

# 僧家文學에 있어 自我表出과 그 문학사적 의의\*

김승호  
동국대학교

## I. 머리말

모든 담론은 발화자와 수신자를 전제로 이루어진다. 의도적이든 아니든 문학담론에서 발화자는 1,2,3인칭 가운데 화자시점을 택해 수신자에게 자신의 정서, 감흥, 주장을 전하는 방식을 택하고 있는 것을 보게 된다. 그러나 시대와 환경에 따라 발화의 방법은 상당한 차이를 드러낸다고 말할 수 있다. 동양에서는 아득한 시기부터 일인칭 화자가 등장하여 이야기를 끌어나가는 방법을 꺼리는 경향이

---

\* 본고는 지난 2008년 5월 30일 '한중일 삼국의 불교와 인문학의 소통' 주제로 열린 동국대 불교문화연구원 주최 학술세미나에서 발표한 논문을 수정, 보완한 것이다. 질의자로 참여해 여러 점을 지적, 조언해 주신 서강대 김현주 교수님께 고마움을 전한다.

완연했는데 자신을 직접 내세워서는 곤란하다는 유교적 가르침이 관습으로 굳어져 *自傳類*의 출현을 지연시켰다고 볼 수 있다. 그렇다면 승가에서는 어떠했을까. 앞서 말해 *僧家*에서는 *儒家*보다 담론의 주체로 훨씬 당당하게 자아가 문면에 등장했다고 본다. 유가와 승가문학간 변별적 차질을 여러 가지로 추출할 수 있겠으나 담론주체로서 자아의 현시여부는 과거시기 *儒家*, *僧家*文學을 가름하는 유력한 잣대의 하나로 보더라도 무방하다는 것이 필자의 생각이다.

如是我聞을 套語로 동반하며 부처님의 가르침을 중계하는 것에 불교문학의 본령을 두고자 하는 것이 일반적인 시각이라고 보지만 승가문학이 끽히 그런 선입견속에만 머물지는 않는다. 즉 담론의 주체로서 자아를 전제로 보고, 선협, 몽유의 주체로서 ‘나’를 내세우는 승려의 글쓰기가 일찍부터 확인된다는 점을 상기할 필요가 있는 것이다.

따라서 이 글은 승려가 자아표출에 얼마나 능동적이며 표출양상이 얼마나 다양하게 나타나는지를 慧超(704~?)의 『往五天竺國傳』, 義天(1055~1101)의 『大覺國師文集』, 天頤의 『湖山錄』, 休靜(1520~1604)의 『清虛集』에 수록된 자료를 토대로 살펴 볼 것이며 궁극적으로는 그 작품들이 갖는 문학사적 의의를 조명하는데 목적을 두고 있다.

## II. 승려 自我表出의 배경과 동인

經典類를 문학으로 볼 것인지에 대해서는 이론이 적지 않지만

經律論은 부처의 말씀이거나 그에 대한 풀이라는 점을 상기할 때 교술적 성격이 완연하며 그를 진술하는 화자는 대체로 교리를 전하는 목격자, 중언자로서의 입장에서 있다고 해도 무방할 것이다. 많은 경우 불제자들은 여시아문을 담론의 서두에 붙인 채로 이야기를 펼쳐나가는 관행을 남겼다. 객관적 보고자로서의 의미를 반영하고 있는 이 말은 다른 한편 서술주체가 전달자로서의 입장 이상을 넘어서지 못하고 또 그렇게 해서는 안 된다는 뮤계를 담고 있다 하겠는 바, 이 경우 서술자는 수동적 자아를 넘어서지 않는다 하겠다.

그렇지만 불교담론들을 경전위주로 파악하고 그것이 전부인 양 여기는 것은 옳지 않다. 私文學에 포함된다고 보는 승려의 글 중에는 자아의 처지, 견해, 내면세계를 투명하게 펼쳐 보이는 사례가 적지 않은데 이는 자아가 서사세계를 추동하는 서술자임을 명백히 하며 동시에 그 자신이 주인공임<sup>1)</sup>을 말해주는 것이다. 특히 慧超의 『往五天竺國傳』, 義天의 『大覺國師文集』 소재 서신들, 天頃의 『湖山錄』 소재 〈答芸臺亞監闕吳書〉, 休靜의 〈三夢錄〉 등은 서술적 주체로서 일거수일투족을 선명하게 고백하고 있는 대표적 사례들이다. 물론 유교담론에서도 일인칭 시점을 앞세워 ‘나’가 담론을 견인하는 일이 적지 않다는 것은 분명한 사실이다. 하지만 실지로 서술의 주체로서 자신의 내면과 외면을 구체적으로 적시한 예는 거의 보이지 않는다. 흔히 修身齊家治國平天下를 부르짖으며 이상적 자아의 형성을 강조하는 유가적 가르침이 엄존했음에도 불구하고 구체적이며 실체적인 자아상의 구현에 소홀했던 까닭에 대해 자신을 돌

---

1) 제럴드 프린스, 이기우 외 역, 『서사론사전』, 민지사, 1992, 116쪽.

출, 미화하는 것을 금기시하던 전통 안에서 찾는 것이 일반적이다.<sup>2)</sup> 스스로 자신을 알리는 것이야말로 부덕의 소치라는 전통적 훈계, 혹은 명성이란 타인에 의해 마지못해 얻어지는 것이어야 한다는 의식이 지배적인 상황에서 자아표출의 담론은 기대하기 힘들 수밖에 없었으며 서술자와 주인공이 일치하는 문학 또한 개화될 여지가 그 만큼 위축될 수밖에 없었다.

僧家라고 해서 자아현시를 권장한 것은 아닐 것이다. 무엇보다 無我라는 말이 있음을 상기할 필요가 있다. 불교의 핵심어로 여겨지는 無我를 두고 자력을 떠난다든지 자기의 계획을 버린다는, 나를 부정하는 뜻으로 받아들이는 경우가 일반적인 것이 사실이다. 한데 字意에 바탕을 둔 이 같은 풀이를 가지고 승려의 자아 현시적 태도를 공박하는 것은 심충적 의미를 도외시한 결과라 할 수 있다. 만약 字意대로 나를 부정하는 것이 무아라면 자아를 서술적 주체이자 화자로 내세우고 있는 작품들은 한결같이 反佛的 속성을 지닌 것들로 비판의 대상이 되어야 할 것이다. 하지만 無我是 自我的 반대 개념이 아니다. 마찬가지로 자아현시도 無我的 사유의 대극적 위치에 서는 것이 아니다. 大乘에서 無我是 곧 無別智 반야바라밀로서 이 智야말로 참된 주체라 해도 될 것이다. 왜냐하면 이 智는 一切의 대상이 되는 것을 제거해 버린 데서 성립되기 때문이다.<sup>3)</sup> 이렇게 말한다면 儒家에서 自我 現示를 기피하게 된 것은 彼我를 굳이 구분하

2) 조수학의 연구에 따르면 조선후기까지 사대부 문학에서 자전으로 제명한 것은 유일하게 한편만이 전하고 있다고 한다. 그만큼 자아를 직접 표출하는 글쓰기는 우리 문학사에서 철저하게 부정되거나 금기시 되어온 것을 알 수가 있다. 曺壽鶴,『한국의 托傳과 假傳연구』, 영남대출판부, 1987, 65쪽.

3) 우에다 요시부미, 박태원 역, 『대승불교의 사상』, 민족사, 1989, 174쪽.

여 각각을 대상화한데서 나온 결과일 뿐이다. 한데 승가에서는 사물의 진실성을 안다는 것은 사물을 자신에 대한 대상으로 보아서는 곤란하며 있는 그대로 보기로 가르친다. 法句經을 보더라도 “자기를 죽여라, 자기를 포기하라, 자기를 망각해라” 등의 말을 발견할 수가 없다. 그러기는커녕 자기의 인간형성을 위해 자기의 모든 노력을 집중하고 자신의 의지처는 자기 외에는 어디 없다는 점을 환기시키려 애쓴다.<sup>4)</sup> 그런 점에서 불교문학에서 빈번하게 등장하는 자아는 일인칭 시점을 넘어서는 그 이상의 의미를 내포한 것이 된다. 즉 서술적 주체들은 자신을 드러낸다는 것이 곧 자신을 대상화하지 않고 자신을 아는 것이면서 동시에 절대적 주체를 자각하는 길임을 일찍부터 자각하고 있었음을 드러내는 징표가 될 수 있다는 말이다.

