

한용운과 그의 시대 2*

고재석**

1. 기억의 거울과 과거의 복원
2. 한용운의 소외와 불교계의 동향
3. 서화 배척당과 고인의 잔영
4. 국민의 정신적 생명과 그 뿌리
5. 시대의 불운과 운명의 행운

1. 기억의 거울과 과거의 복원

친일 진상 규명, 좌파 계열 독립 운동가 발굴, 국가보안법 개폐, …… 나라가 온통 과거 청산 문제로 어지럽다. 신문들은 우리 나라 국민 가운데 3분의 2가 현재 상황을 국가적 위기로 보고 있으며, 10명 중 9명 가량은 내부 갈등의 심각성을 우려하고 있다고 앞다투어 전한다. 과연 우리는 자기가 살아보지 않은 시대를 어디까지 정확하게 상상하고 규명할 수 있을까. 혹시 우리는 “사람은 자기가 보고 싶은 현실만을 보려 한다”는 카이사르의 말을 애써 외면하고 있는 것은 아닐까. 그럴지도 모른다. 아니, 부인하기 어렵다.

20세기 한국에서처럼 단기간에 급격하고도 전면적인 사회 변화를 경험한 시대와 사회는 그리 많지 않으며, 따라서 이 급속하고 전면적인 변화는 과거 상상에 불가피한 왜곡을 가하지 않을 수 없게 된다¹⁾는 말에

* 본 연구는 2004년도 동국대학교 논문계재비 지원으로 이루어졌음.

** 동국대학교 국어교육과 부교수

동의하면서도, 자신이 경험한 시대라면 어느 정도 복원이 가능하지 않을까 생각했던 자의 참담한 체험²⁾이 이를 뒷받침한다. 이런 사실과 기억의 어긋남을 다시 여러 곳에서 발견해야 했을 때, 기억이란 자기 미화를 위해 모든 것을 잊어버리는 주관적 행위일 수 있다는 사실에 동의하지 않을 수 없었다.

내면의 고백이라는 일기의 진실성에 회의를 느낀 것도, 과거사 진상 규명에 일말의 우려를 떨쳐 낼 수 없었던 것도 이 무렵부터다. 지난 8월, 만해 서거 60주년을 기념하는 자리에서 “지금 제 머리 속에는 풍란화 매우 향내의 선승 만해만 있을 뿐, 지인을 만나면 ‘장광설’을 늘어놓고, 때로는 싸늘하게 돌변하는가 하면, 뜨거운 눈물을 꽃다발에 흠뿌리기도 했던 시인이자 혁명가인 만해는 남아 있지 않습니다.”³⁾라고 아쉬움을 표명했던 것도 이와 무관하지 않다. 만해 한용운(1879~1944)은 혹시 우리의 정체성을 지속적으로 유지하기 위해서 필요한 문화적 형식의 하나로 만 들어지고 있는 것이 아닌가라는 의문에서 자유롭지 못했던 것이다. 이 글은 이런 의문의 일부를 해명하기 위해 작성된다.

2. 한용운의 소외와 불교계의 동향

죽은 자는 말이 없다. 그러나 우리는 살아남은 자의 엄숙한 도리이며 후손을 위한 의무라고 외치며, 과거 청산과 규명의 의지를 불태운다. 그러나 이는 살아남은 자들의 이기심 또는 동상을 만들고 싶어하는 마음에서 얼마나 벗어난 것일까. 건백서 제출과 임제종운동에 대한 엇갈린 평

1) 유종호, 『나의 해방전후 1940~1949』, 민음사, 2004, 11쪽.

2) 최근 70년대의 일기를 일지와 대조하며 읽다가 확실히 기억하고 있다고 생각했던 기억들의 구체와 세목이 실상과 다르게 왜곡되거나 미화되어 있음을 보고 당황했던 일이 있다. 불안한 현실과 미래에 신경이 날카로웠다고는 하지만 객기와 만용에서 예외일 수 없었던 그 시절의 일기에는 억압, 동일시, 합리화, 전치, 투사 등 다양한 방어기제(defense mechanism)가 작동하고 있었던 것으로 생각된다.

3) 민족작가회의 주최, 「만해 서거 60주년 학술 세미나 자료집」(2004.8.10), 47쪽.

가는 한용운을 바라보는 관점 역시 여기서 크게 벗어나지 못하고 있음을 보여준다. 그럼에도 우리는 여전히 단죄와 예외 조항이라는 유혹에 흔들리며 과거를 평가한다. 하지만 선택의 여지가 없었던 사람들을 비난하는 것이 무슨 의미가 있을까. 친일 행위에 대한 비난은 그런 행위를 하지 않을 수 있었다는 가정을 전제하며, 이는 일본의 식민 통치가 그다지 가혹한 것이 아니었음을 시인하는 일이기도 하다. 따라서 친일 행위를 극렬하게 비난하는 것은 역설적으로 식민 통치를 변호하는 셈이 된다. 친일 행위와 친일파에 관한 논의가 보다 생산적인 것이 되려면 어려운 처지에서 살았던 사람들에게 대한 평가를 조심스럽게 진행해서 그런 역설을 피해 가는 것이 긴요하다⁴⁾는 지적은 그래서 정당하다.

식민지의 공권력과 타락한 현실로부터 초연할 수 있다는 것은 살아남아야 된다는 진실을 외면할 때만 가능한 일인지도 모른다. 비록 식민지적 한계를 넘어서려는 고통스러운 노력이 허상과 타락과 배반으로 마감되었다 해도, 이를 끝내 포기하지 않으려고 했던 내면적 인간의 고뇌 역시 소중하다. 일제 강점기의 작가와 문학에 대한 유보적인 평가를 소극적이라고 비난할 수만은 없는 것은 이 때문이다. 그럼에도 우리는 1905년부터 가혹하게 시행된 검열⁵⁾이나 식민지 현실을 덮어둔 채 당시의 글을 읽거나 자의적으로 재단한다. 가령 『시대일보』로 출전을 기록한 한용운의 「고서화의 삼일」⁶⁾이나, 『매일신보』 사장 아베 요시이에(阿部充家)

4) 복거일, 『죽은 자들을 위한 변호』, 들린아침, 2003, 91쪽. 그러나 식민 통치를 평가하는 지표의 하나로 인구 변동을 주목하고 있는 복거일은 건백서에 담긴 인구 증가방안의 의미를 헤아리는 대신 당시 조선 사람들이 일본의 통치를 어쩔 수 없이 받아들여야 했던 단적인 예(30쪽)로 거론하는 모순을 보여주고 있다. 줄고, 「한용운과 그의 시대 1」, 『유심』 제14·15호, 2003, 182~192쪽.

5) 朝鮮總督府, 『施政二十五年史』, 1935, 37쪽. “병합 전 경성에서 한국인이 발행한 한글 신문은 구 경무 고문부에서 원고를 검열하여 미연에 화를 방지하는 방법을 취했으나 필경 임기응변의 처분에 지나지 않아 1907년 7월 한국 정부는 신문지법을 발표하고 신문을 발행하는 자는 관찰사 또는 경시총감을 거쳐 내부대신의 허가를 받도록 했으며, 공안풍속을 저해하는 기사를 실는 자는 말배·반포를 금지하여 압수하거나 발행 정지 또는 금지 명령을 내렸다.”

6) 만해사상연구회 편, 『한용운사상연구 2』, 민족사, 1981, 331쪽. 이 글은 『증보 한용운전집』, 신구문화사, 1980(이하 『전집』)에 수록되지 않았기 때문인지 그 동안 주목

가 임진왜란 당시 순사한 동래부사 송상현과 그의 소실 김섬(金蟻)의 비석 앞에서 참배하고 있는 대목을 삭제한 이광수(1892~1950)의 『오도답과여행』⁷⁾의 경우가 그렇다.

이는 작가의 명성을 의식한 편집자의 자체 검열이며, 또 다른 의미의 왜곡일 수 있다. 아니, 친일이란 결과론이나 동기론만으로 보기 어려운, 너와 나 ‘우리’ 모두의 가슴아픈 문제⁸⁾라는 사실을 애써 망각하려고 한 결과인지도 모른다. 일제 강점기의 문학과 작가에 대한 평가는 ‘대상에 입각한’ 차원에서 포괄적으로 이루어져야 한다는 말은 아무리 강조되어도 지나치지 않다. 찾아내려는 것이 이미 결정되어 있을 때 할 수 있는 일이란 그것을 크게 부풀려서 복잡한 역사적 현실 속에서 끄집어내는 것⁹⁾일 뿐일지도 모른다. ‘마음 밖에는 아무 물건도 없다[心外無物]’는 말은 언제나 유효한 진실의 하나다.

한용운이 중추원과 총독부에 제출한 건백서는 ‘과열된 유신론’의 하나 이기는 하나 인생의 오점¹⁰⁾일 만큼 충격적인 주장은 아니며, 임제종운동은 성공한 종지수호운동이 아니다. 그럼에도 신채호(1880~1936)가 『대한매일신보』에서 이를 전폭적으로 지지했고, 중추원에서도 이를 받아들여 내부령으로 발표하려고 했다는 사실을 주목한 사람은 많지 않았고, 임제종운동은 사찰령을 거부하지 않는 한 ‘수포’로 돌아가 ‘외해’될 수밖에 없었다¹¹⁾는 사실을 인정하려고 했던 사람 또한 많지 않았다. 지금부터 살펴볼 불교계의 동향—비록 1914년 9월부터 1916년 12월까지 2년여에 불과한 기간이지만—은 과거 청산에 대한 강박관념으로 사실과 풍문

을 받은 바 없다. 다만 미술계에서 오세창을 거론할 때 잠깐 언급하고 있을 정도다. 최열, 『한국근대미술의 역사』, 열화당, 1998, 95쪽, 오세창 편저, 홍찬유 감수, 『국역 근역서화정』장, 시공사, 1988, 1쪽.

7) 이는 『이광수전집』T8, 삼중당, 1963, 161쪽과 춘원생, 『오도답과여행』, 『매일신보』(1917.8.8)의 본문 비교로 확인된다.

8) 줄고, 『이인직의 죽음, 그 보이지 않는 유산』, 『한국어문학연구』제42호, 한국어문학연구회, 2004, 222~225쪽 참조 (이하 「이인직」)

9) 폴 A. 코헨 지음, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의』, 산해, 2003, 61쪽.

