

2019년 불교학연구회·오대산 북대 공동주최 학술대회

조계종 중흥조와 오대산 북대

- 일시 : 2019년 10월 19일(토) 10:00 ~ 17:00
- 장소 : 조계사 한국불교역사문화기념관 2층 국제회의장
- 주최 : 불교학연구회 · 오대산 북대

佛敎學硏究會

ksbs.jams.or.kr

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2019년 10월 19일 금요일 10:00 ~ 17:00
- 장 소 : 조계사 한국불교역사문화기념관 국제회의장

접수 및 개회식 (10:00 ~ 10:00) _개회사: 임승택 교수 (불교학연구회 11대 회장)
_축 사: 덕행 스님 (오대산 북대미륵암 주지)
_격려사: 정념 스님 (제4교구본사 월정사 주지)

학술대회 (10:20 ~ 16:50)

조계종 중흥조와 오대산 북대불교

I 부 _ 불교 법맥상의 나옹, 환암 사회: 이 중 수 (순천대학교)

[제1발표] (10:20 ~ 11:00)

태고보우와 나옹혜근 선사상의 동이(同異)

입원(入元) 동기와 관련하여

발 표 : 정영식 (성균관대학교)

논 평 : 김원명 (한국외국어대학교)

[제2발표] (11:00 ~ 11:40)

원나라 선종(禪宗)에서 바라본 나옹의 사상

발 표 : 이병욱 (고려대학교)

논 평 : 김호귀 (동국대학교)

※ 점심 공양

(11:40 ~ 13:00)

[제3발표] (13:00 ~ 13:40)

나옹의 조선불교계 위상과 법맥

발 표 : 이철현 (동국대학교[경주])

논 평 : 손성필 (한국고전번역원)

[제4발표] (13:40 ~ 14:20)

조선불교에서 환암의 위상과 법맥

발 표 : 박해당 (구화불교한문연구소)

논 평 : 김용태 (동국대학교)

※ 중간 휴식 (14:20 ~ 14:30)

Ⅱ부 _ 오대산 불교와 오대산 북대 사회: 오 경 후 (동국대학교)

[제5발표] (14:30 ~ 15:10)

한국오대산 오만진신(五萬眞身)신앙의 특징과 북대(北臺)신앙의 변화

발 표 : 자현스님 (중앙승가대학교)

논 평 : 장미란 (동국대학교)

[제6발표] (15:10 ~ 15:50)

나옹과 환암의 불교계 활동과 오대산 북대

발 표 : 황인규 (동국대학교)

논 평 : 민순의 (강원대학교)

※ 중간 휴식 (15:50 ~ 16:00)

Ⅲ부 _ 종합토론 (16:00 ~ 16:50) 좌장: 조 은 수 (서울대학교)

폐회식 (16:50 ~ 17:00)

■ 목 차 ■

[개회사] 임승택 회장	05
[축 사] 덕행스님	07
[격려사] 정념스님	09
[제1발표]	
정영식_[발표] 태고보우와 나옹혜근 선사상의 동이(同異)	10
김원명_[논평] 논평문	31
[제2발표]	
이병욱_[발표] 원나라 선종(禪宗)에서 바라본 나옹의 사상	35
김호귀_[논평] 논평문	61
[제3발표]	
이철현_[발표] 나옹혜근의 조선불교계 위상과 법맥	65
손성필_[논평] 논평문	89
[제4발표]	
박해당_[발표] 조선불교에서 환암의 위상과 법맥	93
김용태_[논평] 논평문	117
[제5발표]	
자현스님_[발표] 한국오대산 오만진신(五萬眞身)신앙의 특징과 북대(北臺)신앙의 변화	121
장미란_[논평] 논평문	147
[제6발표]	
황인규_[발표] 나옹과 환암의 불교계 활동과 오대산 북대	153
민순의_[논평] 논평문	203

[개회사]

조계종 증흥조와 오대산 복대 불교

임승택(제11대 불교학연구회장)

반갑습니다. 갑자기 스산해진 날씨가 가을을 재촉합니다. 한여름의 뜨거웠던 열기가 기억에 채 가시기도 전에 계절이 바뀌고 있습니다. 다시 한 번 무상의 진리를 되새기게 됩니다. 이런 때 불교학연구회 특별학술대회를 “조계종 증흥조와 오대산 복대 불교”라는 주제로 개최하게 되어 매우 의미 있게 생각합니다.

오대산은 우리 한국의 불자들에게 신심과 열정을 불러일으켜주는 성지입니다. 오대산을 떠올리면 왠지 머리가 청명해지는 것과 같고, 개운해지는 듯한 느낌을 받습니다. 개인적으로 30년 전쯤 오대산 적멸보궁에서 하루 3000배씩의 정진을 했던 기억이 있어서일 것입니다. 그 좋았던 시절이 이제는 마치 꿈만 같습니다.

그렇게 500년을 거슬러 올라가면 오늘 학술대회의 주인공이신 나옹스님과 혼수스님을 만나게 됩니다. 산 빛 투명한 그곳에서 나투신 두 스님의 청정한 삶이 오늘날 한국불교를 지탱하게 하는 힘이 되고 있습니다. 두 분에게서 발산되는 아우라는 바람을 거슬러가는 향기가 되어 우리의 마음 깊숙한 곳으로부터 존경과 감동을 일으키고 있습니다.

한국불교의 미래에 대해 걱정하는 목소리가 많습니다. 이럴 때일수록 어려운 시대를 헤쳐나간 위인들을 돌이켜보면서 각자 자신에게 주어진 역할과 책임을 다해야 할 것입니다. 이 점에서 나옹스님과 혼수스님은 마치 어두운 곳을 비추는 등불과 같은 역할을 해주고 계십니다. 오늘의 학술적 조명이 한국불교의 밝은 미

래를 열어가는 데 디딤돌이 될 수 있기를 바랍니다.

오늘 불교학연구회 특별학술대회에 참여하시는 발표자와 논평자분들은 우리나라에서 이 분야의 최고 전문가로 인정받고 계시는 분들입니다. 귀한 분들을 모시고 갖는 배움과 토론의 장이니만큼 알차고 유익한 학문적 결실이 있으리라 믿습니다. 정성껏 자리를 마련해주시고 후원해주신 덕행스님께 깊이 감사드립니다.

[축 사]

조계종 증흥조와 오대산 북대 불교

덕행스님(오대산 북대 감원)

오대산은 이제 단풍을 넘어 북대에는 하얀 눈발이 섞여 쳐 있습니다. 이즈음 오대산 북대를 조망한 세미나를 불교학연구회와 함께 개최하게 된 것을 매우 기쁘게 생각합니다.

오대산은 자장율사께서 개창하신 문수 성지로, 이후 신라하대에는 산 전체가 오만진신五萬眞身이 상주하는 성산聖山으로 발전합니다. 이때 북대는 석가모니불을 중심으로 하는 1만 미륵보살님께서 나투신 곳이자, 500나한의 신앙이 이루어졌던 뜻깊은 대승불교의 터전으로 대두하게 됩니다.

북대는 상왕봉象王峰에 위치하는데, 상왕이란 코끼리 왕을 의미합니다. 부처님께서 깨달음을 증득하신 곳이 인도의 가야 지방에 위치한 부다가야입니다. 가야란, 번역하면 상두象頭 즉 코끼리 머리를 뜻합니다. 그래서인지 고려 말 오대산 북대에서는 대한불교조계종의 시원을 이루는 기념비적인 사건이 벌어지게 됩니다.

고려 후기의 원 간섭기에 접어들면, 대처와 육식이 일반화된 티베트불교의 영향으로 고려불교는 대다수가 결혼하는 계율을 등진 생활을 하게 됩니다. 이런 고려불교의 혼탁상은 인도 승려로 고려로 와, 계율과 선의 가르침을 펼친 지공에 의해서 환기됩니다. 이후 공민왕의 반원정책과 더불어 여말삼사인 태고보우·나옹·혜근·백운경한에 의해, 티베트불교의 악영향으로부터 고려불교는 청정성을 회복하게 됩니다.

여말삼사는 중국으로 유학해서 강남 임제종의 오산五山불교를 계승하고, 이 중 나옹과 경한은 대도大都 법원사에서 지공의 법맥도 잇게 됩니다. 이분들의 노력

으로 고려불교는 티베트불교의 악습으로부터 벗어나 신속하게 청정성을 회복하게 됩니다. 오늘날 대한불교 조계종은 종조를 가지산문의 도의국사로 정하고 있지만, 실질적인 조계종의 시작은 오산불교의 선법을 계승한 이때라는 것이 조선불교의 전통적인 인식이었습니다. 이 때문에 현재와 같은 도의국사를 종조로 하는 체계 속에서도 보우국사는 조계종의 중천조로 편입되어 있는 것입니다.

그러나 여말삼사 중 오늘날까지 계승되는 조계종의 법맥이 과연 ‘보우의 것인지?’, ‘나옹의 것인지?’는 불분명합니다. 그런데 흥미로운 것은 이분들의 계승자인 고려의 마지막 국사, 환암훈수만은 조계종의 법계에서 명확하다는 것입니다. 이는 훈수를 통해서 조계종의 종조를 추론해 볼 수 있다는 의미인 동시에, 훈수에 대한 연구가 시급하다는 뜻이 됩니다.

훈수는 나옹이 오대산 북대 쪽에 주석하고 있을 때, 나옹에게 가르침을 받고 사법嗣法합니다. 이런 점에서 오대산 북대는 대한불교조계종의 남상濫觴이 되는 조계종에서 가장 중요한 성지라 이를만합니다. 이런 점에서 오늘의 세미나가 훈수 및 조계종과 관련된 사실을 보다 분명하게 규명해서, 근본을 바로 하고 한국 불교의 미래를 밝히는 첩경이 되었으면 하는 바람을 가져봅니다.

오늘과 같은 뜻깊은 자리를 마련해 주신 불교학연구회 임승택회장님 이하 간사님 등 많은 분들, 그리고 오늘 발표와 토론 및 사회를 맡아주신 여러 교수님께 깊은 감사를 드립니다. 여러분들의 노고가 한국불교의 정체성 및 세계불교로 뻗어 나갈 조계종의 미래를 밝게 비추는 반듯한 초석이 될 것임을 의심치 않습니다.

[격려사]

조계종 증흥조와 오대산 복대 불교

퇴우정님스님(제4교구본사 월정사 주지)

요즘 오대산은 단풍마저 떨치고 어느덧 겨울빛이 완연합니다. 이런 때 서릿발 같은 나옹과 혼수스님의 법거량과 법맥을 밝히는 중요한 세미나를 개최하게 된 점을, 제4교구의 교구장으로서 매우 기쁘게 생각합니다.

나옹스님께서 지공선현스님께 10년 동안 사숙해서 수제자가 되고, 또 강남 임제종의 평산처림스님의 법맥을 계승하시고 39세가 되는 1358년 고려로 귀국하십니다. 이후 1360년과 1369년의 2차례에 걸쳐 오대산에 주석하게 됩니다. 이 중 첫 번째 주석 때인 1360년 오대산 복대의 고운암에서 당시 신성암에 머물던 혼수스님에게 법을 전하게 됩니다. 이러한 내용은 혼수의 비문인 <보각국사비普覺國師碑>에 분명하게 기록되어 있습니다. 혼수비문에 따르면, 나옹스님에게 법을 받은 것이 혼수스님의 유일한 법맥인 것으로 되어 있습니다. 그럼에도 조선 후기의 법맥은 혼수스님은 인정하면서도 그 스승으로 나옹이 아닌 태고보우스님을 설정하고 있어 문제를 제기하게 합니다.

태고스님의 계승자는 목암찬영스님이며, 나옹스님에게는 무학자초스님이 계십니다. 그러나 혼수스님 역시 나옹스님의 제자입니다. 이런 점에서 본다면, 조선 후기 법맥에서 혼수스님이 차지하는 위치를 볼 때, 현 대한불교조계종의 시조는 나옹스님이라고 해도 과언이 아니라 하겠습니다. 또 나옹이 혼수에게 법을 전하는 복대 쪽은 조계종에 있어서는 최고의 성지라는 판단도 가능합니다.

이와 같은 중요도에도 불구하고 복대와 혼수스님에 대한 연구는 지금까지 미진했습니다. 그런데 복대 덕행스님의 발원으로 이제 복대의 신앙과 혼수스님에 대한 세미나가 불교학연구회와 공동으로 진행된다고 하니 매우 기쁜 일이 아닌가

합니다.

올해는 북대의 가람이 일신하고 정비가 완료되어 상왕선원이 개원된 해입니다. 이와 같은 뜻깊은 해에 북대신앙과 혼수스님의 대한 세미나가 개최되는 것은 오대산 북대에 모든 기운이 결실을 맺는 것을 상징하는 일이 아닌가 합니다.

이런 점에서 북대 감원인 덕행스님과 세미나를 주관한 임승택교수님 외 학회 여러분, 그리고 발표자와 토론자분들의 노고를 깊이 치하하며 이상 격려의 말을 갈음하고자 합니다. 여러분의 수고로움은 반드시 부처님의 가피로 맺어질 것이며, 이를 통해서 한국불교와 조계종의 앞날은 길이 밝아질 것입니다.

[제1발표]

태고보우(太古普愚)와 나옹혜근(懶翁惠勤) 선사상의 동이(同異) _입원(入元)동기와 관련하여_

정영식

성균관대학교

I. 서론

태고보우(太古普愚, 1301~1382)와 나옹혜근(懶翁惠勤, 1320~1376)은 동시대를 살아간 승려이자 사상가였다. 또 비슷한 시기에 원나라에 들어가 불법을 구했으며, 동시에 원승으로부터 인가를 받고 귀국하여 후한 대접을 받았다. 당시 중국의 강남에서는 설암조흠(雪巖祖欽, 1215~1287)의 문파가 성대했는데, 설암조흠의 상수제자에는 급암종신(及庵宗信, 생몰연대 미상)과 고봉원묘(高峰原妙, 1238~1295)가 있었다. 또 급암종신의 제자에는 석옥청공(石屋淸珙, 1272~1352)과 평산처림(平山處林, 1279~1361)이 유명했는데, 태고는 석옥청공의 인가를 받았고 나옹혜근은 평산처림의 인가를 받았던 것이다. 따라서 태고와 나옹은 같은 사상을 공유하는 같은 계통의 스승을 모셨다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 태고와 나옹의 사상이 모든 면에서 일치하는 것은 아니다. 당시 중국에서 선종의 주류를 형성하고 있었던 간화선을 강조한다든가 선정쌍수(禪淨雙修)를 이야기한다든가 하는 총괄적인 면에서는 비슷하지만, 각론에 있어서는 서로 다르다. 필자는 양사의 이러한 차이점이 입원동기와 수확과정의 다르기 때문에 생긴다고 본다. 따라서 본 논문에서는 태고와 나옹의 입원동기와 원에

서의 교유관계, 활동 등을 살펴보고, 그것이 그들의 선사상 형성에 어떠한 영향을 미쳤는가를 고찰해보고자 한다.

II. 본 론

1. 태고보우의 입원동기와 원에서의 활동

이미 잘 알려져 있지만, 태고는 46세때인 1346년 봄에 원나라에 들어갔다. 그리고 2년 남짓 머물고 난 뒤 1348년 봄에 귀국하였다. 그런데 태고의 행장에 의하면, 태고는 이미 젊었을 때 화두참구를 통해서 3번의 깨달음을 경험한 뒤였다. 그 구체적인 과정을 살펴보면 다음과 같다.

1. 13세에 회암사의 광지선사(廣智禪師)에게 나아가 축발하고, 얼마 지나지 않아 도를 가지산 문하의 총림에서 구하였다. 19세에 만법귀일화(萬法歸一話)를 참구하였다.¹⁾

2. 지원정축(至元丁丑: 1337년) 가을에 불각사에 주석하였는데, 일실에 있으면서 『원각경』, 을 읽었다.(중략) 후에 홀연히 조주무자화(趙州無字話)를 참구하였는데, 아무말도 할 수가 없어서 마치 쇠덩어리를 찢는 것 같았다.(중략) 오매 일여의 경지에 이르렀지만 아직도 무자에서 의심이 부서지지 않아서 죽은 사람과 같았다. 무인년(1338년) 정월 7일 오경에 이르러 활연히 대오하였다.²⁾

3. 그 후 1700공안을 참구하였는데, 암두밀계처(巖頭密啓處)를 통과할 수가 없었다. 한참 있다가 문득 [그 뜻을] 알아차리고는(중략) 20년동안 마음을 괴롭히던 것이 바로 쉬어졌다. 이 때가 38세였다.³⁾

1) 年甫十三, 投檜廣智禪師薙髮. 未幾訪道, 於迦智下叢林. 十九參萬法歸一話.(『태고화상어록』, 권하, 한불전 6, p.696a)

2) 至元丁丑秋, 在佛脚寺, 獨占一室, 看圓覺經,(중략) 後忽舉趙州無字話, 下口不得, 如嚼鐵團.(중략) 到寤寐一如之境, 尙猶無字上, 破疑不得, 如大死人焉. 至戊寅正月七日五更, 豁然大悟.(위의 책, 한불전 6, p.696a~b)

3) 嘗看千七百則公案, 至巖頭密啓處, 過不得. 良久忽然捉敗. (중략) 其二十年苦心, 於是乃歇. 師年三十八矣. (위의 책, 한불전 6, p.696b)

여기서 보면, 태고는 19세에 만법귀일화를 참구한 후 무자화두와 암두밀계처를 더욱 참구하여 깨달았는데, 그 때가 38세였다. 물론 도중에 화엄선(華嚴選)에 급제하기도 하는 등 여러 종파의 사상도 공부하고 있다. 암두밀계처에서 깨달고 난 뒤에 '20년 동안 마음을 괴롭히던 것이 비로소 쉬어졌다'고 말하고 있는 것을 보면 최종적인 깨달음이라고 해도 좋을 것이다.

이와 같이 태고는 38세에 이미 깨달음을 얻었기 때문에 그의 입원목적이 불법을 공부하기 위해서였다고는 생각되지 않는다. 더구나 그의 재원기간도 1346년 봄~1348년 봄의 2년에 지나지 않는다.

또 그러한 사정은 석옥청공과의 만남에서도 뚜렷이 드러난다. 태고는 석옥청공을 방문하여 법담을 나누는데 그 일부를 소개하면 다음과 같다.

다음날 방장을 방문하여 깨달은 것을 내보이고, 또 태고암가(太古庵歌)를 바쳤다. 석옥이 기이하게 여겨 시험해서 말하기를 '너는 이미 이러한 경지를 지났는데, 조사관은 투과했느냐?'. 그러자 태고가 답하기를 '무슨 관(關)이 있겠습니까?' 석옥 '네가 얻은 바를 보니, 공부가 바르고 지견이 깨끗하다. 그러나 마땅히 모든 것을 놓아버려야 한다. 만약 그렇지 못하면 그것은 이장(理障)이 되어 바른 지견을 방해할 것이다'. 그러자 태고가 말하기를 '놓아버린지 오래되었습니까'. 석옥 '우선 쉬어라'.⁴⁾

이 문답에서 보면, 태고는 '모든 지견을 놓아버린지 오래되었습니다'고 말할 정도로 자신감을 보이고 있다. 또 석옥청공을 만나기 전에 태고는 축원성(竺源盛) 선사의 처소를 방문하였는데, 그때 축원성선사의 제자들이 삼전어(三轉語)로써 태고를 시험하였지만 이를 거뜬히 통과하고 있다. 나아가 태고는 석옥청공과 반달 정도를 같이 지내면서 여러차례 법담을 나누었는데, 언제나 석옥은 태고를 인정하고 있다. 이러한 사실 등에서 보면, 태고가 원에 들어간 것은 새로이 불법을 공부하기 위한 것이 아니었음은 분명하다.⁵⁾

4) 明日詣方丈，通所證，且獻太古菴歌。屋奇之，姑試之曰，子既經如是境界，更有祖關知否。曰，何關之有。屋曰，據汝所得，工夫正而知見白矣。然宜一一放下。若不爾也，斯爲理障，碍正知見矣。師曰，放下久矣。屋云，且歇去。(위의 책, 한불전 6, p.697a)

5) 태고가 입원한 이유를 '공민왕이 정책을 추진하면서 아무 뒷배경이 없는 태고를 필요로 하였고, 태고를 중용하기 위해서는 원의 승려에게서 인가를 받을 필요가 있었다. 그 증거로써, 태고가 인가를 받고 귀국하자마자 왕사와 국사에 기용된 것에서 알 수 있다. 즉 태고가 입원해서 인가를

태고가 입원했을 때 이미 불교계의 중진이었음은, 귀국하기 전에 원의 천자로 부터 영령사(永寧寺)의 주지를 맡아달라고 부탁을 받고 개당설법을 하고 있는 사실에서도 알 수 있다. 개당설법 때에는 원의 황제뿐만 아니라 정궁황후(正宮皇后)·이궁황후(二宮皇后)·태자(太子) 등이 향을 바치고 있는데, 태고의 행장을 보면 ‘자정원사강금강길(政院使姜金剛吉)이 어향을 바쳤다. (중략) 제사(帝師)와 정궁황후, 이궁황후, 태자가 모두 향폐를 하사하였는데, 태고는 이궁황후가 내린 금란가사를 입고 뇌음을 크게 떨쳤다⁶⁾’고 기록되어 있다.

그런데 이때의 이궁황후는 바로 기황후(奇皇后, ?~?)이다. 기황후가 2궁황후가 된 것은 1339년인데, 1365년에 정궁황후가 되었으므로 태고가 개당설법을 한 1347년에는 아직 이궁황후였다. 또 자정원사였던 강금강(姜金剛)은 고려인으로써 환관이었다. 자정원은 제 2궁의 재정을 담당하는 기관이며 자정원사는 그 우두머리이다. 따라서 강금강⁷⁾은 기황후의 심복이었다.

개당설법때 기황후가 하사한 금란가사를 입고 설법을 하는 사실 등에서 비추어 보면(비록 추측에 지나지 않지만) 태고는 일찍부터 기황후의 지원을 받지 않았을까 생각된다. 잘 알다시피 공민왕은 신돈(辛旽)을 등용하고 반원정책을 수행하였는데, 태고는 신돈과 대립관계에 있었다. 한편 이색(李穡, 1328~1396)이 찬한 태고의 비명에는 다음과 같은 기록이 나온다.

무신년(1368) 봄에 (태고는) 전주의 보광사에 주석하였는데, 신돈이 사(師)를 사지에 몰아넣기 위해 백방으로 수를 썼으나 성공하지 못했다. 후에 태고가 강절(江浙)에 유행하려고 하자 공민왕에게 말하기를 ‘태고는 왕의 은혜를 입은 것이 막대합니다. 노생을 편안히 보내고 있으니 그 직입니다(?). 지금 중국에 가고자 하는 것은 반드시 다른 뜻이 있을 것이니, 청컨대 살펴보십시오.’ 그 말이 대단히 급하여 공민왕은 할 수 없이 따랐다.⁸⁾

받은 것은 공민왕측의 기획하에 진행된 것이다’는 주장도 존재한다. 최연식, 「고려말 간화선전통의 확립과정에 대한 검토」, (보조사상 37, 2012) 참조.

6) 資政院使姜金剛吉奉御香 (중략) 帝師正宮皇后二宮皇后太子, 皆降香幣, 師披二宮皇后所獻金襴, 大振雷音.(위의 책, 한불전 6, p.698a)

7) 강금강은 『高麗史』등의 자료에 의하면, 경상도 상주목 안동부 사람이다. 그는 宦官으로서 기황후의 측근이었으며, 기황후의 재정을 관리하는 資政院의 우두머리인 자정사로서 활동하였다. 기황후는 불심이 돈독하여 불교경전을 간행하는 데 많은 시주를 하였는데, 그 중의 일부분이 강금강의 주도하에 이루어졌다.

기황후의 오빠인 기철(奇輒, ?~1356)형제는 전횡을 마음대로 하다가 공민왕에 의해 주살되었는데, 그것이 1356년이다. 그 후 기황후는 공민왕을 폐하고자 하여, 1364년 고려 출신인 최유(崔濡)로 하여금 군사 1만 명을 거느리고 고려를 공격케 하기도 하였다. 1368년은 바로 이러한 와중에 있었던 시기이다. 만약 필자의 추측대로 태고가 기황후의 후원을 입었다면, 귀국 후에 바로 왕사와 국사가 된 것은 충분히 가능성이 있다고 생각된다. 또 태고를 의심한 신돈이 태고가 강절에 가는 것을 반대한 것도 혹시 태고가 기황후와 내통할 것을 두려워한 것은 아닐까?⁹⁾

2. 나옹혜근의 입원동기와 활동

태고와 달리 나옹혜근이 원에 체재한 기간은 근 10년에 가깝다. 먼저 나옹은 28세 때인 1347년에 고려를 떠나 1348년 3월에 당시 연경(燕京)의 법원사(法源寺)에 주석하고 있던 지공(指空, 1300?~1363)을 배알하고 2년동안 가르침을 받는다. 그 후 1350년 3월에 강남으로 향하여 여러 곳을 순력하고 많은 승려들과 교류하다가 1353년 3월에 법원사로 돌아온다. 그 후 다시 지공에게 참학하게 된다. 이와 같이 나옹이 입원한 것이 젊은 시절인 28세 때였으며, 10년을 원에서 체류하면서 여러 승려의 가르침을 받았다는 것은 애당초 그의 입원목적이 ‘가르침을 받기 위해서’였음을 알 수 있다.

입원과정에 있어서 나옹은 많은 승려들에게서 영향을 받았는데, 무엇보다도 범승 지공의 영향이 크다. 지공은 인도 출신의 승려로서 스리랑카를 거쳐 원에 들어가 활동하다가 1326년(충숙왕 13년)에 고려에 들어온다. 그 후 1328년 겨울에

8) 戊申春, 寓全州普光寺. 吨必欲置師死地, 百計莫能中. 後以師將遊江浙, 白玄陵曰, 太古蒙恩至矣. 安居送老. 是渠職也. 今欲遠遊. 必有異圖. 請上加察. 其言甚急, 玄陵不得已從之.(위의 책, 한불전 6, 701a)

9) 태고가 귀국 후에 『敕修百丈清規』와 『緇門警訓』등을 간행한 것도 기황후와 관련되었을 가능성이 있다. 우선 불심이 돈독했던 기황후는 측근인 강금강 등을 시켜서 중국에서 善本을 가지고 많은 불경을 간행하는데, 고려말과 조선초에 우리나라에서 이를 복각하거나 번각하는 경우가 많았다. 예를 들어 현재 우리나라 보물 제703호인 『藏乘法數』와 보물 제 1094호인 『人天眼目』이 그러하다. 또 칙수백장청규는 원 順帝의 명에 의해 편찬된 것인데, 순제는 기황후의 남편이다.

원으로 돌아가기까지 수도인 개경·금강산·통도사 등지에서 계단(戒壇)을 설치하여 수계(授戒)하는 등 사람들의 존경을 받았는데, 고려인들은 그를 ‘석가의 환생’이라고 생각했다고 한다. 그는 원에 돌아간 뒤에도 고려와 깊은 관계를 유지했는데, 고려인의 후원으로 건립된 연경의 법원사(法源寺)에 거주했을 뿐만 아니라 나옹혜근·백운경한·무학자초 등 많은 고려승들이 가르침을 받기 위해 방문하였다. 이 중에서도 나옹이 가장 오랜 기간 동안 지공의 곁에 머물면서 가르침을 받았다는 사실에서 나옹에 미친 지공의 영향을 짐작할 수 있다.

지공은 계·정·혜의 삼학(三學)을 모두 증시하였는데, 그의 선사상은 당시의 임제종과는 달랐음을 알 수 있다. 그의 선사상을 알 수 있는 자료인 『불조전심서천종파서요』(佛祖傳心西天宗派旨要: 指空和尚禪要錄이라고도 한다)의 서문에서도 지공의 문파가 달마와는 다른 계통임을 다음과 같이 서술하고 있다.

(지공은) 연후에 험난함을 무릅쓰고 남천축(南天竺) 길상산(吉祥山)의 보명존자(普明尊者)의 주처에 이르러 비밀리에 심인을 전수받고 서천의 108대 조사가 되었다. 그 연원을 보면, 가섭(迦葉)에서 22대 조사인 마노라(摩拏羅)존자에 이르러 그 마음을 전한 것이 두 갈래가 있었는데, 하나는 학륵나(鶴勒那)존자에서 보리달마(菩提達磨)에 이르는 것이고, 두 번째는 좌타구나(左陀瞿那)존자에서 107대조사인 삼만다비제(三曼多毘提)존자에 이르는 계통인데, 이가 곧 길상산(吉祥山)의 보명(普明)존자이다.¹⁰⁾

여기에서 지공의 유파가 임제종의 원조인 달마와는 다른 계통임을 알 수 있다. 실제로 『선요록』에 나타난 그의 선사상은 원의 임제종과는 다른 것이다. 그의 선사상의 특징은 첫째, 반야주의(般若主義)이며, 둘째, 혜능이나 우두선(牛頭禪) 계통과 유사함을 알 수 있다. 우선 그는 ‘행주좌와가 참된 선정이 아님’을 밝히면서 선정에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

정(定)이란 즉(卽)하지도 떠난 것[離]도 아니며, 닳을 수도 증득할 수도 없으

10) 然後不禪險難，至南天竺吉祥山普明尊者住處，密傳心印，爲西天第一百八祖矣。觀其源派，自迦葉至二十二祖摩拏羅尊者，傳其心者有二。一曰鶴勒那尊者，傳至菩提達磨。二曰左陀瞿那尊者，傳至第一百七祖三曼多毘提尊者，是則吉祥山普明尊者也。(『고려로 옮긴 인도의 등불』 <부록 I 기본자료>, p.315에서 재인용.)

며, 침묵할 수도 말할 수도 없고, 동(動)도 아니며 정(靜)도 아니고, 연좌(宴坐)도 아니며 번뇌를 떠난 것도 아니다. 또한 삼법[三法: 教·行·證]도 아니며, 삼제[三際: 과거·현재·미래]에 주(住)할 수도 없고, 증득할 수 있는 마음도 없으며 일념도 사려하지 않는다. 정념(正念)으로 구할 수도 없고 난심(亂心)으로 좌선할 수도 없다. 여기서 놓을 수 있으면 이것이 바로 선정이다.¹¹⁾

여기서 보면 지공이 말하는 좌선이란 행주좌와와 같은 행동에 있는 것이 아니라 ‘절대적 부정(否定)의 경지’를 가리킨다고 생각된다. 이것은 공(空)사상을 특징으로 하는 반야주의와 상통하는 것이다. 실제로 그는 중국 운남(雲南)의 용천사(龍泉寺)에서 범자로 『반야경』을 썼고, 나옹에게 준 범자 『반야경』이 근래까지 화장사(華藏寺)에 존재했으며, 영산현(靈山縣)의 보림사(寶林寺)에서 『반야경』을 강론했다고 한다.

둘째로 이러한 지공의 사상은 간화선을 위주로 한 당시의 임제종과는 확실히 다른 것이며, 육조혜능의 원초적 남종선(南宗禪)에 가까운 것이다. 위에서 지공이 말하는 선정은 『육조단경』에서 혜능이 ‘밖으로 모든 경계에서 마음집중[念]을 떠나지 않는 것이 좌(坐)이고, 본성을 알아서 어지럽지 않는 것이 선(禪)이다(外於一切境界上念不去爲座, 見本姓不亂爲禪.)’고 한 것과 다르지 않다. 뿐만 아니라 『육조단경』의 기원은 본래 무상계(無相戒)에 토대를 두고 있으며, 이것은 지공의 무생계(無生戒)와 유사성이 있다. 혜능과 그의 제자인 신회에 이르기까지 계정혜의 불가분성(不可分性)을 강조했고, 『금강경』에 바탕을 둔 반야사상을 고취했다는 점에서도 지공과의 유사성을 발견할 수 있다. 또 지공의 선을 ‘무심선(無心禪)’으로 특징짓는 경향이 있는데, 이것은 초기선종의 우두선(牛頭禪)에서 강조했던 것과 상통한다.

이와 같이 지공의 선은 임제종의 선풍과는 다른 면이 존재하였고, 이러한 특징은 나옹의 사상을 형성하는데 큰 영향을 주었다. 따라서 정통 임제종의 선풍을 잇고 있는 태고와 사상적 경향이 다른 이유는 기본적으로는 나옹이 지공의 영향을 받고 있기 때문이다.

그후 나옹은 지공의 곁을 떠나 1353년 3월에 법원사로 돌아오기까지 3년간

11) 定是不即不離, 無修無證, 無默無言, 不動不靜, 不宴坐不避塵. 又不三法, 不住三際, 無心可證, 一念不思. 不可以正念而求, 不可以亂心而坐. 於中放下, 此即禪定.(위의 책, p.325)

태고보우와 나옹혜근 선사상의 동이·정영식

평강부(平江府)·항주(杭州)·명주(明州)·무주(婺州) 등의 강남지방을 유력하는데, 그 순서를 간략히 정리하면 다음과 같다.

기간	歲	장소	주요행적
1350.3	31		강남으로 가기위해 通州에서 배를 탐
1350.4.15.~7.15	31	平江府 休休菴(蒙山德異의 影堂)	하안거를 보냄
1350.7.19	31	平江府 休休菴	휴휴암 출발
1350.8~1351.2.2	31	杭州 淨慈寺	평산처림 만남
1351 봄	32	明州 補陀洛迦山, 明州 阿育王寺	관음 친견후 아육왕사에서 지냄. 설창오광·고목영 등 만남
1352.4.2.~1352 년 말	33	婺州 伏龍山, 松江	천암원장과 하안거(복룡산), 료당화상·박암화상을 만남(송강)
1353.3	34	燕京	법원사로 돌아옴

우선 여기에 등장하는 평강부·명주·무주·송강 등은 모두 오늘날의 항주를 중심으로 한 절강성(浙江省) 일대를 가리킨다. 행장에 의하면, 여기서 혜근이 만나게 되는 인물은 평산처림(平山處林)·설창오광(雪窓悟光)·무상화상(無相和尚)·고목영화상(枯木榮和尚)·천암원장(千巖元長)·료당화상(了堂和尚)·박암화상(泊菴和尚)의 7인이다. 평산처림·설창오광·고목영·천암원장에 대해서는 나옹행장에 구체적인 이름이 나오므로 누구인지 알 수 있지만, 무상화상·료당화상·박암화상의 3인이 누구인지 명확하지는 않다.¹²⁾

인물을 특정할 수 있는 평산처림, 설창오광, 천암원장에 대해서는 어느 정도 연구가 진행되어 있는데, 본 논문에서는 필자가 새로이 알아낸 부분만을 따로 제시하고자 한다.

①평산처림(平山處林, 1279~1361)

속성은 왕(王)씨. 12세에 광엄사(廣嚴寺)에서 출가하여 17세에 구족계를 받았

12) 이하 나옹의 강남에서의 유력에 대해서는 정영식, 「나옹혜근의 강남유학에서의 행적과 그 영향」 (선학 37, 2014)에 의하였다.

다. 급암종신(及庵宗信, 생몰연대 미상)의 법사이다. 처림의 탐명에 의하면 ‘고려 국왕이 승려 10명을 보내어 향폐(香幣)를 하사하고 바다를 건너 초빙하고자 하였으나, 승상이 사(師)가 고려로 가는 것을 원하지 않아 연로하다는 핑계로 거절하면서 사신에게 말하기를 “사에게는 『사회어록(四會語錄)』이 있으니, 그것을 베껴서 고려로 돌아가면 죽할 것이다”고 하였다. 그래서 고려사신은 『사회어록』, 을 베껴서 돌아갔다¹³⁾고 기록되어 있다. 이에 의하면 처림에게는 『사회어록』, 이 있었으며 처림의 생중에 간행되었다는 것이다. 『사회어록』은 처림이 주지했던 복원사(福源寺)·중천축사(中天竺寺)·정자사(淨慈寺)·영은사(靈隱寺) 4곳에서의 설법을 모은 것이다. 어쨌든 처림의 『사회어록』, 이 사신에 의해 고려에 전래되었음을 알 수 있다.

②설창오광(雪窓悟光, 1292~1357)

오광의 탐명에 의하면, 오광은 성도인(成都人)이며 자는 공식(公寔), 속성은 양(楊)씨라고 한다. 동서덕해(東嶼德海)의 법을 이었으며 『심요(心要)』와 『사회어록(四會語錄)』이 있고, 시를 모은 『설창집(雪窓集)』이 현존하고 있다. 『사회어록』은 오광이 주지했던 평강백마사(平江 白馬寺)·개원사(開元寺)·아육왕산 광리선사(阿育王山 廣利禪寺)·천동산 경덕사(天童山 景德寺)에서의 설법을 모은 것이라고 생각된다.

그런데 나옹행장에는 혜근이 오광을 처음 만났을 때, 오광은 다음과 같이 계송으로서 찬탄하였다고 한다.

정면에서 미간의 칼을 걸고 살활이 자재하도다. 마치 소양(昭陽)이 영수(靈樹)를 만난 것과 같으니 기꺼이 대법을 부촉하고자 하노라.¹⁴⁾

여기서 보면, 오광은 혜근이 올 것을 미리 알고 있었으며, 혜근을 처음 만난 순간부터 인정하고 있었음을 알 수 있다.

13) 『淨慈寺志』 2, 『中國佛寺志叢刊』 권64, 「普慧性悟禪師平山林和尚塔銘」, pp809~810

14) 當陽挂起眉間劍, 煞活臨機摠自由. 恰似昭陽見靈樹, 肯將大法付常流. (「나옹행장」, 한불전 6, p705a)

③천암원장(千巖元長, 1284~1357)

천암원장은 자가 무명(無明)이며 19세에 구족계를 받았다. 중봉명본(中峰明本, 1263~1323)의 법을 이었는데, 무자공안을 참구하여 깨달음을 얻었다고 한다.

한편 혜근이 10년이나 중국에서 유학하였지만 중국문헌 속에 혜근에 관한 기록이 전혀 존재하지 않았다. 그런데 필자의 조사에 의하면 『천암화상어록』 속에 ‘근선인(勤禪人)’이라는 제목의 계송이 있다. 그것은 다음과 같다.

불조는 모두 근고(勤苦)를 통해 깨달음을 얻었으니 한 법도 나태함(懶) 속에서 온 것은 없다. 내가 지금 이와 같이 한가로이 종일토록 현묘한 것을 말하나, 일찍이 입을 연 적이 없다.¹⁵⁾

이 근선인이 혹시 혜근을 가리키는 것이 아닐까? 천암이 나옹혜근의 나(懶)와 근(勤)을 모티브로 해서 계송을 지은 것은 아닐까? 이와 같이 생각되는 것도 천암은 「시월선인(示月禪人)」에서 만월상인(滿月上人)이란 이름을 빗대어서 달을 소재로 해서 설법하고 있으며, 「시오시자(示悟侍者)」에서도 이름의 오(悟)를 가지고 가르침을 내리는 등 범명이나 호를 가지고 글을 쓰는 경우가 많기 때문이다.

『천암화상어록』은 원래 천암의 생존중인 1346년에 간행되었는데 이때는 혜근과 만나기 이전이었다. 그러나 가흥대장경(嘉興大藏經)에 실린 『천암화상어록』은 1374년에 재간된 것이다. 따라서 1346년의 초간본이 천암 생중에 간행되었으므로, 그 후의 유문(遺文)을 증보하여 1374년에 재간되었을 가능성이 충분히 있다. 따라서 「근선인」이 혜근을 위해서 지은 계송이라고 해도 근거가 없지는 않을 것이다.

3. 태고와 나옹의 선풍

1) 태고보우의 선풍

15) 佛祖盡從勤苦得，未曾一法懶中來。我今只麼閑閑地，終日談玄口不開。(『千巖和尚語錄』, 「偈頌」, 嘉興藏 권32)

태고의 선사상은 젊었을 때의 3번의 깨달음을 통해서 이미 이루어졌음을 앞에서 이야기하였다. 그것은 모두 화두를 참구해서 얻은 것이었는데, 즉 19세 때에 만법귀일화, 다음에 무자공안, 그리고 마지막으로 38세 때에 암두밀계처에서 깨달은 것이었다. 따라서 태고는 국내에 있으면서 스스로의 수행을 통해 깨달은 것이며, 중국승의 지도하에 깨달은 것은 아니다.

태고는 이와같이 19세 때부터 화두를 참구하기 시작하였는데, 제자들을 제접할 때는 주로 무자공안으로써 지도하였다. 무자공안은 중국의 대혜종고(大慧宗杲, 1089~1163)에 의해서 강조된 공안이다. 『태고어록』에는 대혜종고에 대해서 말하고 있지 않지만 태고가 대혜의 영향을 받고 있다는 것은 여러 곳에서 보인다. 먼저 「시중(示衆)」에는 다음과 같이 말하고 있다.

단지 이렇게 성성력력하고 력력성성하게 자세히 참구하십시오. 마치 어린아이가 어미를 생각하듯, 배고픈 사람이 먹을 것을 생각하고 목마른 자가 물을 생각하듯이 하십시오. 쉬면서도 쉬지 않고 [참구하고] 생각하고 또 깊이 생각한다면, 어째서 그것이 조작하는 마음이겠습니까? 만약 이와 같이 참되게 공을 쓴다면 힘을 드는 곳[省力處]에 도달할 것입니다. 이것이 바로 힘을 얻는 곳[得力處]입니다.¹⁶⁾

여기서 태고는 성력처(省力處), 득력처(得力處)라는 용어를 사용하고 있다. 그런데 성력처, 득력처는 바로 대혜가 주로 사용하는 독특한 용어이다. 간화선은 행주좌와 언제, 어디서나 가능한 수행법이며, 묵조선과 같이 마음을 억지로 억누르는 것이 아니다. 따라서 힘을 적게 들이는 수행법이므로 성력처라고 하며, 이렇게 수행해서 힘을 얻게 되므로 득력처라고 한다. 성력처가 바로 득력처인 것이다. 이 성력처, 득력처는 대혜가 자주 사용했던 용어인데, 『대혜보각선사어록(大慧普覺禪師語錄)』, 「답부추밀(答富樞密)」에서 대혜는 다음과 같이 말하고 있다.

혼침과 도거는 선성(先聖)이 비난한 것입니다. 참선할 때에 이 두 병이 나타나는 것을 알아차릴 때에는, 단지 구자무불성화를 들기만 하면 두 병은 힘써서

16) 但伊麼惺惺歷歷, 歷歷惺惺, 密密參詳. 譬如嬰兒億母相似, 如飢思食, 如渴思水. 休而不休, 思復深思, 豈是做作底心也. 若如此眞實用功, 則便到省力處. 此是得力處也.(『태고화상어록』 권상, 한불전 6, p676b~c)

제거하지 않아도 그 자리에서 편안해질 것입니다. 세월이 흘러 힘이 들리는 것 [省力]을 알아차리면, 그곳이 바로 힘을 얻는 곳[得力處]입니다. 또한 정중(靜中)의 공부를 할 필요도 없이 이것이 바로 공부입니다.¹⁷⁾

여기서 대체는 성력과 득력에 대해서 이야기하고 있는데, 혼침(昏沈)과 도거(掉擧)의 선병이 나타날 때에 무자공안을 들기만 하면 바로 힘을 얻는다고 한다. 즉 힘을 씀이 없이[省力] 힘을 얻는[得力] 수행법이 무자공안이라고 하는 것이다. 이 무자공안에 대해서도 태고는 곳곳에서 강조하고 있는데 이것도 태고가 대체의 영향을 받았다고 하는 증거이다.

한편으로 태고를 정통적인 간화선승이라고 간주하는 근거는 무자공안을 강조했기 때문이다. 무자공안은 간화선을 처음으로 도입했다고 말해지는 지눌(知訥, 1158~1210)도 강조한 것이다. 하지만 지눌이 간화선을 강조하면서도 하택신회와 규봉종밀·이통현 등의 교학을 기반으로 한 것에 비하여 보우는 철저히 간화선만을 강조하였다. 특히 그는 무자공안을 참구할 것을 주장하였는데, 『태고화상어록』 「시중(示衆)」에는 다음과 같이 기록되어 있다.

법좌에 올라서 들기를, 어떤 승이 조주선사에게 묻기를 ‘개에게도 불성이 있습니까?’ 조주가 답하기를 ‘없다.’ 이 무자는 마치 한 알의 환단(還丹)과도 같아서 쇠를 금(金)으로 변하게 할 수도 있다. 이 무자를 들기만 하면 삼세제불의 면목을 뒤집어낸다. 여러분들은 긍정하는가? 만약 믿지 못하면 큰 의심 하에서 신심(身心)을 놓아버려 마치 만길 절벽에 떨어진 것처럼 해야 한다. 또 추측하고 사랑하는 것이 없어서 죽은 사람처럼 해야 한다. ‘이럴까 저럴까’ 하는 생각을 버리고 단지 무자(無字)를 제기하여, 하루 중 사위의 내에서 화두를 생명줄로 여겨야 한다.¹⁸⁾

무자화두는 지눌이나 혜심도 강조했던 것이지만 보우에 이르러서 확고한 것으로

17) 昏沈掉擧先聖所訶。靜坐時，纔覺此兩種病現前，但只舉狗子無佛性話，兩種病不著用力排遣。當下枯枯地矣。日久月深，纔覺省力，便是得力處也。亦不著做靜中工夫。只這便是工夫也。(대정장 47, 922b)

18) 陸座學，僧問趙州，狗子還有佛性也無。州云，無。這箇無字，如一粒還丹相似，點鐵即成金。才舉箇無字，三世諸佛面目，掀翻出來。爾等諸人，還肯也無。若未肯信，於此大疑之下，放下身心，如墮萬仞崖下時相似。無計較沒商量，如大死人相似。放捨如何若何之念，單單提箇無字，於十二時中四威儀內，只與話頭爲命根。(『태고화상어록』 권상, 한불전 6, p676b)

로 되었다. 보우가 때때로 만법귀일(萬法歸一)화두를 권하지 않는 것은 아니지만 『태고화상어록』 전체의 경향을 볼 때 무자공안에 대한 강조는 확실하다 하겠다.

또 태고는 동정일여(動靜一如)·어묵일여(語默一如)·오매일여(寤寐一如)를 이야기하고 있는데, 이 3가지 사이에 단계를 세우고 있음을 알 수 있다. 태고는 「답방산거사(答方山居士)」에서 다음과 같이 말하고 있다.

단지 이렇게 성성력력하게 화두를 제시하여 때때로 점검하십시오. 하루 중에 [화두가] 끊어짐이 몇 번이나 있는지. 만약 끊어진다는 것을 알아차리면, 더욱 용맹심을 발하여 힘을 써서 끊어지지 않게 하십시오. 만약 하루에 한번도 끊어지지 않음을 알아차린다면, 정채를 더하여 때때로 점검하십시오. 매일 끊어짐이 없어서, 만약 3일동안 여법하게 끊어지지 않고, 움직일 때나 고요할 때도 일여하게 되고[動靜一如] 말할 때나 침묵할 때도 일여하게 되어[語默一如] 화두가 항상 현전한다면 급류가 달빛에 올라가듯이(?) 건드려도 흩어지지 않고 없애려고 해도 없앨 수 없을 것입니다. 깨어있을 때나 잠잘 때에 일여하게 되면[寤寐一如] 대오(大悟)의 때가 가까운 것입니다.¹⁹⁾

여기서 태고는 동정일여·어묵일여·오매일여를 세우고 있는데, 오매일여가 동정일여나 어묵일여보다 높은 단계인 것은 확실하다. 그리고 오매일여가 되면 대오가 가까이 있는 것이다.²⁰⁾ 한편 태고는 오매일여의 단계를 거치고 나서야 비로소 깨달음에 이른다고 주장하고 있는데, 이러한 사실은 철저히 자신의 체험에 의한 것이었다. 행장에 의하면, ‘오매일여의 경지에 도달하였으나 아직 무자공안에서 의심을 부수지 못하여 마치 죽은 사람과 같았다.’고 하고 있기 때문이다.

2)나옹혜근의 선풍

혜근의 문인인 각전(覺田)은 혜근불교의 가풍을 ‘축도지규(祝禱之規), 방할지

19) 但恁麼惺惺歷歷，提箇話頭，時時點檢者。一日之內，間斷有幾度耶。若記知間斷，則更發勇猛之心，加功着力，使無間斷。若知一日一度，也無間斷，則添些精彩，時時點檢。日日無間斷，若三日如法無間斷，動靜一如，語默一如，話頭常現在前，猶急流灘上月華相似，觸不散撥不去蕩不失。寤寐一如，大悟時近矣。(위의 책, 한불전 6, p678b)

20) 이러한 단계는 현대에 이르러 性徹에 의해서 계승되고 있다. 단지 성철은 動靜一如→夢中一如→寤寐一如→究竟覺의 4단계를 세우고 있다.

풍(棒喝之風)²¹⁾이라고 표현하였다. ‘축도지규’란 국왕과 국가를 위해서 기도하고 축성하는 것이며, ‘방할지풍’은 덕산방(德山棒)·임제할(臨濟喝)이라고 해서 임제종의 특징을 단적으로 드러낸 말이다. 덕산방이란 덕산선감(德山宣鑑, 782~865)이 학인들을 지도할 때 자주 몽둥이로 때렸기 때문에 예부터 덕산방이라 하였고, 임제할이란 임제의현(臨濟義玄, ?~867)이 학인의 교화에 자주 할을 사용했기 때문에 임제할이라고 한다. 이와 같이 방할이란 임제종 본연의 모습을 가리키는 용어인데, 혜근의 가풍을 방할지풍이라 한 것은 혜근이 간화선 일변도의 가풍을 지양하고 임제종 본연의 모습으로 돌아가고자 했기 때문이라고 생각된다.

혜근은 종종 임제정종(臨濟正宗)이라는 표현을 쓰는데, 『나옹어록』 「보설」에 서는 다음과 같이 말한다.

마음도 아니고 부처도 아니고 물(物)도 아니면 결국 무엇인가? 여기서 만약 깨치지 못하면 어찌하여 이 산의 일만이천담무갈(一萬二千曇無濁)의 진신(眞身)을 보겠는가?(중략) 우리 임제정종과는 아무런 관계가 없으니 어찌 (임제정종을) 부흥시키겠는가?(중략) 이미 임제정종을 부흥시키지 못한다면, 결정코 조용(照用)·사료간(四料揀)·사빈주(四賓主)·사할(四喝)·삼현삼요처(三玄三要處)에 있지 않다. 이미 일체처에 있지 아니하면 필경 어느 곳에 있는가? 단지 자신의 분상에 있다. 여러분은 마땅히 자기 분상의 일착자(一着子)를 깨달아야 한다.²²⁾

이 보설은 ‘일만이천담무갈보살’이라는 표현에서 금강산에서의 보설이라고 생각되는데, 여기서 혜근은 소위 임제종의 핵심어로 간주되는 사료간·사빈주·사할·삼현삼요 등을 임제정종이 아니라고 주장한다. 대신에 ‘자기 분상의 일착자’를 깨치는 것이야말로 진정한 임제정종이라고 한다.

이와 같이 『나옹어록』 전편에 걸쳐서 자성(自性)을 깨치기를 강조하는데, 예를 들어 ‘이 빛은 시방찰해에 허공을 두루 막고, 두두물물 주야육시에 항상 나타나 있다(只此光明, 十方刹海逗塞虛空, 頭頭物物晝夜六時, 熾然常現.)’²³⁾이나 ‘이 한

21) 吾師之闡法於此, 其祝禱之規, 捧喝之風, 猶夫前日也. 而威儀號令之索爾, 院宇之闐寂, 香火之蕭條, 江月之境平, 沈於野霧矣.(李穡, 『牧隱文藁』 권2, 「天寶山檜巖寺修造記」)

22) 不是心不是佛不是物, 畢竟是箇什麼. 這裏若不悟去, 爭見此山一萬二千曇無濁眞身.(중략) 我臨濟正宗, 有甚交涉, 有甚扶起.(중략) 既扶不起臨濟正宗, 決定不在照用處, 四料揀四賓主四喝三玄三要處. 既不在一切處, 畢竟在甚麼處. 只在諸人分上. 諸人當知自己分上一着子.(『나옹어록』, 한불전 6, 715a~b)

점의 허명은 지수에 속하지도 않고, 화풍에 속하지도 않는다(這一點虛明, 也不屬地水, 也不屬火風)²⁴⁾의 표현 등이 그것이다. 이러한 표현은 『임제록』의 무위진인(無位真人)이나 주인공(主人公)을 연상시킨다. 이와 같이 임제종 본연의 모습으로 돌아가고자 하는 데서 지공의 영향을 느낄 수 있다.

한편 간화선 사상에 있어서는 태고와 큰 차이점이 없으며 무자공안을 강조하고 있음을 알 수 있다. 혜근은 다음과 같이 말한다.

혹은 “무엇이 나의 성품인가?” 혹은 “승이 조주에게 묻기를, 개에게도 불성이 있습니까?” 조주, “없다.” 승, “준동함령에 모두 불성이 있는데 어째서 개에게는 불성이 없는 것입니까?” 단지 마지막 일구(一句)를 가지고 힘을 다하여 제시하라. 제시하고 제시해서 공안이 현전하게 되면 제시하지 않아도 저절로 제시되며, 조용하거나 시끄러운 곳에서도 들지 않아도 저절로 들릴 것이다. 여기에 이르면 의정(疑情)을 일으키기 좋다. 행주좌와나 옷을 입고 밥을 먹고 똥을 누고 오줌을 누는 일체처에서 온몸이 하나의 의단(疑團)이 되어 의심해 가고 참구해 가서 신심(身心)을 통일해서 깨달음을 구하라. 공안 위에서 추측해서도 안 되고 어록과 경전 상에서 구해서도 안 된다. 반드시 탁 하고 끊어져야 비로소 집에 도달한 것이다. 만약 화두가 들리지 않아서 멍하니 아무 맛이 없을 때에는 소리를 작게 하여 연달아 세 번 들어보라. 화두에 힘이 있음을 곧 느낄 것이다.²⁵⁾

여기서 보면 혜근의 무자공안 참구법은 대혜종고나 당시의 고려 선승들의 참구법과 차이가 없는 것으로 생각된다. 그러나 ‘화두가 들리지 않으면 소리를 내어 세 번 연달아 들어보라’는 것이 주목된다. 필자의 생각으로는 이것은 무무무(無無無) 하고 소리를 내어 들라는 말이며, 특별히 염불공안의 의미는 없다고 본다.

한편 나옹이 태고와 다른 점은 나옹은 제자들을 제접하는 데 있어서 간결한 행동으로써 지도하는 경향이 많다는 점이다. 혜근은 다음과 같이 제자들을 지도

23) 『나옹어록』 「趙尙書請對靈小叅」(한불전 6, 720b)

24) 『나옹어록』 「對上昇大王殯殿小叅」(한불전 6, 721c)

25) 或那箇是我性。或僧問趙州, 狗子還有佛性也無。州云, 無。蠢動靈皆有佛性, 因甚狗子無佛性。只將末一句, 着力提起。提來提去, 公案現前, 不提自提。靜中鬧中, 不舉自舉。却來這裏, 好起疑情。行住坐臥, 着衣喫飯, 屙屎放尿, 於一切處, 通身并作一箇疑團。疑來疑去, 拶來拶去。凝定身心, 討箇分曉。不可向公案上卜度, 語錄經書上尋覓。直須啐地斷爆地絕, 方始到家。若是話頭提不起, 冷冷淡淡, 全無滋味, 低低出聲, 連舉三徧。話頭便覺有力。(『나옹어록』, 한불전 6, 717b)

하고 있다.

방을 들어 말하기를 ‘보이는가?’. 방으로 때리고는 말하기를 ‘들리는가? 이미 보이고 들리기도 한다면 과연 무엇인가, 과연 무엇인가?’. 바로 하좌하였다.²⁶⁾

마침내 죽비를 들어 말하기를 ‘보이는가?’. 한번 내리치고는 말하기를 ‘들리는가? 이미 분명히 보이고 역력히 들린다면, 필경 무엇인가?’²⁷⁾

이와 같이 혜근은 죽비와 몽둥이를 사용해서 단적이고 강렬하게 자성을 드러내고 있는 것이다. 반면에 혜근에게 있어서 화두는 방편으로 간주되었다.

이전의 존속들은 너희들이 바로 알아차리지 못했기 때문에 할 수 없이 방편을 드리워서 너희들로 하여금 뜻이 없고 맛이 없는 화두를 참구하게 하였다. 예를 들면 승이 조주에게 문기를 ‘개에게도 불성이 있습니까?’ 조주 ‘없다’라고 했는데, 이미 쓸데없는 말을 드러낸 것이다.²⁸⁾

물론 혜근은 도처에서 무자공안을 참구할 것을 강조하고 있지만, 공안을 참구하는 것도 어디까지나 주인공을 찾기 위한 것에 다름 아니다. 혜근은 자신의 본래면목을 찾는 것이야말로 임제정종이라고 주장했던 것이다.

또 나옹이 태고와 다른 점은, 태고는 ‘공부가 익어지면 반드시 본분종사를 찾아서 결택해야만 한다’고 강조한 반면 나옹은 그렇지 않다는 것이다. 태고는 ‘항상’이라고 할 수 있을 정도로 본분종사를 만날 것을 강조하는데, 예를 들면 「시엄정당(示廉政堂)」에서는 다음과 같이 말한다.

이 시절에 이르면 반드시 본색종사를 만나야만 합니다. 결코 지혜가 없는 사람 앞에서 말해서는 안 됩니다.²⁹⁾

26) 舉起棒云, 還見麼. 打一下云, 還聞麼. 既見既聞, 是個什麼. 是箇什麼. 便下座.(『나옹어록』, 앞의 책, p721a)

27) 遂舉竹篋子云, 還見麼. 擊一下云, 還聞麼. 既了了見, 既歷歷聞, 且道, 畢竟是箇什麼.(『나옹어록』, 앞의 책, p723c).

28) 前輩尊宿爲你不肯直下承當, 不得已而曲垂方便, 教你參個無義味話. 只如僧問趙州, 狗子還有佛性也無. 州云, 無. 早是和繫托出.(『나옹어록』, 앞의 책, p715c)

그런데 학계에서는 태고가 ‘깨치고 난 후에는 본분종사의 인가를 받아야 한다고 주장했다’고 해서 ‘인가’를 강조하는데, 태고가 ‘형식상의 인가’를 강조했다고는 보지 않는다. 물론 당시에 인가를 받는 것이(특히 중국승으로부터 인가를 받는 것이) 출세를 위해서 필요한 행위였다는 것은 인정할 수 있다 하더라도, 태고가 본색종사를 만나야 한다고 한 것은 공부의 점검을 위해서였다고 생각된다. 더구나 태고는 ‘인가’라는 단어를 사용하고 있지 않다.

Ⅲ. 결 론

태고와 나옹은 같은 시대를 살다간 고승이었다. 그러므로 양사 모두 간화선을 강조하고 임제종의 승려로부터 사법하고 있다는 점에서는 공통된다. 하지만 차이점도 존재하는데, 태고와 나옹 간에 차이점이 생기는 이유는 수학과정이 달랐기 때문이라 생각된다.

단적으로 말하면 태고는 국내파이고, 나옹은 유학파였다. 태고는 46세에 입원하기 이전에 이미 3번의 깨달음을 경험한 중진이었고 입원기간도 2년에 지나지 않는다. 따라서 태고의 입원목적은 ‘공부의 점검’이나 ‘인가의 획득’이었을 것이다. 반면에 나옹이 입원한 것은 26세때이며 10년이라는 오랜 기간동안 원에서 수학하였다. 이러한 차이점이 양사의 선풍의 차이를 낳았다고 생각된다.

우선 태고는 정통적 간화선승이라고 할 수 있다. 간화선을 절대적이라 생각하였고, 특히 무자공안을 강조한 것이 그러하다. 그것은 대혜종고 이래의 중국선의 경향과 일치한다. 반면에 나옹은 임제정종으로 돌아가야 함을 주장하였다. 그가 말하는 임제정종이란 간화선이라기 보다 오히려 ‘자성을 깨치는 것’이었다. 때로 그는 간화선도 방편이라고 생각하였다. 이러한 경향은 지공의 영향이었다고 생각된다.

한편 필자는 태고의 전공자는 아니므로 추측에 지나지 않지만, 앞에서 제기했

29) 到此時節，須遇見本色宗師。切不向無智人前說破。(『태고화상어록』, 권상, 한불전 6, p679b)

던 태고와 기황후와의 관계는 재고해 볼 필요가 있을 것이다. 만약 일찍부터 태고의 기황후의 후원을 받았다면 귀국하자마자 왕사와 국사가 되어 출세가도를 달린 것이 이해되며, 또한 신돈과 대립관계를 형성했던 이유가 해명되기 때문이다. 선배제현의 조언을 바란다.

<참고문헌>

- 정영식, 『간추린 한국선사상사』, (운주사, 2014)
_____, 「나옹혜근의 강남유학에서의 행적과 그 영향」 (선학 37, 2014)
조명제, 「고려말 원대 간화선의 수용과 그 사상적 영향-몽산, 고봉을 중심으로」
(보조사상 23, 2005)
_____, 「14세기 고려 지식인의 入元과 순례」 (역사와 경계 69, 2008) 등
최연식, 「고려말 간화선 전통의 확립과정에 대한 검토」 (보조사상 37, 2012)
황인규, 「여말선초 나옹문도의 오대산 중흥불사」 (불교연구 36, 2012)

[제1발표 논평]

「태고보우(太古普愚)와 나옹혜근(懶翁惠勤) 선사상의 동이(同異)」에 대한 논평문

김원명

한국의국어대학교

본 불교학연구회 추계학술대회에서 발표자의 발표문을 읽고 감상할 수 있게 해주신 불교학연구회 회장님과 관계자 여러분께 감사드립니다. 그리고 본 발표문을 통해 많은 것을 배우게 해주신 발표자님께 감사드립니다.

우선, 발표문에 대한 저의 이해를 간단히 요약하고 나서, 몇 가지 질문과 감상을 드림으로써, 논평을 대신하고자 합니다.

1. 요약: 태고보우(太古普愚, 1301-1382)와 나옹혜근(懶翁惠勤, 1320-1376) 선사상의 같은 점과 다른 점

1-1. 같은 점:

– 둘은 원(元)에 유학하여 같은 사상을 공유하는 같은 계통의 원승(元僧)들 인가를 받았다. 태고는 석옥청공(石屋淸琮, 1272-1352)의 인가를 받고, 나옹은 평산처림(平山處林, 1279-1361)의 인가를 받음. 이 둘은 모두 설암조흠(雪巖祖欽, 1215-1287)의 문파다.(1)

– 둘은 당시 원(元)에서의 선종 주류인 간화선(看話禪) 강조(1, 10), 선정쌍수(禪淨雙修) 강조하며 총론에서 비슷하다. 그러나 각론에서는 다르다.(1)

1-1-2. 둘이 같은 이유:

1-2. 다른 점:

– 태고는 46세에 입원(入元)하였고, 유학 전 3번의 깨달음 경험과 원(元)에서는 2년의 수학기간을 가졌다. 이에 반해 나옹은 26세에 입원(入元)하였고, 10년의 수학 기간이 있었다.(11)

– 태고는 정통적 간화선을 절대적이라 생각하였고, 무자공안을 강조하였다. 이것은 대혜종고 이래의 중국에서의 선의 경향과 일치한다.(12) 태고는 19세에 만법귀일(萬法歸一)화, 다음에 무자공안(無字公案), 38세에 암두밀계처에서 깨달았다고 한다. 그리고 태고는 제자들 지도에 무자공안을 주로 활용하였는데 이는 대혜종고가 강조한 공안이고, 그가 사용한 성력처(省力處), 득력처(得力處) 용어는 대혜종고가 사용하는 용어다. 따라서 태고가 밝히고 있지는 않지만 대혜종고의 영향을 받은 것으로 보인다.(7-8) 지눌도 간화선을 강조하지만, 지눌은 하택신회와 규봉종밀 그리고 이통현 등의 교학을 기반으로 한 것인 반면에, 태고는 확고하게 간화선만을 강조한다.(8) 태고는 동정일여(動靜一如), 어묵일여(語默一如), 오매일여(寤寐一如)의 단계를 거쳐야 비로소 깨달음에 이른다고 하는데, 이는 철저히 스스로 체험에 바탕한 말이다.(9)

– 반면에 나옹은 간화선도 방편으로 생각하였고, ‘임제정종으로 돌아가야 한다’고 주장하였고, 이는 ‘자성을 깨치는 것’을 의미한다. 이는 지공의 영향이라 생각한다는 것이다.(12)

– 태고와 나옹은 모두 무자공안 참구를 강조하는데, 이는 대혜종고와 차이가 없다. 다만, 나옹은 화두를 방편으로 간주하고 태고보다 제자들에게 방할을 사용하는 간결한 행동으로 지도하는 경향이 더 많다는 것이다.(10-11)

– 태고는 인가를 강조하고, 나옹은 태고보다 인가를 강조하지는 않는다.(11) 그럼에도 불구하고, 발표자는 태고는 인가보다는 본색종자를 만나야한다고 한 것은 공부의 점검을 위한 것이었다고 하며, 그 이유는 인가라는 용어를 사용하고 있지 않다는 것이다. 그래서 이점에서는 학계에서 인가를 강조하느냐(태고) 아니냐(나옹)에 있어서 둘이 차이가 난다고 하는데도 불구하고, 비슷하게 둘 모두 인가를 강조하고 있는 것은 아니라고 보아야 한다고 보는 것 같다.(11)

1-2-1. 둘이 다른 이유:

– 둘의 수학 과정이 달랐기 때문에 그들에게서 각론에서의 차이가 있다는 것이다. 태고는 이미 국내에서 세 번의 깨달음 체험이 있었던 국내파로 볼 수 있다. 태고는 석옥청공의 인가를 받았다고는 하지만, 단지 반달 정도만 같이 지내며 여러 차례 법담을 나누면 인정을 받은 것이 전부다.(2) 논평자가 보기에 그렇다면, 그가 과연 석옥청공의 제자라고 할 수 있는지 의문이 제기된다는 취지를 발표자가 밝히고 있는 것이라고 생각한다. 그리고 나옹은 유학을 통해 지공

(指空, 1300?-1363)에게서 2년 동안 가르침을 받고, 이외에 여러 스승(평산처림, 설창오관, 무상화상, 고목영화상, 천암원장, 료당화상, 박암화상)(5)을 통해 공부한 유학파로 볼 수 있다는 것이다.(11) 지공의 유파는 임제종의 달마와는 다른 계통으로 계.정.혜 삼학(三學)을 중시하였다.

2. 질문:

2-1. 태고와 기황후 관계에 대한 주장은 이 논문의 독특한 면 같아 보인다.(3) 하지만 논평자가 보기에, 이는 둘의 동이 비교 연구와 직접적인 관련이 없어 보인다. 발표자가 어떤 관련을 갖고 있다고 보는 것이라면, 그에 대한 보충 설명이 필요해 보인다.

2-2. 발표자는 9쪽에서 혜근 문인 각전(覺田)은 혜근불교의 가풍을 축도지규(祝禱之規), 방할지풍(棒喝之風)이라고 하였고, 방할지풍은 임제종의 특징을 단적으로 드러낸 말이고, ‘간화선 일변도의 가풍을 지양하고 임제종 본연의 모습으로 돌아가고자 했기 때문이다’라고 하였다. 또 12쪽 결론에서, 나옹은 간화선도 방편으로 생각하였고, ‘임제정종으로 돌아가야 한다’고 주장하였고, 이는 ‘자성을 깨치는 것’을 의미한다고 하고, 이는 ‘지공의 영향’이라 생각한다고 하였다. 그런데, 본론 4-5쪽에서는 지공의 유파가 임제종의 원조 달마와는 계통이 다른 것 등등을 말하였다. 결론에서 임제정종으로 돌아가야 한다(12)는 말과 본론에서 지공은 임제종의 원조 달마와 다른 계통이고(4), 지공의 사상은 임제종과는 다른 것(5)이라는 말은 그 내용에 차이가 나는 것이므로 그 이유를 설명할 필요가 있어 보인다.

2-3. 서론에서 나옹이 평산처림(平山處林, 1279-1361)의 인가를 받았다고 하였는데, 평산처림의 인가 내용이라든가 그 사상의 영향에 대한 내용을 찾을 수 없었고, 글 전반에 걸쳐서는 오히려 지공의 영향을 강조하고 있다. 또 결론에서는 임제종 본연의 모습으로 돌아가고자 하였다고 하면서, 또 본론에서는 지공은 임제종의 원조인 달마와는 다른 계통이라고 하였다. 이런 서론, 본론, 결론의 각각의 다른 말들은 논리적인 일관성 차원에서 납득하기 어려운 것처럼 보인다. 이를 어떻게 이해해야 하는지 설명이 필요해 보인다.

3. 감상:

논평자는 이 발표문이 발표자의 노고가 느껴지는 훌륭한 발표문이라 생각한다. 태고보우와 나용해근의 동이점을 일목요연하게 이해할 수 있는 발표문이었다고 생각한다. 물론 저의 질문 속에서의 문제들을 논평자는 아직 해결하지 못하긴 했지만, 그리고 내용상 체험을 통한 이해가 더욱 필요하기도 했지만 비교적 간결하게 읽을 수 있었다. 발표자 선생님께 이렇게 공부할 시간을 주신 것에 대해 감사 말씀을 올립니다.

[제2발표]

원나라 선종(禪宗)에서 바라본 나옹의 사상

이병욱

고려대학교

I. 서론

이 글에서는 원나라 선종과 고려 불교계(선종)의 교류에 대해 살펴보고, 이러한 교류가 나옹(懶翁)사상에 어떤 영향을 미쳤는지 검토하고자 한다. 원나라 선종과 고려 불교계(선종)의 교류에 대해서는 선행연구의 내용을 간단히 정리해서 살펴보고자 하며, 이 글의 주요 내용은 이러한 교류가 나옹 사상에 미친 영향이다.

