

# 「일생패궐(一生敗闕)」에서 확인되는 한암(漢岩)의 오도(悟道)와 내용

염중섭(자현)\*

• 목 차 •

- I. 서론
- II. 선불교로의 전환과 지눌(知訥)
  - 1. 보운강회(普雲講會)의 수학과 강원(康原)의 교과체계
  - 2. 선불교로의 전환과 교학에 대한 태도
- III. 수도암(修道庵)의 1차 개오(開悟)와 경허(鏡虛)
  - 1. 경허의 『금강경』 법문과 1차 개오
  - 2. 원각경계(圓覺境界)와 무자화두 참구
  - 3. 한암의 견처(見處)와 경허의 판단
- IV. 2차 개오와 3차 개오에 대한 검토
  - 1. 경허와의 법담과 한암에 대한 인정
  - 2. 한암의 2차 개오 상황과 내용
  - 3. 우두암(牛頭庵)의 자득(自得)과 <오도송> 분석
- IV. 결론

---

\* 중앙승가대 교수.

© 『大覺思想』 제37집 (2022년 6월), pp.177-214.

## 한글요약

『일생패궐』은 한암이 24세 때인 1899년 7월부터 37세가 되는 1912년 봄에 걸쳐 총 13년의 구도(求道) 과정을 적은 자전적인 기록이다. 내용은 지눌(知訥)의 영향과 스승인 경허(鏡虛)와의 인연 및 총 3차례에 걸친 깨달음[開悟]으로 한암이 깨달음은 과정과 내용을 이해하는 중요한 문건이다.

본 고의 제Ⅱ장에서는 한암이 신계사(神溪寺)의 보운강회(普雲講會)를 떠나는 24세 때, 3년 과정인 사교반(四教班)이었을 것이라는 점. 또 교학에서 선불교로의 전환에 병약에 따른 건강 문제도 작용하고 있다는 점, 그리고 지눌의 영향으로 인해, 후일 경허에게 가르침을 받지만 『깨달은 이후에는 경허와 다른 모습을 보인다는 점을 분명히 했다.

제Ⅲ장에서는 청암사(靑巖寺) 수도암(修道庵)에서 한암이 경허에 의해 깨닫게 되는 1차 개오(開悟)가 해오(解悟)라는 점. 그리고 이것이 3차 개오인 증오(證悟)로 연결된다는 내용의 의미를 분명히 했다. 또 경허가 한암에게 무자화두(無字話頭)를 권하는 과정에서, 유교를 넘어서는 불교의 관점이 드러나는 점을 명확히 했다.

끝으로 제Ⅳ장에서는 경허의 한암에 대한 인정이 완전한 인가(印可)는 아니라는 점을 분명히 했다. 또 한암의 2차 개오와 관련된 전적이 『전등록』이 아닌 『조당집』일 가능성을 제시하고, 불위(不爲)와 무위(無爲)의 차이점을 드러냈다. 그리고 한암의 3차 개오는 홀로 깨친 것이지만, 한암의 관정에 따르면 이 역시 경허의 가르침에 입각한 중요 구조임을 밝혔다.

이상을 통해서, 한암과 경허의 관계가 보다 분명해지며 한암의 깨달음의 의미를 명확히 할 수 있게 된다. 이는 한암의 생애와 사상을 이해하는데 있어서 반드시 필요한 측면이다.

## 주제어

경허, 우두암, 지눌, 오도송, 무자화두, 깨달음, 수도암, 확철대오(廓徹大悟), 금강산

## 1. 서론

『일생패궐』은 초우(草雨)가 보문(普門)의 유품을 재정리하는 과정에서, 2001년 새롭게 발견되어 당시 월정사 주지였던 현해(玄海)에게 기증되어 현재 월정사 성보박물관에 보관되어 있다. 『일생패궐』은 한암이 24살이 되는 1899년 7월부터 37세가 되는 1912년 봄에 확철대오(廓徹大悟)하기까지의 총 13년에 걸친 구도 과정을 적은 한암의 자전적 기록이다. 내용은 주로 경허와의 인연 및 깨침의 과정이며, 『일생패궐』의 작성은 1913년 가을 이후로 추정되고 있다.<sup>1)</sup>

『일생패궐』에 대한 연구는 윤창화에 의해서 2006년 『한암의 자전적 구도기 『일생패궐』』이라는 이름으로 진행되었다. 이 연구에서는 『일생패궐』의 찬자와 필자사 및 발견 경위와 번역 등이 주로 다루어져 있다. 본 고에서는 이와 같은 선행연구를 바탕으로 『일생패궐』의 주된 내용인 한암의 개오 문제를 살펴보고자 한다.

이를 위해서 먼저 제Ⅱ장에서는 한암의 선불교 전환 시점과 그 이유로 나열되어있는 유심주의 및 무상에 대한 자각 내용을 검토해 본다. 이 부분에서 가장 중요한 것은 보조지눌의 영향이다. 지눌의 영향은 이후 한암의 지눌법통설과 돈오점수설에 입각한 교학에 대한 긍정으로까지 연결된다.

다음의 제Ⅲ장에서는 한암의 청암사 수도암행(修道庵行)과 수도암에서 확인되는 경허에 의한 깨침의 의미를 보다 분명히 하였다. 경허의 『금강경』 설법에 의한 한암의 1차 개오의 내용은 ‘일체즉어(一切卽我)’로

1) 尹暢和, 「漢岩의 自傳的 求道記 「一生敗闕」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想研究院, 2006, p.245. “漢岩이 1931년에 지은 「先師 鏡虛和尚 行狀」에서 ‘鏡虛의 입적(1912년 壬子 4월 25일) 사실을 1년도 훨씬 넘은 1913년(癸丑) 7월 15일에야 비로소 滿空, 漢岩 등을 비롯한 문도들이 알게 되었다.’는 사실을 밝히고 있음을 고려해 볼 때, 漢岩이 이 글을 지은 시기는 그의 나이 38세(1913년) 가을 이후로 추정된다.”; 漢岩, 「1. 先師 鏡虛和尚 行狀」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.464.

이것이 3차의 확철대오로 연결되는 구조이기 때문이다. 즉 한암 깨달음의 전체를 일관하는 것이 경허의 격발인 것이다. 그리고 경허에게 무자화두를 받는 과정과 해인사 퇴설선원(堆雪禪院)에서 정진하는 과정에서 경허에게 견처(見處)를 보이는 계송을 올리고, 문제점을 지적받는 부분에 대한 의미적인 부분 역시 정리했다.

끝으로 제IV장에서는 해인사 퇴설선원에서 한암이 경허에게 인정받는 부분과 해인사에서 2차 개오 및 맹산 우두암에서의 3차 개오인 확철대오에 관해서 검토한다. 이를 통해서 알 수 있는 것은 한암의 개오가 경허에 의해서 촉발된 것이기는 하지만, 궁극적으로는 자득에 의한 것이라는 점, 그럼에도 한암은 자신의 깨침을 경허와 연관 지으려는 노력을 계속 보인다는 점에서, 경허와의 연결과 함께 독립성을 동시에 인지해 보게 된다. 이와 같은 이중구조는 한암이 경허에게 인가를 받은 것은 아님에도 경허의 사법제자가 될 수 있는 측면이 된다.

한암은 일제강점기를 전후해서 총 4차례나 종정과 교정에 오르는 근현대 한국불교를 대표하는 인물이다. 이와 동시에 경허의 속칭 ‘세월제자’인 혜월(慧月)·수월(水月)·월면(月面[滿空])과 함께, 경허의 마지막 사법제자이기도 하다. 그러나 한암은 경허를 계승하는 동시에 경허와는 다른 모습을 보인다.<sup>2)</sup> 그 핵심에는 계율과 교학에 대한 강조양상이 존재하는데,<sup>3)</sup> 이는 일제강점기라는 특수성과 더불어 선불교 안에서는 지

2) 이상하, 『鏡虛集』 편찬, 간행의 경위와 변모 양상, 『漢岩思想』 4, 漢巖思想研究院, 2011, p.135, “여기서 의아한 것은 禪學院本에는 만공이 일것 漢岩에게 부탁하여 쓴 <先師鏡虛和尚行狀>도 신지 않고 萬海가 찬술한 略譜, 즉 간략한 年譜로 대치하였다. 게다가 萬海의 서문에서도 漢巖이 행장을 쓰고 鏡虛의 문집을 편찬했다는 사실조차 전혀 언급하지 않았으며, 뒤에서 상론하겠지만, 먼저 편찬된 漢巖筆寫本의 시문 중 일부가 禪學院本에 실려 있지 않다. 저간의 사정을 지금 와서 다 알 수는 없지만, 漢巖이 쓴 <先師鏡虛和尚行狀>을 만공이 탐탁찮게 여겨 간행하지 않았을 것임은 분명한 듯하다.”; 漢岩, 「1. 先師 鏡虛和尚 行狀」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.478, “後之學者가 學和尚之法化則可어 니와 學和尚之行履則不可니 人信而不解也다.”

놀이 관련된 측면으로 이해해 볼 수 있다.

그런데 「일생패궤」에는 경허를 중심으로 하는 모습과 지눌에 대한 영향이 동시에 나타나 있다. 이런 점에서 「일생패궤」를 통한 한암의 개오 문제에 대한 검토는 한암 선사상의 구조와 내용을 이해하는데 있어서 매우 중요한 연구의의를 확보한다.

## II. 선불교로의 전환과 지눌(知訥)

### 1. 보운강회(普雲講會)의 수학과 강원의 교과체계

한암의 출가사찰은 금강산 장안사다. 금강산은 통일신라 하대에 진표 율사에 의해 발연수(鉢淵藪)가 개창되면서 불교적으로 변모하기 시작한다.<sup>4)</sup> 이후 금강산이 담무갈보살의 성산(聖山)으로 확립되는 것은 인근 오대산이 문수보살의 성산인 것에 영향을 받아 원 간섭기 초에 이루어진다.<sup>5)</sup> 물론 여기에는 원제국의 확립에 따른 동단(東端)의 성지 확보라는 측면도 작용한다.<sup>6)</sup>

3) 漢巖의 戒律精神에 대해서는 다음의 論文을 參照하라.

廉仲燮, 「〈戒箴〉의 분석을 통한 漢巖의 禪戒一致적 觀點」, 『大覺思想』 23, 大覺思想研究院, 2015; 李德眞, 「漢巖의 禪思想과 戒律精神」, 『韓國佛敎學』, 71, 韓國佛敎學會, 2014; 白道守, 「漢巖의 戒律認識 考察」, 『大覺思想』 23, 大覺思想研究院, 2015.

4) 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 伽山佛敎文化研究院, 1991, pp.92-95.; 金鐸, 「金剛山의 由來와 그 宗教의 意味」, 『東洋古典研究』 1, 東洋古典學會, 1993, pp.229-230.; 廉仲燮, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 30, 國學振興院, 2016, p.566.

5) 廉仲燮, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶盖山을 중심으로」, 『史學研究』 126, 韓國史學會, 2017, pp.98-105.