10) 서경수, 『만해의 불교유신론』, 『한용운사상연구 2』, 앞의 책, 97쪽.

11) 이능화 지음, 이병두 역주, 『조선불교통사 근대편』, 혜안, 2003, 94쪽.

사이에서 떠돌아야 했던 그의 삶과 문학의 일부를 보여줄지 모른다.

그는 해방적 관심의 소유자¹²⁾였다. “우리 아버진 한마디로 정치가였다.”고 들려준 한영숙의 말¹³⁾은 시사적이다. 이런 의미에서 “한용운의 주된 뜻은 은일하여 머무는 듯하면서 변화를 꾀하는데 있다[龍雲主意豹霧隱變]”는 말은 해방적 관심과 내성적 관조의 완전한 통합에 이르지 못했던 당시의 그를 정확하게 지적하고 있는 듯하다. 아니, 남북의 갈등¹⁴⁾을 현장에서 지켜보았던 이능화(1869~1944)는 ‘선과괴 후건설[爲先破壞 然後建立]’을 외친 개혁승 만해를 이렇게 평가할 수밖에 없었을 것으로 생각된다.

1912년 6월 17일, 사찰령(1911.6.3)과 사찰령 시행규칙(1911.7.8)을 거부할 수 없었던 30본산 주지들은 선교양종을 종지로 결정¹⁵⁾한다. 임제종 중앙포교당 개교식에서 취지를 설명(1912.5.26)했던 한용운이 문패를 철거해야 했던 것은 6월 21일이다. 1913년 1월 9일, 김금담이 30본산 주지회의소 원장으로 선임된다. 이후 경성에서 자취를 감췄던 한용운은 9월 20일 통도사에서 강연¹⁶⁾을 한다. 1914년 1월 13일, 30본산 주지들은 제3

12) 이는 「북대륙의 하룻밤」과 「나는 왜 중이 되었나」(이상 『전집』Ⅰ)와 줄져, 『한국근대문학지성사』, 깊은샘, 1991, 27쪽 참조 서경수도 「만해의 불교유신론」, 위의 책, 80쪽에서 “그는 본시 기질적으로 파토스적 성향을 짙게 타고 태어난 인간이었다.”고 말하고 있다.

13) 1992년 6월 29일, ‘만해 추모 문학의 밤’에 참석하기 위해 홍성으로 내려가는 차안에서 한영숙 여사가 필자에게 들려준 말의 일부다. 줄져, 『숨어있는 황금의 꽃』, 동국대학교출판부, 2000, 11쪽.

14) 이능화는 『조선불교통사』, 위의 책, 85쪽에서 “남당(즉 임제종 당파)은 범어사 주지 오성월을 증견으로 임제종지의 의견을 제출하였고, 북당(즉 원종 당파)은 이회광을 영수로 하여 종지의 기선을 따로 세우기로 내정하고 총독부의 뜻이 있는 곳을 살펴 보았다”고 말하고 있다.

15) 이능화는 같은 책, 94쪽에서 “선교양종으로 사법을 제정한 것은 본래의 뜻이 이와 같았기 때문이 아니라 높은 곳의 뜻에 영합한 것[是乃承望風旨者也]”이라고 말하고 있다. 이 말은 1912년 1월, 임제종 운동의 수장이던 범어사의 오성월과 통도사의 김구하가 신년 인사차 총독부를 방문했을 때 테라우치(寺內正毅)가 사찰령의 취지를 설명하면서 “전의(專意)로 교학의 연구에 진력하라 유계(諭誡)”하자 ‘공구감읍(恐懼感泣)’했다는 기사로도 확인된다. 「승려 선정에 감읍」, 『매일신보』(1912.2.11) 참조.

16) 「표충사 포교당 설립」, 『해동불보』 제2호(1913.12.20).

회 총회를 개최하고 고등불교강숙을 설립(강사 박한영)하지만 1년도 되지 않아 무산된다. 이해 4월, 『조선불교유신론』과 『불교대전』을 간행¹⁷⁾하며 ‘불교계의 대선사’로 재기한 한용운은 다시 불교동맹회 설립을 위해 고군분투한다. 그러나 그는 9월 3일, 북부(종로) 경찰서 고등계에 소환되어 불허 통보와 함께 ‘엄중한 설유’와 ‘장래를 경계’하는 말을 듣고 방면¹⁸⁾되어야만 했다. 이후 그의 모습은 다시 지면에서 사라진다. 한편 이해 11월 25일, 그와 대립했던 해인사 주지 이회광은 승속이 연합하여 불교를 진흥한다는 취지로 불교진흥회를 설립하고, 12월 29일에는 각황사의 재건축을 기념한 행사를 대대적으로 거행한다. 1915년 2월 25일, 30본산 주지들은 각황사에 조선 사찰 30본산 연합사무소(위원장 강대련)를 두기로 결정한다. 3월 25일, 『불교진흥회월보』(이능화 1915.3.15~12.15. 총9호)가 간행된다. 이때 간사로 참여한 양건식(1889~1944)은 <석사자상>·<미의 몽> 등 단편소설과 많은 번역물을 의욕적으로 발표하기 시작한다. 7월 2일, 장충단에서 불교진흥회 주최로 무차대회(無遮大會)가 개최된다. 1916년 11월 15일, 연합사무소 위원장 강대련이 선교양종 30본산 주지를 대표하여 불교계의 숙원사업이던 중앙학림을 설립하면서 거사불교운동의 열기는 점차 식기 시작한다. 불교진흥회 역원들은 학술사업에 무관심했고, 승속의 갈등 또한 적지 않았으며, 중앙학림을 설립하면서 외부 지원이 필요했던 불교계는 이완용(1858~1926)을 후원자로 내세운 불교옹호회(1917.7.20 인가)를 결성하고 친체제적 경향을 노골적으로 보여주기 시작¹⁹⁾했기 때문이다. 이능화가 『조선불교통사』를 탈고한

17) 이 두 권의 광고는 1914년도 『매일신보』(전자 4월 11일~28일, 후자 5월 3일~29일) 광고면 참조

18) 이상은 줄고, 「한용운과 그의 시대 1」, 위의 책 참조 이 글은 그 후속편으로 작성된다.

19) 『불교진흥회월보』에 이어 『조선불교총보』(이능화 1917.3~1920.4 총21호)가 간행되고 양건식은 다시 서기로 임명(1917.10.23)된다. 그러나 「춘원의 소설을 환영하노라」, 『매일신보』(1916.12.28~29)를 발표하면서 제한된 성격의 불교계 잡지를 벗어나기 시작한 그는 이후 「슬픈 모순」, 『반도시론』 제2권2호(1918.2.10) 등을 발표하며 문단의 중심에서 활약하게 된다. 한편 한용운은 『조선불교월보』 제13호(1913.2.25)에 「원승려지단체」-『조선불교유신론』의 「논승려지단체」와 같은 글이다-를 한번 발표했

것은 이 해 연말²⁰⁾이다.

이상과 같은 불교계의 움직임으로 미루어 볼 때, 남북 갈등의 현장에서 불교사를 정리했던 이능화가 그를 ‘선과파 후건설’을 외치며 “교를 중심으로 삼고 개혁을 주로 하는[以教爲宗 改革爲主]”, “그 마음은 매우 모질고 그 성정 또한 급한[其心大苦 其情亦急]” 개혁승으로 본 것은 결코 어느 한쪽에 기울어진 평가만은 아님을 알게 된다. 늘 화제의 중심에 섰던 그가 2년여의 침묵을 깨뜨리고 경성에 다시 나타난 것은 선교양종이라는 미봉책으로 남북의 갈등을 봉합한 불교계가 거사불교운동을 일으키고 중앙학림을 건립하는 등 나름대로 의욕을 갖고 돌파구를 찾고 있던 1916년 가을이다.

3. 서화 배척당과 고인의 잔영

「고서화의 삼일」은 총독부라는 절대적인 권력을 거부할 수 없었던 현실 속에서 혁명적 정열과 해방적 관심을 훼손당하고 풍문의 주인공이 되면서 소외되어야 했던 한용운이 경성에 돌아와 처음 발표한 글로 주목된다. 1916년 가을에 접어들면서 남당과 북당을 각각 대표하던 장소에서 강연과 설법²¹⁾을 하면서 활동을 재개했던 그가 오세창(1864~1953)의 집을 방문한 것은 11월 26일 오후 3시 반이다. “십 수년 이래로 조선 고래의 유명한 서화가 유출무여(流出無餘)함을 개탄하여 불석자력(不惜資力)하고 동구서매(東購西買)하여 수현수집(隨現蒐集)한 자 1,275점의 다수”를 “수집하는데 소비한 고신(苦辛)과 뇌력(腦力)은 개세인(蓋世人)의 규시(窺視)치 못할 사(事) 다(多)하였”다는 고서화의 주인이 “우선 목록을 정리 출판하여 서화 동호자의 참고 자료에 공(供)하리라더라”²²⁾는 기

을 뿐이다. 그가 『유심』(1918.9~12 총3호)을 간행하는 이유와 불교계와의 불편한 관계를 엿볼 수 있다.

20) 이능화, 「조선불교통사에 취하여」, 『매일신보』(1917.7.20). 책은 1918년 7월, 신문관에서 간행된다

21) 「인생과 우주」, 『매일신보』(1916.9.3); 「동정란」, 『매일신보』(1916.10.15) 참조

사를 보고 배관의 기회를 얻고자 했던 그는 오세창의 오랜 친구인 김기우 노인을 모시고 석전 박한영(1870~1948)²³과 함께 돈의동의 여박암(旅泊庵)을 찾았던 것이다.

