



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

博士學位論文

『景德傳燈錄』偈頌의
詩歌形式과 禪思想 研究



濟州大學校 大學院

中語中文學科

金 琮 植

2006年 12月

『景德傳燈錄』偈頌의 詩歌形式과 禪思想 研究

指導教授 安在哲

金 琮 植

이 論文을 文學 博士學位 論文으로 提出함

2006年 12月

金琮植의 文學博士 學位 論文을 認准함

	所 屬	職 位	學 位	姓 名
審査委員長	東國大學校	教 授	文學博士	
審 查 委 員	圓光大學校	教 授	哲學博士	
審 查 委 員	全南大學校	教 授	文學博士	
審 查 委 員	濟州大學校	教 授	文學博士	
審 查 委 員	濟州大學校	教 授	文學博士	

濟州大學校 大學院

2006年 12月

A Study on Prosody and Philosophy of Chan
Buddhism in the 『Jing De Chuan Deng Lu』

Jong-Sik Kim

(Supervised by Professor Jae-Cheol Ahn)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the
degree of Doctor of Arts

2006. 12.

This thesis has been examined and approved.

Bup-San Lee

Kweon-Yong Ro

Key-Seob Ahn

Ih-Boo Kwak

Jae-Cheol Ahn

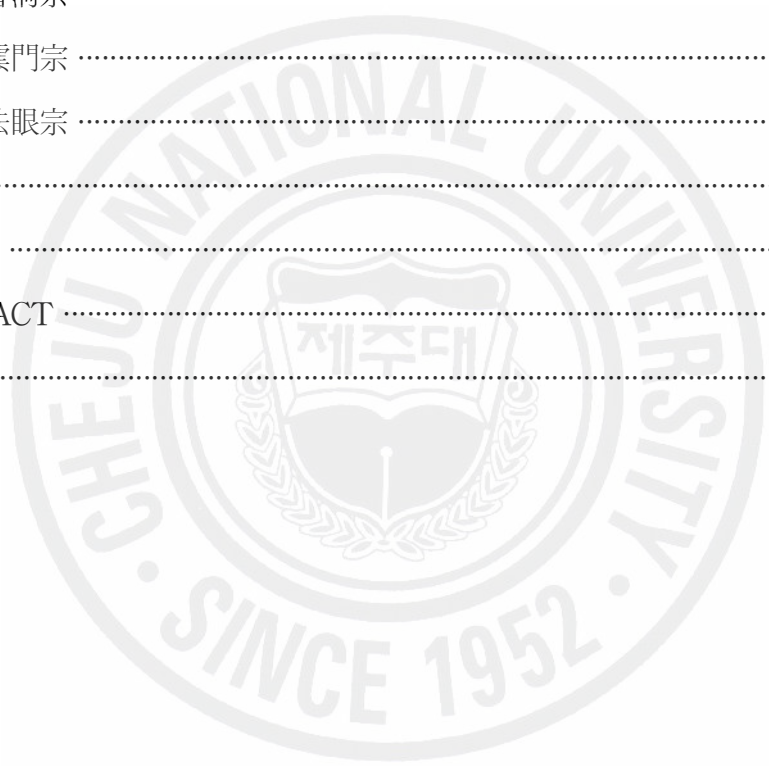
2006.

Department of Chinese Language and Literature
GRADUATE SCHOOL
CHEJU NATIONAL UNIVERSITY

目次

국문초록	iii
I. 序論	1
1. 研究目的	1
2. 研究方法 및 範圍	6
II. 『景德傳燈錄』의 成立과 內容	9
1. 作者	10
2. 成立背景과 過程	18
3. 編纂資料	40
4. 體制와 內容	53
5. 板本과 流通	66
III. 『景德傳燈錄』偈頌의 詩歌形式	79
1. 中國詩歌의 變遷	79
1) 先秦詩歌	79
2) 唐以前의 古體詩	82
3) 唐以後의 近體詩	89
4) 宋詞	95
2. 偈頌 概說	98
1) 淵源	98
2) 風格	104
3. 『景德傳燈錄』 偈頌의 形式	128
1) 近體詩의 形式과 類似的한 偈頌	129
2) 近體詩의 形式과 相異한 偈頌	143
3) 近體詩의 形式과 一致하는 詩	151

IV. 『景德傳燈錄』偈頌의 禪思想	157
1. 達摩의 禪思想과 中國禪의 展開	157
1) 達摩의 禪思想	159
2) 中國禪의 展開	170
2. 五家의 禪思想	174
1) 滄仰宗	174
2) 臨濟宗	186
3) 曹洞宗	197
4) 雲門宗	205
5) 法眼宗	214
V. 結論	223
參考文獻	229
ABSTRACT	238
附錄	241



<국문초록>

『景德傳燈錄』은 北宋眞宗(1004)때 吳僧道原이 저작한 禪宗燈史이다. 傳燈이란 하나의 燈(스승)에서 또 다른 하나의 등(제자)으로 끊임없이 이어져 傳承된다는 의미이다.

이 책은 과거 7佛과 인도의 28祖와 중국의 初祖 菩提達摩와 그 후대로 면면히 이어지는 五家 52世 1701人の 禪匠들을 師資相承의 차례에 따라 열거 하였을 뿐만 아니라 그들의 俗姓, 家系, 出生地, 수행경력, 주석한곳, 入寂, 世壽, 諡號 등을 자세히 기록하고 있는 禪宗傳燈史인 것이다.

일찍이 『傳法寶紀』·『楞伽師資記』·『歷代法寶記』·『寶林傳』·『祖堂集』 등 종래의 燈史가 있었지만 이를 종합하여 체계적으로 정리하고 집대성 하였을 뿐만 아니라 諸方의 禪師들의 言論 및 贊頌詩歌까지도 수록한 것이 『景德傳燈錄』이다. 景德이라는 年號가 책이름 앞에 붙은 것은 著者 道原이 이 책을 편찬한 후 眞宗황제에게 바쳤기 때문이다.

眞宗은 이 책을 揚億등 文人들에게 교정토록 하여 大藏經에 편입하여 유통시켰다. 그러므로 『景德傳燈錄』은 宋代, 元代, 明代에 걸쳐 크게 유행하여 교계 및 문단에 많은 영향을 주었다.

10세기의 중국은 唐에서 五代, 宋으로 넘어가는 과도기에 해당한다. 이 시기는 사회 전 분야에서 변동이 일어나는 시기였다. 禪은 이러한 시기에 전란이 미치지 않은 양자강 이남에서 公案禪이라는 새로운 五家の 가풍을 형성하여 줄기가 힘차게 뻗어 갔으며 그 과정에서 등장하는 수많은 禪僧들의 問答과 行적들이 알알이 선불교의 지침이 되었다.

그들의 語錄은 그 언어가 질박하고 사실적이며 생소하거나 이해하기 어렵지 않아서 위로는 통치자에서 아래로는 평민에 까지 모두 받아들일 수 있는 당시의 口語였다. 선종어록의 저술은 禪學을 널리 보급하는데 있기 때문에 이를 체득하려면 당시의 언어습관을 알아야 할 것이다.

언어학상 선종어록에 부여되는 가치는 佛學사상의 가치와는 자못 다르다. 현대인들이 晚唐·宋代의 언어를 이해하고자 할 때 선종어록의 공헌은 상당하리라고 본다.

唐宋代의 口語는 近代 漢語의 전반기에 해당되는 것으로 선종어록이 중국의 語彙學, 語法學, 音韻學 연구에 중요한 대상으로 부각하고 있다는 점에 주목해 보았다.

偈頌과 中國詩歌의 형식적인 면에서 살펴보면 偈頌은 초기에는 古代 中國韻文의 정통이라고 할 수 있는 『詩經』의 형식을 따랐겠지만, 漢魏朝의 中古時期에는 古體詩의 특성을 반영하고 있으며, 唐代에는 당시 유행하던 近體詩의 영향을 받아 그것의 형식을 따랐을 것이고, 宋代에는 當時에 유행하던 詞에 이르기까지 영향·계승 관계가 성립된다고 할 수 있다.

『景德傳燈錄』에서는 선사들의 偈頌을 “偈曰”, “頌曰” 또는 “偈頌曰” 그리고 16여수에 “詩曰”이라고 區分하여 기록하고 있다. 이는 當時에 유행하던 近體詩의 형식을 따랐을 것을 “詩曰”이라고 하였을 것이며, 近體詩의 형식을 벗어난 것을 偈曰, 頌曰, 偈頌曰이라고 하였을 것이라고 추측한다.

그러므로 오늘날 偈頌이 4언, 5언 및 7언으로 되어 있어 中國詩歌와 유사하다 하여 4언, 5언 그리고 7언 등 숫자만 맞추어 偈頌을 짓는다면 偈頌이 되는 것이 아니다. 전혀 형식이나 운율이 맞지 않는다면 이미 좋은 偈頌이 될 수 없는 것이다.

達摩로부터 비롯된 中國禪의 역사는 『楞伽經』의 사상에 근원을 두고 시작되어 慧可·僧璨·道信·弘忍 등의 다섯 祖師를 거쳐 중국적인 선풍을 확립했다. 이들은 不立文字, 敎外別傳을 특색으로 하여 直指人心, 見性成佛을 종지로 삼았다. 五祖 弘忍의 뒤를 이어 神秀와 慧能의 漸修와 頓悟를 들고 나오면서 북종선과 남종선의 구분이 있게 된다. 이어서 師資相承을 특색으로 하는 滄仰·臨濟·曹洞 등 五家七宗을 비롯한 수많은 종파가 唐代를 대표하며 중국선종의 전성기를 이루었다. 宋代로 들어오면서 1700公案으로 대표되는 公案禪이 유행했으며 수많은 禪語錄과 함께 偈頌詩歌가 이루어졌다. 偈頌이 왕성하게 일어난 것은 石頭門下에서이다. 그리고 동시에 馬祖門下에서도 일어나기 시작하여 禪門偈頌이 폭넓게 형성되면서 각각의 風格을 이루게 된다. 이들 개개의 풍격으로 본다면 滄仰은 謹嚴, 臨濟는 痛快, 曹洞은 細密, 雲門은 高古, 法眼은 詳明함을 보이고 있는 것이 偈頌을 통해 본 五家 禪思想의 특성이라 할 수 있다.

I. 序 論

1. 研究目的

『景德傳燈錄』은 줄여서 『傳燈錄』이라 하기도 한다. 『景德傳燈錄』에서의 傳燈은 佛陀의 正法眼藏인 智慧의 光明을 燈火에 비유한 말로서 正法の 등불이 하나의 燈(스승)에서 또 다른 하나의 燈(제자)으로 끊임없이 꺼지지 않고 傳承되었다는 의미이며, 책 이름에 景德年號가 붙은 것은 이 기록이 南宋의 眞宗 景德元年(1004年)에 편찬자로부터 조정에 바쳐졌기 때문이다. 『景德傳燈錄』은 道原禪師가 찬술하고 한림학사 楊億 등이 개정하여 大藏經에 편입되었으며 중국 禪宗의 法系를 밝히는 책으로 1701人 계보를 서술하고 있다.

『景德傳燈錄』은 종래에 선종 역사 연구의 중요한 자료가 되었다. 인도, 중국, 한국 유학승의 禪門 祖師의 嗣法系統, 俗姓, 本貫, 修行經歷, 住處, 悟道頌, 接化語句, 機緣問答, 禪門 祖師 傳法偈, 生沒年代, 臨終偈, 世壽, 諡號, 茶毗, 舍利, 建塔 등을 서술하고 있다. 근래에 와서 『楞伽師資記』(708) 『傳法寶記』(732이전) 『歷代法寶記』(774) 『神會語錄』, 舊本 『六祖壇經』, 『寶林傳』(801) 『祖堂集』(952)등이 나타나 초기 禪宗史를 이해함으로써 『景德傳燈錄』의 역사적 가치가 조금은 박약해진 감이 있었다. 또한 『景德傳燈錄』이 주로 曹溪慧能의 南宗을 위주로 傳燈說을 전개하고 있어서 中國 禪宗史에 있어 많은 역할을 담당했던 주요 조사들이 누락되거나 가볍게 취급되어 南宗만의 편벽된 禪宗史를 다루었다는 지적도 있다. 그러나 『景德傳燈錄』의 수행적 가치는 더 중요해지고 있다. 예컨대 『조당집』은 玄沙師備와 臨濟義玄의 문하인 灌溪志閑 등의 역사를 기록하지 않고 있는데 반하여 『景德傳燈錄』에서는 그들 선장들의 중요한 가풍을 펴내 좋은 자료를 제공하고, 看話禪에 있어서 30권 52세 1701인의 이름을 들어 師資간의 접화방법을 공안으로 형성하여 참선수학의 좋은 길잡이가 되고 있다. 모든 선사들의 역사를 기록함에 있어서 그 이력만을 중심으로 한 것이 아니라 갖가지 語錄까지도 집대성하여 悟道の 機緣을 만드는데 이 책의 가치가 있고 또 그 양에 있어서도 어떠한 선서도 따라 올 수 없을 만큼 방대한 자료를 연대별로 체계 있게 정리하였다는데 큰 의의가 있다.

중국 禪宗은 北魏 시대에 중국 양나라에 온 印度僧인 菩提達摩를 初祖로 하고 2조 慧可, 3조 僧璨, 4조 道信, 5조 弘忍, 6조 慧能의 순서로 그 禪法을 전했다고 한다.

그러나 일반적으로는 6조 혜능, 곧 唐代(618~907) 초기에 와서야 선종을 불교의 일파로 간주하기 시작하였다. 선종은 혜능과 그의 제자들에 의해 점점 융성해져서 唐末五代 및 北宋시기까지 滄仰宗, 臨濟宗, 曹洞宗, 雲門宗, 法眼宗 등 선종 5家 종파가 이루어져 그 전성기가 되었다. 이와 같이 중국에 뿌리내리기 시작한 선종은 教宗과는 달리 法脈의 相承에 관한 특이한 전통을 세워 왔다. 요컨대 선가의 전법이란 스승과 제자사이에 마음에서 마음으로 전하는 인가형식 즉 直指人心 師資相承의 특이한 방법을 쓰고 있는 것이다. 이러한 전법 과정에서 스승의 언행과 제자와의 문답 등을 기록한 禪語錄이 나타나기 시작하였다. 10세기의 중국은 唐에서 五代, 宋으로 넘어가는 과도기에 해당한다. 이 시기는 사회 전 분야에서 변동이 일어나는 시기였다. 禪은 이러한 시기에 전란이 미치지 않은 양자강 이남에서 公案禪이라는 새로운 家風을 형성하여 줄기를 힘차게 뻗어왔으며 그 과정에서 등장하는 수많은 선승들의 문답과 행적들이 알알이 선불교의 지침이 되었다. 그들의 語錄은 그 언어가 질박하고 사실적이며 생소하거나 이해하기 어렵지 않아서 위로는 통치자에서 아래로는 평민까지 모두 받아들일 수 있었을 것이다. 선어록의 저술 목적은 禪學을 널리 보급하려는 데 쓰이는 것으로 그 사용 언어는 반드시 사회 대중들이 받아들일 수 있는 것이어야 했다. 그렇기 때문에 여러 禪師들이 저술한 언어는 當時 口語였다.

이러한 선어록의 중요성에 대하여서는 중국의 언어학자 高名凱(1911~1965)가 1948년에 발표한 논문 『唐代禪宗語錄所見的語法成分』¹⁾에 다음과 같이 설명한 바 있다.

現代的白話文其實是唐宋時代的‘普通話’所發展出來的口語。要追究白話的歷史就應當研究最早的唐宋白話文……最早的白話文並不是傳世的通俗文，而是禪家的語錄……很早的時候，禪門弟子就養成了記錄老師的說法的習慣，這些記錄多半是用白話文寫成的，也是大家所稱的‘語錄’。

現代의 白話文은 사실 唐宋時代의 ‘普通話’가 發展되어 나온 口語이다. 白話의 歷史를 追究하자면 마땅히 가장 이른 시기인 唐宋의 白話文을 연구해야 한다……가장 오래된 백화문은 후세에 전해져 내려온 통속문이 아니라 선가의 어록이다……아주 오래전에 선승들은 스승의 설법을 기록하는 습관이 있었는데, 이러한 기록들은 대부

1) 高名凱, 『唐代禪宗語錄所見的語法成分』, 『燕京學報』, 1948.

분이 백화문으로 쓰여진 것으로 우리가 “어록”이라고 일컫는 것이다.

따라서 언어학상 선종어록에 부여되는 가치는 佛學 사상의 가치와는 다르다. 현대인들이 晚唐·宋代의 언어를 이해하고자 할 때, 선종어록의 공헌은 상당하다고 할 수 있다.

당송시기 입말 곧 口語는 近代漢語의 전반기에 해당되는 것으로 선종어록이 중국의 語彙學, 語法學, 音韻學 연구에 매우 중요한 대상으로 부각되고 있다는데 주목해 보았다.

특히 『景德傳燈錄』에는 선종 조사의 1700공안이 수록되고, 선문의 어록이 30권에 총망라되었으며, 선사의 상당설법과 사자간의 문답들이 모두 백화로 이루어져서 당송대의 백화문 연구의 좋은 자료가 되며 또한 역대 대대로 내려오면서 지어 놓은 선사의 偈頌詩가 340여 수가 수록되어 있어 중국시가의 변천에 따른 선문계승의 면모를 살펴볼 수 있을 것이다.

『景德傳燈錄』은 도원이 편찬하여 황제에게 헌상된 뒤 다시 문인들에 의해 편집되었기 때문에 그 당시 口語를 볼 수 있을 뿐만 아니라 형식면에서도 더욱 정제되고 세련되어 있을 것이라고 추정된다. 『景德傳燈錄』은 大藏經에 편입되어 보존되어 있기 때문에 후세 사람들에 의해 誤字를 교정했을 뿐 가필이 거의 이루어지지 않아 작품의 본래 모습이 잘 보존되고 있다고 할 수 있다.

중국에 선법이 처음 소개되어 중국 특유의 조사선으로 자리 잡기까지는 대개 500여년의 세월이 걸렸다고 하니 당시에 天台 止觀 華嚴 般若 등 모든 대승사상은 물론이거니와 당시 道家 老莊思想까지도 흡수하였다고 볼 수 있다. 아울러 불교가 중국에 수용되고 정착됨에 따라 점점 그 영향이 中國文學史의 전개 속에 나타나기 시작했다는 점이다.

중국 문학에 미친 불교 영향을 다룬 胡適은 「백화문학사」 가운데서 경전 번역 문학이 중국 문학사에 미친 영향을 세 가지로 지적했다. 그 요점을 들면 “첫째, 산문과 운문이 모두 駢文에 통합되려던 시기에 경전이 번역되기 시작했는데, 維祇難·竺法護·鳩摩羅什 같은 이들의 번역문은 장식이 없고 쉬운 白話體의 새로운 문체였다. 그 새 문체가 唐代로 넘어와서 禪宗의 白話文과 白話詩의 중요한 원류가 되었다. 둘째, 상상력 공상력이 풍부한 불교 문학은 낭만주의 문학 출현에 많은 영향을 주었다. 셋째, 『普曜經』, 『佛所行贊』, 『佛本行經』 등은 위대한 장편 설화요, 『須賴經』, 『維摩詰經』, 『思益梵天所聞經』 같은 것도 半 소설적 작품이며, 古代의 중국 문학에는 없었던 것이다. 이러한 소설들이 후대의 彈詞(현악기에 맞춰 부르는 歌詞로서 일종의 민간 文藝)나 소설 같은 데에 직

접 또는 간접적 영향을 주었다고 한다. 경전의 散文과 偈文을 병용하는 용법도 후대의 문학 체제에 관계가 있다고도 한다.”²⁾ 불교계송은 고대 인도의 한 시가 형식으로, 梵文에서의 그것의 체제는 상당히 엄격하며 음절과 격률을 매우 중요시한다. 그러나 격률을 엄격하게 규제하던 이러한 偈頌들이 漢文으로 번역되면서, 신발에 발을 맞추는 억지스러운 상황이 전개되었다. 범문의 형식과 辭藻, 운율은 중국시의 형식과는 달랐기 때문에 漢譯된 계송 또한 그것의 원래 형식을 포기해야만 했고, 이로 인해 일종의 文도 아니고 詩도 아닌 새로운 문체가 형성되었던 것이다. 역대로 禪僧의 계송은 깨달음을 증명하는 표현으로 간주되었으며, 그 제자들을 깨달음으로 인도하려고 지은 암시적인 작품이었다. 그러므로 문학의 시점에서 본다면 문학작품이라 할 것이다. 그 중에서도 높은 가치를 지닌 작품들인 것이다. 그것들은 작자에 의해 의식적으로 문학 작품이 되도록 창작되었다고 할 것이다. 여기에서는 계송을 불교문학의 일환으로 여겨 서술할 것이다.

계송은 초기에는 古來의 中國韻文의 정통이라고 할 수 있는 詩經의 형식을 따랐겠지만, 唐代에는 當時 유행하던 近體詩의 영향을 받아 그것의 형식을 따랐을 것이고, 宋代에는 當時 유행하던 ‘詞’의 영향을 받았을 것이므로, 각 時代마다의 형식에 차이가 있을 것이다. 따라서 偈頌을 지을 때 계송에 4언, 5언 및 7언이 있어 중국시와 유사하다하여 4언 5언 그리고 7언 등 숫자만 맞추어 아무렇게나 나열하면 계송이 되는 것은 아닐 것이며, 전혀 형식이나 운율에 맞지 않다면 이미 좋은 偈頌이 될 수 없을 것이다.

佛經의 韻文인 偈頌은 불교가 중국에 건너온 東漢 시기, 초기 佛經 번역의 경우, 그 안의 韻文을 漢字로 번역할 때 字數만을 맞춰 번역하는 경우가 대부분이었으나, 이후에는 중국 韻文과 상호 영향을 주고받으며, 중국 韻文은 偈頌의 내용에, 偈頌은 중국 韻文의 형식에 영향을 주면서 상호 변화, 발전하였다.

이에 본 논문에서는 『景德傳燈錄』 偈頌의 形式을 통해 中國詩歌와의 영향 수수관계를 살펴보려 한다. 『景德傳燈錄』 偈頌의 형식을 분석하기에 앞서 먼저 中國詩歌 형식의 시기별 특징 즉, 『詩經』·『楚辭』의 先秦詩歌, 唐 이전 古體詩, 唐 이후 近體詩, 宋詞의 특징을 알아본 후, 『景德傳燈錄』에 나타나고 있는 偈頌을 中國詩歌 형식의 시기별 특징에 따라 분류, 분석할 것이다. 이를 통해 偈頌이 中國詩歌 형식의 영향을 받아 字數만을 갖춘 韻文에서 지금처럼 형식적 특징을 갖춘 또 하나의 詩歌로 자리하고 있는 현 위치를 조명해볼 것이다.

2) 胡適, 『白話文學史』, 上海古籍出版社, 上海, 1999, p.124

중국에 佛敎가 전래되자 중국 본토에서 발생한 儒敎나 道敎와 더불어 三敎가 거의 동일하게 중시되어 왔기 때문에, 佛敎가 중국문학에 미친 영향이 결코 儒敎와 道敎에 미치지 못하는 것이 아니지만 지금까지도 경시되고 있다.

周法高는 佛敎가 중국 音韻學에 끼친 영향을 다음과 같이 네 가지로 요약하였다.

至佛敎對中國音韻學之影響，凡有四端：一曰反切之興起與韻書之製作，二曰四聲論之流行，三曰字母之興起，四曰等韻圖之創製。³⁾

불교가 중국음운학에 끼친 양상은 무릇 네 가지가 있다. 첫째는 反切의 흥기와 韻書의 제작, 둘째로는 四聲論의 유행, 셋째는 字母의 興起이고, 네 번째는 等韻圖의 창제이다.”

이것은 중국의 音韻學上 反切의 注音 방법, 四聲의 명칭, 韻書의 체제. 字母와 等韻圖에 이르기까지 그 이론의 근거는 직접 또는 간접으로 佛敎의 수입에 의한 영향이 많았음을 증명하는 것이다.

이렇듯 불교는 중국인의 사상뿐만 아니라 어학적으로나 문학적으로 많은 영향을 미쳤음에도 불구하고 중어중문학계에서 佛典이나 선어록 등의 연구가 경시되어 온 것은 그것의 어문학에서의 중요성을 바르게 인식하지 못한 탓이라고 생각한다.

선어록을 이해함에 있어서 당송시대의 문화와 관습 그리고 언어 습관의 연구 없이 선어록을 음독하는 것은 禪藏의 참뜻을 이해할 수 없다고 본다.

漢譯 경전이나 선어록이 중국어학사와 관련해서 연구 대상으로 된 것으로 우선 『祖堂集』을 들 수 있다. 이 책은 중국에서 실전되었다가 1912년 우리나라 가야산 해인사에서 발견되었다. 그 안에 보존된 語料가 바뀌지 않았고 가장 口語에 가깝기 때문에 언어학계에서 일대선풍을 일으키면서 학자들이 저마다 연구하여 오늘날에는 이미 상당한 성과를 이루고 있다. 반면에 세상에 널리 알려지고 그 영향력도 컸던 『景德傳燈錄』은 점차 그 매력을 상실했다. 그러나 李斐雯가 『『景德傳燈錄』疑問句研究』에서

若仔細閱讀『景德傳燈錄』，會發覺此書有不少深藏的語言現象，值得付出心力來探求，若忽視之，則近代漢語的研究就會產生缺憾了。⁴⁾

3) 周法高, 『中國語文論叢』, 「佛敎東傳對中國音韻學之影響」, p.31

『景德傳燈錄』을 자세히 탐독해보면, 이 책에는 깊이 감추어진 언어 현상이 적지 않으며, 心力을 바쳐 탐구해 볼만한 가치가 있음을 발견할 수 있을 것이다. 만일 이를 흘시한다면 근대한어의 연구에 유감스러운 점을 남기게 될 것이다.

라고 한 바와 같이 불교 경전에 대한 어학적 연구는 새로운 학문 영역으로 각광을 받게 될 것이 틀림없다.

본자가 연구하고자하는 『景德傳燈錄』 계송에 관련된 연구는 이렇다할만한 것을 발견하지 못했다. 『景德傳燈錄』에 관한 연구는 上海 復旦大 馮國棟의 『景德傳燈錄』 연구(博士 2004년) 등과 東國大 劉柱成의 『景德傳燈錄』의 成立史研究(碩士 1992년), 東國大 金祺烈의 『景德傳燈錄』의 傳燈說研究(석사 1997년) 등이 있으며, 蔡榮婷의 『景德傳燈錄』之研究(以禪師啓悟弟子之方法爲中心)(석사 1984년), 黃連忠의 禪宗公案體相用思想之研究(以『景德傳燈錄』爲中心)(박사 2000년) 등이 있으며, 語法에 대한 論文으로는 濟州大 金愛羅의 『景德傳燈錄』被動文 研究(석사 2003년)가 유일하며 외국논문으로는 呂叔湘의 釋『景德傳燈錄』裏中的「在」「著」兩助詞(1956년), 祖生利의 『景德傳燈錄』的三種復音詞研究(1996년) 등 수편의 논문과 李斐雯의 『景德傳燈錄』疑問句研究(석사 2001년) 등이 있으나, 주로 書誌的, 語法的 연구에 비중을 두고 있다. 이러한 점을 보완하기 위해 『景德傳燈錄』의 禪門 계송을 중심으로 중국시가의 발전이란 흐름 속에서 통시적, 공시적으로 고찰하여 서로의 끼친 영향을 밝혀내고자 하며, 중국시가와 계송의 관계를 정리하여 체계화 해 보려고 한다.

2. 研究方法 및 範圍

기존의 연구들을 종합해 보면 국내외를 막론하고 거의 일차적인 연구인 편찬경위를 밝히는 것에서부터 나아가 색인·번역·주석 등의 서지적인 기초 작업과 古代語法에 대한 분석 연구에 그치고 있는 실정이다. 『景德傳燈錄』에 대한 자세한 내용 분석이 동반되지 않은 기존의 이러한 연구 방법은 자칫 『景德傳燈錄』의 정확한 특징과 의의를 도출하지

4) 李斐雯, 『景德傳燈錄』疑問句研究, 碩士學位論文, 2001, p.174.

못하는 결과를 가져올 수도 있다. 때문에 본고에서는 『景德傳燈錄』에 수록된 340여 수의 계송이 비록 禪僧의 깨달음을 증명하는 내용으로 되어 있으나 이들은 의식적으로 문학작품이 되도록 창작한 것들이라고 할 수 있다. 다시 말하면 禪門 계송을 문학작품으로 보고 내용 및 형식의 분석을 통해 그 특징을 밝히고 나아가 『景德傳燈錄』이 지니고 있는 文學적, 禪學적 의의를 밝혀내고자 한다.

이상의 기본적인 연구 방향의 설정과 함께 기타방면에 있어서도 기존 연구들을 가능한 빠짐없이 고찰하여 그 오류를 시정하고 부족한 부분을 논의하고자 한다.

따라서 연구범위는 가능한 한 전면적인 분석에 두지만, 시간의 제약과 재능이 부족으로 인하여 총체적인 분석 작업은 범위 내에서 제외시킨다.

연구의 대상인 텍스트는 일반학계에서 널리 유통되고 있는 일본의 新修大藏經 卷51 『景德傳燈錄』을 기준으로 하고 기타 판본은 참고자료로 삼았다. 서술된 본고의 대체적 내용을 보면 다음과 같다.

전반부는 『景德傳燈錄』에 대한 기존 연구 성과를 토대로 필자 나름의 관점에 따라 체계적으로 정리, 보충하여 『景德傳燈錄』의 전체적 제반 사항을 개괄하는 부분이다. 본고의 중심부분이 될 수 있는 후반부는 中國詩歌와 佛教偈頌의 형식과 표현 기교를 통해 그 특징을 밝히고자 한다.

서술된 논문의 주요내용을 보면 2장은 『景德傳燈錄』에 대한 외형적 개괄이라 할 수 있는 부분이다. 여기서는 먼저 기존 연구에서 다루어졌던 편찬 경위에 관해 편찬 배경, 편찬 시기, 편찬 자료, 편찬자 등의 측면을 고찰하고 또한 계송의 분석과 범위와도 관계가 있기 때문에 편찬 당시의 원본의 모습과 후대의 여러 판본에 관하여 고찰하며 그 유통 관계도 기술한다.

제3장은 『景德傳燈錄』에 수록된 계송 작품의 형식과 표현기교에 대해 고찰하는 부분이다. 『詩經』 이후 변천해온 詩歌史의 흐름에 따라 禪門계송작품의 외형적 형식을 살피어 詩歌와 偈頌의 영향 관계를 밝힌다. 『景德傳燈錄』에 수록된 계송의 형태는 한 句의 글자수로 볼 때 오언, 육언, 칠언, 잡언 등 일정치 않으며 句 수로 볼 때 짧게는 4구에서 시작하여 다양하게 나타나지만 후대로 갈수록 오언, 칠언 4구, 8구의 형태로 정제되어 가는 특징을 보인다. 이는 바로 계송이 唐代 근체시로 발전해가는 과정으로 볼 수 있다. 더욱 후대에 가서는 宋詞와 관련지어 변천과정을 고찰하고자 한다.

제4장은 이상의 고찰을 근거로 하여 『景德傳燈錄』에 수록된 계송이 드러내고 있는

특징을 귀납하여 선사상을 도출해내는 부분이다. 이는 禪門의 극성기를 이루었던 5家 종파의 선사상을 각각 나누어 계송을 통한 선사상을 도출하고자 한다. 그러나 이들은 선이라는 서로의 밀접한 관련이 있는 것이기 때문에 유기적 관계 속에서 설명하고자 한다.

제5장의 결론에서는 본고에서 고찰한 내용을 요약하고 아울러 선종사·문학사·어학사에서 결코 소홀히 할 수 없는 『景德傳燈錄』의 가치를 몇 가지 항목으로 나누어 결론적으로 서술하고자 한다. 그와 함께 선문 계송이 후대에 끼친 영향과 향후 논자의 연구 방향에 대해 밝히고자 한다.

이상의 내용으로 서술된 본고에 있어서 가장 주안점을 둔 것은 『景德傳燈錄』 30권이 『보림전』 10권, 『조당집』 20권의 뒤를 이어 중국선종의 역사와 조사선의 사상을 집대성한 禪 문헌의 寶典이라는 점에 그 중심을 두고, 『景德傳燈錄』에 수록된 계송이 漢魏六朝 즉 中古시기 고체시의 특성을 가장 집약적으로 반영하고 있으며 나아가 唐代 근체시와 宋代 詞에 이르기까지 전체 詩歌史적 발전 궤도를 견지하고 논의를 전개하고자 한다. 아울러 『景德傳燈錄』의 계송이 禪僧의 깨달음을 표현한 작품이나 그 깨침의 내용을 다루는 것이 아니라 하나의 불교문학의 일환으로 고찰할 것이다.

II. 『景德傳燈錄』의 成立과 內容

『景德傳燈錄』은 어떠한 배경 하에서 언제, 누구에 의해 편찬되었는가하는 편찬경위에 관한 고찰과 전체의 구성과 내용의 개황에 관해 고찰할 부분이다.

10세기 초엽 907년 唐이 멸망하고 그로부터 960년 宋이 건국하기까지 五代의 전란을 겪은 10세기에는 정치, 경제, 사회, 종교, 사상 등 모든 분야에서 큰 변동이 일어나고 특히 宋代에 들어와서는 서민계급이 크게 일어나 그 이전 귀족 중심이었던 사회를 뿌리로부터 무너뜨리기 시작하였다. 불교에 있어서는 會昌의 법난으로 唐代에 번창했던 화려한 여러 종파가 자취를 감추고 宋代의 새로운 시대사조에 힘입어 다시 禪宗이 크게 발전하였다.⁵⁾ 禪은 이러한 시기에 전란이 미치지 않은 양자강 이남에서 公案禪이란 새로운 가풍을 형성하여 줄기를 힘차게 뻗어갔으며 그 과정에서 등장하는 수많은 선승들의 문답과 행적들이 알알이 선불교의 지침이 되었다. 이러한 시대적 상황 하에서 道原은 여러 禪籍과 諸方の 어록들을 모아 『景德傳燈錄』을 편찬하여 南宋 眞宗에게 奉呈되고 楊億 등에 의해 刪定되어 탄생하게 되었다. 이렇게 완성된 책이 이로부터 312년이 지난 元나라 延祐 2년(1315)에 舊本이 없어서 重刊한 사실을 「重刊景德傳燈錄狀」⁶⁾에서 알 수 있으며 시대가 내려오면서 약간의 修正이 가해졌음을 알 수 있고, 그 후 明本이 간행되면서 수정이 가해졌으나 내용에 있어서는 크게 달라진 것이 없다. 역대 版本들이 舊本에 대해 수정을 가하지 않았고, 설령 손으로 베끼면서 정리했다고 해도 도원, 양역의 옛 모습을 잃지 않았으니, 이는 본서의 행운이라 할 것이다.⁷⁾ 이는 舊本의 誤字를 교정하였다고 할 수 있다. 편찬자 道原에 대해서도 楊億의 서문에 東吳 출신이라고 기록되어 있을 뿐 자세한 기록이 없어 알 길이 없다. 다만 法眼宗 開祖 法眼 文益의 법을 이은 天台 德韶(891~972)의 법을 이었다 하며 그가 承天寺에 머물은 기록은 1252년에 성립한 『五燈會元』에 간단하게 수록되어 있다.

한편 道原이 『景德傳燈錄』을 찬술하게 된 동기 등을 알 수 있는 傳記가 없다는 점, 『景德傳燈錄』 자체에 道原의 공적을 기록하지 않고 있다는 점을 들어 道原을 『景德傳

5) 牧田諦亮外著, 梁銀容譯, 『中國佛教史概說』, 圓光大學出版社, 1994, p.123

6) 『景德傳燈錄』卷1 (大正藏 卷51, p.197上,中,下)

7) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海書店出版社, 2005. pp.75~76.

燈錄』의 편찬자로 인정하지 않는 요인이 되었다. 뿐만 아니라 鄭昂은 紹興 2년(1132)에 쓴 『景德傳燈錄』 발문에서 『景德傳燈錄』의 편자는 拱辰이라고 주장하고 있다. 그러나 공진의 저작에 대해서는 史料에 근거하면 시대가 맞지 않다고 한다.

『景德傳燈錄』의 내용을 보면 과거 7불에서 시작하여 인도 28조와 중국의 6조를 거쳐 法眼宗의 3세에 이르기까지 조사들의 傳記와 傳燈 相承의 機緣과 禪問答 계승을 총정리 하였으며 1701人 조사들의 이름을 열거하고 있다.

이러한 편찬경위는 『景德傳燈錄』 연구의 가장 기초적인 출발점이라고 할 수 있다. 본 고에서는 지금까지 제가들의 연구 성과를 참고하고 나아가 좀 더 폭넓은 자료와 새로운 각도에 근거하여 추론해내고자 한다.

1. 作者

唐末 五代를 전후로 성립된 禪門五家 중에서, 法眼宗이 가장 늦게 성립되었다. 法眼宗의 창시자인 文益(885-958)은 宗을 세우고 법을 전하는 과정에서 南唐의 대대적인 지지를 받았으며, 문하에는 유능한 제자들이 60여 명 있었다. 그중 가장 유명하고 그 영향력이 가장 큰 사람은 바로 天台德韶(890-971)이다. 德韶는 吳越 國主인 錢弘俶에게서 신임을 받아, 國師로 임명되었으며, 그 문하에는 49명의 유명한 제자들이 있었는데, 그중 가장 저명한 제자는 『宗鏡錄』 100권, 『萬善同歸集』 3권을 편찬하여 유명해진 永明 延壽와 『景德傳燈錄』을 편찬한 道原이다. 道原은 法眼宗의 선승으로, 『景德傳燈錄』 제 25권과 26권에서 法眼宗 法系 선승의 傳記語錄에 대해 가장 많은 편폭으로 기술하고 있으나, 德韶의 嗣法제자들 중에서는 그의 이름을 찾을 수가 없으니, 이는 자신이 편찬한 史書에는 자신에 관한 傳을 두지 않는 중국 古來의 사서 편찬의 전통을 따랐기 때문일 것이다.

『景德傳燈錄』이 발간된 20여년 후, 李遵勗이 편찬한 『天聖廣燈錄』 권27에는 “台州 天台山德韶國師法嗣”라고 하는 5명의 전기 기록이 있는데, 그 중에는 아래와 같은 道原에 관한 기록도 있다.

蘇州承天永安道原禪師

上堂. 有僧問: “如何是佛?” 師雲: “咄, 者⁸⁾旃陀羅.” 進云: “學人初機, 乞師方便. 師云: 汝問甚麼? 學云: 問佛. 師云: 咄, 者旃陀羅. 又僧問: 如何是佛法道理? 師云: 與蛇畫足, 爲鼠穿逾⁹⁾. 進云: 還報國恩也無? 師云: 不唯負國, 兼乃謗吾. 又僧問: 如何是祖師西來意? 師云: 問者如牛毛. 進云: 請師答牛毛之問. 師云: 師¹⁰⁾子咬人不逐塊. 進云: 怎麼卽學人造次也. 師云: 一等學問, 罕有闍梨. 問: 蓮花未出水時如何? 師云: 馨香菡萏. 進云: 出水後如何? 師云: 絕消息. 問: 如何是學人自己? 師云: 十字街頭尋不見, 樂橋亭下問船翁. 進云: 怎麼卽一切皆是也. 師云: 演若¹¹⁾之狂未是狂. 問: 承古有言, 向上一路, 千聖不傳. 如何是向上一路? 師云: 盤山太無端. 進云: 未審千聖還垂慈也無? 師云: 也與盤山不較多.¹²⁾

당에 오르셨다. 한 스님이 물었다. “어떤 것이 부처입니까?” “똘, 이 旃陀羅야” “學人是 初機,입니다. 스승의 친절한 가르침을 원합니다.” “네가 물은 것은 무엇인가?” “부처에 대해 물었습니다.” “똘, 이 旃陀羅야” 또 스님이 물었다. “무엇을 불법도리라 합니까?” “뱀에 다리를 그려 넣는 것과 같으며, 쥐에게 구멍을 뚫어주어 도망가게 하는 것과 같으니라.” “또 나라의 은혜에 보답해야 하는 것입니까?” “나라를 저버리는 것뿐만 아니라 나를 비방하는 것이니라” “祖師가 서쪽에서 온 까닭은 무엇입니까?” “질문이 소털과 같구나” “선사님, 소털의 질문에 답해주시기 바랍니다.” “사자는 사람을 물지, 흙덩어리를 쫓지 않는 법이니라” “어떤 것이 學人이 경술한 것입니까?” “일등의 학문에는 아사리가 드문 법이로다” “연꽃이 아직 물에서 나오지 않을 때는 어떠합니까?” “연꽃의 향기로운 냄새가 나느니라.” “물 위로 나온 후로는 어떠합니까?” “소식이 끊어지는 법이다.” “어떤 것이 學人 자신의 본래면목입니까?” “사거리에서는 찾을 수 없으니, 락교정 아래에서 뱃사공에게 물어 보거라” “무엇이 ‘一切皆是’입니까?” “演若이 미친 것은 아직 미친 것이라 할 수 없다” “예부터 내려오는 向上一路, 千聖不傳이라는 말이 있는데, 어떤 것이 向上一路라 합니까?” “반산은 위낙에 끝이 없도다.” “아직 千聖을 살피지 않았는데도 자비를 베풀어야 합니까?” “반산과는 많음을 비교하지 말라.”

8) 這와 같은 뜻이다.

9) 마땅히 ‘穴’이 되어야 한다.

10) ‘獅’와 같다.

11) 演若: 『楞嚴經』 권 4에 기재된 미친 듯이 뱀의 머리를 찾아다닌 演若達多를 말한다.

12) 『天聖廣燈錄』 권27 (卍續藏經 p.559下)

여기에 기술된 것은 모두 어록으로, 道原의生平이나 사적은 찾아볼 수 없으니, 그가 『景德傳燈錄』을 편찬했다는 것을 기재하지 않은 것은 당연한 일이다. 그러나 道原이 法眼宗의 天台 德韶에게서 承法했으며, 법을 전수받은 장소는 소주 承天寺 永安院라는 것은 분명하다. 北宋 雲門宗 佛日 契嵩(1007-1072)이 편찬한 『傳法正宗記』 권8에는 “天台山德韶國師”의 法嗣제자 51인이 기록되어있는데, 그중 마지막 사람이 바로 “蘇州承天道原”이다.¹³⁾

이상에서 열거된 자료를 통해 道原이 北宋 蘇州 承天 永安院의 法眼宗 승려이며, 그 전승 법계는 「金陵 清涼 文益 - 天台山 德韶 - 蘇州 承天 道原」임을 알 수 있다.

『景德傳燈錄』 권25에는, 天台 德韶가 宋 太祖 開寶 5년(972)에 입적하였으며, 향년 82세, 법랍 65세라고 기록되어 있다.¹⁴⁾ 즉 道原은 마땅히 五代때 태어났을 것이다. 五代란 당의 선무절도사주전충이 애제로부터 선양의 형식으로 나라를 빼앗아 후량을 세우고(907)부터 후주 세종의 사후 그 부장 조광윤이 공제의 선위를 받아 송을 건국(960)하기까지 50여년의 단기간을 말한다.

위에서 『天聖廣燈錄』을 인용한 도원의 어록은 그가 학인과 禪法에 관해 논한 문답이다. 선종은 남송시대에 성행한 후에, 각 총림에서는 선문답이 성행하였는데, 선사는 참선하는 스님이나 대중과 더불어 機智있는 각종 문답을 통해 空과 有, 眞諦와 俗諦, 煩惱와 菩提, 修行과 解脫, 衆生과 부처 등에 관하여 견해를 밝혔다. 그러나 禪宗에서는 해탈의 최고 진리와 깨달음의 경지에 도달하도록 이끄는 방법은 언어문자로 직접 표현해 낼 수 있는 것이라고는 여기지 않는다. 선사는 위에서 인용한 “如何是佛”, “佛法道理”, “祖師西來意” “學人自己”(본래 면목), “向上一路”(菩提의 길)등에 관한 문제에 대해 일반적으로 정면으로 대답하지 않고, 종종 회피하거나 혹은 동문서답이나 도리어 꾸짖는 말 등으로 어물쩍 넘기거나 심지어는 警策으로 때리는 동작으로 응대하였는데, 이렇게 하는 목적은 참선자 스스로 수행하여 깨닫게 하기 위해서이다. 道原도 제자들의 질문에 이렇게 대답한 것이다. 이로 보아 道原선사가 바로 『景德傳燈錄』의 진정한 작자라고 할 수 있다.

그러나 道原이 승천사에 머물른 기록은 1252년에 성립한 『五燈會元』에도 간단히 수록되어 있다. 全文을 보면 다음과 같다.

13) 大鑿之十一世。曰天台山德韶國師。其所出法嗣凡五十有一人。一曰杭州永明寺延壽者。一曰溫州大寧可弘者。……一曰蘇州承天道原者。『傳法正宗記』(大正藏 卷51 pp.762~763上)

14) 大正藏 卷51 p.410中.

蘇州承天寺永安道原禪師

僧問. 如何是佛. 師曰. 咄. 這旃陀羅. 曰學人初機乞師方便. 師曰. 汝問甚麼. 曰. 問佛. 師曰. 咄. 這旃陀羅. 15)

소주의 승천사 영안 도원에게 학인이 물었다. “어떤 것이 부처입니까?” 스승이 답하였다. “둘, 이 전타라야.” 물었다. “학인은 초기입니다. 스승의 친절한 가르침을 원합니다.” 스승이 말하였다. “네가 묻은 것이 무언인가?” “부처입니다.” “둘, 이 전타라야.”

『五燈會元』의 기록은 이것 뿐이다. 이 학인과이 문답에서 도원의 수단이 不立文字의 취지를 初心의 학인에게 깨우쳐 주는 禪師로서는 지극히 평범하고 일반적인 것임을 알 수가 있다. 그리고 이것만으로는 『景德傳燈錄』을 편찬할만한 도원의 家風이나 역량을 가늠할 수가 없다. 이러한 『五燈會元』의 짧은 문장을 가지고 도원선사를 평범한 선승이라고 평가해서는 안 될 것이다. 이러한 짧은 선문답을 보고 諸方の 기록에는 도원이 傑出한 선사가 아니라는 점과 함께 『景德傳燈錄』을 찬술하게 된 동기 따위를 알 수 있는 傳記가 없는 만큼 禪門의 주목을 끄는 존재가 아니라는 점과 양역의 서문 이외에는 도원의 공적을 기술한 글이 없고 그가 편찬한 『景德傳燈錄』 자체가 도원이 법을 이어받은 천대 덕소의 法嗣 속에 도원을 기록하고 있지 않은 점 등이 도원을 『景德傳燈錄』의 편자로 인정하려 들지 않는 요인이 되었다. 그러나 도원이 겸양으로 그 자신이 찬술하는 『景德傳燈錄』에 자신의 이야기를 쓰지 않을 수도 있을 것이다. 16)

이러한 여러 가지 이유로 작자에 대한 異說이 있게 된 것이다.

『景德傳燈錄』에 대한 평설을 晁氏 『讀書志』의 釋書類에서는 다음과 같이 밝히고 있다. 17)

其書披變世祖圖 采諸方語錄 由七佛以至法眼之嗣 凡五十二世 一千七百一人 獻於朝 詔楊億李維王曙同加裁定 億等潤色其文 是正差繆 遂盛行於世 爲禪學之源 夫禪學自達磨入中原 凡五傳至慧能 慧能傳行思懷讓 行思懷讓之後有五宗 學徒遍於海內 今數百年

15) 『五燈會元』 卷10 (卍續藏經 卷80, p.376中)

16) 『한글대장경』 전등록 해제 부분, 동국대 역경원, 1994, p.6.

17) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海書店出版社 2005, pp.72~73.

臨濟雲文洞下 日愈益盛 嘗考其世 皆出唐末五代兵戈極亂之際 意者亂世聰明賢豪之士 無所旋其能 故憤世疾邪 長往不返 而其名言至行 猶聯珠疊璧 雖山淵之高深 終不能掩覆 其光彩 故人得而著之竹帛 罔有遺焉

그 책은 變世祖圖를 드러내고 諸方語錄을 모아, 過去七佛이래 法眼之嗣까지 52세 1701인을 실어 왕실에 진상하여, 楊億, 李維, 王曙등이 裁定을 가하였다. 楊億이 그 글을 운색하고, 어긋나고 잘못된 것을 시정하여 마침내 세상에 성행시키니 禪學의 源泉이 되었다. 대저 禪學은 達摩에게서 중국에 전해져 中國 禪宗 五代에까지 전하고 慧能은 行思·懷讓에게 전하고, 行思·懷讓뒤에 禪宗 五가가 성립되어, 學徒가 중국과 해외에 두루하여, 현재 수백년에 이르러서 臨濟·雲門·曹洞아래 날로 더욱 성행하였다. 일찍이 그 세월을 살펴보면, 모두 唐末五代 전쟁이 치성하던 때에 나왔으니, 생각건대 亂世에 총명한 賢豪之士는 그 능력을 펴지 못하기 때문에 세상을 한탄하고 잘못된 것에 빠져서 오래도록 돌이키지 못한다. 그러나 그 이름과 언행을 지극하게 행하여 마치 구슬을 잇고 옥을 거둬 닦아서 비록 산과 못이 높고 깊어도 마침내 그 광채를 가리고 덮을 수 없는 것과 같이 사람을 만나 드러난 竹帛은 없어질 수 없다.

『景德傳燈錄』의 찬술은 道原이 저술했다고 하고 있으며, 또 南宋 淳熙년간 (1174-1189) 龔明의 『中吳紀聞』 권2에서는 다음과 같이 말하고 있다.

『傳燈錄』爲永安禪院僧道原著, 元原雖異, 然非有二人也.¹⁸⁾

『전등록』은 영안선원의 승려 도원이 저술한 것이다. 元, 原 두 글자가 서로 다른 하나, 두 사람은 아닌 것이다.

그러나 『景德傳燈錄』의 작자에 대해서는 역대로 도원과 공진이라는 두 설이 있다.

拱辰이라는 이름은, 유일하게 『建中靖國景德傳燈錄』 권8¹⁹⁾에서 보인다. 臨濟宗 金山曇穎의 法資이다. 그 전승 법계는 「首山 省然 - 谷隱 蘊聰 - 金山 曇穎 - 西余 拱辰」와 같다.

『景德傳燈錄』 권13, 『傳法正宗記』 권8에서는, 臨濟 法嗣를 기록하고 있는데, 모두 拱辰의 앞 2대에서 그치고 있어서, 金山 曇穎의 이름이 없다. 金山 曇穎은 『佛祖歷代通

18) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海書店出版社, 2005, p.76.

19) 『建中靖國景德傳燈錄』 卷8 (卍續藏經 卷78, p.692中)

載』 권18 「丙申」條에 수록된 것에 근거하면,

嘉祐五年正月元日, 達觀曇穎, 禪師遷化……閱世七十有二.²⁰⁾

嘉祐 5年 正月 元日, 達觀曇穎, 禪師遷化……세상에 72세까지 살다.

라고 하였으므로 이것에 따르면, 법계가 北宋 仁宗 嘉祐 5년(1060)에 끝나고 있으며 나이는 72세이니, 그 생졸 연대는 서력 989-1060 사이라고 추정할 수 있다. 곧 道原이 경덕년간(1004~1007)에 책을 증정할 때 공진의 스승인 金山 曇穎은 불과 16~19세라는 점이다. 16~19세면 아직 제자를 둘 나이가 아니며, 그렇다면 金山 曇穎이 제자를 둘 수 있는 나이에 공진이 제자가 되어 그 밑에서 『景德傳燈錄』을 찬술하기 위해서는 『景德傳燈錄』이 황제에게 바쳐진 1004년보다 훨씬 뒤가 되어야 할 것이다. 道原이 찬술자라는 설 이외에, 元 延祐本 南宋 高宗 紹興 2년(1132) 長樂 鄭昂이 지은 『景德傳燈錄』 跋文²¹⁾에서는, 찬술자가 道原이 아니고 拱辰이라는 설을 주장하고 있다. 跋文에 다음과 같이 이르고 있다.

右景德傳燈錄, 本住湖州鐵觀音院僧拱辰所撰. 書成, 將游京師投進. 途中與一僧同舟, 因出示之. 一夕, 其僧負之而走. 及至都, 則道原者已進而被賞矣. 此事與郭象竊向秀莊子註同. 拱辰謂: 「吾之意欲明佛祖之道耳. 夫既已行矣, 在彼在此同. 吾其爲名利乎?」 絕不復言. 拱辰之用心如此, 與吾孔子人亡弓人得之之意同, 其取與必無容私. 又得楊文公具擇法眼以爲之刪定, 此其書所以可信. 與夫續燈錄遣僧採事, 而受金廁名以亂眞者, 間矣!²²⁾

이 景德傳燈錄은 본래 湖州 鐵觀音院 승려 拱辰이 지은 것이다. 책이 완성되자 그것을 가지고 수도로 가서 진상하려 했다. 가는 도중에 한 승려와 배를 같이 타게 되었고, 그것을 꺼내어 보여주었다. 저녁에 그 승려가 그것을 짊어지고 도주하였다. 수도에 이르자, 道原이라는 자가 이미 진상하고 상을 받은 후였다. 이 일은 郭象이 向秀의 莊子註를 훔친 것과 같은 일이다. 拱辰이 이르기를: 「나의 뜻은 佛祖의 道를 밝히고자 할 뿐이다. 무릇 이미 행해졌으니, 저기에 있든 여기에 있든 같은 일이다. 내 어찌 名利를 위함이겠는가?」 라고 하면서, 다시는 이에 대해 일절 말하지 않았다. 拱辰의 마음 씀이 이와 같으니, 이는 孔子가 누군가 활을 잊으면 누군가가 얻는다는 뜻과 같으니, 그 취함과 주는 것에는 필시 사사로움이 허용되지 않음이다. 또한 楊文

20) 『佛祖歷代通載』 卷18 (大正藏 卷49, p.666下)

21) 大正藏 卷51, p.465中.

22) 『景德傳燈錄』 卷30 (大正藏 卷51, p.465)

公이 法眼을 택해 갖추고 삭제 정정하였으니, 그 책이 믿을 만 한 것이다. 이는 저 續燈錄이 승려를 보내어 일을 수집하고, 글을 받고 이름을 넣어주면서 진실을 어지럽힌 것과는, 차이가 있나니!

이 글의 의미는 『景德傳燈錄』의 작자는 湖州의 拱辰이며, 이 책을 가지고 경성으로 가는 도중에 道原과 같은 배를 탔고, 도원이 이 책을 훔쳐 달아나 먼저 경성에 도착한 후 조정에 진상하여 상을 받았으나, 拱辰은 이 일에 대해 따지지 않았으므로, 이때부터 道原이 『景德傳燈錄』의 작자라고 인정하게 되었다는 것이다. 이러한 얘기는 진작부터 실제적인 영향을 끼쳤다. 그러나 이 발문에서 말한 것은 사실상의 근거가 없으므로 믿을 수 있는 것은 아니다.

우선 그 발문에서 언급된 인물과 사실에 대해 분명히 밝혀야 할 것이다. 陳垣은 『中國佛教史籍概論』에서 다음과 같이 말했다.

拱辰者, 金山曇穎之嗣, 李遵勛之侄禪師也. 金山穎·西余辰之名, 始見『建中靖國祿』四及八. 道原之名見『天聖錄』, 又見『傳法正宗記』, 先于『建中靖國祿』者凡八十年. 『景德傳燈錄』十三·『正宗記』八, 記臨濟之嗣, 皆止于拱辰之前二代, 尙未有金山穎之名, 拱辰更無論矣. 道原·拱辰確實卒年無考, 然兩家先世卒年幸存, 亦略可比較. 韶國師卒于開寶五年壬申, 年八十二, 道原當生于五代之時. 金山穎卒于嘉佑五年庚子, 年七十二, 后韶之卒, 凡八十九年. 則辰與原實不相接, 何由有同舟相遇之事乎?²³⁾

拱辰은 金山曇穎의 제자이며, 李遵勛의侄禪師이다. 金山穎과 西余辰의 이름은 『建中靖國祿』四권과 八권에서 처음 보인다. 道原의 이름은 『天聖錄』과 『傳法正宗記』에서 보이는데, 이는 『建中靖國祿』보다 80년 전의 일이다. 『景德傳燈錄』13권, 『正宗記』8권에서, 臨濟宗의 제자들에 관한 기록이 있는데, 이들은 모두 拱辰보다 2세대 앞선 이들로, 金山穎의 이름도 없는데, 拱辰은 더 말할 것도 없다. 道原·拱辰의 생졸년에 관해서는 분명히 고찰할 수 없다. 그러나 다행이도 두 사람의 先世의 생졸년에 관한 기록이 남아 있으므로, 대략적이거나 비교가 가능하다. 德韶 국사는 開寶 五年 壬申년 82세로 별세하였으니, 道原은 당연히 五代 때에 출생했을 것이다. 金山穎은 嘉佑 五年 庚子년에 72세로 별세하였으니, 德韶보다 약 89년후의 일이다. 그러므로 拱辰과 道原은 사실상 만날 수 없었으니, 어떻게 같은 배를 타서

23) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海書店出版社, 2005, pp.76~77.

만나는 일이 있을 수 있겠는가?

사실이 이미 밝혀지기는 했으나, 여기서 좀 더 설명을 하면, 鄭昂이 跋文에서 같은 배를 탔다가 도원을 만났다는 湖州 西余山 拱辰은 臨濟宗 禪僧으로 『祖源通要』(『禪源通錄』 이라도도 한다) 30권을 지었다(師有祖源通要三十卷行于世).²⁴⁾ 그의 스승은 達觀縣穎(989-1060)이며, 首山省念-石門 蘊聰의 법계를 계승하였으며, 『五家宗派』라는 저서가 있다. 宋 惠洪의 『禪林僧寶傳』(1116년 成書)권 27에 그의 전이 있다. 그 전에는 “13세에 용흥사에서 대승이 되었다(年十三依龍興寺爲大僧)”라고 명확히 기재되어 있는데, 이 때는 1001년 즉 宋 眞宗 咸平 원년이다. 18·9세에는 京城을 유람하였으며, 이후에는 曹洞宗 大陽明安(警玄, 943-1027)을 배알하였으며, 그 후로 襄州 石門山으로 蘊聰禪師를 찾아가 그의 제자가 되었다. 그는 이때 당연히 20세 이상으로, 이는 宋 眞宗 大中祥符 元年(1008년) 이후일 것이다. 拱辰이 그의 제자가 된 것은 아무리 빠르다할지라도 이 때 이후일 것이다. 그러나 道原은 『景德傳燈錄』을 景德 年間(1004-1007)에 京城에서 완성하였으므로, 拱辰과 같은 배를 탈 가능성도 없었을 뿐더러 그와 만날 수도 없었을 것이다.

陳垣은 또 『中國佛教史籍概論』에서 鄭昂이 당시의 소문을 듣고서 발문에서 道原이 拱辰의 원고를 훔쳤다고 기록했을지도 모른다고 지적하였다. 소문을 만들어낸 사람은 宗派의 견해를 보이고 있다. 즉 拱辰의 『祖源通要』 30권과 『景德傳燈錄』의 체제가 비슷하다(體制相類)는 점을 보고는 이러한 소문을 만들어 내서 法眼宗을 공격했다는 것이다. 지금은 새로운 자료들이 발견되어 이러한 점은 완전히 분명히 밝힐 수 있게 되었다.

宋 禪宗때 參知政事를 지낸 張方平(1007-1091)은 자칭 “樂全居士”라고 하는데, 熙寧 4년(1071)에 拱辰이 지은 『禪源通錄』 24권에 서문을 지었다. 서문에서는 다음과 같이 말하였다.

自賓鉢羅窟諸聖賢衆相結集多羅等藏，其紀述之未尚也。至于中華，則有蕭梁『續法』，元魏『付法藏傳』，以至于唐『寶林』·『心要』·『祖堂』等集，國朝『傳燈錄』，時代師承，本末詳備。近吳興有具壽僧拱辰，道意純熟，禪寂爲樂……閱上以來諸傳集錄，正其差訛，攬其精要，推明統本，總括橫枝，若網在綱，條目不紊……徹照今古，乃無盡燈。又續法眼之后，至治平²⁵⁾之末，達摩法嗣通十有九世，凡二十四卷，題目禪源通錄。²⁶⁾

필발라굴에서부터 여러 성현들이 修多羅 등 경장을 결집하였으나 아직은 글자로 기

24) 『五燈會元』 卷12 (卍續藏經 80. p.254下)

25) 宋 英宗年號, 1064~1068

26) 張方平, 『樂全集』 卷33, 商務印書館出版 『四庫全書』 第1104冊集43

록되지 않았다. 中華에 이르러, 蕭梁의 『續法』, 元魏의 『付法藏傳』이, 唐대에는 『寶林』, 『心要』, 『祖堂』 등이, 國朝의 『傳燈錄』이 시대별로 이어지고 있으며, 그 본말이 상세히 갖추어져 있다. 근래에는 吳興의 具壽僧 拱辰의 道意가 순수하고 완숙하며, 禪의 고요함을 즐거움으로 생각하였다. ……상고 이래의 여러 전, 집, 록을 읽으며, 그 어긋나고 그릇된 것을 바로잡고, 精要를 가려 뽑아, 계통과 근본을 밝히고, 傍系를 총괄하여, 마치 버리에 그물이 있는 듯하고, 그 조목 조목이 어지럽지 않았다. …… 고금을 철저히 밝혀, 등을 다하지 않음이 없었다. 法眼宗의 후세부터 治平의 말년까지, 총 19세의 달마법 제자들을 기록하였다. 총 24권으로, 제목을 禪源通錄이라 하였다.

서문에서 언급한 佛敎史書로는 다음과 같은 것들이 있다. 『續法』은 梁 寶唱의 『續法輪論』이다. 『付法藏傳』은 北魏의 吉迦夜와 顯曜가 함께 번역하였다. 唐대의 『寶林』은 智炬의 『寶林傳』으로 오래 전에 망일되었다가 20세기 30년대에 일본과 중국 趙城의 『金藏』에서 7권의 잔본이 발견되었다. 『心要』는 唐 裴休가 黃檗宗 希遠의 어록을 모아 만든 『傳心法要』이다. 『祖堂』은 五代的 南唐 靜,筠 두 禪僧이 편찬한 『祖堂集』으로, 중국에서 오래전에 망일되었다가 20세기 1920년대 한국 해인사에서 발견되었다. 國朝의 『傳燈錄』은 도원이 편찬한 『景德傳燈錄』을 가리킨다. 서문의 마지막에서 언급한 것은 拱辰이 편찬한 『祖源通錄』이다. 이 책은 “이전의 여러 책들을 보고, 그 정수만을 가려 뽑아(諸傳集錄, 攬其精要)” 만들어 졌기 때문에, 『祖源通要』라고도 불린다. 원래는 24권이었으나, 아마도 나중에 30권으로 늘어났을 것이다.²⁷⁾ 拱辰의 『禪源通錄』이나 『祖源通要』는 道原의 『景德傳燈錄』과는 완전히 별개라는 것을 알 수 있다. 이상의 설명에 따르면, 鄭昂의 발문에서 道原이 책을 훔쳤다는 말은 더 이상 나오지 않을 것이다.

2. 成立背景과 過程

(1) 成立背景

㉠ 時代的背景

『景德傳燈錄』 제9권 杭州大慈山寰中禪師 편에서

27) 石井修道, 「宋代禪籍逸書序跋考」, 『駒澤大學佛敎學部論集』 第8號, 1977.

後屬唐武宗廢教. 師短褐隱居. 大中壬申歲重剃染. 大揚宗旨……²⁸⁾

나중에 당의 무종이 불교를 폐지함에 대사는 짧은 옷을 입고 숨어살다가 대중임신에 다시 머리를 깎고 종지를 크게 선양했다……

라고 한 것으로 알 수 있듯이, 晚唐時 무종(武宗, 840-846 재위)에 의해 발생한 會昌의 폐불(845-847)은 중국 전역으로 철저히 과급되었다는 점에서 전무후무한 것이었다. 승려들은 환속되고, 사원은 파괴되었으며, 典籍(經·論·疏)들은 사라져버렸다. 이로 인해 많은 종파들이 쇠퇴했지만 그 중에서도 선종만은 유일하게 착실히 기반을 구축하고 크게 발전할 수 있었다.²⁹⁾

이유는 여러 가지였다고 생각되지만, 사상적인 면에서는 선이 원칙적으로 전적을 필요로 하지 않았기 때문에 전적들이 사라진 영향을 거의 받지 않았다는 점도 중요한 이유 중의 하나였다. 그리고 臨濟義玄(?-867)에게 귀의한 威德府 절도사 王常侍와 洞山良价(807-869)의 교단을 보호한 南平王 鐘傳 등에서 볼 수 있는 것처럼, 마조선의 능동성이 과거관료와 지방에 할거하고 있던 절도사(藩鎮) 등의 신흥계급들에게 쉽게 수용될 수 있었던 점 등도 지적될 수 있다.³⁰⁾

경제적인 면에서는 동란 속에서도 비교적 안정을 유지하고 있던 강남 지방에 선이 일찍부터 진출했던 것과 이른 시기부터 선종 사원이 山岳型宗教³¹⁾로서 자급자족적인 생활을 영위하는 전통이 있었던 것 등도 중요한 이유였다. 이와 같은 선종 사원 특유의 생활양식은 백장 회해에 의해 ‘清規’로 명확하게 규정되어 보급되었다고 전해진다.

마조 이후의 大機大用의 선은 선과 생활의 합일을 지향했기 때문에 개별 선승의 개성과 생활 태도가 그대로 선에 반영되는 길을 열어놓았다. 그 결과 선은 양적으로 확대되었을 뿐 아니라 많은 인재들이 모여들었고, 그런 인물들의 개성이 반영되어 선에 잠재해 있던 가능성의 거의 대부분이 단기간에 발휘되었다. 당나라 말기에는 黃檗希運(9세기 전반), 滄山靈祐(771-853), 德山宣鑑(780-865), 臨濟義玄(?-867), 洞山良价(807-869), 仰山慧寂(814-890), 香巖智閑(?-898), 雪峰義存(822-908), 玄沙師備(835-908), 雲居道膺(835?-902), 曹山本寂(840-901) 등 많은 계통에서 개성적인 선장들이 배출되어 전국 각지에서 百花滿

28) 『景德傳燈錄』 (大正藏 卷51, p.267上)

29) 鈴木哲雄, 「會昌の破佛と禪宗」, 『印度學佛敎學研究』, 제30호.

30) 伊吹敦 著, 崔鉉植 譯, 「中國禪의 역사」, 대숲바람, 2005, p.111.

31) 鄭性本, 「선의 역사와 사상」, 불교시대사, 1994, p.391.

發의 분위기를 드러내었다.

당시 南方의 선사들은 唐末 黃巢의 사건으로 인한 영향을 그다지 받지 않았음을 『景德傳燈錄』에서 한결같이 전하고 있으니, 예를 들면 『景德傳燈錄』 제9권 福州大安禪師 편에

有僧問云. 黃巢軍來和尚向什麼處迴避. 師云. 五蘊山中. 僧云. 忽被他捉著時如何. 師云. 惱亂將軍.³²⁾

어떤 학인이 물었다. “黃巢의 군대가 오면 화상은 어디로 피하시겠습니까?” “오온산으로 간다.” “홀연히 그들에게 잡히면 어찌하겠습니까?” “반란을 일으킨 장군이로구나.”

『景德傳燈錄』 제16권 鄂州岩頭全豁禪師 편에

師問僧. 什麼處來. 曰西京來. 師曰. 黃巢過後還收得劍麼. 曰收得. 師引頸作受刃勢. 僧曰. 師頭落也. 師大笑.³³⁾

대사가 어떤 학인에게 말했다. “어디서 오는가?” “西京에서 옵니다.” “黃巢가 지나간 뒤에 칼이나 하나 얻었는가?” “얻었습니다.” 대사가 머리를 뽑아서 칼을 받는 시늉을 하니 학인이 말했다. “스님의 머리가 떨어졌습니다.” 대사가 크게 웃었다.

위와 같은 선승들의 전기에서 한결같이 느낄 수 있는 것은, 그들은 아무런 동요 없이 자기 생활을 보내고 있었음을 알 수 있다.

安史의 난 이후 겨우 명맥을 유지했던 唐 왕조도 황소의 난(875-884)에 의해 결정적인 타격을 받고 907년 드디어 절도사 朱全忠(852-912, 後梁의 태조, 907-912 재위)에 의해 멸망되었다. 이후 황하 유역에 후량(907-923)·後唐(923-936)·後晉(936-946)·後漢(947-951)·後周(951-960) 등 다섯 나라가 어지럽게 흥망을 번갈아했고, 그 주변에는 10국(吳·吳越·閩·楚·南漢·前蜀·荊南·後蜀·南唐·北漢)이 분립하여 항쟁을 반복하는 이른바 ‘五代十國’의 시대가 도래했다. 이들 나라의 대부분은 실력 본위의 무인정권으로서 귀족의 권위를 인정하지 않았기 때문에 귀족계급은 완전히 몰락했고 그에 대신하여 신흥지주계급이 대두했다.

32) 『景德傳燈錄』 卷9 (大正藏 卷51, p.268上)

33) 『景德傳燈錄』 卷16 (大正藏 卷51, p.326下)

5대의 각 왕조는 재정상의 이유 등으로 대부분 불교에 대해 억제정책을 취했다. 그 때 문에 선종에서도 화북에서 활동했던 일파들은 크게 발전하지 못했다.

당나라 후기에 이 지역에 자리잡았던 선승들로는 河北의 臨濟義玄과 趙州從諗, 河南의 香嚴智閑 등이 있었지만, 임제의현의 계통(臨濟宗)을 제외하면 이 시기에 모두 그 전승이 끊어졌다.

한편 정치·경제적으로 비교적 안정되어 있던 10국들에서는 閩의 王審知(忠懿王, 897-925 재위)와 남한의 劉夔(911-942 재위), 남당의 李昇(937-943 재위), 李璟(943-961 재위), 오월의 錢弘俶(충의왕, 948-978 재위) 등 불교를 열심히 보호하는 국왕들이 많았는데, 그들이 주로 숭경했던 대상은 당시 한창 융성하고 있던 선종이었다.

『景德傳燈錄』에 보면 天台山德韶吳越國師 편에

初止白沙時吳越忠懿王以國王子刺台州. 嚮師之名延請問道……³⁴⁾

처음에 白沙에 있을 때, 오월의 충의왕이 왕자의 몸으로 台州를 지키러 왔다가 대사의 명성을 듣고 대사를 청해다 도를 물으니……

福州蓮華山永興祿和尚 편에

閩王請師開堂日未陞座. 先於座前立云. 大王大眾聽. 已有真正舉揚也. 此一會總是得聞……³⁵⁾

민왕이 대사를 청하여 개당하는 날 법상에 오르기 전에 법상 앞에 서서 말했다. “대왕과 대중은 들으시오. 이미 진정한 거량이 있었으니 이 한모임이 모두 들었을 것이오……”

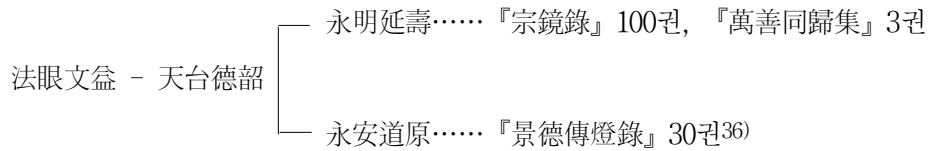
라고 한 것과 같이 『景德傳燈錄』에는 국왕들이 禪師들에게 귀의한 전기가 많이 나온다.

이 시기에 활약한 선사들로는 雪峰義存의 문하로 민에서 활약한 保福從展(?-928), 長慶慧稜(854-932), 鼓山神晏(862-938)과 남한에서 활약한 雲門文偃 등의 인물이 있었고, 설봉 문하의 玄沙師備 계통에서 나온 남당의 法眼文益(淸涼文益, 885-958), 법안의 제자로 오월에서 활약한 天台山德韶(891-972)와 그의 제자인 永明延壽(904-975)와 永安道原이 나왔다.

34) 『景德傳燈錄』 卷25 (大正藏 卷51, p.407下)

35) 『景德傳燈錄』 卷21 (大正藏 卷51, p.373下)

이들은 중국선종의 사상을 집대성하고 선불교의 역사와 師資相承의 기연을 집대성하였으니, 도표로 그려보면 아래와 같다.



후주의 세종(世宗, 954-959 재위)은 불교사에서는 ‘폐불’로 악명이 높지만 실제로는 중국의 통일을 지향했던 5대의 가장 뛰어난 군주였다. 禁軍을 강화하여 955년 이후 후촉, 남당, 요 등의 나라를 공격하여 영토를 확대했다. 그리고 다시 요를 공격하려고 준비하던 차에 병을 얻어 세종은 뜻을 이루지 못한 채 세상을 떠났다. 그 뒤를 이은 군주는 어린 恭帝였지만 금군의 장군들은 960년 자신들의 총사령관이었던 趙匡胤(927-976)을 옹립하여 즉위시켰다. 이가 송의 태조(960-976 재위)이다.

태조는 후주를 계승하여 開封으로 수도를 정한 후, 가장 먼저 남방의 여러 나라들을 공략하여 963년에 형남, 965년에 후촉, 971년에 남한, 그리고 975년에는 남당을 멸망시켰다. 그 외 남은 국가들도 978년에는 오월, 979년에는 북한이 차례로 항복하여 다음 황제인 太宗(976-997 재위) 때는 중국의 주요부에 대한 통일이 거의 달성되었다.³⁷⁾

문치주의를 택한 송에서는 과거관료가 정치의 중추를 장악했다. 물론 국정에 대한 최종적인 의사 결정은 황제에 의해 이루어졌지만 그 결정 과정에는 관료들이 상당히 자유롭게 자신들의 의견을 개진하는 것이 허락되었고, 경우에 따라서는 개인의 실력과 식견을 크게 발휘하는 것도 가능했다. 그런 환경으로 말미암아 과거관료를 배출하게 된 사대부계급(지식인)이 사회의 지배층을 구성하였는데, 그들은 중국의 고전에 해박하고 시문과 서화에 뛰어난 지식인·인격자가 되기를 추구하여 일반인들의 師表로서 중국을 다스리는 것을 지향했다.

禪宗是宋代最爲流行的佛教宗派。當教下各宗趨於衰落之時，禪宗卻在宋代獲得進一步的發展，並通過統治者和士大夫而日益走向社會，不斷擴大其影響，最終成爲中國佛教的

36) 鄭性本, 「선의 역사와 사상」, 불교시대사, 서울. 1994, p. 436.

37) 伊吹敦 著, 崔鉉植 譯, 『中國 禪의 歷史』, 대숲마라, 2005, pp.137~138.

主流.³⁸⁾

선종은 宋代 가장 유행했던 불교 종파이다. 각 종파들이 쇠락이 추세에 있을 때, 선종은 도리어 宋代에 진일보하는 발전을 얻었으며, 통치자와 사대부를 통해 나날이 사회로 나아가면서, 그 영향력을 무단히 확대시켜, 최종적으로는 중국 불교의 주류를 형성하였다.

선종에서 士大夫 즉 居士가 중요한 역할을 담당한 것은 이미 당나라 시기에 선례가 있었다. 그러나 송나라 이후는 그 비중이 점점 더 커져 갔다. 송나라 초기의 거사로는 首山省念의 문하로 汾陽善昭 및 廣慧元蓮과 동학인 王隨(?-1035?, 『傳燈玉英集』의 편찬자), 분양선소 및 광혜원련에게 배운 楊億(973-1020, 『景德傳燈錄』 최종 교정을 담당하고 서문을 씀), 石門蘊聰에게 사사한 李遵勗(?-1038, 『天聖廣燈錄』의 편찬자) 등이 있다. 그들은 정부의 고관이면서 등사를 편집하고 대장경에 편입하는 데 적극적으로 관여하는 등 선종의 사회적 지위를 높이는 데 많은 노력을 기울였다. 이들의 노력에 의해 선종은 당나라 때보다 더 널리 사회에 수용될 수 있었다.³⁹⁾

송나라 초기에 맞이한 선의 융성은 선승들에게 자신감을 불어넣었고, 스스로에게 권위를 부여하는 이야기들을 만들어내게 했다. 어느 집단이나 사회적으로 인정받게 되면 그와 동시에 자신들을 정당화시키는 이야기를 당연히 만들어내는데, 선에서 특별한 것은 그런 정당화가 늘 ‘傳法의 계보’ 즉 ‘祖統’이라고 하는 형식으로 표현되어 왔다는 점이다. 그런 전통을 정리한 것이 ‘燈史’이다. 등사의 편집은 神秀가 궁궐에 초빙된 것을 계기로 출현했던 북종의 『능가사자기』와 『전법보기』가 나온 이래 여러 차례에 걸쳐 이루어졌는데, 그런 전통을 배경으로 『景德傳燈錄』이 이 시기에 만들어진 것이다.

㊤ 佛敎史籍의 繁榮

인도의 고대사에는 본격적인 역사기록으로 남아있는 것이 매우 적다. 인도인들은 초현세적이거나 신화적인 시간에는 큰 관심을 가졌지만 현세적인 역사를 기록하는 데는 매우 소홀하여 불교사서의 창작물이 매우 적다. 그러나 『佛所行讚』⁴⁰⁾과 같은 사서는 사실에

38) 洪修平, 『中國禪學思想史綱』, 南京大學出版社, 1996, p.231.

39) 伊吹敦 著, 崔鉉植 譯, 『中國 禪의 歷史』, 대숲바람, 2005, pp.143~144.

40) 『佛所行讚』은 馬鳴의 『붓타차리타』를 漢譯한 것으로, 화려한 필치로 붓다의 일대기를 계승으로 기술하고 있다. 종래는 담무참이 412~421년 사이에 번역한 것이라 하였으나 최근 연구 결과 寶雲의 번역이라 믿어진다.

근거한 것이 많고, 전설 역시 사실이 많지만 역사로서 그것을 살피기는 불가능하다.

그러나 중국인은 현실을 중요시하기 때문에 사학 관념이 매우 일찍 발달했다. 역대 문인 학자들이 史部의 책에 많은 관심을 기울였다. 兩漢 때, 불법이 동쪽으로부터 흘러와서 결국은 중국 문명과 섞여 교섭하게 되었고, 중국 사학 관념과 불교가 결합되어, 불교사학이 산생되었다. 중국의 승려는 外學을 겸하는 경우가 많고, 史部의 전적에 많은 관심을 기울였으며, 士大夫들 중에는 史學에 통달한 사람이 많아, 대대로 인재가 풍부하였으므로, 이 두 가지 역량이 상호 작용을 해서, 중국 불교사학이 번영하는 추진력을 발휘했다.

중국 불교사적의 찬술은 僧傳을 개시로 하여 晉代에 시작되었다. 진대의 불교사적은 一人 승려의 행장을 기록한 것이 대부분이었는데, 高士 季顯 撰寫의 『竺法乘贊傳』 41), 顧愷의 『竺法曠贊傳』 42)과 佚名の 『安清別傳』 43), 『于法蘭別傳』 44), 등이 있다. 이러한 책들은 비교적 편폭이 짧았다. 그러나 비교적 상세하게 기록된 서적으로서는 東晉 때 法顯이 쓴 『法顯傳』 45)을 들 수 있는데, 이것은 불교 승려의 인도여행기로 현존하는 최고의 것이며, 5세기 초 서역 인도의 불교 및 불교 문화의 귀중한 자료라고 할 수 있다. 또한 진대 불교 史學界에서는 같은 부류의 고승들을 한 곳에 모아서 기술하는 類傳이 출현하였으니, 사문 竺法濟의 『高逸沙門傳』, 僧寶의 『游方沙門傳』 등을 들 수 있다. 郗景興의 『東山僧傳』, 張孝秀의 『廬山僧傳』은 지방 僧傳의 시초가 되었다.

齊나라 때에 이르러 竟陵王 蕭子良이 『三寶記傳』을 지어서, 佛史와 佛傳, 僧錄 등 세 부분으로 나누어 기술하였다.

또 王巾의 『僧史』, 法安의 『僧傳』이 있었으나, 애석하게도 시대가 오래되어 전하지 않는다. 梁代에는 불교가 흥성하고, 佛史 창작이 고조에 다다랐다. 僧祐의 『出三藏記集』은 문장의 조리가 분명하다.

당시의 저작으로 현존하는 것 중 가장 오랜 불교 목록은 다음과 같다. 慧皎의 『高僧傳』은 儀禮가 분명하고, 재재가 풍부하여 僧傳의 보물이라 할 수 있다. 寶唱的 『名僧傳』, 『比丘尼傳』, 裴子野의 『衆僧傳』, 虞孝敬의 『高僧傳』과 같이 일부는 존재하고

41) 『高僧傳』 卷四 (大正藏 卷50, p.347下)

42) 『高僧傳』 卷五 (大正藏 卷50, p.357上))

43) 『高僧傳』 卷一 (大正藏 卷50, p.324中)

44) 『高僧傳』 卷四 (大正藏 卷50, p.350上)

45) 大正藏 卷五, p.857.

일부는 유실되었지만, 梁나라때 僧史 저작이 번영했음을 볼 수 있다.⁴⁶⁾

唐代에 들어와서는 사적의 저작물이 더욱 많아졌다.

僧傳의 저작으로는 道宣의 『續高僧傳』, 『後集續高僧傳』, 義淨의 『大唐西域求法高僧傳』이 있다.

경의 傳習과 神異를 서술한 것으로는 惠祥의 『弘贊法華傳』, 僧祥의 『法華傳記』, 法藏의 『華嚴傳記』, 段成式的 『金剛經鳩異』가 있다.

