

【논문】

방한암의 선적(禪的) 지향점과 역할의식에 관한 연구

박재현*

【주제분류】 동양철학, 불교철학, 한국불교학, 선불교

【주요어】 근대 불교, 방한암, 간화선, 범형

【요약문】 이 논문에서는 근대 불교계의 대표 선사인 방한암(方漢岩, 1876-1951)의 선사상이 어떤 경향성을 가지며, 그것은 또 어떻게 실제적으로 구현되었는지 살펴보고자 한다. 그는 일제 식민지 시대라는 특수한 상황 속에서 당시 불교계가 지녔던 선(禪)의식과 정치사회적 의식의 한 면을 보여주는 대표적인 인물이다. 또한 그의 선사상과 역할은 이후 현대 한국불교에 이르기까지 깊은 영향을 끼치고 있다.

한암의 선에 대한 접근 방식과 그의 역할은, 스승인 경허(鏡虛)를 비롯한 당대의 선원 수좌들과 뚜렷이 구별된다. 그는 선(禪) 수행 과정에서 이론 중심의 수행태도를 견지했고, 경학과 의례집전에 능숙하고 계행을 준수하는 숙련된 승려 양성을 제도화 하는 한편, 비구와 대처, 이판과 사판이 서로 연대하는 유연한 개혁노선을 지향했다. 그리고 이러한 과정을 통해 선적 깨침의 사회적, 외형적 범형(範型)을 수립하고자 했다. 하지만 이러한 노선이 전통적 선수행자들이 지향해온 실존적 문제의식, 즉 선의식의 퇴조로 이어질 수밖에 없는 것 또한 분명하다.

한암의 선사상에서는 선 우월주의보다는 교학은 물론이고 기도나 염불까지 아울러야 한다는 종합주의적인 태도가 발견된다. 또한 그에게서는 당시 불교계의 범형을 자신이 마련해야 한다는 역할의식도 뚜렷하다.

* 서울불교대학원대학교

I. 들어가는 말

이 논문은 근대 불교계의 대표 선사인 방한암(方漢岩, 1876-1951)의 선사상이 어떤 특기할만한 경향성을 가지며, 그것은 또 어떻게 실제적으로 구현되었는지 살펴보기 위한 것이다. 한암은 현 대한불교 조계종의 초대 종정을 지낸 인물로서, 그에 대한 연구행위 자체가 아직까지는 그 동기와 시각에서 학문적 순수성을 유지하기가 쉽지 않다. 그렇다고 해서 언제까지나 접어두기에는 그가 차지하는 불교사적 위치가 결코 가볍지 않다. 그는 구한말 불교계의 선(禪) 의식과 정치 사회적 의식을 보여주는 대표적인 인물 가운데 하나일 뿐만 아니라, 특히 그의 스승인 경허(鏡虛, 1846-1912)와 더불어 간화선 수행을 중심으로 하는 한국 선불교의 수행전통을 연구하는 데에 빼놓을 수 없는 위치에 있기 때문이다.

한암의 선사상에 대한 그간의 연구성과가 충분하다고 할 수는 없다. 하지만 그와 관련한 연구경향의 문제점은 양적이기보다는 질적인 데에서 나타난다. 보조지눌과의 사상적 관계라든지 이통현이나 규봉 종밀을 비롯한 하택선과의 관련성, 그리고 현대 조계종과의 연관성에 대한 논의까지도 흘러나오고 있기는 하지만, 한암과 관련한 대부분의 연구가 근현대 한국불교사에서 차지하는 그의 위상을 자리매김하거나 재확인하는 차원에서만 진행되어 왔다.¹⁾

1) 한암과 관련한 그간의 연구성과를 일별해 보면 다음과 같다. 석명정 역주, 『한암집』, 극락선원, 1990; 김호성, 『한암선사: 보조선 계승한 종문의 선지식』, 『한국불교인물사상사』, 민족사, 1990; 『한암의 도의·보조법통설』, 『보조사상』 2, 1990; 『방한암선사』, 민족사, 1995; 한암대종사문집편집위원회 편, 『(증보수정판)한암일발록』, 민족사, 1996. 『한암일발록』에는 뒷부분에 탄허와 이재창, 김지건의 한암 관련 논문 4편이 부록되어 있다. 최근(2006년 9월 16일) 보조사상연구원에서는 ‘보조사상이 현대불교에 미친 영향’이라는 주제로 학술발표회를 개최하였다. 이 자리에서 한암의 선사상과 근대

이 논문에서는 먼저 한암의 출가동기와 수행과정에서 나타난 선적 경향성을 파악하고자 한다. 여기서 한암의 선사상이 갖는 특징의 단초를 확인한다.. 이어서 구한말 불교계의 상황과 한암의 역할에 대해 논구하겠는데, 이를 통해 그의 사상적 단초가 구한말과 식민지시대라는 시대적 특수상황 속에서 실제로 어떻게 구현되었는지 드러나리라 생각한다. 그리고 마지막으로 간화선과 법통의식에 대한 한암의 입장을 살펴 그의 정통성 의식을 총괄적으로 이해하도록 한다. 이 글을 통해 한암과 관련한 갖가지 억측과 오해가 풀리고, 그의 사상에 대한 좀 더 학문적인 접근이 가능하리라 기대한다.

II. 한암의 출가동기와 수행 과정에서 나타나는 경향성

한암은 22세 되던 1897년에 출가했다. 연보(年譜)나 비명(碑銘)으로만 남아있는 간략한 기록에 따르면, 그는 “반고씨 이전에는 누가 있었을까?” 하는 의문을 품고 출가했다고 알려져 있다.²⁾ 아홉 살에 서당에서 중국의 역사책인 『사략』(史略)을 배우다가 생긴 의문이라고 전한다. 분명 난해한 문제이지만, 왠지 책상 위에서 구성된 문제의식처럼 보여서, 출가를 단행하기까지 무려 13년을 버텨낼 정도의 중량감이 느껴지는 의심덩어리 같지는 않아 보인다. 그런데 한암의 조카

불교와 관련한 두 편의 논문이 발표되었는데, 이 분야에 대한 현 불교학계의 연구태도를 쉽게 확인해볼 수 있다. 이 자리에 논평자로 참여했던 박해당(규장각한국학연구원 책임연구원)은 논평을 통해 “지눌의 결사가 우리불교사에 빛나는 개혁운동으로서 뒷시대의 모범이 된 것은 분명하지만, 이후 결사들이 지눌의 영향력 아래 생겨난 것으로 규정하는 것은 일반적인 관계를 지나치게 특수화시켰다는 비판에서 자유로울 수 없다”고 지적했다. 보조사상연구원 편, 『제71차 월례학술대회자료집』, 2006 참조.

2) 출생과 출가 등 한암의 행장과 관련한 구체적 내용은 주로 탄허가 지은 『한암대종사 부도비명병서』에 근거했다.

인 방진성옹의 최근 증언에 따르면, 한암이 스무살 무렵에 장가를 가려고 집안끼리 약혼을 했다가, 집 한 칸이 없다고 하자 여자 측으로부터 혼인을 거절당했다고 한다. 이 일로 인해 돈 없는 이는 세상 살기 어렵구나 하는 생각으로 금강산 구경을 떠난 한암은 그 길로 출가를 했다고 전한다.³⁾

한암이 출가를 결심한 현실적인 계기야 어떠한 간에, 탄허(呑虛, 1913-1983)를 비롯한 한암의 문도들이 기억하고 있었던 출가동기는 상당히 근원 지향적이다. 한암의 수제자인 탄허에 따르면, 한암은 출가하면서 세 가지 맹세를 했다고 전하는 바, 마음의 진성(眞性)을 찾자, 부모의 은혜를 갚자, 극락으로 가자가 그것이다.⁴⁾ 이 가운데 뒤의 둘은 출가로 인해 도모할 수 있는 부차적인 사안들로 보이고, 첫 번째가 본질적인 동기로 짐작된다. 여기서 ‘반고씨 이전’이라는 이전의 모호한 근원의식이 출가를 거치면서 ‘진성’(眞性)이라는 불교개념으로 구체화 된 것을 볼 수 있다. 탄허를 비롯한 한암의 문도들이 전하는 한암의 출가동기는 분명 그러하다.