오세창은 1864년 기술직 중인들의 세거지였던 지금의 을지로 2가 부근인 이동(梨洞)에서 북경 역관 오경석의 외아들로 태어났다. 갑오개혁 이후부터 개화 관료로서 부국강병과 문명개화 사업에 적극 참여했으며, 독립협회와 천도교, 대한자강회, 대한협회, 기호흥학회 등의 조직을 통해 약육강식의 세계 경쟁에서 살아남을 수 있는 실력 양성을 위해 계몽운동²⁴을 주도하고 있었던 그는 집안의 가업과 가학을 계승하여 구한말과 일제 강점기를 통해 문명개화적 행적을 남기고 민족 서화사의 위업을 창시한 인물로 평가된다. 따라서 그는 이런 기회가 있기 전부터 한용운이 만나 보고 싶어했던 인물이었을 것으로 짐작된다. 실제로 이들이 민족 대표 33인의 한 사람으로 3.1운동에서 활약하는 것을 보면, 이 날의 만남은 역사적인 의미를 갖는다. 아니, 그의 말대로 ‘일세의 기연’이었는지 모른다. 그는 사흘 간의 8시간²⁵에 불과한 방문을 통해 신라 시대부터 당시까지 1,200년 간에 걸친 1,291인의 수적(手迹)을 보면서 새로운 인식

22) 『별견서화총(瞥見書畫叢)』, 『매일신보』(1915.1.13)

23) 이들의 관계는 즐고, 『영혼의 도반과 투명한 유산』, 『한국문화평론』 제18호, 2001, 124~151쪽 참조

24) 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992, 367~384쪽. 박찬승은 자강운동을 대한협회, 『황성신문』, 『대한매일신보』, 청년학우회의 4대 계열로 나누고, 오세창 같은 신지식층, 구개화파 계열의 정치인, 신흥부르주아층에 기반을 둔 대한협회 계열은 동양삼국 연대론, 일한동맹론, 한국부조론에 매몰되어 한국의 보호국화를 불가피한 것으로 받아들여 선실력 양성 후독립론을 주장했다고 말하고 있다. 그러나 한 인간의 총체적 삶이 이런 유형화와 일반화로 가능될 수 있을지 의문이다. 그가 이 책에서 한용운을 그 어느 계열에도 포함시켜 논의하지 못하고 있는 것은 그 단적인 예인지도 모른다.

25) 『매일신보』에 5회 연재(1916.12.7~15)된 이 글은 제1일(1916.11.26. 오후 3:30~5:30)-박한영, 김기우 동행. 방문 소감과 고미술에 대한 소견. 탁본 5폭과 『근역화휘』 7축 191인의 250화 배관. 제2일(11.27. 오후 1:30~4:30)-김남전, 강도봉, 김노석 동행. 『근역서휘』 23축 692인의 서 배관. 제3일(11.28. 오후 2:00~4:30)-김기우 동행. 최남선, 최성우 합석, 『근역서휘 속』 12축 408인의 서 배관, 고미술의 역사적 의의와 오세창의 노고 위주로 구성된다.

의 지평을 확보하고 있는 것이다.

근일에 훈작(勳爵)을 운동하느니 광업을 소개하느니 강제 집행을 당하느니 보안법 위반을에 처하느니 일지(日支) 문제의 현상(懸想)이니 구서전쟁(歐西戰爭)의 예언이니 득의니 낙망이니 장쾌니 비참이니 불(佛)의 신통으로도 신의 만능으로도 어느 시간까지는 정돈하기 어려운 심리로나 현상로나 세계적 불사의(不思議)라고 할 만한 흑풍만장(黑風万丈)의 경성, 그 중에서 추초황원(秋草荒原)의 백골된 아(我) 고인의 잔영(殘影) 즉 조선 고서화를 방문함은 낙막(落莫)이나 유한(悠閑)이나 감상이나 우연이나. 여(余)는 일세의 기연(奇緣)을 차(此)에서도 득(得)하기 족하다 하노라.

한용운은 오랫동안 “첨앙(瞻仰)의 회(懷)를 경(傾)”하여 오세창을 만나고 싶었으나 ‘흑풍만장’²⁶⁾의 경성에서 “기로(岐路)가 다(多)”하여 “단란(團欒)의 기회”를 가질 수 없었는데 마침내 ‘숙지(宿志)’를 풀게 되었다면서 이렇게 감회를 토로하고 있다. 그러면 그는 “추초황원의 백골로 남은 고인의 잔영”을 평소 어떻게 보고 있었던 것일까.

여는 서화를 부지(不知)한다고 하나니 보다 영(寧)히 서화 배척당이라 함이 득당(得當)하리로다. (중략) 여가 서화 배척당 된 소이는 천품의 우의(迂意)에서 출(出)함이니 즉 인생의 백년은 결코 지묵간(紙墨間)에서 왕비(枉費)할 바 아니라는 판단이 일정하였고, 근래에는 소위 미술이라는 의미에 대하여 기본(幾分)의 사색을 가하였으나 타산(他山)의 석(石)에 탁마

26) 일본 유학생들의 문명적인 감각에 바탕을 둔 타자의 시선과는 다른 정치적인 감각이며 내발적인 시선이다. 가령 현상운은 경성을 경쟁심의 상실, 나태, 낙후, 허영, 무식, 위선, 중심의 상실, 선배와 선생의 부재로 대변되는 ‘두역시나’와 ‘도깨비’의 도시로 보면서 ‘아직 멀었다’고 단언한다. 『경성소감』, 『청춘』 제11호(1917.11), 124~129쪽 참조. 경성은 다시 염상섭에 의해 『만세전』(1924)에서 “생활력을 잃은 백의의 백성과 이매망량같은 존재가 뒤덮은” ‘공동묘지’ 곧 “화석되어 가는 구더기”들이 사는, “대기에서 절연된 무덤”으로 표상된다. 염상섭, 『삼대·만세전 기타』, 민중서관, 1959, 489~490쪽. 이 작품의 개작에 따른 미세한 표현의 차이는 廉想涉, 白川豊 譯, 『萬歲前』, 東京: 勉成出版, 2003 참조.

(琢磨)되지 못한 여의 미에 대한 사고의 완옥(頑玉)은 미처 미의 광휘를 발휘치 못함인지는 부지(不知)하겠으나 하물(何物)보다도 진인 우주의 미는 과연 인위적 지묵간에 재하랴 하는 부정의 독(槽)에 온장(蘊藏)되었으므로 서화에 대한 감념(感念)이 일직냉담(一直冷淡)하여 ‘미’라는 만세성(萬歲聲)의 이(裏)에서 열렬한 환영을 받는 서화의 문(吻)도 냉담한 여의 순(脣)에는 접근되지 못하였더라.

그는 서화 배척당임을 자처하고 있는데, 이는 겸양이기 전에 사실인지도 모른다. 그는 「불가에서 숭배하는 소회」(『조선불교유신론』)에서 물질은 진리의 가상이며, 소회(塑繪) 곧 불상이나 불화는 물질의 가상이기 때문에 진리의 처지에서 바라보면 거짓 모습의 거짓 모습[假相之假相]일 뿐이라고 말한 바 있다. 본질적으로 감각적인 것을 억제하고 차단하면서 심신탈락(心身脫落)을 자수자증(自修自證)하는 선승다운 관점이다. 하긴 이념적 차원으로 본다면 선종에서 사상적이고 감각적이며 방편적인 미술이란 생겨날 여지가 없는²⁷⁾ 것인지도 모른다. 그런데 이 논리는 이 세계의 만물은 단지 일시적으로 존재하며 이데아의 모방이기 때문에 이 세계의 사물을 복사하는 것은 사본을 복사하는 것이라는 플라톤의 논리와 같아 주목된다. 플라톤에 의하면 사물과 육체 등의 미는 주관적 관계에서 비로소 성립하는 감각적 영상에 불과하다. 진짜 순수한 최고의 미는 감각적 세계를 초월한 궁극적이고 객관적인 실재이며, 존재의 존재인 이데아 그 자체다. 그가 고미술을 ‘고인의 잔영’으로 본 것도 이와 무관하지 않다. ‘소멸의 미’란 일정한 질서 감각이 무너지는 순간에 나타나며, ‘영원’이란 관념을 갖고 있지 않은 사람의 눈에 비치지 않는다.

그렇다면 그가 ‘거짓 모습의 거짓 모습’에 불과한 ‘고인의 잔영’을 보러 온 것은 단지 ‘완상’을 위함인가, 아니면 “우리를 위해 미술의 황야를 개척하며 희생을 아끼지 않았던 고인들의 수택을 접촉하고 감사의 뜻을 전하기” 위함인가. 그의 진정한 방문 목적은 다음 대목을 읽을 때 비로소 드러난다.

27) 고유섭, 『한국미의 산책』, 문공사, 1982, 230~231쪽.

이어 그는 그렇다면 ‘거짓 모습의 거짓 모습’임에도 불구하고 소회가 오랜 세월 동안 존재한 것은 무슨 까닭이냐고 반문한다. 그리고 어린 시절 공자묘의 석상을 보고 자신도 모르는 사이에 각별한 경의를 표했고, 관공묘의 석상을 보고 감동을 받아 “한번 뛰어 어디로 달려갈 듯함을 느꼈”던 어린 시절의 체험을 예로 들면서, 그것은 이처럼 옛사람들이 거짓 모습으로 된 대상을 만들어 중생의 모범이 되기를 바랐기 때문이라고 말한다. 마음이 대상에 부딪히면 움직이고[對境而動心], 마음이 움직이면 행동도 따르기 마련[心之所動 行亦隨之]이라는 것²⁸⁾이다. 그럼에도 사람들은 애매한 거짓 모습[曖昧假相]이 사람의 도덕적 심경에 불가사의한 영향을 미친다는 사실을 모르고 미신으로 몰아붙이며 파괴하려고 한다고 비판한다.

