

만해 한용운의 선적(禪的) 역할의식에 관한 연구*

박 재현(서울불교대학원대학교 연구교수)

I. 문제의식과 연구방향

이 논문의 문제의식은 비교적 단순하다. 근대 개화지식인 승려 가운데 대표격인 만해(萬海) 한용운(韓龍雲, 1879~1944)의 사상에서 나타나는 난맥상을 어떻게 이해해야 할 것인가 하는 문제이다. 만해는 분명 근대를 대표한 승려지만 그 대표성이라는 것이 정치사회적 맥락이나 문학적 맥락에서 얘기 되는 경우가 대부분이다. 그가 승려였음에도 정작 그의 불교사상에 대해 논하는 것이 그만큼 본격적이기 어렵다는 사실을 말해준다. 이 논문에서는 만해의 사상적 근간이 개화의식이나 민족의식 혹은 유가(儒家) 의식에 있었던 것이 아니라, 선(禪的) 역할의식에 있었다는 사실을 밝힘으로써 그의 사상적 난맥상을 적절히 이해하는 계기로 삼고자 한다. 이러한 접근방법이 근대불교 연구에 대한 새로운 시각을 열 수도 있으리라 전망한다.

만해에 대한 그간의 연구성과는 많은 편이지만 대부분이 국문학 분야나 근대 사학 분야에 치우쳐 있다. 또 연구성과들 가운데 많은 수가 호교적 차원이나 민족주의적 의식에서 비롯되었다는 점 역시 부인하기 어렵다. 그 결과 만해는 시인, 사회운동가, 민족투사, 개화주의자, 혁명가 등의 이미지로 굳어졌다.¹⁾ 그런데 이러한 사이에 언제부턴가 사문(沙門)이나 선사(禪師)로

* 이 논문은 2005년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥

서의 만해가 가지고 있었을 문제의식과 불교의식에 대해서는 점점 묻지 않게 되었다. 특히 과하게 세속적으로 보이는 그의 불교개혁노선과 사회참여경향은 혹시나 그가 신분만 승려였던 게 아닐까 하는 의문조차 들게 한다.

하지만 이와 같은 만해의 이미지는 그간의 연구경향과 연구방법론상의 한계에서 비롯된 인상이 짙다. 지금까지 그의 불교사상에 대한 철학적 연구가 본격화되지 못함으로 해서 그에게 애당초 불교의식 같은 것은 별로 없었거나 중요하지 않았던 것처럼 보였을 수도 있다. 우리는 그동안 만해를 읽으면서 그의 민족의식에 주목할 뿐 승려의식을 간과했으며, 식민지 시대이라는 역사적 상황에만 주목한 까닭에 불교라는 종교가 내포하고 있는 본질적이고 보편적인 문제의식에 대한 이해가 부족했다. 이러한 연구방법론상의 문제점은 비단 만해뿐만이 아니라 한국 근대불교에 대한 그간의 연구경향에 내포된 전반적인 문제점으로 지적될 수 있다.

만해는 비교적 많은 수의 저작을 남겼지만 막상 그 가운데 그의 불교사상이 많이 함축되어 있다고 집어낼 만한 것은 별로 많지 않다. 불교에 대한 얘기를 할 때조차도 그는 뭔가 다른 입각점에서 발언하고 있는 듯한 인상을 준다. 만해의 사상에서 불교적 입각점을 발견하기 어려운 첫 번째 이유는, 무엇보다 그의 출가동기와 출가 후 학습과정이 선명하지 않기 때문이다. 그의 출가부더가 세속적 혹은 유가적 동기에서 비롯되었을 것이라는 추측이 상당한 설득력을 얻고 있다. 두 번째 이유는 상대적으로 너무 선명한 그의 사회개혁의식 때문이다. 전통 불교사상에서는 분야를 막론하고 사회의식이 뚜렷하고

재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2005-075-A00023)

- 1) 만해를 주제로 한 그간의 연구성과물에서 그의 이미지가 어떻게 설정되었는지 몇 가지 살펴보면 다음과 같다. ① 사회참여주의자(유병덕, 『일제시대의 불교』, 『한국불교사상사』, 원광대출판국, 1979), ② 유가적 불교인(허우성, 『만해와 성철을 넘어서: 새로운 불교이념 모색을 위해서』, 『만해학보』 2, 만해학회 편, 1995), ③ 급진적 개혁가(송현주, 『근대한국불교 개혁운동에서 의례의 문제』, 『종교와 문화』 6, 서울대 종교문제연구소, 2000), ④ 혁명주의자(심재룡, 『근대 한국불교의 네 가지 반응 유형에 대하여』, 『철학사상』 16, 서울대 철학사상연구소, 2003).

구체적으로 피력된 경우가 별로 없기 때문에, 그에게서 보이는 이와 같은 경향성의 근거가 불교가 아닌 다른 어떤 것일 가능성이 지속적으로 제기되어 왔다. 한 연구자는 만해 사상의 이와 같은 난맥상을 지적하면서 그의 불교를 ‘유가적(儒家的) 불교’라 정의했다,²⁾ 물론 만해는 신분만 승려였을 뿐 사실은 유가지식인이나 개화지식인이었다고 해도 무방하다. 하지만 그렇게 되면 그가 남긴 불교, 특히 선(禪) 관련 발언은 얼마든지 무효 처리될 가능성이 있다. 왜냐하면 적어도 사상적으로는 그는 불교에 ‘문외한’이라는 것을 인정하는 꼴이기 때문이다.

만해의 사상이 불교가 아닌 다른 입각점에 근거하고 있다는 주장의 주요 근거는, 그에게서 과도할 정도의 구세(救世) 의식이 발견된다는 점이다. “구세(救世)의 욕구는 유가적 충동”³⁾이라는 지적은 상당한 타당성이 있어 보인다. 강렬한 사회적 책임의식과 역사적 책임의식은 유학을 떠받치는 기둥이다. 유학, 특히 성리학은 늘 이러한 의식의 부재(不在)를 문제 삼아 불교를 비판해 왔다. 그런데 이 논리는 전통 유학의 주장을 여과 없이 받아들여 불교에는 구세적 충동이 없다는 것을 전제로 할 때만 유효하다. 다시 말해서 유학에서 얘기하는 것과 다른 형태와 방식의 구세적 욕구가 제기된다면 이러한 입장은 일면적 타당성만 갖게 되고, 결국 구세적 욕구라는 기준은 유학과 불교를 구분 짓는 전가의 보도가 될 수는 없다는 것을 알 수 있다.

유가적 구세논리는 기본적으로 성인(聖人) 혹은 그것을 지향하는 일부 지식인 계층에 의한 세상구제라는 살신성인(殺身成仁)의 구도를 갖추고 있다.

2) 허우성은 만해 불교의 성격을 ‘유가적 불교’라고 논증했는데, 만해에게서 뚜렷이 보이는 시중(時中)의 역사의식과 현실참여 의식 및 구세(救世)의 욕구 등을 근거로 제시했다. 그리고 한계전은 당시 만해의 고향인 홍성을 중심으로 한 울미의병에 대한 역사적 사실관계를 살피면서 이러한 의견에 뜻을 같이했다. 허우성, 「만해의 불교이해」, 만해학회 편, 『만해학보』 창간호, 1992; 허우성 1995; 한계전, 「만해 한용운 사상형성과 그 배경」, 『산청어문』 29, 서울대학교국어교육과, 2001.

3) 허우성 1995, 93쪽.

여기서 지향하는 구세의 내용은 사회 구조의 변혁이나 혁신 내지는 새로운 구조의 창출이다. 이에 비해 선불교적 구세논리는 구세의 주체가 무화(無化) 될 것을 필수적 전제로 요구하는 화광동진(和光同塵)의 구도를 갖추고 있다. 여기에는 구세주체의 주체의식이 강하게 함축된 구세논리는 사회적 권력관계의 변화를 가져올 뿐 진정한 구세가 되기 어렵다는 종교적 통찰이 깔려 있다.

