

三國遺事와 僧一然과의 關係考察

李 楠 永

〈서울文理大專任講師〉

〈차례〉

序 言

- I. 三國遺事와 一然 問題의 再檢討
 1. 三國遺事의 意義와 價值
 2. 一然造作에 관한 是非
 3. 三國遺事와 一然 關係의 在來說
- II. 一然의 遺事撰述에 대한 考察
 1. 一然의 生涯
 - (ㄱ) 出生時의 內外情勢
 - (ㄴ) 僧道에의 萬行
 2. 一然 當時의 歷史狀況과 그 體驗
 - (ㄱ) 女真 契丹族의 震動
 - (ㄴ) 蒙古로 부터의 兵禍樣相
 3. 佛僧으로서의 一然의 精神
 - (ㄱ) 知訥宗法의 嗣續과 그 法脈
 - (ㄴ) 慧謐 發願의 繼承과 그의 具現

結 語

序 言

三國遺事が 지니는 바 意義는 이미 各界의 諸學者들이 언급하여 온 터이다. 특히 여기에 실린 檀君始祖神話를 중심한 意義는 완전히 韓國의 民族史에 관한 問題임으로 해서 앞으로도 斯界의 보다 많은 研究를 통하여 開發되어 좋을 것이다.

본 論考는 원래 檀君神話의 思想的 性格의 究明을 위한 先行的 作業으로

서 意圖되어진 것이다. 한편 本論은 三國遺事의 文獻的 考察이나 檀君神話의 검토를 目的한 것이 아니다. 그 보다는 오히려 三國遺事의 撰者인 一然에 초점을 두고 그가 어떤 契期와 意義를 지닌 가운데 撰述했을가를 문제삼은 것이다. 已往에 論議된 諸研究를 일단 검토하고 一然이 檀君神話의 撰者는 아닐지라도 그로 하여금 史筆을 들게 하였을 外的 契期와 함께 內的 意識이 또한 없었을까, 있었다면 어떠한 精神을 撰述의 必然的 條件으로 볼 것인가라는 물음과 함께 살펴 보려는 것이다. 따라서 一然이 처한 精神的 狀況이 問題다. 檀君神話는 悠久한 傳統을 지니고 韓國의 民族思想 속에 뿌리박은 것일진대, 또한 一然이 전에 文獻的으로 傳來된 것일진대, 一然이 이 神話의 內容으로 하여금 나타내게 한 自身의 自覺的 思索은 辯證可能한 것인가를 推究하려는 것이다.

이와같은 內的 精神의 論證에 앞서 우선 一然이 당대의 歷史的 證人으로서 外的인 契期마련이 가능했던 歷史狀況과 歷史體驗을 밟히는 方法을 취하며 檢討의 차례를 정한다.

I. 三國遺事와 一然問題의 再檢討

1. 三國遺事의 意義와 價值

韓國人으로서의 우리는 우리의 歷史와 文化를 논할 때에 흔히 〈半萬年의 悠久한 歷史〉라든가 〈五千年의 빛나는 傳統〉이란 概念으로 修飾해 온다. 그러면 이 때에 半萬年이라든가 五千年이란 화려한 冠形詞의 時間的 尺度는 어디에 根據한 것인가? 더 나아가 解放 후 政府에서 制定하여 사용했던 檀君紀元의 B.C. 2,333年이란 推定은 어디에 근거한 것인가 하는 등의 質問을 提示할 수 있음은 지극히 常識의이다. 이에 대하여 或者는 政府公表에 의거하여 『東國通鑑』 外紀 檀君朝鮮條에서 推定했다고 답변할 수도 있다. 그러나 우리 韓國民族의 始源과 歷史展開에 관한 가장 오랜 文獻으로서 오늘날 우리의 歷史와 文化를 언급함에 있어 사용되는 時間尺度의 근거는 僧

一然이 撲述한 三國遺事라 하지 않을 수 없다. 물론 이때에 또 하나의 年代推定의 文獻으로서 李承休의 帝王韻記가 있음을 想記할 수 있겠다. 帝王韻記가 三國遺事와 더불어 同時的 典據로 文獻的 考察에 參照됨이 마땅하겠으나 그러나 내용상의 比重에 차이가 있다. 帝王韻記는 우선 上下 2卷으로 되어 上卷에는 中國의 麟古氏 이래로 金國까지 中國帝王의 興亡을 記述하고 下卷은 우리나라의 歷代를 東國君王開國年代와 本朝君王世系年代의 二部로 나누어 檀君이래로 高麗의 忠烈王代까지를 언급했다. 그러나 이 같은 歷代의 史實은 모두 간략한 韵律의 七言詩와 五言詩로 읊은 韵語體이고, 따라서 三國遺事의 풍부한 史實의 보다 구체적인 표현은 그 文獻的 意義에 있어서나 史實의 價值에 있어서 이에 비할 바가 아니다. 즉 帝王韻記와 年代表記는 유사하다 하더라도 檀君神話의 内容에서부터 建國年代를 明示하기까지의 그 소상한 神話展開의 始末이 遺事의 記述에 비할 바가 아니다.

그리므로 三國遺事의 史料로서의 意義와 價值는 諸學者에 의하여 여러 方式으로 강조되어 왔기 때문에 구태어 여기에서 再論하지 않겠고 그중에 六堂 崔南善의 것을 들어 보겠다. 그는 三國遺事를 學問적으로 研究한 최초의 학자로 그의 編著인 增補三國遺事의 三國遺事解題에서 그 意義와 價值를 三國遺事는 朝鮮上代를 혼자 담당하는 文獻이라 할만치 生活과 文化의 源頭와 古形을 보여 준다고 하면서¹⁾ 다음과 같이 述懷하고 있다.

1. 만일에 이 三國遺事が 한가지 沈逸하얗드라하면 어쩔변 하얗나 할진대 과연 아술아슬한 생각을 禁할 수 없나니라(p.8).
2. 만약에 內籍으로는 이 三國遺事が 傳하지 안코 外傳으로는 저 三國誌의 東夷列傳이 업셨드라면 무엇으로 累千의 史葉을 萬一이라도 端倪하얗슬는지 생각하면 소름이 끼쳐지지 안치 못하는 일이니라(p.10).
3. 말하자면 三國遺事는 朝鮮古代史의 最高源泉이며 一大百科典林으로 一然의 功을 서방의 「해로도투쓰」에도 比할 것이니라(p.11).

여하튼 僧 一然의 三國遺事が 없었던들 檀君始祖를 비롯한 古來의 神話가

1) 崔南善, 增補三國遺事, p.10, 民衆書館, 서울, 1946.

例示될 수 없었고 民族이 유래하는 바 韓國歷史의 座標上에 그 原點을 정할 수 있는 根據가 희박하다. 즉 檀君朝鮮의 建國에 관한 구체적인 所從來와 <唐高即位五十年>의 明示가 없었던들 <半萬年>이나 <五千年> 등의 冠形詞는 한갓 공허한 修辭에 불과할 것이다. 따라서 三國遺事는 全民族의 始祖神話를 保存한 온상으로 오랜 傳統을 남겨준 것이며 더욱이 民族思想에 그 뿌리를 박도록 한 그 意義와 價值는 높이 평가될만 하다.