6) 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 伽山佛敎文化研究院, 1991, p.92, 「高麗前期에도 金剛山을 신앙대상으로 중요시한 약간의 기록은 있지만, 남쪽의 五臺山보다 중요시되지 못했다. 그러나 고려 明宗 때 眞表의 遺

금강산은 고려 말에 되면 원나라에서 황제를 위한 어향사(御香使)가 파견되고,<sup>7)</sup> 원 황실 쪽에서 불사를 후원할 정도로 위상이 상승한다.<sup>8)</sup> 실제로 1396년 양촌권근이 명나라에 갔을 때, 태종 황제가 제시한 시제 중에 ‘금강산’이 있을 정도로 금강산의 명성은 중국에까지 자자했다.<sup>9)</sup>

또 금강산을 참배하면 (삼)악도(惡道)에 떨어지지 않는다는 종교적인 이야기가 일반화되면서, 금강산은 필수적인 성지참배 장소로 정착된다.<sup>10)</sup> 이 같은 영향에 의해 금강산을 참배하지 못하는 사람들의 요구에 부응한 것이 바로 <금강산도>와 이의 유행이다.<sup>11)</sup>

蹟地로鉢淵寺에藏骨碑가 세워지고, 특히 원의壓制時期에는五臺山을 대신한最東端의聖地로 주목되었다.”; 廉仲燮, 「魯英筆高麗太祖曇無竭菩薩禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學研究』 30, 國學振興院, 2016, p.579.

- 7) 達牧, 「六種佛書後誌」, “親對日角。敷揚正法。仍請往觀金剛山。因受御香東行。”; 李穡, 『牧隱文庫』 14, 「碑銘—西天提納薄陀尊者浮屠銘 并序」, “去而東遊高句麗。禮金剛山。法起道場。有旨趣還燕。”; 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 伽山佛教文化研究院, 1991, p.92.; 廉仲燮, 「指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 71, 韓國佛敎學會, 2014, p.261.
- 8) 『東國輿地勝覽』 4, 「開城府上一佛宇」, “李穀新鐘銘: 至正六年春, 資政院使姜公金剛, 左藏庫副使辛侯裔, 奉天子之命以金幣來, 鑄鐘于金剛山.”; 『新增東國輿地勝覽』 4, 「開城府上一佛宇」; <開京演福寺鐘銘>; 李穡, 『牧隱文庫』 18, 「碑銘—有元高麗國忠勤節義贊化功臣重大匡瑞寧君諡文僖柳公墓誌銘 并序」, “歲丙申姜資正金剛降香金剛山.”; 『東文選』 127, 「墓誌—有元高麗國忠勤節義贊化功臣重大匡瑞寧君諡文僖柳公墓誌銘 并序」.
- 9) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」, “丙子秋。予入中國。謁天子近欽光。帝親命題。使製詩二十餘首。其一則金剛山也。於是知茲山之名果重於天下.”; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」; 『陽村集』 17, 「序類—送懶庵上人遊金剛山詩序」.
- 10) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」, <崔漣—送僧禪智遊金剛山序>, “一觀是山, 死不墮惡塗.”; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」.
- 11) 『東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」, “權近—予有時嘗聞, 天下之人, 無不願其來觀。而嘆莫之得至有, 垂其圖而禮之者矣, 其嚮慕之勤如此.”; 『新增東國輿地勝覽』 47, 「江原道—淮陽都護府—山川」; 權近, 『陽村集』 17, 「序類—送懶庵上人遊金剛山詩序」; 廉仲燮, 「魯英筆高麗太祖曇無竭

금강산 신앙은 조선 후기까지 상당 부분 계승된다. 이는 일제강점기 사찰령에 따른 30본사(후에 화엄사가 추가되면서 31본사가 됨)에 금강산 유점사와 금강산 건봉사의 두 사찰이 오대산 월정사와 더불어 강원도의 삼본사로 지정되는 것을 통해서 인지해 볼 수 있다.<sup>12)</sup> 한 산에 두 본사가 지정되는 곳은 금강산과 조계산(송광사와 선암사)의 두 곳 뿐이다.

금강산에는 소위 4대 사찰이라고 해서, 유점사·장안사·표훈사·신계사가 있다. 그리고 금강산의 바깥쪽에 별도로 건봉사가 위치한다. 한 암은 장안사로 출가했고,<sup>13)</sup> 『일생패궐』에는 신계사의 보운강회[강원]에서 수학한 것으로 되어 있다.<sup>14)</sup> 이는 당시 장안사에는 강원이 없었다는 추정과 더불어, 같은 금강산 안에서는 학인의 교류와 수학이 자유로웠다는 추정을 가능하게 한다.

강원의 교육체계는 조선 중기에 확립된 전통이 유지되는데, 총 10~12년 과정으로<sup>15)</sup> 사미과·사집과·사교과·대교과로 구분된다.<sup>16)</sup>

---

菩薩 禮拜圖의 타당성 검토, 『國學研究』 30, 國學振興院, 2016, pp.590-591.

- 12) 李能和, 朝鮮佛教通史 譯註編纂委員會 譯編, 『譯註 朝鮮佛教通史6 下篇 二百品題(三)』, 東國大學校出版部, 2010, p.640.
- 13) 金吞虛, 「現代佛教의 巨人, 方漢岩」, 『定本-漢巖一鉢錄 下』, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.158(金吞虛의 글은 新丘文化社 編, 『韓國의 人間像3-宗教社會奉仕篇』, 新丘文化社, 1974에 수록되어 있음); 吞虛宅成, 「附錄-漢岩大宗師浮屠碑銘」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.485.
- 14) 漢岩, 「1. 一生敗闕」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.267, “余二十四歲 己亥七月日에 在金剛山神溪寺普雲講會에서”; 李元錫, 「漢巖의 출가 과정과 求道の 出家觀」, 『禪學』 50, 韓國禪學會, 2018, p.84.
- 15) 現在 傳統講院(寺刹僧伽大學)의 修學 期間은 4년으로 李能和 당시에도 期間은 彈力的으로 運營되었을 蓋然性이 크다.
- 16) 李能和, 朝鮮佛教通史 譯註編纂委員會 譯編, 『譯註 朝鮮佛教通史6 下篇 二百品題(三)』, 東國大學校出版部, 2010, pp.664-665.

① 사미과는 1년을 기본으로 최대 3년까지 진행되기도 한다. 그러나 보통 사미과는 1년으로 진행되는 것이 가장 일반적이다. 교과목은 ‘수십계(受十戒)’·아침저녁 송주(誦呪)·『반야심경』·〈예참〉·『초발심자경문』이며, 여기에 『사미율의』와 『치문경훈』이 포함되기도 한다. 이들 과목은 견습 승려인 사미를 위한 교과이므로 사미과라고 한다.

② 사집과는 2년 과정이며 『서장』·『선요』·『도서』·『절요』를 학습한다. 이 4가지 교재를 묶어서 사집이라고 하므로 명칭이 사집과가 된다.

③ 사교과는 4년 과정으로 『능엄경』·『대승기신론』·『금강경오가해』·『원각경』을 학습한다. 이를 4가지 전적을 묶어서 사교라고 하므로 사교과라고 한다.

④ 대교과는 3년 과정으로 『화엄경』·『선문념송』·『전등록』을 수학한다. 즉 사교입선(捨教入禪)의 본격적인 과정이라고 할 수 있다. 그러나 『화엄경』의 신역이 80권이나 되기 때문에 이의 주석서인 청량징관의 120권 『화엄경수소연의초』의 해제에 해당하는 8권으로 된 『화엄경현담』을 배우기도 한다. 교학에서는 『화엄경』의 위상이 가장 높고 최종에 위치하므로 대교(大敎)라는 명칭을 사용해 대교과라고 한다.

한암이 19세에 입산해서 22세에 정식으로 출가했다면,<sup>17)</sup> 24세 때는 사집과에 해당한다. 조선 시대 불교 교육의 특징은 전체적인 사교입선의 체계 위에 강원교육이 위치한다. 이 때문에 강원교육이라고 할지라도 교학을 중심으로 수학하는 것이 아니라, 선불교의 이해를 위한 구조로 되어 있다. 이는 사집과의 교재가 대혜종고의 『서장』과 고봉화상의 『선요』 그리고 규봉종필의 『도서』와 보조지눌의 『절요』로 되어 있는 것을 통해서도 알 수 있다. 종필이 하택종을 통한 화엄선의 관점을 견지

17) 漢巖의 출가와 관련해서는 19세설과 22세설 등이 대립하고 있다(李元錫, 「漢巖의 출가 과정과 求道的 出家觀」, 『禪學』 50, 韓國禪學會, 2018, pp.87-95). 이러한 양자를 해소하는 방법으로, 19세 入山과 3년간의 행자 생활을 거친 22세 出家를 생각해 보는 것이 가장 합리적이라고 판단된다.



하는 인물로<sup>18)</sup> 그의 『도서』가 선교일치의 불교학개론 같은 책이라는 점을 제외하면, 사집의 나머지는 모두 남종선의 토대를 다지는 교재로 되어 있다. 또 종필이 지눌에게 강하게 영향을 미치는 인물이라는 점을 고려한다면, 한국불교의 관점에서 선불교에 대한 문헌이 집약되어 있는 것이 사집과의 교과라고 하겠다.

## 2. 선불교로의 전환과 교학에 대한 태도

한암은 「일생패궐」에서, 24세(1899) 때 보운강회에서 수학하는 과정 중 7월에 교학에 대한 마음이 선불교로 전환되었다가 적고 있다. 이때 계기가 된 사건은 내외의 두 가지이다. 첫째는 보조국사의 『수심결』을 읽다가 인식이 바뀌는 것이며, 둘째는 장안사 소속인 해은암(海恩庵)<sup>19)</sup>의 전소로 무상을 자각한 때문이다.<sup>20)</sup>

한암은 자신을 흔들었던 대목으로 『수심결』의 다음과 같은 대목을 적시하고 있다.<sup>21)</sup>

- 
- 18) 박인석, 「荷澤宗의 傳承과 禪思想 검토-唐 宗密 및 金石文 자료를 중심으로」, 『禪學』 44, 韓國禪學會, 2016, pp.74-91.; 김경숙(志恩), 「圭峰宗密的 知思想 研究」, 『韓國佛敎學』 51, 한국불교학회, 2008, pp.266-278.; 김방룡, 「知訥 禪思想 형성에 미친 중국불교의 영향」, 『佛敎學研究』 23, 佛敎學研究會, 2009, pp.43-46.
- 19) 海恩庵은 『寒岩禪師法語』에는 海雲庵으로 되어 있다(漢岩, 「附錄-一生敗闕」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.41.). 그러나 이는 誤記이다.
- 20) 「1. 一生敗闕」, pp.267-268, “偶閱普照國師修心訣다가 至若言心外有佛이요 性外有法이라하여 堅執此情하여 欲求佛道者넌 縱經盡劫토록 燒身煉臂(云云)하고 乃至 轉讀一大藏敎하며 修種種苦行이라도 如蒸沙作飯하여 只益自勞處라하여는 不覺身心悚然하여 如大恨(限)當頭라. 又聞長安寺海雲庵이 一夜燒盡하야는 尤覺無常如火하여 一切事業이 皆是夢幻이라.”
- 21) 이 『修心訣』 구절은 漢岩의 「禪問答 21條」의 3번째 問答 속의 答變에서도 확인된다. 즉 漢岩은 이 句節을 가슴에 깊이 새기는 삶을 살았던 것이다. 漢岩, 「1. 禪問答 21條」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.154.

