종교교육학연구 제26권. pp.49~78
서울: 한국종교교육학회, 2008. 2

漢巖과 呑虛의 불교관: 해탈관과 생사관의 同處와 不同處

高 榮 燮
동국대학교 불교학과

〈요 약〉

이 논문은 지난 세기 한국불교의 전반기와 후반기를 대표하는 선승이자 학승인 한암(漢巖 重遠, 1876~1951)과 탄허(呑虛宅城, 1913~1983)의 해탈관과 생사관의 동이(同異)를 살펴보려는 글이다. 붇다는 미혹(惑)에서 비롯된 업식(業)에 의해 이루어진 생사의 고통(苦)을 벗어나기 위해 자기와의 싸움을 벌였다. 이 싸움에서 승리한 붇다는 윤회를 벗어나 해탈함으로써 자신의 의지에 의해 생사를 자유롭게 선택할 수 있었다. 때문에 붇다가 제시한 해탈관과 생사관은 불교관이자 세계관이기도 하다. 한암은 존재 속성인 무상(無常)과 무아(無我)의 인식 위에서 우리들이 할 일은 참선이며 참선을 잘하는 도인이 되어야만 생사로부터 자유자재 할 수 있다고 하였다. 육신을 송장이라고 여겨 집착하지 않았던 한암의 인식은 6.25 전년인 기축년에 난리가 일어날 것이라며 며칠째 상원사에서 이사 가자는 운동을 벌인 탄허에게 '사지 사지 사는데 사지'라는 말을 통해 남행을 하지 않고 상원사와 함께 하겠다는 대목에서 확인된다. '앉아서 죽음을 맞이하겠다'(坐而當死)며 삶과 죽음을 하나로 여긴(生死一如) 한암의 태도는 결국 상원사의 전소를 막아낼 수 있었다. 죽음의 위기를 맞이하면서 한암이 보여준 자세에는 '나는 '부처님의 제자'라는 투철한 인식, 그리고 '부처님은 이런 경우 이렇게 하라'고 말씀하셨다는 불교에 대한 철저한 신뢰, '당신은 어서 불을 지르시오'라는 삶과 죽음을 하나로 인식하는 모습이 드러나 있다. 실제적인 죽음의 상황 앞에서도 당당했던 이러한 한암의 처신은 비실체적 세계관을 제시하고 있는 불교의 가르침을 온몸으로 체화하여 사는 이에게서만 볼 수 있는 것이다. 탄허 역시 "마음에는 삶과 죽음이 없으니 마음이란 나온 곳이 없기 때문에 죽는 것 또한 없다"고 했다. 그는 이러한 사실을 확실히 간파한 것을 '도통(道通)했다'고 말하고 있다. 또 "도인에게는 생사가 없다"고 했다. 왜냐하면 낡은 옷을 벗는 것일 뿐 죽는다고 할 수 없다는 것이다. 이는 생사가 본래 없다는 대승불교의 지향과 상통하는 것이다. 이 점에서는 두 사람이 상통하고 있다. 하지만 탄허는 자신이 배운 역학(易學)의 원리에 의거하여 곧 난리가 날 것을 예감하고 자신이 번역한 원고를 삼척의 영은사로 옮기고 스스로 통도사 백련암으로 남하하였다. 물론 한암은 이미 80을 바라보는 노화상이고 아직 탄허는 이제 갓 마흔을 바라보는 살날이 많고 할 일이 많은 중년의 출가수행자인 점은 충분히 고려해야 될 것이다. 그렇다 하더라도 탄허는 두 차례의 남행을 실행했다. '80이 다 된'(70대 중반) 한암은 남았지만 '23,4세의 젊은 상좌들의 장래를 위해서' '37세의 왕성한 혈기'를 지닌 탄허는 상원사를 떠났다. 남쪽 지방으로 내려온 탄허는 여러 곳을 전전하면서도 한암의 건강이 염려되어 1950년 9.28 서울 수복 이후 상원사로 돌아왔다. 그러나 중공군의 개입으로 인한 1.4후퇴 때 다시 남쪽으로 내려왔다. 결국 원고는 화재를 면할 수 있었다. 또 탄허는 자신이 배운 역학의 원리에 의거하여 울진 삼척 공비 침투 사건에 대비하여 『신화엄경합론』의 번역 원고들을 옮겼고 몸을 옮겼다. 이 원고는 한암의 부촉에 의해 시작된 일이지만 탄허는 이것을 위해 전심전력했고 끝내 완성시켰다. 이후에도 탄허는 오대산의 독신승(수행승)과 유처승(교화승)의 분쟁 직전에도 영은사로 원고를 옮기고 몸을 옮겨간 적이 있었다. 분쟁이 끝나자 탄허는 오대산으로 복귀했다. 이처럼 문자를 떠나지 않으려는 학승의 모습을 강하게 보여주었던 탄허와 달리 한암은 문자에 대한 집착을 떠난 선승의 모습을 강하게 보여주었다. 따라서 전쟁이 주는 죽음이라는 동일한 위기 상황에서 나타난 한암과 탄허의 현실 인식 차이를 애써 강조할 필요는 없다. 다만 두 사람이 처한 상황에서 불교의 해탈과 생사 인식은 동일했지만 대처하는 방식에는 차이가 있었다. 그것이 곧 일발 선풍에 기초하여 '근본 정신의 지향'을 우선시 하는 한암의 해탈관과 향상일로 선풍에 근거하여 '지금 여기'를 우선시하는 탄허의 생사관의 상통점과 상이점이라고 할 수 있다.

핵심 주제어 : 해탈관, 생사관, 동처(同處), 부동처(不同處), 일발(一鉢) 선풍, 향상일로(向上一路) 선풍, 좌이당사(坐而當死), 생사일여(生死一如)

I. 문제와 구상

한암 중원(漢巖 重遠, 1876~1951)과 탄허 택성(呑虛 宅城, 1913~1983)은 지난 세기 한국불교의 전반기와 후반기를 대표하는 선사들이다. 이들은 선승과 학승 또는 율사와 강사로서 지눌(知訥, 1158~1201) 이래 선교일원(禪敎一元), 정혜쌍수(定慧雙修)의 전통을 회복시켰던 눈 밝은 선지식들이었다. 이들은 '국망'(國亡)과 '도망'(道亡) 혹은 '정화'(淨化)와 '법난'(法難)으로 점철된 지난 세기 한국불교의 좌절과 혼돈을 온몸으로 이겨낸 산 증인들이었다.

한암은 어린 시절부터 세계의 근원에 대한 문제의식이 투철하였다. 그는 '반고씨 이전'의 소식을 넘어 '참다운 성품'(眞性)을 찾으려 출가하였고 다섯 차례의 깨달음의 전기[1]를 통해 확철대오(廓徹大悟) 하였다. 스승 경허 성우(鏡虛 惺牛, 1846~1912)의 '미도선'(尾塗禪) 혹은 '예미선'(曳尾禪)의 가풍[2]과 대비되는 삶을 보여준 한암은 오대산 상원사에서 27년간 주석하며 '차라리 천고에 말없는 학이 될지언정, 삼춘에 말 잘하는 앵무새(의 재주는) 배우지 않겠다'[3]는 사자후를 통해 '일발선'(一鉢禪)의 가풍[4]을 보여준 대선사로 평가받고 있다.

탄허는 젊은 시절 한학과 유학을 공부하다 '문자 밖의 소식'을 알기 위해 한암과 3년에 걸친 약 스무 차례의 서신으로[5] 불교와 유교의 본질에 대한 질문을 주고 받은 뒤 오대산으로 출가하였다. 이후 그는 동양철학의 전 분야를 넘나들며 자유롭게 '강론'(講論)하고 '역경'(譯經)하면서 한암의 가풍을 이었으며 '향상일로'(向上一路)의 선풍으로 자신의 살림살이를 보여주었다. 한암과 탄허 두 사람은 17년간 오대산에서 스승과 제자로 만나 선과 교, 계

---

1) 한암의 깨달음의 전기에 대해서는 세 차례와 네 차례와 다섯 차례의 주장이 있다. 경허와의 만남을 통해 얻은 경계와 동일한 차원을 기준으로 셈하면 네 차례로 볼 수도 있을 것이다. 졸론, 「漢巖의 一鉢禪: 胸襟(藏蹤)과 把拽(巧語)의 응축과 확산」, 『한암사상』 제2집, 한암사상연구원, 2007. 주 9) 참조.

2) 졸론, 「경허의 尾塗禪: 法化와 行履의 마찰과 윤활」, 『불교학보』 제40집, 동국대학교 불교문화연구원, 2003.; 졸론, 「경허의 照心學: 중세선의 낙조와 근세선의 개안」, 제1회 조계종 근현대사상 학술세미나 - 해방 이전의 선사상을 중심으로」, 조계종 불학연구소, 2004.

3) 呑虛, 「漢巖大宗師浮屠碑銘幷序」 앞의 책, 442면. "又自誓曰: 寧爲千古藏蹤鶴, 不學三春巧語鸚."

4) 졸론, 「漢巖의 一鉢禪」, 앞의 책, 제2집, 한암사상연구원, 2007.

5) 탄허의 부친 栗齋 金烘圭는 普天敎(太乙敎, 仙道敎)의 북쪽 지방(北道) 재무책임자인 北執理를 역임하였던 주요 책임자였다. 학문적인 집안에서 태어난 탄허는 조부에게서 유년시절부터 한학을 공부하였다. 하지만 부친으로 인해 전북 김제 출신이었던 탄허가 보천교의 중심무대였던 정읍으로 이사(12세)를 하였고, 이곳 동리 글방의 이선생에게서 공부하다가 뒤이어 문학가였던 조부 金炳一에게서 한학을 공부하였다. 17세 결혼 이후에는 처갓집인 충남 보령에서 생활하다가 勉庵 崔益鉉 계열의 巨儒인 艮齋 田愚 (1841~1922) 문하에서 공부한 동네 한학자 李克宗에게서 유학을 배우게 되었다 한다. 박종열, 『車天子의 꿈』 (서울: 장문산, 2002), 98면; 김광식, 「呑虛스님의 생애와 교화활동」, 『呑虛禪師의 禪敎觀』 (서울: 민족사, 2004), 261쪽.

와 율을 겸비한 가풍으로 한국불교의 자존을 지켜온 선승이자 학승이다. 따라서 이들 두 사람의 관계는 단지 사제만이 아니라 도반이요 동지였다고 할 수 있다.

무릇 절은 산에 있어야 제 맛이 나고, 산은 절을 품어야 제 멋이 나는 법이다. 아울러 절에는 '사람'이 있어야 절 맛이 나고 사람은 절을 '품어야' 사람 맛이 나는 법이다. 이 산문은 신라의 황룡 자장(皇龍 慈藏, 607?~676?)에 의해 불사리(佛舍利)를 봉안한 이래 '오대 성지'(聖地) 혹은 '오대 성산'(聖山)의 명성을 획득해 왔다. 하지만 자장의 후견인이었던 선덕여왕이 승하하자 진덕여왕-태종 무열왕 이후 분황 원효(芬皇 元曉, 617~686)와 부석 의상(浮石 義湘, 625~702)에 의해 가려지기 시작하면서 이 산은 오랫동안 그 이름이 잘 드러나지 않았다.

오대산이 성산의 위상을 회복한 것은 지난 세기 이래 한암과 탄허 두 사람을 품어 '산문'(山門)에 필적하는 이름을 획득하면서부터라고 할 수 있다. 이들 두 사람은 저마다의 독자적 개성으로 오대산의 이름을 널리 드날려 이곳을 한국불교의 주요 무대로 만들었다. 하여 한암과 탄허 두 사람은 '오대산문'의 명성을 다시 복원시킨 중심인물이었다고 평가할 수 있을 것이다.

붇다는 미혹[惑]에서 비롯된 업식[業]에 의해 이루어진 고통[苦]을 벗어나는 길을 가르쳤다. 그는 자기와의 싸움에서 승리하여 생사로부터 비롯된 윤회를 벗어나 해탈로 나아가는 길을 제시하였다. 그는 윤회를 벗어나 해탈함으로써 자신의 의지에 의해 생사를 자유롭게 선택할 수 있었다. 여기서 생사는 윤회의 다른 이름이며 해탈은 생사를 벗어난 대자유를 일컫는다.

때문에 '불제자'는 욕계와 색계와 무색계 삼계의 윤회세계로부터 벗어나기 위해 '발심하는 존재'이며 자기와의 치열한 싸움을 통해 얻은 깨달음을 나누기 위해 '서원하는 존재'이다. 그러므로 '불교적 인간'은 '생사에 대한 근원적인 통찰'(생사관)을 통해 '해탈을 향한 중도적인 지혜'(해탈관)를 열어가는 존재라 할 수 있다. 그리고 '생사'의 끝은 곧 해탈이며 '해탈'의 끝은 곧 생사라는 점에서 이들 두 기호는 불교의 본질을 머금고 있다.

따라서 오대산문의 두 선사인 이들 한암과 탄허의 생사관과 해탈관을 살펴보는 것은 이들의 불교관을 살펴보는 것이면서 동시에 이들의 살림살이를 탐구하는 것이라 할 수 있다. 한암과 탄허 가풍의 동처(同處)에서 우리는 이들 가풍의 보편성을 엿볼 수 있을 것이고, 부동처(不同處)에서는 이들 가풍의 특수성을 살필 수 있을 것이다. 이 글에서는 이들 두 선사의 어록[6]과 저술[7]에 나타난 생사관과 해탈관을 통하여 오대산문의 살림살이를 탐색해 보

---

6) 한암의 어록은 1921년 겨울에서 1922년 봄에 이르기까지 금강산 건봉사에서 이루어진 禪會에서 悅衆 소임을 맡았던 李礫이 편찬한 『漢巖禪師法語』와 한암이 몸소 집성한 『一鉢錄』(1947년 상원사 화재와 함께 全燒), 한암과 오랫동안 서신으로 교유했던 통도사 鏡峰 靖錫(1892~1982)의 상좌인 明正이 집성한 『漢巖集』(통도사 극락선원, 1990), 한암문도회에서 이 『漢巖集』을 더욱 증광한 『漢巖一鉢錄』(서울: 민족사, 1995; 수정증보판, 1996)이 있다. 아울러 최근에 발견한 그의 자전적 구도기 『一生敗闕』이 있다. 탄허의 어록은 월정사에서 간행한 『方山窟法語』(평창: 월정사,

고자 한다.