먼저 나옹(懶翁, 1320-1376)의 생애를 간단히 소개한다. 나옹의 휘(諱)는 혜근(慧勤)이며, 왕사로서 보제존자(菩提尊者)라는 존칭도 있다. 그는 20세 때 공덕산(功德山) 묘적암(妙寂庵) 요연선사(了然禪師)에게 출가하였다. 그 후 나옹은 여러 산을 다니면서 참구하다가 25세(1344년)에 회암사(檜巖寺)에서 홀연히 깨달음을 얻었다. 그리고 나서 나옹은 28세(1347년) 때 원(元)나라에 건너가 지공(指空,?-1367)과 평산처림(平山處林,1279-1361) 등의 여러 스승을 만나서 가르침을 받았다. 그렇지만 나옹에게 큰 영향을 준 인물은 지공과 평산이라고 할 수 있다. 특히 지공은 나옹에게 삼산양수(三山兩水)를 택하라는 수기를 주어서 뒷날 회암사를 크게 중창하도록 하였다. 또 나옹은 중국에 있을 때(1350년) 몽산덕이가 머물렀던 휴휴암(休休庵)을 찾아가서 여름안거를 보내기도 하였다. 나옹은 39세(1358년)에 고려로 돌아왔고, 51세(1370년) 때 공부선(功夫選)을 주관하였다.

52세(1371년) 때 왕사에 책봉되었으며, 57세(1376년) 때 회암사를 중창하여 낙성(落成)법회를 했는데, 유생(儒生)들의 상소에 의해서 영원사(榮源寺)로 귀양가던 중 신록사(神勒寺)에서 열반하였다. 나옹의 저술로 『나옹화상어록』1권, 『나옹화상가송』1권, 『보제존자삼증가』가 남아있다.

이러한 나옹의 생애에서 ‘공부선’이 매우 중요한 사건(승려대회)이라고 평가하는 연구가 있다. 왜냐하면, 공민왕이 직접 참관한 1370년의 공부선을 나옹이 주재하였고, 이를 계기로 해서 그 다음해에 왕사로 책봉되었기 때문이다.¹⁾ 또 『치성광명경(熾盛光明經)』에서 나옹을 부처의 후신이라고 주장하고, 그 회상[會]을 공부선(工夫選)이라고 한다. 이것도 나옹의 생애에서 가장 중요한 사건이 공부선임을 보여주는 것이다.²⁾ 그런데 남동신은 『치성광명경』이 나옹을 주인공으로 해서 만들어진 위경, 곧 한국에서 만들어진 경전이라고 본다. 그리고 이 『치성광명경』이 『조원통록촬요(祖源通錄撮要)』의 「나옹전」에서만 소개되어 있다.³⁾

나옹의 행장에서도 확인되는 것처럼, 나옹도 25세에 이미 깨달음을 얻고, 중국에 가서 여러 고승에게서 인가를 받고 귀국하였다. 그런데 이처럼 원나라 간섭기에 고려의 선종 승려가 중국에 들어가서 인가받는 것이 유행한 이유로는 다음의 3가지를 거론할 수 있다. 첫째, 고려 수선사 결사 이후에 간화선이 부각되었는데, 송나라가 여진족과 몽고족에 쫓겨서 강남으로 이동하고, 남송과 고려가 몽고족의 침입을 받는 상황에서는 제한적인 교류밖에 가능하지 않았다. 그런데 고려와 원나라의 관계가 안정되자, 고려의 선승들이 중국 강남의 임제종과 직접 교류할 수 있는 길이 열리게 된 것이다.

둘째, 원나라 간섭기에 수용된 임제종의 선풍이 중국에 들어가서 인가받는 것에 영향을 미쳤다. 몽산덕이(蒙山德異)는 깨달음을 얻은 후에 본분종사를 친견해서 인가를 받는 것이 중요하다고 했고, 고봉원묘(高峰原妙)도 깨달음을 얻은 뒤에 스승으로부터 인가받는 것이 중요하다고 하였다.

셋째, 원나라와 고려의 정치적 관계도 영향을 미쳤다. 고려가 원나라의 부마국

1) 남동신, 「여말선초기 나옹 현창운동」, 『한국사연구』 139 (서울: 한국사연구회, 2007), p.193.

2) 『통록촬요』 4권(『한국불교전서』7권, p.806상). 그리고 나옹의 붓다화에 대해서는 자현, 「나옹의 붓다화에 대한 고찰」, 『한국 선불교의 원류 지공과 나옹연구』(서울: 불광출판사, 2017), pp.368-394를 참조하기 바람.

3) 남동신, 「여말선초기 나옹 현창운동」, 『한국사연구』 139, p.194.

이 되자 승려들에게 원나라 본분종사로부터 인가를 받는 것은 대단한 권위를 부여하는 것이었다. 이는 유학의 경우에도 마찬가지다. 원나라 인종의 시대에 충선왕의 건의로 과거가 실시된 후에 고려의 유생이 원나라 과거에 급제하는 것은 고려사회에서 인정받는 계기가 되었다.⁴⁾

한편, 이 글에서는 세 가지 논점을 제시하고자 한다. 첫째, 원나라 선종이 국가주의적 경향을 나타내고 있는데, 이러한 국가주의적 경향이 나옹의 사상에 어떤 영향을 미쳤는지 하는 점이다(2장). 둘째, 원나라 선승 몽산덕이와 철산보경(鐵山紹瓊)의 수행담이 나옹의 ‘공부십절목’에 어떤 영향을 미쳤는지 하는 점이다. 원나라 선승과 고려불교계는 활발하게 교류하였는데, 그 대표적 인물 가운데 여기서는 몽산덕이와 철산보경에 주목하고자 한다(3장). 셋째, 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 어떤 영향을 미쳤는지 검토하고자 한다(4장). 그리고 각각의 주제에 대한 선행연구의 검토는 개개의 장에서 하고자 한다.

Ⅱ. 원나라 선종의 국가주의적 경향이 나옹의 사상에 미친 영향

이 장에서는 원나라 선종이 국가주의적 경향을 나타내고 있는데, 이러한 점이 나옹의 사상에 미친 영향을 검토하고자 한다. 이 주제는 아직 선행연구에서 주목하지 않은 영역이다. 먼저 고려 선종에서 원나라 『칙수백장청규』를 수용한 것에 대해 선행연구에 의거해서 살펴보고, 그 다음으로 나옹의 사상에 나타난 국가주의적 경향에 대해 검토하고자 한다.

1. 고려 선종의 원나라 『칙수백장청규』의 수용

먼저 14세기 중반에 중국 강남 선종의 상황을 살펴본다. 국가와 선종교단의

4) 강호선, 「충렬·충선왕대 임제종 수용과 고려불교의 변화」, 『한국사론』 46 (서울: 서울대 국사학과, 2001), pp.95-96.

관계에서는 남송 시대에 확립된 오산십찰(五山十刹)의 제도를 계승하고, 행선정원(行宣政院)을 통해서 국가가 강남불교를 지배하였다. 그리고 원나라 시대에는 오산십찰제도를 계승하면서도 오산(五山)의 상위에 존재하는 대룡상집경사(大龍翔集慶寺)를 새로 만들고, 『칙수백장청규(勅修百丈淸規)』를 간행해서 국가불교를 강화했다. 『칙수백장청규』는 순제의 명으로 동양덕휘(東陽德輝)가 편집하고 대룡상집경사 주지 소은대흔(笑隱大訥, 1284-1344)이 교정을 해서 1336-1343년 사이에 완성된 것이다. 이는 송나라 시대에 간행된 『선원청규(禪苑淸規)』과 『선림비용청규(禪林備用淸規)』 등의 여러 이전의 청규를 종합한 것이다. 그리고 『칙수백장청규』에서는 송나라의 『선원청규』의 단계에서 보이는 총림의 공동체적 성격이 완전히 사라지고 국가주의적 경향이 상대적으로 강화되었다. 또 『칙수백장청규』에서 강조되는 것이 축성(祝聖: 국왕의 장수長壽를 축원하는 것)이다. 이미 남송 시대에 국가불교로 점차로 바뀌면서 선사의 어록에서 개당설법과 상당설법을 할 때에 반드시 ‘축성의식’을 행한 뒤에 설법을 시작하는 변화를 생겼다. 그리고 원나라 시대에는 이러한 ‘축성’이 더욱 강조되었다.⁵⁾

그리고 이 『칙수백장청규』가 태고보우와 나옹혜근에 의해 고려에 수용되었다. 나옹의 경우 직접적으로 『칙수백장청규』를 수용했다는 기록은 없는데, 회암사의 건물구성을 볼 때, 『칙수백장청규』에 나오는 직임에 해당하는 건물의 이름, 예를 들면 수좌(首座), 서기(書記), 향화(香火), 지장(知藏), 지빈(知賓) 등에서 확인할 수 있다.⁶⁾

2. 『나옹화상어록』에 나타난 축성과 국가주의적 경향

앞에서 고려불교계가 원나라의 『칙수백장청규』를 수용하였다는 점과 『칙수백장청규』에 국가주의적 경향이 상대적으로 강하게 나타나고, 또 축성(祝聖)이 강조되었다는 것을 소개하였다. 이러한 축성과 국가주의적 경향이 『나옹화상어록』에서도 나타난다. 이는 나옹이 원나라 선종의 영향을 받았음을 보여주는 예라고 할 수 있다. 여기서는 『나옹화상어록』에 나타난 축성과 국가주의적 경향(황제 또

5) 강호선, 「고려말 선승의 입원(入元)유력과 원 청규의 수용」, 『한국사상사학』40집 (서울: 한국사상사학회, 2012), pp.35-37.

6) 강호선, 「고려말 선승의 입원(入元)유력과 원 청규의 수용」, 『한국사상사학』40집, pp.41-51.

는 왕을 찬양하는 경향)이 나타난 것을 살펴본다.

나옹은 원나라에 유학을 갔는데, 36세 때(1355년) 원나라 황제에게 성지(聖旨)를 받고 광제선사(廣濟禪寺)에 머물렀고, 그 다음 해 37세 때(1356년)에 광제선사에서 개당법회를 한다.⁷⁾ 그 내용의 일부를 소개하면 다음과 같다.

나옹이 대중에게 묻기를 “담연(湛然)하고 공적(空寂)하여 본래 한 물건도 없다. 찬란한 것이 어디에서 나왔는가?” 대중이 대답함이 없자, 나옹이 말하기를 “구중궁궐의 금구(金口 : 부처님의 입, 여기서는 황제의 입을 가리킴)에서 나왔다”라고 하였다. 이에 [가사를] 걸치고 향을 사루고 축성을 마쳤다. 자리에 올라 주장자를 비스듬하게 들고 말하였다. …… [나옹이] 불자(拂子)를 세우고 말하기를 “삼세의 모든 부처와 역대의 조사와 천하의 노화상이 모두 산승의 불자(拂子)꼭대기에 있으면서 커다란 광명을 나타내고, 이구동음(異口同音)으로 우리 황제(원나라 황제)를 봉축한다”라고 하였다.⁸⁾

위 인용문에서 나옹은 원나라 황제를 위해 축성(祝聖)하고, 나아가 원나라 황제를 위하는 봉축의 메시지를 전달하고 있다. 이는 『나옹화상어록』에 나타난 축성의 사례이고 또한 나옹이 원나라 불교의 국가주의적 경향에 영향을 받았음을 보여주는 것이다.

이러한 사례는 『나옹화상어록』의 다른 대목에서도 찾을 수 있다. 나옹은 42세(1361년) 고려의 신광사 주지가 되었고, 그 때 행한 설법이 『나옹화상어록』에 「신광사입원(神光寺入院)」이라는 제목으로 기록되어 있다. 여기서도 축성을 하였고, 또 황제의 은혜[皇恩]와 부처의 은혜[佛恩]를 일시에 갚는다고 말하는 대목⁹⁾에서 국가주의적 경향을 읽을 수 있다.

또 「결제상당(結制上堂)」에서도 “산승이 손 가는 대로 향로에 사르는 것이니, 이는 단적으로 성상폐하(聖上陛下)의 만세, 만세, 만만세를 축하[祝延]하기 위한 것이다”고 말하고 있다.¹⁰⁾ 여기서도 임금의 장수를 비는 ‘축성’이 강조되고 있고,

7) 『나옹화상어록』, 「나옹화상행장」(『한국불교전서』6권, p.705하).

8) 『나옹화상어록』, 「廣濟禪寺開堂」(『한국불교전서』6권, p.712상), “師又問大衆云 湛然空寂, 本無一物. 燦兮爛兮, 從何而出? 衆無對. 師曰 九重宮金口中. 乃披, 拈香祝聖罷. 陸座 橫按拄杖云 …… 豎起拂子云 三世諸佛, 歷代祖師, 天下老和尚, 盡在山僧拂子頭上, 放大光明, 異口同音, 奉祝我皇帝.”

9) 『나옹화상어록』, 「神光寺入院」(『한국불교전서』6권, p.712하).

이는 임금을 위하는 국가주의적 경향과 같은 의미이다.

Ⅲ. 원나라 선승 몽산과 철산의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성

원나라 선종(임제종)승려와 고려불교계는 빈번하게 교류하였는데, 여기서는 원나라 선종(임제종)승려 가운데 몽산덕이와 철산보경에 주목해서 이들의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성에 대해 검토하고자 한다.

먼저 원나라 임제종 승려와 고려불교계의 교류에 대해 선행연구에 의거해서 알아보고, 그 다음으로 몽산덕이와 철산보경의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성에 대해 살펴본다. 선행연구에서는 몽산덕이의 ‘무자화두십절목’과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성에 주목하고 있는데¹¹⁾, 그렇지만 몽산덕이와 철산보경의 수행담(『선관책진』)과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성은 선행연구에서 아직 주목하고 있지 않은 대목이다.

1. 원나라 임제종 승려와 고려불교계의 교류

원나라 임제종과 고려불교계의 교류는 1290년대부터 본격적으로 이루어졌다. 몽산덕이(蒙山德異, 1232-1308)와 그의 제자 철산소경(鐵山紹瓊)이 고려불교계와 적극적으로 교류하였다.

몽산덕이는 강남지역에 은거하고 있었는데, 1295년(충렬왕 21년) 겨울 고려에서 요암원명(了庵圓明)장로, 각원(覺圓), 각성(覺性), 묘부(妙孚)상인 등 8인이

10) 『나옹화상어록』, 「結制上堂」(『한국불교전서』6권, p.712하)

11) 조명제, 「고려 후기 『몽산법어』의 수용과 간화선의 전개」, 『보조사상』 12집 (서울: 보조사상연구회, 1999), p.257; 조명제, 「고려말 원대 간화선 수용과 그 사상적 영향」, 『보조사상』 23집 (서울: 보조사상연구회, 2005), pp.171-172; 인경, 『몽산덕이와 고려 후기 선사상연구』(서울: 불일출판사, 2000), p.346.

몽산을 찾아갔다가 그 다음해에 묘부 상인 등 4명은 고려로 돌아왔다. 몽산은 각 원에게 법어를 베풀었고, 충렬왕을 위해서 가르침을 말해주었다. 그리고 1297년 충렬왕을 수행해서 원나라에 들어온 사람 가운데 10여 명이 몽산을 찾아갔다. 이 10여 명에는 내원당 대선사(大禪師) 혼구(混丘), 충렬왕의 공주 2명, 고려조정의 고위관료 등이 포함되었다. 몽산은 이들에게 삼전어(三轉語)를 베풀면서 입문하는 것을 허락하였다.

몽산덕이와 교류한 고려의 대표적 승려는 앞에서 소개한 혼구와 만항(萬恒)이다. 혼구(混丘, 1250-1322)는 가지산문의 계열인데, 앞에서 언급한 것처럼, 1297년에 몽산덕이를 직접 만나보기도 했지만, 혼구는 몽산에게 「무극설(無極說)」을 배를 통해서 받기도 하였다. 그래서 혼구는 무극노인(無極老人)이라는 호를 사용했다고 한다. 만항은 수선사 10세 혜감국사(惠鑑國師) 만항(萬恒, 1259-1315)인데, 만항은 몽산에게 자신의 글과 계송을 보냈고, 이에 몽산은 만항의 글과 계송에 대해 칭찬하고, 만항에게 고담(古潭)이라는 호를 지어주었다. 이는 만항이 몽산에게 간접적으로 인가를 받은 것으로 해석할 수 있다. 그리고 만항은 1300년(충렬왕 26년)에 강화도 선원사(禪源寺)에서 몽산본 『육조단경』을 간행하기도 하였다.¹²⁾

몽산덕이가 입적한 뒤에는 그의 제자 철산소경이 고려불교계와 교류하였다. 철산소경은 고려의 요청으로 1304년(충렬왕 30년)에 수선사 승려 원명국사(圓明國師) 충감(沖鑑, 1275-1339)과 함께 고려로 왔다. 충감은 원나라의江浙지방에 머물다가 철산을 찾아가서 3년 동안 제자로서 철산을 모셨고, 앞에서 말한 것처럼, 철산이 고려에 오자 함께 고려로 들어온 것이다. 철산은 왕실의 환대를 받았고, 일반 사족(士族)들도 환영하였다. 권탄(權坦, 1228-1311)은 몽암(夢庵) 거사라고 호를 지었는데, 말년에 철산보경에게 출가해서 승려가 되었고 법호를 야운(野雲)이라고 하였다. 철산은 원나라로 돌아가는 해, 1306년에 『법망경노사나불설보살심지계품(法網經盧舍那佛說菩薩心地戒品)』을 간행하였고, 회암사(檜巖寺)에 편액을 써주기도 하였다.¹³⁾

12) 강호선, 「충렬·충선왕대 임제종 수용과 고려불교의 변화」, 『한국사론』 46, pp.62-69.

13) 강호선, 「충렬·충선왕대 임제종 수용과 고려불교의 변화」, 『한국사론』 46, pp.69-72; 허홍식, 「1306년 고려국 대장이안기(大藏移安記)」, 『고려불교사연구』(서울:일조각, 1986/1997), pp.710-717.

그리고 충선왕대(재위 1308-1313)에서 임제종 승려와 고려 사람의 교류는 계속 이어졌다. 충선왕은 원나라에서 다양한 불교활동을 전개하였고, 그 가운데 하나가 중봉명본(中峰明本, 1263-1323)과 교류하는 것이었다. 중봉명본은 강남 임제종의 영수 고봉원묘(高峰原妙, 1238-1295)의 제자이다. 1313년 충선왕은 중봉명본에게 편지를 보내어 제자로서 예의를 갖추었고, 1319년(충숙왕6년) 충선왕은 중봉명본을 직접 찾아가서 제자가 되었다. 이에 중봉명본은 충선왕에게 승광(勝光)이라는 법명과 진제(眞際)라는 법호를 주었고, 충선왕을 위해 가르침을 베풀었다.¹⁴⁾

2. 몽산과 철산의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성

앞에서 고려불교계와 교류한 원나라 임제종의 승려를 소개하였는데, 여기서는 그 가운데 몽산덕이와 철산보경의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성에 대해 검토하고자 한다. 몽산덕이와 철산보경의 수행담은 『선관책진』에 소개되어 있으므로 우선, 『선관책진』의 내용을 소개하고, 그 다음으로 나옹의 ‘공부십절목’의 내용을 알아보며, 그리고 나서 이 두 승려의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’을 비교하고자 한다.

1) 몽산덕이의 수행담

몽산덕이(蒙山德異, 1232-1308)¹⁵⁾는 20세에 선수행에 관심을 갖고 32세 때 까지 17, 18명의 장로에게 가르침을 청하고 이들에게 묻고 수행을 하였지만 결실이 없었다. 뒤에 환산(皖山)장로에게 가르침을 청하니, ‘무’자화두를 참구하라고 하면서, “12시(24시간) 가운데 반드시 깨어있는 상태가 되어서 마치 고양이 귀를 잡는 것처럼 하고, 또 마치 닭이 알을 품는 것처럼 해서, 끊어짐 없이 계속하라. 만약 아직 투철하게 깨닫지 못했다고 해도, 쥐가 나무의 관(棺)을 물어뜯는 것처럼 해서, 화두를 바꾸지 말 것이니 이와 같이 하면 결정코 깨달음을 얻는 시

14) 강호선, 「충렬·충선왕대 임제종 수용과 고려불교의 변화」, 『한국사론』 46, pp.73-75.

15) 몽산덕이의 생애에 대해서는 인경, 『몽산덕이와 고려 후기 선사상연구』, pp.63-91을 참조하기 바람.

절이 있을 것이다”라고 하였다. 그래서 몽산은 밤낮으로 애써서 몸소 ‘무’자화두를 궁구하였는데, 그리하여 18일이 지난 뒤에 차를 마시던 중에 ‘세존이 꽃을 들자 가섭이 미소했던 이치’를 홀연히 깨닫고, 매우 기뻐하고 3, 4명의 장로에게 결택을 구하였는데, 이 장로들은 모두 한 마디 말씀이 없었다. 그런데 어떤 장로가 “그대의 경지는 다만 해인삼매(海印三昧)로 일단 인가해주고, 이 해인삼매에 집중하고[印定] 다른 것에는 관여하지 말라”고 하였다. 그래서 몽산은 이 장로의 말을 신뢰하고 2년이 지났다.¹⁶⁾

몽산은 1264년 사천(四川)의 중경부(重慶府)에서 이질에 걸려서 거의 죽을 뻔했는데, 그 전에 깨달았다는 ‘해인삼매’도 소용이 없었다. 이에 과거의 착하지 못한 업을 참회하고 출가하겠다는 서원을 세운 뒤에 ‘무’자화두를 들어서 병을 이겨내었다. 그래서 몽산은 그해 8월에 강릉(江陵)에 가서 출가하였다. 몽산은 수마(睡魔)와 싸우면서 청정한 경계를 얻었다. 그 청정한 경계는 은쟁반에 흰 눈을 담아놓은 것과 같았고, 가을 공기가 엄숙한 것과 같았다. 그렇지만 이 경계가 좋았지만, 선지식에게 결택할 수 없어서 절(浙)지방으로 가다가 길에서 고생을 해서 공부한 경지에서 물러나게 되었다.

몽산은 승천(承天)의 고섬(孤蟾)화상의 처소에 갔다가 다시 원래 있던 곳[堂]으로 돌아와서 수행을 다시 시작하였는데, 한 달여 정도에 예전의 청정한 경지를 회복하였다. 그 때 몽산은 온몸에 부스럼이 생겼지만 이것도 이겨내었다. 이것이 병중공부(病中工夫)를 한 것이다. 또 몽산은 동중공부(動中工夫)도 하였는데, 재(齋)에 참석하려고 절을 나왔는데, 화두에 몰두하면서 갔기 때문에 그만 재를 지내는 집[齋家]을 지나치게 되었다.¹⁷⁾

3월 6일에 좌선하는 가운데 ‘무’자화두를 몰두하고 있었는데, 수좌가 불당[堂]에 들어와서 향을 사루다가 향합(香盒)을 쳐서 소리가 났다. 그 때 갑자기 소리를 지르면서 자기의 본래면목을 알아차리고 조주의 의도를 알아챘다.¹⁸⁾

16) 『선관촬진』, 『蒙山異禪師示衆』(『대장장』48권, p.1099중), “某年二十。知有此事。至三十二。請益十七八員長老。問他做工夫。都無端的。後參院山長老。教看無字。十二時中。要惺惺如貓捕鼠。如雞抱卵。無令間斷。未透徹時。如鼠咬棺材。不可移易。如此做去。定有發明時節。於是晝夜 孜孜體究經十八日。吃茶次。忽會得世尊拈花迦葉微笑。不勝歡喜。求決三四員長老。俱無一語。或教只以海印三昧 一印印定。餘俱莫管。便信此說。過了二載。”

17) 운서주공 지음, 광덕 역주, 『선관촬진』(서울: 불광출판사, 1981/2013), pp.140-143. 내용을 축약하고 일부내용은 새롭게 번역하였음.

그 해 가을 사이에 임안(臨安)에서 몽산은 설암(雪巖), 퇴경(退耕), 석갱(石坑, 또는 石帆), 허주(虛舟) 등의 여러 장로를 만나봤는데, 허주 장로가 환산(皖山) 장로에게 가볼 것을 권하였다. 환산 장로가 몽산에게 묻기를 “광명이 고요히 비추어서 갠지스 강의 모래숫자 만큼의 세계[河沙]를 두루 하였네”라고 하니, 이 말은 어찌 장졸(張拙) 수재의 말이 아니겠는가?”라고 하였다. 몽산이 입을 열어 대답하려고 하니, 환산 장로는 활을 하고 몽산을 내쫓았다. 그 때부터 가고 앉고 마시고 먹는 일에서 생각[意思]이 없었다. 6개월이 지난 뒤에 그 다음에 봄에 성(城)을 나와서 돌아오는 길에 돌층계를 오르다가 홀연히 가슴속에 의심덩어리가 얼음 녹듯이 없어지고, 이 몸이 길 위에서 가는 줄도 몰랐다. 이에 환산 장로를 뵈었는데, 환산 장로가 지난날의 말(장졸 수재의 말)을 또 묻는데, 몽산이 선상(禪床)을 들어서 었었다. 환산 장로가 종전의 극히 까다로운 공안을 제시했는데, 몽산은하나하나 모두 통달할 수 있었다. 여러 인자(仁者)여! 참선은 모름지기 자세해야 한다. 산승(몽산)이 만약 중경에서 한번 병들지 않았다면 일생을 헛되이 보낼 뻔했다. 요긴한 것은 바른 지견(知見)의 사람을 만나는 것이니 그래서 옛 사람이 아침과 저녁으로 묻고 가르침을 청하고[參請] 몸과 마음을 결탁하고 부지런하면서도 간절하게 이 일(깨달음을 얻는 일)을 따지고 밝히는 것이다.¹⁸⁾

이상의 내용을 정리하면, 몽산덕이는 ‘무’자화두를 참구해서 ‘세존이 꽃을 들자가섭이 미소를 지은 이치’를 깨달았다. 그런데 병에 들어서 그 전에 깨달은 것이 병을 대적하는 데 도움이 되지 않자, 참회하고 출가할 것을 서원하고 ‘무’자화두를 들어서 병을 이겨내었다. 그리고 출가해서 ‘병중공부’를 하고 ‘동중공부’를 거쳐서 ‘무’자화두를 들다가 자신의 본래면목을 깨달았다. 그리고 나서 몽산은 환산 장로에게 점검을 받았는데, 6개월 동안 일상생활에서 생각[意思] 없이 지내다가 우연한 기회에 가슴속의 의심덩어리가 얼음이 녹듯이 사라졌다. 그래서 몽산이

18) 『선관책진』, 「蒙山異禪師示衆」(『대정장』48권, p.1099하), “三月初六日坐中。正舉無字。首座入堂燒香。打香盒作聲。忽然[口@力]地一聲。識得自己。捉敗趙州。”

19) 『선관책진』, 「蒙山異禪師示衆」(『대정장』48권, p.1099하), “秋間臨安見雪巖·退耕·石坑·虛舟諸大老，舟勸往皖山。山問 光明寂照遍河沙，豈不是張拙秀才語？某開口，山便喝出。自此行坐飲食，皆無意思。經六箇月，次年春，因出城回，上石梯子，忽然胸次疑礙冰釋，不知有身在路上行，乃見山。山又問前語，某便掀倒禪床，卻將從前數則，極[言*看]訛公案，一一曉了。諸仁者，參禪大須仔細。山僧若不得重慶一病，幾乎虛度。要緊在遇正知見人，所以古人朝參暮請，決擇身心，孜孜切切，究明此事。”

강조하는 것은 참선은 자세해야 한다는 것이다. 몽산은 세 차례의 깨달음을 통해서 완전한 깨달음을 얻었다고 스스로 밝히고 있다.

2) 철산보경의 수행담

철산보경(鐵山紹瓊)은 13세 때에 불법(佛法)에 대해 알게 되었고, 18세 때 출가하였으며, 22세 때 승려가 되었다. 먼저 석상(石霜)에 가서 상(祥)암주에게 관법을 배웠다. 뒤에 철산은 고봉원묘에게 화두에 관한 가르침을 받았다. 3월 20일에 설암법흠(雪巖法欽)의 가르침을 듣고 수행해서 집착이 없는 환희의 경지를 체험하였다. 그리고 나서 철산은 6개월 뒤에 두통으로 인해 약을 달이다가 “나타태자(那吒太子: 비사문천왕의 맏아들)가 뼈를 분해해서 아버지에게 돌려주고 살을 분해해서 어머니에게 돌려준다”는 공안을 깨달았다.

뒤에 철산은 몽산 화상에게 갔는데, 몽산 화상이 “참선은 어느 곳에 이르러야 공부를 마치는 곳인가”라고 물었다. 이러한 질문에 대해서 철산은 공부를 마치는 경지의 입구[頭]도 알지 못했다. 몽산 화상은 “철산에게 다시 선정(禪定)공부를 하여서 번뇌의 습기를 깨끗하게 하라”고 하였다. 몽산 화상은 철산이 매번 가르침을 구할 때마다 “다만 흠(欠)이 있다”고 하였다. 하루는 철산이 오후4시부터 좌선을 해서 새벽까지 선정의 힘으로 밀어붙여서 그윽하고 미묘한 경지[幽微]를 맞보았다. 선정에서 나온 뒤에 철산은 몽산 화상에게 자신의 체험을 말씀드렸고, 그러자 몽산 화상은 “어떤 것이 그대의 본래면목인가”라고 물었다. 철산이 대답하려고 하자, 몽산 화상은 문을 닫아버렸다. 철산은 이때부터 공부해서 날로 미묘한 경지를 체험하였다. 그래서 철산은 설암 화상을 너무 일찍 하직해서 세밀한 공부를 하지 못했다가 다행히 진실한 종사[本色宗匠]를 만나서 이러한 경지에 도달할 수 있다고 회상한다. 원래 공부를 엄격하게 하면 때때로 깨달아 들어가고 한 걸음씩 흠을 제거하는 것[剝落]이라고 철산은 말한다.

하루는 철산은 벽에 붙여있는 『신심명』을 보다가 흠을 더욱 제거하였다. 몽산 화상은 “이 일은 구슬을 깎는 것과 같아서, 깎으면 깎을수록 더 빛이 나고, 밝으면 밝을수록 더 청정해진다. 이와 같이 깎고 한 번 더 깎는 공부가 다른 사람이 하는 여러 생(生)의 공부보다 낫다”고 하고, 그러면서도 몽산 화상이 철산에게 가

르침을 줄 때에는 “흠이 아직 있다”고 말하였다. 하루는 철산이 선정 가운데 ‘흠’자를 깨달아서 몸과 마음이 활짝 열리고 골수에 사무치는 것이 마치 쌓인 눈이 갑자기 없어지는 것과 같았다. 철산은 가슴이 뛰는 것을 금할 수 없어서 뛰어가서 몽산 화상을 부여잡고 “나에게 조그마한 흠이라도 어디 있소”라고 말하니, 몽산 화상이 세 번 주먹으로 철산을 때렸고, 이에 철산이 삼배(三拜)를 드리니, 몽산 화상이 “철산의 이러한 경지[一着子]가 몇 년 만인가? 오늘에야 공부를 마쳤다”라고 하였다.²⁰⁾

이상의 내용을 정리하면, 철산보경은 “나타태자(那吒太子)가 뼈를 분해해서 아버지에게 돌려주고 살을 분해해서 어머니에게 돌려준다”는 공안을 깨닫고 나서, 몽산화상에게 선정공부를 통해서 번뇌의 습기를 제거하라는 가르침을 받았고, 점차로 번뇌의 습기를 제거해서 마침내 완전한 깨달음을 얻었다는 것이다.

3) 나옹의 ‘공부십절목’

『나옹화상어록』에서 수행의 단계에 대해 자세히 설명한 것은 ‘공부십절목’이다.²¹⁾ 나옹은 제자의 수행경지를 점검할 때에 입문삼구, 공부십절목, 삼전어(三轉語: 三關)의 순서로 물어보았다고 한다.²²⁾ 여기서는 ‘입문삼구’와 ‘공부십절목’의 내용에 대해 살펴보고자 한다.

나옹은 깨달음에 대해 3단계로 나누어서 설명하는데, 그것이 입문삼구(入門三句)에 나타난다.

문(門)에 들어가는 구절을 분명히 말하라. 문에 막 들어가려는 구절은 어떠한가? 문 안에 들어간 구절은 어떠한가?²³⁾

20) 운서주평 지음, 광덕 역주, 『선관책진』, pp.168-171. 내용을 축약하고 일부내용은 새롭게 번역하였음

21) 나옹의 ‘공부십절목’에 관한 선행연구는 다음과 같다. 이병욱, 「나옹 선사상에 대한 체계적 이해」, 『보조사상』 10집 (서울: 보조사상연구원, 1997), pp.175-179; 인경, 『몽산덕이와 고려후기선사상연구』, pp.346-365; 자현, 「공부십절목의 선사상 고찰」, 『한국 선불교의 원류 지광과 나옹 연구』, pp.278-308.

22) 『나옹화상어록』, 「나옹화상행장」(『한국불교전서』6권, p.707상).

23) 『나옹화상어록』, 「入門三句」(『한국불교전서』6권, p.722상), “入門句分明道. 當門句作麼生? 門裏

위 인용문에서 ‘문(門)에 들어가는 구절’은 진리의 세계에 대해 처음 눈을 뜨는 단계를 의미한다. ‘문에 막 들어가려는 구절’은 앞의 단계에서 진리의 세계에 대해 자각하였으므로, 이제 그것에 기초해서 더욱 진보해 나가는 단계를 말한다. ‘문 안에 들어간 구절’은 진리의 세계를 완전히 깨달은 단계를 의미한다.

이처럼 깨달음의 단계를 3단계로 나누어서 접근하기도 하지만 나옹은 10단계로 나누어서 설명하기도 하는데 그것이 공부십절목(工夫十節目)이다. 먼저 ‘공부십절목’의 첫 번째 단계를 소개하면 다음과 같다.

① 온 세상의 사람은 대상[色]을 보지만 대상[色]을 초월하지 못하고, 소리를 듣지만 소리를 초월하지 못하니, 어떻게 해야 소리를 초월하고 대상[色]을 초월할 것인가?²⁴⁾

위 인용문의 내용은 진리의 세계에 들어갔는지를 점검하는 것이다. 대상세계를 보지만 대상세계에 집착하지 않고 대상세계를 초월하는 것이 불교에서 추구하는 ‘무집착의 세계’이다. 수행을 통해 인격이 완성된 사람은 대상세계를 보지만 거기에 집착하지 않고, 소리를 듣지만 소리에 집착하지 않는다. 위 내용은 이런 세계에 대해 자각하고 있는지 점검하는 것이다. 이러한 이치를 안다면, 진리의 세계가 어떤지 눈을 떴다고 할 수 있다. 이는 ‘입문삼구’의 문에 들어가는 구절‘에 해당한다. 그 이유는 첫 번째 단계가 진리의 세계에 처음 진입하는 것을 의미하고, 입문삼구의 ‘문에 들어가는 구절’도 같은 맥락을 의미하기 때문이다.

그 다음으로 두 번째에서 여섯 번째의 단계를 살펴본다. 이는 공(功)을 들이는 과정을 말하는 것이다.

② 이미 소리와 대상[色]을 넘어섰으므로 공(功)을 들여야 한다. 어떻게 해야 바르게 공(功)을 들이는가? ③ 이미 공(功)을 들였으면 공(功)을 들여 익혀야 할 것이니, 공(功)이 잘 익은 때는 어떠한가? ④ 이미 공(功)이 익었으면 다시 본래의 모습[鼻孔: 인간의 중심]을 놓아야 한다. 본래의 모습을 놓은 때는 어떠한가?

句作麼生?”

24) 『나옹화상어록』, 「工夫十節目」(『한국불교전서』6권, p.722중), “盡大地 人見色, 不超色; 聞聲, 不越聲. 作麼生超聲越色去?” (인용문의 숫자는 필자가 집어넣은 것임)

⑤ 본래의 모습을 놓아버렸으면, 냉랭하고 담담하여 완전히 재미가 없고 기력이 없으며 의식도 미치지 못하고 마음도 미치지 못하니, [그 때는] 허깨비의 몸이 인간 세상에 있는지 알지 못한다. 이러한 경지에 이르러서 어떠한가? ⑥ 공부가 이미 이러한 경지에 도달했으면 [삼매가] 동(動)과 정(靜)에 중단됨이 없고, 자고 깨었을 때가 항상 한결같아서, 어떤 사물을 인식하더라도[觸] 그 마음이 흠어지지 않고, 마음을 놓아도[蕩] 없어지지 않으니, 마치 개가 뜨거운 기름 솥을 보고 핥으려고 하나 핥을 수 없고, 버리려고 하나 버릴 수 없는 것과 같으니, 어떻게 해야 [이러한 경지에] 부합할 수 있겠는가?²⁵⁾

위 인용문을 다시 정리해본다. 두 번째 단계에서는 공(功)을 들이고, 세 번째 단계에서는 그 공(功)이 점차 익어가며, 네 번째 단계에서는 공(功)이 익어감에 따라 본래의 모습(인간의 중심)을 놓아버린다. 다섯 번째 단계에서는 냉랭하고 담담해서 아주 기력이 없는 경지가 나타나고, 여섯 번째 단계에서는 삼매가 무르익어 동(動)과 정(靜)의 구분도 없이 삼매가 계속되고, 심지어는 잠에 들었을 때도 삼매가 계속되어 잠자거나 깨어있거나 항상 한결같은 경지가 나온다.

그 다음 단계를 살펴보는데, 그 내용은 자신의 자성(自性)을 깨닫는 것이다.

⑦ 갑자기 120근의 짐을 내려놓은 듯이, 갑자기 꺾고 끊어 버릴 때, 어떤 것이 그대의 자성(自性)인가?²⁶⁾

위 인용문의 내용은 삼매가 동(動)과 정(靜)에도 유지되고, 자거나 깨거나 간에 항상 한결 같은 경지를 거친 다음에 홀연히 자기의 본래면목[自性]을 깨닫는다는 것이다. 이는 앞에 소개한 ‘입문삼구’와 비교하면, ‘막 문에 들어가려는 구절’에 해당한다고 추정한다. 그 이유는 ‘공부십절목’의 전반적 내용을 검토해 볼 때, 일곱 번째 내용이 완전한 깨달음을 얻는 과정에서 가장 비중이 높은 내용으로 평

25) 『나옹화상어록』, 「工夫十節目」(『한국불교전서』6권, pp.722중-하), “既超聲色, 要須下功。作麼生下介正功? 既得下功, 須要熟功, 正熟功時如何? 既能熟功, 更加打失鼻孔。打失鼻孔時, 如何? 鼻孔打失, 冷冷淡淡, 全無滋味; 全無氣力; 意識不及; 心路不行時, 亦不知有幻身在人間。到這裏, 是甚時節? 工夫既到, 動靜無間, 寤寐恒一, 觸不散, 蕩不失, 如狗子見熱油鑊相似, 要舐又舐不得, 要捨又捨不得時, 作麼生合殺?” (인용문의 숫자는 필자가 집어넣은 것임)

26) 『나옹화상어록』, 「工夫十節目」(『한국불교전서』6권, p.722하), “驀然到得如放百二十斤擔子相似, 啐地便折, 曝地便斷時, 那介是爾自性?” (인용문의 숫자는 필자가 집어넣은 것임)

가되기 때문이다. 두 번째 단계에서 여섯 번째 단계의 내용은 이 일곱 번째 단계에서 자기의 본래면목[자성]을 깨닫는 것으로 귀결된다. 이미 언급한 대로, ‘공부십절목’의 내용은 깨달음의 세계를 10단계로 구분한 것인데, 이것을 3단계로 나누다면 가장 의미가 있는 일곱 번째 단계가 포함될 것이라고 생각한다.

그 다음은 여덟 번째 단계에서 열 번째 단계이다. 열 번째 단계에 이르러서 완전한 깨달음을 얻는다.

⑧ 이미 자성(自性)을 깨달았으면 자성의 본래의 용(用)과 수연(隨緣)의 용(用)을 알아야 한다. 어떤 것이 [자성(自性)의] 본래의 용(用)과 수연(隨緣)의 용(用)인가? ⑨ 이미 자성(自性)과 그 용(用)을 알았으면 생사에서 벗어나야 한다. 안광(眼光)이 땅에 떨어질 때 어떻게 생사에서 벗어날 것인가? ⑩ 이미 생사에서 벗어났으면 가는 곳을 알아야 하니, 사대(四大)가 각기 분산될 때 어디를 향하여 가는가?27)

위 인용문의 내용을 검토해 본다. 여덟 번째의 단계에서는 앞에서 자성(自性)을 깨달았으면, 그 자성(自性)의 용(用)을 알아야 한다는 것인데, 이 때 자성의 용(用)은 본래의 용(用)과 수연(隨緣)의 용(用)으로 구분된다. 아홉 번째 단계에서는 생사에서 벗어나야 하고, 열 번째 단계에서는 죽은 다음에 자성(自性)이 어디로 향하는지 알아야 한다는 것이다. 이처럼, 자기의 수행을 세밀하게 점검해 보아야 한다는 것이 ‘공부십절목’의 내용이다. 그리고 열 번째 단계에 ‘입문삼구’의 ‘문안에 들어간 구절’에 해당한다. 그 이유는 열 번째 단계에서 완전한 깨달음을 얻었고, ‘입문삼구’의 ‘문안에 들어간 구절’도 완전한 깨달음을 의미하기 때문이다.

4) 몽산과 철산의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’과 비교

앞에서 몽산과 철산의 수행담을 『선관책진』의 내용을 통해 알아보았고, 나옹의 ‘공부십절목’에 대해서도 살펴보았다. 여기서는 이 내용들을 비교해서 몽산과 철산의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’에 어떤 관련성이 있는지 살펴보려고 한다.

27) 『나옹화상어록』, 「工夫十節目」(『한국불교전서』6권, p.722하), “既悟自性, 須知自性本用隨緣應用. 作麼生, 是本用應用? 既知性用, 要脫生死. 眼光落之時, 作麼生脫? 既脫生死, 須知去處, 四大各分, 向甚處去?” (인용문의 숫자는 필자가 집어넣은 것임)

앞에서 소개하였듯이, 나옹의 ‘공부십절목’은 나옹이 깨달음의 경지를 10단계로 나누어서 접근한 것이다. 그 가운데서 중요한 것은 세 단계로 구분해 볼 수 있다. 첫 번째 단계에서 진리의 세계에 깨달아 들어가는 것이고, 그 이후 수행에 공(功)을 들여서 동(動)과 정(靜)에서도 삼매가 유지되고 자고 깨어있을 때에도 구분 없이 삼매가 유지된 뒤에 자기의 본래면목을 깨닫는다. 이것이 일곱 번째 단계이다. 그리고 나서 열 번째 단계에서 생사에서 자유로운 경지, 곧 완전한 깨달음의 경지에 이른다.

몽산의 수행담을 나옹의 ‘공부십절목’과 비교하면, 앞에서 소개한 것처럼 몽산도 세 차계의 깨달음을 통해서 완전한 깨달음에 이르렀다. 몽산은 출가하기 전에 나옹의 ‘공부십절목’의 첫 번째 단계를 체험하고 병에 걸려 자신의 체험이 대단한 것이 아님을 알고 병이 나으면 출가하겠다는 서원을 세웠고, 그 후 병중공부(病中工夫)를 하고, 동중공부(動中工夫)를 하였고, 이러한 것을 거처서 ‘무’자화두를 타파해서 자신의 본래면목을 깨달았는데, 이는 나옹의 ‘공부십절목’의 일곱 번째 단계에 해당하고, 그 후 인위적 노력은 하지 않았다가 6개월이 지나서 가슴속의 의심의 덩어리를 얼음 녹듯이 사라지는 것을 체험하였다. 이는 나옹의 ‘공부십절목’의 열 번째 단계를 체험한 것으로 해석된다.

몽산의 제자 철산의 수행담은 첫 번째 깨달음이 강조되고, 그 뒤에는 선정공부를 제시하고 있다. 철산은 “나타태자(那吒太子)가 뼈를 분해해서 아버지에게 돌려주고 살을 분해해서 어머니에게 돌려준다”는 공안을 깨달았고, 몽산 화상에게 선정공부를 해서 번뇌의 습기를 제거하라는 가르침을 받고, 선정공부가 깊어지면서 자신의 번뇌의 습기, 곧 흠을 제거해나갔다. 이러한 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

<표 1>

나옹의 공부십절목	몽산덕이의 수행담	철산보경의 수행담
첫 번째 단계 소리를 초월하고 대상[色]을 초월한다.	‘무’자화두를 들다가, ‘세존이 꽃을 들자 가섭이 미소했던 이치’를 깨달다.	‘나타태자(那吒太子)가 뼈를 분해해서 아버지에게 돌려주고 살을 분해해서 어머니에게 돌려준다’는 화두를 깨달음
두 번째 단계에서부터	병중공부(病中工夫)를 하	몽산화상에게 선정공부를

<p>공(功)을 들여서 동(動)과 정(靜)에도 삼매가 유지되고 잠자고 깨어있을 때도 한결같이 삼매가 유지되는 경지를 지나서 일곱 번째 단계에서 홀연히 자성(自性)을 깨닫는 것이다.</p>	<p>고 동중공부(動中工夫)도 한 뒤에 '무'자화두를 깨달아서 자기의 본래면목을 깨닫는다.</p>	<p>해서 남아있는 번뇌습기를 제거하라는 가르침을 받는다. 철산은 선정이 깊어지면서 점차로 번뇌의 습기, 곧 흠(欠)을 제거해서 완전한 깨달음을 얻는다.</p>
<p>여덟 번째 단계에서 열 번째 단계에 이르러서 생사에 자유로운 경지를 깨닫는다.</p>	<p>그 뒤로는 인위적인 노력은 하지 않고 일상사에 생각[意思] 없이 6개월을 지내다가 홀연히 가슴속의 의심덩어리가 얼음 녹듯이 사라졌다.</p>	

이렇게 본다면, 나옹의 '공부십절목'은 몽산과 철산이 '처음 깨달음의 경지를 맞보고 자세히 공부해서 완전한 깨달음에 이른다'고 제시한 수행원리에 영향을 받아서 그 내용을 나옹의 안목으로 다시 정리한 것으로 보인다. 다시 말해서, 나옹의 '공부십절목'은 원나라 선종(임제종)승려 몽산과 철산 등이 처음 깨달음을 맞보고 나서 그 이후에 자세한 공부를 할 것을 강조한 것에 일정 부분 영향을 받고, 그것을 더욱 체계화한 것이라고 판단된다.

IV. 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 미친 영향

몽산덕이의 불교 특징의 하나로서 독립된 범어집으로 편집될 정도로 보설(普說: 필요에 따라 수시로 하는 설법)이 많은 점을 거론할 수 있다. 현존하는 산승의 어록을 조사하면 '육도보설'이라는 명칭의 보설은 몽산덕이에게서 처음 확인되며, 고려와 조선의 경우에는 나옹과 기화의 어록에서만 '육도보설'을 발견할 수 있다.²⁸⁾

이런 점('육도보설'이라는 공통점)에서 보자면, 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 그렇지만 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에

28) 강호선, 「조선전기 『몽산화상육도보설』간행의 배경과 의미」, 『동국사학』 56집 (2014) p.117.

어떠한 영향을 미쳤는지에 대한 자세한 검토는 거의 없는 형편이다.²⁹⁾ 중국국가도서관(舊 북경대학교) 소장본(善本: 귀중서) 『몽산화상보설』은 모두 9편으로 구성되어 있는데, 각 편의 대략적 설명은 최연식·강호선의 선행연구에서 이루어졌다.³⁰⁾

여기서는 『몽산화상보설』의 「무석현에 사는 예(倪)주부가 돌아가신 아버지(倪朝奉)를 위해 가르침을 청한 보설[無錫縣倪主簿請爲先朝奉對靈普說]에서 시방의 삼보(三寶)와 자기삼보(自己三寶)를 말하고 있는데, 이것이 나옹의 「정단육도보설」에서 ‘삼보’와 ‘일심삼보’로 이름을 조금 바꾸어서 나타난다는 점에 주목하고자 한다. 그리고 『몽산화상보설』의 원문은 최연식·강호선, 『『몽산화상보설』에 나타난 몽산의 행적과 고려후기 불교계와의 관계』이 실려 있는 『보조사상』19집에 부록으로 소개되어 있다. 이 글에서는 『보조사상』19집의 부록에 실려 있는 원문을 사용하고자 한다.

1. 몽산의 시방의 삼보(三寶)와 자기삼보(自己三寶)

몽산은 삼보(三寶)에 귀의하는 것에 두 가지 종류가 있다고 한다. 하나는 ‘시방에 있는 삼보’에 의지하는 것이다. 이 때 ‘시방에 있는 삼보’는 사람들에게 선지식이 되고 큰 스승이 될 수 있는 것이다. 둘째, 자기삼보(自己三寶)이다. ‘자기삼보’에 귀의할 때 허망함을 버리고 진실함에 나갈 수 있다고 한다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

삼보에 귀의한다는 것에 두 가지 의미가 있다. 첫째 시방에 항상 머무는 불보, 법보, 승보를 따르고[歸向] 의지하는 것이다. [이 삼보는] 공(公: 상대방에 대한 존칭)의 선지식이 될 수 있고, 공(公)의 큰 스승이 될 수 있다. 만약 일체

29) 허홍식, 「몽산덕이의 보설과 나옹보설과의 관계」, 『서지학보』 26호 (2002), p.65: 나옹의 보설 가운데 상제례를 위한 보설은 십법계라고 할 수 있는 사성(四聖)과 육범(六凡)에 대한 설명이라는 점과 육도(六道)의 윤회를 벗어나서 해탈을 기원한다는 점에서 공통점이 있다고 주장한다.

30) 최연식·강호선, 『『몽산화상보설』에 나타난 몽산의 행적과 고려후기 불교계와의 관계』, 『보조사상』 19집 (서울: 보조사상연구원, 2003), pp.172-191에서 『몽산화상보설』의 9편에 대한 전반적 내용에 대해 설명하고 있다.

종지(一切種智)가 원만하게 분명하고, [여래의] 십호(十號)가 모두 나타나는 것을 바란다면, 자기삼보(自己三寶)에게 귀의해야 비로소 [그런 것이] 가능하다. 그리고 허망함을 버리고 진실함에 나아가는 것을 ‘귀의’라고 한다.³¹⁾

그러면 ‘자기삼보’는 어떤 것인가? 자기의 불보(佛寶)는 자신의 천연(天然)의 진실한 성품을 말하는 것이다. 자기의 법보(法寶)는 잡된 생각이 생기지 않고 자기마음의 광명이 빛을 일으킴을 말하는 것이다. 자기의 승보(僧寶)는 자신에게 진여가 홀로 드러나서 항상 광명이 나타남을 말하는 것이다. 간단하게 말하자면, ‘자기삼보’는 외부의 대상에 귀의하는 것이 아니고 자신의 청정한 마음에 귀의하는 것이라고 할 수 있다. 이 내용에 대해 몽산은 다음과 같이 말한다.

참구하고 깨달으며 허명(虛明)하고 영묘(靈妙)하며 천연(天然)의 진실한 성품 [眞性]인 것이니, 이것을 자기의 불보(佛寶)에 귀의하는 것이라고 한다. 세속의 생각을 모두 버리고 애욕을 청정하게 제거해서, 잡된 생각이 생기지 않고 마음의 광명(光明)이 빛을 일으키는 것이니, 이것을 자기의 법보(法寶)에 귀의하는 것이라고 한다. 청정하여 번뇌가 없고[無染] 한 생각도 생기지 않아서, [진여가] 홀로 드러나서 당당하고 항상 광명이 나타나는 것이니, 이것을 자기의 승보(僧寶)에 귀의하는 것이라고 한다.³²⁾

그리고 몽산은 ‘자기삼보’만을 말하는 것이 아니고, ‘자기삼보를 완성하는 것 [自己三寶竟]’도 제시한다. ‘자기의 불보(佛寶)가 완성된 것’은 일체종지(一切種智)를 깨달아서 일즉일체(一卽一切)의 세계에 노니는 것을 말한다. ‘자기의 법보(法寶)가 완성된 것’은 실상을 통달해서 가르침을 잘 말해주어서 중생에게 이익을 주는 것을 말한다. ‘자기의 승보(僧寶)가 완성된 것’은 진공(眞空)을 증득해서 많은 좋은 가르침을 펼치고 부처의 혜명을 잇고 조사를 계승하는 것을 말한다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

31) 『몽산화상보설』 1권 “歸依三寶者，有二種義。一者歸向依賴，十方常住 佛寶法寶僧寶，可以爲公之善知識，爲公大導師。若要種智圓明，十號俱彰，須是歸依自己三寶始得。捨妄趣眞，謂之歸依。”(『보조사상』 19집, p.476.)

32) 『몽산화상보설』 1권 “參究覺悟 虛明靈妙 天然眞性，是謂歸依自己佛寶。捨盡世念 淨除愛欲，雜想不生，心光發明，是爲歸依自己法寶。清淨無染，一念不生，獨露堂堂，常光現前，是謂歸依自己僧寶。”(『보조사상』 19집, pp.476-477.)

아는가? 어떤 것이 [자기의] 삼보(三寶)에 귀의함을 이루어내는 것인가? 일체종지가 원만하게 밝고 하나의 법(法)이 원만히 통하면, 일체법이 은(隱)과 현(顯)에 자재하고 종횡(縱橫)으로 묘(妙)함을 얻는다. 이것을 자기의 불보(佛寶)에 귀의함을 완성한 것이라고 한다. 실상(實相)에 깊이 통달하고 가르침의 핵심(法要)을 잘 말하여서, [이 사람이] 말하고 침묵하고 움직이고 가만히 있을 때에 [중생에게] 모두 이익이 있게 한다. 그리하여 인천(人天)의 안목(眼目: 세상 사람의 지표)이 능히 될 수 있다. 이것을 자기의 법보(法寶)에 귀의함을 완성한 것이라고 한다. 진공(眞空)의 묘한 근본[妙體]을 증득하고 무애(無礙)의 변재를 얻어서 많은 성스러운 가르침을 펼치고 천기(天機: 선천적으로 타고난 機智)의 바른 안목을 드러내며 부처의 혜명을 잇고 조사를 계승해서 법등을 전한다. 이것을 자기의 승보(僧寶)에 귀의함을 완성한 것이라고 한다.³³⁾

2. 나옹의 삼보(三寶)와 일심삼보(一心三寶)

앞에 소개한 몽산이 두 가지 삼보(三寶)를 말했다면, 나옹도 두 가지 삼보를 주장한다. 첫째, ‘일반적 의미의 삼보(三寶)’에 귀의하는 것이다. 이 삼보는 사람들의 선지식이 될 수 있고, 큰 스승이 될 수 있는 것이다. 모든 부처와 보살도 이 삼보에 의지해서 바른 깨달음을 얻고 중생을 제도하는 것이다. 둘째, ‘일심삼보(一心三寶: 自心三寶)’이다. 일심의 불보(佛寶)는 자기마음이 천연(天然)하여 조작함이 없음을 말하는 것이다. 일심의 법보(法寶)는 잡된 생각이 생기지 않고 마음의 광명이 빛을 일으킴을 말하는 것이다. 일심의 승보(僧寶)는 마음이 청정하여 번뇌가 없고 진여가 홀로 드러나서 당당한 것을 말하는 것이다. 이러한 내용을 나옹은 다음과 같이 말한다.

너희들은 각각 모든 연(緣)을 버리고 만사(萬事)를 휴식하며, 여러 생의 중죄를 참회해서 제거하고 자기 마음의 3보(三寶)에 귀의하라. 불보(佛寶), 법보(法寶), 승보(僧寶)는 그대들의 선지식이 될 수 있고, 그대들의 큰 스승이 될 수 있

33) 『몽산화상보설』 1권, “會麼? 何謂歸依三寶竟? 種智圓明, 一法圓通, 一切法隱顯自在, 縱橫得妙, 是謂歸依自己佛寶竟. 深達實相, 善說法要, 或語或默 或動或靜, 皆有利益, 善爲人天眼目, 是謂歸依自己法寶竟. 證真空妙體, 得無礙辯才, 宣衆聖法門, 露天機正眼, 續佛慧命, 繼祖傳燈, 是謂歸依僧寶竟.”(『보조사상』 19집, p.477.)

다. 삼세의 모든 부처와 역대의 조사와 천하의 선지식도 모두 이것(삼보)에 의지해서 바른 깨달음을 얻었고, 시방세계에서 중생을 널리 제도해서 모두 부처가 되게 한다. 미래의 모든 부처와 보살도 이것(삼보)에 의지하지 않고 바른 깨달음을 성취한다면 [그것은] 옳은 주장이 아니다. 만약 일체종지(一切種智)가 원만하게 밝고 [부처의] 십호가 모두 나타나고자 한다면 자기마음의 삼보(三寶)에 귀의해야만 비로소 [그런 것이] 가능할 것이다. '귀의'라는 것은 허망함을 버리고 진실함을 취하는 것이니, 지금 분명히 깨달고 비고 밝고 신령하고 묘(妙)하며 천연(天然)하여 무작(無作)인 것이 그대의 불보(佛寶)이다. 탐애(貪愛)에서 영원히 벗어나서 잡된 생각이 생기지 않고, 마음의 빛이 빛을 일으켜서 시방(十方)의 국토를 비추는 것이 그대의 법보(法寶)이다. 청정하여 번뇌가 없고[無染]한 생각도 생기지 않으며, 전제(前際)와 후제(後際)가 끊어져 [진여가] 홀로 드러나 당당한 것이 그대의 승보(僧寶)이다. 모든 불자들이여! 이것이 그대들이 진실로 귀의할 곳이며, 이것이 일심삼보(一心三寶)이다.³⁴⁾

3. 몽산의 '시방의 삼보'·'자기삼보'와 나옹의 '삼보'·'일심삼보'의 비교

앞에서 소개한 것처럼, 몽산이 두 가지 삼보를 말하는데, 하나는 '시방에 있는 삼보'에 귀의하는 것이고, 다른 하나는 '자기삼보'에 귀의하는 것이다. 나옹도 두 가지 삼보를 말하는데, 하나는 '일반적 의미의 삼보'이고 다른 하나는 '일심삼보'이다. 몽산과 나옹이 말하는 두 가지 삼보는 그 내용을 비교해 보면 비슷한 것이라고 할 수 있다.

몽산이 말하는 '시방에 있는 삼보'는 불자에게 선지식이 되고 큰 스승이 되는 것이고, 이는 '일반적 의미의 삼보'라고 할 수 있다. 나옹이 말하는 '삼보'도 '일반적 의미의 삼보'를 말하는 것이고, 모든 부처와 보살도 '삼보'에 의지해서 깨달음을 얻는 것이라고 한다. 또 몽산의 '자기삼보'는 자신의 청정한 마음에 귀의하는

34) 『나옹화상어록』, 「正旦六道普說」(『한국불교전서』6권, pp.719중-하), “汝等各各放捨諸緣, 休息萬事, 懺除多生重罪, 歸依自心三寶. 佛法僧寶, 可以爲汝等之善知識, 爲汝等之大導師. 三世諸佛, 歷代祖師, 天下善知識, 皆依此而成正覺, 十方世界 廣度衆生, 皆令成佛. 未來諸佛菩薩, 不依此而成正覺者, 無有是處. 若要種智圓明, 十號俱彰, 須是歸依自心三寶, 始得. 歸依者, 捨妄取眞之義也. 卽今了了覺悟, 虛明靈妙, 天然無作者, 是汝佛寶. 永離貪愛, 雜想不生, 心光發明, 照十方刹, 是汝法寶. 清淨無染, 一念不生, 前後際斷, 獨露堂堂, 是汝僧寶. 諸佛子, 是爲汝等眞歸依處, 是爲一心三寶.”

것이라고 할 수 있는데, 나옹의 ‘일심삼보’도 자신의 청정한 마음에 귀의하는 것을 의미한다. 그래서 몽산의 ‘시방에 있는 삼보’와 ‘자기삼보’, 나옹의 ‘삼보’와 ‘일심삼보’는 같은 내용을 말하는 것이라고 할 수 있다. 물론, 몽산과 나옹의 삼보(三寶) 이해에는 차이점도 있는데, 몽산은 ‘자기삼보를 완성하는 것[自己三寶竟]’도 말하고 있지만, 그에 비해 나옹은 이러한 것을 제시하고 있지 않다.

그런데 몽산과 나옹이 말하는 두 가지 삼보는 내용에서 비슷한 할 뿐만 아니라 표현에서도 비슷한 점이 있다. 그것을 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표2 >

몽산의 ‘시방에 있는 삼보’와 ‘자기삼보’	나옹의 ‘삼보’와 ‘일심삼보’
一者歸向依賴，十方常住 佛寶法寶僧寶，可以爲公之善知識，爲公大導師。若要種智圓明，十號俱彰，須是歸依自己三寶 始得。捨妄趣眞，謂之歸依。	歸依自心三寶，佛法僧寶。可以爲汝等之善知識，爲汝等之大導師。三世諸佛歷代祖師，天下善知識 皆依此而成正覺，十方世界廣度衆生，皆令成佛。未來諸佛菩薩，不依此而成正覺者，無有是處。若要種智圓明，十號俱彰，須是歸依自心三寶，始得。歸依者，捨妄取眞之義也。
參究覺悟 虛明靈妙 天然眞性，是謂歸依自己佛寶。捨盡世念 淨除愛欲，雜想不生，心光發明，是爲歸依自己法寶。清淨無染，一念不生，獨露堂堂，常光現前，是謂歸依自己僧寶。	卽今了了覺悟，虛明靈妙，天然無作者，是汝佛寶。永離貪愛，雜想不生，心光發明，照十方刹，是汝法寶。清淨無染，一念不生，前後際斷，獨露堂堂，是汝僧寶。

위의 표에 나타난 것처럼, 몽산과 나옹은 그 표현이 상당히 유사하다. 몽산의 ‘시방에 있는 삼보’와 ‘자기삼보’, 나옹의 ‘삼보’와 ‘일심삼보’에서 밑줄 친 부분을 비교하면 이 둘의 표현이 거의 같은 것을 알 수 있다. 이처럼 거의 같은 부분이 있다는 것은 나옹의 「보설」이 『몽산화상보설』에 영향을 받았음을 보여주는 직접적 증거라고 할 수 있다.

V. 결 론

이 글에서는 원나라 선종과 고려불교계의 교류에 대해 알아보고, 원나라 선종이 나옹의 사상에 미친 영향에 대해 검토하였다. 그 내용을 간단히 정리하는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

2장에서는 원나라 선종의 국가주의적 경향이 나옹의 사상에 미친 영향을 살펴 보았다. 고려의 선종에서는 원나라 『칙수백장청규』를 수용하였는데, 이 『칙수백장청규』에는 ‘축성’을 강조하고 ‘국가주의적 경향’이 강하게 나타난다. 그런데 이러한 것이 나옹의 사상에도 나타난다. 『나옹화상어록』의 여러 곳에서 ‘축성’이 나타나며, 또 ‘국가주의적 경향’을 읽을 수 있다. 이 점에서 나옹의 사상은 원나라 선종의 영향을 받았다고 할 수 있다.

3장에서는 원나라 임제종 승려 몽산덕이와 철산보경의 수행담과 나옹의 ‘공부십절목’의 관련성에 대해 살펴보았다. 원나라 임제종 승려와 고려불교계는 활발하게 교류하였고, 그 교류의 대표적 인물 가운데 몽산과 철산의 수행담을 선정해서 나옹의 ‘공부십절목’과의 관련성을 검토하였다. 나옹의 ‘공부십절목’은 세 단계로 크게 구분할 수 있고, 그것은 첫 번째 단계, 일곱 번째 단계, 열 번째 단계이다. 몽산은 크게 세 차례의 깨달음을 얻었는데, 그것은 나옹의 ‘공부십절목’의 첫 번째 단계, 일곱 번째 단계, 열 번째 단계에 해당한다고 판단할 수 있다. 또 철산보경은 나옹의 ‘공부십절목’의 첫 번째 단계의 깨달음을 얻고, 그 뒤로는 선정공부에 힘을 써서 번뇌의 습기를 제거해서 자신에게 남아있는 ‘흠(번뇌의 습기)’을 제거해 나가서 마침내 나옹의 ‘공부십절목’의 열 번째 단계를 깨달았다고 판단된다.

이렇게 본다면, 나옹의 ‘공부십절목’은 몽산과 철산의 수행담과 어느 정도 관련이 있다고 할 수 있다. 몽산과 철산이 수행에서 자세하고 철저함을 강조한 것은 나옹에게 어느 정도 영향을 미쳤고, 나옹은 이러한 영향 아래 자신의 안목으로 깨달음의 단계를 더욱 체계화한 것이 바로 ‘공부십절목’이라고 판단된다.

4장에서는 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 미친 영향을 검토하였다. 『몽산화상보설』에서 ‘시방에 있는 삼보’와 ‘자기삼보’를 말하였는데, 나옹도 ‘삼보’와 ‘일

심삼보'를 제시한다. 그 내용을 비교해보면 같은 내용을 말하는 것이다. 물론 다른 점도 있는데, 『몽산화상보설』에서는 '자기삼보를 완성하는 것'을 말하고 있는데, 나옹은 이런 것을 제시하고 있지 않다. 그런데 『몽산화상보설』과 나옹의 「보설」의 표현을 비교해보면, 상당히 비슷하거나 같은 것이 있다. 이런 점은 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 직접적 영향을 미쳤음을 보여주는 사례라고 생각한다.

이 논문에서는 세 가지 논점에 대해 서술하였는데, 두 가지 내용, 곧 원나라 선종의 국가주의적 경향이 나옹의 사상에 영향을 미친 점(2장의 내용), 『몽산화상보설』이 나옹의 「보설」에 영향을 미친 점(4장의 내용)은 직접적 영향이라고 할 수 있고, 몽산덕이와 철산보경의 수행담이 나옹의 '공부십절목'에 미친 영향은 그렇게까지 직접적이라고 할 수는 없고, 어느 정도 관련성이 있는 정도라고 평가할 수 있다.

어떤 사상이든지 그 사상이 놓인 구체적 상황에서 벗어날 수는 없다. 이는 나옹의 사상도 마찬가지다. 나옹은 원나라 선종이라는 구체적 환경 속에서 자신의 사상을 성숙시켜 갔다고 평가할 수 있을 것이다. 역설적이게도 사상의 연구에서도 주변의 구체적 상황을 무시하고서는 제대로 된 연구가 이루어질 수 없을 것이다.

<참고문헌>

1. 원전류

『나옹화상어록』(『한국불교전서』6권)

『몽산화상보설』(『보조사상』19집)

『선관책진』(『대정장』48권)

운서주필 지음, 광덕 역주, 『선관책진』, 불광출판사, 1981/2013.

2. 2차 자료

<단행본>

이병욱, 『고려시대의 불교사상』, 서울: 혜안, 2002.

인경, 『몽산덕이와 고려 후기 선사상연구』, 서울: 불일출판사, 2000.

자현, 『한국 선불교의 원류 지공과 나옹연구』, 서울: 불광출판사, 2017.

허홍식, 『고려불교사연구』, 서울:일조각, 1986/1997.

<논문>

강호선, 「충렬·충선왕대 임제종 수용과 고려불교의 변화」, 『한국사론』46, 서울대 국사학과, 2001.

_____, 「고려말 나옹혜근 연구」, 서울대 국사학과 박사학위논문, 2011.

_____, 「고려말 선승의 입원(入元)유력과 원 청규의 수용」, 『한국사상사학』40집, 한국사상사학회, 2012.

_____, 「조선전기 『몽산화상육도보설』간행의 배경과 의미」, 『동국사학』56집, 2014.

남동신, 「여말선초기 나옹 현창운동」, 『한국사연구』139, 한국사연구회, 2007.

신규탁, 「나옹혜근의 선사상에 대한 철학적 분석」, 『대각사상』11, 대각사상연구회, 2008.

이병욱, 「나옹 선사상에 대한 체계적 이해」, 『보조사상』10집, 보조사상연구원, 1997.

이철현, 「나옹혜근의 연구」, 동국대 불교학과 박사학위논문, 1996.

정영식, 「나옹혜근의 강남유학에서의 행적과 그 영향」, 『한국선학』37호, 한국선학회, 2014.

조명제, 「고려 후기 『몽산법어』의 수용과 간화선의 전개」, 『보조사상』12집, 보조사상연구원, 1999.

_____, 「고려말 원대 간화선 수용과 그 사상적 영향」, 『보조사상』23집, 보조사상

연구원, 2005.

최연식·강호선, 「『몽산화상보설』에 나타난 몽산의 행적과 고려 후기 불교계와의 관계」, 『보조사상』19집, 보조사상연구원, 2003.

허홍식, 「몽산덕이의 보설과 나옹보설과의 관계」, 『서지학보』26호, 2002.

황인규, 「고려 후기 선종산문과 원나라 선풍」, 『중앙사론』23집, 중앙사학연구소, 2006.

[제2발표 논평]

「원나라 선종(禪宗)에서 바라본 나옹의 사상」에 대한 토론문

김호귀

동국대학교

본 논문은 크게 세 가지 주제에 대하여 고찰하고 있다.

첫째는 국가주의적 경향을 보였던 원대의 선종이 나옹에 끼친 영향이고, 둘째는 몽산덕이와 철산소경의 사상이 나옹의 <공부십절목>에 끼친 영향이며, 셋째는 『몽산화상보설』이 나옹의 [보설]에 끼친 영향이다. 이들 세 가지 관점은 모두 원대 선종의 입장에서 영향을 받은 나옹의 사상에 초점을 두고 전개되어 있다.

<내용 이해>

원대 선종의 국가주의적인 모습에 대하여 논자는 고려에 수입된 『척수백장청규』의 내용 가운데 특히 祝聖儀式과 관련하여 고찰하고 있다. 곧 『나옹화상어록』의 몇 가지 사례를 예로 들어 설명한다.

원대의 몽산덕이와 철산소경의 수증에 대하여 『선관책진』의 내용을 중심으로 고찰한다. 우선 원대 임제종의 승려와 고려불교의 관계에 대하여 가지산문 계통의 혼구와 사굴산문 계통의 만항, 원대의 몽산덕이와 충감, 중봉명본과 충선왕 등의 인연에 대해서도 고찰한다.

