

DBpia

‘불교와 이광수’에서 ‘이광수의 불교’로-세속화와 이광수 문학에 나타난 불교적 사유

From ‘Buddhism and Lee Gwang-su’ to ‘Buddhism of Lee Gwang-su’-Profanation and Buddhist Thinking Found in Works of Lee Gwang-su

저자 (Authors)	서세린 Seo, Se-rin
출처 (Source)	춘원연구학보 , (17), 2020.4, 9-46 (38 pages) Chunwon Research Journal , (17), 2020.4, 9-46 (38 pages)
발행처 (Publisher)	춘원연구학회 Chunwon Research Society
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09332086
APA Style	서세린 (2020). ‘불교와 이광수’에서 ‘이광수의 불교’로-세속화와 이광수 문학에 나타난 불교적 사유. 춘원연구학보 , (17), 9-46.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/07/11 10:28 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

‘불교와 이광수’에서 ‘이광수의 불교’로*

-세속화와 이광수 문학에 나타난 불교적 사유

서세린**

목차

1. 서론
2. 박한영 혹은 이광수가 수용한 불교의 방법 『금강산유기』
3. 세속화의 상상과 그 한계 『길놀이』, 『난제오』
4. 원효의 파계와 ‘증상만(增上慢)’의 윤리 『원효대사』
5. 결론

국문초록

한국 근대 문학사에서 이광수가 중요한 위치에 놓인다는 점에서, 지금까지 불교와 이광수 문학의 관계에 대한 논의 역시 꾸준히 진행되어 왔다. 근대의 제 학문에 대한 이광수의 광범위한 지적 편력 내에서 불교의 위치를 가늠하는 것은 매우 어려운 작업이었다. 이에 식민지 후반기, 황도불교, 전근대 불교, 친일문학, 불교문학 등에 입각한 이광수 문학에 대한 환원주의적 시각이 강한 설득력을 얻어왔다.

하지만 식민지 후반기 이광수의 불교 사상이 이광수가 일제의 신체제 논리에 따르기 전에 형성되어 있었다는 점에서 이에 대한 새로운 관점이 필요하다. 이러한 논의 선상에서 이 글은 ‘불교와 이광수’의 도구적 관계성, 즉 불교를 계몽적 기획에서 변질된 친일담론의 기반, 피식민지 작가의 방어기제 등으로 설명하는 것과 다른 방향에서 수행하였다. 이광수는 1920년대부터 불교를 소재로 삼은 문학을 창작하기 시작했다.

* 이 논문은 2020년 3월 28일 춘원연구학회 제19회 학술대회 발표문을 수정보완한 것임.

** 동국대학교 국어국문학과 박사수료

여기에는 식민지 현실 속의 한국 불교의 정신과 근대 문학의 이념이 혼합되어 있다.

이에 이 글에서는 세속화(profanation) 개념과 함께 ‘이광수의 불교’에 대해 연구하였다. 이를 통해 이광수 문학에 나타난 불교적 사유의 의미를 새롭게 구명하고자 하였다. 이를 위해 세 가지의 작업을 수행하였다. 첫째, 박한영의 근대적·세속적 불교 사상을 이광수가 수용한 불교의 방법으로 보고 『금강산유기』(1924)를 살펴보았다. 둘째, 불교와 세속화의 관계를 확장하여 「길놀이」(1939)와 「난제오」(1940)를 독해하였다. 셋째, 앞서의 작업들을 바탕으로 『원효대사』(1942) 속 원효의 파계의 의미와 그 사상적·윤리적 성격에 대해 고찰하였다. 이를 통해 이 글에서는 이광수가 수용한 불교가 작가에 의해 문학적·불교적 좌표공간에 어떻게 배치되는가를 확인하였다.

주제어: 이광수, 근대 불교, 이광수의 불교, 박한영, 세속화, 파계, 『금강산유기』, 「길놀이」, 「난제오」, 『원효대사』

1. 서론

이 글의 목적은 세속화(profanation) 개념과 함께 이광수가 수용한 불교의 양상을 파악함으로써, 이광수 문학에 나타난 불교적 사유의 의미를 새롭게 구명하는 것이다. 이를 위해 크게 세 가지의 작업을 수행하고자 한다. 첫째, 박한영의 근대적·세속적 불교 사상을 이광수가 수용한 불교의 방법으로 설정하는 것의 가능성을 『금강산유기』(1924)를 통해 확인하고자 한다. 둘째, 그러한 과정을 통해 정립한 세속화의 논지를 확장하여 「길놀이」(1939)와 「난제오」(1940)를 독해해 보고자 한다. 셋째, 앞서의 작업들을 바탕으로 『원효대사』(1942) 속 원효의 파계의 의미와 그 사상적·윤리적 성격에 대해 고찰해 보고자 한다.

한국 근대 문학사에서 이광수가 중요한 위치에 놓인다는 점에서, 지금까지 불교와 이광수 문학의 관계에 대한 논의 역시 꾸준히 진행되어 왔다. 그런데 이광수 문학 혹은 한국 근대 문학, 군국주의 논리를 내재화한 일제의 황도(皇

道)불교, 전근대적인 것으로 여겨지는 한국 불교 사이의 커다란 공백은 쉽게 메워지지 않았다. 근대의 문학·철학·과학 등에 대한 이광수의 광범위한 지적 편력 내에서 불교의 종교적·학문적·정치적 위치를 기능하는 것은 결코 간단한 작업이 아니었다.

이러한 난관에도 불구하고 ‘불교와 이광수’(문학 외부의 황도불교의 정치성 대 한국 불교의 비정치성, 그리고 여기에 휩쓸리는 이광수 문학)의 관계에 대해서 대부분의 선행연구는 크게 두 가지의 방향에서 충실한 해석을 제시해 왔다. 첫째, 식민지 후반기 이광수 문학에 나타난 불교적 계몽이 암울한 시기의 계몽적 지식인의 임무를 수행하기 위한 방편으로 활용되었지만 실은 당시의 친일 행위의 과오를 가리기 위한 하나의 수단이었다고 보았다.¹⁾ 제국의 권력에 의해 가려져 있던 이광수의 사상이 『법화경』을 중심으로 한 불교적인 서사를 통해 다층적으로 형상화될 수 있었지만 결국 시대적 경향에 편승하여 일제의 퇴색한 문명론의 영역에 포섭될 수밖에 없었다는 것이다.²⁾ 또한 일제의 황도불교를 의식하면서 식민지 후반기에 이광수가 불교를 동원하는 정치적 목적과 방식을 살피는 한편 이광수가 택한 불교의 의미 자체에 대한 고찰을 미완의 과제로 남긴 상태에서 논의를 전개하기도 했다.³⁾ 둘째, 불교와 식민지 후반기 이광수 문학의 관계성에 대한 맥락을 확인하는 과정에서 식민지성의 문제의식

- 1) 김윤식, 『이광수와 그의 시대 2』, 솔, 1999, 207-364면; 김윤식, 「어떤 법화경 행자의 맨얼굴 글쓰기론-李光洙의 『三京印象記』와 春園의 『元曉大師』, 『서정시학』 15-3, 2005. 가을, 82-106면; 김종희, 「개화 세대를 향한 우주론적 사랑의 교범-이광수의 『사랑』, 『위기의 시대와 문학』, 세계사, 1996, 147-151면; 박근섭, 「이광수의 『원효대사』를 통해 본 전시동원 체제와 식민교육의 성격」, 『교육문제연구』 46, 고려대학교교육문제연구소, 2013.2, 103-123면; 장성규, 「일제 말기 이광수의 이중적 정체성과 불교 수용의 문제」, 민족작가회의 비평분과위원회, 『한국현대작가와 불교』, 예옥, 2007, 136-163면.
- 2) 유임하, 「근대의 미망에서 불교로의 안착-이광수의 계몽사상과 불교 회귀 1-2」, 『한국문학과 불교문화』, 도서출판 역락, 2007, 193-210면; 이행선, 「『법화경 행자』 이광수의 불교와 중생의 거리」, 『식민지 문학 읽기』, 소명출판, 2019, 399-432면; 홍기돈, 「이광수의 내선일체 논리 연구-『법화경』 오독을 중심으로」, 『어문연구』 59, 어문연구학회, 2009.3, 381-399면.
- 3) 이경훈, 「총후봉공과 불교」, 『이광수의 친일문학연구』, 태학사, 1998, 91-199면; 이경훈, 「전쟁의 산수화 : 이광수의 근대적 전망과 그 쇠신에 대하여」, 『현대문학의 연구』 49, 한국문학연구학회, 2013.2, 229-242면.

과 별개로 불교문학이라는 범주를 설정하고 경전과 교리의 세목에 이광수 문학을 대응시켰다.⁴⁾ 전통의 불교의 정신에 기원을 두는 불교문학의 관점에서 연구함으로써 이광수 문학이 근대성을 번역하면서 전근대의 유산을 재인식한 산물임을 강조한 것이다.

살펴보았듯, 대부분의 선행연구는 ‘불교와 이광수’라는 식민지 후반기 이광수 문학의 한 특성에 대한 설득력 있는 설명을 제출하고 있다. 그런데 이는 첫째, 일제와 함께 정치화된 황도불교의 맥락과 이에 대비되는 전근대적 불교의 맥락으로 이광수 문학에 대한 거의 모든 논의를 포섭시키는 면이 있다. 둘째, 이 과정에서 이광수가 불교의 무엇을 어떻게, 왜 전유하고 있는가에 대한 의문이 해소되기 어렵다. 셋째, 주로 이광수의 식민지 후반기 작품에 대해서만 논의하였다는 점에서 아쉬움이 남는다.

이와 관련하여 방민호는 적어도 1920년대부터 형성된 근대 한국의 불교계 인사들과 이광수의 오랜 인연에 주목해야 한다고 말했다. 이를 통해 일본의 황도불교와 기원이 다름에도 불구하고, 결국 제국과 과계의 논리 사이에서 번뇌할 수밖에 없었던 식민지 지식인 이광수와 그의 소설 속 인물의 불교의식의 특수성을 파악하였다.⁵⁾ 사에구사 도시카쓰는 식민지 후반기 이광수의 불교적 사유를 이광수가 문학에 입문할 때부터 견지했던 문제의식에 닿아 있는 것으로 보았다. 과학에 대한 신뢰를 통해 민족의 계몽의 문제를 다루었던 초창기 이광수의 철학이 이후의 불교적 논리로 어떠한 식으로든 이어진다는 것이다.⁶⁾ 최

-
- 4) 고송석, 「선과 무주상보시의 무애행-이광수의 『원효대사』, 『한국 근현대 불교소설 연구』, 소명출판, 2014, 93-104면; 김령, 「한국 근현대소설에 수용된 불교사상 연구」, 동덕여대 박사학위논문, 2007, 116-133면; 김무숙, 「한국 불교소설의 『회암경』 수용 양상 연구」, 동아대 박사학위논문, 1999, 43-116면; 남인현, 「이광수의 『원효대사』에 나타난 불교정신」, 『국제언어문학』 9, 국제언어문화학회, 2004.6, 133-153면.
 - 5) 방민호, 「이광수의 『사랑』과 종교 통합 논리의 의미」, 『일제 말기 한국문학의 담론과 텍스트』, 예음, 2011, 239-270면; 방민호, 「이광수의 『원효대사』를 어떻게 읽을 것인가」, 같은 책, 323-360면.
 - 6) 사에구사 도시카쓰, 「이광수와 불교」, 『사에구사 교수의 한국문학연구』, 심원섭 옮김, 베틀북, 2000, 171-226면.

