高麗中期 禪宗의 復興과 看話禪의 展開

許 興 植*

머 리 말
1. 禪宗界의 危機
2. 禪宗界의 自覺
3. 臨濟宗과의 交流
4. 看話禪의 流行
맺 음 말

머 리 말

高麗前期의 禪宗은 光宗治世의 전반까지 전성기를 이루었다. 그러나 그 후반기에 華嚴宗이 부상하면서 法眼宗으로 유학한 계통의 선종만이 어느 정도 宗勢를 유지하였을 뿐이고, 그 이후 선종계는 대체로 침체한 상태를 면하지 못하였다. 특히 고려의 全盛期라 할 수 있는 文宗 이후 睿宗까지의 선종에 대한 자료는 거의 남아 있지 않을 정도로 종세가 미약하였다. 이 때문에 고려후기에 다시 수많은 禪僧이 배출되었음에도 불구하고 이를 체계적으로 연결시켜 이해하기가 매우 어려워진다. 따라서 고려후기의 선종에 대해서 계기적으로 이해하기 위하여 중기의 禪宗史는 중요한 의미가 있다고 생각된다.

고려초에 번영하였던 선종의 종세가 약화되었다가 후기에 다시 만회하기까지의 변화에 대한 史料上의 침묵을 메꿔가면서 좀더 깊은 연구가 이루어져야 하겠다. 선종출신으로서 仁宗時에 국사로 책봉된 圓應國師 學一과 大鑑國師 坦然의 碑文을 주의깊게 살펴 보면 적어도 11세기 후반부터 선종계가 어떤 위기에 직면하고 있었음을 추측할 수 있다. 이를 좀더 거슬러 올라가 고려초의 선종과 연결지워 봄으로써 공백으로 처리된 불교사의 일부분을 메울 수 있는 연결의 실마리가 찾아진다.

이 논문에서는 고려 예종시에 禪宗界의 일면에서 楞嚴經을 탐구하여 看話禪的인 方法에 의한 自覺運動이 있었고 이는 고려후기에 선종이 부흥할 수 있는 중요한 토양이 되었음을 밝혀보려 한다. 또한 이러한 선종계의 새로운 움직임은 宋의 臨濟宗과 간접적으로 교류하면서 서로의 발전에 자극제가 되었던 것으로 파악되었다. 대체로 기왕에 불교사를 정리한 先學들은 고려말의 太古와 懶翁이 직접 元에 가서 臨濟宗의 영향을 받은 점을 강조하고 중

* 慶北大 師大 歷史科 助敎授

기의 교류에 대해서는 소홀히 취급하는 경향이 많았으나[1] 여기서는 이보다 앞서 이루어진 교류에 주목하였다. 이 논문을 통하여 고려후기로 전환하는 과정에서 禪宗思想의 변화를 이해하는 데에 도움이 된다면 다행이겠다. 叱正을 바란다.

1. 禪宗界의 危機

達磨에 의하여 中國에 정착하기 시작한 禪宗은 五祖에 이르러 門徒가 더욱 번성하였고, 뒤를 이어 北宗의 神秀와 南宗의 慧能으로 兩分되었다. 六祖보다 앞서 신라의 法朗·道義·神行 등이 唐의 선종과 접촉하여 이에 심취하고 귀국하였던 것을 보면, 일찍부터 이들과의 교류가 깊었음을 알 수 있다.[2] 그러나 본격적인 수용은 南宗禪에 유학한 고승들에 의하여 신라말에 이루어졌던 것이다. 후에 北宗禪은 단절되고[3] 南宗禪은 번창하여 특성을 달리하는 五家로 발전하였으며[4], 신라말의 고승들은 대체로 五家라 불리는 다섯 宗派에 골고루 유학하고 있었다.[5]

그러나 고려태조가 尊崇했던 海東四無畏가 모두 曹洞宗 계통임을 보면, 고려초의 禪宗界는 曹洞宗의 영향을 받은 고승들이 주도적인 위치에 있었다고 생각된다. 이 때에 南宗禪을 이어온 고려의 禪僧들은 스스로 禪僧 또는 曹溪宗僧을 자처하였고 많은 山門을 이루었다. 이들은 宗派로서 曹溪宗 또는 禪宗으로 불리게 되었고 九山門으로 分派된 것은 아니었다고 정리된다.[6]

高麗光宗時에 이르러 敎宗가운데 華嚴宗이 浮上되고 禪宗僧들도 점차 五家가운데 天台宗과 절충적이었던 法眼宗에 留學하게 되었다. 이들 가운데 慧居國師, 眞觀禪師 釋超, 寂然國師 英俊, 圓空國師 智宗 등은 光宗時부터 顯宗時까지 두각을 나타냈던 고승이며, 이들은 모두 法眼宗에 유학하고 귀국한 경력을 가졌다.[7] 그리고 이들은 현존하는 기록상 나타나는

---

(1) 采永, 《佛祖源流》 1764, 松廣寺版.
李能和, 《朝鮮佛敎通史》 下, 1918, p.334. 「羅末麗初 則傳法眼宗者最多 亦猶麗末鮮初之傳臨濟宗也」, 中, 「特書臨濟宗之淵源, 朝鮮禪宗臨濟嫡派」.
金映遂, 〈曹溪禪宗에 就하야〉 《震檀學報》 9, 1938, pp. 161-163.

(2) 李能和, 上揭書, 中, p.87, 下 p.15.

(3) 이미 高麗中期 圓應國師 學一의 碑文에 다음과 같이 정리되었음이 주목된다. 《朝鮮金石總覽》 上, p.348. 「至忍五世而益離 離而爲秀能 南北分矣 然秀後世無述焉 自能而下 支派浸衍 浩浩如百川 要其歸傳佛正宗一也」.
그러나 신라 고려의 선종은 北宗禪을 강하게 계승하였다고 주장한 논문(閔泳珪, 〈一然의 禪佛敎—新羅와 高麗의 九山禪門은 南宗이 아니고 北宗이다〉 《震檀學報》 36, 1973)이 있으나 현재 학계에서는 일반적으로 수긍되지 않고 있다.

(4) 이미 圓應國師 學一의 碑文에서 다음과 같이 요령있게 五宗의 특징을 정리하고 있음을 알 수 있다. 「老盧而降 分派如川 大潙盡相 長短方員 臨濟一句 須具三玄 洞山五位 或正或偏 雲門柱杖 妙用現前 法眼口口 三界皆然 方便雖異 同趣妙圓 偏我大士 出于東國 歷訪叢林 飽參本色 五家之學 了然胷臆」.

(5) 李能和, 前揭書, pp.89-90.

(6) 許興植, 〈高麗前期佛敎界와 天台宗의 形成過程〉 《韓國學報》 11, 1978, 여름.

(7) 許興植, 〈高麗初 佛敎界의 動向〉 《文學과 知性》 29, 1977.

광종이후 현종시까지의 중요한 禪僧으로서 거의 전부라는 점에서 보더라도 이 시기에는 法眼宗과 교류한 고승들이 고려 禪宗界의 주도적 위치에 있었음은 확실하다.

그러나 고려중기로 가까워질수록 禪·敎 절충적인 法眼宗에 유학한 다음 귀국한 禪僧들이 顯宗時까지 國師를 배출한면서 두각을 보였다. 이들 禪僧은 天台宗에 접근한 法眼宗僧인 만큼 고려의 天台學은 이들에 의하여 유지되고 있었다. 그러나 그 이후는 이상하리만큼 碑文이나 기타 金石文에 이들이 보이지 않고 상대적으로 敎宗僧의 자료만 나타난다. 이와 같이 顯宗이후 거의 자취를 감추었던 고려의 天台學은 義天이 宋에 유학한 후 天台宗을 형성하기까지 약 100년간 단절된 것으로 이해되기도 하였다.[8] 法眼宗에 접근하였던 禪僧들은 義天이 天台宗을 형성할 때 시간적으로 1세기의 차이가 있으므로 전혀 무관하다고 해석되었던 것이다. 그러나 위와 같은 통설과 다른 사실이 僊鳳寺 大覺國師碑陰記에 정리되어 있다.[9] 이에 의하면 光宗이후 顯宗까지 두각을 나타냈던 法眼宗風의 禪僧들이 住錫했던 寺院勢力이 11세기후반의 天台宗形成에 있어서 그 基盤이 되고 있음이 명시되어 있다. 따라서 10세기후반부터 11세기 초까지 禪宗界의 주도적인 위치에 있던 세력들이 天台宗에 흡수되어 禪宗에서 떠나고 있었다는 셈이 된다.

義天이 天台宗을 성립시킴으로서 타격을 받은 기존 불교세력은 禪宗이었음을 알 수 있다. 더구나 曹洞宗風을 받은 禪僧을 뒤이어 주도적인 위치를 차지하였던 禪宗勢力의 거의가 禪宗에서 탈피하여 새로이 형성되는 天台宗에 흡수되었던 점으로 보아 禪宗界에 있어서는 이만 저만한 타격이 아니었을 것이다. 이러한 사실은 義天이 天台宗을 세울 때 흡수되기를 거부한 선승가운데 하나였던 圓應國師 學一의 碑文에 당시의 狀況이 다음과 같이 자세히 밝혀져 있다.

> 大覺國師 義天이 宋에 留學하여 華嚴을 전하고 아울러 天台敎觀을 배우고 宣宗 3년(1086년)에 돌아왔다. 그는 天台智顗를 높이 받들고 새로이 天台宗을 세우니 禪宗에 속한 禪僧으로서 天台宗으로 전향하는 者가 10人가운데 6·7人 꼴이었다. 대사(學一)는 祖師의 道가 약하여짐을 서글프게 생각하고 홀로 버티기를 자신의 임무로 여겼다. 大覺國師가 사람을 여러 차례 보내어 대사(學一)도 협력하여 주기를 요청하였으나 끝까지 거절하였다.[10]

義天이 天台宗을 세울 때 禪宗의 6·7割이 天台宗으로 改宗하고 있다. 이러한 표현이 어느 정도 정확한 것인지는 이들 改宗한 禪僧들이 光宗이후 주도적인 禪僧들은 法眼宗의 영향을 받은 승려라는 점에서 추측될 것이다. 이는 學一이 외로이 버티었다는 기록으로도 짐작된다. 주도적인 세력을 잃은 禪宗界의 남은 부분은 曹洞宗風의 영향을 받았던 太祖時의

---

(8) 이는 통설화되어 개설서에도 반영되어 있다.

(9) 黃壽永, 〈金石文의 新例〉《韓國學報》 5, 1976, 겨울.

(10) 雲門寺圓應國師碑(《朝鮮金石總覽》 上, p. 349)「國師西游於宋 傳華嚴兼學天台敎觀 以哲宗元祐年丙寅回 尊崇智者 別立宗家 于時叢林衲子 傾屬台宗十六七 師哀祖道凋落 介然孤立 以身任之 大覺使人頻諭 而卒不受命」.

중심세력이 아니었던가 한다. 이들은 光宗이후 顯宗時까지 禪宗界에서 주도적 지위를 잃었던 者들이므로 어느 정도 그들의 특성을 유지하고 있었는가는 확실하지 않다. 다만 禪宗界는 과반수를 상실하고 더욱 공허하였다는 점을 이해할 수 있다. 따라서 이들은 커다란 위기를 맞이하였다고 보아 틀림 없을 것이다.

이 때 義天은 高麗禪宗의 寺院과 僧를 포함한 寺院勢力에만 타격을 준 것이 아니었다. 그가 法眼宗風에 심취한 선종계를 포섭하였을 뿐 아니라 南宗禪의 순수성을 유지하던 禪宗의 기반이 된 慈能에 대한 傳記와 著述에마저 비판적인 의견을 표시하였다. 즉 그는 神異한 기록으로 채워져 있는 六祖檀經과 寶林傳을 거짓된 것이라고 다음과 같은 견해를 나타내고 있었다.

최근에 遼皇帝가 담당 관청에 詔書를 내려 義學沙門 詮曉 등으로 經目錄을 다시 定하게 하였다. 여기에 세상에서 六祖檀經이니 寶林傳이라 불리던 것은 모두 불태워 버리고 그 거짓된 것을 제외시켰다. 이러한 凡例에 대해서는 重修 貞元續錄 3卷 가운데 자세히 실려 있다.(11)

義天은 당시 宋僧과 交友하면서 고려의 불교계뿐 아니라 당시 北傳佛敎로서는 국제 불교계의 거의 전부라 할 수 있는 宋과 遼의 불교계에도 크게 영향을 주고 있었다. 그가 宋에서 주로 敎宗의 諸派와 접촉을 가졌지만 禪宗界와도 교류하였음은 곳곳에서 확인된다. 그런데 주의할 것은 그가 禪宗에 대해서는 宋禪僧들의 태도에 대해서 遼에서 일어나고 있던 南宗禪에 대한 비판을 찬성하였다는 점이다.

義天이 宋 禪僧과 교류하였다 하더라도 그들과 견해가 오히려 상반되고 있음은 위의 해석으로도 짐작되지만, 좀더 직접적인 사실은 宋僧 宗本과의 대화에서 뚜렷이 나타난다. 禪林僧寶傳이 전하는 바에 의하면 宗本은 直持人心에 의한 直接傳授를 내세웠고, 義天은 華嚴思想을 기반으로 三身說에서 法身說을 내세워 다음과 같이 서로 팽팽한 대결로 나아갔음을 보여준다.

