

2019년 불교학연구회 추계 학술대회

3 · 1운동 이후 불교지성의 100년간의 모색

- 일시 : 2019년 11월 09일(토) 10:00 ~ 17:00
- 장소 : 동국대학교 혜화관 2층 고순청 세미나실
- 주최 : 불교학연구회

佛敎學硏究會

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2019년 11월 09일 토요일 10:00 ~ 17:00
- 장 소 : 동국대학교 혜화관 2층 고순청 세미나실

개회식 (09:50 ~ 10:00) _개회사: 임승택 교수 (불교학연구회 11대 회장)
학술대회 (10:00 ~ 16:00)

3·1운동 이후 불교지성의 100년간의 모색

I 부 _ 총론

사회: 정 영 근 (서울과학기술대학교)

[제1발표]

(10:00 ~ 11:00)

한국불교의 근대(성)과 탈근대(성) _‘주체적 근대’ 확립의 과제를 중심으로_

발 표 : 박 병 기 (한국교원대학교)

논 평 : 박 수 호 (중앙승가대학교)

[제2발표]

(11:00 ~ 12:00)

3·1운동기 한국 불교의 역동성과 현재적 반성

발 표 : 김 순 석 (한국국학진흥원)

논 평 : 한 동 민 (수원화성박물관)

※ 점심 공양

(12:00 ~ 13:00)

II부 _ 각론

사회: 이 종 수 (순천대학교)

[제3발표]

(13:00 ~ 13:40)

3·1운동 이후 한국 불교도의 정체성

발 표 : 김 성 연 (동국대학교 불교학술원)

논 평 : 김 영 진 (동국대학교[경주])

[제4발표]

(13:40 ~ 14:20)

3·1혁명 이후 승가제도와 승가교육

발 표 : 고 상 현 (대한불교조계종 교육원)

논 평 : 조기룡 (동국대학교)

※ 중간 휴식

(15:00 ~ 15:10)

III부 _ 종합토론 (15:10 ~ 16:00)

좌장: 김 경 집 (진각대학교)

폐회식 및 2019년도 정기총회

(16:00 ~ 17:00)

■ 목 차 ■

[제1발표]

박병기_[발표] 한국 불교의 근대(성)과 탈근대(성) 05

박수호_[논평] 논평문 25

[제2발표]

김순석_[발표] 3·1운동기 한국 불교의 역동성과 현재적 반성 29

한동민_[논평] 논평문 49

[제3발표]

김성연_[발표] 3·1운동 이후 한국 불교도의 정체성 53

김영진_[논평] 논평문 71

[제4발표]

고상현_[발표] 3·1혁명 이후 승가제도와 승가교육 75

조기룡_[논평] 논평문 97

[제1발표]

한국불교의 근대(성)과 탈근대(성) _‘주체적 근대’ 확립의 과제를 중심으로_

박병기

한국교원대학교

I . 시작하며

우리 사회에서 근대와 탈근대에 관한 논의는 적지 않은 편이다. 식민지 근대 논란에서부터 포스트모더니즘에 관한 일시적인 열광에 이르기까지, 근대나 탈근대 담론은 일관된 맥락을 찾아볼 수 없을 정도로 다양하고 또 혼란스럽기조차 하다. 한 사회에서 유통되는 담론은 그 사회의 요구를 반영한 결과인 경우가 많지만, 우리 사회에서 근대(성) 및 탈근대(성) 담론은 그런 내부의 요구에 의거한 것이라기보다 오히려 수입담론으로서 유행의 성격을 강하게 보여주고 있기 때문일 것이다.

학문의 뿌리가 튼실하지 못한 우리 학계에서 이런 현상은 어쩌면 일반적인 것이라고 할 수 있다. 전통학문을 제대로 계승하지 못한 채 서구 근대학문을 수입하는 것으로 시작한 우리 학문의 역사가 21세기 초반인 현재에 이르기까지 독자성을 제대로 확보하지 못하고 있는 결과이다. 그런데 이 근대 담론은 우리 사회의 성격은 물론 개인들의 정체성 영역까지 영향력을 행사할 수밖에 없는 것이어서, 각 개인이나 집단의 세계관 형성으로 이어지면서 사회 및 개인 갈등의 주된 요인으로 작동하기도 한다.

그 대표적인 경우가 우리의 근대화를 식민지 경험으로 연결시키고자 하는 식

민지근대화론을 둘러싼 논란이다. 일제 강점기의 외형적인 성장을 근대화로 상정하고자 하는 관점과 수탈경제 체제의 극대화로 보고자 하는 관점이 충돌하면서 그 논란은 최근 들어 다시 살아나는 듯한 모습마저 보여주고 있다. 이른바 산업화 세력과 민주화 세력의 갈등이라는 현상도 근대성과 근대화를 둘러싼 논의의 미성숙에서 비롯된 것일 수 있다.

이런 상황 속에서 이 근대(성) 담론을 우리불교와 연결지어보고자 하는 노력은 출발점부터 난관에 봉착할 수밖에 없다. 21세기 초반 현재를 기준으로 우리 전통의 한 축을 형성하고 있다고 평가받는 불교는 바로 그 이유 때문에 지속적인 근대와의 만남이라는 과제와 마주할 수밖에 없었다. 그 근대는 당연히 서구적 근대이고, 이제는 근대는 물론 탈근대वाद도 만나야만 하는 이중적 난관에 봉착해 있는 셈이다. 이 난관을 돌파할 수 있는 단 하나의 방법은 없지만, 먼저 해결해야 할 문제는 개념 정의와 우리 사회에서의 활용 맥락을 검토하는 일일 것이다. 그런 후에야 한국불교와 연결 지으면서 현재와 미래의 과제를 탐색하는 일이 가능해질 수 있다.

Ⅱ. 우리 불교의 근대와 근대성

1. 우리의 근대와 근대성

우리말에서 근대(近代)는 ‘얼마 지나지 않은 가까운 시대’라거나 고대에서 중세를 거쳐 현대로 이어지는 중간지점을 의미하는 역사적 개념으로 사용된다. 이 두 용례를 종합해보면, 근대는 ‘현대와 이어져 있는 가까운 시대’라고 할 수 있다. 그런데 이런 정의는 구체적으로 우리에게 그 시점이나 시기를 보여주지 못하는 한계를 지닌다. 우선 가깝다는 것이 주관적인 기준에 따라 달라질 수 있고, 설령 일치한다고 해도 그 시기가 어느 정도 지속되었는지에 대해서는 서로 다른 판단을 내릴 수 있다.

근대에 관한 정의의 이런 어려움은 현재 우리가 사용하고 있는 이 개념이 수입품으로 시작된 것이라는 사실에 의해 가중된다. 근대에 해당하는 영어 단어인

‘모던(modern)’은 동시에 ‘현대’로 번역되기도 한다. 상황과 맥락에 따라 다른 번역은 ‘모던하다’는 말의 뜻을 중의적으로 만들어버린다. ‘모던하다’는 대체로 새롭고 근사하다는 의미로 사용되지만, 어떤 경우에는 ‘포스트모던하다’라는 말과 대비되면서 시대에 약간 뒤떨어지는 답답한 풍경이나 상황을 묘사하는 말로 사용되기도 한다.

근대와 현대, 탈근대 등의 개념을 둘러싼 이러한 혼란은 물론 우리만의 문제는 아니지만, 그 혼란상은 수입의 맥락과 우리 상황 고려의 맥락이 겹치면서 더 심화될 수밖에 없다. 이 문제에 일찍부터 관심을 가졌던 사회학자 박영은은 모던과 모더니티(modernity)를 근대보다는 ‘현대’라는 관점에서 사용하는 것이 더 적절할 수 있다는 관점을 보인다.¹⁾ 20세기 중반 이후 진행된 근대화의 성과를 염두에 두고, 그 이전의 근대와 이후의 현대를 구분할 필요가 있는 것으로 판단하기 때문인 것 같다.

19세기말부터 시작된 개화의 움직임과 그 과정을 근대와 근대성이라는 개념으로 잡아낼 수 있다면, 20세기 중반 이후 진행된 산업화의 결과로 마주하게 된 우리 현실을 현대와 현대성이라는 개념으로 잡아내고자 하는 차별화 시도는 일정한 정당성을 지닐 수 있다. 일제 강점기와 국민소득이 일정하게 보장되기 시작한 1970년대 이후의 시기를 같은 근대의 개념으로 묶어내고자 할 경우 무리가 따를 것이기 때문이다. 그런데 우리는 이 지점에서 그 근대가 무엇인지를 다시 물어야 하는 순환론적 고리에 말려드는 느낌을 갖게 된다.

우리는 근대와 근대성을 일단 다음과 같이 정의해볼 수 있다. 근대는 ‘서구의 계몽주의와 시민혁명에 의해 추동된 역사의 일정한 시기’이고, 근대성은 ‘그 근대를 상징하거나 표상하는 모든 것들의 총체’이다. 특히 그 근대성은 인간의 이성에 관한 믿음과 진화론 기반의 자연과학에 대한 신뢰, 자유주의를 근간으로 하는 민주적 시민사회의 지향 등을 핵심적인 구성 요소로 지닌다.²⁾ 그 구체적인 양상은

1) 박영은(2004), 「탈현대의 정치학-‘국가’와 ‘사회’의 관계에 대한 재고」, 고 박영은교수유고집 간행위원회, 『현대와 탈현대를 넘어서-한국적 현대성의 이론적 모색』, 역사비평사, 317-318쪽 참조.

2) 근대성의 구성요소를 규정하는 논의가 다양하지만, 대체로 이 세 가지 요소로 모아질 수 있다. 예를 들어 김상환은 자율성의 윤리, 과학적 자연관, 민주주의 정치, 자본주의 경제, 순수예술 등 5가지를 꼽는다. 그러나 자본주의 경제는 서구적 근대성 안에 사회주의 경제도 포함시켜야 한다는 점에서 논란의 여지가 있다. 김상환(2018), 『근대적 세계관의 형성』, 에피파니, 10쪽.

미래학자 자크 아탈리의 적절한 요약과 같이, ‘서양의 가장 행복하고 자유로운 나라의 주민들이 누리는 모든 수단을 함께 누리는 것’이라는, 가치편향적인 개념으로 우리에게 다가오는 경향성을 지닌다.³⁾ 이때의 근대성은 서양 역사의 연속성 속에서 현대성과 쉽게 구분되지 않는다.

우리에게 근대는 서구의 그것과 다른 맥락을 지닌다. 가장 중요한 것은 근대가 자발성을 전제로 해서 시작된 것이 아니라, 외세의 압력에 의한 개항과 식민지 경험으로 주어졌다는 사실이다. 그 결과 전통과 근대의 만남 과정이 일방적이고 비대칭적인 관계로 이루어졌고, 전통의 구체적인 대응 또한 ‘병리적인 양가감정’, 즉 전통의 혐오 또는 묵수(墨守)라는 병리적인 것으로 나타난다.⁴⁾ 전통의 묵수는 위정척사(衛正斥邪)로 구현되고, 혐오는 외세의 힘을 배제하지 않는 개화로 구체화된다. 그 개화는 일제 강점기를 맞음으로써 효력을 다하고, 자립적인 형태의 종교적 실천 노력이 동학과 증산교, 원불교 등의 신종교운동으로 정착한 개벽(開闢)의 움직임으로 현재까지 일정 부분 그 흔적을 남기고 있지만 미미한 수준이다.⁵⁾

대한제국의 성립에서 출발하여 일제 강점기를 거치고, 다시 광복과 남북한 정부수립, 한국전쟁, 공업화 중심의 근대화 추진 등으로 이어지면서 우리가 경험한 근대는 일본과 미국으로 상징되는 이른바 ‘선진국’을 향한 열망과 열등감을 바탕으로 하는 실천으로 이어졌다. 남북한 모두 이 과정에서 일정한 성공을 거두었고, 특히 남한의 경우 산업화는 물론 민주화까지 성공적으로 이루어냄으로써 서구적 의미의 근대성을 생활세계 속에서 경험할 수 있는 단계로 진입할 수 있었다. 근대성의 핵심 요소인 이성과 자연과학적 진리에 대한 신뢰, 자유를 기반으로 민주

3) 자크 아탈리, 양영란 옮김(2016), 『인류는 어떻게 진보하는가-미래를 상상하는 방법, 모더니티』, 책담, 17쪽, 그는 ‘모던하다는 것’을 이른바 선진국 사람들이 누리는 것을 함께 누릴 수 있는 물질적 수단과 정치적 수단을 갖추는 것으로 정의하고 있다. 선진국 담론에 지배받고 있는 우리 상황 속에서 음미해볼 만한 정의이다.

4) 박영도(2004), 「균열과 균형: 박영은의 사유체계」, 고 박영은교수유고집 간행위원회, 위의 책, 515-516쪽 참조.

5) 외세 의존적인 개화와 구별되는 독자적이고 자율적인 변화 노력을 칭하는 개념으로 ‘개벽(開闢)’을 설정하고자 하는 조성환은 동학을 중심으로 삼는 ‘토착적 근대’라는 새로운 움직임에 주목해야 한다고 주장한다. 주의할 만한 주장이기는 하지만, 아직 그 논리적·경험적 근거에 대해서는 더 많은 논의가 필요하다고 판단된다. 조성환(2018), 『한국 근대의 탄생』, 모시는 사람들, 2부 3장 ‘토착적 근대’ 참조.

적 시민사회가 우리 일상 속으로 들어온 것이다. 우리가 의식하는지의 여부와 관계없이 근대성을 구성하는 물질적, 정신적 요소들의 지배 속에서 사는 일상을 영위하게 된 셈이다.

2. 우리 불교의 근대: 왜곡된 근대와 친일, 시민사회와의 접점

이상의 논의를 토대로 삼아, 19세기 중반 이후를 출발점으로 하는 우리의 근대는 일제 강점기와 미군 점령기를 상징으로 하는 왜곡되고 수동적인 근대성 강요의 시기와, 산업화와 민주화의 동시 달성이라는 성과를 기반으로 하는 독자적인 시민사회 형성 이후의 상대적으로 자율적인 근대성 형성의 시기로 나누어볼 수 있다. 전자를 유사근대성의 유입 시기로, 후자를 독자적인 근대성 형성의 과정기로 묘사해볼 수 있다. 이때 현재를 포함하는 후자의 시기에는 서구의 탈근대 논의의 유입과 우리 생활세계 자체에 관한 성찰에 기반한 탈근대성의 등장이 함께 이루어지면서, 전통과 근대, 탈근대가 얹혀 담론은 물론 실천 영역까지 때로 심각한 혼란을 경험하고 있는 중이라는 진단이 가능하다.

이와 같은 우리의 전통과 근대담론 속에는 전통에 기반한 두 흐름의 담론이 포함된다. 하나는 조선 오백년을 지배했던 유교 전통과 근대 담론이고, 다른 하나는 통일신라와 고려 천년동안 지배담론의 위상을 지니고 있다가 조선에 이르러 척불(斥佛)의 대상으로 전락했던 불교 전통과 근대 담론이다. 이 두 담론의 주체는 전통에 대한 적대적인 분위기 속에서 각자의 생존을 모색해야 한다는 점에서는 공동의 과제를 갖고 있었지만, 식민지주의자들의 대응에 따라 각각 다르게 반응해야 했던 차이점을 동시에 지니고 있었다.

불교의 경우, 일제 식민통치의 적극적인 통로로 선택되고 일본불교의 여러 종파들이 한반도에 자신의 세력을 확장시키고자 하는 노력이 겹치면서 조선 오백년의 척불을 넘어설 수 있는 기회를 맞는다. 일제 강점기가 본격화되기도 전에 승려의 도성출입이 허용되고, 다양한 형태의 혜택이 주어지면서 만해 한용운조차도 청년기에 기대를 품고 일본으로 건너가게 할 정도의 분위기가 형성된다. 강점기가 본격화된 이후로는 효율적인 통제를 위한 본말사 체제 구축과 대처승에 대한 파격적인 우대 정책 등을 통해 빠른 속도로 왜색불교로 물들어가는 역사가 이어

진다. 그에 맞서고자 했던 만해와 용성, 석전 등의 저항 또한 3.1운동을 기점으로 불교계 내외로 확산되어 갔지만, 일제 말기가 되면 소수의 비구, 비구니들만 남아 선수행의 전통을 지키면서 새로운 상황에 대처하고자 하는 주체적인 근대화를 시도할 수 있었을 뿐이다.⁶⁾

이러한 변화 과정은 독신비구(니)승으로 상징되는 한국불교의 전통이 무너지는 과정임과 동시에, 일제 식민통치를 기반으로 하는 왜곡된 근대의 자발적 수용 과정이기도 했다. 식민통치가 시작된 지 15년 정도 지난 1926년 10월에 이미 다수를 차지하고 있던 대처승들은 조선총독부에 대처육식(帶妻肉食)을 허용해 달라는 청원서를 올렸고, 총독부가 기꺼이 승인함으로써 한국불교계에서 대처승단이 중심을 차지하는 시대가 공식적으로 열리게 된다. 그 후 3년 이내에 전국 절의 약 80%을 대처승이 차지하게 됨으로써 ‘한국불교 전통의 한 시대를 마감하게 된다.’⁷⁾

한국불교의 근대는 이렇게 왜색불교와 적극적 친일의 형태로 시작되었지만, 그 과정 속에는 끈질긴 저항의 역사 또한 포함되어 있다. 비록 일제 말기가 되면 저항의 역사를 쓰고자 한 불교인들은 소수로 전락하고 친일승려들이 중심축을 차지하게 되었지만, 이후 이어지는 광복을 기반으로 하는 자발적 근대와의 만남 과정에서 전통의 회복과 재구성을 시도할 수 있는 근거를 만드는 데는 일정하게 성공했다. 물론 자력에 의한 온전한 광복이 아닌, 연합군의 승리에 따른 부수적인 결과로서 광복을 맞았고 그 후 다시 시작된 냉전으로 인한 남북분단과 전쟁의 비극 속에서, 불교계 내부의 동력이 아닌 대통령 이승만의 유시에 근거한 절집에서의 대처승 퇴출은 폭력을 일상적으로 불러왔고, 이른바 ‘절 뺏기’가 승려의 주된 관심사가 되는 자본주의적 욕망의 그늘 속으로 한국불교를 편입시키게 되는 또 다른 왜곡된 근대와의 만남으로 이어진다.

1962년 탄생한 조계종단(대한불교조계종)이 거의 대부분의 절집에서 비구승에 의한 대처승 퇴출이라는 ‘성공적인 과제’를 수행하는 과정은 ‘정화(淨化)’라는 명

6) 1919년 3.1운동 전후 한국 불교계의 상황과 독립운동 참여, 불교개혁 운동 등에 관한 보다 상세한 논의는 줄고(2019), 「3.1운동 전후 한국 불교계의 현실인식과 우리 불교의 미래」, 3.1운동백주년종교개혁연대 편, 『3.1운동 백주년과 한국 종교개혁-우리 시대 독립의 의미를 다시 묻는다』, 모시는 사람들, 1장 참조.

7) 로버트 버스웰, 김종명 옮김(2000), 『파란눈 스님의 한국선 수행기』, 예문서원, 48-49쪽.

분에 기반하고 있었고, 외적인 성공과 함께 한국 근대화의 성공으로 인한 물질적 풍요가 절집으로 투입해 들어오는 과정이기도 했다. 특히 전통사찰을 국립공원 부지에 포함시키는 정부의 정책 속에서 지속적인 문화재 관람료 수입을 보장받음으로써 재가신도들의 보시에 대한 의존에서도 벗어날 수 있게 되었다. 승려들이 이른바 ‘불교자본가’로 살아갈 수 있는, 민주자본주의 기반의 한국 시민사회의 독특한 구성원으로 자리매김하게 된 것이다.⁸⁾

이와 같이 연속성과 불연속성을 동시에 지니는 한국불교 전통의 두 근대와의 만남은, 20세기 후반기 민주화 과정에서의 소극성과 자본주의화 과정에서의 적극성이 더해지면서 21세기 초반 현재 새로운 근대 또는 주체적인 근대와의 만남 요청이라는 지난한 과제로 우리에게 주어지고 있다. 특히 한국 시민사회와 불교가 어떻게 만날 것인가의 문제가 시민사회 속 불교의 자리, 또는 위상, 역할 문제와 겹치면서 현실인식과 실천의 영역 모두에서 난관을 경험하고 있는 중이이다.

이런 인식에 동의할 수 있다면, 우리가 할 수 있고 또 해야 하는 일은 우리 불교 안에 들어와 있는 근대(성)의 위상과 역할을 점검하고, 그것을 전통과 탈근대 또는 주체적인 근대라는 과제와 연결지으며 어떤 새로운 접점을 찾을 수 있을지를 모색해보는 일일 것이다. 이 작은 논의에서는 그 모색을 주로 ‘한국 시민사회 속 종교의 위상과 역할’이라는 관점에서 시도해 보고자 한다. 21세기 초반 한국 사회가 이미 시민사회로서의 특성을 상당 부분 보여주고 있지만, 여전히 많은 부분에서 과제를 안고 있고 그 안에서 종교의 위상과 역할에 대한 비판적 기대 또한 지속적으로 제기될 수밖에 없기 때문이다.

8) ‘불교자본가’라는 개념은 2015년 5월 당시 조계종 교육원장 현응이 『법보신문』 기고문을 통해 승가와 재가의 역할 분리를 주장하면서 승려의 역할 중 하나로 설정한 것이다. 상당한 부동산을 물려받은 승가의 구성원으로, 그 재산을 잘 관리하는 일이 승려의 주된 역할 중 하나이고 외부의 재가자들은 독자적인 수행을 해가면 된다는 취지의 기고문이었어서 많은 논란을 일으켰다. 이 기고문은 현재 찾기 어렵고, 대신 그 반론 중의 하나로 허정, 「현응스님의 기고문을 읽고」, 『불교포커스』(2015. 5. 15) 참조할 수 있다.

III. 21세기 한국 시민사회의 종교로서 불교와 근대의 재구성

1. 한국 시민사회 속 제도종교의 위기

21세기 초반 한국사회는 시민사회이다. 이 명제에 대한 동의의 정도는 판단 기준에 따라 달라질 수 있지만, 온전히 부정하는 일은 가능하지 않다. 1987년 6월 항쟁을 기점으로 정당성을 갖추지 못한 권력에 대한 저항세력으로 등장한 시민사회는 그 후 본격화된 민주화 과정을 거치면서 정착했고, 일부는 정권에 참여하면서 권력과의 관계 또한 협력과 견제라는 방식으로 전환되어 오늘에 이르고 있다. 2016년을 전후해서는 ‘촛불’이라는 형태의 참여적 저항을 통해 대통령을 탄핵하고 새로운 정권을 세우는 힘을 발휘하기도 했다.

이 시민사회 안에서 종교는 어떤 위상을 차지하고 있을까? 우선 눈에 띄는 것은 전반적인 탈종교화 추세 속에서 보수 기독교 일부 세력의 정치세력화 시도와 제도 종교 전반으로 확산되어 있는 도덕적 타락 현상으로 인한 종교계에 대한 불신의 확산이다. 2015년을 기준으로 종교를 갖고 있다고 답한 사람보다 그렇지 않다는 사람의 숫자가 역전되었고, 일반 시민들이 개신교와 불교, 가톨릭 모두를 대상으로 하는 종교계에 대한 적대감을 감추지 않는 경우도 적지 않다. 구체적인 제도로서의 종교를 대상으로 하는 이러한 부정적 인식은 종교 자체에 대한 그것으로 확산되고 있을 가능성이 높다.

그럼에도 한국 시민사회 속에서 종교는 무시할 수 없는 영향력을 발휘하고 있다. 선거철이 다가오면 이른바 종교계 지도자들을 찾는 정치인이 끊이지 않고, 평소에도 대통령이 그 종교지도자들을 불러 만찬을 하면서 귀를 기울이는 모양새를 취한다.⁹⁾ 일반 시민들의 삶에서도 종교의 위상과 역할은 무시할 수 있는 수준이 아니다. 이미 국민의 절반 가까이가 특정 종교를 갖고 있다고 답하고 있고, 그렇

9) 평소에도 국민통합을 위한 종교지도자들 만찬 또는 오찬이 열린다. 최근의 예는 2019년 10월 21일 청와대에서 열린 ‘7대종단지도자 오찬’을 들 수 있고, 가톨릭의 추기경과 조계종의 총무원장 등이 초청되었다. https://www.ytn.co.kr/in/0101_201910210001581612.

지 않은 사람들이 보이는 종교에 대한 호의 또는 적대감 또한 그 영향력을 암시하는 요소로 해석할 수 있다.

종교를 특정한 사회 현상으로 전제하는 종교사회학의 전통은 그 종교를 주로 그리스도교로 한정하는 서구적 한계를 지니고 있지만, 점차 연구대상을 확대하면서 지평을 넓혀가고 있어 주목해볼 만하다. 종교를 의미의 형식을 지니는 사회현상으로 보고자 하는 루만(N. Luhmann)에 따르면, 종교는 개인적 차원에서 특정 종교를 가지고 있느냐에 따라 다르게 나타날 수밖에 없지만 사회적 차원에서 보면 갈등과 통합의 기능을 모두 지닌다.¹⁰⁾ 이러한 갈등과 통합의 기능을 그는 '사회학적 관점에서 종교는 오직 소통적 사건으로만 받아들여질 뿐'이라고 강조하면서, 소통은 다시 정보와 발화, 이해라는 세 구성요소의 종합을 통해 체계의 수준에서 이루어지는 것이라고 말한다.¹¹⁾

같은 사회학적 관점을 취하면서도 종교가 지니는 개인적 차원에 더 많이 주목하는 벡(U. Beck)은 자신이 '구원에 대한 신앙을 사회학적 계몽에서 찾는 뻗속까지 세속주의적 입장'을 취하고 있음을 전제하면서, 종교는 '타인에 대해 일정한 판단을 함으로써 세계에 거대한 변화를 일으키는 어떤 작용'으로 이해할 수 있음에 주목한다.¹²⁾ 자신이 기대고 있는 종교에 관한 세속화 이론이 유럽 계몽주의의 유산인 역사적 종교비판에서 비롯된 것임을 상기시키면서, 유럽맥락의 근대화가 지니는 보편성 주장과 세속화가 근대화와의 뿔 수 없는 결합으로 말미암는 지속성이 그 세속화 이론의 기본 전제임을 확인한다. 그런데 이 기본 전제가 하버마스 등의 근대성 비판을 통해 무너진 이후 세속화가 유럽 특유의 경로가 아니라는 사실을 확인하게 되었을 뿐만 아니라, 20세기 후반 들어 오히려 '종교의 귀환'을 불러오는 '세속화의 역설'과 마주하게 되었다는 것이다.¹³⁾

벡이 말하는 '종교의 귀환'은 유럽 이외에 세계, 특히 그가 주목하는 아프리카 신생국과 한국 같은 곳에서 폭발한 기독교의 성장에 주목하기 보다는 제도종교와 주관적 신앙의 분리에 기반한 개인적 차원의 종교성 확장에 초점이 맞춰진 개념

10) N. Luhmann(trans. by D. A. Brenner, 2013), *A Systems Theory of Religion*, Stanford: Stanford University Press, pp. 1-3 참조.

11) 위의 책, 25, 27쪽.

12) 울리히 벡, 황찬숙 옮김(2013), 『자기만의 신』, 길, 13쪽.

13) 위의 책, 41-42쪽 참조.

이다.¹⁴⁾ 이 주관적 신앙의 부활 원리에 권위를 부여하는 것은 시민사회의 주인공인 ‘주권을 가진 자아’로서의 개인이다. 기독교의 탈유럽화를 ‘독일 같은 나라에서 교회가 순식간에 텅 비는 것을 낫을 놓고 바라볼 뿐’이라는, 감성적인 문장으로 표현해내고 있는 백의 시선이 편의점 숫자보다 더 많은 교회 첩탐과 불빛을 자랑하는 우리에게 적용되는 과정에는 당연히 맥락적이고 주체적인 재해석이 요구된다. 그럼에도 21세기 초반 우리 사회를 포함하는 지구촌 세계에서 누구도 무시할 수 없는 ‘맥락 중의 맥락’으로 자리하고 있는 세계화를 무시하는 논의 또한 비현실적인 것이 될 수밖에 없다.¹⁵⁾

세계화라는 보편성의 맥락과 20세기 후반 이후 현재까지 진행되고 있는 ‘한국 시민사회의 정착’이라는 특수성의 맥락에 동시에 주목하면서, 불교를 중심으로 하는 한국의 종교가 어떤 위상을 지니고 있는지를 분석하고자 하는 우리의 논의는 이미 확인했던 것처럼 결코 쉽지 않은 과제로 다가온다. 그 두 맥락 자체를 고려하는 것과 함께 그 맥락들이 어떻게 만나고 있고 그 양상은 어떻게 전개되고 있는지와 같은 문제에 대한 분석과 비판은, 이 작은 논의의 범위를 넘어설 뿐만 아니라 논자 개인의 역량 범위 바깥에 있기도 하기 때문이다.

이런 한계를 전제로 21세기 초반 현재의 한국 시민사회 속 종교의 위상에 관한 조심스러운 분석을 해보면 아래와 같이 요약될 수 있을 것이다. 우선 현재 우리 시민사회의 종교는 탈종교화와 함께 근본주의 심화라는 이중적 현상을 노출시키고 있다. 탈종교화는 종교 인구 자체의 감소와 종교인의 제도종교에 대한 충성심 약화를 통해 비교적 쉽게 확인할 수 있다. 자신이 종교를 갖고 있지 않다고 답하는 사람이 10년 사이에 10% 가까이 감소한 통계청의 2015년 종교인구 통계가 그 증거이다.¹⁶⁾ 제도종교에 대한 충성심의 경우 명확한 통계수치를 제시하기는 쉽지 않지만, 개신교의 ‘가나안신도’, 가톨릭의 ‘냉담자’, 불교의 ‘석탄일 신도’

14) 위의 책, 42-43쪽 참조.

15) 세계화를 ‘맥락 중의 맥락(context of all contexts)’으로 보고자 하는 관점은 민경석(2015), 「세계화 시대의 종교학과 종교전통들의 상호보완적 역할」, 『종교연구』 75집 4호, 한국종교학회, 35-36쪽에서 빌려온 것이다. 그는 세계화를 ‘세계 자체가 인간 삶의 모든 중요한 관심의 맥락이 되며 그 지평이 되는 과정’으로 정의하면서, 따라서 세계화는 종교학에서도 충분히 유념해야 하는 ‘모든 맥락 중의 맥락’이라고 강조하고 있다.