주한은 특히 불교를 경유한 식민지 후반기 이광수 문학이 제국의 폭력 앞에 정치적으로 변질되는 것은 시대적 정서상 불가피하며, 오히려 이때의 도덕적 위태로움에 대한 객관적인 판단의 잣대를 새롭게 제시해야 한다고 주장하였다.⁷⁾

식민지 후반기, 황도불교, 전근대 불교, 친일문학, 불교문학 등의 (불)가능성의 확인을 통한 이광수 문학에 대한 환원주의적 시각은 식민지 후반기의 (탈)정치적 관계에서 도출된 문학을 설명하는 데에 강한 설득력을 얻는다. 하지만 식민지 후반기에 부각된 이광수의 불교 사상이 이광수가 일제의 신체제 논리에 동조되기 전에 이미 형성되어 있었다는 것은 이에 대한 새로운 관점을 요한다. 그리고 이러한 논의선상에서 이 글은 ‘불교와 이광수’의 도구적 관계성, 즉 불교를 계몽적 기획에서 변질된 친일담론의 기반, 피식민지 작가의 방어기제 등으로 설명하는 것과 다른 방향에서 출발해 보고자 한다. 이광수가 식민지 후반기에 불교에 심취한 것, 제국주의 체제 속에서 불교를 통해 이상적 정체성을 획득하고자 한 것은 주지의 사실이다. 안창호의 체포와 사망, 장남 봉근의 요절, 동우회 사건, 창씨개명, 학병 지원 강연, 일본어 소설 창작 등으로 인한 육체적·심리적 역경을 고려하면 식민지 후반기의 이광수가 종교에 귀의한 것은 자연스러워 보인다.

문제는 한국 불교에 대한 현 문학계의 전통주의적 관점과 다른 차원에서 식민지 시기의 불교 담론이 근대적으로 재편되었고, 그래서 불교를 수용한 이광수 문학의 의미가 더욱 정묘(精妙)하게 읽힐 수밖에 없으며, 1920년대부터 그러한 이광수의 문학이 생산되었다는 것이다. 예컨대, 1925년 1월 『불교』 7호에 게재된 논설 「불교와 조선문학」에서 이광수는 거의 처음이자 본격적으로 불교와 한국 근대 문학의 관계에 대하여 크게 세 가지의 의견을 개진했다. 첫째, 불교와 한국 근대 문학의 관계는 “역사적으로 연구할 학술문제”라는 것이다. 둘째, “문학은 생활의 반영인즉 생활을 지배하는 동력의 반부(半部)인 불교사상이 문학을 아니 지배하였을 리가 없”다는 것이다. 셋째, “근대문학은 서양문학을

7) 최주한, 「이광수의 불교적 사유와 보편 윤리의 가능성」, 『이광수와 식민지 문학의 윤리』, 소명출판, 2014, 353-377면.

본받은 것이기 때문에 불교의 영향을 받은 것이 심히 적”지만 『금강산유기』(1924), 『선도자』(1923), 『어떤 아침』(1924) 등 자신의 작품 중에 “불교를 재료로 한 문학”이 다수 있다는 것이다.⁸⁾

즉 이광수는 1920년대부터 불교를 소재로 삼은 문학을 창작하기 시작했고, 여기에는 식민지 현실 속의 한국 불교의 정신과 근대 문학의 이념이 혼합되어 있으며, 이것을 규정할 관점을 확보해야 한다고 생각했던 것이다. 그러므로 이광수 문학에서의 불교에 대한 연구는 이광수가 수용한 불교가 작가에 의해 문학적·불교적·정치적 좌표공간에 어떻게 배치되는가를 검토하는 작업이 필수적이다.

따라서 이 글에서는 1920년대 이후의 『법화경』 수용을 중심으로 이광수 문학에서의 불교적 논리의 의미를 확인한 기존의 실증적 연구의 경향을 존중하면서, 세속화 개념과 함께 불교의 유심론(唯心論)의 관점에 입각한 ‘이광수의 불교’라는 형태의 연구 경향을 시론적으로 제안하고자 한다. 이를 위해 ‘불교와 이광수’의 도구적 관계성의 논리를 지양하고, 1920년대 이후 이광수 문학에 나타난 불교적 사유에 대한 법화 사상적 연구의 경향을 의식하면서 새로운 방향으로 나아갈 것이다.

방민호는 운허(耘虛) 이학수(李學洙, 1892~1980)와 청담(靑潭) 이순호(李淳浩, 1902~1971) 등의 관계성 속에서 이광수의 『법화경』 사상 수용의 역사적 경위에 대해 주목하면서, 『금강산유기』(1924), 『애욕의 피안』(1936), 『사랑』(1938~9)의 계보 분석을 통하여 『법화경』 사상에 입각한 이광수의 ‘자기희생과 중생구제’의 상상력을 의미 있게 해석한 바 있다.⁹⁾ 이를 참고하여 이 글에서는 이학수와 이순호의 스승이자 사상적 원류인 석전(石顛) 박한영(朴漢永, 1870~1948)과 이광수의 관계성 속에서 유심론과 세속화의 원리를 새롭게 발견하고, 이에 기반을 두고 있다고 할 수 있는 『금강산유기』(1924), 「길놀이」(1939), 「난제오」(1940), 『원효대사』(1942)를 논의의 대상으로 삼고자 한다. 이를 통해 자기희생과 중생구제의 근본 조건으로서의 보편적 정체성을 탐구하는 작가의 불교적

8) 이광수, 「불교와 조선문학」, 『불교』 7, 불교사, 1925.1, 56-60면.

9) 방민호, 「이광수의 『사랑』과 종교 통합 논리의 의미」, 앞의 책, 239-270면.

사유에 관하여 한국 근대 불교에 대한 역사적·사상적 시각과 함께 개괄하면서 살펴보고자 한다.

2. 박한영 혹은 이광수가 수용한 불교의 방법-『금강산유기』

2장에서는 이광수의 불교적 사유의 또 하나의 연원을 어디에서 찾을 수 있으며 그것이 어떠한 식으로 수용되고 있는가에 대하여 『금강산유기』(1924)에 나타난 이광수와 석전 박한영¹⁰⁾의 관계를 중심으로 파악해 보고자 한다. 박한영은 탄쓰통(譚嗣同)¹¹⁾의 저서 『인학(仁學)』(1896)을 발췌·번역하여 「인학절본(仁學節本)」(1913)을 발표하였다. 이 텍스트에서는 이항대립의 사고를 지양하면서 ‘통하다(通)’를 만물의 근본적인 목표로 삼는다. 신이나 군주와 같은 절대적 존재의 지위 또는 선형적 당위성은 상실되며, 근대의 제 학문과 종교의 지식을

-
- 10) 박한영은 식민지 시기 한국 근대 불교의 명맥을 지키면서 고등불교강숙중앙학림·중앙불교전문학교(동국대학교 전신)의 교장 등을 역임하고 『석전시초(石顛詩抄)』(1940, 최남선 발간)와 『석전문초(石顛文抄)』(1962, 신석정 발간)를 남긴 한국 근대 불교의 대표적인 학승(學僧)이다. 이광수, 김동리, 변영만, 서정주, 정인보, 최남선, 홍명희, 다카하시 도오루(高橋亨) 등의 식민지 시기 지식인들이 박한영의 강의를 들으며 지적 교류에 참여했다는 회고록으로 판단하건대, 당시 박한영의 사회적 영향력은 상당했을 것으로 생각된다. (운성, 「노사의 學人 시절」, 『불광』 83, 불광회, 1981.9, 58-62면; 운성, 「노사의 學人 시절」, 『불광』 84, 불광회, 1981.10, 58-61면.) 또한 박한영은 한용운과 함께 1910년 10월 임제종(臨濟宗) 운동의 주역으로 활동하였다. 임제종 운동은 당시 한국 불교의 유일 종단이었던 원종(圓宗)의 이회광이 일본의 조동종(曹洞宗)과 한국 불교를 통합시키는 데에 동의하는 반민족적 조동종맹약을 체결하자 박한영과 한용운을 위시한 불교계 인사들이 이에 대응하여 일으킨 것이다. 이 과정에서 발족된 임제종이 조계종의 전신이다. 임제종 운동 이후에 박한영은 기성 불교의 태도와 부패를 절감하였고 이에 따라 근대 불교학의 도입과 한국 불교 개혁의 필요성을 강조하였다. (김광식, 「1910年代 佛敎界의 曹洞宗 盟約과 臨濟宗 運動」, 『한국민족운동사연구』 12, 한국민족운동사학회, 1995, 97-127면.) 박한영은 1930-40년대에 이광수의 불교에 영향을 준 운허 이학수와 청담 이순호의 스승이다.
- 11) 청나라 말기의 사상가. 탄쓰통은 청일전쟁 이후 자본과 민족, 문명과 계급 등의 문제가 잇따라 고조될 무렵에 서구에서 유입된 과학에 불교를 종합하여 중국사회의 선형적·주지학적 질서와 기준에 도전하였다. 『인학』은 그 결과물이다. 리찌허우, 『중국근대사상사론』, 임춘성 옮김, 한길사, 2005, 313-409면.

‘융합하는 인간(지식인)이 그 자리를 대신한다.¹²⁾ 이러한 선상에서 박한영은 회통(會通)적 사상을 주장하였다. 「지행합일(知行合一)의 실학(實學)」(1913)에서는 궁극적으로 “불법세법(佛法世法)이 불이(不二)의 의문(義門)”이며 궁극적으로 인간의 “영대(靈臺, 마음-인용자)”를 구체화해야 한다고 썼다.¹³⁾ 「영혼가견문제(靈魂可見問題)에 대하여」(1914)에서는 인간의 영혼을 엑스선 촬영을 통해 “육안(肉眼)으로 구득(見得)한다는 가공(可憐)한 발견(發見)이 유(有)한 서양 과학의 발전을 참고하면서 근대적 관점에서 불교의 진리를 가시화해야 한다고 말했다.¹⁴⁾ 즉 박한영은 산간불교로 고착되었던 불교계를 시대와 사회 속에 뿌리 내리는 개혁을 강조하였던 것이다.¹⁵⁾ 박한영에게 불교의 “행리(行履, 일상의 모든 행위-인용자)”란 “세속을 따라서 (중략) 행동하는 것”¹⁶⁾이었다. 또한 박한영은 「불교강사와 정문금침(頂門金針)」(1912)에서 불교계 지식인의 병폐, 예를 들어 근대 학문에 대한 지적 게으름, 지사적 존재에 적합하지 않은 탐욕과 이타심의 결여 등을 비판했다.¹⁷⁾

이처럼 박한영은 근대성의 유동적인 흐름과 그 지식에 불교계가 민첩하게 대응할 것을 촉구하였다. 또한 박한영은 그의 저술에서 재래의 이분법적 사유를 지양하면서 동서사상의 경계를 허문 자리에 근대 한국의 불교를 위치시켰다. 근대의 제 학문과 종교를 동등한 맥락에서 논의함으로써 불교적 사유의 출발점인 마음(내면)의 발견에 관한 세속화의 입장을 표명하였던 것이다. 이는 현재 문학계에서 통용되고 있는 한국 불교에 대한 논의의 방식과 다르다. 그러나 폴 벤스가 말했듯, 단일한 본질의 종교는 없다. 역사적 변화의 맥락에 따라

12) 답사동, 「인학절본」, 사문석전 옮김, 『조선불교월보』 12~19, 1913.1~8; 답사동, 『인학』, 임형석 옮김, 산지니, 2016, 21-83면 참조.

13) 영호생, 「지행합일의 실학」, 『조선불교월보』 18, 조선불교월보사, 1913.7, 2-4면.

14) 구산사문, 「영혼가견문제에 대하여」, 『해동불보』 4, 해동불보사, 1914.2, 29-30면.

15) 홍신선, 「박한영(朴漢永) 스님의 인물과 사상」, 이병주 외, 『석전 박한영의 생애와 시문학』, 선운사, 2012, 67면.

16) 석전, 「한 마디의 와전된 말은 홍수의 피해보다 심하다」, 『영호대종사어록』, 동국출판사, 1988, 32면.

17) 석전, 「불교강사와 정문금침」, 『영호대종사어록』, 353-354면.