몽산과 철산의 수증과 나옹의 <공부십절목>의 관계에서는 몽산의 수행과 깨침의 경험, 철산의 수행과 깨침의 경험을 고찰하고, 나아가서 그 영향을 받았다고 간주되는 나옹의 <공부십절목>의 구조에 대하여 고찰한다. 논자는 <공부십절목>의 구조에 대하여 入門句는 처음 눈을 뜨는 단계, 當門句는 더욱 진보해 나

가는 단계, 門裏句는 진리의 세계를 완전히 깨달은 세계에 각각 배대한다. 그리고 보다 구체적으로 열 가지 항목의 낱말에 대하여 설명하면서 ①은 진리의 세계에 들어갔는지를 점검하는 단계라 하고, ⑦은 자성 곧 본래면목을 깨달는 단계라고 하며, ⑩은 완전한 깨달음을 얻은 단계라고 한다.

이후 몽산과 철산의 修證과 나옹의 <공부십절목>을 비교하는 대목에서는 몽산의 경우에 세 차례의 깨달음의 경지를 각각 ①절과 ⑦절과 ⑩절의 단계에 각각 배대하고, 철산의 경우에 두 차례의 깨달음을 경지를 각각 ①절과 ⑦절 이후의 단계에 배대한다.

『몽산화상보설』이 나옹의 [보설]에 미친 영향에 대해서는 몽산의 경우 시방삼보와 자성삼보가 각각 나옹의 경우 삼보와 일심삼보를 상호 비교하면서 내용 및 표현에 있어서도 비슷한 점이 있음을 논의한다.

<토론할 점>

1. 논제에 대하여 :

‘원나라 선종에서 바라본 나옹의 사상’이라는 논제는 나옹이 원대 임제종의 영향을 크게 받고 있다는 것을 중심으로 고찰했다는 점을 보여주고 있다. 그렇다면 결론의 대목에서 원대의 선종이 고려에 끼친 의의가 무엇인가를 설명해주는 것이 자연스럽다. 그럼에도 불구하고 본 논문에서는 나옹을 중심으로 하여 그가 받은 영향에 대하여 원대의 국가주의적인 영향을 받았고, 몽산과 철산의 영향 아래 자신의 안목으로 깨달음의 단계를 더욱 체계화했으며, 『보설』의 영향 아래서 나옹이 나름대로 삼보와 일심삼보를 제시했다고 결론내리고 있다. 이런 점으로 보면 가령 ‘원나라 선종을 수용한 나옹의 사상’ 정도의 논제가 어떠할지 생각해본다.

2. 나옹의 <공부십절목>과 관련하여 :

본 논문에서는 구체적으로 언급하고 있지 않지만 나옹의 <공부십절목>은 몽산의 <無字十節目>에서 그 용어를 사용한 것으로 보인다. 나아가서 <공부십절목>의 구조에 대하여 기존의 한 견해¹⁾에서는 간화선의 수증관에 관련시켜서 ①절과 ②절과 ③절은 화두에 대한 의심으로 간주하여 입문의 기초수행의 단계에

1) 인경, 『몽산덕이와 고려후기 간화선 사상 연구』 pp.360-372.

해당하고, ④절과 ⑤절과 ⑥절과 ⑦절은 가행정진의 단계에 해당하며, ⑧절과 ⑨절과 ⑩절은 자성본용과 수연응용으로서 대오와 보임의 단계에 해당하는 것으로 보기도 한다. 이런 견해와 별도로 ①절부터 ③절까지는 깨달음에 접근하는 수행의 단계, ④절부터 ⑦절까지는 깨달음을 획득하는 단계, ⑧절부터 ⑩절까지는 깨달음을 활용하는 단계로 볼 수는 없을까?

‘입문삼구’와 ‘공부십절목’과 ‘삼전어’는 일련의 시험과정이므로 ‘공부십절목’을 논의하는 대목에서 ‘삼전어’의 경우도 함께 연계시켜 논의되어야 할 것이다.

논자는 <공부십절목>을 깨달음의 단계로 설정하고 있는데, 과연 깨달음의 단계로 볼 수 있을지 궁금하다. 깨달음을 얻어가는 단계? 또는 수증의 단계?

<해석과 관련하여>

주석29) :

일체종지가 원명하고 십호가 모두 드러나는 것을 바란다면 자기에게 귀의해야 비로소 허망함을 버리고 진실에 나아갈 수가 있는데, 그것을 歸依라 말한다.

주석30) :

참구해서 허명하고 영묘하며 천연의 진성을 깨달으면 그것을 자기의 불보에 귀의하는 것이라고 말한다. 세속적인 생각을 모두 버리고 애욕을 완전히 제거하여 잡상이 발생하지 않는 것을 자기의 법보에 귀의하는 것이라고 말한다. 청정하고 무염하여 찰나도 번뇌가 발생하지 않아서 [진여가] 홀로 드러나 당당하고 항상 광명이 현전하는 것을 자기의 승보에 귀의하는 것이라고 말한다.

주석31) :

種智가 원명하여 어떤 법에도 원통함으로써 일체법에 隱顯함이 자재하고 종횡으로 묘용을 얻는 것을 자기의 불보에 귀의함을 완성하는 것이라고 말한다. 실상에 깊이 통달하고 법요를 잘 설하여 말하고 침묵하며 움직이고 고요함에도 모두 중생에게 이익을 주고, 훌륭하게 인천의 안목이 되는 것을 자기의 법보에 귀의함을 완성하는 것이라고 말한다. 진공의 묘체를 증득하고 무애의 번재를 얻어서 모든 부처님의 법문을 펴고 천기의 정안을 드러내며 부처님의 혜명을 계승하고 조사의 전등을 계승하는 것을 (자기의) 승보에 귀의함을 완성하는 것이

라고 말한다.

<기타 수정할 점>

『조원통록촬요』 - 『통록촬요』

철산보경 - 철산소경(이하 동일)

『선원청규(禪苑淸規)』과 - 『선원청규(禪苑淸規)』와

『송원청규』 - 『선원청규』

『법망경(法網經)』 - 『범망경(梵網經)』

산승 - 선승

이 실려 있는 - 에 실려 있는

감사합니다.

[제3발표]

나옹혜근의 조선불교계 위상과 법맥

이철헌

동국대학교 파라미타칼리지

I. 시작하는 말

고려말 중국에 들어가 임제종의 법을 받아들인 백운경한(白雲景閑, 1299~1374), 태고보우(太古普愚, 1301~1382), 나옹혜근(懶翁惠勤, 1320~1376)을 여말삼화상으로 부른다. 경한과 보우는 임제종 석옥청공(石屋淸珙, 1272~1352)의 법을 잇고 혜근은 서천 108조 지공(指空)과 임제종 평산처림(平山處林, 1279~1361)의 법을 잇고 있다. 경한은 세계최고의 주자본 『직지(直指)』를 편찬하여 널리 알려졌지만 귀국후 수행에 전념했고, 보우는 공민왕대 국사가 되었고, 혜근은 공민왕사가 되었다.

이들 가운데 고려말 민중과 함께 한 고승은 단연 나옹이다. 나옹은 임제선만을 주장하지 않고 국내 조계선을 확립한 보조지눌(普照知訥, 1158~1210)의 사상을 계승하여 교학과 정토신앙을 함께 수행하고 대중을 교화했다. 나옹은 승려에게는 백납가(百衲歌)·고루가(枯髑歌)·영주가(靈珠歌)를 지어 마음수행에 전념하길 바랐지만 민중들에게는 한글가사인 승원가(僧元歌)·서왕가(西往歌)를 지어 극락왕생하기를 권하고 있다. 나옹이 회암사를 중창하고 법회를 열자 사부대중이 구름처럼 몰려들었고, 조정에서는 나옹을 밀양 영원사로 보냈다. 배불의 기운이 짙던 시기에 사대부들은 승려와 백성들로부터 절대적인 존경을 받던 나옹을 제거하여 불교증흥의 불씨를 꺼버리려 했던 것이다. 그러나 나옹은 영원사로 내려가던

중 여주 신륵사에서 입적했다. 입적하면서 남긴 많은 이적과 사리는 더욱더 민중들의 예경을 불러왔고, 척불의 조선시대에도 승려와 민중들에게 신앙의 중심으로 이어져 왔다.

사찰에서 아침예불에 나옹화상행선축원문을 독송하고, 극락세계 가기를 바라는 장엄예불에도 나옹의 계송이 들어가 있다. 오늘날 일반인들에게는 ‘청산은 나를 보고 말없이 살라하고, 창공은 나를 보고 티 없이 살라하네 ~’라는 시로 널리 알려져 있다.¹⁾

조선중기이후 각 씨족이 앞 다투어 족보를 만들자 휴정의 후대법손들은 임제선의 법맥을 중심으로 한국불교의 법맥을 정리했다. 한반도에 불교가 전래되어 면면히 이어온 사상과 신앙의 흐름을 끊어버리고 고려말 중국 임제종 선사의 사법전등을 중요하게 여겼다. 그리하여 환암혼수의 사법스승을 나옹에서 보우로 바꾸면서까지 임제선의 법맥을 만들고자 했다. 그러나 민중들 속에 깊이 자리 잡은 나옹의 존재는 뿌리 채 뽑지 못했으며, 나옹에 대한 민중들의 예경은 각종 불교의례집에 남아있으며 각종 불사에 지공·무학과 함께 증명법사로 모시고 있다.

성리학의 통치이념으로 승유억불 정책을 펴던 조선시대에 불교계를 유지하는 밑거름이 되었던 나옹의 위상과 법맥을 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 나옹혜근의 조선불교계 위상

1. 생불, 석가모니 후신

고려말 나옹은 민중들로부터 생불로 존경받았다. 세종 21년(1439) 4월 18일 성균생원 이영산(李永山)등 648명이 상소한 내용에 ‘전조(前朝)의 말기에 중 나옹이 있어서 허무적멸의 가르침으로써 어리석은 무리들을 유혹했습니다. 당시에 이를 추대하여 생불이라고 지목하여, 천승(千乘)의 존귀한 몸을 굽혀서 천한 필

1) 나옹의 시라 알려져 있는 이 시는 『나옹어록』과 『나옹가송』에는 없다. 출처가 명확하지 않으나 이 시는 훈민정음 창제이전부터 한글가사를 지어 민중들에게 불교를 전달하려했던 나옹의 교화 노력을 보여주고 있다 할 수 있다.

부에게 절하는 데까지 이르렀습니다.2)’고 했다. 그리고 정극인(鄭克仁, 1401~1481)이 올린 「태학청주요승행호소(太學請誅妖僧行乎疏)」에도 나옹이 생불로 불리어지고 있었다는 사실을 기록하고 있다.3) 조선말기 신위(申緯, 1769~1845)가 쓴 시에서도 나옹을 생불로 노래하고 있다.4)

나옹이 살아생전에 부처님과 같이 존경받았던 배경은 지공(指空, 1300~1361)의 사법제자인 점과 민중 속으로 내려와 교화에 노력했기 때문이다. 서천 108조인 지공은 고려말에 들어와 2년 7개월 머물며 남녀승속을 가리지 않는 대승계인 무생계(無生戒)를 설했는데 고려인들은 지공을 석가모니의 후신으로 존경했다.5) 불교를 탄압했던 조선조 태종(1367~1422, 재위 1400~1416)도 ‘불도가 영험이 있다하더라도 세상에 지공같은 승려가 없는데 어찌 응험이 있겠느냐?’6) ‘지공과 같은 승려면 어찌 존경하여 섬기지 않을 수 있겠는가?’7) ‘우리나라에 지공·나옹 이후 내가 보고 아는 바로 도에 정통한 승려는 하나도 없었다.’8)하며 지공을 고승으로 높이 존경하고 있다.

지공이 원나라에 돌아가자 나옹은 원나라에 들어가 지공의 문하에서 10년간 수학하고 인가를 받아 귀국했다. 이로써 나옹은 지공의 사법제자라는 후광을 받는다. 그러나 단지 지공의 후광만으로 나옹이 민중들에게 존경받을 수는 없다. 나옹이 민중의 마음속에 들어갔고 민중은 나옹을 마음으로 받아들였기에 가능했다.

나옹은 귀국하자 전국을 돌아다니며 민중들을 위해 수기설법했다. 전국에 나옹이 창건하거나 머무른 사찰이 무려 80여 곳에 이른다.9) 나옹은 지공과 임제종

2) 세종실록 85권, 세종21년 4월 18일

3) 鄭克仁, 『不憂軒集』, 『韓國文集叢刊』 9, p.7 臣等聞前朝之季 有僧懶翁號爲生佛 幸賴有道之士 絕其根株 竟使自斃

4) 申緯, 「懶翁鐵拄杖」, 『警修堂全藁』, 『한국문집총간』 291, p.118c 不打紅頭走。百斤鐵虛使。懶翁固生佛。哀哉佛弟子

5) 閔漬 撰, 「佛祖傳心西天宗派旨要序」 城中士女咸曰 釋尊復出

6) 『태종실록』 22, 태종11년(1411) 7월 15일 佛道雖驗, 世無僧如指空者, 安有其應

7) 『태종실록』 27, 태종14년(1414) 6월 20일 若指空則其可不尊事耶

8) 『태종실록』 30, 태종15년 을미(1415) 7월 8일 我國自指空、懶翁之後, 予所見知者, 無一僧精於其道者

9) 현담 저, 『나옹왕사불적답사길』(영덕불교문화발전연구원, 2017)에 따르면 나옹의 흔적이 있는 사찰이 남한에서만 70여 곳이 있으며, 북한에도 10여 군데에 이른다고 한다.

평산처림으로부터 인가를 받아 귀국하여 많은 승려들을 지도했다. 완주가(翫珠歌)를 지어 신령한 구슬을 불성에 비유하고, 백납가(百納歌)를 지어 오직 한 벌의 기운 옷으로 평생을 수행하리라 다짐하고, 고루가(枯髀歌)를 지어 마른 해골이 되도록 수행에 힘쓸 것을 노래하고 있다. 선사로서 출가수행자들에게 본래 면목을 찾으라 하지만, 민중들에게는 한글가사인 승원가(僧元歌)·서왕가(西往歌)를 지어 염불하여 극락왕생하기를 권하고 있다.

오늘날 우리에게 익숙한 ‘청산은 나를 보고 말없이 살라하고, 창공은 나를 보고 티 없이 살라하네 ~’하는 시도 나옹의 시라고 전한다. 『나옹어록』과 『나옹가송』에는 없지만 민중들의 입으로 나옹의 시라 전해지는 것은 나옹이 민중의 의식 속에 얼마나 친숙하게 다가와 있는지를 알려주고 있다. 나옹에 대한 추앙은 나옹이 회암사를 중창하고 낙성식을 베풀자 사부대중이 구름처럼 모여들어 생업을 폐할 정도였다고 했다.

살아생전 생불처럼 만들어진 나옹을 입적후 더욱 부처님으로 모시게 된 계기는 입적할 때 일어난 신비한 일들과 다비 후 남긴 수많은 사리에 있다. 회암사불사로 사부대중이 밤낮으로 끊임없이 모여들자 조정에서는 나옹을 밀양 영원사로 옮기라는 명을 내렸다. 나옹은 영원사로 내려가던 중 여주 신륵사에서 입적했는데 이때 신비로운 일들이 일어났다.

나옹이 입적할 때 고을 사람들은 오색구름이 산꼭대기를 덮는 것을 보았고, 나옹이 타던 흰 말은 3일 전부터 풀을 먹지 않은 채 머리를 숙이고 슬피 울었으며, 사리를 씻을 때 구름도 없이 비가 내리고 3일간 산위에 환히 빛나는 신비한 광채가 있었다. 신륵사 달여(達如)스님은 꿈에 신룡(神龍)이 다비하는 자리에 서려 있다가 강으로 들어가는 것을 보았는데, 그 모습은 말과 같았다. 사리를 모시고 회암사로 돌아갈 때 오래 가물어 배가 강바닥에 닿을까 했는데 신룡의 도움으로 비도 오지 않았는데 강물이 불어나 갈 수 있었다.¹⁰⁾

나옹을 다비한 후 수많은 사리가 나오자 나옹에 대한 추모와 예경의 불길은 더욱 타 올랐다. 나옹의 사리에 대해 「탐명」에는 ‘사리 155개를 얻어 거기에 기

10) 「懶翁和尚行狀」 『나옹화상어록』, 『한국불교전서』 6 p.708b 當示寂時 郡人望見 五彩雲蓋山頂 又師所騎白馬 預前三日不喫草 垂首悲泣 … 時郡人咸見山上神光 瑩徹第一二張 寺僧達如 夢見神龍 蟠繞焚臺 還入于江 其狀如馬 門人陪靈骨舍利 將舟還檜嶺 患旱久水淺 忽無雨而水漲 與久滯衆船 一時順流而下 則神龍之助可知也

도하니 558과로 나뉘었다. 사부대중이 재에서 얻어 감춘 것은 수를 헤아릴 수 없었다.’¹¹⁾고 했으며, 「행장」에는 ‘화장을 마쳤으나 머리뼈 다섯 조각과 치아 40개는 모두 타지 않았다.’¹²⁾고 했다.

불교에서 사리는 수행을 쌓아야 나오는 것으로 여기고 사리 숫자로 승려의 도력을 가름하는 경향이 있는데 나옹을 다비하자 155개의 사리가 나오고 다시 558과로 분과하는 신비함을 보이니 나옹의 붓다화는 들불처럼 퍼졌다.

치아가 40개라는 이야기는 붓다의 32길상 가운데 사십치상(四十齒相)을 연상하게 한다. 이는 40개 치아 주장을 통해 나옹을 붓다와 결부시켜 신성화하는 가장 손쉬운 구조가 확보된다는 것을 의미한다.¹³⁾

이색은 ‘지금 나옹은 떠났으나 사리는 온 나라에 퍼졌으며, 그림을 그려 모신 곳이 한두 군데가 아니다.’¹⁴⁾ ‘묘향산 보현사에 사리가 있으며 명산에 헤아릴 수 없이 있다. 사부대중이 받들어 모시고 공양하는 자가 많았다’¹⁵⁾ ‘보제의 제자가 헤아릴 수 없었다. 이들이 보제를 위해 입멸한 뒤 추모하여 부도를 새기고 진당을 기록해 변하지 않도록 하는 이가 발뒤꿈치가 닿을 정도다.’¹⁶⁾고 했다. 사리탑은 양주 회암사, 여주 신륵사, 문경 윤필암, 원주 영천사, 금강산 정양사, 금강산 표훈사, 묘향산 안심사, 미지산 용문산 등에 세워졌다. 나옹의 제자들이 스승의 진영을 모시고 사리탑을 세우고자 이색을 찾아 기문을 받으려 재물을 준비했으나 이색은 받지 않고 허물어진 절을 수리하라고 하자 이름을 윤필암이라 했는데¹⁷⁾ 모두 일곱 군데가 있었다. 나옹의 문도는 매우 많았으며 이들은 전국 각 사찰에

11) 「普濟導師諡禪覺塔銘」 『나옹화상어록』, 『한국불교전서』 6 p.710a 得舍利一百五十五粒 禱之分爲五百五十八 四衆得之灰中 以自祕者 莫知其數

12) 「懶翁和尚行狀」 『나옹화상어록』, 『한국불교전서』 6 p.708b 茶毗已訖 頭骨五片 牙齒四十 皆不燒 以香水洗之時 無雲雨其地 其舍利 不知其數 四衆撥灰燼沙土而得之者 亦不可勝數也

13) 염중섭, 「나옹의 붓다화에 대한 고찰」, 『사학연구』 1 15(한국사학회, 2014), pp.236~237 참조

14) 이색, 「潤筆菴記」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5, p.24c 今懶翁既寂. 舍利遍國中. 寫眞以供養者. 又不可以一二計矣

15) 이색, 「安心寺指空懶翁舍利石鐘碑」 此山普賢舍利無筭散在名山 四衆奉持供養者多矣

16) 이색, 「香山潤筆菴記」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5, p.13b 普濟之弟子. 莫可數也. 而爲普濟奔走於入滅之後. 銘浮圖記眞堂. 以謀其不朽者. 踵相接也.

17) 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 8, 지평현(砥平縣) 불우(佛宇)조 李穡以王旨撰懶翁浮屠銘 其徒致潤筆物 穡不受使修廢寺 因名之

나옹의 진영과 사리를 모셨다. 한국불교사에 나옹만큼 많은 사리탑을 남긴 예가 없다.

민중의 절대적인 존경을 받던 나옹이 입적할 때 신비한 일들이 일어났고, 수많은 사리가 나오자 민중들은 입에서 입으로 이를 전하면서 나옹을 붓다화 했고 추모와 예경은 불길처럼 일어났다. 이를 이색은 ‘보체가 세상에 있을 때는 비방하는 자가 많았는데 죽음에 이르러 끌리어 따라감이 이와 같다’¹⁸⁾, ‘보체가 여흥 신륵사에서 입적했는데 신령함이 분명하여 의심하던 자는 풀리고 믿는 자는 더욱 믿어서 그를 천년 후까지 공경하기를 꾀했다’¹⁹⁾, ‘스님이 입적함에 사리가 나오는 이적이 있어 스님의 도가 세상에 더욱 믿어지게 되었다’²⁰⁾고 말했다.

민중들이 나옹을 부처님처럼 모시자 불교계도 나옹을 붓다화하고 나아가 석가모니불의 후신으로 만드는 일에 적극 나섰다. 이색은 「신륵사선각진당시(神勤寺禪覺眞堂詩)」에서 ‘우리 스승이 오탁악세에 근기에 따라 모습을 보인 것은 붓다가 나신 것에 비유할 수 있다. 그러므로 회암사는 기원정사와 같고 신륵사는 쌍림과 같다.’²¹⁾고 했다. 나옹을 석가모니불의 후신으로 보고자 나옹이 중창하고 머물렀던 회암사를 석가모니불이 설법하신 기원정사에 비유하고 나옹이 입멸한 신륵사를 석가모니불이 입멸하신 쌍림에 비유하고 있다.

조선조에 들면서 나옹의 붓다화 열기는 식지 않고 더욱 타 올랐다. 활활 타오르는 불길에 물을 뿌리면 오히려 물이 튀겨 나오듯 조선초기 불교탄압은 나옹에 대한 추모와 예경의 불길은 더욱 번져나갔다. 그리하여 조선승려들은 나옹의 사리를 부처님 사리와 함께 모시며 매우 소중히 여겼다.

세종 때에 승려 적휴(適休)등이 압록강을 건너 명나라에 들어가 불법을 널리 퍼도록 도와달라며 정광여래 사리 2개와 나옹의 사리 1개를 요동(遼東) 도사(都司)에게 바치기도 했다.²²⁾ 정광여래의 사리와 함께 승려 나옹의 사리를 바친 사

18) 李穡, 「香山潤筆菴記」 『東文選』 72 普濟 在世則誘者多 而及其歿也趨向之又如此

19) 李穡, 「普濟舍利石鍾記」 『東文選』 73 普濟之示寂于驪興神勒寺也 靈異赫然 疑者釋信者益奮 謀所以起敬於千載之下

20) 李穡, 「彌智山潤筆菴記」 『東文選』 74 師既示寂 有舍利之異 師道之益信於世

21) 「驪興神勒寺禪覺眞堂詩」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5, p.071b 吾師於五濁惡世 現相應機 譬則佛出也。是以 檜巖也猶砥林焉 神勒也猶雙林焉。

22) 『세종실록』 12, 세종 3년 5월 19일

실에서 조선승려들이 나옹의 사리를 얼마나 존귀하게 여겼는가를 알 수 있다. 그리고 미국 보스턴박물관에 있는 석가여래명은제사리소탑에는 ‘釋迦如來舍利 五枚 釋迦如來 迦葉如來舍利 二枚 迦葉如來 定光如來舍利 五枚 定光如來 指空祖師舍利 五枚 指空祖師 懶翁祖師舍利 五枚 懶翁祖師’²³⁾라는 글이 새겨져 있다. 나옹의 문도들이 지공과 나옹의 사리를 석가여래, 가섭여래, 정광여래의 사리와 함께 똑같은 사리기에 나란히 봉안한 사실은, 그들이 조사(祖師)인 지공과 나옹을 여래와 같은 반열로 추앙했음을 의미한다.

나옹의 문도들은 신륵사나옹사리탑을 세울 때 통도사와 금산사의 금강계단의 형식을 모방했고 영천사의 경우 기존 불탑형식에 나옹의 사리를 넣었다. 이는 나옹을 부처로 추앙하고자 하는 의도라 할 수 있다.²⁴⁾

나옹의 사리와 함께 진영도 그려 예경했으며 나옹의 진영은 오늘날 아이들의 사진처럼 널리 유행했다. 태종8년(1408) 일본에 사신을 보내면서 대장경과 함께 나옹의 화상(畫像)을 보내고²⁵⁾, 이듬해 일본에서 온 대내전(大內殿) 다다량덕웅(多多良德雄)의 요청에 따라 다시 대장경과 나옹의 화상을 하사했다.²⁶⁾ 태종이 나옹의 진영을 일본에 보내고 일본에서 나옹의 진영을 요청한 것은 일본에서도 나옹의 명성이 높았다는 사실을 일러준다.

나옹의 진영은 순천 송광사²⁷⁾, 청주 송천사²⁸⁾, 금강산 표훈사²⁹⁾, 금강산 정양사³⁰⁾, 문경 대승사³¹⁾, 여주 신륵사³²⁾, 상주 남장사³³⁾, 양산 통도사³⁴⁾, 이천 보

23) 許興植 編著, 『韓國金石全文』 中世下, pp.1299~1300.

24) 남동신, 「여말선초기 나옹 현창운동」, 『한국사연구』 139(한국사연구회, 2007), pp.170~183 참조

25) 태종실록16, 태종 8년 무자(1408) 8월 1일

26) 태종실록17, 태종 9년 기축(1409) 윤4월 26일

27) 龍雲堂, 「松廣寺事蹟」 『曹溪山松廣寺史庫』 上(建物部), p.41 行解堂指空懶翁無學三大和尚影幀奉安

28) 이색, 「淸州龍子山松泉寺懶翁冥堂記」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5_048b 垂我懶翁眞于其中

29) 홍경모(洪敬謨, 1774~1851), 「古蹟記」 『冠巖全書』, 『한국문집총간』 속113, p.628c 指空, 懶翁, 無學三大師. 西山堂休靜, 泗溟堂惟政, 平原堂空慧, 鞭羊堂彦機, 楓潭堂義謹諸師影簇. 初安於白華菴. 火後移藏于表訓

30) 이명준(李命俊, 1572~1630), 「遊山錄」 『潛窩遺稿』, 『한국문집총간』 속017, p.390c 殿後有懶翁影堂. 堂後有浮屠.

31) 유정문(柳鼎文, 1782~1839), 「宿大乘寺向金龍」 『壽靜齋集』, 『한국문집총간』 속117, p.426d

살사³⁵), 안변 석왕사³⁶), 묘향산 안심사³⁷), 오대산 월정사 영감암³⁸), 거제 견암 선사³⁹), 개성 광명사⁴⁰), 선산 도리사, 승주 선암사, 양주 불암사, 양주 회암사⁴¹) 등에 모셔져 있었다.

그리고 나옹을 묘사할 때 승려상이 아니라 아예 불상으로 묘사했다. 전남 장성 읍 불대산 마애여래좌상은 나옹상이라 전해오는데 광배를 갖춘 불상형식이다.⁴²) 그리고 민중들의 무속신앙에서 예경하는 신들을 모신 인왕산 국사당(國師堂)⁴³)에 나옹의 그림이 있는데 부처의 형상으로 그려져 있다. 나옹이 마치 부처와 같이 표현되어 있기에 석가모니불로 착각하기도 했다.⁴⁴)

寺有懶翁眞影

32) 김춘택(金春澤, 1670~1717), 「懶翁殿. 題三大師畫像」 『北軒居士集』, 『한국문집총간』 185, p.89d

33) 이만부(李萬敷, 1664~1732), 「南長寺事蹟記」 『息山集』, 『한국문집총간』 178, p.391c 左右列眞鑑, 懶翁, 淸虛, 泗溟, 幻寂, 昭影等眞曰影子之堂.

34) 신석우(申錫愚, 1805~1865), 「通度寺記 丙辰」 『海藏集』, 『한국문집총간』 속127, p.450c 旁有慈藏影堂. 配以指空, 懶翁, 無學三師像

35) 『정조실록』 정조23년 8월 22일, 경기감사의 장계 내용에 ‘보살사는 바로 신승(神僧)인 이옹 존자 무학대사(利雄尊者無學大師)가 창건하였습니다. 모친을 받들고 이 절에 은거하면서 삼불(三佛)을 모시고 있으며, 무학·나옹·지공 세 대사의 유상(遺像)을 모시고 있는데’

36) 홍경모(洪敬謨, 1774~1851), 「鶴城志」 『冠巖全書』, 『한국문집총간』 속114, p.050a 而曰釋王祠. 建於土窟舊址. 享指空, 懶翁, 無學三禪師. 曰龍飛樓

37) 이색, 「香山潤筆筆記」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5, p.13b 而邀師之眞. 垂之堂中

38) 「涵虛堂得通和尚行狀」 『함허당득통화상어록』, 『한국불교전서』 7, p.251a 詣靈鑑菴 薦羞懶翁眞影信宿其菴

39) 이색, 「巨濟縣牛頭山見菴禪寺重修記」 『東文選』 75, 於寺之良隅. 建懶翁影堂

40) 卞季良, 「妙巖尊者塔銘」 『東文選』 121, 師以先師指空懶翁二塔名及掛懶翁眞事. 奉旨刻塔名於檜巖. 大設掛眞佛事于廣明寺

41) 김형우, 『고승진영』(대원사, 1996), p.108~114에는 지공·나옹·무학 삼화상의 진영이 여주 신희사, 양주 불암사, 양주 회암사, 회양 표훈사, 승주 선암사, 양산 통도사에 있다고 했다.

42) 남동신, 「여말선초기 나옹 현창운동」, 『한국사연구』 139(한국사연구회, 2007), p.187

43) 19세기초 이규경(1788~1856)의 「오주연문장전산고」에는 ‘목맥산신을 향사할 때 전사당(典祀廳)에서 사사로이 국사당(國師堂)이라 불렀다. 고려공민왕·본조승무학·고려승나옹·서역승지공의 그림과 다른 신들의 그림이 걸려있다.’고 했다. 여기서 국사(國師)란 신라시대부터 조선태조 때까지 학식과 덕행이 높은 고승을 국가의 스승으로 모신 데에서 비롯한다. 그러나 이 국사당은 불교의 국사와는 관계가 없고 민간인들이 국사당이라 별칭해서 사용했을 뿐이다.

아울러 조선에 이르면 위경을 편찬하면서까지 나옹을 석가모니불의 후신으로 추앙하기에 이른다. 가정(嘉靖)8년(1529)에 발간한 『통록촬요(通錄撮要)』에는 ‘『치성광명경(熾盛光明經)』에 이르기를 세존이 가섭존자에게 말하길 내가 멸도한 뒤 500년후 내 법은 신라로 가리라. 다섯 외도가 세상에 나와 내 법을 파괴하리라. 경신년(1320)⁴⁵⁾에 한 비구가 큰 사문이 되어 큰 불사를 하고 모든 외도를 부수리라. 호(號)는 보제나옹(普濟懶翁)이고 그 모임은 공부선(工夫選)이라. 가섭아, 이가 내 몸인 것을 알아야 한다.’⁴⁶⁾는 내용이 있다. 이 『통록촬요』의 발문을 청허의 사법스승이자 당대 고승인 벽송지엄(碧松智嚴, 1464~1534)이 썼는데 나옹이 석가모니불의 후신이라는 내용을 인정했다고 볼 수 있다. 『치성광명경』이라는 위경(僞經)까지 만들어 나옹을 석가모니불의 후신으로 만들고자 한 것이다.

이외 제산운고(霽山雲皐)가 쓴 「진묵조사유적고(震默祖師遺蹟攷)」의 발문에도 '내가 일찍이 「석가현기(釋迦懸記)」를 읽었는데 '내가 멸도한 후 나옹이라는 한 비구가 출현하니 내 몸이다. 또 진묵이라는 한 비구가 출현하니 내 몸이다.'고 했다. 이 두 분은 우리 본사께서 천역으로 몸을 나투어 염부제의 고해에서 수많은 어린애를 건지시니 추앙하여 따르다.’⁴⁷⁾고 했다. 여기서도 「석가현기(釋迦懸記)」란 기록을 내세우며 나옹과 진묵(震默, 1562~1633)이 석가모니의 후신이라 주장하고 있다. 민중은 나옹을 붓다처럼 여겼고 배불의 척박한 환경에 승려들은 나옹을 더욱 붓다화하여 구심점으로 삼고자 했다.

조선 승려들에게 나옹은 종파를 뛰어넘어 존경받는 고승으로 인식되고 있었다. 그리하여 자신이 꿈속에서 나옹을 친견했다는 이야기를 하고 있다. 무학의 제자인 득통기화(得通己和, 1376~1433)는 자신이 오대산 영감암에서 나옹의 진영에 제수를 올린 뒤 이들을 잘 때 신승이 나타나 “그대 이름을 기화라 하고 호를 득

44) 김태곤, 「국사당 신앙 연구 - 중서부지방 형태를 중심으로」, 『백산학보』 8, 백산학회, 1970, p.83

45) 경신년(1320)은 나옹이 탄생한 해다.

46) 『通錄撮要』 『韓佛全』 7, p.806a ‘熾盛光明經云 世尊告迦葉尊者曰 我滅道後後五百歲 吾法乃行新羅 五種外道盛行於世 敢壞我法 庚申之間 有一 比丘 作大沙門 作大佛事 破諸外道 號曰普濟懶翁 其會曰工夫選 迦葉當知 我身是也’.

47) 「震默祖師遺蹟攷」 『韓佛全』 10, p.883c ‘余嘗讀釋迦懸記 有云我滅道後 有一比丘出 名懶翁 我身是也 又一比丘出 名震默我身是也 若二法老 卽我本師之小化身 而分形千億 拔濟塵數赤子於閻浮苦海 從可推矣’.

통이라 하라.”⁴⁸⁾고 했다. 그리하여 법명을 수이(守伊)에서 기화로 바꾸고, 호를 무준(無準)에서 득통으로 바꿨다. 천태고승인 행호(行乎)가 스스로 나옹의 짝이라 하여 세상을 유혹하고 백성을 속여 풍속을 바꾸려 하는데 백성들은 우러러 사모하기를 나옹과 다름없이 한다는 기록이 있다.⁴⁹⁾

조선후기 선사로 화엄사상을 함께 닦아 조선법맥을 이은 환성지안(喚醒志安, 1664~1729)도 백일기도하던 중 꿈속에서 나옹으로부터 ‘수미산을 짊어지고 큰 바다를 건너고 보시의 문을 크게 열되 드러나지 않게 하라’는 시를 얻었다고 했다.⁵⁰⁾ 화담법린(華曇法璘, 1843~1902)도 백암산 관음전에서 수행할 때 어느 날 밤 꿈에서 6조대사와 나옹화상을 만나 문답을 나누었다고 했다.⁵¹⁾

조선시대 승려들은 종파를 불문하고 민중들이 우러러 예경하던 나옹의 권위와 위상을 빌려 불법홍포를 위해 노력했다는 걸 알 수 있다.

2. 불사의 증명법사 - 삼화상

불교의례란 불교의 근본 사상을 몸으로 표현하는 종교적 행위다. 그러므로 불교의례에는 불교의 철학과 역사와 문화가 담겨있다고 할 수 있다. 의례라고 하면 전통이나 문화라는 말과 자연스럽게 연결되기도 한다. 전통은 전해오는 굳어진 형식으로서의 자기 정체성을 지니며, 문화는 의미 있는 재현을 거듭해서 삶이 된다. 해서 의례 문화에는 의미 있는 형식만큼 의미 있는 내용이 갖춰져 있다.⁵²⁾ 그러기에 우리는 불교의례를 통해 불교신앙의 시대적 변화와 실상을 살필 수 있다.

조선조에 간행된 승단(僧團)의 각종 의례집에는 지공·나옹·무학에 대한 예경

48) 「涵虛堂得通和尚行狀」 『함허당득통화상어록』, 『한국불교전서』 9, p.251a~b 詣靈鑑菴 薦羞懶翁 眞影信宿其菴 夜夢有一神僧 從容謂師曰卿名已和 厥號得通 師拜手祇受 儻然夢覺

49) 『세종실록』, 세종 21년 4월 18일 ‘今者有僧行乎, 住止與天, 不鑑昔日之轍, 自謂懶翁之儔, 惑世誣民, 思易風俗, 民之景慕, 無異懶翁.’

50) 「喚惺和尚行狀」 『환성지안집』, 『한국불교전서』 9, p.476a 謂設齋百日 得詩數句 曰擔得須彌渡大海 大施門開草裡行 夢中贈詩者 自稱曰勤老師 是懶翁惠勤也

51) 「華曇大禪師行狀抄」 『華曇集』, 『한국불교전서』 11, p.708b 還接于觀音殿 着力做工 全依佛祖之方樣也 一日夜夢親見六祖禪師與懶翁和尚

52) 이성운, 「의례로 읽는 삼보와 재승관」, 『문사철』 38(한국불교사연구소, 2014), p.161

문이 실려 있다. 조선개국초기에 정도전을 비롯한 신진사대부들이 강력한 배불정책을 주장했지만 태조는 개국초기부터 급격한 억불정책은 시기상조라며 받아들이지 않았다. 이는 이성계가 독실한 불교신자이고 무학자초(無學自超, 1327~1405)가 있었기 때문이었다. 이성계는 일찍부터 태고·나옹과 같은 고려 말기 고승의 신도였으며, 즉위원년에 조선을 개국하는데 도움을 준 무학을 왕사로 봉했다. 무학은 이성계의 꿈 해몽과 한양천도 등과 같은 수많은 일화를 남겨 민중에게 신라 말의 도선(道詵, 827~898)국사 같은 신비한 스님으로 널리 알려지면서 친숙한 인물이었다. 무학은 생불로 존경받던 나옹의 제자이고 나옹 또한 생불로 불리던 지공의 제자였다. 고려말에서 조선초기까지 민중들에게 널리 알려진 세 인물들이 사제지간이었기에 이들 ‘지공-나옹-무학’은 자연스레 함께 예경되었다.

현존 의례집을 통해 연도별로 정리해 보면 먼저 중관해안(中觀海眼, 1567~)이 지은 「설선의후발(說禪儀後跋)」에는 ‘큰 어른[청허]께서 생전에 구결하신 조사의 예참을 관찰해 보니 우리 동방에 조사의 등불을 전한 분은 도의·범일·철감·무염·현욱·도현·혜철·이엄·홍척·보조·지공·나옹·무학일 뿐이다’고 했다.⁵³⁾ 조선 불교의 중흥조인 청허휴정은 동방에 조사의 등불을 전해 온 것은 구산선문조사와 보조지눌 그리고 지공·나옹·무학이라고 했다. 지공은 인도인이지만 국내 선사상과 수행풍토에 많은 영향을 주었고 나옹·무학과 함께 삼화상으로 인식되어왔기에 국내 선사들과 함께 예경했던 것이다. 이후 선종에서 행하는 참회 및 의식문을 수록한 여러 「선문조사예참」에는 이 전통을 따르고 있다.

서하(西河)가 1664년에 편찬한 『자사산보문(仔夔刪補文)』 「향당제조사예좌의문(鄉唐諸祖師詣坐儀文)」⁵⁴⁾, 설매(雪梅)·도성(道性)이 1670년(현종11년) 충청도 계룡산 감사에서 간행한 목판본 『선문조사예참작법(禪門祖師禮懺作法)』⁵⁵⁾, 1713년 묘향산 보현사에서 간행한 목판본인 『산보범음집(刪補梵音集)』 「중회작법(衆會作法)」⁵⁶⁾, 지환(智還)이 1721년 경종1년 경기도 양주 삼각산 중흥사에서 개간한

53) 「說禪儀後跋」, 『한국불교전서』 7, p.743b 而諸山壇宗室位 亦是大老在世時口訣者 且觀祖師禮懺 則吾東方傳祖燈者 曰道義 曰梵日 曰哲鑑 曰無染 曰玄昱 曰道憲 曰慧徹 曰利儼尊者 曰洪陟 曰普照 曰指空 曰懶翁 曰無學而已

54) 『仔夔刪補文』, 『한국불교의례자료총서』 2, p.382. 한 페이지가 잘려나가 나옹의 계승 일부와 무학의 내용은 없다.

55) 『禪門祖師禮懺作法』, 『한국불교의례자료총서』 2, pp.451~452

목판본인 『천지명양수륙재의범음산보집(天地冥陽水陸齋儀梵音刪補集)』의 「선문조사예참」⁵⁷⁾, 혜명(慧溟)이 1896년 경남 고성 안정사 가섭암에서 필사한 『예문(禮文)』⁵⁸⁾ 등에서 지공·나옹·무학을 예참하고 있다.

의례집에는 나옹과 무학에 대한 재일을 기록하고 있는 곳도 있는데 1694년 김제 금산사에서 개간한 『제반문(諸般文)』 「조사공양문(祖師供養文)」에 ‘5월 15일 공민왕사보제존자나옹대화상, 9월 11일 태조왕사묘엄존자무학대화상’⁵⁹⁾이라 표기하고 있다. 정행(井幸)이 1869년에 승가에서 일상생활에 필요한 의례문들을 수집해 1882년 해인사 도솔암에서 간행한 「승가일용식시묵언작법(僧家日用食時默言作法)」에는 ‘제성탄일(諸聖誕日)’이라 하여 ‘석가모니불 4월 8일, 아미타불 11월 17일, 문수보살 4월 5일, 지장보살 7월 13일, 나옹조사 5월 15일, 무학조사 9월 11일’이라 기록하고 있다.⁶⁰⁾

석가모니불과 아미타불 그리고 문수보살과 지장보살의 탄신일과 함께 나옹과 무학의 탄신일을 기록하고 있다는 것은 조선불교에서 나옹과 무학의 위상이 어떠한가를 알 수 있다.

나아가 불사를 할 때는 지공·나옹·무학을 엮어 삼화상이라 하여 불사가 법대로 진행되는 걸 증명해 주는 증명법사로 모시고 있다. 삼화상을 증명법사로 모시는 것에 대해 이능화는 ‘이조 5백년이래 불교계에서 지공·나옹·무학 3사가 제일 숭봉(崇奉)을 받음은 사실이니 그것은 다름이 아니라 이태조의 미시(微時)에 설봉산(雪峰山) 토굴에서 무학대사를 만나 왕자(王字)의 대몽(大夢)을 해석했던 이유에서 기초된 것이라 할 수 있다.’⁶¹⁾고 했다.

56) 『刪補梵音集』, 『한국불교의례자료총서』 2, p.624. 석가모니불에 이어 제1조 가섭존자부터 33조 혜능대사까지 인도로부터 중국에 이르는 조사들과 함께 찬탄 계송을 읊고 있다. 이어서 한국의 9산 조사들과 함께 찬탄 계송을 읊고 있다. 다음 보조국사의 이름만 있고 86페이지 이후가 잘려나갔으나 조사를 찬탄하는 계송이 『선문조사예참작법』과 같으므로 이후에는 지공·나옹·무학을 찬탄하고 있음이 확실하다.

57) 「선문조사예참」, 『한국불교의례자료총서』 3, p.53

58) 『예문(禮文)』, 『한국불교의례자료총서』 3, p.655

59) 「諸般文」, 『韓國佛教儀禮資料叢書』 2, p.527. 五月十五日 恭愍王師 普濟尊者 懶翁大和尚 九月十一日 太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚

60) 井幸 編, 「僧家日用食時默言作法」, 『韓國佛教儀禮資料叢書』 3, p.551. 釋迦文佛 四月八日 阿彌陀佛 十一月十七日 文殊菩薩 四月初五日 地藏菩薩 七月十三日 懶翁祖師 五月十五日 無學祖師 九月十一日

이성계는 조선을 개국한 뒤 무학을 왕사로 삼았으며, 나옹이 중창한 회암사(檜巖寺) 주지로 삼았다. 그리고 지공과 나옹의 부도 앞에 무학의 부도를 생전에 미리 조성하도록 명령했다. 민중에게 널리 알려진 세 승려의 부도와 비를 나란히 세움으로써 ‘지공-나옹-무학’으로 이어지는 삼화상의 체계를 확보했다.

특히 태조가 왕위를 물려준 뒤 머물렀던 회암사는 세조와 명종 때에 중창불사를 하면서 조선 최대 사찰이 되었다. 조선시대 두 차례 왕실의 지원으로 중창불사를 하면서 회암사와 관련한 지공·나옹·무학을 불사의 증명법사로 모셨을 것이고 이후 전국사찰에서 불사축원을 할 때마다 지공·나옹·무학 삼화상을 증명법사로 모셨다 할 수 있다.

현존 불교의례집에 증명법사로 모셔지는 경우를 살펴보면 필사자나 필사연대가 기록되어 있지 않는 「화엄예경문(華嚴禮敬文)」에 여러 불보살을 찬탄하고 마지막으로 중국의 화엄 7조와 우리나라 원효조사와 의상조사, 그리고 ‘위작증명 지공·나옹·무학 3대화상’이라 예경하고 있다.⁶²⁾ 그리고 정석(鼎奭)이 필사한 「화엄대예문(華嚴大禮文)」⁶³⁾, 용허(聳虛)가 1824년(순조24년) 금강산 유점사에서 간행한 목판본인 「조상경(造像經)」⁶⁴⁾, 긍선(巨璇, 1767~1852)이 불가에서 사용하는 제반의식문을 정리해 1827년 백양산 운문암에서 간행한 목판인 『작법귀감(作法龜鑑)』 「불사시창불(佛像時唱佛)」⁶⁵⁾, 작자미상의 필사본 『요집(要集)』 「불사시창불(佛事時唱佛)」에서 각각 지공·나옹·무학 삼화상을 증명법사로 모시고 있다.⁶⁶⁾

안진호(安震湖)가 조선시대 많은 의식집을 1931년 정리·편찬해 오늘날 모든

61) 이능화, 『佛敎』 창간호, p.21

62) 「華嚴禮敬文」, 『韓國佛敎儀禮資料叢書』 4, p.682 南無華嚴七祖馬鳴菩薩龍樹菩薩帝心祖師雲華祖師賢首大師清涼國師圭峯禪師海東初祖元曉祖師義湘祖師爲作證明指空懶翁無學三大和尚

63) 鼎奭 書, 「華嚴大禮文」, 『韓國佛敎儀禮資料叢書』 4, p.714 一切作法之處 爲作證明法師 西天國百八代祖師 提納縛陀尊者 指空大和尚 高麗國 恭愍王師 普濟尊者 懶翁大和尚 朝鮮國 太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚...

64) 「造像經」, 『韓國佛敎儀禮資料叢書』 3, p.365 證明位目 證明法師 普濟尊者懶翁大和尚 證明法師 提納縛陀尊者指空大和尚 證明法師 妙嚴尊者無學大和尚

65) 『作法龜鑑』, 『韓國佛敎儀禮資料叢書』 3, p.437 至心歸命禮 西天國百八代祖師 證明位 指空大和尚 恭愍王師 普濟尊者 證明位 懶翁大和尚 太祖王師 妙嚴尊者 證明位 無學大和尚 唯願慈悲 爲作證明 成就佛事

66) 『要集』, 『韓國佛敎儀禮資料叢書』 4, p.560 西天國百八代祖師 證明位 指空大和尚 恭愍王師 普濟尊者 證明位 懶翁大和尚 太祖王師 妙嚴尊者 證明位 無學大和尚 唯願慈悲 爲作證明 成就佛事

중단에서 사용하는 『석문의범』 「대예참여」에도 증명법사로 예경하고 있다.⁶⁷⁾ 그리고 「이운편(移運篇)」 가사통문불(袈裟通門佛) 뒷부분에 ‘증명법사가 되어주신 삼화상에게 귀의합니다. 삼보의 대자대비로 증명하여 주시어 불사를 성취하기를 원합니다.’라고 하면서 이어서 삼화상청(三和尚請)을 하고 있다. 그러면서 증명법사로 모시는 것은 ‘삼화상은 세 가지[문(聞)·사(思)·수(修)] 지혜를 갖추었고 두 가지 이로움[자리(自利)·이타(利他)]이 원만히 이루어졌으며 역대 심인종(心印宗)에 이미 비밀히 전한 뜻을 얻었으므로十方(十方)의 불사를 하는 문중에 증명하는 지위를 맡게 된다.’⁶⁸⁾고 했다.

조선불교의 의식작법은 각종 점안식을 비롯하여 많은 작법이 매우 신빙성을 띠고 있는 내용이 많다. 이에 도력과 신통이 뛰어난 고승이 증명을 할 때 작법하는 불사가 원만히 성취된다는 믿음이 있고 가풍이 있다. 그러므로 의식작법에는 현재에도 증명단을 배설한다. 증명을 그만큼 중요하게 여기기 때문이다. 이러한 의미에서 증명법사는 법력이 높아야 한다. 그런데 오늘에 이르기까지 증명법사는 반드시 지공·나옹·무학 삼대화상으로 하고 있다. 이는 조선불교 이후 삼대화상의 지위를 그대로 반영함이라 하겠다.⁶⁹⁾

성리학을 통치이념으로 삼아 배불정책을 폈던 조선이지만 태조와 관련한 사찰에는 특별예우를 했다. 이성계의 개국을 도운 무학이 머물렀던 석왕사를 중심으로 삼화상에 대한 예경은 이어졌다. 정조16년(신해, 1791)에 왕이 기적비를 지어 용비루(龍飛樓)의 동쪽에 세우고 절에 지공·나옹·무학 3화상의 상을 모시고 향사를 지내도록 했으며, 이듬해(임자, 1792)에 선호(禪號)를 주었다.⁷⁰⁾ 정조16년(1791) 윤4월 24일에 석왕사(釋王祠)라 사액하고 춘추로 제향하도록 했으며,⁷¹⁾

67) 안진호, 『석문의범』 p.37 一切作法之處 爲作證明法師 西天國 百八代祖師 提納縛陀尊者 指空大和尚 高麗國 恭愍王師 普濟尊者 懶翁大和尚 朝鮮國 太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚

68) 안진호, 『석문의범』 하 p.117 三大法師者 三慧具足 二利圓成 歷代心印宗下 已得密傳之旨 十方佛事門中 常作證明之位

69) 宗梵, 「懶翁禪風과 朝鮮佛教」, 『가산이지관스님화갑기념논총 한국불교문화사상사』 상(가산불교문화연구원, 1992), pp.1164~1165.

70) 홍경모(洪敬謨, 1774~1851), 「豐沛聖蹟記」 『冠巖全書』, 『한국문집총간』 속113, p.651a 正宗辛亥. 書下御製紀蹟碑. 鑿于龍飛樓之東. 寺奉持空, 懶翁, 無學三師之像而享之. 壬子加贈禪號. 이때 지공·나옹·무학 3화상에게 내린 교지는 현존한다.

71) 『정조실록』 34, 정조16년 윤4월 24일

순종10년(1917) 5월 23일에는 전사(典祀) 신규선(申圭善)을 석왕사(釋王寺)의 지공·나옹·무학 3대 법사의 치제(致祭)를 하기 위해 보냈다.⁷²⁾

서천 108조 지공과 공민왕사 나옹과 조선 태조왕사 무학, 이 모두는 승속을 막론하고 존경받던 고승들이었다. 조선조 불교를 배척해 사찰의 토지와 노비를 몰수하던 환경에서도 태조와 관련 사찰은 오히려 지원을 받았고, 왕들은 무학을 조선개국을 도운 고승으로 여겼다. 그리하여 조선조에 지공·나옹·무학 삼화상의 지위는 확고했다.

Ⅲ. 나옹혜근의 법맥

한국불교의 법맥을 최초 정리한 이는 무학자초다. 무학은 평산처림 문하를 중심으로 「불조종파지도(佛祖宗派之圖)」를 지었는데 이를 도안(道安, 1638~1715)이 강희(康熙) 27년(1688) 11월에 보충해 보현사에서 중간했다.⁷³⁾ 그리고 채영(采永)이 3년간 팔도를 두루 다니면서 자료를 수집해 건륭(乾隆) 29년(1764) 전주 송광사에서 「서역중화해동불조원류(西域中華海東佛祖源流)」를 간행해 유포함으로써 이를 한국불교의 정통법맥으로 추종하기에 이르렀다.

조선 중기에 무오·갑자·기묘·을사의 4대 사화를 겪으면서 정권을 장악한 사람으로서 학맥의 강조를 통해서 내집단 안에서의 결속을 강화할 필연성이 대두한다. 즉 이와 같은 측면들이 17C의 조선불교에 영향을 미치면서 발생하는 것이 바로 법계인식의 환기인 것이다.⁷⁴⁾

조선중기 휴정의 후대법손들이 임제선 중심으로 한국불교의 법맥을 정리하면서 나옹의 제자인 환암을 태고의 사법제자로 조작한다. 환암의 스승이 누구인가를 고려말의 자료를 통해 밝혀보자.

72) 『순종실록』 부록 8권, 순종 10년 5월 23일

73) 「佛祖宗派之圖」, 『한국불교전서』 7, p.9b~c

74) 염중섭, 「환암혼수의 사법정황과 법계에 대한 인식변화 I」, 『국학연구』 33(한국국학진흥원, 2017), p.309

먼저 환암의 사법스승이 태고라는 주장은 이색(1328~1396)이 홍무(洪武)18년(1385) 9월 11일에 세운 「태고사원증국사탑비(太古寺圓證國師塔碑)」의 음기에 ‘문도(門徒) 국사지웅존자혼수(國師知雄尊者 混修)’⁷⁵⁾가 있고, 유창(維昌)이 홍무16년(1383) 10월에 지은 「원증국사행장기(圓證國師行狀記)」의 끝부분에 ‘추천하여 그 상수배로 된 자는 환암화상과 고저(古樗)화상이다.’⁷⁶⁾고 기록되어 있다는 것이다.

이색은 보우의 비문뿐만 아니라 나옹의 비문도 짓고 있는데 보우의 비문에서는 ‘문도(門徒)’라 표기하고 나옹의 비문에는 ‘문생(門生)’이라 표현을 달리하고 있다. 문도와 문생은 다른 의미다. 이색이 ‘문도’라고 표현한 것은 원증국사가 입적하자(1382) 전국 승려들이 추모했기 때문에 말 그대로 일종(一宗)의 무리라는 의미로 사용했다. 나라의 스승이자 불교계의 가장 존경받는 고승인 국사가 입적하였으므로 국사, 왕사, 내원당의 순서로 당시 고승들을 모두 기록한 것이다.

문도가 사법제자들을 기록한 것이 아니라는 증거는 문도에 기록된 명단을 살펴보면 알 수 있다. 내원당 원규(元珪)는 각진(覺眞)국사 복구(復丘)의 제자이고⁷⁷⁾, 대선사 상총(尙聰)은 환암의 제자다.⁷⁸⁾ 「행장(行狀)」에서 상수배자로 추천한 이로 국사인 환암에 이어 왕사인 찬영을 말하고 있는 것도 구산선문을 통합하려는 원증국사의 뜻을 받들어 국사, 왕사가 모두 기록되어 있는 것이다.

그런데 이색이 홍무18년(1385) 7월에 지은 「태고화상어록서」에는 왕사인 찬영과 광명사 굉철봉이 태고문인의 우두머리라 했다. 환암이 태고의 사법제자라면 서문을 지을 당시(1385)는 국사인 혼수를 우두머리라 기록하지 않을 리 없다. 이색은 여기서 문도라 하지 않고 문인이라 표현하고 있다. 고승의 어록은 직계제자들이 스승의 시문을 수집하고 정리해 간행하므로 사법제자인 찬영이 서문을 부탁한 것이다. 그리고 『태고어록』에는 환암에 대한 계송이나 시구가 한 점도 없다는

75) 李穡 撰, 「太古寺圓證國師碑」, 『韓國金石全文』 中世下, p.1233. 門徒 國師知雄尊者 混修

76) 維昌 撰, 「圓證國師行狀記」, 『韓佛全』 6, p.700a 其推爲上首輩者 曰幻菴和尚 今爲國師正辯智智雄尊者 曰古樗和尚 今爲王師妙辯智圓應尊者

77) 李達衷이 지은 「覺眞國師碑」에 元珪등이 임금께 스승의 비석을 세워 기록하게 해 달라고 했다는 기록이 있다.

78) 尙聰은 「보각국사비」의 음기에 門徒라 하여 기록되어 있으며, 李穡이 惠勤의 문도들에게 부탁하여 대장경 간행불사를 했을 때 그 檀越의 명단에 있다.

사실도 환암을 보우의 사법제자라 주장하기엔 설득력이 없다.

이에 비해 혼수의 사법스승이 나옹이라는 근거는 많다. 이색이 지어 기미년(1379) 5월 15일에 세운 「신록사보제선사사리석종비」의 음기에 ‘문생(門生) 보제대선사수환암(普濟大禪師脩幻菴)’⁷⁹⁾이라 했고, 또 이색이 지어 1384년에 세운 「안심사지공나옹사리석종비(安心寺指空懶翁舍利石鐘碑)」에 ‘문생 비구 국사지옹 존자환암혼수(比丘 國師智雄尊者幻菴混脩)’⁸⁰⁾ 라는 기록이 있다.

무엇보다 이색은 젊은 시절부터 환암과 친분이 있어 환암의 스승과 제자들을 누구보다도 잘 알고 있었다. 환암이 청룡사에 있을 때 「환암기(幻菴記)」를 써 주었는데 ‘좀 자라서 18인과 계를 맺어 좋게 지냈다. 천태의 원공(圓公)과 조계의 수공(脩公)도 함께했는데 서로 언음이 깊고 서로 기약함이 두터움은 더 말해 무엇하리. 내가 연경(燕京)의 관학에 다니게 되자 수공도 산으로 들어갔는데 이제 30년이 지났다.’⁸¹⁾고 했다. 이색과 환암은 30년 지기인 셈이다.

이색이 환암을 생각하며 지은 시가 『목은시고(牧隱詩藁)』에 13편이나 실려 있으며⁸²⁾, 환암의 제자나 도반들, 그리고 환암의 스승인 나옹과 그 제자들의 요구에 따라 수많은 시와 글들을 써 주었다.⁸³⁾ 이색은 환암과 오랜 세월을 통해 잘 알고 환암이 나옹의 법을 이은 제자임을 누구보다 잘 알고 있었으므로 태고와 나옹의 비에서 문도와 문생으로 구분해 기록했다.

또한 「보각국사비(普覺國師碑)」에는 ‘오대산 신성암(神聖菴)에 있으면서 오대

79) 李穡 撰, 「神勒寺普濟禪師舍利石鐘碑」, 『韓國金石全文』 中世下, p.1211 門生 前往松廣廣通無碍圓妙大智普濟大禪師脩幻菴

80) 李穡 撰, 「安心寺指空懶翁舍利石鐘碑」, 『韓國金石全文』 中世下, p.1226
‘門生名目比丘 國師大曹溪宗師禪教都摠攝開天寺住持悟佛心宗興慈運悲福國利生妙化無窮都大禪師正遍智智雄尊者幻菴混脩…’ .

81) 李穡, 「幻菴記」 『牧隱文藁』, 『한국문집총간』 5 p.033a 梢長 縫掖十八人結契爲好 今天台圓公曹溪修公與焉 相得之深 相期之厚 復何言哉 及予官學燕京 修公亦入山 今三十年矣 間或相值 信宿則別 廻思前日詩酒淋漓 何可復得’ .

82) 『牧隱詩藁』 10권에 詠幻菴方丈石燈, 11권에 奉懷幻菴, 14권에 聞幻巖入城, 17권에 憶幻菴, 18권에 奉懷幻菴, 奉題幻菴方丈, 19권에 有懷幻菴, 22권에 有懷幻菴, 26권에 無門言幻菴在白雲菴, 30권에 奉寄幻菴, 33권에 寄呈幻菴 走筆, 35권에 幻菴送書惠以時 寄呈幻菴 등이 실려 있다.

83) 『牧隱時藁』에는 懶翁의 제자인 幻菴과 絶磻 등을 위한 時 십여편을 남기고 있으며, 『牧隱文藁』에는 나옹의 진영을 모시는 眞堂記, 潤筆菴記와 舍利石鐘記, 牛頭山見菴禪寺重修之記, 五臺山上院寺僧堂記, 普濟尊者語錄後序, 幻菴記, 平心堂記, 呈泉軒記, 松月軒記, 負喧堂記, 平原說, 仲英說, 雪牛說, 題溪月軒印空吟 등 수많은 글을 남기고 있다.

산 고운암(孤雲菴)에 있던 나옹화상을 만나 도를 물었다. 나옹은 금란가사와 상아불자와 산모양의 석장을 환암에게 보내 신표로 삼았다.’⁸⁴⁾고 기록하고 있다.

공민왕 19년(1370) 9월에 왕이 참석하신 가운데 나옹이 주관하여 양종오교의 모든 승려들을 모아 공부선(工夫選)을 열었다. 모든 선사들이 나옹의 질문에 제대로 대답하지 못했는데 마지막으로 환암만이 삼문구(三門句)와 삼관구(三關句)에 대답하여 합격했다. 왕이 참관하고 선교의 모든 종파를 초월한 승려들이 참여한 공부선은 고려말 불교계의 중요한 행사였다. 공부선의 내용은 나옹의 행장과 비문에 기록되고 있을 뿐만 아니라 환암의 비문에도 상세히 기록되고 있다. 나옹이 주관한 공부선에 오대산에서 도를 물은 환암만이 합격하고 있다는 사실은 나옹과 환암의 관계를 보여주고 있다.

「태고어록」에는 환암에 대한 시가 한 편도 없는데 비해 「나옹화상가송」에는 환암에 대한 시가 여러 편 수록되어 있다.⁸⁵⁾ 그리고 환암은 각뢰(覺雷)가 모은 「나옹화상가송」과 각련(覺璉)이 모은 「나옹화상어록」을 교정했다.⁸⁶⁾ 환암이 나옹의 어록을 간행하기 위해 교정을 보았다는 것은 환암이 나옹의 제자라는 증거라 할 수 있다.

승려가 스승문하에서 수행하다 스승이 입적하면 법력이 뛰어난 법형(法兄)에게 법을 배우는 일은 통상 있는 일이다. 지공·나옹·환암·지천·태고·찬영의 비문에 나타난 제자들을 살펴보면 나옹계(지공·나옹·환암·지천)의 제자가 서로 중복되며, 태고계(태고와 찬영)의 제자가 중복되고 있음을 알 수 있다. 나옹계와 태고계의 사제관계를 살펴보면 환암은 나옹계임이 분명하다는 걸 보여준다.⁸⁷⁾

나옹의 법맥을 가장 먼저 밝히고 있는 이는 허균이다. 허균은 휴정이 입적한 뒤 1612년에 「청허당집서」와 「사명석장비」에서 청허의 법계를 밝히고 있다.

허균은 「청허당집서」에서 중국 법안종의 법안문익(法眼文益)으로부터 영명연

84) 權近 撰, 「普覺國師定慧圓融塔碑」, 『朝鮮金石總覽』 下, p.721 入五臺山居神聖菴時懶翁勤和尚亦住孤雲菴數與相見咨質道要翁後以金欄袈裟象牙拂山形杖遺師爲信

85) 「幻菴」, 「寄幻菴長老山居」, 「送幻菴長老謁師翁」, 「幻菴傳寫五位註頌來看因以題前」 등의 시가 있다.

86) 『懶翁和尚語錄』, 『한국불교전서』6, p.711b 侍者 覺璉錄 廣通普濟住 釋幻菴校正.
『懶翁和尚歌頌』 『한국불교전서』6, p.730a 侍者 覺雷錄廣通普濟住 釋幻菴校正

87) 이철현, 「나옹나옹의 연구」, pp.181~183참조

수(永明延壽)를 거쳐 도봉영소-도장신범-청량도국-용문천은-평산승신-묘향회해-현감각조-두류신수-보제나옹-남봉수능-등계정심-벽송지엄-부용영관-청허휴정으로 이어진다고 했다.⁸⁸⁾ 그리고 「사명석장비」에서 오조홍인...영명연수...보조지눌...나옹혜근...부용영관-청허휴정으로 이어진다고 했다.

이종익은 「청허당집서」에서 밝힌 영소이하 신범으로부터 신수까지 7인의 선사는 역사상 그 이름의 흔적을 찾을 수 없기에 허균이 허구로 이름을 날조했다고 했다.⁸⁹⁾ 그리고 이능화는 ‘이 두 글에 실린 사법상전의 자취를 보건대 실로 조리가 없다. 어떤 때는 임제와 조동의 가풍을 혼돈해서 일컫고, 때로는 법안과 영명의 전함을 함께 일컬으며, 또 영소를 일컫고 또한 목우를 일컫는다. 그리고 많은 생소한 선사를 인용하여 그 사이에 끼워서 헝클어진 실을 잡고 그 끝을 찾을 수 없는 것과 같다.’⁹⁰⁾고 했다.

그러나 고익진은 설암추봉(雪巖秋鵬)의 「엄화설화발문(拈頌說話跋文)」(1686)에 ‘我東有直點燈 傳曹溪宗賜八字大師覺雲 於幻菴南峰之役 得七大仙爛珂訣者也’ 라는 글이 있어 남봉수능은 환암혼수를 말하며⁹¹⁾ 벽송지엄이 보조선을 계승하고 있다는 사실을 밝히면서 허단보가 휴정과 유정을 목우·강월의 계승자라고 한 것은 적평이라 할 수 있다.’⁹²⁾고 했다.

허균은 불교에 심취해 휴정에게 불교에 대한 의문을 묻기도 하고,⁹³⁾ 유정에게 선에 대한 자기 견해를 적어 보내기도⁹⁴⁾ 했다. 허균은 유정과 절친한 사이였던

88) 許端甫, 「清虛堂集序」, 『韓佛全』 第7冊 pp.659c~660a 道峰靈炤國師 入中原得法眼永明之傳 宋建隆間返本國 大闡玄風以救末法...師之正法眼藏傳于道藏神範 歷清涼道國龍門天隱平山崇信妙香懷灌 玄鑑覺照頭流信脩 凡六世而得普濟懶翁 翁久在上國博參諸善知識 圓通卽詣蔚爲禪林之師表 傳其法者南峰修能爲嫡詞 而正心登階寔繼之卽碧松智嚴之師也 碧松傳于芙蓉靈 觀得其道者唯稱清虛老師爲最杰云

89) 李鍾益, 『韓國佛教의 研究』(東京: 國書刊行會, 昭和55年), p.536

90) 李能和 著, 『朝鮮佛教通史』 上, p.483 觀此兩文所載師法相傳之迹 實無條理 有時混稱臨濟曹洞之風 有時并稱法眼 永明之傳 亦稱靈炤 亦稱牧牛 又引許多生面禪師 入乎其間 如持亂絲 難尋其緒也

91) 高翊晉, 「碧松智嚴의 新資料와 法統問題」, 『佛教學報』 22, p.211

92) 위의 논문, p.210.

93) 許端甫, 『惺所覆頌藁』 卷21, 『韓國文集叢刊』(서울: 民族文化推進會, 1991), p.321, 文部 18, 與西山老師, 壬寅 三月.

94) 위의 책, p.322, 「與松雲大師」甲辰 二月.

중형 허봉과 함께 봉은사에서 유정을 만난(1586) 이후 유정이 입적할 때(1610) 까지 긴밀한 관계를 유지했다.

이처럼 허균은 불교에 조예가 깊고 휴정과 유정과 두터운 유대관계가 있었기에 휴정과 유정의 제자가 글을 요청했던 것이다. 그리고 계보를 기록한 것은 그가 이미 청허와 유정의 법계를 잘 알고 있었거나 글을 청하는 자들이 자료를 제공했기 때문이다. 청허나 유정의 제자들은 이러한 계보에 이의가 없었기에 수정하지 않았던 것이다.

아울러 허균은 「사명당집서」에서 ‘스님은 두루 회통하고 꿰뚫어서 깨달음을 넘고 지혜가 뛰어나서 조계와 황매(黃梅)의 가법(家法)을 참으로 얻었다.’⁹⁵⁾고 했다.

허균은 자신이 쓴 위 세 글에서 5조 홍인, 법안종 연수, 조계선 지눌, 나옹, 혼수, 휴정으로 연결하고 있다. 선종의 5가7종 분류에 따르고, 세속의 장자상속에 따르자면 이 계보는 성립할 수 없다. 허균은 5조 홍인을 말해 6조혜능 만이 아닌 신수를 포함했고, 연수를 말해 임제종만을 주장하지 않았고, 지눌을 말해 중국선 만이 아닌 조계선을 말했고, 나옹을 통해 지공선과 임제선과 조계선을 통합했다. 이는 조선불교 승려들이 선과 교와 정토를 함께 수행하고 있는 형태를 그대로 표현한 것이다.

국내 조계선의 전통은 통일신라시대 구산선문에서 비롯한다고 할 수 있다. 실제 17세기 이전에 간행된 것으로 추정되는 조선 선사에 대한 예경문인 선문조사예참문 등에는 신라말 9산선문의 개창조와 고려의 보조, 지공, 나옹, 무학 등만이 거론되고 있을 뿐 태고는 예경대상으로 거론되지 않고, 오히려 나옹법통설이 보편화되었던 것을 알 수 있다.⁹⁶⁾

그러나 언기(彦機)는 「봉래산운수암종봉영당기(蓬萊山雲水庵鍾峰影堂記)」⁹⁷⁾과 「서산행적초」에서⁹⁸⁾ ‘석옥청공-태고보우-환암혼수-구곡각운-벽계정심-부용영

95) 許端甫 撰, 「四溟堂集序」, 『韓佛全』 第8冊, p.46a 師融會貫通 超悟朗詣 信得曹溪黃梅家法

96) 한국종교연구회 지음, 『한국종교문화사』(서울:청년사, 1998) p.202

97) 彦機, 「蓬萊山雲水庵鍾峰影堂記」 『鞭羊堂集』 韓佛全8책, p.253하
 今四門子孫 不失臨濟者 有本有原 吾東方太古和尚 入中國霞霧山 嗣石屋而傳之幻庵 幻庵傳之小穩 小穩傳之正心 正心傳之碧松 碧松傳之芙蓉 芙蓉傳之登階 登階傳之鍾峯焉

98) 彦機, 「西山行蹟草」 『鞭羊堂集』, 韓佛全8책, p.254중

관-청허휴정'으로 이어지는 임제종 중심의 법맥을 주장했다. 지금까지의 법맥을 무시하고 태고화상을 해동초조로 하여 임제선을 중심으로 법맥을 정리하게 된 까닭을 해안은 인조 18년(1640)에 지은 「사명대사행적」에서 '비문에 있는 글에서 영명은 법안조이고 목우자는 별종이고 나옹은 평산의 분파라면서 임제로부터 전해 받은 법통의 차례를 빠뜨리고 있어 동학들과 의논해 바로잡는다.'고 밝히고 있다.