다음으로 승려들의 자아표출을 사회적 분위기에서도 찾을 수 있겠다. 승려들은 유교적 세계관이나 이데올로기에 길들여져 있는 유자에 비해 소수이자 약자인 위치를 벗어나기 어려웠으므로 자신들의 존재 의미를 스스로 천명할 필요성이 남달리 요구되지 않았나 싶다. 하지만 그것이 본질적인 요인은 될 수 없다. 뒤에서 살펴보겠으나 승려들의 자아표출은 오히려 불교적 인간으로서의 轉變을 생동감 있게 보여주거나 교리전파의 방편적 의미를 간직했다고 보는 것이 마땅할지 모른다. 존재감을 드러내고 상대를 설득시키는데 있어 승려들은 자신에게 초점을 맞춰 생을 펼쳐 보이는 것이 담론의 기능적 측면으로 볼 때 가장 효과적인 서술방식이 된다고 보았던 것 같다.

---

4) 마스타니 후미오, 이원섭 역, 『불교개론』, 현암사, 1991, 103–104쪽

### III. 서술 主體로서 自我의 표출 양상

如是我聞에서 如是我言으로의 발화의 대상이 어느 때부터 활발해졌는지 해아릴 길은 없다. 하지만 유자들보다 앞서 담론의 주체로서 승려가 자아를 현시했던 사례로서 통일삼국시대 혜초의 『왕오천축국전』, 고려초 의친의 『대각국사집』, 고려말 친책의 『호산록』, 조선중기 휴정의 『청허집』 등을 꼽아도 무리가 따르지 않을 것으로 보인다. 이들 작품에서 우리는 유학자들의 의식 한쪽을 지배하는 楊名意識과 따위는 전혀 찾아볼 수가 없다. 그들은 이런 글쓰기를 통해 또 하나의 자아찾기에 나선 것으로 보는 것이 옳을 것이다. 불교문학에 투영된 자아는 각 서술자의 모습만큼이나 다양한 세계관, 사상으로 벼무려진 하나의 상을 형성해놓게 된다. 따라서 4 작품 속의 자아를 풍뚱그려 살펴보기보다는 작품 내 자아의 가능한 세분화시키는 것이 필요하다고 보았다. 여기서는 각 작품에 내재된 자아를 報告的自我, 先驗的自我, 夢遊的自我로 나누어 각 작품 속의 화자적 특성을 점검해나가도록 하겠다.

#### 1. 報告的自我

『往五天竺國傳』은 慧超(704~787)가 8세기 인도 5나라의 순례 역정을 담은 글로 역사사료로서의 가치는 물론 기행문학으로서의 가치와 의미에 대해에서도 상당한 논의가 이루어졌다.<sup>5)</sup> 여기서는 그

5) 장덕순, 「최초의 異域紀行文」, 『수필문학』 38, 1975.

동안 별 언급이 없었던 부분, 즉 『往五天竺國傳』이야말로 어떤 작품보다 앞서서 서술적 주체를 선명하게 드러낸 자아현시의 글이란 점을 주목해보고자 한다. 기행문이란 의례 체험적 자아인 서술자가 보고 느낀 바를 두루 기술하는 일인칭의 글로 심상하게 받아들이지만 적어도 문학사상 이 작품 이전에 자아 체험을 이처럼 적나라하게 표명한 일이 없었음을 감안해야겠다는 것이다. 혜초는 인도 권역을 두루 순례하는 자아로서 旅程, 見聞, 感想을 밝힘으로서 이른바 낮선 외적세계를 타자에게 전해주고 있다.<sup>6)</sup>

그러나 체험의 주체인 慧超가 전하는 중언은 한결같이 단문으로 처리되며 대상에 대한 묘사, 설명도 단조로운 편이어서 문학성을 기대하는 이에게는 실망감을 자아낼 정도이다.<sup>7)</sup> 地理誌的 성격에 더 가까워 보이는 것도 사실 서술자로 나선 그의 재량권을 너무 고지식하게 행사한데 빚어진 것이 아닐까 생각된다. 상세한 描寫와 寫生을 위해서는 대상의 선별과 함께 피사체에 최대한 가까이 다가

---

박기석, 「往五天竺國傳의 몇 가지 문제」, 『선청어문』 10, 서울사대국어교육과 1979.

김일열, 「往五天竺國傳에 관한 문학적 연구」, 『어문논총』 15, 경북대, 1981.

김석희, 「往五天竺國傳 어떻게 가르칠 것인가」, 『고전문학 어떻게 가르칠 것인가』, 이상익 외, 집문당, 1994.

6) 16세가 되기 전 중국에 들어간 것으로 알려진 혜초는 廣州에 머물고 있던 중 서인도의 중 金剛智와 不空을 만나 공부하다가 금강지의 권유로 약관의 나이에 인도 구법여행길에 오른다. 금강지의 권유가 여행의 단초가 되었으나 불교 발생지를 찾아 부처의 유훈을 체득해보고자 하는 열망에 따라 그는 구법 인도여행길에 오른 것이다. (이석호역, 『왕오천축국전』, 을유문화사, 1970, 15쪽.)

7) 이와 관련하여 高柄翊의 앞선 평이 주목된다. “1908년 새로 발견된 이 遊行記는 法顯의 佛國記와 같은 문학적 가치도 없고 玄奘의 大唐西域記와 같은 정밀한 서술도 없다. …그의 문장은 평판스럽고 …그의 서술은 절망적으로 간단하고 단조하다. 그러나 그것은 도리어 동시대적 기록이라는 증좌일 것이다.”(高柄翊, 「慧超往五天竺國傳研究史略」, 『백성육박사송수기념불교학논문집』, 1958, 308쪽.)

가는 것이 요령일 터인데 그는 시종일관 면 거리에서 대략적인 유팽 만을 드러내는 것으로 그치고 마는 것이다.

『往五天竺國傳』의 서술이 묘사가 거칠고 간단하기 그지없다고 평할 수 있으나 그처럼 진행된 것에 대해서는 나름의 원인을 찾을 수 있을 것이다. 인도의 전반적 풍속과 역사를 채집하기 위해 들어간 것이 아니라 승려로서 석가의 훈향을 캐고자 하는 열의가 과잉된 상태였다고 봄이 옳다. 佛蹟이 아닌 대상에 대해서는 대상을 조망하는 정도에서 그치고 만 것도 이 때문이다. 이른바 ‘행동의 중심부와 가장 밀접하고 논평적인 나’<sup>8)</sup>가 해설자로서의 위치에서 벗어나 단순 목격자로서의 역할에 그치고 마는 현상은 이외에도 서사적 주체인 자신이 대상에 합몰되는 것을 경계한 때문이 아니었던가 생각된다. 민속, 박물, 역사가로서의 소임을 달성하고자 하는 데 있지 않았던 만큼 석가의 자취를 살펴보다가 주변의 풍물, 민속적 특성을 부수적으로 포착했다고 보더라도 크게 어긋나지 않을 것이다. 풍습을 전하더라도 三寶에 대한 믿음, 사찰과 승려의 유무, 그리고 식육, 살생 등에 대해서만은 답답할 정도로 점검해나가는 결벽성을 보인다. 이는 그가 답사, 여행가로서보다는 불교순례자로서의 목적 지향성을 간직하고 있음을 암시해주는 대목이 아닐 수 없다.

북천축국의 나가다라나 절에 들렸을 때 그는 그곳으로 들어온 중국 송이 귀향하지 못하고 병사했다는 애절한 소식을 접하게 된다. 그를 두고 혜초는 다음과 같이 읊었다.