16) 통계청 종교인구통계(2015년 기준) 참조, <http://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=20191021> 검색.

등의 개념이 일상적으로 사용되고 있는 현실을 통해 간접적으로 근거를 찾아볼 수 있다.

우리 종교인들의 제도종교에 대한 충성심 약화는 오히려 백의 개념인 ‘자기만의 신’을 통해 말하고 있는 종교의 개인화(또는 私事化) 현상과 맞물려 있다. 우리 사회가 1997년 구제금융사태와 2008년 세계금융위기를 겪으면서 경쟁에 최대의 도덕성을 부여하는 신자유주의 체제로 급속히 전환되었고, 그 과정에서 각 개인은 삶의 의미 상실이라는 우울증 위기 현상과 마주하고 사회적으로는 ‘위험사회’의 징후를 지속적으로 노출시키는 위기를 맞았다. ‘세월호’로 상징되는 일상적 위험의 징후들은 2019년을 넘어서고 있는 현재까지 곳곳에서 감지되고 있고, 그 사회의 구성원인 우리 시민들은 한편으로는 무감각과 체념으로, 다른 한편으로는 간헐적으로 출현하는 극도의 공포로 경험하고 있는 중이다.

이런 현실 속에서 불교와 그리스도교로 대표되는 한국의 제도종교들은 어느 정도의 역할을 해내고 있을까? 이 물음은 경험적 분석의 토대 위에서 비판적 시각을 더해야만 해답을 찾을 수 있는 지난하면서도 절박한 과제임에도 아직 만족할 만한 수준의 답이 제대로 마련되지 못하고 있다. 확실한 것은 제대로 해내지 못하고 있다는 비판에 모든 제도종교가 노출되어 있는 사실 자체이다. 불교 또한 크게 다르지 않다. 이른바 ‘스타승려’를 중심으로 명상과 상담 등을 통해 일정한 역할을 하고 있다거나, 다양한 명상센터를 세우거나 시민단체를 결성하여 불교개혁을 이끄는 재가자들의 활동이 그나마 위안을 주는 수준이지만, 조계종단을 중심으로 하는 한국불교(계)가 제대로 작동하고 있는지에 대해서는 회의적 시각이 다수임을 부인할 길이 없다.¹⁷⁾ 개신교와 가톨릭을 포함하는 그리스도교 또한 외형적인 신도수 증가와 이단으로도 분류되는 근본주의적 성격의 교단이나 교회에 소속된 신자의 증가라는 역설 속에서 갈피를 잡지 못하는 가운데 성장지상주의의 물신(物神) 앞에서 초라한 위상을 보여주고 있을 뿐이다.¹⁸⁾

17) 대한불교조계종의 현실적인 중심축을 이루고 있는 승가공동체 또는 출가보살공동체의 한 축을 형성하고 있는 비구니 중에서 우리 불교의 근대성 담론에 적극적으로 참여하는 명법은 ‘최근 일어나고 있는 우리 사회의 명상붐은 현대종교의 사사회에 상응하는 현상으로, 제도종교의 몰락에도 불구하고 불교가 다른 종교와 달리 사적 영역에서 그 영향력을 넓혀가고 있는’ 증거로 보고 있다. 명법(주성옥, 2015), 「불교 지성의 시대적 과제와 현대적 모색」 『동아시아불교문화』 23집, 동아시아불교문화학회, 141쪽.

18) 오히려 백이 주목하는 데서도 확인하게 되는 것처럼, 한국 개신교는 교회와 신도수 성장이라는

2. 한국불교와 ‘식민지와 모방’의 근대

우리 사회에서 통용되고 있는 근대성은 그 내포와 외연 모두 분명하지 않은 개념이지만, 서구적 근대화의 산물로서의 근대에 관한 비판이 적극적으로 수용되는 과정에서 대체로 두 유형으로 구분할 필요가 있다는 잠정적인 합의에는 이른 것으로 보인다. 강정인은 서구에서 시작된 ‘원초적 근대화’와 과정과 비서구에서 그것을 모방하면서 이루어진 ‘2차적 근대화’를 구분하면서, 각각의 과정에 일정하게 차별성을 간직한 근대성이 있다고 주장한다.¹⁹⁾ 서구 자본주의 형성에 기여한 프로테스탄트 윤리에 주목했던 막스 베버의 주장을 20세기 후반 아시아의 경제발전에 영향을 미친 것으로 평가받는 유교윤리로 대체하고자 하는 아시아적 가치 논쟁을 우리 근대화 과정과 연결 짓고자 하는 시도이다. 그는 근대화가 추구하는 근대성을 ‘국민국가의 건설, 자본주의 수립 및 민주주의의 실현’으로 규정하면서, 원초적 근대화와는 달리 우리의 2차적 근대화는 그들과는 일정하게 차별화되는 근대성을 지니게 되었다는 사실에 주목할 필요가 있다고 주장하고 있다.²⁰⁾

우리의 근대를 주로 분단체제의 극복이라는 관점에서 분석하고 대안을 모색해 온 백낙청에게 근대는 적응과 극복을 동시에 해내야 하는 이중과제로 다가온다. 전자는 탈근대 담론에서 비판해온 문제점을 안고 있는 개념이고, 후자는 보다 이상화되어 여전히 달성 목표로 설정되어야 하는 개념이다. 그는 ‘근대 적응과 극복의 이중과제’라는 명제를 통해 근대에 한편으로는 적응하면서 다른 한편으로는 그 한계를 동시에 넘어서는 ‘횡단’의 과제를 제시하고자 한다.²¹⁾ 그 극복의 과제

‘근대적 목표 달성’에서 놀라운 성공을 보여주었지만, 21세기 들어서면서 대형교회 세습과 정교 유착 혐의에 근거한 시민사회와의 갈등으로 위기 징후를 동시에 보여주고 있다. 그 상징적인 사건으로 서울 강남에 위치한 대형교회인 ‘사랑의 교회’가 불법으로 차지한 국유지를 반환하라는 대법원 확정 판결(2019.10. 17)을 들 수 있다.

http://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/913565.html, 20191021 검색. 이 신문기사 제목은 ‘대법원 사랑의 교회 도로 점용은 불법 최종판결’이다.

19) 강정인(2016), 「유교, 자본주의, 민주주의」, 송호근 외, 『시민사회의 기획과 도전』, 민음사, 95-97쪽 참조.

20) 위의 책, 95쪽.

21) 백낙청(2016), 「근대, 적응과 극복의 이중과제」, 송호근 외, 앞의 책, 256-257쪽 참조.

중에서도 한반도 분단체제 극복이 중요하다고 보면서, 한반도의 타율적 분할이 민주주의와 민족적 자주성 면에서 심각한 문제점을 지닐 수밖에 없어 특히 근대에 대한 횡단의 과제를 어렵게 만드는 요인이 되고 있다고 주장한다.²²⁾

이들의 주장을 어떻게 받아들이느냐의 문제는 차치하고서도 우리는 최소한 우리에게 다가온 근대와 근대성 획득의 과제가 단선적으로 주어진 것은 아니라는 사실을 충분히 인지할 수 있고 또 수용할 수 있다. 특히 한국불교와 근대의 관계에 주목하고 있는 우리 논의의 맥락에서 그것은 ‘식민지 근대’와 ‘모방(模倣)의 근대’, ‘주체적 근대’라는 세 유형의 근대로 세분할 필요성으로 다가온다. ‘식민지 근대’는 보다 직접적인 식민 경험으로서 일제 식민지 경험과 문화식민지 등 간접적인 식민 경험으로서 미 군정기 전후의 상황까지 포괄하는 개념으로 설정될 수 있다. 이 유형의 근대는 우리에게 수동적이고 노예적인 순종의 강요로 주어졌다는 의미에서 온전한 의미의 근대와는 다른 부정적인 근대였다. 일부 친일과 친미를 노골적으로 표방하던 사람들을 제외하고는 이 ‘식민지 근대’는 일종의 형용모순일 수밖에 없었다. 다만 그 시대의 독립과 반신탁통치로 상징되는 자발적인 근대 지향 노력이 있었다는 사실을 함께 기억해야 할 것이다.

‘모방의 근대’는 1960년대 전쟁의 상흔을 극복하고자 경제개발 5개년계획을 추진할 때부터 본격화되었다. 미국의 중재로 이루어진 한일수교를 바탕으로 형성된 종속적 정치경제 질서 속에서, 그 일본과 미국을 숭배의 대상으로까지 삼으면서 추진한 근대화는 외형적인 성공과 내면화된 친일, ‘미국인보다도 더 미국을 사랑하는’ 친미의 일상화로 이어졌다. 강정인이 말하는 ‘원초적 근대화’가 가능하지 않은 상황에서 선택할 수밖에 없는 ‘2차적 근대화’가 바로 우리에게 일본과 미국을 정점으로 하는 이른바 ‘선진국’의 모든 것을 모방하고 따라잡아야 한다는 ‘모방의 근대’로 나타난 것이다. 이 근대는 김종태(2019)가 ‘선진국 담론’으로 정의하고자 하는 한국 근대화 과정의 특징과 겹치는 개념이다.

김종태는 21세기 초반 현재까지도 우리 사회에서 ‘선진국’이라는 개념이 오용되고 있는 현실에 주목하면서, 그것이 이용되는 경우를 어떤 주장을 정당화하는 맥락과 한국사회를 비판하면서 수치심을 유발하는 자체 오리엔탈리즘의 맥락으로 구분하고자 한다.²³⁾ 더 많이 볼 수 있는 것은 후자이지만, 첫 번째 맥락이 더 큰

22) 위의 책, 261쪽.

위험요소를 지니고 있다. 왜냐하면 어떤 주장을 정당화하는 논리적 귀결 속에서 거의 무의식적으로 사용하고 또 수용하고 있을 가능성이 높기 때문이고, 학계나 언론계 같은 지성계에 스며들어 거의 무의식적으로 사용되고 있는 논리일 가능성 또한 높기 때문이다. 이런 선진국 개념의 오용 현상을 ‘선진국 담론’이라는 개념으로 잡아내고자 하는 그는 다음과 같이 그 특징을 설명하고 있다.

“선진국 담론은 국가가 추진할 발전 또는 근대화의 목표를 선진국으로 개념화하는 과정에서 형성된 대표적인 발전 담론의 하나다. 선진국 담론은 한국의 급격한 사회 변화를 후진국 탈피와 선진국 진입을 위한 과정으로 해석하며 조국 근대화 사업에 정당성을 부여했다. 한국의 국가정체성은 1960년대 후진국에서 1970년대 중진국을 거쳐 1970년대 중반 이후에는 상위 중진국이 됐다는 인식이 커지면서 1980년대는 선진국 진입의 시기로 설정되었다.”²⁴⁾

모방의 근대는 2차적 근대를 추구할 수밖에 없었던 우리에게 불가피한 것이었지만, 다른 한편으로는 극복의 대상일 수밖에 없다. 전통에 기반한 생활세계를 무시하거나 적대시하면서 추진되는 모방적 근대는 우리에게 개인의 자유와 공적 토론에 기반한 정치를 가능하게 한 민주화와 절대빈곤 극복과 일상의 풍요를 가능하게 한 산업화 모두의 과정에 포함되어 있는 모방적 근대성의 토대이다. 그러나 지속적인 정체성의 균열과 함께, 그 모방의 대상이 지니는 문제점을 적나라하게 드러내는 세계화의 포스트모던적 경향까지 무분별하게 수입하면서 경험하게 된 어느 시점부터의 공허감은 우리 모두에게 피할 수 없는 요소로 다가오고 있다.

‘주체적 근대’는 현재까지도 여전히 통용되는 이른바 선진국인 일본과 미국을 따라잡아야 할 이상적인 목표 지점으로 설정하고, 그들을 따라가기 위해서는 우리의 전통 모두를 기꺼이 내놓아야 할 뿐만 아니라 적극적으로 파괴해야 한다는 강박관념으로 주어졌던 모방적 근대가 내포하고 있는 공허감과 대면하는 과정에서 만나게 되는 필연적인 단계이자 정신적 성숙으로볼 수 있다. 물론 이 유형의 근대가 등장하게 되는 과정 속에는 ‘우리말로 학문하기’ 같은 주체적이고 실천적인 노력을 지속해온 학자들의 공헌이 포함되고, 그들의 노력 또한 자신의 지속적

23) 김종태(2019), 『선진국의 탄생』, 돌베개, 30쪽.

24) 김종태, 앞의 책, 55쪽.

인 정체성 위기와 그로 인한 공허감과 정면으로 마주하고자 한 ‘철학함’ 속에서 이끌어 나온 것이다.

모방의 근대는 한편으로 미국과 일본, 유럽으로 상징되는 선진국에 대한 일방적이면서도 열정적인 모방을 시도하지만, 다른 한편으로는 전통에 대한 적대적인 극복 또는 폐기 지향으로 나타났다. 1970년대 등장한 개념인 ‘국민윤리’로 상징되는, 선택적인 전통의 강화는 어디까지나 당시 권력의 정당화나 모방에 도움이 되는 수준에 그치는 것이었다. 그 전통의 중심축을 형성했던 불교는 광복을 기점으로 식민지 근대에서 벗어날 수 있는 기회를 맞았지만, 다시 모방적 근대의 거대한 흐름 속에서 자신의 위상을 재설정해야 하는 어려운 과제와 만나게 된다. 한국불교는 식민지 근대 속에서 일본불교의 적극적인 수용을 전제로 하는 친일불교와 만해와 용성, 석전으로 상징되는 저항과 전통유지 노력이라는 두 모습을 보여주었다. 미 군정기 이후에는 ‘이승만 유지’라는 외부 권력에 힘입은 왜색불교 극복과 그리스도교와의 불공정한 경쟁 상황으로 내몰렸고, 모방의 근대 시기에는 그리스도교, 특히 개신교와의 양적 경쟁과 탈종교 시대 속 새로운 제도종교로서의 위상 정립이라는 과제들과 마주하면서 현재에 이르고 있다.

‘주체적 근대’는 20세기 전반기의 직접적인 일본 식민지 경험에 기반한 식민지 근대와 1960년대 공업화 이후 일본과 미국으로 상징되는 이른바 선진국의 문화 식민지를 넘어서고자 하는 규범적이고 실천적인 성격을 지니는 근대 개념이기도 하다. 그런 점에서 아직 온전히 주어져 있지 않은 미래적 목표이자 과제이다. 이 근대는 한편으로 ‘한국시민’을 주체로 삼아 전통의 적극적인 재해석에 기반한 근대 극복으로서 탈근대로 다가오고, 다른 한편으로 근대성의 한국적 재구성이라는 이론적·실천적 과제로 다가온다. 전통으로서 한국불교는 식민지 근대의 경험 속에서 독신출가승 중심의 간화선 전통 회복 노력으로 자신의 정체성을 재구성하고자 노력해왔지만, 탈종교화의 세계적 흐름 속에서 수행공동체로서 승가전통의 훼손과 그로 인한 출가자 감소, 자본주의 질서로의 급속한 편입 등의 부작용을 지속적으로 노출시키고 있다.

이런 현실 속에서 한국불교계와 불교학계는 위빠사나 수행 전통의 유입과 과대평가, 오리엔탈리즘적 경향을 극복하지 못한 채 수입한 일본 및 서구 불교학의 문헌학적 편향성 정착, 한국불교 전통을 서구 근대문명의 폐해를 극복할 수 있는

만능의 대안으로 받아들이는 과장된 탈근대 움직임 등으로 ‘주체적 근대’를 향한 발걸음을 제대로 내딛지 못하고 있다. 그런 맥락에서 볼 때 “한국불교가 뒤쫓은 근대주의는 현실에 대한 바른 인식을 촉진하기보다 오히려 타자의 시선을 내면화 하고 현실사회의 욕망을 뒤쫓게 하는 원인이 되고 있다.”는, 우리 승가공동체의 한 구성원인 명법의 비판은 충분한 적실성을 지닌다.²⁵⁾

3. 한국불교와 불교학의 ‘주체적 근대’ 확립 과제

한국불교에 주어진 ‘식민지 근대’는 도성출입 금지와 천민으로서 승려로 상징 되는, 조선 오백년 척불의 역사를 넘어설 수 있는 절호의 기회로 받아들여졌지만, 결과적으로는 자신의 전통을 제대로 계승하지도 못한 채 대처육식 등의 적극적 수용과 일제 식민지 체제로의 편입으로 인한 정체성 훼손과 신뢰 위기를 낳았다. 다행히 3.1운동을 기점으로 만해와 용성이라는 두 축을 중심으로 ‘불교개혁’이라는 흐름이 또 하나의 전통을 형성할 수 있는 기반을 마련함으로써 그 이후의 역사 속에서 ‘정화’를 내건 불완전한 극복 노력으로나마 연결될 수 있었다.

‘모방의 근대’가 출발하기 시작하는 시점인 1962년 출범한 ‘대한불교종계종’은 대처승단을 유지하는 ‘한국불교태고종’과의 절 뺏기 경쟁에서 압도적인 성공을 거 두면서 한국불교를 대표할 수 있는 물적 토대를 갖추게 되지만, 1990년대까지도 민주화 과정을 통해 형성되기 시작하는 ‘한국 시민사회’에 적극적으로 결합할 수 있는 역량을 갖추지 못한 채 모방을 전제로 하는 총무원장(본사주지) 선출제와 함께 그렇게 선출된 총무원장이 이끄는 중앙집권적인 본말사제도의 고수 이상의 성숙을 보여주지 못한 채 현재에 이르고 있다. 이미 시민사회에서는 극복된 금권 선거와 이른바 권승들의 범계 일상화, 개인화를 원인 중의 하나로 꼽는 급속한 승가공동체 와해와 그로 인한 이판승(선방 수좌들)의 위축 등이 현재 한국불교가 노출하고 있는 ‘모방적 근대’의 편린들이다. 특히 모방의 근대를 통해 형성된 물적 토대가 문화재 관람료 수입과 국고 지원, 부동산화하고 있는 절재산의 자산가치 급등 등을 통해 절집은 물론 재가보살까지 포함하는 사부대중공동체의 실질적인 와해를 부추기는 핵심요인으로 작동하고 있다.

25) 명법(2015) 앞의 글, 130쪽.

이런 현상을 객관적으로 분석하고 실천적인 대안을 모색하는 역할을 해야 한다는 기대를 모으던 한국불교학계는 식민지 근대를 통해 적극적으로 수입한 문헌학 중심의 일본 불교학과 모방의 근대를 통해 수용한 서구 불교학의 오리엔탈리즘적 한계를 온전히 넘어서지 못한 채 학계의 울타리를 넘어서는 노력과 성과를 제대로 보여주지 못하고 있다. 이런 논자의 문제의식을 공유해온 불교학자들이 없지 않지만, 그 문제의식이 얼마나 우리 불교 현실 속에서 구현되고 있는지에 대해서는 부정적인 판단에 이를 수밖에 없다.

21세기가 시작되는 해인 2000년, 심재룡(2000)은 전통적인 불교학 연구와 현대의 불교학 연구를 비교하면서 한국불교의 미래를 모색해 보고자 했다. 한국의 전통적인 불교학 연구는 ‘강원 중심 불교학’이라 칭하고, 광복 이후 한국현대의 불교학 연구는 세 단계로 나누어 계몽기와 해석 작업기, 다학문적·다문화적 접근의 지향 등으로 규명하고 있다.²⁶⁾ 그 중에서 두 번째 단계인 해석작업기는 주로 문헌학적 방법을 활용하는 시기이고, 세 번째 단계는 아직 제대로 구현되지 않은 목표로 설정되어 있다. 현재까지도 이어지고 있다는 판단이 가능한 이 시기에 한국불교학은 ‘학문적 지평, 구체적으로는 연구방법론의 지평을 넓힐 필요가 있고, 학제간 연구방법론을 도입해야 하며, 불교적 개념의 의미와 그것들이 한국불교사에서 어떤 역할을 했는지에 대한 관심을 제고해야 하고, 마지막으로 한국의 불교학 전문가들은 불교 의례와 수행생활 등 불교적 실행영역에까지 그 학문적 영역을 넓혀야 한다.’고 제안하고 있다.²⁷⁾

비슷한 시기에 한국불교학에 관한 총체적 비판을 시도하는 연구물을 작은 단행본 형태로 내놓은 심재관(2001)은 “불교학은 동양에 존재했던 학문이 아니고, 단지 동양을 대상으로 하는 식민제국들의 이해방식이었을 뿐”이라는, 에드워드 사이드의 관점을 차용한 다소 파격적인 주장을 펼친다.²⁸⁾ 그는 이런 불교학을 하는 한국학자들이 겪을 수밖에 없는 심리적 갈등이 실질적인 학문 활동에서 제1세계의 지식체계에 종속되어 있다는 사실과, 학문과 실존이 점점 괴리되어 자신이 연구하는 학문에 자신에게 삶을 설명할 수 있는 주체적인 언어를 제공하지 못하고

26) 심재룡(2000), 「한국불교의 오늘과 내일」, 『철학사상』 11호, 서울대학교 철학사상연구소, 1-16쪽 참조.

27) 심재룡(2000), 앞의 글, 13-14쪽.

28) 심재관(2001), 『탈식민지시대 우리의 불교학』, 책세상, 6쪽.

있는 데서 비롯된다고 분석한다.²⁹⁾ 특히 논문쓰기의 핵심인 논지와 근거제시의 과정에서 거의 대부분을 일본과 미국, 유럽 불교학의 지식체계에 의존하고 있는 현실을 '노예의 학문으로서 한국불교학'으로 묘사하기도 하는 학계의 전언을 언급 하면서 비판하고 있다.

이들의 문제제기 이후 20여년의 시간을 축적하고 있는 현재, 우리 불교학계는 어느 정도나 이 문제들을 극복해 가고 있을까? 이 물음에 답하기 위한 선행조건은 그 문제제기 방식과 초점이 지니는 적실성을 검토하는 일이지만, 문헌학 위주의 방법론에서 벗어나 좀 더 폭넓은 연구방법론을 도입해야 한다는 주장과 우리 현실에 기반한 주체적인 주제를 설정하고 그 정당화 근거를 외국학자의 말과 글에서만 찾고자 하는 문화적 식민성에서 벗어나야 한다는 주장은 특별한 검토를 필요로 하지 않을 만큼 우리 학계에서 폭넓은 공유기반을 지니고 있다. 물론 21세기 접어들면서 응용불교학에 대한 관심이 높아지고 있고, 우리 불교와 불교학의 현실에 대한 비판적 인식에 기반한 주제 설정과 경험적 논거를 적극적으로 활용하고자 하는 노력 또한 점차 많아지고 있는 긍정적인 측면에 대해 정당하게 평가할 수도 있어야 할 것이다.³⁰⁾

한국불교는 불교계와 불교학계를 포함하여 과거에서 현재를 거쳐 미래로 이어지는 역사적 맥락과 '한국'이라는 지역적 맥락을 갖고 있으면서도, 불교라는 보편성의 맥락을 바탕에 깔고 있는 총체적인 개념이다. 이 작은 논의에서는 맥락에 따라 선별적인 개념 선택을 하기도 했지만, 기본적으로는 불교계와 불교학계를 아우르면서 한국불교의 근대성과 탈근대성을 분석하고 미래적 대안을 찾아보고자 노력하고 있는 중이다. 한국불교의 근대와 탈근대 문제를 식민지와 모방, 주체라는 개념으로 재구성하면서, 본격적으로 접어든 주체적 근대 확립의 과제와 적극적으로 만나야 하는 시점에 이르고 있다.³¹⁾

29) 위의 책, 126쪽.

30) 논자는 그런 맥락에서 동아시아불교학회의 등장을 긍정적으로 평가한다. 2006년 '동아시아불교와 근·현대문명'을 주제로 창립학술대회를 가진 이 학회는 2019년 현재까지 39집의 학회지를 발간하면서 한국사회 또는 문화와 불교의 관계 등 현실에 주목하는 학술활동을 지속해오고 있다. 지역에서 출발한 한계와 재정자립 문제, 학술지 수준에 대한 논란 등 극복해야 할 문제를 지니고 있지만, 그런 노력들이 한국불교와 불교학계 사이의 거리를 좁히는데 기여하고 있다는 사실을 부정할 수는 없다. 학회 홈페이지 참조, http://www.easternasia.kr/html/sub01_01.asp/20191026 검색.

IV. ‘주체적 근대’의 시민사회 속 한국불교의 과제: 결론을 대신하여

식민지와 모방의 근대를 거쳐 ‘주체적 근대’의 과제와 직면하고 있는 한국불교는 동일한 맥락의 한국 시민사회가 거쳐 온 과정과 현재의 목표를 대부분 공유하고 있다. 21세기 초반 한국 시민사회는 참여를 중심으로 하는 정치권력의 견제 등을 통해 자신의 존재감을 잘 드러내고 있지만, 외형적 성장에 걸맞는 내면적 성숙, 즉 시민윤리와 교양 영역에서는 지속적인 결핍을 보여주고 있다. 특히 최근에는 지역과 이념 등에 기반한 이른바 진영논리가 부각되면서, 공적 토론의 과정이 심각하게 위협받는 상황이 펼쳐지고 있다. 시민사회의 주체는 시민이고, 그 시민은 의무이자 권리인 교육을 통해 가능하다는 점에서 이러한 현실은 우리 시민교육에 대한 전반적인 점검을 요청하는 배경이 되고 있기도 하다. 우리 시민들에게 요구되는 민주시민으로서의 역량과 윤리는 이성적 논리에 기반한 토론 역량과 민주자본주의 윤리, 세계화와 디지털화로 상징되는 사회변화에 대한 이해력과 대응 능력 등이다. 그것에 더해 전통에 대한 객관적인 인식에 기반하여 오늘의 현실에 맞게 재구성해낼 수 있는 역량 또한 식민지와 모방의 근대를 견뎌온 우리 시민들에게 꼭 필요한 역량이다. 그 전통의 중심에 한국불교가 있다.

지금까지의 논의를 정리해보면, 한국불교는 식민지 근대를 통한 친일불교와 저항을 통한 민족불교의 정착, 모방의 근대를 통한 그리스도교와의 경쟁의식 내면화와 민주자본주의 질서로의 편입을 거쳐 왔다. 이제 ‘주체적 근대’의 과제와 마주하면서 친일불교의 식민성과 민족 담론의 동시 극복, 불교학계의 자율성과 주체성 확보, 불교계의 시민사회 속 위상 제고 등을 요청받고 있다. 시민사회 속에서 우리 불교는 민족담론에 기반한 제도종교라는 위상을 지녀왔지만, 탈종교화 현상에 가장 빠르게 흡입되는 제도종교이자 개인화의 급속한 진행으로 사부대중

31) 이 글에서 근대는 근대성을 내포하는 시대적 개념임과 동시에, 그 근대성의 보편적 맥락을 배제하지 않는 개념으로 사용되고 있다. 탈근대 또한 탈근대성을 포함하는 개념으로 사용하고자 한다.

공동체의 해체, 출가자 급감 등의 심각한 문제를 노출시키고 있기도 하다.

그러나 제도종교로부터의 이탈이 곧 종교 자체의 소멸을 부르지 않는다는, 오히려 백과 같은 종교사회학자들의 분석은 우리 종교계와 시민사회에서도 그 적실성을 높여가고 있다. 인간의 본성 속에 내재된 ‘종교성’ 또는 ‘종교적인 것에 대한 열망’은 강인철(2019)처럼 시민종교를 말하는 사람들의 주장과 같이, 기존의 종교가 아닌 다른 어떤 신념을 종교화하는 현상으로 나타나고 있다.³²⁾ 한국사회에서 ‘신의 죽음’은 식민지와 모방의 근대를 거치면서 하늘과 진리를 준거로 삼아 온 전통적인 규범과 질서의 와해와 왜곡으로 나타났다. 그 신의 자리를 제1의 제도종교로서의 기독교와 가톨릭의 신이 일부 대체하고 있지만, 시민사회 전반의 영역으로 확장되지 못한 채 탈종교화 현상 속에서 돈이나 부동산 같은 외형적인 목표들로 더 많이 대체되고 있다.

한국불교는 이러한 시민사회의 종교 상황을 객관적으로 인식하면서 내부와 외부의 문제에 동시에 대응해야 한다는 과제를 부여받고 있다. 최소한의 공론장 조차 마련하지 못한 채 전통에 대한 묵수나 이웃종교 따라잡기 사이를 오가고 있는 불교계와, 이런 상황을 분석하여 실천적 대안을 모색하는 과제에 소홀한 불교학계의 문제에 먼저 관심을 가져야 한다. 그와 동시에 불교가 지닌 자연주의 기반의 총체적 인식 역량을 적극적으로 활용하여 우리 시민사회의 고통을 적극적으로 분석하고 대안을 내놓을 수 있는 노력이 더해질 수 있다면, 한국불교는 ‘주체적 근대’라는 시대적 과제를 수행하는 과정에서 적절한 위상 확보와 함께 그에 상응하는 대우를 보장받을 수 있을 것이다.³³⁾

32) 강인철(2019), 『경합하는 시민종교들: 대한민국의 종교학』, 성균관대학교 출판부, 15장 ‘민주화 이행기의 시민종교’ 참조, 이 장에서 저자는 1980년대 중반 이후 진행된 민주화 이행 과정에서 시민들의 정치적 신념으로서의 시민종교가 민주화와 산업화 세력으로 양분되어 충돌하는 양상으로 전개되고 있다고 비판하고 있다. 이 분석의 토대는 제도종교를 갖지 않은 시민들도 일종의 신념으로서의 유사종교를 갖고 살아갈 수밖에 없다는 종교학적 전제다.

33) 불교가 지닌 자연주의적 인식 역량에 관해서는 오웬 플레나간, 박병기, 이슬비 옮김(2013), 『보살의 너-자연화된 불교』, 씨아이알, 3장 ‘불교인식론과 과학’을 참조할 수 있다. 같은 맥락에서 M. J. Moore(2016), *Buddhism and Political Theory*(Oxford: Oxford University Press)도 참고할 수 있는데, 이 책은 현재 이철훈·박병기 공역으로 초역이 완료되어 조만간 출간될 예정이다.