“소회라는 것은 중생이 상대해야 할 대상[塑繪者 衆生之境也]”이라는 그의 말에서 우리는 한용운이 예술을 어떤 대상을 모방하는 행위를 통해서 성립되는 감각적이며 특수하게 변용된 이념의 현현체로 보고 있음을 알게 된다. 다 이는 사실이지만, 플라톤이 모방(mimesis)에서 발견한 참된 의의는 모방하는 자가 그 행위를 통해서 스스로 지향하는 대상과 유사한(omoion) 것으로 된다는 점에 있다. 즉 예술가는 어떤 대상에 대한 공감에 촉발되어 표현(모방)하고, 향수자는 여기에 표현된 것을 수용(모방)하면서 모두 모방의 대상에 스스로 접근한다. 예술의 독자적 의의는 여기서 결정된다. 참된 예술은 이상적 형식과 전형으로서의 미를 표현하

28) 『조선불교유신론』, 『전집』 2, 71쪽. 그는 이어 그림과 상이 같은 가상임에도 마음을 움직이는 양상이 다른 것은 대상에 직간접의 차이가 있듯이, 마음에도 직간접적인 감동의 차이가 있기[境有卽接間接之異 心亦有卽動間動之差] 때문이라고 말한다. 이때 간접 대상이란 사람의 말을 기록한 글[文者人而言事而記者]이며, 직접 대상은 그 사람인 상[像者卽其人]을 말한다. 따라서 글과 상 역시 보는 대상이 다르면 마음[所定之心]과 느낌[所受之感]이 달라지듯이 마음을 움직이느[動心] 양상이 다를 수밖에 없다는 것이다. 예술형식의 서열을 회화-연극-조각-건축-와 시와 음악으로 나눈 플라톤과 달리 그는 약속의 기호로 변해 버린 일상어를 불신하면서 언어도단의 경지를 추구하는 승려답게 글을 간접 대상으로 보고 있다. 그러나 이런 언어 부정과 회의는 역설적으로 시원의 언어를 찾는 원동력이 되며, 그가 분류한 직접 대상과 간접 대상은 공간예술(회화, 조각)과 시간예술(시)에 대응된다는 점에서 주목된다.

고, 이것을 향수하는 자의 정신에 훌륭한 조화를 부여하면서 선으로 향하는 습성(ethos)을 만들어 내는 것²⁹⁾이다. 그가 “난신(亂信)의 도구는 없애고 석가상만 모시고 받들면서 모독하지 말며, 그 얼굴을 쳐다보고 그의 한 일을 생각하고 그 감정으로 그의 행동을 실천하면, 거짓 모습의 거짓 모습이기는 하지만 진리에 부끄러울 것이 없다.”고 한 것은 이를 의미한다. 그러나 그는 미와 선이 하나가 된 상태 곧 선미(kalokagathia)라는 이상을 내세웠던 플라톤처럼 인생에 유용한 것, 목적에 합치된 것만을 선이자 미로 보고 있다. “여래의 참된 상을 받드는 것으로 죽할 뿐 멀리 부처님의 화현에까지 숭배의 대상을 확대한다는 것은 지나치게 번거로운 일이 아닌가.”라는 그의 말은 그가 아직 이념의 가시적 표현인 미의 이상을 추구했을 뿐이지 목적의 표상을 갖지 않는 주관적 합목적성을 아직 확보하지 못했음을 보여준다. 선인의 흠모[慕前之誼]와 후인의 권장[勸後之境]으로 요약되는 효용론적 예술관이며 문학관이라고 할 것이다.

이는 마음은 대상에 부딪혀 움직인다는 사실을 인정하면서도—이것은 미가 근원적으로 미적 직관에서 주관과 객관 사이에서 성립함을 의미한다—소회라는 객체 자체의 미는 거론하지 않은 점으로도 확인된다. 미의 감각적 구상성을 없앤 초감성적인 미를 추구한 그는 현상에서 감각적으로 파악되는 미적 가치에는 부정적이었던 셈이다. 하지만 그의 말처럼 미적 가치가 있는 것으로 체험되는 대상은 주체의 의식을 초월하여 그 바깥에 있는 것이 아니라 그 안에 내재한다. 더구나 미의 가치는 주체나 객체 어느 한 측면에만 속할 수 있는 것이 아니라 한편으로는 대상의 성질과 형태에 의거하는 동시에 다른 한편으로는 주체의 태도와 활동에 의존하며 이루어진다. 미는 대상과 자아 사이의 긴장 관계에서 성립하며, 그 가치는 이들 두 가지 근거가 통일되는 데 있다. 그러나 그는 개개의 사실을 보편화하고 추상화하는 인식 가치인 진리를 선호했을 뿐, 개성적이고 구체적인 것에 입각하는 체험의 가치 또는 목적 관계에서 떠나 오로지 그것 자체로서 쾌감을 부여하는 대상에 귀속되는 미에는 무관심했던 것이다. 해방적 관심을 소유한 식민지 시대의 개혁승 만해에게 개념

29) 竹內敏雄 편수, 안영길 외 옮김, 『미학·예술학사전』, 미진사, 1989, 25쪽.

에 의거하지 않고 모든 관심을 떠난 객관적 미 또는 예술이란 아직 사치며 그야말로 여기(餘技)였는지 모른다.

“가리어 혼란이 없어야 하겠고 간략하여 번잡하지 않아야 하겠다[可擇而不可亂 可簡而不可煩]”는 취지 아래 효용론적 관점에 충실했던 한용운은 아직 문학적이고 심미적인 차원보다는 윤리적이고 감계적인 기준으로 예술을 보는 승려였다고 생각된다. 그러나 그가 종교적 윤리적 정치적인 가치판단과의 관련에서 미와 예술의 본질을 규명하지 않고 예술이 현실에서 작용하는 경험적이며 심리적인 과정에 관심을 기울였다 라면, 물질적 세계와 정신적 세계의 조화를 획득했던—물론 당시의 미신적 요소와 타락상을 부인할 수는 없지만—불교미술의 공적을 보다 폭넓게 헤아릴 수 있었을 것으로 보인다. “조각에서 예지적 요소만이 강조된다면 감각성이란 매우 희박해지고 더욱이 이런 초이성적 이성만이 두터워지면 불보살로서의 가장 중요한 일면인 정감적 자비의 표현이란 것이 소극적인 데로 기울어지지 않을 수 없고, 그렇다면 다시 대중에 대한 불보살 조상의 일반성이 매우 적어지지 아니할 수 없다.”³⁰⁾는 지적은 시사적이다. 그가 미의식을 진정 미적 가치 체험으로 이해하기 위해서는 의식 과정에서 추출된 도덕적 교훈과 같은 특정한 하나의 요소에 미적 가치를 귀착시키는 논법을 배척하고, 의식의 전체성에 걸쳐 그 미적 특수성을 구했어야 했다. 아름다움(schön)이 ‘보다(schauen)’와 어원적 관계를 갖고 있듯이, 미란 근본적으로 본다는 행위를 전제하지 않던가. 그러나 그는 수많은 고서화를 배관하는 황홀경의 체험을 통해 이런 경직된 미의식을 서서히 바꾸게 되었던 것으로 보인다. 이후 “불립문자가 견성 성불의 한 길이라면 불립문자는 성(性)의 원성(圓成)인 동시에 도생(度生)의 대용이 되는 것”³¹⁾이라고 주장한 것으로 미루어 볼 때, 그는 체용론 또는 법신과 응화의 화엄적 세계관으로 미적 인식의 편협성을 극복했던 것으로 생각된다. 그의 진정한 방문 목적은 이런 “부정의 독에 온장”된 자신의 예술관을 확인하고 싶은 공격성과 한편으로는 ‘타산의 석’에 충격

30) 고유섭, 『조선미술과 불교』, 위의 책, 244쪽.

31) 『문자비문자(文字非文字)』, 『전집』 2, 304쪽.

을 받아 “미에 대한 사고의 완옥”이 깨어지기를 바라는 과학성의 혼재에 있었던 것으로 생각된다.

이런 예술관의 소유자였기 때문일까. 김기우 노인이 화첩을 가지러 갔을 때 잠시 사방을 둘러보던 그의 눈은 돌연 서고 벽 위에 걸린 5개의 탁본 가운데 하나인 ‘물구소형(物苟小兄)’이라는 네 글자에 머문다. 뚫어지게 바라보고 있는 그에게 위창이 나무상자를 열어 돌 하나를 꺼내 보여준다. 이 글자가 각인되어 있는 고구려 성벽의 돌이다. 그는 돌을 매만지며 고구려의 위대한 역사와 패망의 비극을 이렇게 토로한다.

여(汝)는 당시에 영예 있는 인의 수(手)에 각자(刻字)되었으리라. 고구려는 동으로 흑룡강의 피안까지 북으로 몽고까지 서으로 발해까지 사실상 토지를 개척하고 흉해(胸海)에는 소(小)하여도 아세아 대륙을 일수(一手)로 통괄코자 하는 대이상을 포장한 광개토왕과 여(如)한 대영군(大英君)을 산출치 아니하였느냐. 백만의 수병(隋兵)을 살수 이북에 편갑(片甲)도 생환치 못하게 한 대영웅 을지문덕 기(其) 인을 잉육(孕育)하였었느니라. 그러나 그러한 고구려도 조화소아(造化小兒)의 피롱(被弄)을 해탈치 못하여 만고홍망의 복철(覆轍)을 도(蹈)하였구나. 여(汝)는 얼마나 추우(秋雨) 빈분(繽紛)한 오탄강상(烏灘江上)에서 행인의 지점(指點)을 수(受)하다가 마침내 여(余)의 안(眼)에까지 영(映)하나냐고 무성(無聲)의 문(問)을 발하였으나 기(其) 석(石)은 천년을 일일(一日)과 여(如)히 침묵이더라

이런 비장한 탄식은 이광수가 평양성에 오른 이형식의 입을 빌려 “비탈 우혜 웃둑 섰난 오래인 성이 마치 사람과 갖히 정도 있고 눈물도 있는 것 같이 생각되고 할 말이 만호면서도 들어줄 자가 없어서 못하난 듯한 괴로워하난 빗치 보이난 듯하다”고 했던 것과 유사하다. 하지만 이형식은—“그리워하던 아(我) 고인의 수택을 접촉”하며 “미의 광에 탈연(奪戀)”되는 황홀경을 느끼는 한용운과 달리—박진사의 무덤을 보며 “그 무덤 밋헤 잇난 불상한 은인의 썩다가 남은 뼈를 생각하고 슬허하기보다 그 썩어지는 살을 먹고 자란 무덤 우의 꽃을 보고 즐거워하리라 하얏

다”³²⁾며 과거와의 단절을 결심한다. 그러나 중론적 세계관으로 보면 역사란 원인과 조건의 작용에 의하여 끊임없이 변모되며 전개되는 것에 다름 아니다. 역사의 흥망성쇠란 그의 말처럼 ‘중화소아의 피롱’에 불과한 것인지도 모른다. 이광수가 과거에 대한 비탄과 애증 속에서 전통단절론으로 기울고 있었다면, 한용운은 과거에 대한 긍지와 비감 속에서 민족문화를 재창출하는 원천으로 전통을 긍정하는 신전통주의적 역사인식을 확보하고 있다. 그는 차가운 한 개의 돌에서 숨어있는 진실의 빛을 보았던 것이다. 그가 “물질문명은 인지 개발의 과도 시대에 면할 수 없는 점진적 현상”일 뿐 “인생 구경(究竟)의 문명은 아니다”³³⁾라고 선언할 수 있었던 자신감은 이 날의 체험에서 비롯되고 있는지도 모른다.

