백용성조사 탄생 156주년 기념토론회

백용성조사의 불교혁신과 사회참여, 그 의의와 창조적 계승

2020년 6월23일(화) 14:00~16:30 조계사 전통문화예술공연장

(사)독립운동사 백용성조사기념사업회

프로그램

2020 백용성조사 탄생 156주년 기념 토론회

백용성조사의 불교혁신과 사회참여, 그 의의와 창조적 계승

■ 프로그램

2:00	개 회	불교의례 / 삼귀의 반야심경
2:10	격려사	원행스님 (대한불교 조계종 총무원장) **동영상**
2:15	축 사	지홍스님 (대한불교 조계종 포교원장)
2:25	인사말	법륜스님(독립운동가백용성조사기념사업회 이사장)
2:30	사 회	조 민 (평화재단 지도위원, 정치학 박사)
2:35	발 표Ⅰ	**용성진종의 불교 개혁과 불교사적 의의** 조명제 신라대학교 역사문화과 교수
3:05	발 표Ⅱ	**근대한국불교에서 용성 선사의 역할과 불교사적 의의** 조성택 고려대학교 철학과 교수
3:35	전체토론 질의응답	조민, 조명제, 조성택, 법륜스님
4:20	기념촬영	다함께
4:30	폐회	

참여자 소개

사회 조 민

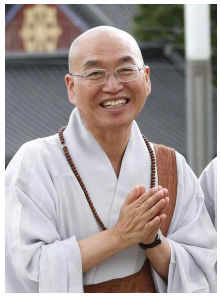
평화재단 지도위원
정치학박사

발표와 토론 조명제

부산대 대학원 사학과 문학박사
현 신라대학교 역사문화과 교수

발표와 토론 조성택

U.C., 버컬리 불교학 박사
전 뉴욕주립대 비교종교학과교수
현 고려대 철학과 교수



토론 법 륜

(사)독립운동가 백용성조사기념사업회 이사장

초대하는 글

백용성조사기념사업회는 백용성조사의 불교혁신과 사회참여, 그 의의와 창조적 계승을 모색하기 위한 토론의 장을 마련했습니다.

지난해 백용성조사기념사업회는 3.1운동 100주년을 기념하여 3.1운동 준비과정에서 종교간 통합을 주도한 것, 상해 임시정부에 독립운동 자금을 지원한 것, 만주 독립운동 근거지로서 명월구에 화과원을 설립한 것 등 용성스님의 독립운동가로서의 숨겨진 면모를 조명한 바 있습니다.

탄생 156주년을 기념하여 2020년 올해는 용성스님이 독립운동가로서 활약하게 된 근본적인 배경과 사상을 집중적으로 살펴볼 예정입니다. 조선의 오랜 숭유억불 정책과 왜색불교의 침투로 불교가 천시받고 왜곡될 때, 용성스님은 오히려 불교의 근본정신을 강조하며, 청정계율과 수행기풍을 확고히 했습니다. 또 누구나 쉽게 '부처님의 가르침'을 접할 수 있도록 불경을 우리말로 번역하고, 도심포교와 선농불교를 통해 불교의 대중화, 생활화를 적극적으로 실천했습니다.

용성스님의 이러한 불교개혁과 사회참여가 과연 동아시아 근대불교사에서 어떤 의미가 있는지, 그리고 문명전환의 시대에 어떤 비전을 줄 수 있는지, 국내 불교연구의 손꼽히는 학자들을 모시고 청해 듣고자 합니다. 여러분의 많은 참여와 관심 부탁드립니다. 감사합니다.

2020년 6월

(사)독립운동가 백용성조사기념사업회

[발표1]

용성진종의 불교 개혁과 불교사적 의의

조명제(신라대 교수)

<목차>

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 여성에게 열린 선과 이해 방향
Ⅲ. 불전의 번역과 의의
Ⅳ. 승려 결혼에 대한 비판과 이해 문제
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

용성진종龍城震鍾(1864~1940)은 전통 선을 계승한 선지식이며, 3.1운동에 참가한 민족 운동가이자 다양한 불교계 개혁 운동을 추진했던 인물로 알려져 있다. 이와 같이 독립운동, 불교개혁으로 표상되는 이미지는 1990년대 이후 대각사상연구원을 중심으로 이뤄진 용성 연구의 성과라 할 수 있다.

그런데 용성에 대한 기존 연구는 연구 시각과 방법론에서 다음과 같은 문제점을 갖고 있다. 첫째, 기존 연구가 대부분 민족불교론의 시각에서 제시됨으로써 일본불교, 친일불교 vs 민족불교라는 이항대립 구도에서 이루어진 한계가 있다.[1] 둘째, 민족불교론에 대한 비판과 문제점을 인식하면서 근대성과 관련된 연구가 근래 제기되고 있으나 근대불교가 무엇인가에 대한 본질적

인 문제인식이나 불교의 근대화를 어떻게 이해할 것인가에 대한 문제 제기가 정곡을 찌르지 못하는 수준에 그치고 있다.

셋째, 대부분의 연구가 인물 연구라는 틀에 갇혀 시대 상황과 연관된 객관적인 연구를 제대로 추구하지 못하고 있다. 또한 인물의 위대성을 강조하는 선험적인(?) 결론이 앞선 연구가 적지 않은 데에 비해 당시 불교계에 미친 용성의 영향이 어떠한가에 대해서는 구체적이고 객관적인 분석이 제대로 이루어지지 못하고 있다. 나아가 기존 연구는 불교라는 틀에 매여 근대사회에서 용성의 사상사적 위상을 어떻게 자리매김할 것인가에 대한 객관적인 평가를 제대로 부각시키지 못하고 있다. 용성의 지명도가 불교계 내부에 한정된 것에 비해 학계 일반에서의 관심이 대단히 낮은 현실은 이러한 문제점과 관련된다.

물론 이러한 양상은 기존의 근대사상사 연구에서 불교가 무시되거나 정당한 연구 대상으로 취급되지 못한 현실과 무관하지 않다. 종래 근대사상사는 서구 근대사상이 어떻게 수용되고, 이해되었는가를 중심으로 연구되었다. 또한 연구자의 관심이 거대 담론에 편중됨으로써 종교나 일상의 세계가 무시되었다. 그나마 근대 종교를 주목하는 연구도 기독교나 신종교에 주로 집중되었다.

반면, 불교는 전통적인 중화주의나 근대주의에 입각한 편견으로 인해 무시되거나 연구자의 관심을 받지 못하였다. 그러나 불교는 서구 근대와 대응하는 전통의 축이었고, 나아가 근대불교는 전통을 단순히 계승한 것이 아니라 근대에 새롭게 재구축된 종교사상이었다. 동아시아에서 각국마다 편차가 있지만 불교는 서구근대에 대항하는 원리로서 지식인들에게 인식되었다.[2]

앞서 지적한 바와 같이 한국의 근대불교사 연구는 종래의 낡은 시각에서 접근한 한계와 함께 한국불교사라는 좁은 틀에서 바라보는 문제점을 갖고 있다. 근대불교학이 19세기 유럽에서 형성된 학문이며, 그것이 일본을 거쳐 동아시아 각국에 확산되고, 변용되었던 흐름을 감안한다면 한국 근대불교사 연구는 보다 넓은 범주에서 접근할 필요가 있다.

그런 점에서 주최 측이 용성의 불교개혁과 사회참여, 동아시아 근대불교사적 의미와 현대적 시사점을 중심으로 발표해 달라는 요청은 시의적절하다고 생각된다. 다만 짧은 발표 시간을 감안하여 새로운 시각에서 몇 가지 주요한 주제를 중점적으로 다루고자 한다.

---

1. 민족불교론의 비판에 대해서는 다음의 글을 참고하기 바람. 조명제, 「근대불교의 지향과 굴절-범어사의 경우를 중심으로-」, 『불교학연구』 13, 2006, 조성택, 「근대불교학과 한국 근대불교」 『민족문화연구』 45, 2006, 조성택, 「근대한국불교사 기술의 문제: 민족주의적 역사 기술에 관한 비판」, 『민족문화연구』 53, 2010.
2. 末木文美士, 「近代思想を見直す」, 『明治思想家論-近代日本の思想·再考Ⅰ』, 東京: トランスビュー, 2004.

Ⅱ. 여성에게 열린 선과 이해 방향

용성은 전통적인 선사로서의 면모뿐만 아니라 근대기에 선의 대중화를 위해 다양한 활동을 전개하였다. 그는 1912년 경성에 개교한 중앙포교당의 포교 책임자를 맡았는데 3년 만에 신도가 수천 명이 될 만큼 성과를 거두었다.[3] 또한 그는 일반 신도들에게 불교 기초 교리를 가르치기 위해 1913년에 한문 한글 혼용본과 한글본을 묶은 불교입교문답을 출판하였다.

한편, 용성은 만일참선결사를 결성하고, 잡지 『불교』에 광고하여 참여자를 모집하였는데 재가자도 받아들였다.[4] 그런데 이 결사에 비구니 1명과 3명의 재가여성이 참가하였던 사실이 주목된다.[5] 또한 1929년에 대각교에서 개설한 하안거 선회에 재가자가 참여하였다.[6] 나아가 대각교는 부인선회나 부인선원을 개설하여 여성에게 선 수행을 개방하였다.[7]

이러한 경향은 당시 불교계의 여성관과 일정한 차이가 드러난다. 당시 불교계에서 여성을 어떻게 바라보고 있었던가에 대해서는 불교 잡지를 통해 확인할 수 있다. 1910년대에 간행된 불교 잡지인 『조선불교월보』(1912.2~13.8, 편집인 권상로)는 3호부터 '언문란'이 설정되었다.[8] 이어 간행된 『해동불보』(1913.11~14.6, 편집인 박한영)도 '언문부'를 두었는데, 모두 여성 독자를 위한 고정란이었다. 1910년대에 이미 여성계에서 종래의 전통적인 신앙 위주에서 탈피하여 새로운 시대적인 분위기에 호응하는 방향이 나타나고 있었다.

이러한 경향은 『불교시보』(1935.8~44.4, 편집인 김태흡)로 이어졌다. '불교부인란'이 창간호부터 87호(1942.10)까지 거의 빠짐없이 실려 있고 다양한 언설이 수록되어 있다.[9] 다만, 대부분의 언설이 여성 독자에게 기복과 미신을 지양하고 참다운 신앙생활을 권장하는 계몽적 성격에 그치는 한계가 있다. 이러한 경향은 당시 불교계가 여성을 여전히 불교 근대화의 주체로 설

3. 백용성, 「萬日參禪結社會創立記」, 『용성대종사전집』 1, p.541.
4. 정식명칭은 "精修別傳禪宗活句參禪結社"이다. 『佛敎』 15, 1925.9, p.45.
5. 조승미, 「백용성의 참선 대중화 운동과 부인선원」, 『대각사상』 27, 2017, pp.203~204. 이러한 사실은 만일참선결사회 방함록에서 확인되며, 한보광 소장본이 『용성대종사총서』 제7권 신발굴자료편, 동국대학교 출판부, 2016에 수록되어 있다.
6. 「대각교당의 선회」, 『불교』 62, 1929.8, p.76.
7. 한보광, 『용성선사연구』, 감로당, 1981, p.105; 「백용성스님의 대중포교활동」, 『대각사상』 6, 2003, p.69. 조승미는 1918년도에 설립된 것으로 추정되는 전라북도 무주군의 부인선회에 용성의 지도가 있었다고 주장하였다(조승미, 「여성주의적 관점에서 본 불교수행론 연구 -한국 여성불자의 경험을 중심으로-」, 동국대학교 박사학위논문, 2006, p.124). 다만 이 사례는 자료에 대한 검증이 필요하기 때문에 판단을 유보하기로 한다.
8. '사고'에서 밝히고 있듯이 '언문란'의 편집은 여성계의 청원에 따라 이루어진 것이었다. 잡지사가 독자층을 넓히기 위한 의도가 있었겠지만, 여성계의 요구가 존재하였다는 사실이 주목된다.
9. 김기종, 『불교와 한글』, 동국대학교출판부, 2015, pp.277~280.

정하지 않았던 한계를 보여준다.

이에 비해 용성과 대각교는 여성에게 선을 개방하였는데, 특히 대각교 부인선원의 방함록 자료를 통해 확인할 수 있다.[10] 안거에 참여한 인원은 최대 15명에서 최소 6명인데, 당시 다른 부인선원이나 비구 선원의 안거 인원과 비슷하다.[11] 안거에 참여한 여성들은 선원에서 지도적 직책을 맡기도 하였다. 예를 들어 오대보화는 1934년, 1937년에 관중 즉 입승의 소임을 맡았으며, 이무열광명이 선덕을 맡았다. 또한 최선광명은 1938년까지 화주를 맡아 대각교 부인선원이 유지되는 데에 재정적 기여를 하였던 것으로 보인다.[12]

선의 대중화와 관련하여 재가 여성이 참여한 양상은 대단히 주목할 만하다. 근래 젠더 문제에 대한 사회적인 반향을 고려한다면 향후 불교와 여성이라는 주제는 더욱 주목해야 할 영역이다. 특히 식민지조선의 불교계에서 여성 문제에 대한 관심이 낮았던 현실을 감안하면 용성과 대각교에서 선을 여성에게 개방하고, 재가 여성이 안거까지 참여하였던 양상과 의미에 대해서 향후 다각적으로 검토할 필요가 있다. 다만 이에 대한 평가 문제는 논란의 여지가 있다.

근래 조승미는 부인선원의 안거 수행에 재가 여성이 참가하고, 이들에게 지도자 역할을 부여하여 자발성을 고무한 것에 대해 매우 '근대적인' 것으로 평가하였다. 조승미는 여성들에게 참선은 전통에 대한 참여이면서 동시에 새로운 근대문화의 수용이라고 강조하였다.[13] 그런데 '근대적인 것'이 무엇인지 모호하고, 근대성이라는 기준에서 여성의 선 수행을 바라보고자 한다면 개인의 내면적 자각이 어떻게 드러나는지에 대한 엄밀한 규명이 필요하다. 이와 관련하여 근대 일본에서 선이 새롭게 주목을 받았던 양상이 참고된다.

1889년에 제국헌법이 제정되어 근대국가의 체제가 정비되면서 일본의 제도적인 근대화가 어느 정도 일단락되었다. 이러한 상황에서 근대국가를 담당하는 근대적 인간의 형성이라는 과제가 대두되면서 개인의 자아의 확립과 자립적 주체성의 형성이라는 문제가 제기되었다.[14] 그리하여 종래 정치사상에 관심을 두었던 지식인들이 내면의 문제, 자아의 탐구로 향하였다.

