

다산학 42호 (2023.6) | 161~202

정약용의 유배기: '선어禪語'와 불교시의 일양상一樣相
— 유배기의 선수행禪修行 현황과
「산거잡흥山居雜興」 20수의 이해를 중심으로

장병한 | 前 영산대 성심교양대학 교수, 現 동국대 대학원 불교학과 박사과정 수료

목차

1. 서론
2. 다산의 불교 '선禪' 인식과 선수행의 현황
3. 다산 유배기의 '선어禪語'와 불교시의 일양상
4. 결론

1. 서론¹⁾

지금까지 다산 정약용(1762~1836)의 시문학에 대한 연구는 대체로 그의 유가적 풍모에 근거한 윤리적 인륜시를 비롯하여 사회시, 자연시, 우화시, 목민시 등이 주류를 이루었다.²⁾ 특히 다산의 사회시와 관련하여, 애국우민愛國憂民과 상시분속傷時憤俗 그리고 미자권징美刺勸懲의 뜻에 기초한 치군택민致君澤民의 시세계가 강조되는 한편,³⁾ 이조 후기의 실학 정신에 기초하여, 다산의 구체적 현실에 기초한 실용성, 실천성이 그의 시문학의 특징으로 대두되고 있다.⁴⁾ 그런 한편 다산의 불교와 도교와 관련한 시문학에 대해서는 그리 깊게 적용받지 못하고 있는 것이 현실이다.

그런 가운데 특히 근래 다산의 불교 교섭과 관련한 문제점이 제기되었다. 즉, 정민은 다산과 백련사의 아암兒巖 혜장선사惠藏禪師(1772~1811)와의 사이에 주고받은 시문과 편지를 다산이 친필로 정리한 『견월첩見月帖』에 대한 연구를 학계에 발표하여, 다산 유배기의 교유와 불교 시문학에 대한 외연의 폭을 넓혔다.⁵⁾ 그런 가운데 다시 정민은 최근에 「다산 탄신 250주년 기념 특집: 다산 일문逸文을 통해본 승려와의 교유와 강학」이란 제하에서, 다산이 강진 유배기간 중에 승려들을 위해 써

1) 이 논문은 2020년 11월 20일에 다산학술문화재단이 주최한 제31회 다산학 학술회의(장소: 강진 백련사 만경루)에서 발표한 원고를 첨삭 보완 및 수정한 것임을 밝힌다.

2) 다산의 유가적 시문학에 대한 연구 성과와 경향에 대해서는 다음 논문의 서론 참조. 노금선, 『다산 정약용의 시문학 연구』, 조선대학교 교육대학원 석사학위논문, 1999, 1~2쪽.

3) 송재소, 『다산 시詩 연구』, 창작과비평사, 1986, 57~58쪽.

4) 윤인현, 「다산의 유가 문학과 시문학」, 『한문학논집』 36집, 근역한문학회, 2013, 187~219쪽.

5) 정민, 「다산과 혜장의 교유와 두 개의 『견월첩見月帖』」, 『한국학논총』 제43집, 2008, 129~130쪽.

준 것으로, 기존의 문집에 빠진 글의 목록을 제시하면서, 다산과 불승佛僧과의 교유가 일반적으로 알려진 것보다 훨씬 범위가 넓다는 것과 지속적으로 이루어졌음을 밝히는 한편, 조선 후기 불교사에서 다산의 위상에 대한 재검토도 더욱 활발하게 이루어져야 할 것을 제안하였다. 따라서 다산과 불교학과의 관련 양상을 보다 심층적으로 연구 되어야 하며, 조선 후기 불교사에서 다산의 위상에 대해서도 재검토가 활발하게 이루어져야 한다고 주장하였다.⁶⁾ 요컨대 정민은 다산의 호대浩大한 학적 체계에 있어 불교학이 차지하는 비중이 적지 않음으로, 이에 대한 더욱 심층적이고 다양한 연구 접근이 필요함을 역설한 것이다.

위의 정민의 문제 제기와 관련하여, 현재 다산의 거대한 실학 체계와 근대성의 문제에 대해서도 분명한 방향을 잡지 못하고 설왕설래하는 것 역시 여러 이유가 있을 수 있겠지만, 다산의 지난至難한 삶의 역정에 직·간접적으로 깊고도 넓으며 오랫동안 영향을 준 것으로 파악되고 있는 그의 불교학에 대한 정체성이 분명하게 드러나지 않고 있는 것도 그 하나의 원인이 될 수 있을 것으로 사료된다.

그런 가운데 다산의 학문 영역은 거의 미치지 않은 분야가 없을 정도로 광범하여 그의 사상체계를 파악하기가 용이容易하지 않은 것이 사실이다. 그래서 논자에 따라서는 ‘왕유내왕外儒內王’, ‘외유내불外儒內佛’, ‘외유내야外儒內耶’라는 여러 학문적 구분을 짓기도 한다.⁷⁾ 이러한 다산의 학문과 사상 체계에 대한 다양한 평가들은 그의 실학적 세계관의 폭과 넓이가 얼마나 복잡다단複雜多端한 가를 잘 보여주는 것이라 할

6) 정민, 「다산 탄신 250주년 기념 특집: 다산 일문逸文을 통해본 승려와의 교유와 강학」, 『한국한문학회연구』 50호, 한국한문학회, 2012, 101~102쪽; 정민, 「다산 불교문자의 자기 검열」, 『한국한문학회연구』 제68집, 한국한문학회, 2017, 39~40쪽.

7) 김용조, 「조선후기 유자儒者의 불교관—磻溪·星湖·茶山의 경우」, 『慶尙大 論文集』 제22집, 1983, 1~12쪽.

수 있다.

위의 다산학에 대한 연구 이력과 관련한 문제 제기와 관련하여, 지금까지 다산의 불교 교학과 시문학에 연구 접근도 있었다. 먼저 교학의 문제와 관련하여, 유불 상교의 면과 당시 불교계의 동향과 관련한 일반적 교학 관계에 대한 접근이 있었고,⁸⁾ 이어 다산의 『사서四書』 경학 체계가 정주 성리학의 주요 철학과 사상 체계들이 유학의 이단異端인 불교 교학에 근거 또는 근접하고 있음을 밝혀내기에 집중하였다는 연구도 있었다.⁹⁾ 그리고 유불 상교의 교섭사 및 교유와 관련하여, 특히 강진康津 유배기의 스님과의 교환交歡과 교육 활동 및 그 성과에 대한 연구도 있었다.¹⁰⁾

이어 다산의 불교 시문학과 관련한 연구도 있었는데, 초의선사草衣禪師의 다산학 계승에 대한 일고찰이 있었고,¹¹⁾ 다산의 시문학과 관련한 그의 사유방식의 관계성에 대한 연구가 있었다.¹²⁾ 특히 여기 두 편의

8) 이을호, 「儒佛相交의 면에서 본 丁茶山」, 『白性郁 頌壽紀念 佛敎學論集』, 1959, 707~730쪽; 李智冠, 「蓮潭 및 仁岳의 私記와 그의 敎學觀」, 崇山 朴吉眞 博士 華甲記念, 『한국불교사상사』, 1975, 1002쪽; 丁鍾休, 「다산의 佛敎觀」, 『茶山學報』 1, 1978, 203~223쪽; 李能和, 「조선 불교통사」 下卷, 寶蓮閣, 1982, 868쪽; 김순석, 「조선후기 불교계의 동향」, 『國史館論叢』 92, 2002, 85쪽.

9) 장병환, 「茶山學에서의 佛敎 敎學의 意味와 工夫論」, 『대동한문학』 제48집, 대동한문학회, 2016, 187~222쪽. 저자는 상위 논문의 결론에서 “다산은 정주학의 舊染·仁義禮智 四德·性即理·明鏡止水의 해석 체계가 불교의 新薰·佛性·眞如本體·明鏡止水說에 근거하고 있음을 변석한다. 그는 이를 통해 정주 성리학 역시 유교 전통의 이단학인 불교학의 한 연장선상에 자리하고 있는 즉, 또 다른 유학의 이단학임을 고발한다.”라고 하였다.

10) 金容祚, 「朝鮮後期 儒者의 佛敎觀-磻溪·星湖·茶山의 경우」, 『慶尙大 論文集』 제22집, 1983, 1~12쪽; 崔炳憲, 「다산 정약용의 한국불교사 연구」, 『丁茶山과 그 時代』, 民音社, 1986, 318~341쪽; 鄭夷鍾, 「茶山 丁若鏞의 康津流配期 스님과의 交歡」, 『東洋學』 27, 단국대학교 동양학연구소, 1997, 1~15쪽; 林煥澤, 「丁若鏞의 강진유배기의 교육활동과 그 성과」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 399~434쪽.

11) 金相洪, 「草衣禪師의 茶山學 繼承放」, 『동양학』 제33집, 단국대학교 동양학연구소, 2003.

12) 朴茂英, 『정약용 시문학의 연구—사유방식과의 관계를 중심으로』, 이화여자대학교대학원

시문학에 대한 연구는 다산 불교 문학의 본격적인 연구를 위해 그 첫 단초를 열었다는 것에서 큰 의미를 가진다고 할 수 있다.

다시 다산의 시문학에 나타난 불교 이해에 대한 연구가 있었는데,¹³⁾ 여기서 논자는 산수의 음영吟詠과 사찰의 소회所懷, 그리고 연담蓮潭 유일有一(1720~1799)과 아암 해장 및 초의草衣 의순意恂(1786~1866)과의 교류시에 주안점을 두고 있다. 다음 다산의 불교시 연구와 관련하여, 그의 ‘현실 세계의 환화적幻化的 인식과 탈속청진脫俗淸眞의 시세계’에 대한 연구가 있었으며,¹⁴⁾ 이어 최근에는 정약용 시문학의 노년 인식 양상에 대한 연구도 있었다.¹⁵⁾ 그리고 다산 유배기의 시문학의 세계와 관련하여, 다산 유배 시절의 시詩와 두시杜詩의 비교 연구가 있었고,¹⁶⁾ 이어 다

국어국문학과, 1993, 박사학위논문 참조.

13) 金泳美, 『다산의 詩文에 나타난 佛敎 理解』, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2008.

14) 장병한, 「茶山 丁若鏞의 佛敎詩에 관한 一考察—現實 世界의 幻化的 認識과 脫俗淸眞의 詩世界를 중심으로」, 『동양한문학회』 제45집, 동양한문학회, 2016, 163쪽; 논자는 말미에서 “다산의 現實 世界의 幻化的 認識과 脫俗淸眞의 詩世界는 기존의 그의 유가적 풍모의 시세계인 愛國愛民과 傷時憤俗 및 致君澤民, 그리고 구체적 현실의 실용성과 실천성에 기반한 실학적 시세계와는 또 다른 차별성을 가진 것으로 드러나고 있으며, 특히 다산의 ‘詩卽眞如’論은 19세기 전·중반기 申緯(1769~1845)와 金正喜(1786~1856)가 중심이 되어 제시하였던 禪과 詩가 하나라는 즉, ‘禪詩一致論’의 전개 과정과는 또 다른 佛敎 詩作의 美學的 이론 체계를 제시하고 있다는 것에서, 19세기 불교 시문학사에서의 적지 않은 의미를 가진다고 할 수 있다.”라고 하였다.

15) 김은미, 『정약용 시문학의 노년 인식 양상』, 부산대학교 대학원 박사학위논문, 2019. 논자는 맺음말에서 “다산이 겪는 노화는 신체적으로 노쇠감을 경험하며 심리적으로 무력감을 절감하는 것으로 시 곳곳에서 확인된다. 한편으로 노화의 경험은 인생에 대한 수용과 順應의 심리로도 나타나며, 노화가 깊어지면서 차츰 노화를 인정하게 받아들이게 된다.”라고 하였다.

