

만해 한용운의 문학이 표현한 시민다움(civilité)의 기예(art)*

김익균**

• 목 차 •

- I. 서론
- II. 선승 만해의 문학과 정치
- III. 한용운의 시와 시민다움의 기예
- IV. 결론

* 교육부 연구지원을 받은 논문입니다. 2019S1A5B5A07112237

** 동국대학교 대우교수.

© 『大覺思想』 제34집 (2020년 12월), pp.123-152.

한글요약

한용운은 한국 근대사를 살면서 시인, 선승(禪僧), 정치가의 일체화를 이룬 드문 인물이다. 한용운의 일체화가 민족주의적으로 이해되어 온 점에 대해 비판하는 입장을 수용하는 한편 일체화 자체를 부정하려는 입장에 대해서는 대안을 제시하였다.

이 대안은 한용운을 전근대의 전통적인 지식인으로 보는 입장에도 저항한다. 그 연장선에서 감성(情)의 특화를 요구하는 문학의 미적 자율성론은 언표의 희박성 테제로 대체하자고 제안한다.

한용운의 문학은 공동체 사이의 상호 관계를 설립하는 근본적인 양식인 복수의 정치'들' 사이에 편재한다. 한용운은 복수의 정치'들' 사이를 횡단하는 용기를 생활 속에 양식화하기 위한 '방법 아닌 방법'으로 선 수행을 제안한다. 이는 근대적 개인과 공동체의 관계를 재정립하려는 모색인 시민다움의 기예로 해석된다.

이번 논문은 전근대 세계에서 근대 세계로 이행할 때 요구되는 시민다움의 기예가 한용운의 문학에 의해 표현되었다는 점을 밝혔다.

주제어

한용운, 시인, 선승, 정치가, 일체화, 시민다움의 기예, 언표의 희박성.

I. 서론

한용운은 한국의 근대사를 살았던 위인 중에서 ‘시인, 선승, 혁명가(독립운동가, 정치인)’로서 제각각의 상징성을 가지고 있는 드문 인물이다. 우리가 하나의 인간상을 탐구하는 것은 생물학적 자연인을 재확인하는 관찰실험과는 다르다. 스피노자는 『에티카』 4부 서문에서 “우리는 우리가 염두에 두고 바라볼 수 있는(intueamur) 인간 본성의 모형으로서 인간에 대한 관념을 형성하려고 욕망”한다. “우리는 사람들이 이 동일한 모델에 더 가까이 접근했느냐 덜 접근했느냐에 따라 그들을 더 완전하거나 더 불완전하다고 말할 것이다.”고 하였다.¹⁾ 그리고 뒤이어서 나오는 4부 정의 1과 2에서 좋음과 나쁨을 이렇게 정의한다.

정의 1

나는 좋음(bonum)을 우리에게 유익한 것(nobis utile)이라고 우리가 확실히 알고 있는 것으로 이해한다.

정의 2

나는 나쁨(malum)을 우리가 좋음을 소유하는 것을 가로막는 것이라고 우리가 확실히 알고 있는 것으로 이해한다.

이에 관해서는 앞의 서문 마지막 부분을 보라.²⁾

위의 인용에서 우리는 우리가 함께 “염두에 두고 바라볼 수 있는” 인간에 대한 관념을 형성하는 일이 갖는 의미를 알 수 있다. 초역사적인 가치로서 좋음/나쁨은 없지만, 역사의 과정속에서 우리는 “우리에게 유익한 것”을 갖춘 인물에 대한 관념을 형성하고 그것과의 거리로 자신을 판단할 수는 있다. 한용운은 이런 의미에서 우리에게 척도를 제공하는 중요한 모델이다.

이번 논문이 주목하는 근대인 한용운이라는 모델은 근대 세계가 요구하는 정체성의 이동의 역량을 통해서 접근할 필요가 있다. 선행연구에서 “혁명가와 선승과 시인의 일체화”³⁾는 ‘민족주의’에 의해 전유되어 왔는데 이번 논문은 한용운의 ‘일체화’를 일이관지(一以貫之)하는 원리를 재발견하고 가치화할 것이다. 조지

1) 베네딕트 데 스피노자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서광사, 2007, p.245. 이하 『에티카』의 번역은 스피노자 전공자 진태원 교수의 조언을 반영하여 일부 수정.

2) 위의 글, p.246.

3) 조지훈, 「한용운론: 한국의 민족주의자」, 『사조』 1권 5호, 1958.10.

훈의 ‘일체화’론이 있기 이전에 주요한 시집 『님의 침묵』이 연애시, 종교시, 애국시로서의 의미충위를 갖는다고 지적하였다.⁴⁾ 오늘날 ‘님’의 의미충을 이해하는 교과서적 시각은 연인, 중생, 조국이라는 세 층위로 구성되어 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 다기한 정체성들을 꿰뚫는 가치가 민족주의라고 보는 민족주의 담론에 대해서는 거리를 둘 필요가 있다. 대중적으로 이해되어온 한용운이 민족 지사이며 민족 전통의 일부를 계승한 불교사상가(선승)이며 근대적 민족정신의 정수인 ‘시인’이라는 점을 부인하기는 어렵다. “한용운에 대한 우리의 인식은 해방 이후 민족이라는 이름으로 호명된 한용운상으로부터 크게 벗어나지는 못하고 있다.”⁵⁾고 단언하는 한 연구자가 다음과 같이 문제제기하고 있는 것은 깊이 숙고해야 한다.

이러한 현실을 고려할 때, 우선 해방 이후 한용운이 재발견되는 기원적 자리에서 구성된 혁명가, 선승, 시인의 삼위일체는 재고될 필요가 있다. 이들을 일체화하고 총체화하는 방식으로는 한용운이 그의 시대와 만나는 과정에서 겪은 고민과 모색이 돌출하게 드러나기 어렵기 때문이다. 또한 민족 혹은 불교라는 시선이 필요에 따라 한용운을 과도하게 영웅화하면서 야기한 기억의 과잉 혹은 왜곡은 한용운의 인간적 결을 감지하지 못하게 함은 물론이거니와 역사를 삶으로부터 지나치게 유리시킨다는 점에서 극복되어야 할 것이다.⁶⁾

즉 ‘민족’과 ‘선’과 ‘시’의 일체화로 한용운을 인식하는 방식에는 그 속에 논리적 위계화가 반복됨으로써 한용운의 삶과 문학을 보다 열린 지평에서 읽어내지 못하는 한계가 노정 되어있다. 따라서 이러한 인식의 전환을 위해서는 조지훈이 제시한 일체화라는 프리즘에서 벗어날 필요가 있으며, 이러한 시각 전환이 이루어질 때 비로소 우리는 다른 ‘님’을 찾아 나설 수 있을 것이다.⁷⁾

이러한 문제의식의 깊이에 공감하면서 이번 논문은 한용운의 ‘일체화’를 ‘민족주의’와 분리 시킬 수 있는 시각을 제시하겠다. 혁명가, 선승, 시인의 일체화와 관련한 기존 논의에서 타개되어야 하는 것은 위의 인용에서 지적한 것처럼 “그 속에 논리적 위계화가 반복”된다는 데 있을 것이다. 이는 민족주의로 환원되지

4) 주요한, 「애의 기도, 기도의 애」(전2회), 『동아일보』, 1926.6.22., 26.; 님의 침묵에 대한 최초의 감상문은 유광렬, 「님의 침묵 독후감」, 『시대일보』, 1926.5.31.

5) 이선이, 『근대 문화지형과 만해 한용운』, 소명출판, 2020, p.319.

6) 위의 책, pp.319-320.

7) 위의 책, 이선이, p.320

않는 문학의 상대적 자율성을 옥죄고 종교의 자유를 제한하고 정치적 공동체의 다원성을 협애화 할 수 있기 때문이다.⁸⁾

이번 논문에서 한용운의 삶은 근대적 조건 속으로 들어서던 동시대인의 역사적 경험의 복잡성이 어떤 ‘형식’을 취하게 되는 즉 ‘일체화’하는 과정을 대표하는 것으로 본다.⁹⁾ 이번 논문은 한국 근대사의 역사적 국면들 속에서 한용운이 기계적 증립, 조화에 머물지 않고 그때그때의 정세에 맞게 ‘자기에의 배려(le souci de soi)’를 이뤄냈다고 보았다.

한용운을 ‘근대인’으로서 재규정하려는 노력¹⁰⁾을 이어받는 이번 논문은 근대인

- 8) 한용운의 일체화가 ‘민족주의’라는 유사 보편성에 의해 규정되는 것을 거부하기 위해서는 알튀세르의 ‘우발성의 유풀론’이라는 사유 모델을 참조할 수 있다. 알튀세르에 따르면 “연쇄 충돌의 탄생에서 유발된, 마주침의 구조에 의해 결정된, 질서의 형식들과 존재의 형식이 나오게 된다. 이 때문에 일단 마주침이 실현된 다음에는 요소들에 대한 구조의 우위가 성립하게 된다. 끝으로 이 때문에 마주침 속에서 문제가 되는 요소들의 친화력과 완결성, 그 요소들의 “충돌 가능성”이라 불려야 할 것이 나온다. 이 마주침이 … 중략 … “응고하도록”, 즉 “형식을 취하도록”, 끝으로 형식들을, 그것도 새로운 형식들을 탄생시키도록 말이다.” 루이 알튀세르, 『철학적 맑스주의』, 서관모, 백승욱 옮김, 새길아카데미, 2012, p.76. 알튀세르의 논지와 관련하여 김상범은 이렇게 설명한다. “알튀세르는 비형식적인 마주침과 우발성의, 형식주의에 대한 우위를 선언하는 것이 ‘우발성의 유풀론’이라고 말하고 있는 것이다. 이런 의미에서 외부의 힘들과의 우발적 조우가 형식화로서의 지층화에 선행한다고 말하는 푸코와 들뢰즈는 ‘우발성의 유풀론자’라고 볼 수 있다. 또한 알튀세르는 “형식에 대한 ‘아무것도 아닌 것’의 우위”(p.76)가 성립한다고 쓰고 있는데, 절묘하게도 ‘야생적인’ 특이점들은 어떠한 정체성도 부여받지 않았다는 점에서 ‘아무것도 아닌 것’이라고 말할 수 있다.” 김상범, 「존재론적 푸코-푸코 읽기」, 『철학·사상·문화』 제24호, 2017, pp.206-207.
- 9) 한용운이라는 모델을 관념으로 형성하는 노력이 한국 사회를 공동체로 구성하는데 기여하는 바는 “정치공동체의 권리는 마치 하나의 정신에 의한 것처럼 인도되는 다중의 힘에 의해 결정”된다는 논지와 관련하여 베네딕투스 데 스피노자, 『정치론』, 공진성 옮김, 길, 2020, p.101 참조.
- 10) 한용운을 근대성이라는 키워드로 읽으려는 대표적 논의로 다음을 참조. 이도흠, 「조선불교유신론에서의 근대적 세계관 읽기」, 『불교평론』 16, 2003.; 김광식, 「만해의 ‘탈근대성’ 규정에 이의 있다」, 『불교신문』 152, 2003.8.27.; 김종인, 「한국불교 근대화의 두 얼굴, 만해와 성철-전근대성과 근대성 간의 긴장과 갈등」, 『불교평론』 22, 2005.; 이선이, 「‘문명’과 ‘민족’을 통해 본 만해의 근대 이해-조선불교유신론과 조선독립의 서를 중심으로」, 『만해학연구』 3, 2007.; 이선이, 「조선불교유신론을 통해 본 만해의 근대인식과 그 의미」, 『만해사상과 동아시아 근대 담론 연구』, 시학, 2011.; 윤종갑, 「한용운의 근대인식과 서양철학 이해」, 『한국민족

한용운 문학이 표현한 시민다움의 기예를 규명하겠다. 이러한 작업은 근대 세계에 진입하던 당대인에게 어떤 역량이 요청되었는지 환기하고 이를 온전히 수행해낸 한용운을 “우리가 염두에 두고 바라볼 수 있는 인간 본성의 모형”으로 제시하는 일로 이어진다. 이는 우리 근대사에 대한 중요한 심급을 제공하고 이후 우리가 ‘시민다움의 기예’를 가지고 살아가는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.¹¹⁾

II. 선승 만해의 문학과 정치

한용운은 넓은 의미에서 (혁명가를 포괄하는) 정치가이자 종교인·예술인이다. 이 세 가지 정체성은 서로 별개의 것으로 보인다. 한 사람이 이 셋을 다 잘하기도 어렵고 어느 하나가 다른 것을 정당화해주지도 않는다. 이 셋을 함께 수행한 한용운은 ‘예외’적 능력에 대한 찬양 또는 그 이면인 ‘신화화’의 혐의에 이중적으로 노출된다.

