

2003 만해축전

만해시화축제

孫心奇題

만해대상 시상 | 전국고교생 백일장 | 축전 시인학교 | '님의 침묵' 서예대전 | 만해시화 부채전 | 시심작불대전

● **일시/장소**

2003년 8월 8일 (금) ~ 8월11일 (월)
백담사 만해마을

● **주최**

강원도
조선일보사
(재)만해사상실천선양회

● **주관**

한국시인협회/강원일보/강원도민일보/강원작가회의/오늘의 시조학회
한국교수불자연합회/경원대 의상학과·아동학과/의상만해연구원/불교평론

● **협찬**

문화관광부/(주)현대자동차/한국마사회/속초 신흥사/양양 낙산사/고성 건봉사

2003 만해축전

심포지엄 1

민족 · 민족시 · 민족시인

심포지엄 2

세계화와 동아시아적 가치

심포지엄 3

불교와 생활문화

심포지엄 4

만해의 정치 · 사회사상

심포지엄 5

오늘의 시조, 무엇이 문제인가?

심포지엄 6

조선불교유신론의 21세기적 의미

(재)만해사상실천선양회

민족 · 민족시 · 민족시인

- 민족시의 정체성에 대한 몽상/장경렬 7
- 민족시, 민족시인은 누구인가?/이전청 23

세계화와 동아시아적 가치

- 세계화와 동아시아 가치/이기상 35
- 세계화, 동아시아적 가치 그리고 동북아시아 경제통합/김세원 90
- ‘아시아적 가치’에서 ‘새로운 아시아 구상’으로/백영서 112

불교와 생활문화

- 백담사 목조아미타불 복장 저고리의
형태적 특성에 관한 연구/조효숙·안지원 143
- 백담사 목조아미타불 복장 저고리 직물 연구/김선경 168
- 불교적 관점에서 본 유아교육/이희선 189

만해의 정치 · 사회사상

- 한용운의 정치사상에 관한 연구/윤세원 211
 - 사회진화론과 만해의 사회사상/유승무 243
 - 만해 한용운의 불교적 ‘노마돌로지’에 나 타난
근대성과 탈근대성/장시기 267
-

• 만해 한용운 선사의 민족정신에 대하여/전보삼	290
----------------------------------	-----

오늘의 시조, 무엇이 문제인가?

• 현대시조에 나타난 '서정'의 양상들/유성호	315
• 조선시, 전통, 시조/김춘식	330

조선불교유신론의 21세기적 의미

• 조선불교유신론 집필의 배경과 개혁 방향/정광호	349
• 조선불교유신론의 소회(塑繪) 폐지론과 선종의 정체성/서재영	361
• 조선불교유신론과 현대 한국불교/김광식	394
• 근대계몽철학과 조선불교유신론/허도학	422
• 조선불교유신론과 만해의 문학관/고명수	442
• 조선불교신론에서 근대적 세계관 읽기/이도흙	471
■ 만해 연구 논저 총목록	493



민족문학 심포지엄

민족 · 민족시 · 민족시인

- 민족시의 정체성에 대한 몽상/오락번
- 민족시, 민족시인은 누구인가?/이건청

민족시의 정체성에 대한 몽상

오탁번(고려대 교수)

1.

무더위가 기승을 부리던 지난 7월 초 춘천댐으로 밤낚시를 다녀왔다. 춘천댐 못 미쳐 오른 쪽으로 난 고갯길을 넘으면 고탄 낚시터가 나온다. 배를 타고 강을 건너가서 좌대에 앉아 낚시를 하는 유료 낚시터이다. 몇 년 전에도 친구들과 밤낚시를 한 적이 있었는데 요 몇 년 사이에는 짬을 내지 못했다. 댐낚시는 영 종잡을 수가 없어서 나처럼 그냥 세월이나 낚는 게으른 낚시꾼에게는 인기가 없지만 춘천의 대학에 출강하는 아내가 그날 마침 학기말 성적을 내려 춘천에 간다고 하기에 나도 따라나선 것이다.

春川은 붕어낚시를 즐기는 나에게는 독해할 수 없는 두꺼운 책과도 같은 느낌으로 다가온다. 조그만 저수지는 산세나 물빛으로 어느 정도 감을 잡을 수가 있지만 광활한 댐은 도저히 나로서는 헤아릴 수 없는 불가

능의 공간이다. 춘천호나 파라호 그리고 충주호로 낚시를 갈 때마다 시험공부 제대로 안 한 아이가 어려운 시험지 앞에서 찢찢매매 도무지 종잡을 수 없는 물의 깊이에 압도당하곤 한다. 어찌다가 월척에 버금가는 붕어를 잡는 수도 있지만 그거야말로 내가 낚은 것이 아니라 붕어가 지나가다가 우연히 낚시에 꿩었다는 생각이 앞서기만 한다.

그러나 춘천호 하류의 고단 저수지는 나처럼 어정쩡한 도시의 끈들을 위하여 댐 가까운 곳에 좌대를 설치해 놓고 불가촉성의 광활함을 인공적으로 축소해 놓은 곳이어서 몇 년 전에 왔을 때도 씨알은 잘지만 붕어를 낚는 재미가 괜찮았다. 붕어의 입질도 멋드러지고 힘도 좋아서 손맛을 즐기기에는 안성맞춤이었다.

그날 낚시터에 도착한 것은 막 해가 지려는 시간이었다. 조용한 좌대를 달라고 해서 댐 쪽에 가장 가까운 먼 좌대를 탔다. 평일이어서 끈들이 많지도 않았지만 좌대가 워낙 한갓진 곳에 위치하고 있어서 하룻밤 쉬고가기에는 딱 좋았다. 해가 저물자 무더위도 한결 수그러들었고 마주 보이는 산도 금새 어둠에 잠겼다. 떡밥을 개어서 두 바늘 낚시에 형광찌를 끼어서 던졌지만 보이지 않는 물 속에 어떤 물고기가 떡밥을 건드리는지 찌가 좌우로 약간씩 흔들흔들할 뿐 이렇다 할 입질은 오지 않았다.

아침 다섯 시가 되어 잠이 깨어 일어나 보니 미끼를 단 채 밤새 던져놓았던 세 칸 대의 낚시줄이 축 늘어져 있었다. 붕어가 잡힌 줄 알고 채었던 한 뺨 남짓한 누치가 걸려 나왔다. 밤새 낚시에 걸려 있던 누치는 힘이 빠지지 않았는지 수초 사이에서 한사코 버텨기었다. 물안개가 수면 위로 가득 피어오르고 있었다. 강 건너 푸른 산도 안개에 가려 희미하게 형체를 드러내고 있었다.

낚시에 떡밥을 새로 꿰어 물안개 속으로 던졌다. 입질은 자주 왔지만 수초 때문에 밑걸림이 심했다. 안개가 거의 건힐 무렵이 되어서야 드디어 붕어를 낚았다. 깊은 수심의 붕어답게 찌올림도 아주 우아했고 버텨

기는 힘이 넘쳤다. 붕어의 크기도 딱 조금 전에 잡은 누치처럼 한 뼘 남짓 했다. 초등학교에 1학년, 2학년 교실이 나뉘어져 있는 것처럼 춘천호의 물고기들도 크기대로 모여서 한 곳에서 놓고 있는 것일까. 붕어는 완벽한 자세를 뽐내면서 어망에 들어가서도 지느러미 파닥거리며 떼를 쓰고 있었다.

안개가 걷히자 강 건너 산이 물 속에 그냥 빠져 왔다. 너무나 고왔다. 내가 던진 낚시의 무지개빛 찌가 물 속에 비친 산의 허리에 꽂혀 있었다. 낚시대 위에는 뒤룩뒤룩한 눈깔을 한 장수잠자리와 버들눈보다도 더 작은 실잠자리들이 앉았다가 날아가곤 하였다. 푸른 물과 그 속에 빠져 있는 푸른 산 위로 흰 해오라기들이 날아가고 있는 모습을 보면서 나는 문득 서거정(徐居正)의 《동인시화(東人詩話)》에 나오는 시구(詩句) 하나가 생각났다.

서거정의 《동인시화》에는 고려시대의 시인 강일용(康日用)의 해오라기, 〈노자(鸞笭)〉를 노래한 시가 나온다. 해오라기에 대한 시를 쓰려고 매번 비를 무릅쓰고 천수사(天水寺)의 남쪽 계곡에 가서 해오라기를 바라보다가 어느 날 드디어 한 구절을 읊게 되었다. 그는 너무나 감격하여 “지금 내가 옛사람이 이르지 못한 바를 얻었다. 이는 해오라기를 읊고자 비를 무릅쓰고 계곡을 헤맨 것이 헛되지 않았다.”라고 사람들에게 말하였다. 그가 해오라기를 보고 읊은 시구는 바로 이렇다.

푸른 산허리를 베며 날으네.

飛割碧山腰

이 시구에서는 ‘베다’는 뜻을 지닌 할(割)이 바로 자안(字眼)이요 시안(詩眼)이다.

춘천호에 실물대로 그림자를 드리워서 어느 것이 실상이고 영상인지 구분할 수 없는 푸른 산 위로 날아가는 해오라기를 보고 나는 정말 옛 시

인의 시안에 탄복을 했다. 시 한 구절 얻기 위하여 비를 무릅쓰고 계곡을 헤맨 옛 시인의 시정신이 정말 소중하게 느껴졌다.

시인이 시를 쓸 때 말 하나를 고르느라고 고심하는 것은 옛날이나 지금이나 다 같다. 나는 낚시대가 제 무게에 의해서 까불대는 모습을 형용하기 위하여 고심을 한 적이 있다. 하늘하늘, 까딱까닥, 흔들흔들……. 이런 말을 다 버리고 ‘꽤친꽤친’이라는 말을 찾아냈을 때 나는 너무 기분이 좋아서 한밤 중에 혼자서 위스키를 몇 잔 마신 일이 있다. 우연히 북한의 소설을 읽다가 이 기막힌 말을 발견하게 된 것이었다. ‘올랑올랑’이라는 말이 나오는 <또 애기똥풀>이라는 시를 쓸 때도 마찬가지였다.

시인은 언어의 정령(精靈) 앞에 기도하는 사도(使徒)가 되어야 한다. 언어를 방기한 시인은 마침내 시인을 포기한 것과 다름이 없다.

꽤친꽤친하는 낚시대 펴고
동동거리는 형광찌 불빛따라
알미운 붕어 한 마리 잡고 싶다
— 지금쯤 고향 집 지붕에는
하양 박꽃이 환하게 피어
은하수까지 다 물들이겠다

— 오탁번, <연애미학서설> 부분

2.

고향을 떠나와 객지에서 사는 수백만 명의 사람들이 한식이나 추석이 되면 고향을 찾아가서 성묘를 하고 차례를 지낸다. 아마도 전 세계에서 우리 민족만큼 옛 조상을 섬기는 일에 온 정성을 다하는 민족은 없을 것이다. 그만큼 가문의 뿌리에 대한 긍지가 높아서 족보를 중시하여 대대

로 물려주는 풍속도 일반화되고 있다. 나도 물론 동복 오씨(同福 吳氏) 족보가 있고 추석이면 고향으로 성묘를 가고 큰집에 가서 차례를 지낸다.

분단 후 처음으로 북한의 고려항공 여객기가 이산가족 상봉을 하러 가는 남녘의 사람들을 태우기 위해서 김포공항에 착륙하는 모습을 보면서 통일로 가는 일이 정말로 가까워졌다는 생각이 들었다. 북한에 있는 가족을 만나러 50년 만에 고향을 찾아가는 그들이야말로 진정한 의미의 귀성객일지도 모른다. 분단이라는 타의에 의하여 가족과 헤어져서 50년을 보낸 이산가족들의 통한의 슬픔이 단 며칠 동안의 가족상봉에서 다 풀릴 수야 없겠지만, 남북화해의 시대를 맞아서 남북을 오가는 이산가족들의 해후의 발걸음은 통일을 그만큼 앞당기는 상징적인 일이 되리라고 본다.

북한의 혈육을 만나러 가는 사람들이 준비한 선물도 각양각색이라고 한다. 어떤 사람은 족보를 가지고 간다고 한다. 어릴 때 헤어진 아들딸에게 자신의 뿌리를 알려주기 위해서 족보를 가지고 간다고 한다. 조상을 중시하는 우리 민족의 특징을 단적으로 나타낸 선물이라고 생각한다.

또 얼마 전 남측 언론사 사장들이 북측의 김정일을 만났을 때, 전주 김씨(全州 金氏) 시조묘에 참배할 의향을 떠보았다고도 한다. 그랬더니 김정일은 북한에서는 본관(本貫)이 다 없어졌지만 여건이 허락하면 참배할 수 있다는 대답을 했다고 한다. 공산주의자인 그도 가문의 뿌리를 부정할 수 없는 모양이다. 하긴 김일성 사후에 유훈(遺訓) 통치를 해오는 김정일이나 정치지도자인 김일성을 ‘아버이’라고 호칭하는 북한 주민이야말로 국가 체제를 거대한 가문으로 인식하는 사람들인지도 모른다. 이번에 이산가족 상봉을 위하여 서울에 온 북한 사람들이 이구동성으로 ‘장군님 품에 안겨서’ 잘 살고 있다는 이야기를 하는 것을 보고도 북한 특유의 훈련받은 언행이라는 생각이 들어 씩씩했지만, 한편으로는 정치지도자에 대한 느낌을 이렇게 은혜로운 이의 ‘품’으로 인식하는 그들은 어찌 보면

군사부(君師父) 일체를 덕목으로 삼던 유교 봉건주의 시대의 가치관을 그대로 지니고 있는 게 아닐까 하는 생각도 들었다.

《산림경제(山林經濟)》에는 이상한 은행나무에 대한 이야기가 나온다. 근처에 다른 은행나무가 없는데도 열매를 맺는 암 은행나무가 있는데, 이는 강물에 비친 제 그림자를 숫놈으로 알고는 열매를 맺는다는 이야기이다. 나는 이것을 자손이 번성할 것을 바라는 조상의 마음으로 바꾸어 시를 쓴 적이 있다. 은행나무와 인간을 넘나드는 일종의 족보(族譜, Family Tree)를 만든 셈이었다. 그것도 몇 백 년의 족보가 아니라, 1만 년 전의 빙하기에서 시작되는 시적 상상력의 족보를 형상화시킨 셈이었다.

할아버지 산소로 가는 강 언덕에
아름다리 은행나무 한 그루가 있는데
번성한 자손 바라는
할아버지의 마음인 듯
다닥다닥 해마다 은행이 열린다
근처에 은행나무 숫놈이 없지만
강물에 비치는 제 그림자를
늪름한 제 짝으로 생각하고
정반이를 하는 은행나무

만 년 전 빙하기 때
마주보고 서 있던 은행나무는
얼음에 갇혀 숨을 거두고
불 같은 사랑 혼자 꿈꾸며
뛰어난 상상력으로 빙하기를 견딘
그 옛날의 암 은행나무 한 그루가

할아버지 산소로 가는 강 언덕에
홀로 다산성을 뿔내면서 살고 있다고
자손들은 믿는다

지구를 뒤덮은 빙하 때문에
꽃을 피우고도 열매를 맺지 못한 채
숫놈과 생이별한 한을 푸느라고
아름다운 암 은행나무는
사랑의 열매를 알알이 낳고 있는데
빙하기가 다시 오면
나의 사랑은
무슨 나무로 살아 남아서
절멸의 시간을 넘어서고 있을까

— 오탁번, 〈은행나무〉

빙하기를 견디고 살아 남은 몇 안 되는 식물 가운데 하나인 은행나무는 암수가 마주보고 서 있어야 꽃이 피고 열매가 열리는 나무이다. 그런데 어느 동네에 암 은행나무가 한 그루밖에 없는데도 은행이 열리는 것을 보고 사람들은 그 암 은행나무가 강물에 비친 제 그림자를 수놈으로 알고 있기 때문이라고 믿었던 것이다. 이런 유의 이야기는 각 지방마다 약간씩 다르기는 해도 널리 퍼져 있는데 여기서 중요한 것은 은행나무가 서 있는 공간이 꼭 산소 근처이거나 종가(宗家)나 큰집 앞이라는 사실이다. 조상 숭모라는 의식과 혈연으로 이어진 가족간의 유대를 은행나무에 빗대고 있는 것이다.

추석이 되어 큰집에 모여 제사를 지내는 사실은 살아 있는 이승의 후손들이 세상을 하직한 저승의 조상들을 만나는 엄숙한 해후의 시공이

된다.

한자리 못 앉아 있는 마음일 때,
친구의 서러운 사랑 이야기를
가을햇볕으로나 동무 삼아 따라가면,
어느 새 등성이에 이르러 눈물나고야.

제삿날 큰집에 모이는 불빛도 불빛이지만,
해질녘 울음이 타는 가을강을 보겠네.

— 박재삼, 〈울음이 타는 가을강〉 부분

혈연의 정을 노을 비긴 강물결에 슬쩍 빗대면서, 제삿날을 맞아 큰집을 찾아오는 대가족의 구성원들이 불빛이 고운 호롱불 아래 도란도란 이야기하는 소리가 금방이라도 들려올 듯한, 우리 민족의 원형질적인 시적 담화라고 하겠다.

3.

나의 시적 에세이에 해당하는 《오탁변 시화(詩話)》(나남출판, 1998)는 “좋은 시는 정말 좋고, 나쁜 시는 정말 나쁘다!”라는 말로 끝나고 있다. 이 우스개 같은 말속에 사실 나의 시의식과 시론(詩論)이 남김없이 들어 있다고 해도 과언이 아니다. 〈시와 삶의 이야기〉라는 이름으로 그 에세이를 《현대시학(現代詩學)》에 연재하는 1년 동안 나는 이러한 명제를 늘 염두에 두고 있었다.

좋은 시는 정말 좋고 나쁜 시는 정말 나쁘다라는 말은 흡사 산은 산이요 물은 물이라는 어느 스님의 말씀처럼 하나마나한 황당하기 그지없는

말이지만, 곰곰이 생각해 볼 때 이 말은 꼭 나의 시적 명제라기보다는 모든 사람들 특히 시를 쓰는 시인들이나 시를 연구 교육하는 이들이 늘 염두에 두어야 할 당연한 말이 아닐 수 없다. 그런데 초등학교 1학년도 다 아는 이 말이 왜 우리 시단에는 통용되지 않는 것일까?

나는 젊은 시절 시와 소설로 등단한 후 80년대 중반까지는 주로 소설을 많이 발표하다가 그 후 시를 중점적으로 쓰기 시작했다. 시를 언제나 변함없는 내 문학의 고향으로 생각하고 있었다. 그래서 소설을 쓰는 동안에도 학교에서는 늘 시론을 강의하였고 학생들과 함께 좋은 시를 찾아 읽는 것을 큰 즐거움으로 삼았었다.

그러던 어느 날이었다. 연구실로 찾아온, 평론가로 활동하고 있는 졸업생에게 이렇게 말했다. “‘봄이 되어/ 새 싹이/ 흙을 깨고 나온다.’라는 시가, 뒤 환경과 생명사상을 최대한으로 형상화한 기막힌 작품이라고?”

불성실할 뿐만 아니라 학생의 습작보다도 못한 아무개 시인의 작품에 대하여 그야말로 말도 안 되는 아부비평을 한 것을 내가 알게 된 것이었다. 학교에서 아무리 똑바로 가르쳐서 졸업을 시켜도 문단에 나가면 곧바로 배타적 패거리에 휩쓸려 그들의 하수인이 되어 버리는 것이었다. 상술과 예술의 근본을 모르고 명상이나 고독의 곁에도 가지 않은 채, 오래된 수도꼭지에 녹이 끼듯 이른바 문단의 역학구조에 의하여 한 겹 두 겹 두꺼워진 관습을 무슨 청동갑옷인 줄 아는 자들이, 상술과 예술을 여반장으로 변환시키는 패거리들이 옹호하는 시인의 작품이므로, 무조건 쌍수를 들어 호평할 수밖에 없는 사정을 나는 실감할 수 있었다. 그리고 보니 이제까지의 시단의 사정은 옥석이 구분되지 않는 정도가 아니라 아예 옥(玉)과 석(石)이라는 개념 자체가 궤멸되어 버렸다는 생각이 들었다.

좋은 시는 정말 좋다는 것을 누구나 다 알고 있으리라는 그 동안의 나의 태도가 스스로 무력하게 생각되었다. 그 동안 나는 소설가입네 교수

입네 하면서, 젊은 날 내가 지녔던 ‘시인’에 대한 외경이 무참히 훼손된 현실을 눈감고 있었던 것은 아닐까 하는 자괴의 심정이 되었다. 시를 공부하는 사람들, 앞으로 시인이 되려고 열심히 습작을 하는 사람들에게 꾸밈없는 ‘시 이야기’, 즉 ‘시화(詩話)’를 들려주어야겠다는 생각이 문득 들었다. 그래서 그 에세이를 쓰게 된 것이었다.

그 후에도 나는 기회가 있으면 늘 좋은 시를 찾아가는 순례의 길에 나선다. 내가 한 번도 만나 보지 않은 생면부지의 시인을 포함하여 먼빛으로 보기만 하고 이야기 한 번 나누지 않은 시인들 그리고 지난날에는 문학관이 나와는 상당히 거리가 있어서 시를 소홀히 대했던 시인들을 다 포함하여 나는 열심히 좋은 시를 찾아나서고 있다. 왜냐하면 좋은 시는 정말 좋기 때문에!

시의 기능을 과대하게 확대하게 되면 시는 반드시 역사발전에 이바지해야 하고, 즉 요즘 말로 하면 남북통일에도 기여해야 한다고 잘못 생각하기 쉽다. 지난날에도 마찬가지였다. 이런 과대한 망상을 확산시키면 시를 예술로 보는 데에 선천적으로 장님인 자들도 쉽게 시의 놀이판에 끼어들어 한 몫을 하게 된다. 그러나 사회를 개혁하고 민중을 각성시키는 일에 있어서 아마도 시는 가장 비효과적인 수단이라고 할 수 있다. 사회주의 리얼리즘에서 문학을 프롤레타리아 독재를 위한 선전 선동의 방편으로 삼았기 때문에 오늘날 사회주의 국가들이 다 몰락한 것은 아닐까.

시는 아주 사소한 것에 대한 헌사(獻辭)이다. 이 점을 망각하게 되면 시는 집권당의 당보에 나오는 자화자찬의 만평이나 반체제 세력의 유인물에 등장하는 구호의 나락으로 떨어지게 된다.

미당의 개인적인 이력을 나는 모른다. 그러므로 미당이라는 시인이 호남 출신인지 영남 출신인지도 모르고 그가 일제 때 독립운동을 했는지 고등계 형사를 했는지 나는 모른다. 그가 남자인지 여자인지도 모른다. 죽은 사람인지 살아 있는 사람인지도 모른다. 그렇다. 정말 모른다고 치자.

그래야만 그의 시가 바로 읽힌다. 시가 아주 사소한 것에 대한 헌사라는 것을 증명해 주는 미당의 시 한 편을 읽어보기로 한다. ‘좋은 시는 정말 좋다’라는 말을 환하게 밝혀 주고 있는 작품이기 때문이다.

외할머니네 집 뒤편에는 장판지 두 장만큼한 먹오뎅빛 뿔마루가 깔려 있습니다. 이 뿔마루는 외할머니의 손때와 그네 딸들의 손때로 날이 날마다 칠해져 온 것이라 하니 내 어머니의 처녀 때의 손때도 꽤나 많이는 묻어 있을 것입니다마는, 그러나 그것은 하도나 많이 문질러서 인제는 이미 때가 아니라, 한 개의 거울로 번질번질 닦이어져 어린 내 얼굴을 들이비칩니다.

그래, 나는 어머니한테 꾸지람을 되게 들어 어디 갈 곳이 없이 된 날은, 이 외할머니네 때겨울 뿔마루를 찾아와, 외할머니가 장독대 옆 뽕나무에서 따다 주는 오디 열매를 약으로 먹어 숨을 바로 합니다. 외할머니의 얼굴과 내 얼굴이 나란히 비치어 있는 이 뿔마루에까지는 어머니도 그네 꾸지람을 가지고 올 수 없기 때문입니다.

— 서정주, 〈외할머니의 뒤편 뿔마루〉 전문

미당 서정주의 비유체계에 있어 ‘가족’과 ‘여성’의 심상은 언제나 중요한 의미를 갖는다. 그것은 시인의 개인적인 체험세계에 포함되어 있을 뿐만 아니라, 미당시의 풍부한 상징성의 모태를 이룬다. 특히 ‘부성’의 부재라는 상황에서 시적 자아를 포용하는 대모성(大母性)의 심상은 미당시의 중심 모티프로서 그의 초기시에서 후기시까지를 관통한다. 이 대모성의 상징은 미당시의 고유한 근원일 뿐만 아니라, 민족시의 보편성에 맞닿아 있다. 원형적 상징은 언어 자체보다 더 크고 깊은 정신의 영역으로 시의 상상력을 확장하기 때문이다.

이 시에서 ‘외할머니’는 ‘어머니’의 꾸지람이 미칠 수 없는 곳에서

‘나’와 공존한다. 외할머니가 “뽕나무에서 따다 주는 오디 열매를 약으로 먹어 숨을 바로” 할 수 있었던 것은, 그 열매가 생명의 결실이면서 동시에 새로운 생명을 탄생시키는 종자이기 때문이다. 그 열매가 숨을 바르게 하는 생명의 약이 되는 것은 외할머니가 품고 있는 깊은 생명력과 관련된 다. 그런데 이 시에서 ‘할머니’는 ‘뒤안 뒷마루’로 구체화된다.

‘먹오딧빛 뒷마루’는 “할머니의 손때와 그네 딸들의 손때로” “거울로 번질번질 뒹이어져 어린 내 얼굴이 들이비칠” 정도이다. “외할머니네 때 거울 뒷마루”는 손때 묻은 시간성과 동시에 거울의 성격도 갖고 있다. 거울은 자기를 비추는 사물이며 자기인식의 매체이다. 거울에 비친 영상은 자신의 본래적인 모습이며, 영혼의 상승을 일깨운다. “외할머니네 때 거울 뒷마루”는 바로 이러한 자신의 본래적인 영혼의 모습을 들여다보게 만든다.

먹오딧빛 뒷마루를 들여다보는 영혼은, 바로 좋은 시를 알고도 모르는 척할 수밖에 없는 시인들 그리고 문단의 패거리에 주눅이 들어서 생존의 수단으로 할 수 없이 줄서기에 나섰지만 그래도 홀로 있는 시간이면, 나쁜 시를 좋은 시라고 말할 수밖에 없는 자신의 위선을 깨닫게 되는 이 땅의 평론가와도 통하는 것이 아닐까.

창조적 시론은 정말이지 따로 없다. 미당의 시를 이야기하자면, 오디나 뒷마루를 모르는 이들에게 그 뜻만 아니라, 크기와 생김새, 냄새와 빛깔을 알려 주어, 이러한 시적 언어들의 함의를 이해시켜야 한다. 이것은 아주 사소한 일인 것 같지만 사실은 좋은 시를 알아볼 수 있는 안목을 길러 주는 지름길이 된다. 물론 이 시를 읽는 시인 자신에게도 손때가 깊이 낀 뒷마루와 잘 익은 오디가 지니고 있는 시적 함의의 숨결을 알려 주어야 한다.

나는 이 시를 읽으면서, 좋은 시는 딱 이 먹오딧빛 뒷마루만큼 작은 것이 아닐까 하는 느낌을 지울 수 없다.

4.

나는 고등학교를 원주에서 다녔다. 치악산이 바라보이는 교정에서 꿈 많고 서러운 고등학교 시절을 보냈기 때문에, 요즘도 가끔씩 치악산의 그 크고 의연한 모습이 그리워질 때가 많다.

나의 고향은 원주가 아니고 제천시이다. 제천시에서 50리 가량 서쪽으로 떨어져 있는 백운면이 내 고향이다. 거기서 70리쯤 더 가면 충주가 된다. 내 고향에서 원주까지는 백 리가 될까 말까 하는 거리여서, 나는 이 세 도시를 정점으로 하는 삼각형의 중심점에서 태어나 그 곳에서 초등학교를 다니고, 도시 규모가 가장 크고 학생들의 실력이 좋다는 원주에서 중학교와 고등학교를 다녔다.

천등산(산의 정확한 이름은 天燈山이지만 우리 고향에서는 늘 천등산이라고 부른다)과 박달재 사이에 있는 조그만 마을이지만 나의 소년시절의 꿈과 눈물이 배어 있는 그 곳은 원주의 치악산과 더불어 나의 삶의 두 밑변이 되어 있다. 아니 밑변이라기보다는 내 생애의 중심점이 되고 있어서, 내가 그 동안 써온 소설이나 시를 되읽어 보아도 천등산과 박달재, 그리고 치악산의 냄새가 곳곳에 스며 있음을 금방 알아차릴 수 있다.

한국전쟁 직후에 초등학교를 다닌 나는 언제나 배고픔과의 투쟁 속에서 소년시절을 보내야 했다. 전쟁으로 모든 것이 잿더미가 되었다. 1·4 후퇴 때 경상도 쪽으로 피난을 갔다가 이른봄에 돌아와 보니, 집도 밭도 다 폐허가 되었다. 집은 불에 타서 없어지고 씨 뿌려 놓고 갔던 보리밭은 군인들이 다 뒤엎어 버렸다.

병영을 건설하려고 그랬는지 헬리콥터 이착륙장을 만들려고 그랬는지 정확히는 모르지만 눈과 발이 완전히 유린당한 것이었다. 피난길에서 겨우 목숨을 부지하여 돌아온 사람들에게 당장 끼니를 이을 식량도, 또 봄 여름이 되어 수확할 곡식도 없는 채 기아의 공포 속에 그대로 내던져졌

다. 학교는 다시 문을 열었지만 아이들은 아침밥을 굶은 채 등교를 했고
그러면 학교에서 흰죽을 쑤어서 요기를 시켰다. 이러한 뼈저린 궁핍에
대한 추억이 곧장 내 문학의 가장 근간적인 모티프가 된다.

아침 먹고 온 뉘 손들어!
학교에 가면 선생님은 이렇게 말했다
손드는 뉘은 면장이들과 지서장이들
나머지는 줄을 서서 죽을 먹었다
밥알이 헤엄치는 식량이
어디서 왔는지도 모르고
일부변경선 밖인지 안인지도 모르고
먹었다 개처럼 줄을 서서

진달래는 먹는 꽃 먹을수록 배고픈 꽃
젊은 조연현의 이 한 구절은
현대시사의 숨어 있는 문맥이다
시를 갑자기 연구하려고 달려오는
돼지 같이 배부른 국문학도여
나는 지금 소년의 쌀에 경배한다

— 오탁변, 〈소년의 쌀〉 부분

학교가 끝나면 산으로 올라가서 진달래꽃을 따먹으면서 허기진 배를
달랬지만, 그 꽃이야말로 먹으면 먹을수록 배가 더 고프는 그런 꽃이었다.

꽃을 식량으로 먹다니! 대학생 때 조연현 선생이 청년시절에 쓴 시에서
“진달래는 먹는 꽃, 먹을수록 배고픈 꽃”이란 구절을 처음 보고 나는 상당
히 충격을 받았다. 김소월의 진달래꽃은 이별과 만남의 미학으로서 처리

되어 있는 것이지만, 조연현의 진달래꽃은 우리 민족의 궁핍한 삶 그 자체가 튼튼히 형상화되었다는 점에서 우리 민족의 정신사적 핵심을 그대로 보여 주는 놀라운 발견이라고 생각했기 때문이다.

요즘도 나는 내 고향 제천에서의 기아와 원주에서의 막막한 절망을 기도하듯 마음속에 외며 살고 있다.

아직 학문도 문학도 제자리를 못 잡은 채 방황하면서도, 천등산과 박달재 그리고 치악산이 주는 깊고 높고 그러나 보이지 않는 상징을 따라, 이대로 무의미하게 흔하다 흔한 문인이나 있으나마나한 교수의 삶으로 서만은 끝낼 수 없는 그 어떤 황홀한 나의 세계를 음모하고 있다. 그래서 오늘도 이 땅의 청소년 앞에서 이렇듯 횡설수설을 일삼고, 매연이 가득한 서울에서 지식인입네 뿜내면서, 힘없는 백목자루와 만년필을 든 채 나의 생애의 빛나는 비극의 날을 준비하고 있는지도 모른다. 요즘 들어서 내가 고향을 모티프로 하는 시를 부지런히 쓰는 것도 다 이런 연유에서이다.

나의 고향은 나의 조국이며 시에 나오는 ‘나’는 바로 한민족의 외로운 상징이다.

내 유년의 꿈을 실은 장수잠자리가
투명한 헬리콥터 타고
커다란 겹눈 반짝이며
꿈결 속 하늘로 날아온다
호적등본에나 남아 있는 줄 알았던
추억의 비행장에서는
까망 파씨와 종종중 병아리와
금빛 송아지와 별별 장수잠자리가
날마다 꿈마다 뜨고 내린다

밤송이 머리에 중학생 모자 쓰고
떠나온 고향 길섶에
심심하게 피어 있는 민들레도
홀씨 하얗게 하늘로 날리며
메롱메롱 나를 부른다

— 오탁번, 〈메롱메롱〉 부분

민족시, 민족시인은 누구인가?

이건청(한양대 교수)

1.

2000년대에 접어들면서 민족문학에 관한 논의는 사람들의 관심 밖으로 밀려난 느낌이다. 1980년대 민중문학 계열을 중심으로 뜨겁게 달아올랐던 이념 지향적, 실천 지향적 문학들이 거의 자취를 감춰 가면서 관심 또한 멀어져 가고 있는 것처럼 보인다. 가령 이런 문학의 최전방에서 실천을 독려하던 고은은 이념 지향적 시를 버리고, 일찍이 전원시편 등의 서정세계로 복귀하였으며, 그 외에도 김지하, 조태일, 이시영, 박노해 같은 많은 시인들이 모두 이념 지향적 실천의 시를 버렸다.

민중문학론자들이 정통적인 민족문학이라고 주창했던 이념 지향적 실천의 시를 버리게 된 것은 그들이 추구해 마지않던 소위 민중 중심의 민족문학이 문예미학의 추구보다는 이념의 실천에 맹종함으로써 문학을 버리고 ‘무기’가 되고자 한 데서 연유되었던 것이다. 이런 목적지향의 실

천문학의 자발적인 괴멸은 30년대 초 “얻은 것은 이데올로기요, 잃은 것은 문학”이라는 박영희의 술회에서 이미 예견되었던 일이었다.

지극히 당연한 얘기지만 문학은 고양된 인간의 내면을 표현하는 언어 미학이다. 그렇기 때문에 ‘표현’의 다양한 장치가 고안되는 것이며, 다양하게 고안된 표현 장치를 통해 긴장되고 확장된 미적 체험을 지향하게 되는 것이다. 그러므로 말의 선택과 배열이 이뤄 내는 미적 체험의 독특함은 예술 장르 속에서도 시를 통해서만 이뤄 낼 수 있는 특이한 가치이다. 그리고 시의 언어 구조는 독자라는 수용자의 정서와 상상력을 통해 재구성되면서 다양한 미적 가치로 재창조된다. 이것은 시라는 예술 장르만이 지니는 특이한 점이다.

1980년대 민중문학 계열을 중심으로 뜨겁게 달아올랐던 이념 지향적 실천의 시들이 자취를 감춰 가게 된 것은 ‘표현’의 다양한 장치를 소홀하게 다루거나, 아예 사상시켜 버린 데에 그 원인이 있을 것이었다. ‘이념’의 전달과 ‘실천’이 우선하다 보니 직설적 메시지의 전달을 저해하는 ‘표현의 다양한 장치’는 무시되거나 배제되기 일췌였던 것이다. 그렇기 때문에 이들의 시는 문학성보다는 전술·전략에 근접해 있게 마련이었으며, 목표를 이루기 위해 문학작품으로서의 구조를 상당부분 사상시키게 되었다. 결국 전술·전략·목표가 강조되면 강조될수록 문학 고유의 미학은 훼손될 수밖에 없었다. 아니, 어떤 면에서는 시라는 예술의 특성이기도 한 ‘언어 표현 장치’를 부정하고, 직설적 진술의 언어가 되어야만 진정한 민족문학이 될 수 있다는 주장들이 대세를 이루기도 했던 것이다. 이런 주장은 시의 고유성과 독자성을 부정하였고, 끝내는 예술의 굴레를 벗고 ‘행동을 위한 무기’가 되기를 자임하기도 하였다. 시는 이념의 하위 수단이요 도구로 전락한 것들도 상당수였다.

막힌 길의 마지막까지 달려가서야 더 이상 나아갈 수 없다는 사실을 직면하고 간 길을 되돌아 나오는 것은 어리석은 짓이다. 시가 현실에 대해

발언하고자 할 때, 이념적 실천을 지향하고자 할 때에도 ‘표현 장치’를 찾는 일은 필수적이다. 그리고 시를 통해 현실에 대해 참여하거나 발언하고자 한 좋은 시인들의 시는 하나같이 메시지가 아니라 시라는 예술의 표현 장치를 통해서였음을 우리는 잘 알고 있다.

우리가 지금 진정한 민족시와 민족시인을 논하는 자리에서도 이런 실례들은 그대로 소급 적용될 수 있는 것들이다. T. S. 엘리엇의 지적대로 과거의 문학은 현재의 문학과 유기적인 소통관계에 놓여 있는 것이라는 점을 환기할 필요가 있다. 해방 이전의 문학을 평가하고 진정한 민족시의 전개를 일별하고자 할 때, 근래 우리가 겪은 민족시, 민족문학의 전개 과정과 결말은 좋은 평가적으로 원용될 수 있을 것이다.

2.

민족시란 언어, 문체, 소재, 모티프, 미의식, 제재 등의 여러 요소를 통하여 한 민족의 민족적 개별성과 특질을 잘 표현한 시이다. 그러므로 민족시는 민족적 고유성과 독창성이 잘 드러나 있어야 한다.

1920년대는 3·1 독립운동 후 일제가 무단통치의 한계를 인식하게 되면서 소위 문화정치로 식민지 통치 방식을 바꾼 시기이다. 식민지배를 강화하기 위한 목적에서였지만 이전보다 활발한 문화, 예술 및 교육 운동이 일어나게 되었다. 다수의 잡지 및 동인지들이 출간되었고 대중매체를 통한 작품 발표의 기회도 늘어났다.

한편 3·1 만세운동을 거치면서 각성된 지식인들이 민족적 개별성을 각성해 가려는 구체적인 움직임이 대두되기도 하였다. 한글보급운동, 시조부흥운동과 같은 실천운동과 함께 문학은 우리 민족의 고유 정서를 노래하고자 한 일군의 시인들의 출현을 맞이할 수 있었다.

1920년대 민족시의 우수한 특성을 보여준 시인이 김소월이다. 그는 민

죽적 정서를 전통적 가락과 결합시켜 당대의 국민감정으로 승화시키는 데 성공했다. 김소월이 그의 시에서 주로 다루고 있는 내용은 상실의 정서이다. 그는 님의 상실에서 오는 슬픔과 한, 그리고 허무의식을 한국인의 원형적인 심상에 잘 결합시킴으로써 민족적 동질성을 느낄 수 있게 해주었다. 그러한 관점에서, 그의 시는 개인적 삶에 국한되는 것이 아니며 민족공동체적 서정을 노래한 것이라고 해야 할 것이다.

산에는 꽃피네
꽃이 피네
갈 봄 여름 없이
꽃이 피네

산에
산에
피는 꽃은
저만치 혼자서 피어 있네

산에서 우는 적은 새요
꽃이 좋아
산에서

— 김소월, 〈산유화〉

민요적 율격과 정서를 기초로 한 〈산유화〉에서 김소월은 자연이 보여주는 영원한 순환의 질서와 대비된 인간 존재의 유한성을 노래해 보여준다. ‘꽃’은 불변의 순환 질서 속에서 발생되고 소멸된다. 꽃은 꽃의 자리에서 피어나는 것이고, 또 꽃의 자리에서 지기도 한다. ‘저만치’의 거리

에서 피고 지는 생성 소멸은, 그러나 일회성의 유한한 삶만이 허여되는 인간사와 대비된다. 꽃은 지지만 봄을 맞아 다시 태어날 개화의 날이 마련되어 있다. 그러나 자연이 구현해 보여주는 생의 순환 질서는 일회성의 유한한 삶을 허여 받은 인생과는 무관한 그것만의 세계인 셈이다. 이른바 이 ‘청산과의 거리’ 속에 유한한 인생의 슬픔이 내재되어 있는 것이며, 유구한 ‘자연’을 통해 인생의 유한성을 탄식하고 성찰하는 정한의 방식은 한국인들의 정서가 되어 있는 것이기도 하다. 이 시에 표출된 정한은 우리의 원형적인 정서에 닿아 있고, 다른 한편으로는 김소월 당대의 국민적 정서를 반영하고 있기 때문이다.

김영랑도 민족시의 아름다움을 노래해 보여준 시인이다. 특히 김영랑은 시어로서의 민족어의 우수성을 보여주고 있다는 점이 주목되어야 할 것이다. 김영랑은 봄날 돌담에 내리쬐는 햇발의 아련한 정서를 노래해 보여주고 있다.

돌담에 소색이는 햇발같이
 풀 아래 웃음짓는 샘물같이
 내 마음 고요히 고운 봄길 위에
 오늘 하루 하늘을 우러르고 싶다.

새악시 불에 떠오르는 부끄럼같이
 시의 가슴에 살포시 젖는 물결같이
 보드레한 에메랄드 얇게 흐르는
 실비단 하늘을 바라보고 싶다.

— 김영랑, 〈돌담에 소색이는 햇발〉

김영랑은 언어의 아름다움을 조율하는 데 남다른 재능을 보여준 시인

이다. 그의 시의 음악성은 20년대 민요시와 맥이 닿아 있으나 그것을 남도적인 가락과 결합시켜 섬세하고도 유장한 아름다움으로 보여주었다. 특히 전라도 방언의 적절한 차용은 한국시의 언어 조사에 새로운 가능성을 열어 준 것이다. 가령 ‘돌담에 소색이는 햇밭같이’에서 ‘소색이는 햇밭’은 돌담에 내리비치는 봄 햇살의 파장까지를 사이 시옷 소리로 감각화하고 있으며, ‘풀아래 웃음짓는 샘물같이’에서 ‘풀아래’의 소리과장이 ‘샘물’과 ‘풀’과의 관계를 세밀한 감각적 유대로 결합시킨다.

이른 봄날, 돌담에 내리비치는 햇살은 그냥 따사로운 것만이 아니다. 여리고 섬세하면서도 아련한 그리움의 감각적 촉감—그것은 전래적인 한국인들의 토속적인 생활공간에서만 느껴볼 수 있는 감각 인식인 것이다. 김영랑은 우리 민족 고유의 생활 정서와 언어 감각, 정서의 운반체로서의 길고 여린 리듬을 통해 우리 민족 정서의 원형을 노래해 보여준 민족시인이라 할 것이다.

시를 통해 현실에 대해 참여하거나 발언하고자 한 좋은 시인들의 시는 하나같이 메시지가 아니라 시라는 예술의 표현 장치를 통해서였음을 우리는 잘 알고 있다. 한용운의 시는 시가 어떻게 현실에 대해 발언할 수 있는지를 보여주는 좋은 예이다.

한용운은 현실에 대해 올곧은 정신으로 응전한 신념의 인간이었다. 그는 신념을 실천하고자 한 행동의 인간이기도 하였다. 그러나 그의 신념은 시의 고유한 가치 속에 영속하는 미학적 가치가 되어 오늘날까지도 살아 있다. 한용운은 ‘부재하는 님’을 쉬임없이 노래함으로써 ‘부재’를 존재차원으로 끌어올려 보여준다. 즉 ‘님의 부재’를 감정이나 탄식으로 희석시켜 버리는 것이 아니라, ‘님의 부재’와 ‘임재해야 할 님’을 쉬임없이 노래한다.

님은 있습니다. 아아, 사랑하는 나의 님은 있습니다.

푸른 산 빛을 깨치고 단풍나무 숲을 향하여 난 작은 길을 걸어서 차마 떨치고 갔습니다.

황금의 꽃같이 굳고 빛나던 옛 맹서는 차디찬 티끌이 되어서 한숨의 미풍에 날아갔습니다.

날카로운 첫 ‘키쓰’의 추억은 나의 운명의 지침을 돌려놓고 뒷걸음쳐서 사라졌습니다.

나는 향기로운 님의 말소리에 귀먹고 꽃다운 님의 얼굴에 눈멀었습니다.

사랑도 사람의 일이라 만날 때 미리 떠날 것을 염려하고 경계하지 아니한 것은 아니지만 이별은 뜻밖의 일이 되고 놀란 가슴은 새로운 슬픔에 터 집니다.

그러나 이별을 쓸데없는 눈물의 원천을 만들고 마는 것은 스스로 사랑을 깨치는 것인 줄 아는 까닭에 견잡을 수 없는 슬픔의 힘을 옮겨서 새 희망의 정수박이에 들어부었습니다.

우리는 만날 때에 떠날 것을 염려하는 것과 같이 떠날 때에 다시 만날 것을 믿습니다.

아아, 님은 갔지마는 나는 님을 보내지 아니했습니다.

제 곡조를 못 이기는 사랑의 노래는 님의 침묵을 휩싸고 돕니다.

— 한용운, 〈님의 침묵〉

한용운이 ‘부재’의 현실을 ‘임재’의 현실로 받아들이게 된 것은 “님은 갔지마는 나는 님을 보내지 아니했습니다.”에서 찾아볼 수 있는 모순의 인식을 통해서이다. 시인은 떠난 님을 보내지 않고 자신의 내면에 둔다. 그리고는 자신의 내면 속에 쉬임없는 ‘님’ 그리기를 계속하고 있는 것이다. 시인은 “만날 때에 떠날 것을 염려하는 것과 같이 떠날 때에 다시 만날 것을 믿으며” 동시에 “님은 갔지마는 나는 님을 보내지 아니했다.”고 진솔함으로써 님과의 재회에 대한 확실한 믿음과 ‘부재’에 대한 구체적

인식을 창출해 내고 있다. 그런데 한용운은 그가 인식한 현실의 좌절과 절망을 직설적으로 토로하지 않고 ‘부재하는 연인을 향해 사랑의 헌시를 쓰는 시적 화자’의 독백을 시적 장치로 원용함으로써 당대성을 뛰어넘어 영속하는 시적 가치를 창출할 수 있었던 것이다.

한용운은 3·1운동의 실패에서 오는 좌절과 식민지배의 굴욕이라는 당대의 민족 정서를 시의 본래적 기능으로 노래함으로써 ‘님의 부재’를 인식의 차원에 각인할 수 있었으며, 부재하는 님이 임재해야만 한다는 당위성도 인식의 자리에 아름답게 각인시켜 보여준다. 모름지기 시가 현실에 대해 발언하는 방식은 이런 것이어야 할 것이다. 현실에 대한 신념을 노래한 이육사의 시도 민족시의 아름다움을 잘 보여준다.

내 고장 칠월은
청포도가 익어 가는 시절

이 마을 전설이 주저리 주저리 열리고
먼 데 하늘이 꿈꾸며 알알이 들어와 박혀

하늘 밑 푸른 바다가 가슴을 열고
흰 돛단배가 곱게 밀려서 오면

내가 바라는 손님은 고달픈 몸으로
청포를 입고 찾아 온다고 했으니

내 그를 맞아 이 포도를 따 먹으면
두 손은 함뱍 적셔도 좋으련

아이야 우리 식탁엔 은쟁반에
하이얀 모시 수건을 마련해 두렴

— 이육사, 〈청포도〉

위의 시의 기본 모티프가 되고 있는 것은 이별의 현실인식이다. 지금
님과 나는 서로 떨어져 있는 것이고, 나는 언젠가 찾아오기로 되어 있는
'손님'을 기다린다. 궁극적으로 이육사가 위의 시에서 시도하고 있는 합
일의 현실은 우아하고 품격 높은 식탁에 손님과 마주앉아 맘껏 포도를 따
먹는 환희의 순간으로 은유화되어 있다. '손님'과 함께 마주앉아 따 먹기
를 소망하는 '포도'는 내 고장의 아름다운 꿈과 전설을 알알이 담고 있는
민족 고유 정서와 정신의 결정물이다.

이육사가 임재의 현실로 기다리고 있는 것은 '손님'이다. '손님'은 지
금 기다리고 있는 '나'와 떨어져 있으며 '손님'이 부재한 현실 속에서 바
다가 열리고 '흰 돛단배'가 밀려오기를 기다리고 있다. '손님'은 7월의
청포도가 무르익은 '이 마을'을 떠나 있으며, 유구한 마을의 정취 무르익
는 마을 밖 어딘가를 고달프게 헤매이고 있다. 그러나 이 시의 화자는 언
젠가 이 마을을 찾아줄 언약을 환기함으로써, 이 시의 기다림에 열린 공
간을 마련해 두고 있다.

이육사의 〈청포도〉는 피압박의 현실 속에 던져진 민족적 고난을 단절의
현실로 제기하면서 그리움과 기다림의 공간으로 구체화되어 있다. 이육
사가 그의 시에서 보여주는 그리움과 기다림의 정서는 시적 화자와 '손
님'을 통한 시적 의장을 거치면서 민족 공유의 정서로 확산되고 있다.

3.

말의 선택과 배열이 이뤄 내는 시의 미적 체험은 예술 장르 속에서도

시를 통해서만 이뤄 낼 수 있는 특이한 가치이다. 그리고 시의 언어 구조는 독자라는 수용자의 정서와 상상력을 통해 재구성되면서 민족적 동질성과 유대 위에 다양한 미적 가치로 재창조된다. 김소월은 '님'의 상실에서 오는 슬픔과 한, 그리고 허무의식을 한국인의 원형적인 심상에 잘 결합시킴으로써 민족적 동질성을 느낄 수 있게 해 주었다. 김영랑은 우리 민족 고유의 생활 정서와 언어 감각, 정서의 운반체로서의 길고 여린 리듬을 통해 우리 민족 정서의 원형을 노래해 보여준 민족시인이라 할 것이다. 김소월이나 김영랑의 시는 민족 구성원들과 공유될 수 있는 정서와 상상력, 감각들을 풍요롭게 나타냈다는 점에 공통점이 있다.

민족시가 어떤 이념이나 신념을 다루게 될 때에도 시가 지니는 '표현'의 다양한 장치를 따르게 될 때, 시는 민족의 집단 무의식 속에서 공감의 지평을 넓혀갈 수 있다. 시가 현실에 대해 발언하고자 할 때, 이념적 실천을 지향하고자 할 때에도 '시적 표현 장치'를 찾는 일은 필수적이다. 이념이나 실천의 메시지가 전면에 드러날수록 시적 가치는 휘발되어 가게 마련이다. 그리고 시를 통해 현실에 대해 참여하거나 발언하고자 한 좋은 시인들의 시는 하나같이 메시지가 아니라 시라는 예술의 표현 장치를 통해서였음을 우리는 잘 알고 있다. 한용운은 3·1운동의 실패에서 오는 좌절과 식민지배의 굴욕이라는 당대의 민족 정서를 시의 본래적 기능으로 노래함으로써 '님의 부재'를 인식의 차원에 각인시켜 주고 있으며, 부재하는 님이 임재해야만 한다는 당위성도 인식의 자리에 아름답게 형상화해 보여주었다. 이육사는 그의 시 〈청포도〉에서 피압박의 현실 속에 던져진 민족적 고난을 단절의 현실로 제기하면서 그리움과 기다림의 공간을 구체화하였다. 이육사는 그리움과 기다림의 정서를 시적 화자와 '손님'을 통한 시적 의장으로 치환함으로써 희망의 문을 제시하고 있으며, 그것을 민족 공유의 정서로 확산하고 있다.



세계화 심포지엄

세계화와 동아시아적 가치

- 세계화와 동아시아 가치/이기상
- 세계화, 동아시아적 가치 그리고 동북아 경제통합/김세원
- ‘아시아적 가치’ 에서 ‘새로운 아시아 구상’ 으로/백영서

세계화와 동아시아 가치

— 나눔과 섬김 속의 살림살이 —

이기상(한국외국어대 교수)

작은 정치의 시대는 이미 지나갔다. 다음 세기에는 지구의 지배를 둘러싼 투쟁, 큰 정치로의 강압이 일어날 것이다.

— 니체¹⁾

1. 세계화란?

지은이에게 주어진 발표주제는 ‘세계화와 동아시아 가치’이다. 여기에서 우선 우리의 주목을 끄는 것은 ‘세계화’라는 개념이고, 그 다음 그것이 연상시키는 ‘동아시아 가치’와의 연관성이다. 기대되는 논의의 전개방향은, ‘지구촌 시대라는 현금의 세계화 시대에 지금까지 무시되었던 동아시아의 가치가 인류의 보다 나은 더불어 삶을 위한 새로운 방향표시판이

1) F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Band 2, S. p.672.

될 수 있지 않겠는가' 일 것이다. 어쨌거나 세계화를 어떻게 이해하는가가 전체적인 논의의 흐름을 좌우하게 될 것이라는 예상은 너무나 분명하다.

‘세계화’는 낱말의 의미로는 ‘세계적으로 되거나 되게 함’을 뜻한다. 더 나아가 ‘세계 사람들에 맞게 함’, ‘세계 사람들과 어깨를 나란히 하는 상태가 됨’을 의미한다.²⁾ 세계화라는 용어가 본격적으로 쓰이기 시작한 시기는 1960~1970년대이다. 그러나 많은 사람들의 관심을 끌기 시작한 시기는 소련과 동구 공산권 붕괴 이후이다. 국내에서는 1994년 김영삼 정부가 세계화를 국가의 기본 정책 기조로 선언한 뒤 세계화 담론이 봇물을 이루게 되었다. 1997년의 외환위기 이후 세계화는 한국인에게 피할 수 없는 필연적인 운명으로 인식되었다.³⁾

그러나 여기에서 우리는 국내에서 유행어처럼 사용하고 있는 ‘세계화’와 서양의 학자들이 말하고 있는 ‘세계화’에는 그 의미상 큰 편차가 있음에 주목해야 한다. 엄밀히 말해서 서양학자들의 ‘세계화’는 ‘세계화(Worldlization)’가 아니라 ‘지구화(Globalization)’이다. 서양인들에게 ‘세계화(Worldlization)’는 우리가 의미하는 그런 뜻을 갖는 것이 아니라 우리의 ‘세속화’에 해당되는 뜻을 갖고 있다. 그리스도교적인 배경을 갖고 있는 서양문화에서 ‘세계적(worldly)’이 되는 것은 하느님의 세계가 아닌 지상 세계의 것에 붙잡히는 것이고 그것은 곧 ‘세속적’이 되는 것이다.

그리고 서양철학에서는 인간이 ‘세계적이 되어야 한다’고 표현하지 않는다. 인간의 존재론적 독특함이 바로 ‘세계적으로 존재함’, ‘세계 안에 있음’, ‘세계를 만들고 있음’, ‘세계에 열려 있음’이기 때문이다. 인간은

2) 남영신, 《국어사전》, 성안당, 1999, p.1258.

3) 김영명, 《우리 눈으로 본 세계화와 민족주의》, 오름, 2002, p.101 이하.

이미 존재하면서 하나의 특정한 세계에 던져져서 그 세계의 역사와 전통 속에서 그 세계에 통용되는 삶의 문법을 배워 익히며 그 세계의 일원으로서 세계 존재가 되어간다. 그런 가운데 자신의 독자적인 세계를 만들며 공동의 세계 형성에 나름대로 일익을 담당한다. 이렇듯 인간이 본질상 세계 형성존재이기 때문에 ‘세계화’라는 표현은 동어반복이 되는 셈이다.

따라서 그들은 우리가 의미하는 ‘세계화’를 뜻하기 위해서는 ‘국제화(Internationalization)’나 ‘지구화(Globalization)’라는 용어를 사용했다. 우리는 이러한 의미의 차이를 염두에 두고 세계화라는 용어를 사용해야 한다. 따라서 ‘세계화와 동아시아 가치’라는 우리의 주제에서 표현은 ‘세계화’라고 했지만 그 의미는 ‘지구화’라는 것을 잊지 말아야 한다. 우리가 사용하는 우리의 좁은 맥락에서의 세계화가 아니라 지구촌 시대에 인류역사의 큰 흐름으로 되어 가고 있는 바로 그 지구화로서의 세계화가 지금 전 세계의 지식인의 관심을 사로잡는 담론이기 때문이다.

이런 의미의 ‘세계화’라는 낱말에는 많은 기대와 우려가 뒤섞여 있다. 그것은 지구 위에 사는 인류가 인종과 나라, 전통과 문화, 믿음과 이념의 울타리를 넘어서 하나로 되어 가는 세계 속에 살고 있다는 ‘사실적 현상’을 지칭하는 말일 수 있다. 또는 그 동안 자국의 이익이 최우선이라는 민족 내지 국가 중심적 관점에서 다른 민족과 국가를 자기와는 다른 타자로 규정하여 견제하고 대적하는 생존경쟁의 싸움상대로 보는 시각을 지양하며, 지구촌의 모든 사람들을 인종과 나라의 벽을 깨고 하나로 아우르는 더불어 삶(상생)의 대동관계를 건립해 나가자는 미래지향적인 ‘가치개념’으로 이해할 수도 있다. 또는 자본주의 시장논리에 의거해 이제 자본의 흐름에는 국경이 없으며, 지구촌 전체가 하나의 거대한 시장으로서 모든 사람에 대해, 모든 사람이 무한경쟁을 벌이는 새로운 경제시스템으로 변할 수밖에 없으니 거기에 대비해야 한다는 ‘경제적 세계화’로 알아들

을 수도 있다. 또는 지구 위의 그 모든 민족들이 저마다의 독특한 문화 전통을 살리고 다른 문화의 고유함을 인정하며 서로를 아끼고 보호하는 유대 속에서 각양각색의 문화의 꽃을 피어나가는 ‘문화의 세계화’로 받아들일 수도 있다. 또는 기술과 과학, 자본과 초국가적 기업 등이 역사의 현 시점에서 만들어낸 ‘운명적인 공동체’ 형태로서의 세계화로 이해할 수도 있다. 현대의 인류는 더 이상 인류가 당면하고 있는 문제를 국가적인 차원에서는 해결할 수가 없다. 무엇보다도 하나뿐인 이 지구를 무차별한 개발의 대상으로 생각하여 무한 경쟁적으로 파헤쳐 훼손한다면 인류는 제동장치 없이 자멸의 낭떠러지로 내달리는 꼴이 될 것이다. 생태계 파괴는 이제 지구 위의 모든 사람들이 머리를 맞대고 의논하여 풀어나가야 할 세계화 시대의 운명적 과제가 되었다(생태적 세계화). 갈수록 심해지는 빈부의 격차로 인해 해마다 더 많은 사람들이 기아와 병으로 죽어가며 비인간적인 환경 속에서 살아가고 있는데도 불구하고 적자생존의 논리를 앞세워 그것을 그들만의 탓이나 책임으로 돌리는 것은 세계화의 어두운 그림자이다.

세계화는 국가 또는 사회의 연결고리를 다양하게 만드는 과정으로 이해될 수 있다. 어느 한 지역사회에서 벌어지는 의사결정이 지구 반대편의 개인과 사회에 강한 영향을 미칠 수도 있다는 뜻이다. 간략한 소개에서도 드러나듯이 세계화는 ‘범위’와 ‘강도’라는 두 가지 특징을 지닌다. 이 말은 세계화가 한편으로는 지구에서 벌어지는 대부분의 행위를 포괄하는 공간적인 개념이고, 다른 한편으로는 지구촌 사회를 구성하고 있는 국가 및 사회의 상호의존성을 계속 강화시키는 개념이라는 의미이다. 따라서 공간 개념과 강도 개념이 동시에 이해되어야 한다. 그렇다고 세계화 과정이 반드시 세계가 정치적으로 통합되고 경제적인 상호의존도가 극심해지며 문화적으로 단일해져 간다는 말은 아니다. 세계화의 가장 큰 특징은 확산범위가 불평등하고 파급효과에 있어서도 큰 차이를 보인다

는 점이다.⁴⁾

2. 세계(지구)화, 세계(지구)성, 세계(지구)주의, 세계(지구)사회

이토록 ‘세계화’라는 용어는 낱말의 뜻에서도 단순하고 뚜렷하지 않은 다의적인 의미의 배경을 지니고 있을 뿐만 아니라 사용하는 사람의 의도에 따라서도 그 의미의 너비와 깊이가 상당히 다른 중층적 차원을 포괄하고 있다. 지구화라는 의미로 사용하더라도 그 다양한 의미의 스펙트럼을 우리는 고려에 넣고 있어야 한다. 그래서 구체적인 논의에 앞서서 이 글에서 의미하고자 하는 세계화를 어느 정도 윤곽 짓는 것이 필요하리라 본다.

울리히 벡(Ulrich Beck)은 그의 저서 《지구화의 길》에서 지구화 지구주의, 지구성, 지구사회 등을 구분해서 사용해야 한다고 말한다. 그의 제안을 받아들이는 것이 우리의 논의에 도움이 되기에 그의 설명을 들어보기로 하자.

우선 ‘지구화(Globalisierung)’는 지구 위에 사는 사람들이 세계인식과 자기이해에서 종래의 민족적이고 자기문화 내지 전통 중심의 해석의 틀을 깨고 서로의 차이를 인정하면서 하나의 지구 위에서 살고 있다는 운명 공동체를 형성해가는 과정이라고 할 수 있다. 지구화는 거리(외견상으로는 분리된 듯 보이는 국민국가, 종교, 지역 대륙 등)를 뛰어넘는 행위와 (공동)생활을 말한다.⁵⁾ 그래서 지구화에서는, 지구가 지구 위의 다양한 민족의 사람들이 국가와 민족의 울타리를 뛰어넘어 하나의 공동 삶의 장으로 되어가는 과정적 성격이 강조된다. 지구화는 넓은 의미에서 지구를 하나

4) 리스본 그룹, 채수환 옮김, 《경쟁의 한계》, 바다출판사, 2000, p.45.

5) 울리히 벡, 조만영 옮김, 《지구화의 길: 새로운 문명의 가능성이 열린다》, 거름, 2000, p.49.

로 묶는 온갖 형태의 체제와 메카니즘, 행위와 경향 일체를 다 지칭한다. 좁게는 개인의 삶의 방식을 규정하고 있는 자동차·비행기·철도·전화·인터넷 속의 삶, 대중매체에 의해 지탱되고 각인되는 초국민적인 삶에서부터 넓게는 초국민적인 네트워크, 세계경제시장체제, 전지구적 거대 산업체제, 초국민적인 시민사회 활동, 세계시민적 민주주의, 전지구적 생태계 오염 위험 등을 우리는 지구화라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 지구화는 지금 현재 지구 위에서 벌어지고 있는 실제의 현상을 이름하고 있는 것이다.⁶⁾

‘지구성(Globalität)’은 바로 그렇게 실제로 일어나고 있는 지구화에서 읽어낸 지구화의 독특한 특징들을 말한다. 다시 말해 ‘우리는 오래 전부터 하나의 지구사회 속에 살고 있다’는 사실을 확정하여 되돌아본다.⁷⁾ 지구성이란 지금까지 근대적 세계관의 주된 관점을 이루어왔던 국민국가와 국민사회의 통일성이 붕괴한다는 것을 의미한다. 그리고 국민국가적인 단위와 그 행위자들을 한편으로 하고, 초국민적인 행위자와 그에 걸맞는 정체성, 초국민적인 사회적 공간, 초국민적인 상황과 과정을 다른 한편으로 한 새로운 유형의 권력 및 경쟁 관계가 갈등과 융합을 통해 새롭게 형성된다는 것을 의미한다.⁸⁾ 지구성의 독특함으로 수정불가능함, 다차원적임, 다중심적임, 우연적임을 들 수 있다. 벡은 지구성을 정치적으로 파악해야 한다고 강조한다. 지구성이 지구사회라는 개념과 뗄 수 없는 불가분의 관계에 있다고 보기 때문이다. 이렇게 볼 때 지구성은 21세기 인류가 회피할 수 없는 인간 행위의 조건이다.

‘지구사회(globale Gesellschaft)’는 실제적으로 지구화가 전개되고 있는 장과 그 관계의 그물망을 뜻한다. ‘지구사회’는 국민국가적인 정치로

6) 울리히 벡, 앞의 책, p.32, p.144 이하.

7) 울리히 벡, 같은 책, p.29.

8) 울리히 벡, 같은 책, p.51.

통합되지 않거나 규정되지 않는(혹은 그렇게 규정될 수 없는) 사회적 관계들의 전체를 뜻한다. ‘지구사회’라는 복합어에서 ‘지구’는 차이와 다양성을 뜻하며, ‘사회’는 비통합성을 뜻한다. 그런 점에서 지구사회는 통일성 없는 다양성으로 파악될 수도 있을 것이다.⁹⁾ 지구사회란 정치와 사회에서 국민국가의 정통성이 해체되고 뒤섞이면서 새로운 사회성의 지배계기·행위·생활·지각 공간이 성립한다는 것을 의미한다. 지구사회는 세계 국가사회나 세계 경제사회를 의미하는 것이 아니라 하나의 비국가적인 사회, 즉 영토국가적인 질서의 보장이라든가 공중에 의해 정당화되는 정치 규칙 등이 구속력을 상실해 버린 그러한 사회들의 집합을 말한다.¹⁰⁾ 지구사회는 지구화의 과정 속에서 이제 조금씩 형태를 잡아가는 초국가적이고 초국민적인 시민사회의 형태로서 이제 지구인들이 합심해서 힘을 모아 바람직한 사회의 형태로 만들어 나가야 할 과제이기도 하다.

‘지구주의(Globalismus)’는 지구화를 단선적으로 경제적 지구화로 이해하면서 전지구적 자본주의 체제화를 도모하는 이데올로기적 움직임을 의미한다. 생태적 지구화, 문화적 지구화, 다중심적 정치, 초국민적인 공간과 정체성의 성립 등 지구화는 여러 차원에서 펼쳐지고 있는데 이 모든 차원들을 경제적 지구화의 지배 아래에서 주체화시키려 드는 이론이 지구주의이다.¹¹⁾ 무한경쟁의 세계 시장을 부르짖는 신자유주의의 주장이 여기에 속한다.

세계화 또는 지구화는 이렇듯 복잡하게 얽혀 있는 다층적의 의미구조와 계기를 자체 안에 포함하고 있어 단일 모델로 설명하기가 매우 어렵다. 어쨌든 흔히 세계화 현상 속에서 크게 경제적 세계화, 생태적 세계화, 문화적 세계화, 정치적 세계화 등의 네 차원을 구분하고 있다. 그렇지만

9) 울리히 벡, 같은 책, pp.29~30.

10) 울리히 벡, 같은 책, p.194.

11) 울리히 벡, 같은 책, p.221 이하.

지구촌 사람들의 미래 운명과 직결된 세계화는 경제적 세계화와 생태적 세계화로서 세계화 담론에서 주축을 이루고 있다.

지난 천년대 말부터 지구세계는 두 가지의 상반되는 큰 도전을 맞이하고 있다. 하나는 지구의 생태적 보전에 대한 요구의 강화이고, 다른 하나는 신자유주의적 세계화의 물결이다. 이것은 지금까지 지구세계가 당면해 온 두 가지 세계화의 축을 의미한다.¹²⁾

한 세기 전 만해 한용운 선생은 거대한 근대화의 물결을 맞으면서 그 도전에 어떻게 대응해 나갈까 고심하였다. 그 당시 만해 선생은 서양의 근세가 갖는 특징을 한마디로 자유주의와 세계주의라고 요약하였다. 그리고 그러한 서양의 근대화의 도전에 맞설 수 있는 동아시아의 가치관은 불교의 평등주의와 구세주의라고 대답하였다.¹³⁾ 이제 우리는 세계화의 도전에 맞서 동아시아에서 내놓을 수 있는 대안적 가치관은 무엇인지 골똘히 생각해야 한다. 그러기 위해 지금 현대의 인류가 직면하고 있는 전 지구적 위함이 어떤 것인지를 개략적으로 살펴보고 거기에 대응해 나갈 수 있는 대안을 어느 방향에서 찾아야 할지를 가늠하여 보기로 한다.

3. 60억 인류의 평화로운 더불어 삶

21세기로 시작된 새 천년은 인류에게는 그 미래가 불안한 많은 문제를 배태하고 있는 불확실성의 시대이다. 지구가 과연 새로운 천년에도 인류에게 안정된 삶의 공간을 허용할 수 있을지마저 의심되는 조짐이 사방팔

12) 윤선구, <신자유주의적 세계화에 대한 대안으로서의 지속 가능한 개발>, 비르기트 브로이엘 편저, 윤선구 옮김, 《아젠다 21》, 생각의 나무, 2000, p.11.

13) 한용운, 이원섭 옮김, 《조선불교유신론(朝鮮佛敎維新論)》, 운주사, 1992, p.34.

방에서 드러나고 있는 실정이다. 지구는 이미 인간이 온갖 지혜를 다 짜내도 60억 인구가 평화롭게 더불어 살아나가기에는 너무나 비좁고 모든 면에서 부족한 공간이다. 그 동안 인간이 지구 생태계에 저질러 온 온갖 형태의 이기적 만행이 이제는 인간의 생명줄을 조여오고 있는 상태이다. 지구 전체를 위협하고 있는 드러난 절박한 문제들만을 대충 열거해도 다음과 같다. 인구과잉, 오존층파괴, 지구온난화, 생물의 멸종, 유전적 다양성의 상실, 산성비, 핵물질에 의한 오염, 열대우림의 벌채, 습지파괴, 토양 침식, 사막화, 홍수, 기아, 호수와 하천과 강의 범람, 지하수의 오염과 고갈, 연안과 강 하구의 오염, 산호초의 파괴, 기름유출, 어류의 남획, 쓰레기 매립지의 확대, 유독성 폐기물, 살충제와 제충제 남용에 의한 중독, 작업장에서의 유해물질 노출, 도시의 과밀화, 재생 불가능한 자원의 고갈 등이 그것이다.¹⁴⁾

그런데 이러한 이 시대의 절박한 문제들이 깊이 고찰해볼 때 서로 떼려야 뗄 수 없이 밀접하게 연결되어 있다. 예를 들어, 세계인구를 적절한 선으로 유지하는 과제는 전세계적으로 빈곤이 줄어들 때에만 가능하다. 그리고 동물과 식물종의 대량 멸종사태는 지구의 빈민국들이 지고 있는 엄청난 외채 문제가 해결되지 않는 한 계속될 것이다. 자원고갈과 환경파괴는 빠른 속도의 인구증가와 결합되어 지역 공동체의 몰락과 민족과 종족간의 갈등과 폭력 사태로 이어지고 있다. 따라서 21세기 초 인류가 부대끼고 있는 이러한 제반 문제들은 인류가 처한 하나의 커다란 위기가 여러 다른 측면에서 파악되고 있는 것으로 간주되어야 한다.¹⁵⁾ 그렇게 총체

14) 존 포스터, 조길영 옮김, 《환경혁명: 새로운 문명의 패러다임을 찾아서》, 동쪽나라, 1996, pp.29~30.

15) 프리츨프 카프라, 김용정/김동광 옮김, 《생명의 그물》, 범양사 출판부, 1998, p.18. 비토리오 회슬레, 신승환 옮김, 《환경위기의 철학》, 서강대 출판부, 1997, pp.22~23, pp.31~32, pp.42~44.

적으로 문제에 접근할 때에만 인류가 놓인 위기에 걸맞는 대처방안을 찾아낼 수 있을 것이다.

21세기 인류가 부딪히고 있는 최대의 난제는 ‘생태문제’와 ‘인구문제’이다. 인간 계몽 프로젝트의 성공을 자축하는 삼폐인 소리가 요란한 현금, 이 문제는 더욱더 절박한 인류의 문제로 부각되고 있다. 이미 20세기 중반부터 이들 문제에 대한 집중적인 연구와 대안모색이 수행되어 왔다. 이 문제를 순전히 기술과 과학의 문제로 보고 그 차원에서 해결하려는 일군의 사상가들과 과학자들도 있지만 많은 지성인들이 과학 내지는 기술의 문제를 과학 또는 기술로 풀 수는 없다는 데 의견을 같이하고 있다. 그동안 새로운 접근방법, 새로운 해결방법은 발상의 전환, 의식의 전환, 생활방식의 전환에서 찾아야 한다는 주장이 끊임없이 제기되어 왔다. 그 중 큰 흐름을 형성하고 있는 사상의 하나가 자연에 대한 인간의 태도를 완전히 새롭게 바꾸어야 한다는 주장이다. 즉 자연에 대한 지금까지의 정복자적인 지배의 태도를 바꾸어 자연과 더불어 함께 살아나가며 함께 진화해 나가야 한다는 소위 ‘공생과 공진화’의 사상이다. 그러기 위해서 인간은 무엇보다도 먼저 자연에 대한 시각, 즉 자연을 보는 눈을 바꾸어야 한다. 자연을 더 이상 대상화시켜 인간이 마음대로 파헤쳐 이익을 극대화해도 되는 에너지 저장창고쯤으로 간주해서는 안 된다. 자연은 인간 뿐 아니라 모든 생명체들이 생명의 자양분을 받고 있는 텃밭이며 생명의 텃밭이기 때문이다.

그리하여 새 천년을 맞이하여 인류가 풀어야 할 가장 시급한 문제는 무엇보다도 ‘생태문제’이다. 인간이 또 다른 천년을 맞이할 수 있으려면 자연에 대한 관계맺음의 방식이 바뀌어야 하고 우주 안에서의 인간의 사명에 대해서도 생각을 달리해야 한다. 발상의 전환을 위해서는 무엇보다도 인간의 인식론적 사유틀이 존재(있음)에서 생명(살아 있음)으로 전환되어야 한다. 동서양의 대화를 통해 생명과 더불어 철학하면서 인류의 문제

를 함께 풀어나가려고 시도해야 한다.

인류는 지금 전환기에 서 있다. 정보화 시대, 세계화 시대라는 말로 지칭되는 지구촌 시대를 살고 있다. 세계가 하나가 된 지구촌 시대의 최대의 과제는 '더불어 삶'이다. 민족과 민족이, 나라와 나라가 평화롭게 더불어 살아야 할 뿐 아니라 살아 있는 모든 다른 생명체와도 더불어 살아야 하고 생명이 없다고 간주되고 있는 무생물하고도 조화와 균형 속에 더불어 함께 살아야 한다. 이렇듯 지구 위의 모든 존재하는 것이 서로 평화롭게 더불어 살아야 하는 과제를 슬기롭게 떠맡아가야 할 21세기의 최대의 철학적 화두가 '생명'인 것은 우연이 아니다.

20세기말부터 철학에서의 핵심적인 논의도 '생태문제' 내지는 '생명문제'를 맴돌고 있다. 21세기 제일철학은 당연히 '생태철학'이라고 주장할 수 있을 정도이다. 20세기말부터 생태 내지는 생명에 대한 글들이 많이 출간되고 있다. 인식의 패러다임을 바꾸어야 한다는 주장과 함께 등장하는 '생명문제'는 그 동안 소외되어 왔던 동아시아의 전통에 대한 관심도 불러일으켰다.¹⁶⁾ 생명을 존중해온 동아시아적인 생활방식 또는 삶의 문법이 위기에 놓인 지구와 인류를 구원해줄 대안적인 사상의 실마리

16) 국내 학자들의 환경 또는 생태문제에 대한 저술들이 많이 출간되었다. 구승희, 《에코 펠로소피: 생태·환경의 위기와 철학의 책임》, 새길, 1995. 길희성 외, 《환경과 종교》, 민음사, 1997. 김명자, 《동서양의 과학전통과 환경운동》, 동아출판사, 1991. 김성진 외, 《생태문제와 인문학적 상상력》, 나남출판, 1999. 김옥동, 《한국의 녹색문화》, 문예출판사, 2000. 김정옥, 《위기의 환경 어떻게 구할 것인가?》, 푸른산, 1992. 김종철, 《간디의 물레. 에콜로지 문화에 관한 에세이》, 녹색평론사, 1999. 김소희, 《생명시대》, 학교재, 1999. 김지하, 《생명과 자치》, 숲, 1996. 문순홍, 《생태위기와 녹색의 대안》, 나라사랑, 1992. 우리사상연구소 편, 《생명과 더불어 철학하기》, 철학과 현실사, 2000. 이진우, 《녹색사유와 에코토피아》, 문예출판사, 1996. 장희익, 《삶과 온생명》, 숲, 1998. 진교훈, 《환경윤리: 동서양의 자연보전과 생명존중》, 민음사, 1998. 최승호, 《한국 현대사와 동양적 생명사상》, 다운샘, 1995. 한국불교환경교육원 위임, 《동양사상과 환경문제》, 모색, 1996.

를 제공해주지 않을까 하는 기대에서 그렇다. 더욱이 이제 지구 위에서의 인류의 삶은 세계화 또는 지구화로 인해 과거 어느 때보다도 유대와 연대 속에서 공동의 문제해결을 필요로 하는 시점이다. ‘생명’에 대한 논의에 한국의 사상가들이 세계적인 사상가들과 어깨를 나란히 자신들의 주장을 펼 수 있게 된 것은 한국의 전통적인 사상의 배경 때문이다. 그렇지만 우리 스스로 우리의 전통적인 살림살이의 생활방식과 사유자세를 현대의 심각한 문제를 해결해내는 대안적 사상으로 발전시키지 못한다면 우리는 다시 서양 사상가들로부터 생명사상을 배워야 할 처지로 떨어지게 될 것이다.

4. 경쟁 이데올로기의 한계와 새로운 패러다임의 필요

순전히 생물학적인 차원에서만 볼 때 지구상에 적절한 인구숫자는 4백만이라고 한다. 그런데 인간이 이 생물학적인 수치인 4백만을 넘어서 살아남을 수 있었던 것은 인간이 일궈놓은 문화와 문명 때문이다. 그러기에 4백만을 넘어서기 시작한 때부터 인간은 생물학적인 차원을 넘어서 인간으로서 존재하기 시작했다고 말할 수 있을 것이다. 그 시기부터 인간은 도구를 만들어 사용하기 시작한다. 그러다 기원 원년 인간은 1억 5천만 명이 된다. 그리고 서기 천년에 인구는 4억 5천만 명 정도가 된다. 천 년 동안 약 세 배가 증가한 것이다. 1900년에는 약 16억 정도가 된다. 9백 년 동안 약 세 배 정도 늘었다. 그런데 2000년 말 인구는 약 60억을 넘어섰다. 100년 동안 지난 9백 년 동안의 것과 비슷한 4배의 폭발적인 증가를 보였다. 인구문제는 정말 심각하다. 이대로 간다면 2050년경 인구는 약 100억 정도가 될 것이다. 지금 60억 인구가 모두 사람답게 살고 있는가? 그렇지 않다. 약 20% 정도만이 사람답게 살고 있을 뿐이다. 인구의 10% 정도는 기아에 시달리고 있다.

인간이 이 지구상에 살아남기 위해서는 아이러니 하게도 이 10%의 사람들이 죽어야만 하는 셈이다. 그래서 제1세계 철학자 중 한 사람은, “선진국 사람들이 잘 살 수 있는 것은 제3세계 사람들의 피와 땀, 그리고 말 없는 지구에 대한 착취 덕분이다.”라고 말한다. 20% 안에 드는 고작 약 13~14억의 사람만이 사람답게 살 뿐이다. 이것이 서양사람들이 생각하는 경쟁의 논리의 필연적인 귀결이다. 그들은 이 20%에 들기 위해서 온갖 수단과 방법을 안 가리며 살아간다. 흔히들 미국 사람들은 다 잘 살고 있는 것으로 생각하지만 미국에서도 천만 명은 절대빈곤, 즉 기아에 허덕이고 있다고 한다. 20%의 사람들이 잘 살기 위해서 80%의 사람들을 망치는 경쟁의 논리가 서양인들이 생각하는 삶의 논리다.

서양사람들의 논리는 한마디로 죽음의 논리다. 그들은 허울 좋게 “소비는 미덕이다.”라고 외치며 자본주의 시장경제에 인류의 생활이 걸려 있다고 주장한다. 그러나 소비가 미덕이 되기 위해서는 욕망을 부추겨야 한다. 없는 욕망도 만들어내어 필요 없는 물건도 필요하다고 생각해서 구입하도록 보이지 않게 조장해야 한다. 이것이 서양사람들이 생각하고 있는 간단한 생산과 소비구조다. 그리고 우리는 그것을 따라가기에 바쁘다. 우리도 자신이 살기 위해서는 남을 밟고 올라가려 한다. 여기에는 살림의 논리, 상생(相生)의 논리가 들어설 틈이 없다.

서양사람들은 이런 무한경쟁의 논리를 다윈의 진화론에서부터 배웠다. 다윈의 진화론은 서양인들이 자연의 생태계에서 보고 배운 삶의 논리다. 그들은 자연의 생물들이 살아가는 실상을 그렇게 보았으며 그래서 거기에서부터 진화의 원리를 끄집어내어 자연도태, 적자생존, 우생열패의 원칙을 이론으로 정립해낸다. 이들은 그들이 발견한 이 논리를 인간 사회에 적용하여 최고만이 살아남는다는 경쟁의 논리로 만든다. 그러기에 최고가 아닌 사람은 희생된다. 아니 마땅히 희생되어야 하는 것이 자연의 법칙이라고 한다. 이런 논리는 차가운 계산의 논리, 이성의 논리이

며 매우 합리적이다. 이런 논리대로라면 80%의 사람들은 못살게 되어 있다. 나만 이 80% 안에 들지 않으면 되는 것이다.

리스본 그룹은 자신들의 연구결과 보고서인 《경쟁의 한계》에서 경쟁의 논리가 몰고온 폐해를 이렇게 비판적으로 기술하고 있다.

경쟁 이데올로기가 지배하는 시대는 사사로운 감정이나 휴전이 용인될 수 없는 전쟁터나 마찬가지다. 거기에서는 ‘타인=경쟁자’라는 등식이 성립된다. 인간의 삶이나 조직의 활동 자체가 생존을 위한 ‘서바이벌 게임’으로 전락하고 만다.¹⁷⁾

그들은 과도한 경쟁체제의 한계점을 다음과 같이 지적한다.

1. 개별 국가 내부 또는 국가들간에 사회적·경제적 불평등 구조가 생겨난다. 경쟁 구조가 고착될수록 빈곤과 불평등에 시달리는 사람들이 늘어나게 된다.(1990년부터 10년간 장기 호황을 누린 미국에서 전체 인구가운데 생계가 곤란한 빈곤층이 20%를 넘어섰다. 1999년 통계 자료에 따르면, 전체 인구 중 상위 1%가 미국 국내 총생산량의 80% 이상을 차지하는 기형적인 경제구조가 형성되어 있다.)

2. 경쟁의 심화는 필연적으로 환경 파괴를 수반한다. 생태계의 파괴 속도가 빨라지고 유한한 지하자원들도 곧 바닥을 드러낼 것이다.

3. 권력이 집중되면서 전혀 예상치 못했던 경제 주체가 등장한다. 다국적기업의 세력화나 정보통신망의 거대한 네트워크화가 그 예라 할 수 있다. 정보통신망의 발달로 상호의존도가 높아질수록 과도한 경쟁 논리는 자기파괴적인 결과를 초래하게 된다.¹⁸⁾

17) 리스본 그룹, 채수환 옮김, 《경쟁의 한계》, 바다출판사, 2000, p.12.

18) 리스본 그룹, 앞의 책, pp.15~16.

지금 지구촌은 무한경쟁을 외치는 새로운 경쟁시대에 들어서 있다. 이러한 무한경쟁 시대에는 ‘생존 우선’이라는 현실논리가 지구촌 ‘공동번영’이라는 이상적 목표보다 훨씬 더 절실한 과제로 받아들여진다. 문제는 이 같은 무한경쟁이 인류 전체의 생존마저 위협할 수 있을 만큼 심화되고 있다는 데 있다. 오늘날 지구촌 국가들은 대부분 자유시장경제를 지도이념으로 채택하고 있다. 또 국경을 초월한 ‘세계적’ 자본주의가 ‘민족적’ 자본주의를 빠른 속도로 대체해 나가고 있다. 표면적으로는 적어도 국제협력의 새로운 시대가 도래한 것처럼 보인다. 그렇지만 실상은 전혀 그렇지 않다. 개인은 물론 국제기구 같은 집단안보체제도 끊임없이 위협에 노출되고 있다. 그 이유는 남북분열이 선진국과 극빈국의 경제격차를 더욱 고착시켰기 때문이다. 세계인구 중 부유층에 속하는 상위 20%와 빈곤층에 속하는 하위 20%의 격차는 지난 30년 동안 계속 확산돼 가고 있는 추세다. 완전고용 정책이 더 이상 존재가치를 상실한 것도 인류의 미래를 위해 바람직하지 않은 현상이다. 사회보장제도의 범위가 대폭 축소되면서 개인은 이제 자신의 생존을 위해 혼자 투쟁해야 하는 상황으로 내몰리게 되었다.¹⁹⁾

19) 리스본 그룹, 같은 책, pp.95~96. 리스본 그룹은 경쟁 이데올로기의 한계를 지적한다. 그들에 의하면 경쟁의 가장 큰 문제점은 불평등 구조를 심화시킨다는 사회적 반향은 말할 것도 없고, 경제 기능 자체의 구조적인 왜곡을 초래할 수 있다는 점이다. 그들은 과도한 경쟁의 부정적인 효과들을 다음과 같이 열거한다. 1. 인간이나 인적 조직보다 도구와 기술적 시스템에 더 많은 비중을 두게 된다. 인간은 생산자와 소비자로서만 그 자치를 인정받게 된다. 2. 단기적인 금융비용에 우선권을 두게 되고 과잉생산과 빈부격차를 확대시킨다. 3. 국내시장보다 국제무대에서 경쟁력 집중현상이 벌어진다. 그 결과 지구촌 차원의 과점적 시장구조가 탄생한다. 4. 지역적·계층별 불평등이 조장된다. 배제된 지역에 대한 무관심이 일어난다. 5. 새로운 상품을 개발하는 과정에서 지구촌 환경과 파괴가 가속된다. 6. 노동규제와 사회복지 프로그램이 약화되거나 서서히 해체된다. 대량 실업이 중요한 사회적 이슈가 된다. 7. 공공부문의 영역이 축소되고 대의민주주의가 훼손된다. 8. 개인, 기업, 도시, 국가에서 경쟁력이 없는 행

세계화 시대에 더 이상 근대화 시대에서 통용되었던 삶의 원칙은 적용될 수 없다. 울리히 벡은 지금 우리가 살고 있는 지구촌 시대는 제1 근대화와는 다른 제2의 근대라고 규정하며 제2의 근대에 맞는 새로운 패러다임을 찾아내야 한다고 말한다.²⁰⁾ 그러면서 “제2의 근대의 관건을 이루는 질문에 대한 답안을 갖고 있는 사람은 아무도 없다.”고 한탄한다.²¹⁾ 그렇지만 이 문제를 해결하여야만 21세기에 평화가 있을 것이다. 프리츨프 카프라는 《생명의 그물》에서 이 문제를 해결하는 것은 생각보다 아주 간단할 수 있다며 “발상의 전환, 인식의 전환을 해야 한다.”고 주장한다.²²⁾ 이 말은 지금까지의 경쟁의 논리에서 벗어나는 새로운 패러다임을 실행해야 한다는 말이다. 우리는 세상을 보는 눈, 사람을 보는 눈을 바꿔야 한다. 이성적으로 합리적으로 머리를 굴려 계산해서 이득이 되는 것만을 하려는 약삭빠른 생활방식을 버리고 존재하는 모든 것을 영성으로 아우르고 감싸 보살피는 사유태도를 배워 익혀야 한다.

20세기 위대한 영성가인 마더 테레사는 “나눔 없이 평화 없다.”고 하였다. 지금 지구상에 평화가 없는 것은 나누려는 마음이 없기 때문이다. 잘 사는 사람들이 자신들이 가지고 있는 것을 조금이라도 나누려는 나눔의 정신만 있다고 한다면 우리는 다같이 평화롭게 살아갈 수 있다. 인구폭발의 문제는 어쩔 수 없는 것이라 하더라도 60억의 인구가 더불어 잘 살아갈 수 있는 해법은 결코 경쟁의 논리, 죽임의 논리는 아니다. 그러므로 이 문제를 해결하기 위해서 우리는 위대한 영성가들에게서 무언가를 배워야 한다. 21세기를 예비하면서 자신의 삶을 영성적으로 산 사람들은

위치는 더 이상 역사의 주체로 인정받지 못하고 단지 ‘패배자’라는 이유만으로 존재 가치를 상실하게 된다. 리스본 그룹, 《경쟁의 한계》, p.146.

20) 울리히 벡, 《지구화의 길》, p.30, p.203, p.252, p.290.

21) 울리히 벡, 같은 책, p.290.

22) 프리츨프 카프라, 《생명의 그물》, p.19 이하.

그리 많지 않다. 아시아는 그 어느 대륙보다 영성적인 분위기가 삶의 밑바탕에 깔려 있다. 그러기에 21세기 위대한 영성기는 아시아권에서 나올 것이라 한다.²³⁾

우리는 아래에서 발상의 전환을 위한 실마리를 한국 민중들의 전통적 살림살이에 깊이 각인되어 있는 인간관과 그 생활방식에서 찾아보도록 한다. 만해 한용운 선생이 서양의 근대화에 대한 우리 전통의 대응책으로서 평등주의와 구세주의를 내세운 것은 아직도 유효하다. 자유와 평등의 이념 아래에서 모든 속박과 굴레로부터의 해방을 외치며 투쟁하여 자유와 평등을 쟁취한 근대인은 지구촌 시대를 맞아 이제 시야를 더욱 확대시켜야 한다. 개인인 자신의 안녕이나 동족인 자기 민족의 평안만을 추구하던 개인주의적이고 민족주의적인 세계관과 인간관에서 벗어나 지구 위의 모든 인류, 더 나아가 앞으로 태어날 미래의 인류에 대해서까지 책임을 지는 성숙한 세계시민으로 거듭나야 한다. 더 나아가 지구 자체의 유지와 보존에 대해서도 책임의식을 가져야 한다. 인간이 스스로를 우주 진화의 꽃으로 자처한다면 우주 진화의 방향에 대해서도 책임을 지는 우주인으로서 지구 살림살이에도 깊이 관여해야 한다. 그러기 위해서는 단지 인간이라는 종의 평안만을 염려해서는 안 되고 지구 위의 모든 생물과 무생물에도 관심을 쏟아야 한다.²⁴⁾ 이것이 만해 선생이 생각한 평등주의

23) 민족적인 심성을 잘 살펴보면 한국인들만큼 종교적인 심성이 강한 민족도 많지 않다. 그리고 나름대로 결단력과 용기도 있다. 그런데 그런 것들이 경쟁의 논리, 자본의 논리에 의해 죽어가고 있다. 그러므로 우리는 우리들이 버린 우리의 전통, 역사, 문화 속에서 현대 인류가 필요로 하는 무언가를 찾아야 한다. 그런데 우리는 그것을 보지 못하고 있다. 서양사람들이 그것을 대신 보고 찾아주기를 바라며 기다리다가는 아무것도 할 수 없다. 지금 세계가 놓여 있는 문제를 우리가 직시하고 그것을 해결할 수 있는 실마리를 어떻게든 우리 스스로가 찾아야 한다.

24) 지은이는 오래 전부터 우리의 사유 또는 인식의 틀을 이성 중심, 인간 중심, 존재 중심에서부터 생명 중심, 영성 중심으로 전환해야 한다고 주장해 왔다. 그리고 거기에서부터 도출되어 나오는 가치관을 <살림, 섬김, 비움, 나눔>이라고 제안하였다. (이기상,

와 구세주의가 함축하고 있는 의미일 것이다.

5. 인간은 사이-존재(사이에-있음)

세계화 시대에 우리 식의 필연적인 대응(Notwendigkeit)을 어떻게 할 수 있는지에 대해서 살펴보도록 하자. 우리는 먼저 인간에 대한 그림까지도 새롭게 그려야 한다. 즉 서구에서는 인간을 동물은 동물이되 이성적인 동물이라는, 그리고 하느님의 모상이라는 식으로 그려내었고 그것이 변할 수 없는 진리라고 하였다. 그러나 이제 모든 문화권의 사람들이 서로 더불어 살아야 하는 지구촌 시대에 우리는 그에 걸맞은 새로운 인간상을 필요로 한다. 21세기 평등주의와 구세주의를 실현해 나갈 수 있는 인간을 우리는 ‘사이-존재’(사이에 있음)라는 우리말로 규정할 수 있다.

인간을 그렇게 규정할 때 우리는 지금 우리가 처해 있는 생태 또는 환경문제와 관련지어서도 새로운 돌파구를 찾을 수 있으리라고 본다. 환경이란 인간이 사는 삶의 영역이다. 이것이 나중에 자연환경이라는 개념으로 바뀌게 된다. 환경이라는 개념 자체가 이미 인간 중심적이다. 서구의 인간 중심적 사고가 환경이라는 개념이 나오게 만들었으며, 더 나아가 환경학 혹은 환경철학이라는 개념도 만들었다. 이것은 다분히 인간이 중심

〈21세기 기술시대를 위한 새로운 가치관 모색〉, 《가톨릭 철학》(창간호, 1999), 한국가톨릭철학회, pp.68~125; 〈이 땅에서 철학하기. 탈중심시대에서의 중심 잡기〉, 《이 땅에서 철학하기. 21세기를 위한 대안적 사상 모색》, 숲, 1999, pp.13~80.) 우리는 그와 같은 살림살이의 가치관을 전통 한국 민중들의 삶의 문법에서 찾아낼 수 있다. 그리고 그와 비슷한 세계관과 인생관을 권장하고 있는 수많은 영성가들을 우리 주변에서 발견할 수 있다. 우리는 만해 한용운, 간디, 마더 테레사, 타골, 달라이 라마, 틱낫한, 다석 류영모, 법정, 송산, 김지하 등의 말과 글에서 새로운 영성시대를 예비하며 영성적 인간으로 거듭나기를 촉구하는 호소들을 읽을 수 있다.

이 되어 인간이 잘살기 위해 땅을 포함한 모든 인간 삶의 주변환경을 변화시켜 편리하게 만든다는 의미이다.

21세기 인류가 직면한 가장 큰 문제는 경제학(Economy)의 문제와 생태학(환경학, Ecology)의 문제라고 규정할 수 있다. 이 두 낱말에는 다 이카(eco-)라고 하는 말뿌리가 있다. 이 두 말뿌리는 그리스어 오이코스(oikos)에서 나온 말이다. 그리스어 오이코스는 ‘집, 거주, 주거’를 뜻한다. 이카노미(economy)를 순수 우리의 일상어로 옮긴다면 ‘경제학’이라기보다는 차라리 ‘살림살이’다. 예를 들어 집안경제는 집안 살림살이이고 국가경제는 나라 살림살이라고 할 수 있다. 이칼로지(ecology), 즉 생태학은 우리말로 ‘살림살이학’이다. 그것은 나라 살림살이가 아니라 일종의 지구 살림살이이고 생명 살림살이이고 환경 살림살이인 셈이다. 이렇게 21세기 인류의 문제라고 하는 경제학과 생태학을 조화시키는 문제 해결의 방안으로 한국인들의 삶 속에 뿌리내리고 있었던 ‘살림살이’라는 삶의 문법을 살펴볼 필요가 있다. 예전의 한국인들 살림살이 속에서는 경제와 생태의 문제가 전혀 충돌하지 않고 잘 조화를 이루고 있었다. 21세기 인류가 봉착한 지구적 문제를 슬기롭게 풀기 위해 인류는 이제라도 한국인들의 삶의 방식에서 중요한 단서를 찾아야 할 것이다. 우리의 선조들이 살았던 삶의 방식, 즉 살림살이 속에서 21세기 인류가 필요로 하는 사유전환의 모델을 볼 수 있을 것이다.

인간은 ‘사이에 있는 존재’이다. 인간은 어떤 ‘사이’에 존재하고 있는가?

우선 ① ‘빔-사이’에 존재한다. 애초부터 인간의 빔-사이는 삶의 공간으로서, 인간이 비워(베어) 내가며 닦아 가는 삶의 텃밭이다. 빔-사이에 있는 인간이 빔-사이에서 빔-사이를 이으며 관계맺고 있는 가장 전형적인 행위는 ‘노동’이다. 이 노동활동은 도구, 기술, 예술, 제작, 생산, 거주라는 방식으로 전개된다. 빔-사이를 존재하는 인간의 중심축은 ‘몸

나'라고 할 수 있다. 몸으로서의 나가 모든 것을 활용해서 땅이라는 공간을 일구어 나간다. 이 몸나가 경험해 나가는 차원은 감각적, 미학적 차원이며 그 주된 방식은 제작이라는 형태를 띤다. 몸나가 살기 위해 쉬는 숨을 '목숨'이라 이름한다. 현대에 와서는 이 빔-사이의 간격을 없애려고 하지만 이 사이는 없앨 수 있는 것이 아니다. 다양성의 시대, 차이의 시대에서 인간은 서로 가까워지기는 하여도 차이를 차이로서 인정하여 받아들이고 그런 태도 속에서 차이를 차이로서 뛰어넘도록 노력해야 할 것이다. 서로의 차이를 인정하지 않는다면, 인간은 인간으로서 존재할 수 없다. 다시 말해 인간이 네 가지 차원에서의 사이에-있음을 유지하고 견지하지 않는다면, 인간은 인간다움을 잃어버릴 것이다. 공간이라는 빔-사이를 우리는 다양한 기술로써 없애면서 온갖 형태의 거리를 좁혀 나간 결과 이제는 비행기, 인터넷, 위성통신 등과 같은 첨단기술을 이용해서 전 지구가 하루생활권에 들어온 시대에 살고 있다. 그러나 과연 그런 식으로 공간적인 간격을 없애므로써 인간이 의도한 가까움을 얻었는가 하는 문제는 또 다른 문제이다. 빔-사이를 존재해 나가기 위한 필요한 덕목은 '나눔'이다.

② 인간은 '사람-사이'에 존재한다. 사람-사이를 잇는 가장 전형적인 행위는 '말'이며, 사람 사이의 전형적인 관계맺음의 방식은 '실천'이다. 말함과 실천에서 관습, 윤리, 도덕, 사회, 국가 등이 생겨난다고 할 수 있다. 사람-사이를 존재함인 실천 행위는 윤리적인 행위, 만남, 인격적인 체험 같은 것인데, 그것을 통해 사람-사이의 이음이 가능해진다. 그것이 인간의 사람-사이에 있음이 사이를 두면서 사이를 나누며, 사이를 이으면서 사이를 존재하는 관계맺음의 방식이다. 사람-사이에 있음을 이어 나가는 중심축을 우리는 '맘나'라고 이름할 수 있다. 맘나는 마음씀이다. 사람-사이에 생명의 숨을 불어 넣어주는 숨은 말의 숨으로서 '말숨'이다. 사람-사이의 간격을 없애려는 것이 평등이며, 여기에서는 각자가 자

신으로서 있음을 인정하고 받아들이는 ‘섬김’이 중요한 덕목으로 부각된다. 사람-사이에 있음이 무너지게 되면 도덕과 윤리가 설 땅을 잃게 된다.

③ 사람은 ‘때-사이’를 존재한다. 기억이 과거의 것에 주로 머물고 있기 때문에 우리는 때-사이의 가장 전형적인 행위를 ‘생각’이라고 이름하며 거기에서 반성적인 측면을 부각시킨다. 때-사이에는 역사, 학문, 지평, 엄격한 의미의 역사의식이 생겨나는 곳이다. 인간은 삶의 순간에서 과거, 현재, 미래를 살아나가는 순간적인 존재이기 때문에 전체를 내다볼 수 있다. 하루살이에게 내일이란 없다. 동물은 생존적인 시간만을 몸으로 살다가 죽을 뿐이다. 그러나 인간은 앞을 내다보고 뒤를 되돌아볼 수 있는 유일한 존재자이다. 역사의 발견은 바로 때-사이의 발견이라 할 수 있다. 인간은 시간적인 존재로서 자신의 근원과 유래를 돌아봄으로써 과거의 전통을 세우고 현재가 과거에 의해 새롭게 의미부여 받도록 한다. 더 나아가 아직 도래하지 않은 미래에까지 눈을 돌려 때-사이로서의 존재가능성을 확대시켜 그 가능성에 비추어 현재를 변화시켜 새롭게 발전시켜 나간다. 이렇듯 자신의 존재를 유래와 미래로 뻗치며 때-사이를 잇고 있는 인간은 그 뻗쳐 있음으로 인해 환한 밝음의 장소 안으로 들어서 있게 된다. 땅의 공간뿐 아니라 (역사적) 시간의 공간이 얼마나 넓으며 밝은지에 따라서 인류의 문명이 얼마나 발달했는지를 가늠할 수 있다. 인간은 때-사이를 잇기 위해 글을 발견한다. 인간은 글을 통해 자신의 뜻이 후대에까지 전달되도록 노력한다. 그래서 때-사이를 잇는 사람의 중심축은 ‘뜻나’이다. 여기 ‘뜻나’에서는 ‘주체’의 의미가 부각된다. 주체로서의 나는 몸나와 맘나가 사라진 뒤에도 계속 빔-사이와 때-사이를 이을 나를 걱정해야 한다. 공자의 뜻나는 《논어》에 그의 뜻이 담겨 있기에 오늘날까지 우리에게 전해져 이어지고 있다. 이렇듯 때-사이를 이어주는 생명의 숨은 ‘글숨’이다. 때-사이를 존재해야 하는 모든 존재자가

지켜야 할 가장 중요한 원칙이자 덕목은 '비움'이다.

④ 사람은 천지간(天地間), '하늘-땅-사이'를 존재한다. 여기에서 하늘은 천체적·우주적 하늘이기보다는 신적인 하늘이라 할 수 있다. 인간은 우주적인 하늘-땅-사이에 있음을 책임져야 할 뿐 아니라 하느님과 인간의 사이도 책임을 져야 한다. 서양에서도 처음에는 인간의 이러한 신적인 차원이 고려되었는데, 역사의 전개와 더불어 서양인들의 생각이 근대화·세속화되어 오면서 이 차원이 배제되었다. 즉 차츰차츰 인간에게서 기도, 감사, 초월, 성스러움, 신, 종교 등으로 이야기될 수 있는 차원이 중요하지 않은 것으로 뒤켄으로 쫓겨났다. 어쨌든 여기에서 말할 수 있는 것이 영성의 차원이다. 얼로서의 나인 '얼나'가 나의 참 모습이고 이 얼나가 모든 것을 아우르면서 우주(하늘)와 하나가 될 수 있다. 모든 것을 아우름은, 하느님과 하느님이 만들어 놓은 이 우주가 하나가 될 때 이루어진다. 바로 이 하나로 아우러진 일치된 우주생명의 숨을 쉬는 것이 '얼숨'이다. 또는 우주의 숨이라 해서 '우숨'이라고도 한다. 우숨이 우주와 조화가 되어, 우주와 하나가 되어 쉬는 숨이기에 그 우숨을 또한 참된 숨이라는 의미로 '참숨'이라 이름하기도 한다. 하늘과 땅-사이에 존재하는 모든 것은 우주생명에 동참하고 있기에 여기에서 가장 중요한 원칙과 덕목은 서로 함께 더불어 살아나가는 삶으로서의 '살림'이다.

인간은 이렇듯 사이에 있는 '사이존재'다. 공간존재, 시간존재, 인간존재, 천지간존재다. 인간은 바로 사이를 살고, 사이를 나누고, 사이를 살리고, 사이를 이어야 하는 사이존재다. 바로 이러한 사이로서 사이역할을 하면서 사는 사이존재인 것이다. 여기에 서양사람들이 보지 못한 새로운 면, 새로운 차원이 있다. 서양에서도 요즘 존재를 보는 눈, 자연을 보는 눈을 그전과 같은 원자적 시각에서 관계적 시각으로 바꾸고 있다. 서양적인 사고방식은 나눌래야 나눌 수 없는 가장 근본적인 것을 찾아나가는 환원적인 방법에 익숙해 있다. 그러한 방법으로 그들이 찾아낸 것은 원

사고 개체고 개인이다. 이렇게 각기 떨어진 낱알의 원자 또는 개체에서부터 전체의 그림을 그려나가는 것이 서양의 사유방식이고 이것을 실체론적 사고방식이라 한다. 이와는 다르게 동아시아는 예전부터 관계론적 사고방식에 익숙해 있다. 우리는 애초부터 따로 떨어진 개체를 보지 않고 그것이 어떤 관계의 그물망 속에서 자신의 자리를 차지하고 있는지를 보려고 노력했다. 개인으로서의 내가 있는 것이 아니고 오직 관계 속에서 내가 아들이고 아버지이고 남편이고 교원으로서 있는 것이다. 서양사람들도 최근에 와서는 실체론적 사고방식으로는 세상을 제대로 설명할 수 없었기 때문에 관계론적 사고방식으로 바꾸려 하고 있다. 그래서 동아시아에 관심을 가지는 것이다. 그물망적 사고방식이라고 하는 관계론적 사고방식이 그들의 주목을 끌고 있다.

우리는 모두 알고 있다. 한 가족이 혈연으로 이어지듯 삼라만상이 모두 연결되어 있다는 것을. 지구에서 벌어지는 모든 일은 지구의 딸과 아들들에게도 그대로 닥친다. 인간들이 생명의 그물을 짜는 것이 아니다. 인간이란 단지 그 그물 속의 한 올일 뿐. 그 그물에 가하는 모든 일은 스스로에게 향한 것이다.

— 인디안 추장 테드 페리의 말

6. 이 땅의 생활세계적 이성: 살림살이의 영성

이제 한국인의 삶의 문법 속에 새겨져 있는 자연중심, 생명중심의 생활태도에서부터 21세기 인류가 배워야 할 더불어 삶의 원칙을 길러 내도록 하자. 우리의 말 속에, 민족의 기억과 정서 속에, 한민족의 무의식 속에 침전되어 보이게 보이지 않게 우리 민족의 세계관을 이루어온 천지인 합일의 '살림살이'를 어떻게 오늘날 되살리어 삶의 모델로 삼고 21

세기를 위한 새로운 가치관으로 만들어 나갈 수 있는지 그 가능성을 살펴해보도록 하자.

1) 살림살이

우리는 예로부터 인간을 하늘과 땅 사이(天地間), 때 사이(時間), 빔 사이(空間), 사람 사이(人間)에서 사이를 나누며 유지하고 보존하며 살아가고 있는 ‘사이-존재’로 보아 왔다. 이러한 한국인의 생활세계를 보이게 보이지 않게 규정해온 한국인의 삶의 심층문법은 한마디로 ‘살림살이’이다. 지금 전세계를 하나의 세계로 통합시키면서 무섭게 자신의 지배영역을 지구상의 곳곳으로 뻗치고 있는 원리는 국제자본금융의 경제논리이다. 모든 것을 돈이라는 경제단위로 단일화시킬 수 있는 이 무서운 수량화의 논리 밑바탕에는 존재하는 모든 것을 표상화하고 나아가 수량화하려 한 서구의 형이상학이 깔려 있으며, 우리는 그 이념이 생활세계에서 실현되고 있음을 보고 있는 셈이다. 경제중심의 생각이 지금 인류를 무한한 욕망에로 부추키며 하나뿐인 지구를 파멸의 위험으로 몰고 가고 있음을 이제 서구의 지성인들도 깨닫고 어떻게 하면 경제학과 환경(생태)학을 조화시킬까 고심하고 있다.

그런데 기이하게도 경제학(Ökonomie, economy)과 환경(생태)학(Ökologie, ecology)의 어원을 보면 그것은 똑같이 그리스어 ‘οἶκος(집, 주거, 거주)’에서 유래한다. 하나는 가정경제(가계운영)에 뿌리를 두고 있고 다른 하나는 주거관리에서 연원하고 있다. 우리에게도 그러한 가정경제와 주거관리가 없었을 리 없기에 거기에 해당되는 우리말을 찾아본다면 그것은 둘 다 ‘살림살이’이다.²⁵⁾ 우리말의 ‘살림살이’에는 살리는, 다시

25) 낱말의 뜻을 살펴보면 다음과 같다. 살리다: 죽지 않도록 하다, 어떤 생활을 하게 하다, 없애거나 깎지 않고 그대로 두다, 꺼지거나 죽은 부분을 불룩하게 살게 하다. 살림: 한 집안을 이루어 생활하는 일, 생활, 살게 하는 일. 살이: 살아가는 일, 생활. 생활:

말해 죽지 않도록 감싸주고 보살피는 삶의 방식을 가장 중요한 생활자세로 본 우리 선인들의 삶의 철학이 배어 있다. 살림을 생활화해서 그것을 우리의 삶의 일로 삼아 그렇게 살아가는 삶의 자세가 ‘살림살이’라는 낱말 속에 간직되어 있는 것이다. 모든 것을 수량화하여 죽여버리는 ‘경제학’이 아니라 모든 것을 살도록 감싸주고 보살피우는 ‘살림살이’에서는 생태계 파괴의 꼬투리도 찾을 수 없다. 그렇다면 개개 생명체의 멸종과 지구 절멸의 위기에 봉착한 현대인이 그 위기에서 벗어날 수 있는 대안을 찾는 마당에서 살림을 생활해온 이 땅의 선조들의 삶의 철학에서 많은 것을 배울 수 있지 않겠는가?

‘살리다’는 사역동사로서 ‘살게 하다’, 달리 말해 ‘죽지 않도록 하다’를 뜻한다. ‘살다’와 ‘살리다’에는 근본적인 차이가 있다. ‘살다’는 자동사로서 ‘목숨을 지니고 있다’, ‘없어지거나 사라지지 않고 있다’를 뜻한다. 이와는 다르게 ‘살리다’는 그냥 살고 있는 것이 아니라 살아 있음과 독특한 관계를 맺고 있음을 부각시킨다. 살아 있음의 상태를 바람직한 가치로서 인정하고 받아들여 살아 있는 것이 그 살아 있음을 유지하고 보존할 수 있도록 배려하고 보살피는 것을 의미한다. 사람은 다른 살아 있는 것들과 마찬가지로 살아 있는 것이긴 하지만 그냥 살아 있는 것이 아니라 모든 살아 있는 것의 ‘살아 있음’에 관여하고 있는 존재이다. 이렇듯 살아 있음을 가치로서 소중히 대하는 생활방식은, 그것을 ‘생명(生命)’이라고 명명하며 거기에서 살아 있도록 보살피야 하는 명령을 보고 아무리 미물이라도 살아 있는 것은 천명을 받고 거기에 있는 것으로 간주하도록 하였다. 우리말 ‘생명’은 서양어인 ‘vita, life, vie, Leben’ 등에서 표현되고 있는 단순한 ‘삶’이 아니다. 생명이란 낱말은 생물, 유기체, 목숨 등과 같

살아서 활동함, 생계를 유지하여 살어나감. 어느 일정한 조직에 참가하여 활동함, 지속적인 일이나 활동을 하며 살아가는 일. 남영신(편), 《국어사전》, 성안당, 1999.

은 비슷한 단어들로는 감지될 수 없는 성스러움의 분위기를 품고 있다. 그것은 한마디로 살아 있음에서 그 살아 있음을 유지하고 보존해야 함을 말없이 전달하고 있는 하늘의 뜻을 알아보아야 함이 전해지고 있다. 따라서 '살림'이란 살아 있는 모든 것을 죽지 않고 살아 있도록 보살피고 보호해야 하는 인간의 생명론적 역할을 함축하고 있다.

살아 있음에 동참하고 살아 있음의 질서를 알아야, 다시 말해 나서 살다가 죽어 사라져버리는 우주적 생명의 대원칙을 알아볼 수 있어야 '살림살이'의 임무를 제대로 수행할 수 있을 것이다. 그러면 '살다'라는 현상을 우리 한국인들은 어디에서 보고 있으며 그 실마리는 어디에서부터 얻고 있으며 그것을 어디까지 적용하여 사용하였는지를 보는 것이 앞으로의 논의에 많은 도움이 될 것이다.

2) 삶을 읽: 사람

우리말의 '살다'는 목숨을 지니고 있는 생물이 목숨을 유지하려고 움직이는 모든 동작을 다 지칭하는 낱말이면서 그 어원을 추적해 들어가면 생명의 에너지를 불살라 가는 전 과정을 뜻한다. 살아 있는 모든 것은 부여받은 생명의 에너지를 불사르다가 마치 촛불이 꺼져버리듯이 그렇게 사라져버린다. 우리는 존재하는 모든 것이 어떤 형태로든 열과 힘을 지니고 있으며 그 에너지를 지니고 있는 한 그 형태로 있다가 자신의 열과 힘을 다 써버리고 사라져 버린다는 것을 안다. 우주의 별들도 다 자신의 열과 힘을 태우면서 우주에 반짝이며 존재하다가 열과 힘이 소진되면 산산이 부서져 우주 속으로 사라져 버린다. 그런 한에서 우리는 별들의 탄생과 죽음을 이야기한다. '살다'라는 낱말 속에 간직되어 있는 우리 민족의 상상력과 기억을 파헤쳐 본다면 그 밑바탕에는 연소작용, 즉 불을 사르는 현상이 놓여 있다고 할 수 있다. 불이 타고오르는 화산을 살아 있는 화산(活火山)이라고 하는 데에서도 보듯이 불사름의 현상에서 유추하여 살

아 있는 생명현상도 그렇게 설명하여 본 것이다. ‘살다’라는 말은 원초적으로 보아 불이 타고 에너지가 정지상태에서 운동상태로 옮겨간다는 뜻에서 비롯되었다고 할 수 있다.²⁶⁾ 에너지는 태양에서 비롯되기에 태양은 예로부터 불의 상징이었고 삶의 바탕인 대지를 생성시키는 ‘화생토(火生土)’의 본거지이며 모든 생명체를 유지시키는 에너지 공급원이다. 태양의 에너지를 받아 정지상태에서 운동상태로 가는 것이 넓은 의미의 ‘사르다’, ‘살다’를 뜻한다면 땅 위, 하늘 아래에 있는 변화하여 움직이는 모든 것은 사름(삶)을 명 받은 생명체라고 할 수 있을 것이다. 땅 위 하늘 아래, 다시 말해 하늘과 땅 사이에 있는 생명체 중에서 사람은 바로 이러한 사름을 알기에 그것을 살려 사름이 계속 진행되도록 돕는 전형적인 ‘사름’이 아니겠는가. 그래서 인간은 그러한 사름을 사는 ‘사람’일 뿐 아니라 그러한 삶을 알기에 삶을 살면서 살림살이를 사는 ‘삶앎(사람)’인 것이다.

3) 생명의 원칙: 비움과 나눔 그리고 섬김

이렇듯 우리 한국인은 존재하는 모든 것에서 고정된 ‘있음’을 본 것이 아니라 모든 것이 끊임없이 변화하며 되어 가는 ‘살아 있음’을 보았다. 살아 있음은 정지된 채로 있는 것이 아니라 끊임없이 움직이는 것이며 ‘되어 가는’ 것이다. 모름지기 생명체는 그러한 생명의 흐름에 보조를 맞추어 잘 되어 가야 하며 살림을 생활해야 하는 사람은 더욱 말할 것이 없다. 그래서 우리는 그렇게 생명의 원칙을 잘 따르는 사람을 ‘된 사람’이라 부르고 그렇지 못한 사람을 ‘못된 사람’이라고 부른다. 우주적 생명사건에 동참하며 잘 되어 가는 생명체는 자신을 고집하지도 공간에 집착하

26) 정호완, 《우리말의 상상력: 우리말 어휘의 기원을 통해 본 겨레의 정서와 의식구조》, 정신세계사, 1991, p.227.

지도 시간에 매달리지도 않는다. 오로지 하늘과 땅 사이에 자신을 내맡기며 되어 감(변화)의 원칙을 따른다. 이 '되어 감'의 원칙에서 우리가 주목해야 할 것은 '비움'이며 없어짐이며 사라짐이다. 되어 감에서 우주 현상의 본질적인 차원을 감지했을 때 거기에서 부각될 수 있는 근본개념은 '있음(존재)'이 아니라 '없음(無, 空)'이다. 있음이란 없음과 없음을 잇고 있는 순간적인 연결고리일 뿐이다. 존재하는 모든 것은 무에서 생겨나 주어진 삶의 에너지를 불사르며 존재 속에서 되어 가다가 에너지를 다 소진한 뒤에는 다시 무 속으로 사라져 간다. 우리 한국인들에게는 '있음'이 놀라움의 대상이 아니라 오히려 바로 이러한 '없음'이 경탄과 사색의 대상이었다. 무수한 별무리들을 다 감싸 안고 있는 저 무한한 천궁이, 한없이 너르며 시간 속에서도 한결같이 늘 그러한 하늘(한늘=끝없이 크고 늘 그러한)이 놀라움과 경배의 대상이었다. 온갖 것을 다 살게 하고 있는 저 광활한 빈탕한 데(虛空)는 분명 없는 것이면서도 동시에 있는 것이다. 우리 한국인은 이러한 '없이 있는 것'에 매료되었다. 우주적 생명을 유지하고 있는 것도 분명 이러한 없이 있는 어떤 것이라는 확신을 갖게 되었으며 그것을 '하늘님(하느님)'이라고 숭배했다. 우리는 하느님의 '없이 계심'에서 살림살이의 원칙을 유추해낼 수 있다. 우주적 생명의 본질은 '있음'에 있지 않고 '비움'에, 즉 '없이 있음'에 있다는 것을 간파하였다. 이렇게 없이 있으며 모든 변화하는 것을 움직이며 되어 가도록 하는 것을 우리는 '거룩한 신', '거룩한 영'으로 보았다. 우주의 모든 곳을 두루 꿰고 있으며 우주적 생명을 유지 보존하고 있는, 없이 있는 신령한 존재를 우리는 '한얼'이라 명명하였다. 우리는 변화하는 모든 것에서, 특히 살아 움직이는 모든 것에서 하늘의 명인 얼을 알아보고 그것들이 그것들로서 따로 서서 사이를 나누면서 그것들의 되어 감이 잘 전개되도록 도와야 한다. 그렇게 존재하는 모든 것을 그것으로서 서도록 도우면서 우리는 없이 계신 한얼을 섬기는 것이다. '섬김'이란 존재하는 모든 것들이 나서

그 자신으로 서서 우주적 생명의 전개과정에 편입되도록 관여하는 것이며 그렇게 하여 존재하는 모든 것 속에 살아 숨쉬고 있는 ‘한얼’을 알아보고 모시는 것이다.

‘산다’는 것은 큰 눈으로 멀리 볼 때 자신을 살라 버리고 없애 버려 우주적 생명의 일에 동참하는 것임을, 그렇게 자신을 가르고 나누어 우주적 생명을 살리는 것임을 알 수 있다. ‘나누다’는 나서 갈라져 나가고 또 나서 갈라져 나가는 식으로 끊임없이 자신을 가르고 나누어 생명의 전개과정에 동참하는 사이를 나누는 살림살이의 대원칙이다. 새롭게 나서 그 자신으로 서서 자신의 고유한 생명을 펼쳐나갈 수 있도록 생명을 나눠 갖는 것이 곧 ‘나눔’이다. 갈라지지 않기를 고집하는 사람은 생명의 질서, 생명의 흐름, 숨돌이와 피돌이를 막는 자이다. 자신을 나누어 갖기를 거부하는 사람은, 자기를 비우기를 거부하는 사람은 생명의 반역자들이다. 이렇게 ‘비움’과 ‘나눔’은 우주적 살림살이의 대원칙이다.

4) 천지인 합일의 삶

우리말 속에서 확인할 수 있는 이러한 세계관에서부터 우리는 우리 선조들의 살림살이를 유추해낼 수 있다. 한국인의 삶은 하늘과 땅 그리고 인간이 하나가 되어 존재하는 모든 것과 생명의 교감을 나누며 살아온 천지인(天地人) 합일의 삶이었다. 천지인이 하나의 거대한 우주적 생명체를 이루고 그 안에서 만나는 모든 것을 살아 있는 우주 또는 자연의 일부로 보고 사는 생명중심주의의 삶이었다. 우주적 생명력을 지니고 있는 자연을 인간이 그에 따라 살아가야 하는 삶의 도리를 배우고 실천해야 하는 장으로 여긴 자연동화주의의 삶이었다. 이러한 자연관과 생명관을 가진 한국인에게 생명체는 단순히 감각을 가진 동물만이 아니고 자신의 복제능력을 가진 유기체만도 아니고 진동, 순환, 팽창 속에서 나름대로 우주적 생명의 생성과 전개과정에 참여하고 있는 모든 것이 다 살아 있는

생명체이다. 그리고 이렇게 우주생성의 신령한 힘을 간직하고 있는 한에서 존재하는 모든 것을 다 영성적인 존재라 할 수 있다. 인간은 우주 진화의 꽃으로서 자신 안에 이러한 모든 우주 생성과 진화의 열매를 간직하고 있을 뿐 아니라 그것을 알아내고 그 우주 진화에 능동적으로 참여할 수 있다. 거기에 인간의 위대함과 동시에 또한 책임의 막중함이 있는 것이다. 이러한 우주적 생명의 생성에 동참하여 살아 있는 모든 것을 살아 있도록 해주어야 하는 것이 인간의 과제이며 그러한 인간의 생활양식을 우리는 ‘살림살이’라고 불렀다. 다시 말해 살림의 생활이며 살림을 생활화하는 ‘살이’인 것이다.

이러한 살림살이의 태도는 예술에서도 유감없이 발휘되고 있다. 그래서 야나기 무네요시(柳宗悅)는 조선의 목공품을 평하는 자리에서 “작위(作爲)가 없고 미망(迷妄)이 없고 자연의 의지를 충족시켜 주는 것이며 자연을 좇아 더욱 자연에 작용하며, 모두가 자로 재서 만든 것이 아니므로 정밀한 데는 없지만, 그만큼 여유가 있고 따뜻하며, 이지(理智)의 작품이 아니며 유순하고 순하고 태평스럽고 온화하다.”고 말하며 그것은 “자연 을 살리고 있다. 왜냐하면 자연의 아름다움이 여기서 한층 더 응집되기 때문이다.”라고 논했다.²⁷⁾

김원용은 한국 고미술의 특징을 이렇게 기술한다.

한국 고미술의 특색은 시대나 지역에 따라서 조금 차이는 있으나, 한편으로는 기본적인 공통성을 가지고 있다. 그것은 곧 대상을 있는 그대로 파악 재현하는 자연주의요, 철저한 나(我)의 배제이다. 그러니까 그 결과는 자연의 조화를 그대로 받아들여서 재현하게 되는 것인데, 그러한 순수한

27) 야나기 무네요시(柳宗悅), 박재희 옮김, 《조선(朝鮮)의 예술(藝術)》, 동서문고, pp.213 ~214. 진교훈, 《환경윤리》, 민음사, 1998, p.212에서 다시 따옴.

사고방식이 작가 자신의 창작일 경우에도 무의식중에, 자연이 만들어낸 것과 같은 조화와 평형을 탄생시키는 모양이다. …… 한국 미술품은 요란하지가 않다. …… 그것은 결국 작품 자체의 완전한 조화에도 있지만, 주위 환경이나 자연과의 융합, 조화가 잘 되어 있기 때문이다. 색과 시문(施文) 면적을 줄이고 될 수 있는 대로 원재료의 특성 그대로를 살려서 자연과 부딪히지 않는 부드러운 조화를 만들어낸다.²⁸⁾

그는 또 이렇게 부연한다.

한국 고미술의 공통적인 특색은 결국 자연에 적응하는 조화, 평범하고 조용한 효과, 그리고 그 모든 것에 무관심한 무어무집(無我無執)의 철학이라고 하겠다. 이것이 삼국시대의 불상에서 조선의 석인(石人), 고구려 벽화에서 조선의 회화, 채색토기에서 조선의 잡기(雜器)에 이르기까지 모두 공통되고 있는 한국의 특색인 것이다.²⁹⁾

우리의 삶의 문법이었던 ‘살림살이’는 분명 숨돌이와 피돌이가 막혀 죽어가고 있는 하나뿐인 지구를 살리고 그 안의 모든 생명체를 살릴 수 있는, 새 천년을 위한 새로운 대안적 삶의 지표가 될 수 있다. 이제 인간은 지구상에 살고 있는 모든 생명체들을 살리며 보존해야 하는 지구 살림지기로서 생명의 그물을 지켜나가야 한다. 그럴 때 생명의 그물은 인간을 자기 그물의 한 그물코로 받아들이며 생명의 그물망을 함께 짜나갈 것이다.

우리 한국인의 삶의 길라잡이였던 불전은 우리가 취해야 할 살림살이

28) 김원용, 《한국미의 탐구》, 열화당, 1978, p.25. 진교훈, 《환경윤리》, pp.224~225에서 다시 따옴.

29) 같은 곳.

의 태도를 이렇게 설하고 있다.

꽃의 아름다움과 색깔, 그리고 향기를 전혀 해치지 않은 채 그 꽃가루만을 따가는 저 벌처럼 그렇게 잠깐 이는 이 세상을 살아가야 한다.《법구경》 제4장 49절)

모든 흙과 물은 다 나의 옛몸이고 모든 불과 바람은 다 나의 진실한 본체이다. 그러므로 항상 방생을 하고 세세생생 생명을 받아 항상 머무르는 법으로 다른 사람도 방생하게 해야 한다. 만일 세상 사람이 축생을 죽이고자 하는 것을 보았을 때는 마땅히 방편을 써서 구호해 괴로움을 풀어주어야 한다.《大正藏》 제24책³⁰⁾

우리는 하늘과 땅 사이에 있는 모든 존재를 ‘돌보고 보살피야’ 할 ‘사이-존재’이다.

7. 21세기의 영성적 인간

우주진화의 꽃인 인간 안에는 지난 200억 년의 우주적 영성이 무의식적인 삶의 형태로 녹아 있다. 우주적 진화 속에서의 인류의 발달도 이제 새로운 국면을 맞이하고 있는 것은 사실이다. 학자들은 인류의 진화의 역사가 그 흔적을 개개인의 몸 속에 남기며 그것이 무의식과 잠재의식의 어두운 영역을 이루고 있는 것으로 본다. 다시 말해 인간의 종족발생적 차원의 경험들이 개개인에게 각인되어 개체의 삶의 과정 속에 개체발생

30) 고영섭, <불교의 생태관: 연기와 자비의 생태학>, 《생태문제와 인문학적 상상력》, 나남출판, 1999, p.159에서 다시 따옴.

적으로 반복되며 서서히 새로운 경험의 요소와 차원을 넓혀가고 종족발생적으로 이러한 새것들을 유전자 속에 각인해 나간다는 것이다. 그렇게 볼 때 종족발생적인 차원에서의 인류의 현 시대적인 시점은 개인의 발달사에서 어느 시점을 나타내고 있을까 한 번 생각해봄 직하다. 주체의 시대인 근대가 그 극에 이르고 이제 주체의 죽음과 해체를 주장하는 탈근대적인 주장들이 난무하고 있는 현대를 되돌아볼 때 자기의 뜻과 주장이 확고하여 마음먹은 바를 꼭 관철하고야 마는 고집스러운 불혹의 나이는 아닐까 하는 생각이 든다. 서양인들의 인생관에서 50대는 무엇을 뜻하는가? 세속적으로 이를 것은 다 이루어 놓고 시간이 남아돌아 시간을 죽이고 있는 나이는 아닐까? 그 남아도는 시간을 육체적인 쾌락의 탐닉에, 스포츠에, 소비에, 무언가 새롭고 흥미로운 것 찾기에 쏟아 붓고 있는 것은 아닐까? 여가(자유)시간을 여행에, 다양한 취미생활에, 다양한 문화생활에 보내고 있는 것은 아닐까? 또는 불가능에 도전하며 인간으로서 할 수 없는 것이란 있을 수 없다는 것을 증명해 보이기 위해 가능한 모든 것을 실험하고 있는 것은 아닐까? 또는 음악과 미술과 같은 창의적인 예술활동에 모든 것을 바치고 있는 것은 아닐까? 또는 새로운 형태의 초월을 체험하고 신적 존재를 만나기 위해 세속을 떠나 방황하고 있는 것은 아닐까? 또는 이 모든 것에서 참다운 삶의 의미를 발견하지 못해 인생은 허무한 것이라고 허탈감 속에 자신을 확대하고 있는 것은 아닐까?

우리의 현재적인 경험이 장래의 어느 시점에 종족발생적으로 인류의 무의식을 각인하여 인류의 미래의 모습을 규정한다면 우리는 우리의 현재적인 삶에 많은 관심을 쏟아야 할 것이다. 탐욕, 다툼, 경쟁, 지배, 소유, 소비, 소모, 방탕, 후안무치 속에 50대에서 삶을 끝낼 것이라면 지금 이대로 기계화된 마음에 우리 자신을 맡겨버리면 될 것이다. 그러면 인류도 아마 21세기를 온전하게 넘기지는 못할 것이다. 또 하나의 새로운 천년은 아마도 인간 없이 계속될지도 모른다. 아니면 적어도 인간이 우

주진화의 꽃이자 구슬로서는 아닐 것이다. 그래서 아마도 서양의 많은 지성인들이 그토록 새로운 시대의 새로운 인간상을 갈구하며 고대했는가 보다.

21세기는 새로운 영성, 정신성, 종교성의 시대가 될 것이며 되어야 한다고 주장하는 지성인들이 많다. 자세히 고찰해 볼 때, 그것은 우리의 개인 발달적인 삶의 전개하고도 통하는 점이 있다. 우리는 50대를 지천명(知天命)의 나이라고 하지 않는가? 이제 자신의 자아라는 좁은 울타리에서 벗어나, 인간의 주체성만을 고집하는 인간 중심적인 태도에서 벗어나 하늘의 뜻을, 우주의 숨은 명을 알아야 하는 나이가 아닌가? 육체에 묻혀 거나 가족이나 민족의 울타리에 갇히거나, 돈이나 이념에 눈이 멀어버리지 않고, 나 중심, 민족 중심, 종파 중심, 인간 중심에 빠지지 않고, 욕망을 비우고 맘을 자유롭게 놓아 우주의 얼과 하나되는 그런 깨달음에 이르러야 되는 나이가 아닌가? 그럴 때 인류가 고대하는 새로운 영성의 시대를 열 수 있지 않는가?

우리가 앞에서 살펴본 천지인(天地人) 합일의 삶 속에서 구현해야 할 가치들은 바로 이러한 영성의 시대를 예비하는 가치들임을 알 수 있다.

인간의 나이 50은 이렇게 영적인 나인 '얼나'로 깨어나 내 안에 있는 속알(性, 天命)을 깨우쳐 알아 그 바탕을 태우게 되는 나이이다. 나 하나도 주체하지 못하고 끊임없이 정력제를 찾아다니는 나이이어서도, 가족과 가문에 매여 문벌·학벌·재벌의 울타리에 갇혀 명예와 권위에 안주하며 만족해 하는 나이이어서도, 민족과 국가, 문화와 이념의 일면성에 눈이 멀어 자기 중심적이고 민족 중심적이고 인간 중심적인 정당화 속에서 언어의 놀이에 도취되는 나이이어서도 안 된다. 침묵 속에서 내 안에서 말걸어오는 '없이 계신 하느님'의 부름에 응해 우주적 대해탈의 역사에 동참하려는 원대한 꿈을 키워야 할 나이이다. 인류의 나이는 기술문명의 편함에 모든 것이 퇴화되어 버린 그런 무기력한 나이에 고정되어서는 안

될 것이다. 인류는 영적인 ‘얼나’의 단계로 솟아나야 한다. 그럴 경우 우주의 진화는 그 방향을 달리 하게 될 것이며, 이 우주는 인간을 털어내서 인간 없이 그 생성과정을 계속하려 하지 않고 인간과 더불어 또 다른 새로운 천년들을 맞이하려 할 것이다.