高麗僧統 義天이 王子로서 使命을 받들고 우리(宋)에게 와서 宗本의 이름을 듣고 弟子의 禮로서 뵙기를 청하였다. 宗本은 義天에게 얻은 지식을 물으니 그는 화엄경을 가지고 대답했다. 宗本이 말하기를 "華嚴經의 三身說 가운데 부처의 報身說을 말하는가, 化身說을 말하는가, 아니면 法身說을 말하는가"라 하였다. 義天이 대답하기를 "法身說을 말한다"고 했다. 宗本이 말하기를 "法身說이란 沙婆世

(11) 《續開元釋敎錄》 卷 3, 義天後序, 別傳心法議 「近者大遼皇帝詔有司 令義學沙門詮曉等 再定經錄 世所謂六祖檀經·寶林傳等 皆被焚 除其僞妄 條例則重修貞元續錄三卷中 載之詳矣」. 이에 대해서는 天台宗의 正史라 할 수 있는 佛組統紀에도 자세히 수록되어 있다. 「見飛山別傳議 爲跋曰 甚矣 古禪之與今禪 名實相遠也 古之所謂禪者 藉敎入禪者也 今之所以禪者 離敎說禪者也, 離敎者執其名 而遺其實 藉敎者 因其詮 而得其旨 救今人矯詐之敝 復古聖精純之道 珠公論辯 斯其至焉 近者 遼國詔有司 令義學沙門詮曉 再定經錄 世所謂六祖檀經·寶林傳等 皆與焚棄 而比世中國禪宗章句 多涉異端 此所以海東人師 疑華夏爲無人 今見飛山高議 乃知有護法開士 百世之下 住持末法者 豈不擬珠公力乎」(戒珠作別傳議 於禪敎之際 深有發明 壽九十三 葬骨飛山)(《佛組統記》 卷 14, 慈辯從諫法師 法嗣, 高麗義天僧統」. 遼에서 이와 같이 南宗禪에 타격을 가한 것은 南宗禪이 본래 南中國의 土着的인 기반위에서 성장·발전하였다는 점에서 사회사상의 부정이란 측면에서도 해석될 수 있다.

界에 두루 존재하는 것인데 당시의 聽衆은 어디에 서 있었다는 셈인가"라 했다. 義天은 자신을 잃고 대답하지 못하면서 더욱 깊은 감명을 받았다.(12)

위의 내용은 宋의 禪宗側에서 서술되었으므로 그들에게 유리하게 기록되었음을 감안해야 될 것이다. 우선 내용상 모순된 부분이 없지 않다. 먼저 義天이 使命을 띠고 파견되었다는 점은 사실과 다르지만, 使臣 이상의 대우를 받았던 것도 사실이다. 둘째로 宗本과 대화한 주제의 場面은 拈花示衆의 靈山會上이 전제되었을 것이라 생각되지만 생략되어 있다. 세째 義天이 宗本의 질문에 대답하지 못하고 설복되었다는 사실은 다른 데서 입증되지 않는다. 大覺國師文集과 碑文에도 禪僧 宗本과의 대화는 기록되어 있으나 설복된 사실은 없다. 본래 個人의 文集이나 碑文은 주인공에게 불리한 내용은 제외될 수 있으므로 생략되었다면 위의 내용은 믿을 수 있다. 한편 義天은 默示的인 直接傳授라는 心印 자체도 神異한 것으로 僞妄하다고 생략하였을 수도 있다. 따라서 두 가지 상반된 추측이 가능하지만, 필자는 어렵게 이루어진 두 고승의 對面에서 절충이 이루어지지 못하고 이를 지켜본 門徒들이 我田引水로 해석하지 않았는가 생각된다. 그러나 적어도 義天은 宋의 禪宗과 심각한 대립이 있었다는 사실은 좀더 가능해진다. 이러한 대립된 일면이 있었으나 義天의 제자들이 편집한 자료에서는 침묵되었던 것이 아닌가 한다.

두 高僧들의 默示的 葛藤은 깊이 파헤쳐지기 어렵지만 國內에서 義天과 대립되었던 圓應國師 學一은 義天에게 불리한 기록을 남긴 禪林僧寶傳의 著者 慧洪과 간접적인 교류가 있었다는 점이 주목된다. 이에 대해서는 學一의 碑文에 자신의 견해가 僧寶傳이 傳來됨으로서 자신의 주장에 대한 疑惑을 없애는 데 도움된 사실을 명시한 다음 내용에서 확인된다.

> 仁宗 1년(1123년)에 僧科를 주관했는데, 이때 學僧들은 自己의 佛性이 두 가지라고 盛談했다. 大師는 말하기를 人間의 佛性이란 똑 같은 것이고 어찌 나누어지겠는가 이제부터 지난 날에 차등으로 본 것은 마땅히 금지해야겠다. (6字缺) 疑問을 품은 자가 적지 않았는데 惠洪의 僧寶傳이 도착되어 古師들의 3가지 잘못을 고친 가운데 自己의 佛性을 나눈 것도 포함되어 있었다. 學僧들이 이를 본 후에야 의심을 버렸다.(13)

이상은 自己佛心에 대한 學一의 견해가 독창적인 것이지만 후에 慧洪과의 간접적인 교류에 의하여 자신의 추종자에게 확신을 주고 있음을 알 수 있다. 慧洪의 生存年代는 1071～1128

(12) 慧洪, 《禪林僧寶傳》 卷 14, 宗本一拶「高麗僧統義天 以王子 奉國命 使于我朝 聞本名 請以弟子禮見 問其所得 以華嚴經對 師曰華嚴經三身 佛報身說耶 化身說耶 法身說耶 義天曰法身說 本曰法身編周沙界 當時聽衆 何處蹲立 義天茫然自失 欽服益加」. 宗本과의 對談에 대한 다른 史料로는 다음을 들 수 있다. 《佛組統紀》 卷 14, 慈辯諫法師法嗣, 高麗義天僧統「初至京師 朝畢 勅禮部蘇軾館 伴謁圓照宗本禪師 示以宗旨」, 그런데 蘇軾과 절친하였던 佛印了元(1032～1098)으로부터 다음과 같은 푸대접을 받았다. 위의 자료에 이어「至金山佛印 坐納其禮 楊傑驚問 印曰義天異國僧耳 若屈道徇俗 諸方先失一隻眼 何以示華夏法乎 朝廷聞之 以爲知禮」. 佛印了元과 圓照宗本은 모두 雲門宗의 僧이었다. 그리고 蘇軾은 義天이 많은 서적을 구입하자 이를 금지하도록 주장하였다.

(13) 雲門寺圓應國師碑(《朝鮮金石總覽》上, p.350)「是月主盟禪席 時學者盛談二種自己 師曰自己一而已 安有二哉 從今已往 宜禁止之 □□□□□□ 致疑於其間者衆, 及慧洪僧寶傳至 判古師三失 以分自己爲一失 學者見此 然後斷惑」.

년이고 學一은 1052~1144년이므로, 學一은 慧洪보다 먼저 나서 18년 늦게 死去한 셈이다. 學一은 1123년에 王師가 되고 같은 해에 승과에서 自己佛心에 대한 견해를 뚜렷이 했고 5년 후에 慧洪이 死去했으므로, 僧寶傳은 1123년의 가까운 시기에 전해졌으리라 추측된다. 결국 學一은 義天을 혹독히 비판한 宗本을 特記하여 저술에 나타낸 慧洪과 일치하는 견해를 가짐으로서 당시 危機에 처한 禪宗界에서 다소나마 확신을 찾게 했다고 생각된다.

2. 禪宗界의 自覺

學一이 死去한 2년 후에 坦然이 王師에 책봉되었다. 坦然은 學一과 마찬가지로 禪宗僧이었다는 점에서 中期의 소략한 禪宗史를 체계화 시킬 수 있는 인물이다. 더구나 그는 名筆로서 그의 작품이 여러 곳에 남아 있고, 그에 대한 書評은 곳곳에서 쉽게 볼 수 있으므로 이러한 자료를 통하여 中期 禪宗史의 실마리를 찾을 수 있다. 坦然의 師僧은 廣明寺의 慧炤國師였다.[14] 廣明寺는 國初에 創建된 禪宗寺刹임이 확실하다.[15]

慧炤國師에 대해서는 그의 碑文이 남아 있지 않으나 곳곳에서 散見된다.[16] 그는 廣智大禪師 之印의 師僧이기도 하며,[17] 之印(1102~1158)은 그를 師僧으로 祝髮하고, 禪을 배우기 시작한 것이 1110년(睿宗 5년)이었다. 따라서 慧炤는 睿宗時의 인물임이 확실하며 坦然(1069~1159)이 그에게서 禪을 배운 연대는 1088년 이후 1103년 사이이므로 慧炤는 肅宗時부터 활동한 인물이다.

慧炤國師의 생애에 대해해서는 補閑集에 그의 門人인 貫乘과 尹彦頤의 교류를 나타낸 글에도 실려 있다. 貫乘은 鈴平의 金剛齋에 머물러 金剛居士라 自號한 尹彦頤와 道友가 되어 서로 禪生活을 다지고 있었다.[18] 특히 貫乘이 廣明寺의 住持인 점은 慧炤國師가 廣明寺의 住持였던 점과 일치한다. 또한 廣智大禪師 之印이 한 때 鈴平의 金剛寺에 住持한 것과[19] 그

(14) 斷俗寺大鑑國師塔碑(《朝鮮金石總覽》 上, p.562)「師素慕禪悅 乃就廣明寺 依慧炤國師 服勤承事 遂傳心要」. 同 p.564, 「我大師早依慧炤 針水相投 密傳心要」.

(15) 《動安居士集》 附 帝王韻紀 卷下(《高麗名賢集》 1, p.640)「還來松岳居 今廣明寺也」. 《東國李相國集》 卷 25, 西普通寺行同前榜(《高麗名賢集》 1, p.270) 「三大禪宇曰普濟曰廣明 此寺預其一焉」, 「新增東國輿地勝覽》 卷 4, 開城府上, 「世傳高麗太祖舊宅捨爲寺」. 《高麗史》 世家 卷 11, 肅宗 6년 2월 庚辰條에 廣明寺僧光器가 나온다. 따라서 늦어도 이때에 寺院이 있었음을 알 수 있으나 훨씬 앞서 創建되지 않았는가 한다.

(16) 다만 法名이 鼎賢인 慧炤國師는 七長寺에 碑가 있는 瑜伽業 僧이 있으나 그의 生存年代는 972~1054년이고 宗派가 틀리며, 禪宗僧인 慧炤보다 50년 전의 인물이므로 조금만 주의하면 혼동될 염려가 없다. 金映遂, 前揭論文, p.162.

(17) 智勒寺廣智大禪師墓誌(《朝鮮金石總覽》 上 p.377))「年九歲 命投慧炤國師 祝髮 學禪那法」.

(18) 崔滋, 《補閑集》 卷上 (《高麗名賢集》 2, p.112)「尹文康公彦頤 晚節尤嗜禪味 退去鈴平郡金剛齋 自號金剛居士 每入郭跨黃牛 人皆識之 與慧炤門人貫乘禪師爲友 相得甚懽 時貫乘住廣明寺 置一蒲菴止容一座 約曰先逝者 坐此而化(下略)」 또한 고려사에도 그와 貫乘과의 교류를 다음과 같이 서술하였다. 「晚年酷好佛法 請老退去坡平 自號金剛居士 嘗與僧貫乘爲空門友」(《高麗史》 卷 96. 列傳 尹彦頤).

(19) 智勒寺廣智大禪師墓誌(《朝鮮金石總覽》 上, p.378) 「乙亥歲 以鈴平金剛寺 距京不遠 可以托身 乃

의 法兄弟 貫乘의 道友가 그곳의 金剛齋에 退居한 것과 상통하며, 之印과 尹彦頤가 交游했을 가능성도 추정될 수 있다. 慧炤國師의 死去한 年代는 알 수 없으나, 李資玄은 그의 眞贊을 남기고 있다.[20] 李資玄은 沒年이 1125년이므로 仁宗 3년 이전에 死去하였음에 틀림없다. 따라서 그는 늦어도 仁宗 3년까지 생존한 인물이었다고 정리된다.

이상의 단편들로 입증되는 바와 같이 慧炤國師는 肅宗·睿宗時에 주로 활동한 인물이며 開京內의 중요한 禪宗寺院인 廣明寺에서 주지했던 적이 있음을 알 수 있다. 그런데 고려시대의 "炤"는 昭와 함께 照로도 쓰였다.[21] 실제로 慧炤로 볼 수 있는 慧照國師가 李資玄의 영향을 깊이 받고 있던 사실이 破閑集에 다음과 같이 밝혀져 있다.

> 眞樂公 李資玄은 27세에 벼슬이 大樂署令에 있었다. 갑자기 夫人이 죽자 멀리 淸平山에 들어가 文殊院을 수리하고 거기서 살았다. 그는 더욱 禪悅을 즐겨하고 學者가 오면 곧 그와 더불어 깊은 방에 들어가 날이 다 가도록 단정히 앉아서 사색에 잠기었다가 때때로 더불어 古德의 宗旨를 깊이 의논하였다. 이에 心法이 우리나라에 널리 퍼지니 慧照와 大鑑의 二國師가 그 門下에서 놀았다.[22]

李資玄은 禪僧은 아니었으나 居士로서 당시 불교계의 대표적 존재인 國師 2人에게 감화를 줄 정도로 심오한 위치에 있었다.[23] 그런데 위 글에서 "古德의 宗旨"가 구체적으로 어떤 것인지 확인되지 않으나 "心法이 우리나라에 비로소 유포되었다"고 한 점에서 두 가지 추측이 가능해진다. 하나는 中國 高僧의 영향을 받았고 또 하나는 여기서 心法이란 禪宗에서 말하는 '敎是佛言 禪是佛心'이라 해서, 禪이란 표현과는 같은 것이 아닌가 한다. 다시 말하면 李資玄의 禪에 이르러 다시 중흥되었다는 뜻이 된다.