유가의 구세논리에 따르면 구세의 주체가 주체의식을 상실하는 것은 곧 책임회피이다. 성인(聖人) 국가 건설의 사명감을 가지고 사심 없이 정책을 수행하며 그 결과의 공과에 대해 책임을 지는 것이 유학의 미덕이다. 구세의 욕구에 관한 한 유불(儒佛)의 차이는 유무의 문제라기보다는 내용과 방향성의 문제로 보인다. 따라서 만해에게 구세의 욕구가 강하게 풍긴다는 사실을 두고 곧 그가 불교적이기보다는 유학적이라고 단언하기는 좀 이르다. 만해가 품고 있었던 구세의식의 내용을 좀 더 면밀히 따져봐야 하지 않을까 싶다.

필자는 만해의 사상에서 불교 이외의 다른 입각점이 있으리라는 가능성을 부정하지 않는다. 민족의식과 개화의식, 유가의식 등이 만해의 사상형성에 적지 않은 영향을 끼쳤을 것이라는 점을 충분히 인정한다. 다만, 이러한 주장을 만해의 사상에 불교적 입각점이 별로 없다거나 그와 관련된 연구성과를 기대하기 어렵다는 논조로 받아들여서는 곤란하다는 점을 지적하고 싶다. 단적으로 만해의 발언과 행적 속에는 단순히 개화지식인이나 사회적 책임의식으로 무장한 유가적 지식인이라고 해서만은 설명하기 어려운 부분이 분명 있기 때문이다. 만해가 집필한 것으로 알려진 독립선언서 가운데 공약삼장에는 ‘자유’와 ‘비폭력’ 그리고 ‘배타적 감정의 자제’ 등의 표현이 있는데, 이러한 정신들이 유학사상과 거리가 있다는 지적 또한 이미 있었다.⁴⁾

4) 블라디미르 티호노프, 「기미독립선언서 공약삼장 집필자에 관한 고찰」, 『불교평론』 8, 2001. 112-131쪽 참조. 논자는 “자유와 보편적인 도덕에 대한 관심이 저조했던 그 당시에 종교, 정치 차원의 자유, 비폭력 사상을 고취한 거의 유일무이한 사회지도자”라고 만해를 평가하고 있다.

필자는 본 논문에서 선적 역할의식이라는 개념을 통해 만해의 사상적 교두보가 불교의식, 특히 선의식에 견고하게 뿌리내리고 있었다는 사실을 규명하고자 한다. 그의 역할의식이란 개화를 맞이하면서 그것이 곧 식민지로 전락하는 특수한 시대 상황 속에서, 시문 만해가 생각했을 그 자신의 역사적, 사회적 역할과 관련된 자의식이다. 그의 역할의식은 시대상황을 반영하고 있었던 까닭에 실존적이고 초역사적 문제의식을 근간으로 한 전통적인 선의식과는 색깔을 달리하였다. 그러나 그의 역할의식에서 근거와 기준으로 작동한 것은 선의식이었다. 이로 말미암아 만해의 역할의식은 일반적인 개화지식인이나 유가지식들의 그것과는 구별된다.

이 논문에서는 먼저 일제 강점기의 조선불교계에서 정신적 교두보로 작동했던 임제선(臨濟禪)에 대한 만해의 입장을 살피고자 한다. 이를 통해 그의 임제선 다시읽기 작업에 역할의식이 반영된 내용을 기술한다. 이어서 그가 제시하는 선의식의 본령이 어떤 것인지 선외선(禪外禪) 혹은 활선(活禪)이라는 개념을 통해 도출할 것이다. 그리고 마지막으로 종교와 사회의 관계에 대한 만해의 입장을 살펴봄으로써, 그의 사상에서 선의식이 역할의식의 근거와 기준으로 작동하고 있었다는 점을 밝힐 것이다.

II. 만해의 임제선 재정립: 심우도 이해를 중심으로

1. 심우도 다시읽기: 구원의식 vs 동참의식

만해는 비교적 많은 저술과 문건을 남겼지만 선(禪)과 관련된 문건은 정작 별로 많지 않다. 그의 불교관련 단행본급 저술로 『불교대전』과 『유마힐소설 경장의』 그리고 『십현담주해』(十玄談註解) 정도를 꼽을 수 있는데, 이 가운데 선사상이 직접 노출된 것으로는 『십현담주해』가 유일하다. 그런데 만해는

일제 식민지 시절 일본 조동종의 침략에 맞서 조선 임제종 운동을 발기한 장본인인데, 공교롭게도 『십현담』은 조동종의 문헌이다. 그래서 만해가 「십현담」을 주해했다는 사실 자체가 눈길을 끈다. 이렇듯 만해라는 한 인물 속에서 조동선과 임제선 전통이 모두 발견된다.

만해가 조동선에 관심을 가지게 된 이유는 무엇일까. 일단 두 가지를 상정할 수 있다. 한 가지는 어떤 계기에선지는 알 수 없지만 그가 일연(一然, 1206-1289)에서 김시습(金時習, 1435-1493)으로 이어지는 한국의 조동선 전통에서 임제선과는 다른 경향성을 발견하게 되었고 그기에 크게 공감했을 가능성이 있다.⁵⁾ 두 번째는 일본의 침략주의에는 저항했지만 선진 문화와 문물에는 상당히 호감을 가지고 있었던 만해가, 일본의 개화 과정에 일본 선불교의 주류인 조동종이 직간접적 역할을 했으리라 판단하고 조동선에 호감을 갖게 된 것일 수도 있다. 1908년 4월에서 10월까지 불과 반년 남짓한 기간이기는 했지만 그가 일본의 조동종 종립대학에 유학하여 일본의 주요 도시를 주유하며 신문물을 시찰했다는 사실에 주목할 필요가 있다.⁶⁾

이 두 가지 이유 가운데 굳이 하나를 골라 그것만 유효하다고 할 필요는 없다. 만해는 일본의 개화된 정치사회 체제에 긍정적인 관심을 가지고 있었고, 무엇보다도 그 과정에 적극적으로 동참했던 일본 조동종의 역할에 주목하지 않았을 리 없으며, 따라서 당연히 우리에게는 그와 같은 전통이 없을까

5) 고 민영규박사는 한국불교에서 조동선 전통과 관련해서, <행어비도(『유마경』) → 화광동진(승조) → 이류중행(남전) / 피모대각(동안찰) → 경초선(일연) → 『조동오위요해』(김시습) → 화광동진(경허 성우) / 한용운>의 연결고리를 제시한 바 있다. 본 연구자는 이른바 화광동진의 정신이 김시습을 거쳐 경허에 이르는 과정은 민영규 박사가 발표한 문건을 통해 여러 곳에서 확인할 수 있었다. 민영규, 「경허당의 북귀사」, 『민족과 문화』 12, 2003; 『사천강단』, 민족사, 1997, 117-125쪽 참조. 하지만 한용운까지 언급했는지는 직접 확인하지 못했다. 다만 한용운도 이 전통의 연장선상에서 볼 수 볼 수 있지 않을까 생각하고 있던 차에 심경호의 증언을 통해 간접적으로나마 확인할 수 있었다. 심경호, 『김시습평전』, 돌베개, 2003 참조.

6) 만해가 일본에 체류했던 동안의 행적에 대한 글이 근래 발표되었다. 호테이 토시히로, 「일본에 있어서의 한용운」, 『유심』 18., 2004, 60-65쪽 참조.

궁금해 하고 찾아보았을 것이다. 그 과정에서 미약하게나마 한국에도 조동선 전통이 이어져 왔다는 것을 알았고 그것을 되살려 조선불교계의 개화에 이바지하고자 「십현담」을 주석하기까지 했다고 보는 게 무리 없는 이해일 줄로 믿는다.

조동선의 사상적 경향성에 주목했던 만해는 조선 선불교의 사상적 근간이며 교두보로 작동하고 있었던⁷⁾ 임제선 전통에 새로운 이해를 도모할 필요성이 있다고 판단했으리라 짐작된다. 왜냐하면 그 자신이 조선임제종운동을 주도하기는 했지만, 임제선을 지향하는 조선 선불교계의 절속성(絶俗性)과 현실도외적인 면모에 대해서는 비판적인 시각을 품고 있었기 때문이다. 이런 배경에서 모색된 그의 임제선 재정립 노력은 십우도 해석에서 뚜렷이 나타난다.

