

용성선사 탄신 160주년 기념

2023년도 법안정사 · 대각사상연구원 학술세미나

백용성 대종사 '大覺禪'의 종합적 고찰



백용성 큰스님의 생가를 복원한 사진입니다.

- | 일시 | 2023년 6월 25일(일요일) 오후 1시~5시
- | 장소 | 목동 법안정사 2층 관음전
- | 주최 | (재)대한불교조계종 대각회 법안정사
- | 주관 | (재)대한불교조계종 대각회 대각사상연구원

목 차

1. 「백용성 스님의 大覺禪 연구」
 - <발표> 한보광스님(대각회 이사장) 9
 - <토론> 이도업스님(동국대 명예교수) 41

2. 「백용성의 參禪布教」
 - <발표> 허정선(동국대 철학박사) 43
 - <토론> 한동민(수원화성박물관장) 71

3. 「용성선사의 법거량」
 - <발표> 윤창화(민족사 대표) 75
 - <토론> 김종인(경희대 교수) 97

4. 「용성진종 선교관의 특징」
 - <발표> 김호귀(동국대 불교학술원 HK교수) 101
 - <토론> 법상스님(대한불교조계종 교육아사리) 125

5. 「대각회 자료 DB구축의 성격과 전망」
 - <발표> 이재수(동국대 불교학술원 부교수) 129
 - <토론> 한상길(동국대 불교학술원 부교수) 161

6. 「만일참선결사회와 봉암사 결사의 비교」
 - <발표> 김광식(대각사상연구원 연구부장) 163
 - <토론> 이경순(대한민국역사박물관 학예연구사) 195

백용성 스님의 大覺禪 연구

한보광스님 - 대각회 이사장

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 백용성 스님의 大覺觀
 1. 경론상의 大覺觀
 2. 백용성 스님의 大覺觀
- III. 大覺禪 사상의 정립
 1. 산중수행에서 大覺證得
 2. 1차 大覺禪 사상 정립기 - 京城에서 깨달음
 3. 2차 大覺禪 사상 정립기 - 서대문 獄中에서 깨달음
- IV. 大覺禪의 실천
 1. 민족독립운동
 2. 참선포교의 대중화
 3. 大覺教 운동 전개
- V. 맺음말

I. 머리말

진종용성 대종사(1864~1940)의 탄신 160주년을 맞이하여 용성 스님을 한마디로 정의할 경우, 무엇이라고 해야 할까 많은 고민을 하였다. 논자는 평생토록 용성 스님을 연구하고, 자료를 정리하며, 유업 계승을 위해 노력하면서 용성 스님 禪을 한 단어로 표현하는 것이 화두였다. 이번 탄신 160주년 기념 세미나 대주제를 “백용성 대종사 ‘大覺禪’의 종합적 고찰”로 정한 것이 이러한 고민을 해결하기 위함이었다. 용성 스님 하면 떠오르는 단어가 ‘大覺’이다. 그러면 이 大覺의 사상적인 연원은 무엇인가 고민하지 않을 수 없다.

지금까지는 용성 스님의 대각을 대각사상과 대각운동으로 정리하여 연구를 진행해 왔다. 그러나 이 두 가지를 합한 단어가 무엇일까? 논자는 이를 ‘大覺禪’이라는 조어를 만들어 학계에 화두로 던지기 위해 다음과 같은 방법으로 논문을 전개하고자 한다.

첫째는 백용성 스님의 大覺觀에서 경론상에서 대각관과 용성 스님의 대각관에 대해서 살펴보고자 한다.

둘째는 대각선이란 무엇이고, 어떻게 정립되었는지에 대해서 살펴보고자 한다. 먼저 산중수행에서 자각적인 대각을 증득하고, 경성에서 이타적인 대각을 증득하는 과정을 밝히고자 한다. 산중수행에서 철저한 自覺的인 수행을 하였다고 한다면, 도성에서 타종교의 적극적인 교화 활동과 서대문 감옥에서 타종교인들과 같이 옥중생활을 하면서 覺他的인 깨달음은 大覺禪이라는 새로운 경지를 정립하는 계기가 되었을 것이다. 이를 고찰하고자 한다.

셋째는 大覺禪의 실천이다. 대각선의 실천은 철저히 민중에 뿌리를 두고 있다. 경전의 번역으로 진리를 전하고, 참선을 대중포교의 핵심에 두며, 대각교를 창립하여 조직적인 실천을 하고자 하였다. 이러한 문제 의식을 가지고 용성 스님의 大覺禪 이라는 새로운 연구를 진척하고자 한다.

II. 백용성 스님의 大覺觀

1. 경론상의 大覺觀

20세기 초 일제 치하에서 현대에 이르기까지 한국불교는 새로운 깨달음 운동이 일어났다. 이를 “覺運動”이라고 할 수 있다. 그 대표적인 분이 전통불교를 계승하면서 새로운 불교운동을 전개한 백용성 스님(1864~1940)은 大覺운동을 전개하여 大覺敎를 주창하였다. 한편 밀교에 기반을 두고 재가불교운동을 주창한 梅堂 손규상(孫珪祥: 1902~1963)은 眞覺운동을 전개하여 眞覺宗을 설립하였다. 그리고 생활불교를 주창한 少太山 박중빈(朴重彬: 1916~1943)은 원각(圓覺)운동을 전개하여 圓佛敎를 설립하였다. 이를 근현대불교의 三覺이라고 한다. 이러한 근현대기의 불교운동은 모두 깨달음인 覺을 실천하고자 하였다.

용성 스님은 이 三覺에 대하여 『각해일륜』에서

“내가 간략히 설명할 것이다. 이름과 모양으로 나타낼 수 없는 이 물건을 이름과 모양을 붙여서 말하기를 본연성(本然性)이라고 하기도 하고 묘각(妙覺)이라고 하기도 하며, 묘명진심(妙明眞心)이라고 하기도 하고 묘원각성(妙圓覺性)이라고 하기도 하며, 진각(眞覺)이라고 하기도 하고, 대원각성(大圓覺性)이라고 하기도 하는데 많은 이름을 이루 다 말할 수 없다. 그것이 일체 상대가 끊어졌으므로 참말로 그려 내지 못할 것이다. 가장 참으로 비었고 참으로 밝은 성품이 신령하고 미묘하여 고금시종(古今始終)과 생멸윤회(生滅輪廻)가 본래 없는 것이다.”¹⁾

眞覺은 본연성, 묘각, 묘원각성, 대원각성 등 여러 가지로 말할 수 있다. 이는 모든 상대가 끊어졌으므로 말로는 표현할 수 없는 경지이다. 완전히 비었고, 밝은 성품으로 신령하고 미묘하여 윤회가 없는 해탈의 경지라고 한다. 따라서 진각은 바로 참으로 깨달은

1) 『각해일륜』 (백용성 총서2, 302).

※ 『백용성 대종사 총서』를 『백용성 총서』로 약칭함.

경지임을 말하고 있다.

圓覺에 대해서는 용성스님 『대방광원각경』 번역본에서는,

“圓覺이라 하는 말의 ‘원(圓)’은 ‘모나지 아니하다’라는 말인데, 이 ‘원(圓)’의 곧 ‘둥글다’는 말에도 세 가지 뜻이 있다. 하나는 내가 깨친 것이 둥근 것이요, 또 하나는 다른 이를 깨치게 하는 것이 둥근 것이요, 다른 하나는 구경각(究竟覺)이 둥근 것이다. … (중략) … ‘깨친 것[覺]’에도 또한 세 가지 뜻이 있다. 하나는 본각(本覺)이고, 또 하나는 시각(始覺)이며, 다른 하나는 본각과 시각이 둘이 없는 구경각(究竟覺)이다. … (중략) … ‘방方’은 자타(自他)를 다 잇고, ‘광(廣)’은 자타(自他)가 평등하며, ‘원(圓)’은 구경에 원만하여 지극한 것이고, ‘각(覺)’은 본각(本覺)과 시각(始覺)이 둘이 없는 것이다. 이것은 다 정각(正覺)을 말한 것이니 정각이 곧 ‘원각(圓覺)’이다. 이것을 분명히 말하자면 무궁무진한 뜻이 있으나 간략히 말한다.”²⁾

圓覺이란 첫째 내가 깨친 것이 둥근 것이고, 둘째 다른 사람을 깨치게 하는 것이 둥근 것이며, 셋째 구경각이 둥근 始覺과 本覺이 둘이 아님을 말하며, 이를 正覺이라고 하였다. 眞覺과 圓覺과 正覺을 같은 경지로 보고 있다.

따라서 20세기 일제 식민지 치하에서 불교계는 새로운 불교운동의 격동기를 맞이하였다. 본 논문에서는 용성 스님의 大覺禪을 중심으로 논하고자 한다.

그런데 불교에서는 여러 가지 覺 중에서도 가장 대표적인 것이 大覺이다. 이에 대해 두 가지 의미로 사용되고 있다.

첫째는 교리적으로 부처님의 깨달음을 의미한다.

경전 『잡아함경』에 의하면,

“지금 나는 대적정의 석가모니 세존께서 선사유의 미묘한 왕이시고 한량없는 大覺을 깨달으시어 인간과 천상을 구원하신 여래에게 공경의 예배를 드립니다.”³⁾

2) 『대방광원각경』 (백용성총서4, 449).

3) 大覺 : 『雜阿含經』권44 (대정장2, 320a), “我今敬禮汝 大寂牟尼尊 禪思之妙王 覺無邊大覺 如來天人救”

여기서는 석가모니 부처님께서 무량무변한 큰 깨달음을 얻어서 인간계와 천상계를 구원하시는 부처님께 귀의 예배한다는 계송이다. 大覺은 무량무변한 위 없는 깨달음임을 말하고 있다.

또 『대승본생심지관경』에서는 “시방제불이 대각을 증득하여 이 법을 닦아 이루지 못함이 없다”⁴⁾고 하여 시방세계의 모든 부처님은 大覺을 성취하여 진리를 닦고, 모든 것을 성취하여 이루지 못할 것이 없다고 한다. 따라서 대각으로 모든 법을 성취하였음을 의미한다. 『대반야바라밀다경』에서는 “여래의 여실한 깨달음은 상이 없으므로 대각은 보살십지상에 미친다”⁵⁾고 하여 대각은 바로 보살 十地임을 말하고 있다.

그러나 천태지자의 『인왕호국반야경소』에서는,

“십지보살은 앞으로도 30생을 더 태어나야 하므로 번뇌가 다 했다고 할 수 없다. 묘각보살은 다시 태어나지 않으므로 번뇌를 다하였다고 한다. 앞의 십지보살은 30생을 더 태어나야 하고 번뇌를 다하지 못했으므로 대각이라고 할 수 없으며, 불지에 태어나 번뇌를 다하였으므로 대각이라고 한다.”⁶⁾

인도의 『대반야바라밀다경』에서는 十地菩薩을 大覺이라고 하였지만, 중국의 천태지자는 십지보살까지는 대각이 아니라고 하면서 妙覺의 경지에 이르러야 대각이라고 하여 대각의 위치를 더 높이고 있다. 그 이유로는 십지보살에 이른다 하더라도 30생의 윤회를 더 해야 하므로 완전한 깨달음이라고 할 수 없지만, 妙覺地에 이런 보살은 윤회를 끝내므로 대각이라고 한다. 이러한 점에서 인도에서의 깨달음의 지위와 중국에서 대각의 계위를 달리하고 있음을 알 수 있다. 또 천태지자는 『사엄처』에서 “모든 부처님의 대각은 같으며, 구경열반을 말한다.”⁷⁾고 하여 대각을 구경열반에 이른 것임을 명확히 하고 있다.

4) 『大乘本生心地觀經』권8 (대정장3, 327c), “十方諸佛證大覺 無不從此法修成”

5) 『大般若波羅蜜多經』권306 (대정장6, 560b), “如來如實覺爲無相 趣大覺是菩薩十地相”

6) 天台智者大師說 『仁王護國般若經疏』권4 (대정장33, 275c), “十地菩薩受第三十生。未名爲盡。今妙覺菩薩不受此生。故名盡也。前三十生未盡不名大覺。佛地生盡故名大覺”

7) 天台智者大師說 『四念處』권4 (대정장46, 575c), “等諸佛同大覺。究竟涅槃也”

즉 대각이란 완전한 깨달음을 의미한다.

둘째는 신앙의 대상인 부처님을 의미한다.

『제석소문경』에서는,

“열반 도피안에 이르러 여래대각존께서는 천상인간에 있어서 능히 비길 바 없는 분이시라.”⁸⁾

여기서는 궁극의 깨달음인 열반을 성취하신 대각세존은 천상과 인간에 있어서 누구와도 비교할 수 없는 가장 존귀한 분임을 찬탄하는 계송이다. 여기서는 大覺尊이라고 하여 대각세존을 의미하고 있다.

『대승본생심지관경』에서는,

“항하사와 같은 복과 지혜를 원만히 갖추신 천상과 인간의 대각존에게 공경하고 예배하옵니다.”⁹⁾

이는 부처님을 예경하는 계송이다. 천상과 인간계의 대각세존이시고, 항하사와 같은 무량무진한 복덕과 지혜를 완전히 구족신 부처님께 예배하고 공경하는 예경의 찬탄문이다.

『금강삼매경』에서는,

“대각을 구족하신 세존께서는 중생을 위하여 법을 설하니 모두 일승법이며 이승의 가르침은 없느니라.”¹⁰⁾

대각을 성취하신 세존으로 보아서 부처님을 찬탄하는 계송이다. 대각세존께서는 일승법을 설하지 이승법이 아님을 분명히 하고 있다.

8) 『帝釋所問經』(대정장1, 249c), “到涅槃彼岸 如來大覺尊 於天上人間 無有能等者”

9) 『大乘本生心地觀經』(대정장3, 294c), “敬禮天人大覺尊 恒沙福智皆圓滿”

10) 『金剛三昧經』권1(대정장9, 367b), “大覺滿足尊 爲衆敷演法 皆說於一乘 無有二乘道”

『관보현보살행법경』에서는,

“만약 절복을 하고자 한다면, 마땅히 대승경전을 부지런히 독송하고 대각신을 염불하면 두려움이 없는 힘을 성취하리라.”¹¹⁾

마음을 조복 받고자 한다면, 대승경전을 독송하고, 대각을 이루신 佛身을 염불하면 두려움이 없는 힘을 얻는다고 한다. 여기서 대각신이란 세존의 불신을 말한다. 그러므로 대각신이 수행이나 신앙의 대상으로 말하고 있다.

『호국존자소문대승경』에서는,

“대각세존은 무엇과도 비교할 수 없으며 상호는 장엄하고 대길상이니라.”¹²⁾

대각세존이란 석가모니불을 말한다. 이는 무엇과도 비교할 수 없고, 그 상호는 32상과 80종호의 대길상을 갖추었으며, 대길상의 모습이라고 찬탄하고 있다.

『대반열반경』에서는,

“각은 열반의 가장 깊은 뜻이므로 부처님을 대각이라고 한다.”¹³⁾

여기서는 깨달음이란 열반의 가장 심오한 뜻인데 이는 바로 부처님의 대각이라고 한다고 하여 부처님을 바로 대각이라고 하는 佛即大覺을 분명히 하고 있다.

『아비달마집이문족론』에서는,

“대각은 천상과 인간계에서 가장 고귀한 이름이다.”¹⁴⁾

11) 『觀普賢菩薩行法經』(대정장9, 393b), “若欲折伏者 當勤誦大乘 念佛大覺身 力無畏所成”

12) 『護國尊者所問大乘經』권1 (대정장12, 2a), “大覺世尊無等等 相好莊嚴大吉祥”

13) 『大般涅槃經』권32 (대정장12, 560a), “覺知涅槃甚深義 是故稱佛爲大覺”

14) 『阿毘達磨集異門足論』권5 (대정장26, 388a), “大覺天人中 名稱最高遠”

즉 대각이란 천상천하에서 가장 고귀하고 뛰어난 이름이라고 하므로 이는 부처님이 바로 대각임을 뜻하고 있다. 이상과 같이 대각은 바로 석가세존을 의미하고 있다.

따라서 경전이나 논서에서는 大覺에 대해 부처님이 깨달은 진리의 의미와 신앙의 대상인 부처님을 말하므로 서로 공존하고 있음을 알 수 있다.

2. 백용성 스님의 大覺觀

용성 스님의 일생을 한마디로 정리한다면 大覺이라고 할 수 있다. 그의 모든 이념과 행동을 대각으로 귀결된다. 그는 대각사상을 정립하여 大覺敎와 대각운동을 전개하면서 대각을 사회화하였다.

『심조만유론』에 의하면,

“내가 옛날부터 전해 오는 옛사람들이 지은 저술과 경·율·논을 널리 찾아보니 불(佛)이라는 하나의 글자를 두 개의 형상자로 사용했다. 첫째, 불자(佛字)는 보통의 인간이 아니라 바로 각(覺)이니 【불자(佛字)는 번역하면 각(覺)이다】. 이 최상의 청정한 맑은 하늘과 같으니 【부처님의 법신을 비유한 것이다】. 정변(正遍) 【정(正)은 근본지(根本智)니 근본지로 이치를 통달함을 말한 것이고 변(遍)은 사물에 통달한 지혜이니 후득지(後得智)로 차별적 현상에 통달함을 말한다】. 정각(正覺)【맑은 하늘의 해와 달과 같으니 쌍으로 밝은 정각이다】을 성취하여 천상과 인간 가운데 홀로 존귀하신 대성인을 나타내는 것이니 무슨 인격과 신격을 논할 것인가?

오직 부처님만 그러하겠는가? 우리도 그 진심의 제와 그 진심의 성과 그 진심의 용을 대각(大覺)하면 홀로 존귀한 자가 될 것이다. 그러면 무엇을 진심의 성, 진심의 용이라고 하는가? 또 한편으로 생각하면 설사 우리가 자기 마음을 깨닫지 못할지라도 마음 외에 어떤 다른 것도 없음을 알아야 한다.”¹⁵⁾

15) 『심조만유론』 (백용성총서2, 171-172), “我が古來로古人의所著와并經律論을廣探한즉佛之一字를二形相字로使用함이라. (一)佛字는凡相의人이아니라即覺이시니【佛字는此를翻譯하면覺이니라】이無上清淨【如淨空하니喩佛之法身也】正遍【正은根本智니根本智로達理함을말함이고遍은達事智니後得智로達理함을말함이니라】正覺【如淨空中日月하니雙明正覺이니라】을成就하여天上人間에獨尊하신大聖人을標示하심이니무슨人格과神格을論하리오? 오즉佛만그러하리오우리도

『心造萬有論』은 1921년 9월에 간행된 것으로 옥고를 치른 후 출옥하여 바로 집필하였다. 이때 부처 佛의 글자에 대하여 佛은 覺이라고 하면서 법신불을 의미한다고 하였다. 그리고 부처님은 正覺을 성취하여 인격이나 신격으로는 논할 수 없다고 한다. 이는 부처님만이 그러한 것이 아니라 우리 중생도 眞心の 體와 性과 用을 체득하면 바로 大覺의 존귀한 자가 된다고 한다. 여기서 부처는 바로 깨달음인 佛即覺을 말하면서 우리도 진심의 체, 성, 용을 깨달으면 大覺을 성취할 수 있다고 한다. 중요한 것은 불을 각이라고 하면서 그 각을 우리도 大覺할 수 있다고 하는 점에 주목할 필요가 있다. 용성 스님은 『심조만유론』에서 佛即覺인데 우리도 대각의 존재가 될 수 있다고 주창하고 있다. 누구나 대각하면 홀로 존귀한 존재가 될 수 있음을 강조하고 있다. 즉 중생도 大覺이 될 수 있음을 말한다. 따라서 용성 스님은 중생이 대각하기를 바라고 있다. 그러한 사회가 바로 불국토가 될 것이다. 이것이 바로 용성 스님이 말하는 대각사상이고, 대각운동이며, 하나의 공동체를 형성하기 위한 조직이 大覺敎이다.

『팔상록』에 대각의 원조를 一圓相으로 표시하면서 불타를 번역하면 대각이라고 밝히고 있다.

“○

이 위의 뚜렷한 모양은 대각의 원조를 표시한 것이다. 이 뚜렷한 모양은 본래 천지와 허공과 만물이 하나도 없어 성현도 아니고, 범부도 아니며, 마음도 아니고, 귀신도 아닌 것이다. 일체 이름과 모양이 다 없지만 지극히 크고도 또한 작으며, 지극히 비었고 또한 신령하며, 그 밖의 것은 백천 개 해와 달로서 비유할 수 없다. 이것은 곧 대원각 본연성이므로, 이것을 이름하여 대각의 원조라고 한다. 허공도 이 본연성으로부터 있는 것이므로, 천지와 인류와 만물이 다 이 본연성으로부터 있는 것이니, 본성이 곧 대각의 원조인 것이다.

허공과 천지 만물이 일어남에 그 본연성품은 하늘·땅·사람의 세 가지에 주재되고 만법의 왕이 되는 것이다. 천지보다 먼저 있어 그 처음이 없고, 천지 뒤에 있어 마침이 없으니 형태가 없는 본연성품은 형상이 없는 각의 원조인 것이다.”¹⁶⁾

그眞心の體와그眞心の性과그眞心の用을大覺하면다獨尊한者될지로다. 그러면무엇을眞心性用이라하느뇨? 또一邊으로생각하면設使吾人自家의心을覺하지못할지라도心外에一物도無함을알지로다.”

『팔상록』은 1922년에 저술하였다. 여기서 용성 스님은 일월상 ○을 표시해두고 이것이 대각의 원조라고 하였다. 참으로 깨달음이란 말로 표현할 수 있는 것이 아니다. 이 일월상은 본래 천지, 허공, 만물이 하나도 없고 성현도, 범부도, 마음도, 귀신도 아니라고 하였다. 이는 이름으로 표현할 수 없지만, 무한히 크고, 무한히 작으며, 텅 비었고, 신령하며, 수많은 달과 해로도 비교할 수 없다. 이를 말하여 大圓覺 本然性이니 이를 大覺의 원조라고 한다. 모든 것이 이 本然性으로부터 생겼으니 이를 대각의 원조라고 한다. 이를 깨달은 분이 바로 불타이며, 대각의 원조임을 말하고 있다. 따라서 용성 스님의 대각은 바로 불타이고, 본연성품을 깨닫는 것임을 말하고 있다.

또한 『각해일륜』 대각의 본원심(大覺之本源心)에서는 대각에 대해 구체적으로 말하고 있다.

“묻기를, 우리 교를 대각大覺이라고 하는데 무슨 뜻(意思)이 있습니까?

대답하기를, 두 가지로 나누어 풀이할(分釋) 것이다. 하나는, 우리가 보고 제일 크다고 할 것은 하늘과 땅과 허공이라고 할 수밖에 없다. 그러나 우리 교에서 크다고 한 것은 그것이 아니다. 우리의 本然心은 천지 허공 만물을 상대적으로 크다는 말이 아니라 모든 상대(對對)가 끊어진 것을 말한 것이고, 각(覺)이라는 말은 깨치는 이도 깨칠 것도 없다는 것을 말한다.

… (중략) … 또 하나는, 이 대각의 근본적인 심성을 깨치고 또 다른 사람을 깨치게 하며, 스스로 깨닫고(自覺) 남을 깨닫게 함(覺他)이 둘이 아니어서 원만하기 때문에 究竟覺이라고 하며, 또 사람 사람마다 발아래(脚下)에 청풍이 떨치고 날날이 눈앞(面前)에 달이 밝았으니, 이것은 本覺이 사람마다 본래 구족한 것을 표시한 것이다. 비록 본래 覺性을 구족했음지라도 깨치지 못한 것은 범부이고, 비록 깨침이 있음지라도 닦지 못하면 범부이니 어찌하여 그러한가?

비록 본래 금(金)일지라도 백 번이나 풀무에 단련하지 않으면 순금(眞金)이 되지 못하는 것이니, 한번 순금만 되면 다시는 변하지 않으니, 우리가 닦아서 一眞心을 이루는 것도 이와 같아서 이것을 始覺이라고 한다. 본각과 시각이 구경에 둘이 아니기 때문에 究竟覺이라고 하는데, 이상에서 이미 말한 것을 다 깨치면 大覺이라 하는 것이다.”¹⁷⁾

16) 『팔상록』 (백용성 총서4, 325).

17) 『각해일륜』 (백용성 총서2, 301).

『각해일륜』은 1930년에 저술하였다. 여기서 大覺에 대해서 두 가지로 밝히고 있다.

첫째는 大는 크다는 것으로 우리의 本然心을 말하는데 이는 상대적으로 큰 것이 아니라 절대적인 것을 의미하고, 覺은 이미 본연심을 갖추어져 있으므로 깨칠 것도, 깨칠 사람도 없다는 것이다. 즉 大인 본연심은 이미 우리들에게 구족해 있으므로 깨칠 것조차도 없는 깨달음[覺]이라고 한다. 이를 本覺이라고 한다.

둘째는 자신도 깨닫고[自覺] 다른 사람도 깨닫게[覺他]함이 둘이 아니어서 원만하기 때문에 究竟覺이라고 한다. 그러나 본래 구족한 覺性を 깨닫지 못하면 범부이고, 설사 깨달았다고 할지라고 닦지 않으면 그도 또한 범부라고 한다. 예를 들자면, 금이라고 할지라도 금광에서 캔 금은 순금이 아니고 이를 재련하여 순금을 만들어야 한다. 그렇지만 순금의 본질은 있는 그대로 인 것이다.

즉 大覺은 본연성을 자신도 깨닫고 다른 사람도 깨닫게 하는 自覺覺他이다. 이것이 바로 용성 스님의 大覺觀이다. 이러한 공동체가 大覺教이고, 근본적인 사상이 大覺思想이며, 이를 사회화한 것이 大覺運動이다. 또한 이러한 수행이 바로 大覺禪이라고 할 수 있을 것이다. 이에 대해서는 졸저 『용성선사 연구』에서 자세히 밝힌 바 있다.¹⁸⁾

Ⅲ. 大覺禪 사상의 정립

1. 산중수행에서 大覺證得

용성 스님의 수행과정과 대각증득에 대해서는 이미 논문을 발표한 바 있다.¹⁹⁾

용성 스님은 16살 때인 1879년에는 해인사 극락암의 화월스님을 찾아가 출가하였다. 스님은 16세에 출가하여 23세까지는 깨달음을 위한 철저한 수행을 하였다. 이때를 悟道

18) 한보광 저, 『龍城禪師 研究』, 감로당, 1981, pp.39-56.

19) 한보광, 「백용성스님의 大覺證得과 點檢에 관한 연구」, 『대각사상』 11집, 대각사상연구원, 2008, pp.207-246.

修行期라고 할 수 있으며, 그 뒤 40세까지의 16년간은 悟後修行期였다고 볼 수 있다. 용성 스님의 생애 구분이나 전반기의 생애에서 깨달음의 과정에 대해서는 이미 밝힌 바가 있다.²⁰⁾

용성 스님이 출가 후 처음으로 깨달음의 구도행각에 나선 것은 의성 고운사 수월영민(水月永旻: 1817~1893)으로부터 삼보에 대한 예배 기도와 대비주를 염송하여 업장소멸의 방법을 지도받았다. 용성 스님의 초기 수행 방법은 頓悟頓修적인 방법이 아니고, 업장소멸 후 점수적인 방법으로 자성청정심이 저절로 나타나는 默照禪적인 수행법으로 볼 수 있다. 그는 양주 보광사 도솔암에서 업장소멸과 더불어 識이 맑아지면서 스스로 의단을 일으켜 五蘊皆空의 경지를 체험하였다. 이때까지 화두를 받은 것도 아니지만, 1차 오도송을 읊었다.²¹⁾

이러한 1차 오도를 한 후 다시 정처 없는 만행의 길을 떠났던 것 같다. 그러다가 금강산 표훈사에서 無融선사의 지도로 無字話頭를 참구 하였다. 이때부터 돈오돈수적인 무자화두 참구에 들어갔다.

다시 21세인 1884년 4월 8일경에는 다시 보광사로 돌아오게 되었다. 그곳에서 처음으로 『육조단경』을 구하게 되었다. 이때 처음 만난 『육조단경』을 평생의 스승으로 삼았고, 대각교운동의 중요한 사상적인 이론서가 되었다고 보여 진다. 따라서 대각교의 소의경전으로 삼았다.²²⁾

보광사에서 은산철벽과 같았던 의심 덩어리를 품고 무자화두를 참구 하였는데, 보광사 도솔암에 온 후 어느 날 홀연히 그 의문이 풀리면서 마음이 공하게 되었다. 여기에는 주관과 객관이 사라지고, 너와 내가 없어지며, 세간과 출세간의 경계까지도 무너지고 말았

20) 한보광, 「龍城스님의 前半期의 生涯」, 『대각사상』 창간호, 대각사상연구원, 1998, pp.27-50.

21) 『龍城禪師語錄』권상, p.1 (백용성 총서1, 42), “五蘊山中尋牛客 獨坐虛堂一輪孤 方圓長短誰是道 一團火炎燒大千”

22) 『覺海日輪』권4, 『육조단경 요약』 (백용성 총서2, 412), “龍城이 조년에 발심하여 단포자일 남자로 청천에 뜬 학과 같이 사해팔방에 훨훨 다니더니, 대각응세 이천구백십년 사월팔일에 경기도 양주군 고령사에서 비로소 단경을 얻은 후로 항상 이 경으로 선생을 삼아 도를 닦아 오기로 이제 우리 대각교에 정신골수를 삼아 광제중생하기를 목적하고 이 경을 번역하노라.”

다. 모든 법이 여기서는 대적할 수 없는 경지를 체득한 것이다. 이때 2차 오도송을 읊었는데 이는 色과 空의 경계가 무너짐을 체득하게 된 것이다. 즉 色卽是空 공空卽是色の 오온개공의 완전한 경지를 체득한 것이다. 따라서 祖師禪의 대표적인 無字話頭를 완전히 타파한 것이다.²³⁾

이듬해에는 송광사 삼일암에서 하안거를 지냈다. 안거 도중에도 어록이나 경전을 열람 하였던 것 같다. 특히 그가 『전등록』을 보다가 “달은 활처럼 휘어 있고, 비는 조금 오는데 바람은 많이 부는구나(月似彎弓 小雨多風).”²⁴⁾이라는 대목에서 문득 홀연히 본래면목이 확 터지면서 환하게 밝아졌다. 이때의 깨달음의 경지로 “日面佛月面佛話와 無字話頭”의 의심 덩어리가 모두 없어졌다고 한다.²⁵⁾ 그는 송광사에서 두 화두를 타파한 후 22세 때 해인사로 오게 되었다. 이때의 깨달음의 경지를 해인사에 와서 정리하여 3차 오도송을 읊었다. 이 오도송은 자연과 하나가 되어 모든 것을 포용하고 그 속에 깊이 들어간 심경을 노래한 것이다. 그리고 계송에서도 해인사의 풍광을 그대로 표현한 서경시로 보인다.

그리고 그 이듬해인 23세 때의 하안거는 다시 송광사 삼일암에서 보낸 것 같다. 그는 해인사와 송광사를 오가면서 수행을 하게 되었는데, 이에 대해서는 『어록』과 『수심론』에서 밝히고 있다.

“금오산에 천년 달이요
낙동강에 만 리 파도로다
고깃배는 어디로 갔는고?
예와 같이 갈대꽃 속에서 잠자더라.”²⁶⁾

23) 『龍城禪師語錄』권상, p.1 (백용성 총서1, 43), “排雲攬霧尋文殊 始到文殊廓然空 色色空空還復空 空空色色重無盡.”

24) 『傳燈錄』권19, 「南嶽金輪可觀禪師條」(대정장51, 356.a).

25) 『龍城禪師語錄』권상, (백용성 총서1, 44), “伽耶名價高靑丘 明心道師幾往來 矗矗寄巖疊鱗高 密密柏樹相連靑 無限白雲滿洞鑽 洪鍾轟轟碧空衝 回首看山醉流霞 倚樹沈眼日已斜”

26) 『龍城禪師語錄』권상, (백용성 총서1, 47), 『수심론』(백용성 총서1, 762), “金烏千秋月 洛東萬里波 漁舟何處去 依舊宿蘆花”

『수심론』에서는 22세 하안거 때에 송광사 삼일암에서 화두를 타파하고, 해제 후 해인사에 있었고, 아마도 동안거는 해인사에서 난 것 같다. 이때 3차 오도송을 읊은 것이다. 그리고 다시 23세에 송광사 삼일암으로 가서 하안거를 지냈으며, 해제 후 낙동강을 지나다가 4차 오도송을 읊게 되었다. 네 차례에 걸친 깨달음을 얻게 된 선사는 자신의 깨달음을 스스로 확인하고 점검하고자 하였다.

2. 1차 大覺禪 사상 정립기 - 京城에서 깨달음

용성 스님은 산중에서 4차에 걸친 깨달음과 국내외를 막론하고 선지식들과의 문답을 하였으며, 경전과 어록을 열람하였다. 그런 후 자신만의 반추의 시간을 7년간 가졌다. 자신의 깨달음에 대한 확고한 신념을 가진 후 1910년 지리산 칠불선원에서 『귀원정종』을 저술하였다.

여기에 의하면, 용성 스님은 산중에서 수행 생활을 하면서도 『성경』을 자세히 읽었던 것 같다. 『귀원정종』은 상·하 두 권으로 저술하였는데 상권은 유교와 도교 등에 대해서 불교적 입장을 밝히고, 하권에서는 기독교에 대한 모순점을 불교적으로 논박하고 있다. 여기에 의하면,

“어떤 손님이 나에게 굳이 서교(西敎) 권하기에 내가 물었다.

‘천하에 두 도가 없고, 성인은 두 마음이 없다. 각자 한 파로 갈림으로 인해 자기들 스스로 다르다고 여기는 것일 뿐이다. 나도 『구약』이란 책을 열람한 적이 있는데, 그 「창세기」에서 ‘6일 사이에 상제께서 천지 만물을 만드셨다’고 하였다. 그렇다면 그 창조자라는 상제는 형상이 있는가, 형상이 없는가?’”²⁷⁾

어떤 사람이 용성 스님에게 기독교 믿을 것을 권하였다고 밝히고 있다. 지금도 기독교인들이 무차별 전도를 하는 것처럼 당시에도 용성 스님 같은 큰스님에게도 전도 활동을

27) 『귀원정종』권하, (백용성 총서1, 572).

펼치고 있음은 참으로 안타까운 일이 아닐 수 없다. 이때 기독교인에게 기독교의 모순됨을 논박하였던 것으로 보인다. 이에 대해서 자신이 『구약성경』의 「창세기」를 보았다고 하면서 문답하고 있다. 창조주에 대한 모순점을 비판하고 있다. 뿐만 아니라 스님은 『신약성경』도 읽었다고 한다.

“『신약전서』 「요한복음」 제1장에서 이르기를, ‘태초에 도가 있었으니, 말씀[道]이 상제와 함께함에 말씀[道]이 곧 상제시니라. 이 말씀[道]이 태초에 상제와 함께하여 도로써 만물을 창조하였으니, 창조된 만물이 말씀[道] 없이 만들어진 것은 하나도 없었느니라.’라고 했다.”²⁸⁾

제목이 『요한복음』에 대한 변론이다. 스님은 「요한복음」을 인용하면서 성경의 논리적인 모순점을 하나하나 논박하고 있다. 따라서 용성 스님은 신약과 구약의 『성경』을 모두 읽었음을 증명하고 있다. 단순히 기독교를 신앙 경지에서 비판한 것이 아니라 교리적으로 모순점을 자세히 논파하고 있다. 한편 『귀원정종』 「45. 천지창조설 비판(創造天地萬物)」에서는 여호아의 천지창조설에 대해서 비판하고 있다.

“여호와 상제가 이미 천지조화의 주인이 되어 일체 권능이 자유자재하다 하였고, 모두의 뜻에 맞아 만물을 합당하게 만들어 모든 유정이 함께 기뻐하며 안락을 누리게 하였다는데, 무엇 때문에 이 땅에는 가시덤불과 사막이 있고 온갖 종류의 더러움이 충만하며, 또 새·짐승·물고기·곤충 종류는 서로를 잡아먹고 살육이 끝이 없어 그들에게 공포를 남겼으니, 그런 상제의 능력으로 왜 이 지경을 만들었는가? … (중략) … 지금 말하는 상제란 자는 그 말과 행동이 대범천과 비슷하다. 하지만 대범천왕은 부처님의 성스러운 교화를 받아 정성을 다해 불법을 보호하는 분인데 지금 칭하는 여호와는 불법이 무엇인지도 모르니, 곧 이는 대범천이 아니다. 타화자재천왕은 위덕이 자재하니, 곧 이는 마주이다. 그렇지만 역시 부처님의 성스러운 교화를 받았기 때문에 불법을 보호한다. 이를 근거하여 관찰해 보자면 지금 칭하는 여호와라는 자는 또 자재천도 아니다. 무상천이 외도의 하늘이긴 하지만 무상정을 닦아 이 하늘에 태어난 것이다. 지금 칭하는 여호와는 선정을 닦은 일도 없으니, 또 이 무상천도 아니다. 육계 육천과 색계 십팔천의 그 중간에 따로 미궁이 있으니, 가로 세로가 6천 유순이고,

28) 『귀원정종』권하, (백용성 총서1, 589).

궁궐의 담장이 일곱 겹이며, 일체 장엄이 그 아래 하늘과 같은데, 이곳은 마귀의 권속들이 사는 곳이다. 지금 여호와 상제는 과연 어떤 하늘일까? 나는 그가 어디서 왔는지 모르겠다.”²⁹⁾

그는 여호와를 上帝라고 하였다. 만약 오늘날 여호와를 하나님이라고 하지 않고 상제라고 했다면 기독교의 교세는 많이 확장되지 못하였을 것이다. 여호와가 자유자재하게 천지를 창조했다면, 모두가 행복하도록 창조했어야 할 것인데 어떻게 서로 약육강식의 세계로 만들었고, 더러움이 가득하게 만들었던 말인가? 이러한 천지를 창조하는 상제를 불교에서 찾아보니 대범천왕 비슷하지만, 대범천왕은 불법을 보호하는데 여호와와는 그렇지 못하니 그것도 아니고, 무상천이 외도의 하늘이지만 선정을 닦으니 무상천도 아니며, 미궁도 아니니 나로서는 여호와가 어느 하늘에서 왔는지 알 수가 없다고 하였다. 용성 스님은 『귀원정종』에서 볼 때 이론적으로는 기독교 공부를 많이 하였던 것으로 보인다. 산중에서 기독교의 『성경』에 대해서 공부를 하였지만, 기독교의 교세에 대해서는 잘 알지 못하였다.

용성 스님은 48세 되던 1911년 2월 말경에 수도인 京城으로 상경하였다. 그가 상경 후 가장 먼저 찾은 곳은 천주교의 명동 성당과 장안의 교회들이었다. 산중불교와는 전혀 다른 이웃 종교의 모습을 자세히 관찰하였다. 당시의 한국불교는 동대문 밖에 1899년에 창건한 元興寺가 유일했으며, 오늘날의 조계사인 覺皇寺는 1910년에 건립되었다.

그는 만일참선결사회 창립기에서 다음과 같이 회고하고 있다.

“그때에 용성이 하동군 칠불선원의 종주宗主로 임명되었다가 세존 應化 2938년 신해년(1911)에 해임되었다. 같은 해 2월 그믐날에 경성에 들어가서 당시에 널리 보급된 것을 특별히 보니, 각 종교의 교당이 광대하고 장엄하고 화려하며 우뚝 솟아 하늘을 찌르고 항상 일이 되면 청중들이 교당에 가득 찼다.

오랫동안 자탄하기를, ‘외도의 교당은 종소리가 땡땡 울리면 수풀처럼 모여드는데 우리 불교는 적막하여 사람이 없으니, 이것이 누구의 잘못인가?’라고 하였다.

그리하여 강씨(姜氏)라는 신도 집에서 머무르면서 중생 제도를 펼쳤는데 그때 나이가 48세였다.”³⁰⁾

29) 『귀원정종』권하, (백용성 총서1, 578-579).

여기서 보이는 바와 같이 그가 상경하여 처음으로 관심 있게 살펴본 곳이 성당과 교회였다. 이는 그가 『귀원정종』을 저술할 정도로 다른 종교에 대하여 깊은 관심을 가지고 있었기 때문이었을 것이다. 그의 눈에 비친 다른 종교와 불교의 비교는 대단히 심각한 것으로 받아들였던 것 같다. 『귀원정종』에서 밝혔듯이 이론적으로 말하면, 기독교와 불교는 비교할 수 없을 정도로 차이가 많았다. 논리적으로 이러한 어리석은 종교를 믿는다는 것이 믿어지지 않을 정도였다. 그러나 경성에 와서 보니 성당과 교회는 건물도 장엄하고, 광대하였다. 더욱 놀라운 것은 일요일이면 큰 교회에 예배 보는 사람이 가득하고, 교회의 종소리가 울릴 때마다 사람이 수풀처럼 모여드는 것을 보고 놀라지 않을 수 없었다.

이와 같은 술회는 『조선글화엄경』 권12에 「저술과 번역에 대한 연기」에서도 밝히고 있다.

“익년 신해 이월 회일에 경성에 들어와서 시대사조를 관찰한즉 다른 종교에서는 곳곳마다 교당을 설립하고 종소리가 쟁연하며 교종이 만당함을 보았으나 우리 불교에서는 각황사 하나만이 있을 뿐이고 더욱 우리 선종에서는 한 사람도 선전함이 없음을 한없이 느끼어 탄식하고 즉시 임제선사의 삼스구로 제접함을 본받아 종지를 거량하였을 따름이었다.”³¹⁾

이 글은 위의 것과 비슷한 점이 많으나 당시의 불교계의 상황을 잘 나타내고 있다. 그는 직접 교회에 들어가 보고 많은 것을 느꼈던 것 같다. 당시는 불교계의 도성 출입 금지가 해제된 지 얼마되지 않아서 대단히 열악한 환경이었다. 약 300여 년만인 1895년에 비로소 승려의 도성 출입이 자유로워졌으므로 다른 종교의 교세와는 비교가 될 수 없었던 것이다. 도성에는 오직 각황사 하나만이 있을 뿐이고, 여기에도 신도들이 오지 않고, 포교하는 사람은 아무도 없었다. 불교계의 안일함과 무기력함에 큰 자각을 하였던 것 같다. 교리적으로는 비교할 수 없을 정도로 수승 하지만, 부처님 제자들의 잘못으로 교세가 땅에 떨어져 있음을 크게 깨닫게 되었다. 이것이 바로 용성 스님이 시중에 뛰어들어

30) 「만일참선결사 창립기」, 『용성선사어록』권하 (백용성 총서1, 350).

31) 「저술과 번역에 대한 연기」, 『조선글 화엄경』권12, (백용성 총서6, 449).

적극적으로 포교를 하게 된 계기가 되었다.

따라서 논자는 용성 스님이 산중 수행에서 도시포교와 사회문제에 적극적으로 참여하는 전환점이 경성에 입성하여 기독교의 모습을 보고 느낀 것이 계기가 되었다고 본다. 이러한 自覺이 포교와 사회참여의 覺他로 전환된 것이 용성 스님의 大覺禪 사상의 1차적인 정립기라고 본다.

그는 바로 실천하였다. 나 혼자라도 포교를 해야겠다고 원력을 세워 臨濟禪 포교를 신도집에서 바로 시작하였다. 사찰도 아니고 신도집의 방을 하나 빌려서 가정 포교부터 시작하였다. 얼마나 다급하게 생각하였으면, 사찰을 건립할 시간조차 없이 신도 집의 단칸 방에서 시작하였을까? 나중에는 강영균(康永勻) 집을 중심으로 본격적으로 포교를 하였다.³²⁾

3. 2차 大覺禪 사상 정립기 - 서대문 獄中에서 깨달음

또 한 번의 계기는 3·1독립운동 민족대표 33인 중 불교 대표로 네 번째 서명하고 서대문 감옥에서 다시 크게 깨달음을 얻었다. 1차의 대각선의 정립은 피상적으로 기독교의 포교 모습을 보고 大覺禪을 깨달았다고 한다면, 2차의 깨달음은 서대문 감옥에서 타종교인들 특히 기독교의 목사님들과 같이 옥중생활을 하면서 2차 대각선 사상을 정립하는 계기가 되었다.

『조선글 화엄경』의 「저술과 번역에 대한 연기」에 의하면,

“대각응세 2946년(기미년, 서기 1919년) 3월 1일에 독립선언서 발표(3·1 독립운동 민족대표 33인 가운데 한 분)의 대표 1인으로 경성 서대문 감옥에서 3년 동안 철창생활의 고단한 맛을 체험하게 되었다. 각 종교의 신자로서 동일한 국사범으로 감옥에 들어온 자의 수효는 대단히 많았다. 각각 자기들이 신앙하는 종교 서적을 청구하여 공부하고 기도를 하였다. 그때 내가 열람해 보니 모두 조선글로 번역된 것이었고, 한문으로 된 서적은 별로 없었다. 그것을

32) 한보광, 「용성스님의 중반기의 생애」, 『대각사상』 2집, 대각사상연구원, 1999, pp.16-18.

보고 곧 통탄한 생각을 이기지 못하여 이와같이 큰 원력을 세우게 된 것이다.”³³⁾

용성 스님의 새로운 깨달음은 1차로 경성에 와서 기독교의 교회와 명동성당에서 그들의 활발한 신앙 활동을 보고 크게 느낀 점이라고 한다면, 2차는 서대문 감옥에서 깨달은 것이다. 1차는 외형적인 모습에 자극을 받았다면, 2차는 그들과 같은 공간에서 생활하면서 내부적인 신앙생활과 조직 및 형태에 대한 깨달음이다.

위에서 언급한 바와 같이 1919년 3월 1일 민족대표 33인 중 불교대표로 서명하고 3년간의 옥중생활을 하였다. 이때 함께 들어온 독립운동가들은 모두 국사범으로 재판을 받게 되었는데 천도교, 기독교, 불교인들로 대부분 종교인들이었다. 같은 감옥 속에서 한방에 목사와 스님도 같이 옥중생활을 하였다. 기독교 등 다른 종교에서는 매일 기도와 찬송가로 시간을 보냈다. 그런데 그들이 읽는 『성경』이나 찬송가는 모두 한글로 되어 누구나 이해하기 쉽게 되어 있는 반면에 불교의 경전은 모두 한문으로 되어 내용을 알아듣는 사람이 없었다. 이러한 장면은 그에게 큰 자극이 아닐 수 없었다. 그는 불교가 이렇게 되어서는 안 된다는 것을 크게 깨달았다. 경성에 처음 들어와서 교회나 성당에 사람들이 가득히 모이는 이유를 알게 되었다. 출옥하면 반드시 불교경전을 우리글로 번역해야겠다는 크나큰 원력을 세운 것이다. 이어서,

“오동나무 잎사귀 하나가 떨어지는 것을 보고 천하가 가을이 되었음을 아는 것이다. 세계의 인류문화는 생존을 경쟁하고 경제의 파탄이 그 극에 도달하고 있는 시기에 누가 한문에 골머리를 앓으면서 수십 년의 세월을 허송하며 공부하겠는가. 비록 수십 년을 공부할지라도 한문을 모두 알고 죽는 자는 없을 것이고, 다 통달한다 할지라도 장래에는 무용의 학문이 될 것이니, 어디에 쓰겠는가. 현대철학·과학·천문학·정치학·기계학 등 모두 배울 것이 많은 시대에 한문만을 가지고 수십 년의 세월을 허비하는 것은 어리석은 뿐만 아니라 또한 문명 발달의 장애물만 될 것이며, 또 수십 년 동안 한문 공부를 하여 위대한 문장이 되었다 할지라도 우리 종교의 진리는 알지 못할 것이며, 또 중국 사람들은 중국의 글을 좋아하나 우리 조선 사람들에게는 조선의 글이 적절할 것이다. 그러므로 남·녀 및 상·중·하가 보면 즉시 알 수가

33) 「저술과 번역에 대한 연기」, 『조선글 화엄경』권12 (백용성 총서6, 449).

있을 것이라서 보급하기 편리할 것이다. 이에 내가 출옥하면 즉시 동지를 모아서 경전을 번역하는 사업에 전력하여 이것으로써 불법의 진리를 연구하는 데 한 나침반을 만들 것이다.”

용성 스님이 大覺禪 사상을 정립하게 된 동기를 자세히 설명하고 있다. 이제 전 세계는 서로 생존 경쟁하는 시대인데 한 가지 학문인 한문에만 일생을 바쳐서 공부할 수 없다는 것이다. 이러한 한문은 장차 무용의 학문이 될 것이라고 하면서 현대철학, 과학, 천문학, 정치학, 기계학 등 배워야 할 것이 많은데 어찌 한문을 익히는 데만 일생을 바칠 수 있겠는가 라고 반문한다. 그래서 출옥하면 반드시 동지를 모아서 우리글로 된 경전의 역경을 발원하였다.

또 『三千里』에 기고한 「나의 懺悔錄」에 의하면,

“約 十餘年前 나는 어떤 일로 해서 監獄에를 가서 約 三年間 지냈었다. 그때 在監者들 중에는 基督教人이며 其他 여러 敎인들이 있었는데 다른 敎의 敎理는 쉬운 「諺文」으로 펴 많이 翻譯되어 있지마는 佛敎의 敎理 만은 아직도 오려운 漢文으로만 남아있어서 지금 사람들에게는 좀체로 알려지지 못할 것이 當然한 일인 것 같아서 크게 遺憾으로 생각하고 監獄에서 나오는 길로 佛經 번역에 功 着手해서 오늘까지 數千餘 卷을 번역하였었다. 내 혼자서 이 巨大한 事業에 손을 대어서 近 七八年間을 腦를 썩여가며 넘어나 골몰하였든 탓으로 지금은 神經이 極度로 衰弱해지고 頭腦가 흐려져서 똑똑한 精神을 잃어버릴 지경에 이르고 보니 오즉 죽을 날만이 머지 않은듯 싶으며 最後의 날만을 기두루고 있을 뿐이다.”³⁴⁾

이 글은 1936년 용성 스님이 입적하기 4년 전에 기고한 자신의 참회록이다. 어떤 형식이나 위의에 관계없이 말 그대로 솔직한 참회록이다. 출가의 사연이 거룩한 원력에 의한 것이 아니라 계모의 학대에 의해서 라고 솔직히 말하고 있다. 이와같이 용성 스님이 감옥에 가서 많은 기독교인들과 다른 종교인들의 현황을 보고 크게 깨달은 것이다. 다른 종교에서는 모두 우리말 우리글로 된 성전을 가져와서 읽고, 기도하며, 노래 부르고, 찬송하는 것을 보았다. 이 소리를 들으면 누구나 그 뜻을 알아듣고, 느끼는 바가 많았다.

34) 「나의 懺悔錄」, 『三千里』 8권 12호, 삼천리사, 1936, 12 (백용성 총서7, 83-84).

그런데 불교에서는 모든 경전이 한문으로 되어 있으니 경전을 읽어도 다른 사람이 그 뜻을 알아듣지 못하므로 감흥이 없었다. 그래서 출옥하면 바로 경전을 우리글로 번역하는 역경사업에 착수할 것을 큰 원력으로 세우게 되었다. 『상역과해 금강경』의 「오늘날의 사조를 논하다(論今思潮)」에서는,

“시운이 끊임없이 흘러 사람들의 지혜가 새로워지고 사조가 매일 변하고 있다. 지식(智識)과 계급도 경제생활에 의하여 경쟁하는 즈음인데 어느 겨울에 한문 경전을 읽느라고 오랜 세월을 보내겠는가. 그런즉 한자 경전이 산처럼 쌓여 있다 할지라도 하나의 오물이 되고 말 것이다.”³⁵⁾

용성 스님의 역경 문제는 대단히 시급하였다. 이 『상역과해 금강경』은 1923년 3월에 저술한 것인데, 시대사조가 급변하고 있는데 누가 불경을 보기 위해 한문만 공부하고 있을 것인가? 앞으로는 한문을 공부하는 사람이 적고 일반 대중은 모두 우리말 우리글로 된 것을 볼 것이므로 한문으로 된 경전은 무용지물이 될 것이라고 말하고 있다. 심지어 아무도 보지 못하는 한문 경전은 오물이 되고 만다고 하였다. 이는 대단히 극단적인 표현이다. 불경을 오물과 같다고까지 하는 것을 볼 때 얼마나 불경의 역경이 필요한 것임을 절감하고 있음의 표현이다.

뿐만 아니라 출옥 후 찬불가를 만들고, 어린이 법회를 하였으며, 부인선원도 개원하였다. 용성 스님의 옥중생활은 그대로 당시의 각 종교의 변화하는 모습을 직접 체험하는 선방과도 같았다. 감옥에서 노래를 배우고, 오르간을 치는 법도 배웠으며, 다른 종교의 새로운 포교 방법을 배우고 체험하는 기간이었다. 이것은 신선한 체험이었고 큰 깨달음이었다. 용성 스님에게 서대문 감옥생활은 대단히 큰 깨달음의 기회였다고 본다. 논자는 늘 말하지만, 만약 용성 스님께서 감옥생활이 없었다고 한다면 오늘날의 용성 스님은 없었을 것이라고 생각한다. 이것이 바로 自覺에서 불교의 나아가야 할 바를 바로 제시할 수 있었던 覺他의 2차 大覺禪 사상의 정립기라고 본다.

35) 「論今思潮」, 『詳譯科解金剛經』(백용성 총서3, 524).

IV. 大覺禪의 실천

1. 민족독립운동

1919년 3월 1일 민족대표 중 불교 대표로 참여한 후 그의 독립운동 정신은 입적 때까지 변함없었다. 그의 독립운동은 모든 불사가 독립운동과 연관되지 않는 것이 없다. 역경과 저술도 불교중흥을 위한 면도 있지만, 당시 한글 사용을 금지하던 때에 역경 작업에 착수한 것도 항일운동의 일환이기도 하다. 앞에서 말한 『조선글 화엄경』의 「저술과 번역에 대한 연기」에서, “또 중국 사람들은 중국의 글을 좋아하나 우리 조선 사람들에게는 조선의 글이 적절할 것이다.”³⁶⁾라고 했듯이 중국 사람은 중국 글을, 조선 사람은 조선 글을, 일본 사람은 일본 글을 좋아할 것이라는 내용이 포함되어 있다고 본다.

또 일제총독부는 寺法改正의 움직임은 본격적으로 노골화되기 시작하여 1925년 가을에는 31본사 주지 회의가 열려서 논의되었다. 이완용을 내세워 31본사 주지 회의에서 대처 파계자라도 본사 주지를 할 수 있게 하여 한국불교를 일본의 대처불교로 왜색화 시키려는 움직임이 있었다. 조선불교의 법령에서 계율부를 없애려고 하는 회의였음이 『동아일보』의 컬럼으로 보도되었다.³⁷⁾

이러한 일이 계속되자 용성 스님은 뜻을 같이하는 비구 127명과 함께 1926년 5월과 9월에 2차에 걸쳐서 건백서를 내게 되었다. 그러나 총독부는 1926년경에는 대처주지 금지 조항을 삭제하도록 지시를 내리게 된다.³⁸⁾

이와 같은 용성 스님의 전통불교 회복운동은 일제 당시에는 빛을 보지 못하였지만, 해방된 이후 1954년부터 일어난 불교정화 운동의 시원이 되었다. 만약 일제시대에 이러한 저항이 없었다고 한다면 오늘날 대한불교조계종의 연원을 계승하기는 어려웠을 것이다. 그의 민족정신 회복운동이 바로 오늘날 한국 전통불교를 회복할 수 있게 된 것이다. 이

36) 「저술과 번역에 대한 연기」, 『조선글 화엄경』권12 (백용성 총서6, 449).