16) 金泰俊, 「茶山 流配 시절의 詩와 杜詩」, 『杜詩研究論叢』, 二友出版社, 1982, 186쪽. 논자는 “다산은 7세부터 시작활동을 하여 2466首 나 되는 시를 남겼으며 유배시는 393수나 된다. 다산은 경제실용의 사상이었던 만큼 憂國의 근심에 그치지 않고 대책과 실천철학을 제시하였다. 다산이 더 사실적이며 현실적 이었으며 적극적이었음도 볼 수 있다.”라고 하며, 다산 유배시의 특징을 내용면과 형식면으로 나누어 전개하고 있는데, 내용상의 특징으로 는 1) 사회고발시, 2) 목민시, 3) 실학시, 4) 윤리시에 주안점을 두고 있다.

산의 유배시 연구가 있었다.¹⁷⁾

여기 특히 다산의 유배기의 시문학의 기존 연구에서는 강진 유배기야말로 다산의 실학적 시론詩論을 이해하는 데 있어 가장 중요한 시기가 되었음이 주장되었고, 경제 실용의 사상가였던 만큼 우국憂國의 근심에 그치지 않고 대책과 실천철학이 더 사실적이며 현실적이었으며 적극적이었음이 드러나는 것으로 파악되었다. 그리고 다산의 인물에 대한 정情, 우국애민의 시詩, 유배객의 비애감悲哀感이 반영되고 있으며, 유배 한시漢詩의 의경意境과 의상意想에는 비장미悲壯美가 묻어내고, 초楚나라 굴원屈原(BC343?~BC278?)이 지은 『이소경離騷經』의 미의식美意識이 넘실되고 있다는 주장이 있었다.

위의 다산의 불교 시문학 연구 이력과 시기별 특징과 관련하여, 필자는 이전에 다산의 불교시 작품은 ‘불가佛家 선사들의 선시禪詩의 類類’인 승가僧家 선승禪僧들의 오도송悟道頌 또는 시법시示法詩와 같은 즉, ‘본질적인 불교 시문학의 선시禪詩 범위’¹⁸⁾에 넣기에는 일정 정도 무리

17) 丁珠煥, 「丁茶山 流配詩 연구」, 『승려어문학』 제2호, 승려어문학, 승려어문학회, 1985, 115~117쪽; 具鴻模, 『다산의 유배시 연구』, 건국대학교 교육대학원 석사학위논문, 1989; 신두환, 「茶山 유배 漢詩에 나타난 屈騷의 美意識」, 『한문학논집』 제28집, 근역한문학회, 2009, 2쪽. 상위 논문에서 정주환은 “정다산의 실학적 시론을 이해하는 데 있어 가장 중요한 시기의 시로서, 강진 유배시기야말로 그의 시론을 얘기할 수 있는 시이다.”라고 주장하였고, 구홍모는 다산의 인물에 대한 정, 우국애민의 시, 유배객의悲哀에 대해 분석하고 있으며, 신두환은 “다산이 楚辭를 전망한 유배 한시의 의경과 의상에는 유아미와 비장미가 동시에 묻어난다. 따라서 굴소의 미의식이 넘실되고 있다.”라고 하였다.

18) 이종찬, 「한국 禪詩의 특징—선과 시의 만남」, 『불교문예연구』 창간호, 동방문화대학교 불교문예연구소, 2013, 9쪽. 논자는 “선시는 선사禪師들이 진여의 실상을 고도의 상징으로 포장하여 대중의 교화 수단으로 삼는 것에 있다. 그리고 선과 시의 만남을 이론적으로 정리하기 시작한 것이 송대宋代 엄우(嚴羽, 1185~1235)의 『滄浪詩話』이었으니, 엄우는 ‘시도詩道나 선도禪道가 다 같이 묘오妙悟에서 출발한다’ 하였다. 이어 17세기 명대明代의 왕사정王士禎(1634~1711)이 명확한 정론을 내렸으니, ‘사다리를 버리고 언덕에 오르는 것을 선가에서는 깨달음의 경지라 이르고, 시인에게는 조화의 경지라 하니 시와 선이 하나로 되는 것이 똑같아 차별이 없다.’(捨筏登岸禪家以爲悟境詩家以爲化境詩禪一致 等無

가 따른다고 판단하여, 사찰寺刹의 승사시僧舍詩나 승려僧侶 또는 선사들과의 교유시交遊詩에 대한 기존의 연구 논문¹⁹⁾에 기초하여 다산의 불교적인 관심과 소재 또는 배경을 지니고서 창작한 작품만에 제한하여 그의 불교시의 특징을 간략하게 살펴본 바 있다.²⁰⁾

그런 가운데 그 후 다산의 불교 교학과 불교시 작품에 관심을 가지고 꾸준히 살펴보는 과정에서, 우연히 다산이 지은 「산에 살면서 느낀 흥취(山居雜興)」 20수를 읽게 되었다. 이 작품은 유배 초기인 1805년 여름에 다산이 보은산방에 머물고 있을 때 지은 것이다. 다산은 짓게 된 연유와 관련하여, 먼저 혜장에게 「산거잡영(山居雜詠)」 20수를 짓게 했는데, 얼마 있지 않아 시적詩의 의상意想이 치달리어 그만 자신이 출가 승려인 혜장의 처지가 되어 그를 대신代身하여 선어禪語로써 직접 시를 짓게 되었다는 것이다.²¹⁾ 요컨대, 다산은 혜장과 같은 절의 출가 승려의 처지가 되어 선어로써 선시禪詩를 짓게 되었다는 것이다.

差別-香祖筆記'라고 하여, 선에서 깨달음의 경지라 하는 것을 시인은 조화의 경지라 하여 차별이 없다."라고 하였다.

박규리, 「趙州「十二時歌」의 禪詩學的 特性연구」, 『한국불교학』 58호, 한국불교학회, 2010, 456~458쪽. 논자는 “새로운 선시학적 개념으로 다가오는 「십이시가」는 한마디로 아주 쉽다. 진솔하고 담백한 禪語의 구사와 리얼리티에 입각한 솔직한 감정의 표출은 특히 기존 선사에서 찾아보기 쉽지 않은 사례가 된다. 선시를 이해하는 관건은 ‘시의 이해’에 있는 것이 아니라, ‘깨달음의 이해’에 있다. 선시가 일반 시와 변별되는 가장 중요한 요소는 진리예의 확증이 바탕이 되었는가, 아닌가에 달려있다고 보아야 한다. 즉, 무상, 공, 불이의 깨달음을 바탕으로 노래한 시라면 시적 형식에 상관없이 ‘선시’일 수 있다.”라고 하였다.

- 19) 김봉남, 「다산 詩文에 나타난 불교에 대한 인식 고찰—스님과의 교유와 사찰 유람 시를 중심으로」, 『대동한문학』 51집, 2017, 167~205쪽.
- 20) 장병한(2016), 앞의 논문, 137~163쪽. 다산 불교시의 특징 세 가지는 다음과 같다. 1) ‘散塵發淸’: 俗塵을 홀고 淸淨함을 일으킨다. 2) ‘儒墨何須爭’: 儒家·佛家は 和會해야 한다. 3) ‘世間平等法’: 世間의 一切法은 平等하다.
- 21) 「詩集」 권5, 「山居雜興二十首」(『定本』 제1책, 449~452쪽). “余令惠藏賦山居雜興, 旣而意想馳騖, 設以身處, 遂代爲禪語. 援筆書之, 凡二十篇.”

본고에서는 「산거잡흥」 20수와 다산이 혜장에게 준 불교시 가운데 언어와 선시의 이해가 깊이 있게 체현되고 있는 「예를 그리며 혜장에게 주다(憶昔行寄惠藏)」²²⁾를 중심으로 하여, 다산의 ‘선’인식과 선수행 현황을 알아보는 동시에, 이에 기초하여 다산의 ‘선오禪悟’ 즉, ‘선 체험적 깨달음’이 시 작품 속에 어떤 모습으로 체현되고 있는지를 고찰해 보고, 아울러 이것이 가지는 불교 시문학상의 의미를 가늠해 보기로 한다.

2. 다산의 불교 ‘선禪’인식과 선수행의 현황

다산은 1789년(28세, 정조13년)에 문과에 급제하여 규장각의 초계문신(28세~33세)으로 들어가 관직 생활을 시작한다. 당시 정조는 왕위에 오른 지 이미 10년을 넘겨 강력한 왕권을 기반으로 정치사회 제반의 개혁을 구상하고 진행할 시기였다. 이때 다산은 이러한 정조의 개혁적 계획과 실천을 적극적으로 도와주는 입장에 있었다.²³⁾

당시 국왕인 정조는 다산에게 자신의 불교관을 제시했다. 즉, 『주례』에 근거하여 성인聖人도 의약과 무당을 폐기하지 않음을 알 수 있고, 특히 불교 즉 승니僧尼의 무리들이 유학의 최고 이단異端이지만, 그들이 계율을 지키는 것은 일반 사람이 미치기 어렵고, 선품을 향하는 마음은 우리 유학儒學과 같으므로, 그들의 좋은 장점을 살펴 처리를 적절하게 해야 하고, 그들을 이단으로만 일률적으로 치부할 수 없다고 하였다.²⁴⁾

22) 「詩集」 권5, 「憶昔行寄惠藏」(『定本』 제1책, 452쪽).

23) 鄭一均, 「다산 정약용 경학의 배경」, 『다산 四書 경학연구』, 一志社, 2021, 34~123쪽. 다산의 생애, 정치적 이력과 저작, 당시 역사·사회적 배경에 대해서는 위의 논문을 참조.

24) 「文集」 권8, 「對策, 人才策」(『定本』 제2책, 88-95쪽). “王若曰, 是故用之雖若不偏, 取之每患太溢, 蔭武也庶流也. 委巷之卑微也, 草野之疎逃也, …… 濟札交神, 列於周禮, 則聖人之不

이에 대한 「대책문對策文」에서, 다산은 무당과 불교 승니들에 대한 이단성異端性을 공격하면서, 예부터 부적符籙이나 염불로 민중을 속이고 교화를 해치고 풍속을 무너뜨린 자들이 이 무리에서 나왔다고 말하면서, 앞서 정조의 불교에 대한 수용적이고 포용적인 자세에 대해 개탄하는 마음을 금할 길이 없다고 하였다. 그러면서 그는 정조에게 등극하신 초기와 같이 무격巫覡과 승니를 거절하여 도성 안 출입을 엄격하게 금지하는 것이 종국적으로 국가적인 큰 복이 된다고 하였다.²⁵⁾ 특히 다산은 불교의 교리 중에서도 석가와 관음보살의 사상이 이치에 어긋나고 거짓됨이 심하여 민폐가 되고 있음을 지적하고, 그리고 특히 불교의 윤회설과 인과보응설의 환탄幻誕이 매우 심하여 국민에게 해해를 끼치고 있음을 지적하였다.²⁶⁾

그러다가 본격적인 불교의 선 수행에 입문한 시기는 장기의 유배지에서부터이다. 다산은 1801년 장기에 유배되었을 때부터 한적하고 고적한 곳이 있으면 홀로 앉아 불교적 선禪 수행을 실천하였다. 눈은 청정

廢醫巫也。至於僧尼之流，實爲異端之最，而戒行之苦，人或難及，向善之心，彼亦同得，用適其處，物豈終棄。”

25) 위와 같음. “至如僧尼之屬，自古以來，符呪惑衆，傷風敗俗者，輒起此流，至我國朝，壬癸之亂，稱西山法師者，謂能噴水救火，呼風喚雨，臣謂此等邪術，皆藉魔力，假立奇門遁甲等名目，以驚愚俗，明理者燭之，了無神奇，西山之術，亦不外是，如此之類，朝家一或崇獎，則百姓靡然，易惑難曉，惟當嚴辭斥絕，大關昏蒙，乃殿下以爲戒行之苦，人或難及，向善之心，彼亦同得，用適其處，物豈終棄。臣竊不勝其慨惜之至，恭惟我殿下御極之初，卽令驅出巫覡，拒絕僧尼，式至今日，尙不許混入城闔，此帝王之盛德，史策之光輝也。誠能守之勿撓，愼終如始，則國家之福也。”

26) 「文集」 권8, 「對策, 孟子策」(『定本』 제2책, 78-83쪽). “今欲讀孟子之書，而闡孟子之道，則亦不外乎明聖經以衛正學，熄異端以絕邪志。然臣嘗思之，聖經之不明，由不專也，異端之不熄，由不明也。蓋矐矐精於耳，聾聵精於目，以其志一而力會也。故箕裘代襲，輪輿世傳，斯漢氏所以責之以專門也。何況理有所不明，語有所不詳，而禁民勿效，民志愈惑，誠使愚夫愚婦，皆知釋迦觀音之爲悖妄，輪回因果之爲幻誕，則雖日撻而求其棄親絕嗜，髡而拜牛豕，將不從也。”

한 녹음綠陰과 방초芳草를 향하여 주시注視하였고, 마음은 장차 고목槁木과 사회死灰와 같은 깊은 적정寂靜의 경지 즉, 선정禪定에 머물곤 하였다.²⁷⁾

마침내 다산은 1801년 10월, 황사역黃嗣永(1775~1801)의 백서사건帛書事件으로 중형인 손암巽庵 정약전丁若銓(1758~1816)과 함께 다시 체포되어 투옥되었다. 11월, 다산은 강진현, 중형은 흑산도로 유배되었다. 1803년 강진에서 처음 만난 선사는 해일海鎰이다.

