

蓮潭 有一의 敎學的 佛敎詩

김석태*

〈차례〉

- I. 머리말
- II. 解得指向의 詩語의 구사
- III. 敎學的 佛敎詩의 양상
 1. 華嚴의 說理
 2. 禪旨의 說理
- IV. 맺음말

I. 머리말

蓮潭 有一(1720~1799)은 18세기 불교의 대표적인 교학가이다. 당시 불교는 禪敎兼修의 전통을 계승하고 있었다고 하지만 교학이 주류를 이루었던 시기였다. 그것은 18세기 불교를 이끌어갔던 인물들의 삶의 역정과 그들의 저술, 그리고 문집에서 드러나는 그들의 사상적 경향 등을 통해서 확인되는 바이다. 17세기 후반 이후 불교계는 月渚道安(1638~1715)을 비롯하여 경전연구와 강학에 전념하는 인물들이 연이어 배출되었다. 연담은 同門師兄인 雪坡尙彦(1707~1791)의 강맥을 이어 평생을 화엄학을 중심으로한 교학연찬과 강학에 전념하였던 인물이다. 그리고 默庵과 함께 심성논쟁을 전개함

* 전남대학교

으로써 그 시대 불교계의 사상을 주도하였다.

이 논문은 교학의 전성기라 일컬어지는 18세기 불교에서 가장 많은 저술과 문집을 남긴 연담의 불교시에 대한 연구이다. 당시 불교계는 선수행의 전통이 계승되고 있었지만 禪家의 기풍을 적극적으로 진작하지 못하였다. 이러한 사상적 조류가 시문에 반영되어 불교시도 기존의 선시와 같은 시문보다는 교학적인 경향이 긴밀하게 반영된 시문이 보편적인 추세로 보여진다. 연담이 그 대표적인 예로서 451수에 이르는 그의 시에서 교학가로서의 삶과 사상을 드러낸 시들이 대다수를 차지한다. 본고에서는 연담의 시문학을 교학적 불교시라는 측면에서 살펴보고자 한다. 먼저 선과 교의 언어인식은 어떠한 차이가 있는가를 논하고 이러한 언어인식의 차이가 시문학에서는 어떤 개성으로 드러나는가를 고찰하고자 한다. 그리고 조선 후기 불교 교학의 중심이었던 華嚴과 당시에 또 면면히 전승되었던 禪思想이 연담의 시문학으로 표출된 양상을 살펴보고자 한다.

II. 解得指向的 詩語의 구사

연담이 교학을 위주로 하였으니만큼 시어의 구사 역시 전형적인 禪家의 그것과는 다르리라는 것은 능히 짐작할 수 있는 것이다. 禪과 敎가 궁극적으로 깨달음의 세계를 추구한다는 점에서는 일맥상통한다. 그러나 언어에 대한 태도가 다르다면 언어의 구사 방법이 다를 것이며, 나아가 그것이 시문학에 반영되었을 때에는 문학적 개성도 다를 것이다. 禪은 언어를 철저하게 부정함으로써 언어에 대한 집착을 떠난 사유이전의 초월적인 궁극의 경지를 지향하였다. 이에 비하여 교의 입장에서는 언어를 통한 올바른 사유를 통하여 진리의 세계에 대하여 전하려 하였다. 禪과 敎의 언어관에 대하여 다음 몇 가지 예를 살펴보자.

① 마조 도일 선사께 대매 스님이 “어떤 것이 부처입니까?”하고 물으니 마조 선사께서 “마음이 곧 부처이다.”라고 대답하였다. 1)

② 마조 도일 선사께 한 선승이 “어떤 것이 부처입니까?”라고 물으니 마조 선사께서 “마음도 아니고 부처도 아니다.”고 대답했다. 2)

③ 大華嚴의 교리는 一眞의 妙蘊이며 만 가지 藏經 의 으뜸으로 비로자나 불의 마음의 근원을 밝혔고, 보현보살의 행원의 바다를 다 드러내었으니, 참으로 生靈의 큰 근본이요 본성을 드러낸 지극한 말씀이다. …(중략)… (杜順尊者가 이를 찬탄하고…) 『법계관문』을 지어 高弟인 智嚴尊者에게 전해주었다. 지엄존자는 이를 받아들전시켜 五敎를 만들고 부연하여 十玄을 지으셨다. …(중략)… 우리 해동에서 浮石尊者가 그 법을 구해온 뒤로 圓頓敎가 여러 종파 가운데 4백여 년 동안 맹주가 되어 왔다. …(중략)… 혹은 요약된 것으로 인하여 疏와 鈔를 통달하게 되고 경의 뜻을 알 수 있게 되며, 경의 뜻으로 말미암아 진리의 본성을 깨닫게 되니, 어느 것이 많은 것이며 어느 것이 간략한 것인가? 오직 자신의 신령한 깨달음이 있을 뿐이다. 3)

①과 ②는 선종의 話頭 公案集인 『無門關』에 실려 있는 일화이다.

1) 『無門關』第二十七則.

“馬祖 因大梅問 如何是佛 祖云 卽心卽佛”

2) 『無門關』第三十三則.

“馬祖 因僧問 如何是佛 祖曰 非心非佛”

3) 義天, <新集圓宗文類序>, 『大覺國師文集』卷1, 《韓佛全》 제4책 528쪽.

“大(華)嚴之爲敎也 一眞妙蘊 滿藏雄詮 (窮)遍照之心源 罄普賢之行海 誠生靈之大本 稱 性之極談者歟 …(중략)… 杜順(尊)者歎曰 大哉 法界之經也 自非登地 何能蔽其文 見 其法哉 吾設其門以示之 於是 著法界觀門 以授高弟 智嚴尊者 儼師得之 變之爲 五敎 演之 爲十玄 …(중략)… 自我海東浮石尊者 求法之後 圓頓之敎 主盟諸宗者 四百餘年矣 …(중략)… 苟或因要略 以通疏鈔 以得經旨 因經旨 以證理性 則孰(爲)(廣)(乎)孰爲略乎 在吾靈覺耳” ()는 원본에 식별이 어려운 글자를 《韓佛全》에 보충해 놓은 것이다.

그리고 ③은 大覺國師 義天의 <新集圓宗文類序>의 일부이다. ①·②는 화두와 이를 두고 불꽃 튀는 禪機가 오고가는 禪家의 전형적인 언어형식이다. ③은 고려시대 천태종의 開祖인 의천의 말이다. 의천은 화엄학과 천태학을 위시한 학문을 두루 섭렵하였으며, 요나라, 송나라, 일본 등에서 경전을 수집하고 敎藏都監을 설치하여 4,740여 권의 책을 간행하기도 한 교종의 대표적인 인물이다.