이를 우회하는 선행연구는 한용운이 근대인이 아닌 전통 지식인이라는 점 즉 서구화에 물들지 않은 전통의 역량을 가진 사람으로 보는 경향이 있다. 한용운을 두고 염무웅은 “인간이 각개의 전문 분야로 조각조각 나누어진 서구적 자본주의 사회의 시인이 아니라 정치와 학문과 도덕과 문학의 합일을 추구한 전통에서 자라난 시인”¹²⁾이라고 평가한 바 있다. 박현수 역시 한용운이 이광수 이래로 정착해가던 현대문학의 기틀을 모르지 않음에도 불구하고 “연속적인 세계관에 기반을 두어 문학의 본질과 역할에 대해 언급한 것은 단순한 무지가 아니라 일종의 문학 본질에 대한 자신의 확신에 기인한 것이라 할 수 있다.”라고 주장한

문화연구』 39, 2011.; 김광식, 「불교의 근대성과 한용운의 대중불교」, 『한용운연구』, 동국대학교출판부, 2011.; 박재현, 「만해 한용운의 선 의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성」, 『한국선학』 제41호, 2015.

11) 이번 논문은 만해의 근대성과 탈근대성을 이분법적으로 바라보는 선행연구의 논란과는 거리를 두고 있다. 근대성과 근대성의 기원적 성격을 받아들이면서 동시에 근대성의 역사‘들’을 사유하는 역사철학적 논의에 관해서는 다음을 참조. 진태원, 『애도의 애도를 위하여』, 그린비, 2019, pp.407-434. 그리고 한용운의 근대성과 탈근대성에 대한 선행연구에 대한 개괄은 박재현, 「만해 한용운의 선의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성」, 『한국선학』 제41호, 2015, pp.95-100 참조.

12) 염무웅, 「만해 한용운론」, 『창작과비평』 통권26호, 1972, p.729.

다.¹³⁾ 이러한 입장은 한용운을 이광수 이래로 지정의가 분리된 미적 자율성의 근대문학적 기율을 익히기 이전의 “전통”, “연속적인 세계관”에 속한 지식인이라는 점에만 주목하고 있어서 ‘근대인’으로서 한용운의 고유한 문학을 해명하는 데 장애가 된다.

이광수의 「문학이란 하오」는 “정이 이미 지와 의의 노예가 아니요, 독립한 정신작용의 일이며, 중하여 정에 기초를 유한 문학도 역시 정치 도덕 과학의 노예가 아니라”라고 하여 지정의의 분리, ‘정’의 특화를 이야기했다.¹⁴⁾ 그리고 “문학이란 특정한 형식하에 인의 사상과 감정을 발표한 자를 위함”¹⁵⁾이라고 정의하였다. 이런 입장은 근대문학의 지위 획득을 지정의의 분화과정 속에서 찾는 것이다. 이러한 근대적 문학관은 “약 500년 전 문예부흥이라는 인류 정신계의 대변동이 있는 이래로 정에게 독립한 지위를 주어, 지나 의와 평등한 대우를 하게 되었다.”¹⁶⁾는 것이다.

이광수의 지정의론은 근대문학이 정치 혹은 철학과 분리되어야 한다는 당위로 이어져 왔다. 한용운의 문학은 바로 이러한 정의 특화로서의 근대문학론을 탈구축하는 시도로 해석할 수 있다. 이를 위해서는 한용운이 ‘연속적인 세계관’을 지켜온 전통적 지식인이기보다는 그 자신이 근대인이라는 점을 짚어볼 필요가 있다.

먼저 선승 한용운의 근대 체험을 살펴보자. 한용운은 하급 무관 집안에서 성장하였다. 한용운의 아버지 한용준은 한용운이 8세 때 홍성의 아전 군속으로 취업하고 1894년에는 동학군을 토벌하는 행목사가 된다.¹⁷⁾ 한용운은 집안 형편이 어려워 서당을 중단하였고, 조혼을 통한 처가의 도움으로 홍성의 향교에 나갈 수 있게 되었지만 처가에 의지하는 일이 편하지 않았던 것 같다. 1894년의 동학혁명과 1896년 1월의 홍주의병 등의 역사적 사건들을 겪으면서 부친과 형이 죽

13) 박현수, 『전통시학의 새로운 탄생』, 경북대학교출판부, 2013, p.186.

14) 이광수, 「문학이란 하오」, 『이광수전집』, 삼중당, 1971, p.547.

15) 위의 글, p.547.

16) 위의 글, p.548. 이광수의 ‘지정의’론은 일본 유학 당시 와세다대학에 재직하고 있던 철학과 교수 하타노 세이이치의 신칸트주의에 대한 일종의 창의적 수용이라는 점에서 볼 때 ‘진선미’론이라고 할 수 있다. 방민호, 「문학이란 하오와 무정, 그 논리구조와 한국 문학의 근대 이행」, 『춘원연구학보』 5호, 춘원연구학회, 2012 참조.

17) 김광식, 『만해 한용운 평전』, 참글세상, 2009, pp.23-24.

는다.¹⁸⁾ 한용운은 돌아가신 아버지 뒤를 이어서 홍성군청에 아전으로 취직하여 3년가량 근무했다¹⁹⁾ 한용운이 일찍부터 ‘육망’에 눈을 뜬 근대인²⁰⁾이라는 점은 그의 신분과 아전 근무 경험 속에서 이해될 수 있다. 홍성에서 한용운의 입지는 혼란스러웠고 조혼으로 인한 연상의 아내와의 관계도 정리가 안 되는 와중에 한용운은 1897년경에 가출(입산이라는 설도 있다), 일시 귀가, 재입산의 복잡한 행로를 보이지만 한용운은 1903년(25세) 이후로는 고향에 돌아가지 않는다. 한용운은 근대지향적 계급 계층인 ‘아전’ 출신이며 수행적으로 ‘고향(가족)과 단절한다. 이는 한용운과 같은 세대로서 신종교를 기반으로 신문화운동을 주도한 안창호(기독교), 최린(천도교)이 고향, 가문과의 관계를 끊지 않았던 것과 변별된다.²¹⁾ 한국 근대를 추동한 개화기 서북지역에서 나타난 종교와 정치의 공존은 유토피 아적 공간으로 고향을 간직한 서북지역 지식인의 정체성에서 기인하였다.²²⁾ 안창호에게서 “신분담론의 변형”인 서북지역성, 좀 더 일반적인 맥락에서 최린의 가문 의식은 한국 지식인이 끝내 버리지 못한 전근대의 유산이었다. ‘아전’ 생활을 거쳐 고향과의 단절을 체험한 ‘근대인’ 한용운의 사례는 애국 계몽기 지식 청년 사이에서 예외를 형성한다.²³⁾

18) 한편 한용운의 형은 이후 “노동자로 변신하였다는 설”도 있다. 김광식, 『전인적인 독립운동가 한용운』, 독립기념관, 2015, p.25.; 김광식, 『만해 한용운 평전』, 참글세상, 2009, pp.24-27.

19) 박재현의 『만해, 그날들』, 푸른역사, 2015, p.32, p.36. 아전 출신으로서 한용운의 신분적 조건을 이해하기 위해서 검토해 볼 수 있는 연구로는 박종성, 『아전과 내시』, 인간사랑, 2016.; 최원식, 『한국계몽주의문학사론』, 소명출판, 2002 참조.

20) 만해는 “육체를 세상에 타고나서 식욕, 색욕이 없다고 말하는 것은 헛소리일 뿐이요 아첨하는 말일 따름이니 어찌 실천할 수 있으랴?”라고 묻고 “거꾸로 쏟아지는 물은 막을수록 쏟아지고, 도망쳐 달리는 말은 조종하려 할수록 더욱 횡포하게 마편이다. 식욕, 색욕도 억제할수록 더욱 심해지는 것이니, 이는 보통 사람의 상정이라고 보아야 한다.”라고도 말한다. 한용운, 『(증보)한용운전집』 2권, 만해 한용운선생 진검간행위원회, 신구문화사, 1980, p.120. (이번 논문에서 전집 인용은 신구문화사 증보판으로 통일한다. 이후 『전집』으로 표기)

21) “1910년대 후반기 대동강을 중심으로 한 안창호의 영웅적 이미지”가 서북 지역성과 맺는 밀접한 관계는 이철호, 「근대 소설에 나타난 평양표상과 그 의미」, 『상허학회』 28, 2010, pp.147-148. 참조. 서북계 근대 지식인인 봉건왕조가 해체되고 국가체제로 전환되는 시기를 단절적인 계기로 인식하기보다는 조선 후기 서북 지역 문인들의 후예로서 자아상을 형성했다는 점에 대해서는 장유승, 「조선 후기 서북지역 문인연구」, 서울대 박사논문, 2010.

22) 정주아, 『서북문학과 로컬리티』, 소명출판, 2014, pp.176-179.

근대는 전통적인 공동체가 해체되면서 개인별로 신념, 규범, 정체성 등을 하나로 묶어서 제공하는 “이차적 제도”를 낳는데 근본적으로 그런 제도는 전근대의 제도보다 약하다. 이 이차적 제도들은 주어지거나 당연시되는 게 아니라 선택된 것이기 때문이다.²⁴⁾ 선승 한용운은 전통적인 공동체와 단절하고 이차적 제도인 ‘불교’와 고유한 방식의 관계를 구축한다. 한용운이 근대적인 종교 탄생의 과정(1900년대 초중반)에 직접 참여하는 과정은 오늘날 완성되어 있는 제도로서의 불교에 입문하는 과정과 다른 차원에서 사고되어야 한다. 한용운은 근대 세계에 진입할 때 발생하는 연쇄 충돌이 유발하는 ‘새로운 형식’으로서 불교의 탄생에 구성적으로 참여하고 있는 것이다.

한용운의 청년시절인 1899년에 나온 고종의 조칙문 <존성윤음>에는 나라마다 하나의 종교가 있다는 주장이 들어 있다.