한암과 그의 문도들이 진술하고 기억하고 있는 한암의 출가동기를 통해 그들이 지녔던 모종의 심적(心的) 경향성을 읽을 수 있다. 그것은 ‘반고씨 이전’과 ‘진성’이라는 개념에서 도출되는 근원 지향적 의식 내지는 원형지향적 의식 같은 것일 텐데, 여기서 현재의 미완(未完)과 불완(不完)은 대체로 과거의 원형(exemplar)을 지향하는 의식으로 보충된다. 따라서 한암의 수행과정에서도 훈고적 태도가 두드러진다. 깨침의 원형 역시 기록과 경험 속에 온전히 보존되어 있다고 생각했기 때문인지, 한암은 경전과 선적(禪籍) 섭렵을 주된 수행방법으로 취했다.

3) 한암문도회·김광식, 『그리운 스승 한암스님: 한국불교 25인의 증언록』, 오대산월정사, 2006, 356쪽. 한암의 또다른 조카인 방문성옹도, 한암의 결혼에 대한 말이 왔다갔다 했고, 한암의 아버지가 남 퍼주길 좋아해서 가산을 탕진했다고 증언하고 있다(366쪽). 방진성옹의 증언과 서로 맞춰보면 당시 상황이 어렵지 않게 짐작된다.

4) 『한암일발록』, 451쪽.

한암은 출가한 지 2년 뒤인 1899년에 이미 금강산 신계사에서 보조지눌의 『수심결』(修心訣)을 읽고 크게 깨우쳤다고 한다. 그리고 바로 그 해에 김친 청암사의 수도암에서 당시 52세의 경허를 처음 만나 그를 따라나섰다. 길에서 경허는 ‘빈 손’[空手]과 관련한 선문답을 던졌다. “옛 사람이 이런 말을 하였네. ‘사람이 다리 위를 지나가네. 다리만 흐르고 물은 흐르지 않네.’ 이것이 무슨 뜻인지 아는가?” 한암이 대답했다. “물은 진(眞)이요, 다리는 망(妄)입니다. 망은 흘러도 진은 흐르지 않습니다.” 하지만 경허가 다시 지적했다. “이치로 보면 참으로 그와 같지만, 그러나 물은 밤낮으로 흘러도 흐르지 않는 이치가 있고 다리는 밤낮으로 서 있어도 서 있지 않는 이치가 있는 것이네.”⁵⁾

한암의 대답은 결코 임기응변이 아니었다. 『선문염송』과 그 주석서인 『선문염송설화』를 살펴보면 그의 대답이 공안에 대한 선가의 해석을 충분히 반영하고 있음을 알 수 있다. 이 문답이 그가 출가한지 채 3년도 되지 않은 시점에서 오갔다는 사실을 생각할 때, 그는 경허를 만나기전부터 이미 상당한 수준의 학문적 역량과 함께 선적에 대한 이해를 갖추고 있었음이 분명하다. 그런데 경허는 공안공부만으로는 도달하기 어려운 지점을 일러주고 있다. 그러자 한암은 이내, “스님, 어떻게 해야 깨달을 수 있습니까?”라고 단도직입적으로 물었다.⁶⁾

5) 윤창화 역, 『한암의 자전적 구도기 일생패궐(一生敗闕)』, 『불교평론』 17, 2003, 299쪽. 『선문염송』에 1429칙으로 올라있는 공안이 ‘빈 손’[空手]인데, 고칙의 내용은 다음과 같다. “부대사(傳大師)가 다음과 같이 송했다. ‘빈 손에 호미를 들었고 걸으면서 물소를 탔다. 사람이 다리 위를 지나는데 다리는 흘러도 물은 흐르지 않는다.’ (傳大師頌, 空手把鋤頭, 步行騎水牛, 人從橋上過, 橋流水不流)” 김월운 역, 『선문염송·염송설화』 10, 동국역경원, 2005, 346-352쪽 참조.

6) 두 사람의 대화는 이렇게 이어진다. “화두를 들고 계속 참구해 가면 끝내는 깨닫게 되는 것이네.” “만약 화두도 진실이 아니라는 것을 알게 될 때엔 어떻게 해야 합니까?” “화두도 진실이 아니라고 알았다면 그것은 잘못된 것이네. 그러므로 그 자리에서 곧 ‘무(無)’자 화두를 참구하게.” 윤창화 역, 위의 글 참조.

이후 4~5년간 두 사람은 쪽 함께했다.

그 해 겨울 해인사에서 안거를 지냈다. 해인사 퇴설선원의 1899년 동안거 방함록에는 조당(祖堂)으로 경허의 이름이 올라 있고, 서기(書記) 직책에는 한암의 이름이 올라 있다. 경허의 이름이 보이지 않는 1900년 하안거부터 1902년 하안거까지는 퇴설선원의 방함록에 조당이라는 직책 자체가 보이지 않는다. 당시에 경허는 해인사가 아닌 다른 지역의 결사를 추진하기 위해 잠시 자리를 비웠던 것이다. 한암은 1900년 하안거 방함록에도 서기 직책으로 올라 있지만, 1900년 동안거와 1901년 하안거 방함록에는 이름이 없다가, 1901년 동안거에 지전(知殿)의 소임을, 1902년 하안거에는 전다(煎茶)의 소임을 받아 참여했고, 1903년 하안거와 동안거에서는 채두(菜頭)와 열중(悅衆)의 소임을 맡았다고 기록되어 있다.⁷⁾ 당시 한암의 수행내용과 관련해서 다음과 같은 기록이 남아있다.

해인사 선원에서 동안거중 하루는 계송을 하나 지었다. “다리 아래는 푸른 하늘 머리 위는 산봉우리, 쾌활한 남아가 여기에 이른다면, 절름발이도 걷고 눈먼 자도 보리, 북산(北山)은 말없이 남산(南山)을 대하고 있네.” 경허 화상께서 이 계송을 보시고서 웃으면서 말씀하셨다. “각하청천(脚下青天)과 북산무어(北山無語) 두 구(句)는 옳지만 쾌활남아(快活男兒)와 파자능행(跛者能行) 두 구는 아니다.” 해인사에서 동안거를 지내고 화상께서는 만행길에 올라 통도사와 범어사로 떠나셨지만, 나는 그대로 해인사 선원에 남아 있다가 우연찮게도 병에 걸려 거의 죽을 뻔하다가 살아났다. 하안거를 지낸 뒤에 곧바로 만행길에 올라 통도사 백운암에 이르러 몇 달 머물렀다. 하루는 참선 도중 죽비 치는 소리를 듣고 또다시 개오처가 있었다. 동행하는 스님에게 이끌려 범어사 안양암에서 동안거를 지낸 후 다음 해 봄에 다시 백운암으로 와서 하안거를 보내고 있었다. 당시 경허 화상께서는 청암사 조실로 계셨는데, 급히 편지를 보내 나를 부르셨다. 나는 행장을 꾸려 가지고 청암사로 가서 화상을 뵙고 거기서 하안거를 지낸 다음 가을에 또 해인사 선원으로 왔다(왜 급히 불렀는지는 알 수 없음, 혹 그것도 격외소식인가?).⁸⁾

7) 대한불교조계종교육원 불학연구소 편, 『근대선원방함록』, 2006, 13-36쪽.

8) 윤창화 역, 위의 글, 300-301쪽.

한암이 ‘각하청천’으로 시작되는 계송을 지은 때는 그가 경허를 따라나서 해인사에 도착한 후 처음 방부를 들인 1899년 동안거 때였다. 이때에 한암은 계송을 제출했으나 경허의 반응으로 미루어 볼 때 보류 내지는 유보 판정을 받은 것으로 보인다. 어쨌거나 출가한지 겨우 2년 되던 해였고 경허를 만난 지는 채 반 년도 안 된 시점이었음에도 불구하고, 선기(禪機)가 가득 담긴 계송을 지어냈다는 사실을 볼 때 그의 이론적 학습능력은 매우 뛰어났을 뿐만 아니라 그런 능력을 구태여 묻어두지도 않았던 것이 분명하다.

경허와 한암은 1903년 여름안거를 해인사에서 함께 했다. 당시 경허는 한암의 공부에 관심이(開心)의 경지를 넘었지만, 아직도 무엇이 체(體)이고 무엇이 용(用)인지는 모른다고 지적했다.⁹⁾ 안거를 마친 뒤 경허는 곧 범어사로 떠났고, 한암은 남았다. 한동안 잠복했던 병이 다시 성했고, 전보다 더 깊어진 듯싶었다. 가을 내내 앓았다. 앓느라고 참선을 쉬며 『전등록』을 보다가, 약산 화상이 석두 화상에게 설한 법어 중에 ‘한 물건도 작용하지 않는다’(一物不爲)고 하는 대목에 이르러 문득 심로(心路)가 끊어져 물통 밑이 확 빠지는 것 같았다고 전한다. 한암의 개오처(開處悟)는 선적(禪籍)에 있었음이 분명하다. 그 해 동안거 방함록에는 직책 없이 겨우 이름만 올렸고, 그 겨울 내내 퇴설선원의 조당 자리는 비어 있었다.