2. 一然造作에 관한 是非

그런데 여기에 반드시 考慮해야 할 한가지 難題가 있다. 즉 그러면 三國遺事의 撰述이 僧 一然임은 다 아는 事實이나 그렇다고 해서 遺事에 記錄된 사실도 또한 一然 자신의 創作이라고 간주하느냐 하는 문제이다. 六堂은 一然의 功을 소위 歷史의 아버지라 부르는 西方의 헤로도토스에 比할만 하다고 했으면서도 三國遺事는 一然 자신의 創作이 아니라 오히려 <依據의 富와 引用의 忠을 드러내었도다.>²⁾라고 지적하였다. 六堂은 그의 三國遺事解題 가운데에서 광범위하게 內外의 引用書를 상세히 고찰하면서 一然은 三國遺事의 인용이 漢土의 文獻은 물론이고 國內의 古文籍을 <等比較的 넓은 範圍의 많은 種類>로 들고 있다고 言及했고 대개 一篇 三國遺事는 실로 <述而不作>으로 一貫한 것이라고 밝혔다³⁾. 그러므로 一然이 三國遺事의 撰者라 하더라도 모든 內容이 專撰과 私記의 것일 뿐만이 아니라 史實의 인용이 풍부하며 또한 忠實하게 그 典據를 밝히고 있는 點에서 歷史文獻으로서의 價值를 더욱 높이 評價하는 것이다. 그럼에도 불구하고 三國遺事의 內容과 價值는 後世에 傳來되면서 그 引用文獻의 대부분이 溼滅되어 버리자 不信의 嫌疑를 받는 運命에 處했다. 더욱기 三國遺事의 冒頭에 기록된 古朝鮮條에서 檀君神話を 인용하고 있는 魏書나 古記 등의 實在여부와 그 內容의 史實여부를 詳考할 길이 없는 近世에 이르러서부터는 檀君神話を 一然과 같은 僧侶의 僞作이니 날조니 하여 그 貶價의 논의가 심했다. 이같은 예로서 李朝時代의

2) 같은 책, p. 20

3) 같은 책, pp. 14-20

順庵 安鼎福(1712-1791)과 같은 儒學者를 들 수 있다. 그는 그의 著書 東史綱目에서 三國遺事에 대하여 論評하기를, 이 책은 佛教에 입각하여 쓰여진 것으로 年代考寢에 참고가 될 뿐 다른 것은 모두 〈異端虛誕之說〉이라거나 〈異流怪說〉이라거나 酷評했고⁴⁾, 또는 모두가 〈荒誕不經〉이요, 어찌 이렇게 無理가 심하기 짝이 없을가! [豈有若是無理之甚乎!]하는 式의 慨嘆을 해 가면서 이 檀君神話는 모두 〈僧談〉이라 하고 거듭된 兵禍로 國史가 湮滅되다 보니 異教徒의 농간으로 記錄된 것 외에는 남아 있지 않고 이것이 正史에 끼어 들면서 後世人들이 정말로 믿으니 嘆息할 노릇이라고 했다⁵⁾. 물론 檀君神話는 可見的 史實일 수 없다. 그렇다고 이를 僧談이라고 하며 虛誕이라 烙印찍는 데에는 그 나름으로 어떤 根據에서였을가 생각해 볼 문제이다.

六堂은 安鼎福의 이와같은 三國遺事의 真價를 倒看함은 그 思想的 關係 때문이라 하였고⁶⁾ 이 〈思想的 關係〉란 다른 學者의 견해를 빌어보면 바로 「이조시대에 있어서 모화사상의 지배를 받은 사가들에 의하여 그 본연의 모습을 파악하지 못한 것」⁷⁾이다. 또한 이 所論과 견해를 같이하는 趙芝薰은 이러한 事大思想의 姿勢는 우리나라 歷代 儒學者들의 공통된 態度였다고 하면서 「檀君神話を 있을 수 없는 荒誕한 이야기라 하여 無視 혹은 否定한 것은 우리나라 歷代 儒學者의 공통된 態度요 通幣였던 것이다. 그 理由가 神話의 本質을 모른데 起因한 바도 있겠지만 그보다 더 큰 이유는 그들의 事大慕華思想인 것이다.」⁸⁾라고 지적하였다.

4) 其書, 本爲佛氏立教之源流而作, 故間有年代之可考, 而專是異端虛誕之說, 後來, 本朝撰通鑑時, 多取錄焉. 與地勝覽名, 亦多從之. 噫, 是書也, 只是異流怪說, 而能傳於後, 當時, 豈無秉筆記事之人, 面皆湮沒無傳, 盖此書爲僧釋所傳. (東史綱目凡例, 採據書目)

5) 按東方古記等書所言, 檀君事, 皆荒誕不經, 檀君首出, 必其人有神聖之生德, 故人就以爲君耳. 古者神聖之生, 固有異於衆人者, 豈有若是無理之甚乎. 其所稱桓因帝釋出於法華經, 其他所稱, 皆是僧談, 羅麗之代, 尊崇異教, 故其弊至此矣. 東方, 累經兵火, 國史秘藏, 蕩然無存, 而僧釋所記, 得保於巖穴之中, 以傳後世, 作史者, 悅其無事可記, 至成或編入正史. 世愈久而言愈實, 使一區仁賢之方, 歸於語怪之科, 可勝嘆哉. (第一上)

6) 崔南善, 같은 책, p.13

7) 이홍직, 단군신화와 민족의 이념, 국사상의 제문제 제1집, p.3, 국사편찬위원회, 서울, 1959.

8) 趙芝薰, V. 韓國精神史의 問題, 韓國文化史序說, p. 234, 探求堂, 서울, 1964.

한편 最近에 李基白教授는 〈三國遺事의 史學史的 意義〉란 論題로 一然이 三國遺事에서 非合理的인 民間神話와 傳說을 強調했다고 발표하면서 그 몇 가지 이유를 지적하는 가운데 하나는 당시 學界를 지배했던 儒教의 合理主義的 史觀에 대한 批判에서였다고 했다. 즉 高麗後期에 접어들면서 儒教의 道德的 合理主義的 史觀이 풍미했던 時代思想에 정면으로 도전하고 나선 것이 三國遺事였다고 밝혔다⁹⁾. 이와같은 見解는 종래의 究明이 事大慕華思想 때문이라는 이유보다 훨씬 內的인 究明이며 思想의 側面에서 분석하여 지적한 것이다. 원래 儒教는 合理的 精神에 입각한 思想이다. 이 儒教는 宋代에 이르러 性理學의 發達과 함께 보다 철저한 合理主義 思想體係를 갖춘다¹⁰⁾. 따라서 合理主義的 史觀으로서는 〈虛誕〉한 神話가 용납될 리 없었고 이 點에서 金富軾이 三國史記에서 檀君神話를 記載하지 않았음은 그가 事大慕華主義者였기 때문이라기 보다는 儒教의 合理主義 史觀이 作用한 것으로 봄이 더妥當하다. 뿐만 아니라 正祖 때의 安鼎福 역시 李朝의 性理學의 合理主義가 극도로 흥성하던 시대의 유학자임을 생각할 때, 그가 檀君神話を 虛誕이라 貶價한 것은 오히려 당연하다 하겠다.

한편 日帝時代의 日本 學者들의 僞學의 淺見도 또 하나의 例로 들기에 足하다. 檀君神話を 收錄한 것이 僧 一然이라 하여 檀君神话가 高麗時代에 성행한 佛教와 道教의 要素가 섞이어 造作된 것이라고 佛徒偽作說을 주장한 今西龍이나¹¹⁾ 檀君神話を 가리켜 荒誕不經하여 믿기지 不足하다느니, 一然을 두고 時代思想에 溺沒하고 思想과 信仰이 모두 不純하다고 주장한 忽滑谷快天¹²⁾이 그 代表의이다. 그러나 앞서 論證한 根據 위에서 이 같은 주장은 편파적인 것임이 들어났고, 때문에 이들의 이 같은 所見은 하나를 알고 둘을 모르는 淺見이 아니면 惡意的 解釋으로 들릴 수 밖에 없을 것이고¹³⁾ 특히 檀君神話의 後世偽作說의 바닥에는 日本學者들의 우리 民族意識 抹殺의 政策

9) 李基白, 震壇學會주최, 제1회 韓國古典研究심포지움에서, 서울, 1973, 3.17

10) Carson Chang, Development of Neo-Confucian Thought, New York, 1957, 및 Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton, 1963 등 參照.

11) 今西龍, 朝鮮古史の研究, p. 29, 近藤書店, 京城, 1937

12) 忽滑谷快天, 朝鮮禪敎史, p. 4, pp. 238-239. 春秋社, 東京, 1930

13) 이홍직, 같은 책, p. 9

的先入見이 깔려 있는 聽說 때문¹⁴⁾이라는 등의 虛點이 지적되었다.