만약 ‘마음 밖에 붓다가 있고 성품 밖에 법이 있다.’는 말에 굳게 집착하여 이런 정(情)으로 불도를 구한다면, 경전을 쫓아 진검토록 소신연비(燒身鍊臂)·고골출수(敲骨出髓)·자혈사경(刺血寫經)·장좌불와·일식묘재(一食卯齋)하며, 내지 일대장교를 전독(轉讀)하고 종종 고행을 닦는다 하더라도 마치 모래를 찌서 밥을 짓는 것과 같아 다만 수고로움만 더할 뿐이다.<sup>22)</sup>

지눌의 『절요』가 사집과의 마지막 교재라는 점을 감안 한다면, 한암이 7월에 『수심결』을 보다가 선불교에 대한 인식이 환기되었다는 것은 그가 아직은 『절요』를 학습하지 못했을 개연성을 확대한다.

한암의 선불교에 대한 이해에 있어 지눌의 영향은 막대하다. 이는 한암이 종조론(宗祖論)에서 지눌을 주장하는 것 등을 통해 분명해진다. 주지하다시피 지눌은 돈오점수를 주장한 분으로, 이는 조선 후기 선불교의 주류인 태고보우 종조론과 이의 돈오돈수 주장과는 차이가 크다. 그럼에도 한암은 1929년 조선불교 선교양종에서 7분의 교정(敎正)으로 선출된<sup>23)</sup> 이듬해인 1930년 4월에 지눌을 강조하는 「해동초조에 대하여」를 발표한다.<sup>24)</sup> 이는 한암이 교정임에도 불구하고 조선 후기의 범택 인식과는 다른 지눌계를 천명하는 것이라는 점에서 주목된다.

또 한암의 저작에는 지눌의 『서장』에 대한 인용이 다수 존재하며, 1922년 건봉사 만일원(萬日院) 禪院의 주실(籌室[祖室])로 있던 과정에서

22) 『高麗國普照禪師修心訣』全1卷, (大正藏48, 1005下), “若言心外有佛, 性外有法, 堅執此情, 欲求佛道者, 縱經塵劫, 燒身鍊臂, 敲骨出髓, 刺血寫經, 長坐不臥, 一食卯齋, 乃至轉讀一大藏教, 修種種苦行, 如蒸沙作飯, 只益自勞。”

23) 金光植, 「方漢岩과 曹溪宗團」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想研究院, 2006, p.160.; 金光植, 「曹溪宗團 宗正의 歷史像」, 『大覺思想』 19, 大覺思想研究院, 2013, pp.132-135.

24) 漢岩, 「12. 海東初祖에 對하여」, 『定本-漢巖一鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, pp.118-124.; 김호성, 「漢岩의 道義-普照 法統說-「海東初祖에 對하여」를 중심으로」, 『普照思想』 2, 普照思想研究院, 1988, 參照.

기록된 「선문답21조」에도 지눌의 『수심결』에 대한 언급이 존재한다.<sup>25)</sup> 이외에도 오대산 상원사에 주석할 때는 『보조법어』를 간행하기도 했다. 즉 지눌에 대한 경도 양상이 크게 목도되는 것이다.

한암이 읽고 관점이 바뀌었다는 『수심결』은 본래심(本來心) 즉 본성(本性)에 대한 자각을 지눌의 방식인 돈오점수와 정혜쌍수의 관점에서 핵심을 간취하고 있는 저술이다. 한암이 제시한 구절을 보면, ‘모든 외적인 극기(克己)의 실행과 경전 공부 그리고 고행은 모두 방편으로 진정한 깨침은 내적인 마음공부 외에 존재하지 않는다.’는 의미이다. 한암은 지눌의 이 말에 크게 공감하고 있다. 즉 본래완성(本來完成)에 기반한 강력한 유심주의와 주관주의적인 관점에 대한 긍정인 셈이다.

한암이 이 사건 이전에 교학을 얼마나 공부했는지는 알 수 없다. 그러나 출가한 지 얼마 안된 시점이라는 점을 고려하면, 교학에 대한 이해가 깊기는 어려웠을 것이다. 그런데도 선불교로 전환하는 데는 교학적인 차제를 밟는 기간에 따른 부담을 느꼈을 개연성이 있다. 이 부분에서 주목되는 것이 한암이 체질적으로 건강에 문제가 있다는 점이다. 한암의 건강 문제는 단문인 「일생패궐」 안에서만도 3차례나 확인되며,<sup>26)</sup> 이는 한암이 1925년 봉은사에서 출발해 1926년 오대산 상원사로 이거(移去)하는 한 이유이기도 하다.<sup>27)</sup>

한암이 선불교로 생각을 바꾸는 부분에는 둘째의 유형적인 장안사 해은암의 전소도 존재한다. 이는 외적인 무상에 대한 자각을 일깨우는

25) 漢岩, 「1. 禪問答21條」, 『定本-漢巖一鉢錄』上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.154, “第二答: … 云云 … 普照禪師云하사대 若言心外有佛하고 性外有法이라하야 堅執此情하야 欲求佛道者덴 縱經塵劫토록 燒身燃臂하며 敲骨出髓하고 刺血寫經하며 長坐不臥하고 一食卯齋하며 乃至轉讀一大藏教하야 修種種苦行이라도 如蒸沙作飯하야 只益自勞爾라하니”

26) 「1. 一生敗闕」, pp.268-269, “而偶得病하어 幾死僅生이라.”·“而余病하야 不能適他라.”·“甲辰坐通度寺하야 得錢治病이로대 而病亦不愈라.”

27) 李元錫, 「漢巖의 上院寺 移去와 시기 검토」, 『淨土學研究』 28, 韓國淨土學會, 2017, p.161.

대목이다. 한암은 『일생패궐』에서 “또 해은암이 일야(一夜)에 소진(燒盡) 되었다는 말을 듣고, 더욱 무상에 대한 자각이 타오르는 불과 같았다. (그래서) 일체사업이 모두 몽환(夢幻)처럼 (느껴졌다.)”고 적고 있다.<sup>28)</sup> 이는 전소 사건이 『수심결』로 마음이 동요된 뒤에 일어나, 이 같은 생각을 보다 굳건히 하는 일이었다는 점을 분명히 해준다. 이로 인해 한암은 교학적인 추구를 수정하고 곧장 선불교로 삶의 방향을 바꾸게 된다.

해은암 화재가 한암의 문제의식을 더욱 심화시키고 있다는 점에서, 이 부분이 선천적으로 병약했던 한암에게 충격을 주었을 개연성은 충분하다. 한암의 건강 문제는 장기간을 요하는 교학보다 일도양단의 선불교가 더 용이하다는 판단을 가져왔을 것이기 때문이다. 결국 한암은 생각을 돌리자마자, 강원 이력을 단절하고 해제 후에 곧장 동지(同志)인 함해선사(含海禪師)와 함께 청암사 수도암으로 떠나게 된다.<sup>29)</sup>

함해가 누구인지는 알 수 없다. 그러나 선사라는 칭호를 쓰는 것으로 봐서 같은 강원생은 아니었을 것으로 판단된다. 추정컨대 한암이 선불교로 전환하여 방법을 모색하는 과정에서, 신계사에 주석하던 수좌인 함해의 조언을 얻게 되고 경허에 대해서도 알게 된 것이 아닌가 한다. 즉 한암이 강원 이력을 마치지 않고 수도암행을 단행하는 것에는 함해의 인도와 경허라는 목적이 존재했다는 말이다. 이는 한암이 남쪽으로의 운수 과정에서 송광사처럼 선수행으로 명망 높은 도량이 아닌 수도암으로 가게 된다는 점과 그곳에 맞춤하게도 경허가 있었다는 것을 통해서 판단 가능하다. 즉 한암이 함해와 함께한 남행운수(南行雲水)에는 경허라는 뚜렷한 목적이 처음부터 설정되어 있었을 수 있다는 말이다.

그러나 한암은 교학에서 선불교로 전환했지만, 막상 확철대오한 이후

28) 「1. 一生敗闕」, pp.267-268, “又聞長安寺海雲庵이 一夜燒盡하야는 尤覺無常如火하야 一切事業이 皆是夢幻이라.”

29) 같은 책, p.268, “解夏後에 與同志含海禪師로 束裝登程하야 漸次南行하야 至星州靑岩寺修道庵하야”

에는 교학을 부정하지 않고 오히려 선어록을 중심으로 하는 교학적 기반을 긍정하는 모습을 보인다.<sup>30)</sup> 이는 동시대의 만공 등과는 다른 한암만의 한 특징이다. 한암의 이와 같은 관점은 한암의 문하에서 탄허라는 화엄과 선불교를 융합하는 대중장이 나타나는 결과를 초래한다.<sup>31)</sup> 이런 점에서 본다면, 한암은 선불교로 전환해서 깨침을 얻은 이후에는 다시 금 교학적인 정리와 정비를 추구했다고 할 수 있다. 이는 지눌의 화엄과 선불교의 조화 추구에 따른 영향과 당시 불교 교육이 절실했던 현실적인 요청에 따른 결과로 이해된다.

### III. 수도암(修道庵)의 1차 개오(開悟)와 경허(鏡虛)

#### 1. 경허의 『금강경』 법문과 1차 개오

「일생패궐」에서 따르면, 한암의 1차 개오는 1889년 수도암에서 경허

30) 曹龍溟, 「10. 우리 스님, 寒巖스님」, 『定本-漢巖一鉢錄』 下, 漢岩門徒會 · 五臺山 月精寺, 2010, pp.143-144, “우리 스님은 그렇게 차 마시는 시간에 祖師語錄을 講하시고 法을 설하셨지만, 參禪하는 首座들에게 經을 보라고 권하는 일은 없었다. 다만 두 가지를 허락하셨는데 首座라도 佛供儀式을 익혀서 摩拈 올리고 내리는 법은 알아야 한다고 하였고, 또 하나는 參禪은 비록 스스로 공부를 이어가는 것이지만 佛祖의 語錄은 혼자 뜯어 볼 정도의 글 힘이 있어야 한다고 말씀하셨다. 그러기에 首座들도 놀지 말고 틈틈이 글자를 보아도 좋다고 하셨다. 나는 스님에게 ‘布教를 하려면 經을 많이 읽어야 한다고 하던데요.’하고 反對 意見을 드리면 스님은 이렇게 대답하셨다. ‘禪을 해서 理致를 통하고 나면 經 보기는 어렵지 않느니라. 經을 먼저 보고 서두르지 말고 禪에만 힘을 써라. 뜻을 얻으면 글은 저절로 알게 된다.’”

31) 李元錫, 「漢巖 重遠과 呑虛 宅成의 佛緣-呑虛의 出家 背景」, 『韓國佛敎學』 79, 韓國佛敎學會, 2016, pp.309-315.; 廉仲燮, 「漢巖과 呑虛의 僧敎教育 方向과 실천양상」, 『國學研究』 39, 國學振興院, 2019, pp.536-541.; 權奇完(文光), 「呑虛 宅成의 四敎會通思想 研究」, 韓國學中央研究院 博士學位論文, 2018, pp.22-95.

