

1910년대의 佛敎近代化運動과 그 문학사적 의의

—《惟心》誌의 分析을 중심으로—

高 宰 錫*

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I. 佛敎維新運動과 《惟心》誌의 性格 | IV. 韓龍雲의 文學과 삶의 辨證法的 構造 |
| II. 惟心과 그 文學思想的 意味 | V. 答는 말 |
| III. 佛敎的 世界觀의 形象化와 그 한계 | |

I. 佛敎維新運動과 《惟心》誌의 性格

보일리라宇宙의 神秘 들일리라萬有의 妙音
가자가자沙漠도아닌水海도아닌우리의故園
안이가면누라셔보라 한송이두송이피는梅花

— 「처음에씀」중에서 —

수백년간 조선조의 排佛政策에 의해 不入城門의 하대와 멀리서 山中佛敎化되었던 한국불교계는 1895년(고종 32)에 入城解禁됨에 따라 비로소 근대를 준비하던 시대에 동참한다. 그러나 그 입성해금의 중추적인 동기를 마련한 인물이 일본의 佐野前勵였다는 사실에서 우리는 한국불교계가 맞이했던 자각의 시대 이면에 놓인 한계를 엿보게 된다. 일제가 한국불교계에 대해 베푼 이른바 施惠의 뒷전에 감추어진 植民事業이라는 책략을 고려한다면, 그 자각의 시대란 국가의 불교관리시대 아니 일제하의 불교시대로 그 성격이 변질될 수 밖에 없는 것이다.

일제의 안목에서 볼 때, 당시 한국불교는 비록 조선조의 배불정책에 의해 산중불교 또는 祈禱佛敎로 타락되었다고는 하지만 오랜 세월을 민중들과 함께 생활해 오면서 그들에게 지대한 정신적 영향력을 행사하는 재래종교였기 때문에 가장 포섭할 가치가 있

* 東國大學校 講師

고, 그만큼 포섭이 용이한 대상이었는지 모른다. 1911년 6월 3일 총독부에 의해 제정·반포된 7조의 「寺刹令」과 같은해 7월 8일에 발표된 8조의 「寺刹令施行規則」이 야말로 일제의 한국불교계에 대한 식민사업적 책략이 전면적으로 드러난 법령에 다름 아니다. 일제는 소외되었던 한국불교계를 위무하며, 한편으로 그들이 가졌던 이른바 한국인을 ‘純良한 인민으로 化成하기’ 위한 목적을 이로써 달성하려 한 셈이다.

한국불교계의 근대적 불행은, 그러므로 일제가 행하는 모든 간섭과 통제의 굴레 속에서 때늦은 시대적 작성을 도모했던 점에 있다. 그렇지만 역설적으로 한국불교의 근대화운동은, 일제시대의 모든 항일운동과 마찬가지로, 이같은 모순과 가치의 훼손 및 전도를 극복하는 과정에서 발견된다. 그 당시 우리에게 주어졌던 현실은 ‘진실한 당신은 숨은 神이다 *Vere tu es Deus absconditus*’ 라고 선언한 파스칼의 말을 빌릴 필요조차 없는 침묵과 어둠의 강요시대였다. 이같은 시대상황 밑에서 현실을 외면한다는 것은 죽음 그 자체라면 불교근대화운동은 그 민족적인 저항과 자기동질성의 회복신상에서 파악되어야 한다. 더우기 기독교와 동학을 비롯한 자생종교 및 유교가 불교보다 상대적으로 시대적 소명감의 구현에 앞장서고 있었음을 부인하기 어렵다면 뜻있는 불교인들이 가졌던 시대적 사명감은 절박한 것이 아닐 수 없다.¹⁾

白龍城, 朴漢永, 韓龍雲 등²⁾에 의해 추구된 佛敎維新運動은 이러한 시대적 상황과 자체적 모순에 대한 해답의 형식으로 나타난 불교계의 자기인식이라고 볼 수 있다. 물론 산중불교를 시대와 사회의 요청에 부응하고 이끄는 근대불교로 유신하는 문제에 대해서는 서로의 관점에 따라 그 지향적 방법의 편차는 있기 마련이다. 그럼에도 불구하고 이들이 처했던 환경과 추구한 목적의지는 동일하다. 이들은 모두 禪의 전통에서 성장했고 이를 실현한 인물들이며, 공통적으로 불교인들의 자자·포교의 시대화·敎政의 개혁·청년교육 등을 불교유신운동의 당면과제로 파악하였기 때문이다.

그러므로 불교유신운동은 존재의 실상을 깨달아 해탈하고(上求菩提) 고통에 시달리는 중생을 제도하여(下化衆生) 불국토를 건설하기 위한 시대적 사명의 행동화이며 구현작

1) 일제하의 불교근대화운동에 대한 논의는 다음 논저에서 자세히 다루어지고 있다.

鄭珖鎬, 「日帝의 宗教政策와 植民地佛敎」, 『韓國近代民衆佛敎의 理念과 展開』, (한길사, 1986)

柳炳德, 「日帝時代의 佛敎」, 『韓國佛敎思想史』, (원광대출판국, 1975)

2) 세 사람의 불교유신사상에 대한 연구는 아래 논문 참조할 것.

韓鍾萬, 「佛敎維新思想」, 『韓國近代民衆佛敎의 理念과 展開』, (한길사, 1986)

——, 「朴漢永과 韓龍雲의 韓國近代化思想」, 《원광대 논문집》 제 5집 (1970)

——, 「韓國近代佛敎와 社會倫理」, 《한국종교》 제 9집, (원광대 종교문제연구소, 1984)

韓基斗, 「佛敎維新論과 佛敎革新論」, 『韓國近代民衆佛敎의 理念과 展開』, (한길사, 1986)

安乘直, 「朝鮮佛敎維新論의 분석」, 상계서.

愼賢淑, 「石顛 朴漢永의 불교유신운동에 관한 일고찰」, 동국대 대학원 사학과 석사학위논문(1984)

魯權用, 「朴漢永의 佛敎思想과 維新運動」, 『韓國近代佛敎思想史』, (원광대출판국, 1975)

鄭舜日, 「韓龍雲의 佛敎思想」, 상계서.

韓泰植, 「白龍城禪師研究」, 동국대 대학원 불교학과 석사학위논문, (1979)

업으로서, 이는 불교근대화운동의 중핵을 이룬다. 만해가 1918년에 오세암을 뒤로하고 ‘京城府 桂洞 四十三番地’로 표연히 들어와 惟心社를 차린 내면적 동기의 전모도 이런 측면에서 찾아질 것이다.

1917년 12월 3일, 밤 10시경 적막한 오세암에서 정진수도하던 만해는 바람에 물건 떨어지는 소리를 듣고 마침내 悟道頌을 짓는다. 진정한 오도는 오도송을 낭지 않는다는 지적도 있지만, 海印三昧의 경지를 문자로 형상화하는 것은 한 구도자의 정신적 개안의 절정이며, 또 불교의 존재론적 역설성에 비추어볼 때 이같은 不離文字 행위는 결코 모순적인 양상은 아니다.³⁾ 이 문자행위 또는 문자적 형상화는 불리문자관에 의한 하나의 존재론적 발현태라고 볼 수 있다.

그러나 이 오도의 체험은 그 어떤 예외적 개인이나 특정 종교집단에게만 선택적으로 주어지는 이념태가 아니다. 마땅히 이는 우리, 특히 식민지 현실의 한국인에게 전폭적으로 요청되는 당위론적 요구이며 절대적인 구원으로 희망되어도 무방한 것이다. 그러므로 만해가 발행한 《惟心》誌의 의의를 단순히 『朝鮮佛敎維新論』(1913)과 『佛敎大典』(1914)을 잇는 작업에서만 찾는 태도는 온당한 것이 아니다. 그보다는 일반대중의 의식 나아가 사회적 태도를 교도할 수 있는 대중적인 매개체(잡지)의 형식을 통해서 불교유신운동을 활성화하고자 했던 측면에서 그 발행의의를 찾는 태도가 바람직할 것이다. 더우기 1910년대는 權相老, 朴漢永, 李能和에 의해 주도된 紙上布敎運動이 왕성하게 전개되던 시기였음을 또 하나의 원인으로 지적하지 않을 수 없다.

알려진 대로 《유심》지는 한용운이 편집인 겸 발행인이 되어 1918년 9월 1일에 창간되었다가 같은 해 12월 1일자 3호로서 중단된 일종의 불교종합교양지이다. 그러나 한용운이라는 문학사의 문제적 개인에게 주어졌던 수많은 관심과 접근 및 연구의 증폭과정 속에서 이 잡지에 대한 주목이 그 예외가 될 수는 없었다.

金允植은 만해와 타고르의 관계를 논하면서 권두시 「心」을 언급하였고,⁴⁾ 金澤東은 보다 상세하게 그의 시적 출발을 이 잡지에 수록된 초기시에서 찾고 있다.⁵⁾ 金載弘은 여기에 사용된 문체와 그 특성을 분석하고 아울러 「문예현상란」에 내재된 만해의 문학관을 구명한 바 있다.⁶⁾ 그리고 趙東一 역시 선시 또는 法語의 전통을 지키면서도 이

3) 필자는 불교와 문학과의 관계를 부분적으로나마 다룬 적이 있다.

拙稿, 「《님의 沈默》의 神話의 構造」, 《東岳語文論集》 제16집, (동악어문학회, 1982) pp. 6~10

——, 「근해의 探索談과 《님의 沈默》의 發生法則分析」, 《韓國文學研究》 제6, 7합집, (동국대 한국문학연구소, 1984) pp. 319~332

——, 「韓·日 佛敎說話의 比較研究」, 『佛敎와 諸科學』, (동국대출판부, 1987) pp. 400~403

4) 金允植, 『近代韓國文學研究』, (일지사, 1975) p. 191 이하.

5) 金澤東, 『韓國近代詩人研究』, (일조각, 1979) pp. 47~54

6) 金載弘, 『韓龍雲文學研究』, (일지사, 1982) pp. 23~37

를 쇠신한 면에서 초기 산문시를 긍정적으로 평가하고 있으며,⁷⁾ 필자도 「優曇鉢花再現於世」가 만해의 작품이며 동시에 ‘優曇鉢花’와 ‘黃金의 꽃’이 惟心 및 님과 함께 객관적 상관물 또는 계열체적 관계를 이룸을 분석한 바 있다.⁸⁾

그러나 기존의 호한한 만해문학연구 업적에도 불구하고 이 잡지에 대한 연구는, 살펴본 바와 같이, 대체로 부분적 논의 이상의 성과를 거두지 못한 형편이다. 그 이유는 이 잡지에 대한 논의의 쟁점을 주로 만해의 문학적 출발 또는 모색이라는 개인적 의미에 두었던 연구자들의 심리적 경사에서 찾아지리라 생각한다. 또, 기존의 연구에서 거의 다루지 않았으므로 생긴 불교근대화운동의 문학사적 의미 공백도 이런 현상을 초래했을지도 모른다.

그 결과, 『님의 沈默』(1926)이라는 그의 문학적 절정에 대한 논의가 그 우선적 과제가 되었고, 따라서 《유심》지에 대한 논의는 이에 대한 예비적인 성격 이상의 의의를 가질 수 없다는 생각이 연구자들 사이에 은연중 간직될 수도 있었다. 그렇지만 이 잡지의 의의를 만해 개인의 문학적 범주로서 귀납시키려고 고집할 때 그 어떤 한계를 느끼게 된다. 《유심》지는 불교종합교양지이지만 살펴 본대로 문학적 친연성이 뚜렷하며 지상포교운동의 연장선 위에 서 있을 뿐 아니라 불교근대화운동의 중심적 인물들과 아울러 민족주의 진영의 인사들이 ‘惟心’의 의미를 다양하게 형상화하여 제시하고 있기 때문이다.

우리는 한 사회집단의 성원들을 서로 맺어주며 또 이들을 다른 사회집단의 성원에 대립시키는 생각과 소망과 감정의 덩어리 일체를 세계관 *vision de monde* 이라고 정의하는데 주저하지 않는다. 그러므로 유심은 불교에서 마련한 인간의 실존적인 가치체제로서 이는 현실상황에 대한 궁극적인 해답의 기능을 가진 전통적인 집단식의 구조, 곧 화엄적 세계관이라고 정의될 수 있다.

그러므로 《유심》지의 간행은 작게는 타락한 불교적 현실을, 크게는 훼손되고 폐쇄된 식민지 현실을 극복하기 위한 가치의 추구를 선언한 명시적 의미를 갖는다. 동시에 이는 1910 년대의 지상포교운동을 더욱 현실의 문맥에 편입시킴으로써 전통적인 불교적 세계관을 훼손적 가치 속에서 태동하고 있던 근대사회 전면에 顯在化한 자기동질성 확보의 의의를 갖는다. 이 잡지는 이른바 신식·개화·신문학 등의 세련을 과시하던 훼손된 가치 혼란과 문화충격의 혼돈시대에서 엄정한 자리매김을 다짐하고 있는 것이다.

따라서 우리는 한용운 특히 『님의 침묵』에 대한 설명과 이해를 위한 보조적 연구에 머물고 있는 기존의 이 잡지에 대한 연구의 한계를 분명히 알게 된다. 만해 개인의 문

7) 趙東一, 『한국문학통사』 4, (지식산업사, 1986) pp. 427~9.

8) 拙稿, 『『님의 沈默』의 神話的 構造』, 전제서, pp. 248~251.

학적 관계망은 물론 1910 년대의 불교근대화운동의 문학사적 의미를 확보하기 위해서라도 이 잡지에 대한 국부적 시각은 거두어져야 한다. 그러므로 《유심》지는 만해의 문학사상만을 가늠할 수 있는 대상이 아니라, 근대문학사상을 검증해 볼 수 있는 대상으로 그 의미가 확산되어야 한다.

그럼으로써 우리는 만해 개인의 문학적 총체성은 물론 한국근대문학사상의 한 국면을 추출해 볼 기회를 갖게 될 것이다. 결국 이는 《유심》지를 1910 년대의 문학사상적 표층구조로 보고 이의 검토를 통해 드러난 의미단위를 한국근대문학사상의 한 구조로서 가늠해보자는 제안이 된다. 이에 따른 한계는 어느 정도 예상되는 것이지만 본격적으로 문단이 형성되지 않았던 1910 년대의 문화적 특수성은 이를 어느 정도 부담해 주리라 믿는다.

II. 惟心과 그 文學思想的 意味

구체적이고 직접적인 것이 하나의 의미 속으로 전체화되고 삶의 부분과 전체 사이의 균열이 하나로 이어져서 인간의 총체적 가능성이 실현될 수 있는, 전체성, 그 차원을 향한 스며듦과 발돋움을 문학 아니 공적인 문자행위의 고유한 영역이라고 본다면 유심은 당대의 불교인들이 강력히 희망했던 총체적인 가치판단의 실체가 된다. 가치판단이란 개인적인 취향을 의미하는 것이 아니라 궁극적으로 어떤 사회집단들이 다른 사회집단들에 대해 힘을 행사하고 또 그 힘을 유지하는 데 있어서 의거하는 전제를 의미하는 것이다. 이 사실에서 우리는 유심을 선언적 명제로 삼은 만해의 심리적 동기를 이해하게 된다. 그러므로 이 잡지는 만해 개인은 물론 불교근대화운동의 문학사상적 의미를 포착할 수 있게 하는 이중의 실마리로 기능하게 된다.

문학의 경우, 작품의 의미내용은 생의 전체성의 해석을 벗어나는 곳에서 파악되지 않는다. 이때 작품이란 그것을 창조한 작가의 인격 속에서 처음으로 이루어진 참된 종합적 통일개념이라는 등식이 성립한다. 그러므로 우리는 작품 속에서 이루어지고 있는 종합적 통일개념은 당대의 시대정신으로부터 파생되며 동시에 이는 그 시대정신에 삽입된다는 구조적 역동성을 인정해야 한다. 앞에서 말한 이중적 실마리로서의 《유심》지의 기능이란 바로 이 사실을 염두에 두었을 때 가능한 것이다.

그러므로 우리는 ‘유심’을 단순히 불교적 세계관에 국한시키지 않고 ‘문학의 사상’이며 ‘사상의 문학’으로 의미층위를 넓히고자 한다.

1. 지상포교운동과 시대적 요청으로서의 유심

1910년대는 그 어느 분야보다도 종교계가 활발하게 잡지 간행에 앞장 섰던 시기이다. 당시(1910.8.15~1919.12) 발행된 98종의 잡지 가운데 종교잡지가 24종(유교 7, 불교 6, 기독교·천도교 각 7, 시천교 3)이나 차지하고 있기 때문이다. 이는 같은 시기에 종합잡지 4종, 학술잡지 7종, 문예잡지가 5종 그리고 여성잡지가 2종에 불과했던 타분야의 활동에 비해 상당히 큰 비중이다.⁹⁾

이때, 한국의 불교계가 새로운 시대사조를 맞이하면서 의욕적으로 펼친 지상포교운동의 일환으로 간행한 불교잡지의 효시는 아마도 《圓宗》(편집인 겸 발행인 金之淳, 1910.1~1910.2. 총 2호)이 될 것이다. 그러나 이는 원종 종무원의 기관지에 불과했기 때문에 그 발간시기 이상의 의미를 부여하기는 어려운 실정이다. 그러므로 불교문화의 종합지이며 문화기구로서 본격적으로 간행된 잡지는 아무래도 《朝鮮佛敎月報》(편집인 겸 발행인 權相老, 1912.2.25~1913.8.25. 총 19호)가 될 것이다. 이 잡지에서 표방하고 있는 발행의의와 목적은 「發行趣旨書」에 잘 나타나고 있다.¹⁰⁾

대승불교적 이념으로써 당대 불교계가 당면하고 있던 제반 불리한 시대적 환경을 적극적으로 개척 극복하려는 의지가 선명하게 드러나고 있다. ‘승려계의 모범, 학생계의 良師, 修證家の 寶箴, 종교가의 明鑑, 翰墨家の 好友’가 되기를 이 잡지는 희망한 셈이다. 불교적 이념을 대중에게 전파하려는 이들의 의욕적이며 성실한 포교노력은 당시의 문체에 대한 관심에서도 찾아진다. 비록 당시의 전통적인 한문체를 고집하기는 했지만 이들은 독자를 위한 배려로서 국문체를 수용하고 있다.¹¹⁾ 그러나 이는 전체 독자를 위한 전면적인 편집체제의 변경이 아니라 단지 부인층만을 위한 부분적 조치였다. 우리는 이 점을 통해 이 잡지가 갖고 있는 문체적 한계와 시대적 진부성을 읽을 수 있다. 그 결과 이 잡지의 독자는 제한되게 마련이었고 그 시대적 사명의 구현작업은 자신들의 예상을 밀도는 수준에 그칠 수 밖에 없었다고 생각된다. 《海東佛報》(편집인 겸 발행인 朴漢永, 1913.11.20~1914.6.20. 총 8호)는 이 뒤를 이어 간행된 잡지인데, 보다

9) 永信아카데미 韓國學研究所, 『韓國雜誌概觀 및 號別目次集』, (중앙대학교, 1973) p. 113.

10) 《朝鮮佛敎月報》 제 1호.

‘……況吾儕는 諸佛이 以我爲使호시고 羣生이 以我爲師호니 度生을 捨旣는 餘剩이 無호며 弘法을 除호는 他事가 無호거늘 奈之何 近古幾百年은 是를 反호야 宗風이 替而不振호얏스니 今日과 如호 宗教競爭場頭에 立호 我法侶는 豈晏歎을 寧甘호리오 客秋 以來로 月報問題가 頻興호야 新春日月에 其結果를 成호니 自我朝鮮佛敎 有史 以來로 凡一千五百四十年間에 初有호 盛舉라 優曇鉢華도 譬喩不及이로다.’

11) 《朝鮮佛敎月報》 제 3호. 「사고」

‘본보 발행이 발서 계삼호인 달호은바 부인계의 청원이 잇슬뿐 아니오라 한문에 통달치 못한 법녀는 신수가 잇슬가호와 본호부터는 특별히 인문란을 설립호옵고 지미잇는 소설과 의취잇는 문설등을 번역호와 게재호깃스오니 보시는 여러분은 다시 일침더 사랑호시며 권호호심을 간결히 바라나이다.’

정비된 편집체제를 보인다.¹²⁾ 이는 박한영이 평소 敎學에 대한 비중을 강조했던 만큼 이미 《조선불교월보》의 편집체제를 나름대로 權相老와의 협의 아래 변경하였다가 자신이 편집인 겸 발행인으로 되자 이를 그대로 채용하였던 듯하다.¹³⁾ 누구보다도 교단의 강의재료를 합리화하여 청년도제를 훌륭하게 양성하기를 희망했던 그였기 때문이다. 그러나 두 잡지가 모두 불교적 강령에만 주력했음은 주지의 사실이다.