왜 청허의 후대 법손들은 나옹을 중심으로 전래되어오던 국내전통의 법맥설을 파기하고 태고를 중심으로 하는 임제선맥을 선택하게 된 것일까? 이에 대해 김영태는 첫째 임제정맥의 확립을 위해, 둘째 대대상승의 선가전통을 살리기 위해, 셋째 공론으로서의 법계를 정립하기 위해서였다고 밝히고 있다.⁹⁹⁾

국내 전통의 조계선을 수확하고 서천 108조 지공과 임제종 평산으로부터 인가를 받고 정도신앙을 민중에게 전파했던 나옹보다는, 임제종 석옥으로부터 인가를 받아 구산선문을 통합하려는 태고쪽이 순수한 임제선의 법맥이라고 보았다. 그리고 조선불교계에 나옹의 존재는 이미 '지공-나옹-무학'이라는 삼화상의 체계가 깊이 자리하고 있어 '나옹-환암'으로 연결하기가 어려웠다. 그리하여 '나옹-환암'을 '태고-환암'으로 변조하면서 임제선맥으로 정리했다. 각종 의례집에서 태고와 환암을 선문조사로 예경하지 않았다는 것이 오히려 임제선의 법맥을 새로 만드는 데 유리했다. 의례집의 구산선문으로부터 이어져 오는 조계선의 법맥과는 별도로 고려말 중국 임제선의 법맥을 새로 만들어도 별다른 반론이 없기 때문이다.

일부 선사들이 조작하면서 무리하게 정리한 임제선 법맥은 일부 선사들만의 주장일 뿐 그 외 승려들과 민중의 지지를 얻을 수 없었다. 전래해 오던 의례집에 구산선문조사와 지눌, 지공·나옹·무학을 예경해 온 내용을 바꿀 수는 없었고, 불사의 증명법사로 지공·나옹·무학 삼화상을 모심으로써 민중의 요구를 충족했다. 그리하여 현실에서 민중이 믿어왔던 삼화상 법맥과 선사들이 주장하는 임제선 법맥이 함께 존재했다. 오늘날 대다수 사찰에서 진행되고 있는 신앙형태와 의례를 바라보면 대다수의 승려들과 민중은 임제선이 아니라 국내 전통의 신앙체계를 유지하고 있다는 걸 알 수 있다.

臨濟宗風者 有本有原 吾東方太古和尚 入中國霞霧山 嗣石屋而傳之幻庵 幻庵傳之龜谷 龜谷傳之正心登階 正心登階傳之碧松智巖 碧松智巖傳之芙蓉靈觀 芙蓉靈觀傳之西山登階 石屋乃臨濟嫡孫也

99) 金煥泰, 「朝鮮禪家の 法統考」, 『불교학보』 22집 pp.21~36

IV. 맺는 말

고려말 삼사라 부르는 백운경한, 태고보우, 나옹혜근 가운데 민중과 함께 하고 조선조까지 널리 예경된 이는 나옹이다. 나옹은 국내에서 조계선을 수행하여 깨달음을 얻은 뒤 원나라에 들어가 지공선과 임제선을 인가받아 온 선사다. 그러나 선과 함께 교학과 정토신앙을 함께 수행하고 왕사면서도 민중 속으로 들어가 교화했다.

나옹이 지공의 수기를 따라 회암사를 중창하자 사부대중이 구름처럼 몰려들었고, 배불의 기운이 싹트던 시기에 사대부들은 불교중흥을 원치 않았다. 밀양 영월사로 내려가던 중 신록사에서 이적들을 보이며 입적했고 다비후 수많은 사리를 남기자 민중은 나옹을 부처님으로 여겼다.

민중의 뜻을 따라 승려들도 전국에 걸쳐 나옹의 진영을 모시고 사리탑을 세웠고, 의례집에서 선문조사로 예경했고, 위경을 만들면서까지 석가모니불의 후신으로 추앙했다. 조선조가 되면서 불교가 탄압을 받지만 태조 이성계의 개국을 도운 무학에 대한 예경이 특별했다. 태조는 지공과 나옹의 부도와 비가 있는 회암사에 무학의 부도를 미리 만들게 하여 ‘지공-나옹-무학’삼화상의 법계를 정립했다. 이후 지공-나옹-무학 삼화상은 의례집에서 선문조사로 예경될 뿐만 아니라 불사의 증명법사로 모셔졌고 오늘날까지 이어지고 있다.

조선 중기에 4대 사화를 겪으면서 정권을 장악한 사림들은 학맥의 강조를 통해서 내집단의 결속을 강화할 필연성을 인식하자 17C의 조선불교에서도 법계인식이 일어나게 된다. 허균은 「청허당집서」·「사명당석장비」·「사명당집서」를 쓰면서 ‘오조홍인...영명연수...보조지눌...나옹혜근...환암훈수...부용영관-청허휴정-사명유정’의 법계로 정리했다. 허균은 5조 홍인을 말해 6조혜능만이 아닌 신수를 포함했고, 연수를 말해 임제종만을 주장하지 않았고, 지눌을 말해 중국선만이 아닌 조계선을 말했고, 나옹을 통해 지공선과 임제선과 조계선을 통합했다. 이는 조선 불교 승려들이 실제 수행하고 있는 형태를 그대로 표현한 것이다.

국내 조계선의 전통은 통일신라시대 구산선문에서 비롯하기에 17세기 이전에

간행된 것으로 추정되는 조선 선사에 대한 예경문인 선문조사예참문 등에는 신라 말 9산선문의 개창조와 고려의 보조, 지공, 나옹, 무학 등만이 거론되고 있어 나옹법통설이 보편화되었음을 알 수 있다.

그러나 청허의 후대법손들은 나옹이 아닌 태고를 해동초조로 삼고 환암의 스승을 나옹에서 태고로 변조해 ‘석옥청공-태고보우-환암혼수-구곡각운-벽계정심-부용영관-청허휴정’으로 이어지는 임제선 중심의 법맥을 주장했다.

국내 전통의 조계선을 수확하고 서천 108조 지공과 임제종 평산에게 인가를 받고 정토신앙을 백성들에게 전파했던 나옹보다는, 석옥으로부터 임제선을 이어 온 태고쪽이 순수한 임제선의 법맥이라고 보았다. 그리고 조선불교계에 나옹의 존재는 이미 ‘지공-나옹-무학’이라는 삼화상의 체계가 깊이 자리하고 있어 ‘나옹-환암’으로 연결하기가 어려웠다. 그리하여 ‘나옹-환암’을 ‘태고-환암’으로 변조하면서 임제선맥으로 정리했다.

각종 의례집에서 태고와 환암을 선문조사로 예경하지 않았다는 것이 구산선문으로부터 이어져 오는 조계선의 법맥과는 별도로 고려말 중국 임제선의 법맥을 새로 만드는데 유리하게 작용했다. 선사들이 임제선을 주장하며 태고법맥을 만들었지만 현실은 민중들의 절대적 예경을 받는 지공-나옹-무학의 법계는 여전히 남아있다.

선종에서 주장하는 사법전등(嗣法傳燈)은 스승이 직접 법을 제자에게 전하여 법의 등불을 꺼뜨리지 않겠다는 의미를 가지나, 역지로 끝어다 맞춘 태고법맥을 역사적 사실이라 믿는 사람은 없다. 환암의 사법스승이 나옹임에도 불구하고 태고로 조작했다. ‘태고보우-환암혼수-구곡각운-벽계정심-벽송지엄-부용영관-청허휴정’으로 이어지는 오늘날 태고법맥에서 정심은 각운에게 직접 인가를 받지 않았다. 태고법맥은 고려말 중국 임제선 중심으로 법맥으로 정리하여 구산선문으로부터 이어오는 국내 조계선의 법맥을 지워버렸다. 그리고 세속의 장자상속처럼 법이 한 곳으로만 흐른다면 단절의 문제와 정통성 문제가 있다. 모든 집착을 버리라는 게 붓다의 가르침인데 왜 선사들은 임제선 법맥에 집착하고 있는 걸까?

선사들이 아무리 선수행을 강조하더라도 민중은 염불수행을 하고, 열반을 얻으려 하지만 세속의 행복을 추구하는 게 현실이다. 선사들이 임제선의 사자상승을 강조하며 임제선 법맥을 만들더라도 저들의 주장일 뿐 민중이 오랫동안 신앙해온

삼화상의 법맥은 의례를 통해 살아있다. 조선시대의 척불에도 불교가 살아남을 수 있는 것은 민중의 뿌리 깊은 신앙과 의례에 있었다.

[제3발표 논평]

「나옹혜근의 조선불교계 위상과 법맥」에 대한 논평문

손성필

한국고전번역원

이철헌 선생님의 이 글은 조선시대 불교계에서 나옹 혜근의 위상과 법맥을 논한 것으로, 고려 말에 활동한 혜근에 대한 평가, 나옹에 대한 조선 불교계의 인식, 조선중기 불교계 법맥 성립의 의미 등과 관련하여 의미 있는 연구 방법, 연구 관점을 제시하고 있는 것으로 보입니다. 논평자는 조선시대 불교를 주로 다루는 역사 연구자로서, 이 주제에 대한 우리의 이해에 조금이라도 도움이 되기를 바라는 마음으로 몇 가지 의견과 질문을 말씀드리고자 합니다.

1. 이 글이 이 주제와 관련한 기존의 연구들과 차별화되는 점은, 조선중후기 이후 다수 편찬 간행되는 불교 의례집에 나옹을 비롯해 지공, 무학 등이 예경(禮敬)의 대상이 되었다는 점에 주목했다는 점이라고 생각합니다. 이 불교 의례집들에는 지공, 나옹, 무학 등 뿐 허응 보우(虛應普雨) 등도 예경의 대상이 되기도 하였는데(손성필, 2014, 「허응 보우의 불교사적 위상 재검토」), 그러므로 조선중후기 불교 의례집에서 예경의 대상이 된 인물에 대한 조사 검토와 그 의미에 대한 연구가 필요해 보입니다. 이와 관련하여, 나옹의 경우 조선중후기의 불교 의례에서는 계속 예경의 대상이 된 반면, 17세기 전반 성립된 불교계의 법맥에서는 배제되었는데, 일견 모순된 것처럼 보이는 이 현상을 어떻게 이해해야 할 것인가가 이 글의 주요 문제의식 중의 하나인 것으로 보입니다. 이러한 연구 방법과 문제의식에 대해 논평자는 동의하고 공감합니다.

2. 여러 자료와 기존 성과의 검토를 통한 이 논문의 핵심 주장은, 1) “나옹은 임제선만 주장하지 않고 국내 조계선을 확립한 보조 지눌의 사상을 계승하여 교학과 정토 신앙을 함께 수행하고 대중을 교화했다”, 2) “척불의 조선시대에도 (나옹은) 승려와 민중들에게 신앙의 중심으로 이어져 왔다”, 3) “조선중기 이후 각 씨족이 앞다투어 족보를 만들자 휴정의 후대 범손들은 임제선의 법맥을 중심으로 한국불교의 법맥을 정리했고, 한반도에 불교가 전래되어 면면히 이어온 사상과 신앙의 흐름을 끊어버리고 고려말 중국 임제종 선사의 사법전등을 중요하게 여겼다” 등인 듯합니다. 위와 같은 주장에 대해서는 다음과 같은 질문이나 비판이 가능해 보입니다.

1) 나옹이 보조 지눌의 사상을 계승했다는 근거는 무엇인가? 교학과 정토 신앙의 병행, 대중 교화 등이 나옹 사상의 특징이라고 한다면, 태고 보우는 그렇지 않았다고 할 수 있는가? 나옹의 민중 교화는 한글가사의 저술이 그 근거인데, 이 나옹 저술의 한글가사가 후대에 가탁(假託)한 것일 가능성을 고려해야 하는 것이 아닌가? 태고와 나옹이 모두 고려말에 국사와 왕사를 역임한 인물임에도 불구하고, 나옹이 고려말에서 조선전기에 이르기까지 불교계 내외에 영향력이 훨씬 컸던 인물임은 분명해 보이지만, 태고와 나옹의 사상이 특별한 차별성을 지닌다고 말할 수 있는가?

2) 이 글에서는 ‘민중’과 ‘승려’, 일반 승려와 “일부 선사들”을 대비하였고, 일부 선사들이 법맥을 조작하였으나 “민중의 뜻에 따라” 불교 의례에 나옹을 예경했다고 보았는데, 조선중후기에 불교계에서 편찬된 불교 의례집이 민중의 뜻에 따라 편찬되었다고 볼 수 있는가? 이 불교 의례집들이 법통설을 천명한 청허 문파와 무관한 승려가 편찬했다고 볼 수 있는가? 이 글에서 조선중후기의 나옹 인식과 관련하여 언급된 중관 해안, 환성 지안, 설암 추봉 등이 청허 문파 법맥의 핵심 인물인 점은 어떻게 이해해야 하는가?

3) 17세기 전반의 불교계 법통 정립이 “한반도에 불교가 전래되어 면면히 이어온 사상과 신앙의 흐름을 끊어버린” 것이라고 평가할 수 있는가? 조선 불교계 법통의 종조로 나옹 대신 태고가 선택된 이유는 무엇인가? 이 글에서는 “국내 전통의 조계선을 수학하고 서천 108조 지공과 임제종 평산으로부터 인가를 받고 정토신앙을 민중에게 전파했던 나옹보다는, 임제종 석옥으로부터 인가를 받아 구산선문을 통합하려는 태고 쪽이 순수한 임제선의 법맥이라고 보았기”

때문이라고 하였는데, 질문 1)과 관련하여 나옹과 태고의 사상이 그렇게 차별화된다고 볼 수 있는가?

3. 17세기 전반 조선 불교계 법통 정립에 대한 논의를 위해서는 법통, 법맥이 무엇인가에 대한 논의가 필요해 보입니다. 논평자는 17세기 전반의 법통 논의를 임진왜란 이후 조선 불교계의 유력한 문파로 확고한 위상을 가지게 된 청허계 문파의 정통성(정체성) 확립 과정으로 이해해야 한다고 생각합니다. 예컨대, 현재 대한불교조계종은 종조는 도의국사, 증천조는 보조지눌국사, 증흥조는 태고보우국사로 천명하였는데, 이는 실제 한국 불교의 (실제) 수행 전통을 반영한 것이기도 하면서, 대내외적으로 표방하는 정통성 인식이기도 합니다. 그러므로 17세기 전반에 정립된 법통(법맥)에 대해서도 그것이 ‘사실(실제)’냐, ‘조작’이냐를 논하는 것은 다소 소모적인 것이 아닌가 합니다. 그렇다면 왜 17세기 전반에 태고 보우가 소환되어 천명되었는가, 왜 계보(법맥)의 형식으로 천명되었는가라는 질문이 필요해 보입니다. 그러한 의미에서 이 글에서 사명 휴정의 비석, 문집 등을 통해 천명된 정통성 인식이 “실제 조선 불교 승려가 수행하고 있는 형태”를 반영한 것이라고 지적하였듯이, 승도의 실제 수행·신앙 전통과 교단(문파)의 정통성 인식은 일정한 상관관계를 가지지만, 완전히 동일하지는 않다는 점에 대한 고려가 필요해 보입니다. 그렇기 때문에 조선후기 불교계가 태고 법통을 천명하면서도 나옹을 예경하고, 임제 법통을 천명하면서도 사찰의 고유한 전통을 현창하는 것이 가능했던 것이 아닌가 합니다. 그러므로, 조선후기 불교계 법통의 정립이 중요한 역사적 의미를 지니지만, 이 정통성 인식만으로 당시 불교계의 현실을 이해하고자 하는 기존의 연구 관점(틀, 프레임)의 한계에 대해 성찰이 필요하다고 생각합니다.

4. 조선전기 불교계의 현실, 불교 정책의 실제 등에 대한 이해에 따라, 조선 불교계에서 나옹의 위상, 17세기 전반 법통 정립의 의미 등에 대한 이해가 달라질 수 있다는 점에 대한 고려가 필요해 보입니다. 고려는 승과(僧科)를 시행하고 승직(僧職)을 임명하며 국사(國師)·왕사(王師)를 제수하는 한편 주요 사찰에 주지(住持)를 임명하고 사사전(寺社田, 수조지)을 지급하는 등의 일정한 국가 시스템(체제)을 가지고 있었습니다. 일반적으로 이를 승정체제(僧政體制)라고 하는데,

이른바 억불(척불, 배불) 정책으로 알려진 태종·세종대의 개혁 조치는 국가 체제의 일부인 이 승정체제를 개혁하기 위한 것으로 보입니다. 이에 따라 종단, 지정 사찰 수, 사사전 결수 등과 같은 승정체제의 규모를 크게 감축되었으나, 1424년(세종6)의 개혁 이후 2종단, 36~43개 지정 사찰, 8,000~10,000결 사사전의 승정체제가 연산군대까지 안정적으로 유지되었다는 점도 간과해서는 안 될 것으로 보입니다. 이에 따라 국가가 계속 승과를 시행하고 선종(禪宗)과 교종(敎宗)의 판사(判事), 지정 사찰의 주지 등의 승직을 임명하였습니다. 나옹과 관련해서는 1406년(태종6)의 개혁 당시 태종이 ‘회암사는 도에 뜻이 있는 승도가 모이는 곳이므로 예외로 전지 100결, 노비 50구를 추가로 지급하라[檜巖寺, 有志其道僧徒之所聚, 可於例外加給田地一百結、奴婢五十口]([『태종실록』 권11, 6년 3월 27일)’고 전교한 것에도 주목할 필요가 있습니다. 이러한 예에서도 보듯, 나옹-무학 계열의 문도는 승정체제가 유지되던 15세기 불교계의 주류였던 것으로 보이며, 승정체제가 폐지된 16세기에도 영향력이 컸던 것으로 보입니다. 이는 15세기 불교계를 억압과 단절로 해석해 온 기존의 이해와는 상당히 다른 것인데, 이 글에서 논한바 조선시대, 특히 조선전기 나옹의 영향력 등과 같은 조선시대 불교계의 역사 현실을 설명하는 데 더 설득력 있는 이해라고 생각합니다. 그렇다면, 17세기 전반에 불교계의 법통이 천명될 때 나옹이 배제된 것은, 16~17세기에 사림의 도통(道統)이 정립되면서 15세기 국가 운영의 주역인 주류 사대부(훈척)가 배제된 것과 유사한 양상이라는 점에 대한 주목이 필요해 보입니다. 16~17세기 조선의 정치·사회적 변화 과정에서 불교계는 정통성을 천명할 필요성이 있었고, 나옹이 아닌 태고를 종조로 천명해야 할 필요성이 있었던 것이 아닌가 합니다.

[제4발표]

조선불교에서 환암의 위상과 법맥

박해당

구화불교한문연구소

I. 들어가는 말

이 글은 고려말 고승으로 추앙받았던 환암 혼수(幻庵 混修 1320-1392)의 조선불교에서의 위상과 법맥을 알아보기 위한 것이다. 이를 위하여 여러 가지 자료를 살펴본 결과, 그 모습은 조선 전기와 후기가 확연히 다른 모습으로 나타났는데, 그 전환점은 태고법통설의 확립이었다. 따라서 조선불교에서의 환암을 알아보기 위해서는 태고법통설 자체에 대한 고찰이 반드시 필요하다.

이에 이 글에서는 먼저 태고법통설이 확립되기 이전 조선 전기의 문헌에서 환암에 대한 인식은 어떠하였는지를 먼저 살펴본 뒤, 태고법통설이 제기되어 확립되는 과정과 의미를 살펴보고, 마지막으로 이후 조선 후기 불교 문헌에서 환암에 대한 인식이 어떻게 나타나는지 살펴보겠다.

II. 조선 전기 불교에서 환암의 위상

환암은 1383년 고려말에 국사로 책봉되었고, 조선이 개국한 직후 세상을 떠났지만 조선의 태조에 의해 다시 국사로 추증된 고승이라는 점에서, 당연히 조선

초기 또는 전기의 불교 문헌에서 그에 관한 기록들을 많이 찾을 수 있으리라고 기대하게 된다.

이런 기대와 함께, 먼저 동국대학교 불교학술원에서 제공하는 불교기록문화유산 아카이브 서비스 시스템에서 ‘幻庵’과 ‘混修’로 검색해 보았다. 그 결과 기화에서 휴정에 이르는 조선 전기의 불교 문헌이 실린 [한국불교전서] 7권¹⁾에서는 그에 관한 아무런 언급도 찾을 수가 없었다.²⁾ 환암의 시대에서 가장 가까운 조선 초기의 승려인 기화의 경우 상당한 저술을 남겼고, 그 가운데에는 고려의 보조 지눌이나 나옹 혜근 같은 고승들과 야운과 같은 당대의 승려들을 언급한 시문이 남아 있는데도,³⁾ 환암을 언급한 글은 없다.

자료의 범위를 넓혀서 한국고전번역원에서 제공하는 한국고전종합DB에서 같은 방식으로 검색해 보았다. 그 결과 불교 문헌과는 달리 몇 편의 자료를 찾을 수 있었다.

그 가운데 가장 이른 것은 「유명조선국보각국사비명명서(有明朝鮮國寶覺國師碑銘并序)」⁴⁾인데, 조선 태조 3년(1394)에 권근이 왕명을 받들어 지은 것이다. 여기에는 법명이 훈수이고, 자는 무작(無作)이며, 호가 환암인데, 아버지는 풍양 조씨(趙氏)로 이름은 숙령(叔鵠)이고, 어머니는 청주 경씨(慶氏)로, 모두 사족이라고 가계를 밝히는 것부터 시작해서 출가와 수행과정 유력한 절들, 오대산 신성암(神聖庵)에 머물 때에는 가까운 고운암(孤雲庵)에 있던 나옹을 자주 접견하였고, 금란가사와 상아 불자, 산형 석장을 물려 받았다는 것, 공부선에서 나옹과 주고받은 대화와 국사 책봉을 둘러싼 행적, 이성계가 역성혁명으로 조선을 세우자 글을 올려 축하했다는 것, 이성계와 대장경 완성을 염원하였다는 것,⁵⁾ 조선 태조

1) [한국불교전서] 7권 맨 처음에는 기화의 스승으로 알려진 자초가 작성하였다고 전하는 「佛祖宗派之圖」가 실려 있지만, 이는 조선 후기의 승려인 道安이 증보한 것이고, 자초가 이를 간행하였었다는 것도 도안의 발문에만 나오는 것이어서, 과연 자초의 원저로 볼 수 있는지 의문이기 때문에 제외한다.

2) 휴정의 저술인 『說禪儀』 말미에 붙어 있는 「東國諸山禪燈直點壇」의 ‘普召請眞言’에 환암이 나오지만, 이는 휴정의 저술이 아니고, 후손인 海眼이 지은 것이다.

3) 지눌 야운 등에 관한 시가 여러 편 있고, 특히 나옹에 대해서는 오대산에 나옹화상의 제를 지내러 갔다가 꿈 속에 신이한 사람의 계시를 받고 이전의 이름인 守伊 無準을 得通 己和로 바꾸게 되었다는 일화가 「행장」에 실려 있다. 자세한 내용은 득통 기화/박해당 옮김, 『함허당 득통 화상 어록』, 동국대학교 출판부, 2017. 참조

4) 『陽村集』 37권에 실려 있다. 비는 충주 청룡사지에 탑과 함께 남아 있다.

이성계가 즉위한 1392년 가을에 세상을 떠났는데, 태조가 보각(普覺)이라는 시호와 정혜원융(定慧圓融)이라는 탐명을 내렸다는 것, 글을 잘 썼고 특히 편지를 잘 써서 식자들이 모두 칭송하였다는 것 등 환암의 생애에 관한 가장 자세한 내용이 담겨 있다. 또한 문도들이 부도를 세우고자 하여 만우(甘露)가 「행장」을 짓고 소안(紹安)이 임금에게 알려서 자신이 비명을 쓰게 되었다는 것 등 탐과 비의 건립에 관한 내용도 실려 있으며, 불교에서 가장 높은 도가 선(禪)인데 그 말이 해괴하여 측량할 수 없는 것들이 많지만 대감(大鑑)선사는 그와 달리 평이하면서도 도가 높았는데, 환암이 바로 그와 같았다고 하는 평도 실려 있다.

스승에 관해서는 앞에 언급한 나옹 외에, 처음 그 밑으로 출가한 계송(繼松)선사와 『능엄경』을 배운 선원사(禪源寺)의 식영 연감(息影淵鑑) 화상의 이름이 나올 뿐 다른 사람의 이름은 나오지 않는다. 또한 선교의 거의 모든 경전을 연구하여 스승에게 배우지 않고도 스스로 통달하였다고 기술함으로써, 환암에게 일정한 스승이 없었음을 보여주고 있다.⁶⁾ 당연히 그가 법을 전해받은 스승에 관한 언급도 없고, 탐과 비를 세울 때 거명된 몇몇 문인들을 빼면, 제자에 관한 언급도 따로 없기 때문에, 그의 법을 이어받았다거나 인가를 받았다고 하는 사법 제자도 당연히 나오지 않는다. 따라서 이 글을 지을 당시인 고려말 조선 초의 불교계에서는 특정한 스승과 제자로 연결되는 배타적인 법맥 관념이 없었던 것이 아닌가 생각된다.⁷⁾

서거정이 편찬한 『동문선』에 실린 시와 글에도 환암의 이름이 나오는데, 환암이 직접 지은 시나 글이 실린 것은 아니고, 석료원(釋了圓) 같은 승려나 이색 이숭인 같은 고려말 문인들의 시와 글에 환암의 이름이 등장하는 정도이다. 이 가운데 석료원이 지은 ‘幻庵’이라는 시에서는 환암을 다음과 같이 읊고 있다.

삼계 중생 어리석기가 고치 만드는 누에 같고
 밝은 햇빛은 멈추지 않는 수레 같네

5) 이는 새롭게 대장경을 조성하는 일이 아니라 팔만대장경을 인출하는 일인 것으로 보인다.

6) 고려의 과거제도에서는 시험관인 지공거 또는 좌주와 합격자인 문생이 아버지와 아들이나, 스승과 제자 같은 관계를 형성하면서 학벌주의가 강화되는 폐단이 있었는데, 이를 적용한다면 나옹이 주관한 공부선에서 합격한 환암의 스승은 나옹이라고 할 수 있다.

7) 이에 관해서는 태고법통설을 살펴보는 과정에서 좀 더 자세하게 논하겠다.

아득한 하늘과 땅 사이에 살피는 이 없는데
부질없는 세상 일찍이 깨달은 이 그저 환암뿐이네⁸⁾

서거정의 문집에 실린 「송변상인시서(送卞上人詩序)」 「증희상인서(贈熙上人序)」에도 환암에 관한 언급이 있는데, 그 가운데 「증희상인서」에 실린 내용을 살펴보면 다음과 같다.

불교도는 마음을 잘 다스리니, 그 도는 우리 유학자들과 대략 가깝다. 옛적 불교도 중에 으뜸 가는 이들은 대개 우리 유교를 사모하였다. 진나라 송나라 때에는 도림 도안 혜원 법사 휴 상인이 있었고, 그 뒤로는 무본 문창 불인 스님이 있었는데, 그들이 더불어 노닌 이들은 모두 통달한 군자로서 우리 유교에서 명망이 있는 이들이었다. 우리 동쪽 나라에서도 근래에 또한 시를 잘 짓는 승려로서 선탄(禪坦) 상인 환암 구곡 같은 이들이 있어서 일찍이 우리 익노(益老 李齊賢) 도은(陶隱 李崇仁) 목은(牧隱 李穡) 등 여러 선생과 더불어 노닐었다. 지금은 그렇지 않은 것을 내가 괴이하게 여긴지가 오래 되었다.⁹⁾

성현의 『용재총화』에도 환암에 관한 글이 실려있는데,¹⁰⁾ 권근의 글에 나오는 내용 가운데 사냥의 일화처럼 다르게 기술된 부분도 있고,¹¹⁾ 목은 이색이 직접 환암의 병풍에 글씨를 쓴 일화처럼 새롭게 언급된 부분도 있다. 공부선에서 나옹과 나눈 문답도 실려 있는데, 문맥상 오해의 여지가 있는 부분도 있고,¹²⁾ 권근의

8) 『東文選』 22권 「七言絕句」. 三界癡如作蠶蠶. 白駒光景不停驂. 茫茫天地無人省. 早悟浮虛只幻菴

9) 『四佳文集』 「贈熙上人序」 浮屠氏善治心. 其爲道. 與吾儒者略相近. 古浮屠上首. 多慕吾儒. 喜與遊者. 晉, 宋間. 有道林, 道安, 遠法師, 休上人. 下有無本, 文暢, 佛印師. 其所與遊者. 皆達人君子. 吾儒之名望也. 吾東方. 近代亦有韻釋. 坦上人, 幻菴, 龜谷輩. 嘗從吾益老, 陶, 牧諸先生遊. 余久惟今之不然.

10) 『용재총화』 6권

11) 여기에서는 환암이 출가하게 된 동기가 사냥을 나갔다가 어미 사슴이 새끼를 챙기는 모습을 보고 느끼는 바가 있어서 사냥을 그만 두고 출가하였다고 하였는데, 권근의 글에 따르면 이는 환암의 아버지의 일로, 그 뒤 몇 달 되지 않아 세상을 떠났다고 하였다. 또한 환암의 출가 동기에 대해서는, 어려서 병을 앓아서 점을 쳐보니 '이 아이가 출가한다면 끝내 병을 앓지 않고, 큰 스님이 될 것이다'라고 한 일을 계기로 12살 무렵에 어머니가 繼松禪師에게 출가시켰다고 하였다.

12) 내용은 권근의 글과 같지만, '(나옹이) 환암의 대답을 깊이 옳다고 여겼다. 우왕이 마침내 국사로 삼았다[深肯之 辛禩遂以爲國師]라고 기술하여, 마치 공민왕이 연 공부선의 결과를 보고 우

글에는 없는 짓구도 몇 편 실려 있다.

먼저 출가하였다가 어머니가 기다린다는 말을 듣고 돌아오면서 지은 짓구는 다음과 같다.

바위 앞의 소나무 잣나무에게 말하노니
다시 와서 너희와 더불어 생애를 마치리라¹³⁾

우왕이 국사로 삼으려 하자 기뻐하지 않으면서는 다음과 같은 계송을 지었다.

삼십년 동안 세속에 들어오지 않고
물가나 숲속에서 참된 마음 길렀네
누가 어지러운 사람 세상의 일로
마음대로 노니는 자유로운 몸 얹어매려 하겠는가¹⁴⁾

세상을 떠나기 바로 전에 이색에게 보낸 계송은 다음과 같다.

마음대로 기세등등하게 한 평생을 살았는데
병 가운데 소식은 더욱 또렷또렷하네
내가 돌아가는 곳 아는 이 없으리니
창밖 에워싼 푸른 산에 흰 구름만 걸려있네¹⁵⁾

이상의 자료들에 나온 내용을 정리하면 다음과 같다. 먼저 환암은 고려말의 국사지만 조선에 들어와서도 태조가 시호와 탐명을 내리고, 중신인 권근에게 비명을 쓰라고 할 정도로 고승으로 존중받았다. 둘째, 그럼에도 불구하고 조선 전기의 불교 문헌 속에서는 그에 관한 언급을 찾아볼 수 없다. 셋째, 불교 문헌 이외의 자료에서는 환암에 관한 언급이 발견되지만, 『용재총화』에 실려 있는 몇 편의 계

왕이 곧바로 국사로 삼은 것처럼 읽힌다. 그러나 권근의 글에 따르면 공부선이 열린 것은 공민왕 19년인 1370년이고, 국사로 책봉한 것은 우왕 2년인 1383년이므로 곧바로 연결시킬 수 없다. 그런데도 공부선과 국사 책봉을 분명하게 구별하지 않고 기술하였기 때문에 이런 문제가 생겨난 것으로 보인다.

13) 寄語巖前松柏樹。重來與爾終天年。

14) 三十年來不入塵。水邊林下養情眞。誰將擾擾人間事。係縛逍遙自在身。

15) 任運騰騰度一生。病中消息更惺惺。無人識得吾歸處。窓外白雲橫翠屏。

송을 제외하면 단지 그의 이름이 언급되는 정도에 그치기 때문에 큰 의미가 없다. 넷째, 조선 전기의 자료들 속에서는 그가 전해받은 법맥과 이후의 법손에 대한 기술이 없는데, 여러 가지 사항을 고려해볼 때 이 시기에는 승려의 법맥을 따지는 것 자체가 그다지 중시되지 않았던 것으로 보인다.

조선 전기의 불교 문헌 속에서 언급조차 찾아볼 수 없다는 것은, 이 시기 불교계에서 환암은 잊혀진 존재였다는 것을 의미한다. 그리고 그 이유는 나옹 - 무학 - 기화로 이어지는 계통이 조선 전기 불교의 주류를 형성하였던 것 때문이 아닌가 생각된다.¹⁶⁾

Ⅲ. 태고법통설과 환암의 법맥

법통에 대한 본격적인 논의는 조선불교의 중흥조로 추앙받는 서산대사 휴정(西山大師 休靜)의 법계를 어디에 둘 것인가를 둘러싸고 있어났다. 그 과정을 살펴보면 먼저 휴정 스스로 자신의 법계를 밝히는 것에서 논의가 시작되었고, 그의 사후 문도들에 의해 나옹법통설(懶翁法統說)이 제기되었으며, 다시 이를 비판하면서 태고법통설(太古法統說)이 등장하였는데, 이 두 가지 법통설은 잠시 혼재하기도 하였지만,¹⁷⁾ 결국 태고법통설로 굳어지게 되었다. 이에 태고법통설이 확립되기까지의 과정을 살펴보면, 각각의 법맥이 가지는 의미와 문제점은 무엇인지 살펴보겠다.¹⁸⁾

16) 이러한 분석은 김용태, 『조선후기 불교사 연구-임제법통과 교학전통』, 신구문화사, 2010 : 황인규, 『고려후기-조선초 불교사 연구』, 해안, 2003/2004를 비롯한 조선 초기 불교를 다루는 많은 논문과 저술에서 두루 발견할 수 있다.

17) 1637년에 懷白이 지은 「霧月堂大師集敍」에서는 휴정의 법통을 나옹에게 잇고 있는데, 이 때는 태고법통설이 등장한 뒤라는 점에 주목해서 보자면, 휴정 사후 그의 문하에서는 각각 나옹법통설과 태고법통설을 주장하는 대립적인 견해가 있었으나, 태고법통설이 대세를 장악하게 되면서 결국 나옹법통설은 힘을 잃은 것으로 볼 수 있다.

18) 이하 법통설과 관련된 내용은 논자가 이전에 쓴 「조계종의 법통설에 대한 비판적 검토」, 『철학사상』 제11호, 서울대학교 철학사상연구소, 2000.를 비롯한 몇 편의 법맥 관련 논문에 실린 내용을 수정 보완하여 다시 정리한 것이다.

1. 휴정이 밝힌 법통

휴정은 생전에 자신의 법계를 밝힌 적이 있다. 1560년에 지은 「벽송당대사행적(碧松堂大師行蹟)」과 1568년에 지은 「경성당선사행적(敬聖堂禪師行蹟)」의 발문(跋文)에 실려 있는 것이 그것이다.

먼저 「벽송당대사행적」에 실린 내용은 다음과 같다.

대사의 법휘는 지엄(智嚴)이고 호는 야노(桀老)이며 거처한 집은 벽송(碧松)이다. (중략) 하루는 참방하여 물을 것을 생각하여, 멀리 도를 갖춘 이들을 찾아 뵈었는데, 먼저 연희교사(衍熙敎師)를 찾아가 원돈교의(圓頓敎義)를 물었고, 다음으로 정심선사(正心禪師)를 찾아가 달마가 서쪽에서 온 은밀한 뜻을 격발하여 현묘한 뜻을 함께 떨쳤으니, 깨달음에 이익되는 바가 많았다. 정덕(正德) 무진(戊辰)년 가을에 금강산 묘길상에 들어가 『대혜어록(大慧語錄)』을 보다가 ‘개에게는 불성이 없다’는 화두에 의심을 품어 오래지 않아 칠통을 깨뜨렸다. 또한 『고봉어록(高峰語錄)』을 보다가 ‘다른 세상으로 날려버려야 한다’는 말에 이르러 이전의 견해를 한꺼번에 떨구었다. 그러므로 대사께서 평생 발휘한 것은 고봉과 대혜의 선풍이다. 대혜화상은 육조(六祖)대사의 17대 적손(嫡孫)이고, 고봉화상은 임제(臨濟)선사의 18대 적손이다. 아아, 대사께서는 (중국의) 바다 밖에 있는 사람으로서 은밀하게 오백년 전의 종파를 이어받았으니 마치 정자(程子)나 주자(朱子)가 천년 뒤에 태어나 멀리 공자(孔子)와 맹자(孟子)의 실마리를 이어받은 것과 같으니, 유교나 불교나 도를 전하는 것은 하나이다.¹⁹⁾

다음으로 「경성당선사행적」의 발문에 실린 내용은 다음과 같다.

내가 다니는 곳이 메추리 둥지처럼 일정하지 않아서, 두류산에서는 벽송선사의 행적을 지었고, 풍악산에서는 부용선사의 행적을 지었고, 묘향산에서는 경성

19) 休靜, 「碧松堂大師行蹟」, 『三老行蹟』 한불7:752중-753상. 大師法諱智嚴 號桀老 所居堂曰碧松 (중략) 一日思欲參稟 遠挹風猷 先訪衍熙敎師問14) 圓頓敎義 次尋正心禪師 擊西來密旨 俱振玄妙 多所悟益 正德戊辰秋 入金剛山妙吉祥 看大慧語錄 疑着狗子無佛性話 不多時日 打破漆桶 又看高峯語錄 至躡在他方之語頓落前解 是故師之平生所發揮者 乃高峰大慧之風也 大慧和尚 六祖十七代嫡孫也 高峰和尚 臨濟十八代嫡孫也 吁 師以海外之人 密嗣五百年前宗派 猶程朱輩 生乎千載之下 遠承孔孟之緒也 儒也釋也 傳道則一也.

선사의 행적을 지었는데, 세 산의 승려들의 권유에 의한 것이다. 하물며 법(法)으로 파(派)를 논하자면 벽송선사는 (나의) 할아버지이고 부용선사는 아버지이며, 경성선사는 삼촌이다. 그러니 내가 어찌 소홀히 할 수 있겠는가? 이에 여러 번 질정을 받아 번잡한 것은 덜어내고 실다운 것만 기록하여 판각하여 유통하기에 알맞게 하였으니, 후학들은 의심하지 말기 바란다.²⁰⁾

이를 통해 보자면 휴정이 파악하고 있던 법계는 등계정심(登階正心)-벽송지엄(碧松智嚴)-부용영관(芙蓉靈觀)으로 이어지는 것처럼 보인다. 그렇지만 지엄에 대한 서술에서 그에게 선을 가르쳐준 정심에 대해서는 단지 ‘깨달음에 이익되는 바가 많았다’라고만 하였을 뿐, 정작 법맥은 곧바로 대혜와 고봉에게 연결시키고 있는 점으로 볼 때, 휴정이 정심을 자신의 법계에서 배제하였음은 의심의 여지가 없다. 또한 500년이라는 시간 차이를 성리학의 도통설을 인용하여 정당화함으로써, 법맥에 대한 그의 인식이 조선 유학의 도통설에 영향을 받았음을 보여주고 있다.

휴정이 위로 연희교사와 정심까지만 말하였을 뿐, 그 이상에 대해 말하지 않았다는 것은 여러가지 측면에서 생각할 수 있다. 조선 전기에 시행된 불교 관련 정책의 압박과 탄압 속에서 조선 불교계가 거의 단절될 위기에 처했었다는 역사적 사실을 반영하는 것으로 볼 수도 있고, 지금까지와는 다른 새로운 전통이라는 것을 드러내기 위한 것일 수도 있다.²¹⁾

이러한 시각에서 생각해볼 수 있는 것은 허응당 보우의 존재이다. 잘 알려진 것처럼 보우는 문정왕후의 후원 아래 불교를 다시 일으키기 위해 노력하였지만,

20) 休靜, ‘跋文」『敬聖堂禪師行蹟』『三老行蹟』한불7:757중. 靜之行裝 鶉居不支 在頭流山 撰碧松 在楓嶽山 撰芙蓉 在妙香山 撰敬聖 乃迫於三山衲子之勉也 況以法論派 則碧松 祖也 芙蓉 父也 敬聖 叔也 靜亦其可忽哉 茲以再三質正 削繁錄實 合梓流通 後學幸勿疑也.

21) 이에 대하여 최병헌은 다음과 같이 평가하고 있다 : 이것으로 보아 휴정은 정심을 지엄의 정사 법사로는 보지 않았고, 그 법통을 송의 임제종과 직결시키고 있었던 것을 알 수 있다. 여기에서 태고보우도 없고, 나옹혜근도 없으며, 물론 보조지눌도 없는 것이다. 굳이 휴정의 가통으로 말한다면, 중국 임제종의 대혜, 고봉을 원조로 하고, 조선의 벽송을 초조로 하는 새로운 종파의 개계이라고 할만한 것이며, 그리고 벽송의 선지를 이어받아 완성한 사람이 바로 휴정이라고 할 수가 있는 것이다. 결국 휴정의 의도는 그 법통을 고려시대나 조선초기의 전통에서 찾지 않고 그와는 일단 구분하면서 송의 임제종과 직결시켜 그 계승을 강조하고 나아가 그 가통을 발휘하려는 것이었음을 알 수 있다. (최병헌, 『韓國佛敎法統說의 問題點』, 『僧伽』 제6호, 中央僧伽大學, 1989, 80쪽 왼쪽)

이 때문에 당시 유학자들이 때려죽이고 싶어할 정도로 극심한 증오의 대상이 되었다. 백운동서원을 세운 주세붕 같은 이는 보통 사람에게도 하기 힘든 ‘추악한 불교의 개 돼지 같은 책’ 등의 욕설이 담긴 상소문을 임금에게 올릴 정도였고²²⁾, 문정왕후가 세상을 떠난 뒤에는 보우를 죽이라는 상소가 빗발치듯 하였다.²³⁾ 이에 명종은 율곡 이이의 제안에 따라²⁴⁾ 제주도로 귀양을 보냈지만, 얼마 되지 않아 제주 목사 변협에게 죽임을 당하였다.²⁵⁾ 그리고 이 소식이 알려지자 조선의 유학자들이 모두 통쾌하게 여겼다.²⁶⁾

그에 대한 역사적 평가가 어떠한지,²⁷⁾ 보우가 무너진 절들을 다시 세우고, 무엇보다도 승과를 다시 열어 휴정이나 유정 같은 인재를 발굴함으로써 쇠미해진 조선 불교가 다시 일어설 수 있는 바탕을 마련하였다는 점은 부인할 수 없다. 한편 그는 나라의 법에 의해 귀양을 간 죄인이고, 법을 넘어선 폭력에 맞아 죽을 정도로, 현실 권력을 장악한 유학자들의 극심한 증오의 대상이기도 하였다. 그리고 이러한 사실은 당시와 이후의 불교도들에게 보우를 지워야 한다는 강한 압박으로 다가왔을 것으로 추정된다.

이러한 추정을 확인하기 위하여 동국대학교 불교학술원에서 제공하는 불교기록문화유산 아카이브 서비스 시스템에서 ‘普雨’ ‘虛應堂’ ‘懶庵’으로 검색한 결과, 보우에 대해 언급하고 있는 자료 자체가 극히 적었다.

먼저 『동국승니록』에서는 보우를 ‘간승(奸僧 간악한 승려)’으로 분류하고 『지봉유설』 『석담일기(石潭日記)』 등 유학자들의 저술을 인용하여 기술하였다.²⁸⁾ 한편 『천지명양수륙재의범음산보집(天地冥陽水陸齋儀梵音刪補集)』의 「신입제산중사

22) 『武陵雜稿』 ‘辛亥正月十四日封事’

23) 『조선왕조실록』 명종 20년 을축년(1565) 기사와 많은 유학자들의 문집에서 빈번하게 찾아볼 수 있다.

24) 『栗谷先生全書』 ‘論妖僧普雨疏’

25) 『국조보감』 명종조 2, 명종 20년 을축년(1565) 6월 기사에는 ‘요승 보우를 제주목으로 귀양 보냈는데, (나중에) 목사 변협이 죽였다’(流妖僧普雨于濟州牧牧使邊協殺之)는 기사가 있다.

26) 『燃藜室記述』 ‘宣祖朝故事本末’ ‘宣祖朝名臣’ 邊協 趙. ‘제주 목사가 되어서는 보우를 때려죽였는데, 유학자들이 통쾌하게 여겼다.(爲濟州牧使杖殺普雨士林快之)’는 기사가 있다.

27) 보우에 대한 논자의 평가는 「조선불교의 사회사상」, 『실천불교의 이념과 역사』 행원 2002. 참조.

28) 한불12:875상.

청(新入諸山宗師請)』에서는 사명당 부후 등과 함께 보우에게 예를 표하고 있는데,²⁹⁾ 보우를 기리는 유일한 자료이다. 이 밖에 『해봉집(海鵬集)』에도 ‘경찬허응당(敬贊虛應堂)’이라는 제하에 다음과 같은 구절이 실려 있다.

부처를 뽑는 자리에서 마음을 비워 급제하였으니
용호방 아래 문무의 도리를 갖춘 인재이고
부처와 조사의 마당에서 하늘과 땅의 덕을 갖춘 이라 하겠네³⁰⁾

그런데 승과에서 급제하였다고 말한 점이나, 사명당 아래 조선 후기의 승려들과 함께 열거되어 있다는 것 등을 고려해보면, 보우가 아니라 다른 승려일 가능성이 더 높아 보인다.

이처럼 조선 후기 불교에서 보우를 언급하고 있는 자료가 거의 없고, 과거의 수 많은 승려들을 열거하고 있는 승전류 등에 보우에 대한 언급이 없다는 점 등을 통해 볼 때, 보우 이후의 조선 불교계가 보우를 기피하였다는 것은 확실해 보인다.

어떠한 이유에서건 휴정은 자신의 법계를 벽송에서 시작되는 새로운 전통으로 분명하게 규정하고 있는데, 이는 벽송 이전의 한국 불교 전통을 모두 부정해버리는 매우 심각한 문제를 낳게 된다. 이 법계에 따르면 벽송 이전에는 한국에 제대로 된 불교가 존재하지 않았다. 이는 원효를 비롯한 교학 전통 뿐만아니라, 도의에서 시작되는 한국 선불교의 전통마저도 모두 부정하는 결과에 이르게 된다.

2. 나옹법통설

휴정이 말하지 않은 정심 이전의 법계에 대한 언급은 휴정 사후인 1612년에 허균(許均)이 지은 「청허당집서(淸虛堂集序)」와 「사명비(四溟碑)」에 처음 보이는데, 그 내용에 약간의 차이가 있다.

「청허당집서」에 보이는 것은 다음과 같다.

29) 한불11:514상.

30) 한불12:245상. 選(亻+天)場中 心空及第也 此可謂龍虎榜下 文經武緯之才 (亻+天) 祖場中 天從地備之德者.

도봉영소(道峰靈炤)국사가 중국에 들어가 법안(法眼)과 영명(永明)이 전하는 바를 얻어 송(宋)의 건륭(建隆) 연간에 본국으로 돌아와 현풍(玄風)을 크게 떨쳐 말법의 중생들을 구제하였다. 조사가 서쪽에서 온 뜻이 비로소 선양되어 우리나라에서 승복을 입은 이들이 이에 임제와 조동(曹洞)의 선풍을 계승할 수 있었으니, 선종에 끼친 공적이 어찌 작다고 하겠는가? 국사의 정법안장(正法眼藏)은 도장신범(道藏神範)에게 전해졌고, 청량도국(淸涼道國)과 용문천은(龍門天隱) 평산승신(平山崇信) 묘향회해(妙香懷滌) 현감각조(玄鑑覺照) 두류신수(頭流信修)의 6세를 거쳐 보제나옹(普濟懶翁)을 얻게 되었다. 나옹은 오래 원나라에 머물면서 두루 여러 선지식을 참방하고 원통한 경지에 곧바로 나아가니 빛나는 선림(禪林)의 사표가 되었다. 그 법을 전해받은 이는 남봉수능(南峰修能)을 적사(嫡嗣)로 하는데, 정심등계(正心登階)가 이를 이었으니 바로 벽송지엄의 스승이다. 벽송은 부용영관에게 전해주었는데, (부용영관에게서) 그 도를 얻은 이로는 오직 청허노사(淸虛老師)가 가장 뛰어나다고 일컬어졌다 한다.³¹⁾

이에 따르자면 휴정은 중국 법안종의 법안문익(法眼文益)으로부터 영명연수(永明延壽)를 거쳐 도봉영소-도장신범-청량도국-용문천은-평산승신-묘향회해-현감각조-두류신수-보제나옹-남봉수능-등계정심으로 이어진 법계에 속하게 된다.

한편 「사명비」에 나오는 법계는 이보다 간략한 형태로서, 영명연수-보조지눌-나옹혜근-부용영관으로 이어지고 있다.³²⁾ 「청허당집서」에 실린 것과 비교해볼 때 나옹혜근에서 부용영관으로 이어지는 법계는 「청허당집서」에 나와 있는 것으로 보충할 수 있으나, 새롭게 등장한 보조지눌을 어디에 두어야할지는 난감한 문제이다.

허균이 제시한 법계는 이 밖에도 상당한 문제점들을 가지고 있다. 먼저, 이 법

31) 한불7:659하-660상.唯道峰靈炤國師。入中原。得法眼永明之傳。宋建隆間。返本國。大闡玄風。以救末法。祖師西來之旨。始有所宣揚。而東土蒙伽黎者。乃獲襲臨濟曹洞之風。其有功於禪宗也。詎淺渺哉。師之正法眼藏。傳于道藏神範。歷淸涼道國。龍門天隱。平山崇信。妙香懷滌。玄鑑覺照。頭流信修。凡六世而得普濟懶翁。翁久在上國。博參諸善知識。圓通即詣。蔚爲禪林之師表。傳其法者。南峰修能爲嫡嗣。而正心登階寔繼之。即碧松智嚴之師也。碧松傳于芙蓉靈觀。得其道者。唯稱淸虛老師爲最杰云。

32) 이에 대한 자세한 논의는 金煥泰, 「朝鮮 禪家の 法統을 밝힘」 『韓國佛敎史正論-새로 캐내고 바르게 밝힌 논문 모음』, 불지사, 1997, 567-575쪽 참조.

계에 따르자면 정심을 거쳐 휴정에게 이어진 종파는 법안종이 된다. 그런데 앞에서 살펴본 바와 같이 휴정은 지엄 이후의 법통이 임제종임을 분명하게 밝히고 있고, 나옹혜근이나 보조지눌은 결코 법안종 승려가 아니다. 또한 이 법계에 등장하는 정심 이전의 사람 가운데에는 도봉영소, 보조지눌, 나옹혜근만이 실제로 존재했고, 나머지는 실제 존재했는지 분명하지 않다. 그렇기 때문에 이들이 스승과 제자로서 가르침을 주고 받았는지 확인할 길이 없다.

그러나 그 무엇보다도 휴정조차 언급하지 않았던 정심 이전의 법계를 아무런 근거도 없이 자의적으로 짜맞추었다는 비판으로부터 벗어날 수 없다. 이처럼 허균이 제시한 법계는 그 역사적 사실성에 비추어 근본적인 문제점을 가지고 있다. 그렇다면 이러한 법계가 등장하게 된 이유는 어디에 있는가?

먼저 현재는 전해지지 않지만 허균의 시대에 이와 같은 주장이 있었을 가능성을 생각해볼 수 있다.³³⁾ 그렇지만 휴정의 입적으로부터 불과 10년도 지나지 않은 때에 이 글을 지었다는 것을 고려해볼 때 이는 설득력이 없다. 만일 그와 같은 법계가 존재하고 있었다면 자신의 법계에 대한 관심이 결코 없다고 할 수 없는 휴정이 이에 대해 의견을 밝혔을 것으로 추정할 수 있는데, 어디에도 그와 같은 언급이 없기 때문이다. 또한 불교 전통에 대해 약간의 지식을 가지고 있는 사람이라면 휴정이나 나옹, 보조의 선포가 결코 법안종이 아님을 알 수 있을 것이기 때문에, 설령 그러한 주장이 있었다 하더라도 폐기되었을 것이다.

그렇다면 이는 허균의 상상력에 의한 날조인가?³⁴⁾ 허균에게 글을 청한 이가 유정(惟靜)의 제자인 혜구(惠球) 등 여럿이고, 문도가 아닌 다른 사람, 특히 허균 처럼 승려가 아닌 이에게 글을 청할 때에는, 문도들이 주요 내용을 정리해서 제공하는 것이 통상적인 일이고, 이 글이 지어진 다음에는 문도들 사이에서 이에 대한 검토가 있었을 것이라는 점 등을 고려해볼 때 이는 결코 허균의 독자적인 견해일 수 없다. 따라서 유정의 제자들이 상의하여 법계를 만들어내었고, 그것이 허균의 글을 통해 표출된 것으로 추정할 수 있다.³⁵⁾

33) 金煥泰, 「朝鮮 禪家の 法統을 밝힘」, 『韓國佛敎史正論-새로 캐내고 바르게 밝힌 논문 모음』, 불지사, 1997, 573쪽.

34) 李鍾益, 『韓國佛敎의 研究』, 536쪽/金煥泰, 「朝鮮 禪家の 法統을 밝힘」 『韓國佛敎史正論-새로 캐내고 바르게 밝힌 논문 모음』, 불지사, 1997, 572쪽에서 재인용.

35) 최병현, 「韓國佛敎法統說의 問題點」, 『僧伽』 제6호, 中央僧伽大學, 1989, 82쪽 좌.

그렇다면 이들은 왜 이러한 법통을 만들었을까? 그것은 조선불교가 고려불교의 전통과 단절되지 않았다는 것을 보여주려고 하였기 때문이 아닌가 추정된다.

이 법계에서 특히 주목할만한 점은 나옹혜근의 중요성이다. 나옹은 태고보우와 더불어 고려말 임제선종을 드날린 고승으로 이름을 떨쳤으며, 이후 제자인 무학자초에서 득통기화(得通己和)로 이어지는 계통이 조선전기불교의 주된 흐름을 형성하였다. 이는 무학자초와 득통기화의 활동과 이른바 삼대화상(三大和尚)에 대한 예경을 통하여 잘 나타난다.³⁶⁾ 따라서 나옹은 조선불교계에서 기성의 권위와 정통을 상징하는 존재라고 할 수 있다. 따라서 휴정으로 이어지는 법맥이 나옹으로부터 나온 것이라고 규정한 것은, 이러한 권위를 받아들이면서, 동시에 자신들이 정통이라는 것을 드러내고자 하는 의도에서라고 생각된다.

허균이 제시한 법계는 휴정의 문하들이 자신들이야말로 이전의 한국불교 전통을 종합적으로 이어받고 있는 정통 법맥이라는 자부심의 표현으로 이해할 수 있다. 그렇지만 확연히 드러나는 역사적 비사실성, 특히 휴정 스스로 임제종맥임을 천명하였음에도 법안종의 법계에 속하게 되는 문제점 등으로 인하여 곧바로 비판을 받았던 것으로 보인다. 그리고 그러한 비판은 새로운 법계의 등장으로 이어졌는데, 바로 태고법통설이다.

3. 태고법통설

태고법통설은 편양언기(鞭羊彦機)가 1625년에 지은 「봉래산운수암종봉영당기(蓬萊山雲水庵鍾峰影堂記)」에 처음 나타난다. 여기에서 언기는 휴정의 제자인 사명당 유정의 법계를 밝히고 있는데 그 내용은 다음과 같다.

오늘날에도 네 문파의 자손들이 임제종 풍을 잃지 않은 데에는 근원이 있다. 우리 동방의 태고화상이 중국의 하무산(霞霧山)에 들어가 석옥(石屋)의 법을 이어받아 환암(幻庵)에게 전하였다. 환암은 소운(小穩)에게 전하였고, 소운은 정심에게 전하였다. 정심은 벽송에게 전하였고, 벽송은 부용에게 전하였다. 부용은 등계에게 전하였고, 등계는 종봉(鍾峰)에게 전하였다.³⁷⁾

36) 서정문, 「朝鮮時代 禪門法統說에 대한 考察」, 『論文集』제1집, 中央僧伽大學, 1992, 42쪽.

37) 환불8:253하. 今四門子孫 不失臨濟者 有本有原 吾東方太古和尚 入中國霞霧山 嗣石屋而傳之幻庵

또한 시기가 분명하지 않은 때에 언기가 지은 「청허당행장(淸虛堂行狀)」에는 다음과 같이 기록되어 있다.

사람들에게 보이는 말 속에 임제종 풍을 잃지 않은 데에는 본원이 있다. 우리 동방의 태고화상이 중국의 하무산에 들어가 석옥의 법을 이어받아 환암에게 전하였다. 환암은 구곡(龜谷)에게 전하였고, 구곡은 등계정심에게 전하였다. 등계정심은 벽송지엄에게 전하였고 벽송지엄은 부용영관에게 전하였다. 부용영관은 서산등계에게 전하였는데, 석옥은 임제의 적손이다.³⁸⁾

여기에서 언기는 휴정의 법맥이 임제의 적손임을 강조하면서 그 근원을 태고보우에서 찾고 있는데, 글 전체의 맥락으로 볼 때 사자상승(師資相承)보다는 임제의 증풍에 더 무게가 실린 것으로 보인다. 요컨대 언기는 지엄 이후의 선풍이 임제종 정통의 선풍임을 분명히 드러내고자 하였다. 그러나 여기에는 이를 뒷받침해줄 수 있는 사자상승의 법맥이 확실하지 않다는 매우 중대한 문제가 도사리고 있었다. 휴정은 지엄이 간접적으로 대혜와 고봉의 법을 이어받았다고 밝히는 정도로 처리하고 넘어갔지만, 스승으로부터 직접 인가를 받은 제자를 통해서만 법이 전해진다고 하는 선종의 전통에 비추어볼 때³⁹⁾ 이는 결코 가벼운 문제가 아니었다. 이런 상황 속에서 언기는 보우에서 정심으로 이어지는 법계를 제시함으로써 이 문제를 해결하고자 하였던 것으로 보인다. 물론 이 법계를 뒷받침할 수 있는 역사적인 근거는 어디에서도 찾아볼 수 없다. 따라서 이 법계는 사실이 아니라 언기로 대표되는 휴정의 일부 문도들이 임제종 정통 법맥임을 내세우고자 임의로 만들어낸 것으로 보아야 한다.

언기에 의해 그 모습을 드러낸 태고법통설은 기존의 나옹법통설과 더불어 휴정의 문하에서 큰 논란거리가 되었다. 그리고 마침내 나옹법통설을 버리고 태고법통설을 정통으로 확립하게 되었는데, 그 과정은 1640년에 중관 해안(中觀 海

幻庵傳之小穩 小穩傳之正心 正心傳之碧松 碧松傳之芙蓉 芙蓉傳之登階 登階傳之鍾峯焉.

38) 한불7:735중. 凡示人言句 不失臨濟宗風者 有本有原 吾東方太古和尚 入中國霞霧山 嗣石屋而傳之 幻庵 幻庵傳之龜谷 龜谷傳之正心登階 正心登階傳之碧松智巖 碧松智巖傳之芙蓉靈觀 芙蓉靈觀傳之西山登階 石屋乃臨濟嫡孫也.

39) 이것이 과연 선종의 정통인지는 의문이다.

眼)이 쓴 「四溟堂松雲大師行蹟」에 실려 있다.

못난 제자인 해안은 오석령(烏石嶺) 망주정(望洲亭) 가 아랫자리에 앉은 보잘 것 없는 사람이다.⁴⁰⁾ (사명)대사의 정통 제자인 혜구, 단헌(丹獻) 등이 전국의 문도들과 서로 의논하여 말하기를, “청허는 능인(能仁)의 63대, 임제의 25세 직계 자손이다. 영명은 법안종이고, 목우자(牧牛子)는 별종(別宗)이며, 강월현(江月軒)은 평산으로부터 분파되었다. (허균이 지은) 이 비문에는 우리 스승이 임제로부터 전해진 순서가 잘못되어 있으니, 만일 뒷날 지혜에 눈멀고 귀먹은 이들이 오래도록 전한다면 눈과 귀를 놀라게 할 일이 어찌 없겠는가?”라고 하였다. 해안은 비록 좋을 글을 쓸 재주는 부족하지만 동호(董狐)⁴¹⁾처럼 올바르게 적는 붓은 가지고 있다 하여 이 비문을 가지고 와서 거듭 청하기에 (사명대사가 입적한 지) 31년째⁴²⁾인 경진년 3월 3일⁴³⁾에 삼가 쓴다.⁴⁴⁾

여기에 등장하는 혜구는 허균에게 사명당의 비문을 청하러 갔던 당사자로서, 나옹법통설을 창안해낸 주역 가운데 한 사람으로 추정되는 인물이다. 따라서 그가 참여한 자리에서 태고법통설로 의견이 결정되었다는 것은, 그 문도들 사이에서는 나옹법통설이 공식적으로 폐기되었음을 뜻한다고 할 수 있다. 이러한 과정을 거쳐 태고법통설은 휴정 문하에서 정통의 주장으로 확립되었고, 이후에 나타나는 문헌 속에서 금과옥조로 떠받들렸다.

그렇다면 이들은 왜 나옹이 아닌 태고를 선택하였는가? 먼저 임제종 풍의 순

40) 오석령과 망주정은 중국의 雪峰선사의 示衆에 나오는 지명으로, 이 문장의 뜻은 자신이 보잘 것 없는 선종 승려라는 것이다.

41) 동호는 중국 춘추시대 핍나라의 사관으로 원칙에 따라 사실대로 기록하여 공자의 칭송을 받았다.

42) 유정이 입적한 해가 1610년인데, 흥사는 그해부터 세므로 31년째 되는 해는 1640년이다.

43) 姚之駟이 편찬한 『元明事類鈔』 3권 ‘上巳’ 편의 ‘走馬射兔’ 항목에, 3월 3일에 나무로 조각한 토끼를 꿰를 나누어 말을 달리며 쏘아서 먼저 맞히는 쪽이 이기는데, 진 쪽에서 술을 올리면 이긴 쪽은 말 위에서 받아 마셨다는 『燕北雜記』의 기록이 인용되어 있는데, 원문의 ‘射兔日’은 이 날을 말하는 것으로 보인다.

44) 한불8:75상-중. 祇如小弟子海眼。烏石嶺望洲亭邊末席下穢滓者也。而大師之室中節適弟子。惠球丹獻等。與八表鬻侶。相爲之議曰。清虛是能仁六十三代。臨濟二十五世直孫也。永明則法眼宗也。牧牛子則別宗也。江月軒則分派於平山。本碑中吾師之傳於臨濟。昭穆失次。若後世盲瞽乎智者。愈久而愈傳。無乃有駭耳目者乎。以海眼雖乏外孫董狐。且有董狐直筆。持其本碑。再三爲請故。越三十一年蒼龍集白龍龍月射兔日謹書

수성이라는 관점에서 볼 때 나옹보다는 태고가 낫기 때문이다. 나옹과 태고 모두 원나라에 가서 임제종 승려인 평산처림(平山處林)과 석옥청공(石屋淸珙)에게 각각 인가를 받고 돌아와 임제종 풍을 드날렸다. 그렇지만 나옹은 이에 더하여 중국 선종에 속하지 않는 지공(指空)화상의 법 또한 이어받았다. 따라서 임제종의 순수성이라는 점에서 나옹보다는 태고가 더 낫다고 보는 것이 당연하다.⁴⁵⁾

또 다른 이유는 나옹의 법계가 조선전기 불교계의 주류를 이루었다는 사실과 연관되어 있다. 그것은 나옹의 제자인 무학자초에서 함허득통으로 이어지는 계통인데, 이것은 결코 등계정심에서 휴정에 이르는 법계로 이어지지 않는다. 따라서 만일 휴정의 법맥을 나옹에서 찾게 된다면 그것은 무학-함허 계통을 정맥으로 인정하고 스스로 방계임을 인정하는 것이 될 수 밖에 없다. 따라서 나옹은 피해야만 한다. 더우기 태고의 경우는 조선 이후 법맥이 어떻게 이어졌는지 알려진 바가 전혀 없기 때문에 새로이 법계를 구성하는데 부담이 없었다.

나옹이 이미 허균이 제시한 법맥에 핵심적인 인물로서 등장하고 있다는 것도 하나의 이유가 된다. 허균이 제시한 법통설은 이미 많은 문제점을 노출하고 있었기 때문에 나옹을 다시 선택할 수는 없었을 것이다.

4. 태고법통설의 문제점

이렇게 형성된 태고법통설 또한 나옹법통설과 마찬가지로 도저히 해결할 수 없는 문제들을 드러내고 있다.

먼저 나옹법통설과 마찬가지로 정심 이전의 법계를 아무런 근거 없이 짜맞추고 있다는 비판을 면할 수 없다. 선문의 사자상승이라는 관점에서 볼 때 이는 큰 문제를 낳는다. 선문에서 스승과 제자의 관계는 깨달음을 인가하고 인가받는 관계이기 때문에 반드시 몸소 만나서 법을 주고 받아야 한다. 그런데 휴정이 밝힌 바에 의하면 지엄은 정심으로부터 선을 배워 깨달음에 많은 이익을 얻기는 했지만, 결코 깨달음을 인가받거나 하지는 않았다. 오히려 지엄의 깨달음은 『대혜어록』과 『고봉어록』에 의해 이루어졌을 뿐, 누구로부터 인가를 받았다는 말은 없다.

45) 이에 대한 자세한 논의는 金煥泰, 「朝鮮 禪家の 法統을 밝힘」, 『韓國佛敎史正論-새로 캐내고 바르게 밝힌 논문 모음』, 불지사, 1997, 592-597쪽 참조.

이로 보자면 정심은 결코 지엄의 사법사(嗣法師)가 아니다. 휴정이 지엄의 법맥을 정심이 아니라 중국의 대혜와 고봉에게 바로 이었던 것도 바로 이 점을 알고 있었기 때문일 것이다. 그런데도 태고법통설에서는 정심을 지엄의 사법사로 규정하고 있으니, 이는 분명 잘못된 것이다.

이러한 문제는 구곡각운(龜谷覺雲)과 등계정심의 관계, 구곡각운과 환암혼수(幻庵混修)의 관계, 환암혼수와 태고보우의 관계에서도 나타난다.

환암이 과연 태고 보우의 제자인가에 대해서는 여러 가지 의견이 있다. 하지만 환암에 관한 가장 자세한 자료인 권근의 글 속에는 태고 보우의 이름이 아예 등장하지도 않고, 태고법통설이 정립되기 이전의 어떤 자료에서도 태고 보우와의 관계에 대한 언급이 없다는 점을 고려하면 환암을 태고보우의 제자로 볼 수는 없을 듯하다.

굳이 법을 전한 스승을 찾아야 한다면, 나옹이 석장 등을 환암에게 주었다는 점, 그가 주관한 공부선에서 환암이 합격한 것을 일종의 인가로 볼 수도 있다는 점, 고려의 과거제도에서 시험관인 좌주(座主)와 급제자인 문생(門生)이 아버지와 아들, 스승과 제자의 관계를 형성하였다는 점, 『나옹어록』 등 나옹의 저작을 환암이 교정하였다는 점 등을 고려해볼 때 태고보다는 나옹이 더 유력해보인다.

하지만 스승 없이 스스로 통달하였다는 권근의 글이나, 스승⁴⁶⁾을 뵈러 가는 환암을 나옹이 시로써 전송하였다는 점,⁴⁷⁾ 환암의 시대에서 가장 가까운 시기에 지어진 조선 초기 승려 기화의 「행장」에 법맥이 관한 언급이 전혀 없다는 점 등을 고려해보면, 이 시기에는 특정한 스승이 특정한 제자에게 법을 전해주고 전해받는 배타적인 법맥에 대한 인식이 없거나 희박하였을 것으로 생각된다. 따라서 법맥을 따지는 것 자체가 무의미하다고 할 수 있다.

따라서 깨달음을 인가해주고 인가받는 배타적이고 특정한 스승과 제자의 관계는 태고법통을 구성하고 있는 그 누구에게서도 성립되지 않는다.⁴⁸⁾ 따라서 이는 후세의 사람들이 지어낸 가공의 법맥일 뿐이다.

46) 이때의 스승은 繼松禪師일 것으로 추정된다.

47) 한불6:738상. 「送幻菴長老調師翁」 『懶翁和尚歌頌』

48) 이에 대한 자세한 논의는 서정문, 「朝鮮時代 禪門法統說에 대한 考察」, 『論文集』 제1집, 中央僧伽大學, 1992 : 박해당, 「성철의 법맥론」, 『퇴옹 성철의 깨달음과 수행』 예문서원 2006. 등 여러 논문에서 찾아볼 수 있다.

그렇다면 사실의 뒷받침이 없는 이러한 법통을 왜 굳이 만들어내야만 했을까? 그것은 무엇보다도 스승과 제자가 직접 대면하여 인가를 받아야만 깨달음을 인정할 수 있다는 선종의 사자상승의 이념 때문이라고 할 수 있다.

조선에서 휴정의 법통을 만들어내기 이전에 이미 중국에서는 이러한 이념에 의거하여, 이른바 석가모니와 가섭의 삼처전심(三處傳心)에서 시작되어 보리달마에 이르는 서천(西天)28조설(祖說)을 지어내었으며, 보리달마에서 혜능(慧能)에 이르는 중국의 선종 법계를 만들어내었다. 따라서 그 영향을 강하게 받은 조선의 선종 승려들이 자신들의 법계를 만들어야할 필요를 느꼈을 때, 기꺼이 그 일에 착수하였으리라는 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그 결과 나옹법통이나 태고법통과 같은 유형들이 등장하게 된 것이다.