그는 이어 백제 유허비의 ‘통격석비(通擊石飛)’라는 다섯 글자를 보며 “암담한 계룡산의 월색, 명열(鳴咽)한 백마강의 파성(波聲)”을 떠올린다. 그리고 신라 승려 영업(靈業)이 지리산 단속사의 신행 선사비에 쓴 “함께 불광이 맑게 빛나는 것을 만나다(同遇佛光淸)”와 공부(孔俯)가 회암사의 무학 선사비에 쓴 “너와 나 구별 없이 사랑하여 모든 이들을 용서했다(一視同仁悉皆有之)” 등을 읽으며 불가에 관한 명적(名跡)을 뜻밖에 여기서 보게 되어 부끄럽다고 생각하는 것이다. 이렇게 열중하여 탁본을 쳐다보고 있을 때 김기우 노인이 위창이 직접 장정했다는 『근역화회』³⁴⁾를 가져온다. 열광적인 고서화 배관은 본격적으로 시작된다.

그는 제1축의 첫머리를 장식한 공민왕의 <삼양도(三羊圖)>를 보며 고구려와 백제를 회고할 때 일렁였던 감회의 여파가 “돌연히 흉해(胸海)를 진탕(振盪)하여 전속력으로 패초잔와(敗礎殘瓦)의 일편 황지(荒地)를 유(留)할 뿐인 개성의 만월대에 경주(傾注)”됨을 느낀다. 만일 공민왕이 그림 그리는 데 시간을 허비하지 않고 경국지책과 신민의 명덕을 강(講)하였던들 중흥주의 금관은 분명 그의 머리에 씌워졌을 것이라는 것이다.

32) 『무정』 63회, 『매일신보』(1917.3.21)와 64회(3.24) 참조

33) 『조선청년과 수양』, 『유심』 제1호(1918.9), 6쪽.

34) 191인 250화를 수록하고 있는 『근역화회』는 제1축(31인 40화) 제2축(30인 41화) 제3축(31인 41화) 제4축(20인 29화) 제5축(29인 32화) 제6축(24인 34화) 제7축(26인 33화)으로 구성된다.

이어 제4축까지 다 보자 다과가 나온다. 그러나 눈으로 그림을 보고 손으로는 필주(筆主)를 초록하기에 바쁜 그에게 감 몇 조각을 집어먹는 일조차 번거롭다. 그는 비로소 “마음이 온갖 대상의 움직임에 따른다[心隨萬鏡轉]”는 뜻이 바로 여기에 있음을 깨닫는다. 제7축을 다 보고 공폭(空幅)이 나오자 옆에 있던 박한영이 “최선의 진화(眞畫)는 차(此)에 재(在)하도다. 인우쌍망(人生雙忘)의 경(境)이 차가 아니냐”³⁵⁾고 말한다. 그는 문득 2시간이나 열광하며 본 7축 191인의 250화가 홀연히 일구의 선화(禪話)로 바뀌는 것을 느낀다. 오후에는 한가하니 언제든지 와서 마저 보라는 위창의 고마운 말을 뒤로 하고 나올 때, 어느 곳에서 울리는 종소리가 “인생의 흑암(黑暗)을 파(破)”하고 있다. 흑풍만장의 경성을 밝히고 있는 ‘만가홍등(滿街紅燈)’ 그 근대화의 위용 너머 아스라이 먼 곳에서 찬란하게 빛나는 역사의 불빛을 그는 비로소 보았던 것이다.

4. 국민의 정신적 생명과 그 뿌리

이튿날, 바빠서 참석하지 못하는 박한영 대신 선승 김남전과 강도봉³⁶⁾ 그리고 광문회에 머물고 있던 김노석 노인과 함께 동행하여 총23축으로 된 『근역서회』³⁷⁾를 다시 배관하기 시작한다. 신라 최고의 명필 김생이 흑지에 금니(金泥)로 사경한 『금강경』의 「정심행선분」의 초두 몇 행과 최치원이 은니로 썼다는 「비니장(毘尼藏)」의 일부분을 보며, 금니와 은니로 사경할 만큼 불교를 숭상했던 신라의 찬란한 역사를 회고하던 그의

35) 고유섭은 「조선미술과 불교」, 위의 책, 246쪽에서 “뛰어난 불교회화는 신앙의 대상으로 그려진 것이 아니라 선기(禪機)의 직현체(直顯體)로서 감상의 대상으로 그려진다. 말하자면 재래의 신앙 대상 즉 대상적이었던 것이 피감상체로써 전치(轉置)된 곳에 선종으로 말미암은 미술의 180도적 코페르니쿠스적 전향이 있다”고 말한 바 있다.

36) 김남전은 1921년 한국 불교의 정맥을 이은 선종의 중앙기관인 선학원을 창건한 선승이며 명필가로도 유명했다. 김한규 저, 강석주 편, 『남전선사문집』, 인물연구소, 1978, 208~214쪽. 강도봉은 1911년 범어사에서 건축한 법륜사의 포교사로 활약한 선승이다. 「경성과 신사」, 『반도시론』 제2권10호(1918.10), 92~95쪽.

37) 『근역서회』는 본첩 23축(692인의 서)과 속첩 12축(408인의 서)으로 구성된다.

눈에 정몽주의 글이 “백열적으로 영사”된다. 공민왕과 대비되는 그의 글을 보며, “국가의 운명과 같이 정사한 고려 최후의 남아”를 생각하지 않을 수 없었던 것이다. 선죽교의 냇가에서 빨래하는 아낙이나 훨훨 날고 있는 백구처럼 역사에 무심한 현실을 한탄할 때, 다시 그의 눈을 강렬하게 잡아당기는 글이 있다. “연이여 연이여. 이미 속은 비었고 곁은 곧으니 군자가 아니면 그 덕을 누구에게 비교하겠는가. 진흙에 있어도 더럽지 않고 물에 있어도 뿌리내리지 않는다. 군자가 살고 있거니 무슨 더러움이 있겠는가. 연이여 연이여. 청컨대 이름을 정우라고 하려 한다[蓮兮 蓮兮 旣通且直 不有君子 曷以比德 在泥不汚 在水不着 君子居之 何陋之有 蓮兮蓮兮 請名之曰淨友]”를 보며 그는 성삼문이 만고의 충신이 될 수 있었던 이유는 이 시로도 충분히 알 수 있다고 생각한다. 그리고 “일조의 현실은 백년의 이상에서 출(出)하나니 평거(平居)의 수양이 무(無)하고 일시의 요행을 희기(希覓)하는 자는 우중(愚中)의 우”임을 통감하는 것이다.

한용운은 『조선불교유신론』에서 우승열패와 약육강식은 옳은 도리도 아니며 힘의 논리일 뿐이지만, 세력이 진리를 압도하는 현실을 인정할 수밖에 없다면, 약자는 강자의 횡포를 비난하기에 앞서 자신의 나약을 반성해야 마땅하다고 말한 바 있다. 일종의 자학적 역사관이며 선실력양성 후독립론인 듯하다. 그러나 그는 이어 자유란 만유의 생명이며 자유주의는 남의 자유를 침범하지 않는 것으로 그 한계를 삼는다고 선언하면서 평등과 대등의 세계관과 평화와 공존의 논리를 주장한다. 그가 「조선 청년과 수양」에서 심리적 수양을 ‘궤도’로, 물질적 생활을 ‘객차’로 비유하면서 심리적으로 수양하고 실천으로 옮길 때, 우리는 물질문명을 이용하고 극복할 수 있다고 주장하게 되는 것은 이 날의 깨달음을 벗어난 곳에서 찾아지지 않는다. 그가 제5축의 심의점, 김효점, 정철 등의 글을 보며 “조선의 계급 사회로 수라장을 작(作)하던 색당(色黨)”을 안타까워하는 것도 이와 무관하지 않다.

이어 송익필의 시—“꽃은 피려고 할 때 가장 고운 빛이 있고 물은 못을 이루는 곳에 문득 소리가 없어진다[花欲開時方有色 水成潭處却無

聲]”-를 보며 가벼운 시취를 느낀다. 문은 간접 대상이며 상은 직접 대상이라고 했지만, 역시 그림보다는 글에서 감흥을 느끼는 시승의 면모를 보여준다. 그러나 그는 아직 뜨거운 해방적 관심과 혁명적 정열의 소유자였다. 이는 제6축을 보던 그가 1592년 임진왜란이 일어나자 평안도 도순찰사가 되어 왕의 피란길에 호종했고, 이듬해 평양 탈환 작전에 공을 세워 평안도 관찰사가 되었던 이원익의 서간을 보며 깊은숨을 들이키는 대목에서 확인된다. 이 편지에서 이원익은 남쪽 지방에 병사(兵使)로 있던 어떤 사람이 계란과 생선을 보내자 이렇게 답장을 보냈던 것이다. “……인사를 차리는 일도 생전에 좋아하지 않는 일이었고, 다만 군대와 백성을 편안하게 안정시킬 것만 원했습니다. 남쪽 진을 굳세게 고수하여 우뚝하게 나라의 장성이 된다면, 늙어 죽고 사는 것에 아무런 미련도 없을 것입니다. 삼가 절합니다[修人事生所不喜 只願緩定軍民 壯固南鎮 屹然爲國家長城 則老生死而無憾矣 謹拜]” 그는 재상의 풍도와 우국지정을 보여준 그의 영혼에게 묻는다. “군민이 완정부(緩定否)야, 남진(南鎮)이 장고부(壯固否)야. 그의 영(靈)이여, 감(憾)이 유한가, 감이 무한가”라고. 대상의 파악 방법은 예술가 자신의 성격에 기인한다는 말은 진실이 아닐 수 없다. 그래서일까. 그는 “하늘엔 안개 끼고 학은 돌아오지 않아, 계수나무 꽃 그늘 속에 구슬문이 달렸네. 시냇가엔 온종일 신령스런 비가 내려, 땅에 서린 향그런 구름 떠나지 못하네[烟鎖瑤空鶴未歸 桂花陰裡閉珠扉 溪頭盡日神靈雨 滿地香雲濕不飛]”라고 고독을 노래한 허난설헌의 시를 읽으면서도 손에 잡힐 듯한 여운만 느낄 뿐이다. 그리고 임진왜란을 온몸으로 막아낸 송상현과 구국의 영웅 이순신과 사명대사의 글을 보며 “난만(爛漫)한 감상을 초월하여 침묵의 경의를 수(守)”하는 것이다.