1903년 늦은 겨울인가 이듬해 봄인가에, 경허는 갑자기 짐을 챙겼다.¹⁰⁾ 한암은 따라나서지 않았다. 그는 여전히 아팠다.¹¹⁾ 그 뒤로 두 사람은 영 만나지 못했다. 경허가 떠난 후 첫 안거인 1904년 하안거

9) 『한암의 자전적 구도기 일생패궐』 302쪽. 이 문서가 발견되기 전까지는 경허가 ‘개심을 넘었다’는 말로 한암을 인가한 때가 언제였는지 분명치 않았다. 대개 1899년 청암사 수도암에서 경허가 한암을 처음 만나자마자 칭찬 내지는 인가하면서 한 말로 알려져 있었다.

10) 『한암의 자전적 구도기 일생패궐』에는 1903년과 1904년이 만나는 겨울에 경허가 잠적했다고 되어 있다(302쪽).

11) 그간 한암이 따라나서지 않은 이유를 두고 억측이 난무했다. 그런데 최근에 발견된 『일생패궐』에 의하면 이유는 분명하다. 그는 아팠고, 그래서 함께 떠나지 못했다.

부터 그 이후로 쪽 해인사 퇴설선원의 방함록에는 한암의 이름도 보이지 않는다. 경허가 떠난 다음 해에 한암은 통도사 내원선원의 조실로 추대되었다. 법랍 8세였다. 이와 관련내용에 대한 구체적인 정보 없이 연보에 짤막하게 기록된 이 사실은, 당연히 한암이 그 즈음에 선수행자들의 참선을 지도했으리라는 억측과 오해를 낳았다.

그러나 증언에 의하면 그는 통도사에서 참선 수좌를 지도하지 않고, 강사생활을 했다. 통도사는 당시만 해도 살림절이고 사판 중심이라 수행과는 거리가 있어서, 선방 자체가 없었으며 본래 내원사도 강원을 하다가 후에 선방으로 바뀐 곳이다. 또 내원사에서의 자리 역시 추대된 것이 아니라, 경허로부터 승계한 것으로 봐야 한다.¹²⁾ 한때 당대 최고의 강백으로 이름을 날린 경허의 후임을 맡았으니, 한암의 능력이 두드러진 분야가 참선수행보다는 경학과 선이론이었음을 짐작할 수 있다.

또 그가 34세경에 갑자기 내원선원을 ‘해산’하고 평북 우두암에서 보림에 들어갔다고 하는 기록이 있는데, 이 사건 역시 별 다른 정보 없이 연보에 짧게 소개되어 있어서 불필요한 억측을 낳곤 한다. 이 사건이 마치 사교입선(捨敎入禪)과 심기일전(心機一轉), 보림(保任) 등 투철한 선수행자의 모습을 연상시키기 때문이다. 그러나 증언에 의하면 선원은 해산되지 않았고, 한암의 상좌에게 다시 계승되었으며 그 상좌가 통도사에서 대를 이어 강사활동을 하다가 열반했다.¹³⁾ 현재 많은 이들에게 한암이 투철한 선사의 이미지로 남아있는 이유는, 그와 경허 사이의 범통관계를 정당화하거나 혹은 선이 교보다 우월하다는 현대 한국불교의 선입견이 반영되었기 때문이다.

경허와 한암 사이의 범맥관계는 생각만큼 그렇게 밀착되어 있지 않았다. 흔히 세 달[月]로 지칭되는 다른 제자들¹⁴⁾에 비해 한암은 경

12) 『그리운 스승 한암스님』, 157, 161-162, 195쪽. 이 부분에서 증언자인 현해스님과 동성스님 두 사람의 증언이 거의 일치한다. 특히 동성스님은 경허가 한암에게 물려준 내원선원의 자리가 조실 자리가 아니라 강사 자리라고 분명히 밝히고 있다.

13) 『그리운 스승 한암스님』, 162쪽.

허의 영향권에서 비교적 벗어나 있었다. 한암은 경허를 만나기 이전이나 이후나 큰 차이 없이 수행의 과정에서 이론 중심의 수행태도를 견지하고 있었다. 이러한 태도에서 확인되는 독특한 선적(禪的) 경향성은, 그의 선사상이 실제적으로 구현되고 적용되는 과정에서 원칙과 기준을 중시하고 범형(範型) 마련에 대한 의지로 표출되었다.

III. 일제 식민지하의 불교계 상황과 방한암의 역할

1. 한암의 유연하고 현실적인 개혁노선

근대 불교에 대한 그간의 연구가 취해온 일반적인 방식은 당시의 대표적인 승려 지식인들을 몇 개의 범주로 분류하고 그 각각의 특징을 살피고 평가하는 것이다. 이러한 연구방식은 기본적으로 사회학적 혹은 역사학적 연구방법론을 취하고 있으므로, 특정 승려의 선사상과 그것이 실제로 사회화 되는 과정 사이의 연관성을 충분히 밝히지 못한다는 치명적 약점을 갖는다. 예를 들어, 당시의 대표적 지식인인 한용운이 적극적 개화의식과 민족의식을 가졌다는 사실은 밝힐 수 있지만, 그런 행적이 그의 선사상과 어떻게 연결되는지는 밝히기 어렵다. 이런 문제점은 누차 지적되었지만 아직 연구방법론상에서 구체적이 변화는 별로 보이지 않는다. 필자는 여기서 한암의 선적 경향성이 구한말과 식민지라는 시대상황 속에서 사회적으로 어떻게 구현되었는지 논구하겠다.

구한말, 일본 불교계의 한반도 점령은 전면적이었다.¹⁴⁾ 1910년에는

14) 잘 알려져 있다시피 세 달은 수월(水月, 1855~1928), 혜월(慧月, 1861~1937), 만공(滿空, 1871~1946)이다. 이들과 경허의 범맥 관계 역시 찬찬히 다시 살펴볼 필요가 있다. 구한말과 일제시대의 불교 관련 문제는 민족의 식과 범통의식이 마구 뒤섞여 있어서, 알려진 정보 중에서 옥석을 가려내는 일이 새로운 사실을 밝히는 것보다 오히려 더 품이 든다.

15) 구한말 일본불교의 조선 침투과정에 대해서는 다음을 참조. 표창진, 『구한

한국불교 내부에서 원종(圓宗)이라는 어용통합종파가 출현하여 일본 조동종과의 야합을 체결하는 상황이었다. 또 1920년에는 일본 임제종도 조동종의 뒤를 이어 한국불교를 수중에 넣으려 했다. 1928년 11월에 서울의 몇몇 승려들을 중심으로 모종의 의기투합이 있었고, 다음 해인 1929년 1월 3일, 각황사에서 ‘조선불교 선교양종 승려대회’가 개최되었다. 승려 104명이 참석했다. 신학문을 익힌 백성욱과 권상로 등 45인이 주동했다. 교단의 최고 지도기관은 7인으로 구성된 ‘교정회’(敎正會)였다. 이 가운데 방한암이 포함되었다.¹⁶⁾ 방한암이 오대산으로 들어간 지 두 해 남짓한 때였다. 그는 산을 내려오지 않은 채 교정의 직을 수락하고 유지했다.

여기서 잠시 통도사 내원선원의 강사생활을 그만둔 후의 한암의 행적을 살필 필요가 있다. 1910년 내원선원을 갑자기 떠난 그는 묘향산 내원암에서 그 해 여름을 보내고, 금선대에서 동안거와 이듬해 하안거를 보냈다. 그리고 가을에는 맹산 우두암으로 들어가 겨울을 보냈다. 그런 다음 1912년 봄에 한암은 기어코 깨달았다. 이후 그의 행적은 1921년에 건봉사 조실로 추대되었고, 1923년에는 서울 봉은사 조실로 추대되었다는 기록이 전한다. 그런데 1926년, 한암은 갑자기 오대산으로 들어가 두문불출했다. 이 사건과 관련해서 그간 또 무성한 억측이 오갔다.

