

한·일 불교 근대화 관점에서 본 금당 이재복의 불교대중화

권동우*

• 목 차 •

- I. 들어가는 말
- II. 근대 ‘종교’ 개념과 ‘근대불교’의 형성
- III. 근대 한국불교의 정체성과 방향
- IV. 금당 이재복의 ‘대중불교’ 지향
- V. 나가는 말

* 원광대학교 특임교수.

© 『大覺思想』 제41집 (2024년 6월), pp.75-110.

한글요약

본고는 만해와 석전의 한국불교 근대화와 대중화의 시도가 그 후대를 통해 어떻게 계승되고 있는지에 대해 고찰하는 것을 목적으로 했다. 이를 위해 만해와 석전의 뜻을 충실하게 계승하면서 현실 속에서 구현해 가고자 했던 금당 이재복 대종사의 불교 근대화 혹은 대중화의 의미에 대해 중점을 두고 살펴보았으며, 이를 통해 근대 이후 한국불교의 근대화와 대중화 양상에 대해 그 일단의 흐름을 이해해 보고자 했다.

근대 '종교' 개념의 형성은 한국과 일본의 불교계에 '종교로서의 불교'라는 과제를 안겼고, 이는 불교의 근대화와 연동되었다. 따라서 불교계 인사들은 과거의 불교와 차별화되는 근대적 종교로서의 불교를 지향해야 했고, 그 방향은 출가에서 재가로, 의례에서 교학으로 나아가는 방향을 정하고 교학의 학습을 통한 개개인의 깨달음을 추구했다. 이러한 가운데 불교의 대중화는 시대적 과제가 되었고, 불교계 지도자들은 재가신자들을 깨달음으로 이끌기 위한 교학적 체계를 수립 하는데 노력하게 된다.

한국불교에서 이러한 노력은 만해 한용운이나 석전 박한영 등을 통해 잘 드러나는데, 특히 이들은 조선불교계의 상황에 맞는 불교의 혁신을 주장했다. 본 고에서는 해방 이후 이들의 정신을 충실하게 계승하면서 불교대중화 또는 재가를 중심으로 하는 근대불교의 방향을 충실하게 모색한 것이 바로 금당 이재복이었으며, 그는 만해의 불교 '대중화'를 위한 방법과 석전의 '불교 혁신'의 근대화 정신을 충실히 계승하면서 한국불교계, 특히 재가들의 삶에 불교를 깊이 천착해 가는 것에 주안점을 두고 대장경 강해와 불교 포교의 길을 개척했다는 것을 밝혔다.

주제어

이재복, 금당, 한용운, 만해, 박한영, 석전, 재가불교, 불교대전, 근대불교

I. 들어가는 말

근대 이후 한국불교는 근대화와 대중화를 이뤄야 한다는 커다란 과제를 안고 있었다. 따라서 근대 한국불교사는 이 당면한 문제를 해소해 가는 과정이었다고 말해도 좋을 것이다. 그리고 이러한 불교의 근대화는 사실 근대 이후 동아시아를 중심으로 형성된 ‘종교’ 개념의 이해와 그에 상응하는 ‘종교성’ 형성의 과정이었다.

일제강점기를 통해 한국불교의 근대화와 대중화는 다양한 양태로 전개되었다. 만해 한용운과 석전 박한영, 백용성, 방한암 등은 한국불교의 근대화를 위한 노력을 기울여 온 인물들로서 높이 평가되고 있다.¹⁾

그렇다면 근대 한국불교계의 지도자들은 어떠한 불교의 근대화를 이루고자 했으며, 그들의 노력은 한국 불교계에 어떻게 계승되어 오고 있을까? 아직 이에 관한 연구, 곧 근대 이후의 불교 근대화 혹은 대중화를 시야에 둔 연구는 활성화되지 못하고 있다.

본고는 만해와 석전의 한국불교 근대화와 대중화의 시도가 그 후대를 통해 어떻게 계승되고 있는지에 대해 고찰하는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 만해와 석전의 뜻을 충실하게 계승하면서 현실 속에서 구현해 가고자 했던 금당 이재복 대종사의 불교 근대화 혹은 대중화의 의미에 대해 중점을 두고 살펴보고자 한다. 이를 통해 근대 이후 한국불교의 근대화와 대중화 양상에 대해 그 일단의 흐름을 이해해 보려는 것이다.