一派의 전승과 성쇠를 기록한 것에는 海雲의 『兩部大法相承師資付法記』, 淨覺의 『楞伽師資記』, 杜朮의 『傳法寶紀』, 智炬의 『寶林傳』, 淨·筠 두 스님의 『祖堂集』이 있다. 玄奘의 『大唐西域記』, 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』는 地志의 책이다. 道宣의 『廣弘明集』, 『集古今佛法論衡』, 彦悰의 『集沙門不應拜俗等事』는 護敎의 저작물이다. 이것들은 중국 불교사학의 대략이다.⁴⁷⁾

宋代의 역대 군주들은 태조의 제도를 본받아 崇文抑武 정책을 따랐으며, 국가의 중요한 일은 대부분 文士에게 위탁하였기 때문에, 문인들의 지위가 높아졌다. 게다가 인쇄술의 발달로 서적 문헌은 광범위하게 유전되었고, 문화사업은 번영 발전의 기세를 얻을 수 있었다.

고대 寺院은 본래 서적이 아주 많이 모여 있는 곳이었고, 당시에는 문화가 가장 흥성했을 때였기 때문에, 典藏이 매우 풍부하였으며 승려들은 이런 유리한 조건을 빌려 기량을 마음껏 펼침으로써, 송대 불교사학의 발흥을 촉진시켰다.

志磐의 『佛祖統紀』 권51 “沙門著書” 조항에는 梁에서 北宋까지의 승려들의 저술들이 나열되어 있다. 梁 1종, 隋 1종, 唐 3종, 後晉 1종, 後周 1종 모두 7종과 북송에 20여 종이 기록되어 있다.

宋 太祖: 延壽禪師著 『宗鏡錄』 100권. 文勝의 『大藏隨函索隱』 660권

太宗: 李昉 등의 『太平廣記』 「其間錄佛法者」 30권. 贊寧의 『續高僧傳』 30권 『鷲嶺聖賢錄』 50권. 『僧史略』 3권

眞宗: 道原의 『景德傳燈錄』 30권, 趙安仁의 『大中祥符法寶錄』 21권, 道誠의 『釋氏要覽』 3권, 仁贊의 『釋氏會要』 40권,

46) 曹剛華, 『宋代佛教史籍研究』. 華東師範大學出版社. 2006, p.1.

47) 魏承思, 『中國佛教文化論稿』, 上海人民出版社, 1991, p.152.

仁宗: 惟淨의 『新譯經音義』 70권, 『天聖譯教錄』 2권, 王隋의 『傳燈玉英集』 15권, 李遵勗의 『天聖廣燈錄』 30권. 契嵩의 『輔教錄』, 『定祖圖』, 『正宗記』

徽宗: 惟白的 『釋門續燈錄』 30권, 『法寶標目』 8권, 惠洪의 『禪林僧寶傳』 30권 48)

상술한 20종 중에 李昉의 『太平廣記』는 불교 사적이라고 하기엔 부족하고, 유정의 『新譯經音義』는 小學類 저작에 속해야 하며, 나머지 18종이 모두 불교사 작품이다. 이는 송대 사학 번영의 한 면을 보여 주기에 충분하다.

陳垣은 『中國佛教史籍概論』에는, 梁나라 僧祐의 『出三藏記集』에서 시작하여 마지막으로 淸나라 戒顯의 『現果隨錄』에 이르기까지, 梁 3종, 隋 1종, 唐 10종, 遼 1종, 元 2종, 明 5종, 淸 2종, 송대 저작 11종 등, 모두 불교사적 35종을 수록되어 있다는데, 『宋高僧傳』 『景德傳燈錄』 『五燈會元』 『傳法正宗記』 『釋門正統』 『佛祖統記』 『禪林僧寶傳』 『林間錄』 『羅湖野錄』 『法藏碎金錄』 『道院集要』 49) 등이 宋代의 것이다. 이는 他代에 비해 宋代가 불교사적의 극성기임을 보여 준다고 볼 수 있다.

중국 불교사학이 어떻게 송대에 이렇게 번성한 국면에 이를 수 있었겠는가? 송대에 이르러, 중국 전통 사학의 발달은 불교사학 발달의 직접적인 모델을 제공하였다. 송대 황실은 沙門들의 著書를 장려하였고, 불교 종파간의 正統 투쟁은 승려들이 敎史를 적어내는 직접적인 원인이 되었다. 대장경의 간행은 광범위하게 유포되어, 승려들이 敎史를 창작하는 데 큰 힘이 되었다.

陳寅恪은 『陳垣「明季滇黔佛教考」序』에서 “중국사학은 송보다 성대할 때가 없었다.”50)라고 하였다. 송대 각 朝마다 修史에 대해 매우 중시했다. 또한 중앙에서는 起居院, 日曆所, 實錄院, 國史館, 玉牒所와 會要所 등 사학 기구를 만들어서, 황실에서의 일상 생활과 국가적인 중대 사건에 대해 기록했다.51) 그 때 사학의 명저들이 끊임없이 나왔으며, 官修 史書는 宋祁, 歐陽修가 지은 『新唐書』, 薛居正的 『舊五代史』와 같은 것들이 있으며, 司馬光이 지은 『資治通鑒』은 이미 오래전에 퇴색되어 버린 編年體 史書를 크게 새롭게 만들었다. 문화의 번영과 보급은 송대 私家 修史가 성행했을 뿐만 아니라, 袁樞의 『通鑒紀事本末』, 李燾의 『續資治通鑒長編』, 李心傳의 『建炎以來系年要錄』, 徐夢莘의

48) 志磐, 『佛祖統紀』 卷51 (大正藏 卷49, pp.454~455)

49) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海世紀出版社, 2005, pp.1~2.

50) 陳寅恪, 『金明館叢稿二編』, 上海古籍出版社, 1980, p.240.

51) 高國抗 著, 오상훈 譯, 『중국사학사』, 풀빛 서울. 1998, p.40.

『三朝北盟會編』과 같은 것들은 모두 유일무이한 작품들이다.⁵²⁾ 이와 같이 세속 사학의 번영은 불교 사학 창작의 범례를 제공했고, 불교사학의 발전에 있어서 하나의 자극제가 되었다.

㊸ 황실의 장려

송나라의 여러 제왕들 중에서 徽宗을 제외하고는 모두가 불교에 대한 장려정책을 펼쳤다.

즉 宋初의 각 제왕들은 불교문화의 건설에 중점을 두었는데, 송 태조 건덕 4년(966)에는 승려 行勤 등 150여 명을 서역에 파견하여 경학을 탐방하도록 하였으며, 開寶 4년(971)에는 高品 張從信을 의주로 보내어 대장경을 판각하도록 하였다.⁵³⁾ 또 송 태종 太平興國 5년에는 天息災와 施護 두 三藏의 來朝를 맞고 이에 역경사업의 착수를 결의하였다.⁵⁴⁾ 태조와 태종 때에는 조칙을 내려 역경원을 세워 梵本을 역출하게 하였다. 이것은 唐의 德宗 이후 200년간이나 끊겨 있던 佛典翻譯사업의 부활이었다.

이렇게 宋대에는 불교문화의 건설에 힘썼기 때문에, 沙門들의 저서는 대단한 예우를 받았다고 할 수 있다.

송 태종 태평흥국 5년에, 沙門 知則은 『무량수경소』를 지어 올렸는데, “演教大師”라고 호를 하사하여 예우하였고⁵⁵⁾, 단공 원년에는, 贊寧이 『고승전』을 지어 임금께 올렸는데, 眞宗은 칙서를 내려 대장경에 편입시키도록 하였다.⁵⁶⁾

경덕 년간에 도원은 『景德傳燈錄』을 지었는데, 진종은 楊億 등을 시켜 刊定케 하였으며, 조서를 내려 大藏刊行에 편입시키도록 했다.

송 휘종은 비록 불교를 좋아하지는 않았지만, 승려들의 저서를 중시하여, 惟白이 지은 『建中靖國續燈錄』에는 휘종 자신이 친히 序를 썼으며, 大藏에 편입시키도록 명령을 내렸다.⁵⁷⁾

52) 曹剛華, 『宋代佛教史籍研究』, 華東師範大學出版社, 2006, p.5.

53) 野上俊靜 外 著, 梁銀容 譯, 『中國佛教史概說』, 圓光大學出版局, 1994, p.136.

54) “太平興國五年二月北天竺迦濕彌羅國三藏天息災烏填曩國三藏施護來召見賜紫衣勅二師同閱梵夾時上盛意翻譯。” 志磐, 『佛祖統紀』卷43 (大正藏 49, p.398上)

55) “沙門知則進所著聖無量壽經疏. 賜號演教大師” 志磐, 『佛祖統紀』卷43 (大正藏 卷49, p.397下)

56) “端拱元年 翰林通慧大師 贊寧上表進高僧傳三十卷 聖書褒美 令遍入大藏” 志磐, 『佛祖統紀』卷43 (大正藏 卷49, p.400上)

57) “徽宗 沙門惟白 續燈錄 勅入大藏” 志磐, 『佛祖統紀』卷51, p.542 (大正藏 卷49, p.454下)

이와 같이 皇家에서 沙門들의 著書를 표창하거나, 그 책을 大藏에 편입시켜 유통케 하였기 때문에, 승려들은 저술 사업에 대단한 관심을 가지고 있었다. 藏經에 편입되면 그 책은 아주 오랫동안 유전되었기 때문에, 승려들은 저술서가 완성되기만 하면, 황제에게 바쳐 그 책을 藏經에 편입시켜 주기를 원하였으니 그 예를 들면 참으로 많다.

嘉祐 6년(1061)에는 契嵩이 『傳法正宗記』를 지어 임금께 올리면서 卷首에 「上皇帝書」를 써서,

臣所以拳拳懇懇，不避其僭越冒犯之誅，輒以其書(『傳法正宗記』)與圖(『傳法正宗定祖圖』)偕上進，欲幸陛下垂于大藏，與經律皆傳。(中略)儻陛下天地垂察，使其得與大賜，願如『景德傳燈錄』，『玉英集』例，詔降傳法院，編錄入藏，即臣死生之大幸耳。⁵⁸⁾

신은 간청하여, 죽음을 무릅쓰고 폐하게 올립니다. 『전법정중기』와 圖(『전법정중정조도』)를 모두 임금님께 올리오니, 폐하게서 大藏에 편입시켜 주신다면, 다른 경율서와 더불어 유전될 것입니다. (...중략...) 폐하게서 하해와 같은 은혜를 베푸셔서 『景德傳燈錄』, 『옥영집』과 같은 반열에 넣어 주시어 藏으로 편입시켜 주신다면, 신은 죽어도 여한이 없습니다.

라고 하였다.

또 建中 靖國 원년(1101)에는 惟白이 『건중정국속등록』을 지어 임금께 올렸는데, 그는 「上皇帝書」라는 글에서

“臣今遇陛下踐祚改元，謹集禪門宗師心要語句三十卷，目爲『建中靖國續燈錄』，昧死上進燈伏望 陛下持降朝廷 依傳燈 廣燈錄一例 賜序文 下印經院 編入大藏目錄 隨藏流行。”⁵⁹⁾

신은 폐하의 은혜를 입어, 禪門 宗師 心要 語句 30권을 지어, 『건중정국속등록』이라고 이름을 지었습니다. 죽기를 각오하고 임금님께 바칩니다. 폐하게서 살펴보고, 『전등록』, 『광등록』처럼, 서문을 하사하시어 大藏의 목록에 편입되어, 다른 藏들과 더불어 유전될 수 있게 되길 바랍니다.

58) 『傳法正宗記』 卷首 (大正藏 卷51, p.715上)

59) 『建中靖國續燈錄』 卷30 (卍續藏經 卷78, p.826下)

라고 했고, 이후 嘉泰 4년(1204)에는 雷庵 正受가 『嘉泰普燈錄』을 지어, 「上皇帝書」에서 이르길,

臣謹繕寫，嚴爲兩封，躬詣登聞檢院投進。伏望陛下尙憶靈山付囑之切，仰稽列聖外護之隆。有彰千載之逢，略賜乙夜之覽。乞詔『景德』，『天聖』，『建中靖國』故事，特摭叢斷，錫以序文冠于卷首，俾祖門。伏望陛下，特降朝廷，依『傳燈』，『廣燈錄』例，賜書文下印經院，編入大藏目錄，隱藏流行。”惟白 『建中靖國續微旨，增重于將來，流芳于不朽。仍乞降付福州東禪寺與大藏一就刊行。』⁶⁰⁾

신이 삼가 글을 지었는데, 兩封을 엄격히 하여, 문험원에 올려 임금께 바치게 되었습니다. 바라옵건대 폐하께서는 넓은신 아량을 베푸시어 살펴주시기 바랍니다. 『景德』, 『천성』, 『건중정국』 고사를 특별히 살펴 주시고, 책 말미에 서문을 써 주시기를 간청 드립니다. 복주에 있는 동선사에 있는 大藏과 함께 간행되기를 간청 드립니다.

라고 했다. 이와 같이 송대의 승려들은 책을 쓰기만 하면 임금께 올려 대장에 편입시켜주기를 간청하였는데, 이를 통하여 宋代 황실의 장려가 확실히 승려들의 저서에 적극적인 작용을 했음을 알 수 있다.

(2) 成立過程

① 楊億의 刪定

도원이 지은 『景德傳燈錄』이 조정에 진헌되자, 宋 眞宗은 翰林學士 左司諫 知制誥 楊億, 兵部員外郎 知制誥 李維, 太丞相 王曙에게 刊削과 裁定을 명하여 30권으로 편집하게 하였으며, 大中祥符 4년(1011)이 되어서야 비로소 대장정에 편입시키라는 명을 내려 전국적으로 유포되었다.

다음은 刊削과 裁定을 맡았던, 楊億, 李維, 王曙 등 三人의 生平을 간략하게 살펴본다.

楊億(974-1020)은 字가 大年이며, 어려서부터 詩文을 좋아하여, 신동으로 불렸으며, 11세 때에는 宋 太宗이 그를 불러 시부 5편을 시험하였는데 바로 시부를 지었다고 한다. 淳化

60) 『嘉泰普燈錄』卷首 (卍續藏經 卷79, p.269中)

(990-994)년간에 「二京賦」를 지어 올려, 翰林을 시험보라는 명을 받았으며, 進士第를 하사받았다. 光祿寺丞과 直集賢院을 거쳐, 나중에는 著作佐郎이 되었다. 眞宗이 즉위하자, 左正言을 제수 받았고, 『太宗實錄』을 수정하는데 참여하였다. 이 이후에는 左司諫, 知制誥, 判史館 등을 역임하였으며, 王欽若과 함께 『冊府元龜』를 수정하였다. 景德 3년(1006)에 한림학사가 되었으며, 大中祥符 초(1008)에는 兵部員外郎과 戶部郎中이 되었다. 大中祥符 7년(1014)에는 秘書監으로 汝州 知州가 되었으며 공부시랑까지 올랐다. 조정에 있을 때는 文史를 좋아하였으며, 典章制度를 익히며 저술을 하였고, 불전과 禪觀의 학문에 뜻을 두었다[留心釋典禪觀之學]. 大中祥符 4년부터 8년까지(1011-1015)에는, 兵部侍郎 譯經潤文官 趙安仁과 함께 칙령을 받고 『大中祥符法寶錄』을 편수하였다. 『五燈會要』 권12에 따르면, 楊億은 汝州에서 知州로 있는 동안 항상 臨濟宗 首山省念의 제자 廣慧元璉(951-1036)에게 參問하였다. 『景佑新修法寶錄·總錄』에 따르면, 楊億은 趙安仁 후임으로 潤文官을 맡은 이후, 天禧 4년에 丁謂와 잇달아 潤文官이 되었다고 한다. 저서에는 『楊文公談苑』, 『武夷新集』, 『西昆酬唱集』 등이 있고, 47세에 별세했으며, 시호는 文이다.⁶¹⁾

李維는 字는 仲方이며 진사에 합격하였으며, 眞宗 때 재상이었던 李沆의 아우이며, 戶部員外郎, 兵部員外郎, 知制誥, 翰林學士, 史館修撰 등을 역임하였고, 仁宗 때에는 工部尙書를 역임했다. 일찍이 거란에 사신으로 갔었으며, 여러 차례 왕명을 받고 거란에서 온 使者들을 접대하는 일을 담당하였다. 문장으로 이름이 나 있었으며, 『眞宗實錄』, 『續通典』, 『冊府元龜』의 편수와 『七經正義』의 修定에 참여했다.⁶²⁾

天禧 3년(1019) 재상 丁謂가 譯經使 겸 潤文을 맡고 있을 때, 李維는 晁澗과 함께 潤文官이 되었고, 乾興 원년(1022)에 다시 潤文官에 임명되었으며, 天聖 2년(1024)에 재상 王欽若이 譯經使가 되었을 때도 潤文官으로 있었다. 楊億과 친하게 지냈으며, 楊億에게 불교에 뜻을 두고 힘써 문답에 참여하라고 권하기도 하였다. 양역이 汝州의 知州로 있을 때는 그에게 편지를 보내 그가 廣慧元璉 선사에게 師承한 과정을 말해주기도 하였다.⁶³⁾

王曙는 字는 晦叔이며 眞宗 咸平(998-1003)년간에 賢良 方正科 策試로 벼슬길에 올랐으며, 太常丞, 尙書工部員外郎, 龍圖閣待制를 역임하였고, 右司諫大夫로 河北 轉運使가 되었으며, 權知開封府를 역임하였다.

61) 『宋史』 卷305 「楊億傳」

62) 『宋史』 卷282 「李維傳」

63) 『天聖廣燈錄』 卷18

그는 景德 3년(1006) 2월에 잠시 관직을 떠났다가, 仁宗때 御使中丞 겸 理檢使로 복직되었는데, 이후 그는 다시 戶部侍郎, 資政殿學士로 옮겼고, 陝州의 知州와 河南府를 역임하였으며, 經史部 侍郎을 거쳐 樞密使, 拜同中書門下平章事に 올랐다.

『景佑新修法寶錄·總錄』에 따르면, 景佑 원년(1034)에 呂夷簡이 譯經使 겸 潤文官이 되었는데, 이때 王曙도 潤文관이 되었다.

王曙는 문집 40권이 있으며, 『周書音訓』, 『唐書略問』, 『莊子旨歸』, 『列子旨歸』와 『兩漢詔議』 등을 편찬하였다.⁶⁴⁾

평소 그는 ‘도를 깨우치는 것을 기쁘게 생각하였으며, 재계하며 경건히 거처하였고, 채식을 했으며, 욕심이 없고 마음이 평정하여(喜浮屠法, 齋居蔬食, 泊如也.)’, 曹洞宗 大陽警玄(943-1027)과 교제하였는데, 警玄⁶⁵⁾은 죽기 전에 그에게 다음과 같은 偈 1수⁶⁶⁾를 보냈다고 한다.

吾年八十五, 修因至于此.

問我歸何處, 頂相終難睹.

내 나이 85세, 이 때에 이르도록 수행하였지만,

내게 어디로 돌아갈 것인지 물어도,

꼭대기에 올라가 자세히 살펴보지만 끝내 보지 못하겠구나.

楊億, 李維와 王曙 세 사람은 비록 경력은 다르지만, 모두 불교와는 밀접한 인연을 맺고 있었으며, 불교에 대해서 상당한 조예가 있었다. 그들이 명을 받고 『景德傳燈錄』을 刊定할 때는 景德 3년(1006)년 이후이다. 즉 楊億이 서문에서

迄茲周歲, 方遂終篇⁶⁷⁾

일년이 걸려 비로소 완성하였다.

라고 한 것으로 보아 景德 4년(1007)이나 大中祥符 원년(1008)에 완성되었을 것이다.

64) 『宋史』 卷286 「王曙傳」

65) 避諱로 말미암아 후에 警延으로 고쳤다.

66) 『禪林僧寶傳』 卷13 「大陽延禪師傳」

67) 『景德傳燈錄』 卷1 (大正藏 卷51, p.197上)

이 이후 세 사람은 모두 譯經潤文官을 역임했으며, 불경의 번역에 참여했었다. 楊億은 스님들과 광범위하게 접촉하여 臨濟宗의 廣慧元璉 선사에게서 師承하였다. 李維와 王曙는 禪宗에도 상당한 조예가 있었다.⁶⁸⁾ 그들의 경력으로 보면, 楊億, 李維 두 사람은 처음부터 『景德傳燈錄』의 裁定작업에 참여했으며, 王曙는 장인인 寇準이 景德3년에 편적을 받았기 때문에 끝까지 참여하지 못하였다고 할 수 있다.

그렇다면 楊億 등은 어떻게 『景德傳燈錄』을 刊定하였는가? 다음은 楊億의 序文에 근거한 것이다.

첫째, 楊億 등은 원작의 기본적인 宗旨와 風格에 대해서는 讚賞하였으므로 이 방면에서는 아무것도 바꾸지 않았다. 序에서는 다음과 같이 말했다.

考其論撰之意, 蓋以眞空爲本, 將以述曩聖入道之因, 標昔人契理之說. 機緣交激, 若拄于箭鋒; 智慧發光, 旁資于鞭影. 誘導後學, 敷敷玄猷.⁶⁹⁾

그가 論讚한 의도를 살펴보니, 대체로 眞空을 근본으로 하고 있었다. 그리고 옛 성인들이 도에 입문하는 인연과 옛사람들의 得道한 연기를 標記한 것들이니 그 대화의 내용이 서로 격돌함은 마치 화살과 칼끝이 함께 버팀과 같고 지혜의 光明은 흡사 채찍 그림자가 간접적으로 돕는 것과 다름이 없었다. 후학을 유도하여 진리를 부연하였다.

이것을 통하여, 『景德傳燈錄』이란 大乘空有理論의 “眞空妙有”사상을 근본으로 하였으며⁷⁰⁾, 이전의 성현들이 깨달음의 도에 입문하는 원인을 제시하였고, 보리의 도와 계합하는 전대 사람들의 語句를 채록하였으며, 첨예하게 맞서는 禪師와 學人간의 문답을 기술하였고, 실제 예를 통하여 지혜를 발휘하여 선사와 교유하라고 격려하였으며, 이로 인하여 후학을 이끌고, 현묘한 불법을 널리 펼치게 한 책인 것을 알 수 있다.

둘째, 책에 기록된 禪法을 나타내는 역대 선사들의 어록들은 쓸모없는 것들도 많고, 또한 훌륭한 것도 있으며, 學人들의 이해정도가 다 다르다 할지라도 그 속에서 깨우침을 얻을 수 있기 때문에, 원래 어록의 宗旨와 風格을 유지하기 위해서, 원래 그대로 놔두고 결코 윤색을 하지 않았다. 서문에서는 다음과 같이 밝히고 있다.

68) 『五燈會元』 12卷 廣慧元璉禪師法嗣文公楊億居士章

69) 『景德傳燈錄』 卷1 (大正藏 卷51, p.196下)

70) 楊曾文, 「道原及其『景德傳燈錄』」, 南京大學學報, 2001, 第3期, p.58.

拮據之來，徵引所出，糟粕多在，油素可尋。其有大士示徒，以一音而開演，含靈聳聽，乃千聖之證明，屬概舉之是資，取少分而斯可。若乃別加潤色，失其指歸。既非華竺之殊言，頗近錯彫之傷寶。如此之類，悉仍其舊。⁷¹⁾

자료를 채집한 후, 문헌전거를 상고해 보는데, 잘못 인용한 부분이 많으므로 油素인 본뜻을 찾아야만 했다. 그에는 대사들이 제자들에게 開示할 때 一音으로 설법하면 一切含靈들이 함께 모여 청법함에 十方의 모든 성인들이 증명하신 資料중 정확한 사실에 부합한 부분은 극히 少分이었고 반대로 浮粗한 내용이 적지 아니 하였다. 그렇다고 하여 따로 윤색을 첨가하여 그 方向의 指歸를 잃어버린다면 이미 이는 中華, 天竺의 특수한 언어가 아니므로 옥돌을 잘못 다듬다가 도리어 귀중한 보물에 하자를 일으키는 것과 다를 바 없다. 그러므로 이와 같은 부분은 모두 그냥 두고 붓을 대지 아니하였다.

그러나 그들은 原書(즉 舊錄)를 刊削·수정하기도 하였는데, 주로 아래의 방면에서 찾아볼 수 있다.

첫째는 원서의 전체적인 문맥이 이어지게 하였으며, 사용된 어구를 유창하면서도 고상하게 만들었고, 기술된 인물들의 사적들을 상세하고도 확실하게 정리하였다. 原書의 전후에 서로 모순 되는 부분을 기술한 것, 표현이 저속한 어구들을 진술한 것, 儒臣 거사들의 문답어구와 그들의 성씨 및 작위들이 역사서에 기술된 년도나 역사서와 부합되지 않는 경우에는 모두 삭제하였다. 이에 대한 내용은 다음과 같다.

事實紀實，必由于善敍；言以行遠，非可以無文。其有標錄事緣，縷詳軌跡，或辭條之紛糾，或言筌之猥俗，併從刊削，俾之綸貫。至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著明，較歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪法，以資傳信。⁷²⁾

事件은 진실을 기록하는데 도움이 되는 것이므로 반드시 그 기록을 바르게 하여야 한다. 言語는 實行으로써 먼 훗날까지 전할 수 있으므로 可히 기록인 文章이 없을 수 없다. 入道의 因緣과 契理의 설법을 기록한 그 자취를 자세히 상고해 보는데, 혹은 일관성이 없는 詞條와 猥俗된 言詮들은 모두 삭제하여 文脈에 일관성이 있게 하고, 이어 儒臣 및 居士들과의 문답과 관직이 높고 저명한 人士에 이르기까지 많은 世代를 지나면서 그 뜻이 달라진 것과 史籍과 비교하여 잘못된 부분들은 모두 삭제

71) 『景德傳燈錄』卷1 (大正藏 卷51, p.196下)

72) 『景德傳燈錄』卷1 (大正藏 卷51, p.196下)

하여 傳記에 대한 신빙을 높인 것이다.

둘째는 스님들이 傳法하여 감응시켰던 사적과 참선과 유람의 경력을 위주로 기술했던 예전의 『唐高僧傳』, 『宋高僧傳』과 唐 宗密의 『禪源諸詮集』 등의 僧史와는 달리 “傳燈”을 위주로 한 깨우심을 책의 宗旨로 강조하였다. 즉 역대 禪師들이 어떻게 상대에 따라 설법했는지를 중점적으로 기술하였으며, 기묘하고도 기세 있는 機鋒 어구로 學人들이 자기 본연의 淸淨眞心を 깨우칠 수 있도록 하였고, 佛法의 “苦”, “空” 등의 심오한 진리를 설명하였다.

“舊錄”에 기술된 傳法世系를 유지하여 師承關係를 분명히 나타내었고, 취사선택하는 것이 여의치 않아 자세하지도 잘 맞지도 않는 내용이 있으면, 기타 문집이나 역사서에서 그에 관한 기록을 찾아 광범위하게 수록하여 보충하였다. 이와 관련된 서문의 내용은 다음과 같다.

自非啓投針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之眞心，祖述苦空之深理，卽何以契傳燈之喻，施刮膜之功？若乃但述感應之征符，專敘參遊之軌跡，此已標于僧史，亦奚取于禪詮。聊存世系之名，庶紀師承之自。然而舊錄所載，或掇粗而遺精，別集具存，當尋文而補闕，率加採擷，爰從附益。⁷³⁾

宗師가 스스로 針芥가 相投하는 上上機의 玄旨를 열어 보이며, 또한 弟子의 우레와 같이 相激하는 민첩한 근기를 대하여 묘하고 밝은 眞心을 보여주며, 또한 苦·空·無相·無我的 깊은 진리를 祖述하지 않는다면 어찌 傳燈의 비유에 계합하며 刮膜의 功을 베풀었다고 할 수 있겠는가? 뿐만 아니라 만약 스승과 제자끼리 感應한 徵符만을 서술하거나 오로지 學人이 諸方의 선지식을 參訪한 자취만을 기록한다면 이러한 부분들은 이미 僧史에 실려 있으니, 또한 어찌 禪詮인 이 『전등록』에서 取할 필요가 있으랴! 그러므로 여기서는 예오라지 世代 系列의 이름을 붙여 스승의 法을 계승한 所自出(源流)을 기록하여 이를 후대에 길이 전하는데 그 목적을 두었다.

그러나 옛 文獻들에 실린 바를 상고해 보니 혹은 麤粗한 부분은 인용하고 精細한 대목은 遺落된 것이 많았으니 이러한 부분들은 모두 다른 資料에 자세히 담겨 있으므로 마땅히 그 文章을 찾아 闕如된 부분을 補闕하되 진솔하게 찾아내어 附益

73) 『景德傳燈錄』 卷1 (大正藏 卷51, p.196下)

하였다.

셋째는 책 마지막에 수록된 부록이 과도하게 긴 것을 방지하기 위하여, 原書에 수록된 錄敍, 고대 高僧 이외의 문장에 대한 논급들은 모두 없었다. 이와 관련된 서문의 내용을 다음과 같다.

逮于序論之作, 或非古德之文, 間廁編聯, 徒增植釀, 亦用簡別, 多所屏去.⁷⁴⁾

序論을 인용 증보함에 있어서 간혹 古德의 본인에게 해당되지 않는 글이 文章 속에 섞여있으면 한갓 植釀만 더하는 것이므로 또한 이러한 것도 간별하여 除去한 부분들이 많다.

위에서 살펴본 바와 같이 楊億 등은 『景德傳燈錄』을 刊削·수정하는데 많은 고생과 노력을 했다는 것은 엄연한 사실인 것이다.

② 『佛祖同參集』에서 『景德傳燈錄』까지

『景德傳燈錄』의 “景德”은 宋 眞宗의 연호(1004-1007)이다. 이 책의 권3과 권4에 기록된 “中國六祖”를 『景德傳燈錄』에서는 중국 禪宗의 달마로부터 2·3·4·5·6祖까지 기록하고 있으며, 모두 이 때가 “皇宋景德元年甲辰”이라는 年數를 특별히 밝히고 있다. 예를 들면 菩提達摩 章에는

自魏丙辰告寂, 迄皇宋景德元年甲辰得四百六十七年矣.⁷⁵⁾

대사가 魏 병진년에 입적하신 이래로, 송 경덕 원년 갑진년까지 467년이 된다.⁷⁶⁾

慧可大師 章에는

自師之化至皇宋景德元年甲辰得四百一十三年.⁷⁷⁾

74) 『景德傳燈錄』卷1 (大正藏 卷51, p.196下)

75) 『景德傳燈錄』卷3 (大正藏 卷51, p.220中)

76) 魏의 丙辰年에 入寂한 이후 宋의 景德元年 甲辰年까지는 475년이다. 대개 이 연대는 차이가 있다. 이는 모두 『寶林傳』의 착오에 연유하며 楊文公은 다시 고찰하지 않았다.

77) 『景德傳燈錄』卷3 (大正藏 卷51, p.221上)

大師가 遷化(入寂)하신 뒤로 宋의 景德 元年에 이르기까지는 413년이 된다.

라고 기록되어 있으며, 僧璨, 道信, 弘忍, 慧能의 傳錄 뒤에도 이와 유사한 기록이 있다.

이를 근거로 하면 일반적으로 경덕 원년(1004)이 『景德傳燈錄』의 편찬년대가 된다. 그러나 실제 상황을 고려해 본다면, 『景德傳燈錄』의 전체적인 완성은 아마도 이 이후일 것이다.

唐代이후로 불교관련 圖書는 조정의 허가가 있어야만 합법적으로 유포될 수 있었다. 宋 太宗 太平興國 7년(982), 太平興國寺에 譯經院(후에 傳法院으로 개명되었다.)을 설치한 이래로 조직적으로 불경을 번역하는 일은 조정의 중대사업이 되었다.

대신들에게는 潤文官을 역임케 했으며, 후에는 宰輔를 譯經使 겸 潤文官으로 삼아 불경 번역 사업을 주관케 하였고, 기한을 정해 새롭게 번역한 불경 및 중국 불교 編述을 황제에게 보이게 하였으며, 왕의 명이 있어야만 藏經에 편입될 수 있었다.

道原은 『景德傳燈錄』을 완성한 후에, 바로 이 책을 조정에 진헌하였다. 이 책이 막 완성되었을 때에는 『景德傳燈錄』이라 불리지 않고, 『佛祖同參集』이라 하였다.⁷⁸⁾

楊億은 『佛祖同參集·序』에서, 선종의 성행에 따라

諸方大士各立宗徒, 互顯師承, 迭存語錄.

각 지역의 대사들은 각각 종도를 세워놓고, 서로 스승과 제자관계를 보이며, 잇달아 어록을 내놓았다.

라고 기록한 것이 보이고, 또한 唐代 圭峯(圭山) 宗密은 “여러 말들을 모아(合會衆說)” 『禪源諸詮集』을 편찬함으로써 여러 諸家들을 융합하였으나, 이 책은 오래전에 유실되어 『禪源諸詮集都序』만 남아있다고 하였는데, 이런 상황에서 道原은 『佛祖同參集』을 편찬하고, 楊億에게 서문을 부탁하였다. 그 서문은 다음과 같다.

東吳道原禪師, 乃覺場之龍象, 實天人之眼目. 慨然以爲, 祖師法裔, 頗論次之未詳; 草堂遺編, 亦嗣續之孔易. 乃駐錫輦轂, 依止王臣, 購求亡逸, 載離寒暑, 自飲光尊者(按: 迦葉), 迄法眼之嗣, 因枝振葉, 尋波討源, 乃至語句之對酬, 機緣之契合, 靡不包舉, 無所漏脫, 孜孜纂集, 成二十卷. 理有未顯, 加東裏潤色之言; 詞或不安, 用『春秋』筆削之本. 或但存

78) 石井修道, 『宋代禪宗史的研究』, 大東出版社, 1987, 『佛祖同參集』與『景德傳燈錄』條.

名號而蔑有事跡者，亦猶乎『史記』之闕文；或兼採歌頌，附出編聯者，頗類夫載籍之廣記。大矣哉，禪師之用心。蓋述而不作者矣。⁷⁹⁾

東吳의 道原선사는 깨달음의 龍象을 지녔으며, 실제로 天人의 안목을 갖고 있었다. 그러나 슬프다. 조사의 법을 따르는 후예들이 자못 논술과 편찬들의 설명이 자세하지 않다. 草堂(宗密)이 남긴 『禪源諸詮集』 역시 孔易을 계승한 것이다. 이에 경사에 머무르면서, 임금과 신하들에게 도움을 받아 망일된 자료를 구하고, 더위나 추위도 아랑곳하지 않고, 飲光尊者(가섭)로부터 법안문의의 제자까지 기술하여 나무 가지를 인하여 잎을 떨치고, 종과의 근원을 깊이 찾으며 語句의 對酬와 機緣에 契合하는 것은 모두 열거하여 포함하지 않음이 없으며 빠지거나 누락되는 것이 없게 하였으며, 부지런히 편찬하여 20권을 만들었다. 도리가 드러나지 않으면, 東襄(춘추시대 정나라 子產이 거주했던 곳으로 國書 辭書를 윤색하는 일을 담당했다)에서의 윤색의 말을 덧붙였다. 말이 흑시라도 편안하지 않으면, 『春秋』 필법을 이용했다. 혹 단순히 名號만을 기록하고 사적을 기록하지 않은 것이 있다면, 또한 『史記』를 근거로 보충하였다. 때때로 歌頌도 같이 채록하였으며, 편찬에 부가적으로 기록된 것들도 인해 광대한 기록과 꽤 유사하다고 할 것이다. 크도다. 선사의 마음 씀이여, 대체로 述而不作한 사람이다.

대체적인 뜻은 다음과 같다. 도원은 이전의 禪宗 史書들이 역대로 계승되는 祖師의 전기에 관한 논술과 編次들에는 자세한 설명이 부족하고, 宗密의 『禪源諸詮集都序』도 師祖들의 傳法世系에 관한 기록이 너무 간단하다고 여겨, 京城에 머무르며, 왕공대신들의 지지를 받아, 망일된 전적 자료들을 구하여, 『佛祖同參集』을 편찬하였는데, 이에 불교가 시작된 인도의 諸祖에서부터 중국의 역대 祖師 및 法眼 文益의 法系도 기술하여, 역대 선사들의 機緣 어구를 광범위하게 수록하고, 윤색할 것은 윤색을 하고, 간략히 해야 할 것은 간략히 하였으며, 機緣어구가 없는 것은 그 이름만을 수록하였다. 그리고 책의 뒤에는 偈頌 簽歌를 수록하여 총 20권으로 하였다.

여기서 말하는 “이십 권”에는 두 종류의 가능성이 있다. 첫째 “三十卷”의 오기일 수도 있으며, 둘째 아마 原書는 원래 20권이었으나, 조정의 진헌을 전후로 하여 30권으로 개편하였을 수도 있다.

『景德傳燈錄』의 앞에 수록된 宋 楊億의 서문은 앞의 서문과 상응하는 부분이 있다.

79) 楊億, 『武夷新集』 卷7, 臺灣商務印書館出版 (『四庫全書』 第1086冊集部25)

有東吳僧道原，冥心禪說，索引空宗，披奕世之祖圖，採諸方之語錄，次序其源派，錯綜其辭句，由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰景德傳燈錄。詣闕奉進，冀于流布。⁸⁰⁾

동오의 도원 스님은 그윽한 마음으로 선법을 전하고, 空宗을 이끌고 있다. 온 세상의 서적을 살피고, 온 지방의 어록을 채집하여, 그 연원을 따지고, 그 辭句를 재구성하여, 7불에서 법안의 제자들에 이르기까지 52세, 1701인을 30권으로 묶고 이를 景德傳燈錄이라 하고는 조정에 진헌하여 세상에 유포되기를 바랐다.

道原은 역대 祖師들의 世系를 살피고, 각 지방의 어록을 수집하여, 禪宗의 派系에 따라 傳法시 사용된 語句를 수록하였다. 이에 수록된 인물들은 과거 7불, 인도 28祖, 중국 6祖⁸¹⁾, 曹溪 慧能 후 1세인 南岳과 靑原, 靑原 후 11세(法眼 文益 후 3세) 등 총 52세, 1701명이며, 총 30권으로 조정에 진헌되었다.

이 책은 처음에는 『佛祖同參集』이라고 불렸으며, 대체로 조정에 진헌하기 전에 『景德傳燈錄』으로 개명된 것 같다. 楊億 등은 眞宗의 명을 받들어 이 책을 “刊削”, “載定”하였으며, 序에서는 이 책을 “舊錄”이라고 하였다.

楊億은 이 이전에 道原의 『佛祖同參集』을 보고 이미 그 서문을 써달라는 청을 받았으니, 道原에게 조정에 책을 진헌하라고 한 것은 아마도 楊億이 추천한 것일 것이다.

『景德傳燈錄』을 道原이 편찬했다는 가장 유력한 旁證은 바로 宋 眞宗이 흠정한 經錄 『大中祥符法寶錄』이다. 이것은 譯經僧 惟淨 등 여러 명이 大中 祥符 4년에서 8년까지 (1011-1015)까지 편찬한 것이며, 이의 “奉勅編修”로 署名된 사람들은 당시의 병부시랑, 譯經潤文官 趙安仁, 翰林學士 楊億이다.

이것은 비교적 일찍 망일되었다가 1933년 山西 趙城 廣勝寺에서 『金版大藏經』이 발견되었을 때, 이 책과 남송의 또 다른 經錄인 『天聖釋教總錄』과 『景佑新修法寶錄』의 잔본이 발견되었는데, 이들은 후에 『宋藏遺珍』으로 수록되었다.

최근 中華大藏經局에서 편찬한 『中華大藏經』 제73책에도 『大中祥符法寶錄』이 수록되어 있는데, 이 책 권20의 「東土聖賢著撰二之三」에는 『景德傳燈錄』 30권 각 권의 내용을 간략히 소개한 후 다음과 같이 말하고 있다.

80) 『景德傳燈錄序』(大正藏 卷51, p.196下)

81) 菩提達摩는 인도 28조 겸 중국의 初祖이다.

右此錄者, 諸祖分燈, 隨方化導傳法徒呂, 記諸善言也. 談無遺有, 煥乎方便之奧樞; 卽色明空, 寂爾靈源之妙指. 紀斯法印, 以示禪流. 有東吳僧道原, 採摭成編, 詣闕獻上. 乃詔翰林學士左司諫知制誥楊億·兵部員外郎知制誥李雄·太常丞王曙同加刊定, 勅成三十卷. 大中祥符四年詔編入藏.

오른쪽의 이 기록은, 여러 祖들의 분등은 신도와 법려들을 인도하려는 전법교화 방편에 따라 그들의 훌륭한 말씀을 기록한 것이다. 말씀은 없고 책은 남아있어 빛나니 오묘한 진리이 방편이로다. 색이 곧 공을 밝히는 것이니 적적한 것이 영원의 오묘한 가르침이로다. 그 법을 인가한 바를 기록하여 禪의 흐름을 보여주었다. 東吳의 도원 스님은 여러 자료들을 모아 책을 만드시고는 임금께 헌상하였다. 이에 임금은 한림학사 좌사간 지체호인 양억, 병부원의랑 지체호 양응, 태상승 왕서에게 명하여 함께 책을 교정하여 30권으로 만들게 하였다. 대종상부 4년에 왕명으로 대장경에 편입되었다.

이것은 『景德傳燈錄』의 앞에 기재된 楊億의 서문과 완전히 일치하며, 이 책이 宋 眞宗 大中祥符 四年(1011)에 대장경으로 편입되었다는 사실을 제공하고 있다.

또한 宋 徽宗 崇寧 3년(1104)에 雲門宗 스님인 惟白이 『大藏經綱目指要錄』을 편찬했을 때까지만 해도, 도원이 『景德傳燈錄』의 작자라는 점에 대해서는 다른 의견을 제시하지 않았다.

『景德傳燈錄』 30권에 대해서는,

東吳僧道原制錄上進眞宗皇帝, 勅翰林學士楊億作序, 入藏流通, 賜逐年聖節⁸²⁾ 度僧一名, 今蘇州承天寺永安院恩澤是也.

동오의 스님 도원이 책을 지어 진종 황제에게 헌상하자, 임금은 한림학사 양억에게 서문을 쓰게 하여 대장경에 편입시키고는 유포하였다. 그리고 임금의 생일날이 되면 스님 한 명씩 출가시킬 수 있게 하였는데, 지금의 소주 승천사 영안원의 恩澤이 바로 그것이다.

라고 하고 있는데, 여기서 우리는 또 하나의 새로운 사실, 즉 도원 스님이 책을 헌상한 후, 송 진종임금은 그가 원래 있었던 소주 승천사 영안원에서는 매년 한사람씩을 출가시킬 수 있도록 하였음을 알 수 있다.

82) 皇帝의 生日을 말한다.

3. 編纂資料

道原이 『景德傳燈錄』을 撰述할 때 과연 어떤 자료들을 採用하였을까?

『景德傳燈錄』의 내용을 살펴보면 禪師의 生平 傳記, 機緣 語句들이 담겨 있으므로, 그가 採用한 자료에는 歷代 僧傳 및 여러 선사들의 語錄이 있었을 것이고, 또한 책 속에는 불교 경전이 자주 인용되고 있는 것으로 보아 자료를 採用함에 있어서 경전도 포함되었을 것이며, 이 밖에도 이 책은 法系 傳承을 架構로 삼고 있으므로 분명히 禪宗 초기 史料도 관련이 있을 것이다. 따라서 道原이 採用한 자료에는 經典, 僧傳, 禪宗史籍, 諸方語錄 등을 포괄하고 있는 것을 알 수 있으며, 아래에서는 이것을 세분하여 살펴본다.

㉑ 祖圖

楊億은 『景德傳燈錄』의 서문에서, 道原이

披奕世之祖圖, 採諸方之語錄, …

여러 대의 祖圖를 열람하여 제방의 모든 스님들의 어록을 채집하여, …

이러한 방법으로 이 책을 저술하였다고 하고 있는데, 여기에서 祖圖란 禪門에서 師資相承하여 내려온 法系 源流에 관한 기록을 가리킨다. 따라서 道原은 확실히 禪門 祖圖을 많이 보고 이 책을 저술하였음을 알 수 있다.

『景德傳燈錄』 권6 江西 道一禪師 章에,

今海昏縣影堂存焉⁸³⁾

지금도 해昏현에 영당이 있다.

『景德傳燈錄』 권15 湖州 道場山 如訥禪師 章에

83) 大正藏 卷51, p.246下.

所遺壞衲三事及開山拄杖木屐今在影堂中⁸⁴⁾

남긴 물건으로는 혜진남의 세벌과 개산할 때의 주장가와 나막신이 지금도 영당에 남아있다.

『景德傳燈錄』 권17 洪州雲居 道膺禪師 章에

今本山影堂存焉⁸⁵⁾

지금도 본산에 영당이 있다.

『景德傳燈錄』 권22 漳州保福院 清豁禪師 章에

今泉州開元寺淨土院影堂存焉⁸⁶⁾

지금도 천주의 개원사 정토원에는 영당이 있다.

등의 기록이 있는데, 이러한 기록으로 보아, 도원이 『景德傳燈錄』을 편집하기 위하여 자주 영당을 탐방하여 자료를 준비한 사실을 알 수 있다. 물론 지금도 祖圖의 실물을 찾아볼 수는 없지만, 후세에 전적들이 발견되어 가끔 祖圖의 일부분이나마 엿볼 수 있기도 하다. 즉 『景德傳燈錄』 제3권 「僧璨章」에,

嘗見祖圖 惑引五十餘祖 至於支派差殊宗族不定 惑但有空名者 以何爲驗⁸⁷⁾

예전에 조도(조사의 계보)를 보았는데 혹은 50여 분의 조사를 인용했고 내지는 결가지가 들쭉날쭉하고 종족이 일정치 않으며 혹은 헛 이름만이 있는 것을 인용했으니 무엇으로 징험하겠습니까?

라고 하고 있으니, 이것으로 보아 初唐 때에 이미 祖圖가 제작되었을 것이며, 송대에 이르러서는 세상에 널리 유행하게 되어 도원이 참고했을 것임을 알 수 있다.

84) 大正藏 卷51, p.320中.

85) 大正藏 卷51, p.336上.

86) 大正藏 卷51, p.384中.

87) 大正藏 卷51, p.222上.

㉔ 『付法藏傳』

『景德傳燈錄』僧璨大師 章에는 다음과 같이 실려 있다.

斯乃後魏初佛法淪替，有沙門曇曜於紛紜中以素絹單錄得諸祖名字，或忘失次第，藏衣領中，隱於巖穴，經三十五載，至文成帝即位，法門中興，曇曜名行俱崇，遂爲僧統。乃集諸沙門重議結集，目爲付法藏傳……⁸⁸⁾

後魏 初에 佛法이 땅에 떨어지고 침체하였는데, 승려 曇曜가 그 어지러운 환란 속에서 흰 비단에다가 여러 祖師들의 이름들을 적었는데, 간혹 그 차례를 잊어버리기도 했다. (그것을) 옷깃 속에 넣고, 동굴 속에서 숨어 지냈다. 35년의 세월이 지나, 文成帝가 즉위하니, 法門이 중흥하였다. 曇曜의 이름과 행적이 모두 숭상을 받게 되면서, 마침내 僧統이 되었다. 이에 여러 승려들을 모아 여러 차례 의논하고, (그것을) 모아 제목을 付法藏傳이라 하였다……

위에 소개된 『付法藏傳』은 『付法藏因緣傳』 또는 簡稱으로 『付法傳』이라고도 하는데, 大正藏 50권에 있으며, 北魏時 吉迦夜와 曇曜가 공동으로 번역하였다.

『付法藏因緣傳』은 부처님 入滅후 印度의 付法相承의 次第와 그 인록 등을 밝히고 있는 것으로 서천 23祖에 대한 전등설의 내용을 담고 있고, 중국 禪宗의 서천 28祖의 傳燈關係를 성립시키는 端緒를 제공한 책이다.

㉕ 『達摩多羅禪經』과 僧佑 『薩婆多部記』

佛陀跋陀羅가 번역한 『達摩多羅禪經』과 僧佑의 『薩婆多部記』의 序文, 그리고 『付法藏因緣傳』 등은 禪宗 傳燈說을 형성하는데 적지 않은 영향을 미쳤다.

『達摩多羅禪經』 卷上에 보면 釋尊이후 大迦葉과 阿難 등으로 相承되는 付法의 전등에 대하여 다음과 같은 밝히고 있다.

佛滅度後尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅諸持法者以此慧燈次第傳授⁸⁹⁾

부처님의 열반하신 후 존자 大迦葉, 존자 阿難, 존자 末田地, 존자 舍那婆斯, 존자

88) 『景德傳燈錄』 卷3 (大正藏 卷51, p.222上)

89) 佛陀跋陀羅 譯, 『達摩多羅禪經』 卷1 (大正藏 卷15, p.301)

優波崛, 존자 婆須密, 존자 僧伽羅叉, 존자 達摩多羅, 그리고 존자 不若密多羅 등이 모두 정법을 지니고 이 지혜의 등불을 차례로 전수하여 주었다.

『達摩多羅禪經』에서는 지혜의 등불을 釋尊께서 涅槃하신 후 迦葉尊者 등 인도 諸祖에게 전했다는 전등의 傳統을 밝히고 있어서, 印度 初期佛敎에서부터 正法이 付囑되었음에 착안하여 中國 禪宗에서도 그와 같이 正法이 相承되었다는 傳燈의 師資相承에 대한 意識이 싹텄다고 볼 수 있다. 僧佑의 『薩婆多部記』라는 책은 逸失되었으나 『出三藏記集』 卷十二 목록에 보인다. 그 목록에는 위로 大迦葉부터 아래로 達摩多羅까지 53인의 전 등계보의 목록으로 알 수 있다.

하지만 中國 禪宗史에 있어서 傳燈關係를 다룬 최초의 기록은 「唐中岳沙門釋法如禪師行狀」인데, 여기에서는 「達摩多羅禪經」을 인용하고 있는 것이 아니라, 「慧遠의 『禪經(壇經)』 序」를 釋尊以來 慧燈의 傳燈에 관한 根據로 제시하고 있다. 그러므로 이 「法如禪師行狀」은 傳法 相承에 관한 소박한 전등설이라고 볼 수 있을 것이다.

㉔ 敦煌本 『壇經』

책머리에 「南宗頓敎是大乘 摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記」라는 제목이 붙어 있는, 현재까지 알려진 唯一最古의 敦煌本 『六祖壇經』은 6조 慧능의 설법집으로 소주법해가 집성한 것이다.

이 책은 異本이 많아 惠昕本, 契嵩本, 高麗本, 德異本, 宗寶本 등이 있고 내용의 分科도 각각 다르다. 敦煌本 『壇經』에는 釋迦牟尼佛 제7대부터 慧能 제40대까지 수록돼 있으며90), 阿難 다음에 末田地를 설정하고 彌遮迦를 생략하였고, 僧伽羅 제33과 須婆蜜多 제34가 뒤바뀌었다. 다른 단경은 모두 뒤바뀌지 않은 것으로 미루어 아마도 후대인의 착오로 보인다.

㉕ 『傳法寶紀』 (1권)

開元(713~741)初年 唐 杜黜方明이 지은 것으로 禪宗의 유래를 기술하고 있는 이 책은 능가사자기와 함께 학자들에 의해 그 사료적 가치가 인정되어 주목을 받고 있는데, 이 책은 아직 남북선종이 심하게 대립하기 이전, 즉 북종선의 최성기의 所産으로 추정된다.

90) 韓基斗, 『禪과 無時禪의 研究』, 圓光大學校出版局, 1985, pp.365~370.

이 책은 法如의 뒤에 神秀를 두고 제7대의 嗣法者로 하고 있으며, 또 후서의 끝에 「傳法寶紀七祖一卷」이라고 기록하고 있다.⁹¹⁾

『傳法寶紀』에서는 일반적으로 五祖 弘忍의 제자로 알려졌던 神秀를, “弘忍 → 法如 → 神秀”로 師資相承한다고 보고 있는 것이 특이하다. 이는 뒤의 전등서에 많은 영향을 준 것으로 보이며, 중국 선종의 초기 성립사 연구의 귀중한 자료가 되었다.

㉞ 『楞伽師資記』 (1권)

唐 釋淨覺 (683~750?)이 지은 책으로 開元四年(716)경에 이루어졌으며, 楞伽 중심으로 法脈相承한다고 한다. 여기에서는, 第一은 求那跋陀羅, 第二는 菩提達摩, 第三은 惠可, 第四는 僧粲, 第五는 道信, 第六은 弘忍, 第七은 神秀, 玄蹟, 老安의 三人을, 第八은 普寂, 敬賢, 義福, 惠福의 四人 등의 팔대 전등법맥을 밝히고 있는데, 六祖 慧能의 이름은 다만 法如, 高麗僧 智德과 함께 간단히 소개될 뿐이다.

그리고 弘忍전과 神秀전에서 지금은 전하지 않는 玄頤의 「楞伽人法志」를 인용하였을 뿐 아니라, 玄頤의 제자에 의해 찬술된 것으로 보아, 당시의 남북돈점의 시비와는 달리 능가종의 혈맥을 밝힌 것이라고 추정할 수 있다. 특히 남종선의 성립에 많은 영향을 끼쳤으나 그 사상이 잘 전해지지 않던 도신에 대하여 자세히 적고 있어서 당시 선사상의 변화를 엿볼 수 있는 귀중한 자료로 평가된다.⁹²⁾

㉟ 『歷代法寶記』 (1권)

初期 禪宗史書 가운데 首尾를 완전히 갖추고 또한 最大의 長卷이기도 하다. 五祖弘忍의 뒤, 四川의 劍南 淨衆寺 및 保唐寺를 중심으로 번창한 一派의 歷史를 중심으로 하여, 禪思想을 體系化시킨 것이다. 保唐無住(714~774)이 滅後 얼마되지 않아 그 弟子에 의해 編集되었다. 撰者는 未詳으로, 釋尊으로부터 “弘忍 → 智詵 → 處寂 → 無相 → 無住”에 이르도록 法系를 그리고 있으며, 특히 無住(714~774)의 ‘心要’를 상기시키고 있다.

㊱ 『寶林傳』 (7권)

唐 慧炬가 지은 책으로 貞元 17년(801)에 이루어졌다. 인도 二十八祖의 법맥을 최초로

91) 鄭性本, 『中國禪宗의 成立史 研究』, 民族社, 1991. p.487.

92) 鄭承碩 編, 『佛典解說事典』, 民族社, 1994, p.61.

주장한 본격적인 禪家 傳燈書의 효시이다. 구체적 題名은 『大唐韶州雙峰山曹溪侯寶林傳』이라 하고 六祖 慧能의 南宗禪의 유래를 설해서 인도 28祖, 중국 6祖의 傳燈을 주장하고 師資相承의 法信으로서 종래의 傳衣 대신 처음으로 佛祖 傳法偈를 들게 된다. 智炬는 이것을 가지고 曹溪에 가서 인도 勝持三藏과 협력하여 편집했다고 하나 인도의 傳燈을 권위 세우기 위한 전설로서 記載의 내용 자체도 史實이라 말하기 어렵다. 그러나 南宗禪이 주장한 일종의 敎判으로는 특색있는 것으로 中唐이후의 佛敎史에 미친 영향은 대단하다.

이 책에는 過法七佛에서부터 인도 二十八祖의 傳燈頌을 신고, 當代 諸宗師의 識記 및 傳法機緣을 함께 수록하여 편찬 장소인 寶林寺의 이름을 따서 『寶林傳』이라고 命名한 것이다. 이후의 禪宗史書가 대개 이것에 근거하였으나 후일에 의심할만한 곳이 많은 것으로 알려져, 遼의 第八代 道宗(1055~1100)이 『六祖壇經』과 『寶林傳』을 불사르게 하기도 하였고, 이것으로 말미암아 宋朝 중엽부터는 『傳法正宗記』(1061) 이후의 책을 의거하였다. 또 寶林寺는 六祖慧能의 법을 편 도량이므로, 『寶林傳』은 6조의 법통을 밝히기 위하여 그때까지의 기록을 집대성한 것이라 볼 수 있다.

아래에 제시된 後人의 고증을 근거로 통하여, 『景德傳燈錄』은 『寶林傳』 등의 禪宗典籍에서 자료를 취하였음을 알 수 있다.

宋 惟白의 『大藏經綱目指要錄』卷八에는,

大唐貞元中, 金陵沙門惠炬將此祖偈往曹溪. 同西天勝持三藏. 重共參校. 并唐初以來傳法宗師機緣集成寶林傳. 光化中華嶽玄偉禪師集貞元以來出世宗師機緣. 將此祖偈作其基緒. 編爲聖胄集. 開平南嶽三生藏惟勁頭陀又錄光化以後出世宗匠機緣. 亦以祖偈爲由. 集成續寶林傳. 宋景德中吳僧道原集傳燈錄進于眞宗. 勅翰林學士楊億工部員外李淮太常丞王曙同議校勘具奏. 詔作序編入大藏頒行.⁹³⁾

大唐 貞元년간에, 金陵의 승려 惠炬가 이 祖師의 偈頌을 가지고 曹溪로 가서, 서역의 勝持三藏과 함께 교정하였다. 唐初에서부터 지금까지 傳法 宗師들의 機緣을 모아 寶林傳으로 엮었다. 光化년간 華嶽 玄偉禪師가 貞元이래 세상에 나온 宗師機緣을 모았는데, 이 祖偈를 가지고 그 기초를 삼고 玄門 聖胄集을 엮었다. 開平년간에, 南岳 三生藏 惟勁 승려가 光化 이후 세상에 나온 宗匠機緣을 기록하였는데, 역시 祖偈를 기점으로 삼아 續寶林傳을 만들었다. 皇宋 景德년간에는, 吳나라 승려 道原이 開平이

93) 『法寶總目錄』第二冊, p.770, 『佛祖歷代通載』卷9 (大正藏 卷49, p.551上)

래 宗師機緣을 모아 景德傳燈錄을 완성하여 眞宗皇帝에게 진상하니, 翰林學士 楊億, 兵部員外郎 李維, 太常丞 王曙에게 조서를 내려 校勘을 보도록 했고, 古今 傳記를 조사하고 들리는 소문들까지 찾아 받들어 모두 갖추게 되니, 조서가 내려져 序가 쓰여졌고, 大藏經에 편입되어 반포 시행되었다.

元念常의 『佛祖歷代通載』 卷十八 「甲辰」條에서는,

東吳僧道原, 續開平以來宗師機緣, 統集寶林·聖胄等傳, 爲景德傳燈錄三十卷……⁹⁴⁾

東吳 승려 道原이 開平이래 宗師機緣을 잇고, 寶林, 聖胄 등의 전적을 모아, 景德傳燈錄 30卷을 만들었다.

陳垣은 『中國佛教史籍概論』 卷五에서 『寶林傳』에 대해,

此書爲禪宗史惟一史料『景德錄』及『傳法正宗記』均取材於此。⁹⁵⁾

이 책은 禪宗史 유일한 史料로, 『景德傳燈錄』 및 『傳法正宗記』는 모두 여기에 서 그 자료를 취하고 있다.

상술한 내용을 종합해보면, 採用한 자료로는 『寶林傳』, 『聖胄集』, 『續寶林傳』, 『祖堂集』 등으로, 이들은 모두 禪宗 초기 事蹟을 기재하고 있는 史料들임을 알 수 있으며, 陳垣의 설에 의거한다면, 本書의 주요 재료는 『寶林傳』에서 취하고 있다고 할 것이다.

『寶林傳』의 내용은, 宋 本覺 『釋氏通鑑』 「唐貞元十七年」條에 따르면

編次諸祖傳法偈識, 及宗師機緣.

여러 조사들의 傳法偈識 및 宗師 機緣을 차례대로 엮고 있다

와 같이, 여러 조사들의 傳法偈識 및 宗師 機緣을 엮은 것임을 알 수 있다.

이 책은 明代 이래 한동안 그 著錄을 찾아볼 수 없게 되었다가, 1934년 山西 趙城縣 廣勝寺에서 발견되어, 비로소 다시 세상에 알려지게 되었다.

이 책은 禪門의 早期 자료이기 때문에 진귀한 것이지만, 사실 그 내용을 살펴보면 잘못

94) 大正藏 卷49, p.661中.

95) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』 卷五, 『寶林傳』, 上海書店出版社, 2005, p.84.

된 곳이 많고, 문자 또한 거칠고 속되다. 『傳法正宗記』에서는 이 책을 다음과 같이 평하고 있다.

其文字鄙俗，序致煩亂，不類學志者書，或錯誤差舛，殆不可按，是必所承西僧，泛傳不審，而傳之者又不能裁也.

그 문자는 비속하고, 차례 또한 번잡하고 어지러워, 학문에 뜻있는 자가 쓰지는 않았을 것이다. 간혹 잘못된 부분이 나오니, 위태로워 근거로 삼을 수가 없다. 이는 필시 서역 승려에게서 전승된 것으로, 널리 전해지면서 확실하게 살피지지 않아서, 그것을 전하는 자 또한 정리할 수 없었던 듯하다.

胡適은 「與柳田聖山論禪宗史綱領的信」⁹⁶⁾에서

寶林傳是九世紀初期出來的一部「集大成」的偽史.⁹⁷⁾

寶林傳은 9세기 초기 나온 「集大成」된 偽史이다.

라고 말하였다. 또한

寶林傳與聖胄集的編者都是文字不大通順，思想很不高明的和尚.景德傳燈錄所收關於唐朝禪宗和尚資料所以淺薄混亂，大概都是因為這些作者原來不高明…….⁹⁸⁾

寶林傳과 聖胄集의 編者는 모두 문자에 통달하지 못했고, 사상 또한 고명하지 못한 승려였을 것이다. 景德傳燈錄에 수록된 唐朝 禪宗 승려에 관한 자료가 천박하고 혼란한 까닭은, 아마도 모두 이 작자들이 원래 고명하지 못했기 때문일 것이다…….

라고 말하였다. 즉 『寶林傳』은 문자가 속되고 거칠 뿐 아니라, 기록해 놓은 年代도 심중팔구는 잘못되었다는 것이다.

위에 열거된 여러 설에서 陳垣의 설을 참고해보면, 『寶林傳』은 내용에서 두 가지의 큰 결함이 있음을 알 수 있다.

첫째, 『寶林傳』에 기록된 年代는 빈약한 年表에 의거하여 쓰인 것으로, 잘못된 부분이

96) 柳田聖山과 禪宗史 綱領을 논한 편지이다.

97) 黃夏年 主編, 『胡適集』, 中國社會科學出版社, p.342.

98) 黃夏年 主編, 『胡適集』, 中國社會科學出版社, p.342.

열에 여덟아홉인데도 『景德傳燈錄』은 이것을 그대로 쓰고 있다. 예를 들어 1祖에서 13祖까지의 각 章은 잘못된 것을 그대로 사용하고 있고, 16, 17, 18, 19, 20, 22祖의 각 章은 비록 고쳐졌다고 하지만, 21, 24祖 등은 고쳤으면서도 여전히 잘못되었다.

둘째, 年曆 이외에도 『寶林傳』에 기재된 문헌도 대부분 근거가 부족하다. 예를 들어 梁武帝가 達摩의 碑文을 썼다는 것과 昭明太子가 達摩의 祭文을 썼다는 것 등이 있다. 이것을 『景德傳燈錄』에서는 모두 삭제하였으니 그나마 신중하게 처리하였다. 『景德傳燈錄』은 『寶林傳』에서 그 자료를 취하고 있기 때문에, 傳法系統 및 年代에 있어서 사실과 맞지 않는 부분이 있기는 하지만, 『景德傳燈錄』의 主旨는 결코 禪宗 歷史를 서술하는 것이 아니고, 각 祖師들의 師資證契의 機緣 語句를 기재하는 것이기 때문에, 이 책은 비록 역사적 가치를 지닌다고 할 수는 없으나 參禪學道의 중요한 參證 典籍임에는 틀림없다.

㉔ 『聖胄集』

『聖胄集』은 『眞門聖胄集』 또는 『玄門聖胄集』이라고도 하며, 모두 다섯 권이다. 聖胄란 梁武帝가 達摩에게 贈呈했다고 하는 諡號이다. 華岳 玄偉禪師가 唐 光化 2년(899)에 엮었는데, 이 책은 이미 逸失되었다. 다만 金藏本 『寶林傳』 卷3의 본문이 그 일부인 사실만 알 뿐이다.

佛國 惟白은 다음과 같이 서술하고 있다.

光化中, 華岳玄偉禪師集貞元已來出世宗師機緣, 將此祖偈作基緒, 編爲『玄門聖胄集』.⁹⁹⁾

光化년간에, 華岳 玄偉禪師가 貞元 이래 세상에 나오신 宗師의 機緣을 모으고, 이 祖偈를 기저로 삼아 『玄門聖胄集』을 엮었다.

이것을 통하여 이 책이 『寶林傳』 이후 禪宗傳法宗師의 機緣을 수집한 禪宗燈史인 것임을 알 수 있다.

㉕ 『續寶林傳』

『景德傳燈錄』 卷十九 「南嶽般舟道場寶聞大師惟勁」 章에는

99) 『大藏經綱目指要錄』 卷8

師於梁開平中撰續寶林傳四卷。紀貞元之後禪門繼踵之源流也。¹⁰⁰⁾

대사는 梁 開平년간에 續寶林傳 4권을 저술하였다. 이는 貞元 이후 禪門이 이어온 원류를 기록한 것이다.

과 같이 실려 있는데, 이는 五代의 開平年間(907~910)에 이르러 惟勁이 『續寶林傳』을 저술했다는 기록이다.

㉑ 『祖堂集』 (20권)

初期禪宗史傳의 하나로, 五代 南唐의 中主 保大 10년(952)에 泉州의 招慶寺에 거주해 있던 淨修 文僿禪師 문하에서 靜 · 均 의 두 禪德이 編集하고 文僿이 付序하였다.

唐의 貞元 17년(801)에 성립된 『寶林傳』 10권과 같이, 過去七佛, 인도 28祖, 中國6祖說을 그대로 인용하였다. 서문에서는 253명이라고 하고 있지만, 이보다 더 많은 최소한 257명을 언급하고 있으며, 10여명은 이름만 보이고 있다.

『祖堂集』 傳燈 相傳의 次第와 機緣의 語句들은 『景德傳燈錄』 이하의 燈史 근거가 된다. 다시 말하면 『보림전』 · 『조당집』 · 『전등록』 · 『전법정종기』로 이어지는 중요한 전등사서라는 점은 두 말할 필요가 없다.

文僿에는 별도로 初祖 大迦葉이하 六祖 慧能에 이르는 33人 및 南岳懷讓, 吉州行司, 國師慧忠, 石頭希遷, 江西馬祖 등 5人の 祖師에 대해서 각각 四言八句의 讚頌을 덧붙였으며, 終南山 승려 慧觀이 付序하여 한 권의 책을 이룬 『泉州千佛新著諸祖師頌』도 붙어 있다.

本書는 각각 祖師傳의 條 아래 이것을 轉載하고 새롭게 道吾, 德山, 洞山, 玄沙, 長慶, 南泉의 條에 讚頌이 더해져 있다.

傳燈 祖師에 대한 讚頌의 작품은 일찍이 南岳玄泰에서 비롯하여 樂浦나 香巖에게도 그런 작품이 있었다고 하지만 오늘날에는 찾을 수가 없고, 淨修의 작품이 현존하는 最古의 작품이다.

『祖堂集』은 『景德傳燈錄』보다 52년 앞서 있어서, 종합적인 禪宗史傳의 書로서는 現存하는 最古의 것이다.

『祖堂集』의 立傳 태도는 사실적이라기보다, 諸 禪師의 語要를 수집하는 데 주안을 두고 있어서, 이른바 古則公案의 집대성이라고 볼 수 있다. 즉 이것은 『景德傳燈錄』이하

100) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.360中)

의 諸燈史에 보이지 않는 많은 機緣이 수록되어 있고, 특히 偈頌 歌行 등의 禪 문학이나 禪史에 관한 풍부한 자료가 담겨져 있다고 할 수 있다.

文僊에 대해서는 자세하지 않지만 天皇系の '雪峰(822~908)~保福(~928)' 등의 法系에 속한다.

『景德傳燈錄』이 국가주의적 입장에서 정리된 데 반하여, 본서는 지극히 소박한 그대로의 사실을 간직하고 있어서 唐代 禪宗의 실태파악에 좋은 자료가 된다고 할 수 있다.

『景德傳燈錄』의 작자 道原이 『祖堂集』을 참고하였는지의 여부에 대해 연구할 가치가 있을 것이다.

『祖堂集』은 오래도록 산실되었다가 20세기 초에 비로소 한국의 해인사에서 발견되었다.

이 책에 기재된 禪門 譜系는, 過去 7佛, 27尊者로부터 唐代 諸方法要까지 모두 211 승려들이며, 모두 20권으로 되어있다.

작자로 전해지는 이는 五代 때 南唐 保大十年(952) 泉州 招慶寺의 靜, 筠 두 禪德이다. 이 두 사람에 대한 기록은 보이지 않아서 그 生平은 확실하지 않다. 그러나 출판 年代로 살펴보면, 『景德傳燈錄』은 『祖堂集』보다 단지 50년이 늦을 뿐이므로, 그것이 採用한 참고 書目에 『祖堂集』이 없을 리가 없다. 게다가 道原의 활동 중심지는 蘇州로 泉州와는 같은 東南지역으로 地緣 또한 가깝기 때문에, 道原이 『祖堂集』을 보았거나 더 나아가 사용했을 가능성은 매우 크다. 따라서 만약 道原이 『祖堂集』을 보았다면 분명히 이 책의 자료들을 그의 책 속에 써넣었을 것이다. 『景德傳燈錄』의 卷23에서 이와 관련이 있는 듯한 자료를 발견할 수 있다.

「筠州洞山普利院第八世住清稟禪師」章에서 이르기를,

泉州僊遊人也.……乃之金陵, 國主李氏請居光睦, 未幾復入澄心堂集諸方語要, 經十稔, 迎往洞山.¹⁰¹⁾

泉州 僊遊 사람이다. ……이에 金陵으로 가니 國主 李氏가 光睦에 거하기를 청하였다. 얼마 되지 않아 다시 澄心堂으로 들어가 諸方의 語要를 모았고, 10년이 지나자, 洞山으로 갔다.

101) 大正藏 卷51, p.390上~中.

위에 열거한 자료에서는 결코 淸稟 禪師가 모은 諸方の 語要在 『祖堂集』이라고 직접적으로 말하고 있지는 않지만, 이 기록과 『祖堂集』의 성립을 고증해보면 부합되는 부분이 상당히 많다.

첫째, 淸稟 禪師는 韶州 雲門山 文偃 禪師의 法嗣이며, 「祖堂集序」의 작자는 「泉州 招慶寺主淨修禪師文偃」으로, 그는 漳州 保福院 從展 禪師의 法嗣이며, 保福 展과 雲門 文偃은 모두 雪峰 義存의 法嗣이다. 여기에서 살펴보면, 淸稟과 淨修는 마땅히 동시대인이어야 하며, 동일한 法系の 사형제이어야 한다.

둘째, 淸稟은 開悟 후, 南唐의 수도인 金陵으로 가서 澄心堂에 들어가 諸方の 語要를 모았는데, 『祖堂集』 역시 南唐 때 모아진 諸方の 語要이다.

셋째, 10년의 시간이 지나서야, 淸稟은 筠州 洞山에 가서 머물렀다. 筠州에 대해서 『中文大辭典』 「筠州」條에서,

南唐保大十年, 復置筠州.

南唐 保大 十年에 다시 筠州에 머물렀다.

라고 하였는데, 만일 淸稟이 南唐 保大 十年에 諸方の 語要를 완성했다면, 그가 洞山으로 가서 머물렀다는 것을 「筠州 洞山」이라고 칭한 것은 적절하다. 또한 그가 保大 十年 이후에 洞山으로 가서 머물렀다고 하더라도, 保大 十年에 그는 여전히 諸方の 語要를 편찬하는 작업을 하고 있었을 것이므로, 이는 『祖堂集』이 완성된 시기와 서로 비슷하다.

넷째, 淨修는 序에서 이르기를,

今則招慶寺有靜·筠二禪德袖出近編古今諸方語要, 集爲一卷, 目之祖堂集.

지금은 곧 招慶寺에 靜·筠 두 禪德이 있어서 古今의 여러 語要를 소매에서 꺼내어 알기 쉽게 한 권의 책으로 엮어 祖堂集이라고 하였다.

라고 하였는데, 마침 여기에 「筠」자가 있으니, 이 둘은 관련이 있는 것이 아닐까?

이상의 자료는 한 개인의 추측이므로 결코 淸稟이 엮은 것이 『祖堂集』이라고 증명할 수는 없다. 그러나 이 자료에는 적어도 하나의 의미가 있으니, 지점이 같은 江蘇省이기 때문에, 이 책이 정말 『祖堂集』 인지를 막론하고, 道原은 이 책을 보았을 가능성이 매우

크다고 할 것이다.

㉔ 諸方の 語錄

『景德傳燈錄』은 語錄의 집대성으로, 그 재료는 당연히 역대 각 禪師의 語錄을 포괄한다. 「語錄」이란, 『中文大辭典』에서는,

俗語體文字之一種, 唐時僧徒不通於文, 乃書其師語以俚俗, 謂之語錄.

俗語體 문자의 일종으로, 唐 때 승려들은 文에 통달하지 못해서 그 스승의 말을 俗語로 적었으니, 이를 語錄이라고 한다.

丁福保의 『佛學大辭典』에서는,

語錄者, 禪祖之語要, 不事華藻, 以俗談平話宣之, 侍者小師隨而筆錄者, 名爲語錄, 大抵以白話敘述, 別爲一格.

語錄이라는 것은, 禪祖의 語要로, 화려하고 꾸미는데 치중하지 않고, 俗談, 平話로 그 뜻을 펼쳤다. 侍者小師가 (스승의 말씀을) 따라서 기록한 것을 이름 하여 語錄이라고 하며, 대저 白話로 서술하여 따로 한 格을 이루었다.

라고 하였다.

『中文大辭典』에서는 語錄이 속어체로 쓰여 졌기 때문에, 唐 승려들이 文에 통달하지 못했다고 단정하고 있으나, 이는 지나치게 주관적인 해석이다.

丁福保는 『佛學大辭典』에서 語錄의 기원은 가르침을 받은 지 십년이 안 된 小師 侍者가 손 가는 대로 기록한 禪祖 語要이라고 했는데, 이는 아마 오늘날의 隨掌筆記와 유사할 것이다. 이 때문에 손 가는 대로 스승의 語要¹⁰²⁾를 기록해서 자신이 수행하는 참고로 삼았다. 따라서 語要를 기재한 語錄은 모두 白話文으로 쓰여 있고, 그 어투는 통속적이기 때문에, 이는 비록 大雅之堂에 오르기에는 부족하지만 사실을 기록하는 생동적인 풍모를 지니고 있다고 할 수 있다.

語錄은 처음에는 개인의 筆記에 지나지 않았으나, 이후 성대한 풍조를 이루어 특별한 體裁가 되었다. 語錄은 口語의 실제 기록이기 때문에 語錄體라고 칭해진다.

102) 수행 방법의 敎示와 평소의 대화를 포함한다.

점차적으로 각 스승의 門下에서 그들의 筆記를 책으로 정리하였고, 스승이 일생동안 거친 心路의 과정과 道를 펼친 풍모가 진실 되게 기록되어 各家의 語錄이 되었다.

語錄典籍에 기재된 내용은 禪師가 어떻게 제자와 범부를 開悟시켰는지에 있다. 어록을 써서 세상에 전하여 직접 가르침을 받을 수 없는 자들이 서적을 읽음으로써 체득하기를 바라는 것이다. 따라서 어록은 저작의 중요한 원인의 첫 번째가 바로 禪理의 선양에 있다.

이러한 각종 語錄을 집대성한 것으로 『心要集』, 『祖堂集』, 『景德傳燈錄』 등과 같은 것이 있으며, 이것들은 각 禪師의 풍모를 禪宗 整體의 풍격으로 집대성하여 語錄을 禪宗史에 있어서 특수 文獻이 되도록 하였다고 할 수 있다.

결론적으로 『景德傳燈錄』이 재료로 취하고 있는 자료로는 僧傳, 經典, 禪宗史籍, 즉 『寶林傳』, 『聖胄集』, 『續寶林傳』 등과 같은 諸家 語錄이 있음을 알 수 있다.

4. 體制와 內容

(1) 體制

① 宋初 以前의 佛教史書 體裁

禪家에서는 北宋 司馬光의 명저 『資治通鑑』에 익숙된 편년체의 불교통사가 발달했으나 한편 天台宗徒間에서는 漢의 사마천 『史記』 이래 중국의 正史에서 보는 本記·世家·列傳·志·表 등 紀傳體의 수사가 일어나고 있다. 北宋의 吳興元穎은 『天台宗元錄』(佚)을 지어 宋門의 源流로부터 그 末流까지를 正像의 統紀로부터 敎藏의 目錄까지로 엮어내고 있다.¹⁰³⁾

중국사학은 그 전통이 계속 발달함에 따라서, 불교사적은 俗家の 사학을 많이 모방했다. 송대에 이르러서는 중국사학의 발전은 이미 구체적으로 계통을 갖추었다고 할 수 있다.

103) 野上俊靜 外 著, 梁銀容 譯, 『中國佛教史概說』, 圓光大學出版局, 1994, p.143.

宋代의 『新唐書·藝文志』의 史籍의 분류는 송나라 전의 중국사학의 발전상황을 대표한다고 할 수 있는데, 唐志는 史部를 正史類(紀傳體), 編年類(編年體), 僞史類, 雜史類, 起居注類, 古事類, 職官類, 雜傳記類(傳記體), 儀注類, 刑法類, 目錄類, 譜牒類, 地理類 등 13류로 분류하고 있다.

그 중 職官, 儀注, 刑法, 起居注 등은 세속사회에만 독자적으로 존재하는 것이어서, 佛史의 저작물들은 모방하기가 쉽지 않으므로, 이것을 제외하고는 송대의 불교사 저작물에서도 이러한 여러 가지 체재를 검비하고 있다. 즉 중국 불교 사적의 체재는 전통적으로 紀傳體, 編年體, 傳記體, 會要體, 目錄體, 志乘體, 燈錄體 등등으로 나누고 있다¹⁰⁴).

이러한 불교사적의 체재를 기전체, 편년체, 목록체 등의 변천내용으로 간단히 살펴 정리하고, 다음으로 등록체로서의 『景德傳燈錄』의 체재를 살핀다.

㉑ 編年體 불교사서

중국 佛敎史籍의 창작은 비록 晉代에 이미 최고봉에 이르렀지만, 編年體 佛史는 비교적 늦게 출현했다. 隋代 費長芳이 『歷代三寶紀』를 지었고, 이 책보다 앞서 “帝年” 3권¹⁰⁵을 지어, 周 莊王 10년에서부터 隋 開皇 17년까지 연표 형식으로 불교의 대사를 기록하였는데, 기록하는 내용을 간단히 총괄하고 있다. 費長芳의 책은 목록만 번역하더라도, “帝年” 부분은 이 책의 중심부분이 아니라는 것이 자연스럽게 드러난다. 宋代 呂夷簡은 『景祐新修法寶錄』을 지었다. 권말에 연표를 나열하고 있는데, 大中祥符 5년부터 景祐 4년까지이다. 매 년 아래에는 分目하여 일을 적고 있는데, 기록이 房錄보다 좀 더 상세하다. 그러나 독립적인 편년사는 아니다. 송대에 전통 사학에서 편년체의 번영은 결국 편년체 불교사를 촉진시켰다. 그 가운데 南宋 祖琇의 『隆興編年通論』과 本覺이 지은 『釋氏通鑿』이 가장 유명하다.

『佛祖統紀·修書旁引』에서 祖琇가 일찍이 지은 『佛運統紀』에 의거하면 이것 역시 편년체이다.¹⁰⁶ 지금은 이미 다시 볼 수가 없지만, 『僧寶正續傳』은 본래 佛門에서는 지어진 지가 오래된 것이다. 隆興 2년(1164) 祖琇가 『隆興編年通論』 29권을 지었다. 그 책에서는 東漢 明帝 永平 7년 불교가 중국에 들어온 때부터 五代 後周 世宗 顯德 4년까지

104) 魏承思, 『中國佛敎文化論稿』, 上海人民出版社, 1991, pp.159~171.

105) 1권에는 帝年 上(周·秦), 2권에는 帝年 次(前漢·新王·後漢), 3권에는 帝年 下(魏·晉·宋·齊·梁·周·大隋)를 말함.

106) 志磐, 『佛祖統紀』 卷一, 『修書旁引』 (大正藏 卷49, p.132)

894년 동안의 일을 기록하였다. 각 代마다 모두 “敍”가 있고, 一代의 중대한 역사적인 사실을 총괄하고 있다. 각 年 아래에는 그 해에 발생한 일에 대해 상세히 기록하고 있다. 또한 역사적인 사실을 기록하는 후에 “論”의 형식으로 작자의 견해를 밝히고 있다. 6년 이후, 즉 남송 咸淳 6년(1270)은 승려 本覺이 『釋氏通鑒』 12권을 지었다. 이 책에서 기록한 역사적인 사실은 『隆興編年通論』보다 시간이 길다. 위로는 周 昭王 26년 불교 탄생부터, 아래로는 後周 말년까지 모두 1900 여 년으로, 이 책은 아주 정확하게 편성되어 있고, 인용한 재료도 모두 주석의 출처까지 분명히 밝히고 있다. 이 두 책은 司馬光의 『資治通鑑』을 모방하고 있다.

㉑ 紀傳體 불교사서

傳統史學은 司馬遷이 紀傳體를 만든 것부터 시작하여, 역대로 正史가 계승되지 않는 것이 없었다. 기전체는 마침내 중화 사학의 정통이 되었다. 불교사학은 이것과는 다르다. 양나라 慧皎의 『高僧傳』에서는 類傳體를 창작했다. 이후 道宣과 贊宇에게도 계속해서 이어졌고, 類傳體 僧傳은 마침내 불교사의 주류가 되었다. 기전체는 佛史에서는 드러나지 않았다. 송대에 이르러 천태종 승려는 기전체를 佛史의 창작에 사용하였다. 예를 들면 元穎의 『宗元錄』, 吳克己의 『釋門正統』, 釋景遷의 『宗源錄』이다.¹⁰⁷⁾ 그러나 모두 산일되어 현존하지 않는다. 현존하는 것은 남송 때 종감의 『석문정통』과 지경의 『불조통기』인데 佳作들이다.