[제1발표 논평]

「한국불교의 근대(성)과 탈근대(성)」에 대한 논평문

박수호

중앙승가대학교

논평이란 항상 조심스럽다. 발표자의 관점에서 글을 읽다보면 문제의식을 공유하게 됨으로써 비판보다는 공감과 동의로 흐르기 쉽고, 논평자의 시각에서 글을 읽다보면 발표자의 기본 전제나 관점을 이해하지 못해 엉뚱한 트집을 잡을 수 있기 때문이다. 더군다나 후학의 입장에서 존경하는 연구자의 글을 논평하기란 더 더욱 쉽지 않다. 얕이 아직 여물지 않은 후학의 거친 생각이라는 것을 너그럽게 헤아려 주시기를 부탁드립니다.

논평자가 파악한 이 글의 핵심은 ‘우리 안의 근대 찾기’를 위한 성찰과 대안 모색이다. 이를 위해 발표자께서는 근대와 근대성의 개념에 대한 고찰에서 글을 시작하고 있다. 사실 발표자가 지적하고 있듯이 근대(성)와 탈근대(성)에 대한 논의는 자연과학을 제외한 인문학과 문화예술 분야, 그리고 사회과학 전반에 걸쳐 상당히 많은 연구가 축적되어 있다. “다양하고 또 혼란스럽기조차 하다”는 발표자의 언급은 전혀 과장이 아니다. 그럼에도 불구하고 발표자는 근대와 근대성 개념 관련 논의의 요지를 압축적으로 잘 설명하고 있다. 그리고 그에 못지 않게 한국 사회의 근대(성) 담론이 갖고 있는 근원적 문제에 대해서도 날카롭게 비판하고 있다. 새로 구입한 고가의 기계를 사용법도 숙지하지 않고 급히 작동시키다 고장이 났을 때의 난감함에 비유할 수 있을 것이다. 그리고 근대(성)을 맞이하는 ‘우리’의 상황과 근대를 이루기 위한 과제에 대해서도 간략히 정리하고 있다. 이

러한 논의 구조는 한국 불교의 근대화에 대한 논의에도 그대로 적용되어 있다. 이와 관련한 발표자의 문제의식과 평가는 논평자도 대부분 공감하고 있다.

다만 근대(성)에 대한 또 하나의 관점(혹은 개념)을 소개하고, 이의 유용성을 검토해주시기를 부탁드립니다. 신종화(2013)는 ‘modern’이라는 용어가 멀리는 5세기 후반에도 이미 사용되고 있었음을 밝히며 ‘모더니티’를 역사의 어느 시점에 고정하는 기존의 개념에 비판을 하고 있다. 시간의 흐름 속에서 무상하지 않은 것이 없는 불교의 가르침을 떠올리면 이해 못할 비판은 아니라고 생각된다. 또한 신종화는 ‘모더니티’를 “모든 사람들이 자신들이 위치한 당대의 상황을 ‘독자적으로’ 파악하기 위해서 사용하는 공유적 개념”이라고 규정하고 있다. 즉, 어느 사회, 어느 시기나 당대에 해결해야 할 시대적 과제들이 있고, 이를 해결하기 위한 방안과 그 결과로 ‘모더니티’가 그때그때 구성된다고 보는 것이다. 이렇게 이해하면 근대성을 18세기 후반에 서구에 등장한 특정한 사회적 특질로 볼 필요도 없고, 비서구의 사회의 근대화를 ‘서구 닮아가기’로 규정할 이유도 없다. ‘다중적 근대(들)’(multifl modernities) 개념의 등장이 근대성의 공간적 해체를 의미한다면, 신종화의 논의는 근대성의 시간적 해체로 평가할 수 있다. 이러한 관점을 수용하면 ‘우리 안의 근대 찾기’ 과제의 논의는 더욱 풍부하고, 결이 다르게 진행될 수 있지 않을까?

제3장과 제4장은 이 글의 본론에 해당한다. 여기서는 21세기 초반 한국사회 및 한국불교가 당면하고 있는 과제들을 검토하면서 한국불교의 근대성을 재구성하는 시도를 하고 있다. 논의의 전개 과정이나 내용에 대해서는 역시 이견이 없다. 발표자의 탁월한 통찰에 깊은 감명을 받을 정도이다.

다만 이 부분의 핵심 키워드라고 할 수 있는 ‘시민사회’와 ‘주체’에 대한 논의가 ‘근대(성)’에 대한 검토에 준해서 조금 더 충실하게 다루어졌으면 좋았을 것이라는 아쉬움이 있다. 그 이유는 서구 근대화의 주체를 ‘시민(혹은 시민사회)’으로 볼 것인지, 자유의지를 가진 독립적 ‘개인’으로 볼 것인지에 따라 근대화 논의의 결이 달라질 수밖에 없을 것이고, 근대(성) 개념이 외부에서 유입된 것처럼 시민

(사회)이나 개인이라는 개념도 유입된 개념이기 때문이다. 즉, 서구 근대화를 추진한 부르주아 또는 시민사회는 일제 강점기 시대, 산업화 시대, 21세기 초반의 ‘한국인’, ‘한국사회’와 다르다는 것이다. 이들의 다름이 규명되어야 발표자가 지향하는 ‘우리 안의 근대 찾기’의 진정한 의미가 드러날 것이라고 생각된다.

또한 그런 논의를 토대로 했을 때 비로소 서구적 근대(성)으로 수렴하는 ‘모방의 근대’에서 한국사회 및 한국불교 고유의 ‘주체적 근대’로 나아가야 한다는 발표자의 주장이 더욱 타당성을 얻을 수 있을 것 같다.

참고문헌

신종화, 2013, “‘모던modern’의 한국적 개념화에 대한 탐색적 연구”, 『동양사회사상』 27집: 5-48.

[제2발표]

3·1운동기 한국불교의 역동성과 현재적 반성

김순석

한국국학진흥원

I . 머리말

2019년은 3·1운동이 발발한 지 100주년이 되는 해이다. 일제강점기 민족해방 운동사의 주요한 특징 가운데 하나는 종교가 중요한 역할을 하였다는 것이다. 3·1운동의 주요한 특징 가운데 하나는 준비과정에서 종교인들이 주도적인 역할을 하였다는 것이다. 3·1운동을 촉발시킨 민족대표 33인이 모두 종교인일 뿐만 아니라 중앙의 만세시위를 지방으로 확산시키는 과정에서 종교 조직이 크게 활용되었기 때문이다.¹⁾ 그렇지만 3·1운동에서 특정 종교의 운동만을 따로 살펴보는 것은 지극히 어렵다. 만세시위 군중 가운데 불교인들을 집계하는 것은 불가능하다. 3·1운동에서 불교계의 주도로 진행된 만세시위를 살펴보려면 사찰과 포교당 등에서 승려들과 불교인들이 모여서 논의되고 결행되었던 사건을 말할 수 있다. 독립운동에 있어서 불교인만을 굳이 고집할 필요는 없다. 왜냐하면 촉발시키는 주인공들만으로 운동과 시위가 성사될 수 없기 때문이고, 주동자의 선창에 많은 사람들이 호응하여 시위 집단이 커지면 커질수록 시위는 의미가 있고 성공적이기 때문이다. 3·1운동은 1919년 3월 1일에 일어난 만세시위만을 말하지는 않는다. 만세

1) 이덕주, 「3·1운동과 기독교」, 『한국기독교와 역사』, 한국기독교역사연구소 엮음, 2017, 107~108쪽.

시위는 다음 날도, 그 다음 날도 계속되었고, 이러한 시위는 지속적으로 이어져 그 해 5월 말까지 계속되었다. 그런 까닭에 3·1운동의 시간적 범위는 1919년 3월부터 5월말까지로 잡는다. 왜냐하면 박은식의 『한국독립운동지혈사』에 집계된 통계가 그러하기 때문이다.

불교계 3·1운동의 특징 가운데 하나는 옥중에서도 투쟁이 전개되었다는 점이다. 1919년 3월 1일 민족대표들은 종로 태화관에서 「독립선언서」를 열람하고, 종로경찰서로 연행되었고, 그들은 서대문 형무소에 투옥되었다. 이 때 만해(萬海) 한용운(韓龍雲)은 일부 민족대표들이 불안과 절망에 빠져 있었고 극형에 처해질 것이라는 풍문이 돌자 몇몇 인사들 가운데는 통곡하는 사람도 있었다고 한다. 이에 격분한 한용운은 감방 안에 있던 분노통을 들어 나약해진 일부 대표에게 뿌리며 “이 비겁한 인간들아, 울기는 왜 우느냐 나라 잃고 죽는 것이 무엇이 슬프냐? 이것이 소위 독립선언서에 서명했다는 민족대표의 모습이냐? 그 따위 추태를 부리려거든 당장 취소해 버려라!”라고 호통을 쳤다고 한다.²⁾ 한용운은 1919년 7월 서대문형무소에서 일본 검사의 요구로 옥중에서 집필한 「조선독립의 서」를 집필하였다. 이 글은 조선이 왜 독립되어야 하는지에 대해 논리적으로 자세하게 설명하고 있으며, 조지훈에 의해서 당대 명문으로 평가되었다.³⁾

1919년 불교계 3·1운동은 해외에서 그 해 11월 15일 상해에서 불교계의 고승 12명이 「대한승려연합회선언서」를 발표하기 때문이다. 기존의 연구에서 「대한승려연합회선언서」는 불교계가 일제에 투쟁을 선언한 것으로 해석하였다.⁴⁾ 이 선언서는 평화를 지향하고 자비를 실천하는 모습보다는 혈전을 통해 독립을 쟁취하겠다는 뜻으로 해석되어왔다. 김순석은 이 선언서를 독립쟁취를 위해 일제에 혈전을 선언한 투쟁을 넘어 세계평화를 지향하고 있었다는 점에 주목하였다.⁵⁾ 물론 국외에서 3·1운동의 여파는 해가 바뀌어도 해마다 3월 1일이 돌아오면 해외에서

2) 박결순, 『한용운의 생애와 독립운동』, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 1992, 85~86쪽.

3) 조지훈, 「民族主義者 韓龍雲」, 『韓龍雲全集』 4, 불교문화연구원, 2006, 363~364쪽.

4) 김소진, 「대한승려연합회선언서와 불교계의 독립운동」, 『원우논총』 제13집, 숙명여자대학교 총학생회, 1995 ; 김소진, 『한국독립선언서연구』, 국학자료원, 1998 ; 김광식, 「대한승려연합회선언서와 민족불교론」, 『민족불교의 이상과 현실』, 도피안사, 2007 ; 김광식, 「백초월의 삶과 독립운동」, 『민족불교의 이상과 현실』, 도피안사, 2007 ; 한동민, 「일제강점기 신상완의 독립운동」, 『대각사상』 제13집, 대각사상연구원, 2010.

5) 김순석, 「대한승려연합회선언서」, 『불교학보』 66, 동국대학교 불교문화연구원, 2013.

3·1운동기념식 거행되고 만세 시위도 이어졌다. 그런 까닭에 3·1운동의 범위를 1919년 5월 말까지로 한정시킬 필요는 없다.

박은식(朴殷植)의 『한국독립운동지혈사(韓國獨立運動之血史)』에 따르면 3·1운동에 참가한 사람의 수는 2,023,098명이고, 사망자 수는 7,509명이며, 부상자 수는 15,961명이다.⁶⁾ 불교계 독립운동에 있어서 문제가 되는 것은 불살생 계율의 문제를 어떻게 보아야 할 것인가. 어떤 사람은 이렇게 말한다. 적이 나의 목숨을 요구하면 어찌할 것인가. 목숨마저도 내 주어야 할 것인가. ‘자비를 극단적으로 해석하면 적에게 나의 생명을 맡길 수 있는가’하는 문제와 만나게 된다고 한다. 그렇다면 나는 어디에 살라는 말인가. 이와 같이 회색적이고 패배주의적인 사상이 어디 또 있단 말인가’라고 묻는다.⁷⁾ 그렇지만 교리에 충실하자면 나의 목숨을 요구하는 적에게 나의 목숨을 내어줄지언정 적을 살상해서는 안된다.⁸⁾ 그런데 이 문제는 나의 목숨 뿐만 아니라 내 이웃의 목숨도 함께 걸린 문제이다. 작은 희생을 감수하고 많은 생명을 구하는 것은 옳은 것인가. 이런 근본적인 질문에 답하기란 쉽지 않다.

그런데 3·1운동은 이런 근본적인 질문에서 자유로운 독립운동이었다. 왜냐하면 3·1운동은 의병전쟁이나 무장투쟁처럼 적을 살상하는 투쟁이 아니었고, 평화적이었고, 비폭력적이었으며, 무저항의 만세시위였기 때문이다. 3·1운동은 비폭력의 무저항 운동이었음에도 일제강점기 그 어떤 독립운동보다도 대규모였으며 영향력과 파급효과도 지대하였다. 총칼 앞에 맨몸으로 저항한다는 것은 죽음을 의미하는 것임에도 2백만 명이 넘는 사람들이 전국 방방곡곡에서 만세시위를 전개하였다.

6) 백암박은식선생전집편찬위원회, 『白巖朴殷植全集』 II, 동방미디어, 2002, 526쪽.

7) 송석구, 「경전에 나타난 호국사상」, 『불광』 통권 56호, 1979, 6, 77쪽.

8) 鳩摩羅什 譯, 「離相寂滅分」, 須菩提 如我昔爲歌利王 割切身體 我於爾時 無我相人相衆生相 無法相 亦無非法相 『金剛般若波羅蜜經』, 금강경독송회, 1996, 11쪽.

II. 불교계의 3·1운동 연구 동향

불교계 3·1운동에 관한 연구는 대체로 만세시위의 전개과정과 규모를 밝히고 그것이 가지는 의미를 해석하는 방향에서 진행되어왔다. 우리 사회가 3·1운동과 그 정신을 기념할 수 있게 된 것은 해방 직후인 1946년 3월이었다. 해방공간이었던 1946년 3월 각 언론들은 다투어 3·1운동과 그 정신을 현창하는 글들을 다투어 발표하였다. 이러한 분위기 속에서 불교계 3·1운동 주역 가운데 한 사람이었던 김법린(金法麟)은 자신이 참여하였던 3·1운동의 기억을 더듬어 「3·1운동과 불교」라는 회고문을 불교계의 잡지였던 『신천지』와 『신생』에 발표하였다.⁹⁾ 당시 사회는 신탁통치 찬반을 둘러싸고 사회가 좌우로 양분되어 3·1운동 기념식마저도 서울과 평양에서 각각 기념행사가 개최되었다. 이후 불교계의 3·1운동에 대한 기억은 한 동안 잊혀졌다가 1969년 동아일보사가 주관하여 3·1운동 50주년 기념 논총에서 되살아났다. 이 논총에 수록된 안계현의 논문¹⁰⁾이 최초의 논문인데 이 논문은 김법린의 회고를 체계적으로 정리한 것이었다. 그 후로 이 분야의 연구는 활성화되지 못하다가 1990년대에 들어서 근현대 불교사 연구가 본격적으로 시작되면서 불교계의 3·1운동은 비로소 연구¹¹⁾되기 시작하였다. 1990년대 후반까지 불교계 3·1운동은 대체로 3·1만세시위에 참가하였던 당사자들의 회고록이 신문이나 잡지에 기고되는 정도였다. 불교계의 3·1운동은 한용운(韓龍雲) 연구에 집중되어있었다. 한용운에 대한 연구성과는 현재 1,000여 건이 넘는다고 한다.¹²⁾ 한용운 연구는 대체로 문학적인 측면에서 연구가 많이 진행되었고 3·1운동과 독립

9) 김법린, 「3·1운동과 불교」, 『신천지』, 1946, 3 ; 김법린, 「3·1운동과 불교」, 『신생』, 1946, 3.

10) 안계현, 「3·1운동과 불교계」, 『三一운동 50주년 기념논집』, 동아일보사, 1969.

11) 김상현, 「3·1운동에서의 한용운의 역할」, 『이기영박사고회기념논총』, 1991 ; 김상현, 「한용운과 공약삼장」, 『동국사학』19·20, 1986 ; 박결순, 앞의 책, 『한용운의 생애와 독립투쟁』, 1992 ; 박결순, 앞의 논문, 「3·1독립선언서 공약삼장 기초자를 둘러싼 논의」, 1994 ; 김소진, 앞의 논문, 「大韓僧侶聯合會宣言書와 佛教界의 獨立運動」, 1995 ; 김소진, 앞의 책, 『대한독립선언서연구』, 국학자료원, 1999.

12) 김광식, 『한용운 연구』, 동국대학교출판부, 2011, 5쪽.

운동에 관한 연구는 문학 부분의 연구에 비해 부진한 편이다.

한용운의 3·1운동 참여에 관한 연구에서 문제가 되는 부분은 공약삼장 집필에 관한 것이다. 이른바 한용운 수정설과 최남선 전담설이 대립하고 있는 상황이다. 이러한 논의는 해방 직후부터 제기되었다. 김법린은 「3·1운동과 불교」라는 글에서 선언서 작성에 참여한 사람은 기초위원으로 최남선(崔南善)과 최린(崔麟) 그리고 한용운 3인이었다고 한다. 최남선은 선언서를 집필하되 서명하지 않고 한용운이 그것을 수정하기로 하였다고 한다.¹³⁾ 한용운의 공약삼장(公約三章) 추가설은 그의 제자들과 추종자들에 의해 지속적으로 제기되었다.¹⁴⁾ 한용운이 공약삼장 추가설에 대하여 반론 또한 강하게 제기되었다. 조용만은 최남선의 심문기록을 통하여 한용운이 독립선언서가 인쇄되기 전에 열람할 기회를 갖지 못하였다고 한다.¹⁵⁾ 그의 이러한 주장은 신용하에 의해 보다 정치하게 논증되었다. 신용하는 공약삼장¹⁶⁾ 가운데 제2장인 “최후의 일인까지, 최후의 일각까지 민족의 정당한 의사를 쾌히 발표하라”는 귀절에 대한 심문에서 한용운은 전혀 받은 바 없었고, 최남선은 심하게 추궁받았다고 한다. 신용하의 주장은 홍일식과 박결순에 의해 보강되었는데 홍일식은 한용운이 공약삼장을 추가하였다는 근거는 한용운이나 다른 사람의 증언에서도 찾을 수 없다고 한다. 박결순이 최남선 전담설을 주장하는 근거는 이렇다. 「독립선언서」의 공약삼장은 이 시기 국내외에서 발표된 수십 종의 선언서류나 격문류에 그대로 반영되거나, 만세시위 현장에서 구호로써 고창되었다. 따라서 공약삼장은 3·1운동에서 민족대표와 민중 사이에서 단절된 층위의 가교 역할을 한 것이라 할 수 있다. 그 ‘최후의 일인까지 최후의 일각까지’는 만

13) 金法麟, 앞의 글, 「3·1運動과 佛敎」, 『新生』 16쪽.

14) 박노준·인권환 공저, 『萬海 韓龍雲研究』, 통문관, 1960; 安啓賢, 「3·1운동과 불교계」, 『3·1운동 50주년 기념논집』, 동아일보사, 1969; 崔凡述, 「鐵窓哲學」, 『나라사랑』 2집, 1972; 康武雄, 「萬海 韓龍雲論」, 『창작과 비평』, 1972년 겨울호; 金觀鎬, 「尋牛莊見聞記」, 『한용운사상연구』 2, 한용운사상연구회, 1981; 김상현, 앞의 논문, 「한용운과 공약삼장」.

15) 조용만, 「독립선언서의 성립 경위」, 『3·1운동 50주년 기념논집』, 동아일보사, 1969, 221쪽.

16) 공약삼장의 내용은 이렇다.

一. 今日 吾人의 此舉는 正義, 人道, 生存, 尊榮을 爲하는 民族的 要求이니, 오즉 自由的 精神을 發揮할 것이오, 결코 排他的 感情으로 逸走하지 말라.

一. 最後의 一人까지, 最後의 一刻까지 民族的 正當한 意思를 快히 發表하라.

一. 一切의 行動은 가장 秩序를 尊重하여, 吾人의 主張과 態度로 하여금 어대까지던지 光明正大하게 하라.

세시위의 전국 확산과 격렬한 시위 행태에 영향을 끼쳤다. 3·1운동사에서 민족표들의 대표성 논의나 시비와는 별도로 만세시위에서 ‘공약삼장’이 지니고 있는 상징성은 인정할 수 있다고 한다. 박결순은 2001년 8월 14일 만해 생가에 ‘공약삼장비(公約三章碑)’가 제막되는 등 만해 추가론이 역사 사실로서 일방으로 확정되는 듯한 경향을 보이고 있다고 우려하였다. 그는 이러한 일이 발생하게 된 까닭을 불교계에서 공판 과정에서 만해 발언의 일부를 확대 해석하거나, 만해 문도의 전문(傳文)을 절대시하고 최남선 행적 평가와 연계하려 하거나, 심지어 육당 전담론자조차도 그 연장선상에서 곡해하려는 배타 경향도 보이고 있는 실정이라고 하였다.¹⁷⁾ 박결순의 주장은 최남선이 일반인과 민족대표들까지도 인정하는 당대 최고의 문장이었다는 것이다. 만일 최남선이 기초한 원고에 첨삭이 가해졌다면 그가 이의를 제기하였을 것이다. 박결순은 한용운의 추가설을 주장하는 사람들은 대개 한용운 주변 인물들의 회고 등을 통해 전해 내려오는 이야기나 한용운의 법정 진술기록, 공약삼장의 내용을 불교 교리와 연계하여 해석하는 것으로 논리적인 비약이며 신빙성이 결여되어있다고 한다.¹⁸⁾ 이러한 까닭에 이 논쟁이 합일점을 찾으려면 결정적인 새로운 자료가 발굴되기를 기다리는 수 밖에 없다.¹⁹⁾

본격적인 불교계 3·1운동에 대한 연구는 2000년대가 되어서야 시작되었다고 할 수 있다. 2000년대가 되면 불교계 3·1운동 연구에 대한 상황 점검이 이루어지고, 만세 시위와 3·1만세 시위와 승려들의 구체적인 행적이 밝혀지기 시작한다. 민족대표로 참여하였던 한용운·백용성 두 승려의 행적을 넘어서 박한영·백초월·오성월·박영희 등의 활동에 대한 조명²⁰⁾이 진행되었다. 한동민은 최근 「3·1운동과 불교계의 항일운동」²¹⁾을 발표하였고, 김광식의 「3·1만세운동과 불교」²²⁾는 현시

17) 박결순, 「3·1독립선언서 공약삼장 기초자에 대한 재론」, 『한국근현대사연구』 46, 한국근현대사연구회, 2008, 176~177쪽.

18) 박결순, 앞의 책, 76~83쪽.

19) 김순석, 「한용운의 민족주의 운동 연구 전망」, 『만해학보』 14·15합호, 2015, 242~243쪽.

20) 김광식, 「백초월의 삶과 독립운동」, 『불교학보』 39, 2002 ; 김광식, 「박영희의 독립운동과 민족 불교」, 『대각사상』 제25호, 2016 ; 김광식, 「오성월의 삶에 투영된 선과 민족의식」, 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013 ; 김광식, 「3·1만세운동과 불교」, 『3·1만세운동과 종교계』, 한국기독교 역사연구소, 2017 ; 김광식, 「백초월의 항일운동과 진판사」, 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013.

21) 한동민, 「3·1운동과 불교계의 항일운동」, 『한국 호국불교의 재조명』 5권, 대한불교조계종 불교 사회연구소, 2016.

점에서 연구성과를 평가하고, 향후의 연구방향을 제시하였다. 이러한 연구성과는 불교계 3·1운동의 현재 좌표와 지향점을 제시하였다는 점에서 큰 의미를 가진다. 3·1운동 100주년을 앞두고 2019년 2월에 대한불교조계종 불교사회연구소 주관 학술세미나에서 7편의 논문들이 발표²³⁾되었다.

불교계 지방 3·1운동에 관해서는 아직도 연구가 많이 미진한 편이다. 김순석은 전국의 불교계 3·1운동 전개 상황을 일시와 시위장소, 주도자, 참가인원, 피검자 수 등을 제시하였다.²⁴⁾ 이후 경남 밀양 표충사의 3·1운동이 조명²⁵⁾이 있었다. 경남 지역 불교계 3·1만세 시위가 일어났던 곳은 양산 통도사, 밀양 표충사, 부산 동래 범어사, 합천 해인사 등이었다. 통도사의 3·1운동은 중앙학림 학생 오택언이 3월 5일 독립선언서를 가지고 내려와 비밀리에 승려 및 지방학림 학생들과 모의를 시작하면서 전개되었다. 오택언은 통도사 지방학림의 대표 김상문(金祥文)과 통도사 강원 승려 등과 함께 3월 13일 신평 장날 거사를 일으키기로 하였다. 그러나 3월 7일 관련자 가운데 어떤 사람의 밀고로 인해 주동자 오택언이 검거되어 만세 시위는 일어날 수 없을 것 같았으니 3월 13일 거사는 진행되었다. 김상문을 비롯한 지방학림 학생 수십 명과 불교 전수부 학생 10여명 등은 약속된 신평 장날 장터에서 거사를 일으켰으며 줄다리기 군중과 장꾼들이 합세하여 자못 성대한 만세시위를 전개하였다.²⁶⁾ 뒤늦게 사건을 접수한 헌병과 경찰이 현장을 급습하자 군중들은 사방으로 흩어졌고, 주모자인 김진옥(金鎭玉 : 일설에는 金鎭五라고도 함)은 체포되고 김상문은 상해로 밀항하여 임시정부의 특파원으로 활동하였다.²⁷⁾ 당시 하북면사무소에 근무하였던 박세문(朴世文)은 거사를 암암리에 돕고

22) 김광식, 앞의 논문, 「3·1만세운동과 불교」.

23) 2019년 2월 27일 대한불교조계종 백년대계본부 불교사회연구소 주관으로 한국불교역사문화기념관 2층 국제회의장에서 학술세미나가 개최되었고, 이 자리에서 다음과 같은 논문이 발표되었다. 김순석, 「불교계 3·1운동에 나타난 세계평화주의」; 이경순, 「해방 후 불교잡지 『新生』에 나타난 불교계 3·1운동의 기억과 표상」; 한상길, 「金龍寺의 3·1운동」; 김경집, 「3·1운동 이후 불교계 항일정신의 계승」; 이동연, 「불교계의 대한민국임시정부 참여와 지원활동」; 최화정, 「해인사의 3·1운동」; 김광식, 「통도종의 민족교육과 폐교사건 -3·1정신 계승의 사례」.

24) 김순석, 『일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』, 경인문화사, 2003, 78~79쪽.

25) 강만길 편, 강만길 편, 『밀양의 독립운동사』, 밀양문화원, 2003.

26) 양산군향토사연구회, 『증보관 양산향일독립운동사』, 2009, 80~81쪽.

27) 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 제4권, 1983, 305쪽.

주동자들을 피신시켰다고 한다. 이후 박세문은 면서기직을 사임하고 일본으로 피신하였으나 일경의 추적으로 검거되어 혹독한 고문을 당해 빈사 상태로 석방되었다. 그러나 후유증으로 1개월 후인 1920년 9월 5일 일본 간다[神戸]시 나가다[長田]에서 사망하였다고 한다. 같은 해 유해만 물금 가촌으로 돌아오자 양산 청년회에서는 물금면 범어사 뒷산 선영에 청년회장으로 안장하였다고 한다.²⁸⁾ 한편 서울로 압송된 오택언은 1919년 11월 6일 경성 지방법원에서 징역 8월형을 언도받고, 1920년 2월 27일 경성 복심법원에서 기각돼 1년여 옥고를 치렀다.²⁹⁾ 통도사 3·1운동에 관해서는 김광식은 「통도중의 민족교육과 폐교사건 : 3·1정신 계승의 사례」에서 1941년 9월 4일 통도사가 운영하고 있던 중등학교 통도사 전수학교의 교사인 김말복(법명 : 수성)과 조병구(법명 : 용명)가 일본 경찰에 체포된 사건이 발생하였다. 두 교사는 학생들에게 항일민족교육을 하였다는 죄목으로 2년간 감옥살이를 하였다. 이 사건으로 통도사 전수학교는 폐교되었고, 해방 이후 보광중학교로 복원되었다고 한다. 이 논문은 이 사건을 통도사의 3·1운동과 항일민족 정신계승 차원에서 접근하였다.³⁰⁾ 경남지역 3·1운동에 관해서는 최화정은 「해인사의 3·1운동」에서 해인사를 중심으로 전개되었던 경남 지역의 3·1운동을 최범술의 회고록과 불교계 신문 기사를 주요자료로 하여 분석하였다.³¹⁾

경남 지역 3·1만세 시위 가운데 가장 규모가 컸던 표충사의 만세 시위는 1919년 3월 20일 경남 통도사에서 여러 명의 승려들이 찾아와 비밀회합을 가지고 독립운동을 협의한 데서 비롯되었다.³²⁾ 표충사의 만세 시위는 통도사 승려들과 연대해서 전개되었다는 것에 큰 의미가 있다. 표충사 3·1만세 시위는 법무 사무를 보고 있던 이장옥(李章玉)이 서기 일을 보고 있던 김종석(金鍾碩)에게 「선서(宣書)」라고 된 격문을 등사시킨 데서 시작되었다. 격문의 주요 내용은 ‘우리는 민족대표들의 신탁에 따라 조선을 위해 생명을 바쳐야 하며, 2천만 민족은 사람마다

28) 한상길, 「통도사와 표충사의 3·1운동」, 『한국불교학』89, 한국불교학연구회, 2018.

29) 위와 같음.

30) 김광식, 「통도중의 민족교육과 폐교사건 : 3·1정신 계승의 사례」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.

31) 최화정, 「해인사의 3·1운동」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.

32) 강만길 편, 『밀양의 독립운동사』, 밀양문화원, 2003, 239쪽.