의 법문 중 『금강경』의 구절을 듣는 과정에서 이루어진다. 이 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

경허화상이 설하는 “(『금강경』의) 범소유상(凡所有相) 개시허망(皆是虛妄)이니 약견제상비상(若見諸相非相)이면 즉견여래(卽見如來)라.”는 대목에 이르러, 안광이 훌쩍 열려 삼천계(三千界)의 덮개가 사라지니 염래물물(拈來物物)이 (모두)나 아님이 없었다.<sup>32)</sup>

인용문을 보면, 경허의 법문 과정에서 『금강경』 대목에 이르니 한암의 안목이 활짝 열려 전체가 내가 되는 ‘일체즉아(一切卽我)’의 상태를 경험한 것임을 알 수 있다. 『금강경』은 선불교에서는 오조홍인에 의해서 중시된 경전이자, 남종선의 실질적인 개창자인 육조혜능이 발심한 경전이다.<sup>33)</sup> 이 때문에 강원외 사교반에서는 『금강경오가해』를 교재로 채택하고 있다.

『금강경』에는 총 4개의 계송이 존재한다. 이는 각각 「제5 여리실견분(如理實見分)」의 “범소유상 개시허망 약견제상비상 즉견여래”와 「제10 장엄정도분(莊嚴淨土分)」의 “불응주색생심(不應住色生心) 불응주성향미촉법생심(不應住聲香味觸法生心) 응무소주(應無所住) 이생기심(而生其心)” 그리고 「제26 법신비상분(法身非相分)」의 “약이색견아(若以色見我) 이음성구아(以音聲求我) 시인행사도(是人行邪道) 불능견여래(不能見如來)”와 「제32 응화비진분(應化非眞分)」의 “일체유위법(一切有爲法) 여몽환포영(如夢幻泡影) 여로역여전(如露亦如電) 응작여시관(應作如是觀)”이다. 이 중 혜능이 격발된 계송은 두 번째이며, 한암은 첫 번째이다. 즉 한암 역시 혜능과 같이 『금강경』을 바탕으로 하는 흐름을 계승하고 있는 것

32) 「1. 一生敗闕」, p.268, “參聽鏡虛和尚이 說, 凡所有相 皆是虛妄이니 若見諸相非相이면 卽見如來라하야는 眼光忽開하여 蓋盡三千界하니 拈來物物이 無非自己라.”

33) 『六祖大師法寶壇經』 全1卷, 「行由第一」(大正藏48, 349上), “為說『金剛經』。至‘應無所住而生其心’, 惠能言下大悟, 一切萬法, 不離自性。”

이다.

한암이 경허에게 들은 4구계는 <장엄염불> 등 불교의식집에 다수 등장하는 계송으로 승려라면 누구나 암송하는 구절이다. 이런 점에서 이 계송을 새로 듣고 안광이 열렸다기보다는 이와 관련된 경허의 법문을 듣고 인식의 전회가 이루어진 것으로 판단된다. 즉 코페르니쿠스적 전회[kopernikanische Wende]처럼 이미 알고 있었던 사실에 대한 인식 환기가 이루어진 것이다. 이런 점에서 이 1차 개오는 증오가 아닌 해오로 보는 것이 타당하다. 이는 1차 개오와 바로 연결되는 경허와의 문답 속에서, 한암이 경허에게 무자화두를 받고 이를 참구하라는 가르침을 듣는 것을 통해서 분명해진다. 이렇게 놓고 본다면, 3차 개오에서 1차 때와 “조금도 차이가 없었다.”고 되어 있지만,<sup>34)</sup> 이는 해오와 증오의 연결 구조를 통한 완성으로 보는 것이 타당하다.

한암은 청암사에서 1차 개오 이후 하룻밤을 묵고 나서 곧장 경허와 함께 해인사로 가 동안거를 나게 된다.<sup>35)</sup> 즉 수도암에 머문 기간은 극히 제한적이었던 것이다. 이는 한암이 수도암을 찾은 이유가 경허 때문이며, 또 경허의 해인사 이동으로 인해 한암 역시 해인사로 가고 있는 상황을 알게 한다.

## 2. 원각경계(圓覺境界)와 무자화두 참구

한암은 경허와 함께 해인사로 가는 도중에 경허의 하문으로 시작되는 문답을 하게 된다. 「일생패궐」의 해당 내용을 보기 쉽게 정리해 보면 다음과 같다.

### ① 경허의 격발

경허 : 고인(古人: 傅大士)이 이르기를 “사람이 다리 위를 지나가는데, 다

34) 「1. 一生敗闕」, p.269, “與修道開悟時와 少無差異라.”

35) 같은 책, p.268, “留一宿하고 隨和尚하야 陝川海印寺”

리는 흐르지만 물은 흐르지 않는다.”라고 했는데, 이것이 무슨 뜻인지 아는가?

한암 : 물은 진(眞)이요, 다리는 망(妄)입니다. (그러므로) 망은 흘러도 진은 흐르지 않는 것입니다.

경허 : 이치로는 그렇지만, 그러나 (여기에는 또) 물은 밤낮으로 흘러도 흐르지 않는 이치가 있고, 다리는 밤낮으로 서 있어도 서 있지 않은 이치가 있다네.

한암 : 일체만물은 모두 중시와 본말이 있으나, 나의 이 본심은 확연하여 시종과 본말이 없으니, 그 이치가 필경 어떠한 것입니까?

경허 : 그것이 원각경계라네. 『원각경』에 이르기를 “사유심(思惟心)으로 아래의 원각경계를 헤아리고자 한다면, (이것은) 마치 반딧불로 수미산을 태우려는 것처럼 끝내 이루는 것이 불가능하다.”고 되어 있네.<sup>36)</sup>

## ② 무자화두

한암 : 그렇다면 어떻게 해야 (원각경계)에 득입(得入)할 수 있겠습니까?

경허 : 화두를 들고 계속 참구하면 필경에 득입할 수 있다네.

한암 : 만약 화두도 또한 망(妄)이라는 것을 알면 어떻게 해야 합니까?

경허 : 만약 화두 역시 망임을 알았다면 홀지(忽地)에 실각(失脚)한 것이니, 그 자리에서 즉시 무자화(無字話)를 간화(看話)하게나.<sup>37)</sup>

인용문 ①에서 경허가 한암을 격발하는 대목은 『벽암록』 권10의 <97. 조주시중삼전어(趙州示眾三轉語)>의 설명 등에서 확인되는 부대사 부흡(497~569)의 계송 중 뒷부분이다. 본래는 “빈손에는 호미 머리를 잡았

36) 같은 책, “問余曰, 古云호대 人從橋上過에 橋流水不流라하니 是甚麼意志오 余答云호대 水是眞이요 橋是妄이니 妄則流而眞不流也니라. 鏡虛和尚이 曰, 理固如是也나 然이나 水是日夜流而有不流之理요 橋是日夜立而有 不立之理라하시다. 余問호대 一切萬物은 皆有終始本末이로되 而我此本心은 廓然하야 無始終本末이니 其理畢竟如何닛고. 和尚이 答云, 此是圓覺境界라 經云호대 以思惟心으로 測度如來圓覺境界덴 如取螢火로 燒須彌山하야 終不能着이라하시다.”

37) 같은 책, “又問, 然則如何得入이닛고. 答호대 舉話頭究之하면 畢竟得入이니라. (又問호대) 若知是話頭亦妄이면 如何오. 答호대 若知話頭亦妄이면 忽地失脚이니 其處卽是仍看無字話하라.”



고, 보행에는 물소를 탔다. (그) 사람이 다리 위를 지나가는데, 다리는 흐르건만 물은 흐르지 않네.”<sup>38)</sup>이다. 이 계송은 깨친 일상 속에서의 역설을 나타내는 것으로 선문에 널리 알려진 구절이다. 그런데 경허는 이 중 역설에 해당하는 뒤의 반 계송만을 들어 한암의 견처를 시험하고 있는 것이다.

경허의 격발에 한암은 진·망 즉 진·속의 이분법적인 관점으로 문제를 해소하고자 하는 모습을 보인다. 그러자 경허는 재차 역설을 환기해, 이분법적인 측면을 넘어서는 본질을 언급한다. 이에 한암은 종시와 본말을 넘어서는 본(래)심에 대해서 묻는다. 한암의 ‘시종’이 아닌 ‘종시’의 언급은 『대학』의 “물유본말(物有本末), 사유시종(事有始終).”을 넘어선,<sup>39)</sup> 즉 유교를 넘어선 불교적인 본래심에 대한 물음이다. 이에 경허는 당나라 때 유행해서 후대까지 영향을 미치는 『원각경』을 인용해 사유심을 넘어선 원각경계에 대해 설명한다.<sup>40)</sup> 비유에서 확인되는 ‘빛만 있는 반딧불로 수미산을 태운다.’는 것은 서로의 논리적 층위가 다르다는 것을 의미한다. 즉 사유심의 분별지로는 미칠 수 없다는 것을 가르쳐 주는 것이다.

다음으로 ②에서는 ①의 문답에서 목적이 된 원각경계에 득입(得入)하는 방법에 대해 묻고 있다. 여기에서 경허는 그 해법으로 화두 참구를 제시한다. 그러자 한암이 화두 역시 작업가설적인 방편일 수밖에 없을 때의 문제를 제기한다. 이에 경허는 화두는 수단을 넘어서는 최고의 선교방편이어야 한다는 점을 지적하며, 모든 것을 끌어버리는 무자화두의 간화를 권유한다.

조주의 무자화두는 『무문관』의 제1칙이 되면서,<sup>41)</sup> 동아시아 남종선

38) 『佛果圖悟禪師碧巖錄』 10, 「九七」(大正藏48, 219中), “又傳大士頌云。空手把鋤頭。步行騎水牛。人從橋上過。橋流水不流。”

39) 『大學』, “物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣.”

40) 『大方廣圓覺修多羅了義經』 全1卷, (大正藏17, 915下), “何況能以有思惟心測度如來圓覺境界。如取螢火燒須彌山,終不能著.”

전통에서 '화두 중의 화두'로 크게 유행하는 화두이다. 실제로 무자화두는 고려 후기부터 시심마(是甚麼)와 더불어 가장 많이 참구되는 대상이다.<sup>42)</sup> 이 같은 양상은 현대까지도 그대로 유전되고 있다.

경허는 화두의 병폐를 넘어서는 최후의 화두로 무자화두를 제시한다. 이를 '화두를 내려준다.'고 하는데, 한암은 경허에게서 이렇게 무자화두를 받은 것이다.

인용문을 전체적으로 보면, 한암은 선불교로 전환한지 얼마 지나지 않았음에도 송나라의 대혜종교(1089~1163)에 의해 확립되는 간화선의 참구와 수행인식에서 상당한 지견을 나타내고 있다. 특히 한암의 문답자가 선불교의 중흥조로 평가되는 경허라는 점에서 더욱 그렇다. 또 경허 역시 초학(初學)의 한암을 곡진(曲盡)하게 상대하는 것으로 보아, 그 근기를 높게 평가하고 있음을 알 수 있다.

### 3. 한암의 견처(見處)와 경허의 판단

한암은 경허를 모시고 해인사에 이르러 해인사 퇴설선원에서 함께 동안거를 나게 된다. 경허의 소임은 조실이었고, 초납(初納)이었던 한암은 서기(書記)를 보았다.<sup>43)</sup>

퇴설선원의 동안거 중 한암은 자신의 견처를 다음과 같은 계송으로 지어 경허에게 올린다.