따라서 이처럼 필요에 의해 형성된 법통은 더 이상 사실의 기술이 아니라, 쇠락해 있던 조선의 불교를 중흥시킨 서산 이후의 불교계가 자신의 정체성을 확립해가는 과정에서 형성한 하나의 이념적 규정이라고 이해할 수 있다.

그렇다면 조선 선종이 선택한 태고법통설은 과연 조선불교의 실질적인 성격을 잘 보여주고 있는가?

태고법통설이 보여주고 있는 가장 큰 문제는 태고 이전의 한국불교 전통이 모두 부정되고 있다는 점이다. 그렇다면 실제로 태고 이후의 불교는 이전의 불교와 전혀 다른 것인가? 물론 그렇지 않다. 특히 보조지눌에 의해 확립된 한국 선불교의 수행체계와 간화선법은 조선시대를 거쳐 현재에 이르기까지 가장 큰 영향력을 행사하고 있다. 그럼에도 불구하고 태고법통설에 따르자면 보조지눌은 설 자리가 없다. 결국 태고법통설은 자신들이 이미 그 영향력 안에 들어 있는 이전의 한국 불교 전통을 부정하고 태고보우라는 매개를 통하여 중국의 임제종 전통과 직접 연결하고자 하는 조선 승려들의 의식지향성을 여실히 보여주고 있다. 즉 조선을 건국한 성리학적 사대부들이 건국이념의 하나로 내세웠고, 조선의 멸망에 이르기까지 면면히 이어갔던 ‘사대모화(事大慕華)’ ‘소중화의식(小中華意識)’의 연장선 상에 서 있는 것이다. 그 결과 휴정 이후의 조선 불교는 실질적으로는 지눌의 영향 아래 있으면서도 법통으로는 중국의 임제종에서 태고보우로 이어지는 법계에 속하는 기형적인 이중구조를 형성하게 되었다.

이처럼 많은 문제점에도 불구하고, 태고법통설은 한번 휴정의 문도들에 의해

확립되고 난 이후 오늘날까지 정통의 법통설로서 자리잡고 있으며, 2019년 현재 조계종의 『중헌』도 이를 받아들이고 있다.⁴⁹⁾

IV. 조선 후기 불교에서 환암의 위상

위에서 살펴본 것처럼 한국불교의 법맥은 휴정 이후 조선 불교의 정체성을 확립하는 과정에서 등장하였으며, 최종적으로 태고법통설로 귀결되었다. 그런데 이 법통에서 환암은 태고의 법을 이어받은 전승자로 자리 잡고 있다. 즉 조선 전기 불교에서는 잊혀졌던 고려의 고승 환암이 태고법통설의 정립과 더불어 조선 선불교의 임제종 법맥을 이어주는 매우 중요한 전승자의 위상을 갖게 된 것이다. 그리고 그 당연한 결과로 조선 후기 불교 문헌에서는 환암에 대한 언급을 매우 많이 찾아볼 수 있다.⁵⁰⁾

먼저 법통을 밝히는 글에는 당연히 환암의 이름이 들어가는데, 일일이 예를 들 필요가 없을 정도로 많이 보인다. 또한 『조계고승전(曹溪高僧傳)』 『동사열전(東師列傳)』 『동국승니록(東國僧尼錄)』 같은 승전류(僧傳類)의 문헌에는 권근의 비명에 나오는 내용을 요약하거나 공부선 같은 특정한 일화가 기술되어 있는데, 그 가운데 『동사열전』에서는 문형제(門兄弟)와 출가제자(出家弟子)의 숫자를 밝힌 다음 고려말의 최영장군과 조선의 태조를 비롯한 몇몇 사람들의 구체적인 직위와 이름을 들면서 재가제자(在家弟子)로 기술하고 있어서 눈길을 끈다.

역대 조사들을 찬송하는 문헌에서도 환암을 찾아볼 수 있는데, 『불조록찬송(佛祖錄讚頌)』에서는 다음과 같이 기술하였다.

조계종 환암 화상

이름은 혼수 자는 무작 시호는 보각이며 탑명은 정혜원용이다. 성은 풍양 조씨이다. 연우(延祐) 경신년[1320] 3월 13일에 태어나 홍무(洪武) 25년 임신년

49) 「중헌」 『대한불교조계종법령집』, 대한불교조계종, 1994

50) 조선 후기 불교 문헌에는 또 다른 환암이 나오는데, 淸眼의 법맥을 이은 善欽(1706-1773)이다.

[1392] 9월 18일에 입적하였다. 세수는 75세⁵¹⁾이다.

찬:

풍양 조씨 뛰어난 사내로 몸을 의탁하고
몸소 용계에 연회암을 지었네
홍무년의 공부선장에서 홀로 뛰어났는데
날랜 때 같은 뜻으로 스스로 남쪽으로 날아가네⁵²⁾

『해봉집』에도 ‘경찬환암대사(敬贊幻庵大師)’라는 제목으로 찬송하는 글귀가 실려 있다.

병을 들기도 하고 놓기도 하며
부름에는 부름으로 응답하네
응 하는 한 바탕 웃음 속에
곧바로 자기 집 땅을 뒤엎어버리니
어찌 하잘 것 없는 데에 뜻을 세웠겠는가⁵³⁾

의례서의 소청문(召請文)에서도 환암을 찾아볼 수 있는데, 『설선의』의 뒤에 붙은 해안이 지은 「동국제산선등직점단(東國諸山禪燈直點壇)」에 실린 내용은 다음과 같다.

한 마음으로 청하옵니다. 퇴락한 시대에 빛내어 덕을 떨쳐, 누린내 나는 고기가 개미를 끌어오듯 하였습니다. 덧없음을 늘 생각하면서도 임금의 말씀 자주 내림에 극히 감동하였습니다. 바삐 그림자를 돌아보며 숨어 도 닦고자 하여도 그럴 겨를이 없었습니다. 국사 정변지 지웅존자 시호는 보각이신 청계산의 환암 훈수 선사시여, 이 법회에 오셔서 이 공양을 받으소서.

스님께서 하늘 땅 덮는 눈을 가지셔서
빈 사람들은 도가 저절로 있음을 알았네

51) 생몰년으로 따져보면 75세가 아니라 73세이다. 착오가 있는 듯하다.

52) 한불12:348하. 曹溪宗幻庵和尚 諱混修 字無作 諡普覺 塔定慧圓融 姓趙 豐壤人 延祐庚申三月十三日生 洪武二十五壬申九月十八日寂 七十五 贊曰 身依豐壤趙奇男 手建龍溪宴晦庵 洪武選場能獨步 志如快鶴自圖南

53) 한불12:244하. 提瓶放鉢 應喚以喚 應一喚中 直翻自家田地 志立耶邊者

고인 물처럼 맑은 마음 말과 침묵을 떠나니
 한 조각 구름처럼 거리낌 없는 자취 어찌 또 논하리
 공민왕이 몇 번이나 교지를 내렸던가
 우리 태조께서 새로이 은혜의 비로 적시셨네
 연회암의 방장 밖에는
 해마다 9월⁵⁴⁾이면 달이 문을 엿보네⁵⁵⁾

『천지명양수륙재의범음산보집』에도 다음과 같은 소청문과 찬송이 실려 있다.

한 마음으로 청하옵니다. 마음이 깨달음의 바다에 가만히 들어맞고 도가 진여에 합하였으며, 태고의 문 앞에서 도의 맥을 전승하여 조선의 경계 안에서 길 잃은 백성들을 이끄신 명현 환암 훈수 선사님.

불법을 이어 전하여 동방에 퍼뜨리니
 꽃비 멀리 적셔 풀마다 향내 나네
 지혜의 해 다시 밝아 한 나라를 비추었나니
 고금의 신족으로 현량함을 다하셨네⁵⁶⁾

이 밖에 『징월대사시집(澄月大師詩集)』에 실린 「진불암중수기(眞佛菴重修記)」와 「수도암이건기(修道菴移建記)」에는 환암이 암자의 창건주로 언급되어 있는데, 「진불암중수기」에 실린 내용은 다음과 같다.

화현에서 서쪽으로 수 십리쯤 되는 팔공산 비로봉 아래에 있는 진불암은 영남 동쪽의 상승선원(上乘禪院)인데, 고려의 국사인 환암 조사가 창건하였다.⁵⁷⁾

54) 9월은 환암이 입적한 달이다.

55) 한불7:739하. 一心奉請 德昌頽曆 膾行引蟻 念念無常 感極絲綸之有數 汲汲顧影 思欲宴晦而無便 國師正辨智 智雄尊者 諡曰普覺 清溪山幻庵混修禪師 來臨法會 受此供養. 阿師有眼蓋乾坤 對面人知道自存 止水澄心非語默 斷雲浪迹又何論 玄陵幾下絲綸旨 太祖新霑雨露恩 宴晦庵中方丈外 年年九月月窺門.

56) 한불11:513하-514상. 一心奉請. 心冥覺海. 道合眞知. 傳道脉於太古門前. 導迷氓於朝鮮境內. 名賢. 幻庵混脩禪師. 傳繩佛法播東方. 花雨遐霑草有香. 慧日重明光一國. 古今神足盡賢良.

57) 한불10:503상. 花之西數十里許 八公山毘盧峯下 眞佛菴者 嶺左上乘禪院 而高麗國師幻菴祖師之所創建也

「수도암이건기」에 실린 내용은 다음과 같다.

화현에서 서쪽으로 20리 떨어진 곳, 맑은 물이 쏟아지는 폭포 아래, 보라색 안개가 감도는 골짜기 안에 팔공산 수도암이 있는데, 「사적본기」에서는 ‘고려 문종 때에 국사인 환암 혼수 대사가 창건하였다’고 하였다.⁵⁸⁾

권근의 비문에는 환암이 팔공산에 갔다는 기록도 없고, 두 암자를 세웠다는 기록도 없다. 따라서 두 암자가 꼭 환암이 세운 것은 아닐 수도 있다. 그런데도 환암을 창건주로 내세운 것은, 이 시대에 환암의 위상이 그만큼 높아졌다는 것을 보여준다.

그런데 위상이 높아졌다는 것이 꼭 정확한 이해를 동반하는 것은 아니라는 사실을 「수도암이건기」에서 찾아볼 수 있다. 고려 문종은 환암이 태어나기 200년도 전인 1083년에 세상을 떠났기 때문에, 환암을 문종 때의 국사라고 한 것은 명백하게 잘못된 것이다. 따라서 조선 후기 불교계에서 임제종풍의 전승자로서의 환암의 위상이 이미 확립된 뒤이기 때문에 최소한 환암이 고려말의 고승이라는 것은 널리 알려져 있었을 것으로 생각할 수도 있지만, 꼭 그렇지만도 않았으리라는 것을 이 글은 보여주고 있다.

환암을 비롯한 많은 승려들이 승전류나 사전류에 실려 있다는 점을 고려해보면, 이처럼 다양한 자료 속에서 환암이 자주 언급되면서 조선 전기 불교와는 전혀 다른 양상을 보여주는 까닭이 꼭 태고법통설 때문만은 아닐 수도 있다. 그렇지만 법맥의 전승을 논하는 자리에는 항상 태고 다음으로 환암이 나오고, 그것이 조선 후기 불교의 보편적인 모습이라는 점을 통해서 태고법통설 이후 환암의 위상이 이전과는 확연히 달라졌다는 점은 부정할 수 없다.

58) 한불10:503중. 花縣西二十里 有八公山修道菴 玉瀑之下 紫洞之中 寺蹟本記曰 高麗文宗時 國師幻菴混修大師之所創也

V. 나오는 말

법맥에 대한 관심 자체가 없었던 것으로 보이는 조선 전기 불교에서 환암은 잊혀진 고려의 고승이었다. 하지만 태고법통설이 확립된 이후인 조선 후기 불교에서 환암은 임제종풍의 전승자로서 확고한 위상을 차지하게 되었다. 따라서 조선불교에서 환암의 위상과 법맥을 한마디로 표현하자면, ‘위상이 곧 법맥이고, 법맥이 곧 위상이다’라고 할 수 있다. 그리고 오늘날에도 태고법통설이 조계종의 공식적인 법통설로서 굳건하게 자리 잡고 있다는 점에서, 이러한 환암의 위상은 앞으로도 흔들리지 않을 것으로 보인다.

이 글을 마치면서 문득 한 가지 의문이 들었다. 환암이 다시 살아와서 태고법통설의 전승자로 자리매김한 자신을 보면 무슨 생각이 들까? 환암은 이미 이 세상이 부질없음을 꿰뚫어 본 고승이라 그저 빙긋이 웃고 말 것 같지만, 마당을 쓸고 가는 대나무 그림자에도 먼지가 일 것을 걱정하는 이 중생에게는 쉽게 떨칠 수 없는 의문이다.

[제4발표 논평]

「조선불교에서 환암의 위상과 법맥」에 대한 논평문

김용태

동국대학교

이 글은 17세기 전반에 확립된 태고법통에서 태고 보우의 법을 전해 받았다고 하는 환암 혼수의 위상과 법맥을 법통의 성립 전과 후로 나누어 살펴본 것이다. 혼수는 나옹 혜근의 제자였고 고려 말에 국사까지 지낸 고승이다. 하지만 조선전기 불교자료에는 거의 등장하지 않으며 태고법통설이 제기된 후에야 승전이나 전 등서 등에 나오고 있다. 본고는 이 점에 착안하여 과연 그 이유가 무엇인지를 찾고자 했고 사실의 기술이 아닌 이념적 지향을 담은 규정으로서 법통이 만들어진 것에서 그 해답을 구하였다. 대체적인 논지는 동의하며 몇 가지 의문점 및 보완 사항은 다음과 같다.

1. 고려말 조선 초의 불교계에서는 특정한 스승과 제자로 연결되는 배타적인 법맥 관념이 없었던 것이 아닌가 생각된다.

→ 고려 말 태고 보우나 나옹 혜근의 경우에는 각각 가지산문, 사굴산문 출신으로 조계종 선승으로서의 산문 의식이 강하며, 당시에는 특히 원에 가서 임제종의 정통 법맥을 전수해 오는 것이 고승으로서 권위를 인정받는 첩경이었음. 출가(양육사)와 수계(수계사)가 종파별로 이루어지던 시대(고려 후기와 조선 초)와 특정한 법맥을 계승해야 하는 전법의 시대(조선후기)는 차이가 있으며 법통이 정립된 17세기 이후는 법맥의 사승계보(전법사)가 가장 중요해짐.

2. 휴정이 위로 정심까지만 말하고 그 이상에 대해 말하지 않았다는 것은 여러 측면에서 생각할 수 있다. 조선 전기에 불교계가 거의 단절될 위기에 처했었다는 역사적 사실을 반영하는 것으로 볼 수도 있고, 지금까지와는 다른 새로운 전통이라는 것을 드러내기 위한 것일 수도 있다.

→ 조선 전기(태조-중종 초반/ 명종)에 선종과 교종의 여러 흐름이 있었음을 고려할 때, 억불로 인한 선종 법맥 단절의 가능성보다는 대혜 종고 이후의 임제종 간화선종을 중시하면서 그것을 계승한다는 자의식의 표명으로 보아야 할 것.

3. 휴정은 자신의 법계를 벽송에서 시작되는 새로운 전통으로 분명하게 규정. 이는 벽송 이전의 한국 불교 전통을 모두 부정해버리는 매우 심각한 문제를 낳게 된다. 이 법계에 따르면 벽송 이전에 한국에 제대로 된 불교가 존재하지 않았다. 이는 원효를 비롯한 교학 전통 뿐만 아니라, 도의에서 시작되는 한국 선불교의 전통(지눌 포함)마저도 부정하는 결과에 이르게 된다.

→ 선교양종 혁파 이후 법통은 조선 선종의 정통성을 임제종 간화선풍에서 찾은 것이며 교학은 이력과정 등의 강학을 통해 조선후기에 이어짐. 처음 제기된 허균의 <고려나옹법통>과는 달리 편양 언기의 <임제태고법통> 또한 고려의 선종 전통을 배제했다는 점에서는 휴정과 마찬가지로. 허균의 <고려나옹법통>은 법안종은 물론 임제종, 조동종 등 고려시대의 다양한 선종 계통을 의식하면서 조계종의 대표주자 보조 지눌을 중시한 것. 또한 나옹 혜근이 고려의 다양한 선종 전통과 함께 원의 평산 처림에게 전수해온 임제종 법맥에 중점을 둔 복합적 역사 계승인식으로 평가됨.

[보완 사항]

1) 이성계와 대장경 완성을 염원한 것은 팔만대장경을 인출하는 일인 것으로 보임 →

1398년(태조 7) 5월 강화도 선원사에서 대장경 목판을 서울 지천사로 운반하

였고, 1399년(정종 1) 1월 상왕 태조가 사재를 털어 대장경을 인출하고자 하여 해인사에서 불경을 인쇄하는 승도들에게 음식을 공양하라는 왕명이 경상감사에 게 내려졌으므로(『정종실록』 권1, 1년 1월 9일), 고려대장경은 1398년 5월 이후 서울에서 해인사로 옮겨진 것으로 보임. 다만 혼수는 1392년에 입적하였으므로 여기서는 그 전에 강화도에 있던 대장경 인출 건을 기록한 것으로 추정됨.

2) 선교의 거의 모든 경전을 연구하여 스승에게 배우지 않고도 스스로 통달하였다고 기술함으로써, 환암에게 일정한 스승이 없었음을 보여주고 있다. <각주 6> 고려의 과거제도에서는 시험관인 좌주와 합격자인 문생이 부모나 사제 같은 관계를 형성하면서 학벌주의가 강화되는 폐단이 있었는데, 이를 적용한다면 나옹이 주관한 공부선에서 합격한 환암의 스승은 나옹

→ 고려 말 좌주·문생 관계를 통한 사대부의 성리학 수용과 고위 관료로의 진출이 일반적이었고, 공부선을 통한 나옹과 환암의 사제 관계 또한 당시에는 당연한 것으로 인정됨.

3) 『해봉집(海鵬集)』의 ‘경찬허응당(敬贊虛應堂)’

“부처를 뽑는 자리에서 마음을 비워 급제하였으니 용호방 아래 문무의 도리를 갖춘 인재이고

부처와 조사의 마당에서 하늘과 땅의 덕을 갖춘 이라 하겠네.”

승과에서 급제하였다고 말한 점이나, 조선 후기의 승려들과 함께 열거되어 있다는 것 등을 고려해보면, 보우가 아니라 다른 승려일 가능성이 더 높아 보인다.

→ 허응 보우 때 문정왕후에 의해 선교양종이 재건되고 승과가 재개되었을 당시 승과의 모습을 묘사한 것으로 보임. 보우는 승과의 주관자이지 합격자는 아니므로 해석에 주의 필요.

4) 중국에서는 이러한 이념에 의거하여, 이른바 석가모니와 가섭의 삼처전심(三處傳心)에서 시작되어 보리달마에 이르는 서천(西天)28조설(祖說)을 지어내었으며

→ 『朝鮮禪教史』를 쓴 누카리야 가이텐은 삼처전심이 위경에 입각한 후대의

가설로서 조선후기에 이를 맹신하였다고 비판함.

5) 휴정 이후의 조선 불교는 실질적으로는 지눌의 영향 아래 있으면서도 범통으로는 중국의 임제종에서 태고보우로 이어지는 법계에 속하는 기형적인 이중구조를 형성하게 되었다.

→ 다카하시 도오루의 『李朝佛敎』에서 휴정과 조선시대 불교에 미친 지눌의 사상적 영향을 언급하였고 고익진 이후 많은 연구자들이 ‘보조사상과 태고법통’의 이중구조를 지적하고 있지만, ‘선교검수’를 둘러싼 지눌 사상에 대한 이해와 조선에 미친 영향에 대해서는 원론적 차원의 재검토가 요구됨.

6) 『동사열전』에서는 문형제와 출가제자의 숫자를 밝힌 다음 고려 말의 최영장군과 조선의 태조를 비롯한 몇몇 사람들의 직위와 이름을 들면서 재가제자로 기술

→ 왕명으로 찬술되는 국사나 왕사비에는 동문, 제자 뿐 아니라 당시의 고승이나 고위관료 이름도 들어감. 이색이 찬한 태고국사비에 당시 불교계를 대표하던 환암 혼수와 최고위 무관인 이성계 등의 이름이 들어간 것이 일례.

[제5발표]

한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화

자현스님
중앙승가대학교

I. 서론

한국오대산은 자장에 의해서 문수신앙의 성산(聖山)으로 개칭된다.¹⁾ 그러나 신라하대에 이르면, 오대산은 보천과 효명에 의해 문수를 중심으로 하는 오만진신신앙으로 변모한다.

본고는 오만진신신앙의 특징을 정리하고, 이 중 북대에서 살펴지는 미륵에서 나한신앙으로의 변화에 초점을 맞춘 것이다. 오만진신 구조를 전하는 문헌은 민지(閔漬, 1248~1326)가 1307년에 찬술한 『오대산사적기』²⁾ 속 「오대산성적병신라정신태자효명태자전기(五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記)」와 일연(1206~1289)의 『삼국유사』 「탐상」편 말미에 수록되어 있는 「대산오만진신(臺山五萬眞身)」과 「명주오대산보길도태자전기(溟州五臺山寶叱徒太子傳記)」가 존재한다.

민지와 일연은 같거나 유사한 원자료를 보았을 것으로 추정된다. 이는 두 사람이 1세대 정도밖에 차이나지 않는 인물이라는 점, 또 현존하는 민지와 일연의 기술 내용이 높은 유사도를 확보하는 것을 통해서 인지해 볼 수 있다. 즉 오대산의

1) 慈藏의 新羅五臺山 開創에 관해서는 康仲燮의 「慈藏의 傳記資料 研究」(서울: 東國大 博士學位論文, 2015) 등의 先行研究를 參照하라.

2) 『五臺山事蹟記』, 「閔漬跋文」, “大德十一年二月日.”

개창과 관련해서, 현재 원형자료에 대한 민지와 일연이라는 두 편집자에 따른 기록이 전해지고 있는 것이다.

불교사와 관련해서는 민지보다는 연대가 빠른 일연의 기록에 의지하는 것이 일반적이다. 그러나 민지의 사적기 찬술은 해당 사찰의 자료 제공과 이를 정리하는 방식으로 진행됐다.³⁾ 또 민지는 사적기를 찬술할 때, 제공받은 선행 자료의 인용을 꼼꼼하게 기록하고 있어 주목된다.⁴⁾ 이는 원자료가 사라진 상태에서 자료의 편집을 파악해 볼 수 있게 해주기 때문이다.

이런 점에서 고대불교사 전체를 정리해야 했던 일연에 비해, 민지는 보다 집중적인 면모를 보이고 있다. 특히 민지가 불교적인 유학자라는 점은 관련 전적을 함부로 손댈 수 없으면서도 역사적인 통일성을 기하려는 모습을 보이게 한다. 이로 인해 출전을 명확하게 기록하고 상충되는 부분을 정리하려는 모습을 보이고 있는데, 이러한 민지의 서술형태와 이에 따른 타당성은 이미 선행연구에서 검토된 바 있다. 이런 점에서 민지의 『오대산사적기』는 오히려 일연의 기록보다 보다 높은 타당성을 확보하는 측면이 존재한다.

본고는 지금까지는 잘 검토되지 않았던 민지의 기록을 부각해서 일연과의 차이점을 정리하고, 이를 통해서 오대산 북대 신앙의 변모에 초점을 맞추어본 것이다. 이를 위해서 먼저 두 기록에서 공통적으로 확인되는 오대산 오만진신신앙의 특징을 정리한다. 그리고 그 안에서 두 기록의 차이를 통한 관점 및 내용변화에 대해서 검토하였다. 이를 통해서 일연기록의 문제점과 오만진신신앙의 변모양상을 확인해 볼 수 있게 된다.

Ⅱ. 오만진신신앙의 구조와 특징

신라오대산 신앙의 가장 큰 특징은 신라하대의 대승불교를 아우르는 오만진신

3) 같은 책, “亦重違其請。而筆削云爾。”；韓國學文獻研究所 編, 「楓嶽山長安寺事蹟記-跋文」, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』(서울: 亞世亞文化社, 1977), p.326, “寫成一軸。先使人囑予以筆削。”

4) 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」(서울: 東國大 博士學位論文, 2015), pp.24-25.

신앙이다. 이는 전체가 문수신앙으로 단일화되어 있는 중국오대산과 변별되는 신라오대산만의 특징이기도 하다. 즉 ‘오대산=문수신앙’의 구조는 중국적인 기원을 가진 것이지만, 신라에 정착하는 과정에서 신라식의 변형이 발생하는 것이다.

오만진신신앙의 완성자는 신라하대 제33대 성덕왕(聖德王, 재위 702~737)으로 비정되는 효명과 그의 이복형 보천이다. 보천과 효명은 경주에서의 神文王의 후계 다툼 과정에서 밀려나 강릉을 거쳐 오대산으로 은거한다.⁵⁾ 이때 이들은 각기 푸른 연꽃이 피어난 곳에 보천암과 효명암을 짓고 수행을 하게 되는데, 이 과정에서 두 가지의 특이한 종교체험을 하게 된다.

첫째는 중대에 위치한 지금의 진여원터(현 상원사)에서, 문수보살이 새벽 인(寅, 3~5)시에 출현하여 36가지의 모습으로 변신하는 이적(異蹟)이다. 이 사건으로 인하여 효명은 제33대 성덕왕으로 즉위한 4년 뒤인 705년 음력 3월 4일이나 3월 8일(혹 3월 8일, 8월 3일)에⁶⁾ 오대산으로 돌아와 진여원을 창건하게 된다.⁷⁾

‘寺’는 국가에서 인정받은 격이 높은 사찰을 의미하므로⁸⁾ 산을 대표하는 수가 존재하면 그 나머지는 부속되는 ‘庵’이 되는 것이 일반적이다.⁹⁾ 그러나 오대산에는 월정사와 상원사의 두 수가 존재한다. 상원사보다 월정사가 더 규모가 크며,

5) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, pp.998下-999中), “淨神大王太子寶川孝明二昆弟到河西府世獻角干之家留一宿。翌日過大嶺。各嶺千徒到省烏坪。遊覽累日。忽一夕昆弟二人密約方外之志。不令人知。逃隱入五臺山。”; 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, pp.999下-1000上), “新羅淨神太子寶叱徒。與弟孝明太子。到河西府世獻角干家一宿。翌日踰大嶺。各嶺一千人到省烏坪。累日遊翫。太和元年八月五日。兄弟同隱入五臺山。”

6) 聖德王의 眞如院 開創 年代는 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」의 甲本에는 “三月初八日”로 되어 있고, 丙本에는 “八月初三日”로 되어 있어 차이가 있다.
甲本: “以唐神龍元年乙巳三月初八日。王親率軍民而到山。始開眞如院造安泥像文殊。”; 丙本: “以唐神龍元年乙巳八月初三日。王親率軍民而到山。始開眞如院造安泥像文殊。”

7) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.998下), “神龍元年開土立寺。則神龍乃聖德王即位四年乙巳也。”(999上), “以神龍元年(乃唐中宗復位之年聖德即位四年也)乙巳三月初四日始改創眞如院。大王親率百寮到山。營構殿堂。并塑泥像文殊大聖安于堂中。”; 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, p.1000上), “神龍元年三月八日。始開眞如院(云云)。”

8) 張彥遠, 조송식 譯, 『歷代名書記 上』(서울: 時空社, 2008), p.234의 脚註5.

9) 廉仲燮, 「五臺山史庫의 立地와 四溟堂」, 『東國史學』 제57집(서울: 東國大學校 東國歷史文化研究所, 2014), p.10.

오대산을 통괄 및 대표하는 사찰임에도 산 내에 다시금 상원사가 존재하는 것이다. 이런 모순된 이중구조는 월정사에 앞서 상원사가 성덕왕에 의해서 창건되기 때문이다. 즉 창건순서가 ‘상원사 → 월정사’이므로 한 산 안에 두 곳의 대표사찰이 존재하는 양상이 발생한 것이다.

둘째는 오대의 각 봉우리에서 오만진신이 출현한 이적이다. 이는 민지의 『오대산사적기』 속 「오대산성적병신라정신태자¹⁰⁾효명태자전기」와 일연의 「대산오만진신」 및 「명주오대산보길도태자전기」를 통해서 확인된다. 이 중 구체적인 양상은 「태자전기」와 「오만진신」에 기록되어 있다. 이를 살펴보면, 이 역시 두 가지 층위로 되어 있는 모습이 확인된다.

하나는 ‘보천과 효명의한 오대에서의 오만진신 체험’으로 이는 두 문헌이 공통된다. 둘은 하나에 근거해서 후에 오대산에 다수의 사찰이 창건되며 구체적인 신앙형태가 완비되는 내용이다. 그런데 이 둘 부분의 주체가 「정신태자효명태자전기」에는 성덕왕으로 되어 있는 반면,¹¹⁾ 「오만진신」에는 효명이 성덕왕이 된 후 홀로 남아 수행을 하던 보천의 유훈에 의해 정비되는 것으로 되어 있어 차이가 있다.¹²⁾ 즉 효명 즉 ‘성덕왕을 중심으로 보는 구조’와 오대산에서 일생을 마치는 ‘보천을 중심으로 보는 방식’의 두 가지가 대립하고 있는 것이다.

이 부분은 원문이 상당하기 때문에 이를 간략히 도시화하면 다음과 같다.

10) 여기에서의 淨神은 寶叱徒 즉 寶川과 같은 인물로 이해된다. 이는 「寶叱徒太子傳記」에서도 유사한 관점이 확인된다. 그러나 「五萬眞身」에는 淨神이 寶川과 孝明의 아버지 즉 神文王으로 되어 있어 名稱에 따른 혼란이 존재한다. 즉 『五臺山事蹟記』·「寶叱徒太子傳記」와 「五萬眞身」의 기록에 차이가 존재하는 것이다.

『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-溟州(古河西府也)五臺山寶叱徒太子傳記」(『大正藏』49, p.999下), “新羅淨神太子寶叱徒。與弟孝明太子。”; 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.998下), “淨神大王太子寶川孝明二昆弟(按國史。新羅無淨神寶川孝明三父子明文。”

11) 『五臺山事蹟記』, 「五臺山聖跡并新羅淨神太子孝明太子傳記」, “聖德王又於東臺北角下創觀音房 … 云云 …”

12) 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, p.999中), “川將圓寂之日。留記後來山中所行輔益邦家之事云。”

「태자전기」

서대 : 長嶺 본존 : 무량수여래 1만 대세지보살	북대 : 象王峰 본존 : 석가여래 1만 미륵보살	동대 : 滿月臺 본존 : 아촉여래 1만 관세음보살
	중앙 : 地爐峰 본존 : 비로자나불 1만 문수보살	
	남대 : 麒麟峰 본존 : 8대 보살 1만 지장보살	

北臺-黑: 釋迦如來-一萬彌勒菩薩-五百羅漢 (白蓮社) 晝: 『(大方便)佛報恩經』, 『涅槃經』 夜: 涅槃禮懺		
西臺-白: 無量壽如來-一萬大勢至 (水精社) 晝: 『法華經』 夜: 彌陀禮懺	中央-黃: 毗盧遮那-文殊三十六化形 (華嚴社) 晝: 『華嚴經』, 『般若經』 夜: 文殊禮懺	東臺-靑: 一萬觀世音(圓通社) 晝: 『金光明經』, 『仁王般若經』, 『大悲心呪』 夜: 觀音禮懺
南臺-赤: 8大菩薩-一萬地藏(金剛社) 晝: 『地藏經』, 『金剛般若經』 夜: 占察禮懺		
5寺의 本寺 毗盧遮那三尊-華嚴寺(舊 寶川庵) 晝: 『大藏經』 夜: 神衆		
6寺의 都會 下院-文殊岬寺		

「오만진신」

서대 : 長嶺山 본존 : 무량수여래 1만 대세지보살	북대 : 象王山 본존 : 석가여래 5백 아라한	동대 : 滿月山 본존 : 없음 1만 관세음보살
	중앙 : 風爐山 본존 : 비로자나불 1만 문수보살	
	남대 : 麒麟山 본존 : 8대 보살 1만 지장보살	

	北臺-黑: 釋迦如來-五百羅漢(白蓮社) 晝: 『(大方便)佛報恩經』, 『涅槃經』 夜: 涅槃禮懺	
西臺-白: 無量壽如來-一萬大勢至 (水精社) 晝: 『法華經』 夜: 彌陀禮懺	中央-黃: 毗盧遮那-文殊三十六化形(華嚴社) 晝: 『華嚴經』, 『般若經』 夜: 文殊禮懺	東臺-靑: 一萬觀世音(圓通社) 晝: 『金光明經』, 『仁王般若經』, 『千手呪』 夜: 觀音禮懺
	南臺-赤: 8大菩薩-一萬地藏(金剛社) 晝: 『地藏經』, 『金剛般若經』 夜: 占察禮懺	
	5寺의 本寺 毗盧遮那三尊-華藏寺(舊 寶川庵) 晝: 『大藏經』 夜: 華嚴神衆	
	6寺의 都會 下院-文殊岬寺 晝·夜: 華嚴神衆禮懺	

오대오만진신신앙의 특징은 신라하대까지 유행하는 대승불교의 중요 신앙대상이 중앙의 문수신앙을 중심으로 총 망라된다는 점이다. 이는 중국오대산이 문수신앙만을 중심으로 일관된 것과는 다른 신라오대산 불교만의 통합적인 모습이라는 점에서 주목된다.

일반적으로 한국불교의 특징으로 꼽는 것이 통불교와 호국불교다. 이런 점에서 신라오대산의 제신앙의 통합적 구조는 통불교의 모습이 가장 먼저 구체적으로 드러난 양상이다. 또 이런 오만진신의 구조가 진호국가(鎭護國家)를 위해서 설치된 것이라는 점은 통불교와 동시에 호국불교적인 양상이라고 하겠다. 실제로 동대와 관련해서는 독송 경전으로 『금광명경』과 『인왕반야경』이 등장하며, 서대의 독송 경전에는 『법화경』이 확인된다. 그런데 이들 3경전은 진호국가와 관련된 핵심경전이라고 해서 한 데 묶어 호국삼부경이라고 한다. 이런 점에서도 호국불교적인 면모를 한 번 더 확인해 볼 수가 있는 것이다. 즉 한국불교사에서 최초로 확인되는 호국불교적인 통불교의 모습이 오대오만진신신앙 구조에서 확인되는 것이다.

오만진신신앙에서 거론되는 신앙의 주된 대상은 상징적인 주존(主尊, 本尊)보다는 오만으로 상징되는 보살이다. 이는 오만진신이라는 명칭을 통해서도 자못

분명해진다. 또 민지와 일연의 신라오대산 관련 기록에는 「신희거사친견오류성사적(信孝居士親見五類聖事蹟)」과 「대산월정사오류성중(臺山月精寺五類聖衆)」이 존재한다. 그런데 여기에서 등장하는 오류성(五類聖) 역시 불(佛)이 아닌 오만진신의 상징적인 변형일 뿐이다.¹³⁾ 즉 불보다는 보살신앙이 중심인 셈이다. 신앙구조가 이렇게 전개되는 이유는 중국오대산이 문수성산(文殊聖山)으로 보살신앙을 견지하는 것과 연관해서 이해될 수 있다. 즉 문수가 정점이 되는 오대산구조에서, 그 보다 위계가 높은 불이 신앙 중심이 되는 것은 위계에 따른 문제를 초래한다. 그러므로 모셔지는 불은 다분히 상징적일 수밖에 없으며, 실질은 보살이 되는 것이다.

또 대승불교에서 중생의 직접적인 구제자는 불보다도 보살의 역할이 크다. 실제로 중국불교의 4대 영장(靈場) 역시 ‘문수-오대산/보현-아미산/관세음-보타락가산/지장-구화산’처럼, 보살 중심으로 되어 있다. 물론 이런 4대 영장의 확립은 신라하대보다 빠르지 않다. 그러므로 4대 영장은 동아시아 대승불교의 보살 중심 구조를 이해할 수는 있지만, 이것이 곧 신라오대산의 정립에 영향을 미쳤다는 의미는 아니다.

오만진신에 등장하는 보살은 ‘동-관세음/남-지장/서-대세지/북-미륵(혹 나한)/중앙-문수’이다. 대승불교에서 신앙의 대상이 되는 보살은 크게 두 종류이다. 첫째는 현재까지 모든 불교의식에서 언급되는 4대 보살이다. 4대 보살이란, 석가 모니불과 비로자나불의 협시인 문수와 보현, 그리고 삶과 사후세계의 구제자로 단독신앙의 요소를 강한 관세음과 지장이다. 둘째는 단독신앙의 범주로 규정되는 관세음·지장과 미륵보살이다. 이 중 미륵은 인도불교에서 가장 먼저 성립되는 신앙대상인 동시에 유가행파(瑜伽行派)의 시원자이기도 하다. 이렇게 놓고 본다면, 신라오대산의 오만진신신앙에서는 보현이 대세지로 대체되는 것 정도로 해서, 핵심보살들이 모두 등장한다는 것을 알 수 있다.

오만진신구조에서 보현이 독립신앙의 영역을 확보하지 못하는 것 역시 두 가지로 추론해 볼 수 있다. 첫째는 통일 이후인 신라하대라는 아미타신앙의 유행 시기와 맞물려 아미타불의 독립적인 위상을 부여할 필연성이다. 오만진신의 구조

13) 『三國遺事』卷3, 「塔像第四-臺山月精寺五類聖衆」(『大正藏』49, p.1000上), “土與五比丘別。後方知是五類聖眾化身也。”; 『五臺山事蹟記』, 「信孝居士親見五類聖事蹟」, “五僧既去 始認五類大聖之化身也。五大聖者 北臺釋迦 東臺觀音 中臺文殊 西臺大勢至 南臺地藏 是也。”

에서 보살이 중심이라는 점은 앞서 언급한 바 있다. 그럼에도 아미타불만은 당시의 강력한 신앙지와 필연성에 의해서 도저히 무시될 수 없었다. 바로 이와 같은 상황이 서대에 아미타불과 연관된 대세지의 단독신앙 구조를 확립했다는 판단이다.

대세지의 지혜라는 상징은 문수와 겹치는데, 이는 독립신앙으로 발전하는 문수와 달리 대세지가 독립신앙의 위상을 정립하지 못하는 가장 큰 이유가 된다. 즉 먼저 성립해서 일반화되어 있던 문수와의 내부경쟁에서 밀렸다는 말이다. 이런 점에서 본다면, 대세지의 독립신앙적 위상 부여는 매우 이례적이다. 그러므로 여기에는 서방 즉 서대라는 특수성에 따른 아미타불과 연관된 측면이 작용했다고 생각해 볼 수 있는 것이다.

둘째는 보현보살의 독립신앙으로서의 불투명성이다. 보현보살은 중국 아미산-보현도량의 존재처럼, 독립신앙의 위상을 확보하기도 한다. 그러나 보현의 독립신앙으로서의 위상은 관세음·지장·미륵·문수에 비해서 상대적으로 선명하지 못하다. 즉 제한적인 모습을 보인다는 말이다. 이런 보살신앙은 절강성 지제산의 천관(天冠)보살이나¹⁴⁾ 강원도 금강산의 법기(法起, 曇無竭)보살이 더 있다.¹⁵⁾ 이들 보살은 독립신앙으로 발전하는 과정에서 더 이상 확대되지 못하고 정체되는 모습을 보인다. 즉 완전히 독립신앙의 위상을 가지지는 못하는 것인데, 이런 보살들과 독립신앙으로 완성되는 관세음·지장·미륵·문수와의 중간자적인 위치에 있는 존재가 바로 보현보살이다. 즉 독립신앙으로서는 다소 불투명하다는 말이다. 이 때문에 오대산이라는 다섯 보살신앙의 숫자 제한이 있는 상황에서 보현은 누락되는 것이 아닌가 한다.

사실 관세음이 동(東)으로 분화하지 않고 아미타불과 함께 서(西)로 합해지면, 보현이 동대라는 독립성을 확보할 수도 있다. 그러나 관세음은 서방극락정도 아미타불의 좌협시인 동시에, 남섬부주 남인도 보타낙가산에 주처를 가지는 이중성을 가지는 보살이다. 이는 관세음이 본래 바다와 관련된 독립신앙이었다가 후에

14) 崔成烈, 「天冠寺와 天冠菩薩 信仰」, 『天冠寺의 歷史와 性格』(長興: 長興郡, 2013), pp.37-39 ; 袁冰凌, 『支提山華嚴寺誌』(福建: 福建人民出版社, 2013), 參照.

15) 廉仲燮, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 『史學研究』 제126호(서울: 韓國史學會, 2017), pp.100-102 ; 廉仲燮, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 제30집(安東: 韓國國學振興院, 2016), pp.564-580.

극락정토신앙 구조 속에 편입되기 때문에 발생하는 문제이다. 실제로 관세음은 〈수월관음도〉나 〈관음·지장병존도(觀音·地藏竝存圖)〉¹⁶⁾ 등을 통해서도 강한 독립성을 보이는 모습이 목도된다. 이런 관세음의 강한 독립성과 신앙적인 열기 때문에 관세음은 아미타와 융합되지 않고 동으로 분리되며, 이 과정에서 보현의 독립 위치가 사라지게 된 것으로 판단된다.

다음으로 검토될 수 있는 특징은 오방이라는 방위와 오만진신의 연결 타당성이다. 이는 상당히 복잡한 양상을 띠고 있는데, 이를 타당성이 높은 순서로 검토해보면 다음과 같다.

먼저 중앙에 문수가 배치되는 것은 오대산의 신앙구조라는 점에서 타당하다. 또 중앙에는 본존으로 비로자나불이 살피지는데, 이 역시 자장이 중국오대산 북대에서 비로자나불(60권 본에서는 노사나불)과 관련된 『화엄경』의 계송을 듣고 문수를 친견한다는 점에서¹⁷⁾ 충분히 가능한 구조이다.

서방의 대세지보살은 서방극락의 교주인 아미타불을 본존으로 해서 등장한다는 점, 또 대세지가 아미타불의 협시 외에는 달리 독립적으로 등장하는 경우가 없다는 점에서, 서방의 대세지와 아미타불의 배치 역시 타당하다.

남방에 지장을 배치하는 것은, 지장이 남방화주(南方化主) 즉 남방의 교화자라는 측면이 존재하기 때문으로 판단된다. 지장신앙의 대표 경전은 당나라 초기까지 『지장보살십륜경』이며 그 이후에는 『지장보살본원경』이다.¹⁸⁾ 그런데 이러한 지장관련 경전 들에는 모두 지장이 남쪽에서 온다거나,¹⁹⁾ 남방유리세계(南方流離

16) 黃金順, 「觀音·地藏菩薩像의 來世救濟 信仰」, 『美術史研究』 제19호(서울: 美術史研究會, 2005); 김아름, 「觀音·地藏竝立 圖像의 淵源과 唐·宋代的 觀音·地藏竝立像」, 『講座美術史』 제45호(서울: 佛教美術史學會, 2015), 參照.

17) 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-臺山五萬眞身」(『大正藏』49, pp.998中·下), “問何以無聊。師答以夢所受四句偈。梵音不解為辭。僧譯之云。呵囉婆佐曩。是曰了知一切法。達[口*((上/示)*聿)]陞法嘯。云自性無所有。曩伽伽曩。云如是解法性。達[口*((上/示)*聿)]盧舍那。云即見盧舍那。”; 『五臺山事跡記』, 「五臺山月精寺開創祖師傳記」·「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, “明早忽有梵僧來謂, 曰昨夜有何事乎, 師曰文殊像授梵語偈, 不解其義, 甚恨之, 梵僧譯之, 曰了知一切法, 自性無所有, 如是解法性, 即見盧舍那.”

18) 廉仲燮, 「『地藏經』의 중국 유행시기와 인도문화권 찬술의 타당성 검토」, 『東아시아佛敎文化』 제37호(釜山: 東아시아佛敎文化學會, 2019), pp.167-169.

19) 『大方廣十輪經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』13, p.682上), “佛復讚歎地藏菩薩言。汝從南方來。”; 『大乘大集地藏十輪經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』13, p.722中), “世尊說是地藏菩薩諸功德已。爾時。地藏菩薩摩訶薩。與八十百千那庾多頻跋羅菩薩。以神通力。現聲聞像。從南方來。至佛前

世界)에 거처한다는 내용이 수록되어 있다.²⁰⁾ 이런 점 때문에 지장을 남방에 배치한 것으로 판단된다.

또 지장과 관련해서는 확인되는 기준이 없는데, 이는 지장보살의 독립성이 워낙 강해서 다른 불과의 연결성이 어렵기 때문이다. 그러나 그림에도 사방불 구조에서, 남방과 관련해서 언제나 등장하는 보생여래(寶生如來, 혹 寶勝)가 등장하지 않고, 팔대보살을 배치한 것은 이해하기 쉽지 않다. 왜냐하면 팔대보살의 등장은 기준이 붙어 있는 다른 오대와는 완전히 다른 이질적인 내용이기 때문이다.

또 여기에서 언급되는 팔대보살이 어떤 분들을 지칭하는지도 불분명하다. 팔대보살과 관련해서 영향력이 컸던 경전은 『팔대보살만다라경(八大菩薩曼荼羅經)』이나 『불설대승팔대만다라경(佛說大乘八大曼拏羅經)』 그리고 『칠불팔보살소설대다라니신주경(七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經)』이다.²¹⁾ 이 중 『팔대보살만다라경』과 『불설대승팔대만다라경』에는 ①성관자재(聖觀自在)·②자씨(慈氏)·③허공장(虛空藏)·④보현(普賢)·⑤금강수(金剛手)·⑥문수실리(曼殊室利[哩])·⑦제개장(除蓋障)·⑧지장(地藏)이 등장하며,²²⁾ 『칠불팔보살소설대다라니신주경』에는 ①문수사리(文殊師利)·②허공장(虛空藏)·③관세음(觀世音)·④구탈(救脫)·⑤발타화(跋陀和)·⑥대세지(大勢至)·⑦득대세(得大勢)·⑧견용(堅勇)이 살펴진다.²³⁾ 그런데 전자에는 지장이 팔대보살 안에 등장하는 노골적인 문제가 존재하며, 후자를 보더라도 오대의 다른 대에 배치된 문수·관세음·대세지가 등장하는 것을 알 수 있다. 즉 중복의 문제가 살려지는 것이다. 이런 점에서 남대의 기준으로 팔대보살이 등장하는 부

住。”；『佛說地藏菩薩陀羅尼經』全1卷, (『大正藏』20, p.656中), “佛復讚嘆地藏菩薩言。汝從南方來。”

20) 『佛說地藏菩薩經』全1卷, (『大正藏』85, p.1455中), “爾時地藏菩薩住在南方瑠璃世界。以淨天眼觀地獄之中受苦眾生。鐵碓磨鐵磨磨鐵犁耕鐵鋸解。鑊湯湧沸猛火巨天。飢則吞熱鐵丸。渴飲銅汁。受諸苦惱無有休息。地藏菩薩不忍見之。即從南方來到地獄中。與閻羅王共同一處別床而坐。”

21) 최몽룡, 『한국미술의 자생성』(서울: 한길아트, 1999), p.42 ; 長部和雄, 『唐代密教史雜考』(神戸: 神戸商科大学學術研究會, 1971), pp.134-135 ; 長部和雄, 「唐代之後期密教: 唐代密教の中國的性格」, 『佛敎史學』 Vol.10 no.2(佛敎史學會, 1962), 參照.

22) 『八大菩薩曼荼羅經』全1卷, (『大正藏』20, p.675中·下) ; 『佛說大乘八大曼拏羅經』全1卷, (『大正藏』20, p.676中·下) ; 『佛說八大菩薩經』全1卷, (『大正藏』14, p.751下), “妙吉祥菩薩摩訶薩。聖觀自在菩薩摩訶薩。慈氏菩薩摩訶薩。虛空藏菩薩摩訶薩。普賢菩薩摩訶薩。金剛手菩薩摩訶薩。除蓋障菩薩摩訶薩。地藏菩薩摩訶薩。”

23) 『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經卷第一』全1卷, (『大正藏』21, pp.538中-540下).

분에는, 일관성과 중복의 문제가 노출된다는 점에서 논란의 소지가 존재한다.

북방의 일반보살은 미륵이며, 또 여기에는 오백나한도 존재한다. 북대와 관련된 미륵과 오백나한의 문제는 다음 장에서 보다 구체적으로 다루어볼 것이므로 여기에서는 주존인 석가모니에 대해서만 언급해보고자 한다. 사방불 구조에서 확인되는 북방은 금강계(金剛界)에 입각한 불공성취불(不空成就佛)이 가장 대표적이다. 때에 따라서는 불공성취를 대신해 『금광명경』 권1 등에 입각한 미묘성불(微妙聲佛)이나²⁴⁾ 『법화경』의 동북방 관점에 따라 석가모니가 등장하는 경우도 존재한다.²⁵⁾ 즉 석가모니의 타당성도 존재하는 것이다. 그러므로 ‘북방-석가모니’ 역시 큰 문제는 없다.

끝으로 동방의 관세음보살인데, 이 부분은 상당히 혼란스럽다. 관세음이 동방이 되는 것은 서방극락에서 봤을 때, 관세음의 주처인 보타낙가산이 남섬부주에 속하는 남인도에 위치하기 때문이다.²⁶⁾ 서방극락의 위치는 남섬부주에서 서쪽으로 10만억 국토 떨어진 곳에 위치한 세계이다.²⁷⁾ 이런 점에서 본다면, 보타낙가산은 극락의 관점에서는 동방이 된다. 즉 관세음이 왜 하필 동방이 되어야 하는지에 대한 타당성이 확보되는 것이다.

그러나 동대는 관세음이 중심 보살이다 보니, 서방에 아미타불이 있는 관계로 동방의 주존 문제가 불투명하게 된다. 이 때문에 「태자전기」에는 아촉여래로 등장하는 반면, 「오만진신」에서는 주존이 언급되지 않고 있는 차이를 보이게 된다. 이러한 문제에 대해서는 역시 다음 항에서 보다 구체적으로 다루어 보고자 한다.

이상의 각 보살들이 오대산의 각 대에 배속되는 구조를 통해서 보면, 대승의 대표적인 보살신앙을 통합하려는 모습을 보인다는 점과 나름의 타당성에 입각하여 오대오만진신의 구조가 정립되어 있다는 것을 알 수 있다. 오대오만진신 구조

24) 『金光明經』 卷1. 「壽量品第二」(『大正藏』16, pp.335下-336上), “於蓮華上有四如來：東方阿閼如來、南方寶相如來、西方無量壽佛、北方微妙聲佛。”

25) 『妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.25下), “東北方佛, 名壞一切世間怖畏, 第十六我釋迦牟尼佛於娑婆國土成阿耨多羅三藐三菩提。”; 『添品妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.160上).

26) 『大唐西域記』 卷10, (『大正藏』51, p.932上), “秣刺耶山東有布呬洛迦山。山徑危險巖谷欹傾。山頂有池。其水澄鏡流出大河。周流繞山二十匝入南海。池側有石天宮。觀自在菩薩往來遊舍。”

27) 『佛說阿彌陀經』 全1卷, (『大正藏』12, p.346下), “從是西方過十萬億佛土。”; 『無量壽經』 卷上, (『大正藏』12, p.270上), “去此十萬億刹。”; 『佛說觀無量壽佛經』 全1卷, (『大正藏』12, p.341下).

는 보천과 효명의 종교체험과 이에 입각한 진호국가를 위해 오대산에 배치된 통 불교적인 배치이다. 이런 점에서 오대오만진신 구조를 타당성만으로 변증하는 것은 본말이 전도된 접근일 수도 있다. 그러나 오대오만진신 구조에 나름의 타당성을 도출한다는 것은, 신라오대산신앙을 파악하고 이해하는데 있어서 매우 중요한 측면이 된다는 점 역시 분명하다.

Ⅲ. 민지와 일연의 기록 차이에 대한 검토

민지의 「태자전기」와 일연의 「오만진신」에서 확인되는 오대오만진신 구조의 차이는 총 6가지인데, 이 중 특히 중요한 것은 2가지이다. 이를 표를 통해서 간략히 제시해 보면 다음과 같다.

중요도	위치	「太子傳記」	「五萬真身」
덜 중요한 것	① 中臺	地爐峰	風爐山
	② 寶川庵	華嚴寺 神衆	華藏寺 華嚴神衆
	③ 東臺	「大悲心呪」	「千手呪」
	④ 文殊岬寺	해당 항목 없음	華嚴神衆禮懺
중요한 것	① 北臺	彌勒菩薩 一萬彌勒菩薩과 五百羅漢	五百羅漢 五百羅漢
	② 東臺	阿閼如來	해당 항목 없음

먼저 덜 중요한 것 세간 가지 중 ①지로봉과 풍로산의 차이에서, 봉(峰)과 산(山)은 오대산 안에 위치한 봉우리를 봉으로 불 것이냐 독립된 산으로 불 것이냐에 따른 관점 차이일 뿐이다. 그러므로 이는 큰 문제는 아니다. 이 부분에서의 핵심적인 차이는 지로와 풍로라는 명칭인데, 의미적으로만 본다면 대동소이하다.

로(爐)란 화로이다. 오대산 중대의 생김새가 전체적으로 화로와 같다는 의미이다. 이 중 지로라는 명칭은 이와 같은 형상에 따른 것이다. 또 풍로란, 화로에 바람이 들어가는 내용을 상징하는 명칭으로 화로가 크게 일어난다는 작용을 나타낸다.

화로는 난방이나 간이 취사용으로 사용하지만, 동아시아의 선(仙)사상과 관련해서는 외단(外丹)의 연단(鍊丹)을 위한 도구로도 사용된다. 실제로 조선을 대표하는 신선인 『해동전도록(海東傳道錄)』의 저자인 상당(上黨) 한무외(韓無畏, 1517~1610)는 오대산을 연단을 위한 최고의 복지로 꼽고 있는데,²⁸⁾ 이 역시 이와 같은 중대의 산형(山形)과 연관해서 이해될 수 있는 부분이다.

㉒의 화엄사와 화장사 역시 의미적으로는 큰 차이가 없다. 오대산 문수신앙의 특징은 문수만의 단독적인 신앙이 아니라, 화엄과 연관된 문수화엄신앙이라는 점이 지적된 바 있다.²⁹⁾ 이런 점에서 오대오사(五臺五社)의 본사(本寺)로서 보천암을 화엄사로 변경한다는 것은 충분한 설득력과 타당성을 겸비한다.

『화엄경』에서 말하는 비로자나불의 이상세계는 연화장세계이다. 이를 화장세계로도 축약해서 부르는데, 화장사의 화장이란 이런 화장세계의 의미로 이해해 볼 수 있다. 즉 화엄사가 경전의 명칭을 취한 것이라면, 화장사는 세계의 명칭을 차용하고 있는 것이다. 이런 점에서 양자가 의미하는 차이는 대동소이하다는 판단이 가능하다.

또 화엄사와 화장사에서는 닛에 대장경을 율독한 것으로 되어 있다. 이런 점에서, 화장사의 장(藏)이 대장경이라는 추론도 가능하다. 즉 화엄경을 필두로 하는 대장경을 독송하는 장소라는 의미로도 이해될 수가 있는 것이다. 그러나 이 역시도 화엄을 중심으로 하는 일체의 원용적인 측면이라는 점에서 전반적인 의미가 바뀌는 것은 아니다.

㉒에는 또 신중과 화엄신중의 차이도 존재한다. 그러나 동아시아불교에서 말하는 신중이란, 신중단의 신중에서 확인되는 것처럼 『화엄경』 「세주묘엄품」에 등장하는 39위(位)의 화엄성중을 기본으로 한다.³⁰⁾ 물론 『석문의범』에서는 39위에 토속적인 전통신 65위를 더해서 104위를 제시한다.³¹⁾ 그러나 그 근본은 화엄의 39위이다. 이 때문에 제대성중(諸大聖衆)이나 옹호성중(擁護聖衆)이라는 호법선

28) 李重煥, 『擇里志』, 「卜居總論—江原道」, “上黨韓無畏得道尸解而稱修丹福地以此山爲第一”

29) 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제63호(서울: 韓國佛敎學會, 2012); 廉仲燮, 「新羅五臺山の 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』 제29집(서울: 韓國淨土學會, 2018), 參照.

30) 39位の 聖衆은 「華嚴經略纂偈」 속에 간략히 정리되어 있다.

31) 安震湖 編, 『釋門儀範』(서울: 法輪社, 檀紀4294), pp.59-68.

신을 지칭하는 용어를 화엄성중으로 대체하기도 한다. 즉 ‘제대성중=옹호성중=화엄성중’은 대등 관계의 유사어인 것이다. 이런 점에서 본다면, 신중이라는 축약식 표현과 화엄성중이라는 구체적인 명칭에는 단어 차이가 있지만 같은 의미로 보아도 문제는 없다.

③의 「대비심주」와 「천수주」 역시 「천수천안관자재보살광대원만무애대비심대다라니」의 약칭으로 같은 것을 지칭하는 다른 축약일 뿐이다. 즉 긴 제목의 다라니를 축약해 부르는 과정에서, 대비심이라는 관세음보살의 속성을 중심으로 할 것이냐와 천수천안이라는 형태(질료)적인 특징을 중심으로 할 것이냐의 차이만 존재하는 것이다. 그러므로 이 역시 큰 차이라고 할 수는 없다.

④의 화엄신중예참 부분 역시 ③의 연장선상에서 이해될 수 있는 부분이다. 오대오만진신의 사찰 구조와 관련된 오대사(五臺社)에는 각기 다른 예참(禮懺)이 등장한다. 그런데 현재의 월정사에 해당하는 민지의 문수갑사 부분에는 이 내용이 없다. 물론 화엄사(화장사)에도 예참에 대한 부분이 없지만, 화엄사와 문수갑사는 서로 호응하는 총괄사찰이라는 점에 주목할 필요가 있다. 이런 점에서 이 부분에서는 「오류성중」의 기록이 더 타당하다고 판단된다. 즉 승려가 아니었던 민지로서는 이런 사찰 안의 신행과 관련해서 치밀하지 못했고, 이 때문에 기록이 누락된 것이라는 관점이 성립하는 것이다.

다음으로는 중요한 것 2가지에 대해서 검토해보자. 먼저 ①북대의 신앙대상으로서 1만 미륵과 오백나한의 차이이다. 오만진신이라는 명칭을 본다면 1만 미륵 대신 오백나한이 되면, 총 오만이 아닌 40,500밖에 되지 않는 근본적인 문제가 발생한다. 특히 「태자전기」에는 1만 미륵과 오백나한이 함께 등장하고 있다는 점에서, 북대가 1만 미륵에서 오백나한으로 중심신앙에 변화가 있었음을 짐작케 한다. 즉 「태자전기」가 양자적인 과도기의 모습을 보이고 있다면, 「오만진신」은 변화 이후에 초점을 맞추고 있는 셈이다. 이러한 북대의 신앙변화에 대해서는 다음 장에서 좀 더 면밀한 검토를 진행해 보고자 하므로, 여기에서는 이의 핵심을 언급하는 정도에서 일단 차치하고자 한다.

②는 동대의 본존인 아축여래의 등장 유무이다. 대승불교에서 동방은 서방의 극락과 더불어 중요한 이상세계가 존재하는 방위이다. 대표적인 것이 동방 만월세계(滿月世界)의 약사유리광여래와 아비라제세계(阿比羅提世界)의 아축불(阿閼

佛)이다.

극락으로 대표되는 서방세계가 인도인들의 이상이 되는 것은 아리안족의 민족 이동과 관련된다. 아리안족은 코카서스산맥 쪽에서 오하(五河)유역을 통해 인도로 들어오게 되는데, 이로 인해 서방에 대한 숭배가 존재하는 것이다. 또 서방은 해가 지는 곳이기 때문에 사후 및 부활과 연관되어 이해되기도 한다. 실제로 붓다의 열반 방향은 머리를 북쪽으로 해서 오른쪽으로 누웠으므로 얼굴이 향한 곳은 서쪽이다. 즉 서방과 관련해서 입적하는 모습이 확인되는 것이다.

동아시아는 일조량이 부족하기 때문에 양명한 남방(南方)에 대한 숭배구조가 존재한다. 이는 주(周)나라의 천자(天子)가 남향해서 정사를 펼쳤다는 군인남면지술(君人南面之術)과,³²⁾ 이러한 군주가 정무를 보는 정전(正殿) 명칭이 밝은 집의 의미인 명당(明堂)인 것을 통해서 기원을 찾을 수 있다.³³⁾ 그러나 무더운 인도는 기후 때문에 남향을 선호하지 않는다. 대신 농사와 관련해서 동향에 대한 숭배구조가 확인된다. 이는 붓다의 출가가 동쪽이며,³⁴⁾ 부다가야의 성도(聖道) 역시 동쪽이라는 점을 통해서 판단해 볼 수 있다. 실제로 동아시아의 사원 입구가 남향인 것과 달리, 인도나 인도문화권의 사찰은 동향을 정문으로 하는 차이가 확인되는 모습을 보인다.³⁵⁾

대승불교 안에서 동방에 대한 선호가 있는 상황에서 관세음보살이 동대의 신앙중심으로 확정되자, 약사여래와 아촉불을 어떻게 비정할 것이냐라는 문제가 새롭게 대두한 것으로 보인다. 특히 아촉불은 독립신앙적으로는 이렇다할 것이 없고 사방불 구조와 같은 종합적인 관점에서만 등장하지만, 약사여래는 신라하대에 막대한 영향력을 행사했던 신앙대상이었다는 점에서 더욱 그렇다.³⁶⁾ 오늘날은 약

32) 班固 編, 『漢書』30, 「藝文志(諸子略序)」, “君人南面之術: 1.人君, 君主也。 2.君人, 治理人民。南面, 帝王之位南向, 故稱君王為南面。”; 리찌허우, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』(서울: 한길사, 2005), pp.192-205.

33) 리찌허우, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』(서울: 한길사, 2005), p.84의 각주85; 金一權, 「唐宋代之 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用」, 『宗教와 文化』, 제6집(서울: 서울大學校 宗教問題研究所, 2000), pp.209-210; 金一權, 「中國 古代 明堂儀禮의 성립과정과 天文宇宙論的 의미 고찰」, 『延世大 國學研究院, 304회 發表會文』(서울: 延世大學校 國學研究院, 2000), 參照.

34) 安良圭, 『붓다의 入滅에 관한 研究』(서울: 民族社, 2009), p.166.

35) 『大唐西域記』卷1, (『大正藏』51, p.869中·下), “三主之俗東方爲上。其居室則東關其戶。旦日則東向以拜。人主之地南面爲尊。”

사여래라고 하면 질병의 치료에 해당하는 붓다로만 이해하지만, 과거에는 모든 재앙과 복록(福祿)의 증장 역시 약사여래의 영역에 속해 있었다. 즉 치료의 범위가 단순한 질병뿐만 아니라 정신 및 삶과 관련된 모든 곳에 걸쳐 있었던 것이다. 이는 현대와 같은 개념 분리가 명료하게 이루어지지 않았던 고대의 관점에 따른 것으로 관세음보살 신앙 등에서도 확인되는 공통양상이다.

신라하대에 약사신앙이 크게 유행했음에도, 오만진신의 구조에 약사여래가 보이지 않는다는 점은 상당히 이채롭다. 물론 여기에는 동쪽으로 옮겨온 관세음과 오만진신을 일관하는 보살 중심신앙의 영향이 존재한다는 것은 재론의 여지가 없다.

그런데 좀 더 면밀히 고찰해보면, 동대와 관련해서 만월봉(滿月峰)과 만월산(滿月山)이라는 명칭이 살피지는 것을 확인해 볼 수 있다. 이는 동방 만월세계라는 약사여래의 세계에 대한 인식이 존재하는 부분이라는 점에서 주목된다. 즉 이는 동대 신앙에는 관세음과 더불어 약사도 일정 부분 존재하는 것이다.

그런데 특이한 것은 그림에도 본존으로 등장하는 것은 약사여래가 아니라 아축여래라는 점이다. 아축은 여래(如來)보다는 불(佛)이 보다 일반적인 표현이다. 붓다의 명칭과 관련해서는 여래라고 하는 경우와 불이라고 하는 경우의 두 가지가 있는데, 이의 구분은 관습적이지만 뚜렷한 기준에 따른 명료성은 확인되지 않는다. 그런데 여기에서 아축은 불이 아닌 여래도 칭해지는 것이다. 일반적으로 약사는 불이 아닌 여래로 불린다. 이런 점에서 본다면, 아축여래라는 표현은 아축불과 약사여래의 혼재된 명칭이라는 판단도 일정 부분 가능하다는 점에서 주목된다.

아축불(Akṣobhya-buddha)은 『아축불국경(阿閼佛國經)』에 등장하는 붓다로 동방의 정토인 아비라제(阿比羅提, Abhirati)세계의 주관자이다. 아축은 번역하면 부동(不動)의 의미인데, 마음의 동요를 없애고 분노를 가라앉힌다는 뜻이다.

아축불은 호국경전으로 영향을 크게 미치는 『금광명경』에서는 사방불 중 동방불로 나타나며,³⁷⁾ 『법화경』 「화성유품」에는 동방 환희국(歡喜國)에 머무는 것으로

36) 정병삼, 「新羅 藥師信仰의 성격」, 『佛敎研究』 제39호(서울: 韓國佛敎研究院, 2013), pp.67-73.

37) 『金光明經』 卷1. 「序品第一」(『大正藏』16, p.335中), “常為四方. 四佛世尊. 之所護持. 東方阿閼. 南方寶相. 西無量壽. 北微妙聲.” ; 『合部金光明經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』16, p.359下); 『金光明最勝王經』 卷1, 「序品第一」(『大正藏』16, p.404上). “并四方四佛. 威神共加護. 東

로 되어 있다.³⁸⁾ 또 아촉불은 밀교에서도 중요한 역할을 담당하는데, 금강지역의 『금강정유가중략출염송경(金剛頂瑜伽中略出念誦經)』에서는 금강계 오불 중 동방의 붓다라는 위상을 확보하고 있다.³⁹⁾ 즉 등장 배경에는 차이가 있지만, 모두 동방과 관련해서 나타나는 공통점을 보이고 있는 것이다.

「태자전기」에 아촉불이 아촉여래로 등장하는 것은 동대의 독송 경전에 『금광명경』이 존재한다는 점에서 『금광명경』에 입각한 것이라는 판단이 가능하다. 특히 오대산오만진신 구조 속에서 호국삼부경이 모두 등장한다는 점에서 동대의 본존으로 아촉불이 등장하게 되는 것은 충분한 타당성을 확보한다. 즉 동대와 관련해서는 아촉과 약사라는 이중구조가 존재했고, 호국적인 관점에서 아촉이 보다 중요한 위치를 차지했던 것이라는 추론이 가능한 것이다. 이는 동대 주불로써 아촉이 처음부터 관세음과 함께 존재했을 개연성을 환기한다. 이런 점에서 본다면, 이 부분에서는 「태자전기」가 「오만진신」보다 높은 타당성을 확보한다고 하겠다.

IV. 미륵신앙에서 나한신앙으로의 변화

「태자전기」와 「오만진신」의 기록 차이와 오만진신의 ‘오만’과 「오류성사적」과 「오류성중」에서 확인되는 ‘오류’는 오백나한이 북대신앙의 원형이 될 수 없다는 점을 분명히 해준다. 즉 오백나한은 오만이라는 숫자에도 부합되지 않으며, 오류라는 다섯 종류의 범주에도 속하기 어려운 것이다. 여기에 오백나한은 인물들의 정체성이 명확하게 밝혀지지 않은 상징적인 제자군에 지나지 않는다는 점에서 더욱 그렇다.

미륵은 인도불교에서 가장 이른 시기에 성립되는 미래불이자 보살이다. 또 인도 대승불교 중 중관파와 더불어 2대 주류를 형성하는 유가행파 즉 유식학파의

方阿閼尊。南方寶相佛。西方無量壽。北方天鼓音。”

38) 『妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.25中), “其二沙彌東方作佛。一名阿閼在歡喜國。二名須彌頂。 ; 『添品妙法蓮華經』 卷3, 「化城喻品第七」(『大正藏』9, p.160上).

39) 『金剛頂瑜伽中略出念誦經』 卷1, (『大正藏』18, p.227下), “於其東方如上所說象座。想阿閼鞞佛而坐其上。”

개조인 동시에 신앙대상이 되는 분이다. 이 유식학파가 동아시아에 영향을 미치는 것은 먼저 구유식의 진체에 의해서이다. 그러나 동아시아불교를 강타하는 것은 현장의 신유식이 당나라 불교의 주류가 되면서이다.

현장의 인도구법은 붓다의 성적(聖蹟)으로는 천제도수(天梯道樹)의 참배에 있었고,⁴⁰⁾ 학문적으로는 『유가사지론』 100권을 수학하는 것이었다.⁴¹⁾ 실제로 현장은 나란다에서 실라바드라[戒賢]에게 호법계(護法系)의 유식학을 수학한 후 당으로 귀국한다. 현장이 동아시아에 끼친 영향은 실로 막대했다. 당은 개국초부터 유지하던 도교를 불교에 우선시하는 도선불후(道先佛後, 道先僧後)를⁴²⁾ 재고하게 되고,⁴³⁾ 현장이 당태종의 요청에 의해 제출한 『대당서역기』는 당의 세계제국화에 중요한 초석이 된다.

당시 최고의 세계인이었던 현장이 던진 충격으로 인해 신라의 원효와 의상 및 원측이 현장의 제자가 되기 위해서 입당을 시도한다. 이 중 원효는 무덤 사건을 겪으면서 되돌아오고, 의상은 장안으로 갔으나 종남산 지상사의 지엄 문하로 가게 된다. 결국 원측만 현장의 제자가 되어 서명사파(西明寺派)를 개창하지만, 이들이 경도되었다는 점만으로도 현장의 위상과 영향을 짐작해 보는 것은 그리 어렵지 않다.