다시 숨을 돌려 송운대사에게 보낸 이덕형의 글과 석(釋) 언기(彦機), 한석봉, 차천로의 글을 보던 그는 이괄의 글을 보며 잠시 반항의 역사를 생각한다. 그리고 다시 제10축에서 제13축까지 단숨에 뛰어넘는 것이다. 그러자 옆에서 같이 보던 김남전이 천천히 보자고 말한다. 그는 불교계의 명필인 김남전이 “서법의 자황(雌黃)을 감별”하려는 것은 당연하지만 자

신은 “서법보다 역사적으로 견(見)”하므로 동관이취(同觀異趣)일 수밖에 없다고 생각한다. 여기서 분명히 알 수 있듯이, 그는 고서화 자체의 아줄미나 고완미 등 아름다움을 동경하거나 그리워하는 것이 아니라, 거기에 반영된 내용이나 정신을 비판하면서 우리 역사의 정통성과 정신문화의 우월성을 찾고 있다. 이는 전통단절론과 대조적인 비판적 전통공정론이며, 고서화를 수집·보존하여 국수(國粹)와 자강의 근본을 찾으려고 했던 선배 오세창의 계몽주의³⁸⁾보다 적극적인 역사인식으로 생각된다. 한편, 이는 다종다양으로 표현되는 미술을 연속적인 소운동으로 설명하기 전에 “정신의 운용인 상상적 창작” 또는 “창작적인 정신 운용”으로 관찰하여 우리의 미술이 외국의 문물을 숭배모취(崇拜摹取)한 것이 아니라 채장보단(採長補短)한 것³⁹⁾이라고 주장했던 안확의 미술론보다 심정적이다. 그리고 1930년대에 골동품에서 발견한 심미적 인식으로 이윤의 목적에 지배되는 현실에 대한 비판을 전하려고 했던 후배 이태준의 근대적 미의식이나 문장파의 상고주의⁴⁰⁾와 달리 역사적 교훈의 발굴이라는 목적성을 앞세운 효용론적 관점이라고 할 수 있다. 그가 거론하고 있는 인물⁴¹⁾의 면모에서도 우리는 이를 분명하게 확인할 수 있다. 그에게는 아

38) 오세창은 서화를 일러 “자연의 온전함을 얻고 신광의 비밀함을 발휘하여 인문으로 빛을 내서 아울러 영구히 없어지지 않는 곳으로 몰고 나가는 것[得天機之全 發神光之秘 着色人文 並驅不朽 則書畫兩處]”이라고 말하고 있다. 오세창 편저, 홍찬유 감수, 『국역 근역서화징』장, 위의 책, 1쪽.

39) 안확 저, 최원식·정해림 편역, 『안자산 국학논선집』, 현대실학사, 1996, 385~415쪽.

40) 송인화, 『이태준문학의 근대성』, 국학자료원, 2003, 266쪽.

41) 그가 언급한 고서화의 주인공은 46명이나 그는 주로 공민왕의 그림, 정몽주, 성삼문, 이원익, 박태보, 최경희, 임경업 등의 글을 보면서 역사적 교훈에 따른 감개를 토로하고 있다. 고서화를 심미적 대상으로 보기 전에 그 내용이나 정신을 담고 있는 그릇으로 보는 문이재도(文以載道)의 전통에서 자유롭지 못함을 알 수 있다. 이는 시취와 여운을 느끼면서도 송익필과 허난설헌의 시를 가볍게 언급하고, 신사임당의 초충도(草蟲圖), 소미(小眉)의 난(蘭), 박창규의 낙화(烙畵), 이산해의 한국도(寒菊圖), 추사의 글씨를 간단하게 언급하는 정도로 그치고 있는 점으로도 확인된다. “유시로부터 서화를 학습한 사는 절무하고 타인에게도 권장치 안할 뿐 아니라 서화를 학습하는 인을 대함에 왕왕 비난한 사도 유하며 서화의 미오(美惡)를 물문(勿問)하고 일폭도 장치(藏置)한 사가 무(無)하도다”는 말은 겸양만은 아닌 듯하다.

직 감성적으로 매력있는 대상을 초월자와 관계없이 묘사하여 화려하게 꾸미는 예술과 가능성을 통해서 초월적 존재 그 자체를 현현시키는 형이상학적인 예술을 구분할 만큼 마음의 여유가 없었던 것인지도 모른다.

다시 송시열의 글과 허미수의 전(篆), 김수항, 남구만의 글을 보던 그는 제17축에서 넘기던 손을 멈춘다. 1689년 기사환국 때 서인을 대변하여 인현왕후의 폐위를 강력히 반대하다가 모진 고문을 당하고 진도에 유배 가던 도중 노량진에서 죽었던 박태보의 서가 있었던 것이다. 순간, 그는 비리를 보면 참지 못하고 의리를 목숨보다 소중히 여겼던 박태보의 “차철(此鐵)이 냉(冷)하니 경자래(更煮來)하라”는 “어음(語音)이 이막(耳膜)에 고동”치는 것을 느낀다. 다시 눈을 들어 신청천, 윤사국, 정약용을 거쳐 추사 김정희의 글을 마지막으로 수록한 제23축을 다 보았을 때, 시계는 어느덧 오후 4시 반을 가리키고 있다. 불과 3시간만에 692인의 진목을 열람한 셈이다. 속첩이 있었지만 내일을 기약하고 집으로 돌아오니 어느 지인의 부음이 기다리고 있다. 그는 새삼 “인세의 무상을 상기”하면서 깊은 잠에 빠져든다.

11월 28일, 김남전과 강도봉이 일이 있어 오지 못한다고 연락을 보내고, 김노석 노인도 오지 않자 혼자 길을 나섰던 그는 도중에 김노석 노인을 만나 함께 가니 ‘조선 제일류의 호고가(好古家)’인 최남선(1890~1957)과 최성우⁴²⁾가 앉아 있다. 여기서 우리는 각황사(박동=수송동)와 선종 중앙포교당(대사동)과 조선의 아카데미어로 일컬어지는 광문회(상리동)로 이어지는 중부 일대가 경성의 문화 1번지 또는 지성의 광장임을 알게 된다. 실제로 3일 동안 오세창의 여박암에 모였던 사람들은 나중에 『유심』의 주요 필자가 되고 3.1운동의 주역으로 활약하게 된다. 서로 안부를 묻고 이들은 바로 『근역서회 속』을 보기 시작한다. 이인복의 금자(金字)와 공민왕 때 명나라에 갔다가 이성계의 역성혁명 소식을 듣고 고

42) 최성우는 광문서관(경성 중부 대사동)의 주인이기도 하며, 1910년 조선광문회 발족 당시 주요 멤버이기도 하다. 그는 『신자전』(신문관, 1915)을 편찬할 때 자획 교열을 담당하기도 했다. 조성출, 『한국인쇄출판백년』, 보진재, 1997, 95~99쪽, 조용만, 『육당 최남선』, 삼중당, 1964, 113쪽 참조

절을 지키다 불귀의 객이 된 김주⁴³)의 글이 있는 제1축, 그리고 제2축과 제3축에 이어 제4축의 ‘일탄(一嘆)을 받’하게 하는 임경업의 글을 본 후 제5축을 다 보자 전축(이지함 등 44인의 서)과 후축(신광수 등 32인의 서)으로 된 『근역서회 재속』이 기다리고 있다. 다시 3축으로 된 『근역서회 삼속』의 제1축을 보던 그는 깊은 감회에 젖는다. 임진왜란이 일어나자 의병장으로 금산·무주 등지에서 왜병과 싸워 크게 전공을 세웠고, 이 해 6월 제2차 진주성 싸움에서 9주야를 싸우다 순절한 최경희의 글이 있었던 것이다. 그는 마음속으로 외친다. “축석루는 의구(依舊)하나라. 남강은 부진(不盡)이나라. 혼이여, 백이여, 장사의 영이여. 남국풍우에 장사는 무양하오.”라고. 이런 추연한 감개에 젖어 이삼만의 글과 “섬교를 극(極)하여 기(其) 정세(精細)함을 탄미치 아니할 수 없”는 서홍순의 태서(苔書)가 있는 제2축을 보고, 마지막으로 제3축의 민영익의 글을 보니 시계는 오후 4시 반을 가리키고 있다. 그는 마침내 『근역서회』 35축(1,100인의 서)과 『근역화회』 7축(191인의 250화)을 합친 총1,291인의 수적의 배관을 마친 것이다.

사람은 사람을 통해 초월한다. 우리는 이 사흘간의 방문 과정을 보면 서 이 말을 떠올리지 않을 수 없다. 사전상승(師傳相承)의 아름다운 전통은 아직 사라진 것이 아니었다. 그러나 젊은 일본 유학생들은 이를 인정하려 하지 않았다. 현상윤(1893~?)은 말한다. “내 동경에 간 후에 제일 부럽고 제일 귀(貴)엽게 생각된 것은 저 곳에 있는 청년들이 자기네 선배를 가르쳐 아모 선생, 아모 씨라고 불을 때에 그 선생이라 씨라 불니어지는 사람이 만이 있는 것을 본 일이라. 남의 곳은 저러케 청년 후생의게 모범되어 만한 사람이 기수(其數) 불가승산(不可勝算)이어늘 지금 우리 곳에는 청년의게 선생이라 씨라 불녀질 사람이 과연 몇 사람이 나 되시고 하고 이 일을 생각하면 마음이 서늘하야짐을 스사로 깨닫지 못하겠다. 아모려나 경성에는 선생이 업고 선배가 업는 것은 사실인 듯하다”⁴⁴)라고. 그들은 고아⁴⁵)였다. 그러나 한용운은 연상의 지인들과 함

43) 여기서 말하는 김주(金澗, 1512~1563)란 김주(金湊, ?~1404)의 오식인 듯하다.