다리[脚] 아래는 청천(青天)이며 머리 위에 산이니,  
 쾌활남아가 이 사이에 이른다<sup>44)</sup>

脚下青天頭上巒  
 快活男兒到此間

41) 『無門關』 全1卷, 「趙州狗子」(大正藏47, 292下-293上); 야나기다 세이잔, 추만호·안영길 譯, 「11장. '無字'의 發見」, 『禪의 思想과 歷史』, 民族社, 1992, pp.150-156.

42) 康仲燮, 「功夫十節目의 禪思想 고찰」, 『東洋哲學研究』 80, 東洋哲學研究會, 2014, pp.274-275.

43) 佛學研究所, 『近代 禪院 芳啣錄』, 大韓佛教曹溪宗 教育院, 2006, p.40.

절름발이는 능히 걷고 장님은 보리라. (이때) 북산(北山)은 말없이 남산을 마주하네. <sup>45)</sup>	跛者能行盲者見 北山無語對南山
---	--------------------

계송은 역설(1구)을 통해서 진정한 대장부(2구)가 되면, 모든 문제가 해결(3구)되고 일상은 다시금 본래의 일상이 된다(4구)는 의미이다. 즉 전체적으로는 ‘역설 → 깨침을 통한 문제해결 → 일상의 재환기’의 구조로 되어 있는 셈이다.

이 중 특히 제4구가 주목되는데, 이는 도연명의 연작시 <음주> 20수 중 “채국동리하(采菊東籬下, 유연견남산(悠然見南山))”를 연상시키기 때문이다.<sup>46)</sup> 이 구절은 왕국유(1877~1927)에 의해서 “이물관물(以物觀物)”의 최고 경계로 극찬을 받은 구절이기도 하다.<sup>47)</sup>

한암의 견처에 대한 경허의 판단은 “(1·4구인) 각하청천(脚下青天)과 북산무어(北山無語)의 구(句)는 옳으나 (2·3구인) 쾌활남아와 파자능행(跛者能行)’의 구절은 틀렸다.”는 것이다.<sup>48)</sup> 이는 2구와 3구에 아직 “이아관물(以我觀物)”과 같은 속기가 남아 있기 때문이다.<sup>49)</sup>

44) 金吞虛, 「現代佛教의 巨人, 方漢岩」, 『定本-漢巖一鉢錄 下』, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.160에는 2번째 구절이 “快活男兒到此間”이 아니라 “本無內外亦中間”로 되어 있다. 이 같은 변화는 경허의 부족하다는 지적으로 때문에 후에 수정된 것이라는 주장이 존재한다(漢岩大宗師法語集 編纂委員會 編, 「附錄-年表」, 『定本-漢巖一鉢錄 上』, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.500).

45) 「1. 一生敗闕」, p.268, “過寒際於海印寺禪社라가 一日作一偈云호대 脚下青天頭上巒하니 快活男兒到此間이면 跛者能行盲者見이리라 北山無語對南山이로다.”

46) 강경희, 「<採菊圖>와 陶淵明 문학작품의 상호텍스트성 연구」, 『美術史論壇』 46, 韓國美術研究所, 2018, pp.26-27.; 孫麗任, 「楓巖 金終弼의 <採菊>詩 연구-陶淵明의 <飲酒>시편과의 비교를 중심으로」, 『東洋古典研究』 52, 東洋古典學會, 2013, p.127.

47) 王國維, 조성천 譯, 『人間詞話』, 지식을 만드는 지식, 2016, p.6, “無我之境, 以物觀物, 故不知何者爲我, 何者爲物.”

48) 「1. 一生敗闕」, p.268, “和尚이 見而笑曰, 脚下青天與北山無語句는 是나 而快活男兒與跛者能行句는 非也라하시다.”

두 구는 맞지만 두 구는 틀렸다는 말은 반쪽의 완성이라는 의미다. 그러나 첫 안거자인 한암이 경허를 상대로 절반의 견처를 확보한다는 것은 매우 예리한 모습을 보였다고 할 수 있다. 실제로 한암 역시 이를 큰 칭찬으로 인식했기 때문에 『일생패궐』에서 이 부분을 정확히 적시하는 모습을 보인다.

동안거 이후 경허는 통도사와 범어사가 있는 경남으로 떠난다. 그러나 한암은 해인사에서 한 철 더 하안거에 든다. 이때 경허와 함께하지 않았다는 점은 경허를 여인 한암의 독자적인 추구로 이해될 수 있다. 이후 안거를 마친 후 통도사 백운암에 도착해 머무는 과정에서 “하루는 입선 차(次)의 죽비 치는 소리를 듣고 또다시 개오처가 있었다.”고 『일생패궐』은 적고 있다.<sup>50)</sup>

이때 백운암의 상황은 정상적인 안거는 아니었다. 그러므로 산철(중간철)의 참선수행으로 이해된다. 여기에서 한암은 다시금 개오하는 것이다.

백운암의 죽비소리 개오를 ‘개오처’라는 말에 입각해, 이를 한암의 2차 개오로 판단하는 견해도 있다.<sup>51)</sup> 그러나 한암은 이 부분과 관련해서는 특정한 체험에 대한 기록을 남기고 있지 않다. 이는 다른 개오 때의 ‘상황’과 ‘체험’을 함께 기술되는 방식과는 차이가 있다. 즉 다른 개오 상황과는 다른 단조로운 기록만을 남기고 있는 것이다. 이런 점에서 이는 전후의 개오와는 다른 개오 과정 중의 작은 깨침 정도로 이해하는

49) 王國維, 조성천 譯, 『人間詞話』, 지식을 만드는 지식, 2016, p.6, “有我之境, 以我觀物, 故物皆著我之色彩.”

50) 「1. 一生敗闕」, p.268, “過寒際後에 和尚發行하여 向通梵等寺나 余則仍留라가 而偶得病하여 幾死僅生이라. 過夏後에 卽發程하여 到通度寺白雲庵하여 留數朔이라가 一日入禪次에 打竹蓆에 又有開悟處하다.”

51) 漢岩大宗師法語集 編纂委員會 編, 「附錄-年表」, 『定本-漢巖一鉢錄 上』, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.500.; 尹暢和, 「漢岩의 自傳의 求道記 「一生敗闕」」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想研究院, 2006, p.199·213. 김호성과 高榮燮은 이를 3차 開悟로 보고 있다. 高榮燮, 「漢巖의 一鉢禪」, 『漢岩思想』 제2집, 2007, p.65.

것이 타당하다. 실제로 탄허 역시 <한암비문>과 『현대불교의 거인, 방한암』에서 모두 이를 제외한 세 번만을 언급하고 있다.<sup>52)</sup>

#### IV. 2차 개오와 3차 개오에 대한 검토

##### 1. 경허와의 법담과 한암에 대한 인정

한암의 2차 개오는 1903년 해인사에서 경허를 조실로 20여 대중이 함께 하안거를 마친 후에, 경허가 범어사로 떠난 다음 해인사에서 이루어진다. 한암은 『일생패궐』에서 해인사의 2차 개오를 의도적으로 경허와의 선원 일화와 함께 기록하고 있다. 즉 두 가지 사건의 유의미한 연관 관계를 제시하고자 노력한 것이다. 실제로 『일생패궐』은 한암의 3차에 걸친 개오와 그 사이에 섞여 있는 경허에 대한 내용이 글의 전부라고 해도 과언이 아니다. 즉 한암은 자신의 선수행과 오도를 온전히 경허와 관련해서 자술하고 있는 셈이다. 그러나 엄밀히 살펴보면, 1차 개오는 경허에 의한 것이 맞지만, 2차와 3차 개오는 자득으로 보는 것이 타당하다. 그러나 한암은 이러한 자득의 수행 결과마저도 경허의 지도와 연관시켜 기술하고 있는 것이다. 이는 한암의 『일생패궐』 기술 목적이 무엇인지를 알게 해준다는 점에서 주목된다.

한암은 2차 개오에 앞서 1903년 하안거 때의 일화를 제시하고 있는데, 이를 보기 쉽게 정리해 보면 다음과 같다.

52) 金吞虛, 「現代佛教의 巨人, 方漢岩」, 『定本-漢巖-鉢錄』 下, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, pp.160-161.; 吞虛宅成, 「附錄-漢岩大宗師浮屠碑銘并序」, 『定本-漢巖-鉢錄』 上, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010, p.492.

① 승려의 물음과 경허의 답변

승려 : (『선요』에) ‘어떤 것이 실참(實參)·실오(實悟)의 저소식(底消息)입니까?’ 하니, 고봉이 답하기를 ‘남산에서 구름이 일어나니 북산에서는 비가 내린다.’라고 했는데, 이것이 무슨 뜻입니까?”

경허 : 비유하면, 자벌레가 한 자를 갈 때 한 바퀴 구르는 것과 같으니라.<sup>53)</sup>

② 경허의 물음과 한암의 답변

경허 : (대중들에게) 이것이 무슨 도리인가?

한암 : 창문을 열고 앉으니 담장이 앞에 있습니다.<sup>54)</sup>

③ 경허가 다음 날 법좌에 올라 대중을 돌아보고 말했다.

“원선화(遠禪和: 한암중원)의 공부가 개심(開心)을 넘었도다. 그러나 그렇다 하더라도 아직은 무엇이 체(體)가 되고, 무엇이 용(用)이 되는지는 잘 모르고 있다.”<sup>55)</sup>

인용문 ①에서 수좌는 고봉원묘(1238~1295)의 『선요』를 인용해서 경허에게 묻고 있다. 『선요』는 앞서 언급한 바와 같이 사집과 교재이므로 이는 강원을 이수한 승려라면 누구나 알만한 보편에 입각한 물음이다. 『선요』의 내용은 남산과 북산이라는 대구의 일상성과 구름이 일어나는 남산이 아닌 북산에 비가 내린다는 역설로 구성되어 있다. 즉 일상과 역설이라는 선어록에서 흔히 사용되는 현실과 인식 환기의 구조를 내포하고 있는 것이다.

이 물음에 대한 경허의 답변은 자벌레의 비유이다. 그 의미는 ‘다만

53) 「1. 一生敗闕」, p.269, “一日喫茶次에 有僧이 舉禪要云호대 如何是實參實悟底消息이닛고. 答호대 南山起雲北山下雨니라. (有僧이) 問호대 是甚麼意旨오. 和尚이 答호대 譬如尺蠖虫一尺之行一轉이라하시고”

54) 같은 책, “仍問大衆호대 此是甚麼道理오하시다. 余答호대 開輒而牖坐하니 瓦墻在前이니다.”

55) 같은 책, “和尚이 翌日에 陸座하야 顧大衆曰, 遠禪和의 工夫가 過於開心이라. 然雖如是나 尙未知何者爲體하고 何者爲用이니라.”

일상이 있을 뿐 그 이상도 그 이하도 존재할 것이 없다.’는 정도이다. 경허의 자벌레 비유는 『주역』 「계사하진」에 나오는 “척확지굴(尺蠖之屈), 이구신야(以求伸也).”와 유사하다.<sup>56)</sup> 여기에서의 굴(屈)은 단순한 굴이 아닌 신(伸)을 위한 겸손이자 자연스러운 변화다. 즉 경허는 깨달음 역시 『시경』의 “연비어약(鳶飛魚躍)”과<sup>57)</sup> 같은 가치일 뿐이라고 말하는 것이다.