만해 한용운 선생이 보여준 시적이며 영성적인 삶의 모습이 21세기 인류가 배워야 할 살림살이의 방식일 것이다.

.....

근원은 알지도 못할 곳에서 나서 돌뿌리를 울리고 가늘게 흐르는 작은 시내는 구비구비 누구의 노래입니까.

연꽃 같은 발꿈치로 가이없는 바다를 밟고 옥 같은 손으로 끝없는 하늘을 만지면서 떨어지는 날을 곱게 단장하는 저녁놀은 누구의 시입니까.³¹⁾

‘섬김, 비움, 나눔’에 대한 보충자료

1) 우주의 ‘한얼’을 섬김: 한얼과 얼나와의 일치

‘섬김’은 살아 있는 것을 그것이 지닌 우주적 영성, 신령한 생명력을 고려에 넣어 모시는 것이며 그것이 그 살아 있는 대로 서서 자신의 고유함을 유지하며 우주생명의 생성과정에 자신의 몫을 할 수 있도록 거리를 두고 받들어 모시는 것을 말한다. 즉 인간 안에 살아 있는 영성, 이웃인간 안에 살아 있는 영성, 곧 우주생명을 이웃공경을 통해 살리는 것이며, 동식물과 무기물 등 모든 자연 안에 살아 있는 영성, 곧 우주생명을 자연공경을 통해 살리는 드넓은 살림살이이다.

섬김은 무엇보다 먼저 내 안에, 이웃 안에, 우리 곁의 그 모든 생명체 안

31) 한용운, <알 수 없어요>, 《님의 침묵》, 한계전 편저, 서울대 출판부, 1996, p.7.

에, 우주의 삼라만상 안에, 우주의 빈탕한 데에 활동하고 있는 우주의 신령한 존재, 다시 말해 ‘없이 계시는’ 거룩한 하느님을 받들어 모시는 것이다.

여기에서 이야기되고 있는 섬김을 제대로 이해하기 위해서는 서구적인 로고스 중심적이고 인격적인 ‘하느님’의 상에서 벗어나야 한다. 우리 한국인에게 말 건네 온 하느님의 소리에 귀를 기울여야 한다. 그럴 때 아마도 서양인들이 ‘죽여 버린’, ‘쫓아 버린’ 신이 다시 와서 우리를 구원할 수 있을 것이다. 하이데거는 신이 떠나버린 이 철학 같은 어둠에서부터 인간을 구원해줄 신의 도래를 준비하기 위해 인간이 무엇보다도 먼저 해야 할 일은 ‘성스러움’의 영역을 마련하는 것이라고 충고하지 않았던가. 우리는 신을 오직 성스러운 곳에서만 만날 수 있는데 세속화 이래 인간의 욕망의 불빛이 모든 곳을 두루 비추고 통제하고 있는 한 우리는 어디에서건 신을 만날 수 없다.

바로 이러한 성스러움의 영역을 닦기 위해 일생을 바친 다석 류영모의 말을 들어보자.

다석에 의하면 ‘성스러움’, 즉 ‘거룩함’은 한마디로 ‘없이 계심’이다. 인간이 이 ‘없이 계심’에 접근해갈 수 있는 가능성을 잃어버렸기 때문에 인간에게 더 이상 ‘성스러움’도, ‘신적인 것’도, ‘신성’도 없어져 버린 것이다. 우리가 이 ‘없이 계심’에 대한 시야를 되찾지 못하는 한 우리는 떠나버린 신의 도래를 기대할 수 없다. 이 거룩함은 몸의 눈으로는 보이지 않는다. 마음의 눈으로도 볼 수 없다. 오직 얼의 눈으로만 볼 수 있다. 인간이 얼마나 솟아나야만 그 성스러움을 맞을 수 있을 뿐 아니라 바로 그 성스러움과 하나가 될 수 있다.

다석에 의하면 사람이 거룩한 하느님, ‘없이 계신 하느님’을 만날 수 있는 길은 세 가지이다. 첫째는 무한한 우주의 허공을 보는 것이고, 둘째는 우주에 깔려 있는 무수한 별무리를 보는 것이고, 셋째는 내 마음속으로

오는 성령을 만나는 것이다. 여기에서 우리는 신에 이르는 길 중에 여태껏 간과해온 ‘무(無)’가 핵심개념으로 등장하고 있음을 확인할 수 있다. 그 외에도 절대적 하나로서 상대적으로 존재하는 모든 것을 아우르는 ‘한아’에 대한 생각을 읽을 수 있고, 그렇게 모든 것을 아우르며 지탱시켜 주고 있는 거룩한 힘인 성령, 또는 다른 말로 ‘한얼’을 만나게 된다. 그 ‘허공’, ‘한아’, ‘한얼’을 ‘한울님’, ‘하느님’, ‘한아님’, ‘하나님’, ‘한얼님’으로 부르든 이름은 중요치 않다. 우리는 어차피 이름 속에 없이 계신 하느님을 잡아넣을 수는 없다.

다석은 이렇게 말한다.

하느님이 없다면 어때, 하느님은 없이 계신다. 그래서 하느님은 언제나 시원하다. 하느님은 몸이 아니다. 얼(靈)이다. 얼은 없이 계신다. 절대 큰 것을 우리는 못 본다. 아직 더할 수 없이 온전하고 끝없이 큰 것을 무(無)라고 한다. 나는 없는 것을 믿는다. 인생의 구경(究竟)은 없이 계시는 하느님 아버지를 모시지는 것이다.³²⁾

신이라는 것은 어디 있다면 신이 아니다. 언제부터 있었다고 하면 신이 아니다. 언제부터 어디서 어떻게 생겨 무슨 이름으로 불려지는 것은 신이 아니다. 상대세계에서 하나라면 신을 말하는 것이다. 절대적 하나는 신이다. 그래서 유신론(有神論)이라고 떠드는 그 소리가 무엇인지 모르겠다. 무엇이 있는지 없는지를 알고 있는지 모르겠다.³³⁾

없이 계신 신에게 제대로 접근하려면 무엇보다도 우리의 있음·없음

32) 박영호, 《다석 류영모의 생애와 사상(하권)》, 문화일보, 1996, p.321.

33) 류영모, 《다석어록—죽음에 생명을 절망에 희망을》, 홍익재, 1993, p.98.

에 대한 생각부터 바꾸어야 한다. 있는 것에만 관심을 쏟아 무의 심연으로 내몰려 사유의 대상이 되어 보지 못한 ‘없는 것’, 즉 무(無)·공(空)·허(虛)에 대한 새로운 시각을 마련해야 한다. 존재 중심, 현전 중심의 사유 속에서 존재하는 것만에 매달려온 서양의 사유방식에겐 모든 것을 뒤흔드는 획기적인 도전이 아닐 수 없다.

우리는 이와 같은 류영모의 하느님 섬김론에서 서양의 신론과는 구별되는 몇 가지 특징을 찾아낼 수 있다. 무엇보다도 ‘신’에 대한 달라진 태도를 꼽을 수 있다. 인간 중심적이고 민족 중심적인 신의 모습을 버려야 한다. 존재 중심적이고 이성(로고스) 중심적인 고찰의 시각을 버려야 한다. 인격 중심적이고 언어 중심적인 관계맺음의 양식에서 벗어나야 한다.³⁴⁾ 현세(차안) 중심적이거나 내세(피안) 중심적인 하늘나라(구원)의 생각을 버려야 한다.

한국인의 생활 속에서는 ‘천(天)’ 안에 지금 우리가 찾고 있는 신에 대한 새로운 이미지가 많이 함축되어 있다. 우리에게 천(天)은 하늘이며 우주며 광활한 공간이며 빈탕한 데이며 ‘한늘(무한한 시간 속의 무한한 공간)’이며 그래서 ‘없이 계신’ 하느님이며 없이 계시지만 살아 있는 모든 것을 살아 있도록 해주는 그런 신령한 존재이다. 그것은 모든 존재의 유래이며 근거이고, 존재하는 모든 것 속에서 활동하고 있는 신령한 힘, ‘활동하는 무’이다. 그것은 우주진화의 영원한 시작으로 ‘한아(한 ·)’이며 그래서 ‘하나’이며 그래서 ‘하나님’이다. 그것은 우주에 생명을 불어 넣

34) 영성을 이야기하면서도 서양인은 여전히 로고스 중심으로 논의를 전개시키고 있을 것을 하비 콕스의 작품에서 확인할 수 있다. 《세속도시》로 물의를 일으킨 바 있는 하비 콕스는 그의 최신작 《영성·음악·여성—21세기 종교와 성령운동》(동연, 1996)에서 인간의 원초적 영성에 근거한 세 가지 특징을 다음과 같은 것으로 본다. 즉 방언 기도와 같은 원초적 언어, 이적과 기사에 근거한 원초적 신앙심, 그리고 임박한 하느님 나라의 현존적 미래를 바라보는 원초적 희망이 그것이다.

어주며 그 생명을 유지 보존시켜 주고 있는 ‘한얼’이다. 그런 하늘을 우리는 모셔야 하며(侍天主), 길러야 하며(養天主), 그 하늘과 교감하는 가운데 그 뜻을 읽고 따라야 한다. 이러한 하늘은 로고스를 통해서, 이성을 통해서, 언어를 통해서 우주생명을 유지 보존하고 있는 것이 아니라, 무한한 시간과 무한한 공간 안에 침묵 속에서, 우주 삼라만상을 하나로 묶고 있는 성령(한얼) 속에서 거룩하게(없이 계시면서) 활동하고 계신다. 내 안에서 활동하고 있는 이 얼을 깨달을 때 나는 곧 우주와 한얼이 되는 것이며 그럴 경우 인간이 곧 하늘(人乃天)인 것이다.

존재하는 모든 것에 영성과 불성이 있지만 한얼과 교통할 수 있는 인간만이 그 우주적 영성 또는 불성을 깨닫고 존재하는 모든 것을 그것의 본래의 그러함으로 해방 또는 해탈시킬 수 있다. 바로 여기에 영성적 인간으로서의 인간의 고귀함과 책임의 막중함이 있는 것이다. 이제 인간은 자기 자신의 육신의 편함을 위한 해방이나, 자신의 뜻을 관철시키기 위한 행위의 자유로움이나, 자신의 존재를 실현시키기 위한 실존적 결단의 자유 등 좁은 몸나, 맘나, 뜻나에 사로잡힌 자아 중심적인 ‘자유’에서 벗어나 시야를 넓고 깊게 우주로, 존재의 핵심으로 돌려야 한다. 그렇게 인간이 일어나로 솟아날 경우 인간의 자유는 단순히 자신만을 위한 선택이나 결단이나 의지의 자유가 아니라 바로 내 안에서, 우주의 삼라만상 안에서 ‘활동하고 있는 무’의 자유임을 깨닫게 될 것이다. 해방적 자유도, 실존적 자유도, 존재적 자유도 결국 존재하는 모든 것 안에서 한얼로서 ‘활동하는 무’와 하나임을 깨우쳐 아는 것임을 자각해야 한다. 인간이 몸나의 욕망을 다스리고 맘나의 주체심을 놓아 보내고 일어나로 솟아날 때 인간은 영적 존재로서 자신뿐만이 아니라 존재하는 모든 것 안에서 활동하는 한얼(성령)과 하나로 어우러져 우주생명의 생성, 전개, 유지, 보존 과정에 같이 참여할 수 있게 된다.

2) 있음의 유래인 텅빔과 자기를 비움

하늘 무서운 줄 알고 땅의 고마움을 깨달으며 하늘과 땅 사이에서 존재하는 모든 것을 살리며 그것들과 더불어 살아온 한국인은 존재하는 모든 것이 덧없이 사라져 간다는 것을 가까이서 몸으로 느꼈다. 존재하는 모든 것은 하늘과 땅 사이 어디에선가 생겨나서 잠시 지금 여기에 머물다가 다시 무 속으로 사라져 버리리라는 것을 알고 있었다. 변화 속에 변하지 않는 것은 오직 모든 것이 변한다는 그 사실뿐이라는 것을 우리 선조들은 진작부터 깨달았고 그것을 삶의 문법으로 삼아 왔다. 빈손으로 왔다가 빈손으로 가는 것이 인생임을 잘 알고 있으며, 재물에 마음을 빼앗기고 재물 때문에 아웅다웅하며 사는 것을 부질없는 짓거리로 보았다. 색즉시공(色卽是空: 유형의 만물인 색은 모두 인연의 소생으로서 그 본성은 공)의 불교의 가르침을 가까이하며 지내온 한국인들은 존재하는 것에 마음을 두지 말기를 배워 왔다. 이렇듯 우리의 지금까지의 살림살이의 논리를 되돌아보면 눈에 보이는 것, 존재하는 것에 현혹되어 마치 그것이 전부인양 그렇게 미혹 속에 살지 말 것이 가르쳐져 왔다.

존재 중심, 현전 중심에 익숙해진 사람들에게 무(無)· 공(空)· 허(虛)는 없는 것으로서 그것에 대해 이야기한다는 것 그 자체가 모순이니 하물며 그 없는 것과 관계를 맺는다는 것은 상상도 할 수 없는 일일 것이다. 그렇지만 그러한 현전 중심의 태도가 '없이 계신' 하느님을 몰아내어 인간 중심의 세계로 만들었으며, 그렇게 모든 형태의 보이지 않는 것을 다 몰아내온 '무 제거'의 서양의 역사가 인간으로 하여금 존재자만을 뒤쫓고 존재자만을 욕망하고 존재자만을 소유하려고 날뛰는 욕구의 화신으로 만든 것이 아니던가. 이제부터라도 우리는 존재 중심의 사유태도와 생활방식에서 벗어나 무와 공에 대한 열린 마음을 가져야 한다.

변화하는 물질계를 태극이라 하고 변화하지 않는 허공을 무극이라고 할 때 변화하는 태극보다 변화를 하게 하는 무극이 더 큼을 알아야 한다

고 다석 류영모는 강조한다. 그에 의하면 태극이 무극이라 태극·무극이 둘이 아니다. 태극을 포용하는 무극이며, 무극을 떠난 태극이 있을 수 없다.

허무는 무극이요, 고유(固有)는 태극이다. 태극·무극은 하나이고, 하나는 하느님이다. 유(有)의 태극을 생각하면 무(無)의 무극을 생각하지 않을 수 없다. 그래서 하나다.³⁵⁾

무와 공에 대한 획기적인 태도 변화를 강조하고 있는 다석은 자신의 체험을 다음과 같이 고백한다.

나는 20살 전후에 불경과 《노자》를 읽었다. 그러나 무(無)와 공(空)을 즐길 줄은 몰랐다. 요새 와서 비로소 공에 친해졌다. 불교에서는 백척간두(百尺竿頭)에서 진일보해야 허공에 갈 수 있다고 한다. 간두에 매달려 있는 한 허공에 갈 수 없다. 우주를 담은 허공이 실존이다. 맨 처음에 무가 있었다는 것은 옳은 것 같다. 무는 엄숙하다. 무는 나도 안다며 지내갈 수 없다. 이 우주 천체는 공에 흑이 난 것이다. 흑이란 무용지물(無用之物)이다. 그것은 끝내 빔(空)에 돌아간다. 흑에 난 물 것이 생물이다. 나는 빔(空)에 가야 해방된다고 생각한다. 불교나 노자는 한마디로 빔이라 하면 된다. 서양사람들은 이 빔을 모른다. 유(有)만 가지고 제법 효과를 보지만 원대한 것을 모르니 갑갑하기만 하다. 서양문명은 벽돌담 안에서 한 일이다. 빔(空·無)에까지 가야 한다. 빔은 절대자가 아니다. 절대자 하느님의 마음이다. 절대(하느님)의 아들은 빈탕(虛空)을 바라야 한다.³⁶⁾

35) 박영호, 《다석 류영모의 생애와 사상(하권)》, 문화일보, 1996, pp.320~321.

36) 박영호, 같은 책, pp.67~68.

그리고 그는 유나 무에 대한 사람들의 잘못된 뒤바뀐 태도를 이렇게 지적하고 있다.

작은 물체는 있다고 하고 큰 허공은 없다고 한다. 무(無)는 빈 것이요, 유(有)는 찬 것이다. 사람은 찬 것을 좋아하고 빈 것을 싫어한다. 동시에 큰 것을 좋아하고 작은 것을 싫어한다. 이것이 모순 아니겠는가. 큰 것은 좋아하며 빈 것은 싫어하고, 찬 것은 좋아하고 작은 것은 싫어하니 모순이 아니겠는가. 큰 것은 비고, 찬 것은 작은 것인데, 큰 것은 가지며 빈 것은 버리고, 찬 것은 가지며 작은 것은 버리겠다니 말이 안 된다. 작고 작을수록 이름답고 조심스러우며, 크고 클수록 간절하고 원대하다. 가장 작은 것이 나고 가장 큰 것이 하느님이다. 나는 언제나 조심하고 하느님께는 언제나 간절하여야 한다.³⁷⁾

인간의 눈에 존재한다고 생각되는 온갖 사물들과 무와의 연관을 다석은 이렇게 묘사하고 있다.

단 하나밖에 없는 웬통 하나는 허공(虛空)이다. 색계는 물질계이다. 환상계의 물질은 죄다가 색계이다. 물질이란 말이다. 단일(單一) 허공이라고 이 사람은 확실히 느끼는데 하느님의 맘이 있다면 하느님의 맘이라고 느껴진다. 우주가 내 몸뚱이다. 우리 아버지가 가지신 허공에 아버지의 아들로서 들어가야만 이 몸뚱이는 만족한 것이다. 이것이 그대로 허공이 우리 몸뚱이가 될 수 있다. 단일 허공에 색계가 눈에 티검지와 같이 섞여 있다.³⁸⁾

37) 류영모, 《다석 류영모 명상록(제1권)》, 김홍호 풀이, 성천문화재단, 1998, p.224.

38) 류영모, 《다석어록—죽음에 생명을 절망에 희망을》, 홍익재, 1993, p.154.

다석은 없다고 무시해버린 무(無)에 대해 새로운 관계를 맺어야 할 것을 다음과 같은 시로 표현하고 있다.

맘과 허공³⁹⁾

마음이 속에 있다고 좇아 들어 못봤거늘
허공이 밖에 있대서 찾아 나가 만날 손가
제 안팎 모르는 임자 아랫다운 주인인가.

온갖 일에 별별 짓을 다 봐주는 맘이요
모든 것의 가진 꼴을 받아주는 허공인데
아마도 이 두 가지가 하나인 법 싶구먼.

제 맘이건 쉽게 알고 못되게 안 쓸 것이
없이 보고 빈탕이라 망발을랑 마를 것이
님께서 나드시는 길 가까움직 하구먼.

무에 대해, 빈탕한 데(虛空)에 대해 새로운 시각을 마련할 때 우리는 그동안 우리가 못 본 성스러움의 영역을 감지할 수 있게 될 것이다.

절대자 하느님, 무한대의 허공 그리고 얼의 맘은 왔다가 가거나, 났다가 죽거나, 있다가 없어지는 상대적 존재가 아니라는 것을 이 사람은 인정한다. 꽃은 보는데 보통 꽃 테두리 안의 꽃만 보지 꽃 테두리 겉인 변두리의 허공에는 눈길조차 주려고 않는다. 꽃을 있게 하는 것은 허공이다. 이 사

39) 박영호, 앞의 책, p.68.

람은 요새 와서는 허공이야말로 가장 다정한 것으로 느껴진다. 허공을 모르고 하는 것은 모두가 거짓이다. 허공은 참이다.⁴⁰⁾

무·공·허에서 살아 있는 모든 것을 생성 유지하는 큰 바탕을 보게 되면 우리의 사유와 삶의 모델도 그에 따라 바뀌어야 한다. 존재 중심의 시야에서는 ‘존재’가 모든 것의 척도와 기준일 수밖에 없다. 모든 것은 그 있음의 위력과 정도에 따라 판단되고 평가된다. 존재의 위계질서가 세워지고 그 꼭대기에 놓이게 되는 최고 존재자는 존재 그 자체이며 제일원인이며 자신은 움직이지 않고 남을 움직이게 하는 제일의 원동자이다. 그 능력을 볼 때 무에서부터 존재하는 모든 것을 창조하여 유지 보존하고 있으며 무소부재하며 모르는 것이 없으며 못하는 것이 없다. 이러한 있음(존재)이 보이고 있는 특징은, 무한하게 공간을 점령하여 자신의 통제 하에 두는 것이며 시간의 흐름 속에 변하지 않고 남아 있어 자신의 정체성을 변함없이 견지하는 것이며 하늘과 땅 사이의 존재하는 모든 것에 대해 절대적인 지배권을 확보하는 것 등이다. 만물의 영장으로 자처해온 인간, 하느님의 모상으로 창조되어 우주 안에서 하느님의 대리자임을 자랑하는 인간이 이러한 존재(있음)의 모델에 맞추어 자신을 키워오고 세상을 바꾸어 왔음을 우리는 지금 현대의 기술과 과학문명에서 확인하고 있다.

존재에서 ‘없이 있음’으로 눈을 돌려 없이 있는 우주의 한얼과 진실한 관계를 맺는 데에서 자신의 존재이유와 역할을 보는 인간은 더 이상 ‘존재의 화신’이 아니라 ‘무의 자리지기’일 것이다. 존재 중심의 사고방식이 소유, 점령, 자기고집(집착), 지배 등등이라면 무 중심의 살림살이는 한마디로 ‘비움’이다. 인간은 자기를 비울 때 비로소 하늘과 땅 사이, 때 사이,

40) 박영호, 앞의 책, p.66.

빔 사이, 사람 사이의 사이존재의 역할을 제대로 수행하며 ‘사이-나눔’으로 살게 될 것이다.

인간을 제한하는 소유물에 사로잡히면 소유의 비좁은 골방에 갇혀서 정신의 문이 열리지 않는다.⁴¹⁾

법정은 온갖 욕망과 자기 자신에 대한 집착으로부터 해방되었을 때 사람이 비로소 온 우주와 하나가 될 수 있다고 말한다. 욕망과 아집에 사로잡히면 자신의 외부에 가득차 있는 우주의 생명을 받아들일 수가 없다. 그러므로 소유물을 최소한으로 줄여서 스스로를 우주적인 생명으로 승화시키는 것이 맑은 가난, 곧 청빈이다. 청빈은 절제된 아름다움이며 사람을 사람답게 만드는 기본적인 조건이다. 예로부터 깨어 있는 정신들은 늘 자신의 삶을 절제된 아름다움으로 가꾸어 나갔다.⁴²⁾

청빈 속에 사는 단순함을 법정은 이렇게 표현한다.

단순함이란 그림으로 치면 수묵화의 경지이다. 먹으로 그린 수묵화, 이 빛깔 저 빛깔 다 써보다가 마지막에 가서는 먹으로 하지 않는가. 그 먹은 한 가지 빛이 아니다. 그 속에 모든 빛이 다 갇혀져 있다. 또 다른 명상적인 표현으로 하자면 그것은 침묵의 세계이다. 텅 빈 공의 세계이다.⁴³⁾

단순과 간소는 다른 말로 하자면 침묵의 세계이다. 또한 텅 빈 공의 세계이다. 텅 빈 충만의 경지이다. 여백과 공간의 아름다움이 이 단순과 간소에 있다. 우리는 흔히 무엇이든지 넘치도록 가득 채우려고만 하지 텅

41) 법정, 류시화 엮음, 《산에는 꽃이 피네》, 동쪽나라, 1998, p.40.

42) 같은 책, p.34.

43) 같은 책, p.41.

비우려고는 하지 않는다. 텅 비워야 그 안에서 영혼의 메아리가 울린다. 텅 비어야 거기 새로운 것이 들어찬다. 우리는 비울 줄을 모르고 가진 것에 집착한다. 텅 비어야 새것이 들어찬다.

모든 것을 포기할 때, 한 생각을 버리고 모든 것을 포기할 때 진정으로 거기서 영혼의 메아리가 울린다. 다 텅 비었을 때 그 단순한 충만감, 그것이 바로 하늘나라라고 범정은 말한다. 텅 비어 있을 때, 모든 집착에서 벗어나 어디에도 집착하지 않고 텅 비었을 때 그 단순한 충만감, 그것이 바로 극락이다.⁴⁴⁾ 욕심은 부릴 게 아니라 버릴 것이다. 버림으로써 영혼이 빛을 발한다.⁴⁵⁾

종교적 배경이 다르기 때문에 다른 억양과 빛깔이긴 하지만 마더 테레사의 영성적인 체험도 같은 것을 말하고 있다.

순수해지기 위해서는 희생으로 우리 자신을 비우지 않으면 안 됩니다. 예수님께서서는 우리 각자를 이 세상에서 그분의 사랑과 그분의 빛으로 선택하셨습니다. 그분께서 우리를 선택하셨다는 것을 기억하십시오. 우리가 먼저 그분을 선택한 것이 아닙니다.⁴⁶⁾

포기란 나의 자유 의지, 이성, 생명을 믿음의 자세로 봉헌하는 것을 의미합니다. 나의 영혼은 어둠 속에 있을 수 있습니다. 시련은 맹목적인 포기 의 가장 확실한 시험입니다. 포기 역시 사랑을 의미합니다. 더 많이 포기하면 할수록 우리는 하느님과 인간을 더 많이 사랑하게 됩니다.⁴⁷⁾

44) 같은 책, pp.41~42.

45) 같은 책, p.42.

46) 마더 테레사, 지은정 옮김, 《이보다 더 큰 사랑은 없다》, 바오로딸, 1998, pp.87~89.

47) 같은 책, p.91.

그분은 거기에 있는 그 사람의 모습으로 가면을 쓰고 오십니다. 예수님께서서는 그분의 형제 중에서 가장 보잘것없는 사람 속에서, 빵 한 조각이 없어서 배고프실 뿐만 아니라 사랑으로 배고프신 것입니다.⁴⁸⁾

하느님께서 우리를 채워주시기 원한다면 스스로를 비워야만 합니다. 우리는 자신을 완전하게 하느님께 드림으로써 그분이 소유하도록 해야 합니다.⁴⁹⁾

나 자신을 거부하고, 온전히 하느님께 내어드림으로써 하느님께서 내 안에 사시도록 해야 합니다.⁵⁰⁾

3) 우주적 살림살이의 대원칙은 나눔

여기에서 우리가 주목해야 할 것은, 먼저 우주적 생명은 서로 나눔으로써 그 생명을 유지 보존하고 있으며 나누는 것에 대해 보상을 바라지 않고 거저 무상으로 주고 있다는 점이다. 인간도 이러한 우주적 생명의 현장에 동참하려면 이러한 나눔의 정신을 보고 배워야 한다. 탐욕을 버리고 자기를 비워 우주의 한얼과 하나가 되려는 인간은 영성적으로 '가난한 인간'인 셈이다. 그렇지만 현대는 버리지 않고 비우지 않고 끝없이 채우고 먹으려는 욕망과 소비가 판을 치고 있기 때문에 물질적인 '가난'에 죽어 가는 사람도 많고 기계화된 마음이 널리 확산돼 있어 외로움 속에 사랑에 굶주려 죽어 가는 가난한 사람도 많다. 나눔은 이러한 물질적으로, 인간적으로 가난한 사람과 사랑을 나눔으로써 생명을 나눠 갖는 영성적인 행위이다. 이렇게 사랑과 생명을 나눔으로써 우리는 가난한 사람과

48) 같은 책, p.97.

49) 같은 책, p.149.

50) 앞의 같은 곳.

연대하여 우주적 삶에 동참하게 되며 또한 각자 흩어져 자기만의 밀실로 가서 기계와 사는 현대의 외로운 ‘군중-은자들(군중 속에 있지만 기계 앞에 홀로 있는 은자들)’에게 생활의 활력을 같이 나누게 될 것이다.

나눔이란 살아 있는 생명체가 해야 할 감사의 행위임을 범정은 이렇게 말하고 있다.

나눔이란 무엇인가. 이미 받은 것에 대해 당연히 지불해야 할 보상의 행위이고 감사의 표현이다. 나눔으로써 이 세상을 제대로 건널 수 있다. 육 바라밀(여섯 가지 지혜) 가운데 보시바라밀을 첫째가는 바라밀이라고 하지 않는가. 바라밀이라는 것은 세상을 사는 일이다. 이쪽에서 저쪽으로 건너가는 일, 도달하는 일, 나루를 건너는 일이다. 다시 말하면 세상을 사는 문제이다. 그 중에서도 첫째가는 것이 나눠 갖는 일, 보시하는 일이라는 것이다.

기쁨을 나누면 그 기쁨은 몇 곱으로 늘어난다. 반대로 괴로움과 슬픔을 나눠 가질 때, 그 괴로움과 슬픔은 몇 곱으로 줄어든다. 나눔에는 이렇듯 미묘한 울동이 따른다.

관계는 일방적이지 않다. 서로 주고받으면서 이루어진다. 또한 그런 관계가 우리들 자신을 만들어간다.⁵¹⁾

다른 곳에서 그는 이렇게 말한다.

맑고 향기롭게 살려면 자연의 질서를 삶의 원리로 받아들여야 한다. 우리들 자신이 자연의 일부이며 소우주이다. 가령 날씨가 찌뿌둥하고 저기 압일 때 우리 몸도 쑤시고 걸린다. 날씨가 화창하면 우리들 몸과 마음도

51) 범정, 《산에는 꽃이 피네》, pp.161~162.

경쟁해진다. 이것은 우리가 자연의 일부이기 때문이다. 우리 몸 자체가, 정신적으로나 심리적으로 자연의 일부이기 때문이다.

자연은 우리에게 많은 것을 아낌없이 무상으로 베풀어 주고 있다. 마치 어머니가 어린 자식에게 자신이 가진 모든 것을 아낌없이 베풀듯이 우리에게 주고 있다.

맑은 공기와 시원한 바람, 따뜻한 논밭의 기름진 흙, 천연의 생수와 강물, 침묵에 잠긴 고요, 별이 빛나는 밤하늘, 아름다운 꽃과 새소리 등 온종일 주위 세도 모자랄 정도로 우리에게 많은 것을 거저 준다. 전혀 대가도 없이.

그러나 사람들은 그것을 받고도 고마운 줄을 모른다. 함부로 허물고 더럽히고 끝없이 학대하고 있다.

우리들 인간의 생활은 생태계적인 순환에서 벗어날 수 없다.⁵²⁾

사랑을 나누어야 할 우리 시대의 '가난한 사람들'은 누구인가? 마더 데레사의 눈에는 다음과 같은 사람들이 가난한 사람들이다.

가난한 사람, 가장 미소한 자:

굶주린 사람과 고독한 사람, 먹을 것만이 아니라 하느님 말씀에 굶주린 사람. 목마르고 무지한 사람, 물만이 아니라 지식·평화·진리·정의·사랑에 목마른 사람, 헐벗고 사랑받지 못하는 사람, 옷만 없는 것이 아니라 인간의 존엄성을 박탈당한 사람. 어느 누구도 원하지 않은 사람, 태어나지 않은 아이, 버려진 사람, 인종차별을 당하는 사람, 떠돌아 다니는 사람, 벽돌로 만든 집뿐만 아니라 이해해 주고 보듬어 주고 사랑해 줄 사람이 없는 사람. 병자, 죽어가는 빈자, 갇힌 사람(몸뿐 아니라 마음과 영혼이 갇힌

52) 같은 책, pp.166~167.

사람), 삶의 희망과 신앙을 모두 잃어버린 사람. 알코올중독자들과 마약중독자들 그리고 하느님을 잃어버린 모든 사람들(그들에게 하느님은 과거에 속한 분이지만 사실 하느님은 지금도 계시는 분이다), 또 성령의 힘 안에서 희망을 갖지 못하는 사람들.⁵³⁾

그리고 마더 테레사는 이러한 가난한 사람들이 우리의 기도이고 우리의 희망임을 다음과 같이 역설한다.

가난한 사람들은 우리의 기도입니다. 가난한 사람들은 그들 안에 그리스도를 모시고 있습니다. 하느님께서 세상을 창조하시고 보시니 참 좋으셨습니다. 하느님께서 모든 것이 다 좋다고 하셨습니다. 창조물과 함께 우리가 무엇을 하는가는 또 다른 문제입니다.

하느님께서 우리에게 하늘 나라를 받을 만한 자격을 주시려고 한 가지 조건을 주셨습니다. 죽음의 순간에, 당신과 내가 누구였건 어디에 살았건 그리스도인이건 비그리스도인이건 똑같이 하느님의 형상에 따라 하느님의 손으로 만들어졌으므로, 하느님의 실존 앞에 서서 가난한 이들을 어떻게 대했으며 무엇을 주었는지에 따라 판단받는 것입니다. 여기에 아름다운 판단 기준이 있습니다. 그러므로 우리는 가난한 사람들이 바로 인간성의 희망이라는 사실에 눈뜨지 않으면 안 됩니다. 왜냐하면 우리가 그들을 어떻게 대했는지에 따라서 심판을 받게 될 것이기 때문입니다.⁵⁴⁾

법정 역시 비슷한 말을 한다.

53) 루신다 바디, 《사랑의 등불 마더 테레사》, 고려원, 1996, pp.28~29.

54) 마더 테레사, 《이보다 더 큰 사랑은 없다》, p.131.

이 지구촌에는 나눠 가져야 할 이웃들이 너무도 많다. 절제된 미덕인 청빈은 그 뜻이 나눠 갖는다는 뜻이다. 청빈은 그저 맑은 가난이 아니라, 그 원뜻은 나눠 가진다는 뜻이다.

청빈의 상대 개념은 부가 아니라 탐욕이다. 한자로 ‘탐(貪)’자는 조개 ‘패’ 위에 이제 ‘금’자이고, 가난할 ‘빈(貧)’자는 조개 ‘패’ 위에 나눌 ‘분’자이다. 탐욕은 화폐를 거머쥐고 있는 것이고, 가난함은 그것을 나누는 뜻이다. 따라서 청빈이란 뜻은 나눠 갖는다는 뜻이다.

사람들에게 만일 가난이 없었다면 나눠 가질 줄도 몰랐을 것이다. 내가 가난해 봄으로써 우리 이웃의 가난, 어려움에 눈을 돌리게 된다.⁵⁵⁾

사람이 또한 사람답게 살기 위해선 나눠 가질 줄 알아야 한다. 이웃은 나와 무관한, 전혀 인연이 없는 타인이 아니다. 그들은 내 분신이다. 또 나의 몸이다. 왜냐하면 한 뿌리에서, 생명의 커다란 한 뿌리에서 나누어진 가지가 바로 이웃이기 때문이다. 내 자신은 그 한 가지에 지나지 않는다. 내 이웃이란 또 다른 가지이다. 나눠 가짐으로써 내 인간의 영역이 그만큼 확산된다.

열린 눈으로 사물을 대해야 한다.⁵⁶⁾

우리가 나눔을 배우지 못하는 한, 아무리 기술과 과학이 발달해서 먹을 것이 넘친다 해도 이 지구상에 굶주려 죽는 사람은 줄지 않고 늘어날 것이라고 마더 테레사는 경고한다.

사람들이 기아로 죽어가는 것은 하느님이 그들을 돌보시지 않아서가 아

55) 법정, 《산에는 꽃이 피네》, p.43.

56) 같은 책, p.76.

나라 바로 당신과 내가 너그럽지 못했기 때문입니다. 우리가 하느님의 손 안에 있는 그 사랑을 나누어 주는 도구가 되지 못했기 때문입니다. 우리는 가난한 이의 모습으로, 외로운 여인의 모습으로, 따뜻한 곳을 찾는 아이의 모습으로 우리 앞에 오시는 예수님을 또 한번 알아보지 못한 것입니다.⁵⁷⁾

참고문헌

- 간디, 《간디 자서전. 나의 진리실험 이야기》, 함석헌 옮김, 한길사, 2002.
- 고영섭, 〈불교의 생태관. 연기와 자비의 생태학〉, 《생태문제와 인문학적 상상력》, 나남출판, 1999.
- 구승희, 《에코필로소피. 생태환경의 위기와 철학의 책임》, 새길, 1995.
- 길희성 외, 《환경과 종교》, 민음사, 1997.
- 김명자, 《동서양의 과학전통과 환경운동》, 동아출판사, 1991.
- 김성진 외, 《생태문제와 인문학적 상상력》, 나남출판, 1999.
- 김영명, 《우리 눈으로 본 세계화와 민족주의》, 오름, 2002.
- 김옥동, 《한국의 녹색문화》, 문예출판사, 2000.
- 김정옥, 《위기의 환경 어떻게 구할 것인가?》, 푸른산, 1992.
- 김종철, 《간디의 물레. 에콜로지와 문화에 관한 에세이》, 녹색평론사, 1999.
- 김소희, 《생명시대》, 학고재, 1999.
- 김지하, 《중심의 괴로움》, 숲, 1994.

57) 마더 테레사, 지은정 옮김, 《작은 몸짓으로 이 사랑을》, 바오로딸, 1998, p.43. 인간·기술·자연이 조화를 이루는 새로운 문명의 비전을 담으려고 노력한 '21세기를 위한 기획'인 《아젠다 21》에서도 이렇게 기술하고 있다. "기아의 극복은 지식과 기술 결핍의 문제일 뿐만 아니라 정책과 권력의 문제이며 무엇보다 나누려는 자세의 문제이다." 비르기트 브로이엘 편저, 윤선구 옮김, 《아젠다 21》, 생각의 나무, 2000, p.219.

- 김지하, 《생명과 자치》, 솔, 1996.
- 케샤반 나이르(Keshavan Nair), 김진옥 옮김, 《섬김과 나눔의 경영자 간디 (A Higher Standard of Leadership)》, 씨앗을 뿌리는 사람, 2001.
- 마더 테레사, 지은정 옮김, 《이보다 더 큰 사랑은 없다》, 바오로딸, 1998.
- 마더 테레사, 지은정 옮김, 《작은 몸짓으로 이 사랑을》, 바오로딸, 1998.
- 류영모, 《다석어록. 죽음에 생명을 절망에 희망을》, 홍익재, 1993.
- 류영모, 김홍호 풀이, 《다석 류영모 명상록(제1권)》, 성천문화재단, 1998.
- 리스본 그룹, 채수환 옮김, 《경쟁의 한계》, 바다출판사, 2000.
- 문순홍, 《생태위기와 녹색의 대안》, 나라사랑, 1992.
- 루신다 바다, 《사랑의 등불 마더 테레사》, 고려원, 1996.
- 박영호, 《다석 류영모의 생애와 사상》(상/하권), 문화일보, 1996.
- 법정, 류시화 엮음, 《산에는 꽃이 피네》, 동쪽나라, 1998.
- 오귀스트 베르크(Augustin Berque), 김주경 옮김, 《대지에서 인간으로 산다는 것. 에쿠멘(인간적 거처)의 윤리적 원리(Etre humains sur la terre)》, 미다스북스, 2001.
- 울리히 벡(Ulrich Beck), 조만영 옮김, 《지구화의 길. 새로운 문명의 가능성이 열린다 (Was ist Globalisierung?)》, (Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M., 1997), 거름, 2000.
- 비르기트 브로이엘 편저, 윤선구 옮김, 《아젠다 21》, 생각의 나무, 2000.
- 성염 외, 《세계화의 철학적 기초》, 철학과 현실사, 1999.
- 클라우스 슈밥(Klaus Schwab) 편, 《21세기 예측(Overcoming Indifference. Ten Key Challenges in Today's Changing World)》, 매일경제신문사, 1996.
- 우리사상연구소 편, 《생명과 더불어 철학하기》, 철학과 현실사, 2000.
- 조너선 위너(Jonathan Weiner), 이용수/홍육희 옮김, 《100년 후 그리고 인간의 선택(The Next One Hundred Years)》, 김영사, 1994.

- 이광세, 《동양과 서양. 두 지평선의 융합》, 길, 1998.
- 이기상, 〈21세기 기술시대를 위한 새로운 가치관 모색〉, 《기톨릭 철학》 (창간호, 1999), 한국기톨릭철학회, pp.68~125.
- _____, 〈이 땅에서 철학하기. 탈중심시대에서의 중심 잡기〉, 《이 땅에서 철학하기. 21세기를 위한 대안적 사상 모색》, 솔, 1999, pp.13~80.
- _____, 〈‘태양을 꺼라!’ 존재 중심의 사유로부터의 해방. 다석 사상의 철학사적 의미〉, 《인문학 연구》 제4집(1999), 한국의국어대학교 인문과학연구소 편, pp.1~34.
- _____, 〈하이데거에서의 존재와 성스러움〉, 《철학》 제65집(2000년 겨울호), pp.209~239.
- _____, 〈다석 류영모에게서의 텅 빔과 성스러움〉, 철학과 현상학연구 제16집 《예술과 현상학》(2001년 6월, 한국현상학회 편), pp.353~392.
- _____, 〈존재에서 성스러움으로! 21세기를 위한 대안적 사상모색 하이데거의 철학과 류영모 사상에 대한 비교연구〉, 《인문학과 해석학》(해석학 연구 제8집, 한국해석학회편, 2001. 10월), pp.247~300.
- _____, 〈생명. 그 의미의 갈래와 열개〉, 《우리말 철학사전 2: 생명·상징·예술》, 우리사상연구소 편, 지식산업사, 2002, pp.97~135.
- _____, 〈한국인의 삶 속에서 읽어내는 생명의 의미. 살림을 위한 비움과 나눔〉, 해석학연구 제11집 《종교·윤리·해석학》(2003.3.), 한국해석학회 편, 철학과 현실사, 2003, 278~315.
- 이진우, 《녹색사유와 에코토피아》, 문예출판사, 1996.
- 임홍빈, 《세계화의 철학적 담론》, 문예출판사, 2002.
- 장희익, 《삶과 온생명》, 솔, 1998.
- 정호완, 《우리말의 상상력. 우리말 어휘의 기원을 통해 본 거리의 정서와 의식구조》, 정신세계사, 1991.
- 진교훈, 《환경윤리. 동서양의 자연보전과 생명존중》, 민음사, 1998.

- 요게시 차다, 정영목 옮김, 《마하트마 간디》, 한길사, 2001.
- 최승호, 《한국 현대시와 동양적 생명사상》, 다운샘, 1995.
- 프리츠포 카프라, 김용정/김동광 옮김, 《생명의 그물》, 범양사 출판부, 1998.
- 칸트, 이한구 옮김, 《영원한 평화를 위하여(Zum ewigen Frieden. Ein philoso-phischer Entwurf)》, 서광사, 1992.
- 하비 콕스, 《영성·음악·여성. 21세기 종교와 성령운동》, 동연, 1996.
- 존 포스터, 조길영 옮김, 《환경혁명. 새로운 문명의 패러다임을 찾아서》, 동쪽나라, 1996.
- 한국불교환경교육원 엮음, 《동양사상과 환경문제》, 모색, 1996.
- 한용운, 이원섭 옮김, 《조선불교유신론(朝鮮佛敎維新論)》, 운주사, 1992.
- 한용운, 한계전 편저, 《님의 침묵》, 서울대 출판부, 1996.
- 현각 편, 허문명 옮김, 《승산대선사의 가르침. 선의 나침반》(전2권), 2002.
- 비토리오 회슬레, 신승환 옮김, 《환경위기의 철학》, 서강대 출판부, 1997.

세계화, 동아시아적 가치 그리고 동북아시아 경제통합

김세원(서울대 교수)

1. 이 글의 취지

이 글은 세계화의 발전과정에서 한국, 중국 및 일본으로 구성되는 동북아 3국이 경제통합을 추진함으로써 경제적 이득을 실현하는 한편 가치공동체를 이룩하지는 제안에 초점을 맞추고 있다.

자본주의적 시장경제질서의 확산을 내용으로 하는 세계화의 진전은 확고하게 뿌리를 내리고 있다. 이와 함께 지역주의적 경제통합 역시 또 다른 국제질서로 자리잡고 있다.¹⁾ 이 두 질서가 서로 상반되는 효과를 가

1) 이 글에서는 자유무역지역(free trade area) 이상 형태의 경제통합을 총칭해서 지역주의라는 개념을 사용한다. 그러나 예를 들어 같은 경제통합이라 하더라도 미국이 주도하는 북미자유무역지역(North American Free Trade Area, NAFTA) 및 전 미주자유무역지역(Free Trade Area of Americas, FTAA)은 EU(European Union)와 같은 경제동맹과는 전혀 다른 철학이나 취지를 배경으로 하고 있다. 단지 역내 상품무역 및 서비스의 이동

저울 수도 있지만, WTO 체제는 지역주의가 세계화의 촉진에 기여할 것을 요구하고 있다.

여기서 몇 가지 의문을 제기해 볼 수 있다. 우선 세계화가 그 명분과 같이 과연 모든 국가들에게 자동적으로 이득을 가져오는가, 아니면 어떤 함정이 있는가 하는 문제이다. 이와 함께 세계화가 가져다 주는 이점에도 불구하고 왜 특정국들은 지역주의를 선택하는가 하는 문제가 등장한다. 또 어떤 국가들 간에 지역주의가 가능한가 하는 것도 풀어야 할 과제이다. 현실적으로 미국과 EU는 다 같이 이 두 질서를 동시에 주도하고 있다는 점에서 이들의 입장을 이해할 필요가 있다.

동북아는 잠재력 면에서 미국 및 EU와 더불어 또 하나의 성장축(growth-pole)을 형성함으로써 국제경제의 발전방향에 영향을 줄 수 있는 유일한 지역이다. 그럼에도 불구하고 그 동안 동북아 경제의 중요성을 강조하는 논의만 무성하게 진행되어 왔다. 즉 동북아 경제를 하나로 묶는 작업이 왜 필요한지, 또 가능한지 그리고 구체적으로 이 지역 경제의 잠재력을 어떻게 개발하여 현실화할 것인지에 대한 실천계획은 거의 등장하지 않고 있다.

최근 자유무역지역(이하 FTA라고 함) 설립을 취지로 하는 지역주의적 경제통합이 급속하게 유행처럼 확산되고 있다. 아직까지 유일하게 지역주의에 편승하지 못한 동북아 지역 내에서도 정부나 민간차원에서 자유무역지역 협정의 체결에 대한 관심이 높아지고 있다. 한국, 중국 및 일본이 구체적으로 그 대상국으로 다양한 국가들을 고려하고 있는 실정이다.

그러나 문제는 단순히 경제적 이득이나 협상의 편의 또는 정치·외교적인 고려 등을 바탕으로 선정된 국가들 간 시장통합이 제대로 진행되고 있는냐는 것이다. 그 동안 국제적으로 수많은 지역주의적 경제통합이 추

자유화만은 어떤 형태의 경제통합에 있어서도 공통적인 요소로 포함되고 있다.

진되어 왔다. 그럼에도 불구하고 EU 및 북미자유무역지역(이하 NAFTA라고 함)을 제외하고는 거의 성공한 예가 없다는 사실은 이들 요소만으로는 충분조건이 될 수 없으며 “+”가 있음을 말해 준다.

국내에서도 최근 중국이나 일본은 물론 그 이외 국가들과 자유무역지역을 형성했을 경우에 경제적인 측면에서 어떤 이득과 손실을 기대할 수 있는가에 대한 연구가 활발하게 진행되고 있다. 그러나 단순한 경제적 분석에 더해서 경제통합을 현실에 옮기기 위해서는 그 이외 비경제적인 요소들도 중요하다는 점을 강조하고자 한다. 특히 EU의 사례가 시사하듯이 경제통합이 성공을 거두려면 기본적으로 “뜻을 같이하는 국가들(like-minded nations)”의 모임이어야 한다는 것이다. 여기서 “뜻을 같이하는”이란 다른 말로 표현한다면 “가치의 공유”라는 의미로 해석할 수 있다. 총체적으로 참여국들 간 추구하는 목표가 서로 비슷할 필요가 있다는 얘기도 된다.

내가 이 글에서 동북아 경제통합의 추진을 제안하는 이유도 이를 통해서 실현할 수 있는 경제적 이득은 물론 이 지역 내 특유의 가치가 있다고 믿기 때문이다. 또 이 가치는 다른 국가들보다는 한국, 중국 및 일본을 포함하는 3개국 사이에 좀더 가깝게 공유되고 있다고 생각한다. 다시 말해 3개국이 공동으로 누리는 가치는 경제통합을 이룩하는 데 요구되는 기본적인 요건일 뿐만 아니라, 역으로 경제통합을 통해서 달성할 수 있는 경제번영은 이 공동의 가치를 보존하고 발전시키는 수단이 된다.²⁾

이 글에서는 우선 세계화와 지역주의의 흐름과 함께 경제적 패러다임이 어떻게 바뀌어 가고 있는지, 그리고 이러한 추세가 어떤 경제적 의미를 가져오고 있는지를 살핀다. 다음, 동양적 가치(동아시아적 가치)와 경

2) 본문에서도 설명하지만 이 글에서 제안하는 동북아 국가 간 경제통합은 단순한 자유 무역지역보다는 장기적으로 하나의 시장형성을 취지로 하는 가장 발전한 형태의 통합을 의미한다.

제발전 간의 관계를 총체적으로 재조명한 다음 동북아시아가 왜 장기적인 차원에서 경제통합을 추진해야 하는지 그 필요성과 조건을 정리하고자 한다.

2. 패러다임의 변화와 세계화의 함정

제2차 세계대전 이후 국제경제질서는 40여 년 동안 두 가지 큰 과제를 안고 있었다. 하나는 시장경제와 계획경제라는 상이한 두 체제가 공존하는 데 따르는 갈등이었다. 또 다른 하나는 미국이 주도하는 다변주의(multilateralism)와 유럽이 선택한 지역주의 간의 대립이었다.

이러한 갈등이나 대립은 20세기말을 계기로 사실상(de facto) 사라졌다. '사실상'이라고 하는 이유는 이들 현안이 국제적 여건의 변화로 더 이상 현실적으로 문제를 제기하지 않게 되었기 때문이다.

먼저, 구 소련의 해체와 유럽 내 사회주의 체제의 소멸과 같은 국제정치적 변혁은 계획경제를 유지해 온 중·동부 유럽국가들로 하여금 체제 전환을 통하여 세계적 시장경제체제로 편입시키는 결과를 가져왔다. 이들 국가는 현재 EU가입을 눈앞에 두고 있다. 또 중국은 사회주의적 시장경제의 기반을 더욱 굳히는 한편 WTO에 가입했다. 이로써 국제경제질서는 시장경제를 중심으로 일원화되고 있다. 러시아 역시 조만간 WTO에 가입할 전망이다.

다음, 다변주의에 집착해 온 미국은 1990년대 초 북미자유무역지역(이하 NAFTA라고 함)의 수립을 주도함으로써 당시까지의 입장을 크게 바꾸었다. 그렇다고 WTO/GATT 원칙이 수정된 것은 아니다. 단지 미국은 다변주의라는 틀 속에서 지역주의도 동시에 추구한다는 2중정책(2-track policy)으로 선화하였을 뿐이다.

이러한 변화는 그간 진행되어 온 세계화의 추세를 더욱 가속시키고 있

다. 나는 여기서 ‘세계화’의 의미를 ‘세계적 차원의 자본주의적 시장경제로 통합해 나가는 과정’으로 이해하고자 한다. 시장경제는 경쟁과 분업을 통해서 총체적으로 참여자 들에게 이득을 가져다 주는 속성을 지니고 있다. 또 이러한 이득은 시장의 크기에 비례한다는 점에서 개방을 통한 세계화는 확실한 명분을 갖고 있다.

세계화가 개방과 경쟁을 바탕으로 효율제고를 가져오지만 문제는 이에 따르는 이득이 국가들 간에 불균등하게 돌아간다는 데 있다. 각 국별 협상력의 격차로 인하여 국제무역협상과정에서 자국이익을 반영할 수 있는 기회가 국가에 따라 차이가 날 수밖에 없다. 더구나 세계화와 함께 정보·지식기반 사회가 진전함에 따라 전통적인 비교우위 논리가 적용될 수 있는 여지가 좁아지고 있다. 다시 말해 세계시장에서 경쟁우위를 누리는 기업들만이 살아 남게 된다는 점에서 국가 간 부익부, 빈익빈의 현상이 심화될 가능성은 더욱 커지고 있다.

또 세계화의 진전에 따른 자본의 이동증가가 자본수입국의 성장에 얼마만큼 도움을 줄 것인가, 바꾸어 말하면 자본에는 과연 국적이 없는가 하는 의문이 등장한다.

성장의 촉진을 위해서는 자본축적이 필수적이다. 그러나 외국자본의 유출입이 자유로울 경우에 1997년 아시아 외환위기에서도 경험했듯이 자본수입국은 두 가지 측면에서 도전을 받게 된다. 하나는 외국자본에 의해 창출되는 경제적 지대(rent)가 외국으로 유출된다는 점이며, 또 다른 하나는 그 국가의 경제가 외국자본에 지나치게 의존함으로써 경제적 자주성을 상실하게 된다는 점이다. 1980년대 이후 실물의 이동과는 관계 없이 급속하게 증가하고 있는 투기성 단기자본이동의 속성은 이러한 현실을 뒷받침해 준다.

시장개방의 촉진에 있어서 가장 큰 기여를 한 주체는 GATT/WTO 체제라고 할 수 있다. 그 배경으로 미국의 주도적인 역할을 지적할 필요가 있

다. 19세기 영국의 경우는 물론 제2차 세계대전 이후 미국의 대외경제전략에서도 볼 수 있듯이 세계적 지배경제는 국가 간 시장개방을 통해서 자국의 이익을 추구하는 경향을 나타내고 있다. 한때 유행했던 영미식(式)의 신자유주의적 사고 역시 시장경제의 우월성을 내세워 각국의 시장개방을 유도하는 데 적극 활용되었음은 다시 강조할 필요가 없다.

WTO 내에서의 협상은 이제 전 산업부문에 걸친 시장개방(소극적 자유화)에 더하여 ‘적극적인 자유화(국제적 표준의 수립)’에도 관심을 쏟고 있다. 그 대상으로서 경쟁정책, 고용정책, 자본이동 자유화나 환경정책 등을 들 수 있다. 공정무역이나 경쟁조건의 균등화 등의 취지 아래 진행되고 있는 국제적 시장규율(international market discipline)의 도입이 바로 그 핵심적인 내용이다. 이러한 추세는 국가 간 경제적 상호의존에 따르는 불가피한 현상이라고 할 수 있다. 그러나 국제적 차원에서의 ‘표준 수립’은 다름 아닌 미국을 비롯한 선진경제 내 제도나 정책에 기초하고 있음은 두말할 필요가 없다.

3. 세계화 속의 지역주의

앞에서도 설명했듯이 다변주의와 함께 지역주의 역시 국제경제에서 양대 질서의 하나로 자리를 굳히게 되었다. 1960년대에는 EU의 출범, 그리고 1980년대 후반부터는 미국의 방향선회에 영향을 받아 지역주의는 급속히 확산되기 시작했다. 최근 경제통합을 취지로 하는 지역무역협정 수는 WTO 회원국 수를 상회하는 150개 내외에 이르고 있다.

미국이 지역주의를 선택하게 된 계기는 무엇보다도 당시 GATT(현 WTO) 체제에 대해 한계를 느꼈기 때문이다. 그 이외에도 적극적으로는 역내 시장의 확대는 물론 대외 협상력의 제고라는 요인이 크게 작용했던 것으로 보인다. 1990년대 초 EU는 EC-1992년 계획을 마무리하고 통화통

합의 실현을 취지로 하는 경제통화동맹(EMU)에 착수했다. 이와 같이 EU가 하나의 경제권을 완성해 감에 따라 미국은 대 EU 협상권을 강화할 필요를 느꼈다. 특히 막바지 단계에 있었던 우루과이 라운드(UR)에서 미국은 NAFTA의 설립을 협상 카드로 이용하고자 했다.

여기에 더하여 미국은 부시 전 대통령 때부터 추진했던 전(全) 미주자유무역지역(이하 FTAA라고 함)협정의 체결을 서두르고 있다.

흥미로운 것은 경제거래규모라는 측면에서는 동아시아를 포함하는 아시아-태평양지역이 오히려 미국의 관심을 더 끌 수 있다. 그럼에도 불구하고 미국이 미주(美洲)를 택한 이유는 비경제적인 요인에도 큰 비중을 두었기 때문이다. 즉 지역주의라는 용어가 말해 주듯이 경제적 이해는 물론 지역적, 역사적인 요소들이 동시에 고려되었다고 믿는다. 또 문화적으로는 이 지역 내 미국적 가치를 더욱 공고히 함으로써 하나의 공동체를 형성하고자 하는 미국의 의도가 작용했다고 본다. 미국이 FTAA를 완성한다면 대외 협상력은 한층 강화될 것이며 세계경제의 주도적 지위는 더욱 확고해질 전망이다.

한편, 유로화의 도입 이후 경제적 연방단계에 들어선 EU는 유럽통합의 새로운 전기를 맞고 있다. 지난 6월 말 임무를 마친 유럽헌법회의(European Convention)가 제출한 보고서를 토대로 EU는 과거 미국이 그러했듯이³⁾ 유럽을 하나로 묶는 통합유럽의 발전방향을 모색하고 있다. 1950년대에는 유럽연방주의자와 기능주의자들 간의 대립이 있었다면 이제는 프랑스 및 베네룩스가 중심이 된 통합주의자와 영국을 비롯한 북유럽이 주장하는 정부간 협력주의자들 사이에 논쟁이 거듭될 것이다.

1950년 슈만선언(Schuman Declaration)과 함께 출범한 EU의 근본 취지

3) 1787년의 필라델피아 헌법회의(Constitutional Convention)는 미국의 연방헌법을 기초했다.

는 크게 두 가지로 요약된다. 대외적으로는 세계 제2차대전을 계기로 ‘잃어버린 영광’을 되찾자는 것이며, 이러한 의욕은 세계질서(세계화)의 주역을 담당하겠다는 또 다른 표현이기도 하다. 대내적으로는 항구적인 평화의 유지와 함께 보호주의가 없는 하나의 대(大) 시장을 이룩한다는 것이다. EU 조약은 유럽이라는 하나의 안정된 공간 속에서 공동으로 경제적인 번영을 추구하는 한편, 국가에 따른 다양한 문화를 향유한다는 설립 취지를 밝히고 있다.

그렇다면 여기서 지역주의가 WTO가 원칙으로 삼고 있는 무차별적 다변주의, 나아가 세계화에 어긋나지 않느냐는 의문이 당연히 제기된다. 이 양립성을 둘러싼 논쟁은 오랜 역사를 갖고 있으며 이제는 학자들 간 탁상공론으로 전락한 감을 주고 있다.

지역주의는 속성상 보호주의와 자유무역주의라는 두 측면을 동시에 갖고 있다. 경제통합에 참여하지 않는 역외 제3국의 입장에서는 차별대우를 받는다는 점에서 불이익을 내세울 수가 있다. 반면에 참가국들은 역내 경제적 장벽의 제거를 통해서 시장확대에 따르는 여러 이익을 누릴 수가 있다. 이 두 상반되는 효과와 관련하여 이론적으로나 실증적으로도 저자에 따라 상당히 다른 결론들이 나오고 있다.

최근의 경향을 보면 지역주의는 세계화라는 커다란 흐름 속에 또 다른 축소판 세계화의 한 형태라는 느낌을 준다. 다시 말해 다변주의에 기초하여 국제거래의 자유화를 추구하는 WTO라는 커다란 우산이 있다면 지역주의는 이 테두리 내에서 지역적으로 인접한 국가들간에 좀더 빠른 속도로 자유화를 실현하는 수단으로서의 역할을 갖고 있다. WTO가 지역적 경제통합을 무차별원칙에 대한 예외로 인정해 준 것도 바로 이러한 시대 때문이다. 따라서 지역주의가 과연 보호주의적인가, 아니면 자유무역주의적 인가에 대한 평가는 국제거래의 추세가 총체적으로 어떤 모습을 나타내고 있느냐에 따라 달라질 수밖에 없다.

이와 같이 지역주의가 특정국가들 간 역외에 대하여 ‘하나의 테두리’를 설정해 준다는 자체는 단순히 ‘역내 무역거래의 자유화 촉진’이나 ‘안정적인 시장의 확보’와 같은 의미만을 갖지는 않는다는 점에 유의할 필요가 있다. 바꾸어 말하면 경제적으로 ‘공동경계(common boundary)’가 마련될 수 있으려면 단순히 경제적인 이익이라는 조건만이 전부는 아니라는 것이다. 즉 크게는 추구하는 목표가 비슷한 국가들 간에 합의가 전제되어야 한다는 점을 강조하고 싶다. 이러한 목표가 여러 가지 요소들을 포함할 수 있지만 가장 기본적인 것은 총체적으로 공동의 번영과 함께 공동의 가치에 기반을 둔 문화라고 믿는다. 또 EU와 같이 발전된 형태의 경제통합일수록 가치의 공유 정도는 더욱 요구된다.

4. 경제발전과 동아시아적 가치

1) 시장경제의 특성

앞에서 강조했듯이 세계화의 진전에 따라 시장경제는 하나의 보편적인 가치로 뿌리를 내리고 있다.

전후(戰後)부터 1960년대 말까지 황금의 장기적 성장기가 끝나고 1970년대 저성장기로 접어들어선 후 거의 모든 선진경제는 구조조정이라는 명분 아래 시장경제의 활성화에서 경기침체의 돌파구를 찾기 시작했다. 특히 영미식의 신경제가 이례적인 성과를 거두면서 규제개혁, 경쟁촉진, 민영화 및 개방 등은 중요한 정책기조로 부각하였다. 여기에 정보통신기술이 접목하면서 한때 신경제라는 새로운 패러다임의 등장에 세계적인 관심이 모아졌다. 한마디로 어느 시장경제가 더 우월한가라는 체제경쟁의 시대로 진입한 느낌을 주고 있다.

유럽 내 사회주의제국은 체제전환을 거의 마무리하고 세계적 시장경제로 편입되었다. 시장경제는 민주주의와 함께 EU가 요구한 1차적인 가

입조건이기도 하다. 중국은 사회주의적 시장경제를 심화시키는 단계에 있으며 2000년에 발표된 3개 대표론의 핵심을 이루는 '선진생산력의 증진'이야말로 자본주의적 시장경제의 정착을 의미한다. 러시아도 체제 전환을 추진하고 있으며, 몇 안 되는 사회주의 국가들도 시장경제의 이점을 도입하려고 시도하고 있다. 또 개도국들의 거의 전부가 형식적으로는 시장경제에 의존하고 있음은 두말할 필요가 없다.

이렇게 볼 때 시장경제의 속성을 그 유연성에서 찾을 수 있다. 시장경제의 이점은 바로 효율에 있으며, 효율의 정도는 패러다임의 변화는 물론 구체적으로 체제나 제도 그리고 정책 및 관행 등에 따라 차이가 난다. 시장원리는 언제, 어디서나 같다 하더라도 계획경제와는 대조적으로 시간과 공간에 따라 시장의 모습이 달라지는 이유도 바로 여기에 있다. 시장경제를 택하고 있는 모든 국가들이 서로 다른 형태로 시장을 운영하고 있다는 사실이 이러한 현실을 말해 주고 있다.

이와 같이 비록 시장경제의 원형이 서유럽에 기원을 두고는 있으나 '시장'은 어느 경제에서나 선택될 수 있는 특성을 지니고 있다. 문제의 핵심은 국가에 따라 얼마만큼 시장경제의 이점이 발휘될 수 있는 여건을 마련하는가에 달려 있다. 바꾸어 말하면 각국의 문화가 서로 차이가 있듯이 시장형태도 다를 수밖에 없지만, 적극적으로는 여건의 변화에 맞추어 제도나 정책을 적절하게 조정해야만 한다. 이런 의미에서 시장경제는 동태적으로 꾸준한 구조조정을 필요로 한다.

2) 동양적 가치와 구조조정의 의미

한국, 중국 및 일본은 다같이 급속한 경제발전과정에서 세계화에 힘입었지만, 유럽이나 미국에 비해 짧은 시장경제의 역사를 갖고 있음은 주지의 사실이다.

일본은 상대적으로 일찍이 서구화를 서둘렀으며, 전후(戰後) 수출을 통

한 성장은 선진경제의 고성장과 함께 진행된 국제무역의 자유화에 크게 의존했다는 점은 두말할 필요가 없다. 한국의 빠른 공업화 역시 비슷한 경로를 밟았다. 중국의 경우 비록 사회주의체제를 고수하고는 있으나 (시장 친화적) 개혁과 개방이 1990년대 이후 고성장을 뒷받침했다.

흥미로운 것은 일부 동아시아 국가들의 예외적인 경제적 성과가 지속되면서 그 배경으로 '동아시아적 가치'를 통해서 접근하려는 시도가 등장하기 시작했다는 점이다. 1980년대 서양사회에서 사용되기 시작한 이 용어는 이들 국가가 급속한 성장을 이룩할 수 있었던 비경제적 요인으로서 주로 유교문화에 비중을 두고 있다. 정부관료의 주도적 역할, (大我를 중시하는) 지도층의 헌신적 소명의식, 가족주의적 공동체정신, 연구주의 및 인간적 유대, 근면성, 장유유서 정신, 교육에 대한 높은 투자율, 성취 의욕 등 서구세계에서는 흔히 볼 수 없는 동아시아 특유의 가치들이 지적되었다. 심지어는 서양사회가 일본의 예를 들어 일부 동양적 가치의 장점을 적절하게 도입해야 한다는 찬양론까지 등장하였다.

그러나 일본경제의 장기침체는 물론 동아시아가 외환위기를 거치면서 서양사회의 평가는 급선회하였다. 장점으로 지적되었던 바로 이 요소들의 대부분이 동아시아 경제위기의 근본적인 요인이 된다는 것이다.

이와 같이 엇갈린 평가를 어떻게 받아들여야 할까? 여기서 과거 동아시아적 가치가 어떻게 경제발전에 기여했으며 시장경제의 운영에 있어서 어떤 문제들을 안고 있었는지를 되풀이하고 싶지는 않다. 각자의 직관에 근거한 이러한 분석들이 대다수가 받아들일 수 있는 설득력을 갖는 지에도 의문이 있다. 또 같은 동아시아라 하더라도 한국, 중국 및 일본 간에는 사회적 가치가 구체적으로는 차이가 있다.

그러나 인적 자본이 경제성장에 있어서 중요한 역할을 한다는 점에서 동아시아의 급속한 성장과정에서 이상 열거한 일부 가치관이 맞물려 중요한 기여를 했다는 것을 부인할 수는 없다. 그렇다면 동아시아가 구조

적 어려움을 겪게 된 요인을 근본적인 가치관에서 찾기보다는 시장경제의 특성과 가치관의 해석에서 찾아야 된다고 생각해 볼 수 있다.

이미 강조했듯이 세계화의 진전에 따른 대내외적 패러다임의 변화에 맞추어 각국의 시장경제체제는 구조조정을 필요로 한다. 시장경제체제는 주어진 것이 아니라 동태적으로 변해 가야 한다는 점에서 시장제도는 점진적인 진화가 없는 한 그 이점을 발휘할 수 없게 된다. 유럽이나 미국의 경우에는 장기간 시행착오와 함께 위기도 겪으면서 꾸준하게 체제의 개선을 추구하는 기회를 가졌다. 뒤늦게 시장경제를 도입한 동아시아 제국이 겪는 위기는 어떤 의미에서는 이러한 서양경제의 경험을 답습하고 있는 것으로도 이해할 수 있다.

가치가 좀더 일반적이고도 추상적이며, 또 정신적인 개념이라고 한다면, 시장제도는 이러한 개념이 각국의 여건에 반영된 좀더 현실적이고 실천적인 성격을 띠고 있다. 가치란 항상 고정적일 수는 없으며 시대의 흐름과 사회적 여건의 발전에 따라 부분적으로 바뀌고 있다. 시장경제가 신축적으로 조정을 거치듯이 가치관 역시 긍정적인 측면을 살리면서 적절하게 현실과 접목할 때 경제발전에 기여한다고 믿는다. 이러한 과정을 갖지 못했을 때 경제 내에 부작용이나 갈등이 누적될 수 있으며, 그 결과는 위기로 이어진다고 본다.

한 예로 동아시아의 경제발전을 가져온 가장 중요한 요인의 하나로 정부의 주도적 역할이 공통으로 지적되고 있다. 유교사회에서 학자관료가 사회질서의 핵심 집단이었다는 역사적 경험과 맥을 잇는다. 문제는 세계화의 진전과 경제발전에 따라 정부의 역할이 유연하게 변해야 함에도 불구하고 제대로 조정이 이루어지지 못했다는 데 있다. 과거 동아시아의 장점으로 지적되었던 다른 요소들의 경우에도 시대적인 흐름에 맞추어 현대적인 적용이 요구되는 것은 두말할 필요가 없다.

이렇게 볼 때 동북아시아 내 진행 중인 경제구조조정과 관련하여 미국

이나 유럽의 경우와는 달리 좀더 체제조정적인 측면이 강조되고 있다. 예로 한국에서는 시장규율(market discipline)의 확립을 근간으로 하는 시장질서의 정착이 핵심과제로 등장하고 있다. 일본의 경우에는 질제를 바탕으로 하는 경직적인 체제의 개선이 요구되고 있다. 반면에 중국에서는 근본적으로 경제적 자유의 확대를 내용으로 하는 개혁의 심화가 요구된다.

5. 동북아시아의 선택

1) 세계화와 동북아시아의 입장

세계화가 분명한 추세이기는 하지만 앞에서 지적했듯이 함정을 갖고 있을 뿐만 아니라 불확실한 전망을 보여주고 있다.

이라크 전쟁을 계기로 미국의 정치, 군사, 외교 및 경제적 측면에서의 우월적인 지위는 더욱 굳어졌으며, 동시에 부시 정부의 자국 이익 우선 정책은 한층 강화될 것으로 예상된다. 더구나 FTAA의 형성을 주도하는 미국은 비록 배타적인 지역주의를 추구하지는 않는다 하더라도 막강한 협상력을 배경으로 세계화의 방향에 절대적인 영향을 미칠 것으로 보인다.

중·동유럽제국들이 가입함에 따라 전 유럽을 포함하게 되는 EU 역시 보호주의로 흐를 것 같지는 않다. 한 가지 확실한 것은 확대 EU가 통합을 심화함으로써 미국과 함께 세계 2대 성장축의 지위를 확보하고 전통적인 지역주의의 확산을 계속 주도할 것이라는 점이다. EU가 참여한 지역무역협정 수(數)가 국제적으로 체결된 지역무역 협정 수의 60~70%를 차지하고 있다는 사실이 이러한 예상을 뒷받침해 주고 있다.

이와 같이 국제경제가 2개의 경제권으로 분립되었을 때 극단적으로 두 가지 가능성을 접쳐 볼 수 있다. 하나는 미국과 EU의 공조 아래 국제경제

질서가 균형과 안정을 유지하는 경우이다. 상호조건이 있기 때문에 일방의 독주가 쉽지는 않지만, 현재 상황에서와 같이 미국의 영향력이 거의 절대적인 때는 균형은 깨어질 수 있다. 현재의 전망으로는 이 양대 경제권의 분립 아래 세계화가 순조롭게 진행될 것 같이는 보인다. 그렇다 하더라도 이 두 경제권과 그 이외 국가들 간 이익배분의 격차라는 문제를 간과할 수 없다.

또 다른 하나는 미국과 EU 간 이해대립에 따르는 분규가 자주 발생함으로써 갈등이 고조되는 경우이다. 이러한 상황에서는 WTO-IMF를 근간으로 하는 국제질서의 운영은 차질을 빚지 않을 수 없으며, 따라서 세계화는 불규칙한 모습으로 전개된다. 이른바 부정적 합ของเกม(negative-sum game)라고 할 수 있으며, 국제거래는 불가피하게 위축되지 않을 수 없다. 이 경우에 문제는 중재의 방법을 찾기 힘들다는 점이며, 세계경제는 두 경제권을 중심으로 양분의 길을 걷지 않을 수 없다.

어느 경우에서나 동북아 국가들에게는 최선의 상황이라고는 할 수 없다. 바람직한 상태는 구태여 게임이론을 원용하지 않는다 하더라도 세계경제가 3대 경제권으로 분립하여 균형을 통한 안정을 유지하는 한편 협조와 경쟁을 바탕으로 모든 국가들에게 이익이 돌아가는 세계화를 뒷받침하는 길이다. 이러한 맥락에서 동북아가 유일하게 제3의 경제권으로 발전할 수 있는 가장 큰 잠재력과 여건을 갖고 있다고 믿는다.

동북아 지역이 세계경제의 한 성장축으로 등장하고 있다는 사실은 이미 오래 전부터 '막연하게' 지적되어 왔다. 즉 '아시아-태평양 공동체', '동아시아……' 또는 '동북아……' 등 지역적으로나 지역경제권의 내용에 있어서 분명하고도 구체적인 알맹이가 없이 단순히 의욕적인 또는 정서적인 제안들이 유행처럼 번졌다. 최근에는 지역주의가 확산됨에 따라 한국, 일본 및 중국 내에서도 자유무역 지역의 설립에 관한 논의가 활기를 띠고 있다. 그러나 그 대상국에 있어서는 아직까지 논의 수준에 머무

르고 있다. 또 국내에서는 새정부의 출범과 함께 ‘동북아 경제중심국가’가 국정과제의 하나로 확정되기는 했으나 구체적인 실행계획은 아직 밝혀지지 않고 있다.

경제적인 측면에서 본다면 우선 동북아 지역 내 경제거래가 상대적으로 빠른 속도로 증가하고 있어 어떤 의미에서는 동북아 지역이 이미 자연적인 경제권을 형성해 가고 있다.⁴⁾ 경제적 역동성이나 부존자원의 측면에서도 이 지역은 경제통합을 이룩할 수 있는 필요조건을 충분히 갖추고 있다.

한편, EU의 선례에서도 보듯이 경제통합의 추진에 있어서 기대되는 경제적 이익은 필요조건에 지나지 않는다. 지리적, 역사적 조건과 함께 가장 중요한 충분조건은 참여국 간 문화적 공감대의 형성이며 ‘공유할 수 있는 가치의 존재’가 그 핵심이라고 본다. 경제통합의 전제가 ‘뜻을 같이 하는 국가들’ 간에 가능하더라는 의미도 바로 여기에 비중을 두고 있다. 공동 문화가 뒷받침되지 않고 단지 실리에 기초하고 있는 경제권은 대부분의 지역주의적 경제통합의 예에서도 알 수 있듯이 오래 지속될 수 없다.

사실 구체적으로 본다면 동북아 3개국 내에서도 서로 다른 다양한 문화가 발전해 왔으며 공통적인 가치관을 내세우기에는 많은 논란을 가져올 수 있다. 그럼에도 불구하고—무리가 있기는 하지만—공동의 가치관을 구태여 강조하는 이유는 다른 대륙의 경우에 비교할 때 상대적인 의미에서 이들 국가간 공통적인 문화적 요소를 찾아볼 수 있기 때문이다. 한, 중, 일 3개국은 다른 국가들보다는 더 가까운 관계를 유지해 왔으며 앞으로 모든 면에서 멀어질 수 없는 사이라는 점을 그 배경으로 들 수 있다.

4) 동북아 역내거래에 관한 최근 통계는 예로 Chang Jae Lee(2002) 및 Chang-Soo Lee(2002)를 참고하기 바람.

또 가치관이라는 개념 자체가 고정적인 의미를 갖지 않으므로 앞으로 경제통합이라는 공동체적 테두리가 마련된다면 3개국 간 공동의 가치를 발전시켜 나갈 가능성은 다른 어느 지역과의 관계에 있어서보다도 더 커진다는 점도 고려할 필요가 있다.

2) 동북아 경제통합의 추진을위한 조건

물론 '유럽'이라는 특수한 여건 속에서 출발한 EU의 통합경험이나 접근방식이 그대로 다른 지역에도 적용되기는 곤란하다. 단지 유럽과 동북아는 공통적으로 특유의 오랜 역사, 문화, 전통적인 가치 등을 누리고 있다는 측면에서, 그리고 역사적으로 인접국 간 잦은 분쟁이나 전쟁을 경험했다는 점에서 EU가 경제통합을 추진하게 된 배경은 이 지역에 시사하는 바가 크다.

동북아 지역이 장기적인 차원에서 시장통합을 성공적으로 추진하기 위해서는 기본적으로 3개국 간 추구하는 목표에 대한 공감대가 이루어져야 한다. 또 3개국만을 포함하는 경제적 '공동경제'가 마련됨으로 목표에 따라 그만큼 합의가 도출될 수 있는 여지는 커지게 된다. 공동으로 추구할 수 있는 목표를 역내 그리고 역외적인 측면에서 구분해 볼 수 있다.

역내적으로는 무엇보다도 경제적 잠재력의 개발과 함께 시장의 확대에 따르는 경제적 이득을 들 수 있다. 장기적인 전망이기는 하지만 장벽이 없는 하나의 대(大)시장 형성은 분업의 촉진을 비롯해서 정·동태적인 효과를 통해 역내 경제번영을 가져 올 수 있다. 경제적 공동의 경제설정은 3개국 간 공동의 가치를 더욱 개발시켜 나가는 기회를 제공한다. 특히 안정과 평화의 정착이라는 공동목표는 경제통합의 추진을 가능케 하는 충분조건인 동시에 역으로 강도 높은 경제협력은 이 지역 내 평화의 유지에 기여한다고 믿는다.

역외제국과의 관계에 있어서 경제통합을 취지로 하는 동북아 경제권

의 설립은 협상력의 제고를 통해서 세계화가 수반하는 부정적인 파급을 극복할 수 있게 해줄 뿐만 아니라 세계경제질서의 발전에 영향을 미칠 수 있다. 이러한 국제적 역할을 실현하기 위해서는 3개국 간 정치·외교분야에 있어서 협력체제의 수립이 요구된다.

동북아 시장통합은 장기적인 안목에서 단계별로 추진되어야 하며 구체적인 실현을 위해서는 우선 일정기간 조정과정이 필요하다. 특히 3개국 모두가 구조조정을 추진하고 있으며 상호 협력을 강화하려면 일정한 준비기간을 설정하는 것이 바람직하다. 역내에서 시장경제가 뿌리를 내리고 각국이 당면한 현안들을 해결하는 데 서로 도움을 주기 위해서는 3개국 간 긴밀한 경제협력이 필수적이다.

이러한 준비기간은—기술적인 측면에서도—WTO체제가 무차별 원칙에 대한 예외로서 인정하고 있는 지역무역협정에 관한 조문을 원용하기 위해서 불가피하다. GATT 24조에 따르면 특정 국가들간 자유무역지역이나 관세동맹은 10년 이내에 실현되어야 한다. 이 조문의 취지는 경제통합이라는 명분으로 무역특혜가 남발되는 사례를 막자는 데 그 취지가 있다. 다시 말해 준비단계의 설정은 동북아 지역이 본격적인 경제통합에 착수하기 전에 3개국 간 경제협력을 강화한다는 취지와 함께 국제 규정을 준수하기 위한 조치이다.

외환위기를 통해서도 알 수 있듯이 통화가치의 안정이 뒷받침되지 않고서는 실물시장의 자유화가 순조롭게 진행될 수가 없다. 또 역내 지역에 따라 경제적 격차가 지속되는 한 시장통합은 원만하게 추진될 수 없는 것도 사실이다. 이러한 요인들을 고려할 때 앞에서 지적한 준비기간과 관련하여 3개국 간 통화·환율정책에 대한 협조체제의 도입과 역내 저개발지역에 대한 경제지원을 취지로 하는 공동기금의 설립은 불가피하다고 믿는다.

한편, EU의 경험이 이 지역의 경제통합 추진에 주는 값진 교훈 중의 하

나는 ‘형평’이라는 개념의 도입이다. 이 개념은 ‘자유와 개인주의에 바탕을 둔 무한 경쟁’을 우선시하는 미국사회의 경우와는 구별된다. 또 유럽인의 이러한 전통의식은 동양의 공동체 의식과도 일맥 상통한다. EU는 지중해 지역 국가들을 받아들이면서부터 역내 ‘조화롭고도 균형 있는 경제활동의 발전’을 강조하기 시작했다. 중·동유럽의 가입에 대비하여 EU는 구조조정, 지역개발, 사회적 결속 및 유대를 취지로 하는 공동정책을 더욱 강화하고 있으며 이 목적의 일환으로 각종 기금을 수립했다.

동북아에 있어서 경제통합 과정에서 제기되는 기본적인 과제 중의 하나는 시장통합에 따르는 이익을 어떻게 배분하는가 이다. 즉 효율과 형평 사이에 적절한 조화가 요구된다.

확대된 시장을 통하여 이익을 실현하고자 한다는 시장통합의 취지에 따른다면 원칙적으로 정부간 합의에 의한 시장개입은 왜곡을 가져오라는 점에서 바람직하지 않다. 그러나 시장통합의 이익이 특정 회원국이나 지역에 편중됨으로써 일부 학자들의 지적과 같이 양극화 현상이 발생할 수도 있다. 그렇다면 불이익을 받는 국가는 구태여 통합에 참여할 필요성을 느끼지 않게 된다. 바로 이 때문에 동북아 경제통합의 추진에 있어서 동양적인 공동체 의식에 기초한 공동번영의 정신이 발휘되어야 한다.

다른 한편, 동북아 경제권의 설립이 역내외적으로 여러 이득을 가져올 수 있는 것은 사실이지만 이에 따르는 비용을 간과할 수는 없다. 이러한 비용은 국내 구조조정이나 역내 저개발지역에 대한 지원과 같은 경제적 부담 이외에도 특히 경제주권에 대한 제약까지도 포함한다. 예로 역내 시장자유화 및 역내외 경제정책 협조체제의 운영 등은 국내 경제정책의 수행에 부분적으로 제약을 가져올 수밖에 없다.

어떤 정책을 선택하더라도 편익과 비용이 동시에 수반되게 마련이다. 중요한 것은 장기적인 국가발전의 차원에서 기대되는 편익과 치러야 하는 비용에 대한 판단이다. 따라서 동북아 경제통합의 추진 여부는 3개국

간 정치적인 합의가 필요하다.

6. 맺는 말

한국경제의 중·장기적 발전에 있어서 동북아 시장은 거의 필수적인 관건을 갖고 있다. 현재 추진 중에 있는 산업구조조정의 핵심은 세계적인 경쟁우위를 누릴 수 있는 특화산업의 육성에 있다. 이 방향은 확대된 대(大)시장을 필요로 한다. 또 특화의 진전에 따라 비교열위에 있는 산업 부문은 수입에 의존하지 않을 수 없다는 점에서 무역장벽이 없는 대시장의 확보는 한국경제의 안정적인 발전을 뒷받침하는 전제이다.

시장협소의 애로를 극복하기 위한 한국경제의 선택은 총체적으로 3가지로 정리된다.

첫 번째는 현재와 같이 어떤 지역주의에도 참여하지 않고 WTO체제의 다변주의적인 측면에만 충실하는 경우이다. 물론 한국이 APEC이나 ASEM과 같은 정례적인 국제포럼에 참석하지만 이 두 정례회의는 단순한 경제협력만을 취지로 하고 있다. 이러한 다변적인 정책기조는 국제적으로 독립적인 위치를 유지하는 이점이 있는 것같이 보인다. 그러나 협상력의 크기에 의하여 결정되는 국제경제질서의 발전과정에서 한국은 하등의 영향력을 행사할 수 없으며 단지 수동적이고도 불안한 입장에 놓이게 된다. 특히 한국이 시장확보를 기대하기에는 WTO 내에서의 국제협상은 많은 문제점을 안고 있다.

두 번째는 한국은 칠레와 FTA협정을 체결했듯이 운영상의 편의, 경제적 이해, 정치·외교적인 고려 등을 기준으로 선정된 대상국들과 산발적으로 FTA정책을 확대해 나가는 경우이다. 현재의 전망으로는 이러한 가능성이 큰 것으로 보인다. 그 대상국들로 이미 미국, 싱가포르 및 일본 등이 자주 논의되고 있다.

이러한 선택이 과연 실제로 안정적인 대외시장 확보에 기여할 것인지에는 의문이 앞선다. 예로 미국이나 싱가포르의 일차적인 관심은 각각 NAFTA(여기에 더하여 FTAA) 및 ASEAN에 있다. 특히 미국이 중남미 지역 이외 국가들과의 관계에 있어서 형평을 고려한다면 한국의 제안을 우선적으로 받아들이는 것인지는 판단하기 곤란하다. 설사 이들 국가와 개별적으로 FTA협정을 체결한다 하더라도 거래상의 대우가 복잡하게 얽히게 됨으로 안정적인 시장의 운영을 기대하기는 어렵다.

세 번째는 이 글에서 제안하듯이 한국, 중국 및 일본 간에 경제통합을 추진하는 대안이다. 이 경우에 일정 과도기간의 설정과 FTA의 설립은 이 지역의 여건에 맞는 경제통합을 모색하기 위한 과정이다.

동북아 경제통합의 추진은 시장확대에 따르는 이득이라는 경제적 취지를 포함해서 3개국 간 추구하는 국가목표에 대한 합의를 전제로 하고 있다. 역외적으로는 미국 및 EU와 더불어 세계 3대 경제권을 형성함으로써 바람직한 세계화의 방향을 유도할 수 있다. 역내에 있어서는 경제적 이득의 실현은 물론 평화와 안정의 유지 및 문화공동체라는 공동의 가치⁵⁾에 기초하고 있다는 점에서 동북아 경제통합은 확고한 기반을 확립할 수 있다.

이와 같이 동북아 지역이 경제통합의 추진에 대한 입장을 분명히 한다면 이 지역과 밀접한 경제거래를 유지하고 있는 국가들과의 관계는 원만하게 해결될 수 있다. 예로 동북아 지역이 미국이나 ASEAN 회원국들과 공동으로 FTA협정을 체결함으로써 무역자유화를 시도하는 한편 WTO 내에서의 공동보조를 통해서 국제거래의 증진에 기여할 수 있다.

끝으로 이 글은 '세계화 속의 지역주의 확산'이라는 국제경제의 흐름

5) 공동체 정신과 같은 형평의 개념을 비롯해서 앞의 4절에서 설명했듯이 3개국이 공유하는 여러 가치들을 변화하는 패러다임에 맞추어 발전시킬 수 있다고 믿는다.

에서 동북아 지역이 장기적으로 하나의 경제권을 이룩함으로써 세계화를 주도할 수 있다는 점을 강조하고 있다. 경제권을 형성하려면 기본적으로 ‘뜻을 같이 하는 국가들’이라는 전제가 요구되며, 3개국 간 공유하고 있는 가치는 이러한 요구를 충족시킬 수 있다고 믿는다. 문제는 3개국 간 과연 정치적인 합의가 이루어질 수 있는가에 달렸다. 이보다 먼저 국내에서 이러한 국가적 비전에 대한 사회적 합의를 도출하는 작업이 우선적으로 필요하다.

참고문헌

- 김세원, 〈동북아 경제통합의 비전과 과제〉, 창립50주년 기념호, 한국경제학회, 2003.
- _____(근간), 《EU의 경제학: EC와 유럽경제통합》, 박영사, 2003.
- _____, 《동양사상과 사회발전》, 동아일보사 및 人民日報社 공동 주관 국제학술회의, 1996.
- 박명규, 〈동아시아 연구와 지식인 네트워크〉, 서울·北京·東京대학교 공동학술회의 발표논문, 2002.
- 정재서, 〈동아시아 문화: 그 초월적 기의로서의 가능성〉, 《상상》, 1997 여름.
- 지명관, 정문길 외 역음, 〈전환기의 동아시아-지정학적 발상에서 지정문화적 발상으로〉, 《발견으로서의 동아시아》, 문학과 지성사, 2000
- 이창재, 〈동북아 비즈니스 거점화 전략의 기본방향〉, 대외경제정책연구원, 2002.
- _____, 〈동북아 경제권의 협력강화 방안〉, 세미나 논문, 대외경제정책연구원, 2002.
- 이흥종, 〈동북아공동체의 구축현황과 전망: 정치, 경제 및 문화공동체를

- 중심으로》, 《국제정치연구》, 5(1), 2002.
- 사공일, 〈글로벌 시대에 한국경제의 나아갈 길〉, 《2002 경제학 공동학술대회 전체회의 논문 및 요약집》, 한국경제학회, 2002.
- 함재봉, 〈유교자본주의 민주주의, 발견으로서의 동아시아〉, 《전통과 현대》, 2000.
- Cheong, Inkyo, *East Asian Economic Integration: Recent Development of FTAs and Policy Implications*, Korea Institute for International Economic Policy, 2002.
- Johnson, Chalmers, *The Developmental State: Odyssey of a Concept*, in Meredith Woo-Cumings, ed., *The Developmental State*, Cornell University Press, 1999.
- Lee, Chang-Soo, *The FDI-Trade Linkage and Investment Environment in China, Japan and Korea, Korean Perspective*, seminar paper, KIEP, 2002.
- Lee, Hochul, *Balance of Power and Economic Interdependence in Post-Cold War Northeast Asian International Relations: An Empirical Study*, APSA Annual Meeting, August 28~Sep. 2002.
- OECD, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, 1993.
- Park, Myung-kyu, *The Development of East Asian Studies in Korea*, *Journal of East Asian Studies*, vol.1, 2001.
- Schott, J.J. and Goodrich, B., *Economic Integration in Northeast Asia*, seminar paper, KIEP/KEI/CKS, 2001.
- The Korean Ministry of Finance and Economy & KIEP, *Internationalization of Northeast Asian Economic Cooperation*, China, Japan and Korean Joint Project Symposium, 2002.

‘아시아적 가치’에서 ‘새로운 아시아 구상’으로

— 동아시아의 최근 담론 분석 —

백영서(연세대 교수)

1. 문제제기

지난 90년대부터 우리 지식인 사회에서 떠올랐던 ‘동양’ 또는 ‘동아시아’란 용어·담론이 상품화되었다는 말이 한때 나올 정도로 활기를 띠다가 1997년 아시아에 ‘외환위기’가 엄습하면서 청송에서 모멸의 대상으로 전락하는 듯했다. 그러나 외환위기를 건너서도 동아시아는 여전히 논단의 중요한 화두가 되고 있다. 이런 흐름을 타고 국내에서 동아시아 연대 운동을 주도하는 움직임도 나타났다. 급기야 올초엔 ‘참여정부’가 ‘동북아경제중심국가’를 국정과제의 하나로 삼더니 이제 ‘평화와 번영의 동북아시아’를 국정목표로 정해 대외적으로 제안할 정도이다. 그만큼 동아시아 지역을 단위로 한 발상이 우리의 현실에 큰 영향을 드리우고 있다는 증거라 하겠다.

또한 눈을 한국 밖으로 넓혀 동아시아 전체를 보면, 그간 논란의 표적

이 되어온 ‘아시아적 가치’론을 넘어서 동아시아를 새롭게 구상하려는 이 지역 지식인들의 토론의 장이 확대되고 있음을 알 수 있다. 이를 검토하는 것이 이 글의 목표인데, 어쨌든 이런 추세는 우리로 하여금 이제 왜 동아시아인가가 아니라 어떤 동아시아인가를 물어야 할 시점임을 깨닫게 한다.

어떤 동아시아인가를 확인하기 위해서는, 동아시아에 대한 여러 갈래의 담론이나 연대운동의 출현을 덮어놓고 반길 것이 아니라 이 지역의 다양한 층위에서 형성되고 있는 동아시아 논의와 그 실천 형태를 검토해 볼 필요가 있다. 그것들 모두 지역공동체를 지향하는 것은 분명하다. 그러나 그것이 전지구화 논리에 순응하는 방향으로 나아가는 것인가 그렇지 않은가에 따라 갈라질 수 있다는 기준에서 따져볼 필요가 있다는 것이 필자의 문제의식이다. 즉 전지구적 자본주의의 논리에 순응하는 것이라면 자국중심주의로 환류(還流)될 가능성이 높고, 지역경제공동체가 설립되더라도 ‘초대형 공룡’이 되어 다른 지역의 민중과 지구환경에 재앙이 될 가능성도 배제할 수 없겠다.¹⁾ 이와 달리 그 대안을 추구하는 쪽이라면 비판적 지역주의(critical regionalism)를 지향하게 될 가능성이 높다고 볼 수 있다.

이와 관련해, ‘아시아’란 지역 개념이 근대에 들어와 새롭게 창안되었을 때 반패권(反霸權) 지역 연대를 추구하는 비판성이 강했다는 측면을 상기할 필요가 있다.²⁾ 필자가 지향하는 것은 바로 이런 비판적 지역주의

1) 백낙청, <다시 지혜의 시대를 위하여>, 《창작과비평》, 2001년 봄호, p.33.

2) 아시아란 용어는 명말 예수회 선교사들이 세계지도를 소개하면서 지리적 명칭으로 도입했다. 그때 아시아가 ‘아세아(亞細亞)’라는 결코 존칭으로 볼 수 없는 한자로 음역된 것은 선교사가 아닌 중국 관리들이 중국을 중심에 두고 그 주변에 아시아를 위치시키는 발상에서 선택한 표기라고 추론한 최근 연구가 있다. (Pekka Korhonen, “Asia’s Chinese Name”, *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol.3 No.2, Aug. 2002.) 그러나 청말까지 아시아는 지도상의 대륙 명칭이었을 뿐 특별한 사회적 의미를 갖고 있지는 않았다. 20세

의 유산을 계승하는 것이다. 그렇다면 무엇에 대한 비판인가가 중요하다. 여기서는 동아시아란 지역공동체 구상이 내부적으로 민족주의와 민족 정체성을 조절하거나 초월하고, 외부적으로 전지구화에 순응하지 않을 가능성을 얼마나 갖고 있는지를 비판성의 핵심으로 삼으려고 한다.

이제부터 동아시아론이 이러한 과제의 수행에 얼마나 부응하고 있는지 그 실상을 점검해 보고자 한다. 이 발표에서는 위의 기준에 근거해, 동아시아론의 대중적 확산에 기여한 ‘아시아적 가치론’을 먼저 비판적으로 검토하고, 이어서 중국 양안과 일본에서 최근 새롭게 제기되고 있는 동아시아 담론과 연대운동의 흐름의 일단을 짚어본다.

2. 아시아 가치론 비판

잘 알려져 있듯이, 1980년대부터 논의되기 시작한 ‘아시아적 가치’론³⁾은 사회주의권 붕괴 이후 이념적 공백기에 급속한 경제성장을 이룩한 일부 아시아 국가의 성취를 설명하는 이론으로 환영받았다. 그런데 그 내용이 투명하지 않을 뿐만 아니라 정치적으로 오염된 개념이란 비판을 받는 가운데 학계에서는 덜 주목받았다. 이에 비해 아시아의 여러 가치가운데 유교적 가치를 경제성장의 원동력으로 파악하는 유교자본주의론은

기에 들어서 아시아 지역을 전과 다른 새로운 눈으로 즉 서양 제국주의에 대항할 연대의 대상으로 바라보는 시각이 출현했다.(백영서, 《동아시아의 귀환: 중국의 근대성을 묻는다》, 창작과비평사, 2000, pp.48~66.)

3) 유교윤리에 기초한 아시아적 가치 제창이 1980년대 들어 싱가포르에서 본격화되었는데, 그 절정은 1991년 1월에 정부가 발표한 ‘국민공유가치백서’에 담겨 있다. 그 골자는 1) 사회보다 국가, 개인보다 사회를 우선한다, 2) 사회의 기초단위는 가족이다, 3) 개인은 사회를 존중하고 지탱한다, 4) 갈등보다 합의가 중요하다, 5) 종족적·종교적 조화를 유지한다는 5개 항목을 국가이념으로 삼은 것이다. (天兒慧編, 《아시아의 21世紀》 5·6장, 紀伊國屋書店, 1998.)

좀더 명료한 내용을 담고 있어 학자들의 지적 관심의 대상이 되어왔다. 여기서는 이것에 초점을 맞출 것이다.

유교자본주의라고 이름붙여진 것 자체는 미래학자 허만 칸에 의한 것이라고도 하지만, 계보상 처음으로 그 윤곽을 그려보인 중국학자 맥과 커⁴⁾는 성장하는 아시아 국가들의 문화적인 공통점에 착안하고 그것을 ‘후기유교 집단주의’(post-confucian collectivism)라고 규정했다. 그 유교는 서구의 자본주의 흥기와 프로테스탄티즘의 결합만큼이나 대량 산업화 시대 동아시아의 초성장에 중요한 역할을 하였다는 것이다. 그 핵심은 국가의 응집력에 있다고 보았다. 그런데 유교자본주의론의 골격이 간명히 제시된 그의 글에서 간과할 수 없는 문제의식은 그 제목이 말하는 바 ‘후기유교의 도전’이다. 외교관으로서의 전력에 걸맞게 중국과 일본을 축으로 운집한 동아시아 블록의 서구에 대한 위협 가능성에 민감한 반응을 보였던 것이다.

그가 제시한 윤곽을 이론적으로 풍성하게 해줘 자주 인용되는 사회학자 피터 버거 역시 일본을 비롯한 아시아 신흥공업국의 경제적 성취를 설명해주는 핵심변수를 ‘후기유교윤리’로 파악했다. 그것은 전통시대 관료의 본래적인 ‘고급’유교로부터 괴리되었지만 더 넓게 확산된 하층문화이다. 유교경전을 읽거나 그 교육을 받은 적이 없는 일반인의 생활 속에서 쉽게 발견되는 그런 것이다. 그 세부항목으로는 세속에 대한 긍정적 태도, 규율 잡혀 있고 자기계발적인 생활태도, 권위에 대한 존경, 검소, 안정된 가족생활에 대한 짙은 관심이 거론된다. 그렇다고 해서 그가 이 같은 유교적 요인만을 중시했던 것은 아니다. 오히려 유불선(儒佛仙)이 혼합된 민중의 종교생활인 하층문화에서 ‘아시아적 근대성의 정신’을 찾고자 했다.⁵⁾

4) Roderick MacFarquhar, “The Post-confucian challenge”, *The Economist*, 1980, 2, 9.

유교를 유달리 강조하면서 그로부터 새로운 문명의 가능성까지 끌어내 유교의 ‘전도자’라 불릴 정도인 중국철학자 뚜웨이밍(杜維明)으로 유교자본주의론의 전파에 영향력이 컸다. 그는 동아시아 신흥공업국들을 구미 자본주의 유형이나 소련 및 동구 사회주의 유형과 구별되는 ‘세 번째 공업문명’으로 규정짓고, ‘후기유가사회’라는 문화에 기반한 동아시아 모델에 보이는 ‘신유교’를 서구의 근대를 넘어설 인류의 새로운 발전 대안, 즉 자본주의의 정신적·생태적 위기의 해독제가 될 ‘영적(靈的)인 것’으로 전망한다.⁶⁾ 뚜웨이밍이 품은 유교의 세계사적인 역할에 대한 구상에서 아시아인이 강한 매력을 느끼는 것은 어찌 보면 당연할지 모른다.⁷⁾

이 같은 유교자본주의론에 대해서는 그 유행과 맞먹는 비판이 있어 왔다. 아시아 여러 나라를 유교로 묶는 것은 지나친 일반화라든가 문화와 경제발전의 인과관계를 단순하게 파악하다 보면 문화결정론에 빠지기 쉽다는 등의 비판은 길게 다룰 필요 없을 정도로 이미 많이 논의되었다. 필자는 여기서 그것이 전지구적 자본주의가 출현한 변화 속에서 그 이데올로기에 봉사하는 역할을 한다는 사실을 부각시키고 싶다.

사실 동아시아 역사에서 유교의 부활은 여러 차례 시도되었지만 1980

5) Peter L. Berger, “An East Asian Development Model?”, Peter L. Berger & Hsin-Huang Michael Hsiao, ed., *In Search of an East Asian Developmental Model*, Transaction Books, 1988.

6) 뚜웨이밍, <유가철학과 현대화>, 정문길 외 편, <동아시아, 문명과 시각>, 문학과지성사, 1995.

7) 우리 사회에서도 그 반향이 일정하게 있다. 한 예를 들면, 유교자본주의론의 옹호자인 함재봉은 유교가 “비록 이념과 제도의 차원에서는 의식적으로 배제되어 왔음에도 불구하고 우리 삶의 구석구석에 남아 있다.”는 판단 아래, “탈냉전과 탈근대사회가 도래하고 있는 현 시점에서 우리가 해야 할 사상적 작업은 근대와 전근대 사상의 충돌구조를 살펴보고 그것을 새로운 문명을 창조하는 동력으로 승화시키는 작업일 것이다.”고 주장한다.(함재봉, <유교와 세계화>, <전통과 현대>, 1997년 여름호)

년대에 그만한 반향을 일으킨 것은 세계자본주의 체제의 변동으로 설명해야 옳을 것 같다. 즉 구미 산업사회가 쇠퇴하고 불확실성에 시달리는데 비해 동아시아가 예외적으로 성장하자 그것을 통해 구미 자본주의의 한계를 보완함으로써 전지구적 자본주의의 활력과 확대를 꾀하기 위해 그 성공의 비결에 주목했던 것이다. 그러니 유교자본주의가 자본주의에 대한 어떠한 진지한 비판도 결여하고 있는 것은 당연하다. 이 지점에서 미국이란 중심부에 진출한 중국계 학자가 탈근대적 사업으로 유교를 장려하여 자본주의를 위한 자료제공자이자 문화적 기술자로서 소비하기 좋은 상품처럼 유교자본주의를 ‘제조’했다는 비판에 귀기울일 만하다.⁸⁾

그런데 유교자본주의론이 말하는 새로운 문명이 자본주의를 넘어서는 것이 아니라 자본주의에 기반하되 서구의 그것과는 다른, 그것의 폐단을 다소간 극복하려는 복수의 자본주의 가운데 하나인 아시아형을 목표로 삼은 데 한정된다면, (그것이 진정 새로운 문명일 수 있나 하는 의문은 들지만) 위의 비판으로 유교자본주의론이 치명적 타격을 받았다고는 볼 수 없을 것 같다.

결정적인 타격은 이론이 아니라 동아시아의 현실로부터 왔다. 통화위기 한파가 바로 그것이었다. 그 사태야말로 유교자본주의론을 “서구의 유교찬양론과 유교재발견의 깊은 고민이 없는 또다른 수입”으로서 “지적 식민성 비판이론의 지적 식민성”이라고⁹⁾ 야유하게 만든 근거가 되었다. 그러나 유교자본주의 옹호론자들은 이에 아랑곳없이 “유교자본주의 모델은 여전히 유효”하다고 단언했다. 이 모델이 위기에 직면한 이유는 “과거에 발전을 가능케 했던 근검절약의 정신과 공무원과 국가의 기강이

8) Anif Dirlik, “Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism”, *Boundary 2*, Fall, 1995.

9) 손호철, <위기의 한국, 위기의 사회과학>, 《경제와 사회》, 1998년 봄호, p.157.

해이해졌기 때문”이란 것이다. 이런 관점에서 보면, 유교자본주의의 추진체인 국가와 기업이 세계금융시장의 급속한 변화를 일찌감치 감지하고 대처하지 못한 것이 위기의 ‘가장 결정적 계기’가 된다.¹⁰⁾

여기서 유교자본주의론이 아시아 경제성장을 설명하는 제도적인 분석과 보완관계가 있음을 알 수 있고, 따라서 그 모델의 유효성 여부를 따지려면 어쩔 수 없이 제도적인 측면에도 눈길을 돌려야 한다. 그중에서도 국가의 역할이 가장 중요한 쟁점이다.

유교자본주의를 제도적으로 설명하려는 측은 그 특징을 국가관료가 시장을 통제하는 것으로 규정하고 그로부터 역동성이 발생한다고 본다. 그리고 국가가 경제발전의 추진력인 재벌을 지원할 때 야기될 수 있는 ‘부당한 유착’의 혐의에 대해서 기업이 아래와 같은 두 기준을 충족시키면 정당하다고 본다. 즉 재벌이 국내적으로 특혜를 받는 대신 해외시장에서 수출경쟁력을 보이고 국내시장에서도 최소한의 경쟁력(시장메커니즘)을 유지하면 국민이 납득할 수 있다는 것이다. 따라서 이 두 기준을 갖추지 못한 기업에 특혜가 집중되는 것이 부당한 유착 즉 부패이지 그렇지 않으면 생산적인 관계라는 것이다. 물론 그도 부당한 유착과 정당한 결합을 구별해 넘으로써 유교자본주의의 정당성을 확보하기 위한 또 다른 기제로서 국가의 견제세력인 언론과 지식인(특히 학생)의 비판적 역할을 중시하긴 한다.¹¹⁾

그런데 그가 국가관료를 학자관료의 연장, 언론과 지식인을 ‘언관(言官)과 사림(士林)의 현대판’이라고 보는 식으로 전통적 역사구조의 연속성을 강조함으로써 “유교와 자본주의의 조화가 이미 존재하는 역사적 사실”이라고 강변하고 있지만, 자세히 따지고 들면 ‘발전국가론’에 유교

10) 함재봉, <여전히 유효한 유교자본주의>, <교수신문>, 1998년 7월 13일자.

11) 유석춘, <유교자본주의의 가능성과 한계>, <전통과 현대>, 1997년 여름호.

적 덧칠을 심하게 한 것일 뿐이란 느낌이 강하게 든다. 굳이 유교란 문화적 요소를 끌어들이고 그 타당성을 논증하려다 보니 오히려 설득력이 떨어지는 게 아닌가 싶다.

더 따지고 들면, 유교자본주의에서 들먹이는 주요 덕목들이 과연 유교’인가도 질문할 수 있다. 그것이 중국이나 우리의 과거에 존재했던 일부 문화적 현상들을 ‘유교’라 이름붙이고 동질성을 부여함으로써 그 나머지를 은폐한 것이기 십상이다. 결국 (위에서도 보았듯이) 유교자본주의 옹호자들의 ‘유교’는 그들이 ‘제조한’ 상품인 셈이다.¹²⁾ 물론 전통문화가 고정된 본질적인 것이 아니라 창안된 것(invention)이란 견해도 있느니만큼 그 자체가 문제시될 일은 아니다. 현실적으로 필요하다면 과거의 문화유산에서 무엇이든 끄집어내 활기를 불어넣어 마땅하다. 핵심은 ‘누가’ 전통의 ‘어떤 측면’을 ‘어떤 목적으로’ 사용하는가이다.¹³⁾ 이 점에서 볼 때, ‘아시아적 가치’라는 개념은 미국을 비롯한 서구가 자기 이외의 지역에 대한 정치, 경제, 문화적 지배를 합리화하기 위해 동원하는 수사이며, 다른 한편으로는 개발독재국의 정치가들이 기득권을 고수하기 위해 동원하는 이데올로기적 장치 즉 경제성장을 통해 정치적 정통성을 확보해 나가는 ‘연성권위주의’의 이념이란 비판은 귀기울일 가치가 있다.¹⁴⁾ 요컨대 유교자본주의가 민족주의를 조절하거나 초월하기는커녕 일국 정권의 정통성 확립에 기여하고, 외부적으로 세계 자본주의에 순응하고 있는 만큼 필자가 말하는 비판적 지역주의와 거리가 먼 것은 분명하다.

그렇다면 최근 대두되고 새로운 동아시아 담론 속에는 과연 비판적 지

12) Arif Dirlik, 위의 글, p.261.

13) 이승환, 〈‘아시아적 가치’의 담론학적 분석〉, 이승환 외 저, 〈아시아적 가치〉, 《전통과 현대》, 1999, p.328.

14) 같은 글, p.327 및 전제국, 〈‘아시아적 가치’ 논쟁의 재평가〉, 《동아시아 비평》 제2호, 한림대, 1999.

역주의에 값하는 것이 있는가, 만일 있다면 그것은 우리에게 어떤 의미가 있는가?

3. 중화민국, ‘대만공화국’ 그리고 동아시아

대만에서는 아시아 담론이 그렇게 활발한 편이 아니다. 그렇지만 중국 대륙과의 관계에서 비롯하는 ‘국가와 비국가의 중간’에 놓인 그들의 독특한(또는 애매한) 위치에서 새로운 집단적 정체성을 추구하는 내부적인 노력과 연관된 일부의 시도는 흥미를 끝만하다. 이것을 제대로 이해하기 위해서는 그들의 통(일)/독(립)논쟁부터 살펴봐야 한다.

현재 대만에서 가장 예민하고 열띤 쟁점은 중국 대륙으로부터의 독립이나 통일이냐는 ‘국가’ 위상을 둘러싼 것이다. 이 논란을 제대로 이해하기 위해서는 이른바 성적(省籍)모순, 즉 대만으로 패퇴한 국민당(國民黨)을 따라 내려온 ‘외성인’(外省人)과 그보다 훨씬 전에 이주해 정착한 ‘본성인’(本省人) 간 갈등의 역사적 배경에 대한 얼마간 사전지식이 필요한데, 여기서는 이 문제를 길게 다룰 여유가 없고 단지 이 글의 주제인 동아시아론과 관련시켜 본다면, 독립론자들은 대륙으로부터의 구별을 중시하다 보니 해양에 관심 갖고 해양문화랄까 해양질서를 주도해온 일본에 호감을 갖는 경향이 두드러진다. 실제로 식민지 근대에 대한 긍정적인 역사 해석, 그리고 그 연장에서 중국 중심의 대륙아시아가 아닌 일본 중심의 해양아시아에 자기를 동일시하려는 지향은 대만 지식인 사회에서 일정한 공감대를 얻고 있는 것 같다.

뒤에서 언급되듯이 중국 문명을 황색 대륙중국으로 해석하는 데 반대하면서 남색 해양중국을 강조하는 관점이 주로 해외 중국계 학자들로 부터 제기되고 있는데, 대만에서 논의되는 해양사관은 대만을 중심에 두고 있다는 데 특징이 있다.¹⁵⁾ 대만사를 연구하는 우미차(吳密察, 대만대 교수

이자 현 문화부 차관)가 바로 이런 관점을 가장 잘 보여주는 것 같다.

그는 대만사를 한인(漢人)이 개척하기 시작한 명청(明清) 교체기로부터 잡아 ‘대만 400년의 역사’로 보는 것은, 마치 콜럼버스가 신대륙을 발견한 것으로 보는 역사관과 마찬가지로 비판한다. 더 나아가 청이 오기 전에 대만을 지배했던 네덜란드(내지 스페인)로 시작해 청, 일본제국주의 및 국민당으로 이어지는 네 차례의 외래정권을 중심으로 한 역사가 아닌, 대만인 주체의 역사를 새로 쓸 것을 제창한다. 그것은 “대만에서 각종족의 평등한 역사서술을 확립하고 4백 년 이전의 대만(원주민)사를 다시 세우는” 작업이다.

이런 역사서술은 20세기 동아시아에 근대적 학문제도로서의 역사학이 수용된 이래 익숙해온 것으로 국민국가를 정당화하는 데 한몫했다. 그런데 그는 대만사가 대만민족주의와 밀접한 관련이 있다고 주장하면서도 단순히 그에 머물지 않는다. 왜냐하면 대만사 내지 대만사회는 민족주의의 직선적 발전의 시각에서만 파악할 수 없었으며, 대만에서는 복수의 민족(南島系민족, 漢민족) 및 족군(ethnic: 福老人, 客家人, 외성인)이 공존하여 단순히 집중화(통합)의 방향으로만 전진할 수 없었기 때문이다. 또한 대만은 지리상 개방된 위치에 놓여 쉽게 국제환경에 영향 받기 때문에 “대만사는 대만이 (특히 동아시아 지역이란) 국제적 위치에 처했음을 중시하지 않을 수 없다.”는 것이다.¹⁵⁾

그의 아시아적 해양사관에서는 대만이 중심에 놓여 있다. 이런 입장은 실제로 그가 1994년 당시 리명후이(李登輝) 총통이 추진한 동남아 진출 정책(南方潮)을 뒷받침하기 위해 발표한 글에서 더 또렷이 드러난다. 그

15) 하세봉, 《동아시아 역사학의 생산과 유통》, 아세아문화사, 2001, p.180에 중국해양발전사 연구에 대한 의미 부여가 대만으로 옮겨가는 추세를 잘 설명하고 있다.

16) 吳密察, 〈臺灣史的成立及其課題〉, 《當代》, 제100기, 1994. 8.

는 오랜 동안 아시아 대륙 중심의 지도가 그들의 사고를 제한해 대만의 진정한 위치와 역사적 지역성의 전개를 제대로 볼 수 없었다고 개탄하면서, “만약 우리가 대만을 지도의 중심에 둔다면, 새로운 광경을 볼 수 있게 된다. 대만은 바로 동아시아(동중국해 지역)와 동남아시아(남중국해 지역)의 연결점에 자리잡게 되는 것이다. 이러한 위치는 당연히 상당 정도 대만의 역사전개를 결정하고 대만의 가능성을 예시한다.”고 역설했다.¹⁷⁾

이런 류의 아시아관이 대만 자본가를 위해 동남아란 출로를 찾는 동시에 대륙 투자를 줄여 대만경제를 대륙의 견제로부터 떼어놓는 기능을 할 수 있을지도 모른다.¹⁸⁾ 그러나 민족주의를 넘어선다 했지만, 전 지구화된 자본주의 논리에 순응하면서 위계화된 동아시아 질서의 중심으로 진입 하길 추구하다 보면 자민족 중심주의로 환류하기 십상이다.

그런데 이런 지향은 일제시대의 식민지 질서에서 연원을 찾을 수 있다는 사실이 흥미롭다. 그가 구상하는 대만을 중심에 둔 지도가 일제 말기 대만을 대동아공영권의 중심에 둔 실제 지도와 똑같다는 것은 결코 우연이 아니다. 바로 이 점을 꼬집어 “식민지가 구상한 문화적 상상에서 비롯된 것”이 반세기 이후 피식민자의 제안 속에서 되살아난 꼴이라고 비판한 것이 천광싱(陳光興)이다.¹⁹⁾

‘국제주의 좌파지식인’으로 자처하는 천광싱은 대만의 대표적인 (동)아시아론자로 꼽아도 손색이 없을 것이다. 외성인 2세인 그는 통일/독립의 갈등에 대해 어느 한편에 치우치지 않고 그 이분법 자체를 넘어서기 위해서 아시아적 상황으로 시야를 넓히고 있다. 대만의 내성인·외성인 간의 성적(省籍) 갈등이 표출된 통/독의 분열을 대만 내부의 문제 또는 양

17) 吳密察, 〈臺灣的位置〉, 《中國時報》, 1994. 3. 3.

18) 王振, 〈李登輝南下了〉, 《臺灣工運》, 5호, 1994. 3.

19) 陳光興, 〈帝國之眼: ‘次’帝國與國族—國家的文化想像〉, 《臺灣社會研究》, 제17기, 1994. 7, p.174.

안(兩岸)의 문제로 파악하지 않고 동아시아의 냉전 세력과 식민주의 세력이 연동된 결과라고 분석하는 데서 그의 아시아론의 핵심이 드러난다.

그는 본성인과 외성인이 집단적 감정구조상 평행선을 달릴 뿐 서로 만나는 지점을 갖기 어려운 이유를 ‘정서적 감정 구조’란 관점에 착안해, 이렇게 설명한다.²⁰⁾ 본성인(本省人)이 ‘근대화된 일본, 발전도상에 있는 대만, 낙후한 중국 대륙’이라는 일제 지배 시기에 형성된 차등적 논리에 사로잡혀 망명 정권으로서의 국민당과 패전국 백성이라고 할 수 있는 외성인(外省人)에 대해서 감정적으로 이해하지 못하고 있다면, 외성인은 중국 대륙인들과 마찬가지로 식민 지배를 받은 체험이 없는 데다가 냉전 구조의 제약으로 다분히 반제·반침략이라는 대서사에 매몰되어 일제 식민주의가 대만에서 조성한 문화적 영향을 감정적 차원에서 이해하지 못한다는 것이다. 이러한 양측의 차이는 일본 제국주의에 대한 반응의 편차에서 비롯된 것인데, 국민당이 지배하는 대만에서 국공내전이란 냉전구조가 지속됨으로써 더 깊어 갔다고 한다.

이와 같이 갈등을 동아시아에서의 식민주의와 냉전의 중첩이란 시각에서 분석한 만큼 그가 해결 방안 역시 냉전과 식민의 유산을 청산하지 못한 동아시아적 상황에서의 탈냉전과 탈식민 과정에서 찾는 것은 자연스럽다. 그래서 동아시아 비판적 지식인의 연대, 즉 ‘비판권(批判圈)’의 활성화에 관심을 쏟는다.²¹⁾ 그는 국가가 주도하는 정치적·경제적 연대

20) 陳光興, 〈爲什 大和解不可能?〉. 이 장문의 논문이 일역되어 《世界》에 3회 걸쳐 〈東アジア和解の険しい道〉(上)(中)(下)란 제목으로 2002년 4, 5, 6월호에 실렸다. 원고 전문을 미리 보여준 저자에게 감사한다.

21) 亞際間批判圈은 동아시아뿐만 아니라 인도와 동남아 지식인들도 참여할 정도로 폭이 넓다. 지구적 및 지역적 지배질서를 변화시키기 위한 ‘대안적 지식생산 체계’를 수립하는 것을 목적으로 삼고, ‘학문의 운동화, 운동의 이론화’(To movementize scholarship, to theorize movements)를 행동 원리로 하는 이 모임은 아시아 지역의 여러 비판적 정기간행물의 편집진을 포함한 지식인들의 네트워크이다.

가 진행되고 있는 현실에 별반 의미를 부여하지 않는 대신, 국경을 넘는 문화·사회단체의 연대를 추진하면서, “제3세계/아시아 내부의 상호 ‘비교’를 통해 서로의 ‘참조체계’로” 삼음으로써 “비로소 ‘우리 자신’의 특정한 문화 주체성에 대해 새로운 비판적 인식을 가질 수 있게” 되기를 바라고 있다.

그의 아시아 연대에 대한 열정은 자연스럽게 미국의 패권에 대해 비판적인 자세를 취하게 한다. 그러나 미국의 동아시아에서의 존재를 매우 중요한 정치적 현실로 간주하더라도, 미국에 대해 직접적으로 비판하기 보다는 동아시아의 상호 이해를 중시하는 관점에서 동아시아 개별 사회가 미국과의 양국간 관계만을 중시하는 반면 동아시아인끼리 상호 경시하는 경향을 타개하려 한다. 예컨대 “대만 문제를 순전히 ‘중미(中美)’의 문제로 바라보는 것은 대만 인민이 받아들이지 않을 것이며, 오히려 대만의 미국에 대한 의존도를 심화시킬 수도 있다. 더불어 아시아 지역의 진보진영이 미국의 군사주의를 아시아에서 제거하고자 하는 집단적 노력에도 결코 도움이 되지 않을 것이다.”라고 본다.

같은 시각에서 80년대 이후 중국 지식인들도 날카롭게 비판한다. “중국의 세계 참여의 주된 힘을 미국에 집중함으로써, 오랫동안 간직해 왔던 제3세계적 지식 전통과 아시아관(觀)을 너무 쉽게 포기해 버렸고 오히려 전통적인 민족주의 입장이라 할 수 있는 ‘중/서’ 대립의 세계관으로 회귀하고 말았다. 그리하여 정서적으로는 반미(反美)이지만, 또 한편으로는 미국에서 유행하고 있는 지식과 분석적 시각을 채용하느라고 애쓰고 있다. 만일 대륙의 지식인 집단이 이러한 전통적인 ‘미국 따라잡기의 욕망’을 계속해서 견지한다면 아시아와 제3세계와는 거리가 점점 멀어질 것이며 지역의 진정한 평화에도 이바지하지 못할 것이다.”

일본도 그의 비판에서 벗어날 수 없다. 패전 직후 미국의 차(次)식민지에 빠져 버린 역사적 상황은 일본에 식민지 문제를 이해할 수 있는 가능

성을 제공해 주었지만, 급속한 경제성장 덕에 '일등국가'가 됨으로써 사상·문화에서 '남을 납득시킬 만한' 역사적·미래지향적·반성적 관점을 제출하지 못하게 되었는데, 과거 역사에 대해 전면적으로 다시 사고하지 않는 한 동아시아와의 화합은 극히 곤란하게 될 것이라고 힘줘 말한다.

사실 이 같은 중국과 일본에 대한 비판은 어찌 보면 새로운 내용이 아닐 수도 있다. 그러나 그 자신이 속한 대만에 대해서도 일관된 자세를 견지하고 있기에 돋보인다. 그는 대만인들이 중국 지식인들의 사고방식을 그대로 계승하여 중서(中西) 대립이라는 거대 담론에 빠져 아시아와 제3세계를 시야에 두지 않았던 점과 더불어 중국 대륙을 대할 때는 소(小)주체의 불안감과 초조감을 드러내는, 상대에 따른 이중적 태도를 꼬집는다.

그의 관점은 동아시아 비판적 지식인 사회에서 상당히 널리 읽힌다. 그런데 그것을 대만 내부 정세에 비춰 다시 보면 대만 현실에 깊이 개입하지 못한다고 비판받을 여지가 있다. 즉 토착적 뿌리가 약해 쉽사리 일국양제(一國兩制)를 받아들인 홍콩의 엘리트층이 주도한 민주주의 운동과 달리, 대만의 민주주의 운동은 사실상 외부세력에 저항한 민족주의 운동이나 다름없고 그것을 지지한 것은 대만에 뿌리내린 하층 민중세력인데, 그들의 이러한 민족주의적(따라서 '독립'에 동조적인) 정서를 그가 무시한다고 비판하는 소리를 대만에서 들은 적이 있다. 대만의 '통/독'에 대한 여론조사에 따르면, 대체로 대만 주민의 6할 정도가 현상유지를, 그리고 2할 정도가 독립과 통일을 각각 지지하는 구도이고, 독립과 중에도 실제로 (대륙의 위협을 무릅쓰고) '대만공화국'을 수립하겠다는 수는 더 적지만, 대만의 독자적 정체성에 대한 관심만은 높다. 그런데 그는 대만의 정체성에 대해 직접 발언하지 않는 것 같다. '국가와 비국가의 중간'에 놓인 대만의 특수성을 감안하면 민족주의와 국민국가를 넘어서려는 그

의 ‘국제주의자’로서의 입장이 이해되기는 하나, 그럼에도 불구하고 대만 내부 개혁의 현장과의 접점을 찾지 못한 나머지 대만 국내 정세에 비관적이게 되는 것이 아닌가 싶다.²²⁾

4. ‘대중국주의’와 동아시아 공공영역

대만해협의 건너편 중국 대륙에서는 1989년 천안문사태가 일어나기 직전 북경의 지도층의 개혁파 지지를 받은 지식인들이 다큐멘터리 ‘황하의 엘레지(河)’를 제작 방영한 적이 있다. 황하로 상징되는 전통적인 ‘황색’의 대륙문명 대신 ‘남색’의 해양문명에서 새로운 중국의 미래를 보려는 캠페인을 전개했었는데 천안문사태로 좌절당하고 제작진은 해외로 망명했다. 그러나 그들의 꿈은 역설적이게도 가속화되는 현대화 노선 속에서 현실화되고 있다. 이것이 부강한 중국의 비전으로서의 해양문명이라면, 이보다 좀더 개방적인 빛깔이 짙은 전망은 해외 중국계 지식인으로부터 제기되었다. 예를 들면, 왕공우는 중국 역사에서 해양지향을 복원하고 이 흐름을 견지함으로써 대륙적이지도 해양적인 특징을 살려 유일한 초강대국이 된 미국을 서부 태평양권에서 견제할 수 있고, 일본과 협력하면 해양중국의 과제 실현이 더욱 용이해진다고 전망한다. 그러기 위해서는 그만큼 더 지구정치에 대한 해양적 관점을 발전시켜야 한다는 것이 저자가 미래 중국을 위해 바치는 궁극적 제안이다.

그런데 그가 말하는 해양중국 구상이 과연 탈국민국가인 지향을 담고 있는가? 중국계 이주자들의 역사나 현실을 분석하는 데 그치지 않고 그

22) 2000년 천수이비엔(陳水扁) 정권의 등장은 본성인의 전면 등장을 의미하는 동시에 국공(國共) 내전의 종식 즉 탈냉전의 시기의 새로운 정세를 의미했지만, 기대할 만한 성과가 없다고 본 그의 관점은 <천팡싱, 타이완 독립운동의 종결?, 《창작과비평》, 2000년 여름호 참조.

들의 창조적 역할을 통해 새로운 중국을 구상하고 그것이 세계사의 진전에 기여할 때까지 내다본 새로운 중국의 정체성을 구상한다는 점은 주목되나, 이런 구상을 실현할 주체로 설정한 화교·화인(華人)이 탈국민국가적 존재인가 하는 점은 논쟁적이다. 필자로서는 이에 대해 회의적인 쪽임은 이미 다른 글에서 밝힌 바 있다.²³⁾

그렇다면 대륙에서 비판적 지역주의의 가능성은 기대할 수 없는 것일까. 필자는 1999년에 ‘중국에 동아시아가 있는가’란 질문을 중국과 우리 논단에 던진 적이 있다.²⁴⁾ 이렇게 도발적으로 보이는 문제제기를 한 이유는 중국인에게 주변의 동아시아 민족국가와 사회에 대한 수평적 관심이 결여되어 있지 않은지 묻고 싶어서였다. 특히 중국인 독자를 염두에 둔 글의 주된 의도는 그들의 중국중심주의 내지 대국주의적 성향을 지적하면서 그로부터 벗어나기 위한 길의 하나로 동아시아에 관심 갖기를 제안하는 것이었다.

그로부터 거의 4년이 되어가고 있는 지금, 그간 필자의 논점에 대한 직접적인 반응을 포함해 중국 논단에서 동아시아에 대한 논의가 조금씩 진행되는 새로운 동향이 주목된다. 그런데 중국 대륙에서 동아시아에 대한 논의가 조금씩 일어나고 있는 변화를 대하면서 필자는 4년 전에 중국 소설가 한사오공(韓少功)이 필자의 발표에 대해 언급한 논평을 떠올리게 된다. 그는 중국인에게 아시아 의식이 비교적 결여되었다는 필자의 주요 논지에 동의하면서도 그것을 뒤집어 “만일 중국인에게 아시아주의가 싹튼다면 이 아시아 의식이 또 어떤 양상을 드러낼 것”인지 생각해 봤는다고 되물었던 것이다. 그러면서 그는 “머지 않아 중국에는 아시아 의식이

23) 백영서, 《동아시아의 귀환: 중국의 근대성을 묻는다》, 창작과비평사, 2000, pp.37~44.

24) 〈世紀之交再思東亞〉, 《讀書》, 1999年 8月號; “중국에 아시아가 있는가: 한국인의 시각”, 《동아시아의 귀환》, 창작과비평사, 2000.

있게 될 것이 분명”하다고 전망하면서 그런 현상이 “일종의 패권 형식을 띠게 되지 않겠”는지 심각히 고민할 필요가 있다고 주의를 환기시켰다.²⁵⁾ 이런 발언은 중국인의 아시아 인식을 분석할 때 분명히 새겨둬야 할 중요한 통찰임이 분명하다.

여기서 관심 갖는 대륙의 비판적 지식인 쑤거(孫歌)의 동아시아론²⁶⁾은 이러한 혐의로부터 벗어나 있지만, 과연 어느 정도 거리가 있는지 섬세하게 읽어보는 일은 대륙의 동아시아론을 깊이 있게 이해하는 데 긴요한 작업이라 생각된다.

그녀는 필자의 글에 대한 반박 형식의 글에서 “중국인은 예로부터 중심의 입장에서 세계를 느끼는 데 익숙하다. 이런 중심감각은 주변국가로부터 ‘중화사상’이라고 불려왔으며, 근대 이래 세계의 중심이라는 감각은 희미해졌지만 아시아의 중심이라는 의식은 결코 약화되지 않았”음을 인정한다. 이 점에서 필자가 전하고자 하는 문제의식에 동의한다고 볼 수 있다. 그렇지만 대륙 지식인 사회의 아시아 문제에 대한 경시를 간단히 ‘중국중심주의’로 몰아붙이기 쉬운 시각에는 동의하지 않는다. 실제 상황은 그렇게 단순하지 않다는 것이 그녀의 주된 이유이다. 구체적으로는 대륙의 중국인의 ‘민족관념’에 국경관념이 결여됐기 때문이라고 본다. 그리고 그러한 국경감각의 결여는 “천하중심의 의식보다 오히려 이 광대한 토지 위에 장장 수천년 유동적인 역사가 이어져온 데서” 유래한

25) 정문길 외 편, 《발견으로서의 동아시아》, 문학과지성사, 2001, pp.400~401.

26) 孫歌, 〈亞洲論述與歷史情境〉, 《讀書》, 2000년 1월호. 이것을 나중에 그녀가 증보한 것을 여기서는 이용했다. 그 영문본은 Sun Ge, “The Discussion of Asia and Our Predicament”, *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, Vol.3, No.1(Feb.2003)에 실려 있다. 그밖에 그녀의 동아시아 관련 글은 대륙(《主體彌散的空間》, 江西教育出版社, 2002)과 대만(《亞洲意味著作 : 文化間的‘日本’》, 巨流, 2001) 및 일본(《アジアを語ることのジレンマ: 知の共同空間を求めて》, 岩波書店, 2002)에서 각각 단행본으로 간행되었는데, 조금씩 수록된 글들이 다르다.

다는 것이다.²⁷⁾

여기서 그녀가 강조하는 중국의 ‘광대함’이란 단순한 지리적 크기를 말하는 것이 아니라 중국인으로 하여금 “유동(流動)과 난동(動亂)을 받아들이는 능력”을 뜻한다. 그런데 이렇게 ‘광대함’을 지적하는 것이 중국 내부의 역사적 역동성을 부각시키는 데 한정된 목적이 있다면 문제삼을 일이 아니나, 그녀가 이로부터 중국과 한국 일본의 아시아 인식의 ‘최대의 차이’를 설명하고 있기에 좀더 복잡한 이해를 요한다. 즉 이 광대함으로 인해 중국인의 아시아 이미지는 ‘중심감’에 기반하게 되지만, 규모가 적은 일본인과 한국인의 아시아 이미지는 ‘저항감’에 기반하게 된다는 것이 그녀의 입장이다.²⁸⁾

이런 시각은 쑨원(孫文)의 아시아주의에 대한 그녀의 설명에서 좀더 구체화된다. 1920년대에 손문이 아시아주의를 주장했는데 그 속에서 식민지 조선 등 약소민족에 배려가 결여되었다고 당시 조선인이 반발한 데 대해 이것은 “최소한 동아시아 이웃나라가 중국인들의 ‘약소민족을 봐주는’ 태도를 주저 없이 받아들일 수 없었음을 의미하는 동시에, 우리가 역사를 성찰할 때 소홀히 하는 대국심리와 자기중심주의가 실은 약자를 배려하는 ‘방식’ 속에 현실적으로 드러날 수 있음을 의미한다.”고 하면서도, 손문의 아시아주의에 나타난 왕도(王道)에의 동경을 ‘대중국주의(大中國主義)’로 귀결시키는 논점을 이해할 수는 있되 납득할 수는 없다고 반박한다. 이와 유사한 논리는 또 다른 비판적 지식인(‘신좌파’로 불리기도 하는) 왕후이(汪暉)에게서도 찾아볼 수 있다. 그 역시 손문의 아시아주의의 밑바탕에 있는 왕도사상을 긍정적으로 평가한다. 즉 중화제국의 조공체제가 포함하고 있는 문화 민족 종교의 다원성에 대한 상호인정의 규

27) 일어관, pp.27~28.

28) 같은 곳과 孫歌, 〈亞洲論述與歷史情境〉, 수정본.

범을 손문이 식민주의 패도문화(霸道文化)에 저항하고 제국주의를 초월하는 ‘문화자원’으로 삼으려 한 것이라고 그는 해석한다. 그래서 네팔이 중국에 조공을 바친 사실을 손문이 언급한 것도 중화주의를 부활시키기 위한 것이 아니라 “이러한 관계 속에 상호인정과 상호존중의 평등관계가 포함”된 것으로 손문이 확신했기 때문이라고 주장한다.²⁹⁾

나는 이러한 그들의 견해에 쉽게 동의하기 어렵지만, 그렇다고 해서 이로부터 간단히 중국중심주의의 혐의를 끄집어내려는 것은 아니다. 그보다는 이와 같이 중국과 그 주변의 이웃 사이에는 인식의 거리가 있다는 점을 지적하고 싶은 것이다. 이 점은 손가도 의식하고 있기에 “지리상의 실체성이 이끄는 대국심리와 그것이 가지는 각종 가능성을 포괄해서 이런 실체성을 갖추지 못한 지역과의 교류가 결국 가능한가”라는 질문을 던지게 된다.