연보를 통해 알려진 바에 따르면, 당시 한암은 “천고에 자취를 감춘 학이 될지언정 춘삼월에 말 잘하는 앵무새는 배우지 않겠다”는

말 일본 불교의 사상적 침투와 조선 불교계의 동향, 『외대사학』 12-1, 한국외국어대 역사문화연구소, 2000; 정광호, 『개항기 불교계의 현실인식』, 『불교평론』 8, 2001; 『근대 한일불교 관계사 연구』, 경희대 박사학위논문, 1989. 여기서 구한말 불교계의 동향과 정치사회적 상황을 구체적인 사실관계에 따라 기술하는 데에 이밖에도 다음의 자료가 요긴하게 쓰였다. 강석주·박경훈 공저, 『불교근세백년』, 민족사, 2002; 『태고종사: 한국불교 정통종단의 역사』, 종단사간행위원회, 2006.

16) 『태고종사』, 129쪽. 한암 외에 박한영, 김환암, 서해담, 이용허, 김동선, 김경윤 등 6명이 교정으로 선출되었다.

말을 남겼다고 전한다. 이 대목에서 대부분의 독자들은 영혼의 순결성을 지켜내기 위해 끝내 세상을 등질 수밖에 없었던 한 선 수행자의 사무친 뒷모습을 보는 듯한 느낌에 사로잡혔다. 하지만 그의 오대산 행은 다분히 정치적 행동이었다는 점에 주목할 필요가 있다. 그가 오대산으로 들어간 것은 뛰어난 사관승으로 당시 월정사를 책임지고 있었으며 가까운 미래에 조계종 초대 총무원장으로 취임하게 될 지암 이종욱의 요청에 의한 것이었다.¹⁷⁾

한암은 학처럼 지내기 위해 오대산으로 들어간 게 아니었다. 그는 세상을 향해 적극적으로 발언하고 참여하기 위해 오대산으로 들어갔다. 그 이후의 다른 종정들과 비교해 볼 때 그는 종정으로서의 역할을 그 누구보다 철저하고 실무 지향적으로 집행하였다. 당시 “종단의 방향이 상원사에서 다 나왔다”는 증언은 허언이 아닐 성싶다.¹⁸⁾

한암을 상원사로 초빙한 이종욱은 부채문제로 식산은행에 넘어가게 될 처지에 놓였던 월정사를 구해냄으로써 주지로 취임하고 불교계의 실력자로 떠올랐다. 그는 사관승이었으며 대처승이었는데, 이판과 사관의 갈등상황 속에서도 상당히 온건한 노선을 지향하여 이판승과의 화합을 통해 조선불교의 중흥을 모색하고 있었다.¹⁹⁾ 총독부는 월정사 부채 문제를 독립운동가 이종욱을 회유하는 계기로 삼기 위해 강원도지사 하여금 적극 돕도록 하였다. 월정사 문제를 가지고 총독부와 타협안을 마련하면서 이종욱은, 조선불교계를 대표하는 것

17) 『그리운 스승 한암스님』, 272쪽. 한암 당시 월정사 강원에서 수학했던 덕수스님은, “한암스님이 이름이 난 것은 지암 이종욱스님 때문”이며, “전국 스님들이 추앙하고, 또 뵙기를 원하고, 와서 배알을 한 것은 지암스님이 만든 것”이라고 증언하고 있다. 같은 책, 383-384쪽.

18) 이 말은 친운스님의 증언 가운데 있다. 또 보경스님 역시 한암의 종정활동과 관련하여 다음과 같이 증언하고 있다. “종정이 되시고 한 달에 한 번 총무원에서 두 부장이 한 보따리씩 서류를 갖고 오면 결재를 꼬박꼬박 하셨어요. 밤새 검토하셔서 아주 제쳐 놓은 것도 있고, 수결하신 것도 있고. 이것은 수정해 가지고 오라고 하시면 다음 달에 가지고 와서 결재 받고 그랬지요.” 『그리운 스승 한암스님』, 80쪽, 143쪽. 참조.

19) 『그리운 스승 한암스님』, 119쪽.

은 물론, 일인(日人)들의 존경심을 유발할 수 있고 현실감각도 있는 이판 비구승의 힘이 필요하다고 판단했다. 당시 조선불교의 고승 중에서 네 사람의 생불로 일컬어지던 인물로 한암, 경허, 용성, 만공이 있었는데, 이 가운데 사판승들에게 상당히 유연한 태도를 취했던 이가 바로 한암이었고, 따라서 이종욱과 마침내 의기투합했으리라 보인다.²⁰⁾

월정사 부채 문제를 원만히 해결하고 이종욱은 주지로 취임하여 교단의 실력자로 급부상했고, 당시 봉은사에 주석하고 있었던 한암까지 상원사로 초빙함으로써 오대산은 이판과 사판을 아우르는 조선불교계의 중심이 되었다. 오대산은 조선불교의 정신적 정통성과 실질적 권한을 모두 장악했다. 이후 <한암-지암>으로 이뤄진 온건 불교개혁노선은 조계종단 설립, 동국대 재단 설립, 독립운동 지원 등 실질적인 현안들을 주도하여 이뤄냈다.

이종욱이 주도한 선교양종의 교무원 체제에 공식적으로 문제를 제기한 사람은 한용운이었다. 1931년 10월에 그는 『조선불교개혁안』을 공표했는데, 총독부의 주지임면권을 돌려받아 실권을 가진 총본산제를 구성하자고 제안했다. 그의 구상에 대해 종회와 교무원 관련자들은 사력을 다해 반대했다. 이러한 와중에, 일본인 승려가 세운 박문사(博文寺)를 조선불교의 총본산으로 인가해 달라는 신청서가 총독부에 접수되었다는 얘기가 들렸다. 이 사건을 계기로 이종욱은 31본산 주지 대표로 선출되어 이 문제에 대처토록 전권을 위임받았다. 이에 1936년, 긴급 소집된 31본산 주지 대표회의에서는 조선불교 전체를 대표할 중앙통일기구를 결성하자는 데에 뜻을 모았다. 그런데 이는

20) 각종 증언과 기록에 의하면, 이판 중심주의적 경향을 취한 인물들은 당연히 대부분의 비구승들로 청담과 박성하 등을 들 수 있다. 그리고 비구들을 내쫓아 버리고 밥도 주지 말아야 한다고 했던 최갑환을 비롯한 대부분의 사판승들은 사판 중심적 경향을 나타냈다. 한암은 급진적인 청담의 입장에 동조하지 않았으며 이종욱과 같이 이판과 사판을 아우르는 유연한 개혁을 지향하고 있었다. 『그리운 스승 한암스님』, 119, 141-143, 148쪽; 『불교근세 백년』, 155-157쪽 참조.

곧 새로운 포괄적 종권(宗權)의 출현을 의미했고, 그 동기가 어찌되었건 간에 권력의 정점을 향한 달음박질은 이미 시작되고 있었다.

1937년 10월에 드디어 총본산 건물(현재의 조계사)이 준공되었고 종명은 조계종으로 정해졌다. 1941년 6월 6일에 조선불교조계종 총무원의 업무가 시작되자마자 제1회 조계종 총회가 열렸고, 초대종정 겸 태고사 주지에 방한암이 추대되었다. 같은 달 12일에 그는 취임 을 승낙했고, 23일에 총독부에 인가신청을 했으며, 8월 4일에 그의 취임이 인가되었다. 한암의 세수는 62세였고, 오대산으로 들어가 두 문불출한 지 열두 해가 되던 해였다. 10월 8일에는 최고 실권을 가진 종무총장으로 이종욱이 취임했다.²¹⁾ 한암은 여전히 오대산에 있으면서 종정의 직을 수락하고 권한을 행사했다.

한편, 1937년 8월, 당대의 쟁쟁한 선장(禪匠)들이 선학원에 모여 열흘 동안이나 법회를 열었다. 이른바 고승법회 혹은 유교법회로 불린 이 모임은 출발부터 순탄치 못했다. 교무원 관련 인사들이 반대했고, 31본산 주지들이 저지했다. 고승도 아니면서 고승을 빙자하고 있으니 뭔가 불순한 의도가 있지 않겠느냐고 문제를 제기했다. 고승법회를 주도한 승려들이 밤낮 없이 종로서(鐘路署)로 불러 다녔다. 모임을 주도한 이운허 측의 채서응이 타협안을 제시했다. 고승법회라는 명칭을 변경하겠다는 내용이었다. 고승법회는 유교법회(遺教法會)로 변경되었다.