---

8) 이재선, 『한국단편소설연구』, 일조각, 1975, 175쪽.

고향 집의 등불은 주인을 잃고	故里燈無主
객지에서 보물나무 꺾었구나	他方寶樹摧
신성한 영혼은 어디로 갔는가	神靈去何處
옥같은 얼굴 이미 재가 되었구나	玉貌已成灰
아. 생각하니 애처로운 마음 간절하고	憶想哀情切
그대의 소원 못 이룸이 못내 섭도다	悲君願不隨
누가 고향으로 돌아가는 길을 알 것인가	孰知還國路
부질없이 흰 구름만 돌아 가네	空見白雲歸

그가 처연한 심사를 억누를 수 없었던 이유는 명백하다. 중국 송에게서 그는 자신의 모습을 발견한 것이다. 구법의 열의에 들떠 몇 천 리 밖에서 들어왔다가 결국 고향으로 돌아가지 못하고 만 그를 떠올리면서 익일된 감정이 밭쳐 올라 마침내 시로 이어지게 된 것이다. 평상시의 자아와는 크게 다른 모습을 보이고 있어 보고적 자아의 역할이 흐려지는 것이 아닌가 우려가 따를 만한 대목이다. 하지만 타국을 전전하다가 불현 듯 객수에 빠져드는 나그네의 심사 그 이상으로 발전하지는 않는다. 객관적 태도를 견지하는 관찰자임을 잠시 잊고 낯설고 생소한 이역의 풍토아래에서 감정에 지배당하는 것이야말로 여행자의 처지에 오히려 어울리겠는데 드물지만 이때 혜초는 散文이 아닌 詩를 통해 내면을 투사시키는 방법을택하고 있다.<sup>9)</sup> 이는 자신에의 몰입을 가능한 엄폐하던 자아가 끝내 여행자로

---

9) 달 밝은 밤에 고향 길을 바라보니/뜬 구름은 너을너을 고향으로 돌아가네/나는 서신을 봉하여 구름 편에 띄우려하나/바람은 빨라서 내 말 듣지 않고 돌아보지도 않네/내 나라는 하늘 끝 북쪽에 있고/다른 나라는 땅 끝 서녘에 있네/해가 뜨거운 남녘에는 기려

서의 본모습을 드러내는 대목으로 이해된다고 하겠다. 기행문에 삽입된 시를 제외한다면『往五天竺國傳』에서 서술적 자아는 객관적 시각을 꿋꿋하게 유지하고 있으며 이국체험이 거의 없는 사람들에게 불교발상지의 풍경과 그곳의 낯선 문화, 풍속을 전달한다는 보고자로서의 사명감을 놓치지 않는다. 그는 전방위적 안내자를 자처하며 결코 자기 감상과 느낌에 함몰되는 법이 없이 보고적 자아로서 불적과 천축의 문화를 전하는 데 성의를 다한다.

통일신라에서 고려 중기에 이르는 동안 적지 않은 기행문이 출현했을 것으로 유추되지만『往五天竺國傳』이래 승려의 기행체험을 갈무리해놓고 있는 첫 자료는 고려 말 天頤이 쓴〈遊四佛山記〉라고 할 수 있다. 유가, 승가를 통틀어 국내 기행문으로는 최초로 등장한다는 점에서 벌써 그 의의가 드러나지만 아쉽게도 이에 대한 본격적 조망이 이루어진 적이 없었다. 성지를샅샅이 살피고 난 다음 그곳을 알지 못하는 이들에게 간접적으로나마 동행의 의미를 깨우치는 것이야말로 승려 기행문의 특성으로 삼을 수 있겠다. 하지만〈遊四佛山記〉는 여러 면에서『왕오천축국전』과는 차이를 보인다. 우선 서술적 자아의 모습이 여기서는 보다 적극적으로 표출된다는 점이다. 天頤은 대상에 대한 편향적 소개나 결과담을 전하는 소극적인 자아로서 만족할 수 없었다. 서술적 자아는 단순한 소재나 관찰자에 머물지 않는다. 물론 규모가 작은 四佛山을 유람의 대상으로 택했기에 그런 서술이 가능했다고도 하겠는데 서두에서는 東白蓮社의 역사적 전말을 밝힌 다음 주변 지식인들 중언 역시 수시로 삽

---

기 없으니/누가 내 고향 신라로 내 소식을 전할까

입시켜 산과 절의 법화도량으로서의 인연이 얼마나 도타운가를 제시한다. 아울러 자신이 동백사의 주지로 오게 된 전후 사정을 밝혀 나간다. 중국에는 서술적 자아와 東白蓮社가 얼마나 강한 인연으로 엮어져 있는지가 밝혀진다.

慧超는 『往五天竺國傳』에서 훌론 낯선 이국을 떠도는 이방인이었던 비해 천책은 사불산을 중심으로 그 지역과 이미 깊은 인연을 맺고 있었다. 따라서 〈遊四佛山記〉에는 여행의 주체로서 천책이외에도 적지 않는 인물이 등장하여 사불산 혹은 동백련사에 대한 안내, 중언의 봇을 부차적으로 수행하고 있어 발화의 다양성을 엿볼 수 있게 한다.

“다행히 지금 대사는 고향에 몸을 머무시며 東白蓮社의 시조가 되어 法華 도량을 갖추고 계시니 大乘 법화의 남은 향기가 오랫동안 빚어지다가 지금 비로소 나타난 것을 알겠습니다. 어찌 이 사적을 기록하여 후인이 보도록 남기지 않으시렵니까.”<sup>10)</sup>

“인간 세상의 묘함을 갖추어 사토를 열게 하였으니 이곳이 곧 화장의 세계가 아니겠습니까. 이미 몸소 유람하여 충분히 확인하셨으니 원컨대 빠짐없이 기록하여 듣지 못한 이들이 들도록 하십시오.”<sup>11)</sup>

위 대목을 통해 찬술이 당시 주변인들의 청에 의해 이루어졌으며

10) 天頃, 『호산록』 권4. “幸今師寓迹維桑 爲東白蓮之鼻祖 恒峙法華道場 焉知大乘蓮舌之餘香 醞釀千古 今始發揚 盖記斯迹以貽後觀耶”

11) 天頃, 상계서 권4. “豈人境俱妙撥開莎土卽華藏耶 旣躬遊目覩 厥旣不違 願記之無遺 令未聞者聞”

동백련사가 명실상부하게 근방사람들에게 성지로 각인되어 있었음을 어렵잖게 알 수가 있다. 호불자의 청으로 지어진 유산기인만큼 작품에서 서술적 자아가 그 전언의 본분을 잊어버리고 주정적 묘사로 일관할 가능성은 상대적으로 미약한 것으로 보인다.<sup>12)</sup>

遊歷의 범위가 달랐을 뿐 『往五天竺國傳』과 〈遊四佛山記〉는 차이점 못지않게 공동점도 적지않게 간직하고 있다고 보아야 한다. 앞서 살핀 대로 두 작품은 천축의 5나라, 혹은 사불산을 그 순례의 대상으로 삼아 관찰, 보고 하는데 일차적 의미를 두고 있었다. 감상의 평을 처리하는데 있어서는 전자가 시를 통해 내면의 심리를 표출했다면 후자는 산문을 통해 감정을 배설하는 것으로 나타난다. 특히 〈유사불산기〉에 삽입된 두 편의 시는 고래 불교역사를 일별하는 것으로 흔히 시를 자기중심적 발화의 통로로 삼는 관행과는 차이를 보인다. 慧超나 天頤 두 승려는 유자들에 비해 이른 시기에 기행문이 지닌 담론적 의의를 숙지한 인물들이었음에 틀림없다. 그들이 택한 서술의 대상이 천축이냐 사불산이냐 하는 차이가 있을 뿐 기행문을 통해 불교의 역사와 인연을 드러내고자 고민했다는 점만은 한결같다. 승려라면 누구든 불적에 대한 관심과 이해가 남다르다고 보지만 이들은 의례적 차원을 넘어 불적의 역사와 의미를 되새기기 위해 갖가지 기록을 접하고 인물들을 대상으로 취재를 벌인 것으로 보인다. 그리하여 한 사람은 일신의 위해를 무릅쓰고 중국, 그리고 인도로 떠났으며 다른 한 사람은 너무 근접해 있어 오히려 의미를 놓

---

12) 그러나 몇 군데에서는 사불산의 풍광과 사찰풍수를 통해 그 절이 지닌 변별성과 장점 을 의도적이라 할 정도로 드러내고 있어 주목된다.