다산은 1803년(42세, 순조3) 봄에 영남嶺南으로 유람遊覽가는 승려 해일을 전송하는 서문을 짓는다. 다산은 거기에서 고사古事를 인용한다. 즉, 약심菴甚이라는 승려가 불경佛經을 보는 자에게 “당신이 보는 책은 모두 글이고, 내가 보는 책은 모두 선禪이라고 하였다.”라는 말과 함께, 주자朱子(1130~1200)가 이 약심의 말 즉, “교학보다는 선학禪學이 우선優先이다.”라는 사실을 허여했다는 말을 전한다. 그러면서 다시 해일에게 “당신이 그와 같이 관람하는 산천山川과 인물人物 역시 모두 선禪임을 알았다.”라고 하였다.²⁸⁾ 다산은 이때 성리학의 종주인 주자가 교학보다는 선학을 우선시優先視했다는 것을 근거로 하여, 자신 역시 불교의 교학보다는 선학에 어느 정도 매료로 느끼고 있음을 고백하였던 것이다. 요컨대, 다산은 유배기 동안 불교적 경사經師로서 선도적禪徒의 심경心

27) 「詩集」 권4, 「獨坐二首」【辛酉三月，在長髻】(『定本』 제2책, 401쪽). “前略，裊娜煙絲寂歷中，春眠起後野濛濛。山雲遠出強如月，林葉自搖非有風。眼向綠陰芳草注，心將槁木死灰同。縱然放我還家去，只作如斯一老翁。”

28) 「文集」 권13, 「序，送浮屠海鎰遊嶺南序」(『定本』 제3책, 60쪽). “釋海鎰，康津人也，少好書，既而曰是聖人之糖粕也，既而得首楞嚴而讀之曰，是可以安也。遂薙其髮而投之，君子惜之。嘉慶癸亥春，得檀越錢十五萬，盡以施白蓮寺。寺舊敝事多廢，於是乎悉興之。既竣，東游智異之東，欲盡觀其所謂佳山水，而與所謂名僧韻釋者遊，將行勾余言。余拙不能言，述古事一則以副之曰，昔一僧菴甚，有觀法書者僧曰，賢觀書總是書，我觀書總是禪，朱子許其發三若三菩提心，吾知子所觀山川人物，總是禪，吾又何言。”

境으로 기울어졌으며, 향외적인 경세經世 의욕이 인생의 고난과 함께 노년에 부딪치자, 향내적인 선경禪境을 찾는 방향으로 기울고 있었던 것이다.

그 뒤 「운담시집서雲潭詩集序」에서도, 다산은 당唐의 가도賈島(자字 낭선浪仙, 779~843), 송宋의 승천사承天寺 승려인 중수仲殊(호 밀수蜜殊) 및 시승詩僧인 사충思聰(자字 문복聞復)은 모두 시원스럽게 속세를 해탈하였기 때문에 고량진미膏粱珍味를 먹고 부귀영화富貴榮華에 마음이 조급한 자와는 거리가 있으므로 하여, 뛰어난 시의 경지를 이루게 되었다고 하였다. 한편 유학자로서 그와 같은 경지에 이른 사람으로서는 당唐의 시인인 왕유王維(자 마힐摩詰, 692~761), 백거이白居易(자 낙천樂天, 772~846)를 꼽았다.²⁹⁾ 이들은 모두 고도의 선禪 수행을 통해 높고 담담淡淡한 선의 경지에 이른 자로서 그들 시의 정취情趣가 속기俗氣를 벗어날 수 있었다고 하였다.³⁰⁾ 다산은 여기서 유가와 불가를 분별하지 않고 일정한 불교의 선 수행을 통해 마음의 담박한 선의 경지에 이른 자만이 높은 수준의 선취를 가진 시를 창작할 수 있음을 제안하였다.

다산은 1811년(신미辛未)에 육경사서六經四書에 대한 경학적 저술을

29) 장병한(2016), 앞의 논문, 162쪽. 논자는 “다산의 佛敎詩 創作的 背景에는 現實 世界에 대한 幻化認識이 자리하고 있다. 말하자면 모든 세간의 존재하는 사물은 假工된 것으로의 幻化物에 지나지 않는다는 것이다. 그렇지만 다산은 이러한 세간의 無常함에 대해 절망하거나 부정적으로 흐르지 않고 오히려 불가의 無爲의 空性(空囊)이 유가의 作爲의 括囊보다 나은 이치임을 현시한다. 그러면서 다산은 창작 주체인 시인은 세속의 塵滓를 깨끗이 하여 그 淸眞함을 일으켜 시에 반영해야 한다고 주장한다. 그와 같은 경지에 이른 시인으로 과거 陶淵明, 杜甫, 賈島, 仲殊(호 蜜殊), 思聰(자 聞復), 王維(자 摩詰), 白居易(자 樂天)를 들고 있다.”라고 하였다.

30) 「文集」 권13, 「序, 雲潭詩集序」(『定本』 제3책, 64쪽). “島可尙矣. 蜜殊琴聰, 猶不染酸醎氣, 誠以茹筍蕨伏岳岫, 其供奉澹泊, 一死生齊物我, 其解脫豪快, 故發之爲聲詩者, 自與彼甘炙燂得喪者, 相距有間耳. 故摩詰淸齋林下, 樂天絕去葷腥, 爲如是然後能淡, 淡然後能詩趣絕俗也. 我邦唯眈乃髡, 詩者絕少, 閒有啁噍者起, 鹵莽邇邇之徒, 相與觝排之, 其有詩哉.”

끝내고, 중형 약전에게 답하는 편지(「답중씨答仲氏」)³¹⁾에서, 승가에는 교법과 선법이 있는데 경사는 만년에 이르러 모두 좌선을 하게 됨을 전제하면서, 자신 또한 원願하는 바가 바로 여기에 있음을 고백한다. 그렇지만 좌선의 어려움은 불경 공부보다 배倍가 됨으로써 자신의 심력心力이 능히 미칠 수 있을지가 의문이라고 하여, 묘한 여운을 남기게 된다. 요컨대 현재 다산 자신은 경사로서 해장을 중심으로 하여 여러 승려들과 함께 『능엄경』, 『대승기신론』, 『유마경』을 비롯한 각종 불교 경전을 공부하는 경사에 속하고 있지만, 만년에 허락하면 좌선 공부에 한 번 힘을 쏟아볼까 하는 내심을 중형에게 밝힌 것이다. 그러면서 다산은 주자와 우유·직稷·묵적墨翟은 경사에, 육象山陸象山과 안회顔回·양주楊朱는 선사에 가까운 것으로 배치하여, 과거 전통의 유학자와 성리학 및 육구연의 학문, 그리고 양주와 묵자의 학문 모두를 불교의 교학과 선학의 일가一家에 회통시키고 있다.

다산은 유배기를 지나 만년(67세, 1828) 5월에 지은 시, 즉 「범석호가 병오(1786)년에 회포를 기술한 시 십 수를 차운하여 송옹에게 부치다(次韻范石湖丙午書懷十首簡寄淞翁)」에서, 그는 도를 배운 자로서 스스로 세간의 일체 법은 모두 평등하다는 것을 증오證悟하였기 때문에, 이제 저기 시령 가득 차 있는 책은 볼 필요가 없다고 단언한다.³²⁾ 요컨대 다산은 지금까지 쌓아온 책과 지식의 불교 교학은 도리어 무명無明의 분별지를

31) 「文集」 권20, 「書, 答仲氏」(『定本』 제4책, 215~217쪽). “導引法必知其有益, 而十二年晨興夜寢, 槌槌於六經之事, 無暇爲此. 今六經幸而卒業, 當淨掃一室, 朝乾夕惕之暇, 留意導引, 房中無一卷書更好, 但宿習難去, 畢竟更事文墨耳. …… 顧今氣力漸衰, 數月之間, 齒落者三, 決意謝絕文墨, 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, 禪師近於顔回楊朱.”

32) 「詩集」 권6, 「詩, 松坡酬酢, 次韻范石湖(丙午書懷)十首, 簡寄淞翁」(『定本』 제1책, 513~514쪽). “前略, 修容砥益蓮心苦, 學道方知蔗境恬. 自悟世間平等法, 好書滿架不抽籤. 後略”

만들어 내어 깨달음의 길로 가는 것에 도움이 되지 않는다고 판정한 것이다. 다산의 불교적 선미禪味와 선기禪機의 정신세계를 엿볼 수 있는 대목이다. 이는 앞서 유배기 때, 중형 약전에게 ‘만년에 허락하면 좌선 공부에 한 번 힘을 쏟아볼까 하는 내심의 약속’을 실행에 옮긴 것이라고 할 수 있다.

3. 다산 유배기의 ‘선어禪語’와 불교시의 일양상

이조 후기의 불교계는 선을 표방하면서도 선종의 편벽성에서 탈피하여 선학과 교학의 일치一致를 지향하고 있었다.³³⁾ 이러한 불교계 동향에 연동連動하여 18세기 후반 불교계에서는 연담蓮潭 유일有一(1720~1799)과 인악仁岳 의침義沾(1746~1796)이 호남과 영남의 양대 강백으로서 명성을 얻고 있었다. 이들 고승 대덕 들은 여러 불경을 논강論講한 것을 참고하여 자신의 관점에서 각기 시가조私記條를 저술하기도 했다. 따라서 이들의 사기는 영호남 불교계의 제방諸方 강원講院의 교재로 사용되었고, 이에 당시 불교 교학의 경쟁적 탐구에도 큰 노력이 있었다.³⁴⁾

이 중 특히 유일 상인上人은 본래 전남 화순현 사람인데, 다산은 일찍이 청파靑坡 혜원惠苑으로부터 유일에 대해 들어 잘 알고 있었으며, 유배 가기 이전까지도 교유하였다. 유일은 강진 유배기에 다산과 절친하게 교유하였던 혜장 아암에게 자신의 선맥禪脈을 잇게 했다. 혜장은 일

33) 김순석, 「조선후기 불교계의 동향」, 『國史館論叢』 92, 2002, 85쪽.

34) 李智冠, 「蓮潭 및 仁岳의 私記와 그의 敎學觀」, 崇山 朴吉眞 博士 華甲記念, 『한국불교사상사』, 1975, 1002쪽; 李能和, 「조선불교통사」 下卷, 寶蓮閣, 1982, 868쪽.