3. 三國遺事와 一然關係의 在來說

一然이 三國遺事를 後人으로서 造作한 것이 아니고 많은 古文獻을 인용하여 撰述하고 소위 〈述而不作〉했을진데 그의 歷史文獻 撰述의 內的 動機와 쓰지 않을 수 없었던 必然的 衝動에 물음을 던짐이 當然하다 하겠다. 우선 六堂의 見解는 注目할만한 假說이다. 六堂은 遺事自身은 진실로 不朽의 價值를 지녔다고 강조했으면서도 一然이 이를 撰述한 動機와 目的에 있어서는 도리어 〈一餘業이오 一閒事〉이었다고 했고 〈그目的이 다만 軼事遺聞을 便宜히 築集함에 있을 따름〉이라거나 〈遺事는 野人の 不用意한 一漫錄임에不過〉하다고 지적했다¹⁵⁾. 그뿐 아니라 이같은 所見은 그의 三國遺事解題中에 一貫되거니와 아래 몇 개의 例를 듣다.

三國遺事와 같은 것은 본래부터 어느 嚴切한 目的을 為한 用意的 撰述이 아닌 만큼 부즈럽시 作者의 心事を 의심함이 不可한 것이라(p.47).

또한 暇餘의 閑業이매 精嚴과 廣博을 힘쓰려 하지 아니하야 引用과 用字에 跡齒가 심함은 새삼스레 말할 것 없는 일이오……(p.48).

六堂의 이같은 견해의 근거는 우선 그가 平淡을 主로 하는 佛徒로서 範典을 좋아하는 儒者와 다른 思想의 背景의 相異 때문이라 했고, 따라서 國史를 編纂하는 史家가 體制를 갖추는데 用心한데 비해서 一然은 野人으로 不用意한 餘暇를 이용하여 軼事遺聞을 築集한 漫錄일 뿐이라 하였다.

六堂의 위와 같은 주장과는 반대로 趙芝薰은 아래와 같이 叙述하고 있어兩者的 상대적 견해를 볼 수 있다.

檀君崇拜思想이 高潮되기 시작한 것은 高麗의 忠烈王 무렵부터이니 이때부터 檀君은 開國의 神人으로 推仰되었다. 당시 高麗는 元나라에 압박되어 한 諸侯國으로

14) 趙芝薰, 같은 책, p.236

15) 崔南善, 같은 책, pp.8-9

되었으나 우리 조상은 未開한 蒙古人의 나라보다는 더 오랜 文化國으로 天孫임을 자랑하였다. 다시 말하면 民族意識의 自覺이 國祖推仰으로서 民族的 尊重의 對象과 眮持를 찾았던 것이다(韓國文化史序說, p. 236).

단군승배사상은 민족과 같이 차라나면서 對外的으로 남의 침략을 받을 때 민족의 식의 集結을 위해서 強調되었던 것은 否認할 수 없는 사실이다. 그러므로 이 時期의 學者들의 檀君論에서 그 強烈한 民族主體意識을 사주지 않으면 안된다(같은 책, p. 237).

위와 같은 입장에서 보면 이 글은 결코 遺事의 撰者인 僧 一然만을 두고 언급한 것은 아니다. 더욱 一然보다는 一然이 인용하고 있는 古記作者의 의도를 추측하여 쓴 것으로 그 古記作者의 主觀的敘述이라기 보다는 오히려 그 당시 時代精神의 反影이란 점에서 이렇게 꾀력한 것이 확실하다. 이와 같은 견해는 비교적 다수의 학자에 의하여 지적되고 있는데 그 중에서도 孫晉泰는 古記의 編成時代를 新羅末 後三國의 鼎立時代나 高麗統一 이후로 推定하고 遺事를 쓴 一然보다는 직접적으로 古記作家를 통하여 照明된 時代精神을 그런 바 있다.

古記作家의 意圖는 이것을 通하여 國際的으로는 遼(契丹)에 對하여 隱然히 已失한 高句麗夫餘의 舊疆을 主張하고 國內的으로는 故土回復과 民族思想의 統一振作을 꾀하고자 함에 있었던 것 같다(韓國民族史概論, p. 26).

위와 같이 叙述한 孫晉泰는 結論的으로 高麗時代야말로 〈民族意識旺盛期¹⁶⁾라고 주장했다. 이와 같은 所論에서 問題의 視野를 보다 발전적으로闡明한 李弘植教授의 所論을 보면 다음과 같다. 즉 古記의 淵源은 이미 高麗全期를 통해서 찾아 볼 수 있으며 그 뿐만 아니라 高句麗時代까지도 소급하여 생각할 수가 있다고 하면서 이를 통하여 民族意識이 밝혀질 歷史를 해석할 이유를 가져야 한다고 꾀력했다. 그뿐 아니라 그는 世宗實錄 地理志의 平壤條에서도 神話가 온전히 收錄된 것을 볼 수 있다는데서 李朝初期에

16) 孫晉泰, 韓國民族史概論, p. 41, 乙酉文化社, 서울 1954.

도 民族意識은 旺盛한 것으로 간주하고 더우기 東國通鑑 이하 李朝時代를 통하여 歷史는 모두 첫머리에 檀君朝鮮의 開國을 記述한 것에 주의하고 李朝初期를 <民族理念이 가장 旺盛하게 開發한 時代>로 내다 보며 다음과 같이 叙述했다.

이조 초기야말로 민족 문화를 완성한 시대인만큼 민족 이념이 가장 왕성하게 개발한 시대이었으며, 단군에 대한 민족의 관심이 한편으로 높아진 시대로 볼 수 있는 것이다(단군 신화와 민족의 이념, p. 45).

이상의 서술은 물론 직접 一然 자신을 가리켜 표현한 것은 아닐지라도 一然 자신의 時代의 상황과 當時의 意識一般을 지적한 것으로 一然이라고 여기서 除外될 이유는 없다.

이와 같은 견해들과 함께, 三國遺事와 一然과의 직접적인 관계아래 考察한 李基白教授의 研究는 매우 明哲한 究明이며 이 論文의 論證에 一轂을 담당한다. 즉 그는 上舉한 발표 論文중에서 아래와 같이 지적했다.

一然은 이 책에서 非合理的인 民間神話와 傳說을 매우 강조하고 있다. 그 이유는 무엇일까? 당시 學界를 지배했던 유교의 合理主義的 史觀에 대한 批判이었다. 高麗후기에 접어들면서 儒教의 道德的 合理主義的 史觀이 풍미했는데 이 史觀에正面으로挑戰하고 나선 것이 三國遺事이었다. 둘째로 韓國 古代史를 自主的 입장에서 새롭게 해석해 보려는 努力의 一端이었다. 元의 政治的 간섭이 不可避하던 당시의 現實을 생각할 때에 一然의 民族的 自主意識은 높이 評價되어야 할 것이다(註, 9의 發表文.)

이와같은 주장은 앞서의 六堂의 所論이 <暇餘의 閒業>이라거나 <野人의 一漫錄>이라거나 하는 見解를 아마 否定·克服한 위에서, 보다 內的으로 思想的 側面에서 究明한 것이라 하겠다. 一然이 僧侶의 신분으로서 이같은 歷史文獻을 築集한다는 것이 한갓 <閒事>요 <餘業>이라 보아질 수도 있다. 그러나 求法修道와 安心立命을 本業으로 하는 出世間者라 하더라도 高麗라는 時代狀況을 무시하고 民族意識의 旺盛期인 當代의 時代精神에서 超然하기만 할 수 있었을가? 一然이 大禪師와 國尊이라는 國家的 最高의 榮位를 누린

것이 오직 佛道의 高僧인 까닭에서였다는 것은 그 근거가 너무나 우연적이다. 오히려 그가 裴婆와 長衫을 걸치고 史筆을 움켜쥐어 三國遺事를 撰述한 것은 충일한 내적 衝動과 역사적 必然性에 의한 것이 아니었을까? 그는 民族의 獨自的인 所從來와 自主的 國家로서의 特質을 오히려 古記와 같은 文獻을 통하여 외친 內喊으로써 높이 외친 소리없는 소리, 즉 <無聲之聲>으로 들을 수 없을까? 정녕 一然의 時代에 異民族의 장기적 侵略으로 韓民族의 主體性은 抹殺의 危機에 처하여 이에 대한 反動으로 오히려 <民族意識 旺盛期>를 이루었을진데 一然은 그 時代精神의 一反影으로서 그리고 儒教의 合理主義的 史觀에 대한挑戰으로서 史筆을 쥐었다는 해석은 遺事成立의 한 要件으로 提示되어 마땅하다. 그러나 이 같은 해석방식은 아무래도 外的 考察에 지나지 않는다.