Ⅱ. 생사와 해탈의 통로

흔히 삶과 죽음을 우리는 생사(生死)라고 한다. 하지만 생사는 삶과 죽음뿐만 아니라 늙음과 병듦까지 포괄하는 생로병사의 약칭이며 윤회[8]의 다른 표현이다. 윤회는 살아있는 것들이 지니고 있는 일상의 모습이다. 때문에 태어난 존재는 누구나가 죽게 되고 죽은 존재는 다시 태어나게 된다. 우리의 마음과 정신은 생주이멸(生住異滅)을 통하여 존재하고 있으며, 일 년 한 해는 춘하추동(春夏秋冬)을 통하여 유지된다. 물리적 우주는 성주괴공(成住壞空)을 통하여 상속하며, 우리의 육신은 생로병사(生老病死)의 과정을 거치며 살아간다. 하여 모든 유기체는 생로병사로부터 자유로울 수 없다. 그들은 태어나면 죽게 되고 죽으면 다시 태어나게 된다. 이것이 바로 자연의 원리이며 윤회의 법칙이다.

그런데 붇다는 이런 반복적인 삶의 방식을 전환시키고자 했던 존재였다. 그는 수행을 통한 인식의 전환 혹은 번뇌의 단절을 통해 윤회의 삶으로부터 벗어날 수 있는 길을 열어 제쳤다. 즉 붇다는 자기와의 싸움을 통해 '마음의 생사'인 망념을 끊고 생사의 현실을 해탈의 이상으로 탈바꿈시켰다. 그것은 곧 찰라생 찰라멸 하는 우리의 생멸의 마음을 불생불멸하는 진여(眞如)의 마음으로 바꾼 것이다. 하여 붇다는 생사와 해탈의 통로를 엶으로써 생사와 해탈이 본디 둘이 아님을 밝혀내었다.

우리는 물질적 요소인 색온과 정신적 요소인 수·상·행·식온 다섯 다발의 임시 화합으로 존재하고 있다. 때문에 우리를 형성하고 있는 인연이 다하면 우리는 모두 해체되고 만다. 그런데 이 오온은 내가 아니며[無我] 나의 것이 아니므로[無我所] 무아의 속성을 지닌다. 하

2003)가 있다.

7) 어록과 자전적 구도기 이외에 일체의 저술을 남기지 않은 한암과 달리 탄허는 『부처님이 계신다면』(서울: 교림, 1980)과 입적 후에 문도들에 의해 각종 인터뷰를 엮은 『피안으로 이끄는 사자후』(서울: 교림, 1997)가 있다. 뿐만 아니라 몸소 현토 역해한 『초발심자경문』(1권, 부록 「삼교평심론」·「모자이혹론」·「현정론」), 『치문』(1권), 『서장(1권) 『도서(1권), 『절요』(1권), 『금강경』(2권), 『기신론』(3권), 『능엄경』(5권), 『원각경』(3권), 『화엄경』(『신화엄합론』 47권), 『보조법어』(1권), 『육조단경』(1권), 『주역선해』(3권), 『도덕경』(2권), 『영가집』(1권) 등 모두 16부 75책(권)이 있다. 여기에다가 탄허장학회에서 1977년 월정사에서 백일법문으로 특강했던 녹음을 원고로 정리하여 약 13책으로 엮은 뒤 우선 출간된 『탄허강설집』(불광출판부, 2003)을 추가할 수 있다. 탄허 자신이 직접 저술한 논저는 『부처님이 계신다면』이 유일하기 때문에 그의 불교관이나 화엄사상을 살펴보는 것은 쉽지 않은 일이다. 하지만 이들 현토 역해본의 각 서문에는 해당 전적을 바라보는 탄허의 관점이 실려 있고, 본문 내용의 直譯 뿐만 아니라 '講說'을 통하여 자신의 생각을 보여주고 있기 때문에 그의 저술에 準하는 것으로 보아도 무방할 것이다.

8) 졸론, 「윤회」, 이동철 외, 『우리시대의 동양철학』(서울: 을유문화사, 2006), 175~182쪽.

지만 현실적 인간들은 윤회를 통해 업보를 받는 존재임에도 불구하고 여전히 업보적 존재를 실체적 존재로 여겨 내가 있으며[有我] 나의 것이 있다[有我所]는 생각에 붙들려 있다.

따라서 이 윤회를 벗어나는 길은 무아와 무아소의 터득에 의해서 가능한 것이다. 그리고 거기에 이르는 길이 곧 불교의 무아와 윤회의 생사관에 기초한 수행체계이자 환생과 해탈의 생사관에 기초한 수행체계이다. 그러면 죽음에 대해 불교는 어떻게 정의하고 있는가를 살펴보기로 하자.

> 어떤 것이 죽음인가? 저러저러한 중생들이 저러저러한 종류로부터 결락[沒], 분리[遷], 소멸[移身], 사멸[壞], 의식의 다함[壽盡], 체온의 분리(火離), 목숨의 소멸[命滅], 오온(五陰)의 해체[捨陰], 형해의 폐기[時到] 이것을 죽음이라고 부른다.[9]

> (질다라 장자가) 다시 가마존자에게 (사람이 죽은 것에는) 몇 가지 법이 있는지 물었다: 만일 사람이 육신을 버릴 때/ 그 육신이 주검이 되어 땅에 누우면/ 언덕의 무덤에 버려져/ 나무나 돌 같이 마음이 없어집니까.// (가마 비구가 질다라) 장자에게 답하였다: 수명과 체온과 의식은/ 육신이 사라질 때 함께 사라지며/ 그 육신이 무덤 속에 버려지면/ 나무나 돌같이 마음이 없어집니다.// (질다라 장자가) 다시 가마 존자에게 물었다: 만일 죽거나 만일 멸진(滅盡)에 들 때에 정수(正受)에는 차별이 있습니까? 없습니까? …… (가마 비구가) 답하였다: 수명과 체온이 없어지면 모든 기관이 다 무너지고 육신과 생명이 분리되니 이것을 죽음이라 합니다.[10]

인간은 1) 아버지와 어머니의 성관계와 2) 어머니의 임신주기가 맞는 후보군들 중에서 나와 향기가 맞는 부부를 찾아 3) 나의 간다바[業識]가 강림(전개)하여 생겨난다. 이 셋의 화합에 의해 인간이라는 생명체가 탄생하는 것이다.[11] 또 살아있다는 것은 수명[命, 호흡]과 의식[壽]과 체온[火]의 세 가지[三事]가 화합(和合)해 있는 상태를 일컫는다. 여기에서 수명(호흡)과 의식과 체온의 세 가지가 균형이 깨어져 어느 하나라도 부족하게 되면 죽음에 이르게 된다.

하지만 현대 의학계 일부의 정의처럼 뇌간의 죽음을 맞이한 뇌사자의 상태를 죽음이라고는 볼 수는 없다. 이 대목에 대해서는 몇 가지 관점이 제시되어 있지만[12] 논제에서 벗어나

---

9) 『雜阿含經』 권제12(『大正藏』 제2책, 85중 면). "云何爲死? 彼彼衆生, 彼彼種類, 沒遷移身壞壽盡, 火離命滅, 捨陰時到, 是名爲死."

10) 『雜阿含經』 권제21, 568경 『大正藏』 제2책, 150중 면). "復問尊者有機法? 若人捨身時, 彼身屍臥地, 棄於丘塚間, 無心如木石. 答言長者: 壽暖與及識, 捨身時俱捨. 彼身棄塚間, 無心如木石. 復問尊者: 若死若入滅, 盡正受有差別不? …… 答: 捨於壽暖, 諸根悉壞, 身命分離, 是名爲死."

11) 졸론, 「불교의 낙태관」, 『한국불교학』 제45집, 2006년 하계.

12) 몸과 말과 생각으로 이루어진 三業 가운에 意業은 의식에 의해서 이루어진다. 때문에 의식의 활동이 정지한 상태에 있는 뇌사자의 안락사에 대해 소극적 안락사, 적극적 안락사, 존엄사 등 몇

므로 다루지 않기로 한다. 하여튼 호흡과 의식과 체온 세 가지의 화합 상태가 깨어짐으로써 우리의 육신을 이루고 있던 오온이 해체되고, 형해가 폐기 되어 육신이 딱딱한 나무나 돌과 같은 주검이 되면 언덕에 버려지거나 불에 태워지게 되는 것이다. 이것을 경교(經敎)에서는 죽음이라고 부른다.

그런데 불교에서는 죽음을 '때 묻은 헌 옷을 벗는 것'이며 다 써버린 '옷'과 '몸'을 바꾸는 것으로 인식한다. 이것은 모든 존재를 인연에 의해 생겨난 것으로 파악하기 때문이다. 몸을 바꾼다는 것에는 업을 짓는 자와 업을 받는 자의 연속성의 문제가 내재되어 있다. 해서 경험(업보)적 자아의 연속과 실체적 자아의 불연속으로 표현되는 무아와 윤회의 생사관은 대승이전 불교의 가장 핵심적 주제가 된다. 이 둘 사이의 병립 유무가 철학적 논제를 대표하기 때문이다. 그리고 과정적 표현인 윤회와 달리 환생은 결과적 표현이 된다.

> 비구들이여! 안근[眼]이 생길 때 오는 곳이 없고, 멸할 때 가는 곳이 없다. 이와 같이 안근은 실체 없이 생기며, 생겨서는 다 멸한다. 업과 보는 있으나 지은 이는 없는 것이다. 이 (오음의) 덩어리가 멸하면 다른 (오음의) 덩어리가 상속한다"[13]

저 유명한 「제일의공경」의 표현처럼 안근은 실체 없이 생기며 생겨서는 다 멸하는 것이다. 오음 역시 그러하다. 즉 지은 주체는 없으나 지은 행위는 있는 것이다. 다시 말해서 도둑이란 실체는 없으나 도둑질이란 행위는 남는 것이다. 때문에 오음의 이전 존재가 멸하고 나면 이후 존재가 상속하는 것이다. 이전의 오음과 이후의 오음이 자기 동일성을 지닌 실체적 자아로서 연속되는 것이 아니다. 다만 전음과 후음은 실체적 자아가 아니라 업보(경험)적 자아로서 연속되고 있을 뿐인 것이다.

일반적으로 주로 문제되어 왔던 것은 실체적 자아의 연속 혹은 그것의 불연속 유무에 대한 것이다. 하지만 여기서 우리의 주요 관심은 업보(경험)적 자아의 연속 유무가 된다. 불교 이외에서 경험적 자아의 연속에 대한 고민은 크게 하지 않아 왔다. 윤회가 전음과 후음의 상속 과정 자체를 표현한 것이라면, 환생은 후음이 상속된 이후 상태의 표현이다. 그리고 해탈은 환생을 넘어서는 것을 말한다. 여기서 윤회와 환생을 좀 더 구체적으로 이해하기 위해 누에의 예를 들어보자.

누에는 다섯 번의 잠을 자고 난 뒤 자신의 몸에서 실을 뽑아 누에고치를 만들고 그 안에서 번데기가 된다. 이윽고 그 번데기는 나비가 되어 누에고치에서 나온다. 그 나비가 알을

가지의 관점이 제시되어 있다. 불교 일부에서는 意業이 이루어질 수 없는 뇌사자는 죽은 사람과 같기 때문에 뇌사자의 안락사에 대해서 그것이 '존엄사'일 경우에는 받아들여야 한다는 주장도 있다. 곽만연 외, 「뇌사·안락사·장기기증」, 『현대사회와 불교생명윤리』(서울: 조계종출판사, 2006), 193~199쪽.

13) 『雜阿含經』 권제13, 335경 『大正藏』 제2책, 92하 면). "諸比丘! 眼生時無有來處, 滅時無有去處, 如是眼不實而生, 生已已盡滅, 有業報而無作者, 此陰滅已, 異陰相續."

낳고 알은 변해서 또다시 본래의 누에가 된다. 이들은 여러 가지 생태의 시기를 거치고 있지만, 그 대부분의 모두가 진실한 모습이 아니었다. 우리는 이들이 누에였을 때 발전하여 번데기가 되리라고는 생각하지 못했을 것이다. 또 번데기였을 때에는 이들이 머지않아 나비가 될 것이라고는 생각하지 못했을 것이다.[14]

나비로 환생한 현재와 누에였던 전생이 연속될 수 있는 것은 누에도 나비도 실체가 아니기 때문에 가능한 것이다. 인간의 경우도 마찬가지이다. 남자의 정자가 여자의 몸으로 들어가 태아가 되고, 이윽고 태아가 곧 인간이 되어서 세상에 나오지만, 정자도 태아도 인간도 모두 진실한 모습은 아니다. 모두 다 한 순간의 가상일뿐인 것이다. 멈춤이 없이 흘러가는 물도 그러하고, 오늘 피어나는 꽃도 그러하다.[15] 이러한 무아 윤회에 대해 경전에서는 강물, 촛불, 사람의 비유를 통해 구체적으로 설명하고 있다.