《佛敎振興會月報》(편집인 겸 발행인 李能和, 1915. 3. 15~1915. 12. 15. 총 9호)는 앞의 두 잡지가 취했던 불교적 이념을 실현하고 있을 뿐만 아니라 그외 여러 학문의 동향을 소개하고 있어 주목된다. II-3에서 다룰 예정이지만, 이능화를 비롯한 거사불교운동의 중심적 인물들이 이 잡지의 필진이 되어 좀더 광범위하고 다양한 분야를 소개하고 있다.¹⁴⁾

《朝鮮佛敎界》(1916. 4. 15~1916. 6. 5. 총 3호)와 《朝鮮佛敎叢報》(1917. 3. 20~1921. 1. 20. 총 22호) 역시 이능화가 편집인 겸 발행인이 되어 간행한 불교잡지들이다. 이 두 잡지는 앞의 잡지들이 갖는 편집강령을 채택하고 있는 동시에, 불교를 학문적 연구의 대상으로 객관화하여 종전까지의 불교를 중심으로 한 심정적이며 자기변호적이었던 편집한계를 탈피하고 있다.¹⁵⁾ 《조선불교계》는 비록 3호로 그쳤지만, ‘詞·강연·교리·史傳·문예·雜纂·연구·소설·관보·휘보’라는 목차에서 알 수 있듯이 근대잡지의 성격——특히 문예·연구·소설란의 설치——을 보강·수용한 불교잡지였다. 그리고 이 뒤를 이은 《朝鮮佛敎叢報》도 관보와 휘보만을 남겨둔 채 여러 항목을 통괄하여, 학문적인 불교연구를 중심으로 하는 불교잡지로 정착되고 있다.

이상은 《유심》지가 간행되기 이전까지 활발하게 전개되고 있던 지상포교운동의 개관이다. 우리는 이로써 《유심》지는 당대 지상포교운동의 연장선 위에 서는 동시에 이를

12) 《조선불교월보》는 13호까지 ‘論說·講壇·文苑·敎史·傳記·詞林·雜著·*小說·**언문란(축사·저서·론설)·官報·雜報(단 *은 3호부터)의 편집체제로 유지되다가 14호부터 19호까지 ‘廣長舌·獅子吼·無縫塔·大圓鏡·流星身·閑葛藤·無孔笛·언문부·官報抄·雜貨舖’로 변경되었는데, 《해동월보》는 이 후기 체제를 그대로 수용하고 있다.

13) 《海東佛報》제 1호의 「社告」로 미루어 볼 때, 이 잡지는 《朝鮮佛報月報》를 명칭만 바꾸어 간행한 것임을 알게 된다. 그리고 ‘一, 本報는 大乘佛上을 闡化하기로 宗旨을 一, 本報는 純粹한 學理와 德性을 攻究啓導를 要하고 絶對的 政治侈談과 時事得失은 不要함’이라는 규약의 일절은 박한영이 가졌던 편집강령과 불교유신운동의 정치적 한계를 벗출 수 있는 대목이다.

14) 이 잡지에서는 유교와 불교의 비교, 서양의 학설소개와 梵語의 해석은 물론 민속학적 관심과 중국문학의 소개 및 철학과 사학적 분석에 이르기까지 다양한 학문적 연구가 이루어지고 있다. 더우기 ‘소설란’을 상설하고, 여기에 앞의 두 잡지에 실린 ‘저미잇는 소설’의 수준을 상회하는 菊如(白華) 양건식의 「石獅子像」(1호)와 「迷의 夢」(2, 3호) 및 기타 번역소설류문 게재하고 있음은 특기할 만한 사실이다.

15) 金道源의 「因明의 研究」(《조선불교계》 1, 2, 3호), 「孔子敎와 其 理想」(《조선불교총보》 13호)와 최남선의 「朝鮮佛敎의 大觀으로부터 朝鮮佛敎通史에 及함」(《조선불교총보》 11, 12), 그리고 李鍾天의 「基督敎와 佛敎의 立脚地」(《조선불교총보》 14호)와 鄭昶震의 「佛敎史學研究」(《조선불교총보》 15호) 등은 이같은 경향을 대변하는 글들이다. 그리고 이능화가 스스로 소설 「水月緣」(《조선불교계》 1호)을 썼고 양건식이 「閑日月」(《조선불교계》 3호)과 「我的 宗教」(《조선불교계》 3호)를 게재한 사실은 문학사적 관점에서 새로 평가할 가치가 있는 대목이지만 이에 대해서는 III장에서 다루기로 한다.

과감히 개혁하고 있음을 알게 된다. 불교적 전통만을 고집하지 않고 문화적 보편성의 추구를 이 잡지는 시도한 셈이다. 왜냐하면 이 잡지는 《조선불교총보》와 같이 항목별 목차가 없고 문학적인 글——권두시·소설·수양총화·수필·문예현상관——과 과학관계 기사를 실고 있기 때문이다. 그러나, 무엇보다도 이 잡지에는 불교계인사·거사불교운동인사·민족주의인사들로 구성된 필진¹⁶⁾들에 의해 ‘유심’에 대한 적극적인 의미부여가 이루어지고 있으므로 먼저 이를 주목하지 않을 수 없다. 우리는 이들이 관념한 세계관을 통해 근대문학사상의 한 단면을 검증할 수 있으리라 기대한다.

《표 I》

필자	제목 (호수)	비고
李光鍾	惟心(1)	정확한 인적 사항 미확인
"	善養良心(2)	
"	靜座法(3)	
金南泉	心論(1)	
"	心の性(2)	
康道峯	返本還源(1)	
徐光前	家庭教育은 教育의 根本(1)	
威音人	惟心に(2)	정확한 인적 사항 미확인
白龍城	破笑論(2)	정확한 인적 사항 미확인
朴漢永	惟心은 卽 金剛山이 안인가(2)	3·1운동 佛敎界 代表
"	陞古兀의 詩觀(3)	石顛, 《海東佛報》
權相老	彼此一般(2)	退耕, 了事凡夫, 《朝鮮佛敎月報》 無能居士, 《佛, 振》《朝, 佛》《朝, 叢》 寓松居士 菊如居士, 白華 梁建植
"	彼何爲者오(3)	
李能和	宗教와 時勢(1)	
金文演	自己의 生活(1)	
菊如	悟! (1) (2)	
崔麟	是我修養觀(1)	3·1운동 天道敎 代表 3·1운동 「독립선언서」 기초 號, 石憺, 언론인, 《皇城新聞》주간 3·1운동 당시 「독립선언서」 동경에 제출 정확한 인적 사항 미확인 玄相允, 3·1운동 48인의 1.
崔南善	同情바들 必要잇는 者ㅣ 되지말라(1)	
柳瑾	修進(1)	
林圭	人格修養의 初步(1)	
洪南杓	勤勞하라(3)	
小星	몬져 理想을 서우라(3)	

부재의식, 또는 암묵으로 표현되는 당대 현실에서 우리에게 가장 절실하게 요청되는 진실은 정의의 실현이다. 그러므로 한국근대문학사상은 한마디로 회복의 논리라 부를 수 있다. 그러므로 《유심》지의 발행의의도 이러한 시대적 요구를 벗어난 곳에서 찾아

16) 위의 《표 I》은 한용운을 제외한 필자들을 그들이 속한 계층과 세계관에 의해 분류한 것이다. 당시의 문학자적 공인들은 종합인문학적 소양을 갖고 다방면으로 활동했기 때문에 이 분류는 자의성을 면치 못할 것으로 예상된다. 그러나 불교를 하나의 상수로 기준하면 그 분류의 타당성은 어느 정도 확보될 수 있다고 생각한다.

지지 않는다. 그간 만해로 오인된¹⁷⁾ 威音人의 글, 「惟心」에는 이 시대적 요구를 해결할 수 있는 중계자로서의 의무를 《유심》지에 부여하고 있어 주목된다. 위음인은 《유심》지의 출현을 시대적·사회적 요청에 의한 필연적 현상으로 판단하고 있다.

그러나 이러한 諸聖哲의 所修行과 所辨事를 檢察할 때에는 一人物도 時代의 要求를 感應하여 出現치 안이한 이가 無하다고 斷言할지라도……時代의 要求를 應하였다 하면 現代社會도 要求가 있을 것은 必然의 勢로 要求있으면 此에 應救할 이가 必有하리니 이러한 意味로 看하여 今에 萬海道人의 主觀下에 惟心이란 雜誌를 新刊함도 또한 空然히 安입을 肯信하겠다. (방점은 필자)

고통받고 있는 중생의 제도없이 자기해탈을 이룰 수 없다는 대승불교적 이념을 고려한다면, 위음인의 인식은 결코 새롭거나 예외적인 것은 아니다. 그러나 다음과 같은 《유심》지에 대한 편찬체제의 요망사항은 그의 제안을 돋보이게 하는 점이다.

惟心 惟心 惟心이란 句語는 三千載의 遠古로 傳來한지만 辭義詞藻 그 內容에 就하여 가장 近代的으로 一切의 組織을 策圖하고 靈能의 所及되로 燄騰泉湧하는 烈烈한 思想을 巨椽筆로 餘地없이 揮寫하며 一方으론 新文語를 紹介하며 一方으론 古典籍을 闡宣하여 敎義的으로 歷史的으로 우리 全思想界를 統管하여 將來의 우리 社會에 如來의 阿耨菩提를 荷擔할 青年에 弘法으로 濟衆으로 犧牲의 精神, 毅勇의 氣魄, 道德의 根性을 正覺涵養케하며 아울러 熱心과 誠意로 人道上傳者되기를 期望함이 主眼이다.

불교유신운동의 목적이 불교인들의 자각과 포교의 시대화 및 교학의 재정립에 있다고는 하지만 너무 불교권 안으로만 편중되었던 현실은 부인하기 어렵다. 그런 측면에서 위의 제안이 갖는 의의는 지상포교운동을 보다 활성화하여 시대·사회문화적인 사명감을 구현하기를 희망한 미래지향적 논리에서 찾아진다. 불교사회의 혁신에 그치지 않고 전체사회의 발전을 도모하는 미래불교를 구현하는 책임이야말로 《유심》지가 가져야 할 몫이라고 위음인은 판단하고 있다.

惟心 惟心이여 惟心의 使命은 자못 重大하도다……小하야도 우리 佛敎社會를 維新하고 우리 全體社會를 昂進케 하려는 中心으로 現出한 惟心誌의 責任이 었지 重且大하지 안이하랴…… 그러나 惟心의 使命이 곧 惟心의 經營하는 이의 使命이오 事業이라 人法이 俱成하여 其壽가 永昌함을 祝賀하나이다. (방점은 필자)

이 글은 비록 이 잡지의 발행에 대한 촉사적인 성격을 벗어나지는 못한 것이기는 하

17) 金澤東, 전제서, p. 51. 김학동은 이외에도 「隨古兀의 詩觀」(박한영) 「梧!」(양건식)를 만해의 소작으로 오해하고 있다. 이런 사정은 金載弘, 전제서, p. 26에도 나타난다. 김재홍도 「梧!」를 역시 만해의 작품으로 간주하고 있다. 石顛은 朴漢永의 호이며, 菊如는 梁建植(白華)의 호이기 때문에 이러한 오류는 시정되어야 한다.

나,¹⁸⁾ 유십의 의미를 단순히 불교적 교리내용에서만 찾지 않고 시대상황과의 관계망 속에서 파악한 강점을 갖는다. 그는 ‘불교사회의 유신과 전체사회의 昂進’을 위한 시대적 사명감으로서 유십의 의미를 파악한 것이다. 자아의 실현과 정의의 실현은 정비례관계를 이룬다. 유십으로 집약된 불교사상이 당대의 구원논리로 대중들에게 신념될 수 있을 때 불교인의 책임은 비로소 시작된다고 위음인은 판단한 것이다.

2. 出世間的인 敎理說法의 추구와 그 虛像

박한영은 당시 사찰의 불교강사들이 갖고 있는 질병을 다섯 가지 항목으로 나누어 통박한 적이 있다.¹⁹⁾ 불교계의 대내외적인 유신의 과제보다 선행 해결되어야 할 근본 문제를 불교인의 정신적 자각이라 본 박한영의 견해는 선각적이다. 이는 불교유신운동의 중핵적인 과제라는 점에서 통렬한 지적이다. 그러나 과연 그의 지적에 걸맞는 자각을 불교인들은 획득하였는지, 또 그것을 대중들에게 정당하게 포교·설법할 수 있는 방법론과 문화적 세련성을 확보하였는지는 의문이다. 불교계승령인 이광종·김남전·강도봉·서광전·백용성의 글에 나타난 유십의 의미와 그 한계를 살펴보는 것은 그런 의미에서 의의가 있는 작업이 될 것이다.

이에 一物이 有하야 觀하되 形이 無하고 聽하되 聲이 無하며 手로 可히 摸치못하고 足으로 可히 踏치 못하며 虛하야 容치못하미 無하고 靈하야 知치 못하미 無하고 明하야 燭치 못하미 無하며 大하면 可히 十方을 包하고 小하면 可히 微塵을 析하며 出入이 無常하야 其向을 莫知하는 者는 其 惟心을 謂하민저²⁰⁾

自古로 心을 敎授하시는 諸聖人도 受學하는 因緣을 隨하야 說하사되 此心이 萬法의 主라 하시며 萬法이 다 此心으로 從하야 建立되었다하며 或 空寂靈知라 하시며 或 無住無念이라 하시며 或 三界가 唯心이라 하시며 或 本覺이라 淸淨이라 元明이라 元妙라 妙法이라 百千가지로 稱名하얏스나 其實을 一心을 但指할 而已요……先覺者ㅣ 憐愍하사 世上에 出現時에 人人으로 하야곰 本心을 覺悟케 하기 爲하야 方便을 施設하니 衆生의 心念과 時處의 殊를 因하야 敎法이 亦是 多端하나 其實은 一介心地를 反現함에 不過하나니라²¹⁾

心者は 萬法의 本이며 衆生의 源이라 惡乎然也오 하면 佛敎 云호되 「無邊虛空이 覺所現發이

18) 이 글이 만해의 작품이 아니라는 증거는 소략하게나마 방점을 친 부분에서도 확인된다. 제삼자적인 입장에서 위음인은 만해가 《유십》지 간행에 따른 어려움을 극복하기를 빌고 있으며 또 무궁한 발전을 기대하고 있기 때문이다. 그러나 정작 위음인이 누구인지 밝혀내지 못한 아쉬움이 크지만, 이는 다음 기회에 밝혀보기로 하겠다.

19) 朴漢永, 「佛敎講師와 頂門金針」, 《조선불교월보》 9호.

불교강사들은 첫째, 貢高(자만)를 버리고 虛心(학심)을 버리고 勇猛精進(용맹정진)에 하야 세계, 爲我(독선)를 버리고 忘我利生(망我行생)에 하야 비계, 悭吝(교만, 인색)을 버리고 喜捨圓通(희捨원통)에 하야 다섯째, 臆拙(단절)을 버리고 好問廣益(호문광익)에 하야 한다는 것이다.

20) 李光鍾, 「惟心」, 《유십》 제 1호, p. 26.

21) 金南泉, 「心論」, 《유십》 제 1호, p. 36.

라」하시며 又云호되 「空生大覺中이 如海一溷發」이라 하시니 覺은 即 衆生의 本具의 一物也라……
以此觀之컨디 此心이 本되며 源되는 거슨 愚智를 勿論하고 心이라 稱치아니치 못할지라²²⁾

인용이 길어졌지만 이 글들은 모두 유심을 ‘萬物一切唯心造’의 내포로 정의하는 공통점을 갖는다. 그러나 이 정의는 결국 『華嚴經』의 패러프레이즈 *paraphrase* 라고 볼 수 있고, 따라서 여기에서 새로운 의미의 창출을 기대하기는 어렵다. 이런 지적은 『화엄경』의 일절²³⁾과의 비교에서 뚜렷해지리라 믿는다.

이들의 유심에 대한 敎相判釋의 수준 평가는 필자의 능력을 벗어나는 문제이기 때문에 유보하지만, 분명한 것은 이들의 유심의 의미해석이 『화엄경』의 풀이를 벗어나지 못했다는 사실이다. 그러므로 우리가 이들에게 새로운 유심의 해석 또는 의미창출을 기대하기 어렵다는 것은 그 교판수준의 저열함을 가리킨 지적이 아니라 이들이 『화엄경』을 所依經典으로 삼고 그 의미해석에만 집착함으로써 당대 독자들과의 커뮤니케이션을 도모하지 못했다는 사실을 가리킨다. 이들은 당시 독자들의 심정적 경사나 시대적 추세에 대한 고려없이 유심의 의미를 경전에서만 찾아 제시하는 고답적 태도를 견지하고 있다. 그리고 당시의 신문학적 세련성에서 벗어나 있던 한문체 또는 국한문체를 고집함으로써 유심의 의미전달에 많은 지장을 자초하고 있다.

물론 당시로서는 가장 한국적인 이 문체가 낯설고 서투르게 느껴진다는 것은 이 시대의 가치 훼손성에서 비롯되는 사례이기는 하지만 그렇다고 해서 이들이 가졌던 한계가 정당화되지는 않는다. 듣는 사람의 根機에 따라 알맞은 교법을 말한다는 전통적인 불교의 對機說法 또는 隨類應同의 설법원칙을 생각할 때, 그 한계는 바로 그들 자신의 몫으로 귀납될 수 밖에 없기 때문이다. 비록 이들이 문학자가 아닌 선승들이었다고는 하지만, 불리문자관에 입각해서 문자행위를 하는 문자적 공인이라면 당연히 당시 독자들을 수준에 부합되는 방법론적 세련성과 구조화의 노력을 기울였어야 마땅하다. ‘心佛與衆生 是三無差別’의 내포를 수용자들의 내면에 납득될 수 있는 상상력의 구상물로 구조화할 수 있었다면 이들의 이념적 순수성과 동기는 보다 높은 평가를 받을 수 있었을 것이다.

불교유신운동이 불교의 평등주의와 구세주의를 실현시키기 위한, 이른바 상구보리와 하화중생의 대승적 이념구현의 작업이라면 이는 열에서의 革命 *Revolution von seiten*²⁴⁾과

22) 康道峯, 「反本還源」, 《유심》 제 1 호, p. 38.

23) 『八十華嚴』 卷 19, 「昇夜摩天宮品」 19, 고려대장경영인본, 권 8 (동국대학교, 1952), p. 591.

譬如工畫師 不能知自心 而由心故畫 諸法性如是
心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造
如心佛亦爾 如佛衆生然 應知不與心 體性皆無盡
若人知心行 普造諸世間 是人則見佛 了知佛眞實性
心不在於身 身亦不住心 而能作佛事 自在未曾有
若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造

24) 崔文煥, 『民族主義의 展開過程』, (삼영사, 1982) p. 312

상통하는 이념이다. 따라서 수평적인 평등개념(一切衆生悉皆佛性)으로써 민중을 계몽해야 하는 그들은 마땅히 출세간적인 고답에의 안주를 버리고 入泥入水하는 시대적 참여의식을 확보했어야 한다는 우리의 요구가 지나친 말은 아니다.

설법의 교리나 포교의 교리가 본래는 하나이지만 시대의 변천과 민중의 수용자세에 따라 그 내용과 방법이 병행발전되어야 함은 정한 이치인 것이다. 하나의 사상이 아무리 탁월한 것이라 해도 만일 그것이 생명과 행위의 전체 속에 편입될 수 없다면 참된 의미는 물론 총체적 가치를 확보할 수는 없다는 사실은 그런 의미에서 당연하다.

현실의 움직임에 대응할 수 있는 구조화와 형상화의 노력 부재에 1910 년대의 지상포교운동에 참여한 전통적인 승려들의 교리설법의 허상이 있다. 이는 불교사상이 근대문학사상에 수용되지 못한 원인의 한가닥도 된다. 전면적으로 개혁되고 있는 시대에서 전통적 세계관을 고집한 채 이를 그대로 대중들에게 복사 전파한 안이성으로 인해 그들은 시대적인 사명감을 구현하지 못했다는 비판을 감수할 수 밖에 없다.

3. 거사불교운동과 전통문화의 확인

居士 *Kulapati, Grhapati* 는 迦羅越 또는 疑伽賀鉢底라고 음역되며 보통 家主라 번역된다. 불교에서는 출가하지 않고 가정에 있으면서 불문에 귀의한 남·녀를 가리키는 데, 아마도 가장 이상적이고 극적인 거사는 維摩居士였을 것이다.

이능화(1868~1945)는 「佛敎振興은 三十菩薩과 無數維摩居士」(《불교진흥회월보》 2호)에서 『維摩經』에 입각한 거사불교의 한국적 전개를 꾀하고 있다. 그는 당시 한국불교의 지도적 위치에 있던 삼십본산의 주지들을 유마거사회상의 삼십보살, 특히 유마거사에 의 최후방문자인 문수보살에 비유하고 진흥회에 발기인으로 참여한 19명의 거사를 無數의 유마거사로 본 것이다.²⁵⁾

이능화가 주창한 거사불교운동은 《불교진흥회월보》 《조선불교계》 《조선불교총보》를 통해 불교계몽운동으로 확산되고, 이를 통해 불교는 지식인들 사이에 새롭게 수용·이해되어 한국문화사상사에서 정당한 위치를 재확인받을 수 있게 된다.

권상로·최남선·이능화·양진식·김문연 등 거사불교운동의 중심적 인물이 《유심》지에 필자로 참여하고 있다는 사실은 만해가 지녔던 거사불교운동에 대한 친연성과 당

혁명에는 '위에서의 혁명 *Revolution von oben*' 과 '밑에서의 혁명 *Revolution von unten*' 그리고 측면적으로 추진되는 '옆에서의 혁명'이 있다. 옆에서의 혁명을 추진시키는 힘은 민중의 토대 위에 선 지식계급층에서 나온다.