적이 춘계春溪 천묵天默에게 내외 경전을 배우고, 다시 유일과 운담雲潭 정일鼎駟에게서 내전을 연구하여, 27세에 정암晶巖 즉원卽圓의 법을 받고, 30세에 두륜산 대홍사의 강석講席을 맡은 승려이었다.³⁵⁾ 그리고 그는 다산의 시우詩友 또는 도우道友로서 『주역』 공부를 통하여 다산을 스승으로 대우하기도 하였으며, 특히 유·불에 두루 조예가 깊은 명망 있는 스님으로서 다산과 함께 『능엄경』과 『유마경』을 비롯한 각종 불교 경전에 대해 노상路上 토론하기도 하였다.³⁶⁾

1805년 여름, 다산이 보은산방에 머물고 있을 때, 「산거잡흥」 20수를 짓게 된다. 짓게 된 연유와 관련하여, 다산은 먼저 혜장에게 「산거잡영」 20수를 짓게 했는데, 얼마 있지 않아 시적詩的 의상意想이 치달리어 그만 자신이 혜장의 처지가 되어 그를 대신代身하여 선어로서 시를 짓게 되었다는 변명에 가까운 연유를 밝힌다.

그러면서 다산은 이와 같은 일시적인 방편으로나마 승려가 되게 된 것은 오랫동안 곤궁하게 유배와 거처한 이래로 항상 문득문득 한적한 난야蘭若 즉, 절간을 수행처로 삼고자 하는 생각이 들곤 하였기 때문이고, 꼭 그 길이 좋아서 그런 것은 아니고, 날은 저물어 가고 길은 곤궁하기 때문이며 시끄럽고 비천卑賤한 속세에 살면서 닭 우는 소리와 개 짖는 소리가 싫어했기 때문이라고 한다. 그러므로 부러워함이 혜장과 같은 절의 승려의 처지에 있는 것이라고 하였다.³⁷⁾

35) 다산과 연담 유일과의 교유관계에 대해서는 다음의 논문 참조. 金晉賢(玄碩), 『연담 유일의 一心和會思想 研究』, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 2010.

36) 鄭奭鍾, 「茶山 丁若鏞의 康津流配期 스님과의 交歡」, 『東洋學』 27, 단국대학교 동양학연구소, 1997, 1~15쪽.

37) 「詩集」 권5, 「山居雜興二十首」(『定本』 제1책, 449~452쪽). “余令惠藏賦山居雜興, 既而意想馳騖, 設以身處, 遂代爲禪語. 援筆書之, 凡二十篇. 蓋自窮居以來, 常忽忽思蘭若隱居, 非謂道好, 顧日暮途窮, 厭處喧卑中間雞鳴犬吠聲, 故羨慕在彼也. 時當仲夏, 故所記皆夏景云.”

앞서 다산이 유자儒者로서 일시적으로 출가 승려인 혜장의 처지와 입장이 되어 선어로써 선시를 지었다는 즉, 조금은 구차한 변명의 글을 남기고 있다. 이 문제와 관련한 답을 정민의 연구 접근에서 찾기로 한다.

다산의 불교 문자의 자기 검열방식은 대체로 침삭과 대체 및 탈락의 세 가지 층위로 나타나고 있는데, 이는 이후 발생할 수 있는 사상적 문제를 차단하기 위해서이다.³⁸⁾ 이 중 대체는 숨기면서 드러내기 양상을 보여주는 것이다. 여기 다산이 혜장의 입장에 서서 선어로써 선시를 짓게 되는 검열 방식은 대체에 속한다고 할 수 있다. 이 역시 이후 발생할 수 있는 사상적 책임을 차단하기 위해서이다. 다산은 좌선과 선시 창작에 대해 혜장에 못지않은 식견과 경험을 가졌으나 기묘한 방편적 전략으로 이후 발생할 수 있는 사상적 책임을 회피하고 있는 것이다. 요컨대 다산은 천주교와 관련하여 자신에게 발생한 종교 사상적 탄압이 있는 이후로 일련의 문자적 자취에 대한 트라우마를 겪고 있다고 할 수 있다.

본 장에서는 유학자 다산이 유배기라는 특수한 시간과 공간의 환경에서, 출가 승려인 혜장의 처지가 되어 불가의 선어로써 선시를 지은 「산거잡흥」 20수와 역시 「예를 그리며 혜장에게 준다(憶昔行寄惠藏)」³⁹⁾라는 시를 중심으로 하여, 그의 유배기에서의 선어와 불교시 세계가 어떻게 또 어떤 모습으로 전개되고 있는지를 고찰해 보기로 한다.

1) ‘일기투료一機透了’의 선오禪悟

「산거잡흥」 20수의 첫 도입부를 보면, 그는 놀이 끼고 맑은 산바람이

38) 정민, 「다산 불교문자의 자기 검열」, 『한국한문학연구』 제68집, 한국한문학회, 2017, 39~40쪽.

39) 「詩集」 권5, 「憶昔行寄惠藏」(『定本』 제1책, 452쪽).

부는 저녁과 긴 낮에 山寺에 있을 때면 약초꽃 만발한 곳에 작은 침상을 놓고 관향을 태우면서 땅에 닿게 발을 치고서 『능엄경』 한두 장을 조용히 외우며 한껏 선적 분위기에 사로잡히곤 했다.⁴⁰⁾ 여기 『능엄경』은 선종의 주요 소의 경전으로서, 인연과 만유萬有를 주요하게 설하고 있다. 깨달음의 본성과 깨달음으로 가는 과정, 마음의 영원불멸성, 업을 짓게 되는 근원과 수행의 마음가짐, 수행하는 단계로 57위와 7가지 중생의 생존 양상을 밝히고 있을 뿐만 아니라, 수행 중인 중생에게 나타나는 50가지 魔魔와 오음五陰의 근본 등도 잘 설하고 있다.

다산은 『능엄경』 뿐만 아니라 담 모서리 한 그루 꽃이 피는 한적한 곳에 앉아 『반야심경』을 보기도 하였고, 때로는 불전에 올린 향이 다 타도록 기다리면서 『고승전』을 읽기도 했다.⁴¹⁾ 이처럼 다산은 이 『능엄경』의 수행법에 따라 때로는 좌선의 시간을 갖고 선정의 길에 들곤 하였다. 그러다가 문득 선상禪想이 떠오르면 선어로써 선시를 짓곤 했다.

다음은 「산거잡흥」 20수 중, 「5수」이다.

「5수」

- 1) 적적하고 쓸쓸하고 그리고도 적막한 곳(寂寂寥寥復寂寥)
- 2) 정신 한번 통일하면 오만 잡것 다 없어지네(一機透了萬緣消)
- 3) 이 몸에 유마병이 생기면서부터(自從身有維摩病)
- 4) 다시는 꽃을 보러 석교를 건너가지 않았다네(不復看花度石橋)

40) 「詩集」 권5, 「山居雜興二十首」(『定本』 제1책, 449~452쪽). “…… 澹靄晴嵐畫刻長, 藥花深處小藜牀. 瓣香燒了簾垂地, 閒誦楞嚴一兩章.”

41) 「詩集」 권5, 「山居雜興二十首」(『定本』 제1책, 449~452쪽). 12首: “竹籬茆屋似村家, 牆角山茶一樹花. 會補心經金字畫, 燕泥無數落袈裟.” 19首: “嬰珞初收坐咯然, 佛前香縷細無煙. 且將一卷高僧傳, 遮得繩牀半日眠.”

먼저 다산은 1), 2)에서 현재 자신이 머물고 있는 주변 경계를 ‘적적료료寂寂寥寥’의 선어로 압축하고 있다. ‘적적료료’는 송宋의 선사로서 천태天台 덕소德韶(891~972)에게 사사師事하여 그의 법을 이어받아 선교일치의 체계를 세웠고, 선과 염불을 함께 닦을 것을 권장하여 염불선의 터전을 확립한 지각선사智覺禪師 영명永明 연수延壽(904~975)의 『종경록』에 나오는 선어이다. 즉 일발화상一鉢和尚의 노래 가운데 나오는 것인데, 즉 “잡고 싶을 때는 놓고, 놓고 싶을 때는 잡아서 안과 밖 그리고 중간을 여의지 않으며, 또한 잡는 것도 없으며 또한 놓음도 없이 고요하고 쓸쓸하여 잡을 것이 없네.”⁴²⁾라고 한 것에서 볼 수 있다.

여기 ‘적적’은 또한 ‘깨어있다’는 ‘성성惺惺’의 상대어로서, 성성이 6바라밀의 다섯 번째인 선정(지止)의 뜻에 가깝다면, ‘적적’은 그 이전 삼매좌선의 뜻에 가깝다고 할 수 있다.⁴³⁾ 따라서 다산은 지금 6바라밀의 반야의 세계에 들어가기 위한 시초인 ‘적적료료’의 선정(지)의 경계에 들고 있다, 이어 다산은 다시 ‘일기투료’의 깨달음의 경지로 접어든다. 즉, 완전한 정신 집중의 경계에서 온갖 번뇌가 사라진 즉, 선오(觀觀, 반야)의 세계인 깨달음의 경지에 들어가는 것이다.

여기 일기는 송나라의 임제종 양기파楊枝派에 속하고 있는 원오圓悟 극근克勤(1063~1135)의 『벽암록』⁴⁴⁾을 비롯한 다수의 선어록에 나오는 선어이다. 일기 즉, ‘시인의 주관적 정신세계의 통일’은 일경一境 즉, ‘객관적 경계세계의 하나’의 상대어로서, ‘밖의 오직 하나의 경계(대상)에 시

42) 영명 연壽, 『宗鏡錄』 卷第四十三(慧日永明寺主 智覺禪師 延壽集), T2016, 48, 0667. “如一鉢和尚歌云, 惺時捨, 捨時惺, 不離內外及中間, 亦無惺亦無捨, 寂寂寥寥無可把.”

43) 장윤희 역, 『蒙山法語諺解』(100대 한글문화유산 32, 한국어세계화재단, 채륜), 「休休庵主坐禪文」, 190쪽.

44) 석지현 역주 해석, 『碧巖錄』 2, 「제23칙, 保福妙峯頂」, 민족사, 59쪽. “垂示云. 一機一境, 一言一句, 且圖有箇入處, 好肉上剜瘡, 成窠成窟.”

인의 정신을 통일하여 집중하는 것이다. 그러한 경지에 들어가면 온갖 세간의 번뇌와 인연이 사라지게 된다. 생각과 사려분별을 끊고 정신을 집중하여 무념무상無念無想의 경지에 들어가는 불교 수선修禪의 최고 경지에 들어가고 있음을 알 수 있다. 요컨대 마음을 고요히 하여 진리의 실상을 관찰하는 불교수행법인 지止에서 관觀에로의 경지에 이르는 것이다. 즉, 지止(정定)는 정신을 집중하여 마음이 적정해진 상태이며, 관觀(혜慧)은 있는 그대로의 진리인 실상實相을 깨달아 관조하는 것이다. 여기 ‘일기투료’의 의미는 ‘확철대오廓徹大悟’의 경지와 상통한다고 할 수 있다.

이후 3), 4)에서, 다산은 다시 자신이 지금 유마힐維摩詰의 병病을 앓고 있다고 말한다. 이는 요진삼장姚秦三藏 구마라집鳩摩羅什이 번역한 『유마힐소설경維摩詰所說經』, 「문수사리문질품文殊師利問疾品」에 나오는 내용이다. 다산은 이와 같이 불교적 정혜定慧 수행을 실천하고 있는 자신을 유마병에 걸린 것에 비유한다.

유마거사의 병은 중생에게 병이 있는 것에 연유하기 때문에 중생의 병이 나오면 자신의 병도 치유될 수 있다. 왜냐하면 대승 보살은 중생을 위하여 생사生死에 들어가는 것이고, 생사가 있으면 병이 있게 되는 것이다. 이는 곧 유마힐의 중생에 대한 대비大悲의 정신에 기인하고 있는 것이다.⁴⁵⁾ 이는 곧 다산 자신을 『유마경』의 주인공이며 재가불자로서의 대승 보살인 유마힐에게 자신을 안치安置하는 것이다. 즉 유마힐 거사가 중생에 대해 대비 정신을 가졌듯이, 다산 자신 또한 방편으로 중생과 함께 병을 앓고 있다는 것이다. 그렇지만 중생의 병이 나오면 곧 낫게

45) 姚秦三藏鳩摩羅什譯(『大正新修大藏經』), 『維摩詰所說經』5卷, 「文殊師利問疾品」第五, T0475, 14, 0544b19-0544b24. “世尊慰勸致問無量, 居士, 是疾何所因起, 其生久如, 當云何滅. 維摩詰言, 從癡有愛則我病生, 以一切衆生病, 是故我病. 若一切衆生病滅, 則我病滅. 所以者, 何. 菩薩爲衆生故入生死, 有生死則有病. 若衆生得離病者, 則菩薩無復病.”