37) 『東亞日報』 1925. 10. 31 「참지 못할 一呵 去益悲運의 佛敎界」(下의 三).

38) 高橋亨 著, 『李朝佛敎』, 「第四節 帶妻解禁」(國書刊行會, 昭和 48年), p.953.

러한 면에서 본다면 당시의 건백서는 그 목적을 달성하지 못했지만, 그 정신의 계승에는 충분한 역할을 하였다고 볼 수 있다³⁹⁾

또한 그는 1927년에 함양에 華果院과 중국 연변의 용정에 대각교당을 세우고, 농장을 마련하였다. 이러한 禪農佛敎는 사원경제의 자립화 목적도 있었지만, 이곳이 독립자금을 공급하고 독립운동가들의 가족에게 삶의 터전을 마련해 주었다.⁴⁰⁾ 그가 용정 대각교당에 못 갈 때에는 그곳 책임자인 제자들에게 부탁하기를,

“걸인이나 손님들이 오거든 이유를 묻지 말고 약과 옷과 밥 및 돈을 주어라.”⁴¹⁾

여기에 찾아오는 걸인이나 손님들은 대부분 독립운동가들이었던 것으로 생각된다. 이러한 사실이 上海의 임시정부 책임자였던 金九 선생에게 까지 보고되었던 것 같다. 그래서 김구 선생은 해방 후에 귀국한 직후인 1945년 12월 12일 바로 종로 대각사를 방문하여 이러한 사실을 털어놓았다고 한다.⁴²⁾

2. 참선포교의 대중화

앞에서도 논한 바와 같이 지리산 칠불선원에서 1911년 음력 2월 말에 경성에 와서 교회와 성당을 살펴보고 큰 자극을 받았다. 그들의 건물이 장엄하고, 일요일이면 교회마다 사람이 가득하게 모여서 예배하고 찬송함이었다. 그러나 불교계는 오직 각황사 하나만 있었으며, 이곳마저도 신도가 모여들지 않아 적막강산이었다. 이에 대해서 『조선글 화엄

39) 한보광, 「백용성스님의 민족운동」, 『대각사상』 14집, 대각사상연구원, 2010, 12, p.26.

40) 한보광, 「백용성스님과 연변 대각교당에 관한 연구」, 『대각사상』 16집, 대각사상연구원, 2011, pp.59-106.

41) 한보광 저, 『龍城禪師研究』, 甘露堂, 1981, p.90.

42) 김구 선생이 귀국하자마자 바로 대각사를 방문하여 용정의 대각교당과 서울의 대각사에서 독립자금과 지원을 하였던 상황을 공개하였다고 한다. 이때 김구 선생을 비롯한 상해 임시정부의 봉영회 요인들이 대각사를 방문한 사진이 지금도 전해지고 있다. (백용성 총서7, 736).

경』의 「저술과 번역에 대한 연기」에 의하면,

“그런데 우리 불교에서는 각황사 하나만이 있을 뿐이고, 더욱이 우리 선종에서는 한 명도 선 전하는 것을 볼 수가 없는 것이 한탄스러워 즉시 임제 선사가 삼구로 교화한 것을 본받아서 종지를 거량하였을 따름이었다.”⁴³⁾

포교의 위기감을 느낀 용성 스님은 어떠한 방법으로 포교할 것인지 고민하였던 것 같다. 그래서 자신이 가장 잘 할 수 있는 포교 방법을 찾아본 결과 지금까지 수행해온 참선에서 찾았던 것 같다. 특히 임제선의 화두 방법인 간화선으로 포교의 방향을 정하였다. 이것이 바로 임제의 삼구로 종지를 거량하였다고 한다.

『어록』의 「만일참선결사회 참립기」에 의하면,

“그때에 용성이 하동군 칠불선원의 종주(宗主)로 임명되었다가 세존 응화 2938년 신해년(1911)에 해임되었다. 같은 해 2월 그믐날에 경성에 들어가서 당시에 널리 보급된 것을 특별히 보니, 각 종교의 교당이 광대하고 장엄하고 화려하며 우뚝 솟아 하늘을 찌르고 항상 일요일이면 청중들이 교당에 가득 찼다.”⁴⁴⁾

앞에서도 언급한 바와 같이 경성에 와서 가장 먼저 찾아간 곳이 교회와 성당이였다. 『귀원정종』을 저술하면서 기독교의 모순점에 대해서는 상세히 논박하였으나, 실지로 교회의 장엄함과 그들의 신앙심에는 감탄하지 않을 수 없었다. 일요일이면 수많은 신자들이 모여서 예배 보는 모습에서 불교의 장래를 걱정하지 않을 수 없었다.

“오랫동안 자탄하기를, “외도의 교당은 종소리가 땡땡 울리면 수풀처럼 모여드는데 우리 불교는 적막하여 사람이 없으니, 이것이 누구의 잘못인가?”라고 하였다.

그리하여 강 씨(姜氏)라는 신도 집에서 머무르면서 중생 제도를 펼쳤는데 그때 나이가 48세

43) 「저술과 번역에 대한 연기」, 『조선글 화엄경』권12 (백용성 총서6, 449).

44) 「萬日參禪結社會 創立記」, 『龍城禪師語錄』권하 (백용성 총서1, 351).

였다.”⁴⁵⁾

용성 스님은 교회와 성당을 보고 큰 자극을 받았던 것 같다. 이로 두고 오랫동안 자탄 하였다고 한다. 외도의 교당은 종소리가 울리면 사람들이 수풀처럼 모여드는데, 우리 불교에서는 그나마 하나밖에 없는 각황사는 인적이 적막하니 이것은 누구의 잘못인가? 그 원인이 무엇인지 고민하였다. 그 결과 누구의 잘못으로 탓할 것이 아니라 스스로 이 문제를 해결해야 할 것으로 결론을 내렸다. 당장 거대하고 장엄한 건물을 세울 수 없으니 신도 집의 방을 빌려서 포교를 시작하였다. 이때 신도는 강씨(姜氏)인데 우선 가능한 범위 내에서 포교를 시작하였다. 몇 명이 모여서 가정법회를 보았는데 그 호응이 좋았던 것 같다. 아마도 이는 가정법회로 보아야 할 것 같다. 그런데 이것이 장안에 소문이 퍼져서 불자들이 모여들기 시작하였다.

“석 달이 채 안 되어 신도가 수백 명이 되어서 다시 시랑侍郎 강영균(康永勻)의 집으로 옮겨 가서 수십 명의 청신사와 함께 참선(參禪)의 법규를 세우고 선종의 교의를 널리 알리었다.”⁴⁶⁾

포교를 시작한 지 3개월이 못 되어 신도가 수백 명이 운집되어 강씨(姜氏) 집에서는 수용할 수가 없었다. 그래서 법회 장소를 옮긴 것이 강영균(康永勻)의 집이었다. 여기서 중요한 것은 위의 강씨(姜氏) 집에서는 임제삼구로 포교할 것을 표방하였으나 이는 너무 전문적인 수행 방법이다. 그러나 강영균 집에서는 수십 명의 대표적인 신도들과 논의하여 參禪포교를 표방하고 있다. 포교 방법론에 있어서 초기의 臨濟三句에서 參禪으로 확대하였다. 그러나 이것도 출가 대중의 전문적인 수행 방법인데 이를 대중들에게 어떤 방법으로 포교할 것인가 하는 것은 난제가 아닐 수 없다. 쉽게 한다면, 염불이나 기도로 할 수 있지만, 자신의 수행 방법인 참선포교를 표방하였다.

그런데 용성 스님의 원대한 참선포교의 기회가 도래하였다.

45) 위와 같음.

46) 위와 같음.

“이듬해 임자년(1912) 봄에 통도사와 범어사 두 사찰과 지리산의 각 사찰들과 연합하여 대사동에 선종 교당을 새로 설립하고 개설된 교당의 개교사장(開教師長)으로 피임되었다. 포교한 지 3년 만에 신도가 3천여 명이나 되어서 이로부터 경성에 비로소 ‘참선’이라는 명칭이 있게 되었다.

하루는 자신에게 말하기를, ‘비유해서 말하면 수원지가 완전히 건설해야 도도하게 흐르는 긴 강줄기가 만 리에 물결치는 것과 같이 우리 선종 역시 그와 같다. 선종의 본사는 청정한 산간에 건립하여 도인을 양성하고, 선종의 포교당은 각 도시 안에 설치하여 천하의 대중들이 함께 이익을 얻도록 할 것이다’라고 하였다.“⁴⁷⁾

조선불교를 일본 曹洞宗과 연합하려는 圓宗 문제로 불교계는 소용돌이치기 시작하였다. 그래서 조선불교가 임제종임을 내세우는 저항운동은 통도사, 범어사, 송광사를 비롯하여 조선불교의 정체성을 내세우는 선종교당의 설립을 하게 되었다. 이때 용성 스님은 開教師長으로 피임되어 포교사로 설법을 하였다. 이때 한용운은 주무로서 총무 역할을 하였다.⁴⁸⁾ 이때 처음으로 參禪이라는 말이 유행하였다고 한다. 따라서 용성 스님의 포교는 參禪포교라고 할 수 있다.

포교한 지 3년 만에 신도가 3천여 명이 되었다고 한다. 그러면서 용성 스님은 선종의 본사는 산중에서 출가수행자를 중심으로 도인을 양성하고, 선종포교당은 각 도시에 건립하여 일반대중들과 함께해야 한다고 하였다. 1914년경에는 전국적으로 불교신도 현황이 13,710인이라고 하니 비약적인 발전을 하였다.⁴⁹⁾

더 고무적인 것은 1912년 4월 6일자 『매일신보』 「中央布敎堂의 興學」 기사에 의하면,

47) 앞과 같음.

48) 「中央布敎堂 開校式」, 『每日申報』(1912.5.26), 3면 4단. (백용성 총서7,103), “중양포교당의 기교식설비가광장하디시오 중부스동(中部寺洞)동디에, 시로설립한 조선림제종중양포교당(朝鮮臨濟宗中央布敎堂)에서는, 본일하오삼시에기교식을성대히설행한다는말은임의괴지하얏거니와학상의창가와, 한룡운(韓龍雲)화상의취지설명, 백룡성(白龍城)화상의설교, 정운복(鄭雲復)리능화(李能和)랑씨의찬연, 리빈의축스와, 기타제반설비에, 무전성성황을, 일올터이라더라.”

49) 「宗教之人, 寺洞 禪宗 中央布敎堂 禪師 白龍城 談」, 『每日申報』(1914.2.1), 1면 4단 (백용성 총서7, 105), “... 敎內現況으로는各地敎徒가一万三千七百十人으로漸次發展하니布敎와敎誨에益明努力코져하노라”

“중앙포교당의권학

조선임제종중앙포교당주(朝鮮臨濟宗中央布教堂主), 한룡운화상(韓龍雲和尚)은중부던동중동학교(典洞中東學校)의, 경비곤난흙을익석이역이어서, 그학교를, 포교당에서유지하기로, 계약하고, 그학교위치는임시포교소로, 스용한다하며, 불교신도로, 포교하기에, 열심히던, 손완수(孫完秀)화상의추도회는, 한룡운백룡성(白龍城)여러화상의발기로, 본일하오삼시에중동학교안에서, 거행한다더라.”⁵⁰⁾

조선임제종 중앙포교당의 주임인 한용운 스님은 중부 전동에 있는 중동학교(中洞學校)가 재정적인 어려움에 처하자 이를 애석하게 생각하여 중동학교를 조선임제종 포교당에서 유지 인수하기로 계약하고, 사동 포교당 개원 전에 임시 포교소로 사용하였다고 한다. 이때 손완수 화상이 주도하고, 한용운, 백용성 등 여러스님들이 동참하여 임제종중앙포교당 개원 발기식을 거행하였다고 한다. 따라서 중동학교는 조선불교 임제종중앙포교당 부설 학교가 되었다고 하니 참으로 놀라운 발전이라고 할 수 있다. 당시에 학교를 인수하여 임시포교당으로 사용하였으며, 젊은 학생들에게 불교를 전파하였다.

이와 같은 것은 시작에 불과하였고, 용성 스님은 참선으로 대중포교의 나침반으로 삼았고 볼 수 있다. 이는 바로 포교 방법이 大覺禪임을 증명하고 있다. 용성 스님의 대각선 포교는 대각사의 부인선원 개설, 만일참선결사회 결성 등 실천적인 면과 문서로서 역경과 저술에서도 많이 나타나고 있다. 『귀원정종』, 『각행일륜』, 『심조만유론』, 『수심정로』, 『오도는 각』, 『오도의 진리』 등과 『조선글 원각경』, 『상역과해 금강경』, 『선문촬요』 등 수많은 선수행 포교서 저술을 남겼다. 이러한 것은 모두 大覺禪의 실천이라고 생각한다.

3. 大覺教 운동 전개

용성 스님이 가장 즐겨 사용한 단어는 大覺이다. 『백용성 총서』에 대각이라는 단어는 654회 등장한다. 그러면 용성 스님이 대각이라는 단어를 본격적으로 사용한 것은 언제일

50) 『中央布教堂의 興學』, 『每日申報』 (1912, 4.6), 3면, 4면 (백용성 총서7, 103).

까? 필자의 조사로는 1916년으로 추정되는 大覺寺의 건립이라고 본다. 물론 대각사의 건립연대에 대해서는 1911년, 1914년, 1916년 여러 가지 설이 있지만, 1916년 설이 가장 유력하다. 1911년 설은 대각사 「대각교중앙본부 현존물목록」의 필사본 기록이다. 한편 1914년 설은 『朝鮮의類似宗教』에 기록되어 있다. 한편 1916년 설은 「경선지방법원 예심판사 심문서」에 의하면,

“문: 성명은?

답: 白相奎이다.(中略, 前例檢事局問答과 同一하므로)

문: 피고는 어떤 절(寺)에 소속되고 있는가?

답: 경상남도 협천 해인사의 승려로 있었고 그 후 범어사(梵魚寺)에서 경영하던 경성포교소에 있다가 53세 때부터 鳳翼洞 1번지에서 단독으로 있었다.”⁵¹⁾

이 조서는 서대문 감옥에서 재판받을 때 직접 신문한 내용이다. 1919년 7월 28일 2차에 걸친 신문이 있었던 것 같다. 1차 신문조서는 『三一運動秘史』에 게재된 것으로 『백용성 총서』에는 2차 신문만 실려 있다. 여기서는 직접 大覺寺라는 명칭은 보이지 않지만, 이때부터로 추정된다. 감옥에서 출옥 후에 봉익동 1번지의 대각사는 매각되고 없었으므로 가회동 211번지 강영균의 집에 있던 포교당으로 갔다가, 여기서 三藏譯會를 조직하여 경전의 번역작업을 본격화하였다.

『朝鮮의類似宗教』 「대각교 제창 이유서」에 의하면,

“대각교라고 하는 뜻은 무엇인가? 본교의 정신요소가 오로지 새롭구나. 대종교의 법이 멀지 않아 폐하게 될 것이니 부처님의 본회와는 맞지 않다. 그러므로 불교의 쇠퇴도 거울삼아야 한다. 만약 혁신하지 않으면, 오래가지 못할까 주야로 염려하다가 임술년(1922) 4월 8일에

51) 李炳憲 編著, 『三一運動秘史』, 時事時報社, p.137, “취조서 大正八年七二十八日 於 西大門監獄에서, 豫審判事 永島雄藏, 書記 譏村仁兵衛.” 같은 날 訊問調書(2회)와는 차이가 있다. 따라서 秘史의 인용서는 1회 조서인 것 같다. 그 근거는 2회 조서에서 ‘열석하여 예심판사는 前回에 이어 피고인에 대하여 다음과 같이 신문하다.’ (백용성 총서7, 373). 한보광 저, 『龍城禪師研究』, 甘露堂, 1981, p.17.

처음으로 大覺敎라고 명명하였다. 불교계 중에는 나의 뜻에 동의하지 않고 반대하는 자는 많으나 동의하는 자는 많지 않다. 따라서 나는 많은 어려움을 겪고 있다. 우연히 釋時鏡 스님을 만나 뜻이 계합되어 정묘년(1927) 중국 길림성 연변지방에 大覺敎堂을 건립하여 民衆大覺化事業을 실시하였다.”⁵²⁾

여기서 중요한 몇 가지를 살펴볼 수 있는데, 첫째는 본교의 정신요소가 오로지 새로워져야 한다. 시대에 맞게 새롭게 개혁해야 한다는 의미이다. 둘째는 大倣敎의 흥망을 보니 불교도 혁신을 하지 않으면, 그와 같이 될 것이다. 셋째는 이러한 고심 끝에 1922년 사월 초파일 佛誕節에 大覺敎를 선포하였다. 넷째는 기존의 불교계가 반대하는 사람은 많고 찬성하는 사람은 적다. 다섯째는 그러나 석시경 스님과 뜻이 계합되어 중국 연변에 1927년 대각교당을 설립하였다. 여섯째는 그 목적이 民衆大覺化事業임을 밝히고 있다.

대각사에서 대각교를 선포한 것은 1922년 4월 8일이고, 대중교의 쇠퇴를 보고 불교도 혁신이 없다면, 곧 쇠망하게 될 것을 염려하여 大覺敎를 제칭 하였지만, 불교계의 반대는 극심하였던 것 같다. 그러던 중 석시경 스님을 만나 1927년 중국 연변에 대각교당을 건립하였는데 그 목적은 民衆大覺化事業이라고 한다. 즉 대각교의 목적은 민중대각화사업이다. 민중의 깨달음 사업이다. 이것이 바로 自覺에서 覺他로 회향함이다. 용성 스님의 大覺禪의 화두는 바로 민중대각화사업이고, 수행 방법은 참선포교였다.

또한 佛敎를 大覺敎라고 하며, 本覺, 始覺, 究竟覺이 원만하여 둘이 아닌 것이 大覺이라고 한다. 본각은 일체중생 모두 갖추고 있는 本然性이다. 始覺은 용맹정진하여 본성을 나타내기 시작함이며, 究竟覺은 완전히 깨친 것을 말한다.⁵³⁾

52) 村山智順著, 崔吉城·張相彥 共譯, 「대각교 제칭 이유서」, 『朝鮮의 類似宗教』, 계명대학교출판부, 1991, pp.328-329 (백용성 총서7, 389), “題稱大覺敎者는 其義何在오, 本敎精神要素가 專在於革新而已니라, 自上古已來로 眞理的·道德的·哲學的·科學的·兼善的·慈悲的인 大倣敎가 法久成弊하야 不合於佛文本懷하니 然則佛敎之衰退를 於斯에 可鑑矣로다. 若不革新이면 恐難扶持야하야 晝宵耿耿이라가 余任戌之夏四月初八日에 始稱大覺敎之名하니 佛敎界中에 不合余意者는 間有反對之端而同情者 | 亦不多也라. 以故로 余 | 歷盡萬般辛苦矣러니 偶與釋時鏡禪師로 心志相合故로 丁卯之春에 同入於中華吉林省 延邊地方하야 建立大覺敎堂하고 民衆大覺化事業을 實施하다.”

53) 위와 같음.

『三千里』 「나의 懺悔錄」에 의하면,

“오늘날까지 내게는 조고만치한 財産도 없고 妻子와 家庭도 못 가졌었다. 七十年 동안 거러 온길이 오로지 眞悟와 大覺만 차져 거러 왔었다. 그런데 合併 以後 政府에서는 佛敎徒들에게 男女間 婚姻을 許하여 주었다. 이것은 부처의 참뜻에 어그러지는 바이다. 그 뒤 나는 憤然히 佛敎에서 물너나 「大覺敎」란 一派를 따로히 形成시켰다.

「佛則大覺」이요 「大覺則敎」인즉 부처님의 말씀을 따름에는 佛敎와 아무런 差異가 없을지나 다만 結婚 많을 嚴禁하여 오는 것이 特色이라고 하겠다. 그러다가 그만 요사히에 와서 類似 宗敎니 뭐니 해서 「大覺敎」를 解散시켜야 한다는 當局의 處事에 어찌할 수 없이 또다시 佛敎로 넘어가 버리고 말았다.“⁵⁴⁾

대각교를 창설하게 된 이유는 승려의 혼인을 허락함으로 帶妻化된 불교와 달리하여 독신 비구 교단의 일파로 大覺敎라고 하였고 한다. ‘佛則大覺’이요 ‘大覺則敎’이므로 불교와 대각교는 전혀 다르지 않다. 단지 불교에서는 승려의 결혼을 허용하지만, 대각교에서는 승려의 결혼을 허락하지 않는 독신 비구 교단임을 밝히고 있다. 그러나 말년에 일제의 민족종교 말살 정책으로 유사종교로 몰려서 대각교를 해산하였다고 한다. 일본에서는 사이비종교 이단을 類似宗敎라고 하여 탄압하였다.

“나의 거러온 過去 七十年間을 回顧하면 어든 바 所得이 무엇인가? 내 空碧一如한 胸中에는 또다시 六塵緣影이 어즈럽게 떠오른다.

나는 두 눈을 내려감고 正座한 뒤 參憚⁵⁵⁾을 始作하는 것이다. 그 어느 때나 「大覺」이 되려

54) 「나의 懺悔錄」, 『三千里』 8권 12호, 1936, 12, pp.82-85 (백용성 총서7, 82-84)

55) 참탄(參憚)을 참선과 같은 용어로 사용하고 있다. 『삼천리』 제8권 제6호 (1936년 06월 01일) 당대의 처사(當代處士) 찾아(2), 심우장에 참선하는 한용운씨(尋牛莊에 參憚하는 韓龍雲氏)를 차져, “記 … 이렇듯, 외로이 불당(佛堂)같은 맥에 조용히 늘 계시니, 적적하시고 속 답답스러운 때가 간혹 잊지 않으신가요? 韓 … 허허! 내게는 고적「孤寂」이라든가 침울「沈鬱」이라는 것이 통 없지요. 한달 잡고 내내 늘 조용히 앉아 있어서도 심심치가 않아요. 혹은 글을 쓴다든가 책을 보는 이외, 간혹 손이 찾아 오거나 하면 어찌 「바둑」이나 두고, 그박게 시간에는 틈만 있으면 정좌「正座」하고 속념(俗念)에서 물러나 참선「參憚」하는 것이 나의 매일 …의 가장 중요한 일과(日課)이니가요. 記 … 「參憚」은 꼭 時間을 정하시고 하시지 않으십니까?”

노 아무래도 내 肉身이 죽어가기 전에는 이 뜻을 이루지 못할까부다.”⁵⁶⁾

마지막에는 칠십여 년간 살아온 것을 회고하면서 결과적으로 이룬 것이 무엇인지 아쉬움을 토로하고 있다. 그리고 정좌하여 참선을 하면서 자신이 정말 大覺을 이루었는가라고 반문하고 있다. 결론적으로 자신은 금생에 완전한 대각을 성취하지 못하고 내생에 이를 것을 발원하고 있다. 이것은 용성 스님의 솔직한 참회록의 모습이 아닌가라고 생각된다.

경전의 한글화와 저술에 전념하였고, 망월사에 만일참선결사회를 결성하여 참선에 주력하였다. 선농불교를 실천하여 자급자족하는 생산불교를 장려하였다.

이러한 원동력은 스스로 증득한 깨달음이었으며, 大覺을 사회화한 大覺禪에 원천이다. 용성 스님은 自覺과 他覺을 아우른 大覺禪을 실천하였다. 대각선의 화두와 목적은 民衆 大覺化事業에 두었다. 이를 위해 만든 공동체가 大覺教이며, 이론적인 정립이 대각사상이다. 민중대각화사업을 전개한 것이 대각교운동이다.

V. 맺음말

용성 스님(1864~1940)의 일생을 한마디로 말한다면, 大覺이라고 표현할 수 있다. 그는 출가 후 대각을 위하여 끊임없는 참회와 화두참구 및 경전의 열람 등을 하였다. 깨달음을 얻은 후 그 법을 실천하기 위해 일생동안 노력한 것이 대각교운동이다. 이러한 열정이 나올 수 있었던 원인을 大覺禪에서 찾을 수 있다.

첫째, 용성 스님의 대각관은 어떠한 것인가. 경론상의 대각의 의미는 부처님을 뜻하기도 하며, 한편 부처님의 깨달음을 상징하기도 한다. 그러면 용성 스님의 대각관은 무엇일까. 始覺, 本覺, 究竟覺을 성취한 것을 大覺이라고 하고, 이는 자신의 깨달음인 自覺

56) 앞과 같음.

과 그 깨달음을 사회화하여 다른 사람도 깨닫게 하는 覺他를 구족하는 禪을 大覺禪이라고 하였다.

둘째, 용성 스님의 大覺禪 사상이 정립하게 된 계기는 무엇일까. 먼저 산중수행에서 4차에 걸친 깨달음을 성취한 것이 기본이 된다. 그런데 대부분의 선사들은 여기에 만족하여 산중납자들이나 불자들에게만 전법을 하였다. 그러나 용성 스님은 불자뿐만 아니라 비불자 심지어 타종교인들에게 까지도 전법도생하는 방법을 강구하는 적극성이 있다. 그 1차 계기는 1911년 경성에 입성하여 교회와 성당을 둘러보고, 그들의 외형적인 모습과 적극적인 포교방법에 감탄하고 위기의식을 느끼게 되었다. 이때를 1차 대각선 사상 정립기로 볼 수 있다. 2차 계기는 1919년 3·1독립운동 민족대표 33인으로 서대문 감옥에서 타종교인들과 한방에서 생활하면서 그들의 신앙생활과 포교 방법을 보고 불교의 나아갈 길을 모색하게 되었다. 이때는 내부적으로 자세히 살펴보니 한문으로 되어 있는 경전과 찬불가의 보급 및 포교 방법의 문제점들을 파악하였다. 만약 용성 스님께서 서대문 감옥 생활이 없었다고 한다면, 출옥 후 많은 변화는 없었을 것이다. 이때가 2차 대각선 사상 정립기라고 볼 수 있다.

셋째는 대각선의 실천이다. 대각선을 대중화, 민중화, 사회화하는 깨달음의 사회화라고 할 수 있다. 다음으로 참선포교의 대중화이다. 대각선은 누구나 깨닫게 하는 선이다. 그의 포교 방법은 참선으로 포교하는 것이었다. 大覺禪의 화두는 민중대각화사업이었다. 마지막으로 대각교운동이다. 대각선을 실천하기 위하여 대각교라는 공동체를 만들었다. 각 곳에 대각교당을 세우고, 그 목적을 民衆大覺化事業에 두었다.

따라서 용성 스님은 大覺을 성취한 大覺人으로 大覺思想을 정립하고, 대각운동을 전개하였으며, 이를 조직화 한 것이 대각교운동이다. 기본 바탕은 大覺禪이라는 독특한 선 수행과 선포교방법인데 그 목적은 깨달음의 사회화인 민중대각화사업이라고 할 수 있다.

「백용성 스님의 大覺禪 연구」에 대한 토론문

이도엽스님 - 동국대 명예교수

보광스님의 논문을 읽고 공부 많이 했습니다.

용성스님의 참회록에 관한 글을 읽고는 각타적 수행을 하지 못한 점 참회도 많이 했습니다.

용성스님의 “생애와 대각 운동”은 저에게 감동적이었습니다. 하여 이하에서는 용성 조사님으로 호칭하겠습니다.

본 논문의 핵심 내용은 용성 조사님의

1. 大覺禪이란 무엇인가?
2. 대각교(선)를 주창한 이유는 무엇인가?
3. 대각선의 구체적인 실천행은 무엇인가? 등 세 가지 내용을 다루고 있다.

선이란 깨달음을 이루는 수행법 중의 하나다. 초기 불교 시대의 수행법으로는 三學 내지 八正道의 실천이 있고, 초기 대승불교에서는 육파라밀(六婆羅密) 사섭법(四攝法) 청명 염불 등의 실천행이 있다.

중국에서 확립된 禪 수행법으로는 소위 말하는 여래선 목조선 간화선 등이 있음은 주

지의 사실이다.

1. 용성조사님이 주창한 대각선(大覺禪)이란 어떤 것인가?

보광스님은, 大覺禪은 自覺的 大覺과 覺他的 大覺이 있는데 용성조사님의 大覺禪은 '각타적 대각'이라고 정의하고 있다.

2. 용성 조사님이 '각타적 대각'을 주창한 이유는 무엇일까?

보광스님은 그 이유를 세 가지 들고 있다.

1) 옥중에서의 경험(경전 번역 과 저술)

2) 교회당 천주교당에서의 경험(도심 포교, 음악을 통한 어린이 포교)

3) 일제 강점기의 시대 상황(산중 불교와 취처 불교)에서 각타적 대각선을 주창하게 되었다고 한다.

3. 대각선의 구체적인 실천행은 무엇이였을까?

보광스님은 용성조사님의 '각타적 대각'이란 '깨달음의 사회화 운동'으로 정의하고 있다. 구체적으로 말하면,

1) 독립운동 참여

2) 참선의 대중화

3) 도심 포교당의 건립

4) 선농일치의 자급자족으로 정리하고 있는 듯하다.

질문은 두 가지입니다.

첫째, 용성 조사님의 '각타적 대각'은 대승불교의 상구보리와 하화중생에서 '하화중생' 사상과 같은 것인가 다른 것인가?

둘째, 용성 조사님의 '각타적 대각'의 입장에서 볼때 현재 한국 선원의 간화선 수행에서 개선해야 할 점은 무엇이라고 보는지 고견을 듣고자 합니다.

백용성의 參禪布教
- 1910~1920년대를 중심으로 -

허정선 _ 동국대학교 철학박사

• 목 차 •

- I. 서론
- II. 1910년대의 참선포교
 - 1. 조선임제종중앙포교당
 - 2. 대각사 창건
 - 3. 저술 활동
- III. 1920년대의 참선포교
 - 1. 만일참선결사회
 - 2. 대각사 선회 · 대각사 부인선회
 - 3. 저술
- IV. 결론

1. 서론

백용성(1864~1940) 선사는 19세기 말과 20세기 초 일본의 한반도 강점기에 활동한 대선지식이다. 스님은 일제 강점기에 한국 전통불교의 중흥과 일제에 대항하여 민족의 독립을 위해 크게 노력했다. 전라북도 장수군에서 태어난 선사는 어릴 때부터 생명의 고귀함에 대한 태도가 남달랐다. 14세에 남원의 교룡산성에 있는 德密庵에서 출가하였지만, 여의치 않아 16세에 해인사 극락암에서 재출가하였다. 백용성은 23세가 될 때까지 크게 네 번에 걸쳐 깨달음을 증득하였고, 화두참구로 大覺을 증득하고 교학 연찬으로 깨달음을 확인하였다.

그 후 백용성은 1910년까지 참선 수행자로서 전국을 돌며 禪會를 개최하고 수행하였다. 이후에는 전통 한국불교의 정신을 담고 있는 화두 참선을 도심에서 대중들에게 널리 알리면서 불교를 전파하기 시작했다. 그리고 선사는 도심으로 나와 대중들에게 화두 참선 수행법을 안내해 준 최초의 보살이었다. 당시 도심에서의 포교 활동은 불교를 중흥시키기 위한 필요 과정이었다. 불교는 조선의 崇儒抑佛 정책의 후유증으로 인해 대중포교 활동이 무척 어려웠다. 당시 경성 도심 안에는 사찰이라고는 覺皇寺(현 조계사) 하나 밖에 없었음이 그 실례라고 할 수 있다.

백용성 선사의 모든 포교 활동은 화두 참선을 통한 그의 깨달음에 기반해 가능했다. 본 논문은 1910년대와 1920년대 백용성의 도심에서의 화두 참선포교 활동을 살펴보고자 한다. 1910년대와 1920년대는 백용성 선사가 1911년에 그 당시 수도 경성에 상경한 후 그의 중요한 참선포교 활동들이 집중되어 있는 시기였다. 물론 이 시기 백용성 선사는 3.1 운동에도 참여하는 등 이후 독립운동에도 깊이 관여를 하지만 이 논문에서는 참선포교 활동에 초점을 맞추고자 한다. 그래서 본 논문은 1910년대와 1920년대 백용성 선사의 화두 참선포교 활동을 중심으로 살펴보고자 한다. 그의 참선포교 활동들에는 조선 임제종 중앙포교당에서의 개교사장 취임, 조선 임제파 강구소 개설, 대각사 창건, 만일참선결사회 성립과 대각교 선회 개설, 저술활동 등이 있다. 이를 구체적으로 살펴보고자

한다.

II. 1910년대의 참선포교

백용성 선사는 1911년에 그 당시 수도 경성에 상경한 후 참선포교를 열심히 선양하였다. 백용성 선사는 한국 근대 불교사에서 도심에서 대중들에게 화두 참선포교 활동을 전개한 유일한 선지식이다. 선사는 참선이라는 용어를 최초로 도심에서 널리 알리며 불교의 기본 교리를 일반 대중들에게 전파하고 한국 전통 수행인 화두 참선을 일반 대중에게 가르치며 참선을 대중화시켰다. 선사는 경성으로 올라와 姜씨라는 신도 집(종로)에서 포교 활동을 시작했다. 그러나 석 달이 채 안 되어 신도의 수가 수백 명이 되자 다시 康永勻의 집(가회동, 종로)으로 옮겨 참선 법규를 세우며 참선을 널리 알렸다. 이것이 참선포교를 위해서 도회지에 올라온 백용성 포교 활동의 시작이었다. 1912년 통도사와 범어사 그리고 지리산의 각 사찰들이 연합하여 조선임제종 중앙포교당을 경성 대사동(현 인사동)에 설립한다. 그리고 백용성은 포교를 담당하는 중앙포교당의 師長으로 피임된다. 그 후 포교한 지 3년 만에 신도 수는 3천여 명이나 되었으며 경성에는 백용성의 눈부신 참선포교 활동과 함께 처음으로 ‘참선’이라는 명칭을 사용하게 되었다. ‘참선’이라는 용어가 생소할 때 이 용어를 사용하며 참선을 가르치며 짧은 기간 안에 신도수가 3천여 명이 되었다는 것은 백용성의 포교 활동이 얼마나 왕성했으며 성공적이었는지를 파악할 수 있다. 백용성 선사의 도심 참선포교의 결실이 맺어지는 역사적인 순간이었다.

백용성 선사는 상경 후 불교 즉 참선포교를 시작하였는데 여기에서 몇 가지 중요한 의미를 보고자 한다. 첫째, 다른 종교와 비교해 볼 때 그 당시 불교의 대중포교 활동은 매우 열악한 상황이었다. 그래서 당시 선사가 도심에서 포교 활동을 시작한 것은 불교를 중흥시키기 위한 필요 과정이었다고 볼 수 있다. 둘째, 임제선종을 이어오고 있는 한국 전통 불교를 계속 계승해 나가기 위해서는 화두 참선을 도심 대중들에게 널리 포교하는

것이 우리의 전통 불교도 알리면서 일본 불교에 맞서 우리의 불교를 지킬수 있는 방법이라고 생각했다고 본다. 셋째, 승려들만을 대상으로 하는 것이 아닌 불교의 기본 교리를 일반 백성들에게도 알리기 위한 불교 대중화를 적극적으로 추구하였다.

백용성 선사는 도시는 모든 제도와 문화의 중심지이며 다른 어떤 지역보다도 많은 사람들이 살고 있기 때문에 포교하기에 적합하다고 생각했다고 본다. 그 결과, 그의 참선 포교 활동은 도심에서 조선임제종중앙포교당 개교사장 취임 및 대각사 창건 등과 함께 계속해서 진행되었으며, 그 당시 많은 대중들에게 한국 전통 불교, 화두 참선의 가치를 알릴 수 있었다. 이를 통해 선사는 한국 근대 불교 역사에 우리의 전통 불교 수행법인 화두 참선법을 끝까지 수호하는데 가장 중요한 영향을 끼친 인물이라 할 수 있다.

1. 조선임제종중앙포교당

백용성 선사는 1911년 그의 나이 47세에 경성으로 올라와 서울 대사동의 그의 신도姜씨 집(종로)과 康永均(가회동, 종로) 집에서 일반 대중을 대상으로 禪會를 개설하며 경성에서 화두 참선포교 활동을 시작하였다. 3개월이라는 짧은 시간이었지만 수백명의 신도들이 모여들었다. 백용성은 이에 서울 도심 포교에 자신감을 얻어 당시로서는 최초의 민가 포교당을 개설하였다.¹⁾ 이렇듯 백용성은 본격적으로 일반인들을 대상으로 불교 포교 활동에 나선다. 그리고 이것은 朝鮮臨濟宗中央布教堂 및 朝鮮禪宗中央布教堂의 開教師長으로 구체화 되었다. 그 후에는 독자적으로 朝鮮臨濟派講究所, 대각사를 건립하고 운영하였다.²⁾

臨濟宗中央布教堂 및 朝鮮禪宗中央布教堂의 설립에 대한 이해를 돕기 위하여 그 당시 역사적 상황들을 잠깐 살펴보고자 한다. 1902년 한국 불교계는 국내 사찰 현행세칙을 발표하고, 1908년에는 元宗이라는 종단을 창립했다. 이때 이회광(해인사)이 종정으로 선출

1) 한태식(보광), 「백용성 스님의 대중포교활동」, 『大覺思想』 6집, 대각사상연구원, 2006, p.59.

2) 문선희(정수), 「禪修行의 대중화에 대한 一考」, 『大覺思想』 13집, 대각사상연구원, 2010, p.65.

되었다. 그 무렵 인재 양성을 위해 명진학교를 설립했다. 종정 이회광은 일본 조동종 승려 다케다 한시(武田範之)를 원종 고문으로 추대했다. 다케다는 1895년 을미사변에 가담하여 구금된 후 일본으로 송치되어 히로시마 감옥에 수감되었다가 무죄 판결을 받았다. 이런 인물을 원종의 고문으로 선임했기 때문에 반일 감정과 함께 사람들은 원종에 거부감을 가졌다.

1910년 원종과 일본 조동종은 '연합맹약 7개 조항'을 체결했다. 이것이 유명한 '연합맹약'이다. 이 연합 7개 조항의 핵심 내용에 따르면 조동종은 원종이 조선총독부로부터 설립 인가를 받는 데 도움을 준다고 했다. 그러나 '연합맹약 7개 조항'은 원종의 모든 운영 및 활동에 조동종이 영향력을 행사할 수 있는 계기가 되었다. 7개 조항의 내용에 따르면 원종은 조동종에 원종 측의 의견을 제기할 수 있는 통로가 없었다. 원종과 조동종이 맺은 7개조는 모양만 연합이었지 원종을 조동종에 복속시키는 것이었다. 결국 이 '연합맹약'은 매종 행위에 지나지 않았고 1910년 12월쯤에 우연히 통도사에 전해져 불교계에 알려졌다. 당시 의식 있는 승려들은 조선불교의 전통은 임제종이라고 생각했고, 조동종과의 맹약은 종조를 팔고 조상을 바꾸는 '매종이조'로 규정하며 공세를 강화했다. 또한, 이러한 매국 행위에 대한 소식을 듣게 된 한용운, 박한영, 진진응은 이를 방지하기 위해 노력했다. 그 결과, 이들은 경상도와 전라도의 사찰들에 통지문을 보내어 1911년 1월에 송광사에서 승려 대회를 개최하여 임제종을 창설하였다.

원종은 개항 이후 근대 최초의 불교 종단이었다. 그러나 이회광 종정은 일본이 우리 불교계를 장악하고 민족을 파괴하려는 의도를 모르고 조일불교 연합이라는 술책에 빠졌다. 이에 분노한 남쪽에서는 임제종이 성립되었다. 그 결과 불교계는 남쪽의 임제종과 북쪽의 원종으로 나뉘지게 되었다. 이러한 상황 속에서 범어사와 통도사 등의 도움으로 임제종 중앙포교당은 결국 1912년 5월 26일, 경성부 중부 사동 28통 6호에 朝鮮臨濟宗 中央布教堂을 설립하고 백용성은 開教師長으로 취임했다. 개교식에 대한 내용은 당시의 『매일신보』에 자세히 기사화되었다.³⁾

3) 白龍城著, 『歸源正宗』 卷上(1913년 6월 10일 간행)에 中央布教所의 주소가 中部寺洞28統6戶로 나온다. 白龍城이 지은 『佛門入教問答』(1913년 10월 27일 간행)의 판권에도 朝鮮禪宗 中

朝鮮臨濟宗中央布教堂 개교식에서 한용운은 주무로 임제종 창립의 취지를 설명하였고 백용성은 개교사장으로 포교의 책임자로서 설교를 하였다. 대중 수천명이 참가한 가운데 백용성의 설법은 많은 사람들에게 큰 영향을 미쳤다고 한다.⁴⁾ 그러나 조선임제종중앙포교당은 1912년 6월에 일제의 외압으로 그 명칭을 조선선종중앙포교당으로 변경하게 된다. 백용성은 조선선종중앙포교당에서 금강반야 법회를 개설하고 법문을 하며 적극적으로 선 포교 활동을 벌였다. 서울에서 백용성의 포교활동은 한국 불교계의 신도뿐만 아니라 고위관료와 일본인도 인정하게 되었다. 즉 일본의 조선 식민통치가 당연하다는 우월의식을 갖고 있던 일본인 식민주의자들도 '선사', '포교사장', '대설법가'라고 호칭하며 백용성 활동을 찬양하게 되었다.⁵⁾

1915년 이후에 백용성은 서울 종로의 장사동에 朝鮮臨濟派講究所를 열고 독자적으로 포교 및 연구 활동을 계속하였다.⁶⁾ 이러한 그의 모든 포교 활동은 궁극적인 선리가 마음을 깨우치는 것에 집중되어 있는 임제선⁷⁾의 바탕에서 이루어졌다. 백용성은 1915년 『매일신보』에 「**吾宗은 臨濟禪宗**」이라는 글에서 조선불교는 임제종을 잇는 선불교임을 확실히 강조했다.

原夫清平이如堯天舜風호야海晏河清이라空山에水流花開호고家々에純樂無爲러니最初佛威音王이首唱道化호시니可謂太平世界에起干戈也 | 로다咄不塗紅紛也風流이나라自威音王佛出世以後로滔々敎海가如雲起長空호고重々禪林이如清風明月호야傳受無傳受之名과佛法世法之名이燦然興於世호시니可謂亂世之奸雄이며治世之良將이로다會麼아搽脂着紛也無妨이나라從此로佛々이

央布教堂의 주소가 京城中部寺洞28統6戶로 나온다.

4) “임의 개진한 바와 같이 제작일 오후 삼시부터 중부 사동에 있는 朝鮮臨濟宗中央布教堂에서 성대한 개교식을 실행하였다. 韓龍雲화상의 취지 설명 白龍城화상의 교리 설명 신사 鄭雲復, 李能和 兩氏의 연설 호동학교생도 일동의 창가 음악대의 주악 등이 있었고 당일에 입교한 남녀가 팔백명에 달하였으며, 구경꾼이 일천삼백명이 되어 空前絶後의 성황을 일우었다더라.” 『朝鮮佛敎月報』 5호 「雜報」, 「開敎式場」, 『매일신보』 1912. 5. 26, 「中央布教堂開敎式」.

5) 한동민, 『백용성』, 역사공간, 2018, p.66.

6) 「禪宗臨濟派講究所」, 『每日申報』 1915. 7. 7, p.1.

7) 김명호, 「임제종(臨濟宗)의 선풍(禪風) 고찰」, 『불교학보』 74, 동국대 불교문화연구원, 2016, p.117.

授々호며祖々相傳라及於釋迦佛호야以正法眼藏涅槃般妙나니라第三句는括盡一藏敬海호아說佛說法說凡說聖說理說事等無邊法門호나니得之於心者는出生死苦海어니와擬之於心議之於口者는自己生死苦海도未濟은況乎他人乎아此三句는臨濟宗之綱領이니一切法門이不出乎此臨濟三句이니是臨濟宗風之由也이라此宗旨를代々相傳호사至臨濟下十八代石屋禪師호아高麗國太古禪師가入支那明用霞霧山호사親見石屋清琪禪師호사得臨濟宗旨호시니是海東臨濟宗初也니라此臨濟宗旨를傳之幻庵호고庵이傳之龜谷而至于清虛休靜禪師호아臨濟宗風이大振이라出四派호니曰逍遙曰鞭羊曰無染曰松雲 | 라至今釋迦下七十五代오臨濟下三十八代也 | 라禪有二種호니一日教外別傳이니釋迦所傳三處傳心臨濟正法眼藏是오二日觀禪이니教中所謂靜幻寂三觀과空假三觀等이是이니라臨濟는得諸佛之骨髓호사盡底無遺也 | 니余는謂朝鮮法脉相傳이唯臨濟而已라호노라⁸⁾ (迦由沙門 白龍城)

이처럼 백용성은 조선총독부에 제출한 한국불교 종파에 대한 답변에서도 우리의 전통 불교는 선종 그중에서도 임제선풍임을 분명하게 밝혔다.⁹⁾ 백용성은 임제파강구소에서 참선의 대중화 및 임제선풍을 강연하였다.¹⁰⁾ 백용성의 강의 내용과 강연 일정은 『매일신보』에 보도되었다.¹¹⁾ 백용성 선사가 활동했던 시기는 우리의 전통선인 임제선의 법맥의식이 강하게 작용하고 있었던 시기였다. 이러한 때 화두를 타파하여 마음을 깨친 그 당시 몇 안 되는 선사중의 한 분이었던 백용성 선사가 임제종이라는 이름을 걸고 경성에서 참선포교 활동을 했다는 것은 불교 포교에 매우 중요한 의미를 가진다고 본다. 왜냐하면 임제선법은 한국선의 전통을 잇는 것이고 그것은 곧 왜색불교에 대항하며 한국의 전통선을 지키고 우리 민족의 정신을 지킨다는 것을 의미하기 때문이다. 선사는 임제파강구소에서 왜색불교에 대항하며 『임제록』 등을 강의하고 ‘參禪佛敎’를 구현하며 화두 참선포교 활동을 하였다.

8) 「吾宗은 臨濟禪宗」, 『매일신보』 1915. 7. 7, p.1.

9) 「용성선사어록」, 『백용성 대종사 총서』 1, 대한불교조계종 대각회, 2016, pp.349-350.

10) 김광식, 「불교 근대화의 노선과 용성의 대각교」, 『대각사상』 10집, 대각사상연구원, 2007, p.445.

11) 한동민, 앞의 책, p.70.

2. 대각사 창건

백용성의 1910년대 포교 활동으로 1916년에 서울 종로구 봉익동 1번지에 창건된 대각사에 대해서 당연히 짚고 가야 한다. 왜냐하면 대각사는 백용성 선사가 민족독립운동을 벌인 성지이며 다량의 참선포교과 관련된 불교 저서를 쓰고 번역하며 불교개혁 운동을 추진한 무대이기 때문이다. 또한 이곳 대각사를 중앙본부로 하여 대각교를 선언하는 등 한국불교 발전을 위한 수많은 활동이 이루어진 곳이기 때문이다. 뿐만 아니라 백용성이 敎外別傳인 참선을 정밀하게 수행하기 위해서 이후 만일참선결사회를 창설할 때 대각사는 임시사무소로 사용되고 일반인들을 위한 선회를 개설하는 장소로 사용되는 등 한국 화두 참선 수행 장소와 보급 등 한국 전통불교의 맥을 살리기 위해 활용된 위대한 성지였기 때문이다. 백용성은 19세기 말부터 일본의 강제 점령 시기에 한국에서 활동한 불교의 화두 참선 수행자이자 독립운동가였다. 그는 국권 상실 시기에 한국불교 참선의 부흥과 민족 독립을 위해 끊임없이 노력했다. 당시 조선 사회는 동학 민란과 유교의 쇠퇴로 인해 혼란스러웠고, 불교 역시 조선왕조 초기부터 승유억불 정책에 의해 탄압을 받아왔다. 그 결과, 불교는 겨우 법통을 이어가며 명맥만을 유지하고 있었다.

이러한 사회적 배경 속에서 백용성 선사는 전국의 여러 사찰과 선원에서 수행한 뒤, 1911년 한국 전통 불교인 참선의 부흥과 불교의 대중화를 위해 서울로 상경했다. 그 후 선사는 1912년 현재 인사동에 해당하는 사동에 개설된 임제종중앙포교당에 개교사장으로¹²⁾ 그리고 3년 뒤인 1915년에는 서울 종로의 장사동에 한국불교의 전통이 임제 계통임을 천명하며 조선임제파강구소를 설립하는 등 참선포교에 심혈을 기울였다. 이처럼 선사는 대각사 창건 이전에 창건을 위한 많은 활동을 도심 안 경성에서 추진하였다. 이렇듯 선사가 1911년 상경한 후 그의 주요 활동들을 보면 민간인을 대상으로 참선포교를 시작하며 임제종중앙포교당을 개설하고 임제파강구소를 설립하면서 한국불교의 전통은 일본의 조동종이 아닌 긍극적인 선리는 마음을 깨치는 것에 집중되어 있는 임제종에 있

12) 중앙포교당 개교식장, 포교당의 성황, 『매일신보』 1912, 5. 26.

음을 알리려고 한 것 같다. 이러한 상황에서 대각사 창건 속에는 자연스럽게 참선포교라는 목표가 있었을 것이다.

한편 일본에 대항하며 우리의 민족정신을 지키고 참선포교 등 우리의 전통불교를 대중화하는데 거점 역할을 한 대각사의 창건 연대에 대한 논의는 다양하다. 백용성의 문도 측은 1911년에 세웠다고 주장한다. 그러나 일본 조선총독부 촉탁인 촌산지순이 1935년에 저술한 『조선의 유사종교』에서는 1914년에 세워졌다고 기록되었다. 한편, 1916년 설은 백용성이 3·1운동에 참여한 후 일제에 체포되어 심문을 받을 때 대각사 주소인 봉익동 1번지에 53세 때부터 '단독으로' 있었다는 기록에 근거한다. 이 기록에 더욱 무게를 두어 한보광 스님은 그의 글 「백용성스님의 중반기 생애」에서 대각사 창건 시기를 기존의 1911년에서 1916년으로 주장하였다.¹³⁾ 김광식 역시 1916년부터 백용성이 현재의 대각사 모태인 봉익동 1번지에 머물렀다고 주장한다. 이러한 정황을 종합해 보면, 백용성 본인이 직접 구술한 내용인 53세 시절인 1916년을 대각사의 창건 시기로 보는 것이 합리적이라고 볼 수 있다.

대각사는 창건 이후 참선포교 뿐만 아니라 백용성 선사가 추진한 역경사업, 저술사업, 민족운동, 대중포교 운동의 거점이 되었다. 대각사는 민족독립운동을 위해 활동한 많은 지사들이 다녀간 곳이자 백용성 선사의 대각교 운동이 구현된 중심지였다. 한국불교 개혁 운동이 이루어진 역사적인 장소이자 삼장역회와 함께 백용성 선사의 많은 참선포교와 관련된 번역서와 저술이 발간된 곳이기도 하다.¹⁴⁾ 그러나 대각사에 대한 연구는 아직 미약한 상태로, 이는 자료 부족 때문일 수 있다.¹⁵⁾

13) 한보광스님, 「백용성 스님의 중반기의 생애」, 『대각사상』 2집, 대각사상연구원, 1999, p.35.

14) 김광식의 연구에 따르면 대각사 창건 등 다양한 활동을 전개하기 위한 자금을 확보하기 위해 금광사업도 벌였다. 김광식, 「백용성 사상과 민족운동 방략」, 『한국독립운동사연구』 19, 독립기념관 한국독립운동사 연구소, 2002, p.74.

15) 대각사를 중심으로 한 백용성의 포교 활동은 흔히 세 단계로 나누어진다. 첫 번째 단계는 1911년 백용성이 상경한 시기부터 3·1 독립운동 민족대표로 옥고를 치르게 되는 1921년까지이다. 두 번째 단계는 1921년 백용성이 경성 감옥에서 출옥한 시기로, 이 해에 삼장역회를 출범시켰다. 이 시기는 대각사의 소유권이 범어사로 인계되는 1936년 전체인 1935년까지이다. 이 단계에서 백용성은 대각사의 영향력을 확장하고, 대각교당 선회 및 대각교 부인선회를 개설하는 등 불교를 대중화하며 민족 독립운동에 기여하였다. 마지막 세 번째 단계는 1936년

백용성 선사는 주로 대각사를 중심으로 한국 전통 불교인 참선의 발전과 불교의 대중화를 위해 헌신하였다. 그 결과 대각사는 한국 불교 개혁 운동의 중심지로서의 역할을 수행하게 되었으며, 민족 독립운동의 중요한 거점이 되었다. 대각사는 백용성 선사의 노력과 헌신으로 인해 이러한 역사적인 가치와 의미를 갖게 되었다. 그러나 아직까지 대각사에 대한 철저한 연구가 부족한 상황이고 더 많은 연구와 관심이 필요하다고 본다. 앞으로 우리는 대각사와 백용성 선사의 업적을 더욱 조명하고 이를 통해 대각사는 한국 불교와 민족 독립운동의 중요한 역사적 유산으로 더욱 인정받을 수 있기를 기대한다.

3. 저술 활동

1910년대 백용성 저술로는 1913년에 조선선종중앙포교당에서 발간된 『歸源正宗』과 『佛門入教問答』이 있다. 먼저 『歸源正宗』에서 선사는 지리산 칠불암 칠불선원의 종주로 있을 때 유교와 기독교를 비롯한 여러 종교와 불교의 차이점 및 그들 교리의 문제점을 지적하면서 불교의 특징과 우수성을 설명했다. 1910년 5월에 저술을 시작하여 두 달 만인 7월에 마쳤는데 책은 한 권이지만, 상·하 두 권으로 되어 있다. 특히 당시 기독교가 불교를 맹렬하게 공격하자 그들의 잘못된 견해를 지적하고 반론을 펼친 최초의 책이었는데 여기서 불교를 수호하고자 한 선사의 의도를 알 수 있다.¹⁶⁾

또한 『佛門入教問答』은 백용성 선사가 1911년 상경하여 도심 포교에 나섰을 때 대중들에게 불교를 쉽게 설명하기 위해서 만들어 낸 소책자이다. 본고는 백용성 선사의 화두 참선포교에 대하여 다루고 있다. 백용성 선사가 상경할 무렵에는 우리의 전통 한국 불교가 일본의 조동종에 대항하며 임제종 선풍임을 알리는 '임제종 운동'이 일어나고 있을 때였다. 백용성 선사는 이 두 책 곳곳에 화두 참선의 궁극의 목표인 '마음 깨침'을 위

부터 백용성이 입적하는 1940년 까지다. 이 기간 동안 백용성은 불교 개혁 운동과 민족 독립 운동에 대한 그의 열정과 헌신을 이어갔으며, 그의 지도력과 영향력은 여전히 높았다. 허정선, 「백용성과 대각사 연구」, 『대각사상』 34집, 대각사상연구원, 2020, pp.70-71.