이와 같은 상호인식상의 ‘거리’가 불가피하게 끼어드는 현실적 조건에서 동아시아적 시각 또는 동아시아적 정체성을 갖는다는 것은 그녀에게 어떤 의미를 갖는가? 그녀가 말하는 ‘아시아’는 지역 명칭도 아니고, 또 서양에 대항하는 존재양태를 의미하지도 않는다. 그녀가 아시아란 지역 개념에 대해 매력을 갖는 이유는 “이문화(異文化) 간의 토론에 또 하나의 별도의 공간감각을 끌어들이 수 있기” 때문이고, 이 공간은 바로 그녀가 기대한 ‘지적 공동체’에 의해 형성되는 동아시아인에 의한 공공영역이다.³⁰⁾

이런 구상을 실천에 옮긴 것이 그녀와 일본의 원로학자 미조구찌 유우조(溝口雄三)가 주도한 ‘중일/일중 지의 공동체’ 사업이다. 이 모임은 그

29) 汪暉, 〈新亞洲想像的歷史條件〉, ‘동아시아 문화연대포럼’ 제1차 국제회의(서울/원주: 2002. 2.1~3) 자료집.

30) 孫歌, 《アジアを語ることのジレンマ: 知の共同空間を求めて》, 岩波書店, 2002, p.31.

간 베이징과 도쿄를 오가면서 심포지엄을 지속해 왔는데 지난 2002년 8월 말 회의를 마지막으로 5년간의 활동을 총괄하고 새로운 변화를 모색하고 있다. “글로벌화의 국면에서 반패권적이고 과(跨)문화적인 지식인의 입장”을 세우려는 목적에서 출발한 이 모임이 주로 중일 양국 지식인 간의 대형 공개토론회를 열어 상호간 의사소통의 경험을 쌓은 것, 특히 국가 단위의 표현양식을 깨뜨리지 못한 것과 ‘공유’를 강조하면서도 실제로 ‘공유’할 수 있는 것이 실제적인 것일 수 없다는 사실을 깨달은 점³¹⁾ 새로운 발전을 위한 쓰라린 체득이 아닐 수 없다.

그녀는 (동)아시아를 말하면서도 국가 단위의 경계가 갖는 위력을 간과하지 않는 즉 “경계의 강조와 경계의 간단한 부정 모두가 진정한 문제에 대한 회피를 조장할 수 있다는” 점을 깨닫는 데 “아시아 담론의 관건”이 있다는 것이다. 이것을 강조해 그녀는 아시아를 말할 때 직면하는 우리의 ‘딜레마’라고 표현했다. “비국가 본위의 동아시아 시각의 수립이 국가기능 가운데 강권에 대항하는 부분에 대한 무시와 국가기능에 대한 단순한 부정을 전제로 해서는 안 되겠지만, 또한 진정으로 평등한 동아시아 시각의 수립을 위해서는 국가 본위의 좁은 사유방식이 의지하는 정치적 기초와 사회적 토양을 해체해야만 한다는 것, 이는 이율배반적인 과제이다.”

이 이율배반적인 과제를 수행하는 일의 어려움은 사실 동아시아를 말하는 누구나 부닥치는 난점이다. 그런데 그 해결이 경계를 넘나드는 ‘월경적(越境的) 주체’의 형성을 강조한다 해서 해결될 것으로는 보이지 않는다. 여기서 필자는 동아시아를 단위로 사고하되 개별 생활 터전에서 실천의 현장을 찾는 일의 중요성을 강조하고 싶다.

31) 2002년 회의를 준비하기 위한 일본측 예비모임(2002. 4. 4)의 안내문에 첨부된 孫歌의 <북경회의보고>.

이 점 그녀도 의식하고는 있다. “트랜스컬처의 가능성을 체험하려 하지만 동시에 결코 가볍게 국제인이 되는 함정에 빠지지 않도록时时각각 자신을 경계함으로써만 ‘아시아인’ 다울 수 있다거나,³²⁾ “이문화의 매개 작용은 단지 국내의 지적 상황 속에서만 생길 수 있는 것”이라고 한 발언에서 확인할 수 있다. 그러나 그녀가 말한 대로 “이문화의 문제가 자기인식을 위한 매개가 됨으로써 비로소 국내의 지적 상황은 구조적 변용을 겪게 될 터인데,³³⁾ 이런 과제가 아직은 그녀의 주된 관심 대상이 되고 있는 것은 않은 것 같다. 대륙 현장에서의 개혁에 개입하거나 이에 대한 현장보고는 비판적 지식인의 피할 수 없는 책무가 아닐 수 없을 텐데도 말이다.

5. 일본 위기와 동아시아론 : 해양사관·‘동북아 공동의 집’

일찍이 아시아에 주목해 20세기 중반 대동아공영권까지 수립했던 일본이었지만, 패전 후 그들에게 동아시아는 ‘상실된’ 지역 개념이었다. 그 이유는 “전후 과정에서 아시아에의, 특히 동아시아에의 시점을 갖는 것을 스스로 억제했다기보다는 아시아 문제의 국가적 판단을 정지한 채 지내왔”기 때문이다. 이러한 판단 정지는 2차대전 종결 직후 형성된 냉전의 영향으로 전전의 동아시아 이웃을 침략하면서 만든 ‘동양’(내지 ‘동아’) 개념을 해체시키지 않은 탓으로 발생한 것인데, 그 결과 일본이 동아시아에 대해 가질 수 있었던 관점은 아메리카의 전략적 관점을 따르는 것일 수밖에 없었다.³⁴⁾

그러나 경제부흥과 더불어 일본이 다시 부강해짐에 따라 ‘대동아’의

32) 일어판, p.31.

33) 일어판, p.104.

34) 子安宣邦, 《昭和日本‘東亞’概念》, 《環: 歴史・環境・文明》, 2001년 봄호, 특히 pp.339~340.

일부였던 남방을 ‘동남아시아’라고 고쳐 부르고 그것을 주요 부분으로 한 새로운 ‘아시아’ 개념이 부활하였고(p.340), 1990년대 들어서면서 ‘아시아’는 일본 담론의 중요한 주제로 떠올랐다.

일본에서 대두된 다양한 동아시아론 가운데 ‘해양문명론’ 내지 ‘해양사관’이 먼저 눈을 끈다. 그 대표적 이론가인 가와가츠 헤이타(川勝平太)³⁵⁾는 “근대는 아시아의 바다로부터 태어났다. 좀더 정확히 말하면 해양아시아로부터의 충격에 대응하는 데서 일본과 유럽에 새로운 문명이 출발했다.”라고 자신의 해양사관의 테제를 요약한다(p.3). 유럽이 세계사의 전체성이 아니라 지역성임을 부각시키고 한 걸음 더 나아가 전근대로부터 근대로의 이해의 연속성을 강조하면서 아시아가 유럽을 만들었다고 주장하는 그의 역사관은 최근 동아시아 지식인 사회에서 주목되는 프랭크³⁶⁾의 관점(ReOrient)과도 유사하다. 그런데 그의 독특성은 프랭크보다 아시아, 특히 동아시아 지역 속의 일본을 더 중시한다는 데 있다. 그는 유라시아 대륙을 둘러싼 해양교역권을 역사의 중요한 동인으로 보고 왜 아시아 속에서 일본만이 유럽처럼 근대화에 성공했는지를 규명하려 했던 것이다.

유라시아 대륙의 양 끝에 위치한 유럽과 일본은 전통시대 아시아문명의 주변에 위치한 후진지역으로서 문물을 중심문명에서 수입하다 보니 무역적자에 시달렸다. 그런데 19세기 들어 무역적자를 해소하기 위해 유럽은 자본집약·노동절약형의 산업혁명을, 일본은 자본절약·노동집약형의 ‘근면혁명(Industrious Revolution)’을 각각 일으켰다. 이로써 유럽은 환인도양에 퍼져 있던 이슬람 아시아로부터, 일본은 중국세력권인 환지

35) 川勝平太, 《文明の海洋史観》, 中央公論新社, 1997.

36) Andre G. Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, 1998.

나해 아시아로부터 이탈하여 자립할 수 있었다. 이것이 바로 탈아(De-Orient)문명 즉 근대문명의 탄생이다.

그가 “유라시아도 하나의 지역일 수밖에 없다. 유럽 대 아시아라는 이 항대립적 도식에서 자유로울 필요가 있다.”고 발언하는 데³⁷⁾서 엿볼 수 있듯이 그의 ‘문명의 해양사관’이 단순히 아시아 중심사관을 강조하려는 것이 아니고, 표면적 7할이 물인 ‘바다의 혹성’ 곧 지구의 시야에서 문명을 전망하는 큰 틀을 짜고 있다. 그런데 그가 해양문명을 주도하는 지역적 주체로 ‘아시아-태평양’ 지역을 상정하고 있지만 그의 논의의 배후에 있는 정치적 의제는 일본 민족주의에 활력을 불어넣으려는 것임에 주의해야 한다. 그가 속한 국제일본문화연구센터가 바로 80년대 국제화 과정 속에서 전 세계가 받아들일 만한 일본 정체성을 찾기 위해 설립한 것으로 ‘신교토학파’의 중심지라는 데서도 그 성격을 알아차릴 수 있다.³⁸⁾ 실제로 그의 해양사관은 요즈음 말썽을 일으킨 ‘새로운 역사교과서’를 주도한 신자유주의사관 그룹의 이론적 근거가 되어 있다.³⁹⁾

해양문명론과 구별되는 다른 갈래로 동아시아 공동체 구상과 일본개혁을 직접 연결시키는 동아시아론이 있다. 90년대 이래 일본경제의 위기론이 유포되었지만, 21세기 들어와서도 일본과 대조적으로 성장을 계속하는 중국에 대한 위협론이 확산되고 위기감이 깊어지면서 개혁의 요구가 높아지는 가운데 제기된 것이어서 더 한층 주목된다. 그 대표적 논객이 모리시마⁴⁰⁾와 강상중인데, 여기서는 후자를 중점적으로 살펴보겠다.

37) 川勝平太, 〈‘リオリेंट’から‘ディオリエント’へ〉, 《環:歴史・環境・文明》, 2001년 봄호, p.149.

38) G. 매크맥, 〈일본사회의 심층구조와 ‘국제화’〉, 《창작과비평》, 1994년 여름호, pp.141~142.

39) 安丸良夫, 〈教科書問題と‘現代日本’〉, 《世界》 제696호, 2001.12, 別冊〈歴史教科書問題〉, p.78.

40) 森島通夫, 《日本にできることは何か:東アジア共同體を提案する》, 岩波書店, 2001.

강상중⁴¹⁾이 구상하는 ‘동북아시아 공동의 집’은 한반도를 축으로 일본과 한국에서 시작하여 중국과 대만 및 러시아까지 포함한다. 이를 통해 일본 근대사에서 이어져온 아시아주의적 연대의 사상을 계승하되 대동아공영권 같은 그 ‘부(負)의 유산’을 청산하고, 횡적으로 대등한 지역공동체를 실현하려 한다.

그의 구상을 이해하기 위해서는 고이즈미(小泉) 총리가 추진하는 대외정책에 대한 그의 비판부터 살펴봐야 한다. 냉전 종식과 더불어 일미안보체제가 갖고 있는 목표나 정당성이 일미관계의 모순으로 드러나는 현실에 대응해 일미동맹의 비대칭성을 청산하고 방위·안전보장·외교의 면에서 일미동맹의 대등한 파트너십을 확립해 냉전 이후 세계질서 형성의 주요한 역할을 맡고자 하는 ‘국제화’된 내셔널리즘이 본격적으로 대두되고 있는 것이 현 대외정책의 기조라고 그는 진단한다. 이 과정에서 우익편향이 보이지만 그것은 기본적으로 미국에의 ‘종속적 내셔널리즘’에 다름 아니다라고 본다. 말하자면, “‘혐미(嫌米)’ 또는 ‘반미(反美)’의 울적한 정념을 계속 내향화시키면서 일미안보의 군사적 측면을 확대시키고 일본을 아시아지역의 나토와 같은 집단적 자위권 행사의 적극적인 파트너(‘슈니어 파트너’)로 바꾸려는 것”이 된다. 그러다 보니 교과서문제, 야스쿠니 신사 참배, 더 나아가 자위대의 파병과 이어지는 동북아 제국과의 갈등은 전보다 심각해지지 않을 수 없다.

이러한 상황을 변화시키기 위해 21세기에는 일미안보의 쌍무적인 2국간 안전보장시스템을 기축으로 하면서도 아시아의 다극적인 안전보장시스템을 만드는 것이 필요하다. 이를 통해 미중 패권 경쟁에서 어느 쪽에도 편중되지 않고 중재적 역할도 수행할 수 있을 텐데, 그 관건은 한반도 정책 여하에 달렸다. 그렇다면 왜 한반도인가? 이에 대해, 그는 동북아에

41) 姜尚中, 《東北アジア共同の家をめざして》, 平凡社, 2001.

서 현실적으로 가장 불안정한 요인을 안고 있기 때문에 한반도 남북의 화해, 평화공존과 통일이 동북아 공동의 집의 핵심이 된다(p.138)고 답한다. 그를 위해 일본이 한반도에서 해야 할 일은 ‘한국에 대한 일종의 태양정책’을 실행하여 조선반도의 영세중립화를 추진하는 것이다.

이렇게 일본이 남북한 공존체제 수립에 적극적인 역할을 수행하면서 발언권을 강화하기 위해서는 일본의 국내개혁이 단행되지 않으면 안 된다. 그는 구상의 특색이 있다. 그 연결고리는 일본의 엔화가 가질 수 있는 중요한 역할이다. 그는 엔화가 아시아에서 신뢰를 얻어 국제화(國際貨)처럼 되려면 특히 경제구조가 개혁되어야 하는데, 구체적으로는 금융기관의 불량채권 처리와 아시아를 위한 수입대국으로의 전환이 필수적이다. 이처럼 아시아 경제를 활성화하게 만드는 일본 경제 구조의 개혁은 단기적으로는 그 타격을 직접 받는 영세기업이나 농업 부문(및 이를 지지 기반으로 삼는 자민당 ‘보수파’)의 반발이 예상되지만, 길게 보면 아시아로부터의 혜택이 주어질 것이고 그에 힘입어 국내 개혁도 촉진될 것이라고 순환론적으로 전망한다.

그러나 문제는 ‘동북아 공동의 집’을 세울 주체가 누구인가이다. 그는 학자로서 언론을 통해 “부단히 말함으로써 정치가란 존재도 계몽되고 그것을 최종적으로 결단하도록 하는”(p.169) 여론 형성에 기대를 건다. 요컨대 정치에 직접 참여하지는 않은 채 정치권에 영향 미치려는 것이다. 그러나 잘 알려져 있듯이 고이즈미 내각의 개혁은 순조롭지 않다. 그렇기 때문에 그의 ‘동북아 공동의 집’ 구상은 창백해 보일 수 있지만, 동아시아론을 해당 개별 사회 개혁과 구체적으로 연결시킨 의의는 인정할 가치가 있다. 더욱이 일본을 넘어선 동아시아에서 그에 합세하는 목소리가 높아지고 있다면 아직 희망을 품을 수는 있는 것 아닐까.

6. 결론에 대신하여

최근 동아시아에서 주목되는 동아시아 담론 가운데 비판적 지역주의에 속하는 흐름에 필자가 공감하고 있음은 앞에서의 서술에서 이미 드러났을 것이다. 이런 흐름을 통해 아시아 개념의 근대적 창안 때와 마찬가지로 지금도 반패권 연대를 위한 이념으로 이 지역에서 일정하게 작동하고 있음도 밝혀졌다. 그러나 이것이 이른바 비판적인 지식인들 간의 의사소통(이라기보다 의사확인) 차원의 연대의 기반으로 작동하는 데 그친다면 현실을 변화시키는 동력으로서 미약할 수밖에 없다. 이 한계를 벗어나려면 어찌 해야 할까. 필자는 그 해결책을 비판적 동아시아 담론이 현장과의 접점을 갖는 데서 찾아야 한다고 본다. 때마침 지금 동아시아 전지역에서 제각기 개혁이 진행되고 있다. 각자의 삶의 현장에서 추진되는 개혁에 비판적 동아시아 담론이 개입할 수 있을 때 그 비판성은 제 값을 할 것이다.

이러한 논지에서 ‘참여정부’의 동북아 구상을 다시 보는 것으로 결론을 대신하고자 한다. 올 6월 한일정상회담을 계기로 ‘평화와 번영의 동북아시아’ 신구상을 제안하기에까지 이른 정부의 프로젝트는 21세기 동북아 시대의 평화와 번영을 추구하기 위해서 국내의 정치·경제·사회·문화 등 모든 영역에서 개혁을 달성해야 한다고 정부가 설정하고 있으니 그 구상이 개혁과 접점을 갖고 있음은 분명하다. 그러나 그 개혁 방향이 경제시스템 전체를 ‘글로벌 스탠더드’에 부합하도록 개혁해 투명하고 공정한 경쟁의 장을 마련하는 데 중점을 두고 있을 뿐, 전지구화가 초래하는 문제점에 대한 배려가 없는 듯이 보인다. 그러다 보면 동북아 구상이 결국은 (위에서 살펴보았듯이) 지구화된 자본주의 논리에 순응한 채 위계화된 동아시아 질서의 중심으로 진입하려고 힘쓰는 자민족중심주의의 확장에 불과한 것이 되기 십상이다. 정권 출범 초기 ‘동북아경제중심국

가'를 내세웠다가 안팎의 공격을 받고 용어를 바꾸었다는 점에서 그런 혐의를 벗기 어렵다.

아울러 정부의 동북아 구상에서 '북한과의 관계'가 명확하지 않은 점도 약점이 될 수 있다. 바로 이 문제는 정부가 내세운 청사진의 실현가능성과 직결된 엄중한 것이다. 사실 당면한 북한핵 위기를 제대로 해결하지 못하여 이 지역에 전쟁의 위협이 상존한다면 '평화와 번영의 동북아 시대'는 화려한 수사에 그칠 수밖에 없다. 북한을 이 구상 속에서 어떻게 포용할 것인가가 그 장래를 위한 관건이 아닐 수 없다. 그런데 이 지난한 과제가 사실은 동북아 구상이 자민족중심주의로 전락하지 않게 막는 제어장치가 될 수도 있음을 깨닫는다면, 막힌 데서 오히려 기회가 열리는 격이 된다. 북한에 일정한 혜택을 줘 남한과의 공영공생의 길로 들어설 수 있다면 그 열린 통일 논의 과정에서 단일형 국가가 아닌 복합국가의 새로운 실험이 가시화되면서 동아시아에서 탈냉전·평화정착의 가능성이 커지고 지역공동체 구상에도 활기를 불어넣을 것이다.

이 과제를 제대로 수행하기 위해서는 동아시아에서 패권을 장악하고 있는 미국과의 관계 조정이 무엇보다 중요하다. 당장 미국의 주도권을 배제하는 일은 무망하더라도 그 밑에서나마 미국과의 양자주의를 벗어나 동아시아의 다극적 안전보장 시스템을 만들도록 노력함으로써 자율적 공간을 넓혀 나가야 할 것이다. 그런데 이 과정에서 경제력이나 군사력 같은 '경성적 힘'에 의존하는 정부가 운신할 수 있는 폭이 제한되어 있다면 정부간 협상을 견제하면서 돕는 동아시아 민간인 네트워크의 활력이 무엇보다 절실하다.

여기서 이 네트워크를 작동하게 하는 데 실질적 기반을 제공할 수 있는 우리의 역할에 주목하고 싶다. 민족민주운동을 통해 동아시아에서 가장 활기찬 시민사회를 만들어낸 남한은 동아시아 (더 나아가 세계)의 규범이나 질서 정립에 기여할 가치나 문화와 같은 '연성적 힘'을 동원함으로써

새로운 동아시아를 형성하는 작업을 주도할 수 있다.⁴²⁾ 그런데 동아시아의 가교로서의 우리의 실력과 매력은 우리의 생활현장에서의 다양한 개혁작업이 활발히 진행되면서 '동북아 시대'를 앞당기려는 사회내부의 쇄신작업과 결합될 때야만 갖춰지는 것임을 잊어서는 안 될 것이다.

이처럼 동아시아 구상은 우리의 발전전략을 성찰하게 함과 동시에, 어떤 동아시아인지를 새롭게 구상하는 일이 바로 우리 민족의 생존의 문제임을 일깨워준다.

42) 이에 대한 상세한 논의는 우정은, <한국의 미래를 비추는 세 개의 거울>; 김원배, <동북아중심 구상의 재검토>, 《창작과비평》, 2003년 여름호 참조.



생활문화 심포지엄

불교와생활문화

- 백담사 목조아미타불 복장 저고리의
형태적 특성에 관한 연구/조효숙·안지원
- 백담사 목조아미타불 복장 저고리 직물 연구/김선경
- 불교적 관점에서 본 유아교육/이희선

백담사 목조아미타불 복장 저고리의 형태적 특성에 관한 연구

조효숙(경원대 교수) · 안지원(경원대 강사)

1. 서론

백담사는 강원도 인제군 북면 용대 2리에 위치하고 있으며 극락보전 안에 주불(主佛)로 모셔져 있는 목조아미타불좌상(木造阿彌陀佛座像)은 서방 극락세계에 살면서 중생을 위해 자비를 베푼다는 아미타불을 형상화한 것으로 조선 영조 24년(1748)에 만들어졌다. 이 목불상 안에는 불상의 조성연대를 알려주는 발원문(發願文)과 많은 복장물이 있으며 1993년 11월 5일에 보물 제1182호로 지정되었다.

복장물 중에는 당시 저고리 한 점이 포함되어 있다. 이 백담사 목조아미타불 복장 저고리(이하 백담사 저고리)는 길과 소매는 황색만자소화문단(黃色卍字小花紋緞)이며, 깃과 결마기는 자색운룡문단(紫色雲龍紋緞), 끝동은 자색만자소화문단(紫色卍字小花紋緞)으로 구성된 삼희장 저고리이다. 동시대의 저고리는 상당수 남아 있지만 대부분 매장된 봉분(封墳)

에서 출토되어서 원래의 색상을 정확하게 알 수 없었으나 백담사 저고리는 불상 내에 보관되어 있었으므로 색상이 완벽하게 남아 있는 상태이며 형태상으로도 비교적 좋은 편이므로 다른 어떤 출토된 유물자료보다 가치가 높다고 하겠다. 더구나 발원문에 복장(腹藏)한 연도가 기록되어 있어 정확한 시대구분에도 도움이 된다.

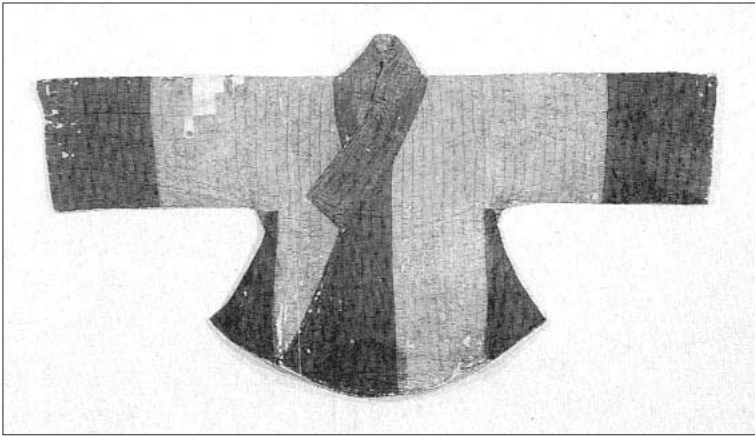
본 논문에서는 백담사 저고리를 구성 요소별로 분석하고, 의복의 구성형태에 따른 봉제법을 통하여 당시 저고리의 특징을 살펴보고자 한다.

또한 동시대의 김덕원(金德遠, 1634~1704) 묘 출토 여자 저고리, 완산 최씨(完山崔氏, 1650~1732) 묘 출토 저고리, 안동권씨(安東權氏, 1664~1722) 묘 출토 저고리, 파평윤씨(坡平尹氏, 1735~1754) 묘 출토 저고리, 청연군주(淸衍郡主, 1754~1821) 묘에서 출토된 저고리 등과 비교하여 18세기의 여자 저고리의 변천과정 및 특징을 살펴보고자 한다.

2. 조선시대 저고리의 변천

조선시대의 여자 저고리는 삼국시대 직령교임의 기본 형태를 계승하였으나 시대의 흐름에 따라 형태, 길이, 품, 세부장식 등에 변화를 보이고 있다.

조선 초기의 저고리는 길이가 허리 밑까지 왔으며, 소매는 통소매로 화장이 매우 길어 손등을 덮을 정도였고 배래선이 직선으로 되어 있으며, 수구에는 넓은 끝동이 달려 있다. 깃은 겹깃과 안깃이 모두 지금의 안깃 형태와 같은 목판깃으로 깃과 동정이 모두 넓다. 섶은 아래가 위에 비해 매우 넓어서 저고리가 많이 여며지는 형태를 띤다. 이와 같은 형태는 16세기의 안동김씨(~1560)의 저고리에 잘 나타나고 있다. 안동김씨의 저고리는 전체적으로 매우 크고 너박한 모습으로 깃·섶·결마기·끝동이



〈그림 1〉 안동김씨(~1560) 저고리, 국립중앙 박물관 소장

깃과는 다른 색으로 되어 있다. 길깃 끝은 지금 저고리의 안깃 모양인 목판깃이다. 저고리 길이가 길기 때문에 옆이 퍼져 있다.

임진왜란을 거치며 저고리 형태는 단순화되었다. 유물을 보면 저고리 길이는 전반적으로 짧아지는 경향을 나타내지만 길이가 길고 옆이 터진 형태도 공존하였다. 소매 화장은 여전히 길지만 배래선은 수구가 진동보다 약간 좁은 곡선으로 변화한다. 깃은 목판깃 형태에서 당코깃으로 변화하기 시작하여, 이전과 달리 깃이 길쪽으로 들어와 썬 위에 얹혀져 있다. 결마기는 겨드랑이 아래뿐 아니라 소매쪽으로 다소 나간다. 〈그림 2〉은 장기정씨(1565~1614)의 화문단 겹 장저고리로 깃의 형태가 목판깃으로 되어 있으나 〈그림 3〉의 여흥민씨(1586~1656)의 저고리는 당코깃으로 저고리의 형태가 점차 변화하는 것을 볼 수가 있다.

18세기에 이르면 저고리 길이는 급격하게 짧아지고 품도 몸에 맞게 변화한다. 조선 초기에 손까지 가리던 화장도 점차 짧아지고 수구가 좁아진다. 깃은 당코깃으로, 깃머리가 둥글게 파진 형태의 목판깃이다. 깃, 썬, 고대가 소형화를 보이는 것과는 달리 결마기의 크기는 커진다. 이 시



〈그림 2〉 장기정씨(1565~1614) 연화만초문단저고리, 안동대학교 박물관 소장



〈그림 3〉 여흥민씨(1586~1656) 저고리, 경기도 박물관 소장



〈그림 4〉 완산최씨(1650~1732) 저고리, 이화여자대학교 박물관 소장

기의 유물인 <그림 4>의 완산최 씨 저고리를 보면 저고리 길이가 짧아지면서 진동도 좁아지고 배래선이 수구를 향하여 약간 좁아지고 있다. 깃은 당코깃의 초기 형태이며 겹섶 너비가 위 아래로 넓어서 여밈이 깊은 편이다. 그리고 결마기의 위가 소매쪽으로 다소 뺀어 나가고 있는 것이 특징적이다.



<그림 5> 미인도, 신윤복

영조시대 이후 저고리 길이의 급격한 변화에 대하여 이덕무(李

德懋, 1741~1793)는 《청장관전서(靑莊館全書)》에서 “지금의 의복(衣服)이 상의(上衣)는 매우 짧고 좁으며 하상(下裳)은 매우 길고 넓으니 복요(服妖)다. ……부노(父老)의 말을 들으면 옛 여복은 넓게 만들어서 출가할 때 옷을 소림에도 입을 수 있었으니, 생사노소(生死老小) 몸집의 대소(大小)를 막론하고 옷을 좁지 않게 하는 것이 마땅한데 지금은 그렇지 않아 소매가 너무 좁아 옷을 입으려 할 때 매우 어려우며 팔꿈치를 한 번 구부리면 바느질이 뜯어지고 잠깐 입어도 어깨가 편하지 못하며 벗기가 어려워 소매를 뜯어서 벗으니 가히 요사하다.”¹⁾라 하였다. 이를 보면 저고리의 크기가 몸에 꼭 끼도록 작아졌음을 알 수 있다. 이익(李瀾, 1681~1763)의 《성호사설(星湖僿說)》에서도 “부녀(婦女)의 짧은 저고리와 소매는 어떻게 해서 생긴 것인지 알지 못하겠지만 귀천(貴賤)이 통용(通用)하니 매우 한심한 노릇이다. 더구나 여름 흘적삼은 위로 돌돌 걸어 말려서 치마

1) 이덕무(李德懋), 《청장관전서(靑莊館全書)》 권20, 사소절(士小節) 하권.

허리도 감추지 못하니 더욱 괴패(怪悖)하다.”²⁾라 하여 <그림 5>의 신윤복의 미인도와 같이 저고리 크기가 작아지고 특히 저고리 길이가 극도로 짧아지기 시작한 것을 알 수 있다. 이러한 단소화 현상은 점점 심하여 조선 말기에 이르러서는 젓가슴을 가릴 수 없을 정도였다.

19세기 초에는 단소화 현상이 지속적으로 나타났으며 유물을 살펴보면 저고리 길이가 30cm 정도였으나 점점 품이 좁아지고 길이가 짧아져서 말엽에는 저고리 길이가 18cm 정도까지 짧아졌다. 당코깃도 깃의 아랫부분의 각진부분이 모서리를 둥글린 형태로 변화였다. 진동은 좁아졌고 끝동도 작아졌으나 끝마기는 끝동과 진동에 비해 상대적으로 커진 것을 볼 수 있다. <그림 6>은 이연응(1818~1887) 묘 출토복식인 여자 저고리로 짧은 진동과 길고 직선에 가까운 곡선배래의 소매의 삼회장 저고리에서도 나타나고 있다.



<그림 6> 이연응(1818~1887) 묘 출토 여자 저고리, 경기도 박물관 소장

20세기 초기에는 19세기의 단소화 현상이 모습이 계속되다가 선교사들의 노력으로 여학생 의복을 선두로 하여 활동에 편안할 정도로 저고리 길이가 길어지기 시작했다. 1920년대 이후로 <그림 7>과 같이 화장·진동·배래·수구 등이 너적해졌으며, 특히 배래선이 뚜렷한 곡선을 이루

2) 이익, 《성호사설》상, 권3, 人事門 婦人服.

었으며 당코깃이 사라지고 현대 저고리와 같은 동그래깃으로 변하였다. 또한 고름도 넓고 길어졌으며 동정도 넓어졌다. 1940년대부터는 저고리 길이가 긴 것이 유행이 되어 30~38cm 정도였다가 1950년을 전후로 하여 다시 차츰 짧아져 가슴높이까지 올라갔으며, 고름을 길게 달거나 고름 대신 브로치를 달기도 했다.



〈그림 7〉 1924년 저고리, 경운 박물관 소장

3. 백담사 저고리의 특징

백담사 저고리는 당코깃의 삼희장 저고리로 길과 소매는 황색만자소화문단(黃色卍字小花紋緞)이고, 깃과 결마기는 자색운룡문단(紫色雲龍紋緞), 끝동은 자색만자소화문단(紫色卍字小花紋緞), 안감은 자색 생초로 구성되어 있다. 또한 저고리의 색상이 선명하고 직물상태가 양호하여서 아름다운 원형의 모습을 유지하고 있다(그림 8). 소매는 직선소매이고 깃, 끝동, 결마기 등에서 18세기 중기 저고리의 특징이 잘 표현되었다.

봉제법은 결감과 안감을 각각 따로 제작되어 끼워진 것이기 때문에 안팎이 분리되어 있다. 즉 ‘안팎일체형’이 아닌 ‘안팎분리형’이라고 하겠다.³⁾ 안감과 결감을 별도로 완성시킨 후 안팎의 걸끼리 맞닿도록 겹쳐 끼

워서 수구와 쇠, 도련 등을 흠질하여 고대쪽으로 뒤집었다.

또한 저고리 등솔기의 안쪽에는 “건명 무술성도시 낭위불평성화락금 슬진둥종고낙지 손창성귀자만당만복이 구전 곤명 경자생님시 문 흠금년귀 점디 지원지성소구소원稠원을○일우오 지성소원”이라고 부부의 화락과 금슬, 자손창성, 자식의 점지와 복을 바라는 마음을 한글로 쓴 발원문이 묵서되었다.



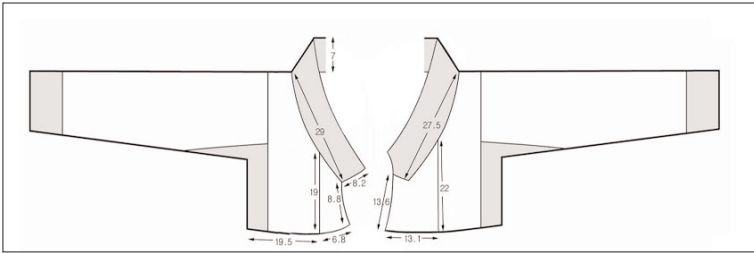
〈그림 8〉 황색만자소화문단 삼회장 저고리

1) 길

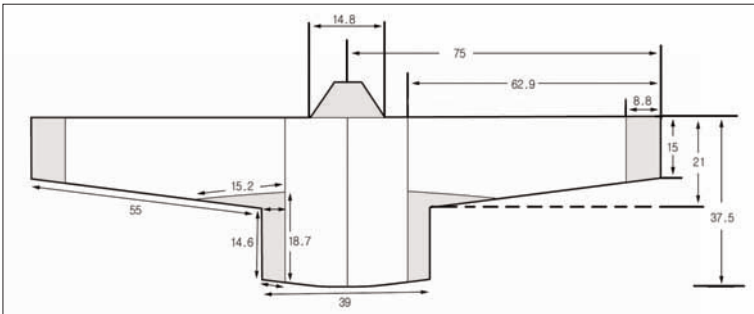
저고리의 길은 만자소화문단(卍字小花紋緞)으로 되어 있으며 뒷길이는 37.5cm, 화장은 75cm이며 뒤폭은 39cm, 옆선의 길이는 14.6cm이다. 결마기는 자색운룡문단(紫色雲龍紋緞)으로 되어 있으며 세로 18.7cm, 가로 15.2cm의 크기로 결마기의 위가 소매쪽으로 다소 뺏어나갔다.

등솔은 골선으로 시접을 0.8cm 나비로 접어서 흠질로 박았으며 시접은 입어서 오른쪽으로 가도록 처리하였다. 안감의 등솔은 〈그림 11〉처럼 발원문을 쓰기 위해 트여 있으며 시접의 방향은 결감의 방향과 같다.

3) 이은주, 〈이연용 묘의 출토복식에 대한 고찰〉, 《전주이씨 묘 출토복식 조사보고서》, 경기도 박물관, 2001, pp.271~272.



〈그림 9〉 저고리 도식화 전면



〈그림 10〉 저고리 도식화 후면

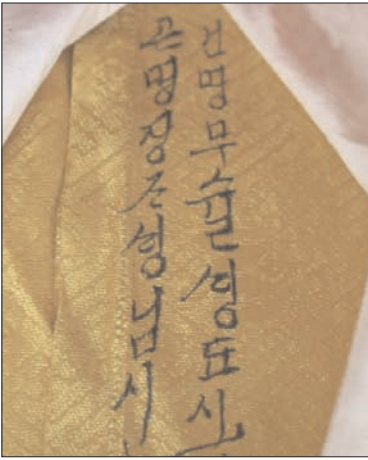
진동선의 시점은 〈그림 13〉과 같이 좌우 가름솔로 처리하였다.

안감은 살에 직접 닿는 곳이라 걸감과 달리 상당히 삭았는데, 특히 깃의 고대 부분과 걸감의 오른쪽 겨드랑이 부분은 〈그림 12〉와 같이 많이 삭아 있었다. 도련은 〈그림 14〉와 같이 완성선보다 0.2cm 안쪽으로 1cm 안에 2~3뿔씩 넣은 성근 흠질로 안감과 걸감을 붙여주었으며 시접분량은 1cm로 하였다.

2) 소매

소매는 길과 같은 만자소화문단으로 직선소매이며, 결마기가 겨드랑이 아래뿐만 아니라 소매 쪽으로 뺏어나갔다.

소매 배래부분의 안팎시점은 요즈음처럼 네 겹 바느질로 고정되어 있



〈그림 11〉 안쪽의 발원문 확대



〈그림 12〉 저고리 뒷길의 안감



〈그림 13〉 길과 소매부분 시접



〈그림 14〉 걸감과 안감의 연결상태

는 것이 아니라 따로 제작되어 끼워진 것이기 때문에 안팎이 분리되어 있다. 배래시접은 1.3cm로 모두 뒤쪽으로 정리되었다.

수구의 길이는 15cm이고 수구 끝에는 자색화문단(紫色花紋緞) 끝동이



〈그림 15〉 안감수구의 덧단부분

달려 있다. 끝동 나비는 8.8cm이며, 소매와 끝동의 시접은 가름솔이다.

수구의 안쪽에는 〈그림 15〉와 같이 안감 위에 별도로 끝동과 비슷한 크기인 8.7cm 나비의 안감을 덧대어 공그르기로 마감하였다. 이는 일종의 거들지의 역할을 하며 소매의 오염방지를 위해 달려 있다고 생각된다.

㉓ 깃, 동정

깃은 곁마기와 같은 자색운룡문단으로 되어 있으며, 깃머리의 형태는 당코깃으로 깃머리의 윗부분이 둥글게 패였고 아랫부분은 직각의 형태를 이루고 있으며, 안깃은 목판깃이다. 깃길이는 총 71.3cm로 곁깃은 27.5cm, 고대는 14.8cm, 안깃은 29cm이다. 깃나비는 전체적으로 8.2cm 인데, 고대부분만은 7cm로 좁아져 있다.

곁깃을 달 때 깃을 많이 굴러 주었고, 굴러 다는 반대편 외곽선을 오그려주어 깃놓임을 편하게 해주었다(그림 16). 깃의 외곽선에는 〈그림 17〉과 같이 0.4cm 폭으로 숨을 도톰하게 넣었으며 깃머리에서부터



〈그림 16〉 깃의 형태

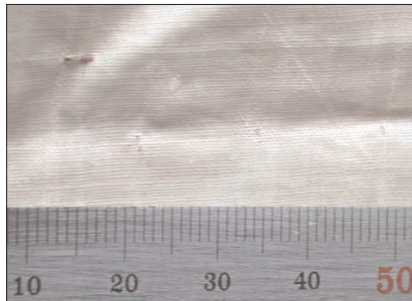
12.5cm 떨어진 지점까지와 안 깃 끝에서부터 10.5cm 떨어진 지점까지는 1cm에 6땀이 들어가는 고운 흡질로 상침처리 되었으며, 동정이 달리는 위치에는 1cm에 1.5땀이 들어가는 성근 흡질로 상침처리 되었다. 또한 깃의 안감에서 보면 깃나비의 중간선을 안감쪽에서 드문 드문 2땀 상침으로 하여 깃이 분리되지 않게 하였다. 2땀의 길이는 0.1cm와 0.5cm로 변화를 주었다.

동정은 달려 있지 않으나 깃이 외곽선에서부터 3.2cm 떨어진 곳에 1.4cm 간격으로 동정이 달려 있던 바느질 흔적이 〈그림 18〉과 같이 남아 있다. 이 흔적으로 미루어 보았을 때 동정의 나비는 3.2cm이고 동정길이는 53cm이며, 겹깃 시작 지점에서

동정은 달려 있지 않으나 깃



〈그림 17〉 깃의 외곽선



〈그림 18〉 동정이 달린 흔적의 바느질 땀

7.2cm 떨어진 곳에서부터 달기 시작하여 안깃 끝에서 10cm 떨어진 곳까지 달았음을 알 수 있다.

4) 섷

겉섷의 폭은 위쪽 11.3cm, 아래쪽 13.1cm이며 겉섷선은 22cm이다. 안섷의 폭은 위쪽 4.8cm, 아래쪽이 6.8cm이며 안섷선은 19cm으로 <그림 19>와 <그림 20>과 같이 겉섷과 안섷의 크기가 차이가 많이 난다. 양쪽 모두 섷코를 만들어 도련선이 부드러운 곡선을 이루고 있다.

겉섷은 길과 연결되는 쪽을 식서 방향으로 재단하였으며 안섷은 안섷선(안섷의 외곽선)을 식서 방향으로 재단하여 요즈음 바느질 방법과 같다. 양섷의 가운데 세로선에는 깃에서 나타난 것과 같이 3cm 간격으로 2뿔 상침으로 하여 섷을 붙여 주었으며, 2뿔의 길이는 각각 0.1cm, 0.5cm로 차이가 있다. 섷의 솔기는 0.5cm 나비로 흠질되었으며 솔기의 방향은 겉섷의 경우 섷쪽으로, 안섷의 경우 길쪽을 향하여 요즈음의 바느질 방법과 같다.



<그림 19> 안섷



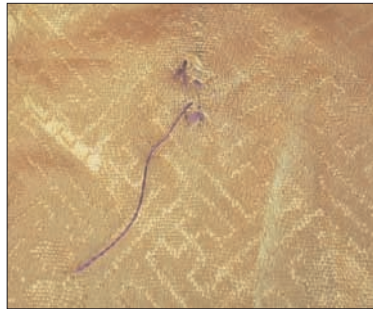
<그림 20> 겉섷

5) 고름

고름은 남아 있지 않고 겹고름과 안고름 모두 떼어낸 흔적만 남아 있다.

〈그림 21〉과 같이 저고리의 겹깃쪽 고름은 깃과 썸 연결부위 바로 위에 2.7cm 폭으로 고름을 떼어낸 흔적이 있다. 안깃쪽에는 저고리 길에 겹마기에서부터 3.3cm 떨어진 지점에 〈그림 22〉와 같이 자주색 실만 남아 있다. 이렇게 양쪽 고름의 흔적으로 보아 깃과 같은 자색의 고름이 달려 있었다고 생각된다.

안고름도 〈그림 23〉와 같이 안깃 끝쪽에 흔적이 남아 있으며, 목판깃 끝부분에서 2cm 떨어진 곳에서 흰색 실을 확인할 수 있으며, 안감의 왼쪽 겨드랑이 바로 밑에도 〈그림 24〉와 같이 안고름이 달려있던 흔적이 남아 있다.



〈그림 21〉 겹깃의 고름이 달린 흔적의 확대부 〈그림 22〉 저고리 앞길에 고름이 달린 흔적



〈그림 23〉 안깃에 안고름이 달린 흔적

〈그림 24〉 왼쪽 안고름 흔적

6) 색상

백담사 저고리의 색상은 길은 황색(L:64.69, a:5.45, b:49.95)이며, 깃(L:21.33, a:14.53 b:-2.30)과 끝둥(L:23.26, a:16.42, b:-2.03)과 결마기(L:21.45, a:14.18, b:-2.18)는 매우 짙은 자색⁴⁾을 띠고 있다.

일반적으로 출토복식은 매장상태이기 때문에 색상이 변하여 당시 복식의 색상을 알 수 없다. 그러나 백담사 저고리는 변하지 않은 본래 색이 거의 그대로 남아 있어 중요한 자료가 된다.

〈그림 25, 26〉과 같이 18세기의 풍속화를 보면 당시 저고리의 색상이 흰색을 비롯하여 옥색, 황색, 연두색, 녹색 등으로 다양하게 나타나고 있으며, 깃과 끝둥, 결마기 등에 자색을 사용하였다. 이러한 풍속화의 저고리의 색상은 백담사 저고리와 유사하다고 볼 수 있다. 이러한 삼회장 저고리의 색상은 강한 색채대비를 이루면서 의복의 형태를 부각시키며 저고리의 미적 가치를 한층 높여주었다고 할 수 있다



〈그림 25〉 평양감사 향연도, 김홍도, 월야선유(月夜船遊)

4) 실제 백담사 저고리 유물의 색상은 보라색에 가까운 자색이다.



〈그림 26〉
단오풍정,
신윤복, 혜원전신첩

4. 18세기 여자 저고리의 특징

백담사 저고리와 유사한 시대의 저고리들을 비교하여 18세기 여자 저고리의 형태적 특성을 규명하면 다음과 같다.

출토복식 중 18세기의 여자 저고리로는 김덕원(1634~1704) 묘 출토 복식,⁵⁾ 의원군 일가 안동권씨(1664~1722) 묘 출토복식,⁶⁾ 완산최씨(1650~1732) 묘 출토복식,⁷⁾ 파평윤씨(1735~1754) 묘 출토복식,⁸⁾ 청연군주(1754~1821) 묘 출토복식⁹⁾이 있다. 조선시대 여자 저고리의 길이는 18세기초

5) 문화재관리국, 〈중요민속자료〉(복식), 《중요민속자료 조사보고서》 제75호, 1979.

6) 송미경, 〈안동권씨 묘의 출토복식에 대한 고찰〉, 《전주이씨 묘 출토복식 조사보고서》, 경기도 박물관, 2001.

7) 유희경, 〈저고리와 친의류〉, 《한국의 복식》, 문화재관리국, 1982, pp.208~209.

8) 고부자, 〈충남예산출토 파평윤씨(女, 1735~1754) 유물연구〉, 《한국복식》 제21호, 단국대학교 석주선기념 박물관, 2003.

9) 유희경, 〈저고리와 친의류〉, 《한국의 복식》, 문화재관리국, 1982, p.209.

까지는 대체로 서서히 단순화되는 경향이 나타나지만 1750년을 전후로 갑자기 짧아지는 것을 볼 수 있다.

백담사 저고리는 18세기 출토된 유물 중 특히 과평윤씨의 저고리와 상당히 유사하며, 안동권씨와 청연군주 저고리의 중간과정을 보여준다.

1) 김덕원(1634~1704) 부인 저고리

김덕원 부인의 저고리는 총 18벌이 출토되었으며, 이 중 끝마기에 이색 천을 대준 경우는 <그림 27>로 1벌에 지나지 않는다. 이 저고리는 길이가 46cm이고 목관깃에서 당코깃으로 변화하는 모습을 보여주고 있으며 깃 나비가 10cm로 넓다. 18벌의 저고리의 길이는 41~46cm이며, 화장은 69~73cm, 뒤폭은 44~50cm 범위로 길이나 뒤폭 외에도 전체적으로 백담사 저고리보다 풍성한 것을 알 수 있다.



<그림 27> 김덕원(1634~1704) 묘 출토 저고리, 보물 672호, 김재호(金在鎬) 소장.

2) 안동권씨(1664~1722) 저고리

경기도 박물관 소장 의원군 일가 안동권씨 묘에서 출토된 저고리는 총 16점으로 이 중 삼회장 저고리는 <그림 28> 1점이며 이외에 회장 저고리

는 6점이 있다.

안동권씨의 저고리는 김덕원 저고리와 비교하면 품과 길이에 있어 큰 변화가 나타나지 않아 18세기 초반까지는 저고리의 변화가 크지 않았음을 알 수 있다.

안동권씨의 저고리 유물 중 저고리의 길이는 35.8~45.5cm 범위이고, 화장은 67.5~77cm 범위, 뒤폭은 41~48cm 범위이다. 또한 소매 안쪽에 덧단을 대주어 백담사 저고리와 유사한 특징이 있다. 삼회장 저고리인 연화만초문단 저고리는 습용으로 사용되었는데 길이가 45cm이며 화장은 76cm이고 뒤폭은 48cm으로 다른 저고리들과 달리 습용으로 만들어졌기 때문에 저고리 길이와 품이 풍성하지 않았을까 생각한다.



〈그림 28〉 안동권씨(1664~1722) 연화만초문단 저고리, 경기도 박물관 소장.

3) 완산최씨(1650~1732) 삼회장 저고리

이대 박물관 소장의 현부인(縣夫人) 완산최씨의 저고리는 안동권씨 저고리에 비하면 길이와 품이 큰 편이며 저고리는 길이는 47.5cm이고, 화장은 75.5cm, 뒤폭은 47.5cm으로 배래선이 수구를 향하여 약간 좁아지고 있다. 깃과 쉼, 그리고 곁마기와 수구는 같은 금직(金織)이다. 깃은 당코

것이고 안섶과 바깥섶이 모두 넓던 것이 안섶이 좁아지고 겹섶 넓이가 위아래로 넓어서 여밈이 깊어지는 형태이다. 그리고 결마기의 위가 소매 쪽으로 다소 뺀어 나가고 있다. 그러나 완산최씨의 저고리 형태는 18세기의 일반적인 저고리의 특징에서 벗어난 형태를 하고 있어 동시대 다른 유물에 비해 저고리 길이가 오히려 길어졌으며 16~17세기 저고리와 같이 도련선을 둥글게 굴려주었다는 특징이 있다(그림 29). 이에 대해서는 완산최씨의 출토품이 소량이기 때문에 저고리의 형태적 특징에 대해 단정할 수는 없겠다.



〈그림 29〉 완산최씨(1650~1732) 저고리, 이화여자대학교 박물관 소장.

4) 파평윤씨(1735~1754) 저고리

단국대학교 석주선 기념 박물관 소장의 파평윤씨(1735~1754) 저고리는 완성형 5점, 미완성형 3점으로 총 8점이다. 이 중 삼회장 저고리는 여섯 조각으로 구성된 미완성형 1점인데 숨을 얇게 두고 매우 정교하게 누볐으며 깃, 고름, 회장, 섶을 모두 갖춘 한 벌 감이다.¹⁰⁾ 파평윤씨의 저고리 유물 중 완성형 저고리의 길이는 27.5~31cm 범위이고, 화장은 65~

10) 고부자, 앞의 책, 2003.

72cm 범위, 뒤폭은 34~38.5cm 범위이다.

완성된 저고리의 특징을 살펴보면 <그림 30>과 같이 깃머리는 당코형이며, 깃을 앉힐 때 많이 굴려주었다. 쇠 위에 앉힌 깃머리 부분은 겉과 안쪽은 바느질하지 않고 트인 채 둔 특징이 있다.

한편, 동정이 달리는 부분을 제외한 깃의 외곽선에는 숨을 도톰하게 두고 정교한 온바음질을 하였다. 소매의 수구 안쪽에는 너비 4cm 정도의 덧단을 대었다.

파평윤씨의 저고리는 시기적으로 백담사 저고리와 가장 가까우며, 형태상으로도 가장 유사하다. 단지 저고리의 크기만 백담사 저고리보다 조금 작다. 이러한 것은 묘주가 19세 어린 나이에 돌아가셨기 때문에 저고리의 크기가 작았을 가능성이 있다.



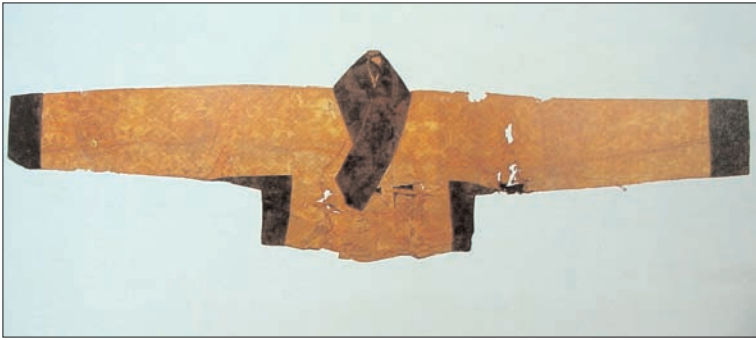
<그림 30> 파평윤씨(1835~1854) 저고리, 단국대학교 석주선기념 박물관 소장.

5) 청연군주(1754~1821) 저고리

사도세자와 혜빈홍씨의 소생인 청연군주(1754~1821)의 저고리는 60여 점이 출토되었으며 소아복부터 노인복에 이르기까지 고루 갖추고 있어 약 50년의 저고리 모양을 보여주는 중요한 자료이다.¹¹⁾ 삼회장 저고리 35점, 속저고리 22점, 회장 저고리 3점으로 이 중 삼회장 저고리가 상당수

11) 이경자, <여자 저고리 소고>, 《대한가정학회지》 8권, 1970, pp.74~77.

차지하고 있어 다른 출토유물과 다른 양상을 보이고 있다. 치수가 비교적 안정되어 있는 중년기 저고리 13점(보물 6호 9~22)을 기준으로 하면 저고리 화장은 67~72cm 범위이고, 길이는 25~26cm 범위, 뒤편은 34~38cm 범위이다. 화장과 뒤편에 비해 저고리 길이가 매우 짧아졌다. 고대가 좁고 당코깃을 달았으며 끝동과 깃나비는 저고리 크기에 비해 넓은 편이고 결마기와 고름은 좁고 짧으며 회장색은 주로 검은 자주색이다.



〈그림 31〉 청연군주(1754~1821) 저고리, 고려대학교 박물관 소장.

6) 18세기 저고리 비교

18세기에 나타나는 저고리의 전체적인 특징은 품과 진동이 이전보다 몸에 맞게 좁아졌다는 것이다. 이외에도 소매통이 좁고 화장은 손목을 덮을 정도의 길이며 배래가 직선인 통소매로 되어 있다. 고대는 좁고 깃은 당코깃으로 깃머리의 아래쪽은 곡선이 아니라 각을 이루고 있다. 저고리의 끝동과 깃나비는 지금의 저고리보다 넓으며, 결마기는 좁고 짧으며 고름도 저고리를 여며 묶어주는 역할만 할 정도의 길이이다. 전체적으로 전시대보다 단순화된 모양이며 몸에 꼭 맞게 입었다.

18세기 저고리의 변천과정을 보면 저고리 길이와 품, 고대, 깃나비가 점차 줄어드는 것을 볼 수 있다. 특히 저고리의 길이는 1750년을 전후로

하여 급격하게 짧아진 것을 볼 수 있다<표 2>.

또한 18세기에 출토된 저고리들 중 백담사 저고리를 비롯한 삼회장 저고리의 특징을 살펴볼 수가 있다. 삼회장 저고리는 깃, 고름, 끝동, 곁마기 등 네 부위에 바탕색과 다른 색을 배색한 저고리를 말하며 이러한 배색은 의복의 형태를 부각시키고 바탕색과 강한 대비를 이루어 저고리를 한층 화려하게 하고 있다.

일반적으로 회장 저고리는 24세부터 45세까지 착용하며 부부 구존시(俱存時)의 부인정장이라 하였고¹²⁾ 18세기에는 삼회장 저고리는 반가 부녀자의 전유물로써 기녀와 서민 부녀자는 착용이 금지되었다¹³⁾고는 한다. 그러나 18세기의 풍속화에서 나타나는 여자 저고리는 다양한 색상과 함께 삼회장 저고리도 기녀들이 착용하고 있는 모습이 나타나 삼회장 저고리가 기녀에게까지 널리 입혀진 것을 볼 수 있다.

또한 출토된 유물에서의 삼회장 저고리는 김덕원 부인의 경우 저고리 18벌 중 1벌, 안동권씨는 저고리 16벌 중 1벌, 파평윤씨는 저고리 8벌(미완성 저고리 포함) 중 1벌만이 나타났다. 이는 삼회장 저고리는 일반 평상복은 아니다라고 볼 수 있다. 그러나 특수신분인 청연군주의 저고리 약 60여 벌 중 35벌이 삼회장 저고리인 것은 예외라 할 수 있다.

1948년에 쓰여진 이소담의 《재봉교본》에서 삼회장 저고리는 일반적으로 보통 저고리보다 길은 짧고 소매는 길다고 하였으나¹⁴⁾ 출토된 유물에서는 이러한 사례를 찾아볼 수 없었다. 따라서 그러한 현상은 개화기 이후에 나타난 것으로 생각된다.

12) 손정규, 《조선재봉》, 1948.

13) 석주선, 《한국복식사》, 보진재, 1992, p.437.

14) 이소담, 《재봉교본》, 고려문화사, 1948.

〈표 2〉 18세기 출토된 저고리 비교

	김덕원 (1634~1704) 부인의 복식, 18점	안동권씨 (1664~1722) 16점	완산최씨 (1650~1732) 1점	백담사 저고리 (1748) 1점	파평윤씨 (1735~1754) 5점	청연군주 (1754~1821) 13점
깃모양	당코깃	당코깃	당코깃	당코깃	당코깃	당코깃
길이	41~46	38.5~45.5	47.5	37.5	27.5~31	25~26
화장	69~73	67.5~77	75.5	75	65~72	67~72
고대	—	14~18	18	15	13~14	13~15
품	44~50	41~48	47.5	39	34~38.5	34~38
진동	22.5~28	22.5~29	27.5	21	15.3~18.5	17~19
수구	17~20	15~20	20.5	15	11~12	11~12
깃나비	9.2~11.5	8.8~10.8	9.5	8.2	6.5~7.2	6.5~7
동정나비	—	3.7~4.5	—	3.2(혼적)	—	2.4
고름나비	1.8~3.4	2~2.8	2	2.7(혼적)	1.2~2.3	—
겉깃길이	24.5~34	28~35.5	32.5	27.5	—	20~21.5
안깃길이	—	28~36	—	29	—	20~22

5. 결론

지금까지 백담사 저고리의 형태적 특성을 연구하면서 아울러 18세기 저고리의 형태적 특징 및 변천을 살펴보았다.

1748년에 조성된 목조아미타불의 복장품인 백담사 저고리는 김덕원, 완산최씨, 안동권씨, 파평윤씨, 청연군주 등의 출토복식에서 볼 수 있는 18세기 저고리의 형태적 특성이 잘 나타나 있다. 그 중에서도 특히 파평윤씨의 저고리와 형태에 있어 상당히 유사하며, 18세기 전기의 안동권씨 저고리와 18세기 말엽의 청연군주 저고리의 중간과정을 보여주고 있어 저고리의 시대에 따른 변화과정을 정확히 느낄 수 있다.

백담사 저고리는 길이가 37.5cm로 김덕원 부인 저고리, 안동권씨 저고

리, 완산최씨 저고리보다 짧고 소매는 직배래이며, 당코깃에 깃, 곁마기 그리고 끝동에 이색 천을 대준 삼회장 저고리이다. 봉제법은 곁감과 안감을 각각 따로 제작하여 끼워 넣은 ‘안팎분리형’이다. 바느질 방법은 주로 고운 흙질과 성근 흙질이 사용되었고 깃은 많이 굴려서 달아주었으며 깃 외곽선은 숨을 넣어 도톰하게 하였다. 곁섶과 안섶은 크기 차이가 많이 나며 곁고름과 안고름의 흔적만 남아 있다. 소매 끝동 안쪽에 덧단을 대주었으며 깃의 모양과 소매 덧단과 같은 경우는 동시대인 파평윤씨의 저고리에서도 나타나는 특징이다.

저고리의 길은 황색만자소화문단이며, 깃, 곁마기는 자색운용문단이고, 끝동은 자색화문단이다. 저고리가 복장상태였기 때문에 아름다운 색상이 그대로 남아 있다. 이러한 저고리의 색상 배색은 그 당시의 풍속화에서도 자주 나타나는 것으로 풍속화에 그려진 저고리 색이 당시에 그대로 있었음을 확인할 수 있다.

또한 백담사 저고리를 포함한 18세기 저고리의 공통된 특징을 보면, 깃의 형태는 당코깃이고 곁섶의 크기가 안섶에 비하여 많이 크다. 소매는 진동선보다 수구가 좁은 직배래 형태이며, 곁마기는 진동선에서 소매 쪽으로 나간 것을 볼 수 있다.

한 세기 동안 저고리의 변화도 비교할 수가 있는데, 저고리의 단소화 현상은 18세기에도 계속되어 김덕원 부인, 안동권씨, 완산최씨의 저고리와 후기의 복식인 청연군주의 저고리를 비교하면 저고리 길이, 화장, 뒤폭, 고대 등의 크기가 줄어들었으며 그 중 저고리 길이가 급격히 줄어든 것을 볼 수 있다. 또한 출토된 저고리 유물 중 특수계층인 청연군주를 제외하면 대부분 많은 출토 저고리 중에 삼회장 저고리는 1점 정도에 불과하여 일반 평상복은 아니라고 볼 수 있다.

18세기 저고리 유물 자료 수집시 기초자료를 제시하는 자세한 내용의 보고서와 논문이 부족한 경우가 있으며 저고리 측정자료가 일률적이지

않아 유물의 세밀한 비교 분석은 할 수 없었다는 아쉬움이 있다. 앞으로 저고리들의 정확한 분석자료를 통하여 저고리, 회장 저고리 그리고 삼회장 저고리의 각각의 기능과 역할에 대하여 연구되기를 바란다.

백담사 목조아미타불 복장 저고리 직물 연구

김선경(경원대 교수)

1. 서론

보물 제1182호로 일괄 지정된 백담사의 목조아미타불좌상은 조선 영조 24년인 1748년에 만들어졌으며, 극락보전 안에 주불로 봉안되어 있다. 아미타불 내의 복장 유물 중에는 복식직물의 귀중한 자료가 되는 저고리가 포함되어 있었다. 저고리는 걸감으로 세 종류, 안감으로 한 종류 등 총 네 가지의 직물로 구성되어 있었다. 본 연구에서는 저고리에 사용된 직물의 종류와 제직법, 문양의 종류와 전개법 등을 분석하고, 비슷한 연대인 전주이씨 묘역 중의 의원군(1661~1722년)과 안동권씨(1664~1722) 묘의 출토직물과 비교함으로써 당시 우리나라 직물의 특성을 고찰하고자 한다.

2. 직물분석 방법

1) 두께측정

두께측정기(Thickness gauge)를 사용하여 KS K 0506의 방법으로 측정하였다.

직물에 장력이 없도록 프레스 푸트(pressure foot)로 일정한 하중(푸트의 직경 $9.25 \pm 0.025\text{mm}$, 압력 3.4psi)을 가한 후 5초가 지난 후 눈금을 읽는다.

사용한 후도계는 Mitutomo(Japan)로서, 직물의 각기 다른 부위를 5군데 이상 측정하여 평균을 내었다.

2) 색도측정

Colormeter JX 777을 사용하여 각 직물의 5군데 이상 측색을 하여 L/a/b 값을 평균하여 표시하였다.

측색계로 측정된 값에서 L은 명도를 나타내는 것으로 0부터 100까지의 수치로 표시하며, 수치가 커질수록 명도가 높은 밝은색을 의미한다. a는 적색(red)과 녹색(green)의 값으로 +50에서 -50까지의 수치로 표시하며 +50에 가까우면 적색, -50에 가까우면 녹색을 나타낸다. b는 황색(yellow)과 청색(blue)의 값으로 +50에 가까우면 황색, -50에 가까우면 청색을 나타낸다.

3) 직물의 조직분석

직물의 양면에서 폭의 1/10 이상 떨어진 곳에서 $5\text{cm} \times 5\text{cm}$ 의 부위를 선택하여 경사방향을 확인하고 세로로 놓는다. 분해경 아래에 직물을 놓고 각각의 경사를 따라가면서 의장지에 경사가 위사 위로 위치한 곳은 검게, 위사 아래로 위치한 곳은 희게 그대로 남겨 놓으며 표시해 간다. 이

조직도로 반복조직을 확인하여 직물조직을 판단하였다.

직물 문양의 형태, 구성, 전개방법, 반복크기 등을 조사하여 이미 연구된 비슷한 시기의 직물들과 비교 고찰하였다.

직물을 구성한 실의 굵기, 꼬임의 상태 등을 실체현미경을 사용하여 확대 촬영한 후 판단하였다. 실의 굵기는 현미경 사진상의 평면상태로 나타난 실의 폭을 5군데 이상 측정하여 평균하였다.

4) 밀도측정

분해경을 사용하여 KS K 0511의 방법으로 측정하였다.

직물을 평편한 곳에 놓고 장력과 구김이 없는 상태에서 분해경 밑에 놓고 일정한 구간의 경사와 위사의 수를 세었다. 각 직물마다 5군데 이상 측정하여 평균하여 5cm×5cm 내의 경사와 위사의 수로 표시하였다. KS 규정과는 달리 inch당의 밀도도 실제로는 많이 사용되고 있으므로 inch 당 밀도도 함께 표시하였다.

3. 직물분석 결과 및 고찰

저고리의 무게는 121.78g이었으며, 저고리의 걸감으로는 세 종류, 즉 길, 깃과 걸마기, 소매끝등을, 안감으로는 한 종류 등 총 네 가지 형태의 직물을 관찰할 수 있었다.

저고리의 형태는 <그림 1>과 같은 황색의 삼회장 저고리로서, 저고리의 형태에 관한 고찰은 ‘백담사 목조아미타불 복장 저고리의 형태적 특성에 관한 연구’에서 하였으므로 본고에서는 직물에 관해서만 고찰하였다.



〈그림1〉 백담사 황색만자소화문단 삼희장 저고리

1) 저고리 걸감

걸감을 이루고 있는 세 종류 직물의 공통적 특성은 다음과 같았다.

옷감의 조직은 자카드(jacquard) 조직으로 바탕은 경주자, 문양은 위주자로 조합한 다마스스크(damask)의 일종이었다. 이러한 직물은 광선에 대한 반사도가 다르므로 바탕과 문양의 광택도에 차이가 나게 된다. 걸감의 직물들도 바탕은 경사가 위사 위로 최대 4매까지 부상(float)된 5매 경주자로 광택이 많고 매끄러운 표면을 나타내고 있었다. 반면 문양 부분은 바탕과는 반대로 5매 위주자로서 위사가 최대 4매까지 경사 위로 부상이 되면서 광택도가 떨어지면서 훨씬 더 부드러운 문양의 효과를 시각적으로 느낄 수 있었다.

경사와 위사의 형태는 꼬임이 없는 무연사로 구성되어 있으며 양질의 견 필라멘트의 집합으로 이루어져 있어 보풀이나 표면의 불규칙함은 관찰되지 않았다. 현재까지 연구된 동일 시대의 직물들도 양질의 견 필라멘트를 사용한 경우는 거의 꼬임을 주지 않거나 약간의 꼬임만을 준 상태로 제직에 사용하고 있어 이들과 거의 유사한 제직방법을 사용하고 있는 것을 알 수 있었다.

좀더 자세히 경사와 위사의 상태를 살펴보고자 하였으나 형태가 완벽한 상태로 보존된 문화재의 보호 차원에서 불가능한 일이었으므로 경사와 위사의 굵기도 길이와 무게에 따른 정확한 표시법으로 산출하기는 불

가능하였다. 따라서 현미경 관찰에 의하여 평면상으로 나타난 사진상에서 실의 폭을 측정하여 굵기로 대신 추정할 수밖에 없었으며, 무연상태의 실의 굵기 또한 필라멘트의 집합에 따라 불균일하였으므로 여러 부분을 측정하고 평균하여 산출하였다.

경사와 위사의 형태가 꼬임이 없이 거의 평면적으로 필라멘트를 모아 놓은 형태로 되어 있어 실의 단면의 형태는 일반적 형태인 원형이라기보다는 매우 납작한 직사각형을 이루고 있으리라 유추되었다. 경사와 위사의 정확한 번수 측정은 불가능하였으나 평면적인 측정수치와 직물의 두께를 측정할 값으로 실의 상태를 유추할 수밖에 없었다.

겉감의 직물들은 일반적인 직물과 마찬가지로 경사가 위사보다 더 가늘며, 경사밀도가 위사밀도보다 큰 불균형 직물(unbalanced fabric)로서 제직과정에서 강도를 유지하고, 사용하는 동안도 내구성을 지니도록 제작되었다 하겠다.

현대에 기계로 제직된 직물도 무연사로 이루어진 직물의 경우는 실의 경계가 뚜렷하지 않아 밀도 측정에 어려움이 따르며 특히 조밀직물은 그 정도가 더 심한데, 이와 같이 수직기를 사용한 경우는 경사와 위사가 정확히 직각을 이루고 있지 않을 뿐더러 문양의 표현으로 인해 각각이 정확한 평행배열 상태를 조금씩 벗어나 서로가 밀려 있는 상태로 직조된 부분도 많아 밀도측정에는 애로가 많았다. 따라서 좀더 여러 부분을 측정하여 평균을 내었다.

직물의 태는 무연사를 사용하였고 경사나 위사의 부상이 많아 구김이 많이 생기지 않으며 촉감이 매우 부드럽고 유연하였으나, 안감의 지지에 의해 저고리의 형태를 잘 유지하고 있었다. 경사나 위사의 부상이 많은 직물은 일반적으로 강도가 약하며 실의 빠져나옴이 많이 발생할 가능성이 높으나, 이 저고리의 겉감의 경우는 <표 1>의 밀도가 보여주듯이 조직이 매우 치밀하여 이웃한 실끼리 매우 단단하게 결합되어 있으므로 직물

표면에서 보풀이나 실의 빠짐 현상을 거의 관찰할 수 없었다. 또한 매끄럽고 평활한 표면은 양질의 견 필라멘트사를 사용함으로써 가능성을 알 수 있었다.

겉감의 저고리 각 부분별 특성은 다음과 같다.

(1) 길

길을 이루고 있는 직물은 <그림 2>에 나타난 바와 같이 만자소화문단(卍字小花紋段)이다.

길에 사용된 직물은 한 폭으로서는 불가능하므로 전 폭이 사용된 곳에서 직물의 폭을 측정할 수 있었다. 직물의 폭은 440mm였으며, 직물의 두께는 0.11mm로 측정되었다.

색상은 겨자색으로 측색계로 측정한 옷감표면의 L/a/b 값은 64.69/+5.45/+49.95였다. 길의 뒷면의 색상은 저고리 안감의 손상된 부분을 통하여 측정가능하였으며 그 L/a/b 값은 68.00/+3.90/+51.63이었다. 길의 표면과 이면의 색차를 다음 식을 이용하여 계산하였다.

$$\Delta E = \{(\Delta L)^2 + (\Delta a)^2 + (\Delta b)^2\}^{1/2}$$

ΔE : 색차

ΔL : $L_{\text{sample}} - L_{\text{standard}}$

Δa : $a_{\text{sample}} - a_{\text{standard}}$

Δb : $b_{\text{sample}} - b_{\text{standard}}$

여기서 계산된 수치는 <표 1>의 색차의 감각적 표현을 기준으로 판단하였다.

〈표 1〉 색차의 감각적 표현

National Bureau of Standard Unit	The sensible expressions of color difference (색차의 감각적 표현)
0~0.5	Trace (미약하다)
0.5~1.5	Slight (근소하다)
1.5~3.0	Noticeable (눈에 띈다)
3.0~6.0	Appreciable (감지할 정도)
6.0~12.0	Much (많다)
12.0 이상	Very much (매우 많다)

계산된 색차는 4.02로 감지할 정도(Appreciable)로 나타났다. 이러한 결과는 저고리가 불상 안에 복장되기 이전에는 착용하는 동안 발생할 수 있는 환경에 의한 표리의 색상 차이로 보이며, 1991년에 발굴 후에는 불상 안에서는 외부환경과 차단되어 있었으나 10여 년 간 외기와 접하면서 표리의 색상에 변화가 발생한 것이 원인으로 보인다.

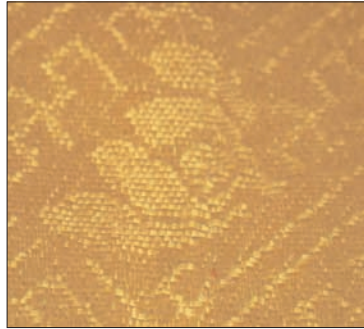
문양은 〈그림 2〉에서와 같이 만자소화문(卍字小花紋)으로, 〈그림 3〉에는 문양의 확대사진을 나타내었다. 만자문양은 좌우 사선방향으로 전체적으로 배치되어 있다. 만자는 그림에 나타난 바와 같이 4단(四端)에서 횡으로 선을 연장하여 만자를 서로 연결한 장각만자문(長脚卍字紋)으로도 안되는 것이 대부분이며, 장각만자문은 만불도두(滿不到頭), 또는 부귀단두(富貴斷頭)라고도 한다. 그래서 장각만자문장표(長脚卍字紋長標)는 무한한 행복을 뜻한다. 일반적으로 장각만자소화문을 섞어 도안하는데 이 황색 삼회장 저고리에서는 소화(小花)를 사용하여 도안하였다.

소화인 꽃의 배치는 4개의 꽃잎이 한 줄은 왼쪽으로 약간 위를 향하여 피어 있으며, 다음 줄은 오른쪽 약간 아래를 향하여 피어 있는 상태로 배치되어 있어, 수평방향으로는 한 줄씩 교대로 꽃잎의 방향은 180도 반대로 위치하고 있음을 보여주고 있다. 꽃문양의 배치는 바로 이웃한 줄과

는 엇갈린 위치에 놓여 있어 전체적으로 볼 때는 사선방향의 배열을 나타내고 있다.



〈그림2〉 저고리 길 : 만자소화문단



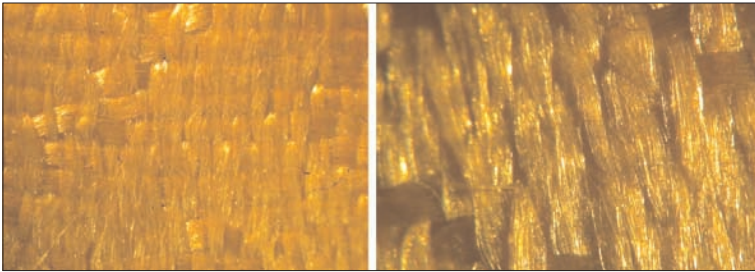
〈그림3〉 저고리 길 문양의 확대

〈그림 4〉와 〈그림 5〉는 저고리 길의 바탕부분과 문양부분을 확대한 사진으로 바탕은 경주자, 문양은 위주자로 이루어진 것을 볼 수 있다. 제작의 한 반복 단위는 $6.5\text{cm} \times 3.5\text{cm}$ (경사방향 \times 위사방향)이며, 꽃 문양의 크기는 $1.5\text{cm} \times 1.5\text{cm}$ 로 측정되었다.

현미경 관찰에 의하여 평면상으로 실의 굵기를 측정한 결과 경사는 0.20mm , 위사는 0.28mm 로 측정되어 위사가 경사보다 1.4배 정도 굵게 나타났다. $5\text{cm} \times 5\text{cm}$ 직물 내의 경사와 위사의 밀도는 각각 462, 126개로 서 경사의 밀도가 위사의 밀도보다 3.4배 정도 더 조밀하게 직조된 불균형 직물(unbalanced fabric)이며, 기공이 거의 보이지 않는 조밀직물의 형태를 가지고 있었다.

(2) 깃과 곁마기

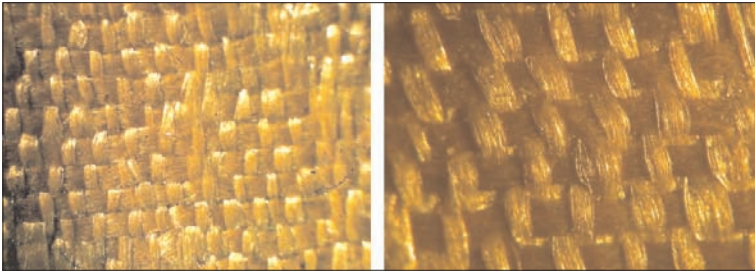
깃과 곁마기를 이루고 있는 직물은 자적색의 운용문단(雲龍紋緞)으로, 사용된 직물은 그 부위가 워낙 협소하여 직물 폭 전체에 대한 관찰은 불



〈a: 저배율 확대〉

〈b: 고배율 확대〉

〈그림4〉 저고리 길의 바탕조직 확대사진



〈a: 저배율 확대〉

〈b: 고배율 확대〉

〈그림5〉 저고리 길의 문양조직 확대사진

가능하였다. 직물의 경사방향을 보통 깃의 사선 방향으로 놓고 재단하므로 이로써 경사와 위사의 방향을 판단하였으며, 직물의 두께는 0.21mm였다.

색상은 자적색을 띠고 있었으며, 측색계로 측정된 L/a/b 값은 21.39/+14.26/-2.24였다.

문양도 그 부위가 워낙 좁아 한 단위도 완벽하게 관찰되지는 않았으나, 〈그림 6〉에 나타난 바와 같이 운용문으로 구름문양과 용문양이 가로 방향으로 교대로 배치되어 있으리라 예측되며, 용의 머리는 위로 꼬리는 아래를 향하여 배치되어 있으며 구름과 용문양 사이에는 보주가 시문되었



〈그림6〉 저고리 깃과 결마기 : 운용문단



〈그림7〉 저고리 깃과 결마기의 용문양 확대



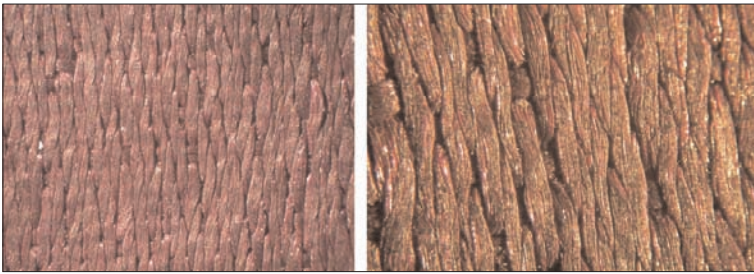
〈그림8〉 저고리 깃과 결마기의 보주문양 확대

다. 〈그림 7〉과 〈그림 8〉은 용문양과 보주문양을 확대한 것이다.

〈그림 9〉와 〈그림 10〉은 저고리 깃과 결마기의 바탕조직과 문양조직의 확대사진으로 경사와 위사의 형태는 길과 마찬가지로 꼬임이 없는 무연사이며 양질의 견 필라멘트사로 이루어져 있음을 알 수 있다. 현미경 사진에 의한 평면상의 실의 굵기를 측정된 결과 경사는 0.18mm, 위사는 0.28mm로 위사가 경사의 1.6배 정도 굵게 나타나고 있다. 경사밀도는 424, 위사밀도는 128로 길과 마찬가지로 경사밀도가 위사밀도의 3.3배인 불균형 직물이었으며, 기공이 보이지 않는 조밀한 조직으로 짜

여져 있었다.

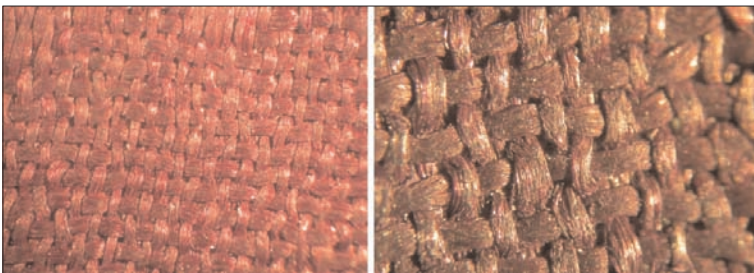
길의 직물과 비교했을 때, 경사밀도와 위사밀도가 비슷하고 현미경 상에서 평면적으로 측정된 실의 굵기도 거의 유사하나, 직물의 두께는 2배 정도 더 두꺼운 것으로 측정되었다. 이로써 실제 사용된 실은 무게와 길이로 정확히 측정된다면 더 굵은 실이거나, 또는 같은 종류의 실을 사용했다면 적용된 염료가 다르므로 실이 흡착한 염액량의 차이로 인해 더욱 팽윤된 상태일 것을 예측할 수 있겠다.



〈a: 저배율 확대〉

〈b: 고배율 확대〉

〈그림9〉 저고리 깃과 곁마기의 바탕조직 확대사진



〈a: 저배율 확대〉

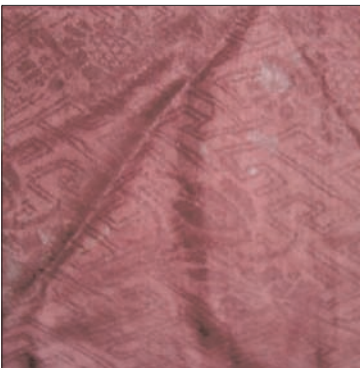
〈b: 고배율 확대〉

〈그림10〉 저고리 깃과 곁마기의 문양조직 확대사진

(3) 끝동

끝동을 이루고 있는 직물은 <그림 11>의 만자화문단(卍字花紋緞)으로서 것이나 결마기와 마찬가지로 그 부위가 워낙 협소하여 직물 폭을 알 수 없었으며, 직물의 두께는 0.20mm로 측정되었다. 색상도 깃과 결마기와 유사한 자적색을 띠고 있으나, 측색계로 측정한 L/a/b 값은 23.26/+16.42/+2.03으로서 차이가 있는 것으로 나타났다. 두 가지 자적색의 색차를 계산한 결과는 5.1로서 감지할 정도(Appreciable)로 나타났다. 따라서 두 직물은 같은 염료를 사용했으나 시일이 지남에 따라 위치에 따른 변색도에 차이가 생긴 것인지, 아니면 처음부터 다른 염료를 사용했는지의 판단은 불가능하였다.

문양은 <그림 11>에 보이는 바와 같이 만자화문단(卍字花紋緞)으로, 바탕의 만자 좌우 사선무늬는 길의 바탕무늬와 유사하였으며, 꽃문양은 두 가지로서 해바라기꽃과 길의 꽃문양과 유사한 형태의 꽃이 가로방향으로 한 줄씩 번갈아가며 배치되어 있었다. 이 또한 바로 이웃한 가로 줄과는 엇갈려가며 배치되어 전체적으로는 사선방향의 배열로 나타나고 있었다. <그림 12>와 <그림 13>은 두 가지 모양의 화문을 각각 확대한 사진이다.



<그림11> 저고리 끝동 : 만자화문단



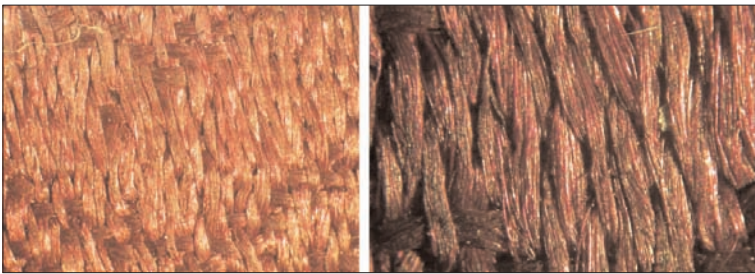
〈그림12〉 저고리 끝동의 화문1의 확대



〈그림13〉 저고리 끝동의 화문2의 확대

조직은 자카드 조직으로, 한 반복 단위의 크기는 11.5cm×5.5cm(경사 방향×위사방향)이며, 해바라기꽃 문양의 크기는 5cm×5cm, 또 다른 꽃 문양의 크기는 4.5cm×3.5cm이었다.

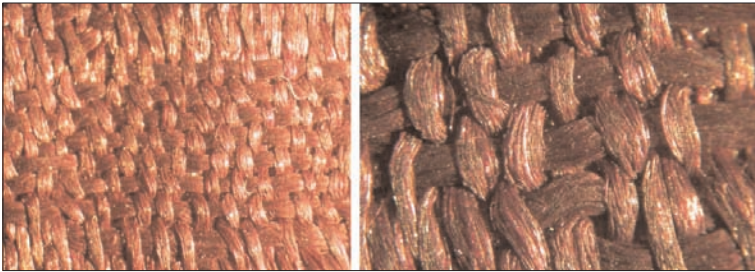
〈그림 14〉와 〈그림 15〉는 저고리 끝동의 바탕조직과 문양조직의 확대 사진으로 경사와 위사는 꼬임이 없는 무연사이며, 현미경 상에서 평면적으로 측정한 실의 굵기는 경사 0.21mm, 위사 0.29mm로 위사가 경사보



〈a: 저배울 확대〉

〈b: 고배울 확대〉

〈그림 14〉 저고리 끝동의 바탕조직 확대사진



〈a: 저배율 확대〉

〈b: 고배율 확대〉

〈그림15〉 저고리 끝동의 문양조직 확대사진

다 1.4배 정도 더 굵게 나타나고 있다.

경사밀도는 406, 위사밀도는 118로 경사밀도가 3.4배 더 조밀한 불균형 직물이었으며, 기공이 육안으로는 거의 보이지 않는 치밀한 조직을 가지고 있었다.

끝동을 이루고 있는 직물은 경사와 위사의 굵기 및 밀도가 깃과 겹마기를 이루고 있는 직물과 거의 유사하였으며, 직물의 두께 또한 거의 비슷하게 나타나 육안으로는 문양의 차이만 나타나는 정도였다.

2) 안감

안감직물은 생초로서 폭을 이어 비교적 넓은 부위에 사용되었으므로 직물 폭의 측정이 가능하였다. 조직은 평직으로 문양이 없는 무문직이며, 직물의 폭은 365mm로 길에 사용된 직물보다 폭이 좁았으며, 두께는 0.13mm로 측정되었다.

색상은 백색으로 측색계로 측정된 L/a/b 값은 80.27/+2.49/+14.13이었다.

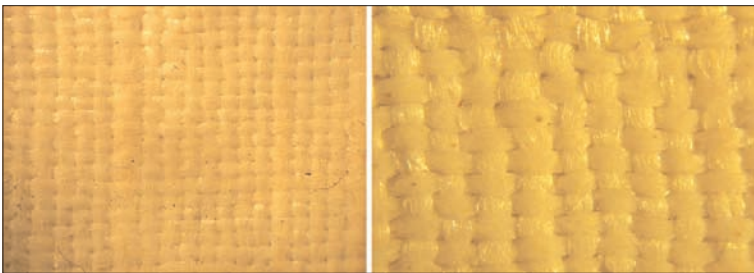
경사와 위사의 형태는 겉감과 마찬가지로 〈그림 16〉에 나타난 바와 같이 꼬임이 없는 무연사로서 견 필라멘트로 이루어져 있음을 알 수 있다. 겉감에서와 마찬가지로 평면상에 나타난 현미경 사진으로 측정한 경사

의 굵기는 0.23mm, 위사의 굵기는 0.20mm로 경사가 더 굵은 실을 사용하였다.

경사의 밀도는 152이고, 위사의 밀도는 228로 불균형직물로 나타났다. 단위면적 내의 경사와 위사의 수는 380개로 겉감보다는 밀도가 치밀하지 않았다.

겉감에 사용된 직물들을 포함한 일반적인 직물은 경사의 굵기가 위사보다 가늘며, 경사밀도가 위사밀도보다 크게 제직되는 것이 보통이나, 이 안감의 경우는 이와는 반대로 위사의 굵기가 경사의 1.2배이며, 위사밀도가 경사밀도보다 1.5배 더 크게 제직된 것이 차이점이라 하겠다. 제직 상태는 교차점이 많은 평직으로 직조되어 경위사의 직각적인 배치와 평행배열이 비교적 잘 보존되어 있었다.

일반적으로 무연사를 사용하거나, 위사밀도가 경사밀도보다 높은 경우 직물의 태는 매우 유연하며 부드러운 촉감을 지니게 되나, 이 안감의 경우는 교차점이 많은 평직으로 이루어져 부드럽고 유연한 느낌보다는 뻣뻣하고 강직한 느낌이 더 많았다. 또한 안감으로서 겉감의 형태를 잘 유지하기 위해 약간의 풀기 또한 촉감으로 감지되는 것이 이러한 강직감을 나타내는 원인이라 할 수 있겠다.



〈a: 저배율 확대〉

〈b: 고배율 확대〉

〈그림16〉 저고리 안감: 무문직 확대사진

〈표 2〉는 저고리 직물의 전체적인 제직 특성을 비교 요약한 것이다.

〈표 2〉 저고리 직물의 제직 특성

저고리		결감			안감
		길	깃과 결마기	끝동	
직물명		만자소화문단	운용문단	만자화문단	생초
두께(mm)		0.11	0.21	0.20	0.13
폭(mm)		440	—	—	365
색상	색명	겨자색	자적색	자적색	백색
	L	64.69	21.39	23.26	80.27
	a	+5.45	+14.36	+16.42	+2.49
	b	+49.95	-2.24	+2.03	+14.13
문양	종류	만자소화문	운용문	만자화문	없음
	전개법	혼합형	산재형	혼합형	—
	반복단위 (mm)	65×35	—	11×55	—
	꽃 크기 (mm)	15×15	—	화문1: 50×50 화문2: 45×35	—
조직	자카드 조직(damask)				평직
	바탕	5매 경주자			
	문양		5매 위주자		
실의 상태	경사	무연	무연	무연	무연
	위사	무연	무연	무연	무연
실굵기* (mm)	경사	0.20	0.18	0.21	0.23
	위사	0.28	0.28	0.29	0.20
경위사 굵기비(위사/경사)		1.4	1.6	1.4	0.9
5cm×5cm (inch)	경사(개)	415(211)	417(212)	400(203)	150(76)
	위사(개)	124(63)	126(64)	116(59)	224(114)
	경사+위사(개)	539(274)	543(276)	516(262)	239(190)
경위사 밀도비(경사/위사)		3.4	3.3	3.4	0.7

*현미경 사진상에서 평면상의 실의 폭을 측정한 수치임.

4. 전주이씨 묘 출토직물과의 비교

백담사의 목조아미타불 좌상의 저고리(1748년)는 전주이씨 묘 출토복식의 직물들과 비슷한 시기에 사용된 것이므로 당시의 직물들을 비교하였다.¹⁾ 전주이씨 묘역 중의 의원군의 부인 안동권씨(1664~1722) 묘에서는 다양한 조직과 문양을 가진 견직물, 면직물, 마직물 등이 다수 출토되었으나 백담사의 저고리 겹감의 직물과 동일한 견직물을 비교하였다.

안동권씨 묘에서 출토된 단류는 5매와 8매 주자직으로 구성되어 있으며, 문양이 있는 문단의 경우는 백담사 저고리의 겹감과 마찬가지로 바탕조직은 경주자, 문양조직은 위주자로 구성되어 있었다. <표 3>은 안동권씨 묘 출토직물 중에서도 백담사 저고리의 문양과 가장 유사한 화문단과 운문단을 비교한 것이다. 두 직물 모두 백담사의 저고리 겹감의 문양과 마찬가지로 바탕은 5매 경주자, 문양은 5매의 위주자로 동일하게 구성되어 있었다. 백담사 저고리직물보다 안동권씨 묘의 출토직물의 경사밀도가 높아 더욱 조밀하게 구성되어 있음을 알 수 있다. 백담사 저고리의 경우는 경사·위사 모두 무연사를 사용하였으나, 안동권씨 묘 직물의 운문단은 경사는 S연을 사용한 것을 알 수 있으며, 양쪽 직물 모두 경사보다 위사가 굵게 나타나 일반 직물의 조직과 유사한 경향으로 구성되어 있었다.

백담사 저고리의 안감에 사용된 평직물은 의원군(1661~1722년) 묘의 경우 출토 평직물의 종류가 매우 다양하게 나타났으나, 그 중에서도 명정에 사용된 생초가 가장 유사한 특성을 나타내고 있어 그 두 가지를 비교하여 보았다. <표 4>는 평직의 문양이 없는 견직물을 비교한 것으로서 백

1) 조효숙, <인평대군과 의원군일가 출토직물>, 《전주이씨 묘 출토복식 조사보고서》, 경기도 박물관, 2001, pp.146~200.

〈표 3〉 단직물의 제직 특성 비교

비교 직물		백담사 저고리		안동권씨 묘 출토직물		
직물명		만자소화문단	운용문단	화문단	운문단	
				(매화까치문)		
용도		길	끝동	저고리 끝동	지욕(안)	
두께(mm)		0.11	0.21	0.16	0.33	
조직		자카드 조직(Damask)		자카드 조직(Damask)		
		바탕	5매 경주자(2비)	5매 경주자(3비)	5매 경주자(2비)	
		문양	5매 위주자	5매 위주자		
실의 상태		경사	무연	무연	S연	
		위사	무연	무연	무연	
실굵기* (mm)		경사	0.18	0.18	0.09	
		위사	0.28	0.28	0.33	0.19
경위사 굵기비 (위사/경사)		1.4	1.6	1.7	2.1	
밀도 (inch)		경사	211	211	284	294
		위사	63	64	60	104
경위사 밀도비 (경사/위사)		3.4	3.3	4.7	2.8	

*현미경 사진상에서 평면상의 실의 폭을 측정된 수치임.

담사 저고리의 생초 역시 약간의 강직성과 까칠한 촉감으로 의원군 묘의 생초직물과 유사한 특성을 가지고 있었다. 백담사 저고리의 안감에서는 위사보다 경사가 더 굵게 측정되었으나 의원군 묘 출토직물은 경사가 더 가늘게 측정된 차이점이 있다. 의원군 묘의 생초도 백담사 저고리의 안감과 마찬가지로 일반 직물조직의 경향과는 달리 위사밀도가 경사밀도보다 높았으며, 경사와 위사 모두 무연사를 사용하고 있었다.

이러한 견직물의 문단과 평직물을 비교한 결과, 비슷한 시기에는 문양이나 제직법이 거의 유사한 경향을 보임을 알 수 있었다.

〈표 4〉 평직물의 제직 특성 비교

비교 직물		백담사 저고리	의원군 묘 출토직물
직물명		생초	생초
용도		안감	명정
두께(mm)		0.13	0.13
조직		평직	평직
실의 상태	경사	무연	무연
	위사	무연	무연
실굵기* (mm)	경사	0.23	0.11
	위사	0.20	0.28
경위사 굵기비(위사/경사)		0.9	2.5
밀도 (inch)	경사	76	73
	위사	114	81
경위사 밀도비(경사/위사)		0.7	0.9

*현미경 사진상에서 평면상의 실의 폭을 측정함 수치임.

5. 결론

백담사의 저고리는 보존상태가 매우 양호하여 색상의 아름다움과 선명함을 그대로 지니고 있었으며, 길, 깃과 결마기, 끝동, 안감 등 네 종류의 직물로 구성되어 있고 직물의 조직과 문양의 형태도 정확히 관찰이 가능하였다.

그러나 깃과 결마기, 끝동에 사용된 직물은 그 양이 너무 작아 사용된 직물의 폭을 측정하는 것이 불가능하였으며, 문양의 한 단위를 완벽하게 고찰할 수 없는 아쉬움이 있었다. 또한 완벽하게 보존해야 하는 유물이므로 사용된 실을 뽑거나 일부를 절단할 수 없어 정확한 실의 번수나 직물의 분석이 더 이상 불가능하였다.

직물은 단류로는 만자소화문단, 운용문단, 만자화문단의 세 종류, 평직물로는 생초가 사용되었다. 문단의 경우 바탕조직은 5매 경주자, 문

양조직은 5매 위주자로 구성되었으며, inch당 평균 경사밀도는 209, 위사밀도는 62로 나타났다. 평직물인 생초의 경사밀도는 150, 위사밀도는 224로 일반직물과는 달리 위사의 밀도가 더 높은 특징을 보이고 있었다. 백담사 저고리 직물에 사용된 경사와 위사는 모두 무연사가 사용되었다.

동시대인 전주이씨 묘 출토직물의 경우는, 단류는 5매 주자직뿐 아니라 8매 주자직도 고찰되었고, 꼬임이 있는 경사를 사용하기도 하였으며 경사밀도는 백담사의 저고리보다 일반적으로 더욱 조밀한 것으로 나타났다. 그러나 바탕조직은 경주자, 문양조직은 위주자의 형식으로 동일한 제직법을 사용하였다. 백담사 저고리의 평직물인 생초도 전주이씨 묘의 출토직물에서와 마찬가지로 위사밀도가 경사밀도보다 높은 유사한 제직 형태를 가진 것으로 고찰되었다. 따라서 동시대의 직물은 문양의 형태나 제직법이 유사한 경향을 보임을 알 수 있었다.

우리나라의 고직물을 고찰하면 현재와 같이 발달한 직기를 사용한 것도 아니면서 어떻게 그리 정교하고 아름다우면서도 다양한 문양을 제직했는지 우리 선조의 솜씨에 절로 감탄하게 된다.

최근에는 세계적으로 동양적인 미의 신비함과 아름다움에 대한 관심이 높아지면서 이미 선진외국에서는 우리 고직물의 문양을 응용한 직물이 우리나라에 고가로 역수출되고 있는 현상을 볼 수 있다. 이러한 직물은 의류용을 비롯하여 인테리어용 직물로 생산되어 독특하고 우아한 동양의 분위기를 물씬 풍기는 고품격 직물로 평가되고 있다. 물론 직물은 디자인뿐 아니라 소재의 생산 및 가공기술에 의한 기능성 부여에 따라 그 부가가치가 높아지게 되나 최종 선택 단계에서 감각적인 디자인이 지니는 힘은 엄청난 것이라 하겠다.

우리나라도 고직물을 연구하고 다양한 디자인을 현대 제직에 응용함으로써 우리만의 정서를 표현한 직물을 개발하고 용도에 따른 기능성을

부여하는 것이 식물산업의 고부가가치화를 향하는 길이며, 이는 전 섬유 산업의 활성화에 많은 기여를 할 것으로 기대된다.

불교적 관점에서 본 유아교육

이희선(경원대 교수)

유아기는 인간발달 중 가장 급속하게 발달하는 시기로 환경적 교육 영향에 의해 잠재적 발달 가능성이 최대한 계발될 수 있는 시기이다. Bloom(1964)은 인간의 17세 때의 지능을 100%라고 볼 때 수태에서 4세까지 약 50%가 발달하며, 4~8세에 약 30%, 그리고 8~17세에 나머지 20%의 지능이 발달한다고 하여 지적 능력의 대부분이 8세 이전에 결정된다는 것을 강조하면서 이 기간 동안의 유아에게 주어진 환경이 발달에 커다란 영향을 미친다는 것을 지적하였다. 유아는 출생부터 8세 때까지 주변 환경에서 학습한 경험을 통하여 개념, 태도, 가치, 삶의 적응 방식 등이 형성되며 이는 인간의 전 생애를 걸쳐 일관성 있게 영향을 준다. 그러므로 아동발달에서 지적, 정서적, 사회적 발달의 가소성이 큰 유아기에 적성과 흥미에 맞는 교육을 실시하여 인간의 잠재력을 계발하면 적은 노력으로 최대한의 학습효과를 나타낼 수 있다. 인간발달에서 유아기의 중요성은 유아교육에 대한 국가적 관심을 증대시켜 유아교육의 양적인 팽창

을 낳았다. 대부분의 아동학자들은 유아가 연령이 낮으면 낮을수록 교육적 효과가 클 뿐만 아니라 무한한 가능성과 발달의 가소성이 함께 공존하는 중요한 시기가 유아기라는 데 동의한다.

인간발달의 종교적 소인은 유아기부터 존재한다. Erikson은 출생 후 영아를 돌보는 부모와의 관계를 통하여 신뢰와 성실, 불신과 배신을 경험하는 것이 종교의 뿌리가 된다고 하였다. 따라서 유아가 경험하는 종교적인 활동은 청년기를 거치면서 성숙한 신앙으로 발달하여 인간을 도덕적으로 인간답게 만드는 역할을 한다. 불교의 유아교육은 유아기의 중요성을 인식하고 이 시기의 유아에게 부처님의 가르침을 통하여 건전한 인격형성과 신앙심을 키우고 더 나아가 유아 스스로 깨달음을 이룰 수 있는 희망과 가능성을 심어주는 것을 목적으로 한다(황옥자, 1994). 불교는 우리나라에서 가장 많은 인구를 가진 종교이며 전통적 가치관을 지배해온 대표적 종교이다. 한국의 학문이 서양이론을 그대로 수용하는 것을 넘어서 우리 전통 사상과 진정한 학문적 만남의 필요성 측면에서도 불교적 관점에서 유아교육을 연구해볼 필요가 있다. 불교 유아교육의 활성화는 한국사회의 사상과 문화에 맞는 교육을 실시하지는 시대적 요구에도 부합된다. 현대 사회의 교육은 아동을 사회구성원으로서의 역할을 수행할 수 있도록 기능하면서 과학의 발전으로 인한 문명의 혜택을 누릴 수 있도록 하였다. 교육체제 면에서는 권위주의적이고 획일화되어 있지만 대량생산을 목적으로 하는 산업화 사회에 인간 자원을 적절히 공급하는 역할을 교육이 수행하였다. 그러나 산업화가 가속화되면서 근대교육은 비도덕적이며 기능을 상실하였다는 지적을 받고 있다.

현대 한국사회에서 교육이 낳은 문제는 심각하다. 산업화 시대에 따른 기술발달로 인하여 교육은 아동을 산업화 사회의 일군으로 성장하는 데

목표를 두어 기능을 중시하며, 사회발전을 이끌어 나갈 수 있는 엘리트 교육에 치중하여 학력과 지식위주의 교육이 만연해지면서 도덕과 인성 교육이 등안시되어 도덕적 가치의 발달보다는 과학 기술적 지식을 보다 중시하게 되었다. 따라서 인간관계를 중시하여 가르치기보다는 경쟁을 통하여 성취와 발달을 강요하는 분위기는 교육의 위기, 환경의 위기, 총체적 생태학적 위기를 낳게 되었다. 이 같은 현상은 생명을 존중하지 않고 경시하며, 생명 자체를 수단화하려는 현대 산업화 문명의 그릇된 가치관에서부터 나왔다. 현대 사회를 지배하고 있는 교육사상은 기계론적 인간중심적인 세계관에서 비롯되며, 이는 교육의 방향과 방법에 영향을 준다. 현대 교육은 사물에 대해 끊임없이 분석적인 사고를 훈련하고 사물과 인간을 하나의 유기체적인 관계로 연결시키지 못하고 대립과 갈등의 관계로 구분짓는 이원론적인 사고체계를 형성하고 있다. 즉 인간을 전체와 연결되어 있는 부분으로서가 아니라 전체에서부터 유리된 개체로서의 역할만을 강조하고 있다. 이러한 세계관은 교육현장의 아동관에도 그대로 반영되어 교육은 한 개인을 사회구성원으로서 역할수행을 위한 기계적이고 산업적인 인간을 양성하기 위한 수단이며, 개인의 자질과 특성보다는 사회가 요구하는 지식을 수행하는 것을 우선적 목표로 한다. 따라서 유아교육 현장에서도 아동을 하나의 전인적인 존재로 인식하지 않고 아동의 발달을 여러 하위영역별로 나누어 각 영역의 발달을 가속하여 성장시키는 것을 목적으로 하고 있다.

인간의 모든 것을 나누어 분리하여 파악하려는 이원론적 기계세계관이 교육현장에 영향을 주어 생명경시와 인간을 수단화하려는 경향은 현대사회문제를 낳고 있다. 현대사회가 안고 있는 생명위기의 문제 인식을 토대로 생명존중 사상을 실천할 수 있는 불교 유아교육은 대안적 교육으로 관심을 집중시키고 있다. 무엇보다 인간의 성장발달은 하나의 유기적인 관

계에서 파악하려는 일원적인 세계관에 의한 불교 유아교육의 활성화는 시대적으로 큰 의미를 가진다. 불교 유아교육을 ‘석가모니 부처님의 가르침으로 마음을 깨끗이 하여 깨달음, 즉 성불에 이르도록 유아를 조력하고 교육하는 것’ (김진자, 1996)으로 정의할 때 불교 유아교육은 지식과 기능, 금전 우월주의에 빠져 인간의 도덕교육을 경시하여 학생들 사이에 불신과 경쟁, 학교 폭력이 난무하게 된 현재의 교육상황에 대한 한 해결책이 될 수 있기 때문이다.

불교의 사상은 인간뿐만 아니라 인간을 둘러싸고 있는 모든 생명체의 가치를 인식하는 것이며 아동에게 생명존중의 가치관을 가르치면서 인간과 자연이 더불어 살아가는 방법을 배우는 것이다. 불교에 나타난 생명사상은 다른 종교나 철학보다 폭넓고 논리적이며 생명의 경외에 가장 철저하고 적극적인 것으로 평가받고 있다. 또한 우리의 전통사상인 불교는 민족의 사고체계와 정서가 연결되어 있어 인간과 세계를 설명해 주는 틀을 제공하고 있다.

불교의 사상을 유아교육에 적용하고자 하는 대부분의 연구는 불교 경전을 분석하거나, 사찰 내의 유아교육 기관에서 활용하려는 경우가 많아 일반 유아교육에 확대·적용하려는 노력이 거의 없었다. 불교의 생명존중 사상이 현재 교육위기 상황을 해결할 수 있는 대안적 가치를 지닌다면 단순히 불교 경전의 해석이나 사찰 내의 교육에만 적용할 것이 아니라 일반적 유아교육 현장에서 활용할 수 있는 확대·적용이 요구된다. 즉 불교 유아교육이 지향하는 바를 어떠한 방법으로 유아교육 현장의 유아에게 제공할 것인지를 고려해야 한다. 현실적으로 불교의 사상을 다룬 불교 유아교육 프로그램은 현장에서 교육부의 교육과정을 주축으로 별도로 교육과정이 실시되어야 하는데 이는 시간과 적용 방법상의 어려움이 따른다. 실제적으로 불교의 생명존중 사상과 유아교육 과정을 자연스럽게

게 통합하여 운영할 수 있는 프로그램이 필요하다. 따라서 본 연구는 유아들이 일상적으로 접하는 생활환경 속에서 불교가 추구하는 이상적인 인간을 구현할 수 있는 교육과정을 구성하기 위하여 불교의 유아교육의 기본이념을 파악하고 이를 유아교육 현장에 실천할 수 있는 적용방법을 모색해 보는 데 목적이 있다.

1. 불교의 유아교육 기본 이념

불교의 기록에서 유아에 관한 내용을 살펴보면 탄생불에 관한 것이다. 출생 직후 일곱 걸음을 걸으면서 “하늘 위와 하늘 아래 오직 나 홀로 존귀 하도다. 모든 세상이 다 고통 속에 잠겨 있으니 내 마땅히 이를 편안케 하리라(天上天下 唯我獨尊 三界皆苦 我當安之).”라고 외치면서 양손으로 하늘과 땅을 가리키는 모습을 떠올리게 된다. 이 글 속의 나라고 하는 개념에 대해 다양한 해석이 있지만 중요한 것은 ‘깨달은 자’ 곧 부처님이 되기 전에 싯다르타라는 진리를 표명하고 완성된 인격을 갖춘 아들이었다. 불교경전에서는 아들이란 용어가 사용되지 않고 동자 동녀로 표현되어 육체적으로 성숙되었다 하더라도 현실적으로 깨닫지 못한 존재를 일컫고 있다.

대승불교에서는 아동관에 대한 긍정적 의미를 부여하고 있는데 동자가 대승불교의 실체에 있어 이상적인 인간상이라 할 수 있는 ‘보살’로 혼용되어 표현되고 있다. 즉 자아완성과 중생구제의 자리아타(自利利他)를 실천하면서 이상향을 추구하는 구도자로 동자가 보살로 표현되고 있다. 즉 공덕을 쌓아나가는 데 있어서 어린이의 순수성이 높이 평가되어 어른의 행위처럼 동등하게 받아들여지고 있으며 아동의 무한한 가능성을 중시하는 불교의 아동관을 엿볼 수가 있다. 더 나아가 모든 생명은 불성을 소유하고 있기 때문에 성인과 아동의 구분은 존재하지 않으며, 근본성품

에는 본질적 차이가 없어 아동의 행위를 유아기 때 바르게 지도하여 안내한다면 부처님을 이루는 성불로 나갈 수 있다고 하였다. 이러한 주체적인 생명력의 강조는 불교의 근본 가치관인 ‘일체중생실유불(一切衆生悉有佛)’에서 찾아볼 수 있다. 이것은 무한한 인간성 신뢰의 가치관과 함께 유아를 주체적 인격체라는 점에서 성인과 동일하게 파악하는 인간 존엄의 가치관을 나타내는 불교적 유아관의 중심이라 할 수 있다. 이러한 관점은 불교 경전의 하나인 《아함경》에 잘 나타나 있는데, 즉 “너 자신에게 의지하고 진리에 의지하라. 다른 것에 의지하지 말라”, “마땅히 너 자신을 등불로 삼고 법을 등불로 삼을 것이며, 다른 것을 등불로 삼지 말라.” 등이 그것이다. 결과적으로 이것은 유아들도 성불(成佛)할 수 있다는 관점이다(백경임, 1987에서 재인용).

불교에서 의미하는 이상적인 인간은 불타의 인격적 특징인 지비원만(智悲圓滿)을 뜻한다. 즉 정신적 깨달음의 지혜(智)와 자신의 깨달음과 함께 남의 깨달음을 추구하는 자비(悲)의 특징을 동시에 지닌 밝고 따뜻한 인간상을 추구한다. 이는 우주에 존재하는 인간만의 구원이 아닌 모든 중생이 지닌 생명성과 성불의 가능성을 고려한 사상을 바탕으로 한 교육의 완성이다. 교육은 참된 생명의 이치인 연기법의 깨달음을 돕기 위한 것이어야 하며 이를 위하여 자신과 타인을 둘이 아닌 하나의 관계 속에서 파악하여 동일체 의식을 함양하고 모든 생명체가 동등한 관계 속에서 존중받는 하나의 상태가 되어 자신뿐만 아니라 타인의 성불에도 동일한 정신을 지녀야 한다는 것이다. 이러한 연기의 이치를 깨닫기 위하여 팔정도, 삼학, 육바라밀 등의 경전을 제안하였다. 이러한 경전에서 공통적으로 강조하고 있는 내용은 다음과 같다.

첫째, 도덕성의 강조이다. 삼학(三學)의 계학(戒學)이나 팔정도의 정어(正語), 정견(正見), 정명(正命) 등의 항목은 사회 내에서 이루어져야 하는

개인의 도덕적인 삶을 의미한다. 둘째, 지행합일(知行合一)을 강조한다. 팔정도의 여덟 항목은 그 중 어느 한 가지라도 행해지지 않으면 전체가 실행되지 않으므로 하나의 항목도 빠짐없이 지켜나가야 한다. 또한 고래(古來)로 삼학을 비유하기를 계(戒)를 그릇으로 비유한다. 이 계라는 그릇이 튼튼하고 완전해야 그 속에 정이라는 물이 담길 수 있으며 이 물이 고요하고 흔들림이 없어야 거기에 지혜라는 밝은 달이 원만히 드러날 수 있다 하였다. 즉 계(戒), 정(定), 혜(慧)의 삼학과 팔정도가 모두 앎과 행의 하나됨을 강조하고 있다. 셋째, 이타정신의 강조를 들 수 있다. 깨달음에도 달하기 위해서는 위로 참된 진리를 구하는 자리행(自利行)과 아래로 모든 중생들을 깨달음으로 인도하는 이타행(利他行)을 통해서 가능하다고 강조한다. 특히 육바라밀과 사섭법은 그 자체가 나의 이익과 더불어 남의 이익을 추구하기 위한 실천 덕목이다. 따라서 자리와 이타를 동시에 실천해 나가는 것이 불교적 교육사상의 기본내용이라고 할 수 있다(방금지, 1995).

불교의 교육사상을 아동의 측면에서 접근하면 교육은 깨달음을 위한 가르침이어야 하며, 자주적으로 깨닫는 자각을 위한 것이어야 한다. 같은 맥락에서 불교 인간교육의 목적으로 인간을 고통으로부터 즐거움으로 인도해 주는 이고득락(離苦得樂), 어리석음에서 벗어나 깨달음에 이르게 해 주는 전미개오(轉迷開悟), 악에서 선으로 이끌어 주는 지악수선(止惡修善)으로 지적하였다. 즉 이고득락이 인간의 정적인 측면이라면 전미개오는 지적인 것이며 지악수선은 의적인 것으로 인간본성의 지·정·의 전체를 걸친 교육사상이다.

불교 유아교육의 목적은 불교적 인간교육의 가르침이라고 할 때 유아는 의존적이고 종속적인 존재가 아니라 성인과 평등한 존재로 인식해야 한다. 이러한 불교의 교육관과 아동관을 토대로 유아교육기관의 교육과

정과 연결하여 유아교육의 목적을 설정하면(권은주, 1992), 첫째, 인지발달적 측면에서 주체적이고 독립적인 자아실현, 즉 자기존중과 자신감 발달, 둘째, 정서발달적 측면에서 자비정신의 실현, 셋째, 사회성 발달의 측면에서 화합과 봉사정신의 함양, 넷째, 신체발달의 측면에서 규칙을 바탕으로 한 건전한 생활습관, 다섯째, 언어발달의 측면에서 부드러운 대화와 바른 언어습관 형성 등이다. 불교 유아교육의 목표를 통하여 유아 자신이 자유롭고 창조적인 존재로 자기성장과 자아실현을 달성할 수 있는 자신감을 갖고 미래의 불교인으로 생활할 수 있는 태도를 형성해 나가는 것이다. Erikson에 의하면 유아기는 자율성과 주도성이 발달하는 시기로 불교적인 학습을 할 수 있는 경험을 제공하여 미래 성숙한 불교인으로서 갖추어야 할 태도를 기르며 불교적인 삶의 방식을 형성하며 궁극적으로 이상적인 인간상인 불타가 되는 것이 불교 유아교육의 목적이라 할 수 있다.

2. 불교 유아교육의 내용

불교 유아교육이란 유아가 건강하고 조화롭게 성장하기 위하여 놀이나 다양한 활동경험을 통하여 학습하면서 불교적 의미를 이해하고 받아들여 건전한 발달을 도모하는 것이다. 따라서 불교 유아교육 과정의 내용은 불교의 사상이 내포되어야 하며 불교의 세계관과 생명사상을 토대로 교육내용을 도출하여(신지영, 1999) 유아교육 활동에 적용해야 한다. 불교의 사상을 토대로 정리한 유아교육 내용은 불살생(不殺生), 동일체심(同一體心), 무소유(無所有), 중중무진연기(重重無盡緣起), 자등명 법등명(自燈明 法燈明), 자리이타(自利利他) 등이다.

① 불살생(不殺生) : 생명존중교육

불교에서 생명은 인간을 포함한 모든 살아 있는 것에 생명체를 부여하고 존귀한 가치를 부여한다. 모든 존재가 시공간을 초월하여 존재하며 궁극적인 일체감으로 생명을 바라보며 생명간의 관계를 중시 여기므로 살생을 죄악으로 여긴다. 불교의 생명존중 사상은 살생하지 않는 소극적 해석뿐만 아니라 환경교육으로 적극적 적용이 가능하다. 생명을 지닌 존재에 대해 존귀하게 여기고 생명을 해치는 일은 자신을 해치는 일임을 경험하는 일체적 생명사상은 자연친화적인 삶을 의미하며 적극적인 환경교육이 된다. 유아교육에서 불교의 불살생 사상은 인간에게만 적용되는 것이 아니라 우주의 관계 속에 존재하는 생명성을 강조하는 교육으로 유아들의 삶에 생활화되어야 하는 교육내용이다.

② 동일체심(同一體心) : 자연친화적 교육

불교의 세계관에 있어 근본사상이 되는 ‘연기(緣起)와 ‘중생(衆生)’의 개념은 인간은 다른 사람은 물론이러니와 사람 이외의 자연과 더불어 살아가야 한다는, 즉 자연과의 공생(共生)의 원리를 제시한다. 연기적 우주관은 인간을 자연과 분리되어 있는 존재로 보지 않고 자연과 더불어 함께 있는 존재로 파악한다. 중생(衆生)이라는 말은 부처와 상대되어 ‘깨닫지 못한 자’만이 아니라 ‘여럿이 함께 태어나 살아감’, ‘여러 인연이 화합하여 받음’ 등의 뜻을 가지고 있으며, 중생의 범위는 인간과 같이 살아 숨쉬는 동식물뿐만 아니라 무기물까지 포함된다. 이러한 ‘연기’와 ‘중생’의 관점에서 볼 때 인간은 우주만물과 더불어 함께 존재하고 있는 것이다. 이 세상에 존재하는 모든 것이 서로 존재할 수 있도록 해주면서, 또는 무수히 많은 다른 존재들에 의해 자신이 존재하면서 살아가는 것이다. 이와 같은 관점으로 자연과 인간과의 관계를 해석할 때 인간은 자연과 공존(共存)·공생(共生)하는 존재의식을 갖게 된다. 불교의 존재인식은 모든

것이 실체가 없다는 무아(無我)사상으로 설명되었다. 생명은 순환하면서 존재하고 그러한 순환을 통해 역동적으로 변화하므로 궁극적으로 나와 네가 없는, 근본적으로 다른 존재가 아니라는 동일체심(同一體心)으로 나타난다.

이러한 동일체로 자연을 바라본다는 것은 자연과의 대립이나 객체화가 아닌 자비의 대상으로 자연을 바라본다는 것이며 어렸을 때부터 삶과 생활에서 이루어져 교육적으로 완성되어야 하는 원리이다.

③ 무소유(無所有) : 절약·절제의 교육

불교에서는 청빈(淸貧)과 무소유(無所有)를 큰 미덕으로 생각한다. 이는 일체만유(一切萬有)의 존재 인식인 무상관(無常觀)과 현실고관(現實苦觀)으로 설명이 된다. 불타(佛陀)는 우주만유(宇宙萬有)와 일체중생(一切衆生)의 무상함을 설하였다. 세상의 어느 것도 영원불멸하게 존재하지도 않으며 순환되는 연기의 이치에 따라 살아간다. 그러나 인간은 누구나 미혹한 존재이므로 눈에 보이고 만지는 것에 혹(惑)하게 된다. 또한 내 것 이란 없는 것을 내 것으로 만들려는 ‘어리석음’으로 소유하고 집착하려 하는 것이다. 이러한 집착은 인간을 무명에 빠뜨려 깨달음을 얻음에 장애가 된다. 일체가 무상하다는 무상관으로 세상을 바라보면 진정하게 자신의 것으로 영원히 존재한다는 것 자체가 무의미하다. 단지 더불어 살아갈 뿐인 자연, 나와 동일체인 자연을 소유하고 독점하려는 인간의 무명(無明)을 벗어날 수 있을 것이다.

무소유 사상의 교육적인 원리 역시 유아교육에서 반드시, 그리고 생활 속에서 가능한 빨리 이루어져야 하는 교육원리가 된다. 그리고 자연과의 근본 일체성을 깨달아가면서 자연스럽게 삶에서 배어 나오는 교육이 되어야 한다.

④ 중중무진연기(重重無盡緣起) : 공동체 지향의 교육

불교의 연기관에 의하면 일체만물은 각기 잘 짜여진 그물의 한 코를 구성하면서 동시에 결코 개인의 의지나 단체의 의지에 의해 따로 분리되어 존재할 수 없다. 서로의 존재에 인(因)이 되고 연(緣)이 되어 존재한다. 또한 일회적이고 일차적인 인연관계가 아닌 중중무진연기의 개념으로 각 존재와의 관계를 설명한다. 불교에는 “개체 가운데 전체이고 전체 가운데 개체이며, 개체가 곧 전체이며 전체가 곧 개체이다.”라는 말이 있다. 즉 개인과 사회가 하나이면서 다르고 다르면서도 하나인 관계인 것이다. 이러한 교육원리에 따라 공동체 교육을 지지하기 위해서는 아이들은 열린 사회 속에서 자라나야 한다. 공동체적인 삶 속의 만남, 중중무진한 관계 속에서 교육되고 자라나야 한다. 불교의 생명적 특징인 순환성에 따르면 삶은 시공을 초월해 일어난다. 그러므로 세대간의 차이를 초월하는 공동체를 이루는 교육, 자연과 공동체가 되는 교육이 이루어져야 할 것이다. 그러므로 아이들은 콘크리트 건물 속에서 인간만의 공동체 구성원으로서만 자라나서는 안 된다. 바로 ‘만물일체’의 논리가 설득되어지는 교육의 현장을 만들어 나가야 한다.

인간은 자연적, 역사적, 우주적인 힘의 실로 잘 짜여진 하나의 그물 가운데 살고 있으며 오늘날의 교육은 이 그물 속의 인간을 그 대상으로 삼아야 한다.

⑤ 자등명 법등명(自燈明 法燈明) : 주체와 자각의 교육

불교는 스스로의 힘으로 이루어지는 교육을 강조한다. 깨달음도 자력에 의한 깨달음을 더 중요하게 생각한다. 진정한 깨달음을 얻기 위한 과정까지의 자력적 노력을 가장 중요하게 여긴다. 깨달음을 얻는 구도자의 태도를 ‘자등명 법등명(自燈明 法燈明)’으로 규정하여 자신과 법을 등불 삼아 끝없이 정진함을 깨달음을 얻을 때 가져야 할 구도자의 태도로 보고

있다. 이러한 자등명 법등명 사상은 바로 주체와 자각의 삶을 의미한다고 보여진다. 어떤 절대자에 의한 타력적 구원이나 행복의 개념이 아니다. 진정한 자신의 완성이며 이는 불교적인 연기관에 의하면 진정한 공동체의 완성이 된다. 이를 유아교육 현장에 적용하면 인간은 모든 성장과 발달 과정에 스스로 지닌 업력(業力)을 가지고 성장한다. 인간의 주체적 의지는 업의 발생의 결과이며 과거의 업이 현재의 결과를 낳듯이 현재의 업이 미래의 결과가 될 수 있음을 상기해야 한다. 따라서 아동 자신이 지닌 주체성을 발휘할 수 있는 기회가 교육현장에 마련되어야 한다. 아동의 욕구를 발휘할 수 있는 환경을 조성하고 자신의 선택을 경험해 볼 수 있는 기회를 갖는 것이 중요하다. 아동들의 주체적이고 자각적인 삶을 위하여 유아교육기관에서 진정한 인간관계 속에서 자신의 욕구를 표현하면서 자신을 깨달을 수 있는 공동체 교육이 중요하다.

⑥ 자리이타(自利利他) : 이타적 삶의 교육

불교의 교육의 완성은 진정한 생명의 깨달음을 통한 열반이었으며, 이는 자신만의 열반을 목적으로 하지 않는 대자비심(大慈悲心)을 가지는데 큰 특징이 있었다. 불교는 나만의 이익을 위해 노력하지 않는다. 대승불교에서는 자신도 깨닫고 남도 깨달을 수 있도록 노력하는 것을 보살 정신의 으뜸으로 삼으며 나와 남이 둘이 아니라고 보기 때문에 나만이 뛰어나야 한다는 생각을 하지 않는다. 그러므로 남을 밟고 올라가야만 하는 경쟁의 논리는 중요할 수 없는 것이다. 불교적인 입장에서 살펴보면 생명 논리는 궁극적인 전일체임을 강조하므로 나와 남이 둘이 될 수 없는 생명 원리를 가진다. 그러므로 당연히 남을 위한 행동은 곧 나를 위한 행동이 되는 근본적 이타정신으로 해석된다. 이러한 자리이타 정신을 교육원리로 적용한다는 것은 나와 남을 둘로 보지 않는 근본적 일체감을 가진 어린이들로 교육시키는 것이 우선되어야 한다. 이를 위해서는 먼저 아이들

이 많은 관계 속에 존재한다는 것을 삶에서 체험시켜야 할 것이다. 이는 다양한 관계—친구, 이웃, 자연 등—속에서 일체감을 가지고 살아간다는 것을 생활 속에서 체득되어야 할 것이다. 이를 위해서 교사와의 관계 역시 아주 중요하다. 아이들과 인간적인 관계로 맺어져 그 관계 속에서 진정한 자리아타의 행동을 몸으로 배울 수 있어야 할 것이며, 그리고 혼자 놀이나 개인의 기술 등으로 해결할 수 있는 활동보다는 공동체로서의 함께 활동할 수 있는 교육실체가 주어져야 할 것이다. 이상에서 불교 유아교육 내용을 중심으로 유아교육기관에서 효과적인 실천지도 방법은 미래의 불교인을 양성하기 위한 포교적 차원에서 중요하다.

3. 불교 유아교육방법

유아기는 발달 특성상 구체적인 불교사상의 내용을 주입하는 교육은 바람직하지 않고 기존의 유아교육방법에 적합한 실제로 불교적 교육환경과 분위기에서 활동경험을 제공함으로써 궁극적으로 불교가 추구하는 이상적인 인간상을 구현하는 것이다. 이를 위하여 가정, 유아교육기관, 사찰이 함께 참여하여 효과적인 불교 유아교육이 이루어질 수 있도록 해야 한다.

1) 가정에서 불교 유아교육

가정은 유아들에게 최초의 교육환경이고 부모는 최적의 교사이다. 인간의 존재는 부모로부터의 인연 속에서 출생하며 이러한 존재는 부모와 형제 자매와의 관계 속에서 이루어진다. 불교의 종교성도 가정에서부터 시작된다. 유아는 생의 초기에 어머니와의 신뢰로운 관계를 통하여 인간의 종교심과 신앙심을 배우게 된다. 불교에서는 가정 자체를 사랑과 자비의 본질로 파악한다. 불교 윤리의 기본 이념이 ‘자비정신’임을 주지할

때 결국 불성의 시작은 가정이라는 논리가 성립한다. 즉, 유아는 가정을 통해 다른 사람에게 자비를 베풀어야 한다는 ‘자리아타(自利利他)’ 정신을 배우게 되는 것이다. 이처럼 부모-자녀 관계를 통해 자연스럽게 내재화된 종교적 개념은 보다 효율적인 종교교육으로 심화된다(방금지, 1995). 여기서 모든 불교교육이 경전을 근간으로 한다는 논리를 상기할 때, 유아가 경전의 의미나 교리, 불교의 사상 체계 등을 인식하는 데는 부모의 도움이 절대 필요하다. 이처럼 부모가 유아들에게 해 주어야 하는 이러한 교육적 기능은 부모의 자녀에 대한 의무를 설한 《육방예경(六方禮經)》에서도 찾아볼 수 있다(이정덕, 1992).

가정에서 부모가 유아에게 불교를 자연스럽게 접할 수 있게 하는 구체적인 방법은 Bushnell의 유아종교교육 방법에서 찾을 수 있다. 우선은 부모 자신이 진정한 참 불교인이 되어 유아를 교육하는 것으로 자비와 인내, 부처님의 말씀을 행동으로 몸소 실천하는 것이 유아들에게 본보기가 되어 교육되는 방법이다. 또한 유아는 구체적인 체험을 통하여 진정한 신앙을 학습하므로 부모는 일상생활을 통한 사랑과 경험, 인내와 참여, 자녀와 함께 하는 공동신앙 경험을 제공해야 한다. 이에 근거하여 가정에서 실시할 수 있는 구체적인 불교 유아교육방법을 제시하면 첫째, 부모는 유아들이 어린시절부터 가족들과 함께 정기적으로 법회에 참여하여 불교와 접할 수 있는 기회를 마련해 주어야 한다. 이 과정에서 불교를 자연스럽게 받아들일 수 있는 경험이 중요하다. 그리고 사찰에서 실시하는 불교 행사에 가족이 동참하고, 사찰에서 준비한 여러 활동에 직접 참여하여 즐거움을 느끼도록 배려해 준다. 둘째, Gully는 “가정에서 종교를 지도하는 방법은 가족을 통해서 종교의식을 지키는 것”이라고 주장하였다. 이러한 원리를 원용해 보면, 가정에도 작은 불단(佛壇)을 설치하여 부모들이 조석예불(朝夕禮佛)을 실시하여 유아들에게 좋은 경험을 제공하여

주는 것이다. 유아들과 함께 예불을 드릴 때는 자신뿐만 아니라 친구나 친척, 이웃들의 안녕을 위해 함께 기도할 수 있도록 유도한다면, 가정은 부처님의 진리를 실천하는 장으로 거듭날 것이고, 부모와 유아 모두가 생활화 될 수 있다. 이와 더불어 식사 시간에도 음식이 주어질 때까지 수고하신 모든 분들에게 감사를 드리는 것은 다른 사람들을 도와줄 수 있는 '자리이타'를 실천할 수 있도록 유도하는 방법도 있다. 셋째, 현재 젊은 대부분의 부모들은 맛별이가 보편화되면서 자녀와 함께 할 수 있는 시간이 드물다. 따라서 부모와 유아가 종교적 경험을 공유할 수 있는 시간을 갖는 활동을 계획하는 것이 필요하다. 자녀들이 잠자리에 드는 시간에 부처님과 관련된 동화를 들려주는 것이 좋다. 특히 부처님의 전생담을 담은 자타키는 유아교육적으로도 그 의의를 이미 인정받은 바, 이러한 동화를 유아들에게 들려준다면, 쉽게 불교교리에 친숙하게 될 것이다. 또한 주말이나 휴일을 이용하여 자녀와 함께 사찰의 법회에 참여하는 것도 효과적인 종교교육이 될 수 있으며, 불교유아를 양성할 수 있는 좋은 기회가 될 것이다. 더불어 휴가기간 중 부모와 자녀가 함께 우리의 일이 담겨 있는 불교문화유적을 탐사하거나 수련회에 함께 참여하는 것도 좋다. 자연에 접해 있는 사찰이라면 심신의 휴식을 도울 수 있으며, 그러한 유적에 대해 함께 알아보고 공부한다면 부모와 자녀 모두에게 종교적으로 성장할 수 있는 좋은 기회가 될 것이다. 가정에서의 불교 유아교육은 무엇보다도 부모가 유아의 자연스러운 불교적 모방과 참여를 유도할 수 있는 교육방법이 중요하다. 또한 불교 유아교육 기관에서의 교육 활동은 부모와의 상호협조를 통할 때 가장 효과적으로 이루어진다. 결과적으로, 불교 유아교육에서 부모 변인이 중요한 이유는 유아교육이 형식적인 교육과정보다는 잠재적인 교육과정이 더 많은 영향력을 미치기 때문이다.