된다.⁴⁶⁾ 여기서 다산의 애민愛民과 자비慈悲의 정신세계를 읽을 수 있다. 다산은 끝 지점에서 이후 꽃을 보기 위해 석교를 건너 세속으로 나가지 않고, 계속해서 산에 머물면서 정혜의 선 수행에 집중하겠다는 각오를 다짐한다.

다산은 다른 자리 즉, 혜장을 보내고 절에 체류하고 있으면서 여름날 지은 시에서, 농부들이 목이 말라 애타는 것을 생각하며, 자신을 유가의 군자로 자처하며 가슴 아파한다. 요컨대 중생이 아파하는 실상을 직관하고 유자로서의 군자 즉 대승보살의 사무량심四無量心(자비희사慈悲喜捨)의 첫 덕목인 대비 정신을 발현하는 것이다. 즉 ‘비산悲酸’의 시어는 슬프고 마음이 쓰리다는 뜻을 내포하고 있다. 이어 시상은 다시 어린 자식이 병이 들면 어미가 애간장을 태우는 것과 같다는 것으로 심화된다.⁴⁷⁾ 이와 같은 다산의 현실 세간의 실상을 관조하는 각성覺性と 각오覺悟의 선시 세계는 바로 정혜의 선 수행을 통한 선오의 경지에서 발현한 것이라고 할 수 있다.

2) ‘가도초오賈島超悟’의 선오

다음은 「산거잡흥」 20수의 13수와 7수이다.

「13수」

1) 곁곁대며 크게 웃던 종전의 백자선이(浩笑從前柏子禪)

46) 위와 같음, T0475, 14, 0544b24-0544b28. “譬如長者唯一子, 其子得病, 父母亦病, 若子病愈, 父母亦愈. 菩薩如是, 於諸衆生愛之若子. 衆生病則菩薩病, 衆生病愈, 菩薩亦愈. 又言, 是疾何所因起, 菩薩病者, 以大悲起.”

47) 「詩集」 권1, 「滯寺六月三日值雨」(『定本』 제1책, 457쪽). “田家憫苗枯, 君子所悲酸. 有如孩兒病, 萎黃焦母肝.”

- 2) 혀에서 연꽃이 난 觀老만도 못하지만(不如觀老舌生蓮)
 3) 그렇고도 그 둘이 다 틀렸다는 걸 알아야지(須知兩個都差了)
 4) 뛰어난 깨달음의 경지를 얻은 가랑선이 응당 그들 위일 것이네
 (超悟應輸賈浪仙)

「7수」

- 5) 제비집 새끼들은 점점 더 깃이 나고(燕家兒子漸生翎)
 6) 어미 제비 때때로 와서 불경 소리 듣는다네(燕母時來亦聽經)
 7) 그렇지만 타고난 천기天機가 불성佛性이 아니라서(終是天機非佛性)
 8) 도로 날아가서 확확 잠자리 낚아채지(還飛去捕綠蜻蜓)

먼저 1)에서, 다산은 당나라 승려 종심從諗 조주趙州(778-897) 선사
 공안公案인 백자선柏子禪⁴⁸⁾을 들고 있다. 조주의 백자선의 문답은 이러

48) 정진홍, 「趙州禪師의 禪思想的 淵源과 그 意義」, 『禪學』 15호, 한국선학회, 2006. 397~429
 쪽, 논자는 “趙州從禪師는 晚唐時期 南岳系 馬祖道一→南泉普願의 洪州宗 禪脈을 계승
 하고 있다. 洪州宗의 禪思想的 특징은 무엇보다도 이른바 ‘造作是非捨斷常凡聖’도 존
 재하지 않는 ‘平常心’이라고 할 수 있다. 이러한 平常心의 제시로부터 ‘卽心是佛’ 등의 사
 상은 그대로 趙州禪師의 禪思想에 계승되어 있음을 논증하였다. 그러나 趙州禪師의 禪
 思想은 그에 머물지 않고 더욱 발전하고 있다. 이른바 趙州禪師의 ‘金佛은 火爐를 건너지
 못하고, 木佛은 불을 건널 수 없으며, 泥佛은 물을 건널 수 없고, 眞佛은 안에 앉아 있다.’
 라고 하면서도 그에 집착하는 것은 바로 ‘몸에 걸치는 의복에 집착하는 병(貼體衣病)’과
 같다고 질책하는 모습들이 그렇다. 이러한 趙州禪師의 끊임없는 ‘초월의 길(向上一路)’은
 결국 그만의 독특한 家風을 형성하기에 이른다. 여러 관련된 자료에 보이는 趙州禪師의
 ‘家風’에 대한 논의와 ‘趙州關’, ‘趙州一句’, ‘趙州法道’, ‘趙州門風’ 등의 구절은 趙州禪師
 가 독자적인 禪風을 세웠음을 충분히 짐작하게 한다. 그러나 후대의 禪宗에서는 趙州禪
 師를 별도의 ‘一家’로 평가하지 않는 측면이 보인다. 이점은 바로 ‘趙州禪’의 禪思想은 ‘五
 家’ 전체에 두루 미치고 있기 때문에 어떤 하나의 家風으로 소개할 수 없기 때문일 것이
 다. 또한 이른바 ‘家風이 없음으로서의 家風’이 오히려 趙州禪이 지니는 방대한 포용성이
 며, 후대에 독자적 禪風이 존재하지 않는다는 평가를 받게 된 가장 중요한 원인이라고 할
 수 있다. 본고에서는 다시 趙州語錄의 출현과 그 의의에 대하여 고찰하였다. 趙州語錄이
 趙州禪師의 禪思想을 담보하였기에 후대에 심원한 영향을 미칠 수 있었던 것임은 언급할

하다. 즉, 어떤 스님이 조주에게 묻기를 “어떤 것이 조사가 서쪽에서 오신 뜻입니까?”라고 하자, 조주는 “뜰 앞의 잣나무니라.” 하였다. 또 묻기를 “스님은 경계를 가지고 사람에게 보이지 마십시오.”라고 하자, 조주는 다시 “나는 경계를 가지고 사람에게 보이지 않노라.” 하였다. 다시 묻기를 “어떤 것이 조사가 서쪽에서 오신 뜻입니까?”라고 묻자, 조주는 다시 “뜰 앞의 잣나무니라.”라고 하였다.⁴⁹⁾

여기에서 조사가 서쪽에서 온 까닭이 무엇이나는 것은 곧 달마가 서쪽에서 가져온 법의 뜻이 무엇이나는 질문이다. 이 질문에 조주는 앞마당의 잣나무라고 대답하여 ‘있는 그대로’ 보는 것임을 가르친 것이다. 진리에 도달하려면 논리로 따지는 상대적인 지혜나 분별심을 버리고 일상생활을 이끄는 근원적인 마음, 곧 평상심을 가져야 한다는 뜻이다. 봄에 새잎이 나고 가을에 낙엽이 지는 우주의 섭리는 언제나 변함이 없듯, 일상생활이 곧 진정한 불법佛法이라는 뜻이다. 그런데도 승려는 알뜰히 못하고 같은 질문을 반복한 것이다.⁵⁰⁾

그런데 다산은 다시 여기에서 조주가 공안을 통한 백자선보다 나은 것으로, 허에서 연꽃이 난 것을 보고 있는 노인을 제안하고 있다. 즉, 옛날 어느 나무꾼이 호주湖州 법화산法華山에서 한 줄기 청련靑蓮을 발견하고 그곳을 파보았더니, 석갑石匣 속에 동자童子가 들어있었는데, 그

필요도 없다. 또한 趙州語錄은 최초로 출현한 ‘白話體’의 어록으로 평가된다. 그것은 바로 趙州語錄의 성립시기가 여타 다른 語錄보다도 비교적 선행되기 때문인데, 이것이 趙州語錄이 지니는 중요한 意義라고 할 수 있다.”라고 하였다.

49) 『汾陽無德禪師語錄』上卷(汾陽無德禪師頌, 古代別卷中, 門人住石霜山慈明大師楚圓集), T1992. 47, 0607. “僧問趙州, 如何是祖師西來意. 州云, 庭前柏樹子. 云和尚莫將境界示人, 云我不將境界示汝. 云如何是祖師西來意, 云庭前柏樹子. 庭前柏樹地中生, 不假犁牛嶺上耕, 正示西來千種路, 鬱密稠林是眼睛.”, 頌曰, 庭前柏樹地中生, 不假牛犁嶺上耕. 正示西來千種路, 鬱密稠林是眼睛(汾陽昭)”

50) 趙州柏樹: 『벽암록』과 『무문관』 등 대부분의 화두집에 나오는 일화이다.

의 혀가 아직 말짱하고 연꽃이 그 혀 위에서 돌아난 것이었다. 그 동자는 자신이 평소 『법화경』을 늘 외웠던 소치所致라 하여 그 산을 법화산이라고 했다고 한다.⁵¹⁾ 다산은 이어 조주의 백자선을 듣고 호탕하게 웃는 것은 법화경』을 많이 읽어 혀에 연꽃이 생긴 것을 구경하는 노인만도 못하다고 하였다.

다산은 다시 조주의 간화선의 주제인 백자선과 같은 불립문자不立文字의 간화선이나 경전 『법화경』의 독경 공부에 통달하여 혀에서 연꽃이 나왔다는 것과 같은 신이神異한 것은 모두 잘못된 것임을 알아야 한다고 일갈一喝한다.

다산은 일찍이 사환 시절 정조에게 올리는 「대책문」에서도, 서산대사가 물을 끌여와 불을 끄고 바람을 불러와 비를 내리게 한 것과 같은 것은 모두 신이神異한 것으로 믿을 수 없다고 하였다.⁵²⁾ 그리고 유배기에서도 무학대사無學大師(1327~1405)가 용龍을 불렀다는 것은 허황한 거짓이고, ‘육인六印’⁵³⁾을 소나무에 걸었다고 전해지는 것 역시 궤변이라고 비판하였다.⁵⁴⁾ 요컨대 다산은 조주의 백자선이나 설생련은 기이한 술책에 속하는 것으로 믿을 수 없다는 것이다.

그런 다음 다산은 이어서 앞의 불가 조주의 백자선이나 설생련보다

51) 『淵鑑類函(清나라 康熙帝의 칙명에 따라 편찬된 類書)』, 『釋教部』.

52) 주 25번 참조.

53) 衲만 자는 ‘길상’ 즉 행운을 뜻하며, 경전을 보면 “여래의 가슴에 육인六印의 상이 있는데, 형상은 衲만 자와 같다. 이를 길상해운吉祥溼雲이라고 한다. 衲만 자는 금강과 같이 견고한 승장勝藏으로서 마음을 장엄한다. 일체의 마구니가 다 온다 할지라도 털끝만큼도 건드릴 수 없다.”라고 되어 있다. 이는 衲만 자가 심지心地를 장엄하는 표상임을 나타내는 말인데, 심지를 장엄한다고 하는 것은 만 가지 덕이 모인 것을 말하며, 덕이 많으면 반드시 그것이 밖으로 드러난다는 뜻이다. 석가모니부처님의 가슴이나 머리, 손, 발들에 나타난 衲만 자의 형상도 덕의 총체로서 길상과 행운의 상이다.

