

# 朝鮮時代 禪門法統說에 대한 考察

서정문\*

## 目 次

머리말	
I. 曹溪宗 法統論의 概觀	1. 儀式文 중 歷代祖師의 法統性 問題
II. 朝鮮時代に 보이는 法統說	2. 懶翁法統說의 問題點
1. 儀式文에 보이는 歷代祖師	3. 太古法統說의 問題點
2. 懶翁法統說	4. 普照法統說의 問題點
3. 太古法統說	IV. 앞으로의 연구과제
4. 普照法統說	1. 禪門 法統說에 대한 再認識
III. 各 法統說의 問題點	2. 韓國 佛教史에 대한 再認識
	맺음말

## 머리말

불교의 역사는 教派·部派와 學派·宗派의 형태로 전개되어 왔다. 이는 불교의 지반 위에서 자연스럽게 형성되었기 때문에 불교사를 이해하는데 있어서도 이들에 대한 탐구를 가벼이할 수는 없는 일이었다. 그리하여 불교사에 대한 再認識의 필요를 느낄 때 마다 各派의 派譜를 비롯한 教乘·宗乘에 대한 관심을 더욱 깊이 가지게 되었다.

근대에 접어들면서 일기 시작한 한국불교의 曹溪宗法統에 대한 관심도 그 실상에 있어서는 한국불교사에 대한 재인식의 일환이라 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 宗統문제는 결국 宗史문제이기 때문이다. 그러나 종통문제를 논의하기 시작한 근대 초에서부터 오늘에 이르기까지 曹溪宗統에 관한 많은 논의는 전통적인 한국불교의 제반분야를 포괄적으로 고찰하여 불교사의 신선한 인식을 도모하기보다는 어느 특정한 '宗祖說'에 대한 옹호론이나 아니면 배척론을 펴온 감이 없지 않았다. 그런 까닭에 오늘날에 조계종통 문제 등을 거론하면 우선 論爭을 일으키는 것이 아닌가하는 느낌을 불식하기 어렵게 되었다. 이는 전통불교에 대한 재인식이나 宗學의 발전을 위해서도 안타까운 일이 아닐 수 없다. 필자는 조계종 종조설에 대한 때늦은 논쟁에 참여하고 싶은 생각은 추호도 없다. 다만 한국불교사를 좀더 새롭게 인식하고자 하는 뜻에서 '조선시대의 禪門法統說'에 대하여 고찰해 보는 기회를 갖고자 한다.

이에 근대에 논의된 조계종법통론을 대체적으로 개관하고 다음으로는 조선시대에 보이는 법통설을 살펴보며 동시에 그에 따른 문제점도 고찰해 보기로 하였다. 그리고 앞으로는 어떤 시각과 어떤 방법

\*(종법스님, 불교학과)

을 가지고 한국불교의 禪宗史와 전통교사를 탐구해야만 보다 폭넓은 이해에 도달할 수 있을 것인가하는 문제를 모색해 보려한다. 그런데 한국불교사 중에서도 조선시대 불교사에 대한 연구축적이 미약한 터라 매우 조심스러운 감을 지을 수 없다. 그러나 전해지는 자료들을 최대한 활용하고 면밀히 검토함으로써 조선시대 법통설의 실체를 이해하고 새로운 불교사를 정립하는 방법을 모색해 보고자 한다.

## I. 曹溪宗 法統論의 개관

한국불교는 근대에 접어들면서부터 宗團과 宗祖에 대한 자각의식을 가지게 되었다. 1910년 10월, 李晦光은 朝鮮圓宗의 대표자 자격으로 일본에 건너가 日本 曹洞宗과 연합조약을 체결하였다.<sup>1)</sup> 이에 대하여 크게 반발하는 움직임이 있었으니 韓龍雲(1879-1944), 朴漢永(1870-1948)을 비롯한 영·호남 승려들은 朝鮮佛敎는 정통적으로 臨濟宗임을 선언하고 曹洞宗과의 연합체결 노선에 대항하였다. 그러나 1911년 6월, 寺刹令이 반포되면서 圓宗과 臨濟宗은 다 인정되지 않고 오직 ‘朝鮮佛敎禪敎兩宗’이란 이름으로만 존재하게 되었다. 그러다가 朝鮮佛敎總本山(현 曹溪寺)을 세우고 1941년 4월에 종명을 ‘朝鮮佛敎曹溪宗’이라 하였다.<sup>2)</sup>

이러한 과정에서 宗派·宗祖에 대한 관심을 자연스럽게 갖게 되었다. 그렇지만 이러한 문제는 오랜 역사와 문화의 기반 위에서 형성된 일이라 단시일에 만족할만한 연구 성과가 나오기도 어렵고 또한 쉽사리 종도의 의견이 합일될 수도 없는 일이었다. 그러다가 1945년 8월 이후에는 조계종이란 종명을 쓰지 않고 ‘朝鮮佛敎’라고만 칭한 일도 있으나 오래지 않아 ‘佛敎曹溪宗’이라 공칭하였다.<sup>3)</sup> 그후 종단의 분쟁 속에서 본의 아니게 宗祖에 대한 논란이 제기된 일도 있었다. 이러한 논의는 최근에까지도 어떤 해결점이나 합일점을 찾아내지 못하고 있는 상태라 하겠다.

이렇게 본다면 조계종단에서 宗祖·宗派를 포함한 法統에 대하여 관심을 가지고 논의한지가 가까이 1941년 이후 현재까지 50여년이며 멀리는 1910년 이후 80여년이다. 이처럼 오랜 세월을 통해서 법통에 대한 논의가 있었던 것이다. 그렇다면 지금까지 조계종 법통에 대하여 거론된 주요 논지는 무엇인가. 이에 대하여는 크게 둘로 나누어서 정리해 볼 수 있다. 첫째는 ‘宗團’에 대한 견해이고 둘째는 ‘宗祖’에 대한 견해이다. 종단에 대한 견해란 曹溪宗을 신라 九山禪門을 계승한 ‘禪門通稱’으로 보느냐, 그렇지 않으면 普照知訥(1158-1210)이 開宗한 單一宗派로 보느냐 하는 문제이다. 다음으로 종조에 대한 견해에 있어서는 종단의 성격을 어떻게 보느냐에 따라 달라지는 문제로서 단일종파로 이해할 때는 普照宗祖論을 강조하게 되고 선문통칭으로 보는 견해로는 朝鮮中期 이후 오늘에 이르기까지 계승해 온 祖派系譜에 따라 太古宗祖論을 주장하게 된다. 그리고 太古宗祖論을 견지하더라도 종래의 조파계보대로 ‘太古←臨濟←慧能’의 법통을 고수하는 입장과 ‘太古←普照←道義←慧能’ 법통을 제시하는 견해가 있다. 그런데 1962년 3월에 제정·공포하여 현재까지 준수하고 있는 조계종 宗憲에서는

1) 李能和, 《朝鮮佛敎通史》卷下, pp.935-940.(1918).

2) 《新佛敎》제31집, pp.1-11.

3) ① 姜昔珠·朴敬勛, 中央新書71, 《佛敎近世百年》pp.233-236. (1980) 中央日報社.

② 《朝鮮佛敎 敎憲》, 조계종 《종단 法命集》 제2부 관계 참조법령 p.2-1-13.(1985) 조계종총무원.

第一條 本宗은 大韓佛敎曹溪宗이라 稱한다. 本宗은 신라 道義國師가 創樹한 迦智山門에서 起源하여 고려 普照國師의 重闡을 거쳐 太古普愚國師의 諸宗 包攝으로서 曹溪宗이라 公稱하여 爾後 그 宗脈이 綿綿不絶한 것이다.

第六條 本宗은 신라 憲德王 5年에 曹溪 慧能祖師의 曾法孫 西堂 智藏禪師에게서 心印을 받은 道義國師를 宗祖로 하고 고려의 太古普愚國師를 重興祖로 하여 以下 淸虛와 浮休 兩法脈을 계계승승한다.<sup>4)</sup>

라고 천명하고 있다.

이처럼 조계종의 법통문제는 오랜 세월을 지내면서 논의를 거듭했지만 ①太古法統論 ②普照法統論으로 심한 대립을 보였으며, 태고법통론 중에서도 ㉠太古 臨濟 法統論 ㉡太古 道義 法統論으로 견해를 달리해 왔다.<sup>5)</sup> 그러다가 최근에는 朝鮮時代의 傳法은 普照禪도 계승하고 동시에 臨濟嫡統임을 표방한 이종구조라는 논지를 주장한 논문이 발표되어 주목을 받은 바 있으며, 西山休靜(1520-1604)의 家統을 중심으로 朝鮮禪家의 法統을 고찰한 논문이 있어서 관심을 갖게한 일이 있다.<sup>6)</sup> 이는 그간에 普照·太古의 宗祖論을 중심으로 논의한 것과는 다른 방법으로 고찰한 내용이어서 그만큼 의미가 있다고 하겠다. 그렇다고 해서 지금까지의 法統에 대한 논란이 해결될 수 있는 합일점을 찾았느냐하면 전혀 그렇지 못하다. 현재까지의 법통에 대한 논의는 주로 자신의 견해를 주장하고 피력하는데 그쳤을 뿐 서로의 견해에 공감하고 수긍하는 일은 갖지 못한 상태이다. 그러므로 지금부터는 어떤 내용을 선택하여 그를 고수해서 계속 주장하는 것으로 의미를 찾기보다는 여러 견해들을 심도있게 고찰하고 검토하여 보다 높은 불교사의 再認識을 창출해 내는 것이 중요한 일이라 할 수 있을 것이다.

## II. 朝鮮時代に 보이는 法統說

조선시대에 보이는 법통설을 유형별로 구분해 보면, 儀禮文 등에 간접적으로 나타난 법통설과 高僧들의 文集이나 碑文 등에서 천명하고 있는 법통설, 그리고 당시의 불교계에서 지도력을 가진 승려들이

4) 조계종 《宗團 法令集》 pp.1-1~2.

5) ① 李能和, 《朝鮮佛敎通史》 卷中, pp.92-378. 「特書臨濟宗之源流·朝鮮 禪宗臨濟嫡派」 卷下, pp.336~377. 「普照後始設曹溪宗」 등 禪宗 系譜에 대한 언급이 여러 문항에 수록되었다.

② 權相老, 「曹溪宗」(朝鮮에서 自立한 宗派의 其四) 《佛敎》 제58호 (1929). 「古相派의 新發見」 《新佛敎》 제31호. (1941), 「韓國禪宗略史」 《佛敎學論文集》 (白性郁博士頌壽記念) (1959) 동국대 출판부, 등 많은 논문이 있다.

③ 金映遂, 「五敎兩宗에 對하여」 《震檀學報》 제8집. (1937). 「曹溪禪宗에 對하여」(五敎兩宗의 一派. 朝鮮佛敎의 根源) 《震檀學報》 제9집 (1938). 「曹溪宗과 傳燈通規」 《新佛敎》 제43·44·45호 (1942-1943) 이 밖에도 많은 논문이 있다.

④ 李在烈, 「五敎兩宗과 曹溪宗統에 關한 考察」 《佛敎思想》 제1~6호. (1973).

⑤ 李鍾益, 《曹溪宗中興論》 (1976) 寶蓮閣.

⑥ 性微宗師, 《韓國佛敎의 法脈》 (1976) 三榮出版社.

⑦ 李智冠, 《曹溪宗史》 (1976) 동국역경원.

⑧ 李英茂, 「韓國佛敎史에 있어서의 太古普愚國師의 地位」 《韓國佛敎學》 제3집. (1977) 韓國佛敎學會. 이 외에도 曹溪宗祖論에 대하여 論述한 논문들이 다수가 있다.

6) 高翊晉, 「碧松智嚴의 新資料와 法統問題」 《佛敎學報》 제22집. pp.203-212. (1985) 동국대 불교문화연구원.

7) 金煥泰, 「朝鮮禪家의 法統考」 《佛敎學報》 제22집. pp.11-44.

모여 서로 협의하는 과정을 거쳐 확립한 법통설 등을 찾아 볼 수 있다.

### 1. 儀式文에 보이는 歷代祖師

조선시대에 인도·중국을 포함하여 한국의 역대조사를 禮儀·獻供한 儀禮文으로는 독립된 서책으로 이루어진 것도 있고 여러 設備文 중의 한 항목으로 된 예참문 등이 있다.

#### 1) 《禪門祖師禮儀儀文》<sup>8)</sup>의 역대조사:

- ① 迦智山祖師 海外傳燈 道義國師
- ② 閼嶼山祖師 螺髮頂珠 梵日國師
- ③ 師子山祖師 霜氣漫天 哲鑑國師
- ④ 聖住山祖師 無舌揄揚 無染國師
- ⑤ 鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師
- ⑥ 曦陽山祖師 山神現請 道憲國師
- ⑦ 桐裏山祖師 南嶽分輝 慧徹國師
- ⑧ 須彌山祖師 太祖王師 利嚴尊者
- ⑨ 實相山祖師 九夏持身 洪陟國師
- ⑩ 願力受生 中興祖道 海東佛日 普照國師
- ⑪ 西天百八代祖師 提納縛多尊者
- ⑫ 龍神護喪 旱天彌江 恭愍王師 普濟尊者
- ⑬ 朝鮮國太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚

이상과 같이 선문예참문에서는 九山禪門 開山主 九祖師와 普照·指空·懶翁(1320-1376)·無學(1327-1406) 四祖師를 합해서 모두 13조사를 禮敬하고 있다. 선문조사예참문이 언제 최초로 간행되었는지는 정확하지 않으며, 현재로서는 重刊板으로 여겨지는 조선시대의 刊本만 보일 뿐이다. 다만 고려시대 眞覺慧誼(1178-1234)의 詩에 〈九山祖師都贊·普照國師贊〉의 계승이 있는데,<sup>9)</sup> 진각혜심이 보조국사를 찬양한 이 시송을 조사예참문에서 普照의 조항에 禮頌文으로 수록하고 있다. 이런 점으로 볼 때 선문조사예참문은 진각혜심의 생존연대 이후에 간행되었을 가능성이 큰 것으로 여겨진다. 물론 지공·나옹·무학 三祖師는 朝鮮朝 初期에 첨가되었을 것이다. 이처럼 선문 예참문에서는 九山祖師와

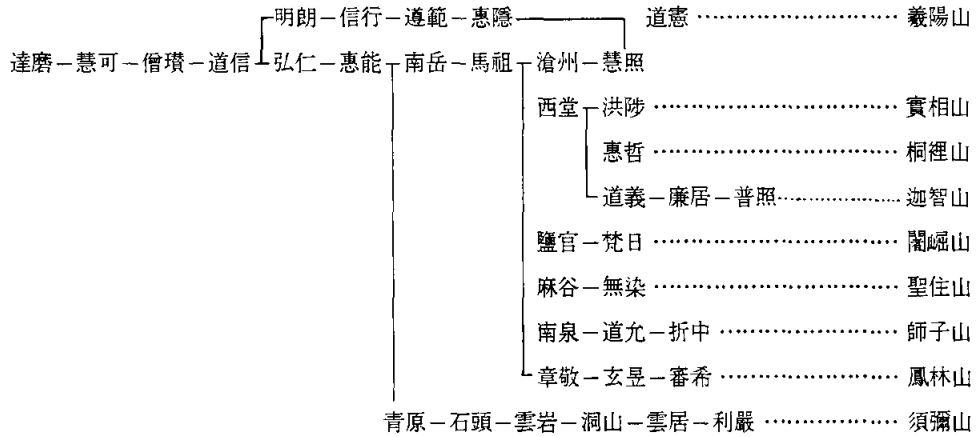
8) 본 예참문은 《禪門祖師禮儀儀文》《禪門祖師禮儀作法》 등의 제목으로 간행된 것을 볼 수 있다. 그 중에서 刊記가 있는 것은 '順治 17년(1660) 正月日 慶尚道 大丘地 八公山 夫人寺 開板本'과 '崇禎後 庚戌(1670) 四月下院 晉陽後人 南江子 謹跋'이란 발문이 있는 충청도 鷄籠山 甲寺本이 있다. 그 밖의 책에는 뒷 부분이 결락되어 간기를 볼 수 없다. 이 중에서도 甲寺本에만 맨 마지막의 '지공·나옹·무학'의 문목이 그대로 보존되어 있다. 다른 서책은 모두가 후미부분이 결락된 상태로 있기 때문에 볼 수가 없다.

9) 《無衣子詩集》卷下, 《韓國佛教全書》(이하 '韓佛'로 약칭) 6, p.61. (1984) 동국대 출판부.

九山祖師都贊: 爲法忘身越大洋 九燈從此耀諸方 兒孫自是不回顧 未必神光已覆藏. 普照國師贊: 巍巍一座大須彌 無限風派不暫歇 放普光明清淨日 照先東土破昏迷.

普照國師· 지공, 나옹, 무학, 三和尚을 예참· 예경의 대상으로 하고 있다.