①·②에서 부처가 무엇이냐는 동일한 질문에 대답은 각각 다르다. 그러나 두 공안은 달라 보이지만, 결국은 한 가지를 의미한다. 그것은 ‘破相’라는 것이다. 다시 말해서 궁극의 어떤 진리라고 하는 것에도 집착하지 말고 진리에조차도 집착하지 않는다는 相마저도 깨뜨려 버리라는 것이다. 바로 『金剛經』에서 말하는 ‘불법이라고 하는 것은 불법이 아니다’⁴⁾라거나 또는, ‘여래가 말한 세계는 세계가 아니므로 세계라 이르는 것이다.’⁵⁾는 언설과 같은 표현이다. 이러한 표현은 ‘A (卽)非A 是名A’라는 구조로 되어있다. 어떤 것이 제시되고 난 후 그것을 바로 부정하고 다시 그것을 긍정한다. 다시 말하면, ‘如來가 말한 A는 A가 아니기 때문에 A이다.’라는 구조가 되는 것이다. 첫 번째 A는 여래가 말하고자 하는 眞如의 절대세계를 언어로 나타낸 것이고, 두 번째 A는 이를 듣는 사람이 그 언어적 관념에 집착하는 대상으로서의 A를 말한다. 두 번째에서 부정을 거친, 마지막 세 번째 A는 언어로서는 표현이 될 수 없는 세계, 언어적 관념과 집착을 초월한 본원적 진여 자체를 말한다. 앞의 공안의 예에서와 같이 禪의 언어는 언어에 대한 집착을 완전히 초월한 궁극적인 경지를 지향한다. 이른바 解脫指向的 言語狀況⁶⁾이라 할 수 있을 것이다.

이와 같이 선은 언어를 통하여 보편적 상식을 뛰어넘고 언어의 질

4) “所謂佛法者 卽非佛法”(『金剛經』第 八 <依法出生分>).

5) “如來說世界 非世界 是名世界”(『金剛經』第 十三 <如法受持分>).

6) 朴太源, 『佛敎의 言語理解와 不立文字』, 고려대 석사학위논문, 1985, 12쪽.

서의 파괴를 시도하여 깨달음의 세계를 드러내고자한다. 그러면 선이 표방하는 ‘不立文字’라는 언어부정의 명제는 언어자체의 부정이 아니라 언어에 대한 집착의 부정이라는 사실을 알 수 있을 것이다. 다시 말해서 언어에 대한 집착을 초월하여 선은 언어적 고정관념 이전의 깨달음의 세계를 보여주고자 하였다. 그러한 전형적인 언어 형식이 수용된 선시는 독자로 하여금 기존의 언어에 대한 고정관념으로는 도무지 이해하기 어려운 시적 상황을 연출하였다.

이러한 선의 언어인식과 비교하여 앞의 예 ③을 보자. 『圓宗文類』는 『華嚴經』을 중심으로 화엄종의 교리를 모아서 간략하게 간추린 것이다. 여기에서 의천은 화엄의 교리는 ‘근본의 본성을 드러낸 지극한 말씀’이라고 하였다. 그리고 역대의 화엄학을 전수했던 화엄조사의 업적을 찬탄하고 나서, 요약된 것으로 疏와 鈔의 뜻을 통달하고 경의 뜻을 알게 되며 경의 뜻으로 말미암아 진리의 본성을 깨닫게 된다고 하였다. 앞의 선종의 공안에서는 부처가 설한 말의 뜻을 버려야 된다고 하였는데 반하여, 의천은 부처가 설한 말의 뜻을 알아야 진리를 증득한다고 한다. ‘解脫指向的 言語狀況’에 대하여 오히려 ‘解得指向的 言語狀況’이라고도 말 할 수 있을 것이다.

그것이 解脫이든 解得이든 선과 교가 언어를 통하여 이르고자하는 궁극적인 지향점은 같다. 그리고 선과 교의 언어인식은 언어자체의 긍정과 부정의 문제가 아니었다. 문제는 어떻게 언어를 운용할 것인가에 대한 접근 방식과 태도의 차이인 것이다. 선은 언어에 대한 초월을 시도하였고 교는 언어가 전하는 의미에 대한 치밀한 사유와 정확한 인식을 중요시하였다. 이러한 언어 인식의 차이가 문학에 수용되었을 때, 이는 시의 성격을 규정하는 중요한 요소가 될 수 있다.

불가 시문학의 시발로서 그 의미가 있다⁷⁾고 할 수 있는 神秀와 慧

7) 李鍾燦은, 禪과 詩의 융합은 神秀와 慧能의 <示法>시에서 그 발원을 찾아야 할 것이다.’고 하였다(『高麗禪詩研究』, 한양대 박사학위논문, 1985, 17쪽).

能의 시⁸⁾의 예를 통해서 보더라도 돈점의 견해와 언어인식의 차이가 시문학에 어떻게 다르게 나타나는가를 알 수 있다.

①

身是菩提樹	몸은 보리수요
心如明鏡臺	마음은 명경대와 같은 것
時時勤拂拭	때때로 부지런히 닦아
莫遣惹塵埃	먼지가 끼게 하지 말라

②

菩提本無樹	보리수는 본래 나무가 아니요
明鏡亦非臺	명경 역시 대가 아닌 것
本來無一物	본래 한 물건도 없는데
何處惹塵埃	어디에 먼지가 낄 것인가

①은 神秀, ②는 慧能의 계송이다. 신수는 중생의 업력에 의한 무명 번뇌와 이를 극복하고 깨달음을 성취한 경지를 일단 상정해 놓고 점진적인 수행을 통하여 向上의 길로 나아가야 한다고 하였다. 혜능은 중생의 미망과 부처의 지혜를 실체시 하는 것을 부정하고 모든 존재는 본래부터 부처이라는 것을 단호하게 설파하였다. 즉 신수는 漸修成佛의 견해를 표현한 것이고, 혜능은 頓悟成佛의 견해를 표현한 것이다.⁹⁾ 후대 禪家の 입장에서 본다면 ‘不立文字 直指人心’

李晋福은, ‘중국의 선시가 나타나기 시작한 구체적인 근거는 六祖慧能으로부터 찾을 수 있으며, 이로 볼 때 당시만 해도 수행의 체험을 시로 표현하고 전달하는 방식이 상당히 일반화되고 있었음을 알 수 있다.’고 하였다(『韓國佛敎文學의 研究』, 민족사, 1997, 93 쪽).

杜松柏은, ‘두 계송은 경지의 높낮이가 있을 뿐 모두 깊은 禪理를 담고 있으며 禪과 詩를 하나로 융합하여 중국의 詩學에 큰 영향을 끼치게 되었다.’고 하였다(孫大覺 옮김 『禪과 詩』, 민족사, 2000, 28 쪽).