II. 근대 ‘종교’ 개념과 ‘근대불교’의 형성

1) 이병욱, 「한국 근대 불교사상의 세 가지 유형-근대적 종교상황에 대응하는 새로운 종교 활동이라는 관점에서-」, 『신종교연구』 20, 2009, pp.163-194.

1. 근대 ‘종교’ 개념의 형성

19세기 후반, 중국을 필두로 동아시아 국가들 사이에 서구 문명은 매우 급박하고도 강력하게 침투해 들어왔다. 동아시아 국가들은 기존의 정치체제와 문화적 기반이 붕괴 되었고, 서구 열강에 의한 새로운 정치 질서와 문화적 시각을 구축하도록 강요당했다. 이러한 가운데 당시 사회를 주도하던 지식인들은 어떻게 새로운 서구적 이념과 질서를 수용해 갈 것인가와 기존의 전통과 문화를 어떻게 새로운 시대에 맞도록 변화시켜 갈 것인가의 문제 사이에서 고뇌했다. 이렇게 ‘근대’의 허울을 쓴 서구적 문화와 ‘전근대’의 명예를 쓴 전통적이고 민족적인 문화 사이에서 지식인들은 충돌과 갈등을 경험하면서도 서서히 서구적 ‘근대화’를 수용하는 방향의 노선을 걸어왔다.

종교계에서도 예외는 아니었다. 무엇보다도 동아시아 종교질서에 가장 강력한 영향을 끼치면서 등장한 세력은 기독교(천주교, 개신교)였다. 근대 이전에 중국을 중심으로 전파되었던 천주교는 조선에 유입된 후 심한 탄압을 받으면서도 그 세력을 조금씩 확장해 왔다. 일찍부터 일본에 전래된 기독교의 경우도 에도막부의 강력한 통제 아래에서 꾸준히 세력을 유지해 왔다. 그러다가 근대에 이르러 서양 제국의 동아시아 침탈이 본격화하자 이들은 급격하게 세력과 영향력을 확장했다.

근대 동아시아에서 기독교 세력의 확장은 단지 기존의 종교질서에 새로운 종교가 추가됨을 의미하는 것이 아니었다. 오히려 기독교의 등장은 동아시아 종교질서의 판도와 과거를 통해 유지해 왔던 종교의 속성 그 자체를 완전히 바꾸는 대전환의 계기가 된다. 그 가운데 근대를 통해 가장 강력한 영향을 끼쳤고, 또한 현재까지도 그 영향을 이어가고 있는 것 가운데 하나는 바로 ‘종교’라는 번역어의 등장과 그 개념의 정착이라 할 것이다.

주지하는 바와 같이 현재 사용하는 ‘종교’라는 용어는 근대 일본에서

만들어지고 정착된 번역어다. 물론 ‘종교’라는 표현이 과거 한역불전(漢譯佛典)에 존재하고 있었지만, 그것은 불교 내 종파적 의미가 강한 것이었다. 이에 대해 오늘날 보편적으로 사용하고 있는 ‘종교’ 용어는 서구에서 건너온 ‘릴리전(Religion)’의 번역에서 비롯된다. 따라서 ‘종교’ 용어는 그다지 오랜 역사를 가진 것이 아니며, 근대 일본이 서양 주도의 문명 속으로 편입되는 과정에서 만들어지고 정착된 근대적 인식의 소산이다.²⁾

그렇다면 근대적 ‘종교’ 용어는 어떤 특성을 가지고 있는가? 그것은 모든 종교를 포섭하는 개념으로서 교의적인 면에서 압도적인 우위를 점하면서도, 그 개념이 형성되는 과정에는 윤리규범이나 일신교적(一神敎的) 인격신 등 ‘빌리프(belief)’의 성격을 가진 개신교의 영향이 매우 컸다. 특히 근대 ‘종교’ 개념 형성이 천주교와 개신교로 나뉘는 기독교의 특징 중에서도 ‘개신교(프로테스탄트)’가 지닌 윤리적 종교의 특징에서 강한 영향을 받았다는 점은 근대종교, 혹은 근대 이후의 종교를 이해함에 있어서 매우 중요하게 생각할 바다.