치기 쉬운 이 땅의 산과 절에서 불교적 영험성을 추출해내는 데 고심하였다.

해외, 국내기행문으로서 각각 남상이 되는 이 두 작품은 시간적 상거에도 불구하고 승려의 신분을 견지하며 자신의 체험이 많은 사람들의 불교인연으로 확장되어 나가길 바라는 마음으로 불적 자취를 추적하는데 전념하였다. 각각 활동기가 다른 승려들이었으나 두 사람은 유력의 체험을 전하는 데 있어 자신의 내면이나 익일된 감정에 크게 지배되지 않고 報告的 自我로서의 몫을 잘 수행한 것으로 보여 진다.

## 2. 先驗的 自我

앞서 『往五天竺國傳』과 〈遊四佛山記〉는 여행의 체험을 사적 기억에 국한시키지 않고 보고적 자아의 시선으로 외적대상을 다수에게 친명하는 글쓰기를 지향하고 있었다. 그렇다면 서술적 자아가 자신을 서사대상으로 삼는 본격적 글쓰기는 언제 등장하는가. 문학사상 승려의 작품 가운데 스스로의 삶을 진지하게 응시한 작품으로는 고려말 天頤의 〈答芸臺亞監閔昊書〉가 최초인 것 같다. 천책은 이 글에서 거울속의 과거를 들려다보듯 그의 생 전반부를 장면별로 탐조해나가는 수법을 보여준다. 아직 自傳이 출현하지 않았던 현실을 감안할 때<sup>13)</sup> 그 작업이 갖는 의의는 상당하다 하겠는데 출가를

13) 논자에 따라서 고려 말 李奎報의 〈白雲居士傳〉과 崔灝의 〈倪山隱者傳〉을 自傳의 범주에 넣고 있으나 自托傳, 곧 托傳의 영역에 귀속시켜야 마땅하다고 본다. (조수학, 상계서, 47쪽) 주체성, 혹은 자아정립의 여지가 있기는 하지만 이들 작품은 화자 자신

결행하기까지의 번민, 출가이후 승가 생활에서 오는 자족감, 아직 火宅에 갇혀 궁극의 진리를 모르고 있는 이들에 대한 연민 등을 차분히 진술하고 있어 서구적 의미의 自敍傳에 비견하더라도 부족함이 없는 작품이라 말해도 좋을 것이다.<sup>14)</sup>

그렇다면 이와 같이 자신의 생과 내면세계를 섬세하게 드러내는 글쓰기가 과거에는 없었던 것일까. 그렇지는 않다고 본다. 승려의 글, 특히 편지글에서 유년의 삶, 출가의 계기 및 깨달음에의 추구 등을 통해 자신의 생을 반추하는 사례가 발견되기 때문이다. 天頤 이전에 승려로서 자전적 글쓰기의 전례를 남긴 대표적 인물로는 의천을 꼽아야 할 것이다. 의천은 널리 알려진 것처럼 文宗의 4남으로 태어나 출가를 단행한 탓에 당시 이미内外간의 이목을 집중시키고 있던 터였다. 무엇보다 영화를 누릴 수 있는 처지를 마다하고 출가를 단행했다는 점 때문에 세간의 호기심이 더 클 수밖에 없었다. 출가 해명의 필요성을 느꼈는지는 알 수 없으나 마치 의식하고 있었던 것처럼 남아있는 서신 곳곳에는 출가동기, 출가전후, 宋으로의 출국 상황 등이 빈번히 등장하고 있는 것을 보게 된다. 현재 남아있는 義天의 서신은 宋나라로의 求法旅行을 전후한 시기의 것들로 당시 궁내의 분분한 여론, 송나라로의 유학 결심, 돌발적 유학에서 오는

---

의 노출을 꺼리고 있으며 자자와 화자가 일치한다는 점을 명료하게 밝히지 않고 있어 자전으로서 한계점이 노정된다. 하지만 거의 동시대에 출현한 천책의 〈答芸臺亞監閔昊書〉는 주인공이면서 동시에 화자로서의 모습을 가리거나 우의적으로 처리하는 유자들의 글쓰기와 달리 서술자아를 곧장 노출시키고 있다는 점에서 자전에 값한다 하겠으며 서구적 의미의 자서전에 귀속시킬더라도 그리 큰 차이가 없다.

14) 김승호, 「고려불가의 자전적 글쓰기와 그 양상」, 『고전문학연구』 23집, 한국고전문학회, 2003, 131쪽.

불안감 등을 파악할 수 있게 한다. 다음 대목은 출가동기를 엿보는 데 도움이 된다.

의천은 일찍이 묘한 불도 배우기를 바라고 외람되어 출가의 무리에 참여하여 승려를 연구함에 상계의 불법을 거듭 빛내고자 했으며 성상을 도와 동방의 이 나라를 길이 보필하고자 기약했습니다. 그런데 불타는 화택의 번거로운 고난에 갇힘을 어찌하며 머리에 불은 불을 끄는 재액에 시달림을 어찌하겠습니까.<sup>15)</sup>

위와 같이 화택에 갇힌 채 세간의 명리에 골몰하는 중생의 삶에 절망감을 느낀 것이 의천이 출가하게 된 일차적 동기일 것이다. 하지만 주변사람들에게는 승려가 되어 부처의 교리를 설파하는 것도 나라를 위해 값진 일이 된다는 점을 내세워 출가의 당위성을 설파한 기록도 찾을 수 있다. 다행히 그는 父王의 호불적 성향에 힘입어 출가의 길에 들어설 수가 있었다고 전한다. 하지만 경전결집을 위해 송나라로 들어가기까지에는 우여곡절이 적지 않았다. 송나라로의 구법여행을 두고 대신들이 강경하게 반대하는 바람에 결국 암암리에 출국을 단행할 수밖에 없었는데 아래 기사는 상선에 편승하여 어렵사리 구법여행길에 올랐던 과정을 잘 증언해주고 있다.

---

15) 義天,『大覺國師文集』卷15, 〈般若道場疏〉. “某早希妙道 叨齒真流 研味佛乘 擬再光 於商季 匡毘聖旦 期永贊於仁方 其奈火宅之煩籠 或有燃頭之逃厄 今者 敢延縕侶 恭啓 淨場 轉茲殊勝之銓 表我焚勤之素 庶憑威於三寶 翼免撓於四魔 伏願衆聖垂光 用致穰穰之福 諸天降鑑 盡祛種種之災”

그윽히 생각하건대 義天은 이에 몸을 가벼이 여기고 법을 중하게 여겨서 책 상자를 지고 스승을 찾기를 매우 원하였던 바 임금님께 청함에 임금님이 승낙하시고 어버이에게 아름에 어버이도 따라 주셨으나 요사한 소문이 다투는 신하들의 귀에 들어가 뜻을 이룰 수 없게 되므로 문득 몸을 감추고 고국을 떠났으며 행장을 숨기고 바다에 몸을 띄웠으니 사방을 둘러보아도 이웃은 없고 오직 아득한 물결만 보였으며 외로운 나그네의 길에는 바다에 배 뿐이었습니다.<sup>16)</sup>

