
新羅末 高麗初 高僧碑에 보이는 종법적 표현과 계보 인식

朴胤珍

(고려대학교 연구교수)

머리말

I. 중국 스승에 대한 계승 인식

II. 門徒간의 상호 인식

III. 신라 선종 시조에 대한 共有

맺음말

- 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-327-A00020)
- 투고일: 2013. 2. 14. ● 심사일: 2013. 2. 17. ● 게재확정일: 2013. 3. 14.

요약

신라말 고려초 고승비문에는 승려의 師資 관계를 부계 혈통 의식이 내포된 종법적 용어로 표현한 사례가 다수 등장한다. 즉 嚴君이나 劄子·冢子, 來孫과 같은 부계 혈통 용어와 本籍과 같은 단어를 사용하고 있다. 한편 이러한 종법적 표현 방식을 통해 자신의 계보를 서술하면서, ‘九山門’ 범주의 국내 계보를 중시하기는 하지만 국내 스승과는 별개인 자신만의 중국 계보를 강조한 경우도 있었다. 뿐만 아니라 자신들의 계보 중 선택적으로 강조하는 것이 동일 산문, 동일 스승의 문도간에도 차이가 있어서 계보관이 동일하지 않았음을 알 수 있다. 이는 당시 산문 의식이 후대의 ‘구산문’과 같이 넓지 않았음을 보여준다. 또한 국내 스승과 차이를 가지는 중국 계보를 자랑스럽게 드러낸 것은 중국 선종 속에서 자신의 위상을 확인하고자 하는 의도로 이해했다.

한편 동일한 스승의 문하였던 승려들의 비문 검토를 통해서도 상호간 동문 의식이 거의 없었음도 확인하였다. 梵日의 제자였던 開淸과 行寂은 비슷한 시기에 범일의 문하로 생활했는데도 불구하고 각자의 비에서 서로에 대한 언급이 없을 뿐만 아니라 스승인 범일의 유일한 수제자로서 각자를 기술했고 있다. 이는 개칭과 행적 본인뿐만 아니라 해당 고승비의 건립을 주도한 그들의 제자들 입장에서 고승비의 주인공을 강조하기 위한 의도를 가지고 동문에 대한 서술을 회피한 것이었다. 그러나 자신들 세력의 번성함을 강조하기 위해 산문의 구성원을 소개하는 것도 의미가 있다는 점을 생각해보면, 역시 후대만큼의 산문 의식은 존재하지 않았음을 알 수 있다. 대부분의 고승비에는 스승과 버금갈 정도의 의미가 있는 승려를 ‘師兄’으로 언급할 뿐 수평적인 동문에 대한 언급이 없었다.

그리고 남종선의 초전자로서 道義의 위상은 ‘迦智山’만의 주장은 아니고, 「慧昭碑」와 「道憲碑」에서도 이를 인정했고 이런 인식은 고려시대

新羅末 高麗初 高僧碑에 보이는 종법적 표현과 계보 인식

까지 지속되었다. 그런데 도의를 신라 선종의 시조로서 표방한 내용이 도의의 손제자인 「體澄碑」에서는 『禮記』를 인용하여 중국 선종의 別子로서 우리나라 선종의 1祖가 되었다는 종법적 표현으로 설명하고 있다. 이러한 도의의 위상은 眞空大師 圓運이 도의를 직접 만나지도 않은 채 그의 제자라고 자칭하게 한 원인이었다.

주제어 : 新羅, 高麗, 禪宗, 高僧碑, 종법, 계보인식, 九山門, 道義, 『祖堂集』

머리말

현재 신라말 고려초의 선종 승려는 그것이 당대의 개념이었던가의 여부를 떠나 ‘九山門’¹⁾이라는 범주 안에서 설명되고 있다.²⁾ ‘九山’이라는 용어는 고려 宣宗 대부터 보이므로 신라말 고려초의 선종에 직결하여 사용하기에 문제가 있다. 그럼에도 불구하고 신라말 고려초의 선승을 ‘九山門’ 중 하나로 이해하는 것은 그들이 자신을 누구의 제자라는 계보로 표현하고 있어, 특정 집단에 소속되었다고 파악하는 것이 가능하기 때문이다. 즉 신라말 고려초 선승을 ‘구산문’의 범주를 통해 집단화하는 것은 그들의 계보 인식에 근거한다.

한편 이들의 계보 표현에서 눈에 띄는 점은 스승과 제자간을 父子, 祖孫 식으로 서술하는 것이다. 이렇게 가족 관계로 사제간을 설명하는 것은 중국에서부터 있어 왔고, 이는 선종의 전등이나 범통에 중국인의 가부장적인 혈맥·혈통 중시 사고와 전통이 작용한 것이라고 한다.³⁾ 그러나 신

1) ‘구산문’은 구산선문이나 구산산문 등으로 개념화되어 쓰이고 있지만, 『高麗史』나 고승비문 등에서는 ‘九山’이나 ‘九山門’으로만 나타나고 있다. 본고에서는 ‘九山門’으로 통일하여 사용한다.

한편 본문에서 서술하듯이 ‘九山’이라는 단어는 선종 원년(『高麗史』 卷10 世家, 宣宗元年 正月 己巳)에 처음 보인다. 그러나 광종 22년(971년)에 高達院·曦陽院·道峰院을 ‘不動’ 사원으로 지정한 것과 현종 14년(1023년)에 세워진 「英俊碑」에 보이는 ‘道峰山寧國寺慧炬國師’나 현종 16년(1025년)에 세워진 「智宗碑」의 ‘曦陽山超禪師’라는 표현으로 특정 사원의 상속이 보장된 승려집단의 존재가 확인되며, 이는 宣宗 연간 이전에 이미 특정사원을 중심으로 한 배타적인 산문이 형성되었음을 의미한다.

2) 신라말 고려초 禪宗에 대한 연구는 다양한 주제와 방법론으로 진행되어 다수의 연구 성과가 배출되었다. 본고에서는 선종 관련 연구사를 모두 언급하지 못하고, 인용할 필요가 있을 때 해당 논문만 언급하도록 한다. 다만 근래 해당 시기 선종의 연구 동향을 정리한 논문이 있어 대표로 인용한다.

鄭東樂, 2011, 「新羅 下代 禪宗史 研究動向」, 『韓國古代史探究』 7.

3) 鄭性本, 2010, 「남종의 傳燈史書 <師資血脈傳> 고찰」, 『禪宗의 傳燈說 研究』, 민족

라말 고려초 선승들의 계보를 종법적인 표현이나 관계 중심으로 살펴본 연구는 거의 없었던 듯하다.

우리나라만의 傳燈 史書가 없는 현실에서 이를 대신할 수 있는 것은 고승들의 비문이라는 점을 감안하여, 본고는 고승비의 내용을 통해 선종 승려의 계보인식을 파악할 것이다. 실제로 중국도 초기에 고승의 비문이 선종 전법 계보의 초안으로서 주목된다는 점을 참고하면⁴⁾ 고승 비문이 우리나라의 전등 계보를 보여주는 가장 중요한 자료이다. 그러므로 고승 비문에 나오는 부계의 종법적 표현을⁵⁾ 통해 당대 선종 승려의 계보 인식을 몇 가지 주제로 구분하여 살펴보고자 한다. 이를 통해 신라말 고려초 선종 승려의 수직적 계보 인식과 함께 수평적 공동체 의식에 대한 이해의 폭을 넓힐 수 있으리라고 기대해본다.

I. 중국 스승에 대한 계승 인식

인도에서 우리나라로 직접 불경이 전래되거나 승려가 오고가면서 불교에 대한 이해가 전달된 경우도 있지만, 대체적으로 우리나라 불교는 중

사, 222쪽.

- 4) 鄭性本, 2010, 「선종 전등설의 성립과 발전」 『禪宗의 傳燈說 研究』, 민족사, 77~78쪽.
- 5) 우리나라의 종법제 수용은 주자성리학의 도입과 밀접한 관련을 가진다고 한다(池斗煥, 1984, 「朝鮮前期의 宗法制度 理解過程」 『泰東古典研究』 1, 8쪽). 그러나 성리학적 종법 이전에도 父祖의 제사를 유지하기 위한 혈통의 존속을 중시하는(金斗憲, 1969, 「宗族」 『韓國家族制度研究』, 서울大學校 出版部, 86쪽) 종법의식은 주나라 이후부터 유지되어 왔다. 본고에서 다루는 시기가 신라말 고려초인 만큼 여기서의 ‘종법’은 성리학의 영향을 받은 것이 아니라 주나라부터 유지된 중국의 부계혈통의식이 표방된 개념으로 사용한다.

국의 영향을 받고 있는 것이 사실이다. 선종도 마찬가지로 중국으로 유학을 갔던 승려들이 당나라 선종 승려에게 수학하고 귀국하여 우리나라의 선종을 시작했다. 북종선을 전래해온 神行같은 인물도 있지만, 남종선을 중심으로 우리나라 선종을 이해하고 중국에서 유학 후 귀국한 선종 승려들이 여러 산문을 개창하여 우리나라에서도 선종이 꽃피었다고 설명하고 있다.

그런데 신라 선종 개산조의 비명을 살펴보면, 자신의 위상을 높이기 위해 중국 계보상에서 자신의 위치를 종법적 용어로 표현하고 있다. 즉 慧昭는 자신을 조계 즉 혜능의 玄孫⁶⁾이라고 했고, 무염은 달마의 10세손이라고 하였다.⁷⁾ 물론 몇 대 후손이라는 표현보다는 상세한 계보를 기록하는 사례가 더 많은데, 慧徹처럼 慧能—懷讓—道—地藏의 계보를 언급하는 식이다.⁸⁾

또한 국내에서만 사자상승을 한 경우에도 역시 그 스승과 중국과의 관계를 기술하고 있는데, 스승을 통해 산문의 유구함과 중국 선종의 법을 이었음을 강조하려는 의도가 있다.⁹⁾ 실제 그 표현 방식을 보면, 도현은 자신의 국내 스승인 慧隱을 嚴君 즉 아버지라고 하고 제자인 楊孚를 吾子 즉 아들이라 하였다. 뿐만 아니라 법계로 중국 선종의 4조인 도신을 자신의 5祖父로 표현하고, 자신을 도신의 來孫이라고 하여 부계 혈통을 의미하는 단어로 자신의 계보를 정리하고 있다.¹⁰⁾ 또 심희도 자신의 스승 玄

6) 「慧昭碑」, ‘屈指法胤 則禪師乃曹溪之女孫’

본고에서 인용하는 고승비는 『朝鮮金石總覽』, 『韓國金石全文』을 기본으로 『韓國金石文大系』(趙東元 編著, 圓光大學校 出版局)와 『한국서예사특별전』 18—韓國의 名碑古拓(우일출판사, 1998)의 탁본을 참고하여 수정하였다. 이하에서는 각 고승비의 인용서는 언급하지 않는다. 또한 고승비의 명칭은 앞서 언급한 전거마다 차이를 보이고 있으므로 본고에서는 범명을 드러내어 「慧昭碑」 형식으로 비명의 명칭을 제시하고자 한다.

7) 「無染碑」, ‘法號無染 於圓覺祖師爲十世孫’

8) 「慧徹碑」, ‘詣龔公山地藏大師 卽第六祖付法於懷讓 傳道— 一傳大師也’

9) 김영미, 2005, 「나말려초 선사(禪師)들의 계보 인식」, 『역사와 현실』 56, 56쪽.

문의 입을 빌려 현욱의 계보가 남악 회양으로 이어지며, 남악은 조계 혜능의 冢子 즉 嫡長子이자 嵩嶺의 玄孫이라고 하였다.¹¹⁾ 역시 折中도 자신의 스승인 道允과 연결되는 중국의 계보를 정리하고 남악을 조계의 冢子라 하였고¹²⁾ 允多是 자신을 西堂 智藏의 증손이라고 기술했다.¹³⁾ 이는 선종 승려들이 자신들의 사자관계를 부계혈통 중심의 가족에 의탁하여 표현한 것이고, 자신의 속한 집단을 의제 가족으로 이해한 것이라 추론할 수 있다.