宗鑒은 천태종 스님으로 집안은 錢塘(지금의 절강성 항주) 良渚이고, 嘉熙 1년 『史記』, 『漢書』體를 모방하여 『석문정통』 8권을 지었다. 『석문정통』은 천태종을 정통으로 삼는다. 그 序言에서 말하기를,

“此『正統』之作也, 本紀以嚴創製; 世家以顯守成; 志, 詳所行之法, 以崇能行之侶; 諸傳, 派別而川流; 載記, 岳立而山峙.”¹⁰⁸⁾

이것은 『정통』의 작품이다. 本紀는 嚴으로서 창작되었다. 世家는 顯으로서 지켜졌다. 志에서는 행한 바의 法을 상세히 밝힘으로써, 행하는 승려를 숭상하고 있다. 모든 傳에서는 유과가 끊임없이 오간다. 기록하고 있는 것들은 언덕이 서 있고 산은 솟아 있다.

107) 志磐, 『佛祖統紀』卷一, 『修書諸賢』(大正藏 卷49, p.132)

108) 宗鑑, 『釋門正統』卷一(卍續藏經 卷75, 254中)

라고 하였는데, 이런 까닭에 이 책의 本紀에서는 석가모니와 천태종 초창기의 행적을 서술하고, 世家는 慧文에서 至禮 東土 16祖의 전기에 이르기까지, 모든 志에서는 불법과 僧寶와 護敎의 俗土, 山外·後山外 등 천태종의 지류까지 기재하고 있으며, 記禪·慈恩·賢首 등의 사적까지도 기록하고 있다. 이 책은 천태종과 선종이 힘을 겨루는 것과 관련하여 기전체를 적절하게 사용하고 있다. 그 후, 송 度宗 咸淳 5년(1269)년에, 천태종 스님 志磐은 또한 『佛祖統紀』를 지었는데, 本紀, 世家, 列傳, 表, 志 5門으로 나누었다. 『淨土立敎志』, 『諸宗立敎志』에서는 기타 종파의 일들을 서술하면서, 『석문정통』의 “載記”를 대체하고 있고, 또한 “志”에서는 『범운통색지』와 『歷代會要志』를 별도로 다시 증가시켰다. 이 외에도 또한 “表”를 더 만들어 『석문정통』의 부족한 부분을 보충함으로써, 佛敎 紀傳體 史書體例를 더욱 완비시켰다.

㉔ 目錄體 불교사서

劉向이 漢代 藏書를 校定하면서, 매 책마다

輒條其篇目, 撮其指意, 錄而奏之.¹⁰⁹⁾

매 조목마다 그 편의 目을 달고, 그 가리키는 뜻을 모아, 기록하여 그것을 알린다.

라고 하고 있다. 후세에 目錄을 해제한 사람들에게 중국전통 目錄 역시 解제가 중요하다는 것을 일깨워주었다.

梁 僧祐의 『出三藏記集』 道安法師 傳에,

自漢暨晉。經來稍多。而傳經之人名不弗記。後人追尋莫測年代。安乃總集名目表其時人銓品新舊撰爲經錄。衆經有據實由其功。¹¹⁰⁾

漢나라 때부터 晉나라 때까지 전래되어온 경전이 제법 많았는데 경전을 전한 사람의 이름은 기록되지 않았으니 후세사람들이 찾아보아도 그 연대를 추측할 수 없었다. 도안은 이에 名目を 모두 모다 전래된 시기와 전한 사람을 표기하고 新譯과 舊譯을 구별하여 經錄을 저술하였으니 많은 경전에 근거가 있게 된 것은 실로 그 공적을 말미암은 것이다.

109) 班固, 『漢書』 卷10, 中華書局, 1955.

110) 『出三藏記集』 (大藏經 卷55, p.108上)

唐 智昇의 『開元釋教錄』 序에,

夫目錄之興也。蓋所以別眞僞明是非。記人代之古今。標卷部之多少。摭拾漏刪夷駢贅。欲使正教綸理金言有緒。提綱學要歷然可觀也。¹¹¹⁾

무릇 目錄을 만드는 것은 대개 참과 거짓[眞僞]을 구별하고 잘잘못[是]을 밝히며, 사람과 연대의古今을 기록하고 卷과 部の 많고 적음을 표시하며, 빠진 것은 주워 모아 넣고 쓸데없이 늘어선 것은 지워 없애어, 바른 가르침으로 이치를 다스리고, 金言에 단서가 있으면서 큰 즐거움을 제시하고 요점을 들어 뚜렷이 볼 수 있게 하려는 까닭이다.

중국 불전 목록은 비록 호칭이 지나치게 많지만, 그 목록은 경전을 傳譯한 기록이 되며, 경전의 正僞를 분별하게 한다. 송 태종 건륭 5년, 文勝이 『大藏經隨函索引』¹¹²⁾을 지었는데, 그 제목을 보면 해제를 위한 책임을 알 수 있다. 그러나 이 책은 오래 전에 산일되어, 그 내용을 살필 수가 없다. 趙安仁, 楊億의 『大中祥符法寶錄』에서는 신역 경전 다 음에, 그 요지를 약술하고 있으나, 아주 조략적이다.¹¹³⁾ 佛國惟白에 이르러 『大藏經綱目指要錄』을 지어 대장 해제 목록을 처음으로 창시했다.

惟白은 雲門宗 승려로서 靜江(廣西省 桂林) 사람으로, 俗姓은 冉이고, “佛國禪師”이다. 법운사 법수의 법사이며, 일찍이 『建中靖國續燈錄』을 지은 바가 있다. 徽宗 崇寧 3년(1104)에 『大藏經綱目指要錄』 8권을 엮었는데, 이 책에서 해석한 장경은 宋初에 각인되어 開寶藏이 되었다.¹¹⁴⁾ 해설하는 체례는 먼저 본 경의 권수, 품목, 傳譯을 총술하고, 그 다음으로는 “會”, “品”에 의해 해설을 상세히 달고 있으며, 마지막에 총평을 하고 있다. 예를 들어 권3에서는 『대방광불화엄경』을 해설하면서 먼저 총괄해서 말하길, “七處九會에서 말한 것은 모두 80권이고, 모두 39품이다.” 그 다음 “菩提場”, “普光殿” 등 9회에 따라 나누어 서술하고 있고, “會” 아래 품을 나누어 상세하게 해설하고 있다. 끝에 총평을 하면서 말하길, “『화엄경』이 모두 60권이였다면 晉譯라고 부르고, 80권이라면, 唐譯이라고 부른다. 그 사이에 품目の 의미인즉 대동소이하다.” 晉譯과 唐譯의 차이를 설명하면서,

111) 『開元釋教錄』(大藏經 卷55, p.477上)

112) 志磐, 『佛祖統紀』 卷43 (大正藏 49, p.395下)

113) 趙安仁, 楊億, 『大中祥符法寶錄』, 中華書局, 1994, (中華大藏經 73冊)

114) 李富華, 「『開寶藏』研究」, 『普門學報』 第13期, 2003.

또한 李通玄의 『華嚴經論』과 澄觀의 『華嚴經疏』의 특징까지도 언급하고 있는 부분은 중요한 언급이라고 할 수 있다. 惟白의 『綱目指要錄』이 완성된 1년 후, 즉 崇寧 4년(1105) 王古는 『大藏聖教法寶標目』을 지었는데, 그 책과 유백의 책은 모두 개보장의 저작물이라고 할 수 있지만, 이 책은 유백의 책보다 간략하고, 해제 역시 비교적 간단하다.

이러한 체제에 의한 불교사서의 저자와 서명을 宋代에만 국한하여 분류해보면 다음 표와 같다.

宋初 佛教史籍의 體裁¹¹⁵⁾

體裁	著者		書名
紀傳體	南宋	宗監	釋門正統
		志磐	佛祖統紀
編年體	南宋	祖琇	隆興編年通論
		本覺	釋氏通覽
傳記體	北宋	贊寧	大宋高僧傳
		慧洪	禪林僧寶傳
	南宋	祖琇	僧寶正續傳
會要體	北宋	贊寧	僧史略
		仁贊	釋氏會要
		道誠	釋氏要覽
		志磐	佛祖統紀, 歷代會要志
目錄體	北宋	趙安仁 楊億	大中祥符法寶錄
		惟淨 夏竦	天聖釋教總錄
		呂夷簡	景祐新修法寶錄
		惟白	大藏經細目指要錄
		王古	大藏聖教法寶標目
志乘體	北宋	延一	廣清涼傳
		張商英	續清涼傳
燈錄體		道原	景德傳燈錄
		李遵勗	天聖廣燈錄
		惟白	建中靖國續燈錄
		悟明	燃燈會要
		正受	嘉泰菩薩燈錄
		菩齊	五燈會元

위의 표를 보면, 역사가 변화와 발전함에 따라 새로운 사물의 창조와 발명에 의지하게 된다. 舊學은 자발적으로 뜻을 새롭게 하고, 옛 규칙을 새로운 체제로 바꾸는 것이 학술 발전의 동력이 되었다. 송대의 불교사학은 승려들의 類傳體 이외에도 記言體와 登錄體 通

115) 魏承思, 『中國佛教文化論稿』, 上海人民出版社, 1991, pp.152~172.

史가 만들어졌다.

② 宋初 以後의 佛敎史書 體裁

송대 法眼宗 禪僧인 道原이 편찬한 『景德傳燈錄』의 原名은 『佛祖同參集』인데, 송대 황제가 당시 詩文에 능한 楊億 등에게 修定하라고 명하고, 후에 황제의 欽定을 거쳐 大藏 經으로 편입되었으며, 온 세상에 전파되어 큰 영향을 끼쳤다.

20세기 2,30년대 전후에 오래도록 유실되었던 『祖堂集』이 한국에서 발견된 후부터 山西 趙城의 『金臧』과 일본의 『寶林傳』이 발견되기 전까지, 宋 道原의 『景德傳燈錄』은 최초의 禪宗 燈史로 알려졌었다.

그 후로 발견된 燈史로는 北宋 臨濟宗 거사인 李遵勗이 편찬한 『天盛廣燈錄』, 雲門宗 惟白이 편찬한 『建中靖國續燈錄』, 南宋 臨濟宗 悟明이 편찬한 『聯燈會要』, 雲門宗 正受가 편찬한 『嘉泰普燈錄』 등이 있으며, 五燈이라 불리는 것으로는 南宋 普濟가 五燈을 간략히 정리하여 편찬한 『五燈會元』이 있다.

禪宗은 부처로부터 인도의 諸祖, 菩提達摩 및 中國 祖師들의 법을 직접적으로 계승한다고 표방하였는데, 스승에서 스승으로 이러한 법을 전달하는 것을 “以心傳心”이라 하였으며, 燈은 어둠을 밝힐 수 있으므로 燈으로써 법을 깨우치고자 하였다. 즉 대대로 법을 전하는 것을 燈을 전하는 것으로 생각하여 이러한 史書들을 “燈錄體史書”라고 하게 된 것이다.

이러한 燈錄體史書들이 이전의 梁 慧皎의 『高僧傳』, 唐 道宣의 『續高僧傳』, 宋 贊寧의 『宋高僧傳』 등과 같이, 분류별로 편찬된 僧人들의 傳記體 史書와 다른 점은 다음과 같다.

첫째, 단지 禪宗 僧人들의 傳記와 어록만을 수록하였다.

둘째 엄격하게 禪法 世系에 따라 編錄하였다. 따라서 이를 記言을 위주로 한 譜錄體 禪宗史書라고 할 수 있다. 『景德傳燈錄』 30권은 記言을 위주로 하고, 言行이 함께 실려 있다.

위에서 서술했듯이 이전 불교 僧傳은 승려의 行業에 따라 선종 승려의 분류 立法으로 삼았기 때문에, 그 서술 중심이 記行이었다. 宋代 燈錄體 佛敎史籍은 禪宗 傳法 世系에 따라서 선사 계통을 밝혀 지위를 정하고 그 차례에 따라 傳을 세웠다. 偈, 頌, 機緣語句가 禪宗의 諸師 傳法의 주요 내용이기 때문에 僧傳과 비교해보면, 그것은 記言을 위주로 하고 거기에 記行을 함께 싣고 있다.

傳主의 師承, 世壽, 僧臘, 諡號, 塔銘 서술 이외에, 주요 부분이 機緣 어록과 贊, 偈, 詩, 歌 등의 문자 자료이다. 禪宗 승려는 통상 어록과 偈, 頌, 贊 등의 단구로 뜻을 의탁하기

때문에, 宋代 불교 史家들은 이러한 자료들을 燈錄體 속으로 영입시켰다.

『景德傳燈錄』 같은 경우, 한 측면에서는 각 승려들의 어록을 列傳과 서로 결합시키면서 언어로 뜻을 의탁한다. 『景德傳燈錄』 6권 「懷證禪師第一世」江西道一禪師 章에서 다음과 같은 구절이 있다.

師便下堂, 百丈問: ‘如何是佛法旨趣?’ 師云: ‘正是汝放身命外.’ 師問百丈: ‘汝以何法示人?’ 百丈豎起拂子. 師云: ‘只遮個爲當別有.’……僧問(師): ‘如何是西來意?’ 師便打, 乃云: ‘我若不打汝, 諸方笑我也.¹¹⁶⁾

대사가 곧 당에서 내려와 백장에게 ‘무엇이 佛法의 趣旨인가?’라고 물으니, 대사가 말하기를, ‘바로 네가 몸과 목숨을 밖에 버리는 것입니다.’하고, 대사가 백장에게 물었다. ‘그대는 어떤 법으로 사람들을 가르치는가?’ 백장이 佛子를 번쩍 세우니, 대사가 말했다. ‘그것뿐인가, 마땅히 그밖에 또 있지 않은가?’……어떤 학인이 (대사에게) 묻기를, ‘어떤 것이 조사가 서쪽에서 오신 뜻인가?’라고 하니, 대사는 곧장 때리면서 말했다. ‘내가 너를 때리지 않으면 남이 나를 비웃는다.’

여기에서 저자는 道一 선사와 다른 승려 간의 機緣話鋒을 통해, 西來傳法意와 ‘무엇이 진정한 불법인지’에 대한 불교 인물 피차간의 쟁론을 간접적으로 전달하고 있다. 기술의 중점은 언어에 있으며, 언어로 뜻을 전달하고 있다.

또 다른 측면으로, 『景德傳燈錄』 29, 30권에서는 禪宗 승려의 讚頌唱詩, 銘記 등 언어 문자 자료를 전문적으로 수록하고 있다. 예를 들면 寶志和尚의 「大乘頌」, 「十四科頌」, 傳大士의 「心王銘」, 永嘉眞覺大師의 「證道歌」, 白居易의 「八漸偈」 등이 있는데, 이들을 통해 『景德傳燈錄』에서 記言을 중시하고 있음을 알 수 있다.

記言을 위주로 하는 것이 燈錄體의 큰 특징이기는 하지만, 그렇다고 해서 傳記 형식을 완전히 포기하고 있는 것은 아니다. 宋代 燈錄體 또한 승려의 姓氏, 師承, 世壽, 僧臘의 서술을 매우 중요시하며, 傳主의 세속 사적, 行狀 등도 간단하게 묘사하고 있다. 이러한 것들이 바로 僧傳에서의 인물 묘사 수법과 상당한 관련이 있다.

『景德傳燈錄』 4권 「第二世智巖禪師」章에서 다음과 같은 구절이 있다.

智巖禪師者, 曲阿人也, 姓華氏, 弱冠智勇過人, 身長七尺六寸. 隋大業中爲郎將, 常以

116) 大正藏 卷51. p.246上~中.

弓掛一瀘水囊, 隨行所至汲用, 累徙大將, 征討頻立戰功, 唐武德中, 年四十, 遂乞出家, 入舒州皖公山, 從寶月禪師爲弟子.¹¹⁷⁾

智巖禪師는 阿曲 사람으로 성은 華씨였다. 젊었을 때에 지혜와 용맹이 보통 사람을 넘어섰고, 키는 일곱자 여섯치나 되었다. 隋의 大業 때에 郎將이 되었는데, 항상 활 끝에다 물 거르는 주머니 하나를 달고 다니면서, 간 곳에서 마다 물을 떠먹었다. 수차례 대장을 따라 토벌을 나가서 공을 세웠다. 당의 武德 때에 나이 四十세가 되어 마침내 출가를 원하여, 舒州 완공산에 들어가, 寶月禪師을 따라 승려가 되었다.

이 구절만을 가지고 이야기한다면, 저자는 이미 智巖禪師의 본관, 姓氏, 신장, 출가하기 전의 행적, 任官을 하나하나 서술하고 있는데, 간단하면서도 생동적인 표현이 列傳과 조금도 다르지 않다. 번다한 것을 삭제하고 간단함을 추구하고 있는 『오등회원』 2권 「牛頭山智巖禪師」에서는 이 단락과 유사한 傳記 行文에 대해서는 한 글자도 고치지 않고 있다. 宋代 燈錄體 佛教史籍에도 이렇듯 記行에 치중하고, 傳記의 風格을 모방하고 있는 行文이 매우 많다.

楊億은 序에서 이르기를,

披奕世之祖圖, 采諸方之語錄, 次序其源流, 錯綜其辭句.

역대 祖師의 법맥을 찾고, 諸方의 語錄을 모았다. 그 원류를 순서대로 정리하고, 그 말씀을 그 사이 사이에 섞어 모았다.

라고 했다. 즉 本書의 체제는 그 編纂 방식으로 본다면 譜錄體에 속하며, 그 取材를 중심으로 본다면 記言體에 속한다. 아래에서는 나누어 서술한다.

㉑ 記言體

燈錄爲記言體, 與僧傳之記行不同. 『弘明集』亦記言, 然『弘明集』實記文, 燈錄乃眞記言也.¹¹⁸⁾

등록은 기언체이며, 승전의 기행과는 같지 않다. 『弘明集』은 기언이나 『弘明集』 또한 실은 기문이며, 등록이야말로 진 기언이다.

117) 大正藏 卷51, p.228中.

118) 陳垣, 『中國佛教史籍概論』, 上海世紀出版社, 2005, p.73.

선종 어록의 대표적 작품으로, 『景德傳燈錄』은 北宋 초기에 당시 유행의 조류를 형성하였다.

先是北印三藏那連耶舍等譯『祖偈因緣傳』，唐慧炬集『寶林傳』，五代南唐靜，筠二師撰『祖堂集』等書，廣行於世。道原對以前諸籍綜合取材，廣事搜求，重加組織，纂成此篇(『景德傳燈錄』).¹¹⁹⁾

먼저 북인도 三藏 那連耶舍등이 번역한 『祖偈因緣傳』，唐 慧炬가 모은 『寶林傳』，五代 南唐 靜,筠 두 선사가撰한 『祖堂集』 등의 책들이 세상에 널리 알려졌다. 도원이 이전의 여러 전적들을 종합하고 자료를 취하고 널리 찾고 수습하여 더해 엮어 이 책(『景德傳燈錄』)을 완성하였다.

『景德傳燈錄』에서 禪師의 자료를 분류하면 첫째 生平 자료, 機緣 語句가 모두 있는 경우, 둘째 生平 자료가 상세하지 않고 機緣 語句만 존재하는 경우, 셋째 生平 자료는 존재하는데 機緣 語句가 빠진 경우 등과 같이 대략 세 가지 상황이 있다.

앞에서 언급했듯이, 『景德傳燈錄』은 記言體에 속하며, 禪宗 師資 印證의 機緣 語句를 중심으로 삼았으므로, 生平은 있으나 語句가 없는 것은 일률적으로 그 이름만 있고 그 행적은 기록되어 있지 않다. 즉 각 권의 標目에 「已上無機緣語句不錄」이라는 標注가 있는 것이 이에 속한다.

여기에서도 이 책의 宗旨가 記言에 있지, 禪師의 生平 事略에 있지 않음을 증명할 수 있다. 만일 禪師의 生平 자료가 불충분하지만 機緣 語句가 있는 경우에는, 설령 一句만 있다하더라도 그것을 취해 기록해놓았다. 예를 들어 卷26의 「廬州長安院辯實禪師」條에 이르기를,

僧問：“如何是祖師西來意？”師曰：“少室靈峯住九霄。”

僧이 묻기를, “무엇이 祖師가 서쪽에서 온 뜻입니까?” 하니, 師가 “少室靈峯住九霄.(少室의 靈峯이 아홉 개나 있었다.)”라고 하였다.

만일 禪師의 生平, 語句가 모두 갖추어져 있다면, 반드시 그것을 취해 기록해 놓는다. 예를 들어 達摩에서 六祖까지, 여섯 분의 禪宗 祖師와 靑原, 南嶽, 臨濟, 曹洞, 滄仰, 雲門,

119) 劉保金, 『中國佛典通論』, 河北教育出版社, 1997, p.604.

法眼 등 諸宗의 중요 인물들은 生平, 語句가 모두 실려 있으며, 의외로 매우 상세하게 서술되어 있으니, 이는 아마도 자료가 충분했기 때문일 것이다.

㉞ 譜錄體

이 책의 편찬 방식은 燈錄體 또는 譜錄體를 채택하고 있으며, 世次에 따라 열거하고 있다. 世次 기재 방법은 아래 一代로부터 계산하고 있는데, 예를 들면 六祖 慧能 아래에는 南嶽 懷讓과 靑原 行思 2大 主流¹²⁰⁾로 나누어 열거하고 있다. 그 아래에는 馬祖 道一이 南嶽의 다음 一世이고, 石頭 希遷이 靑原의 다음 一世로, 이하는 이와 같이 유추한다.

전체 구조는 世次에 따라 배열했으며, 만일 禪師 개개인의 자료로만 본다면, 차례에 따라 俗姓, 家世, 出生地, 修行經歷, 住持地, 弘法過程, 示寂年代, 世壽, 諡號 등을 기재하였다.

아래에서는 그 내용 大要에 대해 살펴보겠다.

(2) 內容

達摩禪이 四祖 道信에 이르러 융성해지기 시작했고, 道信, 弘忍, 慧能 등이 차례로 나타나 이것을 널리 전파하면서 禪宗은 중국 불교의 主流가 되었다.

禪門이 날로 융성해지면서 한편으로는 牛頭宗과 東山 法門(弘忍), 南宗과 北宗, 洪州(馬祖 道一)와 荷澤(神會) 등이 서로 대립하였는데, 점차 발전과 분화의 과정을 거치면서 江南의 曹溪 유파로 통일되었고, 이로 인해 「天下凡言禪, 皆本曹溪之說」이란 말까지 생겨났다.

10세기에 이르러서는, 靑原과 南嶽의 법계가 曹溪 禪門의 정통으로 인식되어졌으며, 이것으로 말미암아 11세기 완성된 『景德傳燈錄』에는 주로 南宗의 靑原과 南嶽이 기재된 것이다.

楊億의 序에서 이르기를,

由七佛以至大法眼之嗣, 凡五十二世, 一千七百一人, 成三十卷.¹²¹⁾

과거 七佛에서 法眼의 상속자에 이르도록, 52世, 1701 명으로 30卷을 이루었다.

라고 했는데, 그 내용은 대략 「七佛→인도二十八祖→중국六祖→南嶽法脈→靑原法脈」이며, 南嶽法脈은 「汾州善昭禪師」까지 실려 있고, 靑原法脈은 道原의 法姪인 「長壽法齊禪

120) 南嶽이 앞이고, 靑原이 뒤이다.

121) 大正藏 卷51, p.196下.

師」까지 실려 있다.

이제 아래에 내용 大要를 조목별로 살펴본다.

卷 第一: 毘婆尸佛에서 釋迦牟尼佛 등 7佛과 인도 15祖의 이름이 실려 있고, 7佛과 14祖의 機緣 語句가 쓰여 있다.

卷 第二: 제15祖 迦那提婆에서 제27祖 般若多羅 등 13祖 및 방계 22祖의 이름이 실려 있고, 그 중 13祖의 語句가 쓰여 있다.

卷 第三: 제28祖 達摩에서 제32祖 弘忍 등 5祖 및 방계 20조까지 모두 25祖의 이름이 실려 있고, 그 중 8祖의 語句가 쓰여 있다.

卷 第四: 牛頭宗 6祖 및 방계 70인, 北宗 神秀 및 祖師 117인, 모두 183인의 이름이 실려 있고, 그 중 28인의 語句가 쓰여 있다.

卷 第五: 제33祖 惠能 및 그 法嗣 43인의 이름이 실려 있고, 그 중 19인의 語句가 쓰여 있다.

卷 第六: 南嶽 懷讓 法嗣 9인, 馬祖 法嗣 37인까지 모두 46인의 이름이 실려 있고, 馬祖 등 14인의 語句가 쓰여 있다.

卷 第七: 卷 第六에 이어 馬祖 法嗣 45인의 이름이 실려 있고, 그 중 18인의 語句가 쓰여 있다.

卷 第八: 馬祖 法嗣 56인의 이름이 실려 있고, 그 중 43인의 語句가 쓰여 있다.

卷 第九: 百丈 懷海 法嗣 30인, 西堂 智藏 法嗣 4인, 麻谷 寶徹 法嗣 2인, 東寺 如會 法嗣 4인, 章敬 懷惲 法嗣 16인, 南嶽 文하의 三世 祖師 法嗣 56인 등의 이름이 실려 있고, 그 중 25인의 語句가 쓰여 있다. 이 25인 중, 百丈의 法嗣 淸田과 大于 두 사람은 目錄 「無機緣語句不錄」에 들어가 있으나, 사실 篇 속에는 이 두 사람의 機緣 語句가 수록되어 있다.

卷 第十: 南泉 普願 法嗣 17인, 塩官 齊安 法嗣 8인, 五洩 靈默 法嗣 4인, 大梅 法常 法嗣 3인, 盤山 寶積 法嗣 2인, 歸宗 智常 法嗣 6인, 魯祖 寶雲 法嗣 1인, 南嶽 文하의 三世 祖師 法嗣 모두 61인의 이름이 실려 있고, 그 중 30인의 語句가 수록되어 있다.

卷 第十一: 滄山 靈祐, 南嶽 文하 四世 祖師의 法嗣 89인이 실려 있고, 그 중 36인의 語句가 수록되어 있다.

卷 第十二: 南嶽 文하 四世의 黃檗 希運 法嗣 12인, 仰山 慧寂의 南嶽 文하 五世 祖師 法嗣 51인, 南塔 光涌의 南嶽 文하 六世의 祖師 法嗣 19인 등 모두 82인의 이름이 실려

있고, 그 중 56인의 語句가 기재되어 있다.

卷第十三: 芭蕉 慧清의 南嶽 문하 七世의 祖師 法嗣 11인, 風穴 延沼 八世의 法嗣 6인, 9世 首山 省念의 法嗣 1인, 惠能의 傍계 59인 등 모두 77인의 이름이 실려 있고, 그 중 17인의 語句가 수록되어 있다.

卷第十四: 靑原 문하 石頭 希遷 法嗣 21인, 靑原 문하 三世의 天皇 道悟 法嗣 23인 등 모두 45인의 이름이 실려 있고, 그 중 30인의 語句가 기재되어 있다.

卷第十五: 龍潭 崇信 靑原 문하 四世의 法嗣 17인, 投子 大同 靑原 문하 五世의 法嗣 14인 등 모두 31인의 이름이 실려 있고, 그 중 19인의 語句가 쓰여 있다.

卷第十六: 德山 宣鑒 靑原 문하 五世의 法嗣 72인의 이름이 실려 있고, 그 중 38인의 語句가 기재되어 있다.

卷第十七: 靑原 문하 五世의 洞山 良價 法嗣 26인과 嚴頭 全豁 靑原 문하 六世의 法嗣 43인의 이름이 실려 있고, 그 중 51인의 語句가 기재되어 있다.

卷第十八: 靑原 문하 六世의 雪峰 義存 法嗣 14인의 이름과 그 語句가 실려 있다.

卷第十九: 卷十八에 이어 雪峰 義存의 法嗣 42인의 이름이 실려 있고, 그 중 31인의 語句가 수록되어 있다.

卷第二十: 雲居 道膺 靑原 문하 六世의 法嗣 106인의 이름이 실려 있고, 그 중 70인의 語句가 쓰여 있다.

卷第二十一: 玄沙 師備 靑原 문하 七世의 法嗣 57인의 이름이 실려 있고, 그 중 54인의 語句가 기재되어 있다.

卷第二十二: 龍華 靈照 靑原 문하 七世의 法嗣 70인의 이름이 실려 있고, 그 중 64인의 語句가 기재되어 있다.

卷第二十三: 雲門 文偃 靑原 문하 七世의 法嗣 152인의 이름이 실려 있고, 그 중 97인의 語句가 기재되어 있다. 卷第二十二에 雲門 法嗣 25인의 이름과 語句가 열거되어 있고, 二十三卷에서 그 뒤를 이어 36인의 이름과 그 중 26인의 語句가 열거되어 있다.

卷第二十四: 羅漢 桂琛 靑原 문하 八世의 法嗣 74인의 이름이 실려 있고, 그 중 62인의 語句가 기재되어 있다.

卷第二十五: 靑原 문하 九世의 法眼 文益 法嗣 30인의 이름과 그 語句가 실려 있다.

卷第二十六: 法眼 文益 靑原 문하 九世의 法嗣 45인, 天台 德韶 十世의 法嗣 75인, 永明 延壽 十一世의 法嗣 5인의 이름이 실려 있고, 71인의 語句가 수록되어 있다.

卷 第二十七: 세상에 드러나지는 않았으나 선문에 현달했던 열 분의 禪者와 그 語句를 신고 있다. 즉: 金陵 寶誌, 婺州 善慧, 南嶽 慧思, 天台 智顛, 泗州 僧伽, 萬廻 法雲, 天台 豐干, 天台 寒山, 天台 拾得, 明州 布袋 등 열 분이다. 그 중 南嶽 慧思(天台宗 第2祖, 514~577)와 天台 智顛(天台宗 第3祖, 538~597) 두 분은 엄격하게 말하면 禪者는 아니지만, 여기에서는 그들이 이미 禪旨를 깊이 있게 통달한 高僧이라는 의미를 사실적으로 가리키고 있는 것이다.

卷 第二十八: 諸方의 語句를 광범위하게 수록하고 있다. 즉: 南陽 慧忠, 馬祖 道一, 樂山 惟儼, 臨濟 義玄, 法眼 文益 등 12인의 語錄이다.

卷 第二十九: 讚, 頌, 偈, 詩 등을 수집하고 있는데, 이는 香巖, 洞山, 龍牙, 法眼 등 15인의 작품이다.

卷 第三十: 心王銘(傳翁), 信心銘(僧璨), 證道歌(永嘉), 參同契(石頭) 등의 銘, 記, 箴, 歌류의 작품을 모아 기록하고 있다.

이상이 『景德傳燈錄』 30권의 내용 大要이며, 도합 禪僧(居士 포함) 1701인의 이름과 954인의 語句가 수록되어 있고 다른 747인은 이름만 있을 뿐 행적이나 어구가 기재되어 있지 않다.

이 책이 천하에 유통된 후, 그 編纂이 뜻대로 되지 않자, 王隨가 이를 줄여 『傳燈玉英集』 15권(경우 원년—1034년 현상)을 만들었다. 晁公武는 『郡齋讀書志』에서 그것이 번잡하여 보기가 어려웠기 때문에 그것을 다시 줄였다고 했지만, 王隨가 개편한 『傳燈玉英集』 역시 이 책을 능가하지는 못하고 있으니, 이 책을 재편집한다는 것이 쉬운 일이 아님을 알 수 있다.

5. 板本과 流通

(1) 板本

① 藏經本

『景德傳燈錄』은 景德元年(1004) 道原에 의하여 進上된 후 大中祥符4년(1011)에 入藏

되고 印刷되었다. 이후로 中國, 韓國, 日本 등에서 대부분 大藏經에 수록되었고 또한 수많은 單行本으로 엮어져 나왔다. 여러 禪宗傳燈史書가 있지만 大藏經에 入藏되는 경우는 많지 않다. 이런 의미에서만 아니라 전체의 傳燈史書에서 『景德傳燈錄』이 차지하는 비중은 실로 至大하다고 할 수 있다.¹²²⁾

宋 惟白은 『大藏經綱目指要錄』 卷八에서 다음과 같이 말했다.

景德傳燈錄三十卷, 東吳僧道原集錄上進眞宗皇帝, 勅翰林學士楊億作序, 入藏流通.¹²³⁾

景德傳燈錄 30卷은 東吳의 승려 道原이 集錄하여 眞宗皇帝에게 올리니, 翰林學士 楊億에게 조서를 내려 序를 쓰도록 하고, 入藏시켜 流通되었다.

이 책은 北宋 眞宗 景德 年間に 현상한 이후 入藏토록 명을 받고, 이후 歷代 藏經 대부분에 기재되었다. 민간에는 『景德傳燈錄』이 參禪하고 道를 배우는데 주요한 參證 전적이었기 때문에 널리 전파되었다.

開寶勅版藏經, 爲開寶四年奉太祖勅開板, 至太平興國八年經十二年寒暑始完成而獻納於太宗, 此後附屬印板, 依附繙譯梵本逐次開板入藏……今想開寶勅版之開版入藏者佛祖統記等言……景德元年道原撰景德傳燈錄三十卷, 表進詔楊億刊正頒行入藏……¹²⁴⁾

開寶 때 조서를 내려 藏經을 판각토록 하니, 開寶 4년에 太祖의 조서를 받들어 판목을 열었고, 太平興國 8년에 이르러 12년의 寒暑를 거쳐 비로소 완성하여 太宗에게 헌납하였다. 이후 서적을 인쇄하는 판목을 附屬하니, 梵文 번역본이 차례로 開板되어 入藏되었다……이제 開寶勅版에서 開版되어 入藏된 것을 살펴보면, 佛祖統記 등……景德 元年 道原이 저술한 景德傳燈錄 三十卷이 진상되어 명을 받아 楊億이 개정하여 반포되고 入藏되었다……

즉 太平興國 八年 이후에는, 새롭게 번역되고 편찬된 經論史傳이 있으면 계속하여 판본을 꺼내 入藏시켰으며 本書도 그 중의 한 권이다. 그러나 『開寶大藏經目錄』에는 이 책이 수록되어 있지 않다. 따라서 오늘날 보이는 『景德傳燈錄』이 수록된 가장 이른 藏經은 北宋 神宗 元豐 3년에 새긴 『崇寧萬壽大藏經』이다.

122) 劉柱性, 『『景德傳燈錄』의 成立史 研究』, 東國大學校 大學院 佛敎學科, 碩士學位論文, 1992.

123) 『法寶總目錄』 第二冊, p.768,

124) 橋本凝胤, 『大藏經研究彙編』 下, p.125.

역대로 이 책을 수록한 藏經에 대해, 『中國佛典通論』¹²⁵⁾과 「三十一種藏經目錄解說」¹²⁶⁾을 참고하여 歷代 藏經을 정리하면 다음 표와 같다.

藏名	朝代	年代	編號 函號	裝潢格式	每版 行數	每行 字數	刻版地
崇寧萬壽藏	北宋	1080 ~1104	振、纓、世	梵來本 每半葉 六行	每版 三十行	17	閩州
昆廬藏	北宋-南宋	1115 ~1150	振、纓、世	梵來本 每半葉 六行	每版 三十行	17	閩州
趙城藏	金	1148 ~1173	禪 一 云	卷子本	每版 二十二~ 三十行	14— 27	解州
磧砂藏	南宋-元	1231 ~1321	振、纓、世	梵來本 每半葉 六行	每版 三十行	17	平江路 陳湖磧砂
普寧藏	元	1269 ~1286	振、纓、世	梵來本 每半葉 六行	每版 三十行	17	杭州路 餘杭
南藏	明	1372~	桓 一 匡	梵來本 每半葉 六行	每版 三十行	17	南京
北藏	明	1410 ~1441	合、濟、弱	梵來本 每半葉 五行	每版 二十五行	17	北京
徑山藏	明-清	1579 ~1677	合、濟、弱	方冊本 每半葉 十行	每版 二十行	20	五臺徑山
龍藏	清	1735 ~1738	譽、丹、青	梵來本 每半葉 五行	每版 二十五行	17	北京
頻伽藏	清-民國	1909 ~1914	雲	方冊本 每半葉 二十行		45	上海 頻伽精舍
(日) 縮刷藏本	明治	1880 ~1886	雲	方冊本 每半葉 二十行		45	東京
(日) 卍正藏	明治	1902 ~1905	三十	方冊本 每半葉을 上,下欄으로 나눔	每欄 二十行	22	京都
(日) 大正藏	大正-昭和	1922 ~1932	2076	方冊本 每半葉을 上,中,下欄으 로 나눔	每欄 二十九行	17	

위의 표를 통해 『景德傳燈錄』을 수록한 藏經으로는, 중국에는 宋, 金, 元, 明, 清藏本 등 10種이 있고, 일본에는 縮刷藏本, 卍正藏本, 大正藏本 등 3種이 있음을 알 수 있다.

125) 劉保金, 『中國佛典通論』, 河北教育出版社, 1991, pp.328~743.

126) 蔡念生, 『大藏經研究彙編』 下 「三十一種藏經目錄解說」, 現代佛教學術叢刊, 大乘文化出版社, 臺北, 1977, p.223.

이 밖에도, 影印本藏經이라는 것이 있는데, 宋 磧砂本 大藏經을 影印한 것도 있다.

中華民國二十年, 朱慶瀾在陝西開元·臥龍二寺發現『磧砂藏』, 整理影印, 殘缺者以各本補之.¹²⁷⁾

中華民國 20년에, 朱慶瀾은 陝西 開元寺, 臥龍寺 두 절에서 『磧砂藏』을 발견하고, 정리하여 影印하였는데, 누락된 것은 각 本에서 보충하였다.

또한 劉保金の 『中國佛典通論』에서는 다음과 같이 말하였다.

1931年在陝西西安臥龍寺, 開元寺發現此藏各一部, 藏於陝西省立圖書館. 1931年至1933年, “上海影印磧砂版大藏會”將此藏改爲方冊本, 影印五百部行世.¹²⁸⁾

1931년 陝西 西安 臥龍寺, 開元寺에서 일부가 발견되어 陝西省立圖書館에 소장되어 있다. 1931년부터 1933년까지 “上海影印磧砂版大藏會”에서 이를 方冊本으로 고쳐 500부를 影印하여 간행하였다.

이와 같이 磧砂藏을 影印하였기 때문에, 『景德傳燈錄』도 함께 影印되어 수록하게 된 것이다.

이외에도 卍字正藏, 大正藏 등도 발간되었으며, 頻伽藏은 佛教書局에서 출판한 「佛敎大藏經」의 底本으로 되어 다른 藏本으로 校勘하여 影印되어 유통되고 있다. 普慧藏에 대해서는 釋圓普가 「民國增修大藏經概述」이란 글에서, 이 藏經의 第一期 刊本 목록을 첨부하였는데, 그 속에 있는 「景德傳燈錄三冊」條에 다음과 같이 쓰여 있다.

宋道原禪師纂.此書向未精校.茲據鐵琴銅劍樓所藏宋本及金藏之傳燈玉英集, 詳加校勘, 並參宋磧砂·元延祐·明徑山·清龍藏本, 匯其異同, 可謂集景德傳燈錄異本之大成.¹²⁹⁾

宋 道原 禪師가 편찬하였다. 이 책은 아직 교정을 거치지 않은 것이었다. 鐵琴銅劍樓에 소장된 宋本과 金藏의 傳燈玉英集에 근거하여, 상세한 校勘을 가하였고, 宋 磧砂, 元 延祐, 明 徑山, 清 龍藏本을 참고하여 그 異同을 모으니, 가히 景德傳燈錄 異本の 집대성이라 일컬을 만하다.

127) 蔡念生, 『大藏經研究彙編』下「31種藏經目錄解說」, 1977, p.251.

128) 劉保金, 『中國佛典通論』, 河北教育出版社, 1997, p.734.

129) 橋本凝胤, 『大藏經研究彙編』上, p.82.

② 單刻本

『佛祖統紀』卷四十四 「景德元年」條에는 다음과 같이 실려 있다.

東吳沙門道原進禪宗景德傳燈錄三十卷, 詔翰林學士楊億裁定頒行.¹³⁰⁾

東吳 沙門 道原이 禪宗 景德傳燈錄 三十卷을 진상하자, 翰林學士 楊億이 칙령을 받아 편집 정리하여 반포하였다.

또한 陳垣은 다음과 같이 말했다.

宋·元皆有單刻本.今通行者有常州本, 四部叢刊三編景宋本, 一九一六年貴池劉氏覆刻元延祐本, 一九三五年影印磧砂藏元泰定本.¹³¹⁾

宋, 元대에 모두 단간본이 있었다. 지금 유통되는 것에는 常州本, 四部叢刊三編 景宋本, 1916年 貴池劉氏覆刻元延祐本, 1935年影印磧砂藏元泰定本이 있다.

위의 설명에서 살펴볼 수 있는 것과 같이, 만약 황제[眞宗]가 楊億에게 명을 내려 첨삭 정리하여 頒行토록 하였다면, 당시에 마땅히 刊本이 있었을 것이나, 지금은 道原, 楊億의 原本을 찾아볼 수 없다.

여기에서는 諸家들의 書目에 수록된 單刻本을 朝代의 순서에 따라 살펴본다.

㉑ 宋刊本

宋人 書目에 이 책이 수록되어 있는 것으로는, 歐陽修의 『崇文總目』과 晁公武의 『郡齋讀書志』가 있다. 이 두 책에는 書名은 모두 수록하고 있지만 版式에 대해서는 언급하고 있지 않아서, 수록된 宋刊本이 道原, 楊億의 原本인지는 알 방법이 없다. 현재 살펴볼 수 있는 宋刊本은, 각 家의 書目에 수록되어 있는 것에 근거하여 두 종류로 나눌 수 있다.

㉒ 鐵琴銅劍樓에 소장된 宋刊本

清朝 瞿鏞이 소장한 宋本은, 『鐵琴銅劍樓藏書目錄』에 수록된 것에 따르면, 첫째, 每半葉 13行, 每行은 21에서 25字로 같지 않다. 둘째, 권2, 권3은 빠져 있는데, 抄錄하여 보충

130) 大正藏 49, p.402下.

131) 橋本凝胤, 『大藏經研究彙編』上, p.318.

해놓았다. 셋째, 제10에서 12까지 卷에 빠져 있는데, 다른 한 宋本으로 보충하고 있으며, 每半葉 15行, 每行은 28字이다. 넷째, 書 안에 敬, 鏡, 貞 등 글자의 필획이 간략하게 되어 있다. 다섯째, 권두에 拜經樓 吳氏 藏書, 免牀經眼이라는 二朱記가 있다.

이 本은 후에 『四部叢刊』 三編에 影印되어 수록되었고, 책 뒤에는 張元濟가 跋을 써서 이 本이 宋代 舊刊이며, 아래의 三本을 합하여 이루어졌다고 쓰고 있다. 첫째, 半葉 13行, 每行 21에서 23字, 版心에는 刻工은 있으나 字數는 없고, 모두 스물다섯 권에 남아있다. 두 권은 抄配이다. 行款(글자의 배열과 행간의 형식)은 같다. 宋 諱로 玄, 弘, 朗, 殷, 匡, 敬, 警, 擎, 驚, 鏡, 竟, 戊 등의 글자를 피했다. 둘째, 行數는 每行 23에서 26字이다. 版心에는 字數는 있으나 刻工은 없고, 다만 권 제18, 제19 중 殘葉이 있을 뿐이다. 셋째, 半葉 15행이며, 每行은 28에서 30字이다. 版心에는 刻工이 있으며, 권10에서 12까지 남아있다. 宋 諱로 玄, 弘, 朗, 貞, 偵, 徵, 暑, 豎, 戊, 樹 등을 피했다. 張氏는 이 책의 최초 鑄版은 이미 靖康의 亂 때 없어졌으며, 이 三本을 합해 이루어진 宋刊本은 마땅히 南宋 때 새겨진 것이라고 말한다. 첫 번째, 두 번째의 二本은 비록 欽宗 趙桓, 高宗 趙構의 諱와 그 嫌名(음이 비슷하여 혼동하기 쉬운 이름)을 피하지 않았으나, 刀法과 筆意로 볼 때 南宋의 風格을 갖추고 있다. 따라서 張氏는 “不能以其不避諱字而遽疑之也.(그것이 諱字로 피하지 않았다고 성급하게 의심해서는 안 된다.)”와 같이 말하였다.¹³²⁾

陳垣은 卷 머리 西來年表에 근거하여 達摩가 중국에 온 설에 대해 이 本이 道原, 楊億이 간행한 原本이 아니라고 단정하였다. 아래에서 그의 설을 약술한다. 첫째, 卷 머리 西來年表에서 達摩가 중국에 온 설은 『傳法正宗記』에서 그 내용을 취하고 있는데, 『傳法正宗記』는 北宋 仁宗 嘉祐 6년에 완성된 것으로 『天聖廣燈錄』 이후이므로 이 本이 道原, 楊億의 舊本이 아니라는 것이다. 둘째, 景德년간에 지어진 『冊府元龜』에 따르면 宋, 齊, 梁, 陳을 閏位¹³³⁾로 기록하고 있는데, 司馬溫公이 지은 『資治通鑑』에서는 이를 수정하고 있다. 그런데 卷 머리 西來年表에서의 朝代 표기는 『冊府元龜』와는 다른 반면 『資治通鑑』과는 같아서, 이 표의 저술자는 元豐 七年의 『資治通鑑』 이후 사람일 것으로 이 本이 道原, 楊億의 原本이 아니라는 것이다.

이 本이 비록 原本은 아니나, 책 속의 小注로 볼 때 여기에는 대체적으로 道原, 楊億의 舊本이 여전히 남아있음을 알 수 있다. 예를 들면, 卷三 達摩章 끝 注에 “凡此年代之差,

132) 蔡榮婷, 『景德傳燈錄』之研究, 國立政治大學 中國文學研究所, 碩士學位論文, 1984, pp.22~24.

133) 閏位: 正統이 아닌 帝位.

皆由『寶林傳』錯誤，而楊文公不復考究耳。(여기에서 年代의 잘못은 모두 『寶林傳』에서의 착오로, 楊文公이 다시 자세하게 살피지 않았을 뿐이다.)”라고 하였는데, 이를 근거로 하면 宋代 刻本은 原書에서 틀린 부분에 대해 그 원문을 고치지 않고, 그저 注로 설명만 해 놓았을 뿐이므로 이를 통해 『景德傳燈錄』의 옛 면모가 유지될 수 있었음을 알 수 있다.

결론적으로 말하면, 이 本은 오늘날 존재하는 南宋 刻本의 하나이며, 비록 道原, 楊億의 原本은 아니지만 대체적으로 原本의 옛 모습을 유지하고 있다고 할 수 있다. 현재 볼 수 있는 것은 『四部叢刊』 三編本에 影印된 것이다. 이 本 卷 머리에는 西來年表가 있으나, 卷 말에는 鄭昂의 跋, 天童 宏智의 疏와 劉昉의 後序는 없다.

㉠ 善本書室에 소장된 宋刊本

清朝 丁丙의 『善本書室藏書志』에 소장된 宋刊本은 첫째, 卷五에서 卷九, 十三에서 十九, 二十三, 二十四로 모두 14권이 존재한다. 두 번째, 每半葉은 15行이며, 每行은 28, 9字로 같지 않으며, 글자가 단정하고 또렷하게 그려져 있으니, 참으로 宋 판본 중의 가작이라 할 수 있다. 세 번째, 越溪 草堂 一印이 있다. 이 本과 鐵琴銅劍樓에 소장된 宋本의 卷十에서 十二까지는 누락된 또 다른 宋本을 보충한 것으로 行數, 字數가 같아서, 동일한 판본일지도 모르겠다. 두 책에 모두 언급되지 않았기 때문에, 상세한 상황에 대해서는 확실하지 않다.

위에 서술된 두 宋刊本 이외에, 清代 丁立中的 『八千卷樓書目』 卷十四에도 이 책의 宋刊本이 수록되어 있긴 하지만, 그 제목만 존재할 뿐 그 款式에 대해서는 언급하지 않고 있다.

이 밖에, 이 책에 실린 것에 근거하면, 두 宋刊本이 또 있어야 한다. 하나는 台州 寧海 思鑒 刊本¹³⁴⁾이며, 또 하나는 廬山 穩庵 古冊, 즉 湖州 道場山 禪幽菴 覆刻의 祖本¹³⁵⁾이다. 前本은 이미 볼 수 없으나, 後本은 元 延祐本이 근거로 삼은 底本이다.

㉡ 元刊本

歷代 書目에서 元刊本 『景德傳燈錄』이 수록된 것으로는 다음과 같은 것이 있다.

㉢ 五十萬卷樓에 소장된 元刊本

134) 南宋 高宗 紹興 四年 劉昉의 後序에 보인다.

135) 延祐 三年 希涓 重刊 景德傳燈錄狀에 보인다.

莫伯驥 『五十萬卷樓藏書目錄初編』에 元刊本 『景德傳燈錄』殘卷이 수록되어 있다.

察其篇帙，實元刻而早印之書……觀其槧刻至精，紙墨古雅，不特爲元刊之上駟……¹³⁶⁾

그 篇帙을 살펴보면, 사실 元대에 새겨졌다고 하나 이보다 일찍 인쇄된 책이다……그 나무 판각에 새겨진 기술이 지극히 정교하며, 紙墨은 古雅하니, 元대의 上駟는 아니다……

라고 하여, 그 卷數, 行數, 字數 등 版式을 명확하게 밝히지 않고 있어서, 錢唐 丁氏가 所藏한 元 延祐本, 瞿氏의 宋刻本, 貴池 劉氏의 元 延祐本인지 알 수가 없다. 따라서 莫氏의 元刊本과 劉氏의 延祐本의 版式이 같은 것인지 여부는 알 수가 없다.

㉠ 貴池 劉世珩이 소장한 元刊本

莫氏의 설에서, 貴池 劉世珩이 影印하여 세상에 널리 전해진 것 또한 元刊本이며, 그 本의 大要는 아래와 같다.

莫伯驥는 다음과 같이 말하였다.

清宣統間，貴池劉氏得巴陵方柳橋舊藏元延祐刻本，每半葉十三行，每行二十一字至二十五字不等，與瞿氏所藏宋本政同。且宋諱嫌名，多有闕筆，黑口單邊，上有字數，間有刻工姓名，字跡樸雅，儼然宋槧；疑卽宋紹興刻本，爲元延祐道場山禪幽菴所重刊者，遂以之景印行世。¹³⁷⁾

清 宣統년 간에, 貴池 劉氏가 巴陵方柳橋 舊藏 元 延祐刻本을 얻게 되었는데, 그것은 每半葉이 十三行이고, 每行이 21字에서 25字로 동일되지 않았으니, 이는 瞿氏가 소장한 宋本과 정확히 일치한다. 또한 宋 諱 嫌名이 여러 차례 빠져 있으며, 黑口가 單邊이고 위에 字數가 있으며, 사이에 刻工의 姓名이 있다. 글자가 소박하고 단아함이, 분명 宋 판본이다. 이는 宋 紹興 刻本으로 의심되며, 元 延祐 道場山 禪幽菴에서 重刊한 것으로, 마침내 인쇄되어 세상에 나왔다.

劉世珩은 이 本이 瞿氏 宋本과 같은 것이라 여겼으나, 張元濟는 다음과 같이 말하였다.

劉氏謂延祐本與瞿氏所藏宋本正同，然取以對校，同者祇卷一之十餘葉，其他各卷，雖行

136) 蔡榮婷, 『『景德傳燈錄』之研究』, 國立政治大學 中國文學研究所, 碩士學位論文, 1984, p.25, 再引用.

137) 蔡榮婷, 『『景德傳燈錄』之研究』, 國立政治大學 中國文學研究所, 碩士學位論文, 1984, p.25, 再引用.

數相同, 而款式絕異.¹³⁸⁾

劉氏は 延祐本과 瞿氏가 소장한 宋本이 정확히 일치한다고 했으나, (이들을) 취해 대조해보면 같은 것은 다만 卷一의 10여葉 뿐으로, 기타 각 卷은 비록 行數는 같으나 款式은 전혀 다르다.

즉 劉氏가 얻은 原本의 底本이 혹 宋本이라 하더라도, 이 宋本이 瞿氏가 소장한 宋本은 아니다. 이 本은 每半葉이 十三行으로, 丁丙의 每半葉 十五行의 宋刊本과도 다른데, 丁氏는 “考此書尙有元延祐刊本”¹³⁹⁾이라고 했으니 丁氏, 劉氏 둘 중 누가 옳고 누가 그른 것일까?

㉔ 明刊本

清朝 丁立中の 『八千卷樓書目』 卷十四에 明刊本 『景德傳燈錄』 三十卷이 수록되어 있다. 그러나 그 版式의 行款은 상세하지 않다. 이 밖에 『江蘇省立國學圖書館圖書總目』 에도 明刊本 十六冊이 실려 있으며, 「有祁奕慶藏書樓印」 이라고 언급되어 있다.

또한 國立中央圖書館에도 明刊本이 所藏되어 있는데, 이 책은 題名이 『萬僧問答景德傳燈錄全錄』 이며, 이는 明朝 新安汪 十賢校刊本이다. 國立中央圖書館에서 所藏하고 있는 것에는 三十冊本과 十冊本 두 종류가 있는데, 양자의 版式은 같으며, 단지 裝丁冊數가 다를 뿐이다. 이 本은 每半葉이 九行이며, 每行이 十七字이고, 首卷에는 「獨步」, 「吳興劉氏嘉業堂藏書記」 등의 印記가 있다.

㉕ 中華民國刊本

清代에는 마땅히 單刊本이 있어야하나 자료가 부족하기 때문에 생략한다.

民國刊本은 본래 民國影印本이라 이름 하지만, 民國이래 民國 八年 常州 天寧寺 刻本을 제외하고 모두 影印本이다.

常州本은 이미 세상에서 볼 수 없으며, 오직 普惠大藏經刊行會에서 간행한 것만 있는데, 이는 常州本을 底本으로 삼고 다시 他本을 참고하고 교정한 것이다.

陳垣의 말에 따르면, 民國 이래 通行本에는 常州本, 『四部叢刊』 三編影宋本, 1916年 貴池 劉氏 覆刻 元 延祐本, 1935年 影印 『磧砂藏』 元 泰定本이 있다.

138) 『四部叢刊』 三編本, 張元濟 跋.

139) 丁丙, 『善本書室藏書志』 卷22.

常州本은 이미 앞에서 서술하였듯이, 어떤 판본을 祖本으로 삼았는지 알 수 없다. 商務書局 『四部叢刊』 三編本은 瞿鏞鐵琴銅劍樓에 所藏된 宋本을 影印한 것이다.

民國 五年 劉世珩이 覆刻한 元 延祐本은, 『江蘇省立國學圖書館圖書總目』에 기록이 있으나, 그 제목은 「民國三年貴池劉氏影元本」이라고 되어 있으며, 모두 10冊이 있다.¹⁴⁰⁾

民國 三年本과 五年本이 같은 것인지는 알 수 없다. 혹시 하나는 影印本이고, 하나는 覆刻本이 아닐까? 수집된 자료가 부족하기 때문에 분명하게 알 길이 없다. 1935년 影印된 『磧砂藏』 元 泰定本은 藏經의 影印本이다.

상술한 諸本을 제외하고, 현재 세상에 유통되는 단행본 『景德傳燈錄』으로는 眞善美出版社와 新文豐出版股份有限公司에서 출판한 影印 『普慧藏』本이 있는데, 이것은 燈錄 異本을 집대성한 것으로, 역대 校勘 중 가장 정교한 것이다. 따라서 본 논문에서는 新文豐出版 『景德傳燈錄』을 위주로 하여 자료를 採用하였다.

『普慧藏』本은 비록 異本의 集대성이라 불리며, 校勘이 가장 정밀하다고는 하나, 독자가 本書를 읽을 경우 시간과 노력이 많이 든다. 그 원인은 그 編排 방식이 비교적 낙후되었기 때문이다. 書本의 編排 방식은 본래 독자가 편하게 읽는데 그 출발점을 둔다. 이 때문에 書本의 編排 방식, 版式, 裝訂法이 그 시대의 필요에 따라 크게 바뀌기도 한다.

근래에는 인쇄술의 급성장하여, 出版品 또한 끊임없는 突破와 改革을 거듭하면서, 編排 상의 간결 명료를 추구하고 있으며, 어떻게 해서든 版式으로 인해 야기되는 閱讀 장애를 감소시키려고 하고 있다.

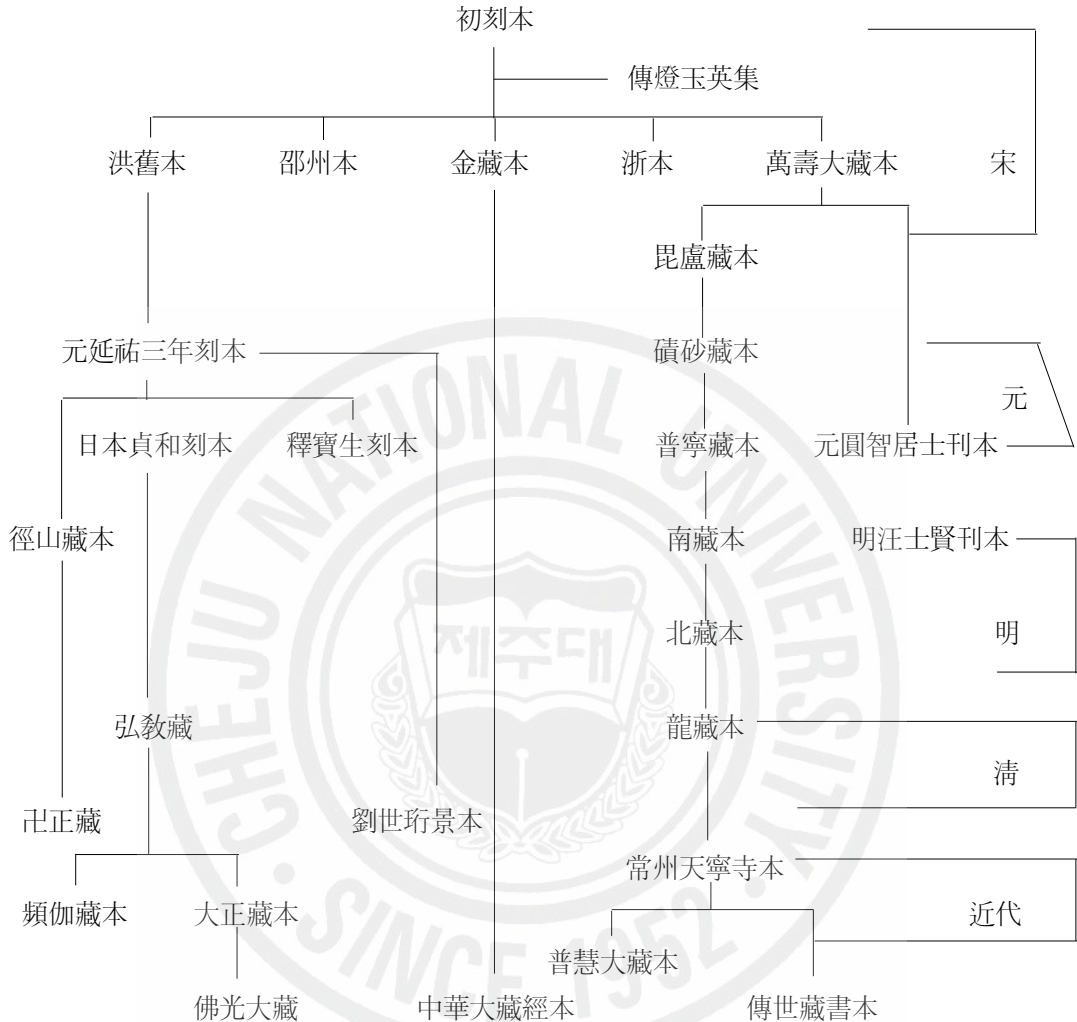
이 책을 살펴보면, 수십 년 동안 줄곧 전통의 編排法을 고수하고 있어서, 이로 인해 어떤 禪師의 자료를 조사해야 할 경우에는 반드시 『禪學大辭典』의 人名색인의 도움을 받아 먼저 卷數를 살펴본 후 다시 條에 따라 검열해야하므로, 적지 않은 시간과 정력을 낭비해야만 한다. 일본에서는 이러한 결함을 직시하여 『景德傳燈錄禪僧名索引』과 『中國禪宗人名索引—附景德傳燈錄人名索引』을 만들었다. 그러나 이는 근본적인 개혁법이 아니므로, 가장 근본적인 방법은 마땅히 이 책의 編排, 標點을 다시 새롭게 하고, 색인을 부가해야하는 것이다.

『景德傳燈錄』이 禪宗에서 차지하는 비중이 높으면 높을수록 판본이 많아지는 것을 보았다. 수많은 판본들 중에서 중요하다고 간주되는 몇 가지를 지금까지 개략적으로 서술해 보았다. 書誌學적인 입장에서 고려한다면 『景德傳燈錄』에만 관계되는 자료와 연구영역도

140) 『五十萬卷樓郡書跋文』卷14.

엄청나게 방대할 것이라고 본다. 다시 한 번 요약하며 다음과 같이 조감해 볼 수 있다.

《景德傳燈錄》板本源流圖



(2) 流通

대장경의 간행은 비록 송대에 아주 복잡하기는 했으나, 간행의 횟수는 송대가 가장 많았다. 송대가 끝날 때까지, 장경 간행은 6차례나 되었고, 간행된 지역에 따라, 蜀版, 閩版, 浙版의 구별이 있다. 開寶 4년, 태조는 장종신에게 명하여 익주에 가서 장경을 판각하도록 하였는데, 13년에 걸쳐, 태종 태평 홍국 8년에야 완성이 되었고, 『開寶藏』이라고 하였다. 『開寶藏』은 후에 京師로 가져가서 印經院에 소장되었는데, 印制에는 칙서의 비준을 거쳐야 한다는 것이 있어 매우 불편하였다.

민간에서 장경을 간행한 것으로는, 福州 동선사의 『崇寧萬壽藏』이 최초이고, 후에 계속해서 『毘盧藏』, 『思溪藏』, 『資福藏』, 『磧砂藏』이 있었다. 그 중 『적사장』은 비록 元代에 간행되었으나, 그것의 판각의 시작은 宋 소정 4년(1231)이었다.

『開寶藏』이 판각이 완성된 후 장경의 인쇄가 있게 되었고, 인쇄된 경은 임금이 각 大寺院에 하사했다. 寺院에서 필요하게 되면, 경은 반드시 칙서의 비준을 거친 후에야, 스스로 종지와 먹을 준비하고 서울로 가서 베껴야 했다. 특히 민간의 藏은 그 인쇄에 칙서의 비준이 없어도 되었기 때문에, 그 인쇄는 매우 편리했다. 이로써 추측컨대, 송대 藏經의 인쇄는 매우 번성하고, 經藏의 유행이 매우 광범위해져서, 베껴야 했던 唐代에 비해서 매우 편리해졌음은 두 말 할 필요가 없다.

藏經의 전파와 유행이 불교사학에 끼친 영향은 두 가지가 있다. 첫째, 승려들의 시야와 지식의 넓어졌다는 것이고, 둘째는 大藏 解題類 書目的 출현을 직접적으로 촉진시킨 것이다.

남송 때 志磬은 『불조통기』를 지으면서, 釋門의 책을 117종이나 인용하고 있다. 지경은 학문이 박식하기도 했지만, 그 당시 대장을 손쉽게 얻을 수 있었던 것도 이유가 있다. 契嵩의 『傳法正宗記·上皇帝書』에서 이르길,

山中嘗力探大藏. 或經或傳. 校驗其小委禪宗者. 推正其所謂佛祖者. 其所見之書果謬. 雖古書必斥之. 其所見之書果詳. 雖古書必取之. 又其所出佛祖年世事迹之差訛者. 若傳登錄之類. 皆以衆家傳記與累代長曆. 校之修之. 編成其書. 垂十餘萬言. 命曰傳法正宗記.¹⁴¹⁾

산중에서 일찍이 대장을 탐구하는데 힘쓴 적이 있습니다. 간혹 경전이라는 것들에서, 선종이라고 일컫는 것들을 살펴보면, 그것에서 말하는 佛祖를 추정할 수 있었습니다. (중략) 책이 완성되었는데, 10만 글자입니다. 『전법정종기』라고 부릅니다.

이 말에서 계승이 『전법정종기』을 지으면서 대장경 속의 자료를 읽고 운용한 것임을 알 수 있다. 동시에 大藏의 전파가 점차 넓어지고, 일반 승려들도 모두 藏을 읽을 수 있는 기회가 있게 되었다.

송 대 이후, 인도 敎典의 傳譯이 점차 줄어들게 되었고, 中國 佛學은 점차 義理의 토론 연구에 따라 史料의 편집과 정리로 가게 되어, 불교사학은 매우 발달하게 되었다. 道原은 이런 학술이 전파될 때, 禪宗의 역대 祖師의 語錄을 한 권의 책으로 엮었는데, 학술 발전

141) 大正藏 卷51, p.715中.

의 흐름에 딱 맞는 것이라고 할 수 있다.

우리나라의 『景德傳燈錄』 傳來 및 流通을 살펴보면, 希渭의 重刊狀에 의하면 延祐 3년 丙辰(1316년, 宋의 仁宗 5년, 고려 충숙왕 3년)에 仁宗이 金 만이천여縑을 내어 彫板流通하였다고 하였다.

우리나라에서는 이를 底本으로 하여 1614년에 恩津 雙溪寺에서 彫造하였다.

1. 雙溪寺板: 萬曆42年 甲寅 4月 公洪道 恩津地 佛明山 雙溪寺 開板

이는 1614년 雙溪寺에서 彫造하여 언제 移藏하였는지는 알 수 없으나 현재 이 完板이 海印寺 寺刊板閣에 鎮藏되어 있다.

2. 寶蓮閣版: 1968년 서울 寶蓮閣 주인 李奉洙가 中國眞善美社(中華民國 56年版)版을 臺本으로 하여 影印한 것이다.

3. 表訓寺板: 散冊 第26卷에 의하면 嘉靖29年 庚戌(1550년, 명종 5년) 6月 始平安道 龍岡地 華藏寺, 辛亥 五月 日 至 開刊, 金剛山 表訓寺 移在라 하였으니 이는 1550년 화장사에서 시간하여 1551년에 종판하고, 다시 이를 表訓寺에로 移安하였다는 말이 된다. 이에 이루어 본다면 雙溪寺板 이전에 이미 彫板이 있는 듯하다.¹⁴²⁾

《景德傳燈錄》 우리나라 傳來 流通圖



142) 李智冠, 『韓國佛教所依經典研究』, 寶蓮閣, 1973, p.363.

Ⅲ. 『景德傳燈錄』 偈頌의 詩歌形式

1. 中國詩歌의 變遷

『景德傳燈錄』 偈頌의 詩歌形式을 살펴보려면, 먼저 中國詩歌의 종류와 변천을 알아볼 필요가 있다. 왜냐하면 偈頌은 佛經의 韻文을 말하는 것으로, 불교가 중국에 건너온 東漢 시기, 초기 佛經 번역의 경우에는 그 안의 韻文을 漢字로 번역할 때 字數만을 맞춰 번역하는 경우가 대부분이었으나, 이후 偈頌은 중국 韻文과 상호 영향을 주고받으며, 중국 韻文은 偈頌의 내용에, 偈頌은 중국 韻文의 형식에 영향을 주면서 상호 변화, 발전하였기 때문이다. 따라서 『景德傳燈錄』 偈頌의 형식을 분석하려면 중국 시가와 偈頌간의 영향 수수 관계에 따라, 먼저 중국 韻文 즉, 『詩經』·『楚辭』의 先秦詩歌에서부터 唐 이전 古體詩, 唐 이후 近體詩, 宋詞의 형식을 우선적으로 살펴볼 필요가 있는 것이다. 상한선을 『詩經』·『楚辭』의 先秦詩歌로 잡은 이유는 『景德傳燈錄』 偈頌에서 『詩經』·『楚辭』에서 보이는 3언과 4언 형식이 나타나고 있기 때문이며, 그 하한선을 宋詞까지 잡은 이유는 『景德傳燈錄』의 成書시기가 宋代 景德년간이기 때문이다.

이에 따라 본 장에서는 먼저 偈頌 형식 변천의 직접적인 영향 관계를 알 수 있는 中國詩歌 형식의 변천을 살펴보고¹⁴³⁾, 이후 偈頌의 淵源과 風格을 알아본 후, 마지막으로 『景德傳燈錄』에 나타나고 있는 偈頌을 중국 시가 형식에 맞춰 분류, 분석하여 그 영향 관계를 살펴보겠다.

1) 先秦詩歌

『詩經』은 중국에서 가장 오래된 시가집으로, 대략 周初(B.C.11세기)에서 春秋 중엽(B.C.6세기)까지 약 500여 년 간의 시가 작품들이 실려 있다. 『詩經』에는 모두 305편의 시가 실려 있는데, 이들은 風 160편, 小雅 74편, 大雅 31편, 頌 40편의 네 부분으로 나누어져 있다.

143) 中國詩歌 형식의 변천 부분은 주로 金學主的 『中國文學의 理解』와 王力の 『詩律學』을 참조하였다.

『詩經』의 시들은 대부분이 4言 1句의 4언체시이다. 일부 시들은 중간에 2언, 3언, 6언, 7언, 8언의 구들이 섞여 쓰이기는 하나, 전편이 모두 사언 이외의 구들로 이루어졌거나 완전한 자유형의 長短句로 이루어진 것은 매우 드물다.

『詩經』은 음악과 밀접한 관계가 있으며, 이는 『詩經』의 예술 수법과 특질에 영향을 미치고 있다. 그 중 “重疊”의 수법은 『詩經』에서 상당히 많이 쓰이고 있는 것으로, 이는 『詩經』의 시들이 원래가 노래 가사였으므로 같은 곡조로 반복해서 노래하는 부분이 많았음은 당연할 것이다. 어떤 경우에는 매장 압운한 글자만을 바꾼 것도 있는데, 이를 疊詠이라 부른다. 예를 들면 『詩經·齊風·著』의 경우를 들 수 있다.

俟我於著乎而 充耳以素乎而 尚之以瓊華乎而
 俟我於庭乎而 充耳以青乎而 尚之以瓊瑩乎而
 俟我於堂乎而 充耳以黃乎而 尚之以瓊英乎而
 나를 문간에서 기다리셨는데 귀막이는 흰 실끈에다 꽃 새긴 옥들을 달으셨었거니.
 나를 뜰에서 기다리셨는데 귀막이는 파란 실끈에다 꽃처럼 옥들을 달으셨었거니.
 나를 대청에서 기다리셨는데 귀막이는 누런 실끈에다 꽃 같은 옥들을 달으셨었
 거니.

물론 첩영체라 하더라도 각 장의 용어 변화가 많은 것과 첩영이 아닌 장이 끼어 있는 것들도 있기는 하다. 어떻든 첩영체는 국풍은 대부분이고 소아는 과반수이고, 대아에는 5편, 송에는 2편이 있다. 첩영체는 가장 원시적인 기본 詩形으로 볼 수 있으며, 국풍에서 소아, 대아, 송으로 갈수록 첩영체가 줄어들고 있는 것은 사대부들의 의식에 의해 시형이 다듬어진 때문일 것이다.

중첩과 유사한 경우로 “和聲”을 들 수 있다. 『詩經』에는 하나의 시가 여러 章으로 되어 있고, 현대 노래의 후렴과 같이 매 장 말미나 앞부분에 같은 語句를 사용하는 경우가 종종 있다. 즉 주된 노래의 가사는 변화하면서 개인이 선창하고, 후렴 부분의 가사는 변화 없이 여러 사람들이 합창하며 호응하는 것이다. 아래에 예를 든다.

緇衣之宜兮 敝予又改爲兮 適者之館兮 還予授子之粢兮
 緇衣之好兮 敝予又改造兮 適者之館兮 還予授子之粢兮
 緇衣之蓆兮 敝予又改作兮 適者之館兮 還予授子之粢兮

검은 옷이 참 잘 어울리네, 해지면 내 다시 지어 드리지요.
당신이 등청(登廳)하셨다가 돌아오면 내 당신에게 음식을 차려 올리지요.
검은 옷이 참 좋네, 해지면 내 다시 만들어 드리지요.
당신이 등청하셨다가 돌아오면 내 당신에게 음식을 차려 올리지요.
검은 옷이 참 점잖네, 해지면 내 다시 맞추어 드리지요.
당신이 등청하셨다가 돌아오면 내 당신에게 음식을 차려 올리지요.

이 또한 『詩經』의 음악성과 관련된 상황이라 할 것이다.

『楚辭』는, 작가를 알 수 없고 중국 사회의 일반적이고 보편적인 제재를 노래한 『詩經』과는 달리, 특정한 개인에 의해 창작되었고 그 내용도 개인 사상과 감정을 바탕으로 하여 극도의 修辭를 추구한 문학이다.

屈原이 지었다는 초사는 漢代에 편찬된 『楚辭』라는 책을 통하여 전해지고 있다. 『楚辭』는 서한의 劉向이 편찬했다고도 하나, 실제로 우리에게 전해지는 『楚辭』의 가장 오래된 책은 동한의 王逸이 지은 『楚辭章句』라는 책이다.

이 『楚辭』라는 책에는 굴원의 작품뿐만이 아니라, 그의 제자라는 宋玉과 景差의 작품을 비롯하여 漢代의 賈誼, 淮南小山, 東方朔, 嚴忌, 王褒, 유향 및 왕일 자신의 작품들이 한 편씩 들어 있다.

‘楚辭’라는 명칭은 한 이전 문헌에서는 찾아볼 수 없으나, 한 文帝 무렵부터 ‘楚辭’란 말이 쓰이기 시작한 듯하며 ‘楚詞’라고도 썼으며, 한초부터 유행했던 ‘楚歌’ 또는 ‘楚聲’이나 마찬가지로 “초나라의 시가”란 뜻으로 쓰였던 듯하다. 『楚辭』에 굴원의 작품이라 전하는 대표적인 작품들에 사용된 구법에는 대체로 다음의 네 가지가 있다.

첫째, “○○○兮○○”, “○○○兮○○○”로 이는 「九歌」에서만 볼 수 있는 형식이나, 초나라 지방 민요의 원형을 가장 많이 답습한 형식이다. 구법이 삼언을 바탕으로 하는 남방의 가요 리듬에 가장 잘 들어맞는 것이다.

둘째, “○○○△○○兮”, “○○○△○○”의 구법으로 「離騷」와 「九章」중의 7편에서 볼 수 있는데, 첫 번째 구법에서 변화한 듯하다. 첫 번째에서 앞 삼언과 뒤 이언을 연결하는 “兮”자 대신 “以”, “之”, “而”같은 접속사를 사용하고, 앞 구 끝에 “兮”자를 붙여 전후 두 구를 연결하고 있다. 이 또한 남방민요의 고유한 구법 형식이 남아 있는 경우라 할 것이다.

셋째, “○○○○ ○○○○”로 북방 『시경』 계열과 같은 형식이니 북방가요의 영향으로 생긴 듯하다. 「天問」만이 전편 이 형식을 쓰고 있는데, 「천문」은 벽화에 써 넣은 圖讚으로, 후세의 讚들이 흔히 사언을 쓰고 있음을 볼 때 이를 습용한 구법이라 하겠다.

넷째, “○○○○ ○○○些”로 북방의 사언구조와 남방의 삼언 구조를 합친 것이다. 「招魂」, 「大招」 및 「구장」 중의 「橘頌」 등이 이러한 구식을 쓰고 있는데, 구말의 조사를 「초혼」은 “些”자를 쓰는 데 비하여 「대초」는 “只”자를, 「굴송」에서는 “兮”자를 쓰고 있는 것이 다를 뿐이다.

이 초기의 ‘조사’를 바탕으로 한초에 陸賈, 賈誼, 枚乘 등에 의하여 한부가 이룩되고, 武帝 시대에는 司馬相如, 東方朔, 枚臯 등이 가세하여 부가 크게 성행하기 시작한다. 이러한 부의 구법도 모두 이상의 네 가지 구법에서 나온 것이라 할 수 있다.

章法은 朱熹의 『楚辭集註』에서 처음으로 밝히고 있는데, 이에 의하면 一章은 四句로 이루어지는 것이 보통이고, 가끔 六句로 일장을 이루는 것도 있다. 押韻은 일장의 偶數句, 곧 제이, 제사, 제육구에 하는 것이 원칙이나 간혹 첫 구 또는 全句에 압운한 것도 있다.

2) 唐以前の 古體詩

중국에서는 周대 이후 漢대에 이르는 사이의 시가 작품은 거의 보이지 않으나, 한대 초기에 이르러 두 가지 계통의 음악이 전해지고 있다. 하나는 周樂이며, 다른 하나는 楚聲이다.

주악은 노나라에 전해지고 있는 聲律로 노나라 사람인 制氏가 그 雅樂의 성률로 태악관의 벼슬을 누렸다는 설명이 「한서」 예문지에 전하나, 제씨의 악가는 전해지는 것이 없어 그 실상을 알 수는 없다.

초성의 악가는 「楚辭」와 句形이 비슷한 三言이 바탕을 이루고 있다. 다만 그 길이가 짧은 것이 보통이고 「楚歌」라고도 흔히 부른다. 다만 이 초가는 후세 작가들이 직접 이를 계승 발전시키지 못하고 있다.

본격적인 중국시는 武帝가 樂府라는 음악을 관장하는 관청을 두어, 당시의 민간가요를 채집케 하는 한편 새로운 악가들을 작곡케 한 데서 비롯된다. 이른바 고체시는 이로부터 발전하여, 唐대에 완성된 근체시와 대를 이루게 되는 것이다.

고체시는 古體 또는 古風이라고도 부르는데, 그 함의는 일정치 않다. 첫째로는 「시

경」·「초사」까지도 포함하여 근체시 성립 이전의 모든 시가를 고체라 부르기도 한다. 둘째로는 「시경」과 「초사」체를 제외한 옛날 가요와 兩漢·魏晉南北朝·隋의 모든 樂府歌詩體를 지칭한다. 이 중에는 근체시의 祖型이 되는 근체풍의 시들도 모두 포함된다. 셋째로는 근체시 성립 이후의 근체의 규식에 들어맞지 않는 모든 시들을 가리킨다. 근체는 初唐에 이루어졌다고 보므로, 초당 이전의 시체들은 고체에 포함되지 않는다. 이 중에서는 일반적으로 둘째 정의가 문학사의 정리를 위해서 가장 많이 쓰인다.

(1) 樂府詩

樂府는 西漢의 武帝(B.C.140~B.C.87 재위)가 창설한 음악을 관장하는 관서로 「시경」의 뒤를 이어 또 다시 민요를 채집하고 그것을 널리 보급시켰다. 무제 때 악부에서 채집한 민가들의 가사는 거의 모두 일실되어 전해지지 않지만, 이것들은 조정의 雅樂에까지도 큰 영향을 미쳤다.

악부는 대략 100년 정도 존속하였으나 이것이 중국문학사상에 끼친 영향은 매우 크다. 잊혀져 있던 민가를 발굴하여 상류사회에 크게 보급시켰을 뿐만 아니라, 후세에까지도 민가형식의 새로운 시가들을 창작케 하여 중국시 발전에 새로운 전기가 이룩되게 된 것이다. 이 때문에 후세에는 이 악부에서 채집되고 제작된 시가 또는 그것들의 模作들을 악부시라고 부르게 된 것이다.

이처럼 악부시는 조정에서 사용된 악가와 당시의 민가 및 이들의 모방 작품들의 총칭으로 간단히 정의를 내리거나 특징을 얘기하기는 매우 곤란하다. 詩體만 보더라도 『시경』·『초사』 또는 초사계통의 것들이 있는가 하면 고체시의 歌行과의 구분이 뚜렷하지 않은 것들도 있다. 그리고 그 模作은 魏晉南北朝뿐만 아니라 唐代에까지 성행하여 그 시대적인 한계도 분명치 않다.

어느 시대나 그러하겠지만 漢代의 民歌는 비교적 자유로운 형식을 지녔던 것 같다. 그러나 서한 무제 때의 李延年的 「佳人歌」를 비롯하여 서한대의 작품으로 알려진 많은 작품들이 이미 오언으로 정형화하는 경향을 뚜렷이 보여주고 있다. 그 결과 악부고사는 많은 경우 古詩와 혼동을 일으키게까지 되었다. 한대의 노래의 가사였다고 생각되는 것을 악부고사, 이미 노래와 관계없게 된 시들을 고시라 한다고 볼 수 있으나, 樂府古辭와 고시를 혼동한 예는 일일이 열거할 수 없을 정도로 많다.

이것은 자유로웠던 형식의 악부시들이 시대의 흐름에 따라 점차 오언으로 정형화하여,

마침내는 악부시가 고시와 구별하기 어려운 지경에 이르게 되었음을 말한다. 악부시에 관한 가장 종합적인 책으로는 宋 郭茂倩의 『樂府詩集』 백 권이 있다. 『樂府詩集』에는 題辭에 인용된 것까지를 합치면 한대의 악부고사가 50여 수 실려 있는데, 이들의 시형을 보면 그 중 30여 수가 오언이고, 나머지 20수도 삼·사·육·칠언이 섞이기는 하였지만 대부분이 오언구로 이루어져 있다. 따라서 한대에 이미 악부로부터 오언고체가 생겨나 상당한 발달을 이루었음을 부인할 수 없는 사실이다.

그렇다고 해서 악부시가 한대에 오언 고체시로 발전하고 끝나 버린 것은 아니다. 악부시는 이미 한대부터 模擬가 성행하여 지금 전하는 서한의 작품들은 거의 모두 동한의 모의작이거나 후세인들의 손에 의하여 다듬어진 것들이다. 악부시의 모의는 題名(곡조명)·악곡·가사의 세 가지 방향에서 생각할 수 있다. 이 세 가지 중 한 가지 또는 두 가지 또는 세 가지 전부에 걸쳐 모의를 하는 것인데, 물론 모의의 성격이나 정도는 작품에 따라 크게 다르다. 특히 漢末 建安(196~219)과 西晉의 太康(280~289)년간은 모의의 기풍이 크게 유행하였다. 한편 그 시기는 중국시의 창작이 본격적으로 전개되며 큰 발전을 이루는 시기이기도 하다. 따라서 악부시는 중국시 발전의 바탕이 되었다고도 할 수 있다. 특히 악부시의 민가풍의 작품이 보여 준 여러 가지 서정과 사회시는 후세중국문학 창작에 지대한 영향을 미치고 있다.