신변을 걱정하는 신하들의 반대에도 불구하고 의천은 商船에 의존하여 밀항하려는 방책을 세웠으며 이를 끝내 실현시킨다. 하지만 스스로 택한 그 길이 얼마나 고난의 길인지는 금방 드러나거니와 渡海과정에서 겪은 불안감과 고독감은 求法의 길이 또 다른 고행임을 여실히 상징해주고 있다. 현재 남은 의천의 편지는 송나라 왕족, 승려, 관료들과 나눈 것으로 의천의 생을 정연하게 정리하기에는 어려울 정도의 단문이다. 그러나 의천은 상대가 무엇을 궁금해 하는지 앞서 알아채기라도 한 듯 출가동기와 유학의 목적을 간결한 문장으로 요령껏 전하고 있다. 천책 이전에 이처럼 생의 역정과 승려로서 전변에 대해 상세하게 밝힌 승려는 의천이 유일하지 않을까 생각한다. 하지만 의천의 서신이 서술의 주체로서 자신의 생에 대해 구체적 정보를 제시함은 물론, 특히 주인공의 人性의 역사를 중심으

---

16) 義天, 상계서 권9, 〈與大宋知密州狀〉. “竊念 某爰自輕身重法 每思負芨尋師 請於君 君其諾矣 告於親親亦從之 風聽淨臣 雷同奪志 輒乃韜形去國 潛服放洋 四顧無隣 唯見滄浪之水 孤征有路 獲航朝夕之池 厚緣幸到於仁封 鄙抱聊陳於禮牘 如蒙外護 勉索前塗

로 한 산문으로 쓰여진 과거회상형의 이야기로 개념되는 자서전<sup>17)</sup>에 도달해 있는지는 자신하기가 어렵다. 정확히 말한다면 의천의 경우, 자기 술회나 삶의 歷程제시가 서사의 수준에 이르지 못하고 있다고 해야 할 것이다. 다시 말해 短文 위주의 결과론적 기술을 앞세움으로써 생을 구체적으로 포집하는 데는 않은 한계를 남기고 있다는 것이다.

천책 이전 儒, 僧家를 막론하고 스스로 삶과 인성의 역사를 밝혔던 자서전류의 글이 존재했을지 모르나 확인되는 것은 거의 없다. 이런 상황에서 <答芸臺亞監閔昊書>가 차지하는 의미는 더욱 각별할 수밖에 없다. <答芸臺亞監閔昊書>에는 승려의 전기라면 반드시 포함되어야 할 일생의 단락이 계기적으로 등장하며 47세까지 생애를 일별한다. 그렇다고 각 시간대가 균등하게 엮어진 것은 아니다. 민호가 직전에 천책에게 어떤 편지를 보냈는지 그 내용은 알 길이 없으나 불문에 들어선 친구에 대한 우려가 대단했던 것 같다. 그에 대해 천책은 “대개 유자를 만나면 유학을 말하고 불자를 대해서는 佛學을 의논하며 문답을 매끄럽게 하여보고 들은 것만으로도 믿는 마음을 일으키고자 한다.”<sup>18)</sup>고 했던 바, 閔昊가 유학자이므로 상대를 배려하는 입장에 서서 답신을 마련하기로 한다. 그런 다음 출가동기 및 계기, 親家와 外家의 가문과 분위기, 伯父의 출가 반대, 외란 중에도 부박하기 이를 데 없는 속가의 풍경 등을 하나하나 짚어 가며 끝내 출가할 수밖에 없었던 사정을 피력한다. 그는 자신이 택

---

17) 르쥔, 윤진 옮김, 『자서전의 규약』, 문학과 지성사, 1998, 17쪽.

18) 天頤, 상계서 卷4 “蓋欲逢儒說儒 對釋論釋 使問答如流 見聞發心也”

한 승가로의 입문이 즉흥적이고 돌발적인 행동의 결과와는 차원이 다른 말하려는 데 주안점을 맞춘다. 그리고 가끔은 생의 전체 조망에서 벗어나 특정한 날의 심사를 끄집어내 정밀하게 소개하기도 한다. 가령 萬德山 白蓮社로 투신한 날의 기억이 그런 것이다.

다행히 동지 두 사람을 만나 조용히 천리길에 올랐는데 길 위에서 어려움과 혐란함을 모두 맛보면서 한 달 열흘만에야 비로소 이르렀습니다. 만덕산이란 곳은 땅이 구석지고 사람이 드물었으며 고요한데다 내왕이 없었습니다. 다만 구름 낀 산줄기와 안개 낀 섬이 보일 뿐이고 나뭇잎은 하늘을 가리고 기다란 대나무와 맑은 시내는 구경할만했습니다. 눈썹이 크고 늙은 스님 너댓 분이 문으로 나와 웃으며 맞이하니 마침내 전답에 살며 장소를 변역하게 되면서 물가의 수풀아래 오랫동안 성태를 기르고 세상 밖의 장소에서 도를 보는 눈을 갈고 닦았습니다.<sup>19)</sup>

萬德山에 들어선 첫 날은 바로 그에게 새로운 세계가 열렸음을 시사하는 상징적 시간으로 남아있을지언정 익숙한 세계에서 생경한 세계로 편입하는 자가 느끼는 불안감 따위는 전혀 찾아볼 수가 없다. 그가 오래전의 일이지만 그날을 행복하게 회억할 수밖에 없었던 것은 그가 그토록 끌어안고 있던 염세, 무상감을 일시에 해소해주는 자득의 시간이 그때부터 열린 것으로 보고 있기 때문이었다. 아울러 그 이후 자신의 삶이 어떻게 변화되었는지도 밝히고 있다.

19) 天頃, 상계서 권4. “行得同志者二人 潛發啓行於千里 道途觀險 備嘗之矣 計月餘旬日始參 所謂萬德山 地僻人稀 寂無來往 但見雲岑烟島 掩映乎蒼茫間 嶺竹清溪 可邀可賞 唯厖眉老衲四五輩 出門笑迎 遂居稻田 傳相譯述 水邊林下 長養聖胎象外壺中 楷磨道眼”

비록 총명함이 전보다 떨어지긴 했으나 오히려 면벽을 부지런히 하여 애오라지 벽을 마주한 듯 캄캄하다는 꾸지람을 면하게 되었으며 마음의 바탕이 뒤엉키지 않아 그물 같은 장애가 없어지고 날날이 진실하므로 다행스럽게 여깁니다.<sup>20)</sup>

〈答芸臺亞監閔昊書〉의 서두는 편지로서의 본령보다는 짧은 날 자신이 겪었던 번민과 갈등, 그리고 도피처로서 불문을 택하게 된 내력을 밝히는 것으로 시작하여 14년간의 수행과 정진을 보여준 다음 閔昊에게 불교의 이치를 설파하며 그런 이해의 바탕을 마련한 뒤에 천태종에 귀의할 것을 청하는 것으로 매듭된다. 장문의 답서를 짓게 된 것은 민호에게서 받은 이전의 편지 때문이었다. 동문수학했던 민호는 편지에서 천책의 처지를 애흘하게 여기며 출가한지 14년이 지난 시점에서 환속을 종용하고 나섰던 것이다. 하지만 민호를 애뜻하게 생각하긴 천책도 마찬가지였다. 따라서 천책은 내용의 차순을 정해 논리적으로 이를 설득해나갔던 것이고 편지를 매듭지을 단계에 이르러서는 도리어 민호에게 天台信仰으로의 귀의를 간절히 청하게 된다.