〈曹溪禪宗의 淵源圖〉<sup>10)</sup>



위 도표에서 보는 바와 같이 九山祖師는 한국에 禪法을 세운 開山祖의 공로를 인정하여 예경할 수 있다고 하겠으나 보조와 三和尚은 신라 九山禪門의 개산조와는 다른 입장에서 예경의 대상이 되어 왔음을 알 수 있다.

2) 《梵音集》 卷下 〈禪門祖師禮懺文〉<sup>11)</sup>의 역대조사

- ① 伽智山祖師 海外傳燈 道義國師
- ② 海東祖師 遊歷諸山 龍女執侍 義相和尚
- ③ 海東祖師 遊歷諸山 華嚴講師 元暎和尚
- ④ 生知絕俗 夢裡傳經 清真國師
- ⑤ 西天禪師 提納薄陀尊者 指空大和尚
- ⑥ 智異山祖師 梵音傳通 眞鑑國師
- ⑦ 闍嶼山祖師 螺髮頂珠 梵日國師
- ⑧ 獅子山祖師 霜氣漫天 哲鑑國師
- ⑨ 聖住山祖師 無舌揄揚 無染國師
- ⑩ 鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師
- ⑪ 曦陽山祖師 山神現請 道憲國師

10) 이 도표는 金映遂, 「曹溪禪宗에 대하여」 《震檀學報》 제9집, (1938)에 수록된 도표이다.

11) 梵音集의 원제목은 《天地冥陽水陸齊儀梵音副補集》이며 上下 二冊으로 分卷되었다. 간행의 기록으로는 '海東沙門 智暎集'이란 편자의 이름이 있고 '乾隆四年(1739) 己未六月日 全羅道谷城 道林寺 重刊'이란 刊記가 있다.

- ⑫ 桐裏山祖師 南嶽分輝 慧徹國師
- ⑬ 須彌山祖師 太祖王師 利嚴尊者
- ⑭ 實相山祖師 九夏持身 洪陟國師
- ⑮ 願力受生 中興祖道 海東佛日普照國師
- ⑯ 西天百八代祖師 提納縛陀尊者
- ⑰ 龍神護喪 漲水旱天 恭愍王師 普濟尊者
- ⑱ 朝鮮國太祖王師妙嚴尊者 無學大和尚

이처럼 《범음집》중의 〈선문조사예참문〉에서는 모두 17인의 한국조사를 예경하고 있다. 그 예경의 차례를 보면 일정한 기준이 없이 순서가 정해진 것처럼 보이기도 한다. 元曉(617-686)·義相(625-702)에 있어서는 같은 시대 인물이면서도 의상보다 원효가 연장자이기 때문에 원효를 먼저 거론하는 것이 일반적인 상례라 할 수 있는데 범음집에서는 의상을 먼저 예경하고 있는가하면 道義(~821~)가 원효·의상보다 앞에 놓여 있으며, 西天禪師 指空은 두 번에 걸쳐 수록되었다. 이는 예참문의 예경 순서를 정한 기준을 어디다 두고 있는가를 생각하게 한다. 그러나 범음집 예참문의 특징도 발견되고 있다. 그것은 일반 예참에서는 볼 수 없는 ‘生知絕俗 清真國師·智異山祖師 眞鑑國師’를 수록하고 있는 점이다. 진감국사 慧照(774-850)는 智異山門 雙溪寺(玉泉寺)의 開山主일 뿐 아니라 魚山梵唄에도 큰 영향을 끼쳐준 高僧으로 전해지면서도 九山禪門의 祖師禮懺에는 들어있지 않다. 그런데 범음집의 예참문에서는 진감국사를 예경하고 있는 것은 주목해야 할 점이라 하겠다.

### 3) 〈華嚴大禮懺文〉<sup>12)</sup>의 역대조사

- ① 海外傳燈 道義國師
- ② 螺髮頂珠 梵日國師
- ③ 霜氣漫天 哲鑑國師
- ④ 無舌揄揚 無染國師
- ⑤ 山神現請 道憲國師
- ⑥ 南岳分輝 慧徹國師
- ⑦ 海東初祖 元曉國師
- ⑧ 義湘祖師
- ⑨ 潤筆居士
- ⑩ 慈藏律師
- ⑪ 普照國師

12) 《華嚴大禮懺文》은 필사본으로 전해지는 것이 있는데 이 책에서는 제목이 《華嚴大禮文》으로 되어있다. 그리고 安震湖編 《釋門儀範》上, p.37.(1935)에 《大禮懺禮》文으로 수록되었다.

一切作法之處 爲作證明法師

- ⑫ 西天國百八代祖師提納縛陀尊者指空大和尚
- ⑬ 高麗國恭愍王師普濟尊者懶翁大和尚
- ⑭ 朝鮮國太祖王師妙嚴尊者無學大和尚

이상과 같이 몇가지 의식문을 통하여 조선시대의 禪門에서 예경한 한국의 역대조사들을 살펴 보았다. 그 중에서 ① 禪門祖師禮懺文에서는 13祖師를 禮敬하고 있고 ② 梵音集의 祖師禮懺文에는 17祖師의 예경문이 수록되었으며 ③ 華嚴大禮文·석문의범의 大禮懺文에는 14祖師의 명호가 수록되었음을 볼 수 있다. 이상의 세 종류의 儀式文에서 공통적으로 예경의 대상이 되는 祖師는 九山禪門 開山祖와 普照國師·指空·懶翁·無學 三大和尚임을 보게 된다. 여기에 元曉·義湘·慈藏·慧昭眞鑑 등의 祖師가 첨가되는 예가 있어서 예경문에 따라서 수록된 高僧의 수가 다른점이 있으나 九山祖師·普照國師·三大和尚인 13조사는 어느 예경문이나 빠진 경우가 없다. 이렇게 볼 때 13조사는 한국의 禪門에서 항상 예경의 대상이 되었음을 알 수 있는 것이다.

## 2. 懶翁法統說

조선시대의 기록으로서 懶翁의 法統說을 이야기한 문헌은 우선 기억에 떠오르는 것이 許筠(1569-1618)의 글이다. 홍길동전의 저자인 허균은 <淸虛堂集序>文과 海印寺 洪제암 앞에 세운 泗溟大師(1544-1610)의 <石藏碑>文을 전하고 있다. 이 글은 다 光海君 4년(1612)에 지은 것인데 西山이 입적한지 8년 후이며 泗溟이 입적한지 2년 후의 일이다. 이 두 글에서는 서산이 나옹의 法統을 계승한 것으로 기술하고 있다. 그렇다면 허균이 말하고 있는 나옹법통설의 내용은 어떤 것인가. 먼저 청허집서문에서 나옹법통을 언급한 부분을 살펴보면

道峰靈炤국사가 중국에 가서 法眼永明의 법을 전해받고 宋 建隆間(960-962)에 본국에 돌아와서 현풍을 크게 진작하여 末法을 구제하였다. 達磨의 법이 비로소 선양되니 이 나라에서 승려가 된 이들은 臨濟·曹洞의 가풍을 이어받게 되었다. 禪宗에 공을 세움이 어찌 적다하겠는가.

靈炤국사의 正法眼藏이 道藏神範에게 전해졌다. 그리하여 淸涼道國·龍門天隱·平山崇信·妙香懷灑·玄鑑覺照·頭流信修 등의 6세를 지나서 普濟懶翁을 얻게 되었다. 나옹은 오래동안 중국에 있으면서 여러 선지식을 두루 參見하고 원통의 경지에 이르러 선림의 사표가 되었다. 그 법을 전해 받은 이는 南峰修能이 적자로서 이었고, 正心登階가 또한 그 법을 계승했으니 碧松智嚴의 스승이

13) 毗耶居士 許端甫氏書「淸虛堂集序」《韓佛》6, pp.659-660. 道峰靈炤國師 入中原 得法眼永明之傳 宋建隆間 返本國 大闡玄風 以救末法 祖師 西來之旨 始有所宣揚 而東土蒙伽黎者 乃獲襲臨濟曹洞之風 其有功於禪宗也 詭淺駁哉 師之正法眼藏 傳于道藏神範 歷淸涼道國 龍門天隱 平山崇信 妙香懷灑 玄鑑覺照 頭流信修 凡六世而得普濟懶翁 翁久在上國 博參諸善知識 圓通即詣 蔚爲禪林之師表 傳其法者 南峰修能 爲嫡嗣 而正心登階 憲繼之 即碧松智嚴之師也 碧松傳于芙蓉靈觀 得其道者 唯淸虛老師爲最杰云.

다. 碧松은 芙蓉靈觀에게 전했으니 그 도를 얻은 이는 오직 淸虛老師가 가장 뛰어나다.<sup>13)</sup>

이렇게 기술하고 있다. 허균의 이 서문에 의하면 西山은 懶翁의 法統을 계승한 것이며, 나옹은 法眼宗系統의 法脈을 이은 것이다. 이를 도표로 표시해 보면 다음과 같다.

### 淸虛集序의 法系圖表

(法眼宗의 永明延壽)—① 道峰靈炤—② 道藏神範—③ 淸涼道國—④ 龍門天隱—⑤ 平山崇信—⑥ 妙香懷潔—⑦ 玄鑑覺照—⑧ 頭流信修—⑨ 普濟懶翁—⑩ 南峰修能—⑪ 登階正心—⑫ 碧松智巖—⑬ 芙蓉靈觀—⑭ 淸虛休靜

이어서 泗溟大師의 비문을 보면,

牧牛(普照)·江月(懶翁)이 홀로 황매의 종지를 얻어서 선문을 대표하는 사람이 되었다. 법풍을 드날리니 모든 사람이 다 조복되었다. 열반묘심과 정법안장을 靑丘의 영역에 전했으니 어찌 감탄할 일이 아니겠는가. 普濟로부터 5傳하여 芙蓉靈觀에 이르고 淸虛老師는 그의 入室弟子가 된다. 청허의 혜관과 묘오는 전배들보다 뛰어나니 이는 근대의 임제·조동이다. 그의 법을 이은 이가 많으나 佛家에서 泗溟大師를 추대하여 西山의 법을 바로 이었다고 한다.<sup>14)</sup>

이상의 法系에 대한 언급을 간략히 도시해 보면

(黃梅宗旨 永明)……牧牛子(普照)……江月軒(懶翁)……(5傳)—芙蓉靈觀—淸虛休靜—泗溟惟政

이러한 순서로 설명하고 있다. 허균의 이와 같은 法系에 대한 언급은 이미 학계에서 많은 지적이 있을것처럼 매우 생소하고 산만한 느낌을 주는 것이 사실이다. 그러나 허균이 남긴 〈序文과 碑文〉은 조선시대의 法統說을 고찰하는데 참으로 중요한 문헌이 될 수밖에 없다. 그것은 왜냐하면 허균의 말과 같이 懶翁이 法眼宗의 永明延壽(904-975)의 법을 계승했고 나옹의 제자 南峰이 正心에게 전법했다는 언급이 사실로 인정되어서가 아니라, 당시에는 倂休善修(1543-1615)도 생존해 있을 때이고 西山의 高足弟子들이 많이 있을 때인데도 이러한 法統說에 별다른 문제를 제기하지 않고 책으로 간행하고 비문으로 새긴 일이 확인되기 때문이다. 이로써 미루어 보면 이때에는 西山禪門을 ‘懶翁法統’으로 보는 데에 아무런 이의가 없었던 것으로 여겨진다.

懶翁法統說에 대한 언급은 霽月敬軒(1544-1633)의 《霽月堂大師集》序文에서도 밝히고 있다.

懶翁이 중국에 가서 처음에 指空을 參見하고 현지를 깨달았으며 다음으로 平山을 參見하고 종풍

14) 「泗溟大師石藏碑」《朝鮮金石總覽》F.p.824. (1919) 唯牧牛 江月 獨得黃梅宗旨 蔚爲禪門之冠 鉗樞一震 萬人皆發 俾涅槃妙心 正法眼藏 密傳於靑丘之域 豈 不彞哉 普濟五傳 爲芙蓉靈觀而 淸虛老師 稱入室弟子 其慧觀妙悟 有出於前輩 寔近代之臨濟曹洞也 厥後嗣法者 不無其人而 禪門盛推 泗溟大師 謂可繼西山之傳



을 깊게 체달하였다. 본국에 돌아와 법을 편 후로 많은 法派가 생겼으나 다 동일한 法印이었다. 마치 기이한 金玉이 다 궁중의 창고로부터 나온 것과 같았다. 懶翁 이후 7 傳하여 淸虛에 이르니 청허는 깨달은 법의 세계가 一世를 떨쳤다. 청허의 제자들로서 그 종풍을 이어받고 그 가르침을 넓히는 이가 여러곳에 많이 있다. 그러나 청허의 正宗을 잘 계승하여 중생 근기에 알맞게 선양하는 이는 오직 齋月堂大師이다.<sup>15)</sup>

이상과 같이 허균의 글과 《제월당대사집》 서문을 통하여 ‘懶翁法統說’을 살펴 보았다. 같은 나옹법통설을 말하면서도 허균의 글에서는 나옹법통의 淵源을 法眼宗 계통으로 얘기하고 있고, 《제월당대집》 서문에서는 西天 指空禪師와 臨濟宗 계통의 平山處林禪師의 법을 이은 것으로 기술하고 있다. 懶翁의 嗣法淵源은 제월집서문에서 지적한 것처럼 지공과 평산의 법을 계승했다고 하는데는 아무런 의의가 없을 것이다. 허균이 거론하고 있는 法眼宗系의 嗣法이란 말은 무척 생소한 내용으로 들리는 것이 사실이다. 그러나 여기에는 공통성을 지니고 있다. 그것은 첫째로 나옹의 嗣法淵源이 법안종 계통이나, 임제종 계통이나, 아니면 西天 지공선사계통이나는 일체 논외로하고라도 조선시대의 碧松智嚴(1464-1534)·芙蓉靈觀(1485-1571)·淸虛西山 등의 朝鮮禪門이 懶翁法統을 계승했다고 천명한 사실이다. 둘째로는 이러한 나옹법통설에 대하여 당시에 별 다른 의의를 제기한 일이 보이지 않는다는 것이다. 뒤에 가서 더 살필 기회가 있겠지만 나옹은 조선시대 전반에 걸쳐 매우 특별한 존송을 받은 고승이다. 이러한 점으로 볼 때 朝鮮中期까지는 나옹법통설이 거의 보편화된 상태로 수용된 것이 아닌가 하는 추측을 하게 한다.

### 3. 太古法統說

한국불교의 傳統宗團에서는 오늘날까지 太古法統說을 준봉하고 있다. 전통종단 중의 曹溪宗을 예로 든다면 조계종의 祖派에 있어서 각 派譜·門譜 등의 모든 系譜는 다 臨濟法脈을 계승한 太古普愚國師(1301-1382)를 한국의 初祖로 하고 있다. 이것은 현재까지 변함없는 엄연한 사실인 것이다.

그렇다면 이와 같은 太古法統說은 언제 어떠한 과정을 통하여 성립되었을까. 이미 살펴본 바와 같이 조선시대 초·중기까지는 ‘祖師禮懺’등에서는 지공·나옹·무학을 마지막으로 예경하고 있고 법통을 논하는 기술에서는 나옹법통설을 거론하고 있을 뿐 태고법통설은 보이지 않는다. 西山이 생존해 있을 때 法統의 淵源을 천명해 놓았으나 하마면 그렇지도 않다. 서산은 碧松智嚴·芙蓉靈觀·慶聖一禪(1488-1568)의 행적을 쓰고 나서 “법으로 계보를 논한다면 벽송은 조부요, 부옹은 부친이요, 경성은 숙부이다.”<sup>16)</sup>라고 기술했으며, 벽송의 행적에서는

15) <齊月堂大師集叙>《齊月堂大師集》卷上, ‘韓佛’ 8.p.113. 懶翁入唐 初參指公(空) 始悟玄旨 次參平山 深徹宗風 來歸本域 派衍枝分 同一法印 亦如貝玉金珠 千奇萬異 一一自內府流出者也 懶翁下七傳 至淸虛 法性波瀾 雷震一世 師往矣 弟子之襲其風 以弘其教者 何往無之 求其正宗一脉 的的相承 隨變隨機 著善著惡者 惟齊月堂大師是也.

16) <三老行蹟>《韓佛》 7. p.757.

靜之行裝 鷄居不定 在頭流山 撰碧松 在楓嶽山 撰芙蓉 在妙香 撰敬聖 乃迫於三山 衲子之勉也 況以法論派則 碧松 祖也 芙蓉 父也 敬聖 叔也 靜亦其可 哉 茲以再三 質正 削繁錄實 合粹流通 後學幸勿疑也 休靜謹跋.

碧松은 天順 8년(1464) 甲申 3월 15일에 탄생하였다. . . . 옷깃을 떨치고 계룡산 上(臥) 草庵으로 가서 澄澄大師를 뵈고 머리를 깎으니 이때의 나이는 28세였다. 어느날 善知識을 찾아 법을 배우고자하여 먼저 衍熙教師를 찾아가 원돈교의를 배우고 다음으로 正心禪師를 찾아가 西來密旨를 물었다. 다 현묘함을 드날려 깨우친 바가 많았다.