16) 한동민, 『백용성』, 역사공간, 2018, pp.46-49.

하여 마음의 공용 또는 본래 마음의 본래 성품을 곳곳에 강조함으로써 우리 불교의 궁극적인 선리는 마음을 깨치는 것에 집중되어 있는 임제선 계통임을 명확히 뒷받침해 주고 있다.

<표 1> 1910년대 백용성 저술서

시기	대상	발행처
1913. 6.	歸源正宗	조선선종중앙포교당
1913. 10.	佛門入教問答	조선선종중앙포교당

<표 2> 『歸源正宗』과 『佛門入教問答』에서 본래성품을 강조한 부분

歸源正宗	佛門入教問答
지옥도 마음이 짓는 것	불 법 승의 뜻은 무엇인가?
본원으로 돌아감을 밝힘	지금 각종 종교가 흥한데 어찌 그 교리를 따르지 않고 불교에 돌아오고자 하는가?
모든 것을 마음으로 회통 (會通歸心釋)	누구든지 단지 불교만 믿으면 말할 것도 없이 이와 같이 되는가?
지관과 정혜를 밝힘(明止觀定慧) 선종의 핵심을 밝힘(略明教外禪宗)	
간화법의 핵심을 밝힘(略明看話法)	
간화의 절요를 인용(略引看話節要)	
궁극의 과보를 변론하여 밝힘 (辨明究竟結果)	
치우침과 원만함에 대한 변론 (辨偏圓)	
선종 오가 종풍을 변론(辨諸家解異)	

논자는 <표 2>에서 보는 것처럼 특히 두 책의 표시된 부분에서 백용성 선사가 대중들을 위한 참선포교를 위해서 본래 마음의 본래 성품을 곳곳에 강조하고 있다고 본다. 선종의 전통은 '以心傳心'을 강조한다. 그래서 臨濟禪도 당연히 마음 깨치는 것에 집중되어 있다. 이렇듯 화두 타파를 통해 깨달음을 얻은 백용성 선사는 참선 관련 서적들을 저술하여 발간했다. 이는 참선포교를 위한 이론 제시 및 선포교 대중화를 위한 선사의 끊임없는 노력이라 생각한다.

III. 1920년대의 참선포교

1920년대 백용성 선사는 역경사업과 저술사업, 저항운동 등 다양한 활동을 적극적으로 전개하였다. 이러한 활동 중에는 참선포교라 할 수 있는 만일참선결사회와 대각사 대각교당에서의 일반인을 대상으로 한 禪會 개설이 대표적인 예라 하겠다. 또한 선사는 1927년 대각교를 선포하는데 이것은 일본 왜색불교로 물든 한국 전통불교를 개혁하기 위한 운동이었다. 여기서는 1920년대 백용성 선사가 개최한 만일참선결사회와 대각교 부인선회를 통해 선사의 대표적인 참선포교 활동을 살펴보고자 한다.

1. 만일참선결사회

백용성은 1925년 6월부터 경기도 양주군 도봉산 망월사에서 만일참선결사회를 추진하였다. 정식 명칭은 精修別傳禪宗活句參禪萬日結社이다. 백용성은 萬日參禪結社會創立記에서 역경사업 등으로 신경쇠약 증세가 가끔씩 일어나 역경 사업을 접고 教外別傳인 참선을 정밀하게 수행하려고 결사회를 창설하였다고 고백하였다.¹⁷⁾ 백용성 선사는 1910년

17) 「용성선사어록」, 『백용성 대종사 총서』 1, p.352, “余衰老眼昏에不堪譯經이언만但恐衆生의眼目福田이沒於世間일가하야金剛楞嚴圓覺等諸經을譯之解之하며又心造萬有論等を著述하야二萬餘卷을布於世間이나余神經衰弱이間發故로不得已譯經을廢止하고精修別傳活句參禪萬日結社會

대에 임제종 중앙포교당이나 임제파강구소를 운영하면서 참선의 중요성을 충분히 강조하였다. 선사는 참선을 최고의 수행법이라고 수시로 강조했다. 그러므로 역경사업을 그만 두어서가 아니라 원래 선사가 추구해왔던 참선수행으로 돌아온 것이다. 이 결사를 추진한 또 다른 의도는 한국불교의 계율 파괴와 선의 몰락을 우려해서였다.¹⁸⁾ 이러한 현상은 일본 불교의 만연과 함께 막행막식하는 승려의 타락에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 백용성은 자신의 근거지인 봉익동 2번지 대각교당을 결사회의 임시 사무소로 정하고, 만일 참선결사회의 근본 도량은 망월사로 정했다. 결사회의 취지를 『불교』 14호(1925.8)에 게재하여 불교계에 널리 알렸다. 다시 한번 규칙과 주의사항들을 별도로 명시함으로써 참가자들에게 철저한 수행 생활을 요구한 것을 알 수 있다. 백용성 선사는 ‘參禪萬日結社會’를 통해 우리 전통불교 수행 방법인 화두 참선을 널리 알리는 데 주력하였다. 그리고 이를 통해 우리는 백용성 선사께서 그 당시 대체식육 등 왜색불교로 인해 무너져버린 한국불교의 청정 수행 방식을 회복시키기 위해 많은 노력을 기울였다는 것을 알 수 있다.

이처럼 精修別傳禪宗活句參禪萬日結社會의 規則 · 入會禪衆注意事項을 통하여 그 당시 이 결사회가 참선으로 견성성불하여 중생을 제도하겠다는 목적을 가지고 있음을 알 수 있다. 또한 午後不食이나 결사기간 동안 洞口不出을 단행하고 四分律의 준수를 강조한 것을 볼 때 한국불교의 전통성을 살리려는 백용성의 의지가 잘 드러나 있음도 알 수 있다. 그 밖에도 규칙을 어긴 자는 처벌을 받으며 술과 고기를 먹는 것이 깨달음에 관계없다고 여기는 자들은 대중들과 동거하지 못함을 명시하고 있다. 만일참선결사회는 이같이 엄격하고 철저한 규칙인 淸規를 제정하였다. 이는 참석자들의 각별한 각오를 준비시키기 위한 것이었지만, 나아가서는 우리 불교의 정통성을 회복하기 위한 차원에서 나온 결단이였다.

결사회의 규칙과 주의사항을 살펴보면 선사가 의도하였던 만일참선결사회의 특성이 잘 열거되어 있다. 여기에는 참선을 통한 깨달음을 얻어 중생을 제도하겠다는 결연한 의지

를創設하니時年이六十二歲러라.”

18) 한동민, 『백용성』, 역사공간, 2018, p.110.

가 표출되어 있다.¹⁹⁾ 선사가 추진한 만일참선결사회는 한국 선불교의 전통을 회복하고 그 선사상의 맥이 임제종에 있음을 재천명한다고 볼 수 있다. 당시 『조선불교』 18호(1925.10)에서 만일참선결사회를 소개했는데 기사의 제목이 '조선에 임제 전문도량 생기다'라는 것에서 이를 분명하게 알 수 있다. 백용성 선사는 여러 가지 준비를 마치고 참가 대중을 모집하여 1925년 10월 초에 결사회 채비를 마쳤다.²⁰⁾

한편 결사회는 망월사에서 통도사의 말사인 내원암으로 이전하게 된다.

白龍城禪師의 主唱下에 京畿道 楊州郡 道峰山 望月寺內에 活句參禪萬日結社會를 開催함은 本誌에도 己報한 바이나 道峰山의 森林은 保安林에 編入됨으로 禪衆은 多數하고 燃料는 不足하여 到底히 三年 一期를 充滿하기 難하므로 不得已 慶南 梁山郡 通度寺 內院庵으로 移住하였으며 兼하여 三藏譯會의 事業도 그리 移轉하여 華嚴經 翻譯에 着手 한다더라(梁山)²¹⁾

이처럼 백용성 선사는 『불교』지에 도봉산의 삼림이 국유지가 됨으로써 많은 대중들이 쓸 땀감 등 연료 부족 등의 이유로 경기도 소재 망월사에서 경남 통도사로 결사회의 장소를 옮기되 되었음을 알리고 있다.

그 당시 통도사 주지였던 송설우 스님이 많은 지원을 하였다.²²⁾ 이렇듯 통도사에서도 후원을 하였지만 백용성이 감당해야 할 재정적인 부담도 상당해 보였다. 1927년 백용성이 경봉에게 보낸 편지에서 백용성의 고뇌가 잘 나타나 있다.

生은 今年度에 內院에 對하여 去年度 寺中責務 所用된 것이 七百圓이 禪客의 所用 外에 無名色하게 所用되었고 今年度에 財團條 七百圓給하고 又禪院에 不足이 된다 하여서 四百圓을 給하였는데 住持가 絶對로 辭免하것다고 하여서 萬端개유하여도 都不聽之하니 是可歎也

19) 김광식, 『용성』, 민족사, 1999, p.151.

20) 위의 책, p.152.

21) 「佛敎消息：活句參禪會의 移轉」, 『佛敎』 23, 佛敎社, 1926.5. p.58.

22) 즉 통도사 부속암자였던 내원암과 그 밖에도 네 곳의 부속 암자, 즉 성불암·금봉암·안적암·노전을 전부 선원으로 만들면서 내원암 주실이자 만일참선결사회를 주도하던 백용성의 관하에 그 암자들을 예속시키기로 결정하였다. 김광식, 『용성』, 민족사, 1999, p.155.

라 생은 今年에 禪院에 對한 責任은 다하였고 更히 加算하여 줄 수는 無한 事라
 … (중략) … 禪院首座는 無一人可舍者니 時耶緣耶 且奈何오 吾恐佛法이 自弊일가 함네다²³⁾

백용성 선사가 결사회를 운영하면서 겪는 내원암의 재정적인 고충과 선원 수좌들로부터 겪는 심적인 어려움이 절절히 묻어나오는 대목이다.

世上이 一도 信할 것이 無하외다 生은 精誠을 다하여 한 일이온대 三年 洞口不出 午後不食 等 一切規則을 皆自破壞하고 我的 指揮는 一毫도 不遵하니 我的 信心도 亦懈怠하게 되었심 네다²⁴⁾

또한 위의 내용에서는 결사회에 참여한 수좌들이 온갖 규칙을 파괴하고 백용성 선사의 지휘를 전혀 듣지 않고 있음을 토로하고 있는 등 선사는 ‘불법 멸망 시대에 태어났다고’ 까지 한탄하고 있다.

재정적인 고충과 수좌들의 규칙 불이행에서 오는 큰 실망감이 더해져서 만일참선결사회는 1927년 8월에 자진 해소되었다. 그러나 지금껏 살핀 결사회의 취지를 살펴볼 때 이 결사회가 참선으로 건성성불하여 중생을 제도하겠다는 목적을 가지고 있었음을 알 수 있다. 또한 오후불식이나 결사기간에 동구불출을 단행하고 사분율의 준수를 강조한 것은 왜색불교에 맞서 계율을 지켜 한국불교의 전통성을 살리려는 선사의 의지가 잘 드러난 것이었다.

김광식은 「만일참선결사회의 전개와 성격」에서 결사회의 성격을 다음과 같이 고찰하였

23) “생(용성)은 금년도에 내원에 대하여 작년도에 사중의 빛으로 쓴 것 중에 7백원이 선객의 소용 외에 명분 없이 소용되었기에 금년도의 재단조로 7백원을 주었고 또 선원에서 부족된다 하여서 4백원을 주었는데 주지가 사표를 내겠다고 하여서 여러 번 권유해 보았으나 도무지 듣질 않으니 탄식할 노릇입니다. 생은 금년에 선원에 대한 책임은 다하였고 다시 가산하여 줄 수 없는 형편입니다. … 더구나 선원 수좌(首座)는 한 사람도 합당한 이가 없으니 시절 탓인가 인연 탓인가 또 어찌하면 좋겠습니까. 불법이 스스로 폐지될까 두렵습니다.”

백용성, 「용성스님이 경봉스님에게(7)」, 백용성 대중사 총서』 7, pp.265-267.

24) 백용성, 「용성스님이 경봉스님에게(7)」, 백용성 대중사 총서』 7, 대한불교조계종 대각회, 2016, p.266.

다. 결사회는 첫째, 간화선 활성화라는 적극적 의지가 있었고 둘째, 계율수호라는 강렬한 의식이 보이며 셋째, 수행 풍토를 개선하려는 의지가 보이고, 넷째, 식민지 불교에 대한 반대 의지가 보인다. 다섯째, 선 결사라는 독특한 성격을 지니고 있고 마지막으로 백용성선사의 불교사상에는 선이 제일 중요함을 파악할 수 있었다고 제시하고 있다.²⁵⁾ 이것은 논자가 계속해서 주장하고 있는 백용성선사의 생애에 걸쳐 구현되고 있는 '참선불교' 실행과도 맥을 같이하고 있음을 알 수 있다.

앞에서 살펴본 바대로 백용성이 경봉스님께 보낸 편지에는 결사를 진행하는 동안 백용성이 느낀 좌절감과 규칙들을 지키지 않는 수좌 스님들에 대한 실망감이 잘 나타난다. 그럼에도 불구하고 백용성 자신이 말한 대로 만일참선결사의 진행은 '말법의 불구덩이 속에서 연꽃을 피운 것'과 같았다고 할 정도로 그 의미는 지대한 것이었다. 그리고 '조선에 임제 전문도량 생기다'라는 문구처럼 임제선을 이어 한국 전통불교를 살리기 위해 참선만을 정밀하게 수행하려는 결사회를 조직했던 것이다. 그리고 이 사실은 일제 암흑기 뿐만 아니라 송유역불 정책이 시작되었던 조선시대를 포함하여 우리 불교역사에서 참선 수행의 중요성을 새기는 하나의 획기적인 사건, '參禪佛教'를 구현하는 사건이라고 볼 수 있을 것이다. 또한 이 결사회는 해방 이후 봉암사 결사의 연원²⁶⁾ 및 용성문도의 역사의 식 자료로 활용되었다.²⁷⁾ 여기에서 결사회의 역사적 위상을 평가할 수 있다.

2. 대각사 선회 · 대각사 부인선회

논자는 백용성 선사가 대각사 선회와 부인선회를 개설하기 전에 도심으로 나온 이유에 대해 재고하고자 한다. 이를 통해 부인선회 개설의 타당성을 자연스럽게 찾아볼 수 있다고 본다. 선사는 다양한 이유 중에서도 도심의 대중들을 대상으로 "參禪佛教"를 실현하기

25) 김광식, 「백용성 만일참선결사회의 전개와 성격」, 『大覺思想』 27집, 대각사상연구원, 2017, pp.185-186.

26) 김호성, 「봉암사결사의 윤리적 성격과 그 정신」, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008, pp.131-134.

27) 덕산, 「용성문도와 불교정화의 이념」, 『범어사와 불교정화운동』, 영광도서, 2008, pp.631-635.

위한 포교 활동을 하기 위해 도심으로 나온 것이라고 본다. 1911년 선사는 상경하여 종로의 ‘姜씨’라는 신도의 집에서 포교 활동을 시작했다. 그러나 석 달이 채 되지 않아 신도의 수가 수백 명에 이르자, 백용성은 다시 종로 인사동의 ‘康永勻’의 집으로 옮겨갔다. 거기서 백용성은 참선 법규를 수립하고 참선을 널리 알리는 데에 힘썼다. 비록 신도의 집이었지만 이미 禪會를 시작한 것이다. 선회는 참선을 위한 모임인데 백용성 선사가 1929년 대각사에서 禪會와 부인선회를 정식으로 시작했다.

선사는 1927년 대각교를 선포하고 2년 후인 1929년 대각사에 禪會를 개설한다. 일반적으로 선회에서는 여신도를 구별하지 않고 남녀 모두가 참여했다고 볼 수 있다. 여기서 우리는 백용성 선사가 노력을 통해 끊임없이 참선 수행을 널리 알리고자 하는 모습을 관찰할 수 있다. 특히 참선포교 활동을 활발히 전개하며 부인선회를 대각사에 개설하고 참선 수행법을 가르쳤다는 사실은 매우 돋보이며 백용성 선사의 개혁적이고 참신한 참선포교 활동의 핵심적인 측면을 대표한다고 말하고 싶다. 다음은 1934년부터 1938년까지의 기록된 대각교 본부 부인선원 방명부이다.²⁸⁾

대각사 안거 여성 참여자 명단

芳名簿²⁹⁾

覺紀二九六二年 癸酉 冬安居 始

大覺教本部 婦人 修道院

방함록

각과 이천구백육십일연 갑술

대각교중앙본부부인수도원

갑술년 하안거

관중 신영우 충남 레산 보덕사

박요연 양주군 원통사

28) 이 자료는 부인선회의 남아있는 유일한 자료이기 때문에 1930년대이지만 이 장에서 밝힌다.

29) 『대각교본부 부인선원 방명부(1934)』, 백용성 대종사 총서』 7, 대한불교조계종 대각회, 2016, pp.440-448.

	오대보화	안국동 별궁
	리지혜월	경성 종노 오정목
	윤광명월	황금정
	최무성화	성북동
	빅백연화	청진동
	김선심행	사동
	김광명화	운이동
공사	리상운	강화군 백년사
화주	최선광명	안국동 별궁
갑술연	동안거	
관중	오디보화	안국동 별궁
	리무열광명	장사동
	리보월화	안국동 별궁
	백백연화	청진동
	한법성월	경성부 낙산
	윤광명월	황금정
	리지혜월	종노 오정목
	박심우바	관동
	최무성화	성북동
공사	리상운	강화군 백년사
화주	최선광명	안국동 별궁
을히년	하안거	
관중	홍지득	충남도 공주군 마곡사
	오디보화	안국동 별궁
	리무열광명	장사동
	박심우바	관동
	한법성월	낙산
	최무성화	성북동
	하무궁화	경성부 녹천동
	한덕성화	인사동
공사	박승삼	경남 울산군 석남사

화주	최선희	안국 별궁
원문보기		
을해년	동안거	
관중	도덕	례산군 정혜사
선덕	리무열광명	장사동
	오대보화	안국동 별궁
	한법성월	낙산
	박심우바	관동
	서원명화	안국동 별궁
공사	민기현	한남동
화주	최선희	안국동 별궁
정축년	하안거	
입승	오대보화	봉익정 사변지
	리무열광명	
	최무성화	
	박심우바	
	박우향화	
화주	최선희	
정축년	동안거	
입승	비구니 명성	
	선원	
	재민	
청신녀	지극낙행	
	오대보화	
	염복덕화	
	리묘련화	
	한법성월	
	고극낙심	
	리무열광명	
	강청정심	

	리진실상	
	박심우바	
	김자비월	
화주	최선광명	
무인년	하안거	
입승	심성길	경북 문경군 대승사
	오디보화	봉익정
	한법성월	낙산
	리무열광명	가회정
	윤광명월	현저정
	고극낙심	락원정
	박심우바	관동
화주	최선광명	안국정
무인년	동안거	
종주	룡성대화상	
입승	흥민수좌	해인사
선덕	리씨무열광명	가회정
	오씨대보화	봉익정
	한씨법성월	동순정
	서씨원명화	별궁
	고씨극락심	락원정
	리씨공월심	권농정
부전	재민수좌	심원사
간병	리씨동진화	별궁
지객	마씨청정월	당주정
	만정수좌	정혜사
공사	두성대사	쌍계사
원감	회암화상	본원
화주	최씨선광명	별궁

1934년부터 1938년까지의 방함록 기록에 따르면, 대각교 부인선원이 진행한 안거 참가자의 인원은 매년 약 6명에서 15명 정도로 나타났다. 이는 1932년에 선학원에서 실시한 전국 선원 및 수행자 통계조사 결과와도 비슷하다. 여기에서도 안거 참여자 수는 평균적으로 약 10명 내외였다.³⁰⁾ 선학원 부인선원의 경우에도 1934년부터 1938년까지의 기간 동안 안거에 참여한 평균 인원은 약 5명 내외였다는 사실을 알 수 있다.³¹⁾ 이는 앞의 방함록 기록 및 선학원에서 실시한 전국 선원 및 수행자 통계조사 결과와 부합하는 것으로 알 수 있다. 무주에 위치한 향산사에서조차 선사가 지도하던 부인선방이 있었는데³²⁾ 이는 백용성 선사의 참선포교 활동이 전국적으로 영향력을 행사하며 실질적인 변화를 이끌어냈다는 것을 보여준다고 볼 수 있다.

부인선회는 백용성의 참선 대중화 노력에서 독특한 성과로 여겨진다. 부인선회의 설립은 그의 혁신적이고 창조적인 참선포교 활동의 정수로 생각된다. 이것은 유교 사회에서 차별받던 여성들이 종교활동에 적극적으로 참여할 수 있게 되었으며, 남성 중심의 참선수행법에 참가할 기회를 얻게 되었기 때문이다. 부인선회의 규모는 크지 않았지만, 한국 불교에서 여성들의 적극적 참여를 이끌어낼 수 있는 선도적 역할을 하였고, 결국 여성 인권 개선에도 도움이 되는 의미가 있다.

3. 저술

백용성 선사는 선과 관련된 다수의 책을 저술하고 번역했다.

<표 3> 1920년대 백용성 선사 저술·번역서

시기	대상
1921. 9.(저술)	心造萬有論 제1판 心造萬有論 제2판

30) 「조선불교계의 선원과 납자수의 통계」, 『禪苑』 3, pp.72-73.

31) 『安倨芳啣錄』, 中央禪院.

32) 「용성스님이 부인선방 지도하던 대중 포교도량, 무주 향산사」, 『불교저널』 33. p.17.

1922. 9. (저술)	八相錄
1921. 5.(번역)	梵網經演義
1922. 1.(번역)	新譯大藏經 金剛經講義
1922. 1.(번역)	新譯大藏 金剛般若波羅密經
1922. 3.(번역)	首楞嚴經鮮韓演義(上)
1922. 7.(번역)	首楞嚴經鮮韓演義(下)
1922. 9.(번역)	覺頂心觀音正士摠持經
1922. 9.(번역)	金毗羅童子威德經
1924. 6.(번역)	鮮漢文譯 禪門撮要 (부록: 수심정로)
1924. 7.(번역)	大方廣圓覺經
1926. 4.(번역)	詳譯科解 金剛經
1927. 11.(번역)	조선글 화엄경華嚴經

그 중 『심조만유론』 『수심정로』, 『각해일륜』과 『청공원일』은 백용성 선사의 선사상을 연구하는 데 필수적인 내용을 담고 있다. 여기서 1920년대 백용성 선사의 참선포교 활동을 살펴보고자 하는 논자는 1921년에 선사가 저술한 『心造萬有論』과 백용성 선사가 1924년에 삼장역회에서 출판한 『鮮漢文譯禪門撮要』에 부록으로 실려있는 『수심정로』를 잠깐 살펴보고자 한다.

우선 『心造萬有論』에서 백용성 선사는 우리 눈앞에 펼쳐지는 모든 것들은 ‘환영’이며 모두 완벽한 내 마음의 그림자라고 한다. 백용성 선사는 평생을 화두 참선 수행을 통해 청정으로 돌아가 마음을 깨치신 스님이다. 이 책을 통하여 헛된 바깥에 눈을 돌려 그것에 허덕이지 말고 오로지 화두 참구하여 우리의 자성을 보고 깨달으라는 선사의 우리를 향한 깊은 자비심을 느낄 수 있다. 다음과 같이 『心造萬有論』의 서문에서 그와 같은 선사의 생각을 확인해 볼 수 있다.

<표 4 『心造萬有論』구성 >³³⁾

『心造萬有論』
『心造萬有論』서문
I. 世界起始
II. 人生關된原因이識임을辨함
III. 衆生起始
IV. 攄明原因

唯識者는何오是心이本然淸淨거늘云何로山河大地를發生하나뇨? 天地萬有와情與無情이唯識으로幻變함이니人이夢에種種物像을見하거든夢見者가皆是夢識의所變이라또한外로來한者가아니로다夢所變과如하야現今天地萬物情與無情이唯識으로現出함을覺悟할지로다.³⁴⁾

서문에는 천지만물과 유정 무정이 오직 마음에 의해 그 생각의 그림자가 내 눈앞에 펼쳐진 것이며 오직 마음으로써 나타나는 것임을 깨달아야 한다는 백용성 선사의 생각이 잘 나타나 있다.

世人이物質의學으로種種說明이有하나我는種種說이다唯心の自造임으로知하노라. 世人이但所見所聞相에執하야人生의堅關됨이唯識임을不知하는故로第一卷에識數의相을略辨하야世人으로하야금心意識에過患을知게하고次下는佛之大慈方便으로衆生の識心關을打破하고塵堆裡에埋却하야든無價寶藏을得하야不生不滅하는無窮妙樂을受게하며又未來劫이盡토록一切衆生으로하야금다無上正眞의道를得게하야佛道를同成게하기를願力하고此論을編述하노라.

金井沙門 龍城堂 白相奎³⁵⁾

여기서 선사는 세상 사람들은 물리학을 통해 다양한 설명을 하지만 모든 것은 마음에서 나온 것이라고 믿는다고 말한다. 그리고 세상 사람들은 본 것과 들은 것에 집착하고

33) 『心造萬有論』, 『백용성 대종사 총서』 2, 대한불교조계종 대각회, 2016, pp.161-292.

34) 위의 책, pp.161-162.

35) 『心造萬有論』, 『백용성 대종사 총서』 2, 대한불교조계종 대각회, 2016, p.162.

모든 것이 마음에서 일어난 작용이라는 것을 알지 못한다고 말한다. 그래서 선사는 제1 권에서 識을 법수에 따라 간단하게 설명하여 사람들이 마음의 허물을 알 수 있도록 하였고 부처님의 가르침을 바탕으로 중생의 심(心)·의(意)·식(識)을 극복하여 가치를 측정할 수 없는 보물을 얻어 불생불멸한 무궁한 쾌락을 얻기를 희망한다고 말한다. 화두 참선 수행을 통해 마음을 깨친 선사가 우리 중생이 참선 수행을 통해 ‘가치를 측정할 수 없는 보물’인 자성을 깨달아 무궁한 행복을 얻기를 바라는 간절한 염원이 담겨있다. 그리고 모든 존재가 최고의 바른 진리의 도를 얻어서 함께 부처의 길을 걷게 하겠다는 간절한 원력을 『心造萬有論』의 서문에 담고 있다.

다음은 1920년대 선사의 대표적인 저술인 『수심정로』를 보고자 한다. 이는 그의 선사상의 핵심을 정리한 것이다. 1924년에 삼장역회는 『鮮漢文譯禪門撮要』을 출판했는데, 이 책의 부록으로 『수심정로』가 포함되었다. 『禪門撮要』는 한국 및 중국에서 간화선 수행에 필수적인 선어록을 모은 책이다. 백용성은 『禪門撮要』 전체를 번역하지 않고 간화선 수행에 도움이 되는 부분만을 편집하고 번역하여 『鮮漢文譯禪門撮要』을 간행하였다.

또한, 『수심정로』는 1930년에 발간된 『각해일륜』의 제3권 주제로도 포함되어 있다. 『鮮漢文譯禪門撮要』의 부록으로 소개한 『수심정로』의 구성을 잠깐 살펴보고자 한다. 이 책은 1930년에 출판된 『각해일륜』 제3권에도 『수심정로』가 같은 구성으로 실려 있다. 아래의 <표 5>에서 각 구성 순서의 ()안에 있는 숫자는 『각해일륜』에 표시되어 있는 구성 번호이다. 즉 같은 내용임을 보이기 위해서 각각의 책에 있는 번호를 같이 표시했다.

<표 5> 『鮮漢文譯禪門撮要』 부록 『수심정로』 구성³⁶⁾

제 1	시삼마 화두에 대한 병을 간택함(제46)
제 2	화두가 좋은 화두가 있다 함을 간택함(제47)
제 3	시삼마 화두가 백천 화두에 근본된다 함을 간택함(제48)
제 4	무슨 화두마다 本疑心이 있으며 또 병된 것을 가림(제49)
제 5	화두를 참구하는 데 제병통을 자세히 밝힘(詳明)(제50)

제 6	화두참구하는 모양을 말함(제51)
제 7	공부할 때에 불가불 마군이를 알아야 할 것(제52)
제 8	마가 도덕을 해롭게 하는 인유를 밝힘(제53)
제 9	마가 도를 해롭게 할 수 없음을 밝힘(제54)
제 10	외도의 괴수된 자만 가림(제55)
제 11	색음이 녹아질 때에 열 가지 경계가 나타남(제56)
제 12	수음이 녹아지려고 하면 열 가지 마군이가 나는 것을 말함(제57)
제 13	상음이 녹아질 때에 열 가지 경계가 나는 것을 말함(제58)
제 14	외도의 종류를 밝힘(제59)
제 15	행음과 색음이 다 녹지 못하고 그 가운데 앉아 외도됨을 밝힘(제60)
제 16	常·無常 외도를 말함(제61)

백용성 선사는 『수심정로』에서 화두를 참구하는 것의 중요성을 강조하며, 어떤 화두도 좋은 화두와 나쁜 화두로 나눌 수 없다고 단언했다. 그는 화두를 참구할 때는 의정을 크게 일으키고, 의정 이외에는 다른 생각을 내지 않도록 가르쳤다. 선사는 화두를 참구할 때 생기는 모든 장애와 어려움을 상세히 설명하여, 우리가 마음을 정확할 때 흔히 겪는 장애들을 구별할 수 있게 도와주었다. 또한, 어떤 경계에 마주하더라도 그 경계가 화두를 참구하고 마음을 깨치는 데 아무런 영향을 주지 않으며, 오로지 강한 의정을 통해 화두를 참구하도록 권고하고 있다. 이러한 가르침을 통해 선사는 우리가 마음을 깨우치고 내면의 평화와 깨달음을 이루기 위해 화두를 참구하는 과정에서 마음의 방해와 어려움을 극복하고 진정한 깨달음을 얻을 수 있도록 도움을 주고 있다.

정리하면 백용성 선사는 참선포교를 위해서 만일참선결사회 추진 및 선회 개설 등 다양한 활동들을 했으며 수행자 및 재가 불자들을 위한 참선관련 다수의 서적들을 저술하고 번역하여 발간했다. 이는 참선포교를 위한 이론 제시 및 선포교 대중화를 위한 선사

36) 백용성, 『鮮漢文譯禪門撮要』, 『백용성 대종사 총서』 2, 대한불교조계종 대각회, 2016, pp.135-158.

의 끊임없는 노력이라 생각한다.

IV. 결론

본 논문은 1910년대와 1920년대 백용성 선사의 화두 참선포교 활동을 연구하였다. 1910년대와 1920년대는 백용성 선사가 1911년에 그 당시 수도 경성에 상경한 후 그의 중요한 참선포교 활동들이 집중되어 있는 시기였다. 대표되는 그의 참선포교 활동들에는 조선임제종 중앙포교당 개설, 대각사 창건, 만일참선결사회 성립과 대각교 부인선회 개설 등이 있다.

조선임제종 중앙포교당은 한국불교가 일본 불교에 종속되었다는 조동종 맹약에 대한 반발로 시작된 임제종 운동의 본부였다. 원종은 근대 초기 한국의 첫 불교 종단이었으나, 종정 이회광은 일본이 우리 불교와 민족을 파괴하려는 의도를 알지 못하고 조일 불교 연합에 동참했다. 이러한 상황에서 조선임제종 중앙포교당이 설립되었다. 백용성은 화두 참선 수행을 일반 대중에게 널리 알리며 그의 모든 포교 활동은 긍정적인 선리는 마음을 깨우치는 것에 집중되어 있다는 임제선을 전파하며 한국불교의 전통 선 경향을 이어갔다. 또한 서울에서 '참선'이라는 말을 처음 알리며 참선포교 활동에 열정을 쏟았다.

이 논문은 또한 백용성의 대각사상, 독립운동, 그리고 대중포교 활동의 중심지였을 뿐만 아니라 백용성 선사가 敎外別傳인 참선을 정밀하게 수행하기 위하여 1925년 만일참선결사회를 창설했을 때 결사회의 임시사무소로 사용되고 일반인들을 위한 선회를 개설하는 장소로 사용되는 등 한국 화두 참선 수행 보급 및 장소 등 한국 전통불교의 맥을 살리기 위해 활용된 위대한 성지였던 대각사 창건에 대해 다루었다. 한편 대각사 창건 연대에 관한 논의는 다양하지만, 본 연구에서는 한보광스님의 주장을 따라 1916년설을 인정했다. 1910년대와 1920년대 대각사에서 백용성 선사는 삼장역회를 창설하고, 다양한 번역 프로젝트와 한글 대각교 의식집을 포함한 활발한 저술 활동을 수행했다. 또한,

일반 대중을 위해 대각교당 선회와 대각교 부인선회를 개설하여 참선포교 활동을 적극적으로 진행했다. 대각사에서 백용성 선사는 일본 불교의 침투에 맞서 일제총독부에 건백서를 두 번 제출했으나 거부당하자 대각교를 선포하기도 했다. 백용성이 추구한 대각교 운동은 당시 선구적인 불교 개혁 운동이었다.

만일참선결사회는 일본 불교와의 차별성을 드러내고 한국불교의 전통성을 회복하는 기회를 제공했다. 백용성은 번역 프로젝트 등으로 인한 피로감 때문에 이 결사회를 창설하여 참선을 철밀하게 수행하려고 했음을 말하고 있다. 이미 조선임제종 중앙포교당에서의 활동과 임제파강구소를 운영하며 참선의 중요성을 강조했던 백용성은 참선을 최고의 수행법으로 여겼다. 이 결사회를 추진한 또 다른 목적은 한국불교의 계율 파괴와 선의 몰락을 우려한 것이었다. 이러한 현상은 일본 불교의 만연과 승려들의 타락에서 비롯된 것으로 여겨졌다. 따라서 백용성 선사는 선과 율을 함께 수행하는 독특한 방식을 제안하며 마음을 깨치는 것에 집중되어 있는 임제선을 전파하며 한국 불교의 맥을 이어가려고 많은 노력을 기울였다.

부인선회는 백용성 선사의 참선 대중화 노력에서 독특한 성과로 평가되며, 그의 혁신적이고 창조적인 참선포교 활동의 핵심적인 부분으로 인식되고 있다. 이 부인선회의 설립은 유교 사회에서 여성들이 종교활동에 적극적으로 참여할 수 있는 기회를 얻을 수 있게 되었으며, 남성 중심의 참선 수행법에도 참가할 수 있는 기회를 제공함으로써 여성들의 차별을 해소하는데 기여한 것으로 평가된다. 비록 부인선회의 규모는 크지 않았지만, 이는 한국불교에서 여성들의 적극적인 참여를 이끌어내는 선도적인 역할을 하였으며, 이는 결국 여성 인권 개선에도 도움이 되는 의미가 있다. 이러한 의미에서 부인선회는 백용성 선사의 참선포교 활동에서 중요하고 의미 있는 구성 요소로서 강조되며, 그의 사상과 이념을 실천에 반영한 결과로 평가될 수 있다.

대선지식이며 독립운동가, 저술가, 불교 개혁가인 백용성 선사는 근대 한국 사회에 참선 수행법을 도입하고 이 수행법을 일반 대중들에게 소개하는 불교의 대중화와 생활화에 많은 노력을 기울인 위대한 수행자이며 대선사였다. 이 연구를 통해 백용성 선사의 위대

함뿐만 아니라 우리의 전통 수행법인인 화두 참선 수행법의 뛰어난도 더불어 널리 알려
지기를 바란다.

「백용성의 參禪布教」에 대한 토론문

한동민 - 수원화성박물관장

허정선 선생의 논문은 용성스님의 1910년대와 1920년대 참선 포교에 대하여 고찰한 글이다. 이미 허선생은 「백용성과 대각사 연구」(대각사상, 2020)를 통해 용성스님과 대각사의 관계를 정리하여 발표한 바가 있다. 이번 논문은 ‘참선포교’와 ‘참선불교’라는 측면에서 용성스님의 1910~1920년대의 활동을 정리하고 있다. 이러한 관점에서 1910년대 조선임제종중앙포교당과 대각사 창건을 통한 참선 포교 활동과 저술 활동을 분석하고, 1920년대는 만일참선결사회와 대각사 선회·부인선회 활동과 저술 활동을 정리하였다.

논문은 “용성스님의 생애에 걸쳐 구현되고 있는 ‘참선불교’의 실행”이라는 큰 틀을 제시하고 있다. 이에 참선불교를 가장 확실하게 보여주는 사례로 1920년대 만일참선결사회 및 대각사 선회와 부인선회를 꼽고 있다. 이러한 참선불교를 실행하기 위해 1910년대 조선임제종 중앙포교당 개설과 대각사 창건을 참선포교를 위한 전진기지로 파악하고 있는 셈이다.

이에 참선불교와 참선포교라는 핵심적 키워드로 용성스님의 생애를 구성함으로써 화두 참선을 통한 포교 활동과 한국불교 전통으로 임제선종을 강화하고자 한 용성스님의 활동을 일목요연하게 파악할 수 있게 하였다. 이는 참선포교와 참선불교라는 틀에서 용성스님의 생애와 활동을 파악하고자 한다는 점에서 의미있는 시도라 할 수 있다.

논문에서 참선포교와 참선불교를 키워드로 한 용성스님의 생애와 활동에 대한 서술은 커다란 논쟁점을 발견하기 어렵다. 이에 그동안 궁금했던 점을 논평자로서 몇 가지 첨언하는 것으로 역할을 다하고자 한다.

첫째, 도심 참선 포교를 선택한 이유와 도심 참선 포교를 가능하게 만든 요인들이 무엇이었는지 좀 더 부각시킬 필요가 있다. 예를 들면 강씨 신도집에서 다시 '강영균'의 집에서 몇 년간 참선 포교를 통해 도심 포교의 새로운 장을 열었다. 이는 도심의 '민가 포교당'이라는 새로운 형태의 포교 방식과 내용을 만들었다는 역사적 의의가 있다. 그렇다면 강영균은 신도인가? 단순한 집 주인인지, 혹은 어떤 역할을 했는지 궁금하다.

강영균(康永勻, 1867년생)은 함경도 북청 출신으로 원래 이름은 강홍대(康洪大)였다. 이용익(李容翊)의 천거로 궁중에 들어와 기도(祈禱)에 종사하며 경선궁(慶善宮 = 엄귀비)과 긴밀히 결속되었다. 1907년 강영균으로 개명하였는데, 1907년 당시 주소는 간동(諫洞) 19통 4호였다.

이미 한보광 스님이 「대각사 창간 시점에 관한 제문제」(『대각사상』 10,)에서 『귀원정종』 발간 당시 용성스님의 거주처가 경성부 가회동 211번지였고, 이곳이 강영균의 집이었을 가능성을 밝힌 바 있다.

따라서 강영균의 집은 용성스님의 도심포교에서 중요한 역할을 한 민가 포교당으로 현재 확인할 수 있는 유의미한 공간이다. 동시에 용성스님의 역경 사업의 시작을 알리게 된 삼장역회가 처음 자리잡은 곳이기도 하다. 따라서 용성스님의 도심 포교와 역경 사업의 역사적 현장으로 상징적 공간으로 기억되고 기념되어야 할 것이다. 이곳은 재동초등학교가 자리한 곳으로 현재 학교가 북쪽으로 확장된 구역으로 추정된다. 가회동과 재동 및 계동이 서로 맞붙은 경계 지역이다.

둘째, 도심 참선포교를 결심한 계기와 서울 입성에 대하여 설명할 필요가 있다. 이러한 점에서 도봉산 '망월사'를 좀 더 주목할 필요가 있다고 본다. 1905년 망월사 법문은

왕실의 상궁들과의 연결을 가져왔고, 이러한 관계는 이후 1911년 2월 서울 입성을 통한 도심 포교에 대한 원력을 세우는 일련의 과정을 설명할 수 있을 것이다.

이러한 서울 입성 계기의 파악은 동시에 이후 도심 포교와 참선포교를 설득력있게 설명할 수 있을 것으로 본다.

셋째, 임제종운동에서의 용성스님의 역할이 좀 더 부각 되어야 할 것이다.

임제종 운동에서 용성스님의 역할과 이후 1912년 5월 임제종중앙포교당 개교사장으로 부임하여 도심 포교의 큰 뜻을 펼치는 내용은 향후 1915년 참선 포교의 맥락에서 장사동 임제파강구소를 설치하고, 1916년 봉익동에 대각사를 창건하는 일련의 과정이 설득력 있게 구성될 수 있을 것이다. 이는 용성스님은 조선불교가 임제선, 임제선종이라는 선불교에 대한 확고한 자기 인식과 더불어 이를 매일신보에 ‘呑宗은 臨濟禪宗’이라는 글을 통해 발표하며 공식화한 인물이다. 이러한 임제종 계승의식은 장사동 ‘임제파강구소’를 개설하였고, 이후 대각사 건설로 이어졌다는 논지가 가능하다.

이는 발표자뿐만 아니라 본인을 포함한 용성 연구자들에게 해당하는 요구사항이기도 하다.

마지막으로 논문은 용성스님의 생애와 활동을 1910년대, 1920년대 등 시대적으로 구성함으로써 평면적이고 나열적인 느낌이 강하다. 1910~1920년대로 한정된 시대적 구성과 배열은 대각사 안거 여성 참여자를 분석한 <대각교본부 부인선회 방명부>가 대부분이 1930년대에 해당한다는 점에서 더욱 부자연스럽게 느껴진다.

따라서 논문의 1장 서론, 2장 1910년대 참선포교, 3장 1920년대 참선포교, 4장 결론 등의 목차 구성이 평면적이라는 비판을 받을 수 있다. 특히 2장과 3장에 각각 3절 저술이 배치되어 있는데, 이는 각 시기마다 용성스님이 참선포교를 위해서 다양한 저술을 함으로써 참선불교를 강화하고자 한 시도를 부각시키고자 하였다.

따라서 논문을 단순한 시대적 구분에 의한 서술이 아니라 참선포교의 전진기지 구축과

참선불교의 실행 및 참선포교와 참선불교를 위한 저술 활동이라 내용에 따른 논문 구성이 오히려 설득력을 갖게 할 수도 있다.

또한 용성스님의 다양한 저술 가운데 참선포교와 참선불교를 파악하기 위해 『귀원정종』(1913)과 『심조만유론』(1921), 『선한문역 선문촬요』(1924) 등을 주요하게 분석하고 있다. 용성스님의 폭넓은 활동 가운데 승려의 본분사로서 참선을 통한 불교발전이라는 큰 틀을 우선적으로 고민하였다. 이러한 측면에서 참선포교와 참선불교를 위한 저술 활동의 분석은 반드시 필요한 작업이 아닐 수 없다. 이에 논문은 참선불교를 위한 용성스님의 저술 활동을 부각시키고 있다는 점에서 새로운 시도라 할 수 있다. 이를 내용적으로 심화된 형태로 제시한다면 논문의 완결성을 더욱 확보할 수 있을 것이라 본다.

용성선사의 법거량

윤창화 - 민족사 대표

• 목 차 •

- I. 시작하는 말
- II. 법거량(선문답)과 그 기능
- III. 법거량의 18가지 유형(類型)
- IV. 용성선사의 법거량
- V. 맺는말

I. 시작하는 말

용성선사(龍城, 1864~1940)는 선(禪), 교(敎), 율(律), 그리고 전법(傳法), 경전 번역과 간행, 대중교화 등 여러 방면에서 많은 업적을 남긴 고승이다. 특히 경전 번역과 간행을 통해서 근대 한국불교(근대화, 포교)에 기여한 점은 특필해야 할 일이다.

그는 생애 중반 이전까지는 전통교학과 선(禪)에 집중했다. 그리고 생애 후반에 가까운 47세부터는 중생교화, 입전수수(入塵垂手)의 이타적인 삶을 살았다. 근대 선승들이 대부분 선에 경도했다면 용성스님은 선(禪)과 교(敎), 율(律)에 두루 밝았고, 포교, 사회, 독립운동 등 대승보살도를 구현했던 실천자였다. 시대적 인식과 사명감이 남달랐던 선각자로, 근대불교사에서 이와 같은 개척자적 업적을 남긴 고승은 드물다고 해도 과언이 아니다.

그간 용성에 대한 연구는 주로 대중 교화, 포교, 경전 번역과 간행 등에 집중되었다. 이는 그의 생애 후반이 중생교화에 매진했기 때문이라고 할 수 있는데, 반면 그의 선(禪)에 대한 연구는 최근에 와서 한두 편이 보일 정도로 미미하다.¹⁾ 선과 관련한 연구자료는 적은 것이 아닌데, 의외로 조명이 되지 않았다고 할 수 있다.

본 고에서는 《용성선사어록》 상권 제2장 「기연문답(機緣問答)」에 수록되어 있는 범거량 고찰을 통하여 용성선사의 선의 세계에 대하여 천착, 조명해 보고자 한다. 이 「기연문답」은 1900년 경자년부터 1909년까지 10년 동안, 여러 선승, 제자들과 나눈 범거량(선문답) 60여 편을 편년 형식으로 수록한 것이다.

1) 용성의 선(禪)에 대한 연구는 최근 김호귀 선생의 논문을 제외한다면 거의 조명된 적이 없다고 할 수 있다.

한보광, 『용성선사의 수행방법론』, 『가산 이지관 화갑기념논문』, 한국불교문화사상사, 하, 가산문고, 1992.

문선희, 「선수행의 대중화에 대한 일고-용성선사를 중심으로-」, 『대각사상』 제13집, 대각사상연구원, 2010.

김호귀, 『『용성선사어록』의 구성 및 선사상사적 의의』, 『대각사상』 제23집, 대각사상연구원, 2015.

김호귀, 「『용성선사어록』 「선문강화」의 선문답과 착어(著語)의 특징 고찰」, 『동아시아불교문화』 28집, pp. 321-343

김호귀, 「용성진종의 「總論禪病章」에 나타난 십종병 고찰」, 『대각사상』 제32집, 대각사상연구원, 2019, pp.221-245.

II. 법거량(선문답)과 그 기능

공안(화두) 참구 등 선에 대하여 주고받는 문답을 ‘법거양(량)’, 또는 ‘선문답’이라고 한다. 주로 스승과 제자, 조실(또는 방장)과 선객, 선승과 선승들 간에 이루어진다.

법거양(량, 法舉揚)이라는 말은 ‘법을 높이 들어 올린다’는 뜻이다. 공안을 거기(擧起), 거양(擧揚), 칭양(稱揚)하는 것, 종지(宗旨), 종승(宗乘, 禪의 極處)을 거양(擧揚宗乘)함을 말한다. 이는 선종의 정신, 가르침을 계승, 발전시키고, 동시에 공안 거양을 통하여 깨달음을 이루기 위한 것이다. 또 이것은 선종의 제자 지도 및 공부방법이기도 하다.

참고로 ‘거양(擧揚)’이라는 말은 선어록에 등장하지만, ‘법(法)’자를 붙인 ‘법거양(法舉揚)’이라는 말은 현재 우리나라에서만 사용하고 있다고 보여진다. 또 법거양(량)의 한자 표기에 대해서도, ‘法舉揚’, ‘法舉量’, ‘法去量’ 등이 여러 가지가 있으나, ‘法舉揚’을 제외한 나머지는 모두 오기(誤記), 와음(訛音)이라고 생각된다. 法舉揚의 한글 발음이 ‘법거량’이 되었고, ‘法舉量’, ‘法去量’ 등으로 오기(誤記)하게 된 것이 아닌가 생각한다.

법거량(선문답)은 여러 가지 기능을 한다. 그 가운데서도 가장 큰 기능은 깨달음을 이루게 하는 오도(悟道)의 기능이라고 할 수 있다. ‘언하대오(言下大悟)’라는 말에서도 알 수 있듯이, ‘간시궐’, ‘마삼근’, ‘정전백수자’ 등 선사의 답어(答語)는 고정 관념, 사랑 분별심 등에서 벗어나 중생에서 부처로 전신(轉身)하게 하는 일전어(一轉語, 결정적인 한마디)의 역할을 한다.

또 법거량은 상대방(제자)의 경지를 가늠, 파악하고, 납자의 수행 상태를 점검하며, 그리고 과연 수행자가 깨달았는지 그 여부도 점검, 파악하는 기능을 한다. 깨달음을 검증하는데 어떤 정해진 공식적인 방법이 있는 것은 아니다. 정견과 정안을 갖춘 선사(스승), 조실(또는 방장)만이 검증할 수 있는데, 그 방법이 법거량(선문답)이다. 문답을 통해서 공부의 척도를 점검하는데, 이는 곧 《선원청규》, 《칙수백장청규》 등 청규에 나오는 독참(獨參, 방장과 일대일의 문답) 제도가 바로 그것이다.

당송시대 선승들의 오도기연(悟道機緣)을 살펴보면, 좌선하다가 깨달았다는 선승은 찾

아보기 쉽지 않다. 대부분 언하대오(言下大悟)나 또는 영운도화(靈雲桃花), 향엄격죽(香嚴擊竹)과 같이 사물의 변화에서 깨달았음을 알 수 있다. 즉 대부분 선문답, 법거양에서 깨달았다는 것이다.

Ⅲ. 법거양의 18가지 유형(類型)

법거양(선문답)에는 탐발문(探拔問, 驗主問), 청익문(請益問), 정해문(呈解問), 찰변문(察辨問), 투기문(投機問), 징문문(徵問問) 등 여러 가지 유형이 있다. 송초(宋初)의 선승 분양선소(汾陽善昭, 947-1024) 선사는 법거양(선문답)의 유형을 18가지로 분류했다. 이것을 ‘분양십팔문(汾陽十八問)’²⁾이라고 하는데, 『인천안목』(晦巖智昭 撰, 1188)과 『오가종지찬요(五家宗旨纂要)』(권상) 등에 수록되어 있다.

분양십팔문은 수행자의 질문형태를 18가지로 분류한 것으로, 그 목적은 수행자를 지도, 제접하기 위한 것이었다. 당송시대에는 수행자 지도, 제접 방법으로 선문답(법거양)이 활성화되었는데, 이는 오늘날 개별 지도, 상담과 같은 것이다. 방장이나 조실의 입장에서는 수행자가 어떤 의도로 질문하는 것인지, 그 의도를 파악해야만 그에 맞는 일침(一針)의 처방전을 주어 병통(선병)을 치료하고, 속박에서 벗어나 깨달음을 이루게 할 수 있기 때문이었다.

우리가 잘 알고 있는 조주의 구자무불성話, 정전백수자話, 운문의 간시궐, 동산의 마삼근 등 유명한 공안(화두)은 모두 납자들의 질문에 대한 선사의 답어(答語)이다. 일침의 처방전으로 병통(病痛, 선병)에서 벗어나 깨달음을 이루었던 사례(事例)라고 할 수 있는데, 과거 선승들이 깨달았던 공안, 선문답을 통하여 깨달음을 이루어보고자 하여 참구하기 시작한 것이다.

2) 晦巖智昭, 『人天眼目』 2권 (대정장 48권, 307c), 「汾陽十八問」, “請益問, 呈解問, 察辨問, 投機, 偏僻, 心行問, 探拔問(或曰驗主問), 置問問, 故問問, 不會問, 擊擔問, 借事, 實問問, 假問, 默問, 明問, 審問, 徵問問.”

당송시대 선종사원에는 입실(入室), 또는 독참(獨參)이라고 하여 스승(조실, 방장)이 5일에 한 번씩 정기적으로 독대(獨對)를 통하여 납자의 공부 상태, 참구 상태를 지도, 점검했다.³⁾ 방장, 조실로서 납자의 공부 상태를 모르고서는 지도할 수 없기 때문이었다.

분양 18문 가운데 수행승들이 가장 많이 질문하는 방식은 탐발문(探拔問)이다. 상대방의 경지를 탐색해 보기 위한 질문인데, 방장이나 조실의 실력을 테스트하기 위한 질문이라고 하여 ‘험주문(驗主問, 主는 방방, 조실을 가리킴)’이라고도 한다.

참선 수행자들의 입장에서서는 자신이 입방(방부)하고자 하는 선원의 조실이나 방장이 과연 선안(禪眼)을 갖추고 있는지, 납자 지도, 제접 능력을 갖추고 있는지에 대하여 궁금하지 않을 수 없다. 지도능력이 없는 선원에서 수행할 필요가 없기 때문이다. 이런 까닭에 수행승이 조실이나 방장을 테스트하게 되었다고 할 수 있다.

당말 오대(五代) 법안종의 개창자 법안문익(法眼文益, 885-958)은 《종문십규론(宗門十規論)》에서 “(1) 자기의 마음(心地)도 밝히지 못하고 망령되게 남의 스승 노릇을 하고 있다(自己心地未明 妄爲人師). (2) 선의 종지와 법문(綱領)을 거론, 제창하면서도 정법의 혈맥(핵심)은 알지 못한다(舉令提綱 不知血脈). (3) 선지식이 선문답에서 시절인연에 따른 방편지혜를 제시하지도 못하고 아울러 정법의 안목(宗眼)도 없다(對答不觀時節, 兼無宗眼).”⁴⁾라고 하여, 요즘 안목 없는 가짜 방장이 많다고 비판하고 있는 글을 볼 수 있다.

위의 두 가지(험주문, 종문십규론)를 통하여 이미 천년전 송(宋) 초에도 납자 지도 능력이 없는 방장, 정안(正眼)이 없는 조실이나 방장(주지)이 꽤 있었다는 사실을 엿볼 수 있다. 이런 지적은 오늘날 우리나라에서도 참고할 필요가 있다고 본다.

그 밖에 진심으로 스승에게 지도편달해 주기를 바라는 청익문(請益問)이 있고, 다음에는 수행자가 자신의 수행상태나 견해를 점검받기 위하여 묻는 정해문(呈解問)이 있고, 자신의 견해로는 가리기 어려워 스승에게 변별(辨別)을 구하는 찰변문(察辨問)이 있다.

3) 무량종수, 《入衆須知》(1264년 편찬)에는 “입실은 3일과 8일에 하는데, 이것은 총림의 정해진 규칙이다. 때론 시절에 구애받지 않기도 한다(入室. 三八入室, 叢林定則, 或不拘時節).”고 하여, 입실(독참)은 정기적으로는 5일에 한 번씩(3일, 8일, 13일, 18일, 23일, 28일) 시행했음을 알 수 있다. 1274년에 편찬된 《총림교정청규(함순청규)》 입실 편 내용도 거의 같다.

4) 《신찬속장경》 63책(CBETA, X63n1226 宗門十規論 No.1226)

또 사가(師家, 스승, 조실, 방장)의 선풍(禪風, 스타일), 기봉(機鋒)이 자신의 기질과 투합하는지, 알아보기 위하여 묻는 투기문(投機問)이 있고, 자신의 소견을 가지고 스승이 어떻게 답하는지 묻는 경담문(擎擔問) 등 모두 열여덟 가지가 있다. 이 가운데서도 상대방의 경지를 탐색해 보기 위하여 묻는 탐발문(撼發問)이 가장 많다고 할 수 있다.

당송시대 수행승들은 안거가 끝나면 행각(만행)을 하는데 단순한 행각이 아니고, 천하의 ‘내로라’하는 방장들과 법거량을 통하여 지도능력 탐색함과 동시에 일전어(一轉語), 즉 한 수를 배우고자 하는 것인데, 때론 선안(禪眼)이나 선기(禪機) 지혜가 없는 조실이나 방장들에게는 역으로 한 수를 가르쳐 주기도 한다. 황벽 등 선승들의 일화에서 그런 예가 종종 보인다.