2) 유아교육기관에서 불교 유아교육

‘불교 유아교육(Early childhood Education on Buddhism)’은 불교와 유아교육이 통합적으로 조화된 실천 학문의 범주에 속한다. 다시 말해서 불교 유아교육은 과학(유아교육)과 신앙(불교)이라는 별개의 범주를 합리적으로 통합함으로써 양자를 상호 보완하는 새로운 유아교육분야이다(황옥자, 1994). 불교 유아교육은 교육의 한 분야이지만, 불교적 세계관에 입각하여 몸과 마음을 바르게 닦고 참된 진리를 깨달아서 그 깨달음을 실천하는 자주적 인간으로 성장·발전하도록 조력하는 교육과정의 총체라고 할 수 있다. 불교 유아교육기관은 유아들에게 종교적 심성을 기를 수 있는 가장 바람직한 교육의 장이다. 물론 일반 유아교육 과정에 불타의 가르침을 조화롭게 병행, 삽입하여야 한다는 점에서 시간과 지도 방법상의 어려움은 있지만 유아기의 종교교육이란, 구체적 사상이나 내용상의 암기가 아닌 유아들이 자연스러운 교육적 환경 속에서 불교적인 분위기와 경험을 제공받을 수 있는 과정이라는 것을 인식할 필요가 있다. 김진자(1996)는 불교유치원의 환경요인으로서 불교적 요인이 포함된 교육계획안과 불교 명절을 중심으로 한 연간행사, 불교적 색채를 띤 실내·외 환경구성, 불교적 교재·교구의 실태를 파악하여 제시하였다. 첫째, 불교 유아교육을 위해서는 각 유아교육기관에 불교를 자연스럽게 접할 수 있는 물리적 환경 구성이 이루어져야 한다. 예를 들어 실내에 부처님이나 아기 부처님상을 비치하거나 불상 사진을 걸어두고 관음상이나 연꽃, 아기코끼리, 만(卍)자 장식 등 불교 소품을 갖고 유아교육기관 실내를 장식하는 것도 방법이며, 연등이나 소형 연등 모빌을 비치하는 것도 필요하다. 환경판도 불교적 색채를 가미하여 간단한 범구절이나 교법, 각종 불교관련 화보로 구성한다면 유아들이 자연스럽게 불교에 친근해질 수 있을 것이다. 둘째, 일일 및 주간 교육계획안에 불교적 프로그램을 포함시켜 유아교육기관에서 행하는 어린이법회 예식, 매일 3분 입정(入定), 인

사방법으로서 친구들끼리의 합장, 찬불가, 중식·간식 때 공양게송, 불교적 정서 함양을 위한 다도 실습, 요가수업 등을 비롯하여 육바라밀 실천 문이나 예불문 독경 등을 활동으로 수행한다. 이러한 불교와 관련 내용들은 기관의 상황에 따라 독자적으로 기존의 프로그램에 삽입하여 융통성 있게 진행되어야 한다. 셋째, 불교 명절을 활용한 구체적인 활동을 경험하는 것으로 음력 4월 석가탄신일 행사에는 관불식이나 반야잔치, 연등만들기, 제등행렬, 촛불의식, 꽃공양, 탑돌이, 부처님 일대기 비디오 상영 등의 교육활동이 이루어질 수 있으며, 음력 12월의 성도제일 행사, 우란분절이나 백중 행사, 음력 2월의 열반일 행사 등을 비롯하여 삼진날 행사나 동지 팔죽제 등도 포함될 수 있다. 넷째, 불교적 색채가 가미된 교재 및 교구들은 각 영역별로 제작·배치하여 유아들이 자연스러운 교육과정 속에서 종교를 인식할 수 있는 방법도 필요하다. 예를 들어, 여러 가지 불구를 이용하여 교육 활동을 진행하거나 (목탁으로 출발신호 보내기, 염주알이나 연꽃 이용, 죽비, 종 등을 활용한 음악활동 등), 탑이나 부처님 상 등을 만들거나 그리는 표현 활동, 일반 노래의 찬불가식 개사(改詞)와 율동 등을 경험하는 활동을 제공한다. 그러나 무엇보다도 불교 유아교육기관은 불교교육의 실천의 장이 되기 위해서는 교사의 역할이 중요하다. 즉 교사는 자신이 믿고 의지하는 신에게 확신이 있어야 하며 교사는 종교적 모범 행동을 통하여 유아에게 본보기가 되어야 하며 종교적 다양한 지식으로 종교인으로서의 생활을 가르칠 수 있어야 한다. 유아들은 불교 유아교육기관을 통하여 심신을 갖춘 교사를 대하게 되고, 이러한 교사의 불교적 소양은 유아들에게 자연스러운 모델링으로 작용하게 될 것이다. 교사의 종교적 심성이 유아들에게 자연스럽게 내재화되기 위해서는 자신의 구도는 물론 유아의 발달 단계에 맞게 부처님의 경전을 재구성하여 현장에서 지도할 수 있도록 끊임없이 연구해 나간다면 유아들의 전인 발달에 커다란 영향을 줄 수 있다.

3) 사찰에서 불교 유아교육

불교계에서는 사찰과 포교당 부설 유치원과 어린이집이 점차 늘어나면서 미래 불교인을 양성하기 위한 불교 유아교육의 중요성이 강조되고 있다.

사찰을 통한 불교 유아교육은 포교적인 차원에서 중요하다. 불교 유아교육은 유아에게 불교를 가르친다는 의미뿐만 아니라 불교적 이념을 토대로 적극적인 교육활동도 함께 수반되기 때문에 불교인의 확산이라는 포교차원에서 효과가 크다. 따라서 사찰을 통한 불교 유아교육 방법을 살펴보면 첫째, 사찰에서 불교 유아교육을 실천할 수 있는 가장 용이한 방법은 정기 법회를 통해서이다. 사찰의 사명은 신도들에게 불타의 교법을 널리 전하고 진리를 깨달아 그 진리를 실현하게 하고 모든 중생의 이익과 행복을 추구하며 모든 중생을 구제하는 것이다. 현재 모든 사찰에서는 초하루와 보름 재일의 음력에 의한 법회를 유지하고 있다. 따라서 유아들은 부모들을 따라 자연스럽게 법회에 참여하는 과정을 통해 불교를 접할 수 있고, 불교에 대한 깊은 신심을 자극받게 될 것이다. 어린이를 위해 기존의 법회를 효율적으로 운영하기 위해서는 유아들을 격리하지 않고 성인의 법회의식에 함께 참여할 수 있는 기회를 제공하는 것이다. 그리고 유아들의 흥미를 위해 가끔 가족 단위의 법회 프로그램을 계획하여 참여를 유도한다.

둘째, 유아를 위한 법회를 실천한다. 어린이 법회에는 스님의 알기 쉬운 설법 강연을 비롯하여 찬불가·율동·예식절차 지도, 수계식, 발우공양, 근로 정신 함양을 위한 청소운력 지도, 스님과 함께 등산하기, 《반야심경》 등을 중심으로 독경대회, 찬불가대회, 그림대회, 동시 짓기, 신앙발표회, 촛불제 행사, 불교교리나 불교성지와 관련된 시청각 교육, 유아를 위한 미술 공예활동 지도 등이 포함될 수 있다. 사찰에서의 활동 경험을 통하여 유아들이 즐거움을 느낀다는 것은 장래 이들이 건전한 불교인으

로 커 나가는 데 무엇보다 중요한 요소이다. 이러한 의미에서 어린이 법회는 불교유아교육을 위한 좋은 실천 방법이라고 할 수 있다.

셋째, 방학을 이용한 어린이 불교학교나 수련회 등을 마련하는 것도 불교유아교육을 실천할 수 있는 좋은 방법이다. 이때 참여 대상은 모든 유아들이지만 우선은 각 사찰의 신도 자녀부터 포교하는 데 중점을 두는 것이 좋다. 어린이 불교학교의 진행 내용은 어린이 법회와 비슷하지만, 유아들이 가정을 떠나 사찰에 머물면서 종교적 심성을 쌓아간다는 것이 다르다. 따라서 어린이 불교학교에서는 불교교리 함양을 위해 사찰에서 실시할 수 있는 몇 가지 효율적 프로그램을 활용할 수 있다. 우선 참선을 통한 인성(심성)개발이 있다. 이러한 심성개발 프로그램은 보는 것과 듣는 것이 많아져서 갈수록 산만해지는 어린이 마음을 고요히 한 곳으로 모으는 집중력을 길러 주면서 마음의 안정과 고요를 얻게 하여 자신을 돌아볼 수 있는 지혜와 인생을 바르게 살아갈 수 있는 가치관을 심어줄 수 있다. 다음으로 수련을 통한 극기(고행) 훈련이 있다. 한 자녀 가정이 늘어나고 과잉보호 등 그에 따른 부작용이 사회적 문제로 부각되고 있는 현재, 어린이들은 사찰에 와서 수련을 통하여 적응력과 인내력, 강인성과 독립심을 기를 수 있을 것이며, 궁극적으로는 가정과 부모님의 소중함을 일깨울 수 있을 것이다.

본 연구에서 불교의 사상에 근거한 생명사상을 기초로 유아교육기관에서 실시할 수 있는 교육내용과 방법을 살펴보면 종합해 볼 때 불교유아교육은 사찰 내적으로 뿐만 아니라 외적으로 지역사회에 대한 기여이며 불교의 사회적 영향력을 증대시키는 발전적 의미를 지닌다. 따라서 불교 유아교육의 양적·질적 성장은 불교의 포교 및 교화라는 좁은 의미에서보다는 한국 전통의 맥을 잇고 있는 것이 불교문화라 할 때 우리 문화와 불교문화는 결코 분리될 수 없다. 따라서 불교 유아교육은 단순한 종교적 차원의 교육을 넘어서 우리 문화 유산을 계승·발전시킨다는 적

극적인 개념으로 해석되어야 한다.

참고문헌

- 김명숙, 〈불교 유치원 교육활동 모델〉, 동국대학교 교육대학원 석사학위 논문, 1997.
- 김승환, 〈불교의 아동교육사상 연구〉, 국민대학교 교육대학원 석사학위 논문, 1990.
- 권은주, 〈불교가 한국 전통 아동교육에 미친 영향〉, 숙명여자대학교 대학원 석사학위 논문, 1989.
- 박선영, 〈불교적 유아·아동 교육의 방법적 원리〉, 《한국불교학회》 21호, 한국불교학회, 1996, pp.33~60.
- 백경임, 〈불교가정 아동의 부처님 개념 사고발달과 인지발달 및 내외통제성과의 관계〉, 경희대학교 박사학위 논문, 1992.
- 신지영, 〈불교의 생명사상에 나타난 유아교육원리〉, 부산대학교 석사학위 논문, 1999.
- 조영자, 〈불교 유치원의 유아놀이에 영향을 미치는 요인에 관한 연구〉, 동국대학교 석사학위 논문, 1996.



만해학 심포지엄(1)

만해의 정치 · 사회사상

- 한용운의 정치사상에 관한 연구/윤세원
- 사회진화론과 만해의 사회사상/유승무
- 만해 한용운의 불교적 ‘노마돌로지’에 나타난 근대성과 탈근대성/장시기
- 만해 한용운 선사의 민족정신에 대하여/전보삼

한용운의 정치사상에 관한 연구

— 자유관을 중심으로 —

윤세원(인천전문대학 교수)

1. 들어가는 말

조지훈(趙芝薰)은 “혁명가와 선승과 시인의 일체화 — 이것이 한용운 선생의 진면목이요, 선생이 지닌 바 이 세 가지의 성격은 마치 정삼각형과 같아서 어느 것이나 다른 양자를 저변(底邊)으로 한 정점을 이루었으니 그것들은 각기 독립한 면에서도 후세의 전범”¹⁾이 되었다고 평가하였다. 또한 김우창(金禹昌)은 한용운은 “종교가이며 혁명가이며 시인이었다. 어떤 때는 종교가, 어떤 때는 혁명가, 어떤 때는 시인이 아니라, 그는 어느 때나 이 모든 것이기를 원했다.”²⁾고 지적하였고, 조동일은 “한용운에게서 불교는 불교로만 존재하는 것이 아니고, 민족운동은 민족운동으

1) 조지훈, 〈한용운론—한국의 민족주의자〉, 《사조(思潮)》 1권 5호, 1958, p.10.

2) 김우창, 〈궁핍한 시대의 시인〉, 《문학사상》 통권 4호, 1973. 1, p.56.

로서만 존재하는 것이 아니며, 문학은 문학으로서만 존재하는 것이 아니다. 이 셋은 서로 별개의 것이면서 하나이고, 하나로서의 일관성, 새로움, 창조력을 가지고 있는 것 같다. 이 점을 밝히는 것이 한용운 이해의 핵심적인 과제”³⁾라고 지적하고 있다. 이렇게 만해의 관련 영역은 다양한 범주들에 걸쳐 있고, 이 다양한 범주들은 모두 긴밀한 내적 일관성을 유지하고 있기 때문에 그는 전일성을 추구한 전인지향의 인간으로 평가된다.⁴⁾

한용운에 대한 종래의 연구는 그의 문학과 관련된 연구가 주축을 이루어 왔고, 사상적 접근은 연구자의 성향에 따라 민족주의사상·자주독립사상·정치사회사상·불교사상이라는 범주로 그 연구성과가 축적되어 왔다. 그러나 그의 사회사상 혹은 정치사상에 대한 연구 성과의 축적은 여타 부분에 대한 연구성과의 양적 축적에 비하여 매우 미미한 것으로 생각된다.⁵⁾ 특히 그의 공동체에 대한 사유를 정치사상적 측면에서 해석해 보고자 하는 시도는 매우 일천한데 그 이유는 아마도 불교에 대한 오해 내지 선입견⁶⁾과 그가 승려라는 사실이 복합적으로 작용한 것으로 사료된다.

3) 조동일, 〈한용운〉, 《한국문학사상사 시론》, 지식산업사, 1978, p.344.

4) 이선이, 《만해시의 생명사상 연구》, 월인, 2001, p.11.

5) 참고로 한용운의 사상을 정치·사회사상적 측면을 연구한 학위논문으로는 이양순, 〈한용운의 사회사상에 관한 일 연구〉, 이화여대 석사학위논문, 1978; 임경택, 〈한국독립운동가의 정치사상〉, 고려대 석사학위논문, 1980; 손창대, 〈한용운의 자유사상에 관한 연구〉, 건국대 석사학위논문, 1981; 김정철, 〈한용운의 독립사상 연구〉, 경희대 석사학위 논문, 1985; 이상철, 〈한용운의 사회사상에 관한 일 고찰〉, 서울대 석사학위 논문, 1983 정도가 있다.

6) 불교에는 국가와 사회라는 개념 자체가 없다는 주장들을 통칭한 것임. 이에 대한 좀더 자세한 논의는 윤세원, 〈법(法, dhamma)의 사회성과 중도(中道)의 정치윤리적 성격〉, 가산이재관스님화갑기념논총, 《한국불교문화사상사》 권하, 논총간행위원회, 1992, pp.924~941을 참조.

그의 정치사상에 관한 연구를 시도함에는 두 가지의 어려움이 예측되고, 이 어려움의 극복이 바로 그의 정치사상에 대한 연구 그 자체가 될 수 있을 것으로 생각된다. 첫번째의 어려움은 자료의 문제이다. 정치사상의 연구는 대개 연구대상 인물이 남긴 저술과 문헌의 분석을 통하여 이루어지는데 만해는 자신의 정치적 사유를 체계화시킨 관련 저술을 남기지 않았다. 필자는 이 난점을 극복하기 위하여 그의 《조선불교유신론》과 〈조선독립의 서〉⁷⁾를 주된 텍스트로 하고, 이 문헌들에 대한 기존 연구성과와 자유사상이 내포된 일련의 다른 문헌들 그리고 시, 한시 등 문학에 반영된 그의 자유사상과 이에 대한 연구성과들을 보조자료로 하여 그의 정치적 사유를 해석해 보고자 한다.

두번째의 난점은 정치사상을 어떻게 정의하는가의 문제이다. “정치사상은 이성을 무기로 삼고 올바른 정치가 어떤 것인지를 고뇌하는 분야”⁸⁾이기 때문에, 정치사상을 전개함에는 ‘올바른 정치’의 개념⁹⁾과 사상가의 시대정신이 매우 중요한 요소가 된다. 따라서 정치사상은 역사와 불가분의 관계가 있으며, 사상가 자신이 설정한 ‘올바른’ 기준을 근거로 정치적 현실의 실상을 파헤치고 그 현실에 의미를 제시해 주는 기능을 한다. 따라서 정치사상은 정치적 현실의 의미나 정치가 지향해야 할 바를 제시함으로써 그 정치적 현실을 변형시키기도 한다.¹⁰⁾

7) 이 문헌은 여러 가지 이름으로 불리는데, 명칭과 그 연유에 대해서는 김상현, 〈한용운의 독립사상〉, 《한용운사상연구》 2, 민족사, 1981, p.99의 각주 2)를 참조.

8) M. Forsyth And M. Keens-Soper ed., 부남철 역, 《서양정치사상입문》, 한울아카데미, 1993, p.10.

9) 정치가 무엇이며, 정치현상이란 다른 현상들과 어떻게 다른가라는 질문에 대한 대답은 매우 다양하지만, 본고에서는 정치의 개념을 ‘주어진 경계 내에서, 특정 인물이 행사하는 힘의 뒷받침을 받는 공동규칙 밑에서의 공존생활’이라고 하는 정의를 따른다. 이 경우 공존생활이 허위의식이나 가짜가 아니기 위해서는 공동규칙에 의거하여 만들어지는 공존질서가 적어도 “인간의 본성을 위해하지 않는” 것이어야 한다. 문승익, 《정치와 주체》, 중앙대 출판국, 1984, pp.21~22 참조.

한용운은 정치적인 상황이 아니라 오히려 반정치적이고 정치 파괴적인 시대를 살았다. 필자는 그가 설정한 ‘올바른’ 정치의 기준은 자유였다고 보고, 여기에는 식민지 상황을 보는 그의 시대정신과 불교정신이 반영된 것이라고 생각한다. 본고에서는 이 자유개념을 토대로 반정치적인 정치현실의 실상을 파헤치고 조선민중들에게 식민지의 의미를 정확히 인식시켜서, 식민지라는 정치 파괴적 현실을 자주독립이라는 정상적 상황으로 바꾸려 한 그의 제반행위를 도출시킨 그의 사유체계와 이론을 그의 정치사상으로 보고자 한다. 이러한 입장에서 본다면, 그의 독립사상, 자주사상, 진보사상, 평등사상, 평화사상 등이 모두 정치사상의 구성요소가 된다고 할 수 있다.

인류의 정치사에는 무수한 정치사상가들이 있어 왔고, 그들이 개진한 정치사상 또한 사상가의 숫자만큼 다양하지만, 이들에게 한가지 공통되는 것은 한결같이 인간본성의 존재와 그 내용을 나름대로 가정한다는 점이다. 만약 인간이 어떤 본성을 갖고 태어나는 존재라면, 현실적 정치질서로서의 공존방법은 인간본성을 위해하지 않고 함양할 수 있는 경우도 있고 그렇지 못할 경우도 있을 수 있을 것이다.¹¹⁾

여기서 우리는 인간의 본성에 관한 가정, 그 본성을 위해하지 않는 정치질서의 수립을 위한 가치 등이 정치사상의 매우 중요한 요소라는 사실을 알 수 있다. “그 시대를 대변하는 인간”¹²⁾이었던 한용운에게 식민지라는 상황은 공존질서, 즉 국가로서의 정상성이 파괴된 상태이기 때문에 인간(조선민중)의 본성을 위해하는 상황이고, 식민지적 정치질서는 가짜 공존질서일 수밖에 없기 때문에 인간의 근원적 존재양식을 대변하는 가치

10) George H. Sabine, 성유보·차남희 역, 《정치사상사 1》, 한길사, 1991, p.24.

11) 이러한 논의에 관한 좀더 자세한 내용은 문승익, 앞의 책, ‘제1장 정치에 관하여’를 참조.

12) 윤석성, 《한용운 시의 비평적 연구》, 열린불교, 1991, p.24.

인 자유의 박탈로 나타난다고 인식한 것이다.

본고는 먼저 만해 한용운 사상의 토대로 적시되는 자유 개념의 성격을 규명해 보고자 한다. 그는 “자유의 바탕 위에서 새로운 시대정신과 가치를 찾아나간 전인적 선구자”¹³⁾였고, 문학적으로도 “자유의지의 화신”으로 평가된다.¹⁴⁾ 본원적 자유의지에 대한 근원적 자각 위에 구축된 것이 그의 자유개념이라면, 여기서 우리는 불가피하게 이러한 평가를 가능케 한 그의 인간관과 그가 천명한 “만유의 생명”¹⁵⁾인 자유의 근거인 근원적 자각이란 무엇을 말하는 것인지를 반문하지 않을 수 없게 된다. 필자는 한용운의 인간관을 불교적 인간관으로 가정하고, 그의 자유는 이 인간관의 논리적 연장선상에 있는 불교적 개념이라는 사실을 확인하는 방법으로 본 연구를 진행하고자 한다. 그리고 그것이 어떻게 독립운동·종교운동·사회운동·저술활동 등 다양한 그의 활동 영역을 일관하는 논리적 근거가 되었고, 정치적 가치로서의 자유로 승화될 수 있었는지에 대한 논리적 구조를 밝히는 데 그 주안점을 두고자 한다.

2. 불교적 자유의 기본구조

유교적 서당교육을 받아왔던 한용운은 불교에 귀의함으로써 세계관을 혁신하고 확장하는 계기를 접하게 되었기 때문에 만해의 사상 형성에 있어서 만해다움의 출발점은 출가로 인한 불교와의 만남이라고 할 수 있다. 출가 이후 한용운은 경전공부와 참선수행을 통하여 불교적인 세계관과 인간관의 체내화 과정을 거친다. 이 과정에서 그는 불교의 최종 목표

13) 이선이, 앞의 책, p.11.

14) 윤석성, 앞의 책, p.166.

15) <조선불교유신론>, 《한용운전집》 2, 신구문화사, 1973, p.45. 이하는 <전집>으로 표기함.

인 해탈을 자유라는 개념으로 구체화하고, 핵심 가치화한 것으로 보인다. 그는 자신이 불교를 신앙하는 이유도 바로 이 자유, 즉 “불교의 신앙은 다른 데 비하여 예측적이지 않음”¹⁶⁾을 들고 있다. 그는 불교의 자유정신을 심리적 혹은 내면적 차원으로만 제한되는 것이 아니라 그 외연과 적용범위가 정치·사회적 측면으로까지 확장될 수 있는 것임을 실천적으로 보여주었다.

그러나 한용운의 이러한 자각과는 달리 구한말의 불교계는 심산유곡에서 속세와 절연한 출세간적 은둔의 세계에 빠져 중생구제라는 자비실천을 뒤로 한 채 물역사와 탈사회의 폐쇄된 공간으로 남아 있었다. 그에 있어서 불교계의 이러한 모습은 불교의 참모습이 아니었다. 따라서 불교의 본질적 가르침과 유리되어 있는 불교계의 현실을 타파하기 위한 그의 방책이라고 할 수 있는 <조선불교유신론>에서 그는 불교에 내재되어 있는 비불교적인 요소를 척결하는 것이 불교를 유신하는 일이라는 논지를 전개하면서, 유신은 잘못된 현상의 파괴로부터 시작된다고 하였다.¹⁷⁾

그의 <조선불교유신론>은 의미론적으로 볼 때, 불교의 본질적 목표인 자유정신을 일깨우고 회복하려는 몸부림이었다고 생각된다. 한용운의 불교사상에 대한 기존의 연구는 <조선불교유신론>, 《불교대전》, 《심현담주해》, 《님의 침묵》 등에 나타난 세계관을 중심으로 유마사상,¹⁸⁾ 공사상,¹⁹⁾ 화엄사상²⁰⁾ 혹은 중관사상²¹⁾ 등의 범주로 규정되어 왔다.

16) <내가 믿는 불교>, 《전집》 2, p.288.

17) <조선불교유신론>, 《전집》 2, p.46.

18) 유동근, <만해거사 한용운면영>, 《해성》, 1931, 8; 송재갑, <만해의 불교사상과 시세계>, 동국대 석사학위논문, 1977; 김홍규, <님의 소재와 진정한 역사>, 《창작과 비평》, 1979, 6.

19) 박노준·인권환 공저, 《한용운 연구》, 통문관, 1960; 신동문, <님의 언어, 저항의 언어>, 《한국의 인간상》, 신구문화사, 1976; 김학동, <만해 한용운론>, 《한국근대시인 연

필자는 한용운의 특정한 불교사상이 아니라 불교의 원형질이라고 할 수 있는 깨달음(覺)을 자유개념의 원천으로 보고, 그의 자유관의 성격을 규명해 보려고 한다. 이러한 시도는 연기(緣起)의 원리가 깨달음의 내용, 즉 진리이며 불교의 모든 사상과 실천체계의 밑바탕으로서, 기타 교설은 모두 이 원리에 직간접으로 근거를 두고 있다는 사실과 대승불교의 교리를 비롯한 후세 불교사상의 발전도 대체로 이 원리의 확장²²⁾이라는 논리를 타당성의 근거로 삼고자 한다.

1) 존재의법칙

인간이 외적인 힘에 의존하지 않고 스스로의 수행을 통하여 인간의 한계를 초월하여 인천(人天)의 구속으로부터 벗어날 수 있다고 하는 독특한 사고가 인도인들에게는 보편화되어 있었다. 그리고 그들은 이러한 인천의 구속으로부터 벗어난 사람에게 Buddha(覺者) 혹은 Jina(勝利者)라는 칭호를 붙였다.

불교의 근본 문제의식인 고(苦)로부터 해방이라는 과제는 그 성격상 존재 일반에 대한 명료하고도 본질적인 인식과 맞물려 있는 것이다. 따라서 고로부터 해방의 길은 '대체 이 세상과 이 세상 안에 존재하는 모든 것들은 어떻게 해서 존재하는 것일까' 라는 존재 일반에 대한 질문에 대답이 이루어진 이후에야 찾아질 수 있는 성격을 가진 것이다. 이 질문에 대

구 1), 일조각, 1974; 고은, <한용운론서설>, 《불광》, 1078, 3; 문덕수, <님의 침묵/한용운론>, 《한국현대사론》, 이우출판사, 1978; 임성조, <만해시에 나타난 공의식의 양상>, 연세대 석사학위논문, 1985.

20) 김재영, <한용운 화엄사상의 실천적 전개>, 동국대 석사학위논문, 1980; 전보삼, <한용운의 화엄사상연구>, 한양대 석사학위논문, 1983.

21) 김홍규, <님의 소재와 진정한 역사>, 《문학과 역사적 인간》, 창작과비평사, 1980.

22) 호진(浩鎭), <원시부파불교사상>, 《승가(僧伽)》 제2호, 중앙승가대학, 1985, pp.20~21 참조.

한 고타마의 대답은 연기법이다. 고타마 싯다르타가 붓다라고 불리는 성자가 된 것은 모든 존재들이 연기하고 있다는 사실을 깨달음에 의해서이고,²³⁾ 연기에 대한 깨달음의 다른 표현인 정각(正覺)을 원천으로 하여 불교라는 종교의 모든 것이 흘러나온 것이다.²⁴⁾

연기(緣起)라는 말의 팔리어 어원은 paticcasamuppāda이다. paticca(연해서, 말미암아, 이유로)라는 말과 sam(함께) upāda(일어나는 것)라는 말의 복합어로서 불교 이전의 문헌에는 등장하지 않는 불교 고유의 용어이며, ‘조건적 발생’이라고 해석한다.²⁵⁾ 연기는 일체의 존재를 ‘말미암아(緣) 함께 일어나는 것(起)’으로 보는 현상계의 존재방식 혹은 존재가 존재로서 존재하는 법칙을 말하는 것이다. 세상이 연기하고 있다는 사실을 안다는 것은 깨달음 그 자체이고, 깨달음을 향하는 과정에서는 존재의 참모습에 접근할 수 있는 사유나 관찰의 방식 또는 인식의 방법이라고 할 수 있다.

연기는 이 세상과 그 속에 존재하는 모든 것은 어떤 선행하는 조건이나 원인에 의해서 존재하는 결과로 파악하는 것이고, 또 모든 존재가 그렇다고 보는 것이다. 따라서 연기는 모든 존재를 원인과 결과의 법칙에 따라 상호 의존과 관계성에 의해 생성 혹은 소멸하는 것이며, 또 그러한 과정으로 파악하는 “존재의 법칙”²⁶⁾이라고 할 수 있다. 연기는 존재의 보편적인 속성과 존재방식을 일컫는 술어이면서, 동시에 모든 존재가 ‘그렇게 존재한다’는 사실을 알 수 있게 해주는 인식의 틀로서 기능한다. 세상에

23) 소부 경전, 《자설경(自說經)》 1,1(南傳藏 제23권, p.86)에 나오는 다음과 같은 표현에서 이러한 사실을 확인할 수 있다. “일구월십 사유하던 성자에게 모든 존재가 밝혀진 그 날 그의 의혹은 씻은 듯이 사라졌다. 연기의 도리를 알았으므로.”

24) 增谷文雄, 《阿含經典》第1卷, 東京: 筑摩書房, 1983, p.82.

25) 전재성, 《초기불교의 연기사상》, 한국불교알리성전협회, 1999, p.72.

26) 增谷文雄, 앞의 책, p.81.

존재하는 모든 것들은 그것을 존재할 수 있게 해주는 어떤 조건에 의해서 존재하는 것이기 때문에, 그 조건이 변화되거나 소멸되면 그 조건에 의해서 존재한 존재 자체도 변화되거나 사라지게 된다.²⁷⁾

이 가르침은 일체존재의 유무와 발생 및 소멸에 관한 붓다의 공식으로서 모든 존재가 상호의존 혹은 상호 간의 존재조건이 되는 존재의 참모습을 가르치는 것이다. 모든 존재는 고립, 독존 혹은 영원히 변하지 않는 실체가 있는 것이 아니라 유동하는 과정에 있는 것임을 알려주는 것이다. 또한 일체의 존재들이 시공간적인 관계성의 법칙, 상의성의 법칙, 원인 결과의 법칙에 의하여 존재할 수 있다는 의미를 함유하고 있는 것이다.²⁸⁾ 연기의 원리는 붓다가 깨달은 법이고 진리이며, 바로 붓다 자신인 것이다.²⁹⁾

연기는 만들어진 이론이나 특정한 목적을 정당화시키기 위하여 고안

27) 《잡아함경(雜阿含經)》 10, 262(大正藏, 제2권, p.67上); 《상응부 경전(相應部 經典)》, 22, 21, 19(南傳藏, 제13권, p.40)에서는 이 연기라는 존재의 법칙을 다음과 같은 정형화된 공식으로 표현하고 있다.

“此有故彼有(이것이 있음으로 말미암아 저것이 있고), 此生故彼生(이것이 생김으로 말미암아 저것이 생긴다), 此無故彼無(이것이 없음으로 말미암아 저것이 없고), 此滅故彼滅(이것이 멸함으로 말미암아 저것이 멸한다).”

28) 미당 서정주는 1947년 1월 9일자 <경향신문>에 발표한 <국화 옆에서>라는 시에서 “한 송이의 국화꽃을 피우기 위해 봄부터 소쩍새는 그렇게 울었나 보다, 한 송이의 국화꽃을 피우기 위해 천둥은 먹구름 속에서 또 그렇게 울었나 보다.”라고 했는데, 필자의 생각으로는 이 표현은 연기론에 내재된 인과관계를 문학적으로 표현하고 있는 것으로 보인다. ‘봄부터 초가을’, ‘여름부터 초가을’까지의 시간적 간격을 흐름의 관계성으로 파악하고, ‘소쩍새의 울음과 국화꽃 피우기’, ‘천둥소리와 국화꽃 피우기’ 사이에 인과관계가 있다고 하는 인식은 바로 연기적 사유의 문학적 표현이 아닌가 한다.

29) 붓다의 붓다됨은 바로 모든 현상과 존재가 연기하고 있다는 사실의 깨달음에 있는 것임을 《상응부 경전》(南傳藏 제14권, p.194)에서는 “법을 보는 자 나(佛)를 보고, 나를 보는 자 법을 본다.”라고 했고, 《중아함경》(大正藏 제1권, p.467上)에서는 “若見緣起便見法 若見法便見緣起”라고 했다. 이러한 표현들에서 우리는 붓다의 붓다됨은 법의 깨달음에 있고, 이 법의 내용이 연기라는 사실을 다시 확인할 수 있다.

된 견해가 아니라, 존재에 대한 모든 편견과 선입견이 배제된 있는 그대로의 사실을 말하고 있는 것이다. 이러한 의미에서 “붓다는 불교라는 특정한 종교의 교의를 가르친 것이 아니라 진리를 있는 그대로 알려주었다.”³⁰⁾고 할 수 있으며, 경전상의 표현도 동일하게 나타난다.³¹⁾

이렇게 연기는 기적이나 계시에 의해서가 아니라 이성의 능력과 편견을 버린 관찰에 의해서 깨달음이 가능한 것이다. 연기는 존재의 최후 근거를 규명하여 그 참된 인식에서 선형적인 요소들을 배제한 것으로 조건 혹은 원인이 없이 우연히 일어나는 현상이나 존재는 없다는 것을 의미한다. 연기는 왜곡된 경험이나 감각에 의존하여 존재를 파악하는 것이 아니라 현상의 본질적 구조를 그대로 보고 아는 것이다. 붓다는 연기를 “세상의 상식을 뒤엎는 심심 미묘한 것이기 때문에 지혜로운 자만이 이해할 수 있을 것”이라고 하였다.³²⁾ 그러나 지혜로운 사람들이 이 가르침을 접했을 경우, 그것은 “쓰러진 것을 일으키는 것처럼, 덮인 것을 드러내는 것처럼, 혹은 어둠 속에 등불을 가져가서 ‘눈이 있는 자 보라’고 말하는 것처럼, 길 잃은 자에게 길을 가르쳐 주는 것처럼”³³⁾ 분명하고 명료한 것이다.

연기는 붓다가 깨달은 진리의 내용일 뿐만 아니라 불교의 모든 사상과 실천체계의 토대이다. 모든 것이 저 혼자 단독으로 생겨나거나 존재할 수 없고, 영구 불변하는 속성을 가진 것도 없으며, 오직 상호관계 속에서만 그것이 가능하다는 이 존재의 법칙은 ‘불교인 증거’³⁴⁾ 혹은 ‘존재의

30) Joseph Goldstein, *The Experience of Insight: A Natural Unfolding*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1985, p.149.

31) 《잡아함경》, 12, 299(大正藏 제2권, p.85中); 《상응부 경전》, 12,20(南傳藏 제13권, p.36)에는 다음과 같이 표현 되어있다. “緣起法者非我所作亦非餘人所作 然彼如來出世及未出世世界常住 彼如來自覺此法成正覺”

32) 《상응부 경전》 6, 1(南傳藏 제12권, p.234).

33) 《상응부 경전》 7, 11(南傳藏 제12권, p.297).

세 가지 속성³⁵⁾이라는 의미를 갖는 삼법인(三法印)으로 요약되고 설명된다.

조건 지워진 모든 것은 영원한 것이 아니다. 그런데 연기적으로 존재하는 이 세상에서 조건 지워지지 않은 것은 아무 것도 없다. 따라서 모든 존재는 무상한(변하는) 것이다. 공간적 개념의 존재에다 시간 개념을 도입시켜 관찰해 보면, 현상계의 모든 존재는 찰나도 멈춤이 없이 변화하고 있기 때문에 그 속에는 불변의 요소라고 할 만한 것이라고는 아무 것도 없다. 이렇게 시간과 공간의 불가분리성 속에서 확인되는 현상계의 참모습을 제행무상(諸行無常)이라고 한다. 무상(Anicca)은 외부세계에 대한 관찰주체의 주관이 만들어 낸 견해나 입장이 아니라 궁극적인 실체가 없는 존재의 참모습을 있는 그대로 보여주는 것이다.

모든 것이 무실체인 현상계 속에서 ‘아(我)’ 혹은 ‘인간(人間)’이라고 예외일 수는 없는 것이다. 인간에게도 불변의 속성이나 궁극적인 실체가 없다는 사실 혹은 무상에는 예외가 없다는 사실을 제법무아(諸法無我)라는 말로 표현한다. 만약 무상에 예외가 있다면 그것은 무상이 아니고, 무상하지 않은 것이 있다면, 연기는 보편적인 존재의 법칙이 될 수 없는 것이다. 그러므로 무아(Anatta) 역시 현재 존재하는 ‘아(我)’가 없다는 뜻이 아니라, 지금 여기에 존재하는 아에도 불변의 궁극적인 실체가 없다는 사실을 말하는 것이다.

궁극적 실체에 관한 불교적 관점은 무(無)의 의미로 말하여지는 경우가 많다. 그러나 깨달음은 존재를 고정된 형상인 ‘있고’ ‘없음’으로 보는 것이 아니라, 순간의 정지도 있을 수 없는 지속적인 운동과 변화가 존재의 근원적 속성이라고 인식하는 것이다. 그것은 전에는 알려져 있지 않았거

34) 水野弘元, 《原始佛教》, 東京: 平樂寺書店, 1972, p.104.

35) H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, London: George Allen & Unwin LTD, 1970, p.43.

나 생각조차 하지 못했던 어떤 것의 발견이며, 당연히 그렇다고 생각해 온 어떤 것이 항상 그런 것이 아니라 사라져 버린다는 사실에 대한 확연한 인식이다.³⁶⁾ 시간과 공간의 동시적 통합 위에서 밝혀진 제행무상은 찰나의 쉽도 없이 유동하고 있는 세계의 참모습과 일치하는 연기적 세계관이며, 무이는 인간에게도 불변의 궁극적 실재가 없음을 확인한 전대미문의 혁명적인 인간관이라고 할 수 있다.

2) 존재의속성으로서의자유

자유란 본질적으로 자기결정의 권리로 인식하는 것이 철학적 자유주의의 입장이고, 이러한 입장은 인간본성이 도덕적이라는 전제 위에서 이루어진 것이기는 하지만 성격상 외적 자유에 국한되는 개념이다.³⁷⁾ 자유란 개인의 의지와 행위와의 관계 사이에 타(他)의 의지가 개입하여 본연의 의지와는 달리 의사를 결정케 하는 강제가 없는 상태를 말한다. 자유를 이렇게 정의할 경우 그 자유는 의지와 행위의 차원에서만 타당성을 갖는다. 그러나 실제로 의지는 의식의 기반 위에서 작용하는 것이기 때문에 의식의 자유가 확보될 때에야 의지의 자유가 실현될 수 있는 것이다. 의식의 차원에서 세뇌나 편견에 기초되지 않고 생명의 잠재적 본성을 활성화할 수 있는 진정한 자유, 즉 주체적 자유가 확보되어 있지 못하면 적어도 논리상으로는 의지의 자유가 불가능한 것이며, 의지의 자유가 없다면 행동의 자유 또한 성립될 수 없는 것이다. 의식의 차원에서 자유는 외적인 문제가 아니라 순수한 내적인 문제이다. 외적 강제가 없는 자기결정을 자유라고 하더라도 결정주체는 결국 마음이 된다. 따라서 아무리

36) Martine Batchelor and Brown Kerry ed., *Buddhism and Ecology*, London: Cassell Publishers LDT, 1992, p.35.

37) Robert N. Beck, *Handbook in Social Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1979, pp.47~65.

외적 강제가 없다고 하더라도 마음의 자유를 확보하지 못하면, 그것은 진정한 자유라고 할 수 없을 것이다.

불교의 근본적인 목표는 인간에게 가해지는 고(苦)로부터의 해방이다. 이 목표는 인간과 세상이 존재하는 존재방식을 확인하는 깨달음을 통해서 달성된다는 점은 이미 언급된 바와 같다. 그러나 고의 성격이 심리적이고 내면적인 것, 즉 내재적 방해물로만 한정된다면 깨달음으로 성취되는 자유는 내적 자유일 수밖에 없지만, 이러한 입장은 명백한 오류라고 생각된다.³⁸⁾ 고의 본질은 ‘자기가 하고자 하는 대로 되지 않는 것’ ‘자기의 희망에 따르지 않는 것’을 총체적으로 지칭하고 있기 때문에 그것은 반드시 생리적 혹은 심리적인 것에만 국한되는 것은 아니다. “타(他)에 종속하는 것은 모두 괴로움이며, 자유(主體性)는 모두 즐거움”³⁹⁾이라면, 고의 범위는 심리적인 부자유는 물론이고 감각적인 고뇌까지를 모두 의미하게 된다. 인간은 내재적 방해물에 의해서건 외재적인 방해물에 의해서건 자유롭지 못하게 붙잡혀 있는 상태이고, 이를 총칭하여 고라고 한 것임을 알 수 있다.

모든 존재에는 불변하는 실체로서의 본질이 없음을 뜻하는 무상(無常)이나 무아(無我)라는 용어는 불교사의 진행과정에서 공(空), 식(識), 심(心), 불성(佛性) 등의 말로 개념화된다. 본질이 없다는 것은 고정될 수가 없는 끝없는 변화와 흐름 그 자체를 이룸이다. 그래서 무상은 현실적 조건에 따라서 무엇으로든지 될 수 있는 가능성을 의미한다는 해석이 가능해지고, 모든 중생은 부처가 될 수 있는 가능성, 즉 불성을 가지고 있

38) 《중야함경》, 《율장》 〈대품〉, 《사분율》 등에 나오는 생고(生苦)·노고(老苦)·병고(病苦)·사고(死苦)·원증회고(怨憎會苦)·애별리고(愛別離苦)·구부득고(求不得苦)·오음성고(五陰盛苦)를 근본 8고라고 한다. 이 근본 8고 중에서도 원증회고·애별리고·구부득고는 사회경제적 조건에서 유래되는 고통이라는 의미가 분명히 내포되어 있다고 필자는 해석한다.

39) 中村 元, 《原始佛教》, 東京: 日本放送協會, 1983, p.66에서 재인용.

다는 논리를 성립시킨다. 그러나 이러한 논리는 세상에 존재하는 비불성적 혹은 반불성적 성향의 문제를 설명할 수 없기 때문에 절반의 진실일 수밖에 없다. 실제로 무아인 인간 본성의 현실적 발현 모습은 주어지는 조건에 따라서 선의 극치인 불성으로도 나타날 수 있고, 악마의 성질로도 나타날 수 있는 것이다. 한용운도 <조선불교유신론>에서 “착한 사람이 되려 하고 악한 사람이 되려 함은 다 내가 스스로 선택하는 데서 생겨나는 생각”⁴⁰⁾이라고 하여 동일한 인식을 보여주고 있고, ‘사원의 위치’를 논하는 부분에서 당시의 승려들을 다른 종교인에 비교하여 “같은 불성을 타고 났고, 같은 육체를 지닌 터에 우리가 모자라는 데 비하여 다른 사람들은 만능에 가깝고”⁴¹⁾라고 하여 현실적으로 주어지는 조건의 중요성을 들고 있다.

인간이 경험하는 내·외적인 구속을 고라고 한다면, 사물이 연기하고 있다는 사실의 깨달음을 통하여 이 구속으로부터 벗어남을 의미하는 해탈은 해방이나 자유라는 말로 환치가 가능한 것이다. 그래서 해탈을 종종 대자유 혹은 절대적 자유라고도 하며, 붓다도 자신을 “인천(人天)의 구속으로부터 벗어난 자” “하늘 나라의 올가미와 인간세계의 올가미, 그 모든 올가미에서 벗어난 자”로 표현했던 것이다.⁴²⁾ 여기서 우리는 고의 극복=고의 존재양식에 대한 깨달음=해탈=자유의 획득이라는 등식이 성립됨을 알 수 있다. 이 때의 자유는 사리(事理)에 대한 명백한 이해에 기초된 본질적 자유를 의미한다. 사리에 대한 명확한 이해 없이는 사리로부터 자유로울 수 없고, 원리에 대한 복종 없이는 고통을 벗어날 수 없는 것이다. 그래서 붓다는 무지에 근거한 일체의 정신적 권위로부터 자

40) <조선불교유신론>, 《전집》 2, p.39.

41) 위의 책, p.63. 한용운은 여기서 조선불교의 피폐 원인을 교육이 없음과 산중에 자리한 사원의 위치라는 현실적으로 주어진 조건에서 찾고 있다.

42) 전채성 역주, 《쌍유타 니카야》 제1권, 한국빠알리성전학회, 1999, p.242.

유로울 것을 가르쳤고, 심지어는 깨달음을 이룬 후에는 자신의 가르침으로부터도 자유롭도록 가르쳤던 것이다.⁴³⁾

이성에 대한 신뢰는 미신과 주술과 무지로부터의 자유와 독립뿐만 아니라 행위의 자유 그리고 정치적 속박, 경제적 궁핍으로부터의 자유를 성취할 수 있는 근거가 되는 것이지만, 이성만으로는 망견과 정열과 선입관에 의하여 왜곡되는 경우가 많기 때문에 그것들로부터 이성의 해방이 자유 성취의 선결조건이 된다. 더구나 진리를 발견하거나 현상을 분석해 본질을 탐구하는 수단으로서의 이성이 사물과 인간과의 관계를 교묘히 다루기 위한 도구로 전락되어 인간에게 가해지는 엄청난 부자유를 합리화한다는 사실은 자유의 조건을 더욱 명백하게 해준다. 한용운의 미신과 주술과 무지로부터의 자유에 관한 인식의 백미는 기독교청년회관에서 행한 ‘신이여 자유를 주소서’가 아닌 ‘신이여, 자유를 받아라’라고 한 자유에 대한 연설이다.⁴⁴⁾

인간의 본성이 가능성의 상태로서 무이라면, 그것의 현실적인 발현 양태는 그 삶의 조건에 따라서 선·악(惡), 비선(非善)·비 악(非惡), 비선악(非善惡)·비비선악(非非善惡) 등 그 어느 것으로도 나타날 수 있다. 그러나 여기서 중요한 것은 현실적인 발현양태가 아니라 변화하려고 하는 속

43) “나의 가르침은 강을 건너면 버려야 하는 뗏목과도 같은 것이다. 비구들이여, 나의 가르침이 아무리 좋은 법이라고 하더라도 강을 건너면 버려야 하는 뗏목과 같은 것이다. 하물며 나쁜 법이야 두말할 나위조차 없는 것이다.”라는 중부 경전의 가르침은 자유문제와 관련하여 매우 의미심장한 것이라 생각한다.

44) <신이여, 자유를 받아라>, <전집> 6, p.363. 한용운의 이 연설의 주요 대목은 다음과 같다. “진정한 자유는 누구에게서 받는 것도 아니고 누구에게 주는 것도 아닙니다. 서양의 모든 철학과 종교는 ‘신이여, 자유를 주소서’ 하고 자유를 구걸합니다. 그러나 자유를 가진 신은 존재하지도 않고 또 존재할 필요도 없습니다. 사람이 부자유할 때 신도 부자유하고 신이 부자유할 때 사람도 부자유합니다. 그러므로 우리는 오히려 스스로가 자유를 지켜야 합니다. 따라서 우리는 ‘신이여, 자유를 받아라’ 하고 나아가야 합니다.”

성이다. 이 속성을 저지하는 것은 억압이요 부자유이며, 반존재적이라는 것임은 분명하다. 여기에 자비라는 연기론적인 윤리관이 개입되면 변화가 불성으로 방향을 잡게 되고, 불성의 실현은 대자유이기 때문에 ‘자유는 만유의 생명’이 되는 것이며, 그것은 온갖 대립과 투쟁의 올라미에서 벗어난 최상의 자유롭고 평화로운 상태이기 때문에 ‘평화는 인생의 행복’이라는 논리가 가능해지는 것이다.⁴⁵⁾

이러한 이유로 한용운에게 자유는 어떤 대가를 치르더라도 지키고 확보해야 하는 가장 소중한 것이 된다.⁴⁶⁾ 그는 일본인으로서의 민적을 거부하였다. 그는 “나는 집도 없고 다른 까닭을 겸하여 민적(民籍)이 없습니다. ‘민적이 없는 자는 인권이 없다. 인권이 없는 너에게 무슨 정조냐’ 하고 능욕하려는 장군이 있었읍니다.”라고 노래하고 있다.⁴⁷⁾ 이는 자유를 상실한 나라는 독립이 없는 나라이고, 독립이 없는 나라의 백성은 민적 없는 사람들이고 민적이 없는 사람은 존재하지 않는 사람이다. 존재하지 않는 자에게 무슨 인권이 있겠느냐는 절규이다. 그래서 이 절규는 <조선독립의 서>에서 언급한 “자유가 없는 사람은 죽은 시체와 같고”라는 구절과 같은 의미이고, 본질적인 가치의 파괴에 대응하는 그의 민적 거부는 뒤따르는 불이익을 잘 알면서도 “자유를 얻기 위하여 생명을 터럭처럼 여기”⁴⁸⁾는 스스로의 실천이었던 것이다.

45) <조선독립의 서>, 《전집》 1, p.354.

46) 위의 책, p.351, 같은 책 p.174에는 한문으로 다음과 같은 설명이 붙은 한시가 있다. 한용운은 옥중에서 어느 날 이웃 방과 통화하다가 간수에게 들켜 두 손을 2분 동안 가법게 묶이었는데 그 때 즉석에서 침묵을 강요하는 일본을 빗대어 다음과 같은 한시를 지었다고 한다. 이 한시 역시 자유의 최고 가치성을 비유적으로 표현한 것이 아닌가 한다.

“雄辯銀兮沈默金(웅변이 은이요 침묵이 금이라면) 此金賣盡自由花(이 금으로 자유의 꽃을 다 사겠다)”

47) <당신을 보았읍니다>, 《전집》 1, p.58.

3. 깨달음의 외연과 한용운의 적용

붓다는 사유와 실천의 합일을 통하여 인간적인 고뇌를 그 근원에까지 철저하게 추적함으로써 보편적인 정신적·심리적 해방의 원리와 체계를 수립하였다. 그것은 인간의 역사적인 해방은 아니었으나, 역사적 해방을 위한 인간의 자세와 태도의 확립에 기여하는 정신적 원리였다.⁴⁹⁾ 또한 연기론의 성격상 그 해방은 정신적·심리적 자유로 안주할 수 없는 것이기 때문에 원리의 왜곡 없이 논리의 외연은 행동적 자유, 즉 정치·경제적 자유에까지 확대된다. 자유가 구체적인 삶의 현장에서 실질적 자유 혹은 정치적 가치로서의 자유에까지 이르기 위해서는 단순한 심리적 혹은 사리달관에서 오는 자유에서 한 걸음 더 나아가 행동적 자유가 되지 않으면 안 되기 때문이다.

만해 한용운은 그의 시대인식에서 나오는 반자유적 상황의 타파를 위하여 사리의 근원적 이해에서 흘러나오는 '만유의 생명'인 자유의 이념을 가장 치열하게 적용한 불교사에서 보기 드문 실천가요 이론가였다. 그의 치열한 실천적 행위는 존재의 근원에 대한 그의 인식이 그만큼 철저했음을 증명하는 것이라고 생각된다. 식민지라는 반자유적, 반정치적으로 왜곡된 현실을 타파하려는 현실에의 정면 대응은 해탈을 향해 가는 불퇴전의 용맹정진 논리구조 그대로이다. 그리고 그 지향점은 본원성의 회복이었다. 그 본원성이란 생명, 자유, 평등 등으로 표현할 수 있겠지만, 종교적으로는 불성의 발현이요, 민족적으로는 조국의 독립이며, 사회적으로는 자비가 충만한 불국토의 건설이었고, 이 모든 것들은 한결같이 자

48) <조선독립의 서>, 《전집》 1, p.346.

49) 孝橋正一, 석도수 역, 《현대불교의 사회인식》, 여래, 1983, p.19.

우리는 하나의 토대 위에 자리잡고 있는 것이다.

그는 <조선불교유신론>에서 불교적인 관점에서 세상일을 하는, 즉 불교적 가치를 사회적 가치로 실현시키는 원칙의 핵심은 “평등주의”와 “구세주의”⁵⁰⁾라고 규정했다. 본 장에서는 한용운의 이러한 단언이 해탈, 즉 자유가 어떻게 상충되는 개념인 평등으로 연결되는지를 연기론적인 관점을 기준으로 살펴보고, 구세주의의 논리 구조도 동일한 관점에서 해석해 보고자 한다.

1) 절대적 자유로서의 평등

평등이라는 개념은 사회정의라는 문제와 관련된 정치사상사 상에서 매우 중요한 쟁점 중의 하나이다. 평등사회의 건설을 핵심으로 하는 사회정의 추구는 이데올로기로 구체화되어 사회주의라는 교리를 산출했고, 다양한 사회주의 사상가들의 공통점은 사유재산제도에 대한 강한 불신감을 가지고 있다는 것이며, 급진적 인간평등주의를 내포한 그들의 주장은 물질은 균등히 분배되어야 한다는 것이었다.⁵¹⁾

사회주의의 대두는 정치사상사 상에서 비로소 자유와 평등이라는 가치가 동시에 성취될 수 있는 것이 아니라 긴장관계에 있는 것이라는 인식이 보편화되기 시작했음을 의미한다. 사회주의는 경제적 복지를 실현하겠다고 가장 낙관적으로 약속한 자유주의가 그 약속을 지키지 못한 실패, 즉 자유시장에 대한 믿음의 상실 속에서 태어났다. 자유주의자들과 마찬가지로 사회주의자들도 인간의 진보에 대하여 낙관하는 사람들이었다. 양자는 공히 인간이 본래 가진 창조적 능력에 대한 방해물만 제거된다면, 인간은 무한히 진보할 것이라고 확신했다. 그러나 그 장애물이 무엇이나

50) <조선불교유신론>, 《전집》 2, p.43.

51) C. J. Friedrich, *An Introduction to Political Theory*, 서정갑 역, 《정치사상강좌》, 법문사, 1981, p.41.

하는 것에서 양자간에 대답이 달랐던 것이다. 자유주의자들의 입장에서 볼 때, 인간의 자아실현을 가로막는 주된 장애물은 법적 불평등이었지만, 사회주의자들에게는 경제적 불평등이었다.⁵²⁾

그러나 인간의 실상을 무아라고 보는 연기적 관점에서는 인간의 자유와 평등 사이에 그러한 긴장관계가 형성되지 않는다. 무아는 개체로 존재하는 현실적인 아(我)와 타(他)의 인간 가치가 근원적으로 같다는 일체 존재의 평등성으로 나타나고, 이 평등성은 상호존중이라는 개인 사이의 윤리적 원리가 된다. ‘만인 공유의 자유인 진여’는 깨달음 속에서 확인되는 무아이다. 깨달음, 즉 무아의 체험 속에서 개인의 절대적 자유와 인간의 무차별 평등 간의 이원적 긴장은 평등을 성취하는 자유, 모든 개인을 더욱 자유롭게 하는 평등으로 해소된다. 따라서 평등의 자각이 절대적 자유의 경지인 해탈이고, 해탈의 내용이 무아의 절대 평등인 정등각(正等覺)인 것이다. 진리에 의해서 자유롭게 되고, 진리 자체는 일체중생에게 절대 평등한 것이다.

한용운은 양계초(梁啓超)의 《음빙실문집(飲氷室文集)》과 일본 조동종 대학의 서양철학 청강 등을 통하여 서양근대사상을 접하고 있었고, 이러한 사실이 그에게 원리의 적용범위를 확대하고 논리를 세련시킨 영향을 주었다고 하는 점은 주지의 사실이다. 이러한 연유로 그는 정치적 자유와 평등의 갈등구조를 이해하고 있었고, 이 서양 근대정치사상에 내재된 한계를 극복할 수 있는 통로를 ‘깨달음’에서 발견한 것으로 생각된다. 그래서 그는 ‘깨달음’을 강조하면서 “몸과 마음이 필경 평등하여 모두 중생과 더불어 그 본체가 같고 다름이 없는 것임을 깨달아 알아야 한다.”고 한 것이다, 그는 평등이란 “공간과 시간을 초월하여 어디에도 얼마임이

52) Frederik M. Watkins, *The Age of Ideology—political thought, 1750 to the present*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1964, pp.47~48.

없는 자유인 진리”라고 했는데 이러한 주장은 무아의 인간관 위에서만 가능한 논리라고 생각된다. 이러한 추론의 타당성은 “평등이란 진리를 지적한 것이며, 현상을 말한 것이 아님”이나 “만일 불평등한 것으로 본다면 모두가 불평등 아닌 것이 없고, 만일 평등한 것으로 본다면 모두가 평등 아닌 것이 없다.”⁵³⁾는 지적에서 극명하게 드러난다. 평등에 대한 그의 신념은 결국 정치·사회·경제적 영역의 자유와 평등에까지 확장되어 불교사회주의라는 용어를 사용할 정도까지 외연이 확장된다.⁵⁴⁾

인간은 본래적으로 이것이 ‘아(我)’라고 할 만한 실체를 가지고 있지 않다. 원천적으로 무자성하고 무실체인 인간이 출생에 의하여 차별이 생길 수는 없는 것이다. 그래서 불교는 인간이 생물학적 측면에서도 근원적으로 평등하다는 사실을 강조한다. 그러나 연기론적이건 생물학적이건 원리적으로 절대평등한 인간이 현실적으로는 차별 혹은 불평등하게 살아가고 있다. 불교는 특정한 개인이나 집단이 생래적으로 남과 다른 특권을 향유한다거나 특수한 기능을 수행할 수 있는 남다른 능력이 주어졌다고 보는 견해를 부정하고 카스트를 재해석하였다. 붓다는 전통적인 의미의 카스트를 거부하는 대신 원리적인 인간의 무차별 평등성에 입각하여 현실적인 차별상을 설명하는 새로운 행위 중심의 윤리관을 제시하였다.⁵⁵⁾

인간을 이루는 것은 바로 행위가 그 핵심이라는 것이 불교의 가르침이다. 행위의 중요성에 대한 강조는 붓다 자신의 실존적인 삶의 양식 그 자

53) <조선불교유신론>, 《전집》 2, p.104.

54) <석가의 정신>, 《전집》 2, p.292.

55) 《숫타니파타(Suttanipada)》 136에 나오는 아래의 계승이 그 내용이다.

“사람은 그의 출생에 따라 천한 자가 되는 것이 아니다.
또 그 출생에 따라서 성스러운 자가 되는 것도 아니다.
사람은 그 업(행위)에 따라서 천한 자가 되며,
또 그 업에 따라서 성스러운 자가 되는 것이다.”

체로서 실천적인 윤리관과도 직접적으로 연결되는 것이다. 행위의 내용과 그에 따르는 결과는 인과관계를 형성한다. 때문에 어떤 행위에 대한 과보가 종성(種姓)에 따라 차이가 있거나 기도나 주술로서 피할 수 있는 것이 아니라, 만인에게 스스로의 행위만큼 동일하다는 것이다. 이러한 가르침은 인간의 근원적 절대평등성에서 나오는 것이지만, 그렇다고 기계적인 무차별을 말하는 것은 아니다. 현실적으로 존재하는 모든 불평등과 차별상은 행위의 원인결과로 설명한 것이다. 이러한 입장에서 한용운은 “망국의 한이 크지만 스스로 만든 망국의 원인을 제거하지 않으면 안 된다.”는 자기반성을 한다.⁵⁶⁾

한용운에게 있어서 식민지 상황은 조선민중들의 자유를 억압하고 조선과 일본 그리고 조선인과 일본인 사이의 평등을 파괴하는 심각한 인간 본성의 억압구조였다. 인간 본성의 억압은 본질적인 가치의 파괴이기 때문에 그의 대응 역시 억압구조의 본질을 향할 수밖에 없는 것이었다. 그는 총독정치를 비본질적인 문제로 보고, 본질적인 문제는 바로 식민지 상황 자체라는 근원적 인식의 공개적인 표명과 이러한 인식에 합당한 저항의 길을 걸었다.⁵⁷⁾ 그의 저항이 이 억압구조에 대한 근원적 인식 수준에 비례하여 치열하고 불굴의 비타협적 성격으로 나타난 것은 일종의 논리적 귀결이었다.

2) 자유로서의 자비와 구세사상

깨달음이 사회성을 가지고 실천되는 모습은 자비로 나타나기 때문에 불교를 자비의 종교라고 한다. 적어도 종교적 가치의 세속적인 실천이라는 관점에서 볼 때, 불교의 핵심적인 가르침과 불교도의 행위 준거와 선

56) <반성>, 《전집》 1, pp.210~211.

57) <조선독립의 서>, 《전집》 1, p.352.

악의 판단기준은 자비이다. 표피적인 자선이나 어설픈 동정심이 아니라 진정한 자비의 실천은 대상이 누구이든 혹은 무엇이든 연기하는 존재로서 불변의 실체가 없는(무아) 존재 원리를 바르게 인식함으로써만 가능한 일이다.

연기하는 사물의 실재를 본다는 것은 세계를 아는 것이며, 세계의 실상을 알았을 때 자기 자신의 실존으로 생각이 도달하는 것이며, 그것은 세계 속에서 자기의 위치를 아는 것이다. 자기를 깨닫고, 세계를 깨닫는 것, 이것이 깨달음이다. 그러나 깨달음은 아무렇게나 이루어지는 것이 아니라 중도를 실천함으로써 가능해지는 것이다. 깨달음과 깨달음으로 얻는 자유는 중도(中道), 즉 팔정도의 실천에서 오는 것이다. ‘정(正)’자가 붙은 8가지 항목으로 구성되는 팔정도는 그 성격에 따라서 정어(正語)·정업(正業)·정명(正命)을 윤리적 행위 혹은 윤리적 규범으로, 정정진(正精進)·정념(正念)·정정(正定)을 정신수행으로, 정견(正見)과 정사유(正思惟)를 지혜로 분류하기도 하고,⁵⁸⁾ 관찰(정견)과 행위(정사·정어·정업)와 생활(정명)과 수행(정정진·정념·정정)에 관한 항목으로 분류하기도 한다.⁵⁹⁾ 위 분류 중에서 윤리적 행위 혹은 윤리적 규범에 속하는 항목들이 불교 윤리관의 초석이고, 그것의 가장 초보적인 양식이 재가자의 오계라고 할 수 있을 것이다.

‘깨달음’이라는 말의 다른 표현인 ‘연기(緣起)를 본다’는 것은 올바른 관찰을 의미한다. 때문에 팔정도를 실천하지 않으면 연기를 올바르게 보는 것이 아니고, 진정한 자유를 누리는 것이 아니라고 할 수 있다. 이것은 윤리적으로 그릇된 선택을 할 수 있는 자유란 자유의 향유가 아니라 자유의 상실이라고 보는 것과 같은 의미이다. 인간은 보편적인 존재원리에

58) W. Rahula, *What the Buddha taught*, London and Bedford: Gordon Fraser, 1978, p.46.

59) 増谷文雄, 이원섭 역, 《아함경 이야기》, 현암사, 1985, p.65.

맞게 올바르게 살 때에만 자유로운 것이다. 연기를 보거나 연기적으로 사물을 보며 연기적으로 행동하는 것이 자유로운 것이다. 이러한 가르침은 우상이나 고정된 실체에 의지하지 않고 진리에 어긋남이 없을 때 인간은 진정으로 자유롭게 된다는 사실을 말하는 것이다.

앞에서 우리는 깨달은 입장에서 본 존재의 보편적 존재양식을 ‘이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 멀하므로 저것이 멀한다’는 공식을 살펴 보았다. 이를 개인에게 적용해 보면 이 세상의 모든 존재들이 나를 존재하게 해주는 나의 존재기반이 되는 것이고, 나 역시 다른 존재들의 존재기반이다. 따라서 남을 배려하고 돕는 것은 바로 나의 존재기반을 튼튼히 하는 것이고, 그 역의 논리도 마찬가지이다. 자신을 지키는 것이 동시에 타인을 지키는 것이 되는 원리가 바로 무아의 실천인 자비이다. 이것은 나의 희생이 다른 사람의 이익이 되는 것이 아니라 오히려 타인과 협력함으로써 서로 대립하고 다투는 경지를 넘어서서 모두의 이익을 창출하는 논리이다.⁶⁰⁾

따라서 자비는 상대적이고, 계산에 기초된 공리주의적 이타(利他)가 아니라 무아라는 무차별한 인간 평등성 위에서 발휘되는 보편적인 인간애 혹은 생명애요, 절대적인 자유의지의 표현으로 무조건적인 것이다. 무아의 실천인 자비행은 모든 생명에 대한 자애(慈愛)이므로 고통스런 현실을 극복하려는 필사적인 실천의 각오를 요구하는 것이다. 이것은 해탈이라는 절대적 자유가 동등한 생명애의 실현과 유리될 수 없는 논리적 성격을 갖는다는 의미이고, 그것이 구체적인 삶 속에서 실현되는 것을 자비(慈悲)라는 말로 표현하는 것이다. 자비의 실천은 언제나 중도(中道)의 실천과 동일한 궤도 위에 있는 것이다.

인간에게는 누구나 많은 소원이 있겠지만, 자기 자신의 생존과 맞바꿀

60) 中村 元, 앞의 책, p.75.

만한 소원은 없을 것이다. 아마 ‘살고 싶다는 생각’은 인간뿐만 아니라 생명 있는 모든 것의 가장 강렬한 바람이요, 생명의 가장 근원적인 자기 표현일 것이다. 나의 이러한 바람을 남에게까지 확장시킨 것이 바로 불해(不害; 不殺生 혹은 不傷害)의 정신이다. 앞에서 필자는 정치현상을 정의할 때 ‘인간의 본성을 위해 앓는’이라는 표현을 썼고, 불교에서는 인간 본성을 정체를 거부하는 흐름으로 보며, 그것은 곧 생명의 자기표현이라고 했고, 윤리관의 초보적 양식이 재가 오계라고 했다. 그런데 재가 오계의 첫 계가 불살생계이다. 따라서 인간본성을 위해하지 않는 최소한의 자비 실천이 ‘불살생(不殺生)’임을 알 수 있다.⁶¹⁾ 불살생에서 시작되는 소극적 의미의 자비가 적극성을 띠게 되면, 인간을 본성대로 잘 함양시키고 죽음에 처한 생명을 살리며, 사회 전체가 그렇게 방향 지워지도록 하는 일체의 행위를 의미하게 된다. 그래서 깨달음이 자유가 되고, 자유가 자비행이 되며, 자비행은 세상을 구제하는 구제주의가 되는 것이다.

무아(無我)라는 인간 가치의 본질적인 평등의 기반 위에서만이 진정한 의미에서의 조건 없는 사랑이 가능해진다. 아(我)라는 독립된 고정불변의 실체가 있다는 환상을 고집하는 한, 그것이 육체적인 것이거나 정신적인 것에 관계없이 동질성보다는 차별성이 부각될 수밖에 없고, 차별성에는 화합과 협동보다는 투쟁과 갈등의 수반이 용이하게 마련인 것이다. 따라서 무아라는 연기론적 존재의 본질적 자각 위에서 행해지는 타에 대한 존경과 봉사는 자기 희생이 아니라 오히려 자기 존중과 자기에게 스스

61) 무아의 절대적 인간평등 원리가 구체적인 인간관계에 적용되는 가장 기본적인 윤리가 불해(不害, ahimsa)임을 《상응부 경전》 3, 8(末利)에서 다음과 같이 전해주고 있다.
 “사람의 생각은 어디로나 갈 수 있다.
 그러나 어디로 가든 자기보다 더 소중한 것은 찾아볼 수 없다.
 그와 같이 다른 사람에게도 자기는 더 없이 소중하다.
 그러기에 자기의 소중함을 아는 사람은 다른 사람을 해(害)해서는 안 된다.”

로 봉사하는 것이 된다.

한용운은 자유가 자비가 되는 연기론적 윤리관에 따라 상대방을 위해 하지 않는 수준으로 자유의 한계를 설정한다. 물론 자유에 한계를 설정한 언어로서의 표현방식은 양계초의 언어이지만, 본질적 의미는 이미 연기론적 윤리관에 내재되어 있는 것으로 한계가 없는 자유는 야만적 자유가 된다. 무아의 인간관 위에 전개되는 자유와 평등의 관계는 동전의 양면과 같은 것이고, 평등과 자비의 문제도 윤리적인 측면에서 보면 동일현상의 강조점 차이라고 할 수 있다.

이 자비로서의 불해정신은 불교의 윤리적 기초로서 한용운의 비폭력 정신으로 나타나 “교활한 명분의 미사여구와 무력과 폭력보다는 정의와 도의”⁶²⁾를 부르짖는다. 그는 혁명도 무력에 의존하는 것이 아니라 “민중들의 자유의지로 조성되는 사회 전반적인 정세변동에 의하여 조성되는 것이라고 보았다.”⁶³⁾ 이러한 그의 논지는 자비로서의 구세주의의 출발인 불해정신의 논리적 연장선상에 있는 것이다.

4. 한용운 자유관의 정치사상적 의미

정치사상은 인간이 정치적 동물이며, 또한 도덕적 존재라는 사실을 깨우쳐 주는 안내자이며, 동시에 자동적으로 설명되는 것이 아닌 정치현상에 의미를 부여하고 해석을 해주는 기재이다. 해석이 없으면 아무 중요성도 없다. 그리고 해석에는 인간본성에서 유래되는 근본가치의 실현을 지향하는 원칙과 일관성이 있어야 한다.

지금까지 살펴본 바와 같이 한용운의 정치사상의 근거는 깨달음이고,

62) <조선독립의 서>, 《전집》 1, p.335.

63) 안병직, <만해 한용운의 독립사상>, 《창작과 비평》, 1970년 겨울호(12월), p.773.

근본가치는 평등과 상충되지 않는 자유개념이었으며, 그의 저술과 다방면의 활동은 그 시대에 상응하는 자유실현을 위한 의미부여이고, 식민지라는 반정치적 정치현실에 대한 해석 작업이었다고 보아야 할 것이다.

자유라는 근본가치를 중심으로 이루어진 그의 사유와 실천의 변증법적 전개과정에서 얻어지는 정치사상으로서의 몇 가지 중요한 의미는 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째는 다방면에 적용할 수 있는 일관성 있는 원리의 확보를 들 수 있다. 한용운은 자신의 저술 속에서 많은 대승경전의 이름을 거론하고 있지만, 그의 사상은 특정 경전을 중심으로 형성된 것이 아니라 깨달음이라는 불교의 본질적 가치에 뿌리를 내리고 있다고 판단된다.

한용운의 모든 운동과 저술은 깨달음을 찾아가는 구도의 과정이면서 동시에 구도의 결과인 만큼 이를 사회로 회향시키는 자비의 실천과정이었다. 중생으로서 부처가 될 수 있는 가능성과 그것을 현실에서 발현시키기 위한 구도, 식민지라는 조국의 현실과 자주독립의 당위성과 가능성 그리고 그 가능성을 현실화시키기 위한 저항이 자유개념을 중심으로 하나의 통합된 체계로 나타난 것이다. 이는 자유를 추구하는 동일과정의 양면이고, 존재의 근원적인 속성으로부터 나오는 그의 자유개념은 인간가치의 원초적 평등과 상충되지 않는 자유였으며, 자비의 윤리관을 속성으로 가진 자유였다.

그의 독립운동이 제국주의에 대항하는 저항 민족주의의 한계를 넘어서서 세계주의로 나아갈 수 있는 논리적 힘은 바로 현상의 이면에 자리한 근원에 대한 통찰과 거기로부터 흘러나온 자유개념에서 비롯된 것이었다. 자유는 독립운동에서 뿐만 아니라 그의 모든 활동과 사상의 내용과 방향을 결정짓는 하나의 원리였다.

둘째는 철저한 자주성의 확보이다. 그의 사고는 주체적이었고,⁶⁴⁾ 그의 행동은 그의 사고와 간극이 없었다. 계속적으로 논의된 것처럼 그의 사

상은 근원성의 확보 위에 이루어진 것이었다. 그는 깨달음을 통하여 해탈한 자유롭고 평등한 인간, 국가행위에 장애물이 없는 자유 독립국가로 해석할 수 있는 통로를 자유에서 발견한 것이다. 따라서 불굴의 비타협적인 독립운동, 불교개혁운동, 문학활동 등은 바로 승려로서의 그가 해탈을 향해 가는 구도역정과 동일차원에서 일관된 내적 연관성을 갖는 것으로 파악할 때 그의 다양성의 전모가 드러난다. 때문에 그의 사상은 적용된 부분이나 상황에 관계없이 철저한 자주성의 바탕을 확보하게 되는 것이다.

한용운의 생애는 자기확인과 자기회복을 위한 과정 그 자체였다. “여기서 ‘자기(自己)’라 함은 ‘행동과 의지와 의식의 주체’를 뜻한다. 행동은 의지의 집행이고, 의지는 의식에 기초한다.”⁶⁵⁾ 따라서 자기확인(깨달음)이란 의식의 주체에 대한 명료한 인식(무아)을 말함이고, 자기회복(성불, 자주독립)이란 의식과 의지와 행동의 어느 한 차원에서 주체적이지 못한 상태, 즉 속체 상태(무명, 식민지)의 자기를 주체적인 것으로 전환하고자 하는 노력(구도행각, 독립운동)을 말한다. 그리고 그것은 인간으로서의 자주성은 물론이요, ‘민족 간에 있는 자존성’⁶⁶⁾을 지키는 일이었다.

한편 국가의식은 그것이 일종의 생물학적 의미로서의 동류의식이라고 할 수 있는 민족의식에 기초할 때 본원적 일체성과 자주성을 갖는다. 여기서 민족의식이라 함은 혈연적·문화적·역사적·지리적 요소 등에 의

64) 한용운은 〈조선청년과 수양〉이라는 논설(《전집》 1, p.268)에서 “고로 어떤 사람이라도 심적 수양이 없으면 사물의 사역자가 되기 쉬우니 학문만 있고 수양이 없는 자는 학문의 사역이 되고, 지식만 있고 수양이 없는 자는 지식의 사역이 되느니라. …… 심리수양이 무엇보다도 급무 ……”라고 주체적인 정신을 강조했는데, 여기서 쌓아야 하는 심리수양이란 바로 깨달음을 위한 구도를 말하는 것이라고 생각된다.

65) 문승익, 《자아준거적 정치학의 모색》, pp.102~103.

66) 〈조선선독립의 서〉, 《전집》 1, p.350.

하여 그 경계선이 규정된 하나의 집합체의 구성원 의식으로, 이러한 의식의 기반은 인종·언어·역사·문화 등 자연적으로 공유되는 원초적 유대의식이다.⁶⁷⁾ 한용운은 이 원초적 유대의식을 “월나라의 새는 남녘의 나무 가지를 생각하고 호마(胡馬)는 북풍을 그리워하는 것이니 이는 그 본 바탕을 잊지 않기 때문이다. 동물도 이러하거든 하물며 만물의 영장인 사람이 어찌 그 근본을 잊을 수 있겠는가.”⁶⁸⁾라고 하여 개인 차원에서는 물론이고 민족의식 차원에서도 철저한 자주성을 확보함으로써 그의 정치사상은 주체성의 확보라는 관점에서 큰 의미를 갖게 된다.

세번째의 의미는 상충하는 가치들의 통합이라고 할 수 있다. 한용운은 완전한 자아실현인 해탈이라는 종교적 가치를 자유라는 개념으로 구체화함으로써 정치적 가치로서의 자유에까지 그 외연을 확장하여 양자를 일체화할 수 있는 통로를 발견하였다. 또한 그는 깨달음이라는 사물의 궁극적 실상에서 나오는 변화의 속성을 자유로 해석하고, 이 원칙을 인간에게 보편적으로 적용함으로써 인간가치의 근원적 평등에 대한 신념을 확고히하였으며, ‘사회와 국가도 한 인격’임을 강조한다.⁶⁹⁾ 그가 사회와 국가를 인격으로 규정함은 개인과 동일한 차원에서 단위 사회와 국가의 자유와 평등을 강조하기 위함이었다. 그래야 그 각각의 단위들이 자유롭고 평등해야 한다는 논리가 가능하게 된다. “온전한 자아실현의 필수조건인 자유로운 생존공간으로서의 조국”⁷⁰⁾과 인간가치의 평등에 대한 신념이 결합된 것이 그의 독립사상이라고 할 수 있을 것이다.

67) 문승익, 앞의 책, pp.118~119.

68) 《전집》 1, p.351.

69) <공익(公益)>, 《전집》 1, p.213. 여기서 한용운은 “쇠퇴한 사회에 개인의 행복이 있을 수가 없는 것이요, 패망한 국가에 국민의 자유가 있을 수가 없는 일이다.”라고 단정하고 있다.

70) 윤석성, 앞의 책, p.76.

자유라는 본질적 가치 위에서 형성된 이상의 의미들은 상황과 조건에 따라서 다양하게 응용·결합되어 나타나지만, 그것이 어떤 상황 하에서 어떤 방식으로 응용·결합되었을 경우라도 원리적 일관성을 훼손하지 않는 특징을 가진 것이었다.

5. 결론

한용운이 펼쳐 보인 사유와 논리의 이면에는 세상이 연기하고 있다는 확고한 인식이 자리잡고 있음은 이미 검토된 것이다. 그리고 그 기축에는 깨달음이라는 본원성에 뿌리 박은 자유정신이 자리잡고 있다. 인간도 사회도 국가도 변화의 속성을 가진 가능태들이다. 가능태로서의 인간이 성불이라는 목표를 향하여 변화해 가려는 의지가 개인의 자유라면, 사회와 국가가 이러한 개인들의 자유를 더욱 신장시킬 수 있는 사회와 국가로 발전하려는 것은 사회와 국가의 자유가 된다. 이러한 해석은 인간 혹은 생물들만 조건 지워진 존재가 아니라, 사회와 국가도 조건 지워진 것이라는 인식에 근거를 둔 것이다. 조건 지워진 것은 변하는데 그 변화하려는 속성이 자유개념이 된다는 것은 이미 앞에서 설명한 바와 같다. 그래서 그는 자유를 ‘만인의 생명’이 아니라 ‘만유의 생명’이라고 한 것이다.

한용운의 불교개혁 주장은 단순히 불교에 관한 것이 아니라 자유라는 불교의 본원성 회복을 통하여 조선민중들에게 자유의 중요성을 자각시키고, 이를 바탕으로 민족 위에 덮여 있는 식민지라는 무명의 먹구름을 걷어내는 운동으로까지 연결시키려는 의도를 가진 것이었다. 그리고 이러한 의도는 그의 사유와 현실인식의 결합에서 나온 소산이다. 한용운은 자유를 인간의 본성으로 보았고, 자율적 통일체요 집단적 개인인 민족도 개인의 자유와 같은 의미에서 자기결정의 자유와 각 단위 민족국가가 각기 독립해야 하는 근거로서의 평등을 강조하는 논지를 전개했다.

한용운의 자유사상 전개에는 양계초와 일본을 매개로 한 서구사상의 영향이 있었다. 그러나 서구사상으로부터 한용운이 받은 영향은 자유라는 개념의 본질 부분이 아니라, 자유의 논리 전개방식이나 적용 주제 등에 대한 시야의 확장 부분이라고 할 수 있다. 왜냐하면 지금까지 검토해 본바와 같이 그의 핵심가치인 자유는 원천적으로 불교적 가치이고, 이 종교적 가치가 정치적 가치로 외연이 확장되는 논리구조의 버팀목은 바로 깨달음과 무아라는 연기론적 인간관이었기 때문이다. 이러한 논리구조는 그의 다양한 활동 영역들과 모든 실천운동을 통합해 주고 내적 일관성을 유지시켜 주는 축이었고, 그의 철저한 자주 정신의 탱줄이었다고 할 수 있을 것이다.

이렇게 구축된 그의 자주정신은 민족의 미숙성을 전제로 한 독립청원론·사치론·준비론·외교론 등과는 아예 상충이 불가능한 것이었다. 그가 제시하는 유일한 해결책인 식민체제의 전면적 철폐는 그의 근원성 추구와 자주정신이 맞닿은 논리적 귀결일 수밖에 없다. 비록 반정치적 상황 하에서 형성된 그의 정치사상이었지만, 그것은 더 이상 형이상학적 전제나 분석이 불필요한 근원적 토대 위에 구축된 것이었다. 이 점은 현재까지 그의 사상이 강한 생명력을 갖는 강점으로 아직도 유효성은 남아 있다고 생각된다. 또한 자유와 평등의 갈등구조는 정치사상에 아직도 미해결의 주제로 남아 있다. 그의 사상이 갖는 근원성의 특징은 이론적인 차원에서나마 이 문제에 대한 해결의 실마리를 찾을 수 있는 통로로의 적실성을 오늘날까지 함장하고 있다고 생각된다.

참고문헌

- 1) 《상응부 경전》
- 2) 《소부 경전》

- 3) 《중부 경진》
- 4) 《잡아함경》
- 5) 《중아함경》
- 6) 《율장》
- 7) 김우창, 〈궁핍한 시대의 시인〉, 《문학사상》 통권 4호, 1973, 1.
- 8) 김정철, 〈한용운의 독립사상 연구〉, 경희대 대학원 석사학위 논문, 1985.
- 9) 만해사상연구회 편, 《한용운사상연구》 1, 2집, 민족사, 1981.
- 10) 문승익, 《자이준거적 정치학의 모색》, 오름, 1999.
- 11) 문승익, 《정치(政治)와 주체(主體)》, 중앙대학교 출판국, 1984.
- 12) 부남철 역, 서양정치사상입문, 한올아카데미, 1993.
- 13) 성유보·차남희 역, 《정치사상사 1》, 한길사, 1991.
- 14) 손창대, 〈만해 한용운의 자유사상에 관한 연구〉, 건국대학교대학원, 1981.
- 15) 서정갑 역, 《政治思想講座》, 서울: 법문사, 1981.
- 16) 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과 비평》, 1970년 겨울호(12월).
- 17) 윤석성, 《한용운 시의 비평적 연구》, 열린불교, 1991.
- 18) 윤세원, 〈법(法, dhamma)의 사회성과 중도의 정치윤리적 성격〉, 가산 이지관스님화갑기념논총, 《한국불교문화사상사》 권하, 논총간행위원회, 1992.
- 19) 이상철, 〈한용운의 사회사상에 관한 일고찰〉, 서울대 대학원 석사학위 논문, 1983.
- 20) 이선이, 《만해시의 생명사상 연구》, 월인, 2001.
- 21) 이양순, 〈한용운의 사회사상에 관한 일 연구〉, 이화여대 석사학위논문, 1978.
- 22) 임경택, 〈한국독립운동가의 정치사상〉, 고려대 석사학위논문, 1980.

- 23) 조동일, 〈한용운〉, 《한국문학사상사 시론》, 지식산업사, 1978.
- 24) 조지훈, 〈한용운론—한국의 민족주의자〉, 《사조》 1권 5호, 1958.
- 25) 조지훈, 〈한용운론〉 《사조》 1권 5호, 1958. 10.
- 26) 전재성, 《초기불교의 연기사상》, 빼알리성전협회, 1999.
- 27) 전재성 역주, 《쌍유타 니카야》 제1권, 한국빼알리성전협회, 1999.
- 28) 호진, 〈원시부파불교사상〉, 《승가》 제2호, 중앙승가대학, 1985.
- 29) Batchelor, Martine and Kerry, Brown ed., *Buddhism and Ecology*, London: Cassell Publishers LDT, 1992.
- 30) Beck, Robert N., *Handbook in Social Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1979.
- 31) Goldstein, Joseph, *The Experience of Insight; A Natural Unfolding*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1985.
- 32) Rahula, W., *What the Buddha taught*, London and Bedford: Gordon Fraser, 1978.
- 33) Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, London: George Allen & Unwin LT., 1970.
- 34) Watkins, Frederik M., *The Age of Ideology—political thought, 1750 to the present*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1964.
- 35) 中村 元, 《原始佛教》, 東京: 日本放送協會, 1983.
- 36) 孝橋正一, 석도수 역, 《현대불교의 사회인식》, 여래, 1983.
- 37) 水野弘元, 《原始佛教》, 東京: 平樂寺書店, 1972.
- 38) 增谷文雄, 《阿含經典》 제1권, 東京: 筑摩書房, 1983.

사회진화론과 만해의 사회사상

— 조선불교유신론을 중심으로 —

유승무(중앙승가대 교수)

무릇 거짓 유신이 있는 후에 참다운 유신이 비로소 나타나는 것이니, 이 ‘유신론’이 후일에 가서 거짓 유신의 구실을 하게 된다면 필자의 영광이 이보다 더함이 없겠다.

— 만해 한용운, 《조선불교유신론》

1. 서론

한국 사회가 일본의 제국주의적 지배하에서 근대적 동환(動換: Transformation)을 경험하기 시작할 때, 그리고 불교가 이러한 근대적 질서 속으로 편입될 당시, 만해는 그 역사적 물줄기의 한가운데에서 당대의 시대적 과제와 불교적 과제를 해결하기 위해 노력한 선구자이다. 때문에 만해를 사회사상적 측면에서 조명하기 위해서는 무엇보다도 먼저 그의 성장과정이나 그가 활동하던 당시의 사회적 배경에 대한 이해가 불가피하

다. 그런데 다행스럽게도 이미 이에 대한 연구는 상당히 축적되어 있다.¹⁾ 또한 만해는 당시 지성계를 대표하던 지성인이었기 때문에, 만해의 사회사상을 이해하기 위해서는 먼저 그의 지적 배경에 대한 이해를 전제로 한다. 특히 만해의 사회사상이 그의 지적 활동의 토대로 작용하였던 불교사상 및 당시 세계 지성계를 풍미하던 사회진화론과 각각 어떻게 관련되는지를 파악하는 것은 만해의 사회사상을 이해하는 지름길이다. 그런데 이 중에서 만해와 불교사상의 관계에 대한 연구도 이미 어느 정도 축적되어 있는 편이다.²⁾ 하지만 아직까지도 만해와 사회진화론의 관계에 대한 연구는 중국의 근대사상가인 양계초의 사상과 만해의 관계를 다룬 김춘남(1985)의 연구가 유일하다.³⁾ 게다가 사회진화론과 불교사상이 만해의 사회사상 속에서 어떻게 연관되어 있는 지에 대한 연구는 전무하다.⁴⁾

게다가 만해는 당대를 대표하던 사상가인 동시에 활동가였다. 만해는 한편으로는 불교적 세계관을 기초로 하면서도 다른 한편으로는 당시 세계 지성계를 풍미하던 근대사조, 특히 사회진화론을 적극적으로 수용하

- 1) 이러한 연구는 주로 국문학계와 역사학계를 중심으로 활발하게 연구되어 왔다. 특히 만해기념관에서 발행한 연보는 전보삼의 연보(1993)와 한계전의 연보(1996)를 참고하고 그 누락된 부분까지 포괄하고 있는 만해 연보로서 그의 생애사를 비교적 소상하게 알 수 있는 자료이다. 또한 만해학회의 만해 연구논저 총목록(정리: 전기철)은 지금까지 만해 관련 연구논저들을 총정리하고 있는 바, 이를 보면 만해의 사상과 당시의 시대적 상황과의 관계에 관한 연구가 얼마나 풍부하게 진행되어 왔는지를 쉽게 알 수 있다.
- 2) 이러한 연구는 한국불교학계에서 조명기(1973)를 필두로 지속적으로 이루어지고 있다.
- 3) 물론 만해가 양계초를 통해서나 혹은 6개월간의 일본 방문을 계기로 서구사상을 흡수하게 되었음을 지적하는 수준의 논저들은 상당수 존재한다.
- 4) 만해의 《조선불교유신론》과 양계초의 《음빙실문집》 사이의 동일한 구절을 밝혀 낸 김춘남(1985)도 단순히 만해가 양계초의 사상을 흡수하였음을 지적하고 있을 뿐, 사회진화론이 만해의 사회사상 속에 어떻게 녹아 있는지를 해명하는 데는 이르지 못하고 있다.

여 자신의 사상을 완성하였고, 그러한 사상에 기초하여 반제반봉건이라는 시대적 과제와 불교유신이라는 불교적 과제를 해결하려는 실천적 노력을 지속하였다. 따라서 만해의 지적 배경이 시대적·불교적 과제를 해결하려는 그의 실천적 노력과 어떻게 구체적으로 연결되어 나타나고 있는지에 관한 연구는 만해의 사회사상을 총체적으로 이해하는 결정판이 될 것이다. 그럼에도 불구하고 이에 관한 연구도 거의 없다.⁵⁾

이 연구는 만해의 사회사상에 관한 연구사에서 미흡한 부분⁶⁾을 채워 보려는 기획의 일부이다. 보다 구체적으로 말하면, 이 연구는 우선 만해의 지적 배경 중 사회진화론이 그의 실천활동 중 불교개혁활동과 어떻게 연결되는지를 밝혀 보고자 한다. 더불어 우리는 만해가 수용한 사회진화론과 불교사상의 관계가 그의 사상 속에서 어떻게 연관되어 있는지를 해명해 보고자 한다. 따라서 만해의 사회진화론 수용과 독립운동 사이의 연관성에 대한 연구는 본 연구의 후속 과제로 설정될 수밖에 없다.

이러한 연구목적을 달성하기 위하여 우리는 만해의 대표적인 한국불교 개혁활동, 즉 《조선불교유신론》(만해사상실천선양회 편, 2000)을 비판적으로 검토해 보고자 한다. 물론 만해의 실천활동의 범위는 《조선불교유신론》의 범위를 훨씬 넘어서고 있지만, 《조선불교유신론》이야말로 만

5) 만해의 사회사상을 가장 포괄적이고 체계적으로 다루고 있는 대표적인 연구성과로는 이상철(1984)을 들 수 있는데, 그는 자신의 연구가 갖는 한계와 과제를 다음과 같은 네 가지로 지적하고 있다: 첫째, 정확한 생애와 연보의 파악. 둘째, 한용운 사상과 행동의 핵심, 그리고 이것과 불교의 중심사상과의 관계에 대한 자세한 연구. 셋째, 한용운사상과 당시 사회의 사상적 배경과의 관계에 대한 자세한 연구. 넷째, 한용운사상과 운동의 상호관계에 대한 구체적인 연구. 그러나 그는 아직까지도 이러한 과제를 해결할 수 있는 후속 연구를 내놓지 않고 있다. 다만 첫째 과제와 둘째 과제는 국문학계, 역사학계, 그리고 불교학계에서 어느 정도 해결된 상태이다. 따라서 셋째 과제와 넷째 과제는 아직까지도 해결되고 있지 않고 있는 바, 본고에서는 바로 이러한 부분을 해결함으로써 만해사상 연구의 미흡한 부분을 보완해 보고자 한다.

6) 각주 5)에서 지적한 바를 의미한다.

해가 당시 한국불교의 총체적 현실을 개혁하기 위하여 자신의 사상적 기초 위에서 체계적으로 작성한 불교개혁의 청사진이자 만해의 불교관련 대표작이기 때문이다.

2. 예비적 고찰

1) 사회진화론의 사회사상적 특성

사회진화론(Social Darwinism)은 진화론으로 알려진 생명체의 발생학적 진화의 법칙을 사회에 적용한데서 붙여진 이름이다. 사회진화론을 충분히 이해하기 위해서는 다윈의 학설과 그 학설의 탄생을 예고한 19세기 서구의 지적 전통, 예컨대 적자생존의 개념을 제시한 맬더스의 인구론이나 자연도태라는 개념을 제시한 경제학자들에 대한 선이해를 전제로 한다. 또한 토마스 헉슬리(Thomas Huxley)와 윌버포스 주교 사이의 저 유명한 독설전으로 대표되듯이,⁷⁾ 진화론과 기독교의 갈등뿐만 아니라 진화론 자체의 진화과정에 대한 이해도 요구된다.⁸⁾ 그러나 이러한 진화론적 전통을 사회진화론으로 체계화한 사람은 19세기 영국의 대표적인 사회사상가 허버트 스펜서(Herbert Spencer)였다. 게다가 중국에 사회진화론을 처음으로 소개한 엄복(嚴復)이 주로 스펜서식의 사회진화론을 소개하였고 양계초가 엄복의 진화론을 수용하였으며(동경대 중국철학연구실, 1995), 나아가 한국의 만해가 양계초로부터 사회진화론을 받아들였다는

7) 윌버트 주교가 헉슬리를 향해 “자신은 원숭이를 자신의 조상으로 삼지 않겠다.”고 독설을 퍼붓자, 헉슬리는 “뇌를 가졌지만 그것의 사용을 거부하는 사람으로부터보다는 차라리 정직한 유인원으로부터 계통을 이어받겠다.”라고 되받아친 유명한 설전을 의미한다.

8) 심지어 사회진화론을 둘러싸고 진화론자들 사이에서도 대립이 있었는데, 헉슬리와 스펜서의 견해차는 그 대표적인 예이다. 이 둘 사이의 차이점에 대해서는 조경란(2003)을 참고하기 바란다.

짐을 고려하여(김춘남, 1985), 여기에서는 주로 스펜서의 사회진화론을 중심으로 서술하고자 한다.

스펜서는 다윈의 진화론과 콩트의 사회발전 3단계 법칙을 결합하여 생명체의 진화뿐만 아니라 물리적 우주와 인간사회도 같은 법칙을 따른다는 것을 보여주고 싶어 했다. 스펜서가 발견한 법칙들은 다음과 같다. 사물은 일정불변하게 동질적인 것으로부터 이질적인 것으로, 분화되지 않은 것으로부터 분화된 것으로, 통합되지 않은 것으로부터 통합된 것으로 진화한다(김동일 편역, 1999).

이러한 사변적인 사회진화의 법칙에 입각할 경우, 자유방임주의와 개인주의는 정당화되며 자유방임주의적 개인들 사이의 자유로운 경쟁은 진보의 핵심적 요소가 된다. 물론 이렇듯 극단적인 스펜서의 사회진화론은 사회적 약자의 희생을 전제하는 것이기도 하다. 이렇게 볼 때, 개인은 사회라는 유기체의 일개 구성원 이외에 아무 것도 아니며 적자생존에 적나라하게 노출된 존재일 뿐이다. 또한 국가의 개입도 개체의 진화를 방해하는 장애물일 뿐이다. 게다가 이러한 원리를 우주적 차원으로 확대하면 우주라는 유기체를 구성하는 특정한 개별 사회 역시도 동일한 운명에 처할 수밖에 없다.

사회진화론은 자유주의와 개인주의라는 특징을 가질 뿐만 아니라 개체의 욕구를 무한대로 실현시킬 것을 정당화하는 특징을 지닌다. 사회진화론은 경쟁과 투쟁을 극히 자연스러운 자연질서로 간주하고 자연도태나 돌연변이를 주장함으로써 사회변동론의 씨앗을 내포하고 있지만,⁹⁾ 사회진화론에 내포된 사회유기체설과 기능주의적 측면¹⁰⁾은 보수주의 이론으로 귀결되고 나아가 사회진화론의 극단적 자유주의와 개인

9) 바로 이 점 때문에 맑스는 라살레에게 보낸 편지에서 다윈은 계급투쟁의 자연과학적 근거를 밝혔다고 쓰고 있다(MEW 30, p.578).

주의는 인간사회에 ‘정글의 법칙’을 용인하게 하고, 파시즘을 합리화하는 사상적 근거로 활용될 소지를 다분히 내포하고 있다. 실제로 아돌프 히틀러의 전기작가인 앨런 벌록(Alan Bullock)는 악명 높은 나치의 독재자가 지지하였던 유일한 사상은 ‘원초적 다윈주의(a crude Darwinism)’였다고 말한다(김동일 편역, 1999).

2) 서구 근대사상 수용의 쟁점

구한말 서세동점이 시작된 이래 그리고 그 동안 우주의 대국으로 믿어 의심치 않았던 중국이 서구 열강에 의해 붕괴된 이후, 한국의 사상가들은 이국적인 새로운 사상¹¹⁾을 과연 어떻게 수용할 것인지를 두고 심한 사상적 균열을 경험한다. 주지하듯이 크게 세 가지로 균열이 일어났다. 그 하나는 이항로로 대표되는 이른바 위정척사론이다. 이 노선은 서구 사상은 동양사상에 비해 저급한 사상이므로 우리의 전통사상을 더욱 굳건하게 지켜야 한다고 주장하는 노선이다. 이와는 반대편에, 전통사상은 시대의 흐름에 뒤떨어진 보수적인 사상인 반면에 서구 근대사상은 사회를 부강하게 해 줄 수 있는 사상이기 때문에 하루빨리 서구 근대사상을 수용할 것을 주장한 개화사상의 노선이 있었다. 그리고 두 가지 극단적인 주장을 절충하는 입장, 즉 서양으로부터는 과학기술만 수용하고 정치제도·사상·종교 등은 우리 것을 지키겠다는 동도서기론이 있었다.¹²⁾

이러한 사상적 논쟁은 봉건적 사회질서가 근대적 사회질서로 대체되

10) 이에 대한 자세한 논의는 루이스 코저(1997)나 J. H. 터너(1985)를 참고하기 바란다.

11) 물론 당시 한국사회에 소개되기 시작한 새로운 사상은 기독교사상과 함께 과학주의로 표상되는 서구 근대사상임은 두말할 나위가 없다.

12) 동도서기론은 절충주의적 입장을 견지함으로써 언뜻 보기에는 양극단의 주장을 모두 포괄할 수 있는 것처럼 보이지만, 도(道)와 기(器) 사이의 연관성을 사상(死像)한 추상성에 빠져 있다는 결정적인 한계를 내장하고 있다. 유승무(1998)는 이러한 논의와 그 현대적 계승과 관련하여 ‘동서도 동서기(東西道 東西器)’라는 독자적인 견해를 제시

기 시작하는 일제시대를 경과하면서 새로운 양상을 띠기 시작한다. 동일한 동양국가인 일본에게 나라를 빼앗긴 경험은 당시 한국의 사상가들에게 반제국주의(反帝國主義)라는 새로운 시대적 과제를 제시했다. 나아가 일제의 강압적 식민지배는 동양 대 서양이라는 이분법적 대립구도를 제국주의 대 민족주의라는 대립구도로 대체시켜 버렸다. 동시에 국권상실의 경험은 일제시대 지식인들로 하여금 전통을 더욱 근본적으로 비판하고 나아가 그것을 극복할 수 있는 새로운 사상을 적극적으로 모색하는 계기를 만들어 주었다. 따라서 일제시대 한국의 사상가들은 단순히 서구의 과학기술만이 아니라 그 토대인 서구사상 그 자체를 자연스럽게 수용할 수 있었다. 이는 일제시대 한국사회에서 자유주의사상과 사회주의사상이 흥미한 이유이기도 하다.¹³⁾ 다만, 일제시대 한국의 사회사상가들 앞에는 서구 근대사상을 반제·반봉건의 과제와 연결시켜야 하는 제3세계적 상황이 놓여 있었을 뿐이었다.¹⁴⁾

만해 역시도 이러한 상황에 직면해 있었다. 그러나 불교사상에 뿌리

한 바 있다.

- 13) 일제시대에는 한국의 사상가들은 서구 근대사상의 수용 및 활용을 둘러싸고 다음과 같은 또 다른 세 가지 입장으로 분화되어 있었다: 첫째, 제국주의적 침략세력이 유포하는 진보, 문명, 근대의 개념을 더욱 철저하게 부정하고 더욱 근본주의적으로 전통사상에 회귀하려고 하는 민족주의 사상가들이 있었다. 둘째, 민족주의와 사회주의 사상을 결합함으로써 반제·반봉건의 과제를 해결하고자 했던 사상가들이 있었다. 셋째, 민족주의를 서구의 자유주의사상과 결합하려는 사상가들로서, 이들은 전통의 개혁을 개혁하여 국가를 부강하게 만드는 길이 민족의 독립으로 이어진다고 주장하는 이른바 민족자강론자들이다. 이 중에서 첫 번째 사상가들은 민족주의와 서구 근대사상의 결합 그 자체를 거부하는 사상가들이라는 점에서 두 번째 및 세 번째 노선의 사상가와 다르다. 반면에 두 번째 노선과 세 번째 노선은 민족주의와 서구 근대사상을 결합시키려고 했던 점에서는 공통점을 가지고 있으나, 전자는 당시 일부 지성계에 큰 호소력을 지닌 맑시즘의 영향이 절대적이었고 후자는 당시 세계 지성계를 풍미하던 사회진화론의 영향이 컸다. 이에 대한 자세한 논의는 김동춘(2000)을 참고하기 바란다.

를 두고 사회진화론을 수용하고자 했던 만해에게는 또 다른 난제, 즉 두 사상의 관계를 해결해야 하는 문제가 놓여 있었다. 그리고 이 관계는 동도와 서기의 관계를 정립하는 문제¹⁵⁾와는 또 다른 차원의 문제이다. 왜냐하면 사회진화론은 단순히 과학기술이 아닌 일종의 사회사상이었기 때문이다. 결국 당시 만해에게는 전혀 이질적인 두 사상의 관계를 재정립해야 하는 문제, 즉 동도와 서도를 결합해야 하는 난제가 놓여 있었던 셈이다.

만해에게서 이러한 난제를 해결해 주는 매개고리는 그의 궁극적인 실천적 목표, 즉 민족독립이라는 실천활동의 목표였다.¹⁶⁾ 보다 구체적으로 말하면, 만해는 불교사상과 사회진화론 사이의 관계에 관하여 치열한 고민을 하지 않은 채¹⁷⁾ 민족독립이라는 궁극적 목표를 달성하는 데 유용하다는 이유, 즉 실용주의적이고 기능주의적인 이유로 두 가지 상호 모순되는 이론을 모두 수용한 것이다. 그렇다면 그리고 불교와 민족주의의 연

14) 제1 세계와 제2 세계의 사상가들은 자유주의든 사회주의든 근대사상을 봉건주의를 극복할 수 있는 사상으로 쉽게 전제할 수 있었던 반면, 제3 세계의 경우 근대사상은 반봉건의 과제만이 아니라 반제의 과제를 결합하지 않을 수 없었기 때문에 민족주의적 색채로 짙게 덧칠되어 수용되었다.

15) 이론적 차원에서는 과학기술문화와 관념문화 및 규범문화의 관계를 이분법적으로 고찰할 수도 있겠지만, 경험적 차원에서 볼 때는 이 두 문화의 관계가 매우 밀접하게 연관되어 있다. 따라서 혹자는 과학기술문화가 관념 및 규범문화를 규정한다고 주장하며, 또 다른 혹자는 사회의 관념 및 규범이 과학기술문화에 영향을 미친다고 주장한다. 그러나 동도서기론은 동도와 서기의 관계를 규명하기보다는 추상적이고 실용주의적 차원에서 수용함으로써 이론적 모순을 내장하고 있었다고 볼 수 있다. 바로 이러한 한계는 동양사상과 서양사상을 결합하려고 한 일제시대 사상가의 경우에도 극복되지 않고 지속되었다.

16) 이러한 수용방식은 일제시대 민족주의 우파계열의 사회사상가들이 사회진화론을 수용한 방식(박찬승, 1997)과 동일선상에서 이해할 수 있다. 우리는 다음 절에서 이를 자세하게 논의할 것이다.

17) 이러한 한계에 대해서는 제4장에서 자세하게 논의할 것이다.

결은 자연스러운 과정이라고 가정할 경우,¹⁸⁾ 만해는 사회진화론을 어떤 방식으로 수용하였는가?

3) 사회진화론 수용과 실천의 관계

사회진화론이 한국사회에 수용된 경로는 다음과 같다.

한국사회에 사회진화론이 수용된 경로는 일본유학생을 통해, 미국유학생 및 한국내 미국선교사들을 통해, 중국의 변법파와 선교기관이 내는 각종 서적 및 신문을 통해서였다. 이러한 경로를 통하여 사회진화론은 1880년대에는 유길준의 <경쟁론>에 의해 처음 수용되었고, 1890년대 후반에 이르러서는 <독립신문>과 <황성신문>에 의해 적극적으로 수용되었다. 그리고 1900년대 중반에 이르러서는 철저하게 사회진화론에 입각한 양계초의 《음빙실문집》이 들어와 유교지식인들에게도 널리 읽히면서, 사회진화론은 지식인들 사이에서 완전히 대중화된 이론이 되었다. 그리고 사회진화론은 이 시기 크게 늘어난 일본 유학생들을 통하여 본격적으로 수입되었다(박찬승, 1997, p.38).

그렇다면 일제시대 한국의 사상가들은 사회진화론을 어떻게 수용하는가? 당시 한국사회가 일제의 식민지하에 놓여 있었다는 점, 식민지를 경험한 사상가들이 민족주의를 공통의 기반으로 전제하고 있었다는 점을 고려한다면, 일제시대 한국의 사상가들은 사회진화론을 민족주의적 측면에서 수용했을 가능성이 크다. 게다가 사회진화론의 이러한 수용은 당

18) 비록 불교조차도 본질적으로는 전래된 사상이지만, 불교는 이미 오랜 역사 속에서 토착화된 종교였기 때문에 불교와 민족주의의 연결을 자연스러운 과정으로 가정하는 것은 무리가 없다고 생각한다.

시 한국의 사상가들이 사회진화론을 수용하는 경로로부터도 큰 영향을 받았다. 당시 한국의 사상가들은 스펜서의 사회진화론을 직접적으로 학습하기보다는 양계초의 《음빙실문집》을 통하여 이차적으로 수용하였는데, 양계초는 중국의 근대화를 사상적으로 정당화하기 위해 적자생존론적 측면을 강조하는 방식으로 사회진화론을 이해한 대표적인 학자였다.¹⁹⁾ 중국의 변법자강론자들의 경우와 마찬가지로 당시 한국 사상가에게 최대의 시대적 과제는 민족 생존의 길을 찾는 것이었으며, 사회진화론은 그 과제를 해결하는 유일한 방법 즉 민족자강론의 사상적 기반을 제공해 주었다.²⁰⁾

김춘남(1985)은 만해가 양계초를 통하여 사회진화론을 수용했음을 구체적으로 규명해 놓은 바 있다. 특히 그의 연구는 만해의 《조선불교유신론》 중 특정한 구절이 양계초의 《음빙실문집》 중 특정한 구절과 일치하는 부분을 가려내어 대조적으로 제시해 주고 있다. 이는 만해가 사회진화론을 수용한 경로가 양계초의 《음빙실문집》을 통해서였음을 증명해 주고 있을 뿐만 아니라 당시 대부분의 민족주의자들과 마찬가지로 사회진화론을 민족주의적 측면에서 수용하였음을 시사한다.²¹⁾

이러한 논리는 만해가 사회진화론을 불교유신이라는 불교개혁활동의 사상적 근거로 활용하는 논리로 이어진다. 그리고 주요 관심이 실천적

19) 양계초는 중국의 근대사상가 중에서 대표적인 사상가인 강유위의 영향을 받아 변법자강론을 주장했는데, 이러한 사실은 그가 사회진화론의 진화론적 측면을 강하게 수용하였음을 암시하고 있다. 중국 근대사상가에 대한 연구로는 조경관(2003)을 참고할 것.

20) 박찬승(1997)은 사회진화론이 구한말에서 일제시대에 이르기까지 한국 지식인들의 현실인식에 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 자강론이나 실력론을 형성하는 이론적 기초였음을 실증적으로 보여주고 있다.

21) 물론 만해는 당시 친일파로 경도된 자유주의적 민족주의자들의 경우와는 반대로, 사회진화론은 궁극적으로는 반제국주의적 실천활동을 위한 사상적 기초로 활용하였다.

목표의 달성에 놓여 있었던 당시 만해에게는 사상적으로 불교사상과 사회진화론 사이의 관계 문제나 그 종합의 문제는 주요 관심사항이 아니었다. 어찌면 만해에게는 그것이 목표가 아니었다. 오히려 만해는 불교유신이라는 실천적 목적을 달성하는 데 두 사상 모두를 적재적소에 적절히 활용하고 있다. 그 결과가 바로 《조선불교유신론》이다.

따라서 《조선불교유신론》은 불교사상과 사회진화론을 모두 포함하고 있을 뿐만 아니라 그 내용이 각각의 사상과 밀접하게 연관되어 있는 저서일 수밖에 없다. 사회진화론과 만해의 사회사상의 연관성을 이해하기 위해서는 무엇보다도 《조선불교유신론》을 이해하지 않을 수 없다. 그리고 《조선불교유신론》을 이해하기 위해서는 불교사상과 사회진화론의 관계를 밝혀야 함은 물론 각 사상과 《조선불교유신론》의 연관성을 드러내야 한다. 제3장과 제4장에서 우리는 이러한 작업을 수행할 것이다.

3. 사회진화론과 《조선불교유신론》의 연관성

1) 《조선불교유신론》의 편제

《조선불교유신론》은 총17장으로 구성되어 있다. 이 중에서 제1장과 제17장은 각각 서론과 결론이다. 그리고 제2장, 제3장, 제4장은 본론을 전개하기 위한 사상적 기초를 제시하는 일종의 예비적 고찰 혹은 이론적 논의에 해당한다. 만약 만해가 불교유신을 위한 기초로서 사회진화론을 수용하여 활용하였다고 한다면, 제2장~제4장에서 사회진화론이 두드러지게 나타날 수밖에 없다. 그리고 김춘남(1985)의 내용이 이곳에 집중되어 있다.

그러나 김춘남(1985)이 주장하는 바와 같이 《음빙실문집》의 문장과 동일한 문장이 이 부분에서 나타난다는 이유로 이 부분 전체가 사회진화론과 관련되어 있다고 간주하는 것은 오해이다. 김춘남(1985)과는 달리 그

리고 이 부분의 소제목이 시사하듯이, 제2장은 ‘불교의 성질’을, 제3장은 ‘불교의 주’를 각각 논의하고 있다. 엄격히 말하면 제2장과 제3장은 본론을 전개하기 위한 불교(사상)적 근거를 제시한 것이다. 물론 제2장과 제3장에서 만해가 양계초를 집중적으로 인용하고 있다는 점에서, 피상적으로만 보면 그리고 김춘남(1985)이 시사하듯이, 제4장보다는 제2장과 제3장이 사회진화론을 논의하는 듯이 보일 수도 있다. 하지만 논의전개의 내용을 보면 그리고 사상적 근거라는 측면에서 보면, 오히려 제4장이 사회진화론에 정확하게 해당된다. 특히 제4장의 요체인 ‘구습의 파괴’는 일제시대 사회진화론을 수용한 지식인들이 공유하던 개념이었다.²²⁾ 결국 제2장~제4장 중에서 제2장과 제3장은 불교(사상)적 근거를, 제4장은 사회진화론적 근거를 각각 제시한 것으로 구분하여 파악해야 한다는 것이 우리의 발견이자 주장이다.

이러한 이해에 기초할 때 그리고 사상적 연관이란 측면에서 볼 때, 본론에 해당하는 제5장~제16장의 내용은 크게 세 가지 구성부분으로 편제되어 있다. 첫째는 일종의 근본주의적 주장(fundamentalism)으로서 불교사상에 기초하여 불교유신을 주장하는 부분이다. 제6장 ‘참선’, 제7장 ‘염불당의 폐지’, 제10장 ‘불가에서 숭배하는 소회’, 제11장 ‘불가의 각종 의식’ 등이 여기에 해당된다. 둘째는 부분적으로는 불교사상에 근거하고 또 부분적으로는 사회진화론에 근거하여 논의를 전개하는 부분으로서, 제5장 ‘승려의 교육’, 제12장 ‘승려의 인권회복은 반드시 생산에서’, 제13장 ‘불교의 장래와 승니의 결혼문제’ 등이 여기에 속한다. 셋째는 논의전개가 거의 전적으로 사회진화론에 근거하고 있는 부분으로서,

22) 당시 한국의 민족자강론자들에게 전통의 부정이 곧 자강의 길인 것처럼 인식하고 있었던 데(박찬승, 1997) 반하여, 또한 사회주의자들은 전통의 부정을 봉건의 지양 및 극복으로 인식하고 있었다. 그리고 이러한 인식은 중국의 경우에도 마찬가지였다. 이에 대한 자세한 논의는 조경란(2003)을 참고할 것.

제8장 ‘포교’, 제9장 ‘사원의 위치’, 제14장 ‘사원 주직의 선거법’, 제15장 ‘승려의 단결’, 제16장 ‘사원의 통할’ 등이다.

이상과 같은 구분에 따라 때, 불교사상에 기초하여 불교유신을 주장하는 첫 번째 유형의 논의는 논외이다.²³⁾ 그리고 두 번째 유형의 논의와 세 번째 유형의 논의를 우리는 사회진화론과 연관시켜 이해해 볼 수 있다. 그러나 두 번째 유형에서 불교적 근거는 논외로 할 것이며, 세 번째 부분 중에서도 제15장 ‘사원 주직의 선거법’과 제16장 ‘사원의 통할’은 사회진화론을 시사하는 몇 개의 단어만 포함되어 있을 뿐만 아니라 내용이 매우 짧고 상식적인 수준에서 논의된 것이어서 논의에 포함시키지 않을 것이다.

2) 사회진화론과 《조선불교유신론》의 부분적 연관

앞의 논의에 기초할 때, 두 번째 유형의 논의에 포함되는 것은 제5장 ‘승려의 교육’, 제12장 ‘승려의 인권회복은 반드시 생산에서’, 제13장 ‘불교의 장래와 승니의 결혼문제’ 등이다. 비록 이러한 논의가 두 가지 근거, 즉 불교(사상)적 근거와 사회진화론적 근거를 가지고 있다 할지라도, 여기에서는 주로 사회진화론적 근거만을 언급할 것이다.

그러면 첫째로 사회진화론과 제5장 ‘승려의 교육’의 관련성을 살펴보자. 《조선불교유신론》에서 승려의 교육은 제5장에 편성되어 있다. 비록 장의 배열 순서가 반드시 그 중요성과 일치한다는 원칙은 없다 하더라도, 만해가 교육에 대해 매우 큰 비중을 두었음은 자명하다.²⁴⁾ 실제로 만해는

23) 불교사상과 불교유신의 관련성은 누군가에 의해 추후에 별도의 논문으로 연구되어야 할 것이다.

24) 일제시대 민립대학 설립운동에 만해가 적극적으로 참여하고 있었다는 사실(박찬승, 1997)로 추정해 볼 때, 만해는 교육에 대한 중요성을 크게 자각하고 있었음을 알 수 있다. 또한 당시의 사회운동 유형을 종합적으로 고려해 볼 때, 만해가 민족주의의 우파 계

교육과 문명의 관계에 관한 논의로 제5장을 시작하고 있다.

그렇다면 만해가 교육에 많은 관심을 가진 이유는 무엇인가? 그것은 교육이 문명의 흥망과 직결된다고 판단했기 때문이다. 다음은 제5장의 첫 문장이다. “교육이 보급되면 문명이 발달하고, 교육이 보급되지 못하면 문명은 쇠미해지는 것이니, 교육이 없다는 것은 야만·금수가 되는 길이다(만해사상실천선양회, 2000, p.34)”. 이 문장에 잘 나타나 있는 것처럼, 만해는 문명을 흥망성쇠의 과정을 겪는 진화의 과정으로 이해하고 있을 뿐만 아니라 교육이야말로 문명의 흥망의 열쇠라고 인식하고 있었다. 따라서 만해가 교육을 강조하게 된 사상적 근거는 문명을 사회진화론적 시각으로 이해하였고 나아가 교육이 문명의 흥망성쇠를 좌우하는 결정적인 요인으로 보고 있었기 때문이다.

이러한 사상적 근거 위에서 만해는 승려교육의 현실을 다음과 같이 비판하고 있다: “그러나 뜻하지 않게도 이런 제도²⁵⁾가 오래 유지되는 중에 폐단이 생겨서 규정의 정신과 실제의 상황이 달라졌으니, 배우는 사람들이 연구하고 논하는 것이 문구의 뜻을 따지는 주석에 지나지 않을 뿐이며, 변론을 하고 다투는 것이 남을 꺾고 내 사건을 세우고자 하는 것뿐이었기 때문이다. 그리고 정작 큰 뜻과 깊은 취지에 있어서는 들어서 묻는 바가 없는 형편이다. 그러므로 종일 연구하고 종일 논쟁하면서도 자기가 연구하는 것이 무엇인지, 자기가 논쟁하고 있는 것이 무슨 뜻인지를 몰라서 껌껌하여 아무 소득도 없는 사람이 십중 칠팔이다(만해사상실천선양회, 2000, p.37)”. 이러한 승려교육의 현실을 개혁하기 위해서 만해는 보

열에 가까웠다는 점은 만해가 교육이야말로 민족을 자강하게 하고 나아가 민족독립에 이르는 유일한 길이라고 판단했음을 시사하고 있다.

25) 여기에서 이런 제도란 바람직한 승려교육제도를 의미하며 당시 승려교육의 현실을 비판하는 근거이다. 이렇게 볼 때, 승려교육 비판은 사회진화론적 근거와 바람직한 승려교육제도라는 불교내적 근거에 기초하고 있음을 분명하게 알 수 있다. 이런 제도의 내용에 대해서는 만해사상실천선양회(2000, pp.36~37)를 참고하기 바란다.

통학의 도입, 사범학의 도입 그리고 외국 유학의 장려 등과 같은 세 가지 해결책을 제시하고 있다. 그런데 이러한 해결책을 제시하는 과정에서 만해는 또 다시 사회진화론적 근거를 제시한다. 예컨대 외국 유학의 필요성에 대한 언급을 포함하여, “보통학이…… 생존경쟁의 이 시대를 살아가지 못할 것이다.”, “다윈의 진화학은 …… 자연의 사범에서 배운 예이다.” 등과 같은 진술들은 모두 사회진화론과 직접적으로 관련이 있는 진술들이다.

다음으로 사회진화론과 제12장 ‘승려의 인권회복은 반드시 생산에서’의 관련성을 보자. 이 장은 당시 승려의 낮은 사회적 지위와 그 원인, 즉 기취생활(欺取生活)과 개걸생활(丐乞生活)을 비판하고 그 대안으로 생산의 필요성을 강조하는 내용으로 이루어져 있다. 여기에서 만해는 기취생활과 개걸생활을 비판하는 근거로 불교의 두타행의 본래적 의의—중생제도의 의미—를 들고 있으며, 생산의 필요성은 진화론적 세계인식에 기초하여 제기하고 있다. 그러면, 구체적인 후자의 사례를 보자. “오늘의 세계는 반을 넘게 황금을 경쟁하는 힘 위에 떠 있다고 해도 과언이 아니다. 그리하여 문명이 온갖 금력에 의해 이루어지고, 성패의 갖가지 실마리가 이익을 다투는 데에 말미암게 마련이다. 진실로 생산이 없으면 세계가 파괴되기도 하고 한 나라가 혹은 망하기도 하고 개인은 개인대로 살 수 없는 판국이다(만해사상실천선양회, 2000, p.84)”. 바로 이러한 인식에 기초하여 만해는 불교계의 부동산(산립)을 활용하여 조림사업(과일, 차, 뽕나무, 도토리 따위)에 착수할 것을 제안하고 있으며, 공동경영(주식, 합자, 합명 등의 회사)을 제안하고 있다. 이렇게 볼 때, 이 장의 사상적 근거가 부분적으로는 사회진화론에 있었음은 분명하다.

마지막으로 사회진화론과 제13장 ‘불교의 장래와 승니의 결혼문제’의 관련성을 살펴보자. 이 장은 장차 불교를 부흥시키기 위한 시급한 대책의 하나가 승니의 결혼금지를 푸는 것이라는 논쟁적인 전제로 시작한다.

그리고 그러한 전제가 불교사상적으로 왜 비난을 받을 수밖에 없는지를 논의한 다음, 《화엄경》의 사사무애(事事無碍)의 근거를 들어 그러한 비난을 반박한다. 그리고 그밖에도 만해는 여러 가지 불교적 근거를 들어 승니의 결혼을 정당화하고 있다. 그러나 정작 이 장에서 만해가 승니의 결혼금지를 풀려는 근거로 제시한 대부분의 내용은 결혼금지가 당시 ‘세상의 도리’에 얼마나 어긋나는지를 다음과 같은 네 가지로 자세하게 제시하는 것으로 채워져 있다. 윤리에 해로운 점 → 국가에 해로운 점 → 포교에 해로운 점 → 교화에 해로운 점. 물론 만해는 결혼하지 않는 이유도 정당할 수 있음을 제시하고 결혼여부를 자유에 ‘일임’ 하는 것이 바람직하다고 주장하기도 한다. 그러나 만해는 결혼금지를 풀기 위하여 당시 중추원에는 헌의서를 보내고 통감부에는 건백서를 제출하였다. 그 내용에서는 명백히 사회진화론적 근거를 발견할 수 있다. 헌의서의 결론은 다음과 같이 끝난다: “만약 저의 이런 말이 진화하는 오늘에 있어서 아무 보탬이 안 된다면 물론 제 의견을 용납할 것이 아니겠으니, 조금이라도 채택할 것이 있다면 다행히 각의에 제출하고, 천하에 법령으로 공포하여 승니의 결혼 여부를 자유에 맡겨 진화에 장애가 없게 하여 주신다면 공사간에 매우 다행스럽겠습니다(만해사상실천선양회, 2000, pp.96~97)”. 이 내용을 보면, 만해는 진화를 발전의 법칙으로 전제하고 있을 뿐만 아니라 결혼금지가 그것에 장애를 초래하고 있다고 인식하고 있음이 분명하다. 결국 이 장에서도 만해는 불교적 근거뿐만 아니라 사회진화론에 근거하여 승니의 결혼금지를 해금할 것을 주장하고 있다.

3) 사회진화론과 《조선불교유신론》의 전면적 연관

3장 1)의 논의에서 세 번째 유형, 즉 제8장 ‘포교’, 제9장 ‘사원의 위치’, 제15장 ‘승려의 단결’ 등은 전면적으로 사회진화론에 근거하고 있다. 물론 여기에서 ‘전면적’이라 함이 반드시 100%를 의미하는 것은 아

나라 다른 사상적 근거가 거의 없다는 의미이다. 그러면 그 구체적인 내용을 살펴보자.

먼저 ‘제8장과 제9장’²⁰⁾과 사회진화론의 관련성을 살펴보자. 《조선불교유신론》의 제8장 ‘포교’와 제9장 ‘사원의 위치’는 그 내용을 연결하면, “불교가 생존경쟁의 시대에 살아남기 위해서는 도시포교를 해야 한다.”는 것으로 정리된다(유승무, 2003). 다음은 만해가 당시 세계정세를 어떻게 이해하고 있었는지를 잘 보여주고 있다. “우열·승패와 약육강식이 또한 자연의 법칙임을 부정할 길이 없다. 우수해지는 까닭, 열등해지는 까닭, 강해지는 까닭, 약해지는 까닭의 이치가 단순하지 않아서 장구한 시일을 두고 열거한 데도 다하기 어려운 일이나, 뭉뚱그려서 말하면 세력일 따름이라고 할 수 있다(만해사상실천선양회, 2000, p.54).” 이는, 만해가 당시 사회를 사회진화론적 시각에서 이해하고 있음을 분명하게 보여주고 있다. 물론 만해가 당시 불교현실을 비판하는 근거도 사회진화론이었다. 제8장에서 나타난 진화론적 진술들 중 하나의 사례를 들어 보면 다음과 같다: “지금 다른 종교의 대포가 무서운 소리로 땅을 진동하고, 형세가 도도하여 하늘에 닿았고, 다른 종교의 물이 점점 늘어 이마까지 넘칠 지경이니, 조선불교는 어찌 할꼬(만해사상실천선양회, 2000, pp.54~55).” 또한 제9장에서도 우리는 그 근거를 수없이 확인할 수 있는 바, 그 진술들을 요약해 보면 다음과 같다: “사찰이 산간에 있음으로 인하여 진보적이고 모험적인 생각이 사라지고, 구세의 경쟁력이 사라진다.” 여기에서 세력이니 경쟁이니 진보니 하는 개념은 모두 사회진화론적 개념이며, 나아가 지리적 위치나 환경의 영향을 결정론적으로 해석하고 있는 점 또한 진화론에 기초한 판단으로 생각된다. 바로 이러한 진화론적 인식에

20) 두 장을 한꺼번에 고찰하는 이유는 이 두 개의 장이 내용적으로 긴밀한 연관성을 갖고 있기 때문이다.

근거하여 만해는 도시포교를 그 해결책으로 제시하고 있다.

다음으로 사회진화론과 제15장 ‘승려의 단결’ 사이의 관련성을 살펴 보자. 이 장에서 단결은 ‘외형적 단결’이 아니라 ‘정신적 단결’을 의미하며, ‘방관’의 반대말이다. 그리고 이 장의 전체 주제는 방관자를 비판하고 단결할 것을 호소하는 내용인데, 방관에 비해 단결이 힘과 영향력을 결집시킬 수 있기 때문이다. 그리고 《조선불교유신론》에서의 힘은 세력과 동의어일 뿐만 아니라 약육강식 및 적자생존의 ‘강(強)’과 ‘적(適)’에 해당하는 개념이다. 물론 우리는 또 다른 구체적인 근거도 제시할 수 있다. 이 장의 앞부분을 제외한 대부분의 내용은 사실상 6가지 유형(파)의 방관자 하나 하나를 자세하게 비판하는 것으로 구성되어 있는데, 만해는 정직하게도 이 비판의 근거를 양계초에게서 빌어 왔음을 다음과 같이 밝혀 두고 있다: “양임공(양계초의 자)이 나에 앞서 <방관자를 꾸짖는 글>을 지었는데, 조선 승려들의 현상을 찍은 한 폭의 사진과도 같은 점이 있다. 다만 그 요점만을 취하고 생략해서, 우리 승려들의 경중을 삼을까 한다 (만해사상실천선양회, 2000, p.104).” 이렇듯, 이 장의 사상적 근거는 전적으로 사회진화론에 있음이 분명하다.

4. 《조선불교유신론》의 비판적 이해

1) 《조선불교유신론》의 사상 내적 모순

앞에서 우리는 《조선불교유신론》이 사회진화론과 밀접하게 연관되어 있음을 살펴보았다. 그리고 논외로 하였지만, 《조선불교유신론》의 특정 부분은 분명히 불교사상에 근거하고 있다. 이는 《조선불교유신론》이 불교사상과 사회진화론이라는 두 가지 사상적 근거를 지니고 있음을 의미한다. 만약 불교사상과 사회진화론 사이에 사상적 불일치나 모순이 발견된다면, 그러한 문제점은 《조선불교유신론》 속에도 고스란히 녹아 있을

수밖에 없다. 따라서 여기에서는 우선 불교사상과 사회진화론의 관계를 논의해 보고, 그러한 관계가 《조선불교유신론》에 어떻게 반영되어 있는지를 비판적으로 살펴보고자 한다.

불교사상과 사회진화론의 관계는 유기체론적 측면을 포함하고 있다는 점에서 부분적인 공통점을 지니고 있지만, 여러 가지 점에서 모순적이기도 하고 상호 갈등적이기도 하다. 첫째, 제2장에서 논의했듯이 사회진화론은 극단적 개인주의사상 중의 하나인 반면 불교사상은 인간을 포함하여 모든 존재를 연기적 존재론에 입각하여 이해하는 사상이다. 때문에 개인주의는 불교와는 거리가 멀다. 만해 자신도 불교의 구세주의는 “이기주의의 반대개념이다(만해사상실천선양회, 2000, p.31).”라고 언급하고 있다. 둘째, 사회진화론은 존재의 흥망성쇠가 환경에 의해 좌우된다는 의미에서 본질적으로 유물론적인 반면 불교사상은 기본적으로 마음과 물질을 이분법적인 것으로 간주하지 않을 뿐만 아니라 마음을 매우 강조하는 사상이다. 개개인의 감성을 강조하고(癡) 욕구의 충족을 위하여(貪) 힘과 세력으로 다른 존재를 지배하는(瞋) 사회진화론은 삼독의 극복을 추구하는 불교사상과 대조적인 사상이다. 셋째, 사회진화론은 자연과학적 과학주의를 추구하는 반면에 불교는 각 개인이 지닌 불성의 자각, 즉 깨달음을 추구하는 일종의 종교이다. 만해 자신이 강조하는 불교의 구세주의는 사회진화론의 자연과학주의 내지는 실증주의와 갈등관계를 갖는다. 왜냐하면 비록 불교가 기독교와는 근본적으로 다르다 하더라도 불교도 구원의 개념을 내포하고 있는 믿음체계(belief system)인 이상, 기독교로 대표되는 종교적 신념체계를 부정하고 실증주의(positivism)를 강조한 사회진화론과는 갈등을 일으킬 수밖에 없기 때문이다. 결국 사상적 측면에서 볼 때, 사회진화론은 불교사상과는 대조적인 사상이다. 이는 불교사상과 사회진화론의 관계가 모순적 관계임을 의미한다.

이러한 사상적 모순은 《조선불교유신론》에서도 고스란히 나타나고 있

다. 무엇보다도 제2장~제4장은 그러한 모순을 가장 극명하게 보여주고 있다. 소제목이 시사하듯이 제2장과 제3장은 각각 ‘불교의 성질’과 ‘불교의 주의’를 논의하는 장임에서도 불구하고 만해는 양계초의 《음빙실문집》을 가장 집중적으로 인용하면서 사회진화론적 논의를 전개하고 있기 때문이다. 보다 구체적으로 살펴보자. “금후의 세계는 진보를 그치지 않아서…… 나는 이에 불교의 성질을 두 가지 면에서 말해 보고자 한다. 첫째로 들 것은 종교적인 성질이다(만해사상실천선양회, 2000, 16).” 이는 제2장의 서두에 나오는 문장이다. 이 문장에서 ‘진보’란 중세의 종교적 세계관으로부터의 탈피를 내포하고 있는 개념인데도, 만해는 불교가 종교의 성질을 갖기 때문에 진보에 적합하다고 주장하고 있다. 게다가 만해는 양계초를 인용하면서 칸트철학과 불교의 유사점과 차이점을 비교하고 있을 뿐만 아니라 베이컨과 《능엄경》, 데카르트와 《원각경》의 닮은 점을 강조하고 있다. 그러나 주지하듯이 이들이 개인주의, 합리주의 그리고 과학주의를 주창한 계몽주의 사상가라는 점을 고려한다면, 비록 이들이 사용한 몇 가지 개념과 문장이 불교 경전의 그것과 유사하다 하더라도, 그러한 개념의 내포와 외연은 불교의 그것과 판이하다.²⁷⁾ 제3장 ‘불교의 주의’에서도 문제점은 쉽게 드러난다. “우리 부처님께서서는 평등한 진리를 들어 가르쳤던 것이니, …… 근세의 자유주의와 세계주의가 사실은 평등한 이 진리에서 나온 것이라 할 수 있다. 자유의 법칙을 논하는 말에 ‘자유란 남의 자유를 침범하지 않는 것으로 한계를 삼는다. ‘고 한 것이 있다. ……(만해사상실천선양회, 2000, p.30).” 이 문장들은 근세의 자유주의적 평등관을 불교의 평등 개념과 동일시하는 문제점을 적나라하게 보여주고 있다. 그리고 혹은 그렇기 때문에 이러한 사상적 모순은 본

27) 이와 관련해서는 계몽주의와 승가학풍의 차이점을 논의하고 있는 유승무(2002)를 참고하기 바란다.

론에서도 계속된다. 이렇게 볼 때, 《조선불교유신론》은 사상적으로는 많은 모순을 내포하고 있다. 그러나 만해의 인식관심은 불교사상과 사회진화론을 종합하는 데 있었던 것이 아니라 불교개혁이라는 실천에 놓여 있었다. 따라서 《조선불교유신론》의 실천적 한계를 밝혀보기 위해서는 사회진화론적 불교유신의 문제점을 살펴보지 않을 수 없다.

2) 사회진화론적 불교유신의 문제점

3장 1)에서 살펴보았듯이, 《조선불교유신론》은 크게 불교사상에 근거한 불교유신의 내용과 사회진화론에 근거한 불교유신의 내용, 그리고 두 가지 사상에 부분적으로 근거하면서 불교유신을 주장하는 부분으로 구성되어 있다. 이는 불교유신의 사상적 근거가 상호 분리적임을 의미한다. 그리고 이러한 분리적 편제는 사회진화론적 불교유신의 부분은 불교사상적 근거와 무관함을 의미한다. 바로 여기, 즉 불교사상적 근거가 결여된 불교유신론의 문제점을 살펴보려는 것이 이 절의 의도이다.

《조선불교유신론》 중에서 불교사상적 근거가 결여된 불교유신론은 무엇보다도 약육강식의 현실을 극복의 대상으로 보기보다는 추종의 대상으로 설정하는 문제점을 안고 있다. 몇 가지 사례를 살펴보자. 우선, 제8장 ‘포교’를 보자. 주지하듯이, 포교의 목적은 불교사상에 근거하여 말한다면 불교의 세력화에 놓여 있는 것이 아니라 ‘전법선언’에서 부처님께서 부촉하신 바, 즉 중생의 이익과 행복을 가져다 주는 데 있다. 그러나 사회진화론적 근거에 기초할 경우 포교의 목적은 쉽게 종교간 경쟁이나 불교 세력화의 수단으로 전치되어 버린다.²⁸⁾ 둘째, 제9장 ‘사원의 위치’를 보자. 무엇보다도 이 장은 ‘절의 위치’가 승려의 사상에 결정적인 영향을 미친다는 전제, 즉 유물론적 전제하에서 출발하고 있다. 그러나 과

28) 유승무(2003)는 이와 관련된 문제점을 자세하게 논의한 바 있다.

연 그런가? 물론 경전에서 절의 위치를 언급하지만, 절의 위치를 문제 삼는 동기는 완전히 다른 데 있다. 경전에 따르면 수행자는 중생을 제도 하고 탁발하기에 적합한 곳 즉, 세간으로부터 너무 먼 곳도 아니지만 너무 가까운 곳도 아닌 곳이어야 한다. 결국 만해가 사회진화론적 측면에서 ‘절의 위치’를 사고했기 때문에, 유물론에 기초한 무리한 유신론—“산 속에 있는 모든 절 중 오직 기념할 만한 몇 곳만 남기고, 그 나머지는 한결같이 철거한 다음 새로 각 군·각 향의 도회지에 세운다면 이는 상책 일 것이다. ……(만해사상실천선양회, 2000, p.67)”—을 제시한 것이다.