그러면 遺事形成의 根本의 契期를 이룬 內的 精神은 무엇이었을까? 이論文의 촛점은 바로 一然의 內的 姿勢의 摸索에 있다. 우선 先行的으로 一然의 時代가 언필칭 民族과 國家의 危機에서 形成된 民族意識의 旺盛期일 수 있는 外的 與件들을 재음미하여 보면서 本論에 接近하고자 한다.

II. 一然의 遺事選迷에 대한 考察

1. 一然의 生涯

(ㄱ) 出生時의 內外情勢

一然(1206-1289)은 원래 姓名이 金見明이었다. 一然이란 이름은 후일에 改名한 것이고 그의 字는 晦然이다. 高麗 21代 熙宗 2年에 慶州 章山郡(現慶山)에서 태어났다. 그의一生은 25代 忠烈王 15年 入寂하기까지 84年간에 걸쳤으며, 그 동안은 五代의 王位가 교체되는 가운데 高麗歷史 가운데에서 가장 혼난한 狀況 속에서 온 民族과 함께 試鍊을 겪어야 했었다.

一然이 출생한 당시만 해도 國內的으로는 이미 前代부터 崔忠獻이 文武의 銓注를 總管하며 都房政治를 시행하던 때이었다. 隨意로 王位를 교체시키고 實弟인 崔忠粹까지도 殺害하며 王政을 專橫하던 때이었다. 때문에 한낮 王

濬明이란 内侍까지도 暗殺을 도모한 사건이 발생하였고 이 사건이 未遂로 끝나자 다시 熙宗도 廢位되고 江華島로 流配되는 결과를 招來하였다¹⁷⁾. 一然이 6 歲 때의 일이었다. 崔忠獻의 獨裁는 두 王을 廢位시키고 후손인 崔瑀, 崔沆 및 崔瑩의 四代까지 연이으며 神宗, 熙宗, 康宗 및 高宗 등 네 王位를 세워가며 高宗 45年(1258)까지 60 年동안 執權하였다. 즉 一然의 나이 54 歲가 되서야 王政이 겨우 復歸된 것이다. 이 기간중 王道란 물론 剝奪된 상태이었으니 太祖이래로 建國理念이었던 〈垂仁之下，必有良民〉(太祖訓要其七條)의 구현은 停止된 상태이었음을 물론이다. 더욱이 民不聊生의 백성들이 각 地方에서 亂動을 일으킴에 그 社會的不安은 酷甚하였다¹⁸⁾.

한편 對外的 關係에서 본 高麗의 입장은 이미 東滿洲일대에서 일어난 女眞族이 세운 金國과 肢과 卿의 관계. 즉 君臣之間이란 굴욕적인 위치에 있던 時期이었다. 따라서 高麗朝廷은 王이 登極할 때마다 金으로 告奏使를 보내야 했고 金에서는 册封使를 派遣해 옴으로써 王權이 名分을 갖던 때이었다. 원래 高麗太祖는 그의 訓要四條에서 〈契丹是禽獸之國〉이라 하여 그들의 衣冠制度를 본받지 말라고 일렀다. 이제의 女眞族이라고 해서 太祖가 말한 契丹族과 달리 區別할 것이 아닌 北邊民族인 이상, 이미 당시의 情勢는 따라서 太祖의 遺訓을 遵行할 만치 순탄치 못하고 오히려 禽獸之國과 國恥의 講和를 맺음으로써 國家의 命脈을 유지하던 때이었다.

당시는 한편 蒙古에서 일어난 테무진(鐵木眞)이 領內의 諸部族을 통일하고 中國邊方을 정복하면서 징기스칸(成吉思汗)이라 칭하고 年號를 사용하기 시작한 해이었다. 여하튼 一然이 태어나던 당시의 內外 與件은 國泰民安의 盛世를 생각하기에는 너무나 國勢가 미약했던 시기였음에 틀림없다. 아니, 이후의 歷史的 趨移를 고려한다면 危機는 이때부터 이미 漸高하였던 시기였고 또한 一然에게도 이 狀況은例外일 수 없었다.

(二) 僧道에의 萬行

그러면 먼저 一然이 僧侶로서의 一生을 어찌 지냈는지 그 行跡의 大綱을

17) 高麗史, 21:26

18) 金庠基, 高麗時代史, pp. 473-498 參照, 東國文化社, 서울, 1961.

後人인 閔瀆(1248-1326)가 지은 高麗國義興華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覺國尊碑文¹⁹⁾을 중심해서 보기로 한다.

一然은 일찌기 9 歲(1214, 高宗 1)의 어린 나이에 海陽 無量寺에서 出家하여 佛學에 精進하였다. 그의 資質은 워낙 拔群의 총명함에다가 勉學의 热意 또한 뛰어나서 주위 사람들이 怪異하게 여길 정도로 온밤 지세기를 빤히 했다. 그는 14 歲(1219, 高宗 6)에 이르러 剃度受具하였고 그 아래로 禪林과 講院을 遍歷하며 修行의 練磨를 극진하니 모두들 〈九山四選之首〉라고 칭송하였다. 이어 22 歲(1227, 高宗 14)에 그는 禪科의 上上科에 登及하였고, 그 이후 包山의 寶幢庵, 妙門庵 및 無住蘭若으로 轉住하면서 心存禪觀의 參究를 하던 중, 32 歲(1237, 高宗 24)에 豁然有悟하였고 그 해에 三重大師²⁰⁾의 法位를 받았다. 계속하여 41 歲(1246, 高宗 33)에 禪師를 加하였고 44 歲(1249, 高宗 36)에는 南海 定林寺의 住持로 머물다가 54 歲(1259, 高宗 46)에 大禪師로 되었다. 다시금 56 歲(1261, 元宗 2)에 一然은 王命을 받아 松京으로 올라와 禪月寺 住持로 있으면서 牧牛和尚 知訥의 法脈을 繼承하였다. 그후 3 年 후인 59 歲(1264, 元宗 5)에는 다시 남쪽으로 내려와 吾魚寺에 머물며 仁弘社를 열고 佛經을 講論하니 學徒가 雲集하여 성황을 이루었다. 63 歲(1268, 元宗 9)에는 王命에 의하여 名僧 100 명을 모아 雲海寺에서 大藏落成會를 열어 指導하니 그의 博識함에 敬服하지 않는 者가 없었다고 하였다. 또한 11 年간을 弘仁寺를 主管하고 있다가 이 寺刹의 重修를 奏上하여 復元시키기도 했고, 包山기슭에 湧泉寺를 重建하여 佛日寺라고 바꾸기도 하면서 得悟의 경지가 無礙하였을 72 歲(1227, 忠烈王 3)에는 다시 勅詔를 받아 雲門寺 住持로 취임했다. 王은 一然이 77 歲(1282, 忠烈王 8) 때에 그를 闕下로 마지하고 大殿에서 禪法門을 열어 說法을 請하기도 하면서 廣明寺에 머물게 하였다. 그 이듬 해에는 一然이 釋門大德임을 共認하는 徵標로 朝廷은 國尊으로 冊奉하고 圓徑沖照라는 號를 내렸다. 그 후 이듬 해에는 麟角寺에

19) 朝鮮總督府, 朝鮮金石總覽, pp. 469-473.

20) 고려 시대의 科舉制度중, 僧科는 禪宗과 教宗으로 구분해서 실시하였는데, 禪宗 法階는 大德, 大師, 重大師, 三重大師, 禪師, 大禪師이고, 教宗法階는 大德, 大師, 重大師, 三重大師, 首坐, 僧統이다.