李資玄이 말한 古德이란 雪峰義存을 의미한 것으로 추측된다. 그가 雪峰語錄을 읽고 크게 깨우친 바 있었음은 다음에서 알 수 있다.

> 스스로 깊이 부처의 도리를 탐구하여 禪에서 기쁨을 얻었다고 했다. 일찌기 雪峰語錄을 읽고 그 가운데 '나의 한눈으로 이 세상의 모든 것을 살폈는데, 너는 어느 곳을 향해 쭈그리고 앉겠는가' 라

往居之」. 尹彦頤의 卒年은 1149년이고, 之印이 金剛寺住持된 乙亥年은 1155년이므로 尹彦頤의 金剛齋가 寺로 賜額되고 之印이 住持로 오게 되었다고 생각된다. 따라서 金剛寺는 「捨齋爲寺」가 된 예이고, 이 寺는 尹彦頤의 願堂일 가능성도 추측될 수 있다.

(20) 李資玄 〈慧炤國師眞贊〉(《東文選》 卷 50, 太學社刊, 2, p.340).

(21) 昭와 炤는 주로 照로 避諱되었다.

(22) 李仁老 《破閑集》 卷 中(《高麗名賢集》 2, p.91) 「眞樂公李資玄 年二十七 仕至大樂署令 忽致叩盆之患 拂衣長往 入淸平山 葺文殊院 以居之 尤嗜禪悅 學者至則 輒與之入幽室 竟日危坐忘吾 時時與古德宗旨商論 由是心法 流布於海東 慧照大鑑兩國師 皆遊其門」

(23) 위의 자료에 의하면 慧照와 坦然은 모두 李資玄의 門人이므로 法兄弟라는 해석도 가능하다. 그러나 大鑑國師의 碑文에 의하면 그가 慧照의 門人임이 확실하므로 法兄弟라고 볼 수 없다. 坦然은 李資玄이 寓居하였던 淸平山文修院記를 쓰면서 "門人靖國安和寺住持傳法沙門坦然書"라고 명시하였다. 이러한 師弟의 문제점은 李資玄·慧照·坦然의 生存年代를 비교하면 慧照는 李資玄과 거의 나이가 같고 坦然과도 큰 차이가 있으므로 坦然을 慧照의 門人으로 보는 편이 자연스럽다. 그러나 慧照와 坦然이 모두 李資玄의 감화를 받은 것도 부정할 수 없으므로 이들이 李資玄의 감화를 받기 전에 師弟關係가 형성되었다고 생각된다.

는 데에서 가슴이 확 트이듯이 깨달았다. 이로부터 佛祖의 말씀에 막히는 데가 다시 없었다.(24)

이러한 暗示的이며 짧고 함축된 警句에서 무슨 의미를 터득하였는지 이해하기 어렵지만 한계를 의심한 다음에 참다운 存在의 인식이 가능하다는 뜻이 아닌가 한다. 결국 화엄종의 報身·化身·法身 등 三身에서 法身을 내세우는 성격과는 달리 三身이란 이해의 편의를 위한 방편적인 분류이고 存在와 그 부정이 구분될 수 없다는 뜻으로 해석된다.

李資玄이 禪에 심화된 계기는 雪峰語錄보다 楞嚴經이 아니었던가 한다. 李資玄 이전의 禪僧들이 楞嚴經을 중요시 하였다는 내용은 보이지 않으나 그 이후의 禪僧으로서 이미 주목한 자가 많았다. 그는 능엄경을 중요시하고 이를 이해한 후 스스로 이를 講義하여 門人에게 감화를 주고 있었던 사실은 다음에서 알 수 있다.

> 일찌기 門人들에게 말하기를 "내가 힘써 佛經을 읽고 여러 책을 두루 살폈는데 首楞嚴經이 禪宗에 꼭 맞고, 긴요한 이치를 밝혀낸 것이었으나, 禪學人들은 아직 그것을 읽은 者가 없으니 참으로 탄식할 일이다."라 했다. 드디어 弟子들에게 읽고 익히게 하니 배우는 자가 매우 많았다. (中略) 1121년 尙書 李資德이 王命을 받들고 山中에 가서 특별히 楞嚴講會를 열으니, 여러 곳에서 배우는 자가 모였었다.(25)

李資玄은 楞嚴經을 읽은 者가 없다고 염려한 점으로 보거나, 실제로 그 이전의 고려 선승의 비문에서 능엄경의 중요성에 대한 언급이 전혀 없는 점으로 보아 李資玄은 능엄경을 중요시하고 이를 권장한 최초의 인물이라는 점에서 중요시된다. 특히 그가 이 경전을 주목하게된 계기가 다른 고승의 권유가 아니라 자발적인 탐구에서 비롯되었다는 점에서 더욱 중요하다. 그는 뚜렷한 師僧이 없이 自覺으로서 고려 중기의 禪宗界에서 독창적 위치를 확보한 셈이 된다.

李資玄은 1117년(睿宗 12년) 8월에 睿宗이 禪理를 물었을 때 心要一篇을 저술하여 바쳤던 사실이 碑文에 있다. 이는 그가 楞嚴經으로서 門人들에게 감화를 끼쳤기 때문에 賜物이 있는 직후에 있었으므로, 心要의 내용은 楞嚴經의 要旨를 추려서 간명하게 설명한 것이라고 추측된다. 그의 저서로는 追和百藥公樂道詩·南遊詩·禪機語錄·歌頌·布袋頌 등이 각각 1권씩인데 詩 이외는 모두 禪에 관련된 지술이 아닌가 한다. 특히 禪機語錄은 앞서 저술된

---

(24) 眞樂公重修淸平山文殊院記(《朝鮮金石總覽》 上, p.326)「深究佛理 而偏愛禪寂自稱 嘗讀雪峰語錄 云盡乾坤 是箇眼 汝向甚處蹲坐 於此言下 豁然自悟 從此以後 於佛祖言敎 更無疑滯」.
이에 대해서는 高麗後期 天頭의 禪門寶藏錄에도 다음과 같이 정리되어 있다.「看雪峰語錄 至曰盡乾坤 是沙門一隻眼 汝何什麼處 蹲坐 公於言下豁然大悟」(《禪門寶藏錄》 下, 萬德寺志 附錄 p.241).

(25) 眞樂公重修文殊院記(《朝鮮金石總覽》 上, p. 327).
義天은 그의 新編諸宗敎藏總錄에서 唐·宋의 楞嚴經에 대한 연구서 27種을 目錄에 넣었다. 그가 楞嚴經의 중요성을 인식하고 수록하였다면 李資玄(1061~1125)은 義天(1055~1101)보다 늦게 활동한 인물이므로 義天의 영향을 받았다고 할 수 있으나 아직 이러한 확증은 찾아지지 않는다.
張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴經考辨》 1978, 大乘出版社.

心要 一篇을 정리한 내용이라고 추측된다.

李資玄은 위기를 맞이한 禪宗界에 楞嚴經으로서 새로운 활기를 불어 넣었다. 능엄경을 중요시한 새로운 선풍은 고려중기 이후의 禪宗을 이해하기 위해서도 깊이 이해되어야 할 필요가 있다. 능엄경은 僞經說이 있을 정도로 늦게 唐代에 와서 漢譯된 것만이 현존한다.[26] 또한 능엄경은 戒環이 지적한 바와 같이 10권 가운데 제 3 권은 世界起始로서 周易의 太極說, 衆生起始와 業界起始는 성리학의 人性論과 연결될 수 있다. 이러한 관점은 戒環에 의하여 더욱 뚜렷해졌는데 그의 要解는 李資玄의 沒年보다 늦게 완성되었으므로 李資玄이 능엄경을 주목하게 된 계기를 戒環의 영향이라고 해석될 수는 없다.

이와 같이 李資玄은 독자적으로 능엄경에서 心要를 얻고 이를 전파하여 많은 門人을 배출하였다. 禪宗出身의 국사가 단절된 고려중기에 慧照(炤)와 坦然의 國師 2人을 배출하였고 그 이외 尹彦頤와 교우한 貫乘도 그의 門人이었음을 보았다. 淸平山文殊院記에는 門人을 자처한 傳法沙門 坦然 이외에 祖遠·智遠 등 2人이 확인되므로 모두 합치면 5人이 밝혀진 셈이다.

위의 5人가운데 慧照國師는 李資玄의 대표적 門人이라 생각된다. 그가 李資玄을 만나기 앞서 門人이었던 坦然이 있었고, 그리고 貫乘과 그의 法友 金剛居士 尹彦頤를 손꼽을 수 있다. 그리고 龍門寺重修記에 의하면 그의 門弟로 禪師 英甫가 있었고, 英甫의 門下에 大禪師 祖膺이 있었다.[27] 祖膺은 師弟上으로 慧照國師의 法孫일 뿐 아니라 談禪法會에서 楞嚴經을 敎習하도록 주선할 정도로 李資玄이 楞嚴經을 중요시한 전통을 계승하고 있었다. 이와 같이 혜조국사의 門人은 坦然을 비롯하여 貫乘·尹彦頤·英甫 등 4人이 정리된 셈이다.

혜조국사의 업적은 제자양성과 아울러 宋에 가서 遼本大藏經 三部를 구입해 온 것도 들 수 있다. 이는 睿宗時에 王命을 받고 이루어진 것이었다.[28] 또한 그는 宋에 가서 坐禪儀軌·排鉢 等事에 관한 典籍을 가져왔고, 이것이 落成式에서도 의식의 기준이 되어 그의 法孫인 祖膺에 의하여 준수되고 있었다.[29]

慧照의 대표적 제자는 坦然인 셈인데, 그는 1144년에 입적한 學一의 뒤를 이어 1146년 왕사에 책봉되었다. 1144년이후 1146년 사이에 다른 인물이 왕사로 책봉되었다는 확증은 없으므로 禪宗出身의 고승으로 계승되었다고 추측된다. 坦然은 뛰어난 글씨로 더욱 유명하고, 그는 李資玄의 碑文이라고 볼 수 있는 淸平山文殊院記를 王右軍體로 남겼고, 雲門寺圓應國師碑도 그가 쓴 것으로 추정되며, 이것은 歐陽詢體에 가깝다. 坦然의 제자로는 그의 碑文

(26) 李智冠《韓國佛敎所依經典硏究》1969, 普蓮閣 pp.148-149.
(27) 龍門寺重修記(《朝鮮金石總覽》上, p.410)「禪師祖膺(中略)年十四 投慧照國師門弟禪師英甫 洛采」
(28) 《三國遺事》卷 3, 塔像 第四, 前後所藏舍利「本朝睿廟時 慧照國師奉詔西學 市遼本大藏經三部而來(一本在定慧寺 海印寺有一本 許參政宅有一本)」.
(29) 龍門寺重修記(《朝鮮金石總覽》上 p. 410)「辛巳年住京北山大興寺 乃捨財修營 而作叢林會 依慧照國師入唐傳來 坐禪儀軌排鉢等事落成」「己亥年創寺工畢 會九山門學徒五百人 設五十日談禪法會 請斷俗寺孝惇 敎習傳燈錄·楞嚴經·仁岳集·雪竇拈頌」.

끝에 斷俗寺住持 虛淨三重大師 淵湛과 大師 懷亮, 參學 處端 등이 실려 있다. 그의 제자로서 계승자나 뚜렷한 활동은 보이지 않는다. 다만 淵湛만이 《高麗史》에 간략히 나타나 있다. 이에 의하면 그는 崔忠獻이 明宗을 폐위시키고 神宗을 즉위시킬 때 大禪師로서 다른 僧 十餘人과 海島로 유배되었다.[30] 따라서 그는 明宗을 후원하였고 이 때문에 최충헌의 등장과 함께 제거됨으로서 최씨집권 아래서 坦然의 門人은 계승되지 못할 정도로 타격을 받았던 것으로 생각된다. 이러한 추측은 龍門寺를 중수한 大禪師 祖膺도 坦然과 같은 계열인 慧照國師의 法孫이지만, 明宗 15년에 重修하였으므로 최충헌이 실력자로 등장하기 전이라는 일치점을 갖기 때문이다.

慧照國師의 직접 제자는 아니더라도 간접적으로 감화를 받은 인물로는 圓眞國師 承逈이 주목된다. 그는 능엄경을 주목하고 이에 대한 講會를 열어서 門人들에게 감화를 준 점에서 李資玄과 상통한다. 그가 李資玄을 흠모하게 되고 능엄경에 심취한 데에는 다음과 같은 계기가 있었다.