즉 어제의 강을 이루었던 물방울이 오늘의 강에는 하나도 남아 있지 않지만, 강은 여전히 하나의 지속적인 형태로서 하나의 외관상의 모습을 유지하고 있는 것처럼 강은 변화하면서 존재하는 것이다. 또 하나의 촛불을 가지고 다른 초에 불을 붙이게 되면 옮겨진 불은 하나가 되어 같은 것이 되지만, 처음의 초와 옮겨 받은 초는 하나가 아니고 다른 것처럼, 촛불은 한 찰나도 동일하게 머물러 있지 않고 계속 타오르며 변화해 가면서 주변을 밝히는 존재로서의 개체의 역할을 지속적으로 유지하고 있는 것이다.[16]

뿐만 아니라 사람이 어렸을 때는 육체적 정신적 도덕적 기능이 어리고 약하고 미미하지만, 성인이 되면 강하고 튼튼해지는 것처럼 성인이 된 사람은 어렸을 때의 사람과 같지는 않지만 그렇다고 다르지도 않다. 그는 어린아이에서 자라났으며 그와 공유한 삶의 흐름이 다르지 않다. 초등학교 때의 나와 지금의 나는 실체로서의 나라는 면에서는 연속되지 않지만, 업보로서의 나라는 면에서는 연속되고 있다.[17] 이처럼 이러한 무아에 기초한 윤회와 환생을 넘어선 해탈의 생사관이 바로 불교의 생사관이자 해탈관이라고 할 수 있다.

한암과 탄허의 불교관은 바로 이러한 생사관과 해탈관에 기초해 있다. 이들은 선승 혹은 학승 또는 율사 또는 염불을 지송하면서 불교의 생사관과 해탈관 속에서 살았다. 때문에 이들의 살림살이 속에는 생사를 바라보는 안목과 해탈을 바라보는 예지가 담겨 있다. 무명으로부터 비롯된 생사와 윤회의 초탈은 곧 해탈로 이어진다. 따라서 이 생사와 해탈의 스펙트럼 속에서 이들 두 사람 가풍의 동처와 부동처의 모습이 드러날 것이다.

Ⅲ. 한암과 탄허 가풍의 동처

14) 모로하시 데츠지, 『공자 노자 석가』, 심우성(서울: 동아시아, 2001), 128~143쪽.

15) 졸저, 『한국불학사: 조선·대한시대편』(서울: 연기사, 2005), 83쪽.

16) 졸론, 「윤회」, 앞의 책, 181쪽.

17) 졸론, 「윤회」, 앞의 책, 181쪽.

한암과 탄허은 모두 선승으로서의 모습 뿐만 아니라 학승으로서의 모습도 보여주고 있다. 한암에게는 선승으로서의 모습이 학승으로서의 면모보다 상대적으로 강하게 나타나고 있다. 하지만 한암은 강한 선승으로서의 이미지 못지 않게 다섯 차례의 깨달음의 전기 모두가 선적(禪籍)을 매개하고 있다는 점에서 학승으로서의 모습도 보여주고 있다.

이와 달리 탄허는 학승으로서의 모습이 선승으로서의 면모보다 상대적으로 강하게 나타나고 있다. 그러나 그의 상당법어와 대중법어 및 그가 쓴 여러 선승들의 행장[18] 속에는 선승으로서의 이미지가 또렷이 드러나고 있다. 이러한 까닭은 어느 쪽에 좀 더 오랜 기간을 전력투구했느냐와 자기 정체성을 부여했느냐에 따른 이미지 때문이다.

그러므로 이들의 가풍이 만나는 지점에서 두 사람 살림살이의 공통점이 드러나게 될 것이다. 두 사람의 외형적 이미지는 선사와 강사로 대비되지만 한암에게도 강사의 모습이 있었고 탄허에게도 선사의 모습이 있었다. 두 사람 모두가 선과 교를 둘로 보지 않았고 선학과 경학을 소홀히 하지 않았다. 이들은 선과 교의 가풍을 몸소 실현하며 살았다. 때문에 이들 두 사람을 선사나 강사 어느 하나의 모습으로 얽어매기는 쉽지 않다. 생사관에 있어서나 해탈관에 있어서 마찬가지라고 할 수 있다.

1. 한암의 일발선풍

한암은 어린 시절 서당에 다니면서부터 이미 세계의 근원에 대한 문제의식이 싹텄던 것으로 보인다. 서당에서 중국 역사책인 『사략』을 읽다가 훈장에게 '태고에 천황씨가 있었다'로 시작되는 첫 구절을 보다가 '그렇다면 천황씨 이전에는 누가 있었습니까'라는 질문을 했다. '천황씨 이전에는 반고씨라는 임금이 있었지'라는 훈장의 답변에 '그렇다면 반고씨 이전에는 누가 있었습니까'라고 집요하게 물음을 던졌다. 하지만 이러한 물음은 가난한 집안에서 살면서 곧 잊혀져 버렸다.

스무 살이 넘어 결혼문제가 오고가는 와중에서 '돈이 없는 사람은 살아가기 어렵구나'라는 현실적인 문제의식이 출가를 재촉했다. 결국 22살이 되자 강원도 내금강 장경봉 아래의 장안사로 가서 금월 행름(錦月行凜) 노사를 은사로 하여 머리를 깎았다. 이후 한암은 1) 자기 마음의 진성[眞性]을 찾아보자, 2) 부모의 은혜를 갚자, 3) 극락으로 가자라는 세 가지 맹세[19]를 하며 출가하였다. 이중에서도 특히 첫 번째의 '자기 마음의 진성'을 찾기 위해 그는 다섯 차례의 깨달음의 전기를 통해 확철대오 하였다.

한암은 일생을 선사로서만이 아니라 율사로서의 위의를 보여주었다. 율사는 지계 정신으

18) 탄허는 당대의 학승이자 문장가로서 평가받았던 만큼 상당수의 碑銘과 墓文을 지었다. 스승 漢巖大宗師浮屠碑銘幷序를 비롯하여, 智庵, 金烏, 靑潭, 廳雨, 春性, 京山, 秋潭대종사의 사리탑비 및 海眼凡夫之碑, 妙喜비구니탑비, 端宗대왕비, 高起業선생묘갈명, 朴學年先生墓表 등을 지었다. 이들 문장들은 그의 법어집인 『방산굴법어』에 실려 있다.

19) 呑虛, 「現代佛敎의 巨人」, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1996), 451쪽.

로 표현되는 출가 정신이 투철하게 배어 있는 존재를 일컫는다. 한암은 자신이 평생에 걸쳐 쓴 글을 모아 '일발록'(一鉢錄)이라고 제목을 붙였다. 바로 이 제목을 통해 한암 가풍의 궁극적 지향을 추정해 볼 수 있다. '일발'(一鉢)이란 인도 근본불교의 율장 이래 분소의(糞掃衣)와 걸식(乞食)과 수하주(樹下住)와 진기약(陳棄藥) 등과 같은 '네 가지 의지해야 할 법'[四依法] 가운데에서 출가자에게 주어졌던 최소한의 소유물이다. 이것은 맨발로 발우 하나를 들고 걸식으로 사는 출가수행자의 불소유(不所有) 혹은 무소유(無所有)의 투철한 수행정신을 상징적으로 보여주고 있다.

또 선종사에서 '일발'은 수행자의 최소한의 소유와 중국 이래 심인(心印) 전수(傳受)의 상징, 그리고 선가의 선농일치(禪農一致) 정신을 보여주는 기호이다. 나아가 일발의 정신은 '하루 일하지 않으면 하루 먹지 않는다'(一日不作 一日不食)는 백장 청규를 온전히 드러내는 상징이기도 하다. 때문에 한암이 몸소 자신의 어록 제목을 '일발록'이라고 명명한 대목에서 우리는 그의 의도와 지향을 읽어낼 수 있다. 그는 일발의 가풍을 평생 표방했고 그렇게 살아왔던 것으로 평가되기 때문이다.

이러한 점을 뒷받침하는 예는 여러 가지가 있다. 그는 원로이자 고승임에도 불구하고 여타의 고승처럼 독방살이를 하지 않고 평생을 대중방에서 대중들과 함께 생활하였다고 전한다. 이는 한암이 특히 강조한 참선(參禪), 염불(念佛), 간경(看經), 예식(禮式), 가람수호(伽藍守護)의 승가오칙(僧伽五則)과 선원규례(禪院規例)에도 잘 나타나 있다. 승가오칙은 승가를 유지하기 위한 가장 기본적인 준칙이며 선원 규례 역시 선원 운영과 유지에 대한 규범이다. 이 두 규칙은 지계정신과 공동체정신을 담고 있는 출가정신을 잘 담고 있다. 이 규칙을 몸소 제정한 한암은 중국 간화선의 정초자인 대혜 종고(大慧宗杲)처럼 '조석예불'과 '대중운력' 등을 대중들과 함께 하며 살았다.

또 봉은사 조실로 머물다가 오대산 상원사로 들어서면서 "차라리 천고에 자취를 감춘 학이 될지언정 삼춘에 말 잘하는 앵무새(의 재주는) 배우지 않겠다"[20]고 포효한 일할(一喝)에서도 잘 나타나고 있다. 이 포효는 언어의 세계를 넘어선 선법을 상징하는 '자취를 감춘[藏蹤] 천고의 학'과 언어의 세계로 드러낸 교법을 상징하는 '말 잘하는(巧語) 삼춘의 앵무새'와 함께 그가 평생 보여주었던 율사로서의 모습을 보여주고 있다. 제자 탄허와 함께 오대산 상원사에 강원도 삼본사 수련소를 건설하여 보여준 '수련'의 솔선수범과 마지막 상원사의 전소를 막기 위해 보여준 '좌탈입망'(坐脫入亡)의 위의 역시 그러했다.

그는 스승 경허의 평가대로 '질직한 성품'[性行質直] 그대로 살았고, '고명한 학문'[學問高明]의 분위기 속에서 평생을 살았다.[21] 이러한 한암의 가풍은 그의 문하에서 영향을 받은

---

20) 呑虛, 「漢巖大宗師浮屠碑銘幷序」 앞의 책, 442쪽. "又自誓曰: 寧爲千古藏蹤鶴, 不學三春巧語鸚, 入于五臺山, 二十七年, 不出洞口而終焉, 享年七十六, 法臘五十四也."

21) 스승 경허는 제자 한암에 대해 '성품과 행동이 꾸밈없이 곧고 묻고 배움이 높고 밝았다. 일년을 같이 지내는 동안에도 평생에 처음 만난 사람같이 생각되었다'며 다음과 같은 餞別詩를 보내었다. 鏡虛, 「與法子漢巖」, 『鏡虛集』(『韓佛全』 제11책, 639상 면). "북쪽 바라를 높이 나는 붕새 같은 포

수좌들에게서 '수졸'(守拙)의 살림살이로 평가되고 있다. 그것은 지나치거나 과장하지 않은 질박함[拙]이었으며 더 이상의 무엇을 바라지 않고 스스로 처해 있는 분복[分福]에 만족하는 것이었다. 스승 경허에 대한 세간의 평가에 대해 '법'을 '묘법'으로 열어감으로써 살려내고 있는 대목에서도 그러했다.

> 법(法)에 의지한다는 것은 진정한 묘법(妙法)에 의지한다는 것이다. 사람에 의지하지 않는다는 것은 율의(律儀)와 비율의(非律儀)에 의지하지 않는다는 것이다. 또한 의지한다는 것은 스승으로 모시고 본받는 것이며, 의지하지 않는다는 것은 얻음[得]과 잃음[失], 옳고[是] 그름[非]을 보지 않는 것이니 도를 배우는 사람은 필경에는 법도 능히 버리거늘 하물며 사람의 얻음과 잃음, 옳고 그름이겠는가.[22]

법에 의지한다는 것을 묘법에 의지하는 것으로 돌파해 간 한암은 당시의 부정적 세평과 달리 법화와 행리의 기호를 통해 스승을 살려내고 있다. 즉 스승 경허 화상의 '깨친 진리'[法化]를 배우는 것은 옳지만, 화상의 '행한 자취'[行履]를 배우는 것은 옳지 않다'고 활로를 열고 있는 것이다. 다시 말해서 한암은 사람에 의지하지 않는다는 것을 율의와 비율의에 의지하지 않는 것으로 해명함으로써 스승 경허의 법화에 의지해야 할 것이지 율의와 비율의의 행리에 매이지 말 것을 역설했던 것이다.

경봉 정석(鏡峰 靖錫, 1892~1982)과 서신을 교환하며 보여주었던 '흉금'(胸襟)과 '파예'(把拽)의 기호 역시 그러했다. 자신의 살림살이는 자신의 가슴(마음)에서 우러나오는 자기의 목소리로 나타나야만 하는 것이다. 그것은 오직 자신이 몸소 부딪치고 깨어지면서 터득한 것일 때 비로소 자신의 뼈가 되고 살이 되고 피가 되고 정신이 되는 것이다. 그렇지 못하면 평생 동안 남의 보배만 세거나 남의 가래침만 핥다가 세월을 죽이게 되고 마는 것이다.

경봉의 은사인 성해(聖海)사숙에 대한 찬에서 암두와 설봉의 대화를 인용하면서 한암은 자신의 가슴 속에서 우러나온 활발발한 언어를 보여주고 있다.