며물면서 叢林의 禪風을 드높히니 〈近古未曾有〉의 盛況을 이루었다고 하였다.

一然은 이미 80歲가 넘은 髬期의 나이가 되었어도 聰明함이 조금도 衰弱하지 않았고 後學의 教育에도 계을르지 않았다고 했다. 一然의 碑文을 지은 閔瀆는 그가 至德과 眞慈를 갖추지 않았던들 어느 누구가 이와 같겠는가고²¹⁾ 奠服해 마지 않았다. 그 후 그는 忠烈王 15年, 84歲로 示滅하였고 謂號를 普覺이라 하였다. 一然은 일생을 마칠 때까지 비록 賚質이 英邁하였기도 했지만 또한 博覽強記에 부지런하였다.

禪道에 精進하면서도 藏經의 遍覽에 힘썼고 따라서 諸家章疏를 窶究하고 심지어 儒家經書 같은 外學도 널리 涉獵하여 百家의 諸說을 兼貫하였다. 一然은 佛道에 몸담은 이래로 50年간 法道에 있어서 항상 先頭的 위치에 있었고, 때문에 그가 처하던 곳마다 모두들 다투어 따르며 景慕하였다 전한다²²⁾. 정말로 당대의 師表임을 짐작할만 하다.

2. 一然 당시의 歷史狀況과 그 體驗

(ㄱ) 女眞 契丹族의 蟲動

한 걸음 더 나아가서 一然의 生涯中에 있어났던 異民族의 侵入과 이에 비롯한 歷史的 事態를 史書를 통하여 대강 알아 본다. 高麗民族의 民族意識과 護國魂의 喚起는 外的 情勢에 영향된 바 크기 때문이다. 앞서 言及한 바 있거니와 一然이 태어나던 때는 國家的 危機가 加熱的으로 漸增하던 시기였으나 이 위기는 一然의 生存中에 이미 극심한 風雲의 소용돌이로 변하여 朝野의百姓은 말할 것도 없고 심지어 鷄犬草木이 또한 함께 온갖 試鍊을 겪어야 했다. 즉 高麗는 그동안 北方의 金國과 君臣關係를 맺어 國家社稷의 命脈을 지속하여 왔음은 이미 지적한바 있지만 이같은 小康狀態는 高宗이 登極하면서부터 變化하기 시작하여 高麗民族은 실로 심각한 逼迫과 被害를 받

21) 年及耄期, 聰明不少衰, 教人不倦, 非至德眞慈, 孰能如是乎, (閔瀆撰, 普覺國尊碑文)

22) 於禪悅之餘, 再閱藏經, 窶究諸家章疏, 旁涉儒書, 兼貫百家, 而隨方利物, 妙用縱橫, 凡五十年間, 爲法道稱首, 隨所住處, 皆爭景慕. (같은 책)

았다. 원래 女眞族이 金國을 세우고 北滿州一帶를 統治할 때에는 契丹族이 이에 예속하였다. 그러나 金國이 차차 쇠약해지며 내부적 分裂과 破綻이 생기고 契丹遺族들은 이 機會를 이용하여 大遼國을 세웠는데 이때 金國의 遼東宣撫使로 있던 蒲鮮滿奴는 高宗 2年(1215年)에 따로 大眞國을 세우고 大遼國과 對立했다. 그러나 이들은 成吉思汗에 쫓기면서 蒲鮮滿奴는 동으로 豆滿江 流域으로 옮기어 東眞이라 國號를 고치고 흩어진 女眞族을 統合하기에 힘썼다. 한편 契丹族은 흩어진 遺族의 一部가 빈번히 高麗 안으로 越境侵來하여 財穀과 畜產의 掠奪을 委行했다. 이들 民族은 심지어 松都부근까지 侵入해 오기도 했고 그 氣勢는 더욱 南下하여 內地인 忠淸道지방까지 들어와 분당질이 극심하여 百姓들에게 寧日이 없었다. 高宗 4年(1217年)에도 이같은 外侵은 극심하여 忠淸道防禦使인 池允深은 道內의 兵力を 이끌고 僉軍과 더불어 契丹의 豪動을 막기도 하였다²³⁾.

한편 東眞의 蒲鮮滿奴도 역시 北邊지방에 자주 出沒 侵功하여 왔고 高宗 2年(1233年) 滿奴가 蒙古의 大軍에 사로잡히기 까지 高麗를 괴롭혀 왔다²⁴⁾.

(ㄴ) 蒙古로부터의 兵禍樣相

高麗와 蒙古와의 접촉은 契丹族의 豪動을 掃蕩한다는 名目으로 滿奴의 東眞軍과 함께 大舉하여 江東地方에 나타나면서 시작되었고 兩國의 通交도 이때부터 열리게 되었다. 이때에 蒙古兵은 成吉思汗의 命을 받아 高麗에 대하여 契丹族의 侵寇를 제거하여 주는 대신 高麗로부터 歲貢을 받아갈 것과 麗蒙兩國은 兄弟之國이 된다는 條件아래 和好를 맺었다. 이로부터 蒙古는 자주 高麗에 使者를 보내어 國贐禮物을 받아 갔다. 즉 高宗 6年(1219年)부터 시작된 이같은 收奪은 매년 거듭되었고 그후 高宗 12年(1225年)에는 蒙古使臣이 國贐禮物을 걷어 鴨綠江을 건너 돌아 가던 중途中에서 被殺된 사건이 일어났다. 蒙古는 이를 高麗의 所行이라 의심하고 來通을 斷絕하더니 그 6年후(高宗 18, 1231)에 蒙古元帥 撒禮塔은 갑자기 侵入하여 破竹之勢로 平壤을 점령하더니 數個月도 되지 않아 松京을 包圍하고, 京畿, 忠淸地方을 침

23) 高麗史, 22:11

24) 金庠基, 같은 책, pp. 499-514参照.

쓸며 人馬를 不間코 殺戮했다. 蒙古兵이 지나친 곳마다 <盡燒人戶, 鷄犬一空>²⁵⁾이었다는 「高麗史」의 記錄은 가히 그 慘狀을 代辯하기에 죽했다. 뿐만 아니라 高麗에 향한 掠奪의 要求는 가히 想像을 초월할 정도로 막대한 것이었다. 즉 國噲禮物의 要求內譯을 대강 보면, 金銀珠寶는 말할 것도 없고 水獺皮 二萬장, 小大馬 二萬匹, 軍服 百萬疋, 비단 一萬匹, 童男 童女 각 五百名, 그 외에도 數多한 要求는 雜多했다²⁶⁾.

그 이듬 해(1232年)에 高宗은 崔瑀의 위협으로 江華客館으로 遷都했고, 顯宗 때에 刻刊되었던 大藏經이 焚盡된 것도 이 무렵이었다.

三南一帶를 焦土化해가며 휩쓸던 蒙古兵은 그들의 將帥 搬禮塔이 處仁城(現 龍仁)을 攻掠하다 오히려 射殺당하자 일단은 氣勢의 銳峯이 꺾인 바 되었다. 이때 敵將을 射殺한 것은 한갓 僧侶인 金允候이었다. 高麗 15代 肅宗 때 女眞族의 侵來가 심하자 僧侶組織으로 降魔軍을 조직하고 國家存亡의 危難에서 護國의 前衛에 섰던 바도 있거니와, 이 當時만 해도 비단 寺刹中心으로 護國道場이나 禪法會²⁷⁾를 열고 國祚復興을 祈願하면서도 한편 적극적 으로 菩薩의 回向精神에 입각하여 討敵의 實戰에도 참여했음을 알 수 있다.

蒙古의 兵亂에 입은 慘禍 가운데 高宗 41年(1253年)의 史錄을 보면 이 한 해 동안 蒙古에 포로로 잡혀간 백성의 숫자가 무려 20萬 6800餘人이나 되고 殺害된 숫자는 이루 헤아릴 수 없을 정도였다고 한다²⁸⁾. 그 이듬 해에도 이 같은 殘虐相은 거듭되어 <骸骨蔽野, 死者無算>²⁹⁾이라 하였다. 이와 같은 難切急의 상황 속에서도 官吏들은 苛斂誅求가 극심하여 <剝民橫斂>의 苦生이었기에 백성들은 오히려 蒙古兵이 직접 들어와 駐屯하는 것을 환영할 정도였다³⁰⁾. 時期가 지남에 따라 蒙古의 掠取實態는 苛酷하기만 했다. 그들은 媒

25) 高麗史, 23:3

26) 高麗史, 23:6

27) 高麗史만 해도 蒙古를 敵으로 의식하고 護國을 祈願한 佛典禮는 27:39, 88:31 등에서 분명히 볼 수 있다.