일본의 근대불교는 이러한 과제에 대응하는 언설을 1890년대에서 1900년대에 걸쳐 다양하

10. 『용성대종사총서』 제7권(『신발굴자료편』), pp.440~443. 한편, 선학원에서도 1931년부터 여성 수행자들이 안거에 참여하였다(「禪學院日記要抄」, 『禪苑』 2, pp.85~86).
11. 1932년 만공이 조실로 있던 표훈사의 '부인선원'에 10명의 여성들이 안거하였다(「朝鮮佛教界의 禪院과 衲子數의 統計」, 『禪苑』 3, 1932, p.73). 이에 대해서는 조승미, 「근대 한국불교의 여성 수행문화—부인선우회와 부인선원을 중심으로-」, 『한국사상과 문화』 34, 2006 참조.
12. 조승미, 앞의 논문(2017), p.213.
13. 조승미, 앞의 논문(2006), pp.113~114 및 위의 논문, p.217.
14. 末木文美士, 「內への沈潛は他者へ向いうるか-明治後期佛教思想の提起する問題-」, 『思想』 943, 도쿄: 岩波書店, 2002, pp.11~18.

게 제시하였다. 기요자와 만시(淸澤滿之, 1863~1903)는 이러한 흐름을 대표하는 인물이다. 그는 자기의 주체성과 개인의 자립을 강조하였고, 1901년에 문하생들과 함께 잡지 『정신계(精神界)』를 발간하고 정신주의를 제창하였다.[15] 기요자와의 종교 언설은 국체사상과 천황 숭배를 기축으로 구성된 일본의 근대국민국가의 정신적 질서에 대한 대항적 언설로서의 가능성을 갖고 있었다.[16] 그러나 정신주의는 정토진종 교단 내에서 영향력을 갖는 데에 불과하였고, 기요자와의 문하 제자들이 파시즘 체제를 지지하는 길로 나아갔던 데에서 잘 드러나듯이 그 한계 역시 뚜렷하다.[17]

한편, 메이지 후기의 일본에서는 격동하는 시대의 흐름 속에서 마음을 평정하게 유지하는 것이 추구되었고, 임제종의 이마키타 코젠(今北洪川, 1816~1892)을 비롯한 선승들이 재가에 대한 적극적인 지도에 나섰다. 그리하여 각계 명사들 사이에서 선이 유행하고, 거사들의 활약이 두드러지게 나타났다.[18] 나쓰메 소세키, 니시다 기타로 등 근대일본을 대표하는 지식인, 철학자들이 선에 심취하였다.

이러한 경향은 앞서 서술한 바와 같이 개인의 자아의 확립과 자립적 주체성의 형성이라는 문제와 연관된다. 그런데 이러한 경향이 근대 여성에게도 확산되었던 사실이 주목된다. 히라쓰카 라이테우(平塚らいてう, 1886~1971)[19]는 이러한 흐름을 보여주는 대표적인 인물이다.

라이테우는 1911년 9월에 일본 최초로 여성에 의해 창간된 문예잡지이며, 근대일본의 여성운동에서 획기를 이룬 『세이토(靑鞜)』를 대표하는 인물이다.[20] 그런데 라이테우의 일생을 일관한 원점은 선이었다. 라이테우는 1905년 대학 재학 중에 인생을 번민하다가 철학, 종교서를 읽

15. 今村仁司, 「淸澤滿之と宗敎哲學への道」, 『思想』 943, 도쿄: 岩波書店, 2002, pp.26~45.
16. 島薗進, 「宗敎言說の形成と近代的個人の主體性」, 『季刊日本思想史』 72, 도쿄: 日本思想史懇話會, 2008 참조.
17. 吉田久一, 「第四章 精神主義運動の社會的意義」, 『日本近代佛敎史硏究』, 도쿄: 川島書店, 1992(초판은 1959) 참조. 이러한 경향은 조동종, 임제종의 경우에도 국가주의에 경도된 언설을 아무런 문제의식을 갖지 않고 표방하였다.
18. 伊吹敦, 『禪の歷史』, 교토: 法藏館, 2001, pp.291~293
19. 라이테우는 도쿄에서 태어나 1898년 東京女子高等師範學校付屬高等女學校(오차노미즈高女)에 입학하였다. 그러나 그는 良妻賢母 교육에 반발하여 급우와 '海賊組'를 결성하였다. 1903년에 창립 직후의 日本女子大學 가정과에 입학하였고, 졸업 후에 일본여자대 졸업생을 중심으로 1911년에 잡지 『세이토』를 창간하였다. 이후 신부인협회를 결성하여 부인참정권운동을 일으켰다. 사상가, 평화·여성운동가로 활동하였다.
20. 근대일본에서 봉건적 가족제도의 개혁과 여성해방은 1885~86년 무렵에 나타났으며, 프로테스탄티즘의 영향이 대단히 컸다(이에나가 사부로 엮음, 연구공간 '수유+너머' 일본근대사상팀 옮김, 『근대일본사상사』, 소명출판, 2006, pp.64~66). 이러한 흐름에 이어 일본의 여성해방운동사에서 기념비적 위치를 차지하는 것은 1911년에 창립된 세이토샤(靑鞜社)와 잡지 『세이토』의 창간이었다.

고, 기독교의 종교사상가, 평론가로 활동하던 쯔나시마 료센(綱島梁川, 1873~1907)에 감동하였다.

그러던 중 라이테우는 이마키타 코젠의 『선해일란(禪海一瀾)』에 감동하여 선으로 향하였다. 라이테우는 1906년 7월에 견성하였는데, 샤쿠소엔(釋宗演)의 제자 샤쿠소카츠(釋宗活, 1871~1954)로부터 지도를 받았다.[21] 라이테우에게 선의 영향은 『세이토』 창간호에 '본래 여성은 태양이었다. 진정한 인간이었다.'라는 글에서 잘 드러난다. 이 글은 센세이셔널한 반응을 불러일으켰으며, 후년에 쓴 『自傳』에서 이 비유가 선의 체험을 기반으로 한 것이라는 사실을 밝혔다. 이 글은 선어를 사용하지 않고 '인간으로서 부인의 자아의 각성'을 설하고자 한 것이다.

이와 같이 라이테우를 통해 드러나듯이 선은 근대 여성이 각성하는 지도원리가 될 수 있었다.[22] 당시 여자 대학생 사이에 어느 정도 선에 열중한 이들이 존재하였으므로[23] 라이테우의 사례는 개별적인 차원에 그치지 않았던 것으로 보인다.

그런데 근대일본에서 선이 개인의 주체적 자각, 특히 여성이 각성하는 지도원리와 같은 흐름이 부인선원의 여성들에게는 드러나지 않는다. 관련 자료가 없기 때문에 확언하기 어렵지만, 용성이 지향하던 선이 전통적인 선의 범주이기 때문에 근대성과 관련되지 않는 것으로 보인다. 따라서 부인선원의 의미에 대해 근대적인 것이라고 평가하는 것은 지나친 의미 부여라고 보인다. 다만, 용성이 당시 여성에게 선을 개방한 것은 오늘날의 현실에 비추어보아도 높게 평가할 수 있으며, 향후 불교가 여성주의적 관점에서 새로운 방향을 모색하는 과정에서 커다란 시사점을 준다고 하겠다.

Ⅲ. 불전의 번역과 의의

용성은 1921년 8월에 삼장역회를 설립하여 근대불교계에서 본격적으로 불전을 번역하였다. 그는 삼장역회 출범에 앞서 『범망경연의(梵網經演義)』를 번역하였고, 말년인 1938년까지 『신역대장경 금강경강의(新譯大藏經 金剛經講義)』, 『신역대장경 금강반야바라밀경(新譯大藏經 金剛般若波羅密經)』, 『수능엄경 선한연의(首楞嚴經鮮漢演義)』, 『각정심관음정사총지경(覺頂心觀

21. 샤쿠소카츠는 일반인을 대상으로 선을 지도하는 조직인 양망회(両忘會)를 샤쿠소엔의 지시에 따라 계승하여 재흥시켰다. 그는 미국에 건너가 선을 소개하는 활동을 하였다.
22. 末木文美士, 「禪と女性の思想形成」, 『禪文化研究所紀要』 28, 2006; 『佛教からよむ古典文學』, 株式會社 KADOKAWA, 2018, pp.264~267.
23. 末木文美士, 「女性のめざめと禪－平塚らいてう－」, 『近代日本の思想·再考Ⅲ 他者·死者たちの近代』, トランスビュ, 2010, pp.274~282.

音正士摠持經)』, 『금비라동자위덕경(金比羅童子威德經)』, 『팔상록(八相錄)』, 『상역과해 금강경(詳譯科解金剛經)』, 『선한문역 선문촬요(鮮漢文譯禪門撮要)』, 『대방광원각경(大方廣圓覺經)』, 『팔양경(八陽經)』, 『조선글 화엄경』, 『조선어 능엄경(朝鮮語楞嚴經)』, 『대승기신론(大乘起信論)』, 『관정복마경(灌頂伏魔經)』, 『각설범망경(覺說梵網經)』, 『육자영감대명왕경(六字靈感大明王經)』, 『천수경(千手經)』, 『지장보살본원경(地藏菩薩本願經)』 등을 번역하였다.

이와 같이 용성은 생애 후반기에 불전의 번역에 매진하였으며, 당시 불교계에 반향을 불러일으켰던 업적이다. 기존 연구는 대부분 불전 번역의 의미에 대해 단순히 불교의 대중화라는 결론만을 강조하고, 용성이 불전 번역에 나서게 된 계기에 대해 기독교에 대한 대응을 주로 거론하고 있다. 이러한 평가는 용성의 불전 번역에 대한 의미를 모호하게 평가한 것이며, 근대성과 관련된 논의가 제대로 이루어지지 못한 한계를 갖고 있다.

식민지조선의 불교계에서 불전의 번역이 용성에 의해 본격적으로 추진되었고, 번역의 종류와 출판 분량을 감안하면 적지 않은 성과를 거두었다. 그런데 용성이 불전을 번역한 종수와 간행 부수가 적지 않다고 해서 불교의 대중화로 이어졌다고 평가할 수 있을까?[24] 나아가 기존 연구에서는 문체를 비롯한 번역이라는 차원에서 번역 성과물을 어떻게 바라볼 것인가에 대해서는 특별한 관심이 없다. 여기서는 용성의 불전 번역이 갖는 의미와 맥락을 근대성과 관련된 문제에 초점을 맞추어 재평가해보기로 한다.

용성이 불전 번역에 적극적인 관심을 가진 계기는 옥중에서 기독교의 성서 번역에 자극을 받으면서 비롯되었다. 그는 기독교 신자들이 한글로 된 경전을 읽고 있는 데에 반해 불교는 그렇지 못한 현실에 크게 통탄하였다. 또한 칠불사에서 두 장로의 권유에 따라 『귀원정종(歸源正宗)』을 저술한 계기에서 드러나듯이 기독교에 대해 대응할 필요성을 느꼈기 때문에 불전 번역에 깊은 관심을 가졌던 것으로 보인다.[25] 이러한 이해는 기존 연구에서 대부분 지적된 것이고, 필자는 용성이 불전 번역에 대한 이유와 방법론을 구체적으로 밝힌 다음의 글을 주목할 필요가 있다고 생각한다.

> *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*

24. 조명제, 앞의 글(2006), pp.46~47.
25. 백용성, 「저술과 번역에 대한 연기」, 삼장역회, 1928; 『용성대선사전집』 5집, 신영사, 1991, pp.618~619.

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 어리석을 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 남녀 및 상·중·하가 보면 즉시 알 수가 있을 것이라서 보급하기 편리할 것이다.

…(중략)… 鮮漢文으로 『심조만유론』을 저술하고, 선한문으로 『천노금강경』을 번역하고 주석을 내었으며, 순 조선문으로 『금강경』을 번역하고 역주하였으며, 또 『금강경』을 상세하게 번역하고 과목하여 조선글로 주해를 하였고, 또 『능엄경』을 선한문으로 번역하고 순 조선글로 연의하였고, 또 『원각경』을 선한문으로 번역하고 순 조선글로 주해를 하였고, 또 『팔상록』을 저술하였고, 또 『능엄신주경문』을 초출하여 전후 누락이 없이 번역하였고, 또 『선문촬요』를 번역하였고, 또 『수심정로』를 저술하였고, 또 『대각교원류』를 저술하였고, 또 『대각교의식』을 초출하여 번역하였다.

위의 글에서 스스로 밝히고 있듯이 용성의 불전 번역은 문체의 변화가 반영되어 있는데, 대체로 초기의 국한문체에서 후기의 한글로 전환되었다. 『팔양경(八陽經)』과 같이 한자음을 한글로 표기한 것에 지나지 않는 경우도 있지만, 초기 번역은 대체로 국한문체가 많다. 1922년에 간행한 『수능엄경 선한연의(首楞嚴經鮮漢演義)』는 한글과 한문의 혼용이었지만, 1928년 3월본은 순수 한글본이다. 마찬가지로 『상역과해 금강경(詳譯科解金剛經)』, 『대승기신론(大乘起信論)』 등은 선한문역鮮漢文譯이라고 표기한 데에서 드러나듯이 국한문체이다.[26] 이에 비해 『조선글 화엄경』, 『조선글 능엄경』 등은 순한글로 번역하였다. 그러면 이러한 문체의 변화를 어떻게 이해할 수 있을까?

근대계몽기의 진보적 지식인들은 한결같이 번역과 출판 사업을 문명화의 핵심적인 과제로 꼽았다. 세계적 지식의 확산과 습득, 즉 문명화는 결국 번역을 통과하지 않고서는 불가능하였기 때문이다. '백성/인민'을 '국민'으로 끌어올리는데 중요한 역할을 담당할 '다양한 서책의 번역' 작업을 효과적으로 수행하고 이를 체계적으로 보급하기 위해서는 표기법과 국문체의 확립,

26. 『覺頂心觀音正士摠持經』은 불교 용어, 고유명사 등에 한자를 병기하였다.

사전의 편찬, 모두에게 통용될 수 있는 문법의 제정 등이 전제되어야 한다.

국한문체에는 두 경향이 병존하였는데, 기존의 한문에 토만 다는 '한문현토체'와 한문식 표현을 국문어법에 맞게 재배열하는, 정확한 의미에서의 '국한문혼용체'가 대결하였다. 한문현토체는 국한문혼용체와의 경쟁에서 물러나며, 1907~1908년 무렵에 이르면 교과서와 저널리즘 등 공적인 담론 영역에서 거의 자취를 감추었다. 그리하여 문체상에 있어서는 국문체와 국한문체의 대결로 좁혀진다. 종교 신문을 비롯한 국문 전용 신문과 학생용 '독본' 그리고 신소설 등은 국문체가 담당했으며, 기타 국한문본 신문과 학회지 그리고 역사와 전기 등은 주로 국한문체를 사용하였다.[27]

근대적 매체는 글쓰기 방법에 혁명적인 변화를 몰고 왔다. 근대적 매체는 대중의 접근성을 높이기 위해 다양한 방식으로 새로운 글쓰기를 시도하는데, 그것은 대부분 어떤 문자 또는 문체를 선택할 것인가라는 문제로 귀결되었다. 1896년 4월 『독립신문』의 순한글 사용과 띄어쓰기라는 '폭탄선언'과 함께 근대계몽기 담론장에 전면적으로 부상하였다.

