

조계종의 ‘통불교’ 인식과 그 문제점
- ‘통불교’ 담론의 전개양상을 중심으로 -

김상영*

• 목 차 •

- I. 머 리 말
- II. 통불교론의 제기와 형성
- III. 통불교론 비판과 담론의 전개양상
- IV. 통불교 인식과 조계종의 전통
- V. 맺 음 말

* 중앙승가대학교 불교학부 교수.

© 『大覺思想』 제33집 (2020년 6월), pp.9-41.

한글요약

대한불교조계종은 한국불교를 대표하는 종단이다. 그럼에도 불구하고 조계종은 역사와 현재 사이에서 결코 적지 않은 괴리감을 지니고 있다. 이러한 괴리감은 수행과 포교의 현장에서 정체성 혼란이라는 표현으로 자주 노출되고 있으며, 그 해결책의 하나로 종명(宗名)을 개정해야 한다는 주장까지 제기되고 있는 현실이다. 조계종 정체성 논란은 곧 한국불교의 정체성 논란으로 이어질 수 있다. 조계종과 한국불교는 과연 어떠한 특성을 지니고 있으며, 지금 어떠한 방향을 향해 나아가고 있는가? 이러한 물음에 대한 답은 물론 역사 속에서 찾아야 한다는 것이 필자의 소신이다.

최남선은 원효의 불교를 크게 중시하면서 1930년 이른바 ‘통불교론’을 주창하였다. 이후 한동안 통불교는 호국불교와 함께 한국불교를 대표하는 특성으로 인식되어 오늘에 이르고 있다. 하지만 심재룡과 일부 서구학자들에 의해 최남선의 통불교론은 크게 비판을 받았으며, ‘통불교’는 근대기 일본인들이 처음 사용했던 용어라는 사실이 새롭게 밝혀지기도 하였다. 1980년대 이후 본격화된 ‘통불교’ 담론은 ‘한국불교의 특성’을 규명하기 위한 담론으로 확대되었다. 하지만 이 담론에 가담한 국내 불교학자들의 관점은 주로 ‘통불교(회통불교)는 한국불교의 특성’이라는 최남선의 견해를 확대, 보완하는 수준에 머물러 있다는 느낌을 지울 수 없다.

조계종은 1424년 종명(宗名)을 상실한 이후 1941년에 이르러 조선불교조계종으로 재탄생되었다. 비록 500년 이상의 단절기를 거쳐야 했지만, 당시 ‘조선불교조계종’을 탄생시켰던 구성원들은 역사 속의 조계종을 계승한다는 취지를 뚜렷하게 밝혀 놓았다. 이후 1962년의 ‘대한불교조계종’ 성립에 이르기까지, 20세기에 진행되었던 일련의 조계종 역사는 분명 ‘계승’의 관점에서 바라볼 필요가 있다.

조계종은 ‘나말여초 구산선문의 성립-선종과 조계종으로의 존속기-선종으로의 통폐합과 무종단시대-조선불교조계종과 대한불교조계종 성립’으로 계승되는 역사를 지니고 있다. 조계종의 특성과 정체성은 바로 이러한 역사를 관통하는 사상과 신앙, 그리고 수행전통 속에서 찾아야 한다. 따라서 아직도 곳곳에서 표현되고 있는 ‘통불교’는 일본 불교계에서 파생한 정체불명의 용어라는 사실 이외에도, 조계종의 전통과 역사를 아우르는 용어로도 대단히 부

적합하다는 점을 지적해 두고 싶다.

주제어

조계종, 통불교(회통불교), 통불교 담론, 최남선, 심재룡

I. 머리말

대한불교조계종(이하 ‘조계종’으로 칭함)의 정체성을 둘러싼 논의는 현재 진행형이다. 조계종의 종헌, 종법 등에서 명시하고 있는 종지종풍(宗旨宗風)과 조계종의 현재 사이에 놓여있는 괴리감이 결코 작지 않기 때문이다. 이러한 괴리감은 수행과 포교의 현장에서 정체성 혼란이라는 표현으로 자주 노출되고 있으며, 그 해결책의 하나로 종명(宗名)을 개정해야 한다는 주장¹⁾도 제기되고 있는 현실이다.

조계종은 한국불교를 대표하는 종단이다. 종단의 역사나 규모, 사회적 위상 등을 고려할 때 조계종 정체성 논란은 곧 한국불교의 정체성 논란으로 이어질 수 있다. 조계종과 한국불교는 과연 어떠한 특성을 지니고 있으며, 지금 어떠한 방향을 향해 나아가고 있는가? 이러한 물음에 대한 답은 물론 역사 속에서 찾아야 한다는 것이 필자의 소신이다. 조금 더 진지하게, 조금 더 치밀하게 우리 불교사를 탐구하는 작업이 지속된다면, 정체성 혼란이라는 과제는 상당 부분 해소될 수 있을 것으로 생각된다.

1980년대 이후 한국 불교학계에서 이러한 문제를 해결하기 위한 본격적 논의가 시작되었다. 한동안 무비판적으로 수용되어왔던 ‘통불교’, 또는 ‘회통불교’²⁾를 주제로 한 본격적 논의가 이루어지기 시작하였던 것이다.

-
- 1) 현웅 스님은 “대한불교조계종이라는 명칭의 적합성에 대해 진지하게 검토해야 될 때가 되었다”는 주장을 함으로써 많은 관심을 불러 일으켰다(현웅, 「한국불교 중흥의 길을 향하여」, 한국불교 중흥을 위한 12월 대토론회 자료집, 2011. 12. 이 글은 앞부분 일부를 생략한 상태에서 「정통과 전통을 아우르는 교단을 향하여」라는 제목으로 『불교평론』 제50호(2012년 봄호)에 수록되기도 하였다). 현웅 스님 이외에도 조계종의 일부 스님들이 조계종의 종명 개정 필요성을 적극 제기하고 나섰는데, 이들 논의에 대해서는 김광식의 논문 「조계종단 종정의 역사상」(『대각사상』 19, 대각사상연구원, 2013. 6, pp.165-167.) 내용을 참조하기 바란다.
 - 2) 아직까지 일부 연구자들 사이에서 ‘통불교’와 ‘회통불교’의 개념을 혼용하는 사례가 보인다. 본문에서 자세하게 언급하겠지만, 일본인들이 사용했던 ‘통불교’ 개념과 최남선이 사용했던 ‘통불교’ 개념은 서로 다르다. 또한 최남선의 ‘통불교’와 ‘회통불교’의 개념 역시 많은 점에서 차이를 보인다. ‘통불교’와 ‘회통불교’는 결코 동

연구자에 따라 이것을 한국불교의 보편성과 특수성, 또는 한국불교 성격론 등으로 표현하기도 하지만, 이들 논의는 결국 '한국불교의 특성'을 규명하기 위한 담론이었다. 이 담론의 단초를 열었던 심재용은 스스로 통불교에 관한 논의는 일단락된 것으로 평가하였지만,³⁾ 오히려 그의 주장 이후 통불교 담론은 더욱 확대되고 심화되는 양상을 보인다.

이 논문은 크게 두 가지의 목적을 지니고 작성되었다. 하나는 이른바 통불교론의 형성과 그것이 학술 담론으로 전개되어가는 과정을 연구사적 측면에서 살펴보기 위한 목적이며,⁴⁾ 다른 하나는 현재의 조계종과 통불교의 상관성을 전통적 관점에서 검토해 보고자 하는 목적이다.⁵⁾ 이 글을 통해 조계종의 정체성, 특히 조계종과 통불교 인식 사이에 놓여있는 상관성이 다소나마 이해될 수 있기를 기대해 본다.

의어가 될 수 없다는 사실을 유념할 필요가 있다.

- 3) 심재용은 「한국불교는 회통불교인가」(『불교평론』 3, 불교평론사, 2000. 6, p.177.)에서 “비록 충분하게 개진했다고는 할 수 없었지만 나름대로 통불교에 관한 논의는 일단락된 것으로 치부하고 있다”고 하였다. 물론 문제 제기라는 본인의 역할을 다했다는 표현으로 이해되지만, 아직도 대다수의 연구자가 한국불교를 대표하는 특성으로 회통불교(통불교)를 꼽고 있는 현실을 감안할 때 이 담론은 이제 본격적인 형성 단계에 접어들었다고 보는 것이 더욱 타당하지 않을까 한다.
- 4) 필자는 한국불교의 보편성과 특수성을 연구사적 측면에서 살펴보는 논문을 발표한 적이 있다(「한국불교의 보편성과 특수성-그동안의 담론 검토를 중심으로-」, 『불교연구』 40, 한국불교연구원, 2014. 2.). 본 논문 제Ⅱ장과 제Ⅲ장의 서술 내용은 주로 이 논문에 기반하여 새롭게 작성된 것임을 밝혀두고자 한다.
- 5) 송현주는 이전 담론에서 주목하지 못했던 주제를 새롭게 천착하여 매우 의미 있는 논문 두 편을 최근 발표하였다.

송현주, 「근대 한국불교 통불교론의 두 유형-“조종파주의 통불교론”과 “선종파주의 통불교론”-」, 『종교문화연구』 24, 한신대 종교와문화연구소(구 한신인문학연구소), 2015. 6.; _____, 「조계종 전통의 창조와 혼종적 근대성-서구 근대불교와의 비교를 중심으로」, 『종교문화비평』 30, 한국종교문화연구소(종교문화비평학회), 2016. 9.

II. 통불교론의 제기와 형성

한동안 우리 학계는 통불교라는 용어의 유래에 대해 별다른 관심을 기울이지 않았다. 최근의 연구를 통해 이 용어가 일본 불교계에서 처음 사용되었으며, 일제강점기 불교지식인들이 이를 그대로 수용하기 시작하였다는 사실을 새롭게 밝혀내게 되었다. 통불교는 메이지 시대 일본불교에서 유행한 용어이다. 후쿠다 교우카이(福田行誠)⁶⁾를 비롯하여 다카다 도오켄(高田道見), 이노우에 세이코(井上政共) 등에게서⁷⁾ 이 용어를 사용한 사례가 확인된다. ‘불교통일론’을 주창한 무라카미 센쇼(村上專精, 1851-1929)도 이 시기 일본 통불교 개념 형성에 많은 역할을 하였던 인물로 주목된다. 그는 『日本仏教一貫論』(1890) 집필에 이어 『仏教統一論』 [第1編：大綱論, 第2編：原理論, 第3編：仏陀論](1901-1905)을 집필하였다. 그는 1917년 내한하여 국내 불교인들을 대상으로 강연회를 개최하였는데, 이 때 이능화, 권상로, 한용운 등이 그를 면담했다고 한다. 아울러 그의 강연 내용은 『조선불교총보』 5호(1917)에 번역, 게재되었으며, 그의 저서 『불교통일론』 역시 권상로에 의해 장기간 번역⁸⁾되기도 하였다.⁹⁾

6) 송현주는 마츠다니 후미오(増谷文雄)의 저술에서(『近代佛敎思想史』, 三省堂, 1941, pp.36-37) 후쿠다 교우카이의 사례를 확인하였다고 한다(『근대 한국불교 통불교론의 두 유형-“초종파주의 통불교론”과 “선종파주의 통불교론”-』, 위의 책, p.162).