> (대사는) 淸平山에 가서 眞樂公의 遺蹟을 방문하고 文殊寺記에 "眞樂公(李資玄)이 門人에게 '首楞嚴經은 心宗의 요체이고 긴요한 이치를 담은 것이다.'라고 한" 것이 쓰여 있음을 보고 마음 깊이 감동되었다. 聞聲庵의 주지가 되자 楞嚴經을 통독하고 諸相의 환상을 꿰뚫었고, 自心의 廣大함을 확인하였다. 비로소 오묘한 뜻을 밀게 되어 오래전부터 습득한 것과 같았다. 일찌기 발원하여 자주 法敎를 드날렸으나 반드시 능엄경으로써 우두머리를 삼았으니, 이러한 경향이 세상에 성행하기는 大師에게 비롯되었다.[31]

위와 같이 承逈(1187~1221)은 李資玄보다 약 1세기후의 인물이었음에도 불구하고 그를 흠모하고 같은 방법에 의하여 禪의 경지를 다지고 있었다. 承逈은 1221년에 講會에서 능엄경을 강의하고 몇달후에 입적할 정도로 末年의 생애를 바쳐 열중하였음을 알 수 있다.

능엄경은 禪僧뿐 아니라 일반학자들에게도 깊은 관심을 일으키고 있었다. 특히 李奎報는 만년에 불교를 탐구하였고, 그는 능엄경에 심취하여 頌을 남길 정도였다.[32] 또한 그는 瑜伽大士 景照의 字가 空空이라는 의미를 능엄경으로 풀이하고 있는 점으로 보아도[33] 이를 활용할 수 있는 예비 지식이 있었음을 알 수 있다. 능엄경에 대한 대표적 해석은 宋 戒環이 이룩하였고, 그는 周易을 원용하여 性理學의 太極說과 능엄경의 起始說에 상호관계를 제시함으로서 이후 사상계의 전환에 가능성을 나타내었다. 首楞嚴經戒環解는 李資玄의 死後에 완성되었지만 이것이 후기에 영향주었을 가능성은 배제되기 어렵다.[34]

---

(30) 《高麗史》 卷 129, 列傳 崔忠獻「又流大禪師淵湛等十餘僧 于嶺南」

(31) 寶鏡寺圓眞國師碑(《朝鮮金石總覽》 上, p.451)「又往淸平山 訪眞樂公之遺蹟 因見文殊寺記 公謂門人曰 首楞嚴經乃印心宗 發明要路之語 惻然感之 遂駐錫聞性庵 閱盡楞嚴經 洞諸相之幻妄 識自心之廣大 始信妙旨 如有宿習 嘗發願 往往弘揚法敎 必以是爲首 此法盛行於世 自師始也」

(32) 다음과 같이 여러 곳에서 찾아진다.
《東國李相國集》 年譜(《高麗名賢集》 1, p.10) 墓誌(《高麗名賢集》 1, p.570)

(33) 李奎報 《東國李相國集》 後集, 卷 11, 空空上人兎角庵記(高麗名賢集》 1, p.554「名之景照 而字曰空空 則如楞嚴經 所謂淨極光通達寂照含虛空者是已 由是觀之 以兎角空空 麗之於照 是豈頭空哉」.

이상과 같이 李資玄이 독자적으로 능엄경의 중요성을 이해하여 禪風을 다지고 禪僧들에게 영향을 줌으로서, 위기에 처했던 고려 중기 선종계에 커다란 활기를 불어 넣었다. 그의 門下에서 慧照國師와 大鑑國師 坦然이 감화를 받으면서 많은 제자를 길러내어 다음의 무신집권초에는 禪宗이 우위를 차지하는 디딤돌이 되고 있었다.

3. 臨濟宗과의 交流

新羅末·高麗初의 曹溪禪宗은 中國 南宗禪과 교류하면서 수용된 것이었다. 초기에는 曹洞宗의 영향이 컸으나 光宗이후 法眼宗의 영향을 깊이 받았던 고승들에 있어서도 남중국과의 교류에 의하여 수용된 점에서는 마찬가지였다. 그러나 遼의 세력이 강대해지면서 한동안 송과의 공식적인 외교도 제한을 받았고, 私貿易도 한동안 침체할 정도로 남중국과 교류는 어려워졌으며 고승들의 宋에 왕래는 거의 볼 수 없게 되었다. 이러한 상황에서 大覺國師 義天의 渡宋은 국제문제화 되기를 기피하는 조정의 허락을 받기 어려웠고, 결국 밀항할 수 밖에 없었다. 그의 활동은 결과적으로 긴장된 국제분위기를 화해시키는 데에도 크게 도움이 되었고, 예종 이후에는 다시 송과의 교류도 활발해지게 되었다.

그러나 金의 세력이 遼를 대신하여 세력균형을 유지하기까지 한동안 긴장된 시기가 있었다. 고려로서는 遼와의 관계처럼 격렬한 대결은 회피하였으므로 송과의 관계도 완전히 폐쇄된 것도 아니고 개방된 것도 아니었다. 따라서 사상적 교류도 국제관계에서 볼 경우에 미미한 듯하지만 간접적으로나마 지속되고 있었다.[35]

특히 고려의 禪宗僧들이 북송말 남송시대에 번영한 臨濟宗의 黃龍派 및 楊岐派와 교류하였음은 고려 중기의 자료에서 적지 않게 찾아진다. 義天은 天台學을 개창하면서 참여하기를 요청하였으나, 이를 거부한 學一은 유학하지 않고 佛心에 대한 독자적 견해를 발전시켰고, 후에 禪林僧寶傳에서 그의 견해가 증명됨으로써 그동안 그의 주장에 의심을 가졌던 禪僧들의 추앙을 받게 되었다. 그런데 禪林僧寶傳의 著者 慧洪은 臨濟宗의 黃龍派에 속한 인물이었다.[36]

이보다 앞서 李資玄은 雪峰語錄을 읽었고, 그의 제자인 慧照國師는 宋에 가서 많은 佛書를 구입해 왔었다. 慧照는 宋의 淨因法成(枯木法成)과도 교류하였으며[37] 法成은 義天과 對

(34) 우리나라에서 刊行된 楞嚴經 가운데 戒環解가 가장 많은 사실로도 알 수 있다.
(35) 李丙燾《韓國史》中世編 1961, 乙酉文化社刊, pp. 385-401.
(36)《禪學大辭典》下, 禪學大辭典編纂所(日本駒澤大學) 1978, p.12.
(37) 釋宓庵〈慧炤國師祭文〉《東文選》卷 109,「航海西遇 得淨因髓」. 이에 대해서 金映遂〈曹溪禪宗에 就하여〉《震檀學報》9, 1938, p.162에서는 宋에가서 淨因繼成의 法을 계승하여 왔다고 하였다. 淨因은 淨因法成(雲門宗의 芙蓉道階를 繼嗣)과 淨因 繼成(臨濟宗의 姜融道平을 繼嗣)의 2人이 있다. 法成의 생존년대는 1071~1128년이고 繼成은 1162년의 행적이 남아 있다. 慧照의 활동년대는 肅宗·睿宗時(1096~1122)이므로 淨因은 法成을 말한다. 그런데 法成의 師僧은 慧林宗本으로 禪林僧寶傳에서 義天과 知的 對決을 보인 宗本과 같다.

立되었던 慧林宗本의 영향도 받은 인물이었다. 혜조의 제자 坦然은 臨濟九代孫이라 불릴 정도로 宋의 臨濟宗僧과의 연결이 밀접하였다[38]. 李資玄·坦然 등이 楞嚴經을 중심으로 미약해진 선종계에 활력소를 불어 넣고 있었지만 學一을 비롯하여 이들의 사상적 형성에는 宋僧, 특히 臨濟宗 고승의 著書로서 자신들의 주장을 확인하거나 공고히 한 점이 많았다. 坦然은 宋에 직접가서 그 곳 禪僧과 交友한 것은 아니지만 다음과 같이 매우 긴밀한 관계가 있었음이 나타나고 있다.

> 일찌기 그가 스스로 지은 四威儀頌과 아울러 上堂語句를 써서 商船便을 이용하여 四明의 阿育王山廣利寺에 있는 介諶禪師에게 보내어 印可를 받았다. 이에 다시 글을 보냈는데 매우 아름답다는 讚辭는 거의 400여 글자인데 碑文이 길어질가 해서 언급하지 않겠다. 또한 道膺·膺壽·行密, 戒環·慈仰 등이 있었다, 이들은 당시의 유명한 禪僧들이었다. 이에 서로 書信을 통하여 道友가 되기로 약속하였다. 만약 그가 有德한 고승이 아니었다면 어찌 다른 고승들로 하여금 이와 같이 서로 사모하게 할 수 있겠는가.[39]

介諶은 주지하다시피 臨濟宗 黃龍慧南을 계승한 고승이었다. 介諶의 印可를 받았다는 점은 그가 坦然의 수준을 높이 인정하였다는 셈이다. 坦然의 碑文에 "宗派로 헤아려 보면 大師(坦然)는 臨濟義玄의 九代孫이라"고 한 것도 臨濟宗의 祖師로부터 介諶까지 8代이고 坦然이 그의 제자로 계산된 결과이다.[40]

坦然은 介諶과의 유대가 긴밀하였지만 그밖에 교류한 道膺·膺壽·行密·戒環·慈仰 등이 있었고, 이들은 모두 이름 높은 禪僧이었다는 점이 명시되어 있다. 그러나 이들 5人의 고승이 어떤 행적을 남기고 어느 고승을 계승한 인물인지 현존자료로는 쉽게 밝혀지지 않는다. 다만 戒環은 禪에 못지 않게 理論에도 충실하여 妙法蓮華經要解 20卷을 저술한 인물이다.[41] 이보다도 그가 지은 首楞嚴經要解는 고려후기부터 조선시대까지 중요시되었고, 세조시에도 국문으로 번역되었고 그 후각본이 현존하고 있을 정도이다.[42] 고려 중기에 李資玄 이하 禪宗에서 楞嚴經을 중요시한 전통이 그의 저술에 무관심하였을 까닭은 없었던 것을 알 수 있다.

戒環의 首楞嚴經要解에 대한 고려인의 주석서가 있었을 듯 싶으나 오직 刪補記가 남아 있

---

(38) 斷俗寺大鑑國師塔碑 (《朝鮮金石總覽》 上, p.563) 「以宗派考之 師乃臨濟九代孫也」

(39) 同上, p.564. 「嘗寫所作四威儀頌 併上堂語句 附上舶 寄大宋四明育阿王山廣利寺師介諶印可 乃復書 極力嘆美 僅四百餘言 文繁不載 又有道膺膺壽行密戒環慈仰 時大禪伯也 乃致書通好 約爲道友 自非有德者 豈能使人 響慕如此哉」
이에 대해서 《續傳燈錄》 卷 33, 高麗坦然國師(育王諶禪師法嗣)에는 宋商의 이름이 方景仁이고 商業뿐 아니라 通信역할도 보여준다.

(40) 이에 대해서는 《禪學大辭典》 下, p.8, p.10를 참조할 것.

(41) 小野玄妙編 《佛書解說大辭典》 10, 1933, 大東出版社. p.382.
高翊晋 〈法華經 戒環解의 成行來歷考〉 《佛敎學報》 12, 1975.

(42) 국립도서관에도 소장된 版本이 있다. 청구번호 한-21-416.

다. 실제로 현존하는 유통본은 적지만 普幻의 저술이 그것이다.[43] 그는 고려 고종말부터 충렬왕시까지 저술활동을 엿볼 수 있는 인물인데, 당시의 유력한 고승 一然·鏡智大禪師 등과 교류하면서 楞嚴經을 연구하고, 楞嚴經新科 2卷, 首楞嚴經環解刪補記 2卷을 저술하였다. 현재 油印本으로 유통되는 首楞嚴經環解刪補記는 바로 戒環의 首楞嚴經戒環解 10卷을 간추리고 보충한 것이다. 그런데 중국의 僧史로는 밝힐 수 없지만 이 刪補記의 跋文에 의하면 戒環은 育王介諶을 계승한 제자임이 확실해진다.[44] 따라서 介諶 이외에 坦然과 交流한 5人의 고승 가운데 戒環을 제외한 4人도 介諶의 제자일 가능성이 커진다.

李資玄居士, 慧照國師, 大鑑國師 坦然으로 이어지는 고려 중기 禪宗의 부흥은 楞嚴經을 인식하면서 이루어졌고, 介諶, 戒環 등 宋代 임제종과 교류하면서 확고해진 것이다. 그런데 戒環이 집성한 능엄경의 주석서는 고려승의 영향도 무시할 수 없을 것이다.[45] 다시 말하면, 南宋에 이르기까지 번창한 중국 임제종의 계보를 좀더 보충하여 이해할 수 있다는 점에서도 고려 중기 이후 宋僧과 고려 禪僧과의 교류는 매우 중요한 의미를 가진다.