『소년』은 최남선의 주도하에 1908년 11월부터 1911년 5월까지 발행된 최초의 근대 잡지이다. 『소년』은 20여 년 이상을 끌어왔던 문체 선택을 둘러싼 논쟁을 일단락 짓고 한국어 통사 구조를 충실하게 따르는 글쓰기를 비교적 일관되게 견지했기 때문이다. 『소년』의 문체 발견은 문학적 글쓰기의 영역에서 선명하게 드러난다. 현대어 통사 구조와 크게 다르지 않은 문장은 말할 것도 없고, 띄어쓰기, 지문과 대사의 분리, 행갈이, 인용부호를 포함한 구두법의 사용 등 이전의 문학 텍스트에서는 찾아보기 힘들었던 글쓰기 방식들이 전면적으로 등장한다.

텍스트의 물질성이 낳는 효과는 우리가 상상하는 것보다 그 진폭이 훨씬 크기 때문이다. 구두점과 행갈이뿐만 아니라 띄어쓰기와 단락 나누기, 지문과 대사의 분리 및 여백의 활용, 일상어의 대폭적인 유입을 감당하기 위한 국문체의 사용 등은 그렇지 않을 때와는 전혀 다른 미적 효과와 의미상의 효과를 생산한다.[28]

한편 이러한 번역과 문체의 변화에서 기독교가 기여한 영향이 지대하였다. 기독교에서는 이미 1882년에 누가복음, 요한복음을 한글로 출판하였고, 1986년에는 신약성서 전권이 『예수성교전서』라는 이름으로 출판되었다. 이어 한문식 문장을 바로잡은 『신약성서』가 1904년에 간행되었고, 1911년에는 『신·구약성서』가 완역되어 출판되었다.

이러한 성서의 한글 번역은 단순한 종교적 의미에 그친 것이 아니라 당시 유교식 한문 교육

27. 정선태, 「근대계몽기의 번역론과 번역의 사상」, 『근대의 어둠을 응시하는 고양이의 시선 번역·문학·사상』, 소명출판, 2006,
28. 정선태, 「번역과 근대소설 문체의 발견」, 위의 책, pp.45~49.

의 전통이 뿌리 깊은 조선 사회에 일종의 문자 혁명으로 다가왔다. 한글 성서가 급속도로 보급되면서 자국어에 대한 새로운 관심과 반성의 계기를 만들어 한글에 대한 체계적인 연구와 사전에 대한 편찬 작업 등 다양한 지적 자극과 관심을 불러일으켰다.[29]

이상에서 간략하게 살펴본 바와 같이 번역과 출판 사업은 근대계몽기에 문명화의 핵심적인 과제였다. 따라서 용성의 불전 번역에 대한 의미도 불교라는 틀에서만 접근할 것이 아니라 근대성과 관련해서 주목할 필요가 있다. 용성의 불전 번역은 대체로 1920년대 초기의 국한문체 중심에서 1920년대 후반이 이르면 한글로 전환되었다. 이러한 변화는 당시 번역과 글쓰기의 변화를 용성이 적극적으로 수용하였음을 보여준다.[30]

한편, 용성이 번역한 불전은 대부분 조선시대 불교계에서 중시된 것이며, 강원의 이력 과정에 포함된 것이 적지 않다.[31] 다시 말해 용성이 선택한 텍스트는 대부분 전근대적인 불교의 사유구조를 넘어서지 못하고 있다. 나아가 근대학문적인 방법론에 의해 재생산한 것도 아니고, 근대적인 재해석을 거친 것이 아니다.

1927년에 용성의 『조선글화엄경』이 나온 이후에 1928~1931년에 불전의 번역 문제를 둘러싼 다양한 논의가 전개되었다. 백성욱이 경전 번역에 대해 평가한 다음의 글에서 번역을 둘러싼 문제점과 방향에 대해 당시 불교계의 반응을 볼 수 있다.

> *재래의 경전역출방식이라는 것은 漢文懸吐式을 한글로써 노은 것에 불과하다. 이러한 것은 경전을 능통한 이로도 해석하기 불가능하거던 況通俗的으로 연구에 공할수 없고 또 다르다면 한문경전을 한문 그대로 두고서 색이여 노음에 불과하다. 이와 가튼 류는 시대가 요구치 아니한다는 것보다 역경이라는 것을 그다지 용이하게 생각함에서 나온 일종 약점인 동시에 역경의 임에 당한 이들의 無識을 발로하는 것이다. 그러나 이와 가튼 사업에 솔선하시여서 선구를 작하시고 후진의게 일할 터를 보이여주신 이만큼 감사를 아니 올리수 업다.*

29. 이광래, 『한국의 서양사상수용사』, 열린책들, 2003, pp.228~230.
30. 다만, 『조선글 화엄경』에서 단적으로 드러나듯이 문체가 지닌 한계도 드러난다. 한 문장이 지나치게 길고, 한자 용어를 순한글로 제시하였지만 불교 용어의 개념과 의미를 이해하지 않으면 읽기가 쉽지 않다. 나아가 구두점과 행갈이뿐만 아니라 띄어쓰기와 단락 나누기, 여백의 활용 등이 잘 드러나지 않는다.
31. 신규탁, 「漢譯 불전의 한글 번역에 나타난 경향성 고찰」, 『동아시아불교문화연구』 6, 2010; 『한국 근현대 불교사상 탐구』, 새문사, 2012, pp.104~106에서 지적된 것처럼 예를 들어 『육조단경요역』과 같이 요점을 추려서 번역하였고, 창의적인 과목을 붙여 번역한 것이 용성 번역의 특징으로 지적되고 있다. 전통적인 불전의 이해와 관련된 의미도 검토해야 할 과제이다.

그러나 우리의 요구하는 역경인즉 주위의 사정과 감정과 감화의 정도를 보는 동시에 타일면으로는 문학적 방면에 유의하여서 한문을 이해치 못하는 사람을 표준삼아 한글로 역출할 것이라. 그들이 단독히 이해하도록 역출하여야 될 것이요. 동시에 현대의 우리는 한문에 사색까지 속박을 당하엿는지라 가능한대로 이것을 초월하여서 완전한 구상으로 역출하지 아니하면 불가하니만큼 역출자의 책임이 중대하고 동시에 지식을 요구한다.[32]

위의 글에서 지적되고 있는 것처럼 당시 불전의 번역은 크게 두 가지 문제점을 갖고 있었다. 하나는 한문현토식을 한글로 옮긴 데 불과한 것과 같은 생경함이고, 다른 하나는 한글로 번역하더라도 이해가 어려운 번역 기법이나 표현의 문제이다. 즉 당시 불전의 번역은 대부분 단순히 한문에서 한글로 옮긴 것에 불과하여 새로운 독자의 창출이나 기대 효과를 거두기 어려웠다. 이러한 지적은 결국 당시 불전의 번역이 근대적인 재해석을 통하여 새롭게 제시된 불교학의 성과를 기반으로 한 작업이 아니라 단순히 어학적인 전환에 그친 한계를 갖고 있음을 보여준다.

이러한 한계를 극복하기 위한 방향이 제시되었다. 이응섭이 번역한 『미란다왕문경』은 리스 데이비드(Thomas William Rhys Davids, 1843~1922)의 영역본[33]을 야마가미 소겐(山上曹源, 1878~1957)이 일본어로 번역한 것을 다시 중역한 것이다. 나아가 1920년대에 일본 유학이 확산되면서 근대불교학을 본격적으로 수용한 승려 지식인들이 돌아오면서 근대적인 번역이 시도되었다. 허영호는 이러한 경향을 대표하는 인물이다. 그는 산스크리트에 대한 어학적 지식을 바탕으로 불교 용어를 쉬운 한글로 풀이하고, 근대불교학의 성과를 활용하여 자세한 해설을 덧붙였다.[34]

32. 無號山房(백성욱), 「譯經의 필요는?」 『불교』 58, 1929.4, p.23. 불전 번역에 대한 논의는 다음의 글에서도 드러난다. 권상로, 「조선글화엄경을 보고」, 『불교』 43, 1928.1, 김법린, 「민중본위적 불교운동의 제창」, 『일광』 2, 1929.9, 한용운, 「역경의 급무」, 『신불교』 3, 1937.5
33. Rhys Davids, T.W., trans.(1890-94). Questions of King Milinda, Sacred Books of the East, volumes XXXV & XXXVI, Clarendon/Oxford.
34. 조명제, 「1920~30년대 허영호의 현실인식과 근대불교학」, 『대각사상』 14, 2010, pp. , 김기종, 앞의 책, pp.286~288.

Ⅳ. 승려 결혼에 대한 비판과 이해 문제

현재 한국 불교계에서는 이른바 '대처'가 한국 불교의 전통과 계율을 변질시킨 것이며 왜색 불교라고 비난하는 관점이 대부분이다.[35] 이러한 시각에서 식민지조선의 승려 결혼 문제를 바라보는 것은 선입견에 지나지 않고 근대불교의 이해와 관련하여 적지 않은 문제가 있다고 생각된다. 나아가 '대처' 현상에 대한 부정적인 인식은 계율 문제나 조계종의 정통성과 관련된 시각에서 비롯되었다.[36] '대처' 문제를 파계나 일제의 종교적 책략으로 파악하는 관점은 비학문적인 시각이며, 안이한 논의라고 하지 않을 수 없다.[37]

이 글에서는 '대처'라는 표현 자체가 선입견이 전제된 것이며, 학술적인 용어로 적절하지 않기 때문에 승려 결혼이라는 표현으로 바꾸어 사용하고자 한다. 또한 이 문제는 동아시아 근대불교사에서 재가주의라는 맥락에서 접근하는 것이 타당하기 때문에 이와 관련하여 논의를 진행하고자 한다.　　1926년에 일본에서 유학을 마치고 귀국한 젊은 승려들이 주지가 되기 위해 총독부 당국에 사법 개정 신청을 하면서 불교계에 논쟁이 일어났다. 재가승들의 주장은 당연히 출가승들의 강력한 반발을 불러일으켰다. 많은 출가 승려들이 재가승들이 불교를 타락시키고 사원 경제를 몰락시키고 있다며 비판하였다.

이러한 상황에서 용성은 1926년 5월과 9월에 두 차례 건백서를 조선총독과 내무성에 제출하였다. 그런데 9월의 건백서에서 용성은 승려의 혼인과 육식을 금지하든지 아니면 계율을 잘 지키는 승려를 몇 개의 본사에 자리를 잡게 하여 청정 사찰을 복원하고 마음 놓고 수도하게 하여 파계승과 지계승을 구별하여 조화롭게 받아들일 수 있기를 탄원하였다. 이러한 제안은 실현 여부와 관련 없이 현실적으로 유연한 태도를 보여준 것이라 하겠다.

총독부는 종교 생활은 개인의 문제이므로 교파별로 알아서 해야 할 일이지 당국이 법 개정을 '행정상으로 억압할 수 없는 것이다'고 하고, 그 이유를 '종교를 믿는 것은 자유의 문제이고, 결정은 종파 내의 도덕적 규율에 달린 이상 법률로 그 개폐를 명할 수 없다'라고 하였다.[38]

용성이 건백서를 제출한 후에 『동아일보』 사설에는 오늘날 불교가 조선에서 부진한 까닭이 육식하고 취처하는 자가 있어서 그런 줄로 생각하며, 장래에 불교가 왕성해지는 데도 육식과

35. 김광식, 「1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서」 『한국근대불교의 현실인식』, 민족사; 「백용성과 일제하의 사찰재산·사찰령」, 『새불교운동의 전개』, 도피안사, 2002,
36. 조명제, 「백일법문과 근대불교학」, 『백련불교논집』 16, 2006, pp.29~35.
37. 박재현, 『한국근대불교의 타자들』, 푸른역사, 2009, pp.182~183.
38. 兪萬兼, 「宗教行政の立場から」, 『朝鮮佛教』 27, 1926, pp.31~32.

취처를 금지하는 것이 유력한 동기가 될 줄로 믿는 모양이라고 비꼬았다.[39] 곧 용성의 건백서 제출에 대해 비판적인 사설을 실었다.[40]

기존 연구에서는 1950년대에 전개되었던 '비구·대처 분쟁'의 결과로 탄생한 조계종의 정통성을 내세우는 논리와 관련하여 '대처'문제를 다루고 있거나 '대처'라는 현상 자체를 일제의 식민지 불교정책의 영향과 일본불교의 모방에 따른 결과로 단순화시켜 이해하고 있다.

이러한 결론은 당시 사회에서 승려 결혼이 유행한 현상을 일본불교라는 외부적 요소나 그 영향만을 강조하지만, 식민지조선의 불교계 내부에서 승려 결혼이 유행할 수 있었던 내부적인 기반과 배경을 도외시한 단순 결론에 지나지 않는다. 식민지조선에서 결혼한 승려들이 급속하게 늘어난 것은 사실이지만, 그것을 단순하게 일본불교의 영향이라고 보거나 식민 지배를 수용한 결과로 간주할 수 없다. 아울러 총독부나 일본불교가 승려 결혼을 조장하거나 그러한 방향을 유도하지 않았음에도 불구하고 일본불교의 영향을 강조하는 것은 객관적인 분석이 아니다.

당시 승려 결혼론을 둘러싼 논쟁이 어떻게 전개되었는가를 보여주는 대표적인 사례가 잡지 『조선불교』에 드러난다. 1926년 7월호에 '대처' 문제에 대한 특집에서 일본인 기고가들 중에 승려의 혼인을 무조건 지지하는 글을 쓴 사람이 거의 없었다.[41] 나아가 니치렌슈(日蓮宗)의 헨미 쯔칸은 조선의 사찰에서 단가와의 관계가 견고하게 정립되기 전에 승려가 혼인과 가족 부양을 하는 것이 시기상조라고 부정적으로 보았다. 조선인이든 일본인이든 1920년대 중반에 일본불교 단체와 연관이 있던 기고가들이 승려 혼인에 대해 조건부로만 지지를 보냈다. 이 사실은 일본 불교도들이 조선인 승려들에게 혼인 관습을 강요하였다는 통설을 부정한다.[42]

승려 결혼론에 대한 문제는 단순하게 다룰 수 없으며, 기존의 통념과 다른 성격이 적지 않다. 이 글에서 이 문제를 전론으로 다루기에 여유가 없기 때문에 여기서는 근대일본에서 승려의 결혼이 허용된 의미가 무엇인가를 간략하게 서술하고, 이어서 재가주의라는 시각에서 다루어보고자 한다.

1872년 4월 25일에 태정관太政官 포고 제133호에 「승려의 육식肉食, 처대妻帶, 축발蓄髮

39. 『동아일보』 1926.5.20., 「僧侶의 「肉食娶妻禁止」에 對하야」
40. 1926년 11월 26일자 『매일신보』에도 대처식육이 철폐된 사실을 전하고, 다음날 논설에서 이 조치가 조선 종교계의 일대혁명이며, 시대적 요구에 순응한 것이며, 승려계의 비밀스러운 악폐를 일소한 것이라고 하였다.
41. 「朝鮮僧侶肉食妻帶問題批判」, 『朝鮮佛教』 27, 1926, pp.2~33. 이 특집에는 백용성의 건백서도 전재하고 있다. 또한 『朝鮮佛教』 28, 29호에 특집호가 이어져 3차례나 다루고 있다.
42. 마이카 아워백, 「'친일불교' 역사학의 재고: 조선불교단과 1920년대 조선에서의 승려결혼에 대한 논쟁」, 『아세아연구』 133, 2008, p.47.