7) 다카다 도오켄은 『通佛敎安心』(仏敎館, 1904), 이노우에 세이코는 『最新研究通佛敎』(有朋館, 1905)를 각각 저술하였다. 이들 외에 加藤咄堂, 松浦百英, 鈴木法深 등도 통불교를 제목으로 내건 저술을 발간하였다. 한편, 손지혜는 「韓國近代における元曉認識と日本の「通仏敎論」」(『東アジア文化交渉研究』 第5号, 關西大學大學院東アジア文化研究科, 2012. 2.)이라는 논문 제3장에서 이와 관련된 내용을 자세하게 다루었다. 이와 유사한 내용이 「近代期の元曉 再發見者들-鄭曉震, 崔南善, 趙明基, 許永鎬를 중심으로-」(『일본사상』 28, 한국일본사상사학회, 2015. 6.), 「근대기 한국 불교계는 왜 원효에 주목했는가」(『불교평론』 63, 불교평론사, 2015. 9.) 등의 논문에도 실려 있다. 통불교 관련 논의에 대해 최유진 역시 연구사적 검토를 진행한 바 있다(『최근의 한국불교연구동향과 통불교논의』, 『종교문화비평』 7호, 한국종교문화연구소, 2005. 3.).

8) 『조선불교월보』 3-19호(1912-1913)에 17회에 걸쳐 연재되었다.

일본 불교인들이 새롭게 등장시킨 통불교라는 용어를 국내 불교인들이 언제부터 사용하기 시작하였는지는 분명치 않다. 다만 최병헌은 권상로가 1929년에 발표한 「조선불교사의 이합관」(『불교』 62, 1929. 4)이라는 글에서 처음으로 ‘통불교’라는 용어를 사용하기 시작했다는 점을 밝힌 바 있다.¹⁰⁾ 실제로 권상로의 글에는 “원효는 실로 13종(宗) 중에 편의(偏倚)한 곳이 없고 통불교에 착안하여 각 종에 대한 저술이 적지 아니하였나니..”라는 내용이 있다. ‘원효가 통불교에 착안하였다’는 권상로의 표현은 최남선이 주장한 통불교론의 핵심에 해당한다. 향후 이 시기 학자들이 언급한 ‘통불교’의 용례에 대해서는 보다 더 세밀한 검토가 필요해 보인다.¹¹⁾

통불교론은 1930년 최남선에 의해 본격적으로 제기되기 시작하였다. 최남선은 1930년 7월 하와이에서 열린 범태평양불교도대회에 발표 원고를 보냈는데,¹²⁾ 이 원고가 「조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위」(『불교』 제74호, 불교사, 1930. 8)라는 이름으로 국내 잡지에 게재되었던 것이다. 이른바 ‘최남선의 통불교론’을 둘러싼 제반 논의는 이 글을 전거로 하여 지금까지 논의되고 있다. 이 글은 상당한 분량이며, 한국불교사 전

9) 최병헌, 「근대 한국불교사학의 전통과 불교사 인식」, 『한국불교사연구입문』 상, 지식산업사, 2013, pp.28-29.

10) 최병헌, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 위의 책, p.85.

11) 일제강점기 지식인들의 원효 인식과 관련하여 손지혜의 연구가 주목된다(「근대기 한국불교계는 왜 원효에 주목했는가」, 위의 책). 김광식은 최근 張道斌의 『위인 원효』(백산서원, 1917)와 『원효』(신문관, 1921; 고려관, 1925) 등의 저술이 최남선의 논문에 어떠한 영향을 주었는지 탐구할 필요가 있다는 견해를 제시하기도 하였다(김광식, 「장도빈의 『원효』에 대한 고찰」, 『원효학연구』 19, 원효학연구원, 2014. 12.). 장도빈의 글에서 원효의 불교를 ‘통불교’ ‘종합불교’ 등으로 직접 표현한 사례는 보이지 않지만, 이 시기 지식인 사회에서 원효를 역사적 위인의 관점에서 선양해야 한다는 분위기가 형성되어 있었던 점은 분명해 보인다.

12) 발표문의 원제는 ‘koreanbuddhism and her position in the cultural history of orient’였다. 최남선의 원고를 불교청년단의 최봉수가 영어로 옮겼고, 이를 도진호가 하와이대회에 참가하여 배포한 것으로 알려져 있다. 이 회의에 참석한 도진호는 귀국한 이후 그해 가을 『불교』지에 「범태평양회기」라는 제목의 참관기를 총 세 차례에 걸쳐 실었다.

반에 대한 최남선의 해박한 지식과 빼어난 통찰력을 잘 살필 수 있는 내용으로 구성되어 있다. 김광식은 최남선의 이 글에서 살펴볼 수 있는 불교사 지식과 안목은 20여 년간에 걸친 탐구의 결과라는 견해를 제시하였다.¹³⁾ 그는 최남선의 통불교론 연구자들이 그동안 주목하지 못했던 기고문¹⁴⁾을 중시하면서, “이 분야 연구자들이 ‘통불교/회통불교’라는 개념에 머물지 말고 최남선이 인식한 제반 내용에 관심을 가져주기를 요망한다.”¹⁵⁾는 견해도 덧붙였다.

최남선의 통불교론이 지니고 있는 핵심은 「조선불교—동방문화사상에 잇는 그 지위」의 제4장 ‘원효, 통불교의 건설자’에서 잘 드러난다. 그는 여기에서 조선의 불교를 ‘결론적 불교’라고 찬탄하였다.¹⁶⁾ 인도와 서역의 불교는 ‘서론적 불교’, 중국의 불교는 ‘각론적 불교’로 각각 규정된 이후 조선의 불교는 ‘최후의 결론적 불교’에 해당한다고 하였다. 또한 그는 원효를 ‘통불교의 건설자’이면서 ‘불교의 완성자’라고 하였으며, 원효불교를

13) 김광식, 「최남선의 ‘조선불교’ 정체성 인식」, 『불교연구』 37, 한국불교연구원, 2012. 8, p.102, “최남선이 1930년에 집필한 「조선불교-동방문화사상에 잇는 그 지위」는 즉흥적, 우연적으로 서술된 것이 결코 아니라고 본다. 그는 1910년대-1920년대 최남선이 일관적으로 탐구한 조선불교 연구 성과의 집약체 이었다. 최남선의 입론이 실제의 한국불교사의 본질, 흐름, 성격과 부합하는지는 별도의 차원에서 비판, 검증해야 함은 물론이다. 그러나 필자가 여기에서 강조하는 것은 그 입론, 서술은 최남선이 20여 년간 탐구한 결과이며, 당시 불교계의 정서와도 동질적이었다는 것이다.”

14) 六堂學人, 「朝鮮佛敎의 大觀으로부터 『조선불교통사』에 及함」, 『조선불교총보』 11(1918. 5.), 『조선불교총보』 12(1918. 11.); 「『조선불교통사』에 대하여」 1-10, <매일신보> 1918. 6-8

15) 김광식, 「최남선의 ‘조선불교’ 정체성 인식」, 앞의 책, p.104.

16) 최남선, 「조선불교—동방문화사상에 잇는 그 지위」, 앞의 책, pp.12-13, “半島의 불교인이 동방불교의 중심지 支那에 가서 혹 들어나게 혹 숨어서 支那人과 공동 작업으로 교리발전에 공헌한 것도 물론 작지 아니하거니와, 그러나 조선이 불교에 가지는 진정한 자랑과 독특한 지위는 따로 朝鮮의 獨創의 上에 있을 것이다. 곧 불교의 진생명을 투철히 발양하여 불교의 구제적 기능을 충족히 발휘하여 이론과 실행이 원만히 융화하여진 조선불교의 독특한 건립을 성취하였습에 있다. 印度及西域의 緒論의 佛敎, 支那의 各論의 佛敎에 對하여 朝鮮의 最後의 結論의 佛敎를 건립하였습에 잇는 것이다. 그런데 반도불교에서 이 영광스러운 임무의 표현자된 이가 누구냐하면 실로 당시로부터 大聖의 稱을 얻은 元曉가 其人이다.”

‘通불교, 全불교, 綜合불교, 統一불교’¹⁷⁾라고도 하였다. 후술하겠지만 이러한 최남선의 통불교론은 1980년대 이후에 이르러 많은 비판을 받게 되었다.

최근에는 최남선의 불교를 재평가할 필요성이 있다는 주장이 새롭게 제기되고 있는 상태이다. 특히 최병헌은 최남선 논문의 의의와 가치는 다른 데 있음을 유의할 필요가 있다고 하면서,¹⁸⁾ “필자의 지견으로는 아직까지 한국 학자 가운데서 최남선과 같이 폭넓은 안목과 해박한 지식을 가지고 동아시아의 불교문화권, 나아가 전체 아시아 불교사의 맥락에서 한국불교의 위치와 성격을 거시적으로 접근하고 이해하려는 노력과 그 성과를 발견하지 못하였다”¹⁹⁾고 하였다. 김광식 역시 최남선에 대한 인식 문제를 새롭게 제기하고 나섰다. 그는 최남선의 조선불교 정체성 찾기가 단지 ‘민족’적 관점만이 투영된 것은 아니며, ‘민족’과 ‘문명’의 교섭에서 나온 역사적 산물로 보아야 한다는 견해를 제시하였다. 아울러 “최남선은 자기의 과거를 알고 현재를 알고 그리하여 미래의 방향을 바로 알기 위해 자기 역사에 대한 정확한 관념이 필요하다는 입장에서 역사를 강조하였다. 그래서 필자는 최남선의 역사해석, 조선불교사의 정체성 인식은 조선불교의 부흥을 위한 조선불교사의 재인식을 강조하였던 역사적 맥락에서 찾아야 한다고 본다.”²⁰⁾고도 하였다.