正德戊辰(中宗 3년 · 1508) 가을에 금강산의 妙吉祥菴에 들어가 《大慧語錄》을 보고 狗子無佛性話를 의심하여 오래지 않아 깨달았다. 그리고 《高峰語錄》을 보다가 ‘他方に 갖다 버리다.’는 말에 이르러 깨달음의 알음알이가 일시에 없어졌다. 그러므로 벽송선사가 평생 발취한 禪風은 高峰 · 大慧의 家風이었다. 大慧화상은 六祖의 17대 적손이며 高峰화상은 臨濟의 18대 적손이다. 아! 벽송선사는 해외의 사람으로서 500년 전 宗派를 은밀히 이었다. 마치 程子 · 朱子が 孔子 · 孟子보다 千年뒤에 태어나서 멀리 그 법을 이은 것과 같다. 유교나 불교가 도를 전하는데는 동일하다.<sup>17)</sup>

라고 기록하고 있다. 이것은 西山이 법통에 대해서 말한 전부이다. 浮休도 법통에 대한 구체적인 언급이 없고 단지 泗溟大師를 추모하여 말하기를 “사명대사는 법맥 계승의 연원이 없지 아니하니 가까이하는 벽송을 이었고 멀리는 임제를 계승하였다.”<sup>18)</sup>라고 표현했을 뿐이다.

그러다가 西山 · 泗溟 · 浮休가 입적한지 10~20년이 지난 다음에야 비로소 太古法統說이 보이기 시작한다. 지금까지 전해진 문헌으로서 태고법통설을 말한 최초의 기록으로는 鞭羊彥機(1581~1644)가 쓴 《蓬萊山 雲水庵鍾峰影堂記》<sup>19)</sup>이다. 이 글은 天啓 5년 乙丑이란 기록에 의하여 1625년(仁祖 3년)에 쓰여졌음을 알 수 있다. 그리고 편양은 언제 썼는지 분명하지 않으나 《清虛堂行狀》을 기술하면서도 태고법통설을 천명하고 있다. 태고법통설의 내용은

西山大師의 示人 言句가 임제 종풍을 잃지 않는 것은 근원이 있는 일이다. 우리나라는 太古화상이 중국 하무산에 들어가 石屋의 法을 이어서 幻庵에게 전하였다. 幻庵은 龜谷에게 전하였고 龜谷은 登階正心에게 전하였고 登階正心은 碧松知嚴에게 전하였고 碧松智嚴은 芙蓉靈觀에게 전하였고 芙蓉靈觀은 西山登階에게 전하였다. 石屋은 臨濟의 적손이다.<sup>20)</sup>

라고 한 것이다.

17) 《碧松堂大師行蹟》《韓佛》7.p.752-753.

碧松 · · · 天順八年甲申 三月十五日爲 · · · 即拂衣入 鷄龍山上(臥) 草庵 參祖澄大師 投簪落髮 時年二十八矣 · · · 一日思欲參稟 遠挹風猷 先訪衍熙教師 問圓頓教義 次尋正心禪師 擊西來密旨 俱振玄妙 多所悟益 正德戊辰秋 入金剛山妙吉祥 看大慧語錄 疑看狗子無佛性話 不多時日 打破漆桶 又看高峰語錄 至 在他方之語 頓落前解 是故師之 平生所發揮者 乃高峰大慧之風也 大慧和尚 六祖十七代 嫡孫也 考峰和尚 臨濟十八代 嫡孫也 吁 師以海外之人 密嗣五百年前宗派 猶程朱輩 生乎千載之下 遠承孔孟之緒也 儒也釋也 傳道則一也.

18) 「松雲大師小祥疏」《浮休堂大師集》卷五《韓佛》8.p.20. 師承有自 淵源不無 近繼碧松 遠承臨濟.

19) 《鞭羊堂集》卷二.《韓佛》8.p.253.

20) 「清虛堂行狀」《清虛集》《補遺》《韓佛》7.p.735.

「西山行蹟草」《鞭羊集》卷二《韓佛》8.p.254.

普濟登階 凡示人言句 不失臨濟宗風者 有本有原 吾東方 太古和尚 入中國霞霧山 嗣石屋而 傳之幻庵 幻庵傳之龜谷 龜谷傳之登階正心 登階正心傳之碧松智嚴 碧松智嚴傳之芙蓉靈觀 芙蓉靈觀傳之西山登階石屋乃臨濟 濟孫也.

이러한 태고법통설이 보인 다음 葆眞·彥機·雙屹 등은 태고법통설이 명기된 서산의 비문을 李廷龜 (1564-1635)로부터 받아서 이 비문이 새겨진 서산의 비를 仁祖 10년 (1632) 여름, 강원도 금강산 表訓寺 기슭에 세웠다.<sup>21)</sup> 이로써 태고법통설은 공인되었고 세상에 널리 공포된 것이다. 표훈사에 西山碑를 세운 것은 서산 입적 후 28년만의 일로서 태고법통설을 수립하는데 결정적인 機緣이 되었다고 할 수 있다.

그러나 편양 등 서산의 문도들은 태고법통설을 널리 알리기 위해 표훈사에 비하나 세우는 것으로 만족하지 않고 1630년 7월에 李植(1584-1647)으로부터 태고법통설이 명기된 <清虛堂集序>文을 받아 간행했으며<sup>22)</sup> 그 다음 해인 1631년에는 張維(1587-1638)로부터 역시 태고법통설이 명기된 서산의 碑文을 받아다가 16년 후인 1647년, 해남 大興寺에 비를 세웠다.<sup>23)</sup> 이때에 서산의 비문과 서산문집의 서문을 쓴 李廷龜·李植·張維 등은 당시에 최고의 명문대가요 고관대작이었다. 이들로부터 태고법통설에 관계된 서산 중심의 글을 받아서 공식화시켰다는 것은 태고법통설을 확립하고자하는 西山門徒의 열성과 노력이 얼마나 대단했는가를 충분히 짐작하게 한다.

한편, 태고법통설을 확립하는데는 사회적으로 높은 권위를 가진 외부인의 증언도 필요하지만 안으로 문도들에게 이 해시키는 일도 필요했던 것 같다. 그 예로는 中觀海眼<sup>24)</sup>이 1631년에 <雲水壇說禪儀>의 <後跋文>을 쓰면서

조사에참을 보니 우리나라에 祖燈을 전한 이는 道義·梵日·哲鑑·無染·玄昱·道憲·慧徹·利儼尊者·洪陟·普照·指空·懶翁·無學 뿐이다. 諸山壇에는 石室連師·野雲牛師·退隱休師·涵虛堂無準禪師·正淳和尚·高峰藏首座였다. 임제 직전으로서의 石屋에서부터 清虛에 이르기까지 8~9位는 수록하지 않았다. 이는 적은것을 취하고 큰것을 버린 것이며, 가지만 있고 줄기가 없는 것이다.<sup>25)</sup>

21) 「金剛山白華寺立碑跋記」《奇巖集》卷三.《韓佛》8,P.178.

22) 「清虛堂集序」崇禎庚午中元 德水李植 汝函父書《清虛集》卷一.《韓佛》7,PP.568-569.

23) 《朝鮮佛教通史》上, PP.469-472.

「海南縣大興寺清虛大師碑銘并序」弘文館大提學鷄谷張維撰. . . 崇禎四年辛未撰 後十六年丁亥立.

24) 中觀海眼의 생몰연대는 분명한 기록이 보이지 않는다. 현재로서는 다음의 기록을 통하여 그 생애의 기간을 인지할 수 밖에 없겠다.

① 「送釋海眼還山序」《許筠全書》P.82.(1980) 亞細亞文化史.

余解州紱 移居扶寧 有僧海眼 自務安來 見予秀都雅 一見知其非庸人 叩之學則已通 渠家內典旁及於詩文所作 亦斐然 問其出則士族也 又問年紀則 與余同年生也 更問其月日則 月日與生時俱同焉

② 《中觀大師遺稿》(附錄)《韓佛》8,PP.220-221.

中觀子役 有清侃者 一日手草 其師之行狀 持以示余 曰 吾師之亡 有年而 若干詩文 尚未入梓 今始鳩材 若得一語 升諸卷首則幸也 . . . 余與師爲方外之交 今也則亡 誰與論禪 披閱其文 足以知傳後也 丙戌仲春一日 愆厓居士秉

①의 기록에 의하여 海眼의 生年 月日이 許筠과 동일함을 알겠다. (宣祖 2年 己巳. 1569) 그리고 ②의 기술에 근거하여 仁祖 24년 丙戌 (1646) 이전에 中觀海眼이 입적하였음을 알 수 있다.

25) 《韓佛》7,P.743.

且觀祖師禮懺則 吾東方傳祖燈者 曰道義 曰梵日 曰哲鑑 曰無染 曰玄昱 曰道憲 曰慧徹 曰利儼尊者 曰洪陟 曰普照 曰指空 曰懶翁 曰無學而已 所謂諸山壇則 曰石室連師 曰野雲牛師 曰退隱休師 曰涵虛 堂無準禪師 曰正淳和尚 曰高峰藏首座 至於 臨濟直傳 自石室至於清虛八九位則 不加收齒 小取而大遺 橫枝而不直.

이렇게 태고법통설을 거론한 바 있으며 1635년에 쓴 <대은암설>을 통하여 “귀곡은 임제 19대 적손이며 태고의 손자이고 환암의 아들이다.”<sup>26)</sup>라고 말하고 있다. 이러한 기록들은 다 僧門門徒들에게 태고법통을 적극적으로 알려서 기정사실화하는데 그 뜻이 있었다고 여겨진다.

그리고 中觀은 태고법통의 성격을 알려 주는 매우 중요한 기록을 남기고 있다. 중관은 1640년에 사명대사의 行蹟을 쓰면서 몇가지 중요한 사실을 전하고 있다. 첫째로 淸虛는 能仁의 63대손이며, 臨濟의 25세 직손이 된다고 천명한 점이며, 둘째로는 허균이 말한 永明·牧牛子·江月軒 등은 永明은 法眼宗이고 牧牛子는 別宗이며 江月軒은 평산에서 분파되었기 때문에 淸虛의 法脈과는 다르다고 밝힌 점이며, 셋째는 이러한 내용은 사명대사의 제자 惠球 丹獻 등이 전국의 승려들과 함께 모여서 의논하여 정해진 일(議定)이란 점이다. 중관은 이같은 내용을 밝히고 있는 것이다.<sup>27)</sup> 이렇게 볼 때 태고법통설의 특징은 「臨濟法統이며 議定法統」이란 사실을 확인하게 된다.

태고법통설은 이상과 같은 과정을 거쳐서 확립된 것이다. 이미 언급한 바와 같이 태고법통설이 처음 보이기 시작한 것은 1625년이며, 그 후 1632년에 西山의 碑를 세운 것으로 대내외적인 공인을 받았다고 할 수 있다. 그리고 그후에도 태고법통설을 확립시키기 위한 노력이 여러면으로 계속되었다. 그러다가 1640년(仁祖 18년) 이후에는 法統관계의 글이 잘 보이지 않는다. 이렇게 본다면 太古法統은 1625년에서 1640년(仁祖 3년 乙丑~仁祖 18년 庚辰)사이의 기간에 이루어졌다고 할 수 있을 것이다. 太古法統說을 수립하는데는 鞭羊·中觀 등이 중심 인물이라 할 수 있으나 당시 승려들의 공문을 통하여 합의해서 정한 일인 것이다.

이렇게 태고법통설을 수립하는 과정에 약간의 시비론쟁과 부작용이 있을듯도 하나

방금 승려들 중에는 魚·鶻와 豕(시)·亥(해)를 분별하지 못할만큼 학식이 부족하면서도 佛祖宗派의 傳法에 대하여 다투는 것은 투쟁하는 무리(鬪爭鋪)이며, 어진 스승과 法友는 父兄과 다름이 없는데 恩義를 생각하지 않고 大惡의 마음으로 해 하려하는 것은 불효의 무리(梟獍黨)이며, 부처님 법에는 南北이 없고 곧은 마음이 부처인데 자기 스승은 칭찬하고 다른 이의 스승은 헐뜯어서 자기보다 나은 이를 매몰시키는 것은 자신과 친한 이만을 좋아하는 무리(舜犬黨)이다.<sup>28)</sup>

26) 「大隱庵說」《韓佛》8P.219.

龜谷乃臨濟十九代嫡 太古之孫 幻庵之子.

27) 「四溟堂松雲大師行蹟」海眼撰《四溟堂大師集》卷七. 6. 《韓佛》8p.75.

大師之室中 節適弟子 惠球 丹獻等 與八表贊侶 相爲之議曰 淸虛是能仁六十三代 臨濟二十五世直孫也 永明則法眼宗也 牧牛子則別宗也 江月軒則分派於平山 本碑中 吾師之傳於臨濟 昭穆失次.

28) 《金山寺誌》. p.88. (1982) 亞細亞文化史.

方今山野 魚魯豕亥(魚魯者 有人 簡牘磨滅 以魯爲魚 以亥爲豕也) 訓蒙之師 而爭佛祖宗派之傳者 鬪爭鋪也 賢師友 無二於父兄而 不計恩義 大惡謀害者 梟獍黨也(梟 食母鳥也 獍 食父獸也) 佛法無南北 直心是佛 以譽其師 毀他師 埋沒勝己者 舜犬黨也(昔者 舜畜犬焉 犬之旦暮所見者 唯舜 一日堯過而吠之 非舜而惡堯也 以所嘗見者 唯舜而 未嘗見堯也).

이는 中觀海眼이 1635년(崇禎八年 乙亥)에 찬술한 《金山寺誌》중 일부의 내용이다. 中觀이 이 寺誌를 기록할 때는 太古法統說에 대하여 논의를 활발하게 할 때이다. 그 때에 中觀이 이런 말을 하고 있는 것은 당시에 법통설에 대한 분분한 얘기들이 오고갔음을 말해주는 일이라 하겠다.

태고법통설이 朝鮮佛敎 傳法의 法脈으로 정해진 다음에는 별다른 이의를 제기한 일이 없이 태고법통설을 신봉해 왔다. 玩虛圖俊(1540-1619)의 비를 1632년(西山의 碑를 세우던 해)에 세우면서 태고법통설에 의해 臨濟法孫임을 명시한 일을 비롯하여 1647년에 세운 松月應祥(1572-1645)의 碑銘에도 태고법통설에 의하여 임제법손임을 비문 전체에 걸쳐 부각시키고 있다. 이와 같이 西山의 비를 세운 다음 세월이 지나면서 누구나 다 태고법통설에 의하여 임제법손임을 말하고 있었다. 이렇게 임제법손임을 강조한 태고법통설에 대한 信奉은 浮休門孫에도 마찬가지였다. 浮休의 嗣法弟子인 碧巖覺性(1575-1660) 비를 1663년에 세우면서 임제법손임을 명기했으며,<sup>29)</sup> 碧巖의 法嗣인 白谷處能(?-1680)은 부휴의 碑文을 지으면서 “浮休는 임제 후 24세 嫡孫”이라 특필하고 있다.<sup>30)</sup>

이처럼 태고법통설이 수립된 다음에는 누구나 僧侶라면 태고법통설에 의하여 臨濟直孫임을 굳게 믿고 있었다. 이러한 法統觀은 서산 후 8세손인 獅巖采永이 1764년(英祖 40년 甲申)에 《佛祖源流》<sup>31)</sup>를 찬술하면서도 충실히 계승하였다. 그리하여 태고법통관은 오늘날에 이르기까지 전승되고 있는 것이다.

#### 4. 普照法統說

朝鮮時代의 法統說로서 직접적으로 普照法統說을 논한 예는 그렇게 많이 보이지는 않는 것 같다. 이 점은 나옹법통설이나 태고법통설에 비하여 보조법통설은 거론한 예가 상대적으로 좀 미약하지 않나 하는 생각이 들기도 한다. 조선불교에 끼친 普照의 영향이 매우 큼에도 불구하고 조선불교의 禪門法統을 普照法統이라 강조한 일이 선명하게 드러나지 않는 것은 조선불교와 조선불교 禪門의 성격을 이해하는데 중요한 시사를 받을 수도 있겠으나 그렇다고하여 보조법통설을 말한 일이 전혀 없는 것은 아니기에 간략히 살펴 봄으로써 보조법통설에 대한 이해를 도모하고자 한다.

조선시대의 보조법통설로는 이미 언급한 바 있는 許筠의 泗溟大師碑文에서 牧牛·江月的 法이 사명대사에게 전해졌다고 기술하여 普照는 懶翁과 함께 조선禪門의 法祖가 됨을 기록한 일이 있다. 그리고 肅宗 4년(1678)에 세운 松廣寺事蹟碑<sup>32)</sup>에서 보조법통설을 거론하고 있다. 그 주요부분을 옮겨보면

29) 「華巖寺碧巖大師碑」, 《朝鮮金石總覽》下, p.918.

30) 「追加弘覺登階碑銘并書」, 《大覺登階集》 권2, '韓佛'8, p.332.

