



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2013년 8월  
博士學位論文

『六老山居詠』을 통해 본  
조선후기 禪茶研究

朝鮮大學校 大學院

國際茶文化學科

崔 惠 慶

『六老山居詠』을 통해 본  
조선후기 禪茶研究

Research of Zen and Tea in the late Chosun Period  
Examined through 『Yuk-ro-san-gu-young』

2013 년 8 월 23 일

朝鮮大學校 大學院

國際茶文化學科

崔 惠 慶

『六老山居詠』을 통해 본  
조선후기 禪茶研究

指導教授 崔 震 奎

이 論文을 文學博士學位 申請 論文으로 提出함

2013 년 4 월

朝鮮大學校 大學院

國際茶文化學科

崔 惠 慶



崔惠慶의 博士學位 論文을 認准함.

委 員 長      朝鮮大學校 教授      김 하 림      印

委            員      朝鮮大學校 教授      이 상 원      印

委            員      朝鮮大學校 教授      김 성 한      印

委            員      朝鮮大學校 教授      최 성 렬      印

委            員      朝鮮大學校 教授      최 진 규      印

2013 년 6 월

朝鮮大學校 大學院

# 目 次

## ABSTRACT

I. 서론.....	1
1. 『六老山居詠』의 선행연구.....	1
2. 연구목적 및 방법.....	4
II. 『六老山居詠』의 著者と 異本.....	9
1. 『六老山居詠』의 著者.....	9
2. 『六老山居詠』의 異本.....	22
III. 『六老山居詠』에 보이는 禪茶의 特徵과 樣相...	33
1. 禪茶의 形成과 特徵.....	33
1) 禪茶의  형성.....	33
2) 禪茶의  특징.....	35
2. 禪茶의 樣相.....	35
1) 石屋清珙의 禪茶.....	56
(1) 淸閑自適한 산거.....	56
(2) 空寂靈知의 자연.....	66
(3) 平常心의 선다.....	75
2) 茶山 丁若鏞의 禪茶理解.....	81
(1) 禪茶  관련 詩文에 나타난 佛敎理解.....	82

(2) 寺志編纂과 佛事·····	97
(3) 僧侶와의 交遊·····	102
3) 대둔사 四僧의 禪茶·····	125
(1) 講學의 成行과 敎學전승·····	125
(2) 報本의 禱·····	142
(3) 中正의 禪茶·····	149
IV. 『六老山居詠』을 통해 본 茶文化·····	157
1. 石屋清珙과 元代之 차문화·····	157
2. 茶山 丁若鏞의 流配期 차문화·····	162
1) 유배이전의 차생활·····	163
2) 유배기의 차생활·····	166
3) 『茶信契節目』과 傳燈契·····	183
3. 대둔사의 차문화·····	187
1) 조선후기 禪茶의 中興·····	187
2) 儒佛相通의 차문화·····	189
V. 결론·····	193
◆ 참고문헌·····	197

## ◆ 표 목차

<표. I> 『六老山居詠』 차운시 수록 현황 .....	26
<표. II> 『栢悅錄』 차운시 수록 현황 .....	28
<표. III> 喫茶去 화두 현황 .....	40
<표. IV-1> 『禪苑清規』의 차 용례 .....	47
<표. IV-2> 『入衆日用』의 차 용례 .....	49
<표. IV-3> 『入衆須知』의 차 용례 .....	50
<표. IV-4> 『校定清規』의 차 용례 .....	51
<표. IV-5> 『勅修百丈清規』의 차 용례 .....	53
<표. V> 茶山 丁若鏞의 불교관련 詩文 .....	92
<표. VI> 조선후기 불교 私記 .....	139

## ◆ 그림 목차

<그림. I-1> 『六老山居詠』 표지 .....	31
<그림. I-2> 茶山の 읍시 .....	31
<그림. II-1> 重添足本禪苑清規序 .....	55
<그림. II-2> 重添足本禪苑清規 .....	55
<그림. III-1> 백운동도 .....	117
<그림. III-2> 기체 백운동 .....	117
<그림. IV-1> 불회사 야생차밭 .....	179
<그림. IV-2> 불회사 떡차 .....	179

# ABSTRACT

Research of Zen and Tea in the late Chosun Period  
Examined through 『Yuk-ro-san-gu-young』

Choe Hye Gyeong

Advisor : Prof . Choe Chin Kyu . Ph . D .

Department of International Tea Culture,

Graduate School of Chosun University

Tea was combined with Zen culture when it was actively used in training in Zen Buddhism. Having tea in Zen Buddhism began as an action of awakening for training and was regulated as a ceremony of dedication of tea to Buddha, and the types and content of the Zen idea changed through its combination with Zen Buddhism.

The main purport which approaches nature is awakened with a cup of tea and enlightenment is achieved through training with a means of focus. That is, the most important reason why tea was combined with Zen Buddhism is the unity of concepts, that is, the nature of Zen and the tea are one. Zen helps tea and tea helps Zen form the culture of the temple, and along with Confucianism and Taoism, it was used as a medium to pursue the truth of Zen. This was a fundamental reason why tea was recognized as a cultural aspect in Zen Buddhism and prospered with it for generations. A representative is Jojoo's "Kkikdageo", meaning 'have a cup of tea', which became a topic in Zen Buddhism, and is a means of enlightenment through

one's real nature. Importantly, if we are confined to the three letters of “Kkikdageo”, we may be restrained by realization. Therefore, Zen Buddhism asks us not to be restrained to the Law of Unity. When we reach the mental boundary where there are no obstacles outside of restraints, we can realize the meaning of “Kkikdageo” suggested by Jojoo. JoJoo led us to a world of self-transcendence by encouraging us to remove our attachments through tea. If tea depends only on the action of awakening, it just helps Zen meditation and training and it becomes difficult to understand realization. Realization in Zen Buddhism means getting out of one's restraints naturally, not intentionally. Nature in all ceremonies and actions is achieved as such. The resultant inactive mind is the Normal Mind and the truth fits the nature of Zen and tea. We eat when we are hungry and we sleep when we are sleepy, which is the Normal Mind. It is a transcendental action to seek the truth. In this aspect, Zen Buddhism suggests that worldly law is Buddha's law and Buddha's law is worldly law. Tea is an action and embodiment of the Normal Mind. As it is normal and natural, it has no mystery. However, it is freedom which is not restrained to a usual life and is inevitable. As there is tea, we can reach the state of training through which we can have a nature with no mind, no things, and no action. The mind sought by Zen and tea in realization ignores materials and utility. Such a mind leads us to a purified mind of concentration when we make and infuse tea in water. We see tea water boiling and pour the tea into a cup. When we taste the tea slowly without any anguish on our mind, Zen monks can experience the taste of meditation. Here is the meaning of Zen and Tea. If finding out the nature of life through time in us is the true meaning of drinking tea, it is verified how great the meaning and value of Zen and Tea are.

Key Words: Yuknosangeoyeong(六老山居詠), Zen and Tea Culture

(禪茶文化), Zen Buddhism(禪宗), Kkikdageo(喫茶去), Zen Meditative Training(坐禪修行), Truth of the Normal Mind, realization. the middle path

# I. 서론

## 1. 『六老山居詠』의 선행연구

禪茶가 현대문화 저변에서 서서히 일어나고 있다. 문화의 다양한 변화 속에서 전통에 대한 새로운 가치를 찾으려는 현대인들의 정신적 노력이 선다의 회복을 통한 차문화의 고양으로 나타난 것이다. 이러한 움직임의 일환으로 2006년 강진에서 열린 ‘제2회 다산 정약용선생 특별 유물전’에서 공개된 『六老山居詠』<sup>1)</sup>은 조선후기 선다의 정신적 방향을 제시해 주었다는 점에서 의미가 각별하다. 『六老山居詠』은 조선후기인 1881년, 강진에 유배 중이던 다산이 석옥의 산거시를 차운하여 대둔사의 승려들과 함께 묶은 필사본 시첩인데<sup>2)</sup> 육로, 즉 6인 저자들의 차운시가 다음 몇 가지의 경우에서 학술적 연구 가치를 제시하고 있기 때문이다.

첫째, 18-19세기를 중심으로 그간 밝혀지지 않았던 다산 유배기의 시문집이 처음 공개되었다는 점이다. 물론 다산의 시문집은 그동안 많은 학자들에 의해 상당부분의 연구 성과물이 나와 있기는 하다. 그러나 여전히 다산의 학문은 다양한 분야에서 연구의 필요성이 제기되고 있다. 그러던 중 이번에 공개된 『六老山居詠』 역시 그동안 알려지지 않았던 다산 시첩이라는 점에서 사료적 가치가 매우 높다. 뿐만 아니라 『六老山居詠』은 다산 유배기간의 생활을 소상히 보여주고 있어 다산학에 대한 새로운 인식을 끌어 낼 수 있다는 점에서도 자료로서 의미가 크

1) 정민(1), 「새로 찾은 다산의 <산거잡영> 24수」, 『다산의 재발견』, 휴머니스트, 2011, 277면-278면.

2) 『六老山居詠』의 영인본은 정민 소장본을 사용하였다.



다.

둘째, 역대에 발간된 시문집이 주로 개인 문집인데 반해 『六老山居詠』은 저자 6명의 작품이 함께 수록된 공동저자의 시첩이라는 점이다. 즉, 석옥의 원시에 저자 5명이 각각 자신들의 차운시를 함께 묶어 만든 시첩이 바로 『六老山居詠』인데, 이런 공동 저작물이 당시 그리 흔하지 않다는 것이다. 그간의 공동 문집 발간은, 주로 학술단체나 집안의 문중에서 엮어낸 것이지, 6명의 저자가 자신들의 작품을 책 한 권에 싣는 것은 매우 드문 사례였기 때문이다.

셋째, 『六老山居詠』을 통해 조선후기 호남지역의 사원차문화에 대한 실상을 파악할 수 있다는 점이다. 특히 대둔사를 중심으로 한 사원차는 초의의 『東茶頌』이나 『茶神傳』에 의해서만 당시의 상황을 추론할 뿐이었는데, 이번 『六老山居詠』의 발굴로 대둔사 뿐만 아니라 강진에 유배 중인 다산과 그 지역의 차문화까지도 소상히 밝힐 수 있는 계기가 되었다. 따라서 이는 차문화사에 커다란 수확일 뿐 아니라 지금까지 알려진 차문화사에 대한 오류를 점검하고 보완할 수 있다는 점에서 중요한 가치가 인정된다. 또 『六老山居詠』은 당시 대둔사와 백련사의 승려들에 대한 수행의 일면과 사원의 강학활동 등을 보여주고 있어, 당시 불교계의 동향을 살필 수 있으며, 불교사의 한 부분을 재정립할 수 있는 계기가 되었다.

넷째, 『六老山居詠』을 통해 조선후기에 儒佛의 상호 교유가 활발하게 이루어졌다는 것을 확인할 수 있었다. 물론 기존에도 유불 간의 교유는 끈끈히 이어져 왔다. 그러나 조선후기 성리학이 서서히 힘을 잃어가고 실학이 대두되자 불교에 대한 사회적 시각도 포용적으로 변화하기 시작했다. 이러한 분위기를 타고 유불 간의 교유가 더욱 강해진 것이다. 특히 다산과 대둔사 승려들의 교유뿐만 아니라 서울의 사대부들과의 교유가 활발하게 이루어진 데서 이러한 정황은 쉽게 짐작할 수 있다. 이와 같이 호남의 승려들이 서울까지 상경하여 그들과 동등하게 교유를 나누며 조선후기의 시단에 변화를 가져온 것은 선다문화 면에서도 커다

란 수확이라고 할 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 『六老山居詠』의 발굴은 그간 학계에 밝혀지지 않았던 다산의 유배기 생활, 대둔사 승려들의 선다를 이해하는 학술적 근거 등을 마련하였다는 점에서 커다란 의미가 있다고 할 수 있다.

한편, 『六老山居詠』에 실린 차운시는 총 134수이며 이중 다시는 석옥(石屋淸瑛, 1272-1352) 4수, 다산(丁若鏞, 1762-1836년) 3수, 수룡(袖龍曠性, 1777-?) 2수, 침교(枕蛟法訓, ?-1813) 2수, 철선(鐵船惠楫, 1791-1858) 6수 등 17수가 있으나 철경(掣鯨應彦, ?-?)의 다시는 전하지 않는다.<sup>3)</sup> 그 외에도 철선의 작품이라 생각되는 「次韻贈草衣二首」·「次韻贈荷衣」·「次海宗庵韻」·「送道圓之蓮寺」·「贈別鉏漁」·「次贈達湖」 2수·「鐵船大師山居雜吟五首」·「金剛行留觀大嘉西巡」 등이 수록되어 있다.

다산은 1818년 7월 『六老山居詠』을 엮기 전에 이미 1월에 석옥의 시를 차운하였고, 대둔사의 승려들과 그해 3월에 『石屋詩卷』이란 석옥의 차운시첩을 엮었으며, 이어 7월에 『六老山居詠』을 엮었다. 그 뒤 『六老山居詠』의 이본인 『栢悅錄』과 『採香錄』이 필사되어 전하고 있어 다산을 중심으로 한 석옥의 차운시를 화운하는 것은 당시 대둔사 승려들의 詩作 유행이었음을 짐작할 수 있다.

『六老山居詠』에 대한 그간의 연구 성과는 정민과 김상일의 연구가 거의 독보적이라고 할 만큼 미미한 편이다. 특히 정민의 연구를 통해 비로소 구체적인 자료와 문헌이 고증되었다고 할 수 있는데, 이와 비슷한 시기에 김상일의 학술 논문 1편의 연구 성과만 있을 뿐이다.

정민은 그의 저서와 학술지에 『六老山居詠』에 대한 자료 공개와 함께 시문을 일부 해석 하고, 이것이 엮어지게 된 배경과 경위에 대하여

---

3) 정민은 다시가 총 16수라고 하였으나, 『六老山居詠』을 다시 검색한 결과 철선의 다시가 6수가 되어 총 17수의 다시가 있음을 확인하였다. 여기에서 다시라 함은 ‘茶’자가 들어간 시만을 말하는 것이 아니라 차에 관련된 용어들이 쓰인 시의 경우를 포함하였다.

소상히 밝혔다. 그리고 다산과 함께 활동했던 호남지역의 승려들과 서울의 사대부들에 대한 연구, 『六老山居詠』의 이본도 함께 공개해 조선 후기 다산의 유배 생활과 차문화에 대한 고증을 면밀히 점검하였다.<sup>4)</sup>

그리고 김상일은 『六老山居詠』의 차운시를 중심으로 작자와 문헌적 가치를 밝히고, 석옥과 다산의 산거시를 비교하여 두 산거시의 차이점에 대한 선승과 유학자의 입장을 비교 분석하였다.<sup>5)</sup> 이것이 그간 발표된 선행연구로서 앞으로 연구되지 않은 부분에 대한 다각적인 분석과 고찰이 더 활발하게 진행되어야 할 것이다. 이에 대한 문제는 다른 연구자들의 차기 과제로 남겨 더욱 발전된 학문적 성과를 기대 보기로 한다.

## 2. 연구목적 및 방법

禪茶는 선사들의 悟道와 禪趣를 나타내는 飲茶로 선가의 기층을 이루면서 寺院文化의 한 갈래로 꽃을 피웠다. 따라서 차를 논할 때는 으레 선다를 거론한다. 그러나 아이러니하게도 정작 선다에 대한 명확한 개념은 정립되어 있지 않다. 개념 설정이 명확하지 않다 보니 선다 본래의 의미와 가치를 제대로 이해하지 못하는 경우가 많은 것도 사실이다.

이러한 점은 차문화사에서 선과 차를 운위할 때에 현실적으로 직면하는 문제이다. 실제 이 방면의 논고에 사용된 용어만 보더라도 禪茶, 茶禪 등으로 용어가 중복되어 있어 이러한 우려를 단적으로 보여준다. 또 선을 우위에 놓을 것인가, 차를 우위에 놓을 것인가 하는 문제는 선

---

4) 정민(1), 『다산의 재발견』, 휴머니스트, 2011. ; 정민(2), 『새로 쓰는 조선의 차 문화』, 김영사, 2011.

5) 김상일, 『『六老山居詠』과 石屋清珙·茶山 丁若鏞의 山居詩 비교』, 『한국문학연구』 제35집, 동국대학교 한국문학연구소, 2008.

다나 음다에 대한 문화와 사회적 배경들을 깊이 있게 고찰해야 할 문제들과 연결된다. 이러한 점을 고려하지 않고 작품에 등장하는 몇 마디 말이나 문구를 통하여 선다를 속단한다면 개념의 혼란을 야기할 수밖에 없다.

그렇다면 禪茶는 어떻게 이해되어야 하는가? 禪茶라 하면 우선 그 자체에 선과 차의 정신과 문화적 가치가 서로 융합하는 의미를 인정해야 하고, 본질적으로 일치되는 합치점을 찾아야 할 것이다. 그렇게 할 때 선과 차가 대립되지 않는 면에서 선다를 여실하게 조명할 수 있기 때문이다.

또 하나 짚고 가야 할 것은, 선다가 그 자체에 선사상과 차문화를 포용하기는 하지만 선사상과 차문화를 위하여 존재하는 것도 아니며 이들의 도구는 더욱 아니라는 점이다. 선다는 그 근본 요소로서 선사상적인 것과 차문화적인 것 외에도 선가의 정서적인 요소, 사원의 의례적인 요소를 지니고 있는 유기적인 복합문화이기 때문이다. 따라서 선다에서 다루고 있는 悟道를 향한 종교적 측면, 禪家의 정서적인 측면, 사원의 의례적 측면, 음다를 추구하는 문화적 측면 등에 근거를 두고 불교사상에 대한 깊은 이해와 차문화의 폭넓은 고찰이 있을 때 진정한 선다의 연구는 가능하다고 본다.

따라서 위에서 제기한 원칙적인 문제점을 인지하고 선다의 개념을 정의하면 다음과 같다.

“선다란 선가의 정서적 측면과 의례적인 측면을 기저로 하여 선사상과 음다가 융합되어 형성된 불교문화의 한 유형”을 의미한다. 이와 같은 정의를 토대로 본고는 선다의 사상과 문화를 연구하는 데 초점을 맞추어 논지를 전개할 것이다. 위에 제시한 선다의 개념을 기본으로 하여, 『六老山居詠』에 수록된 차운시를 중심으로 육로의 선다와 차문화를 논술하고자 한다. 『六老山居詠』에 수록된 차운시들이 조선후기에 쇠퇴한 선다의 실상을 파악하여 차문화를 재정립하는데 중요한 의미가 있다고 여기기 때문이다. 또 『六老山居詠』의 차운시는, 조선후기 명백한 이

어오던 선가의 차문화와 다산의 차생활이 대둔사와 강진을 중심으로 조선 후기 선다문화의 한 부분을 밝혀주는 자료로서 중요한 의미를 가지고 있기도 하다. 이에 본고에서는 『六老山居詠』을 기본 텍스트로 삼아 134수의 原詩를 해석하고 조선 후기 선다를 연구하는 데 충실을 기하고자 한다.

이를 기저로 논지의 기술 방향을 다음과 같이 설정하기로 한다.

첫째, I 장에서는 『六老山居詠』의 발굴 의의와 선행연구를 점검하고 연구목적 방법을 기술하기로 한다.

둘째, II 장 1절에서는 『六老山居詠』의 원운과 차운시의 저자들을 기저로 저술 배경을 고찰해 보기로 한다.

2절은 『六老山居詠』의 판본 문제에 대하여 원본과 이본의 현황을 분석하고 『六老山居詠』과 『栢悅錄』의 구성이 어떻게 차이가 나는지 수록 작품을 정리하고 분석하여 표를 제시해 보기로 한다.

셋째, III 장 1절에서는 선다의 형성과 특징을 고찰해 보기로 한다. 선다가 수행으로서 어떠한 의미를 지니며, 다의로서는 어떻게 역사적으로 전개되어 왔는지 살펴보고 이를 바탕으로 선다가 어떻게 표면화되었는지 그 특징에 대하여 기술하기로 한다.

2절에서는 석옥의 산거시에 대한 禪茶의 양상에 초점을 두겠다. 수행을 위해 은일하게 사는 청한한 수행자의 모습과 사상을 석옥의 시를 통해 살펴본다. 또 수행에 있어 대상을 바라보는 깨달음의 과정을 청원 선사의 오도과정에 대비하여 기술함으로써 석옥의 선다는 수행을 위한 산거의 하나였음을 밝힌다.

3절에서는 유학자인 다산의 禪茶에 대한 이해를 알아보려고 한다. 이는 다산이 불교를 어떻게 이해하고 있는지 그의 시문을 통해 살펴보고 이를 정리해 볼 것이다. 또 승려들과의 교유관계를 고찰해 다산의 불교이해에 대한 의미가 무엇인지 파악해 보기로 한다.

4절에서는 대둔사 승려들의 선다양상을 알아본다. 당시 화엄학의 선풍을 드날리던 대둔사를 중심으로 강학활동의 현황과 선사상의 흐름

을 『六老山居詠』에 수록된 사들을 중심으로 파악해 대둔사 승려들의 선다를 고찰해 보기로 한다.

또 석옥에게 예를 지켜야 하는 보본으로서 불교의 효 사상에 대하여 논하고, 『六老山居詠』에 실린 시들을 대상으로 중도에 입각한 대둔사 승려들의 선다를 피력하기로 한다.

넷째, IV장에서는 『六老山居詠』에 실린 17수의 다시를 중심으로 육로의 차문화를 논술하고자 한다.

1절에서는 석옥의 산거시를 중심으로 원대의 차문화와 석옥의 차생활을 살펴보기로 한다.

2절은 다산의 유배 이전과 유배기 그리고 이후의 차생활에 대하여 고찰해 보고 대둔사 승려들과 맺은 다신계의 실질적인 모습에 대하여 고찰해 볼 것이다.

3절은 조선후기 차문화의 중흥을 일으킨 대둔사의 차문화에 대한 의의를 점검해 보기로 한다. 이는 조선후기 차문화의 쇠퇴기에 선과 차를 하나의 사상으로 정립하여 선다수행의 전통을 이어온 대둔사 선다를 점검해 보는 계기가 될 것이다. 또 조선후기 대둔사의 차문화는 유불상통의 교류에서 비롯된 것임을 이해하고 그 사회적 배경을 살펴보는 데 의의를 두기로 한다.

이상의 연구 대상과 방법을 바탕으로 육로의 선수행과 차문화를 이해하고 그들이 실천한 선다가 무엇인지 밝혀봄으로써, 새로이 부각되고 있는 선다의 정신을 회복하여 올바른 차문화를 이루는데 본고의 연구목적을 두고자 한다.



## II. 『六老山居詠』의 著者と 異本

### 1. 『六老山居詠』의 著자

본 장은 『六老山居詠』에 대한 저자들을 중심으로 시를 차운하게 된 경위와 배경을 살펴보는 것을 목표로 한다. 『六老山居詠』이 6인의 저자가 공동으로 시첩을 엮은 것에 착안하여 6인이 공동 저술한 배경과 까닭을 찾아 밝히고, 이의 이본에 대한 구성과 수록의지가 무엇인지 살펴보고자 한다.

『六老山居詠』은 조선후기 대둔사의 승려들과 다산이 석옥의 산거시를 차운하여 묶은 필사본 시첩이라는 점은 앞서 밝힌 바 있다. 1818년 7월 15일에 연파의 문도인 철경이 다산을 찾아가 석옥의 산거시 24수에 수룡·침교·철경·철선과 함께 차운하기를 권했다. 석옥의 읊시 12수에 다산·수룡·침교·철경은 각각 12수, 철선은 24수를 차운하였고, 석옥의 절구 12수에 다산과 침교가 각각 12수를 차운하였다. 여기에 수록된 차운시는 총 134수인데 이중 다시는 석옥 4수, 다산 3수, 수룡 2수, 침교 2수, 철선 6수 등 17수가 있으나 철경의 다시는 전하지 않는다. 그 외에도 철선의 「次韻贈草衣二首」·「次韻贈荷衣」·「次海宗庵韻」·「送道圓之蓮寺」·「贈別鉏漁」·「次贈達湖」 2수, 「鐵船大師山居雜吟五首」·「金剛行留觀大嘉西巡」 등이 수록되어 있다.

그런데 『六老山居詠』이 엮어지기 이전 다산은 이미 석옥의 시를 차운한 적이 있었다. 이후 다산은 초의와 함께 다시 『石屋詩卷』을 묶었다. 그리고 다시 『六老山居詠』을 엮었고 80여 년 후에 금명이 『栢悅錄』과 『採香錄』을 만들었다.<sup>6)</sup> 따라서 석옥의 시를 차운하여 시를 짓거나,

6) 정민(1), 277면-307면. 이하 참고.



시첩을 엮은 것은 『六老山居詠』 외에도 3개의 시첩이 있다.

다산은 수신자를 알 수 없는 「葫菴回納」<sup>7)</sup>이란 편지에 석옥의 시첩을 얻어 그의 시를 차운하게 된 경위를 밝히며, 수신인에게 차운하기를 권하기도 하였다.

... 아우는 근래 석옥 청공의 시 한 권을 얻어 수십 편의 시를 찬찬히 화운하며 홀로 소견하고 지냅니다. 천수의 일은 아직 염려를 놓을 수가 없습니다. 보름 이전에 두세 번 송정으로 가서서 간곡히 빌어보는 것이 마땅한 듯합니다. 석옥의 시운은 그대 형님께서 적어갔으니 틈나시면 화운하여 보심이 어떠하실는지요. 다 갖추지 못하고 답장합니다. 戊寅正月五日 戚弟 服人은 올립니다.<sup>8)</sup>

다산은 이미 1818년 1월에 석옥에 대하여 익히 알고 그의 시를 화운하고 있었다. 1818년 1월은 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』을 엮기 전이다. 『石屋詩卷』은 1818년 3월 8일에 엮었고, 『六老山居詠』은 같은 해 7월15일에 묶었으니, 다산은 1818년 한 해에 석옥의 시를 차운하여 3편의 시첩을 엮었던 것이다. 그리고 80여년 후에 『栢悅錄』과 『採香錄』이 엮어졌으니 석옥의 시를 차운하여 묶은 시첩만도 4권이나 된다.

이러한 자료가 발굴된 것은 지난 2006년 강진에서 개최된 ‘제2회 다산 정약용선생 유물특별전’에서였다. 이때 열린 전시회에서 다산과 연파의 문도들로 엮어진 『六老山居詠』이 공개되었고, 그 후 2010년 석옥과 관련한 다산의 또 다른 친필 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」이 발굴되었다. 이것은 다산이 1818년 3월 8일 자신의 차운작에 운담 정일과 그의 문도 대운 성홍, 연파의 문도 철경, 또 연담의 문도 초의에게 각각

7) 2006년 강진의 다산기념관에서 개최된 ‘제2회 다산 정약용선생 유물특별전’에 전시된 편지다.

8) 정약용, 「葫菴回納」. ‘弟近得石屋清珎詩一卷 細和數十餘篇 以自消遣耳 天水事未可釋慮 望前再三往松亭 懇乞之爲宜耳 石屋詩韻 令伯抄錄去 有暇和之如何 不備謝 戊寅正月五日 戚弟服人頓’ 정민(1), 280면-282면.

차운작을 짓게 해서 엮은 시첩이 『石屋詩卷』이다.<sup>9)</sup> 그리고 다산은 그 해 가을 7월 16일에 『六老山居詠』을 다시 엮었으니 1818년은 석옥의 시를 차운하며 시첩을 엮은 해라고 보아도 무리가 없다.

그렇다면 다산과 대둔사의 승려들은 왜 석옥의 시를 이렇게 많이 차운하였을까? 다산은 대둔사 승려들과 교분을 나누며 불교에 관심을 가지던 중 조선에 불법을 전한 석옥의 시를 차운하였을 것으로 보인다. 석옥은 원대 임제의 간화선을 이어받은 승려로서 고려 말 태고에게 불법을 전한 禪僧이다. 그는 중국 절강성 소주 태생으로 20세에 출가하여 임제종 계통의 及菴宗信에게 법을 받고 임제의 18대 법손이 되었다. 석옥은 절강성 하무산에서 은거하다가 입적하였는데, 태고가 그의 법맥을 이어 우리나라에 전함으로써 한국 선불교는 석옥의 법을 따르게 되었다. 석옥이 입적한 후 태고에 의해서 전해진 법은 청허를 거쳐 대둔사에 그의 의발을 보관하게 함으로써 대둔사는 석옥의 법을 잇는 사찰이 되었다. 청허가 의발을 대둔사에 보관하게 하였다는 것은 그의 법을 남쪽에 심겠다는 의지이며, 그 장소가 대둔사로 정해짐으로써 대둔사는 청허의 법맥이 전하는 사찰이 된 것이다. 이로써 대둔사는 석옥으로부터 전해진 청허의 법맥을 잇는 사찰이 되었다. 따라서 당시 승려들이 석옥의 시를 차운한 것은 정통 법맥을 잇는 자부심과 긍지를 표현하려는 의도에서 승가에 대한 예를 다하고자 하는 뜻이었다고 할 수 있다. 이러한 경향이 석옥의 시를 화운하는 詩作으로 이어져 대둔사에서 유행처럼 퍼진 것은 아니었을까 짐작된다.

이것은 위의 저자들뿐만 아니라 『石屋詩卷』에 수록된 대둔사 승려들과 이외의 다른 승려들이 석옥의 시를 차운한 시를 통해서 알 수 있다.<sup>10)</sup> 이러한 동향은 어느 한 문파만이 시첩을 엮은 경우도 있고 문파를 떠나 전 승려들이 화운하여 엮은 것도 있어서, 이러한 흐름은 문파

9) 정민(1), 288면-291면.

10) 그 외 석옥의 시를 차운한 대둔사의 승려들은 연담의 「和石屋和尚山中四威儀」, 초의의 「水鍾寺次石屋和尚十二首」, 철선의 「次石屋和尚閑居韻」, 보제의 「謹次石屋和尚居雜詩十二律」, 금명의 「敬次石屋山居襍咏十二律令」 등이 있다.

나 계파를 막론하고 대둔사 전체에 퍼진 하나의 유행과 같은 것으로 보인다. 실제로 이러한 정황은 『石屋詩卷』·『六老山居詠』·『栢悅錄』과 『採香錄』에 그대로 나타난다. 『石屋詩卷』은 다산을 중심으로 운담정일, 운담의 문도 대운, 연파의 문도 철경, 또 연담의 문도 초의 등이 차운하여 엮었으며, 『六老山居詠』은 모두 연파의 문도들이 묶었으며, 『栢悅錄』은 초의의 범맥을 이은 범해의 문도 금명이 『六老山居詠』을 필사하였다. 이는 다산을 중심으로 문파의 구별 없이 대둔사 대부분의 승려들이 석옥의 시를 차운하였다는 것을 증명하는 것이며, 또 차운시의 저자들은 다산에게 유학을 배운 제자들이었다는 사실에서 당시 대둔사의 詩作 흐름을 읽을 수가 있다. 그렇다면 석옥의 시를 차운한 이 시첩들은 석옥의 시를 차운하는 분위기에 영향을 받아 다산의 제자들이 엮었다고 보는 것이 더 타당하다. 따라서 『六老山居詠』은 다산을 중심으로 대둔사 승려들의 범맥에 대한 정통성을 확고히 다지려는 의도에서 엮어진 시첩이라고 보아야 할 것이다. 그럼 이 시첩들의 저자들을 살펴보면 차운시를 엮은 배경에 대하여 좀 더 구체적으로 접근해 보기로 하겠다.

먼저 앞서 전술한 「葫菴回納」에 기록된 내용에 의하면 다산은 이미 석옥을 잘 알고 있었다. 다산은 그의 고향인 두릉 근처에 있는 소설산 태고의 절터에 대해서도 알고 있었고, 석옥 사후에 고려 국왕이 <佛慈慧照禪師>란 시호를 내려 주었던 태고와의 관계에 대해서도 익히 알고 있었던 것으로 보인다. 또 다산이 초의에게 준 글 중 “소설봉은 태고 보우화상이 일찍이 숨어살던 곳이다. 옛날에는 절집이 있었지만 지금은 퇴락하였다. 초의거사는 마땅히 수리하여 이영을 얻고 정갈한 가람 한 구역을 만들어 길이 옛것을 이어야 할 것”이라는 대목에서도 다산이 태고에 대해 이미 알고 있었음을 확인할 수 있다.<sup>11)</sup>

『石屋詩卷』은 1818년 3월에 다산 친필로 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」을 쓰고, 다른 승려들의 차운시와 함께 엮은 책이다. 여기에는 앞서

11) 신현, 『琴堂記珠』, 『申櫨全集』, 아세아문화사, 1990, 627면-657면. ‘是爲小雪 小雪者太古普愚和尚所嘗棲隱也 舊有蘭若 今頗圯廢 草衣居士 宜修葺 爲精藍一區 以終古焉’

기술한 운담·대운·철경·초의 등이 저자들로 구성돼 있다. 그이들은 모두 대둔사에 주석하고 있는 문파가 다른 승려들이다. 당시 대둔사에는 완호를 수반으로 하는 초의·호의 문파와, 연파를 수반으로 하는 수룡·기어의 문파로 양립한 상태였기 때문이다.<sup>12)</sup> 그러나 다산은 대둔사의 승려들의 문파나 계보를 따지지 않고 모두를 아울러 교유를 나누며 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」을 엮었다. 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」에는 우리나라 선종의 계보와 석옥의 시를 차운하는 까닭과 경위 등을 소상히 기록하고 있는데, 오히려 『六老山居詠』의 서문보다 더 자세하게 수록되어 있어 철경이 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」의 서문을 보고 필사한 것이 아닌가 하는 의문마저 일으키고 있다. 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」에 적은 다산의 글을 살펴보면 그러한 의문은 더욱 구체화 된다. 이를 간략하게 살펴보면 다음과 같다.

우리나라 선종의 계보는 자주 이어졌다 끊기곤 했다. 고려 말 태고 보우 선사가 몸소 중국으로 들어가 석옥 청공에게서 법을 받았다. ... 태고 보우는 우리나라 선종의 큰 선조다. 『禮記』에 말하기를 “그 조상이 나온 곳에 제사를 지낸다”라고 했으니 근본이 있음을 귀하게 여긴 것이다. ... 장주 고사립이 그의 시 33수를 가려 뽑아 우리나라에 유전케 하였다. 「山居閑詠」이 있는데 읊시가 12수요, 절구가 12수였다. 특히나 속된 기운이 없다. ... 이를 펴서 시로 지으니 자연스러워 기뻐할 만하다. ... 내가 이제 산에 산지가 10여 년이다. 거처에서 먹고 마시며 지나다 들르는 사람과 담소하니 간데없이 한 사람의 禪老다. ... 우리나라 선종의 강단은 호남에서 상대하였다. 옛날 연담유일이 치림에서 주맹하여 이름이 진신 간에 떨쳤다. 그 뒤 운담 정일이 있고, 또 그 뒤 연파 혜장이 있었다. ... 오직 운담 정일의 무리에 대운 성홍이 있고, 혜장의 후사로는 철경 응언이 있다. 연담 유일 공의 후손에는 초의 의순이 있는데 문식이 조금 나아 배우는 자가 그에게도 돌아갔다. 마침내 세 사람으로 하여금 나를 이어 석옥의 시에 화답하게 하고 인하여 적어 책으로 만든다. 이것이 이른바 『石屋詩卷』이다. 이 책을 보는 자는 마땅히 그 연원을 알아야 할 것이다. 마침내 이

12) 다산학연구원, 『李乙浩全書-다산학총서』2, 예문서원, 542면. 대흥사 박영희의 저술에 의하면 “당시 완호·연파 일파가 서로 대립되어 있었음이 구전되어 오는 사실이다”라고 한다.

와 같이 적는다. 가경 무인(1818) 3월 8일 자하산초 정약용 쓰다.<sup>13)</sup>

위의 서문에서 알 수 있듯 다산은 우리나라 선종의 계보와 태고의 법맥을 밝히고 있다. 장주 고사립이 엮은 석옥의 시 33수가 있는데 「山居閑詠」에 읊시 12수와 절구 12수를 차운하였다고도 언급하고 있다. 또 다산은 스스로 산에 산 지 십여 년이 지나니 자신이 한 사람의 禪老라고 자칭하는가 하면, 연담과 연파의 법계까지 아우르며, 이들과 함께 석옥의 시를 화운하여 책으로 만든다고 적었다.

이것은 다산이 대둔사의 승려들 가운데 문과나 계보를 따지지 않고 학문과 수행이 뛰어난 덕망 높은 승려들과 함께 석옥의 차운시첩을 엮었다는 것을 말해준다. 더욱이 시첩을 엮은 날짜가 『石屋詩卷』이 3월이고, 『六老山居詠』이 7월이라는 점이다. 이로 보면, 『石屋詩卷』이 4개월 정도 앞서 엮어졌음을 확인할 수 있다. 이는 철경이 『六老山居詠』을 엮을 때 다산의 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」 서문을 발췌하여 필사하였다는 것을 짐작하게 한다. 또 『六老山居詠』에 수록된 철경의 차운시는 『石屋詩卷』에도 수록되어 있어, 철경은 두 시첩에 모두 차운시를 수록하였다는 것을 알 수 있다. 이것은 철경이 『石屋詩卷』에 먼저 동참하였고, 그러한 경험을 바탕으로 『石屋詩卷』의 서문을 필사해 『六老山居詠』을 엮었다는 정황을 더욱 구체적으로 입증하고 있는 것이다. 이러한 필사의 과정은 『六老山居詠』의 원본이 따로 존재할 수도 있다는 가능성을 추론할 수 있게 한다. 이에 대하여서는 異本의 항목에서 구체적으로 다루기로 하겠다.

13) 정약용, 『石屋詩卷』, ‘吾東禪系 屢續屢斷 高麗之季 太古普愚禪師 身入中國 得法於石屋清瑛 … 太古普愚者 東禪之大祖也 禮曰諦其祖之所自出 貴有本也 … 長洲顧嗣立 選其詩三十三首 流傳海東 有山居閑詠 律詩十二首 絕句十二首 尤清警拔俗 … 發之爲詩 自然可悅 … 余今山居十餘年 居處食飲 過從譚諧 天然禪老 … 吾東禪講 盛於湖南 昔蓮潭有一 主盟緇林 名動搢紳 其後有雲潭鼎駟 又其後有兒菴惠藏 … 唯駟之徒 有大雲性弘 藏之嗣有擎鯨應彥 一公之孫 有草衣意洵 文識小勝 學者歸焉 遂令是三人者 續余和石屋之詩 因錄爲卷 茲所謂石屋詩卷也 觀斯卷者 宜知其源委 遂敘如此 嘉慶戊寅三月八日 紫霞山樵 丁鏞書’ 정민(1), 289면-291면.

다음, 『六老山居詠』의 저자들을 살펴보면 다른 시첩과는 달리 수록 저자들이 모두 연파(兒菴惠藏, 1772년-1811)과 교유를 나누고 친분이 형성된 사람들로 구성이 되어 있음을 알 수 있다. 특히 연파는 다산이 강진으로 유배 왔을 때 가장 먼저 만나 교유를 나누는 인물이었고, 이를 계기로 다산은 그의 후학들에게 학문을 가르치고 사제의 인연을 맺게 되었다. 다산은 연파를 무척 아끼고 그의 문도들과 친교를 나누었는데, 이때 석옥의 시를 차운하여 『六老山居詠』을 엮게 되었을 것으로 보인다.

그러면 연파의 문도 중 철경은 『石屋詩卷』에 차운시를 엮었음에도 불구하고 왜 따로 『六老山居詠』을 엮었을까 하는 점이다. 이는 두 가지 추론을 가능하게 한다.

첫째, 석옥의 법손으로서 법맥에 대한 정통성을 지키려는 의지와, 연파와 다산에 대한 스승의 예를 갖추고, 연파의 문도로서 다산과의 결속을 다지려는 뜻이었다고 짐작된다. 이들이 석옥에 대한 예를 지키는 것은 그의 법을 잇는 법손으로서의 당연한 도리라 하겠다. 『六老山居詠』 서문에 ‘다산에게 권하였고 ..... 곁에서 배우고 있던 제암들도 ..... 연파의 문인 철경 씀’이라고 밝힌 것은 연파의 후학들<sup>14)</sup>이 스승 연파와 다산에게 예를 갖추고 따르고자 하였던 뜻이 더 큰 것으로 보인다. 실제로 연파는 다산과 가장 절친했고, 다산 또한 연파를 가장 많이 아꼈다. 그래서 다산은 연파의 문도들을 자신의 제자들처럼 아끼고 훈계하며 그들을 지도하였으며, 연파가 입적하자 이를 무척 비통히 여겼다.

이러한 다산의 뜻을 알고 있는 연파의 문도들은 연파와 다산에게 보은의 예를 갖추고 싶었을 것이며, 자신들의 법맥을 확실하게 다지려는 마음도 있었을 것이다. 즉 철경이 서문을 쓰고, 수룡·침교·철선

14) 梵海撰·金侖世譯, 『東師列傳』, 廣濟院, 1991, 266면. ‘연파스님에게는 세 명의 유명한 문도들이 있는데 수룡색성, 철경응언, 침교법훈이다. 이에 관해 『대둔사지』는 “문도 중 연파스님으로부터 법을 이어 받은 사람은 모두 다섯 명인데 수룡색성, 기어자평, 철경응언, 침교법훈, 일교요운”이라고 하였다.’

등 연파의 문도들이 주축이 되어 차운시첩을 엮었다는 것은, 그들이 연파와 다산에 대한 스승의 예를 갖춘 문도로서 결속을 다지려는 뜻이었다고 할 수 있다. 그래서 다산을 중심으로 한 연파 문도의 울타리를 확실하게 세우려는 의도라고 볼 수 있다.

둘째, 석옥의 시는 맑고 음조가 명랑하여 산거잡흥을 읊기에 손색이 없었으므로 다산과 함께 산거의 흥취를 즐기며, 그에게 배운 시문을 점검받고자 하는 학문적 성취 의도가 아닌가 한다.

먼저 「石屋禪師律詩奉和序」에 기록된 석옥의 시에 대한 특징부터 살펴보기로 한다. 앞서 전술한 『石屋詩卷』에는 “칭경하여 속된 기운이 없다. 대저 그 시는 화려하게 꾸미거나 격률에 얽매이는 것을 즐기지 않았으니 모두 마음에 근본을 두어 기쁘게 스스로 얻은 것이어서 해맑고도 담백하다”<sup>15)</sup>고 수록되어 있는데 이러한 석옥 시에 대한 평가는 「石屋禪師律詩奉和序」에도 대략 같은 뜻으로 기술되어 있다.

長洲 顧嗣立이 석옥의 시 30여수를 선정하여 해외로 전파하였는데 그 중 산거잡시, 장단구 12수는 심취가 맑고 강직하며 음조가 맑았다.<sup>16)</sup>

위의 인용문에 언급된 바와 같이 다산과 승려들이 석옥의 시를 차운한 것은 그의 시가 맑고 강직한 시풍이 있었기 때문이다. 석옥은 수행납자로서 세속을 떠나 산거하며 산에서 느끼는 선취를 시로 지었던 것이다. 석옥의 산거시가 전하는 『石屋清珙禪師語錄』에는 7언율시 56수, 5언율시 19수, 7언절구 94수의 169수가 수록되어 있으며 이외에도 歌 15, 偈讚 72제 96수의 총 280여 수가 전한다.<sup>17)</sup> 또 석옥의 어록은 청말(광서13년, 1887)에 중각된 『石屋清珙禪師語錄』을 1921년 범주사

15) 정약용, 『石屋詩卷』, ‘大抵其詩不屑爲藻繪競病 皆本之心地 怡然自得 沖融澹湛’ 정민(1), 289면-291면.

16) 『石屋禪師律詩奉和序』, 『六老山居詠』, ‘長洲顧嗣立選石屋詩三十餘首流傳海外其山居雜詩長短各十二首心趣清夔音調瀏亮’

17) 至柔編·李英茂譯, 『석옥청공선사語錄』, 불교춘추사, 2000, 79면-192면.

의 震河스님이 중국의 普陀山 佛經流通處에서 가져온 것이 처음인데, 이것을 다시 1927년 일본인 渡邊彰이 공무로 법주사에 왔다가 베꼈고, 다시 權相老가 초록하여 1930년 『佛敎』 59호에 간행함으로써 세상에 알려지게 되었다.<sup>18)</sup>

권상로의 발문에 따르면 석옥의 산거시는 장주 고사립이 뽑은 것이 라 했는데, 이것이 우리나라에 들어온 시기는 18세기 중엽이후로 추정하고 있다. 시기적으로 보면, 다산이나 철경도 이 무렵에 장주 고사립이 엮은 석옥의 시 33수를 보고 차운하였을 가능성이 있으며 이러한 정황에 대하여서는 『石屋詩卷』의 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」에서 이미 밝힌 바 있다.

석옥의 산거시는 깨달음의 경지를 노래하거나 삶의 무상함, 수행자의 청빈한 본분, 차생활의 즐거움 등 세상에 마음을 두지 않고 순리에 따라 사는 수행자의 선취를 읊은 시들이 대부분이다. 산거수행에 의미를 두었기 때문에 석옥의 산거시는 운치가 맑고 아득하여 모든 이의 귀감이 되었다고 했다. 이에 대하여 沙門釋豫章來復은 이렇게 말하였다.

...북원산에 머문 석옥 청공선사는 일찍이 급암선사의 인가를 얻고 북원산에 산 지 30여 년 동안 선정에 들어가 마음을 관하여 현묘하게 진체를 통달하였다. 그러니 그가 말한 것은 함부로 지껄인 것이 아니라 흥금에서 흘러나온 것이다. 그가 산에 살면서 지은 여러 계송들을 읽어보면 綽然하게 寒山의 남은 風度가 있으며 상당과 시중의 말은 하나같이 매우 정직하고 도리에 합당함이 있어서 족히 사람들에게 경계하고 깨우침이 있으니 이것이 어찌 말로만 공부하는 자들이 의식적으로 흉내낼 수 있겠는가?... 洪武 15년 봄 3월에 前景德靈隱禪寺에 살던 沙門釋豫章來復이 序하다.<sup>19)</sup>

석옥의 계송은 작연한 풍도가 있어 정직하고 도리에 합당하니 사람들에게 족히 깨우침이 있다고 했다. 석옥의 산거시는 후학들이 시를 보

18) 김상일, 위의 논문, 292면.

19) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 13면. 『福源石屋清拱禪師語錄原序』.



고 공부에 전념하기를 바라는 교훈적인 내용들이 담겨져 있어 山居詩史에서 빼놓을 수 없는 위치를 차지하고 있다. 석옥은 자신의 산거시에 대한 뜻을 그의 어록 서문을 통해 다음과 같이 밝혔다.

우리 산림에 여가가 많아 잠자는 거름에 우연히 계송을 짓고 스스로 즐거워한다. 종이와 먹이 부족하여 기록하고 싶지는 않지만 운수납자의 참선하는 자들이 칭하는 것은 우리 산중에 사는 취향을 알고자 함이다. 고요히 생각하고 뜻한 대로 붓을 달려 어느새 상자 가득 채워 돌려보내니 읊조리는 노래가 되지 않기를 부탁하노니, 마땅히 뜻을 생각하여 바로 생각해주시기를 바란다.<sup>20)</sup>

인용문에서 언급한 것처럼 석옥은 그의 산거시가 한낱 읊조리는 노래가 되지 않기를 바라는 마음으로 산거의 정취를 지었다. 석옥은 이 시를 읽은 후학들이 공부의 뜻을 바르게 생각하여 주기를 바라는 당부도 잊지 않았다.

이상을 통해 다산과 연파의 문도들이 석옥의 시를 차운하여 『六老山居詠』을 엮게 된 배경에는 석옥의 맑은 시를 차운하며 선취를 느끼고자 하는 그들의 산거잡흥이 작용하고 있었음을 알 수 있다.

한편, 다산은 산에 산 지 십여 년이 지나자 자신도 한 사람의 선로라고 하였다. 속세를 떠나 산에 머무르며 수행하는 승려들의 삶과 자신의 처지가 다르지 않음을 표현한 것이다. 또 다산이 선로라는 말을 하게 된 내면에는, 그들과 격의 없는 사이임을 간접적으로 알고 싶은 의도가 담겨 있으며, 늙어가는 자신의 모습에 대한 안타까운 마음을 피력한 것이라고 할 수 있다. 어찌하든 다산의 이러한 심정을 이해한 승려들은 다산의 처지와 자신들의 삶이 다르지 않음을 공감하고 석옥의 시를 차운하는데 함께 했던 것으로 보인다.

---

20) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 79면. 『福源石屋清拱禪師語錄原序』卷下. ‘余山林多暇 瞋睡之餘 偶成偈語 娛紙墨小便 不欲紀之 雲衲禪人請書 蓋欲知我山中趣向 於是靜思隨意走筆 不覺盈帙 故掩而歸之 復囑慎勿以此爲歌詠之助 當須參意 則有激焉’

또 철경의 차운시가 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』에 같이 실린 것은 다산에게 배운 시작법을 선보이려는 의도일 수도 있다. 다산은 평소 승려들에게 시 짓기를 권하며 즐겨하던 터였기 때문이다. 철선의 경우도 마찬가지이다. 철선은 연파의 법손으로 직계 法門의 명단에는 빠져 있지만 『六老山居詠』에는 그의 시가 가장 많이 수록되어 있다. 이것은 철선을 중심으로 한 연파 문도들이 그들의 필력을 발휘하는 계기로 삼았을 수도 있다. 서문에 ‘화운시 중 가작만을 선별하였다’고 한 것으로 보아 그 중 철선의 시가 수작이라고 판단되어 율시 12수를 더 수록하였을 것이다. 이러한 정황은 다산이 수룡이나 침교·철경·철선 등에게 써 준 여러 가지 시문들과 증언에서 분명하게 밝히고 있다. 철선의 뛰어난 문장력에 감탄하여 다산이 써 준 다음의 글은 이러한 상황을 구체적으로 확인시켜 준다.

『大菴寺志』를 보건대 철선 스님의 글은 속되고 촌스런 티가 전혀 보이지 않으며 아름답기 이를 데 없다. 아울러 스님의 문장에서는 스님의 마음자리가 고요하고 확 트였다는 것도 엿보인다. 나는 후배 중에 출중한 인물이 있다는 사실을 매우 기쁘게 생각한다.

세월이 실같이 흐르노니 결코 시간을 허비하지 말고 불교경전과 기타 간적들에 대한 공부에 더욱 힘쓸지어다. 철선스님은 어릴 적부터 꽃다운 이름을 드날려 선대의 뛰어난 스님인 연파 대사의 영광을 계승한 인물이라 하겠다. 따라서 철선스님에 대한 기대는 적지 않은 것이다.<sup>21)</sup>

다산이 인정한 철선의 뛰어난 필력은 『六老山居詠』의 차운사에서 유감없이 발휘되었고 그의 시문집 『鐵船小艸』에도 그대로 드러나 있다. 그리고 당시 대둔사의 승려들은 어렸을 적 유학을 공부하고 출가한 승려들이 많아 상당한 학문적 실력을 갖추고 있어 이러한 시문을 짓는 데 별 어려움이 없었던 듯하다. 실제로 연파는 유가의 哲理書인 『周易』을 공부한 지 20년이 넘어 역학에 뛰어난 실력을 갖추었고, 뒷날 초의와

21) 梵海撰·金侖世譯, 『東師列傳』, 廣濟院, 1991, 316면.

함께 『大菴寺志』 편찬에도 그의 이름이 수록될 만큼 뛰어난 學匠이었다.<sup>22)</sup> 더불어 그의 법을 이은 수룡과 철경은 일반 전적과 불경을 두루 섭렵하여 학문의 성취가 높은 학승들이었다. 이들의 학문적 역량은 석옥의 시를 차운하여 다산과 함께 『六老山居詠』을 엮기에 부족함이 없었으며, 이들이 함께 시첩을 엮은 것은 다산이 그들의 시문을 인정한 결과라고 볼 수 있다.

따라서 『六老山居詠』이 엮어진 배경은 첫째, 연파의 문도들이 스승의 뜻을 기려 스승과 친분을 나눈 다산에 대한 예를 갖추고 자신들의 결속을 다지려는 의미라고 할 수 있다. 둘째, 산거의 선취를 즐기는 가운데 다산에게 시문을 배운 연파의 문도들이 자신들의 필력을 선보이고 이를 검증받고자 하는 의도에서 엮어진 시첩이라고 짐작되어진다.

이상에서 『六老山居詠』이 엮어진 배경을 살펴보았으나 여기서 한 가지 더 고찰해 보아야 할 것은 『六老山居詠』의 표제에 ‘老’가 쓰인 점이다. ‘老’는 아랫사람이 윗사람들에게 붙여주는 존칭이라 할 수 있는데 철경이 석옥과 다산을 제외한 다른 문도들에게 ‘六老’라고 한 것은 왜였을까 하는 것이다. ‘老’를 썼다는 것은 철경과 수룡·침교·철선을 제외한 다른 후학들, 즉 제3자가 『六老山居詠』 시첩을 엮으면서 붙였을 가능성이 있다고 추측된다. 그러나 서문에는 철경이 다산을 찾아가 석옥시에 차운하기를 제안하였고 이에 다른 제암들도 화운한다는 뜻을 밝히고 있어서 다른 후학이 썼다고 할 수는 없다. 그렇다면 누가, 무엇 때문에 ‘老’를 썼을까. 시첩을 엮은 이들 중에서 ‘老’를 쓸 만한 위치에 있는 사람은 철선뿐이다. 앞서 전술했듯이 수룡은 1777년생이고, 철경과 침교는 생몰을 정확히 알 수 없으나 연파의 직계제자이고 철선은 연파의 법손이다. 따라서 연파의 손상좌인 철선(1791~1858)이 윗어른들에 대한 예를 갖추는 의미에서 ‘老’를 썼을 수도 있다. 그러나 만약 철선이 『六老山居詠』을 엮었다면 서문을 철경

22) 梵海撰·金侖世譯, 위의 책, 266면.

이 엮었다고 할 수는 없는 문제다. 철경이 서문을 쓰고 표제를 철선이 명기를 하였는지, 아니면 철경이 석옥과 다산을 존칭하고 그 외의 승려들에 대하여 예우의 차원에서 ‘老’라고 하였는지는 명확하진 않으나 후자 쪽에 가까워 보인다.

그런데 이러한 사례는 『大菴寺志』 편찬에 관한 사항에서도 똑같은 경우를 찾을 수 있다. 『大菴寺志』의 편찬에 관여한 인물들은 완호·연파·수룡·초의·기어·호의 등 6인이다. 이들은 모두 문파가 다른 대둔사의 문중이다. 그러나 정작 『大菴寺志』 편찬을 주관한 다산의 이름은 편찬자의 명단에 빠져있다. 그런데 『大菴寺志』의 권4에 수록된 『大東禪教考』에는 ‘海南大興寺諸德所攢大東禪教考’<sup>23)</sup>라고 쓰여 있어 『大東禪教考』를 주관한 다산보다 손아래인 대둔사 승려들을 ‘諸德’이라는 존칭으로 기록하고 있는 것을 볼 수 있다. 이것은 한 사람이 아닌 여러 대중을 아우를 때 이들에 대한 예를 지키는 公稱으로 사용한 것으로 보인다. 한 사람이 아닌 여럿을 아우를 때에는 비록 나이가 어릴지라도 존칭을 써서 예우를 하는 것이 보통 상례이기 때문이다.

따라서 『六老山居詠』에 ‘老’가 쓰여진 문제를 정리를 하자면 철경이 ‘六老’라고 한 것은 석옥과 다산을 존칭하는 것과 아울러 나머지 다른 승려들에 대한 예우 차원에서 公稱으로 ‘老’를 썼다고 보는 것이 타당할 것이다.

이상으로 『六老山居詠』의 6인 저자들에 대해 살펴보았다. 이것은 『六老山居詠』이 어느 한 사람의 시첩이 아니라 6인의 공동 저작물이라는 점이 여타의 시첩과 다른 부분이었기 때문이다. 즉 『六老山居詠』은 다산을 중심으로 한 연파의 문도들이 석옥의 시를 차운하여 묶은 시첩으로서, 석옥에 대한 보본의 예를 갖추고 다산과 연파에 대한 스승으로서의 예를 다하는 사제지간의 도리에 따라 만들어진 것이다. 또 다산과 대둔사 승려들이 산에 사는 산거인으로서 선취를 나타내고자 하는 뜻이

---

23) 다산학연구원편, 위의 책, 540면-543면.

었으며, 다산의 제자들로서 그들의 시작을 검증받으려는 계기에서 비롯되었다고 할 것이다.

## 2. 『六老山居詠』의 이본

『六老山居詠』이 발견된 것은 2006년 강진의 다산기념관에서 개최된 ‘제2회 다산 정약용선생특별유물전’에 전시된 『葫菴回納』이란 한 통의 편지에서였다.<sup>24)</sup> 이에 따르면 다산은 무정월(戊正月, 1818년 1월 5일), 그의 먼 친척에게 보내는 편지를 통해 석옥의 시 한 권을 얻어 차운하며 홀로 소견하고 있노라고 밝혔다. 다산이 초당에 정착한 때가 1808년이니 1818년 정월이면, 유배한 당시로부터 10여 년이 지난 뒤이고 해배를 얼마 앞둔 다산초당에서의 일이었다. 그런데 그 해 봄 3월 8일에 『石屋詩卷』이란 석옥의 차운시를 다산·운담·대운·철경·초의 등이 엮었고, 같은 해 가을 7월 16일에 다산은 연파의 문도들과 함께 『六老山居詠』을 엮었다.

『六老山居詠』을 엮게 된 경위가 기록되어 있는 『葫菴回納』과 『石屋詩卷』에 대한 차운의 배경은 앞서 기술한 바 있다. 따라서 여기서는 『六老山居詠』의 「石屋禪師律詩奉和序」를 통하여 다산과 연파의 문도들이 『六老山居詠』을 엮게 된 배경에 대하여 살펴보기로 한다.

- ... 하루는 다산을 뵈고 함께 그 시에 화운하기를 논하니 다산이 말하기를 “나와 그대는 모두 산속에 사는 자네. 산에서 거처하는 즐거움은 산에 사는 자만이 알 수 있네.”라고 하여 차운하여 책으로 만들었다. 곁에서 배우고 있던 在菴도 따라서 화운하니 그 중에 가작만 선별하여 약간 기록해둔다. 무인(1818)년 가을 7월 16일 兪菴 문인 掣鱸 씬<sup>25)</sup>

24) 정민(1), 277면-308면.

위의 글은 『石屋詩卷』의 서문을 대부분 인용하여 필사한 것을 확인할 수 있다. 여기에서 고찰해야할 점은 『六老山居詠』의 원본과 『石屋詩卷』의 수록작품이 무엇인가 하는 것과 이들의 내용이 어떻게 다른가 하는 것이다.

다산이 석옥의 시를 차운하였던 시기는 철경이 제안하기 전 1818년 1월이고, 『石屋詩卷』은 3월이며 『六老山居詠』이 엮어진 것은 1818년 7월이다. 또 『栢悅錄』은 한참 후대의 필사본이다. 그렇다면 『六老山居詠』이 『石屋詩卷』을 보고 필사한 시첩이라면, 『石屋詩卷』은 그 이전 1월에 다산이 차운한 시첩을 보고 필사한 것일 수 있다. 이러한 시기를 감안한다면 석옥과 다산의 차운시로만 엮어진 시첩이 있는가 하는 문제와, 만약에 그러한 시첩이 있다면 그것이 원본일 가능성이 있다고 추론할 수 있는 것이다. 또 『石屋詩卷』의 수록 작품은 무엇인가 하는 점과, 『六老山居詠』과 『栢悅錄』·『採香錄』의 수록 작품이 어떻게 다른지 원본과 이본의 문제를 고찰해보는 것이다. 이것은 시첩이 엮어진 시간을 기준으로 하여 하나씩 이러한 문제들을 점검해 보기로 한다.

첫째, 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』이 엮어지기 전 다산은 석옥의 시를 차운하며 소일하고 있다고 했다. 그렇다면 그 때 다산이 쓴 차운시는 어디에 어떻게 남아 있을까 하는 점이다. 만약 그 때 쓴 차운시가 어딘가에 있다면 그것이 원본일 가능성이 있기 때문이다. 그러나 그것이 발견되지 않은 시점에서 그것을 추정해 보자면, 다산이 1월에 지은 차운시를 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』에 수록하지 않았을까 하고 짐작해보는 것이다. 필사본이란 원본을 보고 베껴 쓴 것이기 때문에 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』에 나누어 필사하거나, 아니면 1월에 차운했던 시를 그대로 필사했을 것으로 볼 수 있다. 『石屋詩卷』은 3월에 운담·대운·철경·초의와 함께 엮었다. 이들은 서로 문과가 다르기 때문에 그들 스

25) 「石屋禪師律詩奉和序」, 『六老山居詠』, ‘一日謁茶山 議共和之 茶山曰 吾與若皆山居者也 山居之樂 居者知之 因次韻成帙 學人在菴者 從和之 選其佳者 又錄若干 戊寅秋七月既望 兒菴門人掣繩題’

스로 같이 시첩을 엮으려 하지는 않았을 것이다. 그런데 다산은 이들을 모두 아울러 시첩을 엮으면서 자신이 미리 써 놓은 차운시를 함께 실었을 것으로 짐작된다. 그리고 나중에 다시 철경이 와서 차운시 엮기를 권하자, 다산은 『石屋詩卷』을 토대로 철경을 중심으로 한 연파의 문도들과 『六老山居詠』을 엮는데 뜻을 함께 하였을 것으로 보인다. 이때 서문을 철경이 필사하여 그의 이름을 수록하였을 것이다. 이것은 『石屋詩卷』에 실린 철경의 차운시를 밝힐 수만 있다면 해결될 수 있는 문제이다. 만약 철경의 차운시가 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』에 같은 작품이 실려 있다면 다산의 경우도 그렇지 않을까 짐작할 수 있기 때문이다. 그렇다면 분명히 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』이 엮어지기 전, 1월에 다산이 차운한 시첩이 있을 것이고 이 차운시는 두 시첩에도 동시에 수록되었을 것이다. 만약 『六老山居詠』이 『石屋詩卷』을 필사한 것이라면, 『石屋詩卷』과 『六老山居詠』에 실린 다산의 차운시는 같은 작품일 가능성이 많다. 따라서 『六老山居詠』에 수록된 다산의 차운시는 『石屋詩卷』 이전에 엮은 원본에 수록된 것과 같다고 추론할 수 있다.

둘째, 『石屋詩卷』의 수록된 작품은 무엇인가 하는 점이다. 『石屋詩卷』이 발굴될 당시의 傳言에 의하면 원래 필첩형태로 되어 있는 것을 액자로 개정하면서 일부를 잘라냈다는 것이다.<sup>26)</sup> 앞뒤 신현의 대나무와 난초 그림이 있고 앞쪽에 다산의 친필이 실린 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」이란 제목이 있는데 『六老山居詠』 편집 이후 초의가 다시 여기에 차운하였고 이에 다산이 석옥과 자신, 초의의 차운작을 나란히 적어 준 것이라고 한다. 그렇다면 『石屋詩卷』은 원래 다산과 운담·대운·철경·초의가 차운한 시첩인데, 『六老山居詠』 이후 다시 다산과 초의가 차운시를 첨가하여 엮었다고 할 수 있다. 그 중 표구를 하기 위해 나머지는 모두 잘라 버리고 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」의 부분만 남아 있어, 많은 시들이 있을 것으로 보이거나 잘려진 시들이 무엇인지 확인할 방법이 없

26) 정민(1), 288면-289면.

어 아쉬움만 더한다.