한편 기존 ‘구산문’의 범주에서 국내에서 嗣法함이 없이 처음으로 禪法을 전래하여 師資相承한 사람만을 開祖로 인정하고, 다른 이들은 아무리 새로운 宗風을 전해 왔어도 어김없이 先師의 산문에 소속시키고 있는 특징이 있다고 설명되어 왔다. 이는 중국이 법적인 사승을 중시한데 비해 우리나라는 인적인 관계를 중시했기 때문이라고 한다.¹⁴⁾ 이러한 이해는 ‘구산문’을 실제로 개창했다고 여겨지는 인물들이 있는데도 불구하고 중국에 직접 유학다녀온 승려들이 각각의 개산조로 알려지고 있는 것에 대한 분석이다.

그런데 당시 선승들이 국내의 인적인 관계만을 중시했다면 開山祖를 제외하고 중국과 관련된 계보나 인적 관계를 도외시해야 하는 것이 옳다.

10) 「道憲碑」, ‘賢鷄山智證大師 其人也 始大成也 發蒙于梵體大德 稟具于瓊儀律師 終上達也 探玄于慧隱嚴君 乎默于楊孚令子 法胤唐四祖爲五世父 東漸于海 迦遊數之雙峰子法朗 孫愼行 曾孫遵範 玄孫慧隱 來孫大師也 朗大師 從豎之大證’

11) 「審希碑」, ‘咸通九年 先大師 寢疾 乃召大師云 此法本自西天東來 中國一花啓發六葉 敷榮 歷代相承 不令斷絕 我曩遊中土 曾事百巖 百巖承嗣於□□ 江西繼明於南嶽 南嶽則漕溪之冢子 是嵩嶺之玄孫 雖信衣不傳 而心印相授 遠嗣如來之教 長開迦葉之宗 汝傳以心燈 吾付爲法信 寂然無語因□□泐’

12) 「折中碑」, ‘企聞楓岳長潭寺 有道允和尚 久遊華夏 纔返故鄉 特詣禪扉 自投五體 … 大師 旣蒙入室 深感慈風 適我願□ 因茲師事焉 和尚 曩於中國 先謁南泉 以此南泉承嗣於江西 江西繼明於南岳 南岳卽曹溪之冢子也’

13) 「允多碑」, ‘(결락)法祖西堂傳於徹 徹傳於先師如 如傳於吾師 卽西堂曾孫也 大師傳法化於西堂 卻不勞於西學 割世緣於東城’

14) 高翊晉, 1984, 「新羅下代の 禪傳來」, 『韓國禪思想研究』, 동국대학교출판부, 54~56쪽.

그러나 개산조뿐만 아니라 중국 유학을 다녀온 이들 중에는 국내 스승과 다른 자신의 중국 스승과 그 계보를 밝히고 있을 뿐만 아니라 중법적 표현을 통해 이를 강조하고 있어 관심을 끈다.¹⁵⁾

가)—① 그 후에 法水가 동으로 흘러 慈雲이 널리 뒤덮었다. 이로 말미암아 漕溪의 문하에서 뛰어난 자로는 회양과 행사이다. 행사를 이은 자는 희천이고, 희천을 이은 자는 보철이고, 보철을 이은 자는 담성이고, 담성을 이은 자는 양개이고, 양개를 이은 자는 도응이고, 도응을 이은 자는 大師 (=여엄)이다. 때문에 (제자가 스승을) 보충하여 서로 이어지는 것은 本籍¹⁶⁾에 보인다. 사람이 능히 도를 넓힌다는 것은 이것을 이르는 것이구나! …… (銘) (결락) 教를 세우고 迦葉이 마음을 전했다. 東山の 법은 멀리 계림에 (결락) 세월이 흘러 우리나라에 이르렀구나. 雲居의 자식이 천등과 같이 法音を 떨치는구나!¹⁷⁾

가)—② 이런 까닭에 曹溪를 祖로 삼아 法水가 길이 흘러 물결이 (결락) 하늘에까지 원대히 퍼졌다. …… 인을 행할 때는 스승에게도 양보하지 않을 정도로 뛰어난 자가 오직 2명이었으니, 회양과 행사이다. 진실로 그 많은 제자들의 번성함이 끝이 없었다. 그 회양을 이은 자는 大寂이고, 행사를 이은 자는 石頭이다. 石頭는 藥山에게 전하고, 藥山은 雲巖에게 전하고, 雲巖은 洞山에게 전하고, 洞山은 雲居에게 전하고, 운거는 大師 (=이엄)에게 전하였다. 傳法하여 밝음을 이은 것이 本籍에 빛난다. …… 이때 雲居 道膺大師가 禪門의 법을 이은 분이라는 이야기를 듣고, 不遠千里하고 바로

15) 선중에 대한 초기 연구에서부터 행사계에서 선맥을 전승한 인물들에 대한 언급은 있었다(蔡印幻, 1984, 『高麗前期 禪思想의 展開』 『韓國禪思想研究』, 동국대학교출판부). 본고에서는 행사계의 전승에 대한 표현 방식과 그 비중에 대해서 좀더 심도 있게 살펴보고자 한다.

16) 탁본 상으로는 藉로 보이지만, 앞 글자와의 관계로 보건대 籍이 옳다. 뒤의 「利巖碑」에서도 비문의 비슷한 위치에 本籍이라고 나오고 있기 때문이다. 또한 여러 영인본 등에서도 籍의 竹변이 卍로 쓰인 경우가 꽤 발견되고 있으므로 ‘本籍’의 ‘籍’으로 이해하였다.

17) 「麗巖碑」

玄關에 이르렀다. 大師(=도응)가 말하기를, “이별한지 오래지 않았는데 다시 만나는 것이 어찌 빠른가”라고 하였다. 스님(=이엄)이 말하기를 “일찍이 친히 모신 적이 없는데 어찌 다시 왔다고 말씀하십니까”라고 하였다. 大師가 말없이 (제자가 되는 것을) 허락하니 은밀히 玄契에 들어맞았다. 힘써 공부하기를 6년, 추위와 고통에서도 더욱 굳게 하였다. 大師(=도응)가 말하기를, “도는 사람을 멀리 하지 않고, 사람은 능히 도를 넓힌다. 東山の 뜻은 다른 사람에게 있지 않으니 法의 중흥은 오직 나와 너(=이엄)에게 있다. 吾道가 동쪽으로 갈 것이다. 이를 생각하고 힘쓰라”고 하였다. …… 銘한다. …… 도를 雲居의 문하에서 물었도다. 명을 받아 入室하여 마음을 전해 받았도다.¹⁸⁾

가)—③ 이에 應眞菩薩 圓覺大師(=달마)가 동으로 中□에 와서 마땅한 사람이 아니면 (법을) 전수하지 않았다. 唐에 이르기까지 承襲한 자는 생각건대 오직 6人이니, 달마가 혜가에게 전하고 혜가가 승찬에게 전하고 승찬이 도신에게 전하고 도신이 흥인에게 전하고 흥인이 혜능에게 전하였다. 혜능 후에는 나뉘어 둘이 되니 그 하나는 회양이고, 하나는 행사이다. 그 문하가 빛나니, 이를 어찌 서술할 수 있겠는가. …… 그러므로 영원히 속세를 떠나서 산을 찾고 봉우리를 올랐다. 동쪽으로 가서 靈覺山寺에 의탁하고 深光大師를 배알하니 만남은 새로웠으나 忻然하게 自得하였다. (심광대사가) 東山の 법을 追念하니 실로 사람을 얻었다고 여겨 기뻐하였다. …… 때문에 祖宗을 우러러보니 (심광대사는) 바로 崇巖(=무염)의 자이고, 先系를 알고보면 또한 麻谷(=보철)의 孫이 된다. …… 乾寧 5년(898년, 효공왕2) 伽耶山寺에서 구족계를 받았다. …… (중국에서) 삼가 道乾大師를 배알하였다. …… 겨우 10일을 머무르니 비밀히 心要를 부촉받고 玄契를 전수받았다. …… 銘한다 …… 위대하구나 至人이며, 麻谷의 손자이거나.¹⁹⁾

가)—④ 東山の 法이 점차 南行하여 曹溪에 이르기까지 또 6代이다. 이로부터 밝음이 이어져 발자취가 거듭되고 嫡嗣가 면면히 이어지니, 曹溪는

18) 「利巖碑」

19) 「玄暉碑」

南岳 회양에게 전하고 회양은 江西 도일에게 전하고 도일은 滄州 신감에게 전하였다. 신감은 오히려 동쪽으로 돌아보아 海東에 전하니 누가 그 계승자인가 하면 즉 南岳 雙僊의 慧昭禪師이다. 밝게 다시 賢僊王師 道憲에게 전하고 도헌은 康州 伯嚴의 楊孚禪師에게 전하였으니 양부는 우리 大師(=궁양)의 嚴師이다. …… 谷山에 이르러 道緣和尚을 알현하니, (도연은) □石霜의 適嗣이다. …… 삼가 銘한다. …… 石霜 慶諸를 우러러 谷山 道緣을 이었네.²⁰⁾

가)—①은 「麗嚴碑」의 서두와 銘 부분이다. 여엄은 구족계를 받은 이후 무염에게 의지하였고, 무염이 입적한 후 師兄인 深光에게 몇 년간 師事하였다. 그 후 중국으로 가서는 雲居道膺의 인가를 받았다. 여엄이 중국에서 인가를 받은 도응은 행사의 법손인데, 무염은 회양의 법손인 麻谷寶徹에게 인가를 받았다. 즉 여엄은 국내 계보로 무염에게 속해있지만, 중국 계보로 무염은 회양, 여엄은 행사라는 다른 계열에 속하게 된다. 그래서인지 ①의 「麗嚴碑」 서두에서 조계 즉 혜능의 문하에서 뛰어난 자로 회양과 행사가 있다는 언급을 하고 난 후 여엄 자신의 중국 계보를 서술하고 있다. 또한 銘에서는 ‘雲居의 자이다’라는 표현을 넣어 자신이 중국에서는 행사로부터 운거로 이어지는 계보에 포함되었음을 분명히 하고 있다.²¹⁾

여엄과 함께 운거 도응에게 수학하고 돌아온 利嚴도 그 비문 서두인 ②에서 역시 曹溪를 시조로 하고 그 문하 중 뛰어난 자로 회양과 행사를

20) 「兢讓碑」

21) 여엄의 중국측 계보에 있는 보철은 행사—회천 계열이 아니다. 이에 대해 성주산의 정통성을 보장한 보철을 중요하게 언급할 수밖에 없어 계보를 변조했다고 한다(김영미, 2005, 「나팔려초 선사(禪師)들의 계보 인식」 『역사와 현실』 56, 69~70쪽). 보철이 성주산과 무염에게 중요한 중국계 인물임에는 분명하므로 여엄 측의 계보상에 잘못 들어간 것은 지적되어야 한다. 그러나 여엄의 중국측 직계 스승은 운거도응이고 더 나아가 도응이 행사 계열임은 「麗嚴碑」에 분명히 밝혀져 있으므로 여엄이 자신의 중국 계보를 변조시키려는 의도는 거의 없었다고 생각된다.