이렇게 볼 때, 사회진화론적 불교유신은 불교사상적 근거와 동시대의 사회적 조건을 동시에 충족시키는 방향으로 이루어지기보다는 사회적 조건에 부응하는 방향으로 이루어짐으로써 불교의 정체성과 멀어지는 한계를 내포하고 있음을 알 수 있다.

5. 결론

이상으로 우리는 사회진화론과 만해의 사회사상이 어떻게 연관되어 있는지를 《조선불교유신론》 분석을 통해 밝혀 보았다. 본 연구의 발견을 요약하면 다음과 같다. 첫째, 만해는 사회진화론을 민족독립과 불교개혁이라는 실천적 목적에서 수용하였다. 둘째, 때문에 만해의 불교개혁활동의 청사진이라 할 수 있는 《조선불교유신론》은 사회진화론과 ‘많이 그리고 깊이’ 관련되어 있다. 셋째, 따라서 《조선불교유신론》은 크게 두 가지 한계, 즉 불교사상과 사회진화론 사이의 사상적 모순과 사회진화론적 불교유신의 문제점, 즉 불교사상적 근거가 결여됨으로써 발생한 문제점을 내포하고 있었다.

그러나 일제시대 한국사회의 사상적 현주소를 고려해 볼 때 그리고 민족독립에 대한 만해 자신의 열망을 고려해 볼 때, 만해가 사회진화론을

수용한 것은 불가피한 선택이었다고 생각된다. 설상가상으로, 스스로 정직하게 고백하고 있듯이, 만해는 사회진화론을 직접 연구할 기회를 갖지 못하였다. 따라서 《조선불교유신론》의 한계는, 사회진화론에 관한 연구가 축적되어 있고 그 사상적 한계가 적나라하게 노출되어 있는 오늘날을 사는 우리의 관점에서 본 한계일 뿐이다.

그럼에도 불구하고 일제시대에 비해 훨씬 더 풍부한 사상적 자원을 활용할 수 있는 오늘날 우리는 정작 한국불교의 현실을 정확하게 진단할 수 있는 혜명을 지니고 있지 못하며 그것을 개혁할 수 있는 실천적 의지도 나약하기 짝이 없는 듯하다. 게다가 오늘날 우리가 우리가 속한 공동체를 위해 헌신하는 바는, 만해의 독립운동에 비해 보면, 조족지혈에 지나지 않는다. 때문에 만해는 여전히 우리의 선각자이고 그의 《조선불교유신론》은 우리가 참고하지 않을 수 없는 명저로 남아 있다.

참고문헌

- 김동일 편역, 《사회사상사》, 문음사, 1999.
- 김동춘, 〈사상의 전개를 통해 본 한국의 근대 모습〉, 《한국의 '근대'와 '근대성' 비판》, 역사비평사, 2000.
- 김춘남, 〈양계조를 통한 한용운의 서구사상수용〉, 《한국학논총》, 동국대학교, 1985.
- 동경대 중국철학연구실/조경란 옮김, 《중국사상사》, 동녘, 1995.
- 만해기념관, 연보(<http://www.manhae.or.kr>).
- 만해학회, 〈만해 연구 논저 총목록〉, 《만해학보》 창간호, 1992.
- 만해사상실천선양회 편, 〈조선불교유신론〉, 《만해 한용운 논설집》, 장승, 2000.
- 박찬승, 《한국근대 정치사상사 연구》, 역사비평사, 1997.

- 유승무, 〈한국불교 승가학풍의 사회학적 함의〉, 《동양사회사상》 제6집, 동양사회사상학회, 2002.
- _____, 〈도시포교의 패러다임 전환에 관한 일 연구〉, 《대각사상》 제6집, 대각사상연구회, 2003.
- 이상철, 〈한용운의 사회사상〉, 《한국현대사회사상(신용하 편)》, 지식산업사, 1984.
- 조경란, 〈중국 근현대 사상의 탐색〉, 삼인, 2003.
- 조명기, 〈근海 韓龍雲의 著書와 佛敎思想〉, 《韓龍雲全集》 3, 신구문화사, 1973.
- 루이스 A. 코저/신용하·박명규 옮김, 《사회사상사》, 일지사, 1997.
- J.H. 터머/김진균 외 역, 《사회학이론의 구조》, 한길사, 1985.
- Karl Marx, *MEW* 30.

만해 한용운의 불교적 ‘노마돌로지’에 나타난 근대성과 탈근대성

장시기(동국대 교수)

1. 만해 한용운의 신비화와 ‘실패한 근대’

만해 한용운의 삶과 사상, 그리고 문학에 대한 근대적 평가는 항상 이중적인 잣대로 재단되어 왔다. 하나는 만해 한용운을 〈님의 침묵〉이라는 뛰어난 시를 쓴 천재시인이며, 일제시대의 한국불교를 대표하고 개혁하고자 했던 위대한 불교지도자이고, 3·1운동을 주도한 불세출의 독립운동가였다는 신비적이고 추상적인 인물로 칭송하는 것이다. 그러나 이와 더불어 그에 대한 또 다른 평가는 〈님의 침묵〉 이외에 다른 뛰어난 시가 없다는 문학적 평가절하와 말년의 결혼과 더불어 파계승이라는 낙인, 그리고 대중성이 없는 불교의 좁은 테두리 속에 갇혀서 독불장군식으로 무모한 독립운동을 하여 다른 독립운동가들처럼 집단적인 민족적 각성이나 독립정신의 고취에 기여하지 못했다는 것이다. 이러한 이중적인 잣대의 근간에는 유교적인 도(道)/덕(德)의 이분법이 도사리고 있다. 즉 정신/

물질이라는 서구적 근대의 이분법에 의하여 되살아난 플라톤의 이데아/현실의 이분법처럼 만해 한용운은 ‘이데아’적인 ‘도’에 가까운 인물이지 만 현실적인 ‘덕’을 갖추지 않았기 때문에 천재시인이며, 위대한 불교지도자이고, 불세출의 독립운동가였음에도 불구하고 그는 현실성이 전혀 없는 비현실적인 인물이라는 것이다. 이러한 평가는 오늘날의 문학비평을 비롯한 인문학적 지식의 전문야에 걸쳐 한국사회의 주류를 담당하고 있는 ‘근대성(modernity)’의 전형이라고 할 것이다.¹⁾

그러나 전지구적으로 불어닥친 후기 근대(the post-modern)²⁾의 상황에서 탈근대성에 대한 논의들은 한결같이 근대성을 서구·백인·남성 중심주의로 규정하고 있다. 물론 이러한 논의는 미국을 중심으로 하는 서구의 근대성과 탈근대성에 대한 논의라고 치부할 수도 있다. 그러나 우리의 근대화 과정에서 만들어진 정치·사회·문화의 영역들이 지향하고 있는 제도와 가치, 그리고 삶의 양식들은 서구·백인·남성 중심주의의 틀로 구성되어 있다. 따라서 미국을 중심으로 하는 서구의 근대성과 탈근대성에 대한 논의를 단지 서구에만 한정된 것이라고 단순하게 치부할 수가 없다. 만해 한용운에 대한 평가에서 보여지는 것처럼³⁾ 우리는 이미

1) 이러한 평가의 전형이 고은의 《한용운평전》이다. 이에 대해선 고은, 《한용운평전》(서울: 고려원, 2000) 참조 바람.

2) 프레드릭 제임슨(Fredric Jameson)은 18~19세기를 초기 근대(the early modern, or the formation of modern), 20세기 초반을 본격 근대(the high modern), 2차 세계대전 이후의 20세기 후반을 후기 근대(the last-, or post-modern)라고 명명하고 있다. 따라서 후기 근대의 문화나 인식론적인 현상은 근대적인 것을 지속하고자 하는 근대성과 근대성으로부터 벗어나고자 하는 탈근대성이 혼재하고 있는 시대이다. 이에 대해선 Fredric Jameson, *POSTMODERNISM or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), pp.1~54를 참조 바람.

3) 송옥, 《님의 침묵 전편해설》(서울: 일조각, 1974). 이 책에서 송옥 교수는 만해의 문학을 “헤아릴 수 없는 깊이”를 지녔다고 평가하면서 《님의 침묵》이 나온 지 반세기가 지났음에도 불구하고 교정본과 해설서가 하나도 없음을 한탄한다.

근대화의 과정 속에 너무 깊숙이 침윤되어 서구·백인·남성 중심주의의 제도와 가치, 그리고 삶의 양식들을 마치 우리들의 독자적인 내면의 의식 속에서 발현된 것처럼 너무나도 익숙하게 받아들이고 있다. 서구인들이 비판하는 서구·백인·남성 중심주의의 근대성이 우리의 삶과 의식을 구성하는 우리의 것이 된 것이다. 따라서 비서구·비인간·여성에 대한 억압과 폭력을 통하여 성장하는 서구·백인·남성 중심주의의 근대성으로부터 벗어나 서구와 비서구, 인간과 비인간, 그리고 남성과 여성을 동일한 생명체의 입장에서 인식(사유)하고 공존하는 삶을 유지하고자 하는 탈근대성의 추구는 서구에만 한정되어 있는 것이 아니라 전지구적인 공통의 과제라고 할 것이다.

그러나 문제는 미국을 중심으로 하는 서구의 지식인들이 서구·백인·남성 중심주의의 근대성으로부터 벗어나는 탈근대성의 모델을 서구가 아닌 동양의 지식체계에서 찾고자 하는 것이다. 이미 오랜 전통의 동양을 잃어버리고 전 지구적인 서구적 근대성에 편입되어 있는 '후기 근대'의 역사적 상황에서 우리에게도 낯선 동양의 지식체계는 마치 만해 한용운에 대한 평가처럼 신비적인 이미지로 다가온다. 그러나 탈신비화(demystification)가 탈근대적 전략의 하나이듯이 신비화의 수단은 항상 이데아/현실의 이분법처럼 신비화의 대상을 억압하고 지배하고자 하는 수단이었다. 칸트의 숭고미가 예술을 지배하고자 하는 근대 철학적 논리학의 일종이고, 여성의 몸에 대한 신비화가 여성을 남성적 욕망의 대상으로 지배하고자 하는 수단이었듯이 만해 한용운과 같은 동양적 인물에 대한 도/덕의 이분법적 신비화는 탈근대적 모델이 아니라 근대적 사유의 연장선상에 있다. 에드워드 사이드(Edward Said)의 《오리엔탈리즘》이 지적하고 있는 것처럼 서구의 근대화 과정이 만든 동양의 신비화는 서구·백인·남성 중심주의의 서구적 근대성이 아프리카와 아메리카를 비롯한 비서구적 특성을 식민화하고자 하는 근대적 지배전략의 하나일 수도 있

다.⁴⁾ 따라서 근대성으로부터 벗어나는 탈근대성의 모델을 서구가 아닌 동양의 지식체계에서 찾고자 하는 지적 작업이 성공하기 위해선 만해 한 용운의 문학과 삶, 그리고 그의 사상이 보여주는 불교사상과 같은 동양의 지식체계를 도/덕의 이분법에 근거한 신비화의 이중적인 이미지들로부터 벗겨내서 세속적 삶의 옷으로 갈아입혀야만 한다.

근대화의 과정에서 근대성으로 판단할 수 없는 어떤 지식인과 지식체계에 대하여 신비화의 색칠을 하는 작업은 단지 동양에만 한정되어 있는 것이 아니다. 서구의 근대화 과정에서 근대성의 계몽적 전략에 의하여 신비화의 옷을 입은 지식인들은 시인과 소설가들을 비롯한 수많은 예술가들과 더불어 스피노자(Baruch Spinoza)와 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche), 그리고 베르그송(Henri Bergson)과 같은 철학자들이다. 따라서 탈근대성의 논의를 주도하고 있는 들뢰즈(Gilles Deleuze)는 스피노자와 니체, 그리고 베르그송을 계승하여 그들의 지식체계에 입혀진 신비화의 옷을 벗기는 지적 작업을 지속적으로 시도하였다. 데카르트(Rene Descartes), 칸트(Immanuel Kant), 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel), 훔설(Edmund Husserl), 그리고 하이데거(Martin Heidegger)로 이어지는 서구적 근대의 주류 철학자들과 비교하여 스피노자와 니체, 그리고 베르그송은 서구적 근대의 비주류 철학자들로 낙인찍혀 있었으며, 특히 서양의 동양적인 철학자들로 알려져 있었다. 들뢰즈는 가타리(Felix Guattari)와 공저로 쓰여진 《천 개의 고원(A Thousand Plateaus)》에서 그 동안 자신이 쓴

4) Edward Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978. 이 책에서 에드워드 사이드는 '오리엔탈리즘'을 세 가지로 구분한다. 하나는 단테의 《신곡》처럼 서구의 역사에 등장하는 지식인과 텍스트들이 동양을 규정하는 담론체계이고, 다른 하나는 그러한 담론체계를 교육받은 서양 사람들이 동양을 규정하는 담론체계이며, 마지막 하나는 근대화의 과정에서 동양인들이 서양의 지식인이나 텍스트, 혹은 서양 사람들에 의하여 규정되는 동양에 관한 담론체계에 따라서 스스로 자신들을 규정하는 담론체계이다.

《차이와 반복(Difference and Repeation)》, 《의미의 논리(The Logic of Sense)》뿐만 아니라 《스피노자와 철학(Spinoza and philosophy)》, 《니체와 철학(Nietzsche and Philosophy)》, 《베르그송주의(Bergsonism)》, 그리고 《시네마 1(Cinema 1)》, 《시네마 2(Cinema 2)》를 통하여 스피노자와 니체, 그리고 베르그송과 같은 서구적 근대의 비주류 철학자들을 탈근대성의 논의를 위한 '개념적 인물'의 모델로 제시하는 지적인 작업 전체를 일컬어 '노마돌로지'라고 부른다.⁵⁾ 이들과 달리 근대의 주류 철학자들의 지식체계는 플라톤과 아리스토텔레스를 계승하여 신플라톤주의와 신아리스토텔주의로 구성된 '국가철학'이다.

들뢰즈의 노마돌로지는 서구적 근대의 '국가철학(State Philosophy)'에서 벗어나는 탈근대적 지식체계를 일컫는 말이다. 또한 들뢰즈가 이야기하는 노마돌로지는 고대 그리스의 플라톤주의(Platonism)와 아리스토텔주의(Aristotelianism)의 국가철학에 의하여 신비화된 스토아학파의 지식체계를 탈신비화시키는 지적 작업을 일컫는 말이기도 하다. 고대 그리스의 스토아학파에 대한 신비화는 근대의 스피노자, 니체, 그리고 베르그송에 대한 신비화와 마찬가지로 현실을 초월하는 금욕주의자들이라고 숭상하는 것과 동시에 견유학파라고 멸시하는 이중분절의 체계를 갖는다. 우리는 이러한 노마돌로지에 대한 국가철학적 신비화가 지니는 이중분절의 체계를 근대성의 사유체계가 지니는 예술가들, 특히 뛰어난 시인과 소설가들에 대한 인식에서 찾을 수 있다. 흔히 근대의 서구 중심적인 국가철학적 비평체계에 물든 비평가들이나 문학교수들은 뛰어난 시인과 소설가들을 '천재'이거나 현실 초월적인 존재처럼 신비화시키는 동시에 그의 삶이나 문학 텍스트들에서 드러난 기이한 행동들을 멸시하거나 조

5) Gilles Deleuze and Felix Guattari, trans. by Brian Massumi, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1987.

롱의 대상으로 만든다. 들뢰즈의 노마돌로지에 의하면 이것은 고대 이래로 지속적으로 이어진 노마드 지식인과 노마돌로지에 대한 국가철학의 신비화 작업의 일환인 동시에 배타적인 지식적 지배전략의 일환이라고 할 것이다.

서구의 근대 국가철학에 의하여 구성된 서구·백인·남성 중심주의의 근대성을 그대로 물려받은 우리의 비평문학도 예외는 아니다. 고은의 《한용운 평전》이 그러하다. 고은은 심지어 “그(만해 한용운)는 사랑을 가진 일이 없다. 그는 대중을 이용했으며 그런 대중을 극단적으로 모멸했다. 우리에게 있어서 가장 필요한 것이 위대한 민족적 덕망의 초상이라고 말할 경우 한용운이 애석하게도 여기에 부응하는 바가 없는 사실이 밝혀진다(고은, p.246).”라고 말하는 동시에 “그에게는 애국심이나 문학이나 사업을 늘 최남선 극복에 목적을 둔 사실이 한용운의 비밀로서 감추어지고 있었다(p.257).”라고 말한다. 이러한 고은의 한용운에 대한 멸시는 “그는 입산과 하산의 되풀이로 살아온 기인(奇人)이었다(《한용운 평전》, p.336).”라는 신비화와 동시에 이루어지는 작업이다. 그러나 들뢰즈의 노마돌로지와 마찬가지로 히야마 히사오(檜山久雄)는 《동양적 근대의 창출》에서 중국과 일본의 근대화의 아버지라고 일컬어지고 있는 루쉰과 나쓰메 소세키의 문학을 신비화시키지도 않고, 또한 멸시하지도 않는다.⁶⁾ 그는 루쉰과 나쓰메 소세키가 추구한 ‘동양적 근대의 창출’을 ‘실패한 근대’라고 규정하는 동시에 중국과 일본을 비롯한 동아시아의 근대화 과정에서 드러난 동양을 하나의 동양으로 간주하는 것이 아니라 ‘회귀해야 할 동양’과 ‘탈각해야 할 동양’이라는 두 개의 동양이라고 이야기한다.

히야마 히사오가 이야기하는 두 개의 동양은 들뢰즈가 이야기하는 두 개의 유럽과 유사하다. 전 지구적 탈근대의 상황 속에서 들뢰즈가 이야

6) 히야마 히사오, 정선태 역, 《동양적 근대의 창출》(서울: 소명출판, 2000).

기히는 근대의 국가철학으로 결합된 플라톤주의와 아리스토텔주의는 '탈각해야 할 유럽'이고, 스피노자와 니체, 그리고 베르그송에 의하여 계승된 스토아학파의 노마돌로지는 '회귀해야 할 유럽'이다. 이와 마찬가지로 히야마 히사오는 '동양적 근대의 창출'이라는 입장에서 근대 이전의 중국과 조선에서 유지되었고 근대화 과정에서 일본에 의하여 추구된 유가철학은 루쉰과 나쓰메 소세키에 의하여 '탈각해야 할 동양'으로 인식되었고, 루쉰과 나쓰메 소세키의 문학에서 두드러지는 도가철학과 불가철학의 세계를 '회귀해야 할 동양'으로 인식한다. 히야마 히사오가 이야기하는 '탈각해야 할 동양'은 유가철학을 근본으로 하는 근대 이전의 동아시아 국가철학이고, '회귀해야 할 동양'은 국가철학으로부터 탈주하고자 하는 도가철학과 불가철학을 토대로 한 노마돌로지이다.⁷⁾ 그러나 히야마 히사오의 말처럼 루쉰과 나쓰메 소세키가 추구한 '회귀해야 할 동양'을 근본으로 하는 '동양적 근대의 창출'은 실패했다. 오늘날의 근대는 서구·백인·남성 중심주의를 토대로 하는 서구적 근대이다. 이러한 '동양적 근대의 창출'이 실패한 원인들 중의 하나는 유교적 가족주의와 국가주의를 토대로 만들어진 일본의 근대 제국주의 국가의 등장으로 인한 동아시아 여러 나라들의 국가주의적 팽창과 서구적 근대 국가철학의 침입 때문이라고 할 것이다.

만해 한용운은 죽을 때까지 일본 제국주의에 저항했고, 그의 문학과 사상, 그리고 삶의 역정은 유교적 가족주의와 국가주의를 거부하는 도가적이고 불교적인 사상체계를 보여주고 있다. 이것은 만해 한용운이 루쉰과 나쓰메 소세키가 추구한 '회귀해야 할 동양'을 근본으로 하는 '동양적 근대의 창출'을 그의 문학과 사상, 그리고 삶의 역정 속에서 일관되게 유지

7) 拙稿, 〈동아시아의 근대형성과 전지구적 탈근대〉, 《영미문화》 제2권 1호(2002), pp.265~289를 참조 바람.

하였다는 것을 의미한다. 그러나 중국이나 일본과 마찬가지로 한반도에 서도 만해 한용운이 추구한 ‘동양적 근대의 창출’은 오늘날의 우리가 향유하거나 음미할 수 없는 ‘실패한 근대’이다. 우리의 ‘실패한 근대’를 인식하지 못하고 서구·백인·남성 중심주의로 무장한 서구적 근대성의 지식으로 만해 한용운의 문학과 사상, 그리고 삶의 역정을 판단하는 것은 아직도 지속되고 있는 서구·백인·남성 중심주의의 정치·경제·사회·문화의 제도와 가치를 유지하고자 하는 노력에 봉사하는 것이다. 서구적 근대성이 지속시킨 국가철학과는 달리 만해 한용운이나 루쉰, 혹은 나쓰메 소세키가 문학과 삶을 통하여 추구한 ‘회귀해야 할 동양’은 들뢰즈에 의하여 전지구적인 탈근대의 보편성으로 받아들여지고 있는 노마들로지이다. 따라서 노마들로지의 지식체계로 만해 한용운의 문학과 사상, 그리고 그의 삶의 역정을 살펴보는 것은 만해 한용운을 우리의 ‘실패한 근대’의 울타리 속에 하나의 ‘신비적인 인물’로 가두어두는 것이 아니라 전지구적으로 요구되고 있는 탈근대적인 개념적 인물⁸⁾로 그를 부활시키는 작업이다. 따라서 만해 한용운의 노마들로지를 살피는 작업은 이데아/현실의 플라톤적인 이분법과 마찬가지로 유교적인 도/덕의 이분법에 의하여 신비화의 울타리에 갇혀 있는 불교적 지식과 도가적 지식의 노마들로지를 밝히는 작업이 선행되어야만 한다.

8) 필자는 이미 들뢰즈의 노마들로지에 나타난 ‘기관들 없는 몸’과 원효의 사상에 나타난 ‘깨달음의 몸’을 비교하여 원효를 탈근대의 개념적 인물로 제시한 바가 있다. 이에 대해선拙著, 《근대와 탈근대의 집경지역들》(서울: 사람생각, 2001), pp.289~319. 혹은拙稿, 〈원효와 들뢰즈-가타리의 만남: 깨달음의 몸과 기관들 없는 몸〉, 《선학사상》 창간호(2000) 등을 참조 바람.

2. 만해 한용운의 노마돌로지

히야마 히사오는 루쉰과 나쓰메 소세키의 문학이 공통으로 지니고 있는 '분열증'과 '광인(狂人)', 그리고 '비인정(非人情)'과 '자연(自然)'을 서구적 근대에 대항하는 '동양적 근대의 창출'이라는 측면에서 바라보고 있다. 히야마 히사오가 이야기하는 '분열증'과 '광인', 그리고 '비인정'과 '자연'은 들뢰즈가 《안티 외디푸스》와 《천 개의 고원》에서 지속적으로 이야기하는 '노마드(nomad)'의 근원적인 특성이다. 노마드는 근대의 국가인(國家人)과 대별되는 탈근대적 인간이다. 근대의 국가인은 국가주의와 가족주의의 위계질서를 대표하는 아버지에 대한 편집증적인 집착을 지니며, 주인(국가, 혹은 아버지)-노예(국민, 혹은 아들)의 관계에서 주인의 입장으로 계몽을 하거나 노예의 입장으로 계몽을 당하는 관계에 있다. 이러한 근대적 계몽의 내용은 국가와 가족의 위계질서를 강조하는 인정주의(humanism)와 문명(civilization)의 진화와 발전이다. 따라서 서구적 근대의 국가인과 대별되는 탈근대적 노마드는 국가주의와 가족주의의 위계질서를 대표하는 아버지에 대한 편집증에서 벗어난 고아의 분열증적 특성을 보이며, 주인-노예의 관계에서 벗어난 광인의 특질을 보여준다. 그리고 고아의 분열증과 광인의 특질은 인정주의와 문명의 진화와 발전이라는 근대적 계몽의 내용에서 벗어나 노마드의 삶과 관계의 특질을 보여주는 비인정과 자연을 노마돌로지의 구성요소들로 보여준다. 만해 한용운의 《님의 침묵》에서 '분열증'과 '광인'은 시를 서술하는 시적 화자인 '나'의 특질이며, '비인정'과 '자연'은 시적 화자인 '나'가 '님'이라고 부르며 사랑을 추구하는 대상의 특질이다. 그 대표적인 시가 〈나룻배와 행인〉이다.

나는 나룻배

당신은 행인.

당신은 흠발로 나를 짓밟습니다.

나는 당신을 안고 물을 건너갑니다.

나는 당신을 안으면 깊으나 얕으나 급한 여울이나 건너갑니다.

만일 당신이 아니 오시면 나는 바람을 쐬고 눈비를 맞으며 밤에서 낮까지 당신을 기다리고 있습니다.

당신은 물만 건너면 나를 돌아보지도 않고 가십니다그러.

그러나 당신이 언제든지 오실 줄만은 알아요.

나는 당신을 기다리면서 날마다 날마다 넓어갑니다.

나는 나룻배

당신은 행인.⁹⁾

‘나는 나룻배’라고 이야기하는 ‘나’는 서구적 근대의 주체가 아니라 “나의 정조는 ‘자유정조(自由貞操)’입니다.”(〈자유정조〉의 마지막 행)라고 말하는 고아의 분열증적인 주체이다. 이러한 분열증적인 주체는 “당신은 흠발로 나를 짓밟습니다.”를 쾌락으로 받아들이기 때문에 근대적인 마조키스트(masochist)로 오인될 수도 있다. 그러나 “나는 당신을 안고 물을 건너갑니다./ 나는 당신을 안으면 깊으나 얕으나 급한 여울이나 건너갑니다.”라는 시행들처럼 고아의 분열증적 주체는 피학적인 수동성과 더불어 생성적인 능동성을 함께 지니고 있다. 이와 더불어 고아의 분열증적 주체인 ‘나’와 ‘당신’의 관계, 즉 ‘나룻배’와 ‘행인’의 관계는 “당신은

9) 만해사상실천선양회 편, 《한용운시전집》(서울: 장승, 1999), p.34.

물만 건너면 나를 돌아보지도 않고 가십니다그러./ 그러나 당신이 언제 든지 오실 줄만은 알아요.”처럼 사회적이고 정치적인 주인(국가)-노예(국민)의 관계에서 벗어나 있기 때문에 주인과 노예의 입장에서 고아의 분열증적 주체는 ‘광인’의 특질을 지닌다. 그것은 ‘나는 나룻배’라고 부르는 “나는 당신을 기다리면서 날마다 날마다 낚아잡니다.”의 ‘당신’은 강을 건너는 순간 순간 사회적이고 정치적인 관계의 주인일 수도 있고 노예일 수도 있기 때문이다.

나룻배와 행인의 관계에서 분열증적이고 광인의 기질을 가진 ‘나’의 행위는 강을 ‘건너’는 생성적 행위이다. 따라서 《님의 침묵》에서 시적 화자인 ‘나’는 오늘날의 탈근대적인 노마드로 드러나며, 노마드가 추구하는 ‘님’은 오늘날의 탈근대성을 대표하는 노마돌로지의 생성적인 구성요소들로 드러난다. 《님의 침묵》이 보여주는 노마드와 노마돌로지의 특질은 근대적인 텍스트의 분석에서도 드러난다. 그러나 서구·백인·남성 중심주의라는 근대성의 맥락에서 노마드는 항상 비서구·유색인·여성이라는 소수자적 특질을 지니고 있기 때문에 근대적 보편성이라는 문학사적 맥락에서 정전으로부터 배제하거나 탈락시키기 위한 수단으로 사용되었다. 이와 마찬가지로 근대성의 맥락에서 발견되는 노마돌로지 또한 근대적인 문학사에 편입시키기 위한 내용이 아니라 순전히 배제시키기 위한 근대적인 내용의 품격미달로 판단될 뿐이다. 고은의 《한용운 평전》은 이러한 서구적 근대성을 지속시키는 동시대의 근대적인 기획인 동시에 만해 한용운이 동시대에 활약했던 식민지 지식인들의 고질병을 고스란히 답습하고 있다. 고은은 《님의 침묵》이 지니고 있는 노마드와 노마돌로지를 근대적인 맥락에서 다음과 같이 이야기한다.

《님의 침묵》은 경어체의 여성어로 만들어졌다. 이 경어체는 작시의 기교로 이해한다면 시의 실태(實態)를 방지하는 완충의 힘을 가진다. 말하자

면 경어체의 사설은 아무리 타작을 만들어도 타작은 모면할 수 있는 비밀이 있다.

그는 최남선의 재능, 최남선의 끈덕진 불교, 최남선의 공공연한 권위에 대한 도전으로서의 《님의 침묵》을 이루었다. 그것이 그 당시의 청소년들이 들고 다니지 않으면 안 되는 애독서물(愛讀書物)이 되었음에도 불구하고 끝내 최남선의 문학적 위치를 넘어서지는 못했다.((《한용운 평전》, pp.314~315)

《님의 침묵》에 일관되게 흐르고 있는 ‘경어체의 여성어’는 근대적 국가인이 지니는 지배적인 남성어의 특질과 구별되는 탈근대적 노마드의 존재론적 특질이다. 그럼에도 불구하고 고은은 ‘경어체의 여성어’를 시적 화자의 존재론적 특질로 받아들이는 것이 아니라 단지 ‘작사의 기교’로 이해한다. 따라서 그는 “경어체의 사설은 아무리 타작을 만들어도 타작은 모면할 수 있는 비밀”로 ‘경어체의 여성어’를 받아들인다. 물론 그가 말하는 ‘타작’은 근대적 의미의 ‘타작’이다. 그가 이야기하는 ‘수작’은 근대적인 서구·백인·남성 중심주의의 보편성을 지닌 문학만을 일컫는다. 그런 의미에서 고은의 문학은 서구적 근대성으로 만들어진 식민지성을 벗어나지 못한다. 그러나 《님의 침묵》뿐만 아니라 김소월, 주요한, 박영희, 황석우, 그리고 서정주 등등의 시들이 보여주는 한국 근대 초기 시의 주요한 특질들 중의 하나는 ‘경어체의 여성어’로 구성된 남성 시인들에 의하여 쓰여진 여성주의의 문학이다. 이것은 중국과 일본의 근대 초기에 루쉰과 나쓰메 소세키의 문학이 보여주는 것처럼 서구·백인·남성 중심주의의 문학이 만연하고 있는 서구적 근대성 속에서 식민지적인 ‘비서구·유색인’의 남성이 보여주는 동양적 근대성의 발현, 즉 서구적 근대성 속에서 실패할 수밖에 없었던 노마드적 여성성의 발현이라고 할 것이다.

《님의 침묵》에 드러난 노마드적 여성성의 발현은 만해 한용운의 노마돌로지가 서구적 근대성에 저항하는 여성주의와 일치하는 하나의 접점을 형성하도록 만든다. 그러나 이러한 여성주의마저도 고은은 “최남선의 재능, 최남선의 끈덕진 불교, 최남선의 권위에 대한 도전”으로 받아들인다. 노마드는 도전하거나 대결하려는 자가 아니라 탈주하여 새로운 생성물을 획득하거나 생성시키는 자이다. 지배적이고 폭력적인 서구적 근대의 영토로부터 탈주하고 탈영토화하고자 하는 것을 도전이라고 생각하는 것은 국가철학적 지식인, 즉 노마드가 아닌 국가인의 시각이다. 이와 더불어 한국 근대화의 과정에서 최남선의 《백팔번뇌》는 읽혀지지 않는 시집이다. 읽혀지지 않는 시집과 비교하여 ‘애독서물’의 《님의 침묵》을 “끝내 최남선의 문학적 위치를 넘어서지는 못했다.”라고 판단하는 것은 최남선의 ‘님’이 번뇌의 ‘님’인 것과는 달리 한용운의 ‘님’이 근대적인 서구·백인·남성 중심주의의 주체적 자아가 결코 이해하거나 인식할 수 없는 생성적(혹은 깨달음의) ‘님’이기 때문이다. 불교를 노마돌로지로 받아들이지 않고 유교의 국가철학이나 서구·백인·남성 중심주의의 근대성으로 받아들일 때, 《백팔번뇌》는 노마드적 극복이나 해탈의 대상이 아니라 초월주의에 귀의할 수밖에 없는 기독교적 원죄의식으로 받아들인다. 《백팔번뇌》에서 보여주는 최남선의 ‘님’은 서구적 근대성에 의하여 기독교적으로 포획된 원죄의식을 지닌 번뇌의 ‘님’이다. 그러나 한용운의 ‘님’은 《백팔번뇌》로부터 벗어나 새로운 생명을 생성시키고, 또한 스스로 탈주하는 ‘님’이다. 분명한 것은 불교의 ‘번뇌’는 사회적이고 정치적인 관계에서 만들어진 영토의 허상이기 때문에 탈영토화의 대상이지 우리가 벗어날 수 없는 기독교적 원죄의식이 아니다.

이러한 불교적 노마돌로지가 지니는 깨달음의 접점이 바로 동시대의 애매모호한 여성주의와 한용운의 여성주의가 서로 구별되는 변별점이기도 하다. 한국 근대문학비평에서 가장 빛을 발하는 김현은 일찍이 서

구·백인·남성 중심주의의 근대적인 문학사 기술에 반대하여 독자적인 문학사 서술을 주장하면서 “문화형태가 딴 사회에 끼치는 영향이란 …… 전체적이며 전면적인 면모를 떨 수는 없다. 어느 사회이든, 그 사회는 딴 사회와 구별되는 상상력의 편향, 집단적 무의식을 가지고 있기 때문이다.”¹⁰⁾라고 말한다. 이것은 히야마 히사오가 루쉰과 나쓰메 소세키를 연구하면서 비록 실패하였지만 서양적 근대와 다른 동양적 근대를 탐구하는 인식론적 원칙이기도 하다. 이런 측면에서 동양적 근대의 여성주의는 서양적 근대와 구별되는 중국, 조선, 그리고 일본이 창출하고자 노력했지만 서구적 근대성의 폭력 앞에서 어쩔 수 없이 실패할 수밖에 없었던 동양적 근대성의 특징이다. 그러나 서구적 근대와 어깨를 나란히 하면서 발전한 일본 제국주의적 근대에 소극적으로 저항한 나쓰메 소세키의 여성주의적 특징과 유사한 “모든 사태를 여성 특유의 탄식으로 바꿔 버리는 한국적 패배주의는”¹¹⁾ 한용운의 《님의 침묵》에 의해서 노마돌로지의 생성적 여성주의로 변모한다.

그(한용운)는 한국 신문학사에서 한국사회의 구조를 가장 명료하게 파악한 최초의 시인이다. 그가 파악한 한국사회의 구조는 자기만의 사랑이며, 슬픔의 제스처이며, 탄식의 포즈이다. 그러나 그는 그 제스처를 개성의 강렬한 조명으로 극복한다. 그를 통해서 한국사회의 고질이던 탄식의 포즈는 역사와 사회에 대한 강인한 긍정의 태도로 뒤바뀐다. 물론 그 긍정은 소극적인 것이 아니라 적극적인 것이다. 소월의 나약하고 부정적인 여성주의에서 그 한 극을 보여준 한국의 여성주의는 한용운이 이별의 긍정화를 보여줌으로써 긍정적인 여성주의로 변모한다.¹²⁾

10) 김현, 〈여성주의의 승리〉, 《현대문학》 178호(1969. 10.), pp.54~55.

11) 김현, 〈여성주의의 승리〉, 《현대문학》 178호(1969. 10.), p.65.

김현은 만해 한용운을 “한국 신문학사에서 한국사회의 구조를 가장 명료하게 파악한 최초의 시인”이라고 평가한다. 그가 당시의 “한국사회의 구조를 가장 명료하게 파악한” 구체적 내용은 무엇일까? 그것은 나쓰메 소세키가 서구적 근대를 받아들여 폭력적인 제국주의로 나아가는 일본사회를 보며 느끼는 감정이나 ‘탈각해야 할 동양’의 사태에 머물러 있음으로 인하여 반식민지 상태에 돌입한 중국을 보면서 루쉰이 느끼는 감정, 즉 “서양을 모델로 한 문명개화는 뒤집어보면 동양(유교의 국가철학)으로부터의 탈각과정에 지나지 않는다. 이처럼 동양(불교와 도가의 노마돌로지)을 뒤에 제쳐 둠으로써 자기를 상실해 버린”(히야마 히사오 79) 당시의 동아시아가 지니고 있는 ‘동양적 근대의 창출’이라는 보편성일 것이다. 그러나 당시 한국사회의 식민지적 상황은 이러한 ‘동양적 근대의 창출’과 너무나도 거리가 먼 상태였다. 이러한 상황은 만해 한용운으로 하여금 루쉰과 나쓰메 소세키가 이룩하지 못한 더욱 강인한 시대 인식으로 이끈다. 그것이 바로 김현이 이야기하는 한용운의 ‘긍정적인 여성주의’이다.

김현이 이야기하는 한용운의 긍정적인 여성주의는 김소월, 주요한, 황석우, 박영희 등등이 보여주는 여성주의가 서구·백인·남성 중심주의의 근대성을 어쩔 수 없이 용인하는 식민지적이고 패배적인 탄식적 여성주의인 데 반하여 서구의 근대성과 다른 근대성을 창출하고자 하는 생성적 여성주의이다. 그러나 도대체 무슨 이유 때문에 만해 한용운을 통하여 “한국 사회의 고질이던 탄식의 포즈는 역사와 사회에 대한 강인한 긍정의 태도로 뒤바뀌”는가? 그것은 최남선의 ‘탈각해야 할 동양’으로 포획되어 있는 유교의 국가철학적 불교가 아니라 루쉰과 나쓰메 소세키가 보여주었던 회귀해야 할 동양이라는 도가적 노마돌로지의 불교가 만해

12) 김현, 〈여성주의의 승리〉, 《현대문학》 178호(1969. 10.), p.67.

한용운의 불교였기 때문이다. 한용운의 ‘님’이 보여주고 있는 도가철학을 대표하는 ‘비인정’과 ‘자연’이 생성적 여성주의와 노마돌로지의 공통 요소라고 할 수 있는 생성적 관계를 내포하는 것도 이러한 이유 때문이다. 따라서 《님의 침묵》에 등장하는 ‘님’은 서구 근대성의 휴머니즘과 문명의 관점에서 근대적으로 결코 정의할 수가 없는 용어이다. 만해 한용운의 《님의 침묵》 서두에 있는 〈군말〉이라는 시는 ‘님’에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

‘님’만 님이 아니라 기룬 것은 다 님이다. 중생이 석가의 님이라면 철학은 칸트의 님이다. 장미화(薔薇花)의 님이 봄비라면 마시니의 님은 이태리다. 님은 내가 사랑할 뿐 아니라 나를 사랑하나니라.

연애가 자유라면 님도 자유일 것이다. 그러나 너희는 이름 좋은 자유에 알뜰한 구속을 받지 않느냐. 너에게도 님이 있느냐. 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라.

나는 해저문 벌판에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양이 기루어서 이 시를 쓴다.¹³⁾

노마드의 시적 화자가 이야기하는 ‘님’은 일상적으로, 혹은 근대적으로 규정된 “‘님’만 님이 아니라”, 각각의 노마드가 생성하기 위하여 스스로 “기룬(그리운) 것은 다 님이다.” ‘그리운 것’은 각각의 노마드가 처한 시간과 공간, 그리고 관계의 특질에 따라서 다르다. 따라서 “님”은 중생이라는 노마드적 인간의 무리, “철학”이라는 추상기계, “봄비”라는 무생물, 그리고 “이태리”라는 사회체(socius)를 모두 포함한다. 즉, 한용운의 ‘님’이라는 노마돌로지가 지니고 있는 근원적 특성은 근대적으로 규정된

13) 만해사상실천선양회 편, 《한용운시전집》(서울: 장승, 1999), p.17.

인간(남성)을 포함한 인간의 무리, 추상기계, 무생물, 사회체 등등을 포함하는 비인간적 세계 전체에서 개별적 관계를 맺을 수 있는 모든 존재를 일컫는 말이다. 이러한 비인간적 세계를 내포하고 있는 노마들로지는 오직 '자연'이라는 관계의 생성성으로만 파악할 수 있다. 한용운은 인간이 지니고 있는 이러한 관계의 생성성을 “님은 내가 사랑할 뿐 아니라 나를 사랑하나라.”라는 ‘사랑하다’라는 시간적인 동사적 관계로 표현한다. 이러한 시간적인 동사적 관계는 오직 명사적 관계만을 강조하는 서구적 근대성이 지니는 문명의 시각이 아니라 자연적 관계의 생성적인 지속성을 강조하는 탈근대적인 노마드의 생성적 관계를 내포하는 특질이다.

서구적 근대성이 지니는 서구·백인·남성 중심주의의 인간을 강조하는 문명의 관계는 흔히 근대적 공간으로 규정된 명사적 관계만을 내포한다. 공간적으로 규정된 명사적 관계는 “연애가 자유라면 님도 자유일 것이다.”라는 자연적인 상호생성의 관계를 파악하지 못하고 서구·백인(인간)·남성 중심주의적인 일방적인 명사적 사랑에 의해 만들어진 “이름좋은 자유에(의) 알뜰한 구속을 받”는다. 그 구속은 국가주의와 가족주의이다. 오늘날 탈근대성으로 받아들여지고 있는 만해 한용운의 이러한 인식은 “(근대)서양문명 따위는 얼핏보기엔 좋은 것 같아도 결국은 틀러먹은 것”¹⁴⁾이라는 소세키의 서구 근대성에 대한 인식과 일맥상통한다. 따라서 만해 한용운은 서구적 근대에 의하여 만들어진 근대적 공간의 “이름좋은 자유의 알뜰한 구속”에 대하여 “너에게도 님이 있느냐. 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라.”라고 일갈을 보탠다. 이것은 비록 ‘님’이라는 동일한 언어를 공유하고 있지만 서구적(혹은 식민지적) 근대의 ‘님’은 탈근대(동양적 근대)적 노마들로지의 ‘님’처럼 상호생성의 ‘님’이 아니라 ‘님’이라고 호칭하는 근대적 주체인 ‘나(너)’의 ‘그림자’라는 자체의 독립성과

14) 히야마 히사오, 정선태 역, 《동양적 근대의 창출》(서울: 소명출판, 2000), p.77.

개별성을 전혀 지니지 못하는 허구적 ‘님’일 뿐이라고 말하는 것이다. 따라서 한용운의 ‘님’은 “해 저문 별관에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양”이다.

그러면 도대체 “님은 갔지마는 나는 님을 보내지 아니하였습니다.”(〈님의 침묵〉)의 ‘님’과 “해 저문 별관에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양”이라는 ‘님’은 누구인가? 만해 한용운이 생성시키고자 하지만 서구적 근대성의 만연에 의하여 생성되지 못하는 그 ‘님’은 〈가지 마세요〉라는 시에서 아주 뚜렷하게 드러난다. 1연의 첫 행에서 “그것은 어머니의 가슴에 머리를 숙이고 아기자기한 사랑을 받으려고 뺨죽거리는 입술로 표정하는 어여쁜 아기를 싸안으려는 사랑의 날개가 아니라, 적의 깃발입니다.”라고 말하면서 “악마의 눈빛”과 “칼의 웃음”에 현혹되어 있는 ‘님’에게 다음과 같이 이야기한다.

대지의 음악은 무궁화 그늘에 잠들었습니다.

광명의 꿈은 검은 바다에서 자맥질합니다.

무서운 침묵은 만상(萬像)의 속살거림에 서슬이 푸른 교훈을 나리고 있습니다.

아아 님이여, 새 생명의 꽃에 취하려는 나의 님이여, 걸음을 돌리셔요, 거기를 가지 마셔요, 나는 싫어요.

거룩한 천사의 세례를 받은 순결한 청춘을 뚝 다서 그 속에 자기의 생명을 넣어 그것을 사랑의 제단(祭壇)에 제물로 드리는 어여쁜 처녀가 어데 있어요.

달금하고 맑은 향기를 꿀벌에게 주고 다른 꿀벌에게 주지 않는 이상한 백합꽃이 어데 있어요.

자신의 전체를 죽음의 청산에 장사지내고 흐르는 빛으로 밤을 두 조각에 베는 반딧불이 어데 있어요.

아아 님이여, 정에 순사(殉死)하려는 나의 님이여. 걸음을 돌리셔요. 거기를 가지 마셔요, 나는 싫어요.

—〈가지 마셔요〉 2연 후반부

한용운의 불교가 지니는 '회귀해야 할 동양'의 노마돌로지에서 드러나는 님은 우리가 암묵적으로 받아들이고 있는 근대적으로 고착되어 있는 님이 아니다. 그 님, 유교적 국가철학의 지배를 받았던 조선의 '해 저문 별관에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양'들 각각, 즉 '동양적 근대'를 창출하고자 하는 개별적인 존재들 각각이다. 따라서 서구적인 일본 제국주의의 근대화가 제공하는 "새 생명의 꽃에 취하려는 나의 님"에게 한용운은 "걸음을 돌리셔요, 거기를 가지 마셔요, 나는 싫어요."라고 분명히 말한다. 왜냐하면 그것은 진정한 '동양적 근대'를 창출하는 '새 생명의 꽃'이 아니기 때문이다. 그것은 마치 조선의 국가철학적 영토로부터 탈영토화하여 "거룩한 천사의 세례를 받은 순결한 청춘을 똑 다서 그 속에 자기 생명을 넣어" 서구적(혹은 일본의 제국주의적) 근대의 거짓 생명성이라는 "사랑의 제단에 제물로 드리는", 즉 조선의 유교적 국가철학을 서구적 근대의 국가철학으로 변형시키는 서구적 근대성의 편향이다. 이러한 편향은 "달금하고 맑은 향기를" 모든 "꿀벌"에게 주는 "백합꽃"이나 자신도 빛나고 밤도 빛나는 "반딧불"이라는 자연의 법칙에 어긋나는 '(인)정'이라는 서구적 근대성의 휴머니즘이다. 따라서 한용운은 서구적 근대성에 매몰되어¹⁵⁾ "(인)정에 순사하려는 나의 님이여, 걸음을 돌리

15) 이러한 서구적 근대성에 매몰되어 서구적 근대성을 일본 제국주의식으로 받아들여 〈민족개조론〉을 주창한 사람이 최남선이다. 그는 조선의 유교적 국가철학의 영향을 받아 국가철학화된 당시의 불교를 본래의 불교가 지니고 있는 노마돌로지의 특성으로 개혁하고자 했던 만해 한용운의 《조선불교유신론》을 서구적 근대성의 추인으로 오인하여 민족 전체를 개조하고자 하는 서구적 근대성이 지니는 계몽주의적 오류를 범했다.

셔요, 거기를 가지 마셔요, 나는 싫어요.”라고 울부짖는다. 그가 추구하는 동양적 근대의 나라는 서구적 근대에 의하여 만들어지는 나라와는 다른 나라이다.

그 나라에는 허공이 없습니다.

그 나라에는 그림자 없는 사람들이 전쟁을 하고 있습니다.

그 나라에는 우주만상의 모든 생명의 쇳대를 가지고 척도를 초월한 삼엄한 궤율(軌律)로 진행되는 위대한 시간이 정지되었습니다.

아아 님이여, 죽음을 방향(芳香)이라고 하는 나의 님이여. 걸음을 돌리셔요, 거기를 가지 마셔요, 나는 싫어요.

— 〈가지 마셔요〉 3연 전문

루쉰이나 나쓰메 소세키처럼 만해 한용운이 추구하는 우리의 근대성은 끝없는 생성의 ‘허공’을 지니고 있는 ‘나라’이지 오늘날의 대부분의 근대 국가들처럼 “그림자 없는 사람들이 전쟁을 하고 있”는 나라가 아니다. 이러한 나라는 루쉰과 나쓰메 소세키뿐만 아니라 신채호나 백범 김구와 같은 우리의 근대적 선각자들이 추구한 ‘아름다운 나라’와 일맥상통하는 점이 있다. 이러한 ‘아름다운 나라’의 원칙을 만해는 “우주만상의 모든 생명의 쇳대를 가지고 (인간적) 척도를 초월한 삼엄한 궤율(軌律)로 진행되는 위대한 시간”이 흐르는 것으로 이야기한다. 만해가 이야기하는 “삼엄한 궤율로 진행되는 위대한 시간”은 불교의 ‘각(覺)과 ‘불각(不覺)’이 상호 수승하는 생성의 시간이고, 들뢰즈의 노마돌로지로 이야기하면 끊임없이 ‘탈영토화와 재영토화의 과정’이 진행되는 시간이다. 이러한 전지구적으로 확산되고 있는 탈근대적 노마돌로지가 이야기하는 ‘탈영토화와 재영토화의 과정’의 시간관(혹은 불교의 연기론)은 만해가 추구한 ‘이별의 미학’에서 더욱 구체적으로 드러난다.

이별은 미의 창조입니다.

이별의 미는 아침의 바탕(質) 없는 황금과 밤의 울(系) 없는 검은 비단과 죽음 없는 영원의 생명과 시들지 않는 하늘의 푸른 꽃에도 없습니다.

님이여, 이별이 아니면 나는 눈물에서 죽었다가 웃음에서 다시 살아날 수가 없습니다. 오오 이별이여.

미는 이별의 창조입니다.

—〈이별은 미의 창조〉 전문

김현은 만해 한용운의 여성주의를 당시대의 '탄식적 여성주의'와 구별하여 '생성적 여성주의'로 부르는 이유를 만해가 서구적 근대성이 명명하는 "사랑=죽음보다는 사랑=이별을 택"(김현, p.67)했기 때문이라고 이야기한다. 이것은 서구적 근대성의 국가철학이나 유교의 국가철학이 지배와 피지배의 관계를 주축으로 하는 영토화를 추구하는 데 반하여 노마돌로지가 탈영토화를 추구하는 것과 일맥상통한다. 만해가 이야기하는 님이 동사적 관계를 일컫는 것처럼 그가 '아름다움'이라고 이야기하는 "이별"은 동적(動的)인 것이다. 그러나 서구적 근대성이 규정하는 님이 고착된 명사를 지시하는 것처럼 서구적 근대의 미학이 이야기하는 '아름다움'은 숭고함과 같은 초월적이거나 절대적인 정적(靜的)인 것이다. 따라서 서구적 근대의 미학은 아름다움을 추구하는 '사랑=죽음'이라는 절대적 영토화를 추구한다. 이러한 서구적 근대성과는 다른 '동양적 근대', 혹은 오늘날의 전지구적 탈근대를 추구하는 만해 한용운은 동적인 "이별은 미의 창조입니다."라고 말하면서, 이별의 미는 "아침의 바탕 없는 황금"과 밤의 "울 없는 검은 비단"과 죽음 없는 영원의 "시들지 않는 하늘의 푸른 꽃"과 같은 고정된 영토의 절대적이거나 초월적인 존재에는 없다고 이야기한다. 만해 한용운이 이야기하는 '이별의 미'는 "눈물에서 죽었다가 웃음에서 다시 살아나"는 탈영토화와 재영토화의 과정,

즉 영토의 번뇌로부터 벗어나는 ‘각과 불각의 과정’이다. 이것은 곧 들뢰즈의 노마들로지가 이야기하는 탈영토화의 미학이다. 따라서 만해는 “미는 이별의 창조입니다.”라고 말한다.

3. 전 지구적 탈근대성의 발현을 위하여

오늘날 전 지구적으로 횡행하고 있는 근대성은 서구적 근대이다. 따라서 전 지구적인 선진적인 정치·경제·사회·문화의 제도와 가치는 모두 서구·백인·남성 중심주의의 제도와 가치로 이루어져 있다. 이러한 서구적 근대의 문명이 만든 제도와 가치는 비서구·유색인·여성의 제도와 가치를 신비화한다. 이것은 서구적 근대에 의하여 만들어진 예술이나 예술가에 대한 신비화와 일치한다. 이러한 서구적 근대성을 추구하는 우리의 근대화 과정에서 최고의 시인이면서 불세출의 독립운동가였고, 실패한 동양적 근대의 개혁적 선승이었던 만해 한용운 또한 이런 신비화의 색깔로 덮여 있다. 이런 신비화의 색깔로 덮여 있는 만해 한용운의 문학과 삶, 그리고 그의 불교사상을 탈신비화하여 서구적 근대성으로부터 벗어나고자 하는 우리의 탈근대적인 삶과 인식론의 토대를 만드는 작업은 전 지구적인 탈근대의 노마들로지가 추구하는 탈신비화의 작업과 동일하다. 이미 살펴본 바와 같이 비록 실패하였지만 이러한 작업은 이미 ‘동양적 근대’를 창출하고자 했던 루쉰과 나쓰메 소세키의 문학적 업적이기도 하다.

하나의 유럽(서양)은 서구적 근대성에 의하여 만들어진 허구적 인식론의 체계이다. 고대 그리스로부터 출발한 유럽은 끊임없이 플라톤과 아리스토텔레스의 국가철학과 스토아학파의 노마들로지가 끊임없이 대립과 갈등을 일으킨 역사이다. 이와 마찬가지로 하나의 동양(동아시아) 또한 서구의 근대성에 의하여 만들어진 허구적 인식론의 체계이다. 고대 중국

으로부터 출발한 동아시아는 끊임없이 공자와 맹자가 이끄는 유가적인 국가철학과 노자와 장자가 이끄는 도가적인 노마돌로지가 끊임없이 대립과 갈등을 일으킨 역사이다. 이 과정에서 인도에서 출발한 불교의 노마돌로지는 도가적인 노마돌로지와 결합하여 중국과 한국, 그리고 일본에 노마돌로지의 지식으로 확고하게 정착하였다고 하겠다. 따라서 서구적 근대에 의한 동양의 신비화는 서구적 근대의 국가철학과 유교적 국가철학이 결합하여 도가적이고 불교적인 세계를 지배하고 억압하고자 하는 수단에 불과하다. 이러한 역사를 우리는 유교의 국가철학에 의한 원효와 사명대사, 그리고 서산대사에 대한 신비화의 작업에서 목격할 수 있다.

《님의 침묵》이 ‘각과 불각의 과정’, 즉 ‘탈영토화(각)의 미학’을 이야기 하는 것처럼 만해의 삶은 끊임없는 탈영토화와 재영토화의 과정 속에 있었다. 그것은 신비적인 삶이 아니라 근대 초기에 있었던 중국의 루쉰과 일본의 나쓰메 소세키, 그리고 서구의 근대화 과정에서 비주류 철학자들로 비난받았던 스피노자, 니체, 그리고 베르그송처럼 서구적 근대에 의하여 실패할 수밖에 없었던 동양적 근대나 탈근대적 노마돌로지를 창출하고자 한 노력이었다. 이러한 만해의 삶과 문학, 그리고 유교의 국가철학에 의하여 변질된 근대 초기의 조선불교를 개혁하고자 했던 그의 불교사상을 우리의 삶과 지식의 인식론적 체계 속으로 끌어들이는 작업은 전지구적인 탈근대의 탈식민주의, 페미니즘, 그리고 생태주의가 들뢰즈의 노마돌로지를 그들의 이론과 실천에 끌어들이려는 작업과 마찬가지로 서구·백인·남성 중심주의의 서구적 근대로부터 벗어나 전 지구적 탈근대성으로 나아가는 길일 것이다. 일제 식민지와 남북 분단으로 얼룩진 우리의 근대화 과정 속에 비록 실패한 근대일망정 만해 한용운이 우뚝 솟아있다는 것은 전 지구적 탈근대로 나아가는 길목에 있는 우리의 희망이자 행복일 것이다.

만해 한용운 선사의 민족정신에 대하여

전보삼(신구대 교수·만해기념관장)

1. 머리말

가치관의 혼란으로 인간 부재의 역설적인 현실을 인식할 때 오늘 우리의 시대를 위기의 시대라고 평가하기도 한다. 이러한 현실 인식의 틀을 바꾸어 내는 작업으로 우리는 역사에서 선현들의 애국 애족하는 정신을 올바르게 자리매김하여야 한다. 그리하여 선현들의 나라사랑의 정신이 오늘처럼 혼돈의 시대에 더욱 그 정신의 빛을 발하여야 한다. 그 중에서도 특히 근대사의 이른 새벽에 이 땅에 민족의 자주 독립을 위하여 온몸으로 민족을 끌어안으신 만해 한용운(1879~1944) 선사의 나라사랑의 정신이야말로 이 겨레의 민족정신 그것 자체였다. 그 정신을 몸소 실천에 옮기며 온 겨레의 마음에 새로운 지평을 열어준 만해 한용운 선사의 특립 독행(特立獨行)하는 민족정신의 연구는 가치관 혼돈의 오늘을 밝히는 지혜의 샘이 되리라 믿는다.

이러한 만해 한용운 선사의 연구는 국내의 연구논문이 수백 편에 이르고 있으며, 국외의 연구문헌 또한 약 30여 편¹⁾에 이르는 연구의 성과를 거두고 있다. 이처럼 국내외의 방대한 연구의 성과 대부분은 문학연구가 주종을 차지하고 있으며, 그의 철학사상, 독립정신의 연구는 아직도 초보적 연구에 머물러 있다고 생각된다. 그러므로 문학사상 일변도의 연구성과에서 그의 특립독행하는 나라사랑의 민족정신 연구는 새롭게 조명되어야 할 작업이다. 그 동안 3·1 독립운동을 중심으로 한 몇 편의 논문²⁾에 새로운 영역을 추가함으로써 연구의 폭을 확대하는 작업이 있었다.

만해 한용운 선사의 민족정신 연구는 가치관 혼란의 현실을 극복하는 대안으로 만해 한용운 선사의 나라사랑의 정신을 통하여 오늘의 문제를 풀어나가는 하나의 관점으로 평가받고자 한다.

2. 민족정신의 배경

만해 한용운 선사는 1879년 충청도 홍주(지금의 홍성군)에서 한응준의 둘째 아들로 태어났다. 한용운은 6세 때 고향의 서당에서 《소학》, 《통감》에서 시작하여 18세까지 《사서삼경》과 《서상기》를 읽었고, 가정에서는 엄격한 교육과 사회정의 그리고 선친에게서 받은 가정교육은 그의 인격형성에 깊은 영향을 주었음을 그는 다음과 같이 술회하고 있다.

고향에 있을 때 나는 선친에게서 조석으로 좋은 말씀을 들었으니 선친은 서책을 보시다가 가끔 어린 나를 불러 세우고, 역사상에 빛나는 의인,

1) 만해사상연구회의 한용운연구 총목록 자료에 의하면 약 600여 편의 연구성과를 확인할 수 있으며, 국외의 연구문헌도 또한 30여 편을 확인할 수 있다.

2) 만해사상연구회편, 《한용운의 3·1 독립정신연구》, 민족사, 1994. 3, pp.1~136.

걸사의 언행을 가르쳐 주시며 또한, 세상 형편, 국가 사회의 모든 일을 알아듣도록 타일리 주시었다. 이러한 말씀을 한두 번 듣는 사이에 내 가슴에는 이상한 불길이 일어났고, 그리고 나도 그 의인, 걸사와 같은 훌륭한 사람이 되었으면…… 하는 숭배하는 생각이 바짝 났었다.³⁾

그 후 만해는 설악산 백담사에서 1905년(당시 27세) 승려가 되었다. 한용운은 당시 국내의 상황으로 보아 시골 산 속에 묻힐 때가 아니라는 생각으로 집을 나와 서울로 가던 중 다음과 같은 심경의 변화를 보이게 된다.

전정을 위하여 실력을 양성하겠다는 것과 또, 인생 그것에 대한 무엇을 좀 해결하여 보겠다는 불 같은 마음으로 한양 가던 길을 구부리고 사찰을 찾아갔다.⁴⁾

이러한 그 자신의 회고를 살펴보면 출가 동기는 새로운 질서를 모색하기 위함이었다.

그는 백담사에서 불교 수업을 받는 한편 건봉사 유학생들을 통하여 《영환지략》과 《음빙실문집》 등⁵⁾의 서적을 읽게 되고 세계에 대하여 눈뜨게 된다.

세계에 대하여 눈을 뜬 한용운은 원산을 거쳐 블라디보스토크에 이르렀으나 정세가 불안정하여 뜻을 이루지 못하고 다시 귀국한 후 1908년에는 일본으로 건너가 새로운 경험을 쌓게 된다. 이렇게 폭넓은 견문을 통

3) 《한용운전집 I》(이하 전집이라 표기), 신구문화사, 1973. 7, p.254.

4) 《전집 I》, 〈나는 왜 중이 되었나〉, p.410, 〈시베리아 거쳐 서울로〉, p.254.

5) 그는 《영환지략》을 통하여 세계에 대하여 눈뜨게 되고, 청말 변법자강 파의 대가인 양계초의 《음빙실문집》을 통해서 자유의지와 사회진화론을 흡수 소화해서 제국주의에 대한 이해와 민족주의의 정립 및 사회 진보의 사상을 성립시키는 데 활용하였다.

하여 변화하는 세계를 알고 근대적 지식을 습득한 그는 한국의 현실 및 한국 불교의 침체와 낙후성, 은둔주의를 지적하면서 1910년 《조선불교유신론》⁶⁾을 탈고한다. 불교 개혁 운동의 상징인 이 논설은 한국 불교의 현상을 이론적으로 비판, 개혁하려는 열렬한 실천론이다. 이 점에 있어서 《조선불교유신론》은 한용운 개혁 사상의 집대성적 성격을 지닌다고 할 수 있다.

한용운은 《조선불교유신론》에서 불교의 철학적 성질은 모든 것은 마음의 작용으로 생긴 것이며 현상계도 우리 마음의 반영으로 인식되어진 것이라는 지적을 다음과 같이 하였다.

만약, 불평등한 견지에서 바라본다면 무엇 하나 불평등하지 않음이 없을 것이며, 평등한 견지에서 바라본다면 무엇 하나 평등하지 않음이 없을 것이다.⁷⁾

평등이란 진리를 지적한 것이지 현상을 말하는 것은 아니라고 보았다. 만해 한용운 선사는 인간으로서 자유와 평등사상을 구세주의와 연결시킴으로써 깊이를 더하고 있다. 불교는 개인의 구복만을 위하는 이기적 종교가 아니라 중생 제도의 자비심으로 가득한 이타적 종교라고 보았다. 그러므로 현실 개혁과 사회 활동에 적극적으로 참여하는 불교를 지향하였던 것이다.

일제 강점 이후의 현실을 명확히 인식한 한용운은 망국의 한을 품고 만주 땅에서 나라 잃은 설움만 확인하고 되돌아온다. 이후 주로 사찰에서 강연과 저술활동으로 지냈다. 그러던 중 1917년 12월 설악산 오세암에서

6) 한용운, 《조선불교유신론》, 법보원, 1913. 5, pp.1~80.

7) 《전집 II》, p.44.

역사의식과 시대정신을 꿰뚫은 오도송⁸⁾을 남겼다. 이듬해 서울 계동 43번지에서 《유십》지를 창간하였다. 언론 문화활동을 통한 사회 상황을 명확히 인식한 한용운은 1919년 3·1운동의 선봉에 설 수밖에 없었다. 그가 3·1운동으로 마포 형무소에 투옥되었을 때 일본 검사의 심문에 대한 답변으로 〈조선 독립에 대한 감상의 개요〉⁹⁾를 제출하였다. 여기에서 사상의 발전과 변화를 자유, 평등, 평화로 이어지는 민족 독립사상을 주장하였다.

참된 자유는 남의 자유를 침해하지 않음을 한계로 삼는 것이므로 약탈적 자유는 평화를 깨뜨리는 야만적 자유가 되는 것이다.¹⁰⁾

이러한 자유 개념은 유신론에서 논한 자아와 불성에 대한 자각이 그 뿌리가 되어 발전한 것이며, 자유정신은 평화와 평등 및 사회정의의 개념의 기초가 된다. 그에게 있어서 인간 본질로서의 자유와 평등은

사회적 부자유와 불평에 무관하게 내면적 혹은 정신적으로만 추구되는 것이 아니라 사회적 측면에까지 자기를 실현하게 되며 사회적 부자유와 불평등에 전투적으로 도전하게 된다.¹¹⁾

8) “男兒到處是故鄉 幾人長在客愁中 一聲喝破三千界 雪裡桃花片片飛.”

9) 이 논설문은 만해 한용운 선사가 기미 독립선언 후 옥중에서 동년 7월 10일 일인 검사의 요구에 의하여 집필한 것으로 동년 12월 3일 상해 임시정부의 독립신문 제25호에 전문이 소개되었다. 당시 이 선언문은 비밀문건으로 취급되었으며 조국 광복 후 1946년 《삼천리》지에 최초로 소개된 만해 한용운 선사의 독립 의지가 극명하게 반영된 논설문이다.

10) 《전집 I》, p.346.

11) 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《한용운 사상연구》, 민족사 1980. 6, p.73.

따라서 그의 자유정신이 민족의 자존성과 민족의 독립 사상으로 전개됨은 당연하다. 그리고, 인간에게는 민족 자존성 외에 그 근본을 잊지 못하는 조국 사상이 있으므로 반만년의 역사를 가진 우리나라가 오직 무력의 열세 때문에 남의 유린을 받아 역사가 단절됨은 참을 수 없다고 논하였다.

한용운의 평화의 정신은 철저히 비폭력 정신으로 일관하고 있다. 그는 경우에 따라 폭력의 정당성을 인정하는 어떠한 상황논리도 근본적으로 부정하였다.

어찌 평화를 위한 전쟁이 있겠으며…… 칼이 어찌 만능이며 힘을 어떻게 승리라고 하겠는가? 정의가 있고 도의가 있지 않는가?¹²⁾

라고 하였다. 그의 비폭력 정신은 철저하게 정의와 인도를 주축으로 하는 자유·평화의 개념에 근거하고 있다. 한용운은 자유와 평등을 인간 생활의 근본적 개념으로 보았다. 그리고 인간의 본성과 도덕과 정의에 근거하여 조선 독립선언의 동기와 이유를 논리 정연하게 열거하여 민족 독립의 정당성과 필연성을 강조하였다. 그리고 민족적인 차원에서 1923년 조선물산장려운동, 민립대학 설립운동 등의 사회 활동에 참가하여 민족의 자주 독립사상을 고취하는 데 주력하였다. 그리하여 그는 당대 조선인들이 정신적으로나 물질적으로나 무한한 고통을 받고 있음은 사실이나 이 고통을 물리쳐 없애려는 태도로 대항한다면 고통은 점점 더할 것이라고 다음과 같이 주장하였다.

근본적으로 이 고통의 탈 가운데서 뛰어나와 영적 생활을 계속하여 가

12) 《전집 I》, p.346.

면 고통이 우리에게 고통을 주지 못할 것이다.¹³⁾

1926년에 서울 회동서관에서 발행한 시집인 《님의 침묵(沈默)》¹⁴⁾은 주권을 빼앗긴 민족적 현실의 고통과 그 고통을 극복하려는 의지의 가장 순화된 시적 표현으로 나타났다.

1927년 2월 좌우 분열 해소를 열망하고 일제에 대하여 철저히 비타협적인 그는 민족단일운동인 신간회의 중앙집행위원 겸 서울지회장으로 활동하면서 사회의 전반적인 문제에 대한 견해도 심화되었다. 그러나 일제가 처음에 의도한대로 성과를 얻지 못하자 신간회를 적극 탄압하였고, 또, 좌익 진영이 해소론을 주장하여 1931년 신간회는 해체되었다. 그는 신간회 활동을 통해 정치, 경제, 사회적 문제를 광범위하게 접하게 되면서 점차 농민, 여성의 사회운동에 대하여서도 적극적인 관심을 가지게 되었다. 그리고 신간회 해소를 경험한 뒤 조선인 전체의 운동을 위해서 단순히 민족적인 차원이 아니라 사회 각 부분의 민중의 사회적 불평등 문제에 적극적인 관심을 보이기 시작하였다. 그것은 주로 소작농민과 여성해방 문제였다. 그리하여 민족주의 사상에 입각해 있던 한용운 선사도 사회적인 불평등의 문제에 관심을 나타내면서 민족운동을 조선운동으로 승화시키기 위한 노력을 하였다.

1931년 6월에는 《불교》¹⁵⁾지를 인수하여 많은 불교 논설을 통해 반종교 운동이 팽배하고 있는 세계적인 정세 속에서 또한 식민지 하의 조선의 현

13) 강동진, <원산총파업에 대한 고찰>, 《한국근대사론Ⅱ》, 지식산업사, 1977, p.233.

14) 만해 시학의 원리인 수의장단에 맞게 집필된 만해의 유일한 시집으로서 한국 근대문학사에 고전으로서의 가치뿐만 아니라 단일 시집으로 130여 종의 판본을 갖고 있다는 것도 이 시집의 특징이 되겠다.

15) 만해 한용운이 《불교》지 87호부터 인수하여 108호 중간 때까지 발행 겸 편집인을 맡으면서 본격적으로 불교관계 논설을 발표하였다. 당시 유일한 불교계의 종합잡지였다.

실에서 불교가 앞으로 나아가야 할 방향을 제시하려고 노력하였다.

1935년 이후 그는 장편소설 《흑풍》, 《후회》, 《박명》을 장기 연재하였다. 그 이외에도 많은 논설문을 집필하여 자신이 생각하고 있는 바를 굽힘없이 표현하였으며, 혹은 일제의 사회 정책을 통박하고, 혹은 꺼져가는 민족정기를 불러일으키기도 하였다.

제2차 세계대전이 발발한 이후 그는 주로 후배 동지를 지도하는 한편 때로는, 학병징집을 통절이 반대하면서 꺼져가는 민족의 불씨를 성북동 심우장¹⁶⁾에서 지키다 민족 해방을 1년 앞둔 1944년 6월 29일 조용히 입적하였다.

3. 한용운 민족정신의 본질

1) 자유는 만류의 생명

만해 한용운 선사는 자유주의적 민족사상가로서 그리고 불교개혁 사상가로서 한국 근대사상사의 맥락에서 볼 때 매우 특이한 존재이다. 불교개혁과 민중 불교의 지침서인 《조선불교유신론》(1913년), 《불교대전》(1914년)에서 불교의 정신을, 3·1 독립선언의 사상적 근거인 〈조선독립에 대한 감상의 개요〉(1919년)에서 독립정신을, 《님의 침묵》(1926년) 및 후기의 각종 논설문에서 문학정신을 다루고 있다. 한용운 사상의 본질적 측면은 민족적 정신에 입각한 자유론의 표현이었다. 따라서 그의 자유관은 그의 사상의 핵심적 요소로서 전 생애를 통해 일관된 기본원리로 매우 중요한 의미를 지닌다.

16) 서울 성북구 성북동 222번지에 있으며 조국 강산이 일제에 의하여 짓밟혀도 성북동 일 우의 심우장만큼은 민족의 자존을 지켰던 조선의 땅이었다.

자유는 만류의 생명이요 평화는 인생의 행복이다. 그러므로 자유가 없는 사람은 죽은 시체와 같고 평화를 잃은 자는 가장 큰 고통을 겪는 사람이다. 압박을 당하는 사람의 주위는 무덤으로 바뀌는 것이며 쟁탈을 일삼는 자의 주위는 지옥이 되는 것이니, 세상의 가장 이상적인 행복의 바탕은 자유와 평화에 있는 것이다. 그러므로 자유를 얻기 위해서는 생명을 터럭처럼 여기고 평화를 지키기 위해서는 희생을 달게 받는 것이다. 이것은 인생의 권리인 동시에 또한 의무이기도 하다. 그러나 참된 자유는 남의 자유를 침해하지 않음을 한계로 삼는 것으로서 약탈적 자유는 평화를 깨뜨리는 야만적 자유가 되는 것이다. 또한 평화의 정신은 평등에 있으므로 평등은 자유의 상대가 된다. 따라서 위압적인 평화는 굴욕이 될 뿐이니 참된 자유는 반드시 평화를 동반하고, 참된 평화는 반드시 자유를 함께 해야 한다. 실로 자유와 평화는 전 인류의 요구라 할 것이다.¹⁷⁾

자유사상의 핵심적인 설명은 <조선독립에 대한 감상의 개요>의 첫장 개론 제1절에서 이미 잘 설명되어지고 있다.

한용운 선사는 자유를 만류의 생명, 인간생활의 참다운 목적 등으로 인식하여 개인, 사회, 국가, 인류가 지향해야 할 본질적인 요소 즉 당위성으로 파악하고 있다. 이러한 그의 사유적 특성이기도 한 자유정신은 인간 본질의 발견에서 비롯하고 있으며 불교적 측면에서는 불성의 자각이 그 뿌리를 하고 있다. 그렇기 때문에 만해 한용운의 자유사상은 서구 근대 사상의 자유 개념과는 상당한 차이점을 발견할 수 있다. ‘Freedom of’나 ‘Freedom from’과 같은 ‘~에 대한 자유’, ‘~부터의 자유’가 아니라 ‘자재하다’, ‘스스로 자유자재하다’는 정신적인 자유를 기반으로 하고 있다는 점에서 그의 자유관은 동시대의 지식인들과는 크게 구별되는 점이

17) 《전집 I》, p.346.

도 하다. 결국 현상계란 우리 마음의 투영으로 인식되어지는 것으로 보았다. 그런데 그 마음의 본체는 감각기관과 그 대상을 초월하여 고요하면서도 항상 작용하는 것을 '진여'라고 말한다. 이 '진여'는 불교에서 영구히 변하지 않는 불변의 뜻으로 일체 만류의 진성을 뜻한다. 따라서 진여는 인간의 본체로서 현상계에 구속받지 않고 자유자재한 것이라는 주장¹⁸⁾이다.

한편 한용운 선사는 근대 서구 사상, 특히 칸트의 인식론과 베이컨의 자유론을 수용하여 불교사상과 비교 고찰하고 있다.

자유의지가 선택하고 나면 육체가 그 명령을 따라 착한 사람, 나쁜 사람의 자격을 만들어 내는 것이니 이것으로 생각하면 우리 몸에 소위 자유성과 부자유성의 두 가지가 동시에 병존하고 있음이 이론상 명백한 터이다.¹⁹⁾

라고 밝히고 있다.

한편 그는 양계초의 말을 인용하여 다음과 같이 설명하고 있다.

부처님 말씀에 소위 진여라는 것이 있는데 진여란 곧 칸트의 진정한 자아여서 자유성을 지닌 것이며, 또 소위 무명이라는 것이 있는데 무명이란 칸트의 현상적인 자아에 해당하는 개념이어서 필연의 법칙에 구속되어 자유성이 없는 것을 뜻한다.²⁰⁾

그러므로 만해 한용운 선사는 칸트가 말하는 진아와 불교의 진여는 인

18) 《전집 II》, p.102.

19) 한용운 저, 이원섭 역, 《조선불교유신론》, 만해사상연구회편, 1983, pp.17~18.

20) 위의 책, p.18.

간의 본체로서 현상계에 구속받지 않는 자유로운 것이며 이러한 자신의 자이를 올바르게 깨달음으로써 궁극적인 자유를 얻을 수 있다고 보는 것이다. 그는 칸트를 통하여 자유, 이성, 도덕의 문제를 서로 분리할 수 없는 상관 관계로 파악하여 인간의 이성이 자유인가, 자유가 아닌가를 알고 한다면 한갓 껌질인 몸의 현상만으로 논할 것이 아니라 마땅히 불성, 도덕으로 논해야 한다는 점을 지적하고 있다. 그리고 도덕의 성질 또한 털끝만치라도 부자유를 가졌다고 말할 수 없다고 하였다.

도덕적 성질은 생기는 일도 없어지는 일도 없어서 공간과 시간에 제한 받거나 구속되거나 하지 않는다. 그것은 과거도 미래도 없고 항상 현재뿐인 것인 바 사람이 각자 이 공간·시간을 초월한 자유권에 의지하여 스스로 도덕적 성질을 만들어 내게 마련이다.²¹⁾

이성과 도덕이 초월적인 자유로부터 나왔다고 봄으로써 인간의 이성과 도덕에도 자유와 같은 가치를 부여하는 것이다. 인간은 자기가 자기에게 부과한 도덕적 의무를 따름으로써 참된 자유의 주체가 된다는 실천적인 자유사상으로 발전하게 된다. 그리고 “자유란 남의 자유를 침해하지 않는 것으로서 한계를 삼는다.”고 지적하고 있다. 한용운은 인간의 본질로 파악되는 내면적 자유가 사회적으로 표현될 때에는 각 개인이 서로의 자유권을 존중하여 남의 자유를 침해하지 않는 것이 원칙이며 다른 사람이 자기의 자유를 침해할 때에는 자기의 자유를 보전하기 위하여 목숨을 걸고 싸워야 한다고 주장한다. 그렇기 때문에 자유의 성질이란 그 자유가 침해받을 때에는 투쟁적 성질을 갖는다. 그의 3·1 독립정신의 근거이기도 한 이 점이 그의 투쟁적 삶을 뒷받침해 주고 있다. 또 한용운은

21) 《전집 III》, p.17.

칸트와 양계초의 자유에 대한 개념을 불교적 입장에서 비판하기를 칸트는 개인적 자유 즉 자유의 개별성에 대해서만 언급하고 만인 공유의 자유에 대해서는 언급하지 못하였으며, 양계초는 만인 공유의 자유만이 있고 개인적 자유가 없다고 한 관점은 옳지 못하다고 지적하였으며, 불교에서는 만인 공유의 자유와 개인적 자유를 모두 밝히는 관점을 그는 다음과 같이 지적하고 있다.

마음과 부처와 중생이 셋이면서 기실은 하나인데 누구는 부처가 되고 누구는 중생이 되겠는가. 이는 소위 상즉상리하고 부즉불리하여 일(一)이 곧 만(萬)이며, 만이 곧 일이라고 할 수 있다. 부처라 하고 중생이라 하여 그 사이에 한계를 긋는 것은 다만 공중의 꽃이나 제2의 달과도 같아 기실 무의미할 뿐이다.²²⁾

이와 같이 그는 자유에는 각 개인이 가지고 있는 자유뿐만이 아니라 모든 사람이 공유하는 자유가 있다고 보았다. 개체 자유와 전체의 자유를 동시에 파악하며 그 양자는 서로를 보완하며 동시에 공존함을 지적하는 말이다. 즉 서로의 개별적인 자유가 존중되면서도 만인 공유의 평등한 자유가 전체적인 연관 관계 속에서 이루어져야 한다는 것이다. 그런데 만일 '상리의 입장'만을 강조하게 되면 배타적이고 이기적이며 또한 자유 방임주의로 흐를 수 있다. 또 '상즉의 입장'만을 강조하게 되면 사회 또는 국가라고 한 전체 속에 개인의 자유는 함몰되고 마는 것이다. 따라서 그는 상즉상리의 관계 속에서 자유와 평화를 조화시켜 나가려 한 점을 지적할 수 있다. 이처럼 상즉상리의 관계로 본다면 사회 구성원의 일부가 아무리 자유스러워도 다른 일부가 부자유스러우면 완전히 자유를 얻

22) 위의 책, p.20.

을 수 없는 것이다. 이것은 중생이 앓고 있기에 나도 앓는다는 유마거사의 표현²³⁾과도 통한다. 이러한 정신이 바로 대승불교의 보살 정신이기도 하다. 보살 정신에 입각한 사회관은 직접 사회로 들어와 구세의 뜻을 실현한다는 것이다. 그리하여 그도 개인과 사회, 국가 또는 민족과의 관계를 상즉상리의 관계 속에 있는 유기적 공동체로 파악하였다.

사회도 한 인격이요, 국가도 한 인격이다. 사회를 구성한 개인은 사회 인격의 지체이며 국가를 구성한 인민은 국가 인격의 수족이다. …… 그러므로 사회, 국가의 문명은 곧 개인의 운명이다. …… 사회도 아(我)이며 국가도 아인 까닭이다.²⁴⁾

한용운은 개인과 사회, 개인과 국가 간에 있어서 철저한 동체의식을 자각하였다. 그러므로 쇠퇴한 사회에 개인의 행복이 있을 수 없는 것이요, 패망한 국가에 국민의 자유가 있을 수 없다고 보았다. 이와 같은 자유관에 입각하여 그는 자유의 현실적 과제로서 일제식민지 전 기간을 통해 민족의 자주독립정신을 실천적으로 전개한 자유사상은 한용운의 민족정신의 본질적 의미를 내포하고 있다고 볼 수 있다.

2) 평등·평화의 정신

만해 한용운 선사는 앞서 지적한 바와 같이 자유는 만류의 생명이요, 인생의 행복이라고 지적하였다. 이것을 인간 생활의 본질을 파악하고 전 인류의 절대적 요구임을 강조하고 있다.

우리는 이제 만해 한용운 선사의 평등 개념을 《조선불교유신론》 중 제

23) 대승경전인 《유마경》에서 많이 인용되는 한 구절이다.

24) 《전집 I》, pp.213~214.

3절 불교의 주의에서 살펴보자.

“평등한 견지란 무엇인가. 공간과 시간을 초월하여 얽매임이 없는 자유로운 진리를 이룸이다.”²⁵⁾라고 정의하였고, “불평등은 무엇이나. 사물 현상의 소위 그렇게 아니할 수 없는 공례에 제한을 받는 것을 말한다.”²⁶⁾고 하여, 즉 공간을 초월하지 못한 것은 제한과 구속을 받게 되는 것이다. 그런데 우리들은 현상세계의 실상을 낱낱이 알고 있지 못하기 때문에 대립 관념에 사로잡혀 진실을 드러내 보이지 못한다. 그렇기 때문에 사물을 불평등한 것으로 본다면 모두가 불평등 아닌 것이 없고 평등한 것으로 본다면 평등 아닌 것이 없다. 그러므로 사물 현상이 이른바 필연의 법칙에 의해 제한 받음과 제한 받지 않음을 살펴야 될 줄로 안다고 지적하고 있다. 평등의 진리성을 강조한 설명이요, 참다운 대원경지의 평등성이 얼마나 중요한 문제점인가를 지적하고 있다. 근세의 자유주의와 세계주의가 사실은 이 평등한 가르침에서 나왔음을 설명하고 있다. 그리고 자유의 법칙을 논하여, “자유란 남의 자유를 침해하지 않는 것으로써 한계를 삼는다.”²⁷⁾라고 하였다.

사람들이 각자 자기의 자유를 보유하여 남의 자유를 침해하지 않는다면 나의 자유가 다른 사람의 자유와 동일하고 저 사람의 자유가 이 사람의 자유와 동일해서 각자의 자유가 수평처럼 가지런하게 될 것이며 이리하여 각자의 자유에 사소한 차이도 없고 보면 평등의 이상이 이보다 더한 것이 무엇이 있겠는가.²⁸⁾

25) 《조선불교유신론》, p.28.

26) 위의 책, p.20.

27) 위의 책, p.27.

28) 위의 책, pp.29~30.

자유와 평등의 관계가 표리의 관계임을 설명하면서 평등주의와 민족주의 정신의 중요한 개념으로 인식하였다. 그리하여 한용운 선사는 세계 평화주의를 설명하면서 그 궁극적 관점을 자유 평등사상을 통하여 일제 식민지 지배하의 민족의 불평등 상태를 극복하려는 크고도 높은 의지를 보여 주고 있다. 여기에서 반식민지주의적인 민족해방의 이론은 그 절정을 이루고 있다.

다음으로 만해 한용운 선사의 평화사상의 정신을 살펴보자. 근대 서구 사상과 당시의 시대정신을 강하게 표현한 양계초의 저술 중 칸트의 평화론에 상당한 영향을 받았음이 《조선불교유신론》 속에 잘 나타나 있다. 따라서 한용운의 평화사상은 근대 지향적인 성격을 강하게 지닌다. 그러므로 문명의 정도가 점차 향상되어 그 극에 이르면 평화적 진리의 추세를 거부하고자 하여도 “술을 들어올리는 힘과 산을 쪼개는 대포를”²⁹⁾ 가지 고도 감당할 수 없다고 지적하였다. 아무리 억압적인 일본 제국주의의 무단정치도 평화를 갈구하는 한민족의 희망이란 세계의 대세 앞에서 어찌할 수 없음을 지적하는 순리의 가르침이다. 만해 한용운 선사의 평화에 관한 신념은 자타불이의 관계를 의미하고 자비평등의 법체구현을 말하는 것이다. 이러한 근본적인 논리는 〈조선독립에 대한 감상의 개요〉에서도 잘 나타나 있다. 만해 한용운 선사의 평화의 정신 속에는 자국의 평화를 위하여 타국을 침략 강점할 수 없는 근본적인 문제를 제기함으로써 일제 식민주의는 자유, 평등, 평화의 정신을 무시한 착취이며 결국 자신의 명망을 초래하고 말 것임을 날카롭게 지적하고 있다. 만해 한용운 선사가 근대 민족국가 단위의 평화와 함께 세계주의적인 인류평화 사상으로까지 시야를 확대해 나감으로써 근대국가 속의 민족국가의 나아갈 바 지표를 제시하였다.

29) 위의 책, p.20.

3) 구세주의 정신

나는 나룻배
당신은 행인
.....

만해 한용운 선사의 단 한 권의 시집 《님의 침묵》에 나오는 시 〈나룻배와 행인〉의 첫 구절이다. 우리는 이 시에서 참된 사랑의 정신은 자기 희생을 통하여 구현되는 것임을 생각해 볼 수 있다.

좀더 구체화시켜 본다면 불교의 자와 비의 절실한 깊이를 생각할 수 있는 시이다. 만해 한용운 선사는 무엇 때문에 이러한 시를 썼을까. 누구를 위하여 이러한 시를 조국 역사에 남겼을까. 주지하는 바와 같이 만해 한용운 선사는 길 잃은 민족 중생이 기루어서 이 시를 남겼다. 불교의 자비 정신에 입각하여 생명이 있든 없든 모든 중생을 괴로움에서 구출하고자 하는 염원에서, 남을 이롭게 하고자 하는 이타행의 실천이었다고 할 수밖에 없다. 여기에서 자기 자신이 피안의 세계에 도달하기 이전에 우선 타인을 구제하지 않으면 안 된다는 불교의 구세주의 정신을 생각할 수밖에 없다.

평등주의가 진리의 본질이라고 할 것 같으면 구세주의는 진리의 범용이라고 볼 수 있다. 본질적 자유와 평화가 있다 하더라도 그 자유를 있도록, 그 평화가 실현되도록 하는 힘은 구세하는 원력이 작용하여야 한다. 다시 말해서 진리의 본질적 측면으로서의 평등, 평화주의와 진리의 현실적 측면으로서의 구세주의 정신을 살필 수 있는데 이 중에서 특히 후자는 실천성을 강조하는 시대정신을 표현하는 논리다.

만해 한용운 선사의 구세주의는 이기주의에 반대되는 개념이다. 세상에는 유일적 존재가 없다는 것이요, 자기의 독립을 허락하지 않는다는 것

이다.

만해 한용운 선사는 《조선불교유신론》에서 《화엄경》의 내용을 인용하여 구세주의 사상을 다음과 같이 설명하고 있다.

나는 마땅히 널리 일체 중생을 위하여 일체 세계와 일체 악취 중에서 영원토록 일체의 고통을 받으리라.³⁰⁾

나는 마땅히 저 지옥, 축생,焰라왕 등의 처소에 이 몸으로써 인질을 삼아 모든 악취의 중생을 구속하여 해탈을 얻게 하리라.³¹⁾

자기 한 몸만을 생각하는 태도는 구세주의 정신과는 거리가 먼 이치임을 분명히 설명하고 있다. 바꾸어 말하면 중생을 구제하고자 하는 일념에 있어서 이보다 더 철저한 이치가 어디에 있겠는가. 무릇 중생들은 크나큰 은혜를 입었다고까지 지적하고 있다. 세상을 건지고자 하는 지극한 정신에서 만해 한용운 선사의 민족중생을 위한 본원력이 어디에 있는가를 살폈다. 여기에서 구세주의는 종교인으로서의 피안의 신앙이나 초월적인 현실 도피에 머무르지 않고 민족독립운동이라는 실천운동에 투신케 하는 결정적 요인이 되었던 것이다.

만해 한용운 선사의 구세주의 정신은 특히 항일민족독립운동에 그 자취를 뚜렷이 남긴다. 민족과 역사에 있어서 생명의 주체가 무엇인지를 우리에게 뚜렷이 제시하여 그 정신 속에서 새로운 생명의 원천을 확인케 하고 있다.

만해 한용운 선사는 자기의 우주화를 통하여 자신이 곧 민족중생이며

30) 위의 책, p.31.

31) 위의 책, p.31.

일체중생이 곧 자기라는 관점에서 민중은 단순히 구제의 대상에만 머무르지 않고 역사의 주체가 되고 진실한 힘의 원천이 된다고 생각하였다.

그러므로 제국주의와 침략주의를 타파하는 힘도 민중으로부터 나오고 역사, 창조의 주체자도 민중임을 확인한다. 그러므로 시대적 상황과 부단히 상응하면서 구체적인 민중구제사상으로 전개되었다.

이제 만해 한용운 선사의 구세주의 정신의 대강령을 정리하여 보면 현실적인 고행의 끝없는 길이 그의 존재 근거였다. “피고는 금후에도 조선 독립운동을 또 할 것인가?” 란 3·1운동에 대한 총독부 검사의 심문에 만해 한용운 선사는 “그렇다. 언제든지 그 마음을 고치지 않을 것이다. 만일 몸이 없어진다면 정신만이라도 영세토록 가지고 있을 것이다.”³²⁾라고 답변하는 그의 단적인 태도에서도 역력히 확인되고 있다.

하늘과 땅을 돌아보아 조금도 부끄럽지 않을 옳은 일이라면 용감하게 그 일을 하여라. 그 길이 가시밭길이라도 참고 가거라. 그 일이 칼날에 올라서는 일이라도 피하지 말아라. 가시밭길을 걷고 칼날 위에서는 데서 정의를 위하여 자기가 싸운다는 통쾌한 느낌을 얻을 것이다.³³⁾

만해 한용운 선사의 파사현정의 정신은 어찌면 고난의 길, 그것 자체였는지도 모르겠다. 만해 한용운 선사는 자기를 희생하는 정신으로 끝없는 자신의 길을 걸어갔다. 민족중생에게 새벽이 올 때까지, 새벽 종소리가 들릴 때까지 만해 한용운 선사는 인내하고 기다리는 높고, 깊은 정신을 조국의 역사에 남겼다.

32) 《전집 I》, pp.12~15.

33) 한용운, 〈고난의 칼날에 서라〉, 《한용운사상연구》 제2집, 민족사, 1981, p.327.

.....

당신은 흠발로 나를 짓밟습니다.

나는 당신을 안고 물을 건너갑니다.

나는 당신을 안으면 깊으나 얕으나 급한 여울이나 건너갑니다.

만일 당신이 아니 오시면 나는 바람을 쐬고 눈비를 맞으며 밤에서 낮까지 당신을 기다리고 있습니다.

당신은 물만 건너면 나를 돌아보지도 않고 가십니다 그러.

그러나 당신이 언제든지 오실 줄만은 알아요.

나는 당신을 기다리면서 날마다 날마다 넓어갑니다.

나는 나룻배

당신은 행인³⁴⁾

나는 언제나 나룻배의 역할을 자임하였고, 당신, 즉 행인이 오기를 간절히 기다리는 존재로서 더 큰 애정을 갖은 한용운의 구세대비의 참모습은 대승보살도의 실천이었다.

4. 맺는 말

가치관 혼돈의 오늘의 현실 인식을 바탕으로 둘 때 근대 민족주의 정신의 원형을 확인하는 작업이야말로 민족정신의 중요한 요소라고 생각된다. 더욱이 근대 민족주의 정신사에서 전통적인 가치관에 바탕을 둔 우리의 정신문화 유산을 살펴서 민족적인 자아확립에 활용하는 작업이야말로 가장 한국적인 연구가 아닌가 생각한다. 그러므로 서구적 가치관의 문제

34) 한용운, 〈나룻배와 행인〉, 《님의 침묵》, pp.28~29.

점을 반성하면서 새로운 우리의 대안을 찾아내는 작업으로 본 연구의 기대효과를 예상할 수 있었다.

만해 한용운 선사의 민족주의 사상의 본질적인 기본원리는 불교적 인식체계인 대승불교의 보살정신에서 출발하여 자유를 인간본질의 기본적인 요소로 파악하였으며, 인간은 또한 기본적으로 평등한 존재란 불교의 근본정신에 입각하여 동시대의 자강과 지식인들과는 다른 일면을 보여 주고 있다. 특히 자기 자신이 피안의 세계에 도달하기 전 민족 중생의 구제를 먼저 주장하는 특징을 보이고 있다. 대승불교의 이타행과 자비정신은 단순한 불교개혁론자의 입장이 아니었고 자주독립을 위한 실천운동의 선봉에서 서서 적극 투신케 하는 결과를 가져왔다. 만해 한용운 선사는 생을 마치는 마지막 순간까지 자유, 평등, 평화, 구세의 정신 속에서 민족의 자주독립을 염원한 거래의 큰 스승이었다.

결론적으로 만해 한용운 선사의 민족주의 정신은 대승불교의 보살정신에 그 깊은 뿌리를 두고 있으며 인간정신의 참된 해방을 위하여 성실하게 자신과 조국에 봉사할 것을 다짐하는 시대정신을 문제의식으로 발전시켜 나가는 데 있다. 만해 한용운 선사는 시대의 고를 짐지고 살다간 대선각자로서 일제 식민지 통치를 전적으로 부정하여 민족의 자주독립 자주국가를 실현시키려는 근대 민족주의 정신사에 우뚝 선 봉우리임을 확인할 수 있었다.

참고문헌

강동진, 《일제의 한국침략정책사》, 서울, 한길사, 1980.

고대민족문화연구소, 《한국문화사대계 I》, 민족 국가사, 고대민족문화연구소, 1970.

고대아세아문제연구소, 《일제하의 한국연구총서》 1~5, 서울, 민중서관

1969.

국사편찬위원회, 《한국독립운동사》 1~5, 서울, 탐구당, 1969.

김상현, 〈만해의 독립사상〉, 《한용운사상연구》 제2집, 서울, 민족사, 1981.

김용정, 《칸트철학연구: 자연과 자유의 통일》, 서울, 유림사, 1978.

독립운동사편집위원회, 《독립운동사》 8, 9권, 서울, 독립운동사편찬위원회, 1976.

만해사상연구회 편, 《한용운사상연구》, 서울, 민족사, 1980.

만해사상연구회 편, 《한용운사상연구》 제2집, 서울, 민족사, 1981.

만해사상연구회 편, 《한용운사상연구》 제3집, 서울, 민족사, 1994.

목정배, 〈한용운의 평화사상〉, 《불교학보》 제15집, 동국대학교 불교문화연구소, 1978.

박로준·인권환, 《한용운연구》, 서울, 통문관, 1960.

백낙청, 《민족주의란 무엇인가》, 서울, 창작과 비평사, 1981.

송건호, 강만길 편, 《한국민족주의론》, 서울, 창작과 비평사, 1982.

송 옥, 《전편해설 한용운 시집 '님의 침묵'》, 서울, 과학사, 1974.

신용하, 〈3· 1운동의 주체성과 민족주의〉, 《한국사상》 15집, 한국사상연구회, 1977.

안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과 비평》 제19호, 서울, 1970.

염무웅, 〈한용운의 민족사상〉, 《한국근대화사론》 III, 서울, 지식산업사, 1977.

이재창 외, 《현대사회와 불교》, 서울, 한길사 1981.

이현희, 〈3· 1운동사론〉, 서울, 동방도서, 1979.

전보삼, 〈한용운의 3· 1 독립정신에 관한 일 고찰〉, 《한국불교사상사》, 서울, 1992

조동일, 〈한용운의 문학사상〉, 《한국문학사상사시론》, 서울, 지식산업사, 1978.

조지훈, 〈한국민족운동사〉, 《한국문화사대계》, 고대 민족문화연구소, 1970.

한용운, 《한용운전집》 전6권, 서울, 신구문화사, 1973.

홍효민, 〈만해 한용운론〉, 《현대문학》 제56호, 서울, 현대문학사, 1959.

홍이섭, 《한국정신사서설》, 연대출판부, 1975.



시조문학 심포지엄

오늘의 시조, 무엇이 문제인가?

- 현대시조에 나타난 '서정'의 양상들/유성호
- 조선시, 전통, 시조/김춘식

현대시조에 나타난 ‘서정’의 양상들

— 감각·시간·기억 —

유성호(문학평론가·한국교원대 교수)

1. ‘동일성의 원리’와 ‘서정’의 다양한 양상들

우리가 잘 알고 있듯이 ‘서정시’의 가장 근원적인 형상화 원리는 대상과의 상호 작용을 통한 주체의 정서 발현 과정 곧 ‘서정(抒情)’에 있다. ‘서사(敍事)’가 일정한 시간의 흐름에 의해 규정되는 사물의 연속성에 관심을 두는 것이라면, ‘서정’은 낱낱의 사물들에서 주체가 겪는 순간적 경험에 일차적인 관심을 가지며, 거기서 비롯되는 주체의 인식이나 정서적 반응에 가장 직접적인 자기 근거를 둔다. 따라서 우리가 서정시를 통해 경험할 수 있는 가장 우선적인 것은 사물의 외관이 갖는 미세한 특성에 대한 섬세한 지각(知覺)은 물론, 그것을 해석하고 판단하는 주체의 정서적 반응을 읽는 일이다. 이때 주체는 세계로부터 소외되거나 초월하지 않고, 생의 순간적 파악을 통해 세계에 참여한다. 이를 두고 주체와 대상의 상호 융합을 토대로 한 이른바 ‘동일성의 원리’라고 부르는 관행은 제

범 오래된 것이다.

그러나 현대시로 올수록 주체와 대상의 상호 융합보다는 그 사이에 날카롭게 개재하는 불화나 균열의 양상이 많이 포착되고 있다. 여기서 우리가 읽게 되는 것은 주체가 대상에서 경험하는 상반되고도 복합적인 반응이며, 또한 그것을 표현하는 ‘아이러니’의 시정신이다. 이는 최근 우리 사회의 중요한 속성들인 ‘사물화’라든가 인식의 ‘파편성’ 그리고 ‘신성(神聖)의 상실’ 같은 내외적 정황 때문에 비롯된 것이기도 하다. 우리 시대가 이른바 ‘비(非)동일성’이 강화되는 이행기적 정후로 가득하다고 보는 시각은 이와 같은 현대시의 복합적 성격에서 말미암는다. 이처럼 우리가 흔히 말하는 ‘서정’과 ‘반(反)서정’ 곧 ‘동일성’과 ‘비동일성’의 원리는 제각각 현대 사회의 중요한 양면적 속성들을 대변하면서 상호 보완적인 서정시의 존재 원리가 되고 있다.

최근 썩어지고 있는 현대시조는 이 같은 속성들 가운데서도 특히 ‘동일성의 원리’에 압도적으로 기대고 있다는 점에서 이색적이다. 물론 이는 ‘시조(時調)’가 전통적이고 고전적인 정형 장르라는 점에서 쉽게 이해되는 측면이 없지 않다. 그렇다 하더라도 우리 시대에 빈번하게 목도할 수 있는 주체와 대상 사이의 균열이나 모순 같은 데 눈을 돌리지 않음으로써 그 자체로 인식의 단면성을 드러내고 있다는 점은 현대시조의 협애한 권역으로 지적될 만하다. 따라서 이는 우리 시대의 현대시조가 치르고 있는 존재론적 명암(明暗)이기도 하다.

그런데 우리 시대의 시조 시인들은 ‘동일성의 원리’를 적극 추인하면서도 실로 다양한 ‘서정’의 계기들을 마련하고 있다. 그들은 사물의 외관을 감각적으로 묘사하면서 거기에 자신의 정서를 덧입히는 방법, 근대적 시간 의식을 뛰어넘으면서 신화적·역사적·체험적 시간을 재구성하는 방법, 사물의 안팎에 흔적으로 새겨져 있는 기억의 흔적들을 거슬러올라가는 방법 등을 통해 ‘서정’의 양상을 구현하고 있다. 이 글에서는 최근

발표된 몇몇 시조 작품들을 대상으로 하여 이와 같은 서정의 양상들 곧 감각·시간·기억의 단층(斷層)에서 피어오르는 줄기들을 검토해 보려고 한다. 또한 이를 통해 최근 우리 현대시조에 나타난 문제점들도 짚어 볼 수 있을 것이다.

2. '감각'과 '해석'의 결합

원래 '묘사(描寫)'는 사물의 외관을 감각적으로 생생하게 재현하는 행위 및 결과를 일컫는 개념이다. 따라서 묘사를 통해 우리는 사물의 가장 감각적인 직접성과 만나게 된다. 그러나 '묘사'가 건조하고 사실적인 렌즈를 통한 감각적 재현에만 그친다면, 그러한 서경(敘景) 편향의 소품은 주체의 개입이 최소화되면서 한 편의 산뜻한 풍경첩에 머물게 된다. 따라서 '묘사'와 함께 그 안에 주체의 세계 해석이나 판단이 자연스럽게 덧입혀지는 것이 우리가 한 편의 시 안에서 주체와 객체 사이의 대화를 경험할 수 있는 방안이 될 것이다.

다음에 제시되는 작품들은 한결같이 사물의 외관이나 속성을 감각적으로 재현하되, 거기에 주체의 해석과 반응을 덧보탬으로써 부드럽고 완만한 정경교유(情景交融)의 한 장면을 연출하고 있다.

그리움 문턱쯤에//고개를//내밀고서//뒤척이는 나를 보자//흠칫 놀라//
돌아서네//눈물을 다 쏟아 내고//눈썹만 남은//내 사랑

— 김강호, 〈초생달〉

그리움을 건너기란//왜 그리 힘이 들던지//긴 편지를 쓰는 대신/집을 한
채 지었습니다//사흘만//머물다 떠날/저/눈부신/寂滅의 집.

— 민병도, 〈목련〉

선인장은 인간힘으로 그림자를 가진다/잎새가 되지 못한 저 가시의 공격성/바람을 상처내면서 제 존재를 묻는다//아무도 모래 위에 집을 짓지 않지만/척추를 곧추세운 사나운 직립의 꿈/햇살을 등지고 서서 생명들을 키운다//그늘에선 전갈이 덧난 종기를 삭히고/사막을 건너와 온 몸으로 수액을 빨던/개미의 휘어진 등뼈 새순 띄워 뒀는다

— 이달균, 〈선인장〉

모든 사물의 외적 인상은 그 자체로 이미 감각적 실재이다. 그러나 서정시는 어떤 일정한 문맥 속에서만 이루어지는 발화(發話)이기 때문에, 그 ‘감각적 실재’는 주체의 세계 해석 여하에 따라 한 편의 시 안에서 재(再)문맥화된다. 김강호의 〈초생달〉과 민병도의 〈목련〉은 공히 ‘그리움’이라는 정서를 자연 사물에 덧입히는 고전적인 작법을 택하고 있는데, 이때 사물의 외관은 철저하게 주체의 윤색에 의해 새롭게 해석되고 있다.

먼저 〈초생달〉은 ‘눈썹’과 ‘초생달’을 등가적으로 이어놓는 전통적인 상상력에 바탕을 두고 있다. 미당의 절편(絶篇)인 〈동천(冬天)〉의 발상과 맥을 같이 하고 있는 이 작품은 대상에 대한 한없는 사랑과 그리움의 정조를 주제로 담고 있다. 시인이 보기에 초생달의 영상은 “그리움의 문턱”에 고개를 들이민 채, 뒤척이는 나를 보고는 돌아서 눈물짓는 여인상과 고스란히 겹쳐진다. 그 여인의 이미지가 ‘눈썹’이라는 가장 감각적이고 관능적인 대상으로 은유되면서, 이 시는 그 여인에 대한 사랑과 그리움의 의미를 증폭시키고 있는 것이다. “눈물을 다 쏟아 내고//눈썹만 남은//내 사랑”은 바로 여인의 모습을 감각적으로 재현한 묘사적 이미지이다.

〈목련〉 역시 ‘그리움’이라는 정서를 목련이라는 “집 한 채”에 덧입히고 있는 작품이다. 개화와 낙화 사이에 있는 짧은 시간을 “사흘만/머물다 떠날/눈부신/寂滅”로 표현하는 대목은 이 시인의 초월적이고 심미적인 정서적 반응을 일러주는 데 모자람이 없다. 그리움의 편지를 쓰는 대신

스스로 그리움의 집체가 되어버린 '목련'의 화려한 외관을 세밀하게 그리지 않고, 시인은 그로 인한 자신의 정서적 반응과 세계 해석을 좀더 강조함으로써 이 작품을 감각 편향에서 건져내 정서적 반응의 시편으로 바꿔 놓고 있다.

반면 〈선인장〉은, '선인장'이라는 비교적 특수한 소재를 다루면서, 주체와 대상과의 온전한 융합을 순간적으로 가로막는 이미지를 형성하고 있는 작품이다. 원래 '선인장'이 사막의 이미지를 그 배경으로 거느리고 있다거나, '가시' 같은 날카로운 공격성의 외양을 띠고 있다거나 하는 것이 그와 같은 '단절'의 이미지를 부추기고 있다. 그러나 시인이 보기에 "선인장은 인간힘으로 그림자를 가진다". 그리고 "잎새가 되지 못한 저 가시의 공격성"으로 "바람을 상처내면서 제 존재를 묻"고 있는 존재일 뿐이다. 존재에 대한 성찰과 자기 존재 형식을 인간힘으로 지키고 있는 '선인장'은 "척추를 곧추세운 사나운 직립의 꿈"으로 "생명들을 키"우면서 그 단절의 이미지를 극복한다. 시의 후경(後景)으로 등장하는 "전갈"이나 "종기" 혹은 "사막", "개미" 같은 불모의 연쇄적 이미지가, "새순 튀워 덮는다"는 긍정의 시선 앞에 소진하고 있는 것이다.

이처럼 우리 시대의 시인들은 자연 사물(달, 목련, 선인장)에 자신의 경험이나 정서적 반응을 투사하면서 아름답고 서늘한 풍경과 그 풍경 뒤에 움츠리고 있는 주체의 심미안과 세계 해석을 담고 있다. 아주 오래된, 서정시의 낯익은 풍광들이다. 이는 또한 최근의 현대시조가 담고 있는 '동일성의 원리'의 확연한 실례라고 할 것이다.

3. '시간' 경험의 재구성

인간은 '시간'이라는 물리적 실체 속에서만 자신의 존재 형식을 형성하고 유지할 수 있다. 모든 생명의 생성과 소멸의 과정이 모두 '시간'의

개념 위에서만 가능한 까닭이다. 그래서 초(超)시간성이라는 것은 인간이 상상하는 불가능한 꿈의 개념적 잔영(殘影)일 뿐이다. 이렇듯 인간은 철저하게 시간적 존재이다.

그런데 인간은 객관적이고 물리적인 시간의 한계 속에서 살지 않고, 저마다 자기만의 고유한 시간 속에서 실존을 영위한다. 그래서 시간은 선형적이고 객관적인 물리적 실체로서 우리에게 주어지는 것이 아니라 각자의 경험과 의식 속에서 재구성되는 어떤 것이다. 이와 같은 탈바꿈이 분절적이고 직선적인 근대적 시간 의식에 대한 대항(對抗) 구도 속에서 나온 것임은 두말할 나위 없다.

깊은 암벽 두드리자 숨은 모닥불 일어서고//날 선 돌작살에 끌려 온 선사의 바다//겨울밤/내 꿈하늘 가른다/우우우우 고래떼.

— 송선영, 〈겨울 암각화-반구대〉

나무로 깎아 만든 고려사가 저렇던가/6백 년 그 세월을 가부좌로 앉았다가/대장경 어느 구절에 글자로써 세운 집//배흘림 기둥으로 층층이 불을 밝혀/화엄인가 극락인가 말씀의 구중궁궐/오늘도 청동빛 물살 헤엄치는 풍경소리//지도엔 없는 나라 여기에 있었구나/만지면 부서질 듯 햇빛도 고려 햇빛/돌에도 피가 도는가 부석사 무량수전

— 유재영, 〈지도엔 없는 나라-부석사 무량수전〉

〈암각화〉는 반구대의 암각화에서 고고학적 열정을 기울이고 있던 시인이 겪는 신비로운 시간 경험을 담고 있다. 차가운 겨울, 암각화에서 “숨은 모닥불”을 연상해 내는 ‘냉/온’ 대조 기법(축각)이나, “선사의 바다”에서 고래떼의 합성을 환청(청각)으로 듣는 것이나, 날 선 돌작살의 이미지(시각)를 그리고 있는 것 등이 어우러지면서 이 작품은 매우 복합

적인 감각을 담고 있다. 이는 그 안에 오래된 시간의 격절을 넘나드는 시인의 신화적 시간 인식이 개입하고 있기 때문이다. 원래 '신화'라는 것은, 오래 전 인간들이 따듯한 감성으로 세계를 이해했던 방식을 이야기에 담은 것이다. 그래서 누구는 “사실(事實)은 달빛에 물들면 신화(神話)가 되고, 햇빛에 바래면 역사(歷史)가 된다.”고 말한 것이 아닌가. 이 작품은 그 달빛에 물든 “겨울밤”에 예민한 시인이 풍부하게 느끼고(촉각) 듣고(청각) 보는(시각) 신화적 시간의 기록이다.

<지도엔 없는 나라>는 '신화'가 아니라 '역사'가 되어버린 시간에 대한 성찰의 흔적을 담고 있는 작품이다. “부석사 무량수전”이라는 수백 년을 건너온 사물에서, 시인이 발견하고 있는 것은, “햇빛도 고려 햇빛”이고 “뜰에도 피가 도는” 시간 자체의 무화(無化)이다. 그러니 그 같은 '시간'이 지도 안에 담길 리가 없지 않은가. 원래 '지도(地圖)'라는 것은 가시적이고 물리적인 약호적 체제이다. 그러니 그 지도에는 없는 은폐된 혹은 가라앉아 있는 것이 얼마나 많을 것인가. 서정시는 바로 그 불가시적·비물질적인 본질과 비의를 탐색하는 운명을 띠고 있는 양식이다.

이처럼 시인들은 '신화'와 '역사'라는 시간 형식들을 시 속으로 끌어들이 우리의 현재를 구성하고 있는 오랜 지층을 탐색하고 있다. 그런가 하면 개별화된 자연인의 삶 속에서 체험되는 '시간'도 있다.

어디쯤 삭고 있을까, 손때 절은 사다리/빠격대며 오르면 거기 한 우주와
 놀던/시간이 풍화를 딛고 고서처럼 쌓인 방/먼지 낀 갈피마다 길 속의 길
 찾느라/내 영혼 까치발이 티눈 박힌 창 너머/별들도 눈이 붉은 채 숲을 오
 래 걸었다//구불정한 길들 모두 곧게만 닫는 지금/그 골방 옛 숲에 누에처
 럼 들고 싶다/곰삭은 달빛 한 자락 품고/비단길 짜고 싶다

— 정수자, <다락방>

난 한 축 벌고 있는 소액환 창구에서/얼어 터져 피가 나는 투박한 손을 본다./“이것 좀 대신 써 주소, 글을 쓸 수 없어예.”/꼬깃꼬깃 접혀진 세종대왕 얼굴 위로/검게 젖은 빗물이 고랑이 되어 흐른다/“애비는 그냥 그냥 잘 있다. 에미 말 잘 들어라.”/갯벌 매립 공사장, 원종일 등짐을 져다 나르다/식은 빵 한 조각 콩나물 국밥 한 술 속으로/밤새운 만장의 그리움, 강물로 뒤척인다./새우잠 자는 부러진 스티로폼 사이에/철 이른 냉이꽃이 하얗게 피고 있다/울커덩 붉어지는 눈시울,/끝나지 않은 삶의 고리

— 허순희, 〈비, 우체국〉

〈다락방〉은 고옥(古屋)의 구조에서 우리가 흔히 보아온 지상과 지붕의 중간 지점에 있는 ‘다락방’을 소재로 한 작품이다. 고층 아파트가 보편화 되어버린 “구불뚱한 길들 모두 곧게만 닫는 지금”에는 기억 속에만 존재하는 낡은 풍경이 아닐 수 없다. 그런데 그 낡은 ‘다락방’이 시인에게는 “손때 절은 사다리”나 “내 영혼 까치발이 티눈 박힌 창”으로 구성된 물리적 실체이자, “한 우주와 놀던” 그리고 “시간이/풍화를 던고 고서처럼 쌓인 방”이라는 형이상학적 공간인 것이다. 또한 시인은 ‘다락방’을 책(고서)으로 비유한 후, 그 갈피에서 “길 속의 길”을 찾았다고 말한다. 또한 그 순간에 “별들도 눈이 붉은 채 숲을 돌아다녔다”고 회상한다. 이처럼은 우주가 화창(和唱)하는 고요의 공간에서 시인은 다시 누에가 되고자 한다. 그래서 거기서 “곰삭은 달빛 한 자락 품고/비단길”을 짤 수만 있다면 하고 불가능한 시간의 가역성(可逆性)을 꿈꾼다. 이 시편은 아득한 시간의 격절 속에서 그 시간을 건너온 시인의 형이상학적 사고와 우주적 상상력이 아름답게 채색되어 있는 작품이다.

〈비, 우체국〉은 우리가 흘깃 지나치기 쉬운 풍경을 형상화하는 시인의 남다른 예민함이 빛나는 작품이다. 비 내리는 우체국 안에서 오랜 시간을 가족과 떨어져 살고 있는 사내가 아들에게 짤막한 소식을 전하려고 한

다. 그는 “얼어 터져 피가 나는 투박한 손”으로 글씨를 쓸 수 없기 때문에 다른 이에게 부탁하여 자신의 안녕과 “밤새운 만장의 그리움”을 전하는 “갯벌 매립 공사장” 인부이다. “식은 빵/콩나물 국밥/새우잠/스치로폼/붙어지는 눈시울” 등의 연쇄적 소재가 일러주듯 그는 노동의 고단함과 떠난 열육에 대한 그리움으로 충일하다. 그 정서적 상태가 비 내리는 늦겨울, 우체국의 분위기를 따듯하게 데우고 있다. 이 또한 노동에 몸을 맡긴 한 개인이 온몸으로 감당하는 ‘시간’의 무게가 녹아 있는 작품이다.

이같이 집단화된 ‘신화’나 ‘역사’ 같은 시간 경험이든, 개인화된 시간 경험이든, 근대적 시간 의식을 부정하면서 씌어진 시편들은 하나같이 이 시대의 물질 편향이나 최상의 수행성을 강조하는 운산(運算)들에 대한 우회적인 비판을 담고 있다고 할 수 있다. 이 또한 서정시가 오랫동안 견지해온 ‘동일성의 원리’가 폭넓게 관철된 결과라고 할 수 있다.

4. 주체가 겪는 ‘기억’의 현상학

서정시는 기본적으로 주체의 ‘사물’들에 대한 기억의 현상학이다. 그런가 하면 서정시는 또한 사물들 자체의 기억 행위의 결과이기도 하다. 생명의 순간을 포착하여 그것을 존재의 오래된 ‘기억’으로 환치하는 서정시의 작법이 여기서 비롯된다. 이 또한 현실적 시간 의식에서 벗어나 자신이 고유하게 체험하는 시간으로 귀환하려는 주체의 의지가 반영된 결과이다. 외파로 떨어져 있던 사물과 사물 사이에 연쇄적인 연관성의 파동이 나타나는 것도 이와 같은 ‘기억’의 매개가 작용하기 때문이다.

1/칼끝/닿을 때마다/찢어지는 먼 데 하늘//체액처럼 피는 끈적한 과즙
향기//등글게/간히어 떨어진/바람 소리 시리다//2/상한 부위를 곧장/파내어

버리듯//모질지 않으면//영영 도려내지 못할//제 속에/도사린 상처/불 밝
혀 다스리듯//3/갈끝/닿을 때마다/찢어지는 바람 소리//저물녘 못물 위로/
산그늘 사위어 들 듯//둥글게/짜이는 허공/붉게 흠어지고 있다

— 이정환, 〈과수밭에서〉

길 잘라내며 넘치는 붉덩물 붉덩물 속에/나는 벗어던지네/전족(纏足)의
신짚들//당신의 에피소드로 만족했던 밭의 기억들//무두질 잘된 추억으로
감싼 길을 버린 후/새신 아직 언지 못해 얼어 터진 붉은 맨발//아무도 가둘
수 없네/씩씩하게 자라네

— 서연정, 〈장마〉

수레바퀴 자국에도 마음 패이는 진흙길에/기침처럼 쏟아지는 하얗게
질린 빗꽃/고단한 그림자들은 해에까지 뻗어 있다//보이지 않는 창마다
노을이 퍼지고/돌아오는 지상의 모든 길에 매달려/꺼질 듯 꺼지지 않고 감
박이는 등불 하나//저녁의 젖은 손들이 땅 아래로 내려올 때/산비둘기 울
음으로 뜨는 빗꽃 몇 송이/허공에 떨리고 있는 따뜻한 길을 본다

— 박권숙, 〈숨은 길〉

〈과수밭에서〉와 〈장마〉는 ‘과일’과 ‘장마’ 같은 자연 사물과 현상조차
알고 보면 여러 사물들끼리 혹은 사물과 주체의 능동적 교섭 속에서 이루
어지는 것임을 말해주는, 말하자면 사물들 사이의 내적 연관성을 상징적
으로 보여주는 작품들이다.

〈과수밭에서〉는 사물들의 현존이 녹녹치 않은 상호 내적 연관을 통해
이루어지고 있는 것임을 암시하는 작품이다. “갈끝”이 닿고 있는 것은 과
일이겠지만, 그와 동시에 시인은 “먼 데 하늘”의 찢어지는 소리를 듣는
다. 또한 과일의 향기에서 “둥글게/갈히어 떨던/바람 소리”와 “찢어지는

바람 소리"도 함께 듣는다. “제 속에/도사린 상처”를 다스리면서 “칼끝/닿을 때마다///저물녘 못물 위로/산그늘 사위어 들 듯//둥글게/짜이는 허공” 역시 과일·꽃의 불그레한 색채를 물들이면서 “붉게 흠어지고 있”다. 그러니 ‘과일-하늘-바람-산그늘-허공’이 모두 무심히 떨어져 있는 사물들이 아니라 시인의 상상력 속에서 ‘원인-결과’도 되고 ‘안-밖’도 되며 동시적 현존을 구성하는 ‘동전의 양면’이 되기도 한다. 물론 과일 속에 담긴 하늘과 바람과 허공의 흔적은 모두 사물 자체의 기억이기도 하다.

〈장마〉는 호탕하게 흘러내리는 홍수 속에 “전족(纏足)의 신짚들//당신의 에피소드로 만족했던 발의 기억들”을 벗어던지는 시인의 단호함이 잘 묻어나는 작품이다. “무두질 잘된 추억으로 감싼 길을 버린 후/새신 아직 언지 못해 얼어 터진 붉은 맨발”은 이 붉게 흘러가는 도도한 흐름 속에서 자유롭게 그야말로 흥에 겨워 되살아난다. 이제 아무도 그를 구속하거나 전족으로 붙잡아매거나 할 수 없을 것이다. 이제 전족은 “씩씩하게 자라”서 아름다운 여인의 발이 되리라. 기억 속에 담겨 있는 타자로서의 억압에 저항하는 이 같은 시편이 의도하는 것은 이제 “에피소드”의 삶이 아닌 자기 플랫폼을 갖는 주체적 삶에 대한 강렬한 선언이다. 그것이 타자로서의 기억을 되불러, 그것을 벗어버리는 “전족의 신짚들”의 형식으로 짜여져 있는 것이 이채롭다.

〈숨은 길〉은 “수레바퀴 자국” 질펀한 “진흙길”과 그 주위에 피어난 벚꽃들의 “고단한 그림자들”을 보면서 귀가하던 시인의 기억을 시의 내질(內質)로 삼고 있다. “보이지 않는 창마다 노을이 피지고/돌아오는 지상의 모든 길에 매달려/꺼질 듯 꺼지지 않고 감박이는 등불 하나”는 그 고단한 귀갓길에 비친 가녀린 빛의 이미지들이다. 거기서 시인이 보고 있는 “벚꽃 몇 송이”는 자신이 놓칠 수 없는(이제까지 놓치고 살아온) “허공에 떨리고 있는 따뜻한 길”이다. 그것을 시인은 “숨은 길”로 표현하고 있다. 이처럼 숨어 있던 존재가 자신을 드러내고 있는 것은 시인의 끈질긴

“바라봄”의 행위 때문이다.

사물과 사물 사이에 끼인 기억을 찾아 올라가 그것들 사이의 내적 연관성을 강조하는 이 같은 시각은, 서정시의 오래된 속성을 재현하는, 다시 말하면 주체와 사물 사이의 친화력을 드러내는 ‘동일성의 원리’에 바탕을 두고 있는 것이라 할 수 있다.

5. 왜 현대시조인가?

우리가 ‘시조’를 정형의 율격에 안정된 시상(詩想)을 담은 전통적인 시가 양식으로 인식하는 관행은 매우 익숙한 것이다. 그래서인지 시조 문학에는 이미 ‘공통 감각’에 속하는 정격(正格)의 정서와 형식이 담기는 것이 가장 어울려 보이고, 전통적인 정서로부터의 파격(破格)이나 그것의 전복(顛覆)을 꾀하는 해체 지향의 언어들이 담기는 것은 다소 불편해 보이는 것이 사실이다. 따라서 시조 미학은 그 동안 사물과의 불화보다는 화해, 새로운 것의 발견보다는 익숙한 것의 재확인, 갈등의 지속보다는 통합과 치유 쪽으로 무게중심을 할애해 왔다고 해도 지나친 단견은 아닐 것이다.

그래서 우리 시대처럼 ‘단순성’이 아닌 ‘다양성’의 시대, 그리고 ‘서정’의 일원성보다는 ‘아이러니’의 복합성이 미학적 주류로 기능하는 후기 현대의 시대에 전통적 형식인 시조가 갖는 한계가 비교적 명백하다는 인상은 지우기 쉽지 않다. 다시 말하면 “새 술은 새 부대에 담아야 한다.”는 정언에 비추어 볼 때, 다양성과 복합성으로 상징되는 현대성의 징후들을 정형의 양식에 담는 것은 자연스럽게 그 한계를 노정하지 않겠는가 하는 의문이 드는 것이다. 물론 이는 “왜 꼭 시조인가?” 하는 본질적 질문과 깊이 관련되어 있는 문제이기도 하다.

그 동안 우리의 교양 체험에 깊이 뿌리내리고 있는 고시조들은 ‘자연’

을 이상적 형식으로 추구하였고 성리학적 이념에 충실한 주제들을 상상 화해온 경우들이 특히 많았다. 그래서 우리가 고시조를 읽을 때 그러한 주제에 동화(assimilation)와 투사(projection)의 경험을 혼연히 치러온 것도 매우 자연스러운 일이었다고 할 수 있다. 말하자면 고시조의 화자와 청자는 입장을 달리해 미적 균열을 일으키는 경우가 거의 없었다고 해도 과언이 아닌 것이다.

그러나 우리 사회는 합리적인 인과론, 이성에 의한 예측 가능성, 계기적인 선형적(線形的) 사유들이 많이 그 힘을 잃고, 그 대신에 불확정성의 원리, 불온한 상상력, 입체적이고 다양한 아이러니적 사유 등이 세계의 실재에 더 가깝게 접근하는 방법이라고 보는 시각이 우세해졌다. 모든 시 창작의 근원적 동기가 자기 확인의 나르시시즘에 있다고 할지라도, 시인이 바라보고 있는 그 '거울'조차 반질반질하고 투명한 것이 아니라, 흐리고 어둡하며 심지어는 깨어진 거울일 경우가 많은 것이다. 그 깨어진 거울을 통해 바라보는 자신의 얼굴은 나르시시처럼 매혹에 가득찬 모습이 아니라, 자기 연민 내지는 자기 부정의 갈등을 가져다주는 복합성의 얼굴이다. 그래서 시인들은 매혹과 몰입보다는 일정한 거리를 두면서 환경적 모순과 맞서고 있는 자신에 대해 사유하고 표현하려 한다. 이 같은 모순과 갈등의 이중적 의미를 표현하는 미학적 양식이 '아이러니'라고 할 때, 우리 시대에는 전통적이고 안정적인 정서보다는 주체와 사물 사이의 날카로운 균열과 불화를 암시하는 '아이러니'가 다소 유력한 방법이 자양식이 되고 있다고 할 수 있다.

그렇다면 이 같은 현대 사회의 복합적 특성과 시조의 안정적이고 화해로운 양식적 특성은 어떻게 결합될 수 있을까. 물론 그것이 시조의 육체를 입는 한 율격적 정형은 섬세하게 지켜져야 한다. 시조를 쓰면서 시조 고유의 선형적 율격을 해체하려고 하는 것은 일종의 자기 모순에 가깝기 때문이다. 그래서 현대시조의 새로운 미학적 활로는 말할 것도 없이 이

같은 전통적 형식과 현대적 감각을 결합하여 새로운 시대적 요청에 다가서는데 달려 있다 할 것이다. 다시 말하면 이는 전통적 형식과 현대적 감각 사이의 활발한 교섭과 통합을 통해서 이루어질 것이다.

이제까지 우리는 최근 씌어진 시조 몇 편을 스케치하는 과정에서 많은 현대시조들이 '감각'의 충실성과 '시간'에 대한 인식 그리고 사물의 '기억'에 대한 자각 등에 의해 씌어지고 있음을 알 수 있었다. 이들은 모두 주체의 유니크한 체험들이 대상과 평등 관계를 형성하면서, 둘 사이의 자연스런 교감으로 구체화되는 과정에서 완성되고 있다. 그것은 대상과의 불화나 그 사이의 균열보다는 친화와 동화의 과정이 육화된 것이었다. 따라서 이제 우리 현대시조는 현대성과 시조성(時調性)을 동시에 구현하려 할 때, 이 같은 정격의 형식과 파격의 내용을 어떤 균형 감각으로 담아내느냐 하는 미학적 과제에 맞닥뜨리게 된다. 앞으로의 과제가 아닐 수 없다.

우리 민족의 언어, 습속, 정신, 위(威儀)를 그 안에 자연스레 내장하고 있는 '시조'는 그 어원에서도 알 수 있듯이, 한 시대의 풍속과 이념 그리고 보편적 정서를 끊임없이 드러내고 표상해온 우리 문학의 정수(精髓)이자 보고(寶庫)이다. 따라서 우리는 현대시조의 정형적 한계를 적극적으로 경계하면서 '절제'와 '균형'의 미학을 버리는 시인들을 눈여겨보아야 한다. 이러한 시각이 불모에 빠져 있는 시조 비평의 첫걸음이라고 생각된다. 그럼으로써 우리는 이론과 창작만 있는 시조 시단에 평론의 활력을 불어넣어야 한다.

이와 같은 노력들을 통해 결국 우리는 우리 시단에 만연한 서구의 미학적 박래품(舶來品)에 대한 적극적인 실천적 항체(抗體)를 키워갈 수 있을 것이다. 서구적 특수성에서 자라난 여타의 역사적 장르와는 다른, 우리의 언어적·세계관적 특성을 토양으로 발전되어온 시조를 더욱 애정있게 계승해야 하는 까닭도 여기에 있다.

최근 시조가 음주사중(音主詞從)의 가창적 특성이 사상되고 문자 예술로서의 지위만을 굳히게 되면서, 우리 문학에서 시조는 급격히 근대적 자유시에 주류의 자리를 내주게 되었다. 이제 그 문학사적 공백을 우리 시대의 시적 주체들이 민감하게 반성하여 현대시조에 대한 형식적·내용적 탐색을 지속적으로 보여주어야 한다. 그 점에서 우리가 살핀 작품들은 시조가 사멸해가는 전통 장르가 아니라, 그 안에 내용상·형식상의 갱신 가능성을 충실하게 품고 있는 언어적 실제임을 실증하는 사례로 기억되어도 좋을 것이다. 또한 이들은 우리 현대시조가 지나치게 '동일성의 원리'에 집착하고 있다는 사실에 대한 새로운 성찰이 필요함을 알려준 실례이기도 하다.

조선시, 전통, 시조

김춘식(동국대 교수·의상만해연구원 연구위원)

1. 김억과 조선시의 구상

1919년 《태서문예신보》에 안서 김억이 발표한 〈시형의 음률과 호흡〉이라는 글이 자유시와 내재율(호흡률)에 대한 최초의 정의를 담고 있는 이론적 논설이라는 것은 지금까지의 일반적인 정설이다. 그러나 이 글이 실제로는 그가 이후에 전개해 나갈 민요시론이나 조선시 개념의 이론적 원천이자 출발점에 해당된다는 점은 지금까지 줄곧 간과되어 온 사실이다.

이 점은 김억이 초기에 상징주의 시와 시론을 소개하면서 데카당적 취향에 경도되어 있다가 1920년대 중반 이후에는 민요시론을 주창하고 조선시 개념을 내세우는 등 문화적 민족주의자로 전향한 것으로 규정해온 문학사의 일반적인 평가에서 단적으로 나타난다. 그러나 실제로 김억이 상징주의 시를 번역한 점이나 자유시의 형식과 운율을 탐구한 것이 극단

적 개인주의로 지탄받던 데카당적 경향의 발로였다는 주장은 여러 가지 점에서 근거가 빈약한 추측을 앞세운 결과로 여겨진다.¹⁾ 이런 사실은 그가 발표한 〈시형의 음률과 호흡〉이라는 글을 좀더 세밀하게 살펴본다면 쉽게 파악된다.

모든藝術은 精神, 는心靈의產物이지요. 하고요, 精神이라든가, 心靈이라든가 그自身을包容하는 肉體란그것의 調和라 할수있으면 아마藝術이라는것은 作者그사람自身의肉體의 調和의 表現이라고 하여도 옳을 줄 알아요. 그러기 문에 얼굴과눈과코가사람마다 다른것과갓치肉體의 調和도 달름으로 말미아서 個人的藝術性도 다 다를 줄 압니다.—天理에요. 달으지요. 사람의藝術作品으로 그러하지요. 또한西洋과東洋과의文學이 서로 달은것도 이점에서서겠지요.(…중략…) 民族과民族의사이에 서로 다른 藝術을 가지게된것도民族의 共通的 調和—內部와 外部生活로 말미아서 되는 調和가 서로 달으기때문이라 할수있지요.(…중략…) 詩라는것은 刹那의生命을 刹那에 늦기게하는藝術이라하겠습시다. 하기때문에 그 刹那에 늦기는 衝動이서로사람마다달름줄은짐작합니다만은廣義로의 한 民族의共通的되는衝動은 갖들것이어요²⁾

1) “김억은 초기부터 꾸준히 자유시의 호흡률과 민족적 정서를 담을 수 있는 율격의 문제를 이론과 창작 양면에서 동시에 실험한 시인이다. 물론 김억은 경향(傾向)상 주요한 의 문화적 민족주의, 교양주의에 찬성하는 시인이지만 또한 상징주의 시를 번역하면서 언어의 상징과 운율의 관계에도 주목했다는 점에서, 그의 공동체 지향성을 배제한 상태에서 평가한다면, 그 역시 상징주의의 영향을 받은 시인이라고 할 수 있다. 그러나 김억의 경우에는 상징주의를 언어와 리듬, 즉 음악성(운율)을 통한 정서의 표현이라는 쪽에서만 바라보고 있기 때문에 ‘호흡’의 문제를 제외하면 상징주의나 데카당주의와는 심정적인 차원이나 정서면에서는 그다지 관련성이 없다고 하겠다. 이론적 소개에서는 데카당주의, 탐미주의 등을 소개하기도 하지만 그의 주된 관심사는 ‘율격’의 문제였으며, 특히 공동된 민족정서를 담을 수 있는 호흡률의 개발에 있었다.”(김춘식, 《미적 근대성과 동인지 문단》, 소명출판, 2003, pp. 231~232)

예술에 대한 김억의 인식이 지닌 특징은 크게 세 가지로 구성된다. 첫째는 정신, 심령(心靈)의 산물을 예술로 본다는 점, 둘째는 그 정신, 심령의 최종적인 구현은 육체의 조화를 통해서 표현된다는 점, 따라서 예술성은 육체의 조화를 나타내는 징표이고 척도라는 것, 셋째는 민족과 인종에 따라서 육체적 특성, 조화가 다르게 나타나듯이, 각 민족에게는 민족의 공통된 정서와 충동을 담은 고유 예술이 존재한다는 점이다.