셋째, 『六老山居詠』과 『栢悅錄』·『採香錄』의 수록 작품이 어떻게 다른지 구성을 파악해 보는 문제이다. 이 문제는 『六老山居詠』과 『栢悅錄』·『採香錄』 외에 더 많은 필사본이 존재할 수도 있다는 가능성을 시사하고 있기도 하다. 왜냐하면 연파의 또 다른 문도들이나 대둔사의 승려, 또는 유학자들이 필사했을 가능성이 있기 때문이다. 그러나 현재 발견된 것은 『栢悅錄』과 『採香錄』뿐이어서 그에 대한 진위를 파악하기는 어려워 보인다.<sup>27)</sup> 학계에 알려지기는 『栢悅錄』이 먼저 발굴되어 소개되었고 나중에 『六老山居詠』이 공개되었으나, 『六老山居詠』은 철경이 필사한 시첩이고, 『栢悅錄』은 금명보정(錦溟寶鼎, 1861-1930)이 필사한 시첩으로서 필사연도가 분명하게 차이가 있어 『六老山居詠』이 먼저 엮어진 것은 분명한 사실이다.

또 『六老山居詠』이 『栢悅錄』에는 「山居雜詠」이라는 제목으로 수록되어 있는데, 두 시첩을 살펴보면 차운시의 수록순서가 조금 다르게 구성되어 있음을 알 수 있다. 이를 통해 필사자의 작품 수록 의도를 확인할 수도 있는데 구체적으로 살펴보면, 구성의 측면에서 『六老山居詠』과 『栢悅錄』에서의 차이점이다. 『六老山居詠』에 수록된 절구는 석옥과 다산, 침교의 작품만 실려 있는데 반해 『栢悅錄』에는 석옥과 다산의 절구만 실려 있다. 또 『六老山居詠』에는 수록되지 않은 범해의 율시가 『栢悅錄』에는 필사되어 있는데 이것은 필사자의 의도에 따라 다르게 수록한 것으로 보인다.

수록순서도 다르다. 『六老山居詠』은 서문이 있고 석옥의 7언율시 12수에 다산과 수룡·철경·침교·철선이 각각 7언율시 12수를 차운하였고 다시 철선은 12수를 더 수록하였다. 그 다음 석옥과 다산의 7언절구가 나중에 실려 있다. 그리고 율시와 절구 사이에 작자의 이름이 없는 「次韻贈草衣二首」와 「次韻贈荷衣」·「次海宗庵韻」·「送道圓之蓮社」·

---

27) 『採香錄』은 『栢悅錄』과 똑 같이 수록되어 있는데 여기서는 『栢悅錄』을 중심으로 살펴본다.



「贈別鉏漁」·「次贈達湖」·「山居雜吟五首」·「金剛行留觀大駕西巡」이 있다. 이 시들은 작자가 분명치 않으나 철선의 작품으로 보는 시각이 우세하다.<sup>28)</sup> 이를 표로 정리하여 『栢悅錄』과의 차이를 살펴보기로 한다. 다음 표는 『六老山居詠』의 차운시 수록 현황을 정리한 것이다.

<표. I> 『六老山居詠』 차운시 수록 현황

『六老山居詠』	
작자 및 순서	차운시
1. 序	石屋禪師律詩奉和序.
2. 석옥의 7律詩	吾家住在雪溪西, 柴門雖設未嘗關, 幽居自與世相分, 溪淺泉清見白(石) <sup>29)</sup> 沙, 破屋蕭蕭枕石臺, 優遊靜坐野僧家, 滿頭白髮瘦稜層, 自入山來萬慮澄, 競利奔名何足誇, 歷遍乾坤沒處尋, 細把浮生物裡(理)推, 法道寥寥不可模.
3. 다산의 7律詩	竹閣蕭蕭蓮寺西, 去住悠悠夢覺關, 一自菴居與世分, 雨歇山庭露白沙, 半生胸裡小池臺, 本來身在即吾家, 數畦荏菹綠層層, 新秋玉宇曉未澄, 妻子團圓爾莫誇, 僧房無事偶相尋, 勢途寒暑本相推, 杞籬芋坎盡規模.
4. 수룡의 7律詩	伯夷何事餓山西, 病居誰訪白雲關, 淄澠二水莫相分, 石臼春麤飯有沙, 課兒負土作新臺, 山尖水澁是吾家, 一席方畦斲數層, 潦水新收玉露澄, 龍象成群莫謾誇, 龍眠魚走水波深, 黃金瓦礫自相推, 赤青黑白四時模.
5. 철경의 7律詩	小屋新開水縣西, 自笑趙州無字關, 方外深知淨土分, 三韓海上舊金沙, 艸屋清高枕月臺, 山居遙隔世間家, 石廩峯陰塔數層, 一道煙霞萬慮澄, 半世幽懷不願誇, 妙歲幽期物外尋, 駸駸歲月細相推, 慧命如絲不可模.
6. 침교의 7律詩	睡覺高樓日已西, 山深霧重掩松關, 一樓香煙靜不分, 平生病眼困風沙, 時扶藜杖步西臺, 茅庵如斗是吾家, 參差石角穴多層, 老樹迎涼秋氣澄, 羸羸朱門莫漫誇, 舊遊陳跡夢中尋, 世途翻復理難推, 華嚴大講破規模.

28) 이에 대하여 정민은 철선의 시라고 하였고, 김상일은 작자를 알 수 없으나 앞뒤의 맥락으로 보아 철선의 차운시일 것이라고 하였다.

7. 철선의 7律詩	艸菴新構月峰西，林霏初霽關松關，晚春松葉細難分， 此身頓頓學爬沙，寥寂禪樓石作臺，長年不出白雲家， 雙肩病後瘦稜層，一部楞嚴萬慮澄，不將香印向人誇， 法伴從未不許尋，天地團團只有(白)推，棗柏靈桃不可模。
8. 철선의 7律詩	小阿蘭若碧山西，自從入定白雲關，短長不向鶴臆分， 採芳曾不踏溪沙，漫將明鏡亦非臺，早携圓覺以爲家， 萬丈頭輪寂高層，菜圃且(朝)來沆瀣澄，金剛一帖向誰誇， 狂慧悠悠向外尋(心)，今古聊從一理推，殊蜜聰琴皆可模。
9. 철선의 차운증초의	精藍手自扞幽林，一肩壞色坐芳林。
10. 철선의 차운증하의	掃地焚香點發微。
11. 차혜중암운	竹錫悠悠過海宗。
12. 송도원 지연사	雲山斷髮寂青年。
13. 증별서어	洞門分挈樹陰低。
14. 차증달호	午夜鍾聲撼翠微，長笑山僧道力微。
15. 석옥의 7絶句	滿山筍蕨滿園茶，年老庵居養病身，山廚寂寂斷炊烟， 此事誰人敢強爲，茅屋低低三兩間，一片無塵新兩地， 山形凹凸路高低，移家深入亂峰西，半牕斜日冷生光， 深秋時節雨霏霏，老來無事于懷抱，獨坐窮心寂杳冥。
16. 다산의 7絶句	落盡油茶始展茶，數卷殘書七尺身，山庭焚雜起黃煙， 自從流落學無爲，書樓清絕白雲間，分根復裂前年菊， 數家籬落水村低，一鉤新月始生西，油茶葉葉露流光， 橡林黃葉雨霏霏，一(臺)端賞雪青筇眞，天除(際)浮雲接杳冥。
17. 침교의 7絶句	睡起時時要磴茶，那得良方養此身，山廚曉日起清煙， 八万經局誰讀爲，幽鳥兩三啼竹間，初月纖纖掛屋角， 深林結屋不妨低，寄食千家東復西，寒衾失睡眠無光， 海天秋雨日霏霏，幽臥寒山日將夕，採藥還時日已冥。
18. 철선의 산거잡음	世事看來險且艱，數叢烏竹入斜簷，兩株桃李去年移， 江天小雨過山垠，欲看青海片帆去。
19. 금강행류 대가서순	竊伏湖南地盡頭。

20. 懶翁선사의 시	不知雲竇三衣客.
-------------	----------

석옥과 다산·수룡·침교·철경의 읍시 외에 철선의 시가 더 많이 수록된 것은 앞서 전술한 대로 『六老山居詠』을 엮은이가 철선이거나 아니면 철선의 차운시가 수작이기 때문일 것이다. 더욱이 철선의 시가 더 많이 실린 것으로 보아 서문은 철경이 썼지만 주도적으로 차운시를 모아 엮은 것은 철선이었을 가능성도 있다. 철선은 수룡을 조실로 모신 연파의 법손이었고 철경에게 법을 익힌 문도로서 뛰어난 문장력과 특출한 필법을 구사하여 당시 사람들에게 철필로 불렸기에 더욱 그러한 가능성은 농후하다고 볼 수 있다.

반면 『栢悅錄』은 『六老山居詠』과 차이가 있다. 배열순서가 다르고 범해의 차운시 12편이 수록되어 있기 때문이다. 『栢悅錄』은 송광사 금명이 『六老山居詠』을 보고 필사한 것으로 「金秋史先生證白波書」·「東茶頌」·「大菴挽日菴記丁若慵」 등의 글이 실려 있으며 「山居雜詠」은 맨 끝에 수록되어 있다. 『栢悅錄』 수록현황을 정리하여 보면 다음과 같다.

<표. II> 『栢悅錄』 차운시 수록 현황

『栢悅錄』	
작자 및 순서	차운시
1-1. 석옥의 7律詩	『六老山居詠』과 동일
1-2. 다산의 7律詩	”
1-3. 철경의 7律詩	”
2-1. 수룡의 7律詩	”

29) 이하 ( )는 『栢悅錄』에 필사된 詩語이다.

2-2. 침교의 7律詩	”
2-3. 철선의 7律詩	”
2-4. 철선의 7律詩	”
2-5. 범해의 7律詩	一座高庵位面西，自坐衆中未透關，汲澗煎茶喚友分， 小庭雨激布新沙，數間蘭若御高臺，南臺北岳盡吾家， 人皆德業備多層，考槃在澗一心澄，單名片利莫矜誇， 二七方知竺道尋，世事摠將物理推，幽居已得好規模。
3-1. 석옥의 7絶句	”
3-2. 다산의 7絶句	”

위의 표에서 살펴본바 『栢悅錄』은 석옥의 7언율시에 다산과 철경의 시가 각각 12수 실려 있고(1-1~1-3), 그 다음 수룡과 침교·철선·범해의 작품을 각각 12수 실었는데 철선의 차운시는 12수를 반복해서 수록했다.(2-1~2-5) 7언절구는 석옥과 다산의 시가 나란히 수록되어 있다.(3-1~3-2) 그리고 『六老山居詠』과 『栢悅錄』에 나타나는 공통된 점은 침교를 제외한 연파의 문도들이 석옥의 절구에는 차운하지 않았다는 것이다. 연파의 문도들이 왜 석옥의 절구를 차운하지 않았는지 그 이유는 알 수 없지만 『六老山居詠』과 『栢悅錄』 모두 석옥의 절구를 차운한 연파의 문도는 침교 뿐이었다.

그러나 범해의 7언율시 12수는 『六老山居詠』에는 빠져있고, 『梵海禪師遺稿 上』·『梵海禪師詩集 第一』에 12수가 실려 있다. 금명이 『栢悅錄』에 범해의 시를 필사하여 수록한 것은, 금명이 범해에게 차와 다법을 배웠기 때문에 스승의 예를 갖춘 것이라 할 수 있다. 금명은 송광사에 출가하여 26세(1886)에 해남 대둔사로 범해를 찾아가 『古文博義』·『四山碑銘』 등을 배우고 이어서 具足戒를 받고 『梵網經』과 『四分律』 등을 배웠다. 금명은 3번에 걸쳐 대둔사에 주석했는데, 범해에게 감화를 받고 초의의 다법을 익혀 대둔사의 음다풍을 배우고 송광사에 돌아가

다풍을 선양하였다.<sup>30)</sup> 금명은 그의 시집을 『茶松詩稿』, 『茶松文集』이라고 할 만큼 차를 좋아했다. 그는 『茶松詩稿』에 72편 79수의 다시를 남겨 한국 禪茶문화사에서 가장 많은 다시를 남겼다. 특히 『茶松詩稿』에 수록된 「煎茶」는 “해남 초의선사의 동다송을 읽고, 다시 당나라 육우의 다시도 보았네”<sup>31)</sup>라 하여 그가 초의의 다풍을 익혔다는 것을 알 수 있다. 금명이 초의의 다풍을 익힌 정황은 「山居漫吟」 “차를 달이면 언제나 동다송을 외우고”<sup>32)</sup>에서도 찾을 수 있다. 금명은 『栢悅錄』에 초의의 『東茶頌』과 범해의 「茶藥說」을 필사함으로써 그의 법을 잇는 후학으로서 이들에 대한 존경을 표하였다. 따라서 금명이 『栢悅錄』을 필사한 것은 초의와 범해에 대한 스승의 예를 갖추는 제자의 도리에서 비롯된 것이라고 할 수 있다.

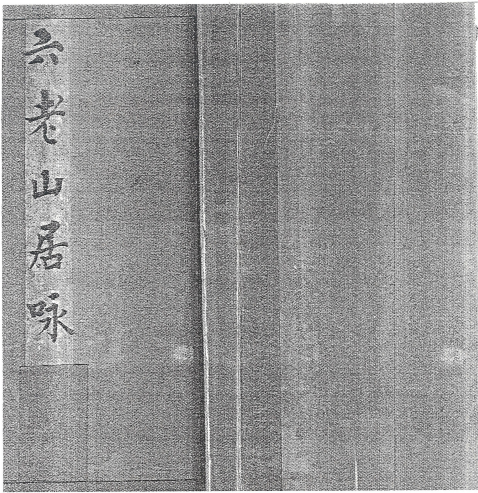
이상에서 『六老山居詠』과 이본인 『栢悅錄』의 작품 구성과 이에 대한 필사자의 의도가 무엇인지 고찰해 보았다. 『六老山居詠』의 수록 작품은 『栢悅錄』에 「山居雜詠」으로 필사되어 있는데 이것은 금명이 범해의 제자로서 스승에 대한 예를 갖추려는 뜻이 담겨 필사하였다는 것을 알 수 있었다.

30) 「錦溟寶鼎行錄草」, 『한국불교전서』 12, 1996, 771면-773면.

31) 寶鼎, 『茶松詩稿』卷第一篇, 「煎茶」. ‘有僧來叩趙州扇 自愧茶名就後庭 曾觀海外草翁頌 更考唐中陸子經 養精宜點驚雷笑 待客須傾紫茸馨 土竈銅瓶松雨寂 一鍾禽舌勝醍靈’

32) 寶鼎, 『茶松詩稿』卷第一篇, 「山居漫吟」. ‘身作閑雲影自孤 故携群鶴強相呼 煎茶常訟東茶頌 佩印必摹南印圖 萬法難明休問有 一眞不達莫觀無 如何坐罷蒲團學’

<그림. I-1 > 『六老山居詠』 표지 <그림. I-2 > 茶山の 읍시



茶山 次韻 茶山 先共詩 自此以下十二首

① 竹閣蕭々蓮寺西。書香墨色掩寒溪。山  
坡地急閑庭窄。瀛海風多結屋低。園穀  
石槽通暗水。僧留木屐待春泥。一竿柴  
悴隨時物。行且花濃百鳥窺。

② 去住悠悠發覺閑。故鄉雖在不北還。閑  
世晚多雙眼大。著書今廢一身閑。谷凌  
爰有摩雲木。地瘴欣看頂雪山。已道春  
聲承臘味。白鷗飛下綠波間。

③ 自菴居与世分。本然清淨絕新薰。書  
中大說欣初決。塵裡交爭利不聞。潤起  
竹聲收夜雨。山煙花氣作春雲。團團美  
睡朝慵起。何苦泥靴盡日奔。

④ 雨歇山庭露白沙。疎簷一半與垂蘿。採



### Ⅲ. 『六老山居詠』에 보이는 禪茶의 特徵과 樣相

#### 1. 禪茶의 형성과 특징

선은 차문화와 결합하면서 禪茶의 형성과 보급에 기여를 했는데 이러한 배경에는 선과 차의 공통된 특징이 있음을 간과할 수 없다. 선과 차는 역사적으로 수많은 수행자들의 선수행을 돕고 선은 차의 그윽한 소식에 가치를 더해 주었다. 이는 선과 차가 지향하는 궁극의 목적이 일치하는 점에서 공통적인 특징이 있다고 할 것이다. 따라서 본 장에서는 선다의 형성과 특징을 살펴보고 이를 기저로 한 육로의 선다가 어떠한 양상으로 나타났는지에 대하여 논술하기로 한다.

##### 1) 禪茶의 형성

선종은 전통문화 가운데 하나인 차를 받아들임으로써 사원의 문화와 사상을 고양시켰으며, 차문화의 발전과 확산을 이끌었다. 차의 확산과 함께 사원에서 차를 마시는 풍속이 일반화 되었고, 참선수행과 동등하게 여기면서 선과 차는 밀접한 관계를 형성하였다. 차가 단순한 마실 거리에서 평상심의 본질을 꿰뚫는 정신적 의미로 확대되어 禪茶로 발전한 데는 나름의 요인들이 작용하였다. 선과 차는 서로 대비되는 점도 있지만 그들이 지향하는 공통된 특성은 수행과 다의의 선다 형식으로 나타나기도 했다. 물론, 선은 개인적인 수행을 목적으로 하고, 차는 개



인과 대외적인 친목의 음다문화로 정착되었다는 점에서 서로 상반되기는 하나, 이들은 불교라는 공통된 연관성을 가지고 그에 구속되지 않고 발전하였다.<sup>33)</sup> 따라서 이를 좀 더 구체적으로 고찰해 보면 다음과 같은 공통적인 특징을 발견할 수 있다.

첫째, 선과 차는 정신을 맑혀 불성을 체득하는 깨달음을 일상생활에서 구현하고 있다는 것이다. 선과 차는 정신적 경지의 정화와 승화를 추구한다. 선을 하고 차를 마시는 것은 심신을 수련하고 깨달음을 얻는 상보적인 역할이다. 이러한 선다에 대하여 『禪茶錄』은 다음과 같이 기록하였다.

차의 정신은 선의 정신이며, 선의 정신 이외에 차의 정신도 없다. 선의 맛을 알지 못하면 차의 맛을 알 수가 없는 것이다. 선다의 기쁨은 아름다운 기쁨이 아니며 진귀한 것도 아니고, 귀중한 실물도 아니며, 또한 특별히 오래된 옛 물건도 아니다.<sup>34)</sup>

선과 차는 일상에서 맑음을 추구하여 깨달음에 이르는 수승한 공부의 방편이라는 데 그 뜻을 같이한다고 볼 수 있다. 선다를 하는 동안 일체의 번뇌를 없애고 망념을 끊어 청정한 상태를 이루고자 하는 것은 선과 차가 모두 닮아 있다고 할 것이다.

둘째, 선과 차는 無爲自然에 바탕하여 있다는 것이다. 선다는 무착 바라밀로서 사됨이 없고 어떠한 욕심에도 사로잡히지 않는 청정한 본성을 지니고 있다. 산수의 멋을 즐기고 얽매이지 않으며 한가로이 사는 유거의 무위자연은 담백하고 그윽한 선취가 체현되는 음다의 禪境과 같다. 무위자연을 통해 선경으로 형상화한 음다는 맑고 고요한 내면의 세계를 읊조리는 言語之外的 깨달음이라 할 수 있다. 지극한 마음으로 차를 마시면 차를 마시기 전과 마시는 도중, 그리고 마신 후에도 항상 그

33) 수인, 『청규와 차』, 동국대학교출판부, 2010, 76면-89면.

34) 최석환, 「선종 차문화의 전승과 그 의미」, 『다선일미』, 동아시아연구소·명원문화재단편저, 2005, 105면. 재인용.

마음은 청정하고 고요해져 사물을 관조하는 淸空의 경계에서 자연의 본질을 발견하게 된다. 자연의 본질을 발견한 음다는 ‘無’와 ‘空’의 두 가지 관념이 교류하고 흡수하여 禪意로 가득 찬 음다의 경지를 이룬다.

셋째, 선과 차는 엄정한 수행과 규구를 통한 생활 속의 평범한 實參이라는 점이다. 선은 일상생활 속에서 깨달음을 구현하는 것이고 차는 차의의 채취와 제다, 그리고 음다하는 과정에서 일련의 일정한 규칙을 지키며 이를 수행하고 실천하는 것이다. 이러한 선다의 과정은 최상의 정신적인 즐거움과 희열을 느끼게 하는 선열을 맛볼 수 있게 한다. 선정에 들어 중정의 도로써 다사를 이루면 선다의 맛은 감로나 제호보다 낫다고 하였다.<sup>35)</sup>

이처럼 선과 차는 상호 의존적인 관계를 활용하여 선다문화를 흥성시켰다. 선다는 선과 차가 융합한 대등한 관계로 발전하여 선다문화를 형성하는데 커다란 기여를 하였다. 이러한 선다는 조선후기에 이르러 대둔사를 중심으로 사원차문화를 형성하는 데 지대한 영향을 미쳤고 현재까지 그 전통을 이어 발전하고 있다.

이상 살펴본 선다의 형성은 선다의 특징을 규명하는 데 도움이 될 것이며 『六老山居詠』의 선다를 이해하는 토대가 될 것이다.

## 2) 禪茶의 특징

### (1) 修行으로서의 선다

---

35) 석용운저, 『초의선사의 차향기』, 무안군, 2009, 초의, 34면.

사원에서 차가 선종과 결합할 수 있었던 것은 무엇보다도 선과 차를 동격화시킨 데에서 원인을 찾을 수 있다. 일상자체를 선의 실천으로 보았던 선종은, 음다도 선수행의 일부로 받아들여 사원에서의 차문화를 공고히 다지게 되었다. 청규의 「小參」은 방장이 대중을 계도해야 할 일 중의 하나로 참선하고 차와 탕을 마시는 일을 명시하여, 선다가 사원의 중요한 의례임을 밝혔다.

하물며 출가해서 행각하는 일, 대중 속에 들어가서 참선 하는 일, 죽과 밥을 먹거나 차와 탕을 마시는 일, 새벽에 참례하고 저물녘에 법을 청하는 일, 말하는 일, 행동거지의 위의를 마땅히 대중의 규구에 관계되는 것이니 모두 간절하게 가르쳐 주고 이끌어 주어야 함에 있어서라.<sup>36)</sup>

위의 글에서 볼 수 있듯이 선승들이 해야 할 일 중의 하나가 참선하고 차와 탕을 마시는 일인데, 이것은 선과 차를 엄격하게 다루어 동등한 의미를 부여하는 사원 의례의 중요한 절차였다. 선과 동일한 수행의 의미를 두었던 차는 수행 중에 졸음을 쫓기 위한 방편이기도 하였으나, 다사를 통해 정신을 정화하고 승화시켜 마음을 고요히 하는 참선수행과 같이 여겼다. 마음의 산란을 제거한 선의 경계는, 심기를 가라앉히고 고요히 생각을 끊어 차를 음미하는 다도와 하나로 통한다고 보았다. 선과 차가 상통하는 점에 대하여 연진연은 다음과 같이 말하였다.

선과 차가 상통하는 점은 정신적 경지의 정화와 승화를 추구한다는 점이다. 차를 마실 때는 심기를 가라앉히고 맛을 음미한다. 참선을 할 때는 마음을 고요히 하고 생각을 끊어야 한다. 茶道와 禪悟는 모두가 주체의 감각에 치중하기에 맛이 깊어야 한다. 예컨대 碾茶·煮茶·點茶·飲茶 등 일련의 과정은 모두 자연의 이치를 깨닫는 것이기에 이를 통하여 불성을 깨닫게 되는 것이다. 다시 말해 대자연의 정기를 마심으로써 정신을 맑게 하

36) 「小參」, 『重添足本禪苑清規』 規上, 16.b-17.a. ‘況是出家行脚 入衆參禪 粥餘茶湯 晨參暮請 語言事業 動止威儀 應係衆中規矩 竝當委曲提撕’

여 반야의 진제를 깨닫도록 돕는 것이다.<sup>37)</sup>

마음을 고요히 하고 생각을 끊는 선과 다사의 과정은 반야의 지혜를 깨닫도록 도와주는 實參修行이기에 서로 통한다는 것이다. 선과 차는 내면자증의 수행을 통해 깨달음에 이르는 자연스럽게 꾸밈없는 禪意를 추구하는 점에서 같다고 여긴다. 당나라 교연의 「飲茶歌誦崔石使君」은 수행으로서 차의 관계에 대하여 이렇게 읊었다.

선종에서는 마음이 깨끗해야만 부처의 마음과 통할 수 있고 차를 마셔 정신을 맑게 하는 것은 좌선하여 생각을 깨끗이 하는 것과 서로 통한다고 여긴다. 차를 세 번 마시면 도를 터득하여 모든 번뇌를 털어낸다. 음다의 최고 경지는 마치 좌선하는 것처럼 궁극적으로 인생의 진리를 깨닫는 것이다. 이는 의도적으로 추구할 수 없다. 도를 터득한다고 함은 인간과 사물의 본질을 간파하는 것이다. 차를 통해 정신을 의탁할 곳을 얻음으로써 인간 세상의 명리에 대한 생각을 줄이고 자신의 마음을 넓게 펴는 것, 이것이 바로 깨달음이다. 따라서 차에는 도가 있으며 차를 마셔 도를 터득할 수 있는 것이다.<sup>38)</sup>

차를 통해 도에 이를 수 있다고 하는 사원의 음다는 고요히 앉아 명상하는 좌선을 기본으로 한다. 부처가 연꽃을 드니 가섭이 가만히 웃었다는 염화미소는 홀로 정좌하여 고요한 명상을 중시하는 선종의 실천적 입장을 보여주고 있다. 좌선의 상태에서 정신을 맑히는 차는 사찰의 일상적인 규범으로 자리잡고 음다의 품격을 한층 향상시켜 주는 사원문화의 하나였다. 선승들은 사찰 내의 차문화를 단순한 명상의 실천이나 선정만을 얻는 것이 아니라, 그것을 통하여 지혜를 체득하고 평범한 일상에 자유로운 깨달음을 얻는 구도적 차원으로 승화시키려하였다. 평범한 일상의 구도는 行住坐臥 四威儀를 모두 선수행으로 실천하는 것이

37) 連振娟, 「강서江西 선종이 차문화에 끼친 영향」, 『다선일미』, 차의세계, 2005, 129면.

38) 陳文華, 「선다 표현에 관한 몇가지 문제」, 『조주선사와 깍다거』, 동아시아선학연구소편저, 차의세계, 2003. 160면-180면.

다. 선의 실천은 일상의 행동 안에서 이루어지는 것이지 정해진 개념이나 이념으로 행하는 것이 아니다. 이러한 수행의 선다를 여실하게 보여주는 석옥의 시를 살펴보기로 한다.

그윽한 삶은 절로 세상과 분리되고	幽居自與世相分
깊은 숲 두꺼운 이끼 초목도 향기롭네	苔厚林深艸木薰
비 개인 산색은 언제나 볼 수 있고	山色雨晴常得見
저자소리 조석으로 들리지 않는다네	市聲朝暮罕曾聞
다기에 차 달이려 낙엽 태우고	煮茶瓦竈燒黃葉
바위 위 백운 잘라 승복 기우네	補衲巖臺剪白雲
인간은 백세 장수를 바라며	人壽希逢年滿百
명리 위해 어찌 그리 괴로이 달리는가	利名何苦競趨奔 <sup>39)</sup>

석옥은 산속에서 수행하고부터 모든 번뇌를 여의고 마음이 한결 편안해졌다고 했다. 근심과 번뇌가 사라지니 마음은 늘 한결같이 고요하고 오욕에 의해 일어나는 경계가 사라져 언제나 걸림 없이 자유스러웠다. 그윽한 산 생활은 초목조차도 향기롭게 하였다. 비개인 산은 언제나 바라볼 수 있고 아침저녁 시끄럽게 들리는 속가의 소리는 이미 초연해 있다. 낙엽을 주워 차를 달이며 흘러가는 흰구름 잘라 승복을 깎는 석옥은 이미 온갖 생각이 사라진 行住坐臥 四威儀의 실천적 삶이었다. 앉고 서고 눕고 자고에 걸림이 없어 깨달음이라는 것이 따로 존재하지 않는 일상은 늘 선다와 함께하였다.

일상생활 속의 動靜이 청정하고 無着하면 그것이 선이고 평상심의 수행이다. 마조와 조주의 선다는 이러한 평상심의 발현이자 禪意의 구현이었다. 평상심을 통해 깨닫는 깃다거는 물질적인 차를 정신적인 것으로 승화시켜 삶의 과정으로 범주를 확대하는 것이다.<sup>40)</sup> 다시 말하자면 깃다는 깃다로만 존재하는 것이 아니라 평상심이라는 세속적인 일상

39) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시, 「自入山來萬慮澄」.

40) 舒蔓, 「식지 않는 천년의 차」, 『조주선사와 깃다거』, 142면.

생활과 내면의 마음을 찾는 선과 구별을 두지 않는 동일한 수행이라고 할 수 있다.

마조에서 시작한 조주의 喫茶去는 구체적이고 실질적인 분석과 탐구에 치중한 전통사상과 습합된 것이라 할 수 있다. 중국 전통사상은 본래부터 관습적이고 추상적인 것에 익숙하지 않았으며, 사람의 수양, 생활정서, 인생철학 등 실질적인 삶에 더 몰두하여 왔다. 중국 전통사상은 비현실적이고 요원한 것보다는 구체적이고 가까운 사물에 대한 분석과 탐구를 더 의미 있는 일로 받아들였으며, 직관적이고 감각적인 전체를 파악하는 쪽으로 편향되었다.<sup>41)</sup> 이러한 중국적 사상의 영향으로 깍다거의 평상심은 현실적이고 실질적인 선풍으로 변화하였다.

현실적이고 실용적인 생활이 선다에 미친 영향은 선종의 생활화에서 출발한다고 볼 수 있다. 선승들이 조주의 깍다거를 禪茶修行에 적극 활용한 것은, 차를 생활과 분리하지 않고 수행과 하나로 받아들이는 실질적인 생활관에서 비롯되었다. 선승들이 고요한 마음으로 차를 마시고 청정한 마음을 유지하는 禪心茶心の 禪茶三昧는 선종의 수행가풍이라 할 수 있다.

깍다의 대표적인 화두로 알려져 있는 조주의 깍다거는 귀종 지상(歸宗智常, ?-?)의 귀종 깍다거에서 비롯되었다. 귀종이 풀을 깎고 있을 때 강사 스님이 찾아왔다. 때마침 뱀이 지나가자 귀종이 낮으로 끊었다. 강사 스님이 “귀종이 원래 거친 행동을 하는 사문이라는 것은 익히 들었소”라고 말하자 대사가 답했다.“좌주여! 다실에 가서 차나 마시라.”<sup>42)</sup>고한 데서 차 화두는 시작되었다.

조주는 “일찍이 여기 왔던 일이 있는가?”는 질문을 던진 후 온적이 있다고 한 사람이나 온적이 없다고 답한 이 모두에게 깍다거를 화두로 남겼다. 조주의 깍다거는 참문한 승려가 차를 마시고 각성하여 자기 자신에게 돌아가 內面自證하고 自性を 徹見하라는 경책이자, 도는

41) 葛兆光, 『禪宗과 中國文化』, 동문선, 1991, 62면.

42) 임혜봉, 「깍다거 화두의 의미와 전개양상」, 월간다도, 2003. 9. '座主歸茶堂喫茶去'

일상생활에서 이루어지는 것임을 깨우쳐주는 속 깊은 가르침이었다. 단순히 ‘차를 마시라’는 의미로 받아들인 납승의 禪機는 어리석음에 그치고만 것이다.

이후 깍다거는 목주 진존숙(睦州眞尊宿, 780-877)의 목주깍다거로 이어지고 동산 양개(洞山良价, 807-869), 양기 방회(楊岐方會, 992-1049), 설봉 의존(雪峯義存 : 822-908), 법안 문익(法眼文益, 885-958) 등 23명 선사들에 의해 34편의 다양한 깍다거 화두로 재탄생되었다. 깍다거 화두를 간략하게 정리하면 다음과 같다.<sup>43)</sup>

<표. III> 喫茶去 화두 현황

경전	선사	화두	면	출전
景德傳燈錄	목주도명(?-?)	陳尊宿喫茶去	12권上, 417-418면.	『景德傳燈錄』上·下, 불교통신대학, 1988.
	귀종지상(?-?)	歸宗喫茶去	7권上, 261면.	
	건추처미(?-?)	處微喫茶去	9권上, 326면.	
	자복정수(?-?)	貞遂喫茶去	3권上, 473-414면.	
	설봉의존 (822-908)	雪峰喫茶去 義存喫茶去	6권下, 46면. 16권下, 49면.	
	천동함계(?-?)	天童喫茶去	17권下, 104면.	
	나산도한 (907-959)	羅山喫茶去	17권下, 111-112면.	
	장경혜릉	長慶喫茶去	8권下,	

43) 임혜봉, 위의 책, 59-73면. 이외에 茶話는 『祖堂集』38, 『景德傳燈錄』63, 『禪門拈頌』27, 『五家正宗璨』4, 『從容錄』1, 『碧岩錄』2, 『馬祖錄』1, 『龐居士語錄』3, 『趙州語錄』4, 『宛陵錄』1, 『臨濟錄』2, 『澗山錄』2, 『仰山錄』1, 『洞山錄』2, 『曹山錄』1, 『雪峰錄』7, 『泚沙錄』8, 『雲門錄』30, 『法眼錄』4 『楊岐錄』12, 『黃龍錄』3 등이 있다.

	(854-932)		148-149면.	
	화도사옥 (907-959)	化度喫茶去	18권下, 165면.	
	고산신안(?-943)	鼓山喫茶去	18권下, 169면.	
	초증종감(?-?)	從龕喫茶去	18권下, 172면.	
	보복종전(?-928)	保福喫茶去	19권下, 185면.	
	소계행전(?-?)	行傳喫茶去	20권下, 235면.	
	석장혜거(?-?)	石藏喫茶去	20권下, 244면.	
	계여(?-?)	契如喫茶去	21권下, 281-282면.	
	민산영함(?-?)	閩山喫茶去	21권下, 298면.	
	보은행승 (885-958)	行崇喫茶去	22권下, 332면.	
	법안문익(?-?)	法眼喫茶去	24권下, 410면.	
	광법행흠(?-?)	廣法喫茶去 行欽喫茶去	24권下, 420면	
祖堂集	동산양개 (807-869)	洞山喫茶去	6권1, 253면.	『祖堂集』, 동국역경원, 2002.
	설봉의존 (822-908)	語默喫茶去	7권1, 291면.	
	복선초경 (?-?)	福先喫茶去	13권2, 111면.	
	건주처미 (?-?)	處微喫茶去	17권2, 237면.	
	조주종심 (778-897)	趙州喫茶去	18권2, 274-275면.	
禪門拈頌	귀종지상 (?-?)	255.斷蛇	8권, 105면.	『禪門拈頌』 五魚寺, 雲梯禪院, 1994.
	조주종심 (778-897)	411.喫茶去	11권, 177면.	
	목주도명	644. 喫茶	16권,	



	진존숙(?-?)		271-272면.	
楊岐錄	양기방회 (992-1049)	楊岐喫茶去	36면.	『楊岐錄·黃龍錄』, 장경각, 2001.
雪峰錄	설봉의존 (822-908)	且喫茶去 義存喫茶去	51-52면. 116면.	『雪峰錄』, 장경각, 1997.
趙州錄	조주종심 (778-897)	喫茶去	157면.	『趙州錄』, 장경각, 1991.
法眼錄	법안문익 (885-958)	文益喫茶去	177면.	『臨濟錄·法眼錄』, 장경각, 2002.

이와 같이 깍다거 화두를 사용한 사람은 시대에 따라 다르며, 다양한 모습을 하고 있지만 일상생활을 내면자증하여 자성을 바로보라는 의미만큼은 언제나 변함이 없었음을 알 수 있다.

차는 각자가 마셔야 그 맛을 알 듯 선승의 禪理추구나 깨달음도 자신이 직접 행해야 이를 수 있다. 일상생활 속 행위와 판단 등 모든 사고와 행동은 자기의 마음, 그 내면의 성찰을 통해 얻어진다. 일상사가 삼매인 선다는 찻잎의 분별이나, 찻물의 구별, 다구의 호불호 같은 외양적인 기교가 아니라 다사에 집착하지 않는 일상의 수행음다가 깨달음인 것이다. 선승들은 목마르면 차 마시고 배고프면 밥 먹는 일상사가 선과 차의 한가지임을 일찍이 갈파하였다. 이것이 선다일여이다.

## (2) 茶儀로서의 선다

선과 차문화의 결합이 단적으로 나타난 것이 선원다례였다. 선원다례는 백장에 의해 제정되어 사원의 중요한 의식으로 자리잡아 선다의 청규를 확립하였다.

이 사원 의식 중 하나로 날마다 佛前·祖前·靈前에 차를 올리는 奠茶이라는 것이 있다. 이를 위해 사원에서는 茶堂을 설치하여 선승들이 불법을 논하고 시주와 빈객을 대접하며 淸茶를 마셨다. 법당의 모퉁이에는 茶鼓를 설치하여 날마다 일정한 시각에 대중을 불러 차를 마시게 하는 普茶를 시행했다. 요사에는 전문적으로 차를 끓이고 차를 우려 손님에게 차를 대접하는 茶頭를 두었는데, 어떤 사원에서는 문 앞에 施茶僧을 두고 나들이객에게 차를 대접하기도 했다. 수계연한에 따라 마시는 차를 戒臘茶라고 하고, 평소 전체 사찰 선승들이 마시는 차를 보차라 하였다. 또 새로 주지가 부임하면 點茶와 點湯을 올리는 의식을 거행하는데, 이때 오직 차로만 의식을 치르기도 하는 등 사원에서의 茶事는 선승들의 일상생활에 없어서는 안 될 필수적인 禪事가 되었다. 불교의 명절이나 조정에서 法衣나 法號를 하사하는 경우에도 徑山茶宴을 베풀었는데, 이들은 고정적이고 격식을 갖춘 사원의 다사로 치러졌다.<sup>44)</sup>

한편, 승려들은 황무지를 개간하고 다원을 일궈 사찰의 경제를 운영하는 선가의 전통을 따랐다. 5조 흥인이 노동에 힘써 대중을 공양하고, 신수가 나무하고 물 길었던 운력, 6조 혜능이 돌을 지고 방아를 짚어 대중에게 8개월 동안 공양한 것 등이 그러한 사례로 이는 선가에서 노동을 그만큼 중요한 수행으로 여겼음을 말해 준다.

이러한 선가의 노동은 마조의 문도인 백장이 선원의 淸規를 제정하면서 체계화 되었다. 백장이 지은 『百丈淸規』에는 승려들의 집단 수행 규범과 주체적인 교단의 조직 및 운영 등이 체계적으로 정리되어 있는데, 이는 선종의 기반을 정비하는 기준으로 작용하였다.<sup>45)</sup>

『百丈淸規』에 따르면, 노동은 주지부터 행자까지 모두가 빠짐없이 평등하게 참여해야 하는 생산 노동의 규정이 되는 頭陀行이었으며 교단

44) 여열, 「다선일미와 불교의 차규」, 『다선일미』, 동아시아선학연구소·명원문화재단편저, 차의세계, 2005, 70면-79면.

45) 鄭性本, 위의 책, 331면-337면.

이 경제적으로 자급자족할 수 있는 토대를 마련하는 수행이었다. 이러한 규정은 『祖堂集』의 「百丈傳」에 普請이 규정한 ‘一日不作 一日不食’의 사상이 담긴 내용으로 기록되어 있다.

승려의 평생 苦節과 修行은 말로 다 할 수가 없다. 매일 실시하는 노동에는 언제나 남보다 앞섰다. 主事가 차마 볼 수 없어 하루는 도구를 감추고 쉬기를 간청하니 승려는 ‘내가 아무런 덕이 없는데 어찌 남들만 수고스럽게 하리오’하고 두루 그 도구를 찾다가 보이지 않으면 식사를 하지 않았다. 그래서 ‘하루 일하지 않으면 하루 먹지 않는다’라는 말이 천하에 알려지게 되었다.<sup>46)</sup>

다사는 엄격한 규칙을 요구하였는데 당·송대에 이르러 구체적이고 체계화된 전문서적들의 출간이 이어졌다. 이중 백장이 제정한 『禪苑清規』는 승려들의 청정한 수행과 규율을 엄격하게 제어하기 위한 방편이 되었는데, 그 중 전통적으로 내려온 선원의 규범을 정리하고 제도화한 것이 『百丈清規』다. 이를 통해 선다의 실상을 들여다볼 수 있을 텐데, 아쉽게도 현전하지는 않는다. 백장은 『禪苑清規』를 제정하여 대중들을 청규함으로써 선가에 청정한 의식과 규범에 실질적인 의미를 부여했다. 이러한 청규의식은 모든 대중이 지켜야 할 사항이었으며 승려로서의 당연한 의무였다. 그 후 백장의 문도 위산 영우(滙山靈祐, 771-853)가 찬술한 『潭州滙山靈祐禪師語錄』1권 및 임제의 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』1권 등에서 그 편린을 엿볼 수 있다. 송대에 와서는 찬영이 찬술한 『大宋僧史略』3권, 경덕 원년(1004) 한림원 학사 양억(楊億, 974-1020)이 찬한 『百丈清規序文』을 통해 이를 확인해 볼 수 있다.<sup>47)</sup>

송대 승녕 2년(1103) 자각 종색(慈覺宗賾, 1009?-1092?)이 찬한 『禪苑清規』는 선종의 자주적 의식에 기반하여 선수행 본위의 사상에서

46) 鄭性本, 위의 책, 338면. 재인용.

47) 崔法慧編, 「선원청규해설」, 『高麗版重添足本禪苑清規』, 민족사, 1897, 473면. 수인, 위의 책, 75면-158면. 이하 청규 참고.

찬술하여 승녕 연간(1102-1106)에 발간되었으므로 『崇寧清規』라고도 한다.<sup>48)</sup>

백장은 『禪苑清規』를 제정하여 선다를 청구함으로써 선과 차가 서로 연관된 의식과 규범으로 습합하는 실질적인 의미를 부여했다. 백장은 마조의 선다일여 사상을 계승하여 다사를 이루는 자체가 수행임을 간파하고 독자적인 규율을 제정함으로써 선가의 일체 의례와 행위를 사원차문화로 정례화했다. 도원은 청구의 제정목적에 대하여 다음과 같이 말했다.

백장대지선사는 선종이 달마에서 시작하여 조계에 이르기까지 대체로 울중 사찰에 살았다. 비록 선원과 율원이 다르지만 설법과 주지하는 법규에 맞지 않으므로 항상 마음에 걸려서 말했다. “조사의 도를 널리 펴고 미래에까지 끊이지 않게 하려면 어찌 여러 부분의 아함교를 따라 행하라” 어떤 이가 물었다.

“유가론과 영락정은 대승의 계율인데 어찌 그에 의해 수행하지 않으리요.” 대사가 대답하였다. “내가 주장하는 바는 대소승에 국집하지 않고 대소승을 다르게 보지도 않는다. 두루 섭렵해서 중간을 끊어 마땅한 규범을 설정하여 힘쓰게 하려는 것이다.”<sup>49)</sup>

인용문의 내용에서 말해주듯 백장의 청구제정은 선종의 독자적인 독립을 선언하는 의미를 내포하고 있으며 계율사에 있어서도 획기적인 의의를 담고 있다. 뿐만 아니라 청구의 독자성은 승단의 화합을 위한 普請에 의미를 둔 것으로, 다의를 통한 선가의 엄격함을 요구하였다.<sup>50)</sup>

이상의 자료를 통해 알 수 있듯, 사찰에서 차는 없어서는 안 될 음료였다. 이에 선승들이 선가의 가풍을 삼을 만큼 차를 가까이 하자, 자연히 선승들의 일체 행위와 규범을 포괄하는 규칙을 제정하게 된 것이

48) 慈覺宗 曠原著 崔法慧譯註, 『高麗版禪苑清規譯註』, 가산불교문화연구원출판부, 2002, 6면-23면.

49) 道原, 『景德傳燈錄』, 동국대학교역경원, 1970, 244면.

50) 김명배, 「백장청규의 다례 연구」, 『한국차학회지』 제6권 제1호, 한국차학회, 2000, 11면-12면.

다. 청규의 제정으로 사원의 의례와 차의 의례가 결합함으로써 형식과 내용이 갖추어진 엄격한 선가의 선다문화가 정립된 것이다.

『禪苑清規』는 선원에서 수행자들이 지켜야 할 기본 생활과 관련된 사항들로 총림에서 행하는 지도 법칙을 제시하였다. 『勅修百丈清規』의 발문에서 동양 덕휘(東陽德輝, 1336-1338)는 이렇게 말했다.

돌이켜 보라. 法을 잡은 이, 힘써 이를 行함은 무엇일까. 規를 만들어 함께 반드시 의준하게 하여 비구 등으로 하여금 밖으로는 非를 바르게 하고 안으로는 道를 늘리게 하였다. 비록 百千이 균거하여 같은 당에 합석하는 일이 있더라도 제일로 침식하여 흡연히 序를 이룬다. 通制가 行해지는 일이 저토록 편안함이 이른다.<sup>51)</sup>

동양은 선원에서 청규를 제정하는 것은 승단의 규율을 바로잡아 도를 늘리고자 하는 데 있다고 했다. 즉 청규란 해탈을 위한 선원의 공동 수행규칙으로서 자신과 수행체를 위하여 지켜야 하는 것이다.

또 『禪苑清規』의 제정으로 선원에서는 현실적으로 차 생산 및 제다 기술의 축적 등 農禪并行이 이루어졌으며, 차와 관련된 일련의 규칙은 선다문화가 크게 발전할 수 있는 현실적인 토대가 되었다.

『禪苑清規』 중 『重添足本禪苑清規』는 다당의례가 47개 조항에 걸쳐 나타나는데 이것은 전체 78개 조항 가운데 158번의 횃수를 차지하는 주된 대상이 되고 있다. 선원에서 제정한 청규 중 차에 관한 항목이 158개라는 것은 선원에서 茶儀가 얼마나 많은 비중을 차지하고 있는지를 보여주는 것이다. 이러한 다의를 고증하기 위해 『禪苑清規』에 나오는 차에 관련된 용례를 간략하게 정리하면 다음과 같다.

---

51) 崔法慧譯, 『勅修百丈清規 譯註』, 伽山佛教文化研究院, 2008, 38면.

<표. IV-1> 『禪苑清規』의 차 용례

조항 및 의식명	차 용례
<p>第一: 辦道具,裝包, 掛塔, 赴粥飯, 赴茶湯.<sup>52)</sup></p>	<p>茶筒文字置寮中案上, 喫茶罷, 茶湯罷, 有煎點卽相看浴主, 并點入寮茶訖, 大坐茶湯罷, 院門特爲茶湯, 以表謝茶之禮, 次第赴庫下級諸寮茶湯.</p>
<p>第二: 請因緣, 上堂, 小參, 結夏, 解夏, 巡察.</p>	<p>或三日茶湯罷, 如不點茶, 茶湯受請不來, 入衆參禪, 粥飯茶湯, 所貴茶湯人事不至倉卒, 就本寮煎點, 七月十四日晚念誦煎湯, 設坐位香花或茶或湯, 大衆問訊或茶或湯.</p>
<p>第三: 請知事, 維那, 下知事.</p>	<p>勤舊喫茶, 茶罷住持咨問, 再點茶罷, 首座等茶湯罷入堂, 托茶膀呈首座, 新到茶湯, 煎點坐位及寮主先後, 茶湯特爲罷.</p>
<p>第四: 請頭首, 首座, 書狀, 藏主, 知客, 庫頭, 浴主, 延壽堂主淨頭, 聖僧侍者爐頭直堂, 寮主寮首座, 堂頭侍者, 化主, 下頭首.</p>	<p>院中茶湯特爲同前, 準備茶湯, 油花, 香燭, 茶罷藏主引至經堂安位前, 角觸禮一拜, 如尋常人客只就客位茶湯, 茶藥, 並不得赴陞堂及延壽堂并外請念誦諸處茶湯, 掛塔新到茶湯特爲, 卽堂稟問來日或今日有煎點, 茶湯藥餌, 及備茶湯人事之物, 堂首相伴茶湯相別, 方丈茶湯, 只維那請喫茶湯, 寮首座無茶湯特爲.</p>
<p>第五: 堂頭煎點, 僧堂內煎點, 知事頭首煎點, 入寮蠟茶煎點, 衆中特爲煎點, 衆中特爲尊長煎點, 法眷及入室弟子特爲堂頭煎點, 通衆煎點燒香法, 謝茶.</p>	<p>齋前提舉行者準備湯餅, 盞囊, 茶盤, 香花, 茶藥, 照牌, 煞茶, 行者霽布茶訖, 茶罷略近前問訊收盞囊, 茶湯飲食並當一等迎待, 禮須一茶一湯, 堂頭非泛請僧喫茶, 茶藥訖, 如點好茶, 併合一茶一湯, 茶遍澆湯, 乃請先喫茶也, 茶罷依位立, 茶罷先問訊一時收盞, 堂頭結夏茶膀, 庫司結夏茶膀, 澆茶三兩椀擎茶盞揖當面特爲人, 早晨茶齋後茶, 煎點之法, 早晨茶隔宿請, 行茶澆湯約三五椀, 湯餅出復近前問訊勸茶, 煎點人禮敬, 非泛茶湯, 如衆中平交特爲煎點.</p>
<p>第六: 看藏經, 警衆, 馳書, 將息參堂, 亡僧.</p>	<p>藏主準備茶湯, 罷茶畢, 衆僧赴茶也, 普請鼓之法, 然後人事茶湯, 誦戒煎湯, 唱依點茶竝係庫司所管.</p>
<p>第七: 請尊宿, 尊宿受疏, 尊宿入院, 尊宿遷化.</p>	<p>院門茶膀竝須仔細備辦如法安置, 一兩日專使特爲新住持人先呈茶膀, 然後却來與喪主茶湯外知客送出.</p>

第九: 訓童行.	又聽參行益及赴茶湯須具鞋, 打板茶湯竝須霽赴, 堂頭庫下茶頭行者常宜照管火燭.
第十: 百丈糾繩頌.	候赴茶湯, 祇候赴茶湯, 新到山門時特爲點茶.

위 표에 따르면 『禪苑清規』에 정리된 차의 용례는 茶湯·茶藥·煎點·點茶·煎湯·喫茶·茶頭·茶頭行者·主人·煎點人·茶榜·茶狀·茶鼓 등 다양한 茶語가 등장함을 알 수 있다. 그러나 이는 전점·점다·전탕 등의 다어가 서로 섞여서 사용된 것으로, 용어의 개념이 명확하게 구분지어지지 않았기 때문으로 보인다.<sup>52)</sup> 다두·다두행자·주인·전점인·다방·다장·다고는 다규를 행하는 선승들의 소임에 따라 지어진 명칭이다. 『禪苑清規』의 차 용례로 보아 선원에서 다규는 상당히 세분화되었고 선원의 의식에 따라 빈번히 시행되었다. 이것은 선승들에게 다의가 매우 중요한 청규였으며, 차가 선문화에 깊이 습합되었다는 것을 보여준다.

『禪苑清規』와 함께 송대의 청규서에는 『入衆日用』·『入衆須知』·『校定清規』가 있다. 『入衆日用』은 남송의 무량종수(無量宗壽, ?-?)가 영종 가정 2년(1209)에 율의가 없는 행동과 인심의 해태를 경계하기 위해 백장의 청규를 수집하여 입증하는 초학자를 대상으로, 총림 하루의 규도를 제정한 계몽적인 寺中 청규서로서 『無量壽禪師日用小清規』라고도 한다.<sup>54)</sup> 여기에는 아침부터 저녁까지 총림생활에서의 요긴한 일과 일상의 행례가 요약되어 있다.

이 『入衆日用』에는 다른 청규서에 비해 차에 관한 용례가 아주 적

52) 차와 탕을 직접 가리키지만 차를 마시는 의식까지를 포함한다.

53) 고연미, 「韓·中日 點茶文化에 關한 宋 代 建 齋 研 九」, 원광대박사논문, 2008, 236면. 고연미는 “煎茶는 주로 당대 이래 煮茶 즉, 솥에 차를 넣고 끓여 내는 것을 의미하고, 점다는 말차를 격분하여 마시는 송대의 음다법을 지칭한다. 점은 말차 격분에 사용되고, 전은 주로 탕을 내기 위한 용어로 보이지만 정확히 구분되지 않을 때도 있다. 『선원청규』에는 전다·점다·전탕 3가지를 사용했다.”라고 하였다.

54) 宗壽, 『入衆日用』, 『卍續藏經』111.

은 편인데, ‘차’라는 용어가 총 다섯 번 정도 언급된다.

<표. IV-2> 『入衆日用』의 차 용례

권수	차 용례
一卷	或歸衆寮喫湯藥或茶堂, 若有茶, 不得包藏茶末, 私藏茶末取笑傍觀, 茶罷或看經.

위 표에서 말해주듯 『入衆日用』에 나오는 단어는 茶堂·茶末 등이 있다. 그런데 중요한 점은 이들 단어가 이전까지의 청구서에는 보이지 않고 여기에서 처음 사용되었다는 점이다. 이때 茶堂은 차를 마시는 곳으로 茶寮라고도 했다. 이는 그전까지 방장실에서 대중이 함께 차를 마시던 문화에서 송대에 이르러 전문적으로 차를 마시는 다당을 배치하고 개인적으로 차를 즐기고 대접하는 음다풍으로 변모하였음을 보여주는 중요한 단어라고 할 수 있다. 이러한 선원의 음다문화는 차가 훨씬 보편화되었다는 것을 의미하며 『禪苑清規』 때보다 자유로운 소그룹 형식의 차문화가 발전한 모습을 반영하였다.

茶末은 차의 가루라는 뜻이며 속세에서 말차라고 일컫는다. 다말은 ‘차의 가루’라는 뜻으로 중국 청구서에는 모두 다말[차가루]이라고 되어 있다. 그러나 『茶經』을 보면 末茶[가루차]라고 되어 있으며 후대의 다사에도 末茶라고 쓰인 용례를 흔히 볼 수 있다. 현대에 이르러서는 청구서의 다말은 쓰지 않고 『茶經』의 말차가 다말과 통용해서 사용되고 있다.

한편, 『入衆須知』<sup>55)</sup>는 편찬자가 확실하지 않으며 대략 남송 경정 4년(1263) 무렵의 저술로 본다. 『入衆須知』는 처음 들어온 학인을 위해 日分은 물론 月分과 年分の 제반 청구에 대해 분명하게 밝혀 놓고 있

55) 『入衆須知』, 『卍續藏經』111.



다. 뿐만 아니라 『入衆須知』에서는 좌선을 앞장에 배치하고 있어 좌선의 중요성을 강조하고 있으며, 선원차 용례의 범위가 확대되어 특위다당과 일반다당에 관한 다구를 수록하고 있는 점이 다르다. 『入衆須知』의 차 용례는 전체 56개 조항 중 25개 조항이 차에 관한 내용이다. 이 중 몇 가지 용례를 간추려 본다.

<표. IV-3> 『入衆須知』의 차 용례

의식명	차 용례
告香	方丈特爲衆茶
茶榜式	就雲堂點茶一中.
求掛塔見侍司	喫茶相問答, 謝茶云, 就座喫茶, 次早請茶, 禮茶罷, 揖座喫茶, 茶罷起身稟云, 喫茶起身, 次日方丈請茶, 庫司有茶藥石, 祇俟茶湯.
進退請頭首	令行者請就方丈喫茶, 第二日方丈茶草飯, 特爲仍送茶湯五味.
監寺特爲首座首座特爲藏主(茶禮見前)	只是勸茶, 茶將次先收, 謝茶送和尚.
諸山相見	就寢堂點湯, 特爲點茶, 或喫茶.
專使請住持	山門特爲飯茶, 與特爲諸山茶湯同.
新住持入院	禮方丈請茶, 有處有絹素大茶湯榜, 就雲堂特爲點茶.
尊宿大夜	茶傾三尊.

위 표에서 알 수 있듯, 『入衆須知』에 사용된 단어는 茶禮·禮茶·特爲衆茶·特爲飯茶·茶傾三奠 등이 있다. 茶禮는 「監寺特爲首座首座特爲藏主(茶禮見前)」에 처음 보이고, 「禮茶罷」에 禮茶라고도 쓰이나 차를 마시는 모든 의례를 말한다. 特爲衆茶·特爲飯茶은 특별한 날에 행하는 다의로서 앞서 나온 청규서보다 더 세분화되었다. 特爲衆茶는 ‘방장이

특별 초청하여 차를 낼 때에는 수좌를 상반으로 하여 초청한다'56)고 기록하여 사원의 특별한 날에 행하는 다의였다. 茶傾三奠은 열반한 선승의 다비식을 치르고 난 뒤 차를 세 번 올리는 것을 뜻한다.

또 『校定清規』57)는 후호유면(后湖惟勉, ?-?)이 남송 함순 10년(1274)에 『古清規』 이후 여러 선문의 청규서에서 정수만을 뽑아 증편한 것인데58) 불교 청규에서 예법의 중요성을 강조하고 있다. 이때에는 선원차 용례가 다양하게 행해져 일반적인 총림의식 외에도 동문이 서로 만날 때, 또는 능엄회를 건립하거나 마칠 때에도 다당의식을 행하였다. 특히 특위다탕에 있어서는 특위소좌탕의 찻자리 법식이 마련되어 후대까지 그 전통이 계승되었다. 여기서 그 대략만 간추려 보면 다음과 같다.

<표. IV-4> 『校定清規』의 차 용례

조항 및 의식명	차 용례
一卷. 二十九. 解結冬年特爲煎點茶湯.	令多頭行者, 四節方丈特爲茶, 就雲當特爲點茶, 都寺特爲首座茶, 首座合卽詣方丈謝茶, 此日煞茶, 謝茶, 特爲新首座茶.
一卷. 三十二. 頭首始末行禮並同	方丈喫茶, 三處茶作一, 借茶座, 茶鼓, 候方丈茶畢, 每次茶畢, 進前謝茶, 自古茶禮最重有謝茶不謝食之說清規云山門如特爲禮意重於山趨赴依時節身心莫等閑.
一卷. 三十九. 兄弟相看禮儀	辦香合茶具, 喫茶, 喫茶而退, 請喫茶畢, 請暫到茶, 起身謝茶, 謝茶畢云, 茶湯管待, 赴方丈茶.
二卷. 七. 請楞嚴頭	請喫茶訖, 齋罷請喫茶.
二卷. 八. 建散楞嚴會	知事禮點茶湯.

56) 「告香」, 『入衆須知』, 『已續藏經』 111, 561, b. '方丈特爲衆茶 請首座相伴'

57) 『咸淳清規』, 『婺州清規』라고도 불린다.

58) 惟勉, 『校定清規』, 『已續藏經』 112.

二卷. 十一. 鐘魚鼓板	會茶, 有茶鼓, 茶鼓, 擊茶鼓一通, 則借茶鼓, 堂中煎點茶湯.
二卷. 十四. 當代住持涅槃	初夜茶湯設供, 奠茶, 門首奠茶, 每日奠茶湯, 獻茶湯食畢, 茶傾三奠.
二卷. 十五. 諸山尊宿遷化遺書	會茶, 點茶畢.
二卷. 十八. 祖師忌辰	點茶畢, 燒香點茶畢, 預點茶湯, 茶果珍羞.
二卷. 十九. 月分須知	次第特爲茶, 亦繼特爲茶, 茶果珍羞, 方丈茶頭, 備茶湯湯瓶, 祇候住持點茶湯, 點湯上食下嚙點茶畢, 講特爲茶, 頭首令茶頭挂牌報衆, 請侍者禪客喫茶, 方丈請秉拂人喫茶, 併請喫茶, 知事講特爲茶, 首座講特爲茶, 點茶一次, 親謗點茶者, 惟僧堂特爲茶, 三日茶罷, 代住持點茶, 僧堂茶, 侍者寫茶榜, 請首座特爲茶, 行僧堂請茶禮, 茶果珍羞, 就座點茶, 方丈喫茶, 點茶如常禮, 茶果珍羞, 住持點茶湯, 或山林茶筭抽長, 有新茶出, 堂司備茶湯, 方丈茶頭, 備供養茶湯.

『校定清規』에서 ‘차’의 용례는 「月分須知」에 총 34회 언급되고 있다. 이는 지금까지 살펴본 중 가장 많은 사례로서, 선원의 월별 다의가 얼마나 많이 진행되고 있음을 보여주는 중요한 자료다. 특히 월분에 관한 항목만 독립된 조항을 만들어 강화한 것은 총림에 처음 들어오는 선승들에게 필수적으로 알아야 하는 중요한 항목임을 강조한 것으로, 이는 당시 선원에서 다의가 차지하는 비중이 얼마나 높은 것인지 말해 주고 있다.

『校定清規』에 나타난 다어는 供茶·茶果·新茶·奠茶·獻茶 등을 들 수 있다. 供茶는 공양다탕이라고도 하는데 차와 탕을 공양한다는 뜻이다. 첫 번째는 사시공양에 차를 대중에게 올리는 것이며 두 번째는 주지가 열반하였을 때, 세 번째는 불전에 차와 탕을 올리는데 주로 佛과 僧에게 공양하였다. 茶果는 불전에 올리는 6가지 공양물 중 차와 과일을 가리킨다. 조사의 기일이나 석가탄신일, 성도일, 열반일 등의 의식에 향·꽃·등·촛불·차·과일 등이 쓰였다. 이 때 올리는 차는 甘露

茶라 하였고 과일은菩提果라고 하였다. 新茶는 햇차를 말하는데 현대 의식에 정례화 되어 거행하였다. 奠茶는 돌아가신 분의 영전에 차를 올리는 것이다. 獻茶는 각 소임을 맡은 선승에게 차를 올리는 것이며, 열반한 주지의 영전에 차를 바치는 경우도 있어 생자와 망자 모두에게 차를 올리는 뜻을 함축하고 있다.

그 외에도 원대 지대 4년(1311)에 택산일함(澤山日咸, ?-?)이 편찬한 『禪林備用清規』10권이 전하며 이것은 지대가 찬하였다고 하여 『至大清規』라고도 한다.<sup>59)</sup> 『禪林備用清規』는 모든 청구의 문류와 편차를 개정하여 앞의 청구들에 비해 체계적으로 편찬하였다.

원 순제 원통 3년(1335)에 다시 동양이 『校定清規』·『至大清規』의 공통부분을 모아 흠어진 내용은 보충하고 번잡한 내용을 편집하여 『勅修百丈清規』를 편찬하였다. 『勅修百丈清規』는 당나라 시대의 『百丈清規』와는 전혀 다른 내용이다. 현존하는 자료를 통하여 이미 산일되었던 『百丈清規』의 대체적인 모습을 미루어 살펴볼 수 있는 것으로는 『宋高僧傳』<sup>60)</sup>·『景德傳燈錄』<sup>61)</sup>·『禪苑清規』<sup>62)</sup>·『勅修百丈清規』<sup>63)</sup>·『唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘』<sup>64)</sup> 등과 같은 여러 종류의 경전이 있다. 『勅修百丈清規』 중 차 용례는 다음과 같다.

<표. IV-5> 『勅修百丈清規』의 차 용례

조항	차 용례
住持章	受嗣法人煎點, 茶禮講否隨斟酌, 發專使, 新命辭衆上堂茶湯, 專使特爲受請人煎點.

59) 윤창화, 금강신문, 2011. 12. 5.