언급한 후 역시 이엄의 중국 승려인 운거까지의 계보를 정리하였다. 또한 銘에서도 운거의 문하에서 도를 물었다는 것을 기록하였다. 「麗嚴碑」와 「利嚴碑」 모두 서두에서 중국 측의 계보를 밝히는 과정에서 행사로 이어지는 계열을 중심으로 하고 있기는 하지만, 회양을 함께 언급하고 있다. 이는 당시 중국 선종이 회양과 행사의 제자들 중심으로 발전되어 있고, 우리나라 선종이 초기에 남악회양—마조도일—서당지장 계열의 영향을 가장 많이 받고 있기 때문일 것이다. 그러므로 여엄과 이엄이 행사계인 운거도응에게 수학하고 돌아왔음에도 회양에 대한 언급을 하고 회양에 버금가는 행사라는 이미지를 만들어 내었다고 판단된다.²²⁾

그뿐만 아니라 「麗嚴碑」와 「利嚴碑」에는 이러한 계보가 ‘本籍에 보이고 있다’는 표현을 공통적으로 사용하고 있다. ‘本籍’이란 傳燈錄 종류를

22) 혜능의 제자로 후대에까지 영향력을 끼친 인물은 회양과 행사이며, 중국 선종의 5가 7종의 구분에서 살펴보면 그 중에서도 회양과 그의 후대 제자인 마조도일이 가장 주요한 인물이다. 사실의 여부를 떠나 5가의 상당수가 마조도일 계통에 속한다는 주장은 중국 선종에서의 회양—도일 계열의 영향력을 확인시켜준다(이부키 아츠시(최연식 옮김), 2005, 「신의 보급과 변질」 『세롭게 다시 쓰는 중국 禪의 역사』, 대숲바람, 151쪽). 이러한 인식 속에서 우리나라 ‘구산문’도 회양과 마조도일에 연결되어 있음이 강조되어 왔다. 그러나 신라말 고려초 선종의 유입과 산문 형성 과정의 ‘후반기’에 해당하는 시기에 우리나라 선승의 많은 수가 행사 계열에게서 인가를 받고 오는 것도 사실이다. 회양과 도일의 영향력이 강했기 때문에 고승비의 계보 서술에서도 자신들이 직접 인가를 받은 행사계를 강조하기에 앞서 회양도 함께 언급했을 가능성이 크다. ‘후반기’에 우리나라의 선승들이 행사계를 찾아갔던 이유로 당시 선종 사조의 변화를 생각해볼 수 있으나 이를 증명하기는 힘들다. 다음으로 참고할만한 것은 9세기 이후 회창폐불을 전후로 하여 유학승려들의 활동 반경의 변화이다(김복순, 2005, 「9~10세기 신라 유학승들의 중국 유학과 활동 반경」 『역사와 현실』 56, 45쪽). ‘후반기’ 선승들의 중국 활동 반경의 변화 결과 행사계와 더욱 많이 접촉했을 가능성이 있다. 어찌되었든 결과적으로 ‘후반기’ 선승들은 행사계에게서 인가를 받고 귀국하였고, 개별적으로 자신의 중국 계보를 강조하는가 하면 필요에 따라서는 자신의 인가와 무관한 국내 스승의 중국 계보를 강조하고 있어 일률적인 모습을 보이고 있지 않다. 이러한 개별적인 계보 의식은 각 선승들이 후대적인 이해에서 동일한 산문이라고 하더라도 각각 독립적이었음을 이해시켜주는 요소라고 여겨진다.

의미한다. 중국에서는 당 현종 開元 初年 경에 만들어진 최초의 전등록이라고 할 수 있는 『傳法寶紀』 이후 자파의 燈史를 편찬하고 있었으므로²³⁾ 여염과 이엄까지 포함한 혹은 이들의 스승인 운거도옹이 포함된 기록이 있었고 이를 ‘본적’이라 표현한 것이다. 원래 본적은 국가가 백성을 파악하기 위해 만든 기록이고 이는 그 대상의 신분 더 나아가 친족 집단을 파악해주는 근거가 된다. 승려의 계보와 관련한 기록을 本籍이라 표현하고 있는 것도 이들의 계보를 속세 사회의 그것과 비슷하게 파악하는 관념에서 나온 것이다.

물론 두 고승비를 유학자인 최언위가 찬술했기 때문에 ‘본적’이라고 표현했을 수도 있다. 그러나 최언위가 찬술한 많은 비문 중 「麗嚴碑」와 「利嚴碑」에만 本籍이라는 단어가 나오는 것은 고승비를 만들기 위해 제출한 행장 등에 이와 동일하거나 유사한 용어가 있었기 때문이라고 생각된다. 여염과 이엄의 집단에서는 자신들의 계보 혹은 燈史를 속세 사회에서 사용하는 本籍이라는 표현으로 사용했기 때문에 비문에 언급되었을 것이다.

한편 가)—③은 「玄暉碑」의 일부인데, 역시 달마부터 시작해서 혜능, 그리고 혜능이 회양과 행사로 이어지는 계보를 밝히고 있다. 앞선 「麗嚴碑」·「利嚴碑」와 다른 점은 혜능의 문하가 둘로 나뉘어 회양과 행사라는 사실 외에는 자신과의 관계를 적시하지 않았다는 것이다. 게다가 중국에서 행사계열인 道乾에게 인가받은 것을 서술하기는 했지만, 전체적으로 국내의 스승인 심광, 그 스승인 무염과 연결되는 중국 계보를 더 강조하고 있다. ③에서처럼 현휘의 스승 深光을 崇嚴 즉 무염의 아들이요, 麻谷의 손자라고 서술하였다. 또한 銘에서도 현휘를 麻谷孫子라고 하였다. 마곡—무염—심광—현휘의 순서로 현휘는 마곡의 증손자뿐이지만, 孫子

23) 鄭性本, 2010, 「선종 전등설의 성립과 발전」 『禪宗의 傳燈說 研究』, 민족사, 83쪽.

에는 후대의 자손이라는 뜻도 있으므로 銘에서의 ‘마곡손자’라는 표현은 현휘를 무염으로 연결되는 중국 승려의 계보로 연결시키고 있는 것이다. 이처럼 「玄暉碑」는 앞서 ①·②와 다르게 자신의 계보를 표현하고 있다.

흥미로운 것은 「玄暉碑」도 「麗嚴碑」·「利嚴碑」와 같이 최언위가 찬술했다는 점이다. 게다가 현휘와 여엄의 국내 계보는 둘다 무염에게 연결되어 있다. 또한 여엄은 중국에서 909년에 귀국하여 930년에 입적하고 939년에 비가 세워졌는데, 현휘는 906년에 중국에서 귀국하여 941년에 입적하고 943년에 비가 세워졌다. 두 승려의 행적이 시간 차이를 그리 가지고 있지 않기 때문에 이들의 계보 인식이 주변 상황에 따라 급변하였다고 보기도 어렵다. 현휘와 여엄의 이러한 공통점에도 불구하고 중국 계보와 관련해서 다른 내용을 전하고 있다는 것은 결국 현휘와 여엄 그리고 이들의 비문 제작을 주도한 제자들의 입장 차이가 가장 결정적인 이유였다는 점을 확인하게 한다. 즉 중국과 국내의 계보 어느 한쪽을 강조한 것은 현휘와 여엄 본인과 그 제자의 입장이었다.²⁴⁾

가)—④는 「兢讓碑」에 보이는 계보인데, 공양은 자신의 비에서 북종선으로 연결되는 계보를 남종선의 혜소로 대체한 것으로 유명하다.²⁵⁾ 바

24) 여엄과 현휘에게 여러 공통점이 있는데도, 이들의 비문에서 중국의 계보에 대해 차이를 가지는 이유를 비문의 주인공과 그들 제자의 입장으로 설명하였다. 그러나 왜 이들이 이러한 차이를 가지게 되었는지에 대해서 현재 필자는 해명할 수 없다. 다만 무염의 법맥과 가르침에 대해 좀더 독립적인 이들과 그렇지 않은 이들이 있었던 것은 아닐까 하는 생각을 해보았다. 이는 후대에 성주산문이라는 범주로 이해되었지만, 여엄과 현휘의 생존 당시에는 독립적인 활동이 가능했기에 계보 의식도 차이를 가졌다는 것이다.

이와 관련해서 개별 禪場과 禪門을 구별하여 본 이해(최연식, 2008, 「師子山 禪門의 성립과정에 대한 재검토」 『불교학연구』 21)와 체징의 가지산문과 도의·염거의 ‘설악산문’으로 구분하여 본 이해(曹凡煥, 2009, 「新羅 下代 道義 禪師의 ‘雪嶽山門’ 開創과 그 向背」 『新羅文化』 34) 등이 참고된다. 또한 계보 인식의 차이는 산문이 개창된 후 많은 선사들이 배출되고, 개창한 선사로부터 분파되면서 같은 산문이라는 인식이 점차 약해졌기 때문이라고 이해한 견해도 있다(김영미, 2005, 「나팔려초 선사(禪師)들의 계보 인식」 『역사와 현실』 56).

로 비문의 서두에서 보이듯이 혜능—회양—도일—신감—혜소—도현—양부—공양으로 계보를 정리했다. 그리고 비의 본문 중에서는 공양 자신이 중국에서 사법한 道緣을 언급하고 그가 석상경저의 적자라고 표현하였다. 또한 銘에서도 석상경저를 따르고 곡산도연을 이었다[仰石霜諸承谷山緣]고 다시 한번 밝히고 있다.²⁶⁾ 공양은 국내 법계를 조작했음에도 불구하고, 그와 대치되는 행사계의 도연을 중국에서의 스승으로 밝히고 있을 뿐만 아니라 명에서도 재차 강조하고 있다.

사료 가)에서 보이듯이 본인과 스승의 중국 법계가 달라도 이를 서술하기도 했다는 점은 국내에서 사법한 승려는 중국에서 배워온 법보다 국내의 인적 계보를 중심으로 한다는 이해를 다시 한번 생각하게 한다.²⁷⁾

-
- 25) 金煥泰, 1979, 「曠陽山禪派의 成立과 그 法系에 대하여」, 『韓國佛敎學』 4 : 추만호, 1992, 「선종 범맥 승계의 특징과 북종의 법계 변신」, 『나말려초 선종사상사연구』, 이론과 실천 : 김영미, 2005, 「나말려초 선사(禪師)들의 계보 인식」, 『역사와 현실』 56.
- 26) 공양의 비에서는 국내의 계보를 매우 자세하게 기록한 것과 달리, 자신들이 유학한 중국의 석두회천 계열의 계보에 대해서는 스승이나 그 스승의 이름을 나열하는데 그치고 있다는 점에서 국내계보를 더 중요시했다고 이해하기도 했다(김영미, 2005, 「나말려초 선사(禪師)들의 계보 인식」, 『역사와 현실』 56, 60쪽). 그러나 銘에서 혜소로 연결되는 계보가 아닌 공양 자신이 중국에서 직접 배운 道緣과 그 스승 慶諸를 언급하고 있으므로 공양 입장에서 자신의 중국측 계보도 중시하였다고 판단된다.
- 27) 본문에서 언급되지 않았지만, 국내 스승과 본인의 중국 계보가 다른 이들의 출자 표현 방식을 살펴보면 다음과 같다.

體澄의 제자인 迥微는 그 비의 서두에서 자신을 운거도옹의 제자[繼在雲居之嗣]라고 분명히 표현하였다. 형미의 국내 스승인 체징은 중국으로 유학을 가지 않았기 때문에 비교할 대상은 체징의 스승인 도의일 것이다. 실제로 「迥微碑」에서는 체징을 「陳田孫子也」라고 서술하여 陳田寺의 道義와 연결시키고 있다. 국내의 사자관계를 중시했다면 형미도 도의—체징으로 연결을 강조하고 도의가 중국에서 배워온 회양—지장 계열을 설명했어야 하지만, 형미는 자신이 직접 중국에서 배워온 행사—운거 계열로 자신의 계보를 기술하였다.

「璨幽碑」에서도 찬유의 국내 스승인 審希와 중국 스승인 投子大同이 모두 기록되었고 大同에 대해서는 석두회천의 법손이고 翠微無學의 嫡胤[是石頭山法孫 翠微無學大師之嫡胤也]이라고 표현하였다. 찬유도 국내와 중국의 스승을 밝히고 있을 뿐만 아니라 중국측의 계보를 좀 더 소상히 기록하고 있다. 참고로 심히는 중국으로

신라말 고려초의 선승들이 국내의 계보만을 중심으로 했다면, 위와 같이 국내 스승과 다른 중국 승려를 거론하는 것을 피해야 했다. 그런데도 스승과 구별되는 자신만의 중국 계보를 분명히 하고 있는 것은 국내의 계보만큼이나 중국과의 관계를 중시했기 때문이다.

이와 같이 중국 계보와의 연결을 자랑스럽게 표출하는 것은 후대에도 보인다. 인종 23년에 왕사로 책봉된 坦然是 사후 만들어진 비문에서 그 宗派를 臨濟의 9代孫이라고 하였는데 이는 송나라 介謙에게 인가를 받았기 때문이다.²⁸⁾ 탄연은 그 비문의 제액에서 ‘曹溪宗 崛山下’라고 해서 사굴산 출신임을 밝히고 있지만 임제의 9대손이라고 자신을 규정하고 있다.²⁹⁾ 또한 고려 말기 중국 임제종의 영향을 크게 받았던 시기에는 石屋 淸珙이나 平山 處林, 指空 등에게 인가받은 것을 강조하고 있으며, 특히 찬영은 달마 28대손인 淸珙에게 인가받았다고 하여 중국 선종의 유구한 역사 속에 자신도 포함된다는 사실을 밝히고 있다.³⁰⁾ 의천도 인가라는 표

유학을 하지 않았으며 심희의 스승인 현옥은 회양계인 章敬懷暉에게 사사한데 반해 찬유의 중국측 계보는 행사계이다.