만해는 1937년 『불교』 잡지에 「십우장설(尋牛莊說)을 발표했다. 성북동에 집을 마련하여 십우장이라 명명하였더니 사람들이 자꾸 그 뜻을 궁금해 하더라는 에피소드로 시작하는 내용인데, 십우도에 대한 그의 이해가 드러난다. 만해는 먼저 「십우도」의 내력과 대표적 해석인 임제종 전통의 곽암(廓庵)이 쓴 송(頌)을 열 가지 그림에 곁들여 소개하고, 자신이 또 그 각각에 한두 문장으로 된 짧은 설명을 덧붙이고 있다. 이 가운데 맨 마지막 입전수수편에 대한 만해의 설명을 보자.

[곽암은 일찍이 다음과 같이] 송(頌) [했다]. “맨 가슴 맨발로 저자에 들어와 [露胸跣足入塵來], 재투성이 흙투성이라도 얼굴에는 웃음 가득하며[抹土塗灰笑滿腮], 신선의 비법 따위 쓰지 않아도[不用神仙眞秘訣], 바로 마른 나무 가지에 꽃이 피는구나[直教枯木放花開]. [곽암의] 이젓[此]은 입니입수(入泥入水) 노파

7) 일제시대 조선불교도들에게 임제종이 갖는 의미를 “죽은 제갈공명이 살아있는 사마중달보다 낫다”는 한마디로 표현한 것은 탁견이다. 심재룡, 「임제록과 한국 조사선 전통」, 『무차선회 한국禪 국제학술대회 자료집』, 1998 참조. 이렇듯 임제종은 일본불교에 대항하는 조선불교의 깃발인 동시에 한계이기도 했다.

심절(老婆心切)로 자비(慈悲)의 손[手]를 드리우고[垂]하고 만장진애(萬丈塵埃)의 시장바닥(市塵)에 들어가 고해의 중생을 제도(濟度)하는 것이다. 이상이 곽암선사의 「십우도송」인데 그 후에 이것을 노래한 자는 그 수가 자못 적지 아니 하거니와 우리 조선에서는 경허선사의 십우도송이 가장 회자되고 있다. …… 곽암의 십우송을 차운(次韻)한 나의 시[拙詩]는 아래와 같다. ……

진흙 속에도 물속에도 마음대로 오가면서 [入泥入水任去來]
울고 웃는 모습 얼굴에 드러내지 않네 [哭笑無端不盈]
훗날 망망한 고해 속에서 [他日茫茫苦海裏]
다시 불꽃 속에서 연꽃으로 피어나게 하리 [更教蓮花火中開⁸⁾].

인용문에서 보는 것처럼 만해는 곽암의 송을 나름대로 설명하고 차운 형식으로 부연하고 있다. 그런데 여기서 먼저 곽암의 송에 대한 만해 나름대로의 이해가 얼마나 원의에 부합되는지가 궁금하다. 과연 곽암은 만해가 설명한 대로 자비와 중생제도라는 맥락에서 입전수수를 이해한 것일까. 만해가 소개하지는 않았지만, 본래 곽암의 십우도에는 송과 함께 짧은 사설 형식의 글이 곁들여져있다. 그 사설의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

싸리문을 홀로 달아걸고 있으니 수많은 성인들도 [싸리문 안쪽을] 알아보지

8) 한용운, 「尋牛莊說」, 『佛敎』 4, 1937, 13-14쪽. 원래 문건상에는 대부분의 내용이 한자로 되어 있지만 편의상 필자가 가급적 괄호 속 한자로 바꾸고 여러 문헌들을 참조하여 적절히 번역하였다. 만해가 차운한 시가 최근 화제가 된 적이 있다. 동국대학교는 2006년 개교 100주년을 기념하는 자리에서 열 폭 병풍의 형태로 된 만해의 친필 유묵 한시(漢詩)인 ‘심우시’(尋牛詩)를 처음으로 발견하여 공개한다고 언론에 대대적으로 알려 세간의 이목을 끌었다. 동국대는 이 병풍을 동문에게서 기증받았다고 했고, 같은 학교의 국문과 교수들이 당시까지 공개되지 않은 만해의 한시라고 고증했으며, 같은 과의 어느 교수가 처음으로 번역하여 언론에 공개한다고 발표했다. 그런데 심우시라는 이름으로 공개한 시는 1937년 『佛敎』 4호에 수록된 만해의 「십우장설」이라는 글의 말미에 ‘次廓庵十牛頌韻’이라는 제목으로 실렸고, 《(增補)韓龍雲全集》(신구문화사, 1973)에 우리말로 번역되어 소개되어 있다. 혼동이 없어야 할 것이다.

못하네. 나의 본 모습을 묻어두고 옛 성현들이 갔던 길도 등져버린다. 표주박 들고 저자에 들어가고 지팡이 짚고 집으로 돌아간다. 술집도 가고 고깃간도 들어가 교회를 펼쳐 [그들] 모두 부처되게 하네.⁹⁾

곽암의 사설 가운데 끝부분에서 중생제도에 대한 의지가 포착된다. 따라서 만해는 곽암의 심우도를 일단 수용했던 것으로 보인다. 그런데 곽암의 입전수수편에서 발견되는 또 다른 간과하기 어려운 것이 있는데 그것은 바로 강렬한 자의식이다. 그의 사설 가운데, “수많은 성인들이 알아보지 못한다”는 말이나 “내 본모습을 감추어 두고”라는 표현에 이러한 의식이 강하게 느껴진다. 특히 “옛 성현들이 갔던 길도 등져버린다”는 구절에서는 자신감이나 자부심으로 똘똘 뭉친 주체의식이 짙게 노출되어 있다. 곽암의 심우도에서 중생제도의 의지를 떠받치고 있는 혹은 그러한 의지의 근원이 되는 것은 다름 아닌 깨달은 자의 강렬한 자의식인 것이다. 그런데 만해는 바로 이 부분에서 문제점을 발견했던 것으로 생각된다.

곽암이 제시한 “술집도 가고 고깃간도 들어가 교회를 펼쳐 [그들] 모두 부처되게 한다”는 자세에는 일방주의적인 인상이 짙다. ‘~ 하도록 한다’는 의미의 ‘령(命)’이라는 한자어가 갖는 무게감이 예시롭지 않은 것이다. 곽암의 설명에는 깨달은 자의 초월의식 혹은 우월의식이 두드러진다. 이것은 자(慈)와 비(悲)를 바탕으로 한 동참의식이라기보다는 구원의식에 가깝다. 그의 입전수수에서 귀환하는 자는 시장통의 사람들에 비해 존재론적으로 우월한 위치에 있는 것처럼 보인다. ‘얼굴 가득 함박웃음’이나 ‘신선의 비결을 쓰지 않고 단번에 가르친다’라는 말이 풍기는 이미지는 여유나 자신감일지언정 결코 동감이거나 공존 같지는 않아 보이기 때문이다.

임제종 전통에서 입전수수는 깨친 자의 무애(無礙)와 자재(自在)를 나타내

9) 廓庵, 『十牛圖頌』, 卍續藏經 64, 775a. 柴門獨掩 千聖不知, 埋自己之風光 負前賢之途轍, 提瓢入市 策杖還家, 酒肆魚行 化令成佛.

는 대표적 코드이다. 그만큼 보살행의 맥락은 번번이 묻히곤 했다. 만해는 곱압의 십우도에 대해 대놓고 이의를 제기하지는 않았다. 하지만 십우도가 깨달은 자의 우월의식이나 구원의식에 근간을 두고 이해되어서는 곤란하다는 점을 포착했던 것으로 보인다. 그래서 그는 우월의식 보다는 동참의식을 강조하는 쪽으로 물꼬를 좀 돌려놓으려 했던 것으로 보인다. 그래서 그는 입전수수의 의미를 ‘노파심절한 자비심’으로 읽고, 고해중생을 제도하는 모습으로 이해했다. 십우도의 입전수수는 곧 보살행을 뜻한다는 것이 만해의 의견이다. 이러한 의미를 강화하기 위해 만해는, 곱압이 ‘재투성이 흙투성이 얼굴’로 묘사한 것을 ‘입니입수’(入泥入水)로 바꾸어 놓았는데, 들어감[入]은 칠하교[抹] 바르느[塗] 이미지에 비해 더욱 절실하고 전면적이다.