> 암두(巖頭)가 할을 하면서 말하였다: "그대는 듣지 못했는가. 문으로 좇아 들어오는 것은 집안의 보배가 아니니라." 설봉(雪峰)이 말하였다: "다음날 큰 교법을 퍼뜨리고자 한다면 일일이 자기의 가슴[胸襟]에서 나와야 나와 더불어 하늘과 땅을 덮으리라." 설봉이 이 말을 듣고 크게 깨달았다 한다.[23]

부 捲將窮髮垂天翼, 변변치 않은 데서 몇 해나 묻혔던가 謾向搶揄且幾時, 이별은 예사라야 어려운 게 아니지만 分離尙矣非難事, 뜬 생이 흩어지면 또 볼 기회 있으랴 所慮浮生渺後期." 그러자 한암은 다음과 같은 화답시를 보내었다. 呑虛, 「漢巖大宗師浮屠碑銘幷序」『漢巖一鉢錄』(서울: 민족사, 1995; 1996, 개정증보판). "서릿 국화 눈 속 매화 겨우 지나갔는데 霜菊雪梅纔過了, 어찌하여 오랫동안 모실 수가 없는지요 如何承侍不多時. 만고에 변치 않는 마음의 달 비치는데 萬古光明心上月, 뜬 세상 뒷날을 또 기약하여 무엇하리 一朝掃盡世間風."

22) 漢巖, 「先師鏡虛和尙行狀」, 『漢巖一鉢錄』(서울: 민족사, 1996), 321쪽.

암두와 설봉의 거량은 단지 두 사람의 거량에만 그치지 않는다. '명월흉금'(明月胸襟)이란 문으로 좇아 들어오는 것이 아니라 자신의 가슴에서 우러나오는 밝은 달이다. 이러한 달일 때 비로소 자신의 보배가 되고 자신의 살림살이가 되는 것이다. 한암은 오대산에 들어가며 자신의 가슴 속에서 "차라리 천고에 자취를 감춘 학이 될 지언정, 삼춘에 말 잘하는 앵무새는 배우지 않겠다"는 활발발한 언어를 토해 내었다. 이후 이 언표는 그의 '장종'과 '교어'를 아우르는 일반선의 가풍으로 자리잡았던 것이다. 또 파예의 기호도 같은 맥락 속에 있다.

> 석공(石鞏)화상이 마조(馬祖)화상에게 참례하여 법을 얻은 뒤 삭발을 하고 시봉할 때였다. 하루는 부엌에서 일을 하다가 문득 하던 일을 잊고 망연히 앉아 있었다. 마조가 물었다: "여기서 무엇을 하고 있는가?" (석공이 말하였다:) "소를 먹이고 있습니다." (마조가 물었다:) "소를 먹이는 일은 어떻게 하는가?" (석공이 말하였다:) "한 번이라도 소가 풀밭에 들어가면 고삐를 끌어당깁니다[把拽]." (마조가 말하였다:) "네가 소를 잘 먹일 줄 안다." 여기서 '파예' 두 글자를 자세히 알면 오후(悟後)의 생애를 남에게 물을 필요가 없습니다.

마조와 석공의 거량 역시 단지 두 사람의 거량에만 그치지 않는다. '파예'(把拽)란 소가 풀밭에 들어가면 고삐를 당기는 것을 말한다. 그래서 진정한 고수는 파예를 잘 알아야 소를 잘 먹일 줄 아는 것이다. 하여 이 뜻을 잘 알게 되면 깨달음 이후의 생애를 남에서 물을 필요가 없게 되는 것이다. 여기서 소가 풀밭에 들어갔을 때를 잘 알고 끌어당길 때를 잘 안다는 것은 자신의 마음자리를 자유자재로 부릴 줄 아는 것을 의미한다. 한암은 마조와 석공 사이에서 이루어진 '파예'를 통해 자신의 살림살이를 보여주었던 것이다.

그리고 자기의 가슴에서 우러나와야 하는 밝은 달빛 같은 '흉금'의 소식과 풀밭에 들어간 소의 고삐를 당기는 '파예'의 소식은 유수한 선사들의 일상을 말한다. 한암이 보여준 평생의 살림살이 역시 '자기의 가슴에서 우러나온' 활발발한 언어였다. 그가 나아가야 할 때와 물러나야 할 때를 정확히 알며 보여준 '고삐를 당기는 중도 지혜'는 그의 가풍을 명료하게 보여주고 있다. 그러므로 '흉금'과 '파예'는 그의 일발선풍을 떠받치고 있는 두 기호가 된다.

이 '흉금'과 '파예'의 기호를 통해 한암은 천고 속으로 '물러나며'[藏蹤] 참여할 수 있었고, 삼춘 밖으로 '나아가며'[巧語] 침묵할 수 있었다. 바로 이 흉금과 장종 및 파예와 교어를 아우르며 '침묵'과 '참여'로 나아간 살림살이를 우리는 한암의 일발선풍이라고 할 수 있을 것이다. 그는 무소유 혹은 불소유를 나타내는 '일발의 선풍'을 견지함으로써 나아가면서 물러갈 수 있었고, 물러나면서 나아갈 수 있었다.

---

23) 釋明正 편, 『火中蓮花消息』(서울: 미진사, 1984), 37~40쪽.

그것은 한암이 나아감과 물러남이라는 것에 대해 실체적 형태로서 얽매이지 않았기에 가능했던 것이다. 한암의 역동적인 현실 인식은 나아감과 물러남을 이항 대립적으로 여기지 않았던 것에서도 확인할 수 있다. 오대산에 들어가서도 역사에 참여하기 위해 『불교』 지 등에 글을 투고한 것이나, 한양의 봉은사에 있을 때도 참선 수행과 기근 구제의 교화를 놓지 않았던 것[24]에도 확인된다.

이처럼 한암의 가풍은 물러나되 그것이 물러남으로 끝나지 않고 나아가며, 나아가되 그것이 나아감으로 끝나지 않고 물러나는 역동적인 일발의 선풍 위에서 응축되고 확산되었다. 이것은 '일발'이라는 무소주, 무집착, 무소유의 지향으로 생평을 살았기에 가능한 일이었다. 그런데 논자의 이러한 관점이 한암의 일발선풍이라면 그것은 '영악함이라고 오히려 되치기 당할지도 모르겠다'[25]고 평가가 있었다. 하지만 이렇게 평가하는 태도 역시 '물러남'과 '나아감'이라는 것을 실체시하기 때문에 생겨난 것으로 볼 수밖에 없다.

한암은 스승 경허와 헤어질 때와 오대산에 들어갈 때를 정확히 알았다. 아울러 교정과 종정으로 참여할 때와 상원사를 소각으로부터 구할 수 있는 때를 알았다. 그리하여 참여할 때와 침묵할 때를 안 그는 한국불교의 오대산의 기백을 살리고 한국불교의 자존을 살렸다. 그것은 오직 그가 '무소유' 혹은 '불소유'라 할 수 있는 '일발의 선풍'을 생평 내내 견지했기 때문에 가능했던 것이라고 할 수 있다.

이처럼 '가슴에서 우러나온 자기 집안의 보배'[胸襟]를 통해 '나아갈 때와 물러날 때를 정확히 안 지혜로운 한암의 걸음걸이'[把拽]에서 기백과 자존이 확보될 수 있었던 것이다.[26] 그리고 역사를 향한 참여와 수행을 향한 침묵의 역동적인 모습으로 표출된 한암의 일발(一鉢) 선풍은 탄허의 향상일로(向上一路) 선풍으로 이어졌다고 할 수 있을 것이다.

2. 탄허의 향상일로 선풍

탄허는 어린 시절부터 한학과 유학을 공부하기 시작하였고 스무 살이 되기 전에 이미 사서 삼경을 비롯한 여러 동양고전을 독파했다. 하지만 '문자 밖의 소식'인 도(道)의 본체를 얻고자 오대산 상원사에 주석하는 한암과 3년에 걸쳐 약 스무 차례의 서신을 보내면서 불교와 유교의 본질에 대한 질문을 주고 받았다.[27]

---

24) 한암이 봉은사 조실로 잠깐 있을 때에 홍수가 나서 수천 명의 이재민이 기근에 허덕이는 것을 보고 주지 나청호 스님에서 지시하여 봉은사 식량으로 이들을 구하게 하였다. 또 봉은사를 떠나려 하자 나청호 주지가 머물러 줄 것을 간절히 청하자 다음과 같은 한 편의 시로서 화답하면서 오대산으로 들어가는 지점에서도 확인된다. 마음으론 북쪽 금강산을 생각하면서(回首北望金剛山)/ 몸은 지금 한양 한강 가에 있도다(身在當年漢水濱)/ 주장자에 눈이 있어 밝기가 태양 같아서(杖頭有限明如日)/ 천지에 싹 나기 이전을 비추어 깨뜨리네(照破乾坤未萌前)./

25) 박재현, 「한암의 일발선 논평」, 『한암사상』 제2집, 한암사상연구원, 2007, 109쪽.

26) 졸론, 「한암의 일발선」, 103쪽.

27) 한암문도회, 『한암일발록』(서울: 민족사, 1996), 217~218쪽. "보내온 글을 자세히 읽어보니 족히

거기에서 탄허는 도는 주관과 객관의 차별을 떠나있는 것이므로 취함과 버림[取捨], 얻음과 잃음[得失], 고요함과 시끄러움[靜門+市], 진실과 방편[眞俗] 등에 얽매일 것이 없다는 한암의 가르침을 받았다. 나아가 한암의 "마음달이 서로 비추었으니 묵묵히 있음은 옳지 않기에 문장을 엮어 보내니 받아보고 한번 웃을지로다"[28]라는 답변은 탄허에게 큰 울림을 주었던 것으로 보인다.

그 뒤 탄허는 한암의 인품과 사상과 수행에 매료되어 오대산으로 출가하였다(1934.10.15). 출가 이후 그는 약 3~4년 동안 문자를 떠나 있었다. 오래지 않아 한암은 "도가 문자에 있는 것은 아니지만 글을 아는 사람은 일단 경을 보아야 한다"[29]며 몇 번 인가 경전을 보도록 권고하였다. 한암은 탄허의 성장을 위해서 반드시 부처님의 경교와 조사의 말씀을 볼 것을 권하였다. 이후 탄허는 불도유 삼교의 전 분야를 넘나들며 자유롭게 '강론'(講論)하고 '역경'(譯經)하면서 한암의 가풍을 이었다.

탄허의 『방산굴법어』에는 탄허 자신만의 독자적 가풍이 드러나 있다. 그것은 그가 즐겨 쓴 휘호이자 자신의 주석처인 방산굴에 걸어 놓은 '향상일로'(向上一路)라는 일구로 표현된다. 이 구절은 탄허의 살림살이를 보여주는 기호이며 그의 법어에서 또렷하게 드러나는 목소리이다. 그는 '향상일로'(向上一路)의 선풍으로 자신의 살림살이를 지속적으로 보여주었다.

또 탄허는 자신의 주석처를 '방산굴'이라 했고, 문도들이 그의 법어집을 '방산굴법어'라고 붙인 것 역시 평소 화엄의 대의를 가장 잘 드러내었다고 평가받는 이통현(李通玄, 635~730, 646~740)의 화엄사상을 잇겠다는 탄허의 의지를 존중하여 그렇게 한 것으로 보인다. 일찍이 보조 지눌은 『서장』을 벗을 삼고 통현의 『신화엄경론』을 스승 삼더니 결국 이를 요약하여 『화엄론절요』를 펴내며 선교일원을 도모했었다.

한암 역시 보조의 가풍을 존중하여 『금강경』과 『육조단경』 및 『보조법어』(상원사판) 등의 현토본을 간행해 내었다. 탄허 역시 선법과 교법을 둘로 보지 않으려 했던 한암의 지

道에 향하는 정성을 보겠노라. 장년의 호걸스러운 기운이 넘쳐서 業을 지음에 좋은 일인지 나쁜 일인지도 모를 때에 능히 장부의 뜻을 세워 위없는 道를 배우고자 하니, 숙세에 심은 善根이 깊지 않으면 어찌 능히 이와 같으리요. 축하하고 축하하노라. 그러나 道가 본래 천진하면 方所가 없어서 실로 가히 배울 게 없다. 만일 道를 배운다는 생각이 있다면 문득 道에 迷함이 되나니, 다만 그 사람의 한 생각 진실됨에 있을 뿐이다. 또한 누가 道를 모르리오마는, 알고도 실천을 하지 않으므로 道에서 스스로 멀어지게 되나니라. ..... "

28) 한암문도회, 『한암일발록』 (서울: 민족사, 1996), 220쪽. "보내온 글을 두 번 세 번 읽어보니 참으로 좋은 일단의 문장이요, 필법이라. 구학문이 파괴되는 때를 당해서 그 문장의 機權과 의미가 어찌나도 부처님 글처럼 매력이 넘치던지 먼저 보내온 글과 함께 산중의 寶藏으로 여기겠노라. 公의 재주와 덕행은 비록 옛 성현이 나오더라도 반드시 찬미하여 마지않을 것이니, 있어도 있는 듯하고 차 있어도 비어 있는 듯이 노력하니, 어느 누가 그 高風을 景仰하지 않겠는가. 衲子가 평소에 吟詠은 하지 않지만 이미 마음달이 서로 비추었으니 묵묵히 있음은 옳지 않기에 문장을 엮어 보내니, 받아보고 한 번 웃을지로다."

29) 한암문도회 · 김광식, 「事理에 밝으신, 전무후무한 스님」, 『그리운 스승님』 (서울: 민족사, 2006), 73쪽.

향과 일치된다. 탄허가 한암의 부촉을 받아 『신화엄합론』(47책)을 비롯하여 선교 전적 총 16부 75책(권)을 번역한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 그리고 바로 이 지점이 한암의 일발 선풍과 탄허의 향상일로 선풍이 만나는 접점이 된다.