“사람의 초심은 참되므로 부처와 더불어 둘이 아닙니다. 그러나 미묘한 뜻은 도를 같이해야 겨우 알 수 있으므로 부처의 말씀에 지혜가 있는 사람들 가운데서는 이 경을 말하지 않도록 부탁했습니다. 바라건대

---

20) 天頃, 상께서 권4. “雖聰明不及於前時 尚勤耳壁之間 聊免面牆之誚 心地不蓬 似無罣碍 眞箇自慶”

각하는 마음을 쏟아 신앙심을 가지십시오.<sup>21)</sup>

왜 유학자와 승려 사이에 소통이 되고 있지 않은지 천책은〈答芸臺亞監閔昊書〉를 통해 소상하게 일별해준다. 출가한 지 14년이 흐른 뒤에도 환속을 바라는 친구의 청에 어떤 불쾌감도 드러내지 않은 채 장문의 편지로 천태사상의 심오함을 알지 못하는 친구에게 교리의 핵심을 전한다. 그리고 끝내 결사참여를 권한다. 아주 정연하게 짜인 설득의 글임이 밝혀진다. 천책은 상대의 설득에 있어 불교적 教說보다는 자아를 직접 보여주는 것이 보다 효과적임을 직시하고 있었다. 불교적 인간으로서의 전면에 속하는 구체적 사례로 자신을 서술적 대상으로 삼고 있음은 주목할 일이다. 화법에서 2인칭과 3인칭은 객관적이며 전지적 시각을 확보할 수 있다는 장점을 지니지만 서사적 기교의 하나로 가면 속 인물의 발화처럼 비칠 수 있으므로 진실과 사실을 담보하는 데는 한계가 있다고 해야 한다. 하지만 역사적 인물로서 천책이 자신의 과거를 낱낱이 고백해나간 〈答芸臺亞監閔昊書〉에는 어떤 의구심이나 왜곡된 정보가 끼어들 틈이 없는 있는 그대로의 자아가 존재할 뿐이다. 거기서 서술적 주체는 천책 자신이며 내용 또한 자신의 체험에 근거한 것이기에 담론에 대한 어떤 의심이나 왜곡도 따를 수 없다.

고려 말에 이르면 유가들 중의 일부가 자의식을 갖고 이를 문학적으로 표출하는 움직임을 보이게 된다. 대표적 사례가 李奎報와 崔

---

21) 天頃, 상계서 권4. “初心能信與佛不二 然此妙旨 同道方知 故佛言無智人中 莫說此經  
伏惟閣下 留神生信焉”

瀣인데, 이들의 〈白雲居士傳〉과 〈倪山隱者傳〉은 고려말 신흥사대 부들의 부상과 더불어 그들의 주체성 혹은 자아 정립이 절실하다는 내면적 요구에 편승해 출현한 것으로 진단한 바<sup>22)</sup>가 있다. 하지만 이들에게는 자신 직접 노출시키는데 대한 주저함이 있는 바, 결국 우회적인 방식으로 자신의 생을 간접적으로 그려내는 데 그치고 만다.

조선 전 시기를 보더라도 자아를 서술적 대상으로 삼아 절실하게 내면 심리까지 포착하여 인성의 변화를 보여준 사례는 거의 없다. 자기노출에 거부감을 보이는 유교적 성향이 탓에 이를바 私文學의 출현은 거의 기대할 수 없는 분위기가 내내 지속된 것이다. 이에 비해 승가에서는 그 같은 유교적 풍토에서 일단 벗어나 있었다. 의천이나 천책은 신분이나 지위로 보아 현세에서 부귀영화를 누릴 수 있는 기득권층으로 고단함과 덧없음을 애써 외면하고 살아도 좋은 처지였다. 하지만 이들은 한결같이 속세란 火宅에 불과한 것이며 아무리 영화를 누리는 삶일지라도 朝露와 같음을 절실히 깨달았으며 유년기를 지나면서부터 속가로부터의 일탈을 꿈꾸고 있었다. 그들에게 출가는 당위적인 것일 수밖에 없었다. 그러나 많은 사람들은 여전히 이 같은 인식에 도달하지 못하고 있었으며 불가로의 입문 또 한 특별한 취향의 소산으로 이해되기도 하였다.

의천과 천책의 서신은 사부중생들을 대상으로 자신들의 삶을 예로 들어 불교적 인간으로서의 전변을 펼쳐 보이는데 초점을 맞추고 있다. 주인공이자 서술의 주체로서 나를 내세우는 두 작품에서 서

---

22) 조동일, 『한국문학통사』2, 지식산업사, 1984, 177쪽. 박희병, 「고려후기 선초인물의 정신사적 검토」, 『한국고전인물연구』, 1992, 17쪽.

술자는 先驗的 자아의 像에 가까우며 스스로의 삶을 증거하는 자리였던 만큼 당당한 어조로 승려로서의 삶이 왜 당위적인 것인지를 설득력있게 제시하였다. 문학사적 시각에서 본다면 의천에게서 발화된 자아표출의 글쓰기가 천책의 〈答閔昊書〉에 이르러 온전히 개화되었다고 해도 과언이 아니다.

### 3. 夢遊的 自我

西山大師 休靜은 天頤 아래 자신의 생을 두고 가장 상세히 써내려간 대표적 인물로 꼽을 수 있다. 그는 碧松, 芙蓉, 慶聖 세 고승의 전기에 해당되는 三老行蹟을 찬술했을 뿐만 아니라 완산부윤의 청에 따라 家傳을 찬술하기도 하였는데 조부, 그리고 자신에 걸친 三代의 전기라 하여 〈三夢錄〉으로 제명을 달았다고 한다.<sup>23)</sup> 조선시대 어떤 승려도 자신의 가계와 역정에 대해서 이렇듯 상세히 기록된 바가 없으며 유가 쪽으로 눈을 돌리더라도 자신의 집안 내력을 이처럼 정연하게 진술하고 있는 경우는 찾아보기가 어렵다.

그렇다면 〈三夢錄〉에 비친 휴정의 자아는 어떤 성격을 드러내고 있는지를 밝혀보기로 하자. 〈삼몽록〉에서 그는 문학적 의도에 의해 선택된 일인칭 화자가 아니라 스스로 生의 전반을 계기적으로 진술해나가는 주체자로 서 있음을 명백히 하고 있다. 서사시간을 父代 까지로 옮겨 잡고 있는 점도 주목되는데, 출가를 경계로 하여 이전

23) 休靜, 『淸虛集』 권 7, 〈上完山盧府尹書〉. “攀仰之中 伏承令書 伏悉令意 小子之先祖行蹟 及少年行蹟 及出家因緣 及雲水行蹟 … 勿隱織毫事 再再垂問 其敢嘿嘿 略舉三夢錄呈上”

속가의 삶을 허망하기 이를 데 없는 시간대로 형상화하는데 주저함이 없다.

특히 太宗 代에 친가와 외가가 昌化에 정착하게 된 내력, 외조인 金禹가 연산군 대에 들어와 귀양살이를 하게 되고 연좌에 걸려 常民으로 전락하기까지 집안사가 비교적 찬찬하게 드러나 있다. 자식에 대한 부모에 대한 아직 어린 그의 눈에 섬세하게 포착되고 있으며 두 분의 따뜻한 성품, 행동거지는 특히 망각되지 않는다. 아버지 崔世昌은 부지런하고 강한 지조를 지녔으며 남의 허물을 입 밖에 내지 않는 인덕의 소유자였다. 하지만 가문을 불러일으키고자 하는 열의 대신 술 마시고 풍월하는 벽을 극복하지 못하고 초야에 묻힌 삶으로 일관하였다. 그러나 그에게 아버지는 影殿을 관리하는 미관직마저 거부하면서도 근방 사람들의 분쟁 조정에 발 벗고 나서는 등 인덕있는 鄉官으로 회억된다.

휴정에게 어머니는 지아비에 대한 순종, 그리고 후덕한 인심을 지닌 이타적인 여인이다. 태몽을 소개하면서 어머니가 몽중에서 한 노파로부터 대장부를 잉태할 것이라는 말을 들은 뒤 자신이 태어났음을 밝히는 대목도 흥미로운데 그 같은豫示夢은 그것으로 그치지 않는다. 가령 아버지가 꿈속에서 어떤 노인이 梵語와 같은 말을 중얼거리더니 휴정의 머리를 어루만지면서 雲鶴이라는 두 글자로 네 이름을 삼으니 부디 진중하라는 말과 함께 雲鶴은 아이의 일생, 行止가 바로 구름 속의 학과 같다는 의미라고 풀이해주었다는 봉담도 더불어 소개하고 있는 것이다. 이밖에 휴정이 승려로서의 운명을 타고났음을 시사해주는 특징으로서 유년기에 탑을 쌓거나 기와를 가져다 절을 세웠다는 행동거지를 나열하여 숙세에 이미 불연을 갖

추고 있었던 운명이 아닌지 묻고 있다. 하지만 행복한 추억은 거기서 그치고 만다.