만세로써 품고 있는 정의의 군을 길러 민족대표의 최후 신탁을 저버리지 말아야 한다'는 것이었다. 표충사 만세 시위는 단장 장날인 4월 4일에 일어났는데 이장옥·이찰수·오학성·손영식·김성흡·구연운·오웅석 등이 주도하였다. 이들은 단장 장날 승려·학생 등 30여명이 장꾼들에게 나누어 줄 태극기를 품고 장으로 들어왔다. 일본 경찰의 집계로 약 5,000여 명의 군중들이 모였으며 12시 30분경 이장옥·이찰수·오학성 등이 '조선독립만세'라고 쓴 깃대를 세우고 장터를 돌기 시작하자 군중들은 여기에 호응하여 만세를 따라 불렀다.³³⁾ 청년 학생들이 「독립선언서」를 배포하자, 시위 군중들은 헌병주재소로 몰려갔다. 군중들은 돌을 던져 주재소의 유리창·지붕·벽 등을 완전히 파괴시켰다. 시위 군중들은 출동한 밀양 헌병대에서 급파된 군인들의 발포로 말미암아 해산하지 않을 수 없었다. 일본 헌병들이 시위 군중들을 무자비하게 탄압하자 격분한 군중들은 다음날 오후 2시까지 일본 군경의 경계 속에도 수 차례 주재소 습격하였다. 일본군 지원 부대가 도착하자 군중들의 항쟁은 더 이상 계속될 수 없었다. 표충사와 통도사의 승려가 주동이 된 단장 장터 만세 시위는 불교계 3·1만세 시위 가운데서도 규모가 큰 것이었다.³⁴⁾ 단장 장날 만세 시위사건으로 주동자 3백 64명이 검거되었고, 그 가운데 71명이 검찰에 송치되어 이장옥·오학성·손영식 등은 부산 지방법원 마산지청에서 3년형을 받았고, 이찰수·김성흡 등은 1년형을 받았다 이들은 이에 불복하고 항소를 제기하여 대구 복심법원에서 재판을 받았으니 오히려 형량이 2년으로 가중되었고, 나머지는 원심의 형을 받았다고 한다.³⁵⁾

경북지역 3·1운동은 한상길에 의해서 김용사(金龍寺)의 3·1운동이 발표³⁶⁾되었다. 그는 이 논문에서 김용사의 3·1운동은 1919년 4월 13일 경북 문경군 산북면 김용사 지방학림 학생들이 만세시위를 전개하기로 결의하고 사전준비를 진행하였다. 그러나 이 사실을 알게 된 김용사 주지 혜옹(慧翁)의 저지로 만세 시위는 결행되지 못하였다. 이튿날 학생들은 전원 경찰에 연행되어 조사를 받았으나 대부분 석방되었지만 송인수(宋仁洙)와 성도환(成道煥)은 징역 6개월에 집행유예 2년

33) 한상길, 앞의 발표문, 59쪽.

34) 위와 같음.

35) 위와 같음.

36) 한상길, 「金龍寺의 3·1운동」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.

을 선고받았다.³⁷⁾

불교계 3·1운동 연구는 100주년을 기념해서 앞에서 살펴본 것과 같은 연구성과들이 배출되었다. 경북대학교 인문대학에서 3·1운동 100주년을 기념하여 영남지역 3·1운동의 실상을 파악하고 재조명하기 위하여 『영남의 3·1운동과 만주의 꿈』이란 단행본을 발간하였다. 그런 까닭에 이 책은 영남지역 3·1운동 현황이 잘 규명되었고, 영남지역 인사들이 망명하여 만주지역에서 전개한 독립운동과 만주에서의 망명생활이 잘 드러나있다. 이 책에 수록된 「3·1운동기 영남지역 종교계의 동향」³⁸⁾은 영남지역 불교계 3·1운동을 살펴볼 수 있는 논문이다. 100주년을 맞이한 오늘 이 시점에서 3·1운동은 임시정부 탄생의 계기가 되었고 그 법통이 오늘에 이어지고 있기 때문에 우리 역사에서 중요한 의미를 가진다.³⁹⁾ 불교계 3·1운동 연구는 기독교계 3·1운동 연구에 비하면 이제 시작에 불과하다. 본고는 1919년 3·1운동에서 불교계의 역할과 활동을 살펴보고, 현재까지의 연구동향과 현단계에서 연구의 한계점을 검토하고자 한다.

Ⅲ. 3·1운동기 불교계의 참여와 역동성

3·1운동은 일제강점 이후 10년간 진행되어온 일제의 가혹한 식민통치 정책에 저항한 거족적인 독립운동이었다. 발단은 민족대표 33인이 태화관에서 독립선언서를 발표함으로써 시작되었지만 이후 학생층을 통하여 전국적으로 파급되면서 대중운동으로 확산되었다. 불교계 3·1운동 참여는 논의 단계에서부터 시작되며 중요한 역할을 한 사람은 한용운이었다. 한용운이 3·1운동의 논의 단계에서부터 참여가 가능하였던 것은 그가 1908년 4월에 일본으로 건너가서 조동종 대학에 입학하여 일본어와 불교를 공부하였다. 한용운은 일본 유학시기에 당시 메이지[明

37) 한상길, 위의 논문, 「金龍寺의 3·1운동」, 48쪽.

38) 김순석, 「3·1운동기 영남 지역 종교계의 동향」, 『영남의 3·1운동과 만주의 꿈』, 경북대학교출판부, 2019, 2.

39) 김희곤, 『대한민국 임시정부 연구』, 지식산업사, 2004.

治] 대학에서 황실 유학생으로 공부하고 있던 최린(崔麟)과 밀접하게 지낼 수 있는 인연을 맺게된다. 최린은 한 때 승려가 되려고 생각할 정도로 불교에 대한 이해가 깊었다고 한다.⁴⁰⁾ 한용운은 천도교에서 3·1만세운동의 실무를 담당하고 있었던 최린을 통해 초기 계획 단계부터 참여할 수 있게되었다.⁴¹⁾ 이런 까닭에 한용운과 친밀한 관계를 유지할 수 있었다.⁴²⁾ 최린과의 이러한 인연으로 인하여 한용운은 천도교가 중심이 되어 계획된 3·1운동의 초기단계에서부터 관여할 수 있었다.⁴³⁾ 한용운은 송만공·백초월·박한영·오성월·진진웅 등 민족의식이 강하였던 승려들을 민족대표로 가담할 것을 섭외하였다고 한다. 그러나 급박한 상황속에서 사찰이 깊은 산속에 위치하고 있었던 까닭에 성사시키지 못하였고, 당시 서울에 올라와 있던 백용성(白龍城) 한 사람만을 민족대표로 참여시킬 수 있었다고 한다.⁴⁴⁾

불교계 3·1운동을 전국으로 확산시켰던 승려 또한 한용운이었다. 그는 1919년 2월 28일 밤 계동 자신의 집으로 평소 자신을 따르던 중앙학림학림의 학생들을 모이게 하였다. 이 자리에 참석한 사람들은 신상완(申尙玩)·백성욱(白性郁)·김상헌(金尙憲)·정병헌(鄭秉憲)·김대용(金大鎔)·오택언(吳澤彦)·김봉신(金奉信)·김법린(金法麟)·박민오(朴玟梧) 등 이었다.⁴⁵⁾ 이 모임에 참석한 학생들에게 한용운은 그간 독립운동을 준비해 온 사실을 밝혔다. 그는 불교계 여러 인사들과 접촉하였지만 교통 사정으로 면담치 못하고 백용성 한 사람만을 민족대표로 참가시킬 수 있었다고 전했다. 아울러 선언서 작성의 기초위원으로는 최남선(崔南善)·최린(崔麟) 그리고 자신이 선정되었다는 사실을 밝혔다.⁴⁶⁾ 이 선언서는 보성사에서 3만 매를 인쇄하였는데 각 교단에서 만 매씩 배부기로 하였다고 한다. 한용운은 여기 모인 청년 학생들이 중심이 되어 경성과 지방에 배포하라고 당부하였다.⁴⁷⁾

40) 崔麟, 「自敘傳」, 『韓國思想』4집, 한국사상강좌편집위원회 편, 1962. 8, 153~157쪽.

41) 李炳憲, 『三一運動秘史』, 時事時報社出版局, 1959, 605~606쪽.

42) 위와 같음

43) 이병헌, 『三一運動秘史』, 時事時報社出版局 1959, 594쪽.

44) 김법린, 앞의 글, 76쪽.

45) 김법린, 「三一運動과 佛教」, 『新生』 창간호, 新生社, 1946. 3, 15쪽.

46) 김법린, 앞의 글, 「三一運動과 佛教」, 『新天地』, 76쪽.

47) 위와 같음.

이러한 지시를 받은 학생들은 인근에 있는 인사동 범어사 포교당으로 자리를 옮겨 구체적인 실행방안을 협의하였다. 학생들은 연장자인 신상완을 총수격으로 추대하였고, 백성욱·박민오는 참모격으로 중앙에 남기기로 하였다. 나머지 사람들은 각기 연고가 있는 지역으로 내려가서 선언식을 거행하고 만세시위를 주도할 것을 결의하였다.⁴⁸⁾ 불교계 3·1운동의 전국 확산은 이들 중앙학림 학생들이 중요한 역할을 하였다. 지방 학생들은 중앙에서 내려온 선언서를 등사하여 사찰 등지에서 선언식을 거행하였다. 시위는 주로 사람이 많이 모이는 장터에서 전개되었다.⁴⁹⁾ 불교계가 중심이 되어 전개된 시위운동의 구체적인 상황은 <표>와 같다.

불교계 3·1운동에 불을 지피고 전국으로 확산시킨 사람은 한용운이고, 측면에서 적극 호응하고 가담한 사람은 백용성이었다. 그렇지만 이 두 승려가 감옥에 있을 때 불교계 3·1운동을 이끌고 간 사람은 백초월이었다. 그는 지리산 영원사 승려로서 한용운이 3·1운동 당시 민족대표로 고려하였지만 교통 사정 등으로 인하여 포함시키지 못하였다는 사실은 앞에서 언급한 바 있다. 백초월은 20대 후반부터 영원사 조실로 불리우며 강원도 강백으로 활동하였다. 그는 1915년 중앙학림의 초대 강사로 내정되었으나 당시 영원사 재건불사로 인해 응하지 못하였다고 한다.⁵⁰⁾ 이후 백초월은 해인사 지방학림 강사로 활동하였다. 3·1운동 직전인 1918년 10월 중순에 한용운이 해인사 강원을 찾아 강연을 하였다고 한다. 그 때에 한용운은 백초월을 만나 시국에 관한 이야기를 나누었을 가능성은 상당히 높다. 백초월은 자신이 민족대표로 3·1운동에 참여하지는 못하였지만 한용운과 백용성이 옥중에 수감된 상황에서 불교계의 독립운동을 끌고 가야한다는 책임을 자임하였는지도 모른다. 그의 이러한 책임의식은 이후 그의 다음과 같은 행동에서 잘 드러난다. 백초월은 1919년 4월 초순 해인사에서 상경하여 용성·만해의 수감으로 공백이 된 불교계 독립운동의 책임자 역할을 수행하였다.

3·1운동 당시 만해의 지시를 받아 서울 및 지방 사찰 등지에서 만세운동을 이끌었던 중앙학림 학생들을 중심으로 중앙학림에 민단본부라는 전국불교도 독립운동 본부를 설치하고 스스로 책임자가 되었다. 이어서 그는 학생들을 전국 주요

48) 김법린, 앞의 글, 16~17쪽.

49) 김법린, 앞의 글, 77쪽.

50) 김광식, 「백초월 독립운동의 성격」, 『전자불전』19권, 2017, 85~87쪽.

사찰에 보내어 군자금을 모으게 하고 모집된 돈을 상해 임시정부 및 만주 독립군에 전달하였다. 그는 또한 불교계 청년들을 임시정부 및 만주 독립운동 단체에 파견하기도 하였다.⁵¹⁾ 이러한 행보는 백초월의 민족운동은 직접적 투쟁, 비밀결사 투쟁이라는 특성이 잘 드러난다. 이런 성격은 비밀결사체인 일심교(一心敎)라는 비밀결사 조직을 통하여 대원을 선발하였고, 이들은 용산역 낙서사건 등에서도 나타났다.⁵²⁾ 백초월을 비롯한 일심회는 1937년 중일전쟁의 발발을 보면서, 용산역에서 다수의 군용열차가 준비되고 곧 조선인 특별지원 등이 출정할 것이라는 예상을 하였다.

불교계의 3·1운동 전개상황 <표>

도 별	일 시	시위장소 (중심사찰)	주 도 자	참가인원	피 검 자 수	비 고
경 성	19. 3. 1	파고다공원	신상완·백성옥·박민오 등	1만여명		
경기도	19. 3. 31 ~ 4. 2	광주 장터 광릉천변 (봉선사)	김성숙·이순재·현일성·강 완수·김성암·김석로·지월· 김석호	600여명	김성숙·이순재·지 월 등 다수	‘조선독립임 시사무소’ 명 의의 전달살 포
경기도		여주 (신록사)	영봉·권중만·윤경옥·조규 선·조석영·조근수	200여명	영봉 등 다수	
경상남도	19. 3. 7 ~ 3. 18	동래 장터 (범어사)	김법린·김상현·유석규·김 상호·차상명·김성구·김영 구·김한기·허영호·윤상은		차상명·김영규·김 봉환·이영남·황원 석·박영수·김상환· 박영환·김한기 등 33명	
경상남도	19. 3. 20	단장 장터 (표충사)	이장옥·이찰수·오학성·손 영식·김성흡·구연운·오응 석	5,000여명	이장옥·오학성·손 영식 등 364명	통도사 승려 들과 연대 시위 전개
경상남도	19. 3. 29	신평 장터 (통도사)	오택언·김상문 등 40~50 여명			오택언이 사 전 발각되었 지만 시위는 전개됨
경상남도	19. 3. 31 ~ 4. 16	합천 읍내 (해인사)	김봉신·홍태연·강재호·기 상섭·김봉을·김운곤·이덕 세·김상호·송복만·송복룡	3월 31일 홍태 연이 주도한 해 인사 시위 참가	박치수·기상섭·송 봉우 등	3개 대로 나 누어서 진행 되었음

51) 김광식, 위의 논문, 90쪽.

52) 김광식, 위의 논문, 91쪽.

3·1운동기 한국불교의 역동성과 현재적 반성 · 김순석

			최범술·박달준·박석윤·이 덕진·김장윤	자 200여명 4월 16일 야로 면 참가 시위자 는 1만여명으로 추정		
경상남도		거창 일원	신광옥·신경재·김명수			

불교계의 3·1운동 전개 상황 <표>

도 별	일 시	시위장소 (중심사찰)	주 도 자	참가인원	피검자수	비 고
경상북도	19.3.23 ~4. 3	대구 남문시장 (동화사)	김대용·윤학조·권청학· 김문옥 등	3,000여명		
경상북도		김천·성주 (청암사)	김도운·이봉정·남성엽 등			
경상북도		선산(도리사)	김경환 등			
경상북도	19.4.13	문경군 산북면 대하주재소 부근(김룡사)	김용사 지방학림 학생 18명			사전발각으로 무산
전라남도	19.3	해남(대흥사)	대흥사 불교강원생 30 여명			
전라남도		구례·강진 ·보성·담양(쌍계사 ·화엄사·송광사)	박근섭·박응천·신문수· 정봉윤			
충청남도		공주(마곡사)	우산조·나경화			
충청북도		보은(법주사)	박윤성			
황해도		해주(신광사)	홍태현			
함경남도	19.3.9~11	안변(석왕사)				3월 8일 퇴조부락민 200여명의 시위가 있 었음. 9일부터 석왕사 에서 추도회가 열린다 는 소식을 듣고 함남 지방장관이 연기시킴 으로써 무산됨

참고문헌: 『독립운동사』 제2·3권, 독립운동사편찬위원회 1971. 김법린, 「三一運動과 佛教」, 『신천지』, 서울신문사, 1946. 3. 이병헌, 『三一運動秘史』, 시사시보사출판국, 1959. 『한국근세불교백년사』, 민족사. 김정명, 『朝鮮獨立運動』Ⅰ分冊, 동경: 原書房, 1967. 최범술, 「청춘은 아름다워라」, 부산 『국제신보』1975. 1~4. 『대한불교』, 『불교신문』

당시 조선운송주식회사 용산영업소 임시 인부로 취업중인 박수남에게 백초월은 밀명을 내려 동 군용 열차 내에 백묵으로 불온낙서를 쓰게 했다. 이들은 일제의 강요로 인해 모집된 육군특별지원병들을 수송하는 열차에 '조선독립만세', '국가주의의 장래'등의 자구를 백묵으로 대서하였다. 이 사건으로 백초월은 일경에 체포되어 모진 고문을 받아 실성을 하기에 이르렀으며 마포·대전 형무소를 거쳐 1944년 6월 청주형무소에서 순국하였다.⁵³⁾ 백초월은 자신이 생전에 다할 수 없는 일들을 후세 사람들이 이어 가라고 했을까? 아니면 해방된 조국에서 불교계는 일제에 맞서 이렇게 독립을 위한 간절한 발원을 했었다는 것을 알리려고 했을까? 자신이 머물렀던 진관사 벽 속에 태극기를 비롯한 다수의 지하신문과 독립운동 자료를 숨기고 덮어 두었다. 이 자료들이 90년 세월이 지난 2009년에 발굴되어 학술대회가 열리고 백초월의 사상과 행적이 새롭게 조명되기도 하였다.⁵⁴⁾

IV. 현시점에서 반성과 과제

불교계 3·1운동은 천도교 교단에서 기획하던 이 거사에 실무책임자였던 최린과 가까운 인간관계를 맺고 있었던 한용운이 참가하면서 시작되었다. 한용운은 불교계의 항일의를 가지고 있었던 승려들을 민족대표로 참석시키고 싶었지만 교통사정으로 함께 할 수 없었고, 당시 서울에 있었던 백용성만을 가담시켰다. 3·1운동에서 한용운의 역할은 선언서 작성에서 공약삼장을 추가하였다는 설과 최남선이 전담하였다는 설이 맞서있는 상황이다. 그는 2월 28일 밤 자신을 따르던 중앙학림의 학생들을 자신의 집으로 불러 경성에서 만세시위에 참여할 것과 이후 지방으로 이 운동을 확산시켜줄 것을 당부하였다. 그는 재판과정에 당당한 태도로 재판에 임하였기 때문에 일본 검사로부터 조선이 독립해야하는 까닭을 서면으로 제출할 것을 요구받았다. 이 요구에 의해 더운 여름날 감옥 안에서 쓰여진 것이 「조선독립의 서」였다. 이 논설에서 조선은 오랜 세월 동안 고유한 문화와 전

53) 김광식, 「백초월의 삶과 독립운동」, 『불교학보』 39, 2002.

54) 김광식, 「백초월의 항일운동과 일심교」, 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013.

통을 가진 문화민족이라는 것을 밝혔다, 그런 까닭에 제국주의 노선으로 치닫는 일본이 조선을 지배하는 것은 부당하며, 인류평화와 자유·평등사상을 저버리는 야만행위임을 규탄하였다. 그리고 그 결과는 일본의 패망으로 귀결될 것이라는 것을 예견하였다.

조선이 독립되어야하는 당위성은 1919년 11월 15일 상해에서 발표된 「대한승려연합회선언서」에서도 잘 드러난다. 이 선언서는 국한문 혼용과 영문 그리고 한문으로 발표되었다. 1920년 5월 6일일본 고등고등경찰은 보고서에 이 선언서를 일본어로 「대한승려연합회선언서」가 3개국 언어로 번역되었다는 사실은 불교계가 일제 식민통치의 잔혹성과 독립의 정당성을 세계 여론화하려는 의도가 담겨있었다고 생각된다. 이 선언서는 일제 식민통치의 잔혹성을 세계인에게 알림으로써 무장투쟁이 아닌 평화적인 방법으로 독립을 성취하려는 간절한 염원이 담고 있었다고 하겠다. 그러므로 이 선언서는 국내에서 대중운동을 고취시키려는 것이라기 보다는 1919년 파리강화회의에 참석한 세계 각국 외교사절에게 조선독립의 정당성을 호소하기 위한 것이었다고 보는 것이 타당하다. 선언서가 발표된 곳이 상해였고, 대표자의 이름도 가명이었던 점에서도 그러하다. 불교계는 자비와 평등, 자유와 평화를 중시하므로 만세시위에서도 한용운의 「조선독립의 서」와 「대한승려연합회선언서」에도 세계평화를 지향하는 모습이 나타난다. 내가 살기위해서 네가 고통받는 것을 원치 않기 때문이다.

지금부터는 이러한 평화적인 방법으로 독립을 요구하였던 불교계 3·1운동을 어떻게 현창하고 계승해야하는 지를 살펴보자. 우선 불교계 3·1운동의 전체상을 그려볼 수 있는 밑그림이 그려져야 한다. 그렇게 하자면 이 부분에 관한 박사학위 논문이 배출되어야 한다고 본다. 혹자는 이렇게 묻는다. 그럴만한 자료가 있을까요? 구체적인 자료를 찾아보자. 한용운과 백용성의 재판기록, 일본 고등경찰보고서, 전국의 만세시위 현황자료, 3·1운동에 참여하였던 사람들의 각종 회고록, 『한용운전집』·『백용성전집』·『최범술전집』 등이 있다. 그리고 본문의 각주에 언급된 3·1운동의 연구사 정리 논문 이러한 자료와 논문들이 있다. 보는 시각과 관점에 따라 몇 편의 박사학위 논문도 쓰여질 수 있을 것이다. 이러한 박사학위 논문이 배출되는데 학계와 교계의 지원이 있다면 문제는 쉽게 풀릴 수 있을 것이다. 발표된 학위논문은 단행본으로 출간하여 대중들에게 공개할 수 있다면 더할 나위없

이 좋을 것이다. 불교계는 3·1운동을 겪으면서 많은 많은 승려들과 교도들의 희생을 치루었다. 이들의 희생을 기리고 현창해야하며 잊어서는 안된다. 그렇게 하려면 어떻게 해야할 것인가? 불교계에 만해기념관은 필자가 알기로만 몇군데나 되지만 3·1운동 기념관은 없다. 만해가 아무리 훌륭하다고 하지만 전체 가운데 일부분이지 않은가. 서울 그 어느 곳, 공원도 좋고, 정 지을 곳이 없다면 사찰 하나를 비워서라도 불교계 3·1운동기념관을 지어야 한다. 자연경관이 좋으면 얼마나 좋겠는가. 찾아오는 내방객들이 이곳에서 불교가 무엇인지를 알게 하고, 불교계의 3·1운동은 어떤 의미가 있었는 지를 알게 해 준다면 일석이조의 포교사업이 아니겠는가.

불교방송국에서는 3월이 오면 특집을 제작할 것이 아니라 승려들과 불교도들의 3·1운동의 행적을 시리즈 다큐멘터리로 만들어 방영할 필요가 있다. 일반 대중들이 이해하기에는 텔레비전 드라마만하 것이 없는 것이 현실이다. 교단에서는 유명한 만화가들에게 재미있게 읽을 수 있는 만화를 그리게 해야 한다. 유튜브에 불교계의 3·1운동과 독립운동을 알릴 수 있는 영상물을 많이 만들어 올려야 한다. 자라나는 청소년들 불자들을 확보하지 못한다면 불교계의 미래는 없다고 봐야한다. 오늘 이보다 더 시급한 문제가 어디 있는가? 이 모든 것이 가능하기 위해서는 학술연구가 선행되어야 한다. 왜냐하면 자료를 통해 검증된 사실을 근거로 재미나고, 상상력이 가미되어야 역사가 왜곡되지 않기 때문이다.

<참고문헌>

- 鳩摩羅什 譯, 『金剛般若波羅蜜經』, 금강경독송회, 1996.
- 강만길 편, 『밀양의 독립운동사』, 밀양문화원, 2003.
- 김소진, 「대한승려연합회선언서와 불교계의 독립운동」, 『원우논총』 제13집, 숙명여자대학교 총학생회, 1995.
- , 『한국독립선언서연구』, 국학자료원, 1998
- 김광식, 「백초월 독립운동의 성격」, 『전자불전』19권, 2017.
- , 「대한승려연합회선언서와 민족불교론」, 『민족불교의 이상과 현실』, 도피안사, 2007.
- , 『한용운 연구』, 동국대학교출판부, 2011
- , 「백초월의 삶과 독립운동」, 『민족불교의 이상과 현실』, 도피안사, 2007.
- , 「박영희의 독립운동과 민족불교」, 『대각사상』제25호, 2016.
- , 「오성월의 삶에 투영된 선과 민족의식」, 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013.
- , 「백초월의 항일운동과 진관사」, 『불교와 국가』, 국학자료원, 2013.
- , 「통도종의 민족교육과 폐교사건 : 3·1정신 계승의 사례」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.
- 김상현, 앞의 논문, 「한용운과 공약삼장」, 1986.
- , 앞의 논문, 「3·1운동에서의 한용운의 역할」, 1991.
- 김순석, 『일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』, 경인문화사, 2003.
- , 「대한승려연합회선언서」, 『불교학보』66, 동국대학교 불교문화연구원, 2013.
- , 「한용운의 민족주의 운동 연구 전망」, 『만해학보』14·15합호, 2015
- , 「3·1운동기 영남 지역 종교계의 동향」, 『영남의 3·1운동과 만주의 꿈』, 경북대학교출판부, 2019.
- 김희곤, 『대한민국 임시정부 연구』, 지식산업사, 2004.
- 독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 제4권, 1983.
- 박결순, 『한용운의 생애와 독립운동』, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 1992.
- , 「3·1독립선언서 공약삼장 기초자를 둘러싼 논의」, 1994.
- , 「3·1독립선언서 공약삼장 기초자에 대한 재론」, 『한국근현대사연구』46, 한국근현대사연구회, 2008,
- 백암박은식선생전집편찬위원회, 『白巖朴殷植全集』Ⅱ, 동방미디어, 2002.
- 송석구, 「경전에 나타난 호국사상」, 『불광』 통권 56호, 1979, 6,
- 안계현, 「3·1운동과 불교계」, 『三·一운동 50주년 기념논집』, 동아일보사, 1969.
- 양산군향토사연구회, 『증보판 양산항일독립운동사』, 2009.

이덕주, 「3·1운동과 기독교」, 『한국기독교와 역사』, 한국기독교역사연구소 엮음, 2017.

李炳憲, 『三·一運動秘史』, 時事時報社出版局, 1959.

조용만, 「독립선언서의 성립 경위」, 『3·1운동 50주년 기념논집』, 동아일보사, 1969.

조지훈, 「民族主義者 韓龍雲」, 『韓龍雲全集』 4, 불교문화연구원, 2006.

崔麟, 「自敘傳」, 『韓國思想』4집, 한국사상강좌편집위원회 편, 1962.

최화정, 「해인사의 3·1운동」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.

한동민, 「일제강점기 신상완의 독립운동」, 『대각사상』 제13집, 대각사상연구원, 2010.

-----, 「3·1운동과 불교계의 항일운동」, 『한국 호국불교의 재조명』5권, 대한불교조계종 불교사회연구소, 2016.

한상길, 「통도사와 표충사의 3·1운동」, 『한국불교학』89, 한국불교학연구회, 2018.

-----, 「金龍寺의 3·1운동」, 『불교계의 3·1운동과 항일운동』 발표자료집, 대한불교조계종 불교사회연구소, 한국불교역사문화기념관, 2019, 2, 27.

[제2발표 논평]

「3·1운동기 한국불교의 역동성과 현재적 반성」에 대한 논평문

한동민

수원화성박물관

올해 3.1운동 100년을 맞이하여 다양한 기관과 단체에서 다양한 행사를 진행하고 있다. 그 중 가장 많은 것이 3.1운동에 대한 학술적 논의의 진행이다. 불교계도 예외는 아니어서 대한불교조계종 불교사회연구소를 비롯하여 불교학술기관에서 학술행사가 진행되었다. 매우 고무적인 현상이다.

이러한 연장선상에 발표하는 김순석 선생의 논문 「3·1운동기 한국 불교의 역동성과 현재적 반성」은 의미있는 주제가 아닐 수 없다.

논문은 우선 ‘불교계의 3·1운동 연구 동향’을 검토하고 있다. 이미 김순석 선생이 별도의 논문을 작성한 때문에 상대적으로 내용은 소략하게 정리하고 있다. 이번 논문의 핵심은 제3장 ‘3.1운동기 불교계의 참여와 역동성’이라 할 수 있는데, 연구 과제로 매혹적인 주제라 할 수 있다.

그러나 글은 불교계의 참여, 특히 한용운의 주도적 역할과 백초월의 활동이 서술되고 있을 뿐, 불교계의 ‘역동성’에 대한 서술과 내용이 전혀 보이지 않고 있다. 다만 <불교계 3.1운동 전개상황>이 표로 정리되어 있을 뿐이다.

아마도 글의 의도는 서울의 중앙학림 승려들의 파고다만 세시위 참여와 경기도(봉선사, 신륵사) 및 경남(범어사, 표충사, 통도사, 해인사), 경북(동화사, 청암

사, 도리사, 김룡사), 전남(대흥사, 쌍계, 화엄사, 송광사), 충남 공주 마곡사, 충북 보은 법주사, 황해도 해주 신평사와 함남 안변 석왕사 등의 만세시위 현황을 통해 불교계 3.1운동이 역동적이었음을 밝히고자 한 듯하다.

이 논문에서 가장 중요하고 핵심적이고 의미있는 내용이 불교계의 ‘역동성’에 대한 내용과 분석이 될 것임에 틀림없다. 그러나 시간의 문제인지 역동성에 대한 해석의 문제인지 글로 전혀 현실화되지 않았다. 그 이유와 ‘역동성’의 내용을 듣고 싶다.

4장은 현재적 반성과 향후 과제를 제시하고자 하였다. 김순석 선생은 이미 「불교계 3.1운동에 나타난 세계평화주의」를 발표한 것처럼 3.1운동이 세계평화를 지향한 것으로 파악하고 있다. 따라서 “평화적인 방법으로 독립을 요구하였던 불교계 3.1운동을 어떻게 현창하고 계승”할 것인지를 고민하고 있다. 우선 불교계 3.1운동이 세계평화를 지향한 부분과 불교계 3.1운동이 평화적 방법으로 독립을 요구하였다고 보고 있다. 불교계 3.1운동은 비평화적인 사례는 전혀 없는 것인지 이에 대한 의견을 듣고 싶다.