> 달마대사가 소림사에 주석하고 있을 때, 그의 제자들에게 말하였다: "너희들은 각자가 체득한 불법의 경지를 말해 보도록 하라!"
> 도부(道副)가 말하였다: "제가 체득한 깨달음의 경지는 문자를 세우지 않으나, 또한 문자를 여의지 않는 것으로써 불도의 방편적인 지혜의 작용을 삼고자 합니다."
> 달마대사가 말하였다: "그대는 나의 가죽을 얻었도다."
> 총지(總持)비구니가 말하였다: "저의 견해는 마치 아난이 아촉불의 나라를 한 번 본 뒤에는 두 번 다시 보지 않은 것과 같습니다."
> 달마대사가 말하였다: "그대는 나의 살을 얻었도다."
> 도육(道育)이 말하였다: "사대가 본래 공하고 오음이 있는 것이 아닙니다. 저의 견해를 볼 때 한 법도 얻을 것이 없나이다."
> 달마대사가 말하였다: "그대는 나의 뼈를 얻었도다."
> 마지막으로 혜가(慧可)가 달마대사 앞으로 나와서 절을 세 번 하고서 물러갔다.
> 달마대사가 말하였다: "그대는 나의 골수를 얻었도다."
> 오늘 이 자리에 모인 사람 가운데 설령 어떤 이가 앞으로 나와서 30번 절을 한다 할지라도 감히 말하건대 오히려 달마의 골수를 얻지 못했다고 할 것이다. 어째서인가. 그때나 지금이나 같구나. 한 번 말해 보라. 예전과 지금이 같은가? 다른가? 같고 다른 것은 그만 두고 어떤 것이 달마의 참다운 면목인가? (한참 후 이르시기를)
>
> 몇 가닥 푸른 물이 바위 앞으로 흘러가고
> 한 조각 흰 구름이 산 밖으로 난다
> 쯧! 쯧! (주장자를 던지고 법상에서 내려가셨다.)[30]

이 상당법어에서처럼 탄허의 법어에는 역대 전등 제대 조사들의 법어들이 거량되고 있다. 가죽과 살과 뼈와 골수로 증폭되는 이들 선종의 키워드는 달마 선법의 클라이막스라 할 수 있다. 그런데 탄허의 상당법어는 달마 선법의 클라이막스에서 '한 걸음을 더 나아가고' 있다. 탄허는 달마 선법의 메시지에 머물 것이 아니라 바로 지금 여기 자기 자신의 목소리를 열어젖혀야 함을 역설하고 있다.

탄허는 먼저 대중들에게 해당 거량을 소개한 뒤에 언제나 그들의 이야기에 떨어지거나 안주하여 지금의 수행자들이 자신의 지혜 작용을 상실하는 일이 없어야 한다며 철저한 향상일로의 교육정신을 제시하고 있다. 탄허의 상당법어와 대중법어는 한결같이 수행자들에게 어떠한 부처나 조사의 설법이라도 법문의 내용이나 언어 문자, 그리고 부처나 조사의

30) 呑虛, 『方山窟法語』 (평창: 월정사, 2003), 26~28쪽

권위에 떨어지지 말고, 항상 지금 여기서 자기 향상(向上)을 이루는 깨달음의 생활이 되도록 설하고 있다.[31]

바로 이와 같은 탄허의 향상일로의 법문은 수행자들 각자가 깨달음의 지혜와 안목으로 자기 향상을 이루는 상구보리의 실천이며, 『반야경』에서 설하는 무주(無住)와 무상(無相)의 사상을 지금 여기 자기 자신의 보살도를 구체적으로 실천하는 일과 하나가 된 경지[三昧]에서 실행하는 선의 생활[32]이라고 할 수 있다. 이는 곧 백척간두에서도 한 걸음을 더 나아가는 향상일로의 선풍이며 탄허 살림살이의 백미라고 할 수 있다.

탄허의 법어에서 강조되고 있는 것은 선의 본령인 바로 '지금 여기'이다. 시간과 공간을 넘어선 불법은 언제나 지금 여기 자신의 일심에서 전개되고 있는 것이다. 본래심인 일심은 달마의 골수를 대상화하여 얻겠다고 하는 것과는 다른 것이다. 그러한 차별과 분별을 넘어선 본래자리가 바로 '지금 여기'인 것이다. 탄허는 달마가 설법하고 있는 시공과 자신이 설법하고 있는 시공이 같은지 다른지는 '그만두고' 바로 어떤 것이 달마의 참다운 면목인가를 묻고 있는 것이다. 바로 남의 언어가 아니라 '자기 자신의 언어'를 묻고 있는 것이다.

이처럼 탄허는 각자가 언제나 불법의 근본문제인 본분사를 체득하고 있는지 되묻고 있다. 그리고 불법의 지혜 작용은 언제나 현실 생활 속에서 실행되어야 함을 역설하고 있다. 생사를 벗어나 해탈에 이르는 길을 제시하는 불법은 언제 어디서나 '지금 여기'에서 자신의 일을 통해서 실행되어야 하기 때문이다. 그것은 이전보다 '향상'된 단계로 나아가는 '일로'(一路)의 선풍으로 표출되고 있다. 한암의 '참여'와 '침묵'이 만날 수 있는 길이 '일발'(一鉢)에 있었듯이 탄허에게는 '지금'과 '여기'가 만날 수 있는 길은 '향상일로'에 있었다

이 모두가 '일발' 정신의 깨어있음과 '향상일로' 정신의 깨어있음에서 만날 수 있었던 것이다. 따라서 향상일로를 역설하는 탄허의 선풍은 불소유 혹은 무소유에 기초한 한암의 활발발한 일발 선풍을 잇고 있다고 할 수 있다.

Ⅳ. 한암과 탄허 가풍의 부동처

앞에서 살펴온 것처럼 불교의 궁극적 지향은 무명으로부터 비롯된 업식과 그것으로 인한 고통을 벗어나는 것이다. 때문에 생사관과 해탈관은 곧 불교 세계관 다른 이름이라고 할 수 있다. 하여 한암과 탄허의 해탈관과 생사관의 부동처에서 이들 두 사람의 가풍의 독자성이 드러나게 될 것이다.

---

31) 鄭性本, 「呑虛禪師의 禪思想 考察」, 『呑虛禪師의 禪敎觀』 (서울: 민족사, 2004), 72쪽.

32) 鄭性本, 위의 글, 『위의 책, 72쪽.

1. 한암의 해탈관

삶과 죽음을 바라보는 생사관은 삶과 죽음의 과정을 벗어나는 해탈관이기도 하다. 해탈은 생사가 있기에 가능하며 생사는 해탈이 있기에 의미 있는 것이다. 때문에 생사와 해탈은 서로의 통로를 통해 하나의 지평이 될 수 있는 것이다. 붇다 역시 생사관을 해탈관으로 열어젖히기 위해 출가하여 성불한 존재이다. 따라서 붇다의 제자들인 우리 역시도 붇다의 해탈관과 생사관을 기초로 우리의 삶을 일구어갈 수밖에 없다.

불제자인 한암 역시 자신의 생사관 혹은 해탈관을 자신의 글 속에서 보여주고 있다. 한암의 대표적 시가인 「참선곡」에는 삶과 육신에 대한 그의 인식이 투영되어 있다.

> 몸뚱이는 송장이오/ 망상번뇌 본래 없네/ ..... 홀연히 깨달으면/ 본래 생긴 나의 부처/ 천진면목 절묘하다/ 희도 않고 검도 않고/ 늙도 않고 젊도 않고/ 크도 않고 적도 않고/ 나도 않고 죽도 않고/ 일체 名相 다 여의어/ 활짝 열려 막힘 없네..... 시간이 무상하여/ 늙는 것만 재촉하니/ 서산 해 다 저문 때/ 후회한들 무엇하나/ 푸줏간에 가는 소가/ 자욱자욱 /死地로세/ 세월이 무정하여/ 백년이 잠시로다/..... 참선 잘한 저 도인은/ 앉아 죽고 서서 죽고/ 마음대로 자재하니/ 나도 어서 정진하여/ 섣달 그믐 당하거든/ 극락왕생 하여 보세/[33]

신해년 건봉사 만일암의 선원에서 지전(持殿) 소임을 맡고 있던 하담(河談)의 요청에 의해 지은 「참선곡」에는 한암의 수행과 제접의 진면목이 깊이 반영되어 있다. 지수화풍 사대(四大)와 그것들의 화합으로 이루어진 우리 몸뚱이[四大所造色]는 인연이 다 하면 해체되어 송장이 되어 버린다. 때문에 모든 존재는 뭇 인연의 화합에 의해 이루어지고[衆緣和合所生] 그 인연의 해체에 의해 사라지기에 실체적인 것이 아닌 것이다. 망상 번뇌 역시 실체가 아니며 본래부터 있던 것이 아니듯이 태어나고 늙고 병들고 죽는 유기체의 일상적 삶 역시 실체가 아닌 것이다.

때문에 생로병사하는 우리의 현실에 대한 정확한 자각과 대비가 없으면 필경 후회하게 되며 그 후회는 돌이킬 수 없는 결과를 가져오게 되는 것이다. 한암은 존재에 대한 무상과 무아의 분명한 인식 위에서 우리들이 할 일은 참선이며 참선을 잘하는 도인이 되어야만 생사로부터 자유자재 할 수 있다고 말하고 있다. 한암은 이 「참선곡」에서 참선수행만이 우리들의 일대사 숙제인 생사로부터 벗어나 깨달음에 도달할 수 있는 지름길임을 강조하고 있다.

육신을 송장이라고 여겨 크게 집착하지 않았던 한암의 인식은 상원사에서 보여준 좌탈입망의 모습에서 잘 드러나고 있다. 한암이 보여준 이 같은 생사 일여의 경계는 평소 선사와 율사의 모습으로서 마음의 생멸에 대해 단호하게 언급한 대목에서도 확인되고 있다.[34] 탄

---

33) 漢巖, 「參禪曲」, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1995, 수정판 1996). 163~177쪽.

허는 6.25 전년인 기축년에 난리가 일어날 것이라며 며칠째 상원사에서 이사 가자는 운동을 벌였지만 한암은 못 가겠다고 했다. 그러면서 한암은 농담삼아 탄허에게 이렇게 얘기했다.

> 야, 옛날 말에도 있지 않나. 일지 일지 글이나 읽지, 이지 이지 집이나 이지, 삼지 삼지 신이나 삼지, 사지 사지 사는데 사지.[35]

'사지 사지 사는데 사지'라는 이 말은 한암이 남행을 거부하기 위해 한 이야기로 읽힌다. 하지만 이 말을 하는 한암의 내면 속에는 이미 남행을 하지 않겠다는 확고한 마음이 있었던 것임을 알 수 있다. 결국 6.25 전쟁이 일어났고 한암은 포화가 휘몰아치던 상원사에서 '앉아서 죽겠다'(坐而當死)는 자세로 상원사의 전소를 온몸으로 막아내었다. 죽음 앞에서 이렇게 단호하게 처신한 한암의 생사 이해는 자기가 배운 역학의 원리에 의거하여 곧 난리가 날 것을 예감하고 자신이 번역한 원고를 삼척의 영은사로 옮기고 스스로 통도사 백련암으로 남하한 탄허와는 대비된다.

물론 한암은 이미 80을 바라보는 노화상이고 아직 탄허는 이제 갓 마흔을 바라보는 살날이 많고 할 일이 많은 중년의 출가수행자인 점은 충분히 고려해야 될 것이다. 하지만 탄허는 두 차례의 남행을 실행했고 오대산의 비구-대처 분쟁 직전에도 영은사로 원고를 옮기고 몸을 옮겨갔었다. 다행히 원고는 화재를 면할 수 있었고 분쟁이 끝나자 탄허는 오대산으로 복귀했다. 이와 달리 한암은 철저히 오대산과 생사고락을 함께 했다.

> 나는 숨만 붙어 있는 송장과 껍데기이니, 차라리 나와 건물을 함께 불질러라.[36]

이는 당시 제1군단과 경찰들이 한암을 다른 곳으로 옮기고, 상원사를 전소시킬 계획으로 세 차례나 가마를 보냈을 때 한암이 이를 거부하면서 남긴 말이다. 당시 군과 경찰은 상원사 문짝 120여개를 뜯어서 불을 지르고, 상원사 전체도 전소시켜 인민군의 근거지가 되는 것을 차단하기 위한 대책을 강구하려 했으나 뜻을 이루지 못하였다. 이러한 정황에 대한 또 다른 기록은 당시 상원사 소각의 책임 소대장이었던 소설가 선우휘(鮮于煇, 1922~1986)의 『상원사』라는 소설에도 잘 나타나 있다.

> "해방이 되고 1950년 6·25사변이 났다. (그 뒤 1951년) 1·4후퇴 때였다. 오대산 내의 모든 승려는 남쪽으로 피난을 떠났다. 그러나 한암만은 시자 두세 명과 함께 상원사에서

34) 이재창, 「오대산의 맑은 연꽃」, 漢巖門徒會, 『漢巖一鉢錄』(서울: 민족사, 1995, 수정판 1996), 471쪽.

35) 탄허, 『피안으로 이끄는 사자후』, 161~162쪽.

36) 탄허와 함께 재차 한암을 남쪽으로 모시러 갔던 김희태의 증언이다. 김광식, 앞의 글, 앞의 책, 280쪽, 주79) 참고.