등을 자유롭게 하는 것을 허가」한다고 시달하였다. 이어 같은 해 9월에 태정관 포고 265호로 호적 등재를 위해 승려에게 설성設姓을 명하였고, 다음해 1월에는 태정관 포고 26호로 '육식처대승수령(肉食妻帶勝手令)'을 비구니에게도 확대하였다.

그런데 일본정부가 이러한 정책을 시행한 데에는 막부와 밀접한 관계를 갖고 있던 불교계를 배제하고 천황제 국가의 확립을 위해 신도 국교화를 추진하던 흐름과 밀접한 관계가 있다. 1868년 3월에 신불분리령이 반포되었고, 이후 폐불훼석이 전개되었다. 정토진종을 중심으로 한 불교계는 이러한 불교 탄압 정책에 대해 적극적으로 저항하였고, 국가 기반이 확립되지 못하였던 메이지 정부도 불교계와 타협하게 되었다.

그리하여 1872년 3월에 신기관을 폐지하고, 새롭게 교부성을 설치하여 불교를 국가에 활용하는 방향으로 크게 전환하였다. 같은 해 4월 25일에 교부성의 관할 아래에 교도직을 설치하고, 신관과 승려 등을 임명하여 국민 교화를 담당하게 하였다. 이어 4월 28일에 교도직의 교칙 3조가 공포되었는데, 불교는 국가 권력과의 관계가 공식적으로 단절되고 신기신앙이 전면에 부상되었다.[43]

따라서 승려가 육식과 대처, 축발을 하는 것에 대해 세속법에 규정하지 않는다는 정책은 같은 날 시행된 교도직 설치에서 드러나듯이 신도 국교화 정책와 연관된 것이었다. 나아가 태정관 포고에 의해 승려의 신분에 고유의 의미를 박탈하여 승려라는 직업상의 지위를 가지는 데 지나지 않는 존재가 되었다. 「신분에서 직역으로」의 전환을 법제 면에서 크게 지탱한 것으로서 승려에게 다른 속인과 같은 성을 칭하게 하여 그들의 신분을 철저하게 세속내적 존재로 짜 넣었던 호적법의 규정이 있었다.다시 말해 메이지시기에 이르러 봉건적 신분사회를 근대적 관료제사회로 재편성하면서 정부는 승려를 신분이 아니라 직분으로서 파악하였던 것이다.[44]

한편 이러한 흐름과 함께 근대 일본불교는 '재가주의'라는 방향을 지향하였다. 이러한 현상은 태정관太政官 포고에 대해 진종 이외 모든 교단이 이렇다 할 저항도 보이지 못하고 그것을 수용하였기 때문에 본래 출가교단의 거점이어야 하는 사원이 공동화해 갔던 것과 정반대의 관계에 있다. 그 결과 기성교단의 존재 의의가 희박해졌고, 그 대신 재가주의를 깃발로 하는 불교계 신종교 교단이 강력한 세력으로서 성장하였다.

동아시아에서 불교의 근대화를 수행하는 주체이며, 근대불교의 새로운 양상이자 공통적인 특징으로서 재가주의 불교의 대두를 들 수 있다. 재가주의 불교의 출현은 전근대의 교단불교가

43. 카시와하라 유센 지음, 원영상 윤기엽 조승미 옮김, 『일본불교사 근대』, 동국대학교출판부, 2008, pp.29~58.
44. 森岡清美, 「身分から職分へ」, 『竹中信常頌壽記念宗教文化の諸相』, 山喜房佛書林, 1984.

폐쇄적이고 근대사회에 대한 대응이 적극적이지 못한 한계에서 비롯되지만, 근대성의 지향과도 밀접한 관계가 있다. 재가불교는 기성 교단의 틀에 구속되지 않고 시대의 동향이나 요청에 부응한 활동을 전개하였으므로 적극적인 사회 참여를 하였다. 이러한 불교의 사회참여는 정치에서 교육 활동과 사회사업의 영역까지 다양하게 드러난다.[45]

재가주의 불교는 동아시아 각국에서 다양한 형태로 나타나지만, 특히 일본불교에서 두드러지게 드러난다. 일본의 재가불교는 정토진종, 선종 등 다양한 종파에서 전개되지만 법화=니치렌계 신종교가 주목된다.[46] 니치렌 계통의 재가주의 불교는 나가마츠 닛센(長松日扇)의 본문불립강本門佛立講과 다나카 치가쿠(田中智學)의 국주회國柱會로 대표된다.

이러한 종파 기준의 재가불교와 함께 메이지 초기부터 불교계에서 재가불교인의 활동이 다양한 양상으로 나타났다. 메이지 전반기에 오우치 세이란(大內靑巒)을 중심으로 한 잡지 간행과 불교 계몽운동이 전개되었다. 메이지 중기 이후에는 새로운 불교라는 일련의 운동이 전개되었으며, 20~30대 청년불교도들에 의해 주도되었다. 메이지 후반기의 재가불교는 경위회經緯會와 불교청도동지회佛敎淸徒同志會(이하 동지회)의 활동으로 대표된다.[47]

이와 같이 재가주의 불교가 근대 초기부터 대두되었지만, 사회적 영향력이라는 측면에서 본다면 국주회가 가장 주목된다. 다나카 치가쿠는 1880년에 정교일치에 의한 니치렌불교의 국교화를 주장하였고, 1900년대에 니치렌주의와 일본국체학을 표방하고, 국립계단國立戒壇의 건립을 주장하였다. 그것은 천황의 개종으로 니치렌종이 일본의 국교가 되는 것을 바란 것이다.[48]

한편, 니치렌의 사상이나 니치렌주의에 심취한 이들은 불교계만이 아니라 지식인, 문인 등 사회 전반적으로 확산되었다. 특히 쇼와 전기(1926~1945)에 천황 숭배를 표방하는 초국가주의적인 변혁운동을 주도하였던 지도자의 대다수가 니치렌주의의 영향을 받았다. 대표적인 인물로는 국가사회주의로 유명한 키타 잇키(北一輝)[49], 입정호국당立正護國黨을 세워 니치렌불교에 기초한 국가개조운동을 육성하였던 이노우에 닛쇼(井上日召), 일본 육군의 엘리트이며, 만주사

45. 이하의 서술은 조명제, 「동아시아 근대불교의 지향과 굴절」, 『동아시아불교문화』 27, 2016을 요약한 것이다.
46. 島薗進, 「佛教と大衆自立思想－權威に抗う在家佛教の時代性」, 末木文美士 編, 『現代と佛教－いま, 佛教が問うもの、問われるもの』, 佼成出版社, 2006 참조.
47. 吉永進一 外, 『近代日本における知識人宗教運動の言說空間－『新佛教』の思想史·文化史的研究』, 日本學術振興會 科學研究費助成事業研究成果報告書(20320016), 2012 참조.
48. 大谷榮一, 『近代日本の日蓮主義運動』, 法藏館, 2001 참조.
49. 松岡幹夫, 「北一輝における信仰と社會思想の交涉」, 『相關社會科學』 12, 2003, 津城寬文, 「國家改造と急進日蓮主義－北一輝を焦點に」, 西山茂 編, 『シリーズ日蓮4近現代の法華運動と在家教團』, 東京: 春秋社, 2014, pp.212~229.

변을 계획하였던 이시와라 간지(石原莞爾)[50] 등을 들 수 있다.[51]

이상에서 살펴본 바와 같이 일본 근대의 재가주의 불교는 출가자가 아니라 재가자가 교단 운영과 실천의 주체였다. 이러한 재가불교운동의 특징은 많은 교단이 전통불교의 종교양식을 계승하면서 독자의 종교양식을 만들어 가고, 현세에서 개인의 구원과 사회 구원을 지향하며, 근대 이후 형성된 새로운 종교운동이다. 이러한 재가주의 불교의 대두는 일본뿐만 아니라 중국, 한국에서도 마찬가지로 나타난다.

청 말에 재가 불교인이 중심이 되어 중국불교의 근대화를 적극적으로 추진하였다. 중국불교는 태평천국의 난에 의해 사원이 많이 파괴되었고, 1898년에 각지의 사원 재산을 몰수하여 각종 학교를 건설하고자 하는 이른바 묘산흥학廟産興學 등으로 인해 커다란 타격을 받았다.[52] 이러한 위기 상황을 타개하는 데에 재가불교인들이 중심이 되어 불교를 부흥시키고 불교의 근대화를 모색하였다.

특히 주목되는 것은 근대중국의 사상계에서 불교는 일종의 인적 네트워크를 형성하는 미디어로서 기능하였다는 사실이다. 양원후이의 금릉각경처와 그것을 계승한 지나내학원이 발신지가 되어 무술변법, 신해혁명 이래의 활동가 탄쓰퉁, 량치차오, 장빙린에서 량수밍과 슝스리까지 연결되었다. 타이쉬의 무창불학원도 난징에 버금가는 대발신지를 형성하고, 두 곳에서 때로 교차하는 인맥으로 창사, 광조우, 상하이, 푸젠 등 각지에서 불학회, 학원 조직이 형성되고, 더욱이 장빙린, 타이쉬, 리수퉁의 고향인 저장도 독특한 정신풍토에서 불교인을 배출하였다.[53]

중국 근대불교는 양원후이의 실천에서 명확하게 드러나듯이 산중 사원에 닫힌 불교가 아니라 적극적으로 사회, 현세 생활과 관련된 열린 불교를 지향하면서 출발하였다. 다만, 근대기의 중국은 국민국가의 형성이라는 과제, 나아가 제국주의 침략에 저항하는 구국이라는 시대적 과제가 근대 계몽에 앞섰기 때문에 불교가 이러한 시대적 과제에 대응할 수 없는 한계로 인해 1920년대 이후 서서히 지식인 계층을 비롯하여 사회적 관심에서 멀어지게 되었다.

한편, 식민지조선의 불교는 유학을 경험한 지식인 승려에 의해 불교 근대화가 추진되었다. 또한 이능화, 최남선으로 대표되는 바와 같이 지식인들이 불교에 새롭게 주목하고 관심을 갖는

50. 松岡幹夫, 「石原莞爾の宗教觀と「世界最終戰爭論」」, 『日本思想史學』 34, 2002; 大谷榮一, 「日蓮主義·天皇·アジアー石原莞爾における世界統一のヴィジョンー」, 『思想』 943, 2002; 仁科悟朗, 「石原莞爾と「世界最終戰爭」·「東亞聯盟運動」」, 西山茂 編, 앞의 책, pp.230~ 251.

51. 물론 니치렌주의자 가운데 세노 기로(妹尾義郎)와 같이 사회주의의 영향을 받은 신흥불교청년동맹운동을 전개하여 반체제적인 운동을 전개한 경우도 있었다. 大谷榮一, 「日蓮主義から佛教社會主義へー妹尾義郎の思想と運動」, 西山茂 編, 앞의 책, pp.196~211.

52. 釋東初 著, 椿正美 譯, 『中國佛教近代史』, 靜岡: 日本傳統文化研究所, 1999, pp.97~106.

53. 坂本ひろこ, 『連鎖する中國近代の“知”』, 研文出版, 2009, pp. 271~272.

경우도 늘어났다. 그런데 지식인 승려들은 적극적인 사회 실천을 위해 승려의 결혼을 긍정적으로 보았다. 나아가 승려의 결혼 현상은 식민지조선에서 확산되었고, 불교계 내부의 논란에도 불구하고 거의 일반화되었다.

승려의 결혼 현상에 대해 계율이라는 차원에서만 바라보는 것은 곤란하며, 오히려 불교의 근대화라는 차원에서 규명할 필요가 있다. 일본에서 승려의 결혼이 일반화된 계기는 일본 정부의 국민국가 형성과 관련된 정책과 관련되지만, 다른 한편으로 일본 불교계에서 불교의 근대화를 모색하는 과정에서 사회 실천과 관련하여 승려의 결혼을 긍정하면서 확산된 측면도 무시할 수 없다.

따라서 식민지조선에서 일본 유학을 경험하였던 승려들이 승려 결혼을 적극적으로 주장하였던 것은 불교의 근대화를 모색하는 것과 관련된다. 이러한 경향은 한용운이 『조선불교유신론』에서 승려의 결혼을 적극적으로 주장한 것에서 잘 드러난다. 그는 승려의 결혼을 금지하는 것이 윤리, 국가, 포교, 교화에 해롭다는 이유를 강조하고, 불교가 사회 실천을 하기 위해서는 승려의 결혼이 필요하다고 주장하였다.[54]

이러한 인식은 1920년대 이후 일본 유학을 다녀온 승려 지식인의 대부분이 공감하였으며, 그들이 제기한 승려 결혼론도 비슷하다. 예를 들어 허영호는 불교사에서 상좌부불교에 대한 대중불교, 출가불교에 대한 재가불교, 성문불교에 대한 보살불교의 발달, 그리고 이론불교에 대한 실행불교의 제창 등을 사례로 들면서 새로운 불교의 제창이 요구된다고 주장하였다.[55]

이와 같이 승려의 결혼 문제는 단순히 일본불교의 영향으로만 단정할 것이 아니며, 식민지조선의 불교계에서 불교의 근대화와 관련하여 불교의 사회적 실천을 강조하는 것과 관련된다. 다만, 이러한 흐름은 지식인 승려에 한정된 경향이라고 할 수 있으며, 이와 무관한 식민지조선의 승려들이 대부분 결혼을 하였던 이유가 무엇인지에 대해서는 따로 검토할 필요가 있다고 생각된다.

Ⅴ. 맺음말

용성(1864~1940)은 전통적인 선지식을 대표하는 만공월면滿空月面(1871~1946), 한암중원漢

54. 승려의 결혼을 주창하거나 옹호하는 이들은 승려의 사회적 역할 혹은 책임의식을 강조하였다 (박재현, 앞의 책, pp.187~194).
55. 허영호, 「朝鮮佛敎에 대한 雜感」, 『불교』 87, 1931.9.

巖重遠(1876~1951), 초기 불교 근대화를 대표하는 박한영(1870~1948), 한용운(18 79~1944)보다 연배가 높다. 더욱이 용성이 불교 개혁과 사회 참여에 적극적으로 나선 것은 1920년대 이후이며, 50대 후반 이후 생애의 말년이다. 일반적으로 생애의 후반으로 갈수록 보수화되는 경향과 달리 그는 전통적인 불교의 보수적인 면모에 머무르지 않고 오히려 불교의 개혁과 근대화로 나아가는 방향을 추구하였다.

용성이 말년에 정력적으로 추진하였던 불전 번역에서 국한문체에서 한글로 문체로 변화한 것은 국어의 확립과 언물일치라는 근대 문체의 흐름을 일정하게 수용한 것으로 보인다. 나아가 그는 참된 선지식으로서의 면모를 생의 마지막까지 일관함으로써 실천적 수도자의 이상이라고 할 만하다. 더욱이 대부분의 승려들이 1930년대 이후에 일본 제국주의 정책에 협력하거나 변절하였던 것과 달리 용성은 그러한 허물을 남기지 않았다.