이 세 가지 관점은, 그가 개인의 충동이나 정서를 초월하는 ‘민족적인 것’을 예술의 최종 목표로 삼고 있다는 사실과 정신, 심령 등 형체가 없는 것이 육체의 조화라는 외적인 ‘형(形)’으로 나타난다고 믿고 있음을 의미한다. 이때 육체적 조화는, 곧 예술혼을 담아내는 ‘형식’의 개념과 동일한 것이다. 결국 예술에서의 ‘개성’의 문제는 좁게는 한 개인의 육체적 조화의 산물이며 그 표현은 예술의 형식을 통해서만 구현된다. 그리고 이러한 개인의 개성은 광의로 보면, 내외적 생활환경의 공통점에 의해 구성되는 민족정서로 통합된다는 것이다.

예술의 원리를 형식의 문제와 민족적인 공통체험에서 사유하는 그의 이런 구상은, 그가 이후 민요시론과 정형화된 율격의 문제에 집중하게 되는 근본적인 원인이다. 이처럼 그의 초창기 시론은 상징주의를 비롯한 서구의 자유시론을 소개하고 연구함으로써 개인주의에 기초하는 ‘자유시론’을 표방하고 있는 듯하지만, 실상은 오히려 그 반대로 시의 정형화와 공통적 율격, 즉 민족시의 가능성에 대한 탐구로 일관하고 있는 것이다. 이 점은 그의 자유시론의 핵심으로 알려진 호흡률에 대한 생각에서 좀더 구체적으로 나타난다.

朝鮮사람으로는 엇더한音律이가장 잘表現된것이겠나요. 朝鮮말로의

2) 岸曙生, 〈詩形の音律과呼吸〉, 《태서문예신보》 14호, 1919. 1. 13, p. 5.

엇더한詩形이 適當한 것을몬져 살려야합니다. 一般으로 共通되는 呼吸과 鼓動은 엇더한詩形을잡게할가요. 아직 지 엇더한詩形이 適當한것을 發見치못한朝鮮詩文에는 作者個人的 主觀에 맞기수밖에 업습니다. 眞正한 意味로 作者個人이表現하는音律은 不可侵의境域이지요. 얼마동안은 새 로운吸般的音律이 생기기 지는. (...중략...) 또한 現在 朝鮮詩壇에잇서는 詩를理解하는讀者가 얼마나되며, 또는詩답은詩을 짓는이가얼마나 되는가를 생각할 필요도잇겟스나 새詩風을樹立하기爲하야作者그사람의音律을 尊重히너지 안을슈업습니다.³⁾

인용의 밑줄 부분을 통해서 알 수 있듯이, 그가 “작자 개인의 음율은 불가침의 영역”이라고 말할 때 이 표현에는 반드시 단서가 붙는다. ‘새로운 민족 공통의 운율이 생기기 전까지’라는 것이 그 단서이다. 결국 주관적 호흡과 내면적 율격을 존중하는 자유시론은 새로운 시풍을 확립하기까지는 존중되어야 한다는 것의 그의 주장이다. 이런 유효적인 자유시론은 이제까지 알려진 것과는 달리, 그가 이미 《태서문예신보》 시절부터 ‘민족시(民族詩)’와 ‘공통율격’의 구현에 최상의 목표를 설정하고 있었음을 보여준다.

“조선말로의 엇더한詩形이 適當”한지를 실험하고 살려내는 실험적인 시창작의 측면에서 ‘자유시’의 가치는 그에게 높이 평가된다. 결국 이 점은 그가 자유시의 창작을 ‘공통된 율격, 시형(詩形)’의 발견을 위한 실험으로 보고 있음을 나타낸다. 따라서 김억의 초기 자유시는 어떤 면에서는 모두 율격과 시형의 개발을 위한 실험적 노력의 산물이다. 이런 맥락에서 좀더 확장한다면, 김억은 자신의 시 창작을 시의 형식적 완성태를 구현하기 위한 지속적인 실험의 과정으로 생각했고 따라서 그의 번역시

3) 위의 글.

역시 일종의 실험의 성격을 띠는 것이었다.

이 점에서 김억이 구상한 근대시의 형식적 완성태, 즉 공통된 율격과 시형이 무엇이었는가 하는 점은 상당히 중요한 의미를 지닌다. 실제로 1925년 4월부터 1925년 10월까지 6회에 걸쳐서 그가 《조선문단》에 연재한 〈작시법〉에서 논의하고 있는 ‘조선시’ 개념은 ‘형식적 완성태로서의 민족시’의 율격과 형식에 관한 고민을 고스란히 노출하고 있다. 조선의 과거 전통 속에 “조선 사람의 손으로 되어 조선 사람의 사상과 감정을 조선식으로 발표한 시가”가 없다는 곤혹스러움의 토로나 시조에서 “자기의 고유한 사상과 감정을 담은” 조선 시형을 간신히 발견할 수 있으나 그 또한 고려 이후 조선조에 이르러서는 중국적인 영향에 의해 진정한 조선시의 풍모를 잃고 있다는 평가는 그의 ‘조선시’ 구상이 궁극적으로는 ‘근대시=민족시=조선시=국민문학’의 논리적 연속선상에 위치하고 있음을 알게 한다.

물론 그의 〈작시법〉에서 그 가능성이 강조되고 있는 시형과 율격은 ‘시조’가 아니라 ‘민요’이지만 역설적으로 그가 ‘조선시’ 구상에서 강조한 ‘조선의 사상과 감정, 조선어, 조선의 고유한 형식’이라는 조건은 이후 ‘시조’가 ‘조선시’의 대표적 장르로 부상하는 중요한 이론적 발판을 제공하고 있다. 1924년 1월 《동아일보》에 발표된 김억의 〈조선심을 배경 삼아〉라는 글이 조선인의 사상과 감정을 ‘조선심’, ‘조선혼’으로 지칭하는 용법을 개척해 낸 것처럼, 그가 민요시론으로 나아가기 위해서 제시한 ‘조선시’의 개념은 ‘민요’뿐만 아니라 시조를 비롯한 여타의 전통적 문화에 대한 재인식을 촉발하는 중요한 계기로 작용한 것이다.

이에 앞서, 1924년 10월 《조선문단》 창간호부터 동년 12월까지 3회에 걸쳐 연재된 주요한의 〈노래를 지으시려는 이에게〉는 국민문학을 정의하기를 ‘국민적 사상을 담은 문학, 국민적 언어의 미를 가진 문학’이라고 하여 ‘언어와 사상’이라는 두 가지 조건을 제시한다. 김억의 조선시 개념

은 이런 전후의 맥락에 비추어 보면, ‘국민문학’에 대한 당대적 모색의 한 축을 분명히 담당하고 있는 것이다.

실제로 김억과 주요한은 1920년대 초기 문단에서 이광수와 함께 ‘문화적 민족주의’, ‘문화적 교양주의’를 앞세워 개인주의적 예술론을 펼치던 속칭 데카당파와 대립적인 노선을 설정하고 ‘민족의 이념’을 ‘문학적·문화적 원칙’으로 정립한 대표적인 문인이다. 주요한과 김억이 문화적 교양주의를 앞세운 국민문학론자로 자리잡기까지는 근대적 예술주의자에서 조선주의로 회귀하는 나름의 논리적 전환점이 존재한다. 실제로 ‘국민’의 개념과 ‘교양인’의 개념을 아무런 차이 없이 인식하고 있는 이들 두 시인에게 ‘문화’란 곧 ‘국민문화’ 즉 ‘전통의 근대적 복원’이라는 ‘미학적 원칙’을 충실히 구현해 낸 결정체라고 할 수 있다. 이런 이론적 신념은 두 개의 이념을 표면에 내세울 수밖에 없는데, 첫째는 ‘민족 혹은 국민’이라는 가상의 공동체이고, 둘째는 문화 혹은 교양의 수준을 가늠하는 척도로서의 ‘미학적 원칙’이다. 이 점에서 김억과 주요한은 ‘문화와 교양’을 담지한 이념형의 실체로서 ‘조선어와 조선심의 이름다움을 보여 주는 형식’, 즉 조선시와 국민문학을 공통적으로 앞세운 시인들이다.

이런 공동체적 문화주의의 구현체인 ‘조선시의 구상’ 과정에서 한시, 민요, 시조가 재발견되었고, 그 중에서 민요시론과 시조부흥론은 20년대 후반에 가장 중점적인 논의의 대상이 된다. 이 점에서 현대시조의 탄생에는 두 개의 뿌리가 존재하는데, 그 하나가 ‘민족이라는 공동체의 구상’이고, 둘째는 문화적 교양주의, 즉 딜레탕티즘이다. 이 두 뿌리는 실제로 1920년대 이후부터 1930년대 후반에 이르는 현대시조 정립의 전과정에서 그 특징을 형성하는 데 중요한 영향을 미치고 있다.

2. 공동체적 문화주의와 국민문학적 전통의 발견

1919년 《창조》 창간호에서 주요한은 일본 시단의 로맨티시즘과 심블리즘을 소개한다.⁴⁾ 이 소개는 그가 낭만주의와 심블리즘의 영향을 받았음을 간접적으로나마 확인해 볼 수 있는 중요한 자료이다. 그의 〈불노리〉, 〈눈〉 등의 초기 산문시에서 발견되는 이미지 중심의 시어와 서정적인 색채는 이 점에서 낭만주의와 상징주의의 영향으로 생각된다.

그러나 주요한의 이후 시적 지향점에 나타나는 변화는 지속적으로 ‘낭만주의’와 ‘상징주의’로부터 벗어나하고자 하는 노력의 과정으로 점철된다. 예를 들면 약 1년 반 후인 《창조》 7호에는 다음과 같은 그의 발언이 눈에 띈다. “安價인 로만티시즘에서 버셔나기前에 眞正으로 生命에 逼하는 文藝가 生하리라고 저는 믿지 않습니다.”⁵⁾ 낭만주의의 한계를 극복하는 것이 진정한 참 예술에 이르는 것이라는 그의 이런 비판은 어떻게 해서 얻어진 것일까.

주요한에게 시대 상황에 대한 자각과 ‘민족’이라는 절대 명제에 대한 책임감은 낭만주의를 ‘안가(安價)’의 문학으로 규정하는 핵심적인 요인이다. 상해임시정부에 가서 이광수와 함께 《독립신문》을 발행하고 있던 그에게, 개인주의에 바탕을 둔 낭만주의의 현실도피적인 경향은 심각한 단점으로 보일 수밖에 없는 것이다. 시의 정서와 정조의 개인성, 즉흥성을 일찌감치 자각하고 있던 주요한이지만, 민족과 현실의 거부할 수 없는 명령은 그를 계몽적인 의지와 공동체성에 대한 자각의 시적 구현으로 자연스럽게 유도한다.

4) 주요한, 〈일본근대시초(1)〉, 《창조》 1호, 1919. 2, pp. 76~80.

5) 별꽃(주요한), 〈長江어구에서〉, 《창조》 7호, 1920. 7. p. 54.

國民的 文學의 產出! 生命있는 작품의 出現! 이것이 第一 먼저 要求되는 것인가 합니다. 今日 우리의 社會가 文藝를 排斥하는 것은 道德的으로 穢어진 兪던 社會가 眞正한 眞理의 殉教者를 排斥함과 가튼 排斥이 아니고 文藝 그물건에 對한不信用 입을 불 에 가슴이 아프오이다. 우리는 먼저 社會가 이를 바다 드리지 이는면 社會에게 큰 損害가 될만한 그런 값있는 文藝를 創造치 아느면 아니될줄 압니다.⁶⁾

국민적 문학, 생명 있는 작품의 우선적 요구라는 그의 미학적인 제일원칙은 이렇게 정립된다. 이광수와 마찬가지로 주요한이 지향하는 문학은 ‘국민(nation)’을 앞에 내세우는 것이라는 점에서, 단순한 민족정서의 발현이 아니라 계몽적, 교양적, 미적 주체의 생산을 지향한다. 즉, 그의 시는 ‘사회’라는 제도의 재생산 시스템에 기여할 수 있는 문학주의를 표방한다. 그러나 이광수의 경우처럼, 국가(nation state)와 그 국가를 유지 존속케 하는 여타의 제도적 장치를 가질 수 없는 식민지 조선에서 ‘국민문학’의 이념은 소박한 민중문학이나 민속문학의 수준을 넘어서기 어렵다. 정치성이 배제된 국민문학이란 애초에 존재하기 어려운 것이다. 이 점에서 주요한의 ‘민중시’ 개념 역시 추상화된 계몽의지의 표현에 불과한 것이 되고 만다.

식민지 현실 속에서 ‘건강한 시’, ‘밝은 시’를 쓰려고 노력하는 주요한의 시적 지향은 이 점에서 ‘교양주의’의 한계를 뛰어넘기 어려운 것이다. 《개벽》을 중심으로 전개된 문화주의가 “인격의 완성과 문화가치를 실현하기 위한” 인격주의나 교양주의의 성격을 띠고 있었던 것⁷⁾처럼 당대의 문화주의가 지니고 있었던 일반적 성격에서 그의 시적 경향도 크게 벗어

6) 별꽃(주요한), 〈長江 어구에서〉, 앞의 책, p. 55.

7) 최수일, 〈1920년대 문학과 《개벽》의 위상〉, 성균관대학교 박사학위 논문, 2001, p. 93.

나 있지 않았던 것이다.

특히 일본 유학을 통해 일본의 문화주의를 체험한 주요한의 '교양주의적 성향'은 국민문학 구상의 실질적인 바탕이 된다. 일본의 문화주의는 구와키 겐요쿠(桑木嚴翼)의 인격주의와 소오다 기이치로(左右田喜一郎)의 문화가치철학에 의해서 대표된다.⁸⁾ 개인의 인격완성과 정신문화의 가치창조에 중점을 둔다는 점에서, 표면적으로 문화주의는 개인주의를 근본으로 삼고 있는 것처럼 보인다. 그러나 문화와 문명의 개념이 '국민국가' 형성의 이데올로기를 생산하는 장치였던 것처럼, 일본의 문화주의는 결과적으로 '국민'의 양성과 '국민국가'의 내부적 결속을 강화하는 데 이바지하는 것이다. 이 점에서 '국민국가' 안에서 이루어지는 문화주의 운동은 계몽주의의 변형이며, 국가의 통제 이데올로기로서 교육과 교양, 국민적 예의범절과 인격 등의 문제를 중요시한다. 국민문학의 구상은 이러한 문화주의, 교양주의로부터 그 싹을 발견할 수 있는 것이다.

주요한의 '국민문학'은 이 점에서 의식의 측면에서는 '민중'과 '민족'을 지향하고 있지만, 식민지 현실에 대한 구체적 자각과 저항의 의미가 탈색된 미적 교양주의로 변질될 가능성이 높은 것이다. 이 점은 《개벽》의 문화주의에도 동일하게 해당되는 것으로 1920년대 유행담론이었던 '문화주의'가 정신문화, 산업, 경제, 물질적 발달을 동시에 지향하는 계몽주의의 변형으로 전개된 것도 이런 까닭 때문이다. 3·1운동 이후 일본의 '문화정치' 선전과 맞물리는 이런 형태의 저항적 색채가 탈색된 '교양주의'는 '민중'을 '문화교육'의 대상으로 설정하는 계몽적 민중문학으로 나타난다. 주요한의 민중시 개념은 이 점에서 전형적인 계몽주의적 '민중시'에 토대를 둔 것이다.

8) 박찬승, 《한국근대정치사상연구》, 역사비평사, 1992, pp. 181~183.

〈창조〉를 길너갈方針, 其他는 別信에올니거니와 다만우리의文化的向上을爲하야, 우리思想生活의水準을높피기爲하야, 우리衰殘한藝術의復興을爲하야라는啓蒙的色彩는 어디 지던지 維持하야할줄압니다.⁹⁾

공동체적 감성과 ‘국민’의 개념을 염두에 둔 주요한의 시적 기획은, 기본적으로 민중의 수준을 교양 있는 사상·문화 생활의 주체로 끌어올리는 데 목표를 둔다. 그래서 그는 《창조》가 나아갈 방향에 대해서도 “계몽적 색채”를 유지할 것을 주장한다. 그러나 이러한 그의 민중 지향성은 민중의 현실적 상황에 대한 각성과 발견을 전제로 한 것이 아니라, 민중과 소통할 수 있는 시, 쉬운 민중의 언어를 사용하는 시, 건강하고 진취적이면서 소박한 시의 개념으로 요약된다는 점에서 형식주의적이고 교양주의적이다. 문화를 ‘자아의 표현’이라는 절대명제로부터 미적, 정신적 수준이라는 가치의 개념으로 변질시킴으로써 ‘민중’은 식민지적인 박탈과 궁핍을 보여주는 상징적인 대상이 아니라 문화적으로 고양되고 개발되어야 할 계몽의 대상으로 규정된다.

김억과 주요한의 민요시 지향이 내포한 한계는 이런 점에서 발견된다. 김억의 민요시론이 ‘민족시’를 지향하기 위한 방법이었듯이, 김억과 주요한은 ‘공동체적인 소통이 가능한 정서와 시형, 호흡 등의 문제를 자신들의 시적 과제로 삼은 것이다. 이 점에서 《백조》 동인들과 김소월, 이장희 등의 시적 성취는 공동체적인 소통의 문제보다 개인의 감각을 구현해내는 데 초점을 둔 결과로서 얻어진 것이라는 점에서 이 두 명의 시인과는 좋은 대조를 이룬다.

민중과 시의 상관성에 대해서는 일찌감치 여러 논의가 이루어지고 있는데, 김억은 1922년 《개벽》에 로망 롤랑의 〈민중예술론〉¹⁰⁾을 번역하여

9) 별꽃(주요한), 〈長江 어구에서(十二月十五日)〉, 《창조》 4호, 1920. 2, pp. 59~60.

게재했고, 또 《폐허》 창간호에는 나경석의 〈양화(洋靴)와 시가(詩歌)〉¹¹⁾라는 토론 형식의 글이 실려서 ‘민중과 시’의 상관성을 주제로 다루고 있다. 시와 민중의 관계에 대한 이런 관심은 ‘문화주의’와 관계된 것으로서 현철은 1921년 《개벽》에 〈문화사업의 급선무로 민중극을 제창하노라〉¹²⁾라는 글을 통해서 ‘문화운동’의 한 방향으로 ‘민중예술’의 문제를 거론한다.

식민지 현실 속에서 민족, 민중이라는 말은 거부할 수 없는 절대명제와 같은 것이다. 이 점에서 문화주의 운동과 함께 촉발된 민중예술에 대한 관심은 한국 근대시의 전개과정에 중대한 영향을 미친다.

공동체로서 발견된 ‘민족’, ‘민중’을 포괄하는 근대적 개념은 주요한, 김억, 이광수에 의해 ‘국민’이라는 개념으로 새롭게 발견된다. 즉 봉건적인 과거의 문화적 잔재에 대한 비판과 중국의 영향에 대한 거부감을 동일 선상에 놓음으로써 이들이 발견한 ‘국민문학’은 ‘조선심’, ‘조선어’라는 단어를 중심으로 재구성되기에 이른다. 이렇게 재구성된 ‘조선’이라는 단어는 이미 그 내부에 ‘새로운’이라는 의미의 ‘신흥’이나 ‘신(新)’의 개념을 함축하고 있다고 할 수 있다. 즉 이때의 ‘새롭다’는 의미는 ‘부정적인 중세’를 넘어서 고대국가인 신라나 고구려, 백제와 맥이 닿아 있으며 ‘근대적인 것’, 다시 말하면 ‘서구적인 것’과 견줄 수 있는 ‘문화적 고유성’을 암시하는 기호인 셈이다. 토착적인 것과 근대적인 것이라는 양면성을 하나로 합친 개념이 곧 ‘국민문학’이고 문화적 목표로서의 ‘조선심’, ‘조선어’인 것이다.

10) 로망 롤랑, 김억 역, 〈민중예술론〉, 《개벽》, 1922, pp.8~11.

11) 나경석, 〈양화와 시가〉, 《폐허》 1호, 1920. 7, pp. 31~36.

12) 현철, 〈문화사업의 급선무로 민중극을 제창하노라〉, 《개벽》 10호, 1921. 4, pp.107~

3. 최남선의 전통, 국토, 시조의 발견

1926년 5월에 발표된 <조선국민문학으로서의 시조>¹³⁾와 6월에 발표된 <시조 태반으로서의 조선 민성과 민속>¹⁴⁾은 김억과 주요한이 재구성한 조선심, 조선혼, 국민문학 등의 개념을 시조와 구체적으로 연결시킨 후속 작업이라고 할 수 있다. 최남선에 의해서 씌어진 이 두 편의 글은 결국 1925년에 발표된 <불함문화론>과 같은 고대사 연구와 맥을 같이 하는 것으로서 고대적인 정신의 ‘근대적인 부활’을 기획한 낭만주의적인 역사관의 구체적인 발현이라고 할 수 있다.

朝鮮人は 世界에서朝鮮이라는部面을마튼사람이오, 朝鮮이라는鑛穴을
 께내내라고 配置된사람이오, ‘朝鮮’이라는 것에顯現되는宇宙意志의 閃光
 을注意하야붓잡을義務를질머진사람임은 文學에서도詩에서도 가들
 림이다. 朝鮮人에게태운世界란 것은 要하건대朝鮮이라는世界와 朝鮮을
 通해서의世界—니 世界를상기어다가朝鮮으로接入함이나, 朝鮮을잡아늘
 여서世界로 還沒식임이나 外形은如何間에實質로말하면 朝鮮人에게는同
 一事의 兩面일 림이다. 시방朝鮮人の廢墟修整運動, 新天地開闢運動의
 基調又支點될것은 實로이에對한明確한意識일지니 文學(詩)으로말할지
 라도 ‘朝鮮으로世界에’라는 思想과方法과實行實現이 그알맹이가아니면
 아니될 것이다. 朝鮮의特色을 렷하게刻出하고, 朝鮮의本性을고소란히
 盛出하고, 朝鮮의實情을날카롭게描出하되 조선색다귀, 朝鮮고갱이로써
 한詩만이우리가世界에 내노홀 잇는가장큰世界가우리에게기다리는값잇
 는詩일것이다. 그런데여기對한省察과感悟와準備와努力의보잘것없음은

13) 최남선, <조선국민문학으로의 시조>, 《조선문단》, 1926. 5.

14) 최남선, <시조 태반으로서의 조선 민성과 민속>, 《조선문단》, 1926. 6.

실로新興文壇에잇는가장큰섭섭과걱정이든것이니 우리가아직 지 朝鮮 新文壇은 正當한길을잡지못하였다고봄은 要하건대朝鮮의 으로는한길을 도내어노치못하였슴을意味함이오, 그리하여世界에對한 自己應得의地位 을 아직바라다보지도못한편으로서걱정하는것이다. 어 한建設運動에든 지압서는것은基臺요, 어 한基臺工事에든지압서는것은地盤의省察이다. 그런데朝鮮文學(詩)의地盤을省察하자면理論은어 갖든지 實物的의考察 의唯一-最高의對象일것이그래時調맞게 무엇이라하랴.¹⁵⁾

최남선이 민속학 연구에 몰두하는 시점에서 발견된 시조는 바로 민성과 민속을 태반으로 하는 ‘조선문학’의 개념에 가장 적절히 부합되는 ‘실물’로서 그의 주목에 값하는 대상이었던 것이다. 결국 시조는 조선과 고려의 시간대를 넘어서 고대사와 접목된 민성과 민속, 즉 조선적 풍토의 차원에서 새롭게 발견되었고 이 점에서 시조는 “詩의本體가朝鮮國土, 朝鮮人, 朝鮮心, 朝鮮語, 朝鮮音律을通하여” 표현된 “必然的一樣式”¹⁶⁾으로 정의된다. 달리 말하면 시조는 보편성으로서의 시의 본체를 조선적인 고유성 혹은 특수성을 통하여 드러낸 진정한 ‘조선시’ 혹은 ‘국민문학’으로서의 가능성을 지닌 대상으로 인식된 것이다.

여기서 ‘국민문학’의 개념은 세계사적인 보편성을 지닌 문화 예술이 흘러 들어와서 “조선이란체”¹⁷⁾로 걸러져 나온 정수에 해당된다. 결국 최남선의 시조론(조선시론), 혹은 국민문학론은 단순히 복고적인 성향을 지닌 것이 아니라 오히려 세계사와 근대성을 그 내부로 흡입하여 체로 걸러낸 ‘조선적 근대문학’을 의미한다. 이 점에서 김억과 주요한에 의해서

15) 최남선, <조선국민문학으로의 시조>, 《조선문단》, 1926. 5, pp.6~7.

16) 위의 글, p. 4.

17) 위의 글, p. 4.

제기된 ‘조선시’의 개념은 최남선에 이르러 비로소 ‘시조’라는 실체를 통해서 하나의 구체적 ‘실물’로 제기되기에 이른 것이다.

조선신문단이 “朝鮮의으로는한걸음도내어노치못하얏슴”을 지적한 위의 밑줄 부분처럼, 조선신문단의 ‘새로움’에서 누락된 것은 역설적이게도 본체로서의 ‘조선적’이라는 것이다. 이 점에서 ‘조선적’이란 수식어는 단순한 의미가 아니라 ‘조선국토, 조선인, 조선어, 조선심, 조선의 음률’을 두루 포함하는 ‘민족적인 정수’를 의미하는 것이다.

이 점에서 이 때의 ‘조선’이란 단어는 다른 모든 제 가치를 초월하는 ‘절대적 지위’를 획득한 것으로서 하나의 ‘이념’으로 굳어질 수밖에 없게 된다. 이념형으로서의 ‘조선’, ‘조선적인 것’이라는 단어가 그렇듯이 ‘조선시’, ‘조선심’, ‘조선어’, ‘조선의 국토와 풍속’은 이미 그 자체가 미적인 가치를 획득한 목표지향적 대상으로서 끊임없이 새롭게 발견되고 의미가 부여될 수밖에 없게 된다. 신성한 국토와 혈통을 중심으로 새롭게 발명된 근대적 ‘민족’과 ‘국가’를 그대로 답습하는 이러한 문화적 창안은 결과적으로 ‘전통’에 대한 새로운 창조를 궁극적인 의무로 자각하는 계기를 낳는다.

시조의 복권은 다시 말하면, 전통에 대한 문화적 창안과 ‘조선적인 것’의 영속적인 가치를 인정받기 위한 투쟁의 과정에서 나타난 한 현상이라고 할 수 있다. 그러나 문제는 조선적인 것, 조선심, 조선어를 초역사적인 실체로 규정하려는 경향이 강해짐으로써 이러한 ‘시조부흥의 취지’가 ‘국민문학’이라는 한 집단의 우월함을 드러내기 위한 지표를 설정하기 위한 투쟁으로 변질된다는 점이다.

실제로 한국문학사에서 ‘시조’가 진정한 보편적 예술로 발전하지 못한 점은 역설적으로 이러한 지나친 국수주의, 혹은 ‘국민문학’이라는 제한된 이념형에 의해서 시조의 개성적인 창작이 이루어지지 못했기 때문이기도 하다.

그렇다면 현대시조의 진정한 문제는 무엇인가.

최남선, 이은상의 시조가 보여준 관념적 추상적 성향의 민족주의나 가람 이병기의 상고주의 혹은 옛것에 대한 딜레탕티즘적인 미적 취향을 표현하는 시조는 이 점에서 ‘시조’가 하나의 예술로 승화되는 과정에 놓인 한계점을 고스란히 보여준다. 개인의 감각과 개성이 현저하게 약화된 ‘문화주의’, 혹은 ‘전통주의’가 역으로 ‘보수적 전통주의’나 ‘퇴영적復古주의’로 변질되기 쉽다는 사실을 우리는 ‘시조’의 지나온 발자취를 통해서 쉽게 확인해 볼 수 있는 것이다. ‘조선적인 것’이 하나의 이념이기 이전에 ‘리얼리티’와 ‘현실’을 가리키는 용도로 적절하게 쓰였다면 ‘시조’ 역시 ‘지금, 여기’에서 ‘조선적인 것’ 혹은 ‘자신의 존재 근거인 조선심’을 발견했을 것이다.

조운의 시조가 ‘현대성’을 좀더 많이 갖추고 있다고 여겨지는 것은 이런 점 때문이다. 무엇보다도 자신의 내면 안에 이미 조선적인 것과 조선심이 들어 있다는 자각이야말로 ‘시조’를 ‘민족’이나 ‘공동체’의 차원에서 벗어나 ‘개인’의 소산으로 만드는 힘이기 때문이다. 민족이라는 추상화된 거대담론에 얽매인 시조가 ‘서정시’의 절대조건인 ‘개인’과 ‘개성’이 결핍된 죽은 장르가 될 수밖에 없다면, 자신의 내면과 생활과 각성을 노래하는 것이야말로 진정한 근대성을 선택한 행위이기 때문이다. “잠고대 하는 설레에 보던 글줄/놓치고서//책을 방바닥에/편 채로 얹어 놓고//이불을 따둑거렸다/빨간 불이 예쁘다”(《잠든 아기》)처럼 생활의 한 단편을 시로 적거나, “두부 장수 외는 소리/골목으로 찾아지자//빨건窓별이/어스듯그르려져//쫓이든 화로를 뒤지니 불은 벌써/꺼지고.”(《寒窓》)와 같이 차가운 겨울 새벽이 밝는 한 장면을 사실적으로 그린 작품에서 보듯이, 조운의 시조에는 조선심과 옛것에 대한 강박관념이 존재하지 않는다. 그것은 그의 시조가 그만큼 개인의 정서와 사상에 밀착되어 있다는 의미이기도 하고 상투적인 이념에 함몰되어 있지 않다는 뜻이기도

하다.

오직 내면의 취향과 정서로서만 시조에 몰입한다는 점에서 그는 이은상, 이병기와는 달리 시조의 탄생과 더불어 그 근거로 인식되어온 조선심, 국민문학 등의 추상적 이념과 복고적 딜레탕티즘을 모두 벗어나 독자적인 시세계를 보여줄 수 있었던 것이다.



만해학 심포지엄(2)

조선불교유신론의 21세기적 의미

- 조선불교유신론 집필의 배경과 개혁 방향/정광호
- 조선불교유신론의 소회(塑繪) 폐지론과 선종의 정체성/서재영
- 조선불교유신론과 현대 한국불교/김광식
- 근대계몽철학과 조선불교유신론/허도학
- 조선불교유신론과 만해의 문학관/고명수
- 조선불교유신론에서 근대적 세계관 읽기/이도흠

조선불교유신론 집필의 배경과 개혁 방향

정광호(인하대 명예교수)

1. 개화기의 명논설

세상의 모든 논설은 ‘글과 내용’이라고 하는 두 가지 요소로 구성된다 고 할 수 있다. 글이란 말할 것도 없이 그 논설의 내용을 담는 그릇과 형식이요, 내용은 곧 그 논설 취지의 논리적 체계를 말한다. 따라서 훌륭한 논설이란 위와 같은 글과 내용이 아울러 모두 수승한 것을 말하는 것이라고 할 수 있다.

이와 같은 기준을 가지고 근대 논설 가운데 탁월한 것을 들어 본다면 어떤 것이 있을까. 여러 가지 글이 거론될 수 있겠다. 《불교유신론》도 우선 꼽히는 것 가운데 하나라 함에 이의가 없을 것으로 안다. 일부 부정적 평가를 듣는 부분이 없는 것은 아니나, 결론적으로 어쨌든 명론탁설이라 함이 후인들의 생각인 것이다. 그때 중추원 의장으로서 이 글을 받아 봤던 김윤식(金允植)도, “문체로 보나 사상으로 보나 짝을 찾기 어려운 대문

장이다.”라는 감상을 피력한 바가 있었다 하니 이 또한 참작할 여지가 있는 평설이라 할 것이다. 김윤식은 우리 나라 한문학사상 커다란 비중을 갖는 거장이었기 때문이다. 그리고 이 《유신론》 중에서도 그 서문은 특이 은유법과 시적(詩的)인 함축미가 있어 더욱 묘한 맛을 느낄 수 있는데, 다음에 그 일부를 의역 제시해 보기로 하겠다.

‘산너머 남촌에까지만 가라. 그러면 거기에는 매화나무가 있느니라’ — 이 거짓말 같은 이야기를 듣고서 조조(曹操)의 군사들은 그 타는 듯한 갈증들을 풀어 버릴 수가 있었다 한다. 내가 이제 쓰고자 하는 이 《조선불교 유신론》은 매화의 열매가 아니라 사실은 그 그림자에 불과한 것일지도 모른다. 그러나, 그렇다고 할지라도 나의 갈증은 이미 나의 육신을 태워버릴 지경이 되어 버리고 말았으니, 나는 한낱 그림자를 가지고서나마 한줄기 시원한 물줄기를 대신케 해 볼 수밖에 없는 것이다.

듣건대 조선 불교에도 하날은 매우 심하다고 한다. 만약 그렇다고 한다면 우리에게도 갈증은 곧 있는 것이라 할까. 갈증이 정녕 있다고 한다면은, 매화나무의 그림자를 가지고서나마 이것을 좀 풀어 보는 것이 어떠하겠는가.

약간 난해한 듯한 감이 있으나, 요컨대 조선불교 유신을 갈망하는 마음의 불을 끄기 위한 — 곧 매화나무의 그림자와 같은 공덕이 되기를 기대하면서 이 글을 쓴다는 말인 것이다. 그러면서도 말미에 가서는 또,

나 역시 매화나무 그림자를 보시한 공덕으로써 지옥고를 장차 면할까 면하지 못할까.

하고 여운을 남기고 있는 것을 보면, 그는 이 《유신론》의 제안 내용들에

대한 확신이 꼭 있어서 쓴 것만은 아닌 듯하다. 그러나 본론에 제시되는 논리와 제안에는 두고두고 음미해 볼 여지가 아직도 엄존하고 있다는 것을 우리는 부인할 수 없다. 오늘 이 세미나가 개최되고 있는 것도 바로 이와 같은 내용들 때문에 기획이 된 행사일 것이다.

2. 병폐 척결의 열망

그렇다면 이 글을 쓸 때의 한용운의 마음은 무엇 때문에 ‘육신을 태워 버릴’ 정도로 심각한 상태가 돼 있었던 것인가. 다시 말해서 그때 조선불교의 ‘한발’이란 것이 어느 정도의 것이었기에 그의 육신을 태워버릴 지경이 돼 있었다는 것인가. 이에 대해서는 물론 이번 세미나 발표자들에게서도 분야에 따라 구체적인 언급이 있게 될 것이다. 그러나 발제를 맡고 있는 필자로서 이때의 상황을 개괄적, 전체적으로 조감해 보기로 한다면 대개 다음과 같은 지적을 해볼 수 있지 않을까 한다.

첫째는 그때의 조선불교, 다시 말해서 왕조 말기 불교의 무기력과 침체가 너무도 심각한 상태에 있었기 때문이었다는 점을 들어볼 수가 있다. 즉 그때 교단의 무기력과 침체에서 벗어나 보고자 하는 열망이 필자 한용운에게는 너무도 간절한 것이었기 때문에 이 글을 쓴 것이었다는 점을 들 수가 있는 것이다.

한용운이 볼 때 그때 한국 교단의 무기력과 침체상은 실로 중병을 앓고 있는 환자와도 같은 것이었다. 생명을 걸고 단행하는 일대 수술이 아니고서는 소생할 길이 없는 중환자였던 것이다.

……여기에 가령 대중을 앓는 환자가 있다 하자. ……그런데 이것을 근본적으로 뿌리 뽑을 생각은 아니하고 다만 약간의 침질을 가하므로써 우선 임시로 고식책을 쓴다면 어떻게 될까. 말할 것도 없이 이것은 어리석은

의사, 따라서 오래지 아니하여 대중은 더욱 속으로 상하고, 그리하여 마침내는 침질을 가하기 전보다 오히려 더 큰 고통을 당하고 말 것이 아닌가.

다시 말해서 일시적, 혹은 미온적인 방편만을 가지고서는 소위 적구지폐(積久之弊)를 도려낼 수가 없을 만큼 그렇게 중대한 상태가 돼 있었다는 이야기다. 그리하여 이와 같은 침체상을 뒤집어엎고 새로운 기풍을 불어넣어야 불교가 사는 것이라 함이 그때 그의 생각이었다. 여기서 ‘뒤집어엎는다’는 말은 다소 과격하게 들릴 수도 있겠으나, 《유신론》의 전체 분위기를 볼 것 같으면 그다지 과한 표현도 아닐 것으로 안다. 왜냐하면 위와 같은 침체상을 도려내기 위해서는, 이른바 ‘파괴’—아직까지의 모든 적폐를 과감히 파괴해 버려야 함을 도처에서 역설하고 있는 것이기 때문이다. 특히 서론에 해당하는 부분인 〈論佛敎之維新이 宜先破壞〉에서 이 말이 더욱 선명히 부각되는데 그것은 다음과 같다.

유신이란 무엇인가. 그것은 곧 파괴의 자손이다. 그렇다면 파괴란 또 무엇인가. 이는 곧 유신의 모체이다. 천하에 어미 없는 자식이 없다는 말들은 하지마는, 파괴없는 유신이 없다는 사실에 대해서는 아는 이가 없으니…….

말할 것도 없이 불교유신은 파괴라는 과정부터 먼저 겪어야 한다는 논리이다. 그렇기는 하지마는, 그렇다고 모든 것을 덮어놓고 그냥 부숴 버리기만 하지는 것은 또한 아니었다. 그것은 다음과 같이 새로운 불교 건설을 위한 전제적 과정으로서의 의미일 뿐 파괴 그 자체는 아니었던 것이다.

그러나 파괴라고 하는 것은 덮어놓고 부수어 없애 버리기만 하지는 것

이 아니다. 그것은 다만 구습 중에서 시대에 맞지 않는 부분을 과감히 혁신, 새로운 방향으로 나아가게 하려는 것뿐이다. 그러니까 그것은 이름이 파괴지 실상은 파괴가 아닌 것이다.

즉 현시점에 비추어 맞지 아니하는 모든 사상(思想), 감정 기타 제반 의식(儀式)을 한번 혁신함으로써 좀더 새로운 시대에 적응할 수 있는 불교를 만들고자 하는 것이 그의 뜻이었다는 말이다. 따라서 그가 말하는 ‘유신(維新)’은 곧 ‘파괴’의 모체가 되는 것이었다. ‘유신’과 ‘파괴’와의 이러한 함수 관계는 결국 아래와 같은 결론에 도달하게 된다.

유신이 잘 될수록 파괴도 잘 되는 것이니, 그러므로 파괴가 빠르면 유신도 빠른 것이다. 뿐만 아니라 파괴가 크면 유신 또한 크고, 파괴가 작으면 유신도 작게 마련이다. 결국 불교를 유신(維新)한다 함은 곧 얼마나 파괴를 크게 하느냐에 따라 그 결과가 좌우된다 할 수 있을 것이다.

3. 《유신론》 집필의 배경

1) 왕조 말 불교의 무기력과 침체

그렇다면 그때의 한국불교는 무엇 때문에 이렇게 파괴라는 말을 서야 할 만큼 심각한 상태에 빠져 있었던 것일까? 그 배경과 실상을 좀더 구체적으로 살펴보기로 한다.

왕조시대의 억불정책 속에서 불교는 매우 심한 차별과 수모를 당하고 있었다. 이 차별대우의 가장 큰 상징이 알다시피 ‘도성 출입 금지’에 관한 조처인데, 이것은 말할 것도 없이 승려들의 도성출입을 막아 놓았던 조선 사회의 금령이었다. 그리고 이것은 왕조 말기에까지 그대로 남아 있어서, 그것이 정식으로 해체되었다고 하는 1895년 이후에도 실제로

는 여전히 그냥 출입을 하지 못하는 상태였었다고 한다.

그러나 반대로 양반들이 사찰에 들어갈 때는 일부 승려들이 영접을 하게 되는데, 이때 그들이 겪었다는 수모담은 오늘날의 상식으로서는 놀라지 않을 수 없는 부분이 허다히 있었다. 그리고 때로는 그들의 가마를 직접 짊어주는 일도 빈번히 있었다 한다. 여기에 다시 가지가지의 침탈자, 토색질 내지는 주구(誅求) 행위가 자행됨으로써 그때 불교는 실로 말못할 신산과 비리를 감수할 수밖에 없었다. 이른바 “승려로 하여금 눈물을 백세에 남기게 한 역사였다.”는 평설은 바로 이와 같은 참상을 대변하고 있는 말이었다. 그리하여 학자에 따라서는 이 시기의 불교를 가리켜 ‘타성적 수난의 시대’니 ‘가까스로 잔천(殘喘)을 유지하고 있던 시기’니 하는 평들을 하는 경우가 더러 있었다. 이만큼 이 시기의 불교는 혈맥이 아주 끊어지다시피 되어 있던 일종의 암흑시기였다. 양반 관료들로부터 아전 등 속에 이르기까지 너나 없이 침탈을 자행하는 상황 속에서 사회적 신분이 여지없이 떨어져 있던 시대, 그리하여 심지어는 ‘종승(宗乘)도 없고 종통(宗統)도 없었다’는 흑평과 함께 칠천(七賤)이니 팔천(八賤)이니 하는 허설조차 있었을 만큼, 이 시대 불교의 위상은 너무도 말이지 아니었다.

그리고 이러한 침어와 멸시, 냉대에 시달린 나머지 다소라도 학행이 있는 승려들은 큰 절을 피하여 조그만 암자나 토굴을 짓고 거기서 마음을 닦는 것이 그때의 예사였다 한다. 초의(草衣)라든가 우담(優曇)·백 파(白坡) 같은 선지식들이 없던 것은 물론 아니었다. 그러나 이것은 어디까지나 일부 고승들에게 국한되는 이야기요, 전체적으로는 역시 오랜 타성 속의 무기력한 나날을 보내고 있었던 것이다.

말기 불교의 위상이 이러하였으니, 그때 교단이 종교인으로서의 정상적 기능을 행할 수 있었을까? 이른바 ‘보살도의 구현’이니 하는 대승적 자세를 기대해 볼 수 있었겠는가? 그것은 실로 불가능한 일이었다. 《유신론》 서문에서 그가 “근래 불교에도 한발은 매우 심하다고 한다.”라고 한

것은 바로 위와 같은 상황을 염두에 두고서 한 말이었다. 그리하여 매화 그림자로서의 공덕이나마 베풀어 보는 마음에서 붓을 든 것이 바로 《유신론》이었다.

요컨대 자체의 위상과 인권부터 회복이 된 뒤라야 만사가 가능한 것이라는 생각에서 쓴 글, 이 글이 바로 《유신론》이었던 것이다. 그리고 이를 위해서는 파괴라고 하는 자기 혁신의 논리도 나오게 됐던 것이다.

2) 일본불교에 대한 호감과 의부

다음에 또 한 가지 배경으로서 우리는 문호개방 이후 밀려오기 시작한 일본불교에 대해 우리가 보여줬던 호감 내지는 경도 현상을 들여볼 수 있다. 즉 그때 우리가 너무도 일본불교에 매료된 나머지, 다투어 그들에게 의부(依附)코자 했던 경향이 있었다는 사실을 들 수 있는 것이다. 그러니까 한용운은 이와 같은 부정적 현상을 극복해 보려는 생각에서 《유신론》을 쓰게 된 것이라는 배경도 있었다는 말이다.

명치(明治)시대의 일본불교는 당국과의 유대가 매우 밀접하게 연결돼 있던 집단이었다. 글자 그대로 침략세력의 앞잡이로서의 역할을 스스로 담당하고 있었을 만큼 그들은 강한 어용성을 발휘하고 있었던 것이다. 그리하여 문호개방 이후 끊임없이 한국을 향해 뱃머리를 돌리게 되는데, 이것이 모두 당국의 원조 내지는 비호 아래 이루어진 현상이었다. 대곡파(大谷派) 본원사를 필두로 일련종(日蓮宗)·정토종(淨土宗) 등에서 세워졌던 포교당·별원(別院) 등의 수가 1898년까지 17건이나 되는 것을 봐도 저간의 사정은 짐작이 될 것이다.

그러면 일본불교가 이렇게 정력적으로 밀려오고 있던데 대해 그때 우리 불교의 양상은 어떤 것이었던가? 그때의 한국불교는 위에 말했듯이 오랫동안의 억불정책 속에서 교세가 너무도 쇠잔해 있었다. 따라서 승려의 사회적 지위도 이를 데 없이 떨어져 있던 때가 바로 그때이기도 하였

다. 그리하여 이와 같은 한국불교의 약점에 착안, 그들은 온갖 방략을 동원해 가면서 우리에게 접근해 오고 있었다. 즉 우리 불교에 대해 여러 가지로 ‘고마운 일’ 혹은 ‘은덕’을 베풀어 주면서 계속 침투를 하게 되는 것이다. 이를테면 역불정책의 중심이었던 ‘도성(都城) 출입 금지’의 악법을 혁파하는 데 그들이 헌신적 주선을 한다든지, 또 혹은 불교의 사회적 지위를 향상시키는 일에 여러 가지로 활동을 한다든가, 어쨌든 불교에 대해 많은 일을 하고 있었다. 그리고 그들의 이러한 공작은 상당한 효과를 거두었던 것이라고도 할 수가 있었다. 왜냐하면 이러한 분위기 속에서 그때 한국 교단에서는 점차 그들에게 호감을 느끼게 되고, 나아가서는 그들에게 의부코자 하는 경향이 급속도로 확산돼 가고 있었기 때문이다. 그리하여 일본불교인에게 감사장을 보내는 사람이 있는가 하면, 한편에서는 일본으로 건너가 계(戒)를 받는 승려가 생겨나고, 또 일부에서는 통감부를 움직여 ‘사재보호(寺財保護)에 관한 법령’을 내리도록 종용한 예도 있었다. 그리고 1906년 2월에는 이보담(李寶潭)·홍월초(洪月初) 등의 주동으로 정토종의 정상현진(井上玄眞)과 결탁, 원흥사(元興寺)에다 불교연구회를 만들어 물의를 일으킨 일도 있었다.

또 이 무렵 교단에서는 일본 ○○종파의 ‘관리청원(管理請願)’까지를 요청하는 사태가 발생하고 있었을 만큼 저간의 사정은 더욱더 혼미를 거듭하고 있었다. ‘관리청원’이란 일본 ○○종파와의 연합 또는 그 말사(末寺) 가입을 뜻하는 말인데, 사찰에 따라서는 일본측의 말사가입 공작을 단호히 거부한 예도 있으나, 결과적으로 어쨌든 여러 사찰들이 그것을 수락하고 있었다 한다.

그래서 뒷날 권상으로 같은 학지는 이때의 상황을 가리켜,

……승려계의 일변은 풍조를 흡인(吸引)하고 일변은 습관을 고집하고, 혹은 세력을 회모(希慕)하여 외호(外護)도 의뢰코자 하며, 혹은 분개를 포

(抱)하여 자립으로 유지코자 하나, 기대부분(其大部分)은 내지(內地) 하종(何宗)과 연락하여 교세(教勢)를 인상(引上)코자 하는 고로…….

운운하는 평가를 한 일도 있었던 것이다. 그리고 이능화 역시 다음과 같은 문자를 남긴 것이 있는데 이것도 물론 같은 맥락의 논지였다.

조선 승려들은 그때에 대체 어떤 종지(宗旨)를 써야 할 것인지 갈피를 잡지 못하고 있었다. 그리하여 정토종(=일본의 淨土宗)을 표방해도 말이 없고, ……원종(圓宗)을 만들어도 무조건 따르며……. 또 혹은 임제종(=일본의 臨濟宗)에 부속을 해도 수수방관…….

4. 파격적 제안의 내용

이상 입성해금(1895) 이후 ‘합방’ 때까지 15년 동안 한국불교가 얼마나 향방 없이 헤매고 있었던가 하는 것을 살펴보았다. 《유신론》은 결국 이와 같은 병폐를 극복 지양해 보려는 생각에서 쓰여진 글이었다는 점도 있는 것이다. 그가 이와 같은 취지를 직접 밝히고 있는 것은 아니나, 다음과 같은 사실들을 가지고 볼 때 이것은 족히 입증되는 일이다. 즉 ①《유신론》 본문 가운데 “……이제 타교의 물결이 도도히 밀려오고 있는데……”라는 구절이 보인다는 점, ② 1908년에 한용운이 일본 각지를 순유하고 와서 서울에 측량강습소를 개설, 측량강연을 한 일이 있었는데, 이것이 일제 기타에게로 넘어가는 토지를 수호할 목적에서 한 일이었다는 점, ③《유신론》을 쓴 것이 1909~1910년에 걸치는 동안이었는데, 이 무렵에 그가 맹렬한 반조동종운동, 즉 임제종운동을 일으킨 일이 있었던 점 등이다.

그러면 다음에 이 글의 골격과 구성은 어떻게 되어 있는가? 위에서 이

글의 서문이 고도의 비유법을 쓰고 있다는 말을 하였는데, 그러나 본문은 이렇게 문학적 서술만으로 되어 있는 것이 아니다. 그것은 좀더 직접적이오 구체적인 제안인 것이다. 나아가서는 좌충우돌 당대 교단의 병폐를 파헤쳐 놓고 있어서 읽는 이로 하여금 통쾌한 맛까지를 느끼게 하는 것이 바로 이 《유신론》이다. 내용은 대강 이러하다.

제1장 서론(緒論) : 현대는 각 분야에 모두 유신의 기운이 팽배하고 있는데 불교만이 이를 외면하고 있음을 통대하면서 그 시급성을 촉구하는 내용.

제2장 논불교지성질(論佛敎之性質) : 요샛말로 일종의 불교본질론, 즉 불교는 미신이 아니라 고금동서의 모든 철학을 종합·포섭하고 있는 위대한 사상이라는 요지.

제3장 논불교지주의(論佛敎之主義) : 불교의 이상은 평등주의 내지는 구세주의에 있는 것으로 서양의 자유주의와도 일맥 통하는 데가 있다는 것.

제4장 논불교지유신(論佛敎之維新)이 의선파괴(宜先破壞) : 위에서 말한 그의 가장 과격한 혁신의 논리, 즉 파괴의 논리를 서술한 부분.

제5장 논승려지교육(論僧侶之敎育) : 승려도 좁고 고루한 지식에 안주할 것이 아니라 사회 전반에 관한 식견도 갖추고 있어야 함을 역설.

제6장 논참선(論參禪) : 그때 교계에 만연하던 가짜 참선의 실상을 강타하면서 이에 대한 개선책을 펴 나감.

제7장 논폐염불당(論廢念佛堂) : 왕생극락만을 목표로 하는 가짜 염불을 하루 속히 시정하고 진정한 의미의 염불로 돌아가야 함을 역설.

제8장 논포교(論布敎) : 그때 불교의 침체성을 포교 부재에서 찾고 타교의 포교 실태를 상기하면서 그 방법론을 제시함.

제9장 논사원위치(論寺院位置) : 사원의 위치가 산간 벽지에 있어 가지 고서는 중생과의 교섭이 이루어질 수 없음을 갈파함.

제10장 논불교승배지소회(論佛敎崇拜之塑繪) : 미신적인 요소가 많은

탱화들을 일체 없애 버리고 부처님과 보살상만을 예배대상으로 할 것을 역설함.

제11장 논불교지각양의식(論佛敎之各樣儀式) : 번잡 다단한 의식들을 모두 일소하고 간략하면서도 품위있는 형식으로 개혁할 것을 촉구함.

제12장 논승려지극복인권(論僧侶之克服人權)이 필자생리시(必自生利始) : 승려의 생활을 신도의 보시에만 의존할 것이 아니라 스스로 자립을 해야 정당한 인권을 누릴 수 있다는 것. 그렇다고 자본 축적까지를 하라는 것은 아니다.

제13장 논불교지전도(論佛敎之前途)가 관어승려지가취여부자(關於僧侶之嫁娶與否者) : 승려가 독신생활을 함으로써 파생되는 폐단들을 지적하면서 승려도 가취생활을 해야 불교 발전기 가능한 것임을 역설.

제14장 논사원주직선거법(論寺院住職選舉法) : 주지의 막연한 윤번제 등을 폐지하고 선거법을 제정, 선거한 다음, 적당한 보수와 함께 합리적 행정을 펴게 해야 한다는 것.

제15장 논승려지단체(論僧侶之團體) : 승려들의 독선적인 이기주의를 지양하고 조직과 체계가 있는 교단으로 만들어야 한다는 것.

제16장 논사원통할(論寺院統轄) : 각양각색의 무질서한 생활방식을 버리고 일정한 원칙하에 전체를 통할하는 기구가 있어야 한다는 것.

제17장 결론(結論) : 이 논설은 조금도 사심이 없이 진정을 토로한 것인 바, 채택 여부는 알 수 없지만 그러나 희망은 역시 채택될 것을 바란다는 것.

5. 한계와 문제점

위와 같은 골격만을 가지고 봐도 그가 당대 교계(敎界)에 대해 무엇을 말하고자 했는가 하는 것은 대충 짐작할 수 있을 것이다. 그리고 ①부터

④까지는 비록 항목은 다르지만 결국 이 논설 전체에 대한 서론(緒論) 부분으로 생각해 볼 수 있고, 따라서 구체적인 포부를 제시하는 것은 ⑤의 승려교육(僧侶教育) 문제 이하 ⑩의 사원통할(寺院統轄) 문제까지라고 할 수 있을 것이다. 즉 ‘불교지성질(佛敎之性質)’이라든가 ‘불교지주의(佛敎之主義)’라든가 하는 것은 그 이하 부분의 입론을 뒷받침하기 위한 서설(緒說)쯤으로 생각해 볼 수도 있을 것이다.

그런데 불후의 명논설이란 평가에도 불구하고 《유신론》에는 몇 가지 한계점이 있다. 이를테면 그 당시 교단의 병폐를 피상적, 관념적으로만 지적한 부분이 있다든가, 혹은 급진적 혁신에 조급했던 나머지 수행승의 생명이라 할 계율문제를 세속적 기준에서만 보고 있는 점 등이 그것이다. 특히 이 계율문제를 중추원이니 통감부니 하는 세속 권력에 의지해서 해결해 보려 했던 점은 한용운답지 않은 처사였다는 감마저 없지 않다. 이 취처문제에 대해서는 오늘날까지도 교단내 선지식들이 거의 모두 비판적인 입장에 있는 것으로 안다.

그리고 이밖의 항목들에 대해서도 전적으로 모두 찬동만을 하고 있는 것은 또한 아닌 것 같은 느낌을 받은 일이 필자에게는 있었다. 이를테면 연전에 해인사 일타 스님으로부터, “《불교유신론》…… 참으로 통쾌하고 속 시원하게 해놨지요. …… 허지만 그렇게 대번에 혁명을 해서 바꿔 놓을 수가 있는 것인가요 어디…….”라는 요지의 감상을 들은 일이 있었는데, 이 말은 곧 《유신론》에 대한 위와 같은 부정적 평가의 일단이라고 해도 상관이 없을 것이다. 그렇기는 하지만 여러 가지 병폐의 척결과 함께 본래 면목으로의 방향제시를 하고 있는 고전이란 점에서 후인들에게 시사하는 바는 어쨌든 큰것이라 할 수 있다.

조선불교유신론의 소회(塑繪)¹⁾ 폐지론과 선종의 정체성

서재영(의상만해연구원 연구위원 · 동국대 강사)

1. 머리말

조선조에 의해 선종(禪宗)과 교종(敎宗)으로 통폐합되어 다양한 종파적 특성들이 혼재되어 오던 한국불교는 시간이 지날수록 쇠퇴를 거듭한 끝에 구한말에 이르면 은둔적 승가와 기층민중들의 기복 신앙이라는 형태로 변모해 간다. 그러나 일제시대와 해방 이후 정화(淨化)의 격동기를 거치면서 한국불교는 그 모습을 일신해 오늘날 조계종이라는 선종(禪宗)으로 다시 자리 매김하면서 종단의 체계를 잡아가고 있다. 이 같은 흐름은 근래로 오면서 수행승들이 점차 늘어나면서 선법이 융성하는 경향을 보여주고 있다.²⁾ 따라서 근대 한국불교시는 조계(曹溪) 선종의 정체성을 회

1) 소회(塑繪)란 입체적 형태를 가진 소상(塑像)과 회화(繪畵)를 통칭하는 말이다. 따라서 만해가 폐지해야 한다고 주장하는 소회는 불교에서 신앙의 대상으로 삼고 있는 불상과 탕화를 비롯해 각종 조각이나 그림들을 의미한다.

복해 가는 역사라 해도 과언이 아닐 것이다.

이런 관점에서 본다면 만해가 《조선불교유신론》을 탈고한 구한말은 한국불교가 혼돈과 무질서를 극복하고 자신의 정체성을 회복하기 위해 변화를 모색하던 시기로 볼 수 있다. 이런 계기를 가져 온 것은 개항 이후 새롭게 전개되는 역사적 흐름과 기독교를 비롯한 외래 종교와 서구 신문물의 전래였다.³⁾ 오랜 침체를 거듭해 온 불교계로서는 당시의 급격한 사회적 변화는 감당하기 벅찬 것이었다. 따라서 이런 식으로 가다가는 불교가 살아남을 수 없을지도 모른다는 절박한 위기의식이 나타났고 그와 함께 각종 개혁론이 대두되기 시작했다.⁴⁾ 만해의 《조선불교유신론》은 바로 이 같은 역사적 상황 속에서 탄생했다.

이렇게 근대 한국불교사를 불교 본래의 모습을 되찾고 선종의 정체성 회복이라는 관점에서 바라볼 때 《조선불교유신론》의 개혁론은 현재적 의미로 되살아난다. 달리 말해 《조선불교유신론》은 과거 어느 시점의 개혁론이 아니라 아직도 완성되지 못한 과제로서의 의미를 갖는다. 따라서 만해의 《조선불교유신론》은 한국불교에서 여전히 유효한 개혁론이며, 한국 선(禪)의 정체성 회복이라는 측면에서 고민해 보아야 할 여러 과제들을 던져주고 있다.

본고에서는 이 같은 문제의식을 기초로 만해가 주창한 소회(塑繪) 폐지론이 선종에서 말하는 믿음의 문제와 어떤 논리적 당위성을 갖는지, 또

2) 1976년과 1982년에 집계된 '전국선원현황'에 따르면 전국 선원에서 수행 정진하는 수행승은 950여 명이었다. 그러나 1999년에 집계된 통계를 보면 무려 1,640명으로 대폭 늘어나고 있음을 볼 수 있다. (대한불교조계종 교육원 불학연구소 편찬, <선원의 운영 현황과 문제점>, 《禪院總覽》, 서울: 대한불교조계종 교육원, 2000), p.99.

3) 김경집, 《한국근대불교사》, 서울: 경서원, 2000, p.19.

4) 권상로는 1913년 간행한 <朝鮮佛敎革新論>에서 당시의 불교계에서는 '개량(改良)', '발달(發達)', '확장(擴張)', '유신(維新)'이라는 가치를 내건 각종 개혁론이 활발하다고 기술하고 있다. (權相老, <朝鮮佛敎革新論>, 《退耕堂全書》8冊, p.51)

한국 선종의 정체성 회복이라는 문제에서 어떤 역할을 담당하는지를 살펴보고자 한다. 이를 위해 사회 폐지론을 주창할 당시의 신행 양상을 살펴보고 사회 폐지론이 어떤 의미를 갖는지 규명해 보고자 한다. 이를 바탕으로 믿음에 대한 선종의 입장을 통해 만해의 사회 폐지론을 심층적으로 분석해 보고자 한다.

2. 구한말 불교계의 신행(信行) 양상

1) 은둔적 승가와 기복적 대중

1876년 강화도 조약의 체결과 함께 개항이 단행되면서 한반도에는 서구 사조와 외래 종교를 비롯해 소위 신문물이 들어오기 시작하면서 한반도는 격동기를 맞이한다. 그러나 개항을 전후한 불교계의 상황은 오랜 탄압과 침체로 피폐해져 있었고, 종단과 승려 등 제반 여건은 국가로부터 용인되지 못한 상태였다.⁵⁾

사찰은 경제적으로 곤궁했으며, 승려들은 하천한 신분으로 천대받아 도성출입마저 허락되지 않았기 때문에 불교는 사회의 주류층과 접촉할 기회마저 박탈당하고 있었다.⁶⁾ 따라서 승려들은 자연히 깊은 산중에 은거하면서 선(禪)과 교(敎)의 겸수를 통해 어렵게 불교의 명맥을 유지할 수밖에 없는 무종산승(無宗山僧) 불교시대를 보내고 있었다.⁷⁾ 이처럼 지배층으로부터 멀어지고 국가로부터 공인받지 못한 불교계의 상황은 자연

5) 대한불교조계종 교육원, 《조계종사(曹溪宗史): 근현대편》, 서울: 조계종 출판사, 2001, p.21.

6) 바로 이 시기에 천주교와 개신교는 서구 제국주의 세력의 영토분할이라는 국제적 질서와 궤를 같이하면서 한반도 곳곳에 성당과 교회를 설립하고 점차 교세를 확장하고 있었다.

7) 김영태, 《근대불교의 종통 종맥》, 《한국근대종교사상사》, 이리: 원광대 출판국, 1984, p.186.

히 승려들의 자질을 저하시키는 결과를 초래했다. 만해는 당시 출가하는 승려들을 가리켜 다음과 같이 평하고 있다.

빈천에 시달리지 않으면 미신에 혹한 무리들이어서, 게으른데다가 어리석고 나약해서 흠어진 정신을 집중할 줄 몰라서 처음부터 불교의 진상(眞相)이 무엇인지 낱낱한 형편이다.⁸⁾

인용문에서도 나타나고 있지만 가장 하등한 사람들만을 모아놓은 집단이 불교계라는 것이 당시 승려의 자질에 대한 만해의 평가다. 출가자의 자질에 대한 탄식은 만해뿐 아니라 1913년 《조선불교월보》를 통해 〈조선불교혁신론(朝鮮佛敎革新論)〉을 발표했던 권상로(權相老)나 대각교운동을 펼쳤던 용성(龍城)의 글을 통해서도 한결같은 입장을 엿볼 수 있다. 권상로는 승려들이 학식이 미천해서 시세의 흐름을 읽지 못하고 명리만을 추구하기 때문에 현실의 모순을 개혁하지 못한다고 지적했다.⁹⁾ 또 용성은 “청정한 도량이 음탕한 소굴로 변하였으며 술과 고기와 오신(五辛)이 낭자하고 또 개인의 이익에만 몰두하니 악마가 사문이 되어 불도(佛道)를 스스로 멸망케 하는 것이다.”¹⁰⁾라고 탄식했다.

이렇게 불교가 외적으로 폄박받고 내적으로 사원 경제의 빈곤과 승려 자질의 저하는 불교를 믿는 신도들의 구성을 결정짓는 요인으로 작용하게 된다. 즉 이 시기 불자들의 특징은 권력에서 멀어진 일부 유생들과 기층민중들이 주축을 이루게 된다. 특히 이들을 성별로 분류해 보면 여성이 주축을 이루고 있다. 만해는 불자들의 구성에 대해 “신도로 말하면 소

8) 한용운, 이원섭 역, 《조선불교유신론》, 서울: 운주사, 1992, p.70.

9) 권상로, 〈조선불교혁신론〉, 《조선불교월보》 18호(1913년 7월), pp.47~49.

10) 용성, 한종만 편, 〈중앙행정에 대한 희망〉, 《한국근대민중불교의 이념》, 서울: 한길사, 1982, p.141.

수의 여인뿐이며, 남자는 봉황의 털이나 기린의 빨같이 아주 드물다.”¹¹⁾ 라고 표현하고 있어 당시 불교 신자들의 구성이 어떠한지를 짐작케 한다.

물론 이보다 약간 앞선 시기에 불교를 믿는 거사들이 전혀 없었던 것은 아니다. 추사(秋史) 김정희(金正喜, 1788~1856)를 비롯해 월창(月窓) 김대현(金大鉉, ?~1852) 등은 당대의 뛰어난 거사들로 평가받고 있다. 특히 월창 거사는 천태지의의 《선바라밀차제법문》을 토대로 참선 입문서에 해당하는 《선학입문》이라는 책을 저술하기도 했다.¹²⁾ 또 1872년에는 거사들이 묘련사(妙蓮寺)에서 관음신앙을 중심으로 한 신앙결사를 조직하기도 했다. 하지만 이런 몇몇의 움직임에도 불구하고 전체적인 상황은 조직적 실행으로 확장되지 못하고 개인적 차원의 학문 탐구나 신앙활동에 그치는 양상을 벗어나지 못했다.¹³⁾

2) 염불결사와 정토신앙 중심의 실행

이상에서 살펴본 것처럼 당시 불교계의 상황은 교단 내적으로 사원 경제가 피폐하고 승려들의 자질은 시대에 뒤떨어졌으며, 불자들의 구성은 기층민층들을 주축으로 형성되어 있었다. 이 같은 불교계의 전반적인 상황은 자연히 신앙적 측면과도 상호 인과적 관계성으로 작용하게 된다. 즉 교학적 체계에 근거해서 실행을 지도할 만한 승려의 부재와 기층민을 중심으로 한 신도 구성은 자연히 기복적 신앙으로 흐를 수밖에 없는 외연(外緣)이 되었다. 따라서 이 시기에 행해진 대부분의 신앙활동은 미타신앙(彌陀信仰)을 중심으로 한 정토신앙이 주종을 이루고 있다.¹⁴⁾ 이 같은

11) 한용운, 《조선불교유신론》, p.70.

12) 대한불교조계종 교육원, 위의 책, pp.24~26.

13) 김경집, 《한국불교 개혁론 연구》, 서울: 도서출판 진각종 해인행, 2001, p.15.

신행적 특징은 19세기부터 본격화된 염불결사 운동의 연장선상에서 이해할 때 종합적 고찰이 가능하다.

만일염불회(萬一念佛會)로 불려지는 염불계(念佛契)는 19세기 중반으로 접어들면서 전국 각지에서 본격화되기 시작한다. 범어사·유점사·건봉사 등에서 결성된 이런 염불계는 승려의 도성출입이 허용되기 이전 시기, 즉 1895년까지만 해도 무려 21건이나 결성되고 있다.¹⁵⁾ 전국의 대소사찰에서 결성됐던 이 같은 염불결사의 내용을 살펴보면 염불계, 미타계, 관음계, 지장계 등이 중심을 이룬다.¹⁶⁾ 이름을 통해서도 짐작할 수 있듯이 염불계의 주된 흐름은 극락왕생을 기원하거나 또는 현세적 복을 비는 기복신앙이라는 특징을 가지고 있었다.

이 같은 염불결사의 확산은 침체한 불교계에 활력을 불어넣고 피폐한 사원경제를 되살리는 한편 일반 대중들에게는 신앙심을 심어준다는 점에서는 긍정적 의미를 갖고 있었다.¹⁷⁾ 그러나 당시의 신행 풍토는 불교의 사상적 전통의 계승이나 자력적 수행 전통의 상승(相承)이라는 측면에서 바라보면 일정 정도 거리가 있음은 부정할 수 없다.

이렇게 만일염불회가 전국 도처에서 결성되는 데는 불교 내적 상황과 신도들의 기복성이 상호 일치점을 찾는 데서 기인한다. 즉 교단 내적으로는 어려워진 사원경제를 되살리고 사찰을 유지하기 위해 경제적 재원을 마련할 수 있는 조직적 신행결사가 필요했다. 그 예로 신앙적 내용을 중심으로 하던 염불결사가 18세기 중엽을 거치면서 점차 사찰의 유지와

14) 김경집, 위의 책, p.16.

15) 19세기 불교계에 나타난 염불계의 급증은 시대적 상황과도 무관치 않다. 즉 일반적 계는 1800년부터 1910년까지 모두 82건의 계가 성립되고 있다. 김필동, 《한국사회조직사연구: 계조직의구조적 특성과 역사적 변동》, 서울: 일조각, 1992, p.247.

16) 대한불교조계종 교육원, 위의 책, pp.21~22.

17) 대한불교조계종 교육원, 위의 책, p.21.

보수 등 이른바 ‘보사(補寺)’를 중심 내용으로 하는 경향이 짙어간다는 점이 이를 반증해 준다. 즉 이 시기의 염불계는 주로 계금(契金)에 대한 적립과 운영 등 신앙적 측면보다 경제적 활동을 중심으로 하고 있었다.¹⁸⁾

반면에 불자의 주축을 이루고 있었던 기층민중들의 입장에서는 외세의 침투와 한반도를 둘러싼 전쟁¹⁹⁾ 등으로 전통적 가치관이 흔들리고 삶의 터전이 위협받는 위기에 봉착하게 되는데, 이는 곧 내세적 구원과 현실적 안녕이라는 기복신앙을 강하게 요구하게 된다. 이 같은 이해관계로 인해 도처에서 만일염불결사 운동이 활발하게 일어나게 되었다.

19세기말의 시대적 위기상황과 맞물려 본격화된 이 같은 염불결사 운동은 1900년대로 접어들면서 점차 수도권으로도 확장되기 시작했다. 즉 1904년의 흥국사, 1910년 화계사, 1912년 봉원사와 개운사를 비롯해 1900년대에 결성된 염불결사도 확인된 것만 13개에 달하고 있다.²⁰⁾ 이렇게 볼 때 19세기에 본격화된 염불결사와 정토신앙은 만해가 《조선불교유신론》을 저술할 시점인 1910년대에 이르면 수도권 등지로 확장되면서 불교의 보편적 신앙형태로 자리잡게 된다.²¹⁾

만해는 당시 신행의 중심이 되었던 염불신행에 대해 다음과 같이 평가고 있다.

동일한 불성(佛性)을 지닌 엄연한 7척의 몸으로 대낮이나 맑은 밤에 모

18) 한상길, 《조선후기 사찰계 연구》, 동국대학교 박사학위 논문, 2000, pp.40~41.

19) 1876년 강화도 조약과 개항, 1894년에 일어난 청일전쟁, 1894년의 동학농민운동, 1905년 노일전쟁 등 당시 한반도의 상황은 그야말로 풍전등화와 같은 격변의 연속이었다.

20) 한보광, 〈최근세의 만일염불결사〉, 《신앙결사연구》, 성남: 여래장, 2000, pp.272~296.

21) 이 같은 통계는 결사문을 비롯한 결사와 관련한 자료를 토대로 산출된 것이다. 그러나 결사문이 없는 결사 등을 감안한다면 실제로 진행된 염불결사 운동의 양상은 통계 수치보다 훨씬 광범위하고 보편적 신앙형식이었을 것으로 추측할 수 있다.

여 앉아 찢어진 북을 치고 곧은 쇧조각을 두들겨 가며 의미 없는 소리로 대답도 없는 이름을 줄음 오는 속에서 부르고 있으니, 이는 과연 무슨 짓일까. 이를 가리켜 염불이라 하다니, 어찌도 그리 어두운 것이라.²²⁾

인용문에서도 볼 수 있듯이 만해는 당시의 신앙적 흐름에 대해 부정적 입장을 취한다. 그것은 스스로가 불성을 지니고 있어서 부족함이 없는 존재인데 그것을 깨닫지 못하고 북을 두드리며 밖을 향해 구원을 비는 것은 선적(禪的) 관점에서 수용하기 어려운 문제로 보고 있기 때문이다. 그러나 당시의 이런 신행에 대한 보편적 평가는 북을 치며 염불하는 것이 곧 연화장 세계라고 생각할 만큼 불교신행 그 자체로 이해되고 있었다.²³⁾

이번 사월 보름, 금강산을 유람하다가 보광암에 이르렀는데 수십 명의 스님들이 향을 사르고 예불을 드리면서 북을 두드리고 경을 염송하였다. 이것이 바로 아미타정도의 연화법계이리라.²⁴⁾

앞에 인용한 만해의 글과 위의 인용문은 모두 북을 치며 소리 높여 염불하는 동일한 의례를 두고 밝힌 소감이지만 두 인용문의 분위기는 사뭇

22) 한용운, 《조선불교유신론》, p.64.

23) 당시 염불하는 의식은 “맑은 밤에 모여 앉아 찢어진 북을 치고 곧은 쇧조각을 두들겨 가며 의미 없는 소리로 대답도 없는 이름을 줄음 오는 속에서 부르고”라는 만해의 인용문에서도 볼 수 있듯이 고성염불(高聲念佛)을 하고 있음을 알 수 있다. 이 같은 고성염불은 《아미타경통찬소(阿彌陀經通贊疏)》(大正藏 37)에서 고성염불의 열 가지 공덕(十種功德)을 설하고 있는데 이 같은 근거에 따라 정토종에서는 고성염불을 수행법으로 택하고 있다. (이태원, 《염불의 원류와 전개사》, 서울: 운주사, 1998, pp.525~529)

24) 《유점사본말사지(楡岾寺本末寺誌)》, p.267. “是歲已月之望 余遊覽金剛 轉到普光庵 十數僧道 燒香禮佛 擊鼓念經 正是彌陀淨土蓮花法界.”

다르다. 이를 미루어 볼 때 만해와 당시의 보편적 신행관과는 상당한 인식의 차이를 드러내고 있음을 발견할 수 있다. 이는 만해가 당대를 풍미 하던 신앙적 흐름에 대해 강하게 부정하는 데서 기인한다.

결국 당시의 신앙적 흐름은 교리와 경전에 근거한 체계적 신행과 수행 보다는 염불과 기도라는 대중적 신앙이 주류를 형성하고 있었음을 알 수 있다. 만해의 관점에서 볼 때 이 같은 현실은 불교의 본래성과는 거리가 먼 왜곡된 현상으로 이해되고 있다.

3) 쇠잔한 선풍과 경허의 선풍진작

말세사상이 만연하고 기복적 신앙과 극락왕생을 위한 염불결사가 대중적 신행운동으로 풍미할 때 조선의 선풍(禪風)은 극도로 쇠잔해 있었다. 제방에는 깨침을 인가할 스승도 없었으며 법맥을 물려받을 제자도 없었다. 경허는 “정법 보기를 흙덩어리와 같이 하며, 불조(佛祖)의 혜명(慧命) 계승하기를 아이 장난과 같이 여기고……”²⁵⁾라며 당시의 분위기를 한탄하고 있다. 북소리와 염불소리는 요란했지만 선맥(禪脈)을 지켜 온 선승들은 자신의 법통을 전승하지 못하고 스스로 법맥을 단절해야 하는 것이 당시 불교계의 현실이었다.²⁶⁾

그러나 꺼져 가는 선풍을 되살리고자 하는 움직임이 전혀 없었던 것은 아니다. 바로 이 시기에 경허(鏡虛)는 1899년 무너진 선풍을 회복하고자 해인사에서 정혜결사(定慧結社)를 조직한다. 경허의 이 같은 수행결사는 염불신앙이 중심을 이루고 있던 당시의 역사적 상황 속에서 본다면 한국 불교의 정체성에 대한 반문과 함께 역사적 자각이 담겨진 운동으로 바라 볼 수 있다.

25) 경허성우선사범어집간행회, 《경허법어(鏡虛法語)》, 서울: 인물연구소, 1981, p.250.

26) 한암문도회 편, 《한암일발록(漢巖一鉢錄)》, 서울: 민족사, 1995, pp.293~294.

경허의 눈에 비친 당시 불교의 모습은 정법이 침체되고 쇠미하여 사된 도가 치성한 상황이었다. 염불결사가 곳곳에서 일어나고 있었지만 그들의 가치관은 자성자도(自性自度)라는 선의 본래 정신이 없었다. 대신 스스로 자신의 근기를 낮추고 구원을 빌기에 바빴던 것이다. 경허는 이 같은 상황에 대해 여러 대승경전과 선문어록을 모두 살펴보아도 말세중생이 진정한 도를 구할 수 없다는 내용은 찾아볼 수 없다며 당시의 신행풍토와 가치관에 대해 강한 반문을 제기한다.

모든 도사들이 마음을 밝혀 견성(見性)을 하라는 말은 들었지만 말세 사람은 정(定)과 혜(慧)를 익혀 배우지 말라는 것은 보지 못했다. …… 말세 중생이 진정한 도를 탐구하는 것을 허락하지 않은 문구가 있었던가.²⁷⁾

경허는 꺼져 가는 전등의 불빛을 되살리기 위해 선지식을 찾아 바른 법을 배우고 도업(道業)을 함께 닦을 수 있도록 하지는 취지에서 결사를 추진하고 전국을 두루 편력하면서 선을 실천하고 도반을 규합했다. 이를 위해 경허는 해인사의 정혜결사 이후에도 통도사·범어사·화엄사·송광사 등을 순력하며 선원을 복원하고 선실을 개설하는 등 영남과 호남 지방을 중심으로 결사운동을 확장하면서 근대 한국불교의 중흥조로 평가받고 있다.²⁸⁾

경허에 의해 진행된 이 같은 선풍진작 운동에 대해 한암은 “사방에서 선원을 다투어 차리고 발심한 납자들이 구름 일듯하니 마치 부처님의 광

27) 경허(鏡虛), 〈결동수정혜동생도솔동성불과결사문(結同修定慧同生兜率同成佛果衆社文)〉, 《경허집》, 양산: 극락선원, 1990, p.80.

28) 권상로, 백성욱박사송수기념 《불교학논문집》, 서울: 동국대학교, 1959, p.293.

명이 다시 빛나 사람의 안목을 열게 하는 것 같았다.”²⁹⁾고 솔회하고 있다. 이처럼 경허의 선풍진작 운동이 근대 한국불교사에서 커다란 역사적 의의를 갖는 것은 분명하지만 오랜 침체 속에 끊어졌던 법맥이 하루아침에 복원될 수는 없는 문제였다.

경허의 선풍진작 이후 전국 곳곳에 선방이 유행처럼 생겨나고 수행자들이 몰려들고 있었지만 그 내막을 살펴보면 결코 만족할 만한 것은 아니었다. 만해는 선실(禪室)을 사찰의 명예나 이익을 낚는 도구로 삼는 곳도 있었기 때문에 선방은 많아지지만 진정한 선객은 봉황의 털이나 기린의 뿔처럼 귀하다고 당시의 상황을 기술하고 있다.³⁰⁾ 이를 미루어 볼 때 오랜 침체를 겪은 당시 불교계는 비록 경허와 같은 선지식에 의해 선풍진작이 이루어지고 있었지만 수행자의 자질 면에서 보면 외형적 선방의 증가만큼이나 실질적인 효과가 곧바로 나타나지 않았음을 짐작할 수 있다.

이상의 내용을 종합해 볼 때 《조선불교유신론》을 저술할 시기의 상황은 승려와 불교 대중들의 인식은 말세관에 빠져 있었으며, 신행의 주된 흐름은 자력적 신행보다는 타력적 신행에 의존하고 있었다. 선풍은 침체되어 있었지만 활발한 염불결사 운동으로 곳곳에 염불당이 세워지고 밤 세워 고성염불을 하며 극락왕생을 비는 것이 당시 불교계의 전반적인 상황이었다. 따라서 선적 견지에 입각해 본다면 당시의 불교 현실은 많은 문제점을 안고 있었다. 만해는 이상과 같은 시대적 문제를 해소하고 불교의 참다운 본래성을 회복하고자 하는 취지에서 《조선불교유신론》을 내놓고 있다.

3. 선종의 사상적 맥락에서 살펴본 믿음의 문제

29) 대한불교조계종 교육원, 위의 책, p.33.

30) 한용운, 《조선불교유신론》, p.55.

1) 한국불교의 통불교성(通佛敎性)

한국불교는 유구한 역사를 통해 형성된 모든 불교적 전통들을 계승하고 있다. 다시 말해 오랜 역사적 과정에서 나타난 다양한 종파불교의 흐름과 민간 신앙과의 접합을 통해 불교는 하나의 줄기가 아니라 다양한 신앙적 스펙트럼을 형성하고 있다. 중국이나 일본의 경우 이 같은 교리적 내용과 신앙의 대상에 대한 혼란은 종파불교라는 형태로써 극복되고 있다. 선종은 선종의 전통에 입각하고, 화엄종은 비로자나불을, 정토종은 아미타불을 주불로 모시고 해당 종파의 소의경전에 따라 믿음과 수행을 규정함으로써 다양한 전통은 나름대로의 질서와 통일성을 확립하게 된다.

그러나 국가권력에 의해 교리와 믿음의 대상이 서로 다른 종파를 강제로 통폐합당한 조선시대의 불교사는 한국불교를 소위 말하는 통불교(通佛敎)라는 형태로 만들어 놓았다. 태조의 창업을 도왔던 태종은 억불정책의 일환으로 당시 11개였던 종파를 7개로 통폐합했다.³¹⁾ 국가권력에 의한 불교탄압은 여기에 머물지 않고 세종대에 이르면 7개의 종파를 통폐합하기 시작한다. 즉 조계종(曹溪宗)·천태종(天台宗)·총남종(攄南宗)의 3종을 합쳐서 선종(禪宗)으로 삼고, 화엄종(華嚴宗)·자은종(慈恩宗)·중신종(中神宗)·시흥종(始興宗)의 4종을 합쳐서 교종(敎宗)으로 통폐합하면서 선교양종(禪敎兩宗)이라는 체제가 만들어진다.³²⁾

결국 이 같은 과정을 거친 한국불교의 모습은 상이한 종파적 전통이 서로 혼재하게 되면서 다양한 사상적 체계와 신앙적 양식들이 뒤섞이게 되었다. 따라서 종파불교의 단순하고 명확한 교리와 의례 체계는 조선시대

31) 우정상·김영태, 《한국불교사》, 서울: 신홍출판사, 1968, pp.134~135.

32) 우정상·김영태, 위의 책, p.136.

의 불교에는 찾아볼 수 없다. 선종과 정토종의 교리가 뒤섞이고, 화엄과 정토의 가르침들이 서로의 개념적 영역을 넘나들 수밖에 없는 필연적 상황이 연출되고 있었던 것이다. 이런 상황은 불교의 믿음과 신행체계에 아주 복잡한 모자이크 문양을 만들어냈는데, 이는 상근기 중생에게는 통합과 융섭으로 이해될 수 있을지 몰라도 중·하근기 중생에게는 혼란과 충돌로 이해되기에 충분했다.³³⁾

만해는 “조선 불가에서 숭배하는 소회(塑繪)가 매우 많아서 아마 백 가지도 넘을 것”³⁴⁾이라고 분석한다. 그 수많은 소회의 내용은 각기 다른 종파불교에서 성립된 것에서부터 심지어는 출가 수행자를 외호해야 하는 신증은 물론이요, 불교적 신앙과 아무 상관없는 칠성과 산신령 등 민간신앙의 소회까지 신앙의 대상으로 자리잡고 있었다.³⁵⁾

결국 이 같은 상황을 오랜 탄압을 거쳐 불교가 민간신앙으로 변모해 가던 구한말에는 상황이 극한에까지 이르렀음을 짐작할 수 있다. 따라서 당시의 논객들은 이렇게 혼란스러운 소상과 태화 등은 미신에서 나온 거짓된 모습인 만큼 전부 소각하는 것이 상책이라고 생각했다. 이들은 미신적 요소를 일소하고 신앙의 본질적 모습부터 뜯어고칠 때 비로소 암흑시대의 전통을 일소하고 참다운 불교를 만들 수 있으리라고 믿었다.³⁶⁾

서산 대사는 “공부하는 사람은 먼저 불교의 특징이라고 할 수 있는 중

33) 이 같은 상황은 현재라고 해서 별반 다르지 않다. 어느 정도 사세가 갖추어진 사찰에는 다양한 경전에 출현하는 부처님을 봉안하기 위한 여러 전각들이 건립되고 다양한 불상들이 봉안되어 있다. 이는 만해가 《조선불교유신론》을 저술할 당시와 크게 다르지 않다는 점을 확인할 수 있다.

34) 한용운, 《조선불교유신론》, p.89.

35) 이 문제는 한국불교의 관용성·융통성·통합성이라는 긍정적 측면에서 읽을 수 있으며, 불교 사상의 포용성으로도 읽을 수 있다. 그러나 교리적 근거의 혼란은 부정할 수 없는 문제다.

36) 한용운, 《조선불교유신론》, p.89.

파의 가풍(家風)부터 자세히 알아야 한다.”³⁷⁾고 했다. 이는 복잡한 종파적 전통이 혼재된 한국불교와 같은 상황 속에서는 더욱 절실한 문제가 아닐 수 없다. 11개의 종파가 하나로 뭉뚱그려져 빛어낸 한국불교의 문양은 ‘불교는 비체계적이고 상호 모순적’이라는 인식을 낳기에 충분하다.

따라서 한국불교를 바라볼 때 나름대로 정리된 교판적(敎判的) 판단 기준이 없다면 혼란은 더욱 가중될 것이다. 왜냐하면 교학적, 실천적 가치관의 부재는 존재하는 것은 모두 합리적이라는 미명 아래 미신과 비불교적 요소마저도 불교라는 면죄부를 줄 수 있기 때문이다. 특히 선종을 표방하는 조계종의 입장에서 본다면 이 문제는 보다 구체적인 고민들이 필요한 대목이다. 이렇게 볼 때 만해의 사회 폐지론은 한국불교의 정체성에 기반해서 올바른 신앙적 체계를 정립하려는 시도로 이해될 수 있다.

2) 선종사(禪宗史)를 통해 본 믿음의 대상

불교가 중국으로 전래될 때 불법의 진리성은 경전으로 대표되는 철학적 내용으로 증명되었다. 그리고 문화적이거나 신앙적인 증거는 경전에 근거한 불상을 통해 제시되었다. 그래서 중국에서 최초로 불교가 전래되는 모습은 곧 불상과 경전을 통해 이루어졌다.³⁸⁾ 이는 한국을 비롯한 동아시아 여러 나라의 경우에도 예외는 아니다. 이들 나라에서 경전과 불상은 새로운 사상체계와 문화로 받아들여지면서 불교는 국가적 차원에서 수용된다. 그러나 선종의 경우는 상황이 좀 달랐다. 이심전심(以心傳心)으로 시작되는 선종사를 살펴보면 믿음의 대상에 대한 선의 입장이 드러난다.

달마가 처음 중국으로 왔을 때 그는 불상도 경전도 없이 훌훌 단신으로

37) 《선가귀감(禪家龜鑑)》, 韓佛全 7책, p.644 上. “大抵學者 先須詳辨宗途.”

38) 권기중 역, 《중국불교사》, 서울: 동국역경원, 1985, p.21.

선법을 전하러 왔다. 금빛 찬란한 부처님에게 예배하는 것이 불교라고 알고 있던 사람들은 불상도 경전도 없이 불법을 전한다는 달마를 기이하게 생각했다.³⁹⁾ 소문은 황제에게까지 미쳤고 마침내 달마는 양무제와 만나게 되지만 서로의 인연이 맞지 않아 소림사로 들어가 면벽하게 된다.⁴⁰⁾ 고승이라면 국가적 차원에서 맞이하던 중국에서 달마는 예외적으로 은둔의 길을 택하게 된다. 이는 진리에 대한 경전적 근거나 불상으로 대표되는 신앙적 근거에 의지하지 않는 달마의 선법을 당시 불교계나 중국사회가 이해하지 못했음을 보여주는 대목이다.

한국에 선법이 처음 전래될 때도 이 같은 상황은 재연되었다. 가지산문의 개산조로 서당지장(西堂智藏)의 선법을 전래한 도의국사에 대한 세간의 평가도 달마에게 가해졌던 것처럼 마설(魔說)이라는 비방이었다. 결국 도의국사도 이를 극복하지 못하고 강원도 오지의 진전사(陳田寺)로 들어가 달마처럼 시절인연을 기다리며 은둔해야 했다.⁴¹⁾

이상의 두 사례에서 발견할 수 있는 공통점은 선(禪)은 그 전래 초기부터 일반적 불교 신앙의 대상이 되는 불상을 믿음의 대상으로 삼거나 전법의 증명으로 삼지 않았다는 점이다. 이 같은 전통은 선종이 율종 사찰에서 독립해서 자체적인 전통을 수립하는 청규(淸規)가 제정되면서 더욱 뚜렷해진다. 즉 선림(禪林)의 가람, 직위, 수행 등의 항목을 담고 있는 청규에는 법당(法堂), 승당(僧堂), 방장(方丈), 요사(寮舍) 등만 기록되어 있고 부처님을 모시는 불전은 아예 기록조차 되어 있지 않다.⁴²⁾ 불전을 건립하지 않는 것에 대해 《선문규식(禪門規式)》에서는 “불전을 세우지 않고 법당(法堂)만을 두는 것은 불조(佛祖)께 친히 전해 받은 이로서 당대의 존중

39) 阿部肇一, 최현각 역, 《인도의 선 중국의 선》, 서울: 민족사, 1990, p.116.

40) 《진등록》, 서울: 동국역경원, 1986, p.98.

41) 최현각, 《선학의 이해》, 서울: 여시아문, 2002, pp.162~163.

42) 최법해, 《고려관 선원청규 역주》, 서울: 가산불교문화연구원 출판부, 2001, p.37.

할 곳임을 표시하는 것이다.”⁴³⁾라고 기록하고 있다.

이처럼 선종이 독자적 사원을 짓고 선종만의 전통을 형성할 수 있게 되자 아예 부처님을 모시는 불당을 짓지 않고 그 자리에 법을 설하는 법당을 지었다. 그리고 부처님이 봉안되어야 할 설법전의 법상(法床)에는 부처님 대신 조사가 올라가 상당설법(上堂說法)하는 장소로 대체되었다. 이에 대해 백장은 “일산(一山)의 주지는 부처님을 대신하여 설법하는 것”이라고 할 만큼 선종은 믿음의 대상에 대해 기존의 불교 종파와는 철저히 독자적 입장을 견지한다.⁴⁴⁾ 물론 만해가 이 같은 선종의 역사를 예로 들어 사회폐지론을 주장하고 있는 것은 아니지만 《조선불교유신론》이 담고 있는 내용을 분석해 보면 결국 선사상과 맥을 같이하고 있음을 엿볼 수 있다.

3) 선(禪)에서 믿음의 의미

선종의 역사에서 볼 때 부처님이나 보살상 등을 향한 신앙행위는 앞서 살펴본 대로 불교의 일반적 전통과 일치하지 않는다. 그러나 선종 역시 불교 테두리 내에 있는 만큼 불상이나 보살상을 향한 믿음을 완전히 부정하지 않는다. 부처님이 《불설선생자경》⁴⁵⁾에서 전의설법(轉意說法)을 통

43) 《전등록》, 서울: 동국역경원, 1986, p.244.

44) 불전을 짓거나 불상을 모시지 않는 당대(唐代) 선종 사찰의 구조와 정신과는 달리 신라 선종사찰에서는 불전(佛殿)을 세우고 주존불로서 비로자나 불상을 봉안한다. 이는 신라의 선종이 화엄교학을 기초로 발전한 것에서 기인하는 부분이다. (이기선, 〈고려시대 선종가람과 불교미술(1)〉, 《韓國禪學》 4호, 서울: 韓國禪學會, 2003, p.166) 특히 공양(兢讓)이 증창한 선종 사찰 봉암사의 전각을 보여주는 자료에 따르면 ‘대웅광명보전’, ‘약사전’, ‘설법전’, ‘관음전’, ‘응진전’, ‘금색전’, ‘지장전’, ‘시왕전’, ‘극락전’ 등의 전각이 보이고 있다. (한기문, 〈新羅末 禪宗 寺院의 形成과 構造〉, 《韓國禪學》 2호, 서울: 韓國禪學會, 2001, p.287) 이상의 내용을 미루어 볼 때 신라 시대의 선종 사찰에서는 불전을 비롯해 시왕전까지 대부분의 전각을 두루 갖추고 있음을 확인할 수 있다.

해 기존의 종교 의례를 부정하지 않고 그 속에 담긴 의미를 새롭게 규정했던 것처럼 선종에서도 믿음의 대상에 대해 선종의 시각에서 새로운 의미를 부여한다.

적어도 초기 선종이나 당대(唐代)의 선종에서 믿음이란 절대자를 향한 경배를 인정치 않으며 그 같은 믿음의 대상도 인정하지 않는다. 선에서 믿음의 대상은 밖에 존재하는 것이 아니라 우리의 내면에 존재하기 때문이다. 《육조단경》에서는 참다운 귀의란 “스스로 깨쳐 스스로 닦음이 곧 돌아가 의지하는 것”⁴⁵⁾이라고 정의하고 만약 “자기의 성품에 귀의하지 않으면 돌아갈 바가 없다.”⁴⁷⁾고 못박고 있다. 그렇기 때문에 믿음이라는 귀의(歸依)는 눈앞에 있는 대상화된 불상이 아니라 바로 불상을 바라보는 자기 자신에게로 방향이 전환된다. 《육조단경》에서는 이 같은 믿음의 방향전환을 ‘스스로에게 귀의함’이라는 ‘자귀의(自歸依)’⁴⁸⁾로 규정한다. 따라서 선종에서 믿는 삼보란 내면의 삼보를 의미하는 자성삼보(自性三寶)가 된다.

선지식들아, 혜능이 선지식들에게 권하여 자성(自性)의 삼보(三寶)에게 귀의하게 하나니, 부처란 깨달음(覺)이요 법이란 바름(正)이며 승이란 깨끗함(淨)이니라.⁴⁹⁾

믿음이라는 행위가 스스로에게 돌아가 의지하는 ‘자귀의(自歸依)’이며

45) 《불설선생자경(佛說先生子經)》(大正藏) 1, p.252下.

46) 성철 편역, 《돈황본단경》, 서울: 장경각, 1988, p.145. “自悟自修 卽名歸依也.”

47) 성철 편역, 위의 책, p.157. “自性不歸 無所歸處”

48) 성철 편역, 위의 책, p.142. “스스로 돌아가 의지함이란 착하지 못한 행동을 없애는 것이며, 이것을 이룸하여 돌아가 의지함이라 하느니라.(自歸依者 除不善行 是名歸依)”

49) 성철 편역, 위의 책, p.155. “善知識 歸依自性三寶 佛者 覺也 法者 正也 僧者 淨也.”

그 믿음의 대상이 스스로의 성품에 내재된 ‘자성삼보’로 규정된다면 전통적 불교에서 해왔던 것처럼 믿음의 대상을 아미타불이나 관세음보살과 같이 밖을 향해 찾을 필요는 없다. 그래서 임제는 스스로 믿는 것이 요체인 만큼 밖을 향해 의지할 대상을 찾지 말라고 한다. 왜냐하면 실사 밖을 향해 찾는다 할지라도 그것은 참다운 의지처가 아니라 육진 경계를 반연(攀緣)한 삿된 길이기 때문이다.

도를 배우는 이들은 이제 스스로를 믿는 것이 무엇보다 중요하니, 밖으로 찾지 말라. 모두가 저 부질없는 육진 경계를 반연(攀緣)하여 도무지 사되고 바른 것을 구분하지 못한다.⁵⁰⁾

이처럼 밖을 향해 찾는 것이 삿된 도라면 우리가 의지해야 할 믿음의 대상은 어디에 있는가? 물론 그것은 ‘스스로 돌아가 의지함’이기 때문에 그 대상은 바로 우리의 내면에 있다. 혜능(慧能)은 우리 내면 속에 있는 그 믿음의 대상을 ‘자성(自性)’이라고 이름 붙이고 있다. 부처님이 따로 있는 것이 아니라 우리의 자성이 드러난 바이기 때문에 그 자성이 미혹하면 중생이 되고 자성을 깨달으면 부처님이 된다고 가르친다.⁵¹⁾

따라서 혜능도 밖을 향해 찾지 말 것을 강조한다. 임제는 이 부분에 대해 더욱 분명한 입장을 취한다. 즉 우리들이 ‘조사나 부처와 다름이 없고 자 한다면 밖으로 구하지 않기만 하면 된다.’⁵²⁾는 것이다. 이것을 깨우치기 위해 임제는 우리가 방황하며 찾는 그 믿음의 대상을 부정하기에 앞

50) 《임제록(臨濟錄)》(大正藏47), p.499上합. “如今學道人 且要自信 莫向外覓 總上他閑塵境 都不辯邪正.”

51) 성철 편역, 위의 책, pp.200~201. “부처는 자기의 성품이 지은 것이니, 몸 밖에서 구하지 말라. 자기의 성품이 미혹하면 부처가 곧 중생이요 자기의 성품이 깨달으면 중생이 곧 부처이니라(佛是自性作 莫向外求 自性迷 佛即衆生 自性悟 衆生即是佛).”

서 그 대상을 찾아 질주하는 바로 ‘나’의 정체를 반문한다. ‘나’의 정체, 즉 스스로의 자성을 밝히는 것이 곧 부처님을 의지하는 것이기 때문이다.

대덕들이여! 그대들은 똥자루를 짚어지고 바깥으로 달음질치며 부처를 구하고 법을 구하는데, 이렇게 내달려 구하는 바로 그놈을 그대들은 아느냐?⁵³⁾

이상에서 살펴 본대로 《육조단경》과 《임제록》을 비롯해 수많은 어록(語錄)과 선전(禪典)에서 말하는 믿음의 대상은 밖을 향한 귀의가 해체되고 내면으로 돌아오는 회광반조(廻光返照)라는 특징을 보여준다. 결국 선에서 바른 믿음은 밖을 향해 내달리지 않는 것이다. 따라서 바른 믿음이란 밖에서 구하지 않고 자성을 바로 믿은 것을 말한다.

바르다 샅되다 한 것은 무슨 차이인가? 마음이 곧 부처라고 믿는 것을 ‘바른 믿음’이라고 하고, 마음 밖에서 법을 얻으려는 것을 ‘샅된 믿음’이라 한다.⁵⁴⁾

이렇게 밖에서 찾지 않고 자성을 바로 보아서 부처님을 찾고 그 주인공이 그대로 부처임을 철저히 밝혀서 의심할 수 없는 확실한 경지에 이르는 것이 ‘바른 믿음’⁵⁵⁾이라는 믿음에 대한 선의 일관된 가르침이다.

52) 《임제록》(大正藏47), p.497中. “翕要與祖佛不別 但莫外求.”

53) 《임제록》(大正藏47), p.501中. “大德 翕擔鉢囊屎擔子 傍家走 求佛求法 卽今與 馳求底 翕還識渠 .”

54) 박산화상(博山和尚), 《참선경어(參禪警語)》, 합천: 장경각, 1988, p.35. “邪正者自心卽佛名正信 心外取法名邪信.”

이상과 같이 믿음과 믿음의 대상에 대한 선(禪)의 입장을 통해 만해의 소회 폐지론을 바라보면 만해의 주장이 개인적 주관에서 비롯된 것이 아니라 조사가 정전(正傳)해 준 가르침에 따라 선종의 본래성을 회복하고자 하는 의도에서 비롯된 개혁론임을 읽을 수 있다. 이렇게 볼 때 왜곡된 시대적 상황이 극복해야 할 현실이라면 선사상에 입각한 종풍(宗風)은 만해가 지향해야 할 이상이라는 관계성을 이루게 된다.

4. 소회 폐지론과 선종의 정체성 회복

1) 소회의 기능과 선별적 폐지

앞장에서 살펴본 바와 같이 선종의 입장에서 바라볼 때 수많은 소상을 모셔놓고 밤낮으로 기도하는 것을 불법의 대의로 생각하는 것은 왜곡된 불교상을 반영하는 것이다. 따라서 한국불교의 정체성을 선종으로 보는 만해⁵⁶⁾가 복잡한 소회(塑繪)의 정리를 통해 신행을 개혁하고자 한 것은 지극히 당연한 처사라고 할 수 있다. 그러나 만해는 당시 논객들이 주장하는 것처럼 모든 소회를 일거에 소각해야 한다는 입장에는 반대한다. 만해는 우리가 신앙의 대상으로 신봉해야 할 믿음의 대상이 교리적 근거가 있는지를 따져서 폐지해야 할 것과 보존해야 할 것을 구별하고 있다.

만해가 선별적으로 소회를 폐지하지는 이유는 소회가 갖는 신앙적 기능을 인정하기 때문이다. 만해는 자신이 어린 시절 공자묘에서 만난 석

55) 박산화상, 《참선경어》, 합천: 장경각, 1988, p.35. “卽佛要究明 自心親履實踐 到不疑之地 始名正信.”

56) 만해는 임제종 운동에 대해 “조선(朝鮮) 고유(固有)의 임제종(臨濟宗)을 창종하여……”(韓龍雲, 〈佛敎青年同盟에 대하여〉, 《佛敎》 86호)라고 언급하고 있다. 실제로 그는 《조선불교유신론》을 탈고한 뒤 곧바로 임제종 운동에 뛰어들어 주도적 역할을 담당했다.

상이나 관공묘에서 관우의 그림을 보고 받은 정신적 감동을 회상하면서 소회가 갖는 신앙적 기능을 인정한다.⁵⁷⁾ 따라서 소회 그 자체는 비록 ‘거짓 모양’이지만 중생들의 모범이 되고 부처님을 본받고 실천하고자 하는 정신적 구심점이 된다는 사실을 인정한다. 그럼에도 불구하고 소회 폐지를 주장하는 것은 소회에 대한 신앙이 본래적 의미에서 벗어나 마치 불교의 본질처럼 본말이 전도된 상황 때문이었다. 따라서 만해는 소회를 폐지해야 하는 이유에 대해 다음과 같이 밝히고 있다.

민지(民智)가 미개해서 자기가 받들 신이 아닌데도 상(相)을 만들고 그림을 그려 공연히 모셔 놓고 아첨해 제사를 드려 화복(禍福)을 빌고 망령되어 길흉(吉凶)을 물으니, 이에 있어서 폐단이 매우 크기 때문이다.⁵⁸⁾

중생의 사표로서 소회의 기능이 큰 역할을 담당하지만 그것이 길흉화복을 비는 대상이 되고 그와 같은 의례가 불법의 본질로 인식될 때 소회의 기능은 불교의 본래성을 전복하는 미신이 되고 만다는 것이 만해의 생각이다. 따라서 폐단을 낳는 소회를 일제히 폐지하지 않으면 그로 인해 더 많은 왜곡과 사법(邪法)이 뒤따르기 때문에 모두 폐지해야 한다는 것이다. 이처럼 소회폐지론의 표면적 이유는 미신적 내용을 폐지하는 것으로 요약된다. 하지만 소회 폐지론을 자세히 분석해 보면 그 의미는 크게 세 가지로 요약할 수 있다.

2) 미신적 소회의 폐지

57) 한용운, 《조선불교유신론》, p.91.

58) 한용운, 《조선불교유신론》, p.92.

첫째, 불교적 교리에 맞지 않는 비불교적인 소상과 탕화 등은 모두 폐지하지는 것이다. 여기에 해당되는 소상들은 소승(小乘)의 소견으로 적멸(寂滅)의 즐거움을 탐닉하는 나한독성, 자연의 일부인 별을 신봉하는 칠성(七星), 망자의 죄를 심판하는 시왕(十王)을 비롯해 천왕(天王), 신중(神衆), 조왕(王), 산신(山神), 국사(國師) 등을 꼽고 있다.⁵⁹⁾ 만해는 이런 소상들은 정법을 받드는 출가자가 믿음의 대상으로 삼을 수 없는 것들로써 굳이 이름을 붙이자면 ‘난신(亂信)’이라고 한다. 종교는 믿음을 필요로 하지만 그 믿음의 대상이 미신일 수는 없다는 것이다. 만약 미신을 받드는 것이 종교의 본질이라면 수많은 난신을 받드는 조선불교가 가장 발전해야 함에도 그렇지 못한 이유가 무엇인가라고 반문한다.⁶⁰⁾

만해가 난신으로 분류한 각종 미신적 소회를 폐지하지는 본뜻은 각종 민간신앙이나 미신적 요소가 담긴 비불교적 요소를 배제하고 불교가 가진 본래의 정체성을 회복하지는 의미로 해석할 수 있다. 왜냐하면 만해는 불교의 본질은 “허황하고 신통치도 않은 신들 앞에 종처럼 무릎 꿇어 아첨하는”⁶¹⁾ 미신이 아니라 깨달음을 준칙으로 삼는 종교이며, 부처님은 중생들을 깨달음의 세계로 이끄시는 분이라고 이해하기 때문이다.

불교는 그렇지 않다. 중생이 미신에서 헤어나지 못할까 두려워하는 까닭에, 경에 “깨달음으로 준칙을 삼는다.” 하였고, 또 “중생으로 하여금 부처님의 지혜의 바다에 들어가게 하기 위함”이라 하셨으며, 정각(正覺)·정변지(正遍知)의 주장이 모두 그런 취지였으니, 이 점에서 부처님이야말로 철저하였다.⁶²⁾

59) 한용운, 《조선불교유신론》, p.97.

60) 한용운, 《조선불교유신론》, p.98.

61) 한용운, 《조선불교유신론》, p.96.

만해는 문명한 새 시대는 진보의 이상을 완전히 실현하지 않고는 걸음을 멈추지 않을 것이라고 예견한다. 따라서 이 같은 시대적 변화 앞에서 낡은 미신을 불법(佛法)이라고 믿는 것은 마치 옷 속에 보화를 감춘 사람이 그것을 깨닫지 못하고 거지노릇 하는 것과 다름없는 것으로 이해한다. 따라서 불교의 소회를 정리하지는 것은 단지 시대적 변화에 발맞추는 것이 아니라 불교가 가진 본래적 위대성을 되찾는 것을 의미한다. 그렇게 될 때 시대적 변화를 넘어 불교가 살아남는 길이라고 보았기 때문이다.

문명의 정도가 날로 향상되면 종교와 철학이 점차 높은 차원으로 발전하게 될 것이며, 그 때에는 그릇된 철학적 견해나 그릇된 신앙 같은 것이야 어찌 다시 눈에 띌 까닭이 있겠는가. 종교요 철학인 불교는 미래의 도덕·문명의 원료품 구실을 착실히 하게 될 것이다.⁶³⁾

문명이 지배하는 사회에서는 잘못된 철학과 미신적 종교는 살아 남을 수 없기 때문에 불교는 본래의 위대한 종교로 환원되어야 한다는 것이 만해의 입장이다. 따라서 참다운 진리의 종교를 미신의 종교로 전락시킨 미신적 “소상들을 불살라 날려 보내고, 물에 던져 가라앉혀서 다시는 세상에 머물지 못하게 하여 우리 종교의 진리를 되살려서 흠이 없게 해야 한다.”⁶⁴⁾는 것이다.

불교에 대한 만해의 기본적인 관점은 불교는 철학적 종교이며 미래 사

62) 한용운, 《조선불교유신론》, p.18.

63) 한용운, 《조선불교유신론》, p.29.

64) 한용운, 《조선불교유신론》, p.97.

회의 도덕과 문명의 원천이 될 위대한 종교라는 것이다. 하지만 역사적 질곡과 내적 빈곤이 만들어 낸 불교의 왜곡된 모습을 정리하고 본래의 정체성을 회복하지 않는다면 미래를 기약할 수 없다는 것이 만해의 개혁론에 담긴 인식이다.

3) 교학적 내용에 맞지 않는 사회의 폐지

둘째, 비록 불교적 요소를 담고 있는 소상일지라도 교학적 내용에 비취 볼 때 경배의 대상으로 적절치 못한 사회도 폐지할 것을 주장한다. 대표적인 것이 신중(神衆)이다. 이런 소상들은 비록 불교 경전에 근거를 가지고 있지만 본래 의미는 불법과 수행자를 외호(外護)하는 역할을 맡고 있는 소상들이다. 그럼에도 신중을 신앙의 대상으로 삼는 것은 전후 본말이 전도된 상황에서 비롯되는 문제라고 지적한다.

비유컨대 승려는 상관과 같고 신중은 호위 순경과 같다 하겠다. 이제 여기에 한 상관이 있어서 손을 맞잡고 꿰어앉아 도리어 호위 순경에게 머리를 조아려 애걸한다면 약자에게 찢찢매는 그 꼴을 웃지 않는 자가 드물 것이니, 우리 승려들은 어찌 이것만을 보고 자기를 보지 않는 것이라. 지금 남에게 뒤질세라 신중에게 몸을 굽혀 복을 비는 사람들이 있거니와, 나는 그 가치의 전도(顛倒)를 견디기 어려운 바이다.⁶⁵⁾

신중이란 믿음의 대상이 아니라 출가자와 불법을 외호(外護)하는 의미는 띠고 있다. 그런데도 신중을 향해 기도하고 공양 올리는 것은 무엇이 참다운 믿음의 대상인지조차 구분하지 못한 데서 비롯되는 문제라고 지적한다. 따라서 만해는 신중을 믿음의 대상으로 삼는 것은 소상을 모시

65) 한용운, 《조선불교유신론》, p.96.

고 공양하는 기본 취지에서 벗어나는 것이며 본말이 전도된 것으로써 정사(正邪)에 대한 기본적 가치관의 빈곤을 드러내는 문제로 바라본다.

자신들이 받들 대상인지 자신들을 외호하는 하인인지도 모르고 무조건 머리를 조아리며 경배하는 것에 대한 만해의 질책은 주인과 나그네를 구분하지 못하고 대상에 집착하는 어리석은 무리를 경책하는 임제의 주장과 맥을 같이하고 있다.

마치 양(羊)이 코를 들이대어 닿는 대로 입안으로 집어넣는 것처럼, 머슴인지 주인인지 가리지 못하고 나그네인지 주인인지 구분치 못한다. 이와 같은 무리들은 샅된 마음으로 도에 들어왔으므로 번잡스런 곳에는 들어가지 못하니, 어찌 진정한 출가인이라 할 수 있겠는가.⁶⁶⁾

참다운 도를 알지 못하는 사람들은 눈앞에 있는 것은 무엇이든지 집착하고 물들기 때문에 번잡한 곳에 갈 수 없다. 그들은 입에 닿는 것은 무엇이든 먹어치우는 염소처럼 주인과 머슴을 구분하지 못하고 대상을 향해 집착하기 때문이다. 따라서 그런 생각을 가진 사람이라면 참다운 출가자가 될 수 없다는 것이 임제의 가르침이다.

만해는 소상이 갖는 기능에 대해 “한 거짓 모습으로 된 대상을 만들어 중생들의 모범이 되기를 바라는 것, 이것이 소회가 발생한 원인이다.”⁶⁷⁾ 라고 밝히고 있다. 따라서 소회는 복을 비는 기복의 대상이 아니라 소회가 나타내는 참다운 지혜와 덕상을 배우기 위한 표상이라는 의미를 띤다. 그러므로 불교의 소상은 중생들의 사표가 되는 것이어야 하며 그 소

66) 《임제록》(大正藏47), p.498上. “今時學者 總不識法 猶如觸鼻羊 逢著物 藪在口裏 奴郎不辯 賓主 不分 如是之流 邪心入道 闢處即入不得 名爲眞出家人.”

67) 한용운, 《조선불교유신론》, p.90.

상을 보고 ‘우리들도 저렇게 되겠다’는 서원을 세울 수 있는 대상이어야 한다. 이처럼 소회가 중생들의 마음을 움직여서 닳아가야 할 대상이라면 잘못된 믿음의 대상은 우리의 서원을 왜곡하고 불교의 본질을 흐리게 하는 것으로 이해될 수 있다.

임제가 말하는 것처럼 주인인지 나그네인지 모르고 밖을 향해 치달리는 믿음은 불교의 본래성과는 거리가 먼 것일 수밖에 없다. 이런 관점에서 불 때 신중을 경배의 대상으로 받드는 것은 소상을 모시는 근본적인 취지를 왜곡하고 소상을 복 비는 대상으로 전락시킨 데서 비롯된 문제다. 따라서 이런 류의 소상을 없애지는 주장에 담긴 만해의 취지는 불교 신행에 담겨진 기복적 요소를 일소하고 불교의 본래적 성격을 회복하자는 의미로 읽을 수 있다.

4) 석가모니 한 분으로 충분하다

셋째, 비록 미신적 대상도 아니고, 교리적 내용으로 보아도 전도됨이 없는 불 보살의 소상일지라도 수많은 소상을 다 모실 필요가 없으므로 석가모니 한 분만 모시자고 주장한다. ‘종교는 신앙을 중심으로 하는데 어떻게 그렇게 할 수 있겠는가?’라는 반문에 대해 만해는 설사 종교가 미신을 믿는 것이라고 할지라도 그 믿음의 대상이란 부처님 한 분을 믿는 것으로 족하다고 답한다.⁶⁸⁾

그러나 대승불교에는 수많은 부처님과 보살들이 등장한다. 일례로 《화엄경》에서는 우리가 신앙할 믿음의 대상인 부처님이 무수히 많다고 한다. 따라서 대승보살의 서원을 담고 있는 《화엄경》의 〈보현행원품〉에서는 그 수많은 부처님께 모두 예배 공경하는 것이 보살의 큰 행원이라고 기술하고 있다.

68) 한용운, 《조선불교유신론》, p.97.

모든 부처님께 예배하고 공경한다는 것은 진법계 허공계 시방삼세 일체 불찰 극미진수 모든 부처님을 내가 보현행원의 원력으로 눈앞에 대하듯이 깊은 믿음을 내어서 청정한 몸과 말과 뜻을 다하여 항상 예배하고 공경하 되…….⁶⁹⁾

인용문에서 보듯 대승불교의 부처님은 불찰 극미진수로 많고 대승행자는 그 모든 부처님께 지극한 정성으로 공양을 드려야 한다. 그러나 만해는 이 같은 경전적 근거에 따라 모셔진 수많은 불 보살상일지라도 다 모실 필요는 없다고 한다. 비록 겉으로 드러나는 모습과 이름이 다양할 지라도 그 본질은 한 부처님의 본성이 드러남이라는 것이다. 따라서 만해는 “불·보살로 말하자면 이름은 달라도 이치에 있어서는 하나이다. 그러기에 어느 한 분을 들어 다른 여러 불·보살을 통합함이 좋다.”⁷⁰⁾라고 주장한다.

여기서 만해의 소회 폐지론은 단순히 미신적 대상을 일소하지는 의미를 넘어서고 있음을 발견할 수 있다. 왜냐하면 여러 대승경전에 등장하는 불 보살상은 미신적 대상이 아니기 때문이다. 이는 만해가 주창하는 소회 폐지론의 논거가 미신(迷信)과 정신(正信)의 문제가 아니라 대상을 향한 믿음 자체에 의미를 두지 않는 선적(禪的) 입장에 근거하고 있음을 의미한다. 이 같은 주장은 만해만의 생각이 아니라 여러 선사들의 한결 같은 가르침이기 때문이다. 일례로 임제는 법신(法身)·보신(報身)·화신(化身)이 모두 한 생각에 있는 것이라고 말한다.

69) 《보현행원품》, 서울: 보련각, 1991, p.7. “言禮敬諸佛者 所有 盡法界虛空界 十方三世 一切佛刹極微盡數 諸佛世尊 我以普賢行願力故 深心信解如對目前 悉以清淨身語意業 常修禮敬.”

70) 한용운, 《조선불교유신론》, p.98.

그대들 한 생각 마음 위의 청정한 빛은 그대 집 속의 법신불(法身佛)이며, 그대들 한 생각 마음 위의 분별 없는 빛은 그대 집 속의 보신불(報身佛)이며, 그대들 한 생각 마음 위의 차별 없는 빛은 그대 집 속의 화신불(化身佛)이다. 이 세 가지 부처는 지금 눈앞에서 법을 듣는 그 사람인데, 그것은 다만 밖으로 치달려 구하지 않기 때문에 그런 일이 있는 것이다.⁷¹⁾

이처럼 법신불인 비로자나불과 보신불인 노사나불, 그리고 화신불인 석가모니불이 모두 한 마음에 계신다는 것이 선의 기본적인 입장이다.⁷²⁾ 이는 참다운 믿음의 대상은 밖에 있는 것이 아니라 바로 우리의 내면에 존재함을 의미하는 것이다. 그럼에도 우리가 밖을 향해 치달려 구하는 이유는 무엇일까? 선의 입장에서 보면 그것은 역설적으로 우리에게 믿음이 부족한 데서 비롯되는 문제다. 즉 자신의 자성이 참다운 삼신불(三身佛)이라는 믿음의 부족은 결국 본래의 불성을 버리고 밖을 향해 치달리며 모양을 추구하게 만든다.

오늘날 공부하는 이들이 그렇게 못하는 것은 그 병통(病痛)이 어느 곳에 있는가? 그것은 스스로를 믿지 않는 데 있다. 그대들 스스로의 믿음이 부족하면 망망하게 경계따라 전변(轉變)하여 온갖 경계에 휩쓸려서 자유롭지 못할 것이다. 한편 생각 생각 치달려 구하던 마음을 설 수만 있다면, 조

71) 《임제록》(大正藏47), p.497中. “嵬一念心上 清淨光 是嵬屋裏法身佛 嵬一念心上 無分別光 是嵬屋裏報身佛 嵬一念心上 無差別光 是嵬屋裏化身佛 此三種身 是嵬即今日前聽法底人 祇爲不向外馳求 有此功用.”

72) 삼신(三身)에 대한 《육조단경》의 가르침도 이와 다르지 않다. 즉 《육조단경》에서는 삼신을 ‘자삼신불(自三身佛)’ 이라고 하여 삼신이 스스로에게 구족되어 있음을 말한다. 따라서 귀의도 이 자삼신불을 향해 하는 것이다. (성철 편역, 《돈환본 단경》, 합천: 장경각, 1988, p.139.

사나 부처와 다름이 없는 것이다.⁷³⁾

믿음에 대한 선의 가르침과 만해의 주장을 상호 비교해 볼 때 만해가 수많은 불 보살상을 폐지하지는 것은 그가 불교적 신앙심이 부족해서이거나 또는 불교를 메마른 이성적 입장에서 바라보기 때문이 아니라 선(禪)의 입장에서 참다운 믿음을 회복하지는 의미로 해석된다. 왜냐하면 참다운 믿음의 부족이 미신을 부르고, 자성(自性)에 대한 믿음의 결핍이 밖을 향해 치달리며 모양을 추구하게 만들기 때문이다.

그러나 당시 불교계의 현실은 자성에 대한 믿음은 이미 신화적 사실이 되어버렸고 눈앞에 펼쳐지는 믿음과 신행이란 수많은 소상을 향해 절하며 복을 비는 것으로 대변되고 있었다. 따라서 만해가 제기하는 믿음의 문제는 대상적 소상의 문제가 아니라 내면적 믿음의 부재를 확인하고 이를 회복하지는 것이다.

경허(鏡虛)는 당시 승려들이 갖고 있던 내면적 믿음의 부재를 다음과 같이 기술하고 있다.

대개 미혹한 자는 이러한 이치를 모르고 조종(祖宗)의 말을 보거나 들으면 그것은 성인들의 높은 경계라고 밀쳐버리고 다만 현실적인 함이 있는 것에만 힘을 쓰는데 혹은 손에 염주를 잡으며 입으로 경을 외우고 혹은 절을 짓고 불상을 조성하거나 그리고 공덕만을 바라니 보리(菩提)와는 틀렸고 도에는 멀어짐이로다.⁷⁴⁾

말세의 하근기 중생이라 스스로 구제할 수 없다는 말세적 가치관은 자

73) 《임제록》(大正藏47), p.497中. “如今學者不得 病在甚處 病在不自信處 翫若自信不及 即便忙忙地 徇一切境轉 被他萬境回換 不得自由 翫若能歇得念念馳求心 便與祖佛不別.”

74) 경허, 〈결동수정혜동생도술동성불과계사문〉, 《경허집》, 양산: 극락선원, 1990, p.82.

성(自性)이 참다운 귀의처이며, 삼신(三身)은 자성에 있다는 조사들의 말씀은 수용되지 않는다. 이와는 반대로 ‘우리는 말세의 중생으로 근기가 하열(下劣)해서 스스로 구제할 수 없기 때문에 타력에 의해 구원받아야 한다’는 말세관이 이들의 정신 세계를 지배한다. 이 같은 말세관은 결국 선적(禪的) 믿음의 약화로 나타나고 그와 반비례해서 대상적 믿음에 대한 집착은 점점 강고해지는 법이다. 따라서 당시 불교계의 상황은 자연히 “염불(念佛)이나 송경(誦經)·송주(誦呪)를 일삼고 있으며, 참선하는 사람은 극소수”⁷⁵⁾가 되는 상황으로 치달을 수밖에 없었다.

그렇다면 수많은 불 보살상은 모두 폐지하고 모든 불 보살의 근본이 되는 석가모니 부처님 한 분만을 모실 때 그 부처님은 절대적 믿음의 대상이 되는 것일까? 만해의 입장에서 볼 때 소상(塑像)으로 드러나는 믿음이란 바른 믿음이 아니라 단지 겉으로 드러난 상(相)에 불과한 것이다. 따라서 비록 석가모니 한 부처님만을 신봉한다 할지라도 실은 그 부처님조차도 거짓 믿음의 대상일 뿐이지 진리의 당체는 아니다. 다만 중생들의 근기에 따라 신행(信行)의 구심점이 필요하기 때문에 모시는 것이지 그 자체가 부처님은 아니다.

무릇 현상은 진리의 거짓 모습(假相)이며, 소상(塑像)은 현상의 거짓 모습이니, 진리의 처지에서 바라본다면 소상은 ‘거짓 모습의 거짓 모습’이 된다.⁷⁶⁾

본래 한 물건도 없는 것이 선의 정신이므로 부처님이라는 상(相)을 갖는 것 자체가 거짓이다. 그 거짓 모양을 본 따 다시 소상을 만드는 것은

75) 이능화, 《조선불교통사》 하편, 서울: 보림각영인본, 1972, p.951.

76) 한용운, 《조선불교유신론》, p.89.

‘거짓 모습의 거짓 모습’일 수밖에 없다. 따라서 겉으로 형상을 짓고 그것을 믿음의 대상이라고 하고 진리의 화현(化現)이라고 하는 것은 마치 “빈주머니에 누런 잎사귀를 쥐고 돈이라고 속여 어린아이를 달래는 것”⁷⁷⁾ 이라는 《임제록》의 말씀처럼 그 자체에 본질이 있는 것은 아니다. 다만 근기에 따라 중생들에게 믿음의 표상으로 제시된 것일 뿐이다. 때문에 수많은 전각을 짓고 그 속에 수많은 불 보살상을 조성해 모시는 것이 믿음의 본질이 될 수는 없다. 이런 행위들은 선에서 바라보는 참다운 믿음의 대상인 자성으로부터 더욱 멀어지는 결과만을 초래하기 때문이다.

도 배우는 이들이여! 진짜 부처는 형상이 없고, 참된 법은 모양이 없다. 그대들은 이처럼 변화로 나타난 허깨비들 위에서 이런 저런 모양을 짓는 구나. 그렇게 구해서 얻는다 하더라도 모두가 여우 도깨비들이며 결코 참된 부처가 아니니, 이는 의도의 견해이다.⁷⁸⁾

부처님은 형상이 없지만 중생들은 외형적 모양을 찾아 믿음의 대상으로 삼는다. 《금강경》에서는 “무릇 형상 있는 것은 모두 허망하므로 모든 형상이 실체가 없다고 보면 곧 여래를 본다.”⁷⁹⁾라고 설하고 있다. 그러나 중생들은 수많은 형상으로 부처님을 조성하고 복을 빈다. 임제는 설사 그렇게 해서 얻는다 할지라도 그것은 참다운 부처님이 아니라고 한다.

이처럼 선(禪)의 관점으로 만해의 소회 폐지론을 볼 때 그것은 단순히 미신적 소상의 폐지에 국한되지 않는다. 만해의 소회 폐지론은 불교의

77) 《임제록》(大正藏47), p.499中. “空拳黃葉 用レ小兒.”

78) 《암제록》(大正藏47), p.500上. “道流 眞佛無形 眞法無相 翫祇 幻化上頭 作模作樣 說求得者 皆是野狐精魅 并不是眞佛 是外道見解.”

79) 《금강반야바라밀경》(大正藏6), p.749下. “凡所有相 皆是虛妄 若見諸相非相 卽見如來.”

본래성을 회복하지는 것이며, 더 구체적으로 선(禪)의 본래성을 회복하려는 의도가 내포되어 있음을 읽을 수 있다. 따라서 만해의 불교개혁은 한국불교의 정체성을 올바르게 세우자는 자각을 담고 있다고 볼 수 있다.

5. 맺음말

만해의 《조선불교유신론》이 탈고될 시기 한국불교는 쇠퇴를 거듭한 끝에 선풍(禪風)이 쇠진하고 참선하는 수행자가 드물었다.⁸⁰⁾ 자연스럽게 불교 신행의 주된 흐름은 타력적 신행이 주류를 이루고 있었다. 사찰은 사원 경제의 유지를 위해, 또 대중들은 역사적 격동기 속에서 내세적 구원과 현세적 안녕을 위해 기복신앙에 몰입하고 있었다. 쇠퇴해진 선풍은 이 같은 시대적 흐름에 따라 더욱 외면 받게 되었고 불교계에는 말세의식이 만연해 있었다.

이 같은 교단적 흐름을 대변해 주는 것이 바로 만일염불회로 불리는 정토신앙의 성행이었다. 이 운동은 쇠락한 한국불교계에 활력을 불어넣는 운동으로 평가받고 있지만 엄밀히 말해서 염불신앙의 성행이 곧바로 불교의 발전으로 이어지는 것은 아니었다. 특히 선법(禪法)의 전승(傳承)이라는 차원에서 바라보면 더욱 그랬다.

만해는 한국불교의 정체성을 임제종으로 보고 임제종 운동을 주도적으로 펼쳤던 인물이다. 그는 임제종 운동에 대해 “조선 고유의 임제종을 창립해야……”⁸¹⁾라고 표현한 것에서도 알 수 있듯이 한국불교의 정체성

80) “제방(諸方)의 선교의 승려 수를 비교하여 보면 30본산의 전후 주지 50여 인 가운데 선종에 속하는 자는 불과 3, 4인에 불과하고 그 나머지는 모두 교종에 속한다. 만약 조선의 승려 7000인을 들어서 말하면 10중 8, 9는 모두 교종에 속하며, 선도 아니고 교도 아닌 사람이 실은 다수를 점하고 있다.”(이능화, 《조선불교통사》 하편, 서울: 보련각 영인본, 1972, p.951)

을 임제종으로 보고 이 운동을 주도적으로 이끌었다.⁸²⁾ 이 같은 만해의 삶에 비추어 본다면 당시의 불교 상황은 끝없는 자기 부정이 요구되는 상황일 수밖에 없었다. 만해는 그 같은 현실을 극복하기 위해 선(禪)의 본질적 입장에서 해법을 찾고 있다. 따라서 그것은 개혁이라기보다 본래성의 회복이라는 측면을 갖게 된다.⁸³⁾

소회 폐지의 문제도 이 같은 맥락에서 읽을 수 있다. 염불신행이 주된 흐름이 된 당시 상황에서 석가모니불만 남기고 다른 모든 소상을 폐지해야 한다는 의미는 당시의 보편적 신행 형태를 부정하고 선(禪)의 사상적 내용성을 회복하려는 것으로 해석할 수 있다. 그러므로 만해가 제기한 개혁론은 제도적, 행정적 차원의 개선책을 넘어 한국불교의 정체성에 대한 본질적 문제를 제기하는 것이다. 결론적으로 《조선불교유신론》의 핵심은 미신과 은둔적 모습의 불교를 지양(止揚)함으로써 불교 본래의 정체성을 회복하고 그것으로 현대적 불교의 모습으로 제시하고 있다는 점이다.

81) 한용운, 〈불교청년총동맹에 대하여〉, 《불교》 86호, 1931. 8.

박한영도 “조선불교의 연원이 임제종서 발하얏스즉 일본 조동종과 련함 수 없다.”(동아일보, 1920. 6. 28)라고 하고 있어 임제종 운동을 펼칠 시점에서 한국불교의 정체성이 임제종에 있다는 사실에 대해 공감대를 형성하고 있음을 확인할 수 있다.

82) 만해는 1911년 1월 15일 전남 송광사에서 열린 총회에서 임제종 관장 대리로 선출된 이후 1912년 서울에 ‘조선임제종중앙포교당’ 건립시기까지 임제종 운동의 주도적 역할을 담당했지만 이후 일제의 탄압으로 임제종은 꽃을 피우지 못했다.

83) 당시 불교계 상황이 극복되어야 할 현실이라면 그가 추구할 이상은 선(禪)의 본래성이다. 여기서 만해는 현실적 타협보다는 이상적 가치관을 선택하고 있다. 이는 만해의 개혁론이 결코 쉽게 현실 속에 뿌리내릴 수 없는 것임을 의미하기도 한다. 아쉬운 점은 그가 주도했던 임제종 운동이 일제에 의해 무산됨으로써 이 같은 개혁론이 실현되지 못했다는 것이다.

조선불교유신론과 현대 한국불교

김광식(부천대 교수)

1. 서언

《조선불교유신론》은 만해 한용운의 불교개혁정신을 대표하는 저술일 뿐만 아니라, 근대 한국불교를 대표하는 기념비적인 저술이다. 더욱이 《조선불교유신론》에서 제기한 파격적인 불교의 개혁 및 유신의 내용은 근대 한국불교의 각 분야에 일정한 영향을 끼쳤다. 그러나 그 《유신론》에서 지적한 파격의 내용은 당시 기존 불교의 관행과 질서를 강력히 비판하였기에 당시에 적지 않은 찬반 양론이 팽팽하였다.

한용운은 그가 1910년에 집필하고, 1913년에 간행한 《유신론》에서의 주장을 평생 동안 일관하여 주장하고, 일부 내용은 더욱 보강하여 입론을 세련화시켰다.¹⁾ 그리고 한용운을 따르던 불교청년들은 한용운의 불교개

1) 《조선불교유신론》의 내용은 한용운이 《불교》 88호(1931.10)에 기고한 〈조선불교의 개

혁정신을 체득하고, 이를 불교의 현장에 실천하려고 부단한 경주를 하였다고 보인다. 그리하여 한용운과 불교청년들은 불교개혁을 주창함과 동시에 불교의 독립운동에도 매진하여, 외형적으로는 한용운의 개혁의 논리가 일제하 불교계의 주된 성향으로 나타나기도 하였다. 그러나 《유신론》이 발간되었을 당시부터 한용운의 논리는 불교계 내부에서부터 강한 저항을 받았다. 이는 당시 불교계가 보수적이었던 측면, 서양문명의 수용에 안일하고 급변하는 사회 변동에 따라가기에 급급하였던 불교계의 체질 등으로 인하여 한용운의 논리는 불교의 현장에 철저히 구현되었다고 볼 수는 없다. 한용운 논리가 거부되었던 또 하나의 요인은 일제의 식민통치의 침병으로 한국에 건너온 일본불교로 인해 한국 전통불교의 훼손, 변질이라는 흐름이었다. 요컨대 《유신론》의 핵심 주장인 승려 결혼이 일본불교의 대명사로 지칭되면서 한국불교의 전통 수호를 항일불교로 이해한 청정 비구들의 현실인식이 자리잡고 있었다. 그런데 기이한 것은 한용운의 주장에 영향을 받은 산물이라고 단언할 수는 없지만 일제하 다수의 비구 승려들은 ‘결혼’을 택하였지만, 한용운이 《유신론》에서 주장한 여타의 주장은 폭넓게 수용되지 않았다는 것이다.

본 고찰은 이러한 전제를 유의하면서 한용운이 《유신론》에서 제기한 각 분야의 주장을 재검토하고, 그것을 현대 한국불교사에 접목시켜 보자는 것이다. 지금껏 우리는 한용운의 《조선불교유신론》을 다시 읽어 보면, 대부분의 주장이 현재 불교계의 현실에도 여전히 유효하다는 지적을 왕왕 들어왔다. 이는 불교계의 현실이 90년 전과 거의 유사하다는 것인지,

혁안)에 더욱 구체적으로 나타나고 있다. 한용운의 대중불교, 민중불교 건설을 위한 그의 세부적인 입론은 전보삼이 관련 기고문을 정리하여 펴낸 《만해 한용운 산문집-푸른 산빛을 깨치고》(민족사, 1992)의 제3장 대중불교건설의 주제인 불교개신, 현 제도 타파, 민중포교건설은 포교법, 조선불교의 통일, 조선불교의 해외발전, 교단의 권위, 교정연구회의 창립, 조선불교 통제안, 역경의 급무, 주지선거 등에서 찾아볼 수 있다.