> 한 발짝도 움직이지 않았다. 1·4후퇴 직전 월정사와 상원사를 포함한 오대산 내의 모든 사암과 민가들이 우리 국군의 작전상 소각의 대상이 되었다. 적군이 머무를 수가 있기 때문이었다. 당시의 이야기, 야밤에 대원들을 이끌고 상원사를 찾아온 장교는 절을 소각한다고 알렸다. 한암은 잠깐 기다리라 이르고 방에 들어가 가사와 장삼으로 갈아입고 나와 법당으로 들어가 불상 앞에 정좌하고 난 뒤 합장하며, 장교에게 이제 불을 질러도 좋다고 말하였다. 장교는 놀라면서 '스님 이러시면 어떡합니까?'라고 말하자, 한암은 '나는 부처님의 제자요. 부처님은 이런 경우 이렇게 하라고 말씀하셨소. 당신은 어서 불을 지르시오'라며 조금도 자세를 흐트러트리지 않았다. 그 장교는 한암의 인격과 거룩한 모습에 압도되고 감동이 되어 한참을 생각하다가 제 나름으로 결단을 내렸다. 그는 부하들에게 명령하여 법당의 문짝만을 떼어내 마당에서 불사르게 하고는 그대로 돌아가 버린 것이다. 이로 인해 상원사는 소실을 면했고, 가장 오래된 동종인 국보36호인 상원사 동종도 살아남을 수 있었던 것이다."[37]

당시의 정황을 정확히 전하는 기록이 많지 않다. 하지만 위의 대목에는 불제자가 죽음 앞에서 어떻게 하는 것이 불자의 길인지에 대한 한암의 생사 이해와 해탈 인식이 투영되어 있다. 여기에는 한암이 몸소 보여준 '나는 '부처님의 제자'라는 투철한 인식, 그리고 '부처님은 이런 경우 이렇게 하라'고 말씀하셨다는 불교에 대한 철저한 신뢰, '당신은 어서 불을 지르시오'라는 생사일여의 자세가 드러나 있다.

여기에서 우리는 한암의 해탈관 혹은 생사관을 읽어낼 수 있다. 실제적인 죽음의 상황 앞에서도 당당했던 한암의 태도는 비실체적 세계관을 제시하고 있는 불교의 가르침을 온몸으로 체화하여 사는 이였기에 가능한 것이었다. 그런데 이것은 죽음을 옷을 갈아입는 것으로 여기고 떠날 때를 알고 기꺼이 맞이하는 선사들과는 또 다른 것이다. 즉 아직 살아있을 수 있는 상황임에도 불구하고 이러한 선택을 스스로 하였다는 것이 중요한 것이다. 이것은 삶과 죽음이 둘이 아니라는 투철한 체득을 거치지 않고서는 표출해 낼 수 없는 자세라고 할 수 있다.

결국 죽음 앞에서 기꺼이 한 몸뚱이를 버리겠다는 한암의 자세가 상원사와 자신의 육신을 되살리는 결과를 가져왔다. 하지만 선사라 해서 아무나 이러한 경계를 보여줄 수 있는 것은 아니다. 죽음과 삶의 경계에서 자유 자재했던 한암이었기에 생사 일여한 세계관과 해탈관을 보여줄 수 있었던 것이다.

2. 탄허의 생사관

대승이전 불교에서는 일체가 '있으며' 생로병사의 고통이 있다고 가르친다. 즉 내가 있다

---

37) 이재창, 「오대산의 맑은 연꽃」, 앞의 책, 470~471쪽; 홍신선, 『할: 마음의 문을 여는 한암대종사 설법』(서울: Human&Books, 2003), 12~13쪽.

는 상정 아래 고(苦)의 존재를 전제하고 있다. 이것은 자기의 육체에 감지되는 지극히 작은 [小我的] 고통을 말한다. 때문에 무엇이 있다는 생각이 고통의 원인이 된다. 하지만 대승불교에서는 일체는 실체가 아니며 생로병사는 본래 없는 것이라고 가르친다. 하여 고통이 없고 고집멸도의 사제도 없다고 말한다. 이와 달리 보살도를 지향하는 대승불교에서는 생사가 본래 없으니 고통이 있을 수 없다고 주장한다. 생사는 본디 바다에 일어나는 물거품과 같은 것인데 중생은 바다를 보지 않고 물거품만 보고 생멸이 있다고 한다는 것이다.

생사를 벗어나기 위해서 탄허는 "마음을 반조하지 않으면 경을 보아도 이익이 없고, 바른 법을 믿지 않으면 고행해도 아무런 이익이 없다"[心不返照, 看經無益, 不信正法, 苦行無益]는 고인의 훈화를 들면서 한 생각이 어디서 일어났는가, 일어나는 생각 자체가 없는 것으로 보아 버리면 바로 그 자리가 3천 년 전 석가모니 부처님하고 벗하는 자리[38]라고 강조하고 있다. 하여 '일어나는 생각 자체가 없는 것으로 보아 버리'기 위해서는 교학 뿐만 아니라 마음의 반조를 위해 참선공부를 해야 한다며 자신의 선교(禪敎)관을 보여주고 있다.

불교는 생사의 끝이 해탈이고 해탈의 끝이 생사의 시작이라고 가르치고 있다. 그런데 이와 달리 현실적 인간들은 자신의 삶을 너무 가볍게 인식하고 있는 이들이 적지 않다. 즉 대학 입시로 인한 비관 자살로부터 사업 실패와 실연 및 각종 이유로 인한 죽음의 선택 등은 생사로부터의 도피일 뿐 생사의 초극인 해탈과는 다른 것이다. 뿐만 아니라 나의 육체에 대한 집착을 넘어 남의 구제를 위해 스스로의 삶을 온전히 던지는 보살행과는 다른 것이다.

탄허는 「불교의 생사관」[39]이란 글에서 자신의 생사관을 보여주고 있다. 그는 "마음에는 생사가 없으니 마음이란 나온 곳이 없기 때문에 죽는 것 또한 없다"고 했다. 그는 이러한 사실을 확실히 갈파한 것을 '도통(道通)했다'고 말하고 있다. 또 "도인에게는 생사가 없다"고 했다. 왜냐하면 도인은 낡은 옷을 벗는 것일 뿐 죽는다고 할 수 없다는 것이다. 이는 생사가 본래 없다는 대승불교의 지향과 상통하는 것이다.

탄허는 "도인이나 성인은 몸 밖의 몸, 육신 밖의 육체를 지배하는 정신, 시공이 끊어진 자리를 자기 몸으로 알기에 죽으나 사나 똑같은 자리, 이 몸을 벗으나 안 벗으나 똑같은 자리, 우주 생기기 전의 시공이 똑같은 자리, 생사가 붙지 않는 자리를 가르쳐 주기 위해 오셨으며, 이 세상의 삶이 꿈이란 걸 가르쳐 주기 위해서 오신 것"[40]이라고 했다.

이런 맥락에서 보면 생사가 붙지 않는 자리에 이르는 생사의 초극은 붇다의 탄생으로 이어진다. 붇다는 남이 없는 생인 영원무궁한 생을 살았던 존재이기 때문이다.

> 불교에서 보는 궁극적인 생은 영원무궁한 생이지 백년 미만의 생이 아닙니다. 영원무

38) 탄허, 『부처님이 계신다면』 (서울: 교림, 1980), 18~28쪽.

39) 탄허, 「불교의 生死觀」, 『방산굴법어: 탄허대선사법어집』 (평창: 오대산 월정사, 2003), 101~104쪽.

40) 탄허, 위의 글, 위의 책, 103쪽.

> 궁한 생이라는 것은 남이 없는 생[無生의 生]입니다. 이것은 언제나 도, 즉 성(聖)자리와 결부되어야 이뤄질 수 있는 생입니다. 시공이 끊어진 자리가 바로 무생의 생, 즉 영원한 생이지요. 따라서 불교의 생의 의미는 한 마디로 말해서 무생의 생, 즉 영원한 생이라고 하겠습니다. 무생의 생을 타파하고 나면 죽음의 길도 없습니다. 본래 생사는 둘이 없는 자리로 나는 것이기 때문에 죽는 것이 있게 되고 나는 것이 없으면 죽음도 없는 것입니다.[41]

대승불교에서는 남이 없는 생을 타파하고 나면 죽음의 길도 없다고 가르친다. 본래 생사는 둘이 없는 자리에 태어나는 것이기 때문이다. 하여 무생의 생이란 곧 생과 사가 없는 자리에 나는 것이며 죽고 사는 문제는 옷 입고 버리는 것과 같다. 이처럼 경전은 생사가 본래 없다는 것을 수 없이 강조하고 있다. 탄허는 생사가 둘이 아닌 경지 즉 이 몸을 벗으나 안 벗으나 마찬가지인 경지를 타파한 이로 육조 혜능을 들면서 그의 게송을 인용하여 자신의 생사관을 해명하고 있다.

> 겁 불이 바다 밑을 태우고
> 바람이 고동쳐 산이 서로 부딪치는 때는
> 진실하고 참된 모습은 적멸의 즐거움이니
> 열반의 모습이 이와 같다.[42]

영원무궁한 생은 남이 없는 생이다. 겁 불이 바다 밑을 태우고 바람이 고동쳐 산이 서로 부딪치는 때는 우주가 무너질 때를 가리킨다. 백년 내외를 사는 현실적 인간의 시간인식으로는 헤아리기 어려운 것이지만 인간의 윤회하는 업식을 생각해 보면 상상하지 못할 것도 없다. 생사를 쉼 없이 윤회하는 현실적 인간들은 생사의 현장은 단지 순간 순간 느껴질 뿐이다. 때문에 이곳이 지옥인지 천당인지 여부는 저울대의 눈금을 인식하듯이 감각적으로 파악될 뿐이다.

> 불교에서의 삼세윤회설은 눈금이 있는 저울대처럼 체계가 서 있습니다. 그러므로 지옥도 18등급의 지옥이 있어 어느 죄를 지으면 어느 지옥으로 간다는 것이 있고, 천당도 28천당이 있어서 어느 착한 일을 하면 어느 천당에 간다는 것이 분명하게 규정되어 있습니다. 결론적으로 불교의 내세관은 부정적이면서 긍정적이요, 긍정적이면서 부정적이라고 할 수 있습니다.[43]

---

41) 탄허, 『부처님이 계신다면』 (서울: 교림, 1980), 262~263쪽.

42) 탄허, 『부처님이 계신다면』 (서울: 교림, 1980), 263쪽. "劫火燒海底, 風鼓山上擊, 眞常寂滅樂 涅槃相如是."

43) 탄허, 위의 책, 291쪽

불교의 생사관 혹은 내세관은 철저히 인과법을 따르고 있다. 원인과 조건과 결과로 이어지는 인과법은 선과 악, 지옥과 천당, 부정과 긍정의 두 측면을 아우르고 있다. 둘 사이의 개념적 경계가 없지 않지만 비실체적 인식에 근거하기에 거기에 매이지 않는다. 탄허는 삼세윤회설로 대표되는 불교 내세관의 역동성을 역설하고 있다.

> 그 해 기축년인 1949년에 나는 한암스님에게 오대산을 떠나 남행할 것을 말씀드렸습니다. 어떤 정확한 예시가 있었던 것은 아니지만 그동안의 공부를 통하여 얻은 역학 원리에 의한 해석이 곧 발생될 난을 피하려는 의도를 나타냈습니다. 한암은 30년 가까이 지낸 상원사를 떠날 수 없다며 남행을 완강히 거절하였습니다. 당시 37살 이었던 나의 왕성한 혈기는 내 주장을 관철하려고 남행의 결심을 비쳤고 더욱이 대개가 23, 4세의 젊은 상좌들의 장래를 위해서라도 앞으로 올 이 난을 피하여 오대산을 떠나기로 결심을 굳혔습니다. 내 결의가 이렇게 강하게 굳혀진 것을 한암스님이 알고 나에게 남행할 것을 허락해 주셨고 양산 통도사의 백련암으로 가서 먼저 자리를 잡고 연락해 달라고 하셨습니다. 그때 한암 스님의 연세는 80(이 다 된) 고령이었고 30년 가까이 오대산에 머무르셨으니 움직이지 않겠다고 하던 그분의 결의도 대단했지만 불자로서의 용기 또한 지금까지 잊을 수 없는 위대한 것이었습니다.[44]

한암은 탄허의 남행길을 인정하면서 남행의 권유를 거부했다. 그는 통도사의 백련암으로 가서 자리를 잡고 연락을 하면 남행을 생각해 보겠다는 여운만 남겼지만 끝내 상원사를 떠나지 않았다. 전쟁이 주는 죽음이라는 위기 상황에서 보여지는 한암과 탄허 두 사람의 현실 인식 차이를 애써 강조할 필요는 없을 것이다. 다만 두 사람이 처한 상황은 동일했지만 대처하는 방식에는 차이가 있었다.

결국 '80이 다 된'(70대 중반) 한암은 남았고 '23,4세의 젊은 상좌들의 장래를 위해서' '37세의 왕성한 혈기'를 지닌 탄허는 상원사를 떠났다. 남쪽 지방으로 내려온 탄허는 여러 곳을 전전하면서도 한암의 건강이 염려되어 1950년 9.28 서울 수복 이후 상원사로 돌아왔다. 하지만 중공군의 개입으로 인한 1.4후퇴 때 다시 남쪽으로 내려왔다. 탄허는 그 당시의 상황을 죽을 고생을 다하였다고 회고하고 있다.[45]

상원사와 함께 '앉아서 죽겠다'는 한암의 '좌이당사'를 모든 사람들에게 적용시켜 일반화시킬 수는 없다. 그것은 한암의 독자적 가풍이요 살림살이이기 때문이다. 하지만 원고와 몸을 남쪽으로 옮겨간 탄허와는 분명히 다른 생사관을 보여주고 있다. 바로 이 지점이 한암과 탄허의 부동처라 할 수 있다. 탄허는 이후에도 원고와 몸을 옮기는 행보를 보여주었다.

> 수년전 동해안을 통해서 울진 삼척 지방에 공비 120명이 침투한 사실이 있습니다. 이때

44) 탄허, 『부처님이 계신다면』 (서울: 교림, 1980), 113쪽.