54) 『詩集』 권3, 「詩, 下嶺訪立巖寺值雨」(『定本』 제1책, 369쪽). “…… 無學呼龍語夸誕, 六印挂松尤詭譎. ……”

뛰어난 깨달음의 경지 즉, ‘초오의 경지’에 이른 사람으로는 응당 가랑선을 들어야 한다고 하였다. 여기 가랑선은 개오改悟의 선仙 세계에 이른 사람으로, 당唐의 시인인 가도賈島(자 낭선浪仙 혹은 낭선閣仙, 779~843)를 일컫는다. 중국 중국中唐 때의 시인으로서, 하북河北 범양 사람이다. 처음에 출가하여 법호를 무본無本이라 했다가 후에 한유韓愈(자 퇴지退之, 호 창려昌黎, 768~824)와 가까이 사귀면서 환속하였다. 다산은 유배기 시절 「운담시집서雲潭詩集序」의 첫 서두에서, 가도는 처음에 중이 되었다가 뒤에 환속했는데, 그는 선시禪詩에 매우 능했음으로 존경스럽다고 칭찬하곤 하였다.⁵⁵⁾

다음 5), 6)에서, 다산은 다시 주변 경계를 살피면서, 제비집 새끼들이 점점 더 갇히나는 동안에 어미 제비는 때때로 와서 불경 소리 듣는다는 시상詩想을 전개한다.

그렇지만 다산은 다시 시상을 전환하여, 7), 8)에서는 그렇지만 제비는 타고난 천기天機가 불성을 갖고 있지 않아서, 그만 다시 훨훨 날아가 잠자리를 닦아채는 살생殺生을 범犯한다고 하였다. 여기 천기는 『장자莊子』, 「추수秋水」⁵⁶⁾에 근거하여 보면, 만물이 자연스럽게 타고난 기능인 천부天賦의 기지機智 또는 천의天意 정도의 뜻을 가진다고 할 수 있다.⁵⁷⁾

55) 주 30번 참조.

56) 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』(中華書局), 「秋水」, 590~594쪽. “夔憐虺, 虺憐蛇, 蛇憐風, 風憐目, 目憐心. 夔謂虺曰, 『吾以一足踰踔而行, 予无如矣. 今子之使萬足, 獨奈何』 虺曰, 『不然. 子不見夫唾者乎. 噴則大者如珠, 小者如霧, 雜而下者不可勝數也. 今予動吾天機, 而不知其所以然.』 虺謂蛇曰, 『吾以衆足行, 而不及子之无足, 何也』 蛇曰, 『夫天機之所動, 何可易邪? 吾安用足哉』 蛇謂風曰, 『予動吾脊脅而行, 則有似也. 今子蓬蓬然起於北海, 蓬蓬然入於南海, 而似无有, 下野』 風曰, 『然. 予蓬蓬然起於北海而入於南海也, 然而指我則勝我, 鰭我亦勝我. 雖然, 夫折大木, 蜚大屋者, 唯我能也, 故以衆小不勝爲大勝也. 爲大勝者, 唯聖人能之.』”

57) 손정희, 「17세기 조선의 관물론(觀物論)에 나타난 완물(玩物)과 천기(天機) 개념의 연구」,

여기 천기라는 선어와 관련하여, 다산은 평소 성당盛唐 시기의 시인인 두보杜甫(자 자미子美, 호 소릉少陵 또는 두릉杜陵, 712~770)의 선시를 좋아했는데, 두보는 「영회詠懷」에서 “인생에서 남자 됨이 귀하니, 사나이는 천기를 중히 여기느니라(人生是貴男, 丈夫重天機)”라고 하였다. 다산은 평소 두보의 선시를 사모했다. 다산은 1808년(戊辰)에 두 아들 학연과 학유에게 보내는 편지에서도, 시에 담겨야 할 내용과 시작의 목적과 관련하여, 후세의 법도는 마땅히 두보를 공자孔子로 삼아야 한다고 하였다.⁵⁸⁾

이어 다산은 ‘제비의 타고난 천기는 불성이 아니다’라고 규정한다. 여기 불성과 관련하여, 『대반열반경』에서는 ‘중생실유불성衆生悉有佛性’ 즉 ‘모든 중생에게는 불성이 있다’⁵⁹⁾고 선언했다. 다산은 불성의 문제와

서울대학교 대학원 석사학위논문, 2012. 논자는 “특히, 17세기 서인들 중에는 관물을 통해 존재법칙의 공통된 근원으로서 ‘리’를 주시하며 천기와 연결시키는 경향이 드러났고, 이들이 논하는 이리관물의 ‘리’가 바로 곧 천기와 같은 의미충임을 밝힐 수 있었다. 즉, 이들이 관물을 통해 보려한 물리(物理)의 묘가 곧 사물의 고유한 물성(物性)이자 그것이 곧 천기였던 것으로 리와 천기 개념의 연관성을 정리할 수 있었다. 관물 정신은 천기론으로 향하고 있었고, 이들이 주장하는 진시(眞詩)는 인위적 안배의 영역, 즉 주관적 사사로운 정감을 포함한 바르고 마땅함, 청탁과 시비의 도덕적 분별을 논하지 않는 것을 요건으로 하고 있었다. 물론 이는 자연의 원리이자 천기가 지니는 개념적 속성이 시론화된 특징적 면모이기도 하였다. 따라서 이들이 지칭하는 진시는 사물이 지니는 자연 그대로의 본성을 비추는 투명한 마음을 거쳐 자연스럽게 발현되는 것으로 정리될 수 있으며, 그만큼 물 자체의 가치를 존중하고, 물을 인식하는 마음을 중시한 것으로 이해할 수 있었다.”라고 하였다.

58) 「文集」 권21, 「書, 寄淵兒[戊辰冬]」(『定本』 제4책, 255~256쪽). “後世詩律, 當以杜工部爲孔子. 蓋其詩之所以冠冕百家者, 以得三百篇遺意也. 三百篇者, 皆忠臣孝子烈婦良友惻怛忠厚之發. 不愛君愛國非詩也, 不傷時憤俗非詩也, 非有美刺勸懲之義非詩也. 故志不立學不醇, 不聞大道, 不能有致君澤民之心者, 不能作詩. 汝其勉之”

59) 北涼 天竺 三藏 曇無讖譯(『大般涅槃經』卷第六), 「如來性品」第四之三, T0374, 12, 0396, “謂如來常住不變畢竟安樂, 廣說衆生悉有佛性, 善知如來所有法藏, 供養如是諸佛等已. 建立如是無上正法受持擁護, 若有始發阿耨多羅三藐三菩提心, 當知是人未來之世必能建立如是正法受持擁護, 是故汝今不應不知未來世中護法之人.”

관련하여, 여기 중생의 범위 안에 제비는 넣지 않고 있다. 요컨대 사람의 천기에는 불성이 갖추어져 있지만, 동물과 식물에게는 그와 같은 불성을 갖추고 있지 않다고 선언한다.

3) ‘미실오득迷失悟得’의 선오

다산은 「예를 그리면서 혜장에게 보내는 시」의 첫 도입부에서, 원공苑公인 청파대사靑坡大士 혜원慧苑(속성은 정씨丁氏이고, 전주인全州人)은 시를詩律을 좋아하여 종일 말 다듬어 시를 지음에 붓이 쉴 새 없었으며, 그런 한편 연담노인蓮潭老人 유일有一은 자字가 무이無二인데, 문채文采 즉 문장 짓는 솜씨가 당대 제일로 칭해지기도 하였다고 하였다. 그러면서 자신은 석림石林속으로 경쾌한 배를 타고 눈 속을 뚫고 만연사萬淵寺에 돌아와서 꽃이 피어있는 속에 거처할 곳을 얻어 머물고 있다는 시상을 전개한다.⁶⁰⁾ 그런 다음과 같이 선어로써 시작詩作을 전개한다.

(전략)

1) 지금의 모든 일들이 저 물과 구름 같아 ‘속절없기(空)’만 한데

(如今事與水雲空)

2) 남녘 땅 떠돌이 신세 지난날이 그림다네(流落南來惜往日)

3) 그대는 소년으로 늙은이와 사귀면서(汝更少年結老蒼)

4) 시는 좋아 아니하고 숭상하는 게 청밀인데(但不嗜詩崇淸謚)

5) 시와 진여법眞如法이 어찌 서로 다른 두 문門이던가

(詩與眞如豈二門)

60) 「詩集」권5, 「憶昔行寄惠藏」(『定本』 제1책, 452쪽). “憶昔苑公耽詩律, 酸言痠句無停筆. 蓮潭老人字無二, 文采當時稱第一. 石林輕舸雪中廻, 萬淵飛錫花間出.”

6) 곧장 미혹하느냐 깨쳤느냐에 따라 득실의 생김이 거기에 있지

(直由迷悟生得失)

7) 미혹하면 팔만사천 법문이 진로장이 되고(迷爲八萬四千塵勞障)

8) 깨치면 팔만사천 법문이 바라밀이 되는 것이야

(悟爲八萬四千波羅蜜)⁶¹⁾

(후략)

먼저 다산은 1), 2)에서, 자신의 현재 유락流落한 처지의 모든 일이 ‘허망하고 속절없기(空)’가 그지없음을 토로한다. 이는 마치 저 무상無常하게 흐르는 물과 구름같이 정처定處 없음과 같다는 것이다. 불교의 삼법인三法印 가운데, ‘일체개공一切皆空’과 ‘제행무상諸行無常’을 떠올리게 한다. 여기 수운水雲의 시어와 관련하여, 다산은 장기 귀양지로 가면서 자신을 비웃는 시 즉, 「자소自笑」에서 “눈앞의 기구崎嶇함을 생각하지 말고, 뜻대로 구름이 지나가듯 물이 흘러가듯 하자구나. 불행하게 온 빈궁貧窮을 쫓으려고 하지 말고, 곤궁을 이기는 것 그게 영웅호걸이지”⁶²⁾라고 읊고 있다.

여기서는 수운의 작용을 공空으로 표시했다. 속절없이 구름과 물이 흘러가듯 놓아두자는 것이다. 지, 수, 화, 풍 4대는 일체가 공空하다. 물과 구름 역시 사대이거나 사대의 일시적인 인연의 조합물인 것이다. 따라서 무상無常하여 곧 멸滅해진다. 세간의 생주이멸生住異滅과 成住壞空의 법칙을 벗어날 수 없다. 일체의 법이 실체와 자성이 없는 무자성無自性의 空性공성인 것이다.

61) 위와 같음.

62) 「詩集」 권4, 「詩, 自笑」(『定本』 제1책, 393~394쪽). “眼前莫造崎嶇想, 隨意雲行又水流. 不幸窮來莫送窮, 固窮真正是豪雄.”

모든 세간의 존재하는 사물은 가공假工된 것으로의 환화물幻化物에 지나지 않는다. 그렇지만 다산은 이러한 세간의 무상無常함에 대해 절망하거나 부정적으로 흐르지 않고 오히려 불가의 무위적無爲의 공성空性(공낭空囊)이 유가의 작위적作爲의 팔낭括囊보다 나은 이치임을 현시한다.⁶³⁾

그래서 다산은 지금 남녘 땅 떠돌이 신세가 되어 지난날을 그리워한다는 시상을 전개한다. 구체적이고 확고한 ‘나’의 존재가 없음을 깊이 자각하는 것이다. 즉 일체가 공소임을 각인하고, 고정된 실체로 받아들이지는 좋은 점과 싫은 점의 부풀려진 모습을 신뢰하지 않겠다는 것이다.

다시 시상은 해장에게로 전환된다. 그대는 소년으로서 이 늙은 나와 사귀면서 다만 시률詩律은 좋아하지 않고 청밀淸謐만을 좋아하고 있다고 푸념한다. 여기 청밀은 맑고 깨끗하며 고요하여 일체 세간의 탐욕과 범뇌를 여윈 경지이다. 요컨대 세간의 일체 유위법을 벗어난 무위의 경지에 있다.

그러면서 다산은 다시 선시의 작법에 대해 알려준다. 시와 불법인 진여는 따로 나눈 길이 아니고 함께 연하여 가는 것이다. 여기에서 시와 진여는 둘이 아니어서 함께 연하여 있다는 것이다. 다만 외부 세계의 경계에 마음이 미혹되어 진여를 잃느냐, 아니면 세간의 경계를 벗어나 해탈의 개오改悟의 경지를 지향하여 진여를 증득하는가가 관건이 된다.