31) 본 불조원류는 원 제목이 《西域中華海東佛祖源流》로서 《韓佛》10, PP.97-134. '乾隆二十九年 甲申孟秋 望日 月落之五世孫 錦波門人 獅岩采永謹識'란 발문과 '乾隆二十九年 甲申夏 刊板于全州 終南山 松廣寺 觀音殿'이란 간기에 의하여, 사암채영이 편술한 것을 1764년에 전주 송광사에서 간행한 것임을 알 수 있다. 본 불조원류는 한국에서 간행된 僧譜중의 대표적인 것이란 점에서 의미가 크다하겠다. 그런데 사암채영의 불조원류는 태고법통설문계와는 다른 입장에서 문제가 야기되어 마침내 板本이 불에 태워지는 수난을 겪었다. 논란이 된 것은 西山門孫은 자세히 풍부하게 수록하고 浮休門孫은 간략히 빈출하게 수록했다는 불만을 사게 되었다. 그래서 끝내는 전주 松廣寺에서 불조원류의 판본을 소각하게 된 것이다. 「采永氏刊佛祖源流」, 《朝鮮佛敎統史》下編, p.870.

尙玄曰 佛祖源流版本 藏于松廣寺 曹溪山松廣寺 有大講師曰 碧潭和尚 法名幸仁 爲浮休七傳之法孫 碧潭 謂 獅巖(清虛派)之 佛祖源流 獨於清虛派 收錄偏多 而於浮休派則 收錄稍狹 頗有不償之意 遂燒燬其板本云云.

32) 「曹溪山 松廣寺事蹟碑」, 《朝鮮金石總覽》下, p.954.

다음과 같다.

普照가 입적한 후 眞覺·清真·眞明·晦堂·慈精·圓鑑·湛堂·妙明·慈圓·慧覺·覺儼·淨慧·弘眞·高峰<sup>35)</sup>에게 전하였다. 弘眞 이상은 다 國師이다. 모두 16세를 承法과 嗣院이 계속된 것은 실로 총림에서 보기드문 훌륭한 일이다. . . .

普照는 自號를 牧牛子라 하였다. 그의 배움에는 일정하게 계승한 데가 없다. 일 찌기 方丈(智異山) 無住庵에 올라 內觀을 닦아 얻음이 있었다. 金君綏의 碑<sup>36)</sup>도 “일정한 스승이 없이 오직 도를 따랐다.”고 했으니 대가 澄·什·杯(杯?)·誌<sup>35)</sup>의 경우와 유사하다 할 것이다. 사원의 東편에 있는 16祖 影堂은 廬山の 18賢 影堂과도 같다고 말한다. 그러나 보조를 또한 空門의 散聖이라 하기도 한다.

근세에 浮休善修가 오랜기간 이 사원에 머물렀으며 碧巖覺性·翠微守初(1590-1668)에게 法이 전해졌다. 三師가 다 도법을 천양하고 院宇를 증식하여 보조 당시보다도 더 번성하게 되었다. 그러나 宗派는 다르다. 臨濟로부터 18傳이 石屋清瑛이다. 麗朝에 太古普愚가 珙의 傳法을 얻었으며 또 6傳을 거쳐 浮休에 이르렀다. 이는 여래의 正眼이다. 그러나 牧牛子의 전법은 아니다. 또한 懶翁·無學의 탐을 송광정사에 세웠지만 역시 그 법을 이은 것은 아니다.

翠微의 正嫡弟子 栢庵性聰(1631-1700) 이 사원의 일을 말아서 다스리며 깨달음과 文解가 높아서 근대의 祖師들보다 나은 점이 있는데 멀리 牧牛의 法風을 이었다. (遠接牧牛之風) 이는 어찌 물의 근원은 다르나 바다에 돌아가면 동일한 일과 같은 것이 아니겠는가.<sup>36)</sup>

이상과 같이 송광사 事蹟碑에서는 몇가지 중요한 사실을 기록으로 전하고 있다. 그 첫째는 曹溪山 修禪社에 보조국사를 비롯하여 16祖師가 承法嗣院이 계속된 것은 廬山 慧遠(335-417)의 白蓮社 18賢과 같이 총림에서 보기드문 일이란 것이다. 둘째는 浮休善修·碧巖覺性·翠微守初 三師가 다 송광사에 住錫하면서 도법을 선양하고 사원을 증식하였으나 傳法 系譜는 보조의 法脈이 아니고 臨濟·太古의 祖派란 것이다. 셋째는 栢庵性聰은 三師의 法統을 이은 嫡孫으로서 悟性和 文解가 뛰어난데 멀리 普照의 法風을 이어서 백암성총대에 와서는 임제·태고법이 보조법과 합쳐졌다는 것이다. 이는 흘러나온 물의 근원은 다르지만 바다에 돌아가면 다 동일한 이치와 같다는 것이다.

33) 송광사 16국사의 순서나 행적에 대해서는 참고찰을 요한다. 본 초역에서는 비문에 있는 그대로만 기록한 것이다.

34) 金君綏撰, 「曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘」《東文選》 권 117. (1478) 《朝鮮金石總覽》 卷下. p.949.

35) 이는 ①佛圖澄(232-348) ②鳩摩羅什(343-413) ③杯度(《梁高僧傳》 권10. 大正藏 50. 390.) ④誌公(保(寶)誌)(《梁高僧傳》 권 10. 大正藏 50. 394) 으로 여겨진다. 보조선사를 이리한 고승들에 건주어서 설명한 것은 많은 느낌을 갖게 한다.

36) 普照沒後 傳 眞覺 清真 眞明 晦堂 慈精 圓鑑 湛堂 妙明 慈圓 慧覺 覺儼 淨慧 弘眞 高峰 弘眞以上 皆爲國師 而凡十六世 承法嗣院不絕 實是叢林罕觀之盛蹟也. . . 普照自號牧牛子 其學無所承受 嘗登方丈無住菴 內觀有得 金君綏碑 亦言無常師 唯道之從 蓋澄什杯誌之類也 寺之東有十六祖影堂 說者以擬東林十八賢影堂 而又以普照 爲空門散聖云 近世有浮休善修者 繼居是寺 傳 碧岩覺性 翠微守初 三師皆闡揚道法 增飾院宇 比諸國師時 爲尤盛 而宗派則有殊焉 自臨濟十八傳 而爲石屋清瑛 麗朝 太古普愚 得珙之傳 又六傳 而爲浮休則 此爲如來正眼 而非得於牧牛之傳者也 亦如懶翁 無學之 寄塔此舍焉 翠微正嫡 栢庵性聰 方嗣治院宇 悟性文解 藍葛近祖 而遠接牧牛之風 豈非水雖異源 歸海則同也.

승광사 사적비는 趙宗著(1631-1690)의 撰文이지만 栢庵性聰이 主宰하여 비를 세웠기 때문에 비문의 내용은 그대로 백암성총의 뜻으로 보아야 할 것이다. 이러한 碑文에 백암성총이 멀리 普照의 법을 嗣承한다고 하는 것은 그만큼 의미가 있는 일이라 하겠다. 이렇게 볼 때 조선시대에 보이는 보조법통설은 허균이 사명대사 비문을 지으면서 牧牛·江月の 법이 朝鮮禪門에 전해졌다고 기술한 내용과 승광사 사적비에서 백암성총이 멀리 普照의 법을 계승한다고 기록한 예를 들 수 있다. 이처럼 조선시대에 보이는 보조법통설은 빈번하고 풍부한 편은 아니다. 그러나 이러한 기록을 통해서도 보조는 조선 불교에 많은 영향을 끼치고 있음을 충분히 이해할 수 있는 것이다.

### Ⅲ. 各 法統說의 問題點

#### 1. 儀式文 중 歷代祖師의 法統性 問題

위에서 잠시 살펴본 바와 같이 한국에서는 역대고승들 중에서 몇몇 大德들을 일정한 作法儀式으로 禮敬하여 왔다. 그리하여 ① 《禪門祖師禮懺儀文》에서는 ‘13祖師’를 예경하고 있고 ② 《梵音集》卷下에서는 ‘17祖師’를 예경하고 있으며 ③ 《華嚴大禮懺文》에서는 ‘14祖師’를 예경하고 있다.

이렇게 역대의 조사를 禮敬儀禮를 통하여 숭봉하는 일은 여러면으로 매우 큰 의미를 느낄 수 있겠다. 특히 어떤 조사들이 한국에서 존경의 대상이 되었느냐 하는 점은 한국불교의 特性을 이해하는데도 중요한 하나의 표본이 될 수 있을 것이다. 그리고 예경의식을 통하여 역대조사의 德化를 선양하게 되니 한국에서 예경의식으로 역대조사를 예참해 온 전통은 재삼 그 의의를 새롭게 인식해야 할 것이다.

그러면 예경의례로 숭봉해 온 한국의 역대조사를 어떤 法統性으로 볼 수도 있을 것인가. 다시 말하면 禮敬文에 수록된 祖師들을 일정한 禪門의 傳燈通規에 의해서 系譜性을 찾아볼 수 있느냐하는 문제이다. 한국불교의 의식문에 수록된 高僧들이 어떤 法脈이나 祖脈을 뚜렷하게 보이고 있다면 이는 한국 불교의 法統性을 고찰하는데도 대단히 중요한 내용일 것이다. 그러나 이미 열거한 儀式文의 역대 조사들을 일정한 系譜性으로 파악하기는 어려울 것 같다. 왜냐하면 의식문에서는 신라·고려·조선시대의 고승이 다 수록되었을 뿐 아니라 그 중에는 教宗과 禪宗으로서의 宗派가 다른 경우도 있고 같은 禪宗이라 하더라도 中國禪宗의 五宗禪風이 형성되기 이전의 禪僧인 九山禪門의 祖師들이 있으며 중국의 禪宗系譜와는 다르다고 할 수 있는 佛日普照國師도 있다. 그리고 인도의 禪僧인 指空과 臨濟宗禪風을 嗣承한 懶翁·無學이 있다. 이렇게 볼 때 의식문에서 예경되어지고 있는 조사들을 일정한 법통성의 관점에서 어떤 系譜를 파악하기는 어려울 것으로 보인다. 다만 각 의식문에서는 法統의 계보와는 관계 없이 한국에서 時緣에 따라 보다 많은 감화를 입혔다고 믿어지는 高僧大德을 수록하여 예경해 왔다고 보는 것이 합당할 것 같다. 그러므로 한국불교계에서 禮敬되어진 역대조사들은 宗派를 초월하고 系譜를 초월한 고승들이었음을 이해할 수 있는 것이다.

## 2. 懶翁法統說의 問題點

懶翁禪師는 위의 항목에서 거론한 것과 같은 許筠의 글이나 <霽月堂大師集> 서문이 아니라도 <선문 조사예참의문>의 13祖師 · <범음집>하권 <선문조사예참>문의 17祖師 · <화엄대예참>문의 14祖師 중에 다 祖師로서 禮敬되어지는 고승이다. 뿐만 아니라 懶翁은 조선시대에 ‘釋迦牟尼佛後身<sup>37)</sup>과 ‘生佛<sup>38)</sup>로 숭봉되었다. 그리고 <諸般文>과 <日用作法集>(日用集)에서는 懶翁祖師의 示寂日을 無學과 함께 명기하고 있다.

五月十五日恭愍王師普濟尊者懶翁大和尚  
九月十一日太祖王師妙嚴尊者無學大和尚<sup>39)</sup>

諸聖誕日(此日供養 存亡俱益)  
釋迦文佛 四月初五日 阿彌陀佛 十一月十七日  
文殊菩薩 四月初五日 地藏菩薩 七月十三日  
懶翁祖師 五月十五日 無學祖師 九月十一日<sup>40)</sup>

더 나아가서 懶翁은 조선시대에 있어서 佛事儀式作法의 證明法師인 三和尙으로 추앙되어 왔다. <석문의범>卷下 <袈娑通門佛>조의 ‘三和尙請 舉目’文을 보면 다음과 같은 禮文이 있다.

三和尙請 舉目  
南無西天國 百八代祖師 提納縛陀尊者指空大和尚  
南無高麗國 恭愍王師 普濟尊者 懶翁大和尚  
南無朝鮮國 太祖王師 妙嚴尊者 無學大和尚 (云云)

指空和尚西天號 懶翁無學東國名  
惟願三祖作證明 成就佛事度衆生<sup>41)</sup>

이러한 三和尙에 대한 信敬은 조선시대로부터 오늘에 이르기까지 계속되고 있다. 寺院에 따라서는 殿閣을 따로 건립하고 三和尙의 影幀을 모시고 朝夕으로 香火를 奉供하는 예도 있어 왔다. 이는 조선

37) 《祖源通錄撮要》 권4. (1529) · 《佛教學報》 제21집. 부록. p.228.(1984).

38) 「當時推戴 目爲生佛」《朝鮮王朝 世宗實錄》 권 85.p.9上.

39) 《製般文》. 康熙33년 (1694) 全羅道 金山寺 開刊本.

40) 《日用作法集》(日用集). 同治8년 (1869) 海印寺 兪率庵 開刊本.

41) 《釋門儀範》(註12 참조) 下 pp. 116-118.



시대 이후 한국불교에서의 懶翁의 지위를 잘 말해주고 있는 것이다. 懶翁은 조선시대로부터 오늘에 이르기까지 ① 석가모니불後身 ②祖師 ③ 證明法師 三大和尚으로 추앙되어 왔음을 여실하게 고찰할 수 있는 것이다.

그럼에도 불구하고 懶翁法統說은 많은 문제점을 내포하고 있다. 이점에 대하여 간략히 몇가지만을 지적하면 다음과 같다.

① 懶翁은 한국불교계에서 매우 높은 존경의 대상이 되어 왔으나 그것이 바로 禪宗系譜에 따른 法脈相承이라고 볼 수는 없을 것이다. 존경도와 법통성과는 반드시 일치한다고 보기가 어렵기 때문이다. 훌륭한 고승이 ‘散聖’으로 간주된 예는 獅巖采永의 《佛祖源流》에서도 볼 수 있는 일이다.

② 許筠이 〈淸虛堂集序文〉과 〈泗溟大師碑文〉에서 기술하고 있는 懶翁法統說은 이미 학계에서 수차 지적된 바와 같이

이 두 글(序文·碑文)에 게재된 師法相傳의 文迹을 보면 실로 조리가 없다. 어떤 때는 臨濟·曹洞의 禪風을 뒤섞어서 말하고, 어떤 때는 法眼 永明의 전법을 말하기도 한다. 또한 靈炤를 말하고 牧牛를 말한다. 또 알려지지 않은 생소한 禪師를 많이 인용하여 그 사이에 끼워 넣었다. 마치 영킨 실과 같아서 단서를 찾기가 어렵다.<sup>42)</sup>

禪宗의 여러 法脈系譜가 산만하게 혼재되어 있으며, 문헌의 史料에서 전혀 확인되지 않는 禪師의 명호가 보이기도 한다. 이는 허균의 나옹법통설이 그만큼 문제점을 드러내는 것이라 하겠다.

③ 허균이 남긴 법통설에 비하여 〈齋月堂大師集叙文〉의 나옹법통설은 비교적 법맥의 계보가 소연히 드러나게 기술되었다. 그러나 역시 아쉬운 것은 懶翁下에 七傳하여 淸虛에 이르렀다고만 하였을 뿐 자세한 法脈相承의 차례를 밝히고 있지 않은 점이다. 때문에 이를 분명한 師資相承의 系譜로 보기는 어려울 것이다.

④ 그리고 조선시대 나옹법통설에서 가장 문제가 되는 점은 仁祖 3년(1625) 이후 太古法統說이 성립된 다음부터는 朝鮮禪門의 祖派系譜를 모두 太古法統說에 의하여 準信하고 계승해 온 사실이다. 이는 조선시대에 懶翁이 祖師·三大和尚·釋迦佛後身 등으로는 계속 숭경의 대상이 되었지만 法脈相承說로는 朝鮮後期서부터 퇴조하였다고 볼 수 있다. 사암채영의 《佛祖源流》에서는 懶翁門孫이 涵虛己和(1376-1433) 이후 寒微한 상태에서 다시 전해지지 않은 것으로 기록하고 있다. 이것은 조선후기의 禪門法統觀이 철저히 太古中心이었다는 것을 잘 말해주는 일이라 하겠다. 이상의 몇가지 事實들은 조선시대의 懶翁法統說이 내포하고 있는 한계점이라 할 수 있을 것이다.

42) 李能和著, 《朝鮮佛教通史》上編, p.482. (1918)

觀此兩文所載 師法相傳之迹 實無條理 有時混稱 臨濟曹洞之風 有時並稱 法眼永明之傳 亦稱靈炤 亦稱牧牛 又引許多生面禪師 入乎其間 如持亂絲 難尋其緒也

이 외에도 많은 논문에서 허균이 기술한 法系說의 문제점을 지적하였다.