28) 是歲, 蒙兵所虜, 男女無慮 二十萬六千八百餘人, 殺戮者不可勝計, 所經州郡, 皆爲煨燼, 自有蒙兵之亂, 未有甚於此時也. (高麗史, 24:20)

29) 高麗史, 24:22

30) 高麗史, 24:24

聘使라 하여 無夫婦女를 구한다면서 使臣을 보내니 朝廷에서는 갑자기 結婚都監을 設置해야 했고 비단을 대량 요구해 음에 官網都監을 두어 數萬匹을 걷어 보내야 했다. 蒙古는 元宗 12年(1271年)부터 國號를 大元이라고 칭하더니 3年 후인 元宗 15年에는 貧乏한 高麗에 새로운 强請을 내렸다. 倭國을 征伐하겠으니 戰艦 300척을 建造하고 그에 所用되는 일체의 經費와 物品을 高麗에서 마련하라는 요구이었다. 이에 工人과 勞役으로 3萬餘名이 徵發되더니 그후 忠烈王 5年(1279年)에는 다시금 戰艦 900척을 建造토록 강요했다. 百姓의 膽血을 착취하고 虐待함은 끝이 없었고 그 方法도 나날이 多彩롭고 微妙하게 展開되었다.

蒙古의 對高麗征服의 계략은 民族抹殺策이라 할 수 있다. 元宗 13年(127年)때의 일이다. 元宗의 世子인 謐(後의 忠烈王)이 오랜동안 質子의 몸으로 燕京에 머물다 還國할 때는 蒙古風의 〈辯髮胡服〉으로 보내니 이를 본 백성이 모두가 嘆息과 淚泣을 마지 않았다³¹⁾. 蒙古風의 調髮形式은 본래 앞 이마에서부터 윗부분을 깎고 옆과 뒷머리를 길러 辨髮하는 것으로 이를 〈怯仇兒〉라 불렀는데³²⁾ 이제 世子가 이 같은 모습으로 돌아온 것이다. 世子는 그해 다시금 元의 燕京으로 가서 元世祖의 公主와 結婚했다. 蒙古로서는 高麗王室과 姻戚關係를 맺음으로써 그들의 支配와 干涉이 훨씬 용이해 졌고 이를바 〈蒙古風〉³³⁾의 盛行에 더욱 부채질한 바가 되었다.

忠烈王이 卽位하면서(1278年)부터는 심지어 백성들에게 우리 민족이 예로부터 입어 오던 흰옷을 禁하였다. 韓民族이 흰 옷을 즐겨 입어 온 習俗이 언제부터인지는 확실하지 않으나 대단히 오랜 것에는 틀림이 없다. 文獻에 의하면 三國志 東夷傳 중의 夫餘傳에 〈在國衣尙白〉이라 하여 이미 夫餘人이 흰 옷을 즐겨 입었다고 記錄하고 있다. 이와 같은 백성의 傳統的인 服色을, 五行의 理論上 木의 位置에 있는 東方高麗로서는 青色을 따라야 할진데 白色을 승상함은 不可하다는 것이다. 원래 白色은 金色과 같은 것이요, 따라서 上國인 元나라와 同格이 되기 때문이다³⁴⁾. 그후 忠烈王 4年(1278年)에

31) 高麗史, 27:27

32) 蒙古之俗, 制頂至額, 方其形, 留髮其中, 謂之怯仇兒. (高麗史, 28:4)

33) 蒙古風의 影響에 관한 상세한 내용은 金庠基, 高麗時代史, pp. 625-626参照,

는 또 모든 백성에게 蒙古式의 衣裳을 着用토록 下令했다³⁵⁾. 이 같은 高麗의 被壓迫의 굴욕은 韓民族의 歷史가운데서도 그 어느 시기와도 견줄 수 없는 위기를 형성했다. 이러한 國難相은 僧 一然이 在世時에 죽은 一段에 지나지 않을 뿐 그의 死後에도 高麗에서 元의 年號가 폐지되기 까지(1369, 恭愍王 18) 悲劇的 國運이 계속되었다.

이상과 같은 內外의 危難으로 全民族이 逆境에 처할 지음에 一然이라고例外일 수 없었음은 너무나 自明한 事實이겠다. 僧軍이 조직되어 敵軍을 맞아 싸우고 寺院의 僧侶는 물론 王과 重臣이 모두 護國道場이나 談禪法會를 열어 救國의 念願에 心血을 기울일 때 一然의 護國魂인들 참들어만 있었을 것인가? 異民族의 侵略으로 半世紀 이상³⁶⁾ 全民族의 受難期를 당하여 白衣民族은 辯髮胡服의 차림과 〈禽獸之國〉의 모습으로 변하여 高麗民族의 主體性이 극도의 危機에 달했다 하더라도 이를 克服하기 위한 民族의 自主的 意識이 깡그리 抹殺되었었다고 할 수는 없다. 오히려 이 같은 切急한 危機는 高麗民族으로 하여금 民族意識을 切感케 하며 統一的인 抵抗意識을 불러 일으키는 絶好의 契期가 되었다. 一然이 비록 出世間의 僧侶라 할지라도 당시의 意識風土에서 例外者일 수는 없었다.

3. 佛僧으로서의 一然의 精神

(ㄱ) 知訥宗法의 嗣續과 그 法脈

一然은 나면서부터 매우 俊邁하였고 몸가짐과 禮節갖춤에 있어서도 꽤나 端正하였던듯 싶다³⁷⁾. 또한 長成하면서 親友간에도 幼稚한 弄談은 즐기지 않았고 성격상 假飾을 모르고 每事에 매우 진지하였던 모양이다. 群衆과 어울려도 휩싸이지 않고 마치 홀로 있드시 處身했고 身分이 높아져도 그럴수록

34) 太史局言, 東方木位, 色當尚青, 而白者金之色也, 國人自易服多褐, 以白衣之衣木制於金之象也, 請禁白色, 從之. (高麗史節要, 19:30)

35) 高麗史, 88:38 및 節要, 20:2

36) 蒙古의 撒禮塔이 침입하기 시작한 1231년부터 一然이 죽은 1289년까지만 해도 58年間이며, 高麗에 國體禮物을 강요하며 掠取해 간 1219年으로 遷及한다면 年限은 더 오래다.

37) 生而俊邁, 儀表端嚴, 豐準方口, 牛行虎視, 少有出塵志. (閔瀆撰, 普覺國尊碑銘并序)

더 謙遜했다고 傳한다. 그는 學問에 있어 서도 出衆하였기에 일일히 모든 것을 스승에 의하여 訓導되었다가 보다는 저절로 通曉할 정도로 명석했다고 한다.³⁸⁾

一然의 天性이 俊邁하였다든가 修學上 스승에게서 배워 깨우쳤다가 보다는 <不由師訓, 自然通曉>하였다는 사실에 이르러서는 자연히 一然이전의 高僧과도 그 心地가 한결같이 聖種性이었음을 짐작하게 된다. 新羅時代 元曉의 心地가 <生而顥異, 學不從師>³⁹⁾라고 하였음이 想起되고, 高麗에 와서는 大覺國師 義天의 根機가 또한 <可謂性得而生知者也, …務博覽強記, 而無常師>⁴⁰⁾라고 한 바 있다. 또한 스스로 牧牛子라 불렸던 普照國師 知訥이 <學無常師, 惟道之從, 志操超邁>⁴¹⁾하다든가 <內觀有得>⁴²⁾하였다는 사실이 바로 그것이다. 一然의 心器가 이들 大德 善知識과 같이 生而知之하고 學無常師라 한 점에서 비슷한 同質의 優秀性을 엿볼 수 있음과 함께 또한 思想的側面에서도 一貫된 精神의 繼承을 推理할 수 있음도 주목할만 하다. 一然이 54 歲(1259, 高宗 46)에 大禪師로 임명된 후 56 歲 때에 勅詔를 받아 松京으로 올라와 禪月寺에 머물던 때였다. 그는 禪法會를 열고 牧牛和尚 知訥의 法統을 嗣續했다는 것이다.