25) 李能화와 함께 居士를 자칭한 인물은 다음과 같다.

了事凡夫 權相老, 六堂學人 崔南善, 杞宇(雪初)居士 金相天, 淨智居士 金靖濟, 嵩陽山人 張志淵, 善黃居士 權重顯, 狷雲居士 崔東植, 水觀居士 尹泰興, 西隱居士 張鴻植, 心齊居士 吳在豊, 菊如居士 梁建植, 書山居士 成埴, 寓松居士 金文演, 晴峯居士 金性璣, 伊齊居士 劉敬鍾, 秋田居士 金弘祚, 無礙居士 李鼎煥, 小山居士 申羽均, 秋汀居士 崔秉斗

시 이 운동의 폭넓은 확산을 증거한다. 한편 이는 만해가 『維摩詰所說經講義』를 번역한 사실(1933년)과도 상관성을 가진다고 생각된다. 이능화의 「宗敎와 時勢」는 불교에 대한 무비판적 선호가 배제되어 있는 객관적인 글이다.

그는 불교·유교·기독교를 비교대상으로 놓고, 가치비교를 통해서 우월한 선택적 대상으로서의 종교를 불교라고 주장하고 싶었던 것 같다. 이를 위해서 그는 먼저 불교의 계통과 종교사적 의의를 설명하고 조선조에 이르러 피폐해진 불교계의 원인을 다음과 같이 분석하고 있다.

然而 朝鮮의 佛敎家는 過去 五百年間에 各方面으로 壓迫, 侵凌을 受ᄃᆞᆫ 結果, ……此는 佛氏의 長子되는 僧侶의 過失이라고 責備ᄃᆞᆫ보다 寧히 其 生存自衛上 不得不然ᄃᆞᆫ 悲境에 陷ᄃᆞᆫ것에 對ᄃᆞᆫ야 同情을 表ᄃᆞᆫ만 하도다.²⁶⁾

이는 한국의 불교계가 허약해진 원인을 불교계 내부에서 찾았던 박한영과 한용운과는 대비되는 견해이지만, 새로운 시대를 맞이함에 따라 불교계는 적극적인 자세를 확보해야 한다고 역설한 점에서 일치된다. 이 글에서 가장 주목되는 부분은 惟心の 논리 때문에 불교가 타종교에 비해 우위에 놓을 수 밖에 없다고 주장한 다음의 대목이다.

耶의 好處는 一神을 崇拜ᄃᆞᆫ야 己靈을 尊重ᄃᆞᆫ에도 民智를 開發ᄃᆞᆫ에도 何方面이던지 儒敎보담 簡明直捷하도다 雖然이나 廣大無外 最上正道로 儒耶 二者는 佛에게 一頭地를 讓ᄃᆞᆫ지니라 佛의 好處는 惟心을 爲主ᄃᆞᆫ으로 一理가 齊平ᄃᆞᆫ며 萬事가 圓融하니라……佛은 不然ᄃᆞᆫ야 異端이나 魔鬼나 一切로 慈悲ᄃᆞᆫ며……佛은 絶對의인디 十方世界 即 無邊ᄃᆞᆫ 空間, 三祇劫波即無量ᄃᆞᆫ 時間은 皆吾心一念中物인 故로 一念에 頓悟를 得ᄃᆞᆫ면 山河大地色空明暗이 一時에 消殞ᄃᆞᆫ고 靈光이 獨露ᄃᆞᆫ나니라²⁷⁾

이능화의 예외적 개인으로서의 선택적 생애는 그의 가문에서 찾아지고 그의 사상과 학문세계에서 확인된다. 이 선택적 생애에서 가장 주목할 만한 그의 업적은 전통문화를 연구하여 한국의 근대를 준비함으로써 우리 문화의 기층을 확인하고 문화적 주체성을 확보한 ‘朝鮮學’에서 발견된다. 비록 그 자신이 문인으로 자처한 경우는 없지만, 우리는 한국의 전통사상과 문화유산을 고찰하고 한국역사의 형성과 전개를 분석한 그의 조선학은 일본을 가운데 두고 서양근대의 문화개념과 종래의 주자학적 세계관 사이의 편차로 당황하고 있던, 문자적 공인들에게 보다 전통적이며 문화사상적인 의미지평

26) 李能和, 「宗敎와 時勢」, 《유심》 제 1호, p. 34. 이 글의 차례는 ‘① 유교 ② 불교 ③ 기독교 ④ 於斯三者에서 擇하라’인데 논지전개상 ②, ④를 중심으로 살펴보기로 하겠다.

27) 상세서, p. 36

이능화는 그런 의미에서 한용운의 ‘선의선’을 높이 평가하고 있다. ‘此(靈雲志勸禪師의 桃花見性; 된 자주)에 對ᄃᆞᆫ야 韓龍雲禪師는 曰호되 世人은 靈雲禪師가 桃花를 見ᄃᆞᆫ고 覺悟ᄃᆞᆫ출만 皆智ᄃᆞᆫ고 桃花가 靈雲을 見ᄃᆞᆫ고 覺悟한 것은 不知라 云더라’ 그리고 이능화의 사상은 百敎會通思想으로 구체화되고, 이를 뒷받침해준 사상이 華嚴思想이었음을 주지의 사실이다.

을 제공하였으리라 생각한다.²⁸⁾

개개의 정신영역이라는 것도 결국은 문화총체의 작용태의 일부에 지나지 않는다. 그러므로 조선학 또는 국학이 당대 지식인들에게 그들이 모색하던 '조선적'인 아이덴티티의 근거를 제공하였으리라는 추정은 우리가 아니라고 생각한다. 이 국학의 개발은 이능화를 비롯해서 최남선·박은식·신채호·장지연·정인보·문일평·권상로 등에 의해 광범위한 범위로 이루어졌을 뿐 아니라, 또 이들이 문학적 행위와 무관하지 않았던 사실은 더욱 시사적이다.

유교의 편협주의와 서구문화의 과잉공급이 빚어낸 가치혼란과 문화적 충격과 국권상실의 비극 속에서 이를 극복하는 여과장치로서 국학을 탐구했던 이능화가 근대문학사상사에서 차지하는 몫이 있다면 주어진 전통적 세계관에 안주하지 않고 그 가치에 대한 변증법적 지양을 도모하면서 확고한 회복의 논리를 제공한 점에 있다 할 것이다. 그가 이러한 인식론의 동기를 『화엄경』에서 찾았다는 것은 그의 학문적 주체성을 증거하는 사례이기도 하다.²⁹⁾

한편 권상로(1879~1965)도 《유심》지에 두편의 글을 실고 있다. 「彼此一般」은 관념적 설명문이 아니고 선문선답의 형식으로 된 글이어서 주목된다. 여기에서 「我」는 캐릭터 함적인 존재이며 「彼」는 금욕주의적인 존재이기 때문에 이들의 대화는 계속 어긋난다. 다음은 그 대화의 일부이다.

「我」無論 죽임이란 것은 免하기가 不可能이야 그러니까 갖가지 하는 것보다 멀이홀 밋게 업서……即 죽임의 恐怖와 悲哀를 멀이홀나면 美衣 美食 美酒 美女 放縱 金錢 財寶에 耽하고 빠져야지 所謂 耽溺하야가지고 이에서 疲勞하고 滿足하야지

「彼」그는 차저도 업는 滿足이요 정말 滿足은 아니야 假想的 滿足이요 無自覺의 滿足이야³⁰⁾

我和 彼는 서로의 세계관을 결코 납득하거나 수용하지 않는다. 그야말로 彼此一般이다. 권상로는 이 갈등을 자체구조내에서 해결하지 못하고 국외자의 입장에서 판단하는 것으로 글을 맺는다.

28) 金烈圭, 「朝鮮巫俗考解題」, 『韓國의 民俗宗教思想』, (삼성출판사, 1977) pp. 543~544.

‘양반 유학자의 후손으로서 바깥으로 향한 눈이 그의 증대한 전신에 대해 증언하고 있는 것이라면 그가 전통문화, 특히 巫俗文化에 대해 보인 관심은 안으로 향한 그의 전신이라고 해야 할 것이다. ……무속을 이 땅 문화전통과 사회구조의 基層이라고 잘라 말한 최초의 학문적 발언을 단행한 사람이 바로 이능화이다.’

29) 그의 자전적 성격을 갖는 「小說牧羊歌」, 《朝鮮佛教叢報》 제 1호에

‘하루는 無聊하여 그 華嚴經 中에서 한권을 집히는 데로 끄집어 내어보니 即 「隨好光明品」이라 그 가운데 有 頗梨鏡한데 名曰能照니 無量無邊諸國土中에 一切山川과 森羅萬象이 悉於中現이라한 글이 있다. 無能은 이 法文을 본 뒤로……佛語같은 學問은 모두 내던져버리고 佛教研究에 從事하기로 決心하고 몸을 다 朝鮮佛教界에 바쳤다’는 귀절이 있다.

이능화에 대해서는 梁銀容, 「李能和의 學問과 佛教思想」, 『한국근대종교사상사』 (원광대출판국, 1984) 참조 바람.

30) 權相老, 「彼此一般」, 《惟心》 제 2호, p. 45.

「局外者」彼我的 相爭은 解脫과 貪着의 分岐點이다. 그러나 此는 人이 人에게 傳치 못하고 人이 人에게 授치 못하느니 오즉 自覺이 잇을 뿐이라 自覺은 修養에 在하니라.

권상로는 만물일체유심조의 깨달음을 소박한 갈등구조로 제시하고 있다. 이 갈등과 해결의 구조는 대다수의 서사문학 특히 불교설화에서 빈번히 나타나는 전형³¹⁾이기 때문에 결코 낯설거나 예외적인 기법은 아니지만, 당대 독자들의 정신적 구조 또는 세태를 염두에 두고 의도적으로 대화형식을 차용한 점에 이 글의 가치가 있다. 그러나 이 글은 그 대화 자체 속에서 갈등의 해결을 마련하지 못하고, 제3의 입장에 의한 자아의 촉구로 결론을 삼은 아쉬움을 남긴다. 「彼何爲者」 역시 독자와의 거리감을 소거하지 못한 점에서 이 작품과 동일한 글이다. 그러므로 ‘徹悟한 識見’과 ‘雄大한 氣象’을 갖고 한국 청년들은 수양에 힘써야 한다는 주장은 그 이념적 가치의 우월성에도 불구하고 대중적인 성과를 기대하기 어렵다.

그러나 1910년대 불교근대화운동을 주도했던 인물들이 불교의 근대화작업에만 노력을 경주했던 것은 아니다. 권상로는 『朝鮮文學史』를 공간하고 있어 더욱 주목된다.³²⁾ 이러한 문학적 활동은 앞서 지적한 당대 전통적인 지식인에게서도 두루 발견되고 있는 보편적인 현상이기도 하다. 이들의 전인적 활동의 이유는 그들이 文·史·哲의 兼수를 요구하던 지적 풍토에서 성장했다는 점과 식민지 현실에 의해 촉발되었던 그들의 내적 응전력과 예외적 개인성에서만 찾아가지는 않는다.

그보다는 지배문화의 점진적 침투보다 무서운 것은 바로 피지배문화의 피멸이라고 인식하고 스스로 총체적 행위의 공인을 감당한 역사적 인식에서 그 이유를 찾는 것이 타당하다. 전도된 가치적 혼란의 와중에서, 그러므로 그들은 전통문화의 수호를 선언했고 이를 통해 확고한 가치판단을 획득할 수 있었다. 서구적인 근대문화의 세태를 받고 개인의 자유를 주장하던 집단에 비해 낙후되었다고 평가되던 이들이 현재적 관점에서 비로소 긍정적으로 평가되고 있는 이유는, 바로 이들이 가졌던 변증법적 역사인식 또는 전통적 세계관의 재인식 때문이다. 새로운 질서도 결국은 구질서에서 파생된 개체들과의 공동노력을 통해서 성립된다. 따라서 이들이 마련한 국학의 의미는 결코 과거에의 회고나 안주로 그칠 수는 없는 적극성을 갖는다.

권상로의 문학관도 이런 의미에서 재음미되어야 한다.

31) 拙稿, 「佛敎說話의 叙事構造와 神秘體驗」, 《東岳語文論集》 제19호, (동학어문학회, 1985)

_____, 「英雄小說의 神話的 世界觀과 그 叙事機能의 變異樣相」, 《韓國文學研究》 제9집, (동국대 한국문학연구소, 1986)

_____, 「韓·日 佛敎說話의 比較研究」, 진계서

32) 權相老의 학문과 생애에 대한 고찰은 李丙曠, 「退耕堂 權相老 先生의 학문세계」, 《東大新聞》 제963호 (1987. 4. 21)에서 이루어졌다. 그리고 그의 『朝鮮文學史』의 서지적 고찰은

李東英, 「權相老의 《朝鮮文學史》考」, 《국어국문학》 64호 (국어국문학회, 1974) pp. 127~131에서 간략하게 보고된 바 있다.

그러나 나는 文學에서 다시 訓話學·歷史學·文章學의 三部分으로써 知·情·意에 分配하건대

文學	{	訓話學——(意)——(善)
		歷史學——(知)——(眞)
		文章學——(情)——(美) ³³⁾

이글던 Terry Eagleton 이 ‘문학은 끈충들이 존재한다는 것과 같은 의미에서 존재하는 것은 아니다. 왜냐하면 다만 문학을 구성하는 가치판단들은 역사적으로 가변적이며 또 이 가치판단 자체도 사회의 이데올로기들과 밀접한 관계를 가지기 때문이다’³⁴⁾라고 지적한 말은 위의 문학관을 이해하는 데 많은 도움을 준다. 권상로를 비롯한 전통적 지식인들이 가졌던 문학관은 종래 우리가 가져왔던 서구적 문학관이 아닌 그들 나름대로 확보했던 세계관 또는 가치판단과의 관계망을 통해서 형성된 것이다. 뒤에서 살펴 보겠지만 만해의 문학관도 그런 점에서 예외가 아니다.

문학에서 형상화하고 있는 꿈은 그 시대와 환경을 벗어날 때도 있지만 대개는 그 범위 내에서 배태된다. 비록 이능화와 권상로의 글이 이른바 문학적인 것이 아니며 또한 최소한의 문자로써 규제된 완전한 형태를 성취하고 있지는 못하지만 우리에게 부재하던 꿈을 불교적 세계관에 의해 논리정연하게 대치시킨 점은 새로운 평가를 요구한다. 그들은 열려진 최대치의 가능성을 논리화시켜 우리에게 제시하였다. 현실의 질곡과 그의 타개 내지 극복이라는 대립항 속에서 잉태되던 근대문학사상이 확신과 신념의 미학으로 출산되기까지에는 많은 시련과 시간이 뒤따야했지만, 그들이 제시한 불교의 선택적 우월성의 가치는 여전히 상수로 남아있다. 문학과 사상의 구조적 삼투성을 생각할 때 그 상수적 가치는 결코 작지 않다.

Ⅲ. 불교적 세계관의 형상화와 그 한계

非仙非佛又非天	신선도 부처도 하느님도 아닌 채
崑嶂鐵艦啣紫烟	높은 봉우리 안개에 물려 회곳하구나
誰道登斯閑闕筆	그 누가 여기 올라 붓을 던졌냐
通身宛爾入詩禪	올 몸풀이 분명한 시와 선인네 ³⁵⁾ 「李丙曠 역」

프스토예프스키의 『카라마조프가의 형제』가 정상의 문학으로 군림하고 있는 이유는 이 작품이 갖고 있는 철학적 심오성이나 관념적 난해함 때문이 아니라, 이른바 이 관념극 *drama of ideas* 이 인물과 사건이라는 구체성에 의해 실현되고 있다는 사실에서

33) 權相老, 『朝鮮文學史』, (일반프린트사, 출판년도 불명), p. 3.

34) Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) p. 26.

35) 朴漢永, 『歌憶樓』, 『石顛詩鈔』, (東明社, 1940) p. 21.

비롯된다.³⁶⁾

불교적 세계관과 그 형상화의 관계도 이와 마찬가지로이다. 곧, 아무리 심오한 불교적 세계관이라 하더라도 이것이 작품상에 관념적 자료나 정보로 잔존하고 있을 때, 이는 이미 문학사상으로서의 가치를 상실하기 때문이다. 그러므로 우리는 문학사상을 논할 때, 문학작품이란 스스로 사상에 나아가서 사상의 특정 국면을 동적 체계로 통합해 들이는 과정이라는 사실을 잊어서는 안된다. 관념 또는 세계관이 예술작품의 구성 그 자체 속으로 실제로 통합되어 구성요소로 되고 있는지의 유무를 검토하는 데에 문학사상 연구의 본령이 있다.

많은 선시를 남겼고, 또 훌륭한 문인제자들을 두었던 박한영의 글은 그런 의미에서 주목된다. 우리는 그의 글에서 불교적 세계관이 작품 속에서 성취하고 있는 예술적 긴장도와 통정성을 어느 정도 간취해 낼 수 있으리라 기대한다.

1. 法身과 應化의 華嚴의 世界觀

‘講論은 如瓶注水요 說法은 宗說兼偏요 外學은 無不兼涉’³⁷⁾한 불교계의 종사로 칭송되는 박한영(1870~1948)은 앞서의 승려들과 다르게 惟心の 도리를 설명한다. 그는 하나의 엄존하는 대상에 불과한 금강산을 사람들이 자자의 관점에 따라 제각기 다르게 보듯이 유심도 그렇게 관념된다고 암시한다.

以上 諸客으로 만일 一座上에 討論會를 開키얏으면 是는 孫仲謀間에 群儒의 舌戰을 復見하며 涅槃經會上에 衆盲이 摸象을 各說함과 彷彿히리라 雖然이나 紛紛히 諸說이 모다 金剛山의 全體眞面目을 見耶아 未見耶아 北林寒雨疎燈光에 蘇子瞻의 佳句로 된 「不識廬山眞面目 只緣身在此山中」이라 喙을 自啗하는 것만 不如호도다.³⁸⁾

곧이어 그는 유심의 정의를 다음과 같이 내린다.

惟心이라 하는 것은 其 河源은 尋討하면 我佛世尊이 悟道 當日에 唱言하신 三界가 다 惟心所造라 하니라.

그의 유심관도 『화엄경』의 의미해석과 동일하다는 점에서 예외가 아니다. 그러나 그는 삼계가 모두 惟我所造라면 왜 구별이 생기는가라고 강한 의문을 제기한다.

박한영은 분별심이 생기는 것은, 마치 금강산을 두고 자기의 소견에 얽매어 전체 진

36) René Wellek & Austine Warren, *Theory of literature* (Penguin Books, Inc. 1976) p. 123.

이 작품의 사형제는 이념적인 갈등을 표출하는 상징으로 기능하고 있으며, 결국 주요인물들의 개인적 파탄에 그 이념적인 결론이 통합되고 있기 때문이다.

37) 박한영의 사상과 행적을 증거하는 자료는 『石顛文鈔』(法寶院, 1962)과 『石顛詩鈔』(東明社, 1940)가 있다. 전자에는 金映遂의 「故太古禪宗教正映湖和尚行蹟」과 辛夕汀의 「재머리에」가 수록되어 있으며, 후자에는 鄭寅普撰 「石顛上人小傳」, 崔南善의 「石顛詩鈔序」와 박한영의 자술 「石顛詩鈔后自叙」가 있다. 그리고 高敞 禪雲寺에 성낙훈이 찬한 「映湖堂大宗師碑」가 있다.

38) 朴漢永, 「惟心은 即 金剛山이 안인가」, 《유심》 제 2호, p. 30.

편목을 못보는 이치와 같다고 주장한 것이다.

그러므로 그는 ‘宇宙間에 種種을 學說이 모다 | 英雄欺人語라 부질업시 被瞞被惱하얏도다’고 제반관점의 편집성을 준열하게 비판한다. 마침내 그는 화제를 금강산정에서 바라본 일출 광경으로 전환시킨다.

악가 金剛山 昆盧峰頂에 曉坐하야 扶桑三丈日을 遙觀할 時에 前人的 絕唱이 있더라 「玉宇迢迢月落東 滄波萬里忽翻紅 蜿蜿百仞皆含火 奉出金輪黃道中」이로다 其人은 詩觀의으로만 日出을 觀破하얏지만은 거긔서 唯心觀이 바야으로 저러움을 感悟할 만하도다.

그는 유십의 이미지를 태양에서 찾아 제시한다. 전통적인 불교의 은유방식에서 벗어난 비유양상은 아니지만, 우리 한국인이 聖所로 신앙하는 금강산 그 위로 솟아오르는 태양을 유십의 매개체로 이끌어들이는 점이 신선하다. 局限이 없으면서 동시에 엄존하는 ‘大方’과 금강산과 태양은 동일한 존재론적 의미지평을 갖는다. 다만 우리 二乘(聲聞緣覺)들이 그 所見을 띄우지 못하기 때문에 그 전면목을 보지 못할 뿐이라는 것이다.