IV. 용성선사의 법거량

용성선사의 법거량은 대부분 1941년에 간행된 《용성선사어록》 상권 2장 「기연문답(機緣問答)」에 수록되어 있다.⁵⁾ 1900(경자)년 37세부터 1909년 46세 때까지 편년 식으로 수록되어 있는데, 용성선사가 활발하게 법거량을 하던 시기는 약 10년 동안이다.

대각사상연구원 홈페이지에 있는 백용성 대종사 연보에는 24세 때 도식(道植) 선사와 문답이 1편 있다고 기록되어 있으나 《용성선사어록》에는 수록되어 있지 않다. 그리고 47세 이후에는 단 한 편의 법거량도 없다. 그 후에는 경전 번역과 간행, 포교 등 대중 교화의 길을 걸었는데, 용성의 생애 후반기는 선에 안주해 있지 않았다. 대중 속으로 뛰어들어 적극적인 입전수수(入廬垂手)의 길을 걸었다고 할 수 있다.

용성선사가 법거량을 나눈 고승 가운데는 경허의 제자 혜월(慧月, 1861-1937) 선사와 1편, 제산정원(霽山正圓, 1862~1930) 선사와 1편, 만공선사(1871~1946)와 1편, 금봉(錦峰) 강백과 1편, 그리고 남전선사(南泉, 1868~1936)와 나눈 법거량이 2편 있다.⁶⁾모두 근

5) 《용성선사어록》, 삼장역회, 1941.; 백용성대종사총서간행회 편, 『백용성대종사총서』 10권 재수록. 동국대출판부, 2016.

대의 고승들인데, 본 고에서는 이들과 나는 법거량을 중심으로 고찰해 보고자 한다.

용성선사가 고승들과 나는 법거량은 상대방의 경지를 테스트하기 위한 탐발문으로 매우 박진감이 넘친다. 용성은 법거량(선문답)을 통하여 자신의 견해, 선지(禪旨)를 보여줌과 동시에 일착자(一著子, 한 수)를 주고받았다고 할 수 있다.

1. 혜월선사(慧月禪師)와 법거량

용성스님이(1900년 8월) 경허선사가 깨달았다고 하는 서산 내포 천장암을 거쳐 정혜사 수덕암에 이르렀다. 거기서 경허선사의 제자 혜월(慧月) 선사를 만났다. 혜월은 혜월혜명(慧月慧明, 1861~1937)으로 경허의 제자인 동시에 만공월면의 사형이다. 당시 혜월은 42세였고 용성은 37세였다. 법거량이 시작되었다. 혜월이 물었다.

“어디서 왔습니까?” “내포 천장암에서 왔습니다.” 혜월이 목침을 들어 보이면서 말했다. “이것이 무엇이요?” “목침이요.” 혜월이 목침을 치우고 다시 물었다. “이럴 때는 어떻게 대답하겠습니까?” 용성이 말했다. “이것은 모든 부처님이 광명을 놓은 곳입니다(此是諸佛 放光明處).”⁷⁾

이 법거량은 분양18문답(汾陽十八問) 가운데 탐발문(探發問)에 속한다. 이 법거량에는 기연(機緣)으로 목침(木枕)이 등장하는데, 목침이 눈앞에 있었기 때문에 그것을 가지고 물은 것으로 현성공안(現成公案)이라고 할 수 있다. 죽비가 있었다면 죽비를 가지고 물었을 것이다.

6) 그 밖에도 漢禪者, 無休납자, 俊禪者, 正선자, 有一선자, 海峰납자, 天圓道友, 晦玄, 有一信士와 나는 법담, 그리고 중국 관음사, 장안 요녕성, 보타산 등지에서 중국 스님들과 나는 법담, 법거량, 문답이 17편이 있다. 짧은 납자들과 나는 문답은 주로 납자들이 가르침을 청하는 청익문(請益問)이 많다.

7) 世尊應化二千九百二十七年(1900년). 翌日 到定慧寺修德庵, 慧月禪師, 問曰. 從甚麼處來. 從天藏庵來. 慧月, 舉起枕子問曰, 這箇是甚麼. 師云, 枕子. 慧月, 又移却枕子問曰, 正當恁麼時, 如何得. 師云, 此是諸佛放光明處.

법거량(법거량)은 기본적으로 무집착의 관점, 공(空)과 즉비(卽非)의 논리, 이사구(離四句, 有無, 非有非無)의 논리를 바탕으로 전개되는데, 혜월의 물음에 ‘목침’이라고 답한 것은 공이 아닌 유(有), 무집착이 아닌 집착이고, 사구(四句)를 벗어나지 못한 답이라고 할 수 있다.

혜월은 그 순간 재빨리 목침을 치워버렸다. 그리고 나서 다시 “이럴 때는 어떻게 대답하겠소?”하고 물었다. 어떻게 대답해야 할까? 현재 상황은 용성이 궁지에 몰린 상태라고 할 수 있다. 혜월의 그물(함정)에 걸린 상태라고 할 수 있다.

그런데 사실 용성이 ‘목침’이라고 답한 것은, 법거량의 논리를 몰라서가 아니었다. 혜월을 떠보기 위하여 짐짓 그물, 함정에 걸려든 척을 한 것이다. 역(逆) 함정을 만들었다고 할 수 있는데, 이 법거량의 결어에 해당하는 용성의 답어 즉 “이것이 바로 모든 부처님께서 광명을 놓은 곳(此是諸佛放光明處)”이라는 말에서 알 수 있다.

‘광명(光明, 光明處)’은 지혜 광명, 부처의 지혜작용을 말한다. 무명(無明), 번뇌, 무지(無知)를 제거하는 반야지혜의 작용이라고 할 수 있다. 광명이라는 말은 《화엄경》에 자주 나오는데, 세주묘엄품 게송을 보도록 하겠다.

“부처님께서 (지혜) 광명을 놓아 세간에 두루하여 시방의 여러 국토를 모두 비추시네. 헤아릴 수 없는 큰 법을 설하시어 중생의 어리석음과 의혹과 어두움을 영원히 깨뜨리셨네(佛放光明遍世間, 照耀十方諸國土, 演不思議廣大法, 永破衆生痴惑暗)”

이 게송은 유명해서 사찰 대웅전 주련에도 많이 걸려 있는데, 부처의 지혜 작용은 중생의 무명을 깨트려서 부처가 되게 한다는 것이다. 용성의 “此是諸佛放光明處”는 바로 《화엄경》 게송에 바탕한 말이다.

또 《화엄경》 여래십신상해품(如來十身相海品)에는 “여래가 대지혜 광명을 놓아서 널리 시방의 모든 불국토를 비춘다(放於如來 大智光明 普照十方 諸佛國土)”, 또는 “청정한 광명을 놓아서 법계에 충만하다(放淨光明充滿法界)” 등 지혜 광명이라는 말이 많이 나온다.

우리나라 선불교에서 목침이 하나의 공안처럼 등장하게 된 것은 고봉원묘(高峯原妙, 1238~1295)의 ‘고봉침자(高峰枕子)’ 공안의 영향이 크다고 할 수 있다. 高峰和尚 《선요(禪要)》 通仰山老和尚疑嗣書 其二八에 나온다.

(고봉이) 어느 날 암자에서 잠을 자다가 문득 잠에서 깨어 일어났다. 그는 일어나서 이것을 (一覺主人公, 畢竟在甚處, 安身立命) 참구하고 있는데, 문득 옆에서 잠을 자고 있던 도우(道友, 도반)의 머리가 목침에서 ‘쿵’하고 땅으로 떨어지는 소리에 별안간 의심 덩어리가 타파되어(화두 타파), 마치 그물 속에서 뛰어나오는 것과 같았다.⁸⁾

고봉원묘는 이 소리에서 자신이 참구하고 있던 의단(疑團, 화두) 즉 ‘一覺主人公이 畢竟在甚處, 安身立命’를 타파한 것인데, 그는 그 순간을 “마치 그물 속에서 뛰어나오는 것과 같았다(如在網羅中跳出)”라고 표현하고 있다. 고봉화상의 《선요(禪要)》는 전통강원의 사집과(四集) 교과서로써 《몽산어록》과 함께 한국 선에 많은 영향을 준 선어록이다.

2. 제산선사와의 범거량

용성은 그해(1900년) 겨울 송광사 조계봉에 있는 토굴에서 동안거를 보냈다. 이듬해(1901, 신축년) 해제 후 2월 해인사로 옮겼다. 해인사는 용성의 입산(1879)⁹⁾본사였다.

당시(1901) 제산정원(霽山淨圓, 1862-1930) 선사는 40세였고 용성(1864~1940)선사는 38세로 두 살 아래였다. 두 선승 간에 범거량이 시작되었다. 용성선사가 제산선사에게 목침을 들어 보이면서 말했다.

“이것을 목침이라고 하면 저촉(觸)되는 것이고, 목침이라고 하지 않으면 사실에 어긋(背)나는 것이니, 자, 어서 말해 보시오.” 제산은 용성이 들고 있던 목침을 뺏어 던져 버렸다. 그러자

8) 高峰和尚, 《禪要》 通仰山老和尚疑嗣書 其二八, “一日, 寓庵宿, 睡覺, 正疑此事, 忽同宿道友推枕子, 墮地作聲, 驀然打破疑團, 如在網羅中跳出.”

9) 대각사상연구원 홈페이지 용성대종사 연보 참조.

용성은 다시 산하를 가리키면서 물었다. “산하(山河)라고 하면 저촉(觸)되는 것이고, 산하라고 하지 않으면 산하라는 사실에 위배(背)되는 것이니, 말해 보시오, 말해 보시오.” 제산은 묵묵부답(默然, 良久)했다.¹⁰⁾

촉(觸)은 ‘저촉되다’, ‘걸려들다’, ‘따라가다’ 등으로 ‘목침’이라는 사실을 인정, 긍정하는 것, 집착하는 것을 말한다. 그리고 배(背)는 ‘위배되다’는 뜻으로 ‘목침’이라는 사실을 부정하는 것을 말한다. 또 촉(觸)은 色聲香味觸法의 하나로 마음이 외물(대상)과 접촉하여 일어나는 심리작용, 즉 마음이 거기에 끌려가는 것, 곧 집착을 말한다. 긍정(肯=觸)이든 부정(=背)이든 모두 다 하나에 치우친 것이므로 중도가 아니다.

이렇게 촉(觸), 배(背)로 관문을 제시하는 것을 배촉관(背觸關)이라고 한다. 선종(禪宗) 관문(關門)의 하나인데, 배촉관의 핵심은 배촉구비(背觸俱非)로, 촉이나 배를 모두 배척, 부정하는 것(俱非)을 말한다. 이는 《금강반야경》의 ‘즉비(卽非)의 논리’에 바탕하고 있으며, 유(有), 무(無), 비유(非有), 비무(非無)의 논리인 이사구(離四句)의 논리에 바탕하고 있다.

제산정원은 용성이 들고 있던 목침을 빼앗아 던져 버렸다. 이는 곧 배(背, 부정)와 촉(觸, 긍정)을 모두 척결해 버린 것(背觸俱非)으로, 위산(滙山)의 척도정병(踢倒淨瓶)과 같은 방법이라고 할 수 있다.

백장회해(百丈懷海: 720~814)는 율종사원에서 독립하여 대웅산(백장산)에 백장총림(백장사) 세웠다. 이어 그는 대위산(大爲山)에 동경사(同慶寺)를 창건하기 위하여 주지를 선발했다. 동경사 주지 적임자로는 당시 백장총림 수좌(首座) 소임을 맡고 있던 화림(華林)과 전좌(典座) 소임(주방 담당)을 맡고 있던 위산영우(滙山靈祐, 771~853)였다.

수좌는 납자 지도 담당으로 서열이 주지(방장) 다음이었고, 전좌는 주방 담당으로 6두수, 6지사 가운데 서열이 10~12였으므로, 대위산 동경사 주지 후보 1순위는 누가 봐도 수좌(首座) 직을 맡고 있는 화림이었다.

10) 冬. 還松廣寺曹溪峰土窟, 冬安居. 辛丑春二月, 到海印禪社, 問靈山曰, 喚作枕头則觸, 不喚作枕头則背, 道道. 靈山, 擲下枕头, 師, 又云喚作山河則觸, 不喚作山河則背, 道道. 靈山默然.

백장선사는 시험을 통해 공개적으로 선발하고자 대중들을 불러놓고 출격자(出格者, 格外 소식을 보인 자)를 동경사 주지로 선발하겠다고 말했다.

백장은 정병(淨瓶 : 물병)을 놓고 말했다. (참고 : 정병은 물병으로 가사, 발우 등과 함께 비구가 소지해야 할 18물 가운데 하나이다).

“자, 이것은 정병(淨瓶)이오. 그러나 정병이라고 불러서는 안 되네. 그대들은 무엇이라고 부를 것인가?” 먼저 수좌 화림이 대답했다. “그렇다고 나무토막이라고 부를 수도 없습니다”라고. 이어 백장은 위산에게 물었다. 위산은 정병을 발로 걷어차 버렸다.¹¹⁾

수좌 화림의 답은 언어문자에 얽매인 답이었다. 백장선사의 말꼬리를 물고 늘어지는 답이었다. 구차한 답으로 선승의 답이 아니었다. 반면 위산의 척도정병은 정병 자체를 없애버린 것으로, 선기(禪機) 지혜가 번뜩이는 답이었다. 화림의 답은 언어문자적인 답이고 위산의 답은 언어문자를 떠난 답이고, 배촉(背觸) 두 관문을 동시에 척결해 버린 것이었다. 백장은 위산영우를 대위산 동경사 주지로 임명했다.

제산정원이 목침을 빼앗아 던져버린 것은 목침의 존재 자체를 백지(白紙)로 만들어 버린 것인데, 위산의 척도정병(踢倒淨瓶)과 똑같은 방법이라고 할 수 있다. 이렇게 되면 공은 다시 용성에게로 와 있다고 할 수 있다.

용성은 즉시 산하(山河)를 가리키면서 말했다. “산하라고 촉(觸), 산하가 아니라고 하면 배(背)가 되오. 자 말해보시오(作山河則觸, 不喚作山河則背. 道道).”

용성이 산하(山河)를 끌어들이는 것은 촉목개진(觸目皆眞) 즉 눈앞의 사물 모두가 현성공 안이기도 했지만, 제산이 아무리 힘이 세다고 해도 산하를 들어 던져 버릴 수는 없을 것이기 때문이었다.

제산정원은 무언(無言), 즉 ‘양구(良久, 침묵)’로 답을 했다. 양구는 선종에서 법(法)을

11) 《無門關》 40칙 : “滄山和尚, 始在百丈會中, 充典座. 百丈將選大滄主人, 乃請同首座對衆下語. 出格者可往. 百丈遂拈淨瓶置地上, 設問云. 不得喚作淨瓶, 汝喚作甚麼. 首座乃云. 不可喚作木椀也. 百丈卻問于(滄)山. 山乃趯倒淨瓶而去.”

보여 주기 위한 방법의 하나인데, 무언(無言)으로 답한 것이므로, 배촉(背觸)을 초월한 것, 배촉구비(背觸俱非)와 같은 것이다.

선에서 침묵, 양구의 시작은 ‘유마의 일묵(維摩一默)’에서 비롯되었다. 유마는 문수보살이 무엇이 불이(不二)냐고 묻자 침묵으로 답을 했다. 언어란 말을 하면 개구즉착(開口卽錯), 즉 개념화되기 때문이다. 이는 곧 《노자도덕경》 제1장에서 “도(道)라고 말할 수 있다면 그것은 불변의 도가 아니고, 명칭을 붙일 수 있다면 그것은 불변의 명칭이 아니다(道可道, 非常道. 名可名, 非常名)”라는 논리와 상통한다.

배촉관(背觸關)의 대표적인 공안은 《무문관》 제43칙 수산죽비(首山竹篋) 공안이다. 어느 날 수산성념(首山省念, 926-993)이 죽비를 들고 대중에게 말했다.

“그대들이 만약 이것을 죽비라고 부른다면, 죽비에 저촉(觸)되는 것이고, 반대로 죽비라고 하지 않으면, 죽비라는 사실에 위배(違背)되는 것이다. 자, 여러분들, 말해 보라! 무엇이라고 불러야 하겠는가?¹²⁾

남전이 용성의 목침을 빼앗아 던진 것이나 위산의 척도정병, 그리고 수산성념의 죽비(竹篋子話)는 모두 같은 구조, 즉 배촉구비(背觸俱非)의 구조 속에 있는 공안이다.

임제종 황용파를 만든 황룡조심(黃龍祖心, 1025~1100)은 구지일지(俱胝一指)와 같이 항상 배촉관으로 납자들을 지도했다(接化學人之機語). 그래서 ‘조심배촉(祖心背觸)’¹³⁾이라고 한다.

3. 만공선사와 법거량

용성은 1902(임인년)년 2월 동안거 후 지리산 화엄사 탑전으로 가서 하안거를 보내고

12) 《無門關》 43칙 首山竹篋, “首山和尚, 拈竹篋, 示衆云. 汝等諸人, 若喚作竹篋則觸, 不喚作竹篋則背. 汝諸人, 且道. 喚作甚麼.”

13) 《禪苑蒙求》 卷下 (卍續藏 148권 140쪽 상), “黃龍祖心室中, 常舉拳問僧曰. 喚作拳頭則觸, 不喚作拳頭則背. 喚作甚麼. 莫有契之者. 叢林稱之觸背關.”

있었다. 어느 날 내포 천장암에 있던 만공(滿空, 1871~1946)이 찾아왔다. 당시 용성은 39세였고, 만공은 31세로 8세 아래였다. 법거량이 시작되었다. 먼저 용성이 물었다,

“선덕(만공)은 먼길을 걸어 왔는데, 노독(路毒)은 없습니까?¹⁴⁾ 그리고 시자는 몇 명이나 데리고 왔소?” 만공이 즉석에서 대답했다. “소승은 시자도 없고 노독도 없습니다.” 용성이 말했다. “매우 위태롭군요(太孤生).” 만공이 반문했다. “그러면 어떻게 대답해야 합니까?” 용성이 계승으로 말했다. “졸리면 잠을 자는 것 외에 특별한 수행이 필요 없고, 시절 인연이 도래하면 바람이 불어 등왕각(滕王閣)으로 보내 준다니요(困眠打睡無巧妙, 時來風送滕王閣.)”¹⁵⁾

용성은 만공에게 노독(路毒)과 시자를 핑계로 법거량을 건 것인데, 만공의 응수(應酬, 나는 노독도 없고 시자도 없습니다)는 선취(禪趣)도 없지만, 법거량이 아니었다. 물론 만공은 인사말 정도로 받아들였을 수도 있다. 용성이 만공을 향하여 “매우 위태롭군(太孤生)”이라고 했을 때, 비로소 만공은 자신의 답이 법거량에서 이탈했음을 깨닫고, “그러면 어떻게 대답해야 합니까?”하고 물은 것이다.

용성은 만공에게 “선수행이란 특별한 것이 아니네(無巧妙). 졸리면 잠을 자는 것이네(困眠打睡無巧妙)”라고 하여, 일상생활이 곧 선(禪)임을 말하고 있다.

곤면타수(困眠打睡, 졸리면 잠을 잔다)는 ‘기래객반 곤래즉면(饑來喫飯 困來即眠, 배고프면 밥 먹고 졸리면 잔다)’을 축약한 것으로, 마조도일 - 남전보원 - 조주선사로 이어지는 조사선, 일상즉선(日常即禪)을 가리킨다.

조사선을 대표하는 마조도일은 평상심에 대하여造작이 없고(無造作), 시비가 없고(無是非), 취사가 없고(無取捨), 무단상(無斷常), 무범(無凡), 무성(無聖)이 평상심이라고 말하고 있는데,¹⁶⁾ 특별한 것을 추구하는 것(수행) 자체가 망상이라는 뜻이다.

14) 노독(路毒) : 먼길을 오가느라 지치고 시달려서 생긴 피로

15) 壬寅(1902)二月, “往求禮郡 華嚴寺塔殿, 過夏. 滿空, 從內浦而來, 師問曰. 禪德 路遠, 無路毒之患, 侍者幾人乎. 滿空云, 我無侍者, 亦無路毒. 師云, 太孤生. 空. 返問曰. 如何支對. 師云, 困眠打睡無巧妙, 時來風送滕王閣.”

16) 江西道一禪師, 示衆云. 道不用修, 但莫污染. 何爲污染. 但有生死心, 造作趣向, 皆是污染. 若欲直會其道, 平常心是道. 謂平常心, 無造作, 無是非, 無取捨, 無斷常, 無凡無聖. 《경덕전등

조사선의 극치를 구현했던 임제의현은 법어집 《임제록》에서 “선수행이란 특별히 애쓸 것이 없고(佛法無用功處), 단지 평상 무사하게 대소변을 보고 싶으면 대소변을 보고, 옷을 갈아입고 싶을 때는 옷을 갈아입고, 배고프면 밥을 먹고 졸리면 잠을 자는 것, 일상 생활이 곧 선(日常生活卽禪)”¹⁷⁾이라고 말하고 있다. 여기서 말하는 평상 무사(平常無事)란 무번뇌의 상태, 무집착의 상태를 말한다.

일상즉선(日常卽禪), 생활즉선(生活卽禪)은 중국 조사선의 특징으로서, 현실 속에서 깨달음을 구현하고자 하는 중국 특유의 현실 중시 문화와 깊은 관련이 있다고 할 수 있다.

시래풍송등왕각(時來風送滕王閣)은 왕발(王勃, 650~676)의 출세작인 《등왕각서(滕王閣序)》¹⁸⁾에 나오는 말이다. 때가 되니(時來) 바람이 불어 왕발이 탄 배가 하룻밤 사이에 700리 먼 곳 등왕각까지 이르게 했고, 드디어 왕발은 등왕각 낙성식에 참석하여 서문(序文=滕王閣序)을 지어 하루아침에 출세하게 되었다는 뜻이다.

선에서는 이 말(時來風送滕王閣)을 참선수행이 익어서 시절 인연이 되면 깨닫게 된다는 뜻으로 사용한다. 용성스님이 이 시를 인용한 것도 같은 의미에서 인용한 것이다.

4. 금봉강백과의 범거량

계묘년(1903) 2월에 용성선사는 비로암에서 선회(禪會)를 개최했다. 비로암은 통도사 비로암, 동화사 비로암, 선암사 비로암 등이 있는데, 금봉강백¹⁹⁾이 당시 순천 선암사 강

록》 8권.

17) 《임제어록》 師示衆云. 道流. 佛法無用功處. 祇是平常無事. 屙屎送尿, 著衣喫飯, 困來卽臥.

18) 왕발(王勃, 650~676) 「滕王閣序」 《增廣賢文》 上集. 왕발의 등왕각 서문은 명문으로 그의 이름을 세상에 알린 출세작이다. 운이 좋아서 때를 잘 만나면 왕발과 같이 이름을 날릴 수도 있고 운이 다하면 가난한 선비와 같이 열심히 노력해도 좋은 결과를 얻지 못할 수도 있다(時來風送滕王閣, 運去雷轟薦福碑천뢰천복비)는 말이다. 당 고종(唐 高宗) 2년(671) 흥주 도독 염백서(閔伯嶼)는 등왕각을 중건하고 나서 중량일(9월9일)에 문인들을 초청하여 잔치를 베풀었다. 젊은 才士 왕발도 초청되었으나 700리 길을 제날짜에 도착할 수 없었다. 그런데 밤 꿈에 강신(江神)이 나타나서 내가 도착시키게 할 터이니 가라고 하여, 선착장에 나가 배에 올라타니 순풍이 밤새도록 불어서 행사에 참석하였다고 한다.

19) 금봉(錦峰)강백은 순천 선암사 대승암 강원에서 10여 년간 후학을 양성했다. 47세 입적.

원인 대승암 강원 강백이었으므로 이 비로암은 순천 선암사 비로암일 가능성이 높다.

금봉강백은 금봉병연(錦峰秉演, 1869~1916)으로 선암사 주지를 지낸 경운원기(擎雲元奇)의 제자로 1900년대 초 석전(石顛) 박한영(朴漢永:1870~1948), 진진응(陳震應,1873~1941)과 함께 3대 강백으로 불리었다. 당시 용성은 40세였고 금봉은 35세였다.

이 법거량은 상대방의 경지를 탐색하는 탐발문인데, 어느 날 금봉(錦峰) 강백이 용성선사에게 물었다.

“조주가 신발을 머리에 이고 나간 뜻이 무엇이오(趙州戴履意旨作麼)?”

용성선사가 대답했다.

“문 앞에 있는 한 그루 소나무에 까마귀가 날아가자 까치가 앉았소(門前一株松 鳥去鵲來).”²⁰⁾

금봉강백이 용성선사에게 묻은 것은 다름 아닌 조주선사(趙州, 778~897)가 ‘신발을 머리에 얹고 밖으로 나갔다’고 하는 조주재혜(趙州載鞋) 공안이다. 이 공안은 남전참묘(南泉斬猫, 남전이 고양이 목을 베다) 공안과 직결되어 있는 공안인데, 원오극근의 《벽암록》에서는 63칙(남전참묘)과 64칙(조주재혜)으로 나누어 수록하고 있고, 《무문관》에서는 하나의 공안(14칙 南泉斬猫)으로 묶어서 다루고 있다.

그 내용은 이렇다. 남전선사가 어느 날, 동서(東堂) 양당(兩堂)의 납자들이 고양이에게 불성이 있는가 없는가를 놓고 다투고 있는 모습을 보고는 쓸데없는 분별심으로 시간을 낭비하고 있다고 판단하여 고양이를 들고서 말했다.

“여러 대중들! 그 누구든 일전어(一轉語, 중생에서 부처로 전환하는 한마디)를 한다면 이 고양이를 살려줄 것이요. 그러나 하지 못한다면 고양이 목을 베어 버리겠소.” 대중 가운데 아무도 대답하는 자가 없자 남전은 드디어 칼로 고양이 목을 베어버렸다.

저녁때가 되어 제자 조주(趙州)가 밖에서 돌아오자 남전은 조주에게 낮에 있었던 일을 말했다. 그 말을 들은 조주는 신발을 벗어 머리 얹고 밖으로 나가버렸다. 남전이 말했다. “만약

20) 癸卯二月, 上毘盧庵設禪會。一日, 錦峰講伯, 問。趙州戴履意旨作麼。師云, 門前一株松 鳥去鵲來。

그대가 그곳에 있었다라면 고양이를 구할 수 있었을 터인데.”²¹⁾

이상이 남전참묘(南泉斬猫), 조주재혜(趙州載鞋) 공안의 전말인데, 이 공안은 남전선사가 살아 있는 고양이 목을 베었다고 하는 다소 충격적인 공안이다. 사실 여부보다는 그 해석을 둘러싸고 1200여 년 동안 선종의 뜨거운 주제가 된 공안이다.

이 공안은 양중공안(兩重公案)으로 풀어야 할 숙제가 두 가지다. 하나는 ‘왜 남전선사가 불승(佛僧, 스님)의 신분으로 살생을 할 정도로 법, 수행적 차원에서 중요한 문제였는가(南泉斬猫)’이고, 또 하나는 ‘조주가 스승 남전의 말을 듣고 짚신(신발)을 벗어서 머리에 얹고 나간 뜻이 무엇인가(趙州載鞋)’이다.

남전선사가 정말 칼로 고양이 목을 베었는지 여부에 대해서는 논외로 하고, 다만 남전참묘 공안이 시사하는 것은 납자들이 부질없이 고양이의 불성 존재 유무(有無)를 두고 언쟁을 하고 있기 때문에, 교육용 충격 요법으로 ‘고양이 목을 베겠다’고 한 것이다. 다만 그 누구든지 일전어(一轉語)를 한다면 상쇄할 수 있다는 것이다.

조주가 짚신(짚신)을 머리에 얹고 밖으로 나간 뜻이 무엇일까? 몇 가지 해석이 있으나 그보다는 《무문관》 14칙 남전참묘 공안에서 무문혜계는 어떻게 말하고 있는지 보도록 하겠다.

무문이 말했다. “자, 말해 보라. 조주(趙州)가 짚신을 머리(이마) 위에 얹은 뜻이 무엇인가? 만일 여기에서 일전어(一轉語)를 할 수 있다면 곧 남전(南泉)의 영(令; 斬猫의 의미)이 헛된 것이 아님을 알 수 있지만, 만약 일전어를 못한다면 위험(險)하다(즉 남전이 들고 있는 참묘 칼날에 목숨이 날아갈 것이다)”.

무문의 계송(頌曰) : 조주가 만약 그 자리에서 이 영(令)을 거꾸로 행하여 남전의 칼을 빼앗았다면 오히려 남전은 조주한테 목숨을 구걸했을 것이다. (頌曰: 趙州若在, 倒行此令, 奪却刀子, 南泉乞命).²²⁾

21) 『무문관』 14칙, 南泉斬猫, “南泉和尚. 因東西兩堂爭猫兒. 泉, 乃提起云. 大衆. 道得即救, 道不得即斬却也. 衆無對. 泉, 遂斬之. 晚趙州外歸, 泉舉似州. 州乃脫履, 安頭上而出. 泉云. 子若在即救得猫兒.”

22) 無門曰. 且道. 趙州頂草鞋意作麼生. 若向者裏下得一轉語, 便見南泉令不虛行. 其或未然, 險.

무문혜계는 남전 참묘(斬猫)의 칼날을 번뇌 망상을 끊는 지혜의 검(劍), 뛰어난 기봉(機鋒), 선기 지혜(禪機智慧)로 극찬하고 있다. 그리고 조주가 짚신을 머리에 얹고 나간 것(趙州載鞋)에 대해서는 일전어라고 극찬하고 있다. 만일 조주가 남전참묘의 자리에 있었더라면 남전은 목숨을 유지할 수가 없었을 것이라고 평하고 있다.

그렇다면 용성선사는 어떻게 착어(著語)하고 있는가? 용성은 “문 앞에 있는 한 그루 소나무에 까마귀가 날아가자 까치가 앉았다(門前一株松 烏去鵲來).”라고 하여, 남전참묘와 조주재혜는 다른 것이 아닌 하나(一株松)이며, 둘은 同類로 같은 뜻(烏去鵲來)이라고 착어하고 있다. 즉 조주재혜에 대하여 이렇쿵 저렇쿵 해석하거나 분별심을 일으키지 말라는 것이다.

용성은 까마귀와 까치라는 두 새를 등장시켜서 분별심의 관문을 제시하고 있다고 할 수 있는 데, 이 게송(門前一株松 烏去鵲來)은 하나의 공안적인 성격을 띄고 있다.

5. 해봉(海峰)과 법거량

용성선사가 대중들과 함께 죽 공양을 했다. 죽(粥)은 조죽(朝粥)이라고 하여 아침 공양을 가리킨다. 해봉은 용성이 죽 공양을 하고 있는 모습을 보고 다음과 같이 물었다.

“죽이 뜨겁습니까, 입이 뜨겁습니까?” 용성이 답했다. “죽이 뜨겁소.” 해봉은 아무 말이 없었다. 공양이 끝나고 별당(거처)으로 돌아오자 도반 성공(性空)이 힐난하는 투로 용성에게 따졌다. “좀 전 공양 때 죽이 뜨겁다고 대답했는데 그것은 이치에 매우 맞지 않는다고 생각을 하네.” 용성선사가 대답했다. “그 말의 뜻을 알겠는가?”

허공을 치니 팡팡 소리가 나고
징을 두드리니 소리가 없네.”²³⁾

頌曰：趙州若在，倒行此令。奪却刀子，南泉乞命。

23) 乙巳九月，創觀音殿於寶蓋山，著禪門要旨一卷，俄而見失。一日，喫粥次，海峰問云，粥熱耶，口熱耶。師云粥熱。海峰無語。還別堂，性空禪師，難曰。意謂粥熱之答，甚不合於理也。師，答

해봉이 용성스님에게 “죽이 뜨겁습니까, 입이 뜨겁습니까(粥熱耶 口熱耶)?”라고 물은 것은, 탐발문으로서 공안 구조 상에서 보면 육조혜능의 풍동번동(風動幡動) 공안과 같은 구조라고 할 수 있다.

인종법사가 광주 법성사에서 《열반경》을 강의하고 있을 때, 마침 바람이 불어 깃발이 펄럭이고 있었다. 그때 강의를 듣고 있던 어떤 스님이 “바람이 움직이고 있군”라고 말했다. 그러자 옆에 있던 다른 스님이 “깃발이 움직이고 있다”라고 말했다. 이렇게 하여 서로 논쟁이 끊이지 않았다. 그 모습을 보고 있던 혜능선사는 “바람이 움직이는 것도, 깃발이 움직이는 것도 아니고, 그대의 마음이 움직이는 것일 뿐이다”라고 하였다.²⁴⁾

풍동번동의 구조에서 보면 용성은 “죽이 뜨거운 것도, 입이 뜨거운 것도 아니고 그대의 마음이 뜨거운 것이네.” 또는 “죽도 뜨겁고 입도 뜨겁다”라고 답하는 것이 법거량에 맞을 것이다.

그러나 용성은 오히려 법거량의 기본도 모르는 척 “죽이 뜨겁다.”고 대답했다. ‘죽이 뜨겁다’고 대답한 것은 앞의 법거량(혜월의 목침)에서 본 바와 같이 역(逆)함을 만든 것이라고 할 수 있다. 이를 두고 도반 성공(性空) 선사가 “죽이 뜨겁다는 대답은 맞지 않다.”고 힐난한 것은 용성의 그물, 함정에 걸려든 것이라고 할 수 있다. 이는 용성이 “그(내) 말뜻을 알겠는가?”라고 반문한 데서도 충분히 그 의도를 포착할 수 있다.

용성선사의 착어는 불가사의한 부처의 경계다. 아무리 허공을 친들 구조적, 논리적으로는 소리가 날 수 없다. 그런데 ‘팡팡’ 소리가 나고, 징을 두드리면 ‘쟁쟁’ 소리가 나야 하는데 소리가 없는 소식이다. 상식적으로는 이해 불가능한데, 정(靜) 속에 동(動)이 있고 동(動) 속에 정(靜)이 있으며, 무(無) 속에 유(有)가 있고, 유(有) 속에 무가 있다. 생(生) 속에 사(死)가 있고, 사(死) 속에 생(生)이 있는 소식이다. 동정일여(動靜一如), 만법일여의 소식이다.

또 이 말 속에는 성동격서(聲東擊西)의 의미도 갖고 있는데, 죽이 뜨겁다고 말했지만,

云會麼. 打空鳴角角, 擊錚不聞聲.

24) “印宗法師, 講涅槃經. 時有風吹幡動. 一僧曰, 風動, 一僧曰, 幡動. 議論不已. 慧能進曰, 不是風動, 不是幡動, 仁者心動” 《육조단경》 제1 행유품.

그 말을 액면 그대로 받아들이지 말고, 격외(格外), 언외(言外)의 뜻을 포착해 보라는 것이다.

화두, 공안, 법거량(선문답) 등은 격외구(格外句)라고 할 수 있다. 뿐만 아니고 선승들의 법문도 대부분 격외구(格外句)이다. 상식적, 일반적인 언어로는 통속적인 사고, 고정관념의 속박에서 벗어나게(해탈) 할 수 없기 때문이다.

6. 남전선사와 법거량

남전선사(南泉翰奎, 1868~1936)는 근대의 선승으로 경학(經學)에도 밝았으며, 《선문염송》 등 선어록에도 밝았던 선승이다. 1985년 해인사로 입산했고, 잠시 해인사 주지를 하기도 했으며, 선학원 창건의 주요한 역할을 했다. 용성과는 같은 해인사 출신으로 5세 아래였으며, 특히 선묵(禪墨)이 명필이었다.

두 선승의 법거량은 1909년 용성선사 나이 46세 때, 그리고 남전선사 41세 때에 이루어졌는데, 장소는 해인사였을 가능성이 높다. 남전선사와 법거량은 두 편인데 한 편만 보도록 하겠다.

남전선사가 물었다.

“물이 다하고 산도 다한 곳에 이르러서는 어떻게 해야 합니까?(水窮山盡處)” 용성선사가 말했다. “뒤로 물러나시오, 뒤로 물러나시오(退步退步).” 남전이 또 물었다. “뒤로 물러서라는 뜻이 무엇이오?” 용성이 대답했다. “사오백 개의 거리가 모두 꽃과 버드나무 거리(花柳巷)이고, 이삼천 개의 건물이 모두 관현악(管絃樂)을 울리는 누각이네(四五百條花柳巷, 二三千處管絃樓)”²⁵⁾

수궁산진(水窮山盡)은 산진수궁(山盡水窮)이라고도 하는데, 산이 막히고 물줄기도 다해서 더 이상 갈 곳이 없다는 뜻으로, 일반적으로는 막다른 상황에 이르렀음을 뜻한다.

25) 南泉, 問. 到水窮山盡處作麼. 師云. 退步退步. 又問. 退步意旨作麼. 師云. 四五百條花柳巷, 二三千處管絃樓. 《古尊宿語錄》X68n1315-p0280a07.

그러나 선에서 수궁산진처(水窮山盡處)는 수행의 끝까지 도달한 경지, 번뇌에 무애한 유유자적한 경지에 이르렀음을 뜻한다. 왕유(王維)의 시(詩) '종남별업(終南別業)'에 나오는 말인데²⁶⁾ 역시 유유자적함, 초연, 초탈함을 가리킨다. 즉 자연과 하나가 된 경지, 깨달은 자의 이상세계를 표현하는 말이다.

남전은 지금 자신은 수궁산진처에 이르렀는데, 당신(용성)은 어떻게 생각하는나(到水窮山盡處作麼)고 묻은 것이다. 용성이 남전의 말에 “뒤로 물러서라(退步退步)”고 한 것은 깨달음의 극처(極處), 오처(悟處)는 언어도단의 영역인데, 표출하고 있기 때문이다.

용성의 퇴보퇴보(退步退步)는 《임제록》에 나오는 '화사화사(禍事禍事, 위험해, 위험해)와²⁷⁾같은 말이다. 어떤 납자가 임제선사에게 검인상사(劍刃上事), 즉 칼날 위의 일(금강석과 같은 지혜의 칼날)에 대해서 묻자, 임제는 화사화사(禍事禍事)라고 했다. 금강과 같은 지혜의 칼날은 번뇌 망상이 달기만 하면 가차 없이 끊어버린다는 뜻이다.

용성의 착어 “4, 5백개의 길거리, 대도시에는 꽃과 수양버들이 흠날리고(四五百條花柳巷) 2, 3천 곳의 누각에서는 관현악이 울린다(二三千處管絃樓).”는 것은 깨달음의 세계에 대한 표현이다. '四五百條花柳巷, 二三千處管絃樓'는 대혜선사(大慧禪師)의 《정법안장》과 《백운수단선사어록》 등 많은 선사들의 계송의 마지막 구절, 결구(結句)에 자주 등장한다.²⁸⁾

V. 맺는말

1. 용성선사(龍城)는 선(禪), 교(敎), 율(律), 그리고 교화, 포교, 경전 번역, 간행 등 불교 전반에 걸쳐 많은 업적을 남겼다. 그는 생애 후반, 특히 1921년 3월, 서대문 형무소

26) 王維, '終南別業', “中歲頗好道, 晚家南山陲, 興來每獨往, 勝事空自知, 行到水窮處, 坐看雲起時, 偶然值林叟, 談笑無還期.”

27) 上堂 僧問, 如何是劍刃上事. 師云, 禍事禍事. 僧, 懿議. 師, 便打. 성본 역주, 《임제록》 6-1

28) 徑山杲, “搯破雲門一柄扇. 拗折乾峯一條杖. 二三千處管絃樓. 四五百條花柳巷.”
釋守淨, “鬧浩浩處冷湫湫, 冷湫湫處看楊州. 四五百條花柳巷, 二三千處管絃樓.”

에서 출옥(3·1 독립운동 투옥)한 이후에는 대중교화, 입전수수(入廛垂手, 중생제도)의 길을 걸었다²⁹⁾ 시대 인식이 남달랐던 대승보살도의 실천자였다.

2. 지금까지 《용성선사어록》 2장 「기연 문답(機緣 問答)」에 실려 있는 중요한 법거량 6편을 통하여 용성선사의 법거량(선문답) 대하여 살펴보았다. 용성선사의 법거량을 통하여 짐작할 수 있는 것은 근대 우리나라 선승들의 선안(禪眼)이 높다는 것이다. 특히 용성선사의 경우 법거량 스타일이 조사선 시대 선승의 스타일과 비슷한 점을 발견할 수 있다.

3. 용성선사의 법거량의 방식은 간혹 특이한 점이 있다. 대부분의 선승들이 상대방의 물음에 대하여 부정구(否定句)의 방식을 취하는데 비하여, 용성선사는 긍정구(肯定句)로 시작하는 경우가 있다는 것이다. 이는 선지(禪旨)가 높고, 또한 법거량에 달관해야만 가능하다고 할 수 있다. 이런 방법은 선기(禪機) 지혜가 특별해야 한다는 점에서 흥미를 주고 있다.

그 한 예로 혜월선사와의 법거량에서 혜월선가가 목침을 들고 이것이 무엇이냐고 물었을 때, 부정형의 답을 해야 하는데, 긍정형의 답을 한 경우, 또는 해봉과의 법거량에서 “죽이 뜨거운 것도, 입이 뜨거운 것도 아니다”라고 해야 하는데, 짐짓 “죽이 뜨겁다”라고 하여 긍정형의 답을 하고 있는데, 이는 역(逆)함정으로, 노련한 장수가 역(逆)으로 상대방을 함정 속으로 끌어들이는 방법과 같다고 할 수 있다.

29) 용성은 《조선글 화엄경》 서문에서 “내가 만일 출옥하면 즉시 동지를 모아서 경 번역하는 사업에 전력하여 이것으로 진리연구의 한 나침반을 지으리라”고 발원했다.

「용성선사의 법거량」에 대한 토론문

김종인 - 경희대 교수

저자가 ‘시작하는 말’에서 언급했듯이 용성선사는 선교율을 두루 공부하였고, 또 후학 교육, 역경, 대중교육과 교화, 독립운동을 비롯한 사회참여 등에 두루 활동하였다. 때문에 용성을 이해하기 위해서는 다양한 방면에서 입체적인 연구가 필요하다. 그동안 대각 사상연구원을 중심으로 용성에 대한 연구가 어느 정도 이루어졌지만, 용성과 같은 시기에 다양한 공부와 활동을 한 한용운에 대한 연구에 비하면, 용성에 대한 연구는 여전히 미진하다. 저자가 확인하고 있듯이 선과 관련한 용성 연구는 서너 편에 불과하다. 이런 면에서 용성선사의 법거량을 다룬 저자의 연구는 용성 연구에서 비어 있는 공백을 채울 수 있는 좋은 연구 주제이다.

저자는 용성이 동시대 선승들 및 제자들과 나눈 60여 편의 법거량 가운데서 혜월선사, 만공선사, 금봉, 남전선사와 나눈 총 6편의 법거량을 중심으로 기술하고 있으며, 일종의 주해적 연구방법으로 이 논문을 저술하고 있다. 저자는 논문의 전반부를 법거량이란 용어에 대한 해석, 법거량의 기능, 유형 소개로 채우고 있는데, 모두가 주해적인 내용이다.

또 용성의 법거량에 대한 구체적 분석에서도 역시 법거량에 등장하는 용어 해석과, 저자가 이해하고 있는 이 용어의 출처 및 용례 소개를 중심으로 진행하고 있어서 역시 주해적 내용들이다.

용성에 대한 연구가 용성의 저술을 기초 자료로 하여 이루어지는 한 이러한 주해적 연구는 용성 연구의 1차 작업으로 반드시 필요한 작업이라 할 수 있다. 하지만 이러한 주해적 연구가 꼭 오늘날의 연구논문의 형식으로 기술될 필요가 있는지, 그리고 연구논문에 대한 논평 형식의 평이 필요한지에 대해서는 논의해 볼 필요가 있어 보인다.

이 논문이 용성의 저술에 주해를 달 의도에서 기획된 것이 아니라, 오늘날 학계에서 통용되는 연구논문의 일반적 형태를 취하고, 또 그러한 연구논문에 요구되는 학술적 의의를 추구하기 위한 것이라면, 본 논문은 다음과 같은 사항들을 반영할 필요가 있어 보인다.

1. 저자는 선과 관련된 용성 연구가 최근 한두 편 보일 정도로 미미하다고 파악하고 있는데, 아쉽게도 이 한두 편의 연구물의 연구 결과를 본 논문에 반영하지 않고 있다. 기존 논문들의 성과를 계승하든지 비판적으로 검토하든지, 아니면 최소한 본 연구와의 상관성 여부를 간략히 언급이라도 해야 할 것으로 보인다.

2. ‘II. 법거량(선문답)과 그 기능,’과 ‘III. 법거량의 18가지 유형’은 본문의 주요 부분으로 구성할 필요가 있는지 재고할 필요가 있다. 본문에서 소개되고 있는 용성의 법거량들이 법거량의 기능 가운데 어떤 기능에 속하고, 어떤 유형에 속하는지를 밝히는 과정에서 법거량의 일반적 기능과 유형을 간략히 언급하는 정도면 충분한 것이 아닐까? 혹 용성의 법거량이 기능과 유형면에서 다른 선사들의 그것들과 구분되는 뚜렷한 특징이 있다면 이런 측면에서 심도 있게 접근할 수도 있겠으나, 그러려면 이러한 측면에서 용성선사의 법거량을 논해야 할 것으로 보인다.

3. 용성은 공부 분야가 다양하고, 활동 분야 역시 다양한 만큼 용성의 법거량을 기본 주제로 삼더라도, 이를 용성의 선사상 일반 속에서 이를 다룰 필요가 있음은 물론이거니와 그의 교학과 계율, 또 그의 다양한 활동과의 관련 속에서 다룰 소지가 있지는 않은지

등에 대해서도 언급할 필요가 있어 보인다.

본 연구가 그동안 충분한 연구가 이루어지지 않은 용성선사의 선과 관련된 연구가 좀 더 심화되기를 기대해 봅니다.

용성진종 선교관의 특징

김호귀 - 동국대 불교학술원 HK교수

• 목 차 •

- I. 서언
- II. 선교관의 전개
 - 1. 선교차별
 - 2. 선교일치
 - 3. 선교융합
- III. 용성진종의 선교관
 - 1. 선관
 - 2. 교학관
 - 3. 종교입선
- IV. 결어

I. 서언

용성진종은 19~20세기 내외외환의 시대를 살아가면서 불법의 측면에서는 선과 교와 율을 망라했을 뿐만 아니라, 대중의 교화에도 큰 족적을 남겼고, 나아가서 국가의 시대 상황에 대한 자각을 통하여 출가승려의 신분을 초월한 지식인으로서 즉시대적인 역할을 주도한 인물이기도 하다. 승려로서 용성진종은 많은 저술을 남겼고, 불전의 한글 번역에도 앞장을 섰을 뿐만 아니라 다양한 대중교화운동을 이끌어간 선각자였다.

본 고에서는 그와 같은 다각도에 걸친 용성진종의 활약 가운데서 선과 교학의 관계에 주목하여 용성이 보여준 선교관은 어떤 것이었고, 또 그 특징은 무엇이었는지 고찰해 보고자 한다. 이를 위하여 먼저 전통적인 선교관을 세 가지 유형으로 나누어 살펴본다. 곧 선교차별(禪敎差別)은 선과 교의 방식이 동일하지 않다는 것이다. 선교일치(禪敎一致)는 궁극적인 결과가 동일하다는 것이다. 선교융합(禪敎融合)은 양자의 융합을 통하여 올바른 결과를 도출한다는 것이다.

한편 용성진종의 선교관과 관련하여 이들과 결을 달리하여 선과 교학이 독립적이면서도 상호 역할을 통하여 상입(相入)하는 관계로서 종교입선(從敎立禪)의 입장이었음을 고찰해 보고자 한다.

II. 선교관의 전개

선종사에서 선과 교를 대비시키거나 내지 대립시켜서 자파의 특성을 논의하거나 우월성을 주장하려는 모습은 이미 중국 선종사에서는 당대(唐代)부터 등장하였고, 한국 선종사에서는 신라시대부터 출현하였다. 당대에 규봉종밀(圭峯宗密: 780-841)은 『도서』를 집필하려는 의도에 대하여 10가지 이유를 들고 있지만, 궁극에 선과 교를 화회(和會)하려는 것이 목적이었다고 다음과 같이 피력하고 있다.

교는 제불보살이 남겨놓은 경론(經論)이고, 선은 제선지식이 진술한 구계(句偈)이다. 다만 불경은 삼천대천세계의 팔부대중을 위하여 자세하게 펼쳐놓은 것이고, 선계는 이 땅의 한 부류의 사람들을 겨냥하여 간략하게 요약한 것이다. 팔부대중을 위하여 펼쳐놓으면 너무 많아서 자기에게 맞는 것을 찾아 의지하기 어렵지만, 한 부류를 겨냥해 지적해놓으면 자기에게 맞는 것을 쉽게 활용할 수가 있다. 지금 『도서』를 찬집하려는 의도가 바로 그것이다.¹⁾

종밀의 이 말은 선의 성격과 교학의 성격을 각각 보편성과 특수성으로 파악하고, 그 둘이 교화하는 대상에 대하여 선이 지니고 있는 장점을 통하여 교가 지니고 있는 한계성을 극복하려는 의도에서 찬술했다고 말한다. 여기에서 교학의 한계성은 바로 지나치게 방대한 경론을 다 수용할 수 없다는 것인데, 선이 그 단점을 보완해줄 수 있다는 것이다.

이 말은 궁극에 선과 교학이 모두 타당성을 지니고 있는 까닭에 서로 배척할 이유가 없다는 것을 드러낸 것이다. 그럼에도 불구하고 선과 교학은 각각의 특수성만 앞세우는 까닭에 종밀 당시에 일견 모순되는 듯한 측면을 부각시키는 결과가 되었음을 다음과 같이 말한다.

대저 부처님의 설법에는 돈교와 점교가 있고 선에는 돈문과 점문이 있는데, 이교와 이문은 각각 서로 부합되고 계합되어 있다. 그럼에도 불구하고 오늘날의 강학자는 점교의 뜻만 치우쳐 드러내고, 선을 하는 자는 돈종만을 치우쳐 전파한다. 그래서 선과 교가 만나면 호나라와 월나라처럼 멀리한다.²⁾

이와 같은 선과 교학의 특수성에 대하여 양자가 합일점에 이를 수 있는 근거로서 종밀은 각각의 특수성을 인정함으로써 가능하다고 말한다. 『도서』 무외유대(無外惟大)의 「서문」에 의하면, “대저 선과 교의 양종은 모두 부처님으로부터 출현하였다. 선은 부처님의

1) 『禪源諸詮集都序』卷上之一(大正藏48, 399下), “教也者 諸佛菩薩所留經論也 禪也者 諸善知識所述句偈也 但佛經開張羅 大千八部之眾 禪偈撮略 就此方一類之機 羅眾則奔蕩難依 就機即指的易用 今之纂集意在斯焉”

2) 위의 책(大正藏48, 399下), “原夫佛說頓教漸教禪開頓門漸門 二教二門各相符契 今講者偏彰漸義 禪者偏播頓宗 禪講相逢胡越之隔”

마음이고, 교는 부처님의 입이다. 그런데 어찌 마음과 입에 서로 모순되는 점이 있겠는가.”³⁾라고 하여 선과 교학이 각각 특징을 지니고 있지만 모순되는 것이 아니라고 말한다. 이점이 곧 선과 교학이 화회점에 이를 수 있는 가능성을 제시해주고 있다.

한편 한국 선종사에서는 선법의 수입 시기에 특수한 면모가 드러나 있음을 볼 수가 있다. 그것은 바로 선과 교학의 차별성을 의도적으로 부각시키고 있다는 점이다. 8세기 중반부터 한국에 전래된 도신(道信: 580~651) 및 홍인(弘忍: 600~674)의 동산법문(東山法門)은 이후 9세기 중반부터 10세기 중반에 걸쳐 소위 구산문(九山門)이 형성되면서 몇 가지 특색을 갖춘 선풍으로 전개되었다.

이러한 가운데 선법의 측면에서 교학과 차별되는 입장에서 선법의 우월성을 주장한 점이 나타났다. 「무설토론(無舌土論)」,⁴⁾ 「진귀조사설(眞歸祖師說)」,⁵⁾ 도의국사(道義國師)와 지원승통(智遠僧統)의 문답⁶⁾ 등은 비근한 일례에 속한다. 이들 내용은 모두 선과 교학의 차별을 논한 것이라는 점에서 공통의 특색을 보여준다.

또한 초전의 선법 전래자들은 의도적으로 당시의 교학보다 선법이 우월하다는 주장을 강조하였다. 곧 그것은 아직 선법에 대한 몰이해의 신라 사회에서 당시로는 비교적 새로운 불법이었던 선법의 전승을 성취하기 위한 제스처이기도 하였다. 이에 당시의 교학 불교와 다른 측면으로 선법을 흥통하고 전승하려는 것에 노력하였다. 이러한 모습은 당시에 화엄학을 비롯한 교학자들 가운데서 새로운 불교 교학과 문물을 접촉하고 추구하려는 입당구법승들의 열망에 부합되었다.⁷⁾

특히 선과 교학의 차이점을 의도적으로 부각하려는 사람들이 등장하였는데, 그것은 아직까지 접해보지 못했던 새로운 불법 곧 선법을 전승한다는 자긍심과 더불어 그 목적을

3) 「重刻禪源詮序」, 위의 책(大正藏48, 397中), “夫禪教兩宗同出於佛 禪佛心也 教佛口也 豈有心口自相矛盾者乎”

4) 『禪門寶藏錄』 卷上(韓佛全6, 473中-474上)

5) 위의 책(韓佛全6, 474上)

6) 위의 책 卷中(韓佛全6, 478下-479上)

7) 구산문의 형성 시기에 입당 유학승들의 경우는 국내에서 이미 화엄학을 공부한 사람들이 그 대다수를 구성하고 있었다. 김방룡, 「신라 諸山門의 선사상」, 『한국선학』 2, 2001, pp.118-129.

성취하기 위한 교의적인 장치의 주장으로 나타났다. 그 일환으로 등장한 것이 곧 당시 유행하던 화엄교학(華嚴敎學)과 조사선법(祖師禪法)을 비교하는 것이었다.

우선 도의와 관련된 내용에서 몰종적(沒蹤跡)의 선법은 “그 종취를 살펴보면 수행은 있지만, 그 수행은 수행의 상이 없는 몰수(沒修)이고 깨침은 있지만, 그 깨침은 깨침의 상이 없는 몰증(沒證)이다.”⁸⁾는 대목에서도 발견된다.

이처럼 조사선법의 몰종적인 내용은 서당지장(西堂智藏: 735-814)과 백장회해(百丈懷海: 749~814)의 선법을 수용한 것이었는데, 입당 유학생들에 의하여 전승되면서 초기선법의 전래부터 신라선의 한 특징이 되었다. 이에 조사선의 사상적 근거로 제시되었던 본래성불(本來成佛)의 선법과 무념무수(無念無修)의 몰종적인 선법이야말로 당시 교학의 주류를 이루고 있었던 소위 오교(五敎) 이외에 따로 전승된 조사의 심인법(心印法)으로 주장되었다.