마지막으로 김순석 선생은 향후 과제로 1) 불교계 3.1운동 전체상을 파악하는 학술적 작업, 2) 불교계 3.1운동으로 희생당한 승려와 교도들의 현창사업, 3) 불교계 3.1운동기념관 건립 사업, 4) 3.1운동과 관련한 불교방송의 다큐, 유명 만화가에 의한 만화 제작, 유튜브 등을 활용한 영상물 제작 등을 제안하고 있다. 지극히 타당하고 합리적인 제안이라 할 수 있다.

3.1운동 100주년을 맞이하여 가장 중요한 작업은 관련 자료의 종합화에 있다고 본다. 이를 기초로 확장된 사업이 가능하기 때문이다. 본인도 다른 글에서 다음과 같은 방안을 제안한 바 있다. 1) 불교계 3.1운동 관련 자료의 종합적 DB구축, 2) 불교계 3.1운동 사적지 조성, 3) 사찰별, 지역별 만세운동 루트인 ‘만세길’ 조성, 4) 불교계 3.1운동 관련 다양한 콘텐츠 제작, 5) 지역민과 연계된 기념사업(기념비, 표석, 기념공원) 추진, 6) 교단적 차원에서 각 교구 본사별 사지(寺誌)

편찬, 7) 불교계 독립유공자 포상 신청 등이 이루어져야 할 것이다.

향후 과제는 이러한 제안도 중요하지만 이를 어떻게 조직적으로 이룰 수 있는가에 있다. 결국 인력과 예산을 반영하는 방법을 어떻게 찾을 것인가, 어떻게 조직을 만들 것인가에 있다. 이에 대한 고견을 듣고 싶다.

[제3발표]

3·1운동 이후 한국 불교도의 정체성

김성연

동국대학교 불교학술원

I . 머리말

3·1운동은 민족의 주체성과 독립의 당위성을 환기시킴과 동시에, 식민지기 독립운동의 양상을 질적·양적으로 크게 바꾼 중요한 사건이었다. 국권을 빼앗기고 10년 만에 전국적으로 일어난 이 운동은 대한민국임시정부의 탄생으로 이어졌고, 그 독립정신이 계승되어 해방 이후 대한민국 정부가 수립되는 근거가 되었다. 사실 근대 한국 민족의식의 성장 기반은 바로 3·1운동에 있다고 해도 과언이 아니다.

불교계 또한 3·1운동을 계기로 민족적 자각과 주체의식을 고양할 수 있는 분위기가 조성되었다. 주지하듯이 민족대표 33인은 종교계 대표들로 구성되었고, 불교계는 한용운과 백용성이 참여했다. 그리고 이들을 따르는 중앙학림 학생들은 전국 각지에서 만세시위 운동을 이끌고, 이후 임시정부에 참여하여 국내외에서 활동을 이어갔다.¹⁾ 한국 근대불교의 성격을 ‘민족불교’로 보는 입장은 이와 같이 불교계 인물들이 항일운동에 참여했던 사실에 근거하고 있다.²⁾ 여기서 항일운동

1) 불교계의 3·1운동은 김순석, 「3·1운동기 불교계의 동향」, 『한국민족운동사연구』 29, 1991 ; 「불교계 3·1운동의 회고와 전망」, 『한국 호국불교의 재조명6: 불교계의 3·1운동과 항일운동(1)』, 불교사회연구소, 2017 ; 한동민, 「3·1운동과 불교계의 항일운동」, 『한국 호국불교의 재조명 5』, 대한불교조계종 불교사회연구소, 2016 ; 김광식, 「3·1운동과 불교」, 『한국 기독교와 역사』 47, 2017 등을 참고할 수 있다.

은 직접적으로 독립운동에 참여했던 사례와 함께, 대체로 1910년대 초반의 임제종운동이나 1920년대 이후로 소리 높여 주장했던 사찰령 철폐와 같은 자주적 성격의 운동까지 포함하고 있다.³⁾ 이들은 어쩌면 교단 자체의 개혁이나 자주성을 주장한 사례로서 항일운동의 관점과는 거리감이 있지만, 조선불교의 일본화에 반대했던 운동이라는 점에서 민족운동의 관점으로 다뤄지고 있다.

그러나 일각에선 민족불교라는 용어가 단지 불교의 역사가 깊고, 문화적 유산을 많이 가지고 있다는 점에서 사용되었다고 보기도 하며⁴⁾, 교단 차원의 조직적인 항일을 찾아보기 힘들다는 점에서 불교가 민족주의 형성에 기여한 바가 거의 없다고 보기도 한다.⁵⁾ 사실 ‘민족불교’, 즉 불교가 ‘민족종교’인가에 대한 것은 말의 개념규정에 따라 다르게 해석될 수도 있다. 불교를 민족종교로 보는 관점은 서구 기독교 세력에 대응한 우리 민족의(혹은 우리화 된) 종교라는 의미와, 식민지 통치에 대항한다는 차원에서 일본 혹은 일본의 종교를 타자화 할 수 있는 조선의 종교라는 의미를 내포한다고 할 수 있다. 그러나 불교도 오래전에 한반도에 유입된 외래종교라는 점에서, 우리 민족의 고유한 종교라고 한다면 오히려 대종교를 비롯한 근대의 신종교들을 거론하는 것이 더 타당해 보일지도 모른다. 이런 관점에서는 불교를 민족종교라기보다는 단순히 전통종교로 바라보는 것이 더 자연스러워 보이기도 한다. 그럼에도 불구하고 민족불교라는 성격은 한용운, 백용성 등의 활약과 불교청년들의 독립운동과 자주성을 감안하면 분명 유효한 면이 존재한다. 물론 앞으로 그 개념에 대한 보다 면밀한 고민과 성격규명이 뒤따라야 할 것이다.

종교는 많은 문화요소 가운데서도 가장 많은 사회통합적 기능을 행사하는 요소이다. 그래서 서구 국민국가 형성에도 많은 영향을 끼쳤다.⁶⁾ 3·1운동에서 민족

2) 김광식, 「대한승려연합회선언서와 민족불교론」, 『민족불교의 이상과 현실』, 도피안사, 2007, 52쪽.

3) 불교계 독립운동의 개념과 범주를 직접적인 항일투쟁과 간접적인 저항과 극복이라는 이원적 구도로 구분하기도 한다(김광식, 「일제하 불교계 독립운동의 전개와 성격」, 『새불교운동의 전개』, 도피안사, 2002).

4) 강돈구, 「동아시아의 종교와 민족주의」, 『종교연구』 22, 한국종교학회, 2001, 31쪽.

5) 류성민, 「일제강점기의 한국종교와 민족주의-일제의 식민지 종교정책에 대한 한국종교들의 대응을 중심으로-」, 『한국종교』 24, 원광대 종교문제연구소, 1999, 206쪽.

6) 김희영, 「종교와 민족주의」, 『동학연구』 17, 한국동학학회, 2004, 250쪽.

대표들은 모두 종교인이었고, 그들은 민중을 통합했으며, 그 영향으로 임시정부가 출범했다. 결국 식민지기 민족운동의 역사에서 종교가 차지하는 역할과 비중은 간과할 수 없다. 이 글은 그런 차원에서 3·1운동 이후 불교인들의 민족인식과 조선문화에 대한 자의식이 어떻게 형성되고 어떤 내용이 있었는지 살펴보고자 한다. 이를 통해 특수성에 기반을 둔 민족주의와 보편성에 기반을 둔 종교가 현실적으로 어떤 영향 관계 속에서 논의되고 있으며, 당시 불교가 근대종교이자 민족종교로서 지니고자 했던 정체성의 내용은 무엇이었는지 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 민족 개념의 인식과 조선불교의 위상 정립

1. 국가와 민족에 대한 인식

3·1운동 이전 불교도의 국가관 내지 민족관은 잘 드러나지 않는다.⁷⁾ 그 이유에 대해 표면적으로 말할 수 있는 몇 가지 사항을 지적해 보자면, 해당 내용을 살펴볼 수 있는 1910년대 언론매체의 수가 그리 많지 않았다는 점, 신문·잡지 등이 있더라도 무단통치를 시행하는 총독부의 검열에 자유롭지 못했다는 점, 승려들의 근대교육 부족, 근대국가 성립에 대한 개념 부족, 그로 인한 시국에 대한 비판적 인식의 부재 등을 거론할 수 있다.

그래도 민족 개념에 대한 인식은 어느 정도 살펴볼 수 있는 편인데, 그 내용은 주로 서양 종교의 교세확장에 대응하면서 나타나거나 임제종운동의 사례에서 일본불교로부터 조선불교를 지켜낸다는 차원에서 민족의 종교라는 점이 강조되면서 나타났다. 따라서 엄밀히 말하면, 타종교와의 관계 속에서 ‘조선민족의 종교’라는 위상을 설정하고 불교의 사회적 입지를 굳건히 하고자 한 관점에서 이해할 수 있다. 즉, 이러한 민족 인식은 자주적 성격이 분명히 드러나지만, 그것이 곧 국가관으로 이어지거나 조국 독립에 대한 직접적인 항일의 차원에서 구현된 것이라고

7) 20세기 한국에서 민족이란 개념이 확산된 계기가 된 것이 바로 3·1운동이었다(박찬승, 『민족·민족주의』, 소하, 2010, 10쪽). 따라서 심화된 민족 개념과 인식을 들여다볼 수 자료는 3·1운동 이후의 글에서 주로 확인된다고 할 수 있다.

보기는 어렵다.

그러나 3·1운동 이후 불교계에서도 국가와 민족에 대한 선명한 인식을 찾아볼 수 있다.⁸⁾ 대표적인 글로 한용운이 작성한 「조선독립에 대한 감상의 개요」가 있다.⁹⁾ 이 글은 3·1운동으로 서대문형무소에 수감되어 있던 한용운이 일제 검사가 조선독립의 타당성에 대한 답변을 요구함에 따라 작성한 것이다. 이 원고는 1919년 11월 3일 임시정부의 기관지인 『독립신문』 25호에 게재되었다. 한용운은 미국 윌슨 대통령이 발표한 민족자결주의를 거론하며 조선의 자주독립을 선언하고, 독립선언의 동기와 이유, 총독정책에 대한 견해 등을 조리 있고 웅장하게 서술했다. 이 글에서 “18세기 이후 전세계는 국가주의가 휩쓸고 있는데, 그 속에서 제국주의가 대두하고 그 수단인 군국주의가 나타나 우승열패·약육강식이 만고불변의 진리가 되었다”고 보았다. 그래서 국가 간에 혹은 민족 간에 죽이고 약탈하는 전쟁이 그칠 날이 없는데, 대표적인 군국주의 국가가 서양의 독일과 동양의 일본이라는 것이다. 한용운은 일본이 폭력으로 조선을 합병하고 2천만 민중을 노예로 취급하고 있다는 점을 폭로하였다. 그러면서,

어느 민족을 막론하고 문명 정도의 차이는 있을지언정 피가 없는 민족은 없는 법이다. 이렇게 피를 가진 민족으로서 어찌 영구히 남의 노예가 됨을 달게 받겠으며 나아가 독립자존을 도모하지 않겠는가. 그러므로 군국주의, 즉 침략주의는 인류의 행복을 희생시키는 가장 흉악한 마술에 지나지 않는다.

고 논지를 밝히고 있다. 정리하자면, 국가 간 관계 속에서 군국주의에 의해 조선이 침략을 당했고 그에 따라 조선 민족이 독립자존을 도모해야 한다는 주장이다. 나아가 자유를 누릴 권리와 함께 남의 자유를 침략해서는 안 된다는 평등관을 제시했다. 1910년대 『조선불교유신론』에서 불교의 성질을 논하며 자유와 평등

8) 김순석은 불교계가 민족인식의 수용기(1877-1904)와 형성기(1905-1912)를 거쳐 3·1운동 이후 민족의식이 확연히 드러났다고 분석했다(김순석, 「한국 근대불교계의 민족인식」, 『불교학연구』 21, 불교학연구회, 2008). 그는 개항 이후 일본불교와 만나면서 민족의식을 접하고, 러일전쟁 이후 임제종의 해산까지를 민족의식이 형성된 시기로 살피고 있다.

9) 「조선독립에 대한 감상의 개요」에 대한 연구로는 고명수, 「조선독립에 대한 감상의 개요」에 나타난 만해의 독립사상, 『불교평론』 8, 2001.9 ; 김순석, 앞의 논문, 2008 ; 김광식, 「한용운의 「조선독립의 서」 연구」, 『한용운연구』, 동국대학교 출판부, 2011 등을 참고할 수 있다. 이 글의 전문은 만해사상연구회편, 『한용운의 3.1독립정신연구』, 민족사, 1994에 실려 있다.

사상을 철학적·불교적 관점에서 언급했다면, 이때의 자유·평등관은 철저한 국가·민족에 대한 인식 속에서 정치적 신념을 밝힌 것이었다.¹⁰⁾ 그에 따라 “각 민족의 독립자결은 자존성(自存性)의 본능”이라거나, “독립자결을 꾀하려는 것이 2천만 민족의 머리에 박힌 불멸의 정신”이라는 표현처럼, “민족의 자존성”을 수차례 강조했다. 불교가 조선의 종교임을 천명하기 위해 사용했던 민족 개념이 국가의 독립을 위해 뭉쳐야 한다는 종족의 개념으로 받아들여지고 있는 것이다.

한용운이 3·1운동에 민족대표로 참여하여 독립운동을 이끈 것과 위와 같은 논지를 주장하는 것은 사실 정교분리의 원칙과 상반된다. 그러나 당시 조선의 경우는 동양이자 식민지였기에 서구적 정교분리라는 담론으로 정치·종교적 현실을 이해하는데 특수한 점이 있다. 즉 동일한 국가 정체성 속에서 이루어지는 정치와 종교 간의 관계도 아니었고, 전통적 호국불교 사상에 익숙한 동양의 관점이 지배적인 상황이었다. 이러한 관점에 대한 이해는 3·1운동 직후 상해 임시정부로 망명한 승려들의 임의 단체라 할 수 있는 대한승려연합회가 1919년 11월 15일에 발표한 「대한승려연합회선언서」에서 살펴볼 수 있다.

㉠ 창생(蒼生)이 도탄에 힘들어할 때 검을 들고 일어남은 우리 역대 고조(古祖) 제덕(諸德)의 유풍이다.

㉡ 임진왜란 기타 위급한 때에 여러 조사(祖師)와 불교도가 몸을 희생하여 국가를 옹호함은 역사에 소상한 바이어니와 이는 다만 국민으로 국가에 대한 의무를 다할 뿐이라.

㉢ 대한의 국민으로서 대한국가의 자유와 독립을 완성하기 위하여 2천년래 영광스러운 역사를 가진 대한불교를 일본화와 멸절에서 구하기 위하여 우리 7천의 대한 승니는 결속하고 일어났노니, ……

위 「선언서」는 조선의 7천 승려들이 대한국가의 자유와 독립 완성을 위해 일어나야 한다는 내용으로 구성되어 있다. 국가와 국민이 위급한 상황에 처했을 때, 승려도 국민의 한 사람으로서 국가에 대한 의무를 다해야 한다는 사명감을 제시하고 있다. 그러한 사명감은 단순히 현 시점에 생긴 것이 아니라, ㉠과 ㉡에서 볼

10) 김성연, 「한용운의 독립운동과 자유·평등사상의 역사적 맥락」, 『선문화연구』 26, 한국불교선리연구원, 2019, 62~68쪽 참고. 이 글에서는 한용운이 말하는 자유의 주체가 1910년대 ‘개인’에서 3·1운동 당시 ‘민족(국가)’으로 확대되었다고 보았다.

수 있듯이 역대 조사들이 국가를 옹호한 것과 같은 전통적인 유풍이라는 점이 강조되었다. 아울러 ㉔에서 대한불교의 일본화를 막기 위해 전국의 승려들이 결속하여 일어났다고 한 것은 ‘종교’인 불교가 독립운동에 참여하게 된 논리를 제시하면서 일종의 명분을 세우고 있는 것이라고 볼 수 있다. 어쨌든 이미 근대 종교 개념이 들어와 있는 상황에서도 식민지라는 상황은 전통적 호국불교의 논리가 여전히 유효하게 작용하고 있다는 점을 잘 보여준다.

위에서 살펴본 「조선독립에 대한 감상의 개요」와 「대한승려연합회선언서」는 3·1운동 직후 형무소와 임시정부라는 배경 하에서 나온 것으로서, 민족 개념이 국가와 직접 연결되면서 독립과 자존성을 회복해야 한다는 강렬한 의지를 담고 있다. 이와 더불어 1920년 초반에 가시화된 의용승군을 조직하고자 한 계획은 당시 불교계 독립운동의 상징적 존재로 평가된다.¹¹⁾ 따라서 불교청년들의 적극적인 3·1운동 참여와 임시정부 활동, 위와 같은 국가·민족에 대한 인식들은 ‘민족불교’라는 관점에서 논할 수 있는 여지가 충분하다. 다만, 앞의 「개요」와 「선언서」가 전조선 승려들의 입장을 대변한다고는 하지만, 실제로 사전에 모든 승려들의 동의를 이끌어낸 결과물은 아니라는 점에 주의할 필요가 있다. 즉 한용운 개인의 입장이며, 대한승려연합회에 참여한 일부 승려들의 입장일 뿐이라고 제한적인 평가가 내려질 수도 있는 것이다. 더욱이 머리말에서도 소개했듯이, 교단차원의 조직적인 항일운동은 실제로 거의 찾아볼 수 없다. 따라서 한국 근대불교의 성격을 민족불교의 관점으로 이해하는 것은 교단과 같은 전체 불교가 아닌, 개인적인 활동에 중점을 둔 이해라고 할 수 있겠다.

2. 문화적 전통종교로서의 불교의 위상 정립

3·1운동 직후 불교계에서 나온 선언서와 글들은 국가의 독립과 민족의 자존을 세워야 한다는 강렬한 어조를 담고 있었다. 그러나 이후 1920-30년대를 관통하며 국내 신문·잡지 등에 게재된 전반적인 글들에서는 그러한 내용을 찾아보기 힘들다. 물론 식민지였던 만큼 총독부의 검열을 피해갈 수 없었기 때문에 그러한 강한 논조를 살펴볼 수 없었던 것이기도 하다. 그런 상황을 감안해서인지는 몰라

11) 김광식, 「대한승려연합회선언서와 민족불교론」, 앞의 책, 2007, 67쪽.

도 불교계의 민족 담론은 국가의 독립을 위한 주체보다는 조선민족의 문화 주체로서 자리매김 시키고자 했다. 조선민족을 강조하면서도 독립이나 자존성을 언급하기보다는 전통문화와의 관계를 중요시했던 것이다. 즉 민족과 문화라는 범주에서 조선불교라는 대표 코드를 읽어내려고 했다는 점이 특징이다.

사실 이 시기 불교가 민족·문화적 전통종교로서 관심을 유도하고 주장하게 된 것은 이회광이 1910년대에 이어 재차 조선불교를 일본 임제종에 병합시키고자 했던 것이 발각되었던 일이 하나의 계기가 됐을 수도 있다. 당시 신문지상에 이회광을 비판하는 기사가 실리면서, 불교가 조선 문화를 일으킨 주체였음을 의도적으로 강조하는 경향이 확인된다. 다시 말해, 조선불교가 일본불교에 비해서 결코 뒤쳐지지 않으며, 오랜 문화적인 전통성을 지닌 고유의 종교임을 각인시키고자 했던 것 같다. “조선의 불교가 일찍이 조선의 문화에 적지 않은 공헌을 했으며”, “조선의 불교가 망하고 흥하는 것이 조선민족의 퇴폐와 발흥을 의미하는 것”¹²⁾이라는 논조의 기사들이 다수 확인된다. 이러한 취지의 내용은 몇 년 뒤 불교계 기관지로 창간되는 『불교』에서도 그대로 받아들여지고 있다.

우리 조선불교는 일본불교 각종보다는 그 발전의 경로와 민족성의 상위에 기인하여 현저한 특색이 있다. 이 특색을 조장하며 발전시키기 위하여 힘써 종지를 확립하고 일본 각종과 蘭菊의 美를 爭耀함에 至케 하는 것이 우리들의 노력하지 아니하면 아니 될 것이다. 이러므로 우리 조선불교는 실로 조선문화의 일대 요소일 줄로 사료한다.¹³⁾

조선의 민족과 문화사상에서 불교의 위상을 재고하는 이러한 작업은 이후 조선불교의 문화정체성을 선명하게 하는 요소로 작용했다고 생각한다.¹⁴⁾ 그에 따라 조선불교는 “조선 민족이 세계에 자랑할 만한 문화적 유산으로서”, “조선불교에

12) 「조선불교운동상 이대조류의 충돌 강대련 대 이회광-조선불교를 일본임제종에 병합하라 하는 중대문제!」, 『조선불교』, 1920.6.24.

13) 「우리의 행진할 방도」, 『불교』 1, 1924.7.

14) 김종인, 「한국 문화로서의 불교-20세기 초 한국에서의 불교의 정체성-」, 『종교연구』 60, 한국종교학회, 2010, 71~81쪽 참고. 이 논문에서는 1920년대 이후로 불교를 깨달음의 진리로 보는 것보다는 한국 문화의 정체성의 핵심요소로 파악하려는 흐름이 더욱 선명해졌다고 파악했다.

의해 조선문화의 의의가 분명하고 명료하게” 되었다고 평가되었다.¹⁵⁾

특히 자랑할 만한 문화유산이나 존경할 만한 인물들을 내세워 주목하기도 했다. 예를 들어 해인사의 대장경판은 “조선인의 마음의 전당(殿堂)”, “전민족적 초 시간적 의의와 가치를 지닌 것”이라고 극찬되었고,¹⁶⁾ 원효는 “동방에 출현하신 석존의 화신불(化身佛)”로서 동경 유학생들을 중심으로 원효대성찬양회(元曉大聖讚仰會)가 설립되기도 했다. 1925년 12월 15일에 발표된 「원효대성찬양회 선언」을 보면, 조선의 종교·철학·문학·예술 등 온갖 문화사상에서 대표적 인물이 원효이며, 원효는 지정의(知情意)·진선미(眞善美)의 총합적 인격자인 성사(聖師)로서 추앙되고 있다.¹⁷⁾ 그에 따라 회칙까지 마련하며, “조선민족의 종교적 의식을 환기하여 원효와 같은 인격도야를 목적”으로 한 찬양회가 설립되었던 것이다.

이처럼 1920년대 이후로 불교계는 조선민족의 문화사에서 불교의 정체성을 발굴하고 위상을 바로 세우는 일에 힘을 기울였다. 이와 같은 문화적 전통을 발굴하고 의미를 부여하는 작업은 사실 3·1운동 이후 국내 민족주의자들이 문화운동을 전개했던 양상과도 긴밀한 영향 관계가 있었을 것으로 생각된다. 앞서 1910년대, 주로 신채호와 같이 국외에 있던 민족주의 운동가들이 국혼, 민족혼, 국수 보전 등을 강조하면서 민족의식의 고취에 주력했다면, 1920년대 국내 민족주의자들은 민족의 문화적 공통성을 강조하는 ‘문화적 민족주의’에 입각하여 민족운동을 제창하였다. 특히 동아일보를 통해 민족의 실력 양성과 신문화 건설을 위한 문화운동을 전개하였는데, 1920~30년대 동아일보 문화운동의 슬로건은 조선 민족의식의 각성과 단결, 구습 개혁과 신문화 수용이라는 두 가지로 요약할 수 있다.¹⁸⁾ 무엇보다 주목되었던 것은 3·1운동 이후 단군에 대한 숭배가 강조되었다는 점이다. 대표적으로 최남선의 「불함문화론(不咸文化論)」(1925)을 들 수 있다.¹⁹⁾ ‘조선을 통하여 본 동방 문화의 연원과 단군을 계기로 한 인류문화의 일부면’이라는 부제에서도 알 수 있듯이, 이 글은 단군 민족주의를 제창한 것이다. 최남선은 1920년대 초 조선문화 연구를 지향한 ‘조선학’이라는 용어를 처음 사용한 인물

15) 김태흡, 「조선불교총서간행에 대하여」, 『불교』 17, 1925.11.

16) 최남선, 「大覺心으로 들어가갑시다-병인세두에 새로히 감성할일」, 『불교』 19, 1926.1.

17) 「원효대성찬양회 선언」, 『불교』 19, 1926.1.

18) 박찬승, 앞의 책, 2010, 170~183쪽 참고.

19) 최남선, 「불함문화론」, 『윤리연구』 9, 한국윤학회, 1980에 수록.

다.²⁰⁾ 그는 이 글에서 자고로 한반도에서 ‘불의 道’가 행해졌고, ‘불’을 숭상하던 문화권을 자형(字形)을 취해 불함문화로 규정하였다. 나아가 중국의 동북부 일대와 몽골, 중앙아시아 일대까지 이 불함문화와 관계가 있다고 하여 한국 고대문화의 세계사적 위치를 밝히고자 하였다. 또한 단군은 조선 문화의 창조자이자 조선 정신(조선심)의 상징으로서 강조되었다.²¹⁾ 이처럼 3·1운동 이후 일반 사회에서는 일제의 식민사관에 대항하여 조선문화에 대한 관심을 증대시키고 단군을 조선 민족의 표상으로 만드는 작업이 진행되었다. 이와 궤를 같이하여 불교계에서도 전통문화의 상징으로 불교를 상징하고, 원효·의천·휴정과 같은 고승에 대한 천양(闡揚) 작업이 진행되었다.

최남선은 조선학 연구의 입장에서 불교도 연구대상으로 삼았다. 그는 1930년에 「조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위-」라는 글을 발표했다.²²⁾ 이 글은 같은 해 7월 하와이에서 개최된 범태평양불교청년대회에 팜플렛으로 사용하기 위해 작성한 것이다. 당시 조선불교 대표로 참석한 도진호(都鎭鎬)가 강연회에서 그 내용을 발표하였다.²³⁾ 이 글은 세계 속에 고유한 조선불교의 특수성과 문화적 가치를 알리고자 하는 목적에서 작성되었다. 그에 따라 석굴암, 팔만대장경 등의 문화유산뿐만 아니라, 원효를 비롯한 역대 고승들의 불교사적 위상이 재평가되었다. 특히 원효는 “인도 및 서역의 서론적(緒論的) 불교, 중국의 각론적(各論的) 불교에 대하여 조선 최후의 결론적(結論的) 불교를 건립”한 인물로서 평가되었다. 이와 같은 결론은 일본인 관학자들이 한국불교를 “지나불교의 이식” 정도로 치부한 부정적 인식에 대한 민족주의 관점에서의 응전이었다.²⁴⁾ 그런 관점에서 최남선이 글에서 제시한 ‘통불교(通佛敎)’라는 개념도 일본의 종파불교가 지향하고자 했던 ‘통일불교’의 이상이 이미 한국불교 원효 당시부터 드러난 성격임을 제시하

20) 류시현, 「일제하 최남선의 불교인식과 ‘조선불교’의 탐구」, 『근대를 다시 읽는다 2』, 역사비평사, 2006, 376쪽.

21) 박찬승, 앞의 책, 2010, 181쪽.

22) 이 글은 『불교』 74호(1930.8)에 전문이 게재되었다. 관련 연구로는 김광식, 「최남선의 『조선불교』와 범태평양불교청년회의」, 『새불교운동의 전개』, 도피안사, 2002 ; 류시현, 앞의 글, 2006 등이 있다.

23) 도진호의 범태평양불교청년대회 참석과 관련한 내용은 김광식, 위의 글, 2002 ; 김성연, 「조선불교청년총동맹의 성립과 활동」, 『사학연구 132』, 한국사학회, 2018 등을 참고.

24) 심재룡, 「한국불교는 회통불교인가」, 『불교평론』 3, 2000년 여름, 178쪽.

고자 했던 것으로 보인다.²⁵⁾

한편 이광수도 불교가 1,400년간이나 우리 민족의 정신 속에 스며들어서 비록 불교를 반대하는 자들도 생활 속에 불교정신이 포함되어 생활의 일부를 지배해 왔다고 평했다.²⁶⁾ 그는 조선시대 유교가 민중 생활을 지배한 것처럼 보이나 다수 민중의 생활을 실제로 지배한 것은 최남선이 제창한 佛道와 같은 민족 고유의 정신과 불교정신이라고 주장했다. 기독교나 서양사상이 들어오기까지 이러한 상태가 지속되었다고 한 것을 보면, 그는 서양 종교에 대응하는 전통 종교로서 불교를 생각했고, 아마도 이러한 사고는 당시 불교인들도 마찬가지로서 조선의 종교적 위상을 세우는데 일조했을 것이다. 비록 불교가 외래 종교이지만, “조선에 수입된 이후로 조선의 민족성에 맞도록 변화”²⁷⁾ 되었고, 조선인의 생활 깊숙이 잠식해 있는 민중 종교로서 새로운 근대문화에 정신적 안위처를 제공해 줄 수 있는 가장 적합한 종교로 설정되었다.

그리고 불교가 전통종교로서 조선 민족의 문화정체성을 대변한다는 인식은 일찍이 비교종교의 관점에서 불교의 우월성을 주장했던 논지와 맥락을 같이하기도 한다. 즉, 과학적이고 철학적 성격을 지닌 불교는 현대의 부패하고 위축된 사회인심을 구제할 수 있는 진정한 종교라는 것이다.²⁸⁾ 그리고 진정한 종교는 최고의 철리(哲理)를 인격화하는데, 그에 가장 적합한 것이 바로 대승불교이다. 그래서 대승불교를 잘 이해하고 수용한 원효, 원광, 의천, 청허와 같은 고승대덕들의 종교관을 존중하고 국가와 민중을 위해 보급해야 한다고 보았다. 즉 조선의 문화전통에서 원효와 같은 대성(大聖)들을 모범으로 하여 인격을 향상시킬 수 있는 종교가 바로 불교라는 것을 강조하였다.²⁹⁾

요컨대 1920-30년대 불교도들은 이렇게 조선의 문화사상에서 조선불교의 정체성을 정립하고자 했다. 그것은 일본이 조선을 바라보는 부정적 시각이나 기독교

25) 송현주, 「근대 한국불교 통불교론의 두 유형-‘초종파주의 통불교론’과 ‘선종파주의 통불교론’-」, 『종교문화연구』 24, 2015, 155~156쪽. 한국불교의 성격을 논할 때 빠지지 않고 등장하는 이 통불교론은 최남선이 「조선불교」에서 처음 제시하였다.