②는 경허가 자벌레의 비유를 대중들에게 재차 묻는 대목이다. 이때 한암은 ‘창문을 열고 앉으니 담장’이라는 역설적인 답변을 한다. 창문은 외부 빛이나 환기 등을 목적으로 하므로 그 앞에는 담이 설치될 수 없다. 이런 점에서 이 말은 애써 벗어나 봐야 또 다른 문제에 봉착할 뿐이라는 의미가 된다. 앞서 경허가 ‘사유심으로는 헤아릴 수 없다.’는 것과 같은 연장선상에서 이해될 수 있는 대목이다. 그러나 한암의 이 말은 경허와 같은 일상성에는 미치지 못한다. 그래서 ③의 다음날 법상에 올라가서, 경허는 한암의 깨달음이 열렸다고 칭찬하지만 아직은 활발발(活潑潑)한 대자유인의 경계는 아니라고 말하는 것이다.

경허는 한암을 인정하는 모습을 보이지만, 그렇다고 해서 ‘체용을 구분 못한다.’는 말을 인가로 보기는 어렵다. 실제로 이때는 한암의 1차 개오 이후로, 「일생패궤」에는 이 다음으로 2차와 3차 개오가 더 존재한다. 또 「일생패궤」의 말미에는 한암이 3차 개오 후 경허의 입적으로 인가를 받을 수 없는 상황을 안타까워하는 대목이 기록되어 있다.<sup>58)</sup> 즉 한암은 경허의 구체적인 인가를 받지 못한 것이다.

③에서 경허가 법상에 오른 때를 하안거의 해제 시점[孟蘭盆節]으로

56) 『周易』, 「繫辭下傳」, “往者屈也, 來者信也, 屈信相感而利生焉. 尺蠖之屈, 以求信也, 龍蛇之蟄, 以存身也.”

57) 『詩經』, 「大雅」, <文王之什 旱麓>, “鳶飛戾天, 魚躍于淵.”

58) 「1. 一生敗闕」, p.269, “時當末葉하야 佛法衰廢之甚하야 難得明師印證이라. 而和尚은 長髮服儒하야 來往於甲山江界等地라가 是歲入寂하시니 餘恨可既로다.”

판단하는 관점도 있다.<sup>59)</sup> 즉 해제법문의 법상에서 경허가 한암을 인정했다는 것이다. 인용문 이후의 『일생패결』에는 경허의 법문 내용이 구체적으로 기록되어 있는데, 그 내용은 늦여름 초가을에 형제가 흩어지는 것에 대한 언급으로<sup>60)</sup> 동산양개(807~869)의 법어이다.<sup>61)</sup> 이런 점에서 이를 음력 7월 15일의 해제법문으로 볼 여지도 충분히 존재한다.

만일 그렇게 되면, 인용문에서 한암의 답변 다음 날에 경허가 법상에 올랐다고 되어 있으니,<sup>62)</sup> 한암과 경허의 일화는 1903년 음력 7월 14일의 사건이 된다. 실제로 선원에서는 해제 며칠 전에 정진을 상징하는 죽비를 내려놓고 풀어주는 전통이 있다. 이런 점을 고려한다면, 이 인용문의 문답은 이 같은 상황 속에서 이루어진 것이라는 판단도 가능하다.

## 2. 한암의 2차 개오 상황과 내용

한암의 2차 개오는 하안거를 마친 후, 경허가 범어사로 떠난 뒤에 질병으로 해인사에 남은 상태에서 이루어진다. 즉 경허와 직결된 측면은 아닌 것이다. 그러나 한암은 이를 연결해서 기록해, 2차 개오 역시 경

59) 尹暢和, 「漢岩의 自傳의 求道記 「一生敗闕」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想研究院, 2006, p.220, “원문은 ‘夏末秋初’이다. 즉 하안거 해제일을 가리킨다.”; 「1. 一生敗闕」, p.265, “和尚께서 다음 날(夏安居 解制日) 法床에 올라 대중들을 돌아보시면서 말씀하셨다.”

60) 「1. 一生敗闕」, p.265, “又擧洞山云호대 夏末秋初에 兄弟家가 各自散去하야 向萬里無寸草處去라하나 余則不然하야 夏末秋初에 兄弟家가 各自散去할새 路上雜草를 一一踏着이라야 始得다하리니 與洞山語로 是同가 是別가. 衆皆無對할새 和尚云호대 衆既無對하니 余自對去하리라하고는 遂下堂하야 歸方丈하시다.”

61) 『瑞州洞山良价禪師語錄』 全1卷, (大正藏47, 523中), “師示眾云.兄弟.秋初夏末.東去西去.直須向萬里無寸草處去始得.良久云.祇如萬里無寸草處.作麼生去.後有舉似石霜.石霜云何不道.出門便是草.師聞乃云.大唐國裏.能有幾人.”

62) 「1. 一生敗闕」, p.265, “和尚이 翌日에 陞座하야 顧大眾曰,”



허의 가르침에 기반한 전개라는 의미를 부여하고 있다. 즉 한암의 선 수행에서 차지하는 경허의 비중은 가히 압도적인 것이다.

한암은 병 때문에 해인사에 머무는 과정에서, 하루는 『경덕전등록』을 보다가 약산유엄이 스승인 석두회천에게 하는 “한 물건도 짓지 않는다(一物不爲).”는 대목에 이르러, “맥연(驀然)이 심로(心路)가 홀연히 끊겨 마치 물통 밑이 확 빠지는 것 같았다.”고 기록하고 있다.<sup>63)</sup>

그러나 『전등록』에는 “일체불위(一切不爲)”만이 확인될 뿐,<sup>64)</sup> 해당 구절은 존재하지 않는다.<sup>65)</sup> “일물불위(一物不爲)”는 선어록의 여러 곳에서 확인되지만, 한암이 보았을 법한 것은 『대혜보각선사어록』 즉 『대혜어록』의 권29의 내용이다.<sup>66)</sup> 그러나 한암이 어록이라고 하지 않고 『전등록』이라고 한 점에 주목할 필요가 있다. 『전등록』 역시 어록을 바탕으로 하지만 이는 단일 어록이 아닌 총서류이기 때문이다. 이런 점에서 주목되는 책이 바로 『조당집』이다.

63) 같은 책, “一日에 看傳燈錄다가 至藥山對石竇(頭)云, 一物不爲處라하야는 驀然心路忽絶이 如桶底脫相似라. 而其冬에 和尚이 入北地하야 潛跡하시니 更不拜謁矣라.”

64) 金吞虛의 「現代佛教의 巨人, 方漢岩」와 「附錄-漢岩大宗師浮屠碑銘并序」에도 『傳燈錄』으로 되어 있다. 「一生敗闕」이 吞虛가 筆寫한 寫本이라는 점을 고려한다면(尹暢和, 「漢岩의 自傳의 求道記 <一生敗闕>」, 『漢岩思想』 제1집, 2006, p.208.), 吞虛 역시 「一生敗闕」의 내용을 無批判的으로 수용하고 있음을 알 수 있다. 金吞虛 撰, 「現代佛教의 巨人, 方漢岩」, 『定本-漢巖一鉢錄 下』, (平昌: 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010), p.161.; 吞虛宅成 撰, 「附錄-漢岩大宗師浮屠碑銘并序」, 『定本-漢巖一鉢錄 上』, (平昌: 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010), p.492.

65) 『景德傳燈錄』 14, 「澧州藥山惟儼禪師」(大正藏51, 311中), “一日師坐次。石頭觀之問曰。汝在遮裏作麼。曰一切不爲。石頭曰。恁麼即閑坐也。曰若閑坐即爲也。石頭曰。汝道不爲。且不爲箇什麼。曰千聖亦不識。”

66) 『大慧普覺禪師書』 29, 「答嚴教授(子卿)」(大正藏47, 936下-937上), “昔藥山坐禪次石頭問。子在這裏作甚麼。藥山云。一物不爲。石頭云。恁麼則閑坐也。藥山云。閑坐則爲也。石頭然之。看他古人。一箇閑坐也奈何他不得。今時學道之士。多在閑坐處打住。近日叢林無鼻孔輩。謂之默照者。是也。”

『조당집』 권4에는 “일물불위”와 유사한 “일물야불위(一物也不爲)”라는 내용이 수록되어 있기 때문이다.<sup>67)</sup> 양자는 같은 뜻이며, 또 『대혜어록』 권29와 『조당집』 권4의 내용 역시 의미적으로는 큰 차이가 없다.

『조당집』은 전20권으로 당·송교체기인 952년 오대십국의 남당(南唐)에서 편찬된 선어록의 총서이다. 그러나 특이하게도 고려대장경에만 전할 뿐 중국에서는 전승이 단절된 책이다. 그러나 문제는 이 책의 발견이 1912년에 일제가 해인사의 고려대장경을 조사하는 과정에서 세키노 타다시(關野貞)와 오노 겐묘(小野玄妙)에 의해서 이루어졌다는 점이다. 즉 『조당집』의 발견이 1912년이므로 1903년에는 한암이 대장경의 판목을 보기 이전에는 『조당집』을 접하기 쉽지 않았다는 말이다.

이렇게 놓고 본다면, 한암은 『대혜어록』의 “일물불위”와 『전등록』의 “일체불위”를 혼용해서 인식하는 정도가 아닌가 한다. 이런 정도를 바탕으로 해서, 『대혜어록』의 해당 부분을 보기 쉽도록 정리하여 제시해보면 다음과 같다.

옛적에 약산이 좌선하던 차에 석두가 물었다.

석두 : “자네는 이곳에 있네만, 그 마음은 무엇을 하는가?”

약산 : “일물(一物)도 작위(作爲)가 되는 것은 없습니다.”

석두 : “이러한 것이 바로 한좌(閑坐)이다.”

약산 : “한좌라고 하는 것도 (이 역시) 작위가 됩니다.”

석두가 긍정하였다.<sup>68)</sup>

약산의 불위는 노자의 무위와는 다르다. 무위가 ‘작위함이 없는 것’이

67) 『祖堂集』 4, 「趙州狗子」(大藏經補編25, 375上), “藥山在一處坐。師問‘你在這裏作什麼?’對曰:‘一物也不爲。’師曰:‘與摩則閑坐也。’對曰:‘若閑坐則爲也。’師曰:‘你道不爲,不爲個什麼?’對曰:‘千聖亦不識。’”

68) 『大慧普覺禪師書』 29, 「答嚴教授(子卿)」(大正藏47, 936下-937上), “昔藥山坐禪次石頭問。子在這裏作甚麼。藥山云。一物不爲。石頭云。恁麼則閑坐也。藥山云。閑坐則爲也。石頭然之。”

라면, 불위는 ‘본래로 작위되는 것이 없다’는 의미기 때문이다. 즉 양자 사이에는 ‘작위하지 않는 것’과 ‘처음부터 작위는 불가능하다.’는 현상과 본체상의 큰 차이가 존재하는 것이다. 남종선은 강한 본체론에 의지하기 때문에 선어록에는 본래 완성의 주장이 강하게 드러난다. 그러므로 이는 『전등록』과 『조당집』에서는 천명의 성인도 알지 못하는 경지라고 되어 있는 것이다.<sup>69)</sup>

한암은 “일물불위”의 대목에서, ‘물통 밑이 빠지는 것 같은 심로가 끊어지는 경험을 했다.’라고 적고 있다. 이는 나옹이 <공부십절목(工夫十節目)>에서 다섯 번째에 제시한 단계와 유사하다. 이의 해당 구절을 제시해보면 다음과 같다.