### 3. 太古法統說의 問題點

#### 1) 太古法統說 成立의 問題

태고법통설은 위에서 살펴본 바와 같이 고려말의 太古普愚禪師가 臨濟法孫인 중국의 石屋清瑛禪師에게서 法을 전해받아와서 한국에 전하여 태고보우는 臨濟法統으로서의 한국의 初祖가 된다는 법통설이다.<sup>43)</sup> 그리하여 太古의 法脈이 淸虛·浮休에까지 전해졌다고 보는 것이다. 이를 간략히 도시하면 다음과 같다.

臨濟····石屋→① 太古普愚 ③ 幻庵混修 ③ 龜谷覺雲 ④ 碧溪淨(正)心 ⑤ 碧松智嚴 ⑥ 芙蓉靈觀  
⑦ 淸虛休靜, 浮休善修

이러한 太古法統說은 淸虛西山을 釋迦牟尼의 63代孫, 臨濟의 25世孫으로 보는 法譜이다. 이같은 法統說은 한국불교의 僧譜祖派史에서 볼 때 불교계에 가장 큰 영향력을 끼쳤다고 여겨진다. 太古法統說은 한국불교의 僧徒를 能仁의 直孫이며 臨濟의 嫡孫으로 보는 관점으로서 朝鮮後期에서부터 오늘에 이르기까지 한결같이 준수하고 숭배해 오던 法譜이다. 그리하여 僧譜로는 대표적이라 할 수 있는 사암재영의 《佛祖源流》까지 출현하게 되었던 것이다.

그러나 태고법통설은 적지않은 문제점들을 내포하고 있다. 태고법통설의 師資相承과 代代相傳의 法脈에 무리가 따른다는 이야기는 이미 학계에서 자주 거론된 바 있으나 그런 문제는 뒤에 언급하기로 하고 우선 태고법통설의 성립과정을 살펴보았을 때 많은 문제점을 가지고 있다. 이미 간략히 고찰한 바와 같이 朝鮮朝初期에는 태고법통설의 文迹을 찾아보기 어렵다. 《禪門祖師禮懺》문이나 《諸般文》등에서도 九山祖師·佛日普照·指空·懶翁·無學이 예경되고 있을 뿐 太古는 일체 어느곳에서도 예경 대상으로나 禪法傳授의 祖師로서 기록된 일을 볼 수 없다.

그러다가 太古禪師가 入寂한지 240여년이 지난 仁祖 3년(1625)에서야 태고법통설의 기술이 보이기 시작한다. 편양언기의 《鍾峰影堂記》가 바로 그것이다. 이는 태고법통설에서의 매우 중요한 문제이며 가장 큰 의문이 아닐 수 없다. 어째서 태고법통에 대한 말이 200여년동안 침묵되어 오다가 西山·泗溟·浮休가 다 示寂한 다음에야 논의되기 시작했을까. 이점은 태고법통설의 특성을 밝히는 데도 중요한 문제일 뿐 아니라 朝鮮前期의 佛敎史를 照明하는 일에 있어서도 반드시 詳察해야 할 과제일 것이다. 이처럼 太古法統說의 成立에 관한 문제는 여러 각도에서 심도있는 再照明이 요망되는 일이라 하겠다.

#### 2) 幻庵混修의 嗣法問題

太古普愚禪師가 중국의 石屋清瑛禪師의 法을 嗣承한 내력은 여러 문헌에 잘 나타나 있다.

43) 이에 대하여 太古를 단순히 임제선의 계승자라고만 볼 수 없다는 견해를 제시한 논문도 있다. 註 5)⑧의 문헌 참조.

석옥이 크게 웃으면서 말하기를 “장로여! 그대의 3백60골절과 8만4천 털구멍이 오늘 모두 열렸오. 노승이 7십여년 하던 일을 그대에게 빼앗겼오.” 하였다. 석옥은 계속하여 말하기를 “노승이 오늘에야 3백근의 짐을 벗어 그대에게 지우고 다리를 펴고 자게 되었오.” 하였다.

태고는 하루를 더 머무르니 석옥이 <太古庵歌>에 발문을 써 주었다. 그리고 묻기를 “우두(牛頭) 선사가 四祖를 만나보기 전에는 어찌해서 온갖 새들이 꽃을 물어다가 공양을 바쳤오” 하였다. 이에 답하기를 “부귀(富貴)는 사람들이 모두 우러러 보기 때문입니다.” 하였다. 석옥이 다시 묻기를 “그렇다면 四祖를 만난 뒤에는 어찌해서 새들이 꽃을 물어다 공양하지 않았오.” 하였다. 이에 답하기를 “청빈한 이는 멀리하기 때문입니다.” 하였다. 석옥이 또 묻기를 “공점(空劫) 이전에도 태고가 있었는가 없었는가” 하였다. 이에 태고선사는 답하기를 “공(空)이 태고에게서 나왔습니다.” 하였다.

석옥은 미소하면서 말하기를 “불법이 동방으로 가는구나.” 하였다. 그리고 가사(法衣)를 주어 신표를 삼으면서 말하기를 “법의는 오늘에 전하지만 법은 영산으로부터 지금까지 내려온 것이오. 이제 그대에게 전하니 잘 보호하여 간직해서 끊어지지 않게 하오.” 하였다.<sup>44)</sup>

근세의 태고는 매우 뛰어난 분이였다. 석장(錫杖)을 짊고 강호의 영역을 두루 유람했으며 오홍의 하루산에 이르러 석옹청공선사를 참견하고 목격의 상봉으로 도가 서로 합하였다. 돌아올적에 법의를 주었으니 이는 마음을 전함이다.

석옥은 임제의 18세 적손이니 태고가 법을 전해받은 일은 대중을 얻은 것이다.<sup>45)</sup>

이처럼 태고의 嗣法事實은 여러 문헌에서 명백하게 밝히고 있다. 그런데 문제는 幻庵混修(1320-1392)가 과연 太古의 法統을 傳受한 上首弟子인가 하는 점이다. 태고에게는 門徒가 千數百名이 있는 것으로 기록되었다.<sup>46)</sup> 그 중에서도

國師智雄尊者混修  
 王師圓應尊者絜英  
 內願堂妙嚴尊者祖異  
 內願堂國一都大禪師元珪  
 都大禪師廣化君玄嚴

44) 門人 維昌撰「太古行狀」《太古和尚語錄》卷下, '韓佛' 6, p.697. 中下.

屋呵呵大笑云 長老 汝之三百六十骨節 八萬四千毛孔 今日盡打開了 老僧亦七十餘年 做作家事喫你奪了也 又曰 老僧 今日既已放下 三百近擔子 遞你擔了 且展脚睡矣 師亦留一留 屋跋所獻歌以授 乃問 牛頭未 見四祖時 因甚百鳥啣花 曰 富貴人皆仰 曰 見後因甚百鳥啣花 竟不得 曰 清貧子亦疏 屋又問 空劫已前 有太古耶 無太古耶 曰 空生太古中 屋微笑云 佛法東矣 遂以袈裟表信 曰 衣雖今日 法自靈山 流傳至今 今附於汝 汝善護持 毋令斷絕.

45) 李崇仁識, 「太古語錄序」《韓佛》 6, P.669. 中.

近世太古 蓋入蒙也 橫拈一錫 遊徧江湖 至吳興之霞霧山 參見石屋瑛禪師 目擊妙契及其告歸 援以伽黎 所以傳心也 石屋即 臨濟十八世嫡孫 而太古之傳 得爲大宗焉.

46) 「太古寺圓證國師塔碑」門徒記, 《朝鮮金石總覽》上, PP.528-529.

등을 초두에 특서하고 있다. 幻庵混修는 維昌이 기술한 <太古行狀>에서도 門徒의 上首輩로서 제일 먼저 기록하고 있다.<sup>47)</sup>

그러나 幻庵混修는 <懶翁和尚門生名目>에서도

廣通無礙圓妙大智普濟大禪師修幻庵<sup>48)</sup>

國師大曹溪宗師 · · · 智雄尊者幻菴混修<sup>49)</sup>

등으로 기록하고 있다. 幻菴은 懶翁이 主盟이 되어 실시하는 工夫選(恭愍王 19년, 1370)에 유일하게入格하였으며, 幻菴이 일찌기 五臺山 神聖菴에 住錫하였는데 자주 서로 만나서 도법을 논하였다. 후에 나옹은 환암에게 가사·拂子·拄杖子 등을 주어 신표로 삼은 일이 있다.<sup>50)</sup> 이런 기록만을 본다면 幻庵은 太古보다는 懶翁에게 법연이 더 심중한 것으로 느껴진다. 그렇다고해서 幻菴은 나옹의 法을 嗣承했다고 단정적으로 말할 수 없다. 왜냐하면 나옹 偈頌文에는 환암이 스승을 배알하러 가는 것을 진송하는 내용이 있다.<sup>51)</sup> 이는 환암의 法師로는 나옹 이외에 다른 사람이 있었음을 의미한다. 그렇다면 환암이 나옹의 전승을 받으면서 찾아간 法師는 누구일까. 이 분이 바로 太古禪師라고 단정할 수는 없지만 太古일 수도 있을 것이다. 그렇다고하여 환암과 나옹의 法緣이 미약해지는 것은 아닐 것이다. 이렇게 본다면 환암은 나옹의 法嗣라고 단정하기도 어렵고 태고의 法嗣라고 단정하기도 어려울 것 같다.

그렇다면 幻菴의 嗣法에 관한 문제를 태고의 碑文에 기재된 門生名目이나 나옹의 비문에 기록된 문생명목을 통해서 논하기보다도 직접 幻菴混修의 碑銘에서는 어떻게 전하고 있는가를 살펴보는 것이 더욱 의미가 있을 것이다. 이러한 뜻에서 환암의 비문<sup>52)</sup>을 자세히 보면 幻菴은 繼松禪師에게 가서 祝髮하였고, 息影鑑和尚<sup>53)</sup>으로부터 楞嚴經을 배웠으며, 懶翁勤和尚을 자주 뵈고 道要를 물었는데 나옹은 환암에게 法物을 주어 信表로 삼았다고 기술한 내용을 읽을 수 있다. 이와 같이 환암의 비문을 중심으로 보면 환암의 得度師나 嗣法師로 여겨질 수 있는 분은 繼松·息影鑑·懶翁 뿐이다. 환암의 비문에

47) 「太古和尚語錄」卷下, '韓佛' 6, P.700. 上.

48) 「神勳寺普濟禪師舍利石鑪碑」門生名目, 《朝鮮金石總覽》上, P.516.

49) 「安心寺指空懶翁舍利石鑪碑」門生名目, 《朝鮮金石總覽》上, P.522.

50) 《陽村集》卷三十七, 「有明朝鮮國普覺國師碑銘并序」

(민족문화추진회 영인본, P.72, 1979) 又入五臺山 居神聖菴 時 懶翁勤和尚 亦住孤雲菴 數與相見 咨質道要 翁後以金襴袈裟 象牙拂 山形杖 遺師爲信

나옹과 환암은 출생년대가 같은 同甲年 生이다. 그러나 법으로는 나옹이 환암에게 특별한 영향을 준 것으로 여겨진다. 그래서 비문에서도 法物을 주어 信表로 삼았다고 기록했을 것이다. 그런데 이러한 일은 恭愍王 10년(1361) 이전의 일로 기록되었으니 환암의 나이 42세시의 일이다. 이후 9년 뒤인 공민왕 19년(1370) 工夫選에서 나옹의 主盟으로부터 환암은入格을 한다. 이렇게 보면 나옹과 환암의 法緣은 지증하다고 하겠다.

51) 《懶翁和尚歌頌》'韓佛' 6, p.738. 上.

透幻菴長老謁師翁

餘疑要決謁師翁 倒握烏藤活似龍

徹底撥開明白後 大千沙界起清風

52) 註 49) 문헌, 《朝鮮金石總覽》下, pp.719-725.

53) 息影鑑은 《懶齊叢話》卷六, p.442, (成俔著, 1964, 고려대 민족문화연구소 간행본)에서는 '息影庵'으로 기재되었다.

太古는 전혀 보이지 않는다. 그리고 비문에서는 환암이 “禪教諸典을 두루 연구하여 체득했는데 거의가 다 스승없이 스스로 통하였다.”<sup>54)</sup>고 기록하고 있다. 만약 幻菴이 太古의 法을 공식적으로 嗣承한 嗣法弟子였다면 것처럼 중요한 事實을 어찌 환암의 비문에서 뱉 수 있었겠는가. 太古의 법을 이은 木菴 榮英의 碑文<sup>55)</sup>에서 太古로부터 嗣法한 事實을 碑銘 벽두에 특필한 것만 보더라도 嗣法事實은 비문에서 누락시킬 성격이 아님을 짐작할 수 있겠다. 그럼에도 불구하고 幻菴碑銘에 太古에 대한 말이 전혀 보이지 않는 것은 太古를 幻菴의 嗣法師로 인정하기에는 석연치 않은 면이 있음을 배제하기는 어려울 것이다. 이점은 太古法統說에 있어서 계속 고찰해야 할 사항중에 하나일 것이다.

### 3) 龜谷覺雲의 嗣法問題

龜谷覺雲은 文集이나 行狀·碑銘 등이 전해지지 않고 있다. 그러한 까닭에 귀곡각운에 대해서 生沒年代를 자세히 알 수가 없다. 다만 李穡(1328-1396)·李崇仁(1347-1392) 등 儒生들의 글에 의해서 귀곡의 생애를 간접적으로 추측할 수 있을 뿐이다.

牧隱 李穡이 쓴 〈勝蓮寺記〉<sup>56)</sup>에 의하면 龜谷은 恭愍王 7년 戊戌(1358)에 南原의 勝蓮寺 住持를 맡았다. 그리하여 공민왕 13년(至正 24년)에 勝蓮寺 中堂불사를 마친 다음 목은에게 청하여 勝蓮寺의 記文을 받았는데 이때에 목은은 귀곡을 ‘住持大禪師覺雲’으로 기록하고 있다. 귀곡이 언제 大禪師가 되었는지는 확실하지 않으나 공민왕 13년(1364)이전에 大禪師가 된 것만은 분명한 일이라 하겠다.

그리고 龜谷은 공민왕 21년(1372)에 ‘判曹溪宗事’로 있었음을 알 수 있다.<sup>57)</sup> 귀곡은 일찌기 宮中에 있으면서 《傳燈錄》을 만1년동안 談論하였다. 이에 공민왕은 크게 인정하여 ‘禪教都摠攝 曹溪都大禪師’란 호를 내렸다.<sup>58)</sup> 그리고 龜谷은 언제 示寂하였는지는 확실하지 않으나 牧隱 李穡보다 먼저 示寂하였다. 그것은 목은의 다음과 같은 詩에서 알 수 있는 일이다.

哭內院監主龜谷大禪師  
 龜谷衣冠冑 去爲臨濟孫  
 貌清心自寂 言簡道彌尊  
 蓮社風吹座 松山月滿園<sup>59)</sup>  
 無從見隻履 老淚酒秋原

귀곡은 양반의 자손인데 출가하여 임제손이 되었다. 용모는 청수하고 마음은 조용하며 말은 간략하

54) 禪教諸典 靡不研窮 率多不誦自悟

55) 「億政寺大智國師智鑑圓明塔碑」《朝鮮金石總覽》下, pp.715-719.

56) 《牧隱文叢》卷一, 《高麗名賢集》3, p.800. (성균관대 대동문화연구원 영인본, 1973).

57) 「傳燈錄序」《牧隱文叢》卷七, 《高麗名賢集》3, p.851.

58) 주 56) 문헌참조.

59) 《牧隱詩叢》 권30, 《高麗名賢集》3, P.706.

나 도는 더욱 높았도다. 사원에는 바람만 불고 솔밭에는 달빛만 가득하여, 어디서도 모습을 볼 수 없으니 늙은이의 눈물이 저절로 흐르누나. 牧隱의 이러한 吊詞로 보아서 귀곡은 목은(1396)보다 먼저 示寂하였음이 분명하다 하겠다.

그리고 龜谷의 嗣法系譜에 대해서는 현재까지의 문헌에 의하면 역시 勝蓮寺記에 “귀곡은 拙菴衍溫에게 親族으로는 甥姪이고 佛法으로는 法嗣이다.”<sup>60)</sup> 한 것과 ‘曹溪十四代和尚復庵淨慧 衆目’에 ‘月南長老演 . . . 禪院中德覺雲’<sup>61)</sup>이란 기록에 따라 귀곡각운은 拙菴衍溫과 法緣이 있고 拙菴衍溫은 松廣寺 曹溪山門의 系統에 속함을 짐작할 수 있다. 그러나 龜谷覺雲이 拙菴衍溫에게 戒法으로 法嗣가 되는지 禪法으로 法嗣가 되는지는 분명하지 않다. 달리 표현하면 拙菴衍溫이 귀곡각운의 得度師인지 嗣法師인지는 자세히 알 수가 없는 일이다.