8) 『六祖壇經』, 『行由品』에 두 인물의 계송이 실려 있다.

의 취지에 부합하는 혜능의 계승이 더 높게 평가되는 것은 당연한 일일 것이다.

지금까지 선종에서 가장 존숭되어온 혜능의 이러한 어법은 선시에 직접적인 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. ‘불법의 妙悟는 인간의 언어로 표현할 수 없다.’는 선종의 ‘不立文字論’은 선종의 대표적인 교의이며 선시가 가진 가장 분명한 명제이기도 하다. 이러한 언어부정관은 언어로 도를 전할 수 없다는 직설적인 주장에서부터 불교적인 진리를 전하는 방편으로 사용한 ‘離言絕慮’나 ‘言語道斷’의 超絶적인 수사에까지 이어졌다.¹⁰⁾ 즉 선시는 언어부정을 통하여 언어에 대한 집착을 초월한 궁극의 깨달음의 세계를 시로 표출한 것이다. 선에서 말하는 ‘不立文字’와 敎學的 說理나 議論은 대립되면서 상호보완의 관계에 있다고 할 수 있다.

다시 神秀의 시를 살펴보자. 이미 講伯으로서 다른 이들의 신망을 얻고 있었던¹¹⁾ 神秀는 끊임없이 갈고닦아야함을 주장하였다. 그는 이 시에서 몸을 보리수에 마음을 명경대에 비유하였다. 혜능이 본래 한 물건도 없었다고 보리수와 명경대의 비유조차 들일 여지를 없애버린데 비하여 신수는 일단 언어로써 지시될 수 있는 현상적인 사실을 제시하였다. 그리고 이를 근거로 어떻게 궁극의 경지에 이를 것인가를 설파하였다. 연담의 시는 신수의 점수론에 가까운 양상을 보여준다. 다음 선의 경계를 드러낸 逍遙太能의 시와 연담의 시를 비교하여 함께 살펴보고자 한다.

①

- 9) 方立天主編, 溫金玉 著, 『慧能法師傳』, 宗教文化出版社, 2000, 8~10 쪽
- 10) 김석근, 『韓國佛敎詩研究』, 이회, 2002, 38쪽. 저자는 『李奎報의 禪詩』에서 이규보가 제기한 언어부정의 논리에 관하여 논하였다.
- 11) 신수가 강백으로서 신망을 얻고 있었음은 다음과 같은 말을 통해서 알 수 있다. “我等衆人 不須澄心 用意作偈將呈和尚 有何利益 神秀上座 現爲教授師 必是他得”(『六祖壇經』, 『行由品』).

閃電光中坐 섬광 속에 앉아
 對人能殺活 사람을 능히 죽이고 살릴 수 있네
 無頭無尾棒 머리도 꼬리도 없는 방망이로
 打破虛空骨 허공의 뼈다귀를 부숴버리네
 <逍遙堂集 無題 其七>

②
 摸象衆盲各差池 코끼리 더듬는 소경들 아는 것 각기 달라
 或言如箒或如箕 혹은 빗자루 같다고 혹은 키 같다하네
 長天秋水元同色 아득한 하늘과 가을 물은 본래 같은 색
 莫向於中競鑽龜 그 안에서 다투어 점치지 말라
 <蓮潭集, 次綿州金生員龜字韻 其三>

①에서는 언어적 이해로는 접근하기 어려운 방식으로 시상을 표출하였다. 찰라 사라지는 섬광 속에 앉아 자취도 없는 방망이로 상상조차 잘 되지 않는 허공의 뼈다귀를 부숴버린다고 일갈한다. 바로 언어의 관념을 일거에 타파하고 깨달음의 자리로 단도직입하는 전형적인 선의 ‘不立文字’를 시에 고스란히 담아 표출한 것이다. ②는 연담의 시이다. 이 시의 自註에서 그는 ‘소경들이 코끼리 모양을 더듬는데 등을 만진 자는 키 같다 하고 꼬리를 만진 자는 비 같다고 한다.’¹²⁾고 하였다. 이 시에서 연담은 앞을 못 보는 사람들이 코끼리를 더듬고 자신의 소견을 주장하듯 편견에 사로잡힌 중생들의 미혹을 비판하였다. 그리고 하늘과 가을 물의 색은 본래 같으니 자신의 편견을 내세우며 다투지 말라고 말한다. 연담은 비유를 들어서 사람들의 편견과 아집을 돌아보게 하였다. 그리고 다시 인간의 삶속에서 늘 보고 사는 하늘과 가을 물의 색깔이 같은 색임을 말하여 모든 존재는 본래 한 생명으로 연기하고 있다는 불법의 이치를 전하였다. ①에서처럼 중생들의 무지에 대한 자각의 겨를마저도 일거에 타파하려하지 않고 소경들의 편견과 ‘長天’ ‘秋水’의 조응을 들어

12) “盲人摸象 摸背者云如箕 摸尾者言箒”(『蓮潭集』 卷, 《韓佛全》 제0 책 226 쪽).

모든 존재는 한 생명으로 相互緣起한다는 華嚴의 妙理를 이해시키고자 하였다.

선에서는 전통적으로 ‘直指人心 見性成佛’을 표방해 왔다. 성품을 깨달으면 곧 성불한다는 것이다. 이에 비하여 교의 입장에서는 점차적으로 수행하여 玄旨를 깨달아 성불에 이른다는 입장이다. 그러므로 선이 언어로 표현될 때 인간의 思量分別이 접근할 수 없는 언어의 양식을 취하게 되고, 교학의 언어는 인간의 지혜가 보다 적확하게 진리를 해득할 수 있게 하는데 집중하게 되는 것이다. 이러한 차이 때문에, 禪의 계송은 詩에 가깝고 敎의 계송은 압운한 文에 가까우며, 敎는 推理를 중시하며 直說을 많이 구사하고 禪은 直觀을 중시하며 比興을 많이 구사한다¹³⁾는 인식이 가능한 일이었을 것이다. 앞의 혜능과 소요 태능의 시는 언어에 대한 극한의 초월을 시도하여 매우 초월적인 선가 특유의 시풍을 보여주었다. 반면에 신수와 연담의 시문학은 선사에서 느낄 수 있는 시적인 경계가 크게 드러나지 않는다. 연담은 禪風을 드날리는 대신 解得指向的이라 할 수 있는 언어인식을 기반으로 불교사상과 심원한 哲理를 인간의 理智에 호소하는 시문학을 구가하였다. 연담은 교학 전성의 시대를 이끌어갔던 인물로서 자신의 內外典을 넘나드는 폭넓은 지식을 기반으로 불교사상과 哲理를 독자에게 이해시키고자하는¹⁴⁾ 교학적 불교시를 구사하였다. 다음 절에서는 연담의 교학적 불교시의 양상을 화엄과 선의 시적 표출양상의 측면에서 고찰하고자 한다.