유교법회에는 이운허와 상의한 승려들을 비롯해서 송만공, 박한영, 하동산, 장석상, 채서응 등이 참석했다. 송만암과 방한암은 초청받았지만 참석하지 않았다. 그 해 오대산의 겨울은 길었고, 방한암은 선정(禪定)에 들어 산을 나갈 수 없다고 했다. 오성월은 법회 중간에 부랴부랴 달려왔지만, 되돌아갔다. 그는 처(妻)를 두고 있었다. 교무원측과의 갈등상황으로 미루어 볼 때, 유교법회에 모인 이들이 한암과 이종욱이 가려했던 길과는 다른 길을 생각하고 있었던 것이 분명하다. 그리고 한암 자신도 교무원측의 견제에 암묵적으로나마 동의했

21) 『태고종사』, 175쪽.

을 가능성이 높다. 똑같이 조선불교의 개혁을 꿈꾸고 있었지만 이들의 노선은 달랐다.

한암의 사형인 만공과 백용성 등 유교법회에 동참했던 비구이판승, 즉 선원의 수좌들이 중심이 된 부류는 대체로 근본주의적 개혁의식을 표방했다. 이들은 조선불교 전통의 수호를 근간으로 하고 있었으므로 일제의 사찰령에 반대한 것은 물론이고 대처승에 대한 전면적이고 급진적인 정리를 요망했다. 이에 비해 비구와 대처, 이판과 사판 간의 극한적인 대립을 경계하고 신식 강학 및 포교에 적극적으로 임하면서 유연한 개혁을 추진했던 부류가 바로 한암과 이종욱이었다. 수좌생활을 거치기는 했지만 한암은 당시의 시대적 상황이 선 근본주의 전통을 고수하기보다는 새로운 범형의 확립을 필요로 하는 시기는 현실적인 판단을 내렸으리라 생각된다.

2. 선수행 풍토의 새로운 범형 모색

한암이 다른 선방 수좌들과는 달리 근본주의적 태도를 취하지 않았다는 사실은 상원사에 주석하던 시절 그의 행적을 통해 뚜렷이 나타난다. 1923년 이종욱의 요청으로 상원사에 주석한 이래로 한암은 산문 밖을 나오지 않았다. 그렇다고 해서 자신의 실참 수행에만 힘쓰거나 선수행자를 양성해내는 일에 주력하지도 않았다. 그간 학계에 별로 소개되지 않았지만, 한암의 선사상을 밝히기 위해 상원사에서 주석하던 시절 그의 행적에 주목할 필요가 있다.

1936년, 한암은 이종욱과 함께 총독부에 요청하여 상원사에 승려 양성기관을 세웠다. 이른바 강원도삼본사연합승려수련소이다.²²⁾ 상원사에서 진행된 수련소의 교육내용은 경학이 매우 중요시되었다. 수련소의 일과는 선과 교학, 집전의례 공부, 율력 등이 골고루 섞여 있기

22) 이 기관에 대한 좀 더 구체적인 정보를 알기 위해서는 다음의 논문을 참조. 김광식, 『김탄허의 교육과 그 성격』, 『정토학연구』 6, 한국정토학회 편, 2003.

는 했지만, 한암은 이 가운데서도 선에 대해서는 이상하리만치 별다른 비중을 두지 않았다. 수련소의 수료시험 과제도 『금강경』 암송이었다.²³⁾ 이러한 한암의 신념과 지도 내용은 당시에 이미 수좌들이 참선을 주로 해오고 있었던 상원사 내부에서조차 심심찮게 문젯거리가 되었고, 또 사관승이 운영하고 있었던 월정사와도 불화를 야기하곤 했다.²⁴⁾

특히 수련소 졸업시험 참관자들의 구성을 보면 절 대중이 60명, 관청에서도 100여 명이 왔다는 증언이 있다.²⁵⁾ 이는 수련소 졸업을 행정적으로 공식화하려는 의도로 읽을 수 있다.²⁶⁾ 다시 말해서 수련소에서 배출한 졸업생들을 불교계 내부는 물론 사회적으로 공인을 받음으로써 수련소라는 시스템과 교육내용 및 그것을 주관하는 인물이 조선불교의 표준으로 역할을 하려는 포석이다. 무엇보다 수련소를 주관한 주체가 승려나 사찰이 아니라 명목상으로는나 강원도지사였다는 사실은, 수련소 졸업이 행정적으로 공인된 표준 혹은 기준으로 작동하게 된다는 의미이다.²⁷⁾

-
- 23) 한암이 수련생들에게 여러 경전 가운데서도 『금강경』을 가장 많이 읽히고 그것으로 졸업시험을 본 이유는, 오래전 그 자신이 청암사 수도암에서 경허의 『금강경』 법문을 듣고 크게 깨달은 때문으로 보인다.
 - 24) 탄허와 수련원 동기인 보경스님은, 당시 선방 수좌들은 “이게 강당이지 선방이야”고 엄청난 비판을 쏟아냈는데 그 가운데서도 한암은 경을 읽는 것을 관찰했다고 증언하고 있다. 『그리운 스승 한암스님』, 75, 268쪽.
 - 25) 『그리운 스승 한암스님』, 237쪽. 이를 증언한 봉석스님은 제14기 수련생으로 1937년 4월 17일에 1등으로 수료했다.
 - 26) 봉석스님은 수련소에서 1등을 하여 강원도에서 시찰 견학차 일본여행을 보내줬다고 증언하고 있다. 정규학교도 아닌 곳의 졸업생을 대상으로 이오 같은 혜택을 준 것은 상당히 파격적인 조치라고 할 수 있다.
 - 27) 수련소의 주관인이 강원도지사였다는 사실은 그 곳에서 수학했고 조계종 전계대화상을 역임한 범룡스님의 증언을 통해 확인된다. 『그리운 스승 한암스님』, 51쪽. 또 탄허와 함께 수련소의 3기생이었던 보경스님 역시 당시 한암이 강원도 참의관을 만난 자리에서 상원사는 선방이지만 학문을 승려들에게 가르쳐야 한다고 진언하여 곧 수련소가 생겼다고 증언하고 있다. 같은 책, 73쪽.

수련소 교육에서 한암이 강조한 또 하나의 과제는 계행준수였다. 이는 선가의 표준을 양성해내려는 그의 목적의식에 비추어 볼 때 당연히 요청되는 조건이라 하겠다. 상원사 시절의 한암을 기억하는 사람들이 이구동성으로 전하는 한암의 이미지도 바로 ‘계행’이다. 심지어 그는 선사라기보다는 율사라고까지 평가된다.²⁸⁾ 한암의 엄격한 계행중심주의는 의례집전에 대한 강조로 이어졌다. 당시 월정사 출신들은 의례집전에 능숙했기 때문에 어디에 가도 인정받았고, 경학에 밝았기 때문에 선방수좌자만 주지를 할 자격이 있다는 자랑 같은 증언이 있다.²⁹⁾

필자는 한암의 이러한 태도가 선수행을 통한 깨침이 체계화 또는 사회화되지 못하고, 끝내 한 사람의 위대한 성취로만 남을 수도 있다는 문제점을 경허라는 인물을 통해 목도한 데서 비롯하지 않았을까 생각한다. 다시 말해서 깨침의 내용상의 충실도가 곧 그것의 역사적, 사회적 의미와 책임까지 담보하지는 않는다는 사실을 목격했기 때문에, 깨침 그 자체의 내용적 충실성보다는 그것의 사회적 자리매김이라는 문제에 주력했으리라 생각한다. 이것을 선적 깨침의 사회적, 외형적 범형화의 과정이라고 할 수 있겠다.

이러한 이유 때문에 한암은 사형인 만공도 경계했다. 그는 만공을 사형으로 예우기는 했지만 모범적인 수행자로는 생각지 않았다고 전한다.³⁰⁾ 그 이유는 만공이 한암의 기대만큼 계행에 투철한 수행자의

28) 창조스님은, “그 분을 평하기를 참선을 잘한다, 도인이라고 하는데 나는 율사로 본다는 것이지.”라고 말한다. 단적인 예로 한암은 틀니를 썼고 난 그릇에 남은 음식찌꺼기와 밥알까지 그 물과 함께 전부 마셨다고 회고한다. 『그리운 스승 한암스님』, 269-270쪽. 덕수스님 역시 한암을 두고 ‘율사’라고 단정하고, 지계에 대해서 말하라 하면 청산유수처럼 설법을 하시는 분이었다고 증언한다. 같은 책, 384쪽.