慶甫는 본문에서 자신의 국내 스승인 道乘과 중국의 疎山匡仁의 이름만을 기록하였다. 慶猷는 국내 스승인 訓宗長老와 중국의 운거도옹을 본문에서 언급했고 慶猷의 사후 국왕의 조서 속에서 경유를 ‘雙峯法(결락)’으로 표현했다. 경보나 경유는 계보를 기록했다기 보다는 일생을 언급하는 과정 중에 자신의 국내외 스승을 간단히 언급한 정도로 이해된다.

이상과 같이 국내의 스승과 중국측 출자가 다른 승려들은 그 비문에서 국내 계보를 중시하는 경우도 있지만, 중국측 계보를 더욱 중시하거나 국내 계열과 대등하게 서술한 사례가 더 많다.

28) 「坦然碑」, 「惟我大鑑國師 卽其人也 以宗派考之 師乃臨濟九代孫也 師諱坦然 …… 寄大宋四明阿育王山廣利寺禪師介謙印可」

29) 坦然是 慧炤國師 曇眞을 스승으로 섬겼다. 曇眞은 고려 전기에 화엄종과 유가종이 융성하던 시기 이후 선종이 다시 부흥하면서 등장하였다. 탄연도 그 스승 담진과 마찬가지로 교종의 융성 속에서 상대적으로 약화되었던 선종을 강화시키는 입장이었다고 여겨진다. 담진이 중국에 직접 다녀온 것과 탄연이 개심에게 인가받은 것은 고려 불교계에서 선종을 다시 부활하는데 중국 선종계와 관계하고 인정받는 것이 유리했기 때문이다. 즉 중국과의 교류를 통해 고려 선종 승려의 국제적 위치를 확인하고 이것으로 고려 불교계 내에서 자신의 위상을 높였다.

현은 사용하지 않았지만, 중국 화엄종과 천태종을 전법했음을 밝히고 있으며,³¹⁾ 실제로 『釋門正統』와 『佛祖統紀』에서 중국 불법을 계승한 인물로 기록되어 있다.

이렇듯 신라말 고려초의 선승들은 국내의 계보뿐만 아니라 중국의 계보도 자신의 비문에 기록하였다. 심지어 국내 스승과 중국에서의 계보가 다르다고 하더라도 중국측 계보를 강조한 사례도 있었다. 또 동일 산문의 승려라고 하더라도 국내나 중국의 계보를 선택적으로 다르게 강조한 경우도 있었다. 이는 신라말 고려초 선승들이 국내 계보와 함께 중국 계보 속의 일원이라는 의식을 가졌기 때문에 나타나는 현상이었다.

한편 이러한 중국 선종에 대한 동류의식은 우리만의 傳燈錄이 없는 상황과도 관련된다. 다시 말하면 우리나라에서도 자체적으로 계승되는 선종의 전통이 있었지만 우리나라 승려만으로 전등록을 만들지 못했다는 것은 중국 불교와의 밀착성으로 보여준다.³²⁾ 이는 우리나라 선종이 지속적으로 중국과 연계될 필요성을 보여줄 뿐만 아니라 나름의 산문이 형성되었다고 하더라도 지속적으로 중국을 통한 인가가 필요했음도 확인하게 한다. 그러므로 본인의 국내 스승과 다른 계통이라고 하더라도 중국 승려에게 인가받고 법을 계승했음을 기록했다고 여겨진다. 이 자체가 불법의 정통성을 증명하는 방법이고 전체 불교계에서의 자신의 권위를 부각시키는 방법이기도 했을 것이다. 때문에 국내의 사자관계와는 어긋나는 중국의 계보라도 강조했다. 특히 신라말 고려초에는 동일한 산문 내의 승려라고 하더라도 각각 다양한 계보의식을 가졌고 이는 산문 내의 다양성을 보여주는 요소이다.³³⁾

30) 「榮英碑」, ‘受達摩二十八代嗣祖清瑛禪師印可’

31) 「偃鳳寺義天碑」, ‘以至天台賢首之宗 晉水孤山之旨 濫傳爐拂’

32) 우리 나름대로의 전통을 강조하는 방식은 『祖堂集』의 경우처럼 우리나라 선종 승려를 추가하는 정도였다. 金成恩, 2003, 「《祖堂集》 撰述에 관한 研究—東國僧傳記를 中心으로—」, 동국대학교 불교학과 석사학위논문 참고.

II. 門徒간의 상호 인식

‘九山門’이라는 개념이 언제 정립되었는가에 대해서는 아직도 논란 중이지만 신라말 고려초에 활동한 선승을 ‘구산문’의 범주에서 파악하고 있는 것이 사실이다. 그러나 동일한 山門 안에 있는 승려들이 동일한 집단 의 성원으로서 집단 의식을 가지고 있었는지는 확인된 바가 없다. 동일 산문 내의 승려들이 서로를 어떻게 인식했으며 공동체로서의 인식을 가지고 있었는지를 신라말 고려초 고승비를 통해 증명해보고자 한다.

‘閻崛山’의 경우 신라말 고려초의 인물로 기록을 남기고 있는 이들은 梵日³⁴⁾과 行寂, 開淸이다. 범일의 전기는 『祖堂集』 卷17의 내용이 가장 자세하다 할 수 있는데, 범일의 생애에 집중되어 있어서 그의 제자에 대해서는 전혀 언급이 없다. 행적과 개칭은 범일의 제자인데, 다음은 이들의 비에서 범일과의 관계에 대해 서술한 내용이다.

나)—① 마침내 崛山에 이르러 通曉大師(=범일)를 배알하니 스스로 오 체투지를 하고 삼가 衷懷를 아뢰었다. 大師(=범일)가 곧 堂에 오르는 것을

-
- 33) 우리나라 고승비에서 그 비문의 주인공을 중심으로 국내의 계보, 자신의 중국 계보, 스승의 중국 계보 등 다양한 계보가 전해지고 있는 것은 전등록 형태로 전해지는 중국의 직선적인 계보와는 많은 차이를 보이는 것이다. 선승들의 계보 의식과 표현이 중국의 부계 혈통 의식과 관련되어 있다는 이해와 관련시켜 보면, 신라말 고려초 선승의 다양한 계열의 계보 표현은 우리나라가 당시 부계 혈통 사회가 아니었고 자신과 연결되는 비부계의 모든 조상까지도 모두 인정하는 사회였던 것에 영향을 받았다고 생각된다.
- 34) 梵日이라는 범명은 『祖堂集』 卷17과 「道憲碑」, 「慶甫碑」, 「重修龍門寺記」, 「臺山五萬眞身」(『三國遺事』 卷3 塔像4), 「梵日國師影贊」(『東文選』 卷50 贊) 등에서 보인다. 한편 고려후기의 「混元碑」과 『新增東國輿地勝覽』 卷44 三陟都護府 佛宇 三和寺에서는 사굴산을 지칭하면서 品日이라는 이름이 함께 보이고 있어 梵日이 品日이라고 불리었다는 것을 알 수 있다. 또한 범일의 제자인 행적과 개칭의 비에는 通曉大師라고 표현했으며, 이는 『祖堂集』에서도 확인된다.

허락하고 마침내 入室토록 하였다. 이로부터 진심으로 (도를) 지키기를 여러 해였고 노력하기를 다방면으로 하였다. …… 中和 5년(885년, 현강왕 11년) 故國에 돌아왔다. 그 때 岫嶺에 이르러 다시 大師(=범일)를 배알하였다. …… (범일이) 때문에 다시 扉蓮을 부탁하니 左右를 떠나지 않다가 중간에 홀연히 甌鉢을 들고 다시 水雲을 찾았다. …… 文德 2년(889년, 진성여왕 3년) 4월 중에 岫山大師(=범일)가 병이 드니 문득 故山으로 가서 정성껏 병을 돌보았다. (범일이) 歸化함에 이르러 付囑傳心한 자는 오직 大師(=행적) 한 사람뿐이었다. 처음에 朔州의 建子若에 머물러 겨우 茅舍를 짓고 비로소 山門을 열었다.³⁵⁾

나) — ② 大師(=개칭)가 不遠千里하고 五臺에 이르러 通曉大師(=범일)를 배알하였다. 大師(=범일)가 말하기를, “오는 것이 어찌 늦었는가. 너를 기다린 것이 오래되었다.”고 하였다. 인하여 직접 가르침을 주고 문득 入室토록 하니, 마음으로 깊이 法을 구하고 예로써 스승으로 섬기기를 깊게 하였다. 한결같이 道樹의 옆에서 머물면서 몇 년을 지냈다. 그런 까닭에 비로소 心印을 전하니 항상 髻珠를 지키면서 巖巒을 나가지 않고 오직 雲水에 머물렀다. 大師(=범일)의 나이가 耄期에 이르러 사람 가르치는 것을 감당하지 못하고 손님을 맞이하여 선을 가르치는 것을 피곤해하므로 (개칭이) 스승(=범일)을 섬기기를 法主와 같이 하고 삼가 오는 무리를 접대하였다. …… 文德 2년(889년, 진성여왕 3년) 여름에 大師(=범일)가 歸寂하자 和尚이 墨巾을 썼다. 絕學의 슬픔이 증가하였으며 항상 스승을 잃은 한을 간절히 여겼다. 때문에 공경히 寶塔을 만들고 마침내 豐碑를 세웠다.³⁶⁾

사료 나) — ①의 行寂은 24세인 855년에 구족계를 받은 후 岫山의 通曉大師 범일을 찾아갔고 入室을 허락받아 몇 년간 범일 밑에서 수학했다. 그 후 39세가 되는 870년에 중국으로 유학을 떠났고 54세가 되는 885년에 귀국했는데 귀국 즉시 다시 범일을 찾아보았다. 그러나 이후 범일을 떠나

35) 「行寂碑」

36) 「開淸碑」

유력하다가 889년 범일이 병이 들자 돌아와서 범일을 돌보았다고 하고, 범일이 입적할 때 행적에게 부촉하였다고 한다. 특히 ‘부촉하여 마음을 전한 자는 오직 행적 뿐이다[付囑傳心者 唯在大師一人而已]’라고 ①의 「行寂碑」에서는 기록하고 있다.

반면 나)—②의 開淸은 大中 末年에 구족계를 받았다고 하는데, 대충은 847년부터 859년에 쓰인 연호이므로 859년 이전에 구족계를 받았을 것이다. 개청도 역시 구족계를 받은 이후 범일을 찾아갔고 역시 그의 문하에서 수학했으며 범일이 연로해진 후 범일을 대신하여 개청이 여러 일을 했다고 한다. 범일이 입적한 후에는 탐·비의 건립을 담당하기도 했다.

나)—① 「行寂碑」와 ② 「開淸碑」가 해당 고승을 미화하여 기술되었지만, 사실에 거의 근접해서 서술되었다고 판단하여 이들의 생애를 검토하면 이들은 비슷한 시기에 범일의 문하에서 수학했다. 다만 행적은 중간에 범일을 떠나 중국에 다녀온 데 비해, 개청은 줄곧 범일과 함께 했다. 게다가 행적과 개청은 범일의 입적을 전후로 하여 범일과 만나고 있고, 심지어 개청은 범일의 장례와 그 이후 일의 처리에도 참여하였다. 그렇지만 행적과 개청은 각자의 비문에서 서로에 대해 전혀 언급을 하지 않았다. 행적과 그 비문 작성의 주체자들은 앞서 언급한대로 ‘(범일이) 부촉하여 마음을 전한 자는 오직 행적뿐이다’라고 비문에 표현하여 범일의 수제자로서의 위상을 강조하여 동문인 개청이나 그 외 인물들에 대한 배려가 없다. 「開淸碑」에서는 개청이 범일에게 인가를 받았을 뿐만 아니라 범일의 말년에 그를 대신하였고, 범일의 장례와 탐·비의 건립에 참여하였다고 표현하여 범일의 중요 제자로서의 자신을 표방하였다.