세계 만국이 종교를 존상함은 다 인심을 맑게 하고 치도를 내기 위함이다. (중략) 우리나라의 종교는 공부자의 도가 아니냐? ... 중략 ... (그러나 근래에는) 예의 덕이 무너지고 인륜이 사라지니 변괴가 일어나고 난역이 잇달아 을미사변에 이르러 극에 달하였도다. 슬프다. 이 어찌 종교가 밝지 않은데 말미암은 화가 아니냐? (중략) 짐이 조종의 업을 이어 군사의 자리에 있으면서 수많은 어려움과 엄청난 두려움을 지내오되 마음에 잊히지 않고 염려가 되는 것은 오직 유지 종교하는 데 있다. (중략) 짐이 동궁과 더불어 장차 일국의 유교의 종주가 되어 공자의 도를 밝히고 성조의 뜻을 이을 터이니 너희 신료와 여러 집사들은 각각 실심대양하여 존성하여야 할 것이다.²⁵⁾

고종의 조칙문 <존성윤음>에서 보이는 종교와 정치가 구분되지 않는 ‘하나의 종교’ 시대를 지나서 1900년대 초중반에는 비로소 정교분리가 담론화되는 것이 확인된다.²⁶⁾

23) 김익균, 「강원도의 지역성과 한용운의 수업시대(1903~1909)」, 『한국근대문학연구』 32호, 한국근대문학회, 2015 참조.

24) 피터 버거·안톤 지더벨트, 『의심에 대한 옹호-민음의 폭력성을 치유하기 위한 ‘의심의 계보학』, 합규진 옮김, 산책자, 2010, pp.32-34.

25) 장석만, 「일제 강점기 종교 개념의 편성-종교 개념의 제도화와 내면화」; 윤해동, 이소마에 준이치 엮음, 『종교와 식민지 근대』, 책과함께, 2013, p.69.; 원출전은 『고종·순종실록』 하권, 1899년 4월 27일, pp.95-96.; 『독립신문』, 1899.5.2.

26) 종교에 대한 근대적 관념은 동·학에서 천도·교, 즉 학에서 교로 바뀌는 언표적

가령 우리나라로 말하면 무엇이 종교가 되겠는가 하면 흔히 말하기를 공맹지도가 종교가 된다 하되, 공맹지도는 그 성질이 종교에 가깝지 않고, 곧 정치를 논란할 것이 많은즉, 곧 정치학이라고 말함이 가하다. 대저 종교란 것은 사람마다 추향하여 은연중 존봉하는 사람이 많은 것을 일컬음이니, 우리나라의 이전 일로 말하면 곧 불교가 종교라고 하겠더니, 근년에 이르러서는 예수를 신봉하는 사람이 날로 늘어나서 예수교가 종교가 되는 모양이더니, 지금에 또 천도교를 신앙하는 자가 여러 십만 명이라고 하니, 그 역시 종교가 되고, 기타 정토 종교, 신리교라고 하는 허다한 종교가 날로 늘어나고 번성하여 어느 것이 종장이 될지 알 수 없다.²⁷⁾

이러한 역사 속에서 선승 한용운은 정치와 종교가 분리되지 않던 시대²⁸⁾로부터 ‘분리’를 당위로 갖는 시대로 이행하는 경험²⁹⁾을 했다. 위의 인용문보다 조금 뒤에 발표된 『태극학보』의 글에 쓰이고 있는 “국가는 만민의 종가요”라는 표현은³⁰⁾ 여전히 근대적인 ‘종교’보다 이전 시기의 ‘종(宗)’ 개념에 기대고 있는 언표이다. 종교 담론의 구성 과정에 선승으로서 한용운이 보여준 사유는 불교를 재료로 한 문명의 발전에 대한 관심이었다.³¹⁾

이는 불교를 근대적으로 전유하여 근대 국가 건설에 일익을 담당하게 하려 한 량치차오의 시각과 접점을 갖는다.³²⁾ 한용운이 당시 유행한 량치차오의 저술을

실천과 연동한다. 장석만, 앞의 글, pp.66-74.

27) 「각종교의 관계」, 『제국신문』, 1906.2.7.

28) 불교가 탈세속화된 종교로서 이미지를 강화하게 되는 것은 해방 이후다. 김종인, 「만해와 성철: 근대성과 전근대성 속에서의 긴장과 갈등」, 『한용운과 근대성』, 고려대학교민족문화연구원, 2020 참조.

29) 한용운은 총독부의 정교분리 원칙과 종교의 자유에 대한 주장을 역으로 이용하여 <사찰령>의 폐지를 주장하기도 한다. 이는 한용운이 ‘정교분리’라는 근대적 종교의 원리를 전유하여 정치에 개입하는 이중화를 실천한 사례이다. 장석만, 앞의 글, p.89 참조.

30) 박일찬, 「독립은 필제어단결」, 『태극학보』 26호, 1908.11.24. 정선태는 “국가는 만민의 종가요”라는 표현을 인용한 뒤 “이렇게 ‘만민의 종교’인 국가를 위해서 자신을 헌납하는 것이 ‘국민의 의무’로서 전면에 배치된다”라고 설명한다. 정선태는 “종가”를 여러 차례 “종교”로 바꾸어 재인용하고 있는데 부정확한 인용이기는 하지만 인용의 취지는 당시 담론이 “국가 신학”에 입각해 있다는 점을 설명하는 데 있으므로 참조하였다. 정선태, 「근대계몽기 ‘국민’ 담론과 ‘문명국가’의 상상, 비교역사문화연구소 기획, 『근대한국 ‘제국’과 ‘민족’의 교차로』, 책과함께, 2011, pp.37-38.

31) “종교요 철학인 불교는 미래의 도덕 문명의 원료품 구실을 착실히 하게 될 것이다.” 『전집』 2권, p.104.

읽은 것은 잘 알려져 있다.³²⁾ 량치차오의 불교관은 한용운에게 근대문명과 불교의 합일점을 찾는 데 도움이 되었을 것이다.

량치차오의 『음빙실문집』은 기독교를 비판하면서 불교를 중국의 종교로 선택해야 함을 주장한다. 그는 종래의 불교에 가해졌던 비판들, 가령 미신이라거나 염세적이라는 등의 내용을 거부하면서 불교가 국민정신을 통일하고 문명의 이미지를 만들어낼 종교라고 본다.³⁴⁾ 기독교 비판과 더불어 불교를 옹호하고 있는 량치차오의 이러한 관점은 불교를 통한 근대화의 가능성을 만해에게 열어준다.³⁵⁾

량치차오는 1903년 2월부터 1904년 2월까지 『신민총보』에 「근세 최고 철학자 칸트의 학설」을 4회 연재한다.³⁶⁾ 량치차오식으로 전유된 칸트는 한용운의 사상에도 흔적을 남기는데 이 점은 한용운의 『불교유신론』의 「불교의 성질」 편에서 확인된다.³⁷⁾

32) 량치차오가 사유한 불교가 근대에 재발명된 ‘신종교’였다는 점에 대해서는 다음을 참조. “중국에서 불교는 2000년 역사다. 그런데 량치차오는 중국이 신앙이 없는 나라였다고 말한다. 량치차오가 말하는 종교는 완전히 새로운 어떤 것이다. 그것은 근대적 세계를 견인할 수 있는 신종교였다.” 김영진, 『중국 근대사상과 불교』, 그린비, 2007, p.249.

33) 량치차오의 『음빙실문집』은 1902년 10월에 출간되었다. 한용운이 읽은 판본은 1905년 6월과 11월에 초간본을 증보하여 간행한 『증편음빙실문집』과 『분류정교음빙실문집』으로 추정된다. 김춘남, 「양계초를 통한 만해의 서구사상 수용」, 동국대 석사학위논문, 1984, p.22. 당시 량치차오의 음빙실문집을 읽은 일이 근대적인 체험일 뿐 아니라 그 자체로 근대 국민국가를 건설하는 일로 중요시되었다는 점에 대해서는 안창호의 일화를 참조할 수 있다. 주요한, 『안도산전서』, 삼중당, 1963, p.87.

34) 량치차오의 불교관에 대한 것은 이해경, 『천하관과 근대화론:양계초를 중심으로』, 문학과지성사, 2002, pp.254-255.

35) 만해의 「조선불교유신론」에는 양계초에 대한 언급이 5번 나온다. 김춘남, 앞의 글, p.21.

36) 김영진, 『근대 불교학의 탄생』, 산지니, 2017, p.249.

37) “우리의 일생의 행위가 다 내 도덕적 성질이 걸로 나타난 것에 지나지 않는다. 그러므로 내 인간성이 자유에 합치하는가 아닌가를 알고자 하면 공연히 걸로 나타난 현상만으로 논해서는 안되며 옹당 본성의 도덕적 성질에 입각하여 논하지 않으면 안 되는 것이니, 도덕적 성질에 있어서야 누가 조금이라도 자유롭지 않은 것이 있다고 하겠는가. 도덕적 성질은 생기는 일도, 없어지는 일도 없어서 공간과 시간에 제한받거나 구속되거나 하지 않는다. 그것은 과거도 미래도 없고 항상 현재뿐인 것인바, 사람이 각자 이 공간, 시간을 초월한 자유권(본성)에 의

거기서 그는 칸트의 자연필연성에 속박된 현상적 자아와 자유로운 초월적 자아의 구분을 불교에서의 무명과 진아의 구분으로 해석하였다. 단 불교는 모든 인간이 다 동일한 진여 본체를 지녔다고 보는 데 반해, 칸트는 각자가 개별적인 진아를 지닌다고 주장한 점에서 불교만 못하다고 평가했다.³⁸⁾ 아리스토텔레스의 고전적 존재론은 자연안에 보편적인 것과 특수한 것, 또는 일반적인 것과 국지적인 것의 연속적인 분류에 따라 실체를 또는 형태들(formes)의 우주론적 위계를 확립하는 목적론의 성격을 갖는다.³⁹⁾ 모종삼은 이와 같은 서구의 철학전통, “최고선을 목표로 삼고 또한 실천을 통하여 그것을 진심으로 추구하는” “실천적 지혜학”이 근대에는 사라졌다는 점을 지적한다.⁴⁰⁾ 이로 인해서 “존재론과 자연학 사이(또는 형이상학과 형이하학 사이)에는 사유와 연장의 구분선에 조용하는 근본적인 불연속이 발생하게 되었다.”⁴¹⁾ 이러한 서양 철학의 상황이 ‘실천적 지혜학’이 지속되고 있던 동아시아 지식인의 눈에는 인상적으로 보였을 것이다.⁴²⁾

“물질문명인 서양문명과 정신문명인 중국문명의 조화”를 넘어서 중국 문명 안에 “시대를 초월하는 조화정신”⁴³⁾이 있다고 보는 사상은 이후 량치차오가 복고적인 지식인으로 회귀하게 한다는 점에서 비판받을 수 있다. 이런 비판이 일정한 설득력을 갖는 것은 사실이지만 1차 세계대전을 바라보는 중국 지식인의 복잡한 정세 판단을 순수한 ‘사상’의 문제로 환원하는 데 우리는 유보적이다.⁴⁴⁾ 사

지하여 스스로 도덕적 성질을 만들어내게 마련이다. 그러기에 나의 진정한 자아를 나의 육안으로 볼 수 없음은 물론이거니와, 그러나 도덕의 이치로 생각하면 엄연히 멀리 현상 위에 벗어나 그 밖에서 있음을 보게 된다.” 한용운, 「불교의 성질」, 『한용운전집』 2권, pp.39-40.