종교는 유동적이기 때문이다.¹⁸⁾ 박한영 역시 식민지 시기의 역사적 격변 속에서, 동시대의 감각으로 중생과 소통하기 위한 한국 불교의 근대화를 추진하면서 불교의 세속화에 대해 탐구하였다.¹⁹⁾ 이와 같은 견지에서 박한영이 1920년대 이후로도 한국의 지식인들과 계속해서 지적 네트워크를 형성했던 것이 밝혀진 바 있다.²⁰⁾

이 글에서 논의하고자 하는 이광수 문학에 나타난 불교적 사유는 기본적으로 이러한 박한영의 불교관을 바탕으로 한다고 할 수 있다. 이에 대한 근거는 먼저 『금강산유기』에서 찾을 수 있다. 『금강산유기』는 이광수가 자신의 근대적이면서 불교적인 성향을 본격적으로 밝힌 작품이다. 이광수는 1921년과 1923년의 금강산 여행에 대한 두 편의 기행문을 하나로 묶어 1924년 『금강산유기』로 발간하였다. 이광수와 박한영이 금강산에 함께 다녀온 것은 1923년이였다. 이광수는 『금강산유기』에서 박한영을 금강산 여행의 “인로지보살(引路之菩薩)”²¹⁾로 삼았다고 썼다. 인로지보살이란 죽은 자를 정토(淨土)로 안내해 주기 위해 지옥에서 앞장서서 걷는 존재이다.²²⁾ 박한영을 식민지 시기의 사자(死者)들, 특히 사상이 억압된 식민지 시기 지식인들의 불교적 인도자로 볼 수 있다면, 박한영을 이광수의 불교를 이해하기 위한 방법으로 고쳐 읽는 것도 가능할 것이다.

또한 이광수는 박한영에게 『금강산유기』의 서문을 맡겼다. 이광수가 서문을 다른 이에게 의뢰한 적이 거의 없다는 점을 고려하면, 이광수와 박한영의 관계

18) 장석만, 『한국 근대종교란 무엇인가?』, 모시는사람들, 2017, 177-178면.

19) 세속화는 아직 의미가 체계화되어 있지 않으며, 이로 인해 수많은 방식으로 해석될 여지가 있는 불안정한 개념이다. 종교 담론에서 세속화는 종교의 쇠퇴와 관련되어 논의되는 경우가 흔하다. 하지만 근본적으로 대승불교가 인간의 현실의 원리에서 기인하였다는 점, 박한영이 산간 불교에서 벗어나 식민지 현실 속의 불교로 뛰어 들었다는 점에 유의할 필요가 있다. 이에 이 글에서는 박한영의 불교의 세속화 인식을 억압된 식민지 현실에서의 보편성의 추구라는 맥락에서 보고자 한다.

20) 김종진, 「박한영과 국학자의 네트워크와 그 의미」, 『온지논총』 57, 온지학회, 2018, 247면.

21) 이광수, 『금강산유기』, 『이광수 전집』 18, 삼중당, 1963, 101면.

22) 임영애, 「조선시대 감로도에 나타난 인로지보살 연구」, 『강좌 미술사』 7, 한국미술사연구소, 1995.12, 55-57면.

는 단순하지 않아 보인다. 특히 『금강산유기』의 서문 「금강산유기제사(金剛山遊記題辭)」에서 박한영이 자신의 영향을 통해 불교를 경유한 이광수가 금강산에 대해 근대 문학의 “신문장”으로 쓰고 있다고 말했다에 더욱 그러하다.²³⁾ 『금강산유기』에 대한 기존 연구에서는 1920년대의 자연과 민족에 대한 합리적 관찰자이자 심미적 분석자로서의 이광수에 대해 주목해 왔다.²⁴⁾ 이와 같은 관점은 이광수 문학의 근대성을 고려하면 타당한 해석이다. 그러나 『금강산유기』에서 ‘박한영이라는 방법’을 통해 형성된 이광수의 불교적 시각이 아직 충분히 논의되지 않았다.

『금강산유기』는 1921년의 1차 여행에 대해 쓴 「남대문역에서 고산에」부터 「구룡연」까지, 1923년의 2차 여행에 대해 쓴 「보광암-동석동」부터 「백담동」까지로 구성되어 있다. 여기에서 박한영과의 관계를 의식하면서 주목하고자 하는 것은 2차 기행문의 마지막 장 「백담동」이다.

오늘은 백담동을 보는 날입니다. 연전에 금강에 입(入)하였을 때에도 백담동을 보려 하였으나 중들은 하도 위협을 하고 동행이 없어서 못 하였다가 이번에 소원을 달(達)하게 되었습니다. (중략) 심지어 백담동의 위치와 거리조차 여러 사람의 의견이 일치하지 아니하여 (중략) 백담동은 마치 세인(世人)이 들어오기를 허(許)하지 아니하는 무슨 신비경(神祕境)인 듯합니다. 우리는 이러한 신비경에 대하여 대대한 호기심을 가지고 길을 떠나 (중략) 안내자에게 탑(塔)이 어디 있느냐고 시문(試問)한 즉, 저 동곡의 막다른 곳에 다보탑이 있고, 아까 들어온 곳에 문탑(門塔) 이기(二基)가 있어 도합 삼탑(三塔)이 있을 뿐이요, 다른 탑은

23) “金剛山은 古以來로 朝鮮 안에 固有하지만은 春園君과 가든 現代無敵한 新文章이 其一이오 (중략) 方外石人(박한영을 가리킴-인용자)은 詩僧의 一流이다 朝雲暮雨(이광수 내외를 가리킴-인용자)가 詩魂을 欲斷하려는 間關道中에서 一片頑石이 添奇한 것이 其四이다.” 석전산인, 「금강산유기제사」, 이광수, 『금강산유기』, 시문사, 1924, 3면.

24) 서영채, 「최남선과 이광수의 금강산 기행문에 대하여」, 『민족문학사연구』 24, 민족문학사연구소, 2004.3, 242-279면; 복도훈, 「미와 정치 : 낭만적 자아에서 숙명적 자아로의 유랑가-이광수의 『금강산유기(金剛山遊記)』를 중심으로」, 『한국어문학연구』 46, 한국어문학연구회, 2006.2, 33-56면.

없다고 합니다. 그러면 왜 백담동이나 한죽, 글썬 왜 백담동이라는지 알 수가 없다고 합니다. 옳다 알았다. 중들이 백담을 본 자가 없다고 하는 것도 이 때문이로구나, 그들의 눈에는 문탑과 다보탑이 보일 뿐이요, 저 봉두의 백담(百塔), 천탑(千塔)이 안 보이는 것이로구나. 기실 이 동구내(洞口內)에 있는 바위는 모두 첩첩층층으로 되어 탑형(塔型)을 이루지 아니한 것이 없으니, 천탑(千塔), 만탑(萬塔) 그 수를 헤아릴 수 없거니와, 음편(音便)으로 백담동이라고 지은 것이 고인(古人)의 뜻인 듯합니다. (중략) 다보탑을 우러러보고 백담동 전체를 심중(心中)에 그리매, 바로 무슨 뜻이 있어 계획한 것이나 같습니다. (중략) 하늘에 닿은 무수한 백담봉으로 첩첩이 성경(聖境)을 에워싼 뒤에 내원(內院)의 지성소(至聖所)라 할 만한 곳에 다보탑을 모시게 하였으니, 실로 계통이 요연한 일(一) 성전(聖殿)입니다.²⁵⁾

이광수는 1차 금강산 여행에서 산세가 험하다는 주변의 만류와 특히 그를 인도할 “동행”이 없다는 이유에서 백담동에 가지 못했으나 고승 박한영을 동반한 2차 금강산 여행에서는 드디어 백담동에 오를 수 있었다. 그런데 막상 백담동에 가려고 하니 “백담동의 위치와 거리”에 대해 제대로 알고 있는 이가 없었다. “마치 세인이 들어오기를 허하지 아니하는 무슨 신비경인” 것처럼 백담동에 대한 소문만 무성할 뿐이었다. 이광수는 백담동에 대한 호기심을 가지고 산길에 올랐는데 “안내자”에 의하면 다보탑과 문탑 2기를 합해서 3기의 탑만 있고 다른 탑은 없다고 한다. “그러면 왜 백담동이나 한죽, 글썬 왜 백담동이라는지 알 수가 없다”는 것이다. 이에 대해 이광수는 다음과 같은 결론을 내린다. “백담을 본 자가 없다고 하는 (중략) 그들의 눈에는 문탑과 다보탑이 보일 뿐이요, 저 봉두의 백담, 천탑이 안 보이는 것이로구나.” 즉 “백담동 전체를 심중에” 그려야 비로소 모든 탑이 보이기 시작한다는 것이다. 또한 그렇게 해야만 “백담봉으로 첩첩이 성경을 에워싼 (중략) 내원(內院)”의 한 모습을 발견할 수

25) 이광수, 『금강산유기』, 『이광수 전집』 18, 118-120면.

있다는 것이다.

오랫동안 금강산은 민족의 영산이었다. 그러나 1914년 경원선 개통 이후 일제에 의해 금강산과 그 일대가 전국 제일의 관광지로 부각되었다. 일제가 철도 건설과 금강산 관광 개발을 추진한 데에는 군수물자 수송과 지하자원 수탈이라는 정치적 의도가 숨어 있었다.²⁶⁾ 주지하듯, 『금강산유기』는 이러한 시대적 맥락 속에서 발표되었다. 이광수가 오른 민족 고유의 성지 금강산은 이미 일제의 권력 아래 개발된, 금강산 안내 책자 속의 관광 명소였다. 이와 관련하여 아감벤의 세속화 개념을 참조할 수 있다. 아감벤은 환속화(secularization)와 세속화(profanation)를 구분한다. 여기서 환속화는 억압의 형식이다. 신학적 개념의 정치적 활용으로서의 환속화, 즉 주권권력의 패러다임으로서의 신적 초월은 천상의 군주제를 지상의 군주제로 겉모양만 바꿀 뿐 그 권력은 유지한다. 한편 세속화는 자신이 세속화하는 대상을 무력화한다. 세속화는 일상의 현실에서 분리되어 특수한 영역으로 봉헌되었던 것들의 베일을 벗겨내고 다시 현실로 끌어내린다. 환속화와 세속화는 모두 정치적 작업이다. 그러나 환속화가 권력의 유지를 위한 성스러운 모델의 재구축을 통해 권력의 실행을 보증한다면, 세속화는 권력의 장치들을 무력화함으로써 권력이 장악했던 공간을 보편성의 영역으로 되돌린다.²⁷⁾

이광수는 「『금강산유기』 동기」(1924)에서 금강산 여행과 집필을 “나의 일생의 진로를 정하자 함”이었다고 말하면서 “내가 첫 번 금강산이란 말을 들은 것”은 “지금부터 오년 전”으로 기억한다고 밝혔다.²⁸⁾ 그리고 이 무렵에 박한영은 사설 「유심은 즉 금강산이 안인가」(1918)에서 금강산에 관한 당대의 여러 분석과 평가를 경원하면서, 불교에서 사유의 대상의 본질을 꿰뚫을 줄 아는 것으로서의 마음의 철학에 대해 논의했다.²⁹⁾ 이처럼 박한영에서 이광수로 이어

26) 이민희, 「19세기 말-20세기 중반 여행기(旅行記)에 나타난 강원도 로컬리티의 제 양상」, 『동악어문학』 80, 동악어문학회, 2020.2, 129면.

27) 조르조 아감벤, 『세속화 예찬』, 김상운 옮김, 난장, 2017, 107-113면. 이 글에서 사용하는 환속화와 세속화라는 용어는 기본적으로 아감벤의 개념에 따르고자 한다.

28) 이광수, 「『금강산유기』 동기」, 『이광수전집』 19, 339면.