Ⅲ. 敎學的 佛敎詩의 양상

13) 杜松柏, 『禪學與唐宋詩學』, 黎明文化事業公司, 1978, 197쪽.

14) 李鍾燦은 연담의 시에 대하여 ‘진리의 법체를 독자로 하여금 간접적으로 이해시키려하였다.’고 논하였다(『韓國佛家詩文學史論』, 불광출판부, 1993).

1. 華嚴의 說理

연담 교학의 중심이 화엄이었음은 앞에서 이미 언급한 대로다. 그는 시문에서 마치 禪家에서 불법을 드러내는 示法詩와 같이 화엄의 세계에 대한 가르침을 시로 표출하였다. 부처가 깨달은 내용을 그대로 표명한 것이 『華嚴經』이다. 화엄의 세계는 부처의 눈으로 본 세계이며, 그 설법의 대상은 수행자나 중생이 아닌 성불의 문턱에 이른 보살들이라고 한다. 그러므로 화엄경에 설해지는 교설은 매우 초월적일 수밖에 없을 것이다.

연담은 다음과 같이 화엄의 세계를 노래하였다.

華嚴法界重重說 화엄법계 重重無盡 한 설법
刹刹塵塵無間歇¹⁵⁾ 무수한 세계 조금의 틈도 없네
燕語鶯吟廣長舌¹⁶⁾ 제비 소리 피꼬리 노래가 광장설일세
休分別 分別하지 말라
黃花翠竹毘盧佛 黃花 翠竹이 비로자나불일세
〈蓮潭集, 以漁家傲送敬誼 其一〉

제1·2구에서 화엄법계의 모습을 그대로 나타내었다. 제3구에서는 제비소리 피꼬리 소리가 부처의 광장설이라 한다. 세상의 모든 것들이 조금의 틈도 없이 서로 이어져 있으며 相即相入 한다. 바로 法界緣起 한다는 것이다. 그러므로 모든 존재에 청정법신의 불성이 나투어져 있다. 제비와 피꼬리 같은 미물들의 지저귀는 소리도 그것이 바로 부처의 광장설이라는 것이다. 그래서 저자는 分別하지 말라고 한다. 누런 꽃, 푸른 대나무가 바로 청정법신 비로자나불¹⁷⁾

15) 刹塵은 무수한 국토가 미세한 티끌이라고 할 만큼 수가 많은 것을 말한다. 이 관념은 화엄경에 나타나 있다.

16) 廣長舌은 부처의 설법이라는 뜻. 부처의 32상의 하나이다. 廣長舌相, 大舌相이라고도 한다. 혀가 넓고 부드러워 이것을 내밀면 얼굴전체를 덮고 이마 위까지 올라가는 상.

이라는 것이다. 毘盧遮那는 遍一切處, 光明遍照, 遍照라고 번역한다. 부처의 眞身을 나타내는 칭호로 부처의 身光과 智光이 理事無礙의 법계에 두루 비추어 圓明한 것을 의미한다. 이 시에서 보여지는 초월적인 언설은 일면 선사와 통할 수 있다. 그러나 불립문자론에 입각한 언어부정은 읽을 수 없다. 다만 부처의 눈으로 보았다는 화엄의 세계를 드러내었을 뿐이다. 연담은 <和中峯樂隱詞 其十五>¹⁸⁾에서도 “이 도는 무궁하여/천지는 한 뿌리”라고 하였다. 천지는 한 뿌리라는 말은 다른 말로 표현한다면 만물은 相互緣起하는 의존적 존재이며, 이 세상에서 독립된 실체로서 존재하는 것은 아무것도 없다는 것이다. 화엄의 이치를 독자에게 직설적으로 전하고자한 것이다.

三冬結制禮金仙	겨울 결제에 부처님께 예경하고
九會華嚴次第宣	구회 화엄 차례대로 강설했네
毛孔佛身分百億	毛孔마다 나투신 佛身 백억으로 나뉘었고
塵中經卷等三千	먼지 속 경전 삼천권이 되었네
點頭頂石能知義	굳은 돌도 뜻을 알아 고개 끄덕이고
借口虛空解講玄	허공이 입을 빌어 현묘한 이치 강설했네
爲報滿堂諸法侶	당을 가득채운 범려들에게 보답하고자
云云不是小因緣	강설하는 일 작은 인연 아닐세

<蓮潭集 結冬講華嚴經>

結制는 운수납자들이 여름과 겨울에 석 달씩 한 곳에 머무르며 수행을 하는 것이다. 結制 혹은 安居라고 하면 일반적으로 禪房의 修禪을 위한 안거를 생각하기 쉽다. 그런데 여기에서 연담은 결제 기

17) Vairocana의 음역. 약칭하여 盧舍那佛, 遮那, 毘盧遮那佛. 본래 태양의 뜻으로 佛智의 광대무변한 것의 상징. 華嚴의 本尊이다.

18) “斯道無窮/天地根同/最尊貴佛祖家風/捲簾挹翠/擁爐撥紅/有金獅子石■磷玉芙蓉”(『蓮潭集』卷1, 《韓佛全》제10책, 226쪽).

간동안 화엄경 강의에 무척 심혈을 기울였음을 말하고 있다. 수련과 미련에서는 결제 기간동안 화엄을 강설하는 실제 생활의 모습을 묘사하였다. 그리고 함련과 경련에서는 화엄학의 요체라 할 수 있는 法界緣起 思想을 드러내었다. 특히 함련에서는 義湘(625~702)의 <法性偈>에서 말하는, “하나 안에 일체가 있고 일체 안에 하나 있고/하나가 곧 일체요 일체가 곧 하나다/한 티끌 속에 지방세계를 머금고/모든 티끌 속에도 역시 그러하다”¹⁹⁾는 경계를 드러내었다. ‘一中多 多中一’ 그리고 ‘一即多 多即一’의 相入相即의 연기다라니법은 화엄 법계연기설의 핵심으로서²⁰⁾ 연담은 결제 기간동안 자신이 힘을 기울였던 강학과 수행의 핵심을 제시하였다. 자신의 철학적 사유와 실제의 삶이 오로지 화엄학과 함께하였음을 표현한 것이다. 연담은 화엄학을 중심으로 한 자신의 사유체계와 수행자로서의 삶을 직접 표현하였을 뿐만 아니라 일상의 생활 속에서 우리나라의 삶의 회포를 화엄의 시각에서 시로 풀어내었다. 다음의 시를 통하여 이러한 점을 살펴보자.