또 곱압의 해석에서는 저자거리로 들어선 자의 ‘얼굴 가득한 함박웃음’이 돋보이는데 비해서, 만해의 해석에서는 ‘울지도 웃지도 않는’ 진지하고 엄숙한 모습이 강조되어 있다. 이는 귀환한 자의 의식 속에서 세간이 출세간에 못지않은 무게감을 갖는다는 의미이다. 만해는 소를 찾아 처음 떠난 길[尋牛]이 세간에서 출세간으로의 출가를 의미한다면, 소를 찾아 세상으로 귀환하는 입전수수 역시 출세간으로부터 세간으로의 출가라는 엄숙한 사실을 상기시키며 보살행의 중요성을 강조하고 있다.

2. 십우도 다시읽기: 초월의식 vs 동류의식

입전수수편에 대해 만해가 차운한 시의 내용 가운데 또 하나 눈여겨볼만한 내용이 있다. 곱압이 ‘마른 나무 가지에 꽃이 핀다’[枯木放花開]고 했던 시구절에 댓구 형태로 만해는, ‘불꽃 속에서 연꽃으로 피어난다’(更教蓮花火中開)는 구절을 제시하고 있다. 마른나무에서 피는 꽃이 초월적 모티브에서 출발한 표현인데 비해서 불꽃 속의 연꽃이라는 표현은 ‘꽃’이라는 동류(同類)의식을 모티브로 하고 있는 듯이 보인다. 또 공교롭게도 이러한 의식의 근거

에는 심우도를 배출해낸 임제종이 아닌 조동종의 종풍이 있다. 불꽃 속의 연꽃과 유사한 표현이 「십현담」 본문 가운데 아홉 번째에 해당하는 「회기」(廻機)편에서 발견되기 때문이다.

털 뒤집어쓰고 뿔 달고 저자거리로 나와서 [被毛戴角入塵刹]
 불꽃 속에 핀 우담바라가 되고 [優鉢羅花火裏開]
 번뇌의 바다 가운데 비이슬이 되고 [煩惱海中爲雨露]
 무명의 산 위에선 구름 속 우리가 되어 [無明山上作雲雷],
 화탕지옥과 노탄지옥의 불도 불어서 꺼버리고 [鑊湯爐炭吹教滅]
 검수지옥과 도산지옥도 할 하여 꺾어버리되 [劍樹刀山喝使摧]
 금사슬의 깊은 관문에 붙들려도 머물지 않으니 [金鎖玄關留不住]
 길 아닌 길로 또 윤회하네. (行於異路且輪迴)¹⁰⁾

여기서 저자거리, 불꽃, 번뇌의 바다, 무명(無明)의 산 등은 모두 중생의 세계를 가리킨다. 그리고 피모대각, 우담바라, 비이슬 등은 중생구제를 의미한다. 그런데 중생을 구제하는 과정에 주목해야 할 사실은, 이것이 구제자와 피구제자의 존재론적 차별의식이 아니라 동류의식에 근간을 두고 있다는 점이다.

십현담의 회기편을 설명하면서 만해는 “[내가] 늘 생각했던 그 사람[所懷伊人]¹¹⁾”이라고 적고 있는데, 바로 이 부분이 그가 바람직하다고 생각한 수행자상을 보여준다고 판단했음을 알 수 있다. 이 모습을 그는 다음과 같이 보충하여 설명한다.

이는 그 정위(正位)에 머물지 않고, 다른 생명들 속으로 행함을 이룬 것이니,

10) 『십현담』 원문은 다음 문헌에서 각각 확인할 수 있다. 太泉·等純·興燈·心亮·淨煥 錄, 「爲霖禪師旅泊菴稿」, 卍續藏經 72, 694b와 728c; 한용운, 「십현담주해」, 《한용운전집》 3; 김시습, 「十玄談要解」, 韓國佛教全書 7.

11) 《한용운전집》 3, 360쪽; 『중편조동오위』, 295쪽.

인연에 따라 대상을 대하니 방법이 따로 정해져 있지 않다는 것이다. …… 정위는 ‘정해지지 않은’[異路]이요, 열반은 곧 윤회 속에 있으니, 사나이 이르는 곳이 [죄다] 본지풍광이다. 오래도록 윤회하면서도 생멸하지 않고, 소도 되고 말도 되어서 현묘한 관문에 머무르지 않는다. 세상을 벗어난 대장부는 마땅히 이와 같아야 할 것이다. 그렇다면 어떻게 하는 것이 정해지지 않은 길로 행하는 것일까?¹²⁾

「십현담」의 본문에서는 물론 만해의 설명에서도 참된 수행자의 정체성을 나타내는 핵심적 개념은 행어이로(行於異路), 더 짧게는 그냥 ‘이로’(異路)이다. ‘이로’는 지금까지 한자 원어에 충실하여 대체로 ‘다른 길’로 번역해왔는데 사실 좀 불명확하고 불친절한 번역이다. 행어이로(行於異路)는 『유마경』(維摩經)의 ‘행어비도’(行於非道)라는 말에서 유래한 것으로 보이며, ‘다른 길’이라기보다는 ‘정해지지 않은 길’로 이해하는 것이 더 적절하다¹³⁾. 만해는 이러한 태도를 일러 다시 ‘입니입수’(入泥入水)라 하고, “삼세의 모든 부처들이 소노릇 하고 말노릇 했다”¹⁴⁾고 덧붙였으니, 그는 진정한 수행자의 모습을 동류의식을 갖춘 보살행에서 찾고 있었던 것임이 틀림없다.

만해가 『불교』 잡지에 「심우장설」을 발표한 때가 1937년 6월이고 그가 『

12) 『십현담주해』는 원래 모두 한문으로 되어 있다. 인용문은 《한용운전집》 3권에 실린 『십현담주해』 번역과 이창섭과 최철환이 공역한 것(『중편조동오위』, 대한불교진흥원출판부, 2002, 291-304쪽)을 참조했다.

13) ‘行於非道’의 의미에 대해서는 고 민영규박사의 의견이 가장 적절해 보인다. 비도의 어원은 범어의 아가띠(agati), 즉 행하지 않는 배(所不行)라는 뜻이다. 하지만 아무것도 하지 않음을 의미하는 것은 아니라, 정해진 방법론에서 벗어난 ‘포괄적 방법론(roundabout way)’을 의미한다. 다시 말해서 길 아님[非道]은 길의 확실성을 부정하려는 데 그 내포적 의미가 있는 것이다. 『유마경』에 나오는 ‘비도’(非道)는 출세관과 초월의 길이 아니라 중생의 길, 축생의 길, 지옥의 길을 의미한다. 이는 언뜻 수행자의 길이 아닌 듯싶지만, 사실은 참된 수행자의 길은 그러해야 한다는 의미를 담고 있다. 따라서 비도는 ‘다른 길’이라기보다는 ‘정해지지 않은 길’로 이해하는 것이 좀더 원의에 접근한 번역이지 싶다. 십현담과 만해의 ‘이로’ 역시 다르지 않다.

14) 《한용운전집》 3, 360쪽. “三世諸佛 爲牛爲馬”

『십현담주해』를 발행한 때는 그보다 10년가량 앞선 1926년 5월이므로, 「십현담」의 ‘불꽃 속에서 핀 우담바라’가 ‘불꽃 속에 핀 연꽃’의 모태가 되었으리라 짐작된다. 게다가 십현담 회기편과 십우도 입전수수편의 전체적인 내용과 인상 역시 마치 일부러 그렇게 한 것처럼 유사하다. 회기와 입전수수를 서로 비교해 보면, 전자가 보살행 즉 수행자의 ‘역할’에 비중을 둔데 비해서, 입전수수는 수행자의 무애자재한 ‘의식’을 강조한다. 의도적이든 아니든 간에 만해의 십우도 해석 과정에 십현담의 ‘역할’ 의식이 반영되었으리라는 것은 거의 분명해 보인다.