더 나아가서 무엇보다도 중요한 것은 귀곡각운이 환암훈수의 法을 嗣承했을 가능성이 있느냐하는 문제이다. 이 문제는 太古法統說에 있어서 중요한 문제 중에 하나이다. 그러므로 현재에 고찰할 수 있는 기록을 최대한 활용하여 검토해 보아야 할 것이다. 물론 지금까지 귀곡각운이 환암훈수의 법을 이었다는 文證은 전혀 찾아볼 수 없다. 그리하여 먼저 生沒年代 등을 비교하여 推察해 보면, 환암훈수는 그의 碑文에 의하면 고려 충숙왕 7년(1320) 庚申 3월에 출생하여 어린나이에 佛家에 入門했으며 至正 元年(1341) 辛巳에 禪宗試驗에 응시하여 上上科에 올랐다. 그 후 공민왕으로부터 檜巖寺 住持를 맡아달라는 요청이 있었으나 취임하지 않았다. 그리고 辛丑年(1361) 이전에 懶翁으로부터 信表의 法物을 받았으며 공민왕 19년(1370) 庚戌年에 工夫選에 入格하였고 壬子年(1372)에 佛護寺 住持로 부임하였다. 甲寅年(1374)에는 王으로부터 ‘廣通無碍圓妙大智普濟’라는 法號를 받았고 癸亥年(1383) 4월에는 ‘國師智雄尊者’로 책봉되었다. 그 후 朝鮮 太祖 元年(1392) 壬申 9월에 示寂하였다.

이렇게 본다면 환암훈수의 생애는, 1358년에 勝蓮寺 住持로 부임하였고 1364년 이전에 大禪師의 지위에 올랐으며, 공민왕 21년에 判曹溪宗事로 있었으며 1396년 이전에 示寂한 龜谷覺雲과 生沒年代와 出世行化가 거의 비슷한 시기라고 할 수 있다. 어떻게 보면 行化면에서는 환암이 조금 늦은듯도 하고 示寂에는 귀곡이 환암보다 빠를 수도 있다고 하겠으나 환암과 귀곡은 行化와 示寂이 거의 동일한 시기라고 보면 틀림이 없을 것 같다.

그렇다면 同年生이면서도 幻菴은 懶翁으로부터 信表의 法物을 받은 것처럼 生年時期가 거의 비슷한 幻菴으로부터 龜谷이 嗣法할 가능성은 있었던 것인가. 이점에 있어서도 현존하는 문헌만 가지고는 그럴만한 개연성이 전혀 보이지 않고 있다. 왜냐하면 다음과 같은 몇가지 이유가 있기 때문이다.

① 幻菴混修의 碑銘에는 ‘中府清溪山靑龍寺普覺國師門徒’의 名目이 기재되었는데 이중에 大禪師·禪師·大選·沙彌·優婆塞 등의 많은 이름이 보이고 있다.<sup>62)</sup> 그런데 龜谷覺雲은 보이지 않는다. 만약 귀곡이 환암의 嗣法弟子였다면 大禪師로서 환암의 門徒에 제일먼저 기재되었을 것이다. 그럼에도 불구하고 幻菴의 門徒 名目에 龜谷의 이름이 없는 것은 귀곡을 환암의 嗣法門徒로 보기가 어려운

60) ‘拙菴… 將示寂也 以雲師 於族爲甥 於法爲嗣 付以寺事’ (註:55) 문헌)

61) 《朝鮮寺刹史料》上, pp.169-170. (1911)

62) 《朝鮮金石總覽》下 pp.723-725.

일이라 하겠다.

② 幻菴의 門徒 千峰 卍雨는 幻菴碑銘의 狀草를 지은 高僧이다.

釋卍雨는 幻菴의 高弟이다. 어려서부터 학업에 힘써 內外의 경전을 探討하지 않은 것이 없고 그 뜻을 정밀하게 연구하였다. 또 詩에도 능하였는데 詩思가 淸絶하였다. 牧隱·陶隱 諸先生과 더불어 서로 詩를 주고 받았다. 我朝(朝鮮朝)에서는 불교를 숭상하지 않아 名家의 子弟는 祝髮할 수 없었다. 그러므로 僧侶들은 글을 아는 이가 없었다. 그래서 師(卍雨)의 이름이 더욱 나타났다. 여러곳에서 학자들이 구름같이 모여들고 集賢殿의 선비들도 모두 그에게 나아가 학문을 물었다. 蔚然히 儒釋士林의 師表가 되어 사람들이 모두 존경하였다.<sup>63)</sup>

그런데 千峰 卍雨는 동시에 龜谷의 弟子로도 기술되었다.

#### 千峰說

曹溪 兩上人은 龜谷의 弟子이다. 그 호를 韓山子 穡에게 물었다. 穡이 말하기를 “귀곡이 사람의 이름을 잘 짓는데 어찌 上人에게는 아끼는가. 一雲으로 하면 어떠하겠는가.”하였다. 上人이 말하기를 “吾徒가 스승을 섬기는 자식이 父親을 섬기듯하는데 이것은 吾師의 名이므로(一雲은 覺雲과 雲字가 동일함) 바꾸기를 청한다.”하였다. 穡이 말하기를 “내가 龜谷과 交遊한지가 오래인데 이름을 잊었으니 나의 허물이다. 千峰으로 바꾸자.” 하니 上人은 말하기를 “좋다.”하였다.<sup>64)</sup>

만일 龜谷覺雲이 幻菴混修의 法을 嗣承하였다면 환암과 귀곡은 師資間이 되므로 千峰 卍雨에게 龜谷은 師兄이 된다. 그런데 《牧隱文藁》 千峰說에서 兩上人은 龜谷의 弟子라 하였고 牧隱이 卍雨에게 一雲이라 號를 지어주려하자 卍雨는 스승은 父親과 같은데 雲은 吾師의 名(覺雲)이니 바꾸는 것이 좋겠다. 라고 말하였다. 龜谷이 卍雨의 스승이 아니고 師兄이었다면 龜谷과 卍雨는 幻菴의 같은 門人으로서 雲字를 쓰는 것이 오히려 당연하였을 것이다. 같은 門人에게 같은 字로 法名을 짓는 예는 懶翁門人에게 志字의 法名이 많은데서도 확인할 수 있는 일이다. 그러함에도 卍雨는 雲字가 귀곡의 法名이라하여 쓰지않은 것은 귀곡과 만우를 같은 行列의 幻菴門人으로는 도저히 볼 수 없는 것이다.

③ 일반 儒生의 글에서 기록된 예를 보면 幻菴과 龜谷이 師資間이 아니라 同格으로 기술된 것을 볼 수 있다.

卍雨千峰은 釋苑에 있으면 高弟이며 儒門에 노닐면 上賓이다. 대개 幻菴·龜谷은 曹溪의 儀表이

63) 《懷齊一叢話》 卷六, p.443. (고려대 민족문화연구소본) 釋卍雨者 幻庵之高弟 自幻力學 內外經典 無不探討 精究其意 又能於詩 詩思淸絶 與牧隱陶隱諸先生相酬唱 我朝不崇釋教 名家子弟不得祝髮 以故繼徒 無知書者 而師名益著 四面學者如雲 集賢之士 皆就問榻下 蔚爲儒釋士林之表 人皆敬之

64) 《牧隱文藁》 卷十. 〈千峰說〉《高麗名賢集》 3, p.879.

曹溪兩上人 龜谷弟子也 問其號於韓山子穡 穡曰 龜谷善名人 於上人 之乎 請以一雲 如何 上人曰 吾徒事師 如子事父 吾師名也 請以易之 穡曰 吾於龜谷 遊亦久矣而 忘之吾罪也 請易以千峰 上人曰 可矣

고 韓山子(李穡)는 吾徒의 領袖이다. 실로 (이 세 사람이) 다 (근雨를) 愛重히 여기고 예우하였다. 上人은 어떻게 닦아서 이처럼 되었는가<sup>65)</sup>

이는 曹溪의 儀表인 幻菴·龜谷과 儒門의 領袖인 牧隱이 모두 千峰근雨를 愛重히 여겼다고 피력한 내용이다. 여기서 느낄 수 있는 것은 千峰근雨는 환암과 귀곡의 弟子이며 牧隱으로부터도 많은 신임을 받은 것으로 여겨진다. 여기서 한가지 관심이 가는 부분은, 만일 귀곡이 환암의 弟子였다면 陶隱 李崇仁이 환암과 귀곡을 동격으로 거론하지는 않았을 것이란 점이다. 이런 점으로 미루어 보면 당시에 幻菴과 龜谷은 禪宗界를 대표할만한 두 高僧이란 인정을 받은 것으로 짐작된다. 귀곡이 환암의 弟子라는 분위기는 이런 문장에서도 풍겨지지 않고 있다. 또한 한편으로 “龜谷은 臨濟孫이 되었다.”는 牧隱의 詩에 따라 귀곡이 계승한 法은 반드시 臨濟法脈일 것이란 견해도 있으나 꼭 그렇게만 볼 수도 없을 것이다. 왜냐하면 당시의 고려 禪宗界에서는 누구를 막론하고 자신의 禪風이 臨濟禪風이라고 말하는 경향이 있었다.<sup>66)</sup> 그러므로 臨濟孫이란 말은 禪門宗徒를 통틀어 일컫는 말로도 해석할 수 있을 것이다.

이상과 같은 점으로 미루어 보아 龜谷이 幻菴의 法을 嗣承했을 가능성은 매우 희박하다 하겠다. 이는 太古法統說에 있어서 계속 고찰해야 할 문제중의 하나로 여겨진다.

#### 4) 碧溪正心の 嗣法問題

碧溪正心に 대해서도 碑文이나 行狀 등 직접적인 기록은 찾아볼 수가 없다. 다만 여러 문헌에 간접적으로 기록된 내용을 통해서 行跡과 嗣法에 대하여 推論할 수 있을 뿐이다.

白谷處能의 〈任性大師行狀後序〉에 의하면 벽계정심은 일반 高僧의 常道와는 다른 행적을 보인 것으로 기술되었으니 초록해 보면 다음과 같다.

내가 釋譜를 살펴보니 한국 승려의 傳法源流에 있어서는 고려승 普愚는 號가 太古인데 早歲에 중국에 들어가 하무산 石屋清珙禪師를 參見하고 그 법을 얻고 귀국하여 幻菴混修에게 전하였다. 混修는 龜谷覺雲에게 전하고 覺雲은 登階大士正心에게 전하였다.

淨心은 沙汰로 인하여 長髮의 모습으로 처자를 거느리며 黃岳山에 들어가 이름을 숨기고 고자동 수다촌에 거주하면서 자취를 감추었다. 임종이 가까워짐에 계승을 남겨서 禪法을 碧松智嚴에게 전하였다. 智嚴은 芙蓉靈觀에게 전하니 靈觀의 門下에서 二法眼이 훌륭하게 배출되었다. 淸虛休靜과 浮休善修이다. 淸虛는 兄이니 도덕이 매우 높고 才氣가 뛰어났고 文章과 筆法은 모두 빛났다. 浮休는 弟이니 法見이 高峻하여 衲子들과 인연이 있었다. 會上에는 大衆이 七百名이나 되었다. 淸虛·浮休는 모두 一代의 宗師이다. 淨心이 教法은 淨蓮法俊에게 전했다. 法俊은 法華의 깊은 뜻에 정통하여

65) 《陶隱集》卷四, 〈送雨千峰上人遊方序〉《高麗名賢集》4, p.413.

雨千峰在釋苑爲高弟 遊儒門爲上賓 蓋幻菴龜谷 曹溪之儀表 韓山子吾徒之領袖 實皆愛重而禮貌之 上人何修而得此哉

66) 「太古語錄序」《陶隱集》卷四, 《高麗名賢集》4, p.415.

今天下之言禪學者 一則曰吾臨濟也 二則曰吾臨濟也 可謂盛矣



사람들이 俊法華라 하였다.<sup>67)</sup>

正心<sup>68)</sup>에 대하여 이러한 기록이 보이며 또한 다른 문헌에서는 다음과 같은 내용도 보인다.

고려 말엽에 太古利雄尊者가 元의 湖州 霞霧山 石屋清珙의 室에 入室하여 心印의 傳授를 얻어 돌아와서 幻庵混修에게 전했다. 修는 龜谷覺雲에게 전하고 雲은 登階正心에게 전했다. 心은 明에 들어가 臨濟下 雪堂 統和尚을 뵈고 印可를 받아 돌아와서 碧松智嚴에게 전했다. 嚴은 芙蓉靈觀에게 전하고 觀은 淸虛休靜에게 전하고 靜은 四溟惟政에게 전했다.<sup>69)</sup>

그리고 嘉靖 39년(明宗 15년, 1560)에 淸虛休靜이 撰述한 雲興寺本《碧松堂行錄》에 의하면 碧松智嚴은 弘治 4년(成宗 22년 辛亥, 1491) 이후에 “먼저 衍熙教師를 방문하여 능엄경의 깊은 뜻을 묻고 다음에 正心禪師를 찾아뵈고 傳燈密旨를 물었는데 다 현묘함을 들어내어 깨달은 바가 많았다.”<sup>70)</sup>라고 기록하고 있다. 衍熙教師와 正心禪師는

- 判教宗事臣 海超
- 檜嚴寺住持臣 弘一
- 前津寬寺住持臣 明信
- 前俗離寺住持臣 演熙
- 前萬德寺住持臣 正心<sup>71)</sup>

이러한 기록으로 보아서 天順 8년(世祖 10년, 1464) 《金剛經 六祖解 正音譯》 刊行的 校正 소임으로 참여하였음이 확인 되고 있다.

碧溪正心に 대하여 참고할 수 있는 것은 현재로서는 위의 기록에서 벗어나지 않고 있다.《海東佛祖源

67) 《大覺登階集》 卷二. 〈任性大師行狀後序〉 《韓佛》 6, p. 323.

余按釋譜 東僧傳法源流 麗僧普愚號太古 早歲入中國 參霞霧山石屋清珙禪師 得其法東還 乃傳之幻庵混修 混修傳之龜谷覺雲 覺雲傳之登階大師 淨心 淨心因沙汰 長髮畜妻孥 入黃岳山 隱其名 居于古紫洞水多村 晦跡焉 將啓手足 留囑 傳禪于碧松智嚴 智嚴傳之 芙蓉靈觀 靈觀之門下 傑出二法眼 曰淸虛休靜 曰浮休善修也 淸虛兄也 道德拔萃 才氣絕倫 文章筆法 並耀當世 浮休弟也 法見高峻 與衲子有緣 追拂之下 衆盈七百 俱爲一代宗師云 淨心傳教于淸蓮法俊 法俊精通法華奧旨 人號俊法華

68) 正心은 《佛祖源流》 등에서는 ‘淨心’으로 기록되었고, 休靜撰 《碧松堂 老行錄》 《韓佛》 7, p. 752. 등에서는 正心으로 쓰고 있다. 본 논문에서는 직접 인용하는 글이 아닌 경우에는 ‘正心’으로 씀을 밝혀 둔다.

69) 《三老行蹟》 「慶聖堂休翁行錄後跋」 《韓佛》 7, p.758.

有麗季太古利雄尊者 入元之湖州霞霧山石屋清珙之室 得傳心印而還 傳於幻庵混修 修傳於龜谷覺雲 雲傳於登階正心 心入明 謁臨濟下雪堂 統和尚 受印可而來傳於碧松智嚴 嚴傳於芙蓉靈觀 觀傳於淸虛休靜 靜傳於四溟惟政焉.

이 글은 康熙 29년 庚午에 蔚山雲興寺에서 開刊한 《碧松堂 老行錄·慶聖堂休翁行錄》 合本の 발문이다. 이 글의 기술시기는 AD.1680 (庚申 四月) 년으로 보인다. 위의 白谷集의 任性行狀後序와 함께 모두가 太古法統說이 성립된 이후의 기술이다.

70) 雲興寺本 《碧松堂 老行錄》 p.4. 註 68) 참조.

先訪衍熙教師 問楞嚴深義 次尋正心禪師 擊傳燈密旨 俱振玄微 多所悟益

71) 天順八年 二月 日 《金剛經. 六祖解 正音譯》의 孝寧大君 跋文. 1974년 社團法人 韓國佛教文化研究院 趙明基 影印本, p.368.

流》에서도 碧溪正心の 略錄을 위의 문헌에 근거하고 있음을 볼 수 있다. 이는 太古法統說 이후에 벽계정심에 대한 통설이 아닌가 한다. 그렇다면 이미 살펴본 벽계정심에 대한 기술에 어떠한 문제점이 있는가를 간략히 고찰할 필요가 있겠다.