60) 『宋高僧傳』10권, 「百丈懷海傳」, 『大正藏』 50. 770下-771上.

61) 『景德傳燈錄』6권, 「禪門規式」, 『大正藏』 51. 250下.

62) 『禪苑清規』10권, 「百丈規繩頌」, 『續藏經』 16-5.

63) 『勅修百丈清規』8권, 「古清規序」, 『大正藏』 48. 1157下-1158中.

64) 『唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘』, 『大正藏』 48. 1156中-1157上.

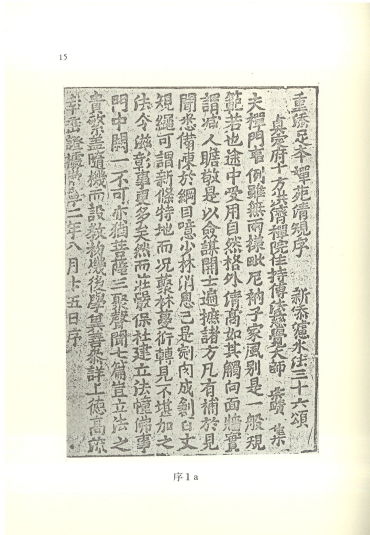
兩序章	方丈特爲新舊兩序湯, 堂司特爲新舊侍者茶湯, 方丈特爲新首座茶, 新首座特爲後堂大衆茶, 住持垂訪頭首點茶, 兩序交代茶, 入寮出寮茶, 頭首就僧堂點茶.
大衆章	大掛塔歸堂, 小掛塔歸堂, 方丈特爲新掛塔茶, 赴茶湯.
節臘章	新掛塔人點入寮茶, 方丈四節特爲首座大衆茶, 庫司四節特爲首座大衆茶, 前堂四節特爲後堂大衆茶, 且望巡堂茶, 方丈點行堂茶, 庫司首頭點行堂茶.

명대에 편찬된 소청규는 명 승정 12년(1639)에 행원이 편찬한 『叢林兩序須知』1권과, 일본 조동종의 개조 도원이 가정 3년(1237)부터 관원 4년(1246)까지 약 9년에 걸쳐 편찬한 청규 『永平元禪師清規』가 있다. 이 청규의 특징은 典座(음식 담당)의 역할과 중요성, 의의에 대하여 강조하고 있다.

지금까지 살펴 본 청규서들은 선종이 독자적인 교단생활을 유지하려는 필요에 의해서 규범을 제정한 전문서이다. 청규서들의 찬술은 선원의 규범을 확립하였고, 차를 선종 문화에 적극적으로 도입함으로써 전통적으로 내려오는 선가의 수행적 의미를 확대시켰다. 청규의 다의는 수행과 밀착된 선다수행의 의례이며, 차가 곧 일상생활임을 보여주었다. 이것은 선원 다의의 체계를 확립하였고 선다의 정신적 승화를 이루어 선다의 대중화를 이끌었다고 할 수 있다.

<그림. II - 1> 중첩축본선원청규서

<그림. II - 2> 중첩축본선원청규



序 1 a



圖上 46 a

## 2. 石屋清珙의 禪茶

### 1) 淸閑自適한 산거

산거영은 산중에 은거해 사는 승려들이 옳은 삶의 정취를 말한다.<sup>65)</sup> 선종이 처음 형성될 당시부터도 승려들 중에는 산거수도자가 많았다. 그러니 시중에 나와 적극적인 활약을 전개한 사람은 드물었다고 할 수 있다. 『佛敎遺經』에서도 승려들의 수행에 대하여 “마땅히 번잡한 곳에서 벗어나 홀로 한가로운 곳에 머물러, 세상일에 참여치 말고 … 귀인과 인연 맺는 것을 좋아하지 말라”고 가르치고 있다.<sup>66)</sup> 수행방법에 있어 선은 기본적으로 세속을 떠나 세간의 일을 묻지 않는 것을 불문율로 하고 遁世潛修를 표방하였다. 이는 즉 고요하고 사람의 인적이 끊긴 산속에 몸을 두고 사람들과의 교류를 두절해야 비로소 도움이 된다는 말이기도 하였다.<sup>67)</sup>

선종 초기의 선사들은 대부분 潛心修行을 고양하였다. 예를 들면 달마의 선은 觀壁으로 알려져 있고, 二祖의 혜가도 靜坐로서 선을 닦았다. 三祖 승찬은 “사공산에 은거하여 고요하게 정좌하였다”고 한다.<sup>68)</sup> 또한 四祖 도신도 산림에 은거하여 문을 닫고 좌선을 제창하고 문인에게 가르치기를, “열심히 좌선하는 것이 근본이다”라고 하였다.<sup>69)</sup> 五祖

65) 이러한 유형의 시들 중 조선시대의 작품을 대략 살펴보면 다음과 같다. 허응당 보우 「山居雜詠」 15수·「落山雜詠」 9수, 부휴 선수 「山居雜詠」 5수, 월저 도안 「山中四時詞」·「幽居雜詠次東坡雷州八景」 8수, 설암 추봉 「幽居漫興」 3수, 무용 수연 「新德精舍十詠」, 환성 지안 「智異山花林精舍四景」, 율과 태물 「香山八景」, 연과 혜장 「山居雜興」 20수·「長春洞雜詩」 12수, 금명 보경 「華山雜詠」 8수.

66) 賴永海著·金鎭戊譯, 『佛敎와 儒學』, 운주사, 1994, 151면. ‘當離慣鬧 獨處閑居 不得參預世事 … 結好貴人’

67) 賴永海著·金鎭戊譯, 위의 책, 154면.

68) 정각저, 박건주역, 『楞伽師資記』 1권, 운주사, 2011, ‘隱思空山 蕭然靜坐’

69) 정각저, 박건주역, 『楞伽師資記』 1권, ‘努力勤坐爲根本’

홍인은 “출가 이후로 유거사에 거처하였다. 또 선사의 생활태도는 관용적이었으며 회포는 순수하여 시비에 입을 다물고 마음은 물질이 공하다는 경계에 융섭하고 있었다. 노동에 힘썼기 때문에 도반들이 먹는데 부족함이 없었다”<sup>70)</sup>라고 전해지는 것과 같이 대다수가 산거 정신을 제창하였다.

이상의 사례를 통해 혜능 이전의 승려들은 모두 산림에 머물러 속세를 멀리하는 경향이 있었으며, 수행방법에 있어서도 모두 고요한 좌선을 특징으로 삼았음을 알 수 있다.

이점에서 석옥도 예외는 아니었다. 석옥은 주로 하무산을 중심으로 청빈낙도의 생활을 즐겼는데 이러한 성향은 임제선종을 따르던 일군의 선사들에게 있어서 나타나는 공통된 현상이었다.<sup>71)</sup> 임제선종은 대혜종고의 간화선을 중요시 여겨 많은 수선납자들이 원대 남방선학의 주류를 이루었다. 그들은 산림에 은거하며 살기를 수십 년이 보통이었으며 주로 초암에서 살든가 유랑걸식하며 살았다. 이들은 관료나 사대부와는 일정한 간격을 유지하며 장기간 산림에 거주하며 수행에만 몰두하였다. 권문세가와 교류하고 큰 사찰의 주지를 맡아 권력에 동참하는 대중과는 선명한 대조를 이루었다.

석옥도 전체적인 측면에서 임제선종을 따르는 이들과 크게 벗어나지 않아 명리를 떠난 맑고 고요한 산거수도를 실천하였다. 석옥은 산거에서 느끼는 지혜를 선적 깨달음으로 표현하였다. 산거생활을 세속과 대비하여 매우 가치 있고 바람직한 삶으로 인식하였고, 자연과 인간이 가장 깊이 있게 교감하는 이상적 장소라고 여겼다.<sup>72)</sup> 돈황에서 발견된 『산승의 노래』는 선승들의 산거에 대한 즐거움을 보여준다.

---

70) 정각저, 박건주역, 『楞伽師資記』 1권, ‘自出家處幽居寺 住度弘愍懷抱貞純 緘口於是非之場 融心於色空之境 役力以申供養 法呂資其足焉’

71) 차차석, 「石屋清瑛과 太古普愚의 禪思想 比較」, 『한국선학』 제3집, 한국선학회, 2001, 204면-205면.

72) 김석태, 「조선시대 불가 산거시의 유형적 양상」, 『고시가연구』 제 28집, 한국고시가학회, 2011, 30면.



산속의 생활은 무엇이 좋으냐고? 일어나면 해가 중천에 떠 있고 잠들 때도 아직 날이 밝네. 산 속의 부드러운 풀로 옷을 만들고, 아무 때든 잣이나 솔잎의 맑은 음식으로 배를 채우며, 절벽 굴속에 돌을 베고 눕는다네. 요이불로 쓰는 것은 마구 자란 풀 한 다발, 흩어져 눈앞이 어지러워지면 한바탕 바람이 깨끗이 쓸어가네. 산속에 홀로 숨으니 참으로 상쾌하여 귀찮고 시끄러운 일들 다시는 없다네.<sup>73)</sup>

석옥은 “40여 년을 홀로 은거하며 세속이 몇 번이나 성쇠를 거듭하였는지 알지 못하네”라고 했다.<sup>74)</sup> “맑고 한가로움은 오직 야승에게 허락된 것, 마음 밭에는 무명초를 기르지 않네. 길지 않고 깨달음의 동산에는 지혜의 꽃이 피어나네”<sup>75)</sup>라고 한 그의 산거는 지혜를 증득하기 위한 수행이었다. 석옥은 한가롭고 고요한 산사의 한거를 속세에서 구하는 황금과 비유하였다.

사립문 비록 일찍 닫은 적 없고	柴門雖設未嘗關
한가로이 오고가는 산새 구경하네	閑看幽禽自往還
척벽의 긴 암석 구하기 쉬우나	尺璧易求千丈石
황금으로 일생의 한가로움 사기 어렵네	黃金難買一生閑
새벽 산눈 녹자 차가운 폭포소리 들리고	雪消曉嶂聞寒瀑
느티나무 낙엽지니 먼 산 볼 수 있구나	葉落檜林見遠山
고목에 안개 걸히니 하루가 맑고	古柏煙鎖淸晝求
백운 사이 속세의 시비 들리지 않네	是非不到白雲間 <sup>76)</sup>

산중의 산거는 문을 닫을 필요가 없고 오가는 산새만 구경할 따름

73) 葛兆光, 鄭相弘·任炳權 옮김, 위의 책, 49면-50면. ‘問曰居山何似好? 起時日高睡時早 山中軟草以爲衣 齋食松柏隨時餉 臥崖龕 石枕腦 一抱亂草爲衣褥 面前若有狼籍生 一陣風來自掃了 獨隱山 實暢道 更無諸事亂相撓’  
 74) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 100면. ‘四十餘年獨隱居 不知塵世幾榮枯’  
 75) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시. 「柴門雖設未嘗關」, 「淸閑獨許野僧家 心田不長無名草 覺苑長開智慧花」  
 76) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시. 「柴門雖設未嘗關」.

이다. 옥으로 만든 긴 바위산은 쉽게 구할 수 있으나 산중의 한가함은 황금으로도 살 수가 없다. 산을 가렸던 낙엽이 지고 안개가 걷히는 그윽한 산속은 인간사 세속의 시비가 끊어진 眞如의 세계였고, 새벽 산 눈이 녹아 차가운 폭포소리 들리는 선경은 구도를 향한 석옥의 굳은 의지를 더욱 굳건하게 했다.

이와 같이 고요한 가운데 움직이는 정적인 분위기에 싸여 불법을 체현하는 산사의 하루는 세속의 황금보다 귀하고 값진 진여의 세계이다.

세속을 떠나 그윽한 산중에 수행하는 석옥의 모습을 그의 『福源石屋淸拱禪師語錄原序』는 다음과 같이 전하고 있다.

복원산에 머문 석옥 청공선사는 일찍이 급암 선사의 인가를 얻고 복원산에 산 지 30여 년 동안 선정에 들어가 마음을 관하여 현묘하게 진체를 통달하였다. 그러니 그가 말한 것은 함부로 지껄인 것이 아니라 흥금에서 흘러나온 것이다. 그가 산에 살면서 지은 여러 계송들을 읽어보면 綽然하게 寒山의 남은 風度가 있으며 상당과 시중의 말은 하나같이 매우 정직하고 도리에 합당함이 있어서 죽히 사람들에게 경계하고 깨우침이 있으니 이것이 어찌 말로만 공부하는 자들이 의식적으로 흉내내겠는가?<sup>77)</sup>

석옥이 복원산에 들어가 30년 동안 眞諦를 통달하는 수행을 닦고 지은 계송은 여유로운 풍도가 있고 정직하고 도리에 맞아 사람들을 경계하는 깨우침이 있었다. 석옥은 매우 강직하고 진솔한 수행자로서의 풍모와 자세를 지녔다. 그가 지은 산거시는 운수납자들에게 산거의 담박한 의취를 전하려 하였으며 수행자들이 그 뜻을 바로 생각해주시기를 바랐다. 석옥은 고독하고 외진 수행을 선의 세계로 승화시켰다. 고독한 산중의 청빈한 생활을 당연한 수행자의 삶으로 받아들였다.

---

77) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 13면.

명리 다툼을 어찌 족히 자랑하라	競利奔名何足誇
맑고 한가롭게 홀로 야승의 집에서 지내네	淸閒獨許野僧家
마음 밭에 무명초 기르지 않고	心田不長無名艸
깨달은 동산에 지혜의 꽃 오래 피우네	覺苑長開智慧花
황토 언덕 가에 고사리 죽순 많고	黃土坡邊多蕨筍
푸른 이끼 낀 지상에 모래 먼지 적다네	靑苔地上少塵沙
내 나이 삼십에 이곳에 와서	我年三十餘來此
몇 번이나 갠 창에 지는 안개 비추었나	幾度晴窗映落霞 <sup>78)</sup>

석옥은 고독한 산중 생활을 인간이 사는 세계에서 가장 여유로운 삶이라고 자족하며 산거의 의미를 더욱 고담하게 하였다. 나이 삼십에 깊은 산속에 들어와 세상의 명리를 떠나 지혜의 꽃을 피우는 산거는 소탈한 선풍으로 드러났다. 이때 석옥의 산거는 정적인 차원에서 머무르는 것이 아니라 순수함을 간직하고 청정한 법계에서 유희하는 동적인 禪이라고 할 수 있다. 속세를 떠나 망령된 생각을 여의고 현묘한 지혜의 선계에 노니는 석옥의 삶은 고립된 수행만을 추구하는 것이 아니라, 어디에나 머무는 곳마다 자유자재한 묘용을 보여주는 삼매수행이었다.

어디서나 머무는 곳마다 자유자재한 선기는 임제가 주장한 조사선의 선풍과 같다. 임제는 마조 - 백장 - 황벽의 법을 이은 임제종의 종조로서 조사선의 정통을 확립한 선사다. 임제는 설법 시에 항상 스스로를 산승이라 자칭하며 ‘지금 여기에서의’ 현실에 주체가 되는 생활선을 설법한 자연인이었다. 임제는 어느 곳에서나 자기의 주체성을 잃지 않는다면 ‘隨處作主 立處皆眞’이라는 인간의 진실성과 자기 향상을 추구하는 ‘無依眞人’·‘無依道人’·‘無位眞人’이 될 것이라고 강조하였다.<sup>79)</sup> 無位眞人이란 인간의 절대적인 존엄성을 강조하고 일체의 경계를 타파한 차별 없는 사람을 말한다. 일체의 경계에서 차별을 내지 않는 사람은 청정한 범행을 구족하고 純一無雜하여 부처님과 같은 佛智見을 구비하고 있다는 사실을 전제로 한다. 혜능·마조·임제는 수행자

78) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시. 「競利奔名何足誇」.

79) 鄭性本, 『선의 역사와 사상』, 불교시대사, 2000, 402면-414면.

로서 불지견의 덕상을 갖추고 꾸밈없는 삶을 실천한 선덕들이다. 이들은 어디에도 의존하지 않는 청정하고 결백한 자신의 본성에 충실하였다.

석옥은 임제의 선풍을 따라 어디에도 걸림이 없는 무의진인의 청한하고 자유로운 산거에 자족하였다.

산속에 들어온 후 온갖 생각 맑아지니	自入山來萬慮澄
평정하게 품은 한 마음 자유로이 날아오르네	平懷一種任騰騰
뜰 앞 나무색은 가을 되니 얼어지고	庭前樹色秋未減
난간 너머 샘물 소리 비온 뒤 요란하네	檻外泉聲雨後增
냉이 뽑고 차 달여 길손 맞이하고	挑薺煮茶延野客
화분 사 국화 옮겨 이웃 스님에게 보내네	買盆移菊送鄰僧
비단 옷에 쌀밥 먹는 공경의 자손이라도	錦衣玉食公卿子
산승의 이 같은 멋에는 미치지 못하리라	不及山僧有此情 <sup>80)</sup>

산속에 들어와 번뇌가 사라지니 세속의 일은 꿈같은 망상에 지나지 않는다. 아무리 부귀영화를 누린다 해도 산승의 자유자재한 선취에는 미치지 못한다. 공경의 자손에 비단 옷에 쌀밥 먹어도 헛된 경계일 뿐, 이는 한 번 깨달은 진리만 못하다.

석옥은 30년 넘는 세월 동안 호주의 하무산을 나가지 않았다.<sup>81)</sup> 구름과 안개가 휘감는 선경을 자아내는 하무산마루에는 天湖라는 맑고 단 샘물이 있어 그 곁에 암자를 짓고 차를 마시며 입적할 때까지 살았다. 석옥은 자신이 머무른 천호에 대하여 다음과 같은 시를 남기기도 했다.

내 집은 삼계의 서편이라	吾家住在雪溪西
물은 천호에 가득 달은 계곡에 가득 하네	水滿天湖月滿溪
아직 진경에 이르지 않았건만 산세 엄준하고	未到盡驚山險峻

80) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시. 「自入山來萬慮澄」.

81) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 84면. ‘三十餘年住岷西 鑿頭邊事不吾欺 一園春色熟茶笋 數樹秋風老栗梨 山頂月明長嘯夜 水邊雲煖獨行時 舊交多在名場裏 竹戶長開待阿誰’

이미 와서 보니 길이 높고 낮음 알겠구나  
 달팽이 벽 따라 마른 껍질 붙어 있고  
 호랑이 지나간 발자국 진흙에 찍혔네  
 한가로이 닫힌 사립문 봄날은 고요하고  
 벽오동 꽃피니 호제를 그리네

曾來方識路高低  
 蝸沿素壁黏枯殼  
 虎過新蹄印雨泥  
 閒閉柴門春晝寂  
 青桐花發畫胡蹄<sup>82)</sup>

진경에는 이르지 않았지만 험준한 산세에 가득 찬 천호의 물은 달빛에 비치고, 호랑이가 지날 만큼 깊은 산세에 석옥은 世事를 잊었다. 세상의 온갖 일을 잊어버리고 스스로 몸과 마음을 닦아 일체의 시비가 사라진 경계에 자족하였다.

산속에 들어와 달마를 그리며 선정에 드는 생활은 반야의 지혜를 체득하는 자유로움을 목표로 한다. 평범한 일상생활에 자유로움이란 세상의 영고성쇠를 벗어나 홀로 숨어사는 隱逸의 여유와 청빈낙도에 있었다. 그는 “산속에서 일만 인연이 남김없이 다 없어지니 일성이 뚜렷한 본래의 모습을 찾았다”고 했다.<sup>83)</sup> 일만 인연이 남김없이 없어지는 것은 생각이 맑아져 반야의 경지에 이르렀음을 말한다. 만상이 맑아지니 일성이 뚜렷한 본래의 모습을 찾을 수 있고 일성이 뚜렷하니 모든 경계를 끊어 지혜를 밝힐 수 있었다. 석옥의 은일자적인 산거는 생각을 맑혀 번뇌를 없애고 본래의 성품을 드러내는 삶이었다.

석옥의 깨달음은 어떤 매체를 통하여 그것을 언설로서 드러내는 것이 아니라 스스로의 체험을 통하여 느끼는 순전히 개인적인 경험에 의한 실천이었다. 청한한 가난과 오롯한 화두참구는 석옥의 철저한 체험에 의해 얻어지는 반야지혜였다.

석옥이 추구하는 청한한 반야지혜는 그의 다른 시에서도 엿볼 수 있다.

82) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시. 「吾家住在雪溪西」.

83) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 89면. ‘臥雲深處不朝天 只在重巖野水邊 竹榻夢回窓有月 砂鍋粥熟無煙 萬緣歇盡非除遣 一性圓明本自然 湛若虛空常不動 任他滄海變桑田’

한가로이 놀며 암자에 고요히 앉아	優遊靜坐野僧家
먹고 마시는 인연 따라 세월 보내네	飲啄隨緣度歲華
푸른 대숲 노란 국화 한가로운 뜻은	翠竹黃花閑意思
흰 구름 흐르는 물에 담담한 생애라네	白雲流水淡生涯
바위 머리 산중 호랑이라 오인 하지 말고	石頭莫認山中虎
활 그림자 잔속 별레로 의심하지 말게	弓影休疑盞裡蛇
산 아래 속세의 일을 알지 못하니	林下不知塵世事
석양에 돌아가는 까마귀 멀리 바라보네	夕陽長見送故鴉 <sup>84)</sup>

한가로이 먹고 마시는 인연 따라 흐르는 물에 담담한 생애는 世緣을 떠난 지혜의 선계다. 반야지혜를 깨달은 세계에서 보이는 대상은 의식을 하든 하지 않든 동일한 모습으로 존재한다. 마음을 떠나 존재하는 모든 대상은 바라보는 주체자의 경계에 따라 다르게 보일 뿐이지 객관적 대상 자체가 변하는 것은 아니다. 객관의 세계에 대면하여 변하는 주관적 경계는 六根의 변화에 따라 隨緣하는 六處의 대상으로 작용할 뿐이다. 즉 우리는 대상을 볼 때, 마음에 의해 보이는 대로만 현상세계를 보기 때문에 그렇게 보이는 현상세계만이 존재한다고 보는 것이다. 이때 마음에 의해 보이는 현상세계란 眼·耳·鼻·舌·身·意 육근의 작용에 의해 보이는 소리·모양·향기·맛·접촉을 인식하는 六境의 대상으로서, 그러한 세계를 보는 마음은 주관적인 자아의 五蘊에 집착하는 無明이다. 무명의 세계로 보는 눈은 자신을 알지 못하고 직시하지 못하기 때문에 주객분별의 현상세계를 그 자체로 존재하는 實有로 착각한다.<sup>85)</sup> 이렇게 보면 바라보는 대상은 마음의 작용 즉 본성을 알지 못하고 오온의 작용인 주관적인 마음으로 잘못 아는 무명과 아집이 발생한다. 그러나 산속 아래 일을 알지 못하고 세연에 담담한 청한한 세계는, 현상계 안에서 집착하는 무명을 여의고 주객과 자타의 대립이 극복되어 이원화된 현상을 떠난 무심자적한 경계에 머문다. 차별의 경계가

84) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시. 「優遊靜坐野僧家」.

85) 한자경, 「마음의 本性和 見性の 문제- 불교의 空寂靈知와 見性, 독일 관념론의 事行과 知的 直觀의 비교-」, 『불교학연구』 5.

끊어진 본성을 구현하고 해탈의 도를 실천하려는 석옥의 주체적이고 근원적인 透脫自在한 모습은 산거를 즐긴 수행자들의 공통된 덕성이었다.

불가의 승려들이 지켜야 할 사찰 규칙 중 하나는 스승과 대중들에 대한 시주 은혜를 갚는 것이다. 출가자들은 세속의 사람들과 달리 생산적인 경제활동을 하지 않고 시주물에 의지하여 사찰의 살림을 꾸려나가기 때문에 시주자들에게 대한 보은을 중요하게 여긴다. 물 한 방울, 쌀 한 톨이라도 허투루 버리지 않고 소중하고 귀하게 여겨 아끼고 절약하는 청빈한 생활은 사찰 수행가풍 중 중요한 덕목이다. 수행하는 사람은 시주의 은혜를 잊지 않기 위해 물건을 아껴 사용하고, 그들에게 보답하기 위해서 더 많이 공부 할 것을 요구받는다. 그래서 시주물을 함부로 쓰는 것은 과보를 짓는 것이라고 여겨, 예부터 고승들은 분소의를 입고 비구라고 칭하였다. 이는 거지처럼 생활하여 시주의 과보를 받지 않고 스스로 자급자족하여 사원의 경제를 해결하려는 선가의 가풍으로, 청렴한 생활을 통해 시주의 은혜를 갚고 승려들에 대한 효심이나타내기 위한 것이었다. 이는 다시 사원의 경제를 돕는 경영으로 이어졌으며 중국에는 수행에 있어 지켜야 할 덕목으로 자리 잡았다.

석옥은 청빈낙도에 익숙한 생활이 시주의 은혜에 보답하는 것이라고 그의 어록 전반에 걸쳐 설하였다. 그의 청정한 삶은 가난을 거부하지 않고 수행의 일부로 받아들여 출가자의 본분사로 여기는 것이라고 하였다.

허물어진 집은 쓸쓸히 석대에 기대 있는데  
가시 문 한낮에 누구 위해 열어 두었는가  
명리 구함에 무리지어 몸을 밀고 들어가는데  
옛길은 있으나 찾아오는 사람 없구려  
눈 쌓인 차가운 밤 오직 등불만을 벗 삼고  
오경 찬 서리에 원숭이 소리 애달프구나  
떨어진 가사 장삼 기울 베 조각 없어  
구름 노을 걷어다 손수 잘라 깎네

破屋蕭蕭枕石臺  
柴門白日爲誰開  
名場成隊挨身入  
古路無人跨脚來  
深雪夜寒惟太伴  
五更霜冷有猿哀  
袈裟零落難縱補  
收卷雲霞自剪裁<sup>86)</sup>

석옥은 허물어진 암자에 찾아오는 이 없는 쓸쓸한 한낮, 떨어진 장삼을 기울 천이 없어 흘러가는 구름을 자르는 청빈한 삶을 자연스러운 일로 받아들였다. 석옥은 궁핍한 삶을 수행의 과정이라고 여겨 세속의 삶과 대비되는 바람직한 것으로 생각하였던 것이다. 세상의 명리를 구하기 위해 모두들 무리지어 세속의 영욕에 매달리는데 눈 쌓인 한밤 오직 등불만을 벗 삼는 석옥의 산거는 청한한 가난이 주는 자유스러운 至遊였다. 장삼이 떨어지니 하얀 구름을 자르고, 원숭이 소리 애닦은 마음은 청렴한 자신을 일깨우는 공의 성품과 같다. 석옥의 기풍은 가난한 삶이 주는 괴로움마저 해탈을 위한 정진의 과정으로 여긴 무소유였다. 따라서 ‘가사 장삼 기울 베 조각 없어 구름 노을 걷어다 손수 잘라 집네<sup>87)</sup>고 청한한 심정을 표현하기도 하였다. 석옥은 그의 어록에 수행자의 청렴함 삶에 대하여 다음과 같이 설하였다.

“청정한 비구들은 갈림길을 갈 적에 살아 있는 풀도 밟지 않는 법인데 허물며 손으로 뽑는 것을 어찌 큰 자비라고 이르겠으며, 모든 중생들의 피와 고기를 섭취하여 먹는 것을 충당하는 자를 어찌 부처의 문도라고 할 수 있겠는가”하고 또 이르기를, … “그러니 모든 비구들이 옷과 발우가 조금이라도 남았다면 저축하지 말고 걸식하고 남은 것은 굶주린 중생에게 베풀어야 한다”라고 일렀다.<sup>88)</sup>

이러한 맥락은 석옥의 선법을 이은 태고의 시에도 내재되어 있다. 그의 「太古庵歌」는 “청주에 살면서 성글게 해져버린 삼베옷 걸치고 등라의 그림자 속에 절벽을 의지하네. 눈앞에 법 없고 사람도 없으니 아침저녁 무심히 청산의 모습을 대하네 … 그대 만약 나에게 산중 경치를 묻는다면 솔바람 소슬하니 달빛 개울에 가득하네”<sup>89)</sup>라고 노래하였다.

86) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시, 「破屋蕭蕭枕石臺」.

87) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 90면. ‘袈裟零落難縫補 收捲雲霞自剪裁’

88) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 67면.

89) 태고보우, 『太古和尚語錄上』, 「太古庵歌」, ‘着卻青州破布衫 藤蘿影裏倚絕壁 眼前無法亦無人 旦暮空對靑山色 … 君若問我山中境 松風蕭瑟月滿川’



산중에 사는 참맛은 속세를 떠난 초암의 소박하고 담박한 정취에 있었다. 산이 싫증나지 않는 것은 성글게 해져버린 삼베옷을 입어도 세사를 놓아버린 청한한 낙이 있기 때문이다. 세사를 놓아버린 경계는 차별이 없는 시공의 개념도 초월한 즐거움만 남았다.

수행자들의 청빈한 삶은 득도해탈을 위한 정진 과정으로 고통을 관심 밖의 일로 여긴다. 수행자들은 산에 사는 즐거움과 괴로움을 상반된 것이 아니라 동일한 지향점을 찾아가는 과정이라고 생각하였다.<sup>90)</sup> 승려들은 산거의 청빈한 삶을 부귀영화보다 가치 있는 일이라고 여겼다. 세속적인 개념의 삶보다 산거에 더 많은 의미를 부여한 산중의 청빈은 명리와 더불어 수행과정에서 닦아야 할 덕성의 하나였다. 세상의 온갖 일을 다 잊어버리고 청한한 가난과 함께하는 삶은 그 어디에도 매이지 않는 선의 경지였다.

## 2) 空寂靈知의 자연

당나라 때 하나의 종파로 등장한 선종은 자유로운 정신과 인간의 내면을 중시하는 실존의 지혜를 추구하였다. 그럼으로써 인생의 지혜를 터득하고 세간의 분별을 떠난 넉넉한 선풍을 實參하며 만물에 대한 집착을 타파하고 내면의 평안을 얻는데 주력하여 세상을 보는 눈을 다른 시각에서 펼쳐주었다. 세속을 떠나 내면의 평안을 얻는데 가장 효율적인 것이 자연을 관조하며 마음을 비우는 물아양망의 수행이었다. 객관적 대상과 주관적인 나의 허상을 깨달아 불성을 찾는 수행은 승속 모두에게 구체적인 실천의 의미를 가져다주었다.

고대 중국에서 자연의 의미는 현실의 세속적인 시비에서 벗어나 사

---

90) 김석태, 위의 논문, 38면.

회적 관계를 떠나는 것이라고 인식하였다. 현실 세계에서 이상사회를 이루려는 유가사상과는 달리, 장자의 무위자연은 인위적인 것을 배제하고 자연스러움을 숭상하는 자연관을 주창하였다. 노장의 자연관은 사회적 관계에서 벗어나 인간이 돌아가야 할 대상으로 이해되었고 인간이 귀의해야 할 근원이라고 여겼다. 이처럼 노장은 복잡한 인간관계의 인위적인 질서나 시비를 떠나 스스로 그러하다는 자연을 동경하였는데 이러한 사상은 선종에 그대로 습합되어 나타났다.

선종의 미학은 자연에 대한 순응의 법칙을 강조하여 산천초목의 불성론을 매우 중요시 여겼다는 점에서 찾을 수 있다. 산하대지와 산천초목에 부처님의 모습이 아님이 없고 산봉우리나 기암괴석, 산골짜기의 물소리, 새소리, 짐승소리까지 부처님의 설법 아닌 게 없다고 여기는 자연의 불성론을 매우 중요시하였던 것이다. 달마 이후 혜능의 순선시대에는 승려들에게 선종 미학의 백미인 이 몸 그대로 부처를 이룬다는 卽新性佛論을 강조하였고, 유마거사는 이 몸이 깨끗하면 온 우주가 깨끗하다고 설교했다.

중국선은 자연미학을 절대적으로 강조하며 대부분 명산에 전종파의 도량을 개창하기에 이르렀다. 그 예를 살펴보면 달마의 행화도량은 중국 5악의 하나인 소설산에 있었고, 3조 승찬 도량은 중국의 대문호들이 살기를 희망했던 천주산에 있었으며, 사공산은 산천만다라를 그대로 펼쳐 놓은 듯했다. 이들 대부분은 도교의 도량이었다가 승려들로 인해 선도량으로 탈바꿈하였는데, 초기 선종의 개척기에는 대부분 은거 중심으로 승려들이 바위를 의지하여 수행터로 잡았다.

이러한 사상은 마조에 의해 선종이 미학적 세계를 접목함으로써 비로소 중국화 한 선종으로 그 모습을 드러내게 되었다. 「오등회원 五燈會元」 「설봉조」에 보면 선종을 드날린 승려들이 얼마나 자연미학을 강조했는지 살펴볼 수 있다.

천하의 명산은 스님들이 차지한 것이 많은 데 선종의 스님들 중에서는 사방으로 그윽하고 아름다운 곳을 찾아 대자연 속에서 선을 닦고 성품을 도야하거나 또는 소탈한 풍류를 즐기며 예속에 얽매이지 않고 청담하고 고아한 생활을 했다. 91)

위의 글에서 알 수 있듯 승려들은 대자연 속에서 청담하고 고아한 자족적 사유를 즐겼다. 선에서의 자연은 인간의 무상한 현실세계에서 벗어나고자 하는 열망이었다. 선을 통해 본체를 탐구하는 은밀한 삶을 추구하게 되면서 자연은 세속을 초월한 탈속의 지향이 되었다. 이러한 자연은 현실에서 느끼는 긴장을 해소하고 한가한 선담을 즐기는 자아의 내면적 공간이기도하였다. 선에서 사물은 실존하는 본체가 아니라는 관념 때문에, 자연을 객관적 존재로 받아들이기보다는 空寂靈知的 非實在의 인 것으로 인식하였다. 이것은 끊임없이 변화하는 무상을 깨달은 경지, 즉 직관적 체득으로 얻은 객관적 대상이 비실존임을 깨닫는 것이었다.

공이란 『般若經』에서 설하고 있는 一切에 집착하지 않는 것이다. 한 곳에 집착하면 사물의 참상을 바로 볼 수 없기 때문에 공은 모든 집착을 여의는 실천을 중시하였다. 이러한 공관은 고정된 실체로서 어떤 것도 허용하지 않으며 자연마저도 무상한 것으로 받아들였다. 공에서 자연은 대상을 초월한 무상을 말한다. 노장의 무한은 시·공의 상대적 인식의 변화였으나 선가의 자연은 모든 사물의 상대적 인식마저도 초월한 무상함을 강조하였다. 현실의 세계는 공·가상·환영이기 때문에 이것을 초월하는 깨달음이 선이었다.

이러한 심상은 석옥의 시에서 찾을 수 있다. 석옥은 그의 시에서 자연의 비실존성을 자증한다.

불문에 들어와서 참선을 배우고

入此門來學此宗

91) 최석환(2), 『禪과 茶』, 차의세계, 2011, 172-173면.

모름지기 간절하게 참구하니	切須仔細腰推窮
맑고 비어 체가 고요하니 이치가 이에 있고	淸虛體寂理猶在
헤아리는 마음을 쉬니 경계가 스스로 비었소	忖度心忘境自空
나무에 걸친 잔 구름 흰 조각을 이루고	樹挂殘雲成片白
저녁놀 품은 산 반쪽이 붉구나	山銜落日半邊紅
바람이 움직이는가 깃발이 움직이는가	是風動耶是幡動
깃발도 아니고 바람도 아니라네	不是幡兮不是風 <sup>92)</sup>

절문에 들어와 선종을 배우고 선을 닦으며 맑고 빈 당체를 깨닫는다. 번잡한 마음을 비워 내니 순수한 직관은 시공을 초월한 심상으로 전환된다. 나무에 걸린 흰 구름은 산을 넘는 저녁놀과 어우러져 더욱 붉다. 이때 바람이 불어오니 바람이 흔들리는 것일까, 깃발이 흔들리는 것일까. 바람도 깃발도 아닌 마음이 흔들리는 것은 아닐까. 흔들리는 바람마저도 여윈 석옥의 마음은 이미 자연이 어떠한 형상으로 다가와도 그에겐 자신을 잊은 경계일 뿐이다.

모든 것이 사라져 일체의 근과 경, 일체의 망념 나아가 갖가지 모양과 갖가지 명언이 모두 구할 수 없으니, 이것이 어찌 본래 공적과 본래 없는 것이 아니겠는가. 그러나 모든 법이 다 공한 곳에 신령스런 앎이 어둡지 않아 무정과는 달리 성이 스스로 신령스럽게 아니, 이것이 바로 비고 고요하며 신령스러운 청정한 마음의 본체다.<sup>93)</sup>

지눌은 빈 것은 고요한 마음의 본체라고 하여 이를 공적영지로 설하고 있다. 즉 공의 세계에서 바라보는 자연은 상대성을 초월한 절대이며, 상대적 차별을 벗어난 자연은 시공의 개념을 넘어 적의에 이른다. 주관적 의식에 의해 파악되는 자연은 객관적 대상으로서 우리의 인식 안에 나타난 차별상일 뿐이며 실존하지 않는 비실체적 존재일 뿐이다.

92) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 94면. 「入此門來學此宗」.

93) 지눌, 『牧牛子修沁訣』, 한국불교전서 4권, 710下. ‘既總無如是 一切根境 一切妄念 乃至種種相貌 種種名言 俱不可得 此豈非本來空寂本來無物也 然諸法皆空之處 靈知不昧 不同無情 性自神解 此是汝空寂靈知淸淨心體’

이러한 변화의 과정을 청원 유신 선사는 다음과 같이 설하고 있다.

노승이 삼십년 전 좌선하러 왔을 때는, 산을 보면 산이었고 물을 보면 물이었다. 그 후 선지식을 친견하여 입처가 있었으니 산을 보아도 산이 아니었고 물을 보아도 물이 아니었다. 이제 휴식하는 곳을 얻으니 예전처럼 산을 보면 산이요, 물을 보면 물이다.<sup>94)</sup>

청원 유신 선사는 수행 정도에 따라 자연에 대한 인식이 세 단계로 변화하는 것을 보여준다. 앞의 “산을 보면 산이었고, 물을 보면 물이었다”와 뒤의 “산을 보면 산이고 물을 보면 물이다”는 같은 관점이 아니다. 선종에서 자연은 상대성을 초월한 內心의 깨달음이기 때문이다. 비실존적 본성으로서의 자연은 참구하여 깨달으면 是이고 깨닫지 못하면 非이니, 物과 我의 직각적 체험을 통해 이루어진다.

첫 번째 노승이 삼십 년 전에 아직 좌선하지 않았을 때 산을 보면 산이었고 물을 보면 물이었다. 이 단계에서 사물은 객관적 존재로 인식하고 있는 상태이기 때문에, 대상을 있는 그대로 보지 못하고 주관적 인식에 의해 보이는 대로 대상이 실재한다고 믿는 것이다. 이때 산이나 물은 객관적 의미를 가진 가상인식의 대상에 그치고 만다. 다시 말해 가상의 인식 세계에서 보는 객관적 실상은 편견이나 선입관 등 왜곡된 주관적 의식을 대상에 개입시킴으로써 있는 그대로를 직시하지 못하고 작위적 가치로 파악하게 된다는 말이다. 주관적 인식이란 분별심의 발로이며 대상을 차별해서 보는 유위의 마음작용이다. 차별된 마음으로 보는 세상은 눈에 비쳐진 현상 세계만을 존재하는 것으로 간주하게 된다. 따라서 이 단계에서는 주관의 인식에 대한 차별성이나 왜곡된 假我의 마음작용을 부정하고 소멸해야 하는 실천적 과제가 남아있다. 그래야만 순수직관의 세계, 비실존적 본성의 자연을 깨달을 수 있기 때문이

94) 葛兆光지음·鄭相弘·任炳權옮김, 『선종과 불교문화』, 동문선, 1991, 214면. ‘老僧三十年前未參禪時 見山是山 見水是水 及至後來 親見知識 有個入處 見山不是山 見水不是水 而今得個休歇處 依然見山是山 見水是水’

다.

두 번째 단계에서는 선지식을 만나 立處가 皆眞된 후여서 더 이상 산은 산이 아니고 물은 물이 아니다. 입처가 개진되었다는 것은 현상계에 드러나는 사물이나 실상을 단순한 실존의 경계로 보는 것이 아니다. 주관적 인식에 의해 보여진 세계를 부정하고 이를 소멸하는 시각을 말한다. 기존의 주관적 인식이나 차별적 가치에 대해 부정하고 왜곡된 스스로의 시각을 소멸하는 것이다. 전도된 망념의 원인을 제거하여 바로 보이게 함으로써 객관적 세계에 대한 분별심을 없애는 것이다. 즉 다시 말하자면 가상의 실체를 파악하고 우리가 일상적으로 인식하는 헛된 망상에 대한 분별을 자각하는 견해가 생기기는 했으나, 여전히 객관적 존재를 부정하고 있는 단계에 머문다. 자연세계를 가상환영의 세계로 인식하고 주관적 관념에 의하여 실상을 부정하는 단계는 수행과정에서 나타나는 중간 경계라고 할 수 있다.

여기서 수행이 더 깊어져 마음을 쉬게 되면 산은 다시 산이 되고 물은 다시 물이 되는 내면적 심상으로 전환한다. 산이 다시 산이 되고 물이 다시 물이 되었을 때에 객관적 실상의 가상세계를 인식하는 산은 산이 아니고 물은 물이 아닌 부정의 단계를 넘어, 산이 산이고 물이 물인 긍정의 세계에 도달한다. 이 세 번째 단계의 긍정은 첫 번째 단계의 인식과는 차원이 다르다. 세 번째 단계에서의 자연은 객관적 실상도 아니고 주관적인 가상도 아닌 비실체적 실상의 세계이다. 마음을 쉬어 집착이나 번뇌를 놓아버리고 실상을 초월한 긍정의 단계이다. 대상에 대한 부정이 아니라 기존의 모든 인식들을 포용하여 자유자재로 활용하는 이때는 순수한 직관의 세계를, 비실체적인 실상으로서의 자연으로 현현된다. 이 단계에서는 내재되어 있는 인식들을 소멸함과 동시에 현실의 모든 주관적인 인식을 극복하고 다시 포용하며 순수직관으로 자각할 수 있는 단계에 이른다. 순수 직관으로 자각한 실상은 시간과 공간의 개념을 넘고 주관의 개입에서도 해방되어 이 경계에서는 인위적인 의미의 배경이나 자연공간도 초월한다. 이 단계의 특성은 존재하는 대상에 대

하여 무차별적인 상관성을 가지며 대상존재에 대해 비판적으로 수용하는 비실존적 자연의 경지를 여실하게 보여준다.<sup>95)</sup> 자연은 깨달음의 자증으로 무한한 자유를 가져다주는 시공초월의 경계에 이른다.

시공을 초월한 상태에서 행하는 다사는 無爲無作의 선다이다. 함이 없고 지음이 없는 다사는 이원적 차별세계를 떠나있고 담담한 평상심의 경계에서 행해진다. 이원적 차별을 떠난 不二의 다사는 주와 객이 일체가 되어서 무위무작을 행하는 禪意로 구현된다. 이때 드러나는 선다는 청정무구한 깨달음이 드러나는[露] 곳[地]이다.<sup>96)</sup> 선다의 진정한 정신은 자기본래의 면목과 만나는 데 있는 것이기 때문이다.

자연은 선다를 수행하는 중요한 공간이다. 속과 단절된 자연은 바로 구도의 공간이며 선가의 삶이 펼쳐지는 對境觀心の 장소이다. 이러한 자연속 선가의 삶은 수행과 다사가 함께 이루어지는 곳으로 수행자들은 그 속에서 '스스로 그렇게 되는' 이치를 닦아간다. 선다의 과정 중 깨우침에 도달하기 위한 대경관심은 자연을 통해 찾아 간다. 선가에서 자연은 그대로가 이미 불법이라는 진리를 파악하는 데 있다.<sup>97)</sup> 있는 그대로를 선이라고 할 때 대경관심은 사물을 통한 일체의 욕망이나 집착을 여의는 自證이다. 대경관심은 밖의 사물을 대할 때 그 사물과 연계되는 자신의 의식작용을 통찰함으로써 순간[生]이 곧 영원[死]임을 깨닫는 것을 말한다.<sup>98)</sup> 좌선을 하며 자연을 관조하는 마음은 대상과 나를 모두 잊어버리는 미묘하고 신비한 경지의 체험이다. 이러한 경지를 석옥의 시에서 찾아보기로 한다.

---

95) 정영수, 「불교선문답의 의미 공유와 기능에 관한 연구」, 연세대학교석사논문, 1999, 72면-76면.

96) 송상숙, 「日本 茶書에 나타난 佛敎思想-『禪茶錄』을 중심으로」, 동의대학교석사논문, 2010, 49면.

97) 박순남, 「불가와 유가의 산거시 대비」, 『우암어문논집』 제11, 우암어문학회, 2001, 168면-187면.

98) 이은운, 『禪詩, 깨달을 읽는다』, 동아시아, 2008, 18면.

천지를 두루 돌아도 갈 곳 없어  
 우연히 이 산림 속에 머물다네  
 초가 집 높이 구름 위에 꽃혀 있고  
 이끼 낀 지름길 대숲을 가로 질렀네  
 사람들은 명리와 영욕에 다급하나  
 나는 선정에 들어 광음에 늙는다고  
 푸른 솔과 괴석은 알아주는 이 없으나  
 오히려 다시 불심을 찾는다네

歷遍乾坤沒處尋  
 偶然得住此山林  
 茅菴高插雲霄碧  
 蘇逕斜過竹樹深  
 人爲利名驚寵辱  
 我因禪弈老光陰  
 蒼松怪石無人識  
 猶更將心去覓心<sup>99)</sup>

석옥은 수행터를 찾아 산천을 주유하며 돌다가 우연히 이곳에 들어와 구름보다 높은 곳에서 머물렀다. 초암을 지으니 구름이 지붕 아래에 걸쳤고 이끼 낀 지름길은 대숲을 가로질러야한다. 깊은 산속에 은거하며 명예와 영욕을 버리고 광음과 함께 살아간다. 세상의 일은 어떻게 돌아가는지 그에게는 관심 밖의 일이 되어 버렸다. 푸른 솔과 괴석조차 알아주지 않으니 다시 마음을 관조하는 일을 찾을 뿐이다. 구름위에 걸친 초암에 은거하며 대경관조하는 수행은 누구와 나눌 일 없어 다시 정좌하고 앉는다. 깊은 산속에서 자연을 관조하니 살아 있는 생은 결국 돌아가기 위한 준비인 것을 깨닫는다. 만고에 변함없는 허공을 관조하는 마음은 텅 빈 충만으로 채워진 무상이다. 구름 위에 머무는 암자, 이끼 낀 지름길, 푸른 솔과 괴석 등은 인간과 자연, 삶과 죽음이라는 이원적 대립의 요소를 초월한 靜觀의 세계로 이끈다.

靜이란 움직임이 없는 것을 말하는 것이 아니라 모든 움직임 가운데 고요함을 말한다. 모든 자연은 항상 변화하는 움직임의 과정을 거친다. 그 자연의 움직임을 주시하고 그 안에서 고요히 움직임을 멈추면 움직임과 움직이지 않는 動靜을 초월하여 定에 든다. 만약 동이나 정이 별개라고 생각한다면 이미 상에 집착하는 것이 되기 때문이다.<sup>100)</sup> 이에 대하여 『信心銘』은 다음과 같이 설한다.

99) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시, 「歷遍乾坤沒處尋」

100) 김주경, 「禪宗의 僧肇 自然觀 受容에 관한 問題」, 『백련불교논집』 제8집 9호.



움직임을 그쳐 그침으로 돌아가면	止動歸止
그침이 다시 큰 움직임이 되나니	止更彌動
오직 양변에 머물러 있거니	唯滯兩邊
어찌 한 가지임을 알건가	寧知一種
한 가지에 통하지 못하면	一種不通
양쪽 다 공덕을 잃으리니	兩處失功 <sup>101)</sup>

움직임과 움직이지 않는 양변에 집착하는 것은 둘 다를 잃는 어리석음이라고 하여 이를 하나로 통하는 지혜가 바로 정관에 이를 수 있는 것이라 하였다. 정관은 자연의 실상을 바로 볼 수 있는 본연의 자기검증이며, 분별을 버린 삶마저도 초월했을 때 이르는 깨달음이다. 그것은 자연에 대한 단순한 주시가 아니라 깨달음을 이끄는 선의로 나타나, 망아의 경지에서 그대로의 성질을 깨닫는 開悟를 말한다.

자연을 관조하는 대경의 과정에서 대상과 나와 의 구별이 없는 物我同一의 경계는 무심으로 자연을 바라보는 무아의 경지이다. 정관은 대상에 자신을 투사하여 자연과 내가 不二한 본체를 인식하는 자증의 상태이다. 여기서 자증이란 번뇌와 망상을 여윈 무심의 수행단계로서 隨緣自在하여 일체의 집착이나 걸림이 없는 대경관심의 상태를 말한다.

따라서 대경관심의 자증은 본원의 자리에서 행하는 無作의 선다라할 수 있다. 작의적인 의도를 지닌 다사는 욕망이 개입되어 분별적 인식의 한계에 봉착하는 행위 그 자체에 머무를 수밖에 없으며, 행위의 목적 이외에 선다가 주는 자증의 역할을 기대하기는 어렵다. 선다는 욕근이 지향하는 욕계를 떠나 선계에 도달하는 돈오의 과정이다. 철선이나 침교는 수행에서 우러나는 유연한 기쁨으로 차를 대하며 완전한 무욕의 선적경계에서 본체를 정관한다. 선다는 관성을 거부하고 투명한 정신으로 만나기를 바라며, 자아를 버리고 차와 하나 될 것을 요구한다. 차와 나 사이를 가로막는 모든 장벽을 허물어 내가 차가 되고 차가 내가 되는 존재의 변환은 선다를 자연스러운 품격으로 이끌어 象外之象을

101) 성철, 『신심명·증도가 강설』, 藏經閣, 2001, 14면.

강조하는 선의 본질과 일치하게 한다.

### 3) 平常心의 선다

대둔사는 조선후기 차문화의 중흥을 일으키는데 절대적인 위치에 있는 사찰이었다. 유배 중인 다산이 있었기도 했지만 전통적으로 내려오는 사원차의 명맥이 이어지는 곳으로서 한국 차문화의 성지로 자리잡았기 때문이다. 특히 초의가 차문화에 기여한 공로는 가히 절대적인 것이어서 지금까지도 그 영향력은 막대하다. 이러한 차문화의 참된 뜻을 살리는 대둔사의 차는 선과 하나로 어우러져 중도에 입각한 다도를 실천하였다. 전통적으로 내려오는 대둔사의 차문화 중 차 정신의 핵심인 중도사상에 대하여 살펴보기로 한다.

차와 선은 지혜를 통해 내재된 탐욕을 없애고 정신의 궁극적 해탈을 목표로 하는 無爲의 삶을 실천하고자 한다. 名相에 집착하고 그것에 갇혀 참다운 성품을 잃어버리는 어리석음에서 벗어나기 위해 차를 마시는 것은 좌선을 하는 것과 같은 의미다. 차를 마심으로써 생각이 맑아지고 번뇌가 사라진 깨끗한 마음을 찾는 것은 좌선하여 정신을 깨끗이 하는 것과 서로 통한다. 음다의 최고의 경지는 좌선 수행하는 것처럼 인생의 궁극적인 진리를 깨달아 망상에 대한 집착을 줄이고 마음을 넓게 펴 본래의 성품을 간파하는 것이다. 그러나 본성 찾기를 의도적으로 하기는 어렵다. 하지만 차를 통해 정신을 의탁할 곳을 얻게 되고, 자신의 마음을 깨끗이 하는데 주력한다면 도에 이를 수 있음이니, 비로소 선 수행을 통해서 가능해지는 것이다.

또 선가의 차생활은 차의 궁극적인 이상을 선적인 세계로 끌어올려 고요하고 안정된 청정담박한 마음을 터득하는 데 주력하게 한다. 禪이

란 조용하고 깨끗한 가운데 일체의 감각을 쉬게 하여 五感を 제어하고 외부의 경계에 끌리지 않는 상태를 이른다. 이처럼 선정을 통하여 諸法의 이치를 관하고 모든 사물에 집착하지 않아 일상에 자유자재한 지혜의 작용이 이루어지는 수행을 선이라 할 때 차는 선에 이르는 과정을 함께 한다.

석옥도 차와 선을 함께하는 전통에서 예외는 아니었다. 석옥의 산거는 수행과 차 마시는 일을 하나로 실천하는 平常心의 中道였다. 석옥이 주석한 하무산 천호암은 차나무가 군락을 이루어 차농사를 지으며 좌선 수행하기에 적합하였다. 그는 산중에 유거하는 30년 동안 몸소 다원을 가꾸고 천호암 샘물을 길어다 차를 마시기를 하루도 거르지 않았다. 고사리와 차나무 가득한 동산에서 냉이 뜯고 차 달이며 손님을 맞아 차를 대접하는 일상을 즐겼다. 훔날리는 차 연기를 보며 좌선에 들어 무심하게 道와 응하여 온갖 망상을 내려놓고 쉴 것을 권하기도 했다. 이렇듯 차선을 통해 중도에 이른 석옥의 평상심은 그의 시에 잘 나타난다.

뜯 인생 세세히 사물의 이치를 따져보니 이기고 짐 정하기 어려운 한 판 바둑일세 중은 푸른 산에 사니 한가로워 좋으나 사람들은 홍진에 늙어감을 알지 못 하네 바람은 대평상 위로 차 연기 날리고 물 흐르니 꽃잎은 푸른 못에 지네 어찌하여 삼만 육천일을 몸과 마음 놓지 않아 잠시라도 고요할까	細把浮生物理推 輸贏難定一盤基 僧居青嶂閑方好 人在紅塵老不知 風颺茶煙浮竹榻 水流花瓣落青池 如何三萬六千日 不放身心靜片時 <sup>102)</sup>
--	--

한갓 뜯 구름과 같은 인생사를 이렇다 저렇다 승부를 가릴 수 있는 것이 아니다. 또 세상일이란 인간의 사랑으로 헤아려질 수 있는 것이 아니니 저절로 그렇게 흐르는 삶을 수용하는 것이 더 지혜로운 일일지도 모른다. 인생이 늙어 가도록 푸른 산에 한가로운 생활은 이를 알아

102) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시. 「細把浮生物理推」.

차리지 못하고 세월만 보내니 안타깝기 그지없다.

산승이 번잡한 속진을 떠나 한가로이 차를 마시면서도 잊지 않은 것은 삶에 대한 화두였다. 푸른 산에 한가로이 사는 산승은 삼백육십오 일 자신을 성찰하는 화두를 들고 차를 마신다. 일 년을 하루같이 자성을 살피는 일에 게으르지 않은 석옥의 일상은 중도에 이른 평상심의 발로이다. 평상심은 조작이 없고 시비도 없고 취사도 없고 범부와 성인과 단말과 상주가 없는 마음이라고 했으니, 이는 마조가 설한 양변을 여윈 중도이다.<sup>103)</sup> 마조는 그의 『馬祖語錄』에서 평상심에 대하여 다음과 같이 설하고 있다.

만약 道를 알려고 할진대는 平常心이 道이다. 평상심이란 造作이 없고 是非가 없고 取捨가 없고 凡聖이 없고 斷常이 없다. 경에 말씀하시기를 凡夫行이 아니며 賢聖行도 아닌 것이 보살행이라 하니라. 단지 지금과 같이 行住坐臥와 應機接物할 때 전체가 다 道이다. 도이대호가 法界이니 내지 향하사 같은 묘한 작용이 법계를 벗어나지 아니한다. 만약 그렇지 않을진댄 어찌 이것을 心地法門이라 부르며 無盡燈이라 할 것인가. 일체만법이 다 心法이요 모든 이름이 다 心名이니 만법이 마음을 따라서 일어난다. 마음이란 만법의 근본이다. 경에 말씀하셨다. 마음을 알아 本源에 통달하는 까닭에 沙門이라 한다.<sup>104)</sup>

평상심이란 옳다, 그르다 하는 시비분별을 떠난 자성 그대로의 마음 작용을 말한다. 평상심은 무엇이든 하려고 하는 作爲를 떠난 無爲의 마음이며, 헛된 알음알이에도 속지 않고, 無記에도 빠지지 않은, 양변을 떠난 경지에서의 無爲, 無着, 無分別의 마음이 평상심이다. 인위적인 작위를 떠난 평상심은 空性과 不二에 대한 철저한 깨달음으로써 드러난

103) 性徹退翁, 『百日法門』, 藏經閣, 불기 2536(1992), 201면-205면.

104) 『馬祖語錄』, 「傳燈錄」28, 大正藏51, p440上. ‘若欲直會其道 平常心是道 謂平常心無造作 無是非 無取捨 無斷常 無凡無聖 經云 非凡夫行 非賢聖行 是菩薩行 只如今 行住坐臥 應機接物 盡是道 道卽是法界 乃至 河沙妙用 不出法界 若不然者 云何言心地法門 云何言 無盡燈 一切法 皆是心法 一切名 皆是心名 萬法 皆從心生 心爲萬法之根本 經云 識心達本源故 號沙門’

다. 일체의 모든 존재는 고정된 실체도, 自性도 없음을 확연히 자각함으로써 허망한 집착에서 벗어날 수 있기 때문이다. 이렇게 오롯이 밝고 환하게 밝혀진 평상심으로 사는 삶은 매순간 마음 작용 그대로가 본연의 도[一切皆眞]가 된다.<sup>105)</sup>

일상의 삶 가운데 마음작용 그대로 본연의 자성을 밝히는 것은 茶事의 과정에서도 마찬가지이다. 다사는 바깥의 경계를 쉬고 안으로 자신을 돌아보는 자성청정한 성찰의 과정이다. 차를 마시기 위해 정갈한 차를 준비하고 맑은 물을 떠서 중화로에 물을 끓여 차와 물이 서로 중정을 잃지 않도록 우려낸다. 이때의 모든 행동은 마음을 고요하게 가라앉혀 번뇌 망상을 여의고 空寂의 상태에서 행해진다. 우려낸 차를 마실 때는 오감으로 느끼는 외부의 경계를 여의고 고요히 선정에 들어 自性を 살핀다. 일체의 감관을 쉬고 오감을 제어하는 선정을 통해 순수한 자신의 본래면목과 만나는 평상심의 중도에 이른다. 분별하는 마음이 없는 인간의 근원적인 평범한 일상생활에서 본래 갖추고 있는 청정한 자성을 살핀다. 오염 없는 자성청정한 마음으로 다사를 구현하는 일은 현실세계에서 중정의 도를 체험하는 실질적인 경지다. “인간의 현실을 떠나서 진실의 세계가 따로 존재하지 않고 인간의 생활 그 자체인 현실 세계가 곧 진실 세계”<sup>106)</sup>라고 주장한 마조의 말처럼, 차생활은 철저한 현실 속에서 그 진실한 가치를 실현해 낸다. 차를 통해 자신을 바라보고 중정의 지혜를 얻은 삶은 차와 선이 하나로 만남으로써 가능하다. 자신의 본래면목을 떠난 차생활은 하나의 외적인 형상[名相]에 그치고 말며, 상에 집착하는 다사는 차의 본질을 꿰뚫지 못한 有漏의 분별로서 차의 근본정신에 어긋나 있다.

순일무잡한 차는 조금만 오염되어도 그 가치를 잃어버린다. 초의는 만큼짜리 차라도 조금만 오염되면 그 참됨을 잃는다고 했다.<sup>107)</sup> 오관의

105) 박규리, 「趙州「十二時歌」의 禪詩學的 특성 연구」, 한국불교학회, 2010. 11.

106) 鄭性本, 위의 책, 362면.

107) 김대성역, 위의 책, 113면-115면. ‘誰知自饒眞色香 一經點染失眞性’

경계에 물들어 본성을 잃어버리는 인간의 형상과도 닮았다. 따라서 평상심 안에서 마음을 닦아 본래면목을 찾아가는 과정은 차를 마시며 자성청정한 본성을 발견하는 노정과 흡사하다. 마음의 본성을 닦아 자성청정한 본래면목을 찾는 평상심이 중도이다. 차라는 형식[物質]에 선의 정신을 바탕으로 할 때 차의 향기는 법열로 승화한다. 이러한 선다일여의 선열은 철선의 다시에서도 엿볼 수 있다.

한 부의 능엄경에 온갖 번뇌 맑아지고	一部楞嚴萬慮澄
고요한 곳에 지내니 기운이 솟구치네	境寥寥處氣騰騰
구화의 청벽은 언제나 없어지려나	漚和淸癖何時滅
묘희의 풍치만 날마다 더해가네	妙喜風痾逐日增
사향 피우는 중에 야객 맞이하고	麝炷香中延野客
용단 연기 속에서 이웃 스님 보내네	龍團烟裡送隣僧
이미 홍진의 길 밟지 않을 줄 알면서도	已知不踏紅塵路
아무도 정을 느낄 이 없음을 쓸쓸해 하네	悵悵無人會此情 <sup>108)</sup>

철선은 불경을 읽으니 산란심이 가라앉아 흠어짐이 없고 차분한 마음으로 번뇌가 사라졌다고 말한다. 그러나 홍진을 벗어나 불법의 길을 걷고 있다지만 맑고 고요한 산중 유거를 함께 나눌 이가 없음을 쓸쓸한 일이다. 사향을 피우고 龍團勝雪茶를 마시는 가운데 세속의 번잡한 일상을 놓아 버리니 청정자성한 평상심시도의 경계이다. 향 피워 손님 맞으며 차 한 잔 마시는 이 길은 세상의 관념적 질서와는 다른 중도의 길이다. 차를 마시는 일상은 작위를 떠난 무위, 무착의 중도를 걷는다. 철선은 이웃 스님과 차를 나누어 마신 후 일생을 바쳐도 아깝지 않은 구도의 세계에 든다. 다사는 단순한 음료나 여흥의 놀이가 아니라 마음의 본체를 꿰뚫고 본질을 통찰하여 중도에 이르는 평상심의 발로이다. 무자성공의 실천적 세계에서 양변을 여윈 자성청정한 중도불성에 입각해 있는 것이다.

108) 철선 혜죽, 『六老山居詠』, 7언율시. 「一部楞嚴萬慮澄」.

철경은 이러한 평상심을 조주의 화두에서 찾고 있다.

스스로 웃는 일은 조주의 무자관이요	自笑趙州無字關
장씨와 이씨 아들 <sup>109</sup> )은 돌아올 줄 모르네	張三李四不知還
모든 인연 잊으니 희비도 끊어지고	萬緣忘我悲歡斷
발우 하나 들고서 한가로이 오고 가네	一鉢隨身去住閑
바위 미륵상에 이끼 짙게 끼어 있고	岩面苔深彌勒像
연못엔 보타산에 지는 심월이 비추네	潭心月落寶陀山
이 마음 여봉 <sup>110</sup> )의 늙은이와 알맞은 것은	此心雅合廬峯老
세간에 들어와 속세를 벗어남이라네	入世間未出世間 <sup>111)</sup>

조주의 무자 화두를 드니 모든 인연에 대한 분별심이 끊어진다. 산을 내려간 이들은 소식이 없고 발우 하나 들고 걸림 없이 사는 삶은 세간에 있지만 이미 세간을 초월한 세계다. 마조는 범과 성을 떠나고 단상이 없는 범부행 마저 떠난 보살행이 평상심이라고 했다. 조주의 무자 화두를 들며 얽히고설킨 인연을 끊고, 바릿대 하나 들고 걸림 없이 만행을 즐기는 여여함은 생멸심을 떠난 평상심이다. 조주의 화두를 들어 모든 속박을 벗어나 해탈을 성취한 대법신은 무궁하여 다함이 없고, 體는 증감이 없어서 대소가 완전한 습합자재이다. 체에 증감이 없다함은 크기도 하고 작기도 하며 능히 모가 나기도 하고 능히 원만하기도 하여, 사물에 응하여 형상을 나타내는 물속의 달과 같이 양변을 여의고 변견에서 벗어난 것을 말한다.<sup>112)</sup> 철경은 무자 화두를 들고 변견을 벗어난 중도정견으로 세상을 보았을 것이다.