만해는 정위(正位)를 떨치고 나와 중생들과 함께 윤회하는 고히를 선택하도록 종용하고 있다. 이렇게 세상 속으로 향하는 길은 ‘정해지지 않은 길’[異躋]이지만, 실은 그것이 바로 깨달음의 길이라는 점을 역설하고 있다. 이와 같은 만해의 십우도 독해는 수행자의 역할의식을 강조하기 위한 것으로 보인다. 입전수수의 자유는 세간으로부터 벗어날 뿐 아니라 출세간으로부터도 벗어나는 것, 편위(偏位)로부터 벗어날 뿐 아니라 정위(正位)로부터도 벗어남을 뜻한다. 출가시문의 빈번한 병통인 정위에 대한 집착은 허망하다. 정위는 공계(空界)이며 거기에는 본래 아무 것도 없다는 것이 바로 조동선의 통찰이며, 동시에 만해의 입각점이었다.

동안(同安) 상찰(常察, ?-961)이 「십현담」을 창작한 시기와, 그것을 주석하고 널리 알린 중국 법안종의 개조인 법안(法眼) 문익(文益, 885-958)이 그것을 주해한 시기는 정확히 고증되지 않지만, 두 사람이 거의 동시대 인물이라는 점에서 대개 10세기 초로 추정된다.¹⁵⁾ 그런데 바로 이 시기가 불교계는 물론 중국 지성계 전체에 선의 사회성과 역사성에 대한 문제의식이 정점에 이른 시기였다는 점에 주목해야 한다. “선은 중국사회와 역사발전에 어떤 역

15) “문익의 주해의 의의는 무엇보다 상찰의 현담 10편에 대한 최초의 주석이자 이 현담의 중요성을 동시대에 부각시킨 데 있다.” 서준섭, 「同安常察의 십현담 주해의 세가지 양상」, 『한중인문학연구』 15 참조.

할을 했고 무엇을 할 수 있는가” 하는 문제제기가 당말 오대를 거쳐 최고조에 달한 시기가 바로 이 때이다. 이 문제에 대한 숙제는 간화선을 내세운 원오(圓悟) 극근(克勤, 1063-1125)과 대혜(大慧) 종고(宗杲, 1089-1163)를 중심으로 한 임제종에서 감당했지만,¹⁶⁾ 이러한 문제의식이 당말 오대 시기에 활동했던 동안상찰과 법안문익에게도 반영되었으리라는 것은 재론의 여지가 없어 보인다.

이 때문에 조동선의 주요 이론을 담은 조동오위와 심현담은 유학자들이 보는 선종의 고질적 문제인 몰사회성이나 몰역사성과는 상당한 거리를 둔 독특한 성격으로 굳어졌다. 이들은 선가의 문헌 가운데서 가장 친사회적인 경향을 나타내고 있다. 이미 김시습이 이러한 점에 착안한 바 있고,¹⁷⁾ 만해

16) 간화선 등장의 중국지성사적 의미에 대해서는 다음의 두 논문에 자세히 설명되어 있다. 변희옥, 「대혜 간화선 연구」, 서울대 박사학위논문, 2005. 박재현, 「한국 불교의 간화선 전통과 정통성 형성에 관한 연구」, 서울대 박사학위논문, 2005.

17) 필자는 김시습이 「조동오위」와 「심현담」이라는 조동선 계열의 문헌에 관심을 가지게 된 이유는 아무래도 성리학과 불교 사이의 접점과 소통로를 찾으려는 의도에서 기인하는 것이라고 생각한다. 이것은 불교계에 대한 당시 유학자들의 보편적인 정서와 요구에서 비롯되었으며, 또한 매월당의 시대적 통찰에서 비롯된 것이기도 했다. 그의 『조동오위요해』(曹洞五位要解)는 조선 사대부의 의식에 팽배한 유가(儒家) 문학과 불가(佛家) 문학론의 불균형을 시정하고 선(禪)과 성리학을 결합하려는 시도이며 유불(儒佛)교섭의 이론적 성과로 평가된다. 최귀묵, 「禪詩論으로 본 김시습의 『조동오위요해』」, 『만해학보』 2, 만해학회 편, 1995, 145쪽 참조. 김시습과 조동선의 관련성은 1974년 민영규 박사가 그동안 저자불명으로 학계에 알려져 있던 『심현담요해』라는 문헌이 사실은 김시습이 지은 『조동오위요해』의 일부분이라는 사실을 발표했고, 이것이 당송 조동철학(曹洞哲學)의 총착점이라고 주장함으로써 주목받기 시작했다. 그리고 그는 자신이 보관하고 있던 『조동오위요해』를 손보아 1988년 학계에 공개했다. 민영규, 「김시습의 조동오위설」, 『대동문화연구』 13, 1974, 82-83쪽; 설감 註, 민영규 校錄, 「曹洞五位要解 未定稿」, 『매월당학술논총: 그 문학과 사상』, 강원대인문과학연구소, 1988 참조. 그리고 한중만박사는 국립중앙도서관에 소장되어 있던 편자불명(編者不明)의 『조동오위군신도』(曹洞五位君臣圖)라는 문건도 같은 문헌임을 밝혔다. 한중만, 「설감의 심현담요해와 조동선」, 『매월당 학술총서: 그 문학과 사상』, 강원대인문과학연구소 편, 1988 참조. 그리고 최귀묵박사는 이 문헌에 대한 문학적 연구를 시도한 바 있다. 최귀묵, 「禪詩論으로 본 김시

역시 바로 이 지점에 주목했을 것으로 보인다. 그는 수행자의 역할의식을 고양할 수 있는 선적(禪的) 근거를 「십현담」에서 발견했고, 그것을 임제선 전통의 「십우도」 해석에 반영하여 흡수하려 했던 것으로 보인다.

한국불교의 임제선 전통에는 순결주의와 근본주의적인 성격이 어떻게 해 볼 도리가 없을 만치 농후하다. 게다가 이러한 경향은 하루 이틀에 생겨난 것도 아닐 뿐더러 정통성 의식, 선민의식, 배타주의, 몰역사성 등과 계통 없이 뒤섞여있다. 만해는 임제선 전통에 내포된 이러한 요소를 보살행이 강조된 조동선의 오위설과 십현(十玄) 이론을 도입하여 상좌 보충함으로써 일체치하의 불교계에 역할의식을 보강하고자 했으리라 생각한다. 그리고 이 과정에서 「십현담」의 사상적 기초가 상당 부분 만해의 「십우도」의 해석에 반영되었으리라 생각한다.

III. 선과 사회적 역할의식

1. 선외선과 활선

만해는 선에 대한 자신의 입장을 ‘선외선’(禪外禪) 혹은 활선(活禪)이라 표현했는데, 여기에는 패쇄적인 선의식만 지나치게 강조해온 임제선 전통에 대한 반성이 작동하고 있었던 것으로 보인다. 그는 『불교』 제5집(1937년 7월 간행)에 실은 「선외선」에서, 전통적인 선을 상도(常道)의 선이라고 하고, 그것은 “의식적으로 선에 종사하여 참구(參究)의 상궤(常軌)를 밟아가는 것을 말함이니 곧 선학자(禪學者)의 선을 말함이다”¹⁸⁾라고 치부하고, 선외포단(禪

습의 『조동오위요해』, 『만해학보』 2, 만해학회 편, 1995; 「조동오위군신도서요해 연구」, 『선청어문』 32, 서울대학교국어교육과 편, 2004.

18) 「선외선」, 《한용운전집》 2, 326쪽.

依蒲團)으로 시심마(是甚麼)를 찾는 중에 유명(有名)의 속물이 얼마나 되는 줄을 알 수 있다고 꼬집었기 때문이다.