38) 한자경, 「한국에서 칸트와 동양철학의 비교 연구」; 이명희, 「1949년 이전 중국의 칸트 연구」; 백종현 편저, 『동아시아의 칸트 철학』, 아카넷, 2014, p.42. pp.68-72.

39) 최원, 「스피노자와 발리바르」, 서동욱 진태원 엮음, 『스피노자의 귀환』, 민음사, 2017, p.438.

40) 모종삼, 『동양철학과 아리스토텔레스』, 소강, 2001, p.208.

41) 최원, 앞의 글, p.438.

42) 모종삼은 “실천적 지혜학으로 이성적 실천을 통하여 우리 자신의 생명을 순결화 함으로써 최고의 경계에 도달하는 것이다. 이것이 바로 ‘교’이고 실천적 지혜학이다. 이 말은 매우 합당하고, 이 말의 철학적 의미는 중국에는 아직 보존되어 있지만 서양에는 남아 있지 않다. 비록 아리스토텔레스와 플라톤이 최고선을 목표로 삼는 것을 말하고 있으나, 그들은 여전히 순수 이성만을 통하여 말하지 실천 이성을 통하여 말하는 것은 아니다.”고 하였다. 모종삼, 앞의 글, p.222.

43) 이혜경, 『량치차오 : 문명과 유학에 얽힌 애증의 서사』, 태학사, 2007, pp.220-221.

상의 차원에 한정해서 볼 때는 오히려 칸트 이후 서구의 철학자들이 칸트 극복을 시도해온 방향성 속에 넣고 비교해 볼 필요가 있다.

“서구 형이상학에서 순수이성비판은 경험 문제를 순수한 형식에 따라, 다시 말해 경험의 모순을 숨기지 않고 다룰 수 있었던 마지막 장소였다. 칸트 이후의 사유들은 바로 이 초월적 주체와 경험적 의식을 다시금 하나의 유일하고 절대적인 주체 안에 융합하는 원죄를 저지르면서 태어난 것들이다.”⁴⁵⁾ 칸트 이후의 철학자들의 노력을 비판하는 아감벤의 지적은 량치차오를 경유한 한용운의 사유에도 적실성을 갖는다. 이는 역설적이게도 한용운의 칸트 비판⁴⁶⁾과 극복의 시도는 동아시아적 사유의 특수성으로 이해하기보다는 칸트 이후 개진되던 근대적 사유의 동시대성의 차원에서 이해할 필요가 있는 것이다.⁴⁷⁾

한용운은 칸트의 한계를 ‘수행의 결여’에서 기인하는 것으로 파악한다.⁴⁸⁾ 한용운은 『조선불교유신론』 6. 「참선」에서 이렇게 서술한다.

이치의 극히 복잡하고 극히 미묘한 것은 사랑 비교로써 파악되지 않는다. 하물며

44) 이현창이 지적하듯이 “2차 세계대전 이전에는 강대국이 후진 약소국을 침략하고 주권을 탈취했다. 1870년대 이래 본격화된 제국주의는 후진 약소국이 우여곡절을 겪으면서 서서히 근대화의 길로 나아가도록 내버려두지 않았다.” 이현창, 『개항기 근대화 정책은 소중한 경험』, 『고종황제 역사 청문회』, 푸른역사, 2005, p.179. 1차세계대전 이후의 정세 속에서 량치차오의 ‘사상’이 ‘과잉규정’되는 과정에 대해서는 좀더 정치학계 논의될 필요가 있는 것이다.

45) 조르조 아감벤, 『유아기와 역사』, 조효원 옮김, 새물결, 2010, p.64.

46) 여기서 비판은 일상어로서의 ‘비판’이라기보다 비판 대상의 전모를 드러내어 한계에까지 인식이 도달하게 하는 것이라는 칸트의 개념을 엄두에 두고 있다. 모종삼은 이러한 의미를 담은 용어로 ‘비판’보다 ‘논형’이 적절하다는 의견을 제출한 바 있다. 모종삼, 『동양철학과 아리스토텔레스』, 정병석 옮김, 소강, 2001, p.5, p.442.

47) 동아시아 지식인이 유럽 지식인과 “식민주의의 현실적인 동시대인”(디페시 차크라바르티, 『유럽을 지방화하기』, 김택현 안준범 옮김, 그린비, 2014, pp.63-64.)이었다는 점을 인식하는 것은 중요하다. 량치차오와 헤겔의 유사성을 지적하는 다음의 입장도 이러한 관점에서 수용할 필요가 있다. 김영진은 량치차오의 “개별이 아니라 그것을 초월한 보편으로서 진여”가 “칸트 이후 형성된 독일 관념론”과 유사하다고 지적한다. 량치차오가 말하는 “진여”는 “헤겔이 말하는 절대정신처럼 그것은 세계가 작동하는 법칙이면서 또한 주관이다.” 김영진, 앞의 글, p.259.

48) 한자경, 앞의 글, p.42.

마음은 지혜의 위에 위치하여 지혜를 명령하고 좌우하는 것이니, 명령을 받는 지혜를 가지고 어찌 월권하여 도리어 그 마음을 구명하겠는가. 그러므로 마음은 처음부터 지혜로써 구명할 수 있는 것이 아니다. 또한 따로 마음 위에 존재하여 이 마음을 해명할 수 있는 무엇인가가 있는 것도 아니므로, 부득불 그 마음의 본체를 고요히 길러 스스로 자체를 밝힐 수밖에 없다. 그러므로 언어와 사고를 버려 단번에 일체 인연을 끊고 일대사 공안을 마지막까지 추궁하여 하루아침에 환연 깨달으면 마음 전체의 큰 작용이 밝혀지지 않음이 없고 근본적인 심리 문제가 얼음 녹듯 풀리게 된다. 요약하면 참선은 체요 철학은 용이고, 참선은 스스로 밝히는 것이고 철학은 연구이며, 참선은 돈오이고 철학은 점오이다. 참선의 요점은 적적성성이 옳다.⁴⁹⁾

한용운의 참선과 철학의 관계는 체와 용으로 설정되어 있다. 인간의 마음은 사랑 분별적인 지성의 판단으로써 알 수 있는 것이 아니고, 그렇다고 인간 마음 바깥의 다른 존재가 알 수 있는 것도 아니며, 오직 마음이 스스로를 탐구하여 적적성성을 유지함으로써 밝힐 수 있다는 것이다.⁵⁰⁾ 한용운은 칸트의 한계를 넘어서는 길을 수행의 (방법 아닌) 방법인 선에서 발견한 것이다. 한용운식의 체용론은 “선을 근본으로 해서 ‘서양의 철학’을 포섭할 수 있다는 사고”에 이르고 있다.⁵¹⁾ 한용운이 이해한 선은 “전인격의 범주가 되는 동시에 최고의 취미요 지상의 예술이다. 선은 마음을 닦는 즉 정신수양의 대명사다. … (중략) … 불교인에게만 필요한 것이 아니요, 지식인, 농부, 기술자, 상인 기타 모든 유형의 사람들에게 필요한”⁵²⁾ 수행이다. 즉 한용운은 서구적 근대 철학의 한계를 비판하며 철학과 종교 혹은 정치가 분리된 채 현상적 자아로 살아가는 근대인에게 필요한 수행법, “방법 아닌 방법”, “기술이 아닌 기술”로서 선을 제시하였다.

우리는 이러한 태도가 ‘근대’ 이전에 놓인다는 선험적 사고를 갖기 쉽다. 특히 한용운의 시 쓰기가 ‘타고르 현상’과 근거리에 있는 것으로 관찰되고 있는 만큼 한용운의 문학 정치는 ‘전통 지식인의 미덕’과 동전의 양면인 오리엔탈리즘의 혐의와도 대면하게 된다.⁵³⁾ 하지만 지금까지의 논의를 따라왔다면 한용운은 칸트

49) 한용운, 「조선불교유신론」, 『전집』 2권 p.54; 김종인, 앞의 글, p.87, “성성은 정신이 맑게 깨어 있어서 자아와 세계에 대해서 선명하게 관찰하고 대응할 수 있는 정신적 상태를 말하고, 적적은 그렇게 관찰하고 대응하면서도 마음에 동요 없이 고요히 머물러 있는 것을 말한다.”

50) 한자경, 앞의 글, p.46.

51) 김종인, 앞의 글, p.81.

52) 『전집』 2권, p.311.

이후를 모색한 근대적인 사유와 실천을 벗어나지 않았다는 점을 알 수 있을 것이다. 한용운의 문학이 근대성의 가장 큰 특징 중 하나인 이성의 영역과 감성의 영역, 지식의 영역과 취미의 영역을 분리하고 철학과 문학/미학이 지닌 각각의 자율성을 구별하는 데 거스르고 있는 것은 사실이다. 이 점에 관해서 피에르 마슈레는 근대문학이 “각자를 정의하는 각 장 속에 간혀 그 각자의 한계를 고정시키는 문학”이라는 사태 자체가 “결국 역사의 생산물”이라는 점을 환기하고 문학과 정치, 철학, 종교 등이 구분되고 있는 ‘사회적 사실’로부터 “결정론적 성질을 제거”하자고 제안한다.⁵⁴⁾ 즉 근대가 도달한 진선미, 지정의의 분리 역시 우발적인 역사의 산물이었다는 점을 인식할 필요가 있다는 것이다. 이런 사고를 받아들일 때 우리는 문학과 철학 또는 진선미를 각각의 실재로 간주하면서 철학의 입장에서 문학작품에 접근하는 태도인 ‘교훈적 도식’과 ‘해석학적 도식’을 거부할 수 있다. 그 대신 “문학과 철학의 뒤섞임”으로서의 ‘문학적 철학’이 다시 한번 요청된다.

모든 위대한 작가는 문학과 철학의 조우를 경험하고 그 경험에 대해 남긴 ‘기록’을 생산한다. 근대적 세계로 들어서는 복잡다단한 정세(conjoncture) 아래에서 한용운은 ‘문학과 철학의 조우’를 경험하고 그것은 문학적 철학 텍스트로 남겨지는 것이다. 한용운의 문학이 문학과 정치라는 상호배타적으로 존재하는 각각의 실재의 결합이 아니라는 점은 푸코의 ‘확장된 의미의 통치’⁵⁵⁾ 개념과 연동하는

53) 전근대적 문학은 오리엔탈리즘에 취약하다는 주장에 관해서는 ‘타고르 현상’을 비판적으로 검토한 다음을 참조. “진순성의 눈에 타고르는 ‘시인’이면서 ‘성자’일 수 있는 가능성을 보여주는 사람이었다. 다시 말해서 진순성은 종교와 문학의 공존 가능성, 혹은 문학의 종교적 기능을 긍정했다는 뜻이다. 그리고 그러한 특징은 “우리 동양인 전체”에 보편화된 현상으로 간주되며, 그것을 세계문학(=서구 문학)이 승인하고 있음을 밝힌다. 이것은 노벨상을 비롯한 서구 문학의 승인 절차를 통해서만 동양 문학의 정체성이 확인된다는 논리를 배경으로 삼고 있다” 오문석, 『현대시의 운명, 원치 않았던』, 엘피, 2012, p.23.

54) 피에르 마슈레, 『문학은 무슨 생각을 하는가?』, 서민원 옮김, 동문선, 2003, pp.14-15.