17) 최남선, 「조선불교-동방문화사상에 잇는 그 지위」, 앞의 책, p.16, “그러나 曉聖을 불교의 완성자라고 함에는 그 易行과 보급에 대한 공적의 외에 더 한층 博大的한 가치창조가 있음을 알지 아니하면 아니된다. 그것은 曉聖의 불교가 불교적 구제의 실현인 일면에 다시 通불교, 全불교, 綜合불교, 統一불교의 실현인 사실을 간과해서는 못씀이다.”

18) 최병헌, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 앞의 책, p.104, “최남선의 ‘통불교론’은 그 자체의 타당성 여부보다는 삼국불교전통사관에 입각한 일본의 식민지 불교사학의 역사 인식에 대항하여 아시아 불교사에서의 한국불교의 위치를 새롭게 정립시키려는 논저로서 이해를 가지는 것이다. 또한 일본 불교사학이 삼국불교전통사관에 입각한 불교사의 인식에서 벗어나지 못하는 한 최남선의 주장은 아직 살아 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다”

19) 최병헌, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 위의 책, pp.104-105.

20) 김광식, 「최남선의 ‘조선불교’ 정체성 인식」, 앞의 책, p.105.

남선의 통불교론을 지나치게 비판적 관점에서 바라보았던 일부 연구자들의 견해에 대한 의도적 표현으로 보인다.²¹⁾ 어찌면 향후 최남선의 ‘통불교론’과 불교사관을 둘러싼 논의는 원점에서 재출발할 수도 있지 않을까 하는 생각이 든다.

최남선의 통불교론이 제기된 이후 김경주,²²⁾ 허영호,²³⁾ 조명기²⁴⁾ 등이 계속해서 원효와 통불교에 관계된 글을 발표하였다. 원효와 통불교를 바라보는 이들의 관점은 최남선과 크게 다르지 않았으며, 이로 인해 통불교론은 마치 과거의 한국불교를 상징하는 용어로서 뿐만 아니라, 1930-40년대 조선불교가 지향해야 하는 지향점과도 같은 의미로 자리잡

21) 김용태 역시 최남선의 통불교론에 대해 다음과 같은 평가를 하였다. “통불교 인식은 식민지라는 시대상황 속에서 우월적 타자인 일본과 대비하여 조선의 불교 전통이 나름의 독자적 가치를 가진다는 자의식의 산물이었다. 흔히 일본불교의 특징으로 거론되는 종파불교의 분파성과 견주어 볼 때 통섭과 원용이라는 통불교의 개념은 한 차원 높은 대승적 전통상을 도출해 내기에 충분했다. 통불교론을 주창한 최남선은 당시 일본학자들이 한국불교에 대한 지식이 없고 경시하므로 한국불교의 연구와 대외적 선양이 절실함을 역설하였고 정신생활과 사회의 심령적·문화적 측면에서 불교의 영향력이 유교에 비해 크다고 평가하였다. 또 한국불교는 불교 유통에서 중요한 계통의 하나로서 중국과 다른 특수자별한 가치를 지니며 교(敎)보다 학(學)이 두드러진 특색을 지닌다고 보았다. 이는 한국의 역사뿐 아니라 불교 자체의 역사에서 한국불교가 차지하는 비중이 적지 않음을 강조한 것으로 그 사실여부와는 별도로 전통에 대한 강한 긍정과 애착이 표명된 것임은 분명하다. 통불교론 또한 일본보다 한 차원 높은 수준으로 한국불교의 전통을 자리매김하려는 노력이었다. 그럼에도 타자의 거울을 통해 자기정체성을 확립하려 했다는 점에서 오리엔탈리즘이 다른 방식으로 투사된 것이었다.”

「동아시아 근대 불교연구의 특성과 오리엔탈리즘의 투영」, 『역사학보』 210, 역사학회, 2011. 6, p.249.

22) 「現下世界の 佛教大勢와 佛陀一生的의 年代考察」(『불교』 77, 불교사, 1930. 11.), 「朝鮮文化和 佛教—佛敎는 朝鮮에서 完成」(<동아일보> 1934년 7월 15일) 등의 글을 발표하였다.

23) 대표적인 글로 「조선불교와 교지확립—교단의 미래를 전망하면서」(『불교(신)』 3, 불교사, 1937. 12.)를 들 수 있다. 송현주가 허영호의 통불교론을 자세하게 검토하였다(「근대 한국불교 통불교론의 두 유형—“초종파주의 통불교론”과 “선종파주의 통불교론”—, 앞의 책, pp.169-174.).

24) 「원효종사의 심문화쟁론연구」(『金剛杵』 22, 조선불교동경유학학회, 1937. 1.)가 대표적이다. 고영섭의 최근 연구가 있다(「효성 조명기의 불교사상사 연구—‘총화론’과 ‘화쟁론’을 중심으로—, 『한국불교사연구』 3, 한국불교사연구소, 2013. 8.).

게 되었다. 송현주는 최근 이러한 일제강점기 통불교론을 두 개의 성격으로 나누어 볼 필요가 있다는 흥미로운 견해를 제시하였다.²⁵⁾ “최남선과 최남선을 계승한 허영호의 통불교론을 ‘초종파주의(trans-sectarian) 통불교론’, 김영수로 대표되는 선종과 중심의 통불교론을 ‘선종파주의(Sön-sectarian) 통불교론’으로” 구분하는 견해이다. 그는 이같은 가설을 논증하기 위해 통불교 담론과 관계된 내용을 종합적으로 살펴보았다. 특히 그는 김영수가 지눌의 사상을 중시했다는 점을 주목하면서, “보조국사의 주장은 ‘달마선종의 좌선법에 의하여 돈오하고 화엄경 등에 의해 점수하지는 것’이며, 선종의 입장에서 교학의 교리를 융섭하여 염불도 하고 간경도 한다는 것이다. 김영수는 조선불교의 특색이 이 지눌의 사상에서 완성되었고, 그 핵심은 참선이 주가 되며 교학은 보완적이라고 주장한다.”고 하였다. 김영수는 철저한 조계종 중심사관을 견지하였던 인물이며 대표적인 태고종조론자²⁶⁾였다. 그가 한국불교의 특성을 조계종 중심으로 보고 있었던 것은 분명하지만, 송현주의 표현처럼 김영수를 ‘선종파주의 통불교론’이라는 표현으로 지칭할 수 있을지에 대해서는 조금 더 살펴볼 필요를 느낀다.

25) 「근대 한국불교 통불교론의 두 유형-“초종파주의 통불교론”과 “선종파주의 통불교론”-, 앞의 책.

26) 김상영, 「전근대 조계종사 연구의 현황과 과제」, 『선학(한국선학)』 39, 한국선학회, 2014. 12, pp.60-61, “태고종조설의 대표적 주창자는 包光 金映遂였다. 그는 權相老와 함께 일찍부터 조계종으로의 증명 개정 필요성을 강하게 주장하고 나섰던 인물이다. 1941년의 조선불교조계종 설립 과정에서 중요한 역할을 맡았던 김영수는 결국 종헌에 태고보우를 종조로 한다는 내용을 관철시켰다. 하지만 김영수는 무엇보다 보우 이전에 조계종이 엄존하고 있었다는 역사적 사실을 부인하기 어려웠다. 또한 그가 중시했던 가지산문의 전통을 고려할 때, 보우보다는 도의가 오히려 종조 위상에 걸맞지 않느냐는 논리를 부정할 수도 없었으며, 이로 인해 그는 결국 ‘後조계종’이라는 궁색한 논리까지 제시하기도 하였다. 반면 권상로는 ‘도의종조론’의 입장을 견지하고 있었다.”

Ⅲ. 통불교론 비판과 담론의 전개양상

최남선에 의해 처음 제기되었던 통불교론은 1930-40년대를 지나면서 한국불교의 특성을 대표하는 용어이자 개념으로 자리 잡게 되었다. 이후 오랫동안 학계에서는 ‘통불교’의 의미를 천착하는 연구를 진행하지 못하였다. 심재룡은 1985년부터 통불교론을 본격적으로 비판하기 시작하였으며,²⁷⁾ 두 차례에 걸친 학술회의 발표문을 정리하여 1990년 「한국불교 연구의 한 반성」(『동양의 지혜와 禪』, 세계사)이라는 논문을 발표하였다. 심재룡의 이 논문은 이른바 통불교 담론의 단초를 본격적으로 제공하였다는 점에서 중요한 학술사적 의의를 지닌다.

심재룡은 1990년에 발표한 논문의 앞부분에서 이기영과 유동식을 긍부(肯否)의 관점에서 소개하였다. 그는 이기영의 발언²⁸⁾은 포공의 극이요, 유동식의 평가²⁹⁾는 폄부의 극으로 칭하면서 나머지 여러 논의는 각 스펙

27) 심재룡은 1985년 2월 15일 개최된 대우재단후원 공동연구 워크숍에서 「한국불교 사상사의 제문제」, 1988년 한국정신문화연구원에서 개최한 제5회 한국학국제학술대회에서 「한국불교는 회통적인가?」라는 논문을 각각 발표하였다.

28) “통불교라는 말은 한국불교계에서는 매우 익숙한 관용어나, 의외로 다른 나라 불교계의 사람들이 그 의미를 이해하지 못하는 경향이 있다. 통이란 회통 또는 원융회통의 준말로, 일승사상에 입각하여 불교라는 이름 밑에 광범하게 포함된 제교설과 기타의 化儀들을 적절히 위치 지우며, 그 상대적 가치들을 긍정적으로 인정하는 관용적 입장을 말하는 것이다.”(이기영, 「한국불교의 근본사상과 새로운 과제」, 『한국불교연구』, 한국불교연구원, 1982, p.267). 한편, 이기영의 ‘통불교론’은 “우리 불교의 특색을 통불교라고 하지요. 통불교라면 각기 다른 점을 인정하면서도 근본적으로 하나로 회통 시킨다는 뜻이지요. 지금 불교계의 전통성과 정통성이 너무 강하다고 생각합니다. 정해진 사실만을 고집할 것이 아니라 융통성있게 다양해져야할 필요도 있습니다. 생활양식이나 기타 종교의식 등 서로 뿔뿔을 갖고 있다 해도 서로 받아들이는 아량을 갖고 상호 보완하는 정도는 개방 되어야겠습니다.”는 내용에서도 잘 드러난다((대담)이기영·선우희, 「새 시대의 새 불교」, 『법륜』 통권 95, 월간 법륜사, 1997. 1.).

29) 유동식, 『한국종교와 기독교』, 대학 기독교 사회, 1965, pp.63-67, “한국불교는 화합일치를 이상으로 하고, 우리들의 현실을 구원하려고 하였다. 그러나 결국은 혼합절충주의를 형성하고, 공리적 현실주의로 타락하고 말았다.”