29) 『그리운 스승 한암스님』, 76쪽.

30) 보경스님은, “(한암) 노스님은 만공스님에 대해 칭찬하지 않으셨어요. 경허스님의 범을 받는 선배 예우는 하셨지만 칭찬은 하지 않으셨지요. 노스님께서는 참 철저하거든요. 특히 계율에 대해서는 철저했어요.” 『그리운 스승 한암스님』, 77-78쪽.

모습을 보여주지 못한 때문이다. 만공은 경학이나 계율보다는 선에 전력했으며, 따라서 스승 경허와 사형 만공에 대한 한암의 문제의식은 별로 다르지 않았다. 어쩌면 자신을 둘러싸고 있었던 파격적 선수행의 대가들을 목격함으로써 그는 오히려 더욱 계행에 주목했는지도 모를 일이다.

한암은 의례에 능숙하고 계행을 실천하는 착실하고 모범적인 수행자를 양산하는 일이 선적 진리를 통찰한 선수행자를 길러내는 일보다 더 시급하다고 생각했다.³¹⁾ 그가 평소에 강조했던 승려의 다섯 가지 임무, 이른바 승가오칙에 가람수호가 포함되어 있다는 사실에 주목해야 한다. 주지하다시피 ‘주지’라는 직책의 법적 정식 명칭이 바로 사찰재산관리인이다. 한암은 수좌를 길러내기보다 주지를 길러내는 일이 시급하고 긴급하다고 판단하고 있었다. 하지만 이러한 노선이 생사문제를 해결한다는 참선수행의 본질적인 목적과는 상당한 거리가 있으며, 결과적으로 선수행자의 강렬한 문제의식의 퇴조로 이어질 수밖에 없다는 사실을 인정하지 않을 수 없다.

IV. 한암의 선(禪) 의식과 정통성 의식

한암 선사상의 특징과 의미를 파악하기 위해서는 아무래도 그의 타고난 품성과 선(禪)을 대하는 기본적인 태도, 그리고 선의 본령에

31) 한암과 탄허의 문하에서 수계한 몇 안 되는 비구니 가운데 한 사람인 진관 스님은, “선을 하더라도 불공을 해서 탁자 위에 밥을 내려 먹을 줄 알아야 한다.” 그리고 “참선을 해서 도인이 안 될 바에야 원주라든가 살림살이를 잘해서 대중들의 뒷바라지를 잘 해야 한다.”는 말로 한암의 승가오칙을 설명하고 있다. 『그리운 스승 한암스님』, 326쪽. 한암에게서 범명을 받았던 범련스님은 “만공스님은 탁자 밥을 내려 먹을 줄 알아야 한다는 소리는 안 했어요. 주로 참선하는 얘기만 하시고.”라고 회고한다. 경허였더라도 한암보다는 만공에 가까웠으리라 짐작된다. 그만큼 경허와 한암의 불교적 경향은 달랐다.

대한 나름대로의 통찰을 총괄적으로 살펴봐야 할 듯싶다. 1904년 봄 즈음에 경허는 세상 속으로 만행하기 직전에 한암에게 편지를 띄웠다. 여기서 한암이라는 인물의 특징이 발견된다.

나는 천성이 인간 세상에 섞여 살기를 좋아하고 겹하여 꼬리를 진 흙 가운데 끌고 다니기를 좋아하는 사람이다. 다만 스스로 질록거리며 44년의 세월을 지냈더니, 우연히 해인정사에서 원개사(遠開士, * 한암을 지칭함)를 만나게 되었다. 그의 성품과 행동거지는 질직(質直)했고 학문은 고명(高明)했다.”³²⁾

경허는 한암의 성품과 행동거지를 ‘질직’(質直)이라는 말로 표현했다. 꾸밈없이 곧이곧대로며 꼬장꼬장하다는 뜻으로 이해된다. 인간 세상에 섞여 살기를 좋아했던 경허의 태도와는 많이 달랐다. 이렇게 상반되는 성품이었는데도 경허가 한암을 지음(知音)처럼 여겼다는 사실이 얼른 이해가 가지 않는다.³³⁾ 아마도 경허는 자신에게 모자란다고 생각되는 부분, 즉 품행이 방정하고 곧은 수행자의 모습을 한암에게서 발견한 게 아닐까 싶다. 한암의 이러한 성품이 후에 계행과의례를 중시하는 태도로 나타나게 된다.

그리고 한암의 학문이 고명했다는 평가도 눈여겨 볼 필요가 있다. 앞서 살펴보았듯이 한암은 선을 학문적 태도로 접근했는데, 이것은 당시 선원 수좌들의 공부방식과는 구별되는 중요한 특징이다. 그가 유연한 불교개혁노선을 취할 수 있었던 까닭도 사교입선으로 대표되는 선 우월주의에 경도되어 있지 않았기 때문에 가능했었다. 경허는

32) 余姓好和光同塵，掘其泥而又喜曳其尾者也。只自跛跛挈挈，送過了四十四介光陰，偶於海印精舍 逢着遠開士姓行質直 學問高明。『與法子漢巖』，『경허집』，한불 11, 639a.

33) 한암의 선사상에 대해 오랫동안 관심을 기울여왔고 일종의 평전까지 출간한 적이 있는 김호성은, 이러한 점을 예리하게 통찰하기는 했지만 문제의식을 더 진척시키지는 않았다. 그는 두 사람 사이에서 발견되는 모종의 상처되는 성격을 다음과 같이 정리하고 있다. “(한암은) 경허와는 닮은 점이 있으나 아무래도 대조적인 면이 많다고 느껴진다. 그러나 극과 극은 통한다고 했던가. ……”(김호성, 『방한암선사』, 민족사, 1995, 19쪽).

한암의 선이 궁극적으로 완성하게 될 두 가지 특징을 미리 예견하고 있었던 듯이 보인다.

일제치하 조선 불교계의 원칙과 기준을 마련하기 위한 한암의 의지와 노력은 남달랐다. 1921년 9월에 금강산 건봉사 만일암 선원의 조실로 추대된 때를 전후해서 한암은 『선원규례』(禪院規例), 『승가오칙』(僧伽五則), 『선문답 21조』, 『화두 드는법』 등을 작성했다. 이것은 잠(箴)의 형태로 자신을 단속하고³⁴⁾ 교시의 형태로 대중을 경책했다. 그는 스스로 원칙과 기준 속에서 살고자 했고, 남들도 그러기를 바랐다.

한암은 ‘깨침’의 구현이 아니라, ‘깨침 전통’[宗統]의 구현을 평생의 사명으로 삼았고, 불교 수행 전통을 확립하고 이어가고자 했다. 그래서 그는 선문의 외형적 정비에 진력하는 한편, 참선, 염불, 간경(看經), 의식(儀式) 그리고 가람수호를 그 내용으로 하는 승가오칙과 선원규례를 제정했다.

하지만 그는 선수행을 하지 않을 수 없는 절박함에 대해서는 별로 발언하지 않았다. 그의 주된 관심사는 ‘뚝바로’ 하는데 있었지 ‘왜’ 하는지에 있지 않았다. 그가 남긴 문건 가운데 어디서도 경허에게서 나타나는 ‘죽음’과 같은 전면적이고 실존적인 문제의식은 보이지 않는다. 생사의 문제를 넘어서고야 말겠다는 분심(憤心)을 명줄처럼 여기는 간화선 수행의 전통에서 볼 때, 결코 단순한 사실은 아니다.

한암의 선적 지향점이 뚜렷이 드러나는 문건으로 『선문답 21조』와 『해동초조에 대하여』가 있다. 이 가운데 먼저 금강산 만일암 주석 시절에 작성된 것으로 보이는 『선문답 21조』에서는 조계종 수행법의 외형적 기준을 간화선으로 확정하고 있다. 문답형식으로 기술된 전체 21조 가운데 첫 번째 질문으로, “참선이 인생과 도대체 무슨 관계가

34) 1942년 총무원의 임직원 일동이 종무를 보고하기 위해 한암을 찾아갔을 때 발견했다는 방장실 벽에 걸린 계잠(戒箴)의 24가지 항목을 보면, 그가 얼마나 엄격한 원칙주의자로 살려 했는지 짐작하고도 남음이 있다. 『한암일발록』, 159-162쪽.