게다가 「行寂碑」와 「開淸碑」는 모두 최언위가 작성하였다. 비문의 작성은 보통 문도들이 제공하는 행장에 근거하여 국왕의 명령을 받은 당시 최고의 문신에 의해 이루어진다. 최언위가 고려초 최고의 문신으로 신라 말 고려초 고승의 비문을 많이 작성하였으므로 「行寂碑」와 「開淸碑」의

작성을 이어서 담당했을 것이다. 다만 「行寂碑」는 崔仁澆이라는 이름으로 작성되었던 데 반해 「開淸碑」는 崔彦擣의 이름으로 작성되었다는 사실을 통해 「行寂碑」는 최언위가 신라에 있을 때 작성했고 「開淸碑」는 고려로 귀화한 후 작성했다는 것이 확인된다.³⁷⁾ 시간적으로 차이가 있다고 하더라도 최언위라는 동일인물에 의해 비문이 작성되었는데, 위와 같이 행적과 개칭 각자가 범일의 가장 중요한 제자로서만 표현되고 상대방에 대한 어떠한 표현도 없다는 것은 조금 이상하다. 역시 최언위라는 찬자의 문제보다는 비문 작성을 위해 전달된 행장에 근거하였기 때문에 생기는 문제로 이해해야 한다.

이처럼 공통적으로 범일의 제자임에도 불구하고 행적과 개칭의 비에서는 해당 고승의 위상을 높이기 위해 자신을 제외한 스승의 제자에 대한 어떠한 언급도 하지 않고 있다. 이것은 고승비 자체가 그 주인공인 승려를 추송하기 위한 기록이므로 동료에 대한 관심을 보일 필요가 없어서이다. 또한 선종이 일대일 대면 인가를 중심으로 한 사자상승만을 중시할 뿐이어서, 함께 생활한 도반과의 관계를 표현할 필요가 없었기 때문이기도 하다.

다른 사례에서도 동일산문 출신이고 동시대 활동한 인물이라고 해도 사제간을 제외하고는 사굴산의 행적과 개칭처럼 상대방에 대한 언급이

37) 「行寂碑」가 세워진 것은 행적이 입적한 뒤 38년이 지난 954년(광종 5년)이다. 그러나 비문의 내용은 행적이 916년에 입적하고, 917년에 개장된 이후 어느 시기에 작성되었을 것이다. 이를 입증해주는 것이 「行寂碑」 찬자의 이름이다. 최언위는 愼之와 仁澆이라는 이름도 사용했는데, 신지는 중국 유학 이전에, 인연은 신라에서 활동할 때 사용했다고 한다(李賢淑, 1995, 「나말려초 崔彦擣의 정치적 활동과 위상」 『梨花史學研究』 22). 즉 「行寂碑」 찬자의 이름이 최인연이라고 되어 있으므로 최언위가 경순왕과 함께 고려로 오기 전에 「行寂碑」가 작성된 것을 알 수 있다. 반면 개칭은 930년에 입적하고 940년(태조 23)에 비가 세워졌으며 찬자는 최언위이다. 그러므로 비가 건립된 것은 「開淸碑」가 먼저이지만, 비문의 작성은 「行寂碑」가 먼저 이루어졌다.

거의 없다. 예를 들면, 鳳林山 審希의 제자로 洪俊과 璨幽가 있다. 홍준은 심희와 오랜 기간 함께 했고 심희가 경명왕과 접촉할 때도 그를 따라 경주에 함께 갔다. 한편 찬유도 중국 유학을 전후로 심희와 함께 하고 있다. 그러므로 시간적으로 홍준과 찬유가 함께 있었을 가능성이 높는데, 상대에 대한 언급이 전혀 없다.

동료는 아니지만, 師兄으로 고승비의 주인공에게 영향을 끼친 인물은 고승비의 서술에서 간혹 찾을 수 있다. 여엄은 자신의 스승 무염이 입적한 후 師兄인 深光을 찾아가서 몇 년간 사사한 후³⁸⁾ 중국으로 유학을 갔다. 大通은 구족계를 받은 이후 중국에서 돌아온 師兄 자인선사를 만나고 있는데, 비문의 결락으로 자세하지는 않지만 자인선사의 추천으로 無染을 찾아간 듯하다.³⁹⁾ 여엄과 대통이 자인선사와 심광을 각각 師兄으로 호칭하고 있으니 스승으로 여긴 이는 無染이 된다. 그렇다면 여엄과 대통은 무염을 스승으로 여기는 동문이 되는 것인데, 「麗嚴碑」와 「大通碑」에는 서로에 대한 서술은 없다. 다만 스승에 버금가는 역할을 한 師兄에 대해서만 언급하였다.

한편 璨幽는 출가 직후 融諦禪師를 찾아가는데, 용제는 찬유에게 심희를 찾아가서 스승으로 섬기라고 추천하고 있다.⁴⁰⁾ 融諦禪師가 심희를 찬유에게 추천하면서 ‘吾宗禪和尚’이라고 표현한 만큼 融諦禪師도 찬유에게 결국 師兄 정도의 의미였을 것이다. 이처럼 고승비 주인공의 師兄으로 언급된 이들은 여엄에게처럼 실질적인 가르침을 준 인물이나, 대통과 찬유의 경우처럼 자신의 법계상 중요한 승려에게 연결시켜 준 인물로 스승에 비견되는 존재들이었으므로 비문에 언급되었을 것이다.⁴¹⁾

38) 「麗嚴碑」, ‘光啓三年冬 大師寂滅 其後不遠千里 邈迤南行 至於靈覺山中 虔謁深光和尙 是大師師兄長老也 早蘊摩尼 人中師子 以爲崇嚴之嗣 學者咸宗’

39) 「大通碑」

40) 「璨幽碑」

41) 선종에서는 여러 승려를 탐방하여 得道를 증명하는 유력과정이 있고, 그 중에 다른

반면 중국 계보로는 동일한 스승의 문하에 있었던 인물 중 동문 의식을 표현한 기록이 있다.

다) 운거도응화상의 도는楞伽에서 으뜸이고 功은 부처처럼 높아 寶樹의 王者요, 禪株의 주인이라는 말을 들었다. 慶猷·迥微·麗嚴·利嚴은 모두 해동에서 4명의 無畏大士라고 일컬었다. 화상(= 도응)이 말하기를, “말을 들으면 선비임을 알고 얼굴을 보면 사람됨을 안다. 만리(의 거리에 떨어졌)지만 (풍속을) 같이 하며 천년에 한번 만나는 기회를 얻었다.”고 하였다. 그런 까닭에 4賢이 (스승을 위해) 자리를 피하는 마음이 깊었고 설법에 감화되었다. …… 마침내 (경유에게) 말하기를, “우리의 道는 동쪽으로 갈 것이니 바로 경유 한 사람에 의해서이다. ‘나를 깨우칠 자는 商이다.’라는 말이 여기에 있구나”라고 하였다.⁴²⁾

사료 다)의 경유와 형미·여엄·이엄은 각각 자신을 위해 세워진 비에서 도응의 제자임을 밝히고 있으므로 경유 등 4무외대사는 도응의 문하에 있었던 동문이다. 그러나 형미·여엄·이엄의 비에서는 동료에 대한 서술이 없고 유일하게 사료 다)의 『慶猷碑』에서 四無畏大士라고 하여 이들이 함께 거론되고 있다. 눈에 띄는 점은 『景德傳燈錄』에 도응의 제자로 이들 4명 중 慶猷만 기록되어 있는 것이다.⁴³⁾ 후대의 기록이기는 해도 『景德傳燈錄』을 통해 도응의 제자로 거론되는 인물은 경유뿐인데, 그 『慶猷碑』의 4무외대사, 4賢이라는 표현을 통해 나머지 3명이 도응의 제자로 인정받을 수 있는 것이다. 경유의 입장에서 이들 사무외대사중 자

산문의 승려를 만나기도 했던 사실이 고승비에서 확인된다. 예를 들면 절중이 찾아간 慈忍禪師나 慶甫가 방문하였던 聖住無染大師와 岷山梵日大師이다. 그러나 본문에서는 동일 스승 문하의 동료간의 인식을 중심으로 살펴보았기 때문에 다른 산문 승려에 대한 탐방이나 그에 대한 인식은 다루지 않는다.

42) 『慶猷碑』

43) 『景德傳燈錄』 卷20, 雲居山道膺禪師法嗣(『大正新修大藏經』 卷51)

신이 가장 우수한 제자였다는 점을 강조하기 위해⁴⁴⁾ 이들 승려를 거론했다고 하더라도 신라말 고려초 선승의 비문에서 보이는 거의 유일한 동료에 대한 서술이다. 그러므로 당시에 동료에 대한 공동체 의식이 완전히 없었다고 할 수는 없다. 그렇지만 신라말 고려초 선승의 비에는 동료에 대한 언급은 거의 없고, 오직 스승이나 스승에 버금갈 정도의 師兄만이 기록되었다.⁴⁵⁾ 이에 대해 추론을 가해보면, 당시에 후대와 같은 넓은 범위의 산문 의식이 있었는지 의문이 든다. 특히 행적과 개칭, 홍준과 찬유처럼 동시대에 활약한 인물은 서로를 통해 세력을 확장하는 것도 가능했을 텐데, 상대에 대한 언급을 하지 않은 것은 이상하다. 고승비 자체가 주인공의 업적을 현창하고 그를 통해 그 제자들의 활동에 도움을 받으려는 양상이 크기는 하지만, 동일한 산문 소속이라는 인식이 있었다면 그들과의 관계나 세력의 번성함을 강조하는 것도 보탬이 될 수 있기 때문이다.

한편 고승비에서 동료에 대한 언급이 거의 없기 때문에 이들에 대한 중법적 표현도 찾을 수 없다. 그러므로 본고에서 다루고자 하는 중법적

44) 4무외대사 중 가장 먼저 사망한 이는 遍微로 태조 즉위 전에 입적한 것 같다. 가장 마지막에 입적한 이는 이엄으로 태조 19년(936년)이다. 비가 가장 먼저 세워진 이는 태조 20년(937년)의 이엄이고, 마지막은 형미로 정종 원년(946년)이다. 입적시거나 비의 설립이 사무외대사 중 중간에 끼어있는 『慶猷碑』에 왜 이들이 함께 거론되었는지 설명이 되지 않는다. 가장 처음에 세워진 비이거나 마지막 비라면 그들의 입장을 통일적으로 밝히기 위한 것으로 볼 수 있고, 또는 일방적인 주장으로 기록된 것일 수도 있기 때문이다. 게다가 4무외대사의 비를 모두 최언위가 찬술한 만큼 찬자의 입장에서 이들의 주장을 알고 있었을 것이다. 한편 『景德傳燈錄』에서도 4무외대사 중 유일하게 경유가 기록되었기 때문에 경유의 입장에서 도응의 제자로서의 정통성이 가장 강했다고 여겨진다. 그런데도 『慶猷碑』에 동문의 이름을 나열한 것은 본문에서 언급했듯이 도응으로부터 이들 중 가장 우수한 제자로 인정받았다는 점을 강조하기 위한 것이었다고 이해된다.

45) 고승의 장례를 주관하거나 비를 작성하는 과정에서 해당 고승 제자들의 명단이 함께 나열된 사례가 있다. 이들 제자들은 입적한 고승의 명성에 힘입고자 모인 이들로 서로간의 공동체 의식보다는 역시 스승과 제자의 직계로 연결되는 관계에 집중한 것이다.

표현과 계보 인식의 관계도 확인되지 않는다. 상호간의 인식이 고승비에 거의 드러나지 않기 때문에 그 표현 방식도 찾을 수 없는 것이다. 다만 ‘師兄’이라는 문구를 통해 역시 부계 가족의 모습을 모방한 표현이 있었다는 것을 알 수 있을 뿐이다.