戒環과 坦然과의 교류, 그리고 그 후에 이루어진 首楞嚴經環解刪補記 등은 학술상 교류라는 측면에서도 이해될 수 있다. 특히 戒環이 능엄경을 해석하면서 이용한 서적에 仁岳의 集解가 들어 있다. 仁岳의 저술은 이미 李資玄의 法孫인 祖膺이 중요시하고 斷俗寺僧 孝惇을 초청하여 楞嚴經·傳燈錄·雪竇拈頌 등과 아울러 法會에서 敎習시키고 있었다.[46] 여기서 仁岳은 臨濟義玄의 7代孫이었다. 또한 雪竇拈頌은 雲門宗 高僧 雪竇重顯(980~1052)이 景德傳燈錄에서 古則을 뽑아서 頌古集과 拈古集을 저술하였는데,[47] 雪竇拈頌은 이를 합친 명칭이 아닐가 한다. 重顯은 雲門派의 고승이었지만 그의 저술은 오히려 臨濟派 고승들에 의하여 더욱 환영되어 깊이를 더했고, 그 가운데 圓悟克勤(1063~1135)은 評唱을 붙여 碧巖錄을 완성하였다. 그의 제자 大慧宗杲(1089~1163)는 이에 의존을 억제하고 公案禪의 形式化를 반성하였다. 그는 公案禪에서 看話禪을 고취하고 默照禪을 통렬히 비난하면서 禪風을 진작시켰다.[48]

大慧宗杲 이전의 臨濟宗은 雲門宗과 대등한 宗勢인 때도 있지만 대체로 그보다 뒤떨어지고 있었다. 그러나 宗杲의 末年에는 그가 臨濟宗을 가장 우세한 종파로 상승시켰는데, 여

(43) 東國大佛敎文化硏究所編《韓國佛敎撰述文獻總錄》1976, 東國大出版部. 《韓國佛敎叢書》2, 普蓮閣, 1972. 1461년 版本이 있다고 하지만 아직 접할 기회가 없었다. 다만 근래에 開雲이란 和尙이 戒環解와 經文을 합치고 潤色한 것이 活字本으로 刊行된 적이 있다.
《正本首楞嚴經環解刪補記》上·下·1967. 大田回想社.

(44)《韓國佛敎叢書》2, 1976, p.2「溫陵環師育王介諶之門人也」.

(45) 이러한 추측은 성급할지 모르지만 몇 가지 방증이 가능하다. 宋은 遼·金이 交替하면서 큰 혼란을 겪었으나 고려는 이 시기를 비교적 평온하게 보냈고, 李資玄·慧照 등이 楞嚴經을 중요시하였으나 戒環보다 앞선 인물이라는 점, 그리고 義天의 《新編諸宗敎藏總錄》에는 楞嚴經의 註疏가 많이 실린 점 등을 감안해서 추측할 수 있다.

(46) 龍門寺重修記 (《朝鮮金石總覽》上, p.410).

(47) 朝比奈宗源譯註《碧巖錄》, 解題, 1937, 岩波書店.

(48) 同上書 解題 및 蔡楨洙〈大慧宗杲의 思想硏究〉《東亞論叢》13, 1976, 釜山大學校.

기에는 그가 現實속으로 파고 드는 看話禪을 내세워 曹洞宗의 默照禪을 압도하고 있었다는 점을 간과할 수 없다. 따라서 大慧宗杲는 당시의 임제종뿐 아니라 北宋에서 南宋으로 移轉한 직후의 불교계에서 가장 영향력 있는 고승이었다.

宗杲의 이러한 사상적 위치를 고려승들도 소식을 들을 수 있었고, 특히 普照國師 知訥(1150~1210)은 그를 흠모하였다. 知訥은 그가 死去했을 때 이미 14세였었다. 知訥이 출가 후 사상적 성장과정에 宗杲의 영향이 컷음은 이미 지적된 바 있다.[49] 특히 知訥의 三種門 가운데 徑截門은 大慧語錄의 절대적 영향아래서 형성된 것이었다. 이는 看話禪을 주장하는 看話決疑論으로 구체화되었다.[50] 그가 大慧語錄을 접한 것은 그가 40세 때 智異山上의 無住庵에서 였다. 이는 宗杲가 死去한지 26년 후인 셈이 된다. 그러나 이것은 大慧語錄이 고려에 처음 소개된 것이라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 李穡跋文의 高麗刊記에 의하면 大慧가 死去한지 3년 후에 宋에서 刊行된 것이 있었음이 밝혀지므로[51] 知訥이 40세 되기 이전에 고려에 전래되었을 가능성이 크다. 다만 知訥에 의하여 大慧의 思想이 확고히 수용되었음은 움직일 수 없다.

知訥이 宗杲의 영향을 받아 看話禪을 진작시키고 있었음은 그의 제자 眞覺國師 惠諶의 碑文에서도 확인된다.[52] 그런데 普照知訥은 松廣山 修禪社를 당시의 가장 중요한 結社道場으로 발전시켰고 眞覺國師를 비롯한 수많은 高足이 배출되고 이들의 문하에 고승이 계속됨으로서 고려후기에 가장 번성하였음을 감안한다면, 宗杲의 영향이 普照禪에 중대한 영향을 주었음은 더욱 의의가 큰 것을 알 수 있다.

惠諶의 法孫인 圓明國師 冲鑑(1211~1275)은 臨濟宗과 깊은 관련을 보여주고 있다. 그가 晩年을 보낸 普光寺의 重創記에 의하면 그는 臨濟宗 楊岐派에 속하는 鐵山 瓊禪師의 道行이 높으므로 직접 그를 남중국에서 만나 그를 초청하여 함께 귀국하였던 다음 사실을 알 수 있다.

> 여러 곳을 돌아보고 江南(南中國)에서 오래 머물렀다. 鐵山 瓊禪師의 道行이 매우 높다는 소문을 듣고 그를 맞이하여 귀국하였다. 그는 3년 동안 그를 모신 다음 瓊公도 大師(冲鑑)를 기대할 만한 인물로 보면서 헤어져 돌아갔다. 大師는 龍泉寺에 주지하면서 百丈懷海의 禪門淸規를 채택하기 시작했다.[53]

위에서 鐵山 瓊을 직접 교우하여 귀국하는 길에 동행하였고, 고려에서 그가 3년이나 머물렀을 정도였다. 鐵山 瓊禪師는 蒙山德異의 제자로 臨濟宗의 楊岐派에 속하였다.[54] 위의 碑

(49) 蔡楨洙, 同上書 同上書, 第3章 第1節.
(50) 蔡楨洙, 同上書 및, 宋錫求〈普照의 看話決疑論 小考〉《東國思想》12, 1979. 東國大佛敎大學.
(51) 黑田亮《朝鮮舊書考》宋代に於ける大慧書の開版及び其の朝鮮刊本 1940. 岩波書店 pp. 157-164.
(52) 松廣寺眞覺國師圓照塔碑(《朝鮮金石總覽〉上, p. 462)「又與趙州狗子 無佛性話 因續擧大慧杲老十種病問之」.
(53) 普光寺重創碑(《朝鮮金石總覽》) 上, p. 496「拂衣遊諸叢 宿留吳楚 聞鐵山瓊禪師 道行甚高 迎之東還 師執侍三載 瓊公甚期待之 及瓊公辭歸 師主龍泉寺 始取百丈海禪師禪門淸規 行之」.
(54)《禪學大辭典》下, p.13.

文에서 약간의 의문점도 있는데 禪門清規는 百丈清規가 없어져서 雲門宗의 宗頤가 百丈清規의 殘片을 참조하면서 시대성에 맞도록 禪苑清規 10권을 저술한 것이고 1103년에 刊行된 바 있었다.[55] 禪門清規란 이것을 말하는 것이 아닌가 한다. 당시에 雲門宗은 中國에서도 法脉이 끊어질 정도로 宗勢가 미약했으나 禪苑清規만은 중요시 되었을 가능성을 보인다.

鐵山 瓊의 師僧인 蒙山德異는 조선전기에 그의 語錄이 한글로 번역될 정도로 중요시되었으며,[56] 간접적인 교류가 활발하였음은 寶鑑國師 混丘(1250～1322)의 碑文에도 다음과 같이 정리되어 있다.

> 처음에 普覺國尊 一然은 어떤 僧을 만난 꿈을 꾸었는데(그 승은) 스스로 五祖法演(？～1108)이라고 말하였다. 아침에 大師(混丘)가 一然을 뵙자 그는 매우 이상히 생각했다. 一然은 大師가 민첩하고도 근면하므로 탄복하면서, 大衆에게 말하기를 나의 꿈은 맞았다고 했다. 南中國의 蒙山德異禪師가 일찌기 無極說을 지어 배편에 보내었다. 大師가 조용히 그 뜻을 받아들여 無極老人이라 스스로 號를 사용했다.[57]

위에서 五祖法演은 楊岐方會의 法孫이고 圓悟克勤의 師僧이다.[58] 이와 같이 一然은 混丘를 臨濟宗 楊岐派의 正脉을 이룬 法演이 還生한 인물로 의식하고 있었다. 또한 蒙山德異가 號를 지어줄 정도로 간접적인 교류가 있었으며, 德異는 法演의 6代法孫이었다. 따라서 混丘는 法演이 七代에 還生한 인물이 되는 셈이다.

混丘와 거의 같은 시기를 살았던 慧鑑國師 萬恒(1259～1315)도 蒙山德異와 親交가 간접적으로 이루어졌다. 德異는 그의 文偈를 보고 감탄하기를 마지 않았고, 이를 화답한 10首의 偈를 지었고, 이를 보내면서 古潭이란 호를 지어 주었다.[59] 이는 混丘와 거의 같은 형태 교류관계를 보인다고 하겠다. 이와 같이 14세기 초까지 활발했던 臨濟宗과의 교류는 중기에 접어 들면서 별로 자료가 남아 있지 않다. 이는 실제로 交流가 없었기 때문인지 아니면 교류가 있었으나 기록이 불충실하게 남아 있는 탓인지 검토되어야 할 것이다.

대체로 1300년대 중반은 元의 안정기에 들어가 있었다. 사상적으로는 성리학이 세조의 보호이래 확대되고 있었고[60] 불교계에 있어서도 元의 왕실은 라마교를 후원하고 있었다.[61] 고려에서도 정치적 압제아래서 元의 영향을 민감하게 받으면서 성리학이 수용되기 시작했

---

(55) 小野玄妙, 前揭書, 6, p.384.
(56) 《蒙山和尙語錄諺解》 亞細亞文化社影引本 1981, 參照.
(57) 《益齋亂藁》 卷 7, 慈氏山(中略)寶鑑國師妙應塔碑(《高麗名賢集》 2, p.294) 「始普覺夢 一僧來 自諱五祖法演 詣朝師謁 必獨坐之 及是 其能而勤勤 語衆曰吾夢有徵矣(中略) 吳蒙山異禪師 嘗作無極說 附海船以寄之 師默領其意 自號無極老人」.
(58) 五祖法演(？～1104)은 宗本의 영향을 받았으나 浮山法遠을 계승하고 圓悟克勤 등을 배출하였다.
(59) 《益齋亂藁》 卷 7, 松廣寺慧鑑國師廣照塔碑(《高麗名賢集》 2, p.292) 「中吳異蒙山 見其文偈 歎賞不已 賡和十數 何貽書致古潭之號」
(60) 姚從吾 〈忽必烈對漢化的態度〉 《東北史學論叢》 1958.
(61) 野上俊靜 〈元の佛敎に關する一問題〉 《塚本博士頌壽記念佛敎史學論集》 1951.

고, 불교계는 라마교와 제휴한 天台宗과 瑜伽宗의 종세가 강화되는 느낌이 있었다.(62) 특히 이러한 두 가지 종파는 국사·왕사를 독점하면서 고려전기와 달리 僧政權까지 장악하고 있었으므로(63) 臨濟宗과 교류해오던 조계종이나 무신집권이래 계속 타격을 받아온 華嚴宗은 더욱 종세가 약화되었으리라 추측된다.

그러나 14세기 후반기에 접어 들면서 南中國에서는 전통불교와 민간신앙, 그리고 漢人의 불만이 결합된 결사불교가 민중봉기로 연결되고 있었고,(64) 임제종이 부흥되고 있었다. 고려에서도 공민왕이 즉위하면서 南中國에서 일어나고 있는 漢人의 부흥운동에 주의를 기울이면서 5년부터 反元政策을 표방하였다. 그런데 같은 공민왕 5년에 曹溪宗僧인 圓證國師 普愚가 왕사로 책봉된 것도(65) 反元政策을 강력히 추진하기 위한 사상계의 뒷받침을 반영한다고 해석된다. 이와 같이 공민왕초에는 조계종세가 확장되었고 天台宗이나 瑜伽宗은 그 이전과는 판이하게 위축되는 경향을 보여주었다. 공민왕은 후에 辛旽을 등용시키면서 辛旽의 의견을 따라서 화엄종 출신의 千熙를 국사로 책봉하고(66) 普愚를 중심으로 한 조계종의 독주에 제동을 걸기는 했지만, 5년후에는 다시 그가 밀려나고 普愚의 재책봉이 논의되고 普愚의 세력기반이 주도권을 쥐게 되었다.(67)

普愚를 기점으로 宗勢를 만회한 이 시기의 고승들로서 語錄을 남기거나 그외 어느 정도의 저술이 남아 있는 고승은 적지 않다. 또한 이 시기의 중국불교계도 뚜렷한 종파로는 임제종뿐이었으므로 고려의 조계종은 宋末·元初와 마찬가지로 임제종과의 교류가 재개될 여건이 갖추어져 있었다. 특히 이 시기의 조계승들은 공민왕초까지의 밀접하였던 元과의 관계에 따라서 임제종승과의 직접적인 교류가 있었음을 알 수 있다.