俯仰하니 乾坤도 無하고 指顧하니 端倪도 無한 저 | 곳에서 엇더한 光相이 顯顯한 一物이 虛空中에 湧現하얏구나 저 | 얼마나한 一物을 對하야 所見이 不同하얏는고 山居者는 山東에서 日出한다 할 것이오 海居者는 海東에서 日出한다 할 것이며 野居者는 野東에서 日出한다 할 것이라 然하나 日이 엇지 偏向偏照가 有하리오

華嚴三祖 法藏(643~712)이 쓴 『華嚴經探玄記』에 나타난 원효(617~686)의 교판³⁹⁾을 함축적으로 은유한 양상이다. 가림과 차단이 없는 태양과 一心·화엄·一乘은 名相을 벗어난 원용 그 자체로서 동일한 의미를 갖는다.

住者와 行者의 範圍와 方向을 超越치 못하고 局促한 自見에 自縛한 所以로 됨이니라 엇지하야 山居者 海居者와 乃至 | 東渡者 西歸者를 모다 | 昆盧峰頂에 會坐하야 저 | 一物이 虛空中에 湧現함을 同觀하야 前日의 偏見積疑를 一笑而破하야볼가

뒤이어 그는 龍眠居士의 金剛山圖를 인용하면서 유십의 문자화 또는 가시적 표현의 불가능함을 토로하는 걸손을 보인다.

이러한 壯觀奇景를 歷歷描眞하는 其人的 腕下에는 清風이 颯颯하야 迢然히 蟬聲塵寰을 迥脫하고 壯嚴한 彌勒樓閣 中에 引入함과 如한 一境을 또한 超越하야……如斯한 眞景을 白描하는 者라야 龍眠居士라 稱하기 不愧하고 自此로 더욱 朝鮮의 金剛山은 世界名山 中에 高一着하야 宇內에 獨步擅勝하리라 惟心觀에 入하는 順序도 金剛山 圖起手하는 것과 相似하다 하겠지만은 今

39) 法藏述, 『華嚴經探玄記』卷 1, 16 葉左. 韓基斗, 『韓國佛教思想研究』, (일지사, 1985) p. 115에서 재인용
唐朝 海東新羅國 元曉法師 造此經疏 亦立 四教

- 一. 三乘別教 謂如四諦教 緣起經等
- 二. 三乘通教 謂如般若 海深密經
- 三. 一乘分教 謂如瓔珞經 及梵網經等
- 四. 一乘滿教 謂華嚴經 普賢教 釋此四別如被疏中

에 朝鮮에 新出現한 惟心文도 亦復如是한지라……華嚴經에 云호되 心如工畫師能畫諸世間이라 한
 옛거늘 今에는 不然야 惟心을 畫出한다하니 心即畫歟아 畫即心歟아 아서라 區區한 心與畫는
 다! 무엇신가 淸風 北窓下에 銅瓶을 傾야 淸茶나 맞으리라

박한영의 글은, 그 한문체의 완고성에도 불구하고 유심이라는 화엄적 세계관을 독
 자들이 호응할 수 있는 구체적 방식으로 구조화하고 있다. 출세간적인 교리방식에 머
 물러 독자들과의 괴리를 자초한 앞서의 글들과 대비된다. 해탈과 중생의 제도 나아가
 불국토의 건설은 불교인이라면 마땅히 추구해야 할 사명이다. 따라서 이들은 대중적인
 잡지를 통해 교리를 설법할 때 매기들이 갖고 있는 삶의 형식에 스며드는 구조화의 노
 력을 기울여야 한다면 이 글은 하나의 모범을 제공한 셈이다. 시대적 조건과 대중의 심
 중을 간과하는 교리설법은 자기 안주의 소승행과 다름없다. 일체중생 실유불성의 대중
 적 실현은 불교인들의 이런 소극적 태도를 벗어난 적극적인 애정과 자비심으로부터 시
 작될 것이다.

그런데 박한영의 비유체계를 배태한 원천은 선시적 전통과 화엄적 세계관에 있다고
 판단된다. 그는 ‘하늘의 소리인 天籟와 사람의 소리인 人籟를 겸해야 상승의 시가 이
 루어진다’⁴⁰⁾고 확고한 시관을 가졌었던 인물이다. 그리고 금강산과 태양을 단순히 무
 정물로 보아 넘기지 않고 이에서 유심의 의미를 추출해 낸 비유는 아무래도 ‘現象의 法
 身觀’에서 비롯되었다고 보지 않을 수 없다. 현상의 법신관은 妙有에 바탕한 진리관이
 라고도 할 수 있는데, 철저히 法身⁴¹⁾ 곧 진리를 현상에서 발견하려고 하는 화엄적 세
 계관이다.

비로자나 *Vairocana* (毘盧遮那, 光明遍照라는 뜻)의 이름으로 불려지는 法身佛을 『화엄
 경』에서는 우주자연 전체의 본체로 보며 이 세계의 모든 현상들은 그 應化 *avatara*,
sambhava 로 간주된다. 法身佛은 인격적 실체로 묘사되는 일이 많지만 요컨대 수많은
 개별적 제법들이 불가분리의 유기적 통일성을 유지하면서 시시각각으로 변화하는 緣起
 의 주체로 볼 수 있다.⁴²⁾ 그러나 원효의 일심과 같이 ‘一中一切多中一’ ‘一即一切多即
 一’의 相依相即의 관계로 설명되어지는 하나이지 결코 어떤 절대적 별개로서의 개체가
 아니라는 사실을 우리는 잊어서는 안된다.

만해가 心印이란 ‘고금을 초월하고 만상이 없어진 것이어서 불립불이한 것이나 땅에

40) 李丙勳, 『韓國漢詩의 理解』, (민음사, 1987) p. 254. 특히 이 책의 11장 ‘조선시대의 선가시’는 박한영
 에 이르기까지의 선시계보가 잘 정리되어 있다. 그리고 고려조의 선시에 대해서는 李鍾燦, 『韓國의 禪
 詩』, (이우출판사, 1985)와 印權煥, 『高麗時代 佛敎詩의 研究』, (고려대 민족문화연구원, 1983)을 참조
 하기 바람.

41) 法身 *Dharma-Kāya*; 빛깔도 형상도 없는 본체신. 현실로 인간에 출현한 부처님 이상으로 영원한 佛의
 본체. 그러므로 일반적으로 대승에서는 본체론적으로 우주의 본체인 진여, 실상 등의 法. 또는 그와 일치
 한 佛身을 法身이라 말한다.

42) 李箕永, 『華嚴思想의 現代의 意義』, 『韓國華嚴思想研究』, (동국대 불교문화연구원, 1986) p. 334.

가득한 갈대꽃에 한 하늘 가득찬 밝은 달빛'⁴³⁾과 같으며, 그래서 '불신이 법계에 충만하여 원근대의 모두가 부처님의 몸 아님이 없다'⁴⁴⁾고 한 것도 이 법신관의 뚜렷한 언표가 된다. 여기에서 우리는 일심, 일승, 유심, 금강산, 태양, 우담발화, 황금의 꽃, 조선심이 동일한 의미평에서 계열체 *paradigm*를 형성하고 있음을 주목하게 된다. 이 같은 불교적 세계관에 입각한 인식론적 태도는 문학적 측면에서 상당히 중요한 의미를 갖게 된다. 좁게 본다면 시적 역설과 활물론적 은유의 발생동인인 시적 상상력의 모태가 되고, 넓게는 언어에 대한 철저한 자각과 존재론적 역설과 상징을 산출하는 근간원리로 기능하기 때문이다. 또 이는 서사문학, 특히 불교설화의 역전의 갈등해결 구조를 지탱하는 사상적 기층이 되기도 한다.⁴⁵⁾

그러므로 예외적 개인으로서의 石顛에게 주어지는 몫은 持律嚴正과 華嚴學·禪書·外書의 통달에서만 확인되지 않는다. 우리는 本地風光의 僧風에 의해 지상포교운동을 전개하고 이를 통해 서구적인 근대문화와 자생적 문화가 빚어내는 갈등 속에서 표류를 거듭하던 문자적 공인들에게 시대적 사명감과 전통문화의 동질성 그리고 화엄론적 의미평을 제공하고 깨우쳐 준 종사로서의 큰 인격을 그에게서 본다. 육당이 『石顛詩鈔』에 부친 「序」⁴⁶⁾는 이 사실을 증거하는 글이다.

내가 문자를 알기 시작한 이래 자못 문헌들을 살펴 캐통하는데 뜻을 두었더니 우리 선인들의 문장을 말한 유적과 이치를 생각한 자취가 왕왕 浮圖들의 거처와 이름난 선사들의 손을 통해 전해와 옛 것을 상고하는 자는 그 귀착점으로 삼곤했다. 또 空法으로부터 비롯하여 뛰어난 석학들이 간간히 배출되어 사적을 화려히 했은즉 더욱 불문에서 노닐기를 즐겨하였는데 우연히 석진선사를 만나게 되었다. 선사는 벌써 두루 박식하고 안팎으로 널리 통하여 나의 그릇됨을 가히 지적할 수 있었다. ……내가 뜻을 품었지만 어려움이 많아 항상 외로웠지만 그 역내를 두루 다스리기를 생각하였더니 선사께서 묵연히 그것을 해아려 한가한 사이에 도와 갖추어주었다…… 그 사이 (박한영과 최남선의 국토순례를 가리킴: 필자주)에 황폐함을 파헤치고 속세의 더러운 찌꺼기를 씻어내 내가 고전을 토의하고자 했던 숙원을 달성한 것이 한들이 아니었다. 선사에게 이런 것들은 일삼는 바 본령은 아니지만 그러나 나를 어여삐 여기신 까닭으로 노력하여 애써 구하고 구하면 기뻐하셔서 法門을 일으키는 이와 조금도 다름이 없었다. 또한 내가 선사를 시종하여 불가의 원류를 익히 들었으니 대략 이해되었다 할 수 있다.

43) 韓龍雲, 『十玄談註解』 『韓龍雲全集』 3. (신구문화사, 1980) p. 337 이하 『전집』이라 약칭함.

‘超越古今 萬色俱泯 不異不立 滿地蘆花 一天明月’

44) 韓龍雲, 『朝鮮佛敎維新論』 『全集』 2, p. 109

‘佛身充滿於法界乎 遠近內外無非佛身’

45) 이에 대해서는 필자가 부분적으로 다룬 바 있다. 앞의 참고 참조바람.

46) 《石顛詩鈔》, 상계서, pp. 1~3

余自有識 竊有意攬典獻 而吾先民言之遺思理之迹 往往猶傳於浮圖之宮名釋之手 考往者以爲歸 且自空法肇至闍闍問出 爲史藉華 則益喜從沙門游 旣而遇石顛師 師故蘊通識 淹貫內外 謬以余爲可語 ……而余抱志多艱 常以獨身孑然 思博綜域內 師默然揣之…… 其間 別披榛荒 拂拭塵煤 以達吾討古之願者 非一非二 師於此等 蓋所事之外 然以好余故 其勞而求之 求而喜之 興顛門者不殊 余從師之 浸聞竺典源流 則又謂粗解

그리고 石顛이 보내준 시에 화답한 만해의 많은 한시⁴⁷⁾들도 박한영이 당대 문인들에게 차지하고 있던 정신적인 광원 또는 수원지로서의 위치를 증언하는 사료가 될 것이다.

2. 個人的 回路의 解脫과 그 한계

침묵을 강요 당하고 한편으로 밀려오는 근대화의 물결 속에서, 복수로 헤아릴 수 없는 한 사람 한 사람의 인간 이른바 개인은 그 사회에서 이미 독립된 개체로 존재할 수 없다. 한 사람의 독자적인 개인은 대부분 자신을 둘러싼 삶의 양식이 역사나 사회변동과 깊게 관련되어 전개된다는 사실을 의식하지 못하거나, 자신의 일상적인 경험의 혼란 속에서 자신의 위치를 가늠하지 못하기 십상이지만 시대적 공인을 자임하는 인물에게 그러한 자기물자는 허용되지 않는다. 그들은 자신과 사회, 자신의 삶과 타인의 삶과의 관계, 나아가 자아와 세계 사이의 화합이나 대립의 의미를 파악하고자 노력한다. 개인과 사회는 이처럼 상호보조적이며 간접적인 관계를 형성한다. 우리는 개인과 사회가 이루는 이러한 역동적 관계망 속에서 개개의 문학작품이 지니고 있는 미적구조를 그것을 산출케 한 사회와의 관계로 확대해 볼 기회를 갖게 된다. 문학작품은 독자적인 원리나 체계를 가진 것이면서 동시에 그것은 사회적 산물인 것이다.

그동안 만해의 작품으로 오해되어왔던 국어 양건식⁴⁸⁾의 「悟!」는 불교적인 이념과

47) 만해가 석전과의 정신적 교감을 읊은 한시로는 「釋王寺逢映湖乳雲和尚作二首」「次映湖和尚」「次映湖和尚香積韻」「與映湖乳雲兩伯夜險二首」「與映湖和尚訪乳雲和尚乘夜同歸」「與映湖錦峰兩伯作」「京城逢映湖錦峰兩伯同險二首」「自京歸五歲庵隨朴漢永」(이상 『전집』 1에 수록)가 있다. 이 중에서 「次映湖和尚」을 소개한다.

詩酒人多病 시와 술로 시름하는 나입니다만
文章客亦老 당신도 문장으로 늙으시네요
風雪來書字 눈보라와 더불어 부쳐온 글월
兩情亂不少 속절없이 설페이는 오가는 두정 (李丙疇 역)

48) 菊如(白華) 梁建植의 생애는 관계자료의 진부로 조사할 수 없었다. 다만 그는 거사불교운동에 활발히 참여했고, 중국문학의 소개에 충실했던 문인임을 알 수 있었다. 그리고 지속적인 양상은 아니지만 1910 년대에 불교잡지를 통해서 단편소설을 썼다는 점은 특기할만하다. 양건식의 「슬픈 矛盾」에 대해서는 김윤식의 『韓國近代文學樣式論考』(아세아문화사, 1980) pp. 218~220에서 부분적 논의가 이루어졌다. 양건식과 현상운 및 이능화의 소설은 다음 기회에 다시 다루어보기로 하겠다.

「西哲康德格致學說」, 《佛敎振興會月報》 1~7 호, 1915.
「石獅子像」(소설), 상계서 1 호, 1915.
「迷의 夢」(소설), 상계서 2~3 호, 1915.
「清談續黃梁」, 상계서 4~5 호, 1915.
「社會鑑」, 상계서 6 호, 1915.
「歸去來」(소설), 상계서 같은 호.
「佛敎의 五大特徵」, 상계서 7 호, 1915.
「佛敎라는 것은 何如한 者인가」, 《朝鮮佛敎界》 2 호, 1916.
「閨日月」(소설), 상계서 같은 호.
「自我와 禪」("), 상계서 3 호, 1916.
「我의 宗敎」("), 상계서 같은 호.
「슬픈 矛盾」("), 《半島時論》 2 권 2 호, 1918.
「春園의 小說을 歡迎하노라」, 《每日新報》, 1916. 12. 29.

미적양식 사이에서 이루어지는 통합과 긴장의 문제를 가늠하기에 좋은 자료가 된다. 그러나 깨달음이란 한 개인에게만 요청되는 문제가 아니라 개인과 사회에 걸쳐서 총체적으로 탐구되고 회망되는 것이기 때문에 우리는 불교적 깨달음의 의미와 한계를 이 작품을 통해서 살펴볼 수 있을 것이다.

禪宗은 서기 470년경 남인도 大波羅門國 香至王의 3子 菩提達磨 *Bodhi Dharma*가 인도에서 중국에 올 때부터 비롯된다. 당시 梁武帝는 제 2의 아소카왕이라는 별칭을 받을 정도로 信心이 돈독한 인물이었지만 교리사상에만 의존했기 때문에 그의 선적 사고방식을 이해하지 못한 다. 보리달마는 강북에 있는 嵩山 소림사에 들어가 9년간 번역을 한다. 이리하여 그는 慧可·道育·道副·尼總持 등의 문도를 얻지만 그 중에서 혜가에게 正法을 전한다. 그러므로 달마의 법은 慧可·僧璨·道信·弘忍으로 代代相承하게 된다. 그러나 흥인 이후에 神秀와 慧能의 두 사상이 분립해서 신수의 사상은 北漸禪(北宗)이라 하고 혜능의 사상은 南頓禪(南宗)으로 달마의 정법을 얻었다고 전해진다.

혜능의 문도는 40 여인을 말하나 그 중에 南岳懷讓·靑原行思·南陽慧忠·永嘉玄覺·荷澤神會를 五大宗匠이라고 한다. 이 중에서 남악회양과 청원행사가 그의 정통법맥을 잇는다. 남악회양 밑에는 臨濟宗·滂仰宗이 이루어지고 청원행사 밑에는 曹洞宗·雲門宗·法眼宗이 있어 5家라 하고 臨濟系에 다시 黃龍慧南과 楊岐方會가 나와 黃龍宗과 2派로 흘러 이를 세상에서 五家七宗이라 부르고 있다.⁴⁹⁾

이상은 중국선종의 간략한 역사적 제보이다. 이를 거론한 이유는 「悟!」가 위양종의 3대 법손인 香嚴智閑의 擊竹見性 모티프를 소재로 한 작품이기 때문이다. 위양종은 滄山靈佑(771~853)를 개조로 하고 仰山慧寂(840~916)이 대성한 南山禪으로서 五家七宗의 하나인데 특히 향엄의 法嗣인 혜적은 祖師禪과 如來禪의 구분을 지은 인물로서 유명하다.

白坡巨旋(1767~1852)은 『禪文手鏡』에서 선사상이 본래는 一機이지만 중생의 근기가 다양하므로 이에 따라 禪法門은 臨濟의 三句⁵⁰⁾로 포섭된다 하면서 혜적과 향엄의 근기

「支頤錄」, 《開闢》 4호, 1921.

「胡適氏를 중심으로 한 中國의 文學革命」, 상계서 5~8, 1921.

「破睡漫草」, 상계서 12~13호, 1921.

「中國文壇의 奇現象」, 상계서 14호, 1921.

「錯誤된 批評의 記者」, 《每日新報》, 1925. 6. 15.

「廉尙覺論」, 《生長》 2호, 1925.

「講談과 文藝家」, 《每日新報》, 1927. 11. 15.

「學問·藝術」, 《新生》 3호, 1928.

「水滸再讀」, 《每日新報》, 1935. 8. 14.

「中國의 現代作家」, 상계서, 1935. 3. 1~12.

「文人·綺談」, 《朝鮮日報》, 1933. 10. 12.

「人間曙海」, 《每日新報》, 1933. 7. 11~12.

「文學革命에서 革命文學」, 《東亞日報》, 1930. 4. 1.

「中國文學革命의 先驅」, 《朝鮮日報》, 1930. 3. 14~17.

「내가 빛을 잡기는」, 《三千里》, 1935. 6.

49) 韓基斗, 전거서* pp. 59~61. pp. 178~184 참조.

50) 第1句는 祖師禪道理(大機와 大用이 아우른 禪機를 뜻하며 眞空과 妙有를 아우른 生命力을 뜻한다) 第2句

를 높이 평가한 바 있다. 만해도 ‘常道の 선이라 할지라도 엄밀히 분류하면 悟의 機緣에 있어서는 禪外禪을 가릴 수가 있다’⁵¹⁾면서 석존의 見性悟道, 靈雲志勤 禪師의 桃花, 향엄의 격죽을 상도 중의 선의선이라고 높이 평가하고 있다. 이들은 유정적·의식적인 교도론을 받지 아니하고 부정적·비의식적 즉 자연의 機緣을 통하여 悟入하였기 때문에 선의선이라는 것이다.⁵²⁾

이와 같이 만해에게 선의선으로 높이 평가되고 불교계에서 항상 화두로 거론되고 있는 향엄격죽은 그 문학적 소재로서의 가치가 충분하다. 우선 위산·양산·향엄의 3대가 펼치는 서사진행은 갈등과 해결의 연쇄국면을 가질 것으로 예상되며 특히 서사적 주제인 향엄이 취한 경서의 소자 모티프는 치열한 탐구정신의 극치를 이룰 것이라 예상된다. 그러면 이런 양상이 과연 어떻게 이 작품에서 형상화되고 있는지 살펴보자.

四面의 山들이 풀은 옷을 버셔버리고 次次 누른 옷을 가라앉게 되니 셔를 마쳐 오는 비는 쌀쌀한 北國의 바를을 짜라 우수수하는 落葉樹의 벌벌 썰고잇는 적은 가지돌 싹치고는 털을 상긋긋고 습은듯이 울고잇는 山서리의 머리를 짜리고 지니여 가는 디 지바른 참나무와 상술이나무들은 벌서 제 몸의 落葉을 다 떨어치고 민몸동아리가 되야 불이 낮게 過冬의 準備를 한다.⁵³⁾

서두에서 전개되고 있는 배경묘사가 상당히 섬세하다. 낙엽을 쓰는 행동이 이 묘사로 인해 자연스럽게 연결되며 또 정신적 황폐함에 대한 상징적 등가물로서 겨울의 의미가 부각되고 있다. 우리는 낙엽을 쓰는 승려들의 대화에서 작가의 메시지를 읽을 수 있다.

“落葉을 쓰는 것도 우리 義務야. 그러치만 우리에는 人天을 化導하는 다시 더 큰 義務가 있음을 이저서는 안되여”⁵⁴⁾하며 第셋지 중이 말을 한다.