騰騰任運老比丘	자유롭게 노니는 늙은 비구
成佛生天摠不求	성불도 천상에 태어남도 모두 구하지 않네
西竺仙經輸白馬	서축의 경전 백마에 실어왔고
東關夫子駕靑牛	동관의 노자는 푸른 소를 탔네
三生有路來時好	삼생에 길이 있어 좋은 때에 와서
萬境隨心轉處幽	만가지 경계 마음 따라 가는 곳 그윽하네
記得南華曾解道	남화경을 얻어 이미 도를 알았고
大鵬斥鷃本同游	대봉과 메추라기 본래 함께 노니네

<蓮潭集, 又吟丘字贈大稀上人 其一>

19) “一中一切多中一/一即一切多即一/一微塵中含十方/一切塵中亦如是”(義湘 撰 華嚴一乘法界圖, 《韓佛全》 제2책, 1~8 쪽).

20) 정병삼, 『의상 화엄사상 연구』, 서울대출판부, 1998, 132 쪽

만사의 분별을 놓아 버리고 만물이 제 각각의 자연스러운 모습으로 살아가는 것이 진리에 가장 가까운 모습이라는 것을 표현하였다. 함련과 미련이 내용상 서로 연계성을 지니고 전개되었다. 즉, 함련에서는 불경의 전래²¹⁾와 노자의 도덕경의 起緣²²⁾을 함께 말하고, 미련에서는 남화경을 통해서 도를 깨닫고 대봉과 메추라기가 한 뿌리임을 안다고 한다. 南華는 『南華眞經』의 약칭으로 『莊子』의 별칭이다. 위의 시에서는 『莊子』, 『逍遙遊』²³⁾의 한 부분을 들어 상대적 가치의 분별을 떠나 圓融無礙한 마음으로 보면 세상의 만물은 大小, 彼此의 분별이 없다고 한다. 연담은 <呈道谷柳先生>²⁴⁾에서도 “가는 곳마다 소요하는 즐거움 얻어 / 하늘을 날거나 느릅나무에 오르는 일 묻지 않네”라고 하여 위의 시와 같은 시상을 표출하였다. 깨달음의 길에 있어서 궁극의 진리가 목적이니 눈에 보이는 현상은 잠시 드러나 보이는 분별심의 투영에 지나지 않는 것이다.

그는 <次權碩士退亭韻>²⁵⁾에서 “가을 밤 쓰르라미 어두운 벽에 모

- 21) ‘西竺仙經輸白馬’ 구는 後漢 明帝(永平 10년) 때 처음으로 불교가 들어올 때 迦葉摩騰과 竺法蘭이 불상과 경전을 흰 말에 싣고 오므로 후한 명제가 절을 지어 주었고, 불경도 보관하여 거주케 하여 그 절을 白馬寺라 이름 하였다. 이 시에서도 이러한 역사적 사실을 말하고 있다. 『洛陽伽藍記 白馬寺』, “白馬寺 漢明帝所立也 佛敎入中國之始”
- 22) ‘東關夫子駕青牛’ 구는 노자가 만년에 靑牛를 타고 함곡관을 지나는데 關令 尹喜가 제자의 예를 올렸다고 한다. 일설에는 이 때 關令의 청으로 『道德經』을 지었다고 하기도 한다. 『列仙傳』, “老子西遊 關令尹喜望見有紫氣浮關 而老子果乘靑牛而過也.” 『史記, 老子韓非列傳』에는 다음과 같은 기록이 있다. “於是老子 洒書上下篇 言道德之意五千餘言而去 莫知其所終”
- 23) 《莊子, 逍遙遊》 “…(전략)… 齊諧者 志怪者也 諧之言曰 鵬之徙於南冥也 水擊三千里 搏扶搖而上者九萬里 去以六月息者也 …(중략)… 故九萬里則風斯在下矣 而後乃今培風 背負青天 而莫之夭闕者 而後乃今將圖南 蜩與學鳩笑之曰 我決起而飛 檜榆枋 時則不至而控於地而已矣 奚以之九萬里而南爲 …(중략)… 二蟲又何知 小知不及大知 小年不及大年.”
- 24) “……/約我道耕新活計/輟君詩戰老工夫/隨方但得逍遙樂/不問飛天與 搶榆”(『蓮潭集』 卷2, 『韓佛全』 제10책, 236쪽).
- 25) “一片菟裘面面奇/主人高臥任便宜/林間採藥行非徑/雨後觀魚坐近池/秋夜鳴 蟬攢暗壁/

이고/날 저물어 새는 깊은 가지 가려 앓네/삼라만상 회심처 살펴보니/사람은 알지 못하나 저들은 절로아네”라고 하였다. 자신의 삶 속에서 느끼는 사물의 생명력을 통찰하고 주변의 경물과 살아있는 모든 것들은 重重無盡한 華嚴法界가 그러하듯 한 생명의 妙用임을 노래한 것이다. 그리고 <次床字 其二>²⁶⁾에서 ‘어느 곳 어느 때 서로 만나지 못하리 대천세계가 모두 한 禪床일세’라고 하였다. 대천세계가 모두 自他の 구별과 같등이 없는 원융무애한 세계임을 시로써 독자들에게 전하고자 한 것이다. 연담은 이와같이 자신의 교학사상의 근간이었던 화엄사상의 심오한 이치를 시문을 통하여 說理的으로 표출하였다.

2. 禪旨의 說理

기존의 선시 연구에 의하면, 禪理詩·禪事詩·禪趣詩·禪悟詩 등의 개념으로 선시를 분류하여 논하여 왔다. 이 중에서 禪理詩는, 선사상의 원리나 이치를 시로써 나타낸 것, 또 선적 깨달음의 정신적 경지를 시를 통하여 표현한 작품들을 일컫는 개념으로 주로 이해되어왔다. 즉 시적 정서나 감흥보다는 선사상의 교육이나 그 전달이 목적이며, 선적 사유나 명상을 무의식적으로 나타낸 것이어서 사상시나 철학시에 해당한다고 볼 수 있다.²⁷⁾ 禪을 표출한 연담의 시들의 대부분은 禪理詩에 가깝다고 말할 수 있다. 그는 자신의 작품을 통하여 禪의 이치와 선수행의 길 등을 說理的으로 표현하고 있다. 연담이 말하는 선의 이치, 선의 깊은 뜻은 무엇인가. 다음의 시를 통하

夕陽歸鳥擇深枝/眼看物物會心處/人自不知儂自知”(『蓮潭集』卷2, 韓佛全》 제10책, 248쪽).

26) “文人多作水曹郎/自古頻投瘴癘方/桂嶺經年十二久/潮陽去路八千長/莫教顏色綠詩瘦/恐易衰零報主忙/何處何時相對/大千都是一禪床”(〈次床字 其二〉, 『蓮潭集』卷1, 韓佛全》 제10책, 227쪽).