이와 대비하여 만해는 외형적으로는 선과 전혀 무관해 보이면서도 진실로 선적인 언동을 하는 경우를 예로 들어 그것을 선외선(禪外禪)이라고 했다. 그리고 단적으로 석존이 그러했고 영운(靈雲)과 향엄(香巖)이 그러했으며, 왕양명이 그러했고 심지어 배추장수조차도 그러하다고 일갈했다. 그에 의하면 석가모니는 물론이고 중국 조사선, 그리고 비불교도들까지도 포함하는 선의 근본 정신은 선외선의 형태로 구현되었다고 할 수 있다. 따라서 선외선이 오히려 선의 본류이고 정통이 된다. 그는 “이것을 오늘날까지 아는 자가 없는 것은 천고의 유감”¹⁹⁾이라는 말을 덧붙이고 있다. 만해 자신도 이미 이러한 주장이 전통적인 임제선의 선풍과는 현격히 다르다는 것을 알고 있었던 것이다. 그래서 선외선이라 칭하고 있는 것이기도 하다.

만해는 『불교』 제92호(1932년 2월)에 실은 「선과 인생」이라는 글에서도 다 음과 피력했다.

선이라면 불교에만 한하여 있는 줄로 아는 것이 보통이다. 물론 불교에서 선을 숭상하는 것이 사실이다. 그러나 선을 일종의 종교적 행사로만 아는 것은 오탁하다. 선은 종교적 신앙도 아니고, 학술적 연구도 아니며, 고원한 명상도 아니고, 심적(沈寂)한 회심(灰心)도 아니다. 다만 누구든지 아니하면 아니 될 것이요 따라서 누구든지 할 수 있는 지극히 평범하고 필요한 일이다. 선은 전인격의 범주가 되는 동시에 최고의 취미요, 지상의 예술이다. 선은 마음을 닦는, 즉 정신수양의 대명사다. …… 선학지는 고래로 대개는 산간암혈에서 정진하게 되었으나, 선학을 종료한 이후에는 반드시 출세하여 입니입수(入泥入水) 중생을 제도하는 것이요, 뿐만 아니라 수학할 때에도 반드시 산간암혈이 아니면 아니 되는 것은 아니다. 선이라는 것은 고적(枯寂)을 묵수(墨守)하는 사선(死禪)이 아니고, 기봉(機鋒)을 활용하여 임운등등(任運騰騰)하는 활선(活禪)이다. 선은 능히 위구(危

19) 「선외선」, 《한용운전집》 2, 328쪽.

懼)를 제하고, 선은 능히 애상(哀傷)을 구(驅)하고, 선은 능히 생사를 초(超)하는 것이다. 이것이 얼마나 큰 수양이냐.²⁰⁾

선에 대한 이와 같은 태도는 회두 참구(參究)와 인가(印可)를 근간으로 하는 전통 임제선 전통에서는 결코 생각할 수 없다. 만해가 말한 이른바 활선(活禪)에는 선 근본주의적인 태도에 대한 경계(警戒)가 강하게 내포되어 있어서, 선 수행 그 자체가 결코 특정 종교의 전유물일 수 없으며 누구에게나 열려있는 일종의 정신수양법이라고까지 말하고 있다. 이는 곧 선이 깨달음이라는 선불교적 가치 이전에 세상을 살아가는 이들의 마음자세와 관련해서 가치있다는 뜻이다.

중국 조사선에서 나타나는 특징 가운데 하나가 바로 ‘일상의 성화(聖化)’ 혹은 ‘성(聖)의 일상화’라고 할 수 있다. 하지만 이러한 표현은 다분히 수사적(修辭的)이다. 그것은 깨달음의 사회화라는 불교적 윤리의식을 배경으로 하기보다는 일상의 신비화를 통해 자신의 신성을 더욱 견고히 하려는 고도의 종교적 포석일 가능성이 높다. 그런데 위에 있는 만해의 발언은 결코 수사가 아니다. 그는 정말로 성의 일상화를 주장하고 있는 것이다. 하지만 만해는, 종교란 이 한정된 현상세계 속에 무한한 삶을 구현하는 것이며, 이는 결국 절대 역시 상대에 상대되는 것이니, 절대와 상대는 결코 서로의 의존관계에서 벗어날 수 없다는 입장을 견지했다.²¹⁾

선외선과 활선이라는 용어에 내포된 만해의 선의식은 전통 선과 비교해 볼 때 역할의식에 비중을 둔 관점으로 보인다. 이러한 관점을 견지하기 때문에 위에서 본 것처럼 불교의 테두리를 벗어나 보편적이고 실제적인 시각에서 선을 설명했다. 그런데 만해의 역할의식은 사회학적인 의미에서의 역할의식과는 내용을 달리한다. 그의 역할의식을 떠받치고 있는 것은 근간은 어디

20) 「선과 인생」, 《한용운전집》 2, 310-317쪽.

21) 심재룡, 위의 글, 126쪽.

까지나 선의식이다. 사회학적인 의미에서의 역할의식은 대체로 외재적 규범 체계나 행위주체의 내적 도덕성 또는 시대적 사명감에 의존하지만 만해의 경우는 그렇지 않다는 점에서 특이하다. 이것은 그의 역할의식이 유향을 비롯한 사회학적 맥락위에 있지 않다는 뜻이다.

만해의 역할의식은 외재적이고 타율적인 규범체계가 아니라, 행위주체의 자발성에서 불거져 나오는 독특한 구조를 취하고 있다. 역할의식의 진정성은 행위주체의 자재(自在)의 순도(純度)에서 결정된다는 입장이다. 그는 「선과 인생」의 말미에 다음과 같이 적고 있다.

인생관으로 보아서 인격적으로 보아서 사람은 피동(被動)되지 않는 것을 참 사람이라고 할 수밖에 없다. 색(色)을 따라서 시각이 착잡하고 성(聲)을 따라서 청각이 교란하며 희로애락을 따라서 정(情)의 상쾌를 잃고 안전과 위구를 따라서 심의 중추를 옮긴다면, 다시 말하면 외적 환경을 따라 내적 의식을 좌우한다면, 그러한 사람은 완전한 인격이 될 수 없는 것이다.²²⁾

위의 내용에 덧붙여 만해는, 동서양 정치계와 사상계의 여러 인물을 거론하면서 이들이 화두를 들고 참선을 한 것은 아니지만, 그들의 후천적 수양이 자연히 선적 활용에 부합한다고 말하고 있다.²³⁾ 선이 존재나 인식의 문제가 아니라 ‘활용’의 문제라고 보고 있는 것이다. 이는 매우 주목할 만한 탁견이다. 도구와 방법의 측면에서 ‘활용’으로 말해지는 것이, 주체와 행위자의 측면에서 보면 ‘역할’이 되는 것이다.

만해는 앞서 선이 전인격의 범주가 되는 것이며, 마음을 닦는 정신수양의 대명사라고 했는데, 결국 <선⇒ 인격완성(자발성 확립) ⇒ 올바른 역할 ⇒ 훌륭한 인생>의 구도가 잡힌다. 결국 훌륭한 인생을 살아낸 인물들은 한결같이 자발적으로 살아갈 수 있는 인격을 갖춘 사람들이었고, 선이 바로 그런 인격

22) 「선과 인생」, 《한용운전집》 2, 318쪽.

23) 「선과 인생」, 《한용운전집》 2, 318쪽.

을 갖추게끔 하는 최선의 선택이라는 것이 만해가 전하고자 했던 최종적인 메시지로 생각된다.

그런데 만해의 역할의식에서 왜 자발성이 문제가 되는가. 만해는 자발성이 선수행이나 그에 상응하는 행위를 통해 확립되는 것으로 인격의 완성을 의미한다고 보았다. 그리고 반드시 이것을 기초로 했을 때만 올바른 역할이 가능하다고 했다. 바로 이 점이 만해가 당시의 일반적인 개화 지식인과 구별되는 결정적인 대목이다. 만해가 생각한 올바른 역할이란 곧 보살행을 뜻한다. 온전한 의미에서의 보살행이 성립하기 위해서는 두 가지 조건이 전제되어야 한다. 먼저 구원의식이 없어야 한다. 내가 누군가를 구하겠다는 의식 자체가 이미 자타불이에 철저히 못하다는 증거이기 때문이다. 두 번째는 자기희생이 전제되어야 한다. 이 희생에 포함되어야 할 핵심적인 내용이 바로 ‘나’라는 자의식이다.