따라서 용성은 일관된 수행자의 면모를 갖고, 다양한 불교 개혁을 통해 식민지조선의 불교가 전근대적인 틀을 벗어나서 근대적인 불교로 지향하는 과정에서 가교 역할과 토대를 형성하였다는 점에서 그 의미가 적지 않다. 다만 낡고 좁은 시각에서 접근한 기존 연구의 한계에서 벗어나 근대사상사의 시각에서 새로운 연구와 접근이 요구된다.

“근대기의 불교는 서구 근대문명이라는 도전에 어떻게 대응할 것인가?”라는 절대적인 과제에 고투하였다. 마찬가지로 21세기에 인류사회가 직면한 새로운 문명의 전환은 이른바 ‘포스트 코로나’에는 전면적으로 부각될 가능성이 크다. 일찍이 경험하지 못한 현실에 직면하여 불교는 여전히 전통이라는 낡은 틀에 안주하고 있다. 불교사가 증명하듯이 불교는 끊임없이 재해석되었고, 그러한 자기 혁신의 사상적 생명력으로 인해 유지되었다. 용성에 대한 연구도 그의 생애와 활동을 정당화하기 위한 차원이 아니라 불교의 근대화라는 시대적 과제에 고투하였던 과정과 방향을 성찰하는 데에 보다 초점이 맞추어져야 할 것이 아닐까?

<참고문헌>

김광식, 「1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서」, 『한국독립운동사연구』 11, 1997.
조명제, 「근대불교의 지향과 굴절」, 『불교학연구』 13, 2006.
김정희, 「백용성의 대각교의 근대성에 대한 소고-마음(覺)을 중심으로」, 『불교학연구』 17, 2007.
마이카 아워백, 「 '친일불교' 역사학의 재고: 조선불교단과 1920년대 조선에서의 승려결혼에 대한 논쟁」, 『아세아연구』 133, 2008.
김광식, 「용성의 건백서와 대처식육의 재인식」, 『선문화연구』4, 2008.
신규탁, 「『각해일륜』의 분석-동북 아시아전통과 관련하여」, 『대각사상』11, 2008.
박재현, 『한국근대불교의 타자들』, 푸른역사, 2009.
조성택, 「근대한국불교사 기술의 문제: 민족주의적 역사 기술에 관한 비판」, 『민족문화연구』 53, 2010.
신규탁, 「한역 불전의 한글번역에 나타난 경향성 고찰」, 『동아시아 불교문화』 6, 2010.
조명제, 「1920~30년대 허영호의 현실인식과 근대불교학」, 『대각사상』 14, 2010.
조명제, 「허영호의 전쟁 협력의 담론과 근대불교」, 『항도부산』 27, 2011.
김광식, 「백용성 연구의 회고와 전망」, 『대각사상』 16, 2011.
한보광, 「백용성스님 국역 『조선글 화엄경』 연구」, 『대각사상』 18, 2012.
신규탁, 「한국불교에서 『화엄경』의 위상과 한글 번역-백용성과 이운허의 번역 중 「이세간품」을 중심으로」, 『대각사상』 18, 2012.
임형석, 「박한영 『인학절본』 번역과 사상적 문맥」, 『동아시아불교문화』 15, 2013.
조명제, 「한용운의 『조선불교유신론』과 일본의 근대지」, 『한국사상사학』 46, 2014.
박재현, 「일제강점기 '독립'의 의미; 백용성을 중심으로」,『한국선학』38, 2014.
조명제, 「동아시아 근대불교의 지향과 굴절」, 『동아시아불교문화』 27, 2016
김광식, 「백용성 萬日參禪結社會의 전개와 성격」, 『대각사상』 27, 2017.
조승미, 「백용성의 참선 대중화 운동과 부인선원」, 『대각사상』 27, 2017.
森岡清美, 「身分から職分へ」, 『竹中信常頌壽記念宗教文化の諸相』, 山喜房佛書林, 1984.
柏原祐泉, 『日本佛教史 近代』, 吉川弘文館, 1990.
吉田久一, 『日本近代佛教史研究』, 川島書店, 1992.

下田正弘,「未來に照らされる佛教－佛教學にあたえられた課題－」,『思想』943, 2002.
今村仁司,「淸澤滿之と宗教哲學への道」,『思想』943, 2002.
陳繼東,『淸末佛教の硏究－楊文會を中心として』, 山喜房佛書林, 2003.
磯前順一,『近代日本の宗教言說とその系譜－宗教·國家·神道』, 岩波書店, 2003.
永嶺重敏,『雜誌と讀者の近代』, 日本エディターススクール, 2004.
末木文美士,『近代日本の思想·再考Ⅰ 明治思想家論』, トランスビュ, 2004.
末木文美士,『近代日本の思想·再考Ⅱ 近代日本と佛教』, トランスビュ, 2004.
下田正弘, 「近代佛教學の展開とアジア認識」, 岸本美緒 編, 『帝國日本の學知 3』, 岩波書店, 2006.
島薗進,「佛教と大衆自立思想－權威に抗う在家佛教の時代性」, 末木文美士編,『現代と佛教－いま, 佛教が問うもの、問われるもの』, 佼成出版社, 2006.
島薗進,「宗教言說の形成と近代的個人の主體性」,『季刊日本思想史』72, 2008.
坂本ひろこ,『連鎖する中國近代の“知”』, 硏文出版, 2009.
大谷榮一,『近代佛教という視座』, ぺりかん社, 2012.
磯前順一,『宗教槪念あるいは宗教學の死』, 東京大學出版會, 2012.
西山茂 編,『シリーズ日蓮4 近現代の法華運動と在家教團』, 春秋社, 2014.

[발표2]

근대 한국불교에서 용성 선사의 역할과 불교사적 의의

조성택(고려대 교수)

[발표문으로 작성: 저자의 동의 없는 인용을 금합니다][56]

0. 들어가면서

발표에 앞서 양해를 구하고자 한다. 그간 많은 사람들의 노력으로 용성의 삶과 행적에 대해서는 비교적 소상하게 자료들이 집성되었고, 생애와 저술의 각 부문마다 연구가 많이 축적되었다. 그러나 각각의 '부분'들을 이해한다고 해서 '전체'를 이해할 수 있는 것은 아닌 것 같다. 그간의 연구 성과들을 검토하면서 나는 근대한국불교사 연구에서 용성의 역할과 그 역사적 의미에 대해 잘못 이해되고 있다는 것을 발견하게 되었다. 그 잘못은 한편으로 '근대불교'의 정체성에 대한 오해에서 비롯된 것이며 다른 한편으로는 근대한국불교를 '한국사'적 관점에서만 바라보는데서 빚어진, 협소한 연구시야 때문이라고 생각한다. 이 두 가지 점을 교정하지 않고서는 용성에 대한 온전한 이해가 어렵겠다는 판단이 들어 불가피 하게 오늘의 발표는 용성의 삶과 행적을 직접 거론하기보다 근대불교의 정체성과 그것의 불교사적 의미에 관한 것이 주가 될 것이다.

요컨대 용성의 삶과 행적이 '텍스트'라면 근대불교의 정체성 그리고 그것의 불교사적 의의는 '컨텍스트'라 할 수 있다. 텍스트의 의미는 그것이 컨텍스트에 놓였을 때 비로소 발생한다. 그

56. 이하의 발표문의 내용 중에는 본인의 기발표 논문을 참고한 것도 있으나 시간적 제약으로 각주를 일일이 달지 못했다.

런 점에서 새로운 컨텍스트를 통해 용성의 삶과 행적에 관한 새로운 의미를 찾을 수 있기를 바란다.

다음 네 가지 점을 중점으로 논의하려고 한다.

1. 한국사에서 '근대' 그리고 '근대불교'에 대한 이해의 문제
2. '만해'를 중심한 근대한국불교 이해의 문제
3. 不變隨緣의 삶, 용성
4. 세계불교사로서의 근대한국불교

1. 한국사에서 '근대' 그리고 '근대불교'에 대한 이해의 문제

한국의 역사를 이해하는데 있어 '근대'(modern)라는 용어는 곤혹스럽다. 우선 근대는 유럽의 역사적 경험을 바탕으로 한 것이어서 한국의 역사와 불일치하는 경우가 많기 때문이다. 또한 근대라는 용어가 함의하고 있는 바가 대단히 광범위할 뿐 아니라, 역사를 바라보는 입장에 따라 근대에 대한 평가 또한 유동적이어서 단일한 의미 개념으로 사용하기가 대단히 어렵기 때문이다. 다른 사람의 글을 읽으면서 그 글 속에 등장하는 근대의 의미를 제대로 파악하기 위해서는 마지막 페이지까지 읽어야 할 경우도 많다. 그만큼 근대는 '복수'의 개념이며 '유동적' 개념이다.

그렇다면, 유럽적 경험이며, 유동적이며, 다의적인 근대라는 필터를 통해 한국사를 바라보는 이유는 무엇일까? 이 글의 주제와 관련하여, 우회적으로 답을 하자면 두 가지 사실을 들 수 있다. 하나는 19세기 말 한반도에 큰 역사적 변화가 있었고 그 변화의 배후에는 유럽의 역사적 경험인 '근대'가 관련하고 있다는 사실이다. 다른 하나는 그 변화가 우리의 '현재'를 형성하는 결정적 요인이 되었다는 사실이다. 근대가 여전히 우리에게 유의미한 것은 바로 두 번째 사실 때문이다. 왜냐하면 그 변화가 아무리 큰 충격이었다고 해도, 현재로 이어지지 않는 충격이라면, 그것은 하나의 정신적 '외상'(外傷)일 뿐 현재의 역사가 될 수는 없기 때문이다.

근대한국불교는 한반도 내에서의 '사건'일 뿐 아니라 불교사적 사건이었다는 역사 인식이 중요하다. '근대불교'는 한·중·일, 동아시아 불교권에서만이 아니라, 스리랑카 등 유럽의 식민지 지역에서 광범위하게 전개되던 문제였다. 그리고 무엇보다 중요한 것은 이러한 '세계불교사적 사건'의 배후에는 당시 유럽에서 열기를 띠고 있던 근대불교학(modern Buddhist scholarship)의 영향이 있었다는 점이다. 이렇게 말함으로써 '근대'라는 문제를 다시 유럽으로

되돌린 느낌이지만, 그렇지 않다. 근대불교학은 유럽인들에 의해 새롭게 재구성된 동양전통이었지만 전통적으로 불교를 신앙하던 지역에 곧바로 영향을 미쳤다. 이를 통해 불교는 동양의 지식인들에게 자신들의 '동양적 정체성'을 확인하고 자신들의 근대적 정체성을 만들어 가는데 중요한 역할을 하게 된다. 그런 점에서 근대한국불교는 일제의 침략이라는 정치사적 관점에서만이 아니라, 유럽을 포함하여 아시아 불교권의 불교사적 사건이라는 역사인식을 통해 보다 정확하게 파악될 수 있다고 생각한다.

19세기 당시 서구인들에게 불교는 기독교의 전근대성에 대한 근대적 대안이었으며, 이성을 중시하는 근대적 정신에 가장 부합하는 '삶의 양식'이며 철학으로 인식되었다. 그런 한편 아시아에 있어 불교는 한편으로 전통 그 자체였으며, 다른 한편으로, 특히 한국과 중국의 경우, 유교적 세계관이 실효성을 잃은 가운데 서양의 기독교에 대항할 수 있는 유일한 전통종교로 인식되기도 하였다. 그리고 일본의 경우 '부디즘'(buddhism)으로 재해석된 불교는 유럽의 대리인으로서 자신의 위치를 재확인하는 계기로 기능하였으며 나아가 '동양적 근대'의 한 표상이 되었다.

이와 같이 근대불교는 유럽의 불교 '발견'이라고 하는 외부적 '사건'이자 그 외부적 '사건의 충격'에 의한 불교라는 점을 유념할 필요가 있다. 따라서 근대불교에 대한 논의는 한편으로 유럽이 발견하고(혹은 창안하고) 재구성한 '불교' 즉 '부디즘'이 어떠한 성격의 불교인가를 밝히는 것이고 다른 한편으로 유럽이 창안한 '부디즘'에 대한 아시아 지역불교의 대응과 반응을 살펴보는 일이 될 것이다.

한국불교의 경우 식민지라는 특수한 상황 속에서 소위 '근대적인 것'의 대부분이 일본을 통해 소개되고 있던 상황이었다. 이 점은 두 가지 점에서 중요한 의미가 있다. 하나는 당시 조선의 불교 지식인들의 착시 현상이며 두 번째는 그 착시현상으로 인해 '새로운 불교'를 상상하는 불교적 상상력이 제한되었다는 사실이다. 당시 조선불교 지식인들에게 일본불교의 선진적 모습은 '일본적인 것'이었다.

그 선진적 불교가 유럽의 '부디즘'이라는 외부 충격에 의해 추동된 것이라는 사실은 몰랐다. 알았다 하더라도 '유럽적인 것'의 요인은 크게 중요하지 않았다. 그들은 일본불교의 선진된 모습이 일본불교 자체의 추동력에 의한 것이라고 여겼다. 일본불교는 본래 한반도로부터 건너간 것이었고 이후 한반도의 불교가 중국과의 교섭 속에 동아시아불교의 주류이었을 때 주변부에 속하던 불교였다.

그러던 일본불교가 근대공간에 새로운 불교의 모습, 그것도 당시 조선 불교에 비해 대단히 선진된 모습으로 등장했을 때 조선불교인들은 자신들의 상대적 후진이 조선 오백년의 침체 때문이라고만 생각했다. 근대라고 하는 새로운 공간에서 불교중흥을 꿈꾸는 조선의 불교인들에게 일본 불교의 모습은 한편으로는 '우리도 가능하다'라는 낙관적 희망을 주었을 것이다. 그러나

미래의 조선불교를 상상하는 조선불교인들의 상상력은 일본 불교의 '오늘의 모습'으로 귀착되기 쉬웠고 일본과는 다른 미래의 조선불교를 상상하기란 그리 쉬운 일이 아니었다.

근대한국불교의 상황을 정확하게 파악하기 위해 또 하나 중요한 점은 당시 조선불교에 대한 사회적 인식과 기대의 문제다. 일본을 통해 근대불교학적 지식과 정보를 접하고 있던 조선의 불교 지식인들은 '불교'가 근대 정신과 합치되는 것이며 철학이나 윤리학 등 서양의 근대 학문과 자연스럽게 결합될 수 있다고 믿었다. 나아가 한국 사회를 근대화하는데 불교가 적절하게 일조를 할 수 있다고 생각하였다. 하지만 이러한 믿음은 당시 한국과 일본의 사회적 문화적 격차를 간과한 근거 없는 낙관이었다. 당시 일본 사회에서 불교는 동양과 서양, 고대와 근대를 아우르는 인류보편정신으로 인식되었으며 '동양적 근대'의 총아이자 표상이었다. 반면에 당시 한국 사회는 '문명개화'라고 하는 새로운 역사적 사명을 감당할 정신문화로서 불교에 대한 일반 지식인들의 기대감은 거의 없었다. 전통으로서는 천도교 그리고 외래적인 것으로는 기독교나 서양의 과학과 지식을 통한 문명개화론이 당시 지식인들의 사회담론의 주류였다고 보는 것이 역사적 사실에 가까울 것이다.