27) 인권환, 『한국불교문학연구』, 고려대출판부, 1999. 445 쪽

여 그 일면을 살펴보고자 한다.

惟吾自不會	나는 스스로 알지 못하지만
斯道本圓明	이 도는 본래 원만하고 분명하네
瓦礫終成佛	기와나 자갈도 마침내 깨달음 이루고
虛空解講經	허공이 강경을 알아듣네
池華承月白	못에 핀 꽃은 달빛 받아 희고
山氣帶秋清	산 기운은 가을이 되어 맑구나
風打牆西竹	바람은 담 서쪽 대나무에 부딪히니
端須以眼聽	그때에 모름지기 눈으로 들으라

<蓮潭集, 禪旨>

자신은 스스로 알지 못하지만, 이 도는 본래 圓明하여 기와나 자갈도 마침내는 성불한다고 한다. ‘나’라고 이름 지어진 존재는 도를 알지 못하고, ‘기와’나 ‘자갈’이라 이름 지어진 존재는 말이 없지만 본래부터 알고 있다는 상대적 分別智를 말하고 있는 것이 아니다. 그것은 깨달음의 소식이 知的으로 인식되기 이전에 이미 못 존재들은 圓滿具足하게 깨달음 속에 있는 존재들 이라는 것이다. 이는 마치 부처가 깨닫고 나니 이 세상이 모두 눈부시게 빛나는 華藏世界의 顯現이라는 화엄의 본질적 교의와 상통하는 점이 있다. 그러한 절대적인 경지를 연담은 ‘禪旨’라고 하였다. 미련에서 선지는 眼·耳·鼻·舌·身·意 六根의 경계를 초월하여야 만이 비로소 깨달을 수 있다고 말하고 있다. 결국 여기에서 연담이 말하는 ‘禪旨’는 分別상을 초월한 本來眞面目의 투철한 깨달음임을 알 수 있다.

到處溪山似故園	시내와 계곡 이르는 곳마다 고향 같아
禪家元不主賓分	선가에는 본래 주인과 객 分別치 않네
秋圃晚瓜老鴉啄	가을 채소밭 늦은 오이 늙은 갈가마귀가 쪼고
夕陽喬木亂蟬聞	석양녘 교목에 매미소리 어지럽네

尋眞去處携黃鶴 眞을 찾아 가는 곳 黃鶴과 함께 하고
 講法休時臥白雲 법을 강하고 쉬는 때 흰구름 속에 누웠네
 燕坐空生多伎倆 참선하는 공생스님 재주가 많아
 煩他天帝散花紛 번거롭게 천제가 꽃비를 뿌려주었네
 <蓮潭集 次慧徹庵韻>

수행과 한거, 空生스님과 天帝의 散花를 자신의 생활에 비유하였다. 空生은 釋尊의 10대 제자 중 解空第一이라 불리우는 須菩提를 말한다. 저자는 自註에서 ‘공생스님이 바위 위에서 참선을 하는데 제석이 꽃비를 내려 찬양하였다.’²⁸⁾고 하였다. 가는 곳마다 고향이니 禪家は 본래 주객의 구분이 없다고 하여 雲水衲子의 자유자재한 경지를 먼저 말하였다. 함련에서는 계절에 따른 사물들의 자연스러운 움직임들을 그대로 묘사하여 수련에서 제기한 자연스러움을 이어나 갔다.

그리고 나서 경련에서는 黃鶴과 白雲이라는 탈속적 심상을 지닌 소재를 내세워 자신의 초탈한 삶을 설명적으로 제기하였다. 미련에서는 그 삶이 參禪하는 空生과 散花한 제석천의 일도 번잡하다 할 만큼 思量을 끊은 경지에 이르렀음을 말하였다. 공생은 ‘잔재주가 많고, 천제는 번거롭게 散花하였다.’고 말함으로써 선의 경지에 소요하는 자신의 유유자적한 모습을 부각시킨 것이다. 연담은 <日卦庵謹次龍巖>²⁹⁾에서 “한 찰간 세운 곳 절로 승방이 되니/온갖 풀에 분명하게 조사의 뜻 자라나네”라고 하였다. 찰간을 세운 곳이 절로 승방이 된다는 것은 앞의 <次慧徹庵韻>에서 말한 밭길이 닿는 곳마다 고향이라는 의미와 상통하는 면이 있다. 다시 말하면, 시방세계 그 어느 곳이든 安心立命處가 될 수 있듯이 찰간을 세운 그 어느 곳이든 청정한 수행의 도량이 될

28) “空生岩中燕坐 帝釋雨花讚嘆”(『蓮潭集』卷2, 《韓佛全》 제10 권 241 쪽).

29) “一竿建處自成房/百草明明祖意長/花木禪窓籠淑氣/金銀佛榻繞祥光/不須鄒衍談天/暫借魯陽揮日方/往事茫茫春寂寂/幽禽啼在薛蘿牆”(『蓮潭集』卷1, 《韓佛全》 제10 권, 226 쪽).

수 있다는 것이다. 그러므로 여기에서 더 나아가 풀끝마다 조사의 뜻이 자라난다고 한 것이다. 진리는 어느 곳에든 상주하는 것이라는 이詩句는 佛家の 시에서 종종 볼 수 있는 것이다. 그 예로 고려시대 眞覺國師 慧謙의 시에도 ‘落落梵音雲外落/明明祖意草頭明’³⁰⁾은 표현을 볼 수 있다. 蓮潭詩의 ‘百草明明祖意長’이나 慧謙詩의 ‘明明祖意草頭明’은 공통적으로 祖師의 가르침이 禪修行의 근간을 이룬다는 看話禪 사상을 시에 수용한 것이다. 그러나 연담은 ‘봄은 적적하고 새소리는 은자의 담장에서 울린다’³¹⁾고 시상을 마무리함으로써 풀끝마다 생동하는 조사의 뜻을 선가의 기풍으로 활달하게 이어나가지는 못하였다. 다만 어디에서든지 조사의 가르침은 이어갈 수 있다는 뜻을 전하였다. 그는 선의 이치를 시로 표출함은 물론 선 수행의 전통도 계승되어야 함을 서술적으로 표현하였다. 자신을 찾아온 수행자에게 선수행의 요체를 설한 다음의 시를 보자.