트럼의 한 자리를 차지한다고 보아서 좋을 것 같다고 하였다. 특히 유동식의 견해는 기독교인의 입장에서 불교를 폄하하는 듯이 보인다고 한 이후, 한국불교의 회통성에 대한 올바른 이해 자세가 필요하다는 견해를 제시하였다.³⁰⁾ 심재룡은 계속해서 이른바 '통불교론'은 최남선에 의해 처음 제시된 설이라는 점을 밝혔다.³¹⁾ 통불교라는 용어의 유래에 대하여 한동안 무관심으로 일관했던 당시 학계에서 심재룡의 이와 같은 지적은 큰 반향을 불러일으키게 되었다. 하지만 심재룡 역시 최남선의 '통불교' 표현이 일본 불교계에서 비롯된 것이라는 사실을 밝혀내는 데까지 이르지 못하였다.

30) 심재룡, 「한국불교 연구의 한 반성」, 『동양의 지혜와 禪』, 세계사, 1990, pp.208-209, “아무튼 같은 한국사람인데도 한국불교의 이른바 회통적 관용성을 칭찬하는 이기영 교수와는 대조적으로 유동식 교수는 불교 본래의 화합일체의 이상이 타락하여 혼합절충형이라는 두루무실한 성격의 한국불교가 공리적 현실주의로 변질되고 말았다는 진단을 내리고 있다. 회통성을 두고도, 한편은 관용성이라는 해석과, 다른 편은 혼합절충이라는 해석이 있음을 보게 된다. 한국 사람도 한국불교의 회통성을 이해하지 못하는가 보다. 여기에 한국불교의 회통성은 지금 당장 살아있는 쟁점으로 우리에게 다가선다.”

31) 심재룡, 「한국불교 연구의 한 반성」, 위의 책, pp.210-211, “에시당초 통불교적 한국불교의 성격을 논한 처음의 발단은 아마도 육당 최남선의 저 화려한 논문 「조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위」(『불교』 제74호, 불교사, pp.1-51.)에 있을 것이다. 1930년의 일이었다. 일제지하 가뜩이나 쭈그리진 민족의 자존심을 조금 이나마 펴주려고, 마침 태평양불교학자대회에서 발표할 원고로 저 글을 쓰면서, 육당은 그 특유의 박식과 웅변을 동원하여, 인도불교는 서론불교요, 중국불교는 각론불교에 그치나, 한국불교는 결론불교라는 수사적 표현을 사용했다. 더욱이 원효를 민족의 성자로 추켜세우면서, 그의 회통적 이론을(아마 『십문화쟁론』을 들어) 극구 찬양하며, 한국불교는 원효에 이르러 그 정점에 올랐을 뿐 아니라, 그 이후의 한국불교는 온통 그 회통적 성격으로 일관한다는 거창한 주장을 폈다. 육당 이전에 한국불교를 한덩어리로 몰아붙여 통째배기로 <통불교>라는 망발을 토로한 글은 없었을 것 같다. 그런데 문제는 그 이후의 후학들에게 있어서 더 심각하다. 한국불교를 문화의 교류와 접변이라는 거시적 안목에서 고찰하는 연구 작업이 전무했던 지난 반세기 동안(하기야 학문 연구에 눈을 돌릴 정신적 여유가 있을 리 없는 세월 이었다!), 예의 몰역사적 육당의 발언은 마치 한국불교를 가능하는 최종적, 결정적 단언으로 받아들여진 모양이다. 1986년에 출간된 『한국불교사개설』이라는 입문서 내지 총론적인 책에 여전히 두루뭉수리 같은 발언이 만고불변의 진리인양 무비판적으로 소개되어 있다.”

심재룡은 1930년에 발표된 최남선의 논문을 자세하게 분석하였다. 그는 최남선이 ‘인도불교는 서론불교요, 중국불교는 각론불교에 그치나, 한국불교는 결론불교’라는 수사적 표현을 사용했다는 점을 언급했으며, 계속해서 최남선이 원효를 민족의 성자로 추켜세우면서, 그의 회통적 이론을 극구 찬양하였고, ‘한국불교는 원효에 이르러 그 정점에 올랐을 뿐 아니라, 그 이후의 한국불교는 온통 그 회통적 성격으로 일관한다는 거창한 주장을 폈다’고 하였다. 심재룡은 이러한 최남선의 ‘통불교’적 관점을 망발이라든가 ‘몰역사적 발언’이라 표현하였으며, “한국철학사상 초유의 창조적 기여를 달성한 원효에게 ‘통불교의 건설자’란 타이틀을 헌상하였다”고 비판하였다. 더 나아가 심재룡은 최남선의 통불교론을 무비판적으로 따르고 있던 다수의 학자들을 향해, “70년대 이후 우후죽순으로 한국 풍에 들뜬 학문적 분위기는 육당이 현창한 원효의 통불교적 정신에 각주를 붙이는 것으로 시종한다.”고 평하기도 하였다.³²⁾

심재룡은 ‘통불교’ 비판에 관계된 또 한 편의 글을 발표하였다.³³⁾ 그는 한국불교 성격론의 긍정적 면모를 점검해보기 위해 이 글을 썼으며 “이것은 기존의 필자의 논의에서 지나치게 비판적 입장만이 부각된 점을 바로 잡는 기회가 될 것이다. 특히 오래전에 이루어진 논의의 이론적 토대를 보완함으로써 오랜 빛을 일부나마 청산하는 심정으로 본고를 초한다”는 뜻을 밝혔다. 그는 이 글에서 ‘회통’의 사전적 의미를 정리한 이후, 『십문화쟁론』을 통해 본 원효의 회통사상을 살펴보았으며, ‘유독 원효와 한국불교만 회통적인가’라는 물음 아래 자신의 회통불교관을 다시 언급하기도 하였다. 심재룡은 이 글의 맺음말에서 한국의 통불교론은 그 시발에서 전개, 그리고 현재의 모습에 이르기까지 자못 기형적이라는 주장을 하였다. 아울러 “불교의 다양한 교리와 서로 다른 종파적 입장은 상대적 가치를 가지며, 그렇기 때문에 서로 화해되고 회통되어야 한다는 것은

32) 심재룡, 「한국불교 연구의 한 반성」, 위의 책, pp. 215-216.

33) 심재룡, 「한국불교는 회통불교인가」, 『불교평론』 3, 불교평론사, 2000. 6.

상식에 속하는 일이다. 중요한 것은 그러한 상식과 원칙이 구체적으로 어떻게 구현될 수 있느냐 하는 것이다.”고 하면서 그가 지니고 있던 회통 불교관의 핵심적 내용을 밝혔다.³⁴⁾

심재룡의 논문이 발표된 이후 한국불교 특성, 특히 ‘통불교’ 성격과 관련한 논의는 매우 활발하게 진행되었다. 이 담론의 형성 초기에는 서양의 학자들이 많은 관심을 보였는데, 로버트 버스웰과 존 요르겐센은 심재룡과는 또 다른 관점에서 한국불교 특성과 관련한 논의를 전개해 나갔다. 편의상 심재룡 이후 제시된 통불교적 특성 관련 주장의 대강을 표로 구성하여 제시하면 다음과 같다.

<표 1> 통불교론 담론 형성자들의 주요 관점

1	로버트 버스웰 ³⁵⁾ (Robert E. Buswell, Jr.)	· 한국 불교라는 것이 실제로 “존재하는” 것이라기보다는 ‘민족적 전통’으로 “만들어진” 것이고, 따라서 다른 불교 전통과 뚜렷이 구별되는 것으로 ‘한국’의 고유하고 유구한 전통이 존재하는 것은 아니다. · 한국은 ‘교량’이 아니라, 중국 문화권의 불교 전통을 발전시키는 데 핵심적인 역할을 하였던 동아시아 불교 전통의 ‘요새’였다 … 한국 승려들이 중국 불교에 동화되었다 하더라도, 그들의 민족성은 종종 그들의 사회적 종교적 정체성의 중요한 부분으로 남아 있었다 … 그러나 중국문화권 변두리에 살았던 다른 이들과는 달리, 근대 이전의 한국 불교 승려들은 중국과 차별되는 문화적 사회적 정치적 주체성을 유지하고자 노력하였다.
2		· 일반적으로 한국불교의 역사기술은 중국 선사에서 이어지는 범종의 계보를 강조함으로써 중국에 事大하는 결과를 낳게 된 반면, 한편으로는 한국만의 독자적인 정체성을 추구하기 위하여 민족적

34) 한편, 조은수는 심재룡의 논문이 지니고 있는 학술사적 가치에 대하여 ‘첫째, “통불교”라는 담론의 기원을 따져본 점이다.’ ‘둘째, ‘회통불교론’이 당시 한국 현대 불교 교학의 지향점을 규정하고 동시에 과거의 한국의 불교사를 해석하는 지배적 담론으로 사용되었다는 것을 밝혔다’. ‘셋째, 회통불교의 내적 논의의 차원에서, 과연 한국 불교가 회통불교로 나가는 것이 바람직한 것인가 혹은 한국 불교는 역사적으로 과연 회통불교였는가 하는 것에 강한 의문을 제기하고 두 가지 질문 모두에 대해 부정적 진단을 내렸다’는 평가를 내리기도 하였다.
 조은수, 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』 21, 불교평론사, 2004. 12.