45) 탄허, 『피안으로 이끄는 사자후』 (서울: 교림, 1997; 2000), 162쪽.

> 저는 월정사의 한 암자에서 『신화엄경』을 번역하고 있었는데 공비 침투가 있기 일 개월 전에 나의 장서와 번역원고들을 모두 삼척 영은사로 옮기게 되었습니다. 갑자기 내가 짐을 옮기자 산에서는 웬일이냐고 소동이 났습니다. 그래서 나는 내가 몸은 떠나지만 마음은 여기 있으니 안심하라고 타이르면서 아버지는 아버지일을 하고 자식은 자식의 일을 해야만 한다고 말하면서 그곳을 떠났습니다. 내가 『신화엄경』 번역원고들을 옮기고 난 후 15일 만에 울진 삼척의 공비 침투 사건이 발생하였습니다. ..... 만일 내가 그때 내 필생의 노력을 기울이고 있는 『신화엄경』 번역원고들을 옮겨 놓지 않았더라면 오늘까지 신화엄경 번역은 빛을 보내 못했을 것입니다. 당시 강원도 지방의 여러 유지들은 내가 어떤 이해 못할 선견지명이 있는 것 같다고 말했습니다.[46]

탄허가 빌려가 보던 한암의 『일발록』은 1947년 상원사의 화재로 타 버렸다. 하지만 평소 기록 남기는 것을 좋아하지 않았다는 한암은 크게 개의치 않았던 것으로 보인다. 현재의 『한암일발록』을 이룬 대부분의 글들은 불이 난 이후 탄허가 그 내용을 대강 외워서 전해진 글들이라고 한다.[47] 이처럼 한암은 문자를 떠나지 않으려는 학승의 모습보다는 문자에 대한 집착을 떠난 선승의 모습을 강하게 보여주었다.

이와 달리 탄허는 자신이 배운 역학의 원리에 의거하여 울진 삼척 공비 침투 사건에 대비하여 『신화엄경』 번역 원고들을 옮겼고 몸을 옮겼다. 이처럼 탄허는 문자로부터 자유로운 선승의 모습보다는 문자를 떠나지 않으려는 학승의 모습을 강하게 보여주었다. 바로 이러한 지점이 한암과 탄허의 부동처의 면목이라고 할 수 있다. 이 원고는 한암의 부촉[48]에 의해 시작된 일이지만 탄허는 이것을 위해 전심전력했고 끝내 완성시켰다. 따라서 한암의 해탈관과 탄허의 생사관의 부동처는 '지금 여기'를 우선시 하는 관점과 보다 '근본 정신의 지향'을 우선시 하는 관점의 분기점이며 단절점이라고 할 수 있다.

V. 오대산문의 살림살이

신라의 황룡 자장(皇龍 慈藏, 607?~676?)에 의해 불사리(佛舍利)를 봉안한 이래 오대산은 '오대 성산'(聖山) 혹은 '오대 성지'(聖地)의 명성을 획득해 왔다. 문수신앙처로 널리 알려진 오대산은 자장의 후견인이었던 선덕여왕의 승하 이후 자장의 말년이 이루어졌던 무대였다.

---

46) 탄허, 『부처님이 계신다면』 (서울: 교림, 1980), 114쪽.

47) 한암문도회 · 김광식, 앞의 책, 85쪽

48) 탄허, 「화엄경의 世界」, 『方山窟法語』 (월정사, 2004), 77면. "그때 한암스께서 나에게 말씀하시기를 '꼭 이 『화엄경합론』을 吐를 달아서 출판 보급했으면 좋겠다'는 말씀이었다. 또 스님께서는 '『화엄론』은 참선하는 사람이 아니면 볼 근기가 못 된다'고 말씀하셨다. 40년이 지난 근년에 내가 『화엄경』 번역을 완료한 것은 그때의 우리 스님의 부촉이 종자가 되었던 것이다. 결국 나는 스님의 부촉에 몇 배를 더해서 완성한 셈이다."

태종 무열왕 이후 분황 원효(芬皇 元曉, 617~686)와 부석 의상(浮石 義湘, 625~702)이 전국의 산과 사암에 널리 알려지기 시작하면서 이 산은 오랫동안 사람들에게 잊혀져 왔다.

오대산이 성산의 위상을 회복한 것은 지난 세기에 한암과 탄허 두 사람을 품어 '산문'(山門)에 필적하는 이름을 획득하면서부터라고 할 수 있다. 이들 두 사람은 지난 세기 전반기와 후반기를 대표하는 한국불교의 선승이자 학승으로서 이 산문의 이름을 널리 알렸다. 하여 오대산문은 교정과 종정을 각기 두 차례나 역임한 한암과 역경과 강론으로 동양철학계에 많은 영향을 끼친 탄허에 의해 한국불교의 중심무대가 되었다.

스스로 '금강산인'(金剛山人) 혹은 '봉래산인'(蓬萊山人)이라고 자호했던 한암과 '오대산인'(五臺山人) 혹은 '청량산인'(淸凉山人)이라고 자호했던 탄허[49] 두 사람은 사제지간이면서도 동지며 도반이었다. 탄허는 한암 정신의 계승자이면서 오대산인으로서 오대산문의 정체성을 확립한 인물이었다. 두 사람 모두 '산인'으로서 자호한 것처럼 산처럼 살았고 숲처럼 포효했다. 그 살림살이와 포효는 이 산문의 전통이 되었고 올곧은 수행가풍으로 자리잡아 왔다. 때문에 오대산문은 한암의 정신을 이어 선과 교, 계와 율을 모두 강조하는 가풍을 강조해 오고 있다.

두 사람이 상원사에 머물면서 강독할 때면 언제나 열기가 일어났다. 탄허가 먼저 강독을 하고 한암이 나중에 해설하는 형식으로 진행된 강론시간은 두 사람의 이견이 속출되었다. 탄허는 먼저 '한문의 문리에 합당한 현토여야 한다'고 자신의 의견을 제시하였다. 이에 대해 한암은 '불교 경전은 인도에서 시작되어 중국을 거쳐서 한문으로 번역되었기에 유교의 사서 삼경과는 다르다'고 하였고, 한암은 각종의 경전의 실례를 제시하였다. 결국 탄허는 한암의 의견을 취하면서 다음으로 넘어갔다.

한암스님과 탄허스님은 사제지간이지만 학문에 있어서는 결코 양보가 없으셨습니다.

---

49) 呑虛, 「漢巖大宗師浮屠碑銘幷書」, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1996), 442면. 탄허는 "선사의 법을 얻는 제자가 몇 사람 있으나 오직 普門(요절)과 暖庵(일본 거주)이 志行이 超絶하여 자못 宗風을 떨쳤으나, 보문은 불행히도 일찍 별세하였고, 나는 비록 20여 년을 모시고 참예하였으나 오히려 그 문에 들지 못하였다"는 謙辭를 적어 놓고 있다. 이 때문에 탄허는 초기에 '門人'이란 말을 피했으나 나중에는 '漢巖門人' 또는 '門人'이라고 쓰기 시작했다. 이러한 謙辭는 스승 한암이 자신의 스승인 「先師鏡虛和尙行狀」을 쓸 때 "법을 받은 제자가 네 사람이니 枕雲 玄住는 영남 표충사에서 道를 펴다가 임종시에 범어사에서 설법을 하고 임종게를 쓰고 입적하였으며, 慧月 慧明과 滿空 月面 두 禪伯은 어릴 때부터 모시고 깊이 화상의 종지를 얻어서 각각 걸출한 사표가 되어 찾아오는 이들을 제접하여 교화를 크게 떨치었고, 나는 不敏하지만 일찍부터 친견하여 玄旨를 들었으나 더욱 先師를 존중하는 것은 나를 위하여 설파해 주지 않으셨기 때문이다. 그러므로 감히 법의 은혜를 저버릴 수 없으니 이렇게 해서 넷이 된다."라고 한 것처럼 자신이 글을 쓰는 필자여서 그렇기도 하겠지만 스스로 스승을 닮지 못했다(不肖)는 겸손한 마음속에서 마지못해 자신을 넣을 수밖에 없는 謙讓之辭를 보여주고 있다. 이러한 겸사는 전통적인 글쓰기에서 보이는 공통적인 것이기도 하지만 탄허 역시도 한암의 겸양의 가풍에 깊이 훈도된 것으로 보인다. 漢巖, 「先師鏡虛和尙行狀」, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1996), 320쪽.

> 그러나 이것은 싸움이 아니라 불법과 학문에 대한 열정이었습니다. 간혹 경전을 읽다가 토 때문에 이견이 맞서곤 했는데 한암스님은 부처님 경전은 글 경위만 따져서는 안 된다고 주장하신 반면 탄허스님은 글 경위를 따져 자신의 주장이 맞다며 하루종일 갑론을박을 벌이시곤 했습니다. 이런 모습은 그대로 살아있는 교훈이요 공부였습니다.[50]

이러한 공부 방식은 사제지간은 물론 동학들에게도 공부에 대한 열정을 불사르게 했다. 탄허 밑에서 배출된 여러 강백들은 이러한 가풍에 훈습된 제자들이었다. 제자가 떳떳하게 자신의 생각을 피력하고 스승은 불전의 지식을 총동원하여 자신의 생각을 제시하였다. 그 뒤에 제자가 다시 스승의 가르침을 받아들이는 모습은 오늘날 현대학문 연구에서 이루어지는 세미나 방식과 다름이 없다.

서로 인정하고 배려하고 대화하고 소통해야 건강하고 행복한 삶이 이루어질 수 있는 것처럼 서로의 차이를 인정하는 태도는 세미나에서 가장 중요한 전제라고 할 수 있다. 한암은 강독 시간 내내 제자인 탄허와 갑론을박을 벌였지만 탄허의 실력과 열정은 크게 인정하였다. 1949년 통도사의 경봉 정석이 한암에게 통도사 해동수도원의 조실을 청하는 편지를 보내오자 사양하면서 보낸 서간에는 이러한 태도가 드러나 있다.

> 탄허가 학식과 문필이 나보다 천만 억 배나 낫고 또 16~7년간 나와 함께 정진을 하였으니, 수도원(修道院)에 임시로 수좌(首座)를 두어 주시면, 좋을 일이 있을 듯합니다. 그리 알아 처리하여 주십시오. 종주(宗主)는 언제라도 스님께서 적임자이니, 다른 생각은 마십시오. 다만 피로하여 이만 줄입니다.[51]

이 서간에서 알 수 있는 것처럼 한암은 불보종찰 통도사의 수도원의 조실로 자신을 청하는 경봉의 서간에 대해 오히려 자신의 제자를 수도원에 임시 수좌로 천거하고 있다. 그리고 종주는 여전히 경봉 당신이 적임자이니 다른 생각하지 말라며 사양하고 있다. 이 서간에는 선후배 사이인 한암과 경봉의 아름다운 모습과 탄허를 인정하고 배려하는 한암의 애틋한 정이 스며들어 있다. 이처럼 오대산문의 전통은 한암과 탄허에 의해 이루어졌고 그 전통이 오늘에도 계승되고 있다.

하지만 한때이기는 하지만 1954년 불교 정화로 인해 비구와 대처승간의 분쟁이 있어 한암과 탄허로부터 시작된 오대산의 아름다운 전통은 무너지고 끊어져 버렸다. 이 와중에서 탄허는 오대산을 떠나 삼척 영은사로 주석처를 옮겼다가 분쟁이 끝나자 다시 오대산으로 돌아왔다. 이후 오대산은 탄허에 의해 새로운 사격을 갖추면서 산문으로의 위상을 회복해 왔다.

수련과 수도를 강조했던 한암과 탄허의 전통은 오늘에도 이어져 한 달 기간의 단기출가

---

50) 「수행한담, 보경스님」, 『현대불교』 1997, 9. 10.

51) 한암문도회, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1996), 262쪽.

프로그램(어린이, 어른, 2004~)과 탄허대종사 선서[52] 함양 전국휘호대회(2005~)로 이어지면서 교육도량과 문화도량으로서의 면모를 회복해 가고 있다. 아울러 한암과 탄허의 선양을 위해 정기적인 학술대회(2006~)를 개최하고 그 결과물들[53]을 간행해 가고 있다. 이 모두가 발의하고 추진하는 '사람'이 있기에 가능한 일이다.

Ⅵ. 정리와 맺음

오대산문은 통일신라 전후기에 살았던 황룡 자장의 개산 이래 오랫동안 잊혀져 있었다. 하지만 지난 세기 한암과 탄허라는 출중한 고승들을 품음으로써 전통적 산문의 위상을 세워가고 있다. 한암과 탄허는 이 산문의 중흥을 위해 평생을 다 보낸 사제지간이자 도반이며 동지였다. 이들은 각기 자신의 독자적인 가풍을 열었고 그것을 계승시켰다. 한때 독신승(비구, 정법중)과 유처승(대처, 교화중)의 분쟁을 통해 이 산문은 많은 어려움을 겪었지만 이후 탄허의 본격적인 사격(寺格) 선양으로 본래의 면모를 회복하기 시작했다.