지는 금강산을 통한 불교적 사유는 앞서의 아감벤의 세속화 개념과 함께 했을 때 이해하기가 조금 더 용이하다. 이에 따르면 『금강산유기』를 다음처럼 읽을 수 있을 것이다. 『금강산유기』에서 이광수가 오른 1920년대의 금강산은 더 이상 민족 고유의 성지가 아니다. 그것은 제국 권력에 의해 환속화된 관광지이다. 그런데 금강산의 “안내자”가 소지하고 있었을, 일제가 만든 금강산 관광 안내 책자에는 백담동이 어찌서 백담동인가에 대한 설명이 부족했던 듯하다. 어찌면 “백담동은 마치 세인이 들어오기를 허하지 아니하는 무슨 신비경인 듯합니다.”라는 이광수의 문장은 무수히 찍혀 나온 금강산 관광 안내 책자의 한 부분에서 가져온 것일 수도 있다. 과거의 명성이 일제의 의도에 맞게 탈색된 금강산에서 이광수는 자연을 경유하며 민족의 힘든 현실에 대해 합리적·심미적 분석을 시도한다. 하지만 일제의 정치적 기획 아래 권력의 유지와 확장을 위한 식민지의 랜드마크로 재구축된 금강산에서 이광수의 관찰은 애초에 의미를 상실한다. 이에 『금강산유기』의 마지막 장에서 이광수는 자신의 마음(내면)에서, “백담동 전체를 심중에” 그림으로써 대승불교 본연의 모습으로 금강산을 세속화한다. 즉 일제의 기획 의도와 무관하게 불교적으로 백담동을 인식한 것이다. 이광수는 금강산·백담동에서 미륵이 현실의 중생을 제도하기 전까지 머물며 수행하는 공간인 “내원”을 ‘상상’하며 불교의 보편적 의미(깨달음의 장)를 환기한다. 그리고 미륵의 파견지가 ‘미래의’ 사바세계(인간세계)라는 점에서, 박한영·이광수의 통합적·세속적 불교 사상은 이후의 이광수 문학에서도 적용될 수 있을 것이다.

3. 세속화의 상상과 그 한계-「길놀이」, 「난제오」

앞서 이광수가 자신의 내면에서 ‘박한영이라는 방법’을 통해 환속화된 식민

29) 박한영, 「유심은 즉 금강산이 안인가」, 『유심』 2, 유심사, 1918.10, 28-33면.

지적 랜드마크를 세속화된 보편적 공간으로 만들었던 방식의 상상은 그의 식민지 후반기 작품에서도 찾아 볼 수 있다.

이광수 문학에서의 불교에 대해 선행 연구에서 가장 중요하게 언급되어 왔던 것은 이광수와 이학수의 사상적 교류이다. 이학수는 이광수의 6촌 형제이자 박한영의 뒤를 이은 한국 근현대 불교의 주요한 학승 중 한 명이었다. 훗날 이학수는 회고적 성격의 산문들에서 중생이 불교의 연기(緣起)적 지혜를 깨달을 능력이 있음에도 망상과 집착에 함몰된 마음에 의해 그렇게 하지 못함을 지적하면서, 올바른 마음의 작용에 대해 강조하였다.³⁰⁾ 또한 이학수는 제대로 된 근대적 교육 체계의 필요성을 주장했다.³¹⁾ 이는 불교의 지혜가 형성되는 “마음은 절대 과학적인 것이므로 앞으로 몇 백 년 안에 반드시 우리의 마음을 기계로 측정할 수 있는 시대가 나오고 말 것”³²⁾이라는 선언과 “인지(人知)가 열리지 못한 때는 믿지 못하던 이야기라도 과학기술이 발달됨에 따라 보통사람들에게 믿어지는 이야기가 되고 있”³³⁾다는 진술과 함께 한국 불교에서의 급박한 문제의식으로 설정되었다. 근대성에 힘입어 인간 세계가 확장되고 지식의 폭이 넓어지는데, 이 과정에서 비로소 불교와 현실의 관계 속에서 인간이 자신의 정체성을 인지할 수 있다는 것이다.³⁴⁾

이와 같은 이학수의 근대적·세속적 불교 사상은 그의 스승 박한영의 사상과 닮은 점이 많다. 1920년대 후반에서 1930년대 중반까지 이광수 문학에서 불교적 측면은 거의 나타나지 않는다. 그러나 그동안, 그리고 그 이후로도 이광수는 이학수와 밀접한 관계를 유지했고, 이학수의 사상이 근본적으로 박한영의 영향력 속에서 형성된 것임을 고려한다면, 1930~40년대 이광수 문학에 나타난 불교에서 이 글의 2장에서 논의한 바와 같은 불교적 상상력을 충분히 발견할

30) 이운허, 「각행원만」, 『윤허선사어문집』, 동국역경원, 1992, 89면; 이운허, 「중생이 곧 부처」, 위의 책, 91-93면.

31) 이운허, 「광동학원 설립 경위」, 위의 책, 306면.

32) 이운허, 「각행원만」, 위의 책, 88면.

33) 이운허, 「가사불사의 공덕」, 위의 책, 66면.

34) 이운허, 위의 글, 65-68면.

수 있을 것이라고 생각한다. 이러한 견지에서 3장에서는 「길놀이」(1939)와 「난제오」(1940)에 대해 살펴보고자 한다.

“선생님, 서양 사람이 말을 타고 이 앞으로 지나가다가 말 발이 붙어서 안 떨어졌대요.”

“암만 비가 와도 부처님 몸엔 물이 안 튄대요.”

작은 용이가 이 관음상에 관하여서 이러한 설명을 하였다. 관세음보살이 사람의 마음속에 만병과 만죄의 근원이 되는 탐진치(貪瞋癡)의 뿌리를 빼어버리시는 대신통력은 믿을 줄 모르고, 앞으로 지나가는 말발굽 붙이는 그러한 영험을 믿으려 하는 중생의 마음이 슬펐다.

길놀이 궤들은 건너편 산기슭을 돌아 해수관음 맞은편까지 와서 머물렀다. 여전히 소고를 치고 춤을 추고 하지마는, 누구의 눈이나 다 한 번씩은 관음상으로 향하는 것이 보였다. 한두 사람 모자를 벗어 분명히 관음상에 경의를 표하였으나, 다른 사람들은 슬쩍슬쩍 힐끗힐끗 관음상을 볼 뿐이요, 특별히 경의를 표하는 행동은 없었다. 어떤 젊은 얼굴이 흰 사람은 얼른 관음상에 고개를 끄덕하고는, 남의 눈에 뜨일 것을 겁내는 듯이 얼핏 몸을 돌렸다.

‘관세음보살’

하는 생각은 누구의 마음에나 난 듯하였다. 적어도 ‘혹시나 버력을 받더라도’ 하는 생각이라도 있어서 속으로 한 번 비는 모양이었다. 잠시 북소리와 날라리 소리가 작아졌다. (중략) 다른 사람들의 마음속에는 죽음이라든가, 전쟁이라든가, 내생이라든가, 인과응보라든가 하는 생각이 지나가는 것은 숨길 수 없는 듯하였다. 그만하면 고만이다. 그것이 관세음보살의 대원력이 발한 것이요, 이 관세음상을 조성한 이름 모를 옛 사람의 원이 이루어진 것이다.³⁵⁾

1939년 7월 『학우구락부』에 실린 단편 「길놀이」는 사월 초과일의 길놀이 행

35) 이광수, 「길놀이」, 『이광수전집』 14, 242-243면.

사를 경험하는 한 인물에 대한 작품이다. 길놀이가 벌어지면서 나이를 막론한 마을 사람들이 그 행렬에 참여하자, 주인공도 아이들과 함께 따라 나선다. 그런데 마을 어귀의 관세음보살상 앞에서 이 축제는 갑자기 맥이 끊긴다. 그리고 이 과정에서 듣게 된 “암만 비가 와도 부처님 몸엔 물이 안 튕”다는, “서양 사람이 말을 타고 이 앞으로 지나가다가 말 발이 붙어서 안 떨어졌”을 정도라는 신성불가침의 관세음보살상에 대한 마을의 소문에 대해 주인공은 회의적인 반응을 보인다. “관세음보살이 사람의 마음속에 만병과 만죄의 근원이 되는 탐진치의 뿌리를 빼어버리는 대신통력은 믿을 줄 모르고 (중략) 그러한 영험을 믿으려 하는 중생의 마음이 슬펐”기 때문이다. 마을 사람들은 신성화된 관세음보살상을 경계하는 눈치여서 “특별히 경의를 표하는 행동은 없었다.” 마을 사람들은 관세음보살상 앞에서 조금이라도 경거망동을 하면 “벼락”을 맞을까하여 두려워했다. 이러한 마을 사람들의 마음속에는 “죽음이라든가, 전쟁이라든가, 내생이라든가, 인과응보라든가 하는 생각이 지나가는 것은 숨길 수 없는 듯하였다.” 누군가 속으로 관세음보살 염불을 외우더라도 “얼른 관음상에 고개를 끄덕하고는, 남의 눈에 뜨일 것을 겁내는 듯이 얼핏 몸을 돌”리는 것 같았다.

「길놀이」가 발표될 무렵, ‘서양-근대’를 초극함으로써 ‘동양’의 정신성을 획득하는 것, 전쟁-죽음-내생에서 인간의 업보에 따라 극락과 지옥의 인과관계에 관여하는 것으로서의 관세음보살상은 일체의 논리를 연상시키는 공포의 대상이다. 하지만 주인공에게 그러한 관세음보살상의 영험을 ‘믿게 하는 것’이나 ‘믿게 되는 자’ 모두 발본적 인식의 전환의 대상이다. 문제의 마을 또는 식민지의 복판에서 관세음보살상은 더 이상 불교의 산물이 아니다. 그것은 천황의 논리로 환속화된 일체의 상징물이라고 할 수 있다. 그러나 주인공은 관세음보살상에 대한 이러한 사고방식에 수긍하지 않는다. 주인공은 그의 심중에서 미혹한 현실의 탐진치의 제거에 관한 관세음보살 본연의 불교적 기능을 되새긴다. 이러한 부정성(negativity)과 전환성(translatibility)의 사유는 존재를 규율하는 주체와 반대편의 객체를 구별하지 않는다. 이는 대승불교의 정신에 입각한, 시대의 소문과 상식에서 벗어나 존재의 진실을 꿰뚫어볼 줄 아는 능력의 추구를 의

미한다.³⁶⁾ 「길놀이」의 주인공은 관세음보살상에 대한 소문에 의심을 품고 그것의 전환에 대해 사색한다. 이때 일체에 의해 전쟁·죽음·내생 등이 장려되는 식민지 후반기의 현실에서 그것의 허위를 인지한다는 것, 다시 말해 현실을 명료하게 파악한다는 것은 불교적 깨달음의 장으로의 복귀이자 세속화 작업의 연장을 의미한다. 즉 「길놀이」의 주인공은 그의 관념 속에서 식민지 후반기의 일체를 상징하는 신성불가침의 관세음보살상을 세속화함으로써, 억압된 현실에 대한 반성적 자세를 취하는 가운데 계속해서 현실의 보편성을 정의하면서 길놀이의 행렬에 참여하고 있다.

“염불경계와 참선경계가 어떠합니까?”

“같지요 (중략) 심사불(心是佛·인용자) — 이 마음이 곧 부처라 하는 바른길로 들어가야 하지요”

이렇게 말하는 선사의 눈은 한 번 빛을 발하였다.

나는 곧 이렇게 물었다.

“선사도 불상에 절을 합니까?”

“타불타조하는 중에 무시로 시방 제불께 절을 하는 것이지요”

“선사도 타력을 믿습니까?”

“선정에 들어간 때에 무슨 불이니 보살이니가 있겠어요 내가 곧 부처여든!”

선사의 눈은 또 한 번 빛났다.

“참선하는 법이 어떠합니까?”