있는가” 하는 문제가 제시되고 있다. 본질적이면서도 정곡을 찌르는 질문이다. 이 질문에 대한 선가의 전통적인 대답은 대체로 생사의 문제를 해결한다는 것이다. 그런데 한암은 청정한 무루진여의 본성을 보게 한다는 요지의 답변을 내놓고 있다. 생사와 관련된 문답은 19번째 문답에서 다시 오가는데, 그 내용을 소개하기 난처한 감이 없지 않다.

제19문: 이미 본성의 작용을 알았다면 생사를 초탈해야 하니, 눈빛이 땅에 떨어질 때(죽음을 말함)에는 어떻게 초탈해야 합니까?

제19답: 잠꼬대하지 말라.

제20문: 이미 생사를 초탈하였다면 갈 곳을 알아야 할 것이니, 사대(四大)가 각기 흩어짐에 어느 곳을 향하여 가야 합니까?

제20답: 일면불(日面佛), 월면불(月面佛)이니라.

제21문: 바로 이와 같은 사람이 온다면, 어떻게 제접하시렵니까?

제21답: 그에게 대도(大道)를 체득하도록 하여줄 것이다.³⁵⁾

질문자 이력(李礫)은 첫 번째 질문부터 다짜고짜 생사문제와 선의 관계를 묻지만 후련한 대답을 듣지 못했다. 이어지는 두 번째 질문부터는 사실 준비된 질문과 대답이 형식적으로 오간다는 느낌을 준다. 그러다가 끝에 가서 이력은 마음을 다잡고 묵혀뒀던 질문을 다시 던진 것이다. 하지만 한암의 반응은 여전히 싸늘하다.

한암의 답변을 간단히 요약해 보면 다음과 같다. 선의 지향점은 ‘본래 마음’이지 ‘생사’가 아니다. 본래 마음만이 진실이요, 생사는 모두 꿈에 불과하니 생사와 관련된 의문 역시 잠꼬대에 불과할 따름이다. 착각하지 마라.

이와 같은 한암의 선적 태도는 1931년 그가 오대산 주석 시절에 작성하여 『선원(禪苑) 창간호』에 실었던 『일진화(一塵話)』라는 제목의 글에서 좀 더 구체적으로 확인된다.

대저(大抵) 참선(參禪)이라는 것은 경군동중(驚群動衆)하는 별별이

35) 『한암일발록』, 61-62쪽.

상(別別異常)한 일이 아니라 다못 자기(自己)의 현전일념(現前一念) 흘러나오는 마음을 돌이켜 그 근원(根源)을 명백(明白)하게 요달(了達)해야 다시 외물상(外物相)에 참잡(參雜)함이 되지 아니하고 안으로 혈떡이는 생각이 없어 …… 이렇게 망념(妄念)이 공적(空寂)하고 몸뚱이는 송장인데 그 가운데 앉고 눕고 가고 오고 잠도 자고 일도 하고 일체처소(一切處所)와 십이시중(十二時中)에 소소영영(昭昭靈靈) 지각(知覺)하는 이것이 무엇인고 의심하고 의심하되 …… 선지식을 찾아가서 요연(了然)이 인가(印可) 맞아 다시 의심 없는 후(後)에 소요방광(逍遙放曠) 지내가며 유연중생(有緣衆生)을 제도하면 부모은(父母恩) 시주은(施主恩)을 일시에 갚아 마치리니 ……³⁶⁾

한암은 생각의 근원을 추적해 들어가 그것과 상봉하는 과정이 선이라고 설명하고 있다. 출가동기에 나타났던 근원 혹은 원형에 대한 열망이 다시 확인되는 부분이다. 그 근원에 비할 때 현재는 늘 미완(未完)이거나 불완(不完)이어서 근원에서 이끌어낸 새로운 범형을 세움으로써 보충된다. 이러한 선적 특징은 지금, 여기, 나의 문제에 천착하고자 했던 스승 경허와 비교하면 더욱 뚜렷하다.³⁷⁾

또 여기서 한암이 인가를 언급하고 있는 사실도 주목해야 한다. 친견인가는 선불교의 정통성 의식을 내포하는 형식으로 고려말 이래로 선불교의 외형적 형식에 주안점을 둔 한국 간화선 전통의 특징 가운데 하나이다.³⁸⁾ 따라서 한암의 발언은 그가 범통론을 근간으로 한 선불교의 정통성에 의견을 가지고 있었음을 말해준다.

1930년 4월에, 한암은 『불교』(佛敎)에 한 편의 글을 실었다. 그의 위상이 만만치 않았고,³⁹⁾ “법왕법왕(法王法王)이 출세출세(出世出世)하여 심법(心法)을 전수하시되……”로 반복에 반복을 거듭하는 서두

36) 『일진화(一塵話)』, 『한암일발록』, 94-96쪽. (*강조는 필자)

37) 박재현, 『구한말 한국 선불교의 간화선에 대한 한 이해: 송경허의 선사상을 중심으로』, 『철학』 89, 한국철학회 편, 2006 참조.

38) 박재현, 『한국불교의 간화선 전통과 정통성 의식에 관한 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 2005 참조.

39) 한암은 이 글을 발표하기 바로 한 해 전인 1929년에 조선불교승려대회에서 원로기관인 7인(人) 교정(敎正)에 추대되었다.

의 문체가 예사롭지 않았다. 『해동초조에 대하여』라는 제목은 짧은 만치 단호했다. 여기서 한암은 태고보우를 조계종의 초조(初祖)로 보는 관점은 절대 불가하고, <도의-지눌>을 조계종의 정통으로 봐야 한다고 선포했다.

한암은 그의 당대에 해동 선불교의 정통성을 확정지으려고 했던 것 같다. 이러한 과정에서 필연적으로 제기해야만 하는 사안이 종교 문제이다. 그는 다음과 같이 의견을 개진하고 있다.

근래 문학상에 태고보우국사를 해동초조로 정하는 일이 간혹 나타나니, 이는 스스로 위배됨이 극심하다 하겠다. 태고가 중흥조라 함은 혹 가할지는 모르나 어떻게 초조가 되겠는가. 태고의 도덕이 광대하고 고명하나 초조라는 초(初)에는 적당하지가 않다 …… 또한 연원계통을 정직하게 가릴 것 같으면 오늘날 우리 형제가 태고 연원이 아님을 단언하는 바이다. …… 당당한 해동 조계종 제13국사의 손제자인 구곡이 다시 임제종의 후손인 석옥에게서 법을 얻어 온 태고의 손제자가 될 필요가 있겠는가. …… 여러 가지로 추구해 보건대, 뒷 사람이 시세를 따라서 종맥(宗脈)을 변경함과 동시에 해동의 혁혁한 조계종이 없어지고 말았다. …… 이러한 정황을 생각해 본다면, 우리 형제들은 해동 조계종 보조국사로부터 제13국사 각업존제의 손제자인 구곡선사와 구곡을 멀리 계승하여 조계종을 부활하게 하신 벽계선사의 연원이요, 태고의 연원이 아님을 단언할 수 있다. 그런즉 지금으로부터 도의국사를 초조로 정하고, 그 다음에 범일국사, 그 다음에 보조국사로, 제13국사 각업존자에 이르러서 줄암운연, 구곡각운, 벽계정심 등으로 연원을 정하여 다시 해동 조계종을 부활하는 것만이 정당하다.⁴⁰⁾

한암은 그가 생각한 법통이 불교계의 표준이어야 한다고 생각했다. 그는 글의 마지막에 이렇게 적었다. “억백세(億百世) 무궁(無窮)토록 정법(正法)이 유통(流通)하기를 바라고 바라는 바이다.” 그는 정말로 그러기를 바랐을 것이다.

이와 같이 가람과 의례, 법통 등 불교계의 외형적 기준을 세워야 한다는 긴박한 사명감을 가지고 있었던 한암에게 문제시되는 대상은

40) 『한암일발록』, 80-81쪽.

공교롭게도 선방의 수좌들과 같은 선 근본주의자들이었다. 막행막식(莫行莫食)으로까지 나타나는 그들의 경솔한 현실인식과 사회적 태도가 한암의 눈에 마땅했을 리 없다. 이 부분이 한암이 그의 스승인 경허와 사형인 만공을 비롯한 당대의 수좌들과 갈라지는 지점이다.