불교의 궁극적 지향은 생사의 윤회로부터 벗어나 해탈의 열반으로 나아가는 것이다. 이러한 모습은 한암과 탄허의 생사관과 해탈관에서도 확인해 볼 수 있다. 한암의 일발선풍과 탄허의 향상일로 선풍은 같은 지향으로 나아가고 있으며, 해탈관과 생사관은 같은 지향 속에 있으면서도 드러내는 방식에는 차이가 있었다. 이는 상대적인 것이기는 하지만 선승으로서의 이미지가 강한 한암과 학승으로서의 이미지가 강한 탄허 두 사람의 가풍 차이이기도 했다. 지금까지 논의된 한암과 탄허의 살림살이를 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 오대산문을 새롭게 중흥시킨 한암의 일발선풍과 탄허의 향상일로 선풍은 동처와 부동처가 있다. 즉 흉금(藏蹤)과 파예(巧語)의 두 기호를 통해 일발의 선풍으로 드러낸 한암의 가풍과 종래 당송 시대 선사들의 법문 내용이나 언어 문자 및 권위에 떨어지지 말고 항상 지금 여기에서 자기 향상을 이루는 깨달음의 생활을 강조하여 본분사를 일깨워준 탄허의 가풍은 서로 소통되고 있다. 그리하여 나아가는 침묵과 물러서는 참여의 행보를 통해서 한암이 보여준 가풍은 역동적인 불교인식의 모습으로 드러나고 있다. 동시에 수행자들의 불성을 일깨워 주고 일상생활에서 보살도를 실천하는 선의 생활화를 강조하는 탄허의 가풍은 자기 향상을 이루는 상구보리의 실천으로 반추되고 있다.

---

52) 탄허는 평소 "자아를 상실해 가는 현대인류에게 희망을 안겨줄 수 있는 가장 필요한 사상은 화엄사상"이라고 역설하였다. 이러한 사상을 펴기 위해 그가 본격적으로 붓을 잡게된 것은 입산 30년 수행이 지난 1960년대 중반(53세)부터였다. 흔히 '탄허체'로 불리는 자신의 글씨를 그는 "30년 수행을 한 이후 붓을 잡으니 거리낌이 없었다"고 평가했다.

53) 이미 두어 차례 열렸던 탄허대종사 열반 20주기 기념 학술대회 발표논문들은 『呑虛禪師의 禪敎觀』(월정사, 2004)으로 간행되었고, 2006년부터 한암선사 관련 구술기록을 펴낸 『그리운 스승님』(월정사, 2006)과 『한암사상연구』(2006)와 『한암사상』(2007)이란 학술논문집으로 담아가고 있다.

둘째, 불교관의 다른 이름인 한암의 해탈관과 탄허의 생사관은 동처와 부동처의 지평이 있다. 상대적으로 선승의 면모를 강하게 보여준 한암은 생사일여의 모습을 강하게 보여주면서 몸소 자신의 정신적 사리를 지키기 위해 온몸을 던졌고, 상대적으로 학승의 면모를 강하게 보여준 탄허는 자신의 원고를 지키기 위해 온몸을 던졌다. 70대 중반의 한암과 30대 후반의 왕성한 혈기를 지닌 탄허가 보여준 생사관과 해탈관은 이 지점에서 상통점과 상이점이 있다. 이것은 세계관의 차이이자 문자관의 차이이며 생사 해탈관의 차이라고도 할 수 있다. 아울러 이것은 두 사람의 현실 인식의 차이이기도 하다.

셋째, 오대산문의 가풍은 황룡 자장의 개산 이래 문수신앙의 성지로서 그리고 한암과 탄허의 선풍과 교풍 및 계풍과 율풍이 종합된 수행처의 면모를 계승해 오고 있다. 특히 탄허대종사 선서함양 전국휘호대회와 단기 출가학교 및 한암-탄허사상 연구 학술대회 등을 통해 수행과 문화의 도량으로서 새로운 사격(寺格)을 만들어가고 있다. 이러한 노력은 오대산문이 우리 역사 속에 또렷이 참여해 왔던 산문으로서의 위상을 재확립해 가는 노력이라고 할 수 있다.

절은 산에 있어야 제 맛이 나고, 산은 절을 품어야 제 멋이 나는 법이다. 아울러 절에는 '사람'이 있어야 절 맛이 나고 사람은 절을 '품어야' 사람 맛이 나는 법이다. 불교인들은 지금 오대산문에서 한암과 탄허에 필적하는 새로운 사람이 탄생되기를 기대하고 있다. 논자 역시 강원도 삼본사 수련소와 오대산 수련원을 열었던 한암과 탄허의 정신을 계승하려는 노력과 새로운 교육 결사와 지속적인 교육 불사를 통하여 이들 두 사람에 필적하는 새로운 '사람'의 탄생을 기다려 보고 싶다. 그것은 곧 생사와 윤회를 넘어 환생과 해탈을 성취하려는 불교인들의 열망과도 상통하는 것이다.

불교적 인간상은 아라한상과 보살상을 한 몸둥어리에 온전히 육화시킨 존재라고 할 수 있다. 즉 윤회와 환생을 넘어서는 생사관과 해탈관에 기초한 불교적 인간은 아라한상[小乘]과 보살상[大乘]을 온전히 한 몸 속에 육화시킨 분다상[一乘]에게서 확보될 수 있다. 자신의 현실적 고통을 뛰어넘으려고 출가 수행하였던 분다에게서 볼 수 있었던 것처럼 불교의 출발점은 생사 윤회를 벗어나 해탈 열반으로 나아가는 것이다.

따라서 불교의 궁극적인 지향은 불교 세계관을 체득한 사람들을 탄생시키는 것이며 그것은 곧 새로운 분다들의 출현을 의미하는 것이기도 하다. 생사에서 벗어나 생사를 자유롭게 선택할 수 있는 존재가 분다이듯이 우리의 삶 속에서 이루어지는 해탈관과 생사관은 불교의 '구심'(깨달음 지향)과 불교의 '원심'(나누기 지향)의 다른 표현이라고 할 수 있다. 그리고 한암과 탄허는 하나의 원 속에서 이루어지는 삶과 죽음 그리고 생사와 해탈의 문제를 자신의 것으로 껴안고 살았던 선승이자 학승이었다고 할 수 있다.

참고문헌

『雜阿含經』 제12권 (『大正藏』 제2책).
『雜阿含經』 제13권, 335경 『大正藏』 제2책).
『雜阿含經』 제21권, 568경 『大正藏』 제2책).
李礫 편찬, 『漢巖禪師法語』 (고성: 건봉사, 1922)
漢巖, 『一鉢錄』 (1947년 상원사 화재와 함께 全燒).
明正 집성, 『漢巖集』 (양산: 통도사 극락선원, 1990).
한암문도회, 『漢巖一鉢錄』 (서울: 민족사, 1995; 수정증보판, 1996).
漢巖, 『一生敗闕』 (서울: 불교평론, 2004).
釋明正 편, 『火中蓮花消息』(서울: 미진사, 1984).
呑虛, 「現代佛敎의 巨人」, 『漢巖一鉢錄』, 서울: 민족사, 1996
呑虛, 「漢巖大宗師浮屠碑銘幷序」, 『漢巖一鉢錄』, 서울: 민족사, 1996.
월정사 간행, 『方山窟法語』, 평창: 월정사, 2003
탄허, 『부처님이 계신다면』, 서울: 교림, 1980
탄허문도회, 『피안으로 이끄는 사자후』, 서울: 교림, 1997
모로하시 데츠지, 『공자 노자 석가』, 심우성, 서울: 동아시아, 2001
박종열, 『車天子의 꿈』, 서울: 장문산, 2002
이재창, 「오대산의 맑은 연꽃」, 『漢巖一鉢錄』, 서울: 민족사, 1995; 수정증보판, 1996
홍신선, 『할: 마음의 문을 여는 한암대종사설법』, 서울: Human&Books, 2003
김광식, 「呑虛스님의 생애와 교화활동」, 『呑虛禪師의 禪敎觀』, 서울: 민족사, 2004
한암문도회 · 김광식, 「事理에 밝으신, 전무후무한 스님」, 『그리운 스승님』, 서울: 민족사, 2006
졸저, 『한국불학사: 조선 · 대한시대편』, 서울: 연기사, 2005
곽만연 외, 「뇌사 · 안락사 · 장기기증」, 『현대사회와 불교생명윤리』, 서울: 조계종출판사, 2006
박재현, 「한암의 일발선 논평」, 『한암사상』 제2집, 한암사상연구원, 2007.
졸론, 「윤회」, 이동철 외, 『우리시대의 동양철학』, 서울: 을유문화사, 2006
졸론, 「불교의 낙태관」, 『한국불교학』 제45집, 한국불교학회, 2006년 하계.
졸론, 「경허의 尾塗禪: 法化와 行履의 마찰과 윤활」, 『불교학보』 제40집, 동국대학교 불교문화연구원, 2003
졸론, 「경허의 照心學: 중세선의 낙조와 근세선의 개안」, 제1회 조계종 근현대사상 학술세미나 - 해방 이전의 선사상을 중심으로」, 조계종 불학연구소, 2004.
졸론, 「漢巖의 一鉢禪: 胸襟(藏蹤)과 把拽(巧語)의 응축과 확산」, 『한암사상』 제2집, 한암사상연구원, 2007.

원고접수: 2008년 1월 22일 1차심사: 2월 2일 게재승인일: 2월 12일

연구자 소개: 고영섭
① 전공: 지역불교및불교사연구, 한국불교사상사 / 소속: 동국대학교
② 관심영역: 한국불교철학, 한국유가철학, 사상사, 미술사
③ 주요논저: 『불교 근대화의 전개와 성격』, 『생태적 상호의존성과 인간의 욕망』 등 다수
④ E-mail: koyoungseop@hanmail.net

Abstract

A View of Buddhism in Hanam and Tanhuh: a point of sameness and difference of the views of Buddhist emancipation and life and death

Ko Young Seop

Department of Buddhist studies

Dongguk University

This treatise attempts to look into the views of Buddhist emancipation and life and death of Hanam and Tanhuh who were representative Seon(Zen) priests and at the same time learned priests of the first and second half of the year of Korean Buddhism of the last century. Buddha could freely choose to live or die by getting out of the transmigration of souls and achieving Buddhist emancipation through winning the self-struggles to overcome the suffering of life and death which consists of activitt-consciousness(業識) caused by delusion. Therefore, the views of Buddhist emancipation and life and death that Buddha suggested can be the views of Buddhism and the world. Hanam believed that based upon the recognition of transience and ecstasy, which is an attribute of existence, what we have to do is to do the Seon(Zen)-Buddhist meditation and only if we become ascetics who can do the Zen-Buddhist meditation well, we can be free from life and death. Han Am's recognition, which made him not to be obsessed with the body that he considered as a corpse, can be found in a passage when Tanhuh insisted to move from Sang wonsa because he thought there would be a war in the 26th year of the sexagenary cycle, which was the year right before the Korean War broke out, Hanam himself said 'to live and to live, to live there to live' emphasize that he would not go to the south and would stay with Sangwonsa. Hanam's attitude to 'die while sitting still' and his consideration of life and death as a single entity could finally protect Sangwonsa from its total destruction by fire. In the position that Hanam showed despite of the mortal crisis, it is revealed that he had the clear recognition of 'I am a disciple of Buddha', thorough faith in Buddhism that 'Buddha did this in this kind of situation', and the way of thinking that 'Please set a fire quickly' based upon the consideration of life and death as a single entity. Hanam's dignified behavior in spite of the fatal situation can be found only within those who

can incarnation the teachings of Buddhism which suggest the unsubstantial world view throughout the whole body. Tanhuh, as well, said that "there is no life and death in mind and that mind did not come from anywhere and thus there is no death". He calls penertrate of this fact as 'spiritually enlightened'. Also, he said that "there is no life and death for ascetics". This is because it is only taking off the old, shabby clothes, which cannot be considered as death. This and Mahayana Buddhism have a lot in common, since the latter stresses that there is originally no life and death. Hanam and Tanhuh are similar in this way. However, Tanhuh had a premonition of the upcoming war based upon the principle of the science of divination he learned, so he moved the documents he translated to Youngeunsa in Sam-cheok and went down to the south to go to Tong dosa, Baeklyunam. It would be better to consider the fact that Han Am, of course, was a old preceptor aging to become 80 years old and Tanhuh, who entered the Buddhist priesthood, was only becoming forty and had a longer time to live and a lot of things to do. Despite that, Tanhuh carried out his plan of going to the south for two times. Hanam, who was almost 80 years old, remained, but 37-year-old Tan Heo, who had youthful vigor, left Sangwonsa for 'the future of the 23 to 24-year-old monks who were first in line to succeed their master'. Tanhuh, who went to the south, moved around many places, but he went back to Sangwonsa after the reclamation of Seoul on September 28, 1950, since he worried about Han Am's health conditions. Nevertheless, he went back to the south because of the retreat of January 4 caused by the intervention of the Communist Chinese army. As a result, the documents were safe from the conflagration. Not only that, based on what he learned from the principle of the science of divination and in case of the Ul-jin Sam-cheok red guerrillas' infiltration, Tan huh moved his translated together documents of new Avatamsaka sutra(新華嚴經合論) and he himself moved to a different place. The documents were primarily prepared by a reguest of Hanam, but Tanhuh, with all of his undivided attention and efforts, completed them. Afterward, right before the occurrence of the party strife between celibacy monks(獨身僧) and have wife monks(有妻僧) of Odaesan, Tan Heo once again moved his documents to Youngeunsa and he himself moved elsewhere. After the conflict was over, Tanhuh returned to Odaesan. While Tanhuh showed the model of a learned priest who strived not to leave the letters, Han Am did the one of a Seon(Zen) priest who freed himself from the obsession of them. Consequently, it is not necessary to emphasize the difference between the ways of recognizing the reality of Hanam and Tanhuh in the critical situation as the death given by the war. Although their recognition of the Buddhist emancipation and life and death was the same, there still was a difference of the methods that they used to cope with the situation. That is the similarity and difference between Han am's view of Buddhist fundamental emancipation based upon a Seon tradition of one bowl(一鉢禪風) and Tanhuh's view of life and death based upon emphasizing 'now and here'.

Key words : view of Buddhist emancipation, view of life and death, a point of sameness, a point of difference, a seon tradition of one bowl, way upward, sitting and to die, consistency of life and death