“밖에서 들어오는 것을 막아버리고 제가 알던 것까지 내어던지는 것이요 그리고 가만히 제 마음을 지켜보노라면 갑자기 환히 깨달아지는 것이지요 그러니까 세상서 선처럼 쉬운 것이 없지요 선이란 밖에서 구하는 것이 하나도 없으니까. 그렇지만은 또 선처럼 어려운 것이 다시 없지요 다잡 이래로 끌고 오는 중생의 습기(習氣)를 벗어놓기가 참 어렵단 말요. 일체 분별을 다 방하(放下)하는

36) 요코야마 고이츠, 김용환·유리 옮김, 『불교의 마음사상』, 산지니, 2015, 181-200면 참조

날이 깨닫는 날이요, 다른 길은 없으니까. (중략)”

나는 사의 이 가르침을 들으면서 속으로 관세음보살을 염하였다. 내가 말없이 있는 것을 보고는 사는,

“남화경 읽으셨소?”

하고 새 화두를 대었다.

“네, 애독하지요.”

“선사대사 독남화경시가 있습니다. 오언 절구지요.”

“可惜南華子, 祥麟作孽虎, 寥寥天闊, 斜日亂啼烏라고 하셨지요.”

하고 사는 빙그레 웃었다. 나도 소리를 내어서 웃었다.

“장자가 괜히 말이 많단 말씀이지요.”

“고맙습니다.”

하고 나는 일어나서 절하고 물러나왔다.

집에 오는 길에 나는 ‘사일난제오’를 수없이 뇌이고는 혼자 웃었다. SS 선사는 이 말을 내게 준 것이다.

“내야말로 석양에 지지귀는 까마귀다.”

하고 자꾸만 웃음이 나와서 견딜 수가 없었다.

겨울 해는 금화산에 걸려 있었다.³⁷⁾

이러한 인식은 1940년 2월 『문장』에 발표된 단편 「난제오」에서도 확인할 수 있다. 육체적·정신적 가난 속에서 여러 지인들을 만나며 식민지 경성의 거리를 배회하던 C선생(‘나’, 이광수)은 K선사의 소개로 SS선사와 만난다. 그리고 위의 인용문에서처럼 C선생은 SS선사와 문답을 주고받는데, 그 내용은 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 불교의 수행에서 염불과 참선 혹은 언어와 실천은 모두 다 수행자 개인의 마음에서 비롯되는 것이며, 그러한 발심(發心)이 곧 불교의 첫머리이다. 둘째, 수행자는 불상의 상징성·교조성에 머리를 조아리지 않

37) 이광수, 「난제오」, 『이광수전집』 14, 256-257면.

으며, “시방 제불”이라는 불교적 세계관에서의 선각자들에 대한 예를 표한다. 셋째, 진정한 수행자는 타력을 지양하면서, 자력으로 자기의 마음을 들여다보고 그곳에서 현실에 대한 대승적 진리를 발견하는 ‘마음 알기-부처 되기’의 과정을 밟는다. 넷째, 그러므로 불교의 선 수행은 인간의 인식과 사상에 관여하는 외부적 요인들을 경원하면서 개인의 인식과 사상의 근본적 바탕인 마음의 작동 방식 자체를 살핀다. 다섯째, 이러한 원리들을 실천하기 위해서는 “중생의 습기”, 동시대의 인간과 사회의 잘못된 관습과 구태에 원인이 있는 “일체 분별”이라는 이분법적 사고방식의 결과(지식)에서 벗어나야 한다.

스에키 후미히코에 의하면, 근대 일본의 사회사상의 특징 중 하나는 ‘개체’와 ‘개체를 초월한 존재’의 관계 속에서, 개체의 모임으로서의 사회나 윤리를 고려하지 않았다는 데에 있다. 개체를 초월한 존재는 대부분 전근대적인 발상의 유입이다. 그러나 그것이 전근대적인 것으로 간주되지 않았으며, 오히려 개체를 초월하는 탈근대적인 것으로 재편되었고, 여기에 반서구주의와 민족주의가 투영되었다. ‘근대-개체의 확립-서구화’라는 등식에 대해서 ‘탈/전 근대-개체를 초월한 존재-일본(동양)’이라는 또 하나의 등식이 허구적으로 구성된 것이다. 그리고 이처럼 개체의 확립이라는 근대의 과제를 담당하면서 동시에 개체를 초월한 존재를 만드는 논리의 바탕으로 부상했던 것이 불교였다. 예컨대 근대 일본의 불교에서 부처나 보살의 ‘타력’이란 개체를 초월한 존재이면서 동시에 개체를 개체로서 있게 하는 것이었고, 그러한 선상에서 개체를 초월한 존재로서의 절대자와 국가의 동일화가 자행되었다.³⁸⁾

이와 같은 점을 의식했을 때 「길놀이」에서 「난제오」의 C선생과 SS선사의 문답으로 이어지는 문제의식을 발견할 수 있다. 「길놀이」에서 관세음보살상을 경유하여 일체의 황도불교적 상징성에 대해 회의적인 반응을 보였다면, 「난제오」에서는 것처럼 일체에 의해 제도화된 불교에 대한 지식과 그 지식을 산출하는 권력의 제 관계를 연상시키고 있다. C선생과 SS선사는 왜 갑자기 불교의

38) 스에키 후미히코, 이태승·권서용 옮김, 『근대 일본과 불교』, 그린비, 2009, 17-22면.

수행 방법에 대해 묻고 답했던 것일까. 「난제오」의 시대적·종교적 배경에 황도 불교가 놓여 있다는 것을 고려한다면, 이는 일제가 식민지 사회 전체의 다양한 영역에 걸쳐서 산재하고 있음에 대한 ‘이광수의 불교’의 응답이라고 할 수 있을 것이다. ‘참선이란 무엇인가, 불교에서 선사도 타력을 믿는가’라는 C선생의 물음과 ‘선이란 결국 자기의 마음 알기이며, 이를 위해 동시대의 외부성과 그 사고방식을 내려놓아야 한다’는 SS선사의 답변은 일련의 행위의 실천체제의 작용 속에서 ‘법·진리·초월적 존재’의 강요에 따른 ‘주체화·복종화·신민화’라는 이분법적 관계에 대한 우회적 비판으로 이해 가능하다.³⁹⁾

한편 SS선사는 C선생에게 이러한 가르침을 준 이후 장자와 선사대사의 오언절구의 화두를 건넨다. “可惜南華子, 祥麟作孽虎, 寥寥天闊, 斜日亂啼鳥”인데, 번역하면 ‘애석하다 남화자여 / 상서로운 기린이 요망한 호랑이가 되었구나 / 고요하고 넓은 하늘에 / 석양이 질 때 까마귀 시끄럽게 울었어라.’ 정도이다.⁴⁰⁾ 한국의 민화에서 호랑이는 종종 우스꽝스러운 모습으로 격하되어 그려지기도 했는데, 이는 권력에 의한 신분차별에 대한 항변이라는 서민의 의식이 반영된 것이었다.⁴¹⁾ 또한 까마귀는 민족적 차원의 상상으로서 일출을 상징했다.⁴²⁾ 이러한 점들을 참조했을 때, 다음과 같은 해석이 가능하다. 식민지 후반기의 역사적 정황 속에서 고전적 상상력에서의 상서로운 동물이 호랑이라는 공포의 권력의 상징성으로 환속화 되었는데, 그렇게 되는 사이에 맑던 하늘에 석양이 지면서 어둠이 찾아왔고, 이에 또 다른 일출을 기다리며 까마귀가 울었다는 것이다. 이러한 경향은 박한영이 장자의 천뢰(天賴)와 인뢰(人賴) 개념을 통해 쓴 시론에서도 발견된다. 천재(天才)를 상회하는 인력(人力), 어떤 외부의 속박에서 건 굴종하지 않고 자신을 바로 알고 표현할 줄 아는 능력의 강조가 그것이다.⁴³⁾

39) 강상중, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 이경택·임성모 옮김, 이산, 2000, 70-72면 참조.

40) 홍기돈, 앞의 글, 381면 참조.

41) 정병모, 「민화 용호도의 도상적 연원과 변모양상」, 『간좌미술사』 37, 한국불교미술사학회, 2011, 277면.

42) 손환일, 「三足圖 문양의 시대별 변천」, 『한국사상과 문화』 33, 한국사상문화학회, 2006, 111면.

그러나 이광수 문학에서 비극은 이 모든 것이 “장자가 괜히 말이 많”다고 했듯 결코 함부로 표현될 수 없으며, 작가의 관념 속에 움츠러들어 있다는 것이다. 「길놀이」에서는 환속화된 불교에 대해 속으로만 안타까워하는 심정을 조금 내비치며, 「난제오」에서는 화두의 힘을 빌려 말했으나 무엇에 대해 말하는지 알기 힘들게 하는 모습이다.⁴⁴⁾ 여기에 식민지 지식인 작가의 현실과 한계가 있다. 식민지 후반기 이광수의 불교에서 세속화의 상상력은 “내야말로 석양에 지지키는 까마귀다.”라고 혼자 중얼거리는 식으로, 그 성격이 선명하게 나타나지 않는다. 이에 이광수의 불교가 그의 친일혐의와 맞물린 하나의 정당화 기제로 이해되거나 동시대적 담론과 거리를 유지하는 것으로 파악되어 왔던 것은 당연한 결과이다. 그럼에도 중요한 것은 그러한 정치성과 (반)시대성의 담론 속에서 작가의 불교적 사유가 의도하는 동시대의 보편성의 윤리란 궁극적으로 어떠한 것인가이다.

4. 원효의 파계와 ‘증상만(增上慢)’의 윤리-『원효대사』

4장에서는 1942년 『매일신보』에 연재되었던 『원효대사』 속 원효의 파계의 의미와 그 사상적·윤리적 (불)가능성의 의의에 대해 살펴보고자 한다. 『원효대사』는 “우리 민족이 낳은 세계적 위인 중에도 머리로 가는 한 사람”으로 평가받는 원효가 “『화엄경소(華嚴經疏)』, 『대승기신론소(大乘起信論疏)』, 『금강삼매경소(金剛三昧經疏)』를 지어서 인류 문화에 불교와 더불어 떨칠 수 없는 업적을 남긴”⁴⁵⁾ 이후의 삶에 대해 「제행무상」, 「번뇌무진」, 「파계」, 「요석궁」, 「용신당수련」, 「거랑방아」, 「재회」, 「도량」의 8개 장으로 구성된 장편소설이다. 그런데

43) 석전, 「천뢰란, 인뢰에 부합하여야만이, 바야흐로 시도가 원만하다」, 『영호대종사어록』, 103면.

44) 이외에도 이광수는 자신의 작품에서 상당수의 불교경전 원문을 이렇다 할 주석 없이 인용하여 그에 대한 연구에 많은 어려움을 주고 있다. 사예구사 도시카쓰, 앞의 책, 226-236면.

45) 이광수, 「내가 왜 이 소설을 썼나」, 『이광수전집』 10, 삼중당, 1974, 530면.

『송고승전』이나 『삼국유사』 등의 문헌들과 대조했을 때 『원효대사』는 실제 원효의 행적을 거의 따르지 않고 있다.⁴⁶⁾ 이광수에 의해 ‘창작된’ 원효에 대해서 가장 큰 문제로 지적되어 왔던 것은 「거랑방아」의 장에서의 원효의 살생에 대한 설명이다. 문하승인 의명과의 선문답(禪問答)에서 나온 보살행 선언, “보살은 삼계 중생을 다 죽여도 살생이 아니”⁴⁷⁾라는 것이 그것이다.

이와 관련하여 빠지지 않고 논의되어 왔던 것은 식민지 후반기 이광수의 내선일체론에서 불교적 세계관의 중요성이다. 이른바 식민지 후반기의 범화행자 이광수는 일본의 군국주의적 황도불교의 기원 중 한 명인 니치렌(日蓮)과 맞물려 약육강식적 논리에 따르는 친일담론의 전형이 되어 왔다.⁴⁸⁾ 하지만 피식민지 지식인 이광수가 민족 구원(이광수의 명분)과 민족 반역(그 명분에 대한 평가)의 영역에 관한 자신의 보살행 선언에 대하여 불교적·정치적·윤리적 방면에서 모든 책임을 질 수 있었다고 장담하기는 힘들다.⁴⁹⁾ 또한 『원효대사』에서 원효의 살생론은 스승과 제자 사이의 선문답에서 하나의 화두로 제시된 것이다.⁵⁰⁾ 『원효대사』에서 원효는 살생으로 화두에 대해 논했지만 ‘아무도’ 죽이지 않았다. 그는 단 한 번도 굶주리고 병들은 이들을 죽게 내버려 두지 않았다. 『원효대사』 속 원효의, 나아가 이광수의 불교적 사유에 대한 세밀한 분석이 이루어져야 하는 이유가 이러한 데에 있다.