‘소자가 불행하여 겨우 아홉 살에 갑자기 어머니가 돌아가시고 또 한 봄을 지나 아버지마저 돌아가시니 백년의 생계가 하루아침에 무너지고 말아 천지가 망국하여 여탁에 엎드려 슬퍼하고 또 슬퍼할 뿐이었습니다.’<sup>24)</sup>

이 중언은 어린 그에게 닥친 충격과 비탄이 얼마나 강했던지 미루어 볼 수 있게 한다. 이후 휴정은 뛰어난 문학적 재주로 고을 원인 李思重의 사랑을 받게 되고 열두 살에 그의 추천으로 성균관에 입학하게 된다. 또한 부친의 친구가 배려해준 덕에 서당에서 뜻 맞는 친구들과 과거 준비에 전념하기도 한다. 하지만 처음 응시한 과거에 실패하고는 호남 지방으로 내려가는 스승을 따라나서게 된다. 휴정의 삶을 조망할 때 스승과 더불어 남방으로 내려갔던 것이 결과적으로는 출가의 계기로 작용하게 되었음이 드러난다. 이는 삶이 의지와 상관없이 얼마든지 변전해 나가는 것임을 선명하게 엿보게 하는 대목이기도 하다. 하지만 궁극적으로 휴정이 왜 출가를 할 수밖에 없었는지 절실한 동기는 따로 있을 법하다. 유년기, 청년기에 중첩된 幸不幸이 그로 하여금 세상에 대한 무상감과 허무감을 일깨워 주었다고도 볼 수 있다. 좀 더 유심히 들여다보면 ① 외아들로 출생

---

24) 休靜, 상계서, 〈上完山盧府尹書〉. “小子不幸年纔九歲 母忽先歿 又過一春 父亦繼逝百  
年生計 一朝瓦裂 天地罔極 伏廬哀哀而已”

(幸), ② 십 세 이전 부모의 죽음(不幸), ③ 李思重과의 結緣, 선친 친구의 학문 독려(幸), ④ 과거낙방 및 스승과의 결별(不幸) 등 幸不幸이 거듭해서 그에게 닥쳐왔음을 알 수 있다. 종잡기 어려울 정도로 펼쳐지는 삶의 굽이에서 그는 지리산으로 훌러들었으며 거기서 한 노숙과 조우한다. 老宿이 “그대를 보니 기골이 맑고 결코 보통 사람이 아니다. 뜻을 心空及第해 올리고 세상의 名利를 좇는 뜻을 아주 끊으라. 書生의 업이란 아무리 온종일 애쓴다 해도 백 년 동안의 소득은 다만 하나의 빈이름뿐이니 참으로 애석한 일이다.”<sup>25)</sup>라고 하자 의심 없이 받아들여 출가를 결심하게 된다. 생의 전반기에 국한된 기록이기는 하지만 출가의 배경, 계기가 서사랑의 3분의 2 이상을 차지하고 있는 것 또한 〈三夢錄〉의 서사적 지향성이 어디에 있는지를 충분히 엿보게 한다. 승려의 일대기 중 독자들이 가장 궁금해 하는 것이 바로 출가의 동기라는 점을 고려할 때 휴정은 적절한 안배했다고 할 수 있다. 출가를 단행하게 된 동기는 외부적인 요인에서보다 내면적 요인에서 찾는 것이 순리일 터인데敘述的自我로서 내가 나서지 않는다면 그 복잡 미묘한 생의 이면을 전할 수 없으므로<sup>26)</sup> 휴정은 스스로 話者로 나섰다고 할 수 있다.

그렇다면 휴정의 〈三夢錄〉에 반영되고 있는 그의 자아는 생에 대해 어떠한 시각을 가지고 있을까? 생의 전반부만을 훑어보더라도

---

25) 休靜, 상계서, 〈上完山虛府尹書〉. “觀子氣骨清秀 定非凡流 可回心於心空及第 宜永斷乎世間名利心也 書生之業 雖終日役役 百年所得 只一虛名而已 實爲可惜云”

26) 스스로 밝힌 생의 자취야말로 무엇보다 신빙할 수 있는 전기라는 인식은 휴정의 문도들이 마련한 휴정의 행장을 통해서도 분명하게 드러난다. 편양언기가 찬한 普濟大師 清虛堂 行狀을 보면 거의 〈三夢錄〉의 기록에 의거하여 휴정 생애의 전반부를 마련해놓고 있는 것이다.

휴정의 삶이 안온했다고 볼 수는 없으며 자신의 체험으로부터 세계를 바라보는 눈이 어느덧 무상감으로 가득 차게 되었음을 짐작하기 어렵지 않다. 따라서 완산 盧府尹에게 자신의 집안과 그 때까지의 이력을 밝히면서 제명을 〈三夢錄〉이라 한 것은 바로 속세를 바라보는 시각을 상징적으로 대변한다. 세상살이를 허망하다고 보고 있는 그에게 봉중은 세상을 비유하는데 가장 적절한 것으로 여겨진다. 그의 편지에 삶이 곧 꿈이라는 인식이 여기저기에서 발견된다.

그동안 젊주리기도 하고 혹은 추운 일도 많았으나 칠팔년을 깨닫지 못하고 꿈속에서 지냈으니 그때 나이는 서른 살이었습니다.<sup>27)</sup>

그 동안 혹 괴롭기하고 영화롭기도 한 일이 많았으나 역시 오륙년을 깨닫지 못하고 꿈속에서 보냈습니다. 그 때 내 나이는 서른 일곱 살이었습니다.<sup>28)</sup>

아 하나의 봇으로 지나간 자취를 늘어놓은 것도 하나의 꿈입니다. 삼가 잘 살펴주시기를 바라나이다.<sup>29)</sup>

이 뿐만 아니라 휴정은 ‘다시 完山 盧府尹에게 답하는 글’에 이르면 생과 세상, 그리고 꿈이 경계없이 서로 뒤엉켜 혼재된 것으로 그려지다가 삼매에 드는 것을 통해 그 꿈을 自在하는 지경에 이를 수 있다는 점을 환기시키게 된다.

27) 休靜, 상계서, 〈上完山盧府尹書〉. “其間或飢或寒者 幾何而不覺 夢過七八年矣 時年亦三十秋也”

28) 休靜, 상계서, 〈上完山盧府尹書〉. “其間或苦或榮者 幾何而亦不覺 夢過五六年矣 時年政三十七歲矣”

29) 休靜, 상계서, 〈上完山盧府尹書〉. “噫 一筆陳述 乃一夢也 伏惟令監”

'소자의 아버지는 한 꿈에 늙은이에게서 운학이란 이름을 얻었고 어머니는 한 꿈에 어떤 노파에게서 장부를 얻었으며 소자의 일생이 구름처럼 노니는 것 또한 부모의 한 꿈이었습니다. 나타나기는 그처럼 광대하였으나 배갯머리를 떠나지 못하였고, 변하기는 오직 잠깐 동안이었으나 이미 백 년이 되었으니 꿈인지 환상인지 경각과 영원이 거칠 없이 통하고 진실과 거짓이 같은지 다른지 결림이 없습니다. 한 찰나는 능히 무량한 겁을 거두어 담고 한량없는 겁 또한 능히 한 찰나를 거두어 잡습니다. 그러한즉 일상도 진실이 아니며 꿈도 허망한 것이 아닙니다. … 그러므로 삼가 아뢰오니 참현 대상공께서는 한단과 화서객을 웃지 마십시오. 마땅히 눈앞의 경계를 수습하여 꿈을 자재하는 삼매에서 노니시길 바랍니다.<sup>30)</sup>