아니면 《유신론》의 지적이 시대를 초월할 정도의 보편성을 띤 불교개혁의 지침임을 말하는 것인지는 애매하다. 그러나 한국불교는 지난 90년간 엄청난 변화와 발전을 하였음을 부인할 수는 없다. 그리고 90년 이전의 한국의 상황과 현재의 상황도 유사하다는 것에도 쉽게 수긍할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 만해의 《유신론》이 아직도 현대 한국불교에 유효하다고 여기는 것은 무엇을 말하는 것일까? 그는 우선 현대 한국불교에 대한 불만족성을 말하는 것으로 파악할 수 있다. 다음으로는 90년 전의 불교계의 현실과 현대 불교계의 현실의 본질이라는 면에서 거의 유사하다는 것이 아닐까 한다. 양과 질적인 면에서 엄청난 변화를 겪었지만 그 흐름과 고뇌라는 면에서 흡사하다는 것이다. 이러한 분석은 추후 더욱 다양한 관점에서 접근해야 할 것이다.

한편 우리는 만해 개혁론의 철저성을 수긍하면서도 만해가 지적한 개혁의 이면에 깔려 있는 당시 불교 현실에 대한 이해는 매우 부족하다. 이는 당시 불교사에 대한 파악이 전제되지 않고서는 만해의 논리에 대한 평가는 단언하기 어려움을 말한다. 요컨대 당시 현실에 대한 이해없이 만해의 지적에 쉽게 동의하는 것은 매우 위험한 발상이라는 점이다. 이는 그 시기의 연구의 부진, 자료의 부족이라는 현실에서 기인한다. 연구나 자료가 부진한 여건하에서 만해의 비판 이면에 숨어 있는 불교의 현실과 모순을 무조건 수용하는 것은 곤란하다는 점이다. 그러나 현재 불교사 연구에 대한 한계를 유의하면 일단은 만해의 《유신론》에서 지적한 현실을 받아들일 수밖에 없는 것이 안타까울 뿐이다. 이러한 접근은 만해의 개혁론을 현대 한국불교와 연계시켜 현대 한국불교를 살피는 관점에서도 동일하다. 즉 현대 한국불교에 대한 심층적인 분석, 해명, 이해는 기하지 않고 단순히 만해의 지적만을 참고하는 것은 모순된 자세라 하겠다.

본 고찰은 《조선불교유신론》과 현대 한국불교와의 이런 상관성을 기초로 하여 《유신론》에서 제기한 불교 개혁의 논리를 요약, 정리하고 그것

을 현대 한국불교의 분석에 활용해 보자는 것이다. 요컨대 만해의 관점, 즉 《유신론》에 나타난 안목으로써 현대 한국불교를²⁾ 살피려는 것이다. 만해의 그 관점은 기본적으로 불교계에 대한 처절한 비판, 냉철한 분석을 전제로 한 것이었다. 즉 유신을 위한 파괴를 서슴지 않을 정도의 처절함이었다. 이러한 분석을 통해 만해의 주장이 아직도 유효한지, 즉 만해 불교개혁론을 계승할 것인지에 대하여 가늠해 보고자 한다. 그러나 우리는 만해의 관점으로 현대 한국불교를 분석하는 것이 현대불교 이해에 활용할 하나의 관점이지, 이 관점을 절대적인 유일의 잣대로 볼 수는 없다는 점도 인정해야 한다.

2. 만해의 관점에서 본 현대 한국불교³⁾

1) 수행

한용운이 《조선불교유신론》(이하 《유신론》으로 약칭함)에서 불교 수행의 문제로 제기한 것은 참선과 염불당의 폐지이다. 우선 참선의 문제부터 접근해 보자. 한용운은 참선의 문제를 대함에 있어 당시 불교계의 참선하는 부류들이 염세와 독선에 빠져 있다고 보았다. 이는 부처의 가르침이 구세의 가르침이요, 중생제도의 가르침임을 실천하지 않음에서 나온 것으로 이해하였다. 그리하여 당시 사찰은 선실(禪室)이 거의 없는 곳이 없을 정도이지만, 그 실제에 있어서는 선을 일으키는 본의에 있지 아니하고 선실로 절의 명예의 도구를 삼기도(寺刹榮譽之具) 하고, 선실로

2) 현대 한국불교의 대상은 주로 조계종을 중심으로 서술할 예정이다.

3) 현대 한국불교의 분야는 수행, 교육, 포교, 사원위치, 종단구조, 승려의 인권과 결혼으로 대별하였다. 이는 《유신론》에서 제기한 내용을 정리하여 포괄한 것이다. 그런데 《유신론》에서 제기한 사원의 불상 및 탕화, 의식(의례)의 문제는 필자가 정리할 수 없는 한계로 인해 제외하였다.

이익을 낚는 도구로 삼는다(射利之具)고 하였다. 이에 선객의 총수 10명 중 진정한 선객은 1명에 불과하고, 먹기 위해 들어온 자가 2명이요, 어리석고 게으른 데다가 먹기 위해 들어온 자가 7명이나 된다고 질타하였다. 선실에 대한 이러한 비판은 아래의 글에서 더욱 치열하게 제기된다.

이같이 조선의 참선은 겨우 명목만 유지하는 참선일 따름이다. 이를 더욱 요약해 말한다면 선실은 찰리의 産兒요, 禪客은 쌀로 사온 것이라고 할 수 있다. 나는 감히 선객의 모두를 이 부류에 포함시키려고는 하지 않지만, 심중팔구는 불행히도 내 말이 적중함을 부정할 길이 없을 것이다. 여러분은 내 말을 의심하는가. 시험삼아 오늘의 선실에서 일조에 그 식량을 다 없앤다고 하면, 그 선객의 수효가 전날에 비해 감소됨이 없겠는가. 여러분은 부디 스스로 생각해 주기 바란다.

요컨대 한용운은 당시 참선이 명목뿐이기에 선실은 영리에서, 선객은 호구지책의 목적에서 유지된다고 보았다. 이 같은 지적은 참선 수행에 대한 근원적인 부정이다.

이에 한용운은 참선의 본질을 개혁하기 위한 대안으로 적폐(積弊)를 일소하고 올바른 규제를 세우자고 주장하였는 바, 그것은 다음과 같은 내용에서 나온다.

참선을 새롭게 뜯어 고친다 할 때 그 방법은 무엇인가. 조선 각寺의 선실의 재산을 합쳐서 우선 한, 두 개의 큰 규모의 禪學館을 마땅한 곳에 세울 것이 요청된다. 그리고 선의 이치에 밝은 사람 몇 명을 초청하여 스승을 삼아야 한다. 참가하기를 원하는 사람은 僧俗을 가리지 않고 다 수용하되 모집할 때에 일정한 방법으로 시험을 과하는 것이 좋다. 그리고 선을 닦는 데 있어서는 다 일정한 시간적 통제가 있어서 산만에 흐르지 못하게

해야 하며, 다달이 혹은 청강을 하기도 하고 토론을 벌이기도 하여, 한편으로는 참선의 정도를 시험하고, 한편으로는 각자의 지식을 교환케 하는 것이다. 그리하여 상당한 시일이 지나 크게 얻는 바가 있을 경우에는 마땅히 저서를 내어서 세상에 공표함으로써 중생들을 인식상의 정신과 규제에 있어서 어찌 법도가 서지 않겠는가.

참선의 문제에 대한 대안은 우선 여러 사찰이 공동으로 선학관(禪學館)을 세우자는 것이다. 그리고 선지식을 초빙하여 수행하고, 참선을 행함에 있어서는 승속을 구별치 말 것이며, 입방시에는 시험을 보고, 참선을 하는 도중에 청강·토론·시험을 실시하지는 것이다. 그밖에는 깨달음에 다달은 경우는 그 결과를 저서로써 세상에 공표하지는 주장도 하였다. 한용운은 이러한 대안을 채택하면 참선의 법도가 설 것임을 강조하였다. 그리고 선방에 들어갈 형편이 못 되면⁴⁾ 각 사찰에 참선 모임을 만들어 수행 풍토를 조성하자고 하였다.

한용운이 《유신론》에서 제기한 이러한 참선의 분석은 당시 선원에서 수행을 강렬하게 비판한 것이다. 그러나 우리가 유의할 것은 당시 선방의 제반 현실을 모르는 상황에서 무조건 《유신론》의 분석과 주장에 수긍할 수만은 없다. 여기에서 우리가 먼저 살필 것은 현재의 선방 수행이 만해가 지적한 것과 같이 비판을 받을 정도의 상황인지를 주목하자. 현재 조계종단의 경우 하안거, 동안거에 선방에서 수행을 하는 승려는 수 천명에 달한다고 보도되고 있다. 그리고 그 수행자들은 단순히 먹을 것이 부족하여 선방에 입방하는 것으로 볼 수는 없다. 이러한 점에서의 만해의 지적은 현재의 불교계 현실에 적용하기는 어려울 것이다. 더욱이 그 수행자들의 참선의 철저성은 일률적으로 말할 수 없는 성질이다. 다만

4) 사찰의 행정, 보직을 맡은 승려를 위한 제안이다.

선원에서의 양식을 자급자족하는 형태로 전환할 경우에도 지금처럼 수천의 수행자가 입방할지는 모르는 것이다. 간혹 안거가 종료된 이후 해제를 받아 여행을 간다는 비판의 목소리는 일부 있어 왔음은 기억해야 한다.

다음으로 만해가 참선의 활성화를 위해 대안으로 제기한 것은 공동으로 설립한 선학관과 선방 수행의 운영의 다각화이다. 선학관은 일제하에 설립되어, 현재까지 존립·운영하고 있는 선학원은 만해 지적에 부합한 경우이다. 그러나 일제하의 선학관과 현재의 선학원은 큰 차별성이 있음을 우리는 알고 있다. 그리고 만해가 제시한 선지식의 초빙, 승속 구별없이 수용, 청강 및 토론 등은 현재까지 적용된 경우가 거의 없다고 보는 것이 타당할 것이다. 선지식의 초빙은 기본적으로 명안종사가 부족한 현실을 타개하려는 것인데 지금까지도 조실, 방장으로 지칭하는 선지식이 상주하는 선방이 있지만 실제로 조실, 방장을 초빙하여 수행하는 선방은 매우 적다. 최근에는 선 수행을 지도할 눈밖은 명안종사가 사라지고 있다는 것을 유의해야 한다. 한편 21세기 접어들면서 수행자는 점점 증가하고 있지만, 수행을 하여 깨달았으며 그리하여 그를 인가받았다는 소리는 거의 사라지고 있음은 무엇을 말하는 것인가? 이러한 정황은 질적인 수행, 철저한 깨달음은 점점 희소해지고 있다는 반증으로 보인다. 만해는 깨달음을 공표하고 그 내용을 대중화하지는 것인데 20세기 불교에서는 그래도 깨달았다는 큰스님이 있었고, 그 결과로 깨달음의 오도송이 있었다고 전하지만, 최근 30년 전후부터는(정화운동 완료 이후) 깨달음에 달하였다는 스님들을 들은 바가 없으니 그를 공표할 처지도 못된다고 보아야 하지 않겠는가?

요컨대 만해가 지적한 참선에 있어서 질적인 문제는 아직도 지속되고 있다는 것이다. 그러나 만해의 관점이 가장 적절하다고 볼 수는 없지만 그 관점에서 현재의 수행풍토는 일정한 문제점을 내포하고 있음은 분명

하다. 최근 논란을 빚은 간화선의 문제, 유용성 그리고 수행풍토의 조성 등은 바로 이 사정을 말하는 것이다.

다음으로 《유신론》에서 수행의 문제로 거론한 것은 염불당의 폐지이다. 이 염불당의 폐지는 《유신론》의 과격성에서도 가장 과격하다. 《유신론》에서 제기하는 염불당의 문제는 중생들의 거짓 염불을 폐지하고 참다운 염불을 닦게 해야 한다는 것이다. 당시 보편적으로 행하였던 염불은 왕생 정토사상에서 비롯된 것으로 보면서 이는 부처의 교리상에서 불가함을 설파하였다. 그리고 그는 불교의 근본인 인과법을 부정하는 것으로 단정하였다. 그러면 만해가 말하는 참된 염불은 무엇을 말하는가?

부처님의 마음을 닮아 나도 이것을 배우고, 부처님의 행을 닮아 나도 이것을 행해서 비록 一語, 一默, 一靜, 一動이라도 염하지 않음이 없어서 그 眞假와 權實을 가려 내가 참으로 이것을 소유한다면 이것이 참다운 念佛인 것이다.

이처럼 만해가 주장하는 참다운 염불은 부처의 근본사상, 불교정신을 생각(공리, 체득)하여 이를 실제 삶의 현실에 실천하는 것을 말한다. 다시 말하자면 부처의 사상은 누구나 행할 수 있다는 보편성을 인정하지만, 그 실제의 실천은 하지 않고 입으로만 부처를 부르는 것은 불가하다는 논지이다. 즉 부처의 가르침을 행함에 있어 방편이라는 차원은 필요하지만 그 폐단이 극에 달하였다는 지적인 것이다. 만해가 강조한 염불당의 폐지는 거짓 염불을 할 바에는 차라리 염불당을 폐지하자는 것이지, 염불당을 완전히 무조건적으로 없애지는 것은 아니다. 이는 만해 스스로도 “참다운 염불이 아님을 두려워하여 이를 폐지하자고 주장하는 것은 거짓된 염불의 모임을 겨냥한 발언일 뿐이라고” 개진한 것을 유의해야 한다.

그렇다면 현대 한국불교에서의 염불 혹은 염불당은 완전히 필요없고,

없애야 하는 것인가? 필자의 주장은 그럴 필요는 없다고 본다. 현재 한국 불교에서의 염불은 그 기반이 상당하며, 염불 신앙으로 신앙공동체를 지향하는 사찰 및 신행 단체가 적지 않다. 설령 없애는 것이 타당하다고 주장하여도 그렇게 처리될 수도 없다. 최근에는 참선, 간화선 위주의 수행에 회의를 느낀 신도들이 오히려 염불 신앙으로 회귀하는 경향도 있다고 보인다.

때문에 현재 한국불교에서 보편적으로 행하여지고 있는 염불 신앙을 일단은 긍정하고 《유신론》에서 제기한 참다운 염불 신앙이 구현될 수 있도록 하는 조치가 필요하다고 본다. 그러면 그 참다운 신앙의 구체성은 무엇인가? 이 구체성은 뚜렷히 검증할 수는 없다. 다만 그 신앙공동체의 스님, 법사들이 보다 철저하게 불교적인 관점에서 그 수행에 임할 수밖에 없는 것이 현실일 것이다. 이에 《유신론》에서 제기된 염불당 폐지는 현대 불교계에서 민감하게 반응할 이유는 없다고 본다. 그러므로 염불당 폐지는 단순하게 수용하면 수용할 수 있으며, 만해의 깊은 뜻을 헤아리면 오히려 염불당의 활성화로 유도할 수 있다고 본다. 이는 역설적으로 당시 개화기 불교계에서 거저 염불이 매우 보편화되어 있음을 의미하는 것이다. 그러므로 당시 불교계 현실에 토착화, 보편화된 전통을 살리고, 동시에 불교의 근본에서 그 궤도 수정을 해준다면 오히려 불교 대중화에 기여할 것이 아닌가 한다.

2) 교육

한용운이 교육에서 말하는 것은 주로 승려의 교육 문제이었다. 즉 한용운은 교육이 보급되면 문명이 발달하고, 그 반대로 교육이 보급되지 못하면 문명은 쇠퇴한다는 입장에서 있었다. 즉 문명에 도달하기 위해서는 필히 교육을 받아야 한다는 논리이다. 그런데 그 배움에 있어서는 지혜(자본), 사상의 자유(법칙), 진리(목적)의 세 요소가 절대 긴요하다고

주장한다. 그런데 당시 승려들은 이 중에서도 사상의 자유(비판정신)가 가장 결핍되어 있다고 보았다. 이와 관련하여 전통적인 승려 교육의 특색인 연구와 논쟁도 그 당위와 실제에서 큰 차이를 보이고 있다고 질타하였다.

이러한 전제하에서 한용운은 승려교육의 급선무를 보통학, 사범학, 외국유학으로 대별하였다. 보통학(보조과학, 기초학문)은 생존경쟁 시대의 필수적인 배움으로서, 전문학의 기초 학문의 성격을 갖고 있다고 보았다. 그런데 당시 승려 학인들은 보통학 보기를 원수같이 하는 형편으로 지적하였다. 이 지적을 현대 한국불교에 적용하면 현재는 고교졸업 이상의 학력을 갖추어야 입산, 출가가 가능하기에 만해의 이 지적을 현재에는 적용하기에는 일부 어려움이 있다. 그리고 강원, 중앙승가대, 동국대 등의 각급 학교에서도 교양 및 보통교육을 교육시키며 언론의 발달로 승려로서 보통교육이 완전 무지한 경우는 없을 것이다. 그러나 현재 이와 연관된 각급 학교의 교육과목을 보면 아직도 만해가 지적한 단계까지 도달하였다고 보기에는 일부 난점이 있다.

다음으로는 사범학(師範學, 지도자 양성)을 강조하였다. 한용운은 사범학의 내용을 자연(自然) 사범과 인사(人事) 사범으로 나누었는데, 이를 현대적인 용어로 전환시키면 자연과학과 인문과학으로 볼 수 있다. 이러한 관점에서 지금의 승가교육에 적용하여 보면 만해가 강조한 것과 같은 자연, 인문과학은 교육과목으로 매우 소홀하게 다루어진다고 보여진다. 이는 무엇을 말하는 것인가? 지금의 불교계에서는 사회의식 혹은 불교계 밖의 현실에 대한 관심, 보편적인 인간학에 대한 관심이 부족하다고 말할 수 있는 측면이다. 한용운은 《유신론》에서 우선 사범학교를 세워, 15~40세 승려 중에서 재덕이 있는 자를 가려서 배우게 하고 그 과정에서 보통학, 사범학, 불교학을 가감, 조화시켜 가르치자는 주장을 하였다. 여기에서 나온 사범학교는 근대적 학교의 외형을 갖추고, 개화기 당시 사찰에서

설립한 소학교(보통학교)의 교사 양성을 기하며, 나아가서는 승려의 자질 향상을 함께 도모하지는 차원에서 나온 대안이다. 현재 조계종단의 경우 동국대, 중앙승가대가 있고, 지방승가대(강원)도 자생하고 있어 만해가 지적한 사범학교는 굳이 설립할 필요는 있을 것인가에 대하여는 논란이 제기된다. 다만 만해가 지적한 방향에서의 교육 과목은 추가, 조율될 수 있을 것이지만 만해의 주장은 승려 지도자 양성의 필요성을 환기시킨 것으로 보인다. 만약 만해의 주장에 의거하면 현재 불교계는 승려 지도자 혹은 승려의 교사 양성만을 위한 학교는 부재하다고 보아야 한다. 만해의 논리에 의해 사범학교를 설립할 필요까지는 없다 하여도 승려들을 교육시키는 일관된 제도의 수립은 필요하다고 볼 수 있다. 현재에는 속세의 제도, 시스템에 의거한 승려교육을 진행하고 있는 곳도 있고, 전통의 형식을 따는 곳도 있지만 그 외형도 통일적인 기준은 부재하다. 요컨대 승가 나름의 특성을 지닌 제도화가 절실하다.

다음으로 지적한 것은 외국유학이다. 만해는 외국에 유학하여 불교의 교리 및 역사를 공부하고 그를 한국불교 발전에 활용해야 한다고 주장하였다. 그리고 만해가 주장한 또 하나의 내용은 불교학 이외의 여타 종교의 연혁, 현황, 역사 등을 배워 불교의 미흡한 부분을 보충하지는 내용이다. 필자가 보기에 일제하의 일본, 독일 등지에 유학을 한 대상자들의 공부 분야를 보면 불교학에만 한정되지 않고 다양한 분야에 걸쳐 있었다. 이에 그 지나침도 있어 각 사찰에서는 그를 불교로 한정시키지는 의견도 있었다. 그러나 최근에는 주로 불교학에만 집중되어 있고, 여타 종교와 학문을 연구하는 경우는 희소한 것이 사실일 것이다.

이 같은 승려 교육에 대한 만해의 지적은 주로 보통학, 사범학으로 나타났다지만 그 초점은 사회의식, 보편적인 인간문제에 관한 내용이다. 오히려 만해는 승려의 불교학에 대한 제반문제를 거의 언급치 않았다. 그렇다면 당시 승려의 불교학 전반에 대한 모순은 없었을까? 그렇지 않

았을 것이다. 다만 만해는 승려 및 사찰의 사회의식이 낙후된 현실을 개탄하였기에 그에 연계된 분야만 집중 분석을 한 것으로 보인다. 당시 만해는 교육의 시급성을 강조하면서 불교계의 노후하고, 부패하고, 완고 비열한 무리가 새로운 교육을 저지하고, 구습을 고수할 뿐 새로운 진전이 없다고 하였다. 지금은 이러한 무지한 그룹은 없을 것인 바, 다만 조계종단 내에서 기초적인 교육기관인 행자수련원의 설립, 승려재교육 프로그램의 도입, 21세기를 내다보는 교육 내용에 대한 정비 등등이라도 조속히 완결짓는 것이 긴급한 과제일 것이다.

3) 포교

《유신론》에서 제기한 포교 문제는 기본적으로 경쟁, 우승열패, 약육강식이라는 현실인식을 갖고 있는 사회진화론의 의식에서 나온 것이다. 이에 한용운은 당시 불교의 기반과 세력이 미약한 것을 세력이 부진한 탓에서 찾았다.

조선불교가 유린된 원인은 세력이 부진한 탓이며, 세력의 부진은 가르침이 포교되지 않은 데 원인이 있다. 가르침이란 종교의 의무의 線과 세력의 선이 함께 나아가는 원천이다. 다른 외국 종교로서 조선에 들어온 것들은 하나도 끊임없이 힘쓰지 않음이 없는 실정이니, 누구든 종교의 의무가 스스로 이렇지 않다고 하라. 본래부터 그렇다고 할 수밖에 없다.

나아가서 불교의 세력의 부진은 불교가 포교되지 않은 것으로 단언하였다. 그리고 포교는 종교의 의무임을 강조하였다. 포교와 교세는 동전의 앞뒤와 같은 성질임을 지적하고, 승려의 낙후성, 신도들이 소수의 여인으로만 구성되어 있는 것 등이 포교의 나약성에서 온 것이라는 것이다.

이에 한용운은 포교를 하기 위한 기본자세로 열성, 인내, 자애를 중요하게 지적하였다. 그리하여 포교는 불교의 흥망과 승려의 생존을 담보하는 지름길로 보았으며, 포교의 방법으로 연설, 신문·잡지에 기고, 역경, 자선사업 등을 제시하였다. 그런데 당시 불교계에서는 이런 방법이 전무하였다고 개탄하였다.

포교의 방법은 하나가 아니다. 혹은 연설로 포교하고, 혹은 신문 잡지를 통해 포교하고, 혹은 경을 번역하여 널리 유포시켜 포교하고, 혹은 자선사업을 일으켜 포교하기도 하여 백방으로 가르침을 소개해 그 어느 하나가 결여될까 걱정해야 함에도 불구하고, 지금 조선의 불교는 이런 기도가 전무한 형편이다.

그러나 한용운이 지적하고 강조한 포교는 일제치하에서는 다양하고, 치열하게 전개되었다. 포교당이 건설되었으며, 수많은 불교잡지가 간행되고, 다양한 역경이 전개되었다. 다만 개신교의 활동과 비교할 경우 미약한 것은 사실이었다. 해방 이후부터 현재에는 포교의 질적, 양적인 팽창과 발전은 엄청난 것이었다. 불교방송, 불교텔레비전, 〈불교신문〉을 비롯한 수많은 불교계 신문, 불교잡지, 사찰에서 나온 발간물, 각처에서 자생적으로 진행되는 법회 등등은 이루 말할 수 없을 정도이다.

현대 한국불교에서 유의할 것은 포교의 원칙, 정신, 방법 등에 대한 이론적인 재정립과 현대 산업사회 및 그 변동에 걸맞은 포교 전략의 수립이라고 볼 수 있다. 그리고 종단 사태 및 일부 몰지각한 승려들의 행태로 인해 포교 현장에 부담을 주지 않도록 유의해야 한다. 나아가서는 포교를 일선에서 담당하는 포교사 양성 시스템을 전면 보완해야 할 것이다. 현재에는 승려들이 포교 현장에서 활동하는 경우가 대부분이지만 포교사의 활동도 증대되고 있다. 그리고 일부에서는 법사가 부족하여 포교 활

동에 지장이 있다는 지적을 하고 있는 바 이에 대한 경청이 요망된다. 포교사들은 승려 신분도 아니고, 그렇다고 신분과 활동의 거점을 보장받지도 못하고 있다. 요컨대 현행의 포교사 운영에 대한 대대적인 재검토와 제도 개선이 요망된다.

4) 사원 위치

한용운은 불교 세력이 미약한 원인을 찾음에 있어 승려의 사상, 의식이 속세의 사람들과 다름에서 찾았다. 그리고 그 원인을 사찰이 궁벽한 위치에 있으므로 나타난 네 가지의 요소, 거기에서 비롯된 사업상 부진을 여섯 요소로 정리하여 단언하였다.

이제 그를 요약하면 다음과 같다. 우선 사원의 위치가 궁벽함으로써 진보사상이 없다, 모험적인 사상이 없다, 구세의 사상이 없다, 경쟁하는 사상이 없다고 주장하였다. 그리고 사업상 구체적으로는 교육, 포교, 교섭, 통신, 단체활동, 재정에서도 불리하여, 부진을 야기한다고 보았다. 이에 그는 이를 극복할 구체적인 안으로서, 다음과 같이 주장하였다.

그러면 사찰의 위치를 고칠 수 있겠는가. 세 가지 방법이 있다고 나는 말하고 싶다. 산속에 있는 사찰 중 오직 기념할 만한 몇 곳만 남기고, 그 나머지는 한결같이 모두 철거한 다음 새로 각 郡, 각 港口의 도회지에 세운다면 이는 上策일 것이다. 그리고 그 크고 아름다운 사찰은 남기고, 작은 것과 크고 황폐한 것은 철거하여 큰 도회지에 옮겨 지으면 이는 中策이 될 것이다. 또 다만 암자만을 폐지하여 본사에 합하고 한 道 혹은 몇 개의 郡에 있는 사찰들이 합동하여 요지에 한 출장소를 두어 포교, 교육 등의 일을 처리할 경우, 이것은 下策이다. 그리고 이밖의 것은 방책도 아닌 것이 된다.

이 중에서 한용운은 상책은 민지(民智)의 정도가 문약하기에 실행에 문제가 있고, 중책은 행할 만한 사람이 없을 것 같기에 어렵고, 하책은 관련 사찰 전체가 일치만 하면 가능하나 그 일치할 수 있는 기간을 기다리는데에 문제가 있다고 분석하였다. 이에 그는 각 방책이 각기 문제를 내포하고 있기에 차라리 모든 승려가 모두 영웅호걸이 되어 상책을 즉시 시행해도 남음이 있으면 좋겠다는 심정을 토로하였다. 이는 노력하면 이루지 못할 것이 없지만, 노력을 안 하면 하나도 이를 것이 없다는 소신에서 나온 것이다.

이 같은 한용운의 주장은 지금까지 근·현대불교 100여 년간 거의 시행되지 않았다고 보여진다. 기존 사찰과 암자를 폐지하지 않았고, 일개 사찰 혹은 본사급 사찰들이 도회지에 사찰 혹은 포교당(소)을 내어 포교 활동에 나섰던 것이다. 기존 사찰을 폐지한다는 것은 한용운의 주장처럼 간단치는 않다. 이는 불교재산 망실, 그 재산의 처리 문제, 공권력과의 관련, 지원을 하였던 보시자·후원자·신도들의 납득도 쉬운 것은 아니다. 한용운의 주장은 승려들의 의식과 사업에 불리를 끼치는 사찰의 위치를 근원적으로 변동시키지는 혁명적인 발상이었다.

이를 더욱 유의해 보면 현대불교의 승려 및 사업 추진에 사찰의 위치가 궁벽하여 일부 영향을 받은 것은 있다고 수긍할 수 있다. 그러나 만해가 주장한 요인의 근원이 사찰의 위치에서 비롯되었다고는 단정할 수는 없다고 본다. 만해의 주장은 불교의 대중화, 불교의 민중화, 불교의 세력화를 기하기 위한 발상임은 인정한다. 그러나 현대 한국불교에서도 사찰이 산중에 있음으로 인한 긍정성도 적지 않다. 예컨대 수행 환경, 문화재 보호, 재가자들의 휴식처 제공 등을 참고할 수 있다. 과거 조선 후기, 개항기의 불교를 우리는 산중불교라 하지, 현대불교를 산중불교라고는 전혀 생각치 않는다. 사찰이 산속에 있다고 하여 산중불교인 것이 아니고, 산중에서만 활동할 수밖에 없었던 정황을 말하는 것이다. 최근에는 교통,

통신 등의 비약적인 발전으로 인하여 도회지와 사찰의 연계는 불편이 거의 사라져 가고 있다고 보는 것이 타당할 것이다.

만해가 사원의 위치를 변혁시키자는 주장은 역설적으로 도회지 중심의 불교, 승려 의식의 철저성을 지키자는 방안의 하나로 수용하면 될 것이다. 오히려 요즘은 승려들의 도회지에만 머무르는 행태가 보편화되었다는 저간의 지적을 참고해야 할 것이다. 도회지에 머무르면서 대중불교, 민중불교 구현에 전념하면 이 같은 지적은 없었을 것이다. 최근 승려들이 도회지에서의 활동이 빈번해지면서 승려의 세속화, 세력화가 가속화되고 있다는 우려도 적지 않다. 요즘 세대에서는 승려들이 더욱더 산중의 사찰에 가서 수행에 전념해야 되지 않을까 하는 주장도 나온다.

때문에 이제부터는 기존 사찰의 용도를 재검토하고, 도회지에 있는 사찰 및 포교당의 성격과 기능, 산중사찰과 도회지 사찰과의 연계 문제 등을 근원적으로 고민하는 것이 더욱 효율적일 것이다. 산중사찰로 찾아오기를 기다리는 불교에서 대중과 민중을 찾아다니는 불교로 전환해야 함은 당연하다. 대중의 고민을 듣고, 그를 해결해 주고, 간혹은 산중사찰로 안내·수행케 하여 산업사회에서의 노정된 고뇌를 풀어주어야 할 것이다.

5) 종단 운영

한용운이 《유신론》에서 종단 운영과 연관된 문제로 거론한 것은 사원의 통할, 승려의 단체, 사원의 주지 선거법이다.

만해는 사찰들을 당연히 통할해야 함을 강조하였는바, 이는 지휘와 통할을 통해 불교를 살려야 한다는 것에서 나왔다. 구체적 방법으로는 혼합(混合)통할과 구분(區分)통할로 나누었다. 혼합통할은 불교 전체를 한 통할권 안에 포함시키는 것이다. 이 방안의 장점은 사람과 재물이 한 곳으로 집중되기에 일을 처리하는 데에 유리하다, 일을 할 때 전부가 일치

하기 쉬워서 피차에 넘치고 부족한 차이가 없다, 대립이 없으므로 피차에 알력의 폐단이 없다고 볼 수 있다고 주장하였다. 이에 반하여 구분통할의 장점은 일을 처리함에 있어서 서로 간에 질투 혹은 경쟁이 나타나 이 요인이 진보성에 효과를 기할 수 있다, 피차에 견제하고 꺼리는 요인으로 마음대로 정하는 나쁜 폐단을 차단할 수 있으며, 회의·교섭이 비교적 간편하고 쉬울 수도 있다고 지적하였다.

그러나 혼합통할의 장점은 구분통할의 단점이 될 수 있고, 구분통할의 장점은 반대로 혼합통할의 단점이 될 수도 있다. 이 전제하에서 만해는 혼합통할을 마땅히 시행해야 한다고 보았다. 그러나 당시 불교계의 제반 여건으로 인해 혼합통할을 시행할 여건이 미진함을 개진하였다. 이에 만해는 구분통할을 하게 되면, 불교계를 갈라 놓아서 점차 분열하는 정황이 될 것을 염려하였다. 마침내 만해는 두 방안의 장단점, 현실적인 여건을 분석하고도 뚜렷한 방책을 내놓지 못하였다.

이러한 사찰통합에 연관하여 현대불교를 살피면 우선 1941년 4월 조계종의 성립과 등장으로부터는 혼합통할의 노선으로 나갔다. 그러나 해방공간의 불교를 거치고, 1954년부터 노골화된 비구승, 대처승 간의 갈등양상을 나타낸 이른바 정화운동을 거치면서 점차 구분통할의 방향, 즉 종단 분열의 양상으로 나갔다. 그리하여 현재에는 무려 60여 개의 종단이 분립하는 정황이 되었다. 그런데 문제는 이 60여 개의 종단이 이념과 성향이 종단을 나눌 정도로 분명하고 그에 걸맞은 종지와 종풍을 갖고 있는지에 대해서는 많은 의구심이 제기된다. 이권 쟁탈, 권력 지향이라는 구도에서 나온 측면도 배제할 수는 없다는 것이다.

그런데 여기에서 우리가 다시 살필 것은 한용운이 제기한 구분통할의 구체적인 내용에서 그 구분이 지역을 나누는 구분인지, 아니면 이념과 성향이 달라 구분해야 한다는 것인지가 약간은 애매하다. 필자가 보기에 그는 지역성을 전제로 한 구분으로 이해된다. 이는 요즈음에 보편화된

개념인 지방중심, 지방자치제와 연관되어 나타나는 본산중심의 행정과 흡사하다. 그렇다면 현대 불교계의 분열과 분파는 만해가 우려한 상황보다 더욱 악화된 것이 아닐까? 물론 일부 종단의 경우에는 종지와 종풍이 분명하고 여타 종단과의 운영의 차별성이 나타나는 종단이 있는 것은 사실이다. 그러나 그렇지 않은 종단의 정체성은 납득하기 어렵다는 것이 일반적인 평가일 것이다. 바로 이런 요인으로 만해도 사찰 통할의 대책을 강구치 못한 것으로도 보인다.

다음으로 우리가 검토할 과제는 사원의 주지 선거법이다. 《유신론》에서는 이를 사원 주직(住職) 선거법이라 하였는바, 주직은 사찰의 사무를 통치하는 직책으로 규정하였다. 그리고 사찰의 성쇠는 주지(주직)에게 달려 있다고 보았다. 당시 불교계에서는 주지의 선출을 윤회(輪回)주직, 의뢰(依賴)주직, 무단(武斷)주직의 방법으로 행하였다고 보았다. 윤회주직은 나이나 법랍 등에 의해 순서대로 하였는데 이는 큰 사찰에서 행하였다. 의뢰주직은 관리, 토호, 세력가에 뇌물을 주고 사찰의 주지를 구하는 경우이다. 무단주직은 독자적 힘으로 주직에 취임하는 것을 칭하는데, 완력과 폭력으로 즉 약육강식의 방법으로 행하는 것인데 산중사찰에서 행하여졌다고 한다.

이 중 의뢰주직과 무단주직은 정상적인 행태가 아니기에 이러한 사찰은 부정, 부패의 길로 가는 것은 명약관화하다고 보았다. 이러한 요인은 승려의 법규가 없는 것에서 나온 것이지만, 구체적으로 말하면 주지제도에 대한 사찰간의 통일성 및 연계성이 없고, 주지의 봉급이 없는 데에서 나온 것이라고 이해하였다. 그러나 큰 사찰은 비교적 안정되고, 일정한 틀이 있어 손털 재물도 없고 봉급도 없기에 누구라도 주지를 기피하였다는 분석이다. 이에 서로 양보하고, 밀어내는 형편이라는 것이다. 이에 한 용운은 이상과 같은 문제를 해소하기 위한 대안으로,

이것을 구하는 방법은 무엇인가. 그 절의 大小와 사무의 분량을 고려하여 각기 월급을 정하고, 또 선거법은 투표의 3분의 2로써 당선시키기로 하고, 외로운 암자나 절은 관할하는 절에서 스스로 역시 투표를 행하면 하나 하나 모두가 적절한 사람이 뽑혀 유감없기는 기대하기 어렵다 해도 반드시 그 절에서는 비교적 나은 사람이 선택될 것은 의심할 바 없을 것이다. 그렇다면 이전을 회고할 때 그 득실이 어땠겠는가?

라고 제시하였다. 요컨대 주지의 선거제도를 주장한 것이다. 만해가 《유신론》을 서술할 당시의 모순된 정황은 선거제도로써 해결할 수 있었을 것이다. 그러나 일제하에 접어들면서 사찰령 체제하에 나온 사법에서는 주지의 선거제를 보장하였다. 그러나 당시의 전반적인 상황을 보면 친일적, 강고한 승려들이 주지에 선출되었고 주지 임기를 마친 승려들은 또 다시 출마하기 위한 다양한 방책을 강구하였다. 이에 총독부에 의지하거나, 선거 자금을 마련하기 위한 부정부패가 나타났으며, 사찰내의 분열화 현상이 노골화되었다. 이러한 정황은 해방 이후 현대 불교계에도 지속되었다. 최근에는 관권에 의지하는 현상은 점차 사라져 가고 있으나 문중, 문도 간의 힘겨루기 양상, 지지를 얻기 위한 금권선거의 양상도 심화되어 가고 있다는 평가이다. 때문에 일부에서는 총무원장 및 주지의 선거제도 자체를 비판하는 경우도 등장하였다.

그러므로 만해가 제시한 주지직의 선거제는 일부 측면에서는 긍정적인 성과를 가져 왔으나 그에 반한 어두운 그림자도 존재하였음을 부인키는 어렵다. 추후에는 선거제를 유지하면서도 그 모순을 타개할 보완책을 강구해야 할 것이다.

그리고 승려의 단체에 관한 문제이다. 불교의 개혁과 유신을 기하기 위해 해산 승려의 단결이 수반되어야 한다고 만해는 강조하였다. 이에 만해는 다수인의 단결에는 외형적인 단결과 정신적인 단결이 있다고 구분하였

다. 당시 승려들은 집단 생활을 하고 있지만 실제에 있어서는 정신적인 단결이 부재함을 지적하고, 이로 인해 일 추진에 큰 장애로 작용한다고 보았다. 그 장애는 시기, 의심, 배척, 분열, 방관 등이다. 이 중 가장 문제가 되는 대상이 방관자라는 것이 만해의 주장이다. 이에 그는 그 방관자를 여섯으로 나누어 제시하였다. 그는 혼돈파(混沌派: 무식자, 당시 승려 10분의 9를 차지), 위아파(爲我派: 무사안일주의, 보신주의), 명호파(嗚呼派: 탄식하고 통곡하는 무리), 소매파(笑罵派: 비웃고, 욕설을 하는 자), 포기파(暴棄派: 타인에게 의지만 하는 자), 대시파(待時派: 때를 기다린다고 하면서 전혀 일을 하지 않는 자, 위선자) 등이다.

이렇듯이 승려의 단결 양상을 분석한 만해는 당시 승려들이 이중 하나씩을 나누어 가지고 있고, 심지어는 몇가지를 나누어 갖는 경우도 있다고 보았다. 때문에 당시 승려는 대부분 방관자라고 질타하였다. 이에 만해는 당시 승려들에게 부모, 부처, 중생의 은혜를 갚아야 된다고 강조하였다. 나아가서는 사은(四恩: 부모, 중생, 국왕, 삼보)의 배반, 교세를 쇠퇴케 방조, 보시로 생존, 중생의 은혜를 갚지 못하는 생활을 하고 있다고 보았다. 그리하여 한용운은 그를 극복하는 자세를,

일이 잘못된 것은 다시 반복할 수 없으니, 과거를 뉘우치고 미래를 경계함이 가장 옳은 태도일까 한다. 마땅히 큰 목소리로 외치고 마음을 모으며 합쳐서 방관하는 단결을 일하는 경지로 옮기게 하여 國利民福의 일을 기약하고 도모한다면, 우리 부처님의 중생 제도의 정신을 저버리지 않는 것이 될 뿐 아니라, 아마 전날에 저지른 죄의 만분의 일이라도 갚을 수 있을 것이다.

라고 제안하였다. 이러한 만해의 주장은 지금 현대 불교계에도 유효한 깨침의 발언이라고 하겠다. 불교계 속언에 “벼룩 서 말은 물고 갈 수 있

어도 중 세 명은 함께 갈 수 없다.”는 말을 간혹 들어보았을 것이다. 이 속언의 이면은 무엇을 말하는 것인가? 곧 단결의 부재를 말하는 것이며, 양보와 타협이 불가함을 지적하는 것이 아닌가. 수행, 참선을 내세우며 사찰과 종단의 제반 일에 일체 관여치 않으려는 속성 또한 이 범주에서 논의할 수 있을 것이다. 그리고 만해의 주장에서 유의할 바는 단결과 불교사업의 종착지가 국利民福(國利民福)이라는 것이다. 우리들이 현대 불교계의 제반 양상을 살펴보면 불교를 위한, 불교만을 위한 사업은 없었는가 하는 점이다. 불교도 위하고, 나라도 위하고, 나라의 국민들을 위하는 일을 해야 한다는 지적인 것이다. 물론 불교계 구성원의 뇌리와 불교 행사에는 늘상 국대민안, 호국불교, 민족불교, 중생구제, 민족통일 등이 빠짐없이 자리잡고 있다. 그러나 그 대의명분과 실재가 얼마나 근접한지는 단언할 수 없지만 그 간극이 너무 많이 벌어졌다고 여기는 수많은 사람들이 있다는 것을 알아야 할 것이다.

6) 승려의 인권과 결혼

한용운이 《유신론》에서 승려 인권의 회복의 방안으로 제기한 것은 승려 자신이 생산활동에 참여함이었다. 요컨대 승려 인권은 생산에 참여하여 자신의 생활을 자신이 해결할 때부터 시작된다고 보았다. 만해는 조선 후기 이래 승려가 압박을 받고, 인간 취급을 제대로 받지 않은 것은 일하지 않고 먹고 입은 것을 하나의 원인으로 보았다. 그는 이를 경제학의 개념으로 분리(分利)로 표현하였다. 수고하지 않고 이익을 나누어 갖는다는 것이다. 즉 무위도식(無爲徒食), 도의도식(徒衣徒植)이라 하였거니와 승려생활을 표현하는 기취(欺取)와 걸(乞)은 바로 이를 말하는 것이라는 것이다. 이에 속세의 사람들이 승려들을 노예와 같이 바라본다고 분석하였다. 당시 세계는 이익을 위해 경쟁하는 세상이기예, 놀면서 의식을 타인에게 의존하는 것은 자신을 스스로 망치고 있는 것으로 보았다.

이에 만해는,

우리들이 길이 전날의 구속을 벗어 던지고 사람 고유의 인권을 회복하고자 할 것 같으면 무엇보다도 스스로 생산하여 自活할 필요가 있는 것이니, 굴욕의 원인을 제거한다면 누가 능히 조금이나마 능멸할 리가 있겠는가.

라고 하였다. 그리고 당시 일부 승려들이 승려들은 자본이 없고, 방법을 모른다는 자조적인 변명에 대해서는 자본과 방법 이전에 우선 ‘노력(努力)’이 천연의 방법이요, 최초의 방법이라고 주장하였다. 승려 자신이 자활하겠다는 의식, 그리고 그를 위해 노력하겠다는 의지가 제일 중요하다는 입장인 것이다.

이 같은 전제에서 승려들이 생산활동을 할 의지가 있다면, 승려들은 일반 속인보다 유리한 특성이 있다고 보았다. 그는 사찰이 갖고 있는 수많은 산림(山林)을 이용하여 조림사업(과일, 차, 뽕나무, 도토리 등)에 종사할 수 있다는 것이다. 그리고 또 하나의 특징은 승려들은 동일한 사찰에서 집단생활을 하고 있기에 뜻이 통하기가 쉽고, 공동의 사업을 전개하기가 용이하다는 것이다. 즉 공동경영이 가장 적당하다는 것이다.

그러면 이 같은 한용운의 주장이 그 이후에 반영되었는가 하는 것이다. 필자가 살핀 바로는 일제하에서는 그래도 승려의 노동이 간헐적으로 주장되고 일부에서는 실천에 옮겨지기도 하였다. 해방 이후에도 1970년대 이전까지는 승려 개인 차원에서 개간, 공동노동 등이 실천되었으며, 1970년대 초반에는 조계종단 차원으로 조림사업이 기획되기도 하였다. 이 노동에는 선농불교(禪農佛敎)라는 이념이 개재된 경우도 있었다. 그러나 1970년대 이후부터 현재의 불교계에서는 승려의 노동이 거의 종말을 고하였다고 볼 수 있다. 이 원인은 1970년대부터 한국의 경제수준이 향상

됨과 동시에 그 부대 효과가 사찰 및 불교에도 미치고 있었음에서 찾을 수 있다. 물론 여기에는 본산급 사찰들의 국립공원 지정, 다수 사찰들의 입장료 수입, 정부로부터 사찰 문화재의 보수를 위한 지원비 수령 등등 다양한 요인이 중첩되고 있다.

그러나 만해가 주장한 승려 노동의 출발점은 승려의 인권이 매우 미약한 것을 극복하려는 하나의 대안임을 부정할 수는 없다. 현대 불교에서 승려의 인권이 낮다고 수궁하는 사람은 거의 없다. 즉 만해가 주장한 승려 노동의 입지는 사라진 것이다. 간혹 사찰 내에서, 승려교육의 과정에서, 도농공동체 지향 차원에서 윤력이 행해지고 있으나 이를 승려의 노동이라고 볼 수는 없는 것이다. 그러면 이 같은 정황하에서 만해의 주장은 전혀 가치가 없는 것일까? 이에 대한 응답은 현대 불교가 신도, 국가로부터 경제적 자립을 기할 것인가에 대한 인식에서 자연 도출될 것이다. 또한 경제적 완전 자립을 기하지는 못하여도, 최소한 정신적인 각성 차원에서 승려의 노동, 선농불교는 검토될 수 있을 것이다.

다음으로 우리가 검토할 것은 승려의 결혼 문제(僧尼 嫁娶與否)이다. 이 문제는 한용운과 《유신론》을 대변할 정도로 가장 첨예하고, 논란이 심한 대상이었다. 우선 《유신론》의 논리를 요약하면, 불교 부흥의 하나의 대안인 승려 가취(嫁娶, 결혼)를 허용하라는 것이다. 이에 대해 만해는 석가의 방편은 때에 응하고 근기에 따라 교화하는 방법이라는 것이며, 동시에 계율은 소승의 근기가 천박해서 욕망으로 제어하기 어려운 대상자들을 위해 정한 일종의 방편으로 보았다.

비록 결혼이 계율에 어긋나는 것이어서 행하기가 어렵다 해도, 마땅히 결혼이 불교의 시기와 근기에 이롭다 할 때에는 방편으로 결혼을 행해, 때와 근기에 적응하다가 다시 결혼이 불교의 시대적 상황에 이롭지 않은 때가 온다면, 그 때에 가서 이 방법을 거두어 옛날로 돌아가게 할 수도 있는

데, 그렇게 하는 경우 누가 잘못이라고 하겠는가?

즉 만해는 당시 그가 《유신론》을 집필하였을 시기에는 승려의 결혼이 시기와 근기에 이롭다고 주장하였다. 나아가서 그는 승려의 결혼 금지가 세상의 도리에 어긋난다고 주장하였다. 그를 구체적으로 적시해 보면 윤리에 해롭다(不孝, 無後), 국가에 해롭다(殖民主義), 포교에 해롭다(결혼, 환속, 보존), 풍화(風化: 성욕의 제어, 사찰 내 풍기 문란)에 해롭다고 하였다.

이에 그는,

과연 이상에서 말한 바와 같다고 하면, 승려의 결혼을 금해서는 안 되는 것이 진실임이 분명하다. 그러나 나라고 해서 부처의 계율을 무시하여 승려 전체를 휘몰아 戒를 범하게 하고자 하는 것은 아니며, 다만 그 자유에 일임하려는 것뿐이다.

라고 그의 속마음을 간략히 개진하였다.

그러면 이상과 같은 《유신론》 및 만해의 승려의 결혼 주장을 현대 한국 불교와 연결을 시켜 살펴보자. 일제하에서는 만해의 주장대로 실제 승려의 결혼이 거의 자유 방임이었다. 이는 일제의 불교정책으로 인한 방관, 종단 자체의 부재·부진으로 계율을 수호하고 종단 차원으로 그 대응을 할 형편이 전무하였다. 다만 사법 차원에서 처리하였지만 결혼을 하여도 무방하게 처리되었다. 만해의 주장과 같이 자유에 일임한 정황이었다. 그렇다면 일제하의 불교가 만해의 논리에 의거 집행되었는가. 아니면 그 결혼의 요인이 일본불교의 모방에서 나온 것인가? 1926년 불교계는 사법 개정을 통하여 결혼한 승려도 주지에 취임할 수 있도록 조치하였다. 여기에는 일제의 교묘한 불교정책이 개입되었음은 물론이었다.⁵⁾ 일반적인

로 일제하 불교에서는 승려의 결혼으로 인한 모순이 단순히 계율 파괴 이외에도 다양한 측면에서 제기되었다. 사찰재산 망실, 행정직 장악을 둘러싼 갈등, 총독부와의 유착, 사찰의 내분 등 그는 적지 않았다. 그런데 기이한 것은 만해는 일제하에서 이 같은 승려 결혼에서 나온 부정적 모순을 일체 언급치 않았다. 식민지 불교 정책의 비판, 자주불교의 지향, 불교 개혁의 강조는 강렬하게 하면서도 승려의 결혼에 대한 모순은 일체 취급치 않았다. 우리는 일제하 불교가 보편화된 승려의 결혼으로 불교의 발전이 되었다고 보는가? 아니면 더욱 타락하였는가 혹은 민족불교의 전통이 확대 발전되었다고 보아야 하는가에 대한 답을 해야 한다.

현대 불교도 만해의 주장에 의거한 바와 같이 거의 자유롭게 일임하는 형편이 되었다. 조계종을 비롯한 일부 종단은 결혼을 허용치 않고 있지만 다수의 종단은 그를 허용하고 있다. 그런데 이들 허용 종단이 그를 수용한 것이 만해의 논리를 전적으로 수용한 배경에서 나온 것은 아니라는 것이다. 요컨대 현재 불교에서 승려의 결혼이 용인되는 것은 또 다른 관점에서 찾아야 할 것이다. 그런데 여기에서 생각할 점은 결혼을 허용치 않는 종단 내부에서 간혹 제기되는 파계의 문제 처리이다. 그 문제가 우연한 문제이면 별 문제가 아니지만, 일부에서 우려하는 것과 같이 종단 내부에 종법상으로는 독신이지만 실제에는 딸린 식구를 거느린 승려가 있다든가, 은처승을 거느린 경우도 다수라는 우려는 많은 고민을 던져 준다.

요컨대 만해가 주장한 승려 결혼의 문제는 만해가 주장한 바와 같이 불교발전에 도움이 되었다고는 수긍할 수 없다는 것이다. 그러나 일부에서 고려하는 즉 추후 출산 인구의 감소에 따른 출가자의 희박을 염려하여 승

5) 줄고, <1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서>, 《한국근대불교의 현실인식》, 민족사, 1998.

려 결혼을 허용해야 되지 않겠느냐는 우려는 지나친 지적이라고 본다. 종교는 우선 해당 종교의 정체성을 유지하는 것이 우선이 아닌가 한다. 그러면서도 승려 결혼을 허용하면서도 불교 활동을 하고 있으며, 그를 이 사회의 구성원, 신도들이 용인하는 현실임도 간과해서도 안 된다. 거듭 말하면 만해의 주장은 완전 수긍할 수도 없으며, 그렇다고 완전 부정할 수도 없는 것이 현재 불교계 정서이다. 다만 만해가 주장한 승려결혼의 논리는 대부분 상실되었음은 인정해야 할 것이 아닌가 한다.

3. 결어

이상으로 《조선불교유신론》에 나타난 제반 양상을 요약하여 살피고, 그를 현대 한국불교의 제 문제와 연계하여 현대 한국불교의 분석에 활용하였다. 이제 그 대강을 정리하면서 《유신론》이 우리에게 주는 의미를 대별하여 정리하고자 한다. 그런데 그 의미의 제시는 《유신론》을 바라보는 필자의 관점을 정리하여 제시하는 방법을 택하고자 한다.

첫째, 《유신론》을 통하여 《유신론》을 집필하였을 당시의 불교사를 즉 자적으로 이해하는 것은 신중을 기해야 한다는 것이다. 한용운이 이를 집필한 것은 기본적으로 한용운이 고려하고 있는 불교 발전에 대한 기대치가 당시 불교계가 수행하지 못하고 있다는 불만에서 나온 것이다. 때문에 우리는 한용운의 비판, 《유신론》에서 비판받았던 당시 불교 현실을 수용하기 이전에 그 당시 불교사를 복원, 재구성하는 노력을 기울여야 할 것이다. 물론 이에 대한 연구의 미진, 관련 자료의 희박이 제기된다. 그럼에도 불구하고 우리는 당시의 불교사와 《유신론》에서 비판당하였던 현실을 격리시키거나 아니면 차별화해야 한다고 본다.

둘째, 《유신론》을 이해함에 있어서 한용운이 이를 집필하기 이전에 일본에 다녀 온 경험에 대한 총체적인 분석을 기해야 한다고 본다. 한용운

의 입산 출가는 1905년설도 있고, 1896년설도 있다. 출가후 불과 5년 혹은 15년의 경험으로 《유신론》에서 제기한 불교의 현상을 완전한 것 혹은 충분하며 풍부한 정황으로 보기는 어렵다. 그렇다면 미약한 이력을 보충할 수 있었던 것은 무엇인가? 그는 1908년의 일본행에서 찾을 수 있지 않을까? 일본불교를 접한 강렬한 충격이 《유신론》을 집필할 수 있는 에너지로 작용한 것은 아닌가 하는 것이다. 그러나 짧은 이력과 6개월 여의 일본 체재가 《유신론》을 집필할 수 있었던 요인의 전부는 아닐 것이다. 거기에는 한용운 인생에서 문뜩문뜩 나타난 천재성도 고려할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 지금껏 《유신론》의 분석에서 만해의 일본행은 지나치게 축소, 간과된 것으로 보고자 한다. 이에 대한 재검토가 요망된다.

셋째, 《유신론》에 대한 지나친 환상을 깨야 한다는 것이다. 지금껏 불교계 내외에서는 《유신론》에서 지적한 다양한 내용을 승려결혼 문제를 제외하고는 대부분 수긍하는 흐름이 암암리에 있어 왔다. 그러나 본고찰에서도 일부 드러나지만 만해의 주장과 그를 뒷받침하는 입론은 이제 90년이라는 간극에서 보이듯 적지 않은 차별성을 갖고 있다. 지난 90년간 한국 불교계는 처절한 고통과 다양한 경험을 축적하였다. 그리하여 현재는 양, 질적으로 엄청난 발전을 가져왔다. 일부에서는 문제와 모순이 자리잡고 있지만 말이다. 그러나 우리는 《유신론》의 잣대로만 현대 한국불교를 바라보는 것은 경계를 기해야 한다고 본다. 90년 전 만해가 《유신론》을 집필한 용기, 정열, 치밀한 판단 등등에 대해서는 그 자체로 역사적 평가를 해주어야 한다. 그리고 그것이 끼친 영향, 한용운 생애에서의 연계 등도 별도로 탐구되어야 한다. 《유신론》을 수궁하기 이전에 현대 한국 불교의 제반 양상을 성찰하는 것이 우선이 되어야 한다.

넷째, 《유신론》의 정신은 재평가되고, 제2의 《유신론》이 나와야 한다. 만해가 《유신론》에서 제기한 비판성, 열정, 총체성은 더욱더 재평가되어

야 하지만 지금 이 시점의 불교를 《유신론》과 같은 잣대로 분석, 평가할 수 있는 제2, 제3의 《유신론》이 집필, 간행되어야 한다. 현대 한국불교의 제반 양상을 총체적으로 정리해낼 수 있는 문화적 전통 수립이 시급하다. 이제 한용운과 같은 투철한 민족지사도 필요하지만, 불교의 각 분야에서 자기가 맡은 일을 사명감을 갖고 불교의 발전, 민족불교로의 지향, 보편 타당한 가치 창출을 위해 묵묵히 일하는 숨은 일꾼이 필요하다고 본다. 부연하자면 유신론이 풍기는 처절한 비판정신이 상실되어 가고, 불교의 언론과 공론이 자기 자리를 뿌리 내리지 못하는 이 때에 한용운의 정신은 아직도 살아 있는 이정표가 아닌가하는 생각을 해 본다.

근대계몽철학과 조선불교유신론

허도학(경남신문 논설위원)

1. 머리말

주지하는 대로 만해(萬海) 한용운(韓龍雲, 1879~1944)은 불자(佛子)이나, 그의 생애는 불교만을 위한 데 있지 않았다. 한마디로 그의 삶은 조선의 독립과 발전, 그리고 그 민중을 위한 것이었다. 그의 명저 《조선불교유신론》도 불교의 사상만을 널리 알리고자 한 데 있지 않았다. 불교를 어떻게 이해하며 무엇을 실천할 것인가를 염두에 두고 쓴 것은 사실이나, 실은 불교의 유신을 통해 조선의 유신을 꾀하고자 했다.

《조선불교유신론》은 불교적 인식만으로는 그 의의를 제대로 알 수 없다. 철학적 인식문제가 제고돼야 하는데, 특히 근대계몽철학의 실천논리가 중시돼야 한다. 만해가 이 책에서 불교는 ‘종교이자 철학’이라고 한데서도 이러한 문제의식은 짙어져야 할 것이다. 다만 근대계몽철학이라고 하는 것은 이 책의 저술시점인 1910년과 출판시점인 1913년이 바로 근대

에 해당될 뿐만 아니라, 무엇보다도 만해사상이 철학적이고 계몽적이기 때문이다.

1905년 일본 군국주의는 조선을 소위 보호조치하며 5년 뒤, 1910년에는 아예 병합하고 만다. 이를 각각 ‘을사늑약’과 ‘경술국치’라 하거니와 경술합병 이후 많은 선각자들이 이 땅을 떠남도 주지의 사실이다. 신채호(申采浩) 등이며 만해도 그 중의 한 사람이다. 이들의 망명은 지금까지 싸워온 ‘붓’을 통한 방식이 더 이상 의미가 없다고 보고, 그 대신 ‘칼’을 든 것이다.

을사에서 경술까지의 ‘한말(1905~1910)’ 국권회복운동은 크게 두 갈래로 나뉘어 진행됐다. 하나가 유럽과 구식군인을 중심으로 한 의병항쟁이요, 다른 하나가 전술한 신채호 외 장지연(張志淵)·박은식(朴殷植) 등이 참가한 ‘애국계몽운동’이었다. 의병항쟁은 경술 이후 그 무대를 만주로 넓혀 나가 독립군의 중요한 성분이 된다. 신채호의 경우, 경술을 계기로 그 이전까지의 애국계몽운동방식이 무력운동방식으로 바뀌었다.

만해도 만주에서 오래 머물렀다면 무력항쟁의 길로 들어서지 않았을까 생각한다. 그러나 돌발적인 사건을 만나 도중에서 귀국하지 않을 수 없었고, 이 때문에 그의 망명은 단기간이 되고 만다. 그런데 이 사건은 만해가 그 일생을 애국계몽운동으로 시종일관할 수 있게 해주었다. 만해가 민족대표 33인으로 1919년 3·1운동에도 참가하지만 이때에도 그의 사상적 경향은 폭력적이기보다는 계몽적인 성격이 강했다.

만해가 《조선불교유신론》을 1910년에 탈고했다는 점에서 그와 한말 ‘애국계몽운동’과는 불가분의 관계를 맺게 된다. 《조선불교유신론》은 ‘애국계몽운동’이 낳은 한 산물일 수 있으며, 동시에 그 정신과 취지는 이미 ‘애국계몽운동’으로 배출돼 나갔다고 할 수 있다. ‘애국계몽사상가’ ‘민족 3사가’ 등으로 불리는 장지연·박은식·신채호는 을사 이후 <대한자강회월보> 등의 학회지에 명(名)애국계몽논설을 펴나갔다. 이들은 일

제를 닦하기에 앞서 조선이 왜 그들의 ‘보호령’이 되어야 했는지를 돌아보고 이제라도 힘을 길러야 한다며 조선 민중을 상대로 애국계몽운동을 펼쳐갔다.

만해를 비롯한 당시의 선각자들이 근대 중국의 계몽사상가로 저명한 양계초(梁啓超)의 사상을 거의 일정하게 받아들인 점도 중시할 대상이다. 사실 이들은 잘 훈련된 한문 지식에 의거, 사회진화론 등 양계초가 소개하는 근대학술문명을 쉽게 받아들일 수 있었다. 만해도 일찍부터 ‘신동’이라 불린 만큼 학문소양이 평소 양호한 데다 출가한 후, 불교서적을 섭렵한 탓에 그 지적 수준과 영역은 장지연 등의 정상급 지식인에 비할 만했었다.

이 글에서는 만해의 양계초를 통한 근대계몽철학의 인식이 어느 정도인지, 그 사상적 특질은 어떠한지, 나아가 그것이 한말 ‘애국계몽운동’의 사상과 어떤 관계를 갖는지 등을 중점 고찰하고자 한다. 그렇게 하여 불교가 철학적 종교라는 인식을 새롭게 하는 한편, 《조선불교유신론》이 한말의 사상계 형성과 동향에 적지 않은 공로를 미쳤음을 이해하고자 한다. 이런 시도는 만해의 1900년대 지적활동의 성격을 아는 데 많은 지침이 되리라 믿는다.

2. 사회진화론과 ‘지신(智信)’ 불교

한말 ‘애국계몽운동’의 사상인 ‘애국계몽사상’¹⁾과 만해의 《조선불교유신론》에는 사회진화론이 공통적으로 흐르고 있다. 인간사회도 생물계와 다를 바 없이 약육강식의 생존법칙이 엄존한다는 사회진화론은 스펀

1) 拙稿, 《愛國啓蒙思想의 構造研究—韓末 學會誌를 中心으로》(서울대 대학원 사회교육과 역사전공 석사학위논문, 1982).

서 등이 다윈의 《종(種)의 기원》(1859)을 확대 해석한 데서 나왔다. 그런 데 사람도 다른 생물과 같이 유기체로 되어 있고, 사회란 바로 그런 사람들에 의해 움직인다는 점에서 사회진화론은 ‘사회유기체설’로도 표현되었다.

특히 양계초가 소개하는 〈정치학 대가 브른츨리의 학설〉²⁾에 의하면 사회유기체는 ‘국가유기체설’로도 발전하고 있음을 보게 된다. 브른츨리는 루소의 자유방임주의를 비판, 국가간섭주의를 제창했는데, 양계초가 이를 근거로 자신의 군주입헌사상, 즉 국가주의 우위의 정치사상을 수립해 나갔음은 잘 알려진 사실이다. 양계초는 약자가 강자의 지배 아래 놓이고 마는, 적자생존의 법칙이 중국에도 적용된다고 본다. 곧 청일전쟁(1894~1895)의 패전으로 중국은 더 이상 강대국이 아니라며, 그런 환상은 시급히 깨야 한다고 믿었다.

그의 《음빙실문집(飲氷室文集)》은 우리 선각자들이 앞 다투어 읽었다. ‘음빙실’은 그의 호(號)로 뜻은 ‘얼음을 먹어 차오르는 열을 식힘’이라 하겠다. 당시 중국의 참담한 현실이 그로 하여금 열이 나게 했던 모양이다. 그의 글의 특징은 다정다감하고 박학다식한 데 있었다. 즉 계몽사상가가 지녀야 할 덕목을 고루 갖춘 셈이었다. 흔히 계몽사상가를 백과전서학과라고도 한다.

만해와 양계초가 서로 다른 점은 만해가 승려 출신이고, 양계초가 정치를 한 것이고 이를 빼고는 두 사람이 모두 시도 쓰고 소설을 쓰는 등 비슷한 면이 많았다. 양계초는 1873년생으로 만해보다는 여섯 살이 더 많다. 《조선불교유신론》은 내용과 문체에서 상당 부분 양계초를 닮아 있음도 밝혀둔다.

2) 梁啓超, 〈政治學大家伯倫知理之學說〉(1903), 《飲氷室文集》13, p.89; 《梁啓超選集》, p.411.

拙著, 《중국근대화기수 梁啓超》(서울: 林芳書苑, 2000), p.51.

사회진화론을 중국에 처음 소개한 이는 엄복(嚴復)으로 그의 《천연론(天演論)》(1896)에 의해서였다. 그러나 책의 출간에 앞서 사회진화론은 이미 알려져 있었다. 그가 청일전쟁 직후 천진에서 발행되는 《직보(直報)》 등을 통해 〈세상변화의 극심함을 논함(論世變之22)〉·〈망국을 구함을 논함(救亡論)〉 등을 발표하면서 이들 논지를 ‘천연’, 즉 진화론적인 관점에서 중국의 패인과 일본의 승인을 각각 지적했던 것이다.

진화론이 우리나라에 전해진 것도 대략 이 무렵이다. 한말의 개화사상가 유길준(兪吉濬)은 《서유견문(西遊見聞)》(1895)에서 인간사회도 ‘미개(未開)·반개화(半開化)·개화(開化)’의 발전과정을 거친다고 보았다. 이 책은 그의 미국 유학 및 유럽 방문의 성과이기도 한데 이에 앞서서 그는 1881년 신사유람단의 일원으로 일본에 파견됐었다. 이때 그는 문명개화론자로 이름이 높은 복택유길(福澤諭吉)을 만나 따로 사생(師生) 관계를 맺으면서 많은 교시를 받아들일 수 있었다.

근대 한국은 1905년 전후로 양계초의 《음빙실문집》이 전래되면서 사회진화론의 저변이 확대되었다. 본래 《조선불교유신론》의 ‘유신’은 체제변혁을 뜻하기보다는 개혁을 뜻했다. 일본의 ‘명치유신’(1868)이 그 전례로 이것은 봉건세력을 타도하고 천황제를 공고화함이었다. 이로부터 30년 후 양계초가 스승 강유위(康有爲)와 함께 전개한 청말의 ‘무술변법운동’(1898)은 명치유신의 교훈을 되살린 것이나 수구파의 반격으로 ‘백일천하’로서 실패하고 만다. 양계초는 가까스로 목숨을 구해 일본으로 망명하는데 거기서 그는 사상계몽 잡지인 《청의보》 《신민총보》 등을 잇달아 발간하면서 다시금 명성을 떨치었다.

1900년대 초, 양계초의 저명한 〈신민설〉 〈자유서〉 등이 발표되고 이들 논문은 우편 및 인편 등의 경로로 우리나라에 곧장 전해져 한말 애국계몽운동이 일어나는 데 많은 기여를 했다. 양계초의 《이태리건국삼걸전》이 1906년 신채호에 의해 번역 출판되고, 또 1907년에는 전항기(全恒基)에

의해 양계초의 《자유서》가 번역 출판되기도 했다. 양계초의 이들 글은 모두 《음빙실문집》에 포함돼 있는데, 따라서 양계초문집이 적어도 1906년 이전에 부분적인 형태로 식자층에 유포됐을 가능성이 높다.

1905년 만해는 백담사에서 한 선사에 이끌려 득도하고 승려가 되는데 원래 그는 불교에 귀의하고자 출가했던 것은 아닌 것 같다. 세상 물정을 알아보고 싶은 충동에서 무작정 서울로 향해 발길을 옮기다 도중에 설악산 오세암을 찾았다고 한다. 또는 동학에 가담하여 싸우다 실패한 뒤 은신할 필요에서 설악산에 들어가게 됐다고도 한다. 출가든, 가출이든 그 시점은 1896년, 즉 그의 나이 만 17세가 되는 때임은 거의 확실하다. 따라서 이로부터 1905년까지의 7년간이 그가 설악산에서 불교에 학문적으로 정진하던 시기라 이해된다.

만해의 학문 소양이 어느 정도인지도 그의 사상 편력을 알아보는 데 한 단서가 된다. 그는 어릴 때부터 ‘신동’이라 불렸다고 한다. 출가 이전에 이미 《소학》《통감》《삼국지》《서상기》, 그리고 《논어》《시경》 등의 《사서오경》을 모두 독파했다고 한다. 그가 설악산에서 독서 삼매정에 빠져 들 수 있었던 것도 그런 소양이 있었기에 가능했을 것으로 본다.

만해가 근대 선각자의 필독서라 불리는 세계지리서인 《영환지략(瀛環地略)》을 비롯해 양계초의 《음빙실문집》을 읽었을 시점은 1908년 전후가 되지 않을까 한다. 1908년 그는 불교계의 대표로 일본을 방문하거니와, 거기서 반년 가까이 머무르는 동안 동경의 한 대학에서 불교와 서양철학을 청강하는 등 각지의 명찰을 둘러본다. 최린(崔麟)을 만난 것도 이때라고 한다. 만해는 일본의 신문명 시찰을 마친 후 《조선불교유신론》의 집필에 들어가 1910년 완료했던 것 같다.

《조선불교유신론》은 〈서론〉, 〈불교의 성질을 논함〉, 〈불교의 주의를 논함〉, 〈불교의 유신은 우선 파괴에서 시작됨을 논함〉, 〈승려의 교육을 논함〉, 〈참선을 논함〉, 〈염불당 폐지를 논함〉, 〈포교를 논함〉, 〈사위 위치를

논함), 〈불가 숭배의 상이나 그림(塑繪)을 논함〉, 〈불가의 각종 의식을 논함〉, 〈승려의 인권극복은 반드시 생산(生利)에서 시작해야 함을 논함〉, 〈불교의 전도가 승니(僧尼)의 가취(嫁娶) 여부와 연관이 있음을 논함〉, 〈사원 주직(住職) 선거법을 논함〉, 〈승려의 단체를 논함〉, 〈사원의 통할(統轄)을 논함〉, 〈결론〉 등, 모두 17편으로 구성돼 있다.

이 책에서 만해가 언급한 서양근대철학자들은 거의 양계초를 거쳐서 이해되고 수용된 점에서 그에 대한 양계초의 영향은 압도적이라 할 수 있다. 만해가 중요하게 다룬 불교의 성질과 주의, 그리고 승려의 교육 등은 양계초의 〈불교와 군치(群治)의 관계〉³⁾에서 상당 부분 참고한 것이다. 양계초는 이 글에서 사람들의 잘못된 불교관으로 인해 여러 가지 사회병폐가 생겨났으며, 예컨대 ‘미신·독선·염세·유한·차별·타력’ 등이라 하고는 이것들을 ‘지신(智信)·겸선(兼善)·입세(入世)·무량·평등·자력’ 등으로 각각 대체하지 않으면 안 된다고 하였다.

양계초는 또 불교의 최대강령이 자비와 지혜를 동시에 연마하는 ‘비지쌍수(悲智雙修)’라며 이는 ‘발심(發心)’으로부터 ‘성불(成佛)’에 이르기까지 항상 미혹을 버리고 깨달음을 이루는 ‘전미성오(轉迷成悟)’가 가장 중요하다고 했다. 그러나 중생은 부처만을 알아 이를 맹신한다면 이 것은 올바른 깨달음이 아니라고 했다. 양계초는 또 불경에서도 ‘부처를 알지 못하면서 부처를 믿는 것은 그 죄가 부처를 비방하는 것보다도 더 나쁘다고 한다.’ 면서 부처에 대한 비방은 회의심 때문인데 실은 이 회의로부터 믿음으로 들어가는 ‘유의입신(由疑入信)’의 믿음이야말로 진실하다고 했다.⁴⁾

3) 梁啟超, 〈論佛教與群治之關係〉(1902), 《飲冰室文集》 10, pp.45~52.

‘군치(群治)’란 ‘사회의 다스림’이란 것으로 이는 각종사회문제를 다스리는 이치나 방법 등을 말함을 밝혀둔다.

4) “佛教之最大綱領, 曰 ‘悲智雙修’, 自初發心以 成佛, 恒以轉迷成悟爲一大事業. 其所謂

만해 역시 “불교는 지신의 종교요, 미신의 종교가 아니라”며 불교의 ‘철학적 성질’을 강조하고 있다. 또 양계초의 ‘전미성오’에 대해서도 이를 ‘이오위칙(以悟爲則), 즉 깨달음으로써 법칙을 삼음이 불교의 근본정신이라 이해하고 있다. 그리하여 중생은 모름지기 그런 깨달음으로써 불교 지혜의 바다인 ‘불지혜해(佛智慧海)’에 들어갈 수 있어야 한다면서 불경에서도 ‘복혜양족(福慧兩足)’이라 하고, ‘일체종지(一切種智)’라 한다고 했다.⁵⁾

즉 ‘복’과 ‘지혜’는 사람에게 있어서 ‘두 발’과 같았다. 어느 한쪽도 없어서는 안 된다는 것이다. ‘일체종지’란 모든 가치와 현상이 마음 안에 있다는 뜻인데 곧 ‘진여(眞如)’를 일컬음이었다. ‘종지’란 ‘갓가지 지혜’를 나타내고, 따라서 ‘일체종지’는 ‘모든 종지’가 된다고 함도 들어둔다. 어떻게 하여 ‘진여’, 즉 ‘일체종지’에 들까. 이를 도와주는 의식이 염불이요 참선이나 그 본래의 뜻이 많이 타락했다고 만해는 본다. 예컨대 중생이 염불(念佛)을 하는 게 아니라 ‘호불(呼佛)’을 하고 있었다. 만해는 곧,

아미타불(阿彌陀佛)이 아미타불을 부르니 누가 부르고 누가 대답을 하리오. 무릇 지극한 도는 무언(無言)이거늘 어찌 그리 다언(多言)이나. 불도(佛道)를 불려서 구한다면 천번 만번 불려도 좋겠지만 불려서 구하지 못한다면 비록 한번 불려도 군말(贅言)인 것이다.

내가 듣기에 염불의 목적이 극락정토에 가서 태어남(往生淨土)에 있다

悟者, 又非徒知有佛焉而盲信之之謂也. 故其教義云, ‘不知佛而自謂信佛, 其罪尙過於謗佛者’. 何以故, 謗佛者有懷疑心, 由疑入信, 其信乃眞.”(梁啓超, 위의 책, p.46)

5) “佛敎者는 智信之宗教요 非迷信之宗教니라. …夫佛敎 — 豈曾與迷信宗教로 同歸一轍이리요. 經에曰福惠兩足이라 하시고, 又曰一切種智者는 證悟自心하여 瑩徹無碍하여 無所不知之謂也니.”(韓龍雲, <論佛敎之性質>, 《韓龍雲全集》2卷(서울: 신구문화사, 1973), p.102)

니, 어찌 그러리오. 성불(成佛)하여 정토에 가서 태어났다고는 들었지만 호불(呼佛)하고서 정토에 갔다고는 듣지 못했으며, 예토(穢土)가 정토라고는 들었으나 예토 외에 달리 정토가 있다고 함은 듣지 못했다. 흠에 본래 예와 정이 없고 다만 마음에 예와 정이 있음이다.

진짜 염불이란 어떤 것이냐. 부처의 마음을 생각하여 나 또한 이를 마음으로 삼고, 부처의 배움을 생각하여 나 또한 이를 배우며, 부처의 실천을 생각하여 나 또한 이를 실천함인 것으로, 이렇게 하기를 한 순간의 동정간에도 잊지 말아야 한다.”⁶⁾

고 지적한다.

즉 역겹을 두고 달려야 갈 수 있다는 서방의 정토, 그 정토에 있다는 부처인 아미타불을 소리쳐 불러본들 아미타불이 알아듣겠느냐, 왜 알아듣지도 못할 부처를 소리쳐 부르느냐, 그러면 혹 그 성의에 보답이라도 할 것 같아 그러느냐, 그러나 그러다고 응답하고 복을 줄 부처는 없으니, 꼭 부처에게 자기를 알리고 싶다면 오직 마음으로 해야 할 것이다. 이게 바로 염불이다. 그런데 마음으로 할 것 같으면 굳이 정토에까지 가지 않아도 되니 자기 마음이 곧 정토요 부처요, 아미타불이 아니겠는가. 그런 아미타불인 자신을 보지 못한 채 ‘아미타불’ 하고 외치니, 마치 철수가 철수 보고 철수야 하고 부르는 것과 같아 누가 누구를 부르고 누가 답을 해야 할지 모르겠다며 그는 의아해 했던 것이다.

예토와 정토가 오직 마음에 있다고 하는 점에서 만해의 불교인식 또한 경험론적이 아니라 선험론적임을 알 수 있다. 이러면 경험 중시의 근대

6) “以阿彌陀佛로 呼阿彌陀佛이면 誰呼誰對리오…聞成佛而往生淨土요 未聞呼佛而往淨土者며 聞穢土가 卽淨土요 未聞穢土之外에 別有淨土也라 土本無穢淨이건마는 但心有穢淨이라…眞念佛者는 何오 念佛之心하여 我亦心之하고 念佛之學하여 我亦學之하고 念佛之行하여 我亦行之하여…” (韓龍雲, <論廢念佛堂>, 위의 책, p.109)

계몽철학과는 위배되나, 이런 제약도 한말이란 특수한 상황에서 불가피했음도 고려해야 한다. 한말의 절망적 시대분위기를 희망으로 바뀌게 하는 데는 마음이란 주관적인 실체가 필요했던 것이다. 애국계몽의 힘은 바로 그런 인식에서 나왔던 것임을 미리 밝혀둔다.

만해가 불교를 미신이 아닌 ‘지신’이어야 한다고 강조한 이면에는 인류문명도 시대의 나이감과 더불어 발전한다고 하는 의미도 들어 있었다. 이런 점에서 만해의 사회진화론에 대한 견해 역시 일반적인 문명개화론이나 국민교육론 등으로 그 의미를 짚어 보게 된다. 실제 그는 “교육이 많은 지는 문명이 성하고 교육이 적은 지는 문명이 쇠하며, 교육이 없는 지는 아예 야만금수(野蠻禽獸)의 도(道)와 같이 된다.”고 했다. 또 문명과 교육의 관계에 대해 “문명이 온도계의 바늘이라면 교육은 기후이니 기후의 정도에 따라 오르내리는 것이 온도계의 바늘이요, 교육의 정도에 따라 성하고 쇠하는 것이 문명이다.”⁷⁾고도 했다. 교육의 정도 여하가 문명의 정도 여하를 결정짓는다는 뜻이다.

만해는 “세계가 무단히 발전하여 문명의 피안(彼岸)에 닿기 전에는 그치지 않을 것”이라며 “희망은 생존과 진화(進化)의 자본(資本)”⁸⁾이라고 했다. 이것은 곧 그의 역사인식이 미래지향적임을 나타내는 한 단서라 하겠다. 그런데 인류에게 골고루 미래의 발전이 보장되는 것은 아니었다. 우열에 따라 구분이 있었으며 궁극적으로는 우자(優者)가 열자(劣者)를 멸할 수도 있었다. 곧 우승열패(優勝劣敗)이니, 우열의 차이는 결국 죽느냐 사느냐의 여부로 직결되었다.

7) “文明은 似寒暑針하고 教育은 似氣候하니 隨氣候之程度而昇降者 寒暑針也오 隨教育之程度而盛衰者는 文明也니.” (韓龍雲, <論僧侶之教育>, 위의 책, p.106)

8) “今後之世界가 進進不已하여 不至文明之彼岸而不止하리니…故로 於優劣適不之義에 思之重思之則佛教之於文明에 非惟不負라 反有特色이라…夫希望者는 生存進化之資本이라” (韓龍雲, <論佛教之性質>, 위의 책, p.101)

열자가 어떻게 하여 우자의 간섭과 지배로부터 벗어날까 하는 것도 중요한데 이를 그는 ‘희망’이라 본다. 즉 아무리 절망스런 때를 만나더라도 결코 낙담하지 말라고 한다. 그리고는 과거의 불합리한 집적(集積)을 깨뜨리는 ‘유신’의 각오가 필요한데 이를 그는 ‘과괴’라고 부른다. 곧 ‘과괴’는 유신의 어머니며, 유신은 과괴의 자손’이라고 한다. ‘과괴’가 있어야 ‘유신’이 있다는 뜻이다. 그러나 과거라고 해서 무조건 허무는 것은 아니었다. 현실과 너무 동떨어진 것을 시대에 맞춰나가는 ‘혁구향신(革舊向新)’이 필요하다고 한다.⁹⁾

‘과괴’는 본래 양계초가 주창한 말인데, 그 정치적 의미와 관련해서 그간 의논이 분분했다. 혁명을 뜻하느냐, 아니면 개혁을 뜻하느냐는 논란이 그것인데, 근래는 후자 쪽에 더 무게를 두는 경향이다.¹⁰⁾ 만해가 ‘과괴’에 대해 ‘혁구향신’의 의미로 받아들이고 있음을 볼 때 만해 역시 ‘과괴’를 혁명과 같은 대변혁의 의미로 받아들이지 않고 있음을 헤아리게 된다. 만해는 곧 급진적인 사상가가 아니고 계몽적이라고 함을 이런 대목에서도 살피게 된다.

근대계몽철학은 국민교육사상과도 연관이 많은데 즉, 7세 이상의 아동을 ‘국민’으로 간주해 이들에 대한 교육을 국가가 직접 관장함을 뜻했다. 의무교육이 그래서 생겼거니와 이를 위해선 사범학교를 나온 전문교사가 필요했다. 만해의 <승려의 교육을 논함>이란 글을 보면 마치 그가 아동을 중생이라 보고, 교사를 승려라 보아 훌륭한 아동교육을 위해선 훌륭한 교사가 있어야 하듯 바른 중생계도를 위해선 잘 훈련된 승려가 있어야 함을 역설하는 것 같았다.

9) “維新者는 何오 破壞之子孫也오 破壞者는 何오 維新之母也라…夫破壞也者는 非毀撤而滅絕之謂也라 但革其舊習之不合於時者하여 使之向新而已라.” (韓龍雲, <論佛敎之維新이 宜先破壞>, 위의 책, p.105)

10)拙著, 앞의 책, pp.146~150.

만해의 불교인식은 논리적이고 계몽적이며 구도적인 자세가 강하다. 논리학의 발달 또한 근대계몽철학의 한 성과임도 물론이다. 만해의 불교철학이 논리적이라고 함은 그 철학의 인식체계가 과학적이라는 뜻도 들어 있다. 그런데 사회진화론이라고 해서 당시 꼭 필요했던 것은 아니다. 일례를 들면 강국의 약국에 대한 지배가 당연시되는 것이다. 이런 한계성을 만해가 어떻게 극복해 나가는지를 보기로 하자.

3. 애국계몽론과 ‘이타(利他)’ 불교

본래 개인적·경쟁적 자유주의의 성격이 강한 사회진화론은 실은 양계초에 이르러 국가주의적 성격으로 탈바꿈한다. 사회진화론을 자의적으로 해석하고 수용한 결과이기도 한데 이런 자의성은 비단 양계초만의 방식이 아니라, 한말의 우리 계몽사상가도 그러했던 것이다. 사실 ‘을사늑약’으로 국권마저 피탈된 상황에서 국가주의를 능가하는 가치란 있을 수 없었다.

만해의 사상과 한말 ‘애국계몽사상’ 간에는 사회진화론적 인식이 강하게 흐르지만 이와 함께 애국계몽론의 인식도 강했다. 본래 애국계몽이란 애국과 계몽의 합성어로 애국은 정치사회적인 인식이 강하고 계몽은 문화철학적인 인식이 강했다. 그런 인식이 만해에게는 국가주의적 호국불교사상과 계몽주의적 불교유신사상으로 나타난다고 하겠는데 실은 사회진화론도 애국계몽의 한 범주인 점에서 둘의 차별성은 그리 크지가 않다.

명말청초(明末清初)의 고염무(顧炎武)는 국가의 흥망이 모든 이의 책임이라는 ‘필부유책(匹夫有責)’이란 말을 남겨 유명하는데, 양계초도 만해도 모두 그러한 인식에 철저했다. 애국계몽론은 바로 이런 우국의식(憂國意識)의 발로라 할 수 있다. 고염무는 명이 망하자 청에 협력하지 않고 전국

을 떠돌며 명이 망한 원인을 연구했는데, 그의 저작은 유학의 틀 안에서 핵심을 찾아 중국의 전통과 서양의 지식을 결합하고자 하는 19세기 ‘중체서용론(中體西用論)’의 철학적 토대가 되었다.

양계초도 실은 ‘중체서용학과’이며, 이 같은 개념으로 우리나라에선 ‘동도서기학과(東道西器學派)’가 있었음을 들어둔다. 장지연 등의 애국 계몽사상가도 ‘동도서기학과’에 속하고, 이런 점에서 만해 역시 ‘동도서기학과’에 속한다고 보아 무리가 없을 것이다. 다만 사회진화론은 기존의 ‘중체서용론’이나 ‘동도서기론’이 국가의 암운을 떨치고 진운을 열어 나가는 데 큰 힘이 되지 못하였음을 반성하고 좀더 서구 수용에 적극적이었음을 밝혀둔다.

만해는 사회진화론이 팽배한 당시를 만나 불교도 진리로 무장해야 함을 강조했는데 ‘지신’ 불교론이 바로 그러했다. 그러나 불자가 혼자 지혜를 가다듬음은 독선(獨善)일 뿐이니 이를 겸선(兼善), 즉 중생과 더불어 해야 할 것이라 보았다. 이리하여 그는 재래의 독선·이기 중심의 불교가 제도중생(濟度衆生)의 ‘도타(度他)’ 불교, ‘이타(利他)’ 불교로 거듭나지 않으면 안 된다며 불교계몽사상을 전개했다.

그가 믿는 불교의 주제는 ‘평등주의’와 ‘구세주의’가 그 모토였다. 이에 따라 자신의 이익만 돌본다는 ‘독리(獨利)주의’가 당연히 배척의 대상이 됐다. 그는 많은 사람이 불교를 ‘독선의 교’로 믿고 있으나, 이는 잘못된 신앙이라며 《화엄경》을 예로 들어 “나는 마땅히 널리 일체중생(一切衆生)을 위하여 모든 세상과 어떤 지옥에서도 영원토록 고통을 받으리라.”고 한 부처의 설법을 인용하고 있다. 동시에 《화엄경》의 모든 교리도 중생제도라는 ‘도생(度生)’에서 벗어나지 않는다면 ‘독선’은 그 어디에도 없다고 했다.¹¹⁾

11) “…華嚴經에 曰我當普爲一切衆生하여…盡未來際도록 受一切苦라…其外千言萬偈가

그는 불교의 출가가 왕왕 세상을 비판하는 염세주의에서 나왔다는 일부의 평가에도 불만을 표시하고 “불교란 구세·도생의 교이니 불제자가 된 자가 염세와 독선을 한다면 이 역시 위배될 뿐이라.”¹²⁾고 강조한다. 아울러 ‘정양(靜養)’, 즉 마음을 고요히 하여 ‘진여’에 들어가고자 갖는 참선도 그 본래의 취지는 일신의 독선에 있지 않고 구세의 ‘도생’에 있다고 한다. 또 그는 사원의 제사와 관련해서도 불교가 중생제도라는 ‘도타’를 그 주의로 삼은 까닭에 승려의 자비가 사람의 영혼으로 하여금 ‘왕생정토’하게 한다고 믿고 있었다.¹³⁾

불교계몽사상이란 불교를 통해 민중의 몽매를 깨치는 것이며, 혹은 불교 안에서 기존의 잘못된 관습과 인식까지도 바로잡음이 된다. 인식이란 사물에 대한 판단을 어떤 기준으로 할 것인가 하는 문제이다. 만해가 의욕적으로 펼친 1920년대 불교청년운동의 경우, 여기에는 청년 불자를 앞세워 조선의 앞날을 개척해 나가자는 슬로건이 들어 있는가 하면, 또 불교 안에서 울긋은 청년 불자가 서로 힘을 합쳐 불교의 진운을 개척해 나가자는 슬로건도 들어 있었다. 만해는 근대불교의 가장 뛰어난 계몽선사(啓蒙禪師)라 할 것이다.

만해에게 불교와 조선은 서로 불가분의 관계였다. 그는 분명 불자이나, 그의 삶은 국가를 위해 더 많이 바쳐졌다. 그의 《조선불교유신론》은 불교의 유신론을 편 데 있다기보다는 실은 조선의 유신론을 편 데 있다고 보아야 좋을 것이다. 그는 불교의 쇠잔(衰殘)을 조선의 쇠잔으로 봤으며, 그 교리의 낡고 고루함을 조선의 재래 사상이 그러함에 빚됐으며, 무엇보다 승려의 무사안일과 ‘염불보다는 잣밥에 눈이 어둔’ 어리석음의 극치를

不出於度生하니 是果獨善其身乎아.” (韓龍雲, 〈論佛敎之主義〉, 위의 책 p.105)

12) “佛敎者는 救世之敎也오 度生之敎也거늘…” (韓龍雲, 〈論參禪〉, 위의 책, p.108)

13) “佛敎 — 以度他爲主故로 僧侶之慈悲가 欲使人之靈魂으로 往生淨土而祭之歟아.” (韓龍雲, 〈論佛敎之各種儀式〉, 위의 책, p.117)

바로 조선 민중의 삶이라 여겼던 것이다.

이와 같음을 불(佛)· 법(法)· 승(僧)의 ‘삼보(三寶) 사상’에 견주어 본다면 만해의 ‘불’은 조선의 국(國)이며, 만해의 ‘법’은 조선의 사상이며, 만해의 ‘승’은 조선의 민(民)이라 할 수 있다. 불교의 진운이 ‘삼보’의 진작으로써 구현된다고 할 때 조선 또한 그 세 가지가 고루 진작돼야 함은 물론이다. ‘삼보’ 안의 세 가지가 서로 다른 듯하나 실은 그 안에서 유기적 기능을 하며 또 그해야 하듯, 나라 또한 그런 유기적 기능이 강화돼야 함도 물론이다. 이런 점에서 그의 ‘3보 사상’은 전술한 ‘사회유기체설’과 ‘국가유기체설’과도 무관하지 않음을 보게 된다.

만해에게 불교와 국가는 하나인 점에서 불교의 세(勢)나 국가의 세가 각각 성대하지 못한 현실이야말로 안타까움의 대상이 되었다. 유기체란 원래 생물처럼 물질이 유기적으로 구성되어 하나의 전체적 기능을 가지게 된다. 그런 유기체에 정신적인 것도 들어가니, 예컨대 사회유기체 같은 것이고 사회유기체 중에서 가장 크고도 중요한 것이 국가유기체라고 함은 전술한 바다. 애국계몽사상가 박은식은 ‘국혼(國魂)’이 있어야 한다고 강조했는데, ‘국혼’은 바로 국가를 움직이는 힘이다.

만해가 그런 유기체를 직접 언급한 것 같지는 않다. 그러나 양계초가 유기체란 용어를 자주 썼던 점에서 만해가 이를 몰랐을 리는 없다. 아마도 그가 불자인 점에서 그런 용어말고도 더 좋은 뜻이 있음을 그가 고려하지 않았을까 한다. 예컨대 ‘3보 사상’은 얼마든지 국가유기체설과 대체가 되는 것이다.

실제 만해는 국가와 함께 불교까지도 유기체의 하나로 보고 있다. 다음의 글은 만해의 그러한 면모를 읽게 하는 데 중요한 시사성을 준다. 그는 ‘세력’에 대해 ‘자유를 보호하는 신성한 장군(神將)’이라고까지 표현하는데 이에 따라 국가는 국세(國勢), 불교는 불세(佛勢)가 된다고 함도 밝혀둔다. 그는 곧,

조선불교가 유린됨은 그 원인이 세력부진에 있고, 세력부진은 포교하지 않음에 있다.

세력이란 자유를 보호하는 신성한 장군이니 세력이 한번 기울면 살아도 죽은 것과 같다. 오호라 등지가 뒤엎어지는데 알이 온전하기 만무하며, 피부가 없는데 털을 장차 어찌 구하리오. 불교가 망하는 데도 승려 홀로 살며, 불교가 쇠하는 데도 승려 홀로 성할까. 불교의 흥망이 실로 승려의 흥망을 앞서 선고함이니 이러한즉 승려가 불교를 일으키는 것 역시 간접적이나마 자기를 이롭게 함이요.¹⁴⁾

하고 있다.

여기서 말하는 ‘등지’는 불교·국가이며, ‘알’은 다름 아닌 불자·국민이라 하겠다. 승려가 불교 안에서, 국민이 국가 안에서, 각각 그 정신과 삶의 존귀함을 실천할 수 있는 권한이 ‘자유’이다. 그러나 이 ‘자유’는 이를 지킬 수 있는 ‘세력’이 있어야 지켜지고 발전할 수 있었다. 이 점에서 천부적인 인권의 자유도 그 뜻이 제한됨이 불가피해진다.

특히 만해는 한 승려로서는 존재 의의가 없거나 크지 않고, 반드시 전체 승려와 더불어 세력이 왕성한 집단으로 거듭나야 함을 강조하고 있다. 그는 곧 약육강식의 생존논리가 지배하는 인간사회에 살아남기 위해서는 ‘세력’을 부단히 키워가야 하며 여기에 국가는 물론, 불교도 그 예외일 수 없음을 강조한다. 이 ‘세력’이란 앞의 ‘국혼’처럼 정신적이라고 함도 지적해둔다. 다시 말해 물질을 움직이는 힘은 정신이고 이 정신이 곧

14) “朝鮮佛教蹂躪之原因이 在於勢力不振이요 勢力不振이 在於教之不布니…勢力者는 保護自由之神將이니 勢力이 一蹶하면 生或類死라 嗚呼라 覆巢之下에 完卵이 無期요 皮之不存이면 毛將焉求리요 佛教亡而僧侶獨存乎아 佛教衰而僧侶獨盛乎아 佛教興亡이 實僧侶興亡之先聲宣告니 然則僧侶之欲興佛教가 亦間接之利我而已요.”(韓龍雲, <論布教>, 위의 책, p.111.)

‘세력’이라 할 수 있다.

개체보다 집단의 중요성들을 내세우는 만해의 불교정신은 한말이라는 시대적 분위기를 볼 때 당연한 귀결이었다. 그는 ‘만법’이 모두 마음으로부터 나온다는 ‘만법유심조’를 받아들이지만 이렇게 해서 양성된 마음은 개인의 수양을 위한 데 있지를 않았다. 그것은 국가의 위기를 구하는 높은 정신력으로 거듭나야 했으니, 이를 위해 불교는 산간에서 나와 적극 중생구제에 나서야 했다. 이것은 불자 본연의 의무이지만, 실은 종교인이 지녀야 할 자기종교의 영역확대라는 포교의 기본적 사명감이기도 했다.

불교가 이 땅에 들어온 후 면면히 이어져온 근본원인은 그 속에 깃든 고매한 정신세계가 있어 이것이 민중의 인격수양과 학자의 학문연구에 많은 가치부여를 할 수 있었기 때문이다. 조선조 성리학의 심성(心性) 논쟁도 불교의 영향이 컸던 것이다. 그러했던 불교이나 지나친 도덕취향은 물질경시로 이어져 국력쇠퇴의 한 원인이 되기도 했다. 만해가 승려더러 시주나 받으러 다닐 게 아니라, 농사를 짓는 등 직접 생산적인 활동에 적극 나서야 함을 주장한 것도 이러한 이유에서다. 만해는 재래의 불교가 기복(祈福) 불교, 미신 불교, 수신(修身) 불교, 산간(山間) 불교였던 점을 반성하고 이를 ‘지신’ 불교, ‘도타’ 불교, 호국 불교, 세간(世間) 불교로 바로잡고자 했다.

주지하듯 호국 불교는 멀리 신라의 화랑도로 이어진다. 이런 점에서 만해의 호국 불교사상에도 화랑도와 같은 고대불교정신이 적지 않게 용해돼 있을 것으로 본다. 그런데 근대계몽철학 본래가 온통 근대만 숭상한 것은 아니고, 고대에 대한 동경도 없지 않았었다. 실제 서양근대의 여명은 뜻밖에도 고대문헌의 재해석에서 나왔음을 부인 못한다. 근대는 곧 중세의 지양 내지 극복이며 동시에 고대로의 회복이기도 했다. 이런 연유에서 근대에 때 아닌 복고풍이 인 것도 사실이다. ‘문예부흥’의 부흥은

곧바로 고대 고전의 부흥이니, 르네상스운동이 그 실례이지 않던가.

이런 근대의 정신 때문인지 청말의 양계초나 한말의 박은식·장지연 등은 모두 고대 문헌의 재해석에 충실했고, 거기서 새로운 가치나 지혜를 빌려오고자 했다. 장지연 등은 ‘애국계몽운동’과 함께 국학보급운동도 병행 전개해 갔다. 만해도 《조선불교유신론》을 출간하던 1913년 불교의 대중적 보급을 위해 국·한문 혼용의 《불교대전》을 펴낸 바 있는데 이를 위해서는 근본 불교, 고대 불교의 정의를 새롭게 해야만 했었다. 근대 선각자가 대부분 고전의 지식이 풍부했던 점에서도 고대를 배척하지 못한 이유가 된다고 본다.

물론 만해가 직접 ‘애국계몽운동’을 펼친 것은 아니다. 그러나 그의 사상은 애국계몽운동의 사상이 되기에 조금도 부족하지 않다. 그가 정식 승려가 된 1905년, 그로부터 몇 년이 지나지 않은 시점에 완성된 《조선불교유신론》은 그의 평소 학문소양이 어느 수준에 와 있었는지를 알려주기에 족하다. 그가 승려라는 특수한 신분에 있으면서도 이에 얽매이지 않고 당시의 일류급 지식인과 어울릴 수 있었던 점 또한 주목해야 한다.

그는 곧 ‘지신’ 불교와 ‘이타’ 불교를 두 축으로 하여 진리와 애국계몽이란 당시의 보편적 가치를 창달하는 데 앞장섰다. 그러한 그가 시대의 전면(前面)에 나섬은 당연한 귀결이기도 했다.

4. 맺음말

만해의 ‘지신’ 불교는 사회진화론을 바탕으로 자유·진리·진취·파괴 정신 등을 고취했고, 그 ‘이타’ 불교는 애국계몽론을 바탕으로 국가주의·구세주의·단체주의·평등주의 등을 고취했다.

이러한 것들을 철학의 이른바 체용관으로 보면 사회진화론은 ‘용’이 되고 애국계몽론은 ‘체’가 된다고 하겠는데, 이러면 사회진화론이 애국

계몽론을 위해 존재한다고도 할 수 있을 것이다. 또 지행합일관으로 보면 사회진화론은 ‘지’가 되고, 애국계몽론은 ‘행’이 된다고도 하겠는데 애국계몽론은 곧 사회진화론을 먼저 알고 난 연후에 행하는 실천이기도 하다. 그런데 이 둘이 각각 떨어져 있다기보다는 동전의 양면을 이룬다고 하겠다.

가령 동전이 불교라면 그 한 면의 사회진화론에서는 불자로 하여금 부단히 정진하여 실력을 쌓아가야 하며, 다른 한 면의 애국계몽론에서는 그렇게 양성된 자아를 공간에서 홀로 썩힐 게 아니라 적극 중생구제에 나서야 한다. 즉 한쪽이 수양의 정진이라면 다른 한쪽은 포교활동의 강화이다.

또 동전을 국가로 본다면, 그 한 면의 사회진화론에서는 국민으로 하여금 자강불식하여 생존경쟁시대에 뒤떨어지지 말 것을 경고하며, 다른 한 면의 애국계몽론에서는 그렇게 해서 배양된 힘을 국가와 사회를 위해 써야 함을 강조한 것이다. 이처럼 불교와 국가는 만해에 있어서 동전의 양면과도 같은 것으로 불가분의 관계이다.

만해는 개인의 자유·진리가 아무리 중요해도 그것을 지킬 힘이 없으면 아무 소용이 없음도 일깨워줬다. 그 힘을 ‘세력’이라 하는데, 가장 큰 것이 국가와 같은 단체의 힘이었다. 이에 따라 개인의 힘이란 자연히 한계를 갖게 됨을 면할 수 없게 됐다. 그가 남에게 감화와 감동을 줄 수 있는 ‘검선’이 중요하며 ‘독선’을 대수롭지 않게 여긴 것도 이러한 배경에서다.

개체보다는 전체, 개인보다는 국가를 더 많이 강조하고 중시한 게 만해 불교사상의 골자다. 즉 개인의 자유보다는 사회의 공덕심과 국가의 애국심을 더 많이 강조했던 것이다. 이러니 사회진화론의 중요한 성분인 자유와 경쟁의 의의가 약화됨을 피할 수 없었다. 그런데 이런 제약성은 당시 국권피탈이라는 한말의 특수한 상황에선 어쩔 수 없는 귀결이기도 했

다. 사회진화론의 이런 한계를 극복하고자 제기된 것이 곧 애국계몽론이었다.

만해의 불교가 무엇인지에 대해 하나로 답하라고 하면 그것은 호국불교라고 할 것이다. 《조선불교유신론》을 비롯하여 1919년 3·1운동 참가와 1920년대의 불교청년운동이 그런 맥락이다.

이 논문은 만해의 일생이 불교민중계몽사상으로 점철되었다고 하는 점에서 그 단초인 《조선불교유신론》이 근대계몽철학의 어떤 요소를 받아 전개되었는지, 그 본의는 무엇인지, 그것이 당시의 한 역사운동인 한말 ‘애국계몽운동’과는 어떤 관계를 가지는지를 알아보고자 시도되었다.

그 결과 만해는 사회진화론을 중심으로 자유·진리·진취·파괴 등의 정신을 갖는 근대계몽철학의 제요소를 받아들여 불교유신론으로 발전시켜 나갔으며 동시에 전통적 호국불교사상도 받아들이고 있었음을 고찰할 수 있었다. 그의 높은 애국관·시국관·학문관 등은 그로 하여금 당시 정상급 지식인인 장지연·박은식·신채호 등이 펼친 ‘애국계몽사상’과 밀접한 사상적 연대를 갖게 해주었다.

요컨대 승려 출신의 시인이자 소설가, 쟁쟁한 독립운동가로 잘 알려진 만해의 삶에 그가 한말 애국계몽운동가의 일인이라고 함이 새로 추가되어야 하겠다. 그렇게 하여 그의 1910년대 조선독립운동과 1920년대 불교청년운동에 비해 상대적으로 미약해 보였던 1900년대 지적활동이 애국계몽사상으로 명명되어도 좋을 것이다.

조선불교유신론과 만해의 문학관

고명수(동원대 교수)

1. 만해의 지적 편력과 《조선불교유신론》

만해는 어릴 적부터 한문 서적들을 통하여 유가와 도가의 경서들을 광범위하게 섭렵한 전통적 선비이다. 여기에 백담사로의 출가 이후에 오세암 장경각의 방대한 불서들을 접함으로써 유·불·선을 통섭하는 동양적 교양을 갖추게 된다. 이러한 한학의 바탕에다 스승인 김연곡 화상이 건봉사 등지에서 구해다 준 중국의 근대지식인 양계초의 《음빙실문집》을 통하여 근대 서구의 사상과 문물을 익혔고, 타고난 진취적 기상에 힘입어 당시 승려로서는 드물게 일본에 순유(巡遊)하여 근대문화를 경험하였으며, 또한 국내 문인들의 해외문학 번역서들을 통하여 구미의 문예를 접하였다.

한학의 교양에 바탕을 둔 전통적 지식인으로서의 드물게 근대적 시, 소설을 써서 작가가 된 그는 〈님의 침묵〉을 비롯한 120여 편의 자유시, 36수

의 시조, 164수에 달하는 한시에 이르는 300여 편의 시작품과 <흑풍>을 비롯한 5편의 소설, 20여 편의 수필, 16편의 논문과 11편의 논설, 그 외에도 15편의 잡문들을 남긴 문사이자 외래사상을 적절히 수용하여 전통적 사상과 융합시켜 새로운 논리를 전개했던 혁신적 사상가이기도 했다. 만해 한용운은 어린 나이에 일본에 유학하고 돌아와서 작가가 된 한국 근대 문학 초창기의 주요 작가들인 이광수·주요한·김동인·염상섭 등과는 사뭇 대조적인 지적 형성과정을 밟았다. 이런 점에서 만해는 한문의 교양을 바탕으로 근대 문물을 수용하고 자각의 길을 갔던 단재 신채호나 벽초 홍명희, 위당 정인보와 비슷하면서도 특별한 위치를 점하고 있는 사상가이자 문인·지사·혁명가였다.

《조선불교유신론》은 1913년 5월 25일 간행된 만해 최초의 저술로서 원문은 순한문에 한글로 토를 달아 읽기에 편리하도록 되어 있으며 국판 80여 페이지 분량에 이른다. 조선불교의 현실을 타개하려는 열렬한 실천론이라 할 수 있는 이 저서는 불교계의 모순적 현실에 대한 개혁의 당위성을 치밀하면서도 명쾌한 논리로서 개진한 명저이다. 우리는 이 책을 통하여 당시의 부패한 조선불교의 현실을 목격할 수 있을 뿐더러 살아 있는 불교의 진리와 그 현대적 의의를 새삼스럽게 확인한다. 당시 한국의 승려들은, 세계적인 여행가 비숍 여사가 쓴 《한국과 그 이웃나라들》에 보듯 “무척 무식하고 미신적”이었으며 “불교의 역사나 교의에 대해서, 불교의식의 취지에 대해서는 전혀 무지한 채로 대부분의 승려들이 그저 ‘공덕’을 쌓느라고 끊임없이 반복하고 있었다.”¹⁾ 이러한 당시 조선 승려들의 전반적인 지적 수준에서 보면 만해의 이 논저는 그야말로 균계일학(群鷄一鶴)이라 할 만한 탁월한 것이었다. 어릴 적부터 읽었던 방대한 한문적 교양과 오세암 장경각의 먼지 쌓인 경서들과 근대 중국의 지식인 양

1) 비숍, 이인화 옮김, 《한국과 그 이웃나라들》, 살림, 1995.

계초의 명저들의 내용이 중흥무진 무르녹아 활달하면서도 명료하게 강강대하처럼 흘러가는 그의 문체는 그의 명철한 이성과 논리적 분석력에 힘입어 빛을 발한다. 《조선불교유신론》의 명쾌한 분석력은 아마도 타고난 만해의 학구적인 성격과 논술의 교본인 《맹자》를 비롯하여 불교의 인명(因明)논리학을 철저히 육화(肉化)시킨 데서 자연스럽게 형성된 것으로 보인다.

염무웅의 지적처럼 이 저서에는 그때까지의 만해의 모든 교육과 사색과 견문이 조선불교의 현상에 대한 비판의 형태로 전면적으로 집약되고 있으며, 또한 앞으로 전개될 그의 모든 행동과 사상과 문학의 윤곽이 총체적으로 부각되고 있다는 점에서 《조선불교유신론》은 “만해 사상의 집대성적 성격을 지닌다.”²⁾고 할 수 있다.

전체 17장으로 구성되어 있는 이 논저에서 만해는 제1장부터 4장까지에 걸쳐서 자기 주장의 이론적 근거를 해박한 논증을 통하여 제시하고 제5장부터 제16장까지는 당시의 조선불교가 당면하고 있었던 사안들로 대개 시급한 해결을 요하는 구체적 문제들에 대한 의견을 피력하고 있다. 우리는 이 글의 논거를 제시하고 있는 앞부분에서 만해가 파악하고 있는 불교사상의 성격과 그의 현실인식 및 세계관을 알 수 있다.

만해는 이 책에서 황폐 쇠미해진 우리나라의 불교를 민족·민중불교로 중흥시키면서 유신해야 한다고 주장하며 그 구체적인 방법을 제시하고 있다. 이 점에서 그는 불교적 리얼리스트이며, 합리주의에 기반을 둔 계몽주의자이며, 진보론과 평등주의, 대승불교의 구세주의에 기반을 둔 민중주의자이다. 이제 만해의 첫 저서인 《조선불교유신론》에 나타난 사상적 기저를 살펴보고 그의 문학관의 특징적 양상은 무엇인지 살펴보고자 한다.

2) 염무웅, 〈만해 한용운론〉, 《한용운—한국시문학대계 2》, 지식산업사, 1981, p.203.

2. 《조선불교유신론》에 나타난 만해의 사상적 기저

제1장 〈서론〉에서 만해는 조선불교 유신의 당위성을 피력하면서 ‘천운’을 믿고 시대에 순응하는 무기력한 보수적·수동적인 자세를 부정하고 능동적으로 현실을 변혁해야 한다고 주장한다. 사회의 각 분야에서 유신의 목소리가 들려오는 데도 불구하고 낙후한 현실에 안주하고 있는 조선불교의 현실을 직시하면서 시급한 개혁의 필요성을 주장하고 있다는 점에서 그는 급진적 진보주의자이다. 아울러 그는 옛사람이 말해 온 “일을 피하는 것은 사람에게 있고 일을 이루는 것은 하늘에 있다.”라는 말을 비판하면서 “성공할 수 있는 이치가 있기 때문에 성공하는 것이고 실패할 만한 이치가 있기 때문에 실패한다.”는 논지 전개를 통해 철저한 합리주의자의 인식을 보여준다.

성공할 수 있는 이치가 있기 때문에 성공하는 것이고 실패할 만한 이치가 있기 때문에 실패하는 것 이것이 곧 진리인 것이다. (...) 일을 피하는 것도 나에게 있다고만 할 것이 아니라 한 걸음 더 나아가 일을 이루는 것도 또한 나에게 있다고 해야 하리니, 이와 같은 이치를 깨달은 사람은 자기를 책망하되 남을 책망하지 않고, 자기를 믿되 다른 사물 즉 하늘 따위를 믿지 않는다.³⁾

제2장 〈불교의 성질〉에서는 생존과 진화의 자본인 희망을 주는 것이 종교의 본령이라고 전제하고, 장래의 문명에 적합하지 않을 때는 종교는 존재의의가 없다고 하여 종교의 현실 정합성을 중시하는 철저한 현실주의적 종교관을 보여주고 있다. 따라서 만해는 ‘금후의 세계는 진보를 그

3) 한용운, 《조선불교유신론》, 정해림 편역, 《한용운 산문선집》, 현대실학사, 1991, p.13.

치지 않아서 진정한 문명의 이상에 도달하지 않고는 그 걸음을 멈추지 않을 것'이므로 이 불교라고 하는 종교가 부단히 진보해 나갈 인류문명의 미래에 적합할 것인가 그렇지 못할 것인가 하는 문제제기로써 출발점을 삼는다. 만해에게 있어 중요한 것은 하나의 종교로서 불교가 본질적으로 중요하냐 그렇지 않느냐의 문제가 아니라, 그것이 과연 인류를 행복과 문명으로 이끄는 데 현실적으로 기여하느냐 못하느냐 하는 것이었다. 그에게 하나의 고정불변의 절대적 가치나 관념으로서의 종교는 별 의미가 없었다. 그런데 불교야말로 만해가 보기에는 문명의 이상과 상충되지 않는 합리적 종교였던 것이다.

여기서 그는 종교의 본질에 대한 근본적인 의문을 제기한다. 우리는 왜 종교를 믿는가? 그것은 인간에게 미래에 대한 희망이 필요하기 때문이고 종교가 그에 대한 일정한 해답을 제시해주기 때문이다. 희망은 생존과 진화의 자본이므로 희망이 없다면 사람은 도덕적 행위의 지표를 상실할 것이고, 삶의 의의 자체를 상실할 것이다. 그렇다면 사람들은 상승적 발전의 욕구를 포기하고 찰나적 쾌락주의에 안주하고 말 것이다. 결국 세상은 아귀다툼과 이수라장이 되고 말 것이다. 그렇기 때문에 종교는 필연적으로 내세에 대한 비전을 제시하게 되는 것이고, '예수교의 천당, 유대교가 받드는 신, 마호메트교의 영생(永生) 따위'는 그 구체적인 사례가 될 것이다. 그러나 만해가 보기에 이러한 것들은 어디까지나 일종의 속임수요 미신이라 볼 수밖에 없었다. '미신으로써 어찌 사람을 깨달음의 경지로 이끌 수 있겠는가'라는 근원적 질문에 당면하여 만해는 비로소 불교의 진면목을 발견한다. 불교는 '민중의 지체에 부당한 제약을 주는' 미신과 미혹에서 떠나 깨달음에 이르도록 하는 종교이기 때문이다. 천당이니 영생이니 하는 초월적인 환상에 의하지 않고 불교는 어디까지나 각 개인의 마음속에 진리에 이르는 최종적 근거(진여, 불성)가 있다고 가르침으로써 불교는 중생에게 희망을 갖도록 하는 것이다.

중생이 이런 더 없는 보배를 마음속에 간직하고 있으면서도 스스로 미혹하여 알지 못하는 까닭에, 우리 부처님께서 대자대비한 마음으로 이들을 위하여 설법하시었다.⁴⁾

이와 같이 불교의 요체를 정확히 터득한 만해는 불교가 미신을 타파함으로써 참된 자아 안에서 불생불멸의 삶을 얻도록 가르치는 희망의 종교라는 점을 지적한다. 우리는 여기서 많은 종교가 지니고 있는 신비주의의 허상을 깨뜨리고자 하는 합리주의자·계몽주의자 만해의 면모를 다시 한번 확인하게 되는 것이다. 많은 미신의 종교들이 민중의 지혜를 속박하고 미신으로써 사람의 생명을 낚는 미끼로 삼아 소중한 목숨까지 잃게 하는 폐단이 많다. 그러나 불교는 깨달음의 종교로서 마음 안에 천당도 있고 지옥도 있다고 보는 유심론적 세계관을 바탕으로 모든 사람들로 하여금 각자가 지닌 진여(眞如)의 소중함을 일깨워 주는 지혜의 종교라고 만해는 불교의 종교적 성질을 규정한다.

다음 불교의 철학적 성질에 관해서는 여타 종교들이 철학적 진리와 자신들의 종교적 진리가 부합하지 않아 마찰을 빚어온 데 비해 불교는 거의 모든 철학적 진리를 포용할 수 있는 포괄적인 진리임을 구체적으로 논증해나간다. 비록 양계초 등의 견해를 인용한 단편적 견해이긴 하나 동서 철학의 주요사항들을 불교의 내용과 비교하여 명쾌하게 그 요체들을 하나하나 짚어나간다. 이를테면 중국의 경우 외국에서 발생한 불교와 기독교가 중국에 들어와 불교는 크게 번성하고 기독교는 크게 번질 수 없었던 것은 기독교의 교리가 험해하고 단순하여 종교성만 내세우므로 철학성이 결핍되어 중국의 지식층의 마음을 만족시키지 못한 데 비해 불교는 종교성과 철학성의 양면을 고루 갖추어 그들을 만족시켰던 데에 원인이 있

4) 한용운, 앞의 책, p.18.

다고 보고, 결과적으로 불교가 중국철학의 발전에 크게 기여했다는 양계초의 견해를 소개하고 우리나라의 경우 불교가 들어온 지 1천 5백 년이나 되었으나 이렇다 할 조선철학의 이채를 보이지 못했음을 만해는 지적한다. 이어서 역시 양계초의 견해를 인용하여 칸트의 ‘도덕적 성질’ 자유성과 부자유성의 기준으로 한 ‘참된 자아’와 ‘현상적 자아’의 개념을 설명한 뒤, 이를 불교의 진여(眞如)와 무명(無明)의 논리와 연관짓고, 칸트와 부처의 다른 점을 지적한다. 또 진여·무명의 논리와 같은 불교사상의 도움을 받아 중국유학을 혁신시킨 성리학의 비조(鼻祖) 주자의 의리지성(義理之性)과 기질지성(氣質之性),明德(明德)과 기품(氣稟) 혹은 인욕(人欲)의 개념을 설명하기도 한다. 이어서 영국의 철학자 베이컨의 주장과 《능엄경》의 내용이, 프랑스의 철학자 데카르트의 주장과 《원각경》의 내용을 대비하여 같고 다른 점을 지적하고 이 외에도 플라톤의 대동설, 루소의 평등론, 육象山(陸象山)과 왕양명(王陽明)의 선학(禪學)이 불교의 내용과 부합됨을 지적한다. 결론은 동서고금의 철학이 금과옥조로 삼아온 내용이 결국은 불경의 주석 구실에 지나지 않을 뿐이며, 종교이면서 철학인 불교는 미래의 도덕과 문명의 중요한 원천의 구실을 할 것이라는 것이다. 이와 같이 미래의 역사전개에 대한 비전의 제시와 동서양철학사상과 불교의 비판적 대비가 가능했던 것은 난삽한 철학이론들을 명료하게 인식할 수 있었던 만해의 명석함에도 원인이 있겠지만, 그보다는 불철주야의 오랜 정진에서 오는 불경 전반에 관한 도저한 섭렵이 있었기에 가능했던 것이다.

제3장 <불교의 주의>에서는 불교의 이념을 평등주의(平等主義)와 구세주의(救世主義)에서 찾는다. 사물의 현상이 어쩔 수 없는 법칙에 의해서 제한을 받는 것이 불평등이요, 공간과 시간을 초월하여 엇매인 바가 없는 자유로운 진리가 평등이라고 정의하고, 불평등한 거짓 현상의 미혹을 벗어나 평등한 진리를 추구하는 것이 불교라고 규정한다. 나아가 근세의

자유주의와 세계주의는 평등의 자손이라고 해명하고 진정한 자유는 남의 자유를 침범하지 않는 것으로써 그 한계를 삼는 것이며 서로 침탈함이 없이 세계 다스리기를 한 집안 다스리는 것같이 하는 것이 참된 세계주의라고 명명한다. 만해의 이러한 평등 개념은 불교를 형이상학적인 관념으로만 보지 않고 역사적 사회적 현실의 차원에서 해석함으로써 그 독창성을 갖는다. 뒷날 그는 이러한 생각을 ‘불교사회주의’⁵⁾라는 말로 개념화한 적도 있지만, 개개인의 자유가 모두 수평선처럼 가지런하게 되어 조금의 차이도 없게 되는 것이 평등의 이상이 실현된 상태라고 보는 것이다. 만해는 나아가 불교의 평등정신이 다만 개인과 개인, 인종과 인종, 나라와 나라 사이의 관계에만 미치는 것이 아니라 모든 동식물과 모든 사물에 까지 미치는 철저한 성격이라고까지 말한다. 구세주의는 이타주의(利他主義)의 다른 이름이다. 잘못된 이기주의적 기복 신앙은 불교의 본령과는 배치되는 것이므로 비판하고 《화엄경》의 구절을 인용하여 지극한 중생 구제의 이념을 지향하는 불교의 본의를 논증한다. 아울러 현실 도피적 은둔주의를 펴뜨린 소부·허유·양주 등 신선도의 무리를 질타한다. 이 또한 만해의 철저한 현실주의 사상을 보여주는 대목이다. 만해는 불교를 현실과의 긴밀한 관계 속에서 해석하였다. 흔히 불교가 참선과 고행에 의해 자기 한 몸만의 구원을 성취하려는 이기주의적 종교로 오해된 적도 있으나, 부처의 모든 설법은 중생제도의 자비심으로 가득 차 있다고 만해는 역설한다. 유마 거사처럼 한 사람이라도 해탈에 이르지 못한 병든 중생이 남아 있을 때, 그것을 곧 자기의 병으로 여기고 소송적 해탈을 거부

5) 석가의 경제사상을 현대어로 표현한다면 뭐라 하겠느냐는 기자의 질문에 만해는 ‘불교사회주의’라는 말로 답하고 있다. 재산의 축적을 부인하고 경제상의 불평등을 배척하며 무소유의 이상을 지향하는 불교사회주의에 관해 만해는 한 권의 책으로 저술하려고 했으나 이루어지지는 못했다. <석가의 정신>, 기자와의 문담, 《삼천리》 제4권, 11월호, 1931.

하는 정신, 이러한 대승적 보살정신이 바로 불교정신의 핵심이라고 파악하고, 만해는 이런 불교의 근본정신을 구세주의(救世主義)라고 불렀다. 만해는 이미 《유마경》이나 《반야경》, 《화엄경》 같은 대승경전에 심취한 바 있으므로 이러한 사상 형성은 자연스러운 것이고, 이러한 근본교리에 입각하여 만해는 절을 산 속에서 세간으로 옮길 것과 현실개혁 및 사회활동에 적극적으로 뛰어드는 종교로서의 불교를 지향해 갔던 것이다. 염무웅의 다음의 지적은 지금도 유효하다 하겠다.

만해는 새로운 불교해석을 통해서 진보적인 계몽주의자가 되었고, 근대적인 자유주의를 불교적 평등의 개념 속에 흡수하였으며, 그러면서도 자유주의에 결부되기 쉬운 이기적 개인주의를 배격하는 동시에 불교의 보살정신을 사회개혁의 사상적 거점으로 확인하였다. 전통사상의 낡은 형태를 끝내 고집함으로써 시대의 발전에 역행하기도 하고 외래사조에 무비판적으로 휩쓸려 버림으로써 자기상실의 허무주의에 빠지기도 했던 혼돈의 시대에 있어서, 근대사상의 진보적 측면을 불교 속에 철저히 여과시키고자 했던 만해의 경우는 오늘의 우리에게도 매우 값있는 교훈으로 제시된다고 하겠다.⁶⁾

제4장에서 만해의 급진적 개혁주의는 비로소 그 모습을 드러낸다. 자주 인용되는 그 전반부는 다음과 같다.

유신이란 무엇인가. 파괴의 자손이다. 파괴란 무엇인가. 유신의 어머니다. 세상에서 어머니 없는 자식이 없다는 것은 대개 말할 줄 알지만 파괴가 없는 유신이 없다는 것은 아는 사람이 전혀 없다. 비례(比例)의 학문을

6) 염무웅, 앞의 글, p.206.

가지고 추리(推理)해 보면 금방 알 수 있는데도 말이다. 그러나 파괴라고 해서 헐어버리고 없애버리는 것만을 일컫는 것은 아니다. 단지 구습(舊習) 중에서 현실에 맞지 않는 것을 고쳐서 새로운 방향으로 나아가게 한다는 것뿐이다. 그러므로 이름은 파괴지만 사실은 파괴가 아니라고 할 수 있다. 그리고 유신을 좀더 잘하는 사람은 파괴도 더욱 잘하게 된다. 파괴가 더딘 사람은 유신도 더디 이루고, 파괴가 빠른 사람은 유신도 빨리 이루고, 파괴가 작은 사람은 유신도 작게 이루고, 파괴가 큰 사람은 유신도 크게 이룬다. 이와 같이 유신의 정도는 마땅히 그 파괴의 정도에 따라 차이가 난다. 유신을 함에 있어 가장 먼저 시작해야 할 일은 파괴임이 틀림없다.

위의 글에서 우리는 근본적인 불교의 본의로부터 멀리 벗어나 있는 한국불교의 오랜 폐단이 종기와도 같이 깊어 있으며, 대대적인 외과 수술이 필요함을 역설하고 있는 만해의 급진적인 개혁주의 노선이 노회한 수구파적 승려들에 대한 질타과 아울러 자신을 소외시킨 현실불교 중심세력들의 부패와 무사안일과 무기력에 대한 분노와 그들에 대한 만해 자신의 전투적 의증을 읽게 된다. 군살을 도려내고 피를 짜내서 그 독을 제거하고 병의 뿌리를 뽑아내는 과감한 개혁이 없이는 근대사회에 부합하는 참된 종교가 될 수 없다는 만해의 전언은 오늘에도 부합되는 초시대적인 안목으로 평가할 수 있다.

그러나 대승불교의 보살사상에 기반하고 있는 만해의 이러한 평등주의와 구세주의는 급진적 개혁주의 노선이자 진보주의 노선임이 분명하지만, 그것이 그대로 프롤레타리아 계급혁명을 부르짖는 사회주의와 연결되는 것은 아니다. “예술이 오늘날 일부의 문학자들이 말하는 것과 같이 반드시 어느 한 계급이나 몇몇 개인을 위하는 것이 아니”⁷⁾라는 만해

7) <장편작가회의>, 《삼천리》 제8권, 11월호, 1936. 11, 전보삼 편 《한용운 시론》, p.48.

의 언급으로 보아 그는 이미 유물론적 세계관에 기반하고 있는 계급주의 사상의 허구성을 어느 정도 간파하고 있었던 것인지도 모른다. 만해는 근본적으로 중도와 중용에 기반하는 동양적 수양주의와 유심론적 세계관에 깊이 흡수된 전통적 지식인이므로 만해와 같은 주체적인 사상가가 그러한 급진주의 노선에 쉽사리 매몰될 수는 없었던 것으로 보인다. 따라서 만해가 잠시 언급했던 '불교사회주의'의 이념도 계급투쟁론적인 전투적 개념이라기보다는 동양적 인본주의에 바탕한 하나의 이상주의 사상이라고 볼 수 있을 것이다.

만해 사상의 이러한 성격은 만해가 보살사상과 동궐라 할 구세주의를 주창하고 있으면서도 춘원류의 민족개조론에 기반한 전통단절론적 계몽주의의 함정에 빠지지 않고 민족자존론에 거점을 둔 전통계승론적 계몽주의로 나아간 점과도 동궐에 놓인다 할 수 있다. 이는 만해의 확고한 역사인식과 세계의 본질을 꿰뚫는 불교사상을 비롯한 동양사상을 주체적으로 수용하여 이를 서양의 근대 자유주의 사상과 융합하여 창조적으로 해석해 냈기 때문이다.

주지하다시피 일제시대의 항일 저항논리에 도산 안창호의 준비론(혹은 실력양성론)과 단재 신채호의 무장투쟁론의 두 갈래 큰 흐름이 있었다. 이광수의 민족개조론이 준비론의 후예라면 만해의 민족자존론은 단재의 노선과 더 근접된다고 할 수 있을 것이다. 이 두 주장은 사상의 근본 원리에서도 상이하다. 이광수의 민족개조론은 '남의 종이 되어도 좋으니 잘 살고 보자'는 개화론에 그 거점을 둔다. 일본 대정(大正) 데모크라시의 분위기에 힘입은 이러한 외세의존적 개화론은 전통단절론에 바탕을 둔 민족개량주의로 윤치호, 서재필, 이승만, 안창호, 이광수, 최남선 등의 노선이기도 하다. 이러한 민족개량주의는 결국 우리 민족의 독립의지를 약화시키기 위한 일제당국의 고등술책에 이용되는 결과를 초래하고 말았다. 준비론을 추종했던 자들이 대부분 친일로 기울어 민족사에 지울 수

없는 치명적인 오점을 남겼던 것은 이들이 그 근본사상에서 이미 오류를 범하고 있기 때문이다. 이들은 역사의 흐름을 꿰뚫어보는 안목이 결핍되었던 것이다. 그러나 만해 한용운은 “국가란 물질문명이 구비된 후에야 꼭 독립되는 것은 아니다. 독립할 만한 자존의 기운과 정신적 준비만 있으면 충분하다.” 또한 “조선민족은 당당한 독립국민의 역사와 전통을 가지고 있다.”고 선언함으로써 민족의 자존성과 함께 전통계승론을 바탕으로 한 비타협주의로 일관할 수 있었던 것이다.

이광수는 우리 민족이 ‘문명한 생활을 경영할 만한 실력’ 갖추는 ‘개조(改造)’의 과정을 거친 다음에야, 스스로의 진로를 결정할 수 있다고 했다. 이에 대해 한용운은 ‘자유는 만유의 생명’이므로 인류는 누구나 누려 마땅한 ‘자존(自存)’을 실현하기 위해서 즉시 독립을 해야 한다고 했다. 조동일 교수는 이에 대해 다음과 같이 지적한 바 있다.

‘改造’론은 文明을, ‘自存’론은 自由를 특히 소중하게 여기는 데 근거를 둔다. 문명은 노력해서 이룩해야 할 목표이고, 자유는 타고난 조건이다. 사람은 마땅히 노력해서 이룩해야 할 가치를 목표로 설정하고 힘써 실현해야 한다는 데 맞서서, 사람은 누구나 타고난 조건을 왜곡시키지 않고 온전하게 실현하는 것이 더욱 긴급하다고 해서 견해 대립이 심각해진다. 개조론은 차등의 세계관이어서 훌륭한 나라, 잘난 사람만이 정당한 권리를 누릴 수 있다. 그래서 끊임없이 경쟁을 부추기고, 투쟁을 미화한다. 그러나 자존론은 대등의 세계관이고 평화의 논리이다. 삶을 누릴 수 있는 자격은 사람만 갖추지 않고 모든 생물에게도 다 함께 인정되어야 한다. 그래서 “자유는 萬有의 생명”이라고 했다. 천지만물이 함께 화합하면서 살아가는 것이 사람의 도리이다. (중략) 오늘날 민족 ‘自存’론은 잊혀지고 민족 ‘改造’론이 극성이다. 선진국을 따르고 배워 세계화를 해야 한다고 주장한다. 그렇게 하기 위해서는 ‘수입학’을 학문의 기본방법으로 삼아야 한다고 한

다. 경제성장, 국민소득 등의 지표에 의해 서열화된 단일한 세계질서 속에서 좀더 뒷자리로 올라가기 위해서 노력하는 것 외에 다른 길은 없다고 한다. 그것은 명백한 진리이므로 다른 말이 있을 수 없다고 한다. 그렇게 나타나는 민족 '改造'론을 바로잡으려면 민족 '自存'론을 되살려야 한다. 어떤 후진국이나 낙후한 민족이라도 누구나 자기 삶을 자기 방식대로 누릴 수 있는 권리를 지구 전체의 범위 안에서 실현하는 것이 세계인의 과제임을 분명하게 해야 한다. 그렇게 하는 학문은 자기능력을 스스로 발현해 인류 공유의 자산으로 제공하는 '창조학'이어야 한다. 인류의 문화유산이 근대인이 잘못 알고 있는 것보다 다양하고 풍부하며, 지금의 단일한 세계질서와는 다른 길이 있어 근대를 극복하고 다음 시대로 나아갈 수 있다는 것을 입증하는 것이 우리가 해야 할 '창조학'의 과제이다.⁸⁾

새로운 세기를 맞이한 우리는 지금 학계는 물론 사회 전반에 걸쳐 실로 유신이 필요한 시점에 있다. 무분별한 사대주의적 외세 추종을 벗어나서 그야말로 '창조학'이 필요한 시점이다. 조동일 교수의 지적처럼 이제 만해 연구는 '창조학'의 필수적인 과제다. 《조선불교유신론》을 비롯하여 《조선 독립에 대한 감상의 개요》 등 만해 문건에 대한 새로운 검토의 당위성도 여기에 있다.

전통사상이 근대사회와 어떤 관계를 가졌던가 살피는 일을 광범위하게 수행하면서 철학과 문학, 인문학문과 사회학문, 국학과 세계학문이 하나가 되는 작업을 해야 한다. 그렇게 하는 데 만해의 전례는 소중한 지침이 되고, 벽찬 연구과제를 제공한다. 만해의 어느 면을 따로 분리시켜 살핀다

8) 조동일, 〈만해문학의 사상사적 의미〉, 《현대사의 반성과 만해 문학의 국제적 인식》, 1999, pp.160~161.