진종(眞宗)·선종(禪宗)·일련종(日蓮宗) 등 근대 일본 불교계의 중추에서는 일제의 군국주의 노선에 합류하여 교단적 차원에서 ‘실제로’ 살생을 용인하면서

46) 최원섭, 「불교 주제 구현을 위한 원효 캐릭터 비판-이광수의 소설 『원효대사』를 중심으로」, 『불교학보』 68, 동국대학교 불교문화연구원, 2014.7, 349-350면.

47) 이광수, 『원효대사』, 『이광수전집』 11, 202면.

48) 이경훈, 「총후봉공과 불교」, 앞의 책, 91-199면.

49) 심원섭, 「이광수의 보살행 서원과 친일의 문제-해방기 산문과 시편들을 중심으로」, 『일본 유학생 문인들의 대정·소화 체험』, 소명출판, 2009, 183-216면.

50) 불교의 화두에서는 환속화교조화된 것의 문제성에 대하여 세속적·보편적인 것으로 해결책을 제시하는 예가 많다. 구지(俱胝)화상의 일지두선(一指頭禪)이 그러한 경우이다. 구지화상은 자신의 흉내를 냄으로써 대중 앞에서 불도를 아는 체하던 시자(侍者)의 검지를 칼로 잘라 깨달음을 준 적이 있다고 전해진다.

‘전시교학’이라는 전쟁 수행을 위한 논리를 확립하였다. 진중은 전쟁수행의 이념을 합리화하기 위해 자력수행을 지양하면서, 일원화된 국가교단경전의 논리에 대한 절대적 의존을 강조하였다.⁵¹⁾ 선중은 천황을 정점으로 하는 국체론에 동조하면서, ‘선=무사도 정신’을 일본군의 살육에 관한 정신적 기폭제로 활용하는 전쟁선 사상을 도입하였다.⁵²⁾ 일련중은 종조(宗祖)인 니치렌을 천황과 동일시하여 천황이 니치렌주의를 전파할 사명을 가지고 있다고 주장하면서, 전 세계의 인류가 『법화경』에 귀의하여 ‘불국도·천황국’을 건설해야 한다는 이상을 표방하였다.⁵³⁾

『원효대사』의 역사적 배경에 근대의 일제의 논리가 직접 표백되어 있다고 하기는 힘들뿐만 아니라,⁵⁴⁾ 이러한 황도불교의 맥락과 비교했을 때 이광수의 불교적 사유가 어딘가 다르다는 것을 알 수 있다. 단적으로 황도불교에서는 절대화·환속화된 불교를 맹신하면서 자신에게 부여된 정체성을 의심하지 않는 추종자를 강제하지만, 『원효대사』에서는 아직 정체성을 형성하는 과정에 있는 수행자가 그러한 자신이 처한 현실에 대해 계속해서 반추한다. 황도불교의 전시교학은 어떠한 식으로든 인간 외부의 권력을 합리화하고 그 이념으로 모든 것의 인과를 완료시키지만, 『원효대사』에서는 인간 원효의 마음을 들여다봄으로써 보편적 사유로 갱신되는 것을 통하여 서사가 전개된다. 원효의 정체성 형성에 관한 이러한 심적 변화의 측면은 「과계」의 장에서 잘 나타난다. 「과계」에서 가장 큰 사건은 원효와 요석공주의 결혼인데, 그 외에도 이 장에서는 원효의 과계와 관련하여 특기해야 할 것이 몇 가지 더 있다.

51) 원영상, 「일본 근대 군국주의 정책과 불교계의 수용」, 『한국선학』 24, 한국선학회, 2009, 467-470면; 조승미, 「정토진종(淨土眞宗) 교단의 전쟁지원」, 동국대학교 불교문화연구원, 『동아시아 불교, 근대와의 만남』, 동국대학교출판부, 2008, 356-373면; 한상길, 「개화기 일본불교의 전파와 한국불교」, 동국대학교 불교문화연구원, 『근대 동아시아의 불교학』, 동국대학교출판부, 2008, 121-124면.

52) 위의 글, 472-478면.

53) 원영상, 「일련주의의 불법호국론과 국체론」, 『불교학보』 47, 동국대학교 불교문화연구원, 2007.8, 255-279면.

54) 방민호, 「이광수의 『원효대사』를 어떻게 읽을 것인가」, 앞의 책, 329면.

원효는 죽은 너구리에게 들리느라고 범화경 방편품계(法華經 方便品偈)를 소리 높여 읽었다. (중략) 이렇게 큰 소리로 외우고 있을 때에,

“스님 경 읽으시오?”

하고 대안이 병에 젖을 얻어 가지고 왔다.

“새끼 너구리 한 마리가 그동안에 죽었습니다.”

“너구리가 범화경을 알아듣소?”

(중략)

“내 너구리 새끼가 알아들을 경을 읽을게 스님 들어 보시오”

하고 대안은 바리에 젖을 따르더니 너구리 하나를 들어 안고,

“오 그렇지, 악아 젖 먹어라. 자 명. 네 어미 젖만 못하겠지만, 자 명.”

(중략)

“스님의 송경은 너구리 새끼가 알아들었겠습니까.”

원효는 이렇게 물었다.

“배 고픈 때에 먹여 주는 걸 몰라?”

대안은 버럭 소리를 질렀다.

“배 고픈 때에 먹여 주는 것으로 무슨 범을 설하셨습니까?”

“자비(慈悲).”⁵⁵⁾

원효와 대안은 어미를 잃고 굶주려 죽어가는 너구리 새끼들을 우연히 발견하고 살리려는 과정에서 불교에 대한 관점의 차이를 보인다. 원효는 업보에 따라 죽음을 맞이하고 윤회할 이 작은 중생을 위해 소리 높여 『범화경』을 외웠다. 대안은 이러한 원효를 보고 웃다가 동냥해온 젖을 너구리 새끼의 입에 넣어주면서 말한다. “너구리가 범화경을 알아듣소? (중략) 내 너구리 새끼가 알아들을 경을 읽을게 (중략) 악아 젖 먹어라. 자 명.” 이에 원효가 “배고플 때에 먹여 주는 것으로 무슨 범을 설하셨”는지 묻자 대안은 이렇게 답한다. “자비.” 이

55) 이광수, 『원효대사』, 『이광수전집』 11, 88-89면.

광수 문학의 모든 등장인물은 이광수에 의해 만들어졌다는 점에서, 『원효대사』에서 오직 원효만이 이광수의 불교적 사유를 대변한다고 보는 것은 지나치게 단순하다. 대안은 원효에게 불교의 적절성에 대한 가르침을 주는 인물이다. 원효는 대안으로부터 경전의 위용 앞에 중생의 무릎을 꿇게 하는 것이 아니라 중생의 현실에 맞게 베풀 줄 알아야 한다는 것을 배운다. 기아에 허덕이는 중생에게 『법화경』은 무용지물이다. 굶주려 죽어가는 너구리 새끼에게 꼭 필요한 것은 먹이이기 때문이다. 따라서 식민지 후반기의 이광수가 법화행자를 자처했다고 해서 그가 매사에 『법화경』을 맹신했던 것은 아니라고 할 수 있다. 그리고 이처럼 ‘숭고한 불교’에 대한 신념이 서서히 허물어지기 시작하는 지점에서 원효는 과거의 길로 접어들게 된다.

“스님께서 화장세계(華藏世界)에만 계셨으니 삼악도(三惡道) 구경도 좀 해보시요.”

“삼악도란 어딥니까.”

원효는 우습기보다도 놀래었다. 대안의 태도가 하도 엄숙하기 때문이었다.

“삼악도는 스님이 모르시리다. (중략) 원컨댄 중생의 마음속에 보리심(菩提心)도 저 새달과 같이 자라서 고해를 벗어나게 하소서.”

(중략)

술집에는 높다란 장대에 길다란 파란 등을 달고 계집집에는 붉은 등을 달았다. (중략) 지금까지 근엄한 생활을 하여 온 원효는 이러한 곳에 발을 들여놓은 것만 해도 마음이 놓이지 아니하였다. (중략)

“저게 다 어떤 사람들인지 아시요?”

이렇게 대안이 원효를 보고 물었다.

“모릅니다.”

원효는 정직하게 대답하였다.

“다 우리 같은 사람들이요. 스님도 저것을 보면 놀아 보고 싶지 않소?”

대안은 싱긋 웃었다.

“소승은 절로 돌아가고 싶습니다.”

원효는 못마땅한 뜻을 보였다.

“허. 원효스님 아직 터지지를 못하였군. (중략) 스님은 보살만을 제도하시러 오? 지금 우리가 보는 바가 아까 말한 삼악도요. 지옥, 아귀, 축생, 우리도 잠시 아귀 축생이 되어 봅시다. 이리 오시오.”⁵⁶⁾

해가 진 어느 날 대안과 함께 하면서, 즉 과거를 하면서 원효는 중생의 위치에서 중생에 대해 생각하게 된다. 대안은 원효에게 불교에서 그리는 청정한 세상인 “화장세계(華藏世界)”에서 떠나 업보에 따르는 지옥·아귀·축생의 “삼악도(三惡道)”에 가자고 한다. 그러면서 삼악도의 “중생의 마음속에 보리심(菩提心)”이 자라게 하지는 것이다. 이러한 대안의 청을 거절하지 않고 술집에 들러 술과 기생을 경험하였지만 막상 원효는 큰 번뇌에 휩싸인다. “원효는 ‘나는 청정한 사문이다’하는 자신을 잃어버린 것이다. 길로 다니는 남녀들과 다름이 없는 중생의 몸이 되어 버린 것이었다.”⁵⁷⁾ 그런데 갑작스러운 경험으로 인해 “절로 돌아가고 싶”다고 하는 “근엄한 생활을 하여 온 원효”는 사실 불교의 성인이면서 아직 중생이 무엇인지 몰랐다. 원효는 자신이 대오(大阿)한 것으로 생각하고 있었다. 그러나 불교의 숭고성에 얽매어 있던 원효는 밤길의 남녀와 그 신분 등의 구분에 얽혀있고, 그들이 어떠한 현실의 존재들인지 구태여 알지 않으려 했다. 이에 대안은 원효의 의식이 “아직 터지지를 못하였”다고 말한다. 「난제오」의 C선생이 SS선사와 헤어지고 ‘사일난제오(斜日亂啼鳥)’를 혼자 중얼거렸던 그때처럼 ‘석양이 진 길거리’에서 누구나 다 “우리 같은 사람들”인데, “스님은 보살만을 제도”하려고 하는 듯하니 현실에서 “지금 우리가 보는 바가 (중략) 삼악도요. 지옥, 아귀, 축생,” 그러므로 “우리도 잠시 아귀 축생이 되어” 보자는 것이다. 이렇듯 삼악도로 비유되는 현실 속 중생에게 다가가게 되면서 원효의 의식은 어딘가 달라진다. 『원효대사』에서 『화엄경소』, 『대승기신론소』,

56) 이광수, 『원효대사』, 『이광수전집』 11, 91-93면.

57) 이광수, 『원효대사』, 『이광수전집』 11, 117면.

『금강삼매경소』 등 한국 불교의 정전을 편찬해왔던 원효는 과거를 함으로써, 다시 말해 불교의 숭고성에 얽매이지 않음으로써 비로소 중생이 누구인지 알게 되고 그들에 대한 보리심이 생긴다.