完山 嘉府尹과 서신을 주고받을 때 휴정의 나이는 사십을 막 넘기고 있었다. 출가한 지 25년을 넘어서고 있던 때이다. 그 동안의 삶을 통해 그가 내린 결론은 세상사는 꿈속과 같다라는 것이다. 이에 대해 完山 嘉府尹은 왜 그렇게밖에 볼 수 없는지 설명해주기를 요청했고 휴정은 경전의 인용이 아닌 자신의 삶을 통해 이를 풀어나가기로 하였다. 휴정이 스스로 봉중의 나그네임을 밝히고 있으나 사실은 현상계를 고정불변한 것으로 보고 일상이 얼마나 허망한 것인가를 깨닫지 못하고 있는 뭇사람들을 배려한 것이니 그 자신이 미몽에 사

30) 休靜, 상계서, 〈再答完山嘉府尹書〉, “小子也 父之一夢 得老翁之雲鶴 母之一夢 得老婆之丈夫 小子之一生雲遊 亦父母之一夢也 所現者如許廣大而未移枕上 所變者 只在須臾而已作百年 夢耶幻耶 頃久融通 真耶妄耶 一異無碍 一剎那也 能攝無量劫 無量劫也能攝一剎那 然則 常者非真 夢者非妄……謹白參玄大相公 莫笑邯鄲華胥客 宣收攝乎目前境界”

로 잡혀 있음을 시사하는 것은 아닐 것이다. 이뿐 아니라 “풍운으로 서도 법을 보일 수 있고 緜竹으로도 마음을 전할 수 있다. 극락의 불국에서는 나뭇가지에 부는 바람 소리를 들어도 다른 생각이 이루어지고 향적 세계에서는 향기로 밥을 먹어도 三昧가 나타난다.”<sup>31)</sup>는 古인의 말을 인용한 것도 대중들이 허망한 꿈에 불과한 세상에서 벗어나 각성의 길로 들어서기를 경책하자는 뜻이 있다.

휴정은 三代에 걸친 家門과 자신의 삶을 상세하게 구현했으나 서술자로서 그 자신 역시 봉중을 거니는 나그네임을 부정하지 않고 있다. 하지만 그는 엄연히 역사적 자아이면서 동시에 삼매를 관하며 幻世에서 탈피하고자 하는 각성된 자아임이 점차 밝혀진다. 그는 곧 夢中과 한 몸인 世俗이 얼마나 허망한 것인지를 익히 알고 있다는 점 때문에 타자들로부터 신뢰감을 확보하는데 어려움이 없다. 삶이 꿈에 불과한 것임을 선연히 알아채고 있는 이른바 自在한 自我是 봉중에서 한 걸음 더 나아가 盧府尹과 자신이 또 다른 꿈을 꾸는 사람으로 더욱 그 상이 모호해지는 단계가 나타나기도 한다. 휴정이 노부윤의 답서 끝에 불인 三夢詞<sup>32)</sup>는 바로 꿈꾸는 자가 꿈속에서 보는 세속의 풍경과 다를 것이 없다. 속세를 봉으로 인식하는 것은 전통적 상념이므로 색다른 시각이라 할 것이 없으나 자신의 체험을 논증적 대상으로 삼아 철저하게 현상적 시각을 부정하고 있다는 것

31) 休靜, 상계서, 〈再答完山盧府尹書〉, “風雲可以示法 緜竹可以傳心 極樂佛國 聽風柯以正念成 香積世界 滌香飯而三昧顯 絶思議之深義 未嘗碍於言念超視聽之妙法 無不恒通於見聞”

32) 休靜, 상계서, 〈再答完山盧府尹書〉, 주인은 손과 더불어 제 꿈을 이야기하고(主人夢說客)/손은 주인에게 제 꿈을 이야기하도록(客夢說主人)/이제 두 꿈을 이야기하는 나그네(今說二夢客)/이 또한 꿈속의 사람일려라(亦是夢中人)

이 〈三夢錄〉의 특징이다. 한시적인 세상의 삶에 연연하는 것도 그렇지만, 바로 그 주체가 봉중의 자기임을 인식하는 것은 쉬운 일이 아니다. 휴정은 꿈을 자제하는 세계가 엄연히 존재한다는 점을 들어 꿈속의 夢遊者로 머물지 않겠다는 다짐을 드러낸다. 궁극적으로 휴정은 〈삼몽록〉에서 夢遊的 自我이면서 동시에 그는 꿈 밖에서 세상을 관할 수 있는 이중의 자아를 보여주고 있는 셈이다.

#### IV. 맷음말

서구문학적 이론과 개념에 온전히 기울어진 현재와 달리 과거 동양에서는 自我表出에 꽉 부정적 시각을 지니고 견지하고 있었던 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 僧家에는 상대적으로 자아 현시에 긍정적 시각과 함께 적극성을 보여 왔다. 이점에 주목하여 본고에서는 문학사적으로 서술적 자아이면서 동시에 체험적 자아가 등장하는 승려의 작품을 찾아 이로써 자아의 표출의 제 양상을 밝혀보고자 하였다. 요약컨대 慧超의 『往五天竺國傳』, 天頤의 〈遊四佛山記〉에서의 서술자는 그들이 접한 세계를 객관적으로 전하는데 열의를 다하는 報告的 自我에 충실하고 있다. 또한 義天, 天頤의 서신에서는 자신의 체험을 중심에 두고 불교적 인간으로서 진면목이 무엇인지를 설파하는 데 주력하는 先驗的自我가 등장한다. 끝으로 清虛의 〈三夢錄〉에서는 서술자가 생을 꿈으로 치환하는 방식으로 자신의 생을 돌아보는 夢遊的自我가 나타나는 것을 볼 수 있었다. 물론 조선후기에 근접할수록 사대부는 물론 여성, 평민조차도 자아의식

에 기초한 작품의 담당자로 나서지만 그런 시대가 도래하기 훨씬 전부터 僧家에는 자신의 體驗과 내면세계, 傳記를 스스로 밝히는 글쓰기적 전통이 있었음을 간과해서는 안 될 것이다. 이는 불교사, 문학사적으로 분명 주목되어야 할 사안이다.

### 주제어

---

自敍傳(Autobiography), 報告的 自我(Reported-self),

先驗的 自我(transcendental self), 夢遊的 自我(Sleep-walking self),

僧家文學(Buddhist priesthood), 僧家(literature), 書信(Letter),

紀行文(Travel sketches)

# Self-expression and its Literature-history Significance in Buddhist Priesthood(僧家) Literature

Kim, Seung-ho  
Dongguk University

The purpose of this study is to illuminate a point in the aspect of literature history that Buddhist monks had been positive in revealing ‘me’ from the early times compared to the literature in Confucian scholars. What reveals self as the narrative entity and hero is said to be Oriental tradition. However, Buddhist monks didn’t hesitate comparatively to clarify own past, inner world, and journey through travel sketches, letters and others. The works belonging to it are typical in the travel sketches by the monk Hyecho, letter by the monk Uicheondaesa, Yusangi(遊山記) and letter by the monk Cheonchaek, and the letter by the monk Seosan. Among those things, the travel sketches by the monk

Hyecho and the monk Cheonchaek allow the hero to be in the position of well reporting directly the strange world as the narrator and simultaneously as the entity of travel. Also, the letters by the Daegakguksa(national preceptor with great enlightenment) and the monk Cheonchaek are clarifying to other person based on self-experience about how the person of first entering the Buddhist priesthood reached the deep world of Buddhism and about what the characteristics in Buddhism are. Finally, the monk Seosan saw the world as a dream, and enjoyed expressing by comparing to the existence of walking aimlessly in it. Given arranging this, heros are shown to be entity in report, transcendental, and sleep-walking. Through this, the Buddhist literature is revealed to mobilize diverse sights even in expressing ‘me’. Writing in this method of seeking for self seems to be one of important characteristics in Buddhist literature, which is distinguished from Confucian literature, as well as being conformed to autobiography in a modern sense.