26) 이광수, 「불교와 조선문학」, 『불교』 7, 1925.1.

27) 퇴경, 「조선과 조선불교와의 상사점」, 『불교』 2, 1924.8.

28) 「불교와 현대인심」, 『불교』 10, 1925.4.

29) 박규윤, 「개인으로 초개인에」, 『불교』 11, 1925.5.

교 내지 일본불교에 대응한다는 관점에서 다분히 민족주의적인 요소가 잠재되어 있다. 그리고 조선의 유구한 문화와 전통을 대변한다는 불교의 이미지는 과학적이고 철학적이며 인격적인 불교의 근대적 성격과 맞물려 현대 문명국가에 가장 적합한 종교라는 위상을 갖게 되었다.

Ⅲ. 자주적 종단 건설의 지향

1. 통제기관 설립 의지와 종단 건설의 지향

주지하듯이 조선불교는 일제 강점 직후 총독부가 반포한 사찰령에 준하여 본산체제로 개편되었다. 이미 1908년에 설립된 원종은 조선불교를 대표하는 종단으로서 출발하였지만, 종정 이회광이 일본 조동종과 맹약을 체결하려 했던 사건을 계기로 임제종이 설립되자 조선불교는 양분되었다. 하지만 총독부는 원종과 임제종 모두 인가를 해주지 않았고, 급기야 1912년 두 종단 모두 폐지시킨 후 중앙에 조선선교양종 각본산주지회의원을 두게 했다. 이때부터 식민지기 조선불교의 중앙 행정은 전국 본산 주지들의 총회를 중심으로 연락기관 내지 사업운영기관으로서 중앙기구가 설치되어 운영되었다. 그리고 종명은 표면적으로는 주지회의에서 『경국대전』에 있는 고유한 종명인 ‘선교양종’으로 하자는 제안이 선택된 것이었지만, 실제로는 총독부가 전국의 본말사법을 통일시키기 위해 사전에 제시한 것이었다. 이 당시 ‘조선불교선교양종’은 종명만 있을 뿐 종단 형태의 조직구성과 법규 등은 존재하지 않았고, 차후 1935년 선학원 계열에서 설립하는 ‘조선불교 선종’과 1941년 ‘조선불교 조계종’이 세워지기까지 조선불교의 종명으로 유지되었다.

교단 중앙에서 각 본산의 연락업무를 맡았던 중앙기구들은 일제 강점 직후 주지회의원을 시작으로 1915년 30본산연합사무소, 1921년 종무원, 1922년 총무원과 교무원, 1924년 재단법인 조선불교중앙교무원 등이 차례로 설립되었다.³⁰⁾ 이

30) 김성연, 「일제하 불교 종단의 형성과정 연구-중앙기구의 조직구성과 재정운동을 중심으로-」, 동국대학교 박사학위논문, 2018 참고.

들은 전국 본산으로부터 사업자금을 수납하여 불교재산을 축적하고, 주로 교육·포교사업 등을 진행했다. 하지만 단지 연락 및 사업기관의 성격이 강하다 보니, 교계 차원의 중요 사안에 대해서는 종단으로서의 결속이나 구성원의 의무감을 강요할 수 없었다. 그렇기 때문에 불교계는 항상 중앙에서의 통제권을 행사할 수 있는 강력한 기관의 설립을 희망했다.

한편 3·1운동 이후 성장한 불교청년들은 1920년 6월에 조선불교청년회를 창립하며 중앙에서 교무행정에 직접 관여하였다. 교단 내 주요 역원으로 등장한 청년회는 이후 통제기관 설립에서 주도적인 역할을 담당했다. 백성옥, 김법린, 도진호, 조학유, 김태흡, 김상호 등 유럽 및 일본에서 유학을 마친 청년 엘리트 승려들은 1928년 11~12월간 승려대회 발기대회 및 준비과정에서 준비위원으로 참가하며 교단 개혁에 불을 지폈다.

승려대회는 1929년 1월 3일부터 5일까지 각황사에서 개최되었다. 승려대회의 근본 목적은 발기대회 시 백성옥의 취지연설에 잘 나타나 있다. “종헌(宗憲)의 제정, 중앙교무원 헌장 및 승니법규의 제정이 근본 목적”으로서, 이러한 법규의 제정을 통해 “교운(敎運)의 통일적 발전”과 “교단의 사회적 위신” 회복을 도모하자는 것이다.³¹⁾ 이 내용은 그전까지 전국 승려를 통제할 구체적인 법규가 없었다는 것을 단적으로 알려준다. 달리 말하면, 불교계의 한계는 자체적인 통제 법규의 부재로부터 오는 것이었으며, 승려대회를 통해 이를 극복하고자 하는 의지가 분명하게 제시된 것이었다.³²⁾

불교계는 승려대회를 통해 조선불교선교양종이라는 종명 하에 조선불교를 통제할 수 있는 헌법인 종헌을 마련하고, 입법(종회)·사법(법규위원회)·행정(선교양종 교무원)의 삼권분립 형태의 조직을 구성함으로써 비로소 형식적이거나 근대적인 종단 형태를 갖추게 되었다. 그러나 종헌은 총독부로부터 인가를 받지 못했고, 해를 거듭하며 각 본산의 비협조 속에 종헌의 위신과 통제력은 거의 유명무실화 되었다. 따라서 종단 조직이라기보다는 여전히 중앙기구의 성격이 강한 형태를 유지했다고 볼 수 있다.³³⁾

31) 「조선불교승려대회 발기회회록」, 『불교』 54, 1928.12.

32) 이용조(몽정생)도 통일적 종헌, 승규가 없는 현실에서 종헌 제정, 승니법규 제정을 주제로 승려대회가 개최된 것은 세기적 대설계라고 의미를 부여하였다(몽정생, 「승려대회를 듣고」, 『금강저』 17, 1929.5).

이후 다시 통제기관 설치가 논의되는 것은 1930년대 후반이다. 불교계는 통제 기관으로서 중앙에 총본산 태고사를 건립하고 1940년 7월에 총독부로부터 인가를 받았다. 이때 새로 건립된 총본산은 역사와 전통을 담지하면서 조선불교의 정체성을 표방할 수 있는 증명(宗名)의 개정이 요구되어졌다.

반도불교 신체제 조직에 있어서 총본사가 실현되는 금일에는 어느 점으로 보든지 선교양종이라는 말이 합당치 않다고 하여 지난 11월 28일 31본사 주지회의 시에 종래에 칭명하여 오던 선교양종을 조계종으로 개정하여 총본사태고사 사법 인가신청서를 제출케 되었다.³⁴⁾

당시 선교양종이라는 증명이 적합하지 않다는 것을 불교도 스스로 인정하고 있었다는 얘기다. 그에 따라 조선불교의 정체성을 표방할 수 있는 적절한 증명이 필요했고, 그래서 결정된 것이 바로 조계종이었다.³⁵⁾ 정식 명칭으로 ‘조선불교조계종’은 1940년 12월 9일 인가되었다. 그리고 이어서 1941년 4월 23일에 총독부령 제125호로 사찰령시행규칙이 개정되고 태고사 사법도 인가되면서 조선불교조계종이 정식으로 출범하였다.³⁶⁾

총본산 건설과 함께 제기된 조계종이라는 증명은 사실 일찍부터 승려들 사이에서 인정을 받고 있었다. 김영수는 만약 선종이라고 한다면 일본의 선종 3파(임제·조동·황벽)와 구별이 없으므로 조선의 정체성을 담보할 수 있는 조계종이 가장 적당한 증명이라고 주장했다.³⁷⁾ 권상로도 조선시대 법령에 의해 선교양종으로 합종되었을 뿐, 조파상 법계상으로 신라 때 자립한 조계종이 오늘날까지 계승되고 있다고 하였다.³⁸⁾ 조계종 초대 종정을 지낸 방한암도 1930년에 발표한 글에

33) 김성연, 앞의 논문, 2018, 89~98쪽 참고.

34) 「교계소식 - 조선불교선교양종의 증명개정」, 『불교시보』 66, 1941.1.

35) 한편 이 시기 증명·종조 결정에 큰 역할을 했던 김영수는 증명의 필요성에 대해 조선에 진출하여 활동하는 일본 불교 각 종파에 대한 대응이라는 대외적 관점을 드러내기도 했다(김영수, 「조선불교종지에 취하여」, 『불교』 신7집, 1937.10 ; 「조계종과 전등통규(3)」, 『불교』 신45집, 1943.2).

36) 「사설-조선불교조계종 총본사 태고사의 사법인가」, 『불교시보』 70, 1941.5.

37) 김영수, 「조선불교증명에 대하여」, 『매일신보』 1922.4.1.

38) 권상로, 「조계종-조선에서 자립한 종파 其四」, 『불교』 58, 1929.4

서 조선의 선종 법맥은 임제가 아닌 조계종 전통이 오늘날까지 이어지고 있는 것이라고 하였다.³⁹⁾ 이렇듯 일찍부터 종명으로 제기된 조계종은 총본산 건설 과정에서도 별다른 반론 없이 받아들여졌다. 종명에 대해서는 선교양종에서 조계종으로의 개정을 당국으로부터 언제 인가받느냐의 문제였지, 종명 자체에 대한 별다른 논의는 진행되지 않았던 것 같다.⁴⁰⁾ 이에 따라 주지회의 결의로 신청한 ‘조선 불교조계종’이 최종 인가를 받았던 것이다.

지금까지 살펴본 바와 같이 근대 조선불교는 중앙의 통제기관으로서 궁극적으로 종단의 형태를 지향했다. 단순히 중앙기구가 아닌, 혹은 무슨 협회나 연합 형태의 일반적인 회합체가 아닌 종단을 지향한 것은 분명한 목적의식을 지닌 것이었다. 그것은 곧 조선불교 정체성의 표방이다. 불교가 전통문화에서 차지하는 위상을 정립하기 위해 다양한 문화전통과 인물들을 발굴해냈던 목적과도 같다고 볼 수 있다. 무엇보다 종명이 지니는 상징성을 간과할 수 없었을 것이다. 게다가 역사적으로 종파의 전통이 있었고,⁴¹⁾ 비록 조선시대에 선교양종으로 통폐합되었지만 선(禪)의 입장에서 교(敎)를 융합하려 한 선종의 정체성을 줄곧 지녀오기도 했다.

권상로는 일찍이 『조선불교약사(朝鮮佛教略史)』(1917)⁴²⁾에서 「제종종요(諸宗宗要)」, 「불조약계(佛祖略系)」 등을 집필하여 종파의 역사와 선종의 전등사(傳燈史)를 상세히 다룬 바 있고, 이능화도 『조선불교통사』(1918)⁴³⁾에서 「삼보원류(三寶源流)」에 종파의 원류와 임제종 중심의 전통을 서술하기도 했다.⁴⁴⁾ 원종과

39) 방한암, 「해동조조에 대하여」, 『불교』 70, 1930.4.

40) 오히려 논쟁이 되었던 것은 조계종으로 인가를 받고 난 후, 종조(宗祖)에 관한 부분이었다. 태고종조론은 김영수, 도의종조론은 권상로와 김태훈, 보조종조론은 이재열과 박봉석 등에 의해 주장되었다. 이에 대한 논의는 1962년 통합종단에 가서야 초조 도의, 중천조 보조, 중흥조 태고라는 형태로 정리되었다. 도의를 초조로 보는 선종 전통을 계승하면서 조선시대 이래 임제 태고법통의 정당성도 확보하는 절충적 형태로 결론을 맺은 것이다. 이에 대해서는 김용태, 「조계종 종통의 역사적 이해—근·현대 종명, 종조, 종지 논의를 중심으로—」, 『한국선학』 35, 한국선학회, 2013 참고.

41) 김상영, 「전근대 조계종 역사의 전개양상과 그 특성」, 『한국선학』 36, 2013.

42) 권상로, 『조선불교약사』, 신문관, 1917.

43) 이능화, 『조선불교통사』, 신문관, 1918.

44) 최병헌, 「근대 한국불교사학의 전통과 불교사 인식」, 『한국불교사연구입문』상, 지식산업사, 2013 참고. 두 책 외에도 김해은 『조선불교사대강』(1920), 김영수 『조선불교사고』(1939), 권

일본불교의 연합에 반대하며 등장했던 임제종도 조선불교 전통을 대변할 수 있는 중명을 내세웠다는 점에서 종파의 역사성을 중요시한 당시의 인식을 살필 수 있다. 쇠락한 조선불교를 부정하며 개혁을 부르짖었던 근대불교의 특성과 원효를 발굴하고 현창하려 했던 당시의 흐름을 감안한다면, 과거의 불교전통을 회구하면서 종파불교의 특성을 지닌 채 근대화를 이룬 일본불교를 모델로 삼았을 수도 있다. 따라서 불교계가 ‘종단’ 형태를 지향한 것은 종단이 불교전통을 따르면서도 교단의 근대화를 이룰 수 있는 조직 형태였다고 인식했기 때문이라고 생각한다.

아무튼 조선불교가 총본산으로서 종단을 설립하고자 한 것은 궁극적으로 근대 종교로서의 면모를 갖추기 위함이었다고 볼 수 있다. 기독교가 들어와 새로운 종교개념이 확산되고, 종교경쟁이라는 현실에서 근대종교로 살아남기 위해서는 우선 전국의 사찰과 승려들을 결집시킬 수 있는 구심점이 필요했다. 앞장에서도 살펴봐왔듯이 승려들은 불교를 조선 민족의 대표 종교로 내세웠고, 그를 드러낼 수 있었던 것이 바로 종단이었다고 생각한다.

2. 식민지 체제와 민족 종교의 한계

교단 운영의 근대화와 많은 노력에도 불구하고 일련의 성과들은 총독부의 인가 속에 진행되었다는 점에서 분명한 한계가 있다. 일부는 종단 설립에 자주적으로 임하려 했으나, 또 다른 일부는 기득권 유지를 위해 친일 성향을 노골적으로 드러내기도 했다. 예를 들어, 1930년대 초 종헌실행에 반대했던 주지들이 있었다. 종헌을 반대한 이유는 재정위기와 맞물리며 중앙과 본산간의 갈등이 주요인이었는데, 그들이 표면적으로 내세운 이유는 종헌이 총독의 인가를 받지 않았다는 것이었다. 중앙에 자본금과 각종 의무금을 납부해야 했던 각 본산은 재정압박의 현실 속에서 결국 종헌실행 반대를 선언했던 것이다.⁴⁵⁾ 승려대회를 통해 입안되어 공론에 의해 지키기로 약속한 종헌의 효력이 전혀 없었다는 의미이다.

이렇게 된 근본적인 원인은 불교계가 직접 각 본산 주지들을 임명하고 불교재산을 운영할 수 있는 권한을 지니지 못했었다는 데 있다. 즉 인사권과 재정권이

상로 『한국선종약사』 등에서도 종파의 역사와 선종의 정통성이 강조되고 있다.

45) 김광식, 「1930년대 불교계의 종헌 실행문제」, 『한국 근대불교사 연구』, 민족사, 1996.

총독에게 있었던 사찰령 체제하에서 조선불교는 이런 사태를 강력히 제재할 수 있는 수단 자체가 없었다. 이것은 조선불교가 해방되기 전까지 일제가 구상한 식민지 종교지형의 큰 틀을 벗어날 수 없었다는 것을 의미한다. 다시 말해, 불교는 메이지 일본의 종교지형, ‘국가신도-종교-유사종교’의 큰 틀 안에서 공인종교로 머물렀고, 총독부는 이 틀을 유지하기 위해 사찰령과 본산제도를 이식했다. 불교는 전국에 사찰을 중심으로 한 일종의 조직망을 형성하고 있었기 때문에 다른 종교들보다 앞서 구체적인 규제법령들이 적용되었고, 총독의 인가 없이 자주적으로 운영해 나갈 시스템을 마련할 수 없었다.

그런데 일제가 시행한 사찰령, 포교규칙 등은 정작 일본에서 시행되지 못하고 식민지 조선에서 먼저 시행되었다는데 주목할 필요가 있다.⁴⁶⁾ 메이지 초, 일본 정부는 폐불훼석과 신도국교론 등을 주장했지만 결국 실패했다. 이후 제국헌법이 세워지고 종교법을 관철시키려 했지만 불교계의 반발로 실행할 수 없었다. 실패한 종교정책이 조선에서 시행될 수 있었던 건 바로 식민지라는 현실, 조선불교의 열악성, 승려의 자각부족 때문이었다. 일본에서 종교단체법이 통과하는 건 1939년의 일이다. 결국 조선은 일본의 종교정책을 시행하기 위한 시험의 장이 되었던 셈이다. 따라서 조선 불교계가 일제의 종교정책 범위에서 벗어나 자주성을 주장한다는 건, 식민지라는 현실에선 불가능한 일이었다. 자주적인 통일·통제기관 설립은 일제의 사찰령을 극복해야만 하는 일이었다.

한편 앞에서 조계종이라는 종명이 조선불교의 전통과 정체성을 담아낸 것이었다고 말한 바 있다. 당시 불교계도 종명 논의를 하면서 그러한 역사성과 의미에 중요한 기준을 두었을 것이다. 그리고 3·1운동 이후 문화적 전통종교로서 정체성을 정립하고자 했던 노력들도 있었다. 불교가 조선민족의 대표종교라는 것은 당시 불교도들에게 의심의 여지가 없는 것이었다. 말하자면 그들 스스로 민족종교라고 생각했던 셈이다. 그렇다면 민족종교인 불교가 총독부의 인가를 받고자 노력한 끝에 역사와 전통을 담지한 조계종단을 설립했다는 것인데, 식민지라는 특수성이 낳은 아이러니다. 그렇기에 식민지 불교종단의 설립과 운영은 자주적 성격이나 민족적 성격을 논하기에 상당한 제약이 뒤따른다. 그런 관점에서 근대불교의 성격을 민족불교로 보편화시키는 문제도 논란이 될 수 있을 것이다.

46) 최병헌, 「일제침략과 식민지불교」, 『한국불교사연구입문』 하, 지식산업사, 2013, 296쪽 참고.

IV. 맺음말

근대 조선불교는 타종교와의 경쟁을 위해 역사·문화적 전통을 발굴하고 근대 종교적 성격을 도출해야만 했다. 그 과정에서 자연스럽게 민족의식이 싹트고 문화적 정체성을 형성할 수 있었다. 그리고 3·1운동은 종교인인 불교도에게도 국가의 독립을 위한 민족적 주체가 될 수 기회가 되었다. 3·1운동 직후 한용운이 작성했던 「조선독립에 대한 감상의 개요」는 종교인으로서 가질 수 있는 자유·평등관과 함께 나아가 투철한 국가관과 민족관을 살펴볼 수 있는 중요한 자료였다. 그리고 한용운은 그를 따르는 많은 불교청년들에게 민족주의 가치관을 심어주는 데 큰 영향을 끼쳤다.

사실 식민지 상황에서 불교 종단 차원의 항일운동을 계획하는 것은 불가능했다. 따라서 오늘날 불교계의 민족운동이나 항일운동에 대한 연구는 대부분 3·1운동 전후 시기에 국한되어 있거나, 개인 차원에서 연구가 진행되고 있다. 그에 따라 1930~40년대 불교계의 적극적인 항일운동 사례는 많이 보고되지 않고 있다. 종교가 정치에 참여해서는 안 된다는 정교분리의 원칙이 적용되는 시기였기에 겉으로 드러나는 민족운동은 할 수 없었을 것이다. 또한 직접적으로 일제를 비판하는 글이나 독립운동과 관련한 글도 검열에 의해 실릴 수 없었다는 점을 감안하면, 3·1운동 당시 보여주었던 불교도들의 투철한 국가관이나 민족관을 그 이후에 살펴보는 것은 어려운 일이다. 반면 언론매체에 게재된 글을 분석해 보면, 전통문화에서 조선불교의 위상을 강조하고자 했던 모습을 발견하게 된다. 불교가 조선 문화에 많은 공헌을 했으며, 그 자체가 전세계에 자랑할 만한 문화유산이자 대표종교라는 논지의 글을 적지 않게 확인할 수 있다.

그리고 3·1운동 이후 불교계는 자주적 종단 건설을 목표로 삼았다. 전조선 불교를 통제할 수 있는 기관을 세우고자 했던 것이다. 종단을 설립하고자 한 것은 궁극적으로 근대종교로서의 면모를 갖추기 위함이었다. 따라서 1941년에 설립된 조선불교조계종의 창종은 불교 근대화 과정의 최종 산물이라는 점에서 의미하는 바가 크다. 하지만 식민지하에서 종단을 건설한다는 것은 그 체제를 인정해야만

가능한 일이었다. 조계종이라는 역사와 전통의 정체성을 담지한 종명을 세웠지만, 그를 위해 식민지 체제를 인정해야만 했던 것이다. 따라서 근대불교의 성격을 논함에 있어서 민족불교론은 그 역사적 맥락을 잘 살펴봐야 하며, 종단 내지 교단의 입장보다는 개인에 국한하여 살펴볼 수밖에 없는 근본적인 문제가 존재한다고 볼 수 있다.

[제3발표 논평]

「3·1운동 이후 한국 불교도의 정체성」에 대한 논평문

김영진

동국대학교[경주]

논자는 발표문에서 3·1운동이라는 민족사적 사건이후 한국 불교도가 ‘민족’에 대해 어떤 정체성을 확립하는지 다룬다. 식민지 한국 ‘불교’ 혹은 ‘불교계’라고 하지 않은 이유는 불교계 전체 단위에서 민족 정체성을 확립한다거나 그것을 확인할 수는 없기 때문이라고 했다. 그래서 ‘불교도’라고 함으로써 이 문제를 개별 사건 혹은 개별 인물로 한정시켰다. 이 때문에 한용운이나 최남선 등이 개인으로 등장한다. 3·1운동은 식민지조선의 지식인과 민중이 일본제국주의에 대해 ‘독립’을 외친 사건이다. 단순히 외침으로 독립을 완수할 수는 없었겠지만 우리는 이 사건을 통해서 당시 민중에게 ‘민족’이 생성하고 ‘민족의식’이 고양됐을 것이라고 어렵지 않게 추측할 수 있다. 이는 당연히 불교계에도 투영됐을 것이다. 이 사실은 논자가 논문에서 자료로 확인시켰다.

3·1운동이후라고 해서 ‘민족’이 간단히 ‘항일’과 등치되지는 않았다. 다시 말하면 ‘민족불교’가 곧바로 ‘반외세불교’이지는 않았다. 1980년대 주요한 운동담론 가운데 하나였던 ‘민족해방운동’이 사실 ‘반외세투쟁’과 맞닿아 있었던 것과 많이 달랐다. 3·1운동이후 민족불교는 내부적이기도 하고 외부적이기도 했다. ‘내부적’이라는 말은 기독교와 같은 ‘내부 타자’에 대항한 ‘전통으로서 민족’ 불교의 경우다. 외부적인 의미의 민족불교는 한용운이 잘 보여준다. 그는 민족불교 이전에 ‘민족’과 ‘독립’을 말한다. 그에게 민족은 ‘대항’의 의미가 있고, 「대한승려연합회선언서」에서도 대항의 의미가 분명히 보인다. ‘민족의식의 고양’을 확인할 수 있다.

논자의 지적대로 1920-30년대 불교계 민족담론에서 민족독립 혹은 대항의 의미는 뚜렷하지 않다. 당시 불교계 민족담론은 정치적 민족주의가 아니라 문화민족주의라고 할 법하다. 문화면에서 민족불교의 우수성, 나아가 민족의 우수성을 말할 뿐이다. 우수한 우리 민족이 열등한 일본 민족에게 지배당해서는 안 될 일이라고 울분을 통하는 일은 없다. 그것이 잠복해 있는지는 모르나 적어도 표면적으로는 그렇다. 제한적인 의미에서 민족의 자존감 회복이라고 할 수도 있을 것이다. 최남선이 잘 보여준다. 이 과정에서 불교계 내부의 ‘영웅서사’로서 원효가 호명된다. 원효는 발굴이고 어떤 의미에서는 발명이라고 할 수 있다. 그에게서 ‘민족’이 부여되고, 그를 통해 민족불교의 우수성을 확인하고자 했다. 또한 원효는 민족불교만이 아니라 민족담론 전체로 확장할만한 민족 대표성을 띠고 있었다. 해방이후에도 이 대표성은 지속된다.

논문은 II장은 ‘민족불교’ ‘민족정체성’ 확립에 대해 기술했다면 III장은 ‘조선불교조계종’이라는 종단 설립 지향이 갖는 ‘자주성’을 일종의 종단사 차원에서 다룬다. 아래 질문은 주로 III장과 관련있다.

1. ‘자주적 종단 건설’이 곧바로 민족불교 혹은 민족정체성으로 연결되지는 않을 듯하다. 예를 들면 식민지경영 방식에 문제 제기를 했다고 그것이 제국주의 반대는 아닌 것과 같다. 자주라고 하면 ‘민족자주’, ‘자주국방’ 등과 같은 표현을 떠올리는데 당시 종단건설이 그 정도의 강도를 가지는지 묻고 싶다. 이는 적어도 당시 현실에서 ‘자주의 지향’이 ‘민족 지향’이라는 말과 등치될 수 있는지에 대한 물음이기도 하다.

2. 1928년 여러 엘리트 승려가 발기인으로 참여하여 승려대회를 준비했고 교단개혁을 시도했다고 했는데, 김태흡같은 인물에서 볼 수 있듯 결코 민족주의자라고 볼 수 없는 인물이 참여한다. ‘교단개혁시도’ ‘민족불교의 무엇으로’ 혹은 ‘민족불교정체성확립’으로 파악할 수 있는지 질문하고 싶다.

3. ‘조선불교조계종’ 설립은 1940년대인데 이 시기는 결코 일제의 식민지통치가 악화될 때가 아니다. 달리말하면 ‘조계종’이라는 종명을 달고 출범했다고 해서는 민족의식 고양의 발로라고 말하기에는 적절한 배경이 아닌듯하다. 그리고 ‘임제종’이 아니라 ‘조계종’이라고 하면 대항적인 민족의식 또는 민족불교가 표

현된 것인가하는 의문도 든다.

4. 종단 지향이 조선불교 정체성의 표방이라고 했는데, 식민지시기 일본불교가 침투하는데도 조선불교를 대표하는 분명한 종단을 설립하고자 했다는 점에서 일면 동의가 되기도 한다. 그런데 좀더 생각해보면 이는 생존의 문제이지 정체성의 문제는 아닌듯하다. 거기에 민족이 존재했을까 의심이 든다.

5. 논자는 불교계가 종단 형태를 지향한 것은 그것이 불교전통을 따르면서도 교단의 근대화를 이룰 수 있는 조직 형태라고 인식했기 때문이라고 파악한다. ‘근대화’라는 게 정체성의 확립 혹은 유지에 어떻게 역할을 하는지 질문하고 싶다.

*‘불교도의 정체성’이라는 어찌면 추상적인 주제를 구체적인 사건과 인물을 통해서 조명한 발표자에게 감사한다.

[제4발표]

3·1혁명 이후 승가제도와 승가교육

고상현

대한불교조계종 교육원

I. 들어가며

근대 한국 불교의 과제로는 불교의 정체성 확립 혹은 제자리 찾기와 대중화, 시대화를 들 수 있다. 이러한 과제들을 풀기 위해 근대 초기 불교계는 당시 우리 사회의 개화에 대한 입장과 유사하게 개화파와 보수파, 중도파로 나뉘어 대응해 왔다. 개화파란 일본을 따라 사원조직과 불교교육제도를 근대화하여 사회에 적극 참여해야 한다는 입장을 가진 이들로, 강대련, 진진웅, 김지순, 김구하 등이 대표적인 인물이다. 보수파란 일본불교의 국내 포교를 적극적으로 반대하였으며, 우리 고유의 불교전통을 이어 불교의 중흥을 도모해야 한다는 입장을 가진 이들로, 나청호, 김용곡, 서학암 등을 들 수 있다. 중도파란 우리 불교의 후진성을 인정하고 고유의 불교정신을 바탕으로 선진 일본의 발달된 포교방식을 도입하여 문예부흥을 기해야 한다는 입장을 가진 이들로, 홍월초, 이보담, 이회광, 김석용 등을 들 수 있다.

이들은 각자의 입장에 따라 불교교육을 바라보는 관점에서도 차이를 드러내고 있다. 조선시대부터 이어져 온 전통 강원(講院)을 강화하여 교과목을 재정비하는 이들과 사찰 외에 일반 학교를 설립하자는 이들로 나눌 수 있다.

이들 가운데 승가내의 교육이 아니라 승가 외적 시스템에 의한 근대교육에 관심을 가지고 적극적으로 추진했던 세력은 보수파를 제외한 개화파와 중도파였다.

이들에 의해 승가교육은 사원의 틀을 벗어나 근대의 사회적 제도로 나아가게 되었다.

본고에서는 사회적 제도를 활용한 교단과 승려교육기관을 중심으로 살펴보고자 한다. 3.1혁명 이전 불교계의 교육은 중앙에 전문학교와 지방에 보통학교와 지방학림을 설치하여, 보통학교 - 지방학림 - 중앙학림에 이르는 3단계의 학림체제를 확립하였다. 3.1혁명 이후에도 이런 체제는 유지되었던 것으로 보인다.

본고에서는 2장에서는 3.1혁명¹⁾을 기점으로 전의 승가조직과 승가교육에 대해서, 3장에서는 3.1혁명 후의 승가조직과 승가교육을 개괄해보고, 4장에서는 현대의 승가교육에 대해서 살펴보고자 하였다.