己未加大禪師, 中統辛酉, 承詔赴京, 住禪月寺, 開堂, 逢嗣牧牛和尚. (閔濱撰, 普覺國尊碑文)

이 사실에 관하여 李能和는 다음과 같이 더욱 분명하게 밝히고 있다.

一然禪師, 既屬曹溪宗, 又按碑文, 有住禪月寺開堂, 逢嗣牧牛和尚之語, 師之法脈不可不屬於普照之後也. (佛教通史, 下卷 pp. 358-359)

知訥의 韓國佛學史에서의 위치는 禪學의 獨創⁴³⁾이라 할 만치 法統을 확립

38) 師爲人言無戲謔, 性無緣飾, 以眞情爲物, 處衆若獨, 居尊若卑, 於學不由師訓, 自然通曉. (같은 글)

39) 三國遺事, 第4卷, 元曉不羈

40) 金富軾撰, 高麗國五冠山大華嚴通寺贈諡大覺國師碑銘并序.

41) 金君綏撰, 曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘并序

42) 普照自號牧牛子, 其學無所承授, 當登方丈無住庵, 內觀有得. (趙宗著撰, 曹溪山松廣寺嗣院事蹟碑)

43) 新羅이래 韓國禪學을 中國禪學의 延長이라 보던 忽滑谷快天도 知訥에 이르러 獨創시켰다고 하였다. 朝鮮禪教史, p.181 參照.

하여 禪佛教의 嗣祖라 보고 있다. 또한 知訥은 思想의으로 보아 新羅의 元曉와 아울러 韓國 佛教의 대표적인 높은 두 봉우리의 하나라⁴⁴⁾ 할 수 있다. 그러나 그는 法語에서 자기 思想의 중요한 대목을 밟힐 때에는 元曉의 學說을 引用하곤 하였다. 뿐만 아니라 그 內容에 있어서도 元曉의 思想을 발전적으로 繼承한 것임을 알 수 있다⁴⁵⁾. 一然은 이 같은 知訥의 思想을 嗣續한 것이다. 一然이 나이 겨우 5 歲 때에 知訥은 53 歲의 生涯로 入寂하였음으로 미루어 직접 知訥로부터 嗣法하지는 못하였을지라도 一然이 在世時에 遺訓을 접할 수 있거나 繼承할 수 있음을 용이했을 것이었다.

(ㄴ) 慧謙 發願의 繼承과 그의 具現

知訥은 원래 熙宗 4 年(1208年)에 門下 弟子인 慧謙(1178, 明宗 8-1234, 高宗 21, 號 無衣子, 眞覺國師)에게 자기의 法席을 물려 주고자 했었다. 이 때 慧謙은 이를 固辭하고 智異山으로 入山, 종적을 감추었다가 熙宗 6年(1210年) 知訥이 죽은 후 勅詔를 받고 마지 못해 修禪社로 들어 가 開堂하고 嗣祖로서 開創한 海東曹溪宗의 法門을 嗣續했다. 이해 慧謙은 33 歲의 壯年이었다. 그후 그는 49 歲(1226, 高宗 13)에 禪門拈頌이란 책 30 卷을 編述하였다. 이 책은 禪林의 話頭 1125種과 諸祖師의 拈頌 등의 要語를 수록한 佛書로 松廣寺에서 이룩한 것이다. 慧謙은 이 책의 自序 중에서 아래와 같은 趣旨를 밝히고 있다.

더군다나 우리나라가 祖師聖人의 會三歸一의 理念아래서 三國을 統一한 이래, 禪道로써 國運을 펼치고 教學으로써 邊隣의 賊徒를 鎮壓함으로써 正法의 宗旨를 깨우치고 佛道를 論究할 수 있게 해야 함이 이제와 같이 切急한 때가 없었다. 때문에 宗門의 諸學者가 마치 목말음에 마실 것을 바라며 배고파서 먹을 것을 생각하듯 간절하다. 내 이들 여러 學徒들의 力請에 힘입어 祖師聖人의 本懷를 생각하며 國家에 福을 올리고자 함에 또한 佛法의 弘揚에 補裨함이 있는지라, 이에 門人인 眞訓 등과 더불어 古話 1125 則을 골라 모으고 겸하여 諸祖師의 拈頌등 要語를 함께해서 이 30 卷을 收錄 集成하는 바이다.

이것이 傳法의 등불되어 堯나라 같은 泰平世로 禪風과 함께 영원토록 扇揚되기를

44) 朴鍾鴻, VI 知訥의 思想, 韓國思想史, p.178, 瑞文堂, 서울 1972.

45) 같은 책, p.180 參照.

바라고 舜나라 같은 善政世로 佛國土와 함께 항구히 밝혀지기를 祈願하는 것이다. 바다가 平穩하고 냇물이 맑음도, 時節이 화평하고 歲收가 풍년됨도, 萬物이 제각기 豐饒롭게 늘어나고 집마다 사람마다 함께 다 즐겁고 作爲가 없음도 모두 이에서 비롯한다. 사람들의 사소한 근심 걱정도 모두 이것을 바라마지 않는데서 간절할 뿐이다.⁴⁶⁾.

이상에서 보건데, 이같은 叙述은 하나의 커다란 發願文이라 보아 좋겠다. 한갓 佛僧으로서의 求法護教의 의미에서 엮어진 佛書일뿐 아니라 동시에 衛國의 表情을 담고 있는 것이다. 이 衛國護法의 念願은 책 내용을 이룬 禪公案 每一則마다에 凝結되어 이룩된 結晶體라 보아 좋겠다. 慧謙의 이와 같은思想은 비단 慧謙에 限한 것이라기 보다는 오히려 當代 佛僧의 一貫된 精神이며 또한 先聖으로부터 傳受한 韓國的 佛教의 理念으로 봐야 할 것이다. 따라서 慧謙이나 一然에 있어서도 그 嗣法의 先祖인 知訥이 그의 法語의 중요한 대목에서 언급하는 바 晓師와 義湘國師 등 祖聖의 精神을 계승한 의미로 파악해야 할 것이다. 분명히 高麗開國의 精神도 하나의 佛教의 理念의 具現이란 의미로서 파악해야 할 것이며 이같은 意識은 당시 思想界의 反影인 때문이다.⁴⁷⁾. 그 중에서도 元曉의 和諍의 理論이나 華嚴의 法界圓融의 教義性과 天台의 會三歸一 등의 一乘思想은 現實에서의 具現에 根本의 理念의 顯現이었다.⁴⁸⁾. 선천적인 재능에 있어서 自然通曉하였다는 一然이 知訥의 法脈을 嗣續하였다는 의미는 바로 이 衛國護法의 一體的 精神의 계승이라 보는 것이다. 知訥法門의 正系인 慧謙이 禪門拈頌을 出刊한 해는 그가 49歳, 一然이 21歳 때이었다. 慧謙과 一然과의 관계를 기록한 文獻이 오늘 날 전한 바 없어 그들 사이에 어떤 往來가 있었는지 알 길이 없다. 그러나 一然이 84歳까지

46) 况本朝，自祖聖會三已後，以禪道延國祚，智論鎮隣兵，而悟宗論道之資，莫斯爲急。故宗門學者，如渴之望飲，如飢之思食，余被學徒力請，念祖聖本懷，庶欲奉福於國家，有裨於佛法。乃率門人眞訓等，採集古話凡一千一百二十五則，并諸師拈頌等語要，錄成三十卷。以配傳燈，所冀堯風與禪風永扇，舜日共佛日恒明，海晏河清時和歲穏稔，物物各得其所，家家純樂無爲，區區之心，切切於此耳。(慧謙撰，禪門拈頌集序)

47) 趙明基，高麗大覺國師와 天台思想，p.6 參照。東國文化社，서울，1964.