이러한 맥락에서 볼 때, 유가정신은 보살행이 될 수 없다. 유가 지식인 중에는 자존심과 명분을 지키기 위해 생명을 초개처럼 던진 경우가 많지만, 그렇게 버려지는 생명은 버려지는 것이 아니라 투자되는 것이다. 생명을 던져 뭔가를 도모한다면 그 버림은 온전한 버림이 아니다. 그것이 온전하지 못한 까닭은 그 가운데 기대의식과 부채의식이 내재해 있기 때문이다. 유가적 의미에서의 자기희생은 현재에 죽어 역사 속에서 살겠다는 의지의 반영이다. 이것이 유학이 종교일 수 없는 무엇보다 분명한 근거이며, 유학적 자기희생이 보살행과 구분되는 지점이다.

만해는 선외선을 통해 선이 정위에 안착해서도 안 되지만, 깨침이라는 결과물을 세상으로 환원하는 시혜적 행위나 세상을 구제하겠다는 구도를 취해서도 안 된다는 점을 지적했다. 이런 맥락에서 선수행에서 비롯된 역할의식은 역할을 더욱 순수하고 견고하게 한다고 하겠다. 왜냐하면 과잉된 역할의식에서 빚어지곤 하는 부정적인 상황 즉 과도한 주인의식이나 지분의식 혹은 보상의식을 사전에 전제하기 때문이다. 이러한 만해의 선관을 유가적 역

할의식이라고 보기는 어렵고, 굳이 이름 붙인다면 선적 역할의식이라고 할 수 있을 것이다.

2. 종교와 사회의 연결과 단절

만해가 중요시했던 역할의식이 사회학적인 맥락이 아니라 선학적 맥락에 근간을 두고 있다는 사실은, 종교와 사회의 관계에 대한 그의 기본적인 시각을 통해서도 확인된다. 우선, 종교와 사회와의 관계를 거칠게 나뉘보면 대개 분립(分立)²⁴과 불리(不離)의 두 가지 양상이 있다. 분립은 정치사회적 영역과 종교영역이 각기 다른 차원에 있으므로 결단코 서로 간섭하지 말아야 한다는 입장이다. 서양의 사상적 전통에서 볼 때 분립은 정치세력과 종교세력 사이의 불가침협정의 성격이 짙다. 종교세력에서 볼 때 이 원칙은 사회성이나 역사성과는 구분되는 종교영역 고유의 순수성을 확보하는 데 주안점을 둔다는 점에서 소극적 형태의 종교 중심적 시각이라고 할 수 있다. 동양종교에서도 별반 다르지 않을 것이다.

불리(不離)의 양상은 좀 더 복잡하다. 종교영역과 사회영역의 불리란 두 가지 의미를 함축한다. 첫 번째는 종교체제도 어차피 사회체제의 일부분일 뿐이며, 따라서 종교현상도 사회현상에 불과하다는 입장을 담고 있다. 두 번째는 종교는 반드시 사회 반영적이어야 하고, 종교적 가치는 사회에 구현될 때 비로소 완성된다는 입장이다. 이렇듯 똑같이 불리를 말하더라도 입장과 취지는 전혀 달라서, 앞의 것이 철저히 사회의식을 전제로 하는데 비해서 뒤의 것은 종교의식을 적극적으로 반영한다.

이렇게 종교영역과 사회영역의 관계가 세 가지로 정리될 수 있다면, 이 가

24) 정교분리라는 말처럼 요즘은 분립(分立)보다는 ‘분리’(分離)라는 용어를 주로 쓴다. 하지만 이 논문에서는 분리와 분립을 구분하지 않고, 만해가 주로 사용했던 분립이라는 용어로 통일하여 쓴다.

운데 종교의식이 반영된 것은 사실상 마지막 경우뿐이다. 왜냐하면 두 번째 경우는 말할 것도 없고 첫 번째 분립의 양상 역시 종교영역을 따로 떼어 놓고 상관하지 않겠다는 뜻이고, 이것은 곧 사회 영역에 종교적 가치를 들이대지 말라는 뜻도 내포하는 것이어서 결국 사회 중심적 사고이기도 하기 때문이다.

만해가 남긴 문건을 살펴보면, 그는 종교영역과 사회영역의 관계를 두고 분리와 분립을 모두 말하고 있다. 그러나 두 입장이 혼재되지 않고 정연하다. 1911년 6월에 반포된 사찰령과 조선 불교계 내부의 친일사조에 대항하고자 만해는, 임제종운동을 일으켰으나 실패했고 이후 정교분립 원칙을 적극적으로 개진하기 시작했다. 그리고 1931년 9월에는 『불교』 잡지 제87호에 「정(政)·교(教)를 분립하라」는 글을 발표했다. 이러한 사실은 그의 분립 주장이 종교와 사회의 관계에 대한 본질적 문제의식에서 제기된 것이 아니라, 당시의 구체적인 정치 사회적 상황을 반영하여 개진된 것임을 보여준다. 그의 정교분립 입장은 서양의 종교 세력과 정치 세력 사이의 불가침협정과 같은 정교분립론에 입각하여 사찰령으로 침해받은 조선불교의 자율성 회복을 위해 마련되었다.²⁵⁾

만해는 자신의 정교분립 주장이 매우 특수한 사례에 적용되는 좁은 의미의 정교분립이라는 점을 분명히 했다. 그는 「불교청년동맹에 대하여」라는 글에서 청년동맹의 첫 번째 사명으로 정교분립을 꼽으면서, “여기에서 정교분립이라 함은 정치와 종교의 원리적 비판으로부터, 일반의 정치와 일반의 종교의 엄격한 본질적 분립을 말함이 아니요, 조선 불교에만 한하여 있는 특수한 정치적 간섭 즉 조선 사찰령에 대하여 말하는 것이다”²⁶⁾라고 분명히 못 박고 있다. 그의 정교분립 주장은 조선불교계에 대한 일제의 영향력 차단이라는 상황논리를 반영한 것이다.

25) 장석만, 「만해 한용운과 정교분립원칙」, 『불교평론』 8, 2001, 93-111쪽.

26) 한용운, 「불교청년동맹에 대하여」, 《한용운전집》 2, 203쪽.

이러한 정황을 감안하여 상황논리를 배제한다면, 종교와 사회의 관계에 대한 만해의 기본적인 입장은 불리로 파악된다. 그의 대표저술인 『조선불교 유신론』(1913년)에도 정교분립에 대한 내용은 보이지 않는다. 오히려 그는 1910년 3월과 9월에 중추원의 김윤식과 테라우치 통감에게 승려의 결혼을 금지하지 말고 승려 자유에 맡겨주도록 간청하기까지 했다. 정교분립은 커녕 정치의 힘을 빌려 불교의 개혁을 도모한 것이다.

또 만해가 사회영역과 종교영역의 불리관계를 표방한 대표적 개념이 바로 ‘대중불교’이다. 그는 대중불교를 다음과 같이 설명하고 있다.

대중불교라는 것은 불교를 대중적으로 행한다는 의미이니, 불교는 반드시 애(愛)를 버리고 친(親)을 떠나서 인간사회를 격리한 뒤에 행하는 것이 아니라, 인간 사회의 만반 현실을 조금도 여의지 않고 번뇌 중에서 보리(菩提)를 얻고 생사 중에서 열반을 얻는 것인즉 그것을 인식하고 실천하는 것이 곧 대중불교의 진실이다.²⁷⁾

만해는 “불교를 대중적으로 행하는 것”이 대중불교라고 적시하고 있다. 종교체제도 어차피 사회체제의 일부이지 않느냐는 시각과는 전혀 다르다. 그보다는 종교는 반드시 사회 반영적이어야 한다는 입장이다. 그가 말하는 대중불교 혹은 민중불교는, 현세의 흐름에 변하지 않는 불교의 진리에 굳게 바탕을 두는 동시에 평범한 민중들의 감정과 풍속에 밀접히 접근하고 기꺼이 동화될 수 있는 불교로 규정될 수 있다.²⁸⁾

만해가 말하는 불리의 기준은 어디까지나 종교에 있다. 그를 개화지식으로 단순화할 수 없는 이유가 바로 이것이다. 만해는 사회의식의 과잉을 경계하기까지 했다. 그 대표적인 사례가 1920년대 중반에 접어들면서 조선을 점령한 주요한 사회의식인 반(反)종교운동에 대한 태도에서 나타난다. 사회

27) 한용운, 「조선불교의 개혁안」, 《한용운전집》 2, 167쪽.