	<p>존 요르겐센³⁶⁾ (John Jorgense)</p>	<p>인 우월성을 강조하여 중국을 극복하기 위한 입장을 보여주고 있다. 이러한 중국에 대한 열등의식은 아주 최근까지도 한국불교의 역사쓰기를 본질적으로 보수적인 경향으로 몰고 갔던 것으로 보인다.</p> <ul style="list-style-type: none"> · 더구나 일본의 역사에서 수용한 호국불교나 통불교의 관념은 해방후 남한의 군부통치 속에 불교를 종속시키고 권력자들의 이익을 위해 봉사하도록 만들었던 것이다. 이러한 형태의 역사적 담론은 재검토되어야 하며, 결국은 폐기될 것이라고 본다. 이러한 담론은 국가라는 명목하에 불교의 본질을 왜곡했을 뿐만 아니라, 일본 불교의 엘리트주의를 포함하고 있었다. · 최남선은 통불교에 관한 일본인 논문을 인용했을 뿐이다. 메이지 불교개혁자들은 일본불교가 불교발전에서 최고임을 보여주기 위해 통불교라는 말을 사용했다... 한국불교만의 독특한 특성에 대한 모색은 내재적인 차이들을 모호하게 만드는 민족주의적인 시도이다. 한국에서, 이 일은 한국불교를 중국불교의 한 갈래나 빈약한 복사품에 지나지 않는다고 서술한 일본인과 서구인들에 대한 반동이다.
3	<p>길희성³⁷⁾</p>	<ul style="list-style-type: none"> · 한국불교의 정체성과 특성을 추상적으로 논하거나 이념적 동기에서 논하지 않고 한국불교사 전체에 대한 역사적 고찰과 더불어 현재 한국불교의 실제 모습에 대한 연구에 근거하여 논할 것이다. · 원효 사상을 앞세운 한국불교에 대한 통불교적 담론은 엄밀한 역사적 사실에 근거를 둔 것이라기보다는 시대적 요청에 응해 최남선을 비롯한 일련의 한국불교 학자들이 공유하게 된 치우친 견해이다.
4	<p>조은수³⁸⁾</p>	<ul style="list-style-type: none"> · 통, 회통, 화쟁이라는 일련의 개념들이 실제 불교사에서 나타내는 의미의 스펙트럼이 너무나 광범위하고 무작위적이다. · 한국불교 발전과정에서의 다양하고 복잡한 양상과 원효를 비롯한 과거의 불교사상가들이 발전시킨 다양한 교학체계와 이론의 전체 스펙트럼을 제대로 평가하려면 한국불교에 대해 하나의 개념이나 하나의 특징으로 꼬리표를 붙이는 것은 오히려 장애로 작용할 것이다.
5	<p>이봉춘, 보광스님³⁹⁾</p>	<ul style="list-style-type: none"> · 한국불교의 정체성 논의에 있어서 그 특성 규정 자체가 시대착오적이거나 무의미한 일로 거론되고 회통불교론이 허구의 맹종으로까지 단정되는 논조에는 분명 문제가 있어 보인다. 비판적 검토가 ‘정확한 진실 이해’와 이를 바탕으로 한 ‘현실 읽기’라고 말할 수 있다면, 그러한 주장들에서는 적지 않은 논리적 비약이 느껴지는 것이다. · 따라서 한국불교의 특성을 여래장사상에 입각한 통불교, 혹은 회통불교이며, 깨달음의 목적을 위해 다양한 방법을 중생의 근기에 따라 수용케 하는 ‘종합불교’, 혹은 ‘통합불교’라고 할 수 있을

		것이다. 또한 모든 중생에게 불성이 있다고 하는 여래장엄기설을 기반으로 나라의 국민이 외세에 의해 죽어 갈 때 분연히 일어나 나라를 지킨 ‘호국불교’이다. 이것이 한국불교의 교학적인 특성이 아닌가 생각한다.
--	--	---

위에서 제시한 1-4까지의 연구물은 한국불교의 대표적 특성으로 인식 되어온 ‘통불교론’을 비판하고 있다는 점에서 공통점을 지닌다. 먼저 버스웰과 존 요르겐센 등의 서구 학자들은 통불교 담론이 일제강점기 민족주의를 배경으로 형성되었다는 점을 지적하면서, ‘한국’ ‘한국불교’ ‘한국 불교의 특성’이라는 개념에 대한 근본적 문제점을 들고 나왔다. 특히 존 요르겐센은 “최남선은 통불교에 관한 일본인 논문을 도용(盜用)했을 뿐이다. 메이지 불교개혁가들은 일본불교가 불교발전에서 최고임을 보여주기 위해 통불교라는 말을 사용했다.”는 주장을 하면서, 최남선에게 ‘도용’이라는 불명예를 씌우기도 하였다. 이들 서구 학자들의 논문은 당시 국내 불교학계에서 그다지 관심을 기울이지 못하고 있던 주제를 다루었다는 점에서 나름대로 소중한 가치를 지닌다. 하지만 이 분야 관련 연구자

-
- 35) ① 「국가시대 이전의 한국불교」, 『21세기 문명과 불교』, 동국대학교 개교90주년 기념 세계불교학술회의 논문집, 1996 ② 「한국불교 전통의 출현」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004. 10 ③ 「강연 초록 - 동아시아 속의 한국불교」, 『불교평론』 37, 불교평론사, 2008. 12.
- 36) ① 「한국불교의 역사쓰기-미래를 위한 과거의 교훈」, 『불교연구』 14, 한국불교연구원, 1997. ② 「16-19세기 한국과 중국불교 비교상의 제문제」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004
- 37) ① 「한국불교 정체성 탐구-조계종의 역사와 사상을 중심으로 하여」, 『한국종교연구』 2, 서강대 종교연구소, 2000. ② 「한국불교 특성론과 한국불교 연구의 방향」, 『한국종교연구』 3, 서강대 종교연구소, 2001. ③ 김희성·오지섭, 「한국불교의 특성과 정신-한국인의 역사와 삶 속의 역할을 중심으로」, 『학술원논문집 (인문·사회과학 편)』 50집 1호, 2011.
- 38) ① 「한국 불교 성격론에 대한 소고-보편성과 특수성의 관점에서」, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004. 10 ② 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』 21, 불교평론사, 2004. 12.
- 39) ① 이봉춘, 「회통불교론은 허구의 맹종인가- 한국불교의 긍정적 자기 인식을 위하여」, 『불교평론』 5, 불교평론사, 2000. ② 한보광, 「한국불교의 특성에 관한 연구」, 『정도학연구』 7, 한국정도학회, 2004.

들로부터 한국불교 전통에 대한 이해가 충분치 못한 상태에서 제기된 주장⁴⁰⁾이라든가 논리적 비약이 심하다는 비판을 받기도 하였다. 길희성과 조은수 역시 심재룡의 관점을 기본적으로 계승하면서 통불교론이 지니고 있는 문제점을 다양하게 제기해 나갔다.⁴¹⁾ 통불교 비판론자들은 한국불교를 하나의 개념이나 특징으로 규정 지으려는 시도 자체의 문제점을 지적하고 나섰다. 아울러 그동안 한국불교의 대표적 특성으로 논의되어왔던 호국불교나 통불교 등의 용어가 일본에서 유래한 것일 뿐 아니라, 그 내용적 측면에서도 매우 적절치 못한 내용을 담고 있다는 점을 비판하였다.

심재룡에 의해 시작되고 1-4 등의 연구에 의해 더욱 확산된 ‘통불교론’ 비판 담론은 국내 불교학자들이 일부 가담하면서 또 다른 양상을 맞이하게 된다. 특히 이봉춘은 심재룡, 길희성의 두 편 논문을 집중적으로 언급하면서 그들이 제기했던 통불교 비판 담론을 적극 반박하고 나섰다. 그는 한국불교의 정체성 또는 특성을 찾기 위한 노력은 의미가 있는 일임을 전제한 이후, 한국불교의 회통적 전통은 긍정적인 관점에서 바라볼 필요가 있다는 견해를 제시하였다. 이봉춘에 이어 보광 스님, 고영섭⁴²⁾ 등도 통불교 담론과 관계된 견해를 밝혔는데, 최근 이 담론에 가담한 불교학자들의 관점은 주로 ‘통불교(회통불교)는 한국불교의 특성’이라는 최남선의 견해를 확대, 보완하는 내용으로 이루어져 있다는 느낌을 지울

40) 버스웰의 주장에 대해서는 최병현, 김상현 등의 반론이 제기된 바 있다.

김상현, 「(기조강연)동아시아불교에서의 한국불교의 정체성」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004; 최병현, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 앞의 책.

41) 조은수는 「한국 불교 성격론에 대한 소고-보편성과 특수성의 관점에서」에서 조선 후기 箕城 快善(1693-1764)의 『염불환향곡』을 분석하였다. 그는 『염불환향곡』의 분석을 통하여 한국 불교를 만드는 소의 경전이 무엇인지, 한국 불교를 구성하는 교리적 틀이 무엇인지, 또한 자신의 전통에 대해 어떤 이해를 가지고 있었는지 등을 주목하고자 하였다. 이와 같은 시도는 향후 지속될 한국불교 특성 담론에 있어 좋은 사례로 평가될 수 있다는 생각이 든다.

42) 고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성-원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52·53, 2018. 6.

수 없다. 학술 담론은 결코 일방의 견해에 의해 발전될 수 없다는 기본 성격을 유념한다면, 통불교와 연관된 한국불교 특성 담론은 향후 조금 더 정밀한 내용으로 전개될 필요가 있지 않을까 한다.

IV. 통불교 인식과 조계종의 전통

앞서 살펴보았던 ‘통불교’ 관련 학술 담론은 결국 한국불교 성격론이나 한국불교 특성론으로 귀결되는 의미를 지닌다. 한국불교에는 고유의 특성이 존재하는가? 존재한다면 그것은 과연 무엇인가 하는 등의 문제이다. 심재룡 이후 최남선의 통불교론을 비판했던 국내외 연구자 대부분은 이미 이러한 질문이 지니고 있는 위험성을 경계한 바 있다. 한국불교라는 특수성을 지나치게 부각시키려는 인식 태도는 자칫 불교 자체가 지니고 있는 보편적 가치를 훼손시킬 수 있다는 우려 때문이다.

1,700여 년의 역사를 관통하는 한국불교 특성을 규명해 보기 위한 시도는 나름대로 소중한 의의를 지닌다. 이러한 작업을 통해 한국불교사, 한국불교학 등의 학문분야 연구 수준은 한층 더 발전될 수 있음이 분명하기 때문이다.⁴³⁾ 하지만 향후 이들 담론이 더욱 의미 있는 방향으로 전개되어가기 위해서는 연구자들 스스로가 민족, 국가 등의 강박적 관념으로부터 벗어날 필요가 있다. 아울러 ‘한국불교는 회통불교(통불교)라는 특성을 지니고 있다’는 점을 마치 명제처럼 인식하고, 그것을 입증하기

43) 역사학계에서 한동안 치열하게 전개되었던 ‘고려시대 성격론’과 관련한 논쟁이 좋은 예가 될 것이다. 고려사회를 귀족제사회가 아니라 관료제사회로 보아야 한다는 한 연구자의 주장이 제기된 이후, 고려사회 성격론과 관련한 학술 담론은 역사학자들 사이에서 매우 활발하게 전개된 바 있다. 물론 이 담론은 고려시대를 귀족제 사회로 보아야 한다는 기존 관점이 그대로 유지되는 방향으로 귀결되었지만, 담론의 전개과정에서 발표된 상당 양의 연구 성과는 고려시대와 한국사 전체를 올바르게 이해하는데 있어 많은 기여를 하였다는 긍정적 평가를 받고 있다.

위해 논설을 펴는 태도 역시 바람직하지 못하다고 하겠다. 제 IV장의 주제인 조계종과 통불교의 관계에 대해서도 마찬가지로 인식이 필요하지 않을까 한다.