비공타실(鼻孔打失)하면, 냉랭(冷冷)하고 담담(淡淡)하여 전혀 아무런 맛도 없고 기력도 없게 된다. (이는) 의식이 미치지 못하고 심로가 끊어진 때로, 환신(幻身)이 인간 세상에 있는 줄 모른다. 여기에 이르는 것은 어떠한 시절인가?<sup>70)</sup>

나옹의 <공부십절목>은 나옹이 1370년 9월 공민왕의 뜻에 의해 공부선(功夫選)을 주관하는 과정에서 제시하는 일종의 시제(試題)이다.<sup>71)</sup> 이 때문에 선수행과 관련된 단계적인 정리 모습을 보이는 특징을 보인다. 그러나 당시 공부선장(工夫選場)에서 <공부십절목>은 사용되지 않았다.<sup>72)</sup>

69) 『景德傳燈錄』 14, 「豊州藥山惟儼禪師」(大正藏51, 311中), “曰千聖亦不識。”; 『祖堂集』 4, 「趙州狗子」(大藏經補編25, 375上), “對曰: ‘千聖亦不識.’”

70) 『懶翁和尚語錄』, 「工夫十節目」(韓佛全6, 722中·下), “鼻孔打失, 冷冷淡淡, 全無滋味, 全無氣力. 意識不及, 心路不行時, 亦不知有幻身在人間. 到這裏, 是甚時節.”; 廉仲燮, 「功夫十節目的 禪思想 고찰」, 『東洋哲學研究』 80, 東洋哲學研究會, 2014, pp.268-270.

71) 廉仲燮, 「고려 말 功夫選의 시행과 의미 고찰-恭愍王과 懶翁의 상호관계를 중심으로」, 『圓佛敎思想과 宗教文化』 64, 圓光大學校 圓佛敎思想研究院, 2015, pp.362-366.

한암의 2차 개오를 <공부십절목>에 배대해서 이해하는 것이 타당한 지에는 논란의 여지가 있다. 다만 한암이 나옹에게 경도된 인물이라는 점.<sup>73)</sup> 또 한암이 연결해서 서술하고 있는 경허와의 문답에서, 한암의 경지가 ‘개심(開心)은 넘었지만 아직 체용을 구분하지 못한다.’는 평가는 <공부십절목>의 다섯 번째 단계와 유사하다. 이런 점에서 한암의 2차 개오는 완전한 깨달음이라기보다는 정진의 과정에서 오는 변화 속의 개오, 즉 ‘자리잡힘’이라고 이해하는 것이 타당하다.

### 3. 우두암(牛頭庵)의自得(自得)과 <오도송> 분석

한암의 확철대오인 3차 개오는 1911년 가을에 찾은 맹산 우두암에서, 겨울을 보내고 난 후인 1912년 봄에 이루어진다.<sup>74)</sup> 3차 개오를 「일생패 궤」은 “동거하던 梨(梨)가 포량차(包糧次) 출타했을 때, 내가 혼자 부엌에서 불을 붙이다 홀연히 발오(發悟)한 것으로 기록하고 있다.<sup>75)</sup> 보통은 앞에서 언급한 죽비소리처럼, 장작이 타오르는 ‘딱’소리 등을 듣고 의식이 환기되어 깨침을 얻는 경우가 일반적이다.<sup>76)</sup> 그러나 「일생패

72) 廉仲燮, 「功夫選의 전개양상과 功夫十節目」, 『溫知論叢』 41, 溫知學會, 2014, pp.261-272.

73) 漢巖의 懶翁에 대한 언급은 여러 곳에서 확인된다. 대표적인 것으로는 1922년의 「禪問答21條」에 懶翁의 「工夫十節目」이 들어가 있는 것, 또 1940년 5월에 刊行된 月精寺版 書籍에 『懶翁錄(全)』이 있는 것 등을 들 수 있다. 물론 여기에는 2차 開悟 때인 1903년에도 漢巖이 懶翁을 알고 있었느냐는 문제가 존재한다. 廉仲燮, 「懶翁의 功夫十節目에 대한 漢巖의 답변과 관점」, 『韓國佛敎學』 78, 韓國佛敎學會, 2016, p.198 等 參照.

74) 「1. 一生敗闕」, p.269, “而秋來孟山牛頭庵하여 過寒際하고 而翌年春에”

75) 같은 책, “而翌年春에 同居梨가 包糧次出去로대 余獨在廚中着火타가 忽然發悟하니”

76) 滄山靈祐의 제자인 香巖智閑은 기와 조각이 대나무에 부딪히는 소리를 듣고 깨달았다. 『景德傳燈錄』11, 「鄧州香巖寺智閑禪師」(大正藏51, 284上), “香巖智閑 … 一日因山中芟除草木。以瓦礫擊竹作聲。俄失笑間廓然惺悟。遽歸沐浴焚香遙禮滄山。”; 『潭州滄山靈祐禪師語錄』全1卷, (大正藏47, 580中)

궐』에는 이렇다할 특별한 계기가 언급되어 있지 않다. 말 그대로 ‘홀연히’인 셈이다. 이는 한암의 선수행이 누적되어 갑자기 양적인 측면이 질적으로 전환된 것이라는 이해를 가능케 한다. 그리고 그 선수행은 경허에게 받은 모든 것을 쓸어 버리는 무자화두의 참구였을 것이다.

한암은 이때의 개오가 “(처음) 수도암의 개오 때와 조금의 차이도 없었다.”고 기록했다.<sup>77)</sup> 여기에서 주목되는 구절은 ‘조금도 차이가 없었다.’는 부분이다. 왜냐하면 이 대목을 통해서 한암의 3차 개오에 대한 기록과 내용이 부족함에도 불구하고, 이 발오가 1차 개오 때의 ‘일체즉야’와 동일한 상태임을 인지해 볼 수 있기 때문이다.

또 한암은 3차 개오를 통해 미망이 걷힌 상태를, “한 줄기 활로(活路)가 부딪치는 곳마다 분명했다.”고 적고 있다.<sup>78)</sup> 이는 한암의 깨침이 확철대오임을 스스로 판단하는 자내증(自內證)에 해당하는 부분이다. 붓다 역시 보리수 아래에서 무상정등정각을 증득한 뒤, 자신의 깨침의 불명확성 속에서 연기법에 일체를 맞추어 보는 해탈지견을 확보한다.<sup>79)</sup> 한암 역시 이와 유사한 깨달음의 완성을 보이고 있는 것이다.

한암은 3차 개오 후에 다음과 같은 연구(聯句)의 <오도송>을 읊었음을 「일생패궐」은 적시하고 있다.

①

부엌에서 불붙이다 눈이 홀연 밝아지니,	着火廚中眼忽明
이로부터 옛길은 인연 따라 청정하다네.	從茲古路隨緣清
만약 다른 사람이 내게(조사)서래의(西來意)를 묻는다면,	若人問我西來意
‘바위 아래의 샘물은 소리에 젖지 않는다.’고 하리라.	岩下泉鳴不濕聲

77) 「1. 一生敗闕」, p.269, “與修道開悟時와 少無差異라.”

78) 같은 책, “而一條活路가 觸處分明이라.”

79) 김홍미(원과), 「고따마 붓다의 正覺과 十二緣起」, 『佛敎學研究』 38, 佛敎學研究會, 2014, pp.12-19.

②

마을의 삽살개는 항상 客을 의심해 어지러이 짓고, 村龍亂吠常疑客  
 산새는 사람들을 비웃듯 지저귀네. 山鳥別鳴似嘲人  
 만고에 (변함없는) 마음의 완전한 달빛 광명, 萬古光明心上月  
 일조(一朝)에 (더러운) 세간풍(世間風)을 모두 쓸어버리네.  
 一朝掃盡世間風<sup>80)</sup>

①의 앞 구절은 부엌에서 불을 붙이다가 몰록 깨닫자, 모든 인연이 그 자체로 청정으로 전환되는 내용이다. 즉 인연에 따른 현상의 차등은 있지만, 그럼에도 본래무일물의 본체론적인 관점에서 일체의 청정을 말하는 것이다.

뒷 구절은 한암이 깨침을 얻은 상황에서, 누군가 \ ‘달마가 서쪽에서 온 까닭을 묻는다면’ \ 이라는 자신에 찬 가정을 하고 있다. 그리고 이에 대한 자답(自答)으로 \ ‘바위 아래 샘물은 소리에 젖지 않는다.’는 현상과 층위가 다른 본성의 본래적인 청정성을 제시하고 있다. 여기에서 바위 아래의 샘이란, 현상에 가려져 있는 불성의 의미로 이해된다. 즉 가려져 있던 불성인지 알았지만, 그것은 그 자체로 가려질 수 없는 본질이라는 자각의 의미인 것이다.

②의 앞 구절은 무명에 휩싸인 현상의 문제를 ‘마을의 삽살개’와 ‘산속의 새’라는 이중구조로 드러내고 있다. 이 같은 전도망상의 문제를 해소하는 것이 뒤 구절인데, 이는 ‘본성의 밝은 빛이 드러나자 하루아침에 모든 세간의 문제가 해결된다.’는 의미다. 본문의 “심상월(心上月)”은 심월(心月)과는 조금 다른데, 이는 ‘최고의 마음 달’이라는 뜻이다. 즉 만고에 가리지 않는 최고의 고요한 달빛이 세간풍의 문제를 일소해 버리는 것이다. 이렇게 일소된 정신 경계는 깨끗하고 투명한 본래완성의 세계다. 이것이 바로 한암의 최종 깨달음인 확철대오의 경지이다.

한암은 『일생패궐』에서, 3차 개오 후에 경허가 살아 있었다면 인가를

80) 「1. 一生敗闕」, p.270.

받았을 텐데 이것을 이루지 못한 깊은 아쉬움을 피력한다. 이는 “말세 [末葉]를 당하여 불법의 쇠퇴가 심하여 명사의 인증[인가]을 얻기가 어려웠다. (경허)화상은 장발에 유복(儒服)으로 갑산(甲山) 강계(江界) 등지를 왕래하다가 이 해(1912)에 입적하시니 여한가기(餘恨可既)로다!”라는 기록을 통해서 확인된다.<sup>81)</sup> 이 대목은 한암의 경허에 대한 깊은 경도와 자신의 개오에 대한 충만한 자신감을 동시에 드러내 준다. 즉 한암이 아는 한에서의 경허는 깨친 명안조사의 표상이며, 자신은 경허에게 인가를 받을 자신이 있는 수행자였던 것이다.<sup>82)</sup>

한암의 1차 개오가 경허의 격발에 의해서 이루어진다는 점은 앞서 언급하였다. 그런데 3차 개오 역시 1차 때와 같은 경험이었다고 『일생패궐』은 적고 있다. 즉 해오와 증오의 차이일 뿐, 양자는 본질적인 내용에서 일치한다는 의미다. 또 『일생패궐』에는 경허 외에 다른 비중 있는 선지식이 등장하지 않는다. 이는 한암이 경허를 사범했다는 점을 분명히 해준다. 이 부분은 또 『일생패궐』의 말미에, 경허라면 인가를 해줬을 것이라는 자신감과 경허가 입적한 상황에서는 다른 선지식을 찾아 인가를 구하는 모습이 전혀 보이지 않는다는 점을 통해서도 분명해진다.