요컨대 경유와 사무외대사의 언급을 통해 당시 동일한 스승의 문하에 있었던 선승들은 동료로서 서로를 의식하고 있었음을 확인할 수 있다. 그렇지만 신라말 고려초 선승비에는 동료에 대한 언급이 거의 없다. 다만 스승만큼이나 영향을 주었던 이들을 師兄이라고 하여 언급하고 있을 뿐이다. 이는 스승과 자신을 제외한 문도에 대한 동료 의식이 부족하였다는 의미이다. 스승과 제자간의 수직적 전승 관계가 강조되다보니, 수평적 동문에 대한 인식은 강하지 않았다고 이해된다. 또한 이러한 동료 의식의 미비는 후대의 산문 범위가 신라말 고려초 당시에 존재하지 않았을 가능성을 보여준다.

Ⅲ. 신라 선종 시조에 대한 共有

신라에 남종선을 처음 전한 인물이 道義라는 것은 재삼 이야기할 필요가 없을 정도이다. 이는 당대의 기록에서 분명히 언급되어 있기 때문이다. 「道憲碑」에서 중국 불교와 신라 불교의 개략적인 역사를 서술하면서 신라 선종의 시작을 道義라고 지적하고, 그를 ‘(선종의) 현묘한 가르침을 처음 이야기한 자[始語玄契者]’로 설명하였다.⁴⁶⁾ 또한 「慧昭碑」에서도 중국에서 혜소가 도의를 만났으며 도의가 혜소보다 먼저 중국에서 도를 탐

46) 「道憲碑」

방하였다고[先訪道於華夏] 기술하였다. 뿐만 아니라 혜소가 귀국하여 興德왕의 귀의를 받은 편지에 혜소보다 도의가 먼저 돌아온 사실이 언급되었고 흥덕왕은 도의와 혜소를 2명의 보살로 표현하고 있다.⁴⁷⁾ 고승비의 내용은 주인공의 교화를 강조하는 것이 일반적인데, 「道憲碑」와 「慧昭碑」에서는 비의 주인공이 아닌 道義를 신라 선종의 시작으로 설명했다.⁴⁸⁾

『祖堂集』에서 도의를 언급하고 그 마지막에 ‘餘如碑文’이라고 하여 도의의 비가 존재했던 것은 분명하지만, 현재 도의의 비문 내용은 전하지 않고 있다. 그러므로 道義의 비문에서 도의를 어떤 식으로 서술했는지는 알 수 없다. 다만 위와 같이 다른 고승의 비문에서 도의를 신라 선종의 시작으로 언급하고 있으므로 道義 비문에서도 도의를 신라 선종의 시작으로 강조했을 가능성은 유추해 볼 수 있다.

그런데 도의를 신라 선종의 시작으로 주장하는 내용이 『예기』를 인용하여 종법적인 표현으로 강조되고 있어 흥미롭다. 다음은 「體澄碑」의 내용이다.

라) 『예기』에 이르기를, “別子가 시조[祖]가 된다”고 하였는데, 康成이 注하기를, “그대가 만약 처음으로 이 나라에 왔다면, 후세에 시조[祖]로 여길 것이다”라고 하였다. 이로써 達摩가 당나라의 제 1祖가 되었고, 우리나라는 도의대사가 제 1조, 염거선사가 제 2조, 우리 스님(=체징)이 제 3조이다.⁴⁹⁾

47) 「慧昭碑」

48) 도의를 신라 선종의 ‘初祖’로 내세우고 있는 것은 우리나라에서 크게 성행한 것이 북종선이 아니라 남종선이고 이 남종선을 최초로 전래한 사람이 도의이기 때문이다. 또한 도의의 시대에 이르러 선법이 꽃피기 시작한 것을 말해주는 것이라고 하였다(김양정, 2010, 「도의국사의 선종사적(禪宗史的) 위상」 『도의국사 연구』, 인북스).

49) 「體澄碑」

이는 체징의 입적 이후 탑을 만들 것을 건의하기 전에 나오는 말로, 체징을 추승하기 위한 것이다. 체징이 신라 선종의 3祖임을 강조하기 위해, 도의가 1조임을 밝히고 있고 이때 『예기』를 근거로 들고 있다. 종법 원리에 의하면, 宗子の 자식들 중에서 종자의 지위를 계승하는 적장자 이외의 자식들은 別子·餘子 또는 支子로 불리고, 그들 별자 중 분봉을 받은 이가 봉국의 시조가 되었다고 한다.⁵⁰⁾ 『體澄碑』에서는 이러한 논리대로 도의가 중국 선종의 別子로서 우리나라 선종의 시조가 되었다고 표현하였다. 신라 불교의 시조라고 직접적으로 이야기하는데 그치지 않고, 종법으로 설명하고 있다.⁵¹⁾

종법적 원리에 따라 신라 선종에서 도의의 위치를 비유한 것은 우선 고승비의 찬술을 당시 문신들이 담당하고 있던 것과 관련지을 수 있다. 당시 신라의 가족과 사회가 종법으로 운영되었는지의 여부를 떠나 유학자들은 교양으로서 종법을 이해하고 있었을 것이므로 고승비를 작성하면서 이러한 이해를 가지고 비문을 서술했을 것이다.

뿐만 아니라 선종도 불교 본연의 모습과는 달리 종법 인식을 이용했다. 불교는 가족과 사회적 책무를 떠나서 깨달음을 목표로 하고, 승가라는 공동체 속에서 평등한 관계의 생활을 했다. 그러나 所依經典을 중심으로 자파의 宗祖와 宗旨를 확립한 교종과 달리 선종은 스승과 제자간에 付法하고 傳法한 付囑 혹은 印可가 교판의 의미로까지 강조되면서 전법 계보가 정리되기에 이르렀다.⁵²⁾ 전법 계보는 족보와도 유사하게 스승과

50) 徐揚杰(윤재석 역), 2000, 『夏·商·周代の 宗族組織과 宗法制度』 『중국가족제도사』, 아카넷, 191·196쪽.

51) 이와 유사한 사례로 『靈通寺義天碑』를 들 수 있다. 의천을 천태종의 不遷之宗[世之議台宗者 謂師百世不遷之宗 渠不信哉]이라 칭하고 있다. 親盡하면 사당에서 그 신주가 제외되는데 반해 不遷之主는 그 가문의 開祖나 중흥조로서 신주가 계속 봉안되고 기제사를 받는 존재이다. 『靈通寺義天碑』에서 의천을 不遷之宗이라 한 것은 천태종의 개창조라는 사실을 종법 용어로 설명한 것이라 이해된다.

52) 鄭性本, 2010, 『선종 전등설의 성립과 발전』 『禪宗의 傳燈說 研究』, 민족사, 60·

제자로 이어지는 관계가 순차적으로 기록되었고 이들의 관계가 父子처럼 이해되었다. 그래서 『祖堂集』 서문에는 ‘대마다 방계와 정통이 있어 祖師의 차례를 모두 쓰니, 혈맥을 따라 처음과 마지막이 이어지고 소목의 법칙에 손자와 적자가 있다’라는⁵³⁾ 표현까지 나타났다. 그러므로 「體澄碑」에서 체징과 그의 선대 스승인 도의를 신라 선종의 3조와 초조로 현창하기 위하여 『예기』를 인용하고 종법적인 서술을 하게 된 것이다.

이와 같이 정립된 신라 선종 初祖 道義의 위상이 있었기 때문에 앞서 언급한 것처럼 혜소가 자신의 위치를 도의에 의탁하여 선종 초기의 전래자로서의 지위를 획득하려고 하였고, 「道憲碑」에서는 신라 선종의 주요 인물들이 거론될 때 가장 최초의 승려로 지적될 수 있었다. 뿐만 아니라 실질적으로 가지산을 형성한 인물은 체징으로 이해되지만,⁵⁴⁾ 道義를 가지산의 개산조로 삼은 것도 신라말 당시에 선종의 초조로서 도의가 인식되고 있었으므로 가지산의 역사적 유구함을 강조할 수 있었기 때문이라고 생각된다.⁵⁵⁾

또한 본 논문이 중점적으로 다루는 시기는 아니지만, 고려 후기까지 신라 선종 初祖 道義의 위상은 지속되어 도의와 그의 迦智山이 신라 불교의 우두머리나 시조로 언급되었다.

마) — ① 대저 조사가 서쪽에서 와서 心法이 중국에 행해진 지 오래였

61쪽 ; 「선종의 印可證明 연구 — 傳衣說의 성립과 발전을 중심으로 —」 앞의 책, 297쪽.

53) 『祖堂集』 序, ‘代有傍正 祖位次第 並以錄 上隨其血脉 初後聯綿 侶穆之儀 有孫有嫡也’(『高麗大藏經』 45—補遺II, 233쪽상).

54) 高翊晉, 1984, 「新羅下代の 禪傳來」, 『韓國禪思想研究』, 동국대학교출판부, 33쪽.

55) 물론 각 산문의 개산조는 중국에서 사법한 인물만을 인정했다는 논리로 보아도 도의를 ‘가지산’의 개산조로 보는 것이 옳다. 그러나 도의에 대한 신라 선종의 초조로서의 당대 인식은 가지산의 실질적 개창자인 체징의 입장에서 이용 가치가 있을 것이다. 또한 체징의 비에 중국에서의 계보를 정확히 제시하지 못하는 점도 체징의 입장에서 자신의 국내 계보를 중시하게 된 이유가 될 것이다.

다. 그러나 三韓에는 오히려 미치지 못했더니, 신라에 이르러 王子 道義國師가 배를 타고 唐에 들어가서 地藏和尚에게 求法하여 동쪽으로 돌아와 마침내 陳田寺에서 入定하고 몰래 心印을 전한 연후에야 선종이 비로소 東土에 퍼졌다.⁵⁶⁾

마)—② 銘한다. 뛰어난 저 心宗, 바다를 건너 동쪽으로 왔도다. 그 派가 아홉인데 도의가 우두머리이구나. 끊임없이 이어받아 代마다 哲人이 있도다. 바른 것을 지키고 잘못을 고치는 것은 雲門의 學—이다. 널리 배우고 독실하게 실천하는 것은 麟角의 見明(=일연)이다. 총명하고 믿을 수 있는 이는 鑑智(=훈구)이니 그대가 嫡嗣이구나.⁵⁷⁾

사료 마)—①은 1226년(고종 13년)에 龍潭寺에서 개최된 叢林會榜을 기록하면서 쓴 글이다. 이 글의 뒷부분에서 당시 용담사의 주지는 湛伊라고 밝히고 있다. 그는 운문사에 주석하기도 했던 혜문⁵⁸⁾의 제자이다.⁵⁹⁾ 전후의 시기에 운문사에는 학일의 탐비가 세워지고 일연이 주지를 맡기도 하였으므로 운문산은 가지산과 관련이 깊다. 그러므로 용담사 주지였던 湛伊도 가지산문으로 이해된다. 즉 마)—①은 가지산 소속의 승려 湛伊가 주지였던 용담사에서 열린 총림회와 관련한 글이고, 도의가 신라에 처음으로 선종을 전했다는 것은 가지산 위주의 설명일 수도 있다. 그러나 해당 글의 앞에 있는 昌福寺, 大安寺 등에서 열린 담선회에 대한 서술에 서는 이러한 언급이 없는데 반해, 가지산과 관련해서만 나온다는 것은 이

56) 『東國李相國全集』 卷25 「龍潭寺叢林會榜」

57) 李齊賢, 「有元高麗國曹溪宗慈氏山瑩源寺寶鑑國師碑銘<并序>」(『益齋亂藁』 卷7 ; 『東文選』 卷118)

58) 『白雲小說』, 「禪師惠文 固城郡人也 年三十餘 始中空門選 累經緇秩 至大禪 嘗住雲門寺 爲人抗直 一時名士大夫多從之遊 喜作詩 得山人體」

59) 아래의 글은 惠文의 입적을 슬퍼하면서 지은 시인데, 그에 이어진 서문에 혜문의 문인으로 湛伊가 언급되어 있다.

『東國李相國全集』 卷18 古律詩 「次韻康先輩哭文大禪師 并序<予道友華岳寺住老大禪師惠文 入寂已久 晚聞其訃 方欲爲詩哭之 適見康先輩某哭弔師之門人湛伊大士之作 次韻贈伊師>」

구보가 생존했던 무신정권기에도 도의가 신라 선종의 시조라는 인식이 있었기 때문에 가능했다. 만약 도의에 버금가는 신라 선종의 시조 역할을 할 수 있는, 혹은 시조로서 이야기되는 승려가 있었다면 각 산문은 자신을 내세우기 위해 이를 언급했을 텐데, 그런 표현이 없다는 것 자체가 도의를 신라 선종의 시조로 광범위하게 받아 들였다는 것을 증명한다.