초의는 차를 딸 때와 찻물을 달일 때 진수를 얻어 중도를 이루어야 차의 健과 靈이 드러난다고 하였다.<sup>113)</sup> 이는 차와 물이 서로 화해야 차

109) 張三李四 : 장씨의 3남과 이씨의 4남이라는 뜻으로 성명이나 신분이 분명하지 못한 평범한 다수의 사람을 말함.

110) 廬峰 : 여산은 보는 장소에 따라 다르게 보이므로 알기 어려운 사물의 진상을 말함

111) 철경 응언, 『六老山居詠』, 7언율시. 「自笑趙州無字關」.

112) 性徹退翁, 위의 책, 206면-207면.

113) 초의 의순, 『東茶頌』, 한국불교전서 10. 875.下. ‘采盡其妙 造盡其正 水得其眞 泡得其

의 진수가 드러나 중정의 묘를 이룬다는 말이다. 초의의 이러한 茶觀은 산천 김명희에게 보내는 「奉和山泉道人謝茶之作」에 잘 드러나 있다.

.....	
법제에 따라 등급이 정해져서	法製從佗受題品
옥병에 채워지고 비단으로 포장하네	玉壘盛裏十樣錦
황하수의 근원을 찾아가니	水尋黃河最上源
八德을 갖춘 그 물 아름답기 그지없다	具含八德美更甚
부드럽고 가벼운 그 물 길어 한번 맛보니	深汲輕軟一試來
좋은 물 좋은 차 어우러져 體와 神이 열리누나	眞精適和體神開
거칠고 더러움 사라지고 정기가 스며드니	塵穢除盡精氣入
大道를 이룸이 어찌 멀기만 하랴	大道得成何遠哉
.....	
차의 眞體는 妙源을 다하였고	闕伽眞體窮妙源
묘원은 곧 무착바라 밀이랴오	妙源無着波羅蜜 <sup>114)</sup>
.....	

초의는 좋은 물과 차가 어우러져 진공묘유의 경지를 이룰 때 차는 맑고 샷되지 않은 성품을 발현하여 청정무구한 깨달음에 도달한다고 하였다. 맑은 성품을 간직한 차는 세속의 번뇌와 티끌을 여의고 禪悅食으로 마시는 것이 가장 수승하다. 선열식은 한적한 선의 경지와 법열의 세계에서 느끼는 성현의 음식이다. 무착바라밀을 실천하는 차의 묘원은 선단의 중도에서 얻을 수 있는 것이다.

### 3. 茶山 丁若鏞의 禪茶理解

中 體如神相和 建如靈相併'

114) 초의 의순, 「奉和山泉道人謝茶之作」, 한국불교전서10. 860.中.



## 1) 禪茶 관련 詩文에 나타난 佛敎理解

다산은 유학자로서 불교에 대한 관심이나 이해가 깊이 형성된 것은 아니었다. 그럼에도 수학기에 불교에 대한 그의 관심은 사찰주변의 풍광이나 자연에 대한 문학적 묘사를 통해 확인할 수 있으며, 유배기에는 대둔사 승려들과 교유를 나누면서 불경을 구해 읽거나 불사에 관여하게 되면서 보다 구체화 되었다. 그렇다고 다산의 이러한 태도가 유학자의 신분에서 벗어나는 것은 아니었다. 유학자로서 불교를 바라보았으며, 이 또한 비판적 시각으로 표현되었기 때문이다. 이러한 그의 성향은 유배시에 잘 나타나는데, 오히려 대둔사 승려들을 경책하거나 훈계하는 입장에서 불교와 유교를 비교하고 비판하는 모습까지 담고 있다. 유배가 끝날 즈음에는 인생의 만년을 회고하며 자신의 처지를 선사들에게 비유하기도 했지만 불가에 깊은 신심을 보이거나 사상의 변화를 모색한 것은 아니었다. 다만 인생사에서 묻어나는 인간적인 회한에 의한 自歎의 토로였다고 볼 수 있다. 이러한 다산의 불교이해를 그의 시문을 통해서 살펴보고 이를 정리하여 기술해 보기로 한다.

수학기에 다산의 불교이해는 자연에 있는 사찰주변의 풍광과 경물을 즐겨 묘사하는 시문형식으로 나타났다. 다산은 유가의 이념을 일관되게 支持하고 있어 그의 시문은 불교의 이론에 대한 접근보다는 불교의 遊記 묘사에 더 가깝다고 할 수 있다.<sup>115)</sup> 이러한 현상은 유배지에서도 이어지고 있는데 그의 시문집 속에는 산수유절한 곳을 찾아다니며 읊은 자연시들이 대부분을 차지하고 있다. 다산은 이때 지은 시문을 山水遊記文<sup>116)</sup>이라고 이름 붙였다.

115) 김영미, 「다산의 시문에 나타난 불교이해」, 고려대학교대학원 석사논문, 2008, 24면.

116) 정약용, 『茶山詩文集』13권, 「遊勿染亭記亭在同福縣」, 「遊瑞石山記」, 「遊水鐘寺記」, 「月波亭夜游記」; 『茶山詩文集』14권, 「丹陽山水記」, 「游洗劍亭記」, 「永保亭宴游記」, 「游烏樓山記」, 「游天真菴記」, 「谷山北坊山水記」.

다산이 불교와 인연을 맺게 된 것은 부친의 임지를 따라 거처를 옮겨 다니면서 학문을 수학하는 때부터였다. 부친의 임지에서 근처의 사찰을 방문하거나 유숙하면서 학문을 연마했고, 관직에 등용되어서는 수많은 인사들과 교류하면서 자연을 유람하고 사찰을 방문하는 가운데 자연스럽게 불교와 접하게 되었다. 그러다 유배기에 접어들면서 그의 불교에 대한 관심은 대둔사와 만덕사의 승려들과 교류를 나누면서 더욱 폭을 넓히게 됐다. 다산의 사찰과 관련한 몇 편의 산수시와 유기문을 근거로 하여 불교에 대한 인식을 조명해 보기로 한다.

다산이 17세 때 부친이 화순현감으로 자리를 옮기게 되어 동림사에서 40여 일을 기거하며 공부하였다. 이때 다산은 「東林寺讀書記」를 지었는데 동림사에 머무는 동안 승려들의 생활을 이해하는 안목을 가지게 되었다.

烏城縣(화순의 옛 이름)에서 북쪽으로 5리 되는 곳에 萬淵寺가 있고, 만연사의 동쪽에 修道하는 집이 있으니, 佛經을 說法하는 중이 그곳에 사는데 東林寺라고 한다. 아버님이 이 고을에 縣令으로 온 다음해 겨울에 나는 둘째 형님과 함께 동림사에 머물러, 둘째 형님은 『尙書』를 읽고 나는 『孟子』를 읽었다. 이곳에 올 때는 첫눈이 가루처럼 뿌리고 산골 물은 얼어붙으려는 듯하였으며, 산의 나무와 대나무의 빛도 모두 새파랗게 추워서 움츠린 것 같아서, 아침저녁에 거닐면 정신이 맑아졌다. 자고 일어나 곧 시냇물로 달려가서 양치질하고 얼굴을 씻고, 식사시간을 알리는 종이 울리면 여러 比丘들과 늘어앉아 밥을 먹는다. 날이 저물어 별이 보이면 언덕에 올라 휘파람 불며 시를 읊조리고, 밤이면 종이 계송을 읊고 불경을 외는 소리를 듣다가 다시 책을 읽는다. 이렇게 하기를 40일 동안 하고는 내가 말하기를, “중이 중노릇을 하는 이유를 내가 지금 알았습니다. 대저 부모 형제 처자의 즐거움이 없고, 술 마시고 고기 먹고 음탕한 소리와 아름다운 여색의 즐거움이 없는데, 저들은 어찌하여 고통스럽게도 중노릇을 합니까. 진실로 그와 바꿀 수 있는 즐거움이 있기 때문입니다. 우리 형제가 학문을 한지 이미 여러 해가 되었는데, 일찍이 동림사에서 맛본 것 같은 즐거움이 또 있었습니까?”

하였더니, 둘째 형님도 이렇게 말하였다. “그렇다. 그것이 중노릇하는 까닭일 것이다.”<sup>117)</sup>

다산은 동림사에 머물면서 승려들의 일상생활을 소상히 보고 그들을 이해하게 되었다. 아침저녁 정신이 맑아지는 산사의 바람도 익숙해지고 새벽 종성을 듣고 일어나 예불을 올리고 불경을 독송하는 승려들의 일상이 세속의 생활과 비할 바가 아니라는 의미도 알게 되었다. 그러나 앞서 언급했듯 다산의 이러한 기록이 불교에 관심을 보인다거나 불경을 보려고 하는 의도가 아니었음은 당연하다. 다만 유학을 배우고 익히는 환경적 요인에 만족하고 승려들의 일상을 이해하는 계기에 불과했던 것이다. 세속에서 느끼는 즐거움을 모르고 사는 그들의 삶이 건조해 보일 수도 있지만 승려들의 일상에서 느끼는 적멸의 즐거움을 이해한 것은, 승려들이 출가하는 것에 대한 인식을 긍정적으로 받아들이는 계기가 되었다.

이러한 다산의 심상은 그가 즐겨 찾던 수종사에서도 느낄 수 있다. 그가 수종사를 방문하고 지은 시는 「游水鐘寺」, 「春日游水鐘寺」, 「宿水鐘寺」<sup>118)</sup> 등이 있는데, 다산을 비롯한 많은 사대부들과 고승들이 수종사를 많이 찾은 것으로 보인다. 다산의 수종사에 대한 관심과 애정은 『水種詩遊帖』<sup>119)</sup>을 따로 만들 만큼 많았다. 그 중 한 편을 살펴보기로 한다.

감청색의 산빛이 높이 솟은 곳	巖色尖紺碧
누각이 이 산속에 붙여 있다네	樓容寄翠微
문을 열면 강물이 들어오고요	排門江正入
바윗돌 곁에 닿아 서로 의지해	連巖石相依

117) 정약용, 『茶山詩文集』13권, 「東林寺讀書記」. ‘烏城縣北五里 有萬淵寺 萬淵之東 有靜修之院 僧之說經者居之 是曰東林 家君知縣之越明年冬 余與仲氏住棲東林 仲氏讀尚書 余讀孟子 時初雪糝地 澗泉欲冰 山林竹樹之色 皆蒼冷摯縮 晨夕消搖 神精清肅 睡起即赴澗水 漱齒沃面 飯鍾動 與諸比丘列坐吃飯 昏星見 即登臯獻詠 夜則聽偈語經聲 隨復讀書 如是者凡四十日 余曰僧之爲僧 吾乃今知之矣 夫無父母兄弟妻子之樂 無飲酒食肉淫聲美色之娛 彼何苦爲僧哉 誠有以易此者也 吾兄弟游學已數年 嘗有如東林之樂乎 仲氏曰然 彼其所以爲僧也夫’

118) 정약용, 『茶山詩文集』1권.

119) 정민(1), 17-49면.

불교가 지난 옛날 전성하던 때  
 신선 구역 마침내 빛이 났는데  
 신라 때는 태자가 다녀갔고요  
 세조의 용의 깃발 거동했었지  
 성쇠는 시대 따라 같지 않은데  
 구경꾼 근년에는 드물게 오네  
 푸른 덩굴 나그네 길을 덮었고  
 메마른 전나무에 적막한 절간  
 텅 빈 누각 북틀이 쓰러졌는데  
 긴 행랑엔 신틀이 누워 있구나  
 벽화는 비에 젖어 빛이 바랬고  
 술무늬는 녹슬어 부풀었는데  
 맑은 물은 천액이 흘러내리고  
 환한 꽃 저녁 비에 윤기가 난다  
 아련히 먼 곳까지 둘러보다가  
 눈길 돌려 향그런 초목 대하네  
 비탈 골짜기 저물녘 서로 합하고  
 구름 노을 저 멀리 살짝 나누나  
 즐거움에 오히려 나 홀로 서서  
 한 밤 더 자며 아니 돌아가고파

禪教曾全盛  
 仙區遂發揮  
 新羅回鶴駕  
 世祖屈龍旂  
 起廢從時異  
 游觀近歲稀  
 蒼藤迷客逕  
 枯檜寂禪扉  
 虛閣頽鍾簾  
 長廊臥屨機  
 壁圖逾雨暗  
 釜篆澆苔肥  
 淨水流天液  
 濃花潤夕霏  
 遊神連溱沓  
 回矚注芳菲  
 厓谷昏相合  
 雲霞遠稍飛  
 怡怡猶獨立  
 信宿欲無歸<sup>120)</sup>

위 시에서 다산은 지난날 영화로운 수종사의 풍광을 노래하고 있다. 신라 태자와 세조임금이 다녀간 수종사의 수려한 당우들, 세월을 이기지 못하고 퇴색한 사찰의 성쇠가 묘사되어 있다. 세월의 풍상을 고스란히 간직하고 있는 수종사에서 그래도 하룻밤 더 머물고 싶은 감회는 사찰 풍광에 대한 애뜻한 마음의 표현이다. 이처럼 다산의 산수유기에서 느끼는 불교에 대한 정서는 원리적인 불교사상에 대한 수용이 아니라 사찰에 대한 특별한 감회나 시상을 정감어린 눈으로 표현한 것이다.

다산이 관직에 들어선 이후에는 유불에 대한 비판적 사고의 변화를 보여주기도 한다. 다산은 당시 유학자들의 안일한 행태에 일침을 가하는가 하면, 유학자의 자세에 대한 비판적 시각도 드러내 보여 사회적인 문제에 대한 공정성을 기하기도 하였다. 이러한 사고는 「俗儒論」에서

120) 정약용, 『茶山詩文集』1권, 「宿水鐘寺」.

드러내 보이고 있다.

참된 선비의 학문은 본디 나라를 다스리고 백성을 편안하게 하고 오랑캐를 물리치고 財用을 넉넉하게 하고 文識과 武略을 갖추어 마땅치 않은 것이 없는 것이다. 어찌 옛사람의 글귀를 따서 글이나 짓고 별레나 물고기 따위에 대한 주석이나 내고 소매 넓은 선비 옷을 입고서 禮貌만 익히는 것이 학문이겠는가.<sup>121)</sup>

다산은 유교의 전통을 소홀히 하고 있는 당시 유학자의 실상을 속 유라는 말로 표현하며 유가의 복색만 갖춘 채 안일한 행태를 일삼는 유학자들을 경고하고 있다. 그러나 이러한 시각은 유학자에게만 한하는 것이 아니었다. 불가의 승려들에 대하여서도 무식하다고 지적하면서 세속에 물들지 않는 청정한 모습을 간직하려는 모습에 솔직한 관심을 보이기도 하였다.

.....

애석하구나 좋은 숲과 샘물들	惜哉好林泉
모두 보살각이 차지하였네	摠有菩薩閣
승려들 대부분 완고하고 무식하여	僧雛多頑蠢
어찌 세상 버린 즐거움 알까했는데	豈知遺世樂
다행히 영화 속에 아니 빠져야	幸不溺芬華
그나마 조출함을 즐길 수 있어	頗能喜澹泊
이런 생각에 잠시 머물러 보니	遇茲得淹留
마음과 경내가 함께 적막해지네	心境雙寂寞 <sup>122)</sup>

다산은 좋은 사찰에 무속신앙으로 지어진 보살각들에 대하여 안타까움을 느끼면서 완고하고 무식한 승려들이 세상을 버리고 출가하여 세속의 영화에 빠지지 않은 담박한 생활을 가상히 여기는 마음도 보이고 있

121) 정약용, 『茶山詩文集』12권, 「俗儒論」. ‘眞儒之學 本欲治國安民 攘夷狄裕財用 能文能武 無所不當 豈尋章摘句注蟲釋魚 衣逢掖習拜揖而已哉’

122) 정약용, 『茶山詩文集』1권, 「宿寺」.

다. 이렇게 수학기의 다산은 사찰을 방문하거나 유숙하면서 풍광을 읊고 승려들의 일상을 보면서 그들의 삶을 이해하려는 마음은 있었으나, 불교에 특별한 관심이나 학문적 수용, 사상적 변화를 꾀하는 움직임은 보이지 않았다.

그러나 다산이 유배 온 후 1811년 무렵부터 불교에 대한 시각의 변화가 보이기 시작했다. 이때 유학자의 입장에서 불교를 수용하는 禪師로서의 심정변화를 보이는 자취를 엿볼 수 있음이다. 다산은 자기의 학문이 修己治人을 위한 것임을 명백히 하고, 六經心解에 대한 경위도 피력하였으나 유배를 온 지 10여 년이 흐른 뒤에 禪에 눈을 돌리는 심적 변화를 보이기 시작한 것이다.<sup>123)</sup>

이것이 비록 스스로 의리를 발로해 내는 六經의 연구 작업과는 그 난이도에 있어 차이가 없지는 않으나, 정력을 허비하고 마음을 쓰는 것이 또한 적지만은 않습니다. 생각건대, 지금은 기력이 점점 쇠약해져 몇 달 사이에 빠진 이가 셋입니다. 文墨을 謝絶하고 자연스레 노닐면서 세월이나 보내겠다고 결심했지만 회고할 때마다 서글퍼질 뿐입니다. 佛家에는 教法과 선법 禪法이 있습니다. 그래서 경사(經師 교법의 승려)들이 만년에는 모두 坐禪을 합니다. 제가 소원하는 것도 그것인데 이 일의 어려움은 경전 연구의 노력보다도 갑절이나 힘드니 心力이 미칠 수 있을지 모르겠습니다. 朱子는 經師였고 陸象山은 禪師였습니다. 경사는 禹·稷·墨翟에 가깝고 선사는 顏回·楊朱에 가깝습니다.<sup>124)</sup>

다산은 經師로서 지내기는 기력이 쇠약해져 너무나 힘이 부친다고 했다. 그래서 자신도 만년에는 禪師들처럼 坐禪하는 것이 소원인데 경전 연구보다 갑절이나 힘이 들어 심력이 미칠지 모른다고 염려하며 顏

123) 다산학연구원 편, 『李乙浩全書-다산학총론』2, 예문서원, 2000, 525면-527면.

124) 정약용, 『與猶堂全書』第一集詩文集第二十卷, 「答仲氏」. 「而此雖與六經之役自發義理者 不無難易 其費精用心 亦自不少 顧今氣力漸衰 數月之間 齒落者三 決意謝絶文墨 優游度日 每回頭爲之悵然耳 僧家有教法禪法 故經師晚年 皆作坐禪 我所願者此 而此事之難 倍於經工 未知心力能及也 朱子經師也 陸象山禪師也 經師近於禹稷墨翟 禪師近於顏回楊朱」

회의 不憂와 楊朱의 爲我로 마음을 기울였음을 밝힌 대목이다. 다산은 기력이 쇠하여 이빨이 3개나 빠져 ‘我所願禪者’임을 토로하였지만 유학을 버리고 선종에 들었다는 것은 아니다. 다만 인생의 역정에서 느끼는 한 노년의 심정이고 밖으로 향하던 마음이 안으로 향하여 禪境을 찾아 안정을 취하고 싶은 심적 변화를 보여주는 것이다. 이러한 마음은 『石屋詩卷』을 엮을 때 보여주었던 마음과 같다. 『石屋詩卷』 서문에 다산은 자신을 禪老라고 표현하고 있는데 이러한 마음을 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 일은 다산에게만 있는 일은 아니다. 인생만년에 누구나 고난과 시련 속에서 자신을 회고하려는 마음은 일개 마련이다. 이러한 때가 되자 다산도 경사로서의 삶을 내려놓고 선경을 찾아 좌선에 들고 싶다고 말한 것이다. 이 말의 의미는 경사로서 뿐만 아니라 삶의 모든 짐을 내려놓고 싶은 노년의 회한에서 우러난 것이라 할 수 있다.

다산이 유배기간 동안 심금을 터놓고 학문과 정담을 나눈 것은 백련사와 대둔사의 승려들이었다. 그리고 이때 연파와 초의, 연파의 문도들과 격의 없는 친분관계를 맺고 寶恩山房과 白蓮社 그리고 大菴寺의 佛事 에도 관여하면서 불교에 관심을 두고 이해하려고 했다. 다산은 백련사에서 놀며 이러한 선객의 심정이 되어 시를 읊기도 했다.

백련사 서쪽 대나무 누각 한가로운데  
서향묵색 즐기며 차가운 계곡 베개 삼네  
산 비탈길에 좁은 정원 펼쳐 있고  
작은 초옥에 바닷바람 자주 불어오네  
정원에 돌 구시 두어 은밀히 물을 대고  
계단에 나막신 두어 봄길 대비하네  
일년 성쇠는 계절 따라 볼 수 있고  
가는 길 꽃 피고 온갖 새 울어대네

竹閣蕭蕭蓮寺西  
書香墨色枕寒溪  
山坡地急開庭窄  
瀛海風多結屋低  
園設石槽通暗水  
階留木屐待春泥  
一年榮悴隨時物  
行且花濃百鳥噓<sup>125)</sup>

125) 정약용, 『六老山居詠』, 7언율시, 「竹閣蕭蕭蓮寺西」.

다산이 승려들과 교류하며 산사에서 노니는 것을 낙으로 삼아 연파를 만나러 백련사에 갔던 모양이다. 백련사 서쪽 대나무 누각에서 차가운 계곡을 끼고 경을 보는 모습은 유학자로서의 목향이 더 짙게 배어난다. 다산이 보는 경이 儒經인지 아니면 佛經인지는 모르나 다산이 즐겨 본 불경은 『華嚴經』과 『楞嚴經』이었다. 다산은 연파에게 이러한 불경들을 구해 줄 것을 요구하기도 했고 유교와 불교의 차이에 대하여 비판하기도 했다. 다산은 바다를 끼고 있는 강진의 바닷바람이 백련사까지 자주 불어오면 변화하는 봄 날씨에 대비하여 나막신도 준비해 두는 세심함도 있었다. 계절 따라 피고 지는 꽃들과 새들 소리에 일년의 성쇠를 알고 자연의 순리를 깨닫는 다산의 모습은 노년의 초연한 시선이었다.

이처럼 다산이 불교에 관련한 마음을 표현한 시문은 상당수 발견되는데 대부분 승려들과 나눈 글에서 찾을 수 있다. 다산은 유배기간에 대둔사 승려들과 나눈 편지에 그의 불교관을 피력한 글을 남겼다. 특히 초의와 나눈 글 중 불교와 유교를 비교하는 데에서 다산의 불교관을 엿볼 수 있다.

내가 불서를 보니 예컨대 개는 불성이 없다거나, 조사가 서쪽에서 온 뜻이나, 뜰 앞의 잣나무라거나, 서강의 물을 다 마셔버렸다는 등의 여러 가지 화두는 사람으로 하여금 의심을 일으키지 않을 수 없게 한다. 그 구경의 법이란 온통 적멸로 돌아가는 것이다. 어찌 몸과 마음에 보탬이 있겠는가? 의심이 없는 곳에 의문이 있고 의심이 있는 데로부터 의문이 없기를 기필한 뒤라야 독서라 할 수 있다. 이것이 유교와 불교가 갈라지는 까닭이다.<sup>126)</sup>

다산은 불교의 화두법을 적멸로 돌아가는 공허한 가치라고 여겼다. 실질적인 의문이 없어야 몸과 마음에 도움이 된다고 불교의 공관을 비

126) 신현, 『琴堂記珠』, 『申櫨全集』, 아세아문화사, 1990, 627면-657면. ‘余觀佛書 如拘子無佛性 祖師西來意 庭前柏樹子 吸盡書江水 多般話頭 無非要人起疑 其究竟法 則都歸於寂滅 何益於身心哉 必也自無疑而有疑 自有疑而無疑 然後可謂讀書也 此儒釋之所以分也’



관하였다. 그는 다시 “法身이란 유가에서 말하는 大體이다. 色身은 유가의 小體에 해당한다. 道心은 불가의 眞如이고 人心은 불가에서 無明이라 한다. 尊德性을 너희는 定으로 여기고 道問學을 너희는 慧라고 한다. 피차가 서로 합당하나 함께 섞여 쓰지 못한다.”<sup>127)</sup>고 하여 불교와 유교 가르침의 원리는 같으나 함께 섞일 수 없다고 했다. 그러면서도 다산은 불경을 섭렵하거나 독서를 하고 승려들과 선문답을 나누며 불교의 폐단을 지적했다. 다산은 석가의 가르침이 『首楞嚴經』과 같은 경전에 있지 않고 깨달음에 있다고 비판하고 석가의 가르침에 대한 본질적인 해답을 바르게 찾아야 함을 일렀다.<sup>128)</sup> 또 다산은 요즘 불교가 무당의 기복신앙에 젖는 것을 우려하였고<sup>129)</sup> 불교 승려들이 일하지 않고 시주에 의존해 사는 것을 비판하기도 했다.<sup>130)</sup> 이처럼 다산은 불교를 이해함에 있어 유교를 기준으로 양자를 비교하여 무엇이 다르고 같은지를 논하였는데, 이를 통해 그의 논리적인 성격을 분명하게 드러내 보였다.

그러나 다산도 인간인지라 늙음과 인생의 말년 앞에서 무상에 대한 회한과 후회는 비껴갈 수 없는 심사였다. 그래서 다산이 마음먹고 시도해 보려고 한 것이 좌선이었다. 다산은 유배 생활이 언제 끝날지 알 수 없는 상황에서 승려들과 한담을 나누며 좌선을 하고 마음을 가다듬으려는 모습을 소상하게 피력하였다. 다산이 강진에서 마음을 터놓고 지낸 문도들이 있지만 그러한 것만으로는 허전한 심정을 다 다스릴 수는 없었다. 그래서 승방에 들러 좌선을 해보려는 뜻을 보인 것이다.

승방에 일없어 우연히 서로 찾으니	僧房無事偶相尋
참선 때는 少林을 방문함 아니라네	不是禪機問少林
말년에 공은 오직 성품 다스리는 일이건만	晚景收功惟繕性

127) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책. ‘法身者 吾家所謂大體也 色身者 吾家所謂小體也 道心汝家所謂眞如 人心汝家謂之無明 尊德性汝而爲定 道問學 汝以爲慧 彼此相當 互不相用’

128) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책. ‘一問首楞嚴禪者 謂是晉儒演說 非世尊所說 不知四十八章之外 都是演說 何必首楞嚴而已’

129) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책. ‘但汝家近日巫風太張 是可惡也’

130) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책. ‘一指不肯爲他動 如今竟有何成’

초년에 배운 도 천착함을 후회하네	初年學道悔鉤深
매일 굽어보는 못가는 장자의 호상 <sup>131)</sup> 인가	芳池日類疑濠上
깨진 독 수시로 끌어안고 한음이 짓네	破瓮時携作漢陰
공자의 문하에 仁恕를 돌이켜보니	悵悵孔門仁恕字
천년 후에 환한 달과 같은 마음을 깨닫도다	恭唯千載月如心 <sup>132)</sup>

다산이 일이 없어 승방을 찾았는데 스님이 참선 중일 때는 방문하는 것이 아님을 알고 멋쩍어 하나, 말년에 성품을 다스려 자신의 본성을 깨닫는 것이 가장 수승한 공부임을 느끼는 禪境의 심정을 보이고 있다. 다산도 후회는 비껴갈 수 없는 인생의 회한인가보다. 육경에는 최선을 다했지만 도를 닦는 마음공부는 천착해 선경에 이르지 못함을 노골적으로 후회하고 있기 때문이다. 이것을 보면 다산의 마음이 經에서 禪으로 많이 기운 禪老의 생각으로 차 있음을 알 수 있다. 공자에게서 배운 仁恕의 도리가 오랫동안 좌선하고 깨친 뒤에는 경과 선의 간격이 없이 환한 깨달음으로 비춘다는 선적 경지를 노래하며 스스로 위안을 삼고 있는 듯하다. 이것은 다산이 경과 선의 근원이 하나임을 갈파하는 언설이나, 자신이 도를 천착하였음을 후회하고 선가의 청정한 도만이 인생의 우수와 고민을 풀 수 있는 유일한 길임을 깊이 느낀 것이라고 보기는 어렵다. 다산의 이러한 심적 변화는 연파의 문도 기어에게 보내는 증언첩에서도 발견된다.

나는 들으니, 군자는 道를 걱정하지 가난을 걱정하지는 않는다고 하였으나, 大體를 기르는 것을 도라 하고 小體도 기르지 못하는 것을 貧이라고 한다고 하였다. 鄒夫子는, '나는 나의 浩然之氣를 잘 기른다'고 하였고, 또 이 氣라는 것은 義와 道를 배합한 것이니 이것이 없으면 곧 허탈하게 된다고 하였다. 이 기의 허탈함은 이 몸의 굶주림보다 더 근심스러운 일이다. 따라서 근심할 것은 도에 있는 것이요 빈에 있는 것은 아니다. .... 佛法이 비록 허탄하기는 하나 이른바 眞妄有無의 相은 우리 유교의 본

131) 濠上: 장자가 호상위에서 물고기가 노는 것을 보고 즐거워하고 복수에서 낚시 하며 초왕의 부름에도 나가지 않았다는 고사.

132) 정약용, 『六老山居詠』, 7언율시, 「僧房無事偶相尋」.

然·氣質의 분변과 같다. 沙門 慈弘은 水精寺에 사는데, 금년 가을에 綾州에 밥을 구하러 왔기에 이 글을 써 주어 경계한다.<sup>133)</sup>

다산이 기어에게 수도를 게을리 하고 있음을 훈계하는 내용이나, 유가에서 ‘君子憂道’하는 마음이나 義와 道를 배당하는 것은 불교와 다름이 없음을 말하고, 불가에서 ‘眞妄有無之相’을 말하는 것은 유가에서 본연 기질을 판별하는 것과 같다고 하여 유교와 불교를 비교하는 견해를 보이고 있다. 결국 다산은 유교와 불교의 학문적 기질은 다르나 그 본질은 같아, 중국에 깨닫고 난 뒤에는 하나라는 선적경지를 나타내고 있다.

이상 다산의 불교이해에 대하여 살펴본바 다산이 처음 불교를 접했을 때는 시적 감흥이 일어나는 정서적인 측면의 불교이해를 보였으나, 학문이 깊어지고 사상이 정립되면서부터 유교와 불교를 비교, 비판하는 유학자적 견해를 보였다. 그러다가 유배지에서 느끼는 다산의 불교이해는 사상의 논리를 떠나 유불의 근본이 같음을 피력하고, 삶을 정리하는 禪老의 모습마저 보여 인간으로서의 삶을 성찰하는 회한의 심경을 토로하였다. 이는 다산이 유배기간 동안 승려들과 교류를 나누면서 불교수행의 영향을 많이 받은 데서 기인한 것으로 보인다.

지금까지 살펴본 다산의 시문 중에서 불교에 관련된 글들을 모아 표로 만들어 보면 다음과 같다.

<표. V> 茶山 丁若鏞의 불교관련 詩文

책명	권수	제목
與 猶 堂 全 書 <sup>134)</sup>	第一集詩文集第一卷 ○詩集	游水鐘寺, 讀書東林寺, 贈有一上人, 智異山僧歌示有一, 登聖住菴,

133) 정약용, 『與猶堂全書』17卷, 「爲騎魚僧慈弘贈言」. ‘吾聞君子憂道不憂貧 養其大體曰道 不能養其小體曰貧 鄒夫子善養吾浩然之氣 其言曰是氣也 ... 佛法雖誕誕 其所說眞妄有無之相 則吾儒本然氣質之辨也 沙門慈弘棲于水精蘭若 今年秋就食于綾州 書此以戒之’

		奉和家人韻 簡寄有一上人，春日游水鍾寺， 早秋陪仲氏遊奉恩寺，宿寺，寺居雜詩， 宿奉恩寺，上雲吉山，宿水鍾寺， 陪家君游銀海寺。
第一集詩文集第二卷 ○詩集		宿中興寺，歷僧伽寺，過龍鳳寺，登天井菴， 寺夜同石門申進士聯句，訪臯蘭寺， 十一月一日 於西巖鳳谷寺。
第一集詩文集第三卷 ○詩集		登神勒寺東臺，端午日 陪二兄游天眞庵， 寺夕，游資孝寺，自江西寺乘舟至碧瀾渡， 獨游高達寺 懷李察 再用前韻，夜游資孝寺， 四月三日 游觀寂寺 二兒隨之，重游高達窟， 下嶺訪立巖寺值雨，夜泊神勒寺登東臺。
第一集詩文集第四卷 ○詩集		又爲五言示僧。
第一集詩文集第五卷 ○詩集		春日遊寶恩山房，四月十七日 游白蓮寺， 贈惠藏上人，次韻寄惠藏，寄贈惠藏上人乞茗， 藏既爲余製茶 適其徒躋性有贈 遂止不予 聊 致怨詞 以徼卒惠，謝隲性寄茶， 憶昔行寄惠藏，懷檜七十韻寄惠藏， 惠藏至高聲寺 遣其徒相報 余遂往逆之 值小雨 留寺作，送惠藏，滯寺六月三日值雨， 次韻寄黃裳寶恩山房， 九月十六日 携兩少年金世俊， 黃裳 游淨水寺 過南城作，抵寺，絕句， 題石峯賢長老房，學稼來 携至寶恩山房有作， 題寶恩山房，立春後三日 余在寶恩山房 藏上 人見過 小雪初霽 山夜清寂 戲爲聯句 以述 其事 學稼與焉， 將學稼在寶恩山院 遂值歲除 除之夜 心緒悵 悵 率爾成篇示兒，丙寅歲春日山房述懷示 兒， 宿修道菴 惠藏不期而至，山行雜謳二十首， 五月七日 余在寶恩山房 藏公携酒相過 厚意 也 拈周易坎六四韻 與之酬酢，贈賀鑑上人， 惠藏至，和子由新修汝州龍興寺吳畫壁韻， 四月一日 惠藏至 欲偕游白蓮社 爲念供具已之 悵然有作，四月三日 游白蓮社，淡泊， 僧拔松行，將游淨水寺 晚過粵姑津， 轉游水精寺，春日游白蓮寺，再游白蓮寺。
第一集詩文集第六卷		<松坡酬酢> 次韻送都尉以下諸人上水鍾寺，

	○詩集	海尉將游水鍾寺 以雨而止.
	第一集詩文集第七卷 ○詩集	<p>&lt;天真消搖集&gt; • 病伏十有二旬 適逢玄谿令公從龍門水鍾而至 將南游天真菴 勉而從之 仍訪石泉翁偕適 三家少年及季林 聖九 規伯亦從焉 到水南作, 次韻上天真寺, 上同玄谿, 上同楊山, 上同學淵, 上同命淵, 上同民燮, 上同載宏, 上同東錫.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 夜宿天真寺 寺破無舊觀 余蓋三十年重到也, 次韻宿天真寺, 上同玄谿, 上同學淵, 上同鍾儒, 上同命淵, 上同載宏, 上同二首玄谿, 上同鍾儒.</li> <li>• 山木, 次韻詠山木玄谿, 上同楊山, 上同學淵, 上同鍾儒.</li> <li>• 出山門, 次韻出山門玄谿, 上同鍾儒.</li> </ul> <p>&lt;穿牛紀行&gt; • 夜宿清平寺 和東坡蟠龍寺.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 清平寺觀瀑四首. • 出清平洞口.</li> </ul> <p>&lt;龍門山&gt; • [序]. • 陪叔父遊龍門寺.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 龍門寺,</li> <li>• 鷗村趙丈 要余先遊鳳凰臺 中路相招 待之不至,</li> <li>• 寺夜鬻菽乳. • 出寺.</li> </ul>
	第一集詩文集第十卷 ○文集	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 松廣寺古鉢辨. • 普照國師畫像贊.</li> </ul>
	第一集詩文集第十卷 ○文集	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 鳳谷寺述志詩序, 游蓮社觀紅葉詩序.</li> <li>• 一鉢菴記, 重修挽日菴記, 東林寺讀書記, 游水鍾寺記.</li> </ul>
	第一集詩文集第十卷 ○文集	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 游天真菴記, 高達窟記, 觀寂寺記.</li> <li>• 題藏上人屏風.</li> </ul>
	第一集詩文集第十卷 ○文集	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 華嶽禪師碑銘, 兒巖藏公塔銘.</li> <li>• 祭兒菴惠藏文.</li> <li>• 爲草衣僧意洵贈言, 爲騎魚僧慈弘贈言, 爲沙門謹學贈言.</li> </ul>
	第一集詩文集第二十二卷 ○文集	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 挽日菴重修上梁文.</li> <li>• 金剛山歇惺樓重修序.</li> </ul>
六老山居詠		<ul style="list-style-type: none"> <li>• 竹閣蕭蕭蓮寺西, 去住悠悠夢覺關, 一自菴居與世分, 雨歇山庭露白沙,</li> </ul>

		<p>半生胸裡小池臺，本來身在即吾家，  數畦荏菥綠層層，新秋玉宇曉未澄，  妻子團圓爾莫誇，僧房無事偶相尋，  勢途寒暑本相推，杞籬芋坎盡規模。  •落盡油茶始展茶，數卷殘書七尺身，  山庭焚雜起黃煙，自從流落學無爲，  書樓清絕白雲間，分根復裂前年菊，  數家籬落水村低，一鉤新月始生西，  油茶葉葉露流光，橡林黃葉雨霏霏，  臺端賞雪青筇真，天際浮雲接杳冥。</p>
栢悅錄 <sup>135)</sup>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• 大茈挽日菴記. • 鐵鏡堂偈. • 鐵牛堂偈.</li> <li>• 懸解塔銘. • 隱峰堂祭文, 表忠詞祭文.</li> <li>• 禪問答. • 高聲庵募緣文. • 挽兒庵.</li> <li>• 山居雜詠.</li> </ul>
琴堂記珠		<ul style="list-style-type: none"> <li>• 水種詩遊帖跋. • 題草衣禪偈後. • 茶翁示洵讀書1勅, • 茶山老樵書 4칙, 贈言23勅.</li> </ul>
東師列傳		<p>海運禪師傳, 晶岩禪師傳, 晶岩禪師碑文,  懸解禪師塔銘, 懸解禪師像贊, 兒菴藏公碑銘,  重建挽日菴記, 隱峰大師茶毘祝文,  鐵牛禪師偈, 掣鱷禪師號偈,  掣鱷禪師伽佗之詞, 掣鱷禪師碑文并序,  縞衣大師號偈, 縞衣集序, 與鐵船大師.</p>
萬德寺志		<p>題天頊詩卷, 萬德有兩無畏辨證說,  普照塔辨證說, 連坡大師塔銘, 遊龍穴記,  萬德寺詩, 萬德寺名稱及金生筆蹟辨證說,  萬景樓詩, 高聲菴詩.</p>
茶山先生行書帖		『琴堂記珠』의 원본.
水種詩遊帖		수종사에 관련한 한시.
茶山西山兩世墨寶		爲慈宏贈言 7칙.
題草衣意洵所藏石屋詩帖		초의에게 보내는 증언과 시첩.
見月帖 2개		1805.6.2-6.7까지 다산이 혜장과 교류를 나눈 시문과 서간첩. 答上人書.(강진군소장)

白雲帖		1812년 초의와 윤동을 데리고 문도 이시현의 백운동 별서에 다녀온 월출산 유람기. 13수의 시와 다산초당도, 백운동도.
茶山送鐵船贈言帖		1818년 금강산 구경을 마친 초의와 철선에게 써준 증언첩.
梅屋書甌		완호와 호의에게 보낸 10여 통의 친필 서간첩. 대둔사지 편찬에 관한 내용.
挽日菴實跡		• 重修挽日菴記. • 挽日菴題名.
大菴寺志		대둔사지 편찬 내용.
隱峯集東		謝隱峯書, 答隱峯, 隱峯經几.
答隱峰禪		(안백순소장)
乞茗疏		(개인소장필사본)
寄隱峰禪師		외 3통. (직지사박물관소장)
다산간찰		7통. (김민영소장)
題挽日菴志		(개인소장)
答寄北菴		영파스님에 관한 내용. (개인소장)
題縞衣帖		2편. (개인소장)
題掣繩帖		5편. (개인소장)
雜言送鐵船還		11칙. (일민미술관소장)
水精菴旅榻		1통(자필). (강진군소장)
與琬虎		(월전미술관소장)
華嶽大師塔銘		(개인소장)

134) 정약용, 『與猶堂全書』, 한국문집총간 281~286; 한보광·이봉욱편, 『한국문집소재 불교관련시문자료집』4, 이회, 2007, 3670-3709면.

135) 금명 보정, 『栢悅錄』, 『採香錄』. 이하 관련은 정민(1) 17면-681면과, 「다산일문(逸文)을 통해본 승려와의 교유와 강학」, 다산학술재단, 2012.5, 2면-4면. 참고.

위의 표에 의하면 다산의 불교 관련 시문은 대부분이 『與猶堂全書』에 수록되어 있으나, 근래에 발견된 시문집에는 서간문도 다수 포함되어 있음을 확인할 수 있다. 특히 『栢悅錄』·『採香錄』·『琴堂記珠』·『茶山先生行書帖』·『水種詩遊帖』·『茶山西山兩世墨寶』·『爲草衣贈言帖』·『示意洵帖』·『見月帖』·『白雲帖』·『茶山送鐵船贈言帖』·『梅屋書甌』·『挽日菴實跡』·『隱峯集柬』은 다산이 주변의 승려들과 자주 편지 왕래를 하며 얼마나 불교에 깊이 관여하고 있는지 정황을 살필 수 있는 자료가 된다.

한편, 『六老山居詠』에 수록된 시들은 석옥의 시를 차운한 것으로 이 가운데는 4수의 茶詩가 포함되어 있다. 다산이 강진에서 승려들과 차를 만들고 나누어 마신 것은 이미 알려진 일이며 조선후기 차문화 중흥에 일익을 담당하였음도 주지의 사실이다. 이 외에도 차에 관련한 시들이 많이 발견되나 이에 대한 글들은 다음 유배기의 차생활에서 구체적으로 다루기로 하겠다.

## 2) 寺志編纂과 佛事

다산이 유배기간 동안 이룬 불교 관련 업적으로 『大菴寺志』와 『萬德寺志』 등의 寺志編纂을 들 수 있다. 이것은 18세기 후반 조선에서 이루어진 학문적 분위기의 하나로 역사 서술과 전통문집 집성, 백과사전 형태의 類書류가 개인, 가문, 학파 단위로 매우 활발하게 이루지는 사회적 배경에서 이루어진 것이다.<sup>136)</sup> 그 중 유학자가 불교의 寺書編纂에 직접 관여한 대표적인 예는 강진에 유배 중인 다산이었다. 다산은 유배지 인근에 있는 대둔사와 만덕사의 사지인 『大菴寺志』·『萬德寺志』·『

136) 김용태, 『조선후기 불교사 연구』, 신구문화사, 2011, 372면-373면.



『挽日菴誌』 편찬에 크게 관여했다. 또 삼국시대 불교전래 과정부터 신라 말까지 불교사 관계 자료를 체계적으로 정리한 『大東禪教考』도 저술하여 다산의 불교에 대한 관심과 이해를 돕고 있다. 『梅屋書甌』에는 『大菴寺志』 편찬을 위한 자료 준비를 위해 『傳燈錄』과 『佛祖通載』, 미황사 사적을 베껴줄 것 등을 요구하는 내용 등이 실려 있어 다산이 『大菴寺志』 편찬에 직접 참여했다는 것을 알려준다. 그 중 『梅屋書甌』에 실린 글 중 한 가지만 살펴보기로 한다.

보내온 문적은 비록 소가 땀을 흘릴 만큼 많아도 모두 거짓말이어서 하나도 근거로 삼을 만한 것이 없네. 만력 이전의 사적은 온통 하나도 믿을 만한 글이 없다. 이와 같은데도 무엇으로 사지를 만들겠는가? 옛 탑 중에 이름도 없고 주인도 없는 것 한 두 곳을 열어 찾아보아 하나의 문적이라도 얻은 뒤라야 비로소 작업에 착수할 수 있겠네. 만약 이일을 어렵게 생각한다면 사지는 지을 수가 없네. 또 북암과 상원, 진불암과 도선암 등 네 암자의 판기도 함께 하나하나 베껴오는 것이 좋겠네. 북암의 탑 속에 흑문적이 있던가? 만덕사에는 『傳燈錄』이 없으니 이 또한 어쩔 수 없이 전질을 살펴보아야 하겠네. 며칠 내로 보내시게. 홍공은 16일에 와서 보고 바로 돌아갔네. 순도 19일에 잇달아 오면 좋겠군. 이만 줄이네. 8월 12일.<sup>137)</sup>

1813년 8월 12일에 쓴 다산의 편지내용으로, 『大菴寺志』 편찬을 위해 절에서 보내온 자료가 믿을 만한 것이 없어서 신뢰할 만한 문헌을 찾아오지 못하면 사지를 편찬하지 못하겠다는 뜻을 밝히고 있다. 이 편지를 통해 다산이 『大菴寺志』 편찬에 직접 관여했다는 것을 확인할 수 있으며, 다산이 대둔사를 비롯한 다른 사찰의 사지편찬을 주도적으로 이끌었음을 알 수 있다.

137) 정약용, 『梅屋書甌』, ‘所來文跡 雖曰汗牛 都是僞言 無一可據 萬曆年以前事蹟 都無一點 信文如此 而何以爲寺志乎 古塔之無名無主者 一二舉開而索之 得一文跡然後始可下手 若以此事爲重難 則無以作志矣 又北菴上院眞佛導船四菴板記 並一一騰來爲佳 北菴塔中 或有文跡耶 萬德寺 無傳燈錄 此亦不可不考全帙 數日內送之也 弘公十六日來見即歸 洵也十九日 繼來爲佳耳 不具 八月十二日’정민(1), 216면-217면.

다산이 관여한 『大東禪教考』·『大菴寺志』·『萬德寺志』·『挽日菴誌』는 완호와 연파·초의·기어·호의 등이 공통으로 편찬하여 1820년대 전반에 완성하였다. 다산은 연담과 호의, 초의와 교류하면서 학문적 영향을 크게 미쳤는데 그의 가르침을 받아들인 寺志는 다산의 학문적 방식인 고증학적 입장에서 기술한 것이라 할 수 있다. 고증학적 입장이란 다산이 즐겨 사용한 서술방법으로 그의 6經 4書·1表 2書 등의 저서가 <原文>과 <案文>의 형식으로 이루어진 것을 말한다.<sup>138)</sup> 다산은 『大東禪教考』 발문에 “사실을 고증하지 않고 이야기 하는 몽매한 자가 많다”고 비판하고 있어 그의 書誌 편찬 기술은 사실을 고증한 학문적 토대 위에서 이루어졌다는 것을 알 수 있다.

다산이 『大東禪教考』·『大菴寺志』·『萬德寺志』·『挽日菴誌』 편찬에 관여하게 된 직접적인 동기는 연파 및 그의 문도들과의 교분관계에서 찾아야 할 것이다. 앞서 전술한바 당시 대둔사는 연담의 범을 이은 초의와 호의 등의 한 문파와, 청허의 직계 문파인 연파·수룡·기어·철경 등의 두 문파로 나뉘어져 있었는데, 사지 편찬에 두 문파가 두루 포함된 것은 다산이라는 커다란 수장이 있었기 때문이라고 볼 수 있다. 다산은 유배 이전부터 연담을 미리 알고 있었고, 다산이 강진에 유배를 오자 연담은 연파를 소개해 주었고, 연파는 다시 초의를 다산에게 소개하여 그들 모두 다산과 사제의 연을 맺고 지냈기 때문이다. 특히 다산은 연파가 열반한 후 그의 문도들을 받아들여 자신의 문도처럼 훈계하고 가르침을 주었던 것이다.

다산은 이들을 지도 교화하여 사지를 편찬하는데 힘을 모았으나 『大菴寺志』 편찬에 자신의 이름은 명기하지 않고 있다. 편집에는 연파의 문도 수룡과 연담의 문도 초의가 관여하였고, 교정에는 완호의 문도 호의와 연파의 문도 기어가 동시에 관여했다고 기록했으며, 그 위에 완호가 鑑定하고 연파는 留授하여 『大菴寺志』 편찬이 완성되었다고 했다.

138) 최병헌, 「茶山 丁若鏞의 韓國佛敎史 研究」, 『정다산연구의 현황』, 민음사, 318면-333면.

그러나 연파가 1811년에 입적하였는데 연파가 우수하였다는 것은 그가 부분적인 초고를 남기고 『大菴寺志』가 완성되기 전에 이미 세상을 떠나자 다산이 그의 이름을 넣은 데서 붙여진 명칭이다.<sup>139)</sup> 이는 다산이 그만큼 연파를 신뢰하고 있었으며 그를 잊지 못하는 안타까운 마음에서, 연파를 추모하고 기리기 위해 명기한 것으로 보인다.

그렇다면 『大菴寺志』는 다산의 주도로 연파의 문과와 완호의 문과가 서로 힘을 합쳐 편찬하고, 『梅屋書甌』도 다산이 깊이 관여했다고 밝혔는데, 다산의 이름은 들어있지 않다. 그것은 『大菴寺志』에 함께 수록된 『大東禪教考』에서 찾을 수 있다. 『大東禪教考』의 발문에는 ‘右大東禪教考一卷 紫霞山房所編摩也’<sup>140)</sup>라고 명시되어 있는데, 이는 『大東禪教考』의 편찬이 전적으로 다산에 의해 주도적으로 진행된 것이며, 『大菴寺志』 편찬에 다산의 이름은 빠졌지만 여기에도 그가 주도적으로 지휘하였다는 것을 말하는 증거라 할 수 있다. 이것은 다산의 지도력을 보여주는 것으로 사지편찬에 관여한 그의 힘은 대둔사 승려들의 학문적 힘을 능가하는 것이어서 사지편찬에 주도적인 능력을 발휘하였을 것으로 짐작된다.

그 외 다산은 연파의 소개로 은봉을 소개받고 「挽日菴記文」을 써 주었다. 이에 관한 내용은 다산이 은봉에게 보낸 필첩 『隱峯集柬』 「謝隱峯書」에 실려 있다.

挽日菴記文과 挽日菴志는 모두 친필로 써서 보내오. 모름지기 연파와 더불어 한 차례 펼쳐본 뒤에는 마땅히 깊이 상자 속에 간직하여 자주 꺼내 보지 말아야 할 것이오. 어제 보내온 편지를 보니 그 크기에 대해 말했는데 아마도 목판에 새기려고 그런가 싶소. 더더욱 논할 바가 아니니 절대로 마음먹지 마시기 바라오.<sup>141)</sup>

139) 최병헌, 위의 책, 331면.

140) 최병헌, 위의 책, 331면-332면.

141) 『隱峯集柬』, ‘記文及菴志 皆人親筆書送 須與兒菴一審披見後 卽當深藏笥篋 切勿顯示也 今見來書 其尺寸相報 想欲付刻而然也 此則尤非可論 切勿生意’ 정민(1), 192면-195면.

다산과 함께 『挽日菴志』를 편찬한 은봉은 대둔사에서 출가하였고 만일암을 중수했다. 다산은 그의 부탁으로 『挽日菴重修記』와 『題挽日菴志』를 썼다. 은봉이 다산에게 제문과 중수기를 부탁한 것으로 보아 은봉도 다산에게 학문을 수학하였다는 것을 알 수 있다. 은봉이 다산에게 『挽日菴志』의 친서를 부탁한 해는 1809년이며 그것을 완성한 것은 1813년이었다.

그 외 『萬德寺志』는 6권2책으로 이루어져 있고 각 권 서두에는 그 편찬을 맡아서 완성시킨 사람의 명단이 다음과 같이 밝혀져 있다.

- 권 1·2·3 茶山鑑定 鶴林李晴輯 騎魚慈宏編
- 권 4 茶山鑑定 騎魚慈宏集 鐵鯨應彥校
- 권 5 茶山鑑定 白下謹學編 穀岳勝粲校
- 권 6 茶山鑑定 騎魚慈宏編 鐵鯨應彥校<sup>142)</sup>

위에서 보면 다산은 『萬德寺志』 편찬에 전체적인 감수를 맡았고 鶴林李晴이 1·2·3권의 편집을 맡았으며, 기어가 1·2·3·6권을 편집하고 4권의 자료를 모았으며, 철경은 4·6권을 교정하였고, 5권은 백하근학이 엮고, 구악이 교정하였다는 것을 알 수 있다. 이는 다산이 총 책임을 맡아 감수하였다는 것이며 다산의 문도 이청과 연파의 문도 4명이 자료를 모으고 그것을 편집·교정하여 편찬하였다는 것이다.

이상에서 살펴보았듯이 다산은 연파를 만나고 불사에 깊이 관여하였는데, 이것은 연파를 비롯한 대둔사와 백련사의 승려들이 다산의 학문적 위업을 높이 평가하고 그와의 교분을 나눈 두터운 친분을 형성한 관계 때문이라고 볼 수 있다. 물론 당시 사회적 기풍이 각 사찰마다 사지를 편찬하는 분위기가 우세였지만 대둔사는 조선후기 최대의 학문적 위상을 높이던 사찰이어서 더욱 사지편찬에 주력하였던 것으로 보인다. 여기에 유배 중이던 다산의 학문적 역량이 많은 영향력을 행사했다는

142) 『萬德寺志』韓國寺志叢書第 1輯, 서울아세아문화사간행, 1977.

것은 주지의 사실이다.

### 3) 僧侶와의 交遊

#### (1) 儒佛交遊의 배경

우리나라 차문화사에 있어서 아름다운 기연은 유불의 사상적 교류가 친밀하게 이루어졌다는 것이다. 고래로 유교가 정치이념이었다면 불교는 정신적인 지도이념으로서 우리나라의 사상과 문화를 주도하였다. 이러한 흐름은 고려를 거쳐 조선시대에도 이어졌는데 승려들은 일반적으로 불교와 유교를 겸수하는 것이 보통이었다. 특히 조선후기의 승려들이 유학의 기본 소양인 사서에 대한 식견을 높이고 유학의 독서순서와 매우 유사한 승려교육 과정을 이수하는 것은 승려들의 자질을 향상시키는데 커다란 기여를 하였다. 승려들의 유학 습득은 문집이 어록의 형태를 벗어나 유학자의 문집과 동일한 구성과 체제를 갖춘 것에서도 알 수 있다.<sup>143)</sup> 조선후기 청허는 당시 승려들이 유가의 시구만 암송한다고 비판하면서도, 불교와 유교, 도교의 요체를 정리한 『三家龜鑑』을 저술하는 등 유학에 대한 깊은 이해를 가지고 있었다. 청허의 「讚儒道」는 이러한 성향을 드러내고 있는 시라고 할 수 있다.

유교가 시작이 아니요  
도교가 어찌 끝이겠는가  
적막한 천지의 밖에서  
승화하여 무궁에 드네

仲尼既非始  
伯陽安得終  
寥寥天地外  
乘化入無窮<sup>144)</sup>

143) 김용태, 위의 책, 353면.

144) 청허 휴정, 『淸虛集』1, 「讚儒道」. 백양: 노자의 字. 노자는 성은 이씨이며, 이름은耳,

청허는 공자와 노자의 학문을 높이 추앙하여 유학에 대한 깊은 이해를 보였는데 이는 당시 고승들이 유학이나 도학을 겸비한 학풍 때문이었다. 흔히 불가의 쇠퇴로 인하여 불승들의 학문적 후진을 보편적 시각으로 바라보고 있지만, 어느 시대를 막론하고 덕망과 법력이 높은 고승이나 승려들은 유학이나 도학, 불학을 겸비한 학승들이 많이 있었다. 이들은 자라면서 유학의 가풍을 지닌 집안에서 대부분 성장했으며 출가 후에는 불경에 주력하여, 이들의 지적 범주는 상당한 수준에 이르러 유불도의 사상과 학문에 통달해 있었다.<sup>145)</sup>

더욱이 16세기 이후 주자학의 영향력이 상대적으로 커지면서 이러한 경향은 두드러지게 나타났다. 이에 대하여 성호는 俗儒들의 무조건 배척 이단 배척과 천박한 식견을 개탄하면서 속유가 승려를 따를 수 없는 점을 지적하는 등 속된 사대부보다 승려가 낫다고 하였다.

지금 儒術을 하는 자들이 말끝마다 이단을 배척하지만 그 마음이 과연 이것을 붙들어야 하고 저것을 배척해야 하는 것을 밝게 아는지 알 수 없다. 만약 道를 보기를 밝게 하지 못하면 믿기를 독실히 하지 못한다. 나는 이 道를 믿어 지키기를 불문에서 그 스승 높이듯 하는 것을 보지 못하였다. 그런 식견을 가지고 장차 어떻게 정밀하고 전일한 篤學을 배척하겠는가. 우습기도 하고 민망하기도 하다. 나는 俗儒들이 그들에게 미치지 못하는 바가 네 가지 있다고 본다. 첫째 스승을 높이고 도를 믿는 것[尊師信道], 둘째 흠치는 마음이 없는 것[無偷心], 셋째 음식과 여색에 탐하지 않는 것[絶食色], 넷째 대중을 사랑하는 것[慈物], 식색과 자애에 대해서는 혹 중도에 지나친 바가 있지만 속유들의 정을 방자히 하고 음식을 극도로 하는 것에 비교하면 과연 어떤가? 내가 일찍이 절간에 있었는데 緇徒들이 士大夫보다 나은 점에 대해 탄식한 바 있다.<sup>146)</sup>

18세기 조선후기 척불로 인하여 불교가 위축되어 있을 때 성호의 이러한 불교에 대한 긍정적 시각은 자연스럽게 유불의 접근과 교류를

자는 伯陽이다.

145) 김용조, 위의 논문, 236면.

146) 이익, 『星湖僿說』 13권, 「人事門」, 「俗儒斥佛」.

유도하였다. 물론 여전히 한편에서는 불교를 배척하는 배불론이 대두되기도 하고 불교의 폐단을 지적하는 유학자들도 많이 있었으나, 불교와 유교의 교류는 서로가 공존하기 위한 자구책이기도 했고, 당시 조선사회의 자연스러운 사회적 현상이기도 하였다.

특히 불교에서 시작한 차문화가 유학자들에게 옮겨지면서 유학적인 세계관은 더욱 도학적인 모습을 띠었고, 禪과 조화롭게 발전하여 차문화는 그들을 더욱 깊은 정신세계로 승화시켰다.<sup>147)</sup> 그런데 이와 같은 유불과의 교류는 조선시대의 모습만은 아니었다. 이미 고려시대부터 존재하였던 것이다. 게다가 이 당시는 유불의 마찰이 거의 없었기 때문에 승려들과 유학자들이 서로 상보적인 관계를 유지하였고 儒家茶의 큰 맥을 형성하여 고려 차문화를 빛내기도 했다. 고려시대의 대표적인 유가 다인으로서 이자현, 정지상, 임춘, 이규보 등을 들 수 있는데, 이들은 승려들과 함께 교류를 나누며 음다의 깊은 경지에 이르러 禪茶詩文의 제1 전성기를 맞이하기도 하였다. 이러한 禪茶의 기풍이 조선시대로 이어지면서 유학자들의 음다풍이 크게 확산되었고 道學과 茶 그리고 현묘한 仙思想이 조화를 이루어 새로운 정신세계를 창출하기도 했다.<sup>148)</sup> 관계에 진출한 유학자들은 자신이 속한 학문적 계보나 당파적 이론에 맞지 않으면 조금도 굽히지 않고 물러나 경제적 기반이 있는 고향으로 돌아가 은거하였다. 이것이 바로 차의 성질과 같아 사대부들은 자연히 차를 가까이 하는 계기가 되었다. 사대부들의 은거는 자신의 학문적 이론을 굽히지 않는 절개의 상징이었으며 겸양의 미덕으로까지 비추어 세연을 초월한 선적경지에서 정신을 고양시킬 수 있었다.

다산이 강진 유배 기간 중에 나는 대둔사 승려들과의 두터운 교분은 다산의 이러한 정황을 확인시켜 준다. 유배지에서의 고단한 삶은 승려들과 함께 학문을 하고 차를 마시는 가운데 위로받고 치유되었다. 다산의 유배는 상당부분 정책적인 감행이 큰데, 유배지에서의 설움과 한

---

147) 류건집, 위의 책, 130면-131면.

148) 류건집, 위의 책, 291면.

을 달래는 데 다산에게는 차만한 것은 없었을 것이다. 그래서 다산은 유배 이전부터 마셔왔던 차를 강진에서는 더욱 가까이 하였으며 승려들과 함께 유학자로서의 선다를 즐겼다.

당시 강진 주위의 많은 승려들 또한 유학에 대한 교양이나 그 지적 수준으로 보아 다산의 교유상대가 되기에 부족함이 없었다. 이때에 나온 승려들의 문집은 유자의 것과 구별하기 어려울 정도로 수준이 높았다. 대둔사에 주석하는 승려들의 유학적 소양은 유학을 불교의 사상에 비추어 분석하고 비판하는 데 주저하지 않을 만큼 해박하고 깊은 안목을 가지고 있었고, 시문에 능통하여 많은 시문을 저술하기도 하였다.

대둔사의 연담·은봉·연과·초의를 비롯하여 수룡·기어·철경·침교 등은 다산과 가까이 지내며 서로의 학문과 사상을 나눈 학승들이었고 차생활도 함께 즐긴 지기였다. 이와 같은 승려들과의 자연스러운 접촉은 다산의 불교에 대한 관심을 유도하였고, 불교 사상을 이해하는 기폭제가 되었던 것이다. 실제로 이들과의 만남을 통해 다산은 유불의 간격을 극복하고 사상담론을 나눈 각별한 사이로 발전하게 하였으며, 대둔사의 사지편찬에 관여하기도 하는 등 다산이 유배기간에 불사에 관여하는 성과를 이루게 하였다.

다산과 승려들의 교유는 학문적 사제관계를 유지하면서 유배의 정한을 달래는 마음의 안식처가 되었다. 다산은 유배의 고난한 삶과 답답한 심회를 풀기 위하여 이웃한 사찰을 자주 찾아 승려들과 학문을 소통하였다.<sup>149)</sup> 백련사 서쪽 대나무 누각 한가로운 곳에 시냇물을 베개 삼아서 향과 묵객을 즐기며,<sup>150)</sup> 찾아오는 승려와 학문을 나누었고,<sup>151)</sup> 때론 스스로 승방을 찾아 도를 담론하기도 하며 유배의 답답함을 풀었다.<sup>152)</sup> 다산은 이때 승려들과의 교분을 통해 불경의 용어를 익숙하게 구사하였고 불경에 대한 해박한 지식을 겸비하는 등 그의 불교에 대한 이해의

149) 정약용, 『육로산거영』, 7언율시. ‘僧房無事偶相尋 不是禪機問少林’  
 150) 정약용, 『육로산거영』, 7언율시. ‘竹閣蕭蕭蓮寺西 書香墨色枕寒溪’  
 151) 정약용, 『육로산거영』, 7언율시. ‘鄰寺時來問字僧’  
 152) 정약용, 『육로산거영』, 7언율시. ‘晚景收功惟繕性 初年學道悔鉤深’



폭을 넓히는데 많은 영향을 받았을 것으로 보인다.