이소마에 준이치의 주장에서 알 수 있는 것처럼 근대 ‘종교’개념이 형성되던 초창기에는 ‘릴리전’이라는 번역어에 ‘종지(宗旨)’와 같은 프렉티스(practice)적인 의미-비언어적 습관행위-를 강하게 내포하는 것과 ‘교법’처럼 빌리프-개념화 된 신념체계-를 중심으로 하는 계통이 존재했었다.³⁾

프렉티스적인 종교성이란 비언어적이고 주술적인 것으로서 의례나 치유를 위한 수행 등이 이에 해당한다. 천주교에서 신과 인간의 만남을 통해 ‘죄사함’을 받는 의례를 강조하는 것이나 에도시대를 통해 정착되어 온 일본불교의 경우 장례를 중시하고 민간의 주술과 밀접하게 연결되는 등, 교리적인 체계보다 의례적인 행위를 중시하는 것이었다.

2) 이소마에 준이치 지음·제점숙 옮김, 『근대 일본의 종교 담론과 계보』, 논형, 2016, p.79.

3) 위의 책, p.87.

이에 대해 빌리프적인 종교성은 프로테스탄트가 성경의 말씀을 중시하면서 그로부터 성경의 번역과 그 번역된 경전의 해석을 통해 하나님 말씀의 본질을 찾아 들어가는 것, 또는 불교의 교학이나 그를 바탕으로 한 수행, 유교의 교의 등 ‘교법’과 그에 바탕한 신행(信行)을 말하는 것이다. 그러한 점에서 프렉티스는 ‘의례’와 ‘주술’의 성격이 강하고, 빌리프는 ‘교의’와 ‘윤리’의 성격이 강하였다.

이렇게 ‘종교’라는 용어에는 두 가지 속성의 의미가 대립하고 있었다. 이 가운데 일본에 유입되어 있던 기독교의 주류는 프로테스탄트 곧 개신교 단체들로, 이들은 의례적 요소를 배제한 엄격한 빌리프 중심주의를 택하고 있었다. 따라서 이들이 추구하는 ‘종교’ 개념은 일본이 전통적으로 이어온 프렉티스적인 종지 개념에 부합하지 않았으며, 결과적으로 일본에서 ‘종교’ 개념은 프렉티스적인 것에서 빌리프적인 것으로 이행하면서 정착된다.

물론 에도시대를 통해 단가(檀家)제도 중심으로 유지되던 일본불교는 프렉티스적 성향이 강했다. 따라서 근대 일본불교가 새로운 ‘종교’ 개념인 빌리프 곧 교의적인 성격을 지닌 종교로 전환되는 것은 쉬운 일이 아니었다. 또한 일본불교는 이미 단가제도에 의해 안정적인 사찰 운영을 해 왔다는 점에서 개신교처럼 경쟁적으로 신자를 확보하기 위해 포교해야 한다는 강박도 없었으며,⁴⁾ 이러한 상황은 당연히 경쟁적으로 다른 종파와 차별화된 교리적 특성을 드러내야 할 필요성도 가질 수 없었다. 그러므로 근대 이전의 일본불교의 존재 양태는 근대적 ‘종교’ 개념에 부합하지 않는 것들이 대부분이었다.

한편 일본불교를 포함하여 근대 이전의 종교들이 지녀왔던 현세이익을 추구하는 주술적 민간신앙은 근대적 종교 개념에 부합하지 않는 것으로서 미신사교(迷信邪教), 또는 음사사교(淫祠邪教)로 치부되었다.

4) 中西直樹, 「日本仏教朝鮮布教の檢証」, 『일제강점기 일본계 종교의 지역 확장을 통해 본 침략성과 종교성연구 국제학술대회 자료집』, 2023, p.236.

특히 일본 정부는 이러한 미신적 종교현상을 법령이나 명령에 의해 적극적으로 억압한다.⁵⁾ 서구형 근대국가를 지향했던 일 정부는 서구에서 도입된 개신교적 의미의 종교 개념을 전통적인 신앙에 적용하고자 했으며, 이를 각 종교단체의 자발적 의지에 맡기는 것이 아니라 정부에 의해 의도적이고 강제적으로 일률화해 가고자 했던 것이다. 그러한 점에서 근대의 종교는 종교성 자체가 국가 이데올로기에 의해 통제되고 탄압하는 양태로 존재했으며, 국가는 이를 ‘공인교’라는 제도를 통해 유지해 갔다.