더욱이 해당 「龍潭寺叢林會榜」에서 ‘하물며 迦智가 구산 중에서 크다 [況迦智於九山爲大]’라는 표현도 반복되고, 『東國李相國後集』 卷12에서도 가지산을 제 1산문[庶令第一山門]으로 서술한 내용이 있다.⁶⁰⁾ 『東國李相國後集』 卷12에 실린 談禪會 때 수미산, 성주산, 가지산의 叅學 등이 조사의 진영을 알현하는 글에서도 유일하게 가지산에 대해서만 제 1산문이라고 표현하고 있어 도의가 우리나라 선종의 시조이고, 가지산의 역사가 가장 앞선다는 것은 가지산만의 인식이 아니었음을 입증한다. 신라말에 실제로 산문을 처음으로 개창한 이는 洪陟인데⁶¹⁾ 홍척을 선종의 시조라고 하는 기록을 찾을 수 없고, 가지산을 제외한 어느 산문에서도 자신들을 선종의 시작과 관련해서 이야기하지 않았다. 이는 선종 더 정확히는 남종선의 전래자로서 도의를 인정했기 때문이다.

한편 마)—②는 일연의 제자인 혼구의 비문 중 銘의 첫 부분이다. 여기서도 구산 중 도의가 우두머리[道義其首]라고 하였다. 그리고 가지산의 고승들을 나열하면서, 학일·일연을 언급한 후 그들의 嫡嗣로서 혼구를 언급하였다. 혼구의 비명이므로 비문의 주인공인 혼구를 현양할 목적으

60) 『東國李相國後集』 卷12 雜著 「同前迦智山 拜祖師文<已上三首 皆微官時所著 今方拾得>」, ‘遡離雲嶂 方蹈玉京 足重趼而來 未息倦遊之步 首再至曰稽 共勤敬拜之誠 庶令第一山門 先被無邊法蔭 飛騰選席 焜耀宗乘 云云’

61) 高翊晉, 1984, 「新羅下代の 禪傳來」 『韓國禪思想研究』, 동국대학교출판부, 34쪽. 도의가 魔語라고 배척을 받고 진전사로 은거한 것과 달리 홍척은 귀국 후 흥덕왕과 선강태자의 귀의를 받고 실상사를 개창하여 교화했다. 그러므로 실질적인 산문의 개창은 홍척이 최초였다고 이해된다.

로 도의와 학일·일연의 명성을 이용하고, 도의가 선종 구산 중 시작이라고 이야기했다. 역시 가지산 측의 일방적인 주장일 수도 있지만, 다른 산문에서는 초조라고 주장하지 않았으므로 신라 말부터 고려 전시기 동안 도의는 우리나라 선종의 시조로서 위상을 가졌던 것이다.

다시 신라말 고려초의 상황으로 돌아오면, 도의가 신라 선종의 시조로서의 위상을 가지고 있었기 때문에 고려초에 비가 세워진 迥微는 자신의 스승인 體澄을 陳田 즉 道義의 孫子라고 강조하고 있다.⁶²⁾ 「迥微碑」는 결락이 많은 편이라서 구체적인 실상을 확인하기 어렵지만, 출가 후 體澄禪師를 찾아가 그에게 입실을 허락받았다고 하므로 체정은 형미의 親教師이다. 형미는 자신의 스승인 체정을 진전의 손자라고 강조하여 그가 이어받은 법계에 대한 긍지를 보이고 있다. 물론 가지산의 개산조로서 道義와 형미 자신의 관계를 서술하려는 의도도 있었겠지만, 도의가 신라 선종의 시조라는 것은 형미에게 도의를 더욱 강조할 이유였다고 여겨진다.

그뿐만 아니라 고려시대에 眞空大師로 추증된 □運은 도의에게서 직접 배운 적이 없는데도 도의의 제자라고 자처하였다. □運은 善融和尚을 스승으로 출가하지만, 구족계를 받은 후 선융화상이 떠나라고 하여 여러 곳을 유력하다가 진전사에 이르러 도의의 탑을 참례하고 영원히 제자가 되겠다고 한다[永申弟子之儀]. 그 외에도 「□運碑」에는 도의를 현창하고 그에 가탁하여 비문의 주인공인 □運을 추앙하는 내용이 많이 서술되었다.

바) 이때 북으로 雲岑을 향해 가니, 雪岳이라고 불렀다. 그 사이에 해동 선조의(결락) 있었다. 大師(=도의)는 赤水에서 구슬을 찾아 西堂의 심인을 지니고 靑丘로 돌아와 東土의 스승이 되었다. 어찌 後生이 되어 先哲을 익히기를 뜻했으랴. 때문에 嚴命을 삼가 준수하여 陳田(寺)에 이르러 기쁘게

62) 「麗嚴碑」, ‘遂乃斜登岐路 直詣寶林 謁體澄禪師 禪師 法胤相承 陳田孫子也’

친히 遺墟를 답사하고 (도의의) 靈塔에 참례하고 진정한 스승의 자취를 생각하여 느끼고 영원한 弟子의 儀를 폈다. 가히 공자가 저 □□을 스승으로 삼아 仁德을 흠향하고, 맹자가 顏子를 섬기어 거듭 歸心의 뜻을 펼친 것이라고 하겠다. 이것은 즉 진리가 있으니 능히 안다는 것이고, 스승이 없어도 스스로 깨닫는 것이다. 이에 道樹에 깃들여 쉬고 禪林에서 한가하게 지냈다. 이보다 먼저 우리나라 승려 恒秀禪師가 일찍이 海西에 이르러 널리 江表를 돌아다녔다. 西堂大師에게 묻기를, “西堂의 法이 만약 東夷로 흐르면 休徵을 (결략) 妙識을 들을 수 있겠습니까?”라고 하였다. 大師(=서당)가 대답하기를, “義가 썩을 헤치니 불이 꽃보다 성하고 언덕이 그 運을 예언하니 일만 떨기가 스스로 만발하리라”고 하였다. 聖文을 추인해보면 스님(=□運)의 이름이 드러난다고 하겠다. 백년 후까지 四句가 멀리 전하여졌다.⁶³⁾

선종은 스승과 제자가 대면하여 인가받는 것이 기본인데, □運은 바) 사료에서 보이듯이 도의를 만나지 않았다. 그래서 공자, 맹자, 안자를 예로 들어 직접적인 접촉과 교육이 없어도 가르침의 전수가 가능하다는 것을 이야기하고 스승이 없이 스스로 깨달았다[無師自悟]는 설명까지 추가하였던 것이다.

그리고 西堂智藏의 입을 빌려 道義와 □運에 의한 佛法東流를 이야기하고 있다. 지장이 했다는 妙識에는 ‘義’와 ‘運’이 있어 도의와 □運을 상징하고, 도의가 신라 선종의 불을 지피면, □運이 이를 번성하게 하리라는 내용이다. 즉 □運은 신라말 고려초에 선종 승려들에게 크게 유행했던 ‘불법동류설’을 이용하여⁶⁴⁾ 자신의 권위를 높이려 한 것이고, 道義의 스승인 지장이 도의와 □運의 관계를 예언했다는 이야기로 도의로부터 직접 인가받지 못한 것을 변명하려 했다. 다시 말하자면 □運이 지장의 입

63) 「□運碑」

64) 鄭性本, 1991, 『新羅禪宗과 鈎識說』, 『釋山韓鍾萬博士華甲紀念論文集 韓國思想史』, 원광대학교출판국 ; 1995, 『新羅禪宗의 研究』, 民族社 : 朴胤珍, 2006, 「신라말 고려초의 ‘佛法東流說」, 『한국중세사연구』 21.

을 빌려서까지 도의와의 관계, 불법의 계승을 이야기한 것은 도의에게 직접 인가를 받지 못한 문제를 스스로도 인식했기 때문이다.⁶⁵⁾

□運은 善融에게 출가했는데, 비문의 결락 때문인지 선융과 도의와의 관계를 전혀 찾을 수 없다.⁶⁶⁾ 또한 銘에서도 도의를 언급한 내용은 보이지만,⁶⁷⁾ 그 외 관계는 설명이 없다. □運은 선융을 떠나 여러 곳을 유행하였으므로 직접 만난 선승들이 있었을텐데, 만나지도 못했고 심지어 이미 오래 전에 입적하여 도의와 □運이 잠깐이라도 만나 인가받았다는 변명도 할 수 없는 이를 스승으로 선택했다. 이에 대한 이유로 도의가 가지고 있었던 우리나라 선종에서의 위치를 들 수 있다. □運은 중국 유학을 다녀오지 않아 중국 승려와 연결하는 것도 불가능해서 자신의 존재를 확인시키는 것은 국내 계보일텐데, 처음 스승이었던 선융을 통해서 특별히 연결될 수 있는 계통이 없었던 것 같다. 그러므로 국내에서 유명한 기존의 선종 범맥과 자신을 연결시켜야 했고 이때 선종의 시조였던 道義를 선택했던 것이다. 그렇기 때문에 사료 바)에서 도의를 東土의 스승이 되었다

65) 眞空大師 □運은 ‘구산문’의 범주에서 ‘가지산’으로 이해되고 있다. 이는 「□運碑」에서 스스로 도의의 제자라고 주장하고 있기 때문이다. 대면 접촉을 통한 인가라는 傳燈의 특징을 감안하면, □運은 도의의 제자라고 하기 어렵다. 물론 「□運碑」나 다른 자료를 통해 □運과 다른 산문의 연결을 찾아내기 힘들고, □運과 그의 비건립을 주도한 제자들이 자신들을 道義 계보로 주장하고 있기 때문에 가지산문 외에 다른 산문으로 연결하는 것은 어렵다. 다만 신라말 고려초의 전승이 자의적인 선택으로 이루어진 경우가 있다는 것이 □運을 통해서 확인된다는 사실을 지적하고 싶다.

66) □運이 진전사로 가기 전에 어떤 선사를 만났다고 하여 이 이름을 알 수 없는 선사를 적어도 도의나 혹은 염거의 범을 이은 선승이라고 보는 견해도 있다(曹凡煥, 2009, 「新羅 下代 道義 禪師의 ‘雪嶽山門」 開創과 그 向背」 『新羅文化』 34, 232쪽; 정동락, 2009, 「眞空(855~937)의 생애와 사상」 『한국중세사연구』 26, 13쪽). 그러나 도의를 자신의 전범 스승으로 주장하는 □運의 입장에서는 밝힐 수만 있다면 도의와 관련한 계보를 제시하는 것이 자신과 도의를 연결하는데 유리했을 것이다. 그럼에도 불구하고 이름과 그 師資 관계를 언급하지 못했다는 것은 도의 계열과 직접적으로 이어질 수 없었기 때문이라고 생각된다.

67) 「□運碑」, ‘銘曰 …… 曹溪爲祖 倬哉義公’

[爲東土之師]라고 강조하였던 것이다.

물론 □運이 도의의 제자라는 주장은 □運이 고려 태조와 접촉하고 그의 귀의를 받아서 사후 탑과 비가 세워지는 시기에 공식적으로 인정되었을 것이다. □運이 태조의 귀의를 받았기 때문에 □運의 범맥이 국가로부터 인정받고 비문에까지 기록되었다. 또는 □運의 제자들이 비를 세우기를 청하고 그것이 받아들여졌을 때 제출한 □運의 행장에 도의의 범계에 가탁한 내용이 있었고, 그것이 비문으로 찬술되면서 국가로부터 공인되었을 것이다. 따라서 □運이 사후 大師로 추봉되고 탑과 비가 세워진 이후에는 「□運碑」에서 주장된 도의와 □運으로 이어지는 범계는 공식화되었을 것이다.⁶⁸⁾

이와 같이 실제로 만나서 인가를 받지도 못한 □運이 道義에게 계보를 연결시킨 이유로 사상적 공통점도 생각할 수 있지만, □運의 입장에서 신라 선종의 시조라는 도의를 스승으로 가탁했을 경우 당시 선종계에서 유리하게 작용할 것이라고 판단했기 때문이다. 즉 선종에서는 스승에게서 받은 印可가 있어야지만 이후의 교화가 가능했으므로 인가의 확인이 중요했다. 바로 이러한 인가를 증명해주는 것이 스승과 제자 관계였다. □運이 법을 전해받았다고 내세울 마땅한 스승이 없는 상황에서 도의가 가지는 선종 내의 역사적 의미를 이해하고 그를 선택했을 가능성이 높다고 할 수 있다.