승, 재가를 포함한 조계종단 구성원들의 종사(宗史) 인식에서 적지 않은 문제점을 발견할 수 있다. 조계종사와 한국불교사의 범주를 혼동하고 있는 문제라든가, 조계종 역사와 현재 사이에 놓여 있는 괴리감을 올바르게 이해하지 못하고 있는 등의 문제이다. 조계종이 현재의 한국불교를 대표하는 종단이라고 해서 조계종의 역사가 곧 한국불교사 전체일 수는 없다. 신라의 원효나 고려시대의 의천 같은 고승은 한국불교사에서 매우 중요한 위상을 지니고 있음이 분명하다. 하지만 그들은 조계종사에 포함시킬 수 없다는 근본적 한계를 지닌다. 조계종의 역사를 단절이 아닌 계승의 관점에서 이해하고자 한다면, 조계종사는 반드시 역사적 사실에 기초하여 서술되고 이해되어야 한다.

후술하겠지만 1941년의 조선불교조계종과 1962년의 대한불교조계종을 탄생시킨 주역들은 분명 조계종사를 ‘계승’의 관점에서 인식하고 있었다. 따라서 조계종과 회통불교의 상관성 역시 고려시대 조계종이 실재했던 기간 동안 과연 그러한 경향이 있었는지를 따져보는 일부터 선행되어야 할 것이다. 필자는 아직까지 고려시대 조계종 구성원들 사이에서 통불교, 또는 회통불교를 명목화하고 이를 지향했던 사례를 발견하지 못하고 있다.

나말여초 시기에 형성된 선문(禪門)을 기반으로 탄생한 조계종은 장구한 세월만큼이나 굴곡진 역사를 겪어야 했다. 특히 1424년(세종 6) ‘선종’이라는 이름으로 통폐합된 이후 조계종은 무려 500여 년 이상 그 종명을 상실하게 되며, 조선중기 이후에는 선종 교종 두 개의 종파마저 공식적 지위를 잃어버리는 ‘무종단시대’로 접어들게 되었다. 이러한 시기를 거치면서 조계종의 역사는 심하게 변질될 수밖에 없었다. 9세기부터 형성되어 15세기 초반까지 뚜렷하게 존속했던 한국불교 선문의 역사는 완전히

단절되고 말았다. 또한 임진란 이후 휴정의 문도들은 석옥 청공-태고 보우-칭허 휴정으로 이어지는 전혀 새로운 틀의 한국 선불교 법통을 구성하기도 하였다.

이처럼 극심한 변화를 겪어야했던 조계종에 과연 통사적 특성은 실재할 수 있을까? 만약 실재하였다면 그것은 ‘무엇’일까? 앞에서 살펴보았던 ‘한국불교 특성’ 담론, 특히 이른바 통불교 담론의 전개과정 속에서 이같은 의문과 관계된 내용은 이미 상당 부분 논의되었다. 하지만 결코 적지 않은 반론이 제기되었음에도 불구하고 아직까지 ‘통불교’, 또는 ‘회통불교’는 조계종과 한국불교를 대표하는 특성으로 인식되고 있는 현실이다. 필자는 이 문제와 관련하여 새로운 관점을 제시할만한 학문역량을 갖추고 있지 못하다. 다만 여기서는 그동안의 연구를 바탕으로 두 가지 문제와 관계된 필자 나름대로의 견해를 간략하게 제시해 보고자 한다.

첫째, 통불교와 회통불교의 개념과 관계된 문제이다.

통불교는 최남선이 일본 불교계에서 새롭게 통용되던 용어를 가져다 쓴 것이다. 그런데 일본인들이 인식하던 통불교의 개념과 최남선의 그것은 많은 측면에서 차이를 보인다. 최남선은 특히 원효의 불교를 예찬하면서 한국불교는 통불교의 훌륭한 전통을 오랫동안 간직해오고 있다고 하였다. 그의 글에서 보이는 것처럼, 최남선은 원효와 한국불교의 특성을 ‘通불교, 全불교, 綜合불교, 統一불교’라고 표현하였다. 그런데 ‘通’, ‘全’, ‘綜合’, ‘統一’ 등의 수식어 개념과 그 의미가 분명치 않다는 문제가 있다. 조은수 역시 이 문제를 지적하면서 최남선의 통불교와 원효의 회통불교는 다른 맥락에서 쓰였을 것이며, 따라서 ‘통불교’라는 말의 연원을 다시 뒤져볼 필요가 있다⁴⁴⁾고 하였다. 필자 역시 이러한 관점에서 ‘통불교’는

44) “통불교가 불교의 특정한 가르침이나 어떤 성격을 나타내는 불교용어일 수는 없다. 만일 최남선이 원효의 불교에서 그 절충성을 대표적 성격으로 규정하고 회통성을 강조하기 위한 의도가 있었다면, 그는 통불교라는 말보다는 회통불교라는 말을 썼을 것이다. 여기서 최남선의 통불교가 원효의 회통불교와는 다른 맥락에서 쓰였으며 따라서 원효의 불교와 차별해서 볼 필요가 있음을 알 수 있다. ‘통불교’라는 말의 연원을 다시 뒤져볼 필요가 생기는 것도 그 때문이다”(조은수,

원효나 조계종, 더 나아가 한국불교 전체의 특성을 나타내는 용어로 매우 부적합하다는 의견을 제시하고 싶다.

언제부터 누구에 의해서 시작되었는지는 불분명하지만, ‘통불교’와 ‘회통불교’를 마치 동의어처럼 인식하고 사용하는 경우가 많다. 이것은 상당히 경계할 필요가 있는 인식 오류에 속한다. 회통의 개념에 대해서는 종범 스님의 다음과 같은 정리가 돋보인다.

① 한국불교는 불교가 전래되기 시작한 삼국시대부터 대승불교권에서 유통된 많은 불전이 지속적으로 수용되었다. 한국불교 교단에는 『법화경』의 범을 위시해서 여러 불전의 의범이 다양하게 통용되었다. 그러나 전래 초기부터 보편화된 화엄신앙이 집진적으로 중요한 범종을 형성하면서 화엄신앙으로의 통합을 이루었다. 화엄신앙에 의한 통합은 ‘회통통합’ ‘원용통합’이다. 회통, 원용통합은 다양한 의범이 모두 화엄 범종을 표현하는 의범이 되는 것이다. 그러므로 한국불교 교단은 화엄신앙의 교단이다. 회통, 원용통합의 화엄신앙범종은 한국불교의 전통이며 정체성이다.

② 화엄교범에서는 육상원용설에서 볼 수 있듯이 총별(總別), 체용(體用)이 상극적 통합을 구현한다. 이것은 각자의 전문성이 원용성으로 총체적 조화를 이루는 일이다. 원용성의 조화는 오늘의 지식을 기반으로 하는 사회에서 더욱 절실하게 요구받고 있다. 이 점은 또한 화엄신앙의 교단이 현대사회에 공헌해야 할 일이기도 하다. 한국불교 교단에서는 향후에도 화엄신앙의 범종을 계승해가야 할 것이다.⁴⁵⁾

종범 스님의 「한국불교의 주요불전과 교단형성」이라는 논문에 실려 있는 내용이다. 스님은 이 글에서 한국불교의 특성과 관련한 견해를 다양하게 밝히고 있다. 스님은 한국불교에서 통용된 주요 불전, 가람구성(당탑배치와 존상봉안), 신앙체계, 수행도법 등의 측면에서 특수성을 찾아보고자 하였으며, 그 결과 한국불교 교단의 총체적 현상을 ‘통불교’ ‘종합불

「통불교 담론을 통해 본 한국불교사 인식」, 앞의 책, 내용 참조).

45) 종범, 「한국불교의 주요불전과 교단형성」, 『한국불교학결집대회논집』 제1집 상권, 2002. 5, p.18.

교’로 표현하는 견해는 수긍하기 어렵다고 하였다. 통불교, 종합불교라는 의미는 ‘교단의 정체성이 없이 여러 불전의 의범이 집합한 모습으로 보는 것’이기 때문이다. ①에서 보이는 것처럼, 종범 스님은 한국불교가 화엄신앙으로의 통합을 이루었고, 화엄신앙에 의한 통합이 곧 ‘회통통합’ ‘원융통합’이라는 점을 역설하고 있다. 아울러 “회통, 원융통합의 화엄신앙 범풍은 한국불교의 전통이며 정체성이다.”고 주장하였다. 필자는 특히 ②의 내용에서 보다 정확한 ‘회통’과 ‘원융’의 의미를 살필 수 있었다. ‘각자의 전문성이 원융성으로 총체적 조화를 이루는 일’, 이것이야말로 회통불교의 개념을 가장 잘 드러내주는 표현이 아닐까 한다. 현재의 조계종이 ‘회통불교’를 특성으로 하고 있다는 명제가 성립하려면, 먼저 ‘각자의 전문성’을 충분히 갖추고 있는지부터 판단해야 할 것이다. 회통은 그러한 전문성이 원융통합하는 것을 의미하는 것이기 때문이다.⁴⁶⁾

둘째, 조계종 역사의 연속성과 관계된 문제이다.⁴⁷⁾

-
- 46) 조선중기 이후 형성된 이른바 三門授業의 전통에 대한 이해 문제가 남아 있다. 이 전통을 과연 한국불교의 발전적 관점에서 바라볼 수 있을 것인가 하는 문제이다. 선, 교,淨(염불)이 한데 뒤섞인 이 시기 삼문수업의 전통은 진정한 의미의 회통불교 정신과 맞닿아 있지 못하다는 생각이 든다.
- 47) 필자는 그동안 조계종사를 연속, 또는 계승의 관점에서 지속적으로 연구해왔다. 이하의 본문 내용은 이들 연구에 의존하여 새롭게 정리한 것임을 밝혀 둔다. 필자의 관련 논문을 소개하면 다음과 같다.
- 「일제강점기 불교계의 증명 변화와 종조·범통 인식」, 『불교근대화의 전개와 성격』, 대한불교조계종 교육원 불학연구소 편, 조계종출판사, 2006.
 - 「‘정화운동’ 시대의 宗祖 갈등 문제와 그 역사적 의의」, 『논문집』 12, 중앙승가대학교; 『불교정화운동의 재조명』, 대한불교조계종 교육원 불학연구소 편, 조계종출판사, 2008.
 - 「한국불교 총림의 전개양상과 그 역사적 의의」, 『조계종 총림의 역사와 문화』, 대한불교조계종 교육원 불학연구소 편, 조계종출판사, 2009.
 - 「전근대 조계종 역사의 전개양상과 그 특성」, 『선학(한국선학)』 36, 한국선학회, 2013.
 - 「전근대 조계종사 연구의 현황과 과제」, 『선학(한국선학)』 39, 한국선학회, 2014. 12.
 - 「고려 중기 종파불교의 전개양상과 그 특성」, 『佛智光照』 청계 정인스님 정년 퇴임 기념논총, 정인스님 정년퇴임기념논총 간행위원회, 2017. 11.