(2) 五言古詩

비교적 자유로운 형식인 민가풍의 악부시들이 차츰 정형화하여 오언의 고체시가 생겨났다. 오언고시는 서한의 무제시기에 생겨나기 시작했지만 그 완성은 빨라도 동한 중엽이후로 보아야 할 것이다.

한대의 본격적인 오언고시는 班固(32~92)의 「詠史詩」에서 비롯된다. 본격적인 작가들에 의한 오언고시는 중국문학사상에서 새로운 시의 세계를 연 建安시기(196~220)에 시작된다.

이른바 建安文學은 曹操와 그의 아들 曹丕, 曹植의 三曹와 孔融, 陳琳, 王粲 등의 七子를 중심으로 이루어진다. 이들은 漢代 樂府의 模擬에서 시작하여 오언이란 새로운 시체를 일거에 꽃피워 그것을 중국시의 대표적인 시체로 발전시킨다. 이들은 새로이 질박한 기풍을 시에 도입하면서도 시의 풍격도 아울러 중시함으로써 중국시의 修辭를 크게 발전시킨다. 특히 이 중에서도 조식의 작품이 가장 뛰어나다.

魏末 西晉으로 들어오면서 오언시는 더욱 성행하여 竹林七賢이란 작가들이 나오고 張協, 左思 등 수많은 시인들이 등장한다.

그러나 쯤대에 중국문학사상 누구보다도 빼어난 시인이 나왔으니 그가 陶淵明(372~427)이다. 그는 귀족문학이 성행하던 시대조류로부터 홀로 벗어나 벼슬을 내던지고 전원으로 돌아와 자연속의 인간의 진실한 모습을 오로지 시를 통해 추구하였다.

도연명을 뒤이어 宋대로 들어가서는 산수의 아름다움을 시로써 재현시키려고 애썼던 謝靈運을 비롯하여 顏延之, 鮑照 등이 나와 활약한다. 이들에 의하여 시의 協律과 수사가 크게 발달하다가 齊나라로 들어오면서 謝朓, 王融, 沈約 등이 나와 수사와 성률을 통한 형식미를 추구하는 이른바 「永明體¹⁴⁴⁾」를 이룩한다. 특히 심약의 「四聲論¹⁴⁵⁾」과 「八病說¹⁴⁶⁾」은 詩作에 극단적인 기교를 도입하여 詩律을 확립시키고 근체시를 발생하게 하는 계기가 된다.

唐代에 가서는 근체시가 생겨나기는 하지만, 역시 李白, 杜甫, 王維, 孟浩然, 白居易 같은 대가들은 고체시에 있어서도 중국시를 대표할만한 逸作들을 남긴다. 특히 두보와 백거이의 사회시들은 거의 모두 고체시이다. 그리고 고체시는 宋代 이후로도 清代에 이르기까지 근체시와 대비적인 시체로서 계속 시인들에 의해 창작된다.

(3) 七言古詩

오언은 다시 2·3자로 나누어지면서 경쾌한 리듬을 지니고 있지만, 칠언은 여기에 2자가 더 보태어져 2·2·3자로 구성되어 있으므로 리듬이 장중하다. 따라서 그 문장도 오언은 淸新한데 비하여 칠언은 수식적인 경향을 띠게 마련이다. 이것은 오언과 칠언이 제각기 다른 계통의 발생과 발전과정을 거쳤음을 뜻한다.

오언은 樂府로부터 연진된 것이지만, 칠언은 辭賦 또는 楚歌로부터 발생하였다. 또한 漢代의 초가와 칠언은 호칭에 있어서도 가끔 혼동되기도 하였다. 『漢書』東方朔傳에서 “朔之文辭…平樂觀賦獵, 八言七言上下…”라고 한 것에서 팔언과 칠언은 초가일 것이다. 『文選』 권22 魏文帝 「芙蓉池作」 시에 대한 李善의 주에는 “東方朔七言曰, 折羽翼兮摩蒼天”이라 하여 그의 초가를 칠언으로 부르고 있다. 또 『文選』 권28에는 雜歌로서 荊軻의

144) 齊 武帝의 연호로 483~493년임

145) 중국어의 네 가지 성조를 시를 짓는데 응용하는 이론

146) 詩句의 음운의 조화와 용어의 배열을 균형있게 함으로써 시의 형식을 미화시키려는 규칙

「歌一首」와 高祖의 「大風歌」가 실려 있는데, 모두 詩題 밑에 “칠언”이라 주를 달고 있다. 「문선」 권93 孔稚珪의 「北山移文」에 대한 李善의 주에도 “董仲舒集, 七言琴歌二首”라 적고 있는데, 이것도 초가를 “칠언”이라고 부른 예이다.

한대에는 賦나 초가에서 뒤에 “兮”자를 빼버리고 구절을 간화하는 경향도 생겨났다. 한대 최초의 본격적인 칠언시라 할 만한 장형의 「四愁詩」 첫 구가 “我所思兮在太山”으로 되어 있는 것은, 칠언이 사부나 초가에서 발전한 것임을 시사해 준다.

이렇게 보면, 초가는 한초부터 성행했기 때문에 칠언의 발생은 오언보다도 빨랐을 것이다. 「한서」에 인용된 서한의 謠諺을 보더라도 칠언구로 된 것들이 적지 않게 발견된다.

칠언은 오언보다 일찍 발생하기는 했지만 그 유행과 발전은 오언에 비하여 무척 더디다. 그것은 칠언이 갖는 무거운 리듬과 수식적인 성격이 문인들에게 바로 받아들여지기 어려웠기 때문일 것이다. 칠언시는 六朝末 시의 수사를 통한 유태주의적인 풍조의 유행을 타고서 급격한 발전을 이룬다. 칠언은 오언보다도 수사의 기교를 발휘하기 좋은 시체이기 때문일 것이다.

唐代的 근체시는 梁 簡文帝(550~551재위)의 「烏夜啼」로부터 싹이 트고 있다고도 말할 수 있을 것이다.

唐初에 들어와서도 칠언고시는 陳·隋의 餘風을 이어받아 화려한 형식을 추구하고 있지만, 그런 중에도 어느덧 唐代로서의 시풍을 갖추어 갔다. 그 뒤로 칠언고시도 두보와 이백 같은 대가들에 의하여 더욱 높은 차원의 세계로 발전한다.

두보는 칠언에 있어서도 고시로는 서사적인 작품을 많이 쓰고 있다. 다만 오언고시에는 악부의 정신을 이어받은 사회시가 많은 데 비하여, 칠언고시에는 詠物적인 작품이 많다.

이백에게는 「行路難」·「梁甫吟」·「將進酒」 같은 삼·오·팔·구언 등이 섞인 악부체의 칠언고시가 많다. 中唐에 가서는 白居易(772~846)에게서 「長恨歌」·「琵琶行」 같은 대작이 나온다.

오언과 칠언 이외에도 고시에는 삼·사·육·팔·구언 등의 작품도 지어졌다. 그 중에서도 삼·사·육언이 비교적 많이 눈에 띄지만 역시 예외에 속하는 것이라고 하겠다.

고체시에는 근체시에 비하여 詩律이 없다. 시의 길이도 자유롭고 각 장의 구수도 다 같지 않은 작품들이 많다. 다만 押韻에 있어서만은 근체시보다는 자유롭지만 여러 가지 법칙이 있다. 대체로 고시의 압운법은 크게 一韻到底格과 換韻格의 두 가지로 구별되는데, 근체시와 비교할 때 그 특징으로 다음과 같은 몇 가지를 들 수 있다.

첫째, 근체는 엄격히 一首 一韻을 사용하는 一韻到底格인데 비하여, 고체는 중도에 다른 운으로 바꿀 수(換韻·轉韻) 있다. 둘째, 근체는 언제나 平聲만을 가지고 압운하고 있는데 비하여, 고체는 仄聲(곧 上聲·去聲·入聲)으로도 압운한다. 셋째, 서로 비슷한 몇 가지 운들을 섞어 通韻하기도 한다. 넷째, 매구 압운하는 경우도 있다(柏梁體).

그리고 換韻하는 방법을 보면, 시의 뜻을 따라 운을 바꾸는 경우, 시의 단락을 따라 운을 바꾸는 경우, 二句마다 운을 바꾸는 경우, 三句마다 운을 바꾸는 경우, 운을 바꾸는 구수가 일정치 않은 경우, 처음 이구나 사구 뒤에 운을 바꾸는 경우, 끝 머리 이구나 사구에서 운을 바꾸는 경우 등 여러 가지가 있다.

칠언시에 환운이 많고, 평성에 의한 一韻到底는 盛唐 이후에 유행한 新體라고 할 수 있다. 거기에 비하여 오언시는 平聲과 仄聲의 차이는 있지만 당 이전에도 거의 모두 一韻到底의 격식을 따르고 있다.

환운에는 이미 앞에서 얘기한 여러 가지 방법 외에도 평측운을 엮어서 사용하는 경우와, 같은 평성이나 측성의 운 중에서 다른 운으로 바꾸는 경우 등이 있다.

고시의 一句의 音讀을 자세히 따져보면 근체와 마찬가지로 오언은 위 두 字와 아래 세 字, 칠언은 위 네 字(또는 두 字와 두 字)와 아래 세 字로 나누어지는 것이 통례이다. 그러나 간혹 위 세 字 아래 네 字로 된 예외도 있다.

고체시는 본시 평측에 관한 律式이 없는 것이었지만 근래에 와서는 근체시와는 다른 율식이어야 한다는 생각이 반대로 율식을 이루는 경향을 만들었던 것 같다. 그러나 근체시와는 달라 고체시에는 뚜렷한 평측에 관한 율식이 정해져 있었다고 보는 것은 잘못된 것이다.

古體詩는 “古風”이라고도 불린다. 律絶과 古風은 대립하는 두 종류의 詩體이다. “古風”은 비록 古詩를 모방했으나, 각 측면에서 보면, 唐宋 이후의 “古風” 대다수는 六朝 이전의 古詩와 비교할 수 없다. 왜냐하면 唐宋 이후의 시인들은 近體詩의 영향을 많이 받아서 古風을 지었기 때문에, 잠재의식적으로 近體詩의 平仄, 대우, 혹은 어법을 어느 정도는 사용하지 않을 수 없었을 것이다.

우선 古風 每句의 字數를 정리해보면, 古風은 5言, 7言, 5·7雜言, 3·7雜言, 3·5·7雜言, 錯綜雜言의 일곱 종류로 나눌 수 있다. 4言의 古風은 『詩經』을 모방해서 지었다고 할 수 있다. 5言의 古風은 正統적인 古體詩라고 볼 수 있는데, 『古詩十九首』가 바로 5言이고, 六朝의 시 대다수 또한 5言이기 때문이다. 7言古詩의 기원은 상당히 늦는데, 唐宋

七言古風의 格律은 近體7言詩에서부터 변천해온 것이다. 5·7雜言은, 7言 속에 5言이 섞여 있는 것이 비교적 많고, 5言 속에 7言이 섞여 있는 것은 비교적 적다. 3·7雜言은 7言 속에 3言이 조금 섞여 있는 것이다. 3·5·7雜言은 7言을 주로 하며, 5言과 3言이 섞여 있는 것이다. 5言詩가 생긴 후부터, 홀수 字의 문장이 대개 시의 리듬에 더 알맞다고 여겨지면서, 7言 속에 자주 5言과 3言이 섞였으며, 6言과 4言은 그다지 섞이지 않았다. 錯綜雜言이란, 詩句의 字數 변화가 끝이 없는 것을 가리키는데, 7言, 5言 혹은 3言 외에도 4言 혹은 6言의 문장이 있고, 심지어 8言, 9言 이상에 달하는 것도 있다. 錯綜雜言은 또한 3·5·7言을 주로 하는 것과 4·6·8言이 많은 것, 이 두 유형으로 세분할 수 있는데, 이 중 두 번째 4·6·8言이 많은 유형은 散文의 성질을 많이 지니고 있다. 用韻만 아니었다면, 어떤 부분들은 그야말로 산문이라고 할 수 있다. 白話로 바꾸면 民國初年の “新詩”와 비슷하다.

古體詩의 用韻은 平韻 古風과 仄韻 古風으로 나눌 수 있으며 本韻을 사용하는 경우가 대부분이다. 平韻의 古風은 本韻으로 압운할 때 韻部¹⁴⁷⁾는 近體詩와 완전히 같으며, 仄韻을 사용하는 시는 거의 모두가 古風으로 仄韻 古風 또한 本韻을 사용하는 것이 일반적이다.

古風이 本韻을 사용한 것은 韻書의 규칙을 따른 것으로 古風에 通韻을 사용하는 경우는 그 韻을 넓게 취할 수 있어서이기도 하나, 옛 것을 모방하려는 심리도 있었을 것이다. 通韻이란 가까운 운(隣韻)과 서로 통용하는 것으로, 전체적으로 말하면 歌·麻·陽·侵·約·緝韻은 거의 절대 다른 韻과 通韻하지 않으며, 서로 通韻하는 범위가 가장 넓은 것은 당연히 眞·文·元·寒·刪·先 여섯 韻과 質·物·月·曷·黠·屑 여섯 韻이다. 杜甫의 시에서 보면 /-n/으로 끝나는 글자는 모두 서로 通韻하여 압운할 수 있고, /-t/로 끝나는 글자 또한 서로 通韻하여 압운할 수 있다. 이런 규칙은 宋詩에 이르러서도 다르지 않았다.

轉韻은 『詩經』에서부터 이미 있었으며, 唐詩의 轉韻은 古詩와 같이 마음대로 換韻하는 경우와 換韻하는 거리, 韻脚의 성조 모두 신경을 쓰는 경우의 두 가지로 나눌 수 있다. 換韻하는 거리는 규칙적이지 않으나 고의적으로 만든 경우도 있는데, 예를 들어 시작 혹은 결말 부분에 同韻의 두 韻脚만을 사용하는 경우가 있는데 전자는 促起式, 후자는 促

147) 韻部: 漢語의 상고음을 연구한 학자들은 주로 『詩經』시의 압운 실태와 형성자의 성부와 편방을 자료로 삼아 古音을 추정하고 상고음의 단위를 귀납하였는데, 이를 흔히 운부라고 칭한다. 예를 들면 顧炎武의 古韻 10部, 江永의 古韻 13部, 段玉裁의 古韻 17部, 戴震의 古韻 25部, 黃侃의 古韻 28部, 陳新雄의 古韻 32部 등이 그것이다. 그러므로 운부라는 것도 결국 운의 단위를 가리키는 말이지만, 일반적으로 이 용어는 상고음의 단위를 논할 때에만 한정된 것이어서 중고음의 단위 명으로는 잘 쓰이지 않는다.

收式이라 한다.

齊梁이전의 古詩는 한번 轉韻했는데, 왜냐하면 4句를 초과해야만 비로소 換韻했기 때문이다. 齊梁이후에는 4句 1換韻 심지어 2句 1換韻하는 것을 좋아했기 때문에 韻의 수가 많아져서, 가장 많은 것은 2·30개 韻에 달했다. 轉韻詩는 唐 이전에는 아주 적었고, 唐 이후야 성행했다. 唐 이후 5言 轉韻은 매우 드물었으며, 7言 및 雜言 轉韻이 가장 많았다.

3) 唐以後의 近體詩

近體詩는 古體詩와 대립되는 것으로, 今體詩라고도 한다. 唐代이후, 과거 제도로 인하여 平仄·對偶·시편의 글자 수에 대해 엄격한 규정이 생기면서, 시의 형식이 점차 획일화되어 갔다. 唐代이전에는 이처럼 엄격하게 규율에 맞춰진 시가 없었기 때문에, 후대에는 이를 近體詩라 불렀다.

근체시는 크게 律詩, 排律, 絶句의 세 종류로 나눌 수 있다.

첫째, 율시를 살펴보면, 그 뜻은 일정한 格律에 따라 쓰여진 시를 의미한다.

율시의 격율은 크게 두 가지로 정리할 수 있는데, 먼저 平仄으로, 될 수 있는 한, 한 구에서 平仄을 서로 번갈아 써야하며, 윗 구의 평측이 아랫 구의 평측과 서로 상반되어야 한다.

그 다음은 대우인데, 첫 두 구와 끝 두 구를 제외하고는 대우를 쓰는 것이 원칙이다.

율시는 오언율시와 칠언율시로 나뉘는데, 먼저 오언율시를 살펴보면, 매 句는 5字, 매 首는 8句로, 모두 40字로 이루어져 있다. 1, 3, 5, 7句에 압운하지 않고, 2, 4, 6, 8句에 압운하는 것이 正格이다. 첫 구에 압운할 경우, 이를 變格이라 한다.

칠언율시는 매 句는 7字, 매 首는 8句로, 모두 56字로 이루어져 있다. 1, 2, 4, 6, 8구에 압운하고, 3, 5, 7구에 압운하지 않는 것이 정격이고, 첫 구에 압운하지 않은 경우가 변격이다.

이렇듯 오언율시와 칠언율시의 정격이 상반된 데에는 오언시는 예부터 두 구마다 한 번씩 압운했고, 칠언시는 고대에 매 구마다 압운했던 각각의 배경이 있었기 때문이다. 唐人이 쓴 보통의 칠언시에는 두 구마다 압운이 이루어지고 있지만, 첫 구에는 여전히 古代 압운 규칙이 이어지고 있는 것이다.

이 밖에 매우 드물게 보이는 형식이나, 30字로 이루어진 오언의 三韻小律과 42字인 칠

언의 三韻小律, 매 首 48字인 육언율시도 있다.

둘째, 배율로서 이는 10句이상의 율시이다. 배율은 보통 율시의 연장으로, 그것의 모든 규율은 보통 율시를 표준으로 삼아야 한다. 배율의 韻數에 관하여, 보통은 整數를 즐겨 사용하는데, 예를 들면 十韻, 二十韻, 三十韻, 四十韻, 五十韻, 六十韻 등이 있다. 六十韻 이상이면, 종종 一百韻(二百韻, 一千字)을 모아 만든다. 오언배율도 오언율시와 비슷하여, 첫 구에 압운하지 않는 것이 정격이고, 압운한 것이 변격이다. 칠언배율이 없는 것은 아니나, 통상적으로 배율은 오언에 한한다.

셋째, 절구를 보면 絶句의 字數는 律詩의 절반인 4句로, 五言절구는 모두 20字이며, 七言절구는 모두 28字이다. 절구의 기원에 관해서는 여러 가지 견해들이 있는데, 그 중 가장 타당하게 받아들여지고 있는 견해 두 가지를 살펴보도록 하겠다.

먼저 「峴傭說詩」에서는 절구는 율시의 절반을 취해 만들어진 것으로, 율시 다음에 나타났다고 말하고 있다. 율시 중 앞 뒤 두 연을 싣기도 하고, 시의 전반부 반 首를 싣기도 하며, 중간 두 연을 싣기도 한다는 것이다. 따라서 여기서는 “絶”은 “截”이며, “絶句”를 “截句”라 칭하기도 한다.

반면 「聲調四譜」에서는 절구라는 이름은 唐이전에 있었으며, 律體와 다를 뿐 아니라 古詩와도 다른 형태라는 것이다. 그것을 “截句”라고도 칭했고, “斷句”라고 칭하기도 했다. 율시의 반을 나누어 절구를 만든 것이 아니라, 律이 絶에서 증가한 것이라고 밝히고 있다. 절구가 발생하게 된 연원에 대해서, 한 句는 句가 되며, 句로 詩를 이룰 수 없어서, 句가 하나 더 생겼고, 두 句는 聯이 되며, 聯이 있으면 對句가 생긴다. 두 연은 韻을 만들며, 韻이 있으면 粘이 생긴다. 律詩이든 古詩이든, 粘, 對, 聯, 韻은 반드시 4구가 되어야만 갖추어지므로, 이것이 “絶”이며, 더 이상 줄일 수 없는 것을 “絶句”라고 했고 그것은 율시 전에 나타난 것이라고 하고 있다.

오언 절구의 첫 구 또한 오언 율시의 첫 구처럼, 압운하지 않는 것이 정레이며, 비교적 대우를 이루는데 적합하다. 칠언 절구의 첫 구 또한 칠언 율시의 첫 구와 마찬가지로 압운을 하는 것이 정격이며, 압운을 하지 않은 것이 변격이다.

절구는 마땅히 古體絶句와 近體絶句 두 종류로 나누어야만 한다. 고체절구는 율시 이전에 생겨났으며, 平韻이 있었고, 仄韻이 있었다. 句에서의 평측은 율시의 평측 규칙에 제한받지 않았다. 근체절구는 율시 이후에 생겨났으며, 평운만 사용하는 것이 원칙이다.

句에서의 평측은 율시의 평측 규칙에 제한을 받았다. 孫楷第의 「學原」 第1卷 4期에서

의 견해에 따르면, 최초의 절구는 樂府의 한 解일 뿐이라고 한다. 한 편의 악부는 몇 개의 解로 이루어졌는데, 여기에서 단지 한 解만을 취한 것을 절구라 이른다 고 했다.

근체절구에 이르면, 율시의 영향을 깊이 받고 있다. 실제적으로, 近體詩와 古體詩의 경계는 매우 분명하지만, 근체시의 주요 조건을 확실히 이해하지 못한다면, 그 경계가 모호해질 것이다. 그 주요 조건이란 바로 평측의 엄격한 규칙이다. 예를 들어 “古風”에도 종종 대우가 있기는 하나, 만일 근체시의 평측에 의거하지 않는다면, “排律”이라 여길 수 없다. 또한 종종 字數만 보고 잘못 이해하는 경우가 많다는 점이다. 예를 들어 8句의 40字면 모두 오언 율시라 여기고, 56字면 칠언 율시라 여긴다는 것이다.

근체시의 용운은 대단히 엄격하다. 절구, 율시, 배율을 막론하고, 반드시 一韻到底¹⁴⁸⁾해야 하며, 通韻¹⁴⁹⁾해서는 안 된다.

근체시는 平韻이 정격이며, 仄韻은 매우 드물다. 仄韻 율시는 古風과 흡사하다. 우리가 율시인지를 변별하려면, 律句의 평측으로 그 표준을 삼아야 한다. 측운의 근체 오언 절구는 비교적 자주 보인다. 측운의 율시와 절구는 근체시와 고체시의 경계선이라 할 수 있다. 근체시와 고체시의 경계는 상당히 분명하다. 근체시는 평운을 위주로 하기 때문에, 측운의 율시나 절구는 종종 “율시로 들어가는 古風”이라 여겨진다.

근체시는 반드시 一韻到底여야 하며, 通韻해서는 안 되지만, 中·晚唐의 시, 특히 宋詩에는 通韻하는 것 같은 근체시들이 많으며, 鄰韻도 같이 사용하고 있음을 볼 수 있다. 사실 隣韻을 차용하는 것은 첫 구에만 제한한다. 錢大昕은 이 점에 주의하여, 「十駕齋養新錄」에서 “오·칠언의 근체 첫 구에는, 旁韻을 차용하고 있는데, 이를 借韻이라 한다.”고 하였다. 원래 시의 첫 구는 압운하지 않았으므로, 옛 사람들은 오·칠언 율시를 四韻詩라 했다. 排律은 十韻, 二十韻 등이 있었으며, 설령 첫 구에 압운하더라도, 그것을 韻數 안에 포함시키지 않았다. 시인들은 종종 이 첫 구 韻脚에 어느 정도의 자유를 부여했기 때문에, 간혹 隣韻을 차용하는 방법이 생겨났다. 盛唐이전에는 이러한 예가 드물었으나, 中·晚唐에는 점차 많아지면서 일종의 풍조가 되어, 宋代에 이르러서는 詩인들이 첫 구에 隣韻을 사용하는 것은 고의적이었던 듯 하며, 거의 일종의 유행이라고 할 만큼 점점 더 많아져갔다. “隣韻”이라는 것은, 江과 陽, 佳와 麻, 蒸과 侵이 드물게 보이는 특례인 것을 제외하면, 대략 詩韻의 순서에 따라, 배열이 서로 가깝게 되어있고, 음 또한 비슷한 韻을 말

148) 一首에 一韻을 사용, 끝까지 운이 바뀌지 않는 것

149) 비슷한 몇 가지 운들을 섞어 쓰는 것

한다.

근체시의 平仄 격식은 다음과 같이 五言과 七言律詩로 나눌 수 있고, 각각 平起式과 仄起式으로 나눌 수 있다.

* 五言律詩(仄起式)

仄仄平平仄, 平平仄仄平. (aB)¹⁵⁰⁾

平平平仄仄, 仄仄仄平平. (bA)

仄仄平平仄, 平平仄仄平. (aB)

平平平仄仄, 仄仄仄平平. (bA)

(만일 첫 구에 압운하면, “仄仄仄平平”(A)이 된다.)

* 五言律詩(平起式)

平平平仄仄, 仄仄仄平平. (bA)

仄仄平平仄, 平平仄仄平. (aB)

平平平仄仄, 仄仄仄平平. (bA)

仄仄平平仄, 平平仄仄平. (aB)

(만일 첫 구에 압운하면, “平平仄仄平”(B)이 된다.)

出句가 만일 仄頭라면 對句는 반드시 平頭이어야 하며, 出句가 만일 平頭라면 對句는 반드시 仄頭라야 하는데 이를 “對”라 한다. 윗 연의 對句가 만일 平頭라면 아래 연의 出句 또한 반드시 平頭이어야 하고, 윗 연의 對句가 만일 仄頭라면 아래 연의 出句 또한 반드시 仄頭여야 하는데 이를 “粘”이라 한다.

* 七言律詩(平起式)

平平仄仄仄平平, 仄仄平平仄仄平. (AB)

150) 平으로 끝나는 것을 편의상 대문자로 쓰고(“A” 또는 “B”), 平으로 시작하는 것을 편의상 “B” 또는 “b”로 쓰며, 仄으로 끝나는 것을 편의상 소문자로 쓰고(“a” 또는 “b”), 仄으로 시작하는 것을 편의상 “A” 또는 “a”로 써서, “仄仄仄平平”는 “a식”, “平平平仄仄”는 “b식”, “仄仄仄平平”는 “A식”, “平平仄仄平”는 “B식”으로 약속한다.

仄仄平平平仄仄, 平平仄仄仄平平. (bA)

平平仄仄平平仄, 仄仄平平仄仄平. (aB)

仄仄平平平仄仄, 平平仄仄仄平平. (bA)

(만일 첫 구에 압운하지 않으면, “平平仄仄平平仄”(a)이 된다.)

* 七言律詩(仄起式)

仄仄平平仄仄平, 平平仄仄仄平平. (BA)

平平仄仄平平仄, 仄仄平平仄仄平. (aB)

仄仄平平平仄仄, 平平仄仄仄平平. (bA)

平平仄仄平平仄, 仄仄平平仄仄平. (aB)

(만일 첫 구에 압운하지 않으면, “仄仄平平平仄仄”(b)이 된다.)

칠언 율시의 “粘” “對”는 오언 율시의 “粘” “對” 규칙과 같다.

絶句와 排律은 각각 율시의 절반과 연장이므로, 평측 또한 율시의 평측이며, 단지 “粘” “對”의 규칙에 따라서, 각각 반으로 줄이거나 연장해가면 되는 것이다.

근체시구의 리듬은 每 두 음을 一節로 하며, 마지막 음은 단독으로 一節을 이룬다. 平聲이 점하는 시간이 대략 仄聲보다 倍정도 길다. 平仄 격식에 어긋나는 글자를 “拗”라 부른다. 二四六은 節奏點에 해당하므로, 본래 拗를 써서는 안 된다. 일부 시인들 중에는 律句 平仄의 구속을 달가워하지 않거나, 고의로 고고한 격조를 취하려고 節奏點에 拗를 쓰는 것을 좋아했다. 선인들이 “拗”라 하는 것은, “二四六”의 拗를 제외하고, 오언의 세 번째 글자와 칠언의 다섯 번째 글자가 어긋나는 것을 拗라 했고, 또 B式 오언의 첫 글자와 칠언의 세 번째 글자가 仄聲을 사용하는 것도 拗라 했다. 현재 우리는 二四六 혹은 一三五에 관계없이 어떤 위치에 있건, 平仄에 부합하지 않는 것을 모두 拗라 한다.

시인들은 拗句에 대해서, 종종 “救”를 사용했다. 拗하나 救할 수 있다는 것은, “病”이 아닌 것이다. “拗救”라 하는 것은, 위에 平해야 하는 곳에 仄聲을 써서, 아래에 仄해야 하는 곳에 平聲을 쓰고, 변상한다고 여기는 것이다. 만약 위에 仄해야 하는 곳에 平聲을 썼다면, 아래에는 平해야 하는 곳에도 仄聲을 써서 변상해야 한다는 것이다. 拗救는 대략 두 가지로 나눌 수 있다.

첫째, 本句自救이다. 예를 들면 동일한 구에서, 첫째 글자가 仄해야 하는데 仄을 쓰면, 세 번째 글자는 仄해야 하는데 平을 쓴 경우이다.

둘째, 對句相救이다. 예를 들면 出句 세 번째 글자가 仄해야 하는데 仄을 쓰면, 對句의 세 번째 글자가 仄해야 하는데 平을 쓴 경우이다.

出句와 對句의 두 번째 글자에, 平仄이 對가 되지 않으면(즉 반대되지 않으면), 失對라고 부른다. 唐人은 가능하면 失對를 피하고 있으며, 칠언 失對의 예는 거의 찾아볼 수 없다.

위 연 對句와 아래 연 出句의 두 번째 글자는 平仄이 같지 않을 경우, 이를 失粘이라 한다. 失粘의 예는 매우 많으며, 오언 율시의 失粘이 비교적 적고, 칠언 율시와 칠언 절구의 失粘이 비교적 많다.

出句 句脚이 上去入을 갖추는 것이 이상적인 형식이다. 최소한 가까이 있는 두 연의 出句 句脚의 성조가 같은 것은 피해야 하며, 그렇지 않으면 곧 上尾이다. 上尾의 금기는 詩律이라 할 수는 없으며, 다만 기교에 있어서 주의해야 할 점이라 할 수 있다.

對偶의 규칙은 명사는 명사와 對를 이루고, 동사는 동사와 對를 이루며, 형용사는 형용사와 對를 이루고, 부사는 부사와 對를 이루는 것이다. 대우는 율시의 필수조건으로, 일반적으로 율시의 대우는 頷聯과 頸聯에 쓰이는 것이 正例이다.

그러나 變例 또한 존재한다. 율시의 대우는 적게는 한 聯에만 사용할 수 있고, 많게는 네 聯 모두 사용할 수 있다. 만일 한 연에만 사용한다면, 바로 頸聯에 사용하는 것이다. 본래 唐 이전의 古詩에는 반드시 대우를 해야만 하는 것은 아니었다. 율시에서는 대우를 사용할 것을 규정하고 있지만, 일부 사람들은 古法을 따르는 경우들이 있어서 간혹 頷聯에는 사용하지 않는 경우도 있었다. 이러한 상황은, 盛唐의 오언 율시에서 매우 자주 보인다.

대우에서의 금기를 合掌이라고 한다. 합장은 詩文의 대우의 의미가 같은 현상으로, 사실상 同義詞 相對이다. 上一聯의 대우 방식과 下一聯의 대우 방식이 완전히 같은 것 또한 시인들이 극력으로 피하는 것이었다. 대우에서 두 연이 유사한 것을 피하는 것은, 平仄에 있어 失粘을 피하는 것과 흡사하다. 이는 모두 형식에 있어서 중복되고 단조로운 것을 피하고 있는 것이다. 또 한 종류의 금기로 同字相對가 있다. 古體詩에는 이러한 금기가 없으나, 近體詩에서는 피하는 것으로 심지어 같은 글자가 出句와 對句에 보이는 것조차 피하고 있다.

근체시의 금기의 하나로 避字라는 것이 있는데, 이는 크게 세 종류로 나눌 수 있다. 첫 번째는 避重韻이고, 두 번째는 避重字이며, 세 번째는 避題字이다.

첫째, 避重韻은 동일한 시에서, 韻脚의 글자가 중복되어서는 안 된다는 것이다. 그렇지 않으면 重韻이라는 잘못을 범하게 된다. 古體과 近體를 막론하고, 重韻은 어쨌든 피해야 하는 것이다.

둘째, 避重字에서 重字라는 것은 시에서 중복되는 글자가 있는 것으로 이를 피해야 한다. 그러나 하나의 句 속에서 重字를 쓴다거나, 首聯이나 尾聯의 出句와 對句에 重字를 쓰는 경우에는 반드시 피할 필요는 없다. 따라서 避重字라는 것은 단지 두 가지 정황이다. 하나는, 율시의 중간 두 연에서 出句의 글자가 對句의 글자와 서로 중복되는 것이 적합지 않은 경우이고, 또 하나는 다른 연의 글자가, 가능한 한 서로 중복되는 것을 피하는 경우이다. 따라서 여기에서 볼 때 重字를 피한다는 것은 일종의 기교일 뿐, 규칙이라 할 수는 없다. 그러나 율시의 중간 두 연은 대우의 緣故로 인해 제한이 비교적 엄격하므로 重字해서는 안 된다. 다시 말해 頷聯과 頸聯의 20개의 글자 중, 疊字를 제외하고는 重字해서는 안 된다는 것이다.

셋째, 避題字는 제목에 쓰인 글자를 시에 다시 쓰는 경우를 피해야 함을 가리킨다. 避題字의 풍조는 咏物詩에서 생겨난 것으로, 진정한 咏物詩는 避題字를 원칙으로 한다. 이는 盛唐이전에는 무의식적이었던 것 같으나, 中·晚唐 이후로 일종의 習慣法이 된 듯하다.

4) 宋詞

詞는 唐代에 발생하여 宋代에 성행했던 시와는 다른 형식과 풍격을 지닌 운문이다. 사는 넓은 의미에서는 시라고도 할 수 있지만, 시가 음악과 완전히 분리된 뒤에 노래의 가사로서 새로 생겨난 것이 사이므로 曲子라고도 불렀다. 또 현대 악부와 같은 노래의 가사였다는 점에서 악부라고도 불렀고, 새로운 악곡의 가사라는 뜻에서 신성, 여음, 별조 등으로도 불렀으며, 그 구형이 자유롭다는 점에서 長短句라고도 불렀고, 시의 변형이라는 점에서 詩餘라고 부르기도 하였다.

詞는 광의의 詩의 일종으로, 詞의 연원은 두 가지 측면에서 말할 수 있다. 만약 “被諸管弦”의 측면에서 말하자면 詞는 樂府에서 연원한 것이며, 格律의 측면에서 말하자면 詞

는 近體詩에서 연원한 것이다.

최초의 詞는 음악을 수반한다[配樂]는 것 외에는 그 체제에 있어서는 詩와 완전히 같았다. 역으로 말하면, 한 首의 絕句나 律詩에 음악을 배합한다면 詞로 변할 수 있다는 것이다.

표준적인 詞는 全篇이 고정된 字數를 지녀야 하며, 長短句여야 하고 律化된 平仄이 있어야 한다는 세 가지 특징을 지닌다. 즉, 일종의 律化된 것으로서 長短句이며 고정된 字數를 지닌 詩인 것이다. 詩 같기도 하고 詩가 아닌 것 같기도 한 詞는 읽으면 詩이고 부르면 詞이다. 이것이 詩와 詞의 전환점이다. 한·두 글자를 增減하는 것이 바로 진정한 詞의 시작이다.

長短句의 詞는 盛唐에서 시작하여 中唐에 이르러 점점 번성하였고, 대략 中唐이후부터 詩人들은 비로서 近體詩 외의 다른 詩體가 있음을 인식하였다. 그러나 그 당시에는 아직 詞라고 부르지 않았으며 그것을 “曲”이나 “樂”의 종류로 인식했을 뿐이었다. 처음으로 詞를 대량으로 지었던 溫庭筠 시대에 이르러 詩와 詞가 비로소 구별이 되어졌다. 그러나 詩와 詞가 구분된 이후에도 여전히 뒤섞여 쓰였으며, 詩에 한·두 글자를 增減해 詞가 되는 상황은 南唐이후에는 사라졌다.

詞는 크게 두 개의 시대로 구분할 수 있는데, 唐五代가 제1기이고, 宋이후가 제2기이다. 전자는 短調이고 韻과 韻사이의 거리가 짧으며 62자 이내의 小令이고, 후자는 長調를 겸하고 있고 韻과 韻 사이의 거리가 길며 63자 이외의 “慢詞”이다. 최초의 詞는 대체로 近體律絶이 증감하여 이루어진 것이다. 七言律詩 한 首나 絕句 두 首는 모두 56자로 詞例에 따라 兩疊으로 나뉘며 매 疊에 한 글자를 보태면 58자이며, 58자 이내면 小令이 된다.

사의 體例에서는 詞形, 詞韻과 平仄, 句法을 살펴보겠다.

먼저, 詞形을 보면 명대 顧從敬이 편찬한 『類編草堂詩餘』에서 사를 그 장단에 따라 小令, 中調, 長調로 구분한 이래 많은 사람들이 그 방법을 따랐으나 확정된 기준이나 근거가 있는 것은 아니다. 다만 사에는 單調體와 雙調體가 있다. 당대의 유명한 문인들의 사에는 단조체가 많지만 오대로부터 거의 모두 쌍조체로 변한다. 또 다른 사형의 변화는 당대의 사는 齊言體나 雜言體에 가까운 것들이 많고, 후대로 가면서 장단의 변화가 많이 생기고 있다. 사형만을 보면 칠언율시나 오언율시와 같은 것들도 있다. 북송에 들어와 장선과 유영이 慢詞를 유행시킨 뒤로 사형의 편폭에 변화가 생긴다. 그것은 이전의 작가들이 모두 기존 악곡에 맞춰 가사로써 사를 짓기만 한 데 비하여, 유영 이후로는 작사뿐만

아니라 작곡까지도 겸하는 작가가 많이 생겨난 데 그 원인이 있다. 또한 쌍조체라고는 하나 반드시 똑같은 형식의 것을 두 개 포개놓은 것은 아니었다. 상조에 있어 前段과 後段의 句形이 완전히 같은 것들도 많지만, 전단에 이어 후단의 첫머리 한두 구에 변화가 있는 것들도 많다. 이처럼 후단의 첫머리를 변화시키는 것을 換頭라 하고, 전단에서 후단으로 옮겨가는 곳을 過片이라 한다. 대체로 쌍조를 보면 당에서 송초에 이르는 동안에는 전단과 후단이 같거나 환두를 하더라도 첫머리 한두 구에 그치는 것이 보통이었다. 그러나 유영 이후 사의 편폭이 길어진 뒤로는 환두조차도 4·5구로 길어진 게 많고, 심지어는 후단의 끝머리가 변화하거나 전·후단이 완전히 서로 다른 형식의 사까지도 생겨났다. 그리고 뒤에는 三疊이나 四疊으로 이루어진 사까지도 생겨났다.

두 번째, 詞韻과 平仄을 살펴보겠다. 사도 중국의 다른 운문들과 마찬가지로 압운을 하고 있다. 그러나 사는 당시의 詩賦에 통용되던 운법과 같지 않으며, 시부보다는 관대한 방법으로 압운되었던 듯하다. 다만 송대까지도 사의 韻法에 일정한 기준이 없어 작자나 사조에 따라 압운에 차이가 있다. 또한 시부보다는 通韻이나 轉韻도 꽤 자유롭게 적용했던 듯하다. 사에는 전편을 한 운으로 通押한 작품도 있으나 당오대의 사일수록 轉韻을 많이 하고 있다. 세 번 전운을 하고 있는 경우, 네 번 전운을 하는 경우, 短句에서 갑자기 전운하는 경우, 중간에 다른 운을 끼는 경우, 만사에서 평측을 互轉시켜 八韻을 엮는 경우, 다섯 번이나 운을 바꾸는 경우, 평운과 측운을 通押하는 경우, 평운을 써야 할 사조인데 측운을 쓴 경우, 측운을 써야 할 사조인데 평운을 쓴 경우 등 송대 이전의 사의 압운은 시부에 비해 꽤 자유로운 변화가 가능했다.

『欽定詞譜』를 보면 사도 근체시와 마찬가지로 일정한 평측의 법칙이 있었던 듯하다. 평측이 성조의 和諧를 위한 것이고, 사가 노래의 가사였다면, 사에도 반드시 악곡에 어울리는 성조에 대한 고려가 있었을 것이다. 그러나 사는 장단이 고르지 않고 악곡의 변화가 많아서 일률적인 평측의 원칙을 따지기는 어려울 것이다.

끝으로 사의 句法을 보면, 사는 한 구의 장단이 들쭉날쭉하여 「장단구」라고도 부른다. 한 구가 1자인 것에서부터 시작하여 9자인 것까지 있다. 1자구는 “十六字令”의 첫구를 實字로 쓰고 있는 경우 이외에는 대개 “正”, “漸”, “又” 같은 측성자의 부사이다. 2자구는 후단 換頭의 첫째 구에 가장 많이 쓰인다. 그 밖에는 감정이 굴절되는 傷感을 나타내는 곳에 쓰이는 게 보통이다. 평측, 측평, 평평, 측측이 모두 쓰이지만 “평측”이 가장 많이 눈에 띈다.

삼·사·오·육·칠자의 구가 사에 가장 흔히 쓰이는 구절이다. 3자구는 측평평이 가장 많이 쓰인다. 그것은 불완전한 頷頭句들이 대부분이다. 4자구는 평평측측 또는 측측평평으로 이루어지는 것이 보통이다.(즉 두 자 두 자씩 나누어짐). 간혹 한 자와 세 자로 구성된 구로 나누어져 측평평측, 평측측평, 측평측측, 평측평평 등의 변화도 있다. 5자구는 위 두 자, 아래 세 자로 나누어지는 것이 보통인데 평평평측측, 측측측평평, 측측평평측, 평평측측평 등으로 이루어진다. 그러나 간혹 위 한 자 아래 네 자의 결합으로 이루어진 구절도 있고, 5자 모두 평성을 쓰는 예외도 있다. 6자구는 이 중 가장 적게 보이며, 평측도 일정치 않다. 7자는 위 네 자 아래 세 자, 위 세 자 아래 네 자의 결합 두 가지가 있으며, 앞의 것은 詩句와 비슷하다. 이 밖에 8자구와 9자구는 3자5자 또는 4자4자, 4자5자의 결합으로 이루어지는 데 지나지 않는다.

자수가 어찌되었든 사에서 가장 중요한 구절은 첫째 구와 전후단의 끝 구이다. 그렇기 때문에 첫 구의 압운한 곳을 起調, 전후단의 끝머리 운자를 畢曲이라 부르는데, 이 세 군데 압운자의 평측은 원칙적으로 모두 같아야 한다.

2. 偈頌 概說

1) 淵源

불교문학의 三大 장르라고 하면 비유·설화·송영이라 할 수 있을 정도로 이 頌詠, 즉 偈頌文學은 불교에 있어서 절대적인 의미를 가지고 있다. 이것은 韻文文學과 禪文學과도 직결되는 것으로 불교문학의 가장 많은 활용점이기도 하지만 그 문학성 자체도 경전에서는 절대적인 위치를 갖고 있다.

더욱이 초기 경전일수록 더욱 韻文的이었다는 것을 보면 佛陀의 言說 자체가 다분히 운문적이었고 詩的이었다는 것을 의미해 준다.

개송에는 그 문자의 數까지 규정되어 있기도 했다. 즉 頌에는 通의 頌과 別의 頌의 구별이 있는데 通의 頌은 一頌을 32字 단위로 하여 이것에 一首露迦(S'loka)라는 이름을 붙

이기도 했다. 「십만송화엄경」이나 「지도론」도 이에 해당되며 제4회 結集의 결과 三藏의 주석이 30萬頌 960萬言이었다는 표현은 이 一首露迦 단위로 계산된 숫자다.

다음 別の 頌은 4句를 1頌으로 계산하는 것으로 1句에 4字 또는 5字, 6字, 7字 등으로 쓰는 것으로 世親의 唯識 30頌 같은 것이 1句 5字 4句의 이 別の 頌에 해당되는 것이다.¹⁵¹⁾

일반적으로 偈頌이라 하는 것은 선문의 詩偈, 頌古, 銘讚, 歌詠류를 총칭해서 말한다. 계송 본래의 의미는 十二分教의 伽陀, 祇夜에 해당한다. 그리고 이 가타 또는 偈陀는 생략해서 偈라고 하며, 한역해서는 頌이라고 한다. 또한 梵漢 병칭해서 계송이라고 한다. 그러면 이 계송이라는 이름은 어떻게 붙여진 것일까?

먼저 중국 한문학에서 頌의 연원에 대해서는 『文章辨體』 ‘頌’이라는 문류 명칭에서 아래와 같이 밝히고 있다.

詩大序曰, 詩有六義, 六曰頌. 頌者, 美盛德之形容, 以其成功告於神明者也. 嘗考莊子天運篇稱, 黃帝張咸池之樂, 焱氏爲頌. 斯蓋寓言爾, 故頌之名, 實出於詩.¹⁵²⁾

「詩大序」에서 말하기를, “詩에는 六義가 있으니 그 여섯 번째가 頌이다.”라고 하였다. 頌이라고 하는 것은 훌륭한 덕의 형용을 찬미하여, 그 성공을 神明에게 고하는 것이다. 『莊子』의 천운편에서 말한 바를 살펴보면, 황제가 咸池의 樂曲을 연주하자 焱氏가 頌을 지었다고 기록되어 있다. 그런데 이 작품은 내용 전체가 寓言으로 이루어져 있다. 그러므로 頌이라는 문류명은 사실 『詩經』에서 비롯된 것이다.

또 劉勰의 『文心雕龍』에서는,

頌者, 容也. 所以美盛德而述形容也.

頌은 容이니, 위대한 덕행을 찬양하기 위해서 그것을 찬양하는 춤과 노래의 모습을 빌려와 전달하는 것이다.

宋代 學者 鄭樵는,

宗廟之音曰頌

151) 金雲學, 『佛敎文學의 理論』, 一志社, 1981, pp.70~71.

152) 吳訥, 『文章辨體序設』, 頌條, 中文出版社, 1991, p.47.

종묘에서 제사 지낼 때 부르는 노래

라고 하였다. 이와 같이 頌은 조정에서 귀신을 제사하거나 조상이나 통치자의 공덕을 찬송할 때 부르는 노래인 것이다.

다음에서 偈의 의미를 살펴보면, 偈는 『說文解字』에는 이 글자가 없으므로(無此字), 『설문해자』 이후에 생긴 글자일 것이다. 『辭源』에서는,

佛經中の頌詞. 梵語偈佗의 簡稱 多用三言、四言、五言、六言、七言. 以至多言爲句 四句合爲一偈.

불경 중의 송가이다. 범어 게타의 간칭이다. 3언·4언·5언·6언·7언 심지어 다언 구로 된 것은 많이 사용하고 있는데 4구가 한 偈이다

『漢語大字典』에서는

梵語‘偈佗’(gatha)의 簡稱. 卽佛經中の唱頌詞. 通常以四句爲一偈.

梵語 偈佗(gatha)의 약칭이고 뜻은 頌이고 불가의 唱頌詞이다. 통상 四句를 一偈로 한다.

『詩』에서는

偈, 憩也, 以四字五字爲憩息也.

게는 휴식(休息)의 뜻이다. 4字·5字로 휴식한다.

『大漢和大辭典(卷1)』에서는

(佛) 梵語, Gātha의 音譯. 佛의 功德을 たたへる歌. 三字乃至八字を以て一句とし、四句を以て一偈とする. 頌德歌. 讚美歌. 梵唄.

(佛) 梵語, Gātha의 音譯, 佛의 功德을 찬양하는 노래. 三字乃至八字를 一句로 하고, 四句를 一偈라 한다. 頌德歌, 讚美歌, 梵唄이다.

라고 하였으니, 偈는 앞에 쓰인 산문의 내용을 거듭 요약하거나 강조하는 역할로 시 형식

을 띠는 짧은 句偈를 쓰기 때문에 4字·5字에서 된다는 의미가 들어 간 것이 아닌가 생각한다.

偈는 3言·4言·5言·6言·7言·8言·9言·雜言¹⁵³⁾ 등으로, 하나의 운문을 이루어 부처의 공덕을 찬미하는 것을 그 내용으로 하고 있다고 할 것이다.

인도 문학은 운문을 상당히 중시했다. 기탄잘리 등 인도의 대표적 고전들이 운문으로 된 점은 이를 뒷받침한다. 불교경전이 결집되는 과정에서 이러한 인도 고전의 운문화 경향이 영향을 미쳤음은 충분히 유추할 수 있는 사실이다. 경전 속의 운문을 인도인들은 gatha(伽陀)·geya(祇夜)·gaya(應頌)로 나누어 불렀다.¹⁵⁴⁾ 그 내용을 보자면 다음과 같다.

gatha(伽陀)는 산문[長行, 契經]을 수반하지 않고 운문만으로 이루어진 계송이다. 그래서 이 계송을 不重頌 또는 孤起라고 부른다. 가타는 원래 운이 있는 시이다. 또한 한역하는 과정에서 대다수 4언, 5언, 혹은 7언의 시형으로 번역되었으며, 이것은 중첩된 4구 또는 5구·6구·7구를 단위로 한 頌으로 묶는 것이다.

그리고 ge ya(祇夜)는 반드시 산문과 함께 쓰인 계송으로, 앞선 산문의 내용을 거듭 요약하거나 강조하는 역할을 한다. 즉 기야[重頌]는 經文의 산문체에서 설한 모습을 다시 4언·5언 또는 7언의 偈句로 중복 설명하는 것을 가리킨다. 그렇지만 당시에는 伽陀나 祇夜 모두 똑같은 의미로 사용했을 수도 있다. 원래 게라는 것은 노래의 뜻이고, 『康熙字典』에서도 “偈句釋氏詩歌也.(게구는 석씨의 시가)”라고 하였다. 즉 사람이나 사물을 송찬하는 시구를 말한다. 이 ge ya(祇夜)는 gaya(應頌·重頌)라고도 불렀다.

이 gatha·ge ya·gaya는 중국으로 넘어와 한역되면서 새로운 명칭을 필요로 했다. 여기서 중국인들은 계송이란 명칭을 만들어냈다. 즉 gatha·ge ya·gaya를 음역하면 偈가 되며, 여기서 讚頌의 내용에 비추어 한문학의 장르인 頌을 붙인 것이다. 그리고 뒤에 포교를 목적으로 이 계송에다 노래를 지어 부르게 되었는데, 이것은 또 찬송하는 노래, 즉 歌頌이라 이름하게 되었다.

한문학에서 송은 頌讚의 뜻이다. 송은 詩經 六義의 하나인데, 功이나 聖德을 찬미해서 그것을 神明에 고하는 문장이다.¹⁵⁵⁾ 그런데 선문에서 사용하는 계송이라고 하는 말은 단

153) 本稿 후면 附錄3~10 참조.

154) 불교경전은 3장 12분교로 나누어 설명한다. 특히 경전의 서술형이나 내용을 기준으로 12가지로 분류한 12분교, 또는 12部經은 불교경전이 갖는 문학성을 잘 드러내 주고 있다. 이 중 讚頌이 들어 있는데, 이것이 바로 계송이다.

155) 이렇게 송을 송찬의 의미로 보게 되면 讚이란 장르와 같아진다. 그러나 고대 중국문학에서는 頌에 송찬

지 한문학 문체상에서 말하는 송찬의 의미뿐만 아니다. 불교의 진리나 悟達의 경지를 표현할 때, 이것을 歌·銘·三昧·伽陀 등으로 다양하게 불렀다. 물론 어느 것도 계송과 같은 의미로 사용되었다.

결국 계송은 중국 시가문학사에서 새롭게 창작된 장르라기보다는, 불교경전의 한역화 과정에서 인도 경전의 고유한 양식이 중국식 이름을 얻은 것이다. 그리고 계송은 불교의 흥성과 더불어 많은 사람에 의해 향유되면서 자연스럽게 중국의 시가 문학적·음악적 요소와 만나게 되면서 자연스런 일종의 변질을 가져왔다고 할 수 있다.

최초의 偈文과 중국 전통 詩歌는

羅什從師受經, 日誦千偈, 偈有三十二字, 凡三萬二千言.¹⁵⁶⁾

구마라집이 스승으로부터 經을 전수받아, 매일 천 개의 偈를 읊었는데, 偈에는 32자가 있었으니, 무릇 삼만 오천 자나 되었다.

에서 살펴 본 바와 같이 그다지 큰 관계가 없었음을 알 수 있다.

그러나 神秀의

身是菩提樹, 心如明鏡臺, 時時勤拂拭, 莫使染塵埃.

몸은 보리의 나무요, 마음은 밝은 거울과 같으니, 때때로 부지런히 닦아서, 티끌이 끼지 않도록 하라.

와 慧能의

菩提本無樹, 明鏡亦非臺, 本來無一物, 何處染塵埃.

보리는 본래 나무가 아니요, 마음 거울도 본래 대가 없다. 본래 한 물건도 없거늘, 어찌 먼지를 털 필요가 있으랴.

라는 이 두 首의 示法偈를 시작으로 偈頌은 점차 시의 형식에 맞춰져 갔다.

詩와 禪의 상호 영향은 偈의 문학화와 詩의 통속화를 직접적으로 야기시켰고, 이로 인

과 함께 비평의 의미를 더욱 강화하여, 이 둘을 구분했다.

156) 『晉書·藝術傳·鳩摩羅什』

해 「詩」 「偈」 간에는 명확한 경계가 없게 되었다. 拾得은 그의 詩에서 다음과 같이 말하고 있다.

我詩也是詩，有人喚作偈。 詩偈總一般，讀者須子細。 緩緩細披尋，不得生容易，依此學修行，大有可笑事。¹⁵⁷⁾

내 시 또한 시이나, 사람들은 偈라 부른다. 시와 偈는 모두 같은데도, 읽는 사람들은 상세하게 (구별)하고자 한다. 느릿느릿 자세히 펼쳐 살펴도, 쉽게 나타날 수 없는 데도, 이를 의지해 수행을 배우니, 정말 우스운 일이다.

拾得은 貞觀 시대 때의 禪僧으로¹⁵⁸⁾, 그의 이 詩에서 이미 初唐시기에 일반인들은 「詩」와 「偈」를 구분하는데 어려움을 겪고 있음을 알 수 있다. 형식을 살펴보아도, 「詩」와 「偈」이 둘은 확실히 비슷한 부분이 있었으므로, 唐 이후 「詩偈」·「詩頌」과 같은 표현이 자주 등장하게 된다. 晚唐 詩僧 齊己는 居遁의 偈頌에서 序를 써주면서 다음과 같이 말하고 있다.

禪門所傳偈頌，自二十八祖止於六祖，已降則亡，厥後諸方老宿亦多爲之，蓋以吟暢玄旨也。 非格外之學，莫將以名句擬議矣。 泊咸通初，有新豐·白崖二大師所作，多流散於禪林，雖體同於詩，厥旨非詩也。 迷者見之，而爲撫掌乎。¹⁵⁹⁾

禪門에서 전해지는 偈頌은 28祖(보리달마)로부터 6祖(혜능)에까지 이르나, 이미 내려오면서 망일되었다. 그 후 諸方의 老宿들 또한 그것을 많이 지어, 읊음으로써 현묘한 뜻을 드날렸다. 格外의 學은 아니나, 字句로서만 헤아려서는 안 된다. 咸通 初에 이르러, 新豐·白崖라는 두 大師가 지은 것들이 있었는데, 禪林에 많이 알려졌다. 비록 체제는 시와 같으나, 그 뜻은 시가 아니다. 미혹한 자는 그것을 보기는 하나, 손바닥을 어루만지듯 하나니.

齊己는 詩偈의 변천에서 이 둘의 “형식[體]은 같지만, 내용은 다르다”고 개괄적으로 설명하고 있다. 창작의 동기와 기능에서 말하자면, 禪師가 偈를 짓는 것은 法을 내보이고 깨달음을 열기 위함으로, 종교에 주안점을 두고 있다. 일반적인 文人詩는 주로 감정을 즐

157) 『全唐詩』 卷807, p.9104.

158) 『全唐詩』 卷807 「拾得」 小傳, p.9103.

159) 『全唐詩續拾』, 『全唐詩補編』 下冊, 陳尙君, p.1472.

기고 마음을 따르기 위함으로 審美에 주안점을 두고 있다.

2) 風格

「偈頌」의 風格에 대해서는 크게 두 가지로 나누었다.

먼저, 李立信의 「論偈頌對我國詩歌的影響」이라는 글을 바탕으로, 漢代 번역 불경에서의 偈頌 내용을 기준으로 하여 經典 偈頌의 풍격을 說理, 告誡, 敍事, 讚嘆의 네 가지로 분류하였다. 그 다음으로, 『景德傳燈錄』 偈頌의 내용을 기준으로 그 풍격을 悟道, 示法, 抒情, 日用的의 네 가지로 분류하였다.

(1) 經典 偈頌의 風格

① 說理

불경의 偈頌은 대부분 「重頌」인데 長行文의 道理를 재차 알리는 것으로, 중생들이 부처님 설법의 중지를 알게 하고자 하는 것이다. 漢譯된 경전 중 偈頌의 내용은 대부분 說理로, 더욱이 論藏의 偈頌에서는 說理를 내용으로 하는 것이 절대다수를 차지하고 있다. 眞諦가 번역한 論藏 전적에서 살펴보면, 예를 들어 『中邊分別論』·『解捲論』·『佛性論』·『寶行王正論』·『大乘唯識論』 등과 같은 경우, 여기에서의 계송들도 모두 불법의 도리에 대해 찬술하고 있으며, 이러한 경론들은 종종 偈頌 한 수를 먼저 쓰고, 그 다음에 다시 長行文을 두어 앞의 偈頌의 義理에 대해 서술하고 있다. 또는 長行文을 쓰고 난 후, 이어서 偈頌을 한 수 적기도 한다. 예를 들어 『解捲論』를 살펴보겠다.

智人不違世 隨說世間法

若欲滅惑障 依眞應觀察

如世間瓶衣等物, 信有不違, 或說示他如此, 智人先隨此事, 後若求解脫, 應修真理, 簡擇世法.

지혜로운 이는 세간과 어긋나지 않게 세간법에 따라 설하며

만일 번뇌의 장애를 멸하려 하면 眞諦에 의지하여 관찰해야 하네.

가령 세속계에 따르면 세간의 항아리, 의복 등의 사물이 존재한다고 말해도 어긋나지 않으니, 다른 것들도 이와 같이 제시하여 말할 수 있다. 지혜로운 이는 먼저 이

일을 따르고 난 후, 만일 해탈을 구하려면 응당 진리를 닦아야 하나니 세간법의 자성을 간택해야만 한다.

기타 『中邊分別論』·『大乘有識論』 등도 이와 같은 것을 많이 볼 수 있다. 이외에도 說理를 내용으로 하는 偈頌은 많은데, 이제 經藏의 예를 들어보겠다.

信爲最上乘 以是成正覺
是故信等事 智者敬親近
信爲最世間 信者無窮乏
是以信等法 智者最親近
不信善男子 不生諸白法
猶如焦種子 不生於根芽¹⁶⁰⁾

믿음은 최상승이 되나니 이것으로 정각을 이룬다.
그러므로 믿음 등의 일을 지혜로운 자는 공경하고 친한다.
믿음은 세간의 최상이니 믿는 이에게는 궁핍이 없다.
그러므로 믿음 등의 법을 지혜로운 자는 바로 전한다.
믿지 않는 선남자는 깨끗한 법을 내지 못하나니,
그것은 마치 볏은 종자가 뿌리와 싹을 못 내는 것과 같다.

이러한 偈頌은 대부분이 하나의 주제를 깔고 전개되는데, 위의 『佛說大乘十法經』의 예를 보면, 반복해서 「信」의 중요성 및 「信」의 이익을 알리고 있으며, 이를 뒤집어 보면 만일 「信心」이 없다면, 모든 善法이 생겨나지 않고, 「猶如焦種子, 不生於根芽.(마치 씨를 그슬려서, 뿌리 싹이 돋지 않는 것과 같다.)」라는 것이니, 이러한 偈頌은 상당한 설득력을 갖추고 있는 것이다.

『華嚴經』의 「賢首品」에서는 賢首 보살이 信心功德法門을 廣頌하는데, 즉 「信爲道源功德母, 長養一切諸善根(信은 道の 根源이요 功德의 어머니이니, 일체 모든 善根을 잘 길러낸다.)」이라는 偈頌을 짓고 있는데, 佛法大海는 오직 「信」이 있어야지만 들어갈 수 있으니, 이는 동일한 열쇠를 지녀야지만 드넓은 佛學堂 안으로 들어갈 수 있는 것과 같은 것이다.

160) 『佛說大乘十法經』(大正藏 卷11, p.764上)

說理적 서술의 예를 더 들어보겠다.

『增一阿含經·卷三十五莫畏品』云: 「恩愛無明本, 興諸苦惱患, 彼滅西無餘, 便無復有苦。」¹⁶¹⁾

『增一阿含經·卷三十五莫畏品』에서 이르기를, 「恩愛는 밝은 근본이 없음이고, 고뇌에서 근심이 생겨남이라, 저 곳에서 멀하고 서쪽에서 남음이 없으니, 다시 괴로움은 없으리요.」

『大智度論·釋初品中尸羅波羅蜜義第二十』云: 「大惡病中, 戒爲良藥, 大恐怖中, 戒爲守護, 死闇冥中, 戒爲明燈, 於惡道中, 戒爲橋梁, 死海水中, 戒爲大船。」¹⁶²⁾

『大智度論·釋初品中尸羅波羅蜜義第二十』에서 이르기를, 「몹시 고달픈 병에는 계율이 좋은 약이요, 몹시 두려울 때에는 계율이 든든한 지킴이다. 죽음의 어두움에는 계율이 밝은 등불이요, 험악한 길목에는 계율이 안전한 다리이다. 죽음의 바다에는 계율이 커다란 배이다.」

『大寶積經·卷九十優波離會』云: 「一切戲論從心起, 不應分別法非法, 如是見法不思議, 彼人處世常安樂。」¹⁶³⁾

『大寶積經·卷九十優波離會』에서 이르기를, 「모든 戲論은 마음에서 일어남이니, 마땅히 법도 법이 아님도 분별해서는 안 되리요, 이와 같이 법을 봄에 헤아리지 않으면, 세상에 처해도 항상 安樂하리라.」

『瑜珈師地論』第二十六云: 「諸補特伽羅, 建立所緣教, 學隨順學法, 壞瑜珈作意, 瑜珈師作修, 果門數取趣, 因魔事無果, 是皆當廣說。」¹⁶⁴⁾

『瑜珈師地論』第二十六에 이르기를, 「여러 푸드갈라와 세움과 반연할 바와 가르침과 배움과 배움의 법을 따름이며, 무니짐과 요오가와 뜻 지움이다. 요오가의 스승과 지움과 닦음과 결과와 문과 자주 오간 이이며, 원인과 악마와 일과 결과가 없음이니, 이를 모두 자세하게 말해야 하리라.

161) 大正藏 卷2, p.745上.

162) 大正藏 卷25, p.153下.

163) 大正藏 卷11, p.518上.

164) 大正藏 卷30, p.424上.

『廣百論本·破根境品第五』云：「一切有礙法，皆衆分所成，言說字亦然，故非根所取，雖顯色有形，云何取形色，卽顯取形色，何故不由身，離色有色因，應非眼所見，二法體雖異，如何不別觀。」¹⁶⁵⁾

『廣百論本·破根境品第五』에서 이르기를, 「법을 가로막는 일체의 것은, 모두 못 사람들이 나누어 이루어진 것이요. 言說과 글자 또한 그러함이다. 그러므로 취해지는 근본이 아니다. 비록 色을 드러냄에 형태가 있으나, 어찌 形色을 취한다 하겠는가. 形色을 드러내고 취함에 무슨 까닭에 몸에서 말미암지 않는가. 色을 떠나도 色因의 있음이니, 마땅히 보여지는 눈이 아니다. 두 法體는 다름이니, 어찌 달리 보지 않는가.」

說理를 내용으로 하는 偈頌은 주로 부처님이 말씀하시는 도리를 찬술하고 있고, 그用意은 중생들에게 佛理를 알게 하고, 부처님의 知見을 보여줌으로써 깨닫게 하기 위함이다.

② 告誡

부처의 설법은 自在無碍하며, 근기에 계합하여 법도를 펼치시니, 어느 때에 어떠한 법을 말씀해야 하는지, 중생의 필요를 완전하게 살피시어 정함이 있으며, 어떤 때는 이익됨으로도 중생을 따르게 하니, 이는 戒를 지녀 善을 닦아 人天의 善果를 얻을 수 있는 것과 같으나, 閻浮提 중생이 단단하게 굳어 변화하기 어려운 경우에는 善果만으로 제도할 수 없으므로, 반드시 적시에 告誡(훈계)하여 중생이 잘못을 저질러 샅된 지식이나 샅된 견해에 빠지지 않도록 일깨워 주거나, 중생의 習氣를 調伏(모든 악을 극복 제압하다)함으로써 그들의 걸음걸음마다 佛을 배우는 正道로 이끌어야만 한다. 이제 告誡를 내용으로 하는 偈頌으로 두 예를 든다.

生死不斷絕 貪欲嗜味故
 養怨入丘塚 唐受諸辛苦
 身臭如死尸 九孔流不淨
 如廁蟲樂糞 愚貪身無異
 智者應觀身 不貪染世間
 無累無所欲 是名眞涅槃

165) 大正藏 卷30, p.184.

如諸佛所說 一心一意行

數息在靜處 是名行頭陀¹⁶⁶⁾

생사가 끊이지 않음은 탐욕을 즐기기 때문이요.

원수를 기르다가 무덤 속에 드나니 헛되이 온갖 쓰디쓴 고통만 받느니라.

몸에서는 송장 같은 냄새가 나고 아홉 구멍에서는 더러운 것 흐르네.

구더기가 똥을 즐기는 것은 어리석은 이가 몸을 탐하는 것과 같으니라.

지혜로운 사람은 몸을 잘 관찰하고 세간을 탐해 물들지 않나니

번뇌도 없고 욕심도 없으면 그것을 일러 참 열반이라고 하느니라.

모든 부처님의 말씀같이 한마음과 한뜻으로 행하되

숨길을 세며 고요한 곳에 있으면 그것을 일러 두타행이라고 하느니라.

若以色見我 以音聲求我

是人行邪道 不應得見我

由法應見佛 調御法爲身

此法非識境 法如深難見¹⁶⁷⁾

만약 색으로써 나를 보려하거나, 소리로써 나를 구하려고 하면,

이 사람은 삿된 도를 행하는 것이니 마땅히 나를 보지 못할 것이다.

法으로 말미암아 부처님을 만날 수 있고, 부처님의 법이 곧 몸이며,

이 법은 識境이 아니며, 법은 如如하여 매우 만나기 어려우니라.

比丘謹慎樂 放逸多憂愆

戀諍小至大 積惡入火焚

恚怒隆盛 冷水揚沸

惡至罪牽 受報無窮

晝夜當精勤 牢持於禁戒

爲善友所念 惡友所不念¹⁶⁸⁾

비구여, 근신하면 즐거움이 있고 방일하면 근심과 허물이 많다.

작은 것에 집착하다가 큰 것이 되니, 악행을 저지르다가 불구덩이에 들어간다.

분노가 격하게 일어나면 찬물일지라도 들끓어 오른다.

166) 『治禪病秘要法』 (大正藏 卷15, p.336上)

167) 『金剛般若波羅蜜經』 (大正藏 卷8, p.761中)

168) 『出曜經』 (大正藏 卷4, p.647中)

악이 죄의 고삐를 잡아당기게 되면 그 과보를 끝도 없이 받으리라.
밤낮으로 꾸준히 힘써서 계율을 굳건히 지키면,
선한 벗들의 존경을 받고 나쁜 벗들과는 소원해진다.

漢譯된 經典 중에는 이와 같은 告誡를 위주로 하는 偈頌이 적지 않은데, 예를 들어 『佛說長者子六過出家經』·『佛說大乘十法經』·『金剛般若波羅蜜經』 등이 모두 告誡性 偈頌들이다.

③ 敍事

서사적 偈頌은 통상 농후한 故事性을 갖추고 있는데, 한 사람의 경험이나 혹은 듣거나 본 것을 빌어 불경의 도리를 설명한다. 또는 이야기, 인물 등을 虛構하여 비유의 방법으로 佛理를 자세하게 서술한다. 『佛所行讚』이 前者와 같은 경우로, 석가모니를 주연으로 하여 그가 태어나서 장가가고, 출가하여 도를 닦아 佛道를 이루어 49년간 說法하여 중생을 교화하는 상황과 최후에 열반에 드실 때까지 부처님의 일생을 완전히 기록한 것으로 전형적인 서사 偈頌이다.

부처님의 설법은 圓滿無礙한 것으로, 어떤 때는 事를 설하고, 어떤 때는 理를 설한다. 사실 事는 理에 의거하고, 理 또한 事에서 이루어지니, 만일 불법의 도리만을 이야기하고 진실한 事蹟을 거론하지 않는다면, 事를 버리고 理에만 집착하여 다만 이론만을 알고 그것을 실천하여 수행하지 않게 되니, 이는 부처님이 설법하여 중생을 제도하려는 用意에 위배되는 것이다.

따라서 불경에서는 종종 한 사람의 처지를 빌거나, 하나의 사건의 과정 경위를 빌어 불경의 도리를 자세하게 서술한다. 예를 들면 『央崛魔羅經』과 같은 경우이다.

譬如貧怯士 遊行曠野中
卒聞猛虎氣 恐怖急馳走
聲聞緣覺人 不知摩訶衍
趣聞菩薩香 恐怖亦如是
譬如師子王 處在山巖中
遊步縱鳴吼 餘獸悉恐怖
如是人中雄 菩薩師子吼

一切聲聞衆 及諸緣覺獸
 長夜習無我 迷於隱覆教
 設我野干鳴 一切莫能報
 況復能聽聞 無等師子吼¹⁶⁹⁾

비유컨대 못나고 겁 많은 이가, 허허벌판에 노닐고 다니다가,
 갑자기 사나운 범의 기척을 듣고서, 겁을 내어 급히 달아나듯이,
 성문과 연각인 사람들도, 대승법을 알지 못하다가,
 갑자기 보살의 소리를 듣고, 겁내는 것도 역시 그와 같습니다.
 비유컨대 큰 사자 왕이, 산 속 바위에 머물러 있으며,
 거닐거나 마음대로 소리 지르면, 딴 짐승도 모두 겁을 내듯이,
 이와 같이 사람 중의 영웅인, 보살사자도 소리 지릅니다.
 일체 성문인 대중과 모든 연각인 짐승들은
 오랫동안 나(我) 없는 것만 익혔기에, 비밀한 교법에는 미혹합니다.
 설령 내가 야간(野干) 울음만 하여도, 모두들 대답 잘 못하는데,
 더구나 견줄 수 없는 사자의 소리를 어찌 감당하며 들겠습니까?

大工人貧賤 得信好布施
 見沙門梵志 及諸乞求者
 承事禮恭敬 等修諸善業
 見施常歡喜 乞者亦惠施
 是施微妙業 更不受瑕穢
 如是王此人 彼臨命終時
 生三十三天 先丑而後妙
 大工人有財 無信懷嫉妬
 常欲行非行 邪見無有師
 見沙門梵志 及諸乞求者
 誹謗常罵詈 慳貧如無財
 見施往遏絕 乞者不惠施
 彼命非妙業 彼人受瑕穢
 如是王此人 臨欲命終時
 必生入地獄 先妙而後醜¹⁷⁰⁾

169) 『央崛魔羅經』 (大正藏 卷2, p.527下)

대왕이여, 어떤 사람은 빈천하여도 믿음을 얻어 보시하기를 좋아하고
 사문과 범지와 여러 구결하는 사람을 보면
 받들어 섬기고 예로 공경해 모든 선업(善業)을 평등히 닦습니다.
 보시하는 이를 보면 항상 기뻐하고 걸식하는 자에게도 보시하니
 이러한 보시는 미묘한 업이라 다시는 더러움을 받지 않습니다.
 대왕이여, 이러한 사람은 목숨을 마치고 죽은 뒤에
 삼십삼천(三十三天)에 다시 태어나리니 먼저는 추하고 뒤에는 묘하합니다.
 대왕이여, 어떤 사람은 재물이 있으나 믿음이 없고 질투를 품고
 항상 비행(非行)을 행하려 하며 사건에 얽매어 스승이 없습니다.
 사문과 범지와 여러 구결하는 사람을 보면
 항상 헐뜯고 욕하고 아끼고 탐하여 재물 없는 것같이 합니다.
 보시하는 것을 쫓아가서 막고 걸식하는 사람에게 보시하지 않으니
 그런 생활은 묘한 업이 아니라 그 사람은 더러움을 받습니다.
 대왕이여, 이러한 사람은 목숨을 마칠 때에 임하여
 반드시 지옥에 나리니 먼저는 묘하고 뒤에는 추하합니다.

또 소승 경전인 『佛說四人出現世間經』이 있다.

이 偈頌은 서로 다른 네 종류의 전형적인 인물들이 「先醜而後妙·先妙而後醜·先醜而後醜·先妙而後妙(추하게 나서 묘하게 되는 사람, 묘하게 나서 추하게 되는 사람, 추하게 나서 추하게 되는 사람, 묘하게 나서 묘하게 되는 사람)」으로, 네 종류 인물에 대한 표현과 선행 수행 여부, 마지막으로 임종에 이르러 얻게 되는 果報의 차이에 대해 서술하여, 불법을 수행하는 자들에게 지극히 깊은 계시를 부여하고 있다.

故事적 진술로는 佛陀의 일생을 출생, 성장, 애환, 출가, 離欲, 證道, 度生에서 涅槃에 이르기까지 모두 묘사한 『佛本行經』과 『佛所行讚』을 예로 들 수 있다.

『佛本行經·如來生品第四』云: 「于時佛星, 適與月合, 吉瑞應期, 從右脇生, 猶如雲除, 千日霍現, 譬如久冥, 炬光卒耀, 東方爲首, 樹爲頭髮, 華草爲毛, 蓮花爲面, 青蓮爲眼, 丹樹爲 , 須彌爲胸, 四海爲腹, 中土爲腰。」¹⁷¹⁾

『佛本行經·如來生品第四』에 이르기를, 「그 때 부처의 별이 달과 마주쳐, 상서

170) 『佛說四人出現世間經』 (大正藏 卷2, p.834下)

171) 大正藏 卷4, p.58.

로운 기간이라 오른편 옆구리로 나오시니, 구름이 걷히고 천 개의 해가 솟듯 오랜 어둠에 밝은 빛이 환히 비침 같네. 동쪽은 머리 되고 나무는 머리털, 화초는 털이 되고 연꽃은 얼굴, 푸른 연꽃 눈이 되고 붉은 나무는 입, 수미산이 가슴 되고 四海가 배가 되고 中土는 허리가 되네.]

『佛所行讚·出城品第五』：「路旁見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲憫，痛踰刺貫心，又見彼農夫，勤苦形枯槁，蓬髮而流汗，塵土塗其身，耕牛亦疲困，吐舌而急喘，太子性慈悲，極生憐愍心，慨然興長嘆，降身委地坐，觀察此衆苦，思唯生滅法。」¹⁷²⁾

『佛所行讚·出城品第五』에 이르기를, 「길가 옆에서 밭가는 이가 흙을 일구면서 여러 곤충들을 죽이는 것을 보니, 그 마음에 슬픔과 연민이 생겨 마음이 찢린 듯 아파왔다. 또 그 농부가 힘들게 일하느라 머리는 산발이 되고 땀을 뻘뻘 흘리면서 그 몸에는 흙먼지로 가득한 모습과 밭가는 소 또한 피곤한 기색으로 혀를 내밀어 숨을 헐떡거리고 있는 모습을 보고, 자비로운 성품의 태자는 연민의 마음이 가득하여 길게 탄식하였다. 몸을 굽혀 땅에 앉아서 이러한 못 고통들을 관찰하였고, 生滅法을 사유하였다.」

④ 讚嘆

부처님이 一大事因緣으로 세상에 出興하시니, 중생으로 하여금 부처님의 知見을 열어 깨닫게 하고 미혹함을 교화하여 깨달음을 열어 마음을 밝혀 견성을 얻게 함이니, 이러한 까닭으로 부처님이 베푸신 여러 가지 정교한方便, 여러 가지 명언을 들어 중생들이 광명의 길로 나아가도록 인도하신다. 부처님의 범회마다, 人道の 중생들이 범회에 참여하는 것 이외에도, 지방의 諸佛 보살, 天人과 天龍八部 등이 참여한다. 보살은 범회에서 통상 기쁨으로 찬탄하는 역을 맡는데, 그가 찬탄하는 것은 부처님의 자비와 福德智慧를 벗어나지 않는다.

頂禮三世尊 無上功德海
哀愍度衆生 是故我歸命
清淨深法藏 增長修行者
世及出世間 我等皆南無

172) 大正藏 卷4, p.8.

我所建立論 解釋佛經義
爲彼諸菩薩 令知方便道
以知彼道故 佛法得久住
滅除凡聖過 成就自他利 173)

삼세에 존귀하신 분께 이마를 땅에 대어 예배하옵니다. 위없는 공덕의 바다이시며,
중생을 가없이 여기시어 해탈케 해주시니, 제가 목숨을 바쳐 귀의하옵니다.
드넓고 깊은 법의 창고이시며, 수행자의 이익을 불리시며,
세간과 출세간의, 저희들은 모두 귀의합니다.
제가 세운 논장은, 부처님 경전의 뜻을 해석하여,
저 모든 보살들이, 방편도를 알게 하기 위함이며,
그 도를 앞으로써, 부처님의 법이 오래도록 머물 수 있고,
범부와 성현의 허물을 없애어, 자타의 이익을 성취하고자 함입니다.

또한 다음과 같은 것도 있다.

佛升法座 如日暉曜
一切世間 之所歸仰
震動大千 咸生欣悅
佛登寶座 如日顯照
一切世間 頂戴法王
欲令衆生 普獲安樂¹⁷⁴⁾

부처님께서 법좌에 오르시자 해와 같이 빛나서,
일체세간이 우러러 보고 귀의하였네.
대천세계가 진동하며 모두가 기뻐하였네.
부처님께서 보배자리에 오르시자 해와 같이 환히 비추시니
일체세간이 범왕께 머리를 땅에 대어 예배하였으며
중생들 모두에게 널리 안락을 얻게 하시었도다.

이러한 찬탄의 偈頌 수량은 상당히 많아서, 어떤 경전에 쓰인 偈頌에는 그 내용이 모두

173) 『遺教經論』 (大正藏 卷26, p.283上)

174) 『菩薩念佛三昧經』 (大正藏 卷13, p.794上)

佛德을 칭송하는 것으로, 예를 들어 『菩薩念佛三昧經』 1권에는 여섯 首의 偈頌이 있는데, 전체가 모두 부처님의 威德智慧를 찬탄하는 글들로, 이러한 偈頌들은 「如日暉耀」·「如日顯照」·「如日融朗」 등의 비유를 운용하여 부처님의 威德을 「日」·「暉耀」·「顯照」·「融朗」으로 비유하였으니, 이는 모두 해의 광명이 시방 세계를 두루 비추는 것을 형용하는 것이긴 하지만, 그 속에서 운용되는 문자는 결코 중복됨이 없으니, 偈頌 속에 문학적 의미가 대단히 풍부하게 담겨있음을 알 수 있다.

앞에서 언급한 偈頌의 내용으로 크게 說理·告誡·敘事·讚嘆의 네 종류가 있었다. 이러한 것들은 漢魏 이전 抒情만을 중시했던 전통 시가 속에서는 나타나지 않았던 형태이며, 더욱이 장편의 敘事 偈頌은 더욱 전통 시가 속에서는 찾아보기 어렵다. 사실상, 佛經 偈頌의 번역은 내용에서만 이야기해보더라도, 이미 중국 詩壇에 영향을 끼쳤다. 佛理를 서술하는 것을 주로 하는 시가는 佛經 偈頌의 계발을 받아 창작한 것으로, 南朝의 불교는 비록 唐朝만큼 눈부신 빛을 발하지는 못했으나, 經典 번역 사업은 이미 해가 높은 산을 비추듯 드높은 수준에 도달해 사회와 문단에 깊은 영향을 끼치고 있었으니, 이 점을 등한 시할 수는 없을 것이다.

(2) 『景德傳燈錄』 偈頌의 風格

① 悟道

南宗禪은 頓悟成佛을 주로 삼는다. 백정이든 범부이든 영험한 빛을 한 번 드러내어 淸淨圓明한 本性을 깨달을 수만 있다면 부처이든 조사이든 이 모든 것을 초월할 수 있다. 이런 까닭에 悟道는 參禪者가 즉시 成佛하는 관건이 되었다. 悟道는 시절인연이 필요한 것이니, 일단 근기가 무르익어 인연이 닿으면 미혹한 안개와 의심의 마음이 깨어지면서 무상보리를 드러낸다. 그러므로 禪師는 開悟의 인연을 가장 중시하여 종종 詩偈로 그 悟道의 체험을 기술하는 것이다.

一擊忘所知 更不假修治
 動容揚古路 不墮悄然機
 處處無踪跡 聲色外威儀
 諸方達道者 咸言上上機¹⁷⁵⁾

175) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.283下)

한 번 부딪치는 소리에 알았다는 것까지 잊으니, 다시는 닦고 다스리지 않게 됐네
움직이거나 조용할 때나 옛 길을 드날려서, 초연기(소승경지)에 떨어지지 않네
곳곳에 자취도 없어서, 소리나 색 밖의 위의로다
제방의 도를 아는 이들도, 모두가 상상기라 하리

이는 香巖智閑이 지은 開悟偈이다. 香巖이 처음 滄山靈祐를 찾아 갔을 때, 靈祐는 法器
임을 알았으나 智閑의 知見의 뿌리가 깊어, 靈祐는 그 知見을 깨뜨리려고 어느 날 다음과
같이 묻는다.