선과 교학은 부처님의 마음[佛心]과 부처님의 말씀[佛敎]이라는 개념인데, 역대로 선종의 역사에서 선과 교학의 관계에 대하여 설명하기 위해 상호 설정된 유형을 선교차별, 선교일치, 선교융합의 네 가지로 살펴볼 수가 있다.

1. 선교차별

선교차별(禪敎差別)은 궁극적인 목표를 성취하기 위한 수단으로서 선과 교학의 방법이 동일하지 않다는 견해이다. 선은 좌선의 입장인 까닭에 전통적으로 정학에 속하고, 교학은 경전의 가르침을 통하여 지혜를 터득하는 과정으로 혜학에 속하는 개념이므로 정학과 혜학의 수행 방법이 서로 다르다는 것이다. 따라서 불법의 궁극적인 목표를 성취하는 것으로 선에서 내세우는 깨달음에 대하여 교학에서 지향하는 것으로 지혜를 성취하는 방식에 서로 차이가 난다는 입장이다.

이와 같은 선교차별의 경우에는 은근히 선이 교학보다 우월하다는 견해가 지배적으로

8) 『禪門寶藏錄』 卷中(韓佛全6, 478下-479上)

깔려 있다. 가령 『선교석』에서는, 교문에서 주장하는 원교(圓教)의 가르침과 선문에서 내세우는 심인(心印)의 가르침이 일치하는지에 대한 질문에 대하여, 청허휴정(淸虛休靜: 1520~1604)은 다음과 같이 말한다.

같은 듯하지만 같은 것이 아니다. 『화엄경』에서는 비록 무진법계가 인과의 영역 안에 있음을 해명하였지만, 그것을 증득하려는 사람은 반드시 견문(見聞)의 발생과 해행(解行)의 발생을 경과한 연후에 증입하는 까닭에 아직 의로(義路)의 상투적인 틀(窠臼)을 투철하지 못하였고, 또한 열 가지 병원(病源)을 벗어나지 못하였는데, 어찌 별전(別傳)의 선지(禪旨)에 견줄 수가 있겠는가.⁹⁾

이처럼 선교차별은 선의 우월성을 주장하려는 것으로서 비교의 대상이 되는 교학에 대하여 노골적인 폄하하는 모습으로 설정되어 있다. 여기에서 말하는 열 가지 병원(病源)이란 무자화두를 참구하는 십종병을 의미한다. 곧 교학에 대해서는 점수적인 차원으로 간주하고, 선에 대해서는 돈교법문의 차원으로 취급하는 모습으로 드러나 있다. 이와 같은 자세는 신라 말기에 한국의 선법이 수입되는 과정으로부터 고려 후기에 출현한 『선문보장록』을 위시하여 조선 중기의 청허휴정에 이르러 보편적인 선교관으로 나타났다.

2. 선교일치

선교일치(禪教一致)는 선과 교학을 통해서 성취하는 불교의 궁극적인 결과는 동일하다는 입장이다. 정학과 혜학은 모두 삼학의 한 가지 방법으로 깨달음을 성취하는 수단일 뿐이고, 그 목표는 다르지 않다는 것이다. 그러나 이 경우에도 교학을 익히고 그것을 바탕으로 선에 들어간다는 입장으로 그 형식은 사교입선(捨教入禪)의 모습이 지배적이다. 그러나 교학을 통한 깨달음이라는 점에서 보면 양자의 차별이라기보다는 양자는 반드시

9) 『禪教釋』(韓佛全7, 655上), “相似而不相似也 華嚴雖明無盡法界 坐在因果域內 證之者 須經見聞生 解行生然後 證入 故未透義路之窠臼 亦未脫十種之病源 豈比別傳禪旨耶”

필요한 수단이라는 점에서 일치하는 입장에 놓여 있다. 달마는 『이종입(二種入)』에서 다음과 같이 말한다.

대저 불도의 깨달음에는 여러 가지 갈래가 있지만, 요약하면 두 종류를 벗어나지 않는다. 하나는 진리에 합치되어있는 깨달음이고,[理入] 둘은 불도의 깨달음을 실천하는 것이다.[行入] 진리에 합치되어있는 깨달음이란 다음과 같다. 곧 불법의 가르침에 의해 경전에 의지하여 선의 종지를 깨달아서, 중생은 붓다와 동일한 진성을 지니고 있지만 단지 외부에서 오는 망상에 뒤덮여 그 진성을 드러내지 못할 뿐이라고 확신하는 것이다.¹⁰⁾

여기에서 달마가 말하고 있는 이입(理入)이란 반드시 경전의 가르침 곧 교학을 통하여 선의 종지를 깨닫는다는 점이 강조되어 있다. 우선 경전을 통하여 중생과 부처가 동일한 불성을 지니고 있는 줄을 깨닫는다는 점이 확보되어 있다. 이런 깨달에 중국 선종의 연원이 되는 달마의 가르침으로부터 교학은 반드시 필수적인 요소로 등장하여 전승되어 왔다. 이것은 경전 곧 교학과 선의 종지가 일치되는 점에서만 비로소 궁극의 경지를 성취할 수 있음을 보여준 것이다.

한편 선교일치의 수증관으로는 돈오점수(頓悟漸修)로서 교학을 바탕으로 돈오한 연후에 점수하는 것이 불법을 올바르게 성취하는 방식이라는 것이다. 먼저 교학의 바탕이 없는 선은 끝내 알맹이가 없고 선이 없는 교학은 끝내 올바른 목표를 성취할 수 없다는 것이다. 지눌은 『도서』의 견해를 인용하여 『수심결』을 통해서 돈오점수란 “그러므로 돈오와 점수의 뜻은 마치 수레의 두 바퀴와 같아서 하나만 없어도 안 된다.”¹¹⁾고 말한다. 곧 돈오점수의 진정한 의미는 경전의 가르침을 통하여 돈오한 연후에 비로소 점차수행으로 나아간다는 점을 피력한 것이다. 이 경우에 돈오는 반드시 경전의 교학을 말미암는다는 행위이고 이후에 점수행위를 통하여 깨달음에 나아간다는 의미에 해당한다. 이로써 교학을 통한 돈오와 선수행을 통한 점수는 양자가 반드시 필요불가결한 요소로 등장해 있다.

10) 『少室六門』「第三門二種入」(大正藏48, 369下), “夫入道多途 要而言之 不出二種 一是理入 二是行入 理入者 謂藉教悟宗 深信含生同一真性 俱為客塵妄想所覆 不能顯了”

11) 『高麗國普照禪師修心訣』(大正藏48, 1007下), “則頓悟漸修之義 如車二輪 闕一不可”

3. 선교융합

선교융합(禪教融合)의 입장은 선은 부처님의 마음이고 교학은 부처님의 말씀이라는 것이다. 여기에서 마음과 말씀은 모두 동일한 부처님에게서 연유한 것으로 양자의 융합이 아니고는 올바른 깨달음에 도달할 수 없다는 것이다. 여기에서는 반드시 선과 교학이 대등하게 주장되는 것은 아니지만 궁극적인 목표의 성취에 있어서 양자의 가치가 다르지 않는다는 점에서 선교일치(禪教一致)와 다르다. 선교일치가 선교후선(先教後禪)의 대등한 관계라면 선교융합은 반드시 선교합일(禪教合一)이 전제되어야 한다는 입장이다. 따라서 이 경우에 정학과 혜학은 계학과 더불어 하나라도 없어서는 불법이 성취되지 못한다.

이에 대한 경증으로 『종경록』에서 다음과 같이 말하는 대목을 볼 수가 있다.

그러므로 반드시 먼저 세 가지 불교(佛敎)에 의거하여 삼종(三宗)의 선심(禪心)을 증득한 연 후에 선교가 쌍망(雙亡)하면 불교와 선심이 모두 적정해진다. 모두 적정해진즉 염념이 모두 불(佛)로서 일념도 불교의 선심(佛心) 아님이 없고, 쌍망(雙亡)인즉 구구가 모두 선(禪)으로 일구도 선심의 불교(禪敎) 아님이 없다. 이와 같은즉 자연스럽게 민절무기종의 설(說)을 듣게 되면 이처럼 아집의 정(情)을 타파하는 것인 줄 알게 되고, 식망수심종의 언(言)을 듣게 되면 이처럼 아의 습기를 단제하는 것인 줄 알게 된다. 그러므로 집정(執情)이 타파되면 진성이 드러나면 민절무기종이 그대로 직현심성종임을 알게 되고, 습기가 사라지고 불도가 성취된즉 식망수심종이 그대로 성불의 수행이 된다. 그리하여 돈과 점이 서로 드러나면서 공과 유가 서로 성취된다. 만약 이와 같이 원통하면 곧 타인에게 연설해주는 것이 미묘한 방편 아님이 없고, 타인에게 설법을 들려주는 것이 미묘한 약처방 아님이 없다. 약이 되느냐 병이 되느냐 하는 것은 단지 집착하느냐 통하느냐에 달려 있다.¹²⁾

선교융합은 선과 교학이 선후 내지 우열의 입장이 아니다. 선을 통한 교학이고 교학을

12) 『宗鏡錄』卷34(大正藏48, 617上), “故須先約三種佛敎 證三宗禪心 然後禪教雙亡 佛心俱寂 俱寂則念念皆佛 無一念而非佛心 雙亡 即句句皆禪 無一句而非禪教 如此則自然聞泯絕無寄之說 知是破我執情 聞息妄修心之言 知是斷我習氣 執情破而真性顯 即泯絕是顯性之宗 習氣盡而佛道成 即修心是成佛之行 頓漸互顯 空有相成 若能如是圓通 則為他人說 無非妙方 聞他人說 無非妙藥 藥之與病 只在執之與通”

통한 선이라는 점이 부각되어 있다. 그런 까닭에 종말이 『도서』에서 내세우는 선교화회(禪敎和會)의 입장과 통한다.

부처님이 세상에 출현하여 교설을 내세우고 조사가 인연의 처소를 따라 사람을 제도한 방식이 각기 다르다. 부처님의 교설은 만대에 의지할 것이므로 그 도리[理]를 자세하게 보여주고, 조사의 가르침은 즉시에 건져주는 데 있으므로 의미[意]를 그윽한 경지에 두었다. 그래서 그 그윽한 경지에는 말이 필요가 없기 때문에 가르침에도 자취를 남기지 않는다. 이처럼 자취는 마음[意地]에 남아 있지 않지만 도리[理]가 마음[心源]에서 드러난다. 그러므로 신·해·수·증은 힘쓰지 않아도 저절로 성취되고, 경·율·논·소는 익히지 않아도 저절로 통달된다.¹³⁾

따라서 선교융합의 입장에서는 부처의 자상한 가르침과 조사의 단도집입의 가르침에 선호가 있을 수 없고, 그 경중에 차이가 없다는 것이 드러나 있다. 이에 종말은 돈이라면 그것은 점이 아니고, 점이라면 그것은 돈이 아니라고 말한다. 서로 어긋나 보여도 그것을 대비시켜 알고 나면 곧 돈과 점은 서로 어긋나지 않을 뿐만 아니라 도리어 서로 보완의 관계에 있다는 것이다.

이처럼 선종사에서 보이는 선과 교의 관계는 선교차별, 선교일치, 선교융합의 세 가지 유형으로 전개되어 왔다. 선교차별은 궁극의 경지를 성취함에 있어서 교학보다 선이 우월하다는 주장이다. 선교일치는 선과 교를 통한 궁극의 경지에 대한 성취는 동일하다는 것이다. 선교융합은 선과 교의 융합에 의해서만 궁극의 경지가 성취된다는 입장으로 선교의 합일이다.

III. 용성진종의 선교관

13) 『禪源諸詮集都序』 卷上之一(大正藏48, 400上), “佛出世立敎與師隨處度人 事體各別 佛敎萬代依馮 理須委示 師訓在即時度脫 意使玄通 玄通必在忘言 故言下不留其迹 迹絕於意地 理現於心源 即信解修證 不為而自然成就 經律疏論 不習而自然冥通”

1. 선관

선에 대한 용성진종의 입장은 명쾌하다. 그의 선관은 『수심론』에 가장 잘 드러나 있다. 따라서 본고에서는 『수심론』의 내용에 의거하여 선의 입장에 대한 용성진종의 견해를 용성진종 자신의 깨달음의 경험을 비롯하여, 선종의 대의 그리고 깨달음을 지향하는 수행의 방편과 신해의 자세 등에 대하여 살펴보고자 한다.

선에 대한 기본적인 대의는 『수심론』 「본종편」에 가장 잘 드러나 있다. 본종이란 바로 선종을 가리킨다. 「본종편」에서 언급하고 있는 선에 대한 입장은 4회에 걸쳐 제자와 문답한 대목 및 1회에 걸친 용성의 자문자답에 고스란히 드러나 있다. 이에 의거하면, 용성에게 선이란 다름이 아니라 깨달음 그것이었다. 정작 용성진종에게 깨달음의 소식은 다음과 같이 세 차례의 크나큰 경험으로 드러났다.

첫째는 21세 1884년 3월에 보광사 도솔암에서 홀연히 마음의 경계가 공이 되어 능견(能見)과 소견(少見), 능각(能覺)과 소각(所覺)이 사라졌다. 이후로 유위법(有爲法)과 무위법(無爲法), 세간법(世間法)과 출세간법(出世間法), 백만아승지의 모든 법이 성가시게 오고 가지 못하였다.

둘째는 22세 1885년 송광사 삼일암(三日庵)에서 다시 깨달았다. 일면불월면불(日面佛 月面佛)의 화두 및 무자화두(無字話頭)가 밝고 명백하여 의심이 사라졌다.

셋째는 23세 1886년 8월에 낙동강을 건너가다가 계송을 지었다.

금오산에는 천추의 달이요 金烏千秋月
낙동강에는 만리 파도로다 洛東萬里波
고깃배일랑 어디로 갔는가 魚舟何處去
여전히 갈대꽃밭에서 자네 依舊宿蘆花¹⁴⁾

이듬해 24세 1887년에는 전라도 금구군 용안대에서 자기의 수행에 대하여 점검한 끝

14) 『수심론』, 『백용성대종사총서』 1, 「선사상」, pp.761-762.

에 각(覺)은 곧 자신의 본성으로 그대로 진공과 묘유의 이치인 줄을 비로소 확인하였다.

이와 같은 깨달음의 인연에 대하여 동산혜일(東山慧日)은 「발문」에서 세 차례에 걸친 깨달음이었다고 말한다.¹⁵⁾ 그런데 그것은 깨달음에 이르는 과정이기도 하였다. 첫째는 분별심의 초월이었고, 둘째는 화두의 타파였으며, 셋째는 각(覺)이 그대로 본성임을 확인하는 것이었다. 이로써 용성진종에게 선은 깨달음의 성취로 다가왔다.¹⁶⁾

이와 같은 깨달음에 이르는 수행법에 대하여 용성진종은 영명연수(永明延壽: 904~976)의 『유심결(唯心訣)』에 의거하여 120가지의 사종견해(邪宗見解)를 나열하고,¹⁷⁾ 또한 『능엄경』의 50가지의 마장(魔障)을 참고하여 56가지를 언급하며,¹⁸⁾ 나아가서 무자화두의 참구법에 대한 10가지 잘못에 대하여 말하고 있다.¹⁹⁾

이 가운데 120가지의 사종견해는 모두 자성의 덕에 미혹하여 참된 종지를 잘못 말하는 것, 깨달음을 등지고 번뇌를 좇아서 근본을 버리고 지말에 나아가는 것, 유무라는 마귀의 울무에 걸려서 같다 다르다 하는 삿됨을 수용하는 것, 진공을 잘라내고 법성을 늘어놓는 것, 생멸의 번뇌에 의지하여 유무의 경계를 따르는 것, 단상에 집착하고 미혹하여 반연을 따르고 진성을 버리는 것, 잘못 지해를 일으켜서 잘못된 수행에 도달하는 것의 일곱 가지로 요약된다. 그리고 56가지의 마장에 대해서는 색음으로 인한 10가지, 수음으로 인한 10가지, 상음으로 인한 2가지, 식음으로 인한 34가지 등을 언급한다.

한편 화두를 참구할 경우에 결코 지해를 두어서는 안 되는 것에 대하여 16가지를 언급한다.²⁰⁾ 이것은 무자화두를 참구할 경우에 점검하는 10종병²¹⁾을 좀더 자세하게 보완

15) 위의 책, p.389, “悟之三度”

16) 용성진종의 깨달음의 경험에 대하여 4차례로 보는 견해가 있다. 제1차는 ‘오온 산중에 소를 찾는 나그네. …’, 제2차는 ‘구름을 헤치고 안개를 잡아 문수를 찾았더니, …’, 제3차는 ‘가야의 이름이 청구에 높으니, …’, 제4차는 ‘금오산에 천년의 달이요, …’ 한보광, 『용성스님의 전반기의 생애 -산중수행기를 중심으로-』, 『대각사상』 1, 1998.

17) 『수심론』, pp.768-772.; 『永明智覺禪師唯心訣』(大正藏48, 995下-996)

18) 위의 책, pp.772-782. 『首楞嚴經』 卷九 - 卷十, (大正藏19, 147下-154上)

19) 위의 책, pp.783-784.

20) 위의 책, pp.785-787.

21) 김호귀, 「용성진종의 『총론선병장』에 나타난 십종병 고찰」, 『대각사상』 32집, 2019.

하여 설명한 것에 해당한다. 나아가서 화두의 참구에서 의심이 잘 일어나는 과정에서 나타나는 경계를 깨달음으로 착각하는 모습을 9가지로 경계시켜주고 있다.²²⁾ 종합적인 총결로서 수심(修心)의 올바른 방법으로 화두에 의심을 둘 것, 산란심과 혼침에 빠지지 말 것, 간절한 마음을 유지할 것, 무심하게 공부해나갈 것 등에 대하여 언급해두고 있다.²³⁾

이것은 납자들이라면 반드시 점검해야 하는 주의사항인데, 청허휴정이 『선가귀감』에서 화두를 참구하는 자세에 대하여 지시한 것²⁴⁾을 응용한 것으로 보인다. 이처럼 용성진종은 선에 대해서는 수행과 깨달음에 대하여 다양한 주제에 걸쳐서 노파심절하게 지시하고 있다.

한편 『수심론』의 말미에서는 대각교의 취지에 대하여 말하고 있는데, 그 요점은 바로 교외별전의 조사선지로서 다자탑전분반좌(多子塔前分半座), 영산회상염화미소(靈山會上拈花微笑), 사라쌍수과시쌍부(娑羅雙樹槲示雙趺)의 삼처전심(三處傳心)²⁵⁾이 바로 대각의 취지임을 강조해두고 있다.

이처럼 『수심론』에 보이는 용성진종의 선관은 특히 수증관에 대하여 많은 정성을 기울이고 있음을 볼 수가 있다. 이 점은 용성진종 자신이 경험한 것으로 깨달음에 도달하는 과정을 근거로 하여 우선 선의 목표가 어떤 것인가를 제시해줌으로써 선의 궁극에 대한 관점을 피력해주고 있다. 이로써 그 궁극점에 다가가기 위한 구체적인 수행의 방편으로 번뇌에 휘말리는 마장의 공부에 대한 종류와 설명을 가함으로써 수행하는 납자로서 올바른 마음 자세를 지닐 것을 알려주고 있다.

나아가서 용성진종은 다양한 선수행법 가운데서 특히 간화선의 수행법에 대하여 깊은 관심을 보여주었다. 곧 화두를 참구하는 구체적인 방식과 주의사항에 대해서도 경전과 선어록을 참고하여 내용을 요약하고 응용하여 제시해줌으로써 용성진종 자신이 생각하고 있는 나름의 잣대를 통하여 수행의 목표에 도달하도록 노파심절한 신해의 자세에 대하여

22) 『수심론』, pp.787-788.

23) 위의 책, pp.788-790.

24) 『禪家龜鑑』(韓佛全7, 636中-638中)

25) 『수심론』, pp.790-791.

일려주고 있는 점이 그것이다.

이처럼 용성진종의 선관은 우선 선의 성격을 깨달음에 두고 올바른 깨달음에 도달하기 위한 방편으로 다양한 문헌에 의거해야 함을 보여줌으로써, 이후 교학에 대한 견해가 어떤 것인가를 짐작하게 해주고 있다.

2. 교학관

용성진종이 보여준 선관은 용성 자신이 추구하는 구도의 과정이었을 뿐만 아니라 그에 대한 궁극의 성취이기도 하였다. 그 궁극의 경지에 도달하기 위한 방편으로는 그 이면에 반드시 교학에 대한 올바른 이해가 있었음에 주목할 필요가 있다. 용성진종의 교학에 대한 관점은 크게 두 가지로 살펴볼 수가 있다. 첫째는 깨달음을 경험하고 그것을 점검하는 수단으로 경전을 열람한 측면이다. 둘째는 대각의 불법을 펼쳐가면서 대중을 교화하는 시기에 수단으로 의거한 측면이다.

첫째의 경우, 용성은 30세 이전에 깨달음을 경험하고, 자신의 깨달음을 점검하는 과정으로 경전을 열람하였다.²⁶⁾ 용성진종의 생애에서 수증관과 관련하여 살펴보면 다음과 같다.

그는 4차에 걸쳐 깨달음을 증득하기 전에도 틈틈이 경전과 조사어록을 공부하였으며, 그 이후에도 이러한 과정은 계속되었다. … 그런데 한 가지 특이한 점은 당시 강원(江原)의 교육과정과는 다른 방법으로 경전을 열람하였다는 것이다. … 따라서 그는 경전을 공부하고 배우기 위해서 본 것이 아니라 자신이 깨달은 경지를 점검하기 위하여 확인해 보았다고 볼 수 있다. 그러므로 가장 난해한 『전등록』과 『선문염송』을 처음에 보아도 충분히 이해할 수 있었던 것이다.²⁷⁾

26) 이런 경우에 전통적으로는 선지식이 공안을 제시하여 제자가 경험한 수행의 유무와 깨달음의 유무에 대한 시험문제와 같은 기능으로 활용하였다. 곧 선지식이 납자에게 공안을 제시하면 제자가 그에 대하여 자신의 견해를 피력하는데, 선지식은 제자의 답변내지 반응을 가지고 수행의 경력 내지 깨달음의 경험에 대한 유무 등을 판별하였다. 기존의 많은 선문답은 이러한 가운데서 출현하였다.

이것은 용성진종이 경전을 대하는 자세가 어떤 것이었는지 보여주고 있다. 경전의 가르침은 물론 깨달음에 이르기 위한 수단으로서 필수불가결한 도구이지만, 용성의 경우는 오히려 깨달음을 점검하여 완성시키는 수단의 성격이 강하게 드러나 있다. 그것은 자신의 깨달음에 대한 강한 신념과 함께 부처님의 말씀에 해당하는 경전에 근거하여 깨달음을 보증하려는 것이기도 하였다.

그런 까닭에 경전을 통한 가르침은 용성에게 있어서 교학적인 성격을 지니고 있지만 나아가서 인가를 담보해주는 선지식과 같은 의미를 지니고 있다. 이 점은 경전을 통한 수행으로 깨달음을 성취하면서 다시 그 깨달음에 대하여 경전을 통하여 재점검하고 인가 받는 성격을 지니고 있다는 점에서 용성에게 교학이 어떤 의미를 지니고 또한 어떤 위상을 차지하고 있는 것인지 알 수가 있다.

둘째의 경우, 용성에게는 다양한 면모로 드러났다. 우선은 감옥에서 출소한 연후에 경전을 한글로 번역하는 것이었다. 이전에 경험한 경전이었지만, 용성에게는 한글로 풀이하여 보급하는 것이 급선무임을 자각하고 직접 한글로 번역하는 작업에 투신한 것이었다. 그것은 우선 삼장역회(三藏譯會)의 설립이었다. 곧 타종교의 포교 방법에 대한 인식, 시대에 걸맞는 불서 보급의 필요성, 불교적인 사업의 일환 등이 그것이었다.²⁷⁾ 이로부터 용성이 경전을 활용하는 방식은 이전에 자신의 깨달음을 점검하고 인가의 성격으로부터 대중의 교화를 위한 토대를 갖추는 것으로 향하였다.

그로부터 이제 경전은 전문적인 출가 내지 식자들의 전유물로 간주되던 한문으로부터 한글로 역경되면서 대중의 수준으로 변모하여 누구나 쉽게 접할 수 있는 불법의 새로운 아이템이었다. 그럼으로써 경전의 한글 번역은 불법의 포교를 위한 것인 까닭에 대중을 끌어들이기 위한 용성 자신의 전략으로서 개방된 시대의 안목과 대중의 눈높이 맞추기 위한 일환으로 탈바꿈하는 우선적인 과업이기도 하였다.

이처럼 용성에게 있어서 경전은 기존의 경우에 발심을 하고 수행을 하며 깨달음을 성

27) 한보광, 「용성스님의 전반기의 생애 -산중수행기를 중심으로-」, 『대각사상』 1집, 1998.

28) 한보광, 「龍城스님의 후반기의 생애(1) -大覺敎創立과 전통불교의 계승-」, 『대각사상』 3집, 2000.

취하는 수단으로서 전제되던 차원을 벗어나서, 교학에 대한 관점이 수행의 결과를 점검하는 도구였을 뿐만 아니라, 대중을 위한 교화의 수단으로서 먼저 한글로 번역하지 않으면 안 되는 시대적인 요청의 소명이었다.

그 결과 용성에게 교학은 한편으로는 지식을 얻고 지혜를 터득하기 위한 수단이기도 하면서, 다른 한편으로는 불법을 수행하는 점에서는 구체적인 교육방식으로도 활용되었다. 가령 무자(無字)에 대하여 탐구하고 있던 제자가 무자화두에 대하여 질문을 했을 때, 용성은 “선가(禪家)에서는 다음의 열 가지를 병통이라 말한다. 그러나 교가(敎家)에서는 이것을 부사의법계무장애법문(不思議法界無障礙法門)이라고 말한다. 다만 내가 아는 대로 설명하리라.”²⁹⁾고 답변한다. 그리고 무자화두의 참구에 대하여 10가지 주의사항을 낱알이 알려주고 있다.

더욱이 대중교화의 방법으로 대중잡지에 관심을 보였던 용성진종은 1931년 10월에 선학원에서 창간한 『선원(禪苑)』이라는 잡지에 「선화누설(禪話漏說)」을 기고하였다.³⁰⁾ 또한 권상로(權相老)가 중심이 되어 1912년 2월에 창간했던 『조선불교월보(朝鮮佛教月報)』는 1913년 8월까지 19호가 발간되었는데, 그 제4호에는 「낙소만화(落笑謾話)」, 제5호에는 「진주출대라복두(鎭州出大蘿蔔頭)」, 제8호에는 「빈주역연(賓主歷然)」, 제10호에는 「낙초지담(落草之談)」 등 대중을 상대로 한 글로서 선화(禪話) 내지 교학과 관련한 내용을 투고하기도 하였다.³¹⁾ 이와 같은 일련의 활동은 용성진종에게 있어서 교학의 역할이 무엇이었는가를 엿보게 해주는 단서이기도 한다.

이러한 모습들은 전통불교의 선교관에서 말하고 있는 것처럼 경전을 중심으로 하는 교학이 선으로 들어가는 이전 단계로서 역할로서만이 아니라, 선과 교를 지양한 입장에서 교학 자체로서 당당한 의미를 지니고 역할을 하는 경우에 해당한다. 이런 점에서 용성진종에게 있어서 교학은 또 하나의 중요한 기능을 담보한 교학으로 설정되어 있다는 점이 엿보인다.

29) 『수심요론』, 『백용성대종사총서』 1, p.782.

30) 『禪苑』 創刊號, 1931년 10월, 禪學院, pp.5-7.

31) 김종진, 『근대불교잡지의 문화사』, 소명출판, 2022. pp.52-53.

3. 종교입선(宗教立禪)

서교입선(捨敎入禪)의 의미와 통하는 종교입선(從敎入禪)은 정학(定學)의 선종만 불법의 궁극적인 목표를 성취하는 중심으로 바른길이고 교학은 선법의 보조적인 기능이라는 견해이다. 이 경우에는 불립문자 교외별전의 지취(旨趣)와 마찬가지로 교학을 바탕으로 선을 실현한다는 종교입선(從敎入禪)의 글자 그대로 실행되는 경우에 속한다. 따라서 먼저 교학을 공부하되 선을 실현하기 위해서는 교학의 굴레를 벗어나야 한다는 입장으로서 일종의 사교입선(捨敎入禪)의 방식에 해당한다. 이에 대한 경증으로 다음과 같은 경우를 볼 수가 있다.

교학으로부터 선에 들어간 경우는 고금에 있지만
선으로부터 교학에 들어간 경우는 고금이 없다네
선의 일심문과 교학의 삼관문 차별은 있을지라도
물이 차면 천 강물에 달빛은 저절로 동실 뜬다네³²⁾

이 경우는 석본의(釋本無)와 관련한 내용이다. 여기에서는 종교입선(從敎入禪)과 종선입교(從禪入敎)의 문제에 대하여 양자의 경우에 대하여 모두 엿볼 수가 있다. 석본무는 호가 아암(我庵)인데, 태주(台州) 황암(黃巖) 출신이다. 어려서부터 방산(方山)의 보(寶)선사를 따랐고, 서암(瑞巖)에게서 머리를 깎고 구족계를 받았다. 다음으로 적조선사(寂照禪師)에 의지하여 그 가르침을 받아 깨달음을 얻었다. 그런데 후에 천태학을 익혔던 외삼촌의 권유에 따라 연복사에서 담당징(湛堂澄)을 친견하고 교학을 궁구하였다. 이에 적조선사는 그것을 애석하게 여기고 마친내 계송을 지어 보낸 것이다. 석본무는 후에 출세하여 담당징의 법사가 되었다. 그러면서도 향을 태워서 적조선사에게 보답하였다. 이로써 보면 석본무는 비록 천태교학을 궁구하였지만, 처음에 선을 공부했던 적조선사의 선법을

32) 『大明高僧傳』 卷2(大正藏50, 906上), “從敎入禪今古有 從禪入敎古今無 一心三觀門雖別 水滿千江月自孤”

더불어 간직하고 있었음을 알 수가 있다. 석본무에게는 오히려 선과 교학에 자재한 인물이었기 때문에 종교입선과 종선입교가 그다지 문제가 된 것은 아니었다.

따라서 이 가운데는 선과 교에 대하여 개별적으로는 어느 특수한 측면을 가지고 평가할 수는 없다. 다만 선종의 입장에서는 보편적으로 불립문자 교외별전을 언급하면서 전반적으로 보면 그 성격은 선주교종(禪主教從)의 취지를 강조하고 있음은 물론이다. 그런데 선주교종이라고 할지라도 그 용어에는 반드시 선과 교학의 우열 관계만이 아니라 선과 교학의 상호교섭 내지 보완의 관계로 간주하지 않을 수 없다는 점이 가미되어 있다. 왜냐하면 불법을 성취하는 방식에 있어서 가장 보편적인 유형은 우선 부처님의 경전을 통하여 정법에 대한 안목을 터득한 연후에 비로소 그것을 몸과 마음으로 체험하여 궁극의 경지로 나아가는 구조이기 때문이다.

이로써 보자면 일례로 지눌이 강조한 돈오점수의 방식도 선과 교학의 관계에서 보자면 경전의 가르침에 해당하는 교학을 우선 점검하고 연후에 그 이해를 바탕으로 하여 선 수행에 나아간다는 구조라는 점에서 종교입선의 방식에 해당하는 것으로 궁극으로는 선주교종임을 알 수가 있다.

그런데 용성진종의 경우에는 교학과 선의 입장을 종교입선(從教立禪)이라는 용어로 정립할 수가 있다.³³⁾ 이것은 교학을 바탕으로 선을 정립한다는 말인데, 선을 정립한 연후에도 교학이 여전히 유효하고 또한 반드시 필요하다는 개념이다. 용성진종에게 이 종교입선(從教立禪)이란 말이 포함된 교학을 바탕으로 궁극적으로 선을 완성한다는 입장이기도 하다. 이 경우에 교와 선의 관계는 상호 보완의 입장으로서 대등하다는 것으로, 여래의 팔만사천의 법문이 모두 일심의 구현을 향한 방편 법문이었다는 점에서 보면 지극히 부합하는 말이다.

이런 까닭에 선과 교의 관계에서 용성진종의 경우에 교학에 대한 입장은 주목되는 점이 있다. 곧 용성에게는 교학의 성격이 전통적인 유형에서 보면 일반적으로 선으로 진입하기 위한 전제조건에 해당하는 사교입선(捨教入禪)만의 경우는 아니었다. 용성에게 교학

33) 從教入禪이 禪主教從으로서 선 중심의 입장에 해당하는 반면에, 용성이 보여준 宗教立禪은 반드시 선과 교학이 상호보완의 관계에 있음을 말한다.

은 우선 자신의 수행 내지 깨달음에 대한 점검의 수단으로 활용되었다는 점에서 공안과 같은 역할을 보여주었다. 그리고 교화의 방식에서 활용한 교학의 경우는 교학 자체로서 완성된 포교의 방식이었다.

용성에게 교학의 기능은 이와 같이 두 가지 기능을 담보하고 있다는 점에서 주목된다. 따라서 이 경우 기존에 선을 중심으로 내세우고 교학을 보조적인 기능으로 간주하는 소위 종교입선(從教入禪)이라기보다, 교학과 선이 함께 어우러져야 비로소 온전하게 작용한다는 측면에서 종교입선(從教立禪)의 차원이라고 말할 수가 있다. 이 말은 소위 교학을 가지고 선을 완성한다는 측면에서 교학과 선이 상입(相入)하는 관계에 놓여 있다는 것이다. 그래서 교학이 없이는 선이 불가능하고, 선이 없이는 교학이 의미가 없다. 그런 까닭에 선과 교학은 혜능이 말한 정혜일체(定慧一體)의 경우와 마찬가지로이다.³⁴⁾ 정혜일체는 선정과 지혜 곧 수행과 깨달음이 일체(一體)라는 점을 강조한 말이다.³⁵⁾ 혜능은 다음과 같이 말한다.

선지식들이여, 나의 이 법문은 선정과 지혜가 근본이다. 대중들이여, 어리석게도 선정과 지혜가 다르다고 말하지 말라. 선정과 지혜는 일체(一體)로서 둘이 아니다. 선정은 곧 지혜의 본체이고 지혜는 곧 선정의 작용이다. 다만 지혜 자체를 따를 때는 선정이 지혜에 있고 선정 자체를 따를 때는 지혜가 선정에 있다. 만약 이와 같은 뜻을 이해하면 곧 선정과 지혜를 평등하게 닦게 된다.³⁶⁾

34) 이 경우에 정혜일체는 오랜 점수 이후에 깨달음을 성취한다는 점수 중심의 인도적인 수증관으로부터 수행과 깨달음을 굳이 분리하지 않는 돈오 중심의 중국 조사선적인 수증관을 일컫는 말이다. 이런 점에서 『단경』에서 혜능이 보여준 정혜일체는 중국적인 조사선의 토착화를 구축했다는 평가가 가능하다.

35) 수행에서 선정과 지혜를 근본으로 간주하는 것은 천태지의(天台智顓)에게서 보인다. 여기에서 혜능은 선정과 지혜의 관계에 대하여 선정에서 지혜가 발생한다는 소위 인도적인 발상을 바꾸어서 선정과 지혜의 一體로 간주하는 것으로 本來成佛에 바탕한 祖師禪의 입장을 잘 보여주고 있다.

36) 『六祖大師法寶壇經』(大正藏48, 352下), “善知識 我此法門 以定慧為本 大眾 勿迷 言定慧別 定慧一體 不是二 定是慧體 慧是定用 即慧之時定在慧 即定之時慧在定 若識此義 即是定慧等學”

이것은 수행과 깨달음의 상호관계를 말한 것이지만, 나아가서 방편과 진실의 관계에 대해서도 마찬가지이다. 그 까닭은 진실은 선교방편을 통하지 않고는 대중에게 전수해줄 수가 없고, 선교방편은 진실을 바탕으로 하지 않으면 불가능하기 때문이다. 따라서 종교입선(從敎立禪)은 선과 교학의 관계에 대한 용성진종(龍城震鐘)의 견해를 보여주는 용어로서 선과 교학을 아우르는 입장에 해당한다. 이것은 선으로 나아가는 측면의 교학을 중시하는 것이면서 동시에 선을 완성해주는 면모로서 교학이 필요불가결하다는 점을 보여준 것으로, 교학으로부터 선으로 나아가고, 다시 선으로부터 교학에 나아가는 입장이라는 점에서 상구보리와 하화중생의 양자를 포괄하고 있는 개념이다.³⁷⁾

교학을 중시하는 측면으로는 김산태흡(金山泰洽)의 「후서」에 의거하면, 『능엄경』·『반야경』·『기신론』·『원각경』·『화엄경』·『범망경』·『지장경』 등 다종의 경론에 대하여 한글의 번역과 주석을 붙이고 있으며, 나아가서 『귀원정종』·『각해일륜』·『수심론』·『청공일월』 등 종지를 천명한 어록들이 시간에 파다하게 전승되어 있는 줄을 모르는 사람이 없다는 점에서 그렇다.³⁸⁾ 여기에 드러난 용성진종의 교학적인 측면은 당시의 사람들을 교화하는 측면으로 향하고 있다는 점에서 하화중생의 입장으로까지 전개되어 있다.

따라서 용성진종이 내세운 교학은 우선 선으로 들어가는 방편이면서, 더불어 선에 들어간 이후에는 다시 교학을 통하여 선을 정립하려는 측면에서 사교입선(捨敎入禪)으로부터 종교입선(從敎立禪)의 관점으로 나아간 것으로 파악할 수가 있다. 여기에서 입선(立禪)이란 입선(入禪)한 이후에 선(禪)을 중심으로 하여 교학을 이해하고 대중교화의 행위를 펼치는 관점에 해당한다.

따라서 입선(立禪)은 용성진종의 선교관에 있어서 선과 교학의 관계를 정립해주는 중요한 테마에 해당한다. 이것은 선종의 전통적인 견해를 충분히 수용하는 모습이면서, 더불어 교학에 대한 이해를 바탕으로 하는 선의 중시라는 점에서 주목할 필요가 있다. 이

37) 용성의 從敎立禪은 선종의 曹洞宗에서 내세우고 있는 五位說의 제5위에 해당하는 兼中到의 개념에 통한다. 겸중도는 수행 속의 교화이고 교화 속의 수행이라는 이념을 표방하는 개념으로 상구보리와 하화중생을 아우르는 용어에 해당한다.

38) 「용성선사어록후서」, 『백용성대종사총서』 1, 「선사상」, p.387.

와 관련하여 『용성선사어록』의 전서(前序)에서 해로당 김성근은 “지혜와 식견이 뛰어난 용성선사께서는 선[道]과 교[經]를 갖추어 저술을 베풀어주셨다.”³⁹⁾고 서술하고 있는 것이 그것이다.

이와 같은 모습은 『용성대종사총서』의 구성에도 잘 나타나 있다. 곧 제1권은 교학을 바탕으로 깨달음을 경험한 이후의 행위에 해당하는 저술을 수록하고, 제2권은 깨달음을 바탕으로 하여 그 경험을 기록한 저술로서 대각사상에 해당하는 저술을 수록하였으며, 제3권 이후 제6권에 이르기까지는 이제 대중교화를 겨냥하여 한글번역을 앞세워서 대승 경전에 대한 해석과 주석 등으로 이루어져 있는 점에서도 미루어 엿볼 수가 있다.

용성진종의 이와 같은 선교관은 그의 선사로서의 면모로 보면, 가령 “1913년에 범어사에서 대선사법계(大禪師法階)를 받은 뒤 더욱 관계가 깊어졌다. 하나는 용성선사의 원사(遠嗣) 환성(喚惺) 문제이다. 이 점도 그동안 이론이 많았으나 본 논문에 분명히 정리하게 되었다. 선사는 1914년까지는 임제맥(臨濟脈)으로 환성 이후의 7대를 인정하였으나, 다음 해인 1915년에는 분명히 7대를 소급하여 환성에게 원사(遠嗣)하였음을 밝히고 있다.”⁴⁰⁾는 경우처럼, 생애의 전반에 걸쳐서 선주교종(禪主教從)의 양상을 보여주고 있는 점은 부정할 수가 없다.

다만 용성진종은 선사의 면모만이 아니라 다양한 경전의 해석과 저술 그리고 율맥의 계승을 확보함으로써 선과 교학과 율을 아우르는 대종사였다는 점에서, 굳이 선주교종의 개념이라기보다는 선과 교학과 율을 두루 섭렵하고 경험하며 활용하고 정립했던 대종사라는 점에서 종교입선(宗教立禪)이라고 말할 수가 있다. 용성진종에게서 보이는 선과 교학의 상호보완적인 선교관은 선의 깨달음을 점검하는 성격 및 교학의 방법으로 채택된 교학이라는 점에서 종교입선의 의미가 농후하다.

이러한 점은 기존의 전통적인 선교관과 비교해서 살펴볼 필요가 있다.

초기 선법의 전래시기에 드러난 선과 교학의 차별은 진정천책(眞靜天頌 : 13세기)의 『선

39) 「前序」, 위의 책, p.25, “慧識超越之龍城禪伯이道經俱足하여施倫述作하신데”

40) 한보광, 「龍城스님의 중반기의 생애 -대중교화기를 중심으로-」, 『대각사상』 2집, 1999.

문보장록(禪門寶藏錄)』(1294)을 통하여 그 절정에 이른다.⁴¹⁾ 이들은 모두 교학을 공부하고 난 이후에 비로소 궁극적인 선법을 통하여 깨침을 추구할 수 있다는 것을 노골적으로 드러내는 내용들이다.

선과 교학의 이와 같은 관계는 고려 중기를 거쳐 고려 말기에도 지속되었는데, 교학에 대한 올바른 이해가 두드러지게 나타났다. 특히 원나라를 통해서 수입된 임제종의 법맥에 근거한 정통성의 의식은 달마 선법의 정전(正傳)이라는 우월의식으로 다져졌는데, 백운경한(白雲景閑 : 1298~1374) 및 태고보우(太古普愚 : 1301~1382) 등을 통한 선주교종의 입장에서 전개된 선교융합적인 전통이 그것이었다.⁴²⁾

한국선법에서 이와 같은 선교융합의 모습은 12세기 및 13세기 고려 중기에 엿보인다. 지눌은 문자에 집착하여 경전을 열람한다면 대장경을 모두 읽더라도 헛수고라는 말로써 교가의 잘못을 지적하고, 언제나 놓지 않고서 참선하더라도 마음을 관찰하지 않으면 헛수고라는 말로써 선가의 잘못을 지적하였다. 지눌은 당시의 선과 교가 각각의 소견으로만 배척하는 모습에 통탄하고, 그 회통을 위하여 그 이론적 가능성을 제시하는 데에 노력을 기울였다. 그렇지만 결국 지눌의 경우도 선과 교의 회통을 완수하지 못하였다.

곧 지눌은 선과 교학의 관계에 대하여 근본적으로 교학을 통한 선의 완성으로 지향하고 있다. 그것이 바로 돈오점수(頓悟漸修)였다. 왜냐하면 주지하듯이 지눌이 돈오점수에서 강조했던 돈오는 경론을 통한 깨침이었기 때문이고, 또한 지눌이 말한 점수는 돈오점수의 점수로서 진정한 선수행의 행위였기 때문이다. 이것이 바로 교학을 통한 선의 완성으로 향하는 사교입선(捨教入禪)의 모습이었다.

이러한 모습은 『선가귀감』에도 잘 드러나 있다. “세존의 삼처전심은 선지가 되었고, 평생의 설법은 교문이 되었다. 그 때문에 선은 부처님의 마음이고 교는 부처님의 말씀이라 말한다.”⁴³⁾는 말은 선과 교의 관계를 잘 보여주고 있다.

가령 “제불의 설법인 경전의 경우는 먼저 제법을 분별하고 나중에 필경공을 설하였다.

41) 天頌, 『禪門寶藏錄』 卷中(韓佛全4, 474上 이하)

42) 김호귀, 「청허휴정의 선교관 및 수증관」, 『범한철학』 79, 범한철학회, 2015.12. pp.114-117.

43) 如聃, 『緇門警訓』 卷8(大正藏48, 1040中); 圭峯宗密, 『禪源諸詮集都序』 卷上(大正藏48, 400中)

그러나 조사가 내보인 삼구의 경우는 의지에서 자취를 제거하고 심원에서 도리를 드러냈다.”⁴⁴⁾는 이 대목은 선과 교학의 차별이라는 점을 보여주고 있는데, 진정한 선주교종(禪主敎從)의 주장이 아니라 단순한 선과 교의 입장의 차이점을 피력한 것으로서 지눌의 선교차별적인 선교융합의 입장을 계승한 것에 해당한다.⁴⁵⁾ 따라서 이 경우는 선교차별이 전제된 선교융합이라는 점에서 넓은 의미의 선교차별에 해당한다.

이처럼 전통적인 선교관이 선과 교의 차별과 선 우월의 입장으로 일관되어 있다. 그에 배하여 용성의 종교입선은 출세간적인 깨달음의 선과 세간적인 교학의 교학이 각각의 본질적인 차이는 인정하면서도 선은 교학을 통하여 확고하게 다져지고 정립되며, 교학은 선을 바탕으로 올바르게 전개되고 전승되어간다는 것으로, 선과 교가 상입하는 관계의 의미를 담고 있다.

IV. 결어

선과 교학의 관계는 한자문화권에서 종파 내지 학파가 형성되던 남북조시대부터 논의되어 전승되었다. 그것이 교학 내에서는 교판이론으로 제시되었는가 하면, 수·당의 시대에 선종이 출현하고 발전하면서 선과 교학의 관계가 부각되었다. 종밀은 『도서』에서 선의 삼종(三宗)과 교의 삼교(三敎)를 대비시켜 선은 부처님의 마음이고 경[敎]은 부처님의 말씀임을 내세워 서로 화회(和會)하지 않으면 안 된다고 논의하였다.

44) 圭峯宗密, 『大方廣圓覺修多羅了儀經略疏注』 卷上(大正藏39, 533上)

45) 휴정은 『선가귀감』을 통해서 부분적으로 선주교종의 융합을 보여주었고, 또 『선교석』과 『선교결』을 통해서 선교차별의 주장을 보여주었다. 그렇지만 이들 저술의 이면에는 선과 교학의 일치를 통한 융합의 측면을 보여준 것이기도 하지만, 나아가서 선과 교학의 차별적인 특성을 통한 종교입선의 입장으로 결착되어 있다는 점도 아울러 파악해볼 수가 있다. 결국 선문에서 귀중하게 간주하는 것은 경절문의 활구를 통하여 남을 가르쳐서 깨우치고 자신도 스스로 깨우쳐서 본분종사의 안목을 구비 하는 것이라고 말한다. 이러한 점은 이전에 휴정이 『선가귀감』을 통해서 주장했던 선교일치의 주장도 결국은 명목상으로는 융합을 주장한 것이었지만, 실제로는 선교차별의 다른 표현이었음을 보여주고 있다.

그러나 중당 이후부터 선종이 크게 득세하면서 선교관은 거의 일방적으로 선종의 우월주의에 입각한 주장으로 교학에 의거하여 선의 종지를 해명하는[即教明宗] 사교입선(捨教入禪)이 주장이 크게 출현하였다. 이와 같은 경우는 주로 교학 내지 율학을 공부한 연후에 선종으로 나아가는 갱의(更衣)의 모습으로 나타났다.⁴⁶⁾ 그로부터 선종사에서는 선과 교학의 관계가 선교차별, 선교일치, 선교융합의 세 가지 유형으로 전개되었음을 볼 수가 있었다. 이들 세 가지 입장은 모두 선종의 일방적인 차원에서 논의한 것들로서 선주교종의 견해가 강하게 반영되어 있음을 알 수가 있다.

그런데 이들 선과 교학의 관계에 대하여 용성진종이 보여준 견해로는 교학과 선의 독립성을 인정한 바탕에서 상호 영향을 주고받는 입장에 해당하는 종교입선(從教立禪)으로 드러나 있음을 볼 수가 있었다. 선에서 궁극적으로 추구하고 있는 깨달음은 경전의 기준에 근거하여 그 점검을 확인하는 인가를 보증할 수가 있었는가 하면, 불법의 사회화 운동으로 교화에 나서는 방편으로는 반드시 경전을 근거로 하는 올바른 안목을 갖추고 대중의 교화에 나서지 않을 수 없다는 것이었다.

용성진종은 더욱 효과적으로 대중에게 다가가기 위하여 한문 경전의 한글 번역에 앞장을 섰던 것도 교학의 대중화 운동의 일환이었다. 그것이 용성진종의 경우에 교학을 올바르게 구사할 수 있는 선교방편의 안목으로 드러났다. 곧 우선 교학을 바탕으로 깨달음을 경험한 이후의 저술 활동, 그들 저술을 근거로 하는 대중교화로서 경전의 한글 번역을 앞세웠다는 점이 그것이다. 이처럼 용성이 보여준 선과 교학의 관계는 선은 교학에 의거하여 보증받고, 교학은 선에 의거하여 연설됨으로써 완성을 지향하는 종교입선(從教立禪)의 입장이었다.

46) 『臨濟錄』(大正藏47, 506下), “師諱義玄 曹州南華人也 俗姓邢氏 幼而穎異 長以孝聞 及落髮受具 居於講肆 精究毘尼 博蹟經論 俄而歎曰 此濟世之醫方也 非教外別傳之旨 即更衣游方 首參黃蘗 次謁大愚 其機緣語句載于行錄”

「용성진종 선교관의 특징」에 대한 토론문

법상스님 - 대한불교조계종 교육아사리

논평에 앞서, 먼저 대각회 관계자분들에게 감사의 인사를 드린다.

본 논문을 논평함에 앞서 먼저 논문의 내용을 요약해 보고 몇 가지 의문점에 대해서 질의를 하고자 한다.

본 논문은 “용성진종 선교관의 특징”이라는 논제 하에 선교관의 역사적인 전개라는 고찰을 통해서 선종사에서 보이는 선과 교의 관계에 대해서 선교차별, 선교일치, 선교융합의 세 가지 유형으로 전개되어 왔다는 것을 논하였다.

다시 말해서 1. 선교차별(禪敎差別)은 궁극의 경지를 성취함에 있어서 교학보다 선이 우월하다는 것이다. 2. 선교일치(禪敎一致)는 선과 교를 통한 궁극의 경지에 대한 성취는 동일하다는 것이다. 3. 선교융합(禪敎融合)은 선과 교의 융합에 의해서만 궁극의 경지가 성취된다는 입장으로 선교의 합일이라고 논하였다.

다음에 본격적인 용성진종의 선교관에 들어가서 용성진종 대종사가 4차에 걸쳐서 깨달음을 체득한 용성진종의 선관을 논하고서 깨달음의 내용에 대해서 경전을 통해 검증하고 중생교화를 위해 다양한 경전을 섭렵하였다고 논하였다. 그런 다음에 용성진종은 생애의 전반에 걸쳐서 선주교종(禪主敎從)의 양상을 드러내고 있다는 점은 부정할 수가 없지만,

용성진종은 선사의 면모만이 아니라 다양한 경전의 해석과 저술 그리고 율사의 법맥을 계승함으로 인하여 계정혜 삼학을 아우르는 대종사였다는 것이다. 그런 점에서 굳이 선주교종(禪主教從)이라기보다는 계학과 정학과 혜학을 두루 섭렵하고 경험하며 활용하고 정립했던 대종사라는 점에서 종교입선(從教入禪)이라고 말할 수가 있다고 논하였다. 그뿐만 아니라 용성진종 대종사에게서 보이는 선과 교학은 상호보완적인 선교관으로 상즉상입(相卽相入)의 관계로 선의 깨달음을 점검하는 성격과 더불어 교화의 방편으로 채택된 교학이라는 점에서 사교입선(捨教入禪)이나 선주교종(禪主教從)에서 벗어난 종교입선(從教入禪)의 의미가 짙다고 논하였다.

다시 말하면 용성진종이 보여준 선과 교학의 관계에 대한 이해는 선과 교학의 독립성을 인정한 바탕에서 상호 영향을 끼치는 견지에서 종교입선(從教立禪)으로 드러난다는 것이다. 선에서 궁극적으로 추구하는 깨달음은 경전의 기준에 근거하여 그 점검을 확인하여 인가의 보증을 받고, 나아가 깨달은 이후 자비 교화로서 불법의 범사회적 운동으로 교화에 나서는 방편으로는 반드시 경전을 근거로 해서 올바른 안목을 갖추고 대중의 교화에 나서지 않을 수 없다고 논하였다.

덧붙여 말하면 용성진종은 대중에게 다가가기 위하여 한문 경전의 우리글 번역에 앞장을 섰던 것도 교학의 효과적인 대중화 운동의 일환이라는 것이다. 그것이 용성진종의 경우에 교학을 올바르게 구현할 수 있는 선교방편(善巧方便)의 안목으로 드러났다고 논하였다. 말하자면 우선 교학을 근간으로 깨달음을 경험한 이후의 저술 활동, 그들 저술을 근거로 하는 대중교화로서 경전의 우리글로 번역하였다는 점이다. 이처럼 용성 대종사가 보여준 선과 교학의 관계는 선은 교학에 의거하여 보증받고, 교학은 선에 의거하여 입증함으로써 완전한 깨달음을 추구하는 종교입선(從教立禪)의 입장이었다고 논하였다.

이상의 논문 내용에 대해서 동의하면서 몇 가지 질의를 하고자 한다.

먼저, 논자는 선종사의 전개에 대해서 선교차별로 선교의 우열을 논하였고, 선교일치로 교교의 궁극적인 경지에 동일하다고 논하였으며, 선교융합은 선과 교의 융합에 의해

서만 궁극의 경지가 성취된다는 입장으로 선교의 합일이라고 논하였다. 여기서 선교차별에서 선교융합으로 선교융합에서 선교일치가 되어야 진정한 합일과 일치가 되는 것이 아닌가 여겨지는데 논자의 견해는 어떠하신지 궁금하다.

다음으로 논자는 용성진종 대종사의 경우 3차 내지는 4차의 깨달음을 체험하고서 경전을 통해서 검증하고 중생교화를 하였으며, 일생에 걸쳐서 보여주는 용성 대종사의 선교관의 특징은 종교입선(從敎入禪)이라고 하였다. 그런데 전통적인 입장이나 일반적인 입장에서 사교입선(捨敎入禪)이 되어야 하지 않나 여겨진다. 왜냐하면 사교입선(捨敎入禪)이란 교학을 완전하게 믿고 이해한 다음에 실증에 들어가는 것이기 때문이다. 따라서 종교입선(從敎入禪)과 사교입선(捨敎入禪)에 대한 좀 더 깊은 이해와 명확한 설명이 요청된다.

셋째로, 논자는 교학의 이해가 없이 용성 대종사가 깨달음을 체험하고 나중에 경전을 통해서 검증하였다고 하였다. 그런데 용성 대종사는 수월 큰스님으로부터 천수다라니의 수행에 대한 지도를 받고서 수행하다가 업장이 녹아지는 경험을 하였다고 전한다. 그러면 교학적 이해가 없이 깨달음을 성취하였다는 것은 모순이 된다고 여겨진다. 이러한 모순을 해소하려면 용성 대종사의 교학에 대한 선행 학습이 있었을 것이다. 그러므로 인해서 논문에 드러난 의혹인 종교입선(從敎入禪)과 사교입선(捨敎入禪)에 대한 의문이 해소될 것이라 여겨진다.