Ⅱ. 3.1혁명 이전의 승가조직과 승가교육

근현대 교육사는 크게 세 시기로 나눌 수 있다. 첫째는 조선왕조와 대한제국이 주체적으로 교육을 근대화하려고 노력하던 시기(1883~1910)이며, 둘째는 일제강점으로 우리 교육의 근대화가 좌절되던 시기(1910~1945)이며, 셋째는 광복 이후 민주적 자본주의로 우리의 삶의 틀을 확정하고 현대화하는 시기이다.²⁾

첫째 시기는 시대사적 배경에서 신교육의 필요성을 절감하여 민관의 협력으로 1883년(고종 20) 8월 함경남도 원산에 우리나라에 최초로 근대 중등학교인 원산학사(元山學舍) 설립과 정부에서 관립 외국어교육기관인 동문학(同文學) 또는 통변학교(通辯學校)를 설립한 것을 기점으로 보았다. 원산학사는 1883년 1월 덕원부사로 부임한 정현석과 원산 주민이 합세하여 세운 기관이다. 특징으로는 문예반과 무예반을 따로 편성하였다는 점이다. 동문학은 한미통상조약이 체결되어 외국과의 교섭이 활발해지자, 영어 통역관의 양성을 목적으로 통리교섭통상사무아

1) 한동민, 「불교계 3.1운동 100주년 기면사업의 현황과 과제」, 『한국 호국불교의 재조명』 6, 서울: 대한불교조계종 불교사회연구소, 2017, 53쪽

2) 이계학은 첫째시기를 갑신정변과 동학혁명이 끝난 이듬해인 1895년부터 비정하고 있으나, (「근현대 교육의 건강성과 취약성」, 『근대와 교육 사이의 파열음』, 고양: 아이필드, 19-20쪽) 본고에서는 근대기 최초의 학교인 원산학사가 설립된 시기부터 상정하였다.

문(統理交涉通商事務衙門)의 협판 겸 총세무사로 부임한 독일인 뮐렌도르프(Mollendorff, P.G. von), 한국명 목인덕(穆麟德)이 통상아문의 부속기관으로 설립하였다.

이후 갑신정변(1884)과 동학혁명(1894) 등을 거치며, 영재를 육성하고자 1886년 보빙사로 미국을 다녀온 민영익의 건의로 관립 육영공원이 건립된다. 또한 애국계몽운동의 일환으로 대성학교, 오산학교, 휘문의숙, 양정의숙, 기호학교(중앙학교), 숙명여학교, 진명여학교, 보성전문학교와 보성 중학교 등이 세워진다. 또한 이 시기는 개신교 선교사들이 유입되어 그들에 의해 사립학교가 설립되었다. 대표적으로 1886년 8월 3일 배제학당을 설립했고, 고아원 형식의 언더우드 학당, 같은 해 5월에는 스크랜턴 부인이 이화학당을 설립했다.

고종 31년(1894) 12월 12일, 고종은 갑오개혁 이후 정치 근대화와 개혁을 위해 국가기본법으로 <홍범 14조>를 선포한다. 이 가운데 11번째 “나라 안의 총명하고 재주있는 젊은이들을 널리 파견하여 외국의 학술과 기예를 배워서 익히도록 한다.”³⁾라고 하여 서양의 학술과 기술을 능동적으로 수용하도록 하였다.

이와 같이 개화기를 거치면서 일본불교와 서구 기독교가 교세를 확장해 가고 있었다. 이러한 근대화의 흐름 속에서 불교계도 국가의 통제를 벗어나서 사찰과 승려를 직접 관리하는 자율적인 조직을 만들고자 하였다. 또한 승려들의 근대교육을 위한 다각도의 노력이 진행되었다.

1895(고종 32) 4월에 승려의 도성출입이 자유화되어 서울에서 포교가 자유로워졌다. 1899년 동대문 밖에 원흥사(元興寺)를 세워, 한국불교의 총종무소(總宗務所)인 국내 수사찰로 삼고 13도에 각각 하나의 수사(首寺)를 두어 전국을 통합하였다. 원흥사가 국내 수사찰로서 전국의 불교를 정교(政敎) 양면에서 지도하며, 사원조직을 강화하였다. 또한 승가교육제도 등을 크게 개혁하여 사회에 적극 기여함으로써 명실공히 불교근대화에 중추적인 역할을 하였다.

1902년에는 정부에서 사원관리를 궁내부소속으로 사사관리서(寺社管理署)를 두었다. 사사관리세칙인 사찰령 36조를 반포하고 대법산(大法山)과 중법산(中法山) 제도를 실시하여 전국 사찰을 관할하고자 하였다. 이로써 국내 사찰과 승려는 국가행정의 범위 안에 들게 되었으며 구한말에 있어 불교가 공인된 최초의 계

3) 고종 “國中聰俊子弟 廣行派遣 以傳習外國學術·技藝”

기가 되었다. 1906년에 원흥사에 불교연구회가 설립되었다. 여기에서 5월 8일 최초의 근대적 불교교육기관인 명진학교(明進學校)가 세워졌다.

이런 불교계의 흐름속에서 1908년 3월 전국 각 도의 사찰대표 52인이 모여 전국 사찰과 승려를 자율적으로 통할하고자 하는 조직인 ‘원종(圓宗)’을 만들었다. 1910년 4월 전국 사찰에서 의무금을 걷어 각황사(覺皇寺)를 건립하였다. 이들은 각황사를 조선불교중앙회소 겸 중앙포교소로 운용하기로 하였다. 이때까지를 불교계가 주체적으로 교육을 근대화하려고 노력하던 시기로 볼 수 있다. 그러나 8월에 경술국치(庚戌國恥)가 단행됨으로써 일제 강점으로 우리 교육의 근대화가 좌절되었듯이, 불교계 교육의 근대화도 좌절을 맞게 된다.

경술국치로 인해 원종은 총독부의 설립인가를 취득하지 못하였다. 이에 이회광 등은 일본 조동종과 통합하고자 하는 매종책동을 진행하였다. 하지만 12월 경 원종종무원 서기가 통도사에 전함으로써 불교계에 알려졌다. 이 소식을 들은 박한영, 한용운, 진진응 등이 중심이 되어 이회광의 매종행위를 저지하고자 했다. 경상도와 전라도에 있는 각 사찰에 통문을 돌려 1911년 1월 15일로 송광사에서 승려대회를 열어 임제종을 탄생시켰다. 여기서 임시종무원 관장으로 선암사의 김경운을 선출하였으나 연로하여 직무대로 한용운을 선출하였다. 임시종무원은 송광사에 두고 교학을 쇄신할 것을 가결하였다.

그러나 총독부는 1912년 6월 21일 경성부는 임제종의 한용운과 원종의 이회광과 강대련을 소환하여 사찰령에 따라 양종을 철폐하도록 하였다. 1912년 6월 21일 총독부에 의해 문패를 철폐당한다. 하지만 만해는 범어사에서 임제종 종무원이란 간판을 내걸고 활동하며 공문서에도 조선임제종이라고 명기하자 총독부에서 6월 26일자로 경남 도지사에게 통첩을 내려 사용하지 못하도록 지시하여 결국 간판을 내리게 되었다. 원종은 총독부의 의도에 따라 1912년 6월 17일부터 22일까지 개최된 30본사 주지회의에서 대한제국 시기에 성립하였던 원종은 ‘조선불교선교양종각본산주지회의원’(이하, 주지회의원)으로 명칭을 변경한다. 이처럼 원종 출범으로 시작된 종단설립은 제대로 완성되어 시행도 못한 채 일제 식민지 체제를 겪게 되었다.⁴⁾

이후에도 종단설립은 계속되었다. 1919년 3.1혁명에 불교계를 비롯한 종교단

4) 김성연, 『일제하 불교종단의 형성과정 연구』, 서울: 동국대학교박사학위논문, 2018, 48-49쪽

체가 주도적인 역할을 함으로써 이들의 분열과 재편성을 통한 어용화를 종교정책의 기조로 삼았다. 조선총독부의 후원을 받은 친일적 성향의 조선불교교무원이 1922년 설립되었으며, 조선불교유신회를 주축으로 하는 민족주의 성향이 강한 조선불교중앙총무원의 세력을 흡수 통합하여 1924년 4월에 재단법인 조선불교중앙교무원으로 바꾸게 되었다. 1929년 조선불교선교양종, 1934년 조선불교선종, 1941년 조선불교조계종 등이 그것이다.

먼저 3.1혁명 전, 이들 종단이나 조직에서 시행한 제도, 특히 교육정책을 중심으로 살펴보겠다.

1906년 불교연구회에서 근대적 교육기관이자 체계화된 학제를 갖춘 명진학교를 설립하였다. 명진학교 설립을 계기로 각 사찰에서 근대식 교육기관을 설립하여 신학문을 가르치고자 하였다.

이런 가운데 1908년 일제는 사립학교령을 공포하여 학부의 인가를 받도록 하였다. 이에 대종정 이회광, 학무부장 김보륜, 교무부장 진진웅을 비롯하여 한용운, 김학술, 임만성 등은 불교교육제도 전반을 비판하며 새로운 승려교육과정의 개혁을 주장하였다. 대표적으로 한용운은 「논승려지교육」을 공포하여 승려교육의 급선무는 보통학(普通學)과 사범학(師範學), 외국유학(外國留學)임을 주장하였다. 승려교육을 신학문과 불교학보다는 과학적으로 체계화하고 사범교육의 중요성을 강화하자는 것이다. 또한 일사일교주의(一寺一校主義)를 내세워 각 사찰에서 1개의 보통학교와 중학교를 그리고 중앙에는 전문학교를 세울 것을 주장하였다. 이는 이미 일부 사찰에서 세우기 시작한 보통학교 설립을 더욱 체계화하고 확대하고자 한 것이라 볼 수 있다.

이런 주장은 결국 1910년 3월에 열린 원종 종무원회의에서 채택되어 각 사찰에서 보통학교와 중학교를 세우도록 하였고, 중앙에는 명진학교 대신 불교사범학교를 인가받게 되었다. 불교사범학교는 본과 3년과 별과 1년의 학제를 갖추게 되었고, 입학자격은 대교과출신으로 하였다. 하지만 불교사범학교가 발족한 지 4개월 후인 8월에 일제 병합됨으로써 9월에 경성부로부터 실태조사를 당하게 된다. 1911년 11월 1일 <사립학교규칙>이 시행되어 조선총독부가 사립학교의 개교와 폐교를 명할 수 있게 되었다. 이에 따라 전문학교 자격을 갖추지 못한 불교사범학교는 ‘각종 학교’로 격하되었다.

3.1혁명 이후 승가제도와 승가교육·고상현

이에 불교계에서는 박한영을 중심으로 1914년 불교사범학교를 이을 불교고등강숙을 개설했으나 이듬해인 1915년 11월에 중앙에 전문학교 정도인 중앙학림, 지방의 보통학교와 중학교 과정의 지방학림을 인가받았다. 이로써 지방의 보통학교와 중학교 과정의 지방학림을 설립하고 중앙에 전문학교 수준의 중앙학림을 세워 근대식 승가교육제도의 면모를 갖추게 되었다. 즉, 보통학교 - 지방학림(1928년 고등보통학교로 개편) - 중앙학림의 단계적 승려교육이 이루어질 수 있게 되었다.⁵⁾

1906년부터 설립된 근대식 학교는 서울에 10곳, 지방에 25곳이었다.⁶⁾ 1910년대 서울에 설립된 교육기관은 능인보통학교(1912), 호동보통학교(1912), 능인학교(1913) 등 3곳이었으며, 1920년대에도 동광학교, 불교학원, 능인여자학원, 보성고등보통학교, 불교연구원, 중동학교, 대자유치원 등 7곳이 설립되었다. 이들을 정리하면 아래 도표와 같다.⁷⁾

학교명	정도	설립연	경영처	교장	소재지
능인보통학교	초등	1912	30본산주지회의 이회광	이능화	원흥사
호동보통학교	초등	1913	4대사찰	성훈	호동
능인학교	불교전문	1913	나청호	나청호	각황사
동광학교	중등	1922	교무원	백남규	송일동
불교학원	불교전문	1922	총무원	이만우	연동교당
능인여자학원	불교전문	1923	여자청년회	우봉운	연동교당
보성고등보통학교	중등	1924	법인교무원	정대현	혜화동
불교연구원	불교전문	1929	법인교무원	박한영	개운사
중동학교	중등	1929	임제종	한용운	수송동
대자유치원	유치원	1929	법인교무원	김태흠	수송동

<표 1> 근대식 서울학교 목록

5) 이러한 근대적 교육기관에 대해 불교계 일부에서는 비판이 일어났다. 이유는 이들 근대식 학교의 졸업생들이 무종교론자로 전락하거나 승려임을 기피하고 환속하는 자가 속출하였기 때문이다. 이들이 종래의 강원과 선원제를 강화할 것을 주장하여, 재리식인 강원과 선원 그리고 근대적인 학교가 양립함으로써 지방 사원교육제는 확립적으로 정비할 수가 없었다. 대표적으로 봉은사 주지 나청호 등을 들 수 있다. 『해동불교』 4호, 37-39쪽; <대한매일신보> 206호, 1913. 2. 20

6) 남도영, 「개화기의 사원교육제도」, 『남계조화호박사화갑기념논총-현대사학의 제문제』, 일조각, 1977, 158-160쪽

7) 남도영, 위의 글, 160쪽

지방 사찰에서 설립한 학교는 25곳 정도에 이른다. 1900년대에 설립한 학교는 22곳으로, 합천 해인사의 명림학교, 수원 용주사의 명화학교, 고성 건봉사의 봉명학교, 동래 범어사의 명정학교, 안변 석왕사의 석왕사보통학교, 해남 대흥사의 대흥보통학교, 대승사·김룡사·남장사·용문사·명봉사·광흥사가 함께 설립 운영한 경흥학교, 전주 위봉사의 봉익학교, 승주 송광사의 보명학교, 순천 선암사의 승선학교, 화엄사·천은사·태안사·관음사의 신명학교 등이다.⁸⁾ 1910년대에도 설립한 곳이 8곳이다. 장단 화장사의 화산강숙, 하동 쌍계사의 보명학교, 동래 범어사의 신탄야학교, 양산 통도사의 명신학교, 산청 대원사의 강명학교, 달성 동화사의 광명학교, 경주 불국사의 불교전문강숙, 장성 백양사의 광성강숙, 합천 해인사의 해명학교, 금산 보석사의 진화강숙, 강화 전등사의 전등학사 등이다. 1920년대에는 순천 송광사의 정동강숙, 예천 봉명사의 불교학교 등이 있다.

당시 보통학교를 경험한 승려들이 거쳤던 교육과정을 보면, 보통학교를 거쳐 지방학림에 입학하고 있음을 알 수 있다.

송광사의 경우는 근대 화승이었던 금융 일섭(1900~1875)을 통해 엿볼 수 있다. 일섭은 14세에 송광사로 출가하였다. 송광사에서 사미과를 수료한 후 15세인 1914년 당시 송광사에서 운영 중이던 보명학교(普明學校)에 입학해 18세인 1917년 졸업하였다. 졸업 후 지금의 사찰 강원에 해당하는 4년제 중등과정인 송광사 지방학림에 입학하여 22세인 1921년에 졸업을 하였으나, 졸업식에는 참석하지 않았다.

보명학교는 송광사에서 신학문을 가르쳐 불법을 중흥하기 위해 1909년 12월 2일에 세운 사립 초등학교였다. 1922년에 송광면 낙수리(현 주암호에 수몰된 지역)에 공립보통학교가 생기자 1923년에 2,600원의 기금과 함께 인계하였다고 한다.⁹⁾ 보명학교는 일반인을 대상으로 초등과정을 가르치는 외전(外典)이었다면,

8) 불교계의 지방 학교 설립이 활기를 띌 수 있었던 것은 천주교와 개신교의 자극을 받은 탓이기도 하다. 1910년 2월 학부(學部)의 인가를 받은 천주교 학교는 46개, 미인가 학교 78개였다. 개신교는 1909년까지 40여개였다. 한국인이 세운 사립학교는 86개에 달했다.(김순석, 「통감부 시기 불교계의 명진학교 설립과 운영」, 『한국독립운동사연구』 21집, 천안: 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2003, 143쪽) 이런 점에 비추보면 불교계의 학교 설립은 그리 활발하지 않은 편이었다.

9) “외교육(外教育)은 융희(隆熙) 3년(年; 1909) 동(冬)에 사립보명학교(普明學校; 국민교 정도 國民敎程度)를 창설(創設)하고 충준(聰俊) 자제(資弟)를 교양(敎養)하다가, 1922년(年) 추(秋)에 교화(敎化) 사업(事業)을 겸행(兼行)하기 위하여 본면(本面) 낙수리(洛水里)로 이설(移設)하고 2학기간(學期間)을 계속하였는데, 마침 공립보통학교(公立普通學敎)가 신설(新設)되게 되었

3.1혁명 이후 승가제도와 승가교육·고상현

지방학림은 승려들을 대상으로 내전(內典)인 불교 관련 경전을 가르치는 곳이었다.¹⁰⁾

해인사의 경우 효당 최범술(1904~1979) 1915년 일반 학교인 곤양보통학교를 졸업하고 1916년 사천 다술사의 월초스님 문하로 출가한다. 이듬해인 1917년 해인사 지방학림에 입학하여 수학하였다.

이들을 정리하면 아래 도표와 같다.¹¹⁾

학교명	설립연	설립경영처	출처	비고
명진학교	1906	봉선사·덕사·성사(경기)	대 한 매 일 신 보 1906.6.15	
명립학교	1906	합천 해인사	대 한 매 일 신 보 1906.11.15	합천군수 조중익 10원, 거창군수 이원호 5원, 정극원 2원, 진주 대원사 20원, 함양 벽송암·영원암·법화암 20원, 진남안정사 4원 등 찬조
명화학교	1906	수원 용주사	대 한 매 일 신 보 1906.11.26	
봉명학교	1906	고성 건봉사	대 한 매 일 신 보 1906.8.1. / 건봉사지 14쪽	1921년 봉림학교 개명
명정학교	1906	동래 범어사	범어사 박청호 구술	처음 사내에 소학교 설치, 뒤에 공립청룡학교에 병합
석왕사보통학교	1906	안변 석왕사	조선청종교 151쪽	
보통명진학교	1906	안변 석왕사	황 성 신 문 1906.12.25	
대흥보통학교	1906	해남 대흥사	조선제종교 151쪽	

으므로 익년(翌年) 3월에 2,600원(圓)의 기금(寄金)을 부대(附帶)하여 동교(同敎)로 인도(引渡)해 버렸었다.”(『송광사지』, 순천: 도서출판송광사, 2001, 248-249쪽)

10) “먼저 내교육제(內敎育制)의 연혁(沿革)을 간략(簡略)히 논(論)해 보면 선학자(禪學者)는 근고(近古)까지 대상(臺上)의 7전(殿)을 선당(禪堂)으로 고정(固定)하여 정혜쌍수(定慧雙修)를 엄행(嚴行)하여 오다가, 만근(挽近)에 이르러는 7전(殿) 중 삼일암(三日庵)만을 선당(禪堂)으로 사용(使用)하여 결제(結制)·해제(解制)의 엄규(嚴規)를 주수(株守)하여 왔으며, 교학자(敎學者)는 보조암(普照庵)과 기타의 제암(諸庵) 각료(各寮)를 강당(講堂)으로 임의(任意) 윤정(輪定)하여 대회(大會) 소회(小會)의 고제(古制)를 의행(依行)하여 오다가, 만근(挽近)의 변조(變潮)에 따라 1917년(年) 봄부터 고제(古制)를 폐(廢)하고 불교지방학림(佛敎地方學林; 중등학교 정도 中等學校程度)을 설립(設立)하여 진속(眞俗) 2제(諦)의 혼성제(混成制)로 교육(敎育)했다. 1921년(年) 봄에는 이것을 폐(廢)하고 익년(翌年) 봄부터 다시 고제(古制)로 회복하여 해방(解放) 전까지 계속하게 되었었다.”(『송광사지』, 순천: 도서출판송광사, 2001, 248쪽)

11) 김순석, 앞의 글, 147쪽; 남도영, 위의 글, 158-159쪽

명신학교	1906	양산 통도사	조선불교월보 4호 73쪽	
승선학교	1906	순천 선암사	해동불교7호 82호	
경흥학교	1907	대승사·김룡사·남장사·용문사·명봉사·광흥사	대한매일신보 1907.1.10	
봉익학교	1907	전주 위봉사	대한매일신보 1907.4.17	
유신학교	1907	강원 유점사	대한매일신보 1907.5.12	
보통명진학교	1907	강원 신계사	대한매일신보 1907.7.12	
창의학교	1908	강화 적석사	황성신문 1908.6.21	
해명학교	1908	합천 해인사	대한매일신보 1908.7.4 불교월보 15호 66쪽	
직명학교	1908	김천 직지사	대한매일신보 1908.11.13	
신명학교	1909	화엄사·천은사·태안사·관음사	화엄사 이관수 구술	
남동학교	1909	상주 남장사	대한매일신보 1909.3.7	
남명학교	1909	상주 남장사	대한매일신보 1909.3.25	
보명학교	1909	승주 송광사	송광사지	1922년 송광면에 이설, 1923년 공립보통학교 2,600원에 인수 경영
강명학교	1909	산청 대원사	불교월보4호 73쪽	
화산강숙	1910	장단 화장사	대한매일신보 1910.11.27	
보명학교	1910	하동 쌍계사	불교53호 87쪽	
실달야학교	1912	동래 범어사	범어사 박청호 구술	
광명학교	1913	달성 동화사	불교진흥회보 3호 82쪽	
불교전문강숙	1913	경주 불국사	불교월보17호 74쪽	
광성강숙	1913	장성 백양사	불교월보15호 66쪽	
진화강숙	1914	금산 보석사	대한매일신보 1914.3.8	
전등학사	1915	강화 전등사	불교회보5호 80쪽	
정동강숙	1923	순천 송광사		불교5호 71쪽
불교학원	1927	예천 봉명사	불교월보45호 44쪽	
김룡학교	?	문경 김룡사	조선청종교 151쪽	

<표 2> 근대식 지방학교(초등과정) 목록

그럼에도 이전의 강원제도는 존속되었다. 1917년 현재 30본산 본말사별 학생수는 지방학림 10곳에서 222명, 불교전문강원 25곳의 학생수는 542명, 보통학교 10개의 학생수는 290명으로 불교전문강원이 차지하는 비중이 높았음을 알 수 있다.¹²⁾

1912년 주지회의원은 일제의 불교정책에 따른 것이었음에도 본산제도의 완성을 위한 사범 통일의 목적에서 출현한 교단 기구였다. 그럼에도 불구하고 전국 사찰의 대표들이 모여 중앙 단위의 사업을 구상하고 불교재산의 출연을 통해 본격적으로 교단을 운영해나갈 수 있는 발판을 마련했다는 점과 식민지 정책에 동조한 결과로 일정 정도의 인재 양성과 불교대중화를 할 수 있었다.

주지회의원의 내부 조직은 본원, 중앙포교당, 불교월보사로 구성되었다. 승가교육과 관련해서는 1914년에만 고등불교강사를 두고 있다. 이는 불교사범학교(1910)가 1914년에는 불교고등강숙으로 해당 연도에만 존재했기 때문이다. 고등불교강사는 박한영이었다. 불교고등강숙은 이듬해인 1915년 불교중앙학림으로 변경된다.¹³⁾ 이유는 30본산 주지들에 의해 설립되었던 고등불교강숙이 이회광의 방해로 폐지되자 1915년에 다시 30본산 주지들이 모여 불교중앙학림 설립을 논의하였다.

1915년 1월 1일부터 1월 10일까지 진행된 제4회 정기총회를 끝낸 16일에 <조선사찰각본사연합제규>(이하 ‘연합제규’)를 총독부에 제출하여 2월 25일 인가를 받는다. 연합제규에는 조선 각 본사가 연합하여 강학과 포교를 행하고(제1조) 연합사무를 처리하기 위해 경성에 사무소를 설치한다(제2조)고 명시했다.¹⁴⁾ 이에 따라 경성에 중앙학림과 각 본사에 지방학림을 둘 것을 결정했다. 같은 해에 열린 제4회 주지회의에서 4대 원장으로 강대련이 선출되지만 주지회의원이 폐지되고 연합사무소체제로 전환하게 된다. 연합사무소의 내부 운영조직은 사무원,

12) 남도영, 앞의 글, 162쪽

13) 주지회의원의 직원은 1912년과 1914년, 1915년에 각각의 차이를 보이고 있다. 1912년에는 본원에 원장, 총무, 통역, 서기, 내사과를 두었고, 중앙포교당에 포교사와 감원을, 기관지인 불교사에는 사장, 편집, 서기를 두었다. 1914년에는 본원에 원장, 고등불교강사, 외감원겸향각, 통역을, 중앙포교당에는 포교사 2, 내감원을, 불교사에는 사장, 편집, 서기 겸 회계를 두었다. 1915년에는 본원에 원장, 감원겸지전, 서기, 통역을, 중앙포교당에는 포교사, 설교사 3명, 감원, 사겸사정을 두었다. 김성연, 앞의 글, 50쪽

14) 「조선각본사연합제규」, 『불교진흥회월보』 2, 1915.4.

감사원, 상치원으로 구성되었다. 동대문 밖 원흥사에 있었던 주지회의원은 연합사무소 체제로 바뀌며 사무소를 각향포교당으로 옮겼다. 따라서 본원과 포교당으로 나뉘어 있던 주지회의원의 직원 구성은 하나로 통합되었다. 이 중 상치원의 역할은 <연합제규> 상에 따르면, 위원장의 자문에 응하여 의견을 제출하는 것이다. 그러나 상시적으로 열렸던 상치원회의의 내용을 보면 이들은 주로 중앙학림 경영에 대한 문제에 주력했던 것으로 보인다.

1915년부터는 중앙학림으로 기송(起送)한 학생들의 학비를 1인당 매월 6원씩 보내야 했다. 이는 제1회 상치원 회의에서 6월 중 3원은 연합사무소에 임치하고, 3원은 학생의 自用으로 할 것을 결의한 데 따른 것이었다. 1915년 각 본산에서 기송해야 할 학생 수는 1등지 3사 각 4인(12명), 2등지 4사 각 3인(12명), 3등지 5사 각 3인(15명), 4등지 6사 각 2인(12명), 5~9등지 14寺 각 1인(14명)이었다. 총 65명이다. 65명이 매월 6원씩 12개월을 계산하면 총 4,680원이 된다. 물론 중앙학림이 1915년 3월 직후부터 개교됐던 건 아니다. 중앙학림의 학사로 숭일동에 있는 북묘(北廟)가 결정된 건 6월 말이었고¹⁵⁾, 학교의 설립 자체도 11월 5일에야 조선총독부 학제 1717호로 인가를 받았다. 중앙학림의 학칙에는 4월 1일에 학년이 시작된다고 되어 있으니 인가 후에 개교를 했다면 1916년 4월 1일이 되어야 한다. 하지만 중앙학림의 개교나 입학일에 대한 정확한 기록이 아직 발견되지 않고 있다. 하지만 1915년 12월에 총독부 내무부 장관 일행이 시찰을 나와 학생들을 격려했다는 기사¹⁶⁾를 보면 그 이전부터 수업은 진행되었을 수도 있다.

이처럼 1910년대에 연합사무소의 재정운영을 보면 예산의 절반에 가까운 비용을 본산분담금에서 부담하고 있었음을 확인할 수 있다. 1915년 예산 4,725.70원이었지만 사무소 비용으로 4,705원이 지출된데 비해 중앙학림에는 2,076.70원에 이르고 있다. 1916년에는 사무소 비용이 4,739.80원인데 비해 중앙학림에는 2,887.60원에 달한다. 이들 비용은 본산에서 분담금으로 충당하고 있으며, 중앙학림의 분담금 내역은 연합사무소 상치원 회의에서 정한 것으로, 기본 분담금 외에 중앙학림만의 운영금조로 분배한 금액이다.¹⁷⁾

15) “중앙학림 학사결정”, <매일신보>, 1915.7.2.

16) “중앙학림 시찰”, <매일신보>, 1915.12.17

3.1혁명 이후 승가제도와 승가교육·고상현

불교중앙학림의 학제는 9장 43조로 되어 있다. 학림은 제1조에서 “조선교육령에 기하여 승려에게 宗乘餘乘及須要를 학과를 교수하며 포교전도의 인재를 양성”함을 목적으로 하고 있다. 이는 명진학교의 “僧侶에게 須要한 宗乘 餘乘及 新學問을 敎授하여 其의 知德을 高게 하고 兼하여 布敎傳道의 人材를 養成함”을 목적으로 하는 것과 차이가 없음을 알 수 있다. 다만 중앙학림은 조선교육령이 제정된 이후여서 이에 영향을 받고 있다.

학과는 3년의 본과와 1년의 예과를 두고 있다. 교과목은 수신(修身)과 종승(宗乘), 여승(餘乘), 종교학 및 철학, 포교법, 국어, 한문, 보조과 등을 두고 있다. 교과목 중 종승의 교과목 구성도 강원의 이력과정인 치문, 사집, 사교, 대교과와 달리 구성되어 있다. 시간은 교육시수가 30시간으로 하고 있으며, 3학년은 28시간으로 하고 있다. 입학자격은 승려로서 신체건전, 의지건고, 품행방정한 자이며 예과는 18세 이상, 본과는 19세 이상이다. 학력은 예과는 사교과수로 증명자이며, 본과는 지방학림을 졸업한 자나 예과를 수료한 자로 하고 있다.

주목할 점은 예과의 국어와 보조과 시간이 다른 과목에 비해 월등히 많음을 알 수 있다. 이것은 1대 조선 총독 데라우치 마사타케(寺内正毅)에 의해 1911년 8월에 제정된 <제1차 조선교육령>의 식민지 교육방침이 반영되었음을 알 수 있다. 즉 일본어 보급을 목적으로 하였으며, 노동력을 착취하기 위하여 한국인에게 저급한 실업교육을 장려하여 우리 민족을 이른바 충량한 국민으로 만들고자 한 것이다.¹⁸⁾

학년별 교과과목과 과정을 정리하면 아래 표와 같다.¹⁹⁾

구분	예과		제1학년		제2학년		제3학년	
	시수	과정	시수	과정	시수	과정	시수	과정
수신	1	수신요지급 승려본분	1	좌동	1	좌동	1	좌동
종승			2	선문오종강요				
	2	법계관문	4	화엄경	4	화엄경	4	화엄경
			3	능가경	3	염송급설화	3	전등록

17) 김성연, 앞의 글, 2018, 60-69쪽

18) 장진오, 「일제와 조선교육정책-조선교육령을 중심으로」, 『일본문화학보』 50, 한국일본문화학회, 2011, 269쪽

19) 남도영, 앞의 글, 21-22쪽

	시간외	참선급근행	시간외	좌동	시간외	좌동	시간외	좌동
여승	1	백법론	2	천태사교의	4	불조통재	3	열반경
	2	팔식구급 인명론	2	범망경	3	범망경	3	범망경
	1	유식론	2	종경록	3	종경록	2	종경록
종교급철학			2	조선종교사	2	조선종교사		
			3	종교학	3	동양불교사 부각종강요	3	좌동
			2	윤리학			2	철학급철 학사일반
포교법					2	포교법급법 제	2	(좌동)
국어	10	독방·해석· 회화·문법	4	좌동	3	좌동	3	좌동
한문	3	맹자·대학	3	중용·논어	2	장자	2	주역
보조과	10	이과·수학· 지리·역사 등의 개요						
	30		30		30		28	

Ⅲ. 3.1혁명 이후의 승가조직과 승가교육

불교계의 3.1혁명에는 중앙학림의 강사 한용운을 비롯하여 학생 김법린, 김상헌, 백성옥, 김봉신, 김대용 등만이 아니라 해인사, 통도사, 표충사 등 지방학림의 학생들과 승려들이 중심이 되어 전개하였다. 또 다른 축은 여러 지방에서 독자적으로 참여한 것이다.²⁰⁾ 전자는 1910년대 형성된 보통학교-지방학림-중앙학림으로 이어지는 승가교육 체계와도 무관하지 않을 것이다.