여기에서 함께 짚고 넘어가야 할 것은 어째서 『원효대사』에서 과거승 원효는 대사(大師)로 모두의 추앙을 받으면서 동시에 자기 자신의 불교적 정체성의 타당성에 관하여 끊임없이 번뇌해야 하는가이다. 이와 관련하여 『세조대왕』(박문서관, 1940)의 한 장면을 참조하고자 한다.

‘그러면 나는 무엇일까?’

(중략)

상감은 이렇게 생각하여 보신다.

‘나는 보살의 화신(化身)이다. 저 무리들을 불법으로 인도하기 위하여서 세상에 나타나서 임금이 된 것이다.’

이렇게 생각하매 상감은 그런 것만 같았다. (중략) 그러나 다음 순간에 임금은 깜짝 놀랐다.

‘증상만(增上慢)이다!’

하고 법화경(法華經)의 “못 얻고 얻은 체, 못 깨닫고 깨달은 체(未得謂得未證謂證)”라고 세존께서 하신 말씀을 생각하셨다.⁵⁸⁾

『세조대왕』에서는 아직 깨달음을 얻지 못하였으나 이미 얻었다고 착각하며 자만하는 상태를 뜻하는 불교 용어 “증상만(增上慢)”이 짧게 다루어진다. 작중 세조는 백성을 구제하기 위해 태어난 “보살의 화신”이라고 자처하였다가 이내 그러한 자신으로부터 『법화경』의 불도(佛道)를 “못 얻고 얻은 체, 못 깨닫고 깨달은 체”하는 증상만을 떠올린다. 황도불교의 ‘일련종-니치렌-법화경-불국토-군국주의’에서 그랬듯 법화행자 이광수가 『법화경』을 친일담론의 기반으로 삼았

58) 이광수, 『세조대왕』, 『이광수전집』 5, 372면.

다는 해석의 반대편에는 이처럼 자신의 정체성의 허위를 반성하는 작가적 사유가 존재한다. 어쩌면 이는 박한영에서 처음 시작된, 「난제오」에서 SS선사가 C선생에게 주었던 불교적 깨달음이 반복되고 있는 것이라고 할 수 있다. 신성 불가침의 교조성에 대한 거절, 세속화의 사상에 입각한 자기 자신에 대한 수행자의 자각이 그것이다. 이러한 면은 『원효대사』로 이어진다. 작중 원효는 처음부터 끝까지 정체성이 완성되는 인물이 아니다. 「과계」의 장 이후 마지막의 「도량」의 장까지 원효는 불교의 계율에 크게 얽매이지 않으면서 계속해서 다양한 방식으로 현실과 중생 그리고 자기 자신을 바로 알기 위한 수련에 임한다. 원효의 시대에서 나아가 이광수의 시대에서 원효는 한국 불교의 대표이자 한국 불교의 완성자로 일컬어진다. 그러나 동시에 원효는 과계승이다. 여기에서 중요한 것은 원효의 그러한 미완성의 정체성과 그가 탐구하는 동시대인의 보편성이 불교적 사유를 통해 어떠한 의도를 드러내는가이다.

뒤옹박에는 채색으로 어롱어롱하게 사람의 얼굴을 사면에 그려서 웃는 놈 성난 놈 열 두놈이 공중에서 넘노는 것 같았다. (중략) 원효도 가슴에 몽클하던 모든 것을 다 잊어버리고 실컷 웃었다. (중략) 재쫓군들은 우쭐우쭐, 덩실덩실, 어깨춤을 추어 가면서 뒤옹박을 놀렸다.

해는 중천에 높이 올랐다. 그것도 뒤옹박인 것 같았다. 구경꾼의 머리들도 뒤옹박인 것 같았다. (중략) 탈을 벗고 울긋불긋한 옷을 벗어 버린 그들은 예사 사람이었다. 그들의 얼굴에는 흥물스러움도 익살도 없고 그들의 어깨와 엉덩이에는 으쓱으쓱 덩실덩실하는 춤도 없었다. 오늘 놀음에 번 것이 얼마, 여기를 마치고는 어디로 갈까, 하는 궁리와 배고픔과 더위와 목마름이 있었다.

원효는 무엇을 깨달은 것도 같고 또 무엇을 잃은 것도 같아서 한숨을 내쉬었다.
“心如工畫師”

라 하는 화엄경 구절을 생각하였다. 원효 자신도 탈춤을 추고 뒤옹박을 놀리고 있고 대안도 다른 모든 사람들도 그러함을 보았다. 신라, 백제, 고구려, 당나라가 모두 탈을 쓰고 뒤옹박을 놀리고 있는 것 같이 생각하였다. 원효의 몸에 걸

친 장삼이나 대안의 몸이 너풀거리는 누더기나 모두 재춧군의 익살만 같이 보여서 원효는 빙그레 웃었다.⁵⁹⁾

「과계」의 장에서 요석공주와 함께 사흘을 지낸 후 요석궁에서 나온 날, 원효는 길거리 재주꾼들의 탈놀이 공연을 보게 된다. 원효는 재주꾼들의 익살스러운 모습에 반하여 요석공주의 인연과 과계로 인해 “가슴에 몽클하던 모든 것을 다 잊어버리고 실컷 웃었다.” 뒤옹박에는 “웃는 놈 성난 놈”, 즉 ‘권력’의 얼굴이 그려져 있었고, 재주꾼들은 이것을 희롱하고 있었다. “원효 자신도 (중략) 다른 모든 사람들도 그러함을 보았다. 신라, 백제, 고구려, 당나라가 모두 탈을 쓰고 뒤옹박을 놀리고 있는 것” 같았다. “원효의 몸에 걸친 장삼이나 대안의 몸이 너풀거리는 누더기나 모두 재춧군의 익살”처럼 보였다. 그러나 원효는 재주꾼들의 가면과 맨얼굴을 모두 보게 되면서 “무엇을 깨달은 것도 같고 또 무엇을 잃은 것도 같”다고 생각했다. 특히 “탈을 벗고 울긋불긋한 웃을 벗어 버린” 재주꾼들이 “예사 사람”이라는 점이 원효의 눈길을 끌었다. 그들의 맨 얼굴에는 “흥물스러움도 익살도 없고 (중략) 궁리와 배고픔과 더위와 목마름이 있었다.” 재주꾼들의 탈바지를 보고 모든 것을 잊고 실컷 웃었던 원효는 ‘중천(中天: 하늘 / 重泉: 저승)’에 뜬 해도, 그 아래의 사람들도 모두 다 “뒤옹박”인 것 같다고 생각하게 된다. 일순간 원효에게 이 모든 것들이 ‘속이 텅 빈 것’처럼 공허한 것으로 여겨졌던 것이다. 이때 원효는 ‘심여공화사(心如工畫師)’라는 『화엄경』의 구절을 떠올린다. ‘인간의 마음은 그림을 그리는 화가와 같다’는 의미인데, 이것은 모든 것이 인간의 마음가짐에 달려있다는 일체유심조(一切唯心造)를 가리킨다.

원효는 과계를 통해 자신의 정체성을 잃으면서, 보편의 현실 속에서 자신의 정체성을 다시 발견해 가는 인물이다. 아감벤을 참조하여 말하면, 성스러운 것은 신의 영역에 귀속된 것으로서 보통의 인간이 함부로 대할 수 없는 것이다.

59) 이광수, 『원효대사』, 『이광수전집』 11, 119-120면.

그 불가능성을 위반하는 모든 행위는 신성모독이다. 이와 같이 현실에서의 분리를 실행하고 조절하는 종교-장치는 희생제의이다. 희생제의는 의례를 통해 세속적인 것에서 성스러운 것으로, 인간의 영역에서 신의 영역으로 가는 이행을 신 또는 신적 존재로부터 허가받는다. 그런데 의례에 의해 분리된 것은 다시 일련의 의례에 의해 세속의 영역으로 되돌려지기도 한다. 성스러운 것에 대한 놀이(의례)가 그 예이다. 여기에서 세속화란 특수화된 것을 보편화된 것으로 되돌리는 역(逆)-장치인 셈이다. 더 이상 거행해야 할 것이 아니라 유희의 대상이 되는, 모종의 권력에 대한 놀이의 비활성화 작업은 이전과 다른 현실로 향하는 입구가 된다.⁶⁰⁾ 『원효대사』에서 과거에 따른 세속화된 존재로의 이행은 원효가 짊어진 불교적 과제이다. 원효는 자신의 인간적 보편성을 체물로 바침으로써 기존에 획득했던 종교적·정치적 신성을 세속적 유희의 과정에서 부정한다.⁶¹⁾ 그 이전까지 원효는 증상만에 해당했기 때문이다. 원효는 자신이 인간 세계에 대한 불교의 진리를 터득한 성자라고 생각해왔지만 장난기 가득한 대안과의 인연으로 신성불가침의 교조성에서 벗어났을 때 그 역시 다른 이들과 마찬가지로 미혹한 중생의 편에 서있다는 것을 깨닫게 된다. 이어서 원효는 탈놀이 공연에서 주체와 타자의 견고한 역사를 희롱하며 노는 재주꾼들로부터 자신의 현재와 미래의 모습을 보는 것 같았다. 그러나 이내 재주꾼들이 가면을 벗었을 때 그들이 삶에 대한 “궁리와 배고픔” 속에서 살고 있었다는 것을 알게 되면서 원효의 의식은 더욱 복잡해진다. 통치-장치의 규율사회에서 인간은 그 현실의 원리에 순종함으로써 자유로운, 모순적 주체성을 얻으면서 권력에 예속된다. 이에 어떠한 통치체제 안에 포획되어 있던 것을 어떠한 식으로든 ‘통치될 수 없는 것’으로 만드는 세속화의 작업은 근본적 사유의 새로운 시작점이며 도덕적 예속상태에 대한 도전이다.⁶²⁾ 『원효대사』에서 원효/증상만의 과

60) 조르조 아감벤, 『장치란 무엇인가?』, 양창렬 옮김, 난장, 2017, 38-40, 174-176면 참조.

61) 원효의 시대에 불교는 종교이면서 정치의 원리였다. 『원효대사』에서는 당시의 불교의 교조성의 폐단에 대한 비판적 목소리를 곳곳에서 확인할 수 있다. 「채회」의 장에서 뱀복이의 불교 비판과 달라진 불교의 모색이 그 대표적인 예이다.

62) 조르조 아감벤, 앞의 책, 41-48면 참조.

계는 같은 맥락으로 교조적 불가능성에 대한 세속적 가능성의 시도라고 할 수 있다. 또한 『원효대사』에는 일제의 힘 앞에 굴복할 수밖에 없었던 식민지 시기 작가의 번뇌가 함께 담겨 있는데, 이는 ‘이광수’의 불가능성에 대한 ‘원효’의 가능성의 도전적 시도라고 할 수 있다.

5. 결론

이 논문에서는 세속화 개념과 함께 불교의 유심론의 관점에 입각하여 이광수 문학에 나타난 불교적 사유의 의미에 대해 살펴보았다. 이광수는 1920년대부터 불교를 소재로 삼은 문학을 창작하기 시작했다. 여기에는 식민지 현실 속에서 성장한 한국 불교의 정신과 근대 문학의 이념이 혼합되어 있으며, 따라서 이것을 규정할 관점이 필요하다. 이광수 문학에서의 불교에 대한 연구는 이광수가 수용한 불교가 작가에 의해 문학적·불교적·정치적 좌표공간에 어떻게 배치되는가를 검토하는 작업에서 시작되어야 한다. 식민지 후반기, 황도불교, 전근대 불교, 친일문학, 불교문학 등 이광수 문학의 외부에 대한 환원주의적 시각은 이광수가 불교의 무엇을 어떻게, 왜 전유하고 있는가를 제대로 이해하기 힘들다는 점에서 아쉬움이 남는다. 이에 ‘이광수의 불교’가 구성되는 양상을 한국 근대 불교에 대한 역사적·사상적 시각과 함께 논의하였다.