結夏不出戶	여름 계절에 문 밖을 나서지 않으니
塵緣淨於掃	번잡한 인연 비로 쓴 것보다 깨끗하네
落花燕泥香	꽃 지매 제비집 짓는 진흙 향내나고
濃綠鶯聲老	녹음 우거지니 피꼬리 소리 무르익네
有客自嶺來	객이 영남에서 찾아와
訪我無生道	내게 무생도를 묻네
無生不可學	무생도는 배울 수 없는 것
可學成癡擾	배울 수 있다면 번잡해지네
有物天地先	천지 이전 한 물건 있어
昭昭還杳杳	밝기도 하고 아득히 어둡기도 하네
聖凡元一致	성인과 범인이 원래 하나이니
妙悟當及早	妙悟는 단박에 이루어야 하네
感君辛勤訪	그대가 힘써 찾아옴 감사하며

30) <次看經貧道者韻>(慧謙, 『無衣子詩集』卷下, 《韓佛全》 제6권, 63쪽).

31) 각주 29) 참조

聊以塞潦草 애오라지 마무리 짓네
 珍重好歸去 잘 돌아가시고
 記取來時路 올 때의 길을 기억하시게
 <蓮潭集, 與嶺南智統上人>

영남의 智統上人에게 준 시이다. 일상의 삶과 경물묘사-객과의 대화-객에게 대답하는 형식의 범문-객과의 이별 순으로 시상이 전개되었다. 同道의 도반에게 불법의 이치를 나름대로 밝힌 내용이다. 그가 이 시를 통해서 설한 범문은 크게 두 가지라 할 수 있다. 하나는 ‘無生道’란 무엇인가. 다른 하나는 ‘妙悟의 길’이 그것이다. 여기에서 말하는 無生은 말 그대로 生함이 없는 것이다. 그것은 일체 존재의 본질이 空性を 근본으로 하기 때문에 生滅이 없음을 말한 것이다. 이에 관하여 다음 『中論』의 언설은 참고할 만하다.

모든 법은 스스로 생하는 것도 아니고, 또한 다른 것을 따라 생하는 것도 아니며 함께 생하는 것도 아니며 원인 없이 생하는 것도 아니다. 그러므로 무생함을 알라.³²⁾

諸法の 實相이라는 것은 마음의 작용이나 언어가 끊어져 있다. 生함도 없고 滅함도 없으며 寂滅하여 涅槃과 같다.³³⁾

모든 존재는 단 한 순간이라도 시간적 공간적으로 자기 동일적 지속성을 지닌 실체가 아닌 공한 존재이다. 空하므로 相互緣起하며, 緣起하므로 정해진 相이 없으며, 그러므로 생한다거나 멸한다는 개념적 언어를 붙일 자리가 없다는 것이다. 위에서 말한 諸法은 모든 존재를 상징한다. 그리고 마음의 작용이란 마음으로 개념화시키는 작용을 말하며 언어란 명명된 개념을 의미한다고 할 수 있다. 이러

32) 『中論』「第1 觀因緣品 3」. “諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生”

33) 『中論』「第18 觀法品 7」. “諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃”

한 실체화의 작업이 공성의 기반 위에서는 불가능한 일이 된다. 그러므로 따로 生滅이 없으며 다만 연기할 뿐이라는 것이 그 요점이다.

연담은 무생도를 묻는 이에게 무생도는 배울 수 없는 것이며, 거기에 말을 붙여 배울 수 있다면 이미 본질에서 떨어진 번잡한 일이 되어버리고 만다고 하였다. 그리고 聖人과 凡人이 본래부터 동등한 불성을 지닌 존재이며 이러한 妙悟의 이치는 思量分別이 일기 전에 단박에 알아 차려야 한다고 한다. 마지막 구에서 말하는 ‘올 때의 길을 기억하라’는 것은 떠나는 이에게 전하는 단순한 말로 생각될 수도 있다. 그러나 앞에서 전한 뜻과 연관지어 생각해 보면 그 이면에 다른 뜻이 있다는 것을 짐작해 볼 수 있다. 즉 올 때의 길을 잘 기억하라는 것은 智綻上人이 이미 진리의 길에 들어서 있다는 사실을 자각하라는 뜻이다. 자신이 진리의 길에 들어서 있으며, 자신의 존재가 이미 진리의 顯現이건만, 따로 無生道를 물을 필요가 없다는 뜻으로 생각해 볼 수 있는 것이다. 연담은 妙悟의 경지에 단박에 깨쳐 들어가는 선의 세계를 보이는 데 그 이치를 說理的으로 밝혀가면서 가르침을 전하고 있다. 그렇다면 연담이 말하는 선의 궁극적인 이치는 어떤 것인가. 이에 관하여 그는 다음과 같은 시를 읊었다.

K C I

①

我亦忘君君亦忘 내 그대를 잊고 그대는 나를 잊어
 悠然相對兩相忘 오래도록 마주하여도 서로 잊었네
 忘中亦有難忘了 잊는 것 중에 잊기 어려운 것 있으니
 此物忘時是大忘 이 물건을 잊을 때 이것이 큰 잊음이네
 <蓮潭集, 贈林大雅>

②

十年林下坐觀空 십년 동안 林下에서 空을 관하여
 了得心空法亦空 마음이 공함을 깨달으니 법도 또한 공하네
 心法俱空猶未極 마음과 법 모두 공하여도 아직 완전하지 않아
 俱空空後始真空 공마저 공한 후라야 비로소 眞空이네
 <蓮潭集, 次秋月大師三空字>

자타의 분별과 ‘이것이 무엇인가?’하는 화두마저 잊는 것, 다시 말해서 모든 분별을 초월한 경지가 가장 이르기 어려운 경지라고 한다. 그것은 空마저 空한 경지, 그것이 연담이 말하는 眞空妙有를 터득한 경지였던 것이다. 위의 시에서도 연담은 설리적인 입장에서 선의 진면목을 서술적으로 표출하였다. 연담의 시에서는 언어의 길을 철저히 끊어버리는 선가의 풍모를 보기 어렵다. 선의 경지를 표출한 시에서도 선에서 보여주는 박진감 넘치는 超絶의 경지나 심원한 거리감과 여운 보다는 선의 경지를 언어로써 이해시키려는 경향이 강하다. 말하자면 보여주는 시보다는 설명하는 시, 느끼는 시 보다는 생각하는 시에 가깝다고 할 수 있다. 이 점은 연담 자신의 교학가로서의 성격과 선풍을 진작하지 못했던 18세기 불교의 사상적 경향이 반영된 결과라고 말 할 수 있을 것이다.