20세기 초 이래 국권상실에 이르는 한반도의 위기 상황에서 당시 조선의 엘리트들은 '국가'(state)가 아닌 '종족'(ethnic)에 기초한 민족개념을 사유하기 시작하였으며 이런 과정에서 역사, 종교, 언어는 민족을 정신적으로 사유하고 민족의 정체성을 확인하는 극히 중요한 요소들이었다. 앙드레 슈미드(Andre Schmid)가 그의 책 『제국, 그 사이의 한국 1895-1919』(*Korea Between Empires 1895-1919*)에서 설득력 있게 보여주고 있는 것처럼 문명개화와 민족주의는 20세기 초 조선 지식인들에 의해 하나의 담론으로 기능할 수 있도록 적절하게 변용되고 재구조화 되었다. 즉 '국가'라는 형(形)이 없는 가운데 '종족'(ethnic)을 중심으로 민족개념을 사유해야 하는 한반도의 특수한 상황에서 역사, 언어, 종교 등 민족의 구성요소를 통한 민족 정체성을 강조함으로써 한국의 민족주의는 '자강'(自强)을 위한 문명개화 담론과 적절하게 결합할 수 있었다. 예를 들어 기독교는 서구종교이지만 '문명개화'의 이름으로 민족에게 필요한 것이라는 민족종교론은 당시 입장에서 그다지 부자연스러운 것은 아니었다. 기독교는 당시 문명개화, 신교육과 여성교육, 그리고 민족담론의 주 생산지였다. 기독교는 외래 종교였지만 일본의 종교와 다를 뿐 아니라 근세 이래 일본의 전통적인 반기독교 정서를 내장한 일본 정부의 식민지 정책으로 견제와 탄압을 받고 있다는 자체가 민족종교로서 기독교의 정체성을 만들어 가는데 긍정적으로 작용할 수 있었다.

그러나 불교의 경우는 달랐다. 당시 일본 불교는 아시아의 불교 국가에서 가장 성공적인 불교의 근대 모델이었기 때문에 조선불교의 입장에서 볼 때 '불교의 근대화'와 '일본불교'를 떼어 놓는 것도, 민족주의와 근대를 함께 결합하는 것도 쉬운 일이 아니었다. 어찌 보면 불가능한

일이었다. 조선불교인들의 입장에서 불교근대화란 곧 일본불교를 매개로 한 것이었기 때문이다.

2. '만해'를 중심한 근대한국불교 이해의 문제

근대기 조선불교 주요 선각자들, 석전 박한영(1870-1948), 퇴경 권상로(1879-1965) 만해 한용운(1879-1944) 그리고 일본 유학승 이영재(1900-1927) 등은 '시세(時勢)의 변화'를 절감했고, '혁신' '유신' 등 다양한 이름으로 조선 불교의 개혁을 역설했지만, 그 모델과 지향점은 결국 일본의 근대불교였다. 그러나 그들과 거의 동시대를 살았던 용성(1864-1940)은 달랐다. 시세의 변화를 보는 안목에 있어서 용성은 그들과 크게 다르지 않았지만, 조선 불교가 가야할 길에 대해서 용성은 그들과 다른 길을 택하였다. 용성은 '본래로 돌아가는 길'(歸源)을 택했다. 이러한 용성의 선택을 두고 한국학계에서는 전통주의, 보수적 개혁 혹은 '전통과 근대를 잇는 가교' '전통과 개혁의 중간적 위치'등으로 평가하면서 용성을 평가하고 있다.

'본래로 돌아가는 일'이 보수 혹은 '반쪽의 개혁'(半-改革)이라는 학계의 일반적 평가는 두 가지 점에서 기인하는 것이라 생각된다. 하나는 만해를 근대한국불교의 중심에 놓고 용성을 바라보기 때문이며, 다른 하나는 '근대불교'을 바라보는 시야의 협소함 때문이다. 조선불교의 '근대적' 현상은 한국사적 시각에서만이 아니라 동시대 세계불교의 조류를 함께 고찰하는 '불교사'의 일부로서 이해되어야 한다.

그간 한국의 불교학계에서는 거의 예외 없이 만해와 그의 『조선불교유신론』을 중심에 놓고 근대한국불교를 바라보고 있다. 근대한국불교사에서 만해의 역사적 위치에 대한 교정 없이, 용성의 역사적 의미를 자리매김하고 근대한국불교를 바라보는 새로운 시각을 제안하는 일이 가능하지 않을 것 같다. 이는 결코 만해의 역사적 의의와 역할을 훼손하는 일이 아니며, 다만 만해를 바라보는 우리 자신의 시각을 교정하고자 함이다. 이미 다른 글에서 발표한 내용이지만 지금의 논의를 위해 일부 소개하고자 한다.

김우창은 만해가 살아내야 했던 시대의 질곡을 '궁핍한 시대'라고 명명한 바가 있다. '궁핍함'이란 마땅히 있어야할 것의 부재不在를 말한다. 궁핍한 시대를 살아야 했던 만해가 스스로를 구원할 수 있었던 것은 '님'의 존재였다. 그러나 그 님은 존재함을 통해서가 아니라 부재함을 통해 드러나는 존재다. 그의 시집 『님의 침묵』은 님이 부재함을 통해 님의 임재臨在를 노래하고 있다. '부재를 통한 임재'라는 부정의 변증법은 불교전통에서는 익숙한 논법이다. 잘 알려진 대로 만해의 '님'은 조국이기도 하고 사랑하는 '연인'이기도 하고 또 '깨달음의 지혜'기도 하다. '님'의 다의성에 대해 많은 이들이 언급을 하였지만 황현산의 다음과 같은 언급은 특히 주목할 만하다.

『님의 침묵』의 '작가적 의도'에 관해 말하려 한다면 이 [조국광복에 관한] 염원과 [높은 지혜의 체득을 향한 한 선사의] 희구와 [님을 그리워하는] 열정의 어느 한쪽도 제쳐놓을 수 없다. 시인이 애국시를 쓰려 했을 때도 그는 여전히 연인이었으며, 오도시를 쓰는 선사로서도 민족의 암담한 현실에서 초탈할 수 없었으며, 연애시의 어조로 사랑을 갈구하면서도 그는 무애의 정신적 경지를 구하는 수도자로 남아 있었다.

만해가 근대지성의 한 사람으로 온 국민의 사랑을 받는 이유는 바로 이 점에서다. 그는 조국의 광복을 염원하는 애국자요, 높은 정신적 경지를 추구하는 선사요 그리고 연인을 그리워하고 사랑의 열정을 이해하는 시인이다. 여기에 민족대표의 한 사람으로 삼일 운동을 주도하였던 실천적 인물이다. 20세기 초 이래 오늘에 이르기까지 이토록 '완벽하게' 생애의 전 부문을 평가받고 있는 인물은 만해말고는 없다고 할 정도다.

그러나 한국불교의 입장에서 볼 때 만해는 근대한국불교를 대표하는 불교인으로서 성공적이라든가 모범적인 삶으로 평가될 수 없다. 만해에게서 불교는 궁핍한 시대를 건너는 '도구'였다. '불교'를 도구로 삼는 것 자체는 불교전통에서 문제가 되지 않는다. 불교전통에서 특히 대승전통에서 불법佛法은 중생 구제를 위한 '방편'이었고 또 중생의 고통을 치유하는 '약상자'로 이해되어 왔기 때문이다. 그러나 불교가 만해에게서 '도구'라고 하는 것은 불교가 그의 문학 세계의 일부가 되고 있음을 말한다. 요컨대 그가 '궁핍한 시대'를 견뎌낼 수 있었던 것은 불교 그 자체가 아니라 문학이었으며 만해가 보여주는 '온전한 삶'의 모습 또한 문학을 통해 완성되기 때문이다. 아니 더 정확하게 말한다면 '문학 속에서만' 완성될 수 있는 모습이다. 만해가 보여주는 '시인이자 애국자요, 선사이자 연인'이기도 한 모습은 현실에서는 구현될 수 없는, 애초에 불가능한 것이었다.

만해는 불교전통이 그 출발에서부터 지니고 있는 '근본적인 보수성' 때문에 불교만으로는 '궁핍한 시대'를 돌파하기 어렵다고 여겼던 것 같다. 대승의 방편과 선종의 입전수수가 있다고는 하지만 출가를 기반으로 하는 불교의 근본적인 보수성은 한 개인이 쉽게 간과하거나 뛰어넘을 수 있는 것은 아니었다. 그래서 만해는 자신의 시대를 전통으로부터 단절하고자 했다. 그리고 불교 내부의 논리가 아니라 사회진화론과 같은 세속의 이론과 논리로 불교 유신의 필요성을 역설하였다.

만해에 대한 평가는 불교계 안과 밖의 온도차가 매우 크다. 항일민족지도자로 알려진 만해가 일본불교를 모델로 하는 '대처불교'를 주장한데 대해서 불교계 바깥에서는 그 주장에 담긴 불교사적 의미의 파장을 잘 모른다. 또한 만해의 조선불교 개혁론이 과연 얼마만큼의 실현을 구체적으로 담보하고 있는지에 대해서도 큰 관심이 없다.

지금까지 한국불교학계의 만해에 대한 평가는 다소 과장된 측면이 없지 않다. 당시 출가승단이 직면하고 있던 위기의식, 이를테면 전통의 계승과 연속성 그리고 조선불교의 정체성 등의 문제를 고려할 때 만해의 개혁론은 '지나치게' 선구적이거나, 실행의 구체성을 염두에 두지 않는 관념적인 이론에 불과하다. 만해의 개혁론 가운데 염불당 폐지나 대처론이 그 대표적인 예라고 할 수 있다. 물론 만해의 대처론을 두고 조선불교의 왜색불교화란 관점에서 바라보는 것은 만해가 제기하고자 했던 문제의 본질을 놓치는 것이라고 생각한다. 하지만 당시 일본 불교의 도전에 수세적 입장에 몰려있던 조선불교의 입장에서 보면 만해의 주장에는 실현의 적절함이나 역사적 정당성을 결여한 급진적인 면이 있었던 것도 사실이다.

만해에게 조선불교의 궁핍한 현실은 부정되어야 할 대상이었으며 유신되어야 할 것이었다. 만해는 새로운 불교를 꿈꾸었다. 그러나 그것은 일종의 아카데미즘적인 '기획'이었을 뿐 구체적 실행을 위한 노력이나 프로그램은 애초에 없었다. 그 점은 퇴경, 석전 등 다른 선각자들의 경우도 마찬가지였다. 그들에게 조선불교는 비관적 현실이었고 철저한 개혁의 대상일 뿐이었다. 이러한 논리는 결국 조선불교의 현실과 자신을 분리시키는 가운데 조선불교의 현실을 비하하는 것으로 자신의 위치를 '절대적 계몽자'에 위치시키는 것에 다름 아니다. 어떤 면에서 보면 문명개화기 지식인들에게서 흔히 보이는 '자기 과시적 계몽활동'으로 비춰지는 것도 사실이다. 1900년대 일본유학생들의 행적을 연구한 이태훈은 1908년 1월14일자 <<매일신보>>의 기사,<유학생들에게 경고하노라(속)>을 소개하면서 다음과 같이 언급하고 있다.

> *... 자기 자신의 학문, 능력은 서양이나 일본의 그것과 동일시하여, 자신들의 뜻대로 되지 않는 현실을 한탄하고 자신들의 계몽활동을 커다란 시혜로 생각하는 자기분열적 모습이 나타나고 있다는 것이었다. 자신들을 사회변화의 중추원동력으로 설정하고, 한국사회는 '인물과 정신'의 혁명이 일어나야 할 대상일 뿐이라고 규정하는 논리 속에 한국사회와 그 구성원을 존중하는 태도가 나오기는 어려운 것이었다.*
> *[식민지라는 물음, 이타가키 류다·정병욱 편, 소명출판, 2014, 45쪽]*

1900년 대 불교계 잡지에서 "자기 자신의 학문, 능력은 서양이나 일본의 그것과 동일시하여, 자신들의 뜻대로 되지 않는 현실을 한탄하고 자신들의 계몽활동을 커다란 시혜로 생각하는 자기분열의 모습"을 보이는 글들을 찾는 일은 어렵지 않다. 한 예로 만해가 1937년 발표한 글 「제논의 '나는 화살은 움직이지 않는다'와 승조의 '물불천론'」 이 있다. 이 글은 서양적 개념을 동양적 개념을 통해 소개하려는 전통적 의미의 격의적인 글이 아니다. 글을 읽어 보면 만해의 의도는 오히려 승조의 '물불천론'을 서양적 개념을 통해 소개하려는데 있었다. 그렇다면 한용운이 염두에 두고 있던 독자(target audience)는 조선의 불교인이 아니라 서양지식인이었다는

의미이다. 이 말은 물론 한용운이 자신의 글을 서양인에게 읽히기 위해 썼다는 것이 아니다. 한용운의 의도는 불교의 보편이해의 가능성을 열고자 했던 것이겠지만 '서양'에 빗대 자신이 몸담고 있는 전통의 보편성을 증명하려고 했던 태도는 납득하기 어렵다. 이 또한 자기과시적 계몽의 태도 말고 어떤 다른 것으로 설명할 수 있을지 잘 모르겠다. 그의 『조선불교 유신론』의 서술 또한 마찬가지다. 조선불교의 유신을 역설하는 저술인 만큼 그 독자가 조선불교인이라는 점은 분명할 것이다. 그런데 거기에 등장하는 만해의 많은 '지식들'과 '서양 이름들', 기본, 데이비드 흄, 벨포어, 볼테르, 괴테, 윌리엄 베트, 카보우르 등, 지금 나도 잘 모를 서양 이름들을 '유신되어야할 조선불교인'들에게 거론해야할 이유를 잘 모르겠다. 호사가의 딜레탕티즘(dilettantisme)을 위해 저술한 글이라면 모르되 과연 이 책이 조선불교의 유신을 위해 조선불교인들에게 읽히기 위해 쓴 것인지조차 의심이 든다.

한편 만해를 비롯해 석전 박한영 등과 같은 조선불교 개혁론자들에게 '사회진화론'은 자신의 시대를 이해하고 나아갈 바를 결정해주는 일종의 세계보편원리와 같은 것이었다. 사회진화의 원리에 입각한 그들의 개혁론은 현실적응의 논리 그 이상이 될 수 없었고 실제적으로 사회를 진화시키려는 구체적 노력이나 실행계획은 찾아보기 힘들다. 그것이 만해를 비롯한 조선불교 선각자들의 한계였다. 지금의 입장에서 보자면 근대는 '적응'해야 할 현실일 뿐만 아니라 '극복'해야 할 대상이기도 하였다. 그들의 개혁론에는 근대극복의 과제는 애초에 없었다. 그들의 개혁론은, 물론 훌륭한 내용이며 중요한 역사적 문건이지만, 결국 근대모방론이었으며 '성급하게 서두르기'만 하는 모방적 근대화에 불과하였다.