吾不問汝平生學解及經卷冊子上記得者，汝未出胞胎，未辨東西時，本分事試道一句
來。176)

나는 네가 경전이나 책 속에서 익히고 배운 것을 묻지는 않을 것이다. 네가 태어
나기 전, 사리 분별을 할 수 없을 때, 本分事를 한 마디로 일러 보거라.

禪師는 대답을 못하고 멍해졌다. 諸方の 語句를 모아둔 것을 두루 살펴보았으나, 대답
할 만한 말이 한 마디도 없었다. 이에 “畫餅不可充飢.(그림의 떡은 굶주림을 채울 수 없
다.)”라고 하면서, 평소 기록한 것들을 모두 불사르며 佛法은 평생 배우지 않겠다고 결심
한다. 이후 香巖山에 머물게 되는데, 산 속에서 초목을 베고 있을 때 깨진 기와 조각으로
대나무를 두드리는 소리에 大悟하여 이 偈를 짓고 開悟의 인연을 기록하였다. 眞如佛性은
모든 사람이 具足하고 있으나, 다만 知見의 구름에 가리워져 볼 수 없을 뿐이다. 그래서
禪師가 사람들에게 父母未生前에 취할 바를 가르칠 때 오로지 凡俗의 知見을 타파하려고
하는 것이다. 香巖은 대나무를 치는 그 찰나에, 凡聖의 情이 다하고 見解를 모두 잃어버
리면서 參禪修持가 모두 의미 없음을 깨닫게 된다. 그리하여 靈明의 一性으로 돌아와 本
來面目을 頓見하였던 것이다.

清風樓上赴官齋 此日平生眼豁開
方知普通年¹⁷⁷⁾遠事 不從蔥嶺路將來¹⁷⁸⁾

176) 『景德傳燈錄』卷11 (大正藏 卷51, p.284上)

177) 양무제 때의 연호, 즉 달마 대사가 온 일.

178) 『景德傳燈錄』卷19 (大正藏 卷51, p.356上)

청풍루에서 관원의 공양을 받다가, 이 날 평생의 안목이 활연히 열렸구나.
보통 때의 멀고 먼 일이, 총령을 거쳐서 온 것이 아닌 줄 알았네.

이 偈는 雪峰義存의 法嗣인 越山師竊禪師가 지은 것이다. 『景德傳燈錄』에는 다음과 같이 실려 있다.

師竊禪師初參雪峰，後因閩王請，於清風樓齋宴。坐久。舉目忽睹日光，豁然頓曉而有偈曰。

清風樓上赴官齋 此日平生眼豁開
方知普通年遠事 不從葱嶺路將來¹⁷⁹⁾

師竊禪師가 처음 雪峰을 뵈었다. 이후 閩王의 초청으로 清風樓에서 연회를 베풀었다. 오랫동안 앉아 있다 홀연 눈을 들어 햇빛을 보다 활연히 깨달았고 이에 계송을 지었다.

청풍루에서 관원의 공양을 받다가
평생의 안목이 활연히 열리고야
보통 때의 멀고 먼 일이
총령을 거쳐서 온 것이 아닌 줄 알았네

이리하여 이 偈를 지어 心地를 밝혔다. 「普通年事」란 達摩가 梁武帝 普通년간에 東으로 와 법을 전한 것을 가리킨다. 禪師가 햇빛을 보고 頓悟한 것은 모든 이가 佛性を 지니고 있음이며, 조사가 동쪽으로 온 것도 그저 사람들에게 이 일을 증명해주기 위함이지, 결코 佛性を 가지고 와서 중생들을 제도하기 위한 것이 아니라는 것이다.

萬象之中獨露身 唯人自肯乃方親
昔時謬向途中覓 今日看如火裏冰¹⁸⁰⁾
만상 가운데 홀로 드러난 몸
사람들 스스로가 수긍해야 친해진다
예전엔 잘못하여 길거리에서 찾았는데
오늘에 보니 불 속에서 얼음을 보려는 것 같았다

179) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.356上.)

180) 『景德傳燈錄』 卷18 (大正藏 卷51, p.347.)

이는 長慶慧稜禪師의 悟道偈이다. 禪宗은 自證自悟를 추구한다. 悟道の 경지는 사람이 물을 마셔 차고 따뜻함을 스스로 아는 것과 같은 것이다. 이른 바 문에서 들어오려는 자는 家珍이 아닌 것이니, 師家가 비록 제시하며 이끌 수는 있으나, 이 일을 이루려 한다면 스스로 참선하고 깨달아야 하는 것이다. 그래서 慧稜禪師가 「唯人自肯乃方親」라 한 것이다. 禪의 眞義는 오직 스스로의 眞性 속에서 비로소 만날 수 있는 것이니, 만일 오로지 밖에서만 구한다면 이는 불 속에서 얼음을 찾는 것과 다를 바 없다.

② 示法

『十住毗婆沙論』에는

有人好文飾 莊嚴章句者
 有好於偈頌 有好雜句者
 有好於譬喻 因緣而得解
 所好各不同 我隨而不捨¹⁸¹⁾

어떠한 사람은 화려하게 꾸며서 章句를 장엄함을 좋아한 이도 있고, 계승을 좋아하는 이도 있으며, 여러 가지로 된 글귀를 좋아한 이도 있고, 비유와 인연을 좋아하여, 알게 되는 이도 있나니, 좋아하는 바가 각각 같지 않으므로, 나는 따르면서 버리지 않느니라.

라는 문구가 있다. 佛家에서는 항상 根性에 따라 각각 다른 說法 形식을 취한다. 이러한 方便 說法 역시 禪師에게서 계승되어졌고, 禪師는 종종 學人의 특징에 근거하여 偈頌 형식으로 감화시켜 이끌곤 한다.

不見一法存無見 大似浮雲遮日面
 不知一法守空知 還如太虛生閃電
 此之知見瞥然興 錯認何曾解方便
 汝當一念自知非 自己靈光常顯見¹⁸²⁾

한 법도 보지 않는다고 해도 보지 않는다는 생각이 있으면, 마치 뜬 구름이 해를

181) 『十住毗婆沙論』(大正藏 卷26, p.22上)

182) 『景德傳燈錄』卷5. 信州智常禪師 (大正藏 卷51, p.239上)

가린 것 같고

한 법도 얇이 없다 해도 얇이 없다는 생각이 있으면, 도리어 허공에 번갯불이 생기는 것 같네.

이러한 지견이 깜짝 사이에 일어, 잘못 알면 어떻게 방편임을 알라

그대가 한 생각마저도 허물임을 안다면, 스스로의 신령한 광명이 항상 비치리.

이는 六祖가 信州智常禪師를 教誨하는 偈로 智常이 처음 大通 化상을 만났을 때 大通은 그에게

汝之本性猶如虛空，返觀自性，了無一物可見，是名正見。無一物可知，是名眞知。無有青黃長短，但見本源清淨覺體圓明，卽名見性成佛，亦名極樂世界，亦名如來知見。¹⁸³⁾

너의 본 성품이 마치 허공과 같다. 제 성품을 돌이켜 관하면 한 물건도 볼 수 없으니, 이것을 바르게 본다하고 한 물건도 없음을 알면 이것을 참으로 안다 하느니라. 푸르고 누르거나 길고 짧음이 없이 다만 본래 근본이 청정하여 깨달음의 본체가 뚜렷이 밝음을 보게 되리니, 이것을 곧 견성성불이라 하고, 극락세계라 하며, 여래의 知見이라 이름 한다.

라고 말한다.

智常은 이에 의구심이 일어 六祖에게 가르침을 구한다. 佛性은 常見도 斷見도 아니어야 비로소 中道라는 의미에 부합되는데, 大通이 이르는 것은 斷見을 드러내어 떨어뜨리고 있기 때문에, 六祖가 偈를 지어 大通의 斷見을 깨뜨려 智常을 中道에 계합하여 들게 하고 있다.

河中公畿和尚，僧問。“如何是道，如何是禪？”師云。“有名非大道，是非俱不禪。欲識此中意，黃葉止啼錢。”¹⁸⁴⁾

河中公畿和尚에게 어떤 승려가 물었다. “어떤 것이 道입니까, 어떤 것이 禪입니까?” 선사가 말했다. “이름이 있는 것은 大道가 아니다. 是非는 모두 禪이 아니다. 이 속의 의미를 알고자 한다면, 누린 잎으로 돈이라 하여 울음을 그치게 하는 것이다.”

183) 『景德傳燈錄』卷5. 信州智常禪師 (大正藏 卷51, p.239上)

184) 『景德傳燈錄』卷9 (大正藏 卷51, p.270上)

이 예에서는 學人이 道와 禪의 本義에 대해 묻고 있으며, 公畿和尚이 偈로 답하고 있다. 「黃葉止啼」는 『大般涅槃經』에서 出典한 것으로, 이 經 卷20에 실려 있다.

如彼嬰兒啼哭之時，父母卽以楊樹黃葉而語之言。“莫啼，莫啼，我與汝金。”嬰兒見已，生眞金想，便止不啼。然此楊葉實非金也。¹⁸⁵⁾

저 아이가 울고 있다 하자, 부모가 버드나무의 누런 잎으로 그 아이에게 “울지 마라, 울지 마라, 내 너에게 금을 주마.”라고 말한다. 아이는 그것을 보고서 진짜 금이라고 생각하고 울음을 그친다. 그러나 이 버들잎은 실제 금이 아닌 것이다.

經에서는 이것으로 如來가 중생을 제도하는데 쓰는 方便行을 비유하고 있다. 公畿의 이 偈는 다음을 말하고 있는 것이다. 즉 大道는 無名으로, 조금이라도 是非에 대해 언급한다면 禪의 精義를 잃게 된다는 것이다. 無名の 道, 是非가 끊긴 禪도 결코 뿌리의 끝을 찾는 설법이 아니며, 그저 울음을 그치기 위한 名相일 뿐이라는 것이다.

僧問。“從上立祖意教意，和尚此間爲什麼言無?” 師曰。“三年不食飯，目前無饑人。” 曰。“既無饑人，某甲爲什麼不悟。” 師曰。“只爲‘悟’迷卻闍梨。” 師說頌曰。

明明無悟法 悟法卻迷人
長舒兩脚睡 無僞亦無眞¹⁸⁶⁾

어떤 스님이 물었다. “예로부터 조사의 뜻과 교리의 뜻을 세웠는데, 화상은 여기서 어찌하여 없다 하십니까?” 대사가 대답했다. “3년 동안 밥을 먹지 않으나, 눈앞에 주린 사람이 없다.” “주린 사람이 없다면 저는 왜 깨달지 못합니까?” “다만 깨달으려 하는 것이 그대를 미혹하게 한다.” 그리고는 계송을 말했다.

밝고 밝아서 깨달을 법도 없으니, 법을 깨달았다는 것이 사람을 어둡게 한다.

두 다리를 쭉 뻗고 자라, 거짓도 참도 모두 없다

禪家에서는 집착을 가장 금기시한다. 일단 집착하는 것이 있게 되면 自在로울 수 없다. 그러므로 속세만물에 대한 미련이 집착이 되고, 佛祖, 淸淨에 대한 미련 또한 집착이다. 學人은 속세의 허망함을 보기는 쉬우나, 聖境에 대한 집착을 타파하기는 어렵다. 그래서 禪師는 “只爲‘悟’迷卻闍梨”라고 이른 후, 偈頌 형식으로 이 뜻을 다시금 펼치고 있다. 「悟

185) 『大般涅槃經』 卷20 (大正藏 卷12, p.485中)

186) 『景德傳燈錄』 卷15 (大正藏 卷51, p.324上)

法」에 대한 집착을 포기하기만 한다면, 모든 것을 훌훌 털어버린 無事人이 될 수 있다.

心本絕塵何用洗 身中無病豈求醫
欲知是佛非身處 明鑑高懸未照時¹⁸⁷⁾

마음은 본래 티끌이 없는데 어떻게 씻으며, 몸에 병이 없는데 어찌 의원을 찾으라
이러한 부처를 알고자 한다면 몸이라 할 곳도 없으니, 높이 달린 밝은 거울 비치
기 전이로세

一片凝然光燦爛 擬意追尋卒難見
炳然擲著豁人情 大事分明皆總辦
是快活 無繫絆 萬兩黃金終不換
任他千聖出頭來 從是向渠影中現¹⁸⁸⁾

한 조각 응연한 광채가 찬란하나, 뜻으로 헤아려 쫓아 찾으면 끝내 보지 못하리.
확연하게 분명하도록 인정에 통하면, 대사가 분명하니 모두를 관별할 걸세
이러히 쾌활해서, 얽매임 없음이여, 황금 만량으로도 바꿀 수 없다네
천만 성인이 세상에 나온다 해도 모두가 이것의 그림자 놀음일세

첫 번째 偈는 龜山智眞이 지은 것으로, 佛性은 본래 청정한 것이니 만들 필요가 없으므로, 佛祖를 찾는 것은 병이 없는데도 의사를 찾는 격이라는 것이다. 두 번째는 鹿門處眞禪師의 示法偈이다. 사람은 無心해야 道에 합해지며, 道는 無心해야 사람에게 합해지는 것으로, 만일 뜻을 가져 쫓아 찾으려고 한다면 도리어 道를 볼 수 없게 되며, 일단 機緣이 닿아 이르면, 창졸간에 大事를 밝힐 수 있으며 禪의 자유 경계를 체득할 수 있다는 것이다.

禪師의 示法 작품은 師資 응대 간의 기연 說法과 禪師가 자신의 禪法에 대한 계통 이해를 표현하는데 장편 歌偈의 형식으로 연설한다. 예를 들어 永嘉玄覺이 지은 『證道歌』 같은 경우, 1700여자에 달하며, 내용 또한 佛性의 의미를 말하는 등 다채롭고 풍부하다.

摩尼珠, 人不識, 如來藏裏親收得. 六般神用空不空, 一顆圓光色非色. 淨五眼, 得五力, 唯證乃知誰可測. 鏡裏看形見不難, 水中捉月爭拈得. 常獨行, 常獨步, 達者同遊涅槃路. 調古神清風自高, 貌悴骨剛人不顧. 窮釋子, 口稱貧, 實是身貧道不貧. 貧則身常披縷褐, 道卽心藏無價珍.¹⁸⁹⁾

187) 『景德傳燈錄』卷9 (大正藏 卷51, p.269下)

188) 『景德傳燈錄』卷20 (大正藏 卷51, p.364中)

마니주를 사람들은 알지 못하니, 여래장 속에 몸소 거두어들임이라. 여섯 가지 신통묘용은 공하면서 공하지 않음이요 한 덩이 둥근 빛은 색이면서 색이 아니로다. 오안을 깨끗이 하여 오력을 얻음은, 증득해야만 알 뿐 헤아리긴 어렵도다. 거울 속의 형상 보기는 어렵지 않으나, 물 속의 달을 붙들려 하나 어떻게 잡을 수 있으랴. 항상 홀로 다니고 항상 홀로 지나니, 통달한 이 함께 열반의 길에 노닐도다. 옛스런 곡조 신기 맑으며 풍채 스스로 느긋음이여 초췌한 모습 앙상한 뼈 사람들 거들떠보지 않는도다. 궁색한 부처님 제자 입으로는 가난타 말하나, 실로 몸은 가난해도 도는 가난치 않음이라. 가난한 즉 몸에 항상 누더기를 걸치고, 도를 얻은 즉 마음에 무가보(無價寶)를 감추었도다

圓明佛性を 摩尼寶珠에 비유하고 있다. 山居 생활에 대해서도 쓰고 있다.

入深山, 住蘭若, 峯崿幽邃長松下. 優遊靜坐野僧家, 閑寂安居實瀟灑.¹⁹⁰⁾

깊은 산에 들어가 고요한 곡에 머무니, 높은 산 그윽하여 낙락장송 아래로다.

한가히 노닐며 절 집에서 조용히 앉았으니, 고요한 안거 참으로 소쇄하도다.

禪宗의 傳承에 대해서도 쓰고 있다.

建法幢, 立宗旨, 明明佛敕曹谿是. 第一迦葉首傳燈, 二十八代西天記. 法東流, 入此土, 菩提達磨爲初祖. 六代傳衣天下聞, 後人得道何窮數.¹⁹¹⁾

법 깃대를 세우고 종지 세우니, 부처님의 분부인 曹谿의 길 분명해. 第一에 迦葉이 첫째로 법을 전해, 二十八대 인도에서 기록하였다. 법이 동으로 흘러 이 땅에 드니, 보리달마가 初祖이시고, 六대에 법을 전한 일 천하에 들리더니, 나중에 도 얻은 이 헤일 수 없네.

이歌는 義理가 심오하고, 文采 또한 아름답다. 이는 禪林에 널리 전해졌을 뿐 아니라, 심지어는 부녀자와 어린이에게까지도 널리 불려졌다.

禪師는 偈로 法을 보여 學人에게 세상을 제도하는 符信으로 삼을 뿐 아니라, 종종 偈로

189) 『景德傳燈錄』卷30 (大正藏 卷51, p.460上)

190) 『景德傳燈錄』卷30 (大正藏 卷51, p.460上)

191) 『景德傳燈錄』卷30 (大正藏 卷51, p.460上)

學人이 大事을 이루는데 노력하기를 勉勵하기도 한다.

萬丈竿頭未得休 堂堂有路少人遊
禪師願達南泉去 滿目青山萬萬秋¹⁹²⁾

만 길 장대 끝에 쉬지 못하고, 당당한 길이 있건만 노니는 이 적네
선사들아, 南泉처럼 깨닫기를 원하라. 눈에 가득한 청산이 온통 가을이구나.

滄溟幾度變桑田 唯有虛空獨湛然
已到岸人休戀筏 未曾度者要須船¹⁹³⁾

푸른 바다가 몇 차례나 뽕밭으로 변했지만, 허공처럼 오직 가없이 이러-할 뿐이네
언덕에 이른 이는 뗏목을 버리니, 건너지 못한 이만이 배를 타려 하느니라.

景岑大師의 偈는 대략 다음을 말하고 있다. 萬길이나 되는 竿頭 또한 끝이 아니니, 萬길의 竿頭에서도 더더욱 진일보해야만 눈앞이 온통 靑山인 아름다운 경지를 음미할 수 있다는 것이다. 비록 學人에게 參禪을 권하며 일반적인 勸學詩를 선보이면서도, 심오한 의미를 잃지 않고 있다.

正原禪師의 偈에서는 세상이 변해도 一性만은 변하지 않으니, 이미 경지에 이른 이는 계속해서 保任해야 하며, 아직 이르지 못한 이는 더욱더 채찍질하여 노력해야 한다고 말하고 있다.

③ 抒情

詩는 본래 抒情言志의 도구인데, 禪師가 지은 偈는 대부분 道理에 대해 말하는 것이 많다. 그러나 마음속에 품고 있는 바를 쓰거나 뜻을 말하는 詩偈 또한 『景德傳燈錄』에 적지 않게 수록되어 있다.

我路碧空外 白雲無處閑
世有無根樹 黃葉¹⁹⁴⁾風送還¹⁹⁵⁾

192) 『景德傳燈錄』卷10 長沙景岑號招賢大師 (大正藏 卷51, p.276上)

193) 『景德傳燈錄』卷10 福州長谿龜山正原禪師 (大正藏 卷51, p.279下)

194) 黃葉: 부처님이 중생을 제도하기 위하여 방편으로 설한 모든 법

195) 『景德傳燈錄』卷17 撫州疏山光仁 (大正藏 卷51, p.339下)

나의 길이여! 푸른 허공 밖이라, 흰 구름도 없는 곳의 한가로움을
세상에 뿌리 없는 나무가 있어서, 黃葉의 가풍마저 돌려보낸다.

世人休說路行難 鳥道羊腸咫尺間
珍重苧谿谿畔水 汝歸滄海我歸山¹⁹⁶⁾

사람들아, 길 걷기 어렵다 말라. 험난하고 먼 길[鳥道羊腸]이라 하지만 지척이로다.
苧谿의 개울물아, 잘들 가거라. 그대는 바다로, 나는 산으로 간다.

이 두 편은 모두 禪師가 임종할 때 지은 遺偈이다. 佛敎에서는 五蘊이 모두 空하고, 四大에는 주인이 없으며, 산다는 것은 옷을 입은 것이고 죽음은 그 옷을 벗는 것이라고 여긴다. 禪師는 죽음에 대해 초연한 태도를 지닌다.

光仁禪師의 偈에서는 죽는다는 것은 근심도 걱정도 없는 흰 구름이 되는 것이라고 읊고 있고, 淸谿 禪師는 세상 밖의 일에 대해 더욱 초연한 태도를 보이고 있다. 사람이 죽는다는 것은 시냇물이 푸른 바다로 돌아가는 것과 같은 것으로 그 돌아갈 곳으로 간다는 것을 의미한다는 것이다. 죽음은 佛徒의 눈에는 결코 두려운 것이 아니며 滅佛하는 法難이야말로 安身立命의 물질 기초가 훼손되는 것을 의미할 뿐 아니라, 자신의 신앙이 사회에 수용될 수 없음을 나타내는 것이기도 하다. 그렇기 때문에 法難이 禪師에게 주는 고통은 육체는 물론 정신에 더욱 더 많은 상처를 준다. 그러므로 죽음과 비교해도, 法難에서 더더욱 禪師의 고고한 절조가 드러난다.

雪後始諳松桂別 雲收方見濟河分
不因世主教還俗 那辨雞群與鶴群
多年塵事謾騰騰 雖著方袍未是僧
今日修行依善慧 滿頭留髮候然燈
形容雖變道常存 混俗心源亦不昏
更讀善財巡禮偈 當時何處作沙門¹⁹⁷⁾

눈이 쌓인 뒤에야 솔과 계수나무의 특별함을 알고, 구름이 걷혀야 은하수를 구분해 보나니.

196) 『景德傳燈錄』卷22 漳州保福院淸谿 (大正藏 卷51, p.384上)

197) 『景德傳燈錄』卷23 泉州龜洋慧忠禪師 (大正藏 卷51, p.395中)

국왕으로 인하여 환속을 하지 않았더라면, 어떻게 닭과 학을 가릴 수 있었으랴.
여러 해 동안 세속 일에 부질없이 분주했으니, 법복은 입었더라도 모두가 좋은 아
닐세.

오늘날까지의 수행이 바른 지혜에 의했으니, 머리를 가득 길렀으나 연등불이 맞이
하네

모습은 변했지만 도에 항상 있었고, 속세에 섞였으나 마음 근원 어둡히지 않았네.
다시 선재동자 순례한 계승을 읽어보건대, 그 당시 어디서 사문 노릇을 했었던가.

이 세 편의 詩는 龜洋慧忠禪師가 唐武宗이 滅佛 정책을 시행할 때 지은 것이다. 첫 편에
서는 눈이 내린 후에야 비로소 소나무와 계수나무의 고결함을 알 수 있고, 구름이 걷힌 후
에야 비로소 濟河의 分流를 볼 수 있듯이, 滅佛 사건으로 비로소 道心의 진위가 드러난다
고 읊고 있다. 두 번째 편에서는 滅佛 정책이 시행되기 전에는 비록 승복을 입어도 進取할
수 없었으나, 지금은 비록 白衣를 입고 있지만 傅大士를 흉내 내며 佛의 불꽃을 이르려고
한다고 말하고 있다. 세 번째 편에서는 모습은 비록 변하였으나, 道를 구하는 마음은 더욱
견고하며, 善財로 예배하는 쉰 세 분의 善知識 중 몇 명이나 출가인이던가라며 읊고 있다.

明月分形處處新 白衣寧墜解空人

誰言在俗妨修道 金粟曾爲長者身¹⁹⁸⁾

밝은 달이 형상을 다투어 곳곳에 새로우니, 속인들이 어떻게 ‘공’을 아는 이를 이
기랴.

뉘라서 속세가 도에 방해가 된다 하리오. 金粟도 長者의 몸을 받았었다

忍仙林下坐禪時 曾被歌王割截支

況我聖朝無此事 只今休道亦何悲¹⁹⁹⁾

忍辱仙人 숲 속에서 좌선하다가 가리왕에게 사지를 찢기웠지만

우리의 聖朝에는 그런 일이 없는데, 지금쯤 퇴속한 들 무엇이 슬프랴

이 두 편의 偈는 龜山智眞禪師가 武宗의 毀佛정책 때 지은 것이다. “金粟”이 가리키는
것은 維摩詰이다. 지금은 비록 白衣를 입고 있지만 修道하는데 아무런 방해가 되지 않으

198) 『景德傳燈錄』 卷9 福州龜山智眞禪師 (大正藏 卷51, p.269下)

199) 『景德傳燈錄』 卷9 福州龜山智眞禪師 (大正藏 卷51, p.269下)

며, 維摩詰은居士이지만 그 道의 행적이 고결하지 않았던가라며 말하고 있다. “忍仙”은 釋迦牟尼가 菩薩道를 참선할 때의 이름이며, “歌王”은 波羅迦梨王이다. 『六度集經』卷5에 따르면, 부처가 菩薩道를 수행할 때 5백 제자와 山林에 居住하며 忍辱行을 닦았다. 波羅迦梨王이 女色을 밝히는 까닭에 부처의 手足을 절단하였다고 한다. 이 두 편의 偈에는 智眞禪師가 어려움에 굴하지 않고 求道志堅하는 정신을 표현하고 있다.

禪宗은 스스로의 마음이 부처가 됨을 추구한다. 스스로의 마음을 밝힐 수 있으면 佛祖와 함께 손을 맞잡고 同行할 수 있으니, “丈夫皆有冲天志, 莫向如來行處行(장부라면 모두들 모름지기 하늘을 찌르는 뜻이 있으리니, 如來가 가는 곳을 향해 가지 않겠는가)”이라는 것이다. 바로 禪僧의 自信自力의 표현으로 禪師도 詩偈로 그의 의젓하고 출중한 인격을 표현하길 즐겨한다.

舉手攀南斗 迴身倚北辰

出頭天外見 誰是我般人²⁰⁰⁾

손을 들어 남두성을 더듬고, 몸을 뒤쳐 북극성에 기댄다
하늘 밖으로 머리를 내밀어 보노니, 누가 나와 같은 사람이냐

歸宗事理絕 日輪正當午

自在如師子 不與物依怙

獨步四山頂 優游三大路

欠呿飛禽墜 嘖呻衆邪怖²⁰¹⁾

귀종에겐 이번이니 사변이니 없어서, 하늘의 해 한낮에 이르른 것 같다네.
스스로 자재함이 사자와도 같아서, 그 어떠한 물건도 얼씬하지 못하네.
홀로이 네 산의 정수리를 거닐고, 세 갈래의 큰 길을 마음껏 다니니.
하품을 할 때는 나는 새도 떨어지고, 기지개를 펴면 못 짐승이 놀란다네.

첫 편에서는 智通禪師가 머리를 쳐들고 天外에 있는 大我의 형상과 어찌할 바 없는 기세를 묘사하고 있다.

둘째 편에서 “師子嘖呻”은 『大般涅槃經·師子吼菩薩品』에서 출전한 것으로, 歸宗禪師

200) 『景德傳燈錄』卷10 五臺山智通禪師 (大正藏 卷51, p.281上)

201) 『景德傳燈錄』卷29 歸宗至眞禪師 (大正藏 卷51, p.451下)

는 자신을 “獨步四山頂 優游三大路”하는 師子에 비유하며, 自信의 情이 言表에 흘러넘치고 있음을 그리고 있다.

④ 日用

『景德傳燈錄』에도 禪師의 생활을 반영한 詩偈가 적지 않게 수록되어 있다. 이러한 詩偈는 승려의 생활 면모를 묘사하고 있을 뿐 아니라, 禪師들의 凡俗과는 다른 생활 志趣를 표현하고 있다.

宇內爲閑客 人中作野僧

任從他笑我 隨處自騰騰²⁰²⁾

우주 안의 한가한 객이요, 인간 가운데 돌중[野僧]이니,
흥을 보려면 마음대로 보라, 간 곳마다 멋대로 산다.

一鉢千家飯 孤身萬里遊

青目睹人少 問路白雲頭²⁰³⁾

발우대 하나로 천 집의 밥을 먹고, 고고한 몸으로 만 리를 유희하며,
푸른 눈으로 보자니 사람이 적구려, 길 물으면 머리 위 흰 구름이라 하리.

本來無姓亦無名, 只麼騰騰信脚行.

有時塵市并屠肆, 一朵紅蓮火上生.

也曾策杖遊京洛, 身似浮雲無定著.

幻化由來似寄居, 他家觸處更清虛.²⁰⁴⁾

본래부터 성도 없고 이름도 없으니, 발길 따라 천천히 그저 걸을 뿐이라서,
때로는 저자 거리 푸줏간을 들르니, 불더미에 한 떨기 홍련이 솟듯하고,
지팡이 끌고서 서울 거리 거니니, 이 몸은 구름같이 정한 자리 없다네.
幻化는 원래부터 임시로 기거함, 그 집 닿는 곳마다 청정한 허공일세.

萬里길 홀로 발우 하나, 가사 하나 걸쳐 타박타박 거닐며 운명에 맡겨 自在하며, 비록

202) 『景德傳燈錄』卷11 漳州羅漢和尚 (大正藏 卷51, p.288下)

203) 『景德傳燈錄』卷27 布袋和尚 (大正藏 卷51, p.434中)

204) 『景德傳燈錄』卷30 「一鉢歌」 (大正藏 卷51, p.462上)

저자 거리 푸죽간에 들어도 속세의 썩은 냄새에 물들지 않으니, 이것이 바로 禪師의 생활인 것이다.

雖然僻執不風流 懶出松門數十秋
合掌有時慵問佛 折腰誰肯見王侯
電光夢世非堅久 欲火蒼生早晚休
自蘊本來靈覺性 不能暫使挂心頭²⁰⁵⁾

외고집이 풍류라 할 수는 없지만, 술숯을 나서지 않은 지 몇 십 년이 되었다네.
부처님께 문안하는 데에도 게으른데, 그 누가 허리 굽혀 왕후를 만나보랴.
번개 같은 꿈결 세상 견고하지 못하니, 애욕 불 속 중생들아 지금도 쉬기에 늦네.
자신의 오온이 본래 靈覺 성품인데, 잠시도 마음에 새기지 못하누나.

樂道山僧縱性多 天迴地轉任從他
閑臥孤峰無伴侶 獨唱無生一曲歌
無生歌 出世樂 堪笑時人和不著
暢情樂道過殘生 張三李四渾忘卻
大丈夫 須氣概 莫順人情無妨礙
汝言順卽是菩提 我謂從來自相背
有時愁 有時癡 非我途中爭得知²⁰⁶⁾

도 즐기는 山僧이 멋대로 살아서, 하늘 돌고 땅 구름에 맡기어 따른다네.
외딴 산정 한가히 누웠으니 벗이 없어, 無生曲 한 가락을 혼자서 부른다네.
무생가여, 세상을 초월한 풍류이니, 요새 사람 어울리지 못함이 펍 우습네.
멋스럽게 도를 즐겨 이러-히 사노라니, 장가인지 이가인지 분간치 않는다네.
대장부는 기상이 있어야 되나니, 인정에 따름이 없어야 걸림 없네.
그대는 도리 따름, 菩提라고 하지만, 나는 본래 나라 함도 없다고 한다네.
때에 따라 어리석다, 미쳤다고 하지만, 나의 길에 일치하지 아니하니 어찌 알랴.

世事悠悠 不如山丘
青松蔽日 碧澗長流
山雲當幕 夜月爲鉤

205) 『景德傳燈錄』卷29 「雲頂山僧德敷詩十首」 중 「自樂僻執」 (大正藏 卷51, p.456上)

206) 『景德傳燈錄』卷30 道吾和尚 「樂道歌」 (大正藏 卷51, p.461下)

臥藤蘿下 塊石枕頭
 不朝天子 豈羨王侯
 生死無慮 更復何憂
 水月無形 我常只寧
 萬法皆爾 本自無生
 兀然無事坐 春來草自青²⁰⁷⁾

세상의 일이란 것 끝없어서, 산더미에 비하여도 모자라네. 푸른 솔이 해를 가득 가리고, 푸른 물이 길이길이 흐르네. 산위의 구름으로 천막 삼고, 밤의 달빛 아래에서 고기 잡고, 머루 다래 덩굴 밑에 누워서, 돌로써 베개를 삼는다네. 천자도 뵈는 것이 없는데, 그 어찌 왕후가 부러우랴? 생사라는 걱정도 없는데, 또다시 무엇을 근심하랴? 물속의 달 형상이 없듯이, 나는 항상 이렇게 편안하네. 만 가지 법 모두가 그러하여, 본래부터 생멸이 없다네. 가없이 이러-히 앉았으니, 봄이 오면 풀이 절로 푸르더라.

효도와 윤리를 지극히 중시하는 중국에서는 출가하여 승려가 된다는 것은 본래 凡俗과는 다른 생활을 선택한다는 것으로, 이러한 생활을 선택한다는 것은 인간 세상의 부귀와 영화를 포기한다는 것을 의미하는 것이다.

위에서 “合掌有時備問佛 折腰誰肯見王侯(부처님께 문안하는 데에도 게으른데, 그 누가 허리 굽혀 왕후를 만나보랴)”, “無生歌, 出世樂, 堪笑時人和不著(무생가여, 세상을 초월한 풍류이니, 요새 사람 어울리지 못함이 꺾 우습네)”, “大丈夫, 須氣概, 莫順人情無妨礙(대장부는 기상이 있어야 되나니, 인정에 따름이 없어야 걸림 없네)”, “不朝天子, 豈羨王侯(천자도 뵈는 것이 없는데, 그 어찌 왕후가 부러우랴)” 등의 구절은 禪師의 隱居樂道 생활의 志趣를 표현하고 있는 것을 알 수 있다.

3. 『景德傳燈錄』 偈頌의 形式

近體詩의 형식이라 함은 위에서 설명한 것과 같이, 魏晉南北朝를 거쳐 唐代에 이르러 확고하게 정립된 시 형식으로, 이전의 시 작품과는 다른 정제되고 세련된 형식미를 드러

207) 『景德傳燈錄』 卷30 「南嶽懶瓚和尚歌」 (大正藏 卷51, p.461中)

낸다. 近體詩라 불려질 수 있으려면, 적어도 押韻, 平仄(對法와 粘法), 對偶가 갖추어져 있어야 한다.

『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌을 近體詩 형식에 맞춰 분석해본 결과 押韻의 경우에는 그것을 맞추는 경우가 많고, 押韻이 맞고 字數를 5언이나 7언으로 정리하고 있는 偈頌들 중 平仄을 近體詩 규율에 맞추고 있는 경우는 있으나 많지 않으며, 그나마 押韻과 平仄이 近體詩 격식에 부합하더라도 對偶를 맞추는 경우는 거의 없다.

이에 따라 『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌의 형식은 每句의 字數와 押韻 유무만을 따져, 먼저 字數가 5·7언으로 되어 있고 押韻을 맞추는 경우는 近體詩 형식과 유사한 경우로, 字數가 5·7언으로 되어 있으나 押韻이 되지 않았거나 押韻하더라도 仄聲으로 한 경우, 換韻하는 경우는 近體詩 형식과 상이한 경우로 나눈다. 近體詩 형식과 상이한 부분에서는 또 字數에 따라 先秦詩歌와 유사한 3·4言, 古體詩 형식과 유사한 5·7言, 詞 형식과 유사한 雜言으로 분류하여 기술한다.

본 논문에서 偈頌이라 함은 『景德傳燈錄』에서 偈曰, 頌曰, 詩曰 이라고 하는 경우를 모두 아울러 말한다. 따라서 위에서 말한 近體詩 형식과 유사한 경우와 상이한 경우의 두 부분 외에, 다시 따로 『景德傳燈錄』에서 ‘詩曰’이라고 쓰여진 부분을 덧붙여 서술하기로 한다. 이 부분을 따로 배치한 이유는 ‘詩曰’이라 쓰여진 詩작품은 다른 偈頌들과는 달리 近體詩 형식에 완전히 부합하고 있기 때문이다. 여기에 속하는 詩의 편수는 총 16수로 『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌의 수에 비해 훨씬 적으나 偈頌의 중국 시문학과의 영향 관계로 보았을 때 그 형식 분석의 필요성은 매우 크다 할 것이다.

1) 近體詩의 形式과 類似한 偈頌

(1) 五言

『景德傳燈錄』에 수록된 5언의 계송 중 押韻하고 있는 작품은 모두 35수가 있으며 권별로 분류하여 볼 때 권1에 1수, 권2에 1수, 권3에 8수, 권5에 3수, 권8에 1수, 권10에 4수, 권11에 1수, 권12에 1수, 권15에 3수, 권19에 1수, 권23에 1수, 권24에 1수, 권26에 1수, 권27에 4수, 권29에 4수가 있다. 이 중 몇 수를 들어 근체시 형식과의 유사점을 살펴보고 하겠다.

第五祖提多迦者……而唱偈言

巍巍七寶山 常出智慧泉 dzjuaen(2류:juaeŋ)²⁰⁸⁾

평평측측평 평측측측평

迴爲眞法味 能度諸有緣²⁰⁹⁾ φjuaen(2류:juaeŋ)

평평평측측 평측평측평

높고 높은 칠보산에서, 항상 지혜의 샘이 나는 것.

참된 법문으로 바꾸어, 인연 있는 무리들을 제도하리.

위의 偈頌은 5언 절구이다. 韻脚은 /-aen/²¹⁰⁾으로 押韻하고 있고, 平仄의 경우에는 첫 번째 구가 ‘평평측측평’으로 B식이므로, 두 번째 구는 ‘측측평평측’의 A식이 되어야 함에도 불구하고 ‘평측측측평’으로 平仄하고 있다. 따라서 이 偈頌은 近體詩 平仄 규율에 부합하지 않는다. 對偶 또한 이루어지지 않고 있다.

第二十四祖師子比丘者……偈曰

正說知見時 知見俱是心 sjem(又jëm)

평측평측평 평측평측평

當心卽知見 知見卽于今²¹¹⁾ kjem(又jëm)

평평측평측 평측평평평

올바른 知見을 말할 때에, 지견이라는 것은 모두가 마음에 갖춘 것이다.

올바른 마음이 곧 지견이요, 지견이란 곧 지금이니라.

위의 偈頌 또한 5언 절구이며, 韻脚은 /-em/으로 押韻하고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구가 같은 平仄을 사용하고 있다. 이렇게 出句와 對句가 동일한 平仄 사용은 近體詩에서는 절대 금기하는 형식으로 近體詩 平仄 격식에 어긋난다. 對偶 또한 이루어지지 않고 있다.

208) 『廣韻』의 反切을 찾아 현대의 音韻記號로 나타낸 것이다. 원래 음운기호는 /dzjuaen/와 같이 써야 옳으나, 본문에서는 정상적으로 사용하고 계송과 같은 인용문에서는 편의상 그 기호를 생략하였다. 본 논문에서 사용한 音韻記號는 董同龢의 『漢語音韻學』(文史哲出版社, 民國 70年)을 따른다.

209) 『景德傳燈錄』 卷1 (大正藏 卷51, p.207下)

210) 韻脚의 발음이 각각 /dzjuaen/과 /φjuaen/이다. 따라서 언뜻보기에는 聲母인 /dz-/와 /φ-/을 제외한 /-juaen/으로 押韻되는 것 같지만, 본시 押韻이란 主要母音과 韻尾가 같은 것만을 대상으로 하기 때문에, 韻頭(介音)인 /-ju-/은 생략하고, 단지 主要母音과 韻尾인 /-aen/만 쓴다.

211) 『景德傳燈錄』 卷2 (大正藏 卷51, p.214下)

多羅至本 聽吾偈曰

吾本來茲土 傳法救迷情 dz'jeŋ

평측평평측 평측측평평

一華開五葉 結果自然成²¹²⁾ zjeŋ

측평평측측 측측평평평

내가 본래 이 땅에 온 것은, 법을 전해 어리석은 이를 제도하려는 것이다.

한 송이의 꽃에 다섯 꽃잎이여, 열매는 자연히 이루어지리라.

위의 偈頌은 5언 절구이며, /-eŋ/으로 押韻하고 있으나, 平仄의 경우에는 첫 번째 구는 첫 글자의 평측 사용이 자유롭다는 사실을 고려한다면 a식으로 볼 수 있다. 그렇다면 두 번째 구는 이에 따라 ‘평평측측평’의 B식이 되어야 한다. 그러나 ‘평측측평평’으로 쓰여 있다. ‘一三五不論’에 의거하여 첫 번째와 세 번째 글자의 평측을 자유롭게 바꾼다 해도 고정적으로 쓰이는 두 번째와 네 번째 글자의 平仄이 다르므로, 이는 平仄 격식에 맞지 않는다고 하겠다. 對偶 역시 맞추고 있지 않다.

『景德傳燈錄』卷5의 이 偈頌은 율시로 六祖慧能대사의 작품이며, 다음 偈頌도 같은 편에 나온 작품으로 이 두 偈頌을 분석해보겠다.

聽吾偈曰

心迷法華轉 心悟轉法華 yua

평평측평측 평측측측평

誦久不明己 與義作讎家 ka

측측측평측 측측측평평

無念念即正 有念念成邪 zja

평측측측평 측측측평평

有無俱不計 長御白牛車²¹³⁾ ts'ja

측평평측측 평측측평평

마음이 미혹하면 법화에 의해 구르게 되고, 마음을 깨달으면 내가 법화를 굴리네.

오래 외위도 마음을 밝히지 못하면, 이치와는 영원히 원수가 된다.

생각이 없는 생각이면 곧 바르고, 생각이 있는 생각이면 샷되니.

212) 『景德傳燈錄』卷3 (大正藏 卷51, p.218下)

213) 『景德傳燈錄』卷5 (大正藏 卷51, p.238上)

있음도 없음도 세우지 않으면, 영원히 백우거²¹⁴)를 타리라.

위의 偈頌은 5언 율시이며, 押韻의 경우에는 /-a/로 押韻하고 있으며, 平仄의 경우에는 근체시 격식에 부합하지 않고, 對偶 역시 맞추고 있지 않다.

以偈贊曰

經誦三千部 曹谿一句亡 mjuan

평측평평측 평평측측평

未明出世旨 寧歇累生狂 g'juan

측평측측측 평측평평평

羊鹿牛權設 初中後善揚 φ(o)jan

평측평평측 평평측측평

誰知火宅內 元是法中王²¹⁵) r(j)juan

평평측측측 평측측평평

경을 삼천 번이나 읽었지만, 조계(6계)의 한 마디에 없어 졌네.

세상에 난 뜻을 밝히지 못하면, 어찌 여러 생의 광증을 쉬랴.

양과 사슴과 소를 거짓 베풀어, 처음과 중간과 나중의 선을 말하나.

불난 집 안에 있는 여러 아기가, 원래부터 범왕임을 누가 알았으랴

위의 계송도 5언 율시이며, 押韻의 경우에는 /-an/으로 운을 맞추고 있고, 平仄의 경우에는 首聯은 aB식이라고 볼 수 있다. 원래 a식이라면 첫 번째 글자가 측성이라야 하나, ‘一三五不論’에 의거하여 평성이어도 격식에 어긋나지는 않는다. aB식의 首聯에 이은 頷聯은 bA식이 되어야 하는데, 위 偈頌 頷聯의 出句와 對句의 첫 번째 글자와 세 번째 글자가 각각 평성이어야 하나 측성이 쓰였고, 측성이어야 하나 평성이 쓰였다. 그러나 이 역시 ‘一三五不論’에 의한다면 平仄이 바뀌어도 격식에 벗어나지는 않기 때문에 근체시 平仄 격식에 부합한다고 볼 수 있다. 頸聯을 보면 出句 첫 글자의 平仄 사용이 자유롭다는 사실에 근거한다면 aB식에 부합한다고 할 수 있다. 尾聯의 경우 出句 세 번째 글자와 對句 첫 번째 글자의 平仄 사용의 자유로움을 고려한다면 bA식에 부합한다. 이렇듯 이

214) 법화경에 있는 양, 사슴, 소 세 마리 짐승이 이끄는 수레 중의 하나. 최상승인 일승법에 비유한 말.

215) 『景德傳燈錄』 卷5 (大正藏 卷51, p.238上)

偈頌에서는 근체시 平仄 규율을 지키고 있으나, 對偶는 전혀 이루어지지 않고 있음을 알 수 있다.

師偈曰

礙處非牆壁 通處勿虛空 k'uj

측측평평측 평평측평평

若人如是解 心色本來同²¹⁶⁾ d'uj

측평평측측 평평측평평

막힌 곳이 담장이 아니니, 통한 곳을 허공이라 말라.

만약 사람이 이러-히 알면, 마음과 물질이 본래 같은 것이니라.

위의 偈頌은 5언 절구로, 먼저 韻脚을 살펴보면 /-uj/으로 押韻하고 있음을 알 수 있다. 다음으로, 每句에 쓰인 平仄을 보면 첫 번째 구는 a식이므로 두 번째 구는 對를 맞추어 '측측평평'의 B식이 되어야 한다. 그러나 첫 번째 글자를 평성으로 썼으므로 拗를 범했다 할 수 있으나 원래 첫 번째 글자는 平仄을 따지지 않으므로, 이 경우에는 격율에 벗어나지 않는다고 할 수 있다. 허나 세 번째 구의 두 번째, 네 번째 글자는 두 번째 구의 두 번째, 네 번째 글자가 相同해야하는 粘法에 부합해야 함에도 '측평평측측'이라는 전혀 맞지 않는 平仄을 사용하고 있으므로, 이 偈頌은 근체시 平仄 규율에는 맞지 않음을 알 수 있다. 對偶의 경우에는, 첫 번째 구와 두 번째 구가 '礙處'와 '通處', '非'와 '勿', '牆壁'과 '虛空'으로 對를 맞추고는 있으나 같은 글자로는 對하지 않는 근체시와는 달리 같은 글자인 '處'를 사용하여 對하고 있으므로 이 역시 근체시와는 부합하지 않는다고 하겠다.

又與禪者頌曰

禪者有玄機 機玄是復非 fjuai

평평측평평 평평측평평

欲了機前旨 咸於句下違²¹⁷⁾ yjuai

측측평평측 평평측평평

참선자에게 현묘한 기틀이 있다 하나, 현묘한 기틀이라 해도 또한 그르다.

216) 『景德傳燈錄』卷10 (大正藏 卷51, p.275上)

217) 『景德傳燈錄』卷12 (大正藏 卷51, p.296中)

기틀 이전의 종지를 알려 하지만, 모두가 말에 떨어져 어긋나고 있구나.

위의 偈頌 또한 5언 절구로, 우선 韻脚을 보면 /-ai/로 押韻하고 있음을 알 수 있다. 平仄의 경우에는, 다른 구절은 볼 필요도 없이, 두 번째 구와 네 번째 구만 보더라도 平仄을 맞추고 있지 않음을 알 수 있다. 근체시 평측 형식에 있어서 두 번째 구, 두 번째 글자와 네 번째 글자는 네 번째 구, 두 번째 글자와 네 번째 글자와 相反되는 평측을 사용해야 하는 對法이 있다. 그러나 위 偈頌의 경우에는 두 번째 구와 네 번째 구의 平仄이 일치하고 있으므로 근체시 규율에 어긋나고 있음을 알 수 있다. 對偶 역시 이루어지고 있지 않다.

계속해서 『景德傳燈錄』 卷15의 偈頌 중 율시와 절구 형식의 偈頌 두 편을 살펴보겠다.

因有一偈曰

切忌從他覓 迢迢與我疏 fjo

측측평평측 평평측측평

我今獨自往 處處得逢渠 gjo

측평측측측 측측측평평

渠今正是我 我今不是渠 gjo

평평평측측 측평평측평

應須恁麼會 方得契如如²¹⁸⁾ njjo

평평평평측 평측측평평

절대로 남에게 구하지 말라, 아득하고 아득하게 나와는 멀어진다.

내 이제 홀로 가노니, 곳곳에서 그를 만나게 됐다.

그가 바로 지금의 나이지만, 지금의 나는 바로 그가 아니니,

이렇게 깨달아 알아야, 비로소 여여함에 계합하리라.

위의 偈頌은 5언 율시이며, 먼저 韻脚의 경우에는 /-o/로 押韻되고 있음을 알 수 있다. 平仄의 경우에는 首聯의 경우에는 aB식으로 평측 형식에 부합하고 있으며, 頷聯의 경우에는 出句의 ‘一三五不論’에 의거하여 첫 번째 글자와 세 번째 글자의 평측을 따지지 않는다면 bA식이라고 할 수 있다. 따라서 首聯과 頷聯의 경우에는 근체시 평측 규율에 부합하고 있음을 알 수 있다. 그러나 頸聯의 경우에는 평측 규율에 따른다면 aB식이 되어

218) 『景德傳燈錄』 卷15 (大正藏 卷51, p.321下)

야 하나 그와는 전혀 맞지 않는 평측을 사용하고 있고 이에 따라 尾聯 또한 평측 규율에 맞추고 있지 않다. 對偶의 경우에는 頸聯이 ‘渠’와 ‘我’, ‘今’과 ‘今’, ‘正是’와 ‘不是’, ‘我’와 ‘渠’로 대우하고 있다고 볼 수 있지만, ‘今’과 ‘今’, ‘是’와 ‘是’가 同字로 同字對偶를 금기하고 있는 近體詩 對偶 규칙에는 어긋난다 하겠다.

師說頌曰

明明無悟法 悟法卻迷人 njen (2類:jeŋ)

평평평측측 측측측평평

長舒兩脚睡 無僞亦無眞²¹⁹⁾ tejen (2類:jeŋ)

평평측측측 평측측평평

밝고 밝아서 깨달을 법도 없으니, 법을 깨달았다는 것이 사람을 어둡게 한다.

두 다리를 쭉 뻗고 자라, 거짓도 참도 모두 없다.

위의 계송은 5언 절구로, 韻脚은 /-en/으로 押韻하고 있고, 平仄의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구는 bA식으로 平仄 형식에 부합하지만, 세 번째 구와 네 번째 구는 전혀 平仄을 맞추고 있지 않음을 알 수 있다. 對偶 또한 이루어지고 있지 않다.

다음은 『景德傳燈錄』 卷19에 수록된 偈頌 작품이다.

示一偈曰

眼光隨色盡 耳識逐聲消 sjæu (jae'u)

측평평측측 측측측평평

還源無別旨 今日與明朝²²⁰⁾ t.jæu (jae'u)

평평평측측 평측측평평

눈 광명을 따라 색이 다하고, 귀 의식을 쫓아 소리 없을 뿐.

근원에서 영위함 별 뜻 없으니, 오늘이야말로 밝게 보니라.

위의 偈頌도 5언 절구로 韻脚은 /-æu/으로 押韻하고 있고, 平仄의 경우에는 첫 번째 구의 경우 첫 글자의 平仄은 자유롭게 쓸 수 있다는 점에 의거한다면 첫 번째 구와 두 번째 구는 근체시 平仄 규율 중 bA식이라 볼 수 있다. 그렇다면 세 번째 구는 ‘측측평평

219) 『景德傳燈錄』 卷15 (大正藏 卷51, p.324上)

220) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.356上)

측'의 a식이라야 하는데 '평평평측측'을 사용하여 仄仄 형식에 맞추지 않고 있음을 알 수 있다. 對偶의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구가 '眼光'과 '耳識', '隨'와 '逐', '色'와 '聲', '盡'과 '消'가 對를 맞추고 있다.

乃說一偈曰

空手把鋤頭 步行騎水牛 njju

평측측평평 측평평측평

人從橋上過 橋流水不流²²¹⁾ lju

평평평측측 평평측측평

빈손에 호미를 잡고, 걸어갈 때는 물소를 타네.

사람이 다리 위를 지나니, 다리는 흐르건만 물을 흐르지 않네.

위의 偈頌도 5언 절구이며, 韻脚이 /-u/로 押韻하고 있으나, 仄仄의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구의 첫 글자와 세 번째 글자의 仄仄 사용의 자유로움을 고려한다면 첫 번째 구와 두 번째 구는 AB식이라고 볼 수 있다. 세 번째 구가 b식이므로, 네 번째 구는 '측측측평평'의 A식이 되어야 하나 '평평측측평'이라는 B식으로 쓰여 仄仄 형식에 부합하지 않는다. 對偶를 보면, 첫 번째 구와 두 번째 구가 '空手'와 '步行', '把'와 '騎', '鋤頭'와 '水牛'로 맞추고 있다고 볼 수 있다.

(2) 七言

『景德傳燈錄』에 수록된 7언의 계송 중 押韻하고 있는 작품에는 모두 37수가 있으며, 권별로 분류하여 볼 때 권7에 1수, 권9에 2수, 권10에 10수, 권13에 1수, 권14에 2수, 권19에 2수, 권20에 1수, 권22에 1수, 권23에 6수, 권24에 1수, 권26에 3수, 권29에 7수가 있다. 이 중 몇 수를 들어 근체시 형식과의 유사점을 살펴보도록 하겠다.

師有偈曰

摧殘枯木倚寒林 ljem (jeǔm?) 幾度逢春不變心 sjem (jeǔm?)

평평평측측평평 측측평평측측평

樵客遇之猶不顧 郢人那得苦追尋²²²⁾ zjem (jeǔm?)

221) 『景德傳燈錄』卷27 (大正藏 卷51, p.430上)

평측측평평측측

측평측측측평평

부러진 고목이 찬 숲을 의지하니, 몇 차례 봄이 와도 변할 줄 모르네.

나뭇꾼이 보고도 본체만체 하거늘, 목수는 무엇하러 애써서 찾는가.

위의 계송은 7언 절구이다. 押韻은 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구가 /-em/으로 押韻하고 있다. 平仄을 살펴보면, 첫 번째 구 세 번째 글자의 平仄을 ‘一三五不論’에 의거하여 논하지 않는다면 첫 번째 구는 A식이라 할 수 있고, 두 번째 구는 B식과 완전히 일치한다. 세 번째 구 첫 번째 글자, 세 번째 글자와 네 번째 구 첫 번째 글자의 平仄 역시 ‘一三五不論’에 의거하여 논하지 않을 경우, 세 번째 구와 네 번째 구는 bA식이라 볼 수 있다. 따라서 위 계송은 近體詩 平仄 격식에 부합한다고 하겠다. 반면, 對偶의 경우는 전혀 맞추고 있지 않다.

다음으로 『景德傳燈錄』卷9에 수록된 계송 2수를 들어 그 형식을 살펴보겠다.

乃說偈曰

心本絕塵何用洗 身中無病豈求醫 22) i

평측측평평측측 평평평측측평평

欲知是佛非身處 明鑑高懸未照時 223) zi

측평측측평평측 평측평평측측평

마음은 본래 티끌이 없는데 어떻게 씻으며, 몸에 병이 없는데 어찌 의원을 찾으랴.

이러한 부처를 알고자 한다면 몸이라 할 곳도 없으니, 높이 달린 밝은 거울 비치기 전이로세.

위 계송은 7언 절구로, 두 번째 구와 네 번째 구를 /-i/로 押韻하고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 글자와 세 번째 글자의 平仄 사용의 자유로움을 고려한다면 첫 번째 구와 두 번째 구는 bA식으로 볼 수 있다. 세 번째 구와 네 번째 구 역시 첫 글자 平仄을 바꾸면 aB식이라 할 수 있다. 平仄은 이렇듯 近體詩 격식에 맞추고 있는 반면, 對偶는 전혀 이루어지지 않고 있다.

222) 『景德傳燈錄』卷7 (大正藏 卷51, p.254下)

223) 『景德傳燈錄』卷9 (大正藏 卷51, p.269下)

有偈二首, 示衆曰

明月分形處處新 sjen(2류:jeŋ̃n) 白衣寧墜解空人 njen(2류:jeŋ̃n)

평측평평측측평 측평평측측평평

誰言在俗妨修道 金粟曾爲長者身²²⁴⁾ ejen(2류:jeŋ̃n)

평평측측평평측 평측평평측측평

밝은 달이 형상을 다투어 곳곳에 새로우니, 속인들이 어떻게 ‘공’을 아는 이를 이기랴.

늑라서 속세가 도에 방해가 된다 하리오. 금속도 長者의 몸을 받았었다.

위 계송 역시 7언 절구로 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구가 /-en/으로 押韻하고 있다. 平仄을 살펴보면 ‘一三五不論’에 의거하여 첫 번째 구 첫 번째 글자와 두 번째 구 첫 번째 글자, 세 번째 글자의 平仄을 논하지 않는다면 이는 BA식으로 볼 수 있다. 세 번째 구는 a식과 완전히 부합하며, 네 번째 구 역시 ‘一三五不論’에 의거하여 첫 번째 글자의 平仄을 논하지 않는다면 B식으로 볼 수 있다. 따라서 위 계송은 近體詩 平仄 격식에는 부합한다고 할 수 있다. 다만 對偶의 경우에는 맞추고 있지 않음을 알 수 있다.

師有頌曰

猛熾焰中人有路 旋風頂上屹然棲 siei

측측측평평측측 평평측측측평평

鎮常歷劫誰差互 杲日無言運照齊²²⁵⁾ dziei

측평측측평평측 측측평평측측평

훨훨 타는 불 속에서 길을 가다가, 회오리의 정수리에 우뚝 섰노라.

항상함이야 여러 겁에 변할 수 있으랴. 밝은 해는 말없이 두루 비친다.

위 계송은 7언 절구로 /-ei/로 두 번째 구와 네 번째 구에서 押韻이 이루어지고 있다. 平仄을 살펴보면, 첫 번째 구, 세 번째 글자의 측성을 ‘一三五不論’에 의거한다면 첫 번째 구와 두 번째 구는 bA식이며, 세 번째 구, 첫 번째 글자 역시 ‘一三五不論’에 의거한다면 a식으로 볼 수 있고, 네 번째 구는 B식과 완전히 부합한다. 반면 對偶는 맞추고 있지 않다.

224) 『景德傳燈錄』卷9 (大正藏 卷51, p.269下)

225) 『景德傳燈錄』卷10 (大正藏 卷51, p.281上)

師嘗述二偈……其二曰

尋師認得本心源 兩岸俱玄一不全 dzjuaen(2류:dzjuae˘n)

평평측측측평평 측측평평측측평

是佛不須更覓佛 只因如此便忘緣²²⁶⁾ φjuaen(2류:φjuae˘n)

측측측평평측측 측평평측측측평

스승을 찾아서 본심의 근원을 아니, 양쪽 언덕이라지만 현묘해서 하나라 해도 온전치 않네.

이것이 부처이니 다시 부처 찾지 마라. 다만 이러-해서 인연이라 할 것이 없다.

위 계송은 7언 절구로 押韻을 살펴보면 /-aen/으로 맞추고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구는 AB식에 정확하게 부합하며, 세 번째 구도 세 번째 글자의 平仄을 논하지 않는다면 b식과 부합한다. 네 번째 구는 平仄 격식에 근거한다면 ‘평평측측측평평’의 A식이어야 하나, ‘측평평측측측평’으로 ‘一三五不論’에 근거하더라도 平仄 규율에 맞지 않음을 알 수 있다. 對偶 역시 맞추고 있지 않다.

有大德作偈留云

何處青山不道場 djaŋ 何須策杖禮清涼 ljaŋ

평측평평측측평 평평측측측평평

雲中縱有金毛現 正眼觀時非吉祥²²⁷⁾ zjaŋ

평평측측평평측 평측평평평평측

어느 곳 청산인들 도량이 아니기에, 구태여 지팡이를 짚고 청량에 가려는가.

구름 속에 황금 털이 나타난다 해도, 바른 눈을 뜨고 보면 길상이 못되네.

위 계송 역시 7언 절구로 押韻의 경우에는 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구가 /-aŋ/으로 押韻하고 있다. 平仄을 살펴보면, 첫 번째 구에서 첫 글자를 ‘一三五不論’에 근거하여 平仄을 논하지 않는다면 B식으로 볼 수 있고, 두 번째 구는 A식과 완전히 부합한다. 세 번째 구 역시 a식과 완전히 부합한다. 네 번째 구는 첫 글자와 다섯 번째 글자를 ‘一三五不論’에 근거하여 平仄을 논하지 않는다면 B식으로 볼 수 있다. 반면 對偶는 전혀 맞추고 있지 않다.

226) 『景德傳燈錄』 卷10 (大正藏 卷51, p.279下)

227) 『景德傳燈錄』 卷10 (大正藏 卷51, p.276下)

翱乃欣愜作禮而述一偈曰

練得身形似鶴形 ɣ(h)ieŋ 千株松下兩函經 kieŋ

측측평평측측평 평평평측측평평

我來問道無餘說 雲在青天水在餅²²⁸⁾ b'ieŋ

측평측측평평측 평측평평측측평

몸이라는 형상을 단련하여 얻으니 학의 모습과 같도다. 천 그루 솔 밑에 두어 권의 경일세.

내가 와서 도를 물어도 딴 말이 없고, 구름은 하늘에, 물은 병에 있다 하네.

위의 계송도 7언 절구이며, 압운은 /-eŋ/으로 첫 번째, 두 번째, 네 번째 구에서 이루어지고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 구는 B식과 완전히 일치하며, 두 번째 구는 세 번째 글자를 ‘一三五不論’에 근거하여 논하지 않는다면 A식과 부합하며, 세 번째 구는 두 번째 구와 粘을 이루어야 하므로 a식이어야 한다. 이 구 역시 첫 번째 글자만 ‘一三五不論’에 근거하여 논하지 않는다면 a식과 부합한다. 네 번째 구 역시 첫 글자만 논하지 않는다면 B식에 부합한다. 따라서 이 계송은 近體詩 平仄 격식에는 부합한다고 하겠다. 그러나 對偶는 전혀 맞추고 있지 않다.

乃述偈三首曰

多年塵事謾騰騰 d'æŋ 雖著方袍未是僧 səŋ

평평평측측평평 평측평평측측평

今日修行依善慧 滿頭留髮候然燈²²⁹⁾ tæŋ

평측평평평측측 측평평측측평평

여러 해 동안 세속 일에 부질없이 분주했으나, 법복은 입었더라도 모두가 중은 아닐세.

오늘날까지의 수행이 바른 지혜에 의했으니, 머리를 가득 길렀으나 연등불이 맞이하네.

위 계송 역시 7언 절구이며, 押韻은 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구가 /-æŋ/으로 押韻하고 있다. 平仄을 살펴보면, 첫 번째 구, 세 번째 글자와 두 번째 구, 첫 번째 글자를 ‘一三五不論’에 근거하여 논하지 않을 경우 첫 번째 구와 두 번째 구는 AB식이 되며, 세 번째 구, 첫 번째 글자와 네 번째 구, 첫 번째 글자와 세 번째 글자 역시 ‘一三五不論’

228) 『景德傳燈錄』 卷10 (大正藏 卷51, p.311中)

229) 『景德傳燈錄』 卷23 (大正藏 卷51, p.395中)

에 근거하여 논하지 않는다면, 세 번째 구와 네 번째 구는 bA식이 된다. 따라서 위 계송은 近體詩 平仄 격식에는 부합한다고 볼 수 있다. 그러나 對偶는 전혀 맞추고 있지 않다.

又有白牛頌曰

我有古壇眞白牛 njju 父子藏來經幾秋 ts'ju
 축축축평평축축 평 평평평축축평
 出門直透孤峰頂 迴來暫跨虎谿²³⁰頭²³¹ du
 축평축축평평축 평평축축축평평

나에게 옛 터의 참 白牛가 있으니, 아버지와 아들이 몇 가을을 간직했던가.
 문밖에 나서면 곧장 봉우리를 뛰어넘고, 돌아와선 재빨리 虎谿에 걸터앉네.

위 계송 역시 7언 절구이며, 押韻의 경우 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구에서 /-u/로 押韻하고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 구의 첫 글자, 두 번째 글자와 두 번째 구의 첫 글자, 두 번째 글자가 모두 仄聲으로 쓰여 있어 出句와 對句의 平仄이 相反해야 하는 對法에 어긋남을 알 수 있다. 따라서 위 계송은 近體詩 平仄 격식에 맞지 않음을 알 수 있다. 對偶 역시 맞추고 있지 않다.

乃述一偈聞于州牧曰

比擬忘言合太虛 x(h)jo 免教和氣有親疏 fjjo
 축축축평축축축 평 평평축축축평평
 誰知道德全無用 今日爲僧貴識書²³² ejo
 평평축축평평축 평축평평축축축평

말을 잊고 太虛에 합해, 마음이 화평하여 친하고 친하지 않음이 없거늘.
 누가 도와 덕이 온전히 쓸모없음을 알랴, 오늘날 중을 위한다지만 글 아는 이를
 귀히 여길 뿐일세.

위 계송은 7언 절구로 첫 번째, 두 번째, 네 번째 구를 /-o/로 押韻하고 있고, 平仄의 경우에는 첫 번째 구와 두 번째 구는 ‘一三五不諭’에 의거한다면 BA식에 부합하며, 세 번

230) 虎谿: 계곡의 이름

231) 『景德傳燈錄』卷23 (大正藏 卷51, p.393下)

232) 『景德傳燈錄』卷24 (大正藏 卷51, p.403上)

째 구는 a식과 정확하게 일치하고 있으며, 네 번째 구 역시 ‘一三五不論’에 의거한다면 B 식에 부합한다고 할 수 있다. 그러나 對偶는 전혀 맞추고 있지 않다.

偶成頌曰

秋庭肅肅風颯颯 寒星列空蟾魄高 kau

평평측측평평측측 평평측측평평측측

搗頤靜坐神不勞 鳥窠無端拈布毛²³³⁾ mau

평평측측평평측측 평평평평측측평

가을 뜰이 소슬하여 바람이 쌀쌀한데, 찬별이 깔린 하늘에는 달이 높구나.

턱을 괴고 조용히 앉아 있으니 싱그러워 수고로움이 없거늘, 鳥窠가 실밥을 들어 보인 일²³⁴⁾ 까닭없네.

위 계송도 7언 절구로 押韻의 경우에는 /-au/으로 두 번째 구와 네 번째 구가 押韻하고 있다. 平仄의 경우에는 첫 번째 구만 보더라도 ‘평평측측평평측측’으로 近體詩 平仄 격식에서는 금하고 있는 ‘孤平’²³⁵⁾을 범하고 있다. 따라서 이 계송은 近體詩 平仄 격식을 맞추지 않고 있다고 하겠다. 對偶 또한 맞추고 있지 않다.

龍牙和尚居遁頌

迷人未了勸盲聾. luŋ 土上加泥更一重. d'juoŋ

평평측측측평평 평평측측평평측측평

悟人有意同迷意. 只在迷中迷不逢²³⁶⁾ v(bv')juoŋ

측평측측평평측측 측평평평평평측

위 계송은 7언 절구로 두 번째, 네 번째 구에서 /-oŋ/으로 押韻하고 있다. 平仄을 살펴 보면, 첫 번째 구와 두 번째 구는 AB식으로 平仄격식에 부합하나, 세 번째 구가 ‘측측평평평평측’의 b식이 되어야 하나 ‘측평측측평평측’으로 부합되지 않는다. 對偶 또한 맞추고

233) 『景德傳燈錄』卷26 (大正藏 卷51, p.426上)

234) 會通이라는 시자가 범을 가르쳐 주지 않는다고 떠나려 하며 불법을 묻자, 조과 선사가 즉시 몸에서 실을 하나를 뽑아서 붙여 날렸다. 이에 회통이 단박에 현묘한 이치를 깨달았다 한다.

235) 孤平: 평측의 운용에 있어서 측성자 중간에 평성자가 끼어 있는 것으로 近體詩에서 금하는 규율 중 하나이다.

236) 『景德傳燈錄』卷29 (大正藏 卷51, p.453上)

있지 않음을 알 수 있다.

2) 近體詩의 形式과 相異한 偈頌

(1) 先秦詩歌와 類似한 三·四言

『景德傳燈錄』에서 3언의 계송은 단 1수뿐이며, 4언의 경우는 11수와 권29에 실려 있는 白居易의 八漸偈 8수, 4언4구의 계송 1수 도합 20수가 있다. 3언의 계송의 경우 운을 맞추고는 있었으나, 모두 측성이다. 측성 압운은 고체시에 나타나고 있는 형식 특징 중 하나로, 3언 계송에서도 그러한 특성을 이어가고 있다고 볼 수 있다.

師作一頌曰

舉不顧 kuo 卽差互 ɣ(h)uo

擬思量 何劫悟²³⁷⁾ ŋuo

보여주어도 보지 못하면, 곧 어긋나니.

망설이고 따지려 하면, 어느 겹에 깨달으리오.

위 3언의 계송인 경우에는 /-uo/로 압운하고 있으며, 그 압운자가 仄聲이다. 3언은 楚歌에서 보이는 형식으로, 중국 운문 역사에서 漢代 이후에는 이 형식이 직접 계승되지는 못하였고 다른 자수와 더불어 雜言의 형태나 5언, 7언의 형태로 변화, 발전되었다. 따라서 『景德傳燈錄』에서도 순수하게 3언으로 이루어진 偈頌이 위 작품 하나뿐이며, 다른 字數와 더불어 雜言의 형식으로 쓰여진 경우가 보다 많이 나타나고 있다.

4언의 경우에는 권1에 3수, 권4에 1수, 권5에 3수, 권9에 2수, 권25에 2수, 권26에 1수, 권29에 9수로 모두 20수가 있다. 운을 맞추는 경우도 있으나, 대부분이 운을 따지지 않고 있으며 同韻이어도 측성인 경우이다. 이 중 측성으로 운을 맞추고 있는 경우와 측성이 아닌 평성으로 운을 맞추고 있는 4언 계송의 예를 각각 들어 그 특징을 살펴보도록 하겠다.

師遂有頌曰

摩訶般若 非取非捨 eja

237) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.356中)

평평평측 평측평측

若人不會 風寒雪下²³⁸⁾ ɣa

측평측측 평평측측

마하반야는 취할 수도 버릴 수도 없으니,
사람들이 알지 못한다면, 눈 쌓인 날 찬 바람일세.

위 偈頌은 4언 1구로 『詩經』의 형식과 유사한 경우이며, 『詩經』에서 흔히 보이는 매 장 압운한 글자만을 바꾸는 疊詠의 형식이나, 현대 노래의 후렴과 같이 매 장 말미나 앞 부분에 같은 語句를 사용하는 和聲의 형식은 나타나고 있지 않으나, 압운을 살펴보면 /-a/로 압운하고는 있으나 그 압운자가 측성이다.

師有偈示衆曰

通玄峰頂 不是人間 kaen

평평평측 측측평평

心外無法 滿目青山²³⁹⁾ ʃaen

평측평측 측측평평

부사의함에 통달한 봉우리는 인산세상이 아니어서,
마음 이외의 법이 없나니, 눈에 가득한 청산이니라.

위 偈頌 또한 4언을 1구로 하는 4언 4구의 계송이다. 여기에서도 『詩經』에서 흔히 나타나는 疊詠, 和聲의 형식은 찾아볼 수 없으며, 字數를 4자로 맞추어 4언을 1구로 하고 있다는 점이 『詩經』과 유사한 점이라 할 수 있다. 또한 두 번째, 네 번째 구에서 /aen/으로 압운하고 있으며, 압운자가 平聲이라는 점은 근체시 압운 형식과 유사하다.

(2) 古體詩 形式과 類似한 五·七言

『景德傳燈錄』에 수록된 계송 중 대부분은 외형적으로 5언이나 7언의 형식을 지니고 있다. 그 중 8구 이상의 長句는 소수만 존재하며, 대부분이 4구인 절구 형식으로 나타난다. 그러나 이러한 외형상의 5언이나 7언 절구 형식의 계송들은 字數이외에는 근체시 형

238) 『景德傳燈錄』 卷25 (大正藏 卷51, p.413上)

239) 『景德傳燈錄』 卷25 (大正藏 卷51, p.407中)

식 기준에 부합되지 않는 경우가 대부분이다. 즉 다시 말해서 押韻, 平仄, 對偶의 근체시 형식 기준에 전혀 부합하지 않고 字數만이 5언이나 7언으로 맞춰져 있을 뿐이라는 것이다. 이렇듯 근체시 형식 기준에 부합되지 않는 계송들 중 5언이나 7언의 계송들이 『景德傳燈錄』에서 다수를 점하고 있는 상황이라면, 중국 시문학의 역사적 변천 상황에서 근체시 이전의 고체시 형식과 이러한 계송들 간의 영향 관계를 살펴볼 필요성이 있을 것이다.

① 五言

근체시 형식에 부합되지 않는 『景德傳燈錄』 5언 계송의 수는 권1에 32수, 권2에 14수, 권3에 1수, 권5에 18수, 권6에 1수, 권8에 4수, 권10에 4수, 권11에 5수, 권12에 1수, 권17에 3수, 권18에 2수, 권19에 1수, 권20에 2수, 권22에 1수, 권23에 4수, 권24에 3수, 권26에 5수, 권27에 1수, 권29에 23수로 모두 125수이다. 이 중에는 외형적으로 자수만을 맞춘 계송이 다수를 차지하고 있다. 押韻을 맞추었다고는 해도 근체시에서는 흔히 볼 수 없는 측성자를 압운자로 삼은 경우가 있고, 고체시에서 흔히 볼 수 있는 換韻하는 경우 또한 나타나고 있으며, 同字로 압운하는 경우도 있다. 여기에서는 측성으로 압운한 경우, 同字로 압운한 경우, 換韻한 경우의 예를 들어 살펴보겠다.

聽吾偈言

爲明隱顯法 方說解脫理 li
 평평측측측 평측측측측
 於法心不證 無瞋亦無喜²⁴⁰⁾ x(h)i
 평측평측측 평평측평측

숨고 드러난 법을 밝히기 위해, 해탈의 이치를 말할 뿐.

법을 증득하여 얻을 없으니, 성냄도 기쁨도 모두 없다.

위 偈頌은 5언을 1구로 하는 5언 4구의 계송이다. 字數만을 볼 때에는 근체시 형식과 다를 바 없으나 평측을 분석해보면 出句와 對句가 상반되어야 한다는 근체시 평측 규율에 맞지 않음을 알 수 있다. 압운의 경우에는 두 번째 구와 네 번째 구가 /-i/로 압운하고 있으나, 압운자가 측성자로 근체시에서는 금기하는 측성 압운을 하고 있으므로 이는 고체

240) 『景德傳燈錄』 卷1 (大正藏 卷51, p.210中)

시 형식과 유사한 계송으로 분류할 수 있다.

遷化前數年有偈曰

年滿七十七 ts'jet(2류:je't) 老去是今日 njet(2류:je't)

평평측평측 측측측평측

任性自浮沈 兩手攀屈膝²⁴¹⁾ sjet(2류:je't)

측측측평평 측측평측측

나이 일흔 일곱이 되니, 늙어 이러-히 오늘이라.

성품에 맡겨 오르락내리락 함이여, 두 손을 구부려 두 무릎을 잡는다.

위 偈頌 또한 5언 4구의 형식이다. 평측을 살펴보면, 근체시 평측 규율과는 부합되지 않음을 알 수 있다. 압운의 경우에는 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구가 /-et/로 압운하고 있으나 이들 모두 仄聲으로 위 偈頌 또한 고체시 형식과 유사함을 알 수 있다.

乃述一偈曰

無端起知解 著相求菩提 d'iei

평평측평측 측측평평평

情存一念悟 寧越昔時迷 miei

평평측측측 평측측평평

自性覺源體 隨照枉遷流 lju

측측측평측 평측측평평

不入祖師室 茫然趣兩頭²⁴²⁾ d'u

측측측평측 평평측측평

까닭없이 알음알이를 일으켜, 형상에 집착되어 보리를 구했네.

한 생각이라도 깨달았다는 뜻을 두면, 옛날의 미혹함을 어떻게 초월하리.

스스로의 성품인 깨달음의 근원 몸이, 비침을 따라 까닭없이 헤매었네.

조사의 방장에 들지 않았더라면, 까마득히 두 길을 갈팡질팡 했으리.

위 작품은 5언 8구의 偈頌이다. 仄仄은 근체시 형식과 부합하지 않으며, 압운의 경우에

241) 『景德傳燈錄』卷11 (大正藏 卷51, p.282上)

242) 『景德傳燈錄』卷5 (大正藏 卷51, p.239中)

는 두 번째, 네 번째 구가 /-ei/로 압운하고 있고, 여섯 번째, 여덟 번째 구가 /-u/로 압운하며, 근체시에서는 볼 수 없으나 고체시에서 나타나는 換韻 형식을 보여주고 있다.

師又有偈曰

道體本無修 不修自合道 d'au

측측측평평 측평측측측

若起修道心 此人不合道 d'au

측측평측평 측평측측측

棄卻一眞性 卻入鬧浩浩 r(h)au

측측측평측 측측측측측

忽逢修道人 第一莫向道²⁴³⁾ d'au

측평평측평 측측측측측

도의 본체는 본래 닦을 수 없으니, 스스로 도에 합하면 닦음이 아니다.

도를 닦는다는 마음을 일으키면, 그 사람은 도를 알지 못하는 것일세.

하나의 참 성품을 버리고, 도리어 시끄러움에 드는 것이니,

문득 수도하는 이를 만나거든, 첫째로 도를 향하지 말라 하라.

위 작품 역시 5언 8구의 偈頌이다. 평측은 근체시 평측 규율과 맞지 않으며, 압운의 경우에는 두 번째 구, 네 번째 구, 여섯 번째 구, 여덟 번째 구가 /-au/으로 압운하고 있으나, 모두 仄聲이고, 여섯 번째 구를 제외하고 나머지 압운자가 모두 ‘道’로 근체시에서는 엄격하게 금기하고 있는 同字 압운을 하고 있다.

② 七言

『景德傳燈錄』의 계송 중 7언 형식 또한 5언과 마찬가지로 근체시 형식과 유사한 경우는 드물게 보이며, 대부분이 외형상으로 字數만 맞춘 7언 형식이다. 『景德傳燈錄』에서 근체시 형식과 상이한 7언 계송의 수는 권1에 6수, 권3에 1수, 권5에 4수, 권8에 3수, 권9, 19, 12, 17, 18, 20에 각 1수, 권21에 2수, 권23에 3수, 권24에 1수, 권25에 2수, 권26에 2수, 권27에 2수, 권29에 13수로 도합 45수가 있다. 이들 대부분이 외형상 字數만 7언인 경우이나 그 중에는 측성이기는 하지만 압운을 맞춘 계송도 있으며, 換韻 같은 고체시에서

243) 『景德傳燈錄』 卷5 (大正藏 卷51, p.243上)

볼 수 있는 형식도 나타나고 있다. 이에 대한 예를 각각 들어보면 다음과 같다.

乃述一偈問諸學流偈曰

若道法皆如幻有 ɣ(i)ju 造諸過惡應無咎 g'ju

측측측평평평측 측평측측평평측

云何所作業不妄 而藉佛慈興接誘²⁴⁴⁾ ꝑju

평평측측측측측 평평측평평측측

법이 모두 환과 같다면, 온갖 죄를 지어도 허물이 없겠거늘.

어째서 지은 업이 없어지지 않아서, 부처님의 자비로운 이끄심으로만 구제되는가.

위 작품은 7언을 1구로 하는 7언 4구의 偈頌이다. 평측의 경우에는 근체시 평측 규율과는 전혀 맞지 않으며, 押韻을 살펴보면 근체시 압운 형식과 유사하게 첫 번째 구, 두 번째 구, 네 번째 구에서 /-u/로 압운하고 있으나, 압운자가 모두 측성자로 고체시 압운법과 유사함을 볼 수 있다.

紅螺和尚在幽州有頌示門人曰

紅螺山子近邊夷 ꝑ(o)jei(2류:je'ĩ) 度得之流半是奚 ɣ(h)iei

평평평측측평평 측측평평평측평

共語問酬全不會 ɣ(h)uai 可憐只解那斯那²⁴⁵⁾ g'jei(2류:je'ĩ)

측측측평평측측 측평측측측평평

紅螺山子가 오랑캐 땅에 가까워서, 중들의 태반은 오랑캐 사람이다.

문답을 같이 하지만 전혀 알지 못하고, 那斯那²⁴⁶⁾만을 아니 불쌍하구나.

위 계송 역시 7언 4구 형식의 작품이다. 字數의 경우만이 근체시 7언절구와 같을 뿐, 평측의 경우에는 근체시 형식과 부합하지 않는다. 압운의 경우에는 첫 번째 구와 네 번째 구가 /-ei/로 同韻이며, 두 번째, 세 번째 구에서 각각 /-ei/, /-ai/의 韻을 사용하고 있다. 이는 고체시에서 나타나는 서로 비슷한 몇 가지 운들을 섞는 通韻의 경우라 볼 수 있다. 이렇듯 字數, 平仄, 押韻의 경우를 살펴본 결과, 위 偈頌 역시 고체시 형식과 유사한 경우

244) 『景德傳燈錄』卷21 (大正藏 卷51, p.374上)

245) 『景德傳燈錄』卷8 (大正藏 卷51, p.260中)

246) 이 지방의 성

로 분류할 수 있음을 알 수 있다.

(3) 詞形式과 類似的 雜言

『景德傳燈錄』에 수록된 계송 중에는 계송 한 首의 字數가 변형되는 경우가 나타난다. 이렇듯 字數가 자유로이 변화하는 형식은 중국 시가 형식 중 詞에서 볼 수 있는 경우로, 北宋 이후 유행되었던 慢詞의 형식처럼 편폭에 변화를 주고 있는 것이다. 이러한 구형 변화의 계송은 『景德傳燈錄』 전편에 걸쳐 한두 수씩 출현하고 있으니, 권3에 2수, 권5에 1수, 권8에 2수, 권10에 3수, 권11에 1수, 권13에 2수, 권15에 1수, 권16에 1수, 권18에 1수, 권20에 1수, 권23에 1수가 있으며, 권29에는 하나의 계송 안에서 字數가 변하는 경우가 18수 있으며, 6언은 18수, 8언은 9수로 도합 61수가 있다. 3, 4, 5, 6, 7자의 구가 가장 많이 쓰이는 詞와 마찬가지로, 구형이 자유로이 변화하고 있는 이 계송들에서도 3, 4, 5, 6, 7언이 다양하게 나타나고 있다. 이러한 雜言 형식의 계송들은 押韻 사용 또한 비교적 자유로워서 비슷한 운을 通韻하는 경우가 주로 나타났으며, 平仄의 사용 역시 자유로운 모습을 보여주고 있다. 이러한 계송들 중 몇 수를 예로 들어 살펴보도록 하겠다.