그러나 작중인물의 묘사는 고대소설에서 상투적으로 차용하는 직접한정 방식 이상을 벗어나지 못한다. 추워서 화투불을 만들어 쬐고 있는 승려들에게 떨감을 가져다 주는 지한의 성격묘사는 그 예가 될 것이다.

일흠을 智閑이라 하고 百丈會下에서 끝난 증인디 오릿동안 以前부터 여러 스님에게 일골은 알니고 잇섯다. 이 증은 제 求하는 道에 專念을 쓰기 셔문에 늘 大衆과 따로 셔러져 저는 저

는 如來禪道理(第1句와 같이 완전히 넘어서지 못하고 아직 佛法에 머물러 있는 상태, 이 상태로는 진공과 묘유를 얻지 못하고 空과 有를 알 뿐이다) 第3句는 義理禪道理(新熏 3句라 하여 논리적 형식에 사로 잡힌 변론자의 말뿐인 상태이다. 비록 알아도 ‘自救도 不了’라고 보여 每每事에 死句로 받아들이기 때문에 本然을 읽고 만다.) 상게서, pp. 350~353 참조.

51) 韓龍雲, 「禪外禪」, 《전집》 2, pp. 323~328.

52) 韓龍雲, 「禪과 人生」, 《전집》 2, p. 317.

그러나 만해는 이보다 한단계 넘어서 ‘영운조사는 도화를 보고 견성하였느니 그것은 누구라도 다 아는 일이지만, 영운이 도화를 보고 견성할 때에 그 도화가 영운을 보고 견성한 줄은 천교에 아는 사람이 없으니 그것은 일대한사다’라고 천명하고 있다.

53) 菊如, 「悟!」, 《유심》 제1호, p. 56.

의 努力으로 生命을 삼고잇섯다. ……智閑이란 이 중의 일흠이니 後에 有明호 香嚴禪師다

지한에 대한 중들의 시기심, 그의 용맹정진에 따른 대중적 소외의 감수, 남다른 승의 총애 등 많은 세밀한 극적 요소가 있음에도 불구하고 일괄하여 일반화시킴으로써 지한의 성격묘사는 폐쇄적이고 한정적인 효과에 그친다. 그리고 경을 배우는 돌발적인 지한의 행동을 뒷받침하는 일련의 내면적 갈등이나 고민이 부재하기 때문에, 經典燒却 모티프는 성격지표로서의 적극적 기능을 상실하게 된다. 그러므로 다음과 같은 향엄의 양산에 대한 답변은 리얼리티를 상실한 신파적 분위기를 떨쳐내지 못한다.

“에 經은 經이올시다. 그러나 이 經은 제게 對호서는 아무 所用도 업습니다. 도리혀 이 때문에 얼마큼 障礙가 되얏는지 물으겟습니다. 저는 제시 길을 찾기 爲호야 爲先 제 過去의 障礙보 터 셔뜨려 버립시다. 그 第一步로 오날 이 思想의 罅를 살너 벌이논 것이올시다.”

선은 그 眞境이 일체를 놓아 자유하는 것이다. 그러므로 선은 마음의 바다로서 한량 없이 넓고 마음의 허공으로서 국한없이 트인 세계를 탐구한다. 언어도단의 본연에서 그 선적 실체가 주어진다 것은 이 사실에서 비롯된다. 그러나 우리에게 주어졌던 당대의 시대적 모순정황을 고려한다면, 이 작품은 불교적 일화의 번안 또는 대사회적 의미가 소거된 소승적 깨달음 이상의 가치를 가질 수 없다. 이야기의 가치가 자기회로적인 무명의 해탈에 그치고 있기 때문이다. 개화기의 신소설들이 그 공과는 차치하더라도 시대적 명제인 근대화의 이념을 포괄적으로 수용하고 있었던 점과 비교된다. 그러므로 작중인물의 갈등이 자기해탈의 성취에만 국한되고 있을 뿐 사회적 구원의 논리가 전무한 이 작품이 갖는 한계는 명백하다. 의미나 중요성이 결여된 과거의 이야기와 전설의 집성으로서의 문학이란 ‘野談’과 다를 바 없는 것이다.

그러므로 이 작품은 ‘항일’과 ‘개화’라는 사회적 갈등이 포함되어 있지 않으며 단지 개인적 깨달음에 그 초점을 맞추으로써 리얼리티를 상실하고 있다. 우리는 소설이란 대상의 총체성을 객관적·역사적으로 묘사하는 것인 만큼 바람직한 역사소설은 헤겔이 말하고 있는 세계사적 개인이 아니라 중도적 인물을 통해서 그 시대의 상세한 정황을 모든 디테일의 상호작용을 통해서 새창조되어야 한다고 생각한다.

그러나 이 작품에서 보이고 있는 서술적 역전은 미비한 대로 주목할 만하다. 위산의 슬하를 떠나 혜충국사의 거처로 오기까지의 기간이 간단히 과거로 압축되고 있다.

香嚴이 이곳에 居處를 定호기 셔지논 그는 各處叢林을 尋訪호얏다. 그러논 結局은 그의 雜念을 沈定케 함에논 너모 同參僧이 만함다……그릭 맛좁너 南陽白崖山 黨子谷 慧忠國師의 舊跡을 생각호고 맨 那終에 여긔돌 츠져 온 것이다.

서술적 역전은 고대소설과의 차이를 단적으로 드러내는 근대적 변화이다. 이는 자연

적 질서로서의 시간과 작품구조적 질서로서의 시간관의 변화에 따른 서사진행의 기초적 기법에 불과하지만, 세계의 질서에 대한 서술의 주체적 개입이라는 점에서 중요하다. 「悟!」는 불교적 소재를 현재적 의미로 발전시키지는 못했지만, 이를 완결된 형식으로 형상화 면에서 소극적 의의를 갖는다. 만일 개인의 자아발견이 근대사회진실의 원동력이 된다는 작자의 암시를 우리가 애써 인정해 준다면 다음과 같은 작중인물의 깨달음이 부여하는 의미가 그렇게 공허한 것만은 아니다.

정 } 호고 들의 부딪친 대소리란 몹시 크게 그의 머리에 울리인다. 그때 香殿의 感受호 精神은 대에서 나는 소리에만 占領되었다. 世界는 擊竹 하나 의 現前이었다. 그때는 大地도 업고 그 自身의 存在도 업섯다. 다만 호 擊竹 소리뿐이었다. 그것은 일즉이 經驗치 못한 不可思議호 大音樂의 諧調이었다.⁵⁴⁾

그러나 우리는 양진식 개인의 미숙한 작가의식 아니면 소재적 특수성 때문에 불교적 세계관의 대사회적 의미가 개인적 의미로 굴절될 수 밖에 없었다고 주장할 수 없는 논리적 단절감을 이 작품에서 느낀다. 이는 국가상실 이른바 父意識의 상실로 대변되는 식민지 현실을 극복할 때 불교적 세계관이 어떠한 역할을 가질 수 있었는가라는 물음에 대해서 개인적 깨달음의 획득이라고 자신있게 답변할 수 없는 안타까움과 같다.

3. 個人的 修養主義와 準備論的 修養主義

한국의 근대문학은 국가의 상실과 함께 출발된다. 국가의 상실과 그를 회복하기 위한 공동인식이 근대문학사상의 기본항이 되는 이유도 여기에 있다. 그러므로 우리는 총체적인 한국근대사상의 정신적 거점을 상실감의 회복에서 찾게 된다. 불교계 인사와 거사불교운동의 중심적 인물, 그리고 민족주의 진영의 인사들이 《유심》지에서 회동하고 있는 사실은 그런 의미에서 당연한 것이지도 모른다. 이들은 당대의 폐쇄된 상황 아래에서 지식인의 내면적 동공화와 피지배문화의 자체피멸 나아가 민족적 함몰을 극복하려는 공동인식을 갖고 있었고, 그 결과 유심을 그 총체적 인식의 한 양태로 합의할 수 있었다고 생각된다. 그러나 이들이 상실감의 회복이라는 대전제 밑에서는 총체적 통합을 이룰 수는 있었지만 이를 실현하는 전개방법은 나름대로의 세계관에 의해 상이할 수

54) 향업이 지은 오도송은 다음과 같다.

一 擊忘所知	한 소리에 알던 바 모두 잊으니
而不假修知	앎을 뒤아서 그리워 아닐세
動容揚古路	용모를 가다듬어 옛길 멀쳐도
不墮悄然機	살쓸한 기쁨에는 떨어지지 않고
處處無踪跡	어디에다 남기지도 않는 발자취
聲色忘威儀	성색의 위에도 까마득 잊어
諸方達道者	여러곳 큰 도에 통달한 이를
威言上上機	높은 근기 탓인줄만 모두 말하네 (한용운 역)

밖에 없었으리라 예상된다. 국가상실과 그 훼손상황 아래서의 근대화라는 모순명제를 공통으로 부담하면서도 이를 극복·지양하는 방법이 다르다는 사실은 어쩌면 자연스러운 귀결일 수도 있다. 그들이 가졌던 세계관이 확일적으로 통일될 수는 없었기 때문이다.

유심이라는 공통명제를 놓고 이른바 민족주의 진영의 인사라 일컬어지는 최남선·최린·현상윤·유근·임규 등이 주장하고 있는 내용이 대부분 수양론으로 귀결되고 있다는 것은 흥미로운 사실이다. 이들은 한결같이 그 당대 현실에 대한 해답의 기능을 수양에서 찾고 있다. 현학적으로 유심의 본질적 의미를 공소하게 제시했던 불교인들의 글들과 대비되는 구체적인 양상이어서 더욱 주목되는 것이다.

그러므로 우리는 이들의 관념세계를 수양주의라 불러도 무방하리라 생각한다. 그런데 이들이 사유하고 관념한 수양주의는 일단 불교적 세계관과 등가를 이룬다. 수양과 자작은 모두 내적 자아의 최대치 실현을 목적하기 때문이다. 우리는 이를 수양주의와 불교적 깨달음의 지향적 등가관계라고 부를 수 있겠다. 그러나 이같은 등가관계가 과연 내적인 등가관계를 도모할 것인지의 여부는 검토할 대상이 된다.

불교계 승려들과 민족주의 인사들은 우선 성장배경과 신앙하는 종교에의 심리적 경사가 다르다. 그리고 여기에 일본유학의 체험이라는 변수가 투입하고 있어 우리는 이들을 확일적으로 한 덩어리의 관념집단으로 규합할 수만은 없다. 이러한 미세한 차이가 그들의 세계관 형성에 결정적 인자로 작용했는지의 여부는 살펴보아야 할 미지수이지만, 이들에 의해 주도된 지향적 관념이 근대사상은 물론 근대문학사상의 상수로 작용하고 있으리라는 추정은 결코 무리가 아니다.

그러므로 우리는 이들의 글을 이들이 관념한 세계관의 표층구조로 간주하고 이를 분석함으로써 그 숨은 의미를 읽어내고 나아가 이를 통해 근대문학사상의 한 단면을 유추하고자 한다.

최린의 주장은 인격수양론으로 집약된다.

修養은 卽 人格의 向上이며 人格이라 함은 個性의 發展이 或程度에서 全般의 活動全般의 努力을 堪當할 만한 實力을 指稱해야 言할이라 故로 人格의 向上은 肉體及 精神의 并行發展을 意味함은 勿論인더⁵⁵⁾

인격수양을 통해 실력을 양성하자는 주장은, 관념론적 추상성에 머물렀던 유심론에 비해 구체적이고 실천적이다. 그러나 주어진 현실을 천부적인 것으로 인식하면서 그의 수양주의의 한계가 드러난다.

卽 吾人은 小호 神인디 大호 神의 所事를 執行하는 者로 吾人의 一切業務는 總是 神聖호 天

55) 崔麟, 「是我修養觀」, 《유심》 제 1 호, p. 17.

職일지라

신은 노예상태를 인정하지 않는다. 그럼에도 불구하고 최린은 노예상태 속에서의 한 개인을 신으로 격상시키고 있다. 일체중생 실유불성 또는 인내친 사상은 노예상태를 전제로 한 인격의 최대실현이 아니었음을 그는 망각하고 있는 것이다. 그의 수양주의가 갖는 한계는 그러므로 노예문화의 묵시적 승인을 자초한 점에 있다. 그의 3·1 운동 이후의 자치노선이 갖는 궤결의 논리는 이미 여기에서 싹틔는지도 모른다.

유근과 임규의 「修進」과 「人格修養의 初歩」도 모두 수양과 교육의 상보적 관계를 계몽한 글들이다. 이들의 수양주의는 한 사회의 개선과 개량을 기성체제의 전면적 부정에서 찾았던 박은식·신채호류의 투쟁론과 달리, 국권상실의 원인을 민족 자체의 내부적 역량부족에서 찾은 도산 안창호의 무실역행사상과 동일한 의미지평을 이루는 사상이다. 그래서 그들은 우리가 먼저 해야 할 급선무는 인격의 수양과 실력의 양성이라고 주장한다. 그러나 이러한 인격 수양론 또는 민족성 개조론에 국권회복의 의식이 결여될 때 친일적 행위로 전락되고 마는 것은 그 논리적 결합과 역사에 의해 증명된다.

최남선(1890~1957)은 보다 급진적인 수양주의를 주장한다.

世界는 힘잇는 이의 것이오 勇氣잇는 이의 것이오 부즈린흔 이의 것이오 애쓰는 이의 것이니……古今 歷史를 一以貫之 大經大法이라 크게는 國家社會도 그리 하며 倅게는 個人의 一生도 이러홀 싸름이니 이로써 既往을 徵驗홀 것이오 이로써 現在를 警惕홀 것이오 이로써 將來를 占卜홀지니라⁵⁶⁾

이는 적자생존의 논리라 부를 만한 수양주의다. 강자는 ‘能히 할만하며 能히 하며 하여서 能히 이루며 이룬 것을 能히 늘리고 불리는 이’이며 약자는 ‘그러치 못흔 이’이다. 이는 다아윈의 진화론적 세계관을 연상시킨다. 그는 단호하게 세계는 강자의 것이라고 선언한다. 동정의 권리도 강자의 전유물이며, 동정은 그들이 약자에게 베푸는 은전일 뿐이라고 통변한다. 그의 약자에 대한 경멸은 혹독하다.

弱者는 病身이니라 罪人이니라 社會의 穢莠니라 文明의 蠹賊이니라

자기민족에 대한 애정이 애증으로 음성전이된 듯한 느낌마저 든다. 그러나 이는 바다의 거대한 힘만 찬양하고 그 이면의 파괴력을 잊은 일면적 논리와 같다. 약자에 대한 애정의 역설적 표현이 고정될 때 그들로 하여금 열등감에 빠지게 만들기 때문이다. 좀더 엄격하게 말한다면 기존문화를 어떤 방향으로 변혁시켜야 한다는 방향의 제시도 없이, 강자로서의 지배문화를 수용하면 이는 수용자로 하여금 열등의식에 사로잡힌 자기부정론과 종속론을 초래할 수 있는 것이다. 앞서의 수양주의보다 그 논조가 과격하

56) 崔南善, 「同情마들 必要잇는 者」 뒤지말라, 《유심》 제 1 호, p. 20.

고 급진적인 듯하면서도 내면의 허상이 동일한 이유가 여기에 있다. 대중들에 대한 그의 호소가 일면 설득력이 있으면서도 공소한 이유의 일단도 이 논리적 허약성에서 비롯되는 것이다.

그러나 우리는 이 적자생존의 논리가 가지고 있던 당시 상황에 대한 해답의 기능을 일반적으로 무시할 수는 없다. 한 개인의 잠재력을 계발하여 새로운 인식을 갖자는 초월적 해탈논리의 소극적 역사인식에 비해 그의 논리는 비교 경쟁대상을 상정하여 민족적 자아발전을 촉구한 적극성을 확보하고 있다. ‘우리도 남과 갖치 살자!’⁵⁷⁾라는 구호는 결코 관념적 유희가 될 수 없는 절박한 실존적 문제이기에 더욱 그렇다. 그러나 문제는 여기에서 멈추는 것이 아니다.

경쟁의식은 대타의식을 수반하게 마련이고, 또 이것은 한 개인과 사회는 물론 국가의 발전을 가속화시키는 원동력이 된다. 그러나 민족적 확신이 결여된 채 국가를 상실한 현실에서 일방적으로 대타의식만을 강요하면 이는 수용자들로 하여금 자칫하면 문화적 열등감을 자초하게 할 수 있다. 있는 자와 없는 자의 문제가 아니라 빼앗은 자와 뺏긴 자의 문제이기 때문이다. 그리고 만일 계몽자로서의 지식계급이 지성동원 *intellectual mobilization* 으로서의 자입만 과장하고 민족적 역량의 열세를 기정 사실화한다면 그들 사이가 괴리될 것은 너무나 확실하다. 지성동원은 민족적 동원을 선도하는 동기일뿐 지배하는 세력은 아니다. 이는 종교적 동원의 경우도 마찬가지이다.

지성동원으로서의 문자적 공인들의 행위가 역사적 심판을 받는 이유는 그들이 집단화한 사상이 한 민족의 정신적 구조형성에 지대한 영향을 끼치기 때문일 것이다. 우리가 계몽주의라는 공통명제에 동의했던 《유심》지의 필자들을 세 집단으로 나누어 그들이 확보한 세계관을 검토하는 이유는 국가상실과 함께 출발된 근대문학의 사상을 점검하기 위해서도 이 작업은 필요하다고 생각했기 때문이다.

불교계 승려들이 화엄적 세계관을 당대 현실의 극복논리로 제공했을 때, 민족주의자들은 이 논리가 갖는 평등주의와 구세주의에 쉽게 동의했다. 계몽주의는 그러므로 이들이 합의한 공통문안이기도 하다. 그러나 이 공통문안에 대한 대응방법은 달랐다. 전자가 민중의 열등감을 인정하지 않고 그들의 잠재력을 개발하여 부재의 이상을 획득하려는 초월적 수양주의를 주장한 반면, 후자는 민중들의 상대적 열등감을 인정하고 그들로 하여금 실력을 배양케 하여 부재하는 이상을 획득하려는 준비론적 수양주의를 주장한 셈이다. 전자의 논리가 종교적 이상주의에 흘러 현실적 책임논리가 약했다면 후

57) 小星, 「문저 理想을 셔우라」, 《유심》 제 3 호, p. 88

玄相允(1893~?)에 대한 논의는 김윤식, 『한국근대문학양식논고』, 상계서, p. 218 와 조동일, 『한국문학통사』 4, 상계서, p. 145 및 金賢實, 「현상운의 단편소설연구」, 《국어국문학》 93 호, (국어국문학회, 1985) p. 489 이하에서 이루어지고 있다.

자는 현실논리에 치우친 나머지 종속적 이론으로 귀납될 동인이 잠재하고 있었다고 생각된다. 3·1 운동이라는 국권회복을 위한 민족적 동원에서 그 차이점은 일단 통합되었지만 그 이후에 상이하게 전개된 사상적 경사는 이들이 애초에 갖고 있었던 세계관의 편차를 증거한다. 하나의 통일개념으로서의 문학을 측정하는 의미단위로 이 세계관적 편차를 제시한 이유는 바로 그 때문이다. 그러나 문제적 개인을 제외한 양 진영의 대다수가 개인적 수양주의를 합리화하고 당대현실과의 타협을 거부하지 않았다는 사실은 이 편차의 한계를 또한 증거한다. 우리는 단해의 수양주의를 검토하면서 이에 대한 논의를 좀더 보충할 기회를 갖게 될 것이다.

Ⅳ. 亘海의 文學과 삶의 辯證法的 構造

님이여 당신은 百番이나 鍛鍊한 金결입니다
뿡나루 뿌리가 珊瑚가 되도록 天國의 사랑을 받음소서
님이여, 사랑이여, 아츨 별의 첫결음이여

— 「讚頌」 중에서 —

한용운(1879~1944)의 시대는 차단된 어둠 속에서 모순적인 선택만을 강요받던 시대였다. 그가 '그렇더라도 남아 일세에서 나 중으로 그 생애를 마치고만 말 것인가. 우리 앞에는 정치적 무대는 없는가? 그것이 없기에 나는 중이 된 것이 아닐까'⁵⁸⁾라고 슬회한 사실도 그 시대적 비극성을 증언한다. 그러나 현실의 정치 속에서 진실의 실현이 불가능하다고 출세간의 불도에 은둔할 수단은 없던 그였다. '일체중생이 병들어 내가 병 들었고 만약 일체중생이 병들지 아니하면 나의 병도 없어지리라'⁵⁹⁾던 維摩詰의 誓願처럼 불교는 결코 세상을 버리고 세간에 나는 것이 아니라 '세간에 들어서 세간에 나는' 것이기 때문이다. 그의 생애에서 일관되게 발견되는 근본형식이 존재와 부재의 역설적 상호작용에 의한 장세니스뜨적인 것이며⁶⁰⁾ 羴牛의인 탐색구조⁶¹⁾라는 지적도 그러므로 이런 모순명제 속에서 그가 취했던 총체적 가치체계로서의 삶이 갖는 변증법적 역동성을 가리킨 말과 다르지 않다.