이처럼 ‘빌리프’ 중심으로 형성된 근대 ‘종교’ 개념을 일본 사회에 이식하고자 했던 일본 정부는 불교계에 미신성이 강한 의례의 타파를 요구한다. 따라서 과거 불교계에서 전통적으로 행해왔던 넨부츠코(念佛講: 일본불교에서 재가신자들의 장례나 기일 등에 염불을 행하던 결사를 의미함)나 신불습합의 성격이 강한 이나리코(稻荷講: 이나리신(稻荷神)에 대한 신앙을 중심으로 결성된 결사) 등의 결사조직, 히마치(日待: 마을사람들이 지장보살을 기리는 날 등 특정한 날을 정해 밤을 지낸 뒤 아침 해를 맞이하며 경배한 후 해산하는 행사) 등에 불교계가 개입하지 말라는 명령을 내리며, 각 마을에 세워진 도소진(道祖神: 마을 경계나 동네 가운데에 있는 갈림길 석비나 석상의 형태로 세워 두고 신앙하는 신)이나 지조보사츠(地藏菩薩) 등도 철거하도록 명령한다.

이처럼 일본 불교계가 ‘종교’의 개념에 부합하는 불교를 만드는 과정은 교단 내 구성원들이 자발적으로 과거의 프랙티스적 종교에서 벗어나 빌리프적인 종교로 나아간 것이 아니라, 국가에 의한 강제적 성격이 강했다. 곧 국가가 의도적으로 불교계로 하여금 과거의 주술적인 것이나 신불습합적인 것과 단절하도록 하였고, 불교계 교단들이 이에 호응함으로써 일본불교는 비로소 근대화의 길을 걸어가게 된 것이라고 말할 수 있다.

5) 野村瑞城, 『療病と迷信』, 人文書院, 1929, p.90.

2. 일본불교의 ‘근대화’와 ‘대중화’ 지향

근대 일본은 새로운 메이지 정부의 수립에 의해 제정일치(祭政一致)의 왕정복고(王政復古)를 지향했고, 이를 구현하기 위한 신도국교화(神道國教化)를 추진했다. 이 과정에서 메이지 정부는 과거를 통해 형성되어 온 신불습합(神佛習合)을 해체하여 신도(神道)와 불도(佛道)를 분리하는 신불분리령(神佛分離令)을 내린다. 그런데 이 법령은 에도시대를 통해 불교에 불만을 가지고 있던 일부 민중의 불교계에 대한 반발로 이어져 불탑을 파괴하고 사찰을 훼손하는 폐불훼석(廢佛毀釋) 사건의 계기가 된다. 신불분리령과 폐불훼석은 일본불교가 근대라는 새로운 정치 및 사회체제에서 과거와 같은 독점체제를 유지할 수 없다는 것을 의미했으며, 불교계는 새로운 시대에 맞는 생존의 방법을 모색해야만 했다.

신불분리와 폐불훼석의 사건을 겪으면서 일본 불교계는 강한 호법의식(護法意識)을 가지게 된다. 당시 이들의 호법의식은 ‘진호국가(鎮護國家)’나 ‘흥선호국(興禪護國)’, ‘왕법위본(王法爲本)’, ‘입정안국(立正安國)’ 등의 교설을 기본으로 하는 것으로, 메이지 정부와 연계성을 강화하는 ‘호국즉호법(護國卽護法)’의 논리에 의해 폐불의 위기를 극복하려고 했다.⁶⁾ 이후 일본 불교계는 국민국가의 통합이데올로기라는 장치를 기반으로 호국적 의식을 점점 강화하는 속에서 하나의 종교로서 공인되어 포교의 자유를 얻게 되며, 결과적으로 이러한 호국적 이념은 근대기를 통해 거의 대부분의 일본불교계가 유지하는 기본자세가 된다.

한편 에도시대를 통해 통제와 억압을 받았던 기독교는 서구의 동아시아 침략을 계기로 본격적으로 세력을 확장한다. 이에 대응하기 위해 일본 정부는 ‘신도국교화(神道國教化)’ 정책에 따라 국가이데올로기의 중심부에 신도를 정위시켰다. 하지만 신도국 교화는 실패했고, 정부의

6) 吉田久一, 『日本の近代社会と仏教』, 評論社, 1970, p.43.

정책 선회에 의해 신도는 비종교적인 국가신도와 종교적인 교파신도로 분리되었다. 당시 일본의 정치계와 종교계에 팽배했던 ‘신도국 교화’ 정책은 기독교 세력에 대항하거나 이들을 견제하는 방향에서 이루어졌으며, 신도가 기독교보다 우월하다는 인식에서 신도의 교리체계를 구축하고자 노력했다. 그런데 오오쿠니누시(大國主神)를 둘러싼 신도계 내부의 제신논쟁(祭神論爭)을 통해 알 수 있듯이 근대 일본의 신도계 인사들이 급하게 신도의 종교적 교리체계를 갖추려 했던 시도는 결국 성공하지 못하였고, 그 결과 신도가 불교나 기독교에 대적할만한 수준이 못된다는 한계만 명확히 드러내고 말았다.