요컨대 도의는 당대부터 「慧昭碑」와 「道憲碑」에서 인정될 정도로 신라 남종선의 초전자로서 확고한 지위를 가졌고 이후 고려시대까지 그 위상은 계속되었다. 그리고 □運은 인가를 받았다고 내세울만한 스승이 없는 상황에서 도의를 스승으로 가탁하기에 이르렀던 것이다. 도의의 이러

68) 도의와 진공대사 □運으로 이어지는 범계 주장은 939년 8월 진공의 비가 건립되면서 국가적으로 공인되었다는 견해가 이미 있다(정동락, 2009, 「眞空(855~937)의 생애와 사상」 『한국중세사연구』 26, 30쪽).

한 위치는 손제자인 체징에 의해 종법적으로 ‘別子’니, ‘시조[祖]’니 하는 단어로 설명되었다. 한편 신라 선종에서 도의 외에는 초전자라고 주장하는 이가 없고 신라말 당시 도의와는 별개의 산문인 혜소나 도현에 의해서 도의가 신라 선종의 시작점이라는 것이 인정되었다. 이러한 인식은 고려 시대까지 이어져 가지산의 도의 외에는 신라 선종 초조의 자리를 넘보지 않았다. 이는 우리나라 선종 전체가 도의를 공동의 시조로 여겼다고 이해하게 한다.

맺음말

이상에서 신라말 고려초 고승비문의 종법적 표현에서 표출되는 당시 선승의 집단 의식을 몇 가지로 나누어 살펴보았다.

우선 신라말 고려초 고승들이 자신들의 국내 계보뿐만 아니라 중국측 계보를 어떤 식으로 표방하고 있는지 고찰하였다. 이들은 국내·국외를 가리지 않고 그들의 스승을 종법적인 단어로 표현했으니, 嚴君이나 舍利·冢子라고 기록하였고 來孫과 같은 부계 혈통 용어나 本籍과 같은 용어도 사용하였다. 한편 국내 스승과 다른 계열이라고 하더라도 자신의 중국측 계보를 기록하고 있는 사실을 확인하였다. 국내 스승의 중국 계보를 자신의 비문에 기록한 사례도 있었지만, 반대로 국내 스승과는 별개인 자신만의 중국 계보를 강조한 경우도 있었다. 이는 개별 고승마다 자신의 계보 중 강조하고 싶은 것을 선택했기 때문일 것이다. 또한 이러한 모습은 우리나라 선종의 계보는 국내 계보를 더 중요시했다는 이해에 좀 다른 시각을 가지게 한다. 뿐만 아니라 동일한 국내 승려의 제자라고 하더라도 계보관이 동일하지 않았다는 점에서 당시 개별 승려별로 독립적인 요소가 강했

음을 알 수 있었다. 한편 신라말 고려초 선승들이 자신의 국내 스승과 다른 중국 선종 계보마저도 중시하고 이를 드러냈던 것은 선종에서 인가를 중시했던 점, 중국을 통해 자신의 위상을 높이고자 했던 점 때문으로 이해했다.

다음으로 동일 산문 혹은 동일 스승의 문하로서 가지는 의식에 대해서 살펴보았다. 梵日의 제자였던 行寂과 開淸을 대표적인 사례로 검토하였는데, 이들은 비슷한 시기에 범일의 문하에 있었음에도 불구하고 각각의 고승비에서 서로에 대해 전혀 언급하지 않았을 뿐만 아니라 자신이 스승의 유일한 혹은 가장 중요한 제자라는 식으로 표현했다. 이는 기본적으로 고승비가 그 주인공을 현창하기 위해 만들어졌기 때문이다. 그러나 「慶猷碑」에서 四無畏大士로 표현된 인물들을 거론한 것을 보건대, 당시 동료 의식이 전혀 없었던 것은 아니다. 다만 대부분의 고승비에서 스승만큼 영향을 끼친 師兄 정도가 아니면 동일 스승과 연결되는 인물을 거의 언급하고 있지 않은 것에서 동료 의식이 약했다고 이해되고, 이 역시 당시의 산문 범위가 후대의 ‘구산문’과 같이 넓지는 않았으리라 파악하게 했다.

한편 남종선의 초전자로서 道義의 위상은 ‘迦智山’만의 주장은 아니고, 다른 산문에서도 이를 인정하고 있어 도의를 신라 선종의 공동 시조로서 인식하고 있음을 설명했다. 도의를 신라 선종의 시작으로 서술한 「慧昭碑」와 「道憲碑」에서 이러한 인식이 보이고 있으며, 도의의 손제자인 「體澄碑」에서는 『예기』를 인용하여 우리나라 선종의 시조라고 하였다. 이러한 인식은 고려시대까지도 계속되었다. 물론 다른 산문에서 자신들을 선종의 시작으로 주장하거나 자신의 개산조를 도의와 유사한 역할을 한 인물로 추송하지 않았다는 것 외에는 ‘迦智山’ 측의 견해일 뿐이기는 하다. 그러나 ‘가지산’에서 도의를 신라 선종의 시조로 주장하면서 ‘九山’ 중 도의를 우두머리[其首]라고 하고 그로 인해 가지산이 제 1산문이

라는 견해를 제시하는 동안 다른 산문에서 그에 대한 언급을 하지 않았다는 것은 암묵적으로 도의의 위상에 대해서 동의했기 때문이다. 이런 도의의 위상은 眞空大師 □運이 내세울만한 스승 즉 자신의 깨달음을 증명해 줄 스승이 없었던 상황에서 도의의 靈塔 앞에서 도의를 스승으로 삼고 그 가르침을 이어받았다는 주장을 하게 했다. 주변에 내세울 만한 스승이 없었던 □運은 신라말부터의 道義가 가지는 선종 내에서의 위상을 이용하여 자신의 계보를 조작했고, 참언까지 만들어 이러한 주장을 뒷받침했다.

요컨대 고승비에 나타나는 부계혈통 중심의 종법 용어를 통해, 신라말 고려초의 선승들이 필요에 따라 중국측의 계보를 강조하고, 동일 산문 내의 인물에 대해서는 스승 외에는 크게 관심을 가지지 않고 동료간의 연대의식이 적었음을 알 수 있었다. 즉 직계로는 중국 계보에 대한 강조와 함께 국내외적으로 동일 문도 내의 동료에 대한 인식은 강하지 않았다. 그리고 선종 전체의 공동 시조로서 도의를 인정했음을 확인했다.

본 논문에서는 전등록을 대신하여 고승비문의 내용을 통해 신라말 고려초 선승들이 가지는 집단인식을 살펴보았으며, 이들의 집단인식 표현에는 종법적 용어가 많이 사용되었음을 증명하였다. 이러한 부계혈통 중심의 종법 용어의 차용은 선종에서 먼저 생긴 듯하지만, 선종의 융성 이후 교종에서도 종법적 이해를 가지고 자신들의 계보를 정리했다고 생각된다. 실제로 고려 숙종 때 화엄종에서는 의천에 의해, 유가종에서는 소현에 의해 각각 자신들의 계보를 정리하고 있는데 이들의 계보도 종법적인 논리와 관련이 있을 것이다. 차후 연구할 과제이다.

참고문헌

1. 사료

『高麗史』, 『高麗史節要』

『三國遺事』

『東國李相國集』

『益齋亂藁』

『東文選』

『新增東國輿地勝覽』

『朝鮮金石總覽』

『韓國金石全文』

『韓國金石文大系』(趙東元 編著, 圓光大學校 出版局)

『한국서예사특별전』 18—韓國의 名碑古拓(우일출판사, 1998)

2. 논저

金斗憲, 1969, 「宗族」 『韓國家族制度研究』, 서울大學校 出版部.

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

高翊晉, 1984, 「新羅下代의 禪傳來」 『韓國禪思想研究』, 동국대학교출판부.

池斗煥, 1984, 「朝鮮前期의 宗法制度 理解過程」 『泰東古典研究』 1.

蔡印幻, 1984, 「高麗前期 禪思想의 展開」 『韓國禪思想研究』, 동국대출판부.

鄭性本, 1991, 「新羅禪宗과 鈎識說」 『釋山韓鍾萬博士華甲紀念論文集 韓國思想史』, 원광대학교출판국 ; 1995, 『新羅禪宗의 研究』, 民族社.

추만호, 1992, 「선종 범맥 승계의 특징과 북종의 범계 변신」 『나말려초 선종사상사연구』, 이론과 실천.

李賢淑, 1995, 「나말려초 崔彦擣의 정치적 활동과 위상」 『梨花史學研究』

사학연구 제109호(2013. 3)

- 金成恩, 2003, 「《祖堂集》 撰述에 관한 研究—東國僧 傳記를 中心으로—」, 동국대학교 불교학과 석사학위논문.
- 김복순, 2005, 「9~10세기 신라 유학승들의 중국 유학과 활동 배경」 『역사와 현실』 56.
- 김영미, 2005, 「나말려초 선사(禪師)들의 계보 인식」 『역사와 현실』 56.
- 朴胤珍, 2006, 「신라말 고려초의 ‘佛法東流說」 『한국중세사연구』 21.
- 최연식, 2008, 「師子山 禪門의 성립과정에 대한 재검토」 『불교학연구』 21.
- 정동락, 2009, 「眞空(855~937)의 생애와 사상」 『한국중세사연구』 26.
- 曹凡煥, 2009, 「新羅 下代 道義 禪師의 ‘雪嶽山門’ 開創과 그 向背」 『新羅文化』 34.
- 김양정, 2010, 「도의국사의 선종사적(禪宗史的) 위상」 『도의국사 연구』, 인북스.
- 鄭性本, 2010, 『禪宗의 傳燈說 研究』, 민족사.
- 鄭東樂, 2011, 「新羅 下代 禪宗史 研究動向」 『韓國古代史探究』 7.
- 徐揚杰(윤재석 역), 2000, 「夏·商·周代の 宗族組織과 宗法制度」 『중국가 족제도사』, 아카넷.
- 이부키 아츠시(최연식 옮김), 2005, 「선의 보급과 변질」 『새롭게 다시 쓰는 중국 禪의 역사』, 대숲바람.

Abstract

Patrilineal Expressions on Epitaph of High Priests during the Final Period of Silla and the Beginning of Koryŏ and Their Perception of Lineage

Park, Yun Jin

The epitaph of high priests established during the end of Shilla Dynasty and the beginning of Koryo Dynasty shows many cases of using patrilineal terms to express a master-disciple relationship. Terms such as umgun(嚴君), youngja(令子), chongja(冢子), lason(來孫) are some of the examples. Some priests emphasized the Chinese-side of their lineage, while also valuing Korean lineage of ‘Gusanmun (nine mountain monasteries, 九山門)’. It is construed that high priests had liberty to choose particular lineage they wanted to underscore, and also that even students of the same priest did not have shared idea of lineage. Also, the epitaph of priests who had the same teacher show that they had little sense of solidarity. These suggest that the sense of belonging to the same sect of Buddhism was not as strong as it was later in Gusanmun. Meanwhile, in many written documents in addition to the claim of ‘Gajisan(迦智山)’ sect, was priest Toui(道義) widely perceived as the founder of the Zen sect, and such belief carried into the Koryo Dynasty. On the epitaph of priest Toui’s disciple, Chejing(體澄), was quoted a phrase from the Confucian book of etiquette, Yegi(禮記), to confirm that Toui was the founding father of the Zen sect.

Keywords : Final Period of Silla, the Beginning of Koryŏ, Zen, Patrilineal, Epitaph of High Priests, Lineage of Zen monks, Gusanmun (nine mountain monasteries, 九山門), Toui(道義), Jodangjip(『祖堂集』)