波羅提卽說偈曰 (4언8구+6언4구)

在胎爲身	ejen(2류:jẽn)	處世名人	njen(2류:jẽn)
측평평평		측측평평	
在眼曰見		在耳曰聞	mjuən
측측측측		측측측평	
在鼻辨香		在口談論	luən
측평측평		측측평평	
在手執捉		在足運奔	puən
측측측측		측측평평	
遍現俱該沙界		收攝在一微塵	d'jen(2류:jẽn)
측측평평평측		평측측측평평	
識者知是佛性		不識喚作精魂 ²⁴⁷⁾	ɣ(f)uən
측측평측측측		측측측측평평	

태 속에선 몸이요, 세상에 나와서는 사람이요.

247) 『景德傳燈錄』 卷3 (大正藏 卷51, p.217上)

눈으로는 본다 하고, 귀로는 듣는다 하고,
 코로는 냄새를 맡고, 입으로는 말을 하고,
 손으로는 움켜잡고, 발로는 몸을 옮기네.
 두루 나타나서는 무수한 세계를 덮고, 거두어들이면 한 티끌에 있네.
 아는 이는 그것을 불성이라 하지만, 알지 못하는 이는 精魂(영혼, 정령)이라 하네.

有偈曰 (5언2구+4언4구+3언1구+7언5구)

心如境亦如	njo	無實亦無虛	x(h)jo
평평측측평		평측측평평	
有亦不管		無亦不居	kjo
측측측측		평측측평	
不是賢聖		了事凡夫	fjuo
측측평측		측측평평	
易復易	φ(o)je(2류:jẽ)	卽此五蘊有眞智	t.je(2류:jẽ)
측측측		측측측측측평측	
十方世界一乘同		無相法身豈有二	njei(2류:jẽi)
측평측측측평평		평평측평측측측	
若捨煩惱入菩提	d̄iei	不知何方有佛地 ²⁴⁸⁾	d̄jei(2류:jẽi)
측측평측측평평		측평평평측측측	

마음이 이러-하고 경계도 이러-하여, 진실도 없고 허망함도 없다.
 있음에도 관계치 않고, 없음에도 머물지 않으니,
 이는 성현이 아니요, 일 마친 범부일 뿐이다.
 쉽고도 쉽구나. 오온이 곧 참 지혜인 것을.
 시방세계가 일승과 같으니, 형상없는 법신에 어찌 둘이 있으랴.
 번뇌를 버리고 보리에 들어간다 하면, 부처를 알지 못하는 것이다.

又留偈曰 (5언4구+4언4구)

今年六十五	ŋuo	四大將離主	tɕjuo
평평측측측		측측평평측	
其道自玄玄	ɣ(h)iuɛn	箇中無佛祖	tsuo

248) 『景德傳燈錄』 卷8 (大正藏 卷51, p.263中)

평측측평평	측평평측측
不用剃頭 d'u	不須澡浴 φ(o)juok
측측평평	측평측측
一堆猛火 x(h)ua	千足萬足 ²⁴⁹⁾ tsjuok
측평측측	평측측측

금년에 65세인데, 사대가 주인을 떠나려 하네.

도는 본래부터 현묘하고 현묘하니, 거기에는 부처도 조사도 없다.

머리도 깎지 말고, 목욕도 시키지 말고,

한 무더기 사나운 불길이면, 천만 법 만족하리.

3) 近體詩의 形式과 一致하는 詩

『景德傳燈錄』에는 偈頌이외에 詩라고 그 체제를 밝혀 기록해 놓은 작품들이 있다. 지금까지 偈頌은 佛家の 詩라고 알려져 왔다. 그렇다면 『景德傳燈錄』에서 굳이 이 둘을 분리하여 기록할 이유가 없었을 것이다. 이 점에 착안한다면 『景德傳燈錄』에 수록되어 있는 詩 작품을 찾아 그 형식적 특징을 살펴볼 필요가 있다.

詩의 형식을 따지기 전에 먼저 『景德傳燈錄』에 수록되어 있는 각각의 詩 작품의 시기를 알아보아야 한다. 왜냐하면 중국 시가는 唐代에 이르러 그 형식이 정제된 近體詩라는 체제가 완성되어 唐代 이전과 이후의 詩體가 크게 다르기 때문이다.

『景德傳燈錄』에는 권9에 1수, 권14에 1수, 권21에 1수, 권29에 13수로 도합 16수의 詩가 수록되어 있다. 연대별로 기록되어 있는 『景德傳燈錄』 체제에 따라 권9에 수록되어 있는 詩의 제작 시기를 살펴보면 나머지는 그 이후 작품임을 알 수 있다. 권9의 詩는 洪州 黃檗希運禪師 시기 작품으로 그는 850년에 입적했다. 따라서 이 시는 唐代(628~907)에 쓰여 졌음을 알 수 있으며, 이 시기는 근체시의 형식이 모두 갖추어진 때로 그 이후에 쓰여진 나머지 시들 역시 근체시 형식에 입각하여 지어졌음을 유추해볼 수 있다. 따라서 『景德傳燈錄』에 詩라고 기록된 작품들은 근체시 형식에 근거하여 분석해볼 수 있겠다.

근체시라 일컬어질 수 있으려면 반드시 갖추어야 하는 몇 가지 형식이 있는데, 이를 크게 押韻, 平仄(對와 黏), 對偶로 나누어 볼 수 있다. 이에 대해 이미 앞에서 소개한 바 있

249) 『景德傳燈錄』 卷16 (大正藏 卷51, p.330下)

으나 편의를 위해서 간략하게나마 설명하면 다음과 같다.

먼저 押韻이란, 對句인 2, 4, 6, 8번째 句 끝 글자의 韻을 맞추는 것이다.(칠언인 경우에는 첫 번째 句 마지막 글자의 韻도 포함하는 것이 정격이다.) 근체시에서는 平聲과 仄聲이 반드시 번갈아 쓰여 변화를 주어야만 하며, 하나의 聯에서 平仄은 반드시 對를 이루어야 한다. 또한 다음 聯 出句와 앞 聯 對句의 平仄이 같아야 한다. 즉, 粘을 이루어야 하는 것으로 앞 聯 對句 두 번째 글자와 다음 聯 出句 두 번째 글자의 平仄이 같아야 한다. 對란 出句와 對句 두 번째 글자의 平仄이 달라야 하는 것이다. 對偶란 서로 반대되거나 비슷한 語句를 연립시켜 외형적 구조를 맞춤으로써 균형과 조화를 이루게 하는 시 형식으로, 頷聯과 頸聯에 주로 사용한다. 이상의 형식적 조건이 갖추어져 있어야 근체시라 일컬을 수 있으며, 이에 근거하여 『景德傳燈錄』에 수록된 詩 16수의 형식적 특징을 살펴보면, 뜻밖에도 16편의 시 모두 근체시라 할 수 있는 형식적 특징들을 갖추고 있는 것을 알 수 있다. 편폭의 제한이라는 문제가 있으므로, 여기에서는 그 중 몇 편을 뽑아 형식적 특징을 살펴보고자 하겠다.

먼저 『景德傳燈錄』 卷9에 수록된 洪州 黃檗希運禪師에게 헌상한 裴休의 詩를 살펴보자.

裴乃贈詩一章曰

自從大士傳心印	ʔjen	額有圓珠七尺身	ejen (aB)
측평측측평평측		평측평평측측평	
掛錫十年棲蜀水		浮盃今日渡章濱	pjen (bA)
측측측평평측측		평평평측측평평	
一千龍象隨高步		萬里香華結勝因	ʔjen (aB)
측평평측평평측		측측평평측측평	
擬欲事師爲弟子		不知將法付何人 ²⁵⁰⁾	njen (bA)
측측측평평측측		측평평측측평평	

대사에게 心印을 전해 받은 뒤로부터, 이마에 구슬 있는 일곱 자 큰 몸이,
석장 걸고 10년을 측수에 살다가,盃를 띄워 오늘 章濱을 건너 왔네.
천 명의 大德들이 높은 걸음 뒤를 따라, 萬리의 향화로서 좋은 인연 맺고서,
스승을 섬기어 제자 되기 원하는데, 그 법을 누구에게 전해주려 하시는지.

250) 『景德傳燈錄』 卷9 (大正藏 卷51, p.266上)

먼저 押韻을 살펴보면, 7言律詩인 이 詩는 첫 번째, 두 번째, 네 번째, 여섯 번째, 여덟 번째에 /-en/으로 押韻하며 7言律詩 押韻의 正格을 보여주고 있다.

그 다음으로 매 구마다의 平仄(對와 黏)을 살펴보겠다. 보통 5言의 첫 번째 글자와 7言의 첫 번째 글자, 세 번째 글자는 平仄을 따지지 않는다. 즉, 평성은 측성으로 측성은 평성으로 평측을 자유롭게 바꿀 수 있다는 것이다. 이 시에서 첫 구 첫 번째 글자가 그러한 경우로 원래는 평성으로 쓰여야 하나 측성이 쓰였고, 그 대구인 두 번째 구 첫 번째 글자는 원래 측성이어야 하나 평성이 쓰였다. 세 번째 구 세 번째 글자[頭節上字]는 평성이라야 하는데 측성이 쓰여 拗를 범했으나, 대구인 네 번째 구 세 번째 글자를 측성을 써야 하나 평성을 씌으로써 救하고 있다. 즉 다시 말해 對句相救의 仄拗平救인 경우이다. 다섯 번째 구 첫 번째 글자는 평성이라야 하나 측성이 쓰여 拗를 범했으나, 측성이라야 하는 세 번째 글자를 평성을 써서 救하며 本句自救하고 있다. 일곱 번째 구 세 번째 글자는 평성이라야 하나 측성을 써서 拗를 범하고 있으나, 측성이라야 하는 대구인 여덟 번째 구 세 번째 글자에 평성을 사용함으로써 救하고 있다. 이와 동시에 여덟 번째 구 첫 번째 글자는 평성이어야 하는데 측성을 사용하여 拗를 범했으나, 측성이라야 하는 세 번째 글자를 평성을 씌으로써 救하고 있다. 이상 平仄에서도 근체시의 격식을 벗어나지 않고 있음을 알 수 있다.

마지막으로 이 詩의 對偶를 살펴보겠다. 이 詩에서는 頷聯과 頸聯이 對偶를 이루고 있다. 먼저, 頷聯인 “掛錫十年棲蜀水 浮盃今日渡章濱”에서는 ‘掛’와 ‘浮’가 동사, ‘錫’과 ‘盃’가 명사, ‘十年’과 ‘今日’이 시간명사, ‘棲’와 ‘渡’가 동사, ‘蜀水’와 ‘章濱’이 지명을 나타내는 고유명사로 완전하게 對偶를 이루고 있다. 頸聯인 “一千龍象隨高步 萬里香華結勝因”에서는, ‘一千’과 ‘萬里’가 각각 수량과 거리를 나타내며 對를 맞추고 있으며, ‘龍象’과 ‘香華’는 형용사가 명사를 꾸며주는 수식구이며, ‘隨’와 ‘結’은 동사, ‘高步’와 ‘勝因’ 또한 수식구로 전체가 對偶를 이루고 있다. 이로써 이 詩는 근체시가 갖추어야 하는 형식적 조건을 모두 갖추고 있음을 알 수가 있다.

다음은, 『景德傳燈錄』 卷29에 실린 德敷의 詩를 살펴보겠다.

雲頂山僧德敷詩十首……祖教迥異

祖意迥然傳一句 教中廣布引三乘 dz'jəŋ (bA)

측측측평평측측 평평측측측평평

淨名倒嶽雷聲吼 鷺子孤潭月影澄 d.'jəŋ (aB)

측평측측평평측 평측평평측측평

塵市賣魚忘進趣 巖林飼虎望超升 e.jəŋ (bA)

평측측평평측측 평평측측측평평

雖知同體權方便 也似炎天日裏燈²⁵¹⁾ təŋ (aB)

평평평측평평측 측측평평측측평

조사의 뜻 빛나는 일구만을 전하였고, 경전에선 삼승 도리 널리 퍼 놓았다네.

정명이 쓰러뜨린 큰 산 천둥소리 울리고, 무수리로 외로운 못 달그림자 맑은데.

저자에서 생선 팔다 갈 길을 잊고 있네, 범에게 몸을 던져 왕생했던 이야기는,

비록 같은 본체에서 벌어진 방편이나, 한여름 대낮 속의 등불과도 같다네.

이 詩 역시 7言律詩이나 押韻은 두 번째, 네 번째, 여섯 번째, 여덟 번째에 하고 있다.

평측을 살펴보면, 첫 번째 구 세 번째 글자가 평성이라야 하나 측성을 사용하여 拗를 범했고 이에 대해 救하지는 않았으나 ‘一三五不論’에 의거하여 詩律을 벗어난 경우는 아니라고 하겠다. 세 번째 구 첫 번째 글자는 평성이라야 하나 측성을 사용하여 拗를 범하였고, 이에 대해 측성이라야 하는 두 번째 구 첫 번째 글자를 평성으로 함으로써 救하고 있다. 다섯 번째 구 첫 번째 글자는 측성이라야 하나 평성을 써서 拗를 범하였으나, 평성이라야 하는 같은 구 세 번째 글자에 측성을 사용하여 이를 救하고 있다. 여섯 번째 구 세 번째 글자는 측성을 써야 하나 평성을 사용하여 拗를 범했으나 이를 救하고 있지는 않다. 그러나 이 역시 첫 번째 구와 유사한 경우로 ‘一三五不論’에 의거하여 詩律을 벗어난 경우는 아니라고 하겠다. 평측에 있어서 이 詩 또한 근체시 형식에 부합하고 있다.

對偶의 경우에도 위와 마찬가지로 頷聯과 頸聯에 사용되고 있다. 먼저, 頷聯의 “淨名倒嶽雷聲吼 鷺子孤潭月影澄”에서는 ‘淨名’과 ‘鷺子’가 對를 맞추고 있는데, 엄밀히 말하면 이 경우에는 전자는 형용사와 명사가 합쳐 이루어진 수식구이며 후자는 명사와 접미사가 합쳐진 과생어이나 모두 명사구로 對를 맞추고 있다. ‘倒嶽’와 ‘孤潭’은 모두 수식구이며, ‘雷聲’과 ‘月影’은 합성어, ‘吼’과 ‘澄’은 각각 동사와 형용사로 술어로 쓰여 對偶를 맞추고 있다. 頸聯의 “塵市賣魚忘進趣 巖林飼虎望超升”에서는 ‘塵市’와 ‘巖林’은 합성어, ‘賣’와 ‘飼’는 동사, ‘魚’와 ‘虎’는 명사, ‘忘’과 ‘望’은 동사, ‘進趣’와 ‘超升’은 동사와 동사의 병렬구로 모두 對를 맞추고 있다. 이 詩 또한 근체시의 형식에 부합한 경우라 하겠다.

251) 『景德傳燈錄』 卷29 (大正藏 卷51, p.455下)

마지막으로 僧潤의 詩 한 편을 더 살펴보겠다.

僧潤詩三首……因覽寶林傳

祖月禪風集寶林	ljem(jëm)	二千餘載道堪尋	zjem(jëm) (BA)
측측평평측측평		측평평측측평평	
雖分西國與東國		不隔人心到佛心	sjem(jëm) (aB)
평평평측평평측		측측평평측측평	
迦葉最初傳去盛		慧能末後得來深	ejem(jëm) (bA)
평측측평평측측		측평측측측평평	
覽斯頓悟超凡衆		嗟彼常迷古與今 ²⁵²⁾	kjem(jëm) (aB)
측평평측평평측		평측평평측측평	

조사의 달, 선의 바람 보립에 모이니, 2천년의 도덕을 찾을만하구나.
 아무리 서쪽 동쪽 나라를 나누어도, 인간 마음 막힘없어 부처 맘에 이르네.
 가섭이 최초로 전해 받아 성대했고, 혜능이 마지막 얻음이 깊었네.
 이 글 보고 단박에 깨달아서 중생을 초월하곤, 저들이 고금에 미혹되어 있다함을
 탄식하네.

이 詩 역시 7言律詩로 첫 번째 詩와 마찬가지로 첫 번째, 두 번째, 네 번째, 여섯 번째, 여덟 번째에 押韻을 한 7言律詩의 正格이다.

평측을 보면 두 번째 구 첫 번째 글자는 평성이라야 하나 측성을 써서 拗를 범하고 있으나 측성이라야 하는 세 번째 글자(頭節上字)에 평성을 씌으로써 이를 救하고 있다. 세 번째 구 세 번째 글자는 측성이라야 하나 평성으로 쓰여 拗를 범했으나 이를 救하고 있지는 않다. 그러나 이는 앞의 제 경우들과 마찬가지로 ‘一三五不論’에 속하므로 근체시 格律에 어긋나지는 않고 있다. 다섯 번째 구 첫 번째 글자는 측성이라야 하나 평성으로 쓰여 拗를 범하고 있으나 평성이라야 하는 같은 구 세 번째 글자를 측성으로 씌으로써 이를 救하고 있고, 이와 동시에 평성이라야 하는 對句 첫 번째 글자를 측성으로 사용하여 救하고 있다. 다음 일곱 번째, 여덟 번째 구는 세 번째 구, 네 번째 구와 비슷한 경우로, 여기에서는 出句인 일곱 번째 구 첫 번째 글자가 평성이라야 하나 측성이 쓰였고, 이에 대해 측성이라야 하는 對句 여덟 번째 구 첫 번째 글자에 평성을 사용함으로써 救하고

252) 『景德傳燈錄』卷29 (大正藏 卷51, p.456中)

있다.

對偶의 경우에는 위 절 근체시의 형식 부분에서 언급했듯이 頷聯과 頸聯에 쓰이는 것이 正例이나 變例도 존재하는데, 네 聯 중 한 聯만 쓰이는 경우 주로 頸聯에 쓰인다. 이 詩가 바로 그런 경우로 頸聯에 對偶가 쓰이고 있다. 頸聯인 “迦葉最初傳去盛 慧能末後得來深”에서는, ‘迦葉’과 ‘慧能’은 人名으로 고유명사이며, ‘最初’와 ‘末後’는 시간을 나타내는 명사, ‘傳去’과 ‘得來’는 동사구, ‘盛’과 ‘深’은 형용사로 모두 對偶를 이루고 있다. 이 詩역시 근체시의 형식에 부합하는 경우라 하겠다.

이상에서 살펴보았듯이, 『景德傳燈錄』에 수록된 詩는 모두 이렇듯 押韻, 平仄, 對偶 등 근체시 형식을 따르고 있었다. 비록 16수밖에 되지 않는 소량의 편수이기는 하나, 詩라고 명명된 이 작품들은 偈頌이라 쓰여진 작품들과는 달리 형식에 있어서 근체시 詩作에서 요구하는 규칙들을 지키고 있음을 알 수 있다.



IV. 『景德傳燈錄』 偈頌의 禪思想

中國禪宗의 전개는 달마의 禪法을 시작으로 송대 초의 五家七宗의 성립까지를 말한다. 오랜 시간을 거치면서 성장 발전해온 중국의 선종은 다양한 형태로 변화 발전했다. 초기의 達摩와 慧可의 사상을 楞伽宗이라고 하며, 이 선법이 僧璨과 道信과 弘忍으로 이어지면서 도신과 홍인의 선법을 東山法門이라고 한다. 홍인의 제자 중 六祖慧能의 선을 南宗이라 하고, 神秀계통의 선을 北宗이라 한다.

또한 남종인 혜능의 제자들 중 荷澤神會계를 하택종이라고 하고, 南嶽懷讓을 거쳐 馬祖道一에 의해 형성된 선사상을 洪州宗이라 한다. 또한 靑原行思를 거쳐 石頭希遷에 의해 형성된 것은 石頭宗이라고 한다.

중국적인 선은 마조도일과 석두희천을 거치면서 형성되었다. 마조에 의해 평상심을 바탕으로 한 중국적 선사상이 성립되었으며, 그의 제자인 百丈에 의해 禪院清規의 제정과 더불어 선종이 독자적인 종파로 등장했다. 계속해서 마조도일의 문하에서 臨濟宗과 滄仰宗이 분파하고, 석두희천의 문하에서 曹洞宗, 雲門宗, 法眼宗이 출현해 五家を 이루었다. 이 五家가 송대에 이르러 臨濟宗에서 黃龍派와 楊岐派가 형성되어 五家七宗이 성립되었다. 선종의 분파인 오가칠종은 스승과 제자의 선문답의 차이, 수행방식의 차이 그리고 각 종파의 선사상의 차이 등으로 인하여 독창적인 선풍을 가지고 있다. 따라서 중국선종의 사상과 변천은 달마와 혜가의 선법을 대표하는 능가종, 도신과 홍인의 동산법문, 육조혜능의 남종 그리고 마조와 석두에서 비롯되는 오가칠종이 중심이다.

1. 達摩의 禪思想과 中國禪의 展開

달마의 선사상을 고찰하기 전에 달마 이전의 선의 동향을 살펴보면 중국에 최초로 전래된 선에 관한 경전은 후한 말 安世高가 번역한 『安般守意經』, 『陰持入經』, 『禪行法想經』, 『大道地經』이다. 이것들은 소승불교의 선관에 관한 경전들이다. 安世高는 직접

사념처를 실천하여 중국 선불교의 始祖로 간주되고 있다.

한편 大月支國에서 온 支婁迦讖은 『道行般若經』, 『般舟三昧境』 등을 번역하였는데, 이는 모두 대승불교의 선사상을 선양하는 경전들이다. 이들 중 安世高가 번역한 『안반수의경』과 지루가참이 번역한 『반주삼매경』은 후대에 커다란 영향을 미쳤다.

『안반수의경』에 대해서는 오(吳)나라(229~280) 때 陣慧(생몰년 미상)와 康僧會(?~280) 같은 연구자들이 있었고, 나아가 5호16국시대(316~439)에도 前秦(351~394)의 道安(312~385) 등에 의해 주석되었다. 『안반수의경』에 설해진 ‘數息觀(호흡에 집중하는 관법)’은 후대 天台 智顓(538~597)에 의해서도 수행법으로 채택되었고, 선종에서도 오늘날까지 실천되고 있다. 또한 도안의 제자로서 東晉(317~419)시대에 廬山에서 활약했던 慧遠(334~416)은 『반주삼매경』에 기초한 종교 결사를 구성한 것으로 유명하다. 이 때문에 혜원은 蓮宗(정토정)의 시조로 여겨지고 있다.

이렇게 선정이 주목받은 배경에는 전통 사상의 영향이 있었음도 무시할 수 없다. 『抱朴子』(317년)에 보이는 것처럼 중국에는 옛날부터 調氣法의 전통이 있었을 뿐만 아니라, 『莊子』에 ‘坐亡’이 이야기되고 있는 것도 이미 先秦시대부터 신비 체험을 얻기 위한 모종의 정신 수양법이 존재했었음을 보여주는 것으로 생각되기 때문이다.

이후에도 선정에의 관심은 높았다. 後秦(384~417)의 구마라집(344~413)에 의해 『禪秘要法經』과 『坐禪三昧經』이 번역되었고, 東晉의 불타발타라(覺賢, 350~429)에 의해 『達摩多羅禪經』이 번역되었다. 또한 남북조시대(420~589)의 초기에는 송(420~479)에서 『觀佛三昧海經』 『觀普賢菩薩行法經』 『觀虛空藏菩薩經』 『觀彌勒菩薩上生兜率天經』 『觀無量壽經』 등의 번역이 이어졌다. 이들 觀佛경전들은 산스크리트어본의 존재가 확인되지 않고 있고, 일부는 중국에서 만들어진 僞經일 것으로 추측되고 있다. 이런 경전들이 필요했던 배경에는 선정에 대한 지대한 관심이 있었던 것으로 봐도 무방할 것이다.

하지만 보리달마 이전의 중국의 선불교는 소승의 數息觀과 대승경론의 선사상이 소개되었고 어떤 종파에 속해 있었던 것은 아니다.

따라서 중국 선종의 초조는 보리달마(?~536)이다. 달마는 범어 다르마(dharma)의 음사로 한문으로는 達摩 혹은 達磨라고 표기한다. 음에 따라 선택한 단어이므로 의미의 차이는 없다. 이 두 개의 한문이 혼용되다가 당대의 삼장법사인 현장이 다르마를 음사하여 達摩라고 쓴 이래 보편적인 단어로 사용되고 있다.

1) 達摩의 禪思想

보리달마는 중국 선종의 초조로서 『洛陽伽藍記』의 처음 부분에 「西域沙門菩提達摩者波斯國胡人」²⁵³⁾에 나오는 기록이 그 처음이다. 또한 『續高僧傳』 「習禪編」에도 이와는 다른 달마가 등장한다. 梁나라 鍾山 定林寺 僧副傳에 곧 僧副의 스승으로서,

有達摩禪師. 善明觀行. 循擾巖穴言問深博. 遂從而出家. ……爲定學宗²⁵⁴⁾

당시 달마선사란 분이 觀行을 훌륭하게 밝히고 있었는데 巖穴을 돌아다니면서 말과 물음이 깊고 넓었다. 마침내 (僧副는) 달마를 따라 출가하였다. ……定學(禪學)의 宗匠이 되었다.

라는 설명이 있다.²⁵⁵⁾ 이와 같은 달마가 동일인인지 아닌지는 차치하고라도 그 사상의 특징은 「觀行」을 가르친다는 것에 있다.

『양고승전』과 『속고승전』의 「습선편」에는 坐禪과 定學·禪定·觀門에 대한 많은 언급이 있지만 「觀行」이라는 말은 다른 자료에는 보이지 않는다. 觀이란 壁觀이고 行은 四行을 의미한다. 여기 『속고승전』 달마의 전기는²⁵⁶⁾ 무릇 525-543년에 활동한 제자 曇琳의 序²⁵⁷⁾에 의한 것이다. 이것은 돈황본 『二入四行論長卷子』의 冒頭에 일부분 남아 있는 것으로 『楞伽師資記』에 수록되어 있다.²⁵⁸⁾

『속고승전』에는 달마에 대하여

……在世學流歸仰如市. 然而誦語難窮.²⁵⁹⁾

253) 大正藏 卷51, p.1000中

254) 『續高僧傳』 卷16 (大正藏 卷50, p.550上)

255) 또 한 사람 『고승전』 권11 慧覽傳에는 「罽賓에서 달마비구를 따라 禪要를 물었다」(大正藏 卷51, p.399上)고 전해지는 『達摩多羅禪經』과 관계 있는 달마가 있다. 이것도 道宣이 달마를 150여 세라 기록한 것과 관련된 것으로 보인다. 또한 『歷代法寶記』(8세기 말)에서는 菩提達摩多羅라 하여 티벳에서는 모두 이것을 받아들이고 있다. 또한 『傳法正宗記』(1061)에서는 「初名은 菩提多羅였으나 達摩多羅라고도 불렀다」고 기록하고 있다.

256) 『續高僧傳』에서는 西域이 도입되어 婆羅門國王의 셋째 아들이 바라문종으로 변화했다는 약간의 변경이 있다.

257) 序의 본문은 序의 내용으로 보아 「二種入」만 있었던 것으로 보인다. 이것은 『楞伽師資記』에도, 『續高僧傳』에도 밝혀져 있다.

258) 대정신수대장경 85권 수록본.

……세속에 있으면서 禪學을 유포시켜 귀의하여 우리러 보는 사람이 저자와 같이 많았다. 그런데도 그가 외우는 말은 궁극적으로 이해하기가 어려웠다.

라고 한 것으로 보아, 달마의 언어는 대단히 부자유스러운 것 같다.

달마의 설로는 여러 가지가 전해지고 있지만 그것은 선문에서 不立文字와 教外別傳의 의미를 상징적으로 드러내는 표현으로 볼 수가 있다. 이것은 달마대사를 달리 缺齒大師라 불렀다는 것과도 통하는 말이다. 이빨이 없다는 것은 교학자들에 의하여 수차례에 걸쳐 독약을 받아 마셔 이빨이 녹아 없어졌다는 전설과 더불어 그만큼 말을 아꼈다는 상징적인 의미가 들어 있다. 그리고 달마의 面壁九年도 좌선의 이미지와 더불어 침묵의 이미지로 동시에 부각되어 있음은 감안한다면 언변이 어눌했다는 것은 달마가 선의 특징을 다양하게 전개시켰다는 점을 함유하고 있는 것으로 볼 수가 있다.

달마 「二入四行」 중에 달마의 사상을 전하는 기본적인 내용인 「二種入」을 먼저 살펴보면

夫入道多途 要而言之 不出二種 一是理入 二是行入 理入者 謂藉教悟宗 深信含生凡聖同一眞性 但爲客塵妄覆 不能顯了 若也捨妄歸眞 凝住壁觀 自他凡聖等一 堅住不移 更不墮於文教 此卽與理冥符 無有分別 寂然無爲 名之理入.²⁶⁰⁾

대저 불도를 깨닫는 것에는 여러 가지 방법이 있지만 요약하면 두 종류가 있다. 하나는 진리에 합치하여 깨닫는 방법이고, 둘은 불도를 실천하여 깨닫는 것이다. 진리에 합치하는 것은 불법의 가르침에 의해 불교의 근본적인 취지를 깨달아, 중생은 동일한 진성을 지니고 있지만 단지 외부에서 오는 망상에 뒤덮여 그 진성을 드러내지 못할 뿐이라고 확신하는 것이다. 만일 망념을 제거하여 진실로 돌아가 몸과 마음을 통일하여 벽처럼 고요하게 되어 자타의 구별이 없고 범부와 부처가 본질적으로는 동일하다는 경지에 굳게 머물러 움직이지 않아 조금도 문자개념에 의한 가르침에 휩쓸리지 않는다면, 그 때에 진리와 하나가 되어 분별을 떠나 진정한 고요에 도달하는데 이것을 진리를 깨달았다고 한다.

와 같다.

259) 『續高僧傳』 卷20, (大正藏 卷50, p.596下)

260) 『少室六門』 卷1, (大正藏 卷48, p.369下)

여기에서 주의해야 할 것은 理入은 이론이고 行入은 실천이라는 구조가 아니라 「壁觀에 擬住」한다는 말처럼 理入이 좌선의 실천을 의미한다는 것이다. 본래 「理入이란 教에 의지해서 종지를 깨친다」는 것이므로 거기에서 教를 매개로 하여 근본[宗]을 철견한다는 것이 포함되어 있다. 곧 「교외별전」과는 거리가 먼 것으로 이 뒷부분에 바로 이어 「경전에서 말하기를」이라 하여 세 번이나 인용하고 있듯이 반드시 教를 매개로 삼는 것이다.

5-6세기에 罽賓의 諸禪師 등 많은 외국의 선사가 중국에 들어왔는데도 달마가 「法師」라고 불린 것은 놀랄만한 일이다. 그는 「言問深博」·「神惠疎朗 聞皆曉悟」하였다고 하듯이 총명하고 박식하였다. 그리고 그 제자들은 수 년 동안 그 곁에서 가르침을 받고 있다. 그렇다면 그에 대하여 「문자개념에 휩쓸리지 않는다면」·「분별이 없었고」 등과 같이 말할 수 있는 것일까. 이것이야말로 선문답과도 지관과도 다른 壁觀의 포인트다.

『고승전』과 『속고승전』에 있는 습선자는 큰 차이가 있다. 전자는 절에 주하지 않고 오곡을 먹지도 않으며 십산유곡에서 홀로 살면서 좌선을 하고 경전을 읽으며 호랑이 등을 기르는 등 신이한 수행자로서 경전과 논을 강설하지 않았다. 이에 비하여 후자는 대부분 경론을 음미하고 三藏²⁶¹⁾에 통달하였으며 地論²⁶²⁾·楞伽²⁶³⁾·華嚴²⁶⁴⁾·涅槃²⁶⁵⁾·法華²⁶⁶⁾·維摩²⁶⁷⁾ 등을 강설하는 자들이었다. 그들에게 있어 습선은 定이었고, 경론은 慧였다. 그 定과 慧를 일치시키는 것이 과제였다. 그 가운데 한 사람이 南岳慧思이다. 그는 『법화경』을 研鑽함과 동시에 常坐에 힘써 주야로 섭심하면서 진력을 다하여 홀연히 법화삼매를 터득했다고 한다.

달마도 教에 의지하고 있다. 「二種入」에는 『유마경』 이외에 두 경전과 『열반경』과 『법화경』의 비유가 인용되어 있다. 그러나 특정한 경전에 의지는 했지만 그것을 강의한 것은 없고, 그것을 자유로이 구사하여 벽관을 지시하고, 또한 벽관으로부터 생겨나는 수행을 보여 주었다. 문헌을 중시하는 중국인에게 이와 같이 자유롭고 활달한 것이 장애가

261) 智遠, (大正藏 卷50, p.556上)

262) 僧達, (大正藏 卷50, p.552下)

263) 曇遷, (大正藏 卷50, p.571上)

264) 慧命, (大正藏 卷50, p.561上), 曇遷, (大正藏 卷50, p.571上), 道昂, (大正藏 卷50, p.588上), 曇榮, (大正藏 卷50, p.589上)

265) 智鑑, (大正藏 卷50, p.570中), 智周, (大正藏 卷50, p.580中)

266) 慧思, (大正藏 卷50, p.563中), 智鑑, (大正藏 卷50, p.570中)

267) 慧命, (大正藏 卷50, p.561上), 灌頂, (大正藏 卷50, p.584中)

되었을 법하지만 相을 취하고 見이 存하는 부류는 곧 譏謗을 초래하는 이유가 되기도 했을 것이다. 그러나 애당초 정혜가 하나의 행이었던 理入으로서의 벽관이 나뉘어지지 않았었다.

달마의 觀行은 僧副가 「定學을 배운다, 慧勝이 「적정에 들어간다」 고 말하고 있으므로 형태상으로는 같은 좌선이었을 것이다. 그러나 壁觀이라는 觀이 있다.²⁶⁸⁾ 벽관이라는 것은 달마 특유의 용어이다. 『금강삼매경』의 작자는 웬지 모르게 이것을 覺觀으로 고쳤다. 티벳 理入說에서는 「벽면을 보듯이」 혹은 「光明에 주한다」고 되어 있다.²⁶⁹⁾ 남종선의 『완릉록』, 『景德傳燈錄』에는 벽을 향하는 「면벽」이라 하고, 『禪源諸詮集都序』와 『釋門正統』에서는 벽이 사물을 장애한다는 것에 비유하고, 또한 인도와 서역의 龕窟에서는 벽에 불상이 있기 때문에 벽이 본다고 해석하기도 한다.

도대체 어떻게 해석해야 할까. 좌선은 半眼이기 때문에 「벽을 본다」는 것은 있을 수 없다. 부정관과 觀佛은 무언가 대상을 觀想하고, 연기관 등은 교리를 관념하는 것이지만 「다시 文教에 따르지 않으면」이라는 것은 역시 언어와 감각의 대상이 되어야 할 것이 아무것도 없는²⁷⁰⁾ 「寂念無爲」를 말한다. 그래서 벽관의 의미에 대하여 ‘身心을 벽과 같이 하는 것’으로 해석하기도 한다. 『景德傳燈錄』의 「別傳」으로서 「밖으로 所緣을 息하고 안으로 마음에 喘이 없어 마음을 장벽과 같이 하여 道에 드는 것」이라 주석을 붙이고 있지만, 이것은 身도 벽과 같이 하여 단정한 좌선의 형태로 하는 것까지를 포함한다. 「凝住」와 「굳게 주하여 移하지 않는다」는 것은 마음의 의식적 작용을 멈추고 율율하게 坐定하고 있는 모습을 보여주는 것이다. 벽으로 막아 지키는 것과 같은 것은 아무것도 없다. 또한 벽은 거울에 대립하는 의미이기도 하다. 남종은 이 측면을 계승하여 북종이 벽을 만들어 자성청정심(寶鏡明珠)을 지킨다는 것을 비판하면서 벽관으로 되돌아가 다시 牆壁瓦礫을 타출해 낸 것이다. 그러나 지킨다는 것조차 없다는 것을 이후의 제4 稱法行에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

四稱法行者。性淨之理目之爲法。信解此理。衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。

268) 唐代 智儼에 의한 『華嚴孔目抄』에서 眞如觀 唯識觀 등과 함께 壁觀이 18종의 應病施藥의 시설로 되어 있다(柳田聖山 『달마의 어록』 30쪽)는 것은 이미 벽관이 면벽의 의미로 선종의 전통이 되어 있는 것을 답습한 종파적 교상관석은 아니었을까.

269) 小島宏允, 「티벳의 선종과 『역대법보기』」, (『선문화연구소기요』 6, p.161)

270) 摩訶衍의 『波羅密義』에는 「관찰되지 않는 상태에 들어갔을 때」 진정으로 육바라밀이 성취된다고 설한다. (『대승불전·돈황2』, p.292)

法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。271)

넷째 법의 본성에 칭합한 실천이란, 법의 본성은 청정하다는 진리의 터득을 행위의 규범으로 삼는 것이다. 이 진리란 모든 현상은 공이어서 더러움도 집착함도 없으며 이것과 저것이라는 대립도 없다. 경전에서는 “진실한 이법에서 말하자면 생명을 가지고 살아가는 모든 것은 실체가 없다. 그것은 생존한다는 더러움을 초월했기 때문이다. 진실의 理法에서 말하자면 我라는 실체가 없다. 그것은 我라는 실체의 더러움을 초월했기 때문이다”라고 말하고 있다. 만약 지혜 있는 자가 이렇게 능히 확신하여 요해한다면 반드시 가르침을 따라 실천해 나아갈 것이다.

위의 「舍生凡聖同一眞性」을 인간에게 내재하는 것으로서의 「불성」, 「진여」, 「자성청정심」 등과 동일하다고 보면 분명히 본각사상이 된다. 그러나 달마의 경우 「넷째 법의 본성에 칭합한 실천이란, 법의 본성은 청정하다는 진리의 터득을 행위의 규범으로 삼는 것이다. 이 진리란 모든 현상은 공이어서 더러움도 집착함도 없으며 이것과 저것이라는 대립도 없다. 경전에서는 “진실한 이법에서 말하자면 생명을 가지고 살아가는 모든 것은 실체가 없다. 그것은 생존한다는 더러움을 초월했기 때문이다. 진실의 理法에서 말하자면, 我라는 실체가 없다. 그것은 我라는 실체의 더러움을 초월했기 때문이다”라고 말하고 있다. 만약 지혜 있는 자가 이렇게 능히 확신하여 요해한다면 반드시 가르침을 따라 실천해 나아갈 것이다.」고 말하듯이 법과 인간은 절대적으로 단절되어 있다. 인간의 노력으로 도달할 수 있는 것은 모두 중생의 범주이고 我로의 경험이다. 始覺이라든가 법화삼매라든가 하는 그러한 것은 내가 얻었다는 일종의 覺知에 속한다. 性을 보는 것은 도대체 누구란 말인가. 보는 누군가가 있는 한, 我에 관련된 것이지 無我가 아니다. 여러 가지 대상을 내세우는 관법은 모두 보는 我를 전제하고 있기 때문이다. 일체의 대상을 세우지 않는 존재방식이 「이치에 冥合하여 分別이 없고 寂然하게 無爲」한 것이다. 理란 이미 지적인 바와 같이 중국의 사상이지만 이 경우 다르마(法)라는 뜻이 강하다.272) 곧 법과 딱 계합한 인간의 사랑분별이 없는 것이 理入이고 壁觀이다.

本覺思想과 비슷하여 혼동하기 쉬운 「眞性」은 따라서 「性淨의 理」라든가, 「法」과 동의어로서 인간에 내재하는 것이 아니라 인간에 의하여 일컬어지는 것이다. 「同一眞性을 深

271) 『少室六門』 (大正藏 卷48, p.370上)

272) 柳田聖山 『달마의 어록』 「理入」의 설명에 『注維摩經』 등을 인용하여 그것이 중국의 사상표현이라 설명하고 있다.

信한다」고 말하듯이 그것은 인간이 증득해야 할 대상이 아니라 오히려信해야 할 대상이다. 인간의 覺知를 초월해 있는 것은信할 수밖에 없다. 그렇지만 그것은 맹신이 아니라 敎와 經에 의한 信解이다. 壁觀이라는 좌선을 올곧게 하여 分別을 그만두고 고요히 아무 것도 하지 않을 때 비로소 거기에 「舍生凡聖同一眞性」이 현성한다. 좌선하는 곳에 「顯了」해 있다는 것이지 내가 眞性を 顯了시킨 것이 아니다. 따라서 「妄을 버리고 眞으로 돌아간다」라는 것은 좌선에 있어서 번뇌를 떨쳐버리는 것이 아니라 浮世의 생활을 버리고 불도를 향한 회심으로 좌선하는 것을 말한다.

나아가서 理入의 경우 그 특징은 담림이 序에서 “불도의 眞諦를 가르쳐, ‘이와 같이 마음을 안정시키고, 이와 같이 행동하며, 이와 같이 物과 人情을 따르며, 이와 같이 공부를 해 나아가는 것이다. 이것이 대승안심의 가르침이다. 사람들을 잘못되지 않게 하라’고 하였다. 이와 같이 마음을 안정시키라는 것은 벽처럼 마음을 안정하라는 것이다. 이와 같이 행동하라는 것은 네 가지의 실천이다. 이와 같이 物과 人情을 따르라는 것은 계율을 지켜 세간의 비난을 방지하는 것이다. 이렇게 공부해 나아가라는 것은 그러한 방법에 집착하지 않는 것이다”고 말했듯이 벽관의 좌선을 안심법으로 삼고 있다. 달마의 좌선은 특수한 삼매나 깨달음을 추구하는 것이 아니므로 거기에 도달하기 위한 노력은 필요없다. 당시의 습선은 해탈에 도달하기 위한 일종의 고행이었다. 『속고승전』의 「遺身篇」에는 死를 목도한 14인의 수행자에 대한 事跡이 묘사되어 있다. 그것은 얻어야 할 해탈과 삼매가 있었기 때문이었을 것이다. 지관의 수행과 『楞伽經』에서 설한 수행은 추구해야 할 높은 경지가 있는 難行苦行이라서 누구에게나 획득되는 안락행은 아니다. 『속고승전』 혜사의 항목에는 勞苦, 苦節, 苦節呵責, 常坐苦行이라는 용어가 보이고 있듯이 실제로 혜사는 신체를 해칠 정도의 고행을 하였다.

그러나 달마의 벽관은 도달해야 할 것이 없다. 깨달음이라는 것이 없기 때문에 頓이라는 것도 없다. 혜사는 「一念頓」으로 깨달았지만 벽관은 돈오가 아니다. 또한 좌선의 오랜 기간이나 특수한 삼매에 한정되어 있지도 않다. 이미 역경자인 耆良耶舍도 「7일 동안 일어나지 않고 항상 삼매 속에 들어 있었다.(七日不起 常以三昧正受)」²⁷³⁾라 말하고 있듯이 전설로 전해지는 「面壁九年」이라는 고행은 실제의 달마에게는 없다. 출가수행자를 도량에 불러모았다는 것도 전해지지 않는다. 달마와 거의 동시대에 혜사를 사사한 慧文은 수백 명을 모아 禪道場을 열었다. 도량도 갖지 않았던 달마가 왜 譏嫌을 당했을까. 그것은 달

273) 『高僧傳』 卷3. (大正藏 卷50, p.343下)

마의 벽관이 누구에게나 가능한 안심을 터득하는 수행이기 때문에, 탐착하여 계속 무언가를 구함으로써 불안해하는 사람들을 해방시켜준다는 의미로 보인 것이다.

「그 뜻은 마하연의 道에 두었다」라고 했듯이 달마가 중국에서 처음으로 누구나가 추구할 수 있는 마하연(대승의 도)을 보여준 바로 그것이 벽관이었다. 그것을 담림은 「대승안심의 법」이라 하였고, 道宣은 「대승벽관 그 공덕이 가장 높다」고 평하였다. 대승이라 해도 새로운 것은 아니다. 고타마 붓다 당시에는 長老偈와 長老尼偈에 분명히 기록되어 있듯이 누구나가 禪思에 노력하여 안락을 얻어 생사의 피안에 도달하였다. 그와 똑같은 안락한 禪那가 여기 달마에게서 재발견되는 것이다. 누구나 안심하여 해방된다는 것은 달인이나 종교나 권력이 몹시 싫어하는 바였다.

안심이라 하면 선의 전통에서는 『보림전』으로부터 『조당집』과 『景德傳燈錄』으로 전해지는 전등사서에서 달마와 혜가 사이에 있었다는 안심문답으로 전해지고 있다. 남종 선에서는 이 안심문답이 心不可得과 無心으로 통용되는데 거기에는 좌선이 누락되어 있다. 한편 북종은 수행으로서의 좌선을 고집하여 안심을 망각하고 있다. 序에서는 달마의 말로써 安心이 두 차례 언급되고 있음에도 불구하고 담림이 거듭하여 「안심이란 벽관」이라고 강조한 것은 잘 새겨보아야 할 일이다.

다음으로 달마의 四行을 살펴보면 다음과 같다.

行入者。謂四行。其餘諸行悉入此中。何等四耶。一報冤行。二隨緣行。三無所求行。四稱法行。云何報冤行。謂修道行人若受苦時。當自念言我從往昔無教劫中。棄本從末流浪諸有。多起冤憎。違害無限。今雖無犯。是皆宿殃。惡業果熟。非天非人所能見與。甘心忍受。都無冤訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達故。此心生時。與理相應。體冤進道故。說言報冤行。二隨緣行者。衆生無我。並緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從緣。心無增減。喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行也。三無所求行者。世人長迷。處處貪著。名之爲求。智者悟眞。理將俗反。安心無爲。形隨運轉。萬有斯空。無所願樂。功德黑暗。常相隨逐。三界久居猶如火宅。有身皆苦。誰得而安。了達此處。故捨諸有。息想無求。經云。有求皆苦。無求乃樂。判知無求真爲道行。故言無所求行也。四稱法行者。性淨之理目之爲法。信解此理。衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。法體無慳。於身命財行檀捨施。心無悭惜。達解三空。不倚不著。但爲去垢。稱化衆生。而不取相。此爲自行。復能

利他。亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾。餘五亦然。爲除妄想。修行六度。而無所行。是爲稱法行。274)

불도를 실천하는 것은 네 가지의 실천으로서 외적인 실천은 모두 이 수행에 포함된다. 네 가지란 무엇이고 하니 첫째는 전세의 원한에 대한 실천이고, 둘째는 인연에 따르는 실천이며, 셋째는 아무것도 구하지 않는 실천이요, 넷째는 법의 본성에 칭합한 실천이다. 첫째 전세의 원한에 대한 실천이란, 수행자가 괴로움을 만났을 때 ‘나는 옛적부터 무한한 시간에 걸쳐서 본래의 나를 잊고 지말을 추구하여 미혹한 세계에 헤매면서 많은 원한심을 일으켜 남과 대립하여 사람들을 해쳐왔다. 지금은 죄를 범하지는 않았지만 이 괴로움은 내 전세의 죄업이 있었기 때문이지 신이나 악마가 주는 것이 아니다’라고 반성하면서 달게 받아들이며 원망하지 않는 것이다. 어느 경전에서는 “괴로움을 만나도 번민하지 않는다. 왜냐하면 정신이 대상을 인식하는 힘이 근본에까지 도달했으므로(근본의 진리를 알았으므로)”라고 말하고 있다. 이러한 심경이 되었을 때 진리와 심경이 어울려 원한의 마음을 깨끗이 해결함으로써 불도에 나아가게 된다. 둘째 인연에 따르는 실천이란, 생명을 가지고 살아가는 것은 자아라는 영원한 실체가 없이 모두 인연따라 움직이며, 고탁을 받는 것이 다 연으로부터 일어나는 것을 아는 것이다. 만약 좋은 과보나 명예를 얻었다 해도 모두 과거의 숙명적인 원인에 의한 것이므로 지금 그것을 얻은 인연이 다하면 무로 돌아가는 것이기 때문에 기뻐해야 할 것은 아무것도 없다는 것이다. 성공과 실패는 인연에 의한 것으로 마음에는 증감이 없는 것이므로 좋은 운명에도 동함이 없이 암묵속에서 도에 계합하는 것이다. 셋째 아무것도 구하지 않는 실천이란, 세상사람들은 항상 미혹하여 가는 곳마다 무언가를 탐내고 그것을 구하려 하지만 지혜로운 사람은 진실을 깨달아 도리를 알아 세속과 반대하여 마음을 자연히 침착한 경지에 두며, 신체도 또한 운명에 맡기면서 모든 존재는 실체가 없음을 알아 이것 저것을 구하지 않는 것이다. 공덕천과 흑암녀는 서로 수반하여 떨어지지 않고, 육계 · 색계 · 무색계의 괴로운 생활은 불난 집처럼 위험하여 육체가 있으면 모두가 고통인 것이다. 그 누가 안주할 것인가. 이러한 도리를 알면 일체의 존재에 대하여 욕심을 그만두고 구하는 바가 없게 된다. 경전에 “구하는 바가 있으면 다 괴롭고 구하는 바가 없으면 즐겁다”라고 하는 것이 구하는 바가 없음을 아는 것이 참된 도의 실천이다. 넷째 법의 본성에 칭합한 실천이란, 법의 본성은 청정하다는 진리의 터득을 행위의 규범으로 삼는 것이다. 이 진리란 모든 현상은 공이어서 더러움도 집착함도 없으며 이것과 저것이라는 대립도 없다. 경전에서는 “진실한 이법에서 말하자면 생명을 가지고 살아가는 모든 것은 실

274) 『少室六門』, (大正藏 卷48, pp.369下~370上)

체가 없다. 그것은 생존한다는 더러움을 초월했기 때문이다. 진실의 理法에서 말하자면 我라는 실체가 없다. 그것은 我라는 실체의 더러움을 초월했기 때문이다”라고 말하고 있다. 만약 지혜 있는 자가 이렇게 능히 확신하여 요해한다면 반드시 가르침을 따라 실천해 나아갈 것이다. 가르침의 본체에는 모든 것을 아깝다고 보는 것이 없으므로 신체에 있어서나 목숨에 있어서나 재물에 있어서도 보시를 행하는 마음에 아까와하는 바가 없다. 자기와 상대와 보시물이 원래 공함을 알아 무엇에도 의지하지 않고 끄달리지도 않고, 단지 더러움을 제거하기 위하여 모든 생명 있는 것을 도우며 형태에 집착하지도 않아 그것을 자리와 이타로 삼아 잘 깨달음의 길로 이끌어 나아가는 것이다. 보시의 공덕이 이와 같은 이상 다른 다섯 종류의 바라밀도 마찬가지이다. 망상을 제거해 나가기 위하여 육바라밀다의 행을 실천하고 그것을 실천했다는 행위까지도 없음을 범성의 본체에 청합하는 실천이라고 한다.

여기 四行에서 行이 깨침을 얻기 위한 수행이 아니라 일상의 생활방식으로서의 佛道라는 것이다.²⁷⁵⁾ 선은 깨침을 얻는 것을 목적으로 하는 宗旨처럼 생각되는 경향이 있다. 분명히 「二入四行論」 長卷子の 다른 부분은 열반과 해탈과 견성에 대하여 설명하고 있지만 여기에서는 그것이 하나도 나타나 있지 않다. 그러면서도 그 자각을 바로 논하고 있다. 이것이 무소구행이다. 「구하는 바가 없으면 곧 즐거움이다」, 「구하는 바가 없는 것이 참된 道行이다」고 말하듯이 구하는 바가 없는 것이 안락이다. 벽관에 있어서 安心시키는 도가 곧 불도이다. 그 이상 원하는 것은 아무것도 없다. 감히 말하자면 安心과 安樂이 수행의 낙착지이다. 그것은 안이하게 煩惱卽菩提라고 말하는 것과는 전혀 다르다. 「理로서 俗에 反하는 것」을 말한다. 속세와 똑같이 살아가는 한 그것이 불도는 아니다.

본래 「二種入」에는 「깨침」이라는 말이 나온다. 「교에 의지하여 종지를 깨친다」라든가 「智者는 眞을 깨친다」는 말이 있다. 전자는 언설에 의한 지적인 이해가 함의되어 있다.²⁷⁶⁾ 이것은 宗(근본)을 깨닫는 것이지 깨달음을 연다든가 無上覺을 얻는다는 의미가 아니다. 후자는 진실을 깨닫는다는 뉘앙스를 풍긴다. 「心」을 생활방식에 근본적인 변혁을 가져다 주는 통찰로 간주하여 세속이 虛假하고 僞妄한 것임을 아는 것이다. 「智者는」이라는 말에는 경론 등에 촉발되어 지적으로 알아차리는 것이 시사되어 있어 여기에서는 「解한다」는

275) 행입은 「중하근기를 위하여 시설한 것」으로서 「第二義門」이라는 해석이 이미 선종에서는 상식이 되어 있다. (柴野恭堂, 임제선종서1. 『달마』 p.92. 동방출판)

276) 달마의 전기에서 「들은 바는 모두 깨달아 알았다」는 것이 그것이다.

것과 같은 의미로서 「깨닫는다」는 말이 사용되고 있다. 開悟·得道·証果가 중점이 아니라는 것은 이 이입사행론에는 「二入」만 있고 果가 설해져 있지 않다는 점에 잘 나타나 있다.²⁷⁷⁾ 불도에 들어가서는 단지 道가 계속될 뿐이다.

『속고승전』은 달마의 임종이 어떠했는가에 대하여 특히 주목하여 기록하고 있지만 달마는 「遊化에 힘써 노력하였다. 그 終을 알 수가 없다」고 하듯이 그 행방이 不明하다. 달마는 제자에게 証果를 얻게끔 한 것이 아니라 「불도의 참 진리를 가르쳐」라는 말처럼 「도에 따르는」·「道行」·「보리의 道를 장엄한다」고 반복하여 도를 설하고 있다. 보리가 果에 있는 것이 아니라 道가 곧 보리인 것이다. 여기에서 道는 四聖諦의 최후로서 팔정도의 道이다.

무소구행은 공사상이 삶 의 방식으로 구현된 것이다. 달마의 좌선과 범랑·혜사·혜원(廬山)·僧稠·僧實의 좌선과의 큰 차이의 하나는 바라는 바가 없는 무소구행이라는 것이다. 師子奮迅三昧²⁷⁸⁾도 法華三昧도 西方淨土도 滅盡定도 아니다. 물론 無上覺도 涅槃도 없다. 徹頭徹尾하게 공사상을 구현하고 있다.

여기에서 또 하나 주목해야 할 것은 惡業惡果·善因善果가 설해져 있는 점이다. 선이라 하면 선악의 행위를 하지 않고 不落因果의 입장이라는 것은 당연시되어 있다. 그러나 달마는 분명히 異熟果를 설하고 있다. 주의하고 싶은 것은 그것이 「만약 勝報나 榮譽 등을 얻어도 그것은 과거의 숙인이라는 것을 알고, 「이것은 내 宿殃으로서 악업과가 익었을 뿐」이라 말하듯이 과거세와 현재에 대한 것만 언급하고 현재와 미래세에는 관련이 없다. 따라서 이것을 복덕(사행)과 지혜(理入)의 일치로 본다면 핵심을 간과하는 것이다. 그러므로 달마는 악을 그치고 선을 닦는다고는 말하지 않는다. 그것은 또한 어떤 果를 미래에 바라는 것으로서 가령 정도라든가 무상각이라든가 하는 것에 대한 탐착이 되어 무소구행이 아니다.

왜 미래세와 관련시키지 않는가. 그것은 「業緣의 轉한 바」라는 異熟果의 주체와 「중생은 무아」라는 모순에 관련되기 때문이다. 인간은 경험상으로 怨이 怨을 초래하는 끝없는 역사를 알고 있는가 하면, 생물학적으로도 과거의 경험이 유전자에 기억되고 있다. 그러면서도 善惡 모두 그러한 業緣을 종식시키는 道가 바로 불도이다. 때문에 불도에 있어서는 미래까지 계속되는 업연의 윤회는 있을 수 없다.

277) 4조 도신의 書도 「入道安心要方便法門」이라 되어 있다.

278) 釋法期는 十住觀門을 수행했지만 최후의 제10 師子奮迅三昧를 얻지 못했다고 한다.(大正藏 卷50, p.399上)

그렇다면 어떻게 해서 그 業緣의 轉成을 그칠 수가 있는가. 「고락을 한결같이 받는다는 것은 모두 緣으로부터 생기는 것이다」 「득실은 緣을 따른다」고 통찰함으로써 스스로가 「衆生無我」가 되고 「識은 本에 도달한다」는 것이 되는 것이다. 「만유가 이와 같이 공하여 願樂하는 바가 없다」고 말하는데, 여기에서 「공하여」라는 것은 공하다고 이해하는 것이 아니라 벽관에 있어서 「마음을 허적하게 명합」함으로써 스스로 공이 되는 것이다. 거기에서 비로소 구체적으로 「喜風에도 동하지 않는다」 「꿈을 만나도 근심하지 않는다」는 존재 방식이 「理와 상응하여」 가능하게 된다.

怨愛를 초월하는 사상은 柳田聖山도 지적한 바와 같이²⁷⁹⁾ 중국에도 있다. 다만 거기에서도 지적한 바와 같이 불도에는 그것을 지멸시키는 구체적인 수단이 벽관으로 되어 있는 점이 큰 차이이다.

보원행이 설해진 것은 기이한 느낌이 들지만, 동서고금에 탁월한 인간은 한편에서는 성인으로 숭배받지만 다른 한편에서는 종교집단과 권력으로부터 탄압받는다. 달마는 국가로부터 비호가 없었을 뿐만 아니라 「譏謗을 낸다」라는 말처럼 주의주장을 지닌 종교자로부터 비난과 박해를 받았던 것 같다. 『속고승전』에 의하면 혜가는 道恒禪師로부터 깊은 원망으로 비방을 받아 담림과 마찬가지로 도적에게 팔이 잘렸다고 한다. 그러한 현실의 상황 속에서 「달게 받아들이며 원망하지 않는 것이다」는 것은 구체적으로 어떤 가르침이었을까. 스스로 원망을 받은 적이 있는 담림이 「여법하게 중생을 대하라는 것은 계율을 지켜 세간의 비난을 방지하는 것이다」²⁸⁰⁾고 요약한 것에 달마의 가르침이 생생하게 살아 혈육화되어 있음을 볼 수가 있다. 한산과 습득처럼 표표하게 「여법하게 중생을 대하는」 것이 아니라 긴박한 사회상황에서의 유연한 인내로서 대응하는 順物을 엿볼 수가 있다.

수연행은 자칫 인간이 빠지기 쉬운 我慢과 我愛로부터 벗어나는 길이다. 勝報와 榮譽도 덕이 높으면 높을수록 강해진다. 실제로 불타선사는 북위 효문제로부터 송악 소실산에 지은 사찰을 기증받았다. 그리고 僧實은 그 나라의 三藏(國師)이 되었다. 흔히들 「세상 사람들은 길이 미혹하여 처처에 탐착한다」고 말하듯이 현세에서의 뛰어난 생활(勝報)을 바라는데 바로 이로부터 고통이 따른다. 그러한 탐착을 어떻게 종식시켜 나아가는가 하는 것이 수연행으로 설해져 있다. 흔히 禍는 과거세의 탓으로 돌리면서 영예와 성공은 자기의

279) 柳田聖山 『달마의어록』 보원행 설명 부분(p.41)의 「人間萬事塞翁之馬」도 그와 같은 사상이다.

280) 柳田聖山 『선의어록1. 달마의어록』, pp.25~26.

힘으로 생각하는 경향이 있다. 그러나 실은 대부분 태어나는 그때 지혜와 용모와 재산은 결정되어 있어 숙연으로 밖에는 말할 수 없다. 貪名과 利養은 종교자의 큰 족쇄이지만 여기에서도 벽관에 있어서 我를 空하게 함으로써 자아중심적인 기쁨을 「집착하지 않게」 하는 것이 추구된다.

선의 문제성의 하나는 타자의 문제가 결여되어 있다는 것이다. 卽心是佛에는 대체로 타자가 개입되어 있지 않다. 心이 곧 佛이라는 뜻이므로 깨달아서 이르는 곳마다 주인이 되면 무엇을 해도 좋다는 오해도 받기 쉽다. 그것은 『능가경』과 『대승기신론』의 「心」의 교설에 의한 바 크다. 그러면서도 달마에게는 「안심」 이외에 「心」의 특별한 용법은 없다. 心에 있어서도 몇 번이나 언급했지만 「이 心이 생할 때」 「心에 증감이 없다」 등등과 같이 보통으로 말하는 心(citta)의 용법은 볼 수가 없다.

오히려 달마에게 있어서 타자는 큰 문제가 되어 있다. 달마는 「법은 중생이 없다」고 하여 법과 중생을 확실히 구별한다. 그러나 道를 행하는 주체와 타자는 나뉘어져 있지 않다. 모두 중생이기 때문이다. 그리고 칭법행은 중생인 자기가 실제로 살아가는데 있어서 법과 같이 되는 것이다. 법에는 타자도 자기도 없으므로 그것이 중생에 있어서는 구체적으로 자기와 타자의 문제가 된다. 어째서 그런가. 가령 보시행은 법이 「법체는 아까워하는 것이 없다」고 말하듯이 我라든가 타자라든가 하는 차별을 떠나 있으므로 무아행으로서 보시된 시물과 보시하는 사람과 보시받은 사람의 셋에 대한 집착을 떠나는 것[三空]이 요구된다.

이것은 타자와의 관계성에 있어서 도달되는 수밖에는 없다. 나의 如法한 行이 중생을 함께 끌고 가는 것이다. 그것이 「단지 더러움을 제거하기 위하여 모든 생명 있는 것을 도우며 형태에 집착하지도 않아 그것을 自利와 利他로 삼아 깨달음의 길로 잘 이끌어 나아가는 것이다」고 말하는 사회적 생활방식이며, 육바라밀이 언급된 까닭이다. 이러한 사상 때문에 무제와의 「무공덕」의 문답이 창작된 것이다. 무공덕이라는 것은 거절과 허무가 아니라 불도를 장엄하는 존재방식이다. 인간에게 있어서 공덕이 없는 것이야말로 인간(중생)이 끼어들지 못하는 「법」에 칭합한 道이다.

2) 中國禪의 展開

보리달마로부터 시작되는 중국의 선종은 이후 육조혜능 때까지를 純禪의 시대라 하기

도 한다. 선종은 육조혜능 이후 그 법계를 중심으로 당말과 오대에 걸쳐 이전과는 비교할 수 없을 만큼 크게 발전하였다. 그것은 소위 선종의 오가라 불리는 것이었다.

선종오가는 주로 인물을 중심으로 하여 형성된 선풍이었다. 그러면서도 각 종파들 사이에 대단히 활발한 擧揚이 이루어지고 있었기 때문에, 어느 특정의 사상보다는 오히려 누구의 법을 계승하고 어느 지역을 중심으로 활약했는가에 따라 선종오가의 특징이 부각되었다.

南嶽과 靑原의 시대로부터 唐末·五代의 말기에 이르기까지의 기간에는 혜능을 기점으로 하는 남종선이 절대적으로 전개되어 五家로 분립됨으로써, 종단적으로 보아 대단히 복잡다단한 시기였다. 육조의 회하에서는 많은 제자들이 배출되어 각각 禪要를 얻고 각기 한 지역에서 교화를 널리 폈다. 그 가운데서 南嶽懷讓(677-744)과 靑原行思(740 寂)가 가장 탁월하여 그 법계만 길이 후세에 영향을 끼쳤다.

남악회양의 속성은 杜氏이고, 金州 安康(陝西省 安康縣) 사람으로 10세에 이미 佛書를 즐겨 열람하였다. 처음에는 남악에 있으면서 嵩山慧安의 가르침을 받았지만 오래지 않아 조계에 나아가 혜능을 상견하였다. 그 무렵 회양은 23·4세에 불과하였으므로 회하의 말석에 있었지만 혜능은 자신의 좌우에 앉혔다고 전한다. 회양은 참으로 正師를 만난 것을 기뻐하고 밤낮으로 8년 동안 정진하여 마침내 景龍 元年(707)에 大事를 了畢하였다. 그 때의 육조의 문답으로는 「說似一物卽不中」이라는 말과 「修証은 곧 없지 않지만 단지 오염되지 않을 뿐입니다」라는 말²⁸¹⁾이 중요한 의미를 포함하고 있다.

회양의 사상과 그 실천은 남종선의 본령이 그대로 나타나 있다. 修와 証을 대립시켜서 좌선하면서 깨달음을 구하거나 作佛을 도모하는 것이 아니다. 그 반대로 本証妙修·修証一如의 좌선이야말로 不染汚의 行이었다. 또한 회양은 一切가 一心法界와 다르지 않기 때문에 학인은 유무의 대립을 包越하여 無二의 眞心으로 귀착해야 할 것을 강조한다. 또한 회양은 「그대의 지금 그 마음이 곧 佛이다. 때문에 달마가 西來하여 오직 一心을 전했을 뿐이다. 삼계유심이라서 삼라와 만상이 일법에 印하는 것이어서 무릇 所見하는 色은 모두 自心일 뿐이다」라고 설하여 卽心卽佛·三界唯心の 입장을 개시하였다.

靑原行思의 속성은 劉氏이고, 廬陵(江西省 吉安縣) 사람으로 出塵한 뒤에 20세에 구족계를 받고, 수 년 동안 刻苦精進한 다음 韶陽에 나아가 혜능을 참하여 일언지하에 깨침을 얻었다.²⁸²⁾ 행사의 사상은 「是心是佛」·「迷悟는 모두 一心에 있다」·「초목에 불성이 있는

281) 『六祖大師法寶壇經』 (大正藏 卷48, p.357中)

것은 그것이 모두 一心이다. 밥을 먹는 것도 불사이고 옷을 입는 것도 불사이기 때문이다」라는 점에 있다.

荷澤神會(668-760)의 속성은 高氏이고, 襄陽(湖北省 襄陽縣) 사람으로 어려서 惇明스님에게서 五經을 받고 老莊을 배웠으며 『後漢書』를 읽고 불교를 알아서 마침내 顥元에게 출가하였다. 신수의 휘하에서 3년 동안 제자로 공부했지만 인가를 받지 못하고 후에 혜능에게 와서 인가를 받았다.²⁸³⁾ 이후 신회는 혜능이 정통임을 내세우는데 일생을 바쳤다. 실로 혜능을 중심으로 하는 남종선은 신회의 노력에 의한 것이었다 해도 과언이 아니다. 신회가 북종을 배격한 두 가지 점은 師承是傍·法門是漸이었다. 그의 사상은 『금강경에 근거한 無念과 無作과 眞空과 妙用이었다. 곧 신회는 寂知를 體로 삼고 無念을 宗으로 삼고 있다.

永嘉玄覺(665-713)은 처음 天台慧威(634-713)에게 나아갔으며, 左溪玄朗(673-754)과 道가 계합하였다. 어느 날 반야경을 듣고 활연히 대오하였다고 한다. 東陽의 策禪師와 함께 조계에 이르러 육조를 참하여 宗要를 질문하였다. 이에 곧 인가를 받아 一宿하고 돌아갔다 하여 一宿覺이라 불리웠다.²⁸⁴⁾ 그의 저술인 『永嘉集』과 『証道歌』가 널리 일반화되어 있다. 현각은 無明의 實性이 곧 佛性이고 幻化의 空身이 곧 法身이라 하여 일체의 대립관념을 부정하였다. 眞을 구하지도 않고 妄을 끊지도 않으며 本來無一物에 住하는 것을 선의 本旨로 삼았다. 生佛一體 萬法一如를 깨치면 行亦禪 坐亦禪 語默動靜一體安然이라 갈파하였다. 이것은 곧 뒤에 이어지는 조사선에서 강조하는 선의 일상화 바로 그것이다.

南陽慧忠(775년 寂)은 신회와는 달리 북방의 선을 擧揚하고 남방의 선을 비평한 사람이다. 그 禪旨는 身心一如·教卽禪·無情說法 등에 있다.²⁸⁵⁾

馬祖道一(707-786)은 資州(四川省 成都府 資中縣)의 唐和尚 곧 處寂(648-734)에게 나아가 落髮하고 19세에 淪州의 圓律師에게서 구족계를 받았다. 處寂이 歿한 이후 遊方頭陀하며 隨處에서 좌선하고 마침내 南嶽에 나아갔다. 懷讓은 당시 南嶽 觀音臺에 있었지만 道一은 傳法院에서 祇管打坐하고 있었다. 磨甎으로 因하여 無相三昧에 대한 문답을 통하여 스승의 인가를 받고 9년 동안 사사하였다.²⁸⁶⁾ 마조는 是心是佛을 설하여 法身實相의 本具

282) 행사가 육조를 초참했을 때의 문답은 후에 『육조단경』에 인용되어 있다. (大正藏 卷48, p.357中)

283) 『六祖大師法寶壇經』 (大正藏 卷48, p.359中)

284) 『六祖大師法寶壇經』 (大正藏 卷48, p.357中)

285) 『景德傳燈錄』 卷28 (大正藏 卷51, p.437下)

를 보이고 있다. 이렇게 보면 중생 외에 달리 佛이 없다는 萬法唯心觀에 입각해 있다. 그리고 철저하게 頓이고 적극적이었다는 그 선풍은 소위 祖師禪의 완성으로서 이후에 이어지는 선종오가의 근본적인 입장이 되었다.

石頭希遷(700-790)은 12·13세 무렵 육조에게 나아가 2·3년 동안 공부하였다. 그러다가 육조가 示寂하자 羅浮에 오르내리며 三峽 사이를 왕래하였다. 開元 16년(728) 29세에 羅浮에서 구족계를 받았다. 이윽고 행사에게 참하여 처음 문답에서 그 見地가 고매함을 인정받아 「비록 角이 많지만 하나의 기린으로 충분하다」라는 말을 듣고 인가를 받았다.²⁸⁷⁾ 그 문답의 중심은 자기의 본성이 곧 佛이지만 어디까지나 스승에게 참하여 비로소 認得된다는 것이다. 석두의 답변은 지극히 簡速하다. 그 사상에는 僧肇의 영향이 엿보인다. 곧 만물을 會하여 자기로 삼는 점은 피차에 서로 일치하고 있다. 석두는 행사와 마찬가지로 卽心是佛을 역설하였다.²⁸⁸⁾

도일의 문하에서 득법한 130여 사람 가운데 백장회해(749-814)·南泉普願(748-834)·西堂智藏(735-814)은 馬祖下의 三大士로 알려져 있다.

백장회해(749-814)의 사상은 心性은 無染하여 본래 圓成하지만 단지 忘緣을 여의기만 하면 곧 그것이 如如佛이라는 것에 있다. 대중에게 入道하는 돈오의 법요를 설함에 不著을 宗으로 삼고 無求를 心要로 삼았다.²⁸⁹⁾ 백장은 선종사에서 처음으로 清規를 제정하였다. 그 「百丈清規」에 의하여 선문의 行持가 一定하게 되어 禪居의 독립이 구현된 것이다. 물론 선자는 初祖 이래로 모두가 律院에 머문 것이 아니라 남악문하 특히 마조문하의 많은 선자들이 律制의 사원에 머물렀다. 「백장청규」는 현존하지는 않지만 그 편린은 「禪門規式」으로 남아 있다.²⁹⁰⁾

南泉普願(748-834)과 西堂智藏(735-814)은 모두 도일의 법을 얻고 禪機가 縱橫하여 교화의 문을 크게 열어 종풍을 선양하는데 힘썼다. 특히 남전은 不是心·不是佛·不是物の 三句를 提言하여 卽心卽佛의 병폐를 지적하였다.²⁹¹⁾

286) 『景德傳燈錄』 卷5 (大正藏 卷51, p.240下)

287) 『景德傳燈錄』 卷5 (大正藏 卷51, p.240中)

288) 또한 석두는 『參同契』에 의하여 靈源과 支派의 回互와 不回互를 밝혔으며, 나아가서 南北兩宗의 조화를 도모하였다.

289) 『景德傳燈錄』 卷6 (大正藏 卷51, p.249中)

290) 『景德傳燈錄』 卷6 (大正藏 卷51, pp.250下~251中)

291) 『景德傳燈錄』 卷8 (大正藏 卷51, p.257中)

백장의 제자 30인 가운데 黃檗希運(856 寂)과 滄山靈祐(771-853)가 가장 유명하다. 희운의 제자인 임제의현에 이르러 臨濟宗이 개창되고, 위산영우 및 양산혜적에 의하여 滄仰宗이 개창되었다. 그리고 청원행사의 계통에서는 후에 曹洞宗·雲門宗·法眼宗의 세 종파가 출현하였다.

2. 五家の 禪思想

1) 滄仰宗(方圓默契·體用雙彰)²⁹²⁾

滄仰宗은 선종 五家 가운데 가장 먼저 형성된 종파이다. 이 滄仰宗의 開唱者는 滄山靈祐(771~853)와 그의 제자 仰山慧寂(814~890)이다.

百丈懷海에서 법을 이은 滄山靈祐(771-853)²⁹³⁾는 福州 長溪 (지금의 福建 霞浦縣) 사람으로 15세에 부모를 하직하고 建善寺의 法常律師에게서 머리를 깎았고 杭州 龍興寺에서 구족계를 받은 뒤에 大·小乘의 계율을 공부하였다. 천태종의 寒山과 拾得을 만나 參學하고 23세에는 江西로 가서 百丈大智禪師를 參禮하였다. 백장선사가 아궁이 속에서 조그마한 불꽃을 찾으므로 인하여 깨달음을 얻게 되어 입실제자가 되었다.

唐 憲宗 元和末(806-820) 湖南 潭州 大滄山에서 5~7년간 머물면서 禪法을 펴니 천하의 禪學들이 구름처럼 모여 그의 법을 參學했다고 한다²⁹⁴⁾.

그의 得法弟子로는 仰山慧寂, 香巖智閑²⁹⁵⁾, 徑山洪諲²⁹⁶⁾등 41인이 있다. 仰山慧寂(815-891)²⁹⁷⁾은 韶州 湏昌 (지금의 廣東 南雄縣) 사람으로 17세에 출가하여 처음에는 耽源에게서 수년 동안 공부하다가 얻은 바가 있어 滄山靈祐에게 參學하는데 言下에 頓悟하

292) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.6.

293) 『景德傳燈錄』 卷9 「滄山靈祐章」(大正藏 卷51, pp.264中~266上).

294) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.36.

295) 『景德傳燈錄』 卷11 「香巖智閑章」(大正藏 卷51, pp.283下~284下).

296) 『景德傳燈錄』 卷11 「徑山洪諲章」(大正藏 卷51, pp.284下~285上).

297) 『景德傳燈錄』 卷11 「仰山慧寂章」(大正藏 卷51, pp.282上~283下).

여 좌우에서 14·15년간 師事했다고 한다. 唐 僖宗 乾符6년(879) 袁州 仰山 (지금의 江西 宜春縣)에서 머물자 학인들이 모여들어 그를 ‘仰山慧寂’이라고 칭하게 되었다. 위산영우의 또 다른 제자인 香巖智閑도 상당히 유명하다. 『전등록』에서 그는

厭俗辭親觀方慕道, 依滄山禪會.²⁹⁸⁾

세속을 싫어하여 부모를 하직하고 제방으로 다니면서 도를 흠모하다가 위산이 禪會에 의지했다.

라고 하였다.

양산혜적의 嗣法弟子에는 西塔光穆²⁹⁹⁾, 南塔光涌³⁰⁰⁾, 霍山景通³⁰¹⁾, 杭州文喜³⁰²⁾ 등 10인이 있다.

西塔光穆 門下에는 資福如寶³⁰³⁾에게 전하고 如寶는 資福貞邃³⁰⁴⁾등에게 전했다. 南塔光涌 門下에는 芭蕉慧清³⁰⁵⁾, 慧林鴻究³⁰⁶⁾등이 있으며, 또 芭蕉慧清는 興陽清讓³⁰⁷⁾, 幽谷法滿³⁰⁸⁾등에게 전했으며, 다른 한 지류인 慧林鴻究 아래 韶州靈瑞 등에게 전한 이후 滄仰宗은 南嶽懷讓 아래 8代까지 그 법맥을 기록하고 있다.

滄仰宗은 선종 오가 가운데 가장 먼저 개창되었지만 150여년 지속하다 쇠망한 종파이다. 滄仰宗의 주요 전등관계를 도식화하면 <표1: 滄仰宗의 傳燈> 과 같다.

滄仰宗은 창시자 위산영우·양산혜적을 비롯하여 향엄선사가 초기 滄仰宗을 이끈 걸출한 선승이다. 이 중에서 향엄은 원래는 백장회해 선사 문하에서 위산과 사형사제간으로 동문수학하면서 하나를 물으면 열을 대답하는 총명하고 영리한 수재였으나, 禪的인 깨달음

298) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.283下)

299) 『景德傳燈錄』 卷12 「西塔光穆章」 (大正藏 卷51, p.293下)

300) 『景德傳燈錄』 卷12 「南塔光涌章」 (大正藏 卷51, p.294中)

301) 『景德傳燈錄』 卷12 「霍山景通章」 (大正藏 卷51, pp.293下~294上)

302) 『景德傳燈錄』 卷12 「杭州文喜章」 (大正藏 卷51, p.294上)

303) 『景德傳燈錄』 卷12 「資福如寶章」 (大正藏 卷51, pp.298上~中)

304) 『景德傳燈錄』 卷13 「資福貞邃章」 (大正藏 卷51, p.302上)

305) 『景德傳燈錄』 卷12 「芭蕉慧清章」 (大正藏 卷51, p.297下)

306) 『景德傳燈錄』 卷12 「慧林鴻究章」 (大正藏 卷51, p.298上)

307) 『景德傳燈錄』 卷13 「興陽清讓章」 (大正藏 卷51, pp.301下~302上)

308) 『景德傳燈錄』 卷13 「幽谷法滿章」 (大正藏 卷51, p.302上)

은 사형이었던 위산의 인도를 받아 開悟의 문을 열고 위산을 스승으로 받들었다. 禪宗史는 滄仰宗 개산조를 위산과 양산으로 기록하고 있지만, 실은 향엄의 공헌도 양산에 못지 않다는 것이 현재 중국 선학계의 일치된 견해다.

滄仰宗의 종풍은 文益의 『宗門十規論』에서 “方圓默契”라고 지적하고, 『人天眼目』 4권에는

滄仰宗者, 父慈子孝, 上令下從. 你欲吃飯, 我便捧羹, 你欲渡江, 我便撐船. 隔山見煙, 便知是火, 隔牆見角, 便知是牛.³⁰⁹⁾

滄仰宗은, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하며, 윗사람은 명령하고 아랫사람은 따른다. 네가 밥을 먹고 싶으면, 나는 곧 숟가락을 받쳐 들고, 네가 강을 건너고 싶으면 나는 곧 배를 짓는다. 건너 산에 연기가 보이면 곧 불이 있음을 알고, 담 너머 빨이 보이면 곧 소가 있음을 안다.

라고 하였다.

이것은 바로 滄仰宗이 선을 가르치고 배우거나, 학인을 제접할 때, 機用圓融하며 理事並行하는데 있어서 소박함 가운데 默契를 깊이 함유하고 있으니, 이것이 바로 方圓默契의 의미이다.

『歸心錄』에서는

滄仰家風, 機用圓融, 室中驗人, 句能陷虎.³¹⁰⁾

위앙의 가풍은 機用이 원융하여, 방안에서는 사람을 시험하고, 어구는 능히 호랑이를 함정에 빠뜨린다.

라고 하였으며, 『오가종지찬요』에서는,

滄仰宗風, 父子一家, 師資唱和. 語默不露, 明暗交馳, 體用雙彰, 無舌人爲宗, 圓相明之.³¹¹⁾

滄仰宗風은 부자가 일가를 이루며, 스승과 제자가 서로 화합한다. 말이 없이 드러

309) 『人天眼目』 卷4 (大正藏 卷48, p.323中)

310) 『歸心錄』 (卍續藏經 卷65 p.419下)

311) 『五家宗旨纂要』 (卍續藏經 卷65 p.276下)

내지 않으며, 명암이 서로 치달려서, 體用을 모두 밝힌다. 無舌人을 宗으로 하고, 圓相으로 그것을 밝힌다.

라고 하였다. 위의 여러 가지를 종합하면, 실질적으로 모두 滄仰宗의 종풍이 方圓默契, 體用雙彰이라는 것을 나타내고 있다.

먼저 方圓默契를 알아보면 원래 圓相은 禪門에서 선의 요체 곧 절대의 진리를 간결하게 나타내는 방편으로 그리는 圓을 말한다. 圓相을 최초로 그린 사람은 慧能의 제자 慧忠國師이다.

『人天眼目』 4권에 의하면,

圓相之作. 始於南陽忠國師, 以授侍者耽源. 源承識記傳於仰山. 遂目爲滄仰宗風.³¹²⁾

圓相은 남양혜충국사에 의해 만들어 지기 시작되어 시자탐원에게 전수하고 탐원은 참기(예언서)를 계승하고 양산에게 전해졌다.

仰山親於耽源處受九十七種圓相.³¹³⁾

이때 仰山이 탐원처에서 97종의 圓相을 받았다.

라고 되어있고, 남양혜충국사의 圓相에 대한 기록은 西京光宅寺 혜충국사 章에,

師見僧來. 以手作圓相. 相中書日字. 僧無對.³¹⁴⁾

국사가 어떤 학인이 오는 것을 보고 손으로 圓相을 그리고 圓相안에 日자를 써 보이니 그 학인이 대답이 없었다.

라고 되어 있으며, 혜충국사와 동시대의 사람인 마조도일도 일찍이 圓相을 그렸다고 하는데, 杭州 徑山道欽禪師 章에

馬祖令人送書到. 書中作一圓相. 師發緘於圓相中作一畫卻封迴.³¹⁵⁾

312) 『人天眼目』 卷4 (大正藏 卷48, p.320下)

313) 『人天眼目』 卷4 (大正藏 卷48, p.322上.)

314) 『景德傳燈錄』 卷5 (大正藏 卷51, p.244下)

315) 『景德傳燈錄』 卷4 (大正藏 卷51, p.230上)

마조가 사람을 시켜 편지를 보냈는데 편지에는 圓相 하나를 그렸다. 대사는 편지를 받고 개봉한 뒤 圓相 안에다 한 척(剔)을 긋고 다시 봉해서 돌려보냈다.