① <임성대사행장후서>의 내용을 중심으로 추리해 보면, 碧溪正心이 佛法의 沙汰로 인하여 俗人の 모습으로 靑安山에 은거해 있을 적에 禪法을 벽송지엄에게 전하였다고 기술하고 있다. 그런데 이러한 내용을 자세히 살펴보면 이해되지 않는 부분이 있다. 첫째로 생각할 수 있는 것은 碧松智嚴이 碧溪正心을 만날 수 있는 시기는 成宗 22년(1491) 이후가 되는데 이때로부터 50여년 전까지는 뚜렷한 佛法沙汰가 없을 시기이다. 더구나 碧溪正心은 世祖 10년(1464)에 刊行한 金剛經 六祖解 正音譯本 出刊事業에 校正으로 참여하였다. 世祖 10년 이후로부터 成宗代에는 王室의 刊經에 校正으로 참여했던 高僧이 長髮還俗해야 할만한 沙汰는 없었다. 그런데도 碧溪正心이 沙汰로 인하여 還俗했다는 것이 이해되지 않는 일이다. 둘째로 생각할 수 있는 것은 碧溪正心이 만약에 환속을 하였다면 長髮하고 家率을 거느린 俗人인데 碧松智嚴이 俗人에게 가서 受法하고 嗣法弟子가 되었다는 것은 僧門常道로 볼 때 생각하기 어려운 것이다. 설사 환속한 俗人으로부터 깨우침의 法恩을 입었다고 하더라도 法統嗣承은 달리할 수 밖에 없는 것이 상식에 속하는 일이다. 이러한 점은 분명히 再考察을 요하는 기록이라 아니할 수 없을 것이다.

② 碧溪正心이 明에 가서 臨濟下 雪堂槐統和尚에게 受法하고 돌아왔다는 것도 현재로서는 전혀 확인할 수 없는 일이다. 朝鮮朝에는 僧侶들이 자유로이 中國을 來往할 수 없는 상황이었는데 碧溪正心이 과연 中國을 다녀올 수 있었을까하는 생각이 들 뿐이다.

③ 太古法統說 이후 碧溪正心에 대한 기록으로서 가장 문제가 되는 것은 碧溪正心이 龜谷覺雲의 法을 받았다고 하는 점이다. 이미 고찰한 바와 같이 碧溪正心은 碧松智嚴에게 傳法한 것이 成宗 22년(1491) 이후의 일일 수 밖에 없다. 그런데 龜谷覺雲은 牧隱의 吊詞에 의해서 牧隱(1396)보다 먼저 示寂한 것이 확인되는 셈이다. 成宗 22년 이후까지 生存한 사람이 牧隱이 沒한 太祖 5년 이전에 示寂한 龜谷覺雲으로부터 受法할 수는 도저히 없는 일이다. 이러한 까닭에 《佛祖源流》에서도 碧溪正心이 ‘遠嗣龜谷’<sup>72)</sup> 했다고 기록하고 있다.

그런데 淸虛休靜의《碧松堂行錄》에서는 벽계정심의 嗣法系譜나 長髮還俗에 대한 말은 일체 없고 다만 碧松智嚴이 벽계정심으로부터 傳燈密旨를 깨달은 바가 많았다고만 기술하고 있다. 만약 淸허휴정이 벽계정심의 嗣法淵源을 알았다면 분명히 어떤 기록을 남겼을 것이다. 뿐만 아니라 벽계정심이 환속한 俗人으로 있었는데 벽송지엄이 찾아가서 깨우침을 받았다면 벽계정심을 단순히 禪師라고만 기록하지는 않았을 것이다. 이렇게 볼 때 淸허휴정이 《벽송당행록》을 찬술할 당시에는 벽계정심이 龜谷覺雲으로부터 受法했다는 말이나 환속했다는 얘기는 없었던 것이 확실한 것 같다. 그렇지 않으면 淸허휴정이 벽계정심의 祖派系譜를 언급하지 않을 수가 없을 것이며 단순히 禪師라고만 기록할 리가 없을 것이다.

그리고 淸虛休靜의 弟子인 靑梅印悟(1548-1623)는 萬曆 丁巳(1617)에 先師들의 眞影을 祖堂에

72) <韓佛> 10 p.104.

모시고 <五大聖師追慕文>을 지었는데

- ① 登階尊者 肉身菩薩 降跡同塵 逢場作戲 暗散眞珠
- ② 碧松國老 嘆世無常 脫入空門 當機揮刃 劈空電影
- ③ 芙蓉大士 博取及人 衆聖同規 橫拈倒用 無不得歸
- ④ 清虛摠判 身一片雲 志千里鶴 空諸法藏 碎萬祖骨
- ⑤ 浮休大士 聰明天縱 道洽眞空 具體作家 海內蒙光<sup>73)</sup>

이와 같이 碧溪正心까지만 추모하고 그 이상은 언급하지 않았다. 만약 青梅印悟가 碧溪正心の 嗣法派譜를 알고 있었다면 벽계정심 이상의 祖師를 생략했으리가 없었을 것이다. 그런데도 벽계정심의 先代祖師에 대해서 전혀 언급이 없는 점으로 보아서 청허휴정이나 청매인오의 당시까지만 하더라도 벽계정심의 法系宗統은 알려진 사실이 없었던 것으로 추측할 수 있겠다.

이상과 같이 太古法統說에는 많은 문제점을 내포하고 있다. 그렇다고 하여 朝鮮朝 中·後期에 걸쳐 오늘날에 이르기까지 太古法統說에 의한 宗統相承의 역사가 부정된다든지 무시될 수는 없는 것이다. 다만 앞으로의 과제는 태고법통설의 특성을 역사적·문화적인 기반 위에서 보다 폭넓게 조명하고 더욱 합리적인 佛敎史觀을 수립하는 일이 중요하다 하겠다.

#### 4. 普照法統說의 問題點

佛日普照인 牧牛子知訥의 禪風이 朝鮮佛敎에 끼친 영향은 실로 지대하다 하겠다. 朝鮮朝 초기에 조정의 刊經都監에서 <牧牛子修心訣>을 正音譯으로 간행한 바 있으며<sup>74)</sup> 碧松地嚴은 牧牛子の <法集別行錄節要私記>의 法訓에서 영향을 받아 初學者들을 가르치는 지도이념을 수립한 것으로 보인다.

초학들을 인도할적에는 먼저 禪源集(都序)·別行錄(節要私記)으로써 여실지견을 세우고, 다음에는 禪要·語錄(大慧書狀)으로 지혜의 병을 소제하여 활로를 보였다. 사람들을 이끄는 기봉은 대략 이와 같았다.<sup>75)</sup>

그리고 清虛休靜은 <禪家龜鑑>을 찬술하면서 牧牛子の <節要私記>에서 引用하여 수행의 指標로 제시하고 있다.

學者는 먼저 如實言敎를 통하여 不變·隨緣 二義가 自心の 性相이며 頓悟·漸修 兩門이 自行의

73) <青梅集> 卷下. <韓佛> 8. p.154.

74) 世祖 13년 丁亥(1467) 慧覺尊者 信眉의 諺譯으로 간행 하였다. <韓國佛敎撰術文獻總錄> pp.249-250. 동국대 출판부 (1976).

75) 雲興寺本 <碧松當行錄> P.5下.

若導初學則 先以禪源集別行錄 立如實知見 次以禪要語錄掃除知解之病 而指示活路也 凡接人機鋒 大略若此

始終임을 자세히 이해한 다음에 教義에 국집하지 않고 (放下) 다만 自心の 現前一念에 근거하여 禪旨를 參詳하면 반드시 얻는 것이 있다. 이것이 바로 出身活路이다.<sup>76)</sup>

休靜의 이와 같은 인용<sup>77)</sup>은 牧牛子の 《節要私記》에서 要義를 형성하는 내용이며, 동시에 休靜의 禪教觀과 修行觀에 있어서도 기본 宗體를 이루고 있다고 할 수 있겠다. 朝鮮後期에 와서 休靜의 禪風을 ‘捨教入禪’의 禪이라 말하는 경향이 있었는데 실제에 있어서 淸虛의 著述文에는 捨教入禪이란 말이 보이지 않는다. 이는 헤아려보건대 牧牛子の 法語에 의하여 《선가귀감》에서 강조한 ‘如實言教·放下教義·參詳禪旨·出身活路’등의 내용에 의해서 생긴말이 아닌가 한다. 특히 放下教義·參詳禪旨란 말을 줄여서 捨教入禪이라 하지 않았을까 하는 생각이 든다. 이처럼 淸虛의 禪風은 牧牛子로부터 영향받은 바가 크다하겠다.

뿐만 아니라 朝鮮時代 佛敎講學敎育의 敎科課程이 되는 ‘履歷科目’에도 牧牛子の 찬술서가 《誠初心學人文》《節要私記》 등 두 종류나 편정되어 있다.<sup>78)</sup> 그리고 乾隆 34년(1769)에 찬술한 《三門直指》<sup>79)</sup>와 隆熙 元年(1907)에 刊行한 《禪門撮要》에서도 모두 牧牛子の 著述을 중요하게 수록하고 있다.

牧牛子는 이와 같이 조선불교에 지대한 法訓을 주고 있음에도 불구하고 거론할만한 普照法統說이 보이지 않고 있다. 儒生의 이름으로 작성된 문헌에서 普照의 法系에 대한 말이 보일 뿐 僧家內의 기록으로는 정식으로 普照法統임을 강조한 내용이 발견되지 않고 있으며 《佛祖源流》에서는 佛日普照知訥을 비롯한 曹溪山十六祖師를 ‘散聖’條에 수록하고 있다. 이러한 사실들은 분명히 조선불교의 특성과 함께 연구해야 할 과제인 것이다. 牧牛子는 조선불교에 중요한 영향을 끼치고 있는데도 조선불교계에서 普照의 法統을 繼承했다는 말이 뚜렷하게 보이지 않는 이유는 무엇일까. 이는 佛敎史의 再認識 次元에서도 반드시 再照明되어야 할 과제라 하지 아니할 수 없을 것이다.

## IV. 앞으로의 연구과제

### 1. 禪門 法統說에 대한 再認識

이상과 같이 조선시대에는 여러가지의 法統說이 보이고 있으나 모두 많은 문제점들을 내포하고

76) 休靜述 《禪家龜鑑》《韓佛》7, p.636. 中.

學者 先以如實言教 委辨不變隨緣二義 是自心之性相 頓悟漸修兩門 是自行之始終 然後 放下教義 但將自心 現前一念 參詳禪旨 則必有所得 所謂 出身活路

77) 《禪家龜鑑》에 인용되어진 위의 내용은 모두가 牧牛子の 《節要私記》에서 인용한 것이다. 그러나 한 문항에서 다 전제한 것은 아니고 몇군데에서 초록하여 西山이 節要私記의 지침을 그대로 나타낸 것으로 보인다. 西山이 인용한 文節을 《節要私記》에서 찾아보면 다음과 같다.

「如實言教·出身活路」《韓佛》4p.741 上. 中 等

「委辨不變隨緣二義 是自心之性相 頓悟漸修兩文 是自行之始終」《韓佛》4. 764 上.

「放下教義 但將自心 現前一念 參詳禪旨 則必有所得」《韓佛》4. 760. 中.

78) 이에 대하여 拙稿 「講院敎育에 끼친 普照思想」이란 제목으로 발표한 바 있다. 《普照思想》 제3집, pp. 73-107. (1989) 普照思想研究院

79) 《韓佛》10, pp.138-166.

있음을 볼 수 있다. 이러한 법통설을 접하면서 필연적으로 다음과 같은 생각을 하게 된다. 그것은 첫째 느껴지는 것으로서 조선시대에는 법통에 대해서 왜 이렇게 많은 관심을 보였을까 하는 것이고, 둘째로는 법통이란 과연 무엇인가 하는 문제이다. 이에 첫째 문제는 朝鮮佛敎의 특성을 다각적으로 고찰하고 신라·고려·근대불교와 함께 입체적으로 조명하는 일을 필요로 한다 하겠다. 그리고 두번째, 法統이란 무엇인가 하는 문제는 근본적이며 원초적인 문제이면서도 계속 관심을 갖지 않을 수 없는 문제이다.

그러므로 우선 법통설이 활발하게 제기되었던 조선시대에는 어떤 법통관을 가지고 있었는지 살펴볼 필요가 있겠다. 喚惺志安(1664-1729)의 撰述書인 《禪門五宗綱要》序文에서는 다음과 같은 법통관을 서술하고 있다.

대개 枝末은 根本이 없는 지말이 없고 流派는 근원이 없는 流派가 없다. 一法이 나뉘어 兩宗이 되고 兩宗이 또한 五派가 되었다. 그 枝派에 있어서 본원이 있음을 진실로 알 수 있다.

大覺世尊께서 多子塔 앞에서 자리를 반으로 나누어 앉으시니 이는 第一處의 傳心이니 殺人劍이며, 영산회상에서 꽃을 들어서 보이시니 이는 第二處의 傳心이니 活人刀이며, 사라쌍수의 사이에서 柳示雙趺하시니 이는 第三處의 傳心이니 殺活이 同時이다. 이 消息은 가섭존자이래로 한 사람이 한 사람에게 전하여 曹溪 慧能(638-713)에 이르렀다. 曹溪의 門下에는 두 사람이 있었다. 한 분은 南岳懷讓(677-744)이니 活을 宗으로하여 雜貨鋪를 열었으며, 다른 한 분은 淸源行思(673-741)이니 殺을 宗으로하여 眞金鋪를 열었다. 이것은 一法이 殺·活 兩宗으로 나뉘어진 것이다. 淸源 門下에서 一宗이 출현했으니 曹洞이요, 南岳 門下에서 四宗이 출현했으니 臨濟·雲門·爲仰·法眼이다. 이것은 兩宗이 나뉘어 五派가 된 것이다.<sup>80)</sup>

이는 慧能의 曹溪家風을 계승한 南宗禪風을 五宗禪風으로 보고 그 五宗禪風의 根源을 釋尊의 三處傳心으로 보는 法統觀이다. 이같은 법통관은 慧能을 중국 達磨禪宗의 第六祖로 확립한 이후에 계속하여 전승해 오는 매우 古典인 법통관이다. ‘三處傳心·人傳一人·慧能六祖’등의 이야기가 얼마나 역사성과 타당성을 가지고 있는지는 문제와는 관계없이 오랜동안 禪門에서 그렇게 傳承해 왔다는 것은 그렇게 전승하게 된 배경이나 상황 등의 時緣들을 자세히 參照해야 할 일이라 하겠다.

獅巖采永의 《佛祖源流》에서는 禪門 法脈相承의 派譜를 더욱 세밀하게 보이고 있으며 禪法 法統의 根源을 過去七佛에다 두는 발문을 기술하고 있다.

물결만 보고 원류를 알지 못하며 가지만 살피고 뿌리를 찾지 않는 것이 옳겠는가. 傳道의 統記와 俗家の 世譜는 진실로 이때문이다.

80) 「禪文五宗綱要序」《韓佛》9.p.459.

蓋枝無無本之枝 派無無源之派 一法分爲兩宗 兩宗亦爲五派 其枝派有本源 固可知也 夫大覺世尊 多子塔前分半座 是第一處傳心 殺人劍也 靈山會上舉拈花 是第二處傳心 活人刀也 沙羅雙樹間柳示雙趺 是第三處傳心 殺活同時也 此箇消息 自迦葉以來 人傳一人 而至于曹溪 曹溪下有二人焉 一曰南岳懷讓 宗其活而開雜貨鋪也 二曰淸源行思 宗其殺而開眞金鋪也 此乃一宗 分殺活兩宗者也 源下一宗 曰曹洞 岳下出四宗 曰臨濟 曰雲門 曰爲仰 曰法眼 此乃兩宗分爲五派者也

돌이켜보면 우리 禪宗은 上代의 現劫에서부터 내려오는 동안 拘留佛이 장엄집 제 千尊 毘舍浮의 心印을 받은 다음 계속하여 迦葉佛에게 이르렀고 가섭불의 高足 眞歸祖師는 叢木房中에서 釋迦牟尼에게 傳授하였다. 이로부터 西天 28祖와 東土 6祖, 南岳·臨濟에 이르기까지 중간에 훌륭한 분들이 적지 않다. 그 受授한 心法은 道源의 《傳燈錄》·念常의 《佛祖歷代通載》·達磨의 《別錄》에 자세히 기재되어 있어 역역히 참고할 수 있다.<sup>81)</sup>

《佛祖源流》에서도 師資授受的 法統相承을 근본으로 보고 있으며 그 根源을 過去七佛로 보는 한편, 과거 迦葉佛과 현재 釋迦佛 사이에 眞歸祖師를 설정하고 있다. 眞歸祖師 說은 한국에 전해지는 특이한 내용이다.<sup>82)</sup> 《佛祖源流》에서는 전적으로 《景德傳燈錄》에 근거하고 있으면서도 韓國傳來의 진귀조 사설을 결합시켜 師資相承의 法統說을 견지하고 있다. 이는 어디까지나 人傳一人의 法脈相續說에 근거를 두고 있는 것이다.

그런데 鏡虛惺牛(1849-1912?)는 人傳一人의 통상적인 法統說에 대하여 조금 다른 견해를 피력하고 있음을 볼 수 있다.

人傳一人(한 사람이 한 사람에게 전함)이란 부처님께서 열반에 드신 후에 一人을 천거하여 一代의 교주를 삼은 것이다. 하늘에 二日이 없고 나라에 二王이 없는 것과 같다. 한 사람이 한 사람에게 전한 이외에는 득도 한 이가 없음을 말하는 것은 아니다. 西天의 모든 祖師로부터 唐土의 모든 성현에 이르기까지 다 그러하다. 그러므로 우바국다존자는 사람을 제도한 숫자의 산가지가 30尺 石室에 가득했고 馬祖門下에서는 88인의 宗師가 출현하였다.<sup>83)</sup>

이처럼 鏡虛는 人傳一人이란 當代마다 一人을 추대하여 一代의 教主로 받드는 일일 뿐이며 실제의 悟道得法과는 다른 것임을 역설하고 있다.