든가, 연구는 제대로 하지 않으면서 만해를 송양(承養)의 대상으로 삼는다든가 하는 잘못을 시정하고, 문제를 다시 제기하고, 시야를 확대해서 논의를 새롭게 전개해야 한다. 만해를 기점으로 세계사의 위기 극복에 대한 광범위한 논의를 시작해야 한다.⁹⁾

3. 만해의 문학관과 예술관

만해는 스스로 많은 글들을 발표했지만 만해 자신이 의도적으로 문학에 뜻을 두어 전문적인 작가가 되기를 기도하지는 않았으며 묵묵히 문단권 밖에서 문필활동을 해오면서도 막상 스스로 시인·작가로 대접받기를 원하지도 않았던 것 같다. 일찍이 총체적인 시도로써 만해 한용운을 연구한 바 있는 박노준·인권환 교수의 주장처럼 “무엇보다도 그는 문학이라는 것을 어떤 자기대로의 필요불가결의 생명적 요소로는 보았으며 본업적인 대상으로는 다루지 않았¹⁰⁾던 것이다. 이러한 사실은 시집 《님의 침묵》의 말미에서 밝힌 글(〈독자에게〉)을 보거나 연재장편 〈흑풍〉에서의 발언을 참고하더라도 확인할 수 있다. 먼저 〈독자에게〉를 보자.

독자여, 나는 시인으로 여러분의 앞에 보이는 것을 부끄러합니다.

여러분이 나의 시를 읽을 때에, 나를 슬퍼하고 스스로 슬퍼할 줄을 압니다.

나는 나의 시를 독자의 자손에게까지 읽히고 싶은 마음은 없습니다.

그때에는 나의 시를 읽는 것이 늦은 봄의 꽃수풀에 앉아서, 마른 국화를 비벼서 코에 대이는 것과 같을는지 모르겠습니다.

— 〈독자에게〉 부분¹¹⁾

9) 조동일, 앞의 글, p.161.

10) 박노준·인권환, 《한용운연구》, 통문관, 1960, p.137.

11) 한용운, 한계진 편, 《님의 침묵》, 서울대 출판부, 1996, p.114.

민족의 어두운 시대를 밝히기 위한 등불로서, 당대적 목적성에서 시를 썼을 따름이지, 어떤 문사로서의 자의식을 가지고 쓴 것은 아니므로 그는 자신의 시를 독자의 자손에게까지 읽힐 생각이 없다고 말하는 것이다. 이것은 그러한 어두운 시대가 빨리 끝나기를 바라면서 하나의 지향점을 가지고 시를 썼다는 얘기가 된다. 따라서 만해에게 문학이란 민족독립운동의 실천의 일환이거나, 나아가서 중생제도의 보살행의 한 과정이라고 볼 수가 있는 것이다. 그가 《님의 침묵》을 쓴 것은 수많은 논설을 쓴 것과 동일한 선상에서 논할 수가 있다. 그러니까 글을 통한 민족 계몽 내지는 민중 계도의 수단이라는 공리주의적·효용론적 문학관의 바탕 위에서 그의 문학행위를 논할 수 있는 것이다. 이러한 점을 보다 분명하게 밝혀 주는 것이 다음의 말이다.

나는 소설을 쓸 소질이 있는 사람도 아니요, 또 나는 소설가가 되고 싶어 애쓰는 사람도 아니올시다. 왜 그러면 소설을 쓰느냐 반박하실지도 모르나 지금 이 자리에서 그 동기까지를 설명하려고는 않습니다. 하여튼 나의 이 소설에는 문장이 유창한 것도 아니요, 묘사가 훌륭한 것도 아니요, 또는 그 이외라도 다른 무슨 특징이 있을 것도 아닙니다. 오직 나로서 평소부터 여러분께 대하여 한번 알리었으면 하던 그것을 알리게 된 데 지나지 않습니다. (中略) 많은 결점과 단처를 모두 다 눌러 보시고 글 속에 숨은 나의 마음까지를 읽어 주신다면 그 이상의 다행이 없겠습니다.¹²⁾

적어도 소설가라면 문장이 유창하거나 묘사가 훌륭하거나 이야기 솜씨가 뛰어나거나 하는 이야기꾼으로서의 장기가 있어야 할 텐데 자기에게는 그러한 특장은 따로 없으므로 다만 평소에 만해가 한국 민중들에게

12) 《조선일보》, 1935. 4. 8.

한번 알리고 싶었던 것들을 알리고자 하는 목적의식에서 소설을 손대게 되었다는 것이다. 그렇다면 만해에게 있어 문학이란 결국 육당·춘원 등의 경우와 유사한 계몽주의적 의도를 상당 부분 지니고 있었다는 얘기가 된다. 그러나 이 시대의 문인 거의가 전통단절론적 입장에서 외래의 문예사조를 답습·추종하는 데에 급급했던 몰주체적인 행태를 기억한다면 만해의 입장은 이들과 사뭇 다른 것이라 할 수 있다. 만해는 전통의 기반 위에서 일시적인 시류(時流)라든가 박래품(舶來品)에 흔들림 없이 그것들을 받아들여, 주체적인 입장에서 비판적으로 수용하였으며 건전하고 독자적인 문학사상을 견지하여 시종일관했다. 이러한 그의 문학적 태도는

당대에 일제식민지 치하에서의 신채호·박은식·주시경·정인보처럼 전통적인 국학 내지 동양학의 바탕에서 살아오며 끝내 그 거센 친일의 함정에 빠지지 않고 절조를 지킨 민족적 지사들과 氣脈을 같이 한다.¹³⁾

사실 궁핍과 험난만을 거듭하게 마련이던 당시를 살펴보면 “일제말기에 변절한 무수한 지식인들이 대부분 전통적인 유학자 출신이 아니라, 해외유학자 출신이라거나 신교육 출신의 지식인이었다는 사실” 등을 감안하여 볼 때, 만해가 그 파란 많은 생애를 통하여 부단히 계속된 친일제의 현실적 회유책에 굽히지 않고 민족정신에의 의지로 문학의 기틀을 이루어 왔다는 점은 이와 같은 전통적 문예의 바탕이 크게 뒷받침되었다고 생각할 수 있다.

그렇다면 만해는 예술행위 혹은 예술의 존재의의를 어떻게 보았을까?

13) 이명재, <한용운 문학연구>, 《중대논문집》, 1975~1976, : 《국문학자료논문집》, 대제각, 1983, p.378.

예술이란 인생의 한 사치품이지요. 오락물이라고 밖에는 안 보지요. 요 사이에 와서는 예술을 이지(理智) 방면으로 끌어가며 그렇게 해석하려는 사람들도 있지만, 감정을 토대로 한 예술이 이지에 사로잡히는 날이면 그것은 벌써 예술성을 잃었다고 하겠지요. 그리고 또 근자에 이르러 너무나 감정이 극단으로 흐르는 예술은 오히려 우리 인간 전체에 비겁과 유약을 가져오는 것이나 아닌가 하고 우려까지 하지요. 예를 들면, 우리의 생활에 있어서 기름이나 고추나 깨는 없어도 생활할 수 있어도 쌀과 불과 나무가 없으면 도저히 생활할 수 없는 것과 마찬가지로, 예술이 없어도 최저한의 인간생활은 이룰 수가 있겠지요. 그러나 좀더 맛있게 먹자면 고추와 깨와 기름이 필요없다고는 할 수 없겠지요. 어떤 사람은 항의하리다마는 나는 이렇게 예술을 보니까요.¹⁴⁾

그에게 있어 예술이란 곧 ‘고추와 기름과 깨’처럼 인생을 보다 윤택하게 하는 양념과 같은 존재의 위상에 놓인다. 만해는 인간이 생존을 위해 필요한 최소한의 요건으로서 ‘쌀과 불과 나무’를 든다. 생존의 문제만을 생각한다면 이것만으로도 인간은 충분히 살아나갈 수 있다. 그러나 인간은 보다 높은 삶의 존재의의를 추구한다. 단순히 생존의 차원에 만족하는 것이 아니라 좀더 인간다운 존재로 살고 싶어하기 때문이다. 만해에게는 전문적이고 자각적인 문학의식은 미미했다고 할 수 있겠지만, 예술의 필요성만은 강력히 주장하고 있음을 여기서 확인할 수 있다. 그리고 ‘지나치게 이지 쪽으로 치우치는 모더니즘 문학은 물론 너무나 감정이 극단으로 흐르는 낭만주의 예술을 모두 경계하는 발언으로 보아 당시에 풍미했던 서구 문예사조와는 일정한 거리를 두는 동양적 중용주의 문학관과 전통적인 문사의 통념 위에 만해의 문학이 존재하는 것임을 위의 언

14) 《삼천리》 제8권, 11월호, 1936. 11, 통권 79호.

급을 통해서 알 수 있다.

습작기에 있는 어느 문학청년으로부터 문학과 문예의 관계, 문예에 대한 주의 등에 관한 질문을 받고, 만해가 ‘나의 사견(私見)’이라는 전제를 달고 밝힌 〈문예소언(文藝小言)〉이란 글에 의하면 광범한 문자적 표현을 총괄하는 ‘문학’과 시·희곡·소설 등의 예술적 문예작품을 지칭하는 ‘문예’라는 개념을 전제해 놓고, 동·서양의 문학에 대한 개념을 살피고 있다. 먼저 한문학을 중심으로 한 동양학설에서는 ‘문학이라는 것은 학문이라는 뜻도 되고 경학(經學)이라는 뜻도 된다’라고 파악하고 《논어(論語)》 〈선진편(先進篇)〉과 《사기(史記)》의 예를 들어 “동양의 문학이라는 것은 문자로 된 것은 다 가리킨 중에 경학·윤리학 및 성리학·역사·제자백가어(諸子百家語)의 순서로 된 것이어서 문예만을 지칭한 것이 아닐 뿐 아니라 유교로서 천시하던 소설·희곡 따위는 변변히 문학 축에 들지도 못하였을 것”이라고 함으로써 동양에서는 재도주의적(載道主義的) 문학관으로 인하여 전통적으로 시를 제외한 허구적인 창작문학을 홀대해 왔음을 밝히고 있다. 서양학설의 경우는 “문학은 일종의 위대한 언어이다. 그것은 문자로 쓰고 또 서적으로 인쇄한 모든 것을 의미하는 것”이라는 매슈 아놀드(Matthew Arnold)의 광의의 문학 개념으로부터 “문학은 사람이 그 자신을 종합적으로 타인에게 표현하는 모든 것을 포함한다.”는 비네(Vinet)의 정의, 그리고 “문학이라는 것은 총명한 남녀의 사상·감정의 기록으로, 독자에게 쾌감을 주도록 안배된 것”을 이룬다는 브루크(S. A. Brooke)의 협의의 정의 등을 살핀 다음, 《대일본국어사전(大日本國語辭典)》이나 《신식사전(新式辭典)》 따위의 일본 사전류의 정의까지 참조하여 비교적 다양하게 문학의 개념을 파악하고 있다. 그리고 당시 우리나라에서는 ‘문학의 정의에 대하여 체계적으로 저술된 서적이 별로 없는 듯하고’ 신문·잡지 등에 단편적으로 나타나는 문예평론 혹은 문예강좌 같은 데에 실리는 것을 보면, 협의의 문학 개념인 ‘문예로 보는 관념이 심

화 또는 보편화되고 있는 듯하다'고 함으로써 전통적인 문학관으로부터 근대적인 문학관으로 이행되고 있음을 비교적 정확하게 파악하고 있다. 그러나 만해 자신의 경우는 문학을 광의의 개념으로 파악하고 있음을 다음의 인용에서 확인할 수 있다.

문학이라고 하는 것은 문자로 기록된 모든 것을 이름이다. (중략) 모든 사물을 언어로 할 수 있는 과정을 거쳐서 문자로 표현되는 것 곧 자기의 무엇든지를 문자로 나타내어서 독자가 이해할 수 있게 하는 것은 다 문학이다. 다시 말하면 文理가 있는 문자로의 구성은 다 문학이다. 그러므로 종교·철학·과학·經史·子傳·시·소설·百家語 등 내지 尋常覽隨의 書翰文까지라도 장단·우열은 물론하고 모두가 다 문학에 속하는 것이다. (중략) 만일 일반문학을 통괄할 만한 관사가 따로 있다면, 시·소설·희곡·평론 등 문예만을 문학이라고 한다 해도 불가할 것이 없지마는, 그렇지 아니하고 '문학'이라는 술어가 문자의 기록의 전반을 대표한 이상, 문학 즉 문예라고 볼 수가 없는 일이요, 또 시·소설·극본 등에 대해서는 문예라는 대표명사가 붙어있지 않는가? 그러면 시·소설·극본 등 예술적 작품은 문학의 일부분이 되는 것이다. 그리하여 문예는 문학이지마는 문학은 문예만이 아니다.¹⁵⁾

이러한 만해의 문학관은 물론 전통적인 동양의 문학관에 다름 아니다. 모든 문자행위는 기본적으로 문학으로 보는 만해의 광의적 문학관은 전통적인 문사의 문장에 대한 인식과 궤를 같이 한다고 볼 수 있다. 그렇기에 만해는 장르에 구애받지 않고 자기 나름의 독자적이고도 다양한 문필 활동을 지속하였던 것이다. 이와 같이 만해는 본래부터 좁은 의미의 문

15) 한용운, 전보삼 편, <문예소언>, 《한용운 시론》, pp.17~18.

학개념인 ‘문예’에 집착하지 않았다. 또한 그 자신 기량(技倆) 면에 있어서 그다지 자신감을 갖고 있지는 않았으면서도 일제하의 역사적 현실을 좌시하지 않고 어떻게 하든 기울어만 가는 민족적 현실을 직시하고 국민들로 하여금 자주 독립 정신을 고취하게 하고자 했던 그의 문학적 입장은 민족주의에 기반을 둔 계몽주의적 자세를 견지한 것으로 보이는 것이다. 이것은 비록 자연발생적으로 이루어진 것이긴 해도 만해의 문학에 대한 자세와 문예인식의 태도가 비교적 건실하고 다양하면서도 매우 구체적이었음을 반증하고 있는 것이다.

비록 육당이나 춘원 등 어린 나이에 일본 유학을 거쳤던 유학과 지식인들에 비해 현대적인 문예에 대한 습득이 늦었다 하더라도 그의 문학관은 결코 낙후되지도 않았으며 편협하지 않고 매우 건전했다. 그리고 그가 소설에 임하는 자세에 있어서는 시류의 흐름에 영합하지 않고 대단히 유연한 ‘픽션 의식(意識)’을 지니고 있었던 것으로 보인다. 1930년대 중반에 만해가 조선중앙일보에 《후회》를 연재할 즈음 삼천리사(三千里社)에서 주최한 장편작가회의에서 밝힌 다음의 말을 보자.

예술이라 하는 것은 반드시 어떤 시대와 세상만을 그려야만 하는 것이 아니라, 시대와 세상을 떠나서 天上을 그릴 수도 있는 것이요, 地下를 그릴 수도 있다고 생각한다. 문제는 그러면 그것이 과연 훌륭한 예술이냐 아니냐에 있을 것이다. 예술이 오늘날 일부의 문학자들이 말하는 것과 같이 반드시 어느 한 계급이나 몇몇 개인을 위하는 것이 아니고, 예를 꽃에 비해서, 누구나 감상할 수 있는 것, 즐길 수 있는 것이라면 예술성 그것은 어느 한 사회나 계급은 물론이요, 어느 한 시대나 현실을 그려야 한다고 할 수는 없을 것이다.¹⁶⁾

16) <장편작가회의>, 《삼천리》 제8권, 11월호, 1936. 11. 전보삼 편, 《한용운 시문》, pp.47

위에서 보듯이 만해는 문학이 어느 특정한 계급이나 소수의 개인을 위하거나 한정된 시대에 치우쳐서는 안 된다는 자세를 보여 준다. 그러한 점에서 만해가 의식적으로 민족주의 진영에 가담하여 활동한 것이지만 당시에 10년 가까이 유행하던 신경향파적인 문학에 대해서 반대하는 친 민족주의적 입장에 섰던 것은 분명한 것 같다. 이러한 태도는 그가 신경향파 문학이 본격화되던 무렵인 1926년에 간행한 《님의 침묵》을 비롯한 여러 글들이 지니고 있는 문학적 경향을 보아도 분명하다. 그렇다고 만해가 1930년대 문단에 성행하던 순수문학의 태도를 그렇게 바람직하게 보지는 않은 것 같다. 카프(K.A.P.F.)가 해체된 후, 내면탐구로 칩거해 들어간 문학풍토에 대해서는 반대 입장을 분명히 한다. 물론 이것은 만해의 기질이나 작품경향, 그리고 그의 불교개혁운동이나 민족독립운동에 서와 같은 대사회적인 태도에서도 드러나지만 다음과 같은 시를 보아도 그의 문학적 입장을 알 수 있다.

나는 서투른 화가여요. — 中略 —

나는 과집 못한 성악가여요. — 中略 —

나는 서정시인이 되기에는 너무도 소질이 없나봐요.

‘즐거움’이니 ‘슬픔’이니 ‘사랑’이니, 그런 것은 쓰기 싫어요.

당신의 얼굴과 소리와 걸음걸이와를 그대로 쓰고 싶습니다.

그리고 당신의 집과 침대와 꽃밭에 있는 적은 돌도 쓰겠습니다.

— 〈예술가(藝術家)〉에서

‘즐거움’이니 ‘슬픔’이니 ‘사랑’이니, 그런 유약한 감정의 표현으로 자기만족에 그치는 그런 소승적인 문학은 하지 않겠다. 부채히는 ‘당신의

얼굴과 소리와 걸음걸이'를 쓰겠다. 이 점에서도 만해의 문학은 민족적 차원에서 이루어지고 있음을 알 수 있을 것이다. 이러한 만해의 문학적 입장은 1930년대 중반부터 시작했던 신문연재소설의 집필의도에서 알 수 있듯이 민족과 국가의식을 일깨우고 독립의지를 고취시키며 어두운 세계에서 고통 받는 한국 민중을 위해 빛을 든다는 대승적 자세에서 발원하고 있는 것이다. 따라서 그의 문학은 소수의 독자들만을 위한 귀족주의적 순수문학보다 오히려 다수의 민중을 위한 어느 정도 통속취향을 마지않는 대중문학을 지향한다.

풍자문학이나 史話·史談의 형식은 훌륭한 예술적 표현으로는 생각지 않는다. 그런데, 신문소설(다른 소설보다도)에 있어서는 합리적으로는 예술성과 통속성, 순수성과 대중성을 겸해야 하겠지마는 그렇지 못할 경우에는 예술성보다는 통속성에, 순수적인 것보다는 대중적인 편이 도리어 좋지 않을까 나는 생각한다. 본래 예술이란 대중적이어야 하는 것은 근본 원리인데, 아무리 예술성을 지키고 순수문학적이라 하더라도 독자대중이 없다면 전연 없지는 않겠지만 극소인 경우 좀더 통속성과 대중적인 편이 낫다고 보지 않을 수 없다.¹⁷⁾

이러한 만해의 문학관은 사람의 마음을 감화시켜 즐거운 마음으로 인(仁)을 행하게 하려 했던 공자의 공리적 효용론적 문학관과 일맥상통하는 바가 있다. 그러므로 만해는 문학이나 예술이 밀실에서 소수의 독자들만의 전유물이 되는 소승적 문학관을 거부한다. 여기서 우리는 동양의 전통적인 미학과 문예관의 한 축을 이루는 공자와 만해의 문예관을 대비해 볼 필요를 느끼게 된다.

17) <장편작가회의>, 앞의 책, p.48.

4. 공자의 문예관과 만해의 문예관

공자의 미학은 그의 사상의 핵심인 인학(仁學)으로부터 심미와 문예의 문제를 관찰, 해결해 나간다. 공자는 그가 그토록 신봉해 마지 않았던 주례(周禮)와 예악(禮樂)이 붕괴되어 가던 상황 속에서 독창적으로 인학을 창안하였다. 그는 예가 인간의 본성과 직결되는 것이며 모든 사람이 반드시 지켜야 할 당위로서의 예를 다시 세우려 했다. 따라서 공자의 인학은 잔혹한 투쟁이 난무하던 춘추전국 시대에는 보수적이며 비현실적인 것으로 당대 사람들에게 비웃음을 샀으나, 시간이 흐를수록 그 인도주의와 박애정신의 숭고한 아름다움은 빛을 더해갔다. 공자는 심미와 예술이라는 사회현상에 대해 처음으로 깊이 있고도 보편적인 의의와 역사적인 가치를 지니는 견해를 피력했으며 충분한 자각을 가지고 명확하게 인간의 내재적인 요구로부터 출발하여 심미와 예술을 고찰하고 있다. 공자의 미학은 그의 인학의 자연스러운 연장으로 하나의 윤리학적 미학 혹은 심미적 심리학이라 할 수 있을 것이다. 즉 개인의 심리 욕구와 사회의 윤리 규범, 이 두 가지의 융합 일치를 중요하게 생각했다.¹⁸⁾ 공자에게 있어 인심을 감화시키는 예술은, 사람들로 하여금 즐거이 인을 행하게 하는 수단이었다. 이는 ‘성어락 유어례(成於樂, 游於禮)’라는 말에 집약되어 나타난다.

공자미학의 특성은 대개 다음 몇 가지로 요약이 된다. 흥·관·군·원의 공리적 효용설과 중용의 미학, 그리고 회사후소(繪事後素)의 미학과 자연심미의 비덕(比德)설이 그것이다. 공자는 시의 효능을 일러 ‘일오킬수 있고(興) 살필 수 있으며(觀) 무리를 지을 수 있고(群) 원망할 수 있으

18) <공자의 미학사상>, 이택후·유강기 편, 《중국미학사》, 대한교과서주식회사, 1993, p.129.

며(怨), 가까이는 어버이를 섬길 수 있고 멀리는 임금을 섬길 수 있으며, 새와 짐승·풀과 나무의 이름을 많이 알게 한다'고 하였다. 여기서 '흥'은 뜻을 감발(感發)하는 시가의 계발(啓發) 효능을 강조한 것으로 볼 수 있고, '관'은 풍속의 성쇠를 살피는 시가의 인식작용을, '군'은 '무리지어 학문과 덕행에 힘쓰게 하는 시가의 교육적 역할을, '원'은 윗사람의 정치를 원망하고 풍자하는 시가의 비판적 역할을 강조한 것으로 볼 수 있다.¹⁹⁾ 만해가 시집 《님의 침묵》의 서문격인 〈군말〉에서 “해 저문 별관에 서 돌아가는 길을 잃고 해매는 어린 양이 기루어서 이 시를 쓴다.”고 한 데서 보듯 만해의 시작 행위 역시 당대 현실에 대한 비판적 인식에서 비롯된 계몽주의적 교화의 의도에서 출발하고 있다.

《논어》에 군자는 “도에 뜻을 두고 덕에 거하고 인에 의지하고 예에 노닌다.”라는 말이 나온다. 참된 선비는 결코 예술을 멀리 해서는 안 되고 그것을 향유할 줄 알아야 한다는 의미다.

앞에서 인용된 바 있었듯이, 만해는 예술을 인생의 사치품 혹은 오락 정도로 본다는 점에서 근대적인 문학의식은 약했던 것으로 판단할 수 있다. 그저 예술이란 곧 ‘고추와 기름과 깨’처럼 인생을 보다 운택하게 해 주는 존재로 인식함으로써 문학이나 예술을 효용론적 관점에서 보고 있음을 알 수 있다. 아울러 지나치게 이지 쪽으로 치우치는 모더니즘 문학은 물론 너무나 감정이 극단으로 흐르는 낭만주의 예술을 모두 경계하는 발언도 공자의 심미표준인 중용 혹은 중화의 미학과도 접맥되는 부분이라 할 것이다. 공자는 《논어》〈팔일(八佾)편〉에서 “즐거우면서 지나치지 않고, 슬프되 지나쳐 조화를 잃지 않았다.”(樂而不淫 哀而不傷)고 하고, 〈위령공(衛靈公)편〉에서는 예술적 정감이 지나치게 강렬한 정(鄭)나라 음악을 음란하므로 추방해야 한다고 했다. 즉 모든 것에 절제와 제한을 둬

19) 유위림, 심규호 역, 《중국문예심리학사》, 동문선, 1999, pp. 60~61.

으로써 정리(情理)의 조화를 꾀해 인과 예의 요구에 부합되는 중화(中和)의 미를 강조했던 것이다. 이러한 공자의 중용과 절제의 미학관이 만해에게도 무의식적으로 잠재되어 있었던 것이다.

또한 공자는 정치관이나 도덕윤리관을 서로 연계시켜 자연현상을 관찰함으로써 자연현상을 인간이 지닌 정신상태의 표현이나 상징으로 비유하는 경우가 많았다. 예컨대 “지혜로운 이는 물을 좋아하고 어진 이는 산을 좋아하며, 지혜로운 이는 동적이고 어진 이는 정적이며, 지혜로운 이는 낙천적이고 어진 이는 장수한다.”는 《논어》〈옹야(雍也)편〉의 경우나, “정사를 덕으로 행하는 것은 비유컨대 북극성이 제자리에 머물러 있으면 못별들이 그를 에워싸고 있는 것과 같다.”는 〈위정(爲政)편〉, 그리고 “날씨가 추워진 후에야 소나무와 잣나무가 나중에 시들을 알 수 있다.”는 〈자한(子罕)편〉의 예에서 보듯이 공자는 자연물을 통해 자신의 사상을 비유하는 경우가 많았다. 즉 자연물로서 군자의 덕을 비유(比德)한다. 이러한 점은 만해 역시 동일한 경향을 보인다. 그는 문학을 자연현상과 연결시켜 파악하는 예가 많았다. 이러한 만해 문학의 자연표상은 물론 선시나 불교적 계승과도 관련이 있다. 불교에서는 자연 현상 및 우주 전체를 비로자나불의 법신(法身)으로 인식하여 자연에서 진여(眞如)를 보는 것을 가장 높은 경지로 간주한다. 만해 문학의 이러한 특징적 경향은 그의 시집 《님의 침묵》과 소설의 등장인물의 말을 통해서도 나타난다. 먼저 《님의 침묵》의 시들에서 만해는 단순한 배경으로서 자연현상을 제시하거나 자연의 이치를 통해 진실을 드러내는 경우, 자연의 정경이나 분위기를 묘사함으로써 함축적 의미를 표현하는 경우, 자연현상을 왜곡시킴으로써 논리의 비약을 통해 숨겨진 이치를 드러내는 경우 등으로 자연을 표상하고 있다.²⁰⁾ 예술을 자연현상과 결부시켜 파악하는 이러한 그의

20) 이에 대한 자세한 내용은 이승원, 〈한용운 시의 자연표상〉 참조.

문학관은 물론 동양 최고(最古)의 문학이론서인 양(梁)나라 때 유협(劉)의 《문심조룡(文心雕龍)》과 같은 동양의 전통적인 문학관과도 상통하는 것이다. 그의 소설 〈후회〉에서 여주인공 한경이 하는 말에서도 이러한 문학관은 확인된다.

(전략) 큰 예술은 자연에서 배우는 것입니다. 만일 선생이 가르치는 대로만 배우고 만다면 누구라도 제자가 선생보다 나올 수는 없겠지요. 그러나 처음에는 선생에게서 규칙적으로 배운다 할지라도 예술의 묘경(妙境)에 이르러서는 스스로 얻어야 하는 것인데, 스스로 얻는다는 것은 곧 자연에서 배워서 마음으로 얻는 것이겠지요.²¹⁾

“도는 자연을 본받는다.”(道法自然)라는 말이 노자의 《도덕경》에 나오지만, 체르니셰프스키의 말처럼 ‘자연계를 구성하고 있는 미는 우리들로 하여금 인간(혹은 인격)을 생각하게’ 만든다. 이러한 공자의 ‘비덕’의 심미이론은 봉건사회의 공리적 색채가 짙게 배어 있고, 고대 중국인들의 자연에 대한 사랑과 좋은 품덕을 추구하는 심미이상과 심미심리 정취를 반영한다. 만해의 문학관이나 창작방법론에서도 가장 두드러지는 특성은 그가 성장기에 읽은 한학에 바탕을 둔 풍요로운 동양적 정서와 사상의 뿌리이다. 이는 그가 독서경험과 시대상황에 의해 자연발생적으로 형성된 문학관을 아우르는 전통적 지식인임을 입증하고 있는 것이기도 하다.

5. 계몽주의적 의도를 지닌 전통적 문사

만해는 전통적 선비(지식인)이자 지사(志士)다. 《논어》에 “지사와 인인

21) 《한용운전집》 제5권, p.112.

(仁人)은 자신의 삶을 구하고자 남을 해치는 일이 없으며, 자신의 몸을 죽여 인을 이룬다.”(子曰, 志士仁人 無求生而害人, 有殺身而成仁)는 구절이 나온다. 만해의 삶이 그러했음은 주지의 사실이다. 그는 ‘믿음과 글과 삶이 합일에 이룬’ 사람이었다. 기본적으로 만해의 문학에는 지사로서의 민족(민중)계몽이라는 의도가 상당 부분 개입된다. 그러나 춘원류의 민족개조론에 바탕을 둔 전통단절론적 계몽주의와는 성격이 다른 것으로, 대승불교의 보살사상과 민족자존론에 기반을 둔 계몽주의라는 점에서 근본적으로 구분된다고 할 수 있다.

만해에게 있어 문학이란 민족독립운동의 실천의 일환이거나, 나아가서 중생제도의 보살행의 한 과정이라고 볼 수가 있다. 그러므로 그가 《님의 침묵》을 쓴 것이나 수많은 논설을 쓴 것은 동일한 선상에서 논할 수가 있는 것이다. 그의 시와 소설의 창작행위는 글을 통한 민족 계몽 내지는 민중 계도의 수단으로 볼 수 있다. 그 자신은 앞서 인용한 바 있었던 〈장편작가회의〉에서 “나는 사실주의에 속한다.”고 말한 바 있었지만, 그의 소설은 목적의식이 과도하여 대중소설적인 자세로 리얼리즘을 표방하고 있음에도 불구하고 신소설적 성격의 한계마저 보이는 것이 사실이다. 권영민의 지적처럼 그의 소설은 인간심성의 본질에 대한 해명을 추구하는 도덕적 우화의 속성을 지닌다. 또한 신성성이 부재하는 상황에서 정신적인 것의 의미를 극화하려는 기획으로서 신성한 것을 인간적인 차원으로 이전하려는 의도를 강하게 지닌다. 그는 현존하는 현실로서의 삶보다는 그가 대망하는 약속으로서의 미래에 관심을 두고 있다. 이러한 태도는 현실에 대한 객관적인 사실적 접근을 요구하는 근대소설의 논리와 어긋난다²²⁾고 할 수 있다. 그러나 만해의 소설이 당시의 대중소설의 문법에

22) 권영민, 〈만해 한용운의 소설과 도덕적 상상력〉, 《현대사의 반성과 만해 문학의 국제적 인식》, 《만해축전 자료집》, 만해사상실천선양회, 1999, pp.289~294.

충실하고 자각적이었으며, 신문연재소설에 유행하고 있던 탐정과 모험과 연애라는 대중소설의 코드를 이용하여 대중들에게 자신의 신념을 전달하고자 했다는 점에서 대중소설이면서도 대중소설의 경계를 넘어가고 있다²³⁾는 점에서 특별하다. 따라서 만해 한용운에게 있어 문학의 목적은 현실을 있는 그대로 보여주는 것을 의미하지 않는다. 오히려 그는 그렇게 되어야만 하는 당위의 현실을 위해 어떤 주제에 접근하고자 하며, 보다 아름다운 언어로 아름다운 생각을 드러내는 것이 중요하다고 생각한다. 그의 문학적 태도는 한편으로는 감상적이면서 도덕적이고 교훈적이다. 바로 이러한 태도에서 비롯된 것이 만해 소설이 보여주고 있는 특이한 멜로드라마적 구성법이다.

멜로드라마는 강렬한 주장주의적 성향을 드러낸다. 이것은 서사의 기본 원리와 어긋나는 것이지만, 인간 심성에 근거한 본질적인 주제를 형상화하기 위해 의도적으로 드러내는 현상이기도 하다. 멜로드라마의 가장 두드러진 특징은 성격과 행위의 극단성이다. 구성의 원리와 상관없는 행위의 극단적인 배치는 멜로드라마적이라는 관형어의 대표적인 표시이다. 인물의 성격의 경우에도 도덕적인 양극화 현상에서 나타나는 선에 대한 악의 박해와 선에 대한 최후의 보상이 강조된다. 그러므로 개인의 성격의 내면이라든지 인간관계의 사회적인 양상이라든지 하는 문제가 개입될 여지가 별로 없다. 도덕적·정신적 절대성을 강조하는 것이기 때문에, 멜로드라마에는 극단적인 수사학과 과장적 표현이 자주 등장하는 것이다.²⁴⁾

만해 한용운의 소설 전체에 걸쳐 있는 남녀 주인공들의 해외유학과 영

23) 이수영, <대중소설의 시대와 <흑풍>의 자리>, 《만해학보》 제5호, p.191.

24) 권영민, 앞의 글, pp.289~290.

응화 내지 권선징악적 내용과 함께 여성해방회의 혁명 운동 등속의 계몽성²⁵⁾이나 1935년대에 이미 우리 문단이 제2기의 리얼리즘 소설기에 이른 때였음을 감안한다면 만해의 문학관은 현실 문단과는 별개로 존재하였음을 알 수 있다.

인위적인 제작의식이 상당 부분 개입되는 타 장르에 비해 한시에 그의 솔직한 심경이 자주 토로되는 것에서도 짐작하듯이 만해의 문학행위는 전통적인 의미의 문사로서의 목적성을 강하게 지닌 문필행위로서, 정리(情理)조화설과 자연심미의 비덕(比德)설과 함께 근원적으로 유불로 통칭되는 인간주의적 문학관의 동양적 혼섭에서 이루어졌음을 알 수 있다.

25) 이명재, 〈만해소설고〉, 《국어국문학》 70집, 1976. 국어국문학회, 《현대소설연구》, 정음사, 1982, p.193.

조선불교유신론에서 근대적 세계관 읽기

이도흠(한양대 교수)

1. 머리말

요즘 학계에서 한국의 정치, 경제, 사회, 문화와 예술 전반에 걸쳐 근대성에 대한 논의가 한창이다. 이는 21세기라는 시점에서 근대성의 성찰과 반성을 통한 새로운 사회의 모색이라는 면에서 의의를 갖는다. 그러나 부분적인 연구나 민족의 코드에 갇혀 지엽적이고 국수적인 논의를 일삼는 것은 지양되어야 할 것이다. 근대성의 지엽적인 현상들이 곧 근대성을 담보하는 것은 아니다. 예를 들어 사설시조에 봉건사회에 대한 풍자나 비판이 있다는 것을 들어 근대성 운운한다면 한국의 근대는 신라 봉건사회를 비판한 최치원의 한시에서 비롯된다고 말할 수도 있는 것이다.

근대성의 논의가 뜬구름 잡는 식의 공리공론에서 벗어나려면 텍스트에 대한 정밀한 분석으로부터 시작해야 한다. 갑오경장, 동학혁명, 일제 식민지, 3·1운동 등 근대를 어느 시기로 설정하든, 그 시대는 이미 지나

가 버린 것이기에 우리는 그 당시의 현실을 텍스트의 해석으로부터 재구할 수밖에 없다. 또 1차 사료를 비롯하여 서양인이 남긴 사진에 이르기까지 수많은 텍스트로부터 현실을 재구하는 것만큼 중요한 것이 각각의 텍스트로부터 근대적 세계관과 이를 형성하는 약호를 찾아내는 것이다. 봉건사회에 대한 풍자, 신분철폐와 만인평등, 자유로운 연애와 진리와 사상의 자유, 보통교육 등은 근대성의 체(體)나 용(用)이 아니라 근대적 세계관을 통하여 나타나는 상(相)에 불과하기 때문이다.

세계관은 인간이 자기 앞의 세계를 해석하고 재현하여 의미작용을 일으키는 언어체계의 바탕체계이자 세계의 부조리에 대한 집단 무의식적 대응양식의 총체이다.¹⁾ 때문에 《조선불교유신론》의 근대성을 논하려면 먼저 이 텍스트에서 근대적 세계관과 이를 이루는 원리를 찾아야 할 것

1) 예를 들어 달이 ‘높이 떠서 들이건 산이건 가리지 않고 두루 비춘다’는 용(기능)을 발하는 것을 보고 불교적 세계관—정확히 말하여 화엄만다라 세계관—에 있던 신라시대의 良人들은 것처럼 자비의 빛을 귀족이건 良人이건 가리지 않고 두루 뿌린다는 인식을 하여 달을 ‘관음보살’로 노래하고 해독한다. 반면에 성리학적 세계관을 지향하는 조선조의 사대부들은 이를 양반과 서민을 가리지 않고 은총을 베푼다는 인식을 하여 ‘임금님’으로 노래하고 해독한다. 이처럼 인간이 자기 앞의 세계를 하나의 텍스트로 보고 인식하고 해석하여 언어 텍스트로 재현하면서 의미를 만드는 체계가 있다. 또 인간은 세계의 부조리에 대하여 집단무의식적인 대응양식을 취한다. 인간은 세계의 분열이 상존하는 한 삶의 평형을 이룰 수 없기에 나름대로 분열에 대응하여 삶의 평형과 조화를 이루고자 한다. 사랑하는 이의 죽음이란 세계의 분열을 맞아 새에게 시체를 쪼개 하여 천상계와 지상계의 중개자인 새가 죽은 이의 영혼을 천상계로 실어 날랐다고 하면서 삶의 평형을 되찾는 이들이 있는가 하면, 어떤 집단에서는 그가 극락정토로 왕생하였으니 곧 만나게 되리라는 노래를 불러 그의 죽음으로 야기된 분열을 극복하고 다시 조화를 모색하고자 한다. 이런 대응은 구조적이지 집단 무의식적이다. 이처럼 인간의 의미작용을 관장하는 구조가 있고 인간의 세계에 대한 대응양식을 집단적으로 규정하는 체계가 있다. 나는 이를 ‘세계관’으로 명명한다. 세계관은 집단적이고 무의식적이기에 인간 스스로 의식하고 텍스트에 투영할 수도 있지만 대개의 경우 무의식적으로 투영된다.

더 이상의 상세한 논의는 줄져, 《화쟁기호학, 이론과 실제》(한양대 출판부, 1999), 199~213쪽을 참고 바람.

이다.

만해의 《조선불교유신론》은 1913년 치밀하고 명쾌한 논리로 당시 불교계 현실의 모순과 부조리에 대해 신랄하게 비판하고 대안을 모색한 명저이다. 더구나 이 책에서 제시하고 있는 불교계의 모순과 부조리가 90년이 지난 지금까지 진행 중인 것이 상당하기에 이 저서는 현재성을 갖는다. 이 저서가 당시 불교의 중세적, 봉건적 잔재에 대해 비판한 점, 근대적 교육관, 진리와 사상의 자유, 지주의 선거 등 근대적 개혁을 주장한 것에 대해선 많은 연구가 진행된 것으로 안다.

만약 《조선불교유신론》에서 근대적 세계관과 이를 형성하는 원리가 밝혀진다면 만해는 최소한 이 시기에는 자기 앞의 세계를 근대적으로 인식하는 근대인이 된 것이며, 그렇지 않을 경우 아직 중세인이지만 양계초 등의 개혁의 영향을 받아 지엽적으로 근대적 개혁을 주장한 것으로 볼 수 있다. 근대적 세계관을 형성하는 원리를 이분법, 인간중심주의, 진리의 확정성, 합리성으로 나누어 이런 원리들이 《조선불교유신론》 텍스트에 나타나는지, 나타난다면 구체적으로 어떻게 나타나는지 규명하고자 한다. 단 이해와 논의의 깊이를 더하기 위하여 이와 대립되는 중세적 세계관인 불교적 세계관과 대비하고자 한다.

2. 중도(中道) 대 이분법의 사유

불교는 어느 것에도 치우치지 않는 중도의 논리를 편다. 불교는 이것과 저것을 분별하는 것을 넘어사고자 한다.

자성이 없기 때문에 자재(自在)하지 않는다는 것은 생(生)하지만 생을 일으키지 않는 것이다. 생을 일으키지 않는다는 것은 곧 머물지 않는다는 뜻이다. 머물지 않는다는 뜻은 바로 중도이다. 중도란 뜻은 생과 불생에

다 통하는 것이다. 그러므로 용수(龍樹)는 “인연으로 생긴 법을 나는 공(空)이라 하고 또 가명(假名)이라 말한다. 또한 이는 중도(中道)의 뜻이다.”라 하였으니 바로 그 뜻이다. 중도의 뜻은 무분별(無分別)이란 뜻이다. 무분별한 법은 자성을 지키지 못했기 때문이다. 끝없이 연(緣)을 따르니 또한 이도 머물지 않는다.²⁾

통상 밝으면 낮, 어두우면 밤이라고 말한다. 하지만 낮은 12시에서 0.00001초도 모자라지도 남지도 않는 찰나에 스쳐간다. 정오에서 0.001초라도 지났으면 벌써 그만큼 밤이 진행된 것이며, 반대로 0.001초라도 모자랐다면 그만큼 낮이 덜 진행된 것이다. 밤도 또한 마찬가지이다. 그러니 어느 것을 분별하여 둘로 나누는 것은 두 극단을 취할 때나 가능한 것이다. 여러분이 책을 읽고 있는 지금은 낮인 동시에 밤이다.

낮은 스스로 아무 의미도 갖지 못한다. 공(空)하다. 밤이 있어서 낮이 있다. 밤을 견주면 낮이 드러나나 낮은 가명일 뿐이다. 밤이 있어 드러난 것이다. 절대 낮은 존재하지 않는다. 낮엔 이미 밤이 담겨 있다. 그러니 낮과 밤을 분별하지 않는다. 이것이 생하나 생을 일으키지 않고 머물지도 않는 중도의 원리이다.

반면에 서양은 아리스토텔레스 시대 이래 ‘A or not-A’의 논리를 추구하였다. A가 아니면 나머지는 A가 아닌 것이어야 한다. 동일한 사물이 동일한 사물과 동시에 동일한 점에 속하면서 또한 속하지 않는다는 것은 있을 수 없다. 즉 A이면서 A가 아니기도 하다는 것은 불가능하다. 이것이 바로 이분법적 모순율이다. 서구의 거의 모든 철학과 예술은 이분법적

2) 義湘, 《華嚴一乘法界圖》, 《韓國佛教全書》 제2책, 6중: “無自性故即不自在者 即生不生 生不生者 即是不住義 不住義者 即是中道 道義者 即通生不生 故龍樹云 因緣所生法 我說即是空 亦說爲是假名 亦是中道義 即其義也 中道義者 是無分別義 無分別法 不守自性故 隨緣無盡 亦是不住”

모순을 인정하는 가운데 전개되었다. 이태아는 이태아이고 그림자는 그림자였고 주체는 주체요 대상은 대상이었지, 이태아인 동시에 그림자요 주체인 동시에 대상은 있을 수 없는 것이었다.

근대화는 이 이분법을 더욱 보편화하고 전면에 드러내면서 진행된다. 서양은 정신/육체, 이성/광기, 주관/객관, 내면/외면, 본질/현상, 현존/표상, 진리/허위, 기의/기표, 확정/불확정, 말/글, 인간/자연, 남성/여성, 서양/동양 등 세계를 둘로 나누고 전자가 후자에 비하여 우월한 권력을 형성하게 하였다. 그리하여 자연의 도전인 홍수에 대한 인간의 대응이 댐을 쌓는 것으로 나타나듯, 인간이 자연의 우위에 서서 자연을 착취하고 개발하는 것, 문명국 서양이 미개한 동양을 계몽시키고 개발하는 것을 근대화로 보았다.

만해 또한 당시 불교의 현실을 개혁하기 위하여 세계를 이분법으로 바라본다. 만해는 양계초(梁啓超)를 통하여 칸트의 이분법적 철학을 수용하고 있다.

독일의 학자 칸트는 말하기를 “우리들 일생 동안의 행위가 모두 도덕의 성질에서 표현된 것이다. 그러므로 우리 이성이 자유인가, 자유가 아닌가를 알려고 한다면 한갓 껍질의 몸의 현상만으로 논할 것이 아니요, 마땅히 본성의 도덕으로 논해야 할 것이다. …… 그러므로 우리의 眞我는 비록 우리의 육안으로 볼 수 없으나 도덕의 이성으로 미루어 본다면 곧 그것이 의젓하게 現象界를 멀리 벗어나서 현상 밖에 존재하고 있는 것을 보게 될 것이다. 과연 그렇다면 이 眞我는 반드시 항상 활발하고 자유로워서 육체의 항상 피할 수 없는 이치에 국한한 것과 같지 않은 것이 분명하다. 이른바 활발하고 자유롭다는 것은 무엇이나, 우리가 착한 사람이 되어 보겠다 함과 악한 사람이 되려고 한 그것이 모두 우리가 스스로 선택함으로 말미암은 것이다. 이미 선정하게 되면 육체는 이에 그의 명령을 따라서 착한 사

람과 악한 사람의 자격을 만든다. 이렇게 보면 우리의 몸에는 이른바 自由性과 不自由性인 두 가지가 동시에 함께 있는 그 이치가 아주 알기 쉽다.” 고 하였다. 양계초는 그 말을 풀이하면서 말하기를 “불교에서 말한 眞如가 있으니 진여란, 바로 칸트가 말한 眞我, 그것이니, 自由性이 있는 것이며, 이른바 無明이라는 것이 있다. 무명은 칸트가 말한 現象我이니 피할 수 없는 이치에 속박되어 자유성이 없는 것이다. ……朱子가 말한 밝은 덕은…… 그 자유인 진아와 부자유인 현상아의 한계가 분명하지 못하니 이것은 칸트를 따르지 못한 것이다.”³⁾

칸트가 이성을 중심으로 한 서양의 근대 철학의 지평을 연 철학자임은 주지의 사실이다. 칸트는 세계를 육안으로 볼 수 있는 현상과 도덕적 이성으로만 볼 수 있는 현상계 저 너머에 있는 진아로 나누어 본다. 진아는 도덕적 이성에 따라 육체의 구속을 떠나 자유롭고 활달한 것으로, 현상아는 육체에 구속되어 부자유한 것으로 보았다. 여기서 만해는 칸트의 이분법적 철학을 수용하고 있다. 더 나아가 양계초의 입을 빌어 진아를 진여에, 현상아를 무명에 배대시키고 있다. 주자가 말한 밝은 덕(德)이 본체를 지시하지 못한 까닭은 자유로운 진아와 부자유한 현상아로 이원적으로 본 칸트를 따르지 않았기 때문이라고 지적하고 있다.

중세의 신의 종속에서 벗어난 인류가 어떻게 선을 지향할 것인가? 근대는 인간행위의 올바름과 거짓됨(선악판단)의 규범으로 도덕적 합리성을 내세운다. 도덕적 합리성의 핵심을 이루는 칸트의 철학이 바로, 도덕적 이성에 따라 육체의 구속, 현상아를 넘어서서 진아를 추구하여 자유를 획득하고 선을 구현할 수 있다는 것이다. 세계를 진아와 현상아의 이분

3) 韓龍雲, 《朝鮮佛敎雜新論》, 삼성, 1972, 24~25쪽. (이하 《유신론》으로 약하고 인용은 쪽수만 표시함)

법으로 나누고 전자가 후자에 대해 우위를 확보하는 것이 도덕적 합리성이라 본 것이다. 만해는 물론 칸트에 매몰되지 않고 칸트와 불교철학을 비교하고 있다. 인용문 뒤의 서술에서 대동적(大同的)으로 함께 공유하는 불교의 진아가 칸트의 진아보다 나은 것으로 평가하고 있다. 하지만, 만해는 한 쪽에 진아-자유-진여, 또 한 편에 현상아-부자유-무명의 이분법으로 나누되, 전자가 후자에 대해 우위를 확보할 것을 천명하였다.

만해는 육체와 정신 또한 이분법으로 나누어 인식하고 있다.

시험 삼아 전 세계의 사람들에게 물어 보아라. “그대들이 무슨 인연으로 이 세상에 태어났는가”고. 그들은 대답을 못할 것이다. 또 물어 보아라. 사람의 조직은 대개 정신과 육체의 2대 요소로 이루어졌다. 육체는 물리학자나 의학자들이 설명하고 있지만 정신의 조직은 과연 무엇으로 된 것인가. 정신은 단순한 한 원자인가, 아니면 2개 이상의 원자로써 합하여 이루어진 것인가. 아니면 별도로 또 다른 한 물질이 있어서 이루어진 것인가. 아니면 자연적으로 된 것인가, 그들은 대답을 못할 것이다.

또 문기를 인생은 백 년도 못되어 반드시 죽을 것이다. 죽을 때에 정신과 육체가 동시에 없어지는가. 아니면 죽지 않는 한 물질이 있어, 영원히 홀로 존재하는가. 그들은 대답하지 못할 것이다. 슬프다. 예부터 지금까지 동서양의 철학자와 이학자들이 이 문제에 접근하려고 하였지만, 이 정신적 문제에 이르러서는 해결을 보지 못하고 있는 것은 이 무슨 이유인가. (《유신론》, 53~54쪽)

만해는 참선이 본체(本體)이고 자명(自明)이요, 돈오(頓悟)인데 반하여 철학은 작용이요 연구며 점오(漸悟)라고 하여 참선을 철학을 넘어 돈오로서 본체에 이르는 것으로 보고 있다. 참선을 설명하기 위해 정신작용에 대해 말하고 있는데, 사람의 조직을 정신과 육체의 두 요소가 합쳐져 이

루어진 것으로 파악하고 있다. 정신에 대한 불가지(不可知)를 설파하고 있고 참선을 철학보다 우위에 둔 것은 불교적이지만, 정신과 육체를 이분법적으로 보는 것은 (서양식) 근대적 사유에서 비롯된 것이다. 데카르트의 심신이원론(心身二元論)에서 근대적 사유가 출발한다. 데카르트는 몸을 정신과 육체로 나누고 “cogito ergo sum”에 잘 함축되어 있는 것처럼 몸을 지배하고 있는 정신을 존재의 기반으로 삼는다. 근대는 이성을 추구하면서 이성의 토대인 정신을 육체로부터 분리시킨다. 근대는 육체-감성-성욕을 초월하여 진리와 허위를 판단하고 그림자에서 벗어나 이데아를 추구하는 추상체로 이성을 설정한다.

이처럼 만해는 중도의 사유를 하지 않는 것은 아니지만, 칸트의 도덕적 합리성을 끌어오고 정신작용을 설명하기 위하여 진아와 현상아, 육체와 정신의 이분법을 펴하고 있다.

3. 진여(眞如) 대 진리의 확정성

우리는 궁극적 실체에 이를 수 있는가? 이를 수 있다면, 언어로 표현할 수 있다면 그것은 궁극적 실체가 아니다.

사리불이 사뢰었다. 일체의 만법은 모두 문자와 언어인데, 문자와 언어의相은 곧 뜻이 되지 않으므로 如實한 뜻은 문자와 언어로 말할 수 없는 것이거늘, 지금 여래께서는 어떻게 법을 말씀하십니까? 일체 만법이라는 것은 세간의 말로 세운 법이다. 진여의 법은 모두 얻을 수가 없기 때문에 문자와 언어로는 곧 뜻을 나타낼 수 없다. 모든 법의 진실한 뜻은 일체의 언설을 끊은 것이니, 이제 부처님의 설법이 만약 문자와 언어만이라면 곧 진실한 뜻이 없을 것이요, 만약 진실한 뜻이 있다면 마땅히 문자와 언어가 아닐 것이니, 이런 까닭에 ‘어떻게 설법하십니까?’라고 물은 것이

다.⁴⁾

석가모니께서는 왜 수많은 군중 앞에서 말씀을 안 하시고 꽃만 들었다 놓았다 하셨는가? 내가 진정 사랑하는 사람에게는 ‘사랑합니다’라고 말을 못한다. 그 사람에 대한 사랑이 100이라면 아무리 미사여구를 동원하여 장문의 연서를 쓴다 해도 거기에 표현된 사랑은 7, 80밖에 되지 않는다. 사랑한다 말을 하면 할수록 답답하고 사랑은 저 멀리 달아난 느낌일 것이다. 세계의 실체는 실제로 그렇지 않은데 인간이 편의상 범주를 만들어, 혹은 분별을 하여 그렇게 이름지어 부른 것이다. 그러니 이성과 언어기호로는 궁극적 진리에 다다를 수 없다. 그러기에 진여(眞如)라고 말하는 것이다. 원효의 말대로 ‘파악될 수 없다’라고 하는 것이 진여의 본체를 드러내는 글귀이다.

인간은 언어기호에 의하여 세계를 들여다보고 표상하며 전달할 수밖에 없는데 언어기호란 비어 있는 것이다. 무지개의 빨강과 주황 사이에도 무수한 색이 존재하나 인간이 만든 언어기호의 틀은 빨강과 주황이어서 그 색들이 하나도 보이지 않는 것처럼 세계의 실체는 실제로 그렇지 않은데 인간이 편의상 범주를 만들어, 혹은 분별을 하여 그렇게 이름지어 부른 것이다. 빨강은 홀로 존재하는 것이 아니라 주황이나 파랑에 견주어 ‘빨강다움’을 드러낸다. 파랑이 없다면 빨강도 없다. 다시 말하여 원효의 표현대로 자성(自性)이 없이 한갓 가명에 지나지 않아 참 지혜와는 떨어져 있다. 진리란 우리가 환상이라는 사실을 망각하고 있는 환상이다. 그러니 진리의 본체란 근본적으로 파악할 수 없다. 오히려 필경공(畢

4) 元曉, 《金剛三昧經論》(이하 《金剛》으로 약함) 卷下, 《韓佛全》 제1책, 653상: “舍利佛言 一切萬法 皆悉文言 文言之相 卽非爲義 如實之義 不可言說 今者如來 云何說法…一切 萬法者 世間言說 所安立法 如言之法 皆無所得故 唯文言 卽非爲義 諸法實義 絕諸言說 今佛說法 若是文言 卽無實義 若有實義 應非文言 是故問言 云何說法.”

竟空)에 대한 인식이 진리의 본체를 드러내는 바이다. 이처럼 세계의 궁극적 실체는 불가언설(不可言說)이고 이언절려(離言絕慮)이며 불가사의(不可思議)하다.

만해는 진여의 불가사의함을 인정한다. 그러면서도 그는 진리에 대해 확정성을 긍정한다.

불란서의 학자 데카르트는 말하기를 “학자들이 제각기 그 믿는 진리가 있으면 스스로 그것을 굳게 가지고 一家를 이루는 동시에 만일 그와 서로 다른 것이 있어 서로 용납될 수 없다면 곧 隙을 치고 공격을 개시하여 주고 받고 서로 변론하기를 오래하다 보면 완전한 진리가 곧 그 속에서 나오게 된다. 왜냐하면, 그 지혜가 비록 높고 낮고 크고 작은 차이가 있으나 그本性만은 서로 같아 진리가 純一하여 잡되지 않기 때문이다. 대개 동일한 본성의 지혜로써 純一無雜한 진리를 찾아 힘쓰고 그것에 종사하면 어찌 길은 다르나 그 귀결점이 같지 않겠는가. 그러므로 처음에는 비록 사람마다 이론을 달리한다 하더라도 언젠가는 반드시 서로 웃을 날이 있을 것이다” 하였다. 데카르트의 이 이론은 《圓覺經》의 뜻과 부합된다고 하겠다. …… 대저 $4+4=8$ 은 변할 수 없는 수인데 수학을 전연 모르는 아이는 혹 7이라 하기도 하고, 혹 9라고 하기도 할 것이다. 7이다, 9다 하는 것은 곧 견해가 막힌 것으로서 허망한 것이다. 차츰차츰 그 허망을 없애게 되면 온 천하의 어떤 아이라도 그것이 8이 아니라고 할 아이는 없을 것이다. 진리는 바로 $4+4=8$ 이 되는 그러한 것이다. 《유신론》, 30~31쪽)

교문(敎門)은 달라도 진리는 하나이다. 이 점은 데카르트나 불교나 유사하다. 하지만 불교가 진여와 부처의 마음을 헤아릴 수 없는 것으로 보는 반면에 데카르트에서 비롯된 근대의 사유는 $4+4=8$ 처럼 진리를 이성을 통해 다다를 수 있고 확정할 수 있는 것으로 본다. 만해 또한 베이컨과

데카르트를 인용하며 진리의 확정성을 옹호한다.

진리를 신에게서 빼앗아 와 인간이 파악할 수 있고 확정할 수 있고 다룰 수 있는 것으로 끌어내리면서 인간은 진리를 이용하고 지배하게 된다. 원래 퍼지인 시간을 몇 시 몇 분 몇 초로 확정하면서 회사, 학교, 군대 등 근대적 시스템을 가동시키고 인간이 정해진 시간에 따라 생산하고 소비를 하며 삶을 영위하는 것에서 보듯, 근대는 시간과 공간을 계량화하여 분할하고 이에 맞추어 근대적 시간과 공간을 탄생시키고 이 위에 근대 시스템을 작동시키면서 근대 문명을 건설한다. 진리에 대한 확정성은 과학 기술주의를 낳고 근대는 과학기술의 발전에 따라 산업혁명을 이루고 60억 명이 대량으로 생산하고 소비하는 거대 자본주의 사회를 건설한다.

만해의 진리의 확정성에 대해 강한 확신은 자연히 경험적 실증을 중시하는 것으로도 연결된다.

금강산이나 설악산에서 살고 있는 사람들을 보지 못했는가. 절벽과 斷崖를 기어도 보통 사람은 겁이 나서 떨어지는데, 감히 빨리 다닐 수 없는 곳을 나는 듯이 달리어도 조금도 의심이 없으니 어찌 모험이 되리요. 이것은 경험일 것이다. 경험이 없으면 일을 당하여 뜻대로 되지 않아 노예처럼 牛馬를 대하더라도 머리가 자라처럼 들어가고 동정을 구하는 파리와 같아서 한번도 항거하지 못한다. 슬프다. 世事가 절벽과 단애와 같아서 저에서는 용감하고 이에서는 겁내는 것은 어찌서인가. 경험이 있고 없는 구별이 있기 때문이다. 《유신론》, 77쪽)

절벽을 기어오른 경험이 없는 자는 이를 두려워하지만 어릴 적부터 그곳을 다녀본 경험이 있는 자들은 이에 대해 겁내지 않는다. 경험이 있어야 일을 당하여 자신의 의지대로 실천할 수 있다. 베이컨을 중심으로 한 영국의 경험론적 전통은 ‘주술의 정원’인 중세를 마감하고 구체적인 경

험에 바탕을 두고 진리를 판단하는 지평을 연다. 이는 실증주의로 더 체계화한다. 실증주의란, 일체의 주관적이고 선형적인 사변을 배제하고 경험—관찰과 실험—을 통하여 과학적으로 검증되는 사실을 바탕으로 진리를 추구하는 방식이다. 근대 과학은 실증주의를 통하여 객관성과 보편성을 갖게 된다. 만해는 사원(寺院)의 위치를 정할 때 길흉을 따져 선택하는 것을 지양하고 경험에 입각할 것을 천명하고 있는 것이다.

이처럼 만해는 승려로서 진여의 불가사의함을 모르는 것은 아니었지만, 근대적 지식인으로서 진리의 확정성을 옹호하고 길흉보다 경험의 객관성과 보편성에 따라 사고하고 행동할 것을 주장하였다.

4. 불성(佛性) 대 인간 주체

중세는 한마디로 표현해 신성이 지배하는 사회이다. “나는 알파요, 오메가”라는 《성경》의 문구처럼 신이 인간 위에 서서 모든 것을 관장하고 통제하고 조종하는 시대였다. 신의 존재를 부정하지만, 불교의 궁극적 목표는 위로 깨달음을 얻어 모든 중생을 부처로 해탈시키는 데 있다.

중생의 마음에는 실로 다른 경계가 없다. 왜냐하면 마음이 본래 청정하고 도리에 더러움이 없기 때문이다. 티끌에 오염됨으로 말미암아 3계라 이름하는 것이고 그 3계의 마음을 일컬어 다른 경계라 이름하는 것이다. 이 경계는 허망한 것이며 마음의 변화로 인하여 생긴 것이니 만일 마음에 허망됨이 없으면 곧 다른 경계가 없어질 것이다.⁵⁾

5) 《金剛》卷中, 《韓佛全》 제1책, 641상: “衆生之心 實無別境 何以故 心本淨故 理無穢故 以染塵故 名爲三界 三界之心 名爲別境 是境虛妄 從心化生 心若無妄 卽無別境.”

일체 중생이 모두 불성(佛性)이 있다고 하는 것은 대승(大乘)의 요체이다. 그러니 중생이 곧 부처요, 중생의 마음은 부처의 마음으로 본래 청정하다. 그런데 청정한 하늘에 티끌이 끼어 그 하늘을 가리듯, 일체의 중생이 무명(無明)으로 인하여 미혹에 휩싸이고 망심(妄心)을 품어 진여의 실체를 보지 못하고 세계를 분별하여 보려 한다. 다만 본래 청정한 하늘에 티끌이 끼어 더러운 것처럼 무명에 휩싸여 욕계(欲界), 색계(色界), 유계(有界)의 3계란 경계를 지어 세계의 실체를 바라보니 이 경계는 허망한 것이다. 이 모두 마음의 변화로 인하여 생긴 것이니 만일 마음에 허망함이 없으면 곧 다른 경계가 없어지고 중생 또한 본래의 청정함으로 돌아간다.

우리 미천한 인간들이 속의 세계에서 깨달음의 세계로 끊임없이 수행 정진하여 완성된 인격에 이를 수 있고 또 이에 이른 사람은 아직 깨닫지 못한 중생들을 이끌어야 비로소 깨달음이 완성될 수 있다. 저 아름다운 연꽃이 높은 언덕에 피지 않는 것과 같이 반야의 바다를 완전히 갖추었어도 열반의 성에 머무르지 않으며, 진흙 속에서 연꽃이 피는 것과 같이 모든 부처님도 무량한 겁 동안 온갖 번뇌를 버리지 않고 세간을 구제한 뒤에 열반을 얻는다.

반면에 근대는 신의 종속에서 벗어나 인간 스스로 모든 실재의 주인이 되고 자연과 대상을 자신의 뜻대로 해석하고 변화하고 개발할 수 있는 존재의 주재자가 되는 시대이다. 만해는 마음과 부처와 중생이 하나라는 주장을 펴는 가운데 인간중심주의에 부합하는 견해 또한 피력한다.

만일 無形의 하늘이라면 그것은 바로 天理는 하늘이 아니다. 천리는 곧 眞理이다. 이를 만한 이치가 있으면 이루어지고, 실패할 만한 이치가 있으면 실패하게 되는 것이니 이것이 바로 진리이다.

그렇다면 이루는 것도 저절로 이루어진 것이요, 실패하는 것도 저절로

실패하는 것이니 “성사는 하늘에 있다.”는 말이 무슨 소용이 있는가. 이렇기 때문에 有形의 하늘과 無形의 하늘도 아무런 타당성이 없다. (《유신론》, 13쪽)

불교 유신에 뜻을 두는 이가 없는 것은 아니지만, 지금까지 아무 말이 없는 것은 어찌된 이유인가. 첫째는 天運에 맡기고, 둘째는 남에게 미루는 그것이 주 원인일 것이다. 나는 “成事는 하늘에 있다.”는 말에 의혹이 없은 후, 조선불교를 유신하는 책임이 천운에도 있지 않으며, 타인에게도 있지 않고 오직 나에게 있음을 비로소 알았다. (《유신론》, 15쪽)

반면에 근대는 신의 종속에서 벗어나 인간 스스로 모든 실재의 주인이 되고 자연과 대상을 자신의 뜻대로 해석하고 변화하고 개발할 수 있는 존재의 주재자가 되는 시대이다. 만해는 마음과 부처와 중생이 하나라는 주장을 펴는 가운데 인간중심주의에 부합하는 견해 또한 피력한다. 만해는 “모사(謀事)하는 것은 사람에게 있고 성사하는 것은 하늘에 있다.”는 운명을 천운에 맡기는 중세적 세계관에 대해 논리적으로 반박하고 있다. 하늘이 만약 유형(有形)의 하늘이라면 하나의 대상에 불과한 것이니 물건이 인간의 성패를 좌지우지할 수 없다. 무형의 하늘이라면 천리가 곧 진리이니 진리에 따라 성공과 실패가 나타나는 것이기에 하늘과 관련이 없다. 그러니 하늘이 사람이 피하는 일을 성공과 실패로 이끈다는 것은 사람에게서 자유를 잃게 하는 것이다. 그리하여 만해는 단정적으로 “천하에 어찌 일의 성패가 있겠는가 오직 사람으로 말미암아 있을 뿐이다.”라는 단정적인 말로 《조선불교유신론》의 서막을 여는 것이다.

이처럼 만해는 부처와 중생과 마음이 하나임을 알면서도 인간 중심의 사유를 전개한다. 만해가 《조선불교유신론》을 펴낸 것도 한국불교의 현실을 천운에 맡기지 말고 인간 주체들의 의지와 실천에 의해서 개혁해 나

가졌다는 근대적 각성에 따른 것이다.⁶⁾

5. 불교와 근대적 세계관 착종(錯綜)의 의미

만해는 “전통사상의 낡은 형태를 끝내 고집함으로써 시대의 발전에 역행하기도 하고 외래사조에 무비판적으로 휩쓸려 버림으로써 자기상실의 허무주의에 빠지기도 했던 혼돈의 시대에 있어서, 근대사상의 진보적 측면을 불교 속에 철저히 여과시키고자 했던”⁷⁾ 승려다. 승려로서 불교적 세계관을 지향하였지만 근대적 각성을 하여 시대를 통찰하고 실천을 행한 선각자이다.

만해는 중도의 사유를 하면서도 이분법적 사유를 하고 승려로서 진여의 불가사의함을 인정하면서도 진리의 확정성을 옹호하였으며 부처와 증생과 마음이 하나임을 알면서도 인간 중심의 사유를 전개한다. 이분법, 진리의 확정성, 인간중심주의 등은 근대성을 형성하는 원리들이다. 이는 만해가 단순히 근대적 요소를 부분적으로 수용한 계몽주의자가 아니라 근대적 세계관을 굳게 형성하고 있었던 근대적 지식인이었음을 의미한다.

그럼 불교적 세계관과 서양의 근대적 세계관이 서로 착종된 까닭은 무엇인가. 이는 무엇보다도 한국적 근대화의 특성에서 비롯된 것으로 보아야 할 것이다. 한국 사회에 전혀 자생적인 근대화의 맹아가 없었던 것은

6) 이 밖에도 세계관의 원리로 작용한 것은 아니나 현상으로 나타난 것으로 근대성에 포함될 만한 것이 많다. 미신과 기복에 대한 신랄한 비판, “교육이 많으면 문명이 발전하고, 교육이 적으면 문명이 쇠퇴한다. 교육이 없으면 野蠻禽獸가 된다.”라고 하는 근대적 교육관, “지혜와 진리가 없는 것은 그럴 수가 있다지만, 사상의 자유가 없는 것은 전연 불과하다.”라는 말에 잘 나타나 있는 진리와 사상의 자유 등은 근대성과 맞아 있다.

7) 염무웅, 〈만해 한용운론〉, 《한용운—한국시문학대계 2》, 지식산업사, 1981, 206쪽.

아니나 본격적인 근대화는 일제 식민통치를 통해 단행된다. 식민지적 근대화는 철저히 일본의 필요에 따라 강제적으로 수행된 것이기에 한국 사회는 일본에 의해 왜색화한 근대, 중세와 근대가 공존하는 착종된 가운데 남아 있는 우리의 것이 열등한 것으로 소외되고 주변화하는 특성을 보인다. 만해 또한 이런 사회문화적 맥락 속에 있었기에 이에서 자유로울 수는 없었을 것이다.

하지만 오랜 동안 불교의 사유를 행한 승려가 이와 맞서는 이분법, 진리의 확정성, 인간중심주의를 추구한 것은 진속불이(眞俗不二)로 설명할 수 있을 것이다.

“空相이 또한 공하다”라 한 것은 ‘공상’이 바로 俗諦를 버리고 眞諦의 평등한 상을 나타낸 것이요, “또한 공하다”란 곧 진제를 융합하여 속제로 삼은 “空空”의 의미이니, 순금을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같다. …… “또한 공하다”라 한 것은 이 속제를 다시 융합하여 진제로 삼은 것이니, 이것은 장엄구를 녹여 다시 금덩이로 환원시키는 것과 같다. …… 또 처음의 門에서 “속제를 버려서 나타낸 진제”와 제2의 공 가운데 ‘속제를 융합하여 나타낸 진제’인 이 2문의 진제는 오직 하나요 둘이 아니며, 진제의 오직 한 가지로 圓成實性이다. 그러므로 버리고 융합하여 나타낸 진제는 오직 하나이다.⁸⁾

석가모니는 《금강경》에서 “만약 보살이 아상(我相)이나 인상(人相)이나 중생상(衆生相)이나 수자상(壽者相)이 있으면 보살이 아니다.”라고 말

8) 元曉, 《金剛》, 〈入實際品〉, 《韓佛全》 제1책, 639하 · 640상: “空相亦空者 空相即是遣俗顯眞 平等之相 亦空即是融眞爲俗 空空之義 如銷眞金作莊嚴具 …… 亦空還是融俗爲眞也 如銷嚴具 還爲金錠 …… 又初門內 遣俗所顯之眞 第二空中 融俗所顯之眞 此二門眞唯一無二 眞唯一種 圓成實性 所以遣融所顯唯一.”

한다. 구원의 주체인 나나 대상인 타인이 있다는 생각, 중생이든 다른 존재이든 이보다 위에 서서 그들을 구원해야 한다는 생각을 가진다면 보살이 아니라는 것이다. 구원의 대상보다 우월한 위치에 있어서, 그들보다 높이 깨달아서, 그들보다 시간이 많아서, 그들보다 물질적으로 여유가 있어서 베푸는 것이 아니다. 보살행은 내가 그보다 높이 서서 나의 불성(佛性)을 그들에게 불어넣어 주는 것이 아니다. 사람들은 누구나 부처님과 같은 성품을 지녔다. 유리창만 닦으면 하늘이 다시 청정함을 드러내듯, 무명(無明)만 없애면 본래 청정한 중생 속의 불성이 스스로 드러나니 그 면지만 닦아내면 된다. 그러니 중생과 깨달은 자가 따로 있지 않다.

화쟁의 목표는 한 마디로 말하여 일심(一心)의 본원(本源)으로 돌아가 중생을 풍요롭고 이익이 되게 하는 것이다(歸一心之源 饒益衆生). 원효는 이를 위하여 진과 속이 하나가 아니라는 진속불이(眞俗不二)를 외친다. 우리 미친한 인간들이 속의 세계에서 깨달음의 세계로 끊임없이 수행 정진하여야 완성된 인격(眞)에 이를 수 있고, 또 이에 이른 사람은 아직 깨닫지 못한 중생들을 이끌어야 비로소 깨달음이 완성될 수 있다. 높은 깨달음에 이르렀다 할지라도, 열반에 머물지 않고 아직 깨달음을 얻지 못한 중생을 구제해야 비로소 깨달음의 완성에 이른다. 이것이 진속일여(眞俗一如)이다. 원효는 열반에 머무르지 않는다는 부주열반(不住涅槃)을 추구하였고 이를 몸소 실천하고자 중생 속으로 내려갔다. 원효의 표현대로 금을 녹여 장엄구로 만들듯 진제(眞諦)를 녹여 속제(俗諦)를 만들며, 다시 장엄구를 녹여 금덩이로 환원시키듯 속제를 녹여 진제로 만든다. 금덩이를 녹여 금반지를 만들고 금반지를 녹여 다시 금덩이를 만들지만 둘은 모두 금으로 하나이다. 그러니 깨달음의 눈으로 보면(圓成實性), 부처와 중생, 깨달은 자와 깨닫지 못한 자, 엘리트와 대중이 둘이 아니요 하나이다.

진여문(眞如門)에서 보면 승려인 만해는 중도의 사유를 행하고 진여에

이르러야 하며 중생의 불성을 드러내야 한다. 그러나 생멸문(生滅門)에서 보면 만해는 한국 불교의 현실을 개혁하여야 하는 근대적 지식인이다. 이의 개혁은 이분법의 사유, 진리의 확정성, 인간중심주의의 입장에서야 가능한 것이다. 선(禪)이 언어도단(言語道斷)임에도 언어로 된 화두를 방편으로 이용하는 것처럼, 이분법 등 근대적 사유는 불교를 개혁하여 부처를 올바르게 세우는 방편이 될 수 있는 것이다. 궁극적으로 불교적 세계관을 지향하면서도 불교 개혁의 방편으로 이분법 등 근대적 사유와 실천을 행한 것이 《조선불교유신론》의 두드러진 특징이다.

6. 맺음말

《조선불교유신론》을 한 편의 텍스트로 놓고 그 텍스트에 근대성의 지엽적인 현상이 아니라 근대적 세계관과 이를 형성하는 원리가 나타나고 있다는 분석하였다.

그 결과 만해는 중도의 사유를 하면서도 이분법적 사유를 하고 승려로서 진여의 불가사의함을 인정하면서도 진리의 확정성을 옹호하였으며 부처와 중생과 마음이 하나임을 알면서도 인간 중심의 사유를 전개한다. 이분법, 진리의 확정성, 인간중심주의 등은 근대성을 형성하는 원리들이다. 이는 만해가 단순히 근대적 요소를 부분적으로 수용한 계몽주의자가 아니라 근대적 세계관을 굳게 형성하고 있었던 근대적 지식인이었음을 의미한다. 궁극적으로 불교적 세계관을 지향하면서도 불교 개혁의 방편으로 이분법 등 근대적 사유와 실천을 행한 것이 《조선불교유신론》의 두드러진 특징이다.

그럼 탈현대론을 주장하는 21세기에 이런 점들이 갖는 의미는 무엇일까? 우선 《조선불교유신론》의 현재성을 재조명하는 것이다. 90년 전에 《조선불교유신론》에서 제시한 한국 불교계의 모순 가운데 아직 극복되지 않은

것이 있다면 이 책은 현재성을 갖는다.

이 텍스트를 탈현대의 관점에서 전혀 다른 해석을 할 수 있다. 근대를 성찰하고자 하는 포스트 모더니스트들은 이항대립의 야만을 극복하고자 퍼지의 사유를 하고 진리를 확정짓는 대신 열어두고 인간중심주의를 벗어나 생태론적 사고를 한다. 20세기까지는 근대적 대안만으로 그칠 수 있으나 21세기인 오늘 한국의 현실에 맞게 불교적 세계관에서 비롯된 대안과 근대적 세계관에서 추출된 대안을 종합하는 것도 바람직하다.

다만 우리의 현실을 떠난 추상적 담론의 양산이나 서구중심주의에 매몰된 근대성, 탈근대성의 논의로 기울어져서는 안 될 것이다. 《조선불교유신론》의 가장 큰 의의는 우리가 맞고 있는 현실에서 출발하였다는 점이다. 근대에 대한 진정한 성찰이 되려면, 지금 우리가 맞고 있는 현실을 바탕으로 서구의 근대와 동아시아의 근대, 한국의 근대 모두를 성찰하고 비전을 모색하는 길을 택해야 하리라.



만해 연구 논저 총목록

만해 연구 논저 총목록

■ 1차 문헌

- 한용운, 《님의 침묵》, 회동서관, 1926.
- 한용운, 《한용운 전집》, 신구문화사, 1973.
- 한계전, 《한국문학 2: 한용운 님의 침묵》, 서울대 출판부, 1996.
- 만해사상실천선양회, 《한용운 시전집》, 장승, 1998.
- 최동호, 《한용운 시전집》, 문학사상사, 1999.
- 서정주, 《만해 한용운 한시선》, 민음사, 1999.
- 만해사상실천선양회, 《만해 한용운 논설집》, 장승, 2000.
- 한용운, 《흑풍》 상·하, 사랑과 나무, 2002.

■ 학위 논문

- 김재홍, 〈한국현대시의 방법론적 연구〉, 서울대 석사 논문, 1972. 2.
- 엄창섭, 〈‘님의 침묵’에 표현된 만해의 시세계〉, 경희대 교육대학원 논문, 1973. 6.
- 최동호, 〈만해 한용운 연구—그의 시적 변모를 중심으로〉, 고려대 대학원 논문, 1975.
- 김몽학, 〈한용운의 님의 침묵에 나타난 불교사상의 고찰〉, 동아대 교육대학원 논문, 1975. 2.
- 유광렬, 〈한용운 시의 형성과정과 특이성〉, 중앙대 대학원 논문, 1975. 12.

- 박정환, 〈만해 한용운론〉, 충남대 대학원 논문, 1976. 2.
- 김진국, 〈한용운 문학의 현상학적 연구〉, 서강대 대학원 논문, 1976. 2.
- 송명희, 〈한용운 시의 연구〉, 고려대 교육대학원 논문, 1977. 2.
- 송재갑, 〈만해의 불교사상과 시세계〉, 동국대 대학원 논문, 1977. 2.
- 이인복, 〈한국문학에 나타난 죽음의식 연구〉, 숙명여대 박사 논문, 1978. 8.
- 이양순, 〈한용운의 사회사상에 관한 연구〉, 이화여대 대학원 논문, 1978. 12.
- 윤영천, 〈1920년대시의 현실인식〉, 서울대 석사 논문, 1980. 2.
- 도모 나카노리, 〈한용운의 '님의 침묵' 연구〉, 숙명여대 석사 논문, 1980. 9.
- 조정환, 〈한용운 시의 역설연구〉, 서울대 석사 논문, 1982.
- 김재홍, 〈한용운문학의 연구〉, 서울대 박사 논문, 1982. 2.
- 김현자, 〈김소월, 한용운 시에 나타난 상상력의 변형구조〉, 이화여대 박사 논문, 1982. 2.
- 석숙희, 〈김소월, 한용운 시의 비교연구〉, 충북대 석사 논문, 1982. 2.
- 손창대, 〈한용운의 자유사상에 관한 연구〉, 건국대 석사 논문, 1982. 2.
- 이근철, 〈한용운의 윤리사상〉, 동국대 교육대학원 석사 논문, 1982. 8.
- 신상철, 〈한국 현대시에 나타난 '님' 의 연구〉, 동아대 박사 논문, 1983. 2.
- 이상천, 〈한용운의 사회사상에 관한 고찰〉, 서울대 석사 논문, 1983. 2.
- 김종연, 〈한용운의 자주정신에 관한 연구〉, 한양대 교육대학원 논문, 1983. 8.
- 오재용, 〈만해 한용운 연구〉, 충남대 석사 논문, 1983.
- 정홍배, 〈만해 한용운의 사상성 고찰〉, 조선대 석사 논문, 1983.
- 유근조, 〈소월과 만해시의 대비연구〉, 단국대 박사 논문, 1984. 2.
- 육근웅, 〈만해시에 나타난 선어적 전통〉, 한양대 석사 논문, 1984. 2.
- 윤재근, 〈만해시 '님의 침묵' 연구〉, 경희대 박사 논문, 1984. 2.
- 전보삼, 〈한용운의 화엄사상연구〉, 한양대 교육대학원 논문, 1984. 2.
- 김춘남, 〈양계초를 통한 만해의 서구사상수용〉, 동국대 석사 논문, 1984.

- 채수영, 〈한용운에 있어서 님의 거리〉, 동국대 석사 논문, 1984. 2.
- 김정철, 〈한용운의 독립사상 연구〉, 경희대 석사 논문, 1985.
- 박종린, 〈만해 한용운의 불교개혁사상 연구〉, 동국대 석사 논문, 1985.
- 이해진, 〈한용운의 님의 침묵에 대한 한 고찰〉, 인하대 석사 논문, 1985.
- 현선식, 〈만해시에 나타난 심리연구〉, 조선대 석사 논문, 1985. 2.
- 정복선, 〈만해 한용운의 님의 침묵에 나타난 순환구조〉, 성신여대 석사 논문, 1986.
- 한창엽, 〈만해 한용운 연구〉, 한양대 석사 논문, 1986.
- 이영희, 〈한국 현대시에 나타난 삶 의 인식방법 연구〉, 경희대 박사 논문, 1987. 8. 30.
- 현명선, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대 석사 논문, 1987.
- 원인숙, 〈만해 한용운 시에 있어서 공간과 시간의식〉, 성균관대 석사 논문, 1987.
- 김석태, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대 석사 논문, 1988.
- 김미선, 〈한용운의 한시연구〉, 청주대 석사 논문, 1989.
- 강미자, 〈한용운의 시대인식에 관한 일고찰 : ‘조선불교유신론’ · ‘조선 독립의 서’ 를 중심으로〉, 경상대 석사 논문, 1990. 2.
- 김선학, 〈한국 현대시의 시적공간에 관한 연구〉, 동국대 박사 논문, 1990. 2.
- 이병도, 〈구조주의 문학관과 불교 중관론의 대비 : ‘님의 침묵’ 을 중심으로〉, 경희대 석사 논문, 1990. 2.
- 한명희, 〈한용운 시집 ‘님의 침묵’ 의 구조 연구〉, 서울시립대 석사 논문, 1991.
- 권기현, 〈용성의 대각운동과 만해의 불교유신운동 비교연구〉, 동국대 석사 논문, 1991. 2.
- 기우조, 〈한용운 시의 수사적 특징 고찰〉, 조선대 교육대학원 석사 논문,

1991. 2.

- 김광길, 〈만해 한용운 시의 존재론적 해명〉, 경기대 박사 논문, 1991. 2
- 박정환, 〈만해 한용운 한시 연구〉, 충남대 박사 논문, 1991. 2.
- 윤석성, 〈한용운 시의 정조 연구〉, 동국대 박사 논문, 1991. 2.
- 임정채, 〈한용운시의 상징성〉, 전남대 교육대학원 석사 논문, 1991. 2.
- 허 탁, 〈만해시의 기호학적 연구〉, 부산대 박사 논문, 1991. 2.
- 김미애, 〈한용운 소설 연구〉, 효성여대 석사 논문, 1991. 8.
- 양영길, 〈‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 제주대 교육대학원 석사 논문, 1991. 8.
- 조정행, 〈소월과 만해 대비연구 : 님과 죽음을 중심으로〉, 동국대 교육대
학원 석사 논문, 1991. 8.
- 김광원, 〈한용운의 선시 연구〉, 원광대 석사 논문, 1992. 2.
- 서호천, 〈만해사상의 회통적 조명 : 사사무애관을 중심으로〉, 동국대 석
사논문, 1992. 2.
- 신달자, 〈소월과 만해시의 여성지향 연구〉, 숙명여대 박사 논문, 1992. 2.
- 최성은, 〈만해 한용운 시 연구〉, 전남대 교육대학원 석사 논문, 1992. 2.
- 신선우, 〈만해 한용운 문학의 연구: ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 원광대 교
육대학원 석사 논문, 1992. 8.
- 박용모, 〈‘님의 침묵’의 사상적 배경 고찰〉, 조선대 교육대학원 석사 논
문, 1993. 2.
- 정학심, 〈한용운 시에 나타난 전통과 선사상에 관한 연구〉, 한국교원대
석사 논문, 1993. 2.
- 노윤옥, 〈만해시에 나타난 시간의식 연구 : 시집 ‘님의 침묵’을 중심으
로〉, 중앙대 교육대학원 석사 논문, 1993. 8.
- 강예자, 〈만해 한용운 시 연구 : 시에 나타난 역설적 표현을 중심으로〉, 경
원대 교육대학원 석사 논문, 1994. 2.
- 서재영, 〈만해 한용운의 ‘조선불교유신론’ 연구〉, 동국대 석사 논문,

1994. 2.
- 염창권, 〈한국 현대시의 공간구조와 교육적 적용 방안 연구〉, 한국교원대 박사 논문, 1994. 2.
- 최태호, 〈만해·지훈의 한시 연구〉, 한국의국어대 박사 논문, 1994. 2.
- 이경교, 〈한국 현대 시정신의 형성과정 연구 : 한용운, 이육사, 그리고 이상을 중심으로〉, 동국대 박사 논문, 1995. 2.
- 박지순, 〈님의 침묵 연구 : 이원적 순환을 통한 한의 초극〉, 원광대 교육대학원 석사 논문, 1995. 8.
- 임성조, 〈한용운 시의 선해석적 연구〉, 연세대 박사 논문, 1995. 8.
- 김광원, 〈만해 한용운 시 연구〉, 원광대 박사 논문, 1996. 2.
- 김형준, 〈만해 한용운 시의 여성편향성 연구〉, 영남대 교육대학원 석사 논문, 1996. 2.
- 노귀남, 〈한용운 시의 '상' 연구 : 시집 '님의 침묵' 을 중심으로〉, 경희대 박사 논문, 1996. 2.
- 이병석, 〈만해시에서의 '님' 의 불교적 연구〉, 동아대 박사 논문, 1996. 2.
- 이혜원, 〈한용운·김소월 시의 비유구조와 욕망의 존재방식〉, 고려대 박사 논문, 1996.
- 유영학, 〈만해 한용운의 불교유신사상 연구〉, 원광대 석사 논문, 1997.
- 홍필기, 〈한용운 시의 님과 여성성 연구〉, 충북대 석사 논문, 1997.
- 정성현, 〈만해 한용운시 연구〉, 중앙대 석사 논문, 1997.
- 신현락, 〈한국 현대시의 자연관 연구〉, 한국교원대 박사 논문, 1998.
- 이호미, 〈한용운의 님의침묵에 나타난 여성성 연구〉, 대구효성가톨릭대 석사 논문, 1998.
- 김덕근, 〈한국 현대 선시 연구〉, 청주대 박사 논문, 1999.
- 김대춘, 〈만해 한용운의 한시연구〉, 동국대 석사 논문, 1999.
- 박명자, 〈한국 현대시의 눈물의 시학 연구〉, 원광대 박사 논문, 1999.

- 이성원, 〈만해 한용운의 불교사상 연구〉, 영남대 석사 논문, 1999.
- 이선이, 〈만해시의 생명사상 연구〉, 경희대 박사 논문, 1999. 2.
- 배영애, 〈현대시에 나타난 불교의식연구〉, 숙명여대 박사 논문, 1999.
- 정윤열, 〈만해 시의 ‘님’에 대한 연구〉, 동국대 석사 논문, 1999.
- 오성칠, 〈한용운의 소설문학 연구〉, 중앙대 석사 논문, 1999.
- 강기욱, 〈한용운의 ‘님의 침묵’에 나타난 여성성 연구〉, 조선대 석사 논문, 2000.
- 선효원, 〈한용운·김광균 시의 대비연구〉, 동아대 박사 논문, 2000.
- 현광석, 〈한국 현대 전시 연구〉, 경희대 석사 논문, 2000.
- 홍정애, 〈만해 한용운 한시 연구〉, 국민대 석사 논문, 2000.
- Mark J. Sweetin, *Non-substantiality and the seeds of contemplation in Han Yong-un's Nim ui Ch'immuk*, 연세대 석사 논문, 2000.

■ 논문 및 저서

- 유광렬, 〈‘님의 침묵’ 독후감〉, 시대일보, 1926. 5. 31.
- 주요한, 〈애의 기도, 기도의 애—한용운 근작 ‘님의 침묵’ 독후감〉, 동아일보, 1926. 6. 22, 26.
- 유동근, 〈만해거사 한용운면영〉, 《혜성》, 1931. 8.
- 김정설, 〈고 한용운 선생 추도문〉, 《신생》 1호, 1946. 3.
- 장도환, 〈만해 선생 산소 참배기〉, 《신생》 5호, 1946. 7.
- 최범술, 〈고 만해 선생의 대기를 당하여〉, 《신생》 5호, 1946. 7.
- 조영암, 〈조국과 예술—젊은 한용운의 문학과 그 생애〉, 《자유세계》 1권 4호, 1952. 5.
- 조지훈, 〈한용운 선생〉, 《신천지》 9권 10호, 1954. 10.

- 조영암, 〈일제에 항거한 시인군상〉, 《전망》 4호, 1956. 1.
- 조승원, 〈한용운평전〉, 《녹원》 1호, 1957. 2.
- 정태용, 〈현대시인 연구 其3—한용운의 동양적 감상성〉, 《현대문학》 29호, 1957. 5.
- 조연현, 〈한국현대문학사〉, 《현대문학》 32호, 1957. 8.
- 허 명, 〈만해 한용운 선생〉, 《민족문화》 12호, 1958. 12.
- 홍효민, 〈만해 한용운론—인물문학사 其4〉, 《현대문학》 56호, 1959. 8.
- 박요순, 〈만해의 조국애와 ‘님의 침묵’〉, 《국문학보》(전남대) 1호, 1959. 10.
- Peter Hyun, *Voices of the Dawn*, London, 1960.
- 김상일, 〈근대시인론 其4—한용운〉, 《현대문학》 66호, 1960. 6.
- 박노준, 〈님의 정체—한용운 연구 : 그의 시문학을 중심으로〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 인권환, 〈만해의 불교적 이론과 그 공적—한용운 연구〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 박노준·인권환, 《한용운 연구》, 통문관, 1960. 9.
- 장문평, 〈한용운의 ‘임’〉, 《현대문학》 88호, 1962. 4.
- 박봉우, 〈흘러간 사랑의 시인상〉 (한용운 편—그리운 것은 님이다), 백문사, 1962. 5.
- 서정주, 〈만해 한용운 선사〉, 《사상계》 113호, 1962. 11.
- 송 옥, 〈만해 한용운과 타고르〉, 《사상계》 117호, 1963. 2.
- 송석래, 〈‘님의 침묵’ 연구〉, 《국어국문학논문집》(동국대) 5집, 1964. 7.
- 김운학, 〈한국현대시에 나타난 불교사상〉, 《현대문학》 118호, 1964. 10.
- 최일수, 〈부정과 현세해방—한용운론〉, 《문학춘추》 8호, 1964. 11.
- 유광렬, 〈무애자존의 수도자〉, 불교시보, 1965. 6.
- 김영기, 〈님과 대화—만해 한용운론〉, 《현대문학》 132호, 1965. 12.
- 김학동, 〈현대시인론고—만해 한용운의 시문학사적 위치 其2〉, 《동양문

- 학》(대구대) 5집, 1966. 6.
- 김윤식, 〈소월·만해·육사론〉, 《사상계》 160호, 1966. 8.
- 박노준·임중국, 《한용운론—흘러간 성좌》, 국제문화사, 1966. 10.
- 최원규, 〈한국시의 전통과 선에 관한 소구〉, 《충남대논문집》 5집, 1966. 10.
- 박노준, 〈한용운의 '님의 침묵'〉, 《사상계》 165호, 1967. 7.
- 신동문, 〈님의 언어, 저항의 언어, 한국의 인간상〉, 신구문화사, 1967. 10.
- 박항식, 〈한국근대시인과 그 대표작에 대한 연구〉, 《원광대논문집》 3집, 1967. 12.
- 양중해, 〈만해한용운론〉, 《제주대학보》 9집, 1967. 12.
- 김정자, 〈한용운론〉, 《청과문학》 8집, 1968. 4.
- 김해성, 〈기루는 시정신—만해 한용운의 문학세계〉, 《불교계》 20호, 1969. 4.
- 김우정, 〈한용운론〉, 《현대시학》 3호, 1969. 5.
- 김승욱, 〈만해 한용운과 헛세의 비교〉, 《고대문화》 10집, 1969. 5.
- 서정주, 〈한용운과 그의 시〉, 《한국의 현대시》, 일지사, 1969. 5.
- 고 은, 〈한용운론〉, 《월간문학》 8호, 1969. 6.
- 백낙청, 〈시민문학론〉, 《창작과비평》 14호, 1969. 6.
- 최원규, 〈한용운 시의 이해—사랑과 존재의 본질을 중심〉, 《충남대대학원논문집》 2집, 1969. 7.
- 정광호, 〈한용운전〉, 《신동아》 60호, 1969. 8.
- 김 현, 〈여성주의의 승리〉, 《현대문학》 178호, 1969. 10.
- E. D. Rockstein, *Some Notes on the Founder of Modern Korea Poetry*, *Korea Journal* 9권 12호, 1969. 12.
- 김윤식, 〈한국신문학에 있어서의 타골의 영향에 대하여〉, 《진단학보》 32호, 1969. 12.

- 강용홀, *Meditation of the Lover*, 연세대출판부, 1970.
- 한중만, 〈박한영과 한용운의 한국불교근대화 사상〉, 《원광대논문집》 5, 1970.
- 정광호, 〈한용운—한일근대인물백선〉, 《신동아》 부록, 1970. 1.
- 송민호, 〈만해의 저항작품〉, 《일제하의 문화운동사》, 민중서관, 1970. 4.
- 김윤식, 〈님의 침묵·알 수 없어요〉, 《월간문학》 24호, 1970. 6.
- 최정석, 〈소월과 만해—그 동질성과 이질성〉, 《효성여대연구논문집》 6·7합집, 1970. 7.
- 양주동, 〈만해의 생애와 ‘불청’ 운동〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 서정주, 〈만해의 문학〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 심종선, 〈님에 관한 연구—한용운의 시를 중심으로 하여〉, 《동국문학》 3집, 1970. 9.
- 석지현, 〈한용운 유고에 비친 시세계〉, 동아일보, 1970.10.5.
- 조광해, 〈영원한 청년 한용운〉, 《법륜》 27~31호, 1970. 10~1971. 2.
- 정광호, 《한용운평전》, 다리, 1970. 11.
- 염무웅, 〈한용운의 인간과 시〉, 독서신문 1호, 1970. 11. 8.
- 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과비평》 5권 4호, 1970. 12.
- 김용직, 〈한국 현대시에 미친 Rabindranath Tagore〉, 《아세아연구》 41호, 1971. 3.
- 김종해, 〈만해 한용운 행적기〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 석청담, 〈고독한 수련 속의 구도자〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 신석정, 〈시인으로서의 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 정광호, 〈민족적 애국지사로 본 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 조종현, 〈불교인으로서의 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 염무웅, 〈님이 침묵하는 시대〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 장 호, 〈풍난화 매운 향기〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.

- 한영숙, 〈아버지 만해의 추억〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 최범술, 〈철창철학〉, 《시문학》 5호, 1971. 12.
- 박요순, 〈한용운 연구〉, 《시문학》 5호, 1971. 12.
- 유승우, 〈‘님의 침묵’ 과 반아바라밀다심경〉, 《현대시학》 35호, 1972. 2.
- 장 호, 〈한용운에의 접근〉, 《동국문학》 5집, 1972. 3.
- 유승우, 〈한용운의 시세계〉, 《현대시학》 36호, 1972. 3.
- 임중빈, 〈절대를 추가한 길〉, 《부정의 문학》, 한얼문고, 1972. 4.
- 김종철, 〈이별의 상상력—님의 침묵론〉, 《문화비평》 13호, 1972. 7.
- 임중빈, 〈만해 한용운—위대한 한국인〉, 태극출판사, 1972. 11.
- 김용성, 〈‘님의 침묵’ 의 한용운〉, 한국일보, 1972. 11. 5.
- 변종하, 〈한용운의 얼굴과 그의 내면세계〉, 《문학사상》 3호, 1972. 12.
- 문학사상 편집부, 〈한용운 작 ‘님의 침묵’ 의 작품배경〉, 《문학사상》 3호, 1972. 12.
- 박경혜, 〈새 자료로 본 만해, 그 생의 완성자〉, 《창작과비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 염무웅, 〈만해 한용운론〉, 《창작과 비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 홍신선, 〈임 혹은 주검에의 길〉, 《법륜》 51~53호, 1972. 12~1973. 4.
- 김우창, 〈궁핍한 시대의 시인〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 민희식, 〈바슐라르의 촛불에 비취본 한용운의 시〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 김열규, 〈슬픔과 찬미사의 이로니〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 서경보, 〈한용운과 불교사상〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 박경혜, 〈만해 그 생의 완성자〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 이원섭 외 2인, 〈땅에의 의지와 초월에의 정신〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 홍이섭·김열규, 〈‘님의 침묵’ 의 넘은 조국인가 연인인가〉, 중앙일보, 1973. 3. 5.

- 김장호, 〈한용운 시론〉, 《양주동 박사 회갑기념논문집》, 1973. 3.
- 김열규, *Han Yong-Un : His Life, Religion, Poetry, Korea Journal* 13권 4호, 1973. 4.
- 홍이섭, *Han Yong-Un and Nationalism, Poetry, Korea Journal* 13권 4호, 1973. 4.
- 염무용, 〈만해사상의 윤곽〉, 서울신문, 1973. 4. 11.
- 김병익, 〈만해 한용운〉, 동아일보, 1973. 5. 30~31.
- 안병욱, 〈한용운의 저항과 인간〉, 《통일세계》 31호, 1973. 6.
- 송 옥, 〈시인 한용운의 세계〉, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 조명기, 〈만해 한용운의 저서와 불교사상〉, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 백 철, 〈시인 한용운의 소설〉, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 임중빈, 〈님의 시인 한용운〉, 《한용운 시집》, 정음사, 1973. 7.
- 윤재근, 〈만해의 ‘알 수 없어요’ 의 서와 정〉, 《현대문학》 226호, 1973. 10.
- 홍이섭, 〈한용운과 불교사상〉, 《문학과 지성》 14호, 1973. 10.
- 최원규, 〈한국현대시의 전통문제〉, 《보운 3호》, 1973. 12.
- 박철석, 〈한용운의 이별의 미학〉, 《부산문학》 6집, 1973. 12.
- 송은상, 〈님을 향한 지향성〉, 《성대문학》 18집, 1973. 12.
- 이정강, 〈소월과 만해의 시에 나타난 내면적 공간세계 비교고찰〉, 《덕성 여대논문집》 2집, 1973. 12.
- _____, 〈만해의 불과 촛불의 상징성〉, 《운현》 5집, 1974. 2.
- 김학동, 〈만해 한용운론〉, 《한국근대시인연구 1》, 일조각, 1974. 1.
- 송 옥, 《님의 침묵 전편해설》, 과학사, 1974. 3.
- 김용직, 〈비극적 구조의 초비극성〉, 《한국문학의 비평적 성찰》, 민음사, 1974. 4.
- 윤영천, 〈형식적 영원주의의 허구〉, 《신동아》 116호, 1974. 4.

- 정한모, 〈만해시의 발전과정고 서설〉, 동덕여대 학보, 1974. 4. 30.
- 이형기, 〈20년대 서정의 결정—만해·소월·상화〉, 《심상》 7호, 1974. 4.
- 김윤식, 〈님과 등불〉, 《한국근대작가론고》, 일지사, 1974. 5.
- 노경태, 〈만해 속의 타고르〉, 《동국사상》 7집, 1974. 5.
- 석지현, 〈한용운의 님—그 순수 서정〉, 《현대시학》 63호, 1974. 6.
- 문덕수, 《한용운의 생애와 문학》, 정음사, 1974. 6.
- 정재관, 〈침묵과 언어—님의 침묵의 인식론적 일면〉, 《마산교대논문집》 5권 1호, 1974. 7.
- 임중빈, 《한용운 일대기》, 정음사, 1974. 7.
- 허미자, 〈한국시에 나타난 촛불의 이미지 연구—한용운의 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 《이대 한국문화연구원논총》 24집, 1974. 8.
- 김우창, 〈한용운의 소설〉, 《문학과 지성》 17호, 1974. 8.
- 김용직, 〈Rabindranath Tagore의 수용〉, 《한국 현대시 연구》, 일지사, 1974. 11.
- 문덕수, 〈한용운론〉, 《현대한국시론》, 선명문화사, 1974. 12.
- 정중환, 〈유불 양교의 유신론과 그 사상사적 의의〉, 《하성 이선근 박사 회회 기념 논문집》, 1974.
- 황헌식, 〈색불이공 공불이색의 경지—한용운의 경우〉, 《현대시학》 69호, 1974. 12.
- 지종옥, 〈만해 한용운론〉, 《목포교대논문집》 12집, 1974. 12.
- 김상선, 〈한용운론서설〉, 《국어국문학》 65· 66합집, 1974. 12.
- 오세영, 〈침묵하는 님의 역설〉, 《국어국문학》 65· 66합집, 1974. 12.
- E. D. Rockstein, *Your Silence-Doubt in Faith Han Yong-Un and Ingmar Borgman, Asia and Pacific Quarterly*, 1975. 1.
- 조재훈, 〈한국 현대 시문학에 미친 불교의 영향〉, 《공주사대논문집》 12집, 1975. 3.

- 최원규, 〈한국근대시에 나타난 불교적 영향에 관한 연구〉, 《충남대 인문
과학연구소 논문집》 2권 1호, 1975. 5.
- 김재홍, 〈만해 상상력의 원리와 그 실제적 과정의 분석〉, 《국어국문학》
67호, 1975. 4.
- 김윤식, 〈만해론〉, 《한국현대시론비판》, 일지사, 1975. 8.
- 고 은, 《한용운평전》, 민음사, 1975. 9.
- 조종현, 〈만해 한용운〉, 《한국의 사상가 12선》, 현암사, 1975. 9.
- 이명재, 〈만해 소설고〉, 《국어국문학》 70호, 1976. 3.
- 소두영, 〈구조문체론의 방법〉, 《언어학》 1호, 1976. 4.
- 조재훈, 〈부정의 불꽃〉, 《호서문학》 5집, 1976. 4.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《문학과 지성》 24호, 1976. 5.
- 김영태, 〈불교유신론 서설〉, 《창작과비평》, 1976 여름.
- 이기철, 〈한국저항시의 구조〉, 《우촌 강복수 박사 회갑논문집》, 1976. 6.
- 김운학, 〈민족과 일체감 이룬 만해〉, 《새바람》 2호, 1976. 7.
- 김영무, 〈한용운과 이육사〉, 《뿌리깊은나무》 7권 7호, 1976. 8.
- 이명재, 〈한용운 문학의 연구〉, 《중대논문집》 20집, 1976. 10.
- 정한모, 〈만해시의 발전과 정서설〉, 《관악어문연구》 1집, 1976. 12.
- J. C. Houllhan, *The Life and Work of Han Yong-Un*, London University,
1977.
- 김성배, 〈한용운 편 불교교육 불교한문 독본에 대한 연구〉, 《불교학보》
제4집, 동국대 출판부, 1977.
- 최원규, 〈근대시의 형성과 불교〉, 《현대시학》 96호, 1977. 2.
- 송 혁, 〈만해의 불교사상과 시세계〉, 《현대문학》 268~269, 1977. 4~5.
- 김재홍, 〈만해시의 장르적 특성〉, 국어국문학회 월례발표, 1977. 4.
- _____, 〈만해시 정서의 형질에 관한 분석〉, 《국어국문학》 74호, 1977. 4.
- 한승옥, 〈대립과 생성의 구조〉, 《어문논집》 18집, 1977. 4.

- 박철휘, 〈한국 근대시와 자기인식〉, 《현대문학》, 271호, 1977. 7.
- 장백일, 〈만해 한용운론〉, 《시문학》 73~74호, 1977. 8~9.
- 최원규, 〈만해시의 불교적 영향〉, 《현대시학》 101~104호, 1977. 8~11.
- 김선학, 〈시인 한용운〉, 《동악어문논집》 10집, 1977. 9.
- 송재갑, 〈현대불교시연구〉, 《동악어문논집》 10집, 1977. 9.
- 홍문표, 〈한국현대시의 불교적 전통〉, 《월암 박성희 박사 환력기념논집》, 1977. 9.
- 이명재, 〈한용운 문학의 특수성〉, 《녹지》 11집, 1977. 12.
- _____, 〈만해 문학의 여성편향고〉, 《아카데미논총》 5집, 1977. 12.
- 최범술, 〈한용운 선생의 사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 인권환, 〈만해의 시와 보살사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 장석주, 〈한용운선생을 생각한다〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 고 은, 〈한용운론 서설〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 장 호, 〈‘님의침묵’을 통해 본 만해사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 송건호, 〈한용운 선생을 생각한다〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 조동일, 〈한용운〉, 《한국문학사상사시론》, 지식산업사, 1978. 4.
- 김 현, 〈우상화와 선입견의 죄〉, 《문학사상》 71호, 1978. 8.
- 송 옥, 〈설법과 증도의 선시〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 김홍규, 〈시인인가 혁명가인가〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 이선영, 〈그 실상은 무엇인가?〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 김 현, 〈만해 그 영원한 비극의 미학〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 심재기, 〈만해 한용운의 문체추이〉, 《관악어문연구》 3집, 1978. 12.
- 이인복, 《죽음의식을 통해 본 소월과 만해》, 숙명여대 출판부, 1979.
- 안병직, 《한용운》, 한길사, 1979.
- 김재홍, 〈한국시의 장르 선택과 전통성 문제〉, 《충북대논문집》 17집, 1979. 2.

- 김중균, 〈한용운의 한시와 시조〉, 《어문연구》 21호, 1979. 3.
- 전보삼, 〈만해정신의 현장〉, 대한불교 785~794호, 1979. 4. 15~7. 1.
- 이명재, 〈만해연구와 그 문학적 특성〉, 《법륜》 123호, 1979. 5.
- 송 혁, 〈만해선사의 호국관〉, 《불광》 56호, 1979. 6.
- 김홍규, 〈님의 소재와 진정한 역사〉, 《창작과비평》 14권 2호, 1979. 6.
- 안병직, 〈조선불교유신론의 분석〉, 《창작과비평》 14권 2호, 1979. 6.
- 이상섭, 〈만해 시의 열쇠는 없다〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.
- 김우창, 〈한용운의 믿음과 회의〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.
- 김열규, 〈‘님의 침묵’에 대한 해석학적 접근〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.
- 전보삼, 〈타인 작품을 만해 작품으로〉, 대한불교 795호, 1979. 7. 8.
- 조병춘, 〈만해와 민족혼〉, 독서신문 4740~4742호, 1979. 8. 19~9. 2.
- 한춘섭, 〈만해 한용운의 문학〉, 《시조문학》 6권 3호, 1979. 9.
- 김 현, 〈님과 사랑〉, 《한국문학》 7권 11호, 1979. 11.
- 한종만, 〈한국근대 민중불교의 이념과 전개〉, 한길사, 1980.
- 김홍규, 〈님의 소재와 진정한 역사〉, 《문학과 역사적 인간》, 창작과비평사, 1980.
- 장 호, 〈한용운의 시와 소설〉, 《한용운》, 한국문학연구소(동국대), 1980. 1.
- 정병홍, 〈만해문학의 역사성과 그 정신〉, 《순천농전 인문사회과학 논문집》 17집, 1980. 2.
- 김우창, 〈일체유심—한용운의 용기에 대하여〉, 《실천문학》 1호, 1980. 3.
- 김 현, 〈한용운에 관한 세 편의 글〉, 《문학과 유토피아》, 문학과 지성사, 1980. 4.
- 장미라, 〈만해 시조연구〉, 《어문논집》(중앙대) 15집, 1980. 6.
- 만해사상연구회, 《한용운사상 연구》 제1집, 민족사, 1980. 9.
- 길중균, 〈만해 한용운〉, 《기러기》 184호, 1980. 11.

- 박항식, 〈한용운의 시조〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 김장호, 〈‘님의 침묵’의 언어개혁〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 이병주, 〈만해선사의 한시와 그 특성〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 김은자, 〈‘님의 침묵’의 비유연구시론〉, 《관악어문연구》 5집, 1980. 12.
- 노재찬, 〈만해 한용운과 ‘님의 침묵’ 其1〉, 《부산대사대논문집》, 1980. 12.
- 신용협, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 전통적 의미〉, 《덕성여대논문집》 9집, 1980. 12.
- 박희철, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《한국현대시작품론》, 문장, 1981.
- 김재홍, 〈만해 시학의 원리〉, 《현대문학》 313호, 1981. 1.
- 엄창섭, 〈만해의 님에 관한 탐구〉, 《관동대논문집》 9집, 1981. 1.
- 이정태, 〈만해 한용운의 시조문학론〉, 《대림공전논문집》 2집, 1981. 2.
- 김재홍, 〈만해 시조의 한 고찰〉, 《선청어문》 11집, 1981. 3.
- 박항식, 〈10대 시인의 시와 그 정신차원〉, 《현대시학》 13권 5호, 1981. 5.
- 송효섭, 〈‘님의 침묵’의 구조〉, 《서강어문》 1호, 1981. 6.
- 김희철, 〈한용운의 시관연구〉, 《서울여대논문집》 10집, 1981. 6.
- 김재홍, 〈님의 침묵의 판본과 표기체계〉, 《개신어문연구》 2집, 1981. 8.
- 인권환, 〈한용운 소설 연구의 문제점과 그 방향〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 이원섭, 〈만해시의 성격〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 김용성, 〈‘님의 침묵’ 이본고〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 서경수, 〈만해의 불교유신론〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 신동욱, 〈만해의 시 연구〉, 《우리시의 역사적 연구》, 새문사, 1981. 9.
- 문덕수, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《시문학》 123호, 1981. 10.
- 오하근, 〈불, 그 영원한 종합〉, 《현대문학》 27권 10호, 1981. 10.

- 김열규·신동욱, 《한용운연구》, 새문사, 1982.
- 김재홍, 《한용운 문학연구》, 일지사, 1982.
- 신동욱, 《님이 침묵하는 시대의 노래》, 문학세계사, 1982.
- 송 혁, 《한국불교시문학론》, 동국대출판부, 1982.
- 김용직, 〈만해 한용운의 시와 그 사적 연구〉, 《한국문학》 100~101호, 1982. 2~3.
- 유시광, 〈시의 역학적 구조와 전통성: 한용운론〉, 《시문학》 128호, 1982. 2.
- 김관호, 〈만해 한용운의 독립에 바친 일생〉, 《불교》 120호, 1982. 3.
- 성내운, 〈불교 민족시인 만해와 일초〉, 《법륜》 159호, 1982. 5.
- 이선영, 〈한용운의 대승적 역사인식〉, 《세계의 문학》 여름호, 1982. 여름.
- 김희수, 〈만해 한용운의 문학사상〉, 《법륜》 161호, 1982. 7.
- 김병택, 〈한용운 시의 수사적 경향〉, 《한국시가연구》, 태학사, 1983.
- 김장호, 〈한용운시론〉, 《한국시가연구》, 태학사, 1983.
- 윤재근, 〈만해시와 주제적 시론〉, 문학세계사, 1983.
- 전보삼, 《한용운시론》, 민족문화사, 1983.
- 김용태, 〈만해시의 자비관〉, 《불광》 99호, 1983. 1.
- 이철균, 〈한용운과 즉물사상〉, 《한국문학》 112호, 1983. 2.
- 윤재근, 〈만해시의 '나' 와 '님'〉, 《월간문학》 168호, 1983. 2.
- 조수자, 〈조선불교유신론과 조선불교혁신론의 비교고찰〉, 《원불교학연구》(원광대) 13호, 1983. 5.
- 윤재근, 〈만해시의 미적양식〉, 《월간문학》 173~174호, 1983. 7~8.
- _____, 〈만해시의 운율적 시상〉, 《현대문학》 343호, 1983. 7.
- 이상철, 〈한용운의 사회사상〉, 《한국학보》 30~31집, 일지사, 1983. 봄, 여름.
- 김이성, 〈한용운문학의 일평가〉, 《어문교육》 6집, 1983. 12.
- 김봉균, 〈한용운론〉, 《한국현대작가론》, 민지사, 1984.

- 윤영천, 〈복종과 자유의 변증법〉, 《한국문학의 현대성》 3, 창작과비평사, 1984.
- 이상섭, 《'님의 침묵'의 어휘와 활용구조》, 탐구당, 1984. 1.
- 정효구, 〈만해시의 구조고찰〉, 《정신문화연구》 19집, 1984. 1.
- 고재석, 〈만해의 탐색담과 '님의 침묵'의 발생법칙분석〉, 《한국문학연구》 6·7합집(동국대), 1984. 2.
- 김필연, 〈한용운 시에 나타난 '기다림'의 미학〉, 《어문연구》(마산대), 1984. 4.
- 윤재근, 〈만해시와 미적 자료〉, 《월간문학》 17권 4~6호, 1984. 4~6.
- 채수영, 〈한용운의 시정신〉, 《새국어교육》 39호, 1984. 6.
- 황동규, 〈(서평) 섬세한 문학연구를 위한 한 시도 : 이상섭의 "님의 침묵의 어휘와 그 활용구조"〉, 《세계문학》 9권 2호, 1984. 6.
- 윤재근, 〈만해시 연구의 방향〉, 《현대문학》 355호, 1984. 7.
- 채수영, 〈절망의 비교연구〉, 《경기대대학원논문집》 1집, 1984. 9.
- 김준오, 〈총체화된 자아와 '나-님'의 세계〉, 《한국문학논총》 6·7집, 1984. 10.
- 신경득, 〈일제시대 문학사상에 대하여〉, 《배달말》 9호, 1984. 11.
- 서경수, 〈한용운의 정교분리론에 대하여〉, 《불교학보》 제22집, 동국대 출판부, 1985.
- 송희복, 〈님의 침묵과 사성제〉, 《불교사상》 7월호, 1985.
- 정광호, 〈식민지하의 불교〉, 《불교사상》 8월호, 1985.
- 서준섭, 〈지사와 선사로서의 삶 사이의 갈등〉, 《식민지시대의 시인연구》, 시인사, 1985. 4.
- 김재홍, 〈만해, 민족시의 등불〉, 《소설문학》 11권 6호, 1985. 6.
- 박철희, 〈밝음과 어둠의 변증법〉, 《한글 새소식》 154호, 1985. 6.
- 윤재근, 《님의 침묵 연구》, 민족문화사, 1985. 7.

- 김중육, 〈만해시 연구사개관〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 이태동, 〈님의 소멸과 기다림의 미학〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 김준오, 〈님의 현상학과 형이상학〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 김재홍, 〈만해의 문학과 사상〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 최명화, 〈한용운론고〉, 《미원 우인서 선생 화갑기념논문집》, 집문당, 1986.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《우리 문학과 의 만남》, 기린원, 1986.
- 한종만, 〈박한영의 사회운동〉, 《불교사상》, 4월호, 1986.
- 장백일, 〈만해의 불교적 인간관〉, 《불교사상》 4월호, 1986.
- 한보광, 〈백용성의 대각교운동〉, 《불교사상》 4월호, 1986.
- 유한근, 〈한국현대불교시와 주제 전통〉, 《불교사상》 5월호, 1986.
- 박진환, 〈불교문학의 단편적 정리〉, 《불교사상》 5월호, 1986.
- 이승원, 〈자연표상에 대한 고찰〉, 《국어국문학》 95호, 1986. 6. 31.
- 최명환, 〈항일저항시의 정신사적 맥락〉, 《국어교육》 5· 6집, 한국국어교육연구회, 1986. 7. 20.
- 조재훈, 〈만해시의 상상체계소고—‘알 수 없어요’를 중심으로〉, 《한국언어문학논총》, 1986. 8. 30.
- 이영섭, 〈시에 있어서 대상인식의 문제—소월의 님과 만해의 님〉, 《연세어문학》 19집(연세대), 1986. 12. 25.
- 조동민, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 상징〉, 《학술연구원 학술지》 39집(건국대), 1987. 5. 15.
- 이영희, 〈현대시의 생사관 고찰—한용운의 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 《한국언어문학》 25집, 1987. 5. 26.
- 채수영, 〈만해시와 원—십우도를 중심으로〉, 《한실 이상보 박사 회갑기념논문총》, 1987. 9. 18.

- 함동선, 〈한국근대시에 있어서의 자기반성—3. 1 독립운동을 중심으로〉, 《홍익어문》 7집(홍익대), 1988. 2.
- 고재석, 〈‘님의 침묵’의 존재론적 상상구조—삶의 의미지평과 문학적 구조와의 상동관계〉, 《한국문학연구》 11집(동국대), 1988. 2. 31.
- 김영호, 《한용운과 휘트먼의 문학사상》, 사사연, 1988. 3.
- 김용태, 〈만해시 ‘님의 침묵’의 시간구조〉, 《국어국문학》 5집(부산대), 1988. 3. 7
- 마광수, 〈한국 현대시의 심리비평적 해석〉, 《인문과학》 59호(연세대), 1988. 6
- 김병택, 〈만해시에 나타난 꿈의 성격과 전개양상〉, 《문학과 비평》 6호, 1988. 8. 31.
- 신용협, 〈한용운의 시정신 연구〉, 《인문과학연구소논문집》 15권 1호(충남대), 1988. 8. 31.
- 전광진, 〈한용운의 ‘님’과 릴케의 ‘천사’〉, 《동양문학》 3호, 1988. 9. 1
- 박철석, 〈한국낭만주의시의 취향〉, 《파천 김무조 박사 화갑기념논총》, 1988. 9. 10.
- 정상균, 〈한용운 시의 연구〉, 《선청어문》 18집(서울대), 1989. 8.
- 이병석, 〈시집 ‘님의 침묵’에 나타난 자비관〉, 《국어국문학》 9집(동아대), 1989. 12.
- 김혜성, 〈한용운론: 일반법칙을 기르는 시관고〉, 《현대시인연구》, 진명문화사, 1990.
- 이동하, 〈한국의 불교와 근대문학〉, 《불교문학평론선》, 민족사, 1990.
- 조숙희, 〈이별과 만남의 변증법: 한용운의 ‘님의 침묵’ 서시 분석〉, 《백록어문》(제주대), 1990. 2.
- 지 욱, 〈한용운의 생애와 사상: 조선불교유신론을 중심으로〉, 《수다라》(해인승가대), 1990. 3.

- 박남훈, 〈‘님의 침묵’에 나타난 플롯 의식〉, 《국어국문학》 27집(부산대), 1990. 9.
- 성기조, 〈한용운의 시와 평등사상〉, 《덜꽃 김상선 교수 화갑기념논총》, 중앙대 국문과, 1990. 11.
- 김용범, 〈만해 한용운의 소설 ‘흑풍’ 연구 : 포교문학 또는 고전소설 기법적 측면에서〉, 《한양어문연구》, 1990. 12.
- 박건명, 〈‘님의 침묵’과 ‘원정’의 비교연구〉, 《우리문학연구》, 1990. 12.
- 윤석성, 〈‘님의 침묵’의 나의 정조〉, 《한국문학연구》(동국대), 1990. 12.
- 전보삼, 〈한용운의 민족주의사상 연구〉, 《신구전문대논문집》, 1991. 1.
- 양영길, 〈‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 《국어교육논총》(제주대 교육대학원), 1991. 7.
- 최태호, 〈만해 한시의 도가 수용 : 선과 관련된 시어를 중심으로〉, 《우리어문학연구》(한국외대), 1991. 8.
- 최유진, 〈한용운의 불교개혁이론〉, 《철학논집》(경남대), 1991. 9.
- 예종숙, 〈만해의 시〉, 《영남전문대논문집》, 1991. 12.
- 정대호, 〈한용운 시에 나타난 현실 대응의 논리〉, 《국어국문학》, 1991. 12.
- 윤석성, 〈선시의 정서〉, 《현대문학과 선시》, 불지사, 1992.
- 이경고, 〈침묵과 언어의 만남—님의 침묵을 중심으로 본 선과 시〉, 《현대문학과 선시》, 불지사, 1992.
- 전보삼, 〈푸른 산빛을 깨치고〉, 《만해의 불교사상》, 민족사, 1992.
- 이 탄, 〈소월·만해의 그릇 : 한국현대시론〉, 《현대시학》, 1992. 1.
- 한계전, 〈만해 한용운 문단의 문학생들 : 만해 문단의 성립과 문학생들의 작품세계를 중심으로〉, 《문학사상》, 1992. 1.
- 고재석, 〈마른 국화와 매운 풍란화〉, 《만해학보》, 1992. 6.
- 권영민, 〈만해 한용운의 문학관에 대하여〉, 《만해학보》, 1992. 6.

- 김재홍, 〈만해연구 略史〉, 《만해학보》, 1992. 6.
- 전보삼, 〈한용운 화엄사상의 일고찰〉, 《만해학보》, 1992. 6.
- 허우성, 〈만해의 불교이해〉, 《만해학보》, 1992. 6.
- 김기중, 〈체험의 시적 변용에 대하여 : 지용·이상·만해의 경우〉, 《민족문화연구》(고려대), 1992. 7.
- 김중주, 〈침묵하는 님의 정신분석〉, 《외국문학》, 1992. 9.
- 양영길, 〈'님의 침묵'과 '진달래꽃'의 시간 구조의 비교연구〉, 《백록어문》(제주대), 1992. 9.
- 이병석, 〈만해시 '알 수 없어요'에 대한 고찰〉, 《한국문학논총》, 1992. 10.
- 유원근, 〈조선불교유신론과 조선불교개혁신문의 성립배경 연구〉, 《한국종교》 17, 1992.
- 한명희, 〈'님의 침묵'에 나타난 '나와 님'의 관계〉, 《전농어문연구》(서울시립대), 1992. 12.
- 정학심, 〈한용운 시에 나타난 전통과 선사상에 관한 연구〉, 《청람어문학》, 1993. 1.
- 전보삼, 〈불교개혁을 위한 한용운의 화두〉, 《회당학보》 2, 1993.
- 정병조, 〈한국 현대불교개혁론 비교연구〉, 《회당학보》 2, 1993.
- 이병석, 〈만해시의 '님'에 대한 고찰〉, 《동아어문논집》, 1993. 7.
- 김창원, 〈시쓰기의 화법과 투사적 시읽기 : 님의 침묵을 텍스트로〉, 《선청어문》(서울사대), 1993. 9.
- 김승동, 〈만해와 소태산의 불교개혁론에 관한 비교연구〉, 《인문논총》(부산대), 1993. 12.
- 유재천, 〈한용운 시의 의미화 원리〉, 《배달말》, 1993. 12.
- 윤석성, 〈'님의 침묵'의 유식론적 접근〉, 《동국논집》(인문사회과학), 1993. 12.
- 허형석, 〈석정시의 성립배경 연구 Ⅲ : 타고르·만해의 수용을 중심으로

- 로), 《군산대논문집》, 1993. 12.
- 양은용, 〈근대불교개혁운동〉, 《한국사상대계》 6, 한국정신문화연구원, 1993.
- 최병헌, 〈일제불교의 침투와 한용운의 조선불교유신론〉, 《진산 한기두 박사 화갑기념—한국종교사의 재조명》, 1993.
- 송현호, 〈만해의 소설과 탈식민주의〉, 《국어국문학》, 1994. 5.
- 이병석, 〈만해시의 의지적 정서와 시적 형상〉, 《어문학교육》, 1994. 5.
- 임예봉, 〈친일매불음모와 임제종의 자주화 운동〉, 《순국》, 1994. 9.
- 이경오, 〈선비정신의 비극적 정화〉, 《동국어문학》, 1994. 1.
- 이원조, 〈한용운의 시어를 통한 그의 의식의 고찰〉, 《진주산업대논문집》, 1994. 12.
- 김종명, 〈한용운(1879~1944)의 불교사회사상〉, 《현대와 종교》, 1995. 6.
- 문덕수, 《여백의 시학》, 시문학, 1995. 6.
- 조성면, 〈한용운 재론 : 아버지 지우기와 비극적 세계관〉, 《민족문학사연구》, 1995. 6.
- 이승원, 〈한용운의 시와 시인의 사명〉, 《현대시》, 1995. 7.
- 김동환, 〈한용운 시의 효용론적 소통구조〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김용직, 〈행동과 형이상의 세계〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김정휴, 〈만해의 전인적 삶과 자유〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 윤여탁, 〈시감상의 어려움에 대하여 : 한용운의 시를 중심으로〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 임성조, 〈만해시의 선의식에 관한 고찰〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 전봉관, 〈한용운 시의 두 가지 관념〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 허우성, 〈만해와 성철을 넘어서 : 새로운 불교이념 모색을 위하여〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김재현, 〈Donne과 한용운의 시의 역설〉, 《인문논총》(아주대), 1995. 12.

- 송기섭, 〈님의 원형과 재생 : 한용운의 님〉, 《어문연구》, 1995. 12.
- 윤태수, 〈만해와 소월의 시 : 세계의 인식과 대응방식〉, 《인문과학연구》(상명여대), 1995. 12.
- 홍신선, 〈방언사용을 통해서 본 기전, 충청권 정서 : 지용·만해·노작의 시를 중심으로〉, 《현대시학》, 1995. 12.
- 고형진, 〈만해시의 어조연구〉, 《어문학연구》(상명여대), 1996. 2.
- 김혜니, 〈한용운 시의 대모여성원형〉, 《이화어문론집》, 1996. 4.
- 임문혁, 〈한용운 시 은유의 특질〉, 《국제어문》, 1996. 5.
- 신혁락, 〈선과 시적 상상력: '님의 침묵'을 중심으로〉, 《비평문학》, 1996. 7.
- 이혜원, 〈한용운 시에서의 욕망과 언어의 문제〉, 《국어국문학》 120호, 1997. 12.
- 오세영, 〈님의 침묵·나룻배와 행인〉, 《한국 현대시 분석적 읽기》, 고려대 출판부 1998.
- 김창수, 〈한국 및 인도의 독립운동과 그 역사적 성격 : 만해 한용운과 마하트마 간디의 활동을 중심으로〉, 《만해학보》, 1998. 6.
- 이선이, 〈만해시의 생명문학적 표출양상과 의미〉, 《만해학보》, 1998. 6.
- 하희정, 〈한용운 시와 근대적 서정성 형성문제 : 주요한·김소월과의 비교를 중심으로〉, 《만해학보》, 1998. 6.
- 김경집, 〈한용운의 조선불교유신론〉, 《한국근대불교사》, 경서원, 1998.
- 정찬주, 《만행》(장편소설), 민음사, 1999.
- 조동일, 〈만해문학의 사상사적 의미〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 인권환, 〈만해문학의 전개와 그 전망적 과제〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 한계전, 〈만해 한용운 사상 형성과 그 배경〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

- Elisabeth Andres, *Aspects de la metaphysique religieuse chez MANHAE*, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- Davide R. McCann, *Hearing the Silcnce of Love*, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- Ivana Marie Gruberova, *How are MANHAE Poems Interpreted and Evaluated erom the Viewpoint of Middle-Europeans*, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 현대리, 〈타골시 번역규범과 만해시 비교론〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 권영민, 〈만해 한용운의 소설과 도덕적 상상력〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.
- 고명수, 《나의 꽃밭에 너의 꽃이 되었습니다》, 한길사, 2000.
- 고 은, 《한용운 평전》, 고려원, 2000.
- 김광원, 〈님의 침묵과 선의 세계〉, 《다르마》 3호, 전북불교문인회, 2000.
- 임중변, 〈침묵의 기도—한용운의 생애와 시문학〉, 《다르마》 3호, 전북불교문인회, 2000.
- 김상현, 〈1990년대 한국불교계의 유신론〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.
- 김효사, 〈만해와 육사에서 신동엽과 김남주까지〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.
- 고명수, 〈한용운의 후기시와 시조에 대하여〉, 《불교문예》 겨울호, 2000.
- 방민호, 〈옛 형식 속에 담긴 유신(維新)의 기미—만해 시조의 한 감상〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.
- 이병석, 〈만해시의 신비와 초월지향적 형상화 연구〉, 《2000 만해축전》,

- 만해사상실천선양회, 2000.
- 이승원, 〈서정주의 시의 전개와 현재의 위상〉, 《서정시학》 봄호, 응동, 2000.
- 전보삼, 〈강원도와 만해〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.
- 이혜원, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《대표시 대표평론》, 2000. 3. 1.
- 최동호, 《한용운》, 건국대 출판부, 2001.
- 이선이, 〈만해시(萬海詩)의 생명사상 연구〉, 월인, 2001.
- 김열규, 〈순수한 모순이여!〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 염무웅, 〈여전히 싱그러운 국화 향내〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 이병석, 〈전율의 귀땀〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 한계전, 〈만해와 건봉사 봉명학교〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 전보삼, 〈만해와 계초 이야기〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.
- 고명수, 〈만해시와 동양미학〉, 《유심》 여름호, 2001.
- 전보삼, 〈만해 한용운의 《유심》지 고찰〉, 《유심》 여름호, 2001.
- 김광식, 〈만해와 효당, 그리고 다솔사〉, 《유심》 가을호, 2001.
- 장미라, 〈한용운 연구—시조를 중심으로〉, 《현대시조》 봄·여름호, 2002.
- 석 주, 〈아! 만해님은 아직 내 곁에 있습니다〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 한보광, 〈海·龍의 만남〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 정광호, 〈운허스님으로부터 들은 만해 이야기〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 김형중, 〈한용운의 선시 세계〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 이승하, 〈한용운의 옥중 한시 감상〉, 《유심》 겨울호, 2001.
- 고명수, 〈조선독립이유서에 나타난 만해의 독립사상〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 장석만, 〈만해 한용운과 정교분리 원칙〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 블라디미르 티호노프, 〈기미독립선언서 ‘공약삼장’의 집필자에 관하

- 여), 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 이종찬, 〈만해의 시세계 : 한시(漢詩)와 자유시의 달인〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 이병석, 〈만해 한시(漢詩) 연구(1)〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 고재석, 〈영혼의 도반과 투명한 유산〉, 《2001 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2001.
- 전보삼, 〈만해 한용운과 조선불교청년회〉, 《유심》 봄호, 2002.
- 박구하, 〈시와 시조로 길을 밝힌 시대의 등불〉, 《시조문학》 2002, 여름호 (통권 143호).
- 강영주, 〈만해와 벽초의 교우〉, 《유심》 여름호, 2002.
- 이선이, 〈만해 문학에 나타난 생명사상〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 윤재웅, 〈만해 문학에 나타난 자유의 의미〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 이병석, 〈만해 한시 연구(2)〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 고명수, 〈만해 불교의 이념과 그 현대적 의미〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 서재영, 〈선사로서의 만해의 행적과 선사상〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 서준섭, 〈조선불교유신론·십현담주해의 철학적 해석을 위한 시론〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 종 명, 〈조선불교유신론에 나타난 만해의 계율관〉, 《2002 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2002.
- 조정래, 〈내 영혼 속의 만해와 철운〉, 《유심》 겨울호, 2002.

- 김광식, 〈만해와 석전, 그 접점과 갈림길 그리고 절묘한 이중주〉, 《유심》 겨울호, 2002.
- 이혜원, 〈전인적 인격과 의지의 시—한용운론〉, 《새로 쓰는 현대시인론》, 백년글사랑, 2003. 1.
- 명 정, 〈스승과 제자, 그리고 도반의 아름다운 만남—만해와 경봉〉, 《유심》 봄호, 2003.
- 윤창화, 〈한용운의 불교대전〉, 법보신문, 2003. 4. 23.
- 윤창화, 〈한용운의 조선불교유신론〉, 법보신문, 2003. 5. 21.
- 김광식, 〈민족불교로 독립 지존의 길을 개척하다〉, 《유심》 여름호, 2003.
- 윤창화, 〈한용운의 님의 침묵〉, 법보신문, 2003. 7. 2.
- 윤세원, 〈한용운의 정치사상에 관한 연구〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 유승무, 〈사회진화론과 만해의 사회사상〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 장시기, 〈만해 한용운의 불교적 ‘노마돌로지’에 나타난 근대성과 탈근대성〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 전보삼, 〈만해 한용운 선사의 민족정신에 대하여〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 정광호, 〈조선불교유신론 집필의 배경과 개혁 방향〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 서재영, 〈조선불교유신론의 소회(塑繪) 페이지론과 선종의 정체성〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 김광식, 〈조선불교유신론과 현대 한국불교〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.
- 허도학, 〈근대계몽철학과 조선불교유신론〉, 《2003 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2003.

고명수, 〈조선불교유신론과 만해의 문학관〉, 《2003 만해축전》, 만해사상
실천선양회, 2003.

이도흙, 〈조선불교유신론에서 근대적 세계관 읽기〉, 《2003 만해축전》, 만
해사상실천선양회, 2003.

2003 만해축전

2003년 7월 26일 인쇄

2003년 7월 29일 발행

.

발행처

(재)만해사상실천선양회

(본부)강원도 인제군 북면 용대리 백담사 만해마을

(사무처)강원도 속초시 청학동 482-9 서하빌딩 3층

전화/ (033)635-2868

팩스/ (033)631-2862

.

제작·편집/ 불교시대사

서울시 종로구 관훈동 197-28 백상빌딩 13층

전화/ (02)730-2500

팩스/ (02)723-5961

값 10,000원