3.1혁명 이후 문화통치와 민족분열통치로 바뀌기 시작하면서 헌병경찰제도 폐지와 내선일체 등을 내세우면서 교육에 대해서도 1922년 2월에 공포된 <제2차 조선교육령>에도 반영되었다. 이는 고등교육 탄압에 대한 강력한 저항이 3.1혁명으로 고양되고 민립대학설립운동까지 진전을 보이자 일제가 내놓은 것이었다. 즉 전문학교는 전문학교령에, 대학교육 및 그의 예비교육은 대학령에 의한다고 규정

20) 김순석, 『조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』, 서울: 고려대학교 박사학위논문, 2001, 61쪽; 대한불교조계종 교육원, 『조계종사 근현대편』, 서울: 조계종출판사, 2015, 75-80쪽

했다. <공립사립전문학교규정>(1922년, 총독부령 21호), <경성제국대학관제>(1923년, 총독부령 103호)를 공포하고 본격적인 고등교육정책을 수립하는 방향으로 표면적으로 선회하였다. 그러나 이것은 설립조건과 교원의 자격, 교수교과와 시수 등 전문학교 전체를 총독부가 직접 통제하기 위한 전략이었다.²¹⁾ 교육과 관련해서는 보통학교 수업 연한을 4년에서 6년으로 늘렸으며, 고등보통학교는 4년에서 5년으로 늘어나게 된다. 또한 사립학교 탄압 완화, 황국신민 동화 교육 적극 추진, 식민정책 합리화를 위한 조선역사교육을 펼치게 된다.²²⁾

그럼에도 이 법령을 계기로 조선학생들에게 사범학교 및 대학에 진학할 길이 열렸으며, 전반적으로 각급 학교교육의 정도가 다소 높아졌다. 이에 따라 불교계에도 긍정적인 영향으로는 중앙학림의 불교전문학교 승격을 위한 노력이 진행되었으며, 부정적으로 총무원과 교무원의 대립을 가져왔다. 이것은 원종과 임제종의 대립에서도 드러났듯이, 내부 분열 정책에 의해 강화되어 가는 친일과 항일의 또 다른 모습이었다.

불교계는 1920년대 초에는 1915년에 만들어진 30본산연합사무소 체제로 운영되고 있었다. 1915년 2월에 만들어진 조선각본사연합제규(朝鮮各本寺聯合制規)는 당시 각 본산이 중앙에서 교육과 포교를 공동으로 행하기 위한 사무처리 수준의 약속이었다. 이를 통해 중앙학림, 지방학림, 각황사 중앙포교당 등을 운영하였다. 그러나 이 제규는 교육과 포교를 위한 것에 머물렀기에 종단이 갖고 있는 기본 성격인 불교계 전체의 통일성은 없었다. 더욱이 사찰령 체제에 기대어 일신의 안일을 추구한 본산 주지들의 친일성이 이 제규 시행 이후 본격적으로 대두되었다. 이 문제점은 1919년 거족적인 3·1운동 직후 청년승려들에 의하여 불교계의 모순으로 지적되면서 그를 개혁하려는 움직임이 본격화되었다. 이러한 과정에서 가시화된 것이 중앙기관으로서의 총무원과 교무원이었다. 3·1운동 직후 각 분야에 나타난 자주의 몸부림은 불교계에도 나타났는데 이것을 선도한 것은 1920년 6월 20일 창립된 조선불교청년회와 그 별동대였던 조선불교유신회였다.

1920년대에 들어 연회전문, 이화전문, 보성전문 등은 모두 전문학교로 인가되었다. 하지만 이들보다 시설이나 규모면에서 결코 뒤지지 않음에도 불구하고 중

21) 김혜련, 「식민지 고등교육정책과 불교계 근대고등교육기관의 위상-중앙불교전문학교를 중심으로」, 『불교학보』 45집, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2006, 263쪽

22) 유봉호, 『한국 근현대 교육사』, 성남: 한국정신문화연구원, 1995, 191-194쪽

양학림은 전문학교로 승격되지 못하고 있었다. 결국, 1921년 9월 중앙학림 1,2학년 학생들이 중심이 되어 6개조에 달하는 중앙불교전문학교 승격에 관한 결의안을 채택하였다. 그들은 이것이 관철되지 않으면 10월 1일부터 무기한 동맹휴학을 하겠다는 진정서를 학교 당국과 30본산연합사무소에 제출하였다.²³⁾ 그럼에도 1922년 5월에 30본산 주지총회에서는 오히려 중앙학림이 전문학교 승격을 전제로 5년간 휴교하기로 결정을 내리게 된다. 이는 1920년대 접어들어 불교계는 총무원측은 주지의 전횡을 문제삼았으며, 교무원측은 청년층의 신평조에 중독되어 불교가 속세화되고 있다고 주장하며 분열된 영향이기도 하였다.

이 과정에서 중앙학림의 강제 휴교는 오히려 전문학교 승격에 대한 불교계의 열망을 확산시키는 결과를 가져왔다. 1922년 전문학교 설립을 위한 요건인 재단법인 조선불교중앙교무원의 설립을 가져왔고, 1925년 불교전문학교 설립원칙을 제정하고, 교지를 확보하는가 하면 1927년 교사를 신축하여 완공하는 등의 요건을 완비하여 인가 요구안을 다시 제출하여 청원했지만 총독부에 의해 기각되게 된다.

그 이유는 중앙학림이 3.1운동을 전후해서 항일투사의 온상이었으며, 불교계에 필요한 인재 즉 포교사의 양성이 목적이므로 구태여 전문학교로 할 필요가 없다는 것과 중앙교무원의 출자액 60만원으로는 전문학교로의 인가가 어렵기 때문이라는 것이었다. 두 번째의 경우에는 이미 일본 내의 이에 해당하는 사례로 용곡대학이 있었기 때문에 이 또한 핑계에 불과했다. 용곡대학은 1902년 불교계의 고급인재 양성을 목적으로 설립하였는데 이미 전문학교로 승격되어 운영되고 있었다.²⁴⁾ 전문학교 불가 이유를 내세웠지만 결국은 첫 번째인 교수와 학생들이 항일운동에 앞장섰다는 것을 빌미로 불교계에서는 전문학교 설립의 필요성과 타당성을 주장하였으나 끝내 받아들여지지 않았다.

이에 불교계는 전문학교로의 인가를 포기하고 각종학교인 불교전수학교로 재차 인가 신청을 할 수밖에 없었다. 결국 1928년 4월 30일 초대 교장 만암 송종헌(蔓庵 宋宗憲)이 취임한 상태에서 36명의 신입생으로 불교전수학교 입학식을

23) 「中央學林의 昇格運動 -전문학교 鄧도로 승격하기를 요구-일이년 학성의 진정」(東亞日報 1921. 9. 29.); 「中央學林 學生盟休 일이년 학생이 일일부터 휴학」(東亞日報 1921. 10. 5). 62)

24) 김혜련, 앞의 글, 262-267쪽

치르게 되었다.²⁵⁾ 불교전수학교의 학부는 기존의 본과와 예과 외에도 선편(選科)과 특과(特科)를 추가하였다. 이 두 과는 불교 현대화를 위해 기성 승려들에게 불교과목을 이수하도록 하기 위한 것이었다. 이것은 1930년 중앙불교전문학교로 바뀌게 된다.

1920년대 초반 불교계에는 불교개혁의 진보적 주장이 대두하기 시작하였다. 개혁의 주체로 등장한 세력은 불교청년들이었다. 그들은 1920년 6월에 조선불교청년회를 조직하고 12월에 불교유신예비회와 유신험의회를 개최하여 8개항의 유신안을 결정하였다. 8개 항은 ①조선불교는 만사(萬事)를 공론(公論)으로 결정할 것, ②30본산연합사무소 제규(制規)를 수정할 것, ③조선 사찰의 재정을 통일할 것, ④조선불교의 교육주의 제도를 혁신할 것, ⑤포교 방법을 개선할 것, ⑥종래의 의식(儀式)을 개선할 것, ⑦경성 불교원(佛敎院)을 건설할 것, ⑧ 인쇄국을 설치할 것 등이다.

청년회는 1921년 1월에 개최된 30본산 주지총회에 이 유신안을 제출하였다.²⁶⁾ 이러한 청년회의 활동은 교단에 큰 자극을 주었다. 1921년 1월의 주지총회에서는 적지 않은 변화가 있었다. <매일신보>에는 조선불교를 크게 혁신하자는 기운이 넘쳐났던 것으로 전한다. 신문 보도에 정리된 혁신안을 요약하면 다음과 같다.²⁷⁾

1. 현재의 연합사무소는 개혁상 적당치 않으니, ‘종무원’으로 변경할 것. 그리고 18만원을 들여 적당한 지소를 매입하고 사무소 건물을 신축할 것.
2. 지방학림을 종합하여 경성에 불교고등보통학교를 둘 것.
3. 중앙학림을 불교전문학교로 개정할 것
4. 각 사찰에서 경영해 오던 포교시설(방법)의 통일
5. 청년으로 조직된 유의 기관을 설치할 것

이 개혁안은 너무 급진적으로 이루어진 결의여서 그대로 실행되지 않았다. 특히 교육과 관련해서는 전문학교 설립문제는 없었던 일이 되었다. 또한 중앙학림

25) 문순회(퇴휴), 『한국 근현대 승가교육사 연구』, 김포: 중앙승가대학교 박사학위논문, 2012, 43-44쪽

26) “주지의 반성을 促하는 朝鮮佛敎革新會”, <매일신보> 1920.12.21.

27) “조선불교대혁신”, <매일신보>, 1921.1.10.

을 전문 정도로 유지하자는 절충안이 제시되었고, 고등보통학교만 새로 설립하기로 하였다. 보통학교는 동소문 안 근처에 약 1만5천 평을 정하고 15만원 예산에서 10만원을 배당하였다. 그리고 나머지 5만원으로 중앙학림 고등보통학교 경비와 연합사무소 경비를 충당하고, 나머지는 1919년~1920년 부채를 변제하기로 했다.²⁸⁾ 현재 이와 같은 개혁안이 제대로 수행되었는지에 대해서는 구체적으로 알 수 없다. 하지만 예산 15만원의 수급부터 난항을 겪었을 것으로 추측 된다. 우선 중앙학림은 전문학교 설립 문제가 나온 이후 논란과 갈등을 거듭하다가 1921년 10월부터 장기 망휴에 들어갔다.²⁹⁾ 고등보통학교는 1921년 4월, 송일동 2번지에 동광고등보통학교가 설립되어 해결된 것처럼 보인다. 그러나 기존 계획에 미치지 못하는 규모였으며, 정식인가도 받지 못해 중등학교 수준에 머물러야 했다.³⁰⁾ 또한 예산 수급이 안 되는 상황에서 부채의 탕감도 불가능했을 것이다.

삼십본산연합사무소에서 총무원으로 바뀌게 되는 변혁의 근원이었다. 이후 청년회는 1921년 12월에 교단 개혁의 효율을 극대화하기 위하여 전면에서 나서서 활동할 별도대로 조선불교유신회(朝鮮佛教維新會)를 구성하였다. 그리고 ①조선불교의 현행제도 타파, ②통일기관 건설, ③사유재산 정리, ④교육포교기관의 확장이라는 4대 강령을 정하여 새로운 교단 건설에 매진할 것을 결의하였다.³¹⁾

이들은 1910년대 연합사무소 체제의 폐지와 1920년부터 설립되기 시작한 종교단체의 재단법인화 흐름 속에서 불교계도 통일 기관의 설립과 교계 사업을 위한 자산의 확보에 중점을 두어야 했다. 기독교 단체는 1910년대에 꾸준하게 재단법인을 신청하였다. 3.1혁명 이후 일제의 다소 완화된 정책 하에서 외국인 선교사를 회유하기 위한 의도로 종교 단체를 중심으로 재단법인의 허가가 이루어졌다. 1931년까지 29개의 종교단체 재단법인이 설립되었다.

불교계의 통일 문제와 원활한 사업 진행을 위해 총무원과 교무원이 서로 타협점을 찾게 되었다. 그 결과가 바로 재단법인 조선불교중앙교무원으로 통합이었다.

28) “30본산 주지 임시총회의 불교개혁안 내용”, <매일신보>, 1921.3.21.

29) 동대백년사편찬위원회, 『동국대학교 백년사 I 백년의 길 역사』, 서울: 동국대학교, 2006, 117쪽.

30) 김광식, 「일제하 불교계의 보성고보 경영」, 『근현대불교의 재조명』, 서울: 민족사, 2000, 261쪽.

31) 김성연, 앞의 글, 74쪽

불교계는 이렇게 하여 1924년 4월 3일, 총무원이 교무원에 흡수되는 형식으로 통합되었다. 1925년 박한영과 송종헌 등의 노력으로 재단법인 조선불교선교양종 중앙교무원을 설치하였다.

1930년대에는 중앙불교전문학교가 탄생하게 되었다. 이는 1922년 2월에 공포된 <제2차 조선교육령>과 1938년 3월에 공포된 <제3차 조선교육령>의 영향하에서 운영되었다. <제2차 조선교육령>은 3.1혁명의 영향을 받아 일본어 교육을 강화하고 조선인과 일본인의 공학을 원칙으로 하였으며, 사범학교와 대학설치의 길을 열어놓은 것처럼 하였다. <제3차 조선교육령>은 민족말살정책의 일환으로, 일본이 중국을 침략한 뒤 한반도를 군수 병참기지화 하는 과정 속에서 시행되었다. 교명을 보통학교는 심상소학교(尋常小學校), 고등보통학교를 중학교, 여자고등보통학교를 고등여학교로 바꾸었으며, 교육적으로는 일본어, 일본사, 수신, 체육 등의 교과를 강화하는 한편, 조선어를 필수 과목에서 수의과목(隨意科目)으로 변경하여 사실상 한국어 사용은 금하였고, 기독교 계통학교의 성경 과목을 폐지하였다. 총독부는 1938년부터 1943년에 이르기까지 공립중학교 17교, 공립고등여학교 22교를 신설하면서도 사립중학교 설치의 억제하였다. 당시 7대 총독 미나미 지로(南次郎)는 ‘國體明徴’ ‘內鮮一體’ ‘忍苦鍛鍊’이라는 3대 교육방침을 내세웠다. 이것은 교육을 완전히 전시체제화 하겠다는 의도에서 비롯한 것이었다. 이 교육령의 특징은 각급학교 교명을 일본인 학교와 같게 한 데 있었다.

이 시기에 각종학교인 불교전수학교를 전문학교로 승격하기 위한 노력으로 1930년 1월 8일 승격신청서를 제출하여 4월 7일 인가를 받게 된다. 이로 인해 불교계의 숙원이었던 고등전문교육기관이 설립되게 되었다. 학교명을 중앙불교전문학교로 바꾸었다. 불교학을 기반으로 문학, 철학, 사상 등을 주요 교과로 편제하여 문과 중심의 단과 교수체제를 갖추었다. 학과로는 본과, 특과 선과를 두었으며, 수업연한은 3년, 학생정원은 150명이었다. 4월 16일 불교전수학교 학생들을 대상으로 편입시험을 실시하였다. 또 4월 21일에는 첫 신입생들을 모집하여 4월 25일에 개교하였다. 이로써 당시 연희전문학교 및 보성전문학교와 더불어 국내 3대 고등교육기관으로 위상을 갖게 되었다.

이런 노력에도 불구하고 중앙불전을 비롯한 불교계 교육기관 역시 황국신민교육을 강화하면서 더욱 공고해진 식민지교육을 받아야하는 상황에 놓여있었다. 특

히, 이 시기 식민지 교육정책은 중앙불전 학생들에게 다양한 형태의 모습으로 실행되어 한국불교의 정체성을 더욱 잃어버리게 하는 결과를 초래하였다.

이후 1943년 3월 <제4차 조선교육령> 개정의 목적은 전시를 위한 수업연한 단축과 중등교육의 황국(皇國)의 도(道)에 따른 국민의 연성(鍊成)과 전문학교의 고등한 학술·기예(技藝)에 관한 교육을 실시하되, 국가 유용의 인물을 기르는 데 있었다. 이것은 결국 민족말살통치의 지속과 제2차 세계대전의 전시상황에서 인적·물적 자원 약탈과 병참기지화 정책을 시행하기 위한 것이었다. 일제는 황국신민화 교육을 더욱 강화하였으며, 소학교의 명칭을 초등학교로 바꾼 이후 중등교육의 수업 연한을 단축시키기도 하였다. 그나마 선택 과목으로 남아있던 조선어는 완전히 폐지되었다. 이어서 폐망 직전에 <전시비상조치방책>, <전시교육령> 등 10여 개에 달하는 법령을 공포하기도 하였다.

1940년에는 1922년 설립되었던 재단법인 조선불교중앙교무원에서 재단법인 조계학원으로 바꾸고 학교 이름도 중앙불교전문학교에서 혜화전문학교(惠化專門學校)로 바꾸었다. 이 명칭은 1941년 4월 사찰령 시행규칙의 개정으로 ‘조선불교 조계종 총본사 태고사법’에 의해 새롭게 조계종이 등장하게 되었다. 결국 1944년 5월 30일 일본 제국의 전시동원령에 따라서 혜화전문학교는 강제로 폐교를 당했다. 그리고 1945년 해방이후 과도체제인 조선불교혁신준비위원회에 의해 9월 22~23일 태고사에서 전국 승려대회가 개최되었다. 이 승려대회에서는 일제 사찰령 부정의 천명, 집행부 선출, 교헌 제정의 방향, 교구제 실시, 광복사업 동참 등이 결정되었다. 그 후 10월 27일 다시 혜화전문학교를 열었다. 그 이듬해에 1946년 9월 20일에는 동국대학(東國大學)으로 승격됐다.

이상의 내용을 간략하게 도표로 정리하면 다음과 같다.

학교	수업연한	입학자격	인가수준	법령
보통학교	4년(3년)	8세 이상	보통학교	사립학교령 (1908)
지방학림	3년	보통학교 졸업자	예비학교	
명진학교 1906.4~1910.4	2년	대교과 졸업, 중법산 추천을 받은 자	각종학교	
불교사범학교 1910.4~1914.4	본과3년(60명) 별과1년(10명)	-승려 -연령 별과 18세 이상, 본과 19	사범학교	제1차 조선교육령

3.1혁명 이후 승가제도와 승가교육·고상현

		세 이상 -학력: 본과 대교과, 예과 사교과 줄		(1911~22)
불교고등강숙 1914.4~1915.11	보통학교 학제 적용	대교과 수료	각종학교	
불교중앙학림 1915.11~1928.3	본과3년 예과1년 (120명)	-승려 -연령 예과 18세 이상, 본과 19 세 이상 -학력: 예과 사교과, 본과 지방학 림 줄	각종학교	제2차 조선교육령 (1922~38)
불교전수학교 1928.3~1930.4	3년	고등보통학교 졸업자	각종학교	
중앙불교전문학교 1930.4~1940.6	본과, 특과, 선과 각3년(150명)	고등보통학교 또는 중학교 졸업 전문학교입학검정시험 합격	전문학교	제3차 조선교육령 (1938~43)

V. 맺으며

승가교육은 개화기와 대한제국기를 거치면서 새로운 근대적 교육으로의 발전을 도모하였다. 즉 내전의 불교교학 중심에서 사회와 역사를 이해하는 교육으로의 변화를 도모한 것이 그것이었다. 하지만 일제의 강점으로 인해 근대교육이란 것은 일제의 조선교육령에 의한 체제로의 편입을 의미하게 되었다.

일제의 식민지 정책에서 변환을 가져오는 3.1혁명을 전후해서도 일제의 체제에 편입하고자 하는 것이 중심이었다. 각종학교에서 전문학교로의 승격하고자 한 것이 이를 말해준다.

그럼에도 불교계의 자주적인 종단 형성과 근대적 교육으로의 발돋움을 하려는 지속적인 노력을 경주했다.

현대교육에서도 사찰에서 대학을 설립하는 등 다양한 시도를 하였다. 그럼에도 중앙승가대를 제외하고는 동국대(서울, 경주), 금강대, 위덕대 등 불교 종단이 세워져서 운영하는 대학은 소수에 불과한 실정이다.

<참고문헌>

- 대한불교조계종 교육원, 『조계종사 근현대편』, 서울: 조계종출판사, 2015
- 동대백년사편찬위원회, 『동국대학교 백년사 I 백년의 길 역사』, 서울: 동국대학교, 2006
- 『송광사지』, 순천: 도서출판송광사, 2001
- 유봉호, 『한국 근현대 교육사』, 성남: 한국정신문화연구원, 1995
- 김광식, 「일제하 불교계의 보성고보 경영」, 『근현대불교의 재조명』, 서울: 민족사, 2000
- 김성연, 『일제하 불교종단의 형성과정 연구』, 서울: 동국대학교박사학위논문, 2018
- 김순석, 「통감부 시기 불교계의 명진학교 설립과 운영」, 『한국독립운동사연구』 21집, 천안: 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2003
- 김혜련, 「식민지 고등교육정책과 불교계 근대고등교육기관의 위상-중앙불교전문학교를 중심으로」, 『불교학보』 45집, 서울: 동국대학교 불교문화연구원, 2006
- 남도영, 「개화기의 사원교육제도」, 『남계조좌호박사화갑기념논총-현대사학의 제문제』, 일조각, 1977
- 문순희(퇴휴), 『한국 근현대 승가교육사 연구』, 김포: 중앙승가대학교 박사학위논문, 2012
- 장진오, 「일제와 조선교육정책-조선교육령을 중심으로」, 『일본문화학보』 50, 한국일본문화학회, 2011

[제4발표 논평]

「3·1혁명 이후 승가제도와 승가교육」에 대한 논평문

조기룡

동국대학교 불교학술원

고상현 박사(이하 발표자)는 대한불교조계종 교육원에 재직하고 있기 때문에 승가교육과 관련하여서는 그 누구보다 남다른 경력과 경험을 가지고 있다. 직장 업무와 학술활동을 병행하는 발표자의 노고에 우선 갈채를 보낸다. 이에 비하여 논평자는 부족한 경험과 식견을 가지고 있지만, 발표문에서 원론적이고 기초적인 몇 가지 문제들을 발견했기에 이를 중심으로 논평을 하고자 한다.

첫째, 발표주제에 비하여 연구대상 시기가 협소하다. 그리고 이로 인하여 주제 의식이 약해졌다.

금번 추계학술대회의 대주제는 <<3.1운동 이후 불교지성의 100년간의 모색>>이고, 발표문의 주제는 <3.1혁명 이후 승가제도와 승가교육>이다. 이는 3.1운동이 발생한 1919년 3월 1일 이후 현재까지 100년에 걸친 승가제도 및 승가교육에 대한 연구가 발표문에서 이루어짐을 전제로 한다. 그러나 발표자는 3.1운동 이전과 이후로 시기를 구별 후 이후는 해방 이전까지로 한정하고 있다. 즉 현재에 대한 분석이 존재하지 않는 것이다.

대주제에 있는 ‘모색’이란 단어는 현재의 상황을 분석하여 향후 방법이나 실마리를 찾고자 하기에 들어간 말이다. 본 발표문을 통해서는 3.1운동 이후 현재까지 100년에 걸친 승가제도와 승가교육을 분석한 후 향후 승려교육이 나아갈 방

향이 제시되어져야 하는 것이다. 이러한 방향 제시가 이루어지기 위해서는 현재의 승가교육에 대한 분석이 이루어져야 한다. 그런데 발표문에는 현재 승가교육에 대한 연구 내용이 전무하다. 이는 발표문이 학회의 학술대회 취지와 발표문 자체의 주제의식 양자 모두에 제대로 부합하지 못하고 있음을 시사한다.

둘째, 발표문은 미완의 논문인가?

논평자는 발표문을 읽으면서 논문이 미완성이 아닌가하는 의구심이 들었다. 분량과 형식의 측면으로 볼 때는 논문이 완성본으로 보일 수도 있으나 주제와 내용의 측면에서는 상기와 같은 이유로 완성되지 않았기 때문이다.

무엇보다 서론에 해당하는 ‘I. 들어가며’ 부분의 말미에 ‘본고에서는 2장에서는 3.1혁명을 기점으로 전의 승가조직과 승가교육에 대해서, 3장에서는 3.1혁명 후의 승가조직과 승가교육을 개괄해보고, 4장에서는 현대의 승가교육에 대해서 살펴보고자 하였다.’라고 기술하고 있다. 하지만 발표문에는 4장 현대의 승가교육이 존재하지 않는다. 발표문이 미완성임을 확인할 수 있는 대목이다.

그런데 이 지점에서 논평자가 논하고자 하는 문제는 여러 가지 불가피한 사유로 인하여 발표문이 미완일지라도 핵심은 담겨있고 지엽적인 사항이 부족한 것에 대해서는 이해할 수 있으나, 논문에 주장의 핵심이 빠져서는 안 된다는 것이다.

셋째, 3.1운동이 아닌 3.1혁명이라 칭하기 이전에 상응하는 전거의 제시가 필요하다.

발표자가 3.1운동의 정신을 보다 승화하고자 3.1혁명이라 지칭한 의도는 이해할 수 있다. 또한 사회적, 그리고 민족적 정서 측면에서 3.1운동을 3.1혁명으로 칭하자는 움직임이 있는 것도 사실이다. 그러나 아직까지 3.1혁명이란 용어가 학계에서 통용되지 않고 있고 그리고 금번 학술대회의 대주제가 <<3.1운동 이후 불교지성의 100년간의 모색>>인 상황에서 3.1혁명이란 용어를 사용하고자 한다면, 이에 대한 학계의 현황과 그에 동의하는 이유를 제시하는 것이 필요하다.

참고로 동국대학교 중앙도서관의 논문검색 포털시스템에서 3.1혁명을 주제어

로 검색하면, 논문으로는 신운용이 2019년 8월에 『선도문화』 제27권에 게재한 「국권회복(1945) 이전 ‘3.1혁명’에 대한 평가인식 및 그 의미」와 고태우가 2019년 2월에 『한국학연구』 제52집에 발표한 「3.1혁명의 여진과 조선 사회」 두 편만을 찾을 수 있다.

3.1혁명이라는 용어를 사용한 논문이 두 편에 그치고, 그마저도 금년도에 발표되었다는 것은 3.1혁명이라는 용어를 학술적으로 사용하기 위해선 보다 면밀한 학술적 검토가 필요함을 시사한다. 이에 두 편의 논문에서 저자들은 각각 3.1혁명이란 용어를 사용하게 된 사회적 배경과 자신의 개인적 이유를 제시하고 있다.

그런데 발표자는 3.1혁명이란 용어를 사용하는 것이 민감한 사항임을 인지할 수 있었을 텐데도 그나마 존재하는 이들 두 편의 연구 성과조차 검토하지 않고 있다. 나아가 참고문헌에서 3.1혁명이라는 용어를 사용한 선행연구들을 찾을 수 없다. 이는 자신의 논지 전개에 필요한 전거를 스스로 도외시 하는 것일 수 있음으로 두 편의 논문을 포함하여 보다 철저하게 선행연구들을 분석하기를 권고한다.

넷째, 자료의 정리를 넘어서 발표자의 독자적 혹은 독창적 주장이 담긴 논문이 되어야 한다.

발표문은 3.1운동 이전과 이후 승가조직과 승가교육의 변천 과정을 상세하게 정리하고 있다. 무척 인내를 요하는 번거로운 작업이었을 것으로 사료된다. 그 노고에 찬사를 표하는 한편 논문은 자료 정리가 아닌 특정한 사안에 대하여 발표자의 주장을 전개하는 행위라는 원론적인 이야기를 조심스럽게 해주고 싶다. 왜냐하면, 발표문 전반에 걸쳐서 자료 정리는 상세하게 되어 있으나, 선행연구들과 구별되는 발표자의 주장을 찾기는 어렵기 때문이다.

종무원의 바쁜 일과 속에서 한 편의 논문을 작성하기가 녹록하지 않음을 익히 알고 있으면서도, 이 자리는 학술을 연찬하는 학술대회이기에 고언을 했음을 발표자가 넓은 마음으로 오해 없이 헤량하여 주시기 바랍니다.

■ 공지 사항 ■

1. 불교학연구회 학술논문 전용사이트(journal.kabs.re.kr)가 개설되었습니다. 아울러 논문투고시스템(submission.kabs.re.kr)도 새롭게 구축되어 운용되고 있습니다. 이들 사이트를 통해 자유롭게 학회지 및 학술대회 자료 등을 열람·다운로드하실 수 있습니다.
2. 불교학연구회의 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문을 RISS를 통해서도 자유롭게 열람, 다운로드 하실수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여 년간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 올해는 58호~61호가 발간될 예정입니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

- 1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 50만원
- 2) 기관 : 年 10만원
- 3) 임원 : 회장 50만원, 부회장 30만원, 상임이사 및 이사 10만원
- 4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연 락 처 : bulgyohak@daum.net / ☎ 010-4313-2122 (간사)

▶ 홈페이지 : journal.kabs.re.kr

▶ 논문투고 : submission.ksbs.re.kr

2019년 불교학연구회 추계 학술대회에 도움을 주신 여러 선생님들, 그리고
참석하여 주신 회원 여러분께 감사드립니다.