라고 되어 있으니, 이와 같이 본다면 圓相을 그려서 학인을 접화한 것은 마땅히 혜충·마조 두 사람으로부터 시작 되었다고 할 수 있다. 圓相은 선사가 제자를 깨우치는 방편 법문임을 족히 알 수 있는데, 그들이 사용하는 의도는 결코 지식이나 이념의 전수가 아니라는 것이다.

『景德傳燈錄』에 나타난 학인을 지도하는 수단으로 圓相을 그린 예를 들어보면, 江西道一禪師 章에

有小師行脚迴。於師前畫箇圓相。就上禮拜了立。師云。汝莫欲作佛否。³¹⁶⁾

어떤 젊은 학인이 行脚 길에서 돌아와 대사 앞에서 圓相을 그리고, 그 위에 서서 절을 하고는 우뚝 섰으니 대사가 말했다. 너 부처가 되고 싶은 것이 아니냐.

溫州佛山奧和尚 章에

僧問。正恁麼時作麼生。師畫一圓相。僧作女人拜。師乃打之。³¹⁷⁾

어떤 학인이 물었다. 바야흐로 그렇게 될 때엔 어찌 하겠습니까? 대사가 동그라미 하나를 크게 그렸다. 그 학인이 여자 절을 하니 대사가 때렸다.

仰山西塔光穆禪師 章에

問如何是西來意。師曰。汝無佛性。問如何是頓。師作圓相示之。曰如何是漸。師以手空中撥三下。³¹⁸⁾

“어떤 것이 서쪽에서 오신 뜻입니다.” “그대는 불성이 없구나” “어떤 것이 ‘頓’입니까?” 대사가 圓相을 그려 보이니 그가 또 물었다. “어떤 것이 ‘漸’입니까?” 대사가 손으로 허공을 세 차례 튕겼다.

316) 『景德傳燈錄』 卷6 (大正藏 卷51, p.246中)

317) 『景德傳燈錄』 卷8 (大正藏 卷51, p.259下)

318) 『景德傳燈錄』 卷12 (大正藏 卷51, p.293下)

新羅五觀山順支 章에

僧問. 如何是西來意. 師豎拂子. 僧曰. 莫遮箇便是. 師放下拂子. 問以字不成八字不是. 是什麼字. 師作圓相示之. 有僧於師前作五花圓相. 師畫破別作一圓相.³¹⁹⁾

학인이 물었다. “어떤 것이 서쪽에서 오신 뜻입니까?” 대사 순지가 불자를 세우니 종이 말했다. “그것 만이면 되지 않겠습니까?” 대사가 불자를 던져 버렸다. “이자도 아니요, 八자도 아니면 그것이 무엇입니까?” 대사가 圓相을 그려보였다. 어떤 종이 대사의 앞에서 다섯 고리의 圓相을 그리니, 대사가 지워 버리고 따로 圓相 하나만을 그렸다.

吉州資福貞邃禪師 章에

僧問. 和尚見古人得何意旨便歇去. 師作圓相示之.³²⁰⁾

어떤 종이 물었다. “화상께서 古人을 보았을 때에 어떤 이치를 알았기에 선 듯 쉬셨습니까?” 대사가 圓相을 그려 보였다.

라고 하였으니, 여기에서 학생은 스승에게 가르침을 청하여 어떤 法要와 覺悟를 얻으려 했을까?

心要는 직접 몸으로 깨닫는 것이지 말로 설명하는 것이 아니다. 스승이 만약 심요를 표현한다면 사실상 제자가 자성을 깨우치도록 계발시키는 것이다. 그러므로 질문은 사실상 스승을 향해 묻고 스승은 圓相으로 표현하는 것이다.

또한 圓相과 文字의 배합으로 제자를 접화하기도 한다. 선사는 손으로 圓相을 만들기도 하고 혹은 지팡이로 圓相을 몸 주위에 그리기도하고 혹은 종이 위에 혹은 땅에 圓相을 그리기도 한다. 어떤 때는 圓相과 문자의 배합으로 제자를 깨우치는데 사용하기도 한다.

특히 圓相과 문자의 배합은 사람들이 이해하기 어려운 수수께끼로 생각하여 후대에 수많은 선사들이 이리저리 헤아려 해설함으로써 玄學化된 禪學을 형성하게 되었다. 이러한 생사해탈 할 도리가 없는 선학은 正法과 멀어지게 된다.

『景德傳燈錄』 제7권 杭州 鹽官 鎮國 海昌院 齊安禪師 章에

319) 『景德傳燈錄』 卷12 (大正藏 卷51, p.294上)

320) 『景德傳燈錄』 卷13 (大正藏 卷51, p.302上)

師喚侍者云.將犀牛扇子來.侍者云.破也.師云.扇子破還我犀牛來.侍者無對. ……資福代作圓相心中書牛字.³²¹⁾

대사가 시자를 불러 「물소부채를 가져오라」 했는데 시자가 대답하기를 「파괴되었습니다.» 하니, 대사가 말했다. 「부채가 부서졌거든 물소나 내게로 돌려다오」 시자가 대답이 없었다. 註에 …… 자복이 대신 동그라미를 그리고 그 복판에 「牛」 字를 썼다.

京兆 草堂화상 章에

什麼處來.師云.道場來.昌云.遮裏什麼處.師云.賊不打貧人家.問未有一法時.此身在什麼處.師乃作一圓相於中書身字.³²²⁾

어디서 왔는가. 대사(초당)가 대답했다. 도량에서 옵니다. “그것이 어디인가?” “도적은 가난한 집을 털지 않습니다.” “한 뼘이 나기 전엔 이 몸이 어디 있었는가?” 대사가 圓相을 그리고 그 안에다 몸신(身)자를 썼다.

『景德傳燈錄』 11권 원주 양산 혜적선사 章에

問如何是祖師意.師以手於空作圓相.相中書佛字.僧無語.³²³⁾

어떤 것이 조사의 뜻 입니까? 대사가 손으로 허공에 圓相을 그리고 그 안에 佛 字를 쓰니 중이 말이 없었다.

라고 했으니, 이것을 통하여 滄仰宗은 늘 作相示意의 방법으로 각종 圓相을 사용하여 학인을 제접한다는 것을 알 수 있다. 예를 들면 “如何是禪師西來意(무엇이 조사가 서쪽으로 부터 온 뜻인가?)”하는 것은 滄仰宗에서 늘 탐구하는 하나의 話頭이다. 어떤 사람이 이것으로 양산혜적선사에게 가르침을 청하자, 혜적은 손으로 공중에 圓相을 그리고는 圓相 가운데 佛자를 써넣어 佛을 만들어 이러한 도안으로 학인을 제접한다. 어떤 때는 양산혜적선사는 또한 水, 卍상 등으로서 사람들을 가르친다. 이렇게 滄仰宗의 양산혜적선사는 늘 相으로 말을 대신하고, 상으로 뜻을 나타냄으로 학인을 제접하였다.

321) 『景德傳燈錄』 卷7 (大正藏 卷51, p.254上)

322) 『景德傳燈錄』 卷8 (大正藏 卷51, p.262上)

323) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.283上)

또 어느 날 혜적선사가 마침 눈을 감고 정좌하고 있을 때, 어떤 승려가 살그머니 그에게 다가와, 그 옆에 侍立하였다. 선사는 곧 땅에 하나의 둥근 원을 그리고, 둥근 원에 “水”라고 써넣어 水를 만들어, 이로써 그 승려에게 뜻을 나타내었다. 『慧寂語錄』에 나타나는 圓相은 ○, 佛, 日, 水, 卍 등이다. 이것으로 혜적이 평생 늘 圓相을 그려 학인을 제접하고, 圓相을 충분히 이용하였음을 할 수 있다.

滄仰宗의 相을 만들어 뜻을 나타내고, 相으로 말을 대신하며, 圓相으로 선을 가르치고 학인을 제접함은 바로 圓相으로 曹溪宗旨를 파악하려는 것인데, 이것은 바로 相에 기탁하여 의미를 나타내는 방법이다. 위양종은 學人의 機緣이 같지 않기 때문에 각종 圓相을 그려서 접화한다. 아래는 양산이 학인을 오도하기 위해 즐겨 썼던 것들이다.

仰山接引學人之圓相示意圖³²⁴⁾

牛	相 —	縱意, 清風起	佛	相 —	奪意, 勘不就 已成寶器
人	相 —	肯定, 爭綱紀	○	相 —	許人相見
三三	相 —	點破, 畫破	水	相 —	?
∩	相 —	半月待圓 舉函索蓋))	相 —	抱玉求鑑, 覓良鑑
△	相 —	鉤入索續 續成寶器	土	相 —	玄印玄旨 獨脫超前衆相
卍	相 —	諸佛護念 善自護持	日	相 —	千里有知音 猶是俗漢
⊕	相 —	?			

일찍이 滄仰宗에서는 각종 圓相과 그 운용에 대해 구체적인 설명을 하고 있다. 圓相의 실질은 하나의 인식 혹은 견해를 나타내는 형식이다. 일반적으로 말하여 두 사람이 만날 때 그들은 언어로써 교류하는 것이 아니라 相으로 뜻을 나타낸다. 圖案으로 자기의 견해와 인식을 표현하는데, 서로 다른 도안은 서로 다른 의미를 지니고 있다. 도안은 제자들

324) 吳立民, 『禪宗宗派源流』, 中國社會科學出版社, 1998, p.182.

로 하여금 그 外象에 쉽게 미혹되게 하고, 이론상의 知解로 쉽게 흐르게 하기 때문에 선사는 되도록 적은 도안으로 제자를 接化하는 것이다.

다음은 體用雙彰에 대하여 살펴보면, 백장이 입적하자 향엄은 위산으로 가서 修行정진하던 중 하루는 위산스님께 오도의 길을 가르쳐 달라고 청했다.

이때 위산은 향엄에게

一日謂之曰. 吾不問汝平生學解及經卷冊子上記得者. 汝未出胞胎未辨東西時. 本分事
試道一句來. 吾要記汝.³²⁵⁾

“나는 그대의 평생 배워서 안 견해와 경전이나 책에서 기억해 가진 것을 묻지 않는다. 그대가 아직 태에서 나오기 전과 동서로 분간하기 전의 본분의 일을 말해보라. 내가 그대에게 수기하겠다.”

라고 일렀다. 향엄은 자신이 통독한 佛經들을 아무리 뒤져봐도 그 답을 끝내 찾지 못하자 절밥이나 축내는 중노릇을 이젠 그만두어야겠다고 생각하고 바랑을 꾸려 환속할 생각으로 산문을 떠났다. 도중에 慧忠 國師 유적을 참배하고 거기에 멈추어 들어가 묵던 중 어느 날 마당을 쓸다가 빗자루에 쓸려나간 기와 조각이 대나무에 부딪쳐 ‘딱’하는 소리를 듣고 홀연히 ‘父母未生前 本來面目’을 깨친 후 ‘香巖擊竹’이라는 유명한 선림 공안으로 전해오는 다음과 같은 開悟詩를 읊었다.

一擊忘所知 更不假修治
動容揚古路 不墜悄然機
處處無踪跡 聲色外威儀
諸方達道者 咸言上上機³²⁶⁾

한 번 쳐서 알든 바를 잊으니, 다시는 닦고 다스리지 않게 됐네.
덩실덩실 옛길을 넘나드니, 초조한 우리에게 빠질 줄이 있으리.
곳곳에 자취를 남기지 않고, 소리와 빛은 위의 밖이니.
제방의 도를 아는 이들은, 모두가 上上機라 하더라.

325) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.284上)

326) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.284上)

여기서 “一擊忘所知 更不假修治”는 깨닫고 닦음이 모두 잊혀진 자리이니, 이것이 바른 옛 길이요, 悄然機라고 함은 전부터 알고 있던 것을 가리킨다. “處處無踪跡 聲色外威儀”은 한 법도 마음에 붙일 것이 없다는 뜻이니 가히 上上の 근기라 할 수 있는 경지이다.

향엄이 기와 조각의 격축성을 통해 깨친 ‘忘所知’의 경계는 지성적, 논리적 지식과 계율에 얽매인 지루한 수행의 결과가 아니라 광활한 禪道를 접촉한 정감에서 얻은 ‘무의식적인 심령체험’이었다. 이것이 바로 선의 최고 경계다. 향엄이 불경과 註說들을 모두 불태워 버리고 길이 공양주나 되려고 준비한 것도, 바깥으로 치달려 구하고 타력에 의존하여 해석하려는 길을 놓아버린 것이다. 그 결과 無心無思로서 오히려 신령스러운 빛이 나타나 바깥 대상의 촉발에 의해 내면의 기쁨이 보이지 않게 응함에 따라 깨달음을 얻게 된 것이다.³²⁷⁾ 선이 추구하는 자성은 마치 “맑고 맑은 가을 연못에 비친 달이나 심야의 정적을 뚫고 울며 퍼지는 종소리” 같은 超脫之心の 초연한 心態를 통해서만 접촉할 수 있다.

香巖擊竹悟道 于無心之除 感受到天籟 識心受天籟 的震動而中止活動 天機得以乘時顯發 因而豁然開悟³²⁸⁾

향엄의 귀에 들린 “격축성은 天籟(진여·불법)였으며 그는 들연 진여를 접촉하는 순간 모든 心念의 활동이 정지되면서 天機를 얻었던 것”이다.

향엄은 죽성을 듣는 순간 이미 듣는 자와 들리는 소리로 양분되는 분립 상태를 뛰어넘어, 하나가 되어 ‘視而不見, 聽而不聞’ 이룬바 선의 순간적 돈오 경계에 다다른 것이다. 선학은 이처럼 ‘나’를 잊고 대상과 혼연일체가 되는 무아의 초탈을 ‘能所俱泯’³²⁹⁾이라 한다. 여기에서 ‘能’은 나로서 주체이며, ‘所’는 사물로 객체이다.

詩에서 예를 들면, 陶淵明의 「飲酒」에 나오는

採菊東籬下 悠然見南山

동쪽 울타리 밑에서 (술 담그려) 국화꽃을 따다가 문득 남산을 바라본다.

327) 杜松柏 著, 朴浣植 譯, 『禪과 詩』, 민족사, 서울, 2000, p.257.

328) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.101.

329) 주관과 객관을 모두 없앴

이라는 詩句나 王維의 「終南別業」에 나오는

行到水窮處 坐看雲起時

물소리가 다하는 곳까지 가고 때로는 앉아서 뭉게뭉게 흘러가는 구름을 보기도 한다.

와 같은 詩句들은 모두가 物我兩忘의 초연한 경계로 禪이 추구하는 경계와 상통하는 無我之境 超脫之心의 심미 경계이다.

偈頌에서 예를 들면 『金剛經五家解』 「治父頌」의

竹影掃階塵不動 月穿潭底水無痕³³⁰⁾

(바람에 흔들거리는) 대나무 그림자 돌계단을 쓸어내지만 먼지 하나 날지 않고, 달 그림자 연못 깊숙이 파고들지만 물은 전혀 상처 없네.

라는 구절에서는 물과 달, 그림자와 돌이 서로 잊고 무아지경의 상태로 서로 어우러지는 정경을 그리고 있다.

선이 추구하는 세계는 현실의 세계 즉 객관의 세계에 대한 초연한 心態이다. 여기에서 禪者와 詩人의 초연은 허무주의나 염세주의, 은둔주의적인 避世가 아니며, 이들은 결코 인생과 세계를 허무화하지 않는다. 즉 無我之境의 超脫之心에 침잠하고자 하는 심미경계에서 볼 때 禪境과 詩境은 일치한다고 할 수 있다.

위에서 말한 「향엄격죽」은 사형 양산이 그의 오도를 검증하는 과정에서 유명한 祖師 禪(頓悟)과 如來禪(漸悟)의 분류를 최초로 제기하여, 오늘에까지 끊임없이 선림의 頓悟 漸修 논쟁거리가 되고 있다. 양산은 향엄이 격죽 소리에 깨쳤다는 소식을 듣고 달려가서 “네가 다다른 心得의 경계가 어떠냐”고 물었다.

향엄은

去年貧未是貧 今年貧始是貧

去年無卓錫之地 今年錫也無³³¹⁾

작년의 가난은 가난이 아니고, 올해의 가난이 진짜 가난이다.

330) 무비, 『金剛經五家解』, 究竟無我分第十七, 佛光出版社, 서울, 2002, p.397.

331) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.283中)

작년 가난은 송곳 세울 만한 땅은 있었지만, 올해엔 송곳조차도 없네

라는 계송으로 답했다. 양산이 이 계송을 듣고 “汝只得如來禪 未得祖師禪(자네는 여래선의 경지에는 도달했지만 아직 조사선에는 멀구먼)”이라고 평하자 향엄은 다시 다음 계송을 읊었다.

我有一機 瞬目視伊

若人不會 別喚沙彌³³²⁾

나는 機 하나 있거니, 눈 깜짝할 사이에 그(伊)를 알아보네.

누구든 이것을 모르면, 사미라 칭하지 마오.

양산은 그제서야 “자네가 조사선의 경지에 이르렀음을 보니 크게 기쁘네.”라고 칭찬했다. 앞의 계송은 「가난-진짜 가난」, 「송곳 세울 틈(땅)은 있다-송곳조차 없다」는 점진적이고 계단식인 진행으로 점수점오다. 그러나 뒤의 계송은 “눈 깜짝할 사이에 견성”하는 돈오돈수다.³³³⁾

이처럼 滄仰宗 偈頌들은 ‘無心是道’인 선리를 설파하는 詩禪感悟가 예리하고 能所俱泯 · 一超直入 · 日用是道 · 聲色超越 · 圓融互攝의 선지를 잘 드러내고 있다. 성색초월에서는 망념의 사로를 차단키 위한 觸背關³³⁴⁾을 능란하게 구사한다. 예로는 「滄山水牯牛」· 「香巖上樹」 같은 공안들이 있다.

滄仰宗은 方圓默契 · 體用雙彰 · 相卽自在 등을 통해 ‘心靈’을 하나의 꺾꺾 뛰는 살아 있는 유기체로 묶어내는 원융호섭의 선적이고 시적인 감오를 보여준다. 돈오를 설파한 앞의 향엄의 계송에 나오는 機와 伊는 모두 심령을 가리키는 것으로 ‘伊’는 마음의 본체를, ‘機’는 마음의 씹씀이(用)을 유기체적으로 연결시켜 體用雙彰의 생동성을 십분 발휘하고 있다.³³⁵⁾

332) 『五燈會元』卷9 (大正藏 卷80, p.190下)

333) 王志躍 著, 김진무 譯, 『分燈禪』, 운주사, 2002, p.67.

334) 觸背關: 긍정‘觸’과 부정‘背’의 이원적 대립 개념을 제시해 학인을 만물일여의 경계로 이끄는 대법

335) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.115.

〈표1 : 滂仰宗의 傳燈系譜〉



2) 臨濟宗(機鋒峻烈 · 五逆聞雷)³³⁶⁾

臨濟宗은 滂仰宗이 성립되던 晚唐즈음에 형성된 종파로서 百丈懷海의 선법을 이은 黃蘗希運의 제자 臨濟義玄이 開創한 종파이다. 중국선종사에서 오랫동안 전승되었고 南宋시기에는 楊岐와 黃龍의 두 파로 나뉘게 된다.

臨濟宗風은 五祖法演이 臨濟宗의 禪風을 마치 “五逆聞雷”와 같다고 한 것은 “臨濟宗”의 가장 좋은 설명이라 할 수 있다. 臨濟宗에 있어서는 어떠한 물음에도 명확한 해답을 얻을 수 없는 것이고, 喝에 의하여 깨어지는 것이다. 一喝 아래 생각이 끊어져, 마치 五逆罪를 범한 죄인같이 우레 소리에 무너지는 것이다. 『五家宗旨纂要』에서

臨濟家風，全機大用，棒喝齊施，虎驟龍奔，星馳電掣。負冲天意氣，用格外提持。卷舒縱擒，殺活全在。掃除情見，迥脫廉纖，以無位真人爲宗，或棒或喝，或豎拂明之。³³⁷⁾

336) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.39.

337) 『五家宗旨纂要』(卍續藏經 卷65, p.255下)

임제의 가풍은 機를 온전히 하여 크게 쓰고, 棒과 喝을 모두 베풀기를, 호랑이가 도망치듯 용이 달아나듯 하고, 별이 질주하듯 우리가 치듯이 한다. 충천된 意氣를 안고, 格外를 사용하여 제시하고 지킨다. 卷舒(부정과 긍정)와 縱擒(놓아주고 잡아들임), 殺活(죽이고 살림)이 모두 自在하였다. 情見을 소제하고, 거칠고 섬세함을 벗어나게 한다. 無位眞人을 宗으로 삼고 혹은 棒을 혹은 喝을 혹은 拂子를 세워서 그를 밝힌다.

라고 하였고, 『人天眼目』 2권에서는

臨濟宗者, 大機大用, 脫羅籠, 出窠臼. 虎驟龍奔, 星馳電激. 轉天關, 斡地軸, 負冲天意氣, 用格外提持. 卷舒縱擒, 殺活自在.……大約臨濟宗風不過如此, 要識臨濟麼? 青天轟霹靂, 陸地起波濤.³³⁸⁾

臨濟宗은 大機大用으로, 그물과 굴레에서 벗어나 등지에서 나왔다. 호랑이가 도망치듯 용이 달아나듯 하고, 별이 질주하듯 우리가 격노하듯 한다. 天關을 마꾸고, 地軸을 돌려, 충천된 意氣를 안고, 格外를 사용하여 제시하고 지킨다. 卷舒(부정과 긍정)와 縱擒(놓아주고 잡아들임), 殺活(죽이고 살림)이 모두 自在하였다.……대체로 臨濟宗風은 이와 같음에 지나지 않는다. 임제를 알고 싶은가? 푸른 하늘에 뇌성벽력이 치고, 육지에 파도가 안다.

라고 말한다.

임제의 종풍은 쇠몽둥이로 돌을 때리는 것과 같이 불꽃이 튀는 기용을 나타내고, 마치 다섯 우레[五雷]가 서로 번갈아 내리치는 것과 같이 간장을 놀라게 하여, 천군만마를 지휘하는 장군과 같았으므로, “조동은 선비와 같고, 임제는 장군과 같다.(曹洞士民, 臨濟將軍)”라는 말이 나오게 된 것이다. 바로 이러한 말들이 가리키는 것이 임제 宗風의 機鋒峻烈·五逆聞雷인 것이다.

臨濟宗의 창시자인 임제의현(?-867)³³⁹⁾은 曹州 南華³⁴⁰⁾ 사람으로 어려서 세상을 떠날 생각을 품고 있더니 머리를 삭발하고 구족계를 받자 선종을 좋아하게 되었다고 한다. 의현선사는 受戒이후 계율을 정밀하게 연구하였고, 경론을 폭넓게 보았으며, 그 후 사방으

338) 『人天眼目』 (大正藏 卷48, p.311中)

339) 『景德傳燈錄』 卷12 「臨濟義玄章」 (大正藏 卷51, pp.290上~291上)

340) 지금의 山東 荷澤縣 西北에 위치

로 유행하였다고 한다. 그가 깨치게 된 기연은 다음과 같다.

初在黃蘗隨衆參侍。時堂中第一座勉令問話。師乃問。如何是祖師西來的的意。黃蘗便打。如是三問三遭打。遂告辭。第一座云。早承激勸問話。唯蒙和尚賜棒。所恨愚魯。且往諸方行脚去。上座遂告黃蘗云。義玄雖是後生。卻甚奇特。來辭時願和尚更垂提誘。來日師辭黃蘗。黃蘗指往大愚。師遂參大愚。愚問曰。什麼處來。曰黃蘗來。愚曰。黃蘗有何言教。曰義玄親問西來的的意。蒙和尚便打。如是三問三轉被打。不知過在什麼處。愚曰。黃蘗怎麼老婆。爲汝得微困。猶覓過在。師於是大悟云。佛法也無多子。愚乃搦師衣領云。適來道我不會。而今又道無多子。是多少來是多少來。師向愚肋下打一拳。愚托開云。汝師黃蘗。非干我事。師卻返黃蘗。黃蘗問云。汝迴太速生。師云。只爲老婆心切。黃蘗云。遮大愚老漢待見與打一頓。師云。說什麼待見即今便打遂敲黃蘗一掌。黃蘗哈哈大笑。³⁴¹⁾

처음에 황벽에서 대중을 따라 모시고 배웠는데 이때에 제1좌가 법문을 물으라고 권고하는 말에 의하여 물었다. “어떤 것이 조사께서 서쪽에서 오신 적적한 뜻입니까?” 황벽이 때렸다. 이렇게 세 차례 묻고, 세 차례를 맞고 나서 제1좌에게 떠나겠다는 뜻을 밝혔다. “이왕에 법문을 물으라고 권고하시는 말씀에 따랐으나 오직 화상의 몽둥이를 맞을 뿐이었습니다.” 상좌가 황벽에게 가서 귀뜸을 했다. “義玄이 비록 後生이나 심히 기특한 바가 있으니, 하직을 하러 오거든 화상께서 다시 잘 이끌어 주십시오.” 이튿날 황벽에게 하직을 아뢰니, 황벽이 大愚에게로 가라고 지시했다. 대사가 대우에게 가서 뵈니, 대우가 물었다. “어디서 오는가?” “황벽에게서 왔습니다.” “황벽이 무어라고 가르쳐 주던가?” “제가 친히 서쪽에서 오신 적적한 뜻을 물었더니, 화상께 매만 맞았습니다. 이렇게 세 번 물어 매만 맞았으니 저에게 무슨 허물이 있겠습니까?” 대우가 말했다. “황벽이 그렇게 그대를 위해 老婆心으로 애를 썼는데 아직도 허물을 찾다니.” 대사가 이 말에 크게 깨닫고 말했다. “아까는 나에게 모르겠다고 하더니, 이제는 또 얼마 안 된다 하니, 이게 무슨 짓이냐.” 대사가 대우의 갈비 밑을 한 대 갈기니, 대우가 탁 놓으면서 말했다. “그대의 스승은 황벽이다. 내게는 관계가 없다.” 대사가 황벽에게 돌아오니, 황벽이 물었다. “어찌 그리 빨리 돌아오는가.” “너무 노파심이 간절했기 때문입니다.” “그 대우 늙은이가 보러 갔을 때에 한대 갈길 것이지.” “보러 가기를 기다릴 것이 있소. 지금 맞으시오.” 그리고는 황벽을 한대 갈기니, 황벽이 흑흑하고 크게 웃었다.

임제의현은 처음에 黃蘗希運 門下에서 대중을 따라 모시고 배웠는데 ‘어떤 것이 조사께

341) 『景德傳燈錄』 卷12 (大正藏 卷51, p.290上~中)

서 서쪽에서 오신 적적한 뜻입니까'라는 질문에 세 번이나 황벽에게서 몽둥이로 맞고 得意하지 못하여, 高安 大愚선사를 參學하라는 가르침에 따라 禪師를 뵈고 言下에 깨달음을 얻고, 다시 황벽에게 와서 認可를 받았다고 한다. 이 공안에서는 선이란 스스로 깨닫는 것을 귀중하게 여기고 말로써 설명할 수 없다는 점을 보여준 것이다.

임제의현선사는 “비록 황벽을 잇고, 항상 大愚를 칭찬했지만, 교화에 이르러서 棒喝을 많이 행했다.”라고 지적했다.³⁴²⁾ 임제의현선사와 관련된 자료 가운데 승려들이 의현선사에 의해 맞은 기록을 읽을 수 있다.

師見僧來, 舉起拂子. 僧禮拜, 師便打.³⁴³⁾

선사가 승려가 오는 것을 보고 불자를 든다. 승려가 예배하자, 선사는 바로 때린다.

又有僧來, 師亦舉拂子, 僧不顧, 師亦打.³⁴⁴⁾

다시 어느 승려가 오자, 선사는 또한 불자를 들고, 승려가 돌아보지 않자, 선사는 역시 때린다.

又有僧來, 師舉拂子, 僧曰: ‘謝和尚指示.’ 師亦打.³⁴⁵⁾

다시 어느 승려가 오자, 선사는 불자를 든다. 승려가 ‘화상의 가르침에 감사합니다.’라고 하자, 선사는 역시 때렸다.

어쨌거나 승려가 오면 의현선사는 관계없이 棒을 들어 때렸다.

임제의현선사의 喝은 棒에 비하여 보다 유명한데, 臨濟宗의 喝은 다양하여, 어느 때는 선사가 喝을 하고, 어느 때는 승려들이 喝하며, 어느 때는 사제가 서로 喝을 하며, 어느 때는 학인이 喝을 하고, 선사가 때린다.

『天聖廣燈錄』 10권에 다음과 같은 기록을 통하여 알 수 있다.

又僧問: “如何是佛法大意?” 師便喝, 僧禮拜, 師云: “你道好喝也無?” 僧云: “草賊大敗.” 師云: “過在什麼處?” 僧云: “再犯不容.” 師便喝.³⁴⁶⁾

342) “雖承黃蘗常讚大愚至於化門多行喝棒” 『祖堂集』 卷19 臨濟和尚 章 (高麗大藏經 祖堂 卷19, 11丈)

343) 『五燈會元』 卷11 (卍續藏經 80. p.220下)

344) 『五燈會元』 卷11 (卍續藏經 80. p.220下)

345) 『五燈會元』 卷11 (卍續藏經 80. p.220下)

또 승려가 묻기를, “어떤 것이 佛法의 大意입니까?”라고 하자, 선사는 바로 喝을 하였다. 승려가 예배하니, 선사는 “네 도는 할을 좋아하는가아닌가?”라고 하자, 승려는 “도둑이 크게 패하였습니다.”라고 하였다. 선사는 “어디에서 머물렀었는가?”라고 묻고, 승려는 “다시 범하면 용서치 않겠습니다.”라고 하자, 선사는 바로 할을 하였다.

上堂, 有僧出禮拜, 師便喝. 僧云: “老和尚莫探頭好.” 師云: “你道落在什麼處?” 僧便喝.³⁴⁷⁾
범당에 오르자, 어떤 승려가 나와 예배하자, 선사는 바로 할을 하였다. 승려가 “노화상께서는 탐색하지 않음이 좋을 것 같군요.”라고 하였다. 선사는 “너의 도는 어느 곳에 떨어졌느냐?”고 하자, 승려는 바로 할을 하였다.

又僧問: “如何是佛法大意?” 師亦豎拂子, 僧便喝, 師亦喝.³⁴⁸⁾

또 승려가 “어떤 것이 불법의 대의입니까?”라고 물었다. 선사는 또한 불자를 치켜 세우자, 승려는 바로 할을 하니, 선사 역시 할을 하였다.

上堂, 僧問: “如何是佛法大意?” 師豎起拂子, 僧便喝, 師便打.³⁴⁹⁾

범당에 올라, 승려가 “어떤 것이 불법의 대의입니까?”라고 물었다. 선사가 불자를 치켜세우자, 승려는 바로 할을 하고, 선사는 바로 때렸다.

이 뿐만 아니라 임제의현선사는 다시 할의 방법에 대하여 깊은 연구를 하여, 그것을 네 가지 종류로 나누어,

有時一喝, 如金剛寶劍; 有時一喝, 如踞地獅子; 有時一喝, 如探竿影草; 有時一喝, 不作一喝用.³⁵⁰⁾

어느 때의 할은 金剛寶劍과 같고, 어느 때의 할은 사자가 땅에 웅크리고 있는 것과 같으며, 어느 때는 할은 장대의 그림자를 찾는 것과 같고, 어느 때의 할은 할의 용이 아니다.

346) 『天聖廣燈錄』 卷10 鎮州臨濟院義玄惠照禪師 (已續藏經 卷78, p.466上)

347) 『天聖廣燈錄』 卷10 鎮州臨濟院義玄惠照禪師 (已續藏經 卷78, p.466上)

348) 『天聖廣燈錄』 卷10 鎮州臨濟院義玄惠照禪師 (已續藏經 卷78, p.466上)

349) 『天聖廣燈錄』 卷10 鎮州臨濟院義玄惠照禪師 (已續藏經 卷78, p.466上)

350) 『天聖廣燈錄』 卷10 鎮州臨濟院義玄惠照禪師 (已續藏經 卷78, p.466上)

라고 말하고 있다. 그러므로 의현선사에 있어서 할은 서로 다른 상황에서 서로 다른 의의와 작용을 가지는 것이다.

이로부터 “棒喝은 의심할 여지없이, 臨濟宗이 선을 가르치고, 학인을 제접할 때 가장 상용하는 방편임을 알 수 있는 것이다. 이러한 방식은 臨濟宗의 모든 가르침에 관통되고 있으며 또한 이는 臨濟宗과 다른 각 종파를 구분하게 하는 기준이 되는 것이다.

臨濟는 機鋒의 峻嚴함으로 유명한데 參禪者를 啓悟하게 할 때 통상 棒喝로 提接하여 禪客이 情識으로 헤아리고 밖에서 구하는 일체 행위를 섬멸하여 홀연히 깨닫도록 하였다.

義玄은 三玄三要로서 스승과 제자 간에 根機 應答함으로써 言外의 宗旨를 깨닫게 하는 玄言妙語를 추구하였다. 또한 四料簡으로서 自我와 境界에 집착하는 禪客으로 하여금 각기 그 根機에 따라 융통성 있게 提接하는 것이며, 四照用은 眞空과 假有로서 自由自在하게 제자를 應對하는 것이다.

四賓主란 스승과 제자 간에 成敗를 가름하는 실마리가 되는 것으로 진리를 체득함에는 정해진 스승도 학인도 없으며 오직 그 깨달음의 眞僞로서만 밝혀진다는 것을 제시하고 있다.³⁵¹⁾ 臨濟宗은 曹洞宗의 면밀한 宗風과 서로 대비를 이루고 있어서 ‘臨濟將軍, 曹洞士民’이라는 말이 있다.

臨濟義玄의 得法弟子로는 興化存將³⁵²⁾, 三聖慧然³⁵³⁾, 灌溪志閑³⁵⁴⁾ 등 22인이 있지만 후세 임제의 법맥은 모두 興化存將 문하에서 나왔다. 存將은 南院慧顛(?-952)³⁵⁵⁾에게 전하였고, 慧顛은 風穴延沼(896-973)³⁵⁶⁾에게 전했으며, 延沼는 首山省念(926-993)에게 전하였고, 省念은 汾陽善昭(942-1024)³⁵⁷⁾에게 전했다.

臨濟宗은 남악회양 아래 9세까지의 전등 법맥을 소개하고 있다. 臨濟宗의 주요 전등관계를 도식화하면 아래 <표2 : 臨濟宗의 傳燈> 과 같다.

또한 臨濟宗의 종풍을 살펴보면 다음과 같다.

351) 洪修平, 『中國禪學思想史綱』, 南京大學出版社, 1996, 南京, pp.207~209.

352) 『景德傳燈錄』 卷12 「興化存獎章」 (大正藏 卷51, p.295中)

353) 『景德傳燈錄』 卷12 「三聖慧然章」 (大正藏 卷51, pp.294下~295上)

354) 『景德傳燈錄』 卷12 「灌谿志閑章」 (大正藏 卷51, p.294中~下)

355) 『景德傳燈錄』 卷12 「南院慧顛章」 (大正藏 卷51, p.298中~下)

356) 『景德傳燈錄』 卷13 「風穴延沼章」 (大正藏 卷51, pp.302中~303下)

357) 『景德傳燈錄』 卷13 「汾州善昭章」 (大正藏 卷51, p.305上)

爾如欲得如法見解，但莫受人惑。向裏向外，逢着便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。³⁵⁸⁾

그대가 법다운 견해를 얻고자 하면 사람에게 의해 미혹함을 받지 말고 속으로 향하든 밖으로 향하든 만나는 족족 바로 죽여라. 부처를 만나면 부처를, 조사를 만나면 조사를, 나한을 만나면 나한을, 부모를 만나면 부모를, 친척을 만나면 친척을 죽여야만 비로소 해탈하여 어떤 물건에도 구속되지 않고 벗어나 자유자재하게 된다.

불교도는 살생하지 않는 것을 첫 계율로 삼고 있다. 임제가 말한 ‘죽인다’는 것은 칼을 들고 사람을 죽이는 것이 아니다. 곧 부처, 조사, 나한에 대한 성스러움(聖諦)의 관념을 없애는 것이다. 나의 부모와 처자를 사랑한다는 것은 사람에게 있어 당연한 일이지만, 구도자의 입장에서 말하면 사랑과 그리움으로 인하여 탐욕, 성냄, 어리석음, 거만함, 의심 등이 생기게 된다.

그러고서 어떻게 지극한 도를 깨달을 수 있겠는가? 그러므로 성스러움에 대한, 그리고 세속적인 관념을 모두 버려야 명제와 형상에 얽매이지 않게 되고, 세속의 인연애의 집착을 버려야 도를 구할 수 있다. 이로 논하면, 임제는 ‘理入’에 의존하지 말 것을 주장하였지만, ‘行入’ 역시 의존하지 말 것을 주장하였다. 그의 주장은 “수행도 없고 깨달음도 없는(無修無證)” 데에 있다. 따라서 그는 학인을 가르칠 적에 그 나름대로의 방법을 제시하였다. ‘三句’, ‘三玄三要’, ‘四料簡’, ‘四喝’, ‘四照用’, ‘四賓主’가 바로 그것이다. 그 기본사상은 곧 ‘무위진인’에 있었다. 그것은 마조의 “평상심이 도이다”는 데에서 환골탈태된 것이다.

임제가 상당법문에서 이를 설하였다.

赤肉團上有一位無位真人，常從汝等諸人面前出入，未證據者看看。時有僧出問 如何是無位真人？師下禪床把住云 道！道！其僧擬議，師托開云 無位真人，是什麼乾屎橛！³⁵⁹⁾

“이 빨간 몸덩어리 위에 하나의 ‘차별 없는 참사람’이 있어서 항상 여러분의 먼전, 눈, 코, 입 등을 통해 출입하고 있다. 이를 똑똑히 보지 못한 자는 보아라! 보아라!” 그 때 어떤 스님이 나와서 물었다. “어떤 것이 ‘차별 없는 참사람’입니까?” 임제스님이 선상에서 내려와 그 스님의 멱살을 움켜잡고 “말하라! 말하라!” 하였다. 그 스님이 다시 뭔가를 말하려 하자 임제가 밀치면서 “‘차별 없는 참사람’은 그 무슨 똥 덩어리냐”라고 하였다.

358) 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』(大正藏 卷47, p.499下)

359) 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』(大正藏 卷47, p.496下)

사람의 육체는 모두가 하나의 “붉은 고깃덩어리”이다. 이 붉은 고깃덩이 위에 하나의 ‘차별 없는 참사람’이 있어서 항상 여러분의 면전에서 출입한다는 것은 사람마다 불성이 있다는 뜻이다. 이 공안에서 임제는 ‘차별 없는 참사람’이 무엇인가를 말하지는 않았다. 어떤 스님이 “차별 없는 참사람’이 무슨 놈의 똥막대기냐”고 한 것은 사람들이 情識과 意想 그리고 언어와 논설의 함정에 빠질까를 염려한 것이다.

臨濟宗은 남종 5가 7종 중 曹洞宗과 함께 가장 오랫동안 이어왔다. 臨濟宗의 종풍은 무인 기질의 격렬함과 전광석화 같은 날카로운 기쁨을 특징으로 하고 있다. 임제는 주체성 확립을 위한 이상 타파를 목청 높여 외친다. “부처도 조사도 만나는 대로 죽여버리라(殺佛殺祖)”며 부처를 꾸짖고 조사를 매도하는 呵佛罵祖를 서슴지 않는다. 임제선의 통쾌함과 타 종파의 선풍을 과감히 수용한 혁신성, 인간의 존엄성을 강조하는 인본사상 등은 장수의 비결이기도 하다. 선가에 널리 전해오는 “臨濟宗은 장군 같고, 曹洞宗은 농부 같다(臨濟將軍 曹洞農夫)”는 말과 “덕산의 몽둥이질, 임제의 고함소리(德山棒 臨濟喝)”라는 선림의 유명한 일구가 臨濟宗風을 단적으로 잘 설명해 준다. 임제는 ‘할’과 함께 ‘방’의 명수이기도 했다. 임제 이후 방과 할은 언설로는 도저히 설명할 수 없는 것을 설명하기 위한 선림의 독특한 설법방식으로 확립됐다.

임제는 현실 속에서 생생히 살아 움직이는 역사적 존재로서의 현실 속 인간을 해방시키는 방법으로 그의 스승인 황벽회운 선사가 거듭 강조한 “마음이 곧 부처(心是佛)”라는 禪要에 입각한 해방사상을 정립했다. 임제의 해방사상은 무위진인(자유인)이라는 중생 속에서 함께 숨쉬며 살아 활동하는 육체를 가진 부처를 제시했다는, 주체적 자각이 없는 인간으로서의 존재가치가 없다는 단호한 입장이다.

臨濟宗 선승들은 하나같이 시법과 선문답에 詩作法을 널리 활용했다. 다음은 임제와 시승 봉림 화상 간의 문답이다.

到鳳林. 林曰. 有事相借問. 得. 師曰. 何得剝肉作瘡. 林曰. 海月澄無影. 游魚獨自迷. 師曰. 海月既無影. 游魚何得迷. 林曰. 觀風知浪起. 翫水野帆飄. 師曰. 孤蟾獨耀江山靜. 長嘯一聲天地秋. 林曰. 任張三寸揮天地. 一句臨機試道看. 師曰. 路逢劍客須呈劍. 不是詩人不獻詩. 林便休. 師乃有頌曰.

大道絕同. 任向西東.

石火莫及. 電光罔通.³⁶⁰⁾

봉림에게 이르렀다. 봉림왈 “시험 삼아 물어볼 일이 있는데 좋습니까?” 임제왈 “어찌 일부러 살을 끊어 부스럼을 만들겠습니까?” 봉림왈 “바다 위를 비추는 달은 밝아서 그림자가 없는데 노니는 고기가 저 혼자 迷하구나.” 임제왈 “바다의 그림자가 없는데 노니는 고기가 어찌 미할 수 있습니까?” 봉림왈 “바람 부는 것을 보고 물결 일어나는 것을 아니 바다를 지나는 배의 돛이 나부끼는구나.” 임제왈 “강산을 홀로 비추는 등근 달은 고요한데 나 혼자 크게 웃는 한 소리에 천지가 놀라 깨어지는구나.” 봉림왈 “세치 혀끝으로 천지를 아름답게 꾸미는 것은 마음대로 하되 지금 현재의 한 구절을 일러 보게나.” 임제왈 “길에서 검객을 만나면 칼을 바치되 시인이 아니면 시를 바치지 마시오.”라 하였다. 봉림이 문답을 그만두자 임제는 한 수의 偈頌을 지었다.

큰 도(道)는 갈을 리가 없으니, 마음대로 동서로 향한다.

돌 부딪히는 불뚱도 미치지 못하고, 번갯불도 통하기 어렵다.

임제는 본래 구족한 眞性을 분별심으로 파괴하는 어리석음을 “멀쩡한 살을 끊어 상처 내는” 自繩自縛으로 비유한다. 봉림이 ‘달’로서 반야지혜의 본체 자성을, 집착에 얽매이어 미망에 빠진 중생을 물 속 고기로 각각 상징화하자, 임제는 미망이란 自心の 분별에 의해 생겨난 것일 뿐이라고 받아넘기면서 봉림을 밧줄로 움아맨다. 임제는 이어 달 밝은 밤 산 위에 올라 한바탕 크게 웃어댈으로써 온 우주와 한 몸이 된 가운데 獨步自在했던 약산유엄선사의 「산정대소」 고사를 빗대어 평등마저도 뛰어넘는 절대 진리의 大機大用을 계승으로 펼쳐 보인다. 임제의 대승리다.

이 선문답은 임제선의 심오한 禪學的 탁마와 시적 소양, 단도직입의 준렬한 기봉을 체현하고 있다. 臨濟宗 선승들은 자기 종파의 宗要를 설파하는 철학적인 宗綱詩와 송고시·선학시 등을 많이 남겼다.

三句, 三玄, 三要에 대해 『臨濟錄』에서는 다음과 같이 밝히고 있다.

上堂 僧問 如何是第一句 師云 三要印開朱點側 未容擬議主賓分 問如何是第二句 師云 妙解豈容無著問 漚和爭負截流機 問如何是第三句 師云看取棚頭弄傀儡 抽牽都來裏有人 師又云 一句語須具三玄門 一玄門須具三要 有權有用 汝等諸人 作麼生會 下座³⁶¹⁾

上堂하자 학인이 물었다. “어떤 것이 第一句입니까?” “三要의 印을 찍으니 붉은 점

360) 『五燈會元』 卷11 「義玄」 (大正藏 卷80, p.220下)

361) 『臨濟錄』 (大正藏 卷47, p.497上)

이 나타나고, 말을 하려다 머뭇거리기도 전에 主와 賓이 나누어진다.” “어떤 것이 第二句입니까?” “妙解가 어찌 無著의 질문을 용납하겠는가? 그러나 漚和 또한 어찌 截流機를 저버리겠는가?” “어떤 것이 第三句입니까?” “무대 위의 꼭두각시가 노는 것을 보아라. 밀고 당기며 움직이는 것은 모두가 뒤에 있는 사람이 한다.” 또 말하기를 “一句語는 三玄門을 갖추었고, 一玄門은 三要를 갖추었으니 거기에는 權도 있고 用도 있다. 그대들은 이것을 어떻게 알겠는가?”라고 하고 하좌하셨다.

‘三要의 印을 찍으니 붉은 점이 나타나고, 말을 하려고 머뭇거리기도 전에 主와 賓이 나누어진다’는 一句에 대한 임제의 대답은 난해함과 상징적임으로 이해하기 곤란하지만 아마도 ‘나의 세 가지 요체는, 도장을 찍고 손을 떼면 붉은 색의 글자가 곧바로 나타나지만 이미 그 이전에 찍음과 찍힘이 구별되어 있듯이 무언가 말하려고 생각하거나 입을 떼기도 전에 이미 주인과 객의 경지를 분명하게 구별하고 있다’는 의미가 아닌가 생각된다. 그러나 여기에서 말하는 세 가지 요체, 즉 三要가 무엇인지는 자세하게 알 수가 없다.

後來의 선사들이 여러 가지로 말하고 있으나 汾陽善昭가 밝히고 있는 것처럼 난해한 것만은 사실이다. 汾陽은 三玄과 三要에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

三玄三要事難分 得意忘言道易親

一句明明該萬象 重陽九日菊花新³⁶²⁾

三玄과 三要는 분별하기 어려운 것으로, 뜻을 얻고 말을 잊어야만 도에 쉽게 가깝게 된다.

一句에 明明하다면 萬象에 두루하게 되나니, 重陽의 축제일에 국화꽃이 새롭다.

임제의 이 三句說은 모든 사람의 本源인 無位真人을 깨우쳐 平常無事人으로서 活祖의 삶을 살아가도록 하기 위한 그의 方便敎說이다.

종강을 설파한 시로는 임제 자신과 그의 법손 석상초원·분양선소 선사 등이 읊조린 ‘三玄三要’에 대한 偈頌들이 유명하다. 임제선의 학인 接引法인 ‘四喝’과 ‘四料簡’, ‘四照用’ 등에 대한 종강 시로는 임제와 분양선소·불감혜근 선사 등의 偈頌이 뛰어나다. 臨濟宗 종강시의 독특한 풍모는 그 意象의 “몽롱성과 불가해성·多義性”이다. 그래서 臨濟宗 종강시는 독자들에게 많은 상상을 해볼 수 있는 공간과 여운을 남겨준다.

臨濟宗 계승의 주제는 ‘확철대오해 더 이상 할 일이 없는 사람이 진짜 귀한 사람(無事

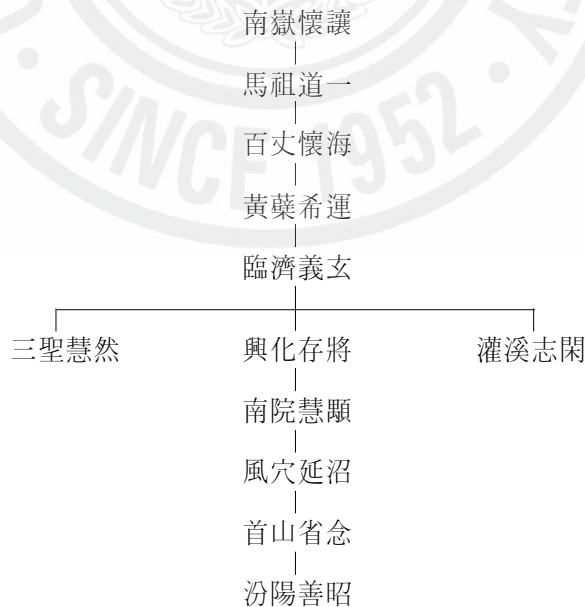
362) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.302中)

是貴人), ‘절대 평등의 지위에 있는 진인(無位眞人)’ 등으로 압축된다. ‘귀인’은 자성원만·조작이 없는 무위, 배고프면 밥 먹고 졸리면 잠자는 평상심, 모든 구하는 바를 멈춘 休歇을 통한 무사, 스승과 경론 등에 의지하지 않는 자주성을 그 특성으로 한다.

임제선의 사상적 정수인 ‘무위진인’은 흔히 말하는 ‘道人’, 자성을 가리키는 또 다른 표현이다. 6조 慧能의 “법은 원래가 세간 속에 있다(法元在世間)”는 시법이 마조의 洪州禪에서 ‘平常心’으로 발전되고 홍주선의 충실한 후계자인 임제의현에 이르러는 ‘무위진인’과 ‘입처개진’으로 나타났다. 「慧能-馬祖-臨濟」를 일관되게 관통하고 있는 이러한 선사상은 한마디로 인간의 일상생활 전부가 여여한 불법 진리의 현현이고 진리적 가치를 충분히 가지고 있다는 것이다. 임제선은 “집을 떠나 객지의 여로를 헤매지 말라(離家舍不在途中)”고 누누이 역설한다. 이는 집안의 일상생활 중에 초월이 존재하고 있다는 타이름이며 ‘家舍’는 평등 세계이지만 ‘途中’은 불평등 세계라는 설파다. 임제선은 특히 인간과 부처가 평등하다는 ‘人佛平等사상’에 철저하다.

臨濟宗의 계승과 선사들의 이목은 여래장 불성사상에 기초한 ‘무위진인’과 유마의 中途不二思想에 뿌리를 둔 ‘무사시귀인’, 반야성공사상의 ‘無位道人’에 집중돼 있다. 따라서 이들 禪詩를 이해하기 위해서는 임제의 선사상을 우선적으로 천착해야 한다.

〈표2 : 臨濟宗의 傳燈系譜〉



3) 曹洞宗(綿密回互·妙用親切)³⁶³⁾

曹洞宗은 靑原行思-石頭希遷 계통에서 나온 종파로서 雲巖曇晟³⁶⁴⁾(782-841)의 법을 이은 洞山良价³⁶⁵⁾(807-869)와 그의 제자 曹山本寂³⁶⁶⁾(840-901)에 의하여 唐末에 개창된 종파이다.

洞山良价는 會稽(지금의 浙江 稽暨縣) 사람으로 어려서 五洩山 靈默禪師에게 머리를 깎고 20세에 嵩山에서 구족계를 받았다. 공부 길을 떠나면서 南泉普願을 뵈고 다시 玄契를 드러내었으며 滄山을 參禮하여 慧忠國師의 無情說法을 묻고 그 指示를 받았다. 또 雲巖曇晟을 參學하고 다시 無情說法에 대한 問答에서 깨닫는 바가 있어 偈頌을 바쳐 心印을 認可받았다. 唐 大中(847-859) 末에 新豐山에서 선법을 크게 떨치고, 豫章 高安(지금의 江西 高安縣)에 있는 洞山에서 선문을 드날렸으므로 '洞山良价'라고 불렸다.

동산양개의 제자 가운데에서는 曹山本寂과 運居道膺이 가장 유명하며, 조산본적은 '五位君臣'說을 主唱하여 曹洞一家의 宗風을 형성했으나, 운거도응에게서 曹洞宗의 법맥이 相承되었다.

曹山本寂은 泉州 莆田(지금의 福建 莆田縣) 사람으로 어려서 儒學을 배웠으며 19세에 출가하여 25세에 福州 福唐縣 靈石山에서 具足戒를 받았다. 唐 咸通 초엽에 良价를 좇아 선법을 배워 心印을 얻고 나서 撫州(지금의 江西 臨川縣) 曹山에서 주석하였다. 本寂은 良价의 玄旨를 밝게 알아서 曹洞의 禪法을 천하에 드날려 諸方의 宗匠이 되었다. 本寂의 得法弟子는 曹山慧霞³⁶⁷⁾가 있으며 華嚴正慧가 慧霞의 법을 이었다.

運居道膺(?-902)³⁶⁸⁾은 洞山の 上首弟子로서 幽州 玉田(지금의 河北 玉田) 사람으로 어려서 출가하여 25세에 范陽의 迎壽寺에서 구족계를 받았다. 본래 스승이 小乘律을 배우라는 말에 곧바로 행각을 떠나 翠微山에서 도를 구하다가 豫章에서 동산양개를 만나 宗旨를 얻었다. 처음 三峰에 살 때는 學徒가 많지 않다가 運居山에서 禪法을 여니 대중이 구름 같이 모여 그 수가 천오백명이나 되었다고 한다. 道膺의 得法弟子는 28인이나 되지만

363) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.71.

364) 『景德傳燈錄』 卷14 「雲巖曇晟章」 (大正藏 卷51, pp.314中~312下)

365) 『景德傳燈錄』 卷15 「洞山良价章」 (大正藏 卷51, pp.321中~323中)

366) 『景德傳燈錄』 卷17 「曹山本寂章」 (大正藏 卷51, pp.336中~337上)

367) 『景德傳燈錄』 卷20 「曹山慧霞章」 (大正藏 卷51, p.364下)

368) 『景德傳燈錄』 卷17 「運居道膺章」 (大正藏 卷51, pp.334下~336上)

그 전기는 거의 전하지 않으며 傳法도 1·2대에서 단절되었지만 오직 同安道丕의 선법만이 상황을 이루어 전승이 끊이지 않았다.

同安道丕³⁶⁹는 同安觀志³⁷⁰에게, 觀志는 梁山緣觀³⁷¹에게, 緣觀는 大陽警玄(948-1027)³⁷²에게 전하여져서 宋代이후 宗風이 발전하게 된다. 曹洞宗은 南嶽 아래 9대의 傳燈系譜를 신고 있다. 曹洞宗의 주요 傳燈關係를 도식화하면 아래 <표3 : 曹洞宗의 傳燈> 과 같다.

曹洞宗의 성립은 臨濟宗보다 늦었는데, 그것은 臨濟宗과는 다른 풍격을 드러내었으며, 禪宗史에 있어 이른바 “臨濟將軍, 曹洞土民”이라는 것은 臨濟宗과 曹洞宗의 두 가지 다른 풍격에 대한 정확한 개괄과 명확한 형상적 비유라고 말할 수 있다. 曹洞宗은 學人을 제접함에, 臨濟宗처럼 機鋒峻烈, 棒喝齊施하지 않고 마치 정성스럽게 농사짓는 농부처럼 한다. 曹洞宗이 學人을 제접하는 방식은 비교적 온화하고, “면밀함이 서로 잘 들어맞고, 묘용을 친절하게 베풀며[綿密回互, 妙用親切]”, 반복하여 살피므로 『人天眼目』 3권에서 曹洞宗을

家風細密, 言行相應, 隨機利物, 就語接人.³⁷³

가풍이 세밀하고言行이 상응하며, 機緣에 따라 사물을 통하고 말에 나아가 학인을 제접한다.

라고 칭하였다. 이것은 조동종 선사들이 선을 가르치고 학인을 제접할 때 사제간에 應機接引하고 방편을 보이며, 간략하게 말함을 말한 것이다. 이 종파는 면밀함과 세밀함, 반복하여 살피주는 풍격을 體現하지 않은 것이 없으므로 사람들로 하여금 특별한 친밀감을 느끼게 한다.³⁷⁴

남종선의 「청원-석두」 법계를 대표하는 曹洞宗은 「남악-마조」 법계의 세간 속 和光同塵 문풍과는 달리 심산유곡의 山居樂道를 즐기는 산간 불교의 풍모를 보여준다. 따라서 曹洞宗 선사들은 자연친화적이고 문학적성이 아주 짙다. 이들에게 있어 자연 친화는 깨침의 조건이기도하다. 청원 법계의 雲門宗과 法眼宗에도 문재가 뛰어난 선승들이 많다.

369) 『景德傳燈錄』 卷20 「同安道丕章」 (大正藏 卷51, p.362上~中)

370) 『景德傳燈錄』 卷23 「同安觀志章」 (大正藏 卷51, p.388下)

371) 『景德傳燈錄』 卷24 「梁山緣觀章」 (大正藏 卷51, p.406下)

372) 『景德傳燈錄』 卷26 「大陽警玄章」 (大正藏 卷51, p.421中~下)

373) 『人天眼目』 (大正藏 卷48, p.320下)

374) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.72.

雲門宗의 설두중현 선사와 曹洞宗의 굉지정각 화상 등이 각각 남긴 『벽암록』의 전신인 『頌古百則』과 송고집 『종용록』 등은 뛰어난 문학성을 가진 주옥 같은 禪詩들을 담고 있다. 오늘에도 선림에서 애독되고 있는 『벽암록』은 저자가 臨濟宗의 원오극근 선사지만 한 단계 거슬러 올라가면 그 뿌리를 설두중현의 번뜩이는 문재에 두고 있음을 쉽게 알 수 있다.

조동선의 宗要是 화엄사상의 理事無碍와 상통하는 ‘偏正回互論’으로 집약된다. 같은 맥락의 중요로 ‘君臣五位’ · ‘功勳五位’ · ‘五相詩’ 등이 있다. 모두가 본체계와 현상계의 원만한 통일, 이른바 眞妄和合構造의 선리를 설파하고 있다.

曹洞宗의 偏正回互論은 거슬러 올라가면 석두희천 선사의 『參同契』에 뿌리를 두고 발전시킨 선법 이론이다. 석두의 『참동계』는 위진남북조 시기의 도교 도사였던 위백양의 『參同契』를 참고해 명명한 禪要다. ‘참’은 차별·현상계를, ‘동’은 평등·본체계를, ‘계’는 통일을 각각 뜻한다. 화엄사상의 이사원융을 변형시켜 전개한 선학 이론이다.

南嶽石頭和尚은 參同契에

門門一切境 回互不回互

回而更相涉 不爾依位住³⁷⁵⁾

굽이굽이 온갖 경계는, 바뀌치면서도 바뀌치지 않으니,
바뀌쳐서 서로 엇갈리거나, 아니면 제자리에 머문다.

라고 하고 있는데, 이는 『참동계』의 회호론을 대표하는 구절이다.

우주 삼라만상은 마치 그물망처럼 얽혀 相攝해 하나의 그물(통일)이 되기도 하고 각각 한 울의 망줄로서 독자적 개체(분립)가 되기도 하듯이 본체계(理·空)와 현상계(事·色)는 서로 의존해 불가분리의 관계를 가지고 상호 溶入작용을 하지만 다른 한편으론 理事간의 한계를 분명히 하면서 일반과 특수, 생과 사, 현실과 이상으로 분립한다는 것이다. 주체와 객체가 서로 溶入해 각기의 개체성을 버리고 존재의 본원인 ‘공’으로 돌아가 통일될 때의 무의식, 非意識 상태의 경계가 바로 悟道이며 해탈이다.

6조 혜능 대사는 일찍이 남종선의 종강을 “무념과 무상·무주를 각각 宗과 體·本”으로 제시한 바 있다. 무상을 본체로 삼는다는 말은 “기존의 개념(相)에 얽매이지 않고 오직

375) 『景德傳燈錄』 卷30 (大正藏 卷51, p.459)

자신의 체험을 통해 얻은 창조적 지혜를 판단의 준거로 삼는다.”라고 하였다. 曹洞宗은 가짜와 진짜, 본질과 현상, 실상과 가상의 모순된 이원론을 통일하기 위한 선학 이론으로 偏正回互라는 眞妄화합구조를 구축했다.

동산의 偏正五位論은 正中偏(리에 편중) · 偏中正(사에 편중) · 正中來(理事통일) · 兼中至(보살의 중생제도) · 兼中到(만법을 뛰어넘은 무애도인)으로 나뉘어 편정의 회호와 그 완성을 각각 偈頌으로 설명해 주고 있다.

동산은 그의 開悟詩인 「過水偈」에서 偏과 正의 回互를 웅변적으로 설교하고 있다. 동서고금에서 뛰어난 哲學詩로 평가받는 「過水偈」는 眞妄으로 분할되는 나와 물속에 비친 나의 그림자 관계를 偏正五位論으로 상설시켜 본체계로의 통일과 현상계에서의 독자적 분립을 시학적 미감이 넘치는 필치로 설교하고 있다.

切忌從他覓 迢迢與我疏
我今獨自往 處處得逢渠
渠今正是我 我今不是渠
應須恁麼會 方得契如如³⁷⁶⁾

절대로 남에게 구하지 말라. 멀고멀어서 나와는 성글어진다.
내 이제 홀로 가노라니 곳곳에서 그를 만나게 됐다.
그가 바로 지금의 나이지만, 나는 바로 그가 아니니,
이렇게 깨달아 말아야 여여한 진리에 계합하리라.

이는 동산의 「過水偈」인데, “切忌從他覓 迢迢與我疏”라 함은 앓거나 썼거나 항상 서로 따르고, 말하건 잠잠하건 항상 함께 생활하는 도리요, “我今獨自往”은 항상 나 홀로 다니고 항상 홀로 걷는다는 뜻이다. “處處得逢渠”함은 그[渠]가 그 사람[那人:本分人]인가? 그림자인가? “渠今正是我”라고 한 것은 그림자이면서 그림자가 아닌 것이요, “我今不是渠”라 함은 貴賤을 나누고 尊卑를 따지는 것이요, “應須恁麼會 方得契如如”는 그림자에 의해서 진실을 찾는다는 뜻이다.

여기에서 ‘渠’는 개울물 속에 비친 假我(用)이며, ‘나(我)’는 오도한 眞我(體)를 나타낸다. 본체의 작용이 빚어내는 그림자는 우주 만물의 하나로 독립적인 개체일 수도 있지만 그 존재의 본원인 본체계로 돌아가면 진아 하나뿐이고 가상이라는 體用回互論이다. 현상계의

376) 『景德傳燈錄』 卷15 (大正藏 卷51, p.321下)

만물은 진짜와 가짜가 공존하는 진망화합구조 속에서 비로소 긍정돼 우리의 현실적인 삶에 가치들을 부여할 수 있게 된다. 선시의 감성적 심미경험(득오)은 공관(體)과 직관(用)이 어우러져 진망화합을 만들어내는 경계를 체험하는 것이다. 시의 심미경계도 이와 같다.

曹洞宗 선사들은 중요한 回互論과 觸目菩提·能所俱泯·體用不二·隨緣任運 같은 선리나 오도의 경계를 설파하는 데 열은 輕煙, 열은 薄霧, 흰 구름이나 밝은 달(皓月), 찬 바위(寒岩), 산꼭대기(山頂), 돌계집(石女), 木人³⁷⁷⁾ 등을 각각 변화하는 현상계의 事象과 절대적 본체의 상징으로 즐겨 사용한다.

또한 선문답과 법문·계송 등에 자주 등장하는 ‘龜毛兔角’도 본체계와 현상계의 비유적 상징이다. 거북과 토끼는 본체와 道를, 털과 뿔은 현상과 假我를 각각 상징한다. 원래 거북은 털이 없고 토끼는 뿔이 없다. 따라서 거북의 털과 토끼의 뿔을 구하려 하는 어리석음은 ‘미망의 아집’을 비유한다. “거북의 털이 석자가 길었다.”는 계송의 율조림은 번뇌 망상의 아집이 많이 자랐음을 질책하는 상징적 표현이다. 曹洞宗의 풍부한 문학성은 다른 종파에서 볼 수 없는 많은 본체와 현상에 관련한 상징적 意象들을 가지고 있다. 曹洞宗의 의상들을 상징 체계별로 살펴보면, 五位之說은 曹洞宗의 宗旨體系의 하나로써 만법의 근원인 본체를 임금(體)으로 본체로부터 드러난 현상(幻相·假相)을 신하(用)라고 불렀다. 五位에는 正偏五位, 君臣五位, 功勳五位, 王子五位 등 四種이 있으며, 이 중에 正偏五位가 기초이며 中心이 된다.

正偏五位說은 모든 萬法의 근원이 되는 것 곧 존재의 실태를 正(平等)·偏(差別)의 관계로 보고 그 본체에 冥合體達하려는 입장인데 이것은 易學의 重離卦와 비슷하다고 하여 그 해석이 채택됨으로써 단순한 이론의 유희가 된 적도 있었다. 여기에서는 正을 黑圓(●)으로 나타내는 것에 상대하여 偏은 白圓(○)으로 나타내어 도시한다.

五位說은 자질이 미급한 제자들을 지도하기 위한 方便이고 달리 말해서 禪을 닦는 이들의 應機接化하는 가르침의 한 방식이다.

㉠ ● 正中偏(由體起用 背理就事)³⁷⁸⁾

첫째 단계에서 학인이 자기 자신에 內在하는 본체를 조금도 의식하지 못하고 현상에만 주의를 기울이는 것이다. 그러나 현상 쪽에만 일방적으로 주의를 집중한다 하더라도 그에

377) 석녀와 목인은 무의식의 수면상태, 곧 분별 의식이 일어나기 이전의 원본적 혼돈, 즉 의식작용이 생겨나기 이전의 절대 空境을 상징한다. 선사들이 흔히 즐겨 사용하는 “석녀가 노래를 하고, 목인이 춤을 춘다.”는 말은 청정 본체에 분별의식(노래·춤)이 생겨났음을 뜻한다. 선수 선사는 현상이 본체를 가리고 있음을 “열은 연기가 밝은 달을 가리고 열은 안개가 바위를 덮고 있는 것(輕煙籠皓月 薄霧鎖寒岩)”으로 비유했다.

378) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.147.

게 있어서 정신의 지평과 깊이를 확대 심화시킬 수 있는 유용한 준비단계가 될 수도 있다. 동산은 다음과 같이 표현하고 있다.

三更初夜月明前 莫怪相逢不相識 隱隱猶懷昔日嫌³⁷⁹⁾

달도 뜨기 전인 초저녁 삼경, 사람 만나 알아보지 못해도 이상할 것 없건만, 그대는 옛날 의혹을 지닌 채 슬며시 그에게 다가가고 있구나.

㊦ ㊧ 偏中正(攝用歸體 捨事入理)³⁸⁰⁾

둘째 단계에서 우리는 현상에서 본체으로 접근하는 것을 말한다. 우리는 假像의 세계에서 환멸을 느꼈고 동시에 진실하고 분별하는 본체를 깨닫게 된다. 동산은 이를 다음과 같이 표현하고 있다.

失曉老婆逢古鏡 分明覲面別無眞 休更迷頭猶認影³⁸¹⁾

새벽녘 노파는 옛 거울 쳐다보고 놀란다. 그랬던 모습과는 너무 판관이었네. 더 이상 그것으로 머리 어지럽히기 보다는 오히려 그림자를 믿을 뿐이다

㊦ ㊨ 正中來(開悟成佛 有體有用)³⁸²⁾

셋째 단계는 이미 깨달았으므로 이때부터 본래의 자기, 즉 眞人이며 자유인이며 주인이며 왕자다. 이제야 그는 본체인이다. 이 본체인은 현상 세계로 되돌아와서 중생을 위하여 일하고 가르쳐야 할 의무가 있다. 동산은 이 단계를 계송으로 표현하고 있다.

無中有路隔塵埃 但能不觸當今諱 也勝前朝斷舌才³⁸³⁾

티끌 속에서 티끌 없는 곳으로 남모르는 길을 가는데. 지금은 꺼리는 것 말하지 않아 뛰어나고 있으나, 지난 날 가장 웅변적인 것보다 더 많이 하고 있나니라.

379) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.314下)

380) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.147.

381) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.314下)

382) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.147.

383) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.314下)

㉔ ● 兼中至(兼正與偏 卷舒自在)³⁸⁴

깨달은 사람이 현상계에 되돌아오면 그는 세 번째 단계에서 보다는 더욱 친근자재함을 느끼고, 번뇌가 곧 보리임을 깨닫는다. 그는 지적으로는 이미 현상과 본체가 본질적으로 하나(合一)라는 사실을 이 단계에서 체험하게 된다. 그리고 그는 현상과 본체는 둘 다 絕對의 영역이 아니라 相對의 영역에 속하는 것임을 깨닫게 된다. 실제로 현상과 본체는 궁극의 근원에서 흘러나오는 하나의 물줄기인 것이다. 양자 사이에는 아무런 차이가 없다. 그렇기 때문에 그는 본체를 동경하지 않고 동시에 무한히 깊고 높은 곳 우주를 넘어서려는 열망이 있다. 따라서 초우주의 단계라 할 수 있다. 동산은 이를 다음과 같이 표현하였다.

兩刃交鋒不須避 好手猶如火裡蓮 宛然自有冲天志³⁸⁵

교차된 두 칼은 피할 필요가 없나니, 훈련된 병사는 마치 불 속에 피어 있는 신비한 연꽃 같고, 저 영웅적인 기백은 하늘을 뛰어넘기 원하네.

㉕ ● 兼中到(體用不二 理事一如)³⁸⁶

마지막 단계에서 우리는 본체와 현상이 융합하는 중심부에 이르게 된다. 이 중심부에서 융합은 더 나아가 일체가 된다. 이 단계에서는 지상에서 낙원을 발견하게 되어 삶에 있어서의 가장 평범한 일들조차도 신성하게 여겨지게 된다. 동산은 이를 다음과 같이 표현하였다.

不落有無誰敢和 人人盡欲出常流 折合還歸炭裏坐³⁸⁷

유무를 넘어서 詩韻을 따를 자 누가 있겠나. 남들은 모두들 기득한 것 쫓아가건만, 저 사람 집에 와 숲 속에 앉아 즐겁다네.

이와 같은 五位사상은 이념과 현상, 평등과 차별 관계를 체득함으로써 禪旨를 밝히는 수단으로 삼고 학업에 임하는 사제간의 대응규범인 것이다. 臨濟宗 계통이 看話禪이라는 데 대하여 曹洞宗 계통에서는 默照禪이라 하여, 이름처럼 묵묵히 좌선함으로써 근본 自性을 조명하는 길을 선택, 엄격한 수행생활에 정진한다.

384) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.147.

385) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.314下)

386) 吳言生, 『禪宗詩歌境界』, 中華書局, 2001, p.147.

387) 『人天眼目』(大正藏 卷48, p.314下)

曹洞宗風은 농부처럼 순박하면서도 꽤나 철학적이고 주도면밀한 것이 그 특징이다. 體用一如를 설파하는데 “흰 눈 위의 검은 닭”, “한 여름의 눈서리”, “불 속의 목련꽃”, “화로 속의 붉은 불꽃 위를 흐르는 푸른 물” 등으로 본체계와 계합한 절대 자유의 경지를 드러내 보인다. 동산은 그가 지은 「玄中銘序」에서 아래의 시구로 動靜一如와 體用의 混然을 설파했다.

空體寂然 不乖群動 用而不動 寂而不凝

淸風偃草而不搖 皓月普天而非照³⁸⁸⁾

공의 체는 적연하여, 못 움직임에 이지러지지 않고,
쓰면서도 움직이지 않고, 고요하면서도 응집하지 않으며,
맑은 바람은 풀을 넘어뜨리되 요란하게 흔들지 않고,
밝은 달빛은 하늘을 가득 채우되 강렬하게 비치지는 않는다.

양개선사의 『현증명』에 나타난 이사원용의 사상은 모든 조동종의 선학체계에서 관철되고 아울러 그 핵심의 내용이 된다. 曹洞宗의 正偏五位說, 四賓主說 등등은 실질적으로 완전히 理事圓融으로부터 立論한 것이다.³⁸⁹⁾

〈표3 : 曹洞宗의 傳燈系譜〉



388) 『禪門諸祖師偈頌』 (卍續藏經 卷66, p.723中), 『筠州洞山悟本禪師語錄』 卷1 (大正藏 卷47, p.515中)

389) 王志躍 著, 김진무, 최재수 共譯, 『分燈禪』, 운주사, 2002, p.211.,

4) 雲門宗(紅旗閃爍·孤危險峻)³⁹⁰⁾

雲門宗은 「靑原行思-石頭希遷」 계통에서 나온 종파로서 五代에 형성되었으며, 石頭門下 天皇道悟³⁹¹⁾의 4世法孫 雲門文偃에 의하여 개창되었다.

운문문언(864-949)³⁹²⁾은 姑蘇 嘉興 (지금의 浙江 嘉興市) 사람으로 어려서 출가하여 諸方의 善知識을 참례하였다. 처음에는 睦州 陣尊宿에게 참학하여 大旨를 發明하고 그의 지시로 다시 雪峰義存에게 가서 玄要를 더욱 닦아 認可를 받고 수년 뒤 韶州 靈樹院 如敏禪師 處所에서 第一 首座의 자리에 앉았다고 한다. 만년에 韶州(지금의 廣東 韶關) 雲門山 光泰禪院에서 선법을 弘化하니 法席이 盛況을 이루어 항상 천여 명이 넘었으며 得法弟子에는 香林澄遠, 德山緣密 등 61인이나 되어 雲門宗의 일가를 이루었다.

雲門宗은 「靑原行思-石頭希遷-天皇道悟-龍潭崇信-德山宣鑒-雪峰義存-雲門文偃」으로 이어지는 종파로서 北宋때까지 그 법맥이 전승되었다.

운문문언의 得法弟子 가운데에는 德山緣密³⁹³⁾, 雙泉歸寬³⁹⁴⁾, 香林澄遠³⁹⁵⁾, 洞山守初³⁹⁶⁾ 등이 있으며, 德山緣密 아래 文殊應眞 등 16인이 있고, 應眞 아래 洞山曉聰이 계승하고, 曉聰 아래 杭州 靈隱寺 佛日契嵩이 있다. 雙泉師寬 門下에 수십여 명이 있으며, 그 가운데 廣州大通, 五祖歸戒, 福昌重善 등이 당시의 유명한 제자였다. 洞山守初 門下에는 福嚴良雅, 開福德賢 등이 있으며, 福嚴良雅 아래 北禪智賢이, 智賢 아래 廣因擇要 등이 있다.

운문문언의 上首弟子는 香林澄遠(?-987)인데 그는 西川 漢州 綿竹(지금의 西川 綿竹縣) 사람으로 益州 靑城山 香林院에서 오랫동안 가르침을 펴고 學人을 提接하여 雲門宗의 가풍을 드날렸다.

香林澄遠의 문하에는 智門光祚가 있는데 그도 雲門의 禪風과 澄遠의 傳統을 繼承하였으며, 그의 제자 雪竇重顯으로 인하여 雲門宗을 中興시켰다. 雲門宗은 靑原行思 아래 8대까지의 법맥을 싣고 있다. 雲門宗의 주요 전등관계를 도식화하면 아래 <표4 : 雲門宗의

390) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.109.

391) 『景德傳燈錄』 卷19 「天皇道悟章」 (大正藏 卷51, pp.309下~310中)

392) 『景德傳燈錄』 卷19 「雲門文偃章」 (大正藏 卷51, pp.356中~359上)

393) 『景德傳燈錄』 卷22 「德山緣密章」 (大正藏 卷51, pp.384下~385上)

394) 『景德傳燈錄』 卷22 「雙泉歸寬章」 (大正藏 卷51, pp.386下~387上)

395) 『景德傳燈錄』 卷22 「香林澄遠章」 (大正藏 卷51, p.387上~中)

396) 『景德傳燈錄』 卷23 「洞山守初章」 (大正藏 卷51, p.389中~下)

傳燈〉과 같다.

雲門宗은 唐末五代에서 元初까지 200년밖에 존속하지 못한 선종 종파지만 그 문풍은 후일 楊岐宗(臨濟宗)에 흡수돼 사대부들의 인격 도야에 크게 공헌했다. 운문의 제자들로 는 香林澄遠, 德山緣密, 洞山守初, 雙泉師寬, 巴陵顯鑑 등과 같은 宗匠들이 운문의 풍격을 그대로 계승해 종풍을 크게 떨치면서 雲門宗 중흥을 이끌었다.

특히 「향림징원-智門光祚-雪竇重顯」으로 이어진 범맥은 雲門宗의 정맥을 이루면서 뛰어난 문재를 발휘했다. 설두중현의 頌古를 전신으로 하는 『벽암록』의 1백개 公案(話頭) 중에는 雲門宗 선사들의 화두가 단연 압도적으로 많다.

雲門宗風에 대하여, 『五家參詳要路門』에서는 그것이 “언구를 가린다[擇言句]”라고 말하였고, 楊岐파의 五祖 法演선사는 雲門을 평하기를 “붉은 깃발을 번쩍인다[紅旗閃爍]”라고 하였다.

또한 惟則선사는 『宗乘要義』에서 다섯 가풍을 논하여, “雲門高古”라고 하였는데, 그 의미는 雲門宗이 높아 오를 수 없음을 가리킨다. 예를 들면, 운문선사는 늘 묻는 것과는 상관이 없는 단어를 사용하여 질문에 대답하는 것이다. 이러한 설법은 모두 雲門宗의 言悟頓機의 작용, 종지, 종풍을 나타내고 있다.

智昭는 雲門宗의 종풍을 종합하여,

雲門宗旨, 截斷衆流, 不容擬議, 凡聖無路, 情解不通.³⁹⁷⁾

운문의 종지는 衆流를 절단하고, 의논을 용납하지 않으며, 범부와 성인이 길이 없어, 情解가 통하지 않는다.

라고 하였고, 다시 雲門宗이 학인들을 제접할 때,

藏身北斗星中, 獨步東山水上. 端明顯鑒, 不犯毫芒, 格外縱擒, 言前定奪, 直是劍鋒有路. 鐵壁無門, 打翻路布葛藤, 剪却常情見解, 寧烈焰容湊泊, 迅雷不及思量.³⁹⁸⁾

북두칠성에 몸을 감추고, 東山의 물 위를 홀로 걷는다. 바르게 밝혀 돌아보고 살피며, 털끝도 범하지 않고, 格外로 놓았다 잡았다하며, 말 앞에서 반드시 빼앗으니, 다만 칼끝에 길이 있고, 철벽에 문이 없으며, 칩덩굴과 등나무로 뒤엉킨 길을 치고 뒤

397) 『人天眼目』 卷2 (大正藏 卷48, p.313上)

398) 『人天眼目』 卷2 (大正藏 卷48, p.313中)

집어, 常情의 견해를 자르니, 어찌 맹렬한 불길에 머뭇을 용납하겠는가. 빠른 번개가
思量에 미치지 못한다.

라고 하였는데, 이것은 바로 雲門宗의 종풍이 위험하고 험준하여 사람이 접근하기 어렵
고, 그 학인들의 接引은 여러 말이 필요치 않으며, 늘 단편적인 말에 있어서 言意를 초탈
하여 情見을 남기지 않는다는 것을 말한다.

운문선사는 다음과 같이 말하였다.

此箇事若在言語上. 三乘十二分教豈是無言語. 因什麼更道教外別傳. 若從學解機智得.
只如十地聖人說法如雲如雨. 猶被呵責. 見性如隔羅縠. 以此故知. 一切有心天地懸殊.³⁹⁹⁾

이 일(大事, 깨달음)이 만일 언어상에 있다면 3승 12분교가 어찌 언어가 없다고 말
할 수 있겠는가. 무엇 때문에 다시 教外別傳이라 말하였을까? 만일 學解와 機智에
의해 얻어지는 것이라면 十地聖인이 구름처럼, 소낙비 퍼붓듯이 설법을 하여도 오히
려 꾸지람을 입을 것이며, 견성은 명주 한 꺼풀이 가려진 것과 같을 것이다. 이 때문
에 일체유심은 하늘과 땅처럼 현격함을 알 수 있다.

이와 같이 雲門宗의 종풍은 簡明直截하고 기봉이 험절하며 사려분별을 절대 용납하지
않는 게 특징이다. 臨濟宗처럼 棒喝이 난무하는 준엄함도 없고, 曹洞宗처럼 면밀하지도
않지만, 격렬한 언사로 간단 명쾌하게 망상의 思路를 찰나에 깨부순다. 상근기가 아니면
접근하기 어려운 雲門宗風의 귀결점은 망상을 일으키는 사변을 번개처럼 차단하고 자신
의 마음을 관조하는 返觀自心에 모아진다. 선림은 雲門宗風을 ‘雲門天子’ ‘雲門一曲’이라는
찬사를 동원해 칭송했다. ‘천자’는 마치 천자(황제)의 조칙처럼 한 번에 萬機를 결정한다
는 칭송이고, ‘일곡’은 華夏의 옛 음악처럼 곡조와 부르기가 어렵고 듣는 사람도 이해하기
힘들다는 찬사다.

問如何是學人自己. 師曰遊山翫水.⁴⁰⁰⁾

한 학인이 운문 선사를 찾아가 물었다. “자아란 누구입니까?” “산에서는 자유로이
배회하고 강에서도 즐거움을 찾는 사람이다.”

399) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.356中)

400) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.358下)

운문의 대답은 산수에 나타나 있는 眞如(불법 진리)를 보라는 가르침이다. 선자들에게 자연은 ‘마음의 방’이다. 운문은 참선자라면 모름지기 자연의 신령스런 빛에 온몸을 노출시켜 일광욕을 하라고 타이른다. 그 이유는 자연이야말로 깨침의 문턱으로 들어가는 지름길이기 때문이다. ‘도의 편재론’을 배경으로 하고 있는 설법이다.

白雲端선사의 계송은 다음과 같다.

嶺上白雲舒復卷 天邊皓月去還來
低頭却入茅簷下 不覺呵呵笑幾回⁴⁰¹⁾

젓마루 흰 구름 흩어졌다 다시 모여들고, 하늘 가 하얀 달 흘러갔다 다시 온다.