그러므로 《유심》지의 간행은 칙목과 부재로 대변되는 모순의 시대에 항거하는 극복논리로서의 의의를 가지며, 따라서 우리는 그 속에서 관념되고 선언된 유심을 그 해답의 양태로 지적하는데 주저치 않았던 것이다. 이런 의미에서 우리는 이 유심의 선언적

58) 韓龍雲, 「나는 왜 중이 되었나」, 『전집』 1, p. 412.

59) 韓龍雲, 「維摩詰所說經講義」, 『전집』 3, p. 304.

『維摩詰言 從痴有愛 則我病生 以一切衆生病 是故我病 若一切衆生 得不病者 則我病滅』

60) 金厲昌, 『중편한 시대의 시인』, (민음사, 1985) pp. 129~130.

61) 拙稿, 「亘海의 탐색담과 《님의 칙목》의 발생법칙분석」, 전제서, pp. 306~310.

명제화를 ‘빛의 탐색’이라고 부를 수 있을 것이다. 이를 그의 생애와 문학, 특히 『님의 침묵』을 관류하는 사상적 의미단위로 가정한다면, 우리는 이 잡지에서 관념된 실체를 중간항으로 삼아 완결된 형식으로서의 그의 삶과 문학을 규명하는 기회를 가질 수 있다. 이는 이 잡지에 실린 그의 글⁶²⁾을 표층구조 또는 전상 *prefiguration*으로 보고 그의 문학과 삶의 숨은 구조 *hidden structure*를 살펴보려는 의도와 동일한 것이다.

《표 II》

작자(필명)	제 목 (호수)	비 고
(萬 海)	처음에 씀(1) 心(1) 一莖草의 生命(2) “天涯의 惡路……”(3) 生の 實現(1), (2) 文藝感賞(1), (2), (3)	시 " " (재복없음) 번역문 공고문
韓 龍 雲 (主 管) (萬 山 頭 隨) 韓 龍 雲 (五 歲 人) (桂 洞 山 人)	朝鮮青年과 修養(1) 苦痛과 快樂(1) 優曇鉢花再現於世(1) 苦學生(1) 前路를 擇여 進키라(1) 學生의 衛生的 夏期 自修法(1) 魔는 自造物이라(2) 自我를 解脫키라(3) 遷延의 害(3) 無用의 勞心(3) 毀譽(3) 前家の 梧桐(3) 修養叢話(1), (2), (3)	수양관계논설, 수필
(一 記 者)	航空器發達小史(2) 科學의 淵源(2), (3)	과학관계기사

1. 優曇鉢花와 그 逆說의 現顯

구원이란 모든 사람에게 의해서 모든 사람을 위한 것으로 실현되어야 하며, 또 이는 지상에서 반드시 획득되어야 한다. 그러므로 예술은 삶의 증개자이지 죽음의 증개자는 아니다. 너무도 쉽고 동시에 어려운 사실이지만, 예술이 아직 태어나지 않은 사람들이나 죽은 자들과의 대화로 귀납될 수 없는 이유도 여기에 있다.⁶³⁾

그러므로 문학자의 시선과 편집이 자기 육신의 죽음을 넘어서는 곳으로 향하는 것

62) 위의 《표 II》는 한용운의 것으로 추정되는 글을 문학적인 글, 논설류, 과학관계기사로 크게 나누어 본 것이다. 주 13)의 《표 I》과 이 《표 II》를 합치면 《유심》 1, 2, 3호에 실린 글과 작자의 전모를 알 수 있게 된다.

63) Jean-Paul Sartre, *We Write for Our own Time*, William V. Spanos, *Existentialism* (New York, Thomas Y. Crowell Company, 1970) p. 147.

은, 인간존재의 본질이 결여 *manque* 라는 사실에서 그 존재론적 근거를 찾는다면 당연한 이치다. 만해가 《유심》지를 간행한 것도 자신의 삶을 초월하는 현세적 인과론에 대한 하나의 선택이었다. 그가 죽은지 40여년이 넘었음에도 불구하고 그의 문학이 우리의 삶에서 살아 숨쉬는 것도 바로 그가 선택한 ·문학이 존재론적인 해답으로 기능하고 있기 때문이다. 빛의 탐색으로 이루어진 총체성의 회복의지는 이미 그 자신의 삶을 넘어 우리에게 현현하고 있는 것이다.

우리가 「優曇鉢花再現於世」를 검토하는 일은 그러므로 그의 삶과 문학이 선택적으로 희망한 존재론적 구원의 논리를 읽어내는 작업이 된다. 이 글에서 가장 주목되는 것은 유심으로 정의된 우담발화의 의미와 이 꽃의 역설적 현현성이다.

優曇鉢花와 優曇鉢花라하는 梵言이 近似하나 其實은 不同하니 優曇鉢는 此言에 青蓮花라 호이오 優曇鉢는 此言에 瑞應이라호노니 青蓮花는 此方에는 不見호앗사나 印度地方에는 或有호으로 芬多利 卽 白蓮花로 作對호야 經論 中에 多出호앗으니 그것은 蓮花 一種에 不過호으로 思惟호것거니와 優曇鉢花는 蓮花의 種類가 안이라 三千年間에 聖人이 出世호면 其 靈瑞를 應호야 一度開花호는 것이라⁶⁴⁾

‘青蓮華 紅·赤·白蓮華가 물에서 나와 물에서 자라고 물에 着하지 않듯이 여래는 세간에서 크고 세간의 법에 있어도 세간의 법에 着하지 않는다’⁶⁵⁾는 비유가 있다. 여기에서 알 수 있듯이 불교에서 연꽃은 화엄적 세계관에 대한 궁극적인 원형상징으로 기능한다.⁶⁶⁾ 불교에서 상징적으로 사유되고 있는 연꽃은 鉢頭摩 *Padma* 優曇鉢羅 *Utpala* 泥盧鉢羅 *Nilopara* 拘勿頭 *Kumuda* 芬荼利迦 *Pundarika* 등이 있지만, 가장 궁극적인 깨달음의 실체로 사유되는 꽃은 優曇鉢花 *Udumbara* 라고 그는 주장한다. 만해는 이 꽃을 유심으로 정의한다. 박한영이 유심을 금강산과 태양으로 관념한 사래와 동일한 의미평을 이룬다.

金輪王位를 弊履로 等視호시고 多年을 雪山에서 苦行호신 最後에 正覺山 金剛座로부터 一切法の 最正覺을 成호신 그것이 眞世尊과 又是 如來호 흡이 無疑호즉 一切法の 最正覺을 簡言호면 卽 惟心이라 惟心の 顯示는 世尊已前 三千年 동안에 不見不聞호였스니 그럼으로 惟心 顯示

64) 寓山頭陀, 「優曇鉢花再現於世」, 《유심》 제 1 호, p. 30.

頭陀 *Dhuta* 는 杜多·杜荼·杜陀로 쓰여지기도 하며 抖擻·修治·洗滌·棄除·陶汰로 번역된다. 번뇌의 티끌을 털어 없애고 의·식·주에 탐착하지 않으며 청정하게 불도를 수행하는 것이다. ‘頭陀迦葉’이라는 역사적 명칭이 그 대표적 사례이다.

65) 『中阿含經』 第23 「青白蓮華喻經」

‘青蓮華紅白赤蓮華 水生水長出水上 不着水如是如來世間生世間長 出世間行不著世間法 所以者何如來無所着’

66) 이에 대해서는 다음 논문을 참조하기 바람.

趙慶哲, 「佛敎의 宇宙觀」, 『佛敎와 諸科學』, (東國大學校, 1987)

鄭常德, 「佛敎와 꽃에 대한 고찰」, 《釋林》 제 12 집 (1978. 10)

拙稿, 「《님의 침묵》의 신화적 구조」, 전계서

——, 「만해의 탐색담과 《님의 침묵》의 발생법칙분석」, 전계서.

가 卽 優曇鉢花가 時에 一現이라 ㅎ십이 안인가.

우담발화는 석존의 견성오도 당시의 해인삼매 그리고 유심과 함께 최정가의 진리 또는 궁극의 이치. 불변의 도리라는 의미론적 내포를 갖게된다. 그러므로 그가 관념한 세계에서는 차별과 경계가 존재하지 않는다.

惟心 卽 此花의 全體인 故로 世界도 一花이며 凡聖도 一花이며 乃至 蠅飛昆虫과 草木纏結이라도 此花의 現發안임이 無한지라

이는 우파니샤드에서 梵我一如 *Brahma-ātma-Eikyam* 의 사상으로 대표되는 不二論 *Advaita* 과 동일한 세계관이다. 우리는 이를 앞에서 법신과 응화의 화엄적 세계관이라 부른 바 있다. 그러므로 만해는 이 우담발화의 의미를 증득한 가섭을 金色頭陀로 승화시키고 그의 경지를 높이 평가한다. 가섭이 禪宗의 初祖라고 일컬어지는 것은 이 때문이다. 뒤이어 그는 우리나라에 그 우담발화가 전래해 온 역사적 사실을 설명한다

然이나 此花의 一光이 全世界에 普及치 못할가 念慮야 또한 南天竺에 菩提達磨가서 此花를 深懷호시고 南溟을 遠涉호샤 北魏嵩山 少室峯 下에 九個星霜을 銷受호시다가 神光大士를 僅得호야 傳法 偈言을 說호샤디 一花開五葉호야 結果 自然成이라 호섯느니 此로부터 此花에 東土에서 光相을 發호게되야 郁然 晃然히 大千을 徧覆호것 같드니 中世 以來로 衰劫을 應호야 이 此花는 漸漸 隱蔽 不現호고 난디업는 叅天荆棘이 四面八方에 질어나서 乾坤이 失色호고 日月이 無光호게 되니 실푸다 仁人志士가 다시 問生호들 此花의 馨臭가 漠然無聞호았으니 天上人間에 汗流馳求호지라도 어니 곳에 問津호며 어니 곳에 拈香호가 無賴호 野花만 平楚荒汀에 冒雨自開호니 翩翩호 黃蝶만 飛去飛來는 무삼일고

菩提達磨 이래 중국에서 확립된 선종이 신라말엽(784, 선덕여왕 5년으로 추정됨)에 들어와⁶⁷⁾ 일제하의 비극적 폐쇄상황에 이르기까지의 역사를, 우담발화의 생성과 소멸의 역사로 치환하여 상징적으로 요약하고 있다. 우담발화는 선의 경지에 대한 상징적 등가물이 된 셈이다. 이를 보면, 만해가 석존의 견성오도와 영우의 도화전성, 그리고 향엄의 격축을 선외선이라고 극찬한 이유를 다시 한번 알게 된다.

그러므로 우담발화는 인격적으로 표현하자면, 최고의 궁극적 존재인 브라마 *Brahma* 가 될 것이다. 이는 모든 인간에 의해서 모든 인간을 위한 것으로 실현되어야 하는 '구원의 빛'으로 우리에게 현현한다. 그러므로 一乘·一心·惟心·無分別知·般若 *Prajñā* ·法 *Dharma* ·禪外禪은 모두 우담발화의 異音同意語에 다름 아니다.

그러나 우리에게 이 꽃은 이제는 없다. '이 此花는 漸漸 隱蔽 不現호고 난디업는 叅天荆棘이 四面八方에 질어나서 乾坤이 失色호고 日月이 無光호게' 된 비극적 현실을 맞이하였기 때문이다. 비로서 우리는 그 꽃의 존재가치를 재인식하게 되고 그것을 획득

67) 신라말엽에 주로 南頓禪이 전래해 온 역사적 사실에 대해서는 金煥泰, 『韓國佛敎史概說』, (經書院, 1986) pp. 99~107 을 참조바라며, 중국의 선종 발생과 발전에 대한 역사적 계보는 Ⅲ-2에서 다룬 바 있다.

하고자 욕망하기 시작한다. 없음으로 해서 그 꽃은 그 스스로 있음을 우리에게 증명한 다. 부정과 부재를 통해서 우담발화는 우리에게 역설적으로 그 존재를 드러낸다. 그러므로 우리는 그 있음과 없음의 팔호 속에서 빛의 탐색을 하게 되는 것이다. 우담발화가 ‘님’과 그 존재론적 의미망을 동일하게 형성하는 이유는 바로 이들의 구원성과 역설적 현현성에 있다. 《유심》지는 만해의 이런 탐색을 가능케하는 선택적 기투였다.

千萬非非想天外에 梅雨는 已過호고 榴火는 欲紅커늘 漢陽城 桂山下 一草堂에 惟心社라 호는 靈瑞가 忽然 出現호얏스니 此 惟心 二字는 法身全體를 分明 披露호야 苦海에 慈航을 作호며 險道에 橋梁을 作호며 後夜에 曙星을 作호며 沉痾에 良劑를 作호야 世尊의 法輪을 羽翼호며 祖師의 密印을 代表호나니 우리에 法身全體가 巖桂香風에 春緣을 不涉호고 日新月長호고 보면 正覺山 金剛座에서 一現호얏든 優曇鉢花가 於是乎 再現호리라 호노라.

부재하는 우담발화를 다시 회복하려는 시대적 사명감의 구현이 만해가 이 잡지에 부여한 의미이며 우담발화는 그의 생이 지향한 가치였다. 현존을 이루기 위한 진단제로서의 부재의 고통을 그는 확신한다. 그러므로 부재는 실재이며 고통은 쾌락이라는 동질개념이 확보되는 것이다. 부재를 현존으로 사유하고 극복하였을 때 필연적으로 올 것이라고 신념한 세계는 다음과 같이 모든 정의가 실현되는 자유의 세계이다.

優曇鉢花 再現호 今日로부터 此花는 반드시 威神力이 不無호야 大光明을 放호며 慈妙音을 演하며……深廣法門을 思惟호는 者는 交鬪紛飛호든 意想이 一時에 深省호를 것이니 嗚呼라 眉目을 剔起試看호면 此 優曇鉢花는 百草頭邊에 發現호 明日이 必有호를 것이다.

그러므로 그의 문학과 삶은 동일한 변증법적 구조를 형성한다. 그의 문학은 진정한 삶의 확인을 위한 자리에서만 확인된다. 不立文字도 그런 까닭에 극복될 수 있는 개념에 불과하다.

止止休言호라 惟心이라호면 言文으로 可及지 못호 道理니라 그러치만은 또한 言文을 不拒호리라 然即 花耶아 非花耶아 年年長有新條在호니 惱亂春風卒未休도다.

‘言文을 不拒호리라’는 선언은 그의 不離文字觀⁶⁸⁾에 대한 증언이며 선택적 삶과 문학에 대한 자기확인이다. 문자와 비문자의 관계도 결국은 법신과 응화의 역동적 삼투성 또는 등가성과 다르지 않기 때문이다. 비문자가 법신이면 문자는 응화이고 문자가 법신이면 비문자가 응화인 것이다. 우리는 그의 문학관을 이런 이데올로기 또는 가치

68) 韓龍雲, 「文字非文字」, 『전집』 2, pp. 304~305

‘불립문자가 견성성불의 한 길이라면 불립문자는 性의 圓成인 동시에 度生의 大用이 되는 것이다. 그러므로 석존의 三處傳心은 문자를 여윈 것이라고 하지마는 형식이 있으면 곧 문자를 이루느니 格外禪傳도 일종의 문자이며 팔만장경은 문자라고 하지마는 未曾一說로 보아서 49년 설법도 일찌기 문자를 여윈 것이다. 이렇게 보는 자는 능히 色에서 空을 보고 空에서 色을 볼지니, 다시 말하면 禪에서 문자를 보고 문자에서 선을 얻을지니 선을 위하여 글을 쓰는 자는 마땅히 이렇게 쓸 것이요 선을 위한 글을 읽는 자는 마땅히 이렇게 읽을지니라.’

판단에 의해서 가능해야 할 필요를 느낀다.

그는 오늘날 우리가 인식하는 문학을 문예라고 생각한다. 곧 ‘文理가 있는 문자로서의 구성’을 문학이라 보고 오늘날 우리가 말하는 시·소설·희곡 등을 문예라고 간주한다.⁶⁹⁾ 문학이 전체집합이라면 문예는 부분집합이 되는 것이다. 그러므로 《유심》지에 실린 그의 글은 모두 문학이라고 할 수 있다. 따라서 우리가 그의 ‘문학관’을 존중해 주고자 한다면, 그의 초기시만을 검토하는 제한적 연구태도를 지양해야 할 것이다.

우담발화와 황금의 꽃 또는 님이 동일한 의미지평을 이루리라는 가정이 단순한 가정으로 전락하지 않으리라는 우리의 신념도 그의 이같은 총체적 문학관에서 비롯된다. 언어로 표현하기 어려운 경지를 문자로써 형상화하기 위한 치열한 불리문자의 노력과 그 궁극적 탐색대상이 갖는 역설적 현현성에 대한 확고한 역사적 인식을 지배하는 문학관도 결국 따지고 보면 그가 관념하고 내재화한 세계관과 동심원적 관계를 이루기 때문이다.

2. 本郷意志와 行動的 修養主義

《유심》지에 실린 4편의 시는 그간 만해의 문학적 출발점으로 널리 인정되어 왔다. 그러나 우리는, 출발이 상대적으로 설정하는 거결의 개념을 생각할 때, 이 개량진보적 관점에 쉽게 동의할 수 없다. 이같은 관점을 승인한다면 『님의 침묵』은 만해문학의 최종적 산물이라는 논리를 허용하여야 되기 때문이다.

그러나 우리는 『님의 침묵』이 그의 문학적 절정이지 결코 종착점이 아니라는 사실과 그의 문학관이 이른바 ‘문예관’이 아니라는 사실을 알고 있다. 그러므로 이 시들은 구조화의 서투름과 세련됨의 차이는 있을 망정 『님의 침묵』과 공통된 세계관을 구조적 원리로 삼은 작품이라는 점에서 일치한다. 우리가 이 시와 그의 논설들을 그의 문학과 삶에 내재된 심층구조를 검출할 수 있는 표층구조로 보려는 이유는 이 때문이다.

「心」은 그의 불교적 세계관이 생생하게 노출된 시이다.

心은心이나라
 心만心이아니라非心도心이니心外에는何物도無히나라
 生도心이오死도心이라
 無窮花도心이오薔薇花도心이나라
 好漢도心이오賤丈夫도心이나라 ……(중략)……

69) 韓龍雲, 「文藝小言」, 『천집』 1, p. 196.

‘문학이라는 것은 문자로 구성된 모든 것을 이룸이다. ……다시 말하면 文理가 있는 문자로서의 구성은 다 문학이다. 그러므로 종교·철학·과학·經史·子傳·시·소설·百家語 등 내지 尋常覺悟의 서한문까지라도 장단 우열을 물론하고 모두가 문학에 속하는 것이다. ……그리하여 문예는 문학이지만 문학은 문예만이 아니다. 문예만을 문학이라고 하는 것은 꺾이고 새우는 것만이 봄이라고 하는 것과 마찬가지로 다.’ 이는 앞에서 살펴본 권상로의 문학관과 동일한 의미지평을 이루는 문학관이다.

心은何時라도何事何物에라도心自體뿐이니라
 心은絶對며自由며萬能이니라

— 「心」 중에서 —

이 시의 비유방식은 수학적으로 말한다면 직선의 방정식과 같다. 곧 유심이 x 라면 그 응화로서의 만물일체는 y 가 되어 대응한다. 사정은 뒤집어도 마찬가지이다. 그러므로 이 시는 끝없이 펼쳐나가는 파문처럼 의미확장을 이룬다. 두 관념 사이의 유사성과 관련성을 유추하여 동격화함으로써 무한한 의미수렴이 이루어지게 된다. 은유의 기본적인 속성이 현상화 *visualization* 에 있다면, 이 계사형 *copula form* 의 은유는 대립적인 관념의 의미차를 소거함으로써 독자들에게 충격적인 이미지를 부여하는 장점을 갖는다.

이때 우리는 이 계사형의 은유방식을 이끈 구조적 원리가 법신과 응화의 화엄적 세계관이라는 사실을 쉽게 알아차릴 수 있다. 만약 이 시에 이같은 계사형의 은유성과가 결여되었다면, ‘心은 心이니라’에서 시작되어 ‘心은 絶對의 自由며 萬能이니라’로 끝난 17행의 이 시는 단순한 선적 진술로 그칠 수 있었다. 그러나 ‘無窮花도 心이오 薔薇花도 心이니라’에서 볼 수 있듯이, 대립적인 두 개념이 동격으로 병치되면서 긴장관계가 조성됨으로써 시적 의미확장이 이루어지고 있다.

대부분의 신체시가 영탄조로 머물러 말의 낭비를 하고 있을 때 추상적인 관념을 相即相入의 원리에 의해 일부나마 구체화함으로써 상상력의 확대를 도모할 수 있었던 이 시의 출현 의미는, 그러므로 간단히 보아 넘길 성질의 것이 아니다. 그러나 지나치게 계사형 은유를 고집함으로써 사교의 정형성을 초래하고, 또 17행의 긴 형식으로 인해 논리적 긴장감이 둔화된 점은 국한문체의 논리적 경직성과 함께 이 작품의 시적 결함을 드러내는 사례가 된다. 더욱이 이 시는 작품외적 자아의 개입이 지나쳐 관념적인 설명적 산문으로 전락할 부담을 안는다. ‘~니라’라는 서술형어미의 반복은 마치 이 시로 하여금 선사의 설법을 연상시킨다. 이는 관념의 과잉으로 인한 시적 형상화의 미숙함을 증거하는 것이다.