동아시아 불교는 학파시대에서 종파시대로 전환되는 공통의 역사를 지닌다. 종파불교는 학파불교의 단계보다 더욱 집단화되고, 전문화되는 특성을 지닌다. 따라서 종파간의 경쟁과 대립은 종파불교시대의 자연스러운 현상으로 이해되기도 한다. 종파불교시대를 살다간 고승들은 대부분 이러한 경쟁과 대립을 지적하였으며, 그 폐단을 시정하기 위해 많은 노력을 기울였다. 고려 중기는 한국불교사에서 종파불교가 가장 성행하던 시기였으며, ‘종파불교의 전성기’라고 칭해도 좋을 만큼의 뚜렷한 종파불교 양상들을 살필 수 있다. 조계종은 바로 이러한 시대에 뚜렷하게 존속되고 있었던 3대종파, 또는 4대종파 가운데 하나였다. 적어도 종명을 상실하게 되는 1424년까지 조계종은 한국 선불교 역사를 대표하는 종단이였다.

1424년 이후 조선불교는 이른바 ‘선교양종시대’를 맞이하게 되었으며, 조선의 권력자들은 그나마 남겨두었던 두 개의 종파마저 혁파하려는 시도를 하였다. 그 결과 연산군~중종대에⁴⁸⁾ 이르면 두 개의 종단마저 공식적 지위를 잃어버리는 ‘무종단시대’로 접어들게 되었다. 물론 이후 명종대 문정대비와 허응 보우의 노력에 힘입어 조선불교는 일시적으로 선교 양종이 복립된 시기도 있지만, 조선 왕실은 왕조가 멸망하는 시기까지 불교 종단의 공식적 존립을 인정하지 않으려 했다.

하지만 조선 중기 이후를 살다간 많은 승려들의 의식 속에는 ‘종파인식’이 지속되고 있었음을 주목할 필요가 있다. 조선중기 이후의 승려 비

48) 연산군-중종대는 불교 탄압이 최고조에 달했던 시기였다. 이 시기 왕실은 선교 양종의 혁파, 승과고시의 불이행, 도첩제의 폐지 등을 추진하였다. 특히 “정원이 아뢰기를, ‘오늘 석강에서 경연관이 계청한 『대전』의 度僧 조문 삭제하는 것을 마땅히 어떻게 하리까? 무릇 『대전』에 실려 있는 승려에 관한 조문이 하나만이 아니니, 모름지기 대신과 의논하여 아울러 삭제함이 어떠하리까?’하니, 그대로 따랐다”(『중종실록』 27년 12월 16일)는 내용에 의해, 이들은 『경국대전』에 명시되었던 불교 관련 내용마저 모두 삭제해버리는 조치를 취하고자 했음을 알 수 있다. 최근 이 시기 불교정책의 의미를 지나치게 역불 일변도로 파악하지 말아야 한다는 견해도 제시되고 있으나, 이에 대해서는 향후 보다 심층적인 검토가 필요해 보인다.

명(碑銘)에서 ‘선교양종(禪敎兩宗)’ ‘화엄종주(華嚴宗主)’라는 표현을 다수 발견할 수 있다. 이것은 비록 왕실에서 공식적으로 인정하지 않고 있지만, 당시 승려들은 나름대로의 소속감을 분명하게 지니고 있었다는 사실을 의미한다.⁴⁹⁾ 조계종 역사에 있어 이 같은 점들은 중요하게 인식, 평가되어야 한다. 조계종은 비록 1424년부터 1941년까지 공식적 종단으로서의 위상을 상실하고 말았지만, 이 시대를 살다간 승려들의 의식 속에는 꾸준하게 그 명맥이 이어져 오고 있었다는 사실 때문이다. 권력의 강압에 의해 종명을 상실해야 했던 현실, 하지만 그 현실을 순순히 받아들이지 않으려 했던 이 시기 승려들의 종파계승 의식, 이것은 단지 조계종사뿐 아니라 한국불교사 전체에서도 크게 중시될 필요가 있지 않을까 한다.

근대 이후 한국 불교계는 종파의 재건을 위해 다양한 노력을 전개하였다. 이 시기의 종파 재건 노력을 일본불교 침투 영향으로 파악하는 경우도 있지만, 앞서 서술하였듯이 이 시기 승려들이 지니고 있던 종파계승 의식을 간과하지 말아야 한다. 일제강점기 불교계의 종파 재건 노력은 1941년 조선불교조계종 성립⁵⁰⁾으로 귀결되지만, 이에 이르기까지 불교계

49) 청허 휴정 관련 자료에는 ‘판대화엄종사(判大華嚴宗事)’ ‘판대조계종사(判大曹溪宗事)’라는 표현이 자주 보이며, 그의 제자 사명 유정은 휴정을 ‘조계노화상(曹溪老和尚)’으로 표기하기도 하였다. 선교양종이 되었든, 혹은 화엄종이나 조계종이 되었든 조선 중 후기 승려들은 무종파시대라는 현실을 인정하지 않으려 했을 가능성이 높다. 특히 영허 선영(映虛善影, 1792-1880)의 비제는 ‘朝鮮曹溪宗師華嚴講伯映虛堂大禪師塔碑銘’으로 되어 있어 눈길을 끈다. ‘조계종사’라는 종단 명칭이 뚜렷하게 표현되어 있기 때문이다. 더욱이 이 비의 본문에는 ‘존위조계종사(尊爲曹溪宗師)’라는 표현까지 있다. 당시 승단에서 선영 스님을 ‘조계종사’로 존숭하고 있었다는 표현이다. 영허 선영의 비문 내용은 「안번석왕사영허당선영대선사비문」, 『한국고승비문총집』 조선조 · 근현대, 가산불교문화연구원, 2000. 10, pp.704-705.을 참조하기 바란다.

50) 조선총독부는 1911년 6월 사찰령을 반포하면서 ‘조선불교선교양종’이라는 종명을 사용하였다. 이 종명은 1941년 조선불교조계종으로 종명 개정이 이루어질 때까지 일제가 인정하는 공식 종명으로 통용되었다. 일제가 이 종명을 채택하게 된 구체적 이유는 밝혀져 있지 않지만, 圓宗 설립을 위한 이회광의 끈질긴 노력을 외면할 정도로 일제는 ‘조선불교선교양종’을 고수하였다. 종파불교의 성격상 ‘선교양종’이라는 종명은 상당한 문제점을 지니고 있다. 세종 때 남게 된 선교양종은 별도 종파로서의 기능을 각기 유지하고 있던 ‘선종’과 ‘교종’의 통칭에 불과한

는 적지 않은 어려움을 겪어야 했다. 이 시기 불교계는 조선불교를 장악하기 위한 일제의 간섭과 통제에 맞서는 한편, 조선불교를 대표할 수 있는 종명과 종조·법통 등을 정립하기 위해 매우 의미 있는 노력들을 전개해 나갔다. 1941년 출범하였던 조선불교조계종과 1962년의 대한불교조계종은 종헌을 통해 역사 속의 조계종을 계승하는 종파라는 사실을 뚜렷하게 명시하였다.⁵¹⁾ 이들 두 종단은 각각 보우(普愚)와 도의(道義)를 종조로 설정하였다는 점에서 차이를 보이고 있지만, 우리 역사 속에 존재했던 조계종을 그 연원으로 하고 있다는 점에서 동일한 종사(宗史)의 체계를 갖추고 있다.

이처럼 조계종사는 연속과 계승이라는 측면에서 충분한 타당성을 지닌다. 조계종의 특성과 ‘회통불교’적 전통은 이러한 종단사의 틀 속에서 논의되고 인식될 필요가 있다. 나말여초 구산선문의 성립-선종과 조계종으로의 존속기-선종으로의 통폐합과 무종단시대-조선불교조계종과 대한불교조계종 성립, 조계종은 이처럼 장구한 역사와 전통을 지니고 있으며 조계종의 특성과 정체성은 바로 이러한 역사를 관통하는 사상과 신앙, 그리고 수행전통 속에서 찾아가야 할 것이다. 따라서 아직도 곳곳에서 표현되고 있는 ‘통불교’는 일본불교계에서 파생한 정체불명의 용어라는

것이였다. 하지만 일제 사찰령 체제하에서의 선교양종은 그러한 독자성조차 보장되지 않았던 매우 기형적인 단일 종명이였다. 일제가 내세운 ‘조선불교선교양종’은 종파불교가 성행하던, 즉 한국불교가 발전해있던 시점의 불교와는 거리가 먼 종명이였다.

- 51) 김광식 역시 1941년의 조선불교조계종과 1962년의 대한불교조계종을 계승의 관점에서 파악하고 있다. “조계종이 1700년의 불교사, 근현대기의 불교사를 계승하였다면, 그에 대한 역사적 맥락 및 계승을 정리해야 한다. 이에 필자는 일제하 불교, 해방공간의 불교 공간 승려들의 갈등과 모순이 폭발한 불교정화운동을 거쳐 1962년에 통합종단, 통일종단으로서 대한불교조계종이 재건되었음을 입증하려고 한다. 구체적으로는 첫째, 1941년에 출범한 조선불교조계종 둘째, 1954~1955년에 출범한 불교 조계종, 셋째 1962년에 재건된 대한불교조계종 등의 성립 및 내용을 정리하고자 한다. 그리하여 조선불교조계종-조계종-대한불교조계종이 계승되었음을 확인하고자 하였다. 이로써 대한불교조계종이 새롭게 창종된 것이 아님을 역사적으로 확인할 수 있었다”(김광식, 「대한불교조계종의 성립과 성격:1941~1962년의 조계종」, 『선학(한국선학)』 34, 한국선학회, 2013. 4).

사실 이외에도, 조계종의 전통과 역사를 아우르는 용어로도 대단히 부적합하다는 생각을 지울 수 없다.

V. 맺음말

조계종은 한국불교를 대표하는 종단이다. 그럼에도 불구하고 조계종은 역사와 현재 사이에서 결코 적지 않은 괴리감을 지니고 있다. 조계종의 종명을 개정해야 한다는 승단 일부 인사들의 주장은 바로 이러한 괴리감 때문에 빚어진 결과이기도 하다.