근대적 종교에 부합하는 교리체계 구축이라는 과제는 단지 신도계에만 국한된 문제가 아니었다. 불교계도 동일한 문제의식 속에서 ‘근대불교’ 혹은 ‘근대화된 불교’라는 새로운 시대의 불교를 지향해야만 했다. 이러한 당시의 문제의식을 잘 보여주고 있는 것이 요시다 큐이치(吉田久一)의 다음 설명이다. 1961년부터 1963년에 걸쳐 간행된 『강좌근대불교(講座近代佛敎)』의 제1권 ‘개설편’에서 요시다는 근대불교의 형성을 ‘불교의 근대화’라는 관점에서 다음과 같이 말하고 있다.

불교의 근대화란 ‘막번(幕藩)불교에서 근대불교로’라고 말할 수 있다. 거기에는 많은 지표점을 들 수 있다. 종지불교(宗旨佛敎)로부터 종교(宗敎)로서의 불교로, 교단불교로부터 신앙불교로, 개인적 계율불교로부터 사회적 신(新)계율불교로, 또는 시마지 다이토우(島地大等)가 『명치불교사(明治佛敎史)』(『해방(解放)』 대정10년 10월)에서 언급한 것처럼 현상불교(現相佛敎: 종파불교)로부터 실상불교(實相佛敎: 本質佛敎)로 등등의 변모를 볼 수 있다. 이러한 것들이 물론 근대불교의 형성기에 모두 주어진 과제는 아니었지만, 중요한 시점이었다는 것만은 분명한 사실이다.⁷⁾

요시다는 근대불교의 특징을 ‘근대화’라는 관점에서 접근하고 있으며,

7) 吉田久一, 「近代佛敎の形成」(法藏館編集部 編, 『講座近代佛敎』 第1卷 「概説編」, 法藏館, 1963, p.63.

이는 일본불교가 막번이라는 구체제의 종지불교, 교단불교, 계율불교에서 근대의 종교불교, 신앙불교, 신계율 불교로 전환된 것이 바로 불교의 근대화이며, 이것이 근대불교라고 말하고 있는 것이다.

요시다의 근대불교 관념은 뒤에 이소마에가 근대종교의 특징을 ‘빌리프’라는 관점에서 이해하는 것과 기본적으로 동일하다는 것을 알 수 있다. 요시다에서 이소마에를 거치면서 증명된 것처럼 일본 ‘근대불교’는 ‘빌리프’ 중심의 ‘종교’ 개념을 근간으로 새로운 정체성 형성을 위해 노력해 온 과정이었다. 스에키 후미히코는 이러한 빌리프 중심의 불교관을 ‘프로테스탄트 불교(Protestant Buddhism)’라고 규정했다. 또한 이와 같은 근대불교에서는 교리의 합리화와 주술적 측면의 배제라고 하는 경향이 매우 강했다는 점을 지적하였다.⁸⁾

따라서 근대 일본불교 혹은 동아시아에서 전개된 ‘근대불교’를 이해하는데 있어서 중요한 관점은 첫째 과거 불교와 단절된 새로운 불교를 지향했다는 점, 둘째 근대에 형성된 ‘빌리프(프로테스탄트)’ 중심의 ‘종교’ 개념을 적극 수용했다는 점, 셋째 이러한 인식을 토대로 불교가 ‘근대화’의 길을 걸어가고자 했다는 점을 들 수 있다.

그렇다면 이와 같은 지향성을 근간으로 일본 불교계는 어떠한 방법으로 ‘근대화’를 추진해 갔을까? 이에 대해 오타니 에이이치(大谷栄一)는 ‘개혁’이라는 이름 아래 두 가지의 방향에 대해 말하고 있다. 하나는 ‘신불교운동’의 양상으로 나타나는 불교청년그룹이나 정신주의(精神主義)운동을 전개한 기요자와 만시(清沢滿之) 등 기존의 체제(구체제)에서 벗어나면서도 ‘빌리프’적 종교 개념의 영향을 받아 불교가 ‘개인의 내면적 신앙’을 지향하거나 ‘빌리프’ 신앙을 바탕으로 공공공간(公共空間)에서 사회활동을 전개하는 등 새로운 영적 지향성을 추구한 방향이 그것이다.

8) 스에키 후미히코 지음, 이태승·권서