넷째로, 대각(大覺)이란 관점에서 용성 대종사의 선교관(禪敎觀)을 정리하자면 선(禪)은 삼매를 통해 청정한 마음을 체득하는 방편이요, 교(敎)는 부처님의 지혜를 체득하는 방편으로 모두 완전한 깨달음을 성취하는 선교방편이다. 그렇다면 선주교종(禪主敎從)이란 용어는 역대에 잘못 창작된 선우교열(禪優敎劣)이라 여겨진다. 이에 대한 용성 대종사의 견해는 어떠한지 궁금하다.

이상 「용성진종 선교관의 특징」 논문에 대해 논평을 대신한다.

대각회 자료 DB구축의 성격과 전망

이재수 - 동국대학교 불교학술원 부교수

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 대각선과 디지털 전환
- III. 대각회 자료의 전산화 사업
 - 1. 『백용성대종사총서』 발간 및 전산화
 - 2. 제1차 대각회 자료 전산화 사업
 - 3. 제2차 대각회 자료 전산화 사업
- IV. 대각회 아카이브 구축 전망
- V. 맺음말

I. 머리말

올해는 진종 용성(震鍾龍城, 1863~1940) 대종사 탄신 160주년이다. “백용성 대종사 ‘大覺禪’의 종합적 고찰”이라는 세미나를 통해 용성 선사의 사상과 생애가 어떠했는지를 규명하고 되돌아보는 데만 그쳐서는 안된다. 과거 용성 대종사가 걸었던 길을 ‘대각선’이라고 이름했다면, 현재에 이를 실천하는 공동체적 노력의 실체를 ‘대각회’라고 말할 수 있기 때문이다. 나아가 그러한 대각선의 실천의 성과를 확산하는 방식을 고민하는 것이 본 논의의 출발점이다.

본 논의를 통해 대각회 관련 자료의 DB구축 관련 논의는 크게 세 가지 방향으로 논의하고자 한다.

첫째는 대각사상의 전산화 성과이다. 백용성 스님의 사상과 역사의 발자취를 담아 구축한 ‘백용성대종사총서’ 발간과 전산화의 성과를 통해 논의의 단초를 삼고자 한다.

둘째는 대각회 역사와 운영 관련 자료의 디지털화 과정을 다룬 제1차 대각회 자료 전산화 사업과 대각회 소속 사찰 현황 전산화 사업의 성과와 과제를 살펴보고자 한다.

셋째는 향후의 과제로 대각회 아카이브 관련 제안을 통해 지속가능한 대각선의 사회적 구현 방안에 대해서 논의하고자 한다.

본 논의는 다음과 같은 한계를 가지고 출발함을 먼저 고백한다.

첫째, 대각회 관련 자료와 현황과 관련하여 그 전모를 정확하게 검토하고 논의한 것이 아닌 현황 중심의 논의이기에 이는 시론의 성격을 갖는다.

둘째, 전산화 및 아카이브 구축 관련한 제언은 전적으로 연구자 개인의 사견임을 밝혀 둔다. 향후 관련 연구자들과 대각회 관련 사부대중의 실증적인 검토가 이루어져야 한다.

본 논의를 통해 디지털 전환의 시대 대각선의 사회적 실천의 토대가 될 수 있도록 대각선의 디지털 전환이 이루어지길 기원하며, 그 길에 이바지하고 함께하기를 바란다.

II. 대각선과 디지털 전환

20세기 초 일제 강점기에 민족의 자주권을 지키고 새로운 시대를 향한 치열한 몸부림이 있었다. 특히 한국불교의 전통을 계승하고, 새로운 시대에 대중화를 위한 노력으로 새불교운동의 한 흐름을 주도한 것이 바로 새로운 깨달음을 향한 대각교(大覺敎) 운동이다. 『각해일륜』에서는 “대각의 근본적인 심성을 깨치고 또 다른 사람을 깨치게 하며, 스스로 깨닫고[自覺] 남을 깨닫게 함[覺他]이 둘이 아니어서 원만”¹⁾한 경지를 향해 나아가는 것이 대각의 본연의 마음이라고 밝혔다. 즉 나도 깨닫고 남도 깨닫게 하며, 이를 향해 함께하는 공동체가 바로 대각교이고, 사회적 실천이 대각운동이다. 그 핵심적인 수행이 바로 대각선이다.

용성 대종사는 대각선의 사회적 실천을 위해 누구나 이해할 수 있는 우리말로 경전을 번역하고, 대중들과 함께 하기 위해 노력하였다. 이는 한국불교의 대표적인 경전인 『화엄경』에 대한 「저술과 번역에 대한 연기」에 “출옥하면 즉시 동지를 모아서 경전을 번역하는 사업에 전력하여 이것으로써 불법의 진리를 연구하는 데 한 나침반”²⁾을 삼을 것이라고 하였다. 삼장역회를 통한 경전 번역과 출간을 통해 포교에 진력하였다.

용성 대종사는 1927년 중국 길림성 연변에 대각교당을 건립하여 “민중대각화(民衆大覺化)”³⁾ 사업을 펼쳤는데, 민중을 깨달음의 주체로 세우고 함께하기 위한 사업을 펼쳤다. 즉 자각(自覺)의 수행을 통해 각타(覺他)로 회향하여 사회적 실천을 이루는 것이 대각선이며, 그 본질은 참선을 통한 포교라고 할 수 있다.

용성 대종사가 삼장역회를 결성하여 한문 경전을 우리말로 번역하고, 이를 출간하여 널리 펼친 것은 바로 근대 일제 강점기에 할 수 있는 최선의 포교 방법이었다고 본다.

제4차 산업혁명의 우리 생활의 전면에 영향을 끼치고, 코로나19 팬데믹의 영향으로 인해 비대면(On-tact)이 일상화되고, 우리의 삶이 디지털 전환(Digital Transformation)

1) 백용성, 『각해일륜』, 용성총서 2, p.301.

2) 백용성, 「저술과 번역에 대한 연기」 『조선글 화엄경』 12, 용성총서 6, p.449.

3) 村山智順 著, 崔吉城·張相彥 共譯, 「대각교 제칭 이유서」, 용성총서 7, p.389.

을 맞이하게 되었다.

다양한 문서, 자료, 사진 등의 아날로그 자료나 정보를 이진법(binary, 0과 1) 언어로 표현된 자료나 정보로 변환시키는 것을 디지털화(Digitizing, Digitization)라고 한다. 즉 아날로그 형식을 디지털 형식으로 바꾸는 과정을 말한다.

디지털 기술을 이용하여 현실 사회에 구현하는 과정을 디지털화(Digitalization)라고 한다. 즉 정보 처리 과정을 디지털로 전산화 하는 것으로 기존의 업무를 자동화하는 것을 말한다.

디지털 전환(Digital Transformation)은 디지털 기술을 도입하고 활용하여 사회나 산업체제 전반에 지속적인 변화를 이끌어 내는 것을 말하며,⁴⁾ 즉 디지털 지식을 활용하여 새로운 가치를 창출하게 되는 변화를 이끌어 내는 것이다.

세계경제포럼(World Economic Forum)은 디지털 전환 추진의 원동력으로 환경 보호에 대한 사회적 압력, 경쟁 증대에 따른 비용 절감 노력, 신기술에 기반하는 새로운 사업 기회와 기업 활동의 효율화 모색 등을 제시하고 있다.⁵⁾ 아울러 디지털 전환으로 2016~2025년 동안 전 세계적으로 100조 달러에 달하는 사회적 가치를 발생할 것으로 추산한 바 있다.⁶⁾

바로 이러한 시점에서 이미 대각회는 『백용성 대종사 총서』의 발간과 전산화를 함께 기획하였다. 이는 출판사업의 성과를 미디어와 인터넷을 통해 확산한다는 입장을 세웠다. 2013년부터 비롯된 출간사업은 2016년에 완료되었는데, 여기에서 학술토론을 통한 학계의 의견 수렴과 번역 및 운문작업을 통한 통일성 있는 사상적 내용을 정리하였다.

『백용성 대종사 총서』 발간은 용성 관련 자료의 발굴과 집성 및 해석과 재구성을 통해 한국불교가 나아가야 할 길을 밝혔다.

4) 송영근·박안선·심진보, 「디지털 전환의 개념과 디지털 전환 R&D의 범위」, 『기술정책 트렌드』 2022-02, 한국전자통신연구원, 2022, p.17.

5) WEF, 「Introducing the Digital Transformation Initiative」, <https://reports.weforum.org/digital-transformation/introducing-the-digital-transformation-initiative/>

6) 김종훈, 『디지털 전환의 국내외 추진현황 및 정책적 시사점』, 한국산업기술진흥원, 2022.10.24., p.2.

편찬위원회는 백용성의 저술을 누구나 알기 쉽게 우리말로 전문가를 찾아서 번역하고, 한문원문은 우리말로 풀어 쉽게 이해하도록 하였다. 총서의 통일을 기하기 위하여 증의 및 윤문을 수행하여 원고의 질을 높였다. 대중에게 백용성의 불교대중화 불교개혁 새로운 불교를 향한 대각교운동 등 그의 진면목을 바로 볼 수 있도록 정성을 기울였다.⁷⁾

『백용성 대종사 총서』 발간은 대각회의 대각사상의 현대화와 사회화를 위한 디지털 전환의 출발점이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 대각회 자료의 전산화 사업

1. 『백용성대종사총서』 발간 및 전산화

『백용성대종사총서』는 2013년부터 2017년까지 5년간 수행되었다. (재)대한불교조계종 대각회가 주관하고 대각사상연구원, 동국대 불교학술원 전자불전문화콘텐츠연구소, 동국대출판부가 사업을 수행하였다.

총서편찬위원회는 2012년부터 사업을 기획하고, 2013년 3월 불교계 기자회견으로 시작해 사업의 포부를 밝혔다. 조직적으로 편찬위원회를 구성해 기획회의, 실무회의, 정기회의 등 각종 논의에서 의견을 수렴하였다. 단계별 협력작업으로 학술세미나와 워크숍으로 연구의 성과를 담았고, 번역사례 검토 및 번역 지침 수립해 번역을 의뢰하였다. 백용성 관련 문헌의 발굴의 성과를 분석하고 번역된 원고에 대한 증의 및 윤독회를 통해 원고의 질을 높이고 총서의 통일성을 담보하였다.

『백용성 대종사 총서』의 성격과 가치를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 『백용성 대종사 총서』는 백용성 대종사의 유업을 계승하고, 업적을 선양하여 사상을 실천하는 공동체의 협력 사업의 결과이다. 총서 발간의 과정에서 동국대 불교학술원

7) 이재수, 『백용성 대종사 총서』 발간 경위와 성격, 『대각사상』 27집, 대각사상연구원, 2017, p.41.

에서 자료의 발굴, 입력과 총서 발간 및 전산화 사업의 토대가 되는 원문 디지털 작업을 수행하였다.

대각회와 동국대학교 불교학술원 ABC사업단은 MOU를 체결하였다. 2015년 7월 29일에 죽림정사 용성기념관에서 촬영작업을 수행하였고, 2015년 12월 16일~18일 관련 유물을 촬영하여 11,630컷의 이미지를 집성하였다.

둘째, 한국불교가 나아가야 할 좌표를 담았다. 총서편찬위원회는 <『백용성 대종사 총서』발간 및 전산화 사업>의 목표를 (1)백용성 대종사 자료의 영구적인 보존에 기여, (2)백용성 대종사 연구 기반의 구축, (3)백용성 대종사 유업의 계승과 활성화, (4)백용성 대종사 사상의 대중화를 위한 기반 구축, (5)백용성 대종사 관련 자료의 집대성화를 통한 근대의 고승 및 문헌적 가치에 대한 위상 정립, (6)한국불교의 근대 문헌을 집성하는 토대 마련 등으로 잡았다.

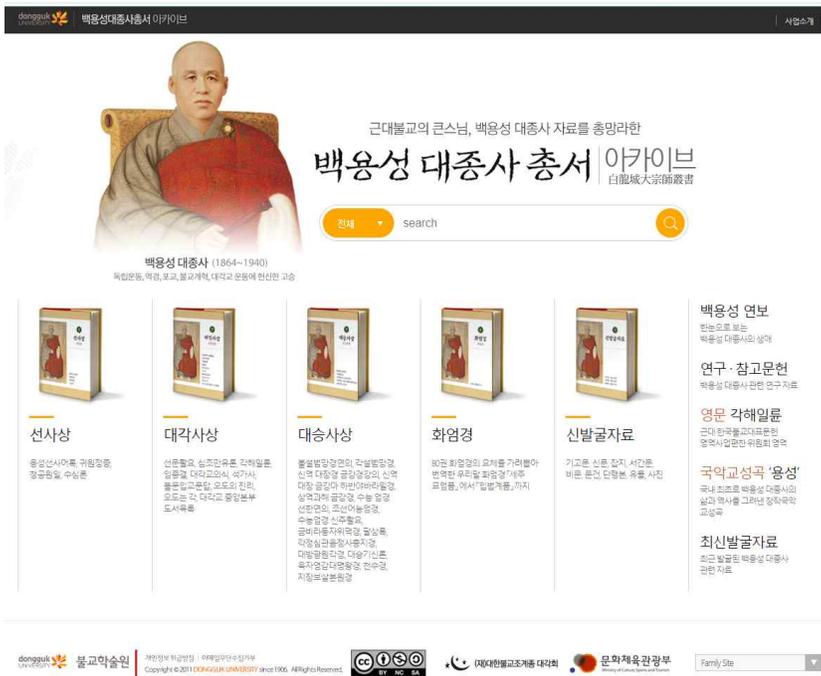
셋째, 기존의 자료적 한계를 극복하기 위하여 신발굴자료를 집대성하였다. 총서의 7권에는 백용성이 직접 기고한 글을 담은 기고문, 신문, 잡지 및 서간문과 용성의 생애를 담은 비문, 문건, 단행본, 유물, 사진 등의 자료를 담았다. 총 9항목 163종 339건의 자료를 발굴하여 담았다. 여기에는 백용성 연구 권위자인 김광식의 힘이 컸다. 신발굴자료는 근대불교 연구의 새로운 활로를 열어갈 것이다.

넷째, 『백용성 대종사 총서』의 가치를 배가하고 확산하기 위해 전산화 사업과 병행하였다. 연보와 참고문헌 등을 제공하여 백용성 관련 연구를 총망라하였다. 내용적으로 번역된 원고에 색인 작업, 총목차와 원전 영인본에는 해제를 달아서 관련 정보를 담았다. 원전은 고해상도로 스캔 및 촬영하였고, 2017년 전산화 사업을 통해 아카이브로 구축하였다. 총서를 인터넷, 스마트미디어, 이북 등의 포맷으로 서비스하였다. 향후 동국대 불교학술원의 불교기록문화유산 아카이브 구축사업과 연계해 확장해 불교 고승 및 근대불교 관련 연구의 확산에 이바지할 것이다.

다섯째, 『백용성 대종사 총서』는 불교학 연구의 새로운 기반을 구축하였다. 백용성 관련 원전 연구 및 번역본을 통한 사상의 이해의 지평을 넓히고, 근대불교 및 한국불교 고

승의 수행과 관련 인물 및 사건 정보 등 다양한 분야로 연구를 확산할 수 있는 토대를 구축하였다. 한국불교 고승 관련 자료의 집대성과 원전 자료의 보존 및 이해와 연구의 새로운 모델을 제시하였다. 아울러 전산화를 통해 원전 자료의 보존과 내용적 보완과 확장이 함께 이루어질 수 있는 가능성을 밝혔다.⁸⁾

<백용성대종사총서 아카이브>는 여기에는 『백용성 대종사 총서』가 기본 자료로, 부가 자료 및 신발굴 자료가 연동하도록 하였다. 총서 텍스트 자료, 이미지 자료 분석 후 RDB 기반 설계를 하였다. 콘텐츠 관리를 통해 데이터를 관리하는 체계 수립으로 기획의 방향을 잡았다. 총서의 각각 텍스트 자료들은 XML문서로 전환해서 상세 태깅 작업이 가능하도록 『백용성 대종사 총서』 출판본 pdf 파일에서 텍스트 추출 작업을 수행하여 이를 토대로, 각종 이미지 데이터 보정, 분할 및 태깅 작업을 수행하였다.



< 백용성 대종사 총서 아카이브 메인 페이지 >

8) 이재수, 「백용성 대종사 총서 발간 경위와 성격」, 『대각사상』 27집, 대각사상연구원, 2017, pp.41-42.

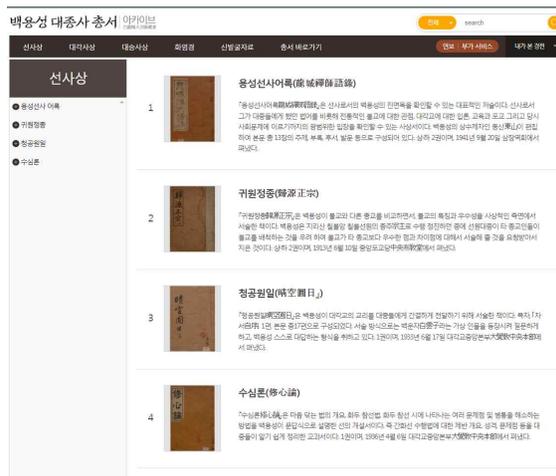
메인 페이지(<http://ys.dongguk.edu/>)는 상단에 백용성의 진영과 함께 ‘근대불교의 큰스님, 백용성 대종사 자료를 총망라한 백용성 대종사총서 아카이브’라는 제목을 달고 검색창을 달았다.

사업소개를 보면 다음과 같다.

본 사업은 동국대학교 불교학술원 전자불전문화콘텐츠 연구소의 협력 하에 2013년부터 2017년까지 5년 간 수행되었다.

5년간 사업의 단계별 내용은 다음과 같다. 1년차에는 사업기획 및 자료의 분석, 자료의 수집 및 입력, 그리고 현대어로의 번역 작업이 이루어졌다. 2년차에는 추가 자료의 수집과 입력, 번역문의 증의와 윤독 작업이 시행되었다. 3년차에는 원문 이미지 파일과 번역 파일의 집성, 총서의 출판을 위한 1차 편집 및 교정 작업이 수행되었다. 4년차에는 2차 편집 및 교정 작업을 거쳐 『백용성 대종사 총서』(전 20권)가 출간되었다. 또한 총서의 Data Base와 검색 시스템 구축을 위한 설계 작업도 이루어졌다. 마지막 5년차에는 DB 및 검색 시스템 구축작업이 수행되어 『백용성 대종사 총서』 아카이브 시스템이 완성되었고 대중에게 서비스되고 있다.⁹⁾

아카이브의 총서 목차화면과 신발굴자료의 목차는 다음과 같이 구성되었다.



< 목차 화면 >

9) 사업 소개 <http://ys.dongguk.edu/Home/Intro>

주요 메뉴로 사상별로 총서를 볼 수 있는 총서 부분을 중앙에 배치하고, 한눈으로 보는 백용성 대종사의 생애를 담은 <백용성 연보>, 백용성대종사 관련 연구 자료를 정리한 <연구·참고문헌>, 근대 한국불교대표문헌 영역사업편찬 위원회가 영역한 <영문 각해일련>, 국내 최초로 백용성 대종사의 삶과 역사를 그려낸 창작국악 교성곡인 <국악교성곡 ‘용성’>, 총서 발간 이후 최근 발굴된 백용성 대종사 관련 자료를 담은 <최신발굴자료> 등 부가 정보를 담았다.

2. 제1차 대각회 자료 전산화 사업

1) 대각회 자료 전산화 사업의 기획

1969년 6월 30일 재단법인 대각회의 창립이사회(총회)를 열고 1969년 9월 11일 재단법인 설립 허가(허가번호 제158호)를 받았다. 1997년 대각회 산하 대각사상연구원을 설립하고, 1998년 3월 13일 대각사상연구원 개원식 및 기념학술 세미나 “백용성 스님과 불교계의 독립운동”을 통해 대각회의 대각사상과 대각선의 사회적 실천과 확장의 토대를 세웠다.

2020년 7월 20일 ‘한국정토학회’를 법인 산하 학술단체로 등록을 하면서 대각회의 학술적 입지와 대사회적 실천의 방향이 확고해졌다.

2021년 9월 11일 대각회 이사장에 무심 보광(無心普光)스님이 취임하였다. 보광 이사장은 대각회의 새로운 전기를 마련하기 위해 대각회 자료 전산화를 제안하였다. 2021년 10월28일 <(재)대각회 자료 전산화위원회> 1차 회의를 개최하고 사업을 위한 준비를 하였다.

제1차 (재)대각회 자료 전산화 사업은 2021년 12월 1일부터 2022년 6월 30일까지 수행하였다.

(재)대각회 자료 전산화 사업의 목표는 다음과 같다.

첫째, (재)대각회 관련 제반 자료의 디지털화를 통해 자료의 멸실을 방지하고 보존에 기여한다. 대각회가 그동안 활동하면서 구축한 제반 자료를 보존하는데 우선적인 목표로 삼고자 하였다.

둘째, 자료의 분류 및 색인작업을 통해 자료의 접근성을 강화하고 업무효율을 증대하기 위함이다. 대각회는 초창기부터 생산한 다양한 문서자료를 체계적으로 보존하고 관리하기 위해 목록과 색인을 구축하고 업무효율을 극대화 한다. 이때 대각회 자료는 그 성격상 민감한 개인정보가 담겨 있으므로 엄격한 자료 관리 및 보안을 유지해야 한다.

사업의 추진일정은 크게 3단계로 정리하였다.

첫째, 제1단계로 사업 설계 단계이다. 이는 2021년 12월까지로 사업의 기획부터 크게 세 가지를 정리하였다.

- ① (재)대각회 자료 전산화를 위한 수행 조직 구성 및 작업 설계
- ② (대)대각회에 보관되어 있는 다양한 성격의 자료의 분석 및 작업량 산정
- ③ 시범 작업 수행 후 평가(디지털 자료의 품질 보증) 등이다.

둘째, 제2단계로 (재)대각회 자료 스캔 작업을 하는 단계이다. 이는 5-6개월 정도로 잡았다. 이때 해야할 과제는 세 가지로 잡았다.

- ① (대)대각회 자료의 반출 및 문서 정리: (재)대각회 사무국 협조
- ② 자료의 훼손 및 멸실 방지 위해 (재)대각회 사무국의 승인 하에 자료의 스캔작업을 수행
- ③ 검수 작업 수행 후 추가 작업 등이다.

셋째, 제3단계로 (재)대각회 자료 색인 및 정리 작업이다. 이는 작업의 완료 이후 크게 4-5개월로 잡았다. 이때 해야할 과제는 세 가지로 잡았다.

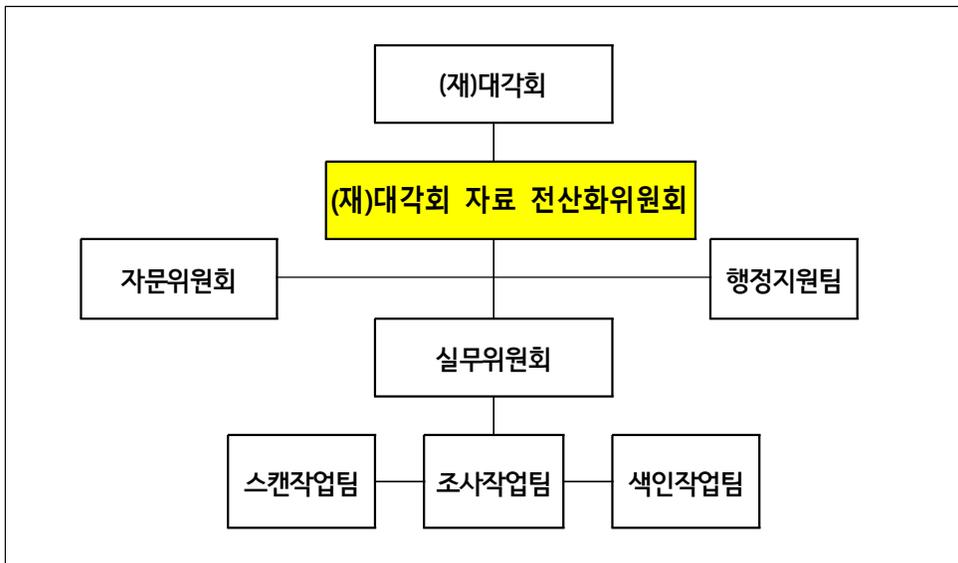
- ① 1차 (대)대각회 자료의 분석 및 분류
- ② 2차 작업 대상 별 색인 작업(각 문서 성격에 맞는 색인 입력 작업)
- ③ 3차 작업 결과 정리 작업(문서 목록, 디지털 파일 목록) 등이다.

본 사업을 통해 얻게될 기대효과는 다음과 같다.

첫째, 백용성대중사 유훈의 시대적 계승과 한국불교 정체성을 확립하는데 기여한다. (재)대각회 자료는 백용성대중사 유훈 실천의 역사적 증거이므로 이를 보존하고 관리하는 일을 통해 대각사상을 실천하고 사회적 소통의 시대정신을 구현하는데 이바지 한다.

둘째, 대각사상의 사회적 실천 결과물인 역사문화 자료를 구축하고 보존한다. (재)대각회 자료는 대각사상의 사회적 실천의 결과물이다. 전산화를 통해 훼손, 멸실의 위험요소를 제거하고 항구적 보존에 기여할 수 있다.

셋째, (재)대각회 사무국 업무의 능률과 효율성을 높일 수 있다. 디지털화 된 자료의 분류 및 색인 작업을 통한 사무국 업무의 능률을 향상하고 업무효율성을 극대화하는데 이바지할 수 있다.



< 전산화위원회 조직체계 >

“(재)대각회 자료 전산화위원회”의 원활한 사업을 위하여 전문가의 자문을 받는 자문위원회, 사업을 수행하는 실무위원회를 두고 스캔작업, 조사작업, 색인작업팀 등 3팀으로 운영하였다.

스캔작업의 작업 순서는 다음과 같이 6단계로 구성하였다.

- ① 편철된 자료 인수 및 해체
- ② 낱장 스캔

- ③ 파일 네이밍
- ④ 검수작업
- ⑤ 작업 폴더 생성 후 저장
- ⑥ 자료 복원 후 정리, 재편집

조사·색인작업의 작업 순서는 다음과 같이 6단계로 구성하였다.

- ① 디지털 파일 인수
- ② 디지털 이미지 파일 네이밍
- ③ 자료 판독 후 메타 데이터 입력
 - * 자료 분류 : 대각회의 문서 분류 기준 준용
- ④ 자료 색인 입력
- ⑤ 검수작업
- ⑥ 자료 분류 작업 후 네이밍 추가

구체적인 작업의 내용을 살펴보면 먼저 자료의 분류체계를 수립하는 부분이다.

첫째, 대각회 자료의 내역을 검토한다.

둘째, 보관 현황 및 컴퓨터 관리 현황을 검토한다.

셋째, 분류체계는 우선 (재)대각회 자료의 분류는 사무국에서 업무효율과 사업운영에 편리한 방법대로 분류하는 것이 원칙이다. 본 사업을 통해서 정리하는 방안은 사무국과 협의하여 최종 결정한다.

2) 대각회 자료 전산화 사업의 성과

전산화 작업을 통해 조사한 조사항목 선정의 원칙은 다음과 같다.

첫째, 자료의 성격과 내용을 일목요연하게 판단하고 활용이 가능한 내용 선정한다.

둘째, 누구나 이해하고 작업이 가능한 형태로 선정한다.

셋째, 업무의 효율성을 극대화할 수 있는 방향으로 선정한다.

조사 항목은 ID : 작업ID, 분류ID와 내용은 제목, 내용, 수발신, 발행사항이 있다.

첨부분서, 수량, 주기상세 사항 등을 입력하였다.

이와 같은 항목을 조사하는데, 그 내역은 다음과 같이 설계하였다.

< 조사 내역 예시(공문) >

구 분	내 역	내용 설명	예 시
형태	작업ID	작업일시_구분_순서	20220105_편철2_0001
	분류ID	대분류_중분류_소분류	공문_인사_1992
	스캔ID	스캔 시작 번호	20211213_0003
		스캔 종료 번호	20211213_0020
내용	자료구분	자료의 성격 구분	공문
	문서번호	문서에 기재된 번호	대각인비제261호
	제목	문서 제목	주지임명에 관한 건
	내역(안건)	세부내역(회의 안건)	주지임명에 관한 건
	수신처(주소)	수신처의 주소(도, 시, 구(면))	경기 ○○시 ○○사
	수신자	문서 수신자(참석자, 성명(법명))	박○○(법명)
	접수일	년.월.일	1992.09.24
	발행처	도, 시, 구(면)	서울특별시 종로구 봉익동
	발행자	사찰명(대표자)	대각회(광덕)
	발행일	년.월.일	1992.09.24
첨부	첨부건수	문서 건수	6
	첨부면수	첨부분서별 면수 문서별 구분은 ","	1;9;1;1;1;2
	첨부내용	첨부 문서 내역	1.이력서; 2.호적초본; 3.신원증명서; 4.취임승낙서; 5.추천서; 6.민간인신원진술서
수량	면수	전체 문서의 면수	17
주기상세	주기상세	기타 내용	.

또한 신문 기사에 대해서도 조사하는데 항목 설계는 다음과 같다.

< 조사 내역 예시(기사) >

구분	내역	내용 설명	예시
형태	작업ID	작업일시_구분 순서	20220115_0001
	분류ID	대분류_중분류_소분류	신문_대한불교_1960
내용	발행지	신문명(잡지명)	대한불교
	발행처 (url)	발행처 (인터넷 기사일 때 url)	대한불교사
	발행일	년.월.일	1960.01.10
	수록면,단	수록면,단(시작)	3,4
	저자	기자,투고자 성명	김동국
	기사명	기사 제목	대각사 법회 성료
	사진	사진(간략설명), 없는 경우 ×	대각사 전경
주기상세	주기상세	기타 내용	용성대종사 제자 고봉스님 초청 법회

본 사업을 통해 2022년 4월 말까지 대각회 문서 스캔 작업 1차 완료한 문서 이미지 94,648컷을 스캔하고, 목록 입력 9,537건을 입력하였다. 2022년 6월에는 공문별, 문서 성격별로 분류하여 pdf 파일로 변환하여 1차 완료하고 검수 작업을 진행하고, 수정 요구를 하여 보완작업을 수차례 진행하였다.

< 대각회 문서철 항목 분류 >

1. 인사	11. 불광사 창건주 승계 관련	21. 행자관계철
2. 부동산등기필증	12. 접수서류철	22. 어린이집,유치원관련
3. 화과원관계서류	13. 회의록	23. 원흥사
4. 기부금	14. 사무지침 회의록	24. 출협서류철
5. 사찰설립	15. 제증명	25. 종단관계
6. 재산관계	16. 신분증발행대장, 인감대장	26. 법원관계
7. 법인관계	17. 백용성조사 생가 복원건_	27. 법률자문
8. 보고서	죽림정사	28. 대각교회중앙본부
9. 발송서류철	18. 납골당관계	29. 품신서 및 기안서
10. 참고서류철(창건주/인증서/ 공증/각서/기타)	19. 출장복명보고서	30. 대각사상연구원(총서)
	20. 납본철	31. 기타신청서

본 사업의 결과 스캔 작업한 문서는 대각회 사무국에서 분류한 문서철에 따라 31권으로 분류하여 목록을 구축하였다.

각 항목의 문서철의 각 목록은 위에서 정리한 조사항목의 분류체계에 따라 사무국에서 관리 및 검색이 용이하도록 엑셀 파일로 작성하였다. 구분된 문서별 항목 수와 작업 면수는 다음과 같다. 즉 동일한 문서는 1건으로 하여, 열람 및 검색이 가능하도록 pdf파일로 전환하여, 폴더별로 관리하도록 하였다.

< 대각회 자료 별 목록 현황 >

구 분	파일 수	면 수
1.인사	560	7,882
2.부동산등기필증	389	7,507
3.화과원관계서류	37	386
4.기부금	112	988
5.사찰설립	365	6,149
6.재산관계	1,142	15,960
7.법인관계	191	3,375
8.보고서	184	642
9.발송서류철	1,264	15,558
10.참고서류철(창건주/인증서/공증/각서/기타)	718	5,781
11.불광사 창건주 승계 관련	60	715
12.접수서류철	2,284	8,769
13.회의록	688	4,100
14.사무지침 회의록	22	64
15.제증명	751	1,256
16.신분증발행대장, 인감대장	89	175
17.백용성조사 생가 복원건_죽림정사	7	28
18.납골당관계	23	82
19.출장복명보고서	510	3,937
20.납본철	89	160
21.행자관계철	284	2,292
22.어린이집,유치원관련	436	4,777
23.원흥사	8	34
24.출협서류철	83	169
25.종단관계	231	1,995
26.법원관계	319	3,071

27.법률자문	100	602
28.대각교회중앙본부	63	212
29.품신서 및 기안서	22	82
30.대각사상연구원(총서)	4	96
31.기타신청서	88	750
계	11,123	97,594

A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R
구분	스캔ID(사저)	스캔ID(종보)	내용	자료번호	문서번호	제목	내역(간간)	수신처(주소)	수신처(항적)	접수일	발행처	발행처(항호)	발행일	첨부건수	첨부내용	###	주기상세
2020023_법중서류 1969_001	2020023_0001	2020023_0001	표지			표지		1969.09.13-1982.12.31		1969.09.13	서울특별시 종로구 통덕동	대각회	1982.12.31			1	1
2020023_법중서류 1969_002	2020023_0002	2020023_0008	책자			책자	사무취록			1969.09.13						2	2
2020023_법중서류 1969_003	2020023_0009	2020023_0009	공문	대각회 제1호		이사회 개최	1969.09.12 13시 서울종로구 115 광성빌딩 5층 대각회 사무국에서 이사회 개최 회의(법안심의회 통과, 상의이사 선출, 법안 심의회 안건 통과 등)		각 임원		서울특별시 종로구 종로5가	대각회(한규)	1969.09.13			1	1
2020023_법중서류 1969_004	2020023_0010	2020023_0010	공문	대각회 제2호		재단법인 대각회 설립 허가신청서 발송 발급	대각회 설립허가용지서 등본이 필요하여 위와 신청		문화공보부		서울특별시 종로구 종로5가	대각회(한규)	1969.09.18			1	1
2020023_법중서류 1969_005	2020023_0011	2020023_0011	공문	대각회 제4호		법인 명칭 신청 통보	김용대(학음), 김보광(홍조)		김용대(학음), 김보광(홍조)		서울특별시 종로구 종로5가	대각회(한규)	1969.09.30			1	1
2020023_법중서류 1971_006	2020023_0012	2020023_0013	공문	대각회 제3호		사무실 이전 보고	대각회 사무실을 서울종로구 종로3가 115 광성빌딩 502호에서 종로5로로 이전하였음을 보고함		문화공보부		서울특별시 종로구 통덕동	대각회(한규)	1971.03.13	1	1.사무실 위치 약도(1)	2	2
2020023_법중서류 1971_007	2020023_0014	2020023_0014	공문	대각회 제4호		국립중앙기념관개최수입에 따른 자료제출	국립중앙기념관개최수입에 따른 자료제출 3회 서울종로구 통덕동 3이 대각회가 사보작성 등 자료제출함		문화공보부		서울특별시 종로구 통덕동	대각회(한규)	1971.03.19			1	1
2020023_법중서류 1972_008	2020023_0015	2020023_0015	공문	[재주 양진선(한)신동실거 통보 조안]		[재주 양진선(한)신동실거 통보 조안]	재주 양진선(한)신동실거 통보 조안				서울특별시 종로구 통덕동	대각회(한규)	1972.05.09			1	1
2020023_법중서류 1972_009	2020023_0016	2020023_0016	공문	[재주 양진선(한)신동실거 보고]		[재주 양진선(한)신동실거 보고]	재주 양진선(한)신동실거 1972.5.9 양진선(한)신동실거 보고		문화공보부		서울특별시 종로구 통덕동	대각회(한규)	1972.05.09			1	1
2020023_법중서류 1972_010	2020023_0017	2020023_0026	보고서	대각회 제3호		법안제 및 종교단체 실태조사 보고서	대각회 실태조사 보고		문화공보부		서울특별시 종로구 통덕동	대각회(한규)	1972.09.10	4	1.1971년도 시정개황 보고서(1), 2.1971년도 우리교안서(2), 3.1972년도 사업계획 및 예산서(3), 4.서사지(4)	10	10

< 대각회 자료 목록 조사 결과 화면(발송철) >

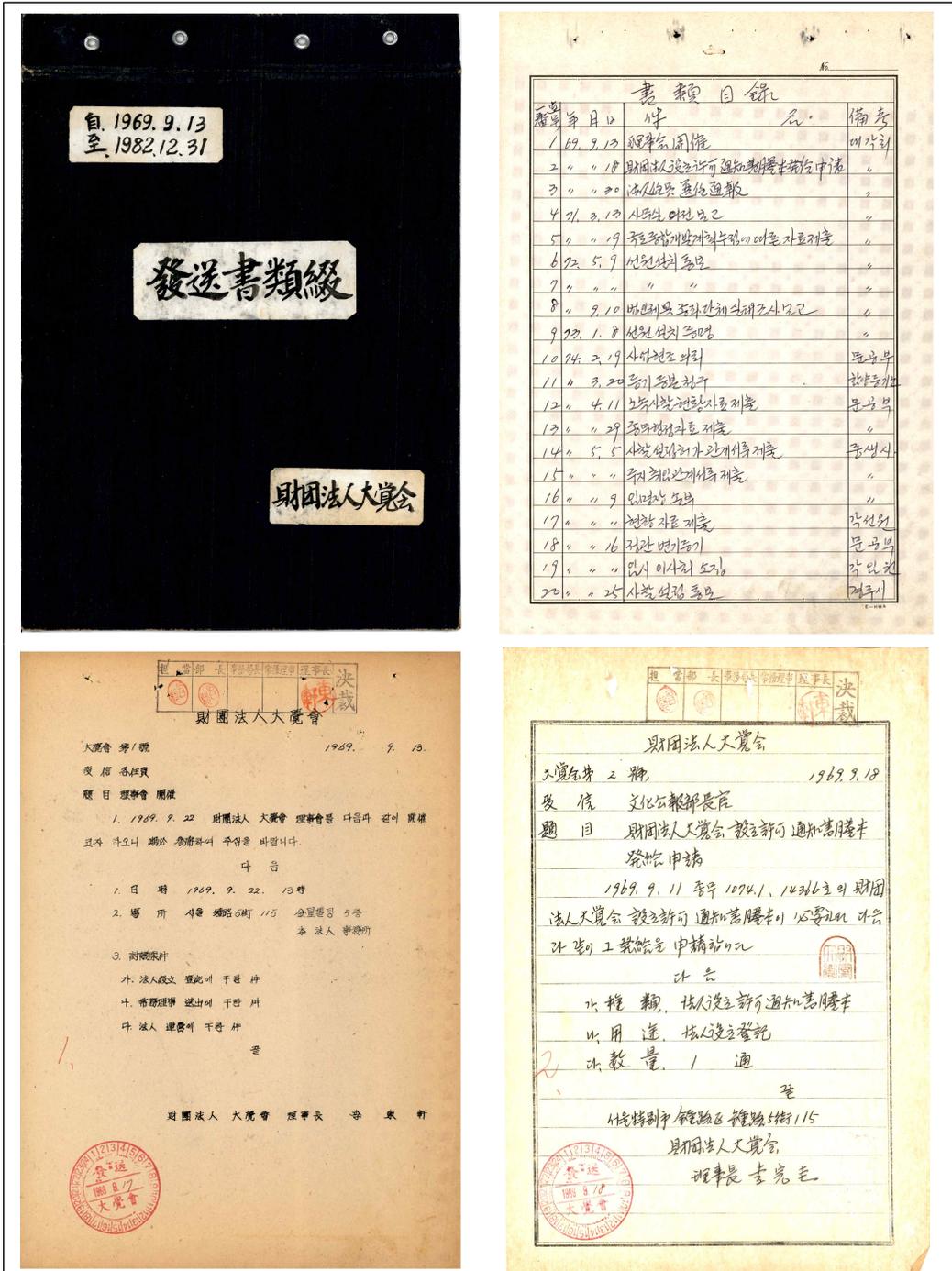
이상과 같이 대각회 자료 전산화 사업의 결과 11,123건의 문서를 스캔 작업하여 97,594면의 문서를 이미지 파일로 입력하고, 이를 pdf파일로 생성하여 31개의 카테고리 에 목록별로 넣어서 보관하였다.

이를 통해 사무국에서 안정적으로 디지털 파일로 모든 문서를 관리하도록 하였다.

3. 제2차 대각회 자료 전산화 사업

(재)대각회에서는 제2차 대각회 자료 전산화 사업으로 “(재)대각회 사찰현황 전산화 사업”을 수행하였다. 이를 위해 ‘(재)대각회 사찰현황 전산화위원회’를 구성하여 2022년 9월 1일부터 2023년 2월까지 사업을 수행하였다.

< 스캔작업을 한 결과(발송철, 표지, 목차, 공문1, 공문2) >



사찰현황 전산화 사업의 목표는 크게 세 가지로 수립하였다.

첫째, (재)대각회 소속 사찰의 정보 현황 파악 및 디지털화를 통해 문화재의 멸실을 방지하고 보존에 기여한다.

둘째, (재)대각회 소속 사찰별 정보 현황 파악 및 디지털화 작업을 통해 자료의 접근성을 강화하고 업무효율을 증대한다.

셋째, 정보대장 및 디지털 자료는 향후 (재)대각회 및 산하 사찰의 홈페이지 제작, 또는 2차 저작 콘텐츠 서비스로 활용이 가능하도록 고해상도 디지털 사진으로 원천자료를 획득한다.

사업을 추진하기 위해서 3단계로 추진을 하였다.

첫째, 제1단계는 사업 설계로 2022년 8월까지 사업을 준비하였다. 이때 3가지를 준비하여 추진하였다.

- ① (재)대각회 사찰현황 전산화를 위한 수행 조직 구성 및 작업 설계
- ② (재)대각회 소속 사찰 및 현황 자료의 분석 및 작업량 산정
- ③ 시범 작업 수행 후 평가(디지털 자료의 품질 보증)

둘째, 제2단계는 (재)대각회 사찰현황 조사 및 촬영 작업 단계이다. (재)대각회 소속 사찰의 촬영 협조는 (재)대각회 사무국이 협조를 구한다. 촬영 작업은 문화재 전문 사진 촬영업체인 스튜디오 맥을 중심으로 조사작업을 수행하고, 사업의 결과는 검수 작업 수행 후 추가 작업을 수행한다.

셋째, 제3단계는 (재)대각회 사찰현황 색인 및 정리 작업이다.

- ① 1차 (재)대각회 사찰 촬영 및 조사 자료의 분석 및 분류
- ② 2차 사찰별 현황 정리 작업(조사 항목 검수)
- ③ 3차 작업 결과 정리 작업(문서 목록, 디지털 파일 목록) 등의 작업을 수행하였다.

본 사업을 통해 얻을 수 있는 기대 효과는 다음과 같다.

첫째, 백용성대종사 유훈의 현대적 확산에 기여한다. (재)대각회 정보는 백용성대종사 유훈 실천의 역사적 증거이므로 이를 보존하고 관리하는 사업을 통해 대각사상을 실천하

고 백용성대종사의 유훈을 현대에 확산에 이바지 한다.

둘째, 대각사상의 사회적 결과물인 성보(역사적 종교문화) 자료 구축과 보존을 위한 토대를 마련한다. (재)대각회 성보는 대각사상의 사회적 실천의 결과물이자 역사적 종교문화임. 전산화를 통해 훼손, 멸실의 위험 요소를 제거하고 보존에 이바지한다. 분류 및 색인 작업을 통한 업무효율과 활용 가치를 극대화하여 복합적 지식정보를 제공한다.

셋째, 불교문화 역량의 대사회적 확산에 기여한다. 한국불교의 문화역량을 (재)대각회에서 효율적으로 관리하고 활용하는 토대를 구축한다. (재)대각회 성보문화재의 활용의 기반은 현 시대 종교의 사회적 기능을 강화에 이바지할 수 있다.

작업의 순서는 다음과 같다.

- ① 조사팀은 사전조사(사무국 협조) 및 현장조사 후 정리
- ② 촬영팀은 각 사찰의 건물 현황 및 성보문화재 촬영
- ③ 촬영 결과 형태별 분류 후 네이밍 작업
- ④ 조사요원은 각 항목 조사 및 기록작업
- ⑤ 작업 폴더 생성 후 저장
- ⑥ 검수작업
- ⑦ 목록, 조사목록표, 작업 파일

< 사찰현황 조사 양식 예시 >

기본 현황	사찰명	대각사(大覺寺)	구분	
	주소	서울특별시 종로구 봉익동 2	전화	02-765-0972~3
		[03134] 서울시 종로구 율곡로10길 87	팩스	02-742-2126
	전통사찰	제1-5호 지정일 1988.07.25	메일	daegaksa1234@naver.com
	홈페이지 (블로그)	http://daegaksa.kr/	템플 스테이	×
	연혁	- 1911년 용성(龍城) 진종(震鍾) 대종사가 창건 - 1928년 대각일요학교가 설립 - 1930년 대각성전과 요사채 신축 - 1939년 대한불교선종총림으로 명칭 변경 - 1944년 경성포교당 대각선원으로 명칭 변경 - 일제가 강제 폐교 - 1969년 동현완규 대선사를 비롯한 용성의 제자들이 대각교의 사상을 체계화하고 선양하기 위하여 재단법인 대각회 설립 - 1986년 대각사 경내 건물을 철거 후 지하 1층 지상 3층 총 건평 400평의 신축건물로 면모를 일신함 - 현 주지 종원스님		
	설화			
문화 행사	용성진종조사 탄신제 2022년 6월 6일(음 5월8일) 용성진종조사 열반 추모다례제 2022년 3월 26일	관련인물	창건주: 용성대종사 종창주:	
기타				
건축 현황	건물 수	0 동	주전각	대각성전
	각 전각별 현황	대각성전: 팔작지붕, 3층 건물 1층; 선방, 종무소, 사무실 2층; 요사채, 3층; 법당 범종각 일주문 심검당		
성보 현황	지정 문화재	0점(*별지의 수량과 동일하게 작성함)		
	성보 문화재	0점(*별지의 수량과 동일하게 작성함)		
특징	1911년 용성진종 대종사가 창건한 도량, 1919년 백용성스님, 한용운스님과 민족대표 33인이 모여 독립선언문을 만든 3.1운동 독립진원지임.			
조사일시	2022.0.0.	조사자	000	

본 사업의 작업 대상은 대각회 소속 사찰이다. 현재 대각회의 홈페이지를 통해서 대각회 등록 사찰을 검색할 수 있다.



< 대각회 홈페이지, 대각회 사찰 현황 >

현재 홈페이지에서 검색된 대각회 사찰은 다음과 같이 148개소이다.