IV. 맺음말

그 동안 불교문학의 중심은 禪詩라고 하는 인식이 지배적이었다. 물론 한자문화권에서 한시라는 특정한 문학형식을 빌어 불교의 세계를 표출하였던 불교한시가 매우 함축적이고 상징적인 시풍으로 말미암아 不立文字를 표방한 禪과 일맥상통한 것은 사실이다. 이러한 점 때문에 선사의 시는 선시이다. 혹은 불교시는 선시이다라는 다소 포괄적인 인식이 있었던 것이 사실이다. 그리고 불교문학의 연구성과를 살펴보면 많은 연구성과들이 선시에 편중되어있다. 이러한 상황에 대한 문제의식을 가지고 이 논문에서는 종래의 선시와는 다른 시풍을 구사하는 불교시의 한 양상을 고찰해 보고자 하였다. 이 논문에서는 18세기 불교의 가장 대표적인 교학사상가였던 蓮潭 有一(1720~1799)의 시문학을 통해서 교학적 불교시의 몇 가지 양상을 살펴보았다. 그는 18세기 불교의 대표적인 교학가이다. 당시 불교는 선교 겸수의 전통을 계승하고 있었다고 하지만 교학이 주류를 이루었던 시기였다. 연담은 평생을 화엄학을 중심으로 한 교학연찬과 講學에 전념하였던 인물이다. 그리고 默庵과 함께 心性論을 전개함으로써 그 시대 불교계의 사상을 주도하였다. 제2장에서는 교학적 불교시의 기본 전제로서 연담의 언어인식과 시어 구사에 대하여 논하였다. 부처가 설한 가르침마저도 버려야 된다고 주장하는 不立文字論에 입각한 선의 언어는 다분히 解脫指向的 언어 상황을 추구한다. 그러나 연담은 경전의 뜻을 잘 이해하고 경전의 뜻으로 말미암아 진리의 본성을 깨닫게 된다고 하는 이른바 解得指向的 언어 상황을 추구하였다. 제3장에서는 실제 연담시의 교학적 불교시의 양상을 고찰하였다. 이는 크게 두 가지 양상으로 하나는 華嚴의 이치에 대한 시적 표출이며, 다른 하나는 禪旨의 표출이다. 연담 교학의 핵심은 화엄학이다. 그는 모든 존재는 한 생명으로 相互緣起한다는 화엄의 法界緣起思想을 근간으로 현상적으로는 달라 보이는 각각의 존재들이 심원한 진리의 시각으로 보면 아무런 차별이 없이 함께 호흡하고 있다는 화엄교학의 이치를 시문학에 직접

표출하였다. 선사상에 있어서 종래의 선사에서 보여지는 극도의 함축과 상징, 초월적 언어의 구사와 같은 전형적인 禪家의 시풍을 드러내지 않았다. 그는 시를 통하여 선의 세계를 보여주기 보다는 설명하기를 시도하였다. 전통적 의미의 선시에 비하여 문학적 감흥은 줄어드는 감이 있지만 교의의 이해와 전달이라는 불교시 본연의 취지에 오히려 부합하는 시라고 할 수 있을 것이다.

K C I

참고 문헌

- 『金剛經』
『無門關』
『大菴寺志』
『六祖壇經』
『莊子』
有一, 『蓮潭大師林下錄』(《韓國佛敎全書》 제10책)
義湘, 『華嚴一乘法界圖』(《韓國佛敎全書》 제2책)
義天, 『大覺國師文集』(《韓國佛敎全書》 제4책)
慧諶, 『無衣子詩集』(《韓國佛敎全書》 제6책)
강석근, 『韓國佛敎詩研究』, 이회, 2002.
김성철 역주, 『中論』, 경서원, 2001.
杜松柏, 『禪學與唐宋詩學』, 黎明文化事業公司, 1978.
杜松柏 지, 孫大覺 옮김, 『禪과 詩』, 민족사, 2000.
朴太源, 『佛敎의 言語理解와 不立文字』, 고려대 석사학위논문, 1985.
方立天 主編, 溫金玉 著, 『慧能法師傳』, 宗教文化出版社, 2000.
李鍾燦, 『高麗禪詩研究』, 한양대 박사학위논문, 1985.
李鍾燦, 『韓國佛家詩文學史論』, 불광출판부, 1993.
李晋吾, 『韓國佛敎文學의 研究』, 민족사, 1997.
인권환, 『한국불교문학연구』, 고려대출판부, 1999.
정병삼, 『의상 화엄사상 연구』, 서울대출판부, 1998.

<투고일 : 2004.12.31. 심사일 : 2005.1.20. 심사완료일 : 2005.2.2>

Abstract

A Study on the Buddhist poetry of Yon-dam

Kim, Seok-tae

During that time, the recognition that Buddhist literature is a sŏn poetry was dominant over all the others. Of course, it is true that a Buddhist Chinese poetry which expresses the realm of Buddhism in Chinese character cultural area through Chinese poetry, a particular literary form, has something in common with sŏn, imitating Buddhist-character by suggestive and symbolic poetical style. Cause of this point, sŏn priest poetry can mean sŏn poetry. In other words, the inclusive idea of Buddhist poetry may be a sŏn poetry was truly in existence and when we inquire into a study result of Buddhist literature, almost result is laid disproportionate on sŏn poetry. With a critical mind to this circumstances, I want to examine a aspect of Buddhist literature which use different style of poetry from former sŏn poetry in this thesis. Through Yeon-dam-you-il's poetry literature I examined some aspects about the Buddhism scholar. Yeon-dam-you-il(1720 ~ 1799) is representative Buddhist scholar in 18th century. Though Buddhism succeed the tradition of both sŏn and Buddhism that time, the main current was a Buddhist scholar. Yeon-dam is who followed his senior Seol-pa-sang-un so who devoted his whole life to

editing the meaning of a teaching and lecturing the Buddhist scholar laying stress on the study of Avatamsaka. By unfolding a contention mind with Muk-am, he took the lead in Buddhism thought. In the second chepter, setting scholastic Buddhist poetry as a premise dispute about Yeon-dam's insperation towards language and useing a poetic word. The words of sŏn which is based on the theory of no dependence on words and letters, insist giving up Buddha's lesson purued intensional deliverance language situation. But Yeon dam chase intensional understanding apprehension language situation that can comprehend truth's real nature on account of understanding the sutras' purport. In other words, sŏn try to transcend words while Buddhist scholar thinks much of fine reason and exact understanding of delivered meaning. Those difference between these two recognition is found individually in real poetry literature. In chepter three, this thesis examine a aspect as a Buddhist poetry of real Yeon-dam's poetry. This has two phasese largely, one is expression on book toward Avatamsaka's logic, the other is expression about scholar of sŏn. The core of Yeon-dam's Buddhist scholar is Avatamsaka scholar. With Avatamsaka's the theory of co-rising the totality of things the Dharma realm which thinks all beings co-rising one soul, he represent the reason about learning of Avatamsaka scholar carrying the idea that each being may seem diffrent directly in his poetry literature. Though it might have less literary inspiration than traditional sŏn poetry, it coincide all the better for with the nature aim of Buddhist poetry,

understanding and transmission of Buddhist scholar.

Key words : Yon-dam, Buddhist poetry, sŏn poetry, Avatamsaka's logic

KCS I