당시 사회진화론과 같은, 제국주의적 근대화론을 기반으로 조선불교 개혁을 역설한 만해를 두고 진정한 개혁, 혁명적 전회(심재룡)라 평가하면서 '본래로 돌아가는 것'을 선택한 용성을 두고 전통주의자라고 평가하는 학계의 일반론은 이제 재고되어야 한다.

3. 不變隨緣의 삶, 용성

최근 도쿄대학의 이타가키 유조(板垣雄三)교수는 전통을 극복하는 것으로 근대화를 이해하고 있는 학계 일반의 관점에 의문을 제기하면서 간디의 사티아그라하(satyagraha, 眞理把持) 운동을 언급하고 있다. 사티아그라하는 영국 제국주의의 지배에 저항하고, 그것으로부터의 해방을 지향하는 인도 독립 운동의 기조가 되었던 이념이자 실천운동이다. 이타가키교수는 사티아그라하가 인도종교의 전통적 윤리-행위의 규범인 "야마스(yamas)의 기반 위에서 구체화되고 전개된 사고와 행위의 기준"이었음을 밝히면서 그 역사적 의미에 대해 다음과 같이 강조한다.

부정 · 억압에 맞서 자유 · 정의 · 존엄 · 연대를 추구하는 20 세기의 정치화(政治化) 운동에서, 기원전 1500년 경부터 기원전 500년 경에 걸쳐 성립된 리그베다에서 우파니샤드에 이르는 문헌이나, 시편(詩篇)인『바가바드 기타』등이 지시하고 시사해 온 가치관이 중요한 근거가 된 것이다.

이처럼 근대성을 획득하고 성취할 힘을 뒷받침한 것은 전통적 가치였다. 따라서 그 근대성은 극복해야 할 대상인 제국의 식민지주의를 뒷받침했던 서구적 근대에 대해 엄격한 비판이 되지 않을 수 없다. 이렇게 형성된 사티아그라하의 사상과 행동은 세계사적인 보편적 의의를 발휘하게 되고, 마틴 루터 킹 목사와 미국의 공민권 운동, 넬슨 만델라와 남아프리카의 반(反)아파르트헤이트운동, 팔레스타인 사람들의 인티파다(Intifada: 반(反) 이스라엘 민중 봉기)의 출발 과정, 그리고 2011년 이후의 세계적인 시민 궐기로 계승되고 있다.

전통적 가치를 통해 성취된 근대성은 제국주의를 뒷받침했던 서구적 근대를 비판하고 극복하는 힘이 된다는 이타가키 유조의 이야기는 '궁핍한 시대'를 살아야 했던 용성의 삶과 행적을 이해하는데 있어 중요한 틀을 제공해 줄 뿐만 아니라 '모방적 근대화'에 급급해온 지난 100년 우리의 삶을 성찰하는 계기를 마련해 준다.

'본래로 돌아가는 일'을 두고 용성을 '보수' '전통주의자'로 평가하는 것은 사태의 일면만을 바라보는 피상적인 판단이다. 용성에게서 본래로 돌아간다는 것은 '바른길' 즉 정법(正法)을 확인하는 일이었다. 용성 자신이 삼장역회의 사업을 말하면서 "... 경 번역하는 사업에 진력하여 이것으로 **진리연구의 한 나침반**을 지으리라"[「저술과 번역에 관한 연기」 中] 한 것도 같은 의미다. '귀원정종(歸源正宗)'이란 명칭은 대중을 위한 용성의 첫 저술의 제목이자 향후 그가 나아갈 길의 지도(地圖)였다.

용성은 석존의 가르침 그리고 '깨달음'으로 그 길의 기준을 세웠고 그것을 '대각'이라 하였다. 인류문명사에서 보자면 교주의 가르침이 실현되지 못하고 정법(正法)이 흔들릴 때 종교는 늘 '본래의 가르침'으로 돌아가는 것으로 새로운 길을 찾았다. 대승불교가 그랬고 기독교의 루터가 그랬다. '본래의 출발점'을 확인함으로써 새로운 길을 향한 혁명이 시작되었다.

한편 용성과 같은 해에 출생하여 동시대를 살았던 스리랑카의 아나가리카 다르마팔라(Anagarika Dharmapala, 1864-1933)의 연설, 에세이 그리고 서간문을 편집하여 1965년 출판한 책의 서명이 *Return to Righteousness* [귀원정종]라고 하는 것은 단순한 우연은 아닐 것으로 생각되지만 확인 할 길은 없다. 실제로 1913년 다르마팔라가 일본을 거쳐 서울에 왔을 때 두 사람은 만났으며, 이후에도 만해를 통해 일정한 교유가 있을 것으로 짐작된다. 영국의 식민지배와 기독교 세력에 대항하기 위해 1891년 다르마팔라가 창립한 단체의 이름이 '대각大

覺'을 의미하는 '마하보디' 소사어티(Mahabodhi Society)라는 점도 흥미로울 뿐 아니라 두 사람 모두 불교의 성지 회복에 관심을 기울였다는 점도 각별하다. 식민지배 하에서 불교를 다시 중흥하고자 했던 두 사람의 관심과 지향이 일치하는 것은, 칼 융의 용어를 빌자면 근대불교사의 '의미 있는 공시성'(synchronicity)이라고 생각된다.

한편 '본래'를 확인한다고 해서 과거로 돌아가자는 것은 아니었다. 용성은 그가 몸담고 있는 세상의 '새로운 시세'를 부정하거나 외면하지 않고 적극적으로 받아들였다. 경전의 한글번역, 여성을 포함한 재가자들에 대한 참선 지도, 공동체의 경제 자립을 위한 실천 노력들, 한글 의례, 어린이 법회, 찬불가 제작 등은 그가 시세의 변화에 단순히 적응하는 것을 넘어 주체적으로 대응하고자 하였음을 보여주는 사례들이다. 실제로 그가 시도하고 실천하였던 것은 한국불교사 초유의 것인 경우가 많다.

용성에게서 개혁이란 '론論' 혹은 '안案'과 같은 제안서가 아니라 곧 실천을 의미했다. 그 점에서 용성의 실천적 개혁은 당시 조선불교의 개혁론자들의 '서류상의 개혁'과 구별되어야 한다.

한편 용성이 선사(禪師)이고 선 수행을 강조한다고 해서 그를 '전통'으로 분류하는 것 또한 지적되어야 할 한국학계의 고식적인 아카데미즘이다. 이에 대해 길희성교수는 다음과 같이 지적하고 있다.

> *불교의 출세간적 지혜와 자유는 현실 개혁과 현실 도피라는 양면을 지닌다. 초월의 지혜는 한편으로 세속적 가치와 질서에 얽매이지 않고 초월적 시각에서 삶을 변화시키고 현실 세계를 개혁하는 힘을 제공하지만, 다른 한편으로는 현실을 외면하는 도피주의를 낳을 수도 있다. 한국불교의 성격을 은둔주의 내지 도피주의로 규정하는 견해는 불교의 초월성에 대한 일방적인 시각이다. 불교의 초월적 지혜는 단순한 지식이 아니라 인간을 변화시키고 인간관계와 사회를 변화시킬 수 있는 힘을 지니고 있다.*
> *[길희성, "한국불교사와 개혁운동", <동아연구> 제 11집, 38-39쪽]*

선적 지혜가 은둔과 도피로 드러나는 것은, 가까운 시기로는 경허(1846-1912)가 흔히 언급되지만, 동아시아 선종의 역사에서 드문 것은 아니다. 그러나 용성의 경우, 길희성 교수의 표현을 빌자면, 깨달음의 지혜는 인간과 사회를 변화시키는 힘으로 드러났다.

한편 용성의 계율 강조에 대해서도 새로운 이해가 필요하다. 한국학계에서는 대처를 반대하는 용성의 계율 강조에 대해 일본의 대처불교에 반대하는 항일적 민족의식의 발로로 보는 경향이 있다. 이에 대해 미시간 대학의 마이카 아워백은 당시의 실증적 자료를 통해 대처의 문제는 식민자와 피식민자의 갈등이 아니라 계율에 대한 해석의 문제, 근대성과 관련한 불교의 사회적 역할에 관한 문제로서 전통주의자와 개혁주의자들의 논쟁이었다고 주장하고 있다. 나의

관점은 이렇다. 대처와 지계의 문제가 친일-항일의 문제인 것은 아니지만 그렇다고 그것이 전통-개혁의 문제인 것도 아니었다. 용성에게 있어 계율의 문제는 정법의식의 문제였다. 용성이 작성했던 두 차례의 건백서의 내용 그리고 그의 다른 글을 보면 용성은 두 가지 점을 염두에 두었던 것 같다.[57] 첫째 용성은 막행막식을 깨달음의 징표로 여기던 당시 조선불교의 그릇된 수행 풍토, 여기에 더해 대처불교를 "시세의 적응, 불교의 사회화"로 강변하던 이혼성과 같은 일본 유학승들의 불교근대화론에 담겨있는 '종교의 세속화'를 깊이 우려하고 있었다. 두 번째로 용성은 지계는 수행의 근본이라는 부처님의 유훈을 지키고자 하였다. 요컨대 용성에게 있어 지계의 문제는 친일-항일 혹은 개혁-반(反)개혁의 문제가 아니라 정법의 문제였다.

용성의 역사인식은 일본과 조선, 식민지와 피식민이라는 정치적 구도에 한정되지 않는다. 용성을 두고 불교개혁은 민족의 존엄성을 위한 것인가, 석가모니 부처님의 정법을 지키기 위한 것인가와 같은 이분법적 물음을 제기하는 것은 그의 삶을 온전하게 이해하지 못하는 것이라고 생각한다. 용성은 부처님의 정법이 '불변수연不變隨緣'하는 것이라면 지켜야할 '불변'의 절대 가치는 무엇이며 시세에 따른 '수연'의 내용은 어떠한 것인가의 절박한 물음 앞에 서 있었다. 용성은 일생을 통해 성실하게 자신의 답을 선택하고 결단하였다.

불변수연은 용성의 역사의식이었을 뿐만 아니라 그의 삶과 행적을 집약적으로 표현하는 말이기도 하다. 용성은 처음부처 마지막까지 '선사'였다. 그러나 시절인연에 다른 그의 행적은 다

57. 계율 문제에 관한 용성의 언급은 많지만 다음 세 경우가 계율에 관한 용성의 생각을 잘 보여주고 있다.

또 마구니 말은 흔히 음욕도 상관없다, 술과 오신채도 상관없다, 음주식육이 무방반야이다 이런 소리를 함에 신도들은 참 가려잡을 수 없다. 근일에는 각 법이 더욱 쇠퇴하여 마구니가 대단히 왕성하였소. 신도들은 참 알 수 없었소. 중의 마구니가 많습니다. 선지식이라 명칭을 얻은 가운데에는 외도 마구니가 많습니다. 또는 도인이라야 서로 알지라. 근일 신도들이 아무것도 모르고 무단히 된 중이나 아니 된 중이나 자기의 친소를 따라 도인이니 선지식이니 하니 참 애석할 일이올시다. 여간 도에 눈이 밝어가지고도 도인을 알기 어렵거늘 어찌 눈이 밝지 못하고 남의 도를 알 것이요. 부디 신도들은 음주식육 무방반야라는 중들이 비록선지식일지라도 좇아 배우지 마세요.

[『覺海日輪』 , 대각교당, 1930, p.78, 김광식, <<고암의 정체성과 용성사상 계승, <<대각사상>>, 제 24집, 2015.12, 29-30 재인용]

戒律을 持하야 修行하는 사람을 見하면 執相小機라 하야 誹謗하며 甚한 者는 持戒 修行人을 疾視하기를 怨讐같이 하는 者도 滔滔漫漫하나니 吾大覺께서 遺囑하사대 以戒爲師하라 戒者는 汝等 大師니라 하신 말씀은水泡烏有에 돌녀 보내여 아조 無用之談을 만드러야 眞道가 될 것인가. 吾人이 眞是大覺의 弟子일진대 魔言 魔行을 作하야 覺의 聖化에 障碍物이 되지 아니하기를 간절히 祝하노라.

[『覺說 梵網經』, 1933, 98쪽. 김광식, <<고암의 정체성과 용성사상 계승, <<대각사상, 제 24집, 2015.12, 30에서 재인용]

大覺이 最後遺囑曰汝等은 以戒師라 하였으니 我大覺敎는 以傳戒人으로 爲師하여 道父道子가 繼繼承承하야 傳之無窮乎-저[『覺說 梵網經』, 1933, 2쪽 김광식, <<고암의 정체성과 용성사상 계승, <<대각사상, 제 24집, 2015.12, 30에서 재인용]

채롭다. 때로는 독립투사였고, 때로는 법사였고, 번역가였고, 때로는 사업경영인이기도 하였으며, 때로는 어린이들을 위해 풍금 치고 찬불가를 가르치는 교사이기도 하였다. 그래서 경봉에게 보낸 서간문에서 스스로 토로하고 있듯이, 그의 삶은 '궁핍한 시대'를 살아가야 하는 '고단한 삶'이기도 했다.

4. 세계불교사로서의 근대한국불교

한국학계에서 논의하는 '근대불교'와 서구 및 일본학계에서의 '근대불교'는 그 의미하는 바가 다르다. 근대불교에 관한 도날드 로페즈(Donald Lopez)의 다음과 같은 언급은 그 차이를 분명하게 보여주고 있다.

> *근대불교는 종파적 경계를 뛰어넘는 보편적 종교가 아니라 불교의 한 [새로운] 종파(sect)로 보는 것이 가장 정확할 수 있다. 태국불교, 한국불교, 티베트불교가 있듯이 '근대불교'가 있는 것이다. 그러나 과거의 지역불교/국가불교와는 달리 이 새로운 불교 종파[즉 근대불교]는 상호배제적인 관계로 존재하는 것은 아니다. 한 불교인은 중국불교인이자 근대불교인일 수 있다. 동시에 또 어떤 불교인은 중국불교인일 뿐, 근대불교인은 아닐 수 있다. 다른 불교 종파들과 마찬가지로 근대불교는 근대불교 고유의 전승과 교리와 수행을 가지고 있다. 그리고 또한 다른 불교 종파들과 마찬가지로, 근대불교는 전적으로 새로운 불교, 그러면서도 아주 친숙한 불교를 만들어낸 자신들의 고유한 正典(canon of scriptures)을 가지고 있다.*

로페즈의 이러한 언급에 따르면 '근대불교'(modern Buddhism)란 상좌부, 대승 혹은 천태종, 선종 등과 같은, 불교 종파의 하나다. 다시 말해서 근대불교란 19세기경 불교사에 새롭게 등장한 불교라는 것이다. 이에 반해 지금 한국학계에서 논의하는 근대한국불교란 근대기 한국사회에 등장한 불교를 통칭하는 말로 사용되고 있다. 요컨대 '근대기의 한국불교'(Korean Buddhism in modern period)를 일컫는 말로 사용되고 있다. 한국학계가 '한국사'적 관점에서 한국불교를 바라보는 것이라면 세계학계에서 바라보는 관점은 '불교사'적 관점이다. 한국학계가 단순히 시대사적 구분으로서 한국근대불교를 이해하는 것도 일견 장점이 있으나, 당시 조선불교의 여러 현상을 정확하게 이해하기 위해서는 '불교사'(Buddhist history)적 관점과 함께 소위 '근대불교'의 성격을 규명하는 일이 요구된다.