(2) 蓮潭有一과의 만남

다산이 승려와 만나 이야기를 나누는 것은, 유배 이전 부친의 부임지였던 화순 만연사에서 연담과 차를 마시던 때였다. 당시 다산은 17세의 어린 나이였으나 33년 동안 선문을 나오지 않고 수행을 한 연담의 높은 禪德에 감복하여 연담에게 주는 시를 남겼다. 다산이 연담에게 주는 「智異山僧歌示有一」을 살펴보기로 한다.

.....

흰 눈썹의 스님이 검은 범복 걸치었네  
솔잎으로 미음 끓여 간혹 목을 축이고  
취덩굴로 모자 엮어 항상 이마 가렸는데  
중얼중얼 천백 번 불경을 외우다가  
갑자기 고요해져 아무 소리 들리잖네  
서른이라 세 해를 산을 아니 내려오니  
세상 사람 어느 누가 그 얼굴을 기억하리

有僧白毫垂緇幌  
松葉稀糜或沾喉  
葛絲煖帽常覆額  
喃喃念經千百遍  
忽爾寂然無聲響  
三十三年不下山  
世人那得識容顏

.....

이 스님의 이름자를 장차 누가 알 것인고  
안개 노을 겹겹이 푸른 산을 덮었거니  
태백산에 용 가둔 일 못사람이 의심하고  
소림사에 면벽한 일 우매한 자 이해 못해  
듣자하니 설파대사 선정에 들었다는데  
혹시 그의 높은 행적 여기 숨지 않았나요  
연공은 고개 숙여 대답하려 하지 않고  
그분과 헤어진 뒤 소식 없다 이를 따름

此僧名字將誰識  
煙霞疊鎖蒼山色  
太白藏龍衆共疑  
少林面壁愚莫測  
吾聞雪坡入禪定  
無乃高蹤此逃匿  
蓮公俛首不肯答  
但道別來無消息<sup>153)</sup>

다산은 연담의 출가생활 모습과 고승다운 인품을 지닌 그의 덕성을

153) 정약용, 『茶山詩文集』1권, 「智異山僧歌示有一」.

묘사하고 그를 그리워하는 마음을 토로했다. 다산과 연담이 서로 알게 된 것은 위의 시에 나오는 설파와 상관이 있을 듯하다. 설파는 연담의 법형으로서 사형사제지간이다. 그리고 정조에게 다산을 천거한 사람이 채제공이다. 채제공은 설파와 이미 교분을 맺어 당시 승려의 도성출입이 제한되어 있는 시기에 설파를 도성 안에 출입하도록 도와주었고 설파가 열반 한 후에 그의 비문도 써 주었다.<sup>154)</sup> 이를 계기로 채제공은 다산에게 설파를 소개시켜 주었고 설파는 다산에게 연담을 소개시켜 주었을 것으로 짐작된다. 그러나 수학기에 화순 만연사에서 연담을 만나 차를 마신 일이 있었어서 다산과 연담은 일찍이 면식이 있는 사이였다.

다산이 연담에게 주는 또 다른 시를 살펴보기로 한다. 이 시에 다산은 유가나 목가가 서로 다를 것이 없다는 유묵의 종교적 차이를 초월하는 개방적 사고를 표현하였다.

지난날에 원공과 알고 지내어  
스님의 높은 이름 들었었는데  
학이 돌아온 때를 우연히 만나  
구름 위 노니는 정 잠시 멈췄네  
흰 눈썹은 도기를 머금었었고  
새 시는 속된 소리 없어  
차와 오이 비록 조출하지만  
머물러 있노라니 정성 알겠네  
산경의 조부 손자 바로잡았고  
선보의 아우 형님 가려놓았지  
서글퍼라 초연한 생각이 이니  
초야에 영웅호걸 많기도 하다  
물아가 사라지면 그제 도인 걸  
유가 목가 다틀 게 뭐가 있으랴

夙與遠公識  
獲聞南斗名  
偶值鶴返期  
暫住雲遊情  
厖眉含道氣  
新時無俗聲  
茶瓜雖澹泊  
淹留識枕誠  
山經正祖孫  
禪譜辨弟兄  
悵望起遐想  
林澤多豪英  
物淨斯得天  
儒墨何須爭<sup>155)</sup>

다산은 일찍이 연담을 만나 담론을 나누면서 유교와 불교가 서로

154) 최병헌, 위의 책, 327면.

155) 정약용, 『茶山詩文集』 1권, 「贈有一上人」.

다들 것이 뭐 있느냐고 했다. 연담의 인품 됴에 감복하고 산중 승려들의 계보나 선가의 도반들 중 연담이 으뜸이라는 찬사를 했다. 연담은 당시 대둔사 화엄학의 대 강백이었고 청허의 법맥을 이은 법손이었다. 따라서 선과 교에서 연담을 따라올 자가 없다는 것을 알고 존경의 마음을 비쳤다. 다산은 속가의 많은 영웅호걸들은 색을 깨치면 바로 도인데 유가와 불가가 서로 다투는 것은 아무런 의미 없는 일이라고 하였다. 비록 17세의 어린 다산이지만 연담을 만나 유불의 담론을 나눌 만큼 학문에 대한 자부심이 컸고 자신의 사상을 뚜렷하게 밝히는 당당함이 있었다. 다산이 연담과의 친분이 두터운 것은 앞서 소개한 초의에게 써 준 「題草衣衣洵所藏石屋詩帖」에도 소개되어 있다. 여기에 다시 간략하게 짚어보기로 한다.

우리나라 선종의 강단은 호남에서 성대하였다. 옛날 연담 유일이 치림에서 주맹하여 이름이 진신 간에 떨쳤다. 그 뒤 운암 정일이 있고 또 그 뒤에 연과 혜장이 있다. 연담 유일공은 내가 어렸을 때 종유했던 바다. 나와 돌아가신 아버님의 시가 그의 시집에 실려 있어 잊을 수가 없다.<sup>156)</sup>

연담은 당시 대둔사의 12대 종사 중 한 사람이었고 어려서부터 경학을 배웠고 실학의 영향을 받아 불경에 대한 새로운 해석을 시도하는 등 대둔사를 비롯한 호남 사찰에서 가장 주목받는 대강백이었다. 연담과 다산은 40여 살이나 차이가 나지만 부친과 자신의 시가 연담의 시첩에 실릴 정도로 어려서부터 맺은 돈독한 관계는 다산의 인생관에 많은 영향을 주었을 것이다. 그러나 연담과의 인연은 강진까지 이어지지 못했다. 다산이 유배오기 2년 전에 연담이 열반한 것이다.

156) 정약용, 『題草衣衣洵所藏石屋詩帖』 ‘吾東禪講 盛於湖南 昔蓮潭有一 主盟緇林 名動搢紳 其後有雲潭鼎駟 又其後有兒菴惠藏 一公余兒時所從遊 余與先人之詩 錄在其詩集 所不可忘也’, 정민(1), 290면-291면.

### (3) 兒菴惠藏과의 교류

다산은 강진에 유배를 오고부터 승려들과의 만남이 더욱 빈번해졌다. 1805년 봄에 연파가 만덕사의 주지로 오고 그해 가을 다산과 연파가 만나면서 둘은 아주 친밀해 졌다. 연파는 대둔사에서 출가하여 월송에게 구족계를 받고 연담과 설담에게서 불경을 배워 30세에 대둔사의 강백을 맡았다가 1805년 만덕사로 오게 되었다. 연파는 『華嚴經』과 『大乘起信論』에 능통했으며 유교경전 가운데 『周易』과 『論語』를 좋아했다. 연파는 다산의 이야기를 듣고 그를 만나고자 기대하고 있었던 터에 다산이 찾아오자 그동안 풀어내지 못했던 학문에 대한 이야기를 붓물 터지듯 쏟아냈다. 이 이야기는 연파가 열반한 후에 다산이 「兒巖藏公塔銘」에 자세하게 기록하였다.<sup>157)</sup>

다산은 연파의 주선으로 1805년 보은산방으로 옮기고 다산학에 몰두하였다. 다산이 연파의 주선으로 보은산방으로 거처를 옮긴 것은 다산의 삶과 사상 그리고 학문에 많은 영향을 주었다. 보은산방은 이른바 다산학이 시작된 곳이라 할 수 있는데, 다산은 보은산방에서 연파를 위한 많은 시를 남겼다.<sup>158)</sup> 아마 한 사람을 위한 다산의 시로는 최대의 양이라 할 수 있다. 다산이 1805.6.2-6.7일까지 고성암에서 연파에게 써 준 시문 친필이 『見月帖』에도 수록되어 있다. 이때 다산은 연파에게 『華嚴經』과 『楞嚴經』을 빌려 읽고 불경에 관심을 갖는 등 불교 공부에 대한 적극적인 마음을 피력하였다.

157) 정약용, 『茶山詩文集』17권, 「兒巖藏公塔銘」, ‘年甫三十 主盟於頭輪之會 會者百餘人 … 兒菴於外典酷好論語 究索旨趣 期無遺蘊 若葦閨之數 律呂之度 及性理諸書 皆精核研磨 非俗儒可及 性不喜詩 所作絕少 又不能副急 有贈必迫和之 乃驚人 尤工駢儷 於佛書唯好首楞嚴起信論’

158) 『與猶堂全書』1집, 1-5권에 「春日遊寶恩山房」, 「題寶恩山房」, 「贈惠藏上人」, 「次韻寄惠藏」, 「送惠藏」 연파를 위한 시가 10여수 있고, 『茶山詩文集』5권에도 「學稼來 携至寶恩山房有作」, 「題寶恩山房」, 「懷檜七十韻寄惠藏」, 「藏既爲余製茶 適其徒曠性有贈 遂止不予 聊致怨詞以徼卒惠」, 「憶昔行 寄惠藏」, 「惠藏至高聲寺遣其徒相報 余遂往逆之 值小雨留寺作」, 「立春後三日 余在寶恩山房 藏上人見過 小雪初霽山夜清寂 戲爲聯句以述其事 學稼與焉」, 「宿修道庵 惠藏不期而至」 등 혜장과 나눈 시가 여러 편 있다.

내가 부탁한 『楞嚴經』은 작은 것이요. 보내온 책은 마땅히 보름께 인편에 돌려드릴 테니 작은 판본으로 부쳐주면 고맙겠소. 부쳐온 시는 청아해서 기뻐할 만했소. 지난날 거쳐 지나온 곳을 취해 그 정경을 떠올린다면 수십 편의 좋은 시를 얻을 수 있을 게요. 이만 줄이요. 6월 7일.<sup>159)</sup>

다산은 연파가 보내온 『楞嚴經』이 자신이 부탁한 것이 아니라고 다시 구해서 보내달라고 했다. 또 연파가 지어서 보내온 시를 보고 청아해서 좋으니 더 지어볼 것을 권하는 등, 연파와 다산은 유학과 불경에 관한 학문 이외에도 시문을 짓는 작법을 배우며 두터운 친분관계를 쌓았다. 다산은 연파의 성품을 파악하고 그와 막역한 사이로 지냈는데 『茶山詩文集』5권에 연파의 성품을 표현하는 글이 있다.

내가 처음 藏公을 보았을 때 솔직하고 꾸밈새가 없었으며 남에게 아부하는 태도가 없었다. 그리하여 그를 아는 이는 그를 귀히 여기지만 모르는 자는 교만하다고 하는 것이었다. 그렇다고 집집마다 다니면서 설명할 수도 없을진대 나 자신을 내가 닮는 길 그것만이 고명(高名)을 유지하는 최상의 방법이리라. 여기 이 표현은 누추하지만 뜻만은 그렇지가 않아 그 뜻을 이해하고 지켜주었으면 하는 마음 간절하다.<sup>160)</sup>

다산은 연파의 깨끗하지만 도타운 속뜻을 이해하고 자신의 모습을 보는 듯 연파의 마음을 헤아려 주었다. 다산과 연파는 서로의 학문을 나누며 깊은 우의를 쌓아가는 정황은, 다산이 연파에게 써 준 시를 통해 살펴보면 다음과 같다.

.....

옷소매를 나부끼며 백마 적삼으로  
내려와서 반가이 서로 맞아주고

翩然白麻衫  
下來欣相延

159) 정약용, 『見月帖』, 「答上人書」, ‘...楞嚴經所求者即小本也 來冊當於望日便奉覽 幸寄小本爲佳 來詩清雅可悅 取舊日所經歷處 追述情景 可得數十篇佳詩也 不具 六月七日’. 정민(1), 251-253면.

160) 정약용, 『茶山詩文集』5권, 「懷檜七十韻奇惠藏」.

손을 들어 수고했다고 하고는  
풀밭에 앉아 정담 나누었지

舉手謝勞苦  
藉草話情緣

.....  
내 시경 서경 주역을 내세워  
그대 화엄 능엄 원각경을 풀이했는데  
공중에서는 안개비가 쏟아내렸고  
한마디 한마디가 현묘한 이치였기에  
자리는 귀족은 듯 조용하였고  
천성을 되찾은 눈물을 흘렸었지

以我詩書易  
博爾華楞圓  
霏屑落層空  
咳唾皆幽玄  
四座寂不動  
出淚感其天<sup>161)</sup>

다산은 당대의 대 유학자였고 연파는 대 강백으로서 서로의 학문은  
유불을 떠난 고담준론이었다. 이들은 날씨가 장소에 관계없이 그동안  
나누지 못했던 학문에 대한 언설을 물 흐르듯 풀어냈으며 서로 헤어지  
는 것도 아쉬워할 만큼 각별한 애정을 쌓았다.

또 다산은 연파에게 막역하게 차를 구걸할 만큼 차와의 인연도 각  
별했다. 다산이 차를 걸명하는 글을 보낸 것에 대하여 연파가 쓴 답이  
『蓮坡剩稿』에 전한다.

● .....

대숲 사이 찻잎은 장차 혀를 펴려 하고  
울 밖의 매화가지 이미 애를 끊는구나

竹間茶葉將舒舌  
墻外梅枝已斷魂<sup>162)</sup>

.....  
● 주림가득 산 빛이 고요 속에 신선한데  
푸른 나무 붉은 노을 눈에 가득 곱구나  
사미시켜 차를 끓여내게 하니  
머리맡에 원래부터 지장샘이 있었네  
옅은 노을 남은 별은 절집을 비추니  
반쯤은 붉은 빛에 반쯤은 황금빛  
맑은 차 한 사발이 다만 내 분수이거니

一簾山色靜中鮮  
碧樹丹霞滿目妍  
叮囑沙彌須煮茗  
枕頭原有地漿泉  
澹靄殘陽照上方  
半含紅色半含黃  
清茶一碗唯吾分

161) 연파 해장, 『茶山詩文集』5권, 「惠藏至高聲寺遣其徒相報 余遂往逆之 值小雨留寺作」.

162) 연파 해장, 『蓮坡剩稿』, 「盡日」. 정민(2), 182면-183면.

대숲 사이 햇살이 피는 정경을 시로 나누며 사미시켜 차를 맑게 한 사발 마시는 것이 분수라는 연파의 차생활은 다산에게도 영향을 주었을 것이다. 연파는 대둔사에서 내려오는 전통사원차를 배웠을 것이고 다산은 강진 이전부터 익혀온 차생활을 서로 나누었을 것이다. 연파가 다산에게 보낸 편지에는 연파가 차를 만들고 배채하여 차를 만드는 내용이 실려 있다.

늦물차는 벌써 쇠었을까 염려됩니다. 다만 덖어서 말리기를 잘 할 것 같으면 삼가 받들어 올리겠습니다.<sup>164)</sup>

연파는 대둔사에서 전하는 전통 제다법으로 차를 만들 줄 알았으며 떡차를 만들어 다산에게 바치겠노라고 말하는데, 다산과 연파는 학문뿐만 아니라 차생활도 활발한 교류를 나누며 산거를 즐겼음을 알 수 있다.

연파는 40세의 젊은 나이에 입적하였다. 다산과 교유를 나눈 지 7년 쯤 되는 해였다. 다산은 기어 자홍에게 제물을 받들게 하고 제문<sup>165)</sup>과 『兒巖藏公塔銘』을 지어 연파와 각별했던 지교에 애도의 뜻을 표했다. 여기서 간략히 소개해 본다.

.....

슬프다 이 아름답고 깨끗함이어

哀茲都潔

163) 연파 해장, 『蓮坡剩稿』, 「山居雜興」 2수, 정민(2), 185면-187면.

164) 연파 해장, 『見月帖』, 「제1신」, 「晩茗恐已老蒼 但其焙曬如佳 謹茲奉獻也」

165) 정약용, 『與猶堂全書』 1집 17권, 「祭兒菴惠藏文」. 「維年辛未九月干支 茶山樵者 摘山果一筭 侑村酌一散 使騎魚弘哭奠于兒菴之幄曰 兒菴之歸 既有日矣 既能親見庖犧 問五十生於十二 十二生於二 二三二爲七 三二三爲八 三百八十四爻 非三百八十四畫否 又能親見趙州和尚 一生念狗子無佛性 眞已往生在蓮花世界否 嗟二者兒菴既知之矣 尙享」

글로 표현해서 전해줄 길이 없어라	有書無傳
그대와 함께 나아간다면	與爾偕征
현묘한 진리도 열 수 있을 텐데	手啓玄鍵
.....	
지난봄에 입을 다무니	殘春緘口
산림이 쓸쓸하도다	山林寂然
그 이름 수동이었는데도	是名壽童
하늘은 그 수명에 인색하였네	天嗇其年
墨의 이름 儒의 행실은	墨名儒行
군자(韓愈를 말함)가 어여삐 여긴 바로세	君子攸憐 <sup>166)</sup>

다산은 연파와의 만남을 계기로 은봉과 침교·수룡·초의 등 여러 승려들과 교유를 맺게 되었다. 이 만남은 후에 傳燈契로 이어졌고 『萬德寺志』와 『大菴寺志』 편찬으로 확장되었다. 다산의 승려들과의 만남은 연파에서부터 출발하여 유배기간 동안에 학문적, 사상적으로 위대한 업적을 남긴 시기였다.

#### (4) 草衣意恂과의 교유

다산과의 교유 인물 중 빼놓을 수 없는 인물로 승려 초의가 있다. 초의는 다산이 먼저 알고 지내던 완호에게 구족계를 받았다. 그는 승려이었지만 선에만 전념하지 않고 교학에도 힘쓰는가 하면 다양한 취미생활을 하기도 했다. 초의는 불교 외에도 범어를 익혔고 다산의 직접적인 영향을 받아 유학을 배웠으며 홍현주, 신위, 김정희 등 사대부들과도 교분이 깊었고 시문에도 능통하였다. 초의는 『東茶頌』과 『茶神傳』을 지어 차생활을 중흥시켰고, 한국 차문화의 정신을 정립하는 공을 세우기도 하였다. 초의는 당시 대둔사의 12대 종사로 55세 때 헌종으로부터 <大覺登階普濟尊者草衣大宗師>의 賜號를 받았을 만큼 그의 선교겸수 사상

166) 정약용, 『茶山詩文集』 17권, 「碑銘」, 「兒巖藏公塔銘」.



은 많은 이들에게 영향을 주었다.

초의는 백과공선과 선을 논한 것으로도 유명하지만 다산으로부터 유학과 시, 그리고 주역을 배워 선과 유학을 겸비한 승려로도 알려져 있다. 다산이 초의에게 유학과 시를 가르친 것은 1809-1813년의 5년 동안이었다. 이 시기 다산은 연파를 떠나보낸 적적한 마음을 초의에게 애정을 쏟는 것으로 달랬다. 초의는 다산을 “덕업이 나라 안에서 으뜸가고 문질이 빛나는 스승”이라 했으며, “하늘이 나를 맹자의 어머니 곁에 있게 한다.”며 다산의 인품과 학문을 흠모하였다.<sup>167)</sup>

신헌의 『琴堂記珠』에는 다산이 초의에게 준 贈言이 30여 편이 전한다. 「水種詩遊帖跋」(1830), 「題草依禪偈後」(1814), 「茶翁示洵讀書」 3칙, 「茶山老樵書」 4칙, 「贈言」(1813) 23칙이 그것이다. 「水種詩遊帖跋」을 빼고 모두 1813-1814년에 써준 글이다. 이 글에는 다산의 초의에 대한 가르침과 당부, 각별한 애정 등을 적어 보내 두 사람의 친밀한 관계를 살펴볼 수 있다. 그 중 『茶山詩文集』에는 빠지고 없는 「題草依禪偈後」를 간략히 살펴본다.

...티끌 세상 인간의 내장 안에는 쌓인 것이 아름답지가 않다. 비단 옷으로 덮어 가리고 구슬과 비취로 이를 꾸며도, 나는 그 냄새가 향기롭지 않은 것을 안다. ... 그럴진대 어느 누구 하나 초의 아닌 이가 없다. 어찌하여 유독 의순만이 이를 나무라는가? 부처의 계율에 얽매이지 않고, 유가의 법도에 구애됨이 없이 운수에 내맡겨 제멋대로 만물의 위를 소요하고 온 세상 안을 부침한다면 사람들은 오직 초의가 바람에 나부끼는 것만 볼 터이니, 어찌 영화로운 이름과 이룩에 능히 얽매이겠는가? 가경 감술 (1814) 다산.<sup>168)</sup>

167) 김봉호初譯, 『草衣全集』3, 「詩論」上, 초의문화집행위원회, 세광출판사, 1994, 21면.

168) 정약용, 『題草依禪偈後』, ‘... 塵土腸胃 所貯不芳 被之以羅綺 飾之以珠翠 吾知所聞非蕘 ... 則無一而非草衣者也 奚唯意洵是嗔哉 不縛於佛律 不拘於儒法 任運肆志 逍遙乎萬物之表 沈浮乎四瀛之內 人唯見其草衣編襪 而豈榮名祿利之所能繫者哉 嘉慶甲戌茶山’정민 (1), 497면-516면.

다산은 초의에게 中孚라는 호를 선물하며 차의 덕으로 꼽는 中正의 의미를 지켜 줄 것을 암시하기도 하였다. 또 이백과 증부선사의 관계를 생각하여 다산 자신과 초의의 관계가 그들과 같기를 바라는 희망도 내포되어 있었다.<sup>169)</sup>

다산은 초의에게 여러 편의 글을 지어 주었는데, 학문하는 방법과 덕을 갖출 것을 당부하는 말 등이 담겨 있다.

- 배우는 사람은 반드시 혜와 근과 적 세 가지를 갖추어야만 성취함이 있다. 지혜롭지 않으면 굳센 것을 뚫지 못한다. 부지런히 하지 않으면 힘을 쌓을 수가 없다. 고요하지 않으면 온전하게 정밀하지 못한다. 이 세 가지가 학문의 요체다.<sup>170)</sup>

.....

- 재주와 덕이 없는 것은 세상이 온통 그런지라 욕할 것이 없다. 오직 재주와 덕이 있는 뒤라야 덕이 없다는 비방이 있게 된다. 그래서 재주와 덕은 서로 떼어놓을 수가 없다. 만약 둘 다 갖추기가 어렵다면 아예 둘 다 없는 것만 못하다. 때문에 사한이나 필묵의 재주는 남에게 드러내 보여서는 안 된다.<sup>171)</sup>

다산은 삼학으로서 초의에게 지혜와 부지런함, 침묵을 다듬을 것을 바라며, 얕은 재주를 위해 노력하기보다는 덕을 갖추는 데 힘쓸 것을 당부하여 스승으로서의 경책을 잊지 않았다.

다산은 초의가 산수유람을 하고 세상일에 눈을 뜬 후에 초가에서 글을 저술하는 것이 바람직한 삶이라고 충고하기도 하였다. 큰일을 하려면 훌훌 벗어던져 버리고 운유사방하며 명산을 편력하고 깊은 산속에서 집필에 몰두하며 말년을 보내는 것이 의미 있는 일이라고 하여 초의에게 삶의 방식을 제시하기도<sup>172)</sup> 하였으며 초의가 세상일을 위해 더 큰

169) 정민(2), 237-242면.

170) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책, ‘學者必具慧勤寂三者 乃有成就 不慧則無以鑽堅 不勤則無以積力 不寂則無以顯精 此三者 爲學而要也’

171) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책, ‘才德兩亡者 滔滔皆是 泯然無訾 唯有才而後 乃有武德之謗 故才之與德 不可相離 如難兩備 莫若兩亡 故詞翰筆墨之藝 切不可宜露示人也 戒之警之’

안목을 가질 것을 당부했다.

1812년 다산은 초의·운동과 함께 이시헌의 아버지 이덕휘의 초청으로 백운동에 놀러가 『白雲帖』을 짓기도 했다. 다산은 백운동의 승경을 보고 12승사를 노래한 13수의 시를 짓고 초의를 시켜 「白雲洞圖」와 「茶山草堂圖」를 그리게 하여 문도들과 유람하는 모습을 상세하게 담았다.<sup>172)</sup>

다산은 초의에게 차를 가르쳐 주었고 초의는 대둔사에 머물며 차를 만들어 서울의 사대부들에게 전파한 일등공신이였다. 초의가 다산에게 차를 배운 것은 1809년 다산을 처음 만난 이후 2,3년 사이였던 것으로 보인다. 초의는 다산에게 차를 배움으로써 조선후기 차문화사를 중흥하는데 결정적인 기여를 하였다.

초의는 다산이 해배된 후 해마다 다산에게 차를 보내주었으며 다산의 아들 정학연과 학유에게도 차를 보내주었는데, 이것이 추사를 비롯한 사대부들에게 초의차로 알려지는 계기가 되었다. 1830년에는 스승 완호의 삼여탑 건립을 위해 서울에 갔을 때 홍현주와 홍석주 형제를 만나 후에 『東茶頌』을 짓는 계기가 되었다. 상경 길에 신위에게 보림차를 선물로 주고 ‘煎茶博士’란 칭호를 받는 등 초의에게 있어서 중요한 사람들과 만남을 가지는 계기가 되었다. 초의가 신위에게 준 보림백모병차는 흰 빛이 도는 여린 잎으로 만든 첫물 초청떡차였다. 이때도 다산은 초의에게 당부하는 글을 써 주었다.

축 늘어진 초의와  
풀어헤친 민둥머리에  
네 중 꺾데기 벗겨 버리고  
네 유자의 뼈 드러냈는데

麤麤草衣  
髻髻禿髮  
剝爾禪皮  
露爾儒骨

172) 신현, 『琴堂記珠』, 위의 책, ‘雲遊四方 盡觀國中名山 盡識國中名士 茹辛餐苦 淅風沐雨 晚年得一 寒巖草閣 作粥飯僧 杜門著書 可傳無疑 斯足云不虛生也’

173) 백운동12승사: 玉版峯, 山茶徑, 百梅塢, 翠微禪房, 牧丹砌, 蒼霞壁, 貞麤岡, 楓壇, 停仙臺, 紅玉瀑, 流觴曲水, 箕簞園. ; 석용운 스님 제공. 2011. 10.

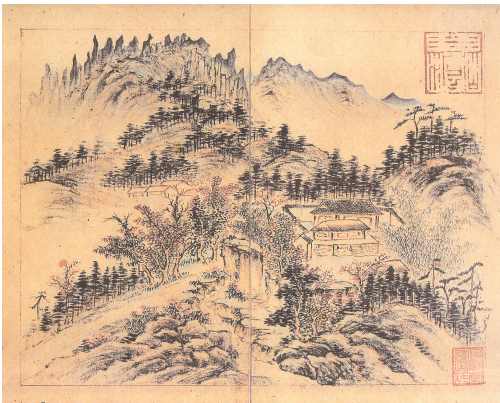
묵은 거울 이미 갈고 닦았고  
 새 도끼는 무디지 않아서  
 이미 밝게 깨치었으니  
 이것이 곧 제이월이로세

古鏡既磨  
 新斧非鈍  
 見明星悟  
 是第二月<sup>174)</sup>

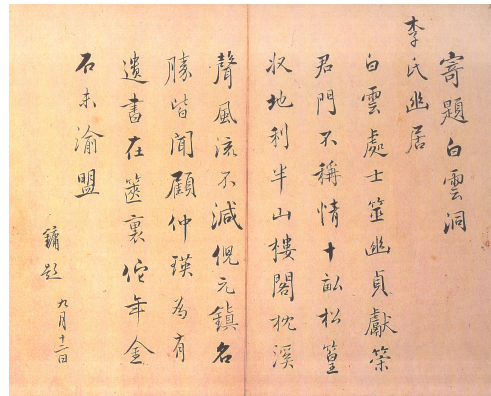
초의가 유불의 경계를 벗어나 도를 깨친 것을 인정하는 내용이다. 자신에게 유학을 배웠고 대둔사에서 불학을 배워 도를 깨우친 초의의 근기에 대하여 스승으로서 아끼는 마음이 드러나 있다.

다산이 세상을 떠난 후에도 초의는 다산의 두 아들과 계속 시와 편지를 왕래하며 오랫동안 교유를 지속하였다. 이들은 초의와 함께 시와 글, 차를 주고받으며 선과 차, 즉 禪茶一味의 茶道에 심취하였을 것으로 보인다.

<그림. III-1 > 백운동도



<그림. III-2 > 기제 백운동



174) 정약용, 『茶山詩文集』 6권, 「松坡酬酢」, 「다섯 번째 草衣禪에게 주다」.

## (5) 隱峰·縞衣와의 교류

다산은 연과와 초의 외에 은봉과도 좋은 관계를 맺고 있었다. 은봉과의 인연은 그가 대둔사의 만일암을 중수한 후 다산을 찾아와 기문을 부탁하면서 부터였다. 이에 다산이 『重修挽日菴記』와 『挽日菴重修上樑文』·『挽日菴實跡』·『題挽日菴志』를 써주게 된 것이다. 이외에도 7통의 편지와 만일암 관련 글들을 나눈 것으로 보아 이들의 관계는 매우 가까웠던 것으로 보인다.<sup>175)</sup>

다산이 황상에게 준 『茶山與黃裳書簡帖』에는 다산이 황상에게 보낸 편지 중 호의를 가르칠 것을 당부하는 내용이 들어있는데 한결같이 은봉의 시재가 뛰어난 것을 칭찬하면서 공부를 게을리 하지 말 것을 당부하였다. 그 중 한 편을 살펴보면 다음과 같다.

은봉의 시재는 사람을 놀라게 하는구나. 내가 십 년간 관각에서 노닐었지만 이처럼 신속한 사람은 본 적이 없다. 내가 이미 너를 얻었는데 또 은봉을 얻으니 이로부터 시사가 원만하겠구나. 다만 그 필법이 괴악하니 반드시 모름지기 글자마다 획마다 단아하게 하도록 힘써 옛 습속을 통쾌하게 씻어내야 할 것이다. 이는 네가 할 뜻이다. 5언고시를 반드시 그와 함께 읽고 두시를 날마다 몇 수씩 읽게 하는 것이 좋겠다. 이 같은 시재는 내가 실로 처음 본다.<sup>176)</sup>

다산은 은봉의 시재에 감탄을 하고 황상으로 하여금 그의 시를 닦기 위해서 두보의 시를 매일 몇 편씩 읽기를 권하고 있다. 은봉은 다산이 만난 대둔사의 승려들 중에서 가장 시문이 뛰어났던 사람인 듯하다. 이러한 시재를 가진 사람을 처음 본다는 다산의 칭찬 속에서 그의 탁월

175) 정민(1), 189면-210면.

176) 정약용, 『茶山與黃裳書簡帖』, ‘恩峰詩才 令人大驚 吾十年遊館閣 未見神速如此者也 吾旣得汝 又得恩峰 自此詩社圓滿矣 但其筆法怪惡 必須字字畫畫 務令端雅 快滌舊習 可也 此則汝之功也 五言古詩 必與之同作 而杜詩令日讀數三首 可也 如此詩才 吾實初見耳’, 정민(1), 109면-142면.

한 능력을 확인할 수 있다.

다산이 유배기에 만난 승려들 중 수신자가 모두 같은 글이 발견된 것은 호의에게 보내는 편지였다. 호의는 초의와 함께 완호의 법맥을 이은 대둔사의 승려였다. 다산이 1813-1815년까지 강진 다산초당에서 호의에게 보낸 친필 서간은, 『梅屋書甌』라는 책명으로 엮어져 있는데, 다산의 편지 13통, 정학연의 편지 2통이 포함되어 있었다.<sup>177)</sup> 이 편지에는 호의에게 주역을 가르쳐주겠다는 내용과 연파를 그리워하며 그의 시첩을 만들 준비를 하는 내용이 들어 있다. 또 『大菴寺志』 편찬을 위한 자료 준비를 위해 『傳燈錄』과 『佛祖通載』, 미황사 사적을 베껴줄 것 등을 요구하는 내용 등이 실려 있어 다산이 『大菴寺志』 편찬에 직접 참여했다는 것도 알 수 있다. 이 가운데 다산은 『首楞嚴經』에 대한 이야기를 나누자고 호의에게 뜻을 비치며 떡차 열 덩이를 보낸 기록도 보인다. 당시 다산은 차를 직접 제다했던 것으로 보이는데, 호의와 나누어 먹었던 정황이 다음 글에서 확인되고 있다.

붉은 복사꽃과 초록빛 수양버들로 꽃다움이 눈에 가득하여 굽어보고 우러러보며 주위를 살피면 생기가 가득하구려. 다만 궁한 집에 근심과 고통이 더욱 심해 산 누각 모임 자리의 벼들과 더불어 강론하고 토론하는 것은 오직 세곡의 들고 남과 인정이 느슨하고 가혹한 것뿐일세. 무슨 의미가 있겠는가. 하물며 그대가 思龍 등 몇 사람과 함께 표연히 한번 와서 진진하게 『首楞嚴經』 몇 장을 얘기한다면 문득 맑은 운치가 있을 성싶네. 떡차 열 덩이로 애오라지 늙은이의 마음을 표시하네. 다 갖춰 말하지 않네. 을해년(1815)3월 10일 茶宗 돈수<sup>178)</sup>

이 시기의 다산은 호의에게 宗親임을 밝히는 다종이란 호를 써서 떡차 열 덩이를 보냈다. 다산이 해배된 뒤에는 호의가 다산에게 차를

177) 정민(1), 211면-242면.

178) 정약용, 『梅屋書甌』, ‘緋桃綠楊 芳華滿眼 俯仰丕覽 生意藹然 但窮鄙愁痛益甚 山閣會上之朋 所與講討者 唯是稅之坳突 隣微之緩烈而已 有何意 況君與思龍等數人 飄然一到 津津說首楞嚴數章 却有清趣也 茶餅十錠 聊表老懷 不具言’, 정민(1), 211면-243면.

만들어 보냈다. 이것은 다산이 해배 후 두릉으로 돌아가 호의와 수룡에게 쓴 답장에서 이를 확인할 수 있다. 그 편지의 내용은 다음과 같다.

두륜산 제일봉에 올랐던 일 생각하니	憶上頭輪第一峯
맑은 가을 옷과 띠를 장송에 걸었지	淸秋衣帶掛長松
연파의 낡은 암자 검은 장막 가리었고	煙波屋老緇帷掩
화악비명 황량하다 이끼옷 덮었네	華嶽碑荒碧蘚封
내가 일찍이 화악대사의 비명을 찬한 일이 있다.	(余曾撰華嶽碑銘)
여전히 명차를 먼 데까지 부쳐오나	猶有茗茶煩遠寄
다만 이제 찬 국화의 쇠한 모습 함께하네	祇今寒菊伴衰容
창주에서 정히 다시 학 돌아감 더더지니	滄洲定復遲歸鶴
비구름 마침내 게으른 용 일으키리	雲雨終須起懶龍

호의는 성이 정씨이니 바로 학이다. 내가 호의의 편지에 답장하여 금강산 유람을 권하였다. 수룡 또한 두 스님을 위해 부끄러움을 씻는 것이 옳을 것이다.(縞衣性丁是鶴也 余答縞衣書 勸遊金剛 袖龍亦爲二衲雪恥可.)<sup>179)</sup>

위 시는 다산이 초의와 상경하고 돌아가는 철선에게 써준 『茶山送鐵船贈言帖』 맨 뒤에 들어있는 호의에게 보내는 글이다. 호의는 다산을 위해 해마다 차를 만들어 보내주었고, 한 때 다산도 호의를 위해 차를 보내주기도 했다. 호의가 만든 차는 장춘차라 하는데 다산의 아들 정학연이 지어준 이름이다. 장춘은 해남 대둔산 골짜기의 이름으로 장춘차는 해남 대둔사에서 만든 차란 뜻이다. 두릉에서 정학연은 “반드시 초의와 대사께서 손수 만든 것이라야 훌륭합니다. 큰 차포 하나를 목헌 서아사 편에 부쳐주시면 어찌시겠습니까. 서아사가 장춘동에 들르면 반드시 스님을 찾아뵙게 될 것입니다. 차를 맡기는 부탁은 그리 어렵지 않을 것입니다”<sup>180)</sup>라고 호의에게 직접 차를 보내달라는 편지를 보내기도 했다.

179) 정약용, 『茶山送鐵船贈言帖』, 「因二衲之歸 寄示大菴山中縞衣袖龍二長老」, 정민(1), 373면-374면.

180) 정학연, 『西山一門寄大菴寺諸禪師簡札帖(西山一門帖)』 10신, ‘必經草衣與師手製者 乃佳 幸以一大包 寄送於牧軒徐雅士如何 徐雅亦當入長春洞 必謗師矣 付茶之託 似不難耳 臨便慮慮’ 정민(2), 483면-514면.

이에 아울러 다산의 둘째 아들 정학유도 호의에게 보내는 편지에서 호의차를 두륜진차라고 하였다. 이외에도 호의가 만든 차를 두륜진품, 두강차, 수제명차, 수제진품 등 다양한 명칭으로 불렀는데 이것은 호의의 차가 수제품 중에서도 으뜸이며 진미한 맛과 향을 가진 우수한 차라는 것을 말해준다. 다산 해배 후에도 1831년부터 1850년까지 20여 년 동안 해남에서 두륜으로 차를 보내는 일은 계속되었다.

### (6) 철선의 대둔사 승려들과의 교류

다산이 전등계의 일원인 수룡 색성에게 보낸 편지를 보면 따끔한 충고의 말이 들어 있다. 자신의 말을 듣지 않는 수룡을 보면서 늙은이의 말을 가볍게 여긴다고 나무라기도 하는 다산의 편지에는 엄한 훈계와 함께 진한 애정이 묻어있다.

글을 받고 『尙書』를 읽는 줄 알게 되어서 몹시 기쁘다. 다만 이 책은 모름지기 먼저 고금의 내력을 알아야지, 손 따라 읽어나가서는 안 된다. 이쪽에서 한 번 잃게 되면 저편 귀통이가 아마득해져 마침내 다시 만날 기약이 없게 된다. 인정으로 가늠해서 마땅히 자주 와 보아야만 한다. 진실로 이를 하려면 반드시 거처를 옮겨 몸을 뺀 뒤라야 할 수 있다. 그런데 몸을 정할 계획을 보면 내 편지를 보고서도 여태 미황사에 눌러 앉아 있으니, 절집의 술과 국수는 중하고 이 늙은이의 편지는 가벼운 게로구나. 지나면서 들르지도 않고, 편지를 보내도 답장이 없으며, 장차 옮길 듯하다가, 다시 눌러 앉고는 고작 한다는 말이 신정을 기약한다니 이 같은 고승을 어찌 다시 만나보겠느냐! 네 마음대로 하거라. 이만 줄인다. 9월 24일. 과거의 사람이.<sup>181)</sup>

181) 정약용, 「答袖龍禪」, (김민영소장 간찰). ‘得書知讀尙書 深喜 但此書須先知古今來歷 不可順手閱過也 此方一傷 則涯角渺然 遂無更會之期 揆以人情 當數數來見 苟欲爲此 必移居身脫然後 可以爲之 而身定之計 見吾書而還蹲黃寺 維那之酒麪重 此老手札輕矣 過路而不入 有書而無答 藏移而還留 乃日新正爲期 如此高僧 豈敢更圖相見 唯意爲之好矣 不具 九月二十四日 過去人’. 정민(1), 76면-77면.



다산은 수룡이 공부를 게을리 하는 것이 못마땅하였던 듯하다. 아직 도 미황사에 남아 있느냐고 채근하면서 절집에 국수가 좋느냐고 비아냥거리기도 한다. 고삐를 늦추지 않는 다산의 염려 섞인 마음쓰임이 정감 있게 묻어난다. 다시 들리지 않으면 과거의 사람으로 취급하겠다는 서운함도 있다. 다산은 연파의 문도인 수룡과 철선·기어·철경을 자신의 문도로 받아들여 경책하고 가르침을 주는 애정을 주었다. 또 수룡이 스승의 기대에 부응하지 못하고 다산의 뜻을 받아들이지 못한 것을 못내 아쉬워하기도 했다.

다산은 고향으로 돌아간 뒤에도 계속해서 대둔사 승려들과 교류를 나누었다. 다산이 해배 후에 시문을 지어 준 승려 가운데 철선이 있다. 철선이 1834년 초의와 함께 상경하여 산천 김명희와 금강산 유람을 가기로 했는데 김명희가 병을 얻는 바람에 다시 돌아가게 되었다. 이에 다산은 철선에게 승려로서의 지켜야 할 생활방식과 공부 방법, 거처의 공간구성 등 다양한 분야에서 다짐과 훈계를 하는 내용의 『茶山送鐵船贈言帖』을 써주었다. 그런데 여기에도 철선에게 떡차를 만들어 보내달라고 당부 하는 글이 있다.

생각이 떠오르면 고시 몇 장과 근체시 서너 수를 짓는다. 매년 봄 곡우 시절이 되면 아차를 따서 찌고 말리기를 법대로 하여, 시고와 함께 봉하여 싸서 열상 노인에게 부친다면 또한 좋은 일이다.<sup>182)</sup>

다산은 해배 후에도 어린 싹을 따서 찌고 말리기를 법대로 하여 차를 보내 줄 것을 당부하고 있다. 찌고 말리기를 법대로 하라는 것은 다산의 제다법인 구증구포나 삼증삼쇄로 차를 만들라는 말이다. 그렇게 만들어 자신에게 시와 함께 보내라는 다산의 말은 차에 대한 다산의 의지와 대둔사 승려들과의 지속적인 관계를 유지하는 마음을 보여주는 것

182) 정약용, 『茶山送鐵船贈言帖』, 「得意」, ‘意到作古詩數章 近體詩三四數 每春至穀雨時 取芽茶蒸晒如法 并詩稿封裏 以寄洙上老人 亦善事也’. 정민(1), 369면-370면.

이라 할 수 있다. 다산은 철선에게 시학공부를 강조했고 불경이나 승려의 계율에 얽매이지 않는 열린 사고를 당부하기도 했다. 다산은 철선에게 도반을 사귀는 방법에 대하여서도 훈계를 하고 있다. 좋은 도반을 만나려면 자신 스스로가 어떻게 처신해야 하는가를 자상하게 일러주고 있다.

승려로 뜻이 같고 도가 합치되는 벗 한 사람을 택해 승려의 계율에 얽매이지 말고 속세의 이러쿵저러쿵 하는 말에 개의치 않아야 한다. 자비롭고 착한 심성에 더하여 능히 굳세게 우뚝 설 수가 있어 경솔하게 움직이려 들지도 않고 자주 이랬다저랬다 하지 않아야 쓸 만하다. 도동 둘을 데리고 사는데 힘은 능히 나무랄 만하고 지혜는 능히 글을 배울 만해야 한다. 좋은 법려와 함께 살거나 혹 이와 더불어 이웃을 맺는다면 못할 것이 없다.<sup>183)</sup>

철선이 시자를 데리고 살 때의 주의사항을 세심하게 말하고 있어 다산의 스승으로서의 자상한 일면이 보인다. 다산의 이러한 태도는 철선에게만 해당되는 것은 아니지만 연파의 법손이기 때문에 아끼는 마음이 무척 각별하였던 것이다. 다산은 이밖에도 책을 고르는 방법, 집안에 갖춰 두어야 할 물건들, 시작법 등 가르치고 훈계해야 할 사항을 꼼꼼히 적어 『茶山送鐵船贈言帖』을 써서 철선에게 주었다. 다산이 증언첩을 써준 사람은 연파와 초의와 철선이다. 초의에게는 가장 많은 증언첩을 써주었고 철선에게도 당부하고 싶은 말을 상세히 적어주어 그를 무척 아끼고 보살피며 지도를 아끼지 않았다.

다산은 철선 외에도 수룡·기어·침교·철경 등에게도 당부와 훈계의 글을 써 주어 스승으로서의 가르침을 다하려고 노력했다. 다산이 탁발을 나온 기어에게 훈계하는 증언<sup>184)</sup>을 주어 승려로서의 자질을 갖추

183) 정약용, 『茶山送鐵船贈言帖』, ‘擇法侶一又 志同道合 不規規於僧之律 不於俗之誦 慈和良善之性 復能毅然壁立 不輕動 不數變者 乃可用也 帶道童二人 力能取樵 慧能學書者 良法侶或與之同檣 或與之結鄰 無所不可’ 정민(1), 364면.

184) 정민, 『다산선생지식경영법』, 김영사, 2006, 222면-224면.

기를 권하였고, 수룡에게 써준 시 한 편은 경책의 의미를 던져주었다.

옛적 요숙안의 자손들이 용을 길렀네	鷹裔其拳
종이씨 또한 용을 길들였네	龍夷擾之
누가 그 발자취 이을거나	孰紹厥武
경산의 스님이로고	庚山之緇
허나 코고는 소리만 들릴 뿐	胡鼻之聲
말은 일에는 도무지 관심이 없네	怠棄厥司
아아, 좋은 분 색성이여	咨善男隳
언제나 이 점을 거울 삼으시게	尙鑑于茲 <sup>185)</sup>

다산은 수룡이 몹시 게으른 것을 꾸짖어 타이르고 있다. 게으름을 고쳐 공부에 정진하라는 훈계는 따끔한 일침이었다. 이렇듯 다산은 대둔사의 승려들에게 허물없이 나무라기도 하고 타이르기도 하고 칭찬도 하면서 그들과 사제의 연을 이어갔다. 다산과 승려들의 교류는 고적한 유배의 한을 달래 주는 청량제 같은 것이었으며 다산의 학문과 차생활을 한층 빛나게 해 주었다. 다산의 차문화는 유학자로서 유가의 음다풍습을 선가의 차문화에 전파한 것으로, 유불간에 지대한 영향을 미쳤다.<sup>186)</sup> 그리고 이들의 교류는 다산이 해배되어 고향으로 돌아간 후에도 지속되었고, 이를 통해 선가의 차문화는 사대부들에게 꾸준히 알려지게 되었다.

이와 같이 다산은 연파의 문도들은 물론, 초의·호의·은봉 등 대둔사의 승려들과 교류하면서 그들을 훈계하고 지도하는 학문적 스승의 모습을 보였으며, 그들의 삶의 자세까지 소상하게 알려주는 자상한 스승의 역할도 하였다. 이는 개인에 대한 강학이 아니라 한 지역의 공동체적인 스승으로서 그 역할을 다하였다고 볼 수 있다. 다산의 학문과 지도를 받은 대둔사의 승려들은 그들의 인생에 적잖은 영향을 받았으며

185) 梵海撰, 金侖世譯, 위의 책, 294면-296면.

186) 김용조, 위의 논문, 238면.

유불을 떠나 시대의 스승으로서 다산의 업적은 미치지 않는 곳이 없었다.

#### 4. 대둔사 四僧의 禪茶

##### 1) 講學의 성행과 敎學전승

###### (1) 대둔사의 法系

사실 우리나라 불교계의 법통설 하면, 으레 태고와 지눌의 법계를 거론한다. 그러나 본고에서는 누구의 법통설을 인정하는 문제보다 『六老山居詠』에 기준하여 태고의 법통설을 살펴보고자 한다. 따라서 『六老山居詠』에 언급되어 있는 법계에 따라 대둔사에 이어지는 태고법통설의 계보를 파악하고 그의 법이 조선후기 대둔사에 미친 영향에 대하여 살펴보기로 한다.

『六老山居詠』 서문에 따르면 “우리나라 불교계는 고려말 태고 보우가 직접 중국에 들어가 석옥 청공에게 불법을 전수받고 후사가 된 후로 7대를 이어왔다. 부용화상대에 이르러 두 갈래로 나뉘어져 나와 드디어 이와 같이 번창하였으니 어찌 아름답지 아니한가”<sup>187)</sup>고 우리나라 법맥의 흐름에 대하여 언급하고 있다. 『大菴寺志』에도 “태고 보우가 전수해 온 임제의 정맥을 휴정이 이어받았고 그 의발이 전해진 대둔사는 우리 동방선교의 종원”이라고 하여<sup>188)</sup> 태고법통의 상징적 구심체로

187) 「石屋禪師律詩奉和序」, 『六老山居詠』, ‘吾東禪系屢續屢斷高麗之末太古普愚和尚身入中國得法於清珙嗣茲以降七葉蟬聯以至於芙蓉雙枝駢出遂如是蕃茂豈不休哉’

대둔사의 위상을 강조하고 있다.

태고법통설은 석옥·태고 및 그의 법을 이은 승려들의 행장·어록·답명 등에서 찾아 볼 수 있다. 석옥의 「福源石屋清珙禪師塔銘」과 「行狀」은 태고가 중국으로 건너가 석옥을 친견하고 가사와 전장을 받아 법을 이은 행장에 대하여 다음과 같이 기록하고 있다.

• 師의 문도에 太古普愚가 있으니 고려 사람이다. 친히 사의 宗旨를 얻었기에 계승을 설하여 인가한 글에 ‘錦鱗이 곧은 낚시에 올라온다.’는 시구를 남겼다. 고려왕이 국사의 칭호를 주어 존경하였다. 스승의 道行을 듣고서 뜻에 매우 渴仰의 정성을 기울여서 表를 지어 조정에 올려 詔命으로 사에게 ‘佛慈慧照禪師’의 諡號를 주었고 스승의 글을 江湖에 널리 유포했다. 淨慈의 平山處林公을 초청하여 함께 천호암에 와서 스승의 자리를 가지고 館伴으로 본국에 돌아왔으니 평산처럼 승려가 스승과 동참이 된 것은 모두 보우공의 본뜻이었다.<sup>189)</sup>

• …… 至正 丙戌年에 스님의 나이 46세 때 元나라 연도로 入元하였다. …… 호수에 있는 하무산으로 가서 石屋清珙禪師를 친견하고 자신이 얻은 바를 낱낱이 아뢰고 아울러 太古庵歌를 바쳤더니, 석옥이 이를 보고 크게 감탄하면서 큰 법기로 여겼다. 이어 …… 信表로서 袈裟를 전해주고 이르기 “노승이 이젠 다리를 뺀고 편안히 잠잘 수 있게 되었다”라고 하였으니 石屋은 臨濟의 18대 法孫이다.<sup>190)</sup>

태고는 종사를 찾아가 반드시 법을 탐문하는 것을 매우 중요하다고 생각하였다.<sup>191)</sup> 종사를 찾아가 법을 인가받는 것은 간화선의 법맥 전수 방법이다. 그래서 태고는 入元하여 석옥에게 법을 인가받음으로써 자신의 득도를 확인하고자 하였던 것이다. 태고가 석옥을 선택한 것은 그가 임제의 정통법맥을 이은 당대 여러 선지식 가운데 하나였기 때문이다.

188) 『大菴寺志』, 한국학문헌연구소, 아세아문화사, 1983, 20면-21면.

189) 至柔編·李英茂譯·李英茂역, 위의 책, 190면-191면.

190) 태고 보우, 『太古和尚語錄』下, 「行狀」.

191) 태고 보우, 『太古和尚語錄』上, 「示安山郡夫人妙幢」. ‘參禪須透祖師關 學道要窮心路斷 心路斷時全體現 如人飲水知冷暖 到此田地莫問人 須參本色呈機看’

다시 말해 태고의 의식 속에는 반드시 석옥이어야 한다기 보다는, 그가 법을 인가받기 위한 조건을 갖춘 선지식 중의 한 사람이면 누구든 선택을 하였을 것이라는 말이다.<sup>192)</sup> 태고는 이미 ‘만법귀일 일귀하처’라는 화두를 깨치고 「太古庵歌」를 들고 원으로 건너가 자신의 오도를 인가해 줄 선지식을 찾던 중 석옥의 말을 듣고 그에게 법을 전해 받았을 뿐이다. 이것은 태고가 석옥의 지도를 받아 그의 법을 깨친 것이 아니라, 원으로 떠나기 전 이미 깨치고 난 후 이를 증거 받기 위해 깨침의 증거물인 「太古庵歌」를 들고 원으로 갔다는 것에서 알 수 있다.<sup>193)</sup> 그러나 태고는 자신이 임제선의 정통을 계승하고 있다는 사실에 강한 자부심을 가지고 있었다.

… 스님이 보름 쯤 있다가 떠나올 때 주장자를 주면서 “길 조심하여 잘 가라”고 당부하므로 스님은 주장자를 받고 하직 인사를 하고 다시 연도로 돌아오니, 스님의 도덕에 대한 명성이 널리 전파되어 있었다. 천자가 이 소문을 듣고는 永寧寺에서 수법한 開堂法會를 열기를 청하였다. 이 때 順帝 임금은 金欄袈裟와 沈香木으로 만든 拂子를 하사하였고, 황후와 황태자는 향과 폐물을 바쳤으며, 왕공과 사녀들도 앞을 다투어 찾아와 예배를 올렸다.

戊子年 봄 귀구하여 미원장의 小雪山에 들어가 직접 경작하면서 4년 간 부모를 시봉하였다.<sup>194)</sup>

이러한 태고의 법은 가지산문에서 간화선을 수행하는 것을 근간으로 삼았으며 화엄교학도 함께 공부하였다. 26세 되던 충숙왕 6년에 華嚴選에 합격하고 33세에 감로사에서 禪修行을 하여 깨달음을 얻은 데서 그

192) 태고 보우, 『太古和尚語錄』下, 「行狀」. ‘己卯春 辭庭闈 往逍遙山白雲菴 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 勸破諸方 一日與師偶話 肅然心服曰 某甲 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 在某山 待其人 久矣 其所謂作家者 蓋指臨濟直下雪巖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’

193) 심재룡편역, 『고려시대불교사상』, 서울대출판부, 서울대학교국학자료총서3, 2006, 237면-238면.

194) 태고 보우, 『太古和尚語錄』下, 「行狀」.

의 법이 시작하였다. 태고는 화엄학 등의 교학 공부와 더불어 간화선 위주의 공부방법을 채택하였다. 이러한 그의 공부 방법은 훗날 조선후기 대둔사의 화엄강학과 교학전승에 커다란 영향을 주어 한국불교가 선 수행으로 사법하는 것뿐만 아니라 교학으로 전법을 인가하는 전통을 세우게 되는데 커다란 영향을 주었다.

또 태고는 임제선을 수용함으로써 간화선을 주창하였는데 이는 오늘날 한국 선불교 종조논쟁의 한 축을 이루게 되었다.<sup>195)</sup> 조선에 들어와 태고의 법은 청허와 부휴가 모두 수용하여 조선후기 불교는 임제의 법을 인정하는 단일 교단으로 거듭났다. 『大菴寺志』 「淸虛大師碑」에 의하면 “임제 다음으로 18번째가 석옥 청공이며 고려 때 국사인 태고는 석옥의 가르침을 전해 받았다”<sup>196)</sup> 고 기록하여 청허는 임제의 법을 이은 태고의 법계가 되었다.

청허가 법을 전수받을 당시에는 배불정책으로 인한 탄압으로 교세가 위축되었던 때다. 그러다 명종 때 이르러 문정왕후의 불심에 힘입어 승과제도가 부활되고 양종이 통합되는 등 교세는 다시 확장되기 시작했다. 여기에 힘입어 청허의 활동영역 또한 이전보다 훨씬 넓어지게 되었다.<sup>197)</sup> 청허는 태고의 법을 널리 선양하고 선·교를 아우르는 조선불교의 법통을 세웠다. 청허의 법맥은 澄長老에게 준 「參禪門」에 전하고 있는데, 이 법어는 모두 『太古語錄』에서 인용하여 그가 태고의 어록을 매우 중요시하고 그의 선교회통의 전통을 계승하였다는 것을 보여주었다.<sup>198)</sup> 계파를 불문하고 수용 계승된 태고법은 풍담의 비문에는 ‘임제

195) 宗梵, 『조선시대 法統說의 재검토 韓國佛敎史의 再照明』, 불교신문사, 1994, 314-315면. 1911년 한국불교는 영·호남의 승려들이 중심이 되어 임제종을 세우고, 1962년 제정 공포한 조계종 중헌에는 태고가 조계종이라 공칭한 이후 태고를 중흥조로 하여 그의 법맥을 공식화하였다. 한국불교가 태고를 중흥조로 받든 이유는 그가 바로 임제종의 看話禪 수행체계를 확립하였기 때문이다. 그러나 이 부분에 대하여서는 태고가 석옥의 지도를 받고 깨친 것이 아니어서 석옥과 무관하다는 설도 제기되고 있다. 이에 대한 부분은 차기의 연구로 남긴다.

196) 『大菴寺志』, 「淸虛大師碑」, 대둔사지간행위원회·강진문헌연구회, 1997, 303면.

197) 신법인, 「서산의 사상적경향과 위치」, 『韓國佛敎史의 再照明』, 불교시대사, 1994, 305면-313면.

정맥'이라고 하였고, 그의 문도 월저의 단계에서는'임제정종'이라고 기록되었다.<sup>199)</sup> 이것은 17세기 전반에 태고법통설이 공인됨에 따라 조선후기 승려들이 임제종의 법맥을 계승하여 임제법통이 성립되었다는 것이며 임제종은 조선불교 선종을 대표하는 명칭으로 공식화 되었다는 것을 의미한다.<sup>200)</sup>

태고에서 청허로 이어진 법맥은 유정과 편양·소요·정관 등으로 계승되었다. 그 중 청허의 법맥을 이은 편양은 「淸虛堂行狀」에서 다음과 같이 언급하였다.

스승은 사람들에게 말이나 글을 보일 때에는 언제나 臨濟의 종풍을 잃지 않았으니 그것은 근원이 있기 때문이다. 즉 우리 동방의 태고 보우 화상이 중국 하무산으로 들어가 석옥 청공의 법을 이어 이를 환암에게 전하였다. 환암은 이를 구곡에게 전하고 구곡은 이를 등계 정심에게 전하고 정심은 이를 벽송 지엄에게 전하고 벽송 지엄은 이를 부용 영관에게 전하고 부용 영관은 이를 서산 등계에게 전하였다. 석옥 청공은 임제의 嫡孫이다.<sup>201)</sup>

청허의 법을 이은 편양 등 청허의 문도들은 태고의 법을 널리 알리기 위해 1630년 이식(1584-1647)으로부터 태고법통설이 명기된 「淸虛堂集序文」을 간행하였다. 그 다음해인 1631년에는 장유(1587-1638)로부터 태고 법통설이 명기된 서산의 비문 「有明朝鮮國賜國一都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教普濟登階尊者淸虛堂大師碑銘并序」를 받았다. 그리고 16년 후인 1647년 해남 대둔사에 비를 세우고 태고로부터 이어지는 법맥을 공식화하여<sup>202)</sup> 선교겸수의 수행 방식과 교학 전승의 공부 방법이 조선후기의 기풍으로 선양하는 전거를 마련하였다.

198) 釋宗眞, 「淸虛休靜의 禪思想」, 『백련불교논집』, 제 3집 7호.

199) 월저 도안, 『月渌堂大師集』上, 「却其鉢言志」, 한국불교전서, 77면. 「競稱臨濟正宗傳」

200) 김용태, 위의 책, 189면.

201) 청허 휴정, 『淸虛集』 14, 「淸虛集補遺」, ‘凡示人言句 不失臨湓宗風者 有本有原 吾東方太古和尚入中國霞霧山 嗣石屋而傳之幻庵 幻庵傳之龜谷 龜谷傳之登階正心 登階正心傳之碧松智嚴 碧松智嚴傳之芙蓉靈觀 芙蓉靈觀傳之西山登階 石屋乃臨湓嫡孫也’

202) 宗梵, 위의 책, 253면-254면.



西山 淸虛大師가 入滅하고 나서 28년이 지나 그 法嗣인 葆眞·彦機·海眼·雙佺 등이 장차 妙香山과 楓岳山에 비석을 세우려 하였는데, 月沙(李廷龜의 호) 李相公이 銘을 지어주었다. …… 이에 해안이 行狀을 지었다. 쌍홀이 명을 가지고 문을 따라 들어와 나에게 글을 청하였다. 그의 말에 이르기를 “臨濟로부터 18대를 전해 내려와 석옥 청공 청공에 이르는데 麗朝의 國師인 태고 보우 보우가 실로 석옥 청공의 법을 전수받았고, 이로부터 다시 6대를 전하여 우리 스승에게 이르게 되었다. 대체로 보건대, 如來의 正法眼藏이 중국에 전해졌다가 다시 우리나라로 건너와 60여 세 만에 우리 스승에게 咐囑되었는데, 그 源流가 이처럼 심원하니 이런 내용으로 銘을 지어 주었으면 한다”하였다.<sup>203)</sup>

청허는 생전에 사명과 처영에게 자신의 가사와 발우를 해남 대둔사에 두도록 부탁하여 그의 종지를 대둔사에 심고자 하였다. 승려에게 가사와 발우는 법의 상징이며 이를 전하는 것은 곧 그 법을 전한다는 뜻이다. 청허는 대둔사를 가리켜 “그 곳은 만세토록 허물어지지 않을 땅이며 종통이 돌아갈 곳”이라고 말하여 그의 법이 멀리 남쪽까지 펼쳐지기를 원했다. 청허가 세상을 떠난 지 184년이 되는 정조 12년(1788) 청허와 사명·진묵의 영정을 모신 원당이 表忠祠로 賜額되었다. 이로써 대둔사는 태고의 법을 이은 선교겸수의 수행과 화엄강학의 종원으로서 호남의 대표적인 사찰로 자리를 잡게 되었다.<sup>204)</sup>

석옥의 법맥을 잇고 태고의 법통을 심은 대둔사는 청허 이후 13대 종사와 13대 강사<sup>205)</sup>를 배출하고 조선불교의 종찰로서 위상을 다지게 되었다. 청허의 법은 편양을 거쳐 그의 법문도인 풍담이 받아 대둔사의 제 1대 종사가 되었다. 『大菴寺志』는 태고로부터 이어지는 청허의 법맥을 자세히 소개하고 있다.

203) 장유, 『谿谷集』, 13권. 「碑銘」. ‘西山淸虛師滅後二十有八年 法嗣葆眞·彦機·海眼·雙佺等將樹石于妙香·楓岳 月沙李相公爲銘之… 於是海眼爲之狀 雙佺將命踵門而請余文 其言曰 臨濟十八傳而爲石屋淸瑛 麗朝國師太古普愚 實得石屋之傳 自是又六傳而至吾師 蓋如來正法眼藏 東而復東 六十餘世而屬之吾師 其源流之遠如此 請以是銘焉’

204) 최병헌, 위의 책, 1996, 318면-341면.

205) 『大菴寺志』, 대둔사의 13대 강사 : 만화 원오-연해 광열-영곡 영우-나암 승제-영과 성규-운담 정일-퇴암 공관-벽담 행인-금주 복혜-완호 윤우-남암 시연-연파 혜장-범해 각안.