55) 푸코는 “여기서 나는 “통치(gouvernement)”의 의미를 확장해 사용하고 있는데, 이 말은 국가와 국가를 대표하는 사람들의 통치만을 의미하는 것이 아니라, 규칙들을 통해서 그리고 예컨대 대중 매체처럼 직접적이건 간접적이건 간에 우리에게 영향을 주는 방식을 통해서 우리의 일상을 조직하는 사람들의 통치까지 포함하는 것입니다.”라고 말한다(미셸 푸코, 『푸코의 맑스-뒤틀치오 트롬바도리와 대답』, 이승철 옮김, 갈무리, 2004, p.127.).

에티엔 발리바르의 ‘정치’ 개념을 참조할 때 생산적이다.

에티엔 발리바르는 “정치적 행위 자체는 개인들과 그들이 일부를 이루는 공동체 사이의 상호 관계를 설립하는 근본적인 양식, 즉 개인들을 집단화하고 역사적 집합체의 성원들을 개인화하는 (물질적이지 상징적인) 양식”⁵⁶⁾이라고 정의한다. 이에 따라 발리바르는 “정치 개념 자체를 복수화시킨다. … (중략) … 발리바르는 복수의 동일성들 사이의 관계, 동일화의 폭력이라는 차원을 정치 개념에 도입한다.”⁵⁷⁾

발리바르가 규정한 “개인들과 그들의 일부를 이루는 공동체 사이의 상호 관계를 설립하는 근본적인 양식”인 “정치적 행위 자체”와 “각자가 개별적인 진아”를 지닌다고 본 칸트의 한계를 극복하려고 한 한용운-양계초의 ‘방법 없는 방법’으로서의 수행은 넓은 접측면을 갖는다. 김종인은 “한용운의 선 해석의 근대성 … 중에서 가장 핵심적인 것은 그가 선을 일상생활 속의 상식적인 정신적 활동으로 해석한다는 점”⁵⁸⁾이라고 짚고 있다. “한용운은 선을 이렇게 해석함으로써 선에 덧씌워진 전근대적 신비주의와 계급적 성격을 걷어내고, 근대적인 보편적 인간의 이성적 사고에 부응하는 정신활동으로 만들려고 했다.”⁵⁹⁾ 한용운이 칸트 극복의 길로 도입한 선 수행은 비서구적인 정치적 행위 양식의 창안과 관련하여 오늘날 재사유될 필요가 있는 것이다.⁶⁰⁾

56) 에티엔 발리바르, 『폭력과 시민다움-반폭력의 정치를 위하여』, 진태원 옮김, 난장, 2012, p.101.

57) 서관모, 『알튀세르에게서 발리바르에게로:이데올로기의 문제 설정과 정치의 개조』, 진태원 엮음, 『알튀세르 효과』, 그린비, 2011, p.655.

58) 김종인, 앞의 책, p.84.

59) 위의 책, p.88.

60) 동아시아가 서구적 근대성을 이해하고 저항하는 과정에서 불교사상의 역할이 컸다는 점에 관해서는 다음을 참조. “서구 근대에 대항하는 원리로서 항상 지식인 사이에서 의식된 것은 불교로서, 근대 사상사는 불교를 빼고는 성립하지 않는다고 해도 과언이 아니다. 그런 까닭에 사상사의 외곽에 특수한 영역으로서 불교사상이 있는 것이 아니라 사상사의 중핵으로 다른 사상과 능동적으로 교류하는 것으로 불교사상을 파악하지 않으면 안 된다.” 스에키 후미히코, 『근대일본과 불교』, 이태승·권서용 옮김, 그린비, 2009, p.231.

III 한용운의 시와 시민다움⁶¹⁾의 기예

한용운의 시작(詩作) 활동은 선 수행이 언어를 통해 드러난 중요한 양태이다. 한용운의 문학정치는 그 자신의 문학론에서도 간취된다.

문학이라는 것은 문자로 구성된 모든 것을 이룸이다. 문자를 연결 혹은 나열하더라도, 의의를 구성하지 못하고 한갓 단자만을 함부로 집합한 것은 물론 문학이 아니나, 모든 사물이 언어로 할 수 있는 과정을 거쳐서 문자로 표현되는 것, 곧 자기의 무엇이든지를 문자로 나타내어서 독자가 이해할 수 있게 하는 것은 다 문학이다. 다시 말하면 문리가 있는 문자로의 구성은 다 문학이다. 그러므로 종교 철학 과학 경사 자전 시 소설 백가어등 심상각현(尋常覺暄) 서간문까지라도 장단 우열은 물론하고 모두가 문학에 속하는 것이다. ... (중략) ... 그리하여 문예는 문학이지마는 문학은 문예만이 아니다.⁶²⁾

위의 인용은 “모든 사물이 언어로 할 수 있는 과정을 거쳐서 문자로 표현되는” 한학적 전통에 입각한 ‘문학’을 근대문학 즉 ‘문예’와 맞세우고 있다. 한용운의 문학론은 정이 특화된 근대적 문학 즉 문예에 대한 주체적 개입이라고 할 것이다.

한국 근대 서정시의 전형은 김소월과 한용운의 시를 모델로 한다. 최동호는 근대초기 우리서정시의 원천으로서 김소월과 한용운을 위치지는 바 있다.⁶³⁾ 정우택 역시 두 사람의 ‘님의 시학’이 근대서정시의 원형 모델을 완성시켰다고 하였다.⁶⁴⁾ 그런데 김소월과 한용운은 근대성의 층위에서 일정한 변별성을 갖는다. ‘님의 시학’의 전통에서 선구적인 자리매김을 한 두 시인이 우리 근대시의 전통을 형성하였지만 ‘님’의 의미에 주목할 때 김소월의 ‘님’은 고전시가의 연시의 전통과 관련된 맥락을 형성한 데 비해, 한용운의 ‘님’은 고전시가의 ‘님’으로부터 비약하여 심화, 확장된 특성을 보여주었다. 그리고 문체에 주목한다면 김소월의

61) ‘시민다움’은 civilité의 번역어이다. 현재 ‘시민인륜’, ‘시민다움’, ‘시민공존’, ‘시빌리테’ 등의 번역어가 경합 중이다. 발리바르가 원래 일상어를 살려서 개념화했다는 점을 고려하여 이 논문에서는 번역어로 ‘시민다움’을 채택했다.

62) 『전집』 1권, pp.192-196.

63) 최동호, 「근대시의 전개」, 『한국현대시사』, 민음사, 2007.

64) 정우택, 「한국 근대의 정서구조로서의 ‘님’의 발견」, 『한국 근대시인의 영혼과 형식』, 깊은샘, 2004.

시는 고전시가의 민요율격의 연장선상에서 설명할 수 있는 데 비해 한용운의 시는 서구산문시의 번역문장과 유사성을 보여주는 복합적인 문장구조를 보여주는 측면을 지닌다.⁶⁵⁾ 따라서 한국시의 근대성의 모델을 한용운의 시로부터 도출하는 것이 적실성을 갖는다는 판단이 가능해진다.

시민다움 개념은 시민권의 정치의 아포리아인 ‘폭력에 대한 폭력적 폐지’를 지양하며 정치적 공동체를 실체화하려는 위협에 ‘거리두기’(브레히트에 대한 알튀세르적인 해석과 피에르 마슈레, 에티엔 발리바르의 전유)를 기입한다. 시민다움의 핵심 아이디어는 헤겔의 인륜(Sittlichkeit) 개념에서 나왔다. 홉스가 환기하는 ‘자연상태’적인 폭력에 대한 예방조치로서 개인들의 자유화를 목표로 구성되는 국가에 의해 법/정의(Recht)로의 전환(conversion/Verkehrung)이 가능하다는 것이 헤겔의 인륜 개념이다. 발리바르는 이것을 근대적 관계에 들어서는 대중들과 개인들이 경험한 ‘일차적 동일성의 해체’라는 정세로부터 요청된 (헤게모니적 이데올로기의 긍정적 차원을 포함하는) ‘위로부터의 시민다움’이라는 정치적 가설로 받아들이는 한편 헤겔적인 ‘위로부터의 시민다움’의 대체 보충으로서 ‘아래로부터의 시민다움’을 제시한다. 여기에는 들뢰즈적인 ‘저항의 소수자로-되기’와 맑스와 푸코가 기여한 ‘저항의 다수자로-되기’가 병존한다.⁶⁶⁾

‘시민다움’의 기예에서 문제적인 것은 이 세 가지 전략 중 어느 하나에 고착될 경우 그것이 동일화의 폭력으로 변화한다는 지적이다. 인간의 정신을 고착시키는 것은 ‘놀람’⁶⁷⁾인바 개항기 이후 서구와의 충돌 속에서 ‘놀람’은 우리에게 위로부터의 시민다움 즉 계몽 담론에 대한 고착을 강제했다. 또한 그 반작용으로 아

65) 최라영, 「김억의 ‘창작적’ 번역시와 한용운 시에 나타난 ‘님의 시학’-김억의 기탄 자리와 한용운의 님의 침묵을 중심으로」, 『한국현대문학회 학술발표회자료집』, 한국현대문학회, 2013.8.12., p.16.

66) 에티엔 발리바르, 「정치의 세 개념 : 해방, 변혁, 시민인륜」, 『대중들의 공포』, 서관모, 최원 옮김, b, 2007.; 에티엔 발리바르, 『폭력과 시민다움』, 진태원 옮김, 난장, 2012 참조.

67) 놀람이 인간의 정신을 고착시키는 메커니즘은 스피노자, 『에티카』 3부 부록 「정서들에 대한 정의」 참조. 당시의 정세에서 문명화의 과제를 사람들이 ‘놀람’으로 받아안았다는 점은 『황성신문』의 논설 참조. 「논설」, 『황성신문』, 1898.9.12. 권태익이 현대어로 교주한 서술은 다음과 같다. “국세의 위급함이 맹인이 말을 타고 깜깜한 밤에 천 길 깊은 연못을 만났는데, 겸하여 호랑이가 울부짖고 원숭이가 울어 사람을 놀라고 겁먹게”하는 상황.(권태익, 『일제의 한국 식민지화와 문명화(1904~1919)』, 서울대학교 출판문화원, 2014, p.120.)

래로부터의 시민다움, 다수자로-되거나 소수자로-되기에 고착되기도 했다.⁶⁸⁾ 위로부터의 시민다움의 정치는 아래로부터의 시민다움의 정치에 의해 대체 보충되는데 이러한 ‘이행’에 곤장 실패한 것은 당대의 근대적 지식인들이 서구 문명과 의 조우에서 발생한 ‘놀람’을 극복할 정신적 역량을 갖추지 못했기 때문이었다. 마찬가지로 아래로부터의 시민다움은 위로부터의 시민다움으로 이행하거나 다수자로-되기, 소수자로-되기 사이를 오가는 역량을 필요로 했다.