48) 같은 책, pp.42-46 參照。

長壽하기까지 이 책을 보지 못했다고는 할 수 없다. 더욱이 閔漬가 撰述한 一然에 관한 碑文을 보면 一然은 禪門拈頌事苑 30卷을 썼다고 되어있다. 책 이름이 우연이라 하기에는 너무 같고 따라서 一然은 慧謙의 禪門拈頌에다 자신의 見解를 보충하여 쓴 것이 아닌가 한다. 六堂은 이 문제에 대하여 아래와 같이 지적하고 있다.

牧牛翁의 法嗣로 普覺으로 더부러 一種 法兄弟의 緣을 가지는 無衣子에게 禪門拈頌集이란 名著가 있는데 無衣의 痴이 普覺의 29歲에 當한 즉 事苑의 撰은 대개 拿頌集撰成의 後에 在하고 또 書名의 一致에는 偶然치 아니한 印契가 있음을 것을 設想할지니라(增補三國遺事 p. 6).

問題는 一然의 이 事苑이 現存하지 않기 때문에 그 相關關係를 지적할 수 없는데서 비롯한다. 그렇다 하드라도 위에서 밝힌 論證은 兩者 관계를 밝힘에 정당한 推理로서 가능하다. 다시 要約을 하자면, 첫째 一然이 知訥의 法統을 嗣續하였다는 것이고, 둘째 知訥門下의 法脈을 잇는 慧謙과 一然이 青年期에 同時의 인물로서 親面의 기회는 없었더라도 曹溪宗 第二祖인 慧謙을 모를 리 없겠고 또 禪門拈頌도 따라서 보았을 것이라는 것이고, 셋째는 事苑의 著述근거가 慧謙의 책에서 비롯했으리라는 것이고, 넷째는 慧謙도 一然과 같이 衛國護法의 佛道精神에 입각하고 있다는 점이다. 그러므로 一然은 직접적으로는 慧謙에서, 멀리는 祖師聖人의 理念을 계승한데서 衛國護法의 精神을 갖춘 것이라 본다. 換言하면 一然의 意識은 무엇보다 內面의 佛法精神에서부터 파악해야 할 것이고 이 佛法은 衛國의 精神과 內外의 관계에서 融和하는 韓國的 佛教精神으로서 파악하여야 할 것이다.

結語

三國遺事에서 檀君始祖神話의 意義를 意識하는限 一然과의 관계는 그 必然性을 갖고 있다. 一然이 佛僧의 신분으로서 裂娑를 벗치고 史筆을 들어 三國遺事를 撰述하였음은 결코 偶然이 아니다. 史官도 아닌 僧侶에 의하여 體

裁不備한 文章으로 기록된 正史體가 아닌 것을 들어 〈暇餘의 閑事〉요 〈餘業〉이라고 判斷하는 것은 皮相的인 고찰이다.

또한 一然의 意識을 당시의 慕華事大思想에 의하여 풍미하던 儒教의 合理主義史觀에 입각한 學界에 대한 한 抵抗意識으로 간주하는 것도 염밀한 의미에서 하나의 外延的 考察에 불과하다.

異民族으로부터의 受難에서 형성된 民族意識은 그 時代狀況의 당연한 反影이다. 外侵에 의한 民族 主體性의 危機가 국단으로 밀려지면 그것을 克服하기 위한 精神的 姿勢는 民族歷史의 自覺的 認識으로 誘導된다. 그 이유는 戰爭의 克服이란 內的으로 自己秩序의 確保와 維持를 志向한 것이기 때문이다. 이때의 自己秩序란 同質性의 無矛盾的, 調和的인 機能의 保有이며, 民族歷史에서 具體的으로 自由와 平和의 享有를 뜻한다.

따라서 一然이 三國遺事를 撰述함에는 兩面的, 즉 內外的 條件에 의하여 그 必然性을 갖는 것으로 고찰되어야 한다. 外的 條件이란, 바로 앞서 지적한 外侵에 의한 民族意識의 自覺에서 유도된 自己秩序의 보존을 위한 民族의 淵源的 獨自性의 明示라는 것이며, 한편 慕華思想에 대한 挑戰을 지적할 수 있다.

이와 함께 內的 條件은 보다 根本의이며 또한 直接的 條件이 된다. 즉 一然이 佛僧임에 주목해야 한다. 그는 韓國 佛教의 大乘의 精神을 傳統的으로 繼承하고 있다. 즉 〈衛國護法〉의 內外合一的 精神에 입각하고 있다. 그 당시 그리고 그 狀況아래에서 韓國 佛教가 자기자신을 實現한 한 樣態로서 衛國護法이 야말로 大乘佛教 理念인 〈上求菩提, 下化衆生〉의 韓國的 土着이며 그 具現이다.

이상의 內外的 두 條件으로 一然의 三國遺事 撰述의 大綱은 보다 균형적인 새로운 理解로 바뀌어야 할 것이다. 또한 이러한 理解의前提위에서 檀君始祖神話의 內的 性格도 再吟味되어야 하겠다.

〈Résumé〉

A STUDY ON THE RELATION BETWEEN THE SAMKUK YUSA (三國遺事) AND MONK ILYON

by Nam Young Lee

The chief importance and value of the Samkuk Yusa is that it is the only extant version of the Tangun myth (檀君神話). This myth explains the origins of the Korean people and gives an account of the establishment and chronology of the Ancient Chosun. Without it, we would be unable to discover the beginnings of the Korean people and it would be difficult to ascertain their peculiar mode of thought and consciousness.

The author of the Samkuk Yusa was the Buddhist monk Ilyon (僧一然). Though he is responsible for the book as a whole, he did not create the Tangun Myth, rather, he drew his material for it from two no longer extant documents, the Kogi (古記) and the Weishuh (魏書). On one hand some scholars have maintained that Ilyon created the myth, and on the other, that the Kogi was written in reaction against foreign invasions at the end of Unified Silla (統一新羅) and Koryo Periods, and represents a spirit of national pride and independence. Thus they have maintained, Ilyon's book, at most, is an expression of the then nascent national consciousness, and at the least, a pastime composition or amateur attempt at writing history.

Certainly that consciousness would have been one of the conditions under which he wrote the book, but it is only an external one. This paper will explore the internal reasons, the internal necessity for its composition. First, we must recall that Ilyon was a Buddhist monk

and, especially as a traditional Korean monk, his goal would not just have been to lead a religious life of quiet meditation, rather, to establish those conditions necessary for the pursuit of truth. In a land disturbed by slaughter and war, it is necessary first to prepare a “Pure Land” (淨土) so that the people might be saved. This sense of love for one's country was traditional to Korean Buddhism. And extends as far back as Wonhyo (元曉) in Silla and Chinul (知訥) in Koryo and certainly in Chinul's disciple, and Il'on's contemporary, Heishim (慧謐). The latter, in fact, wrote a book embodying this spirit, the book of Zen proverbs called “Sunmun Yomsong” (禪門拈頌). This book was written when Heishim was 49, Ilyon 21. Though there is no literature documenting a relationship between the two and we have no way of knowing whether they had any contact, we may infer, in the 84 yrs that Ilyon lived, that he would have read Heishim's book. Especially since Ilyon wrote a book, the “Sunmun Yomsong Sawon” (禪門拈頌事苑) and the coincidence in names is too close for him not to have seen the other. Ilyon's book seems to have been an supplement to Heishim's, but we cannot be sure since neither text is extant. We may be sure that Ilyon was not unacquainted with the book and the spirit that inspired it.

In conclusion, we see that the conditions for the composition of the Samkuk Yusa are internal as well as external, externally, the current national consciousness, internally, for a Buddhist monk, the spirit of seeking the truth as it manifested itself in service and love for one's country. It was no accident that Ilyon wrote the Samkuk Yusa. And the above mentioned conditions seem to provide sufficient reason for its compilation. In this respect any future discussion on the subject should try to achieve more balanced understanding of Ilyon and his book, the Samkuk Yusa.