< 대각회 소속 사찰 명단(가나다 순) >

No.	지역	사찰명	주지	소재지	전화번호
1	광주	감로사	일광스님	광주광역시 북구 등촌길76번길 20-17 (청풍동)	062-266-8638
2	부산	감로사	혜총스님	부산광역시 부산진구 진남로 432 (전포동)	051-809-0926
3	경상북도	감산사	인오스님	경상북도 경주시 외동읍 앞등길 117-20	054-746-7096
4	경기도	개원사	선효스님	경기도 광주시 남한산성면 남한산성로 731-73	031-676-8700
5	부산	경덕역불원	원인스님	부산광역시 해운대구 우동2로30번길 33 (우동)	051-742-4422
6	인천	고려사	공석	인천광역시 강화군 내가면 강화서로416번길 53-59	032) 932-3525
7	경상남도	관음사	도선스님	경상남도 김해시 진례면 서부로886번길 49-5	055) 345-6667
8	경상북도	관음사	승연스님	경북 김천시 내촌2길 52-4 (백옥동)	-
9	대전	관음사	정안스님	대전광역시 동구 신기로 53-11 (가오동)	042-282-6261
10	부산	관음암	탄음스님	부산광역시 금정구 청룡예전로 96번길 17 (청룡동)	051-508-6281
11	서울	관음정사	승행스님	서울특별시 종로구 이화장2길 48 (동충동)	02-2260-3134
12	부산	광명사	도실스님	부산광역시 기장군 정광읍 정관 로 1070-140	051-727-4870
13	부산	구룡사	선효스님	부산광역시 북구 금곡대로 66-19 (덕천동)	051-632-8030
14	경상남도	금강사	성원스님	경상남도 거제시 수양2길 33-5 (수월동)	055) 636-8634
15	서울	금강사	도안스님	서울특별시 도봉구 삼양로162길 51-21(쌍문동)	02-993-3744
16	경상남도	금강정토사	자원스님	경상남도 창원시 마산합포구 합포로 199(산호동)	055) 247-7382
17	경상남도	금수암	대안스님	경상남도 산청군 금서면 새터길 57-98	055) 973-6601

18	경기도	금화선원	지현스님	경기도 용인시 처인구 포곡읍 금어로467번길 51	031-338-9077
19	서울	기원사	상현스님	서울특별시 노원구 광운로17길 48-47 (월계동)	02-919-0034
20	경기도	길상사	현도스님	경기도 고양시 일산동구 식사로36번길 17 (식사동)	031-966-9852
21	경상남도	길상암	팔공스님	경상남도 산청군 단성면 목화로411번길 26-90	055) 973-205
22	제주도	남국사	적조스님	제주특별자치도 제주시 중앙로 738-16 (아라일동)	064) 702-0141
23	제주도	남국선원	성목스님	제주특별자치도 서귀포시 돈내코로 296-127 (상효동)	064) 733-2278
24	강원도	대각정사	법수스님	강원도 횡성군 갑천면 병지방길 642	033) 433-3754
25	경상남도	대각정사	성구스님	경상남도 밀양시 부북면 퇴로로 279-100	055) 355-3770
26	부산	대법사	진명스님	부산광역시 서구 남부민로 28 (남부민동)	051-256-3383
27	경상남도	대비암	서봉스님	경상남도 하동군 화개면 정금대비길 111	055) 884-0181
28	서울	대성사	법안스님	서울특별시 서초구 남부순환로328길 49(서초동)	02-583-1475
29	해외	대성석가사	법신스님	네팔 룸비니원 국제사원구역 한국사원	001-977-71-80123
30	부산	대원사	()	부산광역시 서구 천마산로209번길 103 (남부민동)	051-253-5414
31	대구	대자비원	희찬스님	대구광역시 북구 연암공원로11길 20 (산격동)	053-942-9544
32	전라북도	덕수사.암	연범스님	전라북도 임실군 지사면 덕재로 423-176 (안하리)	063) 642-1802
33	경기도	도피안사	지원스님	경기도 안성시 죽산면 거곡길 27-52	031-676-8700
34	경기도	동원정사	송목스님	경기도 남양주시 화도읍 수레로 1105-25	031-593-6829
35	경상남도	등구사	인담스님	경상남도 함양군 마천면 축동길 7-40	055) 963-5933
36	대구	만선염불원	공석	대구광역시 북구 침산남로 212-6 (침산동)	053-423-7947
37	부산	문수선원	무비스님	부산광역시 금정구 청룡예전로 100(청룡동) 경동상가 5층	051-508-3043
38	경상북도	문수암	현호스님	경상북도 칠곡군 기산면 봉산2길 56-35	-
39	부산	문수원	무비스님	부산광역시 금정구 학로 5 103동 경바실원(남산동 경동아파트)	051-515-7870
40	부산	미륵사	일광스님	부산광역시 북구 백양대로1016번길 71 (구포동)	051-342-6557
41	경상북도	반야사	효원스님	경상북도 김천시 증산면 부항길 266	054) 437-3625
42	대전	반야사	성민스님	대전광역시 대덕구 신탄진로756 번안길 52-13 (신탄진동)	042-931-1369
43	경상남도	반야선원	목조스님	경상남도 하동군 화개면 침점2길 21	055) 882-1341
44	울산	반야선원	공석	울산광역시 울주군 웅촌면 중대길 36-6	052) 225-2703
45	강원도	백덕사	종하스님	강원도 평창읍 평창읍 원당길 258-69	033) 335-9701
46	전라북도	백련사	성로스님	전라북도 남원시 인월면 인월중군길 550	063) 634-3331
47	대구	백련염불원	명담스님	대구광역시 북구 옥산로 88-6 (고성동3가)	053-353-4620
48	경상남도	법륜정사	명조스님	경상남도 거제시 옥포로20길 27 (옥포동)	055) 688-4664
49	충청남도	법성(사)선원	법성스님	충청남도 공주시 반포면 제석골길 35-9 (학봉리)	042) 825-5414
50	서울	법안정사	법수스님	서울특별시 양천구 목동동로 371 (목동)	02-2646-4975
51	제주도	법장사	호정스님	제주특별자치도 제주시 애월읍 광령남7길 8	064) 748-5181
52	경상북도	보광사	공석	경상북도 울진군 온정면 백암온천로 1437-5	054) 787-3162
53	서울	보국사	법산스님	서울특별시 성북구 아리랑로19길 70 (정릉동)	02-914-4069
54	경기도	보덕관음사	대혜스님	경기도 용인시 처인구 운학로 187 (운학동)	031-332-1133
55	경상남도	보덕사	공석	경상남도 밀양시 부북면 덕곡2길 139-46	055) 354-0839
56	충청남도	보덕사	경일스님	충청남도 아산시 송악면 송학길 162	041) 544-1636
57	경기도	보덕선원	공석	경기도 성남시 중원구 박석로25번길 24-8 (상대원동)	031-735-7737
58	서울	보덕선원	목우스님	서울특별시 성북구 보국문로36길 75 (정릉동)	02-914-4235
59	충청남도	보림사	성담스님	충청남도 공주시 우성면 무성산로 924	041) 855-1245
60	제주도	보문선원	성도스님	제주특별자치도 제주시 사평4길 31-7 (오라이동)	064) 746-7711
61	서울	보성사	연화스님	서울특별시 강북구 노해로21길 90 (수유동)	02)900-2383
62	경기도	보현사	진효스님	경기도 구리시 경춘북로 98-16 (갈매동) 7	031-572-1483
63	경상남도	보현사	도일스님	경상남도 산청군 생초면 생초로70번길 24	055) 972-2339
64	경상북도	보현사	일범스님	경상북도 상주시 낙동면 용포3길 34-29	054) 535-3624
65	경기도	복전원	효림스님	경기도 의왕시 모란길 17(오전동)	031-453-2715
66	경상남도	복천사	효림스님	경상남도 밀양시 삼랑진을 삼랑진로 345-30	055) 352-6556
67	서울	본원정사	원성스님	서울특별시 강북구 삼각산로 1 (수유동)	02-902-7337

68	경상남도	봉불사	지정스님	경상남도 함안군 칠서면 회산2길 293-1	055) 587-2023
69	대전	불광반야원	공석	대전광역시 대덕구 대전로1397번길 35 (읍내동)	042-631-4249
70	서울	불광사	지현스님	서울특별시 송파구 백제고분로39길 35 (석촌동)	02-413-6060
71	경기도	불광정사	지암스님	경기도 양평군 서종면 수대울길 220	031-572-1483
72	경기도	불국사	태현스님	경기도 광주시 오포읍 수레안길 22 (구,불광선원)	031-719-0408
73	대전	불암사	수월스님	대전광역시 유성구 노은서로 53-118 (노은동)	042-822-9644
74	경상북도	불탑사	무인스님	경상북도 경주시 남산4길 48-10 (남산동)	054) 748-0040
75	광주	비전사	보혜스님	광주광역시 광산구 산정공원로82번길 15-10(월곡동)	062-951-3562
76	경상북도	삼성사	평중스님	경상북도 경산시 상대로 423 (유곡동)	053) 856-1110
77	경상북도	상안사	명본스님	경상북도 상주시 이안면 안흥1길 61-46	054) 541-6868
78	경상북도	상운사	운선스님	경상북도 봉화군 물야면 생달길 354-65	054) 672-8491
79	경상남도	서학사	성인스님	경상남도 창원시 마산합포구 서원곡2길 119(교방동)	055) 246-5653
80	충청북도	석종사	해국스님	충청북도 충주시 직동길 271-56 (직동)	043) 854-4505
81	전라남도	선웅사	중주스님	전라남도 목포시 하당로 77 (상동)	061) 282-7746
82	서울	성덕사	원성스님	서울특별시 중랑구 봉화산로 109-8 (상봉동)	02-434-7171
83	경상남도	성도사	혜운스님	경상남도 창원시 진해구 태백서로90(태백동)	055) 546-9451
84	충청북도	성림사	윤호스님	충청북도 괴산군 감물면 매전1길 73	043) 834-4136
85	경기도	성불사	정목스님	경기도 안성시 금광면 종합운동장로 38-19	031-671-5826
86	경상북도	성주암	인암스님	경상북도 봉화군 재산면 소개골길 196-411	054) 672-4151
87	부산	세존사	도해스님	부산광역시 수영구 호암로 79-1 (광안동)	051-752-7788
88	서울	세존사	철영스님	서울특별시 송파구 문정로13길 16-1 (가락동)	02)409-2649
89	경상북도	수암사	성천스님	경상북도 청도군 운문면 마일4길 332	054) 373-5227
90	경상북도	시래사	묘원스님	경상북도 경주시 아랫시래1길 30-2 (시래동)	054) 773-8814
91	제주도	안국사	희상스님	제주특별자치도 제주시 명림로 224-4 (봉개동)	064) 721-2792
92	부산	안심사	석현스님	부산광역시 북구 공해4길 98-100 (화명동)	051-518-4915
93	강원도	안양사(정묘사)	혜력스님	강원도 홍천군 홍천읍 홍천로 689-42	-
94	경상북도	안정사	석우스님	경상북도 포항시 북구 기계면 기동지길 734	054) 232-4758
95	제주도	양진선원	선법스님	제주특별자치도 제주시 초천읍 초천7길 33	064) 783-6063
96	경상남도	여래사	불암스님	경상남도 진주시 강남로 181-4 (칠암동)	055) 758-6007
97	경상북도	여래사	진표스님	경상북도 김천시 음지마길 54-185 (부곡동)	054) 433-1661
98	충청북도	연수암	청호스님	충청북도 충주시 막은대미재길 57 (연수동)	043) 842-9573
99	경상남도	영명사	성종스님	경상남도 함양군 유림면 유평화촌로 132	055) 963-1671
100	대구	영불사	수련스님	대구광역시 동구 팔공로201길 36 (미곡동)	053- 985-3051
101	경기도	영원사	공석	경기도 고양시 덕양구 고양대로1978번길 85 (동산동)	031-355-9958
102	충청북도	영지암	인환스님	충청북도 충주시 수안보면 안보선권길 6-157	043) 853-4506
103	전라북도	오수암	정민스님	전라북도 임실군 오수면 오암1길 127-82	063) 642-1055
104	경상남도	옥계사(금묘사)	경연스님	경상북도 예천군 효자면 외초항길 58-38	054) 652-5339
105	경상남도	용담사	성륜스님	경상남도 양산시 탑골길 150 (용당동)	055) 365-4014
106	경상북도	용문사	승인스님	경상북도 경주시 내외면 내외로 1090-80	-
107	제주도	용화정사	무용스님	제주특별자치도 제주시 인다7길 18 (아라일동)	064) 702-6294
108	경상북도	원각사	정법스님	경상북도 김천시 새터1길 138 (양천동)	-
109	서울	원각사	대오스님	서울특별시 종로구 백석동3길 24-4(부암동)	02-394-0480
110	서울	원교사	계환스님	서울특별시 종로구 혜화로5길 37 (명륜1가)	02) 3672-6171
111	경상남도	원통암	진현스님	경상남도 하동군 화개면 의신안길 48	-
112	경기도	원흥사	범주스님	경기도 동두천시 광암로17번길 163-75 (광암동)	031-867-3593
113	서울	육화사	해관스님	서울특별시 성북구 선암로8길 33 (성북동)	02-765-4054
114	경상남도	의신사	성연스님	경상남도 하동군 화개면 의신길 26-7	055) 883-1869
115	경상남도	자비사	지광스님	경상남도 창원시 성산구 비읍로55번길 14-3(사파동)	055) 285-2464
116	경상남도	자혜정사	자응스님	경상남도 하동군 화개면 침점2길 23	055) 882-7372
117	전라북도	자혜정사	묘봉스님	전라북도 김제시 구봉2길 7 (옥산동)	063) 542-9981

118	부산	장천사	진수스님	부산광역시 해운대구 반송순환로 100-16 (반송동)	051-543-6293
119	경상남도	정법사	행범스님	경상남도 합천군 묘산면 산제길 108-13	055) 931-6619
120	경기도	정선사	재성스님	경기도 용인시 처인구 원삼면 수정로41번길 23	031-334-5096
121	경기도	정토사	법원스님	경기도 성남시 수정구 옛골로42번길 3 (상적동)	031-723-9797
122	부산	정혜선원	도문스님	부산광역시 남구 동명로 202 107동 301호 (용호동 경동아파트)	051-628-7326
123	경기도	정훈사	범현스님	경기도 용인시 수지구 호수로 67 (고기동)	031-261-8808
124	경상남도	종문사	응찬스님	경상남도 창원시 마산합포구 완월북5길 62(완월동)	055) 221-0608
125	전라북도	죽림정사	도문스님	전라북도 장수군 번암면 죽림2길 31	063) 353-0108
126	경상북도	중흥사	예진스님	경상북도 경주시 남산3길 13-2 (남산동)	054) 624-5002
127	경상남도	청량사.선원	도철스님	경상남도 함양군 안의면 장자별길 51	055) 962-7161
128	울산	청송사	묘경스님	울산광역시 울주군 청량면 청송길 208-4	052) 224-4945
129	경상북도	충효사	공석	경상북도 영천시 자양면 별빛로 1538-17	054) 338-8196
130	경상북도	칠불암	승인스님	경상북도 경주시 칠불암길 201 (남산동)	-
131	충청남도	학림선원	진호스님	충청남도 공주시 반포면 제석골길 67 (학봉리)	042) 825-6505
132	경상북도	한산사	능인스님	경상북도 문경시 동로면 석향명봉로 609-368	054) 553-9413
133	충청남도	한암사	원철스님	충청남도 천안시 서북구 월봉3길 12 (쌍용동)	041) 592-4747
134	인천	해능사	공석	인천광역시 중구 백운로500번길 31 (운북동)	032) 746-8793
135	경상북도	향림사	덕원스님	경상북도 경산시 동지로19길 8(입당동)	053) 817-3598
136	충청북도	향림사	원구스님	충청북도 괴산군 칠성면 괴강로두천4길 95-26	043) 832-3880
137	서울	향림선원	()	서울특별시 관악구 난곡로26다길 16-25 (신림동)	02-856-6000
138	전라남도	현통사	승범스님	전라남도 구례군 구례읍 사동길 129-9	-
139	제주도	혜조암	수호스님	제주특별자치도 제주시 정실2길 16-4(오라이동)	064-746-9696
140	부산	호명사	묘명스님	부산광역시 남구 지계골로168번길 29 (문현동)	051-634-0729
141	경기도	홍법사	성은스님	경기도 화성시 서신면 홍법사길 160	031-357-3016
142	부산	홍계사	성문스님	부산광역시 부산진구 진남로304번길 34 (전포동)	051-802-0130
143	경기도	화개선원	상광스님	경기도 남양주시 경춘로1209번길 141-143 (평내동)	031-591-7744
144	경상남도	화과원	(재대회)야장	경상남도 함양군 백전면 백운산길 85-1	055) 963-2760
145	경기도	화광사	학륜스님	경기도 남양주시 화도읍 경춘로2192번길 107	031-595-0977
146	부산	화엄법계사	도업스님	부산광역시 해운대구 재반로12번길 28 (재송동)	051-782-2891
147	충청남도	효광선원	원광스님	충남 공주시 반포면 학봉사기소길 6-21	-
148	서울	흥조사	공석	서울특별시 강북구 삼각산로 65 (수유동)	02) 903-4210

2023년 5월 말 현재 조사 대상 사찰 가운데 136개소의 사찰의 촬영이 완료되었다. 애초에 계획했던 것보다 개별 사찰을 방문하여 촬영하는 일이 매우 어려운 일이다. 시간과 인력 및 장비가 투입되어야 하는 일이다. 사업 기간을 너무 촉박하게 잡아 전체 사업을 원활하게 마무리하기 위해서는 사업 기간을 연장하고 추가 작업이 필요하다.

향후 사진 촬영작업이 모두 완료되고, 대각회 사찰 현황표가 완성되고, 정보 목록이 구축되고 난 이후에는 추가로 이를 데이터베이스로 구축하여 효율적인 관리와 운영이 절실하게 필요하다고 본다.

< 조사 결과 사례(석종사) >

석종사				
기본 현황	사찰명	석종사	구분	충북 청주시
	주소	충청북도 충주시 직동길 271-56 (27488)	전화	
	전통사찰	지정일: 1998.10.01 제79호	팩스	
	홈페이지 (블로그)	www.sukjongsas.org	활동 스테이	운영
건축 현황	연혁	석종사는 예로부터 상대육성 미십팔수 남극성 북극성이 모두 법당 앞 현자리에 보이는 아름다운 곳입니다. 이곳엔 신라 말 고려 초에 창건되어 친분이 남계 우리 선조들이 기도하고 수행하는 대가람이었습니다. 불행히도 조선말 역불정맥이 심할때 조봉로 충주목사가 사찰을 팔아다가 충주목사 김우실민정형번(충주관헌)을 지었다고 합니다. 그 후 5백석담만이 홀로 이 터를 지켜오다가 일제시대에 완전히 폐사가 되었던 것을 약 25년간 석종사 선원장인 해국선사께서 과수원 800평을 사기 시작하여 현재 약 10만평의 터를 마련하게 되었습니다. 현재의 석종사는 대웅전, 선원 수련원 외 18개동을 중장불사하여 근대에 지어진 가람 중 가장 아름답고 문화적 가치가 높은 가람의 하나로 평가받고 있습니다. 제막다 동안거와 하안거 끝재 때에는 스님선원과 재가불자 선원에서 약 130명의 사부대중이 참선수행 정진하고 있습니다.		
	설화			
	문화행사	관련인물	장근주, 해국스님	
	기타			
건축 현황	건물 수	18 동	주전각	대웅전
	각 전각별 현황	1.전동149번지 9,143㎡ 건물 건축면적 1550.7㎡ 주전불수 11동 2001.06.28허가/착공 2001.08.05/사용 2005.08.26 가동 215.06㎡ 대웅전 목조기와 2001.06.28/2001.08.05/2005.08.26 나동 105.12㎡ 조실재(조종육업) 목조기과 2001.06.28/2001.08.05/2005.08.26 다동 44.07㎡ 삼성각(오학각) 목조기과		

건축 현황	각 전각별 현황	라동 118.17㎡ 금봉선원 목조기과 마동 87.26㎡ 선원요사채 목조기과 바동 101.2㎡ 지상1층 선원목욕당 철근기와 구조 87.26㎡ 지상2층 선원요사채 사동 171.5㎡주지실(관양실) 목조기과 아동 171.5㎡ 요사채(소수원) 목조기과 차동 350.89㎡ 지상1층 중무소 철근구조 차동 2층 115.33㎡ 누각 1층 79.37㎡ 금강문 지하 747.44㎡ 회명당 카동 70.6㎡ 중각 목조기과 2.적동 123번지 종고 10,809㎡ 2020.04.10 석종사 소유권이전 건축면적 1,098.89㎡ 주전불수 5동 2동 99.72㎡ 가동 84.6㎡ 허가 2014.07.24/착공 2014.09.30/승인 2015.08.17 1층 495.52㎡, 2층 495.52㎡ 3층 267.91㎡ 나동 193.41㎡ 철조기와 2014.07.24/ 2014.09.30/2015.08.17 지하1층 110.71㎡/가동 193.41㎡ 다동 47.7㎡ 철근조 부속건물 1동 15.12㎡(세탁실) 지상1층 철근조 요사채 32.58㎡ 2018.02.21/2018.02.26/2018.11.06 라동 32㎡ 월근조 화장실 2012.04.16/ 2012.04.20/ 2012.08.16 부속동 84.6㎡2 철근조 주차장 2017.09.01/2017.09.11/2017.11.20 직동 138-2번지 종고 149.7㎡ 2006.02.27 석종사 소유권이전 건물 보물당 296.89㎡ 철근조 기와구조 지하1층 선방 609.33㎡ 지상1층 선방 273.38㎡ 지상2층 법당 273.38㎡ 3.적동 산 22번지 35,008㎡ 금봉당터 2022.03.03 소유권이전	
	지정 문화재 정보 문화재	충북지방 유형문화재 제265호.266호.267호 등 3종	
정보 현황	지정 문화재 정보 문화재	부암문충공충장-장정신정예정 등 91종	
	특징		
조사일시	22.10.07	조사자	사무국장 보관김형문

정보 목록

번호	정보 사진	정보명 (봉안처)	재료	크기 (높이X가로X세로)	비 고
1		대웅전	목조	215.06㎡ 정면5칸 측면3칸	조성년도 : 2005.08.26 대목 : 김범식
2		석가모니불 대웅전	동불	1800x1470x1500	조성년도 : 2005.08.26 불모 : 정원스님
3		아미타불 대웅전	동불	1700x1400x1000	조성년도 : 2005.08.26 불모 : 정원스님
4		악사여래불 대웅전	동불	1700x1400x1000	조성년도 : 2005.08.26 불모 : 정원스님
5		후불탱화 석가모니불 대웅전	화포	3500x4500	조성년도 : 2005.08.26 규어 : 송진, 조해중
6		후불탱화 아미타불 대웅전	화포	3500x3350	조성년도 : 2005.08.26 규어 : 송진, 조해중
7		후불탱화 악사여래불 대웅전	화포	3500x3350	조성년도 : 2005.08.26 규어 : 송진, 조해중
8		신중탱화 대웅전	화포	4315x2600	조성년도 : 2005 규어 : 송진, 조해중

정보 목록

번호	정보 사진	정보명 (봉안처)	재료	크기 (높이X가로X세로)	비 고
85		원한 일주문	목조	일주문	조성년대 : 2010년 불모 : 동강 조수호
86		금봉암	목조	정면3칸 측면2칸	조성년대 : 2004 대목 : 김범식
87		석가모니불 금봉암	경주육석	300x200	조성년대 : 미상 불모 : 미상
88		원한 금봉암	목조	금봉암	조성년대 : 미상 불모 : 범룡스님
89		주전 금봉암	목조	무연도심장	조성년대 : 미상 불모 : 범룡스님
90		주전 금봉암	목조	은거차하구	조성년대 : 미상 불모 : 범룡스님
91		화장실 (소수원 뒤)	목구조 기와	정면3칸 측면1칸	조성년대 : 2006 목수 : 김범식

IV. 대각회 아카이브 구축 전망

대각회 자료 전산화 사업의 성과를 극대화 하기 위해서 논자는 <(가)대각회 아카이브> 구축을 제안하고자 한다. 아카이브는 기록을 보존하고 복합적으로 활용하여 가치를 창출 하기 위해서 운영하는 정보 지식 체계의 복합체를 말한다. 문화재청에서는 <문화유산 아카이브 수집 및 활용 규정>을 통해 다음과 같이 밝히고 있다.

2. "아카이브"란 문화유산의 보호·보존관리 및 활용과 관련하여 공공·민간분야의 기관·단체·개인(이하 "소유자"라 한다)이 소장하고 있는 문서(대장, 카드), 도서(간행물), 도면, 시청각물, 전자화 정보, 행정박물 등 모든 형태의 기록정보자료로서 원본 또는 사본 보존의 필요성이 인정되고 역사적 학술적 조사연구, 전시, 교육, 편찬, 열람, 대출·대여 등의 활용 가치가 높은 기록물을 말한다.¹⁰⁾

이를 통해서 본다면, 대각회가 그동안 수행해왔던 일련의 사업들 『백용성 대종사 총서』 발간 및 전산화 사업, 대각회 자료 전산화 사업, 사찰 현황 전산화 사업 등은 바로 아카이브를 구축하기 위한 기본 토대를 구축해왔다고 볼 수 있다.

(가)대각회 아카이브 구축을 위한 과제에 대해 다음과 같이 밝히고자 한다.

첫째, 대각회 문화유산의 체계적이고 지속적인 관리와 운영의 장기적인 마스터 플랜을 마련해야 한다. 과거 백용성 대종사의 사상의 결정체는 『백용성 대종사 총서』에 집결되어 발간되었다. 대각사상의 사회적 실천의 성과는 현재 대각회의 현황에 담겨져 있다. 아울러 대각회의 미래와 백용성 대종사의 유훈의 실현에 대한 장기적인 마스터 플랜에서 관련 자료와 기록들의 집합체를 아카이빙하는 것이 아니라. 과거와 현재의 문화유산을 아카이빙하여 이를 바탕으로 문화콘텐츠 창조와 새로운 지식생산의 문화발전소의 역할을 해야 한다. 이를 위한 중장기 계획 수립과 과제를 도출해 사업을 수행해야 한다.

현재는 인물 아카이브의 한 모델로 『백용성 대종사 총서』 텍스트 중심의 모범 사례를

10) 문화유산 아카이브 수집 및 활용 규정[시행 2018. 7. 24.] [문화재청훈령 제467호, 2018. 7. 24., 제정]

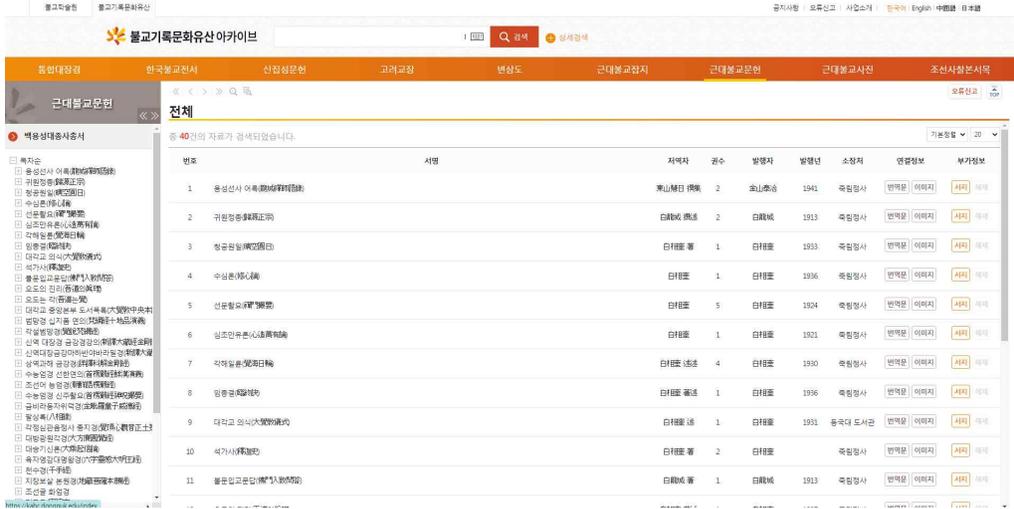
구축하였다. 앞으로 보다 다양한 내용성을 확장해야 한다. 백용성 총서는 대각사상의 근간이 되는 백용성의 저술과 자료 중심이다. 이 아카이브는 1차 자료 중심으로, 이러한 1차 자료를 기반으로 보다 다양한 자료들의 발굴이 필수적이다. 나아가 이 1차 자료를 근간으로 생산되는 백용성의 문손들이 대각사상을 실천한 결과와 관련된 기록들이 정리되고 수집되어야 한다. 향후 다양한 연구 성과를 더하여 정기적으로 업데이트를 해야 한다.

둘째, 아카이브를 안정적이고, 지속가능하도록 운영 기반을 구축해야 한다. 디지털 전환을 위한 체계적이고 안정적인 운영환경을 마련해야 한다.

셋째, 매체의 다양한 변화에 유연하게 대처할 수 있어야 한다. 현재 『백용성 대종사 총서』는 텍스트 중심의 저술, 자료가 중심이다. 대각회 사찰 현황은 진영, 유물을 비롯한 건물 등 복합적인 자료가 있다. 이는 이미지와 영상을 비롯한 복합적인 자료가 결합될 것이다. 향후 대각회, 사찰, 문화유산 등 이미지의 체계적인 발굴과 수집을 통해 다양한 포맷의 자료가 구축되고, 인터넷, 홈페이지, SNS, 유튜브 등 매체가 확장되는 경향에 유연하게 대처할 수 있도록 확장성을 기본으로 갖추어야 한다.

넷째, 대각사상의 역사적 사회적 확장을 담은 구술사의 적극적인 도입이 필요하다. 대각사상의 확산은 백용성 대종사의 제자와 문손, 나아가 대각사상의 영향을 받은 인물들의 구술자료를 통해 역사를 정립해야 한다. 다양한 구술자료의 생산과 정리를 통해 후손들의 기억 속에 내재된 대각사상의 확산을 역사자료로 구축해야 한다. 이때 반드시 상호 교차 대조와 역사적인 비평을 통해 자료를 정리해야 한다.

다섯째, 대각회 아카이브의 다양한 개방형 연결 데이터(Linked Open Data)와 연계가 가능하도록 표준화와 개방성을 구비해 다양한 아카이브와 연계되고 확장되도록 설계되어야 한다. 이미 『백용성 대종사 총서』의 모든 자료는 동국대 불교학술원의 <불교기록문화유산 아카이브>를 통해 연계되어 검색되고 확장이 가능하다. 앞으로 다양한 아카이브 및 공개된 연결정보와 함께 서비스되어 누구나 쉽게 접근하여 활용이 가능하도록 해야 한다.



< <불고기록유산 아카이브>의 백용성대종사총서 목록 >



< <불고기록유산 아카이브>의 “대각” 검색결과 근대불교문헌(654건) >

<불고기록유산 아카이브>에서 “대각”을 검색하면, 근대불교문헌(백용성대종사총서)에서 654건의 검색 결과가 나온다. 각 문헌별로 해당하는 부분을 열람하여 필요한 정보를 선택하고 이용할 수 있다. 나아가 멀티필터 기능을 통해 필요한 부분의 정보 이용이 가능

하다. 이러한 부분은 자료의 연계의 성과가 반영된 결과이다.

여섯째, 대각회 아카이빙 콘텐츠는 공유와 개방을 적극 보장해야 한다. 정보의 재 가공을 통해 다양한 활용이 가능하도록 확장성을 보장해야 한다. 대각회 아카이브는 대각 사상이 담긴 『백용성대종사총서』는 물론 다양한 이미지를 주제별, 내용별로 콘텐츠를 새롭게 가공하고 재 생산하여 연계 서비스할 수 있도록 적극적으로 개방과 공유를 지향해야 한다. 자유로운 이용이 가능한 자료는 “공공저작물 자유이용허락 표시 기준(공공누리, KOGL) 제1유형  ”을 표시하여 개방한다. 이렇게 될 때 대각회 기록은 공공 콘텐츠로 한국 불교문화 구현의 선두주자로서의 역할을 다할 것이다. 그렇게 될 때 대각 사상의 자유로운 활용과 무한 확산 및 발전이 가능하게 될 것이다.

앞으로 대각회 아카이브에 담겨질 다양한 정보들이 지속적인 디지털 전환 작업을 통해 지속적으로 업데이트 되고 정보 자료의 현재성을 반영하여 살아 쉼쉬는 아카이브가 될 때 대각사상은 과거의 유물이 아닌 현재 백용성 대종사 유훈의 구현이 될 수 있을 것이다.

향후 대각회 아카이브 구축 및 웹서비스가 구축되고 스마트미디어를 통해 널리 서비스 되고 이용되어 대각사상이 더욱 확산될 수 있도록 노력해야 할 것이다.

V. 맺음말

백용성 대종사는 대각선의 사회적 실천의 결과를 우리말로 누구나 이해하고 함께할 수 있도록 삼장역회를 통해 조직적인 번역을 수행하였다. 당시 체계적이고 현대적인 방법으로 경전을 유포할 수 있는 경전 출판작업을 수행하였다. 아울러 당시 최선의 포교활동으로 대각교당에서 풍금과 새로운 찬불가를 불렀다.

이러한 적극적인 사회적 실천의 전통이 바로 대각회에 이어졌다고 본다. 대각회 산하에 대각사상연구원이 중심이되어 『백용성 대종사 총서』 발간은 대각회의 대각사상의 현대화와 사

회화를 위한 디지털전환의 출발점이 되었다.

『백용성 대종사 총서』 간행 사업은 동국대학교 불교학술원 전자불전문화콘텐츠 연구소의 협력하에 2013년부터 2017년까지 수행되었다. 5년 동안 『백용성 대종사 총서』(전 20권)가 출간되었고 총서의 Data Base와 검색 시스템 구축을 통해 『백용성 대종사 총서』 아카이브 시스템이 완성되었고 대중에게 서비스되고 있다.

2021년 대각회 보광 이사장의 취임과 함께 대각회 자료 전산화 사업을 수행하게 되었다. 2022년 대각회가 활동한 성과의 공문서를 스캔하고, 목록을 정리하였는데, 11,123건의 문서를 스캔 작업하여 97,594면의 문서를 이미지 파일로 입력하고, 이를 pdf파일로 생성하여 31개의 카테고리에 목록별로 넣어서 보관하였다.

2022년 9월부터 (재)대각회 사찰현황 전산화 사업”을 수행하였다. 대각회 소속 사찰의 현황과 성보 현황을 디지털화하여 문화유산 멸실을 방지하고 향후 (재)대각회 및 산하 사찰의 홈페이지 제작, 또는 2차 저작 콘텐츠 서비스로 활용이 가능하도록 고해상도 디지털 사진으로 원천자료를 획득에 이바지하게 되었다.

본 논의를 통해서 논자는 <(가)대각회 아카이브> 구축을 제안하였다. 이를 위해 첫째 대각회 문화유산의 체계적이고 지속적인 관리와 운영의 장기적인 마스터 플랜 수립의 필요성, 둘째 아카이브를 안정적이고, 지속가능하도록 운영 기반 마련, 셋째 매체의 다양한 변화에 유연하게 대처할 수 있는 확장성의 구현, 넷째 대각사상의 역사적 사회적 확장을 담은 구술사의 적극적인 도입, 다섯째 개방형 연결 데이터(Linked Open Data)와 연계가 가능하도록 표준화와 개방성을 구비, 여섯째 대각회 아카이빙 콘텐츠는 공유와 개방을 적극 보장할 것 등을 제안하였다.

대각회 아카이브 구축 및 웹서비스와 스마트미디어를 통해 널리 서비스되고 이용되어 대각선이 사회적 실천이 지속적으로 이어질 수 있고 더욱 확산될 수 있도록 하는데 이바지하고자 한다.

「대각회 자료 DB구축의 성격과 전망」에 대한 토론문

한상길 - 동국대학교 불교학술원 부교수

논평자는 백용성대종사와 관련한 몇 가지 연구와 조사를 진행한 경험이 있다. 먼저 대종사의 제자인 봉암 월주(1909~1975)에 관한 두 편의 논문을 집필하였고(2016, 2018) 『백용성 대종사 총서』를 아카이브로 구축하는 과정에서 죽림정사의 용성기념관 소장 유물을 모두 촬영, 전산화하는 데 참여하였다. 이 과정을 소상하게 적은 「백용성대종사 총서 수록 자료 조사기」(2017)를 집필하였다. 이 인연을 바탕으로 2021년 <대각회 자료 전산화 사업>에 동참하였다.

그러므로 논평자는 이 발표문의 주제인 ‘대각회 자료 DB구축’에 대한 일정한 이해를 지니고 있다. 즉 이 글에 대한 논평자라기보다는 지금까지의 DB구축 과정을 함께 고민했던 동료로서, 현 단계에서 DB자료의 활용과 지속 가능성에 대한 논의가 필요하다고 생각한다.

「백용성대종사 총서 아카이브」는 현재 「동국대학교 불교기록문화유산 아카이브」에서 운영, 제공하고 있다. 이 아카이브 구축을 (재)대각회가 주관하고 동국대 불교학술원 전자불전문화콘텐츠연구소 등이 참여하였으므로 그 결과물을 동국대에서 서비스하고 있는 것은 자연스러운 일이라 보인다. 그런데 이 사업을 주관한 (재)대각회의 현재 홈페이지에서는 「백용성대종사 총서 아카이브」를 찾아보기 쉽지 않다. 대각회 홈페이지에서 아카이

브를 보려면 홈페이지 하단의 연결 링크 「동국대학교 전자불전문화콘텐츠연구소」에 들어가야 아카이브를 만날 수 있다. 즉 사용자의 입장에서 보면 아카이브를 쉽게 찾기 어려운 구조이다.

물론 Daum이나 NAVER에서 검색을 통해 「동국대학교 불교기록문화유산 아카이브」로 접근할 수 있지만, (재)대각회의 위상과 가치를 재고하기 위해서는 대각회의 홈페이지에서 직관적으로 제시하고 검색 가능할 수 있도록 해야 한다고 생각한다.

이러한 점에서 이 아카이브의 지속 가능성에 대한 점검이 필요하다. 「백용성대종사 총서 아카이브」는 「불교기록문화유산 아카이브 구축사업」의 과정에서 산출되었다. 그런데 이 사업은 2022년에 마감되었다. 물론 다양한 아카이브가 제공되고 있으므로 중단될 가능성은 거의 없다. 그러나 대종사에 관한 새로운 연구와 자료를 지속적으로 발굴하기 위해서는 지속적인 관리와 업그레이드가 필요하다. 발표자가 소개하였듯이 2021년부터 진행한 <제1차 대각회 자료 전산화 사업>에서 다양한 자료를 디지털로 구축하였고, 불교계 신문 등에서도 새로운 자료를 발굴하였다. 이러한 신자료를 아카이브로 구축하고 대중에게 공개할 필요가 있다. 그러나 현재의 「동국대학교 불교기록문화유산 아카이브」에서는 더 이상의 신규 자료 입력과 제공이 불가능하다.

백용성대종사에 관한 연구는 대각사상연구원 출범 이후 활발하게 진행되었다. 그러나 이 성과들은 사실 소수의 몇몇 연구자들이 주도해왔던 것이 사실이다. 그런데 최근에는 신진 연구자가 등장하고 다양한 논의가 출현하는 등 연구의 저변이 확대되어 가고 있다. 이러한 현상은 「백용성대종사 총서 아카이브」의 결과라고 보인다. 이렇게 자료가 누구에게나 공개되고 활용될 때, 대종사가 평생을 헌신했던 ‘불법의 진리를 연구하는 나침반’으로 자리잡게 될 것이라 생각한다.

만일참선결사회와 봉암사 결사의 비교

김광식 - 대각사상연구원 연구부장

• 목 차 •

- I. 서언
- II. 규칙(만일참선결사회)과 규약(봉암사 결사)에 나타난 이념의 비교
- III. 육하원칙으로 본 비교
- IV. 결어

1. 서언

백용성의 생애와 사상의 연구는 백용성의 유지를 계승하고 있는 (재)대한불교조계종 대각회 산하의 연구 기관인 대각사상연구원이 1998년에 발족됨으로 본격화 되었다. 그리하여 지난 25년간 백용성의 연구는 다각도로 이루어졌다. 그러나 아직도 연구가 미진한 측면이 적지 않다. 추후에는 구체적인 행적, 사상, 계승 등에 대한 치밀한 연구가 요청된다.¹⁾

이런 배경에서 필자는 이 글에서 그간 백용성 연구에서 소홀하게 다루어진 萬日參禪 結社會에 대해 다루고자 한다. 주지하는 바와 같이 만일참선결사회는 1925년 망월사에서 시작되었지만, 통도사 내원암으로 이전되어 1927년까지 운영되었다. 이 결사회는 백용성의 수행, 사상, 지성 등이 노정된 역사이었다. 결사회에는 50여명의 승려들이 백용성의 결사 정신에 동참하여 함께 수행하였다. 결사회에 동참한 대중에는 동산, 고암, 석우, 운봉, 인곡, 강고봉, 고송 등 한국 현대불교를 이끈 주역들이 있었다. 때문에 이 결사는 근대 불교사에서 큰 주목을 받아야 함에도 불구하고 결사운동사 차원에서의 연구는 미진하였다. 필자는 이전 연구에서는 결사회의 개요를 정리하였다.²⁾ 그래서 이 글에서는 결사회의 불교사적인 의의 및 계승에 대한 문제를 들추어 보려고 한다. 이것이 이 글의 초점이다.

한편 필자가 백용성의 만일참선결사회를 다루고자 하는 연유는 일부 연구자들이 결사회의 성격 및 계승을 성철·청담·자운·보문 등이 주도한 봉암사 결사(1947~1950)와 연계하여 설명한 것에 대한 응답이다. 그 설명을 소개하면 다음과 같다. 김호성은 「봉암사 결사의 윤리적 성격과 그 정신」(2008)에서 성철의 봉암사 결사는 백용성의 결사 이념을 잇고 있다고 하면서도 구체적인 성격은 다르다고 하였다.³⁾ 덕산(원두)은 「용성문도와

1) 김광식, 「백용성 연구의 회고와 전망」, 『대각사상』 16, 2011.

2) 김광식, 「백용성 만일참선결사회의 전개와 성격」, 『대각사상』 27, 2017.

3) 김호성, 「봉암사 결사의 윤리적 성격과 그 정신」, 『봉암사결사와 한국 현대불교』, 조계종출판사, 2008, p.132.

불교정화의 이념」(2008)에서 백용성 결사의 독자성에 주목하고 성철은 백용성의 불교관과 승단관을 봉암사의 일상 생활에서 실천에 옮기려 하였다고 평가했다.⁴⁾ 마성은 「백용성의 승단정화 이념과 활동」(2008)에서 봉암사 결사는 만일참선결사회의 정신을 계승한 것으로 보았다.⁵⁾ 이렇듯이 일부 연구자들이 백용성의 결사회와 성철이 주도한 봉암사 결사를 연결하여 성격 및 계승 문제를 지적하였다. 그러나 그 지적은 시론에 그쳤고, 그 지적에 대한 불교학계에서의 반응은 부재하였다. 필자도 그에 대한 후속 연구를 하지 못하였다. 최근(2023.2) 문광은 봉암사결사는 용성의 만일결사의 영향을 받은 것이라는 자운의 발언을 공개적으로 소개하였다.⁶⁾

그래서 이 글에서 필자는 만일참선결사회와 봉암사 결사의 비교를 시도하고자 한다. 이를 통하여 만일참선결사회의 정체성을 더욱 조명하고자 한다. 그리고 만일참선결사회의 영향, 계승의식과 연관이 있는 봉암사 결사에 대한 새로운 시각도 도출시키고자 한다.

II. 규칙(만일참선결사회)과 규약(봉암사 결사)에 나타난 이념의 비교

한국 근대불교에서의 ‘결사’는 승단의 구성원들이 성찰 및 개혁을 기하기 위한 수행 공동체이다.⁷⁾ 그러나 결사에 대한 이념, 성격에 대한 학문적 탐구는 부진하다. 그럼에도 불구하고 김호성은 20년간의 결사 연구를 정리하여 『결사, 근현대 한국불교의 몸부림』(씨아이알, 2016)을 펴냈다. 그런데 김호성의 그 책에 수록된 논고에는 봉암사 결사는 포함되어 있지만, 백용성의 만일참선결사회에 대한 개별 논문은 없었다.⁸⁾ 필자가 이 글을

4) 덕산, 「용성문도와 불교정화의 이념」, 『범어사와 불교정화운동』, 영광도서, 2008, p.649.

5) 마성, 「백용성의 승단정화 이념과 활동」, 『범어사와 불교정화운동』, 영광도서, 2008, p.560.

6) 2023년 2월 5일, 보문사(서울) 동안거 해제 법회의 유튜브 공개 영상에서 필자는 그를 청취하였다. 문광은 그 근거를 김택근, 『용성 평전』, 조계종출판사, 2019, p.356의 해충 발언으로 제시했다. 그는 자운스님이 “처음 납자들이 결사를 계획하며 우리도 망월사에서처럼 해보자”고 발언했다는 것이다. 『불교신문』 2023.2.21, p.19, 「이것이 한국의 간화선이다 ③ : 용성선사의 선사상」.

7) 김호성, 「결사의 근대적 전개양상」, 『보조사상』 8, 1995, p.142.

쓰는 또 다른 이유는 여기에 있다. 승단 및 학계의 구성원들은 백용성의 만일참선결사회에 대해서는 무관심하다.

이런 전제하에 필자는 만일참선결사회의 이념을 봉암사 결사와 비교하여 도출하고자 한다. 그래서 결사회의 이념을 보여주는 개칙·규칙과 봉암사 결사의 공주규약을 개별적으로 분석한 후 비교하고자 한다. 우선 만일결사회의의 개괄적인 이념을 알 수 있는 개칙을 제시한다.⁹⁾

概則

- 一. 本社의 目的은 活句參禪 見性成佛 廣度衆生으로 함
- 一. 萬日을 十期로 分定하여 一期를 三年式 定하고 右 期間 內는 他處에 遊方出入을 不得 함
- 一. 本社에 參榜코자 하는 者는 志願書에 戶籍, 僧籍의 謄本을 添付提 出하며 衣鉢을 携帶 할 事
- 一. 前項을 具備치 않거나 梵行이 不潔하거나 精進에 懶怠하거나 諸方에서 乖角으로 認하는 者는 入榜을 不許함
- 一. 私財 三石以上을 所持한 者가 禪衆에 入榜코자 하는 時에는 入榜을 不許하되 但 禪糧을 入하는 者는 此限에 不在
- 一. 禪衆은 三十名으로 定함
- 一. 半月마다 梵網經 四分律을 說하고 每月一日 上堂하여 宗乘을 舉揚함
- 一. 陰 十月一日부터 十月十日까지 來參하되 右 期日 以前은 禪糧의 供이 無함
- 一. 道場은 京畿道 楊州郡 柴屯面 道峰山 望月寺
- 一. 右 規則에 勘當치 못할 者는 當初에 不參하심을 敬要
- 一. 本社의 細則은 別로히 制定함

위의 개칙은 만일참선결사회의 목적, 운영, 주의사항, 수행의 개요 등을 제시하고 있

8) 김호성은 백용성 만일참선결사회를 봉암사 결사와 비교하여 서술은 하였다. 그러나 개별 연구는 하지 않았다.

9) 『불교』 14호(1925.8), p.45.

다. 이 개칙을 통하여 결사회의 지향, 노선을 파악할 수 있다. 여기에 나온 내용에서 결사회의 성격과 결사회를 주관한 백용성의 의도를 파악할 수 있다. 그 주요 내용을 정리하면 다음과 같다.

결사회의 목적은 活句參禪, 見性成佛, 廣度衆生이라고 표방되었다. 즉 할구참선을 통하여 견성성불을 이루고, 광도중생을 하자는 것이었다. 수행 기간은 萬日로 정하되, 1기를 3년으로 하여 10기로 구분하였다. 결사회에 참가할 대상자가 지켜야 할 사전 조건도 나온다. 즉 지원서와 호적 및 승적 등본의 제출, 禪糧 이외의 사적 재산의 지참 불허 등이 그것이다. 그리고 수행은 참선을 하는 것이 기본이지만, 『범망경』과 『사분율』을 설한다는 것에서 보살계와 비구계의 계율 준수를 표방하였다.¹⁰⁾ 또한 禪衆은 30명으로 정하였음에서 소수 정예주의를 지향하였다. 마지막으로 결사 장소를 망월사로 알리면서 이와 같은 규칙을 감당하지 못할 수좌들은 참가하지 말라는 당부하였다. 이런 개칙을 통하여 백용성은 소수 정예의 수좌들이 치열한 선수행을 하면서, 계율도 준수하는 수행 공동체를 추진하였음을 알 수 있다.

이와 같은 결사회의 성격은 規則과 主意事項에서¹¹⁾ 구체적으로 파악할 수 있다. 규칙은 운영, 성격, 지향 등을 더욱 구체적으로 설명한다. 결사회의 이념을 보여주기에 그 전모를 제시한다.

精修別傳禪宗活句參禪萬日結社會 規則

第一條 本社の 名稱은 精修別傳禪宗活句參禪萬日結社會라하여 位置를 京畿道 楊州郡 道峰山 望月寺에 定함

第二條 本社の 主旨는 活句의 參禪으로 見性成佛하여 廣度衆生함을 目的함

第三條 本사에 結社는 萬日로 定하되 此를 十期로 分하여 一期를 三箇年으로 制定함

第四條 本社の 主旨를 充實히 하기 爲하야

1. 每月初 一日에는 宗乘을 擧揚함

10) 지원서에도 '規律' 준수의 내용이 나온다. 위의 자료와 같음.

11) 『불교』 15호(1925.9), pp.42-45.

2. 半月마다 大小乘律을 說함
3. 每月 二十日에는 看話正路를 開示함
4. 午後不食을 斷行함
5. 平時에는 默言을 斷行함
但 以上 4, 5項은 外護法班員에게는 此限에 不在함
6. 外護法班員 以外の 禪衆은 期內에 洞口不出을 斷行함.
但 父母 師長의 重病 又は 死亡 時에 限하여 宗主和尚의 許諾이 有할 時는 此限에 不在함
7. 禪衆은 社中 一切 事에 干涉을 不得함
但 宗主和尚의 許諾이 有할 時는 此限에 不在함

第五條 本社에 參榜하는 禪師의 資格은 左와 如함

1. 梵網經 四分律을 特히 遵守하려고 決心한 者
2. 梵行이 淸淨한 者로 精進에 勤勞하는 者
3. 僧籍, 戶籍과 衣鉢을 갖추어 携帶한 者
4. 滿 二十歲 以上으로 五十歲까지의 氣力이 健康한 者
但 氣力이 特히 卓越한 者의게는 此限에 不在함

第六條 宗主和尚은 佛祖의 正法을 舉揚하며 社內의 一切事를 指揮하고 首座和尚은 宗主和尚을 補佐하여 社中 一切 事務를 總理하며 宗主和尚이 出他할 時는 此를 代理함

第七條 本社의 目的을 達기 爲하여 內護法班과 外護法班을 置하고 左와 如히 任員을 配定하여 其 任務를 分掌함

內護法班

宗主和尚의 指揮를 承하여 禪室內의 一切事를 掌理함

- 一, 立繩 1人 禪衆을 統管함
- 二, 維那 1人 內外護法班員의 件過와 寺中 一切執務를 查察함
- 三, 侍佛 1人 法要를 執行함
- 四, 乘法 1人 佛供及 施食을 擔任함
- 五, 獻食 1人 每日 獻食을 擔任함
- 六, 司察 1人 五日間式 輪番하여 默言規則을 嚴히 遵守함
- 七, 時警 1人 每時에 高聲으로 時를 報하여 禪衆의 道心을 堅固케 함을 擔任함
- 八, 侍者 1人 宗主和尚 室에 侍奉함
- 九, 看病 1人 禪衆中에서 病이 發生할 時는 此를 看護함

十, 知客 1人 來客의 接待와 客室規則을 嚴守하여 開起寢과 入放禪規를 大房과 同樣으로 遵行함

十一, 淨桶 2人 每三 八日에 大衆浴水를 準備함

十二, 淨頭 2人 每三六日에 大衆의 洗濯水를 準備함

十三, 剃頭 2人 每月 初三日에 大衆을 剃髮함

十四, 磨糊 1人 大衆 所用의 糊造를 擔任함

十五, 鐘頭 1人 法會 時에 一般 準備를 擔任함

十六, 奉茶 1人 每日 一回의 大衆 飲茶를 擔任함

外護法班

宗主和尚의 指揮를 承하여 社務에 一切事를 掌理함

一, 院主 1人 社務에 一切事를 掌理함

二, 別座 1人 院主를 補佐하여 社務에 從事함

三, 米監 1人 大衆을 詳察하여 供米支給을 擔任함

四, 書記 1人 社中一切 文簿를 掌理함

五, 園頭 1人 菜田의 耕種培養과 山菜의 採取를 擔任함

六, 菜供 1人 饌需料理를 擔任함

七, 供司 1人 食料料理를 擔任함

八, 負木 2人 柴木供給을 擔任함

第八條 結制中에 戒律 又は 規則을 犯하는 者가 有할 時는 宗主和尚이 此를 輕重에 依하여 處罰함

但 宗主和尚의 命規를 不從할 時는 大衆이 協議하여 山門 外로 逐出함

第九條 此 規則中 未備한 點이 有할 時는 宗主和尚이 臨時로 規定하여 發表함

지금부터는 9조로 나누어진 규칙을 간략하게 설명하겠다. 9조의 내용은 목적, 운영, 참가자(禪師) 자격, 종주, 소임, 기타사항 등이다. 우선 목적(1, 2조)에서는 명칭, 결사 장소가 나온다. 명칭은 '精修別傳禪宗活句參禪萬日結社會'라 하였다. 여기에서 오로지 활구 참선을 萬日 동안 지속하겠음을 맹서한 결사회임을 알 수 있다. 결사 장소는 망월사로 정하였다. 결사의 운영(3, 4조)은 3년을 1기로 하여 10기의 30년으로 정하였고, 참선 수행을 근간으로 하였다. 초하루와 20일에 宗乘의 거양과 看話正路를 설법하겠다는 것에서

참선(간화선)으로 깨달음을 성취하겠다는 의지를 공개하였다. 그러면서 수행자가 지킬 행동으로는 오후불식, 평시묵언, 동구불출, 사중 일 간섭의 배제 등을 내세운 것에서 치열한 결사의 분위기를 알 수 있다. 참가자 자격(5조)에서는 『범망경』·『사분율』의 준수와 범행이 청정한 자로 한정시켰다. 계율 수호의 정신이 명쾌하게 드러난다. 종주화상 내용(6조)에서는 宗主는 불조정맥을 수호하고 결사회를 지휘하는 대상으로 설정하였다. 그리고 종주를 보좌할 소임자로 首座를 정하였다. 다음으로 결사회를 유지하기 위한 內護法班과 外護法班의 구성과 내용(7조)을 자세하게 설명하였다. 이는 결사의 목적을 달성하기 위해 종주의 지휘를 받아 선원 내부의 모든 일을 분담하는 것이다. 내호법반의 소임은 立繩, 維那, 侍佛, 乘法, 獻食, 司察, 時警, 看病, 知客, 淨桶, 淨頭, 剃頭, 磨糊, 鐘頭, 奉茶 등이다. 이 중에서 여타 청구에서 나오지 않는 侍佛, 時警이 주목된다. 시불은 法要를 執行하고, 시경은 每時에 高聲으로 때를 알려서 수행자의 道心을 다부지게 하는 담당자이다. 이는 결사회가 법요 의식도 철저히 지키고, 참가 수행자를 수행에 매진케 하려는 산물로 이해된다. 외호법반의 소임은 院主, 別座, 米監, 書記, 園頭, 菜供, 供司, 負木 등인데 이는 다른 청구와 유사하다. 기타사항(8, 9조)은 결사회에서 계율과 규칙을 준수하지 않을 경우의 대비이다. 규칙을 준수치 않을 경우 종주의 처벌에 따르고, 미비한 규칙은 종주가 임시로 정해 발표하는 것으로 하였다.

이처럼 결사회는 철저하고, 엄격한 결사 수행의 원칙(개칙, 규칙)을 정했다. 이제부터는 주의사항을 제시한다.¹²⁾ 규칙보다 더욱더 세부적인 내용이다.

1. 禪衆은 切心工夫하여 見性通宗으로 最急務라 自認한 者로 一切 公議와 一切 寺中事에 干涉을 不得함
2. 民籍上에 妻子가 有한 者로 或 妻子가 來往하든지 或 書物이 頻煩하게 往來하여 禪衆의 道心을 紊亂게 함을 不得함
3. 本結社에 入榜코자 하는 者는 請願書에 戶籍과 僧籍謄本을 添付하여 陰 八月 末日 以內 로 提出하되 入榜承諾書는 陰 九月 十日에 發送함

12) 백용성이 발표할 때에는 연번이 없으나, 필자가 편의상 번호를 부여하였다.

4. 入榜 承諾書를 受得한 者는 自 十月 一日로 至 十月 十日 以內에 道峰山 望月寺로 參集함
5. 入榜 承諾書를 受得한 者라도 衣鉢坐具 等を 携帶하지 않는 者는 入榜을 不得함
6. 結制 中에 梵行이 不潔하거나 精進에 懈怠하거나 社中 規則을 遵守치 않거나 諸方에서 乖角으로 共認하는 者에게는 大衆과 同居함을 不得함
7. 私財 三石 以上을 所有한 者로 禪糧을 納入하는 者는 入榜을 許하되, 此에 不應하는 者는 入榜을 不許함
8. 殺生, 偷盜, 邪淫, 妄語, 綺語, 兩舌, 惡口, 貪, 瞋, 邪見하는 者와 飲酒食肉이 無妨般若라 하는 者는 同居함을 不得함
9. 半月마다 大小乘律을 說할 時에 此를 或 誹謗하는 者는 同居함을 不得함
10. 說法時에 問法決擇을 不許함
但 所疑 處가 有할 時는 下堂 後에 入方丈하여 決擇함이 可함
11. 坐禪時에 無故히 不參하는 者와 規則을 紊亂케하여 大衆을 煩動케 하는 者에게 三諫하여도 不從하는 者는 同居를 不得함
12. 病者 以外에는 佛供時와 禮佛時에 必히 參席함
13. 師尊과 老宿에게 不敬하며, 惡性으로 凌辱하여 大衆과 和合치 못하는 者는 同居함을 不得함
14. 定日以外에 沐浴 洗濯 剃髮함을 不得함
15. 粥時에는 二種饌이오 飯時에는 三種饌 以上을 超過함을 不得하되 檀越供이 有할 時와 十齋日에는 此限에 不在함
16. 臺上禪院에서는 長時默言하되 每月 四回の 說法 日에는 少許에 言語를 通하나 高聲 大言과 雜談을 不許함
但 緊要한 事가 有할 時에는 言語者 間에 出外通情하되 十五分 以上을 超過치 못함
17. 雖 俗人이라도 五辛菜와 酒肉을 此 道場內에 携來하지 못함
18. 檀越이 衣服을 大衆에게 提供코저할 時에는 維那가 禪衆에게 衣服 有無를 詳細히 調査하여 分給함
但 偏信으로 別請施給코자할 時는 衣服을 受取하여 留置하였다가 檀越 去後 三日에 大衆中 衣服이 無한 比丘에게 施給함

京城府 鳳翼洞 二番地

活句參禪萬日結社會 臨時 事務所 發表

위의 18개 주의사항에서는 규칙에서 정한 내용을 항목별로 더욱 구체적으로 설명하였다. 주의사항의 중요 내용을 요약하면 다음과 같다. 우선 첫째 참가자 자격을 제시했다. 참가자는 참선 정진을 하되 깨달음을 급무로 인식함을 강조했다. 그리고 일체 公儀 및 寺中의 일에 관여치 말아야 한다고 지적했다. 구체적으로는 규칙 미행자, 계율 파괴자, 대처승, 十惡을 행한 자, 제방에서 괴각으로 소문난 자, 飲酒食肉이 無妨般若라고 인식을 하는 자는 참가자에서 배제하였다. 다음 둘째로는 참가자의 수행 자세를 거론했다. 좌선 및 율장 강의(포살)에 반드시 참가, 종주에 대한 신뢰도 부여하였다. 종주의 설법시에 問法決擇의 곤란을 지적했다. 이는 종주에 대한 신뢰를 당부한 것이다. 선지식에 대한 신뢰가 없으면 참선 수행이 어렵다는 판단이다. 그리고 세 번째로는 기본 질서, 예의를 강조했다. 다른 청구에서 없는 것으로 불공 및 예불에 수좌들도 반드시 참석해야 함을 지적하였고, 대중 화합을 매우 강조하였다.

이와 같이 개칙, 규칙, 주의사항에서 나온 내용 및 성격을 다음과 같이 필자가 개괄적으로 다시 정리하였다.

만일참선결사회의 개요(표 1)

내 용	성 격
- 목적 : 活句參禪, 見性成佛, 廣度衆生	간화선, 대승불교
- 기간 : 萬日, 1기는 3년	치열한 수행
- 인원 : 30명	소수 정예, 인재양성
- 참가자 자격 : 참선, 깨달음 결심자 ¹³⁾	참선으로 견성을 각오
계율 준수자	계율준수 결심
화합 실천자	선배·대중, 예의 강조
- 참가자 자세 : 午後不食, 平時默言, 洞口不出	치열한 수행
- 참가자 역할 : 內護班, 外護班	소임 철저, 평등 정신
- 수행의 개요 : 공동 참선	禪律 兼行
선학 강의	禪教 일치
- 매일 초하루, 宗乘 舉揚	三學(戒定慧) 수행
- 매일 20일, 看話正路 開始	
율장 강의, 布薩(半月, 大小乘律)	참회

- 결사 특징 : 계율 강조	철저한 수행공동체
飲酒肉食이 無妨般若라는 인식, 거부	계율 강조
宗主에 대한 신뢰	결사체 존중, 유지
佛供 · 禮佛, 필히 참석	전통 존중
수행 결사에 대한 철저한 준비	현실 극복, 의지

위에서 필자가 분석하여, 제시한 바와 같이 백용성의 만일참선결사회는 철저한 준비를 거쳐 엄격한 규칙을¹⁴⁾ 내세운 결사이었다. 지금껏 이 결사회는 백용성의 회고에 나온 ‘禪律 併運’을¹⁵⁾ 주목하여, 선과 율을 겸행하는 결사로만 이해하였다. 필자는 이 결사회에서 다음의 내용을 주목하려고 한다.