근대 사회에서 시민다움은 개인들과 집단들에게 자기 자신을 동일화시키고 탈 동일화 시킬 수 있는, 동일성 속에서 이동할 수 있게 해주는 수단들을 부여한다.⁶⁹⁾ 이러한 의미에서의 정치는 “인간의 정주(亭主) 및 갈등적 상황의 예술, 공동의 삶의 예술/기술(art)로 주기적으로 다시 존재하거나 다시 생성되”어야 하는데 이를 위해서 “예술은 정치의 장속에 편재해야”⁷⁰⁾한다. “이는 예술이 경계 위에서 이루어지는 실험이기 때문이다. 우리는, 경계에 고유한 “시빌리테”(시민다움)를 형성하는, 의미와 무의미, 폭력과 생산성을 시험하고 정련하는 상이한 방식들에 대한 신중한 탐구라고 예술을 정의할 수 있다.”⁷¹⁾

진근대 세계에서 근대적 세계로 진입하는 모든 이들의 경험에서 요청되는 것은 복수의 경계를 넘나드는 이행의 용기였다. 이는 한용운의 『조선불교유신론』(1913년)에서 명료하게 제시되어 있다. 한용운은 “금강산이나 설악산에서 살고 있는 사람들을 보지 못했는가. 절벽과 단애를 기어도 보통 사람은 겁이 나서 떨리는데, 감히 빨리 다닐 수 없는 곳을 나는듯이 달리어도 조금도 의심이 없으니 어찌 모험이 되리요. 이것은 경험일 것이다. 경험이 없으면 일을 당하여 뜻대로 되지 않아 노예처럼 우마를 대하더라도 머리가 자라처럼 들어가고 동정을 구하

68) 위로부터의 시민다움과 아래로부터의 시민다움이 대체 보충되는 1910년대 식민지 조선의 상황에 대한 구체적인 논의는 다음을 참조. “일제에 의해 이와 같이 진행된 사업들은 행정의 합리화를 비롯하여 사회 전반의 효율화를 제고하여 전반적으로 사회생산력을 높였고, 따라서 문명화의 형식을 갖추었다. 그러나 기성제도의 급격한 변화는 애초부터 저항을 불러올 가능성이 크고, 사회적 경제적 약자들의 몰락을 가져오기 쉬운 것이다. 게다가 일제의 식민정책은 역사적으로 대립 갈등해왔던 일본에 의해 일방적으로, 또 급격히 추진되었다. … 오히려 이러한 일제의 정책에는 저항이 따라오지 않을 수 없었던 것이다.” 권태익, 『일제의 한국 식민지화와 문명화(1904~1919)』, 서울대학교 출판문화원, 2014, p.92-93.

69) Étienne Balibar, *Droit de cité*, Éditions de l’Aube, PUF, 1998, p.130.

70) 에티엔 발리바르, 『정치체에 대한 권리』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2011, p.223.

71) 에티엔 발리바르, 『우리 유럽의 시민들?』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010, p.84.

는 파리와 같아서 한 번도 항거하지 못한다. 슬프다. 세사가 절벽과 단애와 같아서 저에서는 용감하고 이에서는 겁내는 것은 어찌서인가 경험이 있고 없는 구별이 있기 때문이다”⁷²⁾라고 하였다. 한용운이 지적했듯이 깊은 산속 절벽을 기어 경계를 넘나드는 ‘용기’가 근대적 세계의 경계를 넘나드는 ‘용기’를 저절로 보장하지 않는다. 초기 한용운의 ‘계몽사상’은 근대 지식의 학습이라는 차원을 넘어서는 전근대에서 근대 세계로의 경계를 넘는 경험의 중요성을 지적하고 있었던 것이다.

여기서 본 논문은 한용운의 ‘선승·시인·정치인의 일체화’가 복수의 경계를 넘나드는 경험 속에서 시민다움의 세 가지 기예를 ‘이동’하는 용기이자 그 수단을 창안하는 능력의 한 표현이었다고 주장할 것이다. 초기 한용운은 ‘위로부터의 시민다움’의 계기에 접속하고 있었다. 이 시기 한용운의 대표작 『조선불교유신론』(1913년)에는 당시의 근대문명 담론 즉 1900년대의 계몽적 위생학, 1905~1910년에 걸친 애국계몽운동기의 국권운동, 1910년 이후의 준비론 사상 등이 연루된다.

『조선불교유신론』에는 진화론의 창안자인 다윈의 이름이 여러 차례 거론되는가 하면 우승열패, 생존경쟁, 진화, 진보 등의 용어도 보인다.⁷³⁾ 이것은 당시 대중들과 개인들이 ‘위로부터의 시민다움’의 계기에 접속하고 있었던 것과 상동한다. 근대문명 담론에 헤게모니적으로 결속되어 있던 인민대중은 일본의 통치가 문명화의 요구에 부합하지 못하자 ‘분노와 실망’에 의해 3.1운동에 나선다.⁷⁴⁾ 이 시기 한용운은 위로부터의 시민다움의 계기로부터 아래로부터의 시민다움으로서 ‘저항의 다수자로-되기’의 계기가 강화되는 정세에 참여하는 ‘용기’를 펼친 것이다.

한용운의 문학적 철학 텍스트는 근대인 한용운의 이러한 ‘이동’의 역량에 의해 생산될 수 있었다. 기존 논의에서 한용운의 전체상을 논할 때는 민족주의에 의해서 봉합되는 경향⁷⁵⁾이 크다. 한용운의 시를 대표하는 『님의 침묵』을 초점화할 때는 한편에서 불교적 깨달음의 경지에서 부르는 ‘사랑의 증도가’로 읽히는 한

72) 『전집』 2권, p.66.

73) 김춘식, 「사회진화론의 유입과 『조선불교유신론』, 『근대성과 민족문학의 경계』, 역락, 2003. 참조.

74) 권태익, 앞의 책, pp.113-176.

75) 이선이, 앞의 글, p.319, “한용운에 대한 우리의 인식은 해방 이후 민족이라는 이름으로 호명된 한용운상으로부터 크게 벗어나지는 못하고 있다.”

편⁷⁶⁾ 순문학의 시각에 따르면 ‘역설의 시학’⁷⁷⁾을 대표하게 된다. 궁극적으로는 선승과 시인이 교통하는 지점에서 ‘불이사상’과 ‘역설의 시학’은 둘이 아님이 강조된다.⁷⁸⁾

하지만 「논개의 애인이 되어 그의 묘에」, 「계월향」 같은 작품에서는 ‘불교적 형이상학’을 찾을 수 없다⁷⁹⁾는 점에서 ‘일체화’된 한용운 상(想)의 균열이 강조되는 경우도 있다. “시는 시 자체로 읽혀져야 한다”는 연구 경향⁸⁰⁾은 선승과 혁명가로 전유되지 않는 미적 자율성을 『님의 침묵』에서 발견하려는 문학적 욕망에서 기인하는바, 이는 ‘의미 잉여(Surplus of Meaning)’ 개념⁸¹⁾에 의해 포괄적으로 지지된다. 한용운 시에서 산문적 의미를 초과하는 ‘의미 잉여’를 발견하려는 해석학적 욕망은 한용운의 ‘시적 성취’가 ‘일체화’의 논리에 의해 통합되는 것에 저항한다. 이번 논문은 ‘일체화’의 논리를 재발명하기 위해, “언설은 결국 충만한 존재이면서 동시에 무한한 풍요로움을 지닌다”라고 보는 관점을 비판하는 언표의 ‘희박성’ 테제를 제안한다.⁸²⁾ 담론의 최소 단위인 언표는 담론의 전체성을 전

76) 송옥, 『님의 침묵 전편 해설』, 일조각, 1974; 김광원, 『만해의 시와 심현담주해』, 바보새, 2005; 김광원, 『님의 침묵과 선의 세계』, 새문사, 2008; 박현수, 「심현담주해의 언어관과 한용운의 시론」, 『한국현대문학연구』 38, 2012.

77) 한용운 시를 ‘역설의 시학’으로 규정하는 대표적인 연구로 김재홍, 『한용운문학연구』, 일지사, 1982.

78) 한용운의 「님의 침묵」의 핵심인 ‘역설의 시학’은 불교의 ‘불이사상’과 연동한다. 정효구는 님의 침묵을 이해하기 위해 “역설과 반어의 토대가 되는 우주관과 세계관을 터득하는 일이 전제되어야 한다”라고 주장한다. 정효구, 『근대시론을 넘어 서기 위하여 붓다와 함께 쓰는 시론』, 푸른사상, 2015, p.222.

79) 김용직, 『님의 침묵 총체적 분석연구』, 서정시학, 2010, p.24.

80) 최동호, 『한용운-사랑과 혁명의 아우라』, 건국대학교, 2000, p.51.

81) 박현수, 『시론』, 울력, 2015, pp.158-167. 조영복, 「실증적인 것과 해석학적인 것」, 『1920년대 초기 시의 이념과 미학』, 소명출판, 2004, pp.83-88.

82) “우리는 명시적인 언표들 아래에 은폐된 무엇이 숨어 있다고 생각하지 않는다. … (중략) … 그 아래에는 어떠한 텍스트도 없다. 따라서 어떠한 충일성도 없다. 언표적 영역은 전적으로 그의 고유한 표면에 존재한다. … (중략) … 언표들은 희박하기 때문에, 사람들은 그들을(그들을 통일화하는) 총체성들 속에 모으고, 그들 각자 안에 거주하고 있는 의미들을 복수화시키는 것이다. … (중략) … 해석한다는 것, 그것은 언표적 결핍에 대응하는 방식이며 그 결핍을 의미의 복수화를 통해 복수하고자 하는 것이다. 그것은 결핍에서 출발해 그 결핍을 무릅쓰고 말하는 방식이다. 그러나 하나의 언설적 형성을 분석한다는 것은 이 결핍의 법칙을 찾고자 하는 것이며, 그 결핍의 측도를 취하고 그 특이한 형태를 규정하고자 하는 것이다. 요컨대 그것은 언표들의 <값>을 정립하는 것이다. … (중략)

제하지 않은 채 “있을 수도 있는 가능한 언표보다 실제로 출현한 언표가 적다는 것”에서 출발할 필요가 있다.⁸³⁾ 언표의 희박성 테제에 따르면 이미 말해진 시의 언어 안에 있는 ‘의미 잉여’를 찾으려 하기보다는 시의 언어 즉 희박한 언표와 “그 밖의 다른 무수한 가능한 언표들 사이의 상호작용의 양태”를 인식하려 해야 한다. 한용운의 시를 읽으면서 우리는 시의 내부에서 무한한 의미를 탐사하는 것이 아니라 희박한 언표인 시의 외부 즉 당시 한용운이 관계를 맺고 있었던 담론과 시가 어떤 상호작용을 맺는가를 풍요롭게 밝혀야 하는 것이다.

종합적 지식인이라 할 수 있는 한용운은 수필, 논설, 논문, 주석서, 시, 시조, 한시, 소설 등 다양한 장르의 글을 썼다.⁸⁴⁾ 이번 논문은 승려, 혁명가로서의 한용운을 배제한 시의 ‘의미잉여’에 기대지 않으며, 한용운의 ‘일체화’ 모델이야말로 지성의 상호작용을 무한대로 촉진 시키는 문학(글쓰기)라고 판단한다.