조계종은 1424년 종명을 상실한 이후 1941년에 이르러 조선불교조계종으로 재탄생되었다. 비록 500년 이상의 단절기를 거쳐야 했지만, 당시 조선불교조계종을 탄생시켰던 구성원들은 역사 속의 조계종을 계승한다는 취지를 뚜렷하게 밝혀 놓았다. 이후 1962년의 대한불교조계종 성립에 이르기까지, 20세기에 진행되었던 일련의 조계종 역사는 분명 ‘계승’의 관점에서 바라볼 필요가 있다.

조계종은 적어도 15세기 전반 무렵까지 종명에 부합하는 특성과 전통을 유지하고 있었을 것이다. 하지만 종명을 상실했던 조선시대와 일제강점기 역사를 거치면서 조계종은 그 전통과 특성을 대부분 잃어버리게 되었다. 조선중기 이후 새롭게 형성된 수행가풍과 신앙전통은 이전 시대 조계종과는 상당히 다른 것이었음을 유념할 필요가 있다.

최남선은 원효의 불교를 크게 중시하면서 1930년 이른바 ‘통불교론’을 주창하였다. 이후 한동안 통불교는 호국불교와 함께 한국불교를 대표하는 특성으로 인식되어 오늘에 이르고 있다. 하지만 심재룡에 의해 최남선의 통불교론은 크게 비판을 받게 되었다. 이후 일부 서구학자들의 연구가 계속 발표되면서, 최남선이 사용했던 ‘통불교’ 용어는 근대기 일본인들이 처음 사용한 것이라는 사실이 새롭게 밝혀지기도 하였다.

한국불교는 고유의 특성을 지니고 있는가? 통불교(회통불교)는 한국불교, 또는 한국불교를 대표하는 조계종의 특성으로 볼 수 있는가? 이제 학술 담론으로 칭해도 될 만큼 이들 주제와 관계된 연구는 상당 부분 축적되어가고 있는 상태이다. 물론 이들 주제에 대해 선부른 결론을 내릴 수도 없고, 그럴 이유조차 찾기 어려울 것이다. 다만 필자는 ‘통불교’라는 용어의 유래라든가, 그 개념의 모호성 등으로 인해 ‘통불교’는 조계종의 특성을 상징하는 용어로 대단히 부적합하다는 나름대로의 견해를 밝혀두고자 한다.

참고문헌

- 최남선, 「조선불교—동방문화사상에 있는 그 지위」, 『불교』 제74호, 불교사, 1930. 8.
- 길희성, 「한국불교 정체성 탐구—조계종의 역사와 사상을 중심으로 하여」, 『한국종교연구』 2, 서강대 종교연구소, 2000.
- _____, 「한국불교 특성론과 한국불교 연구의 방향」, 『한국종교연구』 3, 서강대 종교연구소, 2001.
- 길희성·오지섭, 「한국불교의 특성과 정신—한국인의 역사와 삶 속의 역할을 중심으로」, 『학술원논문집(인문·사회과학 편)』 제50집 1호, 2011.
- 김광식, 「최남선의 '조선불교' 정체성 인식」, 『불교연구』 37, 한국불교연구원, 2012. 8.
- _____, 「대한불교조계종의 성립과 성격;1941~1962년의 조계종」, 『선학(한국선학)』 34, 한국선학회, 2013. 4.
- _____, 「조계종단 중정의 역사상」, 『대각사상』 19, 대각사상연구원, 2013. 6.
- _____, 「장도빈의 『원효』에 대한 고찰」, 『원효학연구』 19, 원효학연구원, 2014. 12.
- 김상영, 「한국불교 총림의 전개양상과 그 역사적 의의」, 『조계종 총림의 역사와 문화』, 대한불교조계종 교육원 불학연구소 편, 조계종출판사, 2009.
- _____, 「전근대 조계종 역사의 전개양상과 그 특성」, 『선학(한국선학)』 36, 한국선학회, 2013.
- _____, 「한국불교의 보편성과 특수성—그동안의 담론 검토를 중심으로—」, 『불교연구』 40, 한국불교연구원, 2014. 2.
- _____, 「전근대 조계종사 연구의 현황과 과제」, 『선학(한국선학)』 39, 한국선학회, 2014. 12.
- _____, 「고려 중기 종파불교의 전개양상과 그 특성」, 『佛智光照』 청계 정인스님 정년퇴임 기념논총, 정인스님 정년퇴임기념논총 간행위원회, 2017. 11.
- 김상현, 「(기조강연)동아시아불교에서의 한국불교의 정체성」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004.

- 김용태, 「동아시아 근대 불교연구의 특성과 오리엔탈리즘의 투영」, 『역사학보』 210, 역사학회, 2011. 6.
- 손지혜, 「韓國近代における元曉認識と日本の「通仏教論」」, 『東アジア文化交渉研究』 第5号, 關西大學大學院東アジア文化研究科, 2012. 2.
- _____, 「근대기의 원효 재발견자들-鄭晧震, 崔南善, 趙明基, 許永鎬를 중심으로-」, 『일본사상』 28, 한국일본사상학회, 2015. 6.
- _____, 「근대기 한국불교계는 왜 원효에 주목했는가」, 『불교평론』 63, 불교평론사, 2015. 9.
- 송현주, 「근대 한국불교 통불교론의 두 유형-“초종파주의 통불교론”과 “선종파주의 통불교론”-」, 『종교문화연구』 24, 한신대 종교와문화연구소(구 한신인문학연구소), 2015. 6.
- _____, 「조계종 전통의 창조와 혼종적 근대성-서구 근대불교와의 비교를 중심으로」, 『종교문화비평』 30, 한국종교문화연구소(종교문화비평학회), 2016. 9.
- 심재룡, 「한국불교 연구의 한 반성」, 『동양의 지혜와 禪』, 세계사, 1990.
- _____, 「한국불교는 회통불교인가?」, 『불교평론』 3, 불교평론사, 2000. 6.
- 이봉춘, 「회통불교론은 허구의 맹종인가- 한국불교의 긍정적 자기 인식을 위하여」, 『불교평론』 5, 불교평론사, 2000. 12.
- 조은수, 「한국 불교 성격론에 대한 소고-보편성과 특수성의 관점에서」, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004. 1.
- _____, 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』 21, 불교평론사, 2004. 12.
- 종범, 「한국불교의 주요불전과 교단형성」, 『한국불교학결집대회논집』 제1집 상권, 2002. 5.
- 최병현, 「근대 한국불교사학의 전통과 불교사 인식」, 『한국불교사연구입문』 상, 지식산업사, 2013.
- _____, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 『한국불교사연구입문』 상, 지식산업사, 2013.
- 최유진, 「최근의 한국불교연구동향과 통불교논의」, 『종교문화비평』 7, 한국종교문화연구소, 2005. 3.
- 한보광, 「한국불교의 특성에 관한 연구」, 『정토학연구』 7, 한국정토학회,

2004.

현웅, 「정통과 전통을 아우르는 교단을 향하여」, 『불교평론』 50, 불교평론사, 2012. 2

로버트 버스웰(Robert E. Buswell, Jr.), 「국가시대 이전의 한국불교」, 『21세기 문명과 불교』, 동국대학교 개교90주년기념 세계불교학술회의 논문집, 1996.

_____, 「한국불교 전통의 출현」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004. 10.

_____, 「강연 초록-동아시아 속의 한국불교」, 『불교평론』 37, 불교평론사, 2008. 12.

존 요르겐센(John Jorgensen), 「한국불교의 역사쓰기-미래를 위한 과거의 교훈」, 『불교연구』 14, 한국불교연구원, 1997.

_____, 「16~19세기 한국과 중국불교 비교상의 제문제」, 『동아시아 불교사 속의 한국불교』, 금강대학교 국제불교학술회의 논문집, 2004.

Abstract

Perception of the Jogye Order towards the Syncretic Buddhism (t'ong bulgyo, 通佛敎) and Its Related Issues

- Focused on the Development of the Discourse of the Syncretic Buddhism -

Kim, Sang-young

(Professor, Joongang Sangha Univ.)

The Jogye Order of Korean Buddhism is the representative order of Korean Buddhism. Nonetheless, it faces a separation between its own history and the present society. Such a separation is frequently displayed as an identity crisis in the Buddhist practice and propagation activities. In accordance with this current situation, it is claimed that the title of the sect should be reformed. Furthermore, the identity crisis of the Joyge Order of Koran Buddhism might bring out an identity crisis of Korean Buddhism. If so, what are the characteristics of the Jogye Order and Korean Buddhism? Also, what is the aim they have been pursuing? I believe that the answer to this question should be founded in the history of Korean Buddhism.

Choi Nam-seon (1890-1957), placing emphasis on the teachings of Wonhyo (元曉, 617-686), advocated the so-called Syncretic Buddhism in 1930. The *T'ong bulgyo* (通佛敎), which may be translated as “syncretic” or “all-encompassing” Buddhism, had been known as one of the attributes of Korean Buddhism for quite a while. It however has been greatly criticized by Shim Jae-ryong as well as some western scholars on the ground that the *T'ong bulgyo* was initiated by Japanese in the modern period of Japanese colonial era. Since the 1980s the modern discourse of the *T'ong bulgyo* was regularized and expanded to examine the characteristic of Korean Buddhism. Notwithstanding the attempt, the

domestic scholars who involved in the discourse had insufficient arguments in that they merely complemented and enlarged the viewpoint of Choi Nam-seon, which is that the *T'ong bulgyo* is the characteristic of Korean Buddhism.

Since the Jogye Order had lost its title in 1424, it was restored under the title, the Jogye Order of Joseon Buddhism (朝鮮佛教曹溪宗). Despite the fact that the title has disappeared for more than 500 years, the members who established the Jogye Order of Joseon Buddhism, argued that they intended to succeed to the traditional heritage of the Jogye Order in the history. Since then, it is necessary to evaluate the monastery events happened in the 20th century including the establishment of the Jogye Order of Korean Buddhism (大韓佛教曹溪宗) from the succession point of view.

The Jogye Order in Korea has a long history from the establishment of the Nine Mountain Schools (九山禪門) in the Unified Silla period, to the continuation from the Chan school (禪宗) to the Jogye order school, to the period without religious orders, and finally to the establishment of the Jogye Order of Joseon Buddhism and the Jogye Order of Korean Buddhism. The identity of the Jogye Order in Korea, therefore, should be investigated throughout its own teaching, faith, and practice. In conclusion, I point out that the usage of the term, the *T'ong bulgyo*, is not appropriate since not only is it an unidentified derived term from Japanese Buddhist society, but it cannot also embrace the tradition and history of the Jogye Order in Korea.

Key words

The Jogye Order, *T'ong bulgyo* (通佛教), Syncretic Buddhism, Choi Nam-seon, Shim Jae-ryon