1844년 출판 된 유진 뷔르누프(Eugene Burnouf)의 *Introduction a l'histoire du bouddhisme indien* [인도불교사입문]은 유럽의 불교학 연구에 새로운 장을 열게 된다. 이

책은 고대 인도에서 불교의 기원과 그 이후의 발전 과정을 역사적으로 규명한 최초의 연구였다. 당시까지만 해도 서로 이질적인 것으로 여겨지던 아시아의 여러 지역불교 전통들이 고대 인도에 기원을 둔 '하나의 전통'이라는 점을 체계적으로 설명한 최초의 저술이었다.[58] 이후 유럽인들의 관심은 고대불교 문헌을 통해 '붓다의 깨달음'으로부터 시작된 '본래의 불교'즉 근본불교(original Buddhism)를 '복원'하는데 모아지게 되었다. 이렇게 문헌을 통해 재구성된, 이른바 필립 알몬드(Philip Almond)가 말하는 '이상적 문헌불교'(the ideal textual Buddhism)는 불교에 대한 유럽인들의 이미지와 관념을 생산하는 기반이 되었으며, 다른 한편으로 아시아의 현실불교를 비추어 보는 '거울' 역할을 하게 되었다. '이상적 문헌불교'에 비추어진 현실불교는 타락한 불교이거나 쇠퇴한 불교로서 본래 붓다의 가르침과는 거리가 먼 불교로 인식되었다.

유럽의 근대불교학이 창안한 '이상적 문헌불교'는 당시 유럽과 아시아 불교지식인들에게 고전불교(Classical Buddhism), 근본불교(original Buddhism), 혹은 '순수불교'(pure Buddhism) 등의 이름으로 소개되었다. 이러한 불교는 유럽 계몽주의의 이상과 가장 가깝게 비교될 수 있는 형태의 불교이기도 하였다. 즉 이성, 경험주의, 과학, 보편주의, 개인주의, 관용, 자유 그리고 종교의 권위에 대한 거부는 유럽 계몽주의의 이상이면서 동시에 유럽인들의 불교에 대한 호감의 근거이기도 하였다.[59] 그들에게 불교는 제도(institution)라고 하는 장치 없이 어떻게 한 개인이 도덕적으로 살아가는지를 보여주는 종교이자 철학이었다.

예불, 독경, 염불 등과 같은 사찰에서의 일상적 의례는 붓다 본래의 가르침에서 벗어난 것이라고 생각하였다. 신지학회(神智學會, Theosophical Society) 회원이며 불교로 개종하였던 헨리 올코트 (Henry Steel Olcott)의 경우가 대표적인 예이다. 그는 1880년 직접 실론까지 가서 재가자로서 계를 받기도 하였지만 늘 그의 마음속에는 스리랑카인들이 자신들의 종교에 무지하다고 생각하였으며 당시 실론의 현실불교를 무시하곤 하였다.[60] 이와 같이 근대불교학에 의해 재구성된 '부디즘'은 '교리와 철학으로서의 불교'였으며 이 부디즘은 바로 전(前)시대 혹은 동시대의 불교전통을 부정하는 것으로부터 출발하였다. 유럽의 불교인들 그리고 당시 실론 등의 아시아 지역의 불교 지식인들에게 당대의 현실불교는 붓다의 본래 가르침과는 거리가 먼 부정과 극복의 대상일 뿐이었다. 유럽 근대불교학의 직접적 영향권 하에 있던 일본의 경우 스스로의 전통을 부정하면서 근대불교학에 의해 재구성된 '초기불교'를 통해 자신들의 전통을 평가절하하고 하는 경우조차 있었다.

스에키 다케히로(末木剛博)의 다음과 같은 언급은 아시아의 불교지식인들이 부디즘을 통해

58. 송현주, 「세계종교 범주의 창안과 한국 근대 '불교'의 발견」, 자료집 『한국 "근대 종교"의 탄생』(2012년 종교문화비평학회 상반기 심포지엄, 2012. 6. 30), p. 71.
59. Donald S. Lopez Jr., "Modern Buddhism, So new, So Familiar", Tricycle(Fall, 2002. Issue: 45), p. 48.
60. ibid, p. 49.

자신의 전통을 어떻게 이해하고 있는지를 잘 보여주고 있다.

> *인도사상에는 극히 주지적, 이지적인 것이 보인다. 그 한 좋은 예로 초기불교가 있다. 이 석가 재세 중의 불교를 보면 그것은 지금 우리들이 일본에서 보고 듣는 불교와는 상당히 다른 모습을 하고 있다. 일본 불교를 말하면 [중략]… 정서와 직관을 주로 하는 것으로 합리성이 모자라서, 불교라고 하면 무조건 반합리적인 사상이라고 여기는 경향이 있는데 불교가 합리적인 사상체계라고 하면 대개의 사람들은 깜짝 놀라는 것이다.*
> *[末木剛博, 『東洋の 合理思想』(講談社, 1970), 24쪽]*

송현주는 최근의 한 발표에서 그간의 한국근대불교연구의 시야를 한층 더 확장하면서 다음과 같이 제안하고 있다.

> *바로 이와 같은 빅토리아시대 유럽의 불교의 재구성은 한국의 근대불교 재구성에 일정한 영향을 주고 있지 않은지 우리에게 시사하는 바가 크다. 근대한국불교는 개혁을 통해 자기 자신의 전통의 일부를 부정해야했고, 새로운 이상에 맞춰 갱신해나가야 했다. 이 때 작동한 이상적 불교의 이미지와 부정해야할 자기 스스로의 부분이 어떻게 상정되는지, 그 내면에 작동하는 기제가 바로 서구에서 만들어진 오리엔탈리즘적 불교의 이상을 자기에게 스스로 투영하고 있지 않은지 살펴볼 일이다.*[61]

송현주는 "오리엔탈리즘적 불교의 이상"이 투영되고 있는 구체적인 예를 적시하고 있진 않지만 각주에서 만해의 『조선불교유신론』을 하나의 가능한 예로서 언급하고 있다. 이어서 송현주는 근대한국불교의 개혁론의 성격에 대해서도 다음과 같이 언급한다.

> *즉 근대유럽이 창안한 이상적 불교와 현실의 불교의 대조법은 아시아와 피식민지의 불교도들이 자신의 전통을 '종교와 미신'의 이분법적 구별로의 논리로 비판하고, 그 일부를 개혁하게 된 주요 근거로 생각된다. 그리고 텍스트 중심으로 발전하면서, 살아 있는 다수 속인들의 의례중심성, 실천의 중요성을 간과하고, 그것을 비불교적이며 미신이라 비판한 것도 같은 맥락에서 일어난 것으로 판단된다. 근대 한국의 불교적 개혁과 재구성의 노력이 일정 부분 한계가 있었던 것은 바로 이와 같은 서구의 시각에 의해 주도된 불교담론을 통해 재구성된 것이라 볼 수 있을 것이다. 이는 한용운의*

61. 송현주, 위의 글, p. 75.

불교개혁담론을 통해서도 살펴볼 수 있을 것이다. 그것은 근대 한국의 불교인들이 오리엔탈리즘에 저항하면서도 오히려 그 틀에 의해 규정되었음을 인정하는 것일 수 있다.[62]

유럽인들에 의해 '창안된' 불교를 문헌불교를 근거로 스스로의 전통을 부정했던 것은 근대불교 개혁가로 잘 알려진, 스리랑카의 다르마팔라의 경우도 예외가 아니었다. 그가 1893년 시카고에서 열린 세계종교회의에서 한 연설과 1903년 하바드 대학에서 행한 시리즈 강연의 내용은 유럽학자들에 의해 만들어진 '문헌불교'에 바탕 한 것이었다. 옥스퍼드 대학의 불교학 교수 리차드 곰브리치(Richard Gombrich) 그리고 스리랑카 출신의 불교학자 오베이세케레(Obeysekere)는 다르마팔라의 불교를 가리켜 '프로테스탄트 불교'(Protestant Buddhism)라 명명하였고, 이 용어는 19세기 말 이래 동남아 불교의 근대화를 칭하는, 공식적인 학술용어로 사용되고 있다. 프로테스탄트 불교는 유럽 그리고 미국 개신교의 종교적 외양을 가진 것으로 그 바탕에는 근대 유럽이 창안한 '문헌 불교'가 있었다. 다르마팔라는 스리랑카의 전통적 불교에 대해서는 관심이 없었고 늘 일정한 거리를 유지했다. 그가 프로테스탄트 불교를 통해 의도했던 사회 개혁은 영국식민지 하에서 성장하던 새로운 계층, 스리랑카 신흥 부르주아를 위한 가치관을 제공하는 것이었다. 다르마팔라의 주된 관심은 기독교를 극복하고 불교를 중흥하는데 있었지 영국의 식민지배 상태에 대해서는 그다지 큰 관심을 두지 않았다. 이 점은 그가 세 차례나 일본을 방문하고 한국을 한 차례 방문했지만, 일본의 제국주의를 옹호하는 발언을 했던 것과도 무관하지 않다. [사실 그는 일본을 중심으로, 인도와 스리랑카를 포함하는 'Buddhist Asia'를 꿈꾸기도 했다. 그에게 식민지 조선은 일본의 '일부'였다.]

나가면서

지금까지의 논의를 바탕으로 다음과 같은 몇 가지 문제를 제기함으로써 용성의 역사적 의미에 대해 새롭게 인식할 수 있는 계기를 마련해보고자 한다.

지금과 같은, 만해 등의 불교 개혁론을 중심에 놓고 있는 근대한국불교사 인식으로, 근대불교와 현재의 한국불교를 연속적인 역사로 이해하는 것이 가능한가의 문제다. 전통이란 과거의 것이면서 현재와 어떤 관련을 맺고 있는 것을 말한다. 관련을 찾을 수 없다면 그것은 전통이 아니라 과거유산일 뿐이다. 살펴 본 바와 같이 불교의 근대 개혁을 주장하는 많은 개혁론들은 '론論'이거나 '안案'이었을 뿐이다. 조선불교유신론에서 주장하는 여러 개혁 프로그램들이 실행되거나 제도적으로 시도된 바가 없다. 그냥 '회자' 되거나 '논의' 되는 정도에 그치고 말았을 뿐

62. Lopez, op.cit., , pp. 83-84.

이다.

물론 당시 조선불교계에서는 일본의 근대불교를 모방하면서, [또한 기독교의 선교 활동에 자극을 받아] 학교도 세우고 잡지도 발행하는 등의 근대적 현상들은 있었다. 그러나 그것들은 일종의 '현상'이었을 뿐 조선불교의 역사를 새롭게 갱신하는, 운동으로 또 제도화로 이어지지는 못했다. 여기에 어떠한 역사적 의미를 부여하는 것이 정당한 역사인식일까?

두 번째로 제기하고 싶은 문제는 로페즈가 말하는 '새로운 종파'로서 근대불교에 대한 인식 문제다. 아시아에서의 근대불교 즉 다르마팔라류의 프로테스탄트 불교 그리고 유럽의 근대불교학과 '호국護國'(忠君)과 애리愛理(佛法)의 일체를 주장하는 이노우에 엔료류의 국가주의가 결합한 일본의 근대불교는 이미 그 생명력을 실효했다고 봐야 하지 않을까 생각한. 그 불교는 한편으로 오늘날 '불교학'의 형태로, 다른 한편으로 미국불교, 유럽불교라는 이름으로 존속되고 있을 뿐이다. 실제로 스리랑카에서 다르마팔라라는 이름은 세계적 명성의 스리랑카 불교인으로서 남아 있을 뿐 실제 스리랑카의 현재 불교에 실질적인 영향을 가지고 있지 못하다. 이러한 점은 한국 불교에서 만해의 경우도 마찬가지다. 오늘날 한국불교에서 만해는 학자들의 아카데미즘으로 존속되고 있을 뿐 한국 불교에서 만해불교라고 불릴만한 어떠한 것도 찾아 볼 수 없지 않은가? 이제 '만해'를 놓아주어야 할 때가 된 것이 아닐까 생각한다.

마지막으로 일종의 사고실험(思考實驗)을 위해 용성이 실천했던 개혁을 근대한국불교의 중심에 놓고 본다면 어떨까? 이 제안은 지난 역사에 대한 정확한 인식을 촉구하는 것이지만, 동시에 한국불교의 현재와 미래를 묻는 다음과 같은 질문이기도 하다.

지금 한국불교는 어디를 지향하는가? 탈근대를 지향하는가, 아니면 아직도 [서구적] 근대의 모델을 완성하지 못해 조급해 하고 있는가?

용성을 한국불교의 중심으로 놓자는 나의 제안은 앞서 언급하였던 '전통적 가치에 기반 한 근대극복'의 문제를 재차 말하고자 함이다. 프로테스탄트 불교, 일본의 근대불교 그리고 그를 모방하고자 했던 조선의 불교 개혁론의 문제는 그 배경에 오리엔탈리즘에 기반 한 유럽근대불교학이 있다는데 그치지 않는다. 보다 근본적인 문제는 그것이 근대화의 '패스트트랙'이었다는 문제다. '전통'이었던 불교가 유럽인들의 손을 빌어 하루아침에 갑자기 '근대'로 전환되었던 것이다. 일종의 속성 근대였다. 반면에 전통적 가치에 기반했던 용성의 개혁들은 힘겹고, 더디고, 고단한 과정이었다. 어찌 보면 완성하지 못한 일들이 더 많다. 그러나 지속성의 면에서 보자면 무한한 힘의 원천이다. '전통'이라는 내부의 추동력에 기반한 것이기 때문이다. 불교사를 돌이켜보면 대승의 전야(前夜), "부처님도, 사문도, 경전도 없다"고 울고 다녔던 상제보살의 시대에서 '대승'이라는 교단이 생기기까지 오백년의 세월이 걸렸다. 대승불교가 가능했던 것은 그 변혁의 원천을 '본래 부처님의 정신'에서 찾고자 했기 때문이다.

근대의 피로감이 극에 달한 지금 한국불교는 근대를 극복하고 탈근대를 지향하는 힘을 어디에서 찾을 것인가? 용성이 추구했던 '더디지만 바른 길'에서 찾아야 할 것이라 생각한다. 구체적으로 말하자면 그가 제시했던 3대 교화지침, 불교의 생활화·대중화·지성화를 바탕으로 오늘에 맞는 실천지침을 만들어 가는 일일 것이다.

[이 점을 좀 더 논의하고 싶지만 분량과 시간 제약으로 중단하는 점이 아쉽고 주최 측에 죄송한 마음이다. 이에 대한 토론의 기회가 주어진다면 요약적으로 소견을 드릴 예정이다.]