이번 논문은 한용운의 ‘문학적 철학’ 텍스트가 근대와 전근대의 충돌, 문학과 철학의 충돌 속에서 획득한 시민다움의 기예의 산물이라는 관점에서 접근하였다. 선승, 정치가인 한용운이 시를 쓰는 이유는 불교 사상과 혁명의 신심을 표현하고 공유하기 위해서일 수 있다. 그것은 정세에 따라 위로부터의 시민다움과 아래로부터의 시민다움의 다수자로-되기 사이를 이행하는 과정에서 주로 드러난다. 하지만 한용운이 위로부터의 시민다움과 아래로부터의 시민다움의 다수자로-되기에 각각 고착되지 않게 해주는 역량은 소수자로-되기의 기예를 정치의 수단으로 창조할 수 있다는 점에서 찾을 수 있다. 앞장에서 보았듯이 발리바르가 “인간의 정주(亭主) 및 갈등적 상황의 예술, 공동의 삶의 예술/기술(art)로 주기적으로 다시 존재하거나 다시 생성되”기 위해서 예술은 정치에 내재하는 것이라

... 이렇게 이해될 경우, 언설은 주해적 태도의 대상-그로부터 언재라도 새로운, 매번 예측불가능한 풍요로움들을 이끌어낼 수 있는, 소진되지 않는 보물창고-이기를, 언제나 미리 말하여진, 그리고 사람들이 들을 수 있을 때 회고적인 신탁들을 표현하는 섭리이기를 그친다. 즉 이미 언설은 하나의 재산, 유한한, 제한되는, 욕구의 대상이 되는, 유용한 재산, 그의 출현의 규칙들을 가지는 그러나 또한 그의 전유와 실행의 조건들을 가지는 재산, 결국 존재하자마자(그리고 단순히 그의 <실천적 적용> 안에 국한되지 않고서) 권력의 물음을 제기하는 재산, 자연히 (정치적 또는 비정치적) 투쟁의 대상이 되는 재산인 것이다.”미셸 푸코, 『지식의 고고학』, 이정우 옮김, 민음사, 1992, pp.171-175.

83) 다케다 히로나리, 『푸코의 미학』, 김상운 옮김, 현실문화, 2018, p.75.

84) 한용운의 문학론에 따르면 이 모든 글들이 ‘문학’이기도 하다. 한용운, 『한용운전집』 1권, p.196.

고 한 것은 한용운의 말년인 심우장 시절의 문학을 이해하는 데 적실하다.

詩瘦太甜反奪人
紅顏滅肉口無珍
白說吾輩出世俗
可憐聲病失青春⁸⁵⁾

「自笑詩癖」에서 한용운은 자신의 시 쓰기가 ‘위로부터의 시민다움’(계몽)의 기예도 ‘아래로부터의 시민다움의 다수자로-되기’(정치-혁명)의 기예도 빚겨나가는 지점을 명료하게 드러내고 있다. 한용운의 시 쓰기는 선승, 정치가로서 시민다움의 정치를 수행할 수 있게 해주는 ‘조건’인 시민다움의 정치의 소수자로-되기를 표현하고 있다고 하겠다. 이는 “무엇 하나 묘한 경지/든 적이 없어 ….”⁸⁶⁾ 변민하는 한시 「述懷」에서도 잘 드러난다. 이런 측면에서 볼 때 한용운의 글쓰기 중에서 상대적으로 주목을 받지 않은 ‘전통 장르’의 ‘시’는 한용운의 문학을 이해하는 시금석이 된다. 이번 장에서는 “향을 피고 앓”아 ‘봄을 읽는’ 한용운이 ‘공을 깨달은’ 경지를 표현하는 것으로 읽히는⁸⁷⁾ 「춘주(春晝)」의 다시 읽기를 통해 아래로부터의 시민다움의 소수자로-되기를 해명해 보겠다.

1.
따스 빛 등에 지고
유마경(維摩經) 읽노라니
가볍게 나는 꽃이
글자를 가린다.
구태여 꽃밑 글자를
읽어 무삼하리요.

85) 시로 해 야워이 / 달긴 달아도
얼굴에 살빠지고 / 입맛도 잃고
세속을 떠난 양 / 자처도 하네만
이 또한 병이로세 / 내 청춘 삼킨. 한용운, 「自笑詩癖」, 『전집』 1권, p.119.

86) “萬事曾無入妙微” 한용운, 「述懷」, 『전집』 1권, p.167.

87) 박항식은 일찍이 이 시조를 “법에 승리를 건우어 어떠한 고통과 생사에도 해탈하여 자신을 구제한 그 단계에서 다시 주체가 덕으로 화하여 불퇴전의 위에 있는 그러한 단계에 나아가고 있는 것은 아닐까.”라고 한 바 있다. 박항식, 「한용운의 시조」, 『한국문학연구』 3집, 1981, pp.315-316.

2.

봄날이 고요키로
 향을 피고 앉았더니
 삼살개 꿈을 꾸고
 거미는 줄을 친다
 어디서 꾸꾸기 소리
 산을 넘어오더라.⁸⁸⁾

위의 시에서 ‘봄꽃잎’을 읽는 ‘행위’와 ‘향을 피고 앉’는 ‘행위’는 ‘무위(無爲)의 함’이 수행하는 문학 자체를 이미지화하는 것으로 보인다. 시작(詩作)이 ‘무위의 함’이 될 때 그것은 비로소 ‘자율적 문학론’에 폐색되지 않는 시민다움의 정치의 ‘조건의 조건’이 될 수 있다.

총력전 체제 시기에 문명 담론을 따르는 계계모니(‘위로부터의 시민다움’)적 고착은 다수의 근대 지식인이 그러했듯이 전쟁 협력으로 나아가게 하였으며, ‘저항의 다수자로-되기’의 실천에도 항상 ‘일을 그르치게 되는’ 가능성은 있기 마련이었다.⁸⁹⁾

한편 ‘저항의 소수자로-되기’로의 이행은 공동체로부터의 ‘고립’이라는 아포리아와 항상 대면한다. 한용운의 문학 정치는 총력전 체제기에 저항의 소수자로-되기로 이행하는 ‘모험’을 감행하고 있다. ‘봄꽃잎’을 읽는 ‘행위’와 ‘향을 피고 앉’는 ‘행위’를 그려내고 있는 「춘추(春晝)」는 ‘무위(無爲)의 함’이 수행하는 문학 정치를 이미지화한다. 시작(詩作)이 ‘무위의 함’이 될 때 그것은 ‘자율적 문학론’에 폐색되지 않는 시민다움의 정치의 ‘조건의 조건’이 될 수 있는 것이다.

총력전 시기와 관련된 한용운의 일화는 심우장에 머물던 그가 친일 인사들과 단교하며 도덕적 우위에 서서 ‘호통’을 치는 것들로 채워져 있지만 그런 기억이 사후적이라는 점을 고려하면 그 이면에 있는 한용운의 ‘고독’을 거슬러 읽어야

88) 『전집』 1권, p.94.

89) 총력전 체제기 한용운의 정세 판단에 대해서는 고를 달리하여 논의하겠다. 이 시기 한용운의 시 「추화(秋花)」(『전집』 1, p.96)에는 어리석은 중생(“산(山)집의 일 없는 사람”)이 ‘실에 집착하여’ ‘울타리를 자르는 행위’로 인해 ‘일을 그르치게 된다’는 깨달음이 보인다. 고명수, 「한용운의 후기시와 시조에 대하여」, 『동국어문학』 제12집, 동국어문학회, 2000, p.49.; 이종건, 「만해 한용운의 시조와 한시」, 『시조학논총』 23, 한국시조학회, 2005, p.63.

할 것이다. 그것은 한나 아렌트가 정치 영역에서의 ‘고립’이라고 명명한 의미에서의 ‘고독’이다. 정치적 주체에게 시민권의 정치(혹은 ‘아래로부터의 시민다움의 다수자로-되기’)로 나아갈 역량이 있다면 저항은 당연한 선택이다. 하지만 그런 역량이 없다고 해서 일체의 권력이 자신을 ‘쓸모없는 존재(superfluous being)⁹⁰⁾로 내모는 데 저항하는 것을 포기할 수는 없다. ‘인간=시민’이기 위해서는 시민다움의 계기를 보존하고 그것을 변증법적으로 구현하는 예술/기술을 연마해야 하는 것이다. 자기 세대 친일 인사들과 단교하는 한용운의 일화는 거슬러 읽기를 통해 역설적으로 국가 폭력에 의한 “테러”의 시작인 “고립”이라고 부를 상태로 드러난다.⁹¹⁾ 한나 아렌트의 ‘고립’ 개념은 근래 발리바르에 의해 정교화되는 극단적 폭력의 한 예인 ‘내적 배제’로 이어진다. 본질상 국가의 폭압인 내적 배제에 저항하는 아래로부터의 시민다움의 소수자로-되기 역량은 한용운 문학에 편재한다.

앞에서 언급했듯이 발리바르는 정치적 행위가 ‘개인들과 그들의 일부를 이루는 공동체 상호관계를 설립하는 행위’이며 이 고유한 경계에 놓인 시민다움을 형성하는 신중한 탐구에 예술의 도움이 필요해진다고 밝혔다. ‘개체화 과정의 결과’로서 관계체성을 갖는 ‘개인’ 또는 ‘개체’는 자신에게 강요되는 무기력을 신중하게 탐구하며 자신의 저항 안에 예술이 편재하도록 해야 하는 것이다.

한용운의 ‘호통’ 일화들은 한용운의 ‘저항의 소수자로-되기’의 정치에 대한 설화적 전승으로 이해된다. 총력전 체제 시기에 ‘민족을 위해 친일을 했다’는 이광수의 언표와 그것이 갖는 실감은 바로 ‘위로부터의 시민다움’의 계기에 고착된 문화 엘리트들이 ‘동일화의 폭력’을 감축하는 ‘이행’의 역량을 갖추지 못했다는 방증이다. 정세에 따라 ‘위로부터의 시민다움’과 ‘저항의 다수자로-되기’ 그리고 ‘저항의 소수자로-되기’의 이행의 능력에 강조점을 두는 시민다움의 기예 개념이 한용운의 ‘진정한 일체화’를 해명할 때 요청되는 지점이다.

90) 한나 아렌트, 『전체주의의 기원』 2권, 박미애·이진우 옮김, 한길사, 2006, p.252. 번역은 일부 수정.

91) 모든 압제 정부의 제1 관심사가 개개인을 “고립”시키는 데 있다는 점에 대해서는 다음을 참조. 한나 아렌트, 『전체주의의 기원』 2권, 박미애·이진우 옮김, 한길사, 2006, pp.277-284.

IV. 결론

한용운은 1937년 6월 『불교』(신제4집) 잡지에 「심우장설」을 발표한다. 성북동에 집을 마련하여 심우장이라 명명하였더니 사람들이 자꾸 그 뜻을 궁금해하더라는 에피소드를 곁들이며 한용운은 「심우도」의 내력과 중국 임제종 선사 광암의 송(頌)을 열 가지 그림에 곁들여 소개하고, 그 각각에 한두 문장으로 된 짧은 설명을 덧붙였다. 한용운은 그중 마지막 그림인 「입전수수」편에 대한 설명과 광암의 「심우송」을 차운하여 자작시를 쓰기도 했다. 한용운은 「입전수수」편에서 노파심적인 자비심으로 고해 중생을 제도하는 모습을 강조하고 자작시에는 ‘입니입수(入泥入水)’라는 구절이 진흙 속과 물속으로 들어가기로 꺼리지 않음을 표현하고 있다.

본래 소를 찾아 떠난 길[심우]이 세간에서 출세간으로의 출가를 의미한다면, 소를 찾은 다음에 세상으로 귀환하는 ‘입전수수’는 출세간에서 세간으로의 출가이다. 이번 논문은 한용운의 불교적 사유에서 세간과 출세간 어디에도 집착하지 않는 ‘이동(이행)’을 부각시켰다. 이는 이번 논문에서 탐구하는 시민다움의 계기들 사이를 ‘이동’하는 능력으로서 사람의 경험에 기반한 ‘용기’와 부합한다.