圓證國師 普愚(1303~1382), 禪覺王師 慧勤(1320~1376), 白雲和尙 景閑(1298?~1374) 등은 모두 恭愍王 즉위 전에 元으로 가서 그 곳의 臨濟宗 출신의 고승과 긴밀한 접촉을 가지면서 그 宗風의 영향을 받은 자들이었다. 普愚는 이들 중에 가장 먼저 元에 간듯한데, 그는 1346년 元의 燕京에 가서 竺源盛禪師가 南巢에 있다는 소문을 듣고 찾아 갔으나 이미 死去하였으므로 湖州 霞霧山에서 石屋淸珙을 만나 그와 교류한 사실을 다음과 같이 알 수 있다.

湖州 霞霧山에 이르러 石屋淸珙 禪師를 뵙고 자신의 식견을 피력한 다음 太古庵歌를 드렸다. 石屋은 그를 큰 인물로 보았다. (中略) 드디어 禪師는 袈裟로서 信表를 삼아 주면서 "이 늙은 중이 이제

(62) 安啓賢 〈麗元關係에서 본 高麗佛敎〉《黃義敦先生古稀記念史學論叢》 1960.
李龍範 〈元代 喇嘛敎의 高麗傳來〉《佛敎學報》 2, 1964.
(63) 許興植 〈高麗時代의 國師·王師制度와 그 機能〉《歷史學報》 67, 1975.
(64) 野上俊靜 前揭論文.
(65) 《高麗史》 卷 39, 世家 恭愍王 5년 4월 癸酉.
楊州 太古寺圓證國師碑(《朝鮮金石總覽》 上, p.525.
(66) 彰聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑《朝鮮金石總覽》 上, p.530.
《東國通鑑》 卷 48, 恭愍王 16년 8월.
(67) 註 (63)와 같음.

다리를 뻗고 잠잘수 있게 되었다."고 말했다. 石屋은 臨濟義玄의 18세 法孫이었다. 大師를 반달동안 머물게 하고 떠나려 할 때 柱杖을 주면서 "부디 잘 가라"고 당부하였다. 大師가 절하고 이를 받았다.(68)

위의 普愚와 石屋淸珙과의 相面과 作別은 師弟로서의 친밀감을 보여준다. 普愚가 元에 가서 교류한 사실은 碑文 이외에 行狀에도 자세히 서술되어 있다.(69) 行狀에는 그가 떠나기 전에 臨濟宗의 人脉이 계승되고 있었다는 사실을 미리 듣고 계획을 세웠음은 다음과 같이 자세히 밝혀져 있다.

大師의 나이 38세였던 1339년 봄에 개경을 떠나 逍遙山의 白雲庵에서 자연을 벗삼아 조용히 보내면서 白雲歌 一篇을 지었다. 마침 중국에서 無極이란 僧이 뱃길로 도착하였는데 재주가 뛰어나고 많은 것을 이야기 할 수 있어서 세상일을 모두 알고 있는 것 같았다. 하루는 대사를 만나 대화를 가졌는데 숙연히 감복되어 "제가 여기 와서 더 이상 부러울 것이 없읍니다만 南中國에는 臨濟의 人脈이 끊어지지 않았으니 가서 印可를 받을 수 있겠읍니다. 某某가 臨濟의 道를 開創했고 某某가 계승하여 一家를 이루었으며, 어느 산에서 제자를 기다린지 오래입니다."라고 말했다. 대개 臨濟를 계승한 雪巖의 嫡統法孫 石屋淸珙 등 數人을 가리키는 것이었다. 대사가 듣고 기뻐서 1341년에 떠날 준비를 서둘렀다.(70)

위의 無極은 南中國에서 온 臨濟宗僧일 가능성이 크다. 그가 고려에 와서 고려의 禪僧들과 유대를 가지려 한 이면에는 교류를 통하여 임제종을 중흥시키려는 의도가 있었음을 알 수 있지만, 그 이외의 당시 남중국에는 불교와 결부된 민중봉기도 있었으므로(71) 고려의 상황을 알아보려는 다른 임무도 띠지 않았을가 생각된다.

普愚가 燕都에 이른 것은 1346년이었고 다음해에 淸珙을 만나 그의 法을 전해 받았다. 그의 뒤를 이어 元에 온 고승은 懶翁 惠勤이었다. 그는 2년 후인 1348년에 燕都에 이르러 指空을 만났다. 그리고 그는 다음해 8월에는 平山處林을 만나 雲巖에서 及庵으로 계승된 拂子를 信物로 받았고 1352년에는 千巖門下로서 南方의 江浙에서 보냈다. 같은 해 다시 指空을 만나 法衣·拂子·梵書 등을 받고 1358년(공민왕 7년)에 귀국하였다.(72)

---

(68) 太古寺圓證國師碑(《朝鮮金石總覽》 上, p.526)「至正丙戌 師年四十六 遊燕都 聞竺源盛禪師 在南巢 往見之 則已逝矣 至湖州霞霧山 見石屋珙禪師 具陳所得 具陳太古庵歌 石屋深器之 問曰用事 師答訖徐 又啓曰 未審此外 還有事否 石屋云 老僧亦如是 三世佛祖亦如是 遂以裔裟表信曰 老僧今日展脚睡矣 屋臨濟十八代孫也 留師半月 臨別 贈以柱杖 曰善路善路 師拜受」.

(69) 侍者雪栖編《太古和尙語錄》上, 1940, 普濟社版, p.10.

(70) 同上,「師年三十八矣 己卯春 辭庭闈 往消遙山白雲庵 高閑疎野 自樂天常 作白雲歌一篇 有唐僧無極 杭海而至 宏才博辯 勘方諸方 一日與師偶話 肅然心服 曰茶甲所見止此耳 烏可企也 南朝有臨濟正脈不斷 可往印可 其某與某爲唱道 師其某與某爲本 分作家者 盖指臨濟直下 雪巖祖欽嫡孫 石屋珙等數人也 師聞而悅之 越至正元年辛巳 欲往南也」.

(71) 吳晗《朱元璋傳》三聯書店. 1965, pp.22-48.

(72) 檜巖寺禪覺王師碑《朝鮮金石總覽》上, p.498「戊子三月 至燕都 參指空 會門契合 十年庚寅正月 空集衆下語 無能對者 歸出衆吐數言 三拜而出(中略) 南游江浙 秋八月 參平山 山問曾見何人 曰西天指空 日月千劍 山云且置指空千劍 將汝一劍來 師以坐具提山 山倒在禪床 大叫賊殺我 師曰吾劍也 能殺人 能活人 乃扶起 山以靈骨所傳 及庵衣衣拂子表信(中略)壬辰至伏龍山 參千嵩 適集江湖

白雲和尙 景閑도 普愚·懶翁과 거의 같은 시기에 元에 가서 石屋淸珙과 西天指空을 만나 교류한 후 돌아 왔으나[73] 다른 유학승과는 달리 비교적 修道에만 정진하면서 은둔적 생활을 하였다. 그는 당시 정치세력간의 유불교체기에서 갈등에 관여하지 않고 초연한 생활태도를 지킨 것 같다.

위의 3인보다 조금 늦게 1353년(공민왕 2년)에는 妙嚴尊者 自超(137~1405)와 正智國師 智泉(1324~1395)은 함께 燕都에 갔다. 이들은 法雲寺에서 西天 指空을 뵈었고 智泉은 五臺山 碧峯和尙과의 교류도 있었다.[74] 智泉은 공민왕 5년에 귀국하였음을 보면 自超도 元과의 관계가 악화된 이 시기에 귀국하지 않았는가 한다.

위에 열거된 高麗末에 臨濟宗과 교류한 5인의 고승가운데 懶翁만이 공민왕 7년에 南中國에 있다가 北中國을 거쳐 귀국하였다. 이로 보면 反元政策과 더불어 대부분 공민왕 5년 이전에 귀국하였음을 알 수 있다. 이들 5인이외에는 조선초까지 그 이상 고려승으로 中國의 임제종 등과의 교류를 보인 고승들은 없다. 이는 고려말 斥佛論이 대두되고 이들 주장자에 의하여 조선왕조로 교체되었기 때문일 것이다. 또한 元末 중국의 혼란이 계속되었고 이를 수습하면서, 元을 멸망시킨 明太祖는 본래 結社佛敎에 몸담은 僧인 적도 있었으나, 그는 왕위에 오르면서 오히려 僧이었던 경력을 감추려 하면서, 性理學을 내세워 척불을 강화하였으므로[75] 고려승려는 활발한 교류가 지속되기 어려웠던 것으로 생각된다.

4. 看話禪의 展開

李資玄·慧炤國師·坦然·學一 등은 선종을 부흥시킨 中期의 중요한 인물이었다. 이들의 사상은 楞嚴經을 바탕으로 한 독자적인 탐구로 이루어진 일면과 중국승과의 교류에 의한 양면성에서 파악될 수 있다.

李資玄은 중국에서 돌아온 殷元忠과 교우가 있었지만 殷元忠은 道家的 術士였으므로[76] 그가 宋의 僧과 李資玄과의 간접적 교류에 가교적 역할을 하였다고는 보기 어려우며, 실제로 그러한 뚜렷한 증거도 없다. 李資玄이 벼슬을 버리고 居士로서 禪을 탐구하는 생활태도를 갖게 된 계기는 국내 禪僧의 권유이거나 중국 선승의 영향에서 비롯된 것도 아니었다.

千餘人 選入室 嵒問所自師旣答 嵒云父母未生前 從甚處來 師曰今朝四月初二日 嵒許之 是歲再參指空 得手記東還」.

(73) 景閑《白雲和尙語錄》序(《韓國高僧集》 高麗時代 3, pp.9-10)「融法於霞霧石屋 質疑於西天指空 越癸巳孟春旣望翌日 明心具道 石屋臨終而偈寄」.

(74) 檜巖寺妙嚴尊者塔碑(《朝鮮金石總覽》 下, p.1281)「癸巳秋 挺身燕都 參西天指空 師師還 翁亦以指空三山兩水授記還國 翁曰多管不如多退 臨濟德山不做 首座來俾屋便室」.
龍門寺正智國師碑《朝鮮金石總覽》 下, p.727「謁指空于法雲寺 時懶翁先入燕 受指空印可 道譽已著(中略) 又謁碧峰和尙(中略) 丙申還國」.

(75) 吳晗 : 前揭書. pp.266-275.

(76) 《破閑集》 中, 眞樂公李資玄 (《高麗名賢集》 2, p.91)「小游金閨 從術士殷元忠 密訪溪山勝之 可以卜隱 殷公云 楊子江山有青山一曲 眞避世之境 聞之 常掛於心」.

다만 個人的으로 人生無常을 느낀 때문이 아니었던가 한다. 여기에 또 하나의 추측을 더한다면 같은 仁州 李氏의 近親인 李資義의 정치적 독주에 대한 혐오감으로 생각된다. 왜냐하면 李資義의 정치적 방향에 불만을 느낀 李資德은 李資玄이 주관한 楞嚴講會를 지원하고 있었기 때문이다.(77)

李資玄은 이후의 禪僧들에게 새로운 활력소가 될 정도로 큰 영향을 주었으므로 먼저 그가 楞嚴經을 탐구하여 이룩한 禪世界를 이해할 필요가 있다. 그는 不立文字라든가 直持人心이란 師弟相承의 直接的인 傳授에 의한 깨달음이 아니었고, 經에 의한 師僧없는 自覺을 이루었다. 따라서 曹洞宗에서 주도적이었던 默照禪과는 상이한 방법이었다. 이러한 점은 그보다 전에 생존했던 선승들과 다른 방향에서 禪을 발전시킬 수 있는 터전을 닦고 있었다고 해석될 수 있다.

李資玄보다 앞선 고려초의 선승들은 法眼宗의 영향을 받은 光宗 이후와 光宗前의 두 시기로 나누어 볼 수 있다. 光宗前까지는 曹洞宗風의 영향이 컸고, 四無畏大師들도 直持人心을 내세운 心印으로 直接的인 傳受만이 허용되었고 경전은 극히 무시되었으므로 李資玄의 능엄선과는 판이한 것이다. 광종이후 法眼宗의 영향을 받은 禪僧들은 天台學·淨土宗 등의 교리를 흡수하여 어느 정도 경전을 절충하는 경향은 그 이전보다 확대되었다고 할 수 있으므로 李資玄의 능엄선과 유사한 태도를 발견할 수 있다. 그러나 師弟相承의 方法은 역시 直接傳授만이 인정되어 폐쇄성이 크며, 이점은 光宗前의 禪宗의 印可方法에 가깝다. 따라서 중기의 李資玄이 楞嚴經이나 唐僧 雪峰義存의 語錄을 연구하여 간접적인 영향을 받으며 自力에 의한 간접적인 自覺으로 禪旨를 터득하였다는 점과는 판이하다고 할 수 있다.

이와 같이 李資玄으로부터 비롯되는 중기의 새로운 禪風은 顯宗이후 긴장된 국제간의 관계에 대응한 움직임이라고도 해석되지 않을가 한다. 현종이후 遼의 압력으로 宋과의 사상적 교류는 직접적으로 이루어지기 어려운 상황의 제약이 컸었다. 따라서 이러한 입장에서 自力에 의한 새로운 활로를 看經과 祖師語錄에서 찾음으로써 간접적으로 터득하였다는 점이 중요시되는 것이다.

經典이나 語錄에서 禪旨를 터득한 방법은 그 자체가 默照禪과는 相反되며 오히려 看話禪에 가깝다고 할 수 있다. 그런데 看話禪의 기원은 臨濟義玄의 公案禪에서 비롯되는 것이고 李資玄의 知覺에서 發端을 얻게 했던 雪峰語錄의 한 句節은 바로 臨濟義玄의 語錄에 실려 있는 것이다.(78) 따라서 李資玄은 중국의 禪僧들과 직접적인 교류는 없었다 하더라도 그의 禪을 臨濟宗의 看話禪에 연결시켜 이해될 수 있는 것이다.