또한 미륵신앙은 유가법상종(瑜伽法相宗)과는 별개로 그 속에 내포된 메시아 사상과 미륵 출현시의 군주가 진륜성왕이라는 측면 때문에 삼국시대 때부터 크게 유행했다. 이는 신라의 진흥왕과 백제의 성왕(聖王)이 진륜성왕을 표방했으며,⁴⁴⁾

40) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷1, 「起載誕於緱氏終西屆于高昌」(『大正藏』50, p.226上), “天梯道樹之鄉, 瞻禮非晚。”

41) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷5, 「起尼乾占歸國終至帝城之西漕」(『大正藏』50, p.246中), “但玄奘來意者, 為求大法, 廣利群生。自到已來, 蒙師為說《瑜伽師地論》, 決諸疑網, 禮見聖跡, 及聞諸部甚深之旨, 私心慰慶, 誠不虛行。”

42) K. S. 케네스 쉐, 박해당 譯, 『中國佛敎 上』(서울: 民族社, 1991), pp.216-238 ; 구보 노리파다, 崔俊植 譯, 『道敎史』(서울: 분도출판사, 2000), pp.220-228 ; 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 譯, 『中國佛敎史』(서울: 대원정사, 1992), pp.235-256.

43) 셸리 하비 리긴스, 신소연·김민구 譯, 『玄奘法師』(서울: 민음社, 2010), pp.270-271 ; 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷6, 「起十九年春正月入西京終二十二年夏六月謝御製經序并答」(『大正藏』50, p.270上-下).

44) 梁正錫, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」(서울: 高麗大 博士學位論文, 2001), pp.58-68 ; 윤윤세원, 「轉輪聖王의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집(서울: 東洋

선덕여왕에게도 전문성왕을 추구한 모습이 확인된다. 즉 미륵신앙은 삼국시대부터 크게 유행했던 대표적인 한국불교의 신앙형태인 것이다.

여기에 현장의 교학적인 유가법상종이 가미되고 또 밀교와도 접목되면서 미륵신앙은 큰 성세를 보이게 된다. 유가법상종이 밀교와 관련된다는 점은 『삼국유사』 「문호(무)왕법민」에서 명랑이 서해로 침공하는 당나라군을 격퇴하기 위해 사천왕사에서 문두루비밀법(文豆婁秘密法)을 시행할 때 유가명승(瑜伽名僧) 12명과 함께 했다는 기록을 통해서 확인해 볼 수가 있다.⁴⁵⁾

현장 이후 유가법상종 즉 자은종(慈恩宗)은 신라와 고려를 넘어 조선 초까지 화엄종과 더불어 한국불교를 대표하는 최고의 교종으로 유전된다.⁴⁶⁾ 그런데 신라 하대의 보천과 효명 때에 신라오대산의 신앙구조가 완비됨에도 불구하고 「오만진신」에는 미륵이 빠져 있는 것이다. 이는 오만진신의 신앙구조가 통불교와 호국불교를 지양한 대승불교신앙의 종합이라는 점에서 이해될 수 없는 부분이다. 이런 점에서 민지의 「태자전기」 기록은 이런 문제점을 해결하는 실마리를 제공해 준다는 점에서 매우 중요한 의의를 확보한다.

그런데 북대의 기록과 관련해서 주목되는 것은 독송되는 경전이 유가의 『해심밀경』이나 『유가사지론』을 필두로 하는 유가의 오대논서가 아닌 『(대방편)불보은경』과 『열반경』이라는 점이다. 즉 유가법상종의 관점에서 미륵신앙이 북대에 수용된 것이 아니라, 삼국시대 이래의 미륵삼부경에 따른 미륵신앙적인 요소에 의해서 미륵신앙이 정립된 것이라는 말이다. 그런데 흥미로운 것은 미륵삼부경인 『미륵상생경』·『미륵하생경』·『미륵성불경』 중 단 하나도 등장하지 않는다는 점이다. 실제로 『(대방편)불보은경』은 붓다와 부모님의 은혜를 갚는 길로서의 출가와 수행을 역설하는 경전이며, 『열반경』은 중국 육조시대 때 유행한 대승의 『대반열반경』으로 불성을 통한 본체론을 강조하는 경전이다.⁴⁷⁾ 또 이들 경전은 미륵보다는 석가모니와 연결점이 강력하다. 이런 점에서 본다면, 북대는 보살신앙에서는 미륵

社會思想學會, 2008), pp.190-196.

45) 『三國遺事』 卷2, 「紀異第一(文虎王法敏)」(『大正藏』49, p.972中), “乃以彩帛營寺。草構五方神像。以瑜珈明僧十二員。”

46) 『世宗實錄』 卷24, 〈世宗 6年(1424) 4月 5日〉, “(華嚴) [華嚴]、慈恩、中神、始興四宗, 合爲教宗.”

47) K. S. 케네쓰 쉐, 박해당 譯, 『中國佛敎 上』(서울: 民族社, 1991), p.145.

을 표방했지만 그럼에도 교조인 석가모니를 중심으로 하는 이중구조가 존재했을 가능성이 추정된다. 이런 석가모니적인 요소가 후일 나한신앙의 유행과 더불어 미륵 대신에 나한신앙을 중심으로 북대를 변화시키게 되는 것이 아닌가 한다.

북대의 신앙변화가 언제 이루어진 것인지는 알 수 없다. 한국불교의 나한신앙 기록로 가장 오래된 것은 『삼국유사』 「전후소장사리」 등에 기록되어 있는 고려 태조 6년(923)에 중국 오대십국의 후량(後涼)에 사신으로 갔던 윤질(尹質)이 오백나한상을 가지고 와서 해주 북송산 신광사에 봉안하였다는 내용이다.⁴⁸⁾ 신광사는 나한신앙의 대표적인 사찰로 문종 7년(1053) 그리고 숙종 7년(1102)에 나한재가 베풀어지기도 한다.⁴⁹⁾ 또 신광사는 후일 원나라 순제(順帝, 晉宗, 泰定帝)가 되는 황자(皇子)가 흑산도로 귀향 오는 상황에서, 오백나한에게 기도한 후 유배에서 풀려나 1341년 순제의 원찰로 지정되며 대대적인 중창된다.⁵⁰⁾ 이로 인해 고려 말에는 나한신앙이 크게 유행한다.

북대의 신앙변화는 일연의 연대를 고려해 봤을 때, 신광사의 원찰 지정보다 최소한 1세기 이상 앞서는 사건이다. 이런 점에서 신광사의 나한재 기록과 같이 고려불교 안에서의 나한신앙 유행의 연장선상에서 북대의 신앙 중심 역시 바뀐 것으로 판단해 보는 것이 타당하다.

미륵신앙은 크게 ‘보살신앙’과 ‘불신앙’의 두 가지로 나누어진다. 미륵보살신앙은 도술정토의 추구하고 연관된 사후세계적인 요소가 강하다. 즉 미륵이 현재 머물고 있는 도술천에 태어나 미륵이 성불할 때 함께 내려와 깨달음을 성취하겠다는 것이다. 이와 같은 측면은 현장의 입적기록 등에서 확인해 볼 수 있다.⁵¹⁾ 이런

48) 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四-前後所將舍利」(『大正藏』49, p.993中), “後唐同光元年癸未。本朝太祖即位六年。入朝使尹質所將五百羅漢像。今在北崇山神光寺。” ; 『高麗史』1, 「世家1」, 〈太祖 6(923)年 6月 10日〉, “夏六月 癸未 福府卿尹質使梁, 還獻五百羅漢畫像, 命置于海州嵩山寺。”

49) 『高麗史』7, 「世家7」, 〈文宗 6(1053)年 9月 25日〉, “辛卯 次北嵩山神光寺, 設羅漢齋, 宴諸王宰樞侍臣.” ; 『高麗史』11, 「世家1」, 〈肅宗 7(1102)年 10月 29日〉, “庚辰 王次北崇山神護寺, 設五百羅漢齋.”

50) 『元史』38, 「本紀」, 〈順帝〉 ; 『高麗史』36, 「世家36」, 〈忠惠王 元(1330)年 7月 8日〉 ; 柳善慶 撰, 〈海州神光寺事跡碑〉 ; 장동익 編, 〈危素 撰-高麗海州神光寺碑〉, 『元代麗史資料集錄』(서울: 서울大 出版部, 1997), pp.99-100 ; 장동익·권영배, 「危素의 神光·普光寺碑文에 대한 검토」, 『慶北大學教 論文集』 제51권(大邱: 慶北大學校 大學院, 1991), p.284.

51) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 卷10, 「起顯慶三年正月隨車駕自洛還西京至麟德元年二月玉華宮捨化」(『大正藏』50, p.277中), “法師顧視合掌良久。遂以右手而自支頭。次以左手申左髀上。舒足重疊右

점에서 본다면, 미륵보살신앙은 다분히 내세신앙적인 성격을 띠고 있다고 할 수 있다. 이와 달리 미륵불신앙은 미륵이 붓다로서 성도하며 지상에 이상세계를 건설한다는 것으로 다분히 미래적이다. 여기에 미륵불이라는 신앙설정은 오만보살이 보살 신앙 중심이라는 점 및 본존이 석가모니라는 점과 충돌한다. 즉 북대의 미륵신앙은 미륵보살에 입각한 도솔정도신앙에 제한된 것이라는 말이다.

이에 반해서 오백나한신앙은 십육나한신앙과⁵²⁾ 더불어 뛰어난 신통의 구제라는 관점에서 현세신앙이다. 나한신앙의 핵심은 영원히 열반하지 않으며 불법을 수호하고 중생의 바람을 이루어준다는 것이다. 이런 점에서 미륵보살신앙이 오백나한신앙으로 변모했다는 것은 내세신앙에서 현세신앙으로의 변화를 의미한다고 해석될 수 있다.

오대오만진신구조에서 내세신앙과 관련해서는 서대에 아미타불을 주존으로 하는 대세지신앙이 존재하고 있다. 그러므로 이와 연관해서 생각해보면, 북대의 미륵보살은 내세신앙의 측면에서 서대의 아미타와 대세지신앙에 밀려나게 되고, 이로 인해서 북대의 신앙구조가 석가모니를 중심으로 하는 오백나한신앙으로 재편되는 것이라는 판단이 가능하다. 즉 북대의 신앙변화에는 내세에서 현세로의 변화가 존재하는 셈이다.

물론 그렇다고 하더라도 조선 초까지 유가법상종이 강력한 힘을 떨치고 있었다는 점에서, 북대의 미륵신앙적인 요소가 완전히 사라졌다고는 생각되지 않는다. 실제로 『오대산사적기』 중 후대에 추가된 「산중산기(山中散記)」에는 여말의 나옹이 북대의 도솔암(兜率庵)을 중건했다는 내용이 수록되어 있어 주목된다.⁵³⁾ 주지하다시피, 도솔암의 도솔은 일생보처보살(一生補處菩薩)의 주처인 도솔천을 가리킨다. 즉 도솔천 내원궁(內院宮)의 상징인 셈이다. 이런 점에서 본다면, 북대의

脇而臥。迄至命終竟不迴轉。不飲不食至五日夜半。弟子光等問。和上決定得生彌勒內院不。法師報云。得生。言訖喘息漸微。” ; 셸리 하비 리긴스, 신소연·김민구 譯, 『玄奘法師』(서울: 민음사, 2010), p.278.

52) 中國佛敎는 16羅漢에 『大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記』의 찬자인 慶友와 역자인 玄奘을 포함해서 18羅漢으로 확대한다. 이후 慶友와 玄奘은 伏龍羅漢과 伏虎羅漢으로 대체된다(바이화원, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, 서울: 예경, 2001, pp.93-97). 그러나 韓國佛敎에는 16羅漢 구조만 존재할 뿐이다.

53) 『五臺山事蹟記』, 「山中散記」, “國初懶翁和尚住錫之際。北臺之兜率菴。東臺之觀音菴。重建修補以爲寶坊。”

신앙은 「오만진신」에서처럼, 미륵에서 오백나한으로 완전히 바뀐 것이 아니라, 「태자전기」의 기록과 같이 오백나한으로 중심이 이동했지만 미륵 역시 잔존하는 구조로 변모하였다고 보는 것이 타당하다. 즉 동대에 ‘관세음-아촉-만월’이라는 각기 다른 요소들이 혼재하면서 유전되는 것과 유사한 형태가 북대에도 존재했을 것이라는 말이다. 실제로 오대산 북대는 오늘날까지 상두암과 더불어 미륵암이 병칭되고 있다. 이는 이와 같은 추론에 타당성을 부여하는 측면이라고 하겠다.

V. 결론

이상을 통해서 신라하대 오대산의 오만진신신앙의 특징과 북대신앙의 변화 양상에 관해 검토해 보았다.

이를 위해서 먼저 제Ⅱ장에서는 민지와 일연의 기록에서 살피지는 오만진신신앙의 구조를 정리하고 이의 특징에 대해서 파악해 보았다. 이를 바탕으로 제Ⅲ장에서는 민지와 일연의 기록 차이로서 덜 중요한 것 4가지와 중요한 것 2가지를 도출했다. 그리고 이의 의미에 대해서 전체적인 모색을 개진했다.

이를 통해서 알 수 있는 것은 두 가지 기록이 대동소이하지만, 북대와 동대와 관련해서는 상이점이 존재한다는 것이다. 이 중 동대와 관련해서는 약사여래와 아촉불적인 요소가 관세음과 함께 잔존하고 있다는 것을 알게 된다. 이는 오만진신신앙이 보살신앙으로 통일되어 있는 특징 속에서, 동방을 대표하는 약사여래와 아촉불에 대한 측면이 존재했음을 알게 한다. 이는 관음신앙으로 동방이 대변되는 문제를 해소해 준다는 점에서 진일보된 결과라고 할 수 있다. 즉 일연의 기록에서는 잘 드러나지 않는 아촉불에 대한 내용이 민지의 기록에서 확인됨으로 인하여, 오만진신신앙의 구조 이해를 보다 심도 있게 접근해 보는 것이 가능해진 것이다.

마지막으로 제Ⅳ장에서는 북대의 신앙변화에 초점을 맞추어, 미륵에서 오백나한으로의 변화와 의미에 대해서 검토해 보았다. 오만진신의 구조에서 오백나한은 숫자적으로도 일치되지 않는 측면이 있다. 또 오만진신의 신앙구조가 전체적으로

보살신앙으로 일관되어 있다는 점에서 더욱 그렇다. 이런 점에서 민지의 기록은 오만진신신앙의 원형을 알 수 있게 해준다는 점에서 중요한 의미를 가진다.

오대산은 한국불교 최초로 산 전체가 성산이 되는 중요한 신앙 중심이다. 또 오만진신 구조는 중국의 오대산과는 다른 한국오대산만의 특징이다. 그럼에도 연구의 부족으로 인해 오만진신신앙의 특징이 제대로 검토되지 못했다는 것은 문제가 아닐 수 없다. 이런 상황에서 민지의 기록에 입각해서 복대신앙의 변화가 구체화되는 것은 한국오대산 연구에 있어서 중요한 의의를 확보한다고 판단된다.

<참고문헌>

- 『妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
『添品妙法蓮華經』, 『大正藏』9.
『無量壽經』, 『大正藏』12.
『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』12.
『佛說觀無量壽佛經』, 『大正藏』12.
『大方廣十輪經』, 『大正藏』13.
『大乘大集地藏十輪經』, 『大正藏』13.
『金光明經』, 『大正藏』16.
『合部金光明經』, 『大正藏』16.
『金光明最勝王經』, 『大正藏』16.
『金剛頂瑜伽中略出念誦經』, 『大正藏』18.
『八大菩薩曼荼羅經』, 『大正藏』20.
『佛說大乘八大曼拏羅經』, 『大正藏』20.
『佛說地藏菩薩陀羅尼經』, 『大正藏』20.
『七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經卷第一』, 『大正藏』21.
『三國遺事』, 『大正藏』49.
『大唐大慈恩寺三藏法師傳』, 『大正藏』50.
『大唐西域記』, 『大正藏』51.
『佛說地藏菩薩經』, 『大正藏』85.
『高麗史』.
『世宗實錄』.
『五臺山事蹟記』.
『元史』.
『擇里志』.
『漢書』.
- 柳善慶 撰, 〈海州神光寺事跡碑〉.
장동익 編, 〈危素 撰-高麗海州神光寺碑〉, 『元代麗史資料集錄』, 서울: 서울大 出版部, 1997.
安震湖 編, 『釋門儀範』, 서울:法輪社, 檀紀4294.
韓國學文獻研究所 編, 『楓嶽山長安寺事蹟記-跋文』, 『乾鳳寺本末事蹟·楡岾寺本末寺誌』, 서울: 亞世亞文化社, 1977.

- 張彥遠, 조송식 譯, 『歷代名畫記 上』, 서울: 時空社, 2008.
- 최몽룡, 『한국미술의 자생성』, 서울: 한길아트, 1999.
- 구보 노리마다, 崔俊植 譯, 『道敎史』, 서울: 분도출판사, 2000.
- 리쩌허우, 정병석 譯, 『中國古代思想史論』, 서울: 한길사, 2005.
- 바이화원, 배진달 譯, 『中國寺院 文化紀行』, 서울: 예경, 2001.
- 샬리 하비 리긴스, 신소연·김민구 譯, 『玄奘法師』, 서울: 민음사, 2010.
- K. S. 케네쓰 첸, 박해당 譯, 『中國佛敎 上』, 서울: 民族社, 1991.
- 토오도오 교순·시오이리 료오도, 차차석 譯, 『中國佛敎史』, 서울: 대원정사, 1992.
- 袁冰凌, 『支提山華嚴寺誌』, 福建: 福建人民出版社, 2013.
- 長部和雄, 『唐代密敎史雜考』, 神戸: 神戸商科大学學術研究會, 1971.
- 安良圭, 『붓다의 入滅에 관한 研究』, 서울: 民族社, 2009.
- 崔成烈, 「天冠寺와 天冠菩薩 信仰」, 『天冠寺의 歷史와 性格』, 長興: 長興郡, 2013.
- 梁正錫, 「新羅 中古期 皇龍寺의 造營과 意味」, 서울: 高麗大 博士學位論文, 2001.
- 廉仲燮, 「慈藏의 傳記資料 研究」, 서울: 東國大 博士學位論文, 2015.
- 김아름, 「觀音·地藏竝立 圖像의 淵源과 唐·宋代의 觀音·地藏竝立像」, 『講座美術史』 제45호, 서울: 佛敎美術史學會, 2015.
- 金一權, 「唐宋代의 明堂儀禮 變遷과 그 天文宇宙論的 運用」, 『宗教와 文化』, 제6집, 서울: 서울대학교 宗教問題研究所, 2000.
- _____, 「中國 古代 明堂儀禮의 성립과정과 天文宇宙論的 의미 고찰」, 『延世大 國學研究院』, 304회 發表會文』, 서울: 延世대학교 國學研究院, 2000.
- 廉仲燮, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 제30집, 安東: 韓國國學振興院, 2016.
- _____, 「新羅五臺山의 정립에 있어서 文殊信仰과 華嚴」, 『淨土學研究』 제29집, 서울: 韓國淨土學會, 2018.
- _____, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제63호, 서울: 韓國佛敎學會, 2012.
- _____, 「五臺山史庫의 立地와 四溟堂」, 『東國史學』 제57집, 서울: 東國대학교 東國歷史文化研究所, 2014.
- _____, 「『地藏經』의 중국 유행시기와 인도문화권 찬술의 타당성 검토」, 『東아시아佛敎文化』 제37호, 釜山: 東아시아佛敎文化學會, 2019.
- _____, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 『史學研究』 제126호, 서울: 韓國史學會, 2017.
- 윤세원, 「轉輪聖王의 개념형성과 수용과정에 관한 연구」, 『東洋社會思想』 제17집, 서울: 東洋社會思想學會, 2008.

장동익·권영배, 「危素의 神光·普光寺碑文에 대한 검토」, 『慶北大學教 論文集』 제 51권, 大邱: 慶北大學校 大學院, 1991.

정병삼, 「新羅 藥師信仰의 성격」, 『佛敎研究』 제39호, 서울: 韓國佛敎研究院, 2013.

黃金順, 「觀音·地藏菩薩像의 來世救濟 信仰」, 『美術史研究』 제19호, 서울: 美術史 研究會, 2005.

長部和雄, 「唐代의 後期密敎: 唐代密敎의 中國의 性格」, 『佛敎史學』 Vol.10 no.2, 佛敎 史學會, 1962.

[제5발표 논평]

「한국오대산 五萬眞身信仰의 특징과 北臺信仰의 변화」에 대한 논평문

장미란

동국대학교

본 논문은 민지의 기록에 더욱 집중하여, 한국오대산 오만진신신앙의 특징 5가지와 북대신앙 변화의 특징 2가지를 서술하고 있다. 오만진신신앙의 특징으로는 첫째 오만진신구조가 진호국가를 위해 설치되었다는 점이다. 이는 동대의 『금강명경』·『인왕반야경』과 서대의 『법화경』이 호국삼부경이라는 것에서 알 수 있다고 한다. 둘째 불보다 보살신앙 중심의 신앙구조로 전개된 점이다. 그 이유는 불과 보살의 위계문제와 중생구제의 직접적인 면은 보살의 역할이 크다는 면에서이다. 셋째 4대보살 중 보현이 독립적인 신앙 영역을 확보하지 못하고 누락된 점이다. 이는 신라하대의 아미타신앙의 유행으로 인한 아미타불에 독립적인 위상 부여, 대세지의 독립신앙적인 위상 부여, 관세음의 강한 독립성과 신앙적인 열기 때문에 아미타와 분리되는 과정에서 자리를 잡지 못했다는 것이다. 넷째 오방이라는 방위와 오만진신간에 연관이 있다는 점이다. 여기서는 서방 대세지와 아미타불 배치가 타당하며, 남방의 지장보살은 독립성이 강하여 다른 불과의 연결성이 어려우므로 주존이 없고, 보생불이 등장하지 않는다는 것과 팔대보살의 불분명함과 배치에 의문을 던지고 있다. 또한 북방의 미륵, 오백나한, 주존인 석가모니에 대해 서술하면서 사방불구조에서의 금강계에 입각한 불공성취불을 언급한다. 동방의 관세음보살에 대해서는 관세음이 동방에 위치하는 타당성에 대해 살피며, 본존으로 아촉불의 언급이 없으므로 독립신앙적이지 못하다는 것과 신라하대의 약사신앙에 대해 서술하면서 약사여래와 아촉불적 요소가 관세음과 잔존함을 서

술한다. 다섯째 오방의 각 보살들이 오대산의 각 대에 배속되는 구조에서 대승의 대표적인 보살신앙을 통합하려고 한 점이다. 이는 진호국가를 위한 통불교적 배치임을 말한다.

북대신앙 변화의 특징으로는 첫째 북대의 미륵신앙은 삼국시대 이래의 미륵삼부경에 따른 미륵신앙적 요소에 의한 미륵신앙을 정립하고 있다는 점이다. 여기서 북대가 보살신앙으로 미륵을 표방하나 석가모니 중심의 이중구조의 존재 가능성을 추정하면서, 이것이 나한신앙의 유행과 북대가 미륵에서 나한신앙 중심으로 변화되는 요인일 수도 있다고 짚고 있다. 둘째는 나한신앙 중심으로 변화되었다는 점이다. 그 원인은 고려불교에서 나한신앙 유행의 연장선에서라는 것과 이는 현세신앙으로의 변화를 의미한다고 한다.

요약한 바와 같이, 본 논문은 전체적으로 한국불교의 시각내에서 특징과 변모의 이유를 고찰하고 있다. 그런데 한국오대산 오만진신신앙의 오방구조가 밀교적인 화엄사상의 성격을 띠고, 금강계만다라의 구조와 유사성을 지니므로 밀교의 오방불 사상의 영향을 받았다면 당나라의 오대산 문수신앙이 변화된 부분에 영향을 받은 것과 원간섭기라는 고려말의 시대적 상황을 함께 살폈을 때 그 특징이 더욱 드러나기도 하고 당연한 부분도 있고 이해되는 일면도 있었다. 그래서 만다라적 발상의 신앙형태에 민지의 고려라는 국가 수호와 자주성, 사회적 통합이라는 의도가 반영된 불교 관련 기록물 찬술이라는 것에서 출발하여 한국 오대산신앙의 특징과 신앙 변모의 원인을 재조합해 보았다.

당의 대중 때 불공이 밀교적 요소를 추가하고 대중이 호국을 목적으로 오대산 문수신앙을 국가화한 데 이어서 징관이 오대의 해석을 밀교 금강계다라니의 五方佛 개념에 근거하여 화엄사상과 밀교사상을 결합하여 오대산문수신앙을 재확립한다. 오대산이 문수보살의 주처가 아닌 오대산 전체가 문수보살의 화현으로 오대산의 문수신앙을 공고히 한 것이다.¹⁾ 또한 민지가 오대산은 佛聖眞身이 상주하는 곳이고 五類大聖의 現迹地라고 하여 신라시대부터 문수보살이 상주하는 오대산 신앙으로 크게 주목받은 상태였던 오대산과 금강산을 보살상주처가 있는 이 곳이 불국토이고 이 산들이 있는 고려 또한 불국토로 원이 함부로 할 수 없는 곳임을

1) 郭磊, 『新羅 五臺山文殊信仰 研究』, 동국대 사학과 박사학위논문, 2016, pp.130-150

강조하였다.²⁾ 이것은 신라의 국가적 진호 목적과 오방과의 관련성, 한국불교 최초로 오대산 전체를 신앙 중심으로 하는 성산화와 연관된다는 면에서 당연한 결과의 특징이라 할 수 있다. 반면에 보살신앙 중심, 보현의 독립적 신앙 영역 미확보, 보살신앙의 통합이 신라의 오만진신신앙의 특징으로 두드러지는 부분이라고 생각한다.

이상에서 오대오만진신신앙의 구조가 진호국가를 위해서임을 알 수 있었는데, 통불교적이라는 것에 대해서는 설명이 적다. 이에 대한 보충설명을 부탁드립니다.

이하에서는 본 논문을 읽으면서 의문이 든 부분에 대해 질문하고자 한다.

먼저, 오만진신신앙 5가지 특징 중에서 네 번째인 동대의 관세음과 아촉불과 약사여래 내용에서이다. “약사여래와 아촉불적인 요소가 관세음과 함께 잔존하고 있다. ... 보살신앙으로 통일되어 있는 특징 속에서 동방을 대표하는 약사여래와 아촉불에 대한 측면이 존재했음을 알게 한다(결론부분)”부분이다. 금강계만다라와 당오대산의 동방이 아촉불이라든가, 관음보살 중심의 만다라에서 관음보살상에 아촉불을 화불로 그리고 있다(『一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌』, 卍續藏經30)는 것에서 관음보살이 아촉불의 변신으로 여기는 흐름이 있다든가³⁾, 동방의 약사여래의 수인으로 축지인이 등장한다는 것은 아촉불의 수인이 축지인이라는 것과 무관하지 않다⁴⁾라는 등에서 아촉불에 대한 존재감은 드러나지 않았을 뿐 충분히 인식되고 있다고 보이는데, 신라하대의 약사여래신앙의 성행의 이

2) 이창국, 「元간섭기 閔漬의 現實認識-佛敎記錄을 中心으로-」, 『민족문화논총』 24, 2001, pp.125-127.

3) 신동하, 「新羅 五臺山信仰의 구조」, 『人文科學研究』 3, 1997, p.16.

4) 김은아, 「統一新羅 藥師如來像에 대한 연구」, 『불교미술사학』 19, 2015, p.15. “실제 현존하는 통일신라시대 사방불을 경전에 근거해서 살펴보면 동방의 약사여래상은 서방의 阿彌陀如來(無量壽佛)에 비해 방향과 도상이 일정하지 않다. 동방에서 약사여래의 존명이 확인되는 것은 『孔雀王呪經』에서 뿐이기 때문에 이런 사방불의 도상 형성이 특정 경전에 의해 이루어진 것은 아니라는 것이 일반적인 견해이다. 오히려 『阿彌陀經』, 『法華經』, 『金光明經』, 『金光明最勝王經』 등의 경전에서는 동방에 아촉불을 배치하고 있다. 이중 『金光明經』의 경우 元曉·憬興·勝莊·道倫·大賢 등의 승려들에 의해 연구되거나 강설되었으며, 경덕왕이(?~765)이 대현에게 753년 가뭄을 해소하기 위해 강의를 청하고 있는 기사가 확인되는 등, 그 유통과 유행이 상당하였을 것으로 추정된다. 아촉불의 수인이 축지인이라는 점은 동방의 약사여래의 수인으로 축지인이 등장하는 것과 무관하지 않아 보인다.”

유 때문인지 아촉불보다는 약사여래에 비중을 둔 서술로 보인다. 또한 약사여래의 내재 근거로 만월산의 ‘만월’이라는 명칭과 아촉여래라는 명칭이 아촉불과 약사여래의 혼재된 명칭일 가능성을 들어 설명하고 있다. 『아촉여래염송공양법』과 같은 밀교계경전명도 있는 것을 보면 동대의 약사여래의 잔존이라는 부분에 대해 더 설명해 주셨으면 합니다.

두 번째로, 본 논문에서 “남방의 지장보살과 관련하여 확인되는 주존이 없고, 사방불 구조에서 등장하는 보생여래가 등장하지 않는다”는 부분과 북대의 주존인 석가모니에 대한 언급부분에서 사방불구조에서의 북방은 금강계에 입각한 불공성취불이 가장 대표적이며 때에 따라서는 불공성취를 대신하여 석가모니가 등장하는 경우도 존재한다고 하고 있다. 그런데, 금강계만다라에서는 보생보살이 배당되는 것이 원칙이고 금강계밀교에서는 지장보살이 보생여래의 화신으로 이해되기도 한다는 것과 북방의 석가여래 배치도 금강계만다라에서는 불공성취여래와 석가여래는 같은 것으로 이해되므로 금강계만다라의 배치에 어긋나게 않게 하면서도 신라적 변형을 이룬 것이라는 해석도 있다.⁵⁾ 또한 석가여래 배치의 다른 이유로, 왕실의 신성성을 수식하고 왕권의 안정화에 이바지하려는 의도의 결과로 석가에 대한 신앙이 크게 유행하였던 것⁶⁾이나 민지의 불교를 통해서 왕권이 안정되고 강화되기를 바라는 의중이 「선요록서」에서 중국불교계에 영향받았던 당시의 고려 불교계가 더 이상 현실사회에 대한 대안을 제시할 수 없다는 생각에서 불교사상에 대한 선진적인 역할을 한다고 생각한 인도승려에 관심을 나타내거나 「유점사기」의 유점사 53불의 연기설화를 수록하여 남방불교전래설을 아무런 의심 없이 기록하고 있다는 면⁷⁾ 등이 간접적인 요인이 되지 않았을까 하는 생각을 한다. 이처럼 남대와 북대가 금강계체계에 영향을 받으면서도 신라적 이해를 적용하였다는 것과 석가불의 배치의 이유에 대해서 어떻게 생각하시는지 의견을 듣고 싶습니다.

5) 신동하, 앞의 논문, p.17.

6) 위의 논문, p.17.

7) 이창국, 앞의 논문, pp.130-131

세 번째로, 제IV장의 마지막 페이지 부분에 북대신앙의 중심이 나한신앙으로 변화된 것은 고려시대의 나한신앙 유행의 연장선상에서 판단해볼 수 있고, 이는 현세신앙으로의 변화를 의미하며, 북대의 신앙변화가 내세에서 현세로 변화가 존재하는 셈이라고 서술하고 있다. 한국이 외침으로 국가가 환란에 직면하거나 왕실이 어려움에 직면했을 때 나한불사가 성행하거나⁸⁾ 나한재가 회침을 물리치고자 하는 염원과 국왕의 장수나 백성들의 안녕을 기원하는 데에 그 목적이 있다⁹⁾는 자료를 읽으며 이해되었다. 그런데 현세신앙으로의 변화는 서대의 아미타와 대세지신앙이나 남대의 지장신앙도 역시 현세이익적 측면이 있다는 점에서 북대만이 아닌 오대산 오만진신신앙 전체의 특징으로 보아도 무방한 것이 아닌가 하는 것에 대한 의문입니다.

8) 박성철, 「나한신앙과 그 한국적 전개」, 『불교문화연구』 16, 2016, p.106

9) 최성렬, 「한국의 나한신앙」, 『불교문화연구』 7, 2006, pp.44-45

[제6발표]

나옹과 환암의 불교계 활동과 오대산 북대

황인규

동국대학교

I. 들어가는 말

고려말 불교계는 여말삼사인 태고보우와 나옹혜근과 그들의 문도들에 의하여 주도되었다. 태고와 나옹은 원 간섭기 말 원의 임제종 고승의 인가를 받고 돌아와 고려말 불교계를 주도하였다. 특히 공민왕대 반원 자주정책을 펼쳤던 시기에 불교계의 전면에 나서서 불교 개혁을 위해 노력하였다. 태고는 원융부 설치와 한양천도 주장을 통해 불교쇄신을 이루고자 하였으며 나옹은 공부선의 실시와 회암사의 중창 등을 통해 역시 불교개혁을 시도하였다.¹⁾ 이러한 시도는 그들의 문도

1) 나옹에 관한 주요 연구성과를 소개하면 다음과 같다. 石顛沙門, 『楊州天寶山遊記』, 『朝鮮佛教叢報』 제13호, 1918 ; 功德山 後學, 『懶翁王師의 菩薩戒牒을 보고』, 『佛敎』 제5호, 불교사, 1924. ; 서경보, 「나옹왕사의 眞蹟」상·하, 『新佛敎』 제44·45호, 불교사, 1943 ; 서경수, 「나옹-고려선종의 마지막 고승」, 『고려·조선의 고승 11인』(신구문고 40), 신구문화사, 1976 ; 忽滑谷快天, 「慧勤의 看話禪」, 『朝鮮禪敎史』 동경, 1978 ; 한기두, 「혜근의 선사상」, 『한국선사상사』, 일지사, 1991 ; 중범, 「나옹선풍과 조선불교」, 『가산이지관화갑기념 한국불교문화사상사』 상, 가산불교문화연구원, 1992 ; 신규탁, 「나옹화상의 선사상」, 『삼대화상연구논문집』, 불경서당 훈문회편, 불친, 1996 ; 허홍식, 「나옹의 사상과 계승자」상·하, 『한국학보』 58·59, 일지사, 1990 ; 김영옥, 「한국 간화선의 개화-태고와 나옹을 중심으로 -」, 『한국사상과 문화』 34, 한국사상문화학회, 2006 ; 신규탁, 「나옹혜근에 대한 기존의 평가와 재 고찰」, 『한국사상과 문화』 43, 한국사상문화학회, 2008 ; 이철현, 『나옹혜근의 연구』, 동국대 박사학위논문, 1997 ; 김창숙, 『나옹의 선사상 연구』, 박사학위논문, 동국대학교, 1997. ; 『고려말 나옹의 선사상연구』(민족사, 1999) ; 강호선, 「고려말 나옹혜근 연구」, 서울대 박사학위논문, 2011 ; 자현, 『한국 선불교의 원류 지공과 나옹 연구』 불광출판사, 2017 ; 황인규, 「나옹문도의 양평 용문산 불교 중흥」, 『불교학보』 87, 2019.

들²⁾에 의하여 계승 확대되었다고 할 수 있는데 그 대표적인 인물이 환암훈수와 목암찬영 그리고 무학자초 등이었다. 그 가운데 태고의 문도라도 알려진 환암과 목암은 공민왕대 이후 고려말 왕사와 국사에 책봉되었던 고승이다. 특히 환암은 조선중기 청허휴정의 문도들에 의해 정립된 불교계의 범통설에 따르면 태고의 적사로 비정되어 태고의 문도로 규정되어 왔으나, 한편으로는 나옹의 문도로 보는 견해도 있다.

필자도 환암이 범통설에 비정된 것과 같이 태고의 문도로 비정한 적아 있으나 후에 나옹의 문도로 간주하고 있다.³⁾ 이는 환암의 불교계 활동을 자세히 보게 되면 태고의 적사라가 보다는 나옹과 같이 사굴산문계 관련 사실이 더 나타나기 때문이다.

본 발제지에서는 나옹과 문도의 불교계 활동에 대하여 검토하면서 오대산 불교와의 관련성을 살펴 본 후 환암의 불교계 활동을 검토하면서 오대산 복대를 중심으로 한 오대산 불교에 대하여 천착하고자 한다.⁴⁾

2) 나옹의 문도에 대한 총정리는 다음의 논지에서 잘 정리한 바 있다. 허홍식, 『III 懶翁의 門徒』, 『(高麗로 옮긴)印度의 등불 : 指空禪賢』, 일조각, 1997.

3) 필자는 환암의 소속 산문에 대해서는 이전에 가지산문으로 보았지만(황인규, 「환암훈수의 생애와 불교사적 위치」, 『경주사학』 18, 1999), 최근에 사굴산문계로 보고자 한다. 황인규, 「충주의 고승 환암훈수와 목암찬영」, 『충주의 인물(V) 충주의 큰 스님-법경대사 흥법국사 대지국사』, 예성문화연구회, 충주시, 2006 ; 황인규, 『고려시대 불교문화』, 국학자료원, 2011) 후술하는 바와 같이, 산문의 융합현상에 기인하는 현상인 듯하다.

그 동안 환암에 관한 연구는 필자의 줄고 외에 다음과 같은 논고들이 있다. 광승훈, 「고려 말 幻菴 선사와 『護法論』 간행 배포와 그 영향」, 『한국민족문화』 40, 2011 ; 강호선, 「고려말 환암훈수의 활동과 그 의미」, 『한국선학』 43, 2016 ; 염중섭, 「幻庵混脩의 嗣法 정황과 法系에 대한 인식변화 I」, 『국학연구』 33, 2017 ; 염중섭, 「幻庵混脩의 嗣法 정황과 法系에 대한 인식변화 II-훈수와 찬영 및 자초의 관계를 중심으로」, 『동아시아불교문화』 32, 2017.

4) 필자는 여말선초를 중심으로 오대산사에 관한 연구를 진척시킨 바 있다. 황인규, 「조선시대 오대산사와 고승」, 오대산 월정사 성보박물관 개관기념세미나, 2011.10.13. ; 황인규, 「여말선초 나옹문도의 오대산 중흥불사」, 『불교연구』 36, 2012 ; 황인규, 「조선 중기 월정사와 상원사-적멸보궁」, 『역사와 교육』 14, 2012.

Ⅱ. 나옹의 불교계 활동과 오대산 불교

1) 나옹의 불교계 활동

본란에서는 나옹의 행적 가운데 고려말 불교계 활동 가운데 그간 거의 활용되지 않은 『나옹화상어록』의 판본⁵⁾에 추가된 사항을 포함하여 생애 및 활동을 재검토하기로 한다.

懶翁慧勤(1320.1~1376.5)은太古普愚(1301~1382)와白雲景閑(1299~1375)과 더불어 麗末三師로 불린다. 나옹은 무학을 비롯한 문도들이 조선전기 불교계를 주도하였을 뿐만 아니라 조선시대 이래 현재까지 그의 스승 지공선현과 그의 제자 무학과 더불어 불교계 최고의 증명법사로 존경받고 있다.

나옹의 생애 및 불교계 활동은 출생 및 출가, 원나라 유력, 귀국후 활동, 공부선 시행과 회암사 증창 등 4기로 나누어 볼 수 있다.

나옹은 1320년 1월 15일 子時에 태어났다.⁶⁾ 나옹의 부모 외에 조상이나 가계에 대해서 알려진 바 없지만⁷⁾ 그의 누이가 출가하여 비구니가 되었던 사실⁸⁾로 미루어 보아 불교신행이 도타운 집안이었던 듯하다. 아버지 牙瑞具가 膳官署승이라는 궁궐의 내직⁹⁾에 있었으므로 나옹의 출생지는 개경인 듯하다.¹⁰⁾ 나옹은 목

5) 『懶翁和尚語錄』은 초간본은 1363년(공민왕 12)에, 나옹이 입적한 후 다시 손질하여 1379년(우왕 5)에 재간본이 간행되었고, 3간본은 1534년(중종 29) 西臺寺에서 개판되었다. 또한 간년미상의 목판본이 현존하고 있는데, 이 목판본은 나옹의 행장이 부록으로 들어 있고, 국립중앙도서관에 소장되어 있다. 저본 판본이라 함은 國立圖書館所藏의 覺雷集錄이다.

6) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘子時而誕.’

7) 牙氏는 희귀성으로 고려 명종대 중랑장 아응시가 찾아진다. 李德懋, 「羅勾濟麗奇姓」, 『청장관전서』 권57, 叢葉記 4, ‘牙氏 氏族書 牙應時 明宗時中郎將.’

8) 『妹氏에게 답함』, 『나옹화상어록』; 『동생 묘연비구니가 머리를 깎다.』, 『나옹화상 계승』; 『한국 불교전서』 6.

9) 『고려사』 卷77, 백관지 ‘膳官署, 膳官署掌祀宴饌膳.’; 『고려사』 권75, 선거지 銓注 역관제도.

10) 군지류에 의하면 나옹의 출생지는 경북 영덕군 창수면 가산리 불암골 까치소라고 한다. 설화에 의하면 나옹이 그곳에서 태어날 때 마을의 나무들이 모두 말랐다고 하며, 그의 출생지를 ‘寧海의 槐悉’이라고 한다.

은이색과 더불어 영덕 뿐만 아니라 한국을 대표하는 전근대 인물이 되었다. 즉 이색은 성리학계의 거두가 되었고 나옹은 불교계의 거목이 되었다.

행장과 비문에 의하면 선사의 이름은 惠勤이고 호는 懶翁이며 처음 이름은 元惠였다고 알려져 있지만 兒名은 叟老였다.¹¹⁾ 어록에 의하면 나옹은 날 때부터 골상이 峻爽하였고¹²⁾ 출가 승려로서 용모가 雄偉하고 눈이 밝아서 근엄하였다고 한다.¹³⁾ 자라서는 근기가 매우 뛰어나 출가하기를 청하였으나 부모가 허락하지 않았다. 어머니 정씨가 일찍 돌아가시자 생각하는 것이 많다¹⁴⁾ 아마도 8세 무렵 금강산에서 머물 때¹⁵⁾ 고려를 방문한 인도승 지공에게 보살계를 받았으며¹⁶⁾, 얼마 후 친구 마저 죽자 20세에 출가하였다. 나옹은 그 시절을 ‘어려서 집을 나와 했수도 달수도 기억하지 않고 친한 이도, 먼 이도 생각하지 않으며, 오늘까지 道만을 생각해 왔다.’고 회고한 바 있다.¹⁷⁾

나옹은 상주 공덕산 묘적암의 요연에게 출가하였다. 나옹의 문도인 覺寬은 ‘묘적암은 머리를 깎아 번뇌를 제거하고 戒를 지키기 위하여 毘尼[律]를 받았던 곳’으로 ‘천성이 전하지 못한 향상의 한 가닥 길[千聖不傳 向上一路]을 바로 여기에서 부터 시작하여 진입하게 되었으며 나옹의 본 고향이라 할 만하다고 하였다.¹⁸⁾

나옹은 여러 사찰을 돌아다니다가 1344년 양주 회암사로 이주하였다. 지공이 회암사는 날란다사의 터와 같다고 비견할 만한 도량이며 가지산문의 태고가 13세 때인 1319년(충숙왕 6) 광지선사에게 출가하여 머리를 깎은 곳이다.

11) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘以夢隼而生故兒名爲叟老.’

12) 나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘日生骨相峻爽.’

13) 성현, 『용재총화』 권6.

14) 나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘早喪母常若有思念者.’

15) 鄭斗卿, 「神勒寺」, 『東溟集』 卷10, 七言古詩, ‘懶翁少住金剛山’

16) 나옹이 스승인 지공으로부터 받은 보살계첩이 유점사에 소장되었다고 한다. 功德山 後學, 「懶翁王師의 菩薩戒牒을 보고」, 『佛教』 5, 1924.

17) 「妹氏에게 답함」, 『나옹화상가승』: 『한국불교전서』 6.

18) 이색, 「윤필암기」, 『목은문고』 권3, 기 ; 『동문선』 74, 기 ‘山中有菴曰妙寂 了然禪師居之 懶翁出家處也… 若其最初發跡之地 剃以去煩惱 戒以受毗尼 所謂千聖不傳向上一路所由始也 所由入也 悟道於檜巖 印可於平山 皆從此中出.’ 나옹은 묘적암의 안정마위에서 수도하면서 마애불을 조성하고 후에 도를 깨닫고 다시 돌아와 회목 네 그루를 심었다고 전하고 있다. 공덕산의 승려로 나옹의 문도인 듯한 覺贊도 ‘方丈香燈普濟眞’라고 하여 묘적암이 나옹의 수행처를 강조하였다. 이승인, 「送贊上人還山」, 『도은집』 권2, 시

나옹은 회암사에서 4년 동안 세상사를 끊고 자리에 눕지 않은 수행을 하였다.¹⁹⁾ 당시 회암사에 주석하였던 일본 고승 석옹의 계승에 나옹만이 유일하게 응대를 할 정도로 도가 높았다.²⁰⁾ 나옹은 훗날 원의 유력시 檜岩板首라고 칭해졌을 만큼 회암사는 중요 사찰이었다.

하지만 나옹은 1348년(충목왕 4) 부터 1358년(공민왕 7)까지 10여 년간 원에서 구법 유력의 길을 택하였다.²¹⁾ 즉, 나옹은 1348년 11월에 원으로 출발하여 이듬해 3월 13일 연도 법원사에 들어가 指空에게 도를 인가받고 2년여 동안 머물렀으며, 그후 3년 여간 平山處林 등 강남의 臨濟宗 고승들과 교류하였다. 그리고 1353년 3월에 다시 법원사로 돌아와 한 달간 머무르다가 燕岱의 산천을 2년여 동안 유력하였다. 원 황제의 명에 따라 북경 廣濟禪寺 주지로 2년여 머물다가²²⁾ 지공과 하직 인사하고 1358년 3월 23일 귀국하였다.²³⁾

나옹의 元 유력시 조우한 고승은 인도승 지공과 임제종승인 休休庵의 장로, 淨慈禪寺 蒙堂의 노숙, 平山處林, 千巖元長, 雪窓悟光, 明州의 無相範, 枯木榮, 松江의 了堂惟一과 泊菴의 화상 등이다.²⁴⁾ 나옹은 강제로 돌아왔다가 송강에서 요당 화상과 벽암의 화상 등 이러한 여러 선지식들을 만났는데 모두가 나옹을 수용하지 못하였다고 한다.²⁵⁾ 나옹은 이러한 임제종 양기과 고승들 가운데 及庵宗信의 제자 平山處林, 中峰明本の 제자 千巖元長 그리고 인도승 지공을 중요하게 생각하였다. 당대 문인들도 지적하고 있듯이²⁶⁾ 평산의 선풍을 수용하였으나 인도승

19) 『나옹화상어록』(국립독서관 소장본), ‘至正十四年甲申到于檜巖寺宴處 一屏絕人事室晝夜長坐脇不至席時’

20) 覺宏錄, 「懶翁和尚行狀」, 『懶翁和尚語錄』, ‘十四年甲申 到檜巖寺 宴處 室 晝夜長坐 時日木石翁和尚 寓茲寺.’

21) 이색, 「檜巖寺禪覺王師碑」, 『조선금석총람』 상 : 『교감역주 역대고승비문』 고려편4, 1997.

22) 『나옹화상어록』에 의하면 나옹은 1355년 廣濟寺 주지로 보임하여 같은 해 10월 15일 開堂法會를 개설하였다. 「廣濟禪寺開堂」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

23) 覺宏, 「나옹화상행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

24) 『五燈全書目錄』 卷第十, 明州育王雪窓悟光禪師.; 歸安杏溪蘧菴比丘大聞 幻輪 彙編 蘧庵居士 嚴爾珪 校梓, 『釋鑑稽古略續集』(二) 「雪窓悟光」.; 徑山興聖萬壽禪寺 前住持比丘吳郡文琇集, 『增集續傳燈錄』 卷第六, 「四明育王雪窓悟光禪師」[0337c14].

25) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘回來江潮到松江 見了堂和尚 泊菴和尚 等數个知識皆不受他.’

26) 이색, 「普濟尊者語錄後序」, 『牧隱文藁』 卷9.; 백문보, 「懶翁語錄序」, 『淡庵逸集』 卷2, 序 ; 권근,

지공의 대표적 계승자였다. 이는 여말삼사 태고와 백운경한이 석옥청공에게 인가 받은 사실과 비교된다.

실제로 나옹은 원으로 가자마자 제일 먼저 지공을 참배하고 원의 유력기간 중 지공 곁에 가장 오랫동안 머물렀다.²⁷⁾ 뿐만 아니라 나옹은 문도 무학과 竺源智泉(1324-1395)은 지공이 주석하였던 법원사에서 함께 하였다. 그리고 1354년 무렵 서산 영암사에서 나옹과 다시 조우하였다.²⁸⁾ 특히 법원사에서 나옹은 지공, 무학과 함께 처음으로 三和尚의 연을 맺었다.²⁹⁾ 나옹은 그후 입적 시까지 무학과 중요한 때마다 함께 하였다. 예컨대 1361년 해주 신광사, 1366년 3월 金剛山 正陽庵과 金剛山 善住庵, 묘향산 金剛窟 등에 머물면서³⁰⁾ 무학과 함께 유력하였다.³¹⁾

무학은 귀국 직전 나옹에게서 수서와 계송을 받았으며, 몇 년후 1358년 3월 23일 나옹은 지공이 준 三山兩水記를 가지고 귀국하였다. 나옹과 무학은 흥건적의 침입이나³²⁾ 신돈의 전횡³³⁾으로 요양평양동해 등을 유력하다가 경남 천성산 원효암에 머물러 있었다.³⁴⁾ 나옹은 1360년 가을에 象頭庵(미륵암) 등 오대산에 머물렀으며, 환암과 원의 임제종 고승 古潭과 교류했다.³⁵⁾ 古潭은 중국 임제종 고

「送雲雪岳上人序」, 『陽村集』 卷15, 序類 : 『동문선』 권90, 序 ; 권근, 「贈玕野雲上人後序」, 『陽村集』 卷15, 序類 : 『동문선』 권90, 序.

27) 각평, 「나옹화상 행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

28) 변계량, 「妙嚴尊者塔銘」, 『조선금석총람』 하 : 『春亭集』 續集, 卷1, 銘.

29) 황인규, 「나옹혜근과 그 대표적인 계승자 무학자초」, 『역사와 교육』 5, 1997 : 황인규, 앞의 책, 1999.

30) 이색, 「금강산 윤필암기」, 『목은문고』 권2 ; 『동문선』 권73 기.

31) 成錫璘, 「戲題僧詩 卷二首」, 『獨谷集』 卷下.

32) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘十一月紅賊入城城中居人 蒼黃奔走 由是賊軍橫行四邊 攻城破邑 僧俗男女 无不逃遁唯師領 衆安坐不動 一日賊輩數十騎到寺 師儼然對之 賊首以沉香一片獻之 禮拜而退 自後大衆疑懼 勸師避亂 師止之曰 唯命是保賊輩何關汝事 後一日 大衆復請 師不得已許之 以明日爲期 固請不已 師且許之 是夕夢一神人 左臉有標點者 具衣冠而設禮 曰 衆散則賊必滅 寺 願固師志 言訖而退 師即召知事 問曰 此寺祀尊者乎 對曰有之師 下山王祠 視 其像 乃向之所見者也 使衆譏經祀之終不移 動賊騎往返 雖頻而寺之人物 无損一毛 翌年 正月國家埽賊產 安社稷至.’

33) 황인규, 「편조신돈의 불교계 행적과 활동」, 『만해학보』 6, 2003 ; 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

34) 변계량, 「묘엄존자탑명」, 『조선금석총람』 하 : 『春亭集』 續集, 卷1, 銘 ; 황인규, 「나옹혜근과 그 대표적인 계승자 무학자초」, 『역사와 교육』 5, 1997 ; 황인규, 앞의 책, 1999.

35) 覺宏, 「나옹화상행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

승 寂照玄明으로 당시 고려를 방문하여 용문산에서 태고와도 교유하였다. 나옹과 환암의 조우는 이 때 비로소 시작된다.

그런데 1367년 寶菴長老가 지공의 마지막 부탁을 받고 가사 한 벌과 친히 쓴 글 한 장을 들고 와서 그의 입적소식과 治命을 전하였고³⁶⁾ 나옹은 이를 널리 알렸다.³⁷⁾ 1370년 1월 지공의 유골이 도착하자 공민왕은 王輪寺에 가서 몸소 지공의 유골을 궁궐로 봉안하는 등 지공에 대한 추념 열기는 대단하였다.³⁸⁾ 1370년 3월 지공의 영골이 봉안된 천보산 회암사에서 나와 長興寺에 잠시 머물렀으며³⁹⁾, 공민왕은 근신 김원부를 개성에 나옹을 맞이하게 하고 회암사에서 영골에 예참하였다.⁴⁰⁾ 회암사에 머물던 왕은 나옹에게 진수성찬을 배풀고 친히 보시를 하였다. 이에 內侍 安益祥을 보내 돕도록 하여 內乘馬를 檜巖寺에 보내고 나옹은 사찰에 도착하자 글을 지어 말을 돌려보냈다.⁴¹⁾ 나옹은 지공의 추념사업을 주관하였으며, 이를 계기로 지공의 대표적 계승자로서의 위상은 더욱 부각되었다.⁴²⁾

나옹은 불교계에 부상하면서 회암사에 주석하였다가 개성 광명사에서 공부선을 주관 실시하였다.⁴³⁾ 이러한 내용은 다음과같이 國立圖書館所藏 覺雷集錄 「나옹화상행장」에도 자세히 기록되어 있다.⁴⁴⁾

36) 「결계에 상당하여, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

37) 覺宏, 「나옹화상행장, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

38) 『고려사』 권42, 공민왕세가, 19년 1월 갑인, ‘行王輪寺 觀佛齒 及胡僧指空頭骨 親自頂骨戴 遂迎入禁中.’

39) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘到長興寺小留.’; 각평, 「長興寺 願堂 주지의 청으로 육도 중생에게 설법하다, 『나옹화상어록』.

40) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘入京師到檜巖.’

41) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘十八日 上遣知申事廉興邦 安下金經寺翌日又遣代言金鎮 迎入內庭 勞慰賜按馬 遣內侍安益祥 送至檜巖師既到寺已 還送按馬.’

42) 나옹이 지공의 입적일과 생일에 설법을 하였던 내용은 그의 어록에 전하고 있다. 「지공화상 생일에, 「지공화상 돌아가신 날에, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

43) 「나옹화상행장; 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6; 이색, 「彰聖社 眞覺國師 大覺圓照塔碑銘」, 『한국금석전문』 중세 하; 이지관 역주, 『교감역주 역대고승비문』 고려4, 가산불교문화연구원, 1997. 나옹이 공부선이 실시한 날 행한 법어가 그의 어록에 실려 있다. 「경술 9월 16일 나라에서 시행한 工夫選場에서 법어를 내리다, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

44) 覺璉, 『懶翁和尚歌頌』, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6. 나옹화상의 계승을 비롯하여 행장에 대한 번역에 교시를 해주신 가산불교문화연구원 김영옥선생께 감사드립니다.

9월에는 廣明寺 대회를 마련하고 양종오교의 제산 납자들을 대거 회합시켜 각자가 증득한 경계로 선발하고자 工夫試의 場을 설정하였다.<통합한 이후 이번 한 차례가 유일했다.> 그때 (공민왕이) 스님을 서울로 맞이 하여 主盟이 되기를 청하였다.

16일에 選席을 열었다. 임금님은 여러 君과 兩府의 문무백관을 거느리고 친히 나와 보셨다. 그리고 선종과 교종의 덕망 있는 여러 인사들과 강호의 납자들이 모두 모였다. 당시 설산국사(千熙 1307~1382)도 이 대회에 왔기에 나옹은 國尊(설산국사)을 처음으로 상견한 다음 방장문에 들어가 선 자세로 잠깐 말 없이 있었고 국존도 묵묵히 기다렸다. 나옹이 좌구를 들어올리며 “화상이시여!” 하고 말을 꺼내었다. 이에 국존이 머뭇거렸고 나옹은 좌구로 정수리를 세 번 치고는 곧바로 나와서 사나당에 들어가 법좌를 마련한 뒤 그 법좌 옆에 올라가 앉았다. 나옹이 향을 사르고 나서 법좌에 올라앉아 질문을 던지고 “대회에 모인 대중들은 순서에 따라 들어와 대면하여 대답하십시오!”라고 요청하였는데 모두들 “모르겠습니다.”라고 하였다. 어떤 이는 이치에는 통했지만 구체적인 실행에서 막혔고, 어떤 이는 어리석음이 심하여 말에 얽매어 잃어버렸다. 한마디 한 뒤 곧 물러가기도 하였다. 임금은 매우 불쾌해 보였다. 끝으로 幻庵混修스님이 오니 스님은 三句와 三關을 차례로 물었다.

이보다 앞서 임금은 左街大師 惠深을 시켜 스님에게 물었다. “어떤 법문으로 공부한 사람을 시험해 뽑습니까?” 스님이 대답하였다. “먼저 入門 등 三句를 묻고, 다음에 工夫十節을 물으며, 나중에 三關을 물으면 공부가 깊은지 얇은지를 시험해 볼 수 있습니다. 그러나 대중이 다 모르기 때문에 10절과 3관은 묻지 않습니다.” 법회를 마치고 임금이 天台宗의 禪師인 神照를 시켜 공부10절을 물으시니 스님은 손수 써서 올렸다. (垂問時의 言句 三句十節三關은 語錄에 실려 있다.)⁴⁵⁾

공부선은 당시 불교계의 주요 세력인 가지산문의 백운경한과 천태종의 신조, 화엄종의 천희가 참여하는 불교계의 거국적인 통합 차원의 회합이었다.⁴⁶⁾ 공부선

45) 각평, 「나옹화상 행장」, 『나옹화상어록』(國立圖書館所藏 覺雷集錄), ‘九月國家於廣明寺大會兩宗五教諸山衲子 選其所自得設功夫試(〔自統合之後唯此一度〕) 迎師入京爲 主盟 十六日 開選席 上率諸君兩府文武百僚 親幸臨觀 禪講諸德江湖衲子 悉皆集會 時雪山國師 亦赴是會 師與國尊相見 初入方丈門立地良久 國尊默然師 提起座具發言云 和尚國尊擬議 師以座具打埃頭三下 使出舍那堂中 排設法座 上坐其座側 師拈香罷 陞座垂問 在會大眾以次入對 皆曰未會 或理通而礙於事或狂甚而失於言 一句便退 上若有不豫色然 幻菴脩禪師後至 師歷問三句三關 前此 上使左街大師惠深 問師曰 以何言句 試取功夫 師答云 先問入門等三句 次問功夫十節 後問三關 可以驗功行深淺 衆皆未會 故終不及十節三關 會罷 上使天台禪師神照 請問功夫十節 師手書進狀〔垂問時言句三句十節三關具載語錄〕.’

을 마련하고 나옹을 개경에서 맞이하여 주맹하게 하였는데 후삼국 통합이후 유일하게 한 번 실시한 것이다.⁴⁷⁾ 여기서 환암이 유일하게 답을 제시하여 불교계와 나옹에게 주목을 받았다. 환암이 오대산에서 나옹과 교유한 이래 두 번째 조우였다.

후에 왕사 무학은 회암사에서 스승 지공과 나옹의 탐명을 새기고 개성 광명사에서 불사를 크게 열었다. 이에 나옹의 眞影贊에서 ‘지공의 천검과 평산의 할을 받고(指空千劍平山喝) 어전에서 승려들을 공부선에서 시험했네(選擇工夫對御前) 최후에 신령한 빛 사리를 남기시니(最後神光留舍利) 삼한의 조실로서 만년토록 전해지리(三韓祖室萬年傳)⁴⁸⁾’라고 하여 나옹의 공부선의 의의를 치켜 올렸다.

그 후 나옹은 1371년 8월 26일 왕사로 책봉되어⁴⁹⁾ 1373년 봄에 회암사로 떠날 때 까지 주지를 하였다. 참고로 무학이 송광사 주지를 했다는 명확한 기록은 없으나 1373년 봄 부터 1375년 가을까지 松廣寺 住持를 하였던 것 같다. 수선사 16국사와 더불어 ‘나옹과 무학이 18주지라고 한 기록이 있기 때문이다.⁵⁰⁾ 환암은 무학에 이어 1375년 가을부터 1376년 3월까지 松廣寺 주지에 재임하였다.⁵¹⁾ 나옹과 환암의 관계를 엿 볼 수는 있지만 나옹이 환암과 조우했는지는 알 수가 없다.

나옹은 그의 하산소인 송광사보다 회암사로 가기를 원하였다. 회암사는 나옹 자신이 佛道에 들어 간 곳이며 지공의 유골을 안치하고 지공이 내린 三山兩水記를 생각하고 절을 중창하고자 하였기 때문이었다.⁵²⁾

이미 나옹과 제자 무학은 귀국시 그들의 스승인 지공으로부터 手記를 받아 가지고 왔다.⁵³⁾ 그 手記는 지공이 인도에서 수학한 바 있었던 날란다사[阿蘭陀寺]를

46) 황인규, 「무학자초의 흥법활동과 회암사」, 『삼대화상연구논문집』 2, 불경서당 훈문회, 1999 : 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

47) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘請師設功夫試(〔自統合之後唯此一度〕) 迎師入京爲主盟’

48) 변계량, 「묘엄존자탐명」, 『조선금석총람』 하 : 『春亭集』續集, 卷1, 銘.

49) 나옹이 왕사로 책봉되는 설법을 한 내용이 그의 어록에 전하고 있다. 왕사로 封崇되는 날 설법하다. -신해년 8월 26일, 『나옹화상어록』 『한국불교전서』 6.

50) 鏡巖慣拭, 『曹溪山松廣寺事蹟』, 『曹溪山松廣寺史庫』.

51) 권근, 「충주 청룡사 보각국사 환암정혜원용탑비」, 『조선금석총람』 하 718-725쪽.

52) 이 때의 중창과정이나 참여한 인물들에 대해서 자세한 것은 알 수 없으나 金守溫의 「檜巖寺重創記」에 의하면 그 일단의 면모를 알 수 있다. 金守溫, 「檜巖寺重創記」, 『式疣集』 卷2.

상기하면서 그것을 모범을 삼아 檜巖寺를 중창하도록 부탁한 것이며⁵⁴⁾, 회암사를 중심으로 불교를 흥성시키라는 것이었다.

1373년 2월 淸州牧伯 朴林宗이 청하자 나옹은 여러 절을 일으키게 하였다.⁵⁵⁾ 그 해 9월에 檜巖寺에서 한 겨울 消災道場을 주관하였다. 1374년부터 2년간 대규모의 중흥불사를 벌여 1376년(우왕 2) 봄에 이르러 공사를 마치고 4월 15일 檜巖寺 낙성식 때 나옹은 무학을 급히 불러서 首座를 맡겼다. 절반 밖에 진행하지 못한 중창불사의 주지를 맡겨서 이를 완성케 하려고 한 것이다. 이때 개최된 檜巖寺 낙성기념 문수회는 성황리에 이루어졌다.⁵⁶⁾ 낙성시 城안의 尊卑貴賤한 사람에게 禪林강연이 있자 일체의 僧衆이 폭주하였다.⁵⁷⁾ 이에 갑자기 臺諫에서 사대부 대중의 생업에 폐해를 줄 것 같아 이를 중단시키고 나옹은 영남을 행해 가게 하였다. 도중에 여흥군의 동쪽 신륵사에 머물러 입적하였다.⁵⁸⁾ 그 무렵에 나옹의 위상은 절정에 다다랐으나 新進士類들의 세력에 의하여 나옹은 주살되었다.⁵⁹⁾ 이렇듯 나옹과 무학이 지공의 추념불사에 이어 지공의 유훈을 받들어 회암사를 중창하고 그 곳을 중심으로 興法하고자 하였으나 그 뜻을 이루지 못하였다.⁶⁰⁾ 나옹은 신륵사에서 입적(순교)하여 다비하게 되는데 사리가 여러 차례 분신되는 등 최고조에 달하였다.⁶¹⁾ 國立圖書館所藏의 覺雷集錄 『나옹화상어록』에서 이 부분을

53) 覺宏, 「나옹화상행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

54) 김수온, 「檜巖寺重創記」, 『拭疣集』 권2 ; 최성봉, 「회암사의 연혁과 그 사지 조사」, 『불교학보』 9, 1972, 4쪽.

55) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘癸丑正月 遊於瑞雲吉祥等山淸州牧伯 朴林宗請留于復興寺 八月還復下松廣寺 九月上又遣李士*渭 請主檜*崙一冬建消災道場開.’

56) 覺宏, 「나옹화상행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

57) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘至丙辰春脩營已畢 四月十五日 大設落成會 上遣具官柳之璘 爲行香使 城中居人 尊卑貴賤 禪林講肆 一切僧衆 雲臻輻湊 莫知其數 會臺評 以謂檜*崙密邇京邑 士女往還 晝夜絡繹 或至癡業 於是有意移住瑩原寺.’

58) 『나옹화상어록』(국립도서관 소장본), ‘卓旣馳聞 行向嶺南師寓郡東神勒寺.’

59) 『세종실록』 권85, 21년 4월 18일(을미) ; 黃景源, 「朝山大夫 司諫院正言 致仕 丁先生 墓碣銘并序」, 『不愚軒集』 卷首.

60) 황인규, 「무학자초의 흥법활동과 회암사」, 『삼대화상논문집』2, 1999 ; 황인규, 앞의 책, 1999 ; 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

61) 나옹의 사리가 분신을 하였다는 것은 다음의 기록에서도 찾아진다. 이익, 「나옹」, 『성호사설』 권27, 經史門, ‘普濟既死 凡得舍利一百五十五粒 擣之分為五百五十八 四衆得之灰中 以自秘者莫知

제시하면 다음과 같다.

스님이 돌아가실 때, 그 고을 사람들은 멀리 오색 구름이 산꼭대기를 덮는 것을 보았고, 또 스님이 타시던 흰 말은 3일 전부터 풀을 먹지 않은 채 머리를 들고 슬피 울었다. 화장을 마쳤으나 머리뼈 다섯 조각과 이 40개는 모두 타지 않았으므로 향수로 씻었다.

이때에 하늘에는 구름도 없이 비가 내렸다. 사방 각지 300여 보에 지나지 않은 곳곳에 타지 않고 남은 粘骨이 부지기수로 나왔고, 어지럽게 흩어진 155립을 불전에 들이여 향을 사르고 예를 올려 공경하자마자 문득 분신하여 다비한 곳에 558립이 되었다.

(다비한 자리에서) 사부대중이 남은 재와 흙을 헤치고 얻은 것도 이루 셀 수 없었다. 여러 부스러기 재와 영골은 풀무더기에 싸서 강물 속에 던졌다. 승려 信志가 부끄러워하며 홀로 사리를 갖지 않았다. 배를 타고 풀무더기에서 꺼내어 한조각의 부서진 영골을 얻었는데 영골 역시 2립으로 나뉘었다. 다비 하던 그때 그 고을 사람들은 모두 산 위에서 환히 빛나는 신비한 광채가 3일 동안 이어지는 광경을 보았다.

그 절의 스님 達如는 꿈에 神龍이 다비하는 자리에 서려 있다가 강으로 들어가는 것을 보았는데, 그 모습은 말과 같았다.

문도들이 영골사리를 모시고 회암사로 돌아가려 할 때 배로 가고자 하였는데 오래 가물어 물이 얕지 않을까 걱정하였다. 다시 밀물이 들어와 오랫동안 묵여 있던 배들이 한꺼번에 물을 따라 전 처럼 여강의 물이 말라 신룡의 도움임을 알 수 있었다. 문인 무학이 계송으로 읊어 ‘돌아가신 스승의 영골을 수습하는 바로 그 순간(先師靈骨纔收了) 사리가 분신하여 물 위에 흐르네(舍利分身水上流) 어젯 밤 여강의 용이 물결을 더하네(昨夜驪龍漲新濑) 조사의 선풍이 거둬 일고 밝은 달 아래 배가 더나가네(祖風重起月明舟)’라 하였다.

29일에 회암사에 도착하여 침당(寢堂)에 모셨다. 어떤 선객이 예배하면서 탄식하며 말했다. ‘지난 날 甘嶠寺에 묵었는데 절의 승려 自明이 사리 2립을 얻어 판사 金繼生에게 보여주면서 도인이라면 언젠가는 다시 얻을 수 있을 것이요’라고 하자 판사가 ‘속자는 얻기 어려우니 1립을 주시오라고 함에 자명이 머뭇거리는 사이에 김공은 홀연히 사리가 4립으로 분신하는 것을 보았고, 각각 2립을 짐으로써 그 뜻을 이룬 것이다. 또한 청룡사 승려 玄珣은 부서진 치아사리를 얻어서 본사로 돌아가 분향 기도하였는데 7립을 얻었다. 조정에서는 한양 판관 姜淳으로 하여금 그 공역을 감독케 하였다.

其數.’

8월 15일에 그 절 북쪽 언덕에 부도를 세워 영골 사리 부도위에 안치하였다. 가끔 신령한 광명이 환히 비추기도 하였는데, 이러한 일이 조정에 알려지면서 시호를 禪覺이라하였다. 이해 겨울 시자 각도가 금강산 정양암에 탑을 세웠다.

12월 11일 밤 꿈에 先師가 방장에 앉아 도(道深)에게 말했다. '사리는 얻었느냐. 道에 이르기를 얻었느냐?' '얻었습니다.' '어디 있느냐?' *답에 이르기를 '경을 싸는 보자기 안에 두었습니다.' 師가 꾸짖으며 말했다. '나의 바라는 바는 여러 사람에게 널리 보이는 것에 있거늘 그대는 깊이 감추어 두고 내보이지 않고 있으니 (도대체) 이것이 어떤 심보인가, 나의 분신은 臺 아래에 이채로운 빛으로 남아 있고 눈동자도 견고하니 그대들은 속히 가서 이 산에 안치하여 아직 보지 못한 이들이 보도록 하라.' 이와 같은 꿈을 세 차례 꾸고는 道深은 매우 기이하다고 여겼다.