대둔사의 12종사는 모두가 서산에게서 나왔고, 大方廣佛華嚴經의 대규모 법회가 연이어 온다. 潮音은 두륜산을 흔들고 구름은 침계루에 걸렸다. 그래서 온 나라의 緇林이 대둔사로 모여와 모두가 종원으로 받든다. 첫째는 풍담 의심(楓潭義諶, 1592-1665), 둘째는 취여 삼우(醉如三愚, 1622-1684), 셋째는 월저 도안(月渚道安, 1638-1715), 넷째는 화악 문신(華嶽文信, 1629-1707), 다섯째는 설암 추봉(雪巖秋鵬, 1651-1706), 여섯째는 환성 지안(喚醒志安, 1664-1729), 일곱째는 벽하 대우(碧霞大愚, 1676-1763), 여덟째는 설봉 회정(雪峰懷淨, 1678-1738), 아홉째는 상월 새봉(霜月璽葑, 1687-1767), 열째 호암 체정(虎巖體淨, 1687-1748), 열한 번째 함월 해원(涵月海源, 1691-1760), 열두 번째 연담 유일(蓮潭有一, 1720-1799)이다. 12종사가 根基를 잡으니 대둔사의 강회는 드디어 典據가 되는 선례가 이루어지고 高德碩學의 經師들이 반드시 이곳으로 모여들었다.<sup>206)</sup>

청허가 받은 태고법은 그를 통해 전해진 임제종의 정통법맥을 계승한다는 정체성의 표명이었으며 대둔사는 태고로부터 이어진 선교점수의 간화선풍과 화엄강학의 종원으로서 호남불교의 위상을 확고히 다지는 중심사찰이 되었다.

## (2) 講學의 성행과 敎學 전승

조선후기 불교사에서 나타나는 두드러진 특징 중 하나는 실학이 대두되는 영정조 대에 왕실의 불교에 대한 태도가 호의적으로 변하여 원찰의 건립이 많아졌고, 儒學 일변도에서 벗어나 불교나 서학 등 종교적 이해의 태도가 관대해졌다는 점이다. 따라서 유학자들과 승려들의 교류가 활발하게 이루어졌으며 이의 영향으로 불교계에도 새로운 기풍이 일어나고 있었다. 그것은 화엄학을 중심으로 한 불경에 대한 강학활동이 크게 성행되어 선교가 교섭하는 불교의 이해 수준이 높아졌다는 것이

206) 『大菴寺志』, 99면-124면.

다. 이것은 다시 선에 대한 활발한 논쟁을 이끌어내는 계기가 되어 백파와 초의의 선에 대한 새로운 해석이 시도되기도 하였다. 그런데 당시 불교계에서 이러한 강학과 선론의 중심인물들을 가장 많이 배출한 사찰은 강진의 만덕사와 대둔사였다.<sup>207)</sup>

만덕사는 고려후기 천태종의 결사운동의 중심 도량으로 사세를 떨쳐 수선결사를 일으킨 송광사와 쌍벽을 이루었으나 조선시대에 들어 점차 쇠락하였으며 대둔사보다 사세가 약해졌다. 반면 대둔사는 조선전기까지는 사세가 약하였으나 임진왜란 이후 청허가 의발을 대둔사에 보관할 것을 명하여 정조 12년(1788)에 휴정과 진묵의 영정을 함께 모신 원당이 표충사로 사액되면서 점점 성장 기로에 서게 되었다.

대둔사는 이러한 여건을 배경으로 교리연구를 위한 강학법회와 임제의 간화선 수행이 번성하였다.

『六老山居詠』의 「石屋禪師律詩奉和序」에는 고려 말 들어온 태고의 법이 청허에 이어져 대둔사에 전한다고 했다. 청허에게 물려받은 선교 겸수의 수행과 화엄학을 중심으로 한 강학활동은 연파와 그의 문도들이 강사로 활동하면서 그 교세를 드날리게 되었다. 본 장에서는 『六老山居詠』의 「石屋禪師律詩奉和序」에 나오는 석옥의 법이 대둔사에 와서 어떻게 펼쳐졌는지 살펴보고자 한다. 특히 연파의 문도들을 중심으로 펼쳐진 대둔사의 강학활동과 교학전승이 어떻게 전개되어 왔는지 그 궤적을 더듬어 보기로 한다.

고려 말에 太古普愚和尚은 자신이 직접 중국에 들어가 清珙에게 불법을 전수받고 이분의 후사가 된 후로 7대를 이어왔다. 芙蓉和尚 대에 이르러 두 갈래로 나누어져 나와 드디어 이와 같이 번창하였으니 어찌 아름답지 않겠는가?<sup>208)</sup>

207) 최병헌, 위의 책, 320면.

208) 「石屋禪師律詩奉和序」, 『六老山居詠』, ‘高麗之末太古普愚和尚身入中國得法於清珙嗣茲以降七葉蟬聯以至於芙蓉雙枝駢出遂如是蕃茂豈不休哉’

고려 말에 태고가 석옥으로부터 전수받은 법은 태고를 이어 부용영관 대에 청허와 편양계로 나뉘어 전하게 되었다. 청허는 선교점수의 간화선 수행과 화엄학을 중심으로 한 교학전수를 널리 펼쳤는데 18-19세기에 이르러서는 사세가 가장 번창하였으며, 최고의 화엄도량으로 자리잡았다. 또 이때 대둔사에서 열리는 간화선 수행과 화엄강학은 불교계의 새로운 면목을 보여주기도 하였다. 대둔사는 화엄학이라는 교학 중심의 강학과 임제선 중심의 간화선풍을 펼쳤는데, 이러한 화엄강학의 기풍은 조선후기 강학과 주석서 집필을 끌어 내었다.<sup>209)</sup> 이에 대해 이능화는 당시 30본산의 주지와 유명한 고승 50여 명 가운데 선종은 불과 3-4명이고 나머지는 전부 교학을 중으로 삼고 강학을 업으로 한다고 평가하였고, 조선의 전체 승려 7천 명 중에 8-9할이 교종에 속한다고 보았다.<sup>210)</sup>

17-18세기에 들어 대둔사의 선과 교학 전승의 강학 기풍은 13종사와 13강사를 배출시키는 학풍으로 이어졌다. 이러한 경향은 법맥 전수와 교학강습이 법맥상의 사승관계를 결정짓는 중요한 요인이 되어 선의 전법 계보와 함께 강학전수의 기준이 되었다. 이것은 교학이 간화선 수행의 입문단계에 머무르지 않고 선교점수의 수행으로서 중요한 작용을 한다는 것을 의미하였다. 대둔사의 간화선 법맥과 강학전통을 잇는 12대 강사 연과는 “지금처럼 異派가 종풍을 어지럽히는 소림의 면벽이 비록 뛰어나지만 종밀의 箋註(교학)를 어찌 빠뜨릴 수 있겠는가? 진여 불이문은 허공을 향하거나 달을 치지 않는다”고 하여,<sup>211)</sup> 선수행과 교학의 중요성을 강조하였다.

이처럼 조선후기에는 대둔사를 중심으로 한 간화선 수행의 기풍과 교학의 전통이 정립되었고 선과 아울러 교학의 계보도 인정하게 되었다. 당시 대둔사는 교학을 배제하고 선종을 강조하는 모습은 거의 보이

209) 김용태, 위의 책, 209면.

210) 李能和, 『朝鮮佛教通史』下, 신문관, 1918, 962면.

211) 兒菴惠藏, 『兒菴遺集』1권, 「叢林行」: ‘如今異流亂宗風 少林面壁雖奇絕 圭峰箋註那可闕 自是真如不二門 莫向虛空棒打月’

지 않으며, 법맥상 승려임에도 교학에 평생 매진한 사례가 다수 확인되는 등 선과 교의 공존 양상은 계속 유지되었다.

『六老山居詠』에 수록된 승려들은 대부분 연파의 법맥을 이은 강사들이었다. 이들은 연파에게 선과 경전을 배우고 대둔사에 강회를 열어 선교점수의 수행을 실천하였다. 먼저 수룡과 침교의 시를 통해 선수행하는 당시 대둔사의 기풍을 살펴보기로 한다.

• .....

세상의 허망한 정 깨치면 깃털처럼 가볍고	世情悟妄輕如羽
선정에 들어 취한 세상 잊기를 몇 번이던가	禪境忘機醉似泥
바위에 누워 봄 족히 누리는데	幽臥石頭春睡足
울타리 가 외로운 새 사람 향해 우네	籬邊獨鳥向人嘯 <sup>212)</sup>

• .....

노석을 앉은 호랑이라 놀라지 말고	休驚老石爲蹲虎
등 넝쿨 달리는 뱀이라 잡지 말게나	莫把交藤作走蛇
세상사 관심 없어 참선하는 곳	塵事不關禪坐處
다만 석양에 집 찾는 까마귀 바라보네	但看斜日覓巢鴉 <sup>213)</sup>

수룡은 어릴 때부터 남달리 총명하였고 일반 전적과 불경을 두루 통달하여 진리의 세계에 깊숙이 몰입하였다. 봄날 바위에 누워 봄별을 쬐는 데 울타리에 앉은 새가 자신을 바라보고 우는 듯하자 일찍이 세상의 허망함을 깨닫고 마음의 짐을 부려 놓았다. 철두철미한 수행 끝에 진여실상에 계합한 수룡은 연파를 찾아가 더욱 탁마하였다.<sup>214)</sup> 연파는 수룡의 공부가 무르익었음을 간파하고 불조의 선법을 전하면서 수룡이라는 법호를 주었다. 수룡은 뒷날 學匠으로서 초의와 함께 『大菴寺志』 편찬에도 참여할 만큼 교학에 뛰어났다.

침교는 세상사에 관심이 없어 참선에 주력하였다. 그러나 그가 관심

212) 수룡 색성, 『六老山居詠』, 7언율시. 「伯夷何事餓山西」.

213) 침교 법훈, 『六老山居詠』, 7언율시. 「茅庵如斗是吾家」.

214) 梵海撰·金侖世譯, 위의 책, 294면-295면.

을 가진 것은 참선뿐 아니라 화엄학을 가르치는 교학에도 대단한 실력을 발휘하였다. 그는 환상 속 꿈만 같은 세속의 일에 시나 읊고 계송이나 짓는 問字僧이 되지 않으려고 하였다. 아침저녁이면 이을 끼니가 없었으나 일생 동안 불경을 설법하며 배를 끌어 물로 들어가듯 노력해왔다.<sup>215)</sup> 침교의 시는 대둔사가 강학의 중심이 되었다는 구체적 사실을 입증하고 있으며 자신이 대 강백인 것도 다음 시에서 표현하고 있다.

화엄경 대 강연 열어 규모 깨뜨리고	華嚴大講破規模
염송 <sup>216)</sup> 을 전등함은 말년의 피라네	拈頌傳燈是晚圖
감람나무 저절로 응당 즙액이 많거늘	橄欖自應多汁液
비린내 나는 고기 어찌 부엌에 쌓아 두겠는가	腥膻何用積庖廚
늙은 이내 심사 온전히 식은 재 같고	老來心事全灰冷
세모에 신광 <sup>217)</sup> 또한 마른 풀과 같네	歲暮身光亦艸枯
석양에 아이 불러 송죽 끓이게 하니	向夕呼兒煮松粥
한 채 암자 생활 작은 풍로 곁이라네	一庵生活小風爐 <sup>218)</sup>

이때 대둔사는 화엄강회를 열어 선교점수의 기풍이 유행처럼 번성하던 시기였다. 침교가 대 강백으로서 설법하는 화엄법회가 대규모로 열렸다. 화엄법회가 워낙 방대하여 그 규모를 깨뜨렸다고 하였으니 그때의 상황을 가히 짐작할 수 있다. 당시 대둔사에 화엄법회가 열리면 수백에서 수천 명까지 모여 일대 강회의 기풍이 대둔사의 기세를 잡았다고 한다.

이때 대둔사의 종사들이 주로 강학한 교학은 『華嚴經』을 소의경전으로 하는 화엄학이었다. 강학을 하는 강사나 교학을 공부하는 승려들

215) 침교 범훈, 『六老山居詠』, 7언율시. ‘半世生涯朝不夕 一生經說水挖沈’

216) 念誦: 禪林의 古話 1,125칙과 여러 선사의 拈頌을 모아 수록한 책. 고려 때 승려 혜심이 편집. 원래 선문은 不立文字라 하나, 그 근원을 얻으려면 그 흐름을 찾지 않을 수 없으므로 이 책을 지어 悟宗論道에 대한 자료로 삼았다. 조선시대 16대 인조 14(1636)년에 간행. 30권 10책.

217) 身光: 부처나 보살의 몸으로부터 내비치는 빛

218) 침교 범훈, 『六老山居詠』, 7언율시. 「華嚴大講破規模」.

은 『華嚴經』을 가장 수승한 불경으로 삼았고 이에 대한 해박한 지식도 풍부하게 갖추었다. 화엄학을 중시하는 풍조는 신라와 고려 때에도 있었지만 조선시대에도 화엄은 교학 중 최고의 가치를 부여받았다. 조선 시대에 들어서는 청허의 문도들에게 계승되어 화엄학의 수행체계가 정립되었다. 청허 - 3대 월저 - 5대 설암 - 9대 상월로 이어지는 대둔사의 법맥은 특히 화엄교학을 중시하였다. 3대 월저는 『華嚴經』의 한글 풀이를 완성한 조선중기의 손꼽히는 화엄종사였다. 또한 월저의 동문 월담은 대교과에 들어가 『華嚴經』과 『禪門念誦』에 정통하였고 그것으로 후학을 지도하였는데 손문도인 11대 함월도 三藏을 독과한 후 40여 년간 화엄과 염송을 강의하였다. 특히 함월과 같은 계통의 12대 연담은 대둔사의 강백 중 가장 대표적인 인물이다. 그는 어려서 사서를 배웠으며 출가한 뒤에는 호암의 법을 이었다. 그리고 설파에게 『華嚴經』을 배우고 30년 동안 강학에 전념하였다. 연담은 밤낮으로 경전을 외고 주문을 읊었으며 예불과 경전강의를 지속하였는데 30년을 강학에 종사하면서 스스로 “대교와 여러 경전의 어려운 부분을 궁구하였다”고 하였다.<sup>219)</sup> 그는 “10년간 남북으로 분주한 결과 얻은 것은 문자뿐이며 심지 법문에는 조금도 들어가지 못하여 구경이 무엇인지 알지 못한다.”<sup>220)</sup> 고 하였는데 이 또한 그가 평생 교학에 매진하였음을 보여주는 것이다. 그런데 연담은 설파가 주석한 『華嚴隱科』에 종래 강백의 강설을 채집하고 자신의 주해를 덧붙여 강회를 열었다. 또한 『圓覺經』·『金剛經』·『起信論』 등 四教에도 같은 방식으로 주석을 달았는데 이것이 ‘私記’라고 하는 강경에 절대적인 영향을 미치게 되었다. 연담이 호남에서 강학을 하고 있을 때 영남에서는 仁巖義沾(1746-1796)이 사기를 써서 호남에서는 연담의 『蓮潭記』를, 영남에서는 인악의 『仁巖記』를 강의교재로 사용하는 강학의 양분시대를 겪기도 했다. 그러나 이런 사기가 강학을 번창하게 하여 불교의 수준을 높였다는 것은 부인할 수 없는 일이

219) 연담 유일, 『林下錄』, 「自譜行業」, 한국불교전서10, 283면-286면.

220) 연담 유일, 『林下錄』, 「上龍巖老人」, 한국불교전서10, 277면-278면.

다.<sup>221)</sup>

대둔사의 13대 종사와 13대 강사의 강학전통 구성에서 가장 주요한 기준이 바로 화엄강학의 전수였다. 이들이 활동한 18세기는 화엄교학이 본격적으로 성행한 시기였다. 대둔사는 18세기 초부터 “항시 화엄지축이 걸려 있고 원교가 흥하였다”고 자부하였다.<sup>222)</sup> 19세기 초에 나온 『大菴寺志』에는 “편양과 소요의 후손들이 화엄대회를 서로 전수하여 팔도의 치림이 귀의하고 宗으로 삼았다”<sup>223)</sup>고 하여 대둔사는 화엄강학의 계승을 통한 강백의 권위를 인정받았다.

이처럼 대둔사는 계과나 문과를 막론하고 수많은 강학의 대가들이 배출되었고 수백 명이 참여하는 대규모 강회가 성행하는 등 18세기 강학의 전성시대를 열었다.<sup>224)</sup>

이때 활동한 철선의 시에서는 강학의 주된 기풍이 자주 발견된다.

- .....  
남은 경전으로 다만 창려집<sup>225)</sup>을 배우고                      殘經只學昌黎蠹<sup>226)</sup>
- .....  
예불과 경문 받드나 능히 부끄럽네                              禮佛承經愧不能<sup>227)</sup>
- .....  
한부 능엄경에 모든 생각 맑아지고                              一部楞嚴萬慮澄  
고요한 곳에 기운이 솟구치네                                      境寥寥處氣騰騰  
들떠 결백한 버릇 언제나 없어지려나                              漚和清癖何時減  
묘희 풍광 좋아함만 날로 더해가네                              妙喜風痾逐日增<sup>228)</sup>

221) 최병헌, 위의 책, 321면.

222) 蔡彭胤, 「海南大菴寺事蹟碑銘」, 『希菴先生集』24. ‘常挂華嚴之軸 頭輪有素 多留海會之堂 偉哉圓教之代興’

223) 『大菴寺志』, 23면-24면.

224) 金瑛遂, 『朝鮮佛教史叢』, 1939, 162면-164면.

225) 창려집: 당나라 한유의 문집

226) 철선 혜증, 『六老山居詠』, 7언율시, 「長年不出白雲家」.

227) 철선 혜증, 『六老山居詠』, 7언율시, 「雙肩病後瘦稜層」.

228) 철선 혜증, 『六老山居詠』, 7언율시, 「一部楞嚴萬慮澄」.



철선은 자신의 수행이 부족함을 부끄러워하였다. 그러나 불경을 통하여 번뇌를 없애고 고요하고 맑은 기운을 얻어 수희법열에 차 있는 모습은 분명 정진에 열심인 수행자의 기풍이었다. 위의 시에서 보듯 철선이 주로 독경한 것은 『華嚴經』과 『楞嚴經』이었다. 대둔사 강학의 법을 이은 철선답게 경전에 능통한 실력을 발휘하는 강백으로서 면모를 보여주고 있다.

대둔사 강회는 경전 수업만 받는 승려들만 참여하여 교학생들만 머무르게 했다. 또 강사는 해당 분야의 이름난 학승을 초빙하여 방장실을 별도로 마련해 주었을 만큼 성행하여 대둔사는 팔도의 강학 전통의 상징적 공간이 되었다. 이때의 상황을 『大菴寺志』는 이렇게 기록하고 있다.

대둔사의 모든 寮舍에는 각각의 방장실이 있어서 강사를 모신다. 그러므로 강사가 서식할 수 있는 게 다른 지역 山庵과는 다르니 이것은 良法美制로 예부터 이어온 일이다. 講會錄序에 이르기를 남방의 모든 사찰의 房寮가 宏豁하지만 산암의 밖에는 방장실이 없다. 그러므로 강사가 그곳에 머물 수가 없는데 오직 대둔사의 모든 요사에는 각각 방장실이 있어서 항상 頭陀長老로 하여금 불경을 몸에 지니고 공부하는 자가 살도록 하고, 혹 명예가 혁혁한 강사가 있으면 반드시 이곳으로 모셔와 배우는 이로 하여금 잘 모시게 하니 이것이 대둔사에만 전해오는 강회이다. 환성과 상월 다음으로 화엄대회가 금기되었다. …… 그러나 대회에는 반드시 시방의 사중들이 일제히 모였다. 그러므로 가장 적게 모일 때가 일천 명이 되었다. 또 대둔사의 강회는 불경을 가르쳐 줄 수 있는 자만 모이므로 많이 모이면 일백 여명에 지나지 않았다.<sup>229)</sup>

이처럼 강학의 전통이 계승된 것은 화엄교학이 수행의 중요한 축으로 작용한 대둔사의 당시 기풍을 보여주는 것이다. 강학의 성행은 경론에 대한 주석서인 私記의 편찬으로 이어졌다. 조선후기 교학은 강학의 교재에 집중되었는데 그 중에서도 선교겸수의 방향을 제시한 종필의 『

229) 『大菴寺志』, 131면-132면.

『禪源諸詮集都序』와 지눌의 『華嚴論節要』, 그리고 교학의 최고 단계인 『華嚴經』이 중심 교재가 되었다. 사기나 과문을 쓴 저자들 가운데 상봉·월저·환성·설과·연담·백과 등이 교학의 종장으로서 이름을 떨쳤다. 이들이 주로 쓴 것은 사기였는데 주요 사기와 저자를 시기별로 정리하면 다음 표와 같다.<sup>230)</sup>

<표. VI> 조선후기 불교 私記

저자	주석대상	서명	현존	비고
상봉정원 1627-1709	도서 절요 화엄	『도서분과 都序分科』2 『절요과문 節要科文』 『화엄일과 華嚴逸科』	○ △ ×	科文
월저도안 1638-1715	화엄	『화엄경음석 華嚴經音釋』	×	音釋
설암추봉 1651-1706	도서 절요	『도서과평 都序科評』2 『절요사기 節要私記』	○ ×	科評
환성지안 1664-1729		『선문오종강요 禪門五宗綱要』 1	○	著作
함월해원 1691-1770	절요	『법집별행록사기증정 法集別行錄私記證正』	×	
설과상언 1707-1791	화엄	『화엄십지품사기 華嚴十地品私記』9 『화엄청량소은과 華嚴清涼疏隱科』 『구현기 鉤玄記』	○ × ×	私記 科文 私記
목암최눌 1717-1790	사교과 화엄	『제경문답반착회요 諸經問答盤錯會要』1 『화엄품목과도 華嚴品目科圖』	○ ×	私記 科圖
연담유일 1717-1790	사집과 사교과 대교과	『도서사기 都序私記』1 『절요사기 節要私記』1 『원각사기 圓覺私記』2 『서장사기 書狀私記』 『선요사기 禪要私記』	○ ○ ○ △ △	△ 필사 본 유통 가능

230) 정병삼, 「불교계의 동향」, 『한국사』35, 국사편찬위원회<표2>, <표3> 참고.

		『기신사족 起信蛇足』 『금강하목 金剛蝦目』 『능엄사기 楞嚴私記』 『제경회요 諸經會要』 『대교유망기 大教遺忘記』 『현담사기 玄談私記』 『염송착병 拈頌着柄』	△ △ △ △ △ △ △	성
백과공선 1767-1852	수선결문 선요 금강경 염송단경 오종강요 태고암가	『수선결사문과석 修禪結社文科釋』1 『선요사기 禪要私記』 『금강팔해경 金剛八解經』 『염송사기 拈頌私記』 『법보단경요해 法寶壇經要解』 『오종강요사기 五宗綱要私記』 『태고암가과석 太古庵歌科釋』	○ ▲ ▲ ▲ ▲ ▲ ▲	▲ 필사 본 존재

상봉은 경론을 배운 후 『涅槃經』 등 3백 여부의 경전에 구결을 달았고, 월저는 『華嚴經』에 音釋을 달아 경전의 간행, 유포에 힘썼다. 환성은 직지사에서 화엄법회를 열었을 때 1400명이 운집할 정도의 대강백이었다. 연담은 대둔사의 강학 전통을 집대성한 당대 교학의 종장으로서 사집과정 교재와 화엄에 대한 다수의 사기를 남겨 이후 100여 년간 호남의 강학은 그의 교학을 표준으로 삼았다. 연담은 문집 『林下錄』과 경전 내용을 요약한 『諸經會要』, 『釋典類解』, 사집과 사교과의 사기, 그리고 대교의 『華嚴』과 『拈頌』에 대한 주석을 남겼다.<sup>231)</sup> 백파 또한 선뿐 아니라 화엄에도 일가견을 가졌고 선종 관련 다수의 사기를 저술하였다.

교학이 중시되는 가운데 선의 우위성을 실천한 대표적인 승려는 백과공선이었다. 백파는 화엄의 대가인 설파에게 교학을 수학하였고 1812년에는 정혜결사를 조직하였다. 그가 쓴 『修禪結社文科釋』에는 “參學의 요체는 眼目眞正인데 선교겸수를 주창한 종밀과 지눌의 안목이 가장 뛰어나다”고<sup>232)</sup> 하여 선을 우선시 하였다. 이것은 선교겸수의 필요성은

231) 연담 유일, 『林下錄』, 「自譜行業」, 한국불교전서10, 283면-286면.

232) 백파 공선, 『修禪結社文科釋』, 「參學要在眼目眞正」第一, 「願我同胞 若欲眞實 爲生死大

인정하면서도 선의 위상을 더 높게 평가한 것이다.

그런데 백과 당시 대둔사의 초의는 전혀 다른 시각에서 선과 교의 문제를 이해하였다. 그가 쓴 『禪門四辨漫語』는 선과 교에 대하여 다음과 같이 기록되어 있다.

선은 부처의 마음이고 교는 부처의 말씀인데 입으로 언설만 하면 교뿐 아니라 선의 언구도 모두 교의 자취에 들어가며 마음에 직접 투철하여 얻으면 선뿐 아니라 교학이나 일상 언어도 모두 항상일규이다”라고 답하였다.<sup>233)</sup>

초의는 교학의 경우에도 마음으로 얻는 것이 중요하며 결국 선과 교는 본질적으로 차이가 없다고 주장하였다. 백과의 이론은 전통적인 면에서 볼 때 근본 입장을 논하는 것인데, 초의는 백과보다 합리적이고 모순이 없는 논리로서 실학사상의 영향을 받아 새로운 선사상을 제기한 것이었다. 이는 다산의 영향을 받아 학문의 영역을 넓힌 것으로 보여진다.

이상에서 대둔사의 강학과 선론에 대하여 살펴본 바에 의하면 당시 대둔사는 임제의 간화선풍과 화엄학의 교학전승이 성행한 화엄도량이었다. 대 강백인 연파와 그의 문도인 수룡과 철경·침교 철선은 스승의 뒤를 이은 강사로서 교학전승의 기풍을 드날렸다. 또한 다산의 학문적 영향력은 막대한 것이었다. 다산은 불교에 새로운 학풍을 불어 넣어 승려들의 사상이나 경론에도 많은 영향을 미쳤으며 조선후기 대둔사를 비롯하여 호남 불교의 위상을 높이는데 적잖은 공헌을 하였다.

---

事者 早訪明眼宗師 決擇真正眼目 正是參學之要也 故滄山謂仰山曰 只貴子眼正 不貴子行履 切須勉之’

233) 초의 의순, 『禪門四辨漫語』, 「格外義理辨」. ‘古德云 禪是佛心 教是佛語 言由心發故 無異心之言 心是言本故 無異言之心故 悟心忘言 教爲禪也 滯言迷心 禪爲教也 古德云 若隨語生解者 但說之於口 則非但三乘十二分教爲教跡 靈鷲拈華少林面壁 宗師玄言妙句 一棒一喝 亦皆是教跡 若不尋言 一直便透得之於心 非但拈華面壁 是教外別傳 三乘十二分教 乃至世間麤言細語 皆是向上一竅也’

## 2) 報本의 禘

『六老山居詠』 서문에 따르면 보본의 체란 그 조상이 나온 곳을 의미하고 있으니, 태고는 이미 승가의 태조라 할 수 있고, 석옥은 의당체가 아니겠느냐고 했다. 이는 곧 석옥과 태고가 보본이니 효심으로 모셔야 한다는 말이다. 윗 승려들의 법을 잇고 그들을 모시는 것은 불가의 올바른 선풍이며 효의 실천이었던 것이다. 이러한 사상적 흐름은 조선후기 불교사회에서 두드러진 특징으로 유교사회에서 존립하기 위한 불교의 현실적 모색과 같은 것이었다. 불교가 시대적 흐름에 부응하기 위하여 찾아낸 실질적인 양상 중 하나가 유교의 윤리이념을 받아들이는 것이었다. 그래서 불교는 유교의 충효와 같은 윤리적인 명분을 적극 수용하여 유교사회에서의 공존을 추구하였다. 유교의 이념 가운데 충효의 실현은 불교가 유교사회에서 존립할 수 있는 가장 현실적인 대안이었다. 조선후기 불교의 국가의 안정과 나라의 수호를 기원하는 태도는 유교사회에서 유교와 병존하기 위한 자구책의 일환이었으며 이는 유불교유의 확대를 가져왔다.

이러한 변화는 『六老山居詠』에서도 찾아볼 수 있다. 다산은 석옥과 태고에게 제사를 지내는 것이 유불의 간극을 떠나 당연한 일이라고 하였으며 보본에 대한 예를 지키는 것이 마땅히 도리를 실천하는 것이라고 하였다. 다산이 대둔사의 승려들에게 보본에 대한 예를 실천하자고 한 것에 대하여 이들이 모두 합당한 도리로 받아들인 것은 불가의 효를 적극적으로 실천한 사례라고 할 수 있다. 다산과 승려들은 석옥에게 마땅히 예를 올려야 하는 이치를 『六老山居詠』 서문에 다음과 같이 밝혔다.

내가 외전을 보니 ‘보본의 체(禘)란 그 조상이 나온 곳이라 하였으니

태고 보우는 이미 승가의 태조라 할 수 있으며 석옥 청공은 의당 체가 아니겠는가? 그러므로 태고 보우나 석옥 청공에게 같은 예로 받아들여야 하지 않겠는가? 이치로 보면 그렇다.<sup>234)</sup>

철경이 외전에서 보았던 報本에 대한 禮라는 것은, 의당 그 禘를 본으로 한다고 했다. 철경은 외전에서 본 보본정신을 자신들의 법맥에 적용시켰다. 석옥을 報本の 체로 받아들여 예를 갖추으로써 자신들이 태고의 법을 잇고 있음을 입증하고자 하였다. 또한 연파의 문도로서 연파에 대한 뜻을 기리고자 한 의도도 포함되어 있으며, 다산을 스승으로 받아들여 그 뜻을 따르는 문도로서의 도리도 다하고자 한 것이기도 하다.

태고가 강조한 보본의 정신은 석옥에게도 찾을 수 있다. 석옥의 『福源石屋清珙禪師語錄』에는 효는 온갖 행실의 시작이니 이에 대한 예를 갖추는 것은 마땅하다고 기록돼 있다.

물가와 수풀 아래를 잠시 지나가는 우리가 어찌 오래 산다 하겠느냐. 월강화상으로부터 편지가 왔는데 네게 돌아와 스승과 어머니를 모시라는 깊은 뜻이 있구나. 그러니 편지를 열어 읽고서 몸을 사리지 말고 효도와 의리를 온전히 하거라. 어떤 사람이 말하기를 “효도는 온갖 행실의 시작이다.”라고 하였으니 세속에서나 승가에서나 누구라도 그렇다네. 스승을 모시고 어머니를 받드는 것이 공경함의 발을 일컫는 것이니 어찌 꼭 대중속으로 들어가 좌선을 하며 문득 고요함을 그리고 시끄러움을 미워하겠는가.<sup>235)</sup>

불교가 인도 중국을 거쳐 우리나라에 전래될 때 가장 큰 쟁점 중의 하나가 보본에 관한 문제였다. 당시 효는 유학의 대표적인 실천덕목으로 인식되어 있었으므로, 출가하여 깨달음을 얻는 것을 목표로 하는 불교의 출가사상은 유교사회에서 공존하기 어려웠다.

234) 「石屋禪師律詩奉和序」, 『六老山居詠』, ‘余見外典 報本之禘 其祖之所自出 太古既僧家之太祖 則石屋非所宜禘子 非曰禮同理則然耳’

235) 至柔編·李英茂譯, 위의 책, 161면.

그렇다고 불교에서 효를 실천하는 것이 유교사회에 공존하려는 방편책은 아니었다. 불교에서는 대대로 효를 중시하는 풍조가 있었기 때문이다. 불교에서 보본정신은 불가의 가장 근본사상으로 받아들여졌다. 흔히 불가에서는 부모와 자식을 버리고 출가하는 것을 보본의 예를 저버리는 것으로 인식하나, 이는 출가의 본뜻을 잘못 이해한 데서 비롯된 오해이다. 앞서 언급했듯 출가란 無上菩提心 즉 최상의 깨달음을 이루겠다는 큰 목표를 위해서 세속의 집을 떠나는 것이며, 미혹한 세계를 여의고[離] 생사윤회의 고통에서 나오는[出] 것을 말하는 것이지 부모를 버린다는 의미는 아니기 때문이다. 오히려 불교에서는 효에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

효에는 대개 世孝·出世孝·事孝·理孝·行孝·化孝·單孝·廣孝 등 여덟 가지로 나누는데, 그 모두가 동일한 것은 아니다. …… 세효는 『범망경 梵網經』에 석가세존께서는 위없는 정각을 이루어 보살 바라제목차를 맺어 부모님과 스승, 삼보의 지극한 도에 효순하시어 ‘孝는 戒와 같은 것이다’하고 하였다. 그러므로 계를 지키는 것은 효를 행하는 것임을 알 수 있다. 즉 효와 계는 이름은 다르나 실체는 같은 것이다. 다시 말하면 三學이 모두 효인 것이다. 효가 戒學의 시초이니 효가 없으면 계 또한 없는 것이다. 스스로 계만 지녀 남에게 행하지 않는 것은 不孝이고 남에게는 계를 지키게 하면서 스스로 행하지 않는 것은 不順인 것이다. …… 定이라는 것은 道行을 간직하여 入神하는 것을 말하는 것으로 감정적 즐거움에 집착하여 더욱 나아가지 못하는 것은 불효인 것이다. 큰 깨달음을 기약하되 필경엔 無所得에 이르러야 하며, 하나라도 법대로 하지 않고 닦아 익히는 것은 효가 아니다. 智慧라는 것은 옳고 그름을 판단하고 대승, 소승의 법의 요경을 밝히는 것이다. 생각을 효로 돌려 마땅히 먼저 해야 할 것을 관찰한다면 불교는 혜에 의지하지 않을 것 같으면 세간의 총명은 되어도 출세간의 지혜가 안 되어 불효가 되는 것이다. …… 그러므로 반드시 효순심을 지니고 스스로가 삼보에 길들여져 배워 익혀야 할 것이다. …… 혹 승려들은 효를 행하는 것이 당치 않은 일이라든지, 효를 행함이 어리석다고 할지 모른다. 그렇지만 승려들도 응당 효를 행하여야 하고 올바르게 효를 행하는 것이 무엇인지 밝혀야 한다. 옛말에 삼계의 주인이신 대 효자, 석가세존께서는 여러 겁에 걸쳐 아버지의 은혜에 보답하여 그것이 쌓여 正覺을 이루었다고 하였다. 즉 모든 불보살만 하여도 아버지께 효도함을 근본으로 하여 깨달음을 이루고 마침내 그 큰 은혜를 갚은 것이다. 그러므로

석가세존께서는 부왕의 명에 따라 도리천에 오르시어 삼 개월 동안 설법하시어 어머니에게 깨달음을 얻게 하여 은혜를 갚은 것이다. .... 236)

불교에서 말하는 효는 세간의 효보다 더 깊고 넓은 의미를 갖는다. 불가에서 모든 사람은 다 불성을 가지고 있다고 한다. 불성은 부처의 성품을 말하며 모든 사람들도 불성을 가지고 있기 때문에 성불을 할 수 있다고 믿는다. 누구에게나 가지고 있는 불성은 상호관계 속에서만 그 존재가 가능하기 때문에 현존하는 무수한 인연은 서로 은혜를 입고 있다고 보는 것이다.<sup>237)</sup>

더 나아가 불교에서는 四恩(父母恩·國家恩·衆生恩·三寶恩)을 여실히 깨달아 그 은혜에 보분하기를 강조하고 있다. 국가에 효를 실천한 사례들에 대하여 영조 대에는 밀양 표충사의 공식 향사가 이루어졌으며, 정조는 勤王을 위해 꺾기한 휴정·유정 등의 충의를 기려 대둔사에 表忠祠, 묘향산 酬忠祠의 사액과 향사를 허락하기도 하였다.<sup>238)</sup>

태고가 석옥에게 올리는 편지 「上石屋和尚書」에도 보분을 실천하는 예가 전하고 있다.

첫 번째는 성수를 축원하는 향을 피웠고 다음으로 노화상을 위하여 회향한 쪽을 피웠습니다. 중승을 연설하여 말세에 법문을 부양한 것이 어찌 법유를 주신 큰 은혜가 아니겠습니까? 보고 드리지 않을 수 없사와 집안의 못난 장면과 수다를 떤 웅졸한 말씀을 적어서 올립니다.<sup>239)</sup>

태고는 불교의 연기론에 입각하여 국왕의 은혜를 강조하고, 스승 석

236) 이동형편저, 『불교의 효』, 수문출판사, 1995, 17면-27면.

237) 안태원, 「『효경』과 『부모은중경』에 나타난 효사상 비교」, 한국교원대학교 대학원 석사학위논문, 1993, 8면-13면. ‘首蕪祝 釐之香 次爲老和尚 拈出懷香一瓣 開演宗乘 扶揚末法 此豈法乳之大恩也哉 不敢不告 家醜一場 狼藉卑辭 謹以寫呈’

238) 김용태, 「조선후기 대둔사의 표충사 건립과 중원 표명」, 『보조사상』 27, 2007.

239) 태고 보우, 『太古和尚語錄』下, 「上石屋和尚書」, ‘首蕪祝 釐之香 次爲老和尚 拈出懷香一瓣 開演宗乘 扶揚末法 此豈法乳之大恩也哉 不敢不告 家醜一場 狼藉卑辭 謹以寫呈’ 한국불교전서.



옥의 은혜에 대하여 報恩行을 실천하였다.<sup>240)</sup> 이러한 그의 정신은 상선인에게 주는 법어 「示祥禪人」에도 자세히 나와 있어 불가에서 실천하는 효가 어떠한지 잘 보여주는 예라고 할 수 있다.

그대가 나를 따라 머리 깎고 중이 되었을 제 두 아버지 감탄하며 눈물을 흘리었지. 부모님의 은혜는 무게가 산과 같은데 너를 보내 출가시킬 제 그 심정이 어떠한이었으리. 이러한 부모 은혜 그대가 잘 알면 부지런히 정진하기 불을 끄듯 급히 하소.<sup>241)</sup>

특히 조선후기에는 부모의 봉양이나 제사 등에서 효의 실천을 중시한 승려들의 모습을 쉽게 찾아볼 수 있다. 18세기 초 용담 조관(龍潭槌冠)은 “효를 행하지 않으면 불도를 이룰 수 없음이 경전에 명시되어 있다”고까지 하였고<sup>242)</sup> 월하계오(月荷戒悟)는 출가 후에도 사찰 인근에 모친을 모셔서 “비록 이름은 승려지만 행동은 儒者”라고 하였다.<sup>243)</sup> 19세기 백파공선은 어려서 불교 전적을 접하고 “일즉이 왕생하는 것은 자식으로서 진효를 다하는 것”이라 여기고 출가하였다. 그는 출가 후에도 부모를 봉양하였고 나아가 조상의 효행을 기리기 위해 홍현주·홍석주·기정진 등에게 부탁해 『松溪孝行錄』을 편찬하기도 하였다.<sup>244)</sup> 이처럼 조선후기의 불교 승려들은 효를 실천하고 봉행하는데 적극 참여하였으며 이를 권장하기도 하여 불가의 효사상이 유교와 어긋남이 없다는 것을 보여주었다.

유학자인 다산은 석옥에 대해 마땅히 조상으로서의 예를 갖추어 봉행하는 도리가 마음으로부터 우러나와야 한다고 말하고, 이것은 어진

240) 차차석, 「석옥청공과 태고보우의 선사상비교」, 『한국선학』, 한국선학회 제3집, 2001, 227면.

241) 태고 보우, 『太古和尚語錄』上, 「示祥禪人」, ‘汝初依吾落髮時 雙親感歎便垂泣 父母恩愛重如山 放汝出家情何及 汝知如是父母恩 勤修精進如火急’

242) 용담 조관, 『龍潭集』, 「贈森頭陀之歸」, ‘非孝不能佛道成 此言經冊上分明’

243) 월하 계오, 『伽山藁』, 「月荷大和尚行狀」, ‘殆所謂心儒者歟’

244) 고교형, 『이조불교』, 1929, 805면-810면. 참고.

사람만이 온전히 구현할 수 있는 일이라고 하였다. 이에 대하여 다산은 다음과 같이 언급하였다.

부모 섬기기를 효성스럽게 하는 것이 인이라는 것을 안다면 따뜻함과 서늘함을 살피고 음식을 봉양함에 마땅히 아침저녁으로 힘쓰게 된다. ... 임금 섬기기를 충성스럽게 하는 것이 인이라는 것을 안다면 임금을 바로 잡아 돕고 부지하여 마땅히 바쁘게 힘을 다하게 된다.<sup>245)</sup>

다산이 중요시 하는 보본에 대한 예는 유학에서 인간이 지켜야 할 가장 근본적인 덕목에 속한다. 유교에서 효를 행하는 것은 인간으로서 마땅히 지켜야 할 도리라고 하였다. 『孝經』에 이르기를 “효란 하늘의 법도이며 땅의 의리이고 백성의 행실이다. 하늘과 땅의 법도가 있으므로 백성은 그것을 본받아야 한다. 하늘의 밝음을 본받고 땅의 이점을 근거로 하여 천하를 순하게 하는 것이다”<sup>246)</sup>고 하였다. 유학에서의 효는 인간행위의 가장 중요한 덕목이라는 것을 강조한 것이다. 이러한 도리를 누구보다도 잘 알고 있는 다산이야말로 석옥과 태고에게 보답하는 예를 올리는 것은 마땅한 것이라고 하였다. 이는 다산의 유학적 효사상이 불가의 보본정신과 그 뜻을 같이하고 있다는 것을 의미한다. 다산도 그의 글 『題草衣衣洵所藏石屋詩帖』에 석옥과 태고에 대한 예를 지킬 것을 강조하고 있다.

태고 보우는 우리나라 선종의 큰 선조다. 『예기』에 말하기를, “그 조상이 나온 곳에 제사를 지낸다.”라고 했으니 근본이 있음을 귀하게 여긴 것이다. 비록 높고 낮음의 등급은 다르고, 유교와 불교의 도리가 차이 있지만, 석옥 청공은 법에 있어 마땅히 제사지내야 하니, 그 이치가 그런 것이

245) 정약용, 『與猶堂全書』 五卷, 「孟子要義」, 公孫丑第二, ‘知事父孝爲仁 則溫清滌灑 便當朝夕著力 ... 知事君忠爲仁 則匡拂扶持 便當奔走竭力’; 송재소·이봉규 외 3인, 『다산 정약용 연구』, 사람의 무늬. 2012, 34면.

246) 김학주역음, 『孝經』, 명문당, 2005, ‘三才章. 夫孝天經也 地之誼也 民之行也 天地之經 以民是卽之 卽天之明 因地之利 以順天下’

다. 주나라 사람으로 하여금 다만 후직만 높일 줄 알고 곡에게 보답함을 알지 못하게 한다면 어찌 옳다 하지 않겠는가. 하지만 석옥 청공의 자취는 오래될수록 스러져서 전하는 것이 많지 않다.<sup>247)</sup>

유학자인 다산은 석옥을 한국 선종의 큰 조상으로 보고 높고 낮음의 등급이 다르고 유불의 도리가 다르나 그 근본을 귀하게 여겨 제사를 지내야 한다고 했다. 다산의 이러한 보본은 예를 갖추어 제사를 지내는 과정에서 형성되는 마음의 지향작용이라 할 수 있다.

무릇 사람을 다스리는 방법으로는 禮보다 급한 것이 없다. 예에는 다섯 가지 큰 갈래(五經: 吉·凶·賓·軍·嘉禮)가 있는데, 제사보다 중요한 것은 없다. 제사는 바깥으로부터 이르는 것이 아니라 안으로부터 비롯되어 마음에 우러나는 것이다. 마음에 느낌이 있으면 예로써 그것을 봉행하는 것이니, 이런 까닭에 오직 어진 사람만이 제사의 의미를 온전히 구현할 수 있다.<sup>248)</sup>

다산이 어진 사람만이 제사를 지냄으로써 예를 다 할 수 있다고 한 것은 심신의 재계와 공경을 수반하는 것이 올바른 실천적 의례이며, 마음의 내면을 수렴하여 집중하고 각성된 상태를 유지하는 것이 중요하다는 말이다.<sup>249)</sup> 이는 다산이 석옥을 체로 하여서 보본의 예를 지켜야 한다는 이유를 말한 것이기도 하다. 또 다산은 태고를 조상으로 여기면 그 근본인 석옥에 대한 예도 올리는 것이 마땅한 것임을 강조하면서 시간이 흐를수록 석옥의 자취가 많이 전하지 않는 것을 안타까워했다. ‘보본에 대한 체’로서 석옥과 태고에 대한 예는 대둔사 승려와 유학

247) 정약용, 『石屋詩卷』, ‘太古普愚者 東禪之大祖也 禮曰禋其組之所自出 貴有本也 水尊卑級殊 儒釋道異 石屋清瑛 在法堂龕 其理則然 使周人但知崇陵 不知報饗 惡乎可哉 然石屋之跡 久益剝沒 傳者無多’ 정민(1), 289면.

248) 박종천, 「다산의 제사관 - 『목민심서』 「예전」 ‘제사조’를 중심으로 -」, 『다산학』 9호, 2006, 87면. 재인용. 『禮記』, 「祭統」, ‘凡治人之道 莫急於禮 禮有五經 莫重於祭 夫祭, 非物自外至者也 自中出 生於心地 心怵而奉之以禮 是故唯賢者能盡祭之義’

249) 박종천, 위의 논문, 81면-89면.

자 다산의 사상적 관념을 뛰어 넘어 승속을 막론하고 현 사회의 모든 이들에게 본보기가 된다는 점에서 그 의미를 되새겨 보아야 할 것이다.

### 3) 中正의 禪茶

대둔사는 초의가 『東茶頌』과 『茶神傳』을 저술한 곳이자, 그의 禪茶의 정신이 확립된 차문화 전통사찰이다. 이러한 데는 역대로 내려오는 대둔사의 전통 다법과 다산의 영향으로 차생활이 더욱 현실적으로 보급되었다는 데 기반을 두고 있다. 특히 18세기는 다산 제다법의 발전과 대둔사의 전통다법이 승려들에 의해 서로 섞이고 보완되었으며, 육우의 『茶經』을 비롯한 중국의 다서가 수용되면서 한국 차문화의 정신을 확립하였던 때다. 이 중심에 서 있는 사찰이 바로 대둔사이며, 차문화의 성지로 우뚝 서 있는 것이다. 이때 다산과 대둔사의 승려들, 특히 연파와 초의는 차의 품질을 향상시키는 데 커다란 기여를 하였으며, 조선후기 호남의 차문화를 사대부들에게 확산시켜 18세기 차문화의 중흥을 이루는데 일조를 하였다. 이것은 그간 오로지 초의만이 『茶神傳』·『東茶頌』의 저자라고 칭하여 온 것에 대한, 주변의 다른 대둔사 승려들의 보이지 않는 기여도 어느 정도 인정해야 한다고 본다. 실제로 초의가 칠불사에서 『萬寶全書』를 보고 『茶神傳』을 초록할 때 수홍이란 사미가 옆에서 수발을 했고, 그 이전에 초의가 연암에게 차를 배웠고, 다산·연파와 수 없이 많은 교류를 나누며 차를 제다하고 주고받으며 많은 시행착오와 체험을 체득하였을 것이기 때문이다. 이러한 체험의 과정은 차의 본성을 살려 가장 알맞은 차를 우려내는 다사를 한층 고양시켰으며 수행의 일부로 음다를 하였기 때문이다. 따라서 당시 다산을 비롯한 대둔사의 승려들은 제다에 대한 많은 이론과 경험을 바탕으로 차의 정신을

터득하고 정립하였을 것이다. 이에 본장에서는 이들에 의해 정립된 차 문화의 증정에 대하여 살펴보기로 한다.

中正은 禪茶의 핵심이자 가장 중요한 실천 덕목이다. 禪茶의 실질적인 의미는 선의 삼매경에 들어 大悟覺醒하는 길이나 차의 삼매에 들어 妙境을 깨닫는 것이 한 가지라는 뜻이다.<sup>250)</sup> 사실 차는 약용과 문화를 즐기기를 위한 풍류적인 성향으로 마셨지만, 선가에서는 마음을 가라앉히고 명상에 드는 수행의 일부로 차를 마셨다. 수행자들은 좌선을 할 때 망상으로 인한 산란심과 寂寂空無에 떨어지는 혼침을 쉽게 다스리지 못하는 것이 가장 어려운 점이었다. 이러한 어려움에는 좌선이 몸에 배지 않은 경험이 수행을 방해하는 요인이 되기도 하였으나, 이러한 폐단을 극복하고 星星寂寂한 삼매에 들기 위해서는 혼침을 없애는 수단을 이용하였다. 그러기 위해서 선택한 것이 졸음을 쫓는 차였고 이 과정이 흡사 좌선삼매에 드는 수행과 같은 경지에 이르게끔 터득하게 되어 수행자들은 禪茶一如의 사상을 정립하게 되었다. 수행자들은 차를 마시는 과정을 지극한 깨달음의 경지에 이르는 경계와 같이 여기고 음다의 모든 과정을 수행으로 받아들였다.

이 가운데 어느 한 쪽에도 치우치지 않는 中正은 禪茶修行의 묘체로 적용되었고 이의 완성을 위한 다사는 지혜를 깨닫는 데 목표를 두었다. 유학에서 中庸이라 할 때 中은 좌와 우 어디에도 치우침이 없는 가운데를 의미한다. 중용은 지나치거나 모자람이 없으며, 어느 쪽에도 치우치지 않음을 뜻하는 개념으로 송나라시대 朱熹가 쓴 『中庸章句』에 中은 치우침이나 과불급이 없는 것이라 설명하였고, 庸에 대해서는 日常을 의미한다고 하였다.<sup>251)</sup> 즉, 유학에서는 치우침이나 과불급이 없이

250) 석용운, 『韓國茶藝』, 초역, 2005, 104면.

251) 김동구편, 『中庸章句集註』, 명문당, 2010, ‘子程子曰 不偏之謂中 不易之謂道 中者天下之正道 庸者天下之定理 此篇乃孔門傳授心法子思恐其久而差也 故必之於書以授孟子 其書始言一理 中散爲萬事 末復合爲一理 放之則彌六合 卷之則退藏於密 其味無窮 皆實學也 善讀者玩索而有得焉 則終身用之 有不能盡者矣’

인간의 본성을 일상에 구현하는 일을 중용으로 이해한 것이다. 지나치지 않으며, 과격하지 않고, 치우치지 않는 것이 중용이며 그렇게 행하는 것을 중용이라고 하였다.

이에 비하여 불교의 中道는 이 세계의 실상, 즉 만물은 실재한다고 보는 상견과 만물은 실재하지 않는다고 보는 단견의 양변을 떠난 것이라 하였다. 이것을 다시 구체적으로 보면 有도 아니고 無도 아니며 또한 그 중간도 아니고 중간이 아닌 것도 아니며, 空과 不空이 함께하는 眞空妙遊의 세계를 말한다. 그런즉 중도란 존재 그 자체에 대한 인식과 깨달음의 문제로 있고 없고, 맞고 틀리고, 선과 악의 상대적인 관념을 초월한다. 中道에는 中正의 실천적인 의미가 포함되어 있으며 이의 실질적인 수행에 다다를 때 중도는 실현될 수 있다. 중도는 중간도 없고 또한 二邊도 없다. 이 변이란 저 마음이 있고 이 마음이 있는 것을 말한다. 이변이 없다는 것은 밖으로 색과 소리에 얽매임이 없으며 안으로 망념이 일어나지 않는 것이다. 중도란 마음이 이미 두 변을 여의고 중간마저도 여윈 것을 말한다. 중도의 지혜는 空과 不空을 보고, 常과 無常을 보며, 苦와 樂을 보고, 我와 無我를 본다. 중도는 是非善惡 등과 같은 상대적 대립의 양쪽을 버리고 그의 모순, 갈등이 상통하여 습합하는 절대적 경지이다. 즉 有나 空의 어느 한쪽에 치우치지 않는 진실한 도리, 또는 올바른 행법의 중간적 입장에서 수행하는 것이다.

이러한 관점에서 선다는 중도의 실천적인 다사가 이루어졌을 때 가능하다. 한 잔의 차에 마음을 집중하여 산란심을 멈추고 마음의 작용을 멈추어 무심의 경지에 들 때 중도라 할 수 있다. 차를 마시되 차를 마신다는 느낌이나 감각에 빠지지 않고 인위적인 조작이나 행위가 없이 자연스러운 다사를 행할 때 중정의 도를 이룰 수 있다. 철선의 다사에서 이러한 정황을 살펴보기로 한다.

한 어깨 빛바랜 가사 걸치고 숲에 앉아  
꽃 머금고 지나는 기이한 새 바라보네

一肩壞色坐芳林  
時見含花過異禽

옷 여미고 차 잎 따 야객 맞이하고  
 연못 파서 달을 담아 禪心을 새기네  
 한가한 자취는 삼생석을 저버리지 않고  
 아름다운 시구 끝내 백종금을 일구었네  
 깨끗하게 떠 홍등과 향탁 속에  
 호광<sup>252</sup>)은 난만하여 인음을 여의네

執衽採茶延野客  
 鑿池貯月印禪心  
 閒蹤不負三生石  
 佳句終成百鐘金  
 白拂紅藤香案裡  
 毫光爛熳別人吟<sup>253</sup>)

가사를 입고 아름다운 숲에 앉아 꽃과 신비로운 새를 바라보는 공  
 적한 세계는 육근의 감각과 알음알이를 떠난 중정의 경계이다. 자연을  
 자각하는 것은 육근을 통해 이루어지지만 육경을 벗어난 비실체적 본체  
 는 무심한 중도의 경지에서 구현된다. 그것은 空의 공간이다. 공적인 상  
 태에서 한 잎 한 잎 차를 따 손님을 대접하고 연못에 스스로를 낮춘 달  
 그림자를 담아내는 청정 담백한 손길은 중도의 묘리를 구현하고 있다.  
 마음을 차분히 가라앉혀서 움직이는 작용을 멈추고 진여의 경계에 고담  
 한 선미를 느낀다. 철선이 달을 담아 선심을 찍는 그 마음에 달빛은 텅  
 빈 충만의 세계로 안내한다. 삼생의 인연을 깨달아 철저한 구도정신을  
 실천하는 철선의 모습은 산란심이 멈춘 무심의 공이다. 밖으로 색과 소  
 리에 매이지 않고 안으로 망념을 여윈 두변이 없는 중도의 실질적인 체  
 험은 철선을 선다에 들게 한다.

두변을 여윈 무심의 중도는 석옥도 같은 선심에 들어 무주의 경계  
 에서 자유롭게 노닌다.

명리 다툼을 어찌 족히 자랑하라  
 맑고 한가로이 홀로 야승의 집에 지내니  
 마음 밭에 무명초 자라지 않고  
 동산에 지혜의 꽃피워 깨닫네  
 황토 언덕 가에 고사리 죽순 많고  
 푸른 이끼 긴 땅위에 모래 먼지 적다네

競利奔名何足誇  
 淸閒獨許野僧家  
 心田不長無名艸  
 覺苑長開智慧花  
 黃土坡邊多蕨筍  
 青苔地上少塵沙

252) 豪光: 부처의 두 눈썹 사이에 있는 흰털에서 나는 빛. 지혜를 상징하는 것으로 보통 불  
 상에서는 보석을 박아 나타냄.

253) 철선 혜즙, 『六老山居詠』, 7언율시, 「一肩壞色坐芳林」.

내 나이 삼십여 년에 이곳에 와  
맑은 창 앞에 지는 안개 비추길 몇 번이던가  
我年三十餘來此  
幾度晴窗映落霞<sup>254)</sup>

30여 년 전 홀로 천호암에 들어와 무명초가 자라지 못하게 수행하고 깨달음을 이루어 살다보니 명리에 급급한 것은 그리 자랑할 것도 되지 못한다. 고사리 죽순이 많은 산골에서 안개를 바라보며 사는 일은 고락과 시비선악 같은 상대적 개념도 초월해 있다. 오히려 그러한 세상마저도 습합한 시비분멸을 떠나 있다. 시비를 떠난 공의 상태에서 이루는 다사는 행위에 대한 개념마저도 걸리지 않는다. 석용운은 다사를 이루는 중도법을 다음과 같이 설명하고 있다.

四門(採造水火), 四行(妙精根中), 四得(神體建靈)의 다도관을 설할 때 모름지기 중정의 도를 다해야 한다. 사득의 신체건영을 얻기 위해서는 사문과 사행의 길을 거쳐야 하며 이는 반드시 중정의 묘를 다할 때 지극한 도에 이른다. …… 眞茶를 만드는 비결은 양질의 찻잎과 고르고 순한 불과 제다인의 정성스런 마음이 있어야만 진다를 이룰 수 있다. …… 물을 끓일 때는 체성이 튼튼한 나무로 끓여야 좋은 湯이 된다. 그러나 너무 서둘러 불기운을 강하게 하면 武라 하고 약하게 되면 文이라 하는데 불기운이 무에 치우쳐도 문에 치우쳐도 안 되며 中道인 中和를 얻어야 한다. 이것을 文武火候라고 하는데 그 적절함을 다하여 중화를 얻어야만 眞水가 나온다. 진다와 진수를 얻었을 때 비로소 중정의 도를 얻을 수 있는 길이 열린다. 진수와 진다를 얻을 수 없으면 신과 체를 규명할 수 없고 신과 체를 규명하지 못하면 건과 영을 얻지 못한다. 그러므로 진다와 진수를 얻어서 신과 체의 不二를 이루어야 한다. 이를 위해서는 泡法을 잘해야 하는데 차가 많아도 안 되고 물이 많아도 안 된다. …… 적당한 양을 넣어서 알맞은 시간에 우려내 바르게 따르는 것을 中正法이라고 한다. 이 중정법은 그 덕이 중용에 있다. 이 중용을 행하는 데는 마음이 조급하거나 착잡해서도 안 되며 자연스러운 자세로 그 덕을 실천하도록 적의함을 다해야만 한다. 이처럼 중정을 얻게 되면 자연히 신과 체를 규명하게 되는 것이다. 신과 체를 함께 얻으면 건과 영을 얻게 되는데 신체가 불이하고 건영이 불이하면 기용이 불이하니 뜻하는 바를 얻게 되는 것이다.<sup>255)</sup>

254) 석옥 청궁, 『六老山居詠』, 7언율시. 「競利奔名何足誇」.

255) 석용운, 위의 책, 116면-121면.



진다와 진수의 중정법은 중용의 덕에 입각해 있다고 했다. 그러나 중용과 중도는 지향하는 바에서 약간 차이가 있다. 중용은 有·無라는 二邊의 상대적인 개념에 입각해 어느 한 쪽에도 치우침이 없는 순수상태의 행위를 전제로 한 실천적 가치관과 행동규범의 조화이다. 중용은 인간의 본성을 구현하는 일상적인 개념이 내재되어 있는 윤리 도덕적인 범주 안에서 실천되어지는 것을 말하며, 양변의 가운데를 말하는 兩是論적 입장에 있다. 양시는 ‘유도 아니고 무도 아니다’라고 하는 兩非論에 대한 대립적인 견해이며<sup>256)</sup> 이는 이미 옳고 그름을 가리는 분별성을 띤 논리라고 할 수 있다. 즉 중용은 어느 한 쪽에도 치우침이 없는 순수상태라고 했으나 이는 양변을 해탈하지는 못했다고 할 수 있다.

그러나 선가의 중도는 진다를 얻고 진수를 얻을 때 어느 한쪽에 치우치지 않는 無邊에서 이루어져야 함을 말한다. 이에 대하여 초의는 『東茶頌』에서 이렇게 말하고 있다.

가운데 현미함은 묘하여 드러내기 어려우니	中有玄微妙難顯
참다운 정기는 물과 차가 잘 어우러져야하네	眞精莫教體神分
물과 차가 어우러진다 해도 중정을 잃을까 두려우니	體神雖全猶恐過中正
중정을 잃지 않아야 차와 신이 어우러진다네	中正不過健靈併 <sup>257)</sup>

초의는 차와 물이 서로 중정의 무변을 이룰 때 차의 체와 영을 잃지 않으며, 무변에 이룰 때 진다와 진수를 얻을 수 있다고 하였다. 무변에서의 진이라 함은 어떠한 상대적 대립의 개념도 존재하지 않으며 무심에서 이루어지는 공의 경지를 말한다. 공이라 함은 제법이 無自性空의 非存在이고, 공성적으로 사물이 존재하는 것이다.<sup>258)</sup> 진다와 진수를 얻는다 하는 것은 無自性空의 非存在가 되어 무의 상태에서 행하는 것을 말한다. 眞의 도리를 통해서 이루어지는 다사는 선다의 절대 경지

256) 한명숙, 『三學論의 般若思想 研究』, 한국학술정보(주), 2005, 96면-108면.  
 257) 김대성역, 『東茶頌』, 동아일보사, 2004, 184면-197면.  
 258) 나가오 가진, 『중관과 유식』, 동국대학교출판부, 2005, 10면.

이며, 불이의 경계이고 무심이며 무심에 이르면 공한 가운데 중정의 도에 이를 수 있다. 일체의 대립적인 견해를 벗어나 집착이 없는 自空의 실질적인 체험이 바로 중도이며 무주인 것이다. 이에 대하여 『中觀論疏』는 다음과 같이 설하고 있다.

眞도 아니고 俗도 아니니, 中道라고 하고 無所有라고 하며 正法이라고 하며 無住라고 한다.<sup>259)</sup>

즉 유가에서 말하는 다사의 증용과 선다의 중도는 내재된 깊이에서 그 차원을 달리 하며 다사에 대한 행위의 의미를 실질적으로 체험할 때 알 수 있는 경지를 제시하고 있다. 다시 말해 선다는 무변의 도에서 이루는 다사를 말하여 무주의 경지에 들어 행하는 중정이라 할 수 있다.

선다에 있어서 이러한 중도는 송나라 채양의 『茶錄』 「點茶」에도 다음과 같이 설명하고 있다.

차의 양이 적고 탕수가 많으면 거품이 흩어지며, 탕수가 적고 차가 많으면 죽의 표면이 주름진 것 같이 된다.[건안 사람들은 이것을 일컬어 운각, 죽면이라 한다] 차 한 돈을 숟가락으로 떠내어 끓인 물을 알맞게 붓고 고르게 섞는다. 또 끓인 물을 덜 따르고 차 수저를 빙빙 돌리면서 거품세우기를 한다. 끓인 물의 덜 따르기는 잔에 4부쯤 차면 멈춘다. 그 표면을 볼 때 흰 색이 선명하고 잔에 달라붙어서 물의 흔적이 없는 것을 아주 훌륭한 것으로 친다.<sup>260)</sup>

차의 양이 적고 물이 많으면 운각이 흩어지고 탕이 적고 차가 많으면 다탕이 뽀뽀하게 엉긴다고 했다. 차의 양이 많고 적은 것과, 탕의

259) 『中觀論疏』 2권. 대정장45. p.16c. ‘不眞不俗 亦是中道 亦名無所有 亦名正法 亦名無住’.

260) 류건집, 『宋代茶書의 註解 上』, 이른아침, 2012, 43면-45면. 채양, 『茶錄』, 「點茶」. ‘茶少湯多 則雲脚散 湯少茶多 則粥面聚[建人謂之雲脚粥面] 鈔茶一錢匙匕 先注湯調令極勻 又添注入環回擊拂 湯上盞可四分則止 視其面色鮮白 著盞無水痕爲絕佳’

양이 많고 적은 것 모두 이것은 양변에 치우친 중도를 벗어난 다법이다. 이것은 무변의 중도에서 차를 낼 수 없으며 신묘한 기운도 떨어뜨려 진다와 진수를 얻을 수 없다. 따라서 무주의 깊이에 들어 중도를 여의지 않을 때 선다는 중정의 묘를 얻을 수 있다. 중도의 묘에 이른 다사는 함이 없는 무위의 경계이다.

또 장원의 『茶錄』 「泡茶」에서도 차를 우릴 때의 중정을 말하고 있다.