그래서 한암은 『선사 경허화상 행장』을 기술하면서도 경책하는 내용으로 마무리를 짓고 있다. 해당 부분을 보면, “뒤에 배우는 이들이 [경허]화상의 법화(法化)를 배움은 옳으나 행리를 배우면 안되니 사람들이 믿되 이해하지 못한다”는 경책성 구절로 시작되는데, 한암은 이 주장에 설득력을 갖추기 위해 『원각경』과 『금강경』 그리고 보조지눌 등 고덕(古德)의 말을 줄줄이 인용하고 있다. 그러고는 다시 “[경허] 화상의 법화를 배움은 옳으나 화상의 행리를 배움은 옳지 못하다”는 말을 반복하고 있다.⁴¹⁾ 행장이라는 글의 형식에서 흔하게 찾아볼 수 없는 사례임은 물론이고, 행장 전체에서 차지하는 분량 역시 만만치 않다. 경허를 자리매김하는 과정에서 한암의 노심초사가 적지 않았음을 짐작할 수 있다.

한암은 경허의 깨달음과 그의 행리(行履), 이 둘 사이의 연속성을 끝내 읽어 내거나 설득하려고 애쓰지 않았다. 그는 둘 가운데 하나를 접어두는 방식으로 그를 자리매김했다. 경허의 행리를 대놓고 부당하다고 할 수는 없었을 테지만, 사표(師表)가 되기에는 부적당하다고 한암은 판단했다. 그런데 이와 같은 판단이 이후 한국불교가 간화선 본래의 실존적 문제의식에서 비롯한 치열한 분심(憤心)보다는, 외형적이고 형식적인 면에 치중하는 결과를 가져오는 데에 적지 영향을 끼쳤다고 할 수 있다.

V. 맺음말

현대 불교계에서 한암은 대체로 뛰어난 선사의 이미지로 각인되어

41) 『한암집』, 114-116쪽.

있다. 이러한 이미지가 형성된 이유는 일차적으로 한암과 관련한 불충분한 기록 때문이다. 하지만 더욱 중요한 이유는 선이 교학보다는 우월하다는 불교계 공통의 선입견과, 거기에서 벗어나지 못한 채 자신도 모르는 사이에 한암을 한국 근대불교의 대표자로 자리매김하려고 애쓴 몇몇 인사들이 제공한 한정된 정보 때문이다.

한암 당시를 기억하는 관련자들의 증언과 기억에 의하면, 한암은 사실 선(禪)보다는 경학(經學)과 계행(戒行) 및 의례(儀禮)에 치중한 인물로 보인다. 당시 출가자들의 증언에 의하면 참선을 하려면 수덕사 만공의 문하로 가고, 글공부를 하려면 오대산 한암의 문하로 가야 한다는 얘기가 공론처럼 돌았다고 한다.⁴²⁾ 한암이 학문적 능력이 출중했던 탄허의 출가를 중용하기 위해 3년간이나 공을 들였고, 출가 이후에는 그를 애지중지 했다는 사실 역시 그의 성향을 말해주는 근거가 된다.⁴³⁾

또한 한암은 상원사에서 외형적으로 표준화되고 훈련된 승려를 양성하여 그것을 행정적으로 공인하는 과정을 추진했다. 그리고 당시 불교계의 실력자였던 이종익과 손잡고 급진적 개혁노선을 무마 혹은 견제함으로써 상원사에서 수립한 수행적 기준이 조선불교계의 범형으로 확립되도록 했다. 그리고 또 한편으로는 간화선에 대한 이해 및 범통문제와 관련된 주장도 전개함으로써 선불교의 정통성이라는 정신적 범형을 확립하는 역할도 했다.

한암은 간화선을 버리지도, 그것에 매달리지도 않았다. 그에게 간화선은 수행자의 수행력을 배가하는 장치임이 분명했지만, 선 근본주의적 태도와 사회성 결여의 문제점을 낳을 소지가 있었다. 그가 수립

42) 『그리운 스승 한암스님』, 49쪽.

43) 『그리운 스승 한암스님』, 195쪽. 현해스님의 증언에 의하면, 한암의 경(經)을 이어받은 이는 원래 박동산이었다. 한암은 그에게 경과 관련된 책을 다 주면서 키웠으나, 그는 유점사로 떠났고, 그 빈자리를 탄허가 메웠다. 그리고 탄허는 애당초 행자생활 같은 것은 체질에 맞지 않아 했고, 계행에 더 없이 엄격했던 한암도 탄허의 행자소임 회피와 울력 불참 등을 모두 묵인했다.

한 한국 불교 수행상의 범형에서 간화선 수행은 한 부분일지언정 결코 전부는 아니다. 이러한 입장은 기존의 간화선 수행 전통에서 중점을 두었던 생사의 문제를 넘어서고야 말겠다는 분심(憤心)이라는 항목에서 무게중심이 옮겨갔음을 의미한다. 이러한 중심 이동이 이후 한국불교의 전개과정에서 적지 않은 영향을 미쳤음에 틀림없다. 많은 부분 한암의 책임이고, 또한 업적이다.

참고문헌

- 대한불교조계종교육원 불학연구소 편, 『근대선원방함록』, 2006.
- 방한암, 석명정 역주, 『한암집』, 극락선원, 1990.
- 송경허, 『鏡虛集』, 韓國佛敎全書 11책.
- 한암대종사문집편집위원회 편, 『(증보수정판)한암일발록』, 민족사, 1996.
- 혜심·각운, 김월운 옮김, 『선문염송·염송설화』 10, 동국역경원, 2005.
- 강석주·박경훈, 『불교근세백년』, 민족사, 2002.
- 김광식, 『김탄허의 교육과 그 성격』, 『정토학연구』 6, 한국정토학회 편, 2003.
- 김광식·한암문도회, 『그리운 스승 한암스님: 한국불교 25인의 증언록』, 오대산월정사, 2006.
- 김호성, 『한암선사: 보조선 계승한 종문의 선지식』, 『한국불교인물사상사』, 민족사, 1990.
- _____, 『한암의 도의-보조법통설』, 『보조사상』 2, 1990.
- _____, 『방한암선사』, 민족사, 1995.
- 박재현, 『한국불교의 간화선 전통과 정통성 의식에 관한 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 2005.
- _____, 『구한말 한국 선불교의 간화선에 대한 한 이해: 송경허의 선사상을 중심으로』, 『철학』 89, 한국철학회 편, 2006.
- 보조사상연구원 편, 『제71차 월례학술대회자료집』, 2006.
- 윤창화 역, 『한암의 자전적 구도기 일생패궐(一生敗闕)』, 『불교평론』 17, 2003.
- 정광호, 『개항기 불교계의 현실인식』, 『불교평론』 8, 2001.

- _____, 『근대 한일불교 관계사 연구』, 경희대 박사학위논문, 1989.
- 종단사간행위원회 편, 『태고종사: 한국불교 정통종단의 역사』, 2006.
- 표창진, 『구한말 일본 불교의 사상적 침투와 조선 불교계의 동향』,
『외대사학』 12-1, 한국외국어대 역사문화연구소, 2000.

ABSTRACT

Bang Hanam's Understanding of the *Seon* Buddhism and
the Role of Consciousness

Park, Jae-Hyeon

In this study, I articulate the unique disposition of Bang Hanam's (方漢岩, 1876-1951) philosophy of *Seon* Buddhism (禪) and the process of its formation. He is a representative figure in a survey of the religious and social consciousness in Korean modern Buddhism. He holds a special role among Korean monks and his approach to *Seon* Buddhism is unique in that his approach is intellectual and theoretical. He has written extensively leaving behind various Chan texts and publications.

He encouraged and emphasized to his disciples to master major Buddhist sutras and ceremonies, and to observe Buddhist precepts. Through this process, he put effort in making *Seon* Buddhism more socially involved, and to establishing a exemplar form of *Seon* Buddhism in Korea. Consequently, such approach inevitably led to a decline in their consciousness of the problems of *Seon* cultivation.

In his thought, we can discover that he emphasized not the superiority of *Seon*, but the need to incorporate different form of practice including reciting prayers. In the practice of *Seon*, a matter of life and death was considered to be the most important in cultivating a critical mind, a form of *Kanhwa Seon* (看話禪)

practice which made up a part in Bang Hanam's greater Seon practice. At any rate, the exemplar form of the modern Korean *Seon* Buddhism constructed by Bang Hanam left a legacy by becoming the foundation of the present Jogye Order (曹溪宗) of Korean Buddhism.

Keywords: Korean Modern Buddhism, Bang Hanam, *Kanhwa Seon*