이 달 24일 신륵사에 도착하여 꿈 이야기를 들려주었지만 누구도 믿지 않았다. 幽谷 藏主만이 道深과 함께 하여 곧 바로 焚臺에 올라가 토석을 파헤치며 찾았지만 얻을수 없어 藏主는 그만두었다. 道悲가 슬피 울면서 말하기를 '화상은 평생 망령된 말을 하지 않았으셨는데 오늘 사리를 얻지 못했으니 어떻게 진실한 말을 하시는 분이랴 하겠는가!'라고 하며 다시 흙을 판 끝에 홀연히 청색 사리 1립을 얻었는데 녹두 알 정도의 크기로 희고 밝은 작은 돌같이 粘石에 붙어 있었다. 조실로 맞아 들여 향을 사르고 공경하는 마음으로 예를 올리자마자 은색 (사리) 1립으로 분신하였는데 麻子(삼씨) 만한 크기였다. 道深 스님이 은색의 것은 이 절에 두었고 청색은 가지고 금강산에 들어가 유점사에 봉안하였다. 문인 無及覺信은 선사의 본원력을 떨어뜨리지 않고 맺은 인연을 이루고자 하였다. 때문에 정골사리 한 조각을 옮겨 신륵사에 안치하고 동문 형제와 힘을 합쳐 석종(石鍾)으로 덮어 우러르며 예를 올리도록 하였다. 師가 서천 108대 지공선사를 참여하고 법을 얻고 또한 평산처림에 법을 얻어 다시 인가를 받았으니 달마 제 28대손 及菴(宗信)의 법자이다. 스님의 수 (困) 는 57세요 법랍은 37세였으며, 시호는 선각 (禪覺) 이라 하였다.

師는 언제나 홀로 산림에 묻혀 살려는 뜻을 품고 그림자조차도 속세에 들어 놓지 않고자 하였지만 귀의하는 사부대중이 저자처럼 시골 벽적하였다. 巫覡의 무리나 전다라(旃陁羅, 殺者) 등과 같은 부류들도 일단 가르침을 듣기만 하면 지난 잘못을 뉘우치며 모두 선업을 닦았다.

그 답에는 "□□스님은 항상 스스로 말하기를, '산승은 문자를 모른다' 하였다. 그러나 그 가송 (歌頌)과 법어 (法語)는 혹 경전의 뜻이 아니더라도 모두 아주 묘하다"라고 써어 있다. 그 가송 법어는 실로 常談이니 처음에 유의 하지 않는 듯하다가 다시 弱辯는 말하지 않으니 稱述한 바 거칠게 기록한다. 이제 그것을 두 권으로 나누어 이 세상에 간행하게 되었으니, 스님의 덕행은 진실로 위

대하다. 그 知見이 있는 자는 불후함을 보여주어 후세인으로 하여금 師에게서 배우게 한다.⁶²⁾

위의 나옹의 다비시 행적 가운데 그간 알려지지 않은 사실은 다음과 같다. 추념 다비처에서 참여한 승려는 다음과 같다. 즉, 나옹의 문도인 無學과 信志, 甘嶺寺의 自明, 靑龍寺의 승려 玄珣, 侍子 覺道⁶³⁾, 道深, 覺宏幽谷⁶⁴⁾, 道悲, 無及覺信⁶⁵⁾과 불자 判事 金桂生 등이 등장한다. 무학은 여기서 ‘돌아가신 스승의 영골을 수습하는 바로 그 순간(先師靈骨纔收了) 사리가 분신하여 물 위에 흐르네(舍利分身水上流) 어젯 밤 驪江의 용이 물결을 더하네(昨夜驪龍漲新淥) 조사의 선공

62) 각광, 『나옹화상어록』(國立圖書館所藏의 覺雷集錄), ‘當示寂時 郡人望見 五彩雲蓋山頂 又師所騎白馬 預前三日不喫草 舉首悲鳴 茶毗已訖 頭骨五片 牙齒四十箇 節骨等 皆不燒 以香水洗之時天無雲而雨 四方各不過三百 許步粘骨 舍利莫知其數 零落者 一百五十五粒 迎入佛殿 燒香禮敬俄頃 分爲五百五十八粒 茶毗之處 四衆撥灰土而得之者 不可勝數也 雜灰碎骨 編草裹之投於江中 有僧信志 愧獨不得舍利 乘舟渡出編草 得一片碎骨 骨中亦有二粒 茶毗 時郡人 皆見山上神光照耀 三日乃已 寺僧達如 夢見神龍盤繞焚臺 還入于江 其狀如馬 門人陪靈骨舍利 將還檜崙念欲游行 患其早久水淺 忽無雨而水漲 猶若潮迴 與久滯衆船一 時順流而下 驪江已上 依前水淺 則神龍之助可知 門人無學頌曰 先師靈骨纔 收了舍利分身水上流 昨夜驪龍漲新淥 祖風 重起月明舟也 二十九日到檜崙 安于寢堂有禪客 禮拜歎曰 去日宿甘嶺寺 寺僧自明 得舍利二粒 示金判事桂生云 道人 當有再得 之日 俗子難得 乞與一粒 明擬議之間 金公忽 見分爲四粒 各獲二粒 以遂其志 又忠州靑龍寺 僧玄珣 得碎齒歸本寺 焚香禱之 即得七粒 朝廷 使漢陽判官姜淳 監督工役於 八月十五日 樹浮圖於寺之北崖 安于靈骨舍利浮圖上 往往有神 光照耀事聞於朝 諡曰禪覺 是年冬侍者覺道入金剛山 正陽菴挂塔 十二月十一日夜夢先師坐方丈喚云 舍利將得來否 道云將得來師云何在 答云在持經袱子內 師咄云 我之所願 廣示諸人 汝等爭取深藏不出 是何心哉 我焚身臺下有異色 眼睛堅固子汝速去 將來置 于此山 令未見者 見如是者三 道深異之是月二十四日 到神勒寺 說所夢 衆皆不信 獨幽谷藏主與道 直上焚臺撥土石 求之不得 藏主止之 道悲泣曰 和尚平生不說妄語 今日若不得舍利 云何得爲眞實語者 更掘土 忽得青色舍利一粒 如菉豆大 粘於白瑩小石 迎入祖室 焚香禮敬 即分銀色一粒 如麻子大 道以銀色 置 于玆寺 青色持入金剛山 安于楡岾寺 門人無及覺信 不墜先師本願 欲廣結勝 因將頂骨 粘舍利者一片 安于神勒 寺與同門兄弟并力 造石鐘以覆 之普令瞻禮者 舉而視之 師初叅西天一百八代祖指空禪師得法 又於平山處林禪師處 復受印可達磨第二十八代孫及菴之法子也 師壽五十七 臘 三十七 師常念獨處山林 影不入世而所至之處 四衆歸依如歸市焉 至如巫覡之徒施施羅羅等 一聞教誨 悲悔前非 咸修善業 師常自 言曰 山僧不解文字 而其 譎頌法 語實爲常談 初若不經意 今分爲二 秩 刊行于世 先師德行 固已偉然 非復弱辭 所能稱述 粗記其知見者 垂示不朽使後世人師學之.’

63) 이색, 「安心寺指空懶翁碑 陰記」, 『조선금석총람』 상.

64) 이색, 「送宏幽谷」, 『목은시고』 권29, 시 ; 이색, 「巨濟縣牛頭山見菴禪寺重修之記」, 『목은문고』 권5, 기, ‘重修巨濟牛頭山見菴 以宏幽谷所錄功役始末 走神勒珠上人求予記 案其狀.’

65) 이색, 「驪江縣神勒寺普濟舍利石鐘記」, 『牧隱文藁』 卷2, 記, ‘普濟之示寂于驪與神勒寺也…覺信者實幹石鐘 而曰覺珠者求燕石將載其事.’

이 거듭 일고 밝은 달 아래 배가 더나가네(祖風重起月明舟)’라는 계송을 읊어 추념하였는데 무학의 계송이며, 그 동안 알려지지 않은 유일한 것이다. 청룡사의 승려 玄珣은 靑龍寺에 사리를 봉안하고 나옹의 시자 覺道는 금강산 正陽菴에, 道悲는 금강산 楡岾寺에 봉안하였다. 그리고 나옹의 문도 無及覺信은 정골사리를 여주 神勒寺에 봉안하였다⁶⁶⁾는 사실 등이다. 환암의 주요 주석처인 청룡사 승려 玄珣이 추념 불사에 참여하였으나 환암의 추념은 찾아 볼 수 없다. 다만 1379년(우왕 5)에 세워진 「신록사 나옹석종비」 음기의 門生 명단 가운데 전 송광사 주지 보제대선사로 올라갔으나⁶⁷⁾ 추념 사업에 직접 참여한 것은 아닌 듯하다.

2) 나옹의 오대산 불교 활동

오대산은 통일신라 오대산 결사 이후 많은 승려들이 오대산을 유력 구법하였다. 예컨대 郎空行寂(832-916)은 885년 귀국하여 오대산 사굴산문의 개조 梵日을 예참하여 심인을 받았으며⁶⁸⁾, 圓眞國師 承迥(1171-1221)도 수선사의 보조국사 지눌을 참방하고 오대산으로 가서 문수보살에게 기도하여 감명을 받아 소원을 成就하였다고 한다.⁶⁹⁾ 특히 나옹이 활동하던 당시 천태종의 부암운묵과 화엄종의 설산 천희국사도 오대산을 참방하였다.⁷⁰⁾

나옹의 행장과 비문에 의하면 나옹은 1358년 3월 23일 원의 법원사에서 지공과 하직 인사를 하고 용양으로 돌아와 평양과 동해 등 여러 곳을 유력하다가

66) 이색, 「여강현신록사보제사리석종기」, 『목은문고』 권2, 기, ‘曰覺信者實幹石鐘.’

67) 이색, 「神勒寺普濟尊者石鐘碑」, 음기, ‘門生 前往松廣廣通無礙圓妙大智普濟大禪師脩幻菴’ ; 이색, 「妙香山安心寺石鐘之碑」, 음기, ‘謚禪覺懶翁和尚 門生名目 比丘 國師 大曹溪宗師 禪教都摠攝 開天寺住持 悟佛心宗興慈運悲 福國利生 妙化無窮 都大禪師 正徧智智雄尊者 幻菴混脩.’ 하지만 환암은 그외의 나옹의 비와 석종, 탑 등 추념사업에 참여하지 않았다. 실증적인 검토가 더 필요하다.

68) 崔仁澆, 「太子寺郎空大師碑」, 『조선금석총람』 상, ‘以後 至五臺山投花嚴寺 求感於文殊大聖 先上中臺 忽遇神鬢眉皓爾 叩頭作禮膜拜祈恩.’

69) 李公老, 「창하 보경사 원진국사 비」, 『조선금석총람』 상, ‘遂往叅曹溪山 普照國師次決法要 後詣江陵郡五臺山 禮文殊 遂得冥感.’

70) 『釋迦如來行蹟頌』 下, ‘乃遊歷金剛五臺等名山勝地竟 到始興山卓一庵.’ ; 『동사열전』 권1, 부암대사전 ; 「창성사 진각국사 비」, 『조선금석총람』 상, ‘叅究禪旨 在小伯山 夢見 蒙山付其衣法 在金剛五臺亦如之此.’

1360년부터 이듬해까지 오대산에 머물렀다.⁷¹⁾ 『나옹화상어록』에 의하면 다음과 같은 기록이 찾아진다.

다음에 또 법당에 올라가 향을 사워 황제를 위해 축원한 뒤에 법좌에 올라 말씀하셨다." 산승은 五臺山을 떠나기 전에 이미 여러분을 위해 오늘의 일을 다 말하였다.⁷²⁾

이러한 기록에 의하면 나옹은 1361년(공민왕 10) 무렵 해주 신평사 주지에 재직하면서 오대산에서의 법회 개최 사실을 밝히고 있다. 사육신 醉琴軒 朴彭年(1417-1456)은 1443년(세종 15) 2월에 나옹을 비롯한 삼화상의 도량 양주 회암사에서 오대산으로 가는 승려 雪京에게 시의 서문을 지어주면서 ‘오대산은 懶翁이 거처하던 那迦寮’라고 하였다.⁷³⁾ 조선후기 식자들도 나옹의 오대산 자취에 대해서 상기시키기도 하였다. 즉 『史記』의 「伯夷傳」⁷⁴⁾을 1억 번이나 읽었다고 서재 이름을 ‘億萬齋’라고 하였던 栢谷 金得臣(1604-1684)은 나옹의 錫杖歌를 지으면서 오대산 등을 유력하였다고 하였다.⁷⁵⁾

나옹은 이렇듯 오대산에 머물렀는데 구체적으로 중대 상원사, 동대 관음암과 서대 사자암, 북대 고운암, 남대 아래의 영감암 등에 머물렀다. 이러한 사실을 좀 더 구체적으로 살펴보기로 한다.⁷⁶⁾

나옹은 中臺에서 머물면서 다음과 같은 계송을 읊기도 하였다.

71) 각광, 「나옹행장」, 『나옹화상어록』; 李穡, 「普濟尊者謚禪覺塔銘并序」, 『동문선』 권119, 碑銘, ‘경자년에는 臺山에 들어가 있었다.’

72) 나옹, 「神光寺 주지가 되어」, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

73) 朴彭年(1417-1456), 「送雪京遊方序」, 『朴先生遺稿』 文, ‘今於臺山…且此山懶翁所居那迦寮 今猶在焉’ 那迦寮는 부처님이 계신 곳인 부처님 도량이라는 의미로 那迦室 또는 那迦院이라고도 하였다.

74) 『史記』 卷61, 伯夷列傳.

75) 金得臣(1604-1684), 「懶翁錫杖歌」, 『栢谷先祖詩集』 冊4, 七言古詩, ‘于今二百餘年久 當時懶翁携遠行 南北東西不離手 五臺金剛與智異 勝致最冠震朝地 每向諸山飛錫去 放逸誠如脫銜驥.’

76) 북대에 대해서는 다음 장에서 살펴보기로 한다.

지팡이 짚고 한가히 노닐면서 妙峯에 오르나니, 성현의 끼친 자취가 본래 공하지 않구나.

신비한 천연의 경계가 막힘이 없어, 만 골짜 솔바람이 날마나 지나가네.⁷⁷⁾

나옹의 문도로서 시자였던 負暄堂 覺雲雪嶽은 무학과 같이 나옹의 주요 행적을 좇았다.

雪嶽上人是 懶翁의 제자이다. 나옹은 당초 神光寺에 錫杖을 머물고 있다가 圓寂寺로 거처를 옮겼으며, 다시 露骨과 淸平과 五臺의 山寺를 거쳐 松廣寺에서 주석하였다. 그리고 송광사에서 檜巖寺로 왔다가 다시 회암사를 떠나 瑞雲과 吉祥 등의 여러 산사를 돌아다닌 뒤에 회암사로 복귀하였다. 그런데 상인이 이 모든 곳을 다니면서 아침저녁으로 직접 薰陶를 받은 결과 자못 터득한 점이 있었다. ⁷⁸⁾

위의 인용한 기문에서 보듯이 나옹의 문도 覺雲雪嶽은 무학과 같이 나옹의 주요 행적을 좇았는데 나옹이 오대산에 주석할 때도 함께 하였다.

西臺 사자암은 나옹의 문도 각운설악이 1399년 중창하였다.

建文 3년(1400) 봄 정월 辛未日에 啓運神武太上王殿下(태조)께서 內臣 判內侍府事 李得芬을 시켜 參贊門下府事 臣 權近을 命召하여 傳旨하기를, “내가 일찍이 듣건대, 江陵府의 五臺山은 빼어난 경치가 옛적부터 드러났다가에, 願刹을 설치하여 勝果를 심으려 한 지 오래였다. 지난해 여름에 노승 雲雪岳이 이 산에서 와서 고하기를 ‘산의 中臺에 사자암이란 암자가 있었는데 국가를 補裨하던 사찰입니다. 臺 양지쪽에 자리잡고 있어 이 대를 오르내리는 사람들이 모두 거쳐 가는 곳입니다. 세운 지 오래되어 없어졌으나 빈터는 아직도 남아 있으므로 보는 사람들이 한탄하고 상심하니, 만약 이 암자를 다시 세운다면 많은 사람들의 마음에 기뻐하고 慶祝이 반드시 다른 곳보다 배나 더할 것입니다’라고 하였다. 내가 듣고 기뻐하여 工匠을 보내어 새로 세우되, 위에 3채를 세운 것은

77) 나옹, 「題五臺山中臺」, 『나옹화상가송』 : 『한국불교전서』 6, 101쪽, ‘杖優遊上妙峰 聖賢遺跡本非空 天然異境無間隔 萬壑松風日日通.’

78) 李穡, 「負暄堂記」, 『牧隱文藁』 卷6, 記 ; 『東文選』 卷75, 記, ‘雪嶽上人 懶翁弟子也 師之卓錫神光 移于圓寂 于露骨于淸平于五臺 而住松廣 自松廣而檜巖 由檜巖而瑞雲吉祥諸山 然後復住檜巖也 上人 皆從之 朝夕薰灸 頗有所得.’

부처를 安置하고 僧房으로 쓰기 위한 것이요, 아래 2칸을 세운 것은 문간과 洗閣으로 쓰기 위한 것인데, 비록 규모가 작기는 하나 형세에 합당하게 되었으니, 알맞게 하고자 하여 사치하거나 크게 하지 않은 것이다. 공사가 이미 끝나매 겨울 11월에 親臨하여 보고 낙성을 하였으니, 대개 먼저 간 사람들의 명복을 빌고 福利를 후세에 미루어 物我が 다 같이 받고 幽明이 함께 힘입으려 한 것이니, 卿은 글을 지어 영구히 보이도록 하라” 하였다.⁷⁹⁾

위의 기문에서 보듯이, 서대 사자암은 국가비보사찰인데 세운 지 오래되어 폐사되어 있었는데 나옹의 시자였던 覺雲雪岳이 사자암 터의 폐사지를 알아 상왕 이성계에게 고하여 중창하게 하였다. 나옹의 추념사업의 일환이었다고 생각된다. 이성계는 工匠을 보내어 1399년 11월 불상을 봉안하고 전각, 승방 문간과 洗閣(2칸) 3채의 건물을 지었다. 오대산사를 원찰로 삼았던 이성계는 절이 중창되자 왕립하는 등 깊은 관심을 보였다.

나옹은 북대의 도솔암과 동대의 관음암을 중건 보수하였다고 한다. 이러한 사실은 후대의 기록이지만 오대산 「山中散記」에도 다음과 같이 찾아진다.

북대 象王山과 동대 滿月山은 모두 신라 때 六結社가 있던 옛 터전이다. 국초에 懶翁화상이 주석할 때 북대의 兜率菴, 동대의 觀音菴을 중건, 보수하여 보배로운 가람으로 만들었다. 모두 危峰 정상 등나무 덩굴 안에 있으니 도에 뜻을 둔 이가 아니면 그 사이에 머물러 살 수 없을 것이다.⁸⁰⁾

이와같이 나옹은 북대의 도솔암과 더불어 동대의 관음암을 중건하였다는 것이다. 이 관음암의 중건은 나옹의 제자 志誥와 함께 하였다. 목은이색은 지선에 대하여 다음과 같은 기문을 남겼다.⁸¹⁾

誥上人은 내가 두 번째 驪江에서 만났는데, 대개 벼슬하는 집안이다. 글을 읽어 문장을 본업으로 하다가 나이 21세에 고향의 승려를 따라 금강산을 구경가는데, 도중에서 나옹이 臺山에 있다는 말을 듣고 말하기를, “산구경도 소원이기

79) 권근, 「五臺山 獅子庵重創記」, 『양촌집』 권13, 記類.

80) 월정사, 『역주 오대산사적기』 55쪽.

81) 이에 대한 기문을 목은 이색이 지었고, 이색이 죽자 권근에게 부탁하여 이 기문을 1402년에 지었다는 것이다.

는 하지만 출가하는 것이 더욱 더 어렵고 나옹을 만나는 것이 더욱 더 어려운 일이다. 나는 장차 나옹을 따라 출가한 다음에 산을 구경하겠다.” 하고, 드디어 대산에 들어가 나옹을 보고 간청하니, 나옹이 그의 머리를 깎아주었다.⁸²⁾

나옹이 오대산에 있자 그의 문도들이 추종하여 출가하기도 하였다. 志誥上人은 21세 때 부모의 허락도 받지 않고 나옹이 오대산에 머물다는 소식을 듣고 출가하였다. 그 만큼 당시 불교계는 물론이고 유자들의 사회에서도 나옹의 명성이 자자했던 듯하다. 나옹은 제자 지선과 함께 동대의 관음암을 중창하였다.

일찍이 강릉 오대산의 東臺에 觀音庵을 중창하여 일을 끝내고, … 그 동안에 師가 또 佛像을 만들고 經文을 인출한 것이 자못 많아, 내가 또한 일찍이 그 인출한 경문 여러 部 발문[跋]을 지었었다.⁸³⁾

지선은 동대 관음암을 중창하고 불상을 제작하여 봉안하고 경문 여러 부를 인출하였다. 1449년(충숙왕 복위 8) 월정사 대장경 인출이후 다시 인경된 것이다. 지선은 사미승부터 여러 곳의 절을 중창하였으며, 지선은 신록사에서 대장각 불사 및 인경사업 등 스승 나옹의 추념사업을 전개했으며,⁸⁴⁾ 아마도 앞서 언급했듯이 1383년 나옹의 문도와 함께 불사를 하였다고 생각된다.

志誥은 스승 나옹의 추념사업에 동참한 후 1402년 이전의 시기에 동대 관음암을 중창하였다.

나옹은 1369년 9월부터 그 해 말까지 청평사 주지를 지내다가 사퇴하고 오대산 靈感菴⁸⁵⁾에 머물렀다.

스님의 법명은 守伊이고 호는 無準이다. 훗날 五臺山 靈感庵에서 잠을 잤는

82) 이색, 「送誥上人序」, 『牧隱文藁』 卷8, 序 『동문선』 권87, 序, ‘誥上人 予再遇之驪江之上 蓋仕族也 讀書業文 年廿又一歲 隨鄉僧游金剛山 道聽懶翁在臺山曰 游山雖所願 出家尤難 得懶翁爲尤難 吾且從翁出家 然後游山耳 遂入見懇請 翁爲之落其髮.’

83) 권근, 「五臺山 觀音庵重創記」, 『양촌집』 권14, 記類.

84) 이색, 「神勒寺普濟尊者石鐘碑」, 『조선금석총람』 상.

85) 각광, 「나옹행장」, 『나옹화상어록』, ‘己酉(1369년, 공민왕 19) 九月 以疾辭退 又入臺山 住靈感菴.’; 김수은, 「靈鑑菴重創記」, 『拭疣集』 卷2, 記類, ‘其南臺之南 有號靈鑑菴 昔普濟尊者 嗣法平山處林禪師 暨其東還 遂入臺山 寓于是菴.’

데 그날 밤 꿈에 한 神僧이 이렇게 말하였다. “그대의 범명은 己和이고 호는 得通이니라.”그런 까닭에 그 말을 따라 범명과 호를 바꾸었다. 그의 軒號는 涵虛이고 忠州에서 출생한 사람이다.⁸⁶⁾

이상에서 살펴 본 바와같이 각운설악이 중대 사자암을, 지선이 동대 관암음을 증진했을 뿐만 아니라, 필자가 이미 고찰한 바와같이 나옹의 문도 석영로암이 1376년 상원사(중대 진여원)를, 懶菴游公과 牧菴永公이 서대 수정암(염불암)을, 비구니 혜명 등이 1490년(성종 1) 영감암을 중창하였다.

이렇듯 나옹이 북대 상두암(미륵암)에 주석한 이후 나옹의 문도들이 나옹의 추념 사업을 전개하면서 상원사(중대 진여원)를 중심으로 서대 수정암 염불암 사자암, 동대 관암음과 남대 아래의 영감암 등 오대산의 주요 산사가 중창되어 신라 이래의 오대산 불교가 재현되었다.

Ⅲ. 나옹 문도의 오대산 불교 증흥

1) 나옹의 문도와 환암

본란에서는 나옹의 문도와 환암과의 관련 사실을 살펴보고자 한다. 환암은 조선중기에 확정된 불교계의 범통에서는 가자산문계 태고보우의 적사로 확정되었지만 사굴산문계 나옹의 문도로 보기도 한다. 필자도 환암을 태고의 문도로 비정하였다가 나옹의 문도로 간주하고 있다. 이러한 문제를 좀 더 검토하고자 한다.

환암은 12세에 대선사 繼松에게 출가한 후 36세 때 선원사의 식영암에게 사사하였다. 대선사 계송에게 출가하여 내외의 경전을 익혔는데, 총명과 지혜가 있어 명성을 떨쳤으며, 스승 다음의 자리에 있게 되었다고 한다.그런데 필자가 이미 제시한 바와같이 환암의 출가사인 繼松은 戒松이 아닐까 한다.⁸⁷⁾ 蒙山德異(1233-?)의 行實記⁸⁸⁾에도 戒松은 몽산덕이에게 법을 사사한 10松 가운데 한 인

86) 『동사열전』 권2, 함허선사전 ; 「함허당 행장」, 『함허당어록』.

87) 『고려사』 권34, 충숙왕세가 1년 3월 계축, ‘次板上詩, 命尹碩·僧戒松, 及大小文臣·生徒·釋子和進.’

물이었다.⁸⁹⁾ 戒松은 수선사 제 13세 覺儼國師 復丘가 1341년·1348년·1353년 백암산 정토사에서 전장법회 개최시⁹⁰⁾ 참여하기도 하였다. 그런데 복구의 외조카의 拙菴衍溫의 문도가 환암의 득도사인 息影淵鑑(息影菴)이며, 龜谷覺雲은 졸암의 문도였다.⁹¹⁾ 이와같이 환암은 사굴산문계 각암국사 복구와 가지산문계 졸암연온이나 그의 문도 구곡각운과 깊은 관련이 있었다. 息影이 머물렀던 수선사계 선원사는 冲鑑이 몽산덕이의 제자인 鐵山紹瓊을 직접 초빙하여 모시고 온 곳이다.⁹²⁾ 환암의 스승인 식영이나 충감의 제자이면서 나옹의 고제인 宏演이 선원사 주지였다. 그리고 선원사의 승려 法蘊은 1348년 江浙에서 구해온 『대장경』을 개경의 報法寺에 봉안하였으며⁹³⁾, 수선사 제 13세 법주인 각암국사 복구의 문도 가운데 白華는 선원사 출신 승려였다.⁹⁴⁾ 또한 식영은 수선사계인 월남사에 머물러 月南長老라고 불렸다. 환암의 스승 식영암의 제자 가운데 사굴산문 四選에서 수석으로 합격한 妙瓊이 활동하였다. 식영은 사굴산문 妙瓊과 가지산문계 구곡의 스승이기도 하였다.⁹⁵⁾ 따라서 환암도 수선사와 몽산덕이의 선풍을 지닌 스승 계송과 식영의 영향을 받았다고 하겠다.

이와같이 환암은 사굴산문 수선사계의 고승으로 활동하여 나옹의 법을 사사하였다. 나옹이 개최한 공부선에서 유일하게 합격하여 환암의 합격증이 사굴산문에 보관되기도 하였으며, 나옹에 이어 송광사 주지에 취임하기도 하였다.

禪源社 息影鑑和尚을 찾아가 능엄경을 수학하여 그 골수를 얻었다. … 그리하여 공민왕이 有司에 명하여 합격증을 주고 이 사실을 적은 문건을 (閻岫山

88) 허홍식, 「몽산덕이의 행적과 연보」, 『한국학보』 77, 1994 ; 허홍식, 「몽산덕이의 저술과 생애」, 『서지학보』 15, 1995.

89) 허홍식, 「몽산덕이와 조계종 법통과의 관계」, 『소곡 남풍현선생 화갑논총』, 1995, 575-577쪽.

90) 月出山人 拙巖 演溫, 「白巖山淨土寺轉藏 第 3回榜」, 『조선사찰사료』 상, 164-171쪽.

91) 이재열, 「오교양종과 조계종통에 관한 고찰」, 『불교사상』 1:2-3:4, 1973-: 『한국조계종의 성립사 연구』, 민족사, 260-262쪽.

92) 危素, 「林川 普光寺重創碑」, 『한국금석전문』 중세 하; 허홍식, 「고려에 남긴 鐵山瓊의 행적」, 『한국학보』 39, 1985, 참조하기 바람.

93) 이색, 「보법사기」, 『목은문고』 권6 : 『동문선』 권75, 기.

94) 李達夷, 「覺眞國師碑」, 『霽亭集』 卷3, 墓誌銘 ; 『동문선』 권118.

95) 鄭誦, 「贈妙瓊上人詩序」, 『雪谷集』 下 序; 『동문선』 권85 序.

門)종문에 보관토록 하였다. … 을축년(우왕 1, 1375) 가을 松廣寺로 이주하였으며 병진년(우왕 2, 1376) 3월에 왕에게 편지를 올려 사임하고 瑞雲寺로 돌아갔다. … 銘하여 가로되 … 탁월하신 명성은 關嶽 제일이었다.⁹⁶⁾

그리고 환암은 사굴산문계 선승 松風軒과 江月軒의 가르침을 받았다.

생사가 걱정스러운 것은 육신이 덧이 없기 때문, 환암은 한낱 미세한 티끌에 몸을 부쳤네. 송풍헌 강월헌이 늘 둘러싸고 있는, 배움을 끊고 무위를 실천하는 한가한 도인일세.⁹⁷⁾

송풍헌은 강월헌 나옹의 고제이다. 송풍헌은 絶磻益倫으로, 나옹이 회암사 중창을 끝내지 못하고 입적하자 중창을 마쳤던 고승이다.⁹⁸⁾ 회암사는 무학이 흥법의 메카로 삼았던 곳이며⁹⁹⁾, 무학의 출가사가 수선사 제10세 만항의 제자 小止禪師였다.

絶磻은 환암이 개최한 법회도 참석하고 청룡사에 주석하기도 하였으며 환암의 비 음기에도 문도로 기록되어 있다.¹⁰⁰⁾ 이러한 사실로 보아 환암은 나옹과 같은 사굴산문계인 듯하다.

하지만 조선후기에 불교계의 범통에서 환암이 태고보우의 적사로 확정되었다. 구곡이 환암의 적사라는 사실도 그러하다. 이미 환암의 생존시에 작성된 태고의 행장에 嫡嗣로 기록되어 있다.¹⁰¹⁾ 이러한 것은 법맥이 완성된 『해동불조원류』에서도 계승되어 환암은 태고의 법사로 비정되었다.

따라서 환암의 사승은 태고보우가 아니라 나옹과 같은 사굴산문계로 보아야

96) 권근, 「청룡사 보각국사 환암정혜원융탑비」, 『조선금석총람』 하, 719-725쪽.

97) 韓脩, 「幻菴」, 『柳巷詩集』 詩, ‘生死悠悠是幻身 幻菴寄在一微塵 松風江月常圍繞 絶學無爲閑道人.’

98) 이색, 「長城縣 雙溪樓記」, 『목은문고』 권3; 정도전, 「白巖山淨土寺記」, 『삼봉집』 권13, 기.

99) 황인규, 「무학차초의 흥법활동과 회암사」, 『삼대화상논문집』 2, 1999; 앞의 책 참조.

100) 이색, 「絶磻이 남쪽으로 幻菴의 법회에 참석하러 가는 길에 집에 들러서 작별을 고하다. 33首」, 『목은시고』 권31, 詩; 이색, 「絶磻 倫公이 靑龍寺에서 노닐다가 돌아와서는 瓠蘆에 蓴菜를 담아 건네주면서 幻菴의 서신을 또 전해 주었다. 이에 너무도 기쁜 나머지 시 한 수를 지어 읊었다.」, 『목은시고』 권31, 시.

101) 李穡, 「太古行狀」, 『太古和尚語錄』: 『韓國佛教全書』 6.

할 것이다. 일제강점기인 1937년에 활해 정황진이 나옹증흥조설에서도 이를 추종하며¹⁰²⁾, 최근에 허홍식도 수용하고 있다. 후자의 주장에 의하면 태고의 비문에 환암이 문도로 실린 이래 환암을 태고의 계승자로 왜곡되었다는 것이다.¹⁰³⁾ 하지만 환암은 분명히 태고의 비 음기에 태고의 문도로서 나타나고 있으며¹⁰⁴⁾, ‘추천하여 그 上首輩로 된자는 幻庵和尚이다.’라는 기록도 있다.¹⁰⁵⁾ 그리고 『나옹화상어록』에 나옹을 長老라고 칭하고 있으며, 실제 나옹과 환암은 나이가 동갑이었다¹⁰⁶⁾는 등등의 사실은 환암의 행적 가운데 중요사실이다. 이러한 사실로 미루어 보아 필자는 환암은 나옹의 문도기 보다 교유인물로 보아야 한다고 생각한다.¹⁰⁷⁾

2) 나옹 문도의 오대산 불교

본란에서는 나옹문도의 오대산 일대 불교계 활동에 대해서 살펴보기로 한다. 나옹은 오대산 복대 상두암과 고운암, 나옹대와 영감암 등 오대산사 등에 머물면서 환암과 중국의 고승 몽산덕이의 손제자 고담 적조현명과 교유하면서 더욱 부각되었다. 나옹의 입적 후 문도들이 나옹의 추념사업 기념으로 오대산 주요 사찰의 중창불사를 하였는데 이를 통해 오대산사가 증흥하였고, 이는 세조대 나옹의 법맥을 잇고 있는 삼화상에게 계승 발전되기에 이른다. 이에 대해서는 필자가 이미 연구한 바 있으므로 중요 사항만 간략히 살펴보기로 한다.

앞서 언급한 바와같이 무학을 비롯한 문도들이 나옹을 추종하였는데, 특히 무학의 도반인 竺源智泉¹⁰⁸⁾과 覺雲雪嶽¹⁰⁹⁾ 등이 나옹과 같이 오대산을 유력하였

102) 潤海 鄭晃震, 「朝鮮佛教의 嗣法系統」, 『(新)佛敎』 5, 1937. 7.

103) 허홍식, 「제7장 중세 조계종의 기원과 법통」, 『한국중세불교사연구』, 394-395쪽.

104) 李穡, 「太古普愚圓證國師塔碑銘」, 『朝鮮金石總覽』下.

105) 維昌, 「圓證國師行狀記」, 『韓國佛教全書』6. 700쪽.

106) 나옹은 1320년(충선왕 7) 1월 15일에, 환암은 그로부터 두 달 뒤인 3월 13일에 태어났다.

107) 참고로 필자는 환암은 태고의 문도였으며 나옹의 대표적인 계승자는 무학이었다는 견해를 피력한 바 있다. 황인규 「나옹나옹과 그 대표적인 계승자 무학자초」 『역사와 교육』 5 1995 : 황인규, 앞의 책, 1999, 53-55쪽. 그 후 환암은 사굴산문계로 비정하였다. 이에 대한 사실은 본문에 서술하였다.

108) 權近, 「贈正智國師碑銘 竝序」, 『양촌집』 권38, 碑銘類, ‘丙申還國 入香山 歷五臺 小白智異彌智等諸山.’

다. 1376년 나옹이 입적한 직후 나옹의 추모사업을 전국적으로 전개하였다. 나옹의 문도들이 회암사와 신륵사 뿐만 아니라 전국의 사찰에 나옹의 碑와 부도를 세우고 유품을 봉안했는데, 나옹의 추념사업은 오대산에서도 있었다.¹¹⁰⁾ 즉, 1383년 안심사에서 지공과 나옹의 석종비를 봉안할 때 나옹의 가사와 불자 각 1개를 오대산에 봉안하였던 것이다. 참고로 고려말 나잔자 나암유공의 제자 휴상인도 불사를 하여 오대산에 봉안하고자 하였으며,¹¹¹⁾ 마지막 화엄종 국사 천희도 오대산에서 몽산덕이에 대한 꿈을 꾸고 중국을 유력했다고 한다.¹¹²⁾ 고려말 오대산 불교의 중흥의 일면을 엿 볼 수 있다.

나옹의 문도들은 특히 나옹의 추념불사와 더불어 여말선초 오대산사를 중창을 통해 오대산 불교의 중흥을 꾀하고자 하였다. 즉, 석영로암이 1376년 상원사(중대 진여원)를, 懶菴游公과 牧菴永公이 서대 수정암(염불암)을, 각운설악이 중대 사자암을, 지선이 동대 관암음을, 비구니 혜명 등이 1490년(성종 1) 영감암을 중창하였다. 특히 1399년 11월 상왕 이성계가 중대 사자암을 원찰로 삼아 중창이 되자 친히 왕립하였고, 태종은 상원사를 수록재 도량으로 개설하였다. 기문에 의하면, 나옹의 문도 釋英 露庵이 상원사의 승당이 터만 있고 전각이 없음을 한탄하고 판사 崔伯濤의 부인 安山郡夫人의 후원으로 1376년(우왕 2) 가을부터 불사를 하여 이듬해 겨울에 낙성하였다. 상원사의 승당 중창 후 같은 해 겨울 승려 33명을 맞이하여 十年坐禪을 시작하였다고 한다. 마치 수정사 결사의 재현인 듯한 오대산 결사의 모습이다.¹¹³⁾

그리고 懶菴游公과 牧菴永公이 1392년 화재를 입은 서대 수정암을 중창하였다. 서대 수정암은 1393년 봄에 공사를 시작하여 5梁의 불당과 2칸의 욱실 등을

109) 李穡, 「負暄堂記」, 『牧隱文稿』 卷6, 記 : 『동문선』 권75, 記, ‘雪嶽上人 懶翁弟子也 師之卓錫神光 移于圓寂 于露骨 于清平 于五臺 而住松廣 自松廣而檜岩 由檜岩而瑞雲 吉祥諸山 然後復住檜岩也。上人皆從之.’

110) 李穡, 「安心寺指空懶翁舍利石鐘記」, 『한국금석전문』 중세 하.

111) 이색, 「休上人에게 준 글」, 『목은문고』 권8, 序, ‘장차 五臺山에 안치하고자 후세 사람들로 하여금 지키게 할까 하니.’

112) 이색, 「진각국사 천희 비」, 『조선금석총람』 상, ‘禪旨를 참구하면서 小伯山에 있을 때, 또한 꿈에 蒙山이 그에게 衣法을 전해주는 것을 보았다. 금강산과 五臺山에서도 같은 꿈을 꾸었으니, 이것이 바로 南遊를 결심한 동기가 되었다.’

113) 李穡, 「五臺上院寺僧堂記」, 『牧隱文稿』 卷6, 記 : 『동문선』 권75, 記.

중수하였다. 나옹이 柳公과 彌陀와 八大菩薩을 불당 중앙에 걸었고, 古銅 향로 및 淨瓶(물병)과 기구 등을 갖추고 세 번이나 慶讚會를 열었다고 한다. 이와 같이 왕실에서 수정암을 중창하였던 것이며, 五類聖衆신앙의 소산이었다.¹¹⁴⁾ 그런데 나옹은 1392·3년 오대산 서대를 중창하고 금강산에 머물렀으며¹¹⁵⁾, 1404년 무렵 兩街都僧錄大師가 되었다고 한다. 牧菴도 나옹과 더불어 조계종의 고승으로 牧菴이라는 암자에 주석하며, 1392·3년 나옹과 함께 오대산 서대를 중창하였던 것이다.¹¹⁶⁾

서대 사자암은 국가비보사찰인데 세운 지 오래되어 폐사되어 있었는데, 나옹의 문도 각운설악이 1399년 중창하였다. 나옹의 시자였던 覺雲雪岳이 사자암 터의 폐사지를 상왕 이성계에게 고하여 중창하게 하였다. 나옹의 추념사업의 일환이었다고 생각된다. 나옹의 추념사업에 동참했던 문도 志先도 1402년 이전 동대 관음암을 중창하였다.¹¹⁷⁾ 지선은 관음암을 중창하고 불상을 제작하여 봉안하고 경문 여러 부를 인출하였다. 1339년(충숙왕 복위 8) 월정사의 『대장경』 인출이후 다시 인경된 것이다. 지선은 신록사에서 대장각 불사 및 인경사업 등 스승 나옹의 추념사업을 전개했으며,¹¹⁸⁾ 1383년 나옹의 문도와 함께 불사를 하였다고 생각된다.

이렇듯 나옹의 문도들이 서대 수정암, 중대 사자암, 동대 관음암을 중창한 것은 나옹의 추념사업의 일환이었으며, 왕실과 국가의 후원으로 추진되었다. 이렇듯 고려말 나옹이 복대(상두암, 미륵암)에 주석한 이후 나옹의 문도들에 의해서 오대산의 주요 산사가 왕실과 국가의 후원으로 중창되어 신라 이래의 오대산 불교가 재현되었던 것이다. 즉, 앞서 언급한 바와같이 고려말 뿐만 아니라 조선초기에

114) 權近, 「五臺山 西臺 水精庵重創記」, 『陽村集』 卷14, 記類 : 『동문선』 권80, 記.

115) 權近, 「題兩街懶菴之金剛山詩卷」, 『春亭集』 卷3, 詩 : 『신증동국여지승람』 권47, 江原道 淮陽 都護府 山川.

116) 이색, 「牧菴의 詩卷에 題하다. 이름은 覺謙이다」, 『목은시고』 권13, 詩 ; 권근, 「牧菴記」, 『양촌집』 권11, 記類 ; 정도전, 「題僧牧庵卷中 乙丑春」, 『삼봉집』 권2, 七言絶句. 참고로 후대인 영조의 둘째딸 和順翁主의 부마이자 추사 김정희의 증조부인 金漢蓋(1720-1758)의 祝釐願堂이 되며, 1800년 승려 瑞仁이 중수하였다. 鏡巖慣斌(1743-1804), 「五臺山西臺重建記」, 『鏡巖集』 : 『한국불교전서』 10, 103쪽.

117) 권근, 「五臺山 觀音庵重創記」, 『양촌집』 권14, 記類.

118) 이색, 「神勒寺普濟尊者石鐘碑」, 『조선금석총람』 상.

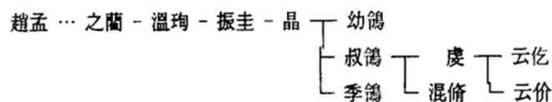
도 나옹문도들의 증흥불사는 계속되었으며, 조선초 오대산사 가운데 서대 수정암, 중대 사자암, 진여원 상원사, 남대 영감암 등이 증창되어 오대산사의 증흥의 시작이라고 할 만 하다. 특히 상원사의 왕실원찰의 지정은 조선초 이래 왕실과 국가의 공인 및 후원으로 이루어진 오대산사를 중심으로 하는 산중불교의 불교의 전개였다. 이러한 호불군주 세조에 이해 진여원인 상원사가 삼화상 신미와 두 제자 학열과 학조 등에 의해 부각되면서 오대산사가 왕실원당으로 더욱 부상하게 된다. 오대산사가 국통 자장에 의해서 석가진신사리가 봉안되고 신라 두 왕자에 의해 이루어진 오대산 신앙의 전통을 계승한 것이다. 하지만 환암의 문도가 오대산 일대에서 활동한 사례는 찾아지지 않는다.

IV. 환암의 불교계 활동과 오대산 복대 불교

1) 환암의 불교계 활동

환암의 생애와 활동과 관련된 저술이나 관련 기록은 거의 없다. 『幻庵語錄』(상·하권)이 있었다고 하지만 전하지 않으며¹¹⁹⁾, 생애 및 활동에 관한 것은 비문과 단편적인 시문 뿐이다.¹²⁰⁾

幻庵(幻菴)은 이름이 混修(混脩), 자는 無作이며 속성은 豐壤趙氏, 憲府散郎을 지낸 아버지 叔鶴과 어머니 淸州慶氏 사이에서 1320년(충숙왕 7) 둘째 아들로 태어났다. 그의 가계도를 제시하면 다음과 같다.



환암의 증시조 趙孟은 풍양조씨의 시조이다. 고려 태조 왕건을 크게 도와 門下

119) 『환암어록』이 개성 中京文庫에 소장되어 있다고 하였으나 그 현존여부를 알 수 없다. 『나려예문지』 255쪽; 동국대 불교문화연구소, 『한국불교 찬술문헌총록』, 동국대출판부, 1976.

120) 권근, 『靑龍寺 普覺國師碑』, 『조선금석총람』 하; 『양촌집』 권37.

侍中平章事に 이르렀고, 그가 터전으로 잡았던 천마산에는 왕건을 만났다는 巖窟이 있으며, 조씨 문중의 墳庵인 천마산 見聖庵이 있다.¹²¹⁾ 환암의 조상은 1세 趙之蘭, 2세 兪事公 趙溫珣, 3세 禮賓卿公 趙振圭, 4세 監察司 掌令公 趙晶, 5세 趙幼鶴(조정의 3남), 6세 龍州公 趙叔鶴과 郎中公 趙季鶴이다.¹²²⁾ 환암은 개성 天和寺 殿直을 지낸 殿直公派 趙之蘭의 6세손으로 숙령의 둘째 아들이었다. 辛旽의 전횡을 반대하여 거사를 일으킨 趙思忠과 趙思恭도 환암의 일가이다. 密直直提學 石礪 趙云佐(1332-1404)은 환암의 조카이며, 慈恩宗(유가종) 고승 宗林과 함께 板橋院과 沙平院을 重創하여 스스로 院主가 된 인물이다.¹²³⁾ 참고로 환암은 법호인데 영조 때의 승려 幻庵善欽(1706-1773)¹²⁴⁾과 조선후기 문인 趙顯命이나 金履萬의 문집에 등장하는 申混修¹²⁵⁾가 있으므로 유의할 필요가 있다.

환암은 나옹과 동년배로 12세 때에 출가하여 그의 사승 계승과 식영암을 통하여 蒙山德異의 臨濟禪風을 체득하였다.¹²⁶⁾ 환암은 목은이색과 천태종의 了圓 등 16인과 계를 맺는 등 결사에 참여하였다.¹²⁷⁾

그 후 40년간 금강산 등 명산대찰을 유력하였으며, 후술하는 바와같이 그의

121) 趙顯命, 「族譜跋(戊申)」, 『歸鹿集』 卷18, 跋, ‘楊州赤城洞始祖墓傍見聖庵.’; 李敏輔, 「見聖庵趙侍中墳庵也 卜日約會十數人皆來 李進士聖躋 一燁 倡一律次之」, 『豐墅集』 卷4, 詩; 趙顯命, 「自著紀年」, 『歸鹿集』 卷20, 自著紀年, ‘十月 禪諸宗 登豐壤始祖墳 趙判書尙綱 同宗也 余爲史判 尙綱爲兵判 時各出錢買墓下田 付之見聖庵僧 每年九月設祭 兩家宗中 各送一人行祭事.’

122) 조남권 번역, 『豐壤趙氏世錄』 1, 풍양조씨 화수회, 1981

123) 『高麗史』 권137, 辛禩列傳; 『태종실록』 권8, 4년 12월 5일(임신) 줄기, ‘辛酉 退居廣州 古垣江村 與慈恩僧宗林爲方外交 重創板橋沙平兩院 自稱院主.’

124) 成大中(1732-1812), 「幻菴法師浮屠碑銘 并序」, 『青城集』 卷9, 碑銘. 조선후기 승려 月波兌律(1695-?)의 문집인 『月波集』이나 括虛取如(1720~1789)의 『括虛集』, 그리고 조선후기 문신 陸萬中(1727-1810)의 「碧波大師塔碑銘」, 『餘窩集』 卷17, 碑銘에 등장하는 幻庵은 조선후기 동명이인이므로 주의를 요한다.

125) 趙顯命, 「吏曹判書鄭公諡狀」, 『歸鹿集』 卷17, 諡狀; 金履萬, 「吏曹判書景憲鄭公墓碑銘 並序」, 『鶴阜集』 卷10, 墓碑銘.

126) 허홍식선생에 의하면 蒙山法語나 懶翁의 계승자인 覺悟에게 내린 법어가 『四法語』에 함께 실려있고, 指空과 관련된 寫經이나 저술이 몽산의 法語(『蒙山和尚法語略錄』)와 합쳐져 고려시대의 刊本에서 확인되는 현상은 혼수의 사승인 繼松을 매개로 蒙山을 거쳐 指空에서 懶翁을 거쳐 覺悟로 이어지는 인맥의 상관성을 입증시키는 근거라고 하였다. 허홍식, 「IV 문도와 법통의 계승자 제 2장 나옹」, 『고려로 옮긴 인도의 등불-지공선현』, 일조각, 1997, 188쪽.

127) 李穡, 「幻菴記」, 『동문선』 권74, 기, ‘稍長 縫掖十八人 結契爲好 今天台圓公 曹溪修公與焉 相得之深 相期之厚 復何言哉 及予宦學燕京 修公亦入山 今三十年矣.’

스승인 太古가 臨濟禪을 수용했던 것과는 달리 그의 도반인 木庵과 마찬가지로 대부분 국내에만 체류하였다.

그런데 중국의 자료에 의하면, 환암도 중국에 유력했다고 한다.¹²⁸⁾ 원대의 문인 傅若金(1303-1342)의 문집인 『傅與礪詩集』에는 「送幻上人高麗」¹²⁹⁾라는 시가 실려 있다. 원대의 문인 蘇天爵(1294-1352)이 禮部侍郎으로 淮東道肅政廉訪使로 파견될 때인 1337년에 지은 것이며¹³⁰⁾, 여기서의 幻上人이 환암이라는 것이다. 환상인, 즉 환암(1320-1392)이 12세 때 繼松의 문하로 출가한 이후 22세인 1341년 禪科에 급제할 때까지 10년간 행적이 찾아지지 않는데, 그 시기에 환암이 원에 다녀왔다고 추정하였다.¹³¹⁾

幻上인과 환암이 동일인물이라면 환암이 원대 유력했다고 할 수 있다. 하지만 환암의 법명인 혼수를 지칭한다는 幻翁이나 幻老是 坦如나 禪坦을 지칭하기도 하였다. 坦如是 迎日 鄭氏로 이름이 了幻, 자가 而誰, 호가 竹齋이며 1377에 大選에 올랐으며 演福寺의 주지였던 竹菴旋軫의 제자였다.¹³²⁾ 따라서 환상인이라 불렸던 탄여는 환암보다 선대의 승려이다.¹³³⁾ 또한 禪坦은 踈雨禪師라고 불리웠으며 益齋 李齊賢과 교류하였던 인물이며¹³⁴⁾, 강남에 가서 부약금 등 당대 원의 문인과 교류하였다. 필자는 傅若金과 교류한 환상인은 禪坦을 지칭한다고 생각한다. 이와 관련하여 조선초의 문인 사가정 서거정은 우리나라 시승으로 3인을 다음과 같이 꼽고 있다.

우리 동방에도 근대에 詩僧이 있었으니, 坦上人, 幻菴, 龜谷의 무리가 일찍이

128) 김동욱, 「한중 중세지식인 소통에 관한 연구」, 『중국문학연구』 23, 한국중문학회, 2001, 507-514쪽.

129) 傅若金(1303-1342), 「送幻上人高麗」, 『傅與礪詩集』 7, 五言長律. 『해동역사』에도 실려 있다. 한치윤, 『해동역사』 권32, 석지 명승, ‘幻上人元詩選傅若金 送幻上人高麗詩 一首.’

130) 장동익, 『元代麗史資料集』, 서울대출판부, 1997, 228쪽.

131) 김동욱, 「한중중세지식의 유통」, 『중국문학연구』 23, 한국중문학회, 2001, 512-513쪽.

132) 李穡, 「贈幻翁上人序」, 『牧隱文藁』 卷9, 序.

133) 이규보, 「幻上人的 竹齋에 대한 記」, 『동국이상국집』 권11, 기.

134) 姜碩德, 「海東釋禪坦詩集序」, 『동문선』 권94 ; 이제현, 「送完山李半刺」, 『益齋亂稿』 卷3, 詩, ‘楊柳飛綿草似茵 青郊立馬淚霑巾 春風無限相思意 說與江南坦上人 僧禪坦能詩.’ ; 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

우리 유가의 益老, 陶隱, 牧隱 등 여러 선생을 좇아 교유하였다.¹³⁵⁾

우리 동방의 益齋와 牧隱 등 여러 선생도 坦上人, 幻庵, 龜谷과 方外의 교제를 맺어 날마다 서로 따르며 친하게 지내 한유, 유종원, 구양수, 소동파의 풍모가 있었다.¹³⁶⁾

위에서 서거정의 시에서 동방의 시승의 으뜸으로 환암, 구곡과 더불어 언급된 坦上人, 즉 禪坦을 동방의 시승으로 꼽고 있는 사실에서도 알 수 있다.

그런데 환암이 불교계에서 이름이 크게 알려진 것은 나옹이 불교계에 두각을 나타내기 시작할 무렵에 개최한 功夫選에 참여하면서 부터일 것이다. 환암은 국사로 책봉되기 전에 공민왕이 수 차례 사찰의 주지를 명하였지만 그 때마다 왕실의 제의를 거절하였다. 하지만 관인 및 郡人의 사찰의 주지 제의는 응하였다. 즉 공민왕이 회암사의 주지를 명했으나 사양하였고 江陵道 안렴사가 왕과 왕비에게 보살계를 주도록 권하였는데 이러한 제의 역시 사양하였다. 하지만 재상 趙雙重이 창건한 休休庵에서 『楞嚴經』을 3년간 주석하면서 강의하였고 白城郡人 金璜의 願刹인 瑞雲寺 주지로 재임하며 禪會를 개최한 바 있다.

환암은 나옹과 무학처럼 태고의 불교개혁이나 신돈의 불교계 주도시 참여하지 않았지만¹³⁷⁾, 나옹이 개경 광명사에서 주맹한 공부선에 참여하였다, 이러한 사실은 환암의 비문에 다음과 같이 자세히 기록되어 있다.

洪武 3년 경술(공민왕 19, 1370) 가을 7월 임금이 功夫選場을 열어 선교의 여러 승려들을 모아 나옹에게 명하여 그들을 시험하게 하고, 임금이 친히 이를 지켜보았다. 나옹이 한 마디 말을 내어 묻자 승려들은 한 사람도 대답하는 자가 없었다. 임금은 불쾌하여 자리를 파하려 하였는데, 선사께서 맨 뒤에 이르러 威儀를 갖추고 堂門 섬돌 아래 서 있었다. 나옹이 물었다. “무엇이 當門句냐?” 선사께서 즉시 섬돌에 올라가 대답하였다. “좌측이나 우측으로 치우치지 않고 중앙 한복판에 서는 것입니다.” 또 (나옹이) 入門句를 물었는데 대답하였다. “들어오니 도리어 들어오지 않았을 때와 같습니다.” 또 (나옹이) 門內句를 물었는데

135) 서거정, 「熙上人에게 주는 서」, 『四佳文集』 권6, 序.

136) 서거정, 「卜上人을 보내는 시의 서」, 『사가문집』 권6, 序.

137) 황인규, 「편조신돈의 불교계 행적과 활동」, 『만해학보』 6, 2003; 황인규, 『고려말·조선전기 불교계와 고승연구』, 혜안, 2005; 황인규, 앞의 책, 1999; 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

대답하였다. “안 밖이 썩는데 中이 어떻게 성립되겠습니까.” 나옹이 또 三關으로 물었다. “산은 어찌하여 뗏부리에서 그치는가?” (혼수가) 대답하였다. “높으면 곧 낮아지고 낮아지면 곧 그치게 됩니다.” (나옹이) 물었다. “물은 어찌하여 개울을 이루는가?” (혼수가) 대답하였다. “바다가 숨어 흐르는 곳마다 개울이 됩니다.” (나옹이) “밥은 어찌하여 백미로 짓는가?” (혼수가) “만약 모래를 찢다면 어떻게 좋은 음식이 되겠습니까.” 나옹이 고개를 끄덕이자, 임금이 攸司에게 명하여 문답한 구절을 入格文으로 만들어 쓰게 하고 종문에 머물게 하였다.¹³⁸⁾

위의 내용은 國立圖書館所藏의 覺雷集錄의 「나옹화상 행장」에도 역시 기록되어 있다.¹³⁹⁾ 공부선은 조계종의 나옹이 주맹을 하고 천태종의 神照와 화엄종의 雪山千熙가 참여하는 등 전 불교계를 망라한 최대의 행사였다. 가지산문계 태고와 백운은 참여하지 않았지만 나옹이 주맹한 공부선에서 환암이 유일하게 답을 함으로서 주목을 받았다. 당시 나옹과 儒佛界의 거봉을 이루었던 문인 목은이색은 다음같이 강조하기도 하였다.

上人是 범상한 인물이 아니다. 그리하여 同流보다 훨씬 뛰어나서 더불어 어깨를 견줄 자가 없기 때문에, 幻菴의 選佛場에서도 階位에 올랐다는 認可를 얻게 된 것이라고 하겠다.¹⁴⁰⁾

이렇듯 환암이 불교계에서 부상하게 되는 것은 나옹이 1370년 공부선에 참여하면서 부터이며, 그것을 계기로 개경과 지방의 중요사찰의 주지나 국사직을 수행하였다. 즉, 환암은 내불당과 송광사·광암사 등 대사찰의 주지로 재임하였다. 내불당은 내원당을 지칭하는 것이며, 1372년 목암찬영이 내원당 감주로 있었다. 환암은 1372년 불호사 주지에 취임하였고 1년 후에 개경의 내불당에 입원하였으며 왕실과 가까이 하였다. 그 이듬해인 1373년 환암이 내원당 감주에 명해졌으나 수행치 않다가 1374년에 수락했다. 그후 나옹에 이어 1375년 가을부터 그 이듬해 3월까지 동방 제일도량인 송광사 주지로 재임하고 무학에게 인계하였다. 환암은

138) 권근, 「청룡사 보각국사비명」, 『양촌집』 권37, 비명.

139) 覺璉, 『懶翁和尚歌頌』, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

140) 이색, 「平心堂記」, 『목은문고』 권6, 記, ‘上人非常倫也 超出等夷 無與比肩立 故當選佛也 得登階之號.’

회암사 주지 제의를 사양하였지만 나옹에 이어 송광사 주지를 1년 여간 하였던 것이다.¹⁴¹⁾ 나옹과 무학이 18國師에 포함되었지만¹⁴²⁾ 환암은 포함되지 않는다. 이와 같이 환암이 두 차례 회암사 주지 제의를 거절하였지만 나옹과 무학이 송광사 주지로 재임하고 회암사 중창시 참여했던 사실과 대조를 이룬다.

그 후 1379년(우왕 5) 무렵 광암사 주지로 3년간 재임하다가 지방을 유력하면서 다시는 주지를 맡지 않겠다고 다짐하기도 하였다. 환암은 청룡사 근처 연회암에 머물면서 수행하고자 하였고, 그 암자에서 있다가 국사로 책봉되었으며, 인근 북쪽 산기슭에서 다비되었다. 그런데 1387년부터 3년간, 1385년부터 입적시 까지 7년간 개경 光巖寺 주지를 지냈다.¹⁴³⁾ 즉, 1387년 가을 광암사 주지로 다시 취임하여 1385년 50일간 능엄법회를, 1386년 대비 安氏의 청으로 佛頂會를 베풀었다. 光巖寺는 공민왕의 비의 陵寢寺刹이었으며 환암 뿐만 아니라 목암찬영과 竹菴旋軫 등 태고의 문도가 머물렀던 곳이다. 이러한 사찰에 머물면서 환암은 1385년 왕명으로 50일간 楞嚴法會를 베풀었으며, 1386년에 개경에서 大妃 安氏의 청으로 佛頂을 개최하였다. 1387년에는 壽昌宮에서 消災法會를 베풀기도 하였다. 이렇듯 1383년부터 입적시까지 10여년간 개경 光巖寺와 개천사 주지를 겸하였으며, 1388년 국사로 재책봉되었다.

특히 1383년(우왕 9) 보우가 입적하자 국사로 책봉되어 목암찬영과 10여년간 고려말 불교계를 주도하였다.¹⁴⁴⁾ 이는 1376년 나옹의 입적하자 무학이 지공과 나옹의 추모불사에 전념하면서 1383년 무렵 이성계에게 혁명을 종용하였던 사실과 대조를 이루고 있다.¹⁴⁵⁾

141) 환암은 송광사에 머물렀지만 松廣寺 18國師에는 포함되지 못하였다. 송광사 18국사에 대한 기록은 다음과 같은 기록에서 찾아진다. 趙宗著, 「松廣寺嗣院事蹟碑文」; 鏡巖應允, 「曹溪山松廣寺記」; 龍雲堂, 「松廣寺事蹟」, 『曹溪山松廣寺史庫』.

142) 송광사 18국사에 대한 기록은 다음과 같은 기록에서 찾아진다. 趙宗著, 「松廣寺嗣院事蹟碑文」; 鏡巖應允, 「曹溪山松廣寺記」; 龍雲堂, 「松廣寺事蹟」, 『曹溪山松廣寺史庫』.

143) 환암이 광암사에 머물렀음을 전하는 다음과 같은 시가 이색의 기문에 게재되어 있다. 詩稿 卷11, 「奉懷幻庵」; 詩稿 卷13 「明日又賦」, 詩稿 卷13, 「次圓齋韻」; 詩稿 卷13 「將譜光巖有感三首」; 詩稿 卷13 「與鄭籤書約同遊光巖」; 詩藁 卷13 「次圓齋韻」; 詩稿 卷18, 「奉懷幻庵」; 詩稿 卷22, 「有懷幻庵」; 詩稿 卷25 「七月二十七日契內諸兄相約東方光巖堂頭幻庵公」.

144) 공민왕대 이후 신돈의 전횡 시기를 제외하고 나옹과 千熙가 왕사, 국사로 책봉된 시기를 제외하고 모두 태고와 그의 문도들이 독점했다.

145) 황인규, 앞의 책, 1999, 179-189쪽.

환암의 고려말 행적 가운데 주목되는 사실은 하산소인 충주 개천사와 청룡사 일대에서 그의 문도와 함께 불서를 간행하였다는 것이다. 즉, 1350년 이후 충주 靑龍寺에 주석한 이래 자주 머물렀으며 佛書를 간행하기도 하였고 환암의 입적처로 碑가 세워졌을 만큼 인연이 깊었다.¹⁴⁶⁾ 청룡사 가까이에 연회암을 짓고 머무르기도 하였으며 1384년 국사로 책봉된 후 입적시까지 하산소인 開天寺 주지를 하였다.¹⁴⁷⁾

특히 주목되는 사실은 환암은 1391년(공양왕 3)가을 서운사에서 이성계와 『대장경』을 인출하여 교정하고 회향법회를 열었으며 이성계의 즉위 직후 표문을 올려 축하하였다는 것이다. 이는 천태종의 神照가 이미 위화도 회군에 참여하고 즉위 직후에 수원 萬義寺에 표문을 올려 축하하고 대대적인 법회를 열었던 사실과 대비된다.¹⁴⁸⁾ 아마도 환암은 이성계의 신왕조창업에 동참을 하였다기 보다 소극적으로 동의를 표한 것에 불과하다고 생각된다. 환암은 1388년 위화도 회군 직후인 11월 공양왕이 즉위하자 國師 職印을 반납하였다가 국사로 다시 책봉되었으며, 1392년 이성계의 왕조창업후 국사직과 光巖寺의 주지를 사양하였으나 그대로 유지하게 하였다. 태조 이성계의 탄신일에 조계종을 대표하여 무학을 왕사로 이미 책봉함으로써 조선초 국사와 왕사는 환암과 무학이 재임하였다. 환암이 1392년 9월 18일에 입적하였는데, 그 이듬해인 1394년(태조 3)에서야 충주 청룡사에 비를 세우게 하고 같은 해에 천태종의 고승 祖丘를 국사로 책봉하였다.¹⁴⁹⁾ 이처럼 태조는 환암이 입적하고 비를 세울 때까지 국사직을 유지케 한 것이다. 한 가지 부기할 것은 환암이 청룡사에서 입적할 때 남긴 임종계를 『해동잡록』에 **‘아는 사람 없으리 나가는 곳, 창밖에 흰구름 푸른 산을 둘러 있네.’**¹⁵⁰⁾ 기록하고 있다. 이는 비문에 없는 사실로 본고에서 처음으로 소개하는 것이다.

146) 李穡, 「節礪倫公有靑龍回以奇氏盧草相遣又以幻菴來授臺吟成一首」, 『牧隱詩稿』 卷31.

147) 李穡, 「岑侍者告歸開天主筆寄呈幻庵國師」, 『牧隱詩藁』 卷35, 咸昌吟.

148) 黃仁규, 「조인규가문과 수원 만의사」, 『수원문화사연구』 2, 1998 : 앞의 책, 2003 ; 黃仁규, 앞의 책, 179-189쪽.

149) 『태조실록』 권6, 3년 9월 8일(을사), ‘以天台宗僧祖丘爲國師.’ 참고로 조구는 국사 책봉된 이듬해인 11월에 병사하였다. 『태조실록』 권 8, 4년 11월 14일(갑술), ‘國師祖丘病死, 爲之停朝.’

150) 『海東雜錄』 4, 本朝 成倪 權鼈, ‘無人識得吾歸處 窗外白雲橫翠屏.’ 같은 책에 환암이 나이 아흔이 넘었다고 기록한 것은 오류로 보인다.

다음으로 환암이 지은 저술류를 간략히 살펴보면 다음과 같다. 앞서 언급한 바와 같이 『幻庵語錄』(상·하권)이 있었다고 하지만 전하지 않는다.¹⁵¹⁾

환암은 충주 청룡사 및 암자인 연회암에 주석하면서 『선림보훈』(1378년)·『金剛般若經疏論纂要助顯錄』(1378년)·『호법론』(1379년) 등의 불서를 간행하기도 하였으며, 『大字法華經』·『五位註頌』을 筆寫하고 『나옹화상어록』의 교정을 보는데 참여하였다.

1379년부터 재임한 廣通普濟寺에 주지로 재임시 나옹의 시자 覺璉이 지은 『나옹화상어록』을 교정하고 나옹의 시자 覺雷가 지은 『나옹화상 계송』을 교정하였다.¹⁵²⁾

『金剛般若經疏論纂要助顯錄』은 당의 고승 宗密이 지은 『金剛般若經疏論纂要』를 宋의 慧定이 알기 쉽게 서술한 것인데, 충주의 청룡사에서 藏版하였다. 이 책의 끝에 환암이 쓴 기록에 의하면 1339년에 원에서 간행한 책을 원본으로 하여, 1378년(우왕 4)에 高息機가 간행을 계획하고 환암의 문도 萬恢와 尙僕로 하여금 靑龍寺의 宴晦庵에서 개판하였다.¹⁵³⁾

『禪林寶訓』은 宋의 강남고승 大慧宗杲와 士珪가 선림의 선가 古僧들의 嘉言善行을 모은 것을 南宋의 승려 淨善이 修補하여 간행한 책이다. 환암이 쓴 발문과 간행 기록에 의하면 1378년(우왕 4)에 환암의 문도 尙偉와 萬恢가 우바새 高息機와 우바이 崔省緣의 시주로 충주 청룡사에서 간행하였다.¹⁵⁴⁾

비문에 의하면 환암은 이성계와 더불어 『대장경』을 간행하고자 하여 1392년

151) 『환암어록』이 개성 中京文庫에 소장되어 있다고 하였으나 그 현존여부를 알 수 없다. 『나려에 문지』 255쪽; 동국대 불교문화연구소, 『한국불교 찬술문헌총록』, 동국대출판부, 1976.

152) 和夫 白文寶 '序'에 의하면 1363년(공민왕 12)에 나옹의 제자인 覺玳·覺然·覺卞 등이 校讐하여 간행되었다. 그리고 李穡의 '普濟尊者語錄 序'에 의하면 1379년(우왕 5) 8월에 간행되어 졌다.

153) 발문, 병진년(1376년) 安居가 끝나갈 때에 幻庵의 설법을 듣고 추가적인 설명을 부탁하는 이가 있어서 이 책을 실했는데, 청중 가운데 高息機가 감동해 이 책의 간행광포를 희망함에 따라 刊費를 보시했으므로 제자 萬恢 등에게 맡겨 판각했다. '宣光八年戊午 二月上旬 幻菴比丘無作書 于宴晦菴.'

154) 환암의 後記, '右寶訓者 宋之高僧 妙喜竹菴 愍諸末學 多求聲名 不修道德 共集尊宿之高談 叢林之遺訓 可以警衆者 析爲二卷 目之曰禪林寶訓 兩街了庵行齊公 得之一部 歎未曾有 囑門人尙偉 禪者 募緣彫板 廣今流布 幻菴爲題數語于末 宣光八年戊午二月書于宴晦菴 募緣 尙偉 萬恢 緣優婆塞高 息機優婆夷崔 省緣 留板忠州靑龍禪寺'

(공양왕 3) 가을에 장정과 교정을 마치고 서운사에 안치하고 慶讚會를 크게 베풀기도 하였다. 이는 이성계가 합천 해인사에서 화엄종 고승 敬南과 『대장경』을 간행한 사실과 더불어 고려말 대장경 인성 사실로 주목된다.¹⁵⁵⁾

『호법론』은 송에서 배불론이 일어나자 張商英이 이를 논박하기 위하여 유교와 불교, 도교의 설로 호법을 주장한 책이다. 幻菴의 명으로 문도 僧俊과 萬恢가 충주 청룡사에서 중간하였다.¹⁵⁶⁾

그리고 『禪宗永嘉集』은 권말의 간행기록에 의하면 1381년(우왕 7)에 충주 靑龍寺에서 환암의 문도 淡如·覺訥과 李仁隣 등이 개관하였다.¹⁵⁷⁾

이와같이 청룡사와 동사의 연회암에서 1378년 『金剛般若經疏論纂要助顯錄』과 『선림보훈』을 상재하였고 이듬해인 1379년 「호법론」, 1381년에 『선종영가집』이 판각되었던 것이다.¹⁵⁸⁾ 그리고 중편오위를 베끼어 나옹에게 점검을 받은 사실로 미루어 보아 조동선종도 관심을 가졌던 듯 하다. 이러한 환암의 고려말 불서와 『대장경』의 간행은 불교를 수호하고 선종을 진작하고 호법을 위한 활동의 전개라고 하겠다.