배를려우논호르른 그근원이 멀도다 송이큰꽃나무논 그뿌리가깊도다
 가벼이날이논썩러진입새야 가을바라의구썩미라
 서리아래에 푸르다고 구배여 못지마라 그대(竹)의 가온대논무슨결립도업느니라
 美의音보다도妙호소리 저천물스결에듯대가났다
 보나나새벌가튼너의눈으로 千萬의障碍를打破하고 大洋에到着호는得意의波를
 보일리라宇宙의神秘 들일리라萬有의妙音
 가자가자沙漢도아닌氷海도아닌우리의故園 아니가면
 뒤라셔보라 한송이두송이피는梅花

— 「처음에 씀」 전문 —

이 작품은 「心」과 달리 구어투의 한글체에 의해 관념적 정형성을 어느 정도 탈피하고 있다. 그리고 과감하게 도치법과 생략법을 사용하고 있는 시적 기법도 줄글 형식과 함께 특기할 만하다. 그러나 무엇보다도 이 시에서 주목되는 것은, 제목(처음에 쓸)에서도 시사되는 바이지만, 그 권두언적 성격이다. 편집인 겸 발행인으로서 만해가 독자들에게 보내고자 한 메시지를 우리는 이 시에서 읽을 수 있다. 특히 ‘보나나 새별가른 너의 눈으로’와 ‘가자 가자’ ‘아니가면 뒤라셔보라’는 그의 의도를 증거한다. 우리는 이 지향가치를 그의 빛의 탐색이라고 부른 바 있다.

그러나 이 시에서 그 빛의 이미지는 고향으로 전환된다. 그 고향은 우주의 신비와 만유의 묘음이 어우러지는 ‘우리의 故園’이다. 그러므로 우리는 그 곳에 도달하려는 빛의 탐색의지를 ‘本郷意志’라고 부를 수 있을 것이다. 그러나 그 고향은 지금 우리에게 존재하지 않는다. 그 곳은 다만 ‘千萬의 障礙를 打破’하고 나아갈 때 비로소 우리에게 존재한다.

‘한송이 두송이 피는 梅花’로 상징된 본향은 그 ‘사막’과 ‘빙해’를 통과했을 때만 우리에게 모습을 드러낸다. 그러므로 그가 독자들에게 요구한 본향의지는 모든 시련을 극복하고 대양에 도착하는 ‘得意의 波’와 의미론적 동격을 이룬다.

끊임없이 피고 지는 꽃, 그러나 지금은 저버린 그 꽃을 피우기 위하여 우리는 고통의 현실을 인내하여야 한다. 가을 바람이 차가워서 낙엽이 떨어지는 것은 아니다. 그것은 영원한 존재론적 순환의 이법에 의한 하나의 변증법적 과정에 불과한 것이다. 이렇게 보면 본향과 우담발화는 의미상 동격의 실제임을 알게 된다. 지금 부재하고 있는 우담발화와 잃어버린 고향은 모두 이 고통의 바다를 건넌 때만 획득되는 총체적 가치의 실현태이다. 본향과 유심이 ‘梅花’로 구상화된 까닭은 이들이 내재 의미——소멸과 생성의 변증법적 구조 또는 역설적 현현성——를 공유하기 때문이다. 「心」이 선적 깨달음의 의미를 직설적으로 서술한 것이라면, 이 시는 그러한 깨달음에 이르기 위한 변증법적 태도를 고취한 작품이 될 것이다. 그러나 너무 선사적인 어투로, ‘배를 띄우는 흐르른 그 근원이 멀도다’ ‘송이 큰 꽃나무는 그 뿌리가 깊도다’라고 관념적 설명으로 시종한 것은 역시 이 시의 문학적 미분화성을 증거한다.

江上數峰의 푸른빛 너머로 自牧丹花가든 한조각 구르미 오른다

무엇보다 敏速한 나의腦가 무어슬 늦기라다가 미쳐 늦기지못한 그 刹那 그르른 벌써 숨 뭉치 가차 피여서 한편 하느를 더퍼온다.

仙娥야 그 숨뭉치 좀 빌여라 가벼운 치위를 견디지못하는 보드러운 싸갈 싸주자

仙娥는 沈默이다 ……(중략)……

제 아모리 惡魔라도 잊지 마그랴 焦土의中에서도 金石을 쭈를쭈한 眞生命을 가졌든 그 풀의 勃然을

사람스럽다 鬼의 斧로도 魔의 牙로도 잊지지못할 莖草의 生命

——「莖草의 生命」중에서 ——

만해는 한 포기의 풀에 불과한 대상에서 참 생명의 의미를 추출하고 있다. 앞에서 말했듯이, 꽃과 식물은 감복과 출현 또는 소멸과 생성의 대립을 극복하는 영원한 순환과 회귀성을 내적 의미로 갖고 있는 자연이자 초자연이다. 그러므로 우리는 이 변증법적 구조를 구현하고 있는 꽃을 ‘靜中動의 꽃’이라고 부를 수 있다. 영원히 흐르면서도 그렇기 때문에 멈춘 것처럼 보이는 물과 진 것 같지만 반드시 다시 피게 될 꽃은 그 속성을 같이 한다. 달과 여자 그리고 물과 꽃이 갖고 있는 영원회귀의 의미론적 병행성을 우리는 간과할 수 없는 것이다.

그러므로 일경초는 ‘鬼의 斧로도 魔의 牙로도’ 침범할 수 없는 참생명의 실체이다. 우리는 이때 일경초가 우리에게 당위론적으로 요구되는 저항의지임을 알게된다. 우담 발화, 매화, 일경초는 유심 또는 총체적 가치의 실현태로서 동일한 의미지평을 이룬다.⁷⁰⁾ 그의 수필 「前家の 梧桐」은 이러한 자연과 인간의 조응을 화엄적 관점에서 설명한 글이다.

梧桐은 魔力도 업고 聖能도 업고 다만 自然일뿐이어늘 다만 보는 사람이 善美를 意하야 梧桐化될 자름이다. 人生과 自然이 잊지 兩界가 잇스리오 梧桐 卽 我, 我 卽 梧桐이니 我與梧桐이 非一非二니라⁷¹⁾

이 논리는 앞에서 살펴본 梵我一如의 不二論과 동일한 발상이다. 이같은 세계관에 의해 만해의 문학적 상상력은 근대시사에 새로운 의미지평을 제시할 수 있었다. 그러므로 우리는 화엄적 세계관에 의해 근대문학이 사물의 형상화와 그 해석의 폭을 확장하고 언어에 대한 절제의식을 도모할 수 있었던 점을 간과해서는 안된다.

이 작품은 이러한 인식의 확대가 한 포기의 풀을 통해 이루어지면서 앞의 두 편의 시와 다르게 구어체의 서술형 어미(~다)가 두드러지게 활용되어 유연한 산문시로서의 성과를 거두고 있다. ‘그르른 벌써 솜 뭉치가치 되어서 한편 하느를 더퍼온다’는 진술은 ‘그 대(竹)의 가운데는 무슨 걸립도 업느니라’에 비해 훨씬 시적이다. 이러한 줄글 형식의 산문적 문체는 자연히 논리적이며 관념적인 경직성을 이완시켜 자연스런 호흡을 유발한다. 그러나 이상적 아름다움 *ideal beauty*의 실현자인 仙娥는 ‘넘칠듯한 愛嬌’로 ‘나를向하야 同情를 드러보는 듯’ 할 뿐 여전히 ‘沈默’이다. 정중동의 꽃과 그 꽃을

70) 韓龍雲, 「前路를 擇하야 進하라」, 《유심》 제 1 호, p. 16

‘이 글은 草香은 어느날 저녁제다. 쓰랴할 즈음에 옆에 잇는 盆栽의 薔薇花는 썩씩하게 고혼밋과 사뭇 치게 맑은 香氣가 붓대에 오른다. 색은 感想은 이 빛과 香氣를 가져서 모든 劣者 敗者에게 나눠주고 십다’는 후기에서 우리는 그가 이 시를 쓰게된 심리적 동기와 일경초에 부여한 의미가 무엇을 지향하고 있는지 넉넉히 짐작할 수 있게 된다.

71) 韓龍雲, 「前家の 梧桐」, 《유심》 제 3 호, p. 9.

획득하기 위한 본향의지 사이의 거리는 이처럼 멀다.

「天涯의 惡路」는 이같은 거리감을 지양하기 위해 가져야 할 신념의 행동을 주제로 한 작품이다.

天涯의 惡路, 運命의 神이 아니다 너의 墳墓는 蹶躓가 아니고 무어시나 人生의 逕路는 快樂도 아니고 悲哀도 아니고 活動은이라 酷寒을마그미 毛外套은이라 힘있게運動할지라 盛扇을 避하미 暑風機가 아니다 冷靜은 頭腦는 百道の 清泉을 超越하리라 開山攻城의 大砲도 虛空이야 깃칠소나 넓기도넓다 너의 衿度 제아모리가리고자하지마는 사뭇치는찬빛이야 黑暗인들었지하리 崑山의石이 굿지아니하라마는 波斯의市에 白玉黃玉紅玉靑玉

— 전문 —

주어진 것이라고는 ‘酷寒·盛暑·大砲·黑暗’으로 상징되는 절망 뿐인 현실상황에서 갖기 쉬운 현실타협적 태도나 개인지향적 삶의 경영방식을 만해는 단호하게 거부하고 있다. 삶에서 느끼는 깨락과 고통이란 모두 마음의 그림자에 지나지 않음을 그는 안다.⁷²⁾ 원효가 ‘心生則種種法生 心滅則種種法滅’의 진리를 깨달은 것은 이 사실을 웅변한다. 그러므로 ‘天涯의 惡路 運命의 神이 아니다’는 선언은 만해의 역사인식의 중핵 관념을 형성한다. 그가 배척·극복하고 싶었던 악은 바로 우리의 열등감과 패배의식이었음을 「前路를 擇하여 進하라」는 뚜렷이 보여준다.

造物은 決코 劣者 敗者를 내지 안나니라. 衆生衆生이 同一佛性이오 天賦人權이 均是平等이여 늘 劣者는 스스로 劣者될 자름이오 敗者는 스스로 敗者될 자름이라. 劣者되고 敗者되든 情怠의 彼岸이오 退屈의 反射니 情怠의 退屈은 實 罪惡의 源泉이니라.⁷³⁾

그의 선과 악에 대한 개념은 불교적 평등주의에 근거한 자아실현을 위한 노력의 유무와 병행된다.⁷⁴⁾ ‘너의 墳墓는 蹶躓가 아니고 무어시나’는 반문은 그가 당대 한국인의 소극적 행동주의를 질타한 말에 다름 아니다. 우리는 만해의 이 행동주의를 다음의

72) 韓龍雲, 「苦痛과 快樂」, 《유심》 제 1호, pp. 8~9.

‘苦痛과 快樂의 原因은 物質에 在미호 아니고 心理에 在하미리오……맛당히 萬有의 絕頂에 立하야 縱橫自在함을 得호지니 煩惱即菩提라함과 가지 苦痛即快樂이 될 수 있나니라. ……다만 苦痛으로 感하면 苦이 되고 快樂으로 感하면 快樂이 되나니 苦痛이 非苦痛이오 快樂이 非快樂인 同時에 苦痛 即 快樂 快樂 即 苦痛이니라.’

73) 「前路를 擇하여 進하라」, 상계서, p. 15.

74) 상계서, p. 14.

‘사람다운 일은 착이라 호지로 사람답지 못한 일은 惡이라 호지니 善이라호든 무슨 意味로든지 무어식 업에든지 無條件으로 주거지내는 消極的을 가리키미 아니고 여대라도 優者되고 勝者되야 衆人을 保護호는 者}되며 萬物을 愛育호는 者}되는 거시 善이 될지오 惡이라호든 無故히 人을 歐打하고 物을 傷害호는 것만 惡이아니라 劣者되고 敗者되야 人에게 불스상이 여기는 者}되고 物에게는 심부름호는 者}되는 거시 더큰 惡이 되느니라 그러므로 優者도모고 勝者되야는 거슨 人과 物을 업수이 여기는 野心에서 나는 거시 아니고 人과 物을 慈愛호는 自任心에서 나는 거시니 박귀말하자면 人이 優者勝者가 되지못하고 劣者敗者가 되면 萬物은 靈長되는 權利를 拋棄호는 者오 社會에 對하야 힘을 提供하는 義務를 消失호는 者}니 劣者敗者되는 時에는 權利와 義務에 對호는 罪惡이 아올너 일어나나니 劣者敗者는 權利만 업슨뿐 아니라 義務도 업나니라. 그러므로 더피노코 服從호고 屈伏호는 거슨 義務가 아니고 罪惡이다 劣者敗者에게는 道德도 업고 法律도 업고 甚하면 生도 업고 死도 업다.’

글에서도 분명히 알 수 있다.

人은 自來의 機會만 待는 者| 아니오 能히 機會를 促進하고 時勢를 創造는 者| 이리오.
……그러므로 遷延는 者에게는 機會도 無하고 不機會도 無하며 成도 無하고 敗도 無하며 個
人도 無하고 社會도 無하다. 그리할 뿐만 아니라 遷延는 者는 生도 無하고 死도 無하니라.
何故오 遷延는 者의 百年의 生이 勇進는 者의 一日의 死만 갖지못한 故니라.⁷⁵⁾

이 시에서 일관되고 있는 주제도 결국은 이런 적극적 행동주의에 대한 주장과 다르지 않다. ‘人生的 逕路는 快樂도 아니오 悲哀도 아니오 活動뿐이라’는 직설적 진술은 시적 탄력성을 도모하지 못한 채 관념적 설명에 머무르고 있지만 그의 삶과 문학이 지향한 선택적 구원논리를 증거한다. 누구에게나 평등하게 주어진 가능성을 성취하기 위한 행동화를 그는 촉구한다. 한편 그는 행동화 과정에서 필연적으로 조우하게 될 고난이 모두 우리의 심리에 있음을 역설한다.⁷⁶⁾ 단단한 보석(白玉·黃玉·紅玉·靑玉)과 같은 ‘冷靜한 頭腦’만 있으면 ‘黑暗’을 뚫고 나가는 ‘사뭇치는 찬 빛’처럼 우리는 모든 시련을 초월할 수 있다고 그는 신념한 것이다.

‘無用의 勞心은 苦痛의 骨頂이니 無用의 勞心의 反面에는 無用의 結果’⁷⁷⁾가 있을 뿐이며, 그러므로 우리에게는 ‘一世的 毀譽를 無視는 豪膽이 잇서 萬人의 理想을 超越는 快事를 創造’⁷⁸⁾하는 참된 인격이 요구된다. 결국 만해는 이 잡지를 통해서 당시 한국인이 가져야 할 정신적 자세의 자성을 촉구하고 있는 것이다. 이는 앞에서 살펴본 일군의 민족주의 인사들에 의해 천명된 수양주의와 동일한 범주에 속하는 계몽운동이다. 그러나 그의 수양관은 이들이 주창한 그것과 내질을 달리한다.

그는 먼저 당시 한국인이 처했던 상황과 그에 따른 심리상태를 날카롭게 지적한다.

朝鮮青年의 心理를 一言으로 蔽야 말하자며 未定이라 할지오.⁷⁹⁾

그때 우리는 ‘輸入이라고 하나니보다 寧히 侵入이라고 할만한’ 물질문명의 홍수를 만났고, 더우기 우리의 현실은 ‘文明創造者도 아니오 繼續發明者도 아닌’ ‘被文明時

75) 韓龍雲, 「遷延의 害」, 《유심》 제 3 호, pp. 7~8.

76) 그의 수양관계는설의 성격은 이런 점에서 일관적이다. 특히 「魔는 自造物이라」(《유심》 2 호)는 더욱 그렇다. ‘恐魔病에 罹야 縮首縮尾는 退敗의 天民이여. 魔도 自心이오 佛도 自心이니라. 自心을 信는 者의 前에는 魔도 無하고 敵도 無하니라. 立하라. 自信의 軍에’ (p. 3) 그리고 「自我를 解脫하라」(《유심》 3 호)도 그 논지가 동일하다. 「大隱은 市에 隱하라」하는 말도 있고 「入世가 곳 出世라」하는 말도 있느니라……自我를 解脫하든 我의 自由에 在할 뿐이오 少毫도 外物의 牽制를 受치 아니 할지라……努力을 하라 努力야 解脫을 得하고 大地를 踏破하면 前日에 羈絆을 주던 一切의 魔窟은 忽然히 征服되고 榮譽잇는 條件에 講和되야 快樂의 植民地로 變하느니라」(pp. 4~5)

그가 이 논설들의 표제로 隻眼이라고 설정한 것도 시사적이다. 척안이란 한쪽 눈을 가리키지만 이는 겸손한 표현이고 만해는 이 난에서 그의 핵심적 주장을 편 것이다.

77) 韓龍雲, 「無用의 勞心」, 《유심》 제 3 호, p. 12.

78) 韓龍雲, 「毀譽」, 상계서, p. 15.

79) 韓龍雲, 「朝鮮青年과 修養」, 《유심》 제 1 호, p. 6.

代'였기 때문에 그 정신적 혼란이 너무도 컸다. 그러므로 우리가 해야 할 급선무는 지향해야 할 목적을 정하고 그를 적극적으로 실행하는 일이다. 인격은 바로 이 '立志不遷'에서 결정지워지는 '一貫의奮鬪의發燄'에 다름 아니라고 그는 생각한다.

'人이一定한目的을達하기爲하야一切의障礙를排除하고萬般의犧牲을不辭하기 위해서는 무엇보다 심리수양이 필요하다고 그는 통렬하게 주장한 것이다.

天下萬事に何者が標準도 업고 信賴도 업는 無實行의 空論으로만 成하는 者 | 有하리오 實行은 究 修養의 産兒라…… 修養이 有한 者는 여니 程度까지 物質文明을 利用하야 快樂을 得하리라. 心理的 修養은 軟道와 如하고 物質的 生活은 客車와 如하니라. 個人的 修養은 源泉과 如하고 社會的 進歩는 江湖와 如하니라. 最善의 機軸도 修養에 在하고 最後의 勝利도 修養에 在하니 朝鮮青年 前道의 光明은 修養에 在하니라.

만해의 수양주의는 세간에 들어서 세간에 나는(世間生世間長) 실천의 움직임, 그 정중동의 원리와 같다. 그의 수양주의는 초월적 명상주의를 꽃받침으로 하고 행동적 실천을 꽃잎으로 삼은 정중동의 꽃이다. 그러므로 이 꽃은 현실과의 타협이나 출세간적 은둔 또는 선자적 자임을 거부한다. 그 꽃은 중생들이 모두 부처될 때까지 피어나지 않으며, 그들의 총체적 깨달음과 조응하여서만 피는 꽃이기 때문이다. 만해의 삶이 혁명가·선승·문학자로서의 삼위일체성을 구현할 수 있었던 것은 이 수양주의를 정신적 기율⁸⁰⁾로 삼았던 점과 무관하지 않을 것이다.

모순의 현실을 역설적 진실의 한 양태로 신념하는 행동적 수양주의와 그러한 신념이 결여된 준비론적 수양주의의 편차는 너무도 크다. 적자생존론에 근거한 그들의 준비론적 수양주의는 자칫하면 현실타협적인 굴절과 계층 단절론을 준비할 수 있었지만 화엄적 세계관으로 대표되는 평등주의에 의해 관념된 정중동 또는 변증법적인 논리로서의 그의 수양주의는 애초에 그런 논리적 오류의 틈입을 허용하지 않았다. 주어진 고통의 현실을 한 단계 넘어보는 예언자적 능력은 그의 문학과 삶을 지탱한 확고한 역사의식에 의해 이미 마련되었던 것이다.

우리는 그의 삶과 문학은 변증법적 세계관에 의해 일관된 질서를 이루고 있었다고 믿는다. 4편의 초기시는 그러므로 그의 이 총체적 가치지향의 삶과 문학에서 따로 떼어낼 수 없는 전체로서의 한 부분이다. 우리가 이 시를 주목한 이유는 비록 시적 완성을 이루지는 못하였지만 그럼에도 불구하고 이들은 그의 문학과 삶 특히 『님의 침묵』과의 내적 관련을 증거하는 하나의 전상이라고 믿었기 때문이다.

80) 金兩昌, 『地上의 尺度』, (민음사, 1985) p. 209.

'그의 행동철학은 흔들리지 않는 세계에 대한 관심과 서로 대립하면서 또 이를 보충하고 합치는 한쪽을 이룬다. 고요한 세계에 대한 그의 느낌은 그의 행동철학이 그 근거로서 요구하는 일종의 허무의 인식을 제공하고 또 다른 편으로는 그 허무의 정열을 다시 초연한 정신의 기율로 제어했던 것이 아닌가 생각되는 것이다.'