28) 심재룡 2003, 127쪽.

주의사상으로 무장한 좌익계열의 민족주의자들이 주도한 이 움직임은, 종교 부인(否認)은 물론이고 종교단체를 민족운동노선에서 배제하기도 했다. 불교계에서는 일부 승려들까지 우호적인 태도를 보였다.²⁹⁾ 한용운은 백용성, 허영호와 함께 반종교운동에 대응하였다. 그는 반종교운동이 유물론이나 회의론, 허무주의나 무정부주의와 그 궤를 같이한다고 봤다.³⁰⁾ 흔히 전통 수호적이고 복고적이라고 평가받는 백용성과 만해가 같은 입장을 취한 것이다. 만해는 정치사회적 맥락에서 함부로 종교를 무화하지 말라고 경고했다.

종교와 사회의 관계를 두고 만해는 분립과 불리를 모두 말했지만, 그는 일정하게 종교의식에 근간을 두고 있다. 종교의식보다는 사회의식을 반영한 듯이 보이는 그의 불교개혁론 역시 마찬가지이다.

나는 일찍이 불교 혁신에 대하여 첫째 관권과 분립하여 자치주의를 철저히 할 것, 둘째 통일단체를 공고히 하여 불교 전도와 또 불교 사회화에 노력할 것을 역설한 사실이 있노라. …… 정치는 그 본질상 도덕이나 종교와는 분명히 구분하여야 할 것이니, 정치는 현실계를 대상으로 하는 것이요, 종교는 이상계를 표준으로 하는 것이라, 이따므로 진정한 의미에 있어서 논평하면, 정치가를 비난하고 혹 책(責)할 책임은 도덕가나 종교가에 있거니와, 종교가와 도덕가의 엄준한 이상을 정치가의 현실관으로써 지배 혹은 좌우할 것은 아니니 ……³¹⁾

여기서 보는 것처럼, 만해는 불교의 분립뿐만 아니라 그것의 사회화, 즉 대중불교를 건설을 해야 한다고 주장한다. 또 사회영역에 종교적 기준을 들이대는 것 또한 정당하다고 공언하고 있다. 그의 역할의식이 선의식에 견고하게 발붙이고 있다는 것을 보여주는 결정적인 사실이다.

만해가 불국토를 사회나 국가로 이해했으며, 개인의 운명이 사회나 국가

29) 자세한 내용은 김광식, 『근현대불교의 재조명』, 민족사, 2000, 40-70쪽 참조.

30) 한용운, 「조선불교의 개혁안」, 《한용운전집》 2, 160-169쪽

31) 한용운, 「불교개신에 대하여」, 《한용운전집》 2, 159-160쪽.

의 운명과 정치적 사실에서 벗어날 수 없다는, 정치력의 침투력에 대한 날카로운 자각이 그의 불교를 전통적 선승의 것과 구별 짓는다고 평가된 바 있다.³²⁾ 그런데 정작 문제는 어떤 맥락에서 불리를 말하고 있는가 하는 점이다. 만일 그가 종교 역시 사회체제의 일부분일 뿐이라는 입장에서 이러한 의견을 개진했다면, 그를 사회개혁과 발전이라는 맥락에서 불교개혁을 도모한 개화지식인으로 파악해도 좋다. 하지만 앞서 설명한 바와 같이 만해의 입장은 종교에 견고하게 뿌리내리고 있다.

IV. 나가는 말

만해 한용운을 포함한 한국 근대불교를 주제로 한 기존의 연구방법론은 대체로 정치 사회적 시각을 견지해 왔다. 그래서 그 연구주제 역시 당시 인사들의 정치사회적 발언과 활동내역에 초점을 맞추었고, 불교계와 정치사회 사이의 역학관계에 비중을 두었다. 그 결과 근대불교인들의 사상적 입각점으로 불교보다는 민족의식이나 개화의식 등 다른 배경을 지적하는데 별로 망설이지 않았다. 그런데 이로 말미암아 근대불교 연구에서 정작 ‘불교’를 빼버리는 결과를 낳았으며, 단적으로 만해의 사상 속에서 그의 불교사상과 사회사상이 서로 겹돌게 되는 난맥상을 보일 수밖에 없었다.

본 논문에서는 만해의 사상을 규명하기 위해 불교 이외의 다른 사상적 근거를 찾기보다는 선적 역할의식이라는 측면에 주목했다. 이는 만해의 사상적 특징은 개화의식이나 민족의식보다는 선의식에서 드러난다는 판단 때문이다. 역할의식과 선의식의 관계는 정도와 내용상에 차이가 있을 뿐, 만해 개인 뿐만 아니라 근대 개화 지식인 승려들에게서 나타나는 보편적 현상으로, 이 시대를 연구하는 하나의 방법론으로도 제시될 수 있을 것이다.

32) 허우성, 1995, 93-95쪽 참조.

만해의 불교사상과 사회사상 사이의 접점을 찾아내야만 궁극적으로 그의 사상에 대한 올바른 이해가 가능하다. 본 논문에서는 만해가 생전에 임제선을 전통적인 방식과는 다르게 이해하고 설명해야 할 필요성을 느꼈고 또 그렇게 했다는 사실을 설명했다. 그에게 있어 조동선은 일제 종교정책의 선봉에 선 경계해야 할 대상인 동시에, 조선 임제종에 사회적 역할의식을 깨워줄 수 있는 유력한 대상이었다.

선의식과 역할의식 사이의 접점을 찾는 것이 일제치하의 선수행자들에게 던져진 보편적 문제였고, 만해를 비롯한 근대의 불교인들은 저마다의 안목과 통찰을 가지고 그 접점을 찾아냈다. 그 안목과 통찰의 내용과 차이가 바로 그들의 사상적 특징을 가늠하는 가장 분명한 기준이 되어야 할 것이다. 근대 개화기를 살아낸 지식인 승려들에게서 선의식과 역할의식은 끝내 선명하게 구분되지 않는다. 근대불교인들은 이 둘의 접점을 어디서, 어떻게 찾아냈는가 하는 주제 의식이 근대불교를 읽어내는 과정에서 지금 절실히 요청된다.

주제어

근대불교(modern Korean Buddhism), 한용운(Han Yong-un), 역할의식(role perception), 임제선(Linji Chan), 조동선(Caodong Chan)

The Buddhist Role Perception of Han Yong-un(1879~1944) in Modern Korean Buddhism

Park, Jae-Hyeon (Seoul Graduate School of Buddhism)

The purpose of this dissertation is to investigate the role perception of Han Yong-un (1879~1944) in Modern Korean Buddhism. The study of the his thought has proceeded from the standpoint of nationalism, so that he is well-known as a poet, campaigner, philosopher of enlightenment or revolutionist. But we has forgotten for a long time that he was a bonze.

In this study, I state that he was worried about how make certain social role perception in Korean Chan Buddhism. His effort to solve the problem was achieved by connection between Linji Chan and Caodong Chan. he disentangled a characteristic of the Korean Linji Chan, so to speak transcendentalism and non-historicity, by means of introduction of Caodong Chan. Here, it seems that his circumstantial judgement was worked at that time.

Han Yong-un's understanding of the Linji Chan is not conventional, as he name it 'Chanless Chan'(禪外禪). It is different from the existing Korean Chan tradition, because a role consciousness work in his idea. In this point, he is different form a general campaigner or revolutionist. Where is the interface

between the Chan consciousness and role consciousness? This was the most urgent problem to modern Korean buddhist. And they presented that interface with each one's viewpoint and insight.