44) 현상윤, 『경성소감』, 앞의 책, 128쪽. 그가 『유심』에 「몬져 이상을 서우라」(제3호)를

께 “한국 고서화에 대하여는 여만큼 인연이 심후한 인도 좀처럼 쉽지 못 하리로다”는 자부처럼, ‘일세의 기연’을 통해 인생 최대의 행복을 누렸다. 더구나 그는 동행자 가운데 유일하게 사흘 내내 배관하는 안복(眼福)을 누리지 않았던가. 그는 짧은 8시간을 통하여 시간적 현존재로서의 인간으로서 무시간적 현존 가능성을 체험하는 축복, 아니 예술의 초시간성을 경험하는 황홀경을 누렸던 것이다.

그는 “변천의 속(速)이 화륜과 여(如)하고 모순의 사가 십지(十指)를 기(起)하는” “세계적 불사의라고 할 만한 흑풍만장의 경성”에서 편안히 앉아서도 열람하기 쉽지 않은 수많은 고서화를 수집한 오세창에게 감사하지 않을 수 없었다. 그의 말대로 위창이 고서화를 수집한 것은 일조일석의 일이 아니며 가전(家傳)의 사업이라고는 하지만 ”중간에 세고(世故)의 황파(荒波)를 인하여 유실된 것”도 적지 않았고, “다년의 심력을 비(費)하여 효천(曉天)의 잔성과 여(如)히 궁산(窮山)의 낙화와 여히 섞이고 거두기 어려운 잔편단간(殘編短簡)의 고서화”를 수집하기 위해 치른 “신노(辛勞)와 성근(誠勤)에 대하여는 하인(何人)이라도 동정을 표치 아니할 수 없”는 것이다. 고서화는 결코 ‘고인의 잔영’이 아니라 민족의 창의력과 문화 역량을 가늠케 하는 전통의 원천이며, 정신문명은 물질문명의 우위를 점한다는 사실을 새삼 깨달을 수 있었던 개혁승, 서화 배척당 만해는 배관의 기회⁴⁶⁾를 준 오세창에게 이렇게 고백하고 있다.

쓰고 있는 것으로 미루어 볼 때 만해는 선배로 인정된 것으로 보인다. 그러나 이런 세대적 단절감 또는 고아의식이 그를 비롯한 일본 유학생들 대부분의 내면을 지배하고 있었던 것은 부정하기 어려운 사실이다.

- 45) 타자의 시선으로 무장된 일본 유학생들은 정신적 고아 또는 자신의 충정에도 불구하고 동포들에게 버림을 받았거나 혹은 포기되었다는 사실이 야기하는 분노, 그로 인한 공격성 그리고 자기 바하의 삼각대로 구성되는 포기 신경증(La névroses d'abandon) 환자였는지도 모른다. 프란츠 파농 지음, 이석호 옮김, 『검은 피부 하얀 가면』, 인간사랑, 1998, 94~95쪽과 줄고, 『이인직』, 위의 책, 241쪽 참조.
- 46) 이후 오세창은 1917년 봄에 이 책의 편술을 완료하고 『근역서화사』로 상재했다가 1928년 『근역서화징(檣域書畫徵)』으로 제명을 바꿔 출간한다. 전해 오는 것을 옮겨 기록하되 마음대로 짓지 않는다는 술이부작(述而不作)의 정신과 증거가 없으면 믿지 않는다[無徵不信]의 태도를 강조한 실학과 이래 구사학의 전통을 따랐던 것이다. 한편 이 글이 발표될 때 해강 김규진은 「서화담」을 『매일신보』에 연재(1916.11.28~

여는 문(聞)하였노라. 기국(其國)의 고물(古物)은 기(其) 국민의 정신적 생명의 근(根)이라 하더라. 여는 차 고서화를 견(見)할 시에 대응변의 고동(鼓動) 연설을 청(聽)함보다도 대문호의 애정소설을 독(讀)함보다도 하(何)에서 득함보다 더 큰 자극을 수하였노라. 위창 선생은 조선의 독일무이(獨一無二)한 고서화가로다. 그런고로 그는 조선의 대사업가라 하노라. 여는 주제넘은 망단(妄斷)인지는 모르지마는 만일 사태(沙汰)는 났으나마나 북악의 남, 공원은 되었으나마나 남산의 북에 장차 조선인의 기념비를 입(立)할 일(日)이 유(有)하다 하면 위창 선생도 일석을 점령할 만하다 하노라. 조선 고서화의 필주(筆主)되시는 여러 어른의 영(靈)이시여 위창 선생이시여. 일한(日寒)이 여차하니 유명자애(幽明自愛)어다.

5. 시대의 불운과 운명의 행운

기억은 개별적이며 산만하다. 아니, 주관적이며 원초적 감정에 빠져 있는 기억은 변덕스러운 정도다. 프루스트가 “우리의 사회 인격이란 남들의 생각이 만들어 낸다……우리가 그 인간의 얼굴을 보고 듣고 할 때마다 우리가 보고 듣고 있는 것은 실은 이 관념에 지나지 않는다”⁴⁷⁾라고 했던 것도 무리는 아니다. 그래서일까. 사람들은 기억이란 개인이 자신의 과거에 대해 갖는 이미지나 느낌 등 심리적 현상과 관련된다는 사실을 부인하지 않는다. 그 대신 역사란 기억과 달리 나름의 논리적 질서—역사적 시간—를 구축함으로써 삶의 근거와 방향성을 제시해 줄 수 있다고 믿는다. 기억이 집단적 정체성이라는 숭고한 자산을 보유하고 있는 역사의 일차 원료로 기능할 수밖에 없었던 것은 이 때문이다. 그러나 오늘날 세계화의 물결이 기존의 집단 정체성을 침식하면서 민족, 국가, 계급 등과 같은 전통적 집단에 대한 긴밀한 유대감은 사라지고 있다. 인터넷의 출현으로 대두한 가상 현실은 역사를 그 신성한 자리에서 끌어내리고 있다.

1917.11.10. 총151회)하고 있었다. 당시의 신전통주의적인 분위기를 엿볼 수 있다.
47) 프루스트, 김창석 역, 『잃어버린 시간을 찾아서』, 정음사, 1974, 53쪽.

탈역사(posthistoire)라고 표현되는 이런 역사의 약화 추세는 기억의 부흥을 위한 유리한 조건을 형성한다. 공적인 권위를 누렸던 보편사(History)가 다양한 미시적 영역의 역사들(histories)로 분할되기 시작한 것은 이 때문이다. 그 결과, 과장되게 말하면 이제 남게 된 것은 개개인이나 개별집단의 주관적 체험들뿐이다. 그리하여 이런 큰 변화의 물결을 거부할 수 없었던 역사가들은 그 동안 ‘숭고한’ 역사에 짓눌려 왔던 개인이나 개별 집단의 주관적 체험을 포함한 다양한 목소리에 귀를 기울이면서 기억과 역사의 본원적 관계를 진지하게 성찰하기 시작했다. 그리고 그들은 이 과정을 통해 기억보다 우월하게 보이던 역사도 실은 포괄적인 기억문화의 일부에 지나지 않다는 사실을 밝혀 냈다. 역사적 시간이란 그 자체가 역사적으로 만들어진 것이며, 끊임없는 역사의 체험에 근거를 둔 근대적 기억문화에 다름 아니라는 것이다. 문학을 연구하는 사람들에게 이들의 노력이 시사하는 바는 결코 적지 않다. 더구나 과거사 진상 규명의 목소리가 드높은 오늘, 그 필요성은 그 어느 때보다 절실하다고 할 수 있다. 그럼에도 우리들은 과거 청산에 대한 강박 증세를 떨쳐 내지 못한 채 자꾸 거대 담론에 대한 유혹에서 자유롭지 못하다. 물론 자기가 살아보지 않은 시대의 역사를 상상하기란 어려운 일이며, 불가능한 과제일 수도 있다. 그 초조감과 그에 따른 재단과 청산의 유혹이 이해되지 않는 것은 아니다. 그러나 그럴수록 당대의 기록을 참조하면서 당시 상황을 이해하려는 노력은 필요하다.

우리가 1914년 가을 북부(종로) 경찰서에서 방면되었다가 1916년 가을 다시 경성에 나타날 때까지 약 2년 동안의 불교계 동향을, 가능한 당시의 기록을 동원하여, 복원하려고 했던 이유는 여기에 있다. 물론 당시 정황을 완벽하게 살펴볼 수는 없었다. 역사란 백과사전보다 두껍고 다양하고 집단적인, 사회적 상호작용에 의한 기억의 총체임을 다시 확인했을 뿐이다. 그러나 이런 움직임 속에서 만해를 볼 때, 우리는 그가 당시 식민지의 고뇌를 혼자 짊어진 단독적이고 예외적 인간은 아니라는 것, 총독부라는 현실을 인정하고 체제에 순응할 수밖에 없었던 불교계의 대응 또한 결코 타락한 가치로 얼룩진 것만은 아니라는 것, 그럼에도 훼손된

가치 체계를 전면적으로 수용할 수 없었던 그는 소외를 감수하면서 진정한 가치를 찾아 떠나는 행보를 멈추지 않았다는 것을 알 수 있었다. 그 결과 사전상승의 전통이 엄연하게 살아 있는 당시 경성의 문화 공간에서 연상의 지인들과 1,200년의 세월에 걸친 1,291인의 고서화를 배관하면서 전통이란 그 국민의 정신적 생명의 뿌리이며, 역사의 흥망성쇠란 우주의 배꼽에서 나오는 들숨과 날숨의 다른 이름이라는 것을 깨닫는 내면의 변화, 그 ‘부정의 독’이 깨어지는 광경을 지켜볼 수 있었다.