3. 森林의 哲人과 植民地의 詩人

벗이여 나의벗이여

죽임의 香氣가 아모리조타하야도 白骨의입설에 입맞출수는 업습니다

그의 무덤을 黃金의 노래로 그물치지마세요 무덤위에 피무든旗대를 세우세요

— 「타골의詩(GARDENITSO)를 읽고」 중에서 —

한국근대문학에 있어서 타고르 R. Tagore(1861~1941)의 문학적 영향을 논의할 때, 한용운의 『님의 침묵』은 늘 그 수용과 극복의 좋은 증거로서 주목되어 왔다.⁸¹⁾ 그러나 우리는 《유심》지에 실린 「生の 實現」과 「陞古兀의 詩觀」이 한국근대문학사에 본격적으로 소개된 타고르의 글로서 세번째⁸²⁾라는 소박한 사실만을 주목하고 이 글을 통해 만해와 타고르의 문학사상을 비교하는 기회를 갖고자 한다. 그 이유는 본고가 갖는 논지의 제한성에서 비롯되는 것이기는 하지만, 우리는 이같은 접근방법이 오히려 타고르와 한용운의 문학적 영향관계를 정치하게 분석할 수 있는 잇점을 가질 수도 있다고 믿는다. 타고르의 저서 중에서 철학적으로 가장 중요한 글로 국내에 소개된 바 있는⁸³⁾ 「生の 實現」이 만해에 의해 번역되어 사상적 검증을 할 수 있고, 당시 일련의 타고르 소개과정에서 박한영에 의해 그의 사상과 문학에 대한 평가가 처음으로 이루어지고 있어 수용자의 반응의 일부를 검토할 수 있기 때문이다.

《유심》지 1, 2 호에 연재되다가 일제의 불인가로 인하여 중단된 「生の 實現」 *Sadhana: The Realization of Life* 은, 부제——個人과 宇宙의 關係——가 시사하듯이, 서양인과 인도인의 이 관계에 대한 인식론적 차이점을 통해 동양문화의 서양문화에 대한 정신적 우월성을 논한 글이다. 타고르는 동서양의 문화적 차이점은 堡壘(城壁)文化와 森林文化 사이에서 시작되었다고 말한다.⁸⁴⁾

81) 宋穉, 「唯美的 超越과 革命的 我空」, 『詩學評傳』, (일조각, 1965)

宋哲來, 「님의 沈默研究」, 《國語國文學論文集》4, 5 합병호, (동국대 국어국문학회, 1964)

金允植, 「韓國新文學에 있어서의 타골의 영향에 대하여」, 『近代韓國文學研究』, 전계서

金容稷, 「Rabindranath Togor 의 수용」, 『韓國現代詩研究』, (일지사, 1974)

鄭漢模, 『韓國現代詩文學史』, (일지사, 1974)

金傳東, 『韓國近代詩人研究』, 전계서

金載弘, 『韓龍雲文學研究』, 전계서

82) 첫번째는 一崇拜者, 「世界의 大詩人·哲人·宗教家 타고르先生」, 《新文界》4 권 2 호, 1916 이다. 두번째 소개는 瞬星 秦學文에 의한 「印度의 世界의 大詩人 라빈라나드, 타고르」, 《기단자리》「園丁」「新月」의 일절 번역소개와 「쑤진이의 노래」가 원문 「The Song of Defeated」과 함께 수록됨 「타先生送迎記」《靑春》11 호, 1917 을 말한다.

83) 秦學文, 상계서

“先生의 著作이 만혼 中 가장 有明한 것은 戲曲에 「蘭室의 王」「郵便局」「치트라」가 있고 詩集에는 「기단자리」「新月」「園丁」이 잇스며 哲學方面에는 「生の 實現」이 잇나니라.”

84) 《유심》제 1 호, pp. 47~49.

“都會堡壘 丙에서 產出한 古代 希臘文明의 餘波를 沒한 近代文明은 다 煉瓦와 人造石壁 中에서 生育한 것이니라……이 習慣이 잇슴으로써야 人類는 自己가 建設한 堡壘 以外의 事에는 疑念을 抱하야 習慣 以外의 事가 自己의 認識에 侵入하교자 하면 頑固한 抵抗을 하게되느니라 ……”

그 결과 서양의 근대문명은 분리·비생명·비동화·물질·소유·유한성을 추구하게 되는 단협의 문화가 되며 그 반면 인도의 문명은 교통·생명·동화·정신·존재·무한성을 추구하는 열림의 문화가 될 수 밖에 없다. 그러므로 타고르는 인생도 주체와 객체가 분리되는 삶과 합일되는 삶으로 나누어진다고 주장한다.⁸⁵⁾ 전자가 소유의 삶이라면 후자는 존재의 삶이다. 그는 인간이 만물의 영장이라는 것은 ‘흔갓 人類가 他物을 所有할 力이 있다는 砵답이 아니오 萬物과 合一할 力을 有’하기 때문이라는 사실을 주장하고 싶었던 것이다. 그러므로 타고르가 영원한 진정한 삶의 소유자는 哲人 곧 브라마다이다.

宇宙의 本體인 靈에 接觸해야 智慧에 充滿되어야 自己의 靈과 合致해야 自覺을 得히고 그리하여 內的 自我의 圓滿完全한 調和를 保해야 온갓 放姿한 慾望으로부터 解放된 者ㅣ人事 自然의 온갓 方面으로부터 神에 達해야 心의 平和를 得해야 宇宙의 生命에 徹한 者를 哲人이라 呼느니라⁸⁶⁾

그는 ‘人은 元來 自己의 奴隸도 안이오 宇宙의 奴隸도 안이라 人은 다만 愛에 生하는 것’이라고 선언한다. 그러므로 인간의 자유완성은 완전한 理解의 別名인 사랑의 가운데에서만 이루어진다. 생의 실현이라는 대명제를 전제할 때 문학도 이와 병행되는 의무를 가질 수 밖에 없다.⁸⁷⁾ 생명은 무한한 것임을 타고르는 이 글을 통해 우리에게 제시하고 있다.

우리는 이상의 내용을 분석하면서 만해가 타고르에게 공감했던 부분이 어디인가를 어렵잡을 수 있을 것 같다. 그러나 아쉽게도 그가 남긴 타고르에 대한 감상이나 비평문은 이 잡지에는 없다. 다만 뒤에 『님의 침묵』에서 「타고르의 詩를 읽고」한편을 남겼을 뿐이다. 그러므로 우리는 상상적인 유추를 피하기 위해서라도 먼저 박한영의 글을 중간항으로 삼고 이를 검토한 후에 만해와 타고르 사이의 사상적 공명과 편차를 가늠

‘眞理에 達하는 唯一의 徑路는 自己의 生命 人格이라는 것을 온갓 客觀物에 表現하는 것이라함을 感知 하얏스니 이와 如히 人類의 精神과 世界의 精神間의 偉大한 調和를 實現한 것이 古代印度의 森林生活를 經營하던 諸聖者의 努力이니라.’

85) 상계서, p. 50.

‘대저 人生의 行路는 二方面으로 見할 수가 잇스니 一은 吾人의 要求하는 目的物과 吾人을 分離해야 생각합이니 그러한 方面으로 進行하는 時에는 반드시 무슨 障害物을 逢着하느니라

一은 人生의 行路는 우리를 우리의 目的物에 引導한다는 것이니 이러한 方面으로 見하면 人生의 行路도 亦是 우리 目的의 一部分이 되는 것이라……이것이 印度人의 自然觀이니라. 印度人에 在하여 偉大한 事實은 人類가 自然과 調和한다는 것이니 人類가 能히 思索함은 人類의 思想의 律呂와 調和함일세니라’

86) 상계서, pp. 55~56.

‘온갓 것의 光과 生命인 正氣의 裏面에 잇는 實在, 世界를 意識하는 者를 梵天이라 하느니라’

그는 이러한 인격자를 梵天이라고도 하고 있다. 해석상의 차이에도 불구하고 이는 동일한 인격체이다.

87) 상계서, p. 54.

‘무릇 우리 의 詩, 哲學, 科學, 藝術, 宗教 등은 더욱 高히, 더욱 貴히, 宇宙 全般에 透하여 意識을 擴張하지 안이하면 안이 되느니라.’

하는 편이 보다 합리적인 태도라고 생각한다. 박한영은 그와 함께 불교근대화운동의 주역이었고 정신적 교분을 늘 나누었던 인물이기 때문이다.

우선 「陔古兀의 詩觀」을 살펴보면 심정적 반응 이상을 넘지 못하는 논리가 이 글을 지배하고 있음을 알게 된다. 박한영의 타고르에 대한 심정적 경사는 그답지 않게 과장스러울 정도다. ‘新時代의 前驅’니 그의 출현의미가 ‘達摩東來와 如하다’느니 주관적 평가의 도가 지나치다. ‘東洋의 精神의 文明을 世界에 傳播하는 우리의 라빈드라나드 타쿠르 先生’과 거의 유사한 심정적 반응이다.⁸⁸⁾ 그러나 곧이어 박한영은 불교계의 종사답게 타고르의 사상에는 불교보다 바라문적인 친연성이 강하게 나타나고 있으며 또한 불교인들에게는 그의 사상이 결코 새롭거나 대단한 것이 아니라고 지적한다.⁸⁹⁾ 그럼에도 불구하고 그는 타고르의 문학이야말로 철학과 합일된 경지에 놓인 것이라고 높이 평가한다.

무릇 聰明才傑의 士ㅣ古로부터 其中 哲理에 依호여 文藝에 游호는 것이 보다 自己의 懷抱를 바를 展布키 不克호므로 不得已의 文辭가 長호니라……陔古兀이도 哲理와 文藝에 切近호 者인 즉 또호 所好를 同情호야 其의 詩를 洛誦코저 호노라.

그러나 타고르에 대한 박한영의 문학적 평가는 文과 藝에만 국한되고 있을 뿐 외에 대한 언급이 없다.⁹⁰⁾ 너무 성급한 말이 될 수도 있지만 詩禪一如의 捨象의 權化에 사로잡힌 詩僧이었던 그였기 때문에 타고르에 대한 심정적 친근감이 남달리 컸을지도 모른다. 그러나 역사인식의 부재 속에서 범신과 응화의 화엄적 세계관과 ‘개인과 우주 간에 있는 조화’의 명상주의의 완전한 조응과 실현은 이루어지지 않는다. 그런 의미에서 우리는 ‘本報는 純粹호 學理와 德性을 攻究啓導를 要호고 絶對的 政治侈談과 時事得失은 不要호’(《해동불보》)과 ‘가자 가자 沙漠도 아닌 氷海도 아닌 우리의 故園’(《유심》) 사이

88) 이는 다음의 그에 대한 평가를 비교해 보아도 분명해진다.

‘大抵ㅣ陔古兀은 豫言者ㅣ되며 哲學者ㅣ되며 宗教家ㅣ되며 教育家이며 印度의 愛國者ㅣ되며 梵界의 中興 偉人이 되겠다호느니 綜合호야 言호면 陔古兀은 印度文明의 代表ㅣ며 東西洋文明의 調和者ㅣ며 今後世界 新思想의 開宗者니라’ 石顯, 「陔古兀의 詩觀」, 《유심》 3호, p. 23

‘印度의 大思想家 大詩聖 老대國의 偉人 佛敎의 代表者’, 秦學文, 전게서, p. 97.

89) ‘陔古兀의 思想은 비록 婆羅門과 盧騷와 尼采의 思想을 多沿호얏스나 其 思想을 革命호者인 故로 陔古兀의 思想을 卽 婆羅門도 안이호 卽한 釋迦도 안이호 基督도 안이호 拍拉圖도 안이호 乃至 矮靈과 自格森氏과의 一을 안이호……然이나 智者는 光의 彩色을 分析호야 其合成의 分數로 以호면 婆羅門光이 爲多호리라. 陔古兀의 名著는 生의 實現이니라. 上來의 所述호는 卽 其書의 開宗明義의 第一分이라 此는 우리 東洋人士에 在호야는 兪호호 內典을 涉獵호 者인 故로 非常可怪의 議論이 不是호지만은 歐洲엔 實노 未聞호리라’

90) 이 말은 그가 행한 다음의 타고르에 대한 응호가 주는 공소함에서 비롯된 것이다.

‘世人이 哲學과 文藝를 指目호야 處女와 갓다호며 宗教를 指目호야 枯僧과 갓다호되려 陔古兀의 哲學과 文藝는 處女와 갓지 안이호며 陔古兀의 宗教는 枯僧과 갓지 안이호니라

비록 論者는 謂호되려 陔古兀은 思想界의 調和者는 될지언녕 思想界의 充分호 革命者는 不爲호 然지만은 然이나……우리 東方 사람은 陔古兀에게 私淑호거나 神交호코저 嚮호되 將호 三十二相호로만 陔古兀을 見치말지니라’

의 의미적 거리감이 반드시 일체의 사전 검열제도 때문에 발생한 것이 아니라는 느낌을 갖게 된다.

그러나 이러한 심정적 반응의 경사는 만해의 문학사상과 무관한 것이다. 굳이 3·1 운동에 불교계의 대표자로서 가담했다가 3년여의 옥중체험을 한 만해의 역사적 공인으로서의 좌절감 체험을 삽입하지 않더라도, 또 「타골의 詩를 읽고」를 제시하지 않더라도 만해와 타골의 문학사상적 편차는 우리에게 강하게 느껴진다. 우리가 앞에서 살펴본 그의 행동주의적 수양주의는 이 차이를 더욱 뚜렷하게 한다.

비록 그가 타고르 문학의 총체성을 알지 못했다 하더라도 그 책임은 그에게 돌아가지 않는다. 문학은 어떤 것이라고 규정된 존재이면서 동시에 어떤 것으로 자기를 스스로 규정하는 역동적 존재라면 그가 타고르에 반응하여 응전한 양식으로서의 자기 목소리가 우리에게 더욱 필요한 것이 아닐까 생각하기 때문이다. 만해는 아마도 「生の 實現」을 번역하면서 동양적 세계관의 우월성을 확인했으나 동시에 우파니샤드적인 초월적 명상주의가 갖는 비역사적 태도에 회의를 느꼈을지 모른다. 그가 신념한 붓다는 비록 그들에게 ‘우리 印度의 名家의 一’에 지나지 않을지 모르지만 그에게는 진정한 구원이요 역사적 힘의 실재로 존재하고 있었던 것이다. 그러므로 불교는 그에게 삶과 문학에 대한 철저한 인식논리를 제공하는 빛으로 기능한다.

森林 속의 哲人이 되기보다 황폐한 식민지의 궁핍한 시대에서 예언자적 시인이 되기를 원한 그였다. 중생의 아픔이 치유되지 않는 한 내 병이 낫지 못한다는 유마힐의 서원이 그의 정수리를 짓누르고 있었을 때 문학과 종교 그리고 역사는 이미 중생의 삶에서 동떨어진 단위개념이기를 거부하고 있었던 것이다.

V. 남는 말

1910 년대의 불교근대화운동은 지상포교라는 집약된 방식으로 그 어느 분야보다도 의욕적으로 활발하게 전개되었다. 그럼에도 불구하고 한용운이라는 예외적 개인에게만 주어진 문학사적 시선은 아직도 거두어지지 않고 있다. 그러나 한용운의 문학이 불교와의 의미망이 배제된 곳에서 돌출된 예외적인 것이 아니며 한용운이라는 개인이 불교의 세계를 단독적이며 전인적으로 문학에 실어나르는 기적을 보였다고 생각할 수 없다면 문제는 심각해진다.

그러므로 우리의 제한된 시각은 수정되어야 한다. 도리어 그 시각이 갖고 있는 이식론적 문학관의 찌거기를 반성하면서 그 거대한 움직임을 다시 보아야만 한다. 적어도 우리는 개개의 예술작품이란 역사를 스쳐오는 동안에 변화하지 않고 그대로 있는 것이

아니라 역사의 과정을 통해서 변화하는 역동적 구조라는 사실을 다시 한번 음미할 필요가 있다.

문학도 삶도 종교도 한 묶음의 역사 지평속에서 서로 스며들고 얽매어져 총체적 가치를 지향하는 의미론적 과정일 수 밖에 없다면 불교의 문학사상적 의미는 결코 간과될 수 없다. 더우기 그 한 묶음의 역사가 우리의 탐입을 허용치 않는 남의 것으로 확정 지워졌을 때 우리는 이 몇갈래 가치의 줄기가 어떻게 다발을 형성하여 회복의 논리로 기능했는가를 주목함으로써 우리의 오늘을 반성하고 문학사적 관심의 소외지대를 새롭게 조명할 수 있을 것이다.

그러나 이 작업은 시작의 처음에 불과하다. 그러므로 많은 오류가 예상되며 논의의 보충이 요구된다. 그럼에도 불구하고 우리는 오늘의 문학과 삶의 의미지평을 넓히기 위하여 그 논의의 출발점에 서지 않을 수 없다.

〈參 考 文 獻〉

I. 資 料

- 《朝鮮佛敎月報》, 1~19 호, 朝鮮佛敎月報社, 1912, 1913.
 《海東佛報》, 1~8 호, 海東佛報社, 1913, 1914.
 《佛敎振興會月報》, 1~9 호, 佛敎振興本部, 1915.
 《朝鮮佛敎界》, 1~3 호, 佛敎振興會本部, 1916.
 《朝鮮佛敎叢報》, 1~22 호, 佛敎振興會本部, 1917.
 《惟心》, 1~3 호, 惟心社, 1918.
 『石顛詩鈔』, 東明社, 1940.
 『石顛文鈔』, 法寶院, 1962.
 『韓龍雲全集』, 1~6, 新丘文化社, 1980.
 『韓國現代小說理論資料集』, 韓國學振興院, 1986.
 『韓國現代詩理論資料集』, 韓國學振興院, 1986.
 『韓國雜誌概觀 및 號別目次集』, 중앙대학교 韓國學研究所, 1973.
 『佛敎辭典』, 耕虛龍夏, 東國譯經院, 1985.

II. 研究論著

- 高宰錫, 「《님의 沈默》의 神話의 構造」, 《東岳語文論集》 제16집, 東岳語文學會, 1982.
 _____, 「巴海의 探索談과 《님의 沈默》의 發生法則分析」, 《韓國文學研究》 제6, 7합집, 東國大學校 韓國文學研究所, 1984.
 _____, 「佛敎說話의 叙事構造와 神秘體驗」, 《東岳語文論集》 제19집, 東岳語文學會, 1985.
 _____, 「英雄小說의 神話의 世界觀과 그 叙事機能의 變異樣相」, 《韓國文學研究》 제 9 집, 東國大學校 韓國文學研究所, 1986.

- , 「韓·日 佛教說話의 比較研究」, 『佛敎와 諸科學』, 東國大學校 出版部, 1987.
- 權相老, 『朝鮮文學史』, 일판프린트사, 출판년도 불명,
- 金聲均, 「韓國學의 近代的 開眼——李能和」, 『韓國의 人間像』, 新丘文化社, 1965.
- 金容稷, 『韓國近代文學의 史的理解』, 三英社, 1982.
- 金允植, 『近代韓國文學研究』, 一志社, 1975.
- , 『韓國近代文學思想批判』, 一志社, 1978.
- , 『韓國近代文學樣式論考』, 아세아문화사, 1980.
- , 『韓國近代文學思想史』, 한길사, 1984.
- 金允植, 김현, 『韓國文學史』, 민음사, 1982.
- 金烈圭, 「朝鮮巫俗考解題」, 『韓國의 民俗宗教思想』, 三省出版社, 1979.
- 金煥泰, 『韓國佛敎史概說』, 經書院, 1986.
- 金禹昌, 『궁핍한 시대의 詩人』, 민음사, 1985.
- , 『地上的 尺度』, 민음사, 1985.
- 金載弘, 『韓龍雲文學研究』, 一志社, 1982.
- 金淳東, 『韓國近代詩人研究』, 一潮閣, 1979.
- 李箕永, 『華嚴思想의 現代의 意義』, 『韓國華嚴思想研究』, 東國大 佛敎文化研究院, 1986.
- 李丙疇, 『韓國漢詩의 理解』, 민음사, 1987.
- , 「退耕堂 權相老 先生의 학문세계」, 《東大新聞》 제963호, 1987. 4. 21.
- 李鍾燦, 『韓國의 禪詩』, 二友出版社, 1985.
- 印權煥, 『高麗時代 佛敎詩의 研究』, 高大民族文化研究所, 1983.
- 梁銀容, 「李能和의 學問과 佛敎思想」, 『韓國近代宗教思想史』, 圓光大 出版局, 1984.
- 林煥澤·崔元植編, 『韓國近代文學史論』, 한길사, 1982.
- 柳炳德, 「日帝時代의 佛敎」, 『韓國佛敎思想史』, 圓光大 出版局, 1975.
- 趙東一, 『한국문학통사』 4, 知識產業社, 1986.
- 鄭珖鎬, 「日帝의 宗教政策과 植民地佛敎」, 韓鍾萬, 『韓國近代民衆佛敎의 理念과 展開』, 한길사, 1986.
- 崔文煥, 『民族主義의 展開過程』, 三英社, 1982.
- 韓基斗, 「佛敎維新論과 佛敎革新論」, 韓鍾萬, 『韓國近民衆佛敎의 理念과 展開』, 한길사, 1986.
- , 『韓國佛敎思想研究』, 일지사, 1985.
- 韓鍾萬, 『韓國近代民衆佛敎의 理念과 展開』, 한길사, 1986.
- , 「朴漢永과 韓龍雲의 韓國近代化思想」, 《圓光大論文集》 제 5 집, 1970.
- 韓國社會科學研究所編, 『藝術과 社會』, 민음사, 1981.

René Wellek & Austine Warren, *Theory of Literature*, Penguin Books Inc., 1976.

Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

William V. Spanos, *Existentialism*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1970.