2장에서는 박한영의 근대적·세속적 불교 사상을 이광수가 수용한 불교의 방법으로 보면서 『금강산유기』(1924)에 대해 살펴보았다. 박한영은 이분법적 사유를 지양하면서 동서사상의 경계를 허문 자리에 근대 한국의 불교를 위치시켰다. 박한영은 근대의 제 학문과 종교를 동등한 맥락에서 논의함으로써 불교적 사유의 출발점인 마음(내면)의 발견에 관한 세속화의 입장을 표명하였다. 박한영과 함께 여행한 『금강산유기』의 「백담동」의 장에서 이광수는 일제의 광장지 개발의 기획 의도와 무관하게 자신의 심중에 백담동을 그림으로써 대중 불교 본연의 모습으로 금강산을 세속화했다. 박한영의 불교에 대한 세속화 인

식이 억압된 식민지 현실에서의 보편성의 추구라는 맥락에 놓였다면, 이광수는 금강산-백담동에서 미륵이 현실의 중생을 제도하기 전까지 머물며 수행하는 공간인 내원을 상상하며 불교의 보편적 의미를 환기했다. 미륵의 파견지가 미래의 인간세계라는 점에서, 박한영-이광수의 통합적·세속적 불교 사상은 이후의 이광수 문학에서 적용 가능할 것임을 확인하였다.

3장에서는 앞에서 정립한 세속화의 논지를 확장하여 「길놀이」(1939)와 「난제오」(1940)에 대해 살펴보았다. 「길놀이」가 발표될 무렵, 「서양-근대」를 초극함으로써 ‘동양’의 정신성을 획득하는 것으로서의 관세음보살상은 일체의 논리를 연상시키는 공포의 대상이었다. 그러나 「길놀이」의 주인공은 그의 심중에서 미혹한 현실의 탐진치의 제거에 관한 관세음보살 본연의 불교적 기능을 되새겼다. 이는 대승불교의 정신에 입각한, 시대의 소문/상식에서 벗어나 존재의 진실을 꿰뚫어볼 줄 아는 능력의 추구를 의미했다. 한편 「난제오」에서는 것처럼 일체에 의해 제도화된 불교에 대한 지식과 그 지식을 산출하는 권력의 제 관계를 연상시키고 있다. 「난제오」의 시대적·종교적 배경에 황도불교가 놓여 있다는 것을 고려한다면, C선생과 SS선사 사이에 오고간 불교의 수행법에 대한 문답은 일제가 식민지 사회 전체의 다양한 영역에 걸쳐서 산재하고 있음에 대한 ‘이광수의 불교’의 응답이라고 할 수 있다. 일련의 행위의 실천체제의 작용 속에서 ‘법-진리-초월적 존재’의 강요에 따른 ‘주체화-복종화-신민화’라는 이분법적 관계에 대한 우회적 비판으로 이해할 수 있었다.

4장에서는 『원효대사』(1942) 속 원효의 파계의 의미와 그 사상적·윤리적 성격에 대해 고찰하였다. 원효는 정체성을 형성하는 과정에서 자신이 처한 현실에 대해 계속해서 사색했다. 원효는 파계를 통해 자신의 정체성을 잃으면서, 보편의 현실 속에서 자신의 정체성을 다시 발견해 가는 인물이었다. 『원효대사』에서 파계에 따른 세속화된 존재로의 이행은 원효가 짊어진 불교적 과제였다. 원효는 자신의 인간적 보편성을 제물로 바침으로써 기존에 획득했던 종교적·정치적 신성을 세속적 유희의 과정에서 부정했다. 원효는 자신이 인간세계에 대한 불교의 진리를 터득한 성자라고 생각해왔지만 신성불가침의 교조성에서 벗

어났을 때 그 역시 다른 이들과 마찬가지로 미혹한 중생의 편에 서있다는 것을 깨달았다. 『원효대사』에서 원효의 파계라는 교조적 불가능성에 대한 세속적 가능성의 시도 역시 그러한 맥락에서 읽을 수 있다. 『원효대사』에는 일체의 힘 앞에 굴복할 수밖에 없었던 식민지 시기 작가의 번뇌가 함께 담겨 있는데, 이는 ‘이광수’의 불가능성에 대한 ‘원효’의 가능성의 도전적 시도라고 할 수 있다.

참고문헌

1. 기본자료

이광수, 『금강산유기』, 시문사, 1924.

_____, 『이광수 전집』, 삼중당, 1963/1974.

『불광』, 『불교』, 『유심』, 『조선불교월보』, 『해동불보』

2. 단행본

강상중, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 이경탁·임성모 옮김, 이산, 2000.

고송석, 『한국 근현대 불교소설 연구』, 소명출판, 2014.

김윤식, 『이광수와 그의 시대 2』, 숲, 1999.

김중희, 『위기의 시대와 문학』, 세계사, 1996.

동국대학교 불교문화연구원, 『동아시아 불교, 근대와의 만남』, 동국대학교출판부, 2008.

_____, 『근대 동아시아의 불교학』, 동국대학교출판부, 2008.

민족작가회의 비평분과위원회, 『한국현대작가와 불교』, 예옥, 2007.

방민호, 『일제 말기 한국문학의 담론과 텍스트』, 예옥, 2011.

석전, 『영호대종사어록』, 동국출판사, 1988.

심원섭, 『일본 유학생 문인들의 대정·소화 체험』, 소명출판, 2009.

유임하, 『한국문학과 불교문화』, 도서출판 역락, 2007.

이경훈, 『이광수의 친일문학연구』, 태학사, 1998.

이병주 외, 『석전 박한영의 생애와 시문학』, 선운사, 2012.

이운허, 『운허선사어문집』, 동국역경원, 1992.

이행선, 『식민지 문학 읽기』, 소명출판, 2019.

장석만, 『한국 근대종교란 무엇인가?』, 모시는사람들, 2017.

최주한, 『이광수와 식민지 문학의 윤리』, 소명출판, 2014.

- 조르조 아감벤, 『세속화 예찬』, 김상운 옮김, 난장, 2017.
- _____, 『장치란 무엇인가?』, 양창렬 옮김, 난장, 2017.
- 사에구사 도시카쓰, 『사에구사 교수의 한국문학연구』, 심원섭 옮김, 베틀북, 2000.
- 스에키 후미히코, 『근대 일본과 불교』, 이태승·권서용 옮김, 그린비, 2009.
- 요코야마 고이츠, 『불교의 마음사상』, 김용환·유리 옮김, 산지니, 2015.
- 담사동, 『인학』, 임형석 옮김, 산지니, 2016.
- 리쨌허우, 『중국근대사상사론』, 임춘성 옮김, 한길사, 2005.

3. 논문

- 김광식, 「1910年代 佛敎界의 曹洞宗 盟約과 臨濟宗 運動」, 『한국민족운동사연구』 12, 한국민족운동사학회, 1995, 97-127면.
- 김윤식, 「어떤 범화경 행자의 맨얼굴 글쓰기론-李光洙의 『三京印象記』와 春園의 『元曉大師』」, 『서정시학』 15-3, 2005. 가을, 82-106면.
- 김령, 「한국 근·현대소설에 수용된 불교사상 연구」, 동덕여대 박사학위논문, 2007, 1-227면.
- 김무숙, 「한국 불교소설의 『화엄경』 수용 양상 연구」, 동아대 박사학위논문, 1999, 1-126면.
- 김종진, 「박한영과 국학자의 네트워크와 그 의의」, 『온지논총』 57, 온지학회, 2018, 229-260면.
- 남인현, 「이광수의 「원효대사」에 나타난 불교정신」, 『국제언어문학』 9, 국제언어문학회, 2004.6, 133-154면.
- 박균섭, 「이광수의 『원효대사』를 통해 본 전시동원체제와 식민교육의 성격」, 『교육문제연구』 46, 고려대학교교육문제연구소, 2013.2, 103-127면.
- 복도훈, 「미와 정치 : 낭만적 자아에서 숙명적 자아로의 유랑기-이광수의 『금강산유기(金剛山遊記)』를 중심으로」, 『한국어문학연구』 46, 한국어문학연구회, 2006.2, 33-59면.
- 손환일, 「三足圖 문양의 시대별 변천」, 『한국사상과 문화』 33, 한국사상문화학회, 2006,

95-122면.

서영채, 「최남선과 이광수의 금강산 기행문에 대하여」, 『민족문화사연구』 24, 민족문화사연구소, 2004.3, 242-280면.

원영상, 「일련주의의 불법호국론과 국제론」, 『불교학보』 47, 동국대학교 불교문화연구원, 2007.8, 73-101면.

_____, 「일본 근대 군국주의 정책과 불교계의 수용」, 『한국선학』 24, 한국선학회, 2009, 455-492면.

이경훈, 「전쟁의 산수화 : 이광수의 근대적 전망과 그 쇄신에 대하여」, 『현대문학의 연구』 49, 한국문학연구학회, 2013.2, 221-248면.

이민희, 「19세기 말~20세기 중반 여행기(旅行記)에 나타난 강원도 로컬리티의 제 양상」, 『동악어문학』 80, 동악어문학회, 2020.2, 119-174면.

임영애, 「조선시대 감로도에 나타난 인로보살 연구」, 『강좌 미술사』 7, 한국미술사연구소, 1995.12, 55-79면.

정병모, 「민화 용호도의 도상적 연원과 변모양상」, 『강좌미술사』 37, 한국불교미술학회, 2011, 259-282면.

최원섭, 「불교 주제 구현을 위한 원호 캐릭터 비판-이광수의 소설 『원호대사』를 중심으로」, 『불교학보』 68, 동국대학교 불교문화연구원, 2014.7, 345-366면.

홍기돈, 「이광수의 내선일체 논리 연구-『법화경』 오독을 중심으로」, 『어문연구』 59, 어문연구학회, 2009.3, 381-401면.

■ Abstract

From ‘Buddhism and Lee Gwang-su’ to ‘Buddhism of Lee Gwang-su’
-Profanation and Buddhist Thinking Found in Works of Lee Gwang-su

Seo, Se-rin

Lee Gwang-su holds an important position in the history of modern Korean literature. Steady discussions have been had on the relationship between Buddhism and his literature. It is a difficult task to discuss the status of Buddhism within the modern academic framework and its relevance to the writer’s literature. A perspective that focused on Buddhism during the late period of the Japanese colonization and the notion of impossibility in Lee Gwang-su’s works gained a strong persuasive power in explaining literature that germinated from the political conditions of the time.

However, a new approach is needed since the writer’s Buddhist philosophy during the late colonization period was formed before he accepted the new Japanese system. Accordingly, this study was conducted from an angle that is different from explaining an instrumental relationship between Buddhism and Lee Gwang-su, that is, explaining Buddhism as a foundation for pro-Japanese discourse—changed from an initial plan for enlightenment—or as a defense mechanism of colonial writers. Lee Gwang-su began to write works with Buddhist themes from the 1920s. Works from this period blended the spirit of Korean Buddhism amid the colonial reality, as well as ideology of modern literature.

Specifically, this study examined Buddhism as was embraced by Lee Gwang-su, along with the concept of profanation. The purpose is to reestablish the meaning of Buddhist ideas as shown in the writer’s works. Three tasks were undertaken to this

end. First, we regarded that Lee Gwang-su embraced modern and profane Buddhist philosophy of Park Han-young, and examined “Geumgangsanyugi”(1924) accordingly. Second, expanding the relationship between Buddhism and profanation, we analyzed ‘Gilnori’(1939) and ‘Nanjeo’(1940). Third, based on these, we investigated the meaning of renunciation of Buddhist priest Wonhyo as described in “Wonhyodaesa”(1942) as well as its philosophical and ethical nature. By doing so, we examined how the writer put Buddhism as he embraced on literary and Buddhist coordinates.

Key words: Lee Gwang-su, Modern Buddhism, Buddhism of Lee Gwang-su, Park Han-young, Profanation, Renunciation of Buddhism, “Geumgangsanyugi”, ‘Gilnori’, ‘Nanjeo’, “Wonhyodaesa”

접수일: 2020년 3월 15일

심사일: 2020년 3월 30일

게재 확정일: 2020년 4월 10일