물을 잘 끓였으면, 먼저 다호에 조금 따라서, 냉기를 없애고 따라서 버린다. 그런 다음 차를 넣는다. 차의 양을 잘 맞추어야 하는데, 넘치거나 모자라서는 안 된다. 차가 많으면 맛이 쓰고 향이 무거우며, 물이 많으면 색이 옅고 기운이 적다. 두 번 우린 다호는 찬 물로 헹구어 서늘하고 깨끗하게 한다. 다관이 뜨거우면 차의 색향미가 좋지 않고, 다호가 깨끗하면 찻물이 좋다. 차가 물에 잘 우러나면, 걸러서 나누어 마신다. 너무 일찍 거르거나 너무 늦게 마시면 아니 된다. 너무 일찍 걸러 내면 차의 색향미가 채 우러나지 않고, 너무 늦게 마시면 차의 향이 다 달아난다.<sup>261)</sup>

차를 우릴 때에는 탕의 순숙을 살피 차를 넘치거나 모자라지 않게 넣어야 맛과 향을 얻을 수 있다고 하였다. 차의 양을 조절하고 우러나는 동안 시간을 다루며 사용한 후 다관을 다루는 모든 다사는 중정을 잃지 않아야 한다. 중정을 잃으면 맛과 향이 과하거나 모자라며 색 또한 미치지 못하거나 너무 진해서 탁해지기 때문이다. 다사의 과정에서 중정을 잃지 않아야 하는 부분은 탕변을 끓일 때나 투다 등 선다의 모든 행위에서 중정의 묘를 요구한다. 이것은 무착의 마음에서 걸림이 없는 무주공심일 때 가장 알맞은 차를 얻을 수 있는 지혜를 일깨우고 있다.

261) 장원, 『다록』, 「泡法」. ‘探湯純熟 便取起 先注少許壺中 祛蕩冷氣傾出 然後投茶 茶多寡宜酌 不可過中失正 茶重則味苦香沈 水勝則色清氣寡 兩壺後 又用冷水蕩滌 使壺涼潔 不則減茶香矣 罐熟則茶神不健 壺清則水性常靈 稍俟茶水沖和 然後分釀布飲 釀不宜早飲不宜遲 早則茶神未發 遲則妙馥先消’

## IV. 『六老山居詠』을 통해 본 茶文化

옛 선승들의 산거에는 깨우침에 도달하기 위한 수행과 더불어 이에 따르는 선가의 모든 생활과정이 포함되어 있다. 특히 선가의 생활 중 차생활에 관련한 제반의 일들은 사찰 및 암자에서 선승들의 일체 경험을 담아내었다. 선승들에게 차생활은 그 자체가 일상적인 삶의 실천이었으며, 구도의 완성을 위한 수행이었다. 이러한 일련의 생활은 『六老山居詠』에 등장하는 모든 선승들과 다산이 같은 의미를 부여하고 있다. 본 장에서는 六老의 차생활을 살펴 기술해 보기로 한다.

### 1. 石屋清珙과 元代之 차문화

석옥이 살았던 하무산 천호암은 수행을 돕는 장소인 동시에 차생활을 즐길 수 있는 공간이었다. 호주 하무산은 茶聖 陸羽가 30년 동안 거주하며 『다경茶經』을 저술했던 곳으로도 유명하다. 하무산은 안개가 많고 비가 자주 내려 차나무가 자생하기에 좋은 환경을 갖추고 있었다. 석옥은 자신이 기거하는 천호암 주변과 그의 차생활에 대하여 다음과 같이 묘사하고 있다.

● .....

만산에는 죽순 고사리, 만원에는 차 잎이라  
한 그루 붉은 꽃 사이 하얀 꽃 피었네

滿山筍蕨滿園茶  
一樹紅花間白花<sup>262)</sup>

262) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시, ‘滿山筍蕨滿園茶 一樹紅花間白花, 大抵四時春最好 就中尤好是山家’

● .....

아침 저녁 저자소리를 듣지 않고	市聲朝暮罕曾聞
와조에 차를 달이려 낙엽 태우고	煮茶瓦竈燒黃葉
바위 위에 승복 기우려 백운 자른다네	補衲巖臺剪白雲 263)

● .....

냉이 뜯고 차 달이며 야객을 맞이하고	挑薺煮茶延野客
화분 사 국화 심어 이웃스님에게 보내네	買盆移菊送鄰僧 264)

.....

원대의 차문화는 석옥이 쓴 위의 시에서 살펴볼 수 있다. 석옥이 살았던 원대는 송대의 단차와 산차가 계속 이어지고 공차제도와 차마무역도 지속되었으나 송대의 차문화만큼 성행한 시기는 아니었다. 元代는 가공기술이 복잡하고 시간과 비용이 많이 소모되는 단차가 점차 쇠퇴하고 산차와 분차를 중심으로 발전하였다. 원대의 차문화는 송대의 화려한 단차문화의 쇠락을 가져왔으며, 증청기법의 도입으로 제다는 더욱 간략화 되어 산차가 빠르게 보급된 시기라고 할 수 있다.

송대만큼 차문화가 발달하지 않은 원대는 오늘날 蒸靑기술이 炒靑으로 발전하는 차문화의 변혁기였다. 당시 원은 동서문화의 교류가 활발하게 이루어져 차가 전파되기 시작하였으며, 團茶에서 散茶로 전환되는 시대였다. 원대의 유목민들은 생활의 간소함과 편리성을 추구하고 소박하고 순수한 차생활을 선호하여 團餅茶의 고답하고 탁한 향미를 보완한 蒸靑散茶를 개발하여 단차에서 산차로 전환하는 과도기에 있었다. 원나라 사람들이 즐겨 마신 차는 술에 찌서 푸른색을 없앤 蒸靑茗茶와, 산차를 건조시켜 분말로 만든 末茶, 차나무의 어린싹으로 만든 臘茶 등이 있다. 특히 복건성의 무이차는 황실에 납품하는 공차로서 원나라 귀족

---

263) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시, ‘幽居自與世相分 苔厚林深艸木薰, 山色雨晴常得見 市聲朝暮罕曾聞, 煮茶瓦竈燒黃葉 補衲巖臺剪白雲, 人壽希逢年滿百 利名何苦競趨奔’

264) 석옥 청공, 『六老山居詠』, 7언율시, ‘自入山來萬慮澄 平懷一種任騰騰, 庭前樹色秋未減 檻外泉聲雨後增, 挑薺煮茶延野客 買盆移菊送鄰僧, 錦衣玉食公鄉子 不及山僧有此情’

들이 즐겨 마셨는데, 그 가운데 石乳라 불리는 御茶인 龍鳳團茶는 황실 전용 御茶園에서 차를 생산 공급하였다. 원대는 잎차를 끓여서 마시는 煮茶法이 유행하였는데 당이나 명의 전다법과는 달랐다. 잎차가 성행한 만큼 잎차를 탕관에 넣어서 끓여 마시는 잎차 전다법으로 이것은 남송의 음다법을 계승한 것이었다.<sup>265)</sup>

석옥의 오언율시 “대광주리의 봄은 차를 말리네”<sup>266)</sup>에서도 원대의 차문화를 살펴 볼 수 있다. 광주리에 말린 차는 원대에 성행했던 산차라 할 수 있는데, 석옥이 제다한 산차는 실제로 찻잎을 찌거나 압축하지 않고 직접 햇볕에 쬐어 말리는 曬靑散茶로 보인다. 이것은 왕정이 『農書』에 기술한 蒸靑製茶法 보다 먼저 있었던 日乾(曬靑)製茶法이다. 일견산차는 삼국시대 이전부터 있어왔던 제다법으로 찻잎을 햇볕에 말려 솥에 넣고 국을 끓이듯 마시는 煮茶의 문화였다. 처음 차가 발견되었을 때는 고온에 열처리를 하여 산화효소의 활성화를 중지시키는 殺靑이나, 찻잎을 비벼 산화발효 시키는 유념의 과정이 없었다. 찻잎을 햇볕에 말리는 曬靑이나 日乾, 빠르게 말리기 위해 불에 쬐어 말리는 烘靑 등이 주된 제다법이었다. 이러한 제다법은 가장 원시적이기는 하나 불기운이나 인위적인 손맛이 가미되지 않고 찻잎을 원형 그대로 음용한다는 점에서 자연 친화적인 차문화로 보았다. 田藝蘅은 『煮泉小品』에서 이를 다음과 같이 기술하고 있다.

잎차는 불로 만든 것이 버금가며, 날 잎을 햇볕에 쬐어 말린 것이 으뜸간다. 이 또한 더욱 자연에 가깝고 또한 연기와 불기운과 단절되었기 때문이다. 더욱더 불로 만들 때는 사람의 손이나 그릇이 깨끗하지를 앓거나 불의 상태가 마땅함을 잃으면 모두 그 향기와 빛깔이 손상된다. 날 잎을 햇볕에 쬐어 말린 차를 사발 속에서 우려내면 찻잎과 싹이 천천히 퍼져서 맑은 푸른빛이 선명하여 더욱 즐길만하다.<sup>267)</sup>

265) 염숙·염영옥공저, 『중국역사 속에 꽃피운 차문화』, 전남대학교출판부. 2009, 171면 -177면.

266) 至柔편·李英茂譯, 위의 책, 112면. ‘一鑿足生涯 居山道者家 有功惟種竹 無暇莫栽華 水確夜春來 竹籠春焙茶 人間在何處 隱隱見桑麻’

전예형이 말한 쇠청법은 햇볕에 말린 날잎에 불기운이 단절되어 있어 더욱 자연에 가깝기는 하나, 이 제다법은 차의 독성과 강한 맛이 제거되지 않고 그대로 남아 있어 사람들의 기호를 충족시키지는 못했다. 그래서 이를 보강하는 제다법으로 증청과 초청법이 개발되었는데 이는 차문화사에 있어서 획기적인 제다방법이라 할 수 있다. 증청산다법은 채취해 온 신선한 잎을 釜甌이라는 시루에 넣어 약간 찢 다음, 적당하게 익혀서 筐箔이라는 밭에 널어 식히고, 축축할 때 손으로 주물러 비벼 유념을 한 뒤, 불에 쪄어 고르게 말리는 제다법이다.<sup>268)</sup> 원대 王禎의 『農書』 「百谷譜」에 기록되어 있는 증청산다 제다과정을 보면 다음과 같다.

차잎을 따서 시루에 살짝 찢다. 익을 때까지 기다린다. 찢지면 광주리에 걸치지 않도록 얇게 펴서 널고 습기가 올라오면 이를 비빈다. 고르게 펴서 불에 쪄다. 불에 쪄어 말리는데 대나무를 엮어 불을 쪄다. 부들나무(蕩)로 싸고 이를 다시 화기를 거둔다.<sup>269)</sup>

그러나 이러한 증청산다법은 찻잎을 찢고 비비는 과정에서 차의 향기가 달아나기 때문에, 명대에는 증청을 초청으로 바꾸었고 산차의 제다기술이 더욱 증강하게 되었다. 초청산다법은 증청법을 한층 발전시킨 것인데 이는 嫩芽를 따서 찢지 않고 바로 고온에 덖어 맛과 향, 색의 풍미를 온전하게 유지하여 오늘날까지 널리 애용되고 있는 제다법이다. 허차서의 『茶疏』에는 초제차의 우수성을 다음과 같이 말하고 있다.

267) 金明倍譯著, 『中國의 茶道』, 明文堂, 2007, 290면. ‘芽茶以火作者爲次 生曬者爲上 亦更近自然 且斷烟火氣耳 況作人手器不潔 火候失宜 皆能損其香色也 生曬茶淪之甌中 則旗槍舒暢 清翠鮮明 尤爲可愛’  
 268) 왕충런지음, 김하림·이상호 옮김, 『중국의 차문화』, 에디터, 2004, 66면-72면.  
 269) 왕정, 「백곡보」, 『農書』卷十. ‘採訖 以甌微蒸 生熟得所 蒸已 用筐箔攤 乘濕揉之 入焙勻布 火焙令乾 編竹爲焙 裏蕩 復之 以收火氣’

그러한 수아도 먼저 물에 적시므로 이미 참 맛을 잃고, 또한 이름 있는 향을 섞어서 더욱 그 차향을 빼앗기는데 어찌하여 능히 좋다는지 알 수가 없다. 요즘 제다법은 따는 대로 불에 쪄어 말리기 때문에 향기와 빛깔이 온전하고 더욱 참맛을 간직하고 있는 데에는 미치지 못한다.<sup>270)</sup>

석옥은 煮茶의 다사를 표현하고 있는데 이것은 원대에 유행한 음다법이다. 석옥의 시에 등장하는 煮茶는 漉茶산차를 끓여 마시는 煮茶法이라고 볼 수 있다. 煮茶는 돌솥에 물을 끓이고 산차를 넣어 다시 끓여 마시는 음다법이다. 이 음다법은 당대의 병차를 가루 내어서 끓이는 점다법과, 명대의 잎차를 다관에 우려서 마시는 포다법과는 다르다. 원대의 자다법은 찻잎을 오래 넣고 끓이는 것이 아니라 끓인 물에 차를 넣고 조금 더 끓여 마시는 방법이었다. 즉 이것은 산차의 嫩芽를 湯泡하여 훈기를 제거한 후 탕관에 끓여서 마시는 방법인데,<sup>271)</sup> 이러한 음다법은 주로 장강유역 이남의 남방에서 애용하였다.

또 원대의 음다법으로는 말차를 마시는 방법이 있는데, 산차를 선별하여 불에 쪄어 건조한 후 가루를 내어 진하게 마시는 점다법이 있다. 이 점다법은 병차를 가루 내어 돌솥에 끓이는 팽다법과는 찻잎의 선별에서 차이가 나며 팽다법이 좀 더 발전하여 점다법으로 널리 보급되었다고 할 수 있다. 납차는 가장 귀하고 제다법도 복잡한데, 눈아를 선별하여 갈아서 羅에 친 후 용뇌 등 다양한 고유를 섞어 조정하고 틀에 넣어서 병 모양으로 굳힌 것이다. 납차는 송대의 어린잎을 갈아서 향료와 섞어 찍어내는 방법을 계승하여 변형시켰는데, 원대의 병차는 송대에 비해 그 정교함이 떨어졌다.<sup>272)</sup>

270) 金明培譯著, 위의 책, 361면-362면. 허차서, 『茶疏』, ‘然水芽先以水浸 已失眞味 又和以名香 益奪其氣 不知何以能佳 不若近時製法旋摘旋焙 香色俱全尤蘊眞味’

271) 이 부분에 대하여 忽思慧의 『飲膳正要』 권2, 『諸般湯煎』에는 ‘먼저 물을 부어 맑게 걸러준다, 어린 차를 넣고 잠시 동안 끓여 완성한다. 先用水滾過 濾淨 下茶芽 小時煎成’라고 설명하고 있다.

272) 박지원, 「중국의 차문화에 관한 연구-음다법의 변천양상을 중심으로-」, 조선대학교대학원석사논문, 2010, 47면-48면.



석옥의 시에서 살펴 본 원대의 차문화는 송대와 명대를 잇는 가교 역할을 하였으며 제다법에 있어서 획기적인 기술의 발전을 가져온 시대였다고 할 수 있다.

## 2. 茶山 丁若鏞의 流配期 차문화

대둔사 선승들과 함께 석옥의 시를 차운한 다산은 『六老山居詠』에 3수의 다시를 남겼다. 『六老山居詠』에 수록된 다시를 통해 초당에서 이루어진 다산 차생활을 알아보기로 한다.

앞서 기술하였듯이 다산은 석옥의 시 한 권을 얻어 수집 편의 시를 화운하며 지내던 차에 철경이 와서 함께 차운하기를 권했다. 다산은 철경의 제안을 받고 석옥의 시를 화운하게 된 까닭을 『六老山居詠』 서문에 밝혔다. 다산은 7언 율시 12수와 5언 절구 12수를 차운하였는데, 그 중 다시 3수는 초당에서의 차생활을 전하고 있다.

다산이 석옥의 차운시를 쓴 1818년은 해배되기 직전으로 당시 조선의 차문화는 암흑기와 같았다. 다산이 유배되었던 호남은 차가 나고 있는 지역이었음에도 불구하고 일반 백성들은 차에 대해 무지하였을 뿐만 아니라 관심조차 없었다. 선승들도 사찰을 중심으로 자라고 있는 차나무를 알아보지 못했으며, 작설이 차나무인지도 구별하지 못하는 차문화의 암흑기였다. 앞서 전술한 이운해의 『扶風鄉茶譜』나, 이덕리의 『東茶記』에 기록된 이 같은 당시의 정황은 차문화가 발전하지 못하고 있음을 잘 보여주고 있다.

강진은 차가 많이 자라는 지역이어서 다산이 차를 즐기기에 더없이 좋은 조건이었다. 다산은 유배 온 후에 연파나 대둔사의 선승들과 함께 자연스럽게 차생활을 즐기는 여유를 가졌다. 이때가 다산에게는

가장 안정적이고 활발한 차생활을 할 수 있는 시기였던 것으로 보인다. 또 다산에게 차를 배운 초의를 통해 호남의 차문화가 사대부들에게 널리 전파되는 계기를 마련하는 바탕이 된 것은 조선후기 차문화사의 빛나는 업적이 아닐 수 없다.

이때 다산이 초당에서 지은 다시는 『六老山居詠』에 수록되었는데 이러한 시들이 탄생하기까지 다산은 많은 차를 마셨고 차에 대한 전문적인 지식까지 습득하였다. 본 장에서는 다산의 유배 이전의 차생활과 유배기간 동안 이룬 차 문화에 대하여 고찰하도록 한다.

## 1) 유배 이전의 차생활

다산의 차에 대한 해박한 식견은 유배 이전에 자라면서부터 익혀온 생활이었기에 가능하였다. 다산은 유배 전 20여 년 동안 꾸준한 음다 생활을 하며 여러 편의 다시를 남겼다. 그의 차생활을 살펴볼 수 있는 시는 『茶山詩文集』에 잘 수록되어 있는데, 성균관에서 업무를 마치고 유생들과 함께 즐긴 차<sup>273)</sup>, 부친의 부임을 따라 화순에 갔을 때도 차를 가까이 한 정황<sup>274)</sup> 등이 실려 있다. <sup>275)</sup> 그 가운데 이주신의 산정에서 죽란시사의 동인들이 모여 찾자리를 함께한 다시를 보기로 한다.

●살구꽃이 처음 피면 한 번 모이고, 복숭아꽃이 처음 피면 한 번 모이고, 한여름에 외가 익으면 한 번 모이고, 초가을 서늘할 때 西池에서 연꽃

273) 정약용, 『茶山詩文集』 2권. 「國子監同金道以 達淳 鄭文瞻 東觀 李周玉 相璜 洪穉成 秀晚 諸學士考講 苦熱戲爲此篇」

274) 정약용, 『茶山詩文集』 1권. 「登聖住菴」

275) 박말다, 『차인(茶人) 정약용 연구』, 목포대학교대학원 석사논문, 2009, 23면-52면. 『다산 시문집』에 수록되어 있는 유배 이전의 다시 23편을 발굴하고 이의 전문을 실어 청년기와 중년기에 이루어진 다산의 차생활을 밝혔다.

구경을 위해 한 번 모이고, 국화가 피면 한 번 모이고, 겨울철 큰 눈이 내리면 한 번 모이고, 세모에 盆梅가 피면 한 번 모이되, 모임 때마다 술·안주·붓·벼루 등을 설비하여 술 마시며 시 읊는 데에 이바지한다. 모임은 나이 적은 사람부터 먼저 모임을 마련하여 나이 많은 사람에 이르되, 한 차례 돌면 다시 그렇게 한다. 아들을 낳은 사람이 있으면 모임을 마련하고, 수령으로 나가는 사람이 있으면 마련하고, 품계가 승진된 사람이 있으면 마련하고, 자제 중에 과거에 급제한 사람이 있으면 마련한다.” 이에 이름과 約條를 쓰고 제목을 『竹欄詩社帖』이라고 썼으니, 그 모임이 흔히 우리 집에서 있었기 때문이다.<sup>276)</sup>

• 푸른 숲이 태양을 감췄는가  
차 끓는 소리 또록또록 들리네  
개 닭에게는 시골구석이 좋은데  
전원 사람 서울에 와 숨었구나  
산새도 소리 바꾸기 시작하고  
약초는 점점 줄기 뻗는다  
세상 쉽게 보면 애달 일 없고  
하늘 뜻 따르면 다툼 일도 없지  
찌는 구름 꽤나 방해를 놓는데  
공중에 뜬 것들 좀 없어졌으면  
어린씩은 물을 대줘야 하고

蒼林深白日  
寂歷聽瓶笙  
鷄犬安窮巷  
田園隱上京  
幽禽初變響  
藥草漸舒莖  
經世人無悶  
隨天物不爭  
炎雲頗作壅  
游氣共求平  
綠穉方須灌<sup>277)</sup>

위의 다시는 다산이 36세 때 이주신의 산정에서 동인들과 차를 끓이는 소리를 들으며 죽란시사를 결성한 정경을 읊은 것이다. 모임 때마다 술, 안주, 붓, 벼루와 차도 빠뜨리지 않고 준비하였다. 당시 사대부들 사이에 일반화되었던 죽란시사에는 차를 즐기는 풍류문화가 조성되어 있었음을 것을 짐작케 한다. 이들은 차와 함께 사철 흐르는 자연의 섭리를 터득하고 붓과 벼루를 들어 자신의 완상을 담론하고 기록하는 아름다운 만남을 이어갔던 것이다. 혹한 추위를 견뎌내고 꽃을 피워내는 매화 앞에서 우주의 기운을 느끼고 잎을 피우고 열매를 맺고 자연의 철

276) 정약용, 『茶山詩文集』 13권, 「竹欄詩社帖序」.

277) 정약용, 『茶山詩文集』 3권, 「李周臣 山亭에서 비를 만나 여러 벗들과 함께 흥풀이로 삼십 韻을 읊었는데, 拈韻法을 썼음. 바둑알 30개에다 각기 운 하나씩을 써서 병 속에다 넣어 두고 그것을 하나씩 나오는 대로 꺼내 이리저리 서로 이어서 말을 만들었다」.

리에서 생명의 영원성을 보는 죽란시사에는 언제나 차가 함께 하였던 것이다.

이 밖에도 다산의 시문집에는 혼자서 차를 즐기는 정경과<sup>278)</sup>, 화순에 있는 연담선사를 만나 담소를 나누며 차를 마시는 모습<sup>279)</sup>, 유람 중에도 차 마시기를 잊지 않는 풍류 등이 적잖이 표현되어 있다. 이 중 「遊資孝寺」는 산사의 풍광과 시자승의 모습 등 절의 정경을 묘사하는 가운데 선다를 마시고 자연을 감상하는 다산의 다풍을 읽을 수 있다.

쪽쪽 뻗은 향나무가 산 입구에 줄 서 있고 말에 내려 절문에 드니 운하가 물결치네 뜰 아래 용규는 제멋대로 누워 있고 다리 머리 하류가 울 노릇을 하고 있다 하는 짓이 사랑스럽고 예쁘장한 상좌승은 인사를 끝내고는 삼 담근 데로 가버리고 늙은 중은 고양이를 손에다 들고 앉아 손자처럼 털을 빗기고 이마를 쓰다듬네 끓여온 차 마시자마자 서둘러 신발 신은 것은 폭포 소리 요란 하여 빨리 가보고 싶어서였지 흰 거품이 바람 타고 사람 얼굴에 불어와서 단풍나무 밑에 앉아 술자리를 벌였다네 옛 분들이 무슨 뜻으로 폭포 구경한 줄 알지 오장 속에 축적된 번열 씻지 못해서라네 해 지고 별 보며 산곡을 내려오니 길가 나무들 꺾꺾하고 군악 소리 시끌썩하네	蒼栝羸羸當山門 下馬入門雲霞翻 階下戎葵臥自放 橋頭河柳借爲樊 僧雛丰麗多可愛 禮畢去向漚麻園 老僧手執狸奴坐 調毛撫頂如兒孫 茶湯纔進急穿屨 瀑泉聲動欣欲奔 清風素沫吹人面 命酒列坐青楓根 古人觀瀑知何意 蓄積未洩五內煩 日沒星生下山曲 官道樹暗鑿吹喧 <sup>280)</sup>
---	--

이로 보아 다산은 유배 이전에 일생생활에서 차생활을 통해 다풍을 즐겼으며 제다, 품다에 대해서도 상당한 식견을 가졌다는 것을 알 수 있다. 다산의 차에 대한 지식은 강진 유배 시 연파와 그 주변의 지인들에게 전수되었고, 배운 대로 법제할 것을 당부하기도 하였다.

278) 정약용, 『茶山詩文集』 1권. 「尾泉歌」.

279) 정약용, 『茶山詩文集』 1권. 「贈有一上人」.

280) 정약용, 『茶山詩文集』 3권. 「遊資孝寺」.

## 2) 유배기의 차생활

다산이 강진에 유배를 와서 차를 마시게 된 것은 연파를 만나고부터다. 강진으로 유배 된 다산은 1801년(순조 1년) 11월 당시 유배 된 정황을 『茶山詩文集』에 다음과 같이 기술하고 있다.

嘉慶(淸仁宗의 연호) 신유년(1801, 순조 1) 겨울에 내가 영남에서 체포되어 서울에 올라왔다가, 또다시 강진으로 귀양 가게 되었다. 강진은 옛날 백제의 남쪽 변방으로 지역이 낮고 풍속이 고루하였다. 이때에 그곳 백성들은 유배된 사람 보기를 마치 큰 해독처럼 여겨서 가는 곳마다 모두 문을 부수고 담장을 허물어뜨리면서 달아나 버렸다. 그런데 한 노파가 나를 불쌍히 여겨 자기 집에 머물게 해 주었다. 이윽고 나는 창문을 달아걸고 밤낮 혼자 오뜩이 앉아 있노라니, 함께 이야기할 사람이 없었다. 이에 혼연히 스스로 경하하기를 ‘내가 여가를 얻었도다.’ 하고, 드디어 사상례 3편(既夕禮와 土虞禮를 통틀어 말함)과 상복 1편을 그 주석까지 가져다가 침식을 잇기까지 하면서 정밀히 연구하고 조사하였다.<sup>281)</sup>

다산은 노파의 주막집에 머물며 ‘四宜齋’<sup>282)</sup>라는 당호를 내걸고 학생들을 가르치며 점차 안정을 찾아갈 무렵인 1805년, 그는 연파(아호는 다산이 후에 지어준 아호)를 만나 유배의 설움을 달래고 차를 마시며 교유를 나누기 시작했다. 다산은 연파를 처음 만났을 때부터 그 해

281) 정약용, 『茶山詩文集』 12권, 「喪禮四箋序」. 이하 정민의 글 참고.

282) 정약용, 『茶山詩文集』 13권, 「四宜齋記」. ‘四宜齋’라는 것은 내가 강진에 귀양가 살 때 거처하던 집이다. 생각은 마땅히 담백해야 하니 담백하지 않은 바가 있으면 그것을 빨리 맑게 해야 하고, 외모는 마땅히 장엄해야 하니 장엄하지 않은 바가 있으면 그것을 빨리 단정히 해야 하고, 말은 마땅히 적어야 하니 적지 않은 바가 있으면 빨리 그쳐야 하고, 움직임은 마땅히 무거워야 하니 무겁지 않음이 있으면 빨리 더디게 해야 한다. 이에 그 방에 이름을 붙여 ‘사의재’라고 한다. 마땅하다[宜]라는 것은 의롭다[義]라는 것이니, 의로 제어함을 이른다. 연령이 많아짐을 생각할 때 뜻한바 학업이 무너져 버린 것이 슬퍼진다. 스스로 반성하기를 바랄 뿐이다. 이때는 가경8년(1803, 순조 3) 겨울 12월 신축일 초월홀임. 동짓날[南至日]이니, 갑자년(1804, 순조 4)이 시작되는 날이다’

겨울까지 차를 보내달라는 3편의 결명소<sup>283)</sup>를 썼고 연파를 위한 시를 지어 보내기도 했다.<sup>284)</sup> 다산이 연파에게 보낸 「寄贈惠藏上人乞茗」에는 다산이 유배 이전부터 알고 있던 제다법 등에 대한 지식이 소개되어 있다.

전해 듣기에 석름 밑에서	傳聞石廩底
예로부터 좋은 차가 난다던데	由來產佳茗
때가 보리 말릴 계절이라	時當晒麥天
기도 피고 창도 돋았겠지	旗展亦槍挺
궁하게 지내면서 장재가 습관이라	窮居習長齋
누린내 나는 건 이미 싫어졌다네	羶臊志已冷
돼지고기와 닭죽은	花猪與粥鷄
너무 호화스러워 함께 먹기 어렵고	豪侈邈難竝
다만 근육이 당기는 병 때문에	祇因痠癖苦
간혹 술에 젖어 깨지 못한다네	時中酒未醒
산에 사는 기공의 힘을 빌려	庶藉己公林
육우의 술에다 그를 좀 얹혀보았으면	少充陸羽鼎
그를 보내주어 병만 낮게 만들면야	檀施苟去疾
물에 빠진 자 건져줍과 뭐가 다르겠는가	奚殊津筏拯
불에 쪄 말리기를 법대로 해야지만	焙晒須如法
물에 담갔을 때 빛이 해맑다네	浸漬色方滢 <sup>285)</sup>

다산은 백련사 석름봉에서 나는 차를 구해 마시기를 원했다. 旗도 피고 槍도 핀 1창2기의 찻잎이 나는 시기여서 어린잎으로 만든 차를 원했다. 유배 중인 다산은 누리고 비린 음식이 비위에도 맞지 않을 뿐 아니라 궁색한 살림에 그런 음식은 구하기도 힘들었을 것이다. 더욱이 더 부족한 체증이 있는 것으로 보아 건강이 좋지 않은 상태여서 차를 마시고 병을 낮고 싶어 하는 마음이 가득 담겨 있다. 그런데 다산은 연파가

283) 정약용, 『茶山詩文集』 5권. 「寄贈惠藏上人乞茗」, 「藏既爲余製茶 適其徒曠性有贈 遂止不予 聊致怨詞以徼卒惠」, 「謝曠性寄茶」.  
 284) 정약용, 『茶山詩文集』 5권. 「贈惠藏上人」, 「次韻寄惠藏」, 「送惠藏」, 「山居雜興」 20수 등이 있다.  
 285) 정약용, 『茶山詩文集』 5권. 「寄贈惠藏上人乞茗」.

차를 만들 때 자신이 가르쳐 준 법대로 만들기를 원했다. 그래야 탕색이 맑다는 품평까지도 염두에 둔 소견은 약용으로 만든 떡차를 법대로 음미하고 즐기려는 마음을 나타낸 것이라고 볼 수 있다.

다산이 가르쳐 준 법제는 구증구포를 한 차를 잘 찌어서 불에 쪄거나 햇볕에 말리는 焙曬의 과정을 거친 떡차[餅茶]를 말한다. 불에 쪄어 말리는 배쇄는 떡차를 만들고 말리는 과정, 즉 烘乾이나 烘焙를 말한다. 다산과 연파가 주고받은 편지를 엮은 『見月帖』에도 “늦물차는 벌써 쇠였을까 염려됩니다. 다만 덩어 말리기가 잘되면 삼가 받들어 올리겠습니다”<sup>286)</sup>라는 대목이 있는데, 이는 다산이 가르쳐준 배쇄 과정을 거친 떡차 제조법을 기록한 것이다.

다산이 배쇄를 거친 떡차를 만든 것은 육우의 『茶經』을 통해 떡차 제다 과정을 익히 알고 있었기 때문이다. 육우의 『茶經』에 의한 떡차 제다 과정은 採茶 - 蒸茶(解塊) - 搗茶 - 拍茶(製模 - 拍壓 - 列茶) - 穿孔 - 烘焙 - 成穿 - 封茶의 단계를 거쳐 완성한다.<sup>287)</sup> 따라서 다산이 연파에게 당부한 배쇄는 육우의 떡차 제다 과정을 말한 것이다. 다산이 육우의 제다법대로 차를 만든 것은, 유배 이전부터 육우의 다서를 통해 쌓은 지식의 산물이었다. 그가 유배 이전에 지은 「尾泉歌」<sup>288)</sup>에 육우가 등장하고, 「煙」에 ‘육우가 남긴 다경도 좋고’<sup>289)</sup>를 보면 다산은 이미 자라면서부터 자연스럽게 차를 즐기고 『茶經』을 통해 차에 대한 전문 지식까지 겸비한 수승한 다인이었다는 것을 알 수 있다.

다산은 연파에게 보내는 『乞茗疏』에 육우 외에도 노동,<sup>290)</sup> 기모

286) 정약용, 『見月帖』, ‘晚茗恐已老蒼 但基焙曬如佳 謹茲奉獻也’ 정민(2), 179면.

287) 치우치광자·김봉건 옮김, 『다경도설茶經圖說』, 이른아침, 2008, 50면-85면.

288) 정약용, 『茶山詩文集』 1권, 「尾泉歌」, ‘大早流金而不竭 千人來汲而不歎 濺惡繞匝而不染 玉甃溢兮絡古流 瓊漿挹兮爽咽喉 爲試龍團治癖疾 瑩如水精甘如蜜 陸羽若來何處尋 嶠之東鶴嶺南’

289) 정약용, 『茶山詩文集』 4권, 「煙」, ‘陸羽茶經好’

290) 정약용, 『乞茗疏』, ‘遂竭蘆全之七椀 雖浸精瘠氣 不忘基母媿之言 而消壅破癥’, 金明培, 『韓國의 茶詩鑑賞』, 대광문화사, 2004, 371면. ; 정약용, 『茶山詩文集』 권7, 「新茶」, ‘蘆全破屋多饑餒’

경,291) 이찬황292) 등을 거론하며 차의 해박한 지식을 드러내었고, 정 위,293) 채양294)의 다서와 시문을 통한 이론과 실전을 아우르는 식견을 가지고 있어 다산의 차에 대한 해박한 지적 면모를 짐작케 한다.

이어 다산은 1808년에 다산초당으로 거처를 옮겨 정원을 가꾸고 차를 마시는 등 저술활동에 힘을 쏟았다. 초당은 橋林處士 윤단(尹博, 1744-1821)의 산정이었다. 다산은 외척인 공윤 윤종하와 초당에 며칠을 머무는 동안 이곳에 머무르고자 하는 뜻을 비쳤다. 다산은 이때부터 해배되어 돌아갈 때까지 초당에 머무르게 되었는데 이때의 심정이 『茶山詩文集』에 잘 나와 있다.

삼월 십육일 문거 윤규노의 다산 서옥에서 놀았는데 공윤도 병을 치료하며 거기에 있었다. 그리저리 하다 보니 드디어 열흘이 넘게 그곳에서 묵고 있었고 갈수록 점점 이렇게 일생을 마쳤으면 하는 생각이 들었다. 그리하여 이 두 수를 읊어 공윤에게 보였던 것이다.

사는 곳 일정찮게 연하 따라 다니는 몸	幽棲不定逐煙霞
더구나 이 다산이야 골짜마다 차 아닌가	況乃茶山滿谷茶
하늘 멀리 물가 섬엔 수시로 돛이 뜨고	天遠汀洲時有帆
봄이 깊은 울안에는 여기저기 꽃이로세	春深院落自多花
싱싱한 새우무침 병 앓는 자 입에 맞고	鮮鮮蝦菜堪調病
못과 누대 초초해도 이만하면 사는 게지	草草池臺好作家
뜻에 맞는 이 놀이가 내 분수엔 넘치나 싶어	適意更愁微分濫
북인을 향해서는 자랑하지 말아야겠네	茲游莫向北人誇 <sup>295)</sup>

.....

- 291) 김명배, 『다도학논고』, 대광문화사, 1999, 196면. 기모경은 『伐飲茶序』에 차의 폐해를 이렇게 말했다. “체한 것을 풀어주고 막힌 것을 풀어주는 것은 하루의 이로움이 잠시 좋은 것이고, 정기를 수척케 하고 소모시키는 것은 평생의 누가 됨은 자못 큰 것이다. 이익을 얻으면 그 고을 차의 힘에 돌리고, 병이 생기면 차의 재앙을 탓하지 않는다. 이 어찌 복은 가까워서 쉬 알고 화는 멀기 때문에 잘 살피지 못하는 것이 아니겠는가.”
- 292) 김명배, 위의 책, 196면. 이찬황은 惠山の 물만 길어다가 차를 마실 만큼 차의 벽이 심했다. 고기 먹고 체한 독은 차가 풀어준다고 해서 ‘消壅破癥’을 말했다.
- 293) 정약용, 『茶山詩文集』 7권, 「新茶」, ‘碾研法依丁蔡手’
- 294) 정약용, 『茶山詩文集』 6권, 「酬葛山尹逸人喆健」, ‘疇昔蔡君謨’
- 295) 정약용, 『茶山詩文集』 5권. ‘三月十六日游尹文學 魯奎 茶山書屋 公潤調息在此 因仍信宿遂踰旬日 漸有終焉之志 聊述二篇示公潤’



다산은 초당에 와서 그야말로 茶山을 보았다. 다산은 초당 주변을 둘러보고 “차나무가 밀집하여 푸른 숲을 이루었네 ... 산 속에는 일만 그루 차가 있기 때문이라네 ... 바위샘 손으로 펴서 찻잔을 씻는 일이 지”<sup>296)</sup>라며 초당 주위에 자라는 차나무를 보고 매우 흡족해 하는 표정을 짓기도 했다. 골짜기마다 자라는 차나무는 차를 좋아하는 다산에게는 최고의 선물이었다. 고질병을 없애고 체증을 내리는데 이만한 보약이 없었을 것이며 마음을 편안하게 하는 데는 차만한 것이 없기 때문이다. 다산은 이러한 환경들이 자신의 분수에 넘치는 것이 아닌가 하였지만 그나마 복인들에게는 입을 다물겠다고 말한다. 어찌면 초당에 살면 맘껏 차를 만들어 마실 수 있고 연파와 대둔사 스님들에게 차를 구걸하지 않아도 되는 상황을 조용히 지키고 싶었던 것인지도 모른다. 이러한 초당의 환경은 다산을 머무르게 했고, 초당을 가꾸고 꾸미는 노력과 정성을 표현한 시문은 곳곳에서 찾아 볼 수 있다. 이때 지은 다산의 다시가 『六老山居詠』에 수록되어 있다.

산정에 비 그치니 흰 모래 드러나고	雨歇山庭露白沙
처마 반쪽에 다래덩굴 드리웠네	矮簷一半梟垂蘿
꿀 따는 급한 마음 들끓는 벌떼 보고	採黃心急看蜂沸
이끼 낀 자리 사양노루 지간 흔적 있네	籍碧痕留覺麝過
집 후원 돌아보니 새 죽순 촘촘하네	屋後巡園新筍密
시냇가 자리 옮기니 낙화가 많네	溪邊移席落花多
바위 사립 객 떠나니 혼연히 일이 없고	巖扉客去渾無事
차 가는 맷돌은 내 손 따라 원 그리네	茶碾旋旋自手摩 <sup>297)</sup>

비 그치고 난 뒤 처마에는 넝쿨이 내려와 있고 꿀을 따는 벌들이 잉잉대며 하늘을 날고 있다. 푸른 이끼가 자란 자리에는 노루가 지나간 흔적이 있고 비를 맞은 죽순은 움이 쑥쑥 자란다. 꽃 지는 시냇가로 자

296) 정약용, 『茶山詩文集』 5권. 「茶山花史」, ‘油茶接葉翠成林...爲有山中萬樹茶...巖泉手取洗茶瓶’

297) 정약용, 『六老山居詠』, 7언절구. 「雨歇山庭露白沙」.

리를 옮겨 손님을 배웅하고 나니 뒷 마음이 몹시 쓸쓸해 할 일 없이 차 맷돌을 갈고 있는데 초당의 풍경이 한 눈에 들어온다.

다산은 유배기 차생활 동안 비단 차를 만들고 마시는 것에 그친 것이 아니라 차를 마시기 위한 공간을 조성하는 데도 무척 신경을 썼다. 이러한 마음을 달래고 차를 마시기 위한 공간을 마련하는데 정성과 노력을 기울인 마음 씩씩이에서 발견할 수 있다. 다음 『六老山居詠』에 실린 시에서도 그러한 정경이 드러나 있다.

구기자 토란 구덩이 다 규모가 있건만	杞籬芋坎盡規模
누가 찬 바위에 소문도 만들었는가	誰作寒岩少隱圖
자갈 밭 일구어 옥토 만들고	蹠土舊治成沃壤
돌샘 새로 파니 부엌 가깝네	石泉新鑿近香廚
산중의 언 땅에 솔방울 외려 따고	山中地凍松猶摘
동짓달 된서리에 국화가 시드는구나	冬至霜深菊始枯
양쪽 뜰을 쓸고 나니 아무것도 없어	淸掃兩庭無一物
담 밑에 차 달이려 화로를 앉혔네	牆根安插煮茶鑪 <sup>298)</sup>
.....	

다산은 초당을 자신이 그리던 공간으로 만들고자 했다. 그래서 초당을 가꾸고 꾸며 「茶山八景詞」8수와 「茶山花史」20수를 지어 다산의 풍경을 노래했다. 그 중 다산은 茶竈, 藥泉, 石屏, 石假山 등을 꼽아 『茶山四境帖』을 지어 차생활을 하기에 좋은 여건을 노래하였다. 다산 4경 중 차생활과 직접 관련이 있는 제 1경 「茶竈」에는 차를 마시기에 합당한 장소를 마련하려는 다산의 마음을 읽을 수 있다.

푸른 돌 평평히 갈아 붉은 글자 새기니	靑石磨平赤字鐫
차 달이는 부뚜막 초당 앞에 있네	烹茶小竈草堂前
반쯤 다문 아궁이에 불길 깊이 스미고	魚喉半翕深包火
짐승 두 귀 같은 굴뚝에 가는 연기 피어나네	獸耳雙穿細出煙

298) 정약용, 『六老山居詠』, 7언율시. 「杞籬芋坎盡規模」.

솔방울 주어다 숲 새로 갈고  
 매화꽃잎 걷어내고 샘물 떠 조절하네  
 정기를 삭게함은 끝내 경계해야 하니  
 丹爐를 만들어 신선됨을 배우리라

松子拾來新替炭  
 梅花拂去晚調泉  
 侵精瘠氣終須戒  
 思作丹爐學做仙<sup>299)</sup>

차를 달이는 부뚜막을 만들고 솔방울 주어다 새 숲을 만들어 샘물  
 을 떠서 차를 끓일 준비를 하는 다산은 다조에 대한 시를 한 수 더 지  
 어 벽돌로 만든 부뚜막이라 했다.<sup>300)</sup>

다산이 꼽은 초당의 또 다른 차 공간은 다산이 파서 만든 약천이다.  
 약천은 가래를 삭혀주고 고질을 낳게 하는 효능이 있다고 하여 다산이  
 아꼈던 물로 보인다. 다산은 이 약천에 대하여 다음과 같은 시를 지었  
 다.

옥우물 뺄은 없고 모래만 깔렸으니  
 한 바가지 떠 마시면 찬하보다 상쾌하다  
 처음엔 돌 틈의 承漿穴을 찾았는데  
 도리어 산중에서 약 달이는 사람이 되었네  
 길을 덮은 연한 버들 비스듬히 물에 뜨고  
 이마 닿은 작은 복숭아 거꾸로 꽃이 폈네  
 담 삭이고 목은 병 낫는 공 기록할 만하고  
 틈 날 때 碧礪茶 끓이기에 좋다오

玉井無泥只刮沙  
 一瓢取爽餐霞  
 初尋石裏承漿穴  
 遂作山中煉藥家  
 弱柳蔭蹊斜汎葉  
 小桃當頂倒并花  
 消痰破癖而堪錄  
 作事前宜碧礪茶<sup>301)</sup>

약천을 정비하고 벽간차를 마신 다산은 초당을 가꾸며 소일거리를  
 삼았다. 좁고 작은 초당에서 팔경과 사경을 찾아 시를 짓고 초당의 아  
 림다움을 미화한 것은 유배의 적적한 마음을 달래기 위한 나름의 묘책  
 이었을 것이다. 또 다산이 초당을 정원화하고 연못과 석가산을 만든 것  
 은 계절에 따른 차문화 공간에 가변성을 준 것은 차문화를 즐길 수 있

299) 정약용, 『茶山四境帖』, 「茶竈」.

300) 정약용, 『與猶堂全書補遺』, 「茶盒詩帖」. ‘壘壑小茶竈 離火巽風形 茶熟山偃睡 裊煙猶自靑’

301) 정약용, 『茶山四境帖』, 「藥泉」.

는 풍류를 느끼고자 함이었다. 이것은 다산이 초당을 차를 즐기기 위한 공간으로서 교류하려는 마음도 있었다고 보아진다.<sup>302)</sup>

그러나 이러한 시간들이 조선의 차문화에 있어서 차문화가 중흥할 수 있는 토대를 마련하게 된 배경이 되었다는 점에서는 커다란 의미가 있다.

위의 『六老山居詠』에 소개된 다시에는 다산의 차생활을 알 수 있는 시구들이 묘사되어 있다. “차 가는 멧돌은 내 손 따라 윈 그리네”는 다산이 떡차를 갈고 있는 정경이다. 다산이 차를 가는 모습은 앞서 연파에게 보낸 절명소에도 소개되었다. 다산이 차를 마시기 위해 멧돌에 차를 가는 礮는 떡차를 마시기 위한 마지막 작업이다. 차를 말려 두었다가 화롯불에 구운 다음 멧돌에 갈아 마시는 떡차는 다산의 제다법으로 만들었다.

다산은 일찍이 강진이나 해남에서 나는 찻잎이 매우 좋다고 하였다.

살피건대, 남방 여러 고을에서 산출되는 茶는 매우 좋다. 내가 본 바로는 해남·강진·영암·장흥 등 모든 바닷가 고을은 차가 나지 않는 곳이 없다. 내 생각에는 차가 나는 모든 산은 지방관으로 하여금 재배하도록 하고 백성들의 樵牧을 금지하여 그것이 무성해진 뒤 해마다 몇 근씩을 임형시에 바치면 그 차를 다시 만하성에 보내 좋은 말을 사다가 목장에 頒給하는 것도 또한 나라의 쓰임을 넉넉하게 하기에 족할 것이다.<sup>303)</sup>

강진의 찻잎은 다산이 떡차를 만들기에 안성맞춤이었다. 이 찻잎으로 三蒸三曬의 과정을 거쳐 차의 독성을 없애고 강한 성질을 제거한 떡차를 만들었다.

다산이 삼증삼쇄나 구증구포를 거론한 것은 옥우가 만든 증청병차의

302) 현영조, 「조선시대 대표적 지식인의 다문화공간 연구-고산, 다산, 초의를 사례로-」, 『한국차학회지』 제7호 제3집, 한국차학회, 2001, 6면-8면.

303) 정약용, 『經世遺表』 2권, 「冬官工曹」 6, 林衡寺. ‘案南方諸縣 產茶極美 臣以所見海南康津靈巖長興 凡沿海諸邑 莫不產茶 臣謂凡產茶之山 令地方官封植 禁民樵牧 待其茂盛 歲以茶幾斤輸于林衡 送于滿河省 以市良馬 頒于牧場 亦足以贍國用也’

방법을 더욱 보완한 것이다. 육우는 증청의 과정을 한 번에 그치고 마는데 비해 다산은 세 번 내지 아홉 번의 증쇄를 거듭하여 차를 만들었다. 다산이 육우의 제다에 따라 차를 직접 만든 정황은 앞서 기술하기도 하였지만 「二山唱酬帖」에 실린 문산 이재의에게 차운하여 준 작품에서 확인할 수 있다. 제목은 삼연 김창흡의 만덕사 시에 차운하여 「次韻三淵萬德寺之作」이다.

흰 자갈 언덕 머리 외나무 성근 다리	犖确坡頭略約橋
다산의 동쪽과는 백궁도 채 못 되네	茶山東不百弓遙
빗 기운 머금은 산 봄 나무는 잎을 펴고	山含雨力春樹
구름 뿌리 바다 젖어 저녁 조수 일어난다	海浸雲根作晚潮
바보같이 품다하여 육우를 따르고저	癡慾品茶追陸羽
뉘 맑게 연꽃 그려 참료와 짝 지을꼬	淸誰畫藕配參寥
해마다 선루 위에 꽃 소식 들려오면	年年花事禪樓上
금안장에 내마 타던 조정시절 떠오르네	內馬金鞍憶早朝 <sup>304)</sup>

위 시에서 다산은 육우의 품다를 따라서 차를 만들었다고 고백하고 있다. 차를 마시면서 익히 육우의 저술을 접했고 그의 제다에 따라 차를 만들어 보고픈 심정은 당연한 것이다. 이러한 경험은 다산이 차를 잘 만들 수 있는 밑바탕이 되었고, 구증구포의 차를 만드는 지혜가 터득되는데 일조를 하였을 것이다.

다산이 차의 구증구포를 논한 것은 「次韻范石湖丙午書懷十首簡寄淞翁」에 처음 언급하면서부터다.

뜰 이끼에 가랑비 내려 녹의를 적시기에	小雨庭苔漲綠衣
약한 여종에게 느지막이 밥을 짓게 하노라	任教孱婢日高炊
게을러 책을 멀리한 아이를 자주 부르고	懶拋書冊呼兒數
병들어 의관 물리고 손님 더디 접견하네	病却巾衫引客遲
맛을 알맞게 하려고 차는 구증구포를 하고	洩過茶經九蒸曝

304) 정민(2), 161면-170면.

많은 것이 귀찮아 닦은 한 쌍만 기른다오	厭煩鷄畜一雄雌
전원의 잡담은 저속하고 쇠쇄한 게 많아서	田園雜話多卑瑣
점차로 당시를 물리치고 송시를 배우노라	漸閣唐詩學宋詩 <sup>305)</sup>

“맛을 알맞게 하려고 차는 구증구포를 하고”에서 확인할 수 있듯 차를 아홉 번 찌고 아홉 번 말린 것은 차의 지나친 성질을 감쇄시키기 위한 다산만의 제조방법이었다. 이러한 다산의 구증구포설은 이유원의 『林下筆記』 「湖南四種」에서도 찾을 수 있다. 『林下筆記』에는 다산이 구증구포 방식으로 만든 보림차에 관한 내용이 전한다.

강진 寶林寺 대밭의 차는 洌水 정약용이 체득하여 절의 승려에게 아홉 번 찌고 아홉 번 말리는 방법을 가르쳐 주었다. 그 품질은 普洱茶 못지않으며, 穀雨 전에 채취한 것을 더욱 귀하게 여긴다. 이는 雨前茶라고 해도 될 것이다.<sup>306)</sup>

조선후기 차를 즐겼던 이유원은 임신년(고종9, 1872) 상원에 사시향관에서 古鏡禪師와 보림차를 마시며 우리나라 최고의 명차라고 평했다.<sup>307)</sup> 고경이 마신 보림차는 다산이 보림사 스님들께 가르쳐준 구증구포 제다법으로 만들었는데 다산이 체득한 방법이라고 하였다. 다산이 체득하였다는 말은 전해오는 다법을 익혔다는 것이 아니라, 제다를 체험하면서 스스로 터득한 것이라고 보는 것이 옳다. 더구나 보림사의 승려들에게 배운 것이 아니라 오히려 승려들에게 가르쳐 주었다는 것은, 당시의 승려들이 구증구포의 제다법을 몰랐다는 것이다. 다산은 자신이 어려서부터 익혀왔던 제다의 체험과 이론을 통해, 차의 냉기를 제거하고 몸을 보호하는 차를 마시기 위해서는 구증구포 해야 한다고 터득했

305) 정약용, 『茶山詩文集』 6권, 「次韻范石湖丙午書懷十首簡寄淞翁」.

306) 이유원, 『林下筆記』 32권, 「句一編」, 「湖南四種」, 「康津寶林寺竹田茶 丁洌水若鏞得之 教寺僧以九蒸九曝之法 其品不下普洱茶 而穀雨前所採尤貴 謂之以雨前茶可也」

307) 정민(2), 133면-134면.

을 것이다. 따라서 다산이 만든 보림사의 죽전차는 구증구포의 제다법으로 만든 증청떡차임이 분명해졌다.<sup>308)</sup>

또 이유원은 「竹露茶」란 시에서 다산이 만든 차가 떡차임을 분명하게 밝히고 있다.

● .....		
절중에게 가르쳐서 바늘 싹을 골랐다네		敎他寺僧芽針選
.....		
우전이란 표제에다 품질조차 으뜸이라		雨前標題殊品擅
둥글지만 옛 아니요 떡인데도 붉지 않네		圓非蔗餠餅非茜
끈에다 이를 꿰어 꾸러미로 포개니		貫之以索疊而疊
주렁주렁 달린 것이 일백 열 조각이네		纍纍薄薄百十片
.....		
돌솥에 끓이려고 새로 물 길어오고		石鼎撐袁新汲水
.....		
운각에 우면이 모여듦 걱정없네		雲脚不憂聚乳面 <sup>309)</sup>
.....		

보림사에서 구증구포로 만든 떡차가 일백 꾸러미가 되었고 이를 보자 기쁜 마음을 감출 수 없어 돌솥에 넣고 끓이니 운각에 유화가 핀 모습은 다산이 만든 떡차가 아주 고운 작설로 만든 것임이 확인되었다.

다산의 이와 같은 제다법은 1830년 강진에 살던 문도 이시헌에게 보낸 편지에도 상세하게 소개하고 있어 다산이 강진에서 만들었던 떡차가 어떻게 만들어졌는지 구체적으로 살펴볼 수 있다.

지난번 은혜롭게 보내준 차와 편지는 가까스로 도착하였네. 이제야 감사를 드리네. 연래에 체증을 앓다가 더 심해져 쇠잔한 몸을 지탱하는 바는 오직 떡차에 힘입어서일세. 이제 곡우 때가 되었으니 다시금 이어서 보내주기를 바라네. 다만 지난 번 부친 떡차는 다소 가루가 거칠어서 씹 좋지

308) 정민(2), 130면-134면.

309) 이유원, 『嘉梧藁略』 책4, 「竹露茶」.

않더군. 모름지기 세 번 찌고 세 번 말려 아주 곱게 빻아야 할 걸세. 또 반드시 돌샘물로 반죽해서 진흙처럼 치덴 연후라야 찰져서 먹을 수가 있다네. 알겠는가?<sup>310)</sup>

다산은 이시헌에게 찻잎을 따서 삼증삼쇄의 방법으로 차를 만들어 아주 가늘게 빻는다고 했다. 그리고 돌샘물로 반죽하여 진흙처럼 짙어서 작은 떡으로 만든다고 했다. 이와 같이 편지에 소개된 다산의 떡차 제다법은 찻잎을 따서 삼증삼쇄를 하고 아주 가늘게 빻은 후, 돌샘물로 반죽하고 다시 완전히 뭉그러지게 짙어서 작은 떡으로 만드는 것이었다.

그러나 다산은 보림사 스님들에게는 삼증삼쇄의 방법이 아닌 구증구포의 방법으로 떡차 만드는 법을 가르쳐 주었다. 그런데 이시헌에게는 삼증삼쇄의 방법으로 차를 만들 것을 당부하였다. 이로보아 두 가지의 방법은 모두 떡차를 만드는 횃수에 불과한 것이지 꼭 아홉 번이나 세 번을 지켜야 하는 것은 아닌 것으로 보인다.

다산이 전한 떡차 제다법은 오늘날 나주 불회사와 장흥의 청태전 제조 방법에서도 찾을 수 있다. 諸岡存·家入一雄이 우리나라 차 유적지를 답사하고 기록한 『조선의 차와 선』은 불회사의 전다 제다법에 대하여 다음과 같이 기술하고 있다.

차를 만드는 기본은 순을 탄 뒤의 남은 잎을 채취해서 이것을 하루 안에 3,4회 찢(찢 것을 방 안에 얇게 펴서 식히는 정도로 하여 찢며, 찢는 횃수가 많을수록 향기와 맛이 좋다) 것을 절구에 넣고 끈적끈적하게 충분히 찢 뒤 지름 아홉 푼(약 2.3cm), 두께 두 푼(약 0.5cm)되게 손으로 눌러 덩어리 모양으로 굳히고 복판의 작은 구멍에 새끼를 꿰어서 그늘에 말린다. 될 수 있는 대로 짧은 기간에 만들어 사용한다.<sup>311)</sup>

310) 2005.7. 강진군 「다산정약용선생유물특별전」 도록, 8면. ‘向惠茶封書 問關來倒 至今珍謝 年來病滯益甚 殘骸所支 惟茶餅是靠 今當穀雨之天 復望續惠 但向寄茶餅 似惑粗末 未甚佳 須三蒸三曬 極細研 又必以石泉水調勻 爛搗如泥 乃卽作小餅然後 稠粘可嚙 諒之如何’

311) 諸岡存·家入一雄 공저, 김명배 역, 『조선의 차와 선』, 보림사, 1991, 208면.



하루에 3,4회 반복해서 찌고 절구에 끈적끈적하게 짙은 다음 손으로 덩어리를 만들어 구멍을 내어 꿰는 제다는 다산의 구증구포 떡차와 같은 방식이다. 불회사의 떡차는 범해가 지은 『茶歌』에서도 ‘德龍龍團’이라고 노래하였다.<sup>312)</sup>

이와 비슷한 제다법으로 만드는 차는 장흥의 청태전이 있다는 것이 여러 증언을 통해 입증되었다.<sup>313)</sup>

보림사의 청태전을 만드는 방법도 불회사의 전다 제다와 비슷하다. 찻잎을 가마에 넣고 찌서 절구에 넣고 손으로 짙는다. 짙을 때 물기가 많으면 손으로 펴서 널어 말린 다음 보자기에 사서 손으로 눌러 떡차를 만든다. 만들어진 차가 꾸덕꾸덕해지면 대바구니에 얹어 햇볕에 말린 다음 꼬치로 구멍을 뚫어 꿰어서 처마나 시렁에 얹어 잘 말려 두었다가 먹기 직전에 碾에 갈아서 끓여 마셨다.

312) 앞의 ‘선다의 중흥’편 참조.

313) 박용서·이미경 외 2인, 『1000년 신비의 전통차 돈차 청태전』, 중앙생활사, 2008, 37-60면. ‘<1948년 이후 돈차 제다지역과 음용 사례> ①1949년 장흥군 관산읍 방촌리: 위성탁 조부가 상시 음용. ②1960년대 장흥군 용산면 상금리: 윤종선시부가 상시 음용. ③1960년대 장흥 보림사 부근: 홍희순이 이웃집 할머니의 돈차 음용을 증언. ④1978년 장흥 보림사: 위의환이 보림사에 거주하던 처사가 철주전자에 끓여준 돈차를 마시고 다섯 개를 선물로 받음. ⑤1980년 초 전라도 장터: 청태전 상표로 유통. ⑥?-2000년대: 사찰을 중심으로 돈차를 만든 스님들이 증언. ⑦1900년대 초 강진군 성전면 월남리: 이한영이 돈차와 백운옥관차를 만들어 최초로 판매. ⑧?-2013년 나주시 다도면 불회사: 단차라 하여 대홍사의 초의선사로부터 한 비구니에게 전해진 것은 100년 전 쯤의 일이라고 증언. ⑨1938년대 영암 용흥리·춘양리·남풍리·도갑사: 돈차제다. ⑩1939년대 구례군 마산면 화엄사부근: 돈차를 약용으로 판매. ⑪1941년대 보성 대한다업: 김순금 할머니가 대한다업에서 돈차 생산을 증언. ⑫1938년대 해남 대둔사: ⑧의 불회사에 초의선사가 전했다는 증언에서 찾음.

<그림. IV-1> 불회사 야생차밭



< 그림. IV-2> 불회사 떡차



다산이 차를 마시는 것은 주로 체증을 내리거나 감기 등을 치료할 목적에 의해서였다. 이시헌에게 보낸 편지에서도 떡차를 마시고 체증이 내려갔다고 하였고, 이유원의 「湖南四種」은 막힌 가슴을 뺨 뚫어준다고 했다. 또 다산이 받은 이름을 알 수 없는 편지에는 “차가 원기를 손상시키므로 고기를 먹어 체했을 때가 아니면 함부로 차를 마시지 말라”<sup>314)</sup>는 충고를 듣기도 했다. 다산은 연파에게 더부룩한 체증이 괴로워 스님이 차를 주면 병이 낫겠다고 하였다.<sup>315)</sup> 이에 연파는 ‘차를 마실 때는 차갑게 마시면 안 되고, 질병을 낫게 하고 머리를 맑혀준다’<sup>316)</sup>고 차의 약리적인 성격을 말해주기도 했다.

다산이 체증을 해소하기 위해 차를 마시는 정황은 이규경의 『五洲衍文長箋散稿』 「茶茶辨證說」에서 찾을 수 있다.

교남 강진현은 만불사가 있어 차가 나온다. 다산 정약용이 귀양 가 있을 때 가르치기를 써서 불에 말려 덩이를 지어 작은 떡을 만들어 만불차라

314) 정약용, 「與謀」, ‘茶少許送之 但此物大損元氣 戚非食肉作滯 未嘗輕服 慎之慎之’ 정민(2), 165면-166면.

315) 정약용, 『茶山詩文集』 5권, 「寄贈惠藏上人乞茗」, ‘祇因痲癖苦 時中酒未醒 庶藉已公林 少充陸羽鼎 檀施苟去疾 奚殊津筏拯 焙曬須如法’

316) 연파혜장, 『蓮坡剩稿』, 「籛翁貽余詩 求得佳茗 適贖上人先憲之 只和其詩不副以茗」, ‘飲時休教冷 … 去疾在須臾 豈愁眠不醒’ 정민(2), 175면-188면.

이름을 지었다. 다른 것은 들은 바 없다. 우리나라 사람들이 차를 마시는 것은 체증을 해소하고자 하여서다.<sup>317)</sup>

만불사는 백련사의 옛 이름이다. 만불차는 다산이 체증을 해결하기 위해 삼증삼쇄의 제다법으로 만든 작은 덩이차였다. 다산은 차가 정기를 해친다는 것을 알면서도 오로지 체증을 뚫어주는 효과 때문에 차를 마셨다. 이상의 내용을 정리하면 다산은 약용으로 마시기 위해 떡차를 만들었고, 차의 성질이 지나치게 강한 것을 약화시키고 독성을 제거하기 위해 삼증삼쇄의 과정을 거쳐 가늘게 찼은 소단을 만들어 음용하였다.

그러나 다산이 체증을 내리기 위해 차를 마시기도 했지만 그에게는 풍<sup>318)</sup>과 옴이라는 고질병이 있었다. 이를 치료하기 위해 차를 볶듯이 앵을 쓴 흔적도 보인다.<sup>319)</sup>

다산이 차를 마실 때는 떡차를 갈아서 마시기도 했고 그냥 돌솥에 끓여서 마시기도 한 것으로 짐작된다. 이유원의 『嘉梧藁略』 「竹露茶」란 시에 “...돌솥을 끓이려고 새로 물에 달이는데, 시동에게 부채질 다그치라 명하네, 백번 끓고 천 번 끓어 계눈이 솟는데, 한 점 두 점 작설을 가리네...”<sup>320)</sup>라고 한 대목에서 곡우전에 탄 차를 떡차로 만들어 가루로 갈지 않고 돌솥에 끓여 마신 것을 알 수 있다. 이를 보아 다산은 삼증삼쇄의 방법으로 떡차를 만들었다가 차를 음용할 때는 갈아서 마시기도 하고 그냥 돌솥에 끓여서 마시기도 했다.

