돈오점수설 비판에 대하여	박성배 501
논평/전치수	529
彙報	553

제5 · 6합집

法雲 李鍾益 博士 尊靈께 드리는 哀悼辭	3
法雲 李鍾益 博士 略歷	6
法雲 李鍾益 博士 論著目錄	9
책머리에	法 頂 15

제1부/定慧結社의 再照明

- 定慧結社의 時代的 背景에 對하여 秦星圭 21
- 定慧結社의 趣旨와 創立過程 崔柄憲 45
- 『定慧結社文』의 思想 體系 李鍾益 99
- 普照 定慧結社와 修禪社 清規 崔昌植 123
- 東林結社의 思想的 源泉과 修禪結社 韓基斗 155
- 定慧結社의 現代의 意義 權奇淙 185
- 현대정혜결사에 미친 지눌의 정혜결사 강건기 205

제2부/佛敎學의 諸問題

- 元曉의 理解와 頓悟漸修思想 심재열 229
- 世親의 『五蘊論』 이지수 253
- 『金剛經』 羅什譯本에 있어서의 2·3의 문제 崔鳳守 291
- 범어 연성법칙의 연구 전재성 315
- 眞理의 自明性과 禪門의 正路 정경규 333
- 敦博本 壇經의 學術的 價値 楊曾文/金浩星 옮김 363

彙報 391

편집후기 396

제 7 집

책머리에 3

特輯 : 진각국사 혜심 의 생애와 사상

- 慧諶의 看話禪思想 研究 權奇淙 11
- 논평/강건기 38
- 『禪門拈頌』의 編纂에 따르는 慧諶禪의 意旨 한기두 45
- 無衣子의 詩文學 李鍾燦 77
- 논평/홍기삼 38
- 慧諶 禪思想에 있어서 敎學이 차지하는 의미 김호성 101

논평/길회성	132
● 『曹溪眞覺國師語錄』의 구성과 내용상 특성	李東垞
논평/법산스님	169
● 眞覺慧謙, 修禪社, 崔氏武人政權	최병헌
논평/민현구	202
● 학술회의 종합토론	207
彙報	233

제 8 집

인사말씀	3
● 高麗臨濟禪法の 受容과 展開	徐閔吉
● 曹溪宗에 있어서 普照의 位置-形成과 法統問題	法山스님
● 普照와 普愚의 思想的 比較	韓基斗
● 普照禪과 臨濟禪-죽은 말귀 살려내기	沈在龍

〈연구회원 논문〉

● 결사의 근대적 전개양상	김호성
● 『勸修定慧結社文』에 나타난 普照禪思想의 考察	高嬉淑
● 부록	
1. 보조사상연구원 발기취지문	203
2. 보조사상연구원 회칙	206
3. 보조사상연구원 연혁	209
4. 〈보조사상〉 1집~7집 목차	215

보조사상연구원 임원 조직

고 문 : 조계총림 방장 회광승찬

이사장 : 현 호

원 장 : 법 정

이 사 : 법 홍

보 성

현 고

조 홍 식

상무이사 : 이 범 세

감 사 : 류 여 진

연구위원 : 강 간 기 (전북대학교)

권 기 종 (동국대학교)

길 회 성 (서강대학교)

김 영 태 (동국대학교)

김 지 견 (한국정신문화연구원)

박 상 국 (문화재연구소)

박 성 배 (뉴욕 주립대)

법 산 (동국대학교)

심 재 룡 (서울대학교)

최 병 현 (서울대학교)

한 기 두 (원광대학교)

Robert Buswell (UCLA)

실 장 : 인 경

간 사 : 하 정 룡