李資玄은 출발점부터 臨濟宗과 관련이 있으나 이는 훨씬 앞선 唐代末의 임제종으로서 모든 특징이 확립된 宋 臨濟宗의 受容이라고 해석하기는 어려운 점이 있다. 첫째로 그가 중요

(77) 眞樂公重修文殊院記《朝鮮金石總覽》上, p.326.
(78) 臨濟義玄《雪峰語錄》卷 26, 필자는 앞서 이 부문을 雪峰慧洪의 文集으로 추측하였으나, 義玄의 語錄에서 확인하였다.

서한 능엄경이나 설봉어록에 대한 관심은 스스로의 확인에서 비롯되었고, 둘째로 당시의 臨濟宗은 아직 宋에서 주도적인 宗勢에는 미치지 못하였다. 따라서 宋僧과 그와의 간접적인 교류도 찾아지지 않을 정도로 독자성을 띤다고 할 수 있다. 대체로 宋에서도 禪宗이 가장 우세하였지만 이자현보다 약 1세기 후에 南宋의 大慧宗杲에 이르러서야 曹洞宗을 제치고 주도적인 宗勢로 부각되었던 것이다.[79]

李資玄, 慧照國師, 坦然, 學一 등의 의식이나 현실에 대한 태도는 禪宗을 계승 발전시키면서 이루어진 세속인과의 이들의 교우와 관계에서도 추측될 수 있다. 李資玄은 능엄 강회에 있어서 李資德의 후원을 받은 일이 있었다. 그는 같은 仁州李氏의 문벌출신이면서도 李資謙의 정치적인 독주에 혐오감을 가지고 있었던 점에서 李資玄과 상통한다. 또한 尹瓘은 직접적인 교우는 기록에 남지 않았으나, 禪宗界에 타격을 준 義天의 門人으로부터 靈通寺碑文에 대해서 비판받으면서 배척된 적이 있었다.[80] 尹瓘의 아들 尹彦頤는 義天과 대립되었던 學一의 碑文을 찬술하였을 뿐 아니라[81] 스스로 金剛居士라 하고 禪生活에 깊이 탐닉하고 있었다. 그가 세운 鈴平의 金剛齋는 그가 교우하였던 慧炤國師의 門人 貫乘이 晩年에 퇴거한 鈴平의 金剛寺와 같다고 추측된다. 따라서 尹彦頤가 「捨齋爲寺」한 것으로 해석된다. 이와 같이 尹瓘에서 尹彦頤에 이르기까지 李資玄을 계승한 禪僧들과의 교류를 추측할 수 있다. 이는 尹彦頤의 子인 孝惇이 禪師가 되었고[82] 慧照의 法孫인 祖膺이 龍門寺에 談禪法會를 개최하였을 때도 그가 주관하여 도와 주고 있었다.[83]

이와 같이 慧照의 門下僧과 學一은 尹彦頤와 긴밀하고 지속적인 유대가 있었다. 그런데 尹彦頤와 대립된 세력은 金富軾이었다. 金富軾과는 彦頤의 父인 尹瓘과 틈이 생겼음이 列傳에 밝혀져 있으나, 그 원인은 大覺國師 碑文의 撰에 金富軾이 사양하지 않은 것, 그리고 經筵에서 金富軾이 尹彦頤로부터 質疑를 받고 말문이 막히고, 뒤에 金富軾은 元帥로 출정하면서 휘하에 있는 彦頤를 모함하여 좌천시킴으로서 복수를 시도한 것 등으로 정리되어 있다. 그러나 이러한 충돌은 이들의 대립이 표면화된 일부일 뿐, 좀더 심각한 원인은 이면에 자리잡고 있지 않았는가 한다.

尹瓘 및 그의 子孫이 李資玄을 계승한 門徒와 연결되었음에 相反되게 김부식은 義天을 계승한 고승과 연결되어 있었다. 김부식이 靈通寺에 세운 義天의 碑文을 지었을 뿐 아니라 그의 제자인 惠素와는 깊은 유대를 가졌다. 그리고 그는 義天의 제자인 憲觀이 주지한 적이

(79) 蔡楨洙 : 前揭論文. 禪學大辭典, 大慧宗杲.
(80) 《高麗史》 卷 99, 列傳 尹彦頤
(81) 현재 雲門寺境內의 碑나 《朝鮮金石總覽》 上, pp.348-353에 의하면 撰者가 書者는 첫머리에 없으나 p.352에 「仁王命臣彦頤撰」이라 하였고 櫟翁稗說 後集 2에(《高麗名賢集》 2, p.371) 「尹政堂彦頤 有禪學 其作雲門圓應國師稗 深造理窟」이라 하였다. 《海東金石苑》 卷 7 圓應國師稗(亞細亞文化社再刊, p.476)에는 書者로 「斷斷俗寺住持」가 보이는데, 이는 大鑑國師 坦然으로 批定된다. 撰者와 書者가 모두 사상적으로 긴밀한 관계에 있던 인물들인 점이 두드러진다.
(82) 尹彦頤墓誌 《韓國金石文追補》 p.122, 「四曹溪宗重大師孝淳」.
(83) 龍門寺重修記 《朝鮮金石總覽》 上, p.339.

있는 寧邊 普賢寺의 碑文도 지어 주었다.

尹瓘과 金富軾 그리고 이들이 두드러지게 활동을 하였던 睿宗時와 仁宗時는 정책상으로도 각각 대조되는 면이 추출된다. 睿宗은 肅宗의 정책을 계승하여 王室의 권위를 높이고 外戚勢力을 억제하려 하였다. 이는 보다 앞서 李資義의 陰謀를 저지한 이후 왕권을 강화하기 위해서 취해진 대책이라고도 할 수 있다. 睿宗이 女眞을 정벌하면서 對外的으로 눈을 돌린 것도 李資義의 變과 같은 왕권에 도전하는 내란을 방지할 수 있는 친위세력을 강화하려는 의도에서 파악될 수 있다. 그가 新羅의 花郞을 강조하고 西京을 중요시하는 한편 武力을 강화하였고 北宋과의 유대를 가지면서 七齋의 설치, 大成樂의 수용 등으로 왕실의 권위를 높이려 하였다. 또한 對遼政策에 있어서 소극적인 태도가 아니라 적극적인 대등한 정책내지 적대적인 외교로까지 발전하였다고 볼 수 있다. 예종이 西京에 행차하여 新敎를 반포하였고 尹瓘이 중심이 되어 東北女眞의 정벌에 나선 것도 일련의 상통하는 정책으로 파악될 수 있다.

예종시의 적극적인 대요정책과 서경을 중시하고 윤관을 지원한 여진정벌 등은 뒤이은 내부 조신들의 반대로 성공을 거두지 못했으며, 이러한 제지세력은 곧 다음의 인종시에 두각을 들어낸 개경의 문벌세력이었다. 인종초에 왕실외척인 李資謙의 발호와 이를 견제한 金富軾 등은 넓은 의미에서 같은 개경문벌내의 대립이라 볼 수 있다. 다만 金富軾은 근왕세력이란 점에서는 윤언이와 일치하였다. 그러나 뒤이어 서경천도운동에서 김부식계와 윤언이는 표면상 같은 행동을 취했다 하더라도 결국은 그 저지에 있어서 윤언이는 소극적이지 않을 수 없었던 것이 아닌가 한다.[84] 묘청을 지지한 세력은 睿宗時의 적극적 대외정책을 폈던 윤관과 상통하는 세력인데 이들은 金富軾 등이 주동이 된 문벌세력에 의하여 제지되었다.

이와 같이 睿宗時와 仁宗時의 정책과 정변의 이면에는 대립된 대외정책이 보이며, 여기서도 尹瓘·金富軾의 두 인물로 연결시켜 대비될 수 있다. 그리고 이들의 불교계와의 유대도 대립된 관점에서 비교될 수 있었다. 따라서 尹瓘·尹彦頤로 계승된 세력과 유대를 가진 懸照·坦然·學一 등의 禪僧들은 좀더 적극적인 대외정책에 동조하지 않았을가 한다. 이에 비하여 義天 그리고 그의 門下인 惠素와 유대를 가졌던 金富軾 등은 東亞主義的 세계관을 표방하고 소극적 안일에 탐닉하는 대외정책을 표방하고 있었다.

고려의 불교계와 밀접한 관련이 있었던 宋에서도 세속과 단월과는 미묘한 함수관계를 가지고 있었다. 義天이 宋에 가서 많은 도서를 구입하자 蘇軾은 해외로 도서가 반출되는 것을 금하도록 주장한 일이있었다. 그런데 그는 임제종 또는 雲門宗 승들과 교류하고 있었으며, 이들 宋僧은 義天과 대립된 계열이었다.[85] 이와 같이 宋僧과 유대를 맺고 있던 官人

(84) 이는 尹彦頤가 金富軾의 휘하에서 妙淸을 치기 위해서 출정하였으나 金富軾은 그를 地方官으로 보내도록 조치한 사실로도 짐작된다.

(85) 蘇軾이 교류한 僧은 臨濟 黃龍派의 東林常生과 雲門宗의 佛印了元(1032~1098)을 들 수 있다. 그런데 了元은 義天과 대립된 宗本과 동시대인으로 종파상으로 宗本과 같고 교류가 있었다.

學者인 蘇軾의 태도는 후에 南宋으로 교체할 당시에 맹렬한 主戰派의 하나였던 臨濟宗의 대표적 고승 大慧宗杲에게도 영향을 주지 않았는가 한다. 宗杲가 임제종의 거두로서 정치문제에 깊이 개입하여 정치세력의 갈등속에서 여러 차례 유배되는 시련을 받았지만 결국 정치적 승리를 거둠으로서 임제종도 주도적 종파로 부상하게 되고 이후에 불교계의 독무대가 되었다.

宗杲의 적극적 대외정책의 표방은 조동종과 결탁되었던 和戰派와 대립되었고, 고려의 선승과 그들을 지원하던 尹彦頤系의 태도와도 상통하는 것이다. 결국 義天·金富軾 등은 東亞의 국제질서에서 安住하면서 平和的 타협의 보편주의에 탐닉하였다면, 이와 달리 전통적인 민간사상까지도 인정하면서 특히 선종과 결탁하여 적극적 현실주의에 열중한 尹彦頤와 대조된다.(86) 후자는 宋의 임제종의 적극적 현실주의와 같은 맥락에서 파악될 수 있다. 그러나 여기서 고려중기의 禪宗僧들의 이러한 태도가 宋의 宗杲보다 앞선 시기에 있었던 현상이라는 점을 간과해서는 안될 것이다.

大慧宗杲는 看話禪을 확립시킨 고승으로 손꼽힌다. 看話禪의 기원은 적어도 臨濟宗의 기원과 동시인 것으로 파악될 수 있으나, 이것의 모든 특징이 완성된 것은 역시 大慧로부터 잡아야 한다는 것이 불교계의 통설이다.(87) 따라서 大慧宗杲와 고려 禪僧과의 교류와 사상의 수용은 주목되어야 할 것이다.

高麗의 고승으로서 大慧의 영향을 크게 받은 기록상 최초의 인물은 普照知訥이 아닌가 한다. 知訥은 曹溪禪宗을 중흥시킨 인물로 인정되고 있지만 그의 사상은 禪敎를 절충한 三種禪으로 집약적인 이해가 가능하다. 三種禪이란 定慧等持門·圓頓信解門 그리고 徑截門을 말한다.(88) 이 三門은 그의 知的 발전의 계기, 전환 그리고 완성의 과정을 나타낼 뿐 아니라 後學의 실천방향을 제시한 면이 있다. 이 가운데 마지막으로 徑截門은 그의 看話決疑論으로 나타내며 그 사상적 기반이 大慧語錄이었음을 명시하고 있다.(89)

看話決疑論은 大慧의 看話禪이 普照에 의하여 수용되고 定着되었음을 나타내는 측면에서 파악될 수도 있다. 看話禪이 수용되는 고려로서는 무신집권 이후에 급격한 정치변화와 마찬가지로 그들의 知的 傳承이 直授되는 心印이 불가능하였다는 시대적 상황에 대처한 활로를 열어준 셈이 된다. 坦然으로 계승된 李資玄의 楞嚴禪에도 看話禪의 요소를 포함하고 있었지만 이들의 후계자인 淵湛이 최충헌에 의하여 제거되면서 개경의 龜山寺나 普濟寺 등 그들의 후계자에 의하여 주지되었던 사원에서는 더 이상 고승으로서 두각을 나타낸 인물이

(86) 尹彦頤가 花郎에 관심을 갖고 특히 金庾信을 尊崇한 것도 하나의 예가 될 것이다.
申采浩 〈朝鮮一千年來第一大事件〉《朝鮮史硏究草》 1926. 다만 그는 金富軾의 儒學과 尹彦頤의 郎佛로 대비시켰다. 그러나 필자는 佛敎의 상반된 특성으로 파악하였다.
(87) 禪學大辭典, 大慧宗杲.
(88) 韓基斗 〈普照의 三種禪에 關한 再考〉《圓光大論文集》 12, 1978.
(89) 同上論文 및 宋錫求 〈普照의 看話決疑論 小考〉《東國思想》 12, 1979.
蔡貞洙 : 前揭論文.