그러나 다산이 떡차만 만든 것은 아니었다. 다산의 『茶信契節目』은

317) 이규경, 『五洲衍文長箋散稿』, 「人事篇, 服食類」, 「茶煙」, 「茶茶辨證說」, ‘嶠南康津縣有萬佛寺出茶 丁茶山鏞謫居時 教以蒸焙爲團 作小餅子 名萬佛茶而已 他無所聞 東人之飲茶 欲消滯也’

318) 정약용, 『茶山詩文集』 8권, 「家誠」 「學淵에게 보여주는 가계」, ‘吾今風痺癱瘓 理不能久視 唯端居攝養 無所戕賊 或者少延日月’

319) 정약용, 『茶山詩文集』 5권, 「和寄韶合刷瓶韻」. ‘癩疥淫淫抵老顏 身如茶芽備蒸焙’

320) 이유원, 『嘉梧藁略冊四』, 「竹露茶」 ‘...石鼎撐衰新汲水 立命童堅促火扇 百沸千沸蟹眼湧 一點二點雀舌揀 ...’

강진의 문도들에게 “곡우 전에 탄 차는 잎차를 만들고 입하에 탄 차는 떡차를 만들라”<sup>321)</sup>고 당부하는 내용에서 알 수 있듯이 다산은 떡차와 잎차를 같이 만들었다. 다산이 곡우일에 어린잎을 따서 볶아 1근을 만들라고 당부한 것은 다산이 초청녹차도 만들어 마셨다는 것을 입증하는 것이다. 다음 시에서 다산이 초청녹차를 마셨다는 것을 확인할 수 있다.

유다 다 떨어지니 비로소 찻잎 피고	落盡油茶始展茶
우전차 뒤이어 설중화 피었네	雨前因繼雪中花
봄 오니 해상에 어회 풍족하고	春來海上饒魚膾
맑게 마시니 오히려 육식가와 같네	淸飲飜同肉食家 <sup>322)</sup>

동백이 떨어지자 비로소 찻잎이 나오기 시작한다. 겨우내 맺혀 있던麥芽가 나오는 시점이다. 연이어 눈 속에 꽃이 피니 아마도 매화를 이르는 듯하다. 설중매가 피는 시기는 경칩이나 춘분 전후이니 이때 찻잎을 따서 만든 차는麥芽나嫩芽에 해당하는 아주 어린잎으로 만든 초청녹차로 보인다. 물론 다산은 우전차를 따서 떡차를 만들기도 했으나 곡우일에 차를 따서 볶으라고 한 데서 초청녹차를 만들었다는 것을 알 수 있다.

다산은 법제하는 방법을 초의에게도 가르쳐주었다. 다산의 제다법으로 만든 보림사 떡차는 초의차라 하여 초의가 완호의 삼여탑 건립을 위해 한양에 가지고 갔을 때 박영보가 이를 마셔보고 『南茶并序』를 짓기도 하였다. 이것은 사대부들에게 초의차로 불렸으며, 신위와 추사 등에게도 널리 알려졌다.

박영보의 『南茶并序』에 답한 신위의 『南茶詩并序』의 “새 떡차 찌고 말려 붉은 비단에 넣었다네”<sup>323)</sup>와, 신위가 초의에게 보낸 편지 중

321) 석용운편, 「茶信契節目」, 『한국차문화강좌』, 초의학술문화재단, 2002, 119면. ‘穀雨之日 取嫩茶 焙作一斤 立夏之前 取晚茶 作餅二斤 右葉茶一斤 餅茶二斤 與詩札同封’

322) 정약용, 7언절구. 「落盡油茶始展茶」.

323) 신위, 『南茶詩并序』, ‘新餅蒸焙囊絳紗’

“떡차와 종이 묶음 그리고 그대의 마음은 모두 잘 받았소. 차맛이 아주 훌륭하고 제다법이 법도에 맞아 기뻐할 만하오.”<sup>324)</sup>에서 초의가 만든 차가 떡차였음을 확인할 수 있다.

또 추사가 초의에게 보낸 편지에 “대사가 손수 법제한 차는 당연히 해마다 보내주었으니 굳이 다시 말할 필요는 없겠고, 절에서 만든 소단차 30, 40 덩이를 조금 좋은 것으로 가려서 보내주시기를 간절히 바라오.”<sup>325)</sup>고 하여 초의가 추사에게 해마다 만들어 보낸 차가 떡차였음을 알 수 있다.

이 외에도 연담과 다산에게 차를 배운 초의는 범해를 비롯한 대둔사 다승들에게도 다산의 제다법을 전했다. 범해는 초의에게 차를 배우고 「草衣茶」를 지었는데 당시 초의의 제다법을 짐작할 수 있다.

곡우 첫 맑은 날에	穀雨初晴日
노란 어린잎 아직 퍼지 않았네	黃芽葉未開
빈 솥에 정성스레 볶아내어	空鑊精炒細
밀실에서 잘 말리네	密室好乾來
잣나무 그릇 둥글게 짚어내어서	栢斗方圓印
대껍질로 마르재어 포장한다네	竹皮苞裹裁
잘 저장해 바깥 기운 막으니	嚴藏防外氣
한 사발에 향기 가득 맴도네	一碗滿香回 <sup>326)</sup>

이 시는 초의가 열반하고 12년이 지난 뒤에 범해가 지은 시다. 범해가 알고 있는 초의차 제다법은 採茶 - 炒靑 - 焙乾 - 造茶 - 貯藏 - 熟成의 과정을 거친 초청떡차였다.<sup>327)</sup> 흔히 『茶神傳』에서 초의가 만

324) 신위, 「與草衣」, ‘茶餅紙束兼領情 多謝 茶味極佳 製法中度可喜’, 정민(2), 286면.  
 325) 김정희, 『那迦墨緣』 7, 『추사 김정희 학예일치의 경지』, 국립박물관소장, 2006, 44면.  
 ‘師之自製法茶 當有年例 不必更言 寺中所造小團三四十片 稍揀其佳 惠及切企’  
 326) 범해 각안, 『梵海禪師文集』, 「草衣茶」, 한국불교전서 10, 1120.上-中.  
 327) 박동춘, 『초의선사차문화연구』, 일지사, 2010, 228-231면. 박동춘은 이 부분을 ‘채다-뒤음-유념-건조-숙성’이라고 보아 초청녹차로 해석하였다. 초의는 증청떡차와 초청떡차를 모두 만들었으며, 초청산차도 만들었다. 그러나 이 시에서는 차를 볶아서 차를 둥글게 짚어 낸다고 하였기 때문에, 초청병차로 보는 것이 타당하다.

든 차는 대부분 녹차로 알고 있으나 초의가 만든 차는 초청떡차가 더 많았던 것이다. 초의가 배운 다산의 제다법은 곡우일에 어린잎을 따서 덩음차를 만들라고 당부하였으나, 어린잎은 덩어서 초청떡차나 초청녹차를 만들었고 잎이 썬 것은 증청떡차를 만들었다.

이 외에도 다산이 마신 차는 수원성을 짓고 정조가 하사한 龍茶가 있었으며<sup>328)</sup> ‘龍團茶 시험하여 고질병 다스리니’<sup>329)</sup>라고 한 대목에서 알 수 있듯 중국에서 수입한 용단차 등을 마시며 병을 치료했던 것으로 보인다.

이상에서 살펴 본 다산의 차생활은 유배지에서 피워낸 차문화의 증흥이었다. 체증을 해소하기 위해 구증구포의 증청떡차와 초청떡차를 만들었고 초청녹차도 소량 만든 다산의 전통 제다법은 강진을 비롯한 호남의 차문화를 다시 일구는 데 커다란 기여를 했다. 다산은 초의를 비롯한 대둔사 선승들에게 차를 가르쳐주어 쇠퇴한 한국 차문화를 다시 일으킨 주역이었다.

### 3) 『茶信契節目』과 傳燈契

다산이 강진에 유배 온 후 둔 제자들은 모두 세 그룹이었다. 첫째는 사의재 시절 읍중 제자그룹이며, 둘째는 해남 윤씨가 중심이 된 다산초당 시절의 제자그룹이다. 그리고 셋째는 대둔사와 백련사의 승려들로 구성된 전등계 제자그룹이다. 그동안 제자들의 강학활동 중 읍중 제자와 초당 제자들에 대하여서는 많은 연구가 진행되었고 그간의 정황들이 밝혀지기도 했다. 그러나 傳燈契 제자들에 대하여서는 구체적으로 발표된 사례가 없어 그 성격이 무엇인지 알지 못했다. 본 장에서는 『茶信契

328) 정약용, 『茶山詩文集』, 4권. 「芙蓉亭歌」, ‘勅賜龍茶試新水’

329) 정약용, 『茶山詩文集』 1권, 「尾泉歌」, ‘爲試龍團治癖疾’

節目』이 만들어지게 된 배경과 내용을 살펴보고 전등계와 다산의 관계에 대해서 밝혀보기로 한다.

『茶信契節目』은 다산이 18년 동안 강진에서의 유배를 끝내고 고향으로 돌아가기 전 8월 30일 여러 제자들과 함께 묶은 계의 약조이다. 다산은 여기에 그동안 강학한 제자들의 명단을 모두 기입하고 그가 떠나간 뒤 제자들이 해야 할 일들을 낱낱이 기록하였다. 그러나 『茶信契節目』의 序는 다산의 제자 중 한 사람이, 스승이 고향으로 돌아가게 되더라도 인간의 무리로서 신의를 지키자는 결의를 가지고 썼던 듯하다. 그에 의하면 다신계는 다산이 떠나기 한해 전 제자들이 이러한 일을 미리 알고 계를 조직하여 자원을 마련해 두었다. 이러한 내용들을 간략히 정리하여 보기로 한다.

#### 1. 무인년(1818) 8월 그믐날 僉議

사람이 귀중한 것은 신의가 있기 때문이다. ... 우리들 몇 십 명이 무진년(1808) 봄부터 오늘날(1818.8.30)에 이르도록 동아리를 이루어 살며 형제와 같이 글을 배우고 지었다. 지금 스승님께서 북쪽 고향으로 돌아가시니, 우리들이 뿔뿔이 헤어져 마침내 아득히 서로를 잊고 생각하지 않는다면 신의를 익히는 도가 경박하게 되지 않겠는가. 지난해 봄에 우리들이 미리 이 일을 염려하여 돈을 모으고 계를 만들었다. .... 이에 우리들이 35냥의 돈으로써 스승님의 행장에 쓰시라고 바치고 서촌 몇 폐기의 밭을 남겨 계의 재산으로 만들었다. 그리고 이름을 다신계라고 붙이고 앞날의 신의를 익히는 자본으로 만들었다. ...

#### 2. 좌목, 나이 순서대로 정하지 않고 형제별로 들씩 기록하였다.

이유희-이강희, 정학가-정학포, 윤중문-윤중영, 정수철, 이기록, 윤종기-윤종벽, 윤자동-윤아동, 윤중심-윤중두, 이택규, 이덕운, 윤중삼-윤중진. 이상의 18명인데 다산의 18제자라 한다.

3. 약조, ... (2) 매년 청명이나 한식날 계원은 다산에 모여 다신계를 열고, 운자를 내어 시를 읊어 이름과 작품을 써서 정학연에게 보낸다. 이 다신계 여는 날의 생선 값 1냥은 껏돈 가운데서 지급하고 양식 쌀 1되씩은 각자 가지고 온다. (3) 곡우 날엔 눈차를 따서 덖어 1근을 만들고, 입하 날 늦차를 따서 떡차 2근을 만든다. 이 엽차 1근, 떡차 2근과 시와 편지를 같이 부친다. ... (6) 차를 채취하는 일은 각자 맡은 양을 스스로 마련해야 하나, 스스로 마련하지 못할 경우 돈 5푼을 신동에게 주어 그로 하여금

굴동 마을의 아이를 고용해 차를 채취해 솟자를 채우게 한다. ...

4. 강진읍성제생좌목, 손병조, 황상-황취-황지초, 이청, 이재정. 이상 6명이다.....이로 말미암아 읍내 사람들은 나와 근심을 함께 했던 사람들이고 다산의 여러 사람들은 어찌 뒤돌아보지 않고 떠날 수 있겠는가. 이에 다신계절목 끝에 또 읍내 사람 6명을 기록하여 훗날의 징표로 삼으려 한다. 또 여기 여러 사람들은 마땅히 다신계 일에 한마음이 되어 관리하라. 이것은 내가 남기는 부탁이니 소홀히 할 수 있겠는가!... (1) 입하 날 뒤에 엽차·떡차를 읍내로 들여보내면 읍내에서는 인편을 찾아 유산에게 부쳐 보낼 것. ... (5) 袖龍·掣鯨은 또한 방외의 인연을 맺은 자이다. 그 傳證契 田畝(穀)에, 만약 근심할만한 일이 있을 경우 고을 안에 알리면 고을 안에서 주선하여 돌아보고 구호하라.<sup>330)</sup>

다산은 이 계를 만드는 목적이 읍내의 제자들을 그냥 두고 갈 수 없는 안타까운 마음에 제자들이 하나씩 해야 할 일들과 시기, 금전의 용처를 기록해 두고 지킬 것을 당부하는 마음에서였다.

이 중 전등계의 제자들을 잊지 못하는 다산의 마음이 엿보인다. 다신계의 제자들 중 초당의 제자와 읍내 제자들 외에 수룡과 철경 등 전등계 일원까지 돌볼 것을 제자들에게 당부하고 있는 것을 볼 수 있다. 전등이란 불교에 속한 제자를 이르는 말로써, 전등계란 불문의 제자들과 맺은 계란 의미이다. 즉 수룡과 철경을 방외의 사람들이라고 한 것은 속가에 머물지 않는 출가자를 이르는데, 다산은 자신이 해배되어 강

330) 정약용, 『茶信契節目』, 1. 戊寅(1818)八月晦日 僉議, 所貴乎人者以有信也 ...吾輩數十人自戊辰(1808)之春 至于今日 寤居績文如兄若弟 今函丈北 還吾輩星散 若遂漠然相忘 不思所以講信之道 則不亦佻乎 去年春吾輩 預慮此事 聚錢設契其始也 ...吾輩以三十五兩之錢 納于行裝 函丈以西寸數區之田 留作契物 名之曰茶信契 以爲日後講信之資...; 座目 序次不以年齒以各其昆弟雙雙書之, 2. 座目 序次不以年齒以各其昆弟雙雙書之, 李維會-李鋼會, 丁學稼 -丁學圃, 尹鍾文-尹鍾英, 丁修七, 李基祿, 尹鍾箕-尹鍾璧, 尹炫東-尹我東, 尹鍾心-尹鍾斗, 李宅達-李德藝, 尹鍾參-尹鍾軫, 已上十八人. 3. 約條, (2)每年清寒食之日契員會于茶山以修契事出韻賦詩聯名作暑送于西山 右會之日魚價錢一兩自契中上下糧光一升假各自持來, (3)穀雨之日取嫩茶焙作一斤, 立夏之前取晚茶作餅二斤 右葉茶一斤餅茶二斤與詩札同付, (6)採茶之役各人分數自備而其不自備者以錢五分給信東命雇橋洞村兒採茶充數. 4. 邑城諸生座目, 孫秉藻, 黃裳, 黃聚, 黃之楚, 李晴, 金載靖. (1) 立夏之後葉茶餅茶入送于邑中 自邑中討便付送于西山, (5) 袖龍掣鯨輩亦方外之有緣者也 其傳證契田畝如有可憂之事入告邑中自邑中周旋顧護'송재소·유홍준, 『한국의 차문화 천년』2, 돌베개, 2009, 83면-89면.



진을 떠날 때까지 이들을 보살피고 관리했다.

다산은 방외의 사람들로 완호·은봉·연과 등과는 지기로서 교류를 나누었고, 초의·호의·철경·수룡·자굉·법훈·철선·풍계·근은 등은 사제의 연을 맺은 전등계의 승려들이었다.<sup>331)</sup> 이는 다산과 대둔사 승려들과 맺은 佛門契로서 그들의 관계가 매우 돈독하였다는 것을 의미한다. 연과와 호의의 제자들과 연을 맺은 것은 다산이 그들을 잊지 못하고 자신의 제자처럼 지도하고 보살피는 스승으로서의 참마음이라 할 수 있다.

이러한 마음이 더해져 다산은 이들이 속한 전등계 전답에 무슨 일이 생기면 마을에 알려 마을사람들이 주선하여 이들을 돌보아 주도록 당부를 하였다. 전등계의 전답에 무슨 일이 생긴다는 것은 다산과 관계를 맺은 승려들의 재정에 문제가 있다는 얘기가 된다. 당시 수룡과 철경이 있던 전등계의 전답에 문제가 생기면 제자들이 고을에 알려 돌보고 구호까지 하라고 했다. 이것은 전등계의 승려들을 지키고 보호해 주라는 다산의 당부라고 할 것이다. 다산은 그 후로도 대둔사에 보내는 인편을 통하여 수룡과 철경의 안부를 묻고 초의에게 지속적인 관심을 건네는 등 제자를 향한 스승의 애뜻한 마음을 보여주었다.

또 『茶信契節目』에는 다산이 전등계의 전답에 관여하고 있는 내용이 기록되어 있는 것으로 보아, 전등계의 재산권이 다산에게 일부 속한 것임을 알 수 있다. 다산은 전등계의 전답에 문제가 생기면 다신계에서 소출한 재산의 일부를 전등계를 위해 특별히 활용하도록 부탁하였다. 이것은 다신계의 재산권이 다산이나 계원들 중 어느 한 쪽에 치우쳐 있는 것이 아니라 다산이 일부 재산권을 사용할 수 있고, 나머지는 다른 계원들이 운용할 수 있는 권리가 있다는 것이다. 즉 다신계의 재산은 공동 명의로 운용되고 있다는 말이 된다.

이러한 정황으로 다산의 유배기간 동안 다산과 다신계의 직접적인

---

331) 정민, 「다산 일문(逸文)을 통해본 승려와의 교류와 강학」, 다산학술재단 국제학술대회발표논문, 2012.5, 4면.

관심과 지원이 있었던 전등계의 실체를 밝히게 되었다. 이는 다산과 승려들과의 관계를 확인할 수 있는 결과라고 보는 것이 더 마땅할 것이다.

### 3. 대둔사의 차문화

#### 1) 조선후기 禪茶의 中興

『六老山居詠』이 엮어진 시기는 18세기 사원의 차문화뿐만 아니라 한국 차문화가 제자리를 찾지 못하고 그 명맥마저 끊어질 위기에 처한 침체기였다. 조선의 승유억불 정책은 불교의 쇠퇴를 가져왔고 이것은 사원의 차문화와 직결되어 사찰에서조차 차를 알지 못하는 무지한 상황이 된 가운데 禪茶는 몇몇 승려들에 의해 명맥을 유지하여왔다. 이 시기 다산의 유배는 대둔사의 승려들에게 새로운 학문과 문화를 접할 수 있는 전환의 장이 되었고 이들의 안목을 한층 올려주는 도약의 시기가 되었다. 이러한 때에 맞추어 엮어진 『六老山居詠』은 다산과 대둔사 승려들의 학문적 교류와 친분, 또 차문화의 보급과 질적 향상을 살필 수 있는 차운시들이 수록되어 있어 당시 대둔사를 중심으로 한 다산과 승려들의 관계와 당시의 사회적 분위기를 이해하는 데 중요한 자료가 되었다.

『六老山居詠』 원운의 작자인 석옥은 중국 법맥을 이어온 임제종 18대 법손으로 고려의 태고에게 그의 법을 전했다. 태고는 석옥의 법을 이어 한국 조계종이 임제의 간화선을 법맥으로 삼는데 중요한 역할을 하였다. 태고의 법은 조선에 들어 청허에 이어졌고 청허의 법은 18세기

대둔사의 연담과 연파, 초의를 지나 범해와 금명이 맥을 이어 받았다.

실제로 범맥을 이은 이들의 다풍은 석옥에 대한 보본의 예를 지키는 것이며, 산거의 선취를 잇는 선다사상의 연결이었다. 대둔사 승려들이 석옥의 산거시에 차운하여 다시를 지은 것도 석옥의 선다를 잇는 의미라고 할 수 있다. 석옥의 선다는 원대의 선사상과 차문화를 보여주었으며, 다산과 대둔사 승려들의 차운시는 조선후기 호남 불교계의 기풍과 차문화를 보충하는 자료가 되었다. 따라서 이들의 차운시를 통해서 다산을 중심으로 하는 대둔사 승려들의 교유와 학문적 위상을 되짚어 볼 수 있으며, 호남의 선풍과 강학 기풍 호남 불교에 어떠한 영향을 미쳤는지에 대하여도 확인할 수 있었다. 또 다시 17수는 당시의 다산의 제다법과 사원의 차문화를 정리하고, 조선후기 유가 사대부들에게 전파된 선다문화의 배경을 찾을 수 있다.

『六老山居詠』을 차운한 대둔사 승려들의 시문은 호남지역 승려들의 학문적 위상을 보여주었다. 대부분 승려들의 다시는 남아 있는 작품이 적어 그들의 학문을 평가할 수 없다. 승려들은 불경과 참선에 주력하고 한학이나 시문에 관한 전문적인 수련이 적어서 전하는 작품이 절대적으로 부족한 탓이기 때문이다. 유가의 경우처럼 선조들이 남긴 저술을 편집하고 보관하려는 의지보다는 비문이나 부도로 남기려는 불가의 습성 때문에 그들의 저작이 전하지 않는 것이다. 더구나 불교의 속성이 개인의 문집이나 저작물을 오래 보관하는 데 큰 의미를 두지 않는 것도 하나의 원인이다. 그러한 선가의 속성 가운데 철경과 수룡·침교·철선이 다산과 나눈 편지와 시문은 이들의 학문이 상당히 높은 수준이었다는 것을 밝혀주는 중요한 자료가 되었다. 철선은 『鐵船小艸』를 남길 정도로 시에 능통했으며, 철경의 「金剛經偈讚」이 『栢悅錄』에 수록되어 교리에도 해박한 식견을 보인 것은 대둔사 승려들의 뛰어난 학문적 소양을 보여주는 것이라 하겠다.

뿐만 아니라 『六老山居詠』을 엮은 대둔사 승려들의 다시는 조선후기의 선다를 보충하는 자료로서 뿐만 아니라 다산의 유배기 차생활에

대한 알려지지 않은 정보를 제공하였다. 『六老山居詠』에 실린 다산의 다시는 유배기 초당의 모습과 다산의 일상을 밝혀주고 있다.

더군다나 자료 가치면에서 『六老山居詠』의 차운시는 이 시첩이 엮여지기 전에 이미 『石屋詩卷』이란 시첩으로 엮여졌던 것이며, 단독 저작이 아닌 6명의 공동저작이란 사실도 주요한 의미를 담고 있다. 기존의 시문집이 개인의 문집이나 혈연에 의한 집안의 문집일 경우가 많은데 『六老山居詠』은 유학자와 불교 승려들의 공동저작이란 점에서 또 다른 의미를 주었다.

## 2) 儒佛相通의 차문화

조선 선다문화사에 있어서 조명해 보아야 할 부분이 있다면 종교간 상호 공유하는 유불상통의 차문화를 들 수 있다. 유교와 불교가 서로 교유하며 차문화를 공유한 것은 차문화사에서 매우 가치 있는 일로 평가되어야 할 것이다.

『六老山居詠』의 주된 저자인 석옥과 다산, 그리고 대둔사의 승려들은 유불의 간극을 뛰어넘는 교유양상을 보여줌으로써 유불상통의 차문화에 가치를 더하고 있다. 다산은 유학자였으나 불교에 수용적 태도를 보였고, 대둔사 승려들의 유학에 대한 개방적 사고는 종교적 권위와 전통적 규범을 벗어난 태도의 변화였다.

유교의 힘은 정치적으로나 학문적으로 불교를 위협하기에 충분했으므로 불교인이라도 유교적 소양을 쌓지 않을 수 없었던 상황이 당시의 추세였다. 따라서 이 시대의 많은 고승들은 유학에 대한 지식과 소양을 쌓았으며, 이러한 유학적 바탕은 불교사상의 전개에 큰 영향을 미쳤다.

거슬러 올라가 고려의 태고는 유서에 통달하고 『周易』까지 독파했

으며, 조선 초 설잠은 3세에 詩를 賦하고 5세에 經史와 문장을 익혔으며, 영관도 참선 여가에 노장학을 연구하고 중용과 장자를 가르쳤다.

연파는 다산의 영향을 받아 주역에 대한 이해의 폭을 넓혔으며, 초의를 비롯한 대둔사 승려의 유학 수용은 조선후기 선다문화에도 영향을 주었다. 이와 같이 승려들은 유학을 배우는 정도에만 그치지 않고 가르칠 정도의 높은 수준에 이르러 당시의 불교는 상당한 부분이 유교의 영향을 받고 있어서, 선교의 경전을 이해하고 주석함에 있어서도 유교적 사고와 표현이 동원되어 선교의 관점까지도 유교적 성격을 띠는 경우가 나타났다.<sup>332)</sup>

반면 다산 이후 유가의 사대부들에게 선다사상이 많이 스며든 것도 주목할 만한 일이다. 차가 사원 중심으로 발전했고 절에서 차는 필수 항목이었지만, 조선에 들어서 사대부 중심으로 흐르던 차문화가 다산 이후에 선 쪽으로 기울게 되었다. 그것은 다산에 의해 차가 부쩍 발흥되고, 유배지에서 연파와 더불어 많은 시간을 불경을 탐독하고 초의를 가르치면서 불연을 이어간 것이 단초라 하겠다.<sup>333)</sup> 다산의 불교 이해<sup>334)</sup>는 승려들과의 교유의 폭을 넓히는데 많은 영향을 주었으며 선다문화에도 연결되어 유학자의 선다풍을 확산시키는 토대가 되었다고 할 수 있다. 다산은 선은 잘 알았으나 전념한 것 같지는 않다. 다만, 불교는 천하의 공학으로서 유불일여의 자세를 견지하였다.<sup>335)</sup>

대둔사 승려와 다산의 교유는 유교와 불교의 정신세계에 대한 이해와 삶에 많은 변화를 가져왔으며, 유불겸학의 풍조에 영향을 주기도 했

332) 權奇悰, 『佛敎思想史研究』 上, 한국불교연구원, 2004, 293면-297면.

333) 류건집, 위의 책, 92면.

334) 崔柄憲, 위의 책, 1986, 318면-341면. ; 金容祚, 「朝鮮後記 儒者의 佛敎觀」, 경시대논문집22집 2호, 1983, 229면-240면. ; 李勝洙, 「18세기 전반 士大夫의 불교 이해」, 불교학보, 233면-262면. ; 정민, 『삶을 바꾼 만남』, 문학동네, 179면-191면. ; 이기운, 「조선시대 불교가 유생들에게 미친 영향」, 동원논집 제9집, 동국대학교학생회, 1996, 23면-44면.; 윤영해, 「한국에서 불교와 유교의 만남과 그 관계변화」, 한국불교학제19집, 한국불교학회, 1994, 285면-316면.

335) 이기운, 「조선시대 불교가 유생들에게 미친 영향」, 동원논집 제9집, 동국대학교학생회, 1996, 42면.

다.<sup>336)</sup> 이들은 유교와 불교의 종교적·이념적 장벽을 넘어 새로운 정신 세계를 구축하고 실현하였다. 그러한 사상의 중심이 대둔사였으며 여기에는 완호를 수반으로 하는 초의·호의·연파·수룡·기어·철선·철경·침교 등이 있었다. 이렇듯 유불의 간극을 넘어 교유의 폭을 넓히고 선을 탐구하며 차를 마시는 기풍은 선다문화의 가치를 더욱 깊이 있게 하였다.

두 번째, 다산이 승려들과 함께 시첩을 묶은 것은 불가와 유가의 교류에서 이루어진 문화적 산물이라고 할 수 있다. 18세기 대둔사는 유불 교류가 활발하게 이루어진 사찰이다. 대둔사는 청허의 의발이 있고, 다산의 유배지였으며, 추사가 제주도로 유배 갈 때 초의를 만나고 갔던 곳으로 수많은 유학자들과 승려들의 지적교류가 자연스럽게 이루어지는 지리적 여건에 놓여 있었다. 이러한 배경 하에서 다산과 승려 간의 교류는, 다산에게는 불교에 대한 인식을 넓히는 계기가 되었을 것이며 승려들에게는 유학에 대한 새로운 학문을 접하는 기회가 되었을 것이다. 실제로 다산은 강진에 있는 동안 대둔사와 백련사 불사에 수차례 관여했고 대둔사 승려들과의 교류는 빈번하게 이루어져 그들의 친분은 매우 각별했다. 연파나 초의 등 대둔사 승려들과 다산의 교류는 그들이 유교 경전에 대한 이해의 폭을 넓히는 계기가 되었으며, 새로운 학문체계를 수용하여 사유방식의 다양성을 추구하는 사상적 변화양상을 보이는 계기가 되었다.<sup>337)</sup> 이들의 교류에 합류한 철경·수룡·철선·침교 등도 다산의 실학적 사고에 영향을 받았을 것은 당연하다. 앞서 전술한 바와 같이 서문을 쓴 철경과 수룡·철선·침교는 연파의 법을 이은 법손으로서, 다산과 교류를 나누었고 그들의 문집도 남길 만큼 상당한 문력을 갖춘 학승이었다. 당시 강진 주위의 상당수 승려들은 유학에 대한 교양이나 그 지적 수준으로 보아 다산의 교류상대가 되기에 부족함이 없었

336) 이희재·조운호, 「19세기 대둔사 학승들의 유교경전 이해」, 『범한철학』 제28집, 범한철학회논문집, 2003, 367면-370면.

337) 이희재·조운호, 위의 논문, 367면-372면.

다.<sup>338)</sup> 이들은 다산과의 교유를 통해 다른 이념과 전통까지 수용하는 자유로운 학문적 풍토를 보이기도 했다. 이러한 요인들은 철경과 다산, 대둔사 승려들이 차운시를 모아 『六老山居詠』을 만드는 배경으로 작용 하였던 것이다.

---

338) 金容祚, 「朝鮮後期 儒者の 佛教觀—磻溪·星湖·茶山の 경우—」, 『慶常大論文集』 제22집 2호, 1983, 229-240면.

## V. 결론

본 논문은 조선후기 다산의 유배 시절 엮어진 『六老山居詠』을 통해 조선후기가 조선의 禪茶文化의 중흥기라고 할 만큼 중요한 가치를 지녔음을 확인할 수 있었다. 또 다산의 일실된 시문을 발견하는 성과를 거두었고, 유배기간의 활동을 보여주는 소중한 자료임을 알 수 있었다. 아울러 『六老山居詠』을 통해 조선후기의 호남지역을 중심으로 한 사원차 문화와 대문사 선승들의 일상에 대한 정황 또한 알 수 있었다.

이러한 성과들은 『六老山居詠』이 한 사람의 시문집이 아니라 석옥을 비롯하여 다산·수룡·철경·침교·철선의 6인으로 구성된 공동문집이었기에 가능했다. 이들이 같이 묶은 차운시집이었기에 그들의 선다를 하나씩 고찰할 수 있었으며 그들이 보여준 삶을 통해 조선후기의 선다 문화를 다시 찾을 수 있었기 때문이다. 또 『六老山居詠』을 통해서 유불의 교유가 활발하게 이루어졌다는 것을 확인할 수 있었다. 이러한 유불의 교유는 그 이전부터 있어왔지만 조선후기 성리학이 힘을 잃어가면서 사회적 시각이 포용적으로 변하는 시대적 분위기를 반영하였다는 데 있어 중요한 의미가 있었다.

『六老山居詠』과 『石屋詩卷』의 필사본을 살펴봄으로써 『六老山居詠』이 원본이 아니라 필사본일 가능성이 있다는 문제 제기와 함께, 이본의 작품구성을 통해 필사자의 의도가 무엇인지도 헤아려 보았다. 『六老山居詠』은 원대 석옥의 시를 다산·수룡·철경·침교·철선이 차운하여 묶은 시첩이었다. 이들은 석옥과 다산을 스승으로 받들고 예를 지키기 위해 석옥의 시를 차운하여 『六老山居詠』을 엮었으며, 연파의 문도로서 연파의 뜻을 기리고 문중의 결속을 다지기 위해 시첩을 엮은 의도를 파악할 수 있었다. 후에 금명은 이것을 필사하여 『栢悅錄』을 묶어 『六老山居詠』에 대한 이본의 문제는 원본의 추론까지 가능하게 하였다. 특히



『六老山居詠』의 ‘老’에 관한 문제는 한 사람이 아닌 여러 저자들의 공동 시첩인 관계로 서로에 대한 예를 갖추기 위해 公稱으로 사용하였다는 것도 고증하였다.

『六老山居詠』에 실린 석옥의 시는 심취가 맑고 강직했으며 음조가 명랑하여 다산과 승려들이 화운하기에 적합한 시였다. 따라서 다산을 중심으로 한 대둔사의 승려들은 석옥의 시를 화운하는 詩作을 선보이려는 의도도 내포하고 있었음을 간과할 수는 없었다.

『六老山居詠』에 보이는 선다를 고찰하기 위해서는 선다의 형성과 특징을 먼저 파악할 필요가 있었다. 선다는 선과 차가 정신을 맑히는 수행을 실천하는 공통된 목표를 두고 무위자연을 통해 깨달음을 이루려는 의지에서 형성되었다. 이러한 선과 차의 융합은 수행과 다의로서 구체화되어 선가의 한 문화로 이어져오는 특징을 표면화하였다.

이러한 선다를 기저로 석옥의 산거시는 은일한 수행자의 기풍을 그대로 보여주는 선다를 실천하였다. 대개 수행자들은 번잡한 세속을 떠나 遁世潛修하며 유거를 즐겼다. 석옥은 산거에서 접하는 모든 존재들과의 교감에서 얻어지는 지혜를 깨달음으로 표현하였다. 산중에 느끼는 자연은 자신을 잇는 초월적 경계였으며 비존재적 실체였다. 이는 모두 수행의 과정에서 체험하는 오도의 경계였다.

다산은 山水遊記文을 통해 사찰의 풍광을 읊으며 자신의 불교관을 표현하였다. 강진에 유배된 후에는 대둔사 승려들과의 교유를 통해 좀더 깊이 불교에 대해 이해할 수 있었다. 만년에는 자신 스스로 禪老라고 표현할 만큼 불교적인 모습을 보이기도 하였는데 이후에도 불교관련 시문을 많이 남겼다. 다산의 불교에 대한 이해는 대둔사를 비롯한 백련사와 만일암의 불사에 관여하고 寺志를 편찬한 것에서도 알 수 있다. 이들 사지편찬은 다산의 주도하에 이루어졌으며 철저한 다산의 고증학적 기술 방법에 의하여 이루어졌음을 확인할 수 있었다.

다산은 대둔사에서 만난 연파를 비롯한 승려들과 교유를 나누며 고난한 유배기를 지냈다. 물론 초당에서 만난 제자들이 있었지만 대둔사

승려들과의 만남은 다산에게 있어서 매우 의미 있는 일이 아닐 수 없었다. 특히 연파와 초의의 만남은 차문화를 꽃피우는 계기가 되었으며, 유불의 상통이 이루어진 뜻 있는 교류였다. 다산은 이들에게 시문과 유학을 가르쳐 승려들의 학문을 한층 격상시켰으며 유학자와 승려들의 자연스러운 만남은 유교와 불교가 공존하는 사회적 현상의 한 기점을 이루기도 했다.

연파와 초의를 비롯한 수룡·철경·침교·철선이 활동하던 조선후기는 화엄법회가 성행하였고 그 중심에 대둔사가 있었다. 대둔사는 선교점수의 양종을 받아들여 청허의 법을 이었고, 화엄학의 강화활동이 활발해지면서 전국적인 화엄사찰로 명성을 드날렸다. 대둔사의 13대 종사와 강사는 모두 청허의 법을 이어 화엄학과 선을 모두 아우르는 강학을 주도하였고 교학을 전수하였다. 이 때 대둔사에서 성행한 화엄학 강의는 현재까지 강원에서 사용하는 교재의 편찬으로 이어졌으며 선종과 함께 교학의 중요성을 널리 알려지는 계기가 되었다.

석옥의 시를 차운한 다산과 승려들은 석옥에게 예를 지키는 것이 마땅하다는 생각을 지니고 있었다. 이는 유불을 떠나 사람이 지켜야 할 도리이며 아름다운 일이라고 여긴 것이었다. 또 유가에서는 승려들이 출가하는 것을 인륜을 저버린 행위라고 여겨 불가와는 다른 입장을 확인할 수 있었다. 불가에서의 출가는 無上菩提心の 증득을 위해서 小를 버리는 방편이라고 여겼다. 만인이 전생의 부모일지도 모른다고 생각하는 불가의 효는 국가를 위해서, 부모를 위해서, 중생을 위해서, 삼보를 위해서 미혹한 세상을 버리고 고통에서 나오는 것을 말하기 때문이다. 이러한 불교의 효는 유교의 효와 윤리적인 면에서 서로 다른 성격을 가지고 있으나 유교사회와 융화하려는 불교의 의지에서 흡수한 사회적 도리이기도 하였다.

대둔사 승려들의 선다수행은 조주의 평상심 시도 실천에 적극적이었다. 평상심은 일상의 경계에 매이지 않고 어느 한 번에도 치우치지 않는 중용의 도를 말한다. 평상심의 도란 즉 육근에서 벗어난 일상의 생

활에서 얻어지는 깨달음을 말하였다. 이러한 평상심의 실천은 철선과 철경의 시에서 이를 확인할 수 있었다.

석옥이 살았던 원대의 차문화는 증청제다 기술에서 초청제다로 넘어가는 과도기였다. 이는 차문화사에 있어서 획기적인 제다법이었는데 이는 차의 맛과 향을 온전하게 유지할 수 있는 제다법으로 오늘날까지 애용되고 있다.

다산의 차생활은 유배 이전 수학기 때부터였다. 수학기에는 육우와 노동, 이찬황, 정위, 채양 등의 다서를 섭렵하여 차에 대한 해박한 지식을 쌓았고, 성균관의 유생들과도 음다를 가졌으며, 연담과도 다담을 나누는 등 일찍부터 시작한 차생활은 그의 시문 곳곳에서 발견되었다. 그 후 유배 와서는 강진의 제자들과 차를 함께 하였고, 대둔사의 연파를 비롯한 초의, 호의, 수룡, 철경 등 대둔사의 여러 승려들과 학문을 나누고 차를 만들어 마셨다. 다산이 만든 차는 주로 떡차였다. 다산이 강진에 살 때 여러 가지 질병을 앓았고, 이를 치료하기 위해 차를 구증구포로 제다하여 차의 독성을 제거하고 끓여 마셨던 것이다. 이렇게 만든 제다법은 현재 불회사와 장흥의 떡차 제조에도 영향을 주었는데 오늘날 청태전과 같은 떡차에서 그 흔적을 발견할 수 있다. 또 다산은 대둔사의 승려들과 전등계를 만들어 다산의 제자들로 하여금 재정적 지원을 하도록 하는 다신계절목을 설정하였다. 이는 다산이 연파와의 교분을 잊지 않고 그의 후학들까지 지도하고 관리하려는 의도에서 비롯되었다.

대둔사는 차의 성지로 불리고 있다. 대둔사의 승려들은 전통 제다법에 따라 차를 만들었고 다의를 지키며 차의 명맥을 계승하였다. 초의는 차문화의 정신을 정립하였으며 『茶神傳』과 『東茶頌』의 다서를 저술하여 선다를 중흥하였다. 또한 차의 정신적인 면과 실질적인 다사를 정립하여 조선후기 한국 차문화를 중흥하였다. 이러한 배경에는 유불상통의 선다가 있었으며 초의를 비롯한 다산의 제자들에 의한 대둔사 차의 보급이 매우 중요한 기여를 하였음을 확인할 수 있었다.

## ◆ 참고문헌

### 1. 資料

- 석옥청공·정약용 외 4인, 『六老山居詠』.
- 석옥청공, 지유편·이영무역, 『석옥청공선사語錄』, 불교춘추사, 2000.
- 錦明編, 『栢悅錄』, 한국불교전서.
- 『高麗史』, 한국고전번역원.
- 김부식, 신호열역, 『삼국사기』, 동서문화사, 2010.
- 김학주역, 『中庸』, 서울대학교출판부, 2010.
- 『역주 능엄경언해』제3·4, 세종대왕기념사업회, 1996.
- 대둔사지간행위원회, 『大菴寺志』, 1997.
- 道原, 『景德傳燈錄』, 동국대학교역경원, 1970.
- 『頓悟入道要門論』, 『성철스님 법어집』 1-4권, 장경각, 1987.
- 마조 도일, 무비스님역, 『임제록 강설』, 불광출판부, 2005.
- 『馬祖語錄』, 월간해인, 1993.4 -1994.4.
- 몽산, 원순역, 『몽산법어』, 법공양, 2008.
- 범해, 『梵海禪師遺稿』 上·下, 한국불교전서.
- 법정, 『新譯 華嚴經』, 동국대학교부설역경원, 1988.
- 서산 휴정, 법정웁김, 『선가귀감 깨달음의 거울』, 동쪽나라, 2003.
- \_\_\_\_\_, 김진규·배규범 역, 『서산대사 휴정시집』, 민속원, 2002.
- \_\_\_\_\_, 『淸虛集』, 한국불교전서.
- 『世宗實錄地理志』, 한국고전번역원.
- 『中庸子傳』上, 中國佛教思想資料選編 3권.
- 승찬저, 성철강설, 『신심명·증도가 강설』, 藏經閣, 2001.
- 『新增東國輿地勝覽』, 한국고전번역원.
- 육우, 김명배 역, 『茶經』, 태평양박물관, 1982.
- 이유원, 『林下筆記』, 한국고전번역원.
- 吉藏, 박상수웁김. 「中觀論疏」, 『삼론현의』, 소명출판사, 2009.

- 『禮記』, 보경문화사, 1982.
- 원오극근, 석지현역주, 『벽암록』, 민족사, 2007.
- 유원장, 『介翁茶史』, 1669.
- 이규경, 「五洲衍文長箋散稿」, 한국고전번역원.
- 이규보, 『東國李相國集』, 한국문집총간.
- 이운해, 『頤齋亂藁』, 한국문집총간해제.
- 일연, 『三國遺事』, 을유문화사, 2002.
- 장원, 『茶錄』, 한국차학연구원.
- 장유, 『谿谷集』, 한국문집총간 92.
- 장자, 김창환역, 『장자』, 을유문화사, 2010.
- 정각, 박건주역, 『棱伽師資記』, 운주사, 2011.
- 정약용, 『국역 다산시문집』1-10, 민족문화추진회, 1996.
- \_\_\_\_\_, 『與猶堂全書』, 한국문집총간 281-286.
- \_\_\_\_\_, 『경세유표』, 한국고전번역원.
- 지 늘, 『목우자 수심결』, 한국불교전서.
- \_\_\_\_\_, 강건기역, 『정혜결사문 강의』, 불일출판사, 2006.
- 곽철환, 「指月錄」, 『시공불교사전』, 시공사, 2003.
- 초의의순, 『東茶頌』, 한국불교전서.
- \_\_\_\_\_, 김명배역, 『草衣全集』, 초의문화집행위원회, 2000.
- \_\_\_\_\_, 통광역, 「草衣茶禪集」, 불광출판부, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『초의선사 의순시집』, 민속원, 2004.
- \_\_\_\_\_, 김봉호 옮김, 『草衣全集』, 초의문화집행위원회, 2000.
- 『太古和尚語錄』 上·下, 한국불교전서.
- 彭定求, 『全唐詩』, 한국브리태니커 온라인
- 혜능, 역해원순, 『육조단경』, 법공양, 2005.
- 혜능, 김호귀역, 『육조대사법보단경』, 한국학술정보(주), 2010.
- 『孝經』, 지만지고전출, 2003.

## 2. 單行本

- 강건기, 『깨침을 향하여-대승불교의 가르침』상·하, 불일출판사, 1997.
- 강석근, 『韓國佛敎詩研究』, 이회, 2002.
- 葛兆光, 沈揆昊譯, 『道敎와 中國文化』, 동문선문예신서35, 1993.
- \_\_\_\_\_, 鄭相弘·任炳權譯, 『禪宗과 中國文化』, 동문선문예신서36, 1991.
- 강진군 「다산정약용선생유물특별전」도록, 2005.7.
- 금장태. 『한국실학의 집대성』, 성균관대학교출판부, 2002.
- \_\_\_\_\_, 『실천적이론가 정약용』, 이끌리오, 2005.
- 김길자역, 『中國茶詩』, 현암사, 1999.
- 김대성, 『초의선사의 東茶頌』, 동아일보사, 2004.
- 김덕근, 『한국현대선시의 맥락과 지평』, 박이정, 2005.
- 김동화, 『선종사상사』, 『뇌허김동화전집』9, 뇌허불교학술원, 2001.
- 김명배, 『中國의 茶道』, 明文堂, 2007.
- 김봉호, 『다경도설』, 이른아침, 2008.
- 김상현, 『한국의 茶詩』, 민족사, 2003.
- 김영태, 『한국불교사』, 경서원, 1991.
- 김용대, 『조선후기 불교사 연구-임제법통과 교학전통』, 신구문화사, 2010.
- 김지건, 『불교춘추』, 불교춘추사, 1999.
- 김태완, 『祖師禪의 실천과 사상』, 藏經閣, 2001.
- 김형숙, 『韓國佛敎史의 再照明』, 불교신문사, 1994.
- 김형효·심경호 외3인, 『다산의 사사와 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998.
- 김호귀, 『목조선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『인물한국선종사』, 한국학술정보(주), 2010.
- 나가고가진, 『중관과 유식』, 동국대학교출판부, 2005.
- 나카무라하지메, 남수영 역, 『용수의 중관사상』, 여래, 2010.

누노메쵸우후우註解·이진수譯解, 『현대과학으로 읽는 茶經』, 이른아침,  
2011.

다산학연구원편, 『이을호전서』2, 예문서원, 2000.

대한불교조계종교육원, 『간화선』, 2005.

동아시아선학연구소·명원문화재단, 『茶禪一味』, 2005.

동아시아선학연구소, 『조주선사와 깍다거』, 차의 세계, 2003.

賴永海, 金鎮茂譯, 『佛敎와 儒學』, 운주사, 1999.

류건집, 『韓國茶文化史』上·下, 이른아침, 2007.

\_\_\_\_\_, 『宋代茶書의 註解』上·下, 이른아침, 2012.

무공서갑생편, 『太古普愚國師의 宗旨와 宗風 그 修行法』, 태고사상5  
집, 불교춘추사, 2006.

무산, 『한국역대高僧의 茶詩』, 명상, 2000.

박동춘, 『초의선사의 차문화 연구』, 일지사, 2010.

박성배, 『한국사상과 불교』, 혜안, 2009.

박휘성, 『원림, 경계 없는 자연』, 서울대학교출판문화원, 2012.

梵海撰, 金侖世譯, 『東師列傳』, 광제원, 1991.

불교문화연구원, 『韓國佛敎思想研究』, 동국대학교출판부, 1984.

徐小躍, 金鎮茂譯, 『선과 노장』, 운주사, 2000.

서영애, 『불교문학의 이해』, 불교시대사, 2002.

석용운, 『韓國茶藝』, 초의, 2005.

성철퇴옹, 『百日法門』上·下, 장경각, 불기2536.

송제소외2인, 『한국의 차문화 천년』1·2·3·4, 돌베개,  
2009-2012.

\_\_\_\_\_, 외 4인, 『다산 정약용 연구』, 사람의 무늬, 2012.

심재룡, 『고려시대불교사상』, 서울대학교국학자료총서3, 서울대출판부,  
2006.

아오키마사루전집, 『青木正兒全集』8권, 1986.

안진호, 『석문의범』, 범륜사, 1970.

王鎮恒·王廣智譯, 『中國名茶志』, 中國農業出版社, 2000.

- 왕충린, 김하림·이상호역, 『중국의 차문화』, 에디터, 2004.
- 염숙·엄영옥공저, 『중국역사 속에 꽃 피운 차문화』, 전남대학교출판부, 2009.
- 오경용, 『선의 황금시대』, 동국여경원, 1993.
- 이동형 편저, 『불교의 효』, 수문출판사, 1995.
- 이봉춘, 『한국불교의 역사』, 여시아문, 2005.
- 이이화, 『역사 속의 한국불교』, 역사비평사, 2002.
- 이은윤, 『禪詩, 깨달음을 읽는다』, 동아시아, 2008.
- 이종균, 『고려말 禪詩의 美學』, 불광출판사, 2008.
- 이종찬, 『韓國佛家詩文學史論』, 불광출판부, 2001.
- 인권환, 『韓國佛敎文學研究』, 고려대학교출판부, 1999.
- 임혜봉, 『茶와 禪 그리고 話頭』, 월간茶道, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『茶聖초의선사와 대둔사의 다맥』, 예문서원, 2001.
- 임혜봉편, 『한국의 불교 茶詩』, 민족사, 2005.
- 魏道儒, 『宋代禪宗文化』, 中洲古籍出版社, 1993.
- 윤병상역, 『다도고전』, 연세대학교출판부, 2007.
- (사)대륜불교문화태고연구원, 『태고보우국사의 종지와 선풍』, 2006.
- 『선문화』, 차의세계, 2004.
- 신법인, 『韓國佛敎史의 再照明』, 불교시대사, 1994.
- 정 민, 『다산의 재발견』, 휴머니스트, 2011.
- \_\_\_\_\_, 『삶을 바꾼 만남』, 문학동네, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『새로 쓰는 조선의 차문화』, 김영사, 2011.
- 정성분, 『간화선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『中國禪宗의 成立史 研究』, 민족사, 1991.
- 정영선, 『다도철학』, 너럭바위, 1996.
- 제강준·가입일웅공저, 김명배역, 『조선의 차와 선』, 보림사, 1991.
- 中華茶人聯合會編著, 『中華茶葉五千年』, 인민일보사, 2001.
- 『中國名山志』1, 중화민국 67년 10.10.
- 존C.H.우, 김연수역, 『禪의 황금시대』, 한문화, 2010.



- 宗梵, 『韓國佛教史의 再照明』, 불교신문사, 1994.
- 종호, 『임제선 연구』, 경서원, 1996.
- 장유화역, 『點茶學』, 普洱世界, 2008.
- 陳宗懋譯, 『中國茶經』.
- 천병식, 『역사 속의 우리 다인』, 이른아침, 2004.
- \_\_\_\_\_, 『韓國茶詩作家論』, 국학자료원, 1996.
- 최병헌, 『정다산연구의 현황』, 민음사, 1996.
- 최석환, 『禪과 茶』, 차의세계, 2011.
- 최완수, 『명찰순례①』, 대원사, 1998.
- 한기두, 『韓國佛教思想研究』, 일지사, 1988.
- 한명숙, 『三學論의 般若思想研究』, 한국학술정보(주), 2005.
- 한보광·임종욱편, 『한국문집소재불교관련시문자료집』4권, 이회, 2007.
- 한상길, 『조선후기불교와 사찰계』, 경인문화사, 2006.
- 洪修平底·金鎮茂譯, 『선학과 현학』, 운주사, 1999.

### 3. 研究論文

- 강법선, 「禪語錄에 나타난 茶話頭研究」, 원광대학교 동양대학원 박사학위논문, 2009.
- 강순애, 「『直指』와 불교문화」, 『서지학연구』제28집, 2004.
- 고영섭, 「한국불교의 자연관-‘緣生’과 ‘悲生’의 응축과 확산-」, 『한국사상사학』 제23집, 한국사상사학회, 2004.
- 구만옥, 「조선전기 주자학적 자연관의 형성과 전개-‘이법천관’의 자연학적 의미를 중심으로-」, 『한국사상사학』 제23집, 한국사상사학회, 2004.
- 權奇悰, 『佛敎思想史研究』상, 한국불교연구원, 2004.
- 금장태, 「다산의 『論語』해석에서 天命과 人格의 실현」, 『종교와 문화』 제11호, 서울대학교종교문제연구소, 2005.

- \_\_\_\_\_, 「治道の 원리와 실현-茶山과 荻生徂徠의 「중용」해석」, 『다산학』 5호, 2004.
- \_\_\_\_\_, 「다산의 인仁개념의 인식과 실천」, 『다산학』 7호. 2005.
- 김기원의 2인, 「『朝鮮王朝實錄』에 나타난 當時 雀舌茶의 用度」, 『한국차학회지』 제13권 제1호, 한국차학회, 2007.
- 김명배, 「다산 정약용의 다도에 관한 연구」, 『한국차학회지』 제2권 제2호, 한국차학회, 1996.
- \_\_\_\_\_, 「『朝鮮의 茶와 禪』의 분석적 연구」, 『한국차학회지』 제4권 제2호, 한국차학회, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「『백장청규』의 다례 연구」, 『한국차학회지』 제6권 제1호, 한국차학회, 2000.
- 김방룡, 「선승들의 차문화에 대한 일고」, 『한국선학』 21, 한국선학회, 2008.
- 김상일, 「『六老山居詠』과 石屋淸珙·茶山 丁若鏞의 山居詩 비교」, 『한국문학연구』 제35집, 동국대학교 한국문학연구소, 2008.
- 金相洪, 「정약용론」, 『한국문학작가론』, 현대문학사, 1991.
- 김석태, 「조선시대 불가 산거시의 유형적 양상」, 『고시가연구』 제28집, 한국고시가문학회, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「月渚道安의 산거시연구」, 『한국언어문학』 제60호, 한국언어문학회, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「梵海覺岸의 頭輪山 漢詩」, 『한국언어문학』 제73호, 한국언어문학회, 2010.
- \_\_\_\_\_, 「眞覺國師 慧諶의 禪詩研究」, 전남대학교 대학원 석사학위논문, 2000.
- 김성태, 「중국차 이야기」, 『茶人』, 한국차인연합회, 2005. 7-8.
- 김성환, 「한국도교의 자연과-仙敎적 자연관의 원형과 재현」, 『한국사상사학』 제23집, 한국사상사학회, 2004.
- 김언중, 「다산 정약용의 논어論語 정의精義 구조九條 변석辨析」, 『다산학』 7호, 2005.

- 김영미, 「茶山の 詩文에 나타난 佛敎 理解」, 고려대학교대학원 석사논문, 2008.
- 金延炷, 「唐代 禪宗의 茶文化 研究」, 동국대학교 불교문화대학원 석사학위논문, 2010.
- 金容祚, 「朝鮮後期 儒者의 佛敎觀-磻溪·星湖·茶山의 경우-」, 『경상대논문집』 제22집 2호, 1983.
- 김주경, 「禪宗의 僧肇 自然觀 受用에 관한 問題」, 『백련불교논집』 제8집-9.
- 김철호, 「주희의 자연관에 담긴 선 개념의 환경 윤리적 의미」, 『윤리연구』 제68집, 한국윤리학회, 2008.
- 김홍규, 「원감국사 충지의 시정신 고찰」, 경희대학교 교육대학원 석사학위논문, 1995.
- 남정숙, 「朝鮮時代 佛敎 茶文化 研究-禪僧의 茶詩를 中心으로-」, 동국대학교 불교대학원 석사학위논문, 2010.
- 노기춘, 「새로 발견된 『注金剛般若波羅密經』과 松廣寺 寺名에 관한 연구」, 『서지학연구』 제29집, 2004.
- 몽배원, 「정약용의 ‘인학관仁學觀」, 『다산학』 8호. 2005.
- 박규리, 「『조주십이가』의 선시학적 특성 연구」, 한국불교학회, 2010.
- 박말다, 「차인(茶人) 정약용 연구」, 목포대학교 대학원 석사학위논문, 2009.
- 박순남, 「불가와 유가의 산거시 대비」, 『우암어문논집』 11, 우암어문학회, 2001.
- 박종천, 「다산의 제사관-『목민심서』, 『예전』, ‘제사조’를 중심으로」, 『다산학』 9호, 다산연구소, 2006.
- 박지영·짱유화, 「東茶頌의 秀碧百壽湯 考察」, 『한국차학회지』 제10권 1호, 한국차학회, 2004.
- 박지원, 「중국 차문화에 관한 연구 - 음다법의 변천양상을 중심으로」, 조선대학교 대학원 석사학위논문, 2010.
- 배규범, 「草衣意恂의 茶詩 연구- 茶禪一如의 시문학적 해명」, 『은지논

- 총』 14, 온지학회, 2006.
- 석용운, 「백제의 차문화사」, 『한국차문화강좌』, 초의학술문화원, 2010.6.
- \_\_\_\_\_, 「한국차문화의 시원」, 『한국차문화강좌』, 초의학술문화원, 2010.7.
- \_\_\_\_\_, 「조선의 차문화사 ①②」, 『한국차문화강좌』, 초의학술문화원, 2010.11.
- \_\_\_\_\_, 「고려차의 종류」, 『한국차문화강좌』, 초의학술문화원, 2010.10.
- 석종진, 「淸虛休靜의 禪思想」, 『백련불교논집』 제3집-7.
- 송상숙, 「日本 茶書에 나타난 佛敎思想-『禪茶錄』을 중심으로」, 동의대학교 대학원석사학위논문, 2010.
- 신영심, 「懶翁 惠勤의 禪詩研究」, 『이화여자대학교연구논집』 제13, 이화여자대학교, 1985.
- 심재룡, 「한국불교는 회통불교인가」, 불교평론 3. 2000.
- \_\_\_\_\_, 「임제선과 여말선사들의 선사상」, 『고려시대불교사상』, 서울대학교국학자료총서3, 서울대출판부, 2006.
- 왕진항, 「구화산 김지장불차와 문화」, 월간『茶談』, 1995.
- 안태원, 「『孝經』과 『父母恩重經』에 나타난 孝思想 比較」, 한국교원대학교 대학원석사학위논문, 1993.
- 오명진, 「明清期 松蘿茶의 역사적 변천」, 『한국차학회지』 제18권 2호, 한국차학회, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「16세기 다서에 나타난 炒製茶-『茶錄』과 『茶疏』를 중심으로-」, 『한국차학회지』 제15권 2호, 한국차학회, 2009.
- 오양가, 「한국다도문화(茶道文化)에 관한 사상적 고찰」, 성균관대학교 유교대학원석사학위논문, 2012.
- 俞鑿淑, 「고려말 사회변동과 불교계」, 『한국불교사의 재조명』, 불교신문사, 1994.
- 우재호외2인, 「『東茶頌』과 中國茶論의 收容과 傳承」, 『동북아문화연구』 제20집, 2009.

- 윤동환, 「다산과 차 그리고 강진」, 강진신문, 2004.08.24.
- 윤영해, 「한국에서 佛敎와 儒敎의 만남과 그 關係變化」, 『韓國佛敎學』 제19집, 한국불교학회, 1994.
- 윤인현, 「다산의 漢詩에 나타난 선비정신과 自然觀」, 『다산 학』 19호, 다산연구소, 2011.
- 이광호, 「『中庸講義補』와 『中庸自箴』을 통하여 본 다산茶山의 성誠의 철학」, 『다산학』 7호, 2005.
- 이기운, 「朝鮮時代 佛敎가 儒生들에게 미친 영향」, 『東院論集』 제19집, 동국대학교총학생회, 1996.
- 李德辰, 「주희의 불교이해에 대한 고찰」, 『백련불교논집』 제8집-11.
- 이승수, 「18세기 전반 士大夫의 불교이해-서당 이덕수의 경우-」, 『불교학보』.
- 이월호, 「『육조단경』에서의 견성의 의미」, 『백련불교논집』 제9집-4.
- 이정화, 「韓國 茶文化 발전에 있어서 佛敎의 役割에 관한 연구」, 원광대학교 동양대학원 석사학위논문, 2010.
- 李鍾燦, 「휴정론」, 『한국문학작가론』, 현대문학사, 1991.
- 이희재·조운호, 「19세기 대둔사 학승들의 유교경전 이해」, 『범한철학』 제28집, 2003.
- 일선, 불교신문 2853호, 2012.10.3.
- 임종욱, 「연파혜장(兒菴惠藏)의 선시에 나타난 자연미-대둔사시단(大菴寺詩壇)의 정립을 위하여」, 『유심』 17호, 2004.
- 임혜봉, 「깍다거 화두의 의미와 전개양상」, 월간『茶道』, 2003. 9.
- 정민, 「새로 찾은 다산의 <산거잡영(山居雜詠)>24수」, 『문헌과 해석』 제42호, 문헌과 해석사, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「조선 후기 걸명(乞茗) 시문을 통해 본 한국 차인의 멋」, 『한국차학회지』 제13권 3호, 한국차학회, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「다산과 혜장의 교유와 두 개의 『견월첩(見月帖)』」, 『한국학논집』 제43집, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「『茶山與黃裳書簡帖』의 내용과 자료가치-부附: 탈초원문 및

- 역주], 『다산학』 13호, 한양대고전연구회, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「초의에게 준 다산의 당부」, 『문헌과 해석』 통권 41호, 문헌과 해석사, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「다산 일문(逸文)을 통해본 승려와의 교유와 강학」, 다산학술재단국제학술대회발표논문, 2012.5.
- 정서경, 「小癡 許鍊의 교유를 통해 본 호남의 茶脈 연구」, 『한국차학회지』 제16권 3호, 한국차학회, 2010.
- 정영선, 「韓國茶文化에 나타난 儒家思想」, 건국대학교 대학원 석사학위논문, 1993.
- 정영수, 「불교선문답의 의미 공유와 기능에 관한 연구」, 연세대학교 대학원 석사학위논문, 1999.
- 정후수, 「李尙迪詩文學研究」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1988.
- 조용헌, 「정중무상과 능엄선 연구」, 『백련불교논집』 제5집-6.
- 주성욱, 「선종이 중국의 자연관에 미친 영향」, 『美學』 제41집, 한국미학회, 2005.
- 차차석, 「石屋淸瑛과 太古普愚의 禪思想 比較」, 『한국선학』, 한국선학회 3, 2011.
- 蔡楨洙, 「儒佛道三教에 의한 頓悟思想」, 『백련불교논집』 제3집-11.
- 최병헌, 「태고보우의 불교사적 위치」, 『한국문화』 제43-1, 서울대학교 규장각한국학연구원, 1986.
- \_\_\_\_\_, 「茶山 丁若鏞의 韓國佛敎史 研究」, 『정다산 연구의 현황』, 민음사, 1986.
- 최성렬, 「猿泣愛子(원승이, 새끼 사랑에 울부짖다)-『父母恩重經』」, 『월간불교』, 2010.
- 최일범, 「선불교와 노장사상의 사유방법에 관한 연구-體用論을 중심으로」, 『백련불교논집』 제9집-3.
- 최창규, 「無我에 대한 一考察Ⅱ-有無와 是非를 중심으로-」, 『백련불교논집』 제5,6집-7.
- 탁현숙, 「茶山 丁若鏞의 書簡 研究」, 조선대학교 대학원 박사학위논문,

- 2011.
- \_\_\_\_\_, 「다산 유배서간의 내용적 특성 및 작가의식」, 『인문학연구』 제 37집, 조선대학교인문학연구원. 2009.
- 하명동, 「선종과 차문화」, 『차의세계』, 2002.
- 한규희, 「朝鮮中期 禪僧들의 茶文化觀 研究-西山과 그 門徒를 中心으로」, 원광대학교 동양대학원 석사학위논문, 2011.
- 한자경, 「마음의 本性和 見性の 문제-불교의 空寂靈知와 見性, 독일관념론의 事行과 知的 直觀의 비교」, 『불교학연구』5.
- 현영조, 「조선시대 대표적 지식인의 다문화공간 연구- 고산, 다산, 초의를 사례로-」, 『한국차학회지』 제7권 제3호, 한국차학회, 2001.
- 황인규, 「수선사 16국사의 위상과 승보종찰 송광사」, 보조사상연구원 제92차 학술대회, 2010.7
- \_\_\_\_\_, 「고려후기 禪宗山門과 元나라 禪風」, 中央史論 23집. 한중불교문화교류학술대회발표문.