그 밖에 朴成亮의 부탁으로 이색이 환암의 화상을 찬하였으며¹⁵⁹⁾, 청룡사 惠禪師는 이색에게 「환암기」를 지어 달라고 부탁하였다.¹⁶⁰⁾ 환암의 문도 紹安三與는 1392년 겨울에 환암이 입적하자 이듬해 봄에 양촌 권근에게 환암의 사적 기록을 보여 주며 비문을 지어달라고 청하였다.¹⁶¹⁾ 그리하여 환암의 문인 希達이 1394년(태조 3) 9월에 태조의 명을 받아 충주 청룡사에 비를 세웠다.

155) 황인규, 「어말선초 화엄종승의 동향」, 『불교학연구』 1, 2000 : 황인규, 앞의 책, 2003 참조.

156) 이색, 「跋護法論」, 『牧隱文藁』 卷30 : 『東文選』 卷102, 跋, ‘宋丞相張天覺護法論一篇 殆萬餘言 釋僧俊以幻菴普濟大禪師之命 重刊于忠之靑龍寺 既訖 携墨本 求予跋其尾 予觀其辭 率不可解 然喜關韓 歐氏 韓 歐氏吾所師也 吾實駭焉 雖然 五濁惡世 爲善未必福 爲惡 未必禍 非佛何所歸 哉 嗚呼 護法論 宜其盛行於世也.’

157) ‘蒼龍辛酉…春日日…忠州靑龍寺留板.’ ; 천혜봉 편, 『국보 12 -서예·전적-』, 예경산업사, 1985.

158) 천혜봉, 『羅麗印刷術의 연구』, 경인문화사, 1980, 125쪽

159) 이색, 「7월 27일에 契内の 여러 兄들과 서로 光巖寺의 堂頭 幻菴公을 함께 방문하기로 약속했다. … 監役 密山君 朴公이 나에게 환암의 畫像에 讚 하라고 청했으므로, 돌아오는 길에 읊는 바이다.」, 『목은시고』 권25, 詩.

160) 이색, 「幻菴記」, 『동문선』 권74, 기, ‘靑龍惠禪師之來京也 公以書索予記.’

161) 권근, 「遊方하러 가는 三與師 紹安을 전송하는 서」, 『양촌집』 권16, 序類.

2) 나옹의 오대산 및 복대 불교

해남 大興寺의 12大宗師인 蓮潭有一(1720-1799)이 말하기를 공민왕이 세 정승을 보내 오대산의 나옹을 예방케 하였으며 삼인을 걸어 두었다고 하여 삼인봉이라 하였다고 한다.¹⁶²⁾ 오대산사적 『我朝本山事蹟』에 의하면 오대산 ‘서북쪽으로 수십 걸음을 오르니 상두암인데, 더욱 바람을 감추고 있었고 탁 트이게 뚫려 있었다.’고 한다.

무술년(1358) 3월 23일에 지공스님을 하직하고 遼陽으로 돌아와 평양과 동해 등 여러 곳에서 인연을 따라 설법하고, 경자년(1360) 가을에 오대산에 들어가 象頭庵에 있었다. 그때 강남지방의 古潭이 용문산을 오가면서 서신을 통했는데, 스님은 계송으로 그에게 답하였다. … 기유년 (1369) 9월에 병으로 물러나 또 오대산에 들어가 靈感庵에 머물렀다.¹⁶³⁾

당시 상두암에 나옹은 용문산에 주석하고 있던 중국 임제종 고승 고담 寂照玄明과 교류했다.¹⁶⁴⁾ 古潭은 중국 임제종 고승 寂照玄明으로 당시 고려를 방문하고 있었다.¹⁶⁵⁾ 나옹이 1360년 오대산 상두암에 머물고 있었을 때 고담이 용문산에 와서 머물면서 서신을 서로 교류하였다.¹⁶⁶⁾ 나옹은 오대산 상두암인 미륵암에서 원

162) 蓮潭有一(1720-1799), 『釋典類解』, ‘五臺山(其二可以鎖六猿 六猿 六淺也 其實一猿也 如房中有一猿而此房有六窓 自六窓一時俱喚 則自六牕一時具應 以喻一意淺 應眼爲眼淺 應耳爲耳淺 餘鼻舌身等識 皆一意識之作用也 故六識 其宗一意也 其五前峰三印桂香 恭愍王遣三相 訪懶翁于此山時 三相掛印于此峯云云)’

163) 각평, 「나옹행장」, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6.

164) 金時習, 『梅月堂集』 卷4 ; 覺宏, 「나옹화상행장」, 『나옹화상어록』: 『한국불교전서』 6, 22쪽, ‘至庚子秋 入臺山象頭菴居焉 時浙僧古潭 來住龍門山 通信書 師以頌答曰 臨濟一宗當落地 空中突出古潭翁 把將三尺吹毛劍 斬盡精靈永沒蹤 潭以白紙一丈答之 外封書君子千里同風六字 師受之 笑而擲之 侍者開紙見문에는 ‘圻’이다乃空紙也 師以筆墨二物答之 辛丑冬.’

165) 황인규, 「나옹혜근과 그 대표적인 계승자 무학자초」, 『역사와교육』 5, 1997 ; 황인규, 앞의 책, 1999.

166) 그 후 태고가 1367년 迷原縣 隱聖寺에 왔다가 太古菴歌를 읽고 이를 보물처럼 여기고 小雪菴으로 太古를 뵈고 스승의 예우를 드렸다. 태고는 그를 쓸만한 그릇이라 여기고 金欄袈裟와 禪捧을 주고 그를 보냈다. 維昌, 「태고화상 행장」, 『태고화상어록』; 「寄無極和尚 江南人」, 『태고화상어록』 하 : 『한국불교전서』 6. ‘西來一曲沒人知 雖有伯牙無子期 獨坐寥寥向深夜 透簾殘

의 고승 고담에게 다음과 같은 계송을 주었다. 즉 ‘임제의 한 종지가 땅에 떨어지려 할 때에(臨濟一宗當落地) 공중에서 고담 노인네가 불쑥 튀어나왔나니(空中突出古潭翁) 삼척의 취모검을 높이 쳐들고(把將三尺吹毛劍) 정령(精靈) 들 모두 베어 자취 없었네.(斬盡精靈永沒)’¹⁶⁷⁾ 이러한 계송은 『나옹화상어록』이나 『나옹화상가송』에는 없고 행장에만 기록되어 있다. 어록에 소재하는 ‘봄이 가고 가을이 오고 몇 해나 지났던가(春去秋來知幾年), 맑고 깊고 밑이 없어 공겁보다 먼저이다(澄深無底劫空) 매번 큰 물결을 겪으면서도 언제나 이와같이(先每經洶汰常如此) 맑고 고요하며 가득히 고여 그 자체 완전하네(湛湛溶溶一體全)¹⁶⁸⁾라는 계송도 상두암에서 고담에게 준 계송이다. 참고로 고담은 1367년 迷原縣 隱聖寺에 왔다가 太古菴歌를 읽고 普愚를 만나고자 小雪山으로 가서 교류하였다.¹⁶⁹⁾ 그리고 나옹은 1360년 무렵 환암과 교유했다.¹⁷⁰⁾

조선말의 기록이지만 1833년의 대화재와 이후의 중건에 대한 내용을 기록한 「山中散記」에는 다음과 같은 기록도 찾아진다.

북대 象王山과 동대 滿月山은 모두 신라 때 六結社가 있던 옛 터전이다. 국초에 懶翁화상이 주석할 때 북대의 兜率菴, 동대의 觀音菴을 중건, 보수하여 보배로운 가람으로 만들었다. 모두 危峰 정상 등나무 덩굴 안에 있으니 도에 뜻을 둔 이가 아니면 그 사이에 머물러 살 수 없을 것이다.¹⁷¹⁾

위의 기록에 의하면 앞서 언급한 동대의 관음암 뿐만 아니라 북대 兜率菴을 중건하였다고 한다. 이에 대한 정보는 더 이상 찾을 수 없어서 확실한 사실은 알 수 없으나 북대의 도솔암은 나옹이 주석한 암자인 듯하다.

나옹은 북대에 있는 오대산 상원사 나옹대에서도 머물렀다. 나옹대는 상원사

月徹禪衣.’ ; 허흥식, 「제2장 나옹나옹」, 『고려로 옮긴 인도의 등불 - 지공선현』 일조각, 1997, 170-171쪽.

167) 「나옹행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

168) 「古潭」, 『懶翁和尚歌頌』 : 『한국불교전서』 6.

169) 허흥식, 「제 2장 나옹혜근」, 『고려로 옮긴 인도의 등불-지공선현』 일조각, 1997. 170~ 171쪽.

170) 이 때의 나옹과 환암의 조우는 후술할 것이다.

171) 월정사, 『역주 오대산사적기』 55쪽.

에서 10여 리쯤 눈길을 밟아 올라가면 바로 왼편에 복대 미륵암이 나오며, 그 부근에 자리하고 있는데 나옹이 수행을 하던 곳이다.¹⁷²⁾ 앞서 인용한 설잠 김시습의 시에 다음과 같이 나온다.

복대엔 사월에도 눈이 쌓였는데 푸성귀 구릿대 흙을 이고 나오네
懶翁臺 가에 구름 높이 있어 높고 깊고 아득하여 헤아리기 어렵네 ¹⁷³⁾

나옹은 상두암(미륵암) 앞의 산자락에 있는 나옹대에서 적멸보궁을 바라보며 수행했다고 한다. 나옹의 수행처였던 나옹대는 해주 신광사¹⁷⁴⁾, 금강산 九龍淵洞口 懶翁願臺¹⁷⁵⁾, 금강산 송라암 나옹대¹⁷⁶⁾, 금강산 善住菴 臺¹⁷⁷⁾, 묘향산¹⁷⁸⁾, 양평 용문사¹⁷⁹⁾ 신륵사 나옹대¹⁸⁰⁾ 등이 있었는데¹⁸¹⁾ 오대산에도 나옹대가 있었던 것이다.¹⁸²⁾

172) 混元世煥(1853~1889), 『混元集』 卷之二 金剛錄, '宿上院庵 翌日躡北臺 有懶翁和尚 明心鍊道之所'; 사찰문화연구원, 1997, 413-414쪽.

173) 김시습, 「五臺山, 『매월당시집』 권4, 시 山岳, '北臺四月積殘雪 靑蔬白芷戴土出 懶翁臺畔有高雲 岑峯幽邃杳難測.'

174) 경한, 「乙巳六月入神光 次懶翁臺詩韻, 『백운화상어록』: 『한국불교전서』 6, 125쪽.

175) 沈鎭, 「楓嶽錄, 『樗村先生遺稿』 卷41, 雜著, 日記.

176) 釋法宗(1670-1733), 「遊金剛錄, 『金剛山遊覽記』, 전통문화연구회, 1999. 336쪽. ; 이색, 「金剛山潤筆菴記, 『牧隱文藁』 卷2, 記; 李春英(1563-1606), 「江行八絕, 『體素集』 上, 七言絕句; 백곡저능, 「宿觀音齋走筆, 『白谷集』: 『한국불교전서』 8, 25쪽, '超然坐我懶翁臺 下視塵寰幾.'

177) 李穡, 『金剛山潤筆庵記, 『東文選』 卷73.

178) 法宗(1670-1733), 「續香山錄, 『虛靜集』: 『한국불교전서』 9, 176쪽.

179) 『봉은사 본말사사지』, 33쪽 제 1장 용문사 제 9절 명승고적 '나옹대: 절 동구 500m 쯤에 있음.'

180) 鄭百昌, 「懶翁東臺(高僧懶翁示滅於此 有牧隱 陶隱碑文 殿舍兵火盡燒云), 『玄谷詩集』 卷3, 五言律詩, '昔聞神勒寺 今上懶翁臺 宇宙從開闢 山河變劫灰 殿空巢白鴿 碑斷蝕蒼苔 向晚溪橋黑 殘僧乞米回'; 鄭斗卿, 「自神勒寺泛舟下江漢, 『東溟集』 卷7, 七言律詩, '懶翁臺迴却回頭.'

181) 『나옹화상어록』에 의하면 眞歇臺가 더 찾아지고 있으나 자세한 것은 알 수 없다.

182) 『백곡집』에도 나옹대가 등장한다. 白谷處能(1617~1680), 「宿觀音齋走筆, 『白谷集』 七言古詩, '緣溪一道入雲裏 兩岸芳林桃與李 淡淡東風時一吹 落花亂點隨流水 登仙未必玄圃洲 參佛還稱白足子 超然坐我懶翁臺 下視塵寰幾萬里 弘景耽看嶺上雲 子房願棄人間事 信宿還歸精舍臥 千峯暝色孤烟起.'

그리고 2001년 12월에 고운암의 목조좌상의 개금불사 과정에서 조성기를 비롯하여 후령통 등의 복장유물이 발견되어 강원도 유형문화재 제131호로 지정된 바 있다. 여기에는 조선후기인 1710년(숙종 36)에 작성된 조성기의 앞 부분에 발원문이, 뒷 부분에 복장물의 조성에 참여한 인물들의 명단이 기재되어 있다. 이 조성기에 의하면 고운암은 ‘洪治八年壬寅之春에 나옹이 초창’하였다고 기록되어 있다. 목조석가여래좌상¹⁸³⁾의 조성 시기는 불명확하지만 나옹이 孤雲菴을 창건하였다고 볼 수 있다.¹⁸⁴⁾

나옹은 고운암에 머물면서 神聖菴에 머물고 있던 환암과 교유했다. 이러한 사실은 후술하겠다. 나옹은 중대 상원사에서도 머물렀던 듯하다. 상원사의 응진전에는 나옹이 증명해서 조성한 나한상이 있으며¹⁸⁵⁾, 그 응진각[응진전] 동쪽에 나옹이 심은 두 그루의 나무가 있었다고 한다.¹⁸⁶⁾

나옹과 교류하였던 환암은 회암사 주지에 임명되었으나, 금오산으로 갔다가 오대산에 들어가 나옹과 교유하였다.¹⁸⁷⁾

183) 이 불상은 나무로 만든 석가불상으로, 1710년(숙종 36) 北臺 孤雲庵에서 廣習 등 3인에 의해 조성되었다. 어느 시기인가 삼척의 신흥사에서 봉안해 오다가 보존을 위해 현재는 월정사 성보박물관에서 관리하고 있다. 발원문 1매와 후령통 등의 유물이 석가불상의 복장에서 발견되었다.

184) ‘洪治’라는 연호는 존재하지 않는 연호이다. 발음이 같은 ‘弘治’와 ‘武’자를 避諱한 ‘洪武’가 있지만 8년의 간기가 ‘壬寅’에 맞지 않는다. 아마도 나옹의 생존시기에 있었던 ‘壬寅’年인 1362년으로 추정된다. 나옹이 오대산에 1360년부터 1361년 무렵에 머물렀으니 대략적으로만 부합된다고 볼 수 있다.

185) 混元世煥(1853~1889), 『混元集』 卷之二 金剛錄, ‘至三十里上院庵 庵在寺上 而相距三十里也 大雄殿 應眞殿 皆金字扁額 改彩不遠 尊像巋然 丹腹潑眼 翼寮樓閣 煥焉如新 羅漢尊像 清心道骨 肥膚冰雪 有願必遂 卽懶翁和尚叅證造像也.’

186) 鄭基安(1695-1767), 『遊楓岳錄』, 『晚慕遺稿』 卷6, 雜著, ‘上院 院東有應眞閣 閣之東有樹 一大一小 葉如側栢而柔 僧言此乃懶翁手植 而翁去時謂曰此木死吾當死 死而復生 吾復出世 數十年前忽枯死 今復生葉 陪吏亦言見其柯葉朽槁云 少頃下山 還到月精寺,’ 이와 비슷한 유형이 바로 나옹의 고향에서도 전하고 있다. 창수면 新基里에 오래된 盤松이 한 그루 있었는데, 이는 나옹화상이 출가할 때 지팡이를 바위 위에 거꾸로 꽂아 놓고 “이 지팡이가 살아 있으면 내가 살아 있는 줄 알고 죽으면 내가 죽은 줄 알아라” 하는 유언을 남겼다 한다. 거금 7백여년 동안 전설의 巨木으로 전해지고 있는 이 반송은 1965년경에 枯死했으며 1970년경에 이곳 주민들이 사당을 짓고 선사의 초상화를 모셔 두었다. 지금 신기리를 반송정이라 부르기도 한다. 『영덕군지』 하, 8편. 민속문화, 제1장 설화, 제1절 전설. (6) 盤松과 懶翁和尚.

187) 나옹이 환암에게 사사한 사실은 다음의 『나옹화상가송』에 찾아지고 있다. (「寄幻菴長老山居四首」; 「送幻菴長老謁師翁」, “餘疑要決謁師翁 倒握烏藤活似龍 徹底掀翻明白後 大千沙界起清風.”

공민왕이 선사의 행적이 바른 것을 높이 여겨 회암사에 머물기를 청하였으나 가지 않고, 곧 금오산으로 들어갔다가 다시 오대산에 들어가 신성암에 거처하였다. 이때 나옹화상 또한 孤雲菴에 있었기 때문에 자주 접견하여 도의 요지를 질의하였다. 나옹은 뒤에 金襴袈裟·象牙拂·山形杖을 선사에게 주어 표신을 삼았다.”¹⁸⁸⁾

여기서 나옹은 다음과 같은 가송을 남기고 있다.¹⁸⁹⁾ 나옹은 1360년 상두암 등에 주석하면서 역시 오대산에 머물고 있던 환암과 교유했다. 나옹은 오대산 孤雲菴에 머물면서 神聖菴에 머물고 있던 환암과 교유하였다.¹⁹⁰⁾ 즉, 나옹은 고담 뿐만 아니라 오대산 고운암에 머물면서 교유한 환암에게도 계송을 주었을 개연성이 많다. 즉, 『나옹어록』에 나오는 「幻菴」, 「幻庵이 五位註頌을 베껴가지고 와서 보라 하기에 그 앞에 題함」 「스승을 뵈러 가는 幻菴長老를 보내면서」, 「幻庵長老의 山居에 부침 4수」 가운데 앞의 두 수는 오대산에서 준 것인 듯하다. 뒤의 두 수는 환암이 장로로 칭해질 때 준 듯하다. 이러한 추정이 맞다면 환암이 조동종의 五位註頌을 지어 학적인 가르침을 나눈 것이 아니었을까 한다. 그 후 나옹이 주맹한 공부선에 환암이 맨 나중에 참여하여 유일하게 답을 하였지만 나옹과 그리 친한 사이도 아니다. 공부선에 응하였지만, 그것도 맨 나중에 참여하였기 때문이다.

조선 중기의 문신인 宋光淵(1638-1695)은 「五臺山記」를 지으면서 고운암에 대해서 다음과 같은 기록이 남겼다.

비로봉에서 왼쪽으로 도는 산줄기가 北臺가 되는데 그 이름이 象王臺이고 아래에 있는 孤雲庵에는 수좌승 性英이 살고 있었다. 고운암 아래에 있는 象頭庵, 慈施庵에는 수좌승 六和가 살고 있고, 그 아래에는 神聖窟이며, 신성굴 아래는

；「幻菴 傳寫五位 註頌來看 因以題前」, “曹洞宗風事若何 崑崙白鷺兩交加 君臣偏正能廻互 不坐那邊是作家.”； 권근, 「청룡사 보각국사훈수비」, 『조선금석총람』 하)

188) 권근, 「有明朝鮮國普覺國師碑銘并序」, 『陽村集』 卷37, 碑銘類； 「忠州 靑龍寺普覺國師定慧圓融塔碑」, 조선총독부, 『조선금석총람』 하, 일한인쇄소인쇄, 1919.

189) 나옹, 「題五臺山 中臺」, 『나옹화상가송』； 『한국불교전서』 6, 101쪽, ‘策杖優遊上妙峰 聖賢遺跡本非空 天然異境無間隔 萬壑松風日日通.’

190) 각평, 「행장」, 『나옹화상어록』.

淨神이 머물던 옛 터이다.¹⁹¹⁾

비로봉 왼쪽 산줄기가 복대이며 상왕대라고도 불렀다. 그 아래에 위치한 고운암이 있으며 그 아래에 象頭庵과 慈施庵이 있다. 그 아래에는 신성굴이 있다고 하였다. 그러면서 복대인 象頭庵(지금의 미륵암)과 상왕봉 사이에 있었던 암자였다고 하지만 현재 남아 있지 않다. 孤雲庵에는 수좌승 性英이 거주하고 있었다. 고운암 아래에 있는 象頭庵, 慈施庵에는 수좌승 六和가 주석하였으며, 그 아래에는 神聖窟이며, 신성굴 아래는 淨神이 머물던 옛 터라고 하였다. 17세기 까지 복대 불교의 모습의 옛 볼 수 있다. 그런데 신성암은 『삼국유사』에 의하면 신성굴로도 불렸던 사실을 알 수 있다.

보길도태자는 항상 골짜기의 신령스러운 물을 마시더니 육신이 공중으로 올라가 流沙江에 이르러 蔚珍大國의 掌天窟에 들어가 도를 닦았다. 다시 오대산 神聖窟로 돌아와 50년 동안이나 도를 닦았다고 한다.¹⁹²⁾

위의 인용한 사료에서 보듯이 신성암은 신성굴이었다. 조선후기 문인 李翊相(1625-1691)은 신성암에서 다음과 같은 시를 지었다.

신성암 창건된 해를 생각해보니, 신라 왕자 이곳서 선을 구하던 때
당시 사적 누구한테 물어볼까, 나이 많은 고승 쉽 없이 전해주네.¹⁹³⁾

그 후 1676년에 宋光淵은 시내를 따라 10여리 올라가서 신성굴에 도착하였다.

한 무더기 바위가 시냇가에 우뚝 솟았고, 아래에 작은 구멍이 보였다. 위에 정사 한 칸을 새로 지어놓고 수좌승 義天이 머물면서 자신의 호를 幻寂堂이라 하였다. 의천은 가만히 앉아 도를 닦아 정신과 풍채가 의연하고, 나이가 일흔

191) 宋光淵(1638-1695), 『五臺山記』, 『泛虛亭集』卷7, 記, ‘自毗盧左旋者爲北臺 其名爲象王臺 下有孤雲庵 首座僧性英居之 其下爲象頭庵 爲慈施庵 首座僧六和居之 其下爲神聖窟 其下爲淨神所住舊址.’

192) 『삼국유사』卷3, 塔像, 溟州五臺山寶叱徒太子傳記.

193) 李翊相, 『神聖菴』, 『梅澗集』 권1, 七言絕句, ‘神聖菴思創始年 新羅王子此求仙 當時事跡從誰問 綠髮高僧齋齋傳.’

넷인데도 얼굴에 젊은이의 광채가 가득하였다. 젊을 때부터 솔잎을 항상 복용하여 기력을 얻은 것이 많아서 그렇다고 한다. 의천이 스스로 말하길 俗家가 善山에 있으며 李百宗 등과 서로 친한 사이라고 한다. 여러 중들이 말하길, 본래는 선산의 大族으로 출가하여 중이 되었는데 지조와 행실이 여느 중들과는 확연히 다르다고 한다. 이에 의천의 문도들이 번성하여 志業을 쉬이 성취하였으며, 산 속에 암자를 여럿 세웠는데 眞如院과 신성굴이 가장 이름난 암자라고 한다. 신성굴 아래에 또한 오래된 초가집 터가 있는데, 신라의 왕자가 정신을 수양하고 도를 닦던 곳이며, 의천은 자신의 문도에게 이곳에 암자 하나를 짓게 하였다고 한다.¹⁹⁴⁾

그 보다 10여년 뒤인 1687년에 정시한은 다음과 같이 기록하였다.

“영감사 뒤쪽 고개를 넘고 냇물을 따라 10여 리를 가서 신성암에 이르렀다. 암자 앞 위아래에 두 개의 연못이 있다. 위쪽 연못은 사람의 힘을 이용하여 냇가에 대를 쌓았다. 위에 단청한 누각이 눈부시게 빛난다. 이곳은 義天이 창건했는데 진흙 벽이 모두 깨지고 비어 있는 지 이미 5-6년이 되었다. 절에 있던 중을 호랑이가 잡아먹자 떠나서 비게 되었다고 한다. 큰 바위 아래에 빈 전각 한 칸이 있고, 위에 있는 옛 암자 터에 초가집 여러 칸이 보인다.”¹⁹⁵⁾

정시한이 기록한 신성암은 이미 퇴락하여 鞭羊의 문도 幻寂義天(1603-1690)이 다시 지었다고 한다. 1718년에 삼연 김창흡은 신선골 입구를 지나면서 ‘神聖窟이 그 옆에 있다. 신성굴은 옛날에 이름난 중이 기거하던 곳이었으나 지금은 황폐한 터가 되었다.’¹⁹⁶⁾’는 것이다. 姜再恒(1689-1756)도 ‘神聖窟을 지나 上院寺 獅子庵을 거쳐 金夢庵에 잠시 쉬었다.’¹⁹⁷⁾고 하였다. 그런데 신선골에는 寂照

194) 宋光淵, 『五臺山記』, 『泛虛亭集』 卷7, 記, ‘直向中臺, 緣溪十數里, 到神聖窟, 一層巖石, 斗起溪上, 而下有小竇, 其上新棚一間精舍, 首座僧義天居之, 自號幻寂堂, 靜坐修道, 神彩毅然, 年今七十四, 韶光滿顏, 自少恒服松葉, 得力頗多云, 自言家在善山, 與李百宗諸人相善云, 而諸僧皆言本是善山大族, 出家爲僧, 其志行, 與凡僧絕異云, 門徒寔繁, 志業易就, 山內諸庵, 多所營建, 而眞如院, 神聖窟, 最是名庵, 窟下, 又有草庵舊址, 卽新羅王子淨神修道之處也, 方使其門徒營一招提矣’

195) 丁時翰, 『山中日記』, ‘踰後嶺沿溪行十餘里 至神聖菴 菴前有上下兩潭 上潭用人力築溪邊臺 上綵閣輝煥 是義天所創 而塗壁盡破空已五六年 蓋寺僧有虎嚙去 故空云 大巖下有空殿一間 其上古菴基有草幕數間.’

196) 金昌翁, 『五臺山記』, 『三淵集』 卷24, 記.

197) 姜再恒(1689-1756), 『五臺山記』, 『立齋先生遺稿』 卷12, 記, ‘過神聖窟 歷上院獅子庵 小憩金夢’

庵이라는 암자도 있었으며¹⁹⁸⁾, 북대인 상왕대 아래에 孤雲庵이 있었으며, 그 아래에 象頭庵이 있었다. 그 아래 白虎峰이 있었고 그 아래에 있는 慈氏菴은 慈施庵과 같은 사찰이다.

북대에는 사월에도 눈이 쌓였는데, 푸성귀 구릿대 흙을 이고 나오네.
懶翁臺 가에 구름 높이 있어, 높고 깊고 아득하여 헤아리기 어렵네 ¹⁹⁹⁾

삼연 김창흡도 오대산 기문에서 삼인봉에 관한 다음과 같은 기록을 남기고 있다.

점심을 먹고 北臺로 향하였다. … 다시 산등성이 하나를 넘고서야 비로소 北庵에 도착하였다. 높고 탁 트였으며 여러 승경을 갖추고 있다, 中臺에 비하면 두터운 맛은 못했지만 트인 맛은 그보다 낫다. 북암에 들어가 먼 산을 바라보니 산의 푸른빛이 하늘에 닿아 있어 太白과 가까운 곳인 듯하였다. 그리고 첩첩으로 둘러싸인 산봉우리 중에서 가장 가까운 것은 歡喜嶺으로 일명 三印峰이라고도 하는데, 삼인봉을 향해 정을 머금은 채 두 손을 맞잡고 인사하였다. ²⁰⁰⁾

三印峰은 歡喜嶺으로, 나옹이 머물렀던 곳임을 알 수 있다.²⁰¹⁾ 나옹이 머물렀던 三印峯을 案山으로 하여 진실로 도인이 수도하는 곳이었으며, 또한 빈 벽에는 懶翁의 진영이 걸려 있다'고 한다.²⁰²⁾ 오대산사적 「我朝本山事蹟」에는 '고려가 멸망하자 스님은 (오대)산의 北臺 숨어서 聖像을 빚고 蘭若를 개창했다.²⁰³⁾

이와같이 북대의 산사는 오대산 불교에 어떠한 위상을 지닌 것일까? 오대산은

庵.'

198) 정시한, 『산중일기』, '신성암을 두루 보고나서 앞 냇물을 건너 냇물을 따라 7-8리를 올라간 후 작은 냇물을 건너 寂照庵에 올랐다. 마침 81세 된 수좌 義圭가 예전부터 알고 지내던 사이 처럼 맞이하였고, 이곳에서 하룻밤을 묵었다.'

199) 김시습, 『五臺山』, 『매월당시집』 권4, 시 山岳, '北臺四月積殘雪 靑蔬白芷戴土出 懶翁臺畔有高雲 岑峯幽邃杳難測.'

200) 金昌翁, 『五臺山記』, 『三淵集』 卷24, 記.

201) 환희령은 오대산 案山이다. 환희령은 금강산 태백산 등지에 있으나 오대산에도 있다.

202) 丁時翰, 김성찬 역, 「1687년 10월 초10일」, 『우담선생문집』 권11, 국학자료원, 1999, 278쪽.

203) 『역주 오대산사적기』 18쪽, '恭愍王封爲國師. 及高麗亡遷於是山之北臺 塑造聖像 開創蘭若.'

그 웅장하고 깊으며 높고 큰 것이 풍악과 더불어 서로 갑을이 되는 산이며,²⁰⁴⁾ 특히 문수보살의 주처인 오대산은 법기보살의 주처인 금강산과 자웅을 이루었다. 자장은 636년(선덕여왕 3) 唐의 오대산(청량산)에서 문수보살을 친견하고 귀국 후 중국의 오대산과 흡사한 명주 오대산의 다섯 곳을 보고 동대 만월산, 서대 장령산, 남대 기린산, 북대 상왕산, 중대 지로산(풍로산)이라고 칭하였다.²⁰⁵⁾ 또한 오대에 각기 하천이 흐르는데 동대에 청계천, 남대에 총명천, 북대에 김로천, 서대에 우통천이 각기 천을 이루어 우통수를 이루는데 한강의 발원이 된다고 한다.²⁰⁶⁾

이미 알려진 바와같이 705년(성덕왕 4) 신라의 왕자인 보천과 효명형제가 오대산에서 상원사의 전신인 眞如院을 짓고, 문수보살을 공양한 이후 五臺의 기틀이 이루어졌다. 관음암은 관세음보살, 수정암은 대세지보살, 지장암은 지장보살, 미륵암은 오백나한, 사자암은 문수보살을 모시고 중대의 서쪽에 부처님의 진신사리를 모셔 오대산이 바로 불법의 중심임을 자부하였다.

그 후 오대산은 문수보살을 중심으로 4보살과 500나한을 모신 오대신앙으로, 7·8세기에 이르러 五類聖衆의 오만 보살신앙으로 발전되며, 경덕왕대에 살았던 信孝居士에 의해 계승되었다. 각 대에 암자를 두어 동대 관음암, 서대 수정암과 사자암, 남대 지장암, 북대 미륵암 이라고 하였다.

앞서 살펴본 바와 같이 나옹은 오대산에 머물면서 오대산과 그 북대 불교를 중흥하고자 하였다. 예컨대 三印峰은 歡喜嶺으로, 나옹의 머물렀던 곳을 알 수 있다. 환희령은 금강산 태백산 등지에 있으나 오대산에도 있다. 나옹이 머물렀던 三印峯을 案山으로 하여 진실로 도인이 수도하는 곳이었으며, 또한 빈 벽에는 懶翁의 진영이 걸려 있다고 한다.

앞서 언급한 바와같이 오대산에서도 나옹대에서 수행을 하였다. 나옹대는 상원사에서 10여 리쯤 눈길을 밟아 올라가면 바로 왼편에 북대 미륵암이 나오며, 그 부근에 자리하고 있는데 나옹이 좌선을 하던 곳이다.

204) 金守溫, 「上院寺重創記」, 『拭疣集』 卷2, 記類, ‘其雄深高大, 與楓岳相甲乙.’

205) 鄭基安(1695-1767), 「遊楓岳錄」, 『晚慕遺稿』 卷6, 雜著, ‘凡五臺 東曰滿月山 南曰麒麟山 西曰長嶺山 北曰象王山 中爲地爐山 地爐居五臺之中’

206) 鄭基安(1695-1767), 「遊楓岳錄」, 『晚慕遺稿』 卷6, 雜著, ‘五臺泉各有號 東爲靑溪 南爲聰明 北爲甘露 西爲于筒 皆名泉 而于筒乃漢江所發源也.’

앞서 언급한 바와같이 宋光淵(1638-1695)의 「五臺山記」에 의하면 비로봉 왼쪽 산줄기가 북대이며 상왕대라고도 불렀다. 그 아래에 고운암이 있으며 그 아래에 象頭庵과 慈施庵이 있다. 그 아래에는 신성암이 있다고 하였다. 그러면서 지금의 북대인 象頭庵(지금의 미륵암)과 상왕봉 사이에 있었던 암자였다고 하나 현재 남아 있지 않다. 나옹은 孤雲菴에 머물면서 神聖菴에 머물고 있던 환암과 교유했다. 고운암의 목조좌상의 조성기에 의하면 나옹이 고운암을 창건하였다.

또한 나옹은 상두암(미륵암) 앞의 산자락에 있는 나옹대에서 적멸보궁을 바라보며 수행했다고 한다. 오대산사적 「我朝本山事蹟」에는 ‘고려가 멸망하자 스님은 (오대)산의 北臺에 숨어서 聖像을 빚고 蘭若를 개창했다. 조선말의 기록이지만 1833년의 대화재와 이후의 중건에 대한 내용을 기록한 「山中散記」에는 ‘懶翁 화상이 주석할 때 북대의 兜率菴, 동대의 觀音菴을 중건 보수하여 보배로운 가람으로 만들었다.’ 고 쓰여 있다. 특히 북대에는 兜率菴이 있었다고 하는데 이에 대한 정보는 더 이상 찾을 수 없으나 북대의 도솔암은 나옹이 주석한 암자인 듯하다.

고려말 대문인 이색은 “오대산은 천하의 명산이요, 상원사는 큰 사찰”²⁰⁷⁾이라고 하였고 조선초 문인들도 ‘천년의 승지라 보배로운 곳(寶地千年勝)’²⁰⁸⁾ 또는 ‘문수가 머무른 곳은 온 천하가 다 안다(文殊住處天下知)’고 하였다.²⁰⁹⁾ 우리 동방의 부처를 배우는 무리들 역시 대부분 서로 이끌고서 그 오대산으로 가는 것이 중국의 승려들이 오대산으로 가는 것과 차이가 없다고 했다.²¹⁰⁾ 조선초에도 ‘세상에서는 五臺山이라고 부른다. 봉우리의 가운데 것은 地爐, 동쪽은 滿月, 남쪽은 麒麟, 서쪽은 長嶺이라 하며, 북쪽은 象王이라 한다. 드디어 五類聖衆이 항상 머문다는 말이 있어서 불가에서 성대히 칭송한다’고 하였다.²¹¹⁾ 대개 오대산의 샘물은 각각 그 이름이 있는데, 이것은 玉溪水가 된다. 그리고 서쪽은 于筒水, 동쪽은 靑溪水, 북쪽은 甘露水, 남쪽은 聰明水라고 한다 .

207) 李穡, 「五臺上院寺僧堂記」, 『牧隱文藁』 卷6, 記 ; 『동문선』 권75, 기.

208) 李荇(1478-1534), 「月精寺」, 『容齋集』 권2, 五言律.

209) 서거경, 「五臺山으로 돌아가는 根上人을 보내다」, 『四佳詩集』 卷46, 詩類.

210) 李承召(1422-1484), 「次韻敬敏首座還臺山」, 『三灘集』 卷9, 詩.

211) 權近, 「五臺山西臺水精菴重創記」, 『陽村集』 卷14, 記類 ; 『동문선』 권80, 記.

나옹은 이러한 오대산 중대의 옥계수를 바라보며 다음과 같은 계송을 남겼다.

티없는 바탕은 지극히 영롱한데(無瑕正體極玲瓏)
 양쪽 언덕에는 맑은 바람 솔솔 불며 지나간다(兩岸淸風細細通)
 한 자 구슬의 물결치는 광채를 누가 값을 정할 것인가(尺璧波光誰定價)
 신령한 근원은 깊고 멀어 무궁함을 내놓네(靈源深遠出無窮)²¹²⁾

특히 ‘于箇은 五臺山 上院寺²¹³⁾ 곁에 있는데, 바로 한강의 상류로서 우리나라 제일 천이라 한다’²¹⁴⁾고 하였다. 태조 이성계는 ‘대륙을 깔고 앉은 봉우리가 삼각을 받쳤는데, 오대산을 나온 강물이 바다로 흘러들어라.’라고 하였다고 한다.²¹⁵⁾

이와같이 조선 건국후 한강의 발원이 되는 우통수가 있는 월정사와 상원사를 비롯하여 오대산사가 주목되었을 것이다.²¹⁶⁾ 나옹은 상원사에 나무를 심어 불법의 중심임을 천명한 것이 아닐까 한다. 나옹은 고향인 영덕에서 출가시 그랬던 것처럼 오대산의 중심인 중대 상원사 2그루의 크고 작은 나무를 심고는 ‘결연히 나의 시기가 지나서 이 나무가 죽으면 나도 마땅히 죽겠지만 죽은 후에 다시 살

212) 「玉篋」, 『懶翁和尚歌頌』: 『한국불교전서』 6. 그런데 玉溪 宜上人(權近, 「玉溪詩序」, 『陽村集』 卷20, 序類)에게 내린 계송일 수 있으나 어록의 전후에 실린 계송들이 자연을 읊은 것이기 때문에 인물에게 내린 계송은 아닌 듯하다.

213) 1383년 나옹의 추념사업이 절정을 이룬 묘향산 안심사 추념 사업에서 나옹의 문도 覺持가 이색에게 다음과 같은 말을 하였다. ‘妙香山 安心寺에 석종탑을 세우고 두 스님의 사리를 봉안하여 神勒寺와 上院庵의 것과 똑같이 하고자 하였습니다.’ 여기서의 상원암은 묘향산 안심사에서 가까운 묘향산 보현사 말사인 상원암인 듯하지만(趙顯命, 「自安心寺向上院菴」, 『歸鹿集』 卷2, 詩), 오대산 상원사 일 가능성도 없지 않다. 만약 이러한 추정이 옳다면 1383년 이전의 시기에 오대산 상원사에서도 나옹의 석종을 세워진 것이다. 실증적 검토가 요한다.

214) 許筠(1569-1618), 「소회를 쓰면서 邵資政에게 답한 운을 쓰다」, 『성소부부고』(1611년 작) 권2, 시부 2 和思頌詩; 허균, 「天龍奏樂引으로 雲上人의 軸에 쓰다」, 『惺所覆瓿藁』 권2, 부록 蛟山臆記詩.

215) 柳夢寅, 「題紺坡(崔有海號) 副墨遊金剛山錄後」, 『於于集』 卷6, 題跋, ‘金剛潭在江陵嶺西五臺山 月精寺下 …山有五峯 牛筒水出上院菴下 實漢江之源 祈天使順濟川亭詩曰 五臺山脈自天來卽此也.’; 修堂 李南珪(1855-1907), 「삼가 列聖御製詩 뒤에 쓰다」, 『修堂集』 卷7, 跋.

216) 洪萬宗이 지은 『小華詩評』에서 따와 고려말 대문인 목은이색의 후손인 조선말 修堂 李南珪(1855-1907)가 다음과 같이 시를 소개하고 있다. 즉 “우리 太祖 임금께서 白岳山에 올라가서 지은 시에 이르기를, 우뚝히 높은 봉우리가 북두성에 다았구나. 한양의 아름다운 경관을 하늘이 열었다네. 대륙을 깔고 앉은 봉우리가 삼각을 받쳤는데, 오대산을 나온 강물이 바다로 흘러들어라.” 李南珪(1855-1907), 「삼가 列聖御製詩 뒤에 쓰다」, 『修堂集』 卷7, 跋.

아서 나를 다시 세상에 드러낼 것이다.’라고 하였다.²¹⁷⁾

앞서 살펴본 바와 같이 여말선초기의 오대산 북대 불교는 나옹의 주석이후 상두암을 중심으로 전개되었고 나옹이 창건한 고운암에 머물던 환암과 교유하면서 북대 불교의 형성에 큰 자취를 남겼다. 나옹은 오대산 상원사와 북대 일대의 나옹대에서 활동하였으며, 남대 아래 영감암에서도 주석하기도 하였다. 나옹의 입적 후 나옹의 문도들에 의해 신륵사와 회암사를 중심으로 용문산과 묘향산 등에서 전국적인 추념사업이 전개 되었다. 오대산에서도 역시 나옹의 문도 설암과 지선 등에 의해 나옹의 추념불사가 이루어졌을 뿐만 아니라 오대산 각 대를 중심으로 조선초 까지 중창 불사를 일으켜 신라시기의 오대산 불교 성립이후 오대산 불교의 중흥을 이루었다. 그 가운데 북대도 오대산 불교 중흥의 일익을 담당하여 오대산 불교 뿐만 아니라 그 이후 현재까지 오대산을 금강산과 더불어 명산 및 불교신앙의 요람으로 만드는데 일익을 담당하였다고 하겠다.

V. 나가는 말

이상에서 나옹과 환암의 생애와 활동을 살펴본 후 오대산 및 북대에서의 활동을 검토하여 보았다. 그 동안 거의 활용되지 않은 『나옹화상어록』판본에 의하여 나옹의 생애 및 활동을 재구성하였으며 나옹과 환암의 관련 사실을 주목하여 나옹과 환암의 오대산 및 북대 불교를 조명하고자 하였다. 그동안 축적된 필자의 나옹과 환암의 논고를 바탕으로 새로운 사실, 특히 계송을 포함하면서 재정립하여 보았다.

나옹은 오대산 상두암인 미륵암에서 원의 고승 고담에게 다음과 같은 계송을 주었다. 즉 ‘임제의 한 종지가 땅에 떨어지려 할 때에(臨濟一宗當落地) 공중에서 고담 노인네가 불쑥 튀어나왔나니(空中突出古潭翁) 삼척의 취모검을 높이 쳐들고(把將三尺吹毛劍) 정령(精靈) 들 모두 베어 자취 없었네.(斬盡精靈永沒)’²¹⁸⁾ 이

217) 鄭基安(1695-1767), 『遊楓岳錄』, 『晚慕遺稿』卷6, 雜著, ‘此木死吾當死 死而復生 吾復出世 數十年前忽枯死.’

러한 계송은 『나옹화상어록』이나 『나옹화상가송』에는 없고 행장에만 기록되어 있다. 어록에 소재하는 ‘봄이 가고 가을이 오고 몇 해나 지났던가(春去秋來知幾年), 맑고 깊고 밀이 없어 공겁보다 먼저이다(澄深無底劫空) 매번 큰 물결을 겪으면서도 언제나 이와같이(先每經淘汰常如此) 맑고 고요하며 가득히 고여 그 자체 완전하네(湛湛溶溶一體全)²¹⁹⁾라는 계송도 상두암에서 고담에게 준 계송이다.

나옹은 고담 뿐만 아니라 오대산 고운암에 머물면서 교유한 환암에게도 계송을 주었을 개연성이 많다. 즉, 『나옹어록』에 나오는 「幻菴」, 「幻庵이五位註頌을 베껴가지고 와서 보라 하기에 그 앞에 題함」 「스승을 뵈러 가는 幻菴長老를 보내면서」, 「幻庵長老의 山居에 부침 4수」 가운데 앞의 두 수는 오대산에서 준 것인 듯하다. 뒤의 두 수는 환암이 장로로 칭해질 때 준 듯하다. 이러한 추정이 맞다면 환암이 조동종의 五位註頌을 지어 학적인 가르침을 나눈 것이 아니었을까 한다.

참고로 환암은 풍양조씨로, 충주 청룡사에서 입적하였는데 비문에 다음과 같은 기록이 있다. 즉 1392년 월 18일 '병신일에 유서(遺書)를 쓰게 하면서 문인에게 이르기를 “내가 갈 때가 오늘 저녁이라, 고을의 관원을 불러 인(印)을 봉해야 하겠다.”고 하더니, 저녁때가 되자 앉아서 말하기를 ‘지금 죽을 때가 되었다. 나는 운명하겠노라.’ 하고, 곧 偈를 베폰 다음 묵묵히 示寂하였다. 이 임종계가 『海東雜錄』에 실려 있다. 즉, ‘아는 사람 없으리 나가는 곳(無人識得吾歸處), 창밖에 흰구름 푸른 산을 둘러 있네(窓外白雲橫翠屏)’²²⁰⁾라는 것인데, 이는 그간 거의 알려지지 않았다.

나옹은 무학에게도 계송을 몇 수 남기고 있다. 무학의 비문에 의하면 1356년 원에서 먼저 귀국하는 무학에게 ‘이미 주머니 속에 따로 세계가 있음을 믿어서(已信囊中別有天) 동쪽 서쪽에서 삼현 쓰는 것을 일임하여 둔다(東西一任用三玄) 누가 너에게 참방한 뜻을 묻는 이가 있거든(有人問你參訪意) 앞문을 타도하고 다시 말하지 말라(打倒面門更莫言)’라는 계송을 남겼는데 『懶翁和尚歌頌』에 「무학을 보내면서」²²¹⁾라는 제목으로 다시 실렸다. 1359년 여름에 해주 신광사에 주석

218) 「나옹행장」, 『나옹화상어록』 : 『한국불교전서』 6.

219) 「古潭」, 『懶翁和尚歌頌』 : 『한국불교전서』 6.

220) 『海東雜錄』 4, 本朝 成倪 權鼈, ‘無人識得吾歸處 窓外白雲橫翠屏.’ 같은 책에 환암이 나이 아흔이 넘었다고 기록한 것은 오류로 보인다.

221) 「送無學」, 『懶翁和尚歌頌』 : 『한국불교전서』 6.

하였던 나옹을 찾아간 무학에게 ‘옷깃을 나누매 특별히 상량할 것이 있으니(分衿別有商量處) 누가 속의 뜻이 다시 현묘함을 알리요(誰識其中意更玄) 너희들이 모두 불가하다고 하더라도(任你諸人皆不可) 내 말은 겁공을 꿰뚫고 통하리라(我言透過劫空前)²²²⁾라는 계송도 내린 것으로 간주된다. 무학의 비문에 의하면 신광사에서 나옹과 함께 하자 무학을 시기하는 자가 있었다는 사실 때문이다. 그 외에도 나옹은 「무학」, 「계월헌」이라는 계송을 무학에게 주었으며, 무학은 나옹이 신륵사에서 입적하여 다비시 ‘돌아가신 스승의 영골을 수습하는 바로 그 순간(先師靈骨纔收了) 사리가 분신하여 물 위에 흐르네(舍利分身水上流) 어젯 밤 여강의 용이 물결을 더하네(昨夜驪龍漲新濑) 조사의 선풍이 거둬 일고 밝은 달 아래 배가 더나가네(祖風重起月明舟)’라는 계송을 바쳤는데, 이 계송은 본고에서 처음으로 밝혀진 것으로 생각된다. 뿐만 아니라 무학은 나옹과 지공의 탐명을 회암사에서 새기고 돌아와 광명사에 나옹의 진영을 걸면서 ‘지공의 천검과 평산의 활을 받고(指空千劍平山喝) 어전에서 승려들을 공부선에서 시험했네(選擇工夫對御前) 최후에 신령한 빛 사리를 남기시니(最後神光留舍利) 삼한의 조실로서 만년토록 전해지리(三韓祖室萬年傳)’라는 계송을 지어 지공과 나옹의 추념불사를 통해 그들의 위상을 드높였다. 이에 비하여 환암은 신륵사 다비시나 회암사 추념불사에 참여한 적이 없다. 다만 신륵사 다비시 충주 청룡사 승려 玄珣이 참여한 사실이 국립도서관 판본 『나옹화상어록』에 실려 있기 때문에 환암의 하산소인 청룡사와의 간접적인 관련성만 짐작할 수 있을 따름이다.

이렇듯 나옹과 환암의 교류 및 관련 사실은 송광사의 주지에 재임하였으나 회암사에 주석하라는 명이 있었다는 사실 뿐이며, 나옹과 환암이 직접적으로 교류한 것은 앞서 언급한 오대산과 개성 광명사에서 실시된 공부선 외에는 찾아지지 않는다. 국립도서관 판본 『나옹화상어록』에 의하면 나옹이 주맹한 공부선은 **고려 건국후 유일하게 실시된 것**이며, 여기서 환암이 응하여 전국의 여러 승려들 가운데 유일하게 답을 제시하여 불교계에 부상하게 된다. 특히 환암은 나옹혜근과 태고보우의 입적후 가지산문계 태고보우의 상수제자 목암찬영과 더불어 고려말 국사와 왕사에 책봉되었으며, 광명사와 보제사 등 국도 개경의 주요 사찰의 주지로 재임하는 등 당시 선종계, 나아가 불교계를 주도하였다.

222) 卞季良, 「妙嚴尊者塔銘」, 『春亭集』續集 卷1, 碑銘; 『東文選』 卷121, 碑銘.

더욱이 나옹의 입적후 무학을 비롯한 나옹의 문도들은 여주 신흥사, 양평 용문사, 묘향산 안심사 등 전국의 명산사찰에서 추념불사를 전개하였지만 환암은 신흥사와 안심사 외에는 참여하지 않았다. 다만 나옹과 더불어 불교계의 거봉을 이루었던 태고보우의 비 음기에 문도라고 나올 뿐이며, 그 외의 문헌에는 환암이 나옹과 교유한 사실은 없다. 다만 조선중기 청허휴정의 문도가 법통을 정립할 때 환암을 태고보우의 적사로 간주하면서 환암이 태고의 문도로 간주되기 시작하였다고 생각한다. 필자도 이러한 점을 중시하여 환암을 태고의 문도로 가지산문계로 간주한 적도 있었지만 최근에는, 그리고 본문에서 다루고 있는 것 처럼 환암은 사굴산문 관련의 제 기록으로 미루어 보아 사굴산문계 고승으로 재비정하고자 한다. 즉, 환암은 나옹의嫡嗣나 문도는 아닌 듯 하다.

앞서 언급한 바와 같이 나옹이 주맹한 공부선에 환암이 맨 나중에 참여하여 유일하게 답을 하였지만 나옹과 그리 친한 사이도 아니다. 공부선에 응하였지만, 그것도 맨 나중에 참여하였기 때문이다.

나옹과 유일하게 가까이 교유한 것은 오대산 밖에 없다. 환암이 오대산을 찾은 것은 다음과 같은 사정에서 비롯된 것이 아닐까 한다. 즉, 인도승 지공이 양주 회암사 터가 날란다사 터와 같다고 하였고, 이러한 것을 받들고자 나옹과 무학과 축원은 원의 대도 법원사에 머물고 있던 지공을 참여하였다. 물론 당시 고려 불교계에 유행하고 있었던 悟後印可의 전통에 따라 평산처럼을 비롯한 선종을 수용하기 위함이기도 하다. 나옹과 무학은 귀국시 지공으로부터 수기를 받아 왔지만 신돈의 전횡으로 국도 개경의 불교계에 진입하지 못하였다. 나옹은 먼저 귀국한 문도 무학과 함께 원효를 비롯한 고승의 지취가 깃든 천성산 원효암 등 지방의 변방을 유력하다가 고대 불법의 상징인 오대산에 주석하였다.

환암은 이와 같이 元을 유력한 나옹의 법을 사사하기 위해 오대산에 머물고 있던 나옹을 참여하였던 것은 아닐까 한다. 혹자는 幻上人과 환암을 동일인물이라면 환암이 원대 유력했다는 견해도 있다. 서거정의 시에서 동방의 시승의 으뜸으로 환암, 구곡과 더불어 언급된 坵上人, 즉 禪坦을 동방의 시승으로 꼽고 있는 사실에서도 환옹은 선탄 입을 알 수 있다. 또한 환암이 나옹 보다 먼저 원에서 석옥청공 등 원의 임제종 고승을 참여하였으나 나옹 보다 귀국한 태고와 백운은 참여하지 않았다.

나옹은 인도승 지공이 양주 회암사 터가 날란다사 터와 같다고 하였고, 이러한 것을 받들고자 나옹과 무학과 축원은 원의 대도 법원사에 머물고 있던 지공을 참예하였다. 물론 당시 고려 불교계에 유행하고 있었던 悟後印可의 전통에 따라 평산처럼 비롯한 선종을 수용하기 위함이기도 하다. 나옹과 무학은 귀국시 지공으로부터 수기를 받아 왔지만 신돈의 전횡으로 국도 개경의 불교계에 진입하지 못하였다. 나옹은 먼저 귀국한 문도 무학과 함께 원효를 비롯한 고승의 지취가 깃든 천성산, 원효암 등 지방의 변방을 유력하다가 고대 불법의 상징인 오대산에 주석하였다.

나옹은 오대산에서 두 차례 주석하였던 듯하다. 나옹의 어록에 의하면 나옹은 귀국후 전국의 명산대찰을 유력하면서 오대산에 북대 상두암(미륵암) 주석하였으며 이 때 중국의 선승 고담과 교유했으며, 고운암에 머물면서 신성암에 주석하였던 환암과 교유했음을 알 수 있다. 그리고 오대산 영감암에 주석하였다.

기문에 의하면 나옹은 중대에서 시를 남기고 있으며, 동대 관음암과 서대 사자암에도 주석하였던 사실을 알 수 있다.

조선시대 문인의 기록에 의하면 나옹의 석장가를 통해 나옹이 오대산에 주석하였던 負暄堂 覺雲雪巖은 나옹의 입적후 오대산에 추념불사를 전개하였으며, 서대 사자암을 중창하였다. 또한 나옹을 흠모하여 출가하여 문도가 되어 오대산에 머물렀던 志誥도 오대산 사자암을 중수하였다. 이 동대 관음암은 나옹의 귀국후 나옹의 그림자처럼 추종하였던 무학과 같이 추종하였던 지선이 나옹의 입적후 나옹의 추념사업을 전개하였으며, 동대 관음암을 중창하였다.

이와같이 나옹은 오대산에 머물면서 오대산과 그 북대 불교를 중흥하고자 하였다. 예컨대 三印峰은 歡喜嶺으로, 나옹의 머물렀던 곳임을 알 수 있다. 환희령은 금강산 태백산 등지에 있으나 오대산에도 있다. 나옹이 머물렀던 三印峯을 案山으로 하여 진실로 도인이 수도하는 곳이었으며, 또한 빈 벽에는 懶翁의 진영이 걸려 있다고 한다.

나옹대는 오대산 상원사에서 10여 리쯤 눈길을 밟아 올라가면 바로 왼편에 북대 미륵암이 나오며, 그 부근에 자리하고 있는데 나옹이 좌선을 하던 곳이다.

宋光淵(1638-1695)의 「五臺山記」에 의하면 비로봉 왼쪽 산줄기가 북대이며 상왕대라고도 불렀다. 그 아래에 위치한 고운암이 있으며 그 아래에 象頭庵과 慈

施庵이 있다. 그 아래에는 신성암이 있다고 하였다. 그러면서 지금의 북대인 象頭庵(지금의 미륵암)과 상왕봉 사이에 있었던 암자였다고 하나 현재 남아 있지 않다. 나옹은 孤雲菴에 머물면서 神聖菴에 머물고 있던 환암과 교유했다. 고운암의 목조좌상의 조성기에 의하면 나옹이 고운암을 창건하였다. 또한 나옹은 상두암(미륵암) 앞의 산자락에 있는 나옹대에서 적멸보궁을 바라보며 수행했다고 한다.

오대산사적 「我朝本山事蹟」에는 ‘고려가 멸망하자 스님은 (오대)산의 北臺 숲에서 聖像을 빚고 蘭若를 개창했다. 조선말의 기록이지만 1833년의 대화재와 이후의 증건에 대한 내용을 기록인 「山中散記」에는 ‘懶翁화상이 주석할 때 북대의 兜率菴, 동대의 觀音菴을 증건, 보수하여 보배로운 가람으로 만들었다.’고 한다. 특히 나옹은 동대 관음암과 더불어 북대 兜率菴을 증건하였다고 한다.

오대산의 샘물은 각각 그 이름이 있는데, 이것은 玉溪水가 된다. 그리고 서쪽은 于筒水, 동쪽은 靑溪水, 북쪽은 甘露水, 남쪽은 聰明水이라고 한다. 나옹은 오대산 중대의 옥계수를 바라보며 다음과 같은 계송을 남겼다. 나옹은 출가지인 영덕에서 출가시 그랬던 것처럼 오대산의 중심인 중대 상원사 2그루의 크고 작은 나무를 심고 결연히 나의 시기가 지나서 이 나무가 죽으면 나도 마땅히 죽겠지만 죽은 후에 다시 살아서 나를 다시 세상에 드러낼 것이라고 하였다.

나옹의 입적후 나옹의 추념불사에 환암은 참여하지 않았지만 무학을 비롯한 나옹 문도들은 나옹의 자취가 서린 전국 각지에서 추념불사가 전개하였으며, 특히 오대산에서도 추념불사를 하면서 조선초에 이르기까지 오대산 오대를 중심으로 중창불사를 전개하며 오대산 불교의 중흥을 하게 된다. 그 오대산 불교의 중흥의 前兆는 나옹이 상두암 등 북대 일대에 머물게 되면서 부터이므로 오대산 및 북대 불교의 의의는 자못 크다고 하겠다.

[제6발표 논평]

「나옹과 환암의 불교계 활동과 오대산 북대」에 대한 논평문

민순의

강원대학교

황인규 선생님께서는 오랫동안 고려 후기에서 조선 전기에 이르는 변환기 한국 불교계에 대한 폭넓은 사료 발굴과 역사적 고증을 통하여 당대의 불교 상황 전반에 대하여 깊이 천착해 오신 석학으로서, 후배들에게도 귀감이 되며 많은 영감을 불러일으켜 주셨습니다. 오늘의 이 발표문 역시 50쪽이 넘는 방대한 분량 속에 여말선초의 승단지형에 대한 핵심을 짚으며 동시에 보다 치열한 학계의 토론으로 이어져야 마땅한 굵직한 쟁점들을 제시하고 계십니다. 선생님의 연구 성과들을 읽으며 제 전공 분야인 조선 전기 불교에 대한 공부를 시작하였던 저는 이 글을 통하여 다시금 지적 확장과 학문적 성찰을 위한 소중한 기회를 갖게 되었으며, 이 점에 대하여 황인규 선생님께 다시 한 번 깊이 감사드립니다.

‘나옹과 환암의 불교계 활동과 오대산 북대’라는 제목에서도 충분히 유추할 수 있듯이, 본고는 나옹 스님과 환암 스님의 계보적 연계성과 그분들—특히 나옹 스님과 그 문도들—을 중심으로 여말선초에 이루어진 오대산 북대 신앙의 중흥을 다루고 있습니다. 이 중 나옹 스님과 환암 스님의 계보적 연계성에 대해서 선생님께서는 기존에 연구해 오신 흐름을 반추하며 또 한편으로는 새롭게 발굴된 사료를 근거로 하여 환암-사굴산문계의 주장을 펴고 계십니다. 환암 스님을 가지산문의 태고보우 스님 계열로 볼 것인가 아니면 사굴산문의 나옹혜근 스님 계열로 볼 것인가 하는 문제는 현재 조계종의 종조 문제와 관련하여 마르지 않는 논쟁의

또 하나의 발화점이 될 수 있는 주제일 뿐 아니라, 여말선초 당시 승단 내 종단 사이 또는 조계종단 내 산문 사이의 관계라든가 그들 사이의 인적 사상적 교류 등의 문제를 폭 넓게 조망하게 하는 시야의 틀을 제기하고, 나아가 조선 중기 이후 종조 확정을 두고 벌어지는 거대한 이야기—종교학적으로 말하자면 이것도 하나의 ‘신화’라고 할 수 있겠습니다만—로까지 이어질 수 있는 중차대한 논점입니다. 이와 같은 중요성을 지니는 주제이지만 이 자리에서 끝장을 낼 수 있는 사안도 아니고, 무엇보다 오늘 세미나의 주제가 ‘조계종 중흥조와 오대산 (북대) 불교’라는 점을 감안하여 이 주제에 대해서는 이 정도로만 그 중요성을 언급하는 데에서 그치고 제 토론은 나옹스님과 그 문도들을 중심으로 한 오대산 북대 신앙의 중흥에 집중하도록 하겠습니다.

오대산 북대 신앙의 중흥과 관련하여 저는 크게 두 가지 의문을 제기하려 합니다. 첫째, 왜 환암 스님을 이 글에 모셨는가? 둘째, 왜 이 시기에 왜 이분들이 왜 오대산에 주목했는가? 이 두 가지입니다.

첫째, 환암 스님에 대한 질문은 간단합니다. 황 선생님께서서는 환암 스님이 1360년 당시 오대산 북대의 신성암에 머물며 같은 북대의 고운암에 거처하였던 나옹 스님과 교류하였음을 밝히며, 이를 근거로 “환암도 한 때 나옹과 교류하면서 북대 불교의 형성에 큰 자취를 남겼다.”(47쪽)고 결론내리십니다. 그러나 이 정도의 행적만으로 환암 스님이 북대 불교의 형성에 큰 자취를 내렸다고 하기에는 다소 부족함이 느껴집니다. 뿐만 아니라 선생님께서서는 또 다른 곳에서 “환암의 문도가 오대산 일대에서 활동한 사례는 찾아지지 않는다.”(30쪽)고 단언하시기에 더욱 그러합니다. 이에 대한 선생님의 추가 설명을 요청 드립니다.

둘째, 왜 이 시기(여말선초)에, 왜 이분들(나옹 스님과 그 문도들)이, 왜 오대산에 주목했는가의 문제입니다. 사실 이 문제야말로 오늘의 논의에서 그리고 이 세미나의 주제와 관련하여 천착해야 할 부분이 아닌가 생각합니다. 이와 관련하여 미혹하나마 몇 가지 연상되는 바들을 나열하는 것으로 저는 토론자의 소임을 대신할까 합니다.

1. 주지하다시피 오대산은 신라의 자장 스님께서 이곳을 직접 방문하여 문수 보살을 친견하신 이후 중국의 오대산에 못지않은 또 하나의 오대산, 바로 동방의 문수성지로서 깊은 신앙의 대상이 되어 왔습니다. 특히 신라인의 오대산 신앙은 『삼국유사』에서도 언급될 정도로 열렬했던 것으로 보입니다. 문제는 고려 시대에는 어떠한가 하는 점입니다. 이는 나옹 스님 이후의 오대산 중흥 운동과 관련하여 생각해볼만한 부분입니다. 만일 고려시대의 오대산 신앙이 신라의 분위기에 못 미쳤었다면 나옹 스님 이후의 중흥 운동은 더욱 두드러진 것으로 보일 것입니다. 그러나 『삼국유사』의 제작 시기가 고려 후기였다는 점을 고려하고, 또한 어떤 저술이든 그 내용이 집필 당시의 시대적 관심과 무관할 수 없었으리라고 가정한다면, 어쩌면 고려시대에 들어서도 오대산에 대한 일반인들의 신앙은 잦아들지 않았을 수도 있습니다. 하지만 또 다시, 일연 스님의 집필 당시 오대산 신앙이 재조명되고 있었던 정황을 말하는 것일 수도 있겠지요. 이에 대한 연구가 더욱 필요한 것으로 생각합니다.

2. 그렇다면 왜 다른 사람도 아닌 나옹 스님과 그 문도들이 오대산을 주목했는가. 사실 나옹 스님은 전국구 스님이었습니다. 실제로 스님의 입적 직후 문도들이 추모의 중심으로 삼았던 곳으로는 오대산 뿐 아니라 회암사와 신륵사도 있었습니다. 회암사는 지공 스님과 관련하여 나옹 스님에게 특별한 의미를 갖는 곳이고, 신륵사는 나옹 스님의 입적지라는 사실을 감안한다면, 이 두 사찰은 특별할 것이 없습니다. 하지만 왜 오대산이어야 했을까요? 물론 스님께서 이곳에서 체류하신 바 있지만, 스님이 체류하신 곳이 여기만은 아니었습니다. 여기에서 저는 사굴산문이 강원도 강릉 지역 즉 오대산을 근거지로 하고 있었던 점을 주목해야 한다고 봅니다. 나옹 스님의 문도들은 단지 스승께서 머물렀던 곳이라는 의미를 넘어 산문의 근거지를 선양하고자 하는 의도가 있지 않았을까요? 이 점이 재고되어 부각되었으면 하는 바람이 있습니다.

3. 최근 특히 조선 세조 대의 불교에 관심을 기울이고 있는 저로서는 왜 세조가 상원사를 주목했으며, 왜 학열과 학조 스님이 이 지역을 거점으로 하셨는가 의문이었습니다만(물론 상원사가 세조의 원찰이 되었다는 사실이 두 스님께서 이곳을 거점으로 삼으시게 된 첫 번째 이유임은 두말할 나위가 없습니다), 오늘 황 선생님의 발표를 들으며 해결의 실마리를 찾는 느낌입니다. 그래서 다시 한 번 의문을 갖습니다. 왜 태조, 태종, 세조 등 조선 초의 임금들은 오대산과 상원사를 그토록 중시했을까요? 이와 관련하여 “조선 건국 후 한강의 발원이 되는 우통수가 있는 월정사와 상원사를 비롯하여 오대산사가 주목되었을

것”(47쪽)이라는 선생님의 추측은 통찰력을 줍니다. 저는 여기에 더 나아가 반도의 동쪽 끝이라는 지리적 배경도 고려해 봄직 하다고 생각합니다. 태조는 즉위 직후 고려 왕씨들에 대한 사죄의 마음으로 개경의 관음굴, 남해의 건암사, 그리고 동해의 삼화사에서 매년 수륙재를 개최하도록 명합니다. 진관사의 수륙재는 왕실 조상의 천도를 위한 것이었으니 논외로 하겠습니다. 이 중 동해의 삼화사는 태종 때 상원사로 대체되지요. 이처럼 동서남 삼방향의 끝에 수륙사를 두었던 것은 물론 일차적으로 고려 왕씨에 대한 추혼의 의도가 있었겠지만, 다른 한 편으로는 반도의 최단으로까지 지배력을 확고히 하려는 조선왕실의 의도가 있지 않았겠는가 하는 것이 저의 시각입니다. 그리고 그러한 지배력의 공고화 과정에서 불교의 힘을 빌고자 하였던 것이지요. 이러한 시각은 무리일까요? 황 선생님과 또 여러 선생님들의 의견을 구합니다.

4. 하지만 이야기의 초점을 조선 왕실로 전이시킨다면 나옹 스님의 시기적 선재성, 그리고 나옹 스님의 문도들—문도 당시에 이르자면 시기적으로는 조선 개국 이후와 어느 정도 겹쳐지는 바 있습니다만, 그렇다고 하더라도 스님들의 처지에서 보아—의 독자적인 의지와 의도가 지나치게 탈각되는 경향이 있겠습니다. 여기에서 저는 또 하나의 가능성을 생각하고자 합니다. 바로 경제적 측면입니다. 오대산이야 산악지대입니다만, 대관령 재를 넘어 동쪽으로 조금만 더 가면 곧바로 강릉이 나옵니다. 아슬라, 또는 명주라는 오래된 이름을 가지는 강릉과 그 남북 접변의 일대는 고래로 풍부한 수산물로 경제적 이익을 누리던 곳이었으며, 또한 그 덕에 동해의 중심 도시로 고대부터 터 박고 있던 곳입니다. 이러한 동해안 지역의 경제력 또한 스님들이 주목했던 것이라 하면 지나친 억측일까요? 하지만 적어도 이 추정은 조선 왕실에는 충분히 적용 가능할 것으로 보입니다.

5. 마지막으로 강릉 지역의 풍부한 민속 신앙에도 눈길을 주고 싶습니다. 이 지역은 강릉 단오제 등 이곳만의 독특하면서도 유서 깊은 신앙 활동이 뿌리 깊게 존재하는 지역입니다. 심지어 사굴산문의 개산조인 범일 스님은 어떤 신행속에서는 오대산의 산신으로 좌정하는 경우도 있지요. 제가 종교학과 출신인 터라 이런 부분들이 예사롭지 않게 보입니다. 나옹 스님과 그 문도들의 오대산 북대 중흥 운동과 직접적인 연관이 있지는 않겠으나, 이런 부분에 대해서도 한번 생각해 볼 것을 제안합니다.

이상으로 제 이야기를 마치겠습니다. 여러 생각을 두서없이 나열했습니다만,

아이디어만 떠오를 뿐 저 또한 어떤 해답을 가지고 있는 것은 아닙니다. 다만 저의 이러한 증언부언이 황 선생님의 발표를 기반으로 더 생각하며 함께 이야기 나눌 수 있는 주제가 될 수 있기를 희망할 따름입니다. 오늘 좋은 공부 기회를 주신 황인규 선생님께 다시 한 번 감사의 말씀을 전하며, 불교학 연구회의 관계자들 여러분, 그리고 함께 해 주신 모든 선생님들께 감사드립니다.

■ 공지 사항 ■

1. 불교학연구회 학술논문 전용사이트(journal.kabs.re.kr)가 개설되었습니다. 아울러 논문투고시스템(submission.kabs.re.kr)도 새롭게 구축되어 운용되고 있습니다. 이들 사이트를 통해 자유롭게 학회지 및 학술대회 자료 등을 열람·다운로드하실 수 있습니다.
2. 불교학연구회의 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문을 RISS를 통해서도 자유롭게 열람, 다운로드 하실수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여 년간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 올해는 58호~61호가 발간될 예정입니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 50만원

2) 기관 : 年 10만원

3) 임원 : 회장 50만원, 부회장 30만원, 상임이사 및 이사 10만원

4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연락처 : bulgyohak@daum.net / ☎ 010-4313-2122 (간사)

▶ 홈페이지 : journal.kabs.re.kr

▶ 논문투고 : submission.ksbs.re.kr

2019년 불교학연구회·오대산 북대 공동주최 학술대회에 도움을 주신
덕행스님과 정념스님, 여러 선생님들, 그리고 참석하여 주신 회원 여러분께
감사드립니다.