한용운의 문학이 표현한 시민다움의 기예는 근대적인 ‘자율적 문학’론에 의해 문학을 정치와 배타적인 장소에 놓은 근대적인 문학을 탈구축 한다. 이와 관련하여 한용운의 문학은 정세에 따라 요구되는 세 가지 시민다움의 기예의 범례가 될 수 있다.

한용운의 문학은 근대 초기 문화 엘리트들이 저항과 협력 사이에서 내린 잘못된 선택을 선악의 문제로 도덕화하지 않고 이를 능력의 문제로 전환 시키는 사유를 활성화 시킨다. 이번 논문은 엘리트들의 역사적 오류는 도덕적 타락 때문이 아니라 ‘위로부터의 시민다움’의 계기에 고착되어 ‘동일화들의 이동’을 수행하지 못한 무능력 때문이라는 점을 환기하고자 하였다.

문학과 불교학, 역사학 각각의 분과학문에서 축적되어 온 한용운 연구의 성과를 종합하여 한용운의 ‘진정한 일체화’의 원리를 해명하는 연구 방법론은 이후 연구를 통해 그 생산성을 증명해나가야 할 것이다.

참고문헌

- 『황성신문』, 『독립신문』, 『제국신문』, 『매일신보』, 『동아일보』, 『조선일보』, 『태극학보』
 한용운, 『(증보)한용운전집』, 만해한용운선생 전집간행위원회, 신구문화사, 1980.
 권태익, 『일제의 한국 식민지화와 문명화(1904~1919)』, 서울대학교출판문화원, 2014.
 고명수, 『한용운의 후기시와 시조에 대하여』, 『동국어문학』 제12집, 동국어문학회, 2000.
 김광식, 『만해 한용운 평전』, 참글세상, 2009.
 _____, 『한용운 연구』, 동국대학교출판부, 2011
 _____, 『전인적인 독립운동가 한용운』, 독립기념관, 2015.
 _____, 「만해의 '탈근대성' 규정에 이의 있다」, 『불교신문』, 2003.8.27.
 김광원, 『만해의 시와 심현담주해』, 바보새, 2005.
 _____, 『님의 침묵과 선의 세계』, 새문사, 2008.
 김상범, 「존재론적 푸코-푸코 읽기」, 『철학·사상·문화』 제24호, 2017.
 김용직, 『님의 침묵 총체적 분석연구』, 서정시학, 2010,
 김영진, 『근대 불교학의 탄생』, 산지니, 2017.
 _____, 『중국 근대사상과 불교』, 그린비, 2007.
 김익균, 「강원도의 지역성과 한용운의 수업시대(1903~1909)」, 『한국근대문학연구』 32호, 한국근대문학회, 2015.
 김재홍, 『한용운문학연구』, 일지사, 1982.
 김종인, 『한용운과 근대성』, 고려대학교 민족문화연구원, 2020,
 _____, 「한국불교 근대화의 두 얼굴, 만해와 성철-전근대성과 근대성 간의 긴장과 갈등」, 『불교평론』 22, 2005.
 김춘남, 「양계초를 통한 만해의 서구사상 수용」, 동국대 석사학위논문, 1984.
 김춘식, 『근대성과 민족문학의 경계』, 역락, 2003.
 다케다 히로나리, 『푸코의 미학』, 김상운 옮김, 현실문화, 2018.
 디페시 차크라바르티, 『유럽을 지방화하기』, 김택헌·안준범 옮김, 그린비, 2014.
 루이 알튀세르, 『철학적 맑스주의』, 서관모, 백승욱 옮김, 새길아카데미, 2012.
 모종삼, 『동양철학과 아리스토텔레스』, 소강, 2001.
 미셸 푸코, 『지식의 고고학』, 이정우 옮김, 민음사, 1992.
 _____, 『푸코의 맑스-뉘치오 트롬바도리와의 대담』, 이승철 옮김, 갈무리, 2004.
 백종현 편저, 『동아시아의 칸트 철학』, 아카넷, 2014.
 박일찬, 「독립은 필재어단결」, 『태극학보』 26호, 1908.11.24.
 박재현, 『만해, 그날들』, 푸른역사, 2015.
 _____, 「만해 한용운의 선 의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성」, 『한국선학』 41호,

2015.

박종성, 『아전과 내시』, 인간사랑, 2016.

박항식, 「한용운의 시조」, 『한국문학연구』 3집, 1981.

박현수, 『전통시학의 새로운 탄생』, 경북대학교출판부, 2013.

_____, 『시론』, 울력, 2015.

_____, 「심현담주해의 언어관과 한용운의 시론」, 『한국현대문학연구』 38, 2012.

방민호, 「문학이란 하오와 무정, 그 논리구조와 한국 문학의 근대 이행」, 『춘원연구 학보』 5호, 춘원연구학회, 2012.

베네딕투스 데 스피노자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서광사, 2007.

_____, 『정치론』, 공진성 옮김, 길, 2020년.

손유경, 「김남천 문학에 나타난 ‘칸트적’인 것들」, 『프로문학의 감성구조』, 소명출판, 2012.

송 옥, 『님의 침묵 전편 해설』, 일조각, 1974.

스에키 후미히코, 『근대일본과 불교』, 이태승·권서용 옮김, 그린비, 2009.

에티엔 발리바르, 『정치체에 대한 권리』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2011.

_____, 「정치의 세 개념 : 해방, 변혁, 시민인류」, 『대중들의 공포』, 서관모, 최원 옮김, 도서출판 b, 2007.

_____, 『우리 유럽의 시민들』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010.

_____, 『폭력과 시민다움-반폭력의 정치를 위하여』, 진태원 옮김, 난장, 2012.

염무웅, 「만해 한용운론」, 『창작과비평』 통권25호, 1972.

오문석, 『현대시의 운명, 원치 않았던』, 앨피, 2012.

유광렬, 「님의 침묵 독후감」, 『시대일보』, 1926.5.31.

윤종갑, 「한용운의 근대인식과 서양철학 이해」, 『한국민족문화연구』 39, 2011.

이광수, 「문학이란 하오」, 『이광수전집』 삼중당, 1971.

이도흙, 「조선불교유신론에서의 근대적 세계관 읽기」, 『불교평론』 16, 2003.

이병기·백철, 『국문학전사』, 신구문화사, 1965.

이선이, 『근대 문화지형과 만해 한용운』, 소명출판, 2020.

_____, 「‘문명’과 ‘민족’을 통해 본 만해의 근대 이해-조선불교유신론과 조선독립의 서를 중심으로」, 『만해학연구』 3, 2007.

_____, 「조선불교유신론을 통해 본 만해의 근대인식과 그 의미」, 『만해사상과 동아 시아 근대 담론 연구』, 시학, 2011.

이종건, 「만해 한용운의 시조와 한시」, 『시조학논총』 23, 한국시조학회, 2005.

이철호, 「근대 소설에 나타난 평양표상과 그 의미」, 『상허학회』 28, 2010.

이혜경, 『천하관과 근대화론 : 양계초를 중심으로』, 문학과지성사, 2002.

- _____, 『랑치차오 : 문명과 유학에 얽힌 애증의 서사』, 태학사, 2007.
- 장석만, 「일제 강점기 종교 개념의 편성-종교 개념의 제도화와 내면화」, 윤해동·이소마에 준이치 엮음, 『종교와 식민지 근대』, 책과함께, 2013.
- 장우승, 「조선후기 서북지역 문인연구」, 서울대학사논문, 2010.
- 정우택, 「한국 근대의 정서구조로서의 ‘님’의 발견」, 『한국 근대시인의 영혼과 형식』, 깊은샘, 2004.
- 정선태, 「근대계몽기 ‘국민’ 담론과 ‘문명국가’의 상상」, 비교역사문화연구소 기획, 『근대한국 ‘제국’과 ‘민족’의 교차로』, 책과함께, 2011.
- 정주아, 『서북문학과 로컬리티』, 소명출판, 2014.
- 정효구, 『근대시론을 넘어서기 위하여 붓다와 함께 쓰는 시론』, 푸른사상, 2015.
- 조르조 아감벤, 『유아기와 역사』, 조효원 옮김, 새물결, 2010.
- 조영복, 「실증적인 것과 해석학적인 것」, 『1920년대 초기 시의 이념과 미학』, 소명출판, 2004.
- 조지훈, 「한용운론 : 한국의 민족주의자」, 『사조』 1권 5호, 1958.10.
- 주요한, 『안도산전서』, 삼중당, 1963.
- _____, 「애의 기도, 기도의 애」(전2회), 『동아일보』, 1926.6.22, 26.
- 진태원 엮음, 『알튀세르 효과』, 그린비, 2011.
- 진태원, 『애도의 애도를 위하여』, 그린비, 2019.
- 최동호, 『한용운-사랑과 혁명의 아우라』, 건국대학교, 2000.
- _____, 「근대시의 전개」, 한국현대시사, 민음사, 2007.
- 최라영, 「김억의 ‘창작적’ 번역시와 한용운 시에 나타난 ‘님의 시학’-김억의 기탄자리와 한용운의 님의 침묵을 중심으로」, 『한국현대문학회 학술발표회자료집』, 한국현대문학회, 2013.8.12.
- 최 원, 「스피노자와 발리마르」, 서동욱 진태원 엮음, 『스피노자의 귀환』, 민음사, 2017.
- 최원식, 『한국계몽주의문학사론』, 소명출판, 2002.
- 피에르 마슈레, 『문학은 무슨 생각을 하는가?』, 서민원 옮김, 동문선, 2003.
- 피터 버거·안톤 지더베틀, 『의심에 대한 옹호-믿음의 폭력성을 치유하기 위한 ‘의심의 계보학』, 함규진 옮김, 산책자, 2010.
- 한나 아렌트, 『전체주의의 기원』 1, 2권, 박미애·이진우 옮김, 한길사, 2006.
- Étienne Balibar, Droit de cité, Éditions de l’Aube, PUF, 1998.

Abstract

The Art of Civilité Expressed by the Literature of Manhae Han Yong-un

Kim, Ig-kyun
(Professor, Dongguk University)

Han Yong-un is a rare person who has achieved the unification of poets, Korean Zen monk, and revolutionaries in the modern history of Korea. While accepting the position criticizing the point that Yong-un Han's unity has been nationalistically understood, an alternative was suggested for the position to deny the unity itself.

This alternative also resists the view of Han Yong-un as a pre-modern traditional intellectual. As an extension of that, I propose to replace the theory of aesthetic autonomy in literature, which requires specialization of emotions (“情”), with the thesis of rarity of the utterances.

The literary politics of Han Yong-un is ubiquitous among the plural politics, which are the fundamental forms of establishing mutual relations between communities. Yongwoon Han proposes practicing Zen as a “method, not a method,” in order to stylize the courage to traverse between multiple political. This is interpreted as an art of citizenship, an attempt to redefine the relationship between modern individuals and communities.

This thesis revealed that the art of citizenship that enabled the transition from the premodern world to the modern world that Yongun Han showed was expressed by his literature.

Key words

Han Yong-un, poet, Korean Zen monk, politician, unification, art of citizenship, rarity of the utterances.

논문투고일 : '20. 11. 02. 심사완료일 : '20. 11. 18. 게재확정일 : '20. 11. 18.