63) 장병한(2016), 앞의 논문, 162쪽. 논자는 “다산의 불교시 이론체계와 작품에는 眞如·不二·淸眞·平等·無爭의 詩의 美學이 주요하게 자리하고 있는 가운데, 대체적으로 幻化認識 → 脫俗의 追求 → 自覺(自悟)의 境地 → 淸眞의 詩의 形象化의 체제를 갖추고 있다. 이와 같은 다산의 불교시 세계에는 불교 경전 『능엄경』의 五陰幻妄과 如來藏 妙眞如, 『대승기신론』의 一心二門(眞如門, 生滅門), 『반야경』의 空, 『유마경』의 不二 사상이 일정 부분 영향을 끼친 것으로 드러나고 있다.”라고 하였다.

미망迷妄은 마음이 무명無明에 가려져 번뇌 망상이 일어나고 사리事理에 어두운 것이다. 반면 개오開悟는 가상假相에 대한 집착을 내려놓고 대신 진정한 우주의 법리法理를 받아들이고 인지하는 것이다. 따라서 진정한 선사와 불성의 진여성은 둘이 아니고 함께 상즉相卽하고 있는 것이다. 다산은 시와 진여 즉, 시인의 자성청진自性淸眞의 정신세계는 둘(二)이 아닌 하나의 길에 연해있는 것으로 이해하고 있다. 요컨대, 청진한 시는 곧 시인 자신의 청정자성淸淨自性의 진여를 발현한 것이기 때문에, 시와 진여는 둘이 될 수 없다는 것이다.⁶⁴⁾

다산은 다시 해장이 청밀의 선정 수행을 통해 진여의 정신 경지에 이르기만을 힘쓰지 말고 그러한 진여의 경지를 시작으로 승화할 것을 요구한다. 마음이 외계의 경계에 미혹하게 되면 팔만사천 법문이 모두 진로장塵勞障 즉, 지해를 막는 번뇌가 되고, 개오開悟 즉, 깨닫게 되면 팔만사천법문이 깨달음의 저 언덕으로 건너가는 바라밀波羅蜜이 되기 때문이다.

다산은 그러한 ‘전미개오轉迷開悟’의 경지에 이른 시인으로, 밀수蜜殊와 금충琴聰을 들고 있다. 다산은 이들 모두는 돈오頓悟의 경지 즉 돈도頓到⁶⁵⁾에 이른 것이 주요한 것이고, 고유苦腴하다거나 豪妙하다는 것은 그렇게 문제가 되지 않는다는 것이다.⁶⁶⁾ 소동파는 일찍이 「증시승도통贈詩僧道通」(『소동파집』)에서, “웅장하고 오묘하며 괴롭고 살지기는 금충

64) 장병한(2016), 앞의 논문, 139쪽.

65) 永明 延壽, 『宗鏡錄』卷第三十六(慧日永明寺主 智覺禪師 延壽集), T2016, 48, 0627a19-0627a22, “有云。先因漸修功成而豁然頓悟。如伐木片片漸斫一時。頓倒亦如遠詣皇城步步漸行一日頓到。有云。先因頓修而後漸悟。如人學射。頓者。箭箭直注意在的。漸者。久始漸親。”

66) 『詩集』 권5, 「憶昔行寄惠藏」(『定本』 제1책, 452쪽). “…… 蜜殊琴聰各頓到, 苦腴豪妙非別術. ……”

과 밀수 그 둘이 있을 뿐이지(雄豪而妙苦而腴, 祇有琴聰與蜜殊)”라고 혹평하였다. 다산은 그와 같은 소동파의 금충과 밀수에 대한 외면적 평가는 주요한 것이 아니고, 오로지 그들이 수선修禪을 통한 ‘전미개오’의 정신 경지를 통해 자성정정한 진여성을 그들의 시작詩作에 체현해 내는 것이 중요하다는 긍정적 평가를 내리고 있다.

4. 결론

다산의 유배기 초년(1805)에 지어졌던 「산거잡흥」 20수는 유학자인 다산이 미래에 닥쳐올지 모를 사상적 책임을 차단하기 위한 방편으로써, 출가 선사인 혜장 아암의 처지가 되어, 선어로써 선시를 지은 것이라 할 수 있다. 요컨대 다산은 이전 천주교와 관련하여 자신에게 발생한 종교사상적 탄압이 있는 이후로 일련의 문자적 자취에 대한 트라우마를 겪고 있는 즉, 조금은 특수한 시간과 공간이라는 의도적 설정에서 지어진 것으로, 색다른 면모를 갖고 있는 선시 작품이다.

다산의 이러한 유배기의 선시 세계는 치열한 정혜의 선 수행을 통한 선오禪悟의 경지에서 발현한 것으로, 현실 세간의 실상을 관조하는 각성覺性과 각오覺悟의 경지에서 체현된 것이라 할 수 있다. 다산의 선시 세계의 특징을 세 가지로 요약하면 다음과 같다.

- 1) ‘일기투료一機透了’: 마음을 고요히 하여 진리의 실상을 관찰하는 불교 수행법인 지止에서 관觀에로의 경지에 이르는 것으로, ‘확철대오廓徹大悟’의 경지와 상통한다.
- 2) ‘초오가도超悟賈島’: 불가 조주의 백자선이나 설생련舌生蓮보다 뛰어난 깨달음의 경지 즉, ‘초오超悟의 경지’에 도달한 사람으로는 응당 가

랑선賈浪仙(당唐의 가도賈島)을 들어야 한다.

3) ‘미실오득迷失悟得’: 마음이 외계의 경계에 미혹하게 되면 팔만사천 법문이 지혜를 막는 번뇌가 되고, 개오開悟 즉, 깨닫게 되면 팔만사천 법문이 저 언덕으로 건너가는 바라밀波羅蜜이 된다.

지금까지 다산의 불교 교학이 기존의 정주 성리학의 주요 철학과 사상 체계들이 유학의 이단인 불교 교학에 근거 또는 근접하고 있다는 사실을 밝혀내기에 집중한 한편, 그의 불교시는 기존의 그의 유가적 풍모의 시세계인 애국우민愛國憂民과 상시분속傷時憤俗 및 치군택민致君澤民, 그리고 구체적 현실의 실용성과 실천성에 기반한 실학적 시세계와는 또 다른 차별성으로서의 ‘시즉진여詩卽眞如’론은 19세기 전·중반기 신위申緯(1769~1845)와 김정희金正喜(1786~1856)가 중심이 되어 제시하였던 ‘선시일치론禪詩一致論’의 전개 과정과는 또 다른 불교시의 특징을 제시하였다.⁶⁷⁾

이와는 다르게, 다산의 유배기 선 수행과 선시 세계에서는 출가 선사들의 선 인식과 선시 세계와는 또 다른 여러 특징들이 잠재해 있다. 즉, 1) 선 수행과 선취 및 선시 창작에서의 유가와 불가를 분별하지 않고, 일정한 불교의 선 수행을 통해 마음의 담박한 선의 경지에 이른 자만이 높은 수준의 선취禪趣를 가진 시를 창작할 수 있음. 2) 선 수행의 중심에 6바라밀(특히 선정(止)과 반야(觀)과 오법인五法印(특히 제행무상諸行無常, 일체개공一切皆空)을 두고 있음. 3) 전통의 유학자(우, 직, 안회)와 성리학(주자) 및 육구연의 학문, 그리고 양주와 목자의 학문 모두를 불교의 교학과 선학의 일가一家에 회통시키고 있는 것. 4) 현실 세간에 대한 치열한 애정과 구체 정신을 가지는 것(대비大悲, 애민愛民, 비산悲酸). 5) 승려

67) 장병한(2016.9; 2016.10) 앞의 논문 참조.

조주趙州의 백자선과 같은 불입문자不立文字의 간화선이나 『범화경』의 독경 공부에 통달하여 혀에서 연꽃이 나왔다는 것은 모두 허황한 것(무학대사와 서산대사의 신이술神異術)으로 치부하고 있는 것. 6) 인문성人物性の 본의를 천기天機에 두는 가운데, 사람의 천기에는 불성이 있는 것과는 다르게, 동물성의 천기에는 불성이 없다는 것 등이다.

다산의 유배기 선시 작품인 「산거잡흥」 20수에는 다량의 선어들이 묘사되고 있는데, 적적寂寂, 요요寥寥, 일기一機, 투료透了, 만연소萬緣消, 백자선柏子禪, 성생련舌生蓮, 초오超悟, 가랑선賈浪仙, 천기天機, 불성佛性, 수운水雲, 공空, 청밀淸謐, 진여眞如, 불이不二, 미오迷悟, 진로장塵勞障, 바라밀波羅蜜, 선심禪心, 신월新月, 척진滌盡, 풍정風靜, 미해迷海, 장마障魔, 송락모松絡帽, 송락죽松絡粥 등이다. 요컨대, 다산의 유배기 '선어와 불교시' 이해의 일양상은 또 다른 다산의 불교 수선修禪과 선시 문학의 특징을 드러내고 있다는 점에서, 19세기 초기 불교 선시 문학사에서의 일정 의미를 가진다고 할 수 있겠다.

(논문투고일 2023년 3월 30일, 심사확정일 2023년 4월 6일, 게재확정일 2023년 3월 11일)

참고문헌

원전

『定本 與猶堂全書』(한국고전종합 DB).

永明 延壽, 『宗鏡錄』 卷第四十三(慧日永明寺主 智覺禪師 延壽集),
T2016, 48.

석지현 역주 해석, 『碧巖錄』 2(민족사).

姚秦 三藏 鳩摩羅什 譯(『大正新修大藏經』), 「維摩詰所說經」 5卷, T0475,
14.

『汾陽無德禪師語錄』 上卷(汾陽無德禪師頌, 古代別卷中, 門人住石霜山慈
明大師楚圓集, T1992, 47.

『淵鑑類函(淸나라 康熙帝의 칙명에 따라 편찬된 類書』, 「釋教部」.

郭慶藩 撰, 『莊子集釋』(中華書局).

北涼 天竺 三藏 曇無讖譯(『大般涅槃經』卷第六), 「如來性品」第四之三,
T0374, 12.

永明 延壽, 『宗鏡錄』卷第三十六(慧日永明寺主 智覺禪師 延壽集),
T2016, 48.

단행본

김순석, 「조선후기 불교계의 동향」, 『國史館論叢』 92, 2002.

金泰俊, 「茶山 流配 시절의 詩와 杜詩」, 『杜詩研究論叢』, 二友出版社,
1982.

宋載邵, 『茶山 詩 研究』, 創作과批評社, 1986.

李能和, 『조선불교통사』 下卷, 寶蓮閣, 1982.

장윤희 역, 『休休庵主坐禪文』, 『蒙山法語諺解』, 100대 한글문화유산 32, 채륜.

鄭一均, 『다산 정약용 경학의 배경』, 『다산 四書 경학연구』, 一志社, 2021.

崔炳憲, 『다산 정약용의 한국불교사 연구』, 『丁茶山과 그 時代』, 民音社, 1986.

논문

具鴻模, 『다산의 유배시 연구』, 건국대학교 교육대학원 석사학위논문, 1989.

김봉남, 『다산 詩文에 나타난 불교에 대한 인식 고찰—스님과의 교유와 사찰 유람 시를 중심으로』, 『대 동한문학』 51집, 2017.

金相洪, 『草衣禪師의 茶山學 繼承攷』, 『동양학』 제33집, 단국대학교 동양학연구소, 2003.

김순석, 『조선후기 불교계의 동향』, 『國史館論叢』 92, 2002.

金泳美, 『다산의 詩文에 나타난 佛教 理解』, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2008.

金容祚, 『朝鮮後期 儒者의 佛教觀—磻溪·星湖·茶山の 경우』, 『慶尙大 論文集』 제22집, 1983.

김은미, 『정약용 시문학의 노년 인식 양상』, 부산대학교 대학원 박사학위논문, 2019.