배출되지 않았다. 따라서 개경부근의 선종세력은 크게 위축되었던 것으로 생각된다. 이와 같이 개경의 선종사원이 기능을 잃고 지방사원으로 주도권이 넘어가는 상황에서는 고승의 권위가 무너지고 새로운 질서를 지방사원의 고승에서 구해야 되는 상태였고, 이 때문에 看話禪이 강화될 수 있었던 것이 아닌가 한다. 普照는 물론 그 이후의 禪僧들은 모두 自得에 의한 得道를 강조할 뿐이고 心印에 의한 전수라는 전통적 禪의 계승방법이 약화되었으므로 看話禪은 이들의 활로를 열어 주는 열쇠가 되었던 것이다.

看話禪이 정착되면서 고승의 어록이 주목되고 偈頌을 모으거나 저술의 要點을 더욱 간명하게 정리하는 要約作業이 유행하였다.(90) 이러한 현상은 고려초의 禪僧에게서는 보기 어렵다. 揭頌을 모은 대표적인 작품은 知訥의 門徒인 惠諶이 편집하고 뒤이어 보완된 禪門拈頌 30卷을 들 수 있다.(91) 禪門拈頌의 기반은 碧巖錄·傳燈錄 그리고 禪僧들의 어록이라 할 수 있는데, 이러한 저술들은 이미 慧照의 門人에 의하여 이미 강회에서 연구되고 있었던 서적들이다.(92) 따라서 그 기원이나 여건은 앞서 성숙되어 있었다. 이보다 앞서 李資玄이 지은 禪機語錄도 이러한 차원의 저술일 가능성이 크다고 하겠다.

高僧의 揭頌이 看話禪에서 환영되자 고려 후기의 선승들은 당시의 교종승려보다도 오히려 자신들의 어록을 남기거나 정리하는 데에 관심을 두었다. 普照國師·眞覺國師·圓鑑國師 등의 어록이 현존하고 있으며, 太古·懶翁·白雲和尙 등도 어록이 남아 있다. 이러한 禪師들의 語錄은 警句를 찾아내어 話頭(公案)로 이용하는 看話禪의 發想에서 저술되었음을 알 수 있다.

看話禪은 文字化된 기록을 중요시함으로서 그 자체가 不立文字와는 相反하는 것이고 禪·敎의 절충적인 경향을 띠는 태도라고 할 수 있다. 普照知訥이 華嚴新論·法集別行錄 등 다른 종파와 관련있는 저술에서도 감명을 받았고 또한 이를 소화시켜 좀더 요약된 저술을 남길 수 있었던 것도 看話禪의 수용이 없이는 어려운 것이다. 따라서 이 시기의 看話禪은 敎宗에까지 관심을 확대시키는 계기를 이루었다.

당시의 禪宗은 점차 禪·敎의 이념적 대립을 해소할 수 있는 경향을 띠게 되었다. 다른 宗派의 교리를 요약하여 看話禪으로 흡수함으로서 고려후기의 불교가 통합적 성격을 강하게 나타내게 되었다. 그러나 敎宗에서도 經典의 섬세한 주석과 분석은 중단되고 점차 看話禪을 정착시킨 禪宗과 교리상 차이점이 모호하게 되었다. 이는 종파간의 이념적 대립이 해소된다는 점에서는 발전적이겠으나, 종파간의 특성을 유지하지 못하고 개성있는 발전이 이룩될 수 없다는 점에서 오히려 퇴보적인 면도 지니고 있었다.

종파간의 특성이 해소되면 해소될수록 불교교리의 단순화·획일화가 이루어졌다. 이와 같이 간화선의 유행으로 일반과거에서 급제한 유학적 교양을 가진 자도 불교계에서 환영되고

(90) 許興植 〈13세기 高麗佛敎界의 새로운 傾向〉《韓沽劤博士停年紀念史學論叢》 1981.
(91) 崔惠庵 〈禪門拈頌〉《韓國의 古典百選》 新東亞(1961년 1월호) 附錄. p.61.
(92) 龍門寺重修記《朝鮮金石總覽》 上, p.410.

있었다. 眞覺國師 慧諶·圓鑑國師 冲止 등은 國子監試 또는 禮部試에 及第한 다음 僧이 되었으나, 僧科를 거치지 않고도 高僧으로서의 과정인 僧階에 올라 그들의 지위를 인정받고 있었다. 이러한 현상은 武臣執權이란 상황아래서 이루어진 儒佛의 교류가 좀더 강화된 결과였다.[93] 이들 일반과거의 급제자가 語錄을 읽거나 저술하는 데에 僧科를 거친 승려에 못지 않는 능력을 발휘할 수 있었고, 이는 看話禪이 풍미한 상태에서 나타나기에 알맞은 현상이기 때문이었다.

간화선이 유행한 고려 후기에 불교이론의 단순화가 이루어졌으므로 화엄종승과에 급제한 자가 선승으로 활동한 예가 있는가 하면,[94] 화엄종승도 선사와 다름 없이 禪에도 깊은 관심을 가지고 있는 예가 보인다.[95] 이러한 통합적 불교는 오늘날 불교계의 주축을 이루고 있는 조계종에서 四集·四科 등[96] 기초교양, 또는 전공과정에서 확립된 과목은 보조지눌 이후의 간화선에서 중요시한 것이었다. 이와 같이 간화선의 유행은 종파를 벗어나 단일한 교리의 확립을 가능하게 함으로서 조선시대 선교양종에서 단일한 선종 종파가 확립되는 계기가 이미 고려후기부터 마련되고 있었다고 할 수 있다.

그러나 고려후기에 이미 교리상 통합적 기반이 마련되고 있었다고 해서 종파가 존재하지 않은 것도 아니고, 오히려 종파간의 갈등이 더욱 심하였다. 宗派의 대립은 교리보다 기존한 사원의 주지를 둘러싼 僧政이나 정치적 후원세력과의 관계, 그리고 기존 종파의 이해관계가 좀더 심각한 원인이 되기 때문이다. 고려후기에 종파간의 갈등은 僧政에 있어서 주지임명이 당시 정치세력과 결탁된 국사·왕사에 의하여 주관되면서 고려전기보다 심해졌다고 생각된다. 이 때문에 교리상의 발전 없이 불교계는 약화의 길을 걷게 된 것이 아닌가 한다.

맺 음 말

고려초에는 曹溪禪宗·華嚴宗·瑜伽宗 등의 三大宗派가 번영하였다. 이 가운데 禪宗은 10세기 전반기에 가장 전성기를 이루었으나 10세기 후반부터 華嚴宗勢가 두각을 나타내었고 11세기 초에는 瑜伽業이 부상하였다. 따라서 兩大敎宗의 宗勢에 비하여 禪宗은 차츰 宗勢가 위축되고 있었다. 다만 禪宗 가운데 10세기 중반에 法眼宗과 교류하면서 天台學과의 절충적인 입장을 취하였던 五大山門은 宗勢를 유지하였으나 11세기 말에 大覺國師 義天이 天台宗을 개창하자, 이에 흡수되어 國淸寺를 합쳐 天台六大山門을 이루었다. 이후 12세기의 禪宗은 한동안 기록에서 조차 찾아지기 어려웠고 四大宗派 가운데 가장 열세를 면치 못할

(93) 許興植《高麗科擧制度史硏究》一潮閣, 1981, pp.182-184.
(94)《太古集》附錄, 門人維昌撰行狀「二十六歲 寅緣入華嚴選 旣中 探索經義」.
(95) 彰聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑《朝鮮金石總覽》上, p.531.「蒙山夢之於前 萬峯戒之於後」.
(96) 오늘날 海印寺講院의 敎科課程에 대해서는 다음을 참고할 것, 李智冠《韓國佛敎所依經典硏究》寶蓮閣, 1969.

정도로 宗勢의 유지에 위기를 맞고 있었다.

그러나 12세기 후반부터 學一, 坦然 등 禪宗出身의 고승으로서 다시 국사에 책봉된 인물이 나타났다. 이로서 보면 12세기에 禪宗이 부흥되고 있었던 셈이다. 이러한 불교계 일면의 변화에 대해서 체계적으로 서술된 기록은 보기 어렵다. 12세기말의 선종부흥은 무신집권아래서 대두한 曹溪山 修禪社로 대표되는 禪宗勢力에 선행한다는 점에서 그 연관관계에도 관심을 가지게 한다. 또한 고려말에도 普愚·慧勤 등이 선종을 크게 부흥시켜 조선시대는 물론 오늘날의 불교계로 계승되었다고 정리되어 왔다. 따라서 고려중기의 禪宗勢가 부흥되는 과정의 연구는 선종사는 물론 한국불교사의 전체를 체계적으로 이해하기 위해서도 매우 중요한 과제인 것이다.

고려중기 선종의 부흥에는 楞嚴經에 바탕을 둔 李資玄과 그의 門徒인 坦然·慧照 등의 공이 컸다. 李資玄의 門徒는 뒤이어 宋 臨濟宗과 간접적인 교류를 가지면서 그들의 활로를 찾고 있었다는 점이 중요시되었다. 대체로 고려 중기의 능엄선에 대해서는 학계에서 간과되거나 과소평가되는 경향이 없지 않았는가 한다. 능엄경은 원각경과 함께 고려 후기와 宋의 禪宗에서 이론적 바탕이 된 경전이었다. 고려말에 척불론자들의 교리상 공격도 이 두 가지 경전에 집중되고 있는 점으로 보아도[97] 유불교체기에 이 두 가지 경전이 가지는 불교의 이론적 배경은 어느 정도 컸었는가를 짐작할 수 있다.

또한 이 논문에서는 北宋末·南宋時의 임제종이 고려 후기에 끼친 영향이 크다는 점에 착안하였다. 대체로 고려 중기부터 고려말까지 중국불교는 임제종이 가장 번영하였고 고려불교에도 임제종의 영향이 컸다. 임제종의 영향은 고려말 普愚와 惠勤에 초점을 두고 그 이전의 영향은 간과하거나 중요시하지 않은 경향이 크다. 근대에 한국불교사의 방대한 자료를 모아서 불교사의 체계를 구상한 李能和도 元代 臨濟宗의 영향을 중요시하였으나 그 이전 宋의 臨濟宗僧과 고려 禪僧들과의 교류에 대해서는 과소 평가하였다. 이는 이미 조선후기에 편찬되었던 佛祖源流의 체계에서 벗어나지 못한 것이라 할 수 있다. 또한 五敎九山·五敎兩宗說에 의하여 고려불교사의 뼈대를 세움으로서 오랫동안 통설로서의 자리를 굳혔던 金映遂도 臨濟宗의 수용에 관해서는 크게 다른 점을 보이지 않았다.

여기서는 기왕의 고려불교사에서 간과되어온 고려 중기 禪宗의 부흥과정을 통하여 고려말의 불교사에 이르는 하나의 조류인 禪宗界의 움직임을 소략하나마 체계를 세워 보려고 하였다. 고려 후기의 선종을 계승한 조선시대의 불교계는 거의 선종 단일 종파로 존재하였으므로 오늘날의 불교를 이해하기 위해서 매우 중요한 연구 과제인 것이다. 고려 중기부터 임제종과의 교류가 있었고 看話禪은 普照知訥에 의하여 大慧語錄을 바탕으로한 看話決疑論으로 정착되었다. 그러나 普照 전의 李資玄·慧炤·學一·坦然 등과 세속의 尹彦頤 등은

(97) 대표적 斥佛論者인 鄭道傳이 楞嚴經과 圓覺經에 대한 비판을 밝힌 다음 논문을 참고할 것.
琴章泰 〈鄭道傳의 闢佛思想과 그 論理的 性格〉《東喬閔泰植博士古稀記念 儒敎學論叢》 1972.

禪宗界를 楞嚴禪으로 부흥하였고, 이들은 선종에 타격을 준 義天 및 그의 계승자와 대결하면서 고려후기 禪宗界가 重興할 수 있는 토대를 마련하고 있었던 점에 중점을 두었다.

이 논문에서 부언하고 싶은 점은 고려말 太古 普愚가 燕京에 가서 石屋淸珙의 法脉을 이어왔다고 해서 采永의 佛祖源流에 반영된 이후 지나치게 이를 강조하는 경향이 있지 않는가 한다. 물론 佛祖源流는 한국불교의 人脉을 정리한 현존하는 가장 완벽한 저서임은 확실하지만 고려말 이후의 일파에만 자세할 뿐, 그 이전의 불교계에 대해서는 소략하고 또한 많은 오류를 포함하므로 참고할 가치가 별로 없다. 그러나 한국 불교의 전성기는 불조원류에서 다루었던 14세기 이후가 아니라 13세기 이전이므로 이 시기의 불교사는 좀 더 중요한 과제가 되는 것이다.

고려말 太古의 門弟를 강조한 法脉만이 강조되어 있으나, 고려 중기부터 임제종과 교류가 있었고, 그러나 임제종은 하나의 宗派로서 고려사회에 존재하였던 것은 아니다. 그러나 임제종의 영향은 고려후기 불교계에서 禪宗뿐만 아니라 모든 宗派에서 심각한 변질을 가져오게 하였다. 이러한 불교계의 변화에 대해서는 앞으로 좀더 많은 논문이 발표되어 철저히 규명되어야 할 것이다. (1982.2.)