고개 떨군 채 집으로 돌아와, 나도 모르게 얼마나 껄껄했는지

현상계에 있어서의 奇奇妙妙한 각종 현상은 마치 “흰 구름의 푸른 개(白雲蒼狗)”⁴⁰²⁾와 같고 桑田碧海는 흰 구름이 중흥으로 나타났다 사라져 걸잡을 수 없는 것과 같다. “젓마루 흰 구름 흩어졌다 다시 모여 든다.”라고 하여 현상계란 그 ‘하나의 보배’가 비장한 ‘형체의 산’에 관계됨을 비유한 것이다. “하늘 가 하얀 달 흘러갔다 다시 온다.”는 것은 본체 또는 자성을 비유한 말이다. 하얀 달은 흩어졌다가 다시 모여드는 흰 구름 때문에 때론 나타났다가 때론 보이지 않는다. 그러나 숨겨진 달은 오히려 다시 나타나기도 한다. 이로써 그 보배는 형체의 산 속 깊이 감춰져 있으나 무시로 나타나 그침이 없음을 비유한 것이다. 이 보배는 있지 않은 곳이 없으나 또한 일정한 곳에서 찾을 수 없고 일정하게 보배를 찾아낼 방법도 없다. 이 보배는 법당에 있는 것일까? 그렇지 않다. 부처에게 절을 하고 염불을 하는 데서 구할 수 있을까? 이 또한 그렇지 않다. 오직 자신을 돌이켜 구하는 것이 가장 직접적인 방법이다. 이 때문에 “고개 떨군 채 집으로 돌아와”라고 말한 것이다. 부처가 있는 법당에도 가지 않고 자신의 집에서 찾으면, 결과적으로 이 보배는 자신의 집 속에 있기에 “나도 모르게 얼마나 껄껄했는지”처럼 보배를 얻은 이후의 기쁜 마음은 말로 표현할 수 없다. 이러한 경지는 어떤 비구니의 悟道頌과 같다.

401) 『禪宗頌古聯珠通集』 卷32 (卍續藏經 卷65, p.677下)

402) 白雲蒼狗는 杜甫의 「可嘆詩」 “天上浮雲似白衣, 斯須改變如蒼狗(하늘 위 떠다니는 구름은 흰 옷과 같은 가 했더니, 창졸간에 푸른 개와 같이 변하구나.)”에서 유래한 것으로 세상사의 덧없는 변화를 말한다.

盡日尋春不見春 芒鞋踏破嶺頭雲
歸來偶把梅花嗅 春在枝頭已十分⁴⁰³⁾

진종일 봄을 찾아 헤맸지만 찾지 못하고, 짚신 짚 끌며 잣마루 구름을 두루 밟았네.
집에 돌아와 우연찮게 매화가지 맡아보니, 봄은 매화가지 끝에 이미 또렷이 있는
것을

여러 계송 가운데 쉽게 찾아볼 수 없는 것은 天童正覺선사의 계송이다.

收盡餘懷厭事華 歸來何處是生涯
爛柯樵子疑無路 掛樹壺公⁴⁰⁴⁾妙有家
夜水金波浮桂影 秋風雪陳擁蘆花
寒魚着底不吞餌 興盡清歌却轉槎⁴⁰⁵⁾

거뒤틀린 넉넉한 마음 번거로운 일 싫어, 돌아오니 어느 것이 나의 생애일까.
썩은 도끼자루를 든 나무꾼은 길 없는 것을 의심하고, 나무에 걸린 호공은 오묘하
게 집이 있네.
달빛어린 황금물결 달그림자 조출하고, 갈바람 눈벌판은 갈대꽃 안고 있다.
추위에 놀란 고기 밑바닥에 움츠려 미끼 물지 않으니, 흥이 다한 맑은 노래에 뱃
머리 돌린다.

천동선사의 계송은 정교한 7언 율시로서 고사를 인용하여 詩題의 취지와 일치시킨 것
으로 頌古詩에서 찾아보기 드문 작품이다. 그것은 율시의 정형에 의한 한계로 이처럼 쉽
게 표현할 수 없기 때문이다. “거뒤틀린 넉넉한 마음 번거로운 일 싫어”라는 것은 이 보
배의 성질이 “쓰면 행하고 놓아두면 보이지 않는다[用之則行, 舍之則藏]”는 것을 계송으로
밝힌 것이다. 이 구절은 『論語』에서 나왔다. “거뒤틀린다[收卷]”는 것은, 쓰지 않으면 은
밀한 곳에 저장된다[退藏於密]는 뜻이다. 자성이란 사람이 煩雜한 일을 싫어하는 것처럼
하여야 비로소 은밀한 곳에 저장될 수 있다. 이것이 바로 자성이라는 보물이 形體의 산에
秘藏되어 있다는 운문의 뜻이다. “돌아오니 어느 곳이 나의 생애일까”라는 구절은 자성의
묘체를 거뒤틀려 저장한 후에는 그 작용이 어디에 있을까? 그 성질은 어떨까? 어떻게 탐

403) 宋代 羅大經(1195-1252?) 編著, 『鶴林玉露』 第6卷 「道不遠人」에 나온 비구니의 悟道頌

404) 壺公: 傳說에 나오는 仙人이다.

405) 『宏智正覺禪師廣錄』 卷2 (大正藏 卷48, p.26下)

구해야 할까? 운문의 말에 비록 가르쳐 준 바 있으나 결국은 어떻게 구해야 할까? 라는 말이다. “썩은 도끼자루를 든 나무꾼은 길 없는 것을 의심하고”라는 것은 길을 찾을 수 없다는 뜻이다.

雲門宗의 선사상은 “도는 一切處에 두루 편재한다는 화엄사상의 ‘道無所不在論’과 상통하는 “事事具理”로 요약된다. 즉 눈앞의 一切現成에 대한 직관을 깨침의 핵심으로 중시한다.

또한 雲門三句에 대하여 알아보면 『五燈會元』에는 다음과 같은 기재가 있다. 즉, 德山緣密은 上堂하여 말하기를,

我有三句語示汝諸人：一句函蓋乾坤，一句截斷衆流，一句隨波逐浪。作麼生辨？若辨得出，有參學分；若辨不出，長安路上輾輾地。⁴⁰⁶⁾

내게 三句의 말이 있어 너희들에게 보여주겠다. 一句는 함개건곤이고, 一句는 절단 종류이며, 一句는 수과축랑이다. 무엇으로 변론을 하겠느냐? 만약 변론이 나오면, 參學에 分位가 있음이요, 만약 변론이 나오지 않으면 長安의 길 위에서 나란히 굴러갈 것이다.

라고 하였는데, 여기서 운문삼구는 이미 덕산이 서술하였으며 덕산의 견해에 속한다고 볼 수 있다. 다만 덕산의 삼구는 의심할 여지없이 문언선사의 사상에서 발전되어 온 것이다. 문언선사가 上堂하여 말하기를,

函蓋乾坤，目機鉄兩，不涉世緣，作麼生承當？衆無對，自代曰：一鏃破三關。⁴⁰⁷⁾

함개건곤하여, 눈으로 미세함을 분별하니(근기가 뛰어나니), 세속의 인연을 밟지 않고, 무엇으로 맡겠는가? 중생은 對함이 없다. 스스로 대신하여 말하기를, ‘하나의 화살촉으로 세 개의 빗장을 깨뜨린다.’고 한다.

라고 하였는데, 문언선사는 나중에 연밀에게 매우 큰 영향을 미쳤으며, 연밀이 서술한 三句語에 대해 雲門宗에서는 그것을 “雲門劍”, “吹毛劍”이라 보았다. 의미는 그 날카로움이 비할 바가 없는 것[鋒利無比]이라고 일컬으며, 그 함의를 파악하고, 즉 모든 번뇌를 자르

406) 『五燈會元』 卷15 (卍續藏經 卷80, p.308上)

407) 『五燈會元』 卷15 (卍續藏經 卷80, p.303中)

고, 禪理를 證悟하고, 해탈을 구할 수 있다는 것이다.

운문삼구는 雲門宗의 참선방법에 대한 개괄이며, 운문선사가 선을 가르치고 학인을 제 접함을 반영하고 있으며, 당시 유행하던 선종들 중에서 그 외 다른 종파의 선풍과는 다르다. 선가에서 雲門宗風을 평가할 때에 언급한 각종 특징은 바로 운문삼구에 대한 해석이다.

우리는 앞에서 세 가지 측면에서 雲門宗風을 구체적으로 설명하였는데, 雲門宗風은 마땅히 운문삼구를 바탕으로 고찰되어야 한다. 동시에 慧能 南宗은

直指人心, 見性成佛, 教外別傳, 不立文字.

바로 사람의 마음을 가리켜, 성품을 보고 成佛하며, 教 밖의 다른 전함으로, 문자를 세우지 않는다.

와 같은 중지를 강조하였는데, 晚唐에 이르러 禪宗 五家の 각 종파에 의해 서로 다른 각도로 구체적으로 발휘되었다.

운문삼구는 圓融을 출발점으로 하며, 최후로는 性天自然과 결코 彫琢하지 않는 것을 논증한다. 왜냐하면 雲門宗의 설법에 따르면, 사람마다 스스로 광명이 있어 禪悟는 단지 사람마다 스스로 가지고 있는 광명을 體悟하는 것일 뿐이고, 또한 곧 사람마다 내재된 심성을 체오하는 것일 뿐이므로, 任運自然할 따름이기 때문이다. 이 점에서 말한다면, 운문삼구는 선학사상을 개괄하는 것으로서 단지 그 선풍만을 말하는 것은 아니다.

이와 같이 雲門宗의 중요는 유명한 ‘운문삼구’로 요약된다. 운문이 제시한 涵盖乾坤, 目機銖兩, 不涉世緣을 제자 덕산연밀이 涵盖乾坤, 截斷衆流, 隨波逐浪으로 정리한 운문 3구는 雲門宗 시가를 일관하고 있는 시선감오의 요체이기도 하다.

함개건곤은 절대 진리는 우주만물에 두루 편재한다는 진리관이고, 절단중류는 학인의 번뇌 망상을 단칼에 끊어 언어문자를 초월한 내심 돈오를 이끄는 기량이다.

산하대지가 모두 진여의 현현이며 사사물물이 진여의 묘체 아님이 없다는 ‘함개건곤’의 설파는 진여 가치를 갖는 각 개체의 개성을 철저히 인정한다. 이 같은 개성의 강조는 雲門宗이 펼쳐 보인 시적 감오의 출발점이다.

問如何是佛法大意. 師曰. 春來草自青.⁴⁰⁸⁾

“어떤 것이 불법의 대의입니까?” 대사가 대답했다. “봄이 오면 풀이 스스로 푸르다.”

이는 운문과 한 학인의 선문답이다. 雲門宗 선사들에게는 “푸른 대나무와 울긋불긋 피어 있는 꽃들이 모두 오색영롱한 마니주(佛心)가 되며(慈濟聰), 화단에 활짝 핀 작약 꽃이 청정법신(운문문언)”이 된다. 이들은 봄날의 산과 가을의 맑은 물을 관조하는 풍월산수에 서 영원 절대의 자성을 감오하는 詩情을 귀히 여긴다.

三十來年尋劍客 幾逢落葉幾抽枝 自從一見桃華後 直至如今更不疑⁴⁰⁹⁾

30년 동안 검을 찾든 손이, 몇 차례 잎이 지고 순이 돋아나, 복사꽃 한차례 보고 난 뒤에는, 아직껏 다시는 의심치 않는다.

위는 靈雲志勤 선사의 偈頌이다. 그는 활짝 피어있는 복숭아꽃을 보는 순간 깨쳤으며, “대지에 가득한 붉은 꽃향기 쓸어내는 사람 없는[紅香滿地無人掃]” 자연 풍광을 무척이나 아끼는 사람이다.

夜聽水流庵後竹。晝看雲起面前山。⁴¹⁰⁾

밤에는 암자의 대밭 뒤를 흐르는 계곡물 소리를 듣고, 낮에는 앞산에 떠오르는 물계구름을 본다.

雲門宗 韶州雙峰山興福院竟欽선사의 계송이다. 雲門宗은 자연만상에서 직감하는 卽物卽眞의 감오를 중시한다. 용흥의 마음을 비운 안일한 텅빈 심령과 담백한 悠閑은 雲門宗 선사들이 거듭 강조하는 禪心이고 시정이다.

古佛與露柱相交 是第幾幾

自代云南山起雲 北山下雨⁴¹¹⁾

“옛 부처(聖)와 법당의 기둥(凡)이 서로 교섭하는데 이게 무슨 작용인가?” 스스로 대답하여 이르기를 “남산에 구름 일어나니 북산에 비 온다.”

408) 『景德傳燈錄』 卷19 (大正藏 卷51, p.358中)

409) 『景德傳燈錄』 卷11 (大正藏 卷51, p.285上)

410) 『景德傳燈錄』 卷22 (大正藏 卷51, p.385中)

411) 『景德傳燈錄』 卷22 (大正藏 卷51, p.385上)

이는 운문이 자문자답한 선문답이다. 부처(古佛)의 세계와 일상인(露柱)의 생활이 전혀 다를 게 없다는 설법이다. 남산의 구름과 북산의 비는 둘이 아니다. 다만 구름이 비로 바뀌었을 뿐이다.

선은 평등과 차별을 하나로 통일, 각기 둘로 구분되는 분별의 세계를 초월하는 사사 무애의 법계를 통해 五濁과 고통 중에서 생명의 靈性 승화를 획득한다. 여기서 주의해야 할 점은 자연 산수에서 진여를 감오하는 데는 화려한 꽃이나 아름다운 풍경만이 아니라 똥막대기, 대소변 같은 오물도 똑같은 자성의 현현이라는 점이다. 그래서 ‘부처란 마른 똥막대기(똥덩어리)’라는 세속의 사유체계를 뛰어넘은 超佛越祖의 법문이 나오는 것이다.

曰他日若有人問洞山宗旨. 教學人如何舉似. 師曰, 園蔬枯稿甚澹水潑菠蓂.⁴¹²⁾

“후일 만약 어떤 사람이 동산의 종지를 물으면, 어찌 답할까 가르쳐 주십시오.”

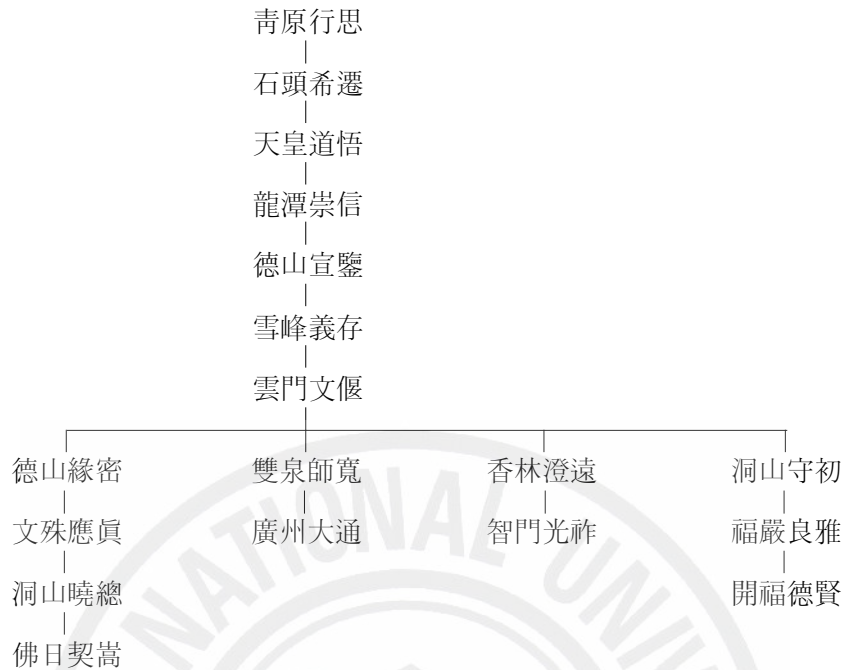
“날이 가물어 밭의 채소가 시들면 물을 길어다 채소밭 고랑이 축축하도록 뿌려준다.

雲門宗 洞山曉聰(?~1030) 선사와 한 학인의 선문답이다. 한마디로 평상의 일용사가 곧 진리라는 얘기다. “흰 구름 걷히면 밝은 달을 보고, 낙엽 지면 겨울 옷 다듬이질 하는 소리를 듣는 일상의 삶”이 곧 불법 진리를 따라 사는 適意人生인 것이다. 운문은 “옷 입고 밥 먹고 대소변 보는 일을 제외하고는 별달리 기특한 일이 없다. 이것을 버리고 다른 것을 구함은 망상이고 부처를 저버리는 일이다.”라고 설파했다. 오도의 경계에서는 비 오니 강물 불어나고, 바람 부니 나무 흔들리는 게 바로 부처(佛)고 법(法)이다. 부처와 조사 · 聖境 등에 대한 미련으로부터 뛰어나와 평범한 일상의 가시밭길에서 깨쳐야 자기 자신이 바로 부처가 되고 조사가 될 수 있다.

雲門宗에는 體用不二, 主客渾然 등을 드러내 보이는 기특한 표현이 많다. 운문은 “쌀가마가 사람을 지고 간다.” “사람이 찻잎을 따는데 찻잎이 사람을 탄다.” “사람이 밥을 먹는데 밥이 사람을 먹는다.”는 설법으로 주체와 객체의 대립을 완전 소멸시킨 渾然一體의 圓融境을 펼쳐 보인다.

412) 『續傳燈錄』 卷2 (大正藏 卷51, p.476下)

〈표4 : 雲門宗의 傳燈系譜〉



5) 法眼宗(聞聲悟道·見色明心)⁴¹³⁾

法眼宗도 「青原行思-石頭希遷」 계통에서 나온 종파로서 五代에 형성되었으며, 玄沙師備(835-908)⁴¹⁴⁾로부터 再傳된 羅漢桂琛(867-928)⁴¹⁵⁾의 제자 淸涼文益에 의하여 開創되었다.

淸涼문익(885-958)⁴¹⁶⁾은 餘杭(지금의 浙江 餘杭) 사람으로 7세에 新定 智通院의 全偉禪師에게 출가하여 20세에 越州(지금의 浙江 紹興) 開元寺에서 具足戒를 받았다. 그 후 문익은 明州 鄞山(지금의 浙江 鄞縣 동쪽) 育王寺에서 希覺律師에게 율장을 익히고 겸하여 儒書도 배웠는데 希覺이 문익을 가리켜 내 문하의 自夏와 子遊 같은 사람이라고 칭찬하였다. 다시 그는 남쪽 福州에 있는 長慶禪師를 參禮하고 나서 道伴들과 더불어 湖外지방을 가다가 큰 비를 만나 잠시 地藏院에 머물던 중 羅漢桂琛 禪師를 參訪하여 心印을 얻

413) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.135.

414) 『景德傳燈錄』 卷18 「玄沙師備章」(大正藏 卷51, pp.343下~347中)

415) 『景德傳燈錄』 卷21 「羅漢桂琛章」(大正藏 卷51, pp.370下~372上)

416) 『景德傳燈錄』 卷24 「淸涼文益章」(大正藏 卷51, pp.398中~400上)

고 桂琛의 법을 이었다. 臨川에 이르러 그 지방 군수가 崇壽院에 머물기를 간청하여 그곳에서 開堂하고 說法하였으며, 江南의 唐主인 李昇迎이 金陵 報恩禪院에 머물게 하고 문익을 淨覺禪師라고 불렀다.

문익은 만년에 금릉 청량사에서 朝夕으로 세 차례씩 법을 설하니 諸方과 총림에서 모두 대사의 감화를 받아 玄沙師備의 법이 강남에 중흥하였다. 문익은 後周 世宗 顯德5년(958) 세수 74세 법납 54세로 입적하니 南唐의 唐主 李璟諡이 ‘大法眼禪師’라고 칭하고 江寧縣 丹陽鄉에 탑을 세웠다.

문익의 법을 이은 제자는 63인이며 天台德韶가 상수제자로서 法眼宗의 가풍을 크게 떨쳤으며, 『金陵清涼院文益禪師語錄』 1권과 문익이撰한 『宗門十規論』 등이 세상에 유행하였다고 한다. 清涼文益의 법을 이은 제자는 63인이지만 43인만이 그 史傳과 機緣을 전하고 있으며 그 가운데 가장 유명한 傳法弟子로 天台德韶가 있다.

天台德韶(891-972)⁴¹⁷는 處州 龍泉(지금의 浙江 龍泉縣) 사람으로 15세에 출가하여 17세에 고향인 歸州寺에서 業을 익히다가 18세에 信州 開元寺에서 계를 받았다. 後唐 同光年中(923-926)에 제방에 다니다가 投子山 大同禪師을 뵈고 發心하여 다시 龍牙山 居遁禪師를 參學하는 등 54善知識에게 배웠으나 인연이 맞지 않다가, 臨川에서 文益 門下에게서 마침내 心印을 깨달았다. 後漢 乾祐元年(948) 天台山 白沙에서 吳越 忠懿王의 귀의를 받았다.

德韶의 문하에 得法弟子는 49인이며 永明延壽가 상수제자이다. 永明延壽(904-975)⁴¹⁸는 五代와 宋初에 활약한 인물로서 餘杭사람이며, 28세에 龍冊寺에 있던 翠岩 永明禪師에게 출가하였으며, 德韶를 參禮하고 玄旨를 비밀스레 받았다고 한다. 그 후 明州 雪竇山(지금의 浙江 餘姚縣 남쪽)에서 禪法을 전하자 法席이 성황을 이루었다. 수년 후 吳越王의 청으로 靈隱新寺에서 개당하고 다시 영명사로 옮겨 15년 동안 제자 천오백 명을 제도하였고, 『宗鏡錄』 100권, 『心賦注』 4권, 『萬善同歸集』 3권, 『唯心訣』 1권 등을 지어 그 명성이 고려에까지 퍼졌다고 한다.

永明延壽의 傳法弟子에는 富陽子蒙·朝明院津⁴¹⁹ 등이 있다. 法眼宗은 법안문익 문하에 대하여, 청원행사 이래 11대에 이르는 전등계보를 밝히고 있다. 法眼宗의 주요 전등관

417) 『景德傳燈錄』 卷25 「天台德韶章」(大正藏 卷51, pp.407中~410中)

418) 『景德傳燈錄』 卷26 「永明延壽章」(大正藏 卷51, pp.421下~422上)

419) 『景德傳燈錄』 卷26, (大正藏 卷51, p.419中)

계를 도식화하면 〈표5 : 法眼宗의 傳燈系譜〉와 같다.

法眼宗은 선종 5가 중 가장 늦게 개산한 종파인데, 宋初에 크게 융성했고 고려에도 그 종풍이 불어와 법안 종지의 특징 중 하나인 禪教一致가 풍미했고, 오늘날까지도 한국불교 선림은 선교회통의 通佛敎 전통을 내세운다.

法眼宗의 宗眼은 진여 본체의 편재성에 강조점을 두고 눈앞의 일체 자연 현상에서 當下에 진여를 느끼고 깨달아 본체로 회귀할 것을 촉구하는 “現成”이다. 법안문의 선사가 창도한 일체현성은 “유식관과 理事論”에 기초하고 있는 法眼宗의 핵심 禪旨이다. 따라서 法眼宗의 시선감오도 宗要인 ‘일체현성’이 주류를 이룬다.

法眼宗은 능엄삼매·금강반야·능가유식·원각요의·유마불이·화엄법계 사상 등과 같은 교학의 가르침을 광범하게 흡수해 제3세 법맥인 永明延壽 선사에 이르러 선교융합의 선지를 정립했다. 결과적으로는 교종과 구분되는 선종의 특색을 상실하는 자기모순을 초래, 존립 기반이 흔들리고 미감 넘치는 法眼宗의 시선감오도 단명으로 종막을 내리고 말았다.

종풍은 雲門宗의 간명함과 曹洞宗의 세밀함을 아우르고 있으며 학인을 대하는 집화언구는 평범하다. 종요의 핵심은 般若無知를 초석으로 한 ‘聞聲悟道 見色明心’으로 개괄된다. 반야무지는 法眼宗 선사 색상에 질게 배어 있는 특징이기도 하다. 승조의 『반야무지론』을 그대로 수용한 法眼宗의 般若無知는 한마디로 신비적인 직관을 말한다. ‘무지’는 일체를 하나로 꿰뚫어 통찰함으로써 알지 못하는 게 없는 ‘無所不知’의 지혜다. 논리적 사유와 추리작용, 주객을 가르는 분석 등에 의해 습득되는 편면적인 세속의 지식·지해(知解)와는 전혀 다른 전체적이고 통일적인 지혜가 반야무지다.

法眼宗은 창시자인 淸涼文益 선사가 입적한 후 南唐의 中主인 李璟이 “大法眼禪師”라는 시호를 내렸기 때문에 法眼宗으로 칭해진 것이다. 法眼宗은 五代에 형성되어 성립시기가 가장 늦었고, 쇠락은 비교적 빨라서 수명이 길지 않았다. 그러나 다른 종파와 비교하면 선학의 특징이 상당히 두드러지며, 그 영향은 심원하여 선종발전과 중국불교, 중국문화에 대해 큰 영향을 주었다.⁴²⁰⁾

法眼宗의 종풍은 淸涼文益이 지은 『宗門十規論』에서 위앙, 임제, 조동, 운문 등 여러 종파를 논하고 있지만 法眼宗에 대해서는 언급이 없다. 그러나 法眼宗의 종풍에 관하여 여러 가지 說이 있다. 呂澂은 法眼宗에 대하여 “모든 것이 드러나 있음(一切現成)”이라고 개괄하였다.⁴²¹⁾

420) 王志躍, 『分燈禪』, 浙江人民出版社, 1997, p.135.

『五家宗旨纂要』에서는

法眼家風, 則聞聲悟道, 見色明心, 句裏藏鋒, 言中有響, 三界唯心爲宗, 拂子明之.

법안의 가풍은 바로 소리를 듣고 도를 깨닫고 색을 보고 마음을 밝힌다. 句 속에 예리함이 숨어있고 말 속에 울림이 있다. 삼계유심으로 宗을 삼아 拂子로 그것을 밝힌다.

『人天眼目』에서는

法眼宗者, 箭鋒相拄, 句意合機, 如則行行如也, 終則激發漸服人心, 削除情解, 調機順物, 斥滯磨昏.

法眼宗은 화살대와 화살촉이 서로 받치는 것처럼 句의 뜻에 기틀을 합한다. 그런가 하면 바로 행하고 행하면 그리하여 끝내 격발한다. 점차 사람의 마음을 굴복시켜 정해를 삭제하고 기틀을 조정하고 物에 따르니 막힘을 물리치고 어두움을 닦아낸다.

『五家參詳要路門』에서는

先利濟

먼저 날카로움을 이끈다.

라고 하였다.

이로보아 法眼宗이 선을 가르치고 학인을 제접할 때 接化의 文句는 평범하게 보이지만 문구 속에는 실제 깊이 감추어진 機鋒이 있어, 하나의 문구 아래 바로 보일 수 있는 것이다.

일반적으로 法眼宗風은

簡明處類雲門, 隱密處類曹洞.

간명한 곳은 雲門宗과 유사하며, 은밀한 곳은 曹洞宗과 유사하다.

라고 본다. 좀 더 자세하게 살펴보면, 法眼宗의 청량문의 선사의 제자들 가운데 天台德韶

421) 呂澂, 『中國佛學源流略講』, 中華書局, 1979, p.245.

가 上首이다. 그는 유명한 계승을 남겼다.

通玄峰頂 不是人間

心外無法 滿目青山⁴²²⁾

통현봉의 꼭대기는, 인간이 아니다

마음밖에 법이 없으니, 눈 가득히 푸른 산이구나.

이 계승이 말하는 것은 바로 통현봉으로서 선이 도달한 경계를 나타낸 것으로, 선을 배워 이미 봉의 정상에 도달하였다고 여겼는데, 그것은 인간만상을 초탈한 것이며 인간세와는 완전히 다른 것이다. 그러나 불교의 기본 중지는 만법은 오로지 경계이며, 경계는 마음이 나타난 바이므로, 마음 밖에 법이 없으며, 바로 마음 밖에는 법이 없기 때문에 어느 곳이나 禪境을 볼 수 있다는 것이다. 이른바 눈 가득히 푸른 산이라는 것은 사람들이 볼 수 있는 禪境으로, 바로 마음에서 드러난 것이다. 그러므로 바로 곳곳이 모두 선이고 按排를 필요로 하지 않는 것이다. 사람들의 선에 대한 參悟는 塵世를 벗어나 달리 찾는 것이 아니다. 청량문익이 덕소의 이러한 계승을 듣고 “可起吾宗(가히 나의 종을 일으켰다)”라고 칭찬하였다.

청량문익은 지장왕 나한계침 선사로부터 “만약 불법을 논하자면 일체가 현성한다.(若論佛法 一切現成)”를 듣고 난 후에 크게 깨달았는데, 『禪林僧寶傳』卷4 「金陵清涼文益禪師」章의 기록을 보면 다음과 같다.

初謁長慶稜道者. 無所契悟. 與善脩洪進. 自漳州抵湖外. 將發而雨. 谿壯不可濟. 顧城隅有古寺. 解包休于門下. 雨不止. 入堂. 有老僧坐地鑪. 見益而曰. 此行何之. 曰行脚去. 又問如何是行脚事. 對曰不知. 曰不知最親. 益疑之. 三人者附火. 舉肇公語. 至天地與我同根處. 老僧又曰. 山河大地與自己. 是同是別. 益曰同. 琛豎兩指. 熟視曰. 兩箇. 卽起去. 益大驚. 周行廊廡. 讀字額曰石山地藏. 顧語脩輩曰. 此老琛禪師也. 意欲留止. 語未卒. 琛又至. 雨已止. 業已成行. 琛送之間曰. 上座尋常說. 三界唯心. 乃指庭下石曰. 此石在心內. 在心外. 益曰在心內. 琛笑曰. 行脚人著甚來由. 安塊石在心頭耶. 益無以對之. 乃俱求決擇.

처음에 장경의 능도자를 만났으나 깨달음에 계합하는 바가 없었다. 선수, 흥진과

422) 『景德傳燈錄』卷25 (大正藏 卷51, p408中)

더불어 장주로부터 호외에 이르고자 하였다. 드디어 떠나려고 하는데 비가 내려 계곡의 물이 불어서 건널 수가 없었다. 성의 한구석을 돌아보니 오래된 절이 있어서 짐을 풀고 문 밑에서 쉬었다. 비가 그치지 않아 절 안으로 들어가니 노승이 화룻가에 앉아 있었다. 문익을 보고 말했다. “이번 길은 어디로 가는가?” “이리저리 행각하렵니다.” “무엇이 행각하는 일이나?” “모르겠습니다.” “모른다 하니 가장 적절한 말이군.” 문익은 이상한 생각이 들었다. 세 사람이 불 옆에서 승조 법사의 말에 대하여 거론하는데, ‘천지는 나와 한 뿌리’라는 부분에 이르자 노승이 또 말했다. “산하대지가 나와 더불어 같은가? 다른가?” 문익은 “같다.”고 대답했다. 계침은 두 손가락을 세우고는 뚫어지게 쳐다보더니 “두 개”라고 하고는 일어나 가 버렸다. 문익은 매우 놀랐다. 복도를 걷다가 편액을 읽어보니 ‘석산지장’이라고 되어 있었다. 선수 등을 뒤 돌아보며 말했다. “이 노승이 계침선사이시다. 여기에 머물고 싶지만……” 말을 마치기도 전에 계침선사가 다시 왔다. 비는 이미 그쳤고 행각을 떠나야 하는지라 계침이 전송하면서 물었다. “상좌는 항상 삼계는 오직 마음이라고 설하는가?” 그리고는 뜰 앞의 돌맹이를 가리키면서 말했다. “이 돌맹이는 마음 안에 있느냐? 마음 밖에 있느냐?” 문익이 말했다. “마음속에 있습니다.” 계침은 웃으면서 말했다. “행각하는 사람이 무엇을 집착하는 까닭에 돌맹이를 마음속에 두고 있는가?” 문익은 이에 대답하지 못하고 곧바로 결택하고자 하였다.

여기에 덧붙여서 『指月錄』卷22 「文益禪師」 章에 다음과 같은 구절이 있다.

近一月餘日。程見解說道理。藏語之曰“佛法不恁麼。”師曰“某甲辭窮理絕也。”藏曰“若論佛法，一切見成!”師於言下大悟。

거의 한달 동안 매일 견해를 밝혀 도리를 말하였다. 그때 계침선사는 때면 “불법은 그렇지 않다.”라고 답하였다. 문익이 “저는 이미 언어의 궁리를 끊었습니다.”라고 하였다. 이렇게 하여 계침선사가 “만약 불법을 논하자면, 일체가 현성한다.”라고 하자, 문익은 이 말에서 크게 깨달았다.

여기에서 문익이 “三界唯心 萬法唯識”이라고 생각하고, 이러한 의식에 따라 돌은 마땅히 마음 안에 있어야 한다는 것은 틀린 것은 아니다. 계침선사가 행각하는 사람이 어찌하여 마음에 돌을 두어야 하는가를 물을 때, 문익은 무엇 때문에 대답을 할 수 없었는가? 그 문제의 실질은 문익이 진정으로 一切現成의 도리를 깨닫지 못하였다는 것이다. 一切現

성은 모든 것이 자연스럽게 존재한다는 것이다. 이와 같다면 둘은 마음 안의 존재이며 자연적인 것이고, 생각하는 사람의 부담을 증가시키지 않는다는 것이다.

法眼宗은 바로 이 마음 안과 마음 밖의 사이에서 깨달음의 도를 구해야 한다는 것이다. 실제로 法眼宗이 다른 종파와 다른 점은 단지 둘이 마음 안에 있음을 깨달을 뿐 아니라, 다만 自性を 체험한다면 眞如를 證悟할 수 있다고 보는 것에 있다. 다시 말하면 일체의 현성을 인식하면 곧 진여를 깨닫게 된다는 것이다. 문익은 “만약 불법을 논한다면 일체가 현성한다”는 말에 깨달은 후 이로써 宗眼으로 삼아 도처에 이 사상을 전파하고 그것으로 선을 가르치고 학인을 제접하는 시설로 삼았다.

法眼宗 2세인 天台德韶 선사는,

若究盡諸佛法源。河沙大藏一時現前。不欠絲豪不剩絲豪。諸佛時常出世。時常說法度人。未曾間歇。乃至猿啼鳥叫草木叢林常助上座發機。未有一時不爲上座。⁴²³⁾

만일 불법의 근원을 끝까지 구명한다면 향하의 모래 같이 많은 일대장경이 일시에 드러나서 털끝만큼도 모자라지 않고, 실 끝만큼도 남지 않으며, 부처님들이 항상 세상에 나타나셔서 항상 설법하여 사람들을 제도하시기에 잠시도 끊임이 없으리라. 내지 원숭이의 울음과 새 소리와 초목과 숲이 모두 그대들의 공부를 도우리니, 잠시도 그대들을 위하지 않는 때가 없다.

法眼宗 溫州瑞鹿山 本先 선사는

幽林鳥叫碧澗魚跳。雲片展張瀑聲鳴咽。爾等還知得如是多景象示爾等箇入處麼。若也知得不妨參取好。⁴²⁴⁾

그윽한 숲에서 새가 지저귀고, 푸른 시냇물에는 고기가 뜬다. 조각구름이 하늘을 덮고, 폭포가 울부짖는다. 그대들은 이렇듯 허다한 경계가 그대들에게 깨달아 들어갈 길을 보여 준다는 것을 아는가. 안다면 참구해서 아는 것이 무방하다.

法眼宗 潞州 華嚴 慧遠 선사는

423) 『景德傳燈錄』卷25 (大正藏 卷51, p.409下)

424) 『景德傳燈錄』卷26 (大正藏 卷51, p.426下)

僧問. 如何是古佛心. 師曰. 山河大地. 問如何是華嚴境. 師曰. 滿目無形影⁴²⁵⁾

“어떤 것이 옛 부처님의 마음입니까?” 대사가 대답했다. “산하대지니라.” “어떤 것이 화엄의 경계입니까?” “눈에 가득한 것이 형상도 그림자도 없다.”

와 같이 설파하였다. 이것들은 모두 法眼宗 선사와 학인의 선문답들이다. 자연 가운데 분명히 나타나 있는 진여를 보라는 얘기다. 無情物도 불성을 가지고 있으며, 불법 진리를 설하고 있다는 法眼宗의 ‘무정설법’은 자연 산수야말로 여법한 진여라고 거듭 강조한다.

幽鳥語如簧 柳垂金線長
煙收山谷靜 風送杏花香
永日瀟然坐 澄心萬慮忘
欲言言不及 林下好商量⁴²⁶⁾

깊은 숲 속 새들의 지저귀이 생황의 연주소리요, 바람에 흔들리는 버드나무 가지는 길게 늘어뜨린 비단이다.

밥 짓는 연기가 산 계곡의 고요를 감싸주고, 바람은 살구꽃 향기를 날라준다.

매일같이 조용히 앉아, 마음을 맑게 하고 온갖 심려를 잊는다.

언어문자가 미치지 못하는 불법진리를 말하고자 하거든, 나무 아래서 헤아려보고 생각해보는 게 좋다.

위의 시는 범안문익의 선사다. 선승도, 시인도 몰아일여의 심경으로 산수 진여를 직관하면서 마음에 깊이 느끼어 깨달으면 오도를 증득하고 예술적 영감을 얻게 된다. 예술의 영감과 선의 돈오는 다 같이 신비스러운 직관이다.

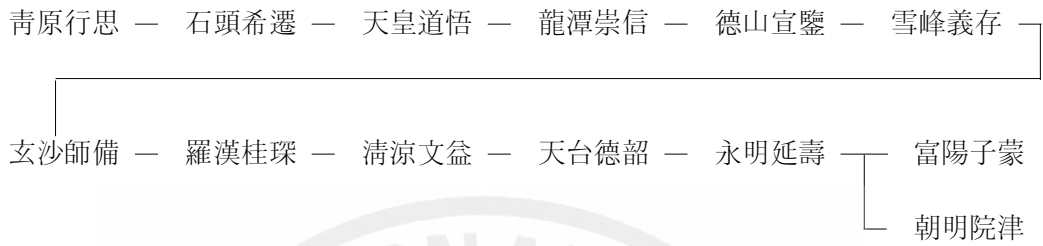
직관은 반야무지에 이르는 지름길이며 절대 필요조건이다. 반야무지의 직관은 상대적 이원론에 기초하는 세속 논리를 초월하며 일체의 추론을 거부한다. 논리적 사변을 타파하기 위해서는 반야지혜라는 장검을 번쩍 들어 상대적 이원대립 개념으로 사물을 분석, 분별하는 사유체계를 단칼에 쳐버린다. 그 장검으로는 논리적 지식을 진퇴양난의 구렁텅이로 몰아넣는 觸背關과 언성을 봉쇄해 버리는 鎖口訣을 휘두른다. 이는 法眼宗이 유별나게 많이 즐겨 활용하는 작법이다. 쇠구결은 불법 진리는 心意識의 경계에 속하지 않기 때문

425) 『景德傳燈錄』 卷26 (大正藏 卷51, p.425中)

426) 『古尊宿語錄』 卷22 「法演」 (卍續藏經 卷68, p.145下)

에 지성적인 이해가 불가능하다는 설법이다. 法眼宗의 선지식들은 詩意 넘치는 한 마디
 왜구결로 분별심을 차단해, 텅 비고 고요한 심령으로 이끌어 주는 예리하고 통쾌한 機鋒
 을 멋지게 휘두른다.

〈표5 : 法眼宗의 傳燈系譜〉



V. 結 論

『景德傳燈錄』 30卷은 北宋 眞宗 때(1004) 吳僧 道原이 편찬한 禪宗燈史이다.

傳燈이란 일찍이 佛陀가 入滅하기 전에 수제자인 마하가섭에게 正法眼藏을 咐囑하고 그 事實을 傳法偈頌으로 입증시켰다. 또한 이렇게 以心傳心 教外別傳된 佛陀의 正法眼藏은 마하가섭 이하 인도 28祖의 傳承을 거쳐 菩提達摩에게 傳來되었다고 하며 달마는 北魏때 중국으로 건너와 崇山 少林寺에서 九年面壁하던 중 혜가에게 法을 전하였으며 이후 3조 승찬, 4조 도신, 5조 홍인, 6조 혜능에게로 전래되었다고 한다. 마치 하나의 촛불이 꺼지기 전에 새로운 촛불로 불을 옮겨 그 불빛을 보존해 가는 것과 같이 하나의 燈(스승)에서 또 다른 하나의 燈(제자)으로 끊임없이 꺼지지 않고 전승되었다는 의미로 傳燈이라는 말로 표현하고 있다.

이렇게 師資間의 傳燈의 事實이 佛陀내지 過去 七佛에서부터 비롯된 것임을 주장하는 禪宗의 歷史가 燈史인 것이다. 이는 佛陀가 자각한 正法眼藏의 內實을 祖師들의 以心傳心으로 계승하고 있다고 주장한 것이다. 이러한 전등설의 주장은 中國佛敎에 있어서 획기적인 일이라 하지 않을 수 없다. 이러한 師資相承의 燈史는 『寶林傳』, 『祖堂集』 및 옛날에 逸失되었던 敦煌의 禪籍들, 예를 들어 『楞伽師資記』, 『歷代法寶記』, 『六祖壇經』, 『傳法寶紀』, 『神會語錄』 같은 것들이 아직 세상에 드러나기 전, 本書는 禪史를 연구하는 제일의 자료이자, 참선하고 道를 배우는 주요한 參證 典籍이었다. 그러나 옛날에 逸失되었던 여러 禪籍들이 출토된 후, 이 책의 法統 記載가 史實에 부합되지 않음이 실증되었고, 이로 인해 역사 관점에서 엄밀하게 본다면, 이 책은 가장 진실한 가치를 지닌 사료라고 할 수는 없다. 그러나 이것이 『景德傳燈錄』 자체의 가치에 영향을 주는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 本書의 편찬 목적은 師承傳記의 서술에 있는 것이 아니라, 禪門 師資 印證의 機緣 語句를 記載하는데 있기 때문이다. 따라서 참선자의 지침으로서의 이것의 가치가 사료의 진실성을 잃었다고 해서 동요되는 것은 아닌 것이다.

『景德傳燈錄』이 세상에 알려진 후, 황제가 入藏을 頒行할 것을 명했고, 거기에다 인쇄술의 보급이 더해지면서, 이 책은 佛門弟子의 중시를 받았을 뿐 아니라, 사대부 계급에게도 환영을 받았다. 이로부터, 宋의 崇寧萬壽藏, 毘盧藏, 明의 南藏, 北藏, 徑山藏, 淸의 龍藏, 頻伽藏, 日本의 縮刷藏, 卍正藏, 大正藏 등에 실려서 지나간 시간 동안 그것은 줄곧

禪宗 史書의 권위였으니, 禪門은 물론이려니와 儒學에까지도 그것의 영향은 실로 대단하였다.

本書가 頒行된 이후 이십년도 되지 않아서, 李遵勗의 『天聖廣燈錄』이 세상에 나왔고, 삼십년도 되지 않아서 王隨가 이 책을 삭제 개편하여 『傳燈玉英集』十五卷(1034년 간행)을 만들었다. 그러나 『天聖廣燈錄』과 『傳燈玉英集』은 모두 이 책을 능가하지는 못하니, 改編 또한 쉬운 일이 아니었음을 알 수 있다.

『天聖廣燈錄』 외에도, 北宋 惟白이撰한 『建中靖國續燈錄』, 南宋 淳熙十年(1183) 悟明이撰한 『聯燈會要』, 南宋 正受가撰한 『嘉泰普燈錄』(1201)이 있다. 이상의 4권에 『景德傳燈錄』을 더하면 五燈이 되며, 각각 30권이 있다. 그 중에는 중복되는 부분이 많아서, 南宋 普濟가 번잡한 것을 삭제해서 간단하게 五燈을 합해 하나로 만들었으니, 그것이 바로 『五燈會元』이다. 각종의 燈錄이 宋代라는 하나의 朝代에 바람이 불어 구름이 드날리듯 상황을 이루었으니, 그것이 禪門에서 조성한 영향임을 엿볼 수 있다. 宋 이후 각 朝代에도 계속해서 輯錄이 있었으니, 예를 들면 元代에는 南石 文秀가撰한 『五燈會元補遺』가 있었고, 明代에는 遠門 淨柱가撰한 『五燈會元續略』이 있었으니, 이 모두 燈錄體의 확장이다.

『景德傳燈錄』은 선종 傳燈史書의 백미라 할 수 있을 만큼 다루고 있는 인물의 숫자나 내용이 방대하다. 宋代 初期의 정치적 상황과 맞물려 출판된 『景德傳燈錄』은 禪宗史上 最高의 저술이다. 南嶽系와 靑原系를 중심으로 편찬하고 있으면서도 방계를 다루고 있고 뛰어난 禪師들의 傳記나 偈頌 등 여러 가지 말씀을 권27 이하에서 다루는 점에서 종합서적인 입장을 띤다.

이와 같이 『景德傳燈錄』은 禪宗 諸祖나 그 人物 등에 대하여 歷史的 事實을 토대로 하여 文學性을 가미하고 오직 心印의 體得과 正法眼藏의 授受에 관한 言行과 機緣을 체계화시킴으로서 『景德傳燈錄』은 이후 중국 선종의 ‘燈錄體’의 전형이 되었다.

本書의 저자가 道原이 아니라 湖州 鐵觀音院 拱辰이라는 주장이 鄭昂에 의하여 제기되기도 하였다. 이것은 『景德傳燈錄』의 가치가 뛰어나다는 것을 반증하는 기록이기도 하다. 이 문제는 종파 간에 대립, 경쟁하던 상황과도 무관하지 않은 것으로 보인다.

『景德傳燈錄』의 구성에서 저자 道原의 편찬의도를 분명히 읽을 수 있는 부분이 많이 있다. 다른 傳燈史書와 같이 過去 7佛이나 인도 28祖를 다루고 있지만 각 권의 앞부분에는 法眼宗의 正脈을 이어오는 禪師들을 자세하게 기록하고 있다. 南嶽계를 앞부분에 실고

있는 점으로 보아 당시 臨濟宗의 영향력을 알 수 있기는 하지만 각 語錄이나 傳記를 통해 法眼宗 인물들의 많은 着語를 볼 수 있다. 그리고 卷數에서 南嶽系는 8권, 靑原系는 13권을 배치하고 法孫에서는 제9세와 제11세까지를 기록하는 점에서 法眼宗의 입장을 강조하고 있는 특징이 있다.

本考가 의도하는 것 중의 하나는 禪門偈頌과 中國詩歌와의 관계를 살피는 것이다. 과거에는 이러한 주제에 대하여 단지 단편적으로 고찰하였기 때문에 많은 사람들에게는 친숙하지 않은 것으로 비로소 필자가 試論적으로 연구하는 부분이라 할 수 있다.

偈頌은 원래 偈와 頌이 달리 쓰여 있는 것으로 偈는 가타에서 유래되었으며 頌은 중국의 전통적인 시 형식중의 하나라고 할 수 있다. 『詩經』에는 6義가 있으니 興·賦·比·風·雅·頌으로 頌은 聖王의 성덕을 송양하는 詩文體라 하며 종교제를 위한 가사체의 詩文이라고도 한다. 頌은 형식상으로는 漢詩의 율격을 따르고 있다. 그러나 내용면으로 보면 頌은 문자를 빌려 문자 밖의 소식을 읊어 敎外別傳·不立文字의 중지를 전표하고 있다.

중국에서 禪宗이 성립된 이후 많은 선의 사상이나 깨달음의 세계를 나타낸 偈頌과 禪詩가 형성되었다. 偈頌은 독자적으로 중국에서 발현되었다고 볼 수도 있으나 그 뿌리는 역시 불타의 경전에 맥을 함께 하고 있는 것이다.

불경의 문체는 두 가지로 나누어진다. 즉 偈頌과 長行이다. 계송이란 장행과 상대적인 문체로서 장행이 산문형식에 접근해 있는 데 비해 계송은 시에 접근해 있다.

한역불경에 보이는 계송은 일반적으로 三言, 四言, 五言, 六言, 七言, 八言, 九言, 雜言으로 이루어져 있으며 오언의 句式이 가장 많이 사용된다. 또한 四言과 六言이 번갈아 사용되기도 한다.

계송의 공통적인 특징은 그 句式이 매우 정교하여 일정수준 이상의 음절의 美를 체현하고 있다는 점이다. 계송은 비록 押韻, 平仄 방면에서 중국의 전통시가들과 완전히 일치한다고 할 수는 없지만 매우 유사한 것으로, 바로 이 점이 중국고전시가가 요구하는 기준과 크게 부합된다고 할 수 있다. 따라서 譯文體制의 출현은 일종의 산문적 성격을 가진 ‘非詩의 시(非詩之詩)’를 산출하게 되었으며 실제적으로 ‘문으로써 시를 쓰는(以文爲詩)’ 기풍을 만들어가게 된다.

불경이 중국에 성행하게 되면서 계송은 불교승려들에 의해 광범위하게 선전되었으며, 그것은 또한 사람들로 하여금 비로소 聲調를 인식하게 하였으니, 그만큼 계송이 중국시가

에 끼친 영향은 심원하며 隋唐 近體詩의 완성을 촉진시키는 계기가 되었다고 할 수 있다.

이렇듯 偈頌과 中國詩歌는 상호 심원한 영향관계를 맺고 있다. 이에 따라 본 논문에서는 『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌을 中國詩歌 형식에 따라 분류, 분석하였다. 『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌의 형식은 每句의 字數와 押韻 유무만을 따져, 먼저 字數가 5·7언으로 되어 있고 押韻을 맞추는 경우는 近體詩 형식과 유사한 경우로, 字數가 5·7언으로 되어 있으나 押韻이 되지 않았거나 押韻하더라도 仄聲으로 한 경우, 換韻하는 경우는 近體詩 형식과 상이한 경우로 나누었다. 近體詩 형식과 상이한 부분에서는 또 字數에 따라 先秦詩歌와 유사한 3·4言, 古體詩 형식과 유사한 5·7言, 詞 형식과 유사한 雜言으로 분류하였다. 『景德傳燈錄』에 수록된 偈頌 중 近體詩 형식과 유사한 경우는 5언이 35수, 7언이 37수가 있고, 따로 ‘詩曰’이라고 기록된 작품은 16수가 있다. 近體詩 형식과 상이한 부분 중, 先秦詩歌와 유사한 3·4言으로 된 偈頌은 3언이 1수, 4언이 20수가 있고, 古體詩 형식과 유사한 5·7言의 偈頌 중 5언이 125수, 7언이 45수가 있으며, 詞 형식과 유사한 雜言의 偈頌은 모두 61수가 있다. 전체 340수 중 근체시 형식과 유사하거나 같은 偈頌은 모두 88수로 전체 26%를 점하고 있으며, 나머지 252수가 근체시 형식과 상이한 偈頌으로 전체 74%를 차지한다. 近體詩 형식과 유사하거나 같은 偈頌 88수 중에서도, 押韻, 平仄(對와 黏), 對偶 등까지도 近體詩와 일치하는 경우는 ‘詩曰’이라고 기록된 16수의 작품이 있고, 나머지 72수는 위에 언급한 近體詩 형식을 모두 갖추고 있지는 않으나 대부분 그 조건을 구비하고 있다. 이를 통해 당시 偈頌을 지을 때 字數만을 맞춘 것이 아니라 近體詩 형식에 맞춰 作詩하려는 노력이 있었음을 엿볼 수 있다.

중국에서의 선시의 본격적인 창작은 제5조 弘忍에서 제6조 慧能의 남종과 神修의 북종으로 분종할 그 무렵 傳法할 때에 사용하면서 비롯되었고, 그 후 남종이 滄仰宗·臨濟宗·曹洞宗·雲門宗·法眼宗 다섯 파로 나뉘고 다시 臨濟와 曹洞의 두 종파로 통일되면서 더욱 확고한 선시문학의 토대를 굳혀갔다. 특히 당에서 近體詩가 성행될 때 佛典의인 偈頌이 근체시의 압운과 격조를 따르게 되면서 일반 시문학의 중심을 이루게 되었다.

이러한 계승에 반영된 선사상은 우선 五家 宗派 각각이 주장하고 있는 사상과 그 전개 형태를 한마디로 규정한다면 根本은 동일하나 단지 表現 方法에 있어서 다소의 차이를 보이고 있다고 할 수 있다. 다시 말해 五家 모두가 無形無相의 本來境을 설하고 그것에 대한 體得을 강조하고 있는 것은 일치하고 있으나 그것을 나타내는 방법에 있어서는 각각의 특색을 지니고 있는 것이다.

禪師들의 思想을 表現하고 있는 接化하는 방법을 중심으로 五家에 대한 대체적인 구분을 하자면 銳利하고 激烈하며 直說的인 방법을 보이고 있는 臨濟·雲門의 二宗과, 이와는 상반적으로 다소 고요하고 銳智的인 모습을 보이고 있는 滄仰·曹洞·法眼의 三宗으로 대별할 수가 있다. 그러나 이 둘이 外見上으로는 이처럼 서로 다른 모습을 보이고 있지만 根本에 있어서는 모두가 한결같이 동일한 내용을 根幹으로 하고 있다.

根本은 同一하나 表現 方式이 다르다는 것은 五家の 禪師들이 六祖나 神會가 주장했던 佛性이나 自性, 그리고 馬祖의 卽心과 같은 것들을 無規定的 本來地로 규정하면서 그것을 表出하는 방법에 있어서 사상적으로는 滄仰이 無爲無事, 臨濟가 平常無事人, 曹洞이 兼中到와 같은 것으로 자신들의 窮極地를 나타내고 있고, 또 化度를 위한 用法으로 할이나 圓相, 六相圓融 등 다소 다른 行법들을 사용하고 있기 때문이다. 곧 本源은 같으나 그것을 顯現하고 接化하는 방법은 다른 모습을 보이고 있다. 이는 개개인의 修行 과정이나 個性, 特質, 悟道の 機緣 등이 제각기 相異함으로부터 비롯되고 있다.

다시 말하면, 五家を 규정짓고, 또 각각을 구분되게 하는 가장 구체적인 것들은 개개의 禪風과 제자들을 接引하는 接化 方式 및 施設機關들이다. 이를 개개별로 본다면 臨濟는 痛快, 滄仰은 謹嚴, 雲門은 高古, 曹洞은 細密, 法眼은 詳明함을 보이고 있는 것이 五家 思想의 특징이라 할 수 있다.

禪家에는 많은 量의 偈頌詩歌가 있어서 禪과 偈頌詩歌를 비교하면서 論하고 있지만 어디까지나 피상적인 접근이고 근본적으로 볼 때 이들은 분명히 출발점이 다르고 걸어가는 과정이 다르고 목적지가 다르다. 그럼에도 불구하고 많은 유사점이 있기 때문에 이것을 본격적으로 비교하여 논의하는 것은 그만큼 의미가 있는 것이라고 할 수 있다.

禪의 세계가 표방하는 것은 不立文字이나 그것은 어디까지나 本分상의 일이요, 실제분심에서는 많은 언어와 문자를 禪家만큼 갖고 있는 종파도 따로 없다. 그러기에 不立文字는 不離文字 속에서 그 의미를 살려낼 수 있을 것이다. 왜냐하면 언어문자를 제외하고 달리 우리의 의사소통의 방법이 없기 때문이다. 禪과 偈頌詩歌는 서로 다른 면을 갖고 있으면서 또한 같은 면을 갖고 있기도 한 것이다. 이 점에서 禪은 偈頌詩歌의 體요, 偈頌詩歌는 禪의 用으로 파악할 수 있다.

어떤 현상이든지 다름과 같음을 함께 갖고 있으므로 동시에 이런 사실을 통찰할 수 있는 안목이 필요하다. 이러한 안목은 禪의 깨달음의 결과 가능하리라고 본다.

본 논문은 『景德傳燈錄』에 나타난 禪家偈頌詩歌의 형식을 통해 不立文字的 입장에서

禪思想의 특성을 고찰하는 것을 주제로 하고 있지만, 아직은 試論的段階를 벗어나지 못하고 있는 것은 사실이다. 偈頌은 앞에서 장황하게 이야기된 長行을 中國의 詩歌形式을 빌어 몇 글자로 작자의 禪旨를 드러낸 것이기 때문에. 本稿에서 시도한 바와 같이 偈頌의 中國詩歌的 特性과 그것에 나타난 禪思想을 살피는 시도는 합당한 것이었다고 할 것이다. 그러나 아직도 偈頌의 風格을 살피는 것과 같은 文學的 方面으로의 接近은 미비하였다고 할 것이므로 이 부분에 대한 연구는 후인의 과제로 남겨둔다.



參考文獻

【경전류】

- 契嵩 編, 『傳法正宗記』, 『大正藏』 卷51.
- 功德直 譯, 『菩薩念佛三昧經』, 『大正藏』 卷13.
- 求那跋陀羅 譯, 『佛說四人出現世間經』, 『大正藏』 卷2.
- 求那跋陀羅 譯, 『央崛魔羅經』, 『大正藏』 卷2.
- 鳩摩羅什 譯, 『金剛般若波羅蜜經』, 『大正藏』 卷8.
- 鳩摩羅什 譯, 『十住毘婆沙論』, 『大正藏』 卷26.
- 道宣 撰, 『續高僧傳』, 『大正藏』 卷50.
- 道原 纂, 『景德傳燈錄』, 『大正藏』 卷51.
- 佛陀跋陀羅 譯, 『達摩多羅禪經』, 『大正藏』 卷15.
- 『少室六門』, 『大正藏』 卷48.
- 『續傳燈錄』, 『大正藏』 卷51.
- 僧伽婆羅 譯, 『佛說大乘十法經』, 『大正藏』 卷11.
- 念常 集, 『佛祖歷代通載』, 『大正藏』 卷49.
- 沮渠京聲 譯, 『治禪病祕要法』, 『大正藏』 卷15.
- 宗寶 編, 『六祖大師法寶壇經』, 『大正藏』 卷48.
- 趙安仁, 楊億, 『大中祥符法寶錄』, 『中華大藏經』 73冊, 中華書局.
- 志磐 撰, 『佛祖統紀』, 『大正藏』 卷49.
- 智昭 集, 『人天眼目』, 『大正藏』 卷48.
- 眞諦 譯, 『遺教經論』, 『大正藏』 卷26.
- 集成等 編, 『宏智正覺禪師廣錄』, 『大正藏』 卷48.
- 竺佛念 譯, 『出曜經』, 『大正藏』 卷4.
- 慧皎 撰, 『高僧傳』, 『大正藏』 卷50.
- 慧然 集, 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』, 『大正藏』 卷47.
- 慧印 校, 『筠州洞山悟本禪師語錄』, 『大正藏』 卷47.

法應 集, 『禪宗頌古聯珠通集』, 『卍續藏經』 卷65.
普濟 集, 『五燈會元』, 『卍續藏經』 卷80.
性統 編, 『五家宗旨纂要』, 『卍續藏經』 卷65.
如祐, 子昇 錄, 『禪門諸祖師偈頌』, 『卍續藏經』 卷66.
惟白敕 集, 『建中靖國續燈錄』, 『卍續藏經』 卷78.
頤藏主 集, 『古尊宿語錄』, 『卍續藏經』 卷68.
李遵勗 編, 『天聖廣燈錄』, 『卍續藏經』 卷78.
正受 編, 『嘉泰普燈錄』, 『卍續藏經』 卷79.
宗鑑 集, 『釋門正統』, 『卍續藏經』 卷75.
超溟 著, 『歸心錄』, 『卍續藏經』 卷65.

【사전류】

석지현 編著, 『선시감상사전』, 민족사, 1980.
李哲敎 外 2人, 『禪學辭典』, (株) 佛地社, 1992.
鄭承碩 編著, 『불진해설사전』, 민족사, 1994.
韓國佛教大辭典編纂委員會, 『韓國佛教大辭典』, 1982.
諸橋轍次, 『大漢和辭典』(修訂版), 大修館書店, 1984.
高名凱 外 4人 編著, 『漢語外來詞詞典』, 上海辭書出版社, 1984.
萬長春 編著, 『佛教文學辭典』.
商務印書館編輯部, 『辭源』(修訂本), 商務印書館, 1999.
中國社會科學院語言研究所詞典編輯室, 『現代漢語詞典』, 商務印書館, 1992.
漢語大詞典編輯委員會, 『漢語大詞典』, 漢語大詞典出版社, 1994.

【단행본】

葛兆光 著, 鄭相弘, 任炳權 譯, 『禪宗과 中國文化』, 東文選, 1991.
鎌田茂雄 著, 章輝玉 譯, 『中國佛教史』, 도서출판 장승, 1997.
鎌田茂雄 著, 鄭舜日 譯, 『中國佛教史』, 經書院, 1996.

高國抗 著, 오상훈 外 2人 譯, 『중국사학사』 上·下, 도서출판 풀빛, 1998.

高崎直道, 塚本啓祥 著, 權五民 譯, 『印度佛教史』, 經書院, 1985.

權奇浩, 『禪詩의 世界』, 慶北大學校出版部, 1991.

金承鎬, 『韓國僧傳文學의 研究』, 민족사, 1992.

金雲學 著, 『佛敎文學의 理論』, 一志社, 1981.

金鍾喆, 『한문 운문문체의 이해와 분석』, 淸文閣, 2003.

김태완, 『조사선의 실천과 사상-혜능에서 임제까지의 중국 조사선 연구』, 장경각, 2001.

金學主, 『中國文學의 理解』, 新雅社, 1993.

김형중, 『휴정의 선시 연구』, 도서출판 아름다운세상, 2000.

김호귀, 『목조선 연구』, 민족사, 2001.

김호귀, 『선문답의 세계』, 도서출판 석란, 2005.

남현옥 譯, 『중국불교와 불교문화』, 우리출판사, 1993.

동국대학교 한국문학연구소, 『불교문학과 불교언어』, 이회문화사, 1992.

董群 著, 金鎭戊 譯, 『祖師禪』, 도서출판 운주사, 2000.

杜松栢 著, 朴浣植, 孫大覺 譯, 『禪과 詩』, 민족사, 2000.

無比 譯解, 『金剛經五家解』, 불광출판부, 2002.

朴健柱, 『능가사자기』, 도서출판 운주사, 2001.

朴文基, 『임제선 연구』, 경서원, 2001.

박완식, 『한문문체의 이해』, 전주대학교 출판부, 2001.

배규범, 『불가 시문학론』, 집문당, 2003.

볼프람 에베하르트 著, 최효선 譯, 『中國의 歷史』, 문예출판사, 1997.

徐復觀 著, 尹浩鎭 譯, 『한문문체론 연구』, 태학사, 2000.

徐小躍 著, 金鎭戊 譯, 『禪과 老莊』, 도서출판 운주사, 2000.

『續高僧傳』, 동국역경원, 1997.

柴野恭堂, 『달마』 임제선총서1, 동방출판.

申月浩 編著, 『漢詩形式論』, 전통문화연구회, 2001.

아서 라이트 著, 양필승 譯, 『中國史와 佛敎』, 도서출판 신서원, 1997.

야나기다 세이잔 註解, 양기봉 譯, 『초기선종사 I』, 김영사, 1999.

野上俊靜 外 4人 著, 梁銀容 譯, 『中國佛敎史概說』, 圓光大學校出版局, 1994.

- 呂澂 著, 覺昭 譯, 『중국불교학 강의』, 민족사, 1992.
- 吳經熊 著, 徐燉珏, 李楠永 譯, 『禪學의 황금시대』, 도서출판 天池, 1987.
- 王水照 著, 曹圭百 譯, 『中國의 文豪 蘇東坡』, 도서출판 月印, 1998.
- 王志蟠 著, 김진무 譯, 『分燈禪』, 운주사, 2002.
- 劉勰 著, 崔東鎬 譯, 『文心雕龍』, 민음사, 1994.
- 이부키 아즈시 著, 최연식 譯, 『새롭게 다시 쓰는 중국 禪의 역사』, 대숲바람, 2005.
- 이상보 외 3인, 『불교문학입문-율문·언어편』, 동화출판공사, 1991.
- 이은운, 『이은운의 화두 이야기 I』, 도서출판 동아시아, 1999.
- 이재창, 『불교경전의 이해』, 경학사, 1998.
- 李鍾燦, 『韓國佛家詩文學史論』, 불광출판부, 1993.
- 李鍾燦, 『韓國禪詩의 이론과 실제』, (주)이화문화출판사, 2001.
- 李智冠, 『在來韓國佛教所依經典研究』, 寶蓮閣, 1973.
- 伊吹敦 著, 崔鉉植 譯, 『中國禪의 역사』, 대숲바람, 2005.
- 이형기 외 3인, 『불교문학이란 무엇인가』, 동화출판공사, 1991.
- 入矢義高 著, 신규탁 譯, 『선과 문학-구도의 기쁨』, 도서출판 藏經閣, 1987.
- 吳丈蜀 外 著, 李基勉 譯, 『사(詞)란 무엇인가』, 도서출판 시논로지, 2000.
- 錢存訓 著, 金允子 譯, 『中國古代書史』, 東文選, 1978.
- 鄭性本, 『선의 역사와 사상』, 불교시대사, 1991.
- 鄭性本, 『中國禪宗의 成立史研究』, 민족사, 1991.
- 中川 孝 註解, 楊氣峰 譯, 『육조단경』, 김영사, 1993.
- 陳伯海 著, 李鍾振 譯, 『당시학의 이해』, 사람과 책, 2001.
- 陳允吉 著, 一指 譯, 『중국문학과 禪』, 민족사, 1992.
- 車柱環, 『中國詩論』, 서울대학교출판부, 1994.
- 차차석 譯, 『중국불교사-漢민족의 불교』, 대원정사, 1992.
- 최현각, 『선학의 이해』, 불교시대사, 1991.
- 秋月龍珉, 秋月眞人 著, 慧源 譯, 『무문관으로 배우는 선어록 읽는 방법』, 운주사, 1995.
- 팽철호, 『중국고전문학 풍격론』, 사람과 책, 1994.
- 韓基斗, 『禪과 無時禪의 研究』, 圓光대학교출판부, 1985.
- 한명숙 譯, 『법구경』, (주)홍익출판사, 1987.

- 慧諤 譯註, 『선가어록 I』, 도서출판 운주사, 2000.
- 洪修平, 孫亦平 著, 盧善煥, 李承模 譯, 『여래선(如來禪)』, 도서출판 운주사, 2002.
- 加地哲定, 『中國佛教文學研究』(增補), 同明舍, 1979.
- 石井修道, 『宋代禪宗史的研究』, 大東出版社, 1987.
- 松浦秀光, 『禪宗古實偈文の研究』, 山喜房佛書林, 1971.
- 柴野恭堂, 『禪錄慣用語俗語要典』, 思文閣出版, 1988.
- 鈴木哲雄, 『『祖堂集』對照『景德傳燈錄』』, 애지학원대학선연구소, 1993.
- 柳田聖山, 『語錄の歴史』上·下, 東方學報, 1985.
- 伊藤博之 外 2人 編著, 『法語·詩偈』, 勉誠社, 1994.
- 澤田瑞穗, 『佛教と中國文學』, 國書刊行會, 1975.
- 加地哲定 著, 劉衛星 譯, 『中國佛教文學』, 今日中國出版社, 1990.
- 葛兆光, 『中國禪思想史』, 北京大學出版社, 1996.
- 江峰, 禮山, 『禪宗燈錄譯解』, 山東人民出版社, 1996.
- 顧偉康, 『禪宗六變』, 東大圖書, 1994.
- 廣文編譯所 編著, 『國音中古音對照表』, 廣文書局, 1982.
- 蘭少成, 陳振寰 主編, 『詩詞曲格律與欣賞』, 廣西師範大學出版社, 1989.
- 董群, 『禪宗倫理』, 浙江人民出版社, 2000.
- 董群, 『祖師禪』, 浙江人民出版社, 1997.
- 董同龢, 『漢語音韻學』, 文史哲出版社, 1981.
- 杜松柏, 『禪學與唐宋詩學』, 黎明文化事業公司, 1978.
- 白雲禪師, 『法偈的禪意』, 宗教文化出版社, 2005.
- 蕭馳, 『佛法與詩境』, 中華書局, 2005.
- 孫昌武, 『佛教與中國文學』, 上海人民出版社, 1988.
- 孫昌武, 『孫昌武自選集』, 南開大學出版社, 2004.
- 梁啟超, 『佛學研究十八篇』, 中華書局, 1989.
- 楊億, 『武夷新集』卷7, 臺灣商務印書館出版『四庫全書』第1086冊, 集部25.
- 呂澂, 『中國佛學源流略講』, 中華書局, 1995.
- 吳訥, 『文章辨體序設』, 頌條, 中文出版社, 1991.
- 吳立民 主編, 『禪宗宗派源流』, 中國社會科學出版社, 1998.

- 吳言生,『禪宗詩歌境界』,中華書局,2001.
- 王力,『王力文集』卷14·15『漢語詩律學』上·下,山東教育出版社,1990.
- 王敏華,『中國詩禪研究』,廣西師範大學出版社,1997.
- 王志躍,『分燈禪』,浙江人民出版社,1997.
- 郁龍余等,『梵典與華章-印度作家與中國文化』,寧夏人民出版社,2004.
- 袁賓,『禪語譯注』,語文出版社,1999.
- 袁賓 編著,『禪宗著作詞語彙釋』,江蘇古籍出版社.
- 袁賓 編著,『中國禪宗語錄大觀』,百花洲文藝出版社,1991.
- 魏道儒 著,杜繼文 編著,『中國禪學通史』,江蘇古籍出版社,1995.
- 魏承思,『中國佛教文化論稿』,上海人民出版社,1991.
- 俞理明,『佛經文獻語言』,巴蜀書社,1993.
- 劉保金,『中國佛典通論』,河北教育出版社,1997.
- 劉安武,『印度文學和中國文學比較研究』,中國國際廣播出版社,2005.
- 劉長久,『禪說』,四川人民出版社,2000.
- 印順,『中國禪宗史』,江西人民出版社,2000.
- 任繼愈 主編,『佛教史』,中國社會科學出版社,1991.
- 任繼愈,『漢唐佛教思想論集』,人民出版社,1994.
- 張曼濤 主編,『佛教與中國文學』,大乘文化出版社,1978.
- 張曼濤 主編,『佛教與中國文化』,新華書店,1987.
- 張方平,『樂全集』卷33,商務印書館出版『四庫全書』第1104冊 集43.
- 張伯偉,『禪與詩學』,浙江人民出版社,1993.
- 張榮輝,『中國文體通論』,高職叢書出版社,1977.
- 蔣述卓,『佛經傳譯與中古文學思潮』,江西人民出版社,1993.
- 張節末,『禪宗美學』,浙江人民出版社,1999.
- 張華 譯註,中國佛教經傳寶藏精選白話版27『景德傳燈錄』,佛光文化事業有限公司,1998.
- 淨慧 主編『中國燈錄全書』第2冊,中國藏學出版社,1993.
- 曹剛華,『宋代佛教史籍研究』,華東師範大學出版社,2006.
- 周叔迦,『周叔迦集』,中國社會科學出版社,1995.
- 周裕鍇,『中國禪宗與詩歌』,上海人民出版社,2000.

- 曾普信, 『中國禪祖師傳』, 佛光書局, 1990.
- 陳尚君, 『全唐詩續拾』, 『全唐詩補編』下冊.
- 陳垣, 『中國佛教史概論』, 上海書店出版社, 2005.
- 陳垣, 『中國佛教史籍書概論』, 上海世紀出版社, 2005.
- 陳允吉, 『古典文學佛教溯緣十論』, 復旦大學出版社, 2002.
- 陳允吉 主編, 『佛經文學研究論集』, 復旦大學出版社, 2004.
- 陳寅恪, 『金明館叢稿二編』. 上海古籍出版社. 1980.
- 胡適, 『白話文學史』, 上海古籍出版社, 1999.
- 胡適, 『胡適集』, 中國社會科學出版社, 1995.
- 洪修平, 『中國禪學思想史綱』, 南京大學出版社, 1996.
- 黃連忠, 『禪宗公案體相用思想之研究』, 臺灣學生書局, 2002.
- 黃夏年 編著, 『禪宗三百題』, 上海古籍出版社, 2000.
- 侯傳文, 『佛經的文學性解讀』, 中華書局, 2004.

【논문류】

- 權奇浩, 『禪詩 研究』, 釜山大學校 大學院 國語國文學科, 博士學位論文, 1991.
- 金祺烈, 『『景德傳燈錄』의 傳燈說 研究』, 東國大學校 大學院 禪學科, 碩士學位論文, 1997.
- 金愛羅, 『『景德傳燈錄』 被動文 研究』, 濟州大學校 大學院 中語中文學科, 碩士學位論文, 2003.
- 朴文基, 『中國初期 禪思想 형성에 대한 考察』, 東國大學校 大學院 佛教學科, 碩士學位論文, 1987.
- 劉柱性, 『『景德傳燈錄』의 成立史 研究』, 東國大學校 大學院 佛教學科, 碩士學位論文, 1992.
- 윤은영, 『불교 계승에 나타난 어휘 연구』, 경남대학교 교육대학원 국어교육학과, 석사학위논문, 1996.
- 李均熙, 『荷澤神會의 行蹟과 禪思想 研究』, 東國大學校 大學院 禪學科, 碩士學位論文, 1997.
- 李日宰, 『寒山の 詩世界 研究』, 東國大學校 大學院 佛教學科, 博士學位論文, 1993.
- 鄭景奎, 『禪宗과 言語文字』, 東國大學校 大學院 禪學科, 碩士學位論文, 1990.

- 韓睿嫻,『三國遺事 所載 讚의 研究』,成均館大學校 大學院 漢文學科,碩士學位論文,1986.
- 羅文玲,『南朝詩歌與佛教關係之研究』,東海大學 中國文學研究所,碩士學位論文,1996.
- 楊曉玫,『中唐佛理詩研究』,玄奘人文社會學院 宗教學研究所,碩士學位論文,2000.
- 王晴慧,『六朝漢譯佛典偈頌與詩歌之研究』,靜宜大學 中國文學系 碩士班,碩士學位論文,1999.
- 廖丹妙,『宋代禪宗對詩歌的影響研究』,南華大學 文學研究所,碩士學位論文,2002.
- 陸銀湘,『『詩經』“頌”詩的研究』,暨南大學 中文系,碩士學位論文,2002.
- 蔡榮婷,『『景德傳燈錄』之研究』,國立政治大學 中國文學研究所,碩士學位論文,1984.
- 蔡榮婷,『唐代詩人與佛教關係之研究』,國立政治大學 中國文學研究所,博士學位論文,1992.
- 彭雅玲,『唐代詩僧的創作論研究』,國立政治大學 中國文學研究所,博士學位論文,1999.
- 馮國棟,『『景德傳燈錄』研究』,復旦大學 中國語言文學系,博士學位論文,2004.
- 黃秀琴,『唐代詩禪相互影響論』,國立中央大學 中國文學研究所,碩士學位論文,1997.
- 李智冠,「『景德傳燈錄』要考-解題 및 序文譯註」,『가산학보7』,가산불교문화연구원,1998.
- 高名凱,『唐代禪宗語錄所見的語法成分』,『燕京學報』,1948.
- 簡宗修,「『白居易集』中的北宗文獻與北宗禪師」,『佛學研究中心學報』第6期,2001.
- 鄧克銘,「禪宗公案之經典化的解釋」,『佛學研究中心學報』第8期,2003.
- 文幸福,「『詩經』「南」·「風」·「雅」·「頌」探原」,『中國語文學』第30輯,1997.
- 孫昌武,「六朝僧人的文學成就」,『佛學研究中心學報』第7期,2002.
- 冉雲華,「禪宗「見性」思想的發展與定型」,『中華佛學學報』第7期,1995.
- 王樹海,「東土佛教與王維詩風」,『國學新聞』,2001.
- 王振國,「略析『宋高僧傳』,『景德傳燈錄』」,『敦煌學輯刊』第1期,2002.
- 李富華,「『開寶藏』研究」,『普門學報』第13期,2003.
- 李壯鷹,「談談禪宗語錄」,『國學新聞』,2001.
- 張晶,「禪與詩三題」,『中國禪學』第1卷,2002.
- 張靖龍,「『景德傳燈錄』中的唐五代佚詩考」,『溫州師範學院學報』,1987.
- 周裕鍇,「宋代詩學術語的禪學語源」,『國學新聞』,2001.
- 朱清華,「從『文心雕龍』的“贊曰”看劉勰對『詩經』傳統的通變」,『寧夏大學學報』第24卷,2002.
- 陳榮波,「中國禪宗的特質」,『華岡佛學學報』第5期,1981.

- 陳允吉,「東晉玄言詩與佛偈」,『國學新聞』,2001.
- 孫尚勇,「佛經偈頌的翻譯體例及相關問題」,『宗教學研究』第1期,2005.
- 李志夫,「中國禪宗理事觀」,『華岡佛學學報』第7期,2003.
- 蕭麗華,「論詩禪交涉-以唐詩為考察重心」,『中華佛學學報』第1期,1996.
- 勞承萬,「論中國佛禪的詩學方向」,『江蘇大學學報』第2期,2003.
- 邢東風,「中國佛教南宗禪的無法之法」,『哲學研究』第6期,1991.
- 馬克瑞,「審視傳承-陳述禪宗的另一種方式」,『中華佛學學報』第13期,2000.
- 王熙元,「從「以禪喻詩」論嚴羽的妙悟說」,『佛教與中國文化國際學術會議論文集』上輯,1995.
- 皮朝綱,「滄仰宗風,圓相意蘊與禪宗美學」,『西北師大學報』第31卷 第1期,1994.
- 劉福鑄,「曹山本寂若干史實考」,『福建師大福清分校學報』總第42期,1999.
- 馬格依,「俄藏黑城出土寫本『景德傳燈錄』年代考」,『敦煌學輯刊』第2期,2005.
- 孫昌武,「禪宗與古典詩歌的關係」,『中國禪學』第1卷,2002.



ABSTRACT

『JingDeChuanDengLu(景德傳燈錄)』 is a chronicle of Zen or Chn Buddhism authored by DaoYuan(道原) who lived under the reins of the Emperor ZhenZong(眞宗) of the Song dynasty in northern China (1004). 'ChuanDeng' ('Record of the Transmission of the Lamp'), refers to the meaning of endless transmissions of Chn Buddhist gongansor Zen's koans (a story, dialog, question, or statement in the history and lore of Chn (Zen) Buddhism) by passing them through one lamp (a master) to another lamp (a disciple).

This book listed 1,701 Chn gurus through 52 generations over 5 patriarch's halls to include: 7 Buddhas, 28 ancestors from India, and Bohidharma, the founder of the Chinese Chn, reaching the later posterity by enumerating them from a master to a disciple. It is a historic record of Chn that detailed their secular names, genealogies, birth places, pursuit of asceticism, places where they stayed, their attainments of Nirvana, ages, and pen names.

There existed earlier versions of records to include 『ChuanFaBaoJi(傳法寶紀)』, 『LengJiaShiZiJi(楞伽師資記)』, 『LiDaiFaBaoJi(歷代法寶記)』, 『BaoLinZhuan(寶林傳)』, 『ZuTangJi(祖堂集)』, and so on. However, the 『JingDeChuanDengLu』 is the one that systematically compiled all of them in a comprehensive manner and became the ultimate version of compilation as it also contains the great teachers' essays and hymnal poems. The name of dynastic calendar year, JingDe, was used as the prefix of the book's title because the author dedicated it to the Emperor ZhenZong.

The Emperor made YangYi(楊億) and other literates proofread the book and circulated it by including in the DaZangJing(大藏經) or tripitaka collection. Accordingly, 『JingDeChuanDengLu』 became widely popular and largely influenced in the Chn sector and literary circles throughout the eras of Song, Yuan, and Ming dynasties.

China in the tenth century is the transitional period passing from Tang dynasty through the era of Five Dynasties followed by Song dynasty. Hence, Chn flourished in

the southern part of the YangZi River, where the disturbance of war could not reach, by shaping up a new patriarchal tradition of five families, which is gongan Chn (or koan Zen). There emerged Chn dialogues that led the way among numerous Chn monks and their life achievements, which became the guidelines for the Chn Buddhism.

Their analects, YuLu(語錄) were described in a simple and realistic colloquial language of those days as to be easily accepted by both the ruler and the plebeian, and they were far from unfamiliar or difficult to practice. Since the purpose of writing Chn analects was to widely propagate the dogmatism of Chn Buddhism, it is necessary to know about those days' oral customs in order to comprehend them.

The value assigned to Chn analects quite differs from the value assigned to the philosophy of Buddhism. Chn analects should greatly contribute to help the moderns understand the languages used in the eras of Tang and Song dynasties.

The colloquial language used in the eras of Tang and Song corresponds to the forefront of the modern Chinese expression. Accordingly, the paper focuses on the emerging importance of Chn analects as a research object for lexicology, grammar, and phonology. The study on Buddhistic hymns and Chinese poems in terms of format composition reveals that the hymns initially followed the format of the 『Shi Jing(詩經)』, the oldest collection of Chinese poetry and the orthodoxy of ancient Chinese metrical composition. However, they should have reflected the characteristics of ancient-style poem, 'GuTiShi(古體詩)' in early medieval times, South and North Dynasties of Han and Wei, while they were also influenced by the modern style poems, 'JinTiShi(近體詩)' that were popular in the Tang dynasty. Then, the lyric poetry, Ci(詞), that prevailed in Song dynasty existed to influence them, as well. Hence, the relationship of influence and succession could be recognized.

In 『JingDeChuanDengLu』, the masters distinguished the recorded Buddhistic hymns by using "JiYue(偈曰)", "SongYue(頌曰)", or "JiSongYue(偈頌曰)" in some of them and "ShiYue(詩曰)" in 10 or more pieces. The "ShiYue" was probably used for the hymns that followed the form of 'JinTiShi', a popular format at that time while using "JiYue",

"SongYue", or "JiSongYue" for those that did not follow the form of 'JinTiShi'.

Although the contemporary JiSong(偈頌), a poetic expression of Buddhistic teaching, are composed of 4 or 5 or 7 Chinese characters, which is similar to the Chinese lyric poetry, just matching the rule does not make them a true JiSong. If the composition ignores a certain format and rhythm, it cannot qualify to become a good JiSong.