金晉賢(玄碩), 『연담 유일의 一心和會思想 研究』, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 2010.

- 盧今仙, 『茶山 丁若鏞의 詩文學 研究』, 조선대학교 교육대학원 석사학위 논문, 1999.
- 박규리, 「趙州「十二時歌」의 禪詩學的 特性연구」, 『한국불교학』 58호, 한국불교학회, 2010.
- 朴茂瑛, 『정약용 시문학의 연구—사유방식과의 관계를 중심으로』, 이화여자대학교 대학원 국 어국문학과, 1993.
- 손정희, 「17세기 조선의 관물론(觀物論)에 나타난 완물(玩物)과 천기(天機) 개념의 연구」, 서울 대학교 대학원 석사학위논문, 2012.
- 신두환, 「茶山 유배 漢詩에 나타난 屈騷의 美意識」, 『한문학논집』 제28집, 근역한문학회, 2009.
- 윤인현, 「다산의 유가 문학과 시문학」, 『한문학논집』 36집, 근역한문학회, 2013.
- 李乙浩, 「儒佛相交의 면에서 본 丁茶山」, 『白性郁 頌壽紀念 佛敎學論集』, 1959.
- 이종찬, 「한국 禪詩의 특징—선과 시의 만남」, 『불교문예연구』 창간호, 동방문화대학교 불교문 예연구소, 2013.
- 李智冠, 「蓮潭 및 仁岳의 私記와 그의 敎學觀」, 崇山 朴吉眞 博士 華甲記念, 『한국불교사상사』, 1975.
- 林熒澤, 「丁若鏞의 강진유배기의 敎育활동과 그 성과」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000.
- 장병찬, 「茶山學에서의 佛敎 敎學의 意味와 工夫論」, 『대동한문학』 제48집, 대동한문학회, 2016.
- , 「茶山 丁若鏞의 佛敎詩에 관한 一考察—現實 世界的 幻化的 認識과 脫俗淸眞의 詩世 界를 중심으로」, 『동양한문학연구』 제45집, 동양한문학회, 2016.

정민, 「다산과 혜장의 교유와 두 개의 『見月帖』」, 『한국학논총』 제43집, 2008.

____, 「다산 탄신 250주년 기념 특집: 다산 逸文을 통해본 승려와의 교유와 강학」, 『한국한문 학연구』 50호, 한국한문학회, 2012.

____, 「다산 불교문자의 자기 검열」, 『한국한문학연구』 제68집, 한국한문학회, 2017.

鄭奭鍾, 「茶山 丁若鏞의 康津流配期 스님과의 交歡」, 『東洋學』 27, 단국대학교 동양학연구소, 1997.

丁鍾休, 「다산의 佛教觀」, 『茶山學報』 1, 1978.

丁珠煥, 「丁茶山 流配詩 연구」, 『승려어문학』 제2호, 승려어문학회, 1985.

정진홍, 「趙州禪師의 禪思想的 淵源과 그 意義」, 『禪學』 15호, 한국선학회, 2006.

국문요약

다산의 유배기 초년(1805)에 지어졌던 「산거잡흥」 20수는 유학자인 다산이 미래에 닥쳐올지 모를 사상적 책임을 차단하기 위한 방편으로써, 출가 선사禪師인 혜장 아암의 처지가 되어, 선어으로써 선시를 지은 것이라 할 수 있다. 요컨대 다산은 이전 천주교와 관련하여 자신에게 발생한 종교 사상적 탄압이 있는 이후로 일련의 문자적 자취에 대한 트라우마를 겪고 있는 즉, 조금은 특수한 시간과 공간이라는 의도적 설정에서 지어진 것으로, 색다른 면모를 갖고 있는 선시 작품이다.

다산의 이러한 유배기의 선시 세계는 치열한 정혜의 선 수행을 통한 선오禪悟의 경지에서 발현한 것으로, 현실 세간의 실상을 관조하는 각성覺性과 각오覺悟의 경지에서 체현된 것이라 할 수 있다. 다산의 선시 세계의 특징을 세 가지로 요약하면 다음과 같다.

1) ‘일기투료一機透了’: 마음을 고요히 하여 진리의 실상을 관찰하는 불교 수행법인 지止에서 관觀에로의 경지에 이르는 것으로, ‘확철대오廓徹大悟’의 경지와 상통한다.

2) ‘초오가도超悟賈島’: 불가 조주의 백자선이나 설생련舌生蓮보다 뛰어난 깨달음의 경지 즉, ‘초오超悟의 경지’에 도달한 사람으로는 응당 가랑선賈浪仙(당唐의 가도賈島)을 들어야 한다.

3) ‘미실오득迷失悟得’: 마음이 외계의 경계에 미혹하게 되면 팔만사천 법문이 지혜를 막는 번뇌가 되고, 개오開悟 즉, 깨닫게 되면 팔만사천 법문이 저 언덕으로 건너가는 바라밀波羅蜜이 된다.

다른 한편 다산의 유배기 선 수행과 선시 세계에서는 출가 선사들의 선 인식과 선시 세계와는 또 다른 여러 특징들이 잠재해 있다. 즉, 1) 선 수행과 선취 및 선시 창작에서의 유가와 불가를 분별하지 않고, 일정한 불교의 선 수행을 통해 마음의 담박한 선의 경지에 이른 자만이 높은 수준의 선취禪趣를 가진 시를 창작할 수 있음. 2) 선 수행의 중심에 6바라밀(특히 선정(止)와 반야(觀))과 오법인(五法印)(특히 제행무상諸行無常, 일체개공一切皆空)을 두고 있음. 3) 전통의 유학자(우, 직, 안회)와 성리학(주자) 및 육구연의 학문, 그리고 양주와 묵자의 학문 모두를 불교의 교학과 선학의 일가一家에 회통시키고 있는 것. 4) 현실 세간에 대한 치열한 애정과 구제 정신을 가지는 것(대비大悲, 애민愛民, 비산悲酸). 5) 승려 조주趙州의 백자선과 같은 불입문자不立文字의 간화선이나 『법화경』의 독경 공부에 통달하여 혀에서 연꽃이 나왔다는 것은 모두 허황한 것(무학대사와 서산대사의 신이술神異術)으로 치부하고 있는 것. 6) 인문성人物性의 본의를 천기天機에 두는 가운데, 사람의 천기에는 불성이 있는 것과는 다르게, 동물성의 천기에는 불성이 없다는 것 등이다.

다산의 유배기 선시 작품인 「산거잡흥」 20수에는 다량의 선어들이 묘사되고 있는데, 적적寂寂, 요요寥寥, 일기一機, 투료透了, 만연소萬緣消, 백자선柏子禪, 성생련舌生蓮, 초오超悟, 가랑선賈浪仙, 천기天機, 불성佛性, 수운水雲, 공空, 청밀淸謐, 진여眞如, 불이不二, 미오迷悟, 진로장塵勞障, 바라밀波羅蜜, 선심禪心, 신월新月, 척진滌盡, 풍정風靜, 미해迷海, 장마障魔, 송락모松絡帽, 송락죽松絡粥 등이다. 요컨대, 다산의 유배기 ‘선어와 불교시’ 이해의 일양상은 또 다른 다산의 불교 수선修禪과 선시 문학의 특징을 드러내고 있다는 점에서, 19세기 초기 불교 선시 문학사에서의 일정 의미를 가진다고 할 수 있겠다.

주제어 | 정약용 丁若鏞, 선어 禪語, 「산거잡흥 山居雜興」20수, 일기투료 一
機透了, 초오가도 超悟賈島, 미실오득 迷失悟得, 진여 眞如, 공空, 천기 天機,
불이 不二, 백자선 柏子禪, 불성 佛性.

Abstract

Jeong Yak-yong(丁若鏞)'s Exile Period : An Aspect of Understanding Zen Saying and Buddhist Poems — Focusing on the Understanding of the State of Zen Practice in Exile Period and the 20 Poems of Sangeojapheung(「山居雜興」)

Jang Beoung-han

Professor of Youngsan University(before 2020)

The 20 poems in Sangeojapheung(「山居雜興」) miscellaneous pleasures dwelling mountain) written in the early period of Dasan(茶山)'s exile(1805) would be Zen poems which were composed in Zen master A-am(兒庵) hye-jang(惠藏)'s shoes as an instrument of avoiding ideological responsibility in the future of Confucian scholar Jeong Yak-yong. In short, he was subjected to religious persecution in relation to Catholicism before, as a result he had a trauma of a series of literal traces so that he made settings of slightly special time and space which is an intentional setting.

Dasan's world of Zen poetry during his exile period was manifested in the realm of enlightenment through fierce practice of Samadhi and Vipassana meditation and it can be said to be embodied at the level of contemplation of the reality of the real world. The three characteristics of the Zen poetry world can be summarized as

follows.

1) 'Ilgeetooryo'(一機透了, Fully realized in one chance) : It is a Buddhist practice of observing the reality of truth by quieting the mind, reaching the state from Samadhi to Vipassana, which is in line with the state of 'Hwakcheoldaeo'(廓徹大悟, Sudden and complete enlightenment)

2) 'Choougado'(超悟賈島, Super-enlightenment of Gado) : A person who has reached a state of enlightenment that is superior to the Baekjaseon(柏子禪, pine tree topic meditation) or Sulsangryun(舌生蓮, lotus blooms on the tongue) of the Zen Master Chaozhou(趙州), that is, a person who has reached the 'Super-enlightenment state', should be Galyangseon(賈浪仙, Tang's Gado(賈島)).

3) 'Meesiloudeuk'(迷失悟得, Abandon illusion and gain enlightenment) : When the mind is enticed by the borders of the outer world, the 84,000 Dharma discourses become defilement that blocks wisdom, and when one becomes enlightened, that is, the 84,000 Dharma discourse become the paramitas that cross over to the other shore of Nirvana.

The main Zen poetic words projected in these Dasan's poems during his exile period are 'jeog-jeog'(寂寂, Deep silence), 'yo-yo'(寥寥, Very desolate), 'il-gi'(一機, one chance), 'tu-lyo'(透了, fully realize), 'man-yeonso'(萬緣消, destroy all ties), 'baegjaseon'(柏子禪), 'seolsaenglyeon'(舌生蓮), 'cho-o'(超悟, super-enlightenment), 'Galyangseon'(賈浪仙, person's name), 'cheon-gi'(天機, heaven's secret), 'bulseong'(佛性, Buddha nature), 'su-un'(水雲, water and

clouds), ‘gong’(空, Śūnyatā), ‘cheongmil’(清謐, clear and quiet), ‘jin-yeo’(眞如, tathatā), ‘bul-i’(不二, non-duality of truth), ‘mi-o’(迷悟, delusion and enlightenment), ‘jinlojang’(塵勞障, obstruction of defilement), ‘balamil’(波羅蜜, paramita), ‘seonsim’(禪心, heart of zen), ‘sin-wol’(新月, crescent), ‘cheogjin’(滌盡, wash it all off), ‘pungjeong’(風靜, customs are clean), ‘mihae’(迷海, sea of ignorance), ‘jangma’(障魔, mara of obstacle), ‘songlagmo’(松絡帽, a hat made of pine mistletoe), ‘song-yeobjug’(松葉粥, porridge made from pine leaves) etc. In short, it can be said that an aspect of understanding Zen sayings and Buddhist Poems has a certain meaning in the history of Buddhist zen poetry literature in the early 19th century in that it reveals another Dasan’s Buddhist zen practice and the system of Zen poetry literature.

Key Words | Jeong Yak-yong(丁若鏞), Zen sayings, Buddhist Poems, the 20 poems of (『山居雜興』), cheon-gi(天機, heaven’s secret), bulseong(佛性, Buddha nature), mi-o(迷悟, delusion and enlightenment), il-gi(一機, one chance), tu-lyo(透了, fully realize), gong(空, Śūnyatā), cheongmil(清謐, clear and quiet), jin-yeo(眞如, tathatā), bul-i(不二, non-duality of truth)