첫째, 이 결사회는 ‘禪律 兼行(併運)’의 수행이념을 갖고 있었다. 최근 김호성은 ‘선율병운’을 인정하면서도 구체적인 측면에서 이 결사는 선이 중심이라고 보았다.¹⁶⁾ 그러나 필자는 백용성의 회고 그대로 ‘禪律 兼行’이 관철되었던 결사로 보아야 한다고 주장한다.¹⁷⁾ 물론 활구참선을 통한 깨달음, 그리고 그 이후의 중생교화로 이어지는 대승불교의 철저한 실천의 정신이 강조되었다. 그러나 결사회의 규칙, 주의사항 등에서 보이는 청규, 방략, 노선은 율장의 정신이 매우 강조되었다. 더욱이 1920년대 중반 불교계의 계율정신의 후퇴, 전통불교 몰락이라는 점을 유의하면 전통 회복이라는 목적이 구현되기를 목적하였음이 엿보인다. 전통회복은 율장 정신의 실천에서 찾으려고 한 것을 볼 때 선을 겸행으로 보아야 한다.¹⁸⁾

13) 결사 선전문에서는 그를 決定心, 奮發心, 大精進心으로 표현했다. 『불교』 14호, p.45.

14) 백용성은 그를 ‘立規 甚嚴’이라 하였다. 백용성, 「만일참선결사창립기」, 『용성선사 어록』 권하, 삼장역회, 1941, p.25.

15) 백용성, 「만일참선결사창립기」, 『용성선사 어록』 권하, 삼장역회, 1941, p.25.

16) 김호성은 백용성의 결사는 ‘선율병운’이라고 하면서도 구체적인 성격에서는 선수행이 중심이고, 율은 선수행을 위한 보조적인 방략으로 보았다. 그러나 그런 측면이 있었지만 필자는 율장 정신에 대한 강조는 선수행과 대등한 것으로 본다. 김호성, 「봉암사결사의 윤리적 성격과 그 정신」, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008. p.132.

17) 백용성은 결사회가 종료된 후 5년 후인 『불교』 93호(1932.3)에 기고한 「중앙행정의 희망」에서도 ‘禪律을 兼行해야’ 한다고 거듭 강조하였다.

18) 학담, 「용성진종조사의 원돈율사상과 선율겸행의 선포」, 『대각사상』 10, 2007. p.393, p.403.

둘째, 이 결사회는 철저하게 준비, 입안된 결사라는 것이다. 결사회의 개칙, 규칙, 주의사항 등에서 관철된 것은 '계율'이다. 이는 결사회의 규칙(계율)이 후퇴하면 결사회의 목적이 실패할 것이라는 것을 예견한 인식이다.

셋째, 이 결사회는 화합의 유지, 전통의 복구가 매우 강조되었다. 화합을 깨는 여러 요인들을 철저하게 차단하려고 하였다. 그리고 종주에 대한 신뢰, 불공 및 예불의 참가를 강조했다. 이는 불교, 승단, 선원에서의 전통 및 관행을 회복하려는 의식이다. 이는 곧 전통 지향의 수행 결사체이었음을 뜻한다.

지금껏 백용성이 입안, 추진한 만일결사회의 개요와 성격을 살펴보았다. 이제는 이런 내용을 유의하면서 봉암사 결사에 대해 살펴 보겠다. 주지하는 바와 같이 봉암사 결사는 해방공간(1947~1950), 봉암사에서 성철을 비롯한 일단의 수좌들이 중심이 되어 전개된 수행 결사체이었다.¹⁹⁾ 우선 여기에서는 그 결사의 共住規約²⁰⁾을 제시하고, 그 규약에 나타난 내용을 분석하겠다.

1. 森嚴한 佛戒와 崇高한 祖訓을 勤修行하여 究竟大果의 圓滿 速成을 期함
2. 如何한 思想과 制度를 莫論하고 佛祖 教則 以外の 各自 私見은 絶對 排除함
3. 日常 需供은 自主自治의 標幟下에 運水 搬柴 種田 托鉢 등 如何한 苦役도 不辭함
4. 作人의 稅租와 檀徒의 特託에 依한 生計는 此를 斷然 清算함
5. 壇信의 佛前 獻供은 齋來의 現品과 至誠의 拜禮에 止함
6. 大小 二便 普請 及 就寢 時를 除하고는 恒常 五條 直裰을 着用함

학답은 백용성의 사상적 정체성이 선을겸행이라고 강조했다.

덕산, 「용성문도와 불교정화의 이념」, 『범어사와 불교정화운동』, p.635. 선종 가풍에 입각한 결사이지만, 계율에 근거하여 일상생활을 규율하고 있다는 점에서 독자성을 엿볼 수 있다고 평가했다.

19) 김광식, 「봉암사 결사의 전개와 성격」, 『한국현대불교사연구』, 불교시대사, 2006.

_____, 「봉암사 결사의 재조명」, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008.

20) 이 규약의 원문을 제시하였다. 원 규약에는 일련번호가 없지만 서술의 편의상 번호를 부여하였다. 지금껏 공주규약의 번역본, 해설본, 축약본 등 다양한 내용이 알려졌다. 그런데 그 과정에서 규약 내용의 오류가 많았다. 그리고 규약의 기획, 공표, 활용은 성철이 한 것으로 알려졌다. 필자는 이에 대해서는 수궁하였다. 이 규약의 원본은 해인사의 백련암에 보관되어 왔다.

7. 出院 遊方의 際는 戴笠 振錫하고 必히 團體를 要함
 8. 袈裟는 麻綿에 限하고 此를 壞色함
 9. 鉢盂는 瓦鉢 以外의 使用을 禁함
 10. 日 一次 楞嚴大呪을 課誦함
 11. 每日 二時間 以上의 勞務에 就함
 12. 黑月 白月 布薩大戒를 講誦함
 13. 佛前 進供은 過午를 不得하며 朝食은 粥으로 定함
 14. 座次는 戒臘에 依함
 15. 堂內는 座必面壁하야 互相 雜談을 嚴禁함
 16. 定刻 以外는 睡臥를 不許함
 17. 諸般 物資 所當은 各自 辦備함
 18. 餘外의 各則은 清規 及 大小 律制에 準함
- 右記 條章의 實踐躬行을 拒否하는 者는 連單共住를 不得함

이 공주규약은 불조 교법을 복구시키려는 원력에서 나온 것이다. 이 내용을 대별하여 그 성격을 살펴보겠다.²¹⁾

첫째, 부처님 戒法, 송고한 祖師의 가르침, 佛祖의 教則을 따르겠다는 것은 이 결사의 사상을 말한다.(1, 2항) 이는 근본불교의 지향을 명확히 선언한 것이다. 개항이래 일제의 식민지 불교를 거치면서 피폐해진 불교의 근본을 되찾겠다는 개혁 지향을 뜻한다.

둘째, 자급자족의 원칙, 苦役 불사, 소작인의 세조 및 신도의 특별 보시 거부 등은 이 결사의 추진 방침을 대변한다.(3, 4, 5항) 이는 결사를 수좌들 자신의 힘으로 전개하겠다는 강렬한 의사 표시이다. 달리 말하면 결사의 자주성을 의미한다.

셋째, 오조가사와 보조장삼의 항상 착용, 삿갓과 석장 사용, 괴색가사의 원칙, 목발우 불사용 등은 불법에 의거한 생활 개혁을 고려한 것이다.(6, 7, 8, 9, 17항) 불조 교법에서 정한 범위 내에서 수행에 필요한 의상과 물품을 사용하겠다는 의지이다.

넷째, 능엄주 암송, 규칙적인 노동, 정기적인 포살, 공양의 평등 등은 결사를 전개하는

21) 이 내용은 좋고, 「봉암사 결사의 전개와 성격」, 『한국현대불교사연구』, 불교시대사, 2006, 59 내용을 정리하였다.

일상적인 수행 생활의 기본 자세를 정한 것이다.(10, 11, 12, 13항) 요컨대 일상 생활에서부터 결사를 추진하겠다는 의례의 재정비를 말한다.

다섯째, 조속한 깨달음의 성취, 계납 강조, 선방의 질서 강조, 수행 자세 정비 등은 철저한 참선 수행을 의미한다.(1, 14, 15, 16, 18항) 승풍과 선풍의 회복을 염두에 둔 것으로 이해된다. 승풍과 선풍의 타락은 식민지 불교에서 만연되었기에 여기에서 그 문제점의 개선을 위한 최소한의 원칙이 제시되었다.

이상으로 공주규약에 나타난 내용을 대별하여 살펴보았다.²²⁾ 당시 참가 대중은 이 같은 성격을 갖고 있었던 공주규약의 이행을 통한 철저한 수행을 다짐하고, 실천하였다. 그러면 이런 분석에 나타난 봉암사 결사의 성격을 도출하겠다.

22) 이 규약에 대해서 김호성은 다음과 같이 내용을 분류하였기에, 참고적으로 제시한다.

김호성, 『봉암사결사의 윤리적 성격과 그 정신』, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008. p.112.

총론	: 1
慧學	: 2
戒學	--- 사찰경영의 개혁 --- 식생활의 개혁 : 3
	자력갱생의 원칙 : 4
	불공 의식의 개혁 : 5
	일상 노동 : 11
	자급자족 : 17
의발의 개혁	--- 五條 착용 : 6
	외출시 의복 : 7
	가사에 대한 규정 : 8
	발우의 개혁 : 9
布薩의 실천	: 12
食 생활	: 13, 9
住 생활	: 14, 15, 16
定學	: 10
맺음	: 18

봉암사 결사의 개요(표 2)

내 용	성 격
- 목적 : 궁극의 깨달음 성취	근본주의
- 사상 : 佛戒 祖訓(佛祖 教則) 준수	계율결사, 윤리적 결사 ²³⁾
- 방략 : 自主 自治	자급자족
- 생활 개혁	禪農一致
- 자력 갱신	승려의 위상 제고
- 의식주 개혁	일상의 의례화 ²⁴⁾
- 수행 : 참선	참선 정진
포살	계율, 규칙 준수
	참회, 성찰

필자가 위에서 분석한 바와 같이 봉암사 결사는 계율 회복의 성격이 농후한 결사이었다. 부연하자면 계율 준수, 자급자족, 율장과 어긋난 생활의 개혁이 강조된 계율 회복의 결사이었다. 이런 성격은 성철이 말한 ‘부처님 법대로 살아 보자’고 한 발언이 상징적으로 대변한다. 이제부터는 필자가 본 결사의 성격을 제시하겠다.²⁵⁾

첫째, 결사의 추진에는 교단 모순(법, 율 파괴)을 극복하려는 수좌들의 투철한 현실인식이 있었다. 결사가 태동하기 이전의 불교계 현실 즉 佛祖 教法이 파괴된 상황을 극복하려는 수좌들의 현실 인식이 결사 태동의 본질이었다. 이는 부처님 법대로 살아 보겠다는 의식의 구현이었다. 계율을 철저히 준수하겠다는 것도 이런 노선과 연결된다.

둘째, 결사의 내용은 공주규약으로 요약되었는데, 이는 결사 실천에 대한 원칙성과 규율성이 뚜렷함을 말해 준다. 이는 공주규약의 내용을 지키겠다는 굳건한 정신을 의미한다.

셋째, 봉암사 생활은 청정한 수행성을 강조하였다. 이는 일제 식민지 불교를 거치면서

23) 윤리적 결사는 김호성 견해를 수용한 것이다. 그는 생활의 윤리적 개혁에 초점을 두었다고 강조했다.

24) 일상의 의례화는 송현주의 견해를 수용한 것이다. 송현주, 「봉암사결사 의례적 차원 : 특징과 의의」, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008.

25) 이 내용은 김광식, 「봉암사 결사의 재조명」, 『봉암사결사와 현대 한국불교』, 조계종출판사, 2008, pp.45-47의 내용을 발췌하여 정리한 것이다.

나타난 원용살림 파탄, 승풍의 타락을 극복하려는 의식에서 나온 것이다. 승려로서의 자부심을 고양하기 위해 신도들에게 의존하는 관행을 탈피하고자 하였다. 이는 생활을 자급자족하고, 갖은 노동을 하고, 탁발을 통해 최소한 생존을 지키겠다는 의사이다.

넷째, 수행의 중심은 참선이였다. 결사에 동참한 승려 대부분이 수좌였기에 선종 중심이었음은 당연하였다. 특히 간화선 위주의 수행 풍토가 주류를 이루었고 그 저변에는 청규와 율장이 자리잡고 있었다. 즉 편협한 선 수행이 아니었다. 수좌들은 운력, 나무하기, 천도재, 탁발 등의 사찰의 모든 일에 동참하였다. 요컨대 원용적인 참선 수행이였다.

다섯째, 봉암사 생활은 일상 의례에서의 새로운 개혁을 추진했다. 봉암사에서 실행된 것은 불교교법에 근거하면서도 승풍을 진작시킨 것이였다. 의식주의 개혁, 예불 의례의 개혁, 포살 시행, 공양물의 평등 분배, 승려에게 삼배 등은 그 사례이였다.

지금껏 살핀 바와 같이 봉암사 결사는 근본적, 개혁적인 계율결사이였다. 그러나 그 이념에는 참선 수행, 계율 회복, 일상 의례의 개혁 등 자주적인 수행, 계율 준수에 대한 지향이 강렬하였다. 그러면 위에서 살핀 만일참선결사회와 봉암사 결사를 이념에 유의하여 비교해 보고자 한다. 그를 다음과 같이 정리하여 보았다.

결사 이념의 비교(표 3)

	만일참선결사회	봉암사 결사
정체성	대승불교(사부대중)	근본불교(승려)
성격	禪律 兼行	계율 결사
기준	율장 : 규칙	佛祖 교칙, 청규, 율장 : 규약
수행	참선불교	선농불교
노선	개신	생활, 의례 개혁
전통	혁명적	
화합	자주적	

이와 같이 필자는 두 결사를 비교하여 보았다. 필자의 비교, 주장이 너무 과감하여 생경할 수도 있을 것이다. 그러나 결사의 이념에 나타난 것을 일정한 기준에 의해서 비교

한 것이다. 이런 비교를 통해 두 결사의 정체성을 더욱 분명하게 파악할 수 있다.

Ⅲ. 육하원칙으로 본 비교

여기에서는 전장에서 살핀 규칙과 규약의 내용 및 비교를 유의하면서 실제 결사 현장에서 전개된 내용을 살핀다. 그러면서 그 내용을 비교하여 보고자 한다. 그러나 두 결사의 비교에 그치지 않고 두 결사의 同異 및 계승에 대한 것도 유의하고자 한다. 그런데 이 글에서는 두 결사의 현장, 전개의 내용은 구체적으로 다루지 않는다. 필자가 예전 글에서 살핀 내용을 도출, 활용하여 그 핵심만을 서술하겠다.

1. 언제 : 기간

만일참선결사회와 봉암사 결사는 언제 추진된 결사이었는가? 즉 결사 기간의 문제이다. 만일결사회는 1925년 10월부터 1927년 8월까지 전개되었다. 약 2년이였다. 이렇듯이 만일(30년)을 기약하고 출발하였지만 불과 2년만에 도중하차 이유가 무엇인가? 그는 수행처의 불안정, 참가 수행자의 나태를 지목할 수 있다. 그러면 봉암사 결사는 어떠하였는가? 봉암사 결사는 1947년 10월에 시작되어, 1950년 3월에 퇴진하였다. 즉 2년 반만에 퇴진하였다. 그 연유는 봉암사 인근에서의 빨치산의 출몰로 인한 수행 환경의 불안정이었다. 이런 현실을 유의할 때에 수행처의 안정, 환경이 중요함을 알 수 있다.

2. 어디에서 : 장소

결사의 장소에 대해서 살핀다. 만일참선결사회는 도봉산 중턱에 위치한 망월사에서 시작되었다. 그러나 망월사가 위치한 도봉산의 나무를 연료로 채취하지 못하게 하였기에

1926년 5월에 통도사 내원암으로 이전하였다. 백용성이 망월사를 결사처로 정한 것은 그가 결사 이전에 망월사에서 1921년 겨울부터 참선 정진을 한 연고에서 나왔다.²⁶⁾ 이는 망월사의 주지측과 결사회의 계획을 상의할 수 있었고, 백용성이 망월사 선원의 종주로 7년간(1921~1927) 있었던 점이 고려된 것이라 본다.²⁷⁾ 그리고 통도사 내원암으로 이전한 것은 내원암에 선원이 운영되었던 것과 통도사 선승인 경봉과의 인연이 작용하였을 것이다.

이제는 봉암사 결사의 장소가 봉암사에서 선정된 것에 대해 살핀다. 봉암사로 결사 장소를 정한 것은 결사 기획자인 청담이 결사가 시작되기 직전에 봉암사에서 일단 수좌들과 함께 참선 정진을 한 계기가 작용했다. 봉암사가 수좌들이 살기에 편안하다는 청담의 판단을 성철이 수용한 것이다. 물론 봉암사는 역사적인 선 도량이었던 점도 작용하였을 것이다.

이처럼 만일결사회와 봉암사 결사의 장소가 망월사, 내원암, 봉암사로 선정된 연유에는 두가지 측면의 성격을 유의해야 한다. 첫째는 세 사찰이 모두 선원이 있었던 곳이었다. 즉 선원의 역사성이 고려되었다. 둘째는 세 사찰에 결사 주도자들의 인연이 작용하였다. 이런 연고가 자연스러웠기에 결사 장소가 되었다. 셋째는 결사를 추진한 사찰이 모두 지방의 오지에 있었다는 점이다. 물론 참선 결사 장소는 한적하고, 오지의 사찰에 들어서는 것이 일반적이다. 이와 같은 결사 사찰이 지방의 오지라는 점은 중앙 및 교단과는 별개의 장소에서 전개되었음을 뜻하는 것이다. 결사의 자주성, 독자성을 의미한다.

3. 누가 : 결사의 주체, 참여자

결사에 참가한 인물들의 문제를 다룬다. 즉 결사의 기획, 동참, 이탈자 등에 대한 내용

26) 백용성은 1921년 5월 5일, 출옥하였다. 그래서 그해 동안거부터 망월사 선원에서 정진을 하였다고 보았다.

27) 『도봉산 望月寺誌』, 1934, pp.33-35.; 「수선사 방함록」, 『백용성대종사 총서』 7권(신발굴자료), 대각회, 2016, pp.572-573. 1920년대 전반기의 종주는 백용성, 주지는 安寶光, 화주는 金松月이었다.

이다. 우선 만일참선결사회의 참가자를 거론한다. 만일참선결사회의 주동, 기획자는 백용성 1인이었다. 현전하는 자료에 의거하면 백용성이 여타 인물과 상의하였다는 내용은 없다. 물론 주변의 상좌, 도반과 상의를 하였을 가능성은 있지만 그에 대한 내용을 전하는 것이 전무하다. 때문에 만일참선결사회는 백용성의 단독적인 고뇌, 결단에 의해서 추진되었다. 그러면 동참자는 어떠한가? 그 참가대중은 30명만 수용하겠다고 하였으나, 실제로는 50여명으로 전한다. 50여명의 성향은 수좌가 30여명, 백용성의 시자 및 조력자 등이 20여 명이었다. 특이한 것은 비구니, 청신사, 청신녀, 부목, 산감이 포함된 것이다. 이들은 외호반에 편성된 대중으로 보이지만, 주목할 내용이다. 그러나 통도사 내원암으로 이전된 후에는 대중이 25명 정도로 축소되었다. 수좌가 15명 내외이고, 외호자는 10명 내외이었다.²⁸⁾

이제는 봉암사 결사의 대중에 대해 살핀다. 봉암사 결사의 기획은 성철과 청담이 담당하였고 결사 주동자는 성철, 청담, 자운, 우봉, 보문이었다.²⁹⁾ 성철과 청담은 일제 말기 대승사에서부터 공동 수행, 결사를 상의하였다. 그리고 결사 참여자는 40명에 달하였다. 그중 비구승은 30여명, 비구니가 10여 명이었다.³⁰⁾

이와 같은 두 결사에 참여한 인물로 주목할 대상자를 거론하겠다. 이는 결사의 위상을 가늠하기 위함이다. 우선 만일참선결사회는 종주인 백용성을 비롯하여 주된 참가자는 당시 중견 수좌들이었다. 이들은 해방 이후에 조계종단 종정, 선원 및 사찰의 지도자를 역임하였다. 종정으로 활동한 인물은 석우(동화사), 동산(범어사), 고암(해인사) 등 3명이다. 조실격인 인물은 운봉(묘관음사),³¹⁾ 혜암(수덕사), 인곡(해인사), 설봉(범어사), 강고봉(범어사), 고송(파계사) 등 6명이다. 이제는 봉암사 결사에 참여한 인물을 살핀다. 종정을 역

28) 결사 동참자 숫자는 대략의 정황이다. 결사에 한철, 두철을 산 경우도 있고 도중에 자진 이탈자도 있었을 것이다. 이런 정황은 봉암사 결사에서도 유사하다.

29) 김광식, 「이청담과 불교정화운동」, 『한국현대불교사연구』, 불교시대사, 2006.
_____, 「보문선사의 삶과 수행자의 정체성」, 『문학사학철학』 46·47, 2016.

30) 비구니들은 봉암사의 산내 암자인 백련암에 머물면서, 봉암사를 오고 가면서 수행하였다. 그 대표적인 인물은 묘엄(봉녕사)이다. 묘엄 · 김용환, 『響聲』, 봉녕사승가대학, 2008, pp.155-182.

31) 『운봉선사 법어』, 향곡선사문도회, 1989, p.36, p.188에는 운봉이 망월사에서 입승 소임으로 한 철을 머물렀고, 백용성과 법거량을 하였다고 나온다.

임한 인물은 성철(해인사), 청담(도선사), 해암(해인사), 법전(해인사)이고, 총무원장을 역임한 인물은 자운(해인사), 월산(불국사), 성수(통도사), 지관(해인사), 의현(동화사) 등이다. 종정 4명, 총무원장 5명이 배출되었다. 두 결사에서 불교의 인재, 지도자가 배출되었다.

4. 무엇을 : 수행

두 결사에서 실제로 진행된 수행 및 개혁의 내용을 살피고자 한다. 우선 만일참선결사회에서의 수행을 다룬다. 그런데 결사회의 실질적인 활동을 전하는 것이 부재하여 단정하여 언급하기는 곤란하다. 거시적으로 보건대 2년간은 기본적인 참선 수행은 구현되었을 것이다. 초창기인 망월사 시절에는 오후불식, 동구불출, 평시묵언은 지켜졌다는 기록이 있다.³²⁾ 그러나 내원암으로 이전한 후에는 결사 규칙이 지켜지지 않고 나태한 수행을 하였다는 백용성의 회고를³³⁾ 보면 후반기 내원암 시절의 수행은 점차적으로 비정상적으로 갔다. 이런 결사 분위기의 나태와 백용성의 불만은 퇴진의 요소가 되었다.

그렇다면 봉암사 결사에서의 수행은 어떠하였을까? 필자는 2년간 규약이 지켜졌다고 이해한다. 이는 규약을 이행하겠다고 약속한 수좌들만 살았고, 성철이 대중을 엄격하게 진두지휘하였기에 가능하였을 것이다. 여기에서 우선 성철의 회고를 제시한다.

이런 식으로 해서 제도를 완전히 바꾸었습니다.³⁴⁾

지금 보면 여러 가지 남은 것이 좀 있는데, 남고 안 남고 그것이 문제가 아닙니다. 우리가 법을 세워서 전국적으로 펴려고 한 것도 아니었고, 그 당시 우리가 살면서 부처님법 그대로 한다고 하면 너무 외람된 소리지만, 부처님법에 가깝게는 살아야 안되겠나 그것이었습니다. ³⁵⁾

32) 윤고암, 「운수생애」, 『자비보살의 길』, 불교영상회보사, 1990, p.377.; 『백용성대종사 총서』 권7, 대각회, 2017, p.619.

33) 「용성스님이 경봉스님에게(7)」, 『백용성대종사 총서』, 권8, pp.266-267.

34) 「1947년 봉암사 결사」, 『수다라』 10집, 해인강원, 1995, p.118.

이처럼 성철의 회고대로 교법(율장)에 어긋난 관행과 제도를 바꾸었다. 이 정황은 당시 대중이었던 혜명과 의현의 어록에서 찾을 수 있다.

그래 이제 백장청규를 놓고 우리 규칙을 전부 바꾸자 이거야. 생활 방식을 전부 다 바꾸자.³⁶⁾

문 : 자운스님과 성철스님 간에 하였다는 계율 이야기를 들려주세요.

답 : 저는 성철스님을 시봉하였기 때문에 두 분의 대화를 잘 들을 수 있었습니다. 두 분간의 대화는 늘 계율이나 율장에 대한 것이었습니다. 성철스님께서는 우리나라 불교는 새롭게 태어나야 한다고 하시면서, 그러려면 그 바탕이 율장(律藏)이다. 계율정신을 회복해야만 한국 불교를 중흥할 수 있다고 말씀하셨습니다. 그런데 계율분야는 율장에 가장 밝으신 자운노스님이 담당해야 한다고 하셨습니다. 두 어른의 주된 대화는 계율이었습니다.³⁷⁾

위의 내용에서 나온 생활 방식을 다 바꾸자고 한 것, 그리고 율장을 초점으로 한 대화를 하였다는 것에서 개혁의 근본성, 결사의 계율성을 알 수 있다. 여기에서 당시 생활과 수행의 특성을 간명하게 전하고 있는 법전의 회고를 들어 보자.

봉암사의 생활은 그전에는 전혀 해보지 않은 판이하게 다른 생활이었어요. 그것은 우리 선종사(禪宗史)에만 있는 일로서, 보통 일반적으로는 이해하기 힘들 것입니다. 그때 노장님(필자 주, 성철)께서 공부하는 제자들 다루는 것도 앉아서 존다든가 방일하는 태도가 보이면 지나가도 소리를 지르고 그렇지 않으면 몽둥이로 내리치셨지요. 그리고 일은 일대로 해야 하니까 도저히 딴 생각을 할 수가 없었어요. 주위환경이 화두일념 안하면 배길 수가 없었지요. 그런 환경을 배겨나지 못하면 다 가버렸어요. 밭메고, 산에 가서 나무하고, 동냥하고, 공부하고 ... 그렇게 힘들고 어렵게 살았어요. 그래도 그때는 그렇게 살 사람이 있었는데, 요새 그리한다면 아무도 살 사람이 없을 겁니다.³⁸⁾

35) 위의 「1947년 봉암사 결사, p.127.

36) 「혜명스님」, 『종단사 연구 인터뷰 녹취록』, 조계종 불학연구소, 2007, p.70.

37) 김광식, 『자운대율사』, 자운문도회, 2017, p.116.

38) 「법전스님을 찾아서」, 『고경』 3호(불기 2540년 가을호), p.20.

이렇게 봉암사 생활과 수행은 규약·율장에 의거한 치열한 삶이었다. 결사를 이끌었던 중견 수좌인 성철(36~38세)은 대중들의 공부를 위해서 가혹한 경책을 하였다. 그래서 필자는 봉암사에서 2년간 수행은 당초 의도한 바와 같이 정상적으로 추진되었다고 본다.

5. 어떻게 : 추진 방법

두 결사의 추진 방법은 결사에서 정한 규칙, 규약대로 이행하는 것이었다. 따라서 뚜렷한 방법은 없다. 규칙과 규약을 지키는 것뿐이었다. 그러나 집단적인 결사이었기에 지도자의 문제도 고려될 수 있다.

만일참선결사회가 망월사에서는 규칙이 준수되었지만, 내월암에서는 정상적으로 지켜지지 않았다. 그렇다면 왜 그렇게 되었을까? 일차적으로는 결사회원인 일부 수좌들의 부적절한 행동(규칙 미이행 등)이 노정 되었기에 결사회는 정상 운영이 안 되었다. 나아가서 이차적으로는 백용성이 참선결사회에 주력하지 못하였던 현실을 거론할 수 있다. 그는 그 시점에서 너무 많은 불사를 추진하였다. 즉 『화엄경』 번역(1926~27),³⁹⁾ 식민지 불교와 대결한 대처식육 반대의 건백서 제출(1926),⁴⁰⁾ 화과원에서 선농불교 추진(1927),⁴¹⁾ 대각교 출범(1927)⁴²⁾ 등이 그것이었다. 종주인 그가 내월암에 상주하면서 전력을 기울여도 어려운 결사회는 그의 다양한 불사에서 나온 행보가 부정적인 요인으로 작용하였을 것이다. 즉, 백용성의 다양한 불사에서 노정된 복잡성과 노년(62~64세) 문제는 결사의 추동력을 약하게 하였을 것이다. 여기에서 그 정황을 추론할 수 있는 용성의 편지를 제시한다.

39) 한보광, 「백용성스님 국역 『조선글 화엄경』 연구」, 『대각사상』 18, 2012, p.88. 내월암으로 삼장역회도 이전시켰고, 『화엄경』을 번역하였다. 내월암 시절의 소임자에는 역경 담당자도 있었다.

40) 김광식, 「1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서」, 『한국독립운동사연구』 11, 1997.

41) 김광식, 「화과원의 역사성과 정체성」, 『백용성 연구』, 동국대출판부, 2017.

42) 김광식, 「백용성의 불교개혁과 대각교운동」, 『대각사상』 3, 2000, p.85.

生(필자 주, 용성)은 금년에 선원에 대한 책임을 다하였고 다시 加算하여 줄 수 없는 형편입니다. 북간도 사업과 함북 나남 사업과 경성 가옥 유지 등에도 맨손으로 心力을 다하는 가운데 화엄경 불사를 하니 어느 때에 의욕과 기력이 설 곳 없음을 느끼기도 합니다. 더구나 선원 수좌는 한 사람도 합당한 이가 없으니 시절 타인가 또 어찌하면 좋겠습니까. 불법이 스스로 폐지될까 두렵습니다.

주지의 말은 본산 분배금과 각 소용금은 날마다 독촉이 오고 客의 양식은 다른 절보다 몇 배나 더 들어서 하루 속히 사면하겠다고 절대로 듣질 않습니다.

그래서 금년은 약속대로 본인은 책임을 다하였으니 선원을 계속하도록 하였는데 주지는 누구를 내든지 선원은 계속하려고 합니다.

선원 시절을 시작한 뒤 만여원을 소비하였습니다만 주지는 절대로 앓겠다고 하니 사중에서 알아 선택하도록 하십시오. 내년에는 수좌의 양식만 공급하고 재단의 印條 일체는 책임지지 않겠습니다. 세상에 믿을 것이 하나도 없습니다. 생은 정성을 다하여 한 일이온데 삼년간 동구 밖으로 나가지 않을 것이라든지 오후에 먹지 않을 것 등 온갖 규칙을 모두 스스로 파괴하고 나의 지휘는 털끝만큼도 따르지 않으니 나의 信心도 또한 게으르게 되었습니다.

나 또한 늘그막에 기력이 점점 없어져서 심신도 모두 피곤하기만 하니 이는 나의 죄보로 불법 멸망 시대에 태어난 것이외다.

이렇게 불법에 기진맥진하여 있는데다 서울의 모든 객승들은 이런 사정은 돌보지 않고 모여들어 먹어대니 스스로 위태로운 지경에 처해 있는 중에 각처에 오는 편지는 거의가 각종 청구서들 뿐이라 참으로 佛之一字가 나에게서 커다란 苦處가 되었습니다. 趙州가 이르기를 불지일자를 내 즐겨 듣고 싶지 않다고 했더니 이야말로 진실로 참말이 아닌가 합니다.

7월 13일 백상규 올림⁴³⁾

위의 편지에서 용성의 불사 정황, 심정, 섭섭함, 나약함, 수좌들의 규칙 위반 등이 묘사되어 있다. 그래서 용성은 실망하였거니와 이런 요인의 중첩은 결사회의 자진 해체로 이어졌을 것이다. 그러나 봉암사 결사에서는 결사 기획자, 주장자인 성철이 상주하면서 대중들을 철저히 지도하였다. 그리고 규약에 정한 내용의 대부분은 실천되었다. 아래는 봉암사에서 실천된 개혁의 내용이다.

43) 「용성스님이 경봉스님에게(7)」, 『백용성대종사 총서』, 권8, pp.266-267.

- 참선 : 시행
- 포살 : 시행
- 보살계 : 시행
- 예불(조석, 사시) : 대중 참가
- 108배 : 참회 시행
- 노동 : 대중, 균일하게 시행
- 신도가 승려에게 공경 : 삼배 시행
- 평등 공양 : 승려들에게 평등하게 분배
- 천도재 : 『금강경』, 『반야심경』의 轉經(독송)
- 신중단 의식 : 폐지
- 능엄주, 이산해연 선사 발원문 : 대중 전체가 암송
- 칠성탱화, 산신탱화 : 제거
- 승려가 기복적으로 불공하는 관행, 축원 : 금지
- 목발우 금지 : 철 · 와 발우로 전환
- 비단으로 된 가사, 장삼 금지 : 괴색 가사, 보조 장삼
- 공양주, 부목 추방 : 승려, 직접 시행
- 육환장, 샷갓 : 착용
- 아침 : 죽
- 천배 절 : 수행차원으로 시행

이와 같이 봉암사에서는 당시의 관행을 과감히 깨뜨리는 실험을 하였다. 이러한 시도의 근거는 부처님의 법과 율이었고, 모델은 중국 총림이었다. 즉 봉암사에서는 규약에 정한대로, 기획자인 성철의 제안대로 불법대로 사는 혁신을 추진했다.

6. 왜 : 배경, 목적

만일참선결사회와 봉암사 결사가 기획, 추진되었던 배경 및 목적에 대해 살핀다. 우선 참선결사회가 추진된 것의 배경, 목적은 다음과 같이 설명할 수 있다. 첫째, 결사회에는 간화선을 활성화시키려는 적극적인 의지가 구현되었다. 결사회의 목적을 活句參禪으로

見性成佛하여 廣度衆生함을 목적으로 표방함에서 분명하게 나온다. 흥미한 간화선, 중생이 부재한 간화선, 선지식에게 의지하지 않는 간화선을 배격하고 정통선 수행을 복원하겠다는 바램이다. 둘째, 결사회에는 계율수호 의식이 개입되었다. 이를 백용성은 禪律兼行이라고 하였다. 참선과 계율을 동시에 실천하려는 의식이었다. 셋째, 수행풍토를 개선하려는 의지가 개입되었다. 1920년대 중반은 계율 파괴, 대처식육, 음주식육이 無妨般若라는 흐름이 성장하였다. 이에 백용성은 비정상적인 수행풍토에 대한 척결 의지를 피력했다. 넷째, 일본불교의 영향을 받은 식민지 불교의 비판, 극복에 대한 의지가 엿보인다. 그래서 백용성은 대처승의 보편화, 결혼한 승려들의 주지 취임, 사찰의 혼탁화 흐름을 저지하려는 의지가 있었다.

한편 봉암사 결사의 목적은 불조교법에 근거한 승려, 사찰, 승단, 교단의 생활을 만들려는 것에 있었다. 즉 기존 제도, 관행을 개혁하여 근본적인 불교로 돌아가려는 근본주의적, 계율이 구현되는 생활로의 노선이었다. 이에 대해서는 두 가지 측면에서 접근이 가능하다. 첫째는 ‘부처님 법대로 살아보자’라는 성철의 어록에 나오듯이, 부처님 법이 당시 불교계에서 지켜지지 않았던 현실을 고치려는 의식이다. 일제시대와 해방공간의 불교계에서 부처님 법대로가 구현되지 않았기에 결사를 기획하고, 결사에 동참한 것이다. 이는 결사의 기획자이면서 핵심 주역인 성철이 다음과 같이 회고한 바에서 찾을 수 있다.

나는 下記의 共主規約를 草案하여 大衆에게 提示 詳細한 說明을 가하였다. 古佛古祖의 遺勅을 完全하게 實行한다 함은 越分過度한 너무나 외람된 말이지만 敎團의 現況은 佛祖 敎法이 全然 泯滅되었으니 多少間이나마 復舊시켜 보자는 것이 主眼이었다. 『共主規約』 그리고 敎法 復舊의 原則하에 나의 隨時 提案이 있을 것인바, 그 提案에 汚點이 發見되지 않는 大衆은 무조건 追從할 것을 再三 다짐하고 全般의 實踐에 옮기게 되었다.⁴⁴⁾

봉암사에 들어가게 된 근본 동기는, 죽은 청담스님하고 자운스님하고 또 죽은 우봉스님하고, 그리고 내 하고 넷인데, 우리가 어떻게 근본 방침을 세웠느냐 하면, 전체적으로나 개인적으로

44) 천제스님, 「1947년 가을」, 『示月錄』, 뜨란, 2022, pp.73-77.

로나 임시적인 이익관계를 떠나서 오직 부처님 법대로만 한번 살아보자. 무엇이든지 잘못된 것은 고치고 해서 '부처님 법대로만 살아보자' 이것이 願이었습니니다. 즉 근본 목표다 이말입니다.⁴⁵⁾

요컨대 불법대로 살기를 희망하는 강력한 개혁 의지이다. 둘째는 부처님 법, 즉 불조 교법이 지켜지지 않은 현실을 개혁할 승려들이 부재한 것에 대한 비판의식이다. 불교계의 모순(불조 교법, 파괴)을 인식하여, 개혁할 움직임이 전혀 없었다는 것을 지적할 수 있다. 해방공간 불교에서 선학원 수좌들은 모범총림을 불조청규에 의하여 건설, 중앙선원 자치, 지방선원 자치제 등을 교단에 건의하였지만 수용되지 않았다.⁴⁶⁾ 더욱이 교단이 1946년 10월에 출범시킨 가야총림도 봉암사 기획자들은 만족하지 않았다.⁴⁷⁾ 그리고 백양사에서 고불총림이⁴⁸⁾ 출범하였으나 봉암사 결사와는 일정한 거리가 있었다. 즉 고불총림은 현실(대처승)을 일부 인정하는 점진적 노선이었기에, 불조의 법을 철저히 지키려는 봉암사 결사와는 이질적이었다. 이렇듯이 해방공간 불교계에서 부처님 법(불조 교법)이 퇴색되는 것을 개혁하려고 한 수좌들의 결단이 봉암사 결사를 출범케 하였다.

위와 같이 만일참선결사회는 일제하 불교 현실 즉 전통불교 후퇴 및 일본불교의 급증이라는 위급한 현실을 극복하기 위한 禪律結社이었다. 그러나 봉암사 결사는 해방공간의 불교가 불조교법이 무너진 현실을 극복하기 위한 戒律結社이었다. 그러면 본 장에서 정리한 육하원칙에 따른 두 결사의 비교를 표로 제시하겠다.

45) 위의 『수다라』와 같음.

46) 김광식, 「불교혁신총연맹의 결성과 이념」 『한국근대불교의 현실인식』, 민족사, 1998, pp.293-294.

47) 성철은 가야총림에 참가도 안 했다. 그러나 청담은 교단에서 추진한 총림에 동참은 해 보겠다면서 1947년 여름부터 1949년 2월까지의 해인사 가야총림에서 정진하였다. 그러나 청담은 1949년 3월 경에는 봉암사 결사에 참여했다.

48) 고불총림은 1947년 2월에 본격화 되었다. 이 총림에 대한 개요와 성격은 김광식, 「고불총림과 불교정화」, 『한국 현대불교사 연구』, 불교시대사, 2006 참고.

결사의 정체성 비교(표 4)

	만일참선결사회	봉암사 결사
언제	1925~1927년(2년)	1947~1950년(2년 반)
어디에서	망월사, 통도사 내원암	봉암사
	- 지방, 오지	- 지방, 오지
누가	수행자 50여명	수행자 40여명
	- 수좌 30명	- 수좌 30명
	외호 20여명	비구니 10명
	종정 3명	종정 4명
	조실 6명	총무원장 5명
무엇을	禪律 검행	계율불교
	전통주의	근본주의
어떻게	청규 실천	규약 실천
	- 중도 퇴진	- 철저한 진행
왜	전통불교 회복	불조교법 퇴색, 복구
	일본불교 배척	- 불법, 생활화
계승	미완성 결사	성공한 결사
	성철 · 자운에게 계승	
	봉암사결사, 이념 제공	
	종단사, 미반영	정화운동, 조계종단사에 정립

위의 표에서 나오듯이 두 결사는 同異點을 갖고 있었다. 같은 점은 결사 기간(2년), 오지라는 장소, 수행자의 숫자, 배출한 인재는 거의 유사하였다. 그러나 다른 점은 수행 방법과 정체성에서 선율검행과 계율불교, 전통주의와 근본주의, 전통불교 회복과 불조교법 복구라는 것에서 이질적이었다. 여기에서 필자가 봉암사 결사를 ‘계율불교’라고 내세웠지만 선수행, 선농불교적인 것을 완전 배척하는 것은 아니다. 다만 성철의 어록(부처님 법대로 살아보자)에 나오듯이 결사의 주안점은 계율불교의 실천이었다.⁴⁹⁾ 결사의 완수라는

49) 필자는 이전 연구에서 봉암사 결사는 선수행에 중점을 둔 것으로 이해하였다. 그런데 당시는 봉암사 결사의 개요에만 유의하였기에 정체성, 성격까지는 고려하지 못하였다. 그리고 김호성은 봉암사결사도 ‘선율병운’이라고 보았으나, 필자는 선수행의 측면도 있었지만 계율의 복원, 실천에 중점을 두었기에 정체성으로는 계율을 강조하는 계율결사, 근본주의라고 주장하는 것이다.

측면에서도 더욱 이질적이었다. 만일참선결사회는 중도 퇴진한 미완성의 결사이었지만, 봉암사 결사는 빨치산 출몰로 퇴진하였지만 성공한 결사이었다. 또한 계승의 측면에서도 결사회는 승단, 종단사에서 계승되지 못하였다.⁵⁰⁾ 그러나 봉암사 결사는 불교정화운동과 조계종사에 계승되었다. 다만 성철의 개인적 차원에서 계승되어, 봉암사 결사를 성사시킨 역사적 의의는 갖는다.

그렇다면 만일참선결사회는 봉암사 결사에 영향을 미쳤는가? 결사회가 종료된 이후 8년 후에 봉암사 결사의 기획자인 성철이 1936년에 해인사에서 출가를 하였다.⁵¹⁾ 또한 백용성이 당신의 손상좌인 성철에 대한 관심이 많았던 연고⁵²⁾ 등을 고려할 때에 필자는 일정한 영향을 주었다고 본다. 다만 구체적인 기록과 증언이 없어 단언하기는 어렵다. 그러나 이념적(결사 추진, 수행정신, 깨달음 추구, 계율 정신 등) 측면에서는 계승하였다고 볼 수 있다. 용성의 손상좌로 출가한 성철은 일제 말기부터 개혁을 구상하였고 해방 공간에서 결사를 기획하였기에 20년 전에 출범한 만일참선결사회에 대한 정보를 파악하였을 것이다. 당신의 노스님인 용성이 추진하였기에 관심이 많았을 것이다. 더욱이 그가 1946년에 출범한 해인사 총림에 불만을 품고 머문 수행처가 통도사 내원암이었다. 즉 성철은 결사회가 추진된 내원암에서 백용성이 추진한 결사회의 대한 개요, 성격, 과제 등에 대해 고민하였을 것이다. 당시 내원암에는 결사의 핵심 주역인 우봉과 보문이 정진을 하였다. 그래서 성철은 결사의 방향에 대해 청담, 자운, 우봉, 보문과 상의하였을 것으로 본다.⁵³⁾

50) 필자는 만일참선결사회의 계승 인식에 관련된 종단사, 교단사 자료를 접하지 못하였다. 다만 결사 참가자의 회고, 비석, 행장에 일부 나온다.

51) 성철의 도첩과 승적첩(해인사)에는 1936년 3월에 득도, 은사는 ‘河龍峰’으로 나온다. 용봉은 용성의 상수제자인 동산의 범명이었다.

52) 원택스님 엮음, 『성철스님 행장』, 미디어글씨, 2012, p.44.

53) 김광식, 「보문선사의 삶과 수행자의 정체성」, 『문학사학철학』 46-47, 2016, pp.41-43. 성철은 우봉은 사찰운영의 책임, 보문은 장경 수호에 대한 약속하였다고 회고하였는데 필자는 그 장소를 내원암으로 추정한다. 위의 『시월록』, p.75. 우봉과 보문은 결사에 성철과 함께 최초로 들어간 대상자이다. 성철은 「1947년 봉암사결사」의 회고에서 결사 근본방침을 정한 인물로 청담, 우봉, 자운과 자신을 포함한 네 명이라고 증언했다. 우봉은 금강산 불교 출신으로 석우(동화사) 계열의 수좌이다. 그는 당시 통도사 내원암 주지이었다는 결사 초기의 원주를

또한 혜총이 전한 자운의 발언 즉, 망월사에서 용성에게 전법을 받은 자운의 ‘우리도 망월사에서처럼 해보자’는 발언도 고려되어야 한다.⁵⁴⁾ 최근 필자는 혜총을 인터뷰 하였는데, 혜총은 다음과 같이 발언을 하였다.

제가 보국사(서울, 정릉) 주지를 하면서 동국대를 다니던 시절(1970년대 초)에 봉암사결사는 용성스님의 결사를 이은 것이라는 것을 제일 먼저 자운스님에게 분명히 들었어요. 용성스님의 뜻을 받들어 봉암사에서 공주규약을 만들었는데, 그것은 불교중흥을 이루는 첩경이라고 말씀을 했어요. 봉암사 결사는 만일참선결사회를 이은 것이라는 것은 봉암사 결사의 대종이었던 도우스님, 보경스님, 보안스님도 그리 말하는 것을 내가 많이 들었습니다.⁵⁵⁾

이와 같은 자운의 계승의식, 그리고 결사대중의 발언도 주목된다. 자운은 1925~6년 경, 망월사 결사 현장에는 없었다. 그러나 그는 1938년 9월, 망월사에서 용성에게 법 인가를 받고, 입실 건당을 하였다.⁵⁶⁾ 때문에 자운은 용성에 대한 계승의식 하에서 만일참선결사회를 주목하였을 개연성은 인정된다. 그리고 자운의 상좌인 지관은⁵⁷⁾ 봉암사 결사의 규약 18개 조항 가운데 12개가 계율의 내용이라고 보면서 봉암사 결사(공주주약)에서의 자운의 역할을 2007년에 은근히 강조하였다.⁵⁸⁾

또한 『용성평전』을 지은 김택근은 청담도 용성에 대한 외경심이 있었다고 보면서, 봉암사결사의 주역들은 용성과 인연이 깊었다고 주장한다.⁵⁹⁾ 여기에서 필자는 결사회의 주 의사항이 18개이었고, 공주규약의 내용도 18개이었음을 우연으로 볼 수 없다고 추론한다.⁶⁰⁾

본 도우의 증언이 있다. 『고경』 6, 1997, p.33.

54) 김택근, 『용성평전』, 모과나무, 2019, p.356.

55) 2023년 4월 27일, 혜총스님(부산 감로사)과 전화 인터뷰.

56) 김광식, 『자운대울사』, 자운문도회, 2017, p.529, 연보.

57) 지관은 해인사 강주, 주지, 동국대 총장, 조계종단 총무원장 등을 역임했다.

58) 2007년 BTN에서 제작한 영상 작품, 「인연 그리고 법연, 21회 ; 승가의 사표 청정율사 자운스님」에서의 지관 발언. 목정배, 「봉암사결사와 자운 성우대울사」, 『봉암사결사와 현대 한국 불교』, 조계조출판사, 2008 참고.

59) 위의 김택근 책, pp.357-358.

여기에서 덕산(원두)의 견해를 제시한다. 덕산은 백용성과 성철은 전통적인 가풍에 철저하면서도 계율에 충실한 대중생활을 지향하였다고 보았다.⁶¹⁾ 그리고 성철이 봉암사에서 행한 제반 규약 및 실천 내용을 소개하면서 이를 '불법의 근본에 철저했다'고 판단하였다. 나아가서는 "석존의 법·율, 조사들의 어록, 청규에 입각한 용성노사의 불교관과 승단관을 철저히 구현하는 한편 일상 생활 속에 실천에 옮기려고 했다는 것을 말해준다"고 평가했다.⁶²⁾ 즉 덕산은 성철은 백용성의 불교관과 승단관을 계승하였지만, 일상 생활에서 실천한 측면은 차별적인 내용으로 보았다. 필자는 이런 계승에 대해 광의의 영향은 미쳤을 가능성은 수긍한다. 다만 백용성은 전통적인 근본주의이었지만, 성철은 개혁지향적인 계율주의이었기에 이질성을 노정하였다. 이런 이질성은 그들이 처한 시공간이 일제하와 해방공간이라는 차별성에 나왔다.

백용성은 일본불교의 배척을 통한 전통불교의 회복을 염두에 두었다. 그러나 성철은 일제, 일본불교가 물러갔기에 일본불교와의 대결이 아닌, 식민지 불교의 후유증(불법·불조 유칙·청규 정신의 파괴) 극복에 나서야 했다. 그래서 더욱 더 위기의식과 문제의식으로 근본불교의 복구에 치열하게 매진하였던 것이다. 여기에서 그의 불교관이 근본주의, 개혁주의이었음을 알 수 있다.

IV. 결어

맺는말은 전장에서 살핀 주요 내용을 정리하고, 추후 더욱 연구할 주제를 제시하는 것으로 대신하겠다.

필자가 정리한 것은 첫째, 만일참선결사회의 규칙과 봉암사 결사의 규약을 비교 분석한 것이다. 과감하게 피력하건대 결사회는 대승불교, 선율겸행, 참선불교, 율장 강조, 전

60) 추후 이에 대한 보충 연구가 요청된다.

61) 덕산, 「용성문도와 불교정화 이념」, 『범어사와 불교정화운동』, 영광도서, 2008, p.649.

62) 위와 같음.

통주의, 화합 등을 강조하였다. 이에 비해 봉암사 결사는 근본불교, 계율결사, 선농불교, 생활 및 의례의 개혁, 혁명적인 성격이었다. 둘째는 두 결사의 실제 상황을 6하원칙에서 비교하였다. 그 결과 결사 기간, 장소, 수행자의 숫자, 배출한 인제는 유사했다. 수행 방법과 정체성에서는 선율겸행과 계율불교, 전통주의와 근본주의, 전통불교 회복과 불조교법 복구라고 볼 수 있어 이질적이었다. 결사의 성사라는 측면에서 만일참선결사회는 중도 퇴진한 미완성의 결사이었지만, 봉암사 결사는 성공한 결사이었다. 계승의 측면에서도 결사회는 교단사적으로는 계승되지 못하였으나 봉암사 결사는 불교정화운동, 조계종단사에 계승되었다고 인식했다.

추후 연구할 초점을 제시하겠다. 본 고찰에서 다루지 못한 백용성과 성철의 중간 교량자인 동산(범어사 조실)에 대한 연구가 요청된다. 동산은 조계종단의 종정으로 1950년대 불교정화운동을 최일선에서 진두지휘하였다. 이와 같은 동산은 백용성의 불교관, 정화관, 결사운동이 어떻게 인식되었고 계승되었는가를 분석함에 있어 흥미로운 주제이다. 그리고 성철의 불교정화관, 정화노선에 대한 치밀한 연구가 이어져야 할 것이다. 필자의 이 글이 이 방면의 동학, 후학들의 연구에 자극이 되길 바란다.

「만일참선결사회와 봉암사 결사의 비교」에 대한 토론문

이경순 - 대한민국역사박물관 학예연구사

김광식 선생님의 「만일참선결사회와 봉암사 결사의 비교」는 이제까지 그 중요성에 비해 연구가 부진했던 萬日參禪結社會를 봉암사 결사와 비교한 연구이다. 이 연구는 만일참선결사회의 정체성을 확실히 밝히기 위한 목적을 가지며, 근현대 한국불교에서 결사운동의 영향 관계를 살피고 결사운동의 역사적 맥락을 조명하는 데 큰 기여를 할 것으로 보인다.

이 논문에서는 두 결사의 이념 비교를 통해 만일참선결사회는 선율겸행이 관철되었다는 점, 철저히 준비, 입안된 결사라는 점, 화합과 전통이 중시되었다는 특징을 들었다. 한편, 봉암사 결사에 대해서는 계율회복의 성격, 참선위주의 청정한 수행성, 일상 의례의 개혁성 등을 말하였다. 두 결사의 기간, 장소, 참여자, 수행의 내용, 추진 방법, 배경 목적 각각의 비교를 통해 두 결사의 구체적 내용이 체계적으로 분석되었다. 만일참선결사회가 봉암사 결사에 미친 직간접적 영향에 대해서는 이념적 측면에서의 계승, 자운의 발언, 그리고 여러 연구자들의 견해를 소개했다. 다만 백용성은 전통적인 근본주의자였고 성철은 개혁지향적인 계율주의자였다는 점, 일제하와 해방공간이라는 시대의 이질성을 지적하였다. 이후 역사적 평가의 측면에서 결사회는 교단적으로 계승되지 못했지만 봉암

사 결사를 불교정화운동, 조계종단사에 계승되었다는 차이도 언급하였다.

이러한 두 결사의 비교연구는 만일참선결사회와 봉암사 결사의 역사적 의미를 보다 선명히 인식할 수 있는 계기가 되었다. 김광식 선생님의 의미 있는 노작에 몇 가지 사족을 더하자면 아래와 같다.

1. 두 결사 모두 참선을 주된 수행으로 삼은 공통점은 있지만, 그 강도에서는 차이가 있는 것이 아닌가 한다. 백용성 스님은 결사회 이전부터 경전 번역에 큰 원력을 쏟았고 결사회에서 불상조성, 기도정진 등도 중시하였다. 이에 비해 봉암사 결사는 철저한 간화선 중심 수행을 지향하였다. 봉암사 결사가 이전과는 비교가 안 될 수준으로 선수행을 절대시 하는 분위기가 있지 않았나 생각된다. 봉암사 결사는 조선후기 삼문수행의 전통과 비교할 때 현대 한국불교가 간화선 일변도의 수행으로 고착화되는 결정적 장면으로 보인다.

2. 결사회에서는 비구니가 외호대중으로서만 참여하는 것으로 보이는데 봉암사 결사에서는 수행자로 10명이 참여했다. 수행자로서 비구니의 결사 참여는 보다 강조되어야 할 차이점이 아닐까 한다.

3. 두 결사는 경제적 토대와 생활 원칙에서 차이가 있다. 결사회는 경제적 지원을 백용성스님 개인이나 본사에 의존하고, 백용성스님의 결사 발원문에서도 보이듯이 단월의 후원을 기대했다. 하지만 봉암사는 자급자족을 생활 원칙으로 하고 노동과 탁발을 마다하지 않았고 소작도 금하고 신도의 시주도 제한적으로만 받았다. 이 점도 중요한 차이로 지적되어야 할 것이다.

4. 이 논문을 통해 근현대 수행 결사운동, 총림 운동을 통시적으로 살펴서 그 영향 관계를 추적하고 역사적 맥락을 함께 기술한 '근현대 불교 결사 운동사'가 필요하다는 인

식을 얻게 되었다. 수행 결사 운동사 연구를 통해 수좌 전통의 면면한 흐름과 개혁성을 주목할 수 있으며 미래 한국불교 수행에도 큰 시사점을 줄 수 있을 것이다.

5. 마지막으로 김광식 선생님의 노작으로 인해 만일참선결사회의 실체와 중요성이 밝혀질 수 있어 다행이라는 생각이 든다. 엄혹한 일제강점기 백용성 스님이 전통불교 계승과 정통성 회복을 위해 경제적 어려움과 대중의 비협조, 병환과 노령이라는 신체적 한계 등 수많은 어려움 속에서도 지키려고 했던 결사회가 좀 더 알려지고 역사적 가치가 인정되어야 할 것이다. 조계종단사에도 그 의미가 기술될 수 있도록 제방의 많은 관심이 필요하다.