#### IV. 결론

이상을 통해서 한암의 선불교로의 전환과, 1~3차에 걸친 개오에 대한 『일생패궐』의 내용을 검토해 보았다.

81) 같은 책, p.269, “時當末葉하야 佛法衰廢之甚하야 難得明師印證이라. 而和尚은 長髮服儒하야 來往於甲山江界等地라가 是歲入寂하시니 餘恨可既로다.”

82) 같은 책, “故로 書這一絡索葛藤하야 自責自誓하노라 期其一着子明白하노라.”

먼저 제Ⅱ장에서는 한암이 보운강회를 떠나는 24세에 사교반이었을 것이라는 점, 또 한암이 선불교로 전환되는 이유의 이면에는 강원의 교과체제에 따른 영향과 선천적인 건강 문제로 돈오직절(頓悟直截)이 요청되었기 때문임을 밝혔다. 그리고 강원교육에서 선불교로 전환되는 내적 변화가 지눌에 의한 것이라는 점이, 경허를 사범한 한암임에도 경허와는 다른 선불교의 관점을 보이는 부분임을 분명히 했다. 이 부분은 이후 경허와 다른 한암선만의 특징적인 측면이 된다.

제Ⅲ장에서는 한암의 경허에 의한 1차 개오가 해오이며, 이것이 3차의 개오인 증오로 연결된다는 점을 분명히 했다. 이는 한암의 2차 개오가 자득에 의한 것임에도 한암이 경허의 사범제자가 될 수 있는 중요한 이유가 된다. 또 경허가 한암에게 무자화두를 권하는 과정에서는 유교를 넘어서는 불교의 본체론적 관점을 분명히 했다. 그리고 첫 안거자였던 한암의 견처가 이아관물에서 이물관물로 넘어가는 단계에 올라 있다는 점도 검토하였다.

마지막 제Ⅳ장에서는 경허의 한암에 대한 인정이 완전한 인가는 아니라는 점을 분명히 했다. 또 한암의 2차 개오를 촉발하는 전적이 『전등록』이 아닌 『조당집』일 가능성을 환기하며, 불위와 무위의 차이점을 드러냈다. 이는 노장학을 넘어서는 본체론적인 선불교의 특징이 드러나는 측면이다. 그리고 2차 개오에서 살피지는 한암의 경지는 나옹의 <공부십절목>에서 확인되는 5번째 단계와 흡사하다는 점. 끝으로 3차 개오는 자득이지만 이는 경허의 가르침에 입각한 증오의 완성임을 명확히 했다.

「일생패궐」은 한암의 확철대오가 경허와 관련된 연장선 속에서 존재하는 사건임을 분명히 한다. 이는 1차 개오인 해오와 3차의 개오인 증오가 일관하는 양상한다는 기록을 통해서 확인된다. 이는 한암이 경허에게 인가받지 못했음에도 경허의 사범제자일 수 있는 당위성을 변증해 준다. 바로 이 점이 한암이 자신의 오도를 변증하고 「일생패궐」을



찬술하는 한 중요한 이유라고 하겠다.

## 참고문헌

- 『大方廣圓覺修多羅了義經』, 大正藏17  
『無門關』, 大正藏47  
『大慧普覺禪師書』, 大正藏47  
『瑞州洞山良价禪師語錄』, 大正藏47  
『潭州滄山靈祐禪師語錄』, 大正藏47  
『六祖大師法寶壇經』, 大正藏48  
『佛果圓悟禪師碧巖錄』, 大正藏48  
『高麗國普照禪師修心訣』, 大正藏48  
『景德傳燈錄』, 大正藏51  
『祖堂集』, 大藏經補編25  
『懶翁和尚語錄』, 韓佛全6  
『大學』  
『東文選』  
『東國輿地勝覽』  
『詩經』  
『新增東國輿地勝覽』  
『周易』  
權近, 『陽村集』  
達牧, 『六種佛書後誌』  
李穡, 『牧隱文庫』  
李能和, 朝鮮佛教通史 譯註編纂委員會 譯編, 『譯註 朝鮮佛教通史6 下篇 二百品題(三)』, 東國大學校出版部, 2010.  
佛學研究所, 『近代 禪院 芳啣錄』, 大韓佛教曹溪宗 教育院, 2006.  
漢岩大宗師法語集 編纂委員會, 『定本-漢巖一鉢錄 上·下』, 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010.  
야나기다 세이잔, 추만호·안영길 譯, 『禪의 思想과 歷史』, 民族社, 1992.  
王國維, 조성천 譯, 『人間詞話』, 지식을 만드는 지식, 2016.  
權奇完(文光), 『吞虛 宅成의 四教會通思想 研究』, 韓國學中央研究院 博士學位論文, 2018.

- 김경숙(志恩), 「圭峰宗密의 知思想 研究」, 『韓國佛敎學』 51, 佛敎學硏究會, 2008.
- 강경희, 「〈採菊圖〉와 陶淵明 文學작품의 상호텍스트성 연구」, 『美術史論壇』 46, 韓國美術硏究所, 2018.
- 金光植, 「方漢岩과 曹溪宗團」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想硏究院, 2006.
- \_\_\_\_\_, 「曹溪宗團 宗正의 歷史像」, 『大覺思想』 19, 大覺思想硏究院, 2013.
- 김방룡, 「知訥 禪思想 형성에 미친 중국불교의 영향」, 『佛敎學硏究』 23, 佛敎學硏究會, 2009.
- 金 鐸, 「金剛山の 由來와 그 宗教的 意味」, 『東洋古典硏究』 1, 東洋古典學會, 1993.
- 김호성, 「漢岩의 道義-普照 法統說-〈海東初祖에 對하야〉를 중심으로」, 『普照思想』 2, 普照思想硏究院, 1988.
- 김홍미(원과), 「고따마 붓다의 正覺과 十二緣起」, 『佛敎學硏究』 38, 佛敎學硏究會, 2014.
- 박인석, 「荷澤宗의 傳承과 禪思想 검토-唐 宗密 및 金石文 자료를 중심으로」, 『禪學』 44, 韓國禪學會, 2016.
- 白道守, 「漢岩의 戒律認識 考察」, 『大覺思想』 23, 大覺思想硏究院, 2015.
- 孫麗任, 「楓巖 金終弼의 〈採菊〉詩 연구-陶淵明의 〈飲酒〉시편과의 비교를 중심으로」, 『東洋古典硏究』 52, 東洋古典學會, 2013.
- 廉仲燮, 「〈戒箴〉의 분석을 통한 漢巖의 禪戒一致적 觀點」, 『大覺思想』 23, 大覺思想硏究院, 2015.
- \_\_\_\_\_, 「고려 말 功夫選의 시행과 의미 고찰-恭愍王과 懶翁의 상호관계를 중심으로」, 『圓佛敎思想과 宗教文化』 64, 圓光大學校 圓佛敎思想硏究院, 2015.
- \_\_\_\_\_, 「功夫選의 전개양상과 功夫十節目」, 『溫知論叢』 41, 溫知學會, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「功夫十節目的 禪思想 고찰」, 『東洋哲學硏究』 80, 東洋哲學硏究會, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「懶翁의 功夫十節目에 대한 漢巖의 答변과 觀點」, 『韓國佛敎學』 78, 韓國佛敎學會, 2016.
- \_\_\_\_\_, 「魯英 筆 高麗 太祖 曇無竭菩薩 禮拜圖의 타당성 검토」, 『國學硏究』 30, 國學振興院, 2016.
- \_\_\_\_\_, 「指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 71, 韓國

- 佛教學會, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「한국불교 聖山인식의 시원과 전개-五臺山·金剛山·寶蓋山을 중심으로」, 『史學研究』 126, 韓國史學會, 2017.
- \_\_\_\_\_, 「漢岩과 吞虛의 僧伽教育 방향과 실천양상」, 『國學研究』 39, 國學振興院, 2019.
- 尹暢和, 「漢岩의 自傳的 求道記 「一生敗闕」」, 『漢岩思想』 1, 漢巖思想研究院, 2006.
- 李德眞, 「漢岩의 禪思想과 戒律精神」, 『韓國佛教學』, 71, 韓國佛教學會, 2014.
- 이상하, 「『鏡虛集』 편찬, 간행의 경위와 변모 양상」, 『漢岩思想』 4, 漢巖思想研究院, 2011.
- 李元錫, 「漢巖의 上院寺 移去와 시기 검토」, 『淨土學研究』 28, 韓國淨土學會, 2017.
- \_\_\_\_\_, 「漢巖의 출가 과정과 求道的 出家觀」, 『禪學』 50, 韓國禪學會, 2018.
- \_\_\_\_\_, 「漢巖 重遠과 吞虛 宅成의 佛緣-吞虛의 出家 背景」, 『韓國佛教學』 79, 韓國佛教學會, 2016.
- 許興植, 「指空의 遊歷과 定着」, 『伽山學報』 1, 伽山佛教文化研究院, 1991.

## Abstract

### A Study on Hanam(漢岩)'s Odo(悟道) and its Contents Identified in 『Isaeng Paegwol(一生敗闕)』

Youm, Jung-seop(Ven. Ja-hyun)  
(Professor, Dept of Buddhist Studies, Joongang Sangha Univ.)

The 『Isaeng Paegwol(一生敗闕)』 is Hanam's autobiographical record for 13 years of his truth inquiry from July 1899, when he was 24 years old, to the spring of 1912, when he became 37. this book is an important document showing the process that Hanam realized the truth through 3 times of Gaeo(開悟: enlightenment) along with the influence of Jinul(知訥) and the relationship with his teacher Gyeongheo(鏡虛).

In Chapter II of this paper, it is clarified that Hanam was 24 year-old student in Sagyoban(四教班: Four Religion Class) of 3<sup>rd</sup> year when he left the Bowunganghoe(普雲講會) of Singyesa(神溪寺) Temple; that he transferred from Gyohak(教學) to Zen Buddhism(禪佛教) because of his health problems; that, because of Jinul's influence, he was later taught by Gyeongheo, but after enlightenment, he came to have a different status from his.

In Chapter III, it is explained that Hanam's first gae-o(開悟, enlightenment) was the Hae-o(解悟, understanding) which Hanam acquired through Gyeongheo and led to the Jeung-o(證悟) or his third gaeo; that the viewpoint of Buddhism beyond Confucianism was revealed in the process where Gyeongheo recommended Hanam to practice Muja Whadu(無字話頭, dialogue without words).

Finally, in Chapter IV, it is clarified that Gyeongheo's recognition of Hanam was not a complete permission(印可); that the book related to

Hanam's second gae-o could be 『Jodangjip(祖堂集)』, rather than 『Jeondeungnok(傳燈錄)』, revealing the difference between Bulwui(不爲) and Muwui(無爲). In addition, it also shows that Hanam's third gae-o was not achieved by himself but, according to Hanam's confession, was also a Jeung-o(證悟) structure based on the teachings of Gyeongheo.

Through the above, the relationship between Hanam and Gyeongheo becomes clearer and the meaning of Hanam's enlightenment can be clarified. This is an essential aspect in understanding Hanam's life and thoughts.

#### Key words

Gyeongheo(鏡虛), Wuduam(牛頭庵), Jinul(知訥), Odosong(悟道頌), Muja Whadu(無字話頭), enlightenment, Sudoam(修道庵), Gwakcheol Dae-o(廓撒大悟), Geumgangsang(金剛山)