달리 말하면, 그는 이 3일간의 황홀한 체험을 통해 절대자란 스스로를 끊임없이 부정하고 이 부정을 매개로 다시 자기를 회복하면서 변증적으로 발전하는 주체라는 것을 파악하게 되었던 것으로 보인다. 사실, 그가 “지묵간(紙墨間)에서 왕비(枉費)”하는 것으로 보아 ‘일직냉담(一直冷淡)’했던 미적 향수란 엄격한 의미에서 ‘관심을 결여’하고 있는 것이 아니라 오히려 강렬한 관심을 전제하고 있는 것이 아니던가. 그가 추구한 ‘인생의 백년’을 초월하는 그 ‘우주의 미’는 얼마든지 “인위적 지묵간에 재(在)”할 수 있는 것이다. 한용운이 피(물질문명)를 피로 씻는 것에 불과한 실력양성론의 한계를 깨닫고, 정신문명의 우월성과 주체 의식, 능동적 의지와 실천력의 강화로 요약되는 수양주의를 내세우면서 물질문명의 한계를 극복할 수 있었던 원동력의 일부는 이때부터 형성된 것으로 짐작된다. 그런 의미에서 「고서화의 삼일」은 산과 도시를 넘나들며 소외를 감내했던 그가 물질문명의 세례로 점차 파괴되고 있던 경성에 돌아와 ‘표변’—표범의 무늬가 뚜렷하고 아름답듯이 허물을 고쳐 면목을 일신함이 뚜렷하다—하면서 새로운 차원의 인식을 획득하는 과정을 보여주는 글인 셈이다. 그래서일까. 심우섭(천풍)은 연재가 끝나는 날, 그의 심정을 이렇게 헤아린 글을 발표하고 있어 주목된다.

만해 군의 고성대명은 아직 지(知)치 못하나 매일신보 지상에 게재되는 「고서화 3일」의 기사로 인하여 여(余)는 군에게 일언을 고(告) 아니치 못할 만한 감동을 수(受)하였노라. 오위창 장(丈)의 보장(寶藏)인 목갑 중 일편 석물(石物) 즉 ‘물구소형’ 4자를 각한 성석(城石)은 벽두로 군의 뇌중

(腦中)에 일대 감상을 시(示)하는 듯하다. (중략)……까지 일절 수백 자는 차가 군의 문장을 찬란하게 발휘함인가. 억(抑) 감축이 예민하여 추고상금(推古想今)의 만강울회(滿腔鬱懷)를 폭로함인가. 여는 영(寧)히 후자로서 군을 신(信)하고저 하노라⁴⁸⁾

비록 『매일신보』에 기자로 몸을 담고 있었지만, 그 역시 이 글을 보며 ‘추고상금의 만강울회’를 느끼지 않을 수 없었던 것이다. 그는 이어 이 글을 옆 친구에게 보여주자, “재삼 숙독하다가 여(余)를 향하여 왈 ‘문세(文勢)’를 본즉 승려의 소작인 듯한데 승으로는 꽤 어지간한 걸.”이라며 냉담한 반응을 보여주었노라고 말하면서 이렇게 글을 맺는다. “청컨대 기인(其人)의 차언을 경청하라. 차언으로써 금일 조선 승려의 사회에 재한 위치를 가측(可測)이며 군이 과연 승려의 일인일진대 군의 쌍견(雙肩)에 담재(擔在)한 대책임을 자각하리로다. 자각하라. 문구는 비록 모호하나 차역(此亦) 군을 기대하는 지정(至情)과 아(我) 불교계의 부흥을 원망(願望)하는 성의로 수언(數言)을 고하노라.”라고. 그의 말은 결코 과장이 아니었다. 양건식 역시 불교계에 냉담하고 비우호적이었던 현실을 아내의 입을 빌려 “조선 사람 정도에 무슨 문학을 알겠오. 그저 쓸데없는 이야기나 늘어놓으면 소설로 알지.”라고 탄식한 바 있다.⁴⁹⁾ 이들이 불교계의 울타리를 벗어나 활동하지 않으면 안되었던 이유는 여기에 있다. 한용운 또한 오세창과의 만남을 통해 불교계를 벗어나 지식인 사회의 중심에 서게 되는 계기를 갖게 된 것이다. 그는 ‘고인의 잔영’ 아니 ‘이념의 감각적 현현체’인 고서화와 만나면서 다시 한번 해방적 관심을 영혼의 해방과 중생의 구제라는 불교의 가르침으로 내면화하고, 시대의 불운을 운명의 행운으로 바꾸는 역사의식을 확보했던 것으로 보인다.

임제중운동이 실패로 돌아간 이후에도 『조선불교유신론』(1913)과 『불교대전』(1914)을 간행하며 좌절하지 않고 불교동맹회(1914)를 설립하려고 했지만 다시 무산되면서 소외와 울분의 세월을 보내야 했던 한용운.

48) 천풍, 「만해 군아」, 『매일신보』(1916.12.15).

49) 국여, 「소설 실지모사 귀거래」, 『불교진흥회월보』 제6호(1915.8), 55쪽.

그가 다시 폭발적으로 『정선강의 채근담』(1917)과 『유심』(1918)을 간행하고, 3.1운동(1919)이라는 “인간 역사의 첫 페이지에 잉크칠”을 하게 되는 원동력의 일부는 「고서화의 삼일」을 발표하면서부터 형성되기 시작했다고 해도 지나친 말은 아니다. 고서화와와의 만남, 그것은 낙막도, 유한도, 감상도, 우연도 아니다. 일세의 기연은 더욱 아니다. 그것은 침묵하고 있는 ‘님’과의 극히 짧고도 긴 만남이었다. 아니, 역사와의 대면이었다.

핵심어: 불교, 고서화, 미의식, 역사 인식, 신전통주의

참고문헌

- 고유섭, 『한국미의 산책』, 문공사, 1982.
- 고재석, 『한국근대문학지성사』, 깊은샘, 1991.
- _____, 「한용운과 그의 시대1」, 『유심』 제14·15호, 만해사상실천선양회, 2003.
- _____, 「이인직의 죽음, 그 보이지 않는 유산」, 『한국어문학연구』 제42호, 한국어문학연구회, 2004.
- 김한규 저, 강석주 편, 『남전선사문집』, 인물연구소, 1978
- 만해사상연구회 편, 『한용운사상연구2』, 민족사, 1981.
- 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992.
- 복거일, 『죽은 자들을 위한 변호』, 들린아침, 2003.
- 송인화, 『이태준문학의 근대성』, 국학자료원, 2003.
- 안확 저, 최원식·정해림 편역, 『안자산 국학논선집』, 현대실학사, 1996.
- 이광수, 『이광수전집』, 삼중당, 1963.
- 이능화 지음, 이병두 역주, 『조선불교통사 근대편』, 혜안, 2003.
- 오세창 편저, 홍찬유 감수, 『국역 근역서화집』 장·하, 시공사, 1988.
- 유종호, 『나의 해방전후 1940~1949』, 민음사, 2004.
- 염상섭, 『삼대·만세전 기타』, 민중서관, 1959.
- 조선총독부, 『시정25년사』, 1935.
- 조성출, 『한국인쇄출판백년』, 보진재, 1997.
- 조용만, 『육당 최남선』, 삼중당, 1964.
- 최 열, 『한국근대미술의 역사』, 열화당, 1998.
- 한용운, 『증보 한용운전집』, 신구문화사, 1980.
- 廉想涉, 白川豊 譯, 『萬歲前』, 東京: 勉成出版, 2003.
- 코헨, 폴 A. 지음, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의』, 산해, 2003.
- 뿌르스뜨 지음, 김창석 옮김, 『잃어버린 때를 찾아서』, 정음사, 1974.
- 파농, 프란츠 지음, 이석호 옮김, 『검은 피부 하얀 가면』, 인간사랑, 1998.
- 竹内敏雄 편수, 박영길 외 옮김, 『미학예술학사전』, 미진사, 1989.

Han Yong-Un and His Times 2

Ko, Jae-Seok

Recently people are raising their voices over the examination and settlement of the past. However, pro-Japanese is a heartbreaking issue for all of us, that cannot be disputed simply based on results or motives. Evaluation of literary works and writers during the period of Japanese imperialism must be made comprehensively in the other-centered study. Nevertheless, it seems that Han Yong-Un's literature and life are framed to be a cultural form necessary for maintaining our historical identity out of obsession to the settlement of the past. This article is my secondary study to inquire into the question.

Han Yong-Un is mainly concerned with liberation. This is evidenced by his daughter's memory. She said "my father was a politician". and Lee Neung-hwa evaluated Han Yong-Un with a reformative Buddhist monk who advocated Destruction first construction second. Since he tried to publish *The Theory of Chosun new Buddhism*(『朝鮮佛教維新論』,1913) and *The Encyclopedia of Buddhism*(『佛敎大典』,1914) and to establish the Buddhist Alliance(1914) after the failure of the Imjejong(臨濟宗) movement(1912), his absence from the Buddhist circle from September 1914 to September 1916 showed that he could not do by the resistance of the Buddhist circle under the influence of the government-general. Realizing that the true value is discovered only after passing through the present reality damaged, he, who had been alienated from the Buddhist circle, came back to Gyeongseong(京城=Seoul) in autumn 1916.

His article Three Days with Old Paintings and Calligraphic Works(『古書畫의 三日』) published in *MaeilShinbo*(『每日申報』,1916.12.7-15) draws attention as a turning point of his life and literature. He had visited enlightenment thinker

O Se-chang, who had collected a lot of old paintings and calligraphic works, and recognized the meaning of tradition and history, watching genuine works created by 1,291 ancestors throughout 1,200 years. There he also met writers of *Yusim*(『惟心』,1918) that he would publish later and the leaders of the 3.1 Movement(1919). In addition, he had sought for historical lessons and superiorities in moral culture through criticizing the contents and ideas of old paintings and calligraphic works rather than appreciating them aesthetically. Such neo-traditionalism shows a sense of history more actively than the leaders of Enlightenment that advocated the power of education and economy without independence in the 1910s, critical affirmation of tradition distinguished from the denial of tradition, and an utilitarian viewpoint with the purpose of digging up historical lessons different from the classicism of the *Moonjang*(『文章』) group in the 1930s who pursued aesthetic cognition through affective rapport with antiques.

Confirming through the impressive experience that remains from the past are the root of peoples spiritual life, he advocated mindculturalism armed with moral culture and practical action and found a starting point for making a breakthrough in the reality of a colony swept by material civilization. Here the most noteworthy book is *Jeongseongangeui Chaegundam*(『精選講義 菜根譚』,1917).

Keywords: Buddhism, old paintings and calligraphic works, aesthetic consciousness, sense of history, neo-traditionalism

본 논문은 2004년 9월 29일 투고 완료되어 2004년 10월 28일 심사완료하고, 2004년 11월 1일 게재를 확정하였음.