이상과 같이 조선시대에 보이는 法統觀은 “三處傳心·七佛傳授·眞歸祖印·人傳一人·一人教主” 說 등의 법통관을 通常적으로 가지고 있었음을 알 수 있다. 이는 禪門宗旨가 확립된 이후부터 계속 강조되고 傳來되는 매우 古典的인 法統觀이다. 여기서 분명히 느낄 수 있는 것은 禪門의 宗旨가 宗乘으로 확립된 후로는 ‘宗旨’에만 관심을 가지고 강조한 나머지 ‘宗史’에는 소홀하거나 전혀 관심을 갖지 않는 상태로 되었다는 점이다. 오늘의 시각으로 고찰해 보면 法統이란 ‘禪宗史’를 의미하는 것이고 禪宗史는 禪門宗團이 형성된 다음에야 그 모습을 나타낼 수 밖에 없는 일이다. 여기서 中國의 初期

81) 「佛祖源流後跋」《韓佛》10.p.134.

觀瀾而不知其源 察枝而不究其根 可乎 傳道之統記 俗家之世譜 良以是也 願我禪宗 上自現劫以還 拘留佛受莊嚴劫第千尊毘舍浮之心印 展至于迦葉 迦葉之高足眞歸 於叢木房中 授之釋迦 以至四七二三 南嶽臨濟 中間大手名曹 不爲若子 其受授心法 詳載於道源之燈錄 念常之統載 達磨之別錄 歷歷可考.

82) 《禪門寶藏錄》卷上. 《韓佛》6.p.470. 中.

頌曰眞歸祖師在雪山 叢木房中待釋迦 傳持祖印王午歲 心得同時祖宗旨.

83) 《鏡虛堂法語錄》「結同修定慧文」p.14上. (1970) 보련각. 人傳一人者 以佛滅度之後 舉一人爲一代教主 如天無 二日國無 二王也 非謂其無餘外得道者也 故自西天諸祖師 至唐土諸聖賢 亦皆如是 故如優婆塞多尊者 度人之數滿 滿三十尺石室 馬祖下出八十八人宗師.

禪宗成立史를 자세히 거론하기는 어렵다. 다만 한가지 상기할 필요가 있는 것은 이미 학계에서 주지하는 바와 마찬가지로 中國禪宗의 初期에는 西天28祖說·慧能六祖說·三處傳心說·人傳一人說 등이 일체 보이지 않는다는 사실이다. 荷澤神會 (684-758)의 《菩提達摩南宗定是非論》에서도 印度의 祖師는 達摩를 포함해서 8祖를 말하고 있고 중국에는 惠可로부터 惠能까지를 명기하여 모두 13祖를 열거하고 있다.<sup>84)</sup> 그러다가 《寶林傳》(801)에서 西天 28祖가 출현하며, 《祖堂集》(952)·《傳燈錄》(1004)에서 西天 28祖·唐土 6祖의 33祖가 확립되고 過去七佛이 法統淵源으로 정해졌다. 그러므로 中國 禪宗史의 定立時期는 ‘보림전·조당집·전등록’의 찬술기(801-1004)로 보아야 할 것이다. 그리고 禪門宗乘으로 제창하고 있는 “不立文字 教外別傳 直指人心 見性成佛”도 《祖庭事苑》에 그 정형화된 내용이 보이는 것으로 보아<sup>85)</sup> 《보림전》 찬술 이후에 정해진 것으로 추측할 수 있겠다.

그럼에도 불구하고 종래에는 禪門宗旨가 禪門宗團成立과 함께 緣成된 것으로 보지 않고 과거 7불로부터 傳來된 것으로만 보았던 것이다. 그리하여 法統이 마치 세속적인 ‘血統·王統’과 유사한 것으로 보는가 하면 儒家 性理學의 ‘道統’과 흡사한 것으로 보게 되었던 사실을 알 수 있다. 이는 禪宗史의 매우 세속화된 일면이며 변형적으로 축소된 형태라 하겠다. 그러한 까닭에 禪法 속에 용해되어 있는 ‘戒法·教法’의 法統은 거론조차 하지않고 매몰시켰으며 法統이라하면 으레히 禪法의 法統만을 생각하게 되었던 것이다. 물론 이렇게 된것은 그럴 수 밖에 없는 역사적 時緣性에 의한 것이란 점도 인정하지 않을 수 없다. 그러나 오늘날에는 그와 같은 禪宗史觀은 깊이 반성되어야 하겠다. 종래의 통상적이며 인습적인 禪門法統觀은 폭넓은 禪宗形成史의 고찰을 통하여 재인식 되어야 할 것이다. 그리고 더 나아가서 禪宗史는 전불교사의 기반 위에서 재조명될 때 그 실체는 더욱 선명하게 드러날 수 있을 것이다.

## 2. 韓國 佛敎史에 대한 再認識

朝鮮時代에는 정치적인 문제와 기타 많은 時緣性으로 인하여 불교사가 禪宗史로만 축소되어 남아 있었다. 물론 조선시대에는 華嚴·淨土·眞言 등이 없었던 것은 아니다. 그러나 조선시대의 화엄교학·정토수행·진언염송 등은 독자적인 종파로서 한 것이 아니라 禪宗修行의 한 방법으로 화엄경도 보고 念佛도 하고 眞言도 持誦하였던 것이다. 이같은 현상을 조선불교의 한 特色으로 좋게 볼 수도 있다.

朝鮮佛敎가 禪宗으로서 念佛看經을 崇尚하는 것이 朝鮮佛敎의 特色일 것이다. 淸虛大師 이후에 이르러서는 오직 曹溪禪宗만이 그 法派를 계속하여 명실공히 조계선종의 조선불교가 되고 말았다. 따라서 華嚴·法華 등 모든 經論도 禪宗의 所依經典이 되어버린 것이다. 이와 같은 결과로 조선불교는 순일무잡한 조계선종의 계통으로서의 念佛看經을 崇尚하게 된 것이다. 이러한 입장에서 우리

84) 胡適校《神會和尚遺集》pp.258-318. (民國 57년) 胡適紀念館.

85) 《祖庭事苑》卷八. (1108년 編). 卍續藏 113. 224. 〈心印〉達磨西來 不立文字 單傳心印 直指人心 見性成佛.

조선불교는 念佛을 하든지 看經을 하든지 陀羅尼를 持誦하든지 종말에는 參禪悟道로 귀결을 짓는 것이다. 이것이 臨濟·曹洞 등 五派禪宗에서나 華嚴·淨土 등 敎家에서나 볼 수 없는 朝鮮佛敎의 特色이다.<sup>86)</sup>

그러나 이는 불교계가 스스로 원해서 된 것이 아니라 정치적인 억압에 따라 사회적 활동기반을 상실하고 어쩔 수 없이 山中에만 존립기반을 가졌던 시대에 창출되어진 佛敎理念이다. 그런만큼 이 시대에는 불교사관이 좁을 수밖에 없었을 것이다. 그러므로 조선시대의 法統觀은 禪宗 중에서도 臨濟宗에만 국한해서 생각해 왔다. 이러한 역사적·문화적인 기반 위에서 성립된 것이 조선시대의 법통관이다. 그런 까닭에 조선시대의 법통관은 어떤 법통설이 되었든간에 일정한 한계를 가질 수밖에 없으며 오늘날의 관점에서 보면 아쉬운 점도 많고 비판의 소지도 많을 것이다.

그러면 法眼·懶翁法統說이나 太古法統說이 모두 休靜의 門徒들에 의해서 새로 만들어진 것으로서 역사적인 사실성이 없다면 그러한 주장에 어떤 역사적인 의미를 부여할 것인가. 필자로서는 휴정 이전 불교사의 역사적인 사실의 문제로서보다는 조선 중기 이후 休靜의 法孫을 중심으로 하는 불교계에서의 불교사에 대한 인식의 문제로서 이해해야 할 것이라고 본다. 조선시대 불교사에서 知訥의 사상이나 臨濟宗의 불교를 뛰어넘는 독창적인 철학을 새로 성립시킨 것은 아니었다고 하더라도 性理學의 주도적인 체제속에서 비록 소극적이거나 불교교단의 위치를 확보하고 국가 전체의 안위를 의식하였던 휴정의 업적은 따로 평가하여야 할 것이다. 그리고 새로 대두한 계통으로서 자기 위치를 확보하려는 의도에서 새로 임제법통설을 내세웠던 것도 비록 제한적이지만 일정한 의의를 부여할 수 있을 것이다. 그러나 휴정의 문도들은 性理學의 體制에 그대로 안주하면서 불교수준에서 진전은 커녕 그가 이해한 사상체계의 일부만을 빌어 자기 門中の 이데올로기로 삼거나 맹목적으로 고수하려는 경향에 빠져들고 있었다. 이와 같이 불교가 발달할 수 있는 사회경제적인 토대를 박탈당하고 보수적 경향에 빠져들고 있는 상태에서 성립된 불교사 인식이라는 것이 빈곤할 수밖에 없는 것은 당연하다고 할 수 있다. 이러한 빈곤한 불교사 인식의 구체적인 표현으로 나타난 것이 바로 태고법통설이라고 할 수 있는 것이다. 한 마디로 불교가 주체적인 역할을 담당하고 가치를 제대로 인식하고 평가할 수 있는 능력이 상실되었던 조선 후기 불교계에서 내세운 법통설이 정확한 것일 수도, 그리고 가치 있는 것일 수도 없을 것임은 자명한 것이다. 그럼에도 불구하고 오늘날까지도 불교계나 학계에서 그 법통설을 화석화시켜 맹목적으로 고수하려는 경향이 없지 않으며, 그리고 그것을 주장하는 근거자료로 주로 조선후기의 자료에 의존하고 있는 것은 문제가 아닐 수 없다. 오늘날 우리의 과제는 한 마디로 모순에 찬, 그리고 좁혀질 대로 좁혀진 조선 후기의 불교사 인식 수준을 뛰어넘어 신라나 고려시대의 불교능력과 그리고 麗末鮮初의 불교변동의 의미를 정확하게 인식하려는 노력을 기울여야 할 것이고, 그러한 인식능력을 성립시킬 수 있을 때만이 오늘날의 불교의 발전도 기대할 수 있는 것이다.<sup>87)</sup>

86) 金映遂全集《韓國佛敎思想論攷》「朝鮮佛敎의 特色」pp. 355-361. (초록) (1984) 원광대 출판국.

87) 崔柄憲, 「太古法統說과 普照知訥의 位置」의 발표요지문 중의 맺음말부분, 1988. 7. 8-10. 보조사상연구원, 송광사 국제학술회의.



이같은 점을 감안한다면 오늘날 우리 한국불교계는 조선시대 이전의 불교전통에서 새로운 방향을 모색해야 할 것이다. 그러기 위해서는 고려불교·신라불교의 전통에 대한 인식이 보다 새로워져야 하겠다. 그 일환으로 종래에 臨濟禪에만 치우쳤던 자세는 마땅히 지양되어야 할 것이다. 그리하여 牧牛子禪風을 비롯하여 고려불교를 새롭게 인식하고 신라의 禪風과 敎學을 다원적으로 再照明해야 하겠다. 특히 慈藏·元曉·義湘의 法風이 오늘의 불교로 再出現할 수 있도록 노력해야 할 것이다.

그러기 위해서는 종래의 入室傳法·信物授受·代代相傳의 禪門家風을 정형화한 나머지 法脈嗣承을 血脈相續으로 집착하는 법통관은 지양되어야 할 것이다. 오늘날 진지하게 생각해야 할 것은 이러한 형식보다는 ‘宗承嗣法·拈香嗣法·遠嗣嗣法’등의 遺風을 재조명하는 일이 중요하다 하겠다. 실제로 불교의 전통에는 古人의 法風을 스스로 宗承한 예를 많이 볼 수 있다. 그리고 평소에 입은 法恩을 생각하고 開堂普說의 法會에서 拈香으로 嗣法을 표시한 일도 있으며, 古人의 法을 스스로 遠嗣한 일도 있어왔다.

佛敎의 法統은 받은대로 보존할 수 밖에 없는 血統이 아니며, 한 사람에게서 받아서 한 사람에게만 전할 수 있는 王統이 아니다. 그리고 스승의 가르침에 전적으로 의지하는 듯한 性理學의 道統과도 구별된다. 법통은 성리학의 學統과는 다르기 때문이다. 法統은 원천적으로 自悟自證의 바탕 위에서 형성되는 일이다. 그러므로 법통은 깨달음과 깨달음의 만남이다. 위에서부터 밑으로 물려주고 물려받는 관계가 아닌 것이다. 이러하기에 법통에는 傳受보다는 悟證이 중요하다. 自悟自證한 道人들에게 있어서는 信物授受는 한낱 未邊事요 外邊事에 불과하다. 釋尊이 누구로부터 信物을 받을 리가 만무하고 知訥이나 元曉도 다른이로부터 信物을 전해받고 다른이로부터 물려받은 법단을 옹호하고 선양한 분들이 아니다. 이들은 모두 ‘學無常師·自悟自證’의 입장에서 古人들의 法風을 폭넓게 수용하였다. 이는 바로 宗承의 法風이다. 宗承은 본인이 주체가 되어 嗣承하고자하는 법을 스스로 嗣承하고 宣揚하는 일이다.

이와 같이 오늘날 우리 한국불교계에서는 知訥의 法風을 宗承하고, 신라의 禪風을 宗承하고, 義湘·元曉의 法風을 宗承하는 일이 중요하다 하겠다. 이는 한국불교사를 재인식하는 일이며 전통불교를 보다 힘차게하고 신선하게 하는 일일 것이다.

## 맺 음 말

이상과 같이 조선시대에 보이는 禪門法統說에 대하여 개관해 보았다. 조선시대의 불교는 禪文化가 중심이 된 불교였기에 선문 법통설에 대하여 많은 관심을 보였다. 그리고 근대 이후에는 불교계의 어떤 중대한 변화를 맞을 때에 법통에 대한 관심이 더욱 고조되었다.

조선시대의 법통설로는 여러 유형의 법통설이 있었다. 그중에는 각종 의식문에 법통의 성격을 띠고 있다고 느낄 수 있는 내용도 있었고 고승들 文集의 序文이나 跋文에 자연스럽게 법통이 기술된 일도 있고 塔碑文과 寺蹟碑文에 법통을 기록한 일도 많았다. 그리고 많은 僧徒들이 모여 법통을 相議하여

거기서 합의된 법통설을 적극적으로 홍보하고 선양한 사례도 고찰할 수 있었다. 그러나 이러한 법통설들은 각기 특성도 있지만 적지않은 문제점을 내포하고 있음이 지적되었다. 그것은 왜냐하면 조선시대 이후의 법통관은 주로 《경덕전등록》등에 근거하여 升堂入室·師資相承의 법통관을 가지고 있으면서도 조선시대에 보이는 법통설에는 師資相承의 法脈이 血脈相續처럼 계승되는 경우를 볼 수 없었기 때문이었다. 또한 법통설 중에는 조선후기에서야 비로소 거론되기 시작했을 뿐 아니라 연대상으로도 저지 入室嗣承의 師資關係는 불가능한 일이었음이 확인되기도 하였다. 그런가하면 조선불교계에 실제적으로 많은 영향을 주고 있는데도 ‘散聖’으로 구분되어 法統系譜에서 제외된 예도 볼 수 있었다. 그리고 조선불교계의 佛敎史觀은 禪宗의 영역에 국한된 불교사관이었으며 선종 중에서도 臨濟禪에만 한정된 禪宗史觀이었다. 그러므로 조선시대의 禪門 法統系譜에는 고려불교와 신라불교의 전통이 正統으로 인정되지 못했다. 그리하여 신라·고려시대의 高僧大德은 모두 散聖에 속하게 된 것이다. 이는 조선불교계의 특수한 時緣性으로 불교사관이 극심하게 좁혀진 상태임을 보여주는 일이다.

조선불교계의 그와 같은 불교사적 상황들은 앞으로의 한국불교계에 많은 과제를 지워주고 있다. 무엇보다도 조선시대에 단절되고 축소된 불교사를 반성하면서 한국불교사에 대한 再認識의 노력이 요망되는 것이다. 이러한 일은 조선시대에 매몰되었던 신라·고려불교의 전통을 오늘의 불교로 재출현하게 하는 운동이라 하겠다. 이같은 일들의 성과를 기대하기 위해서는 우선 선종사에 대한 심도있는 이해와 전불교사에 대한 통찰력을 필요로 한다. 이처럼 불교사에 대한 확대된 인식은 미래의 바람직한 불교문화를 건설하는데 지표가 되고 원동력이 될 것이다. 한국불교계의 보다 성숙된 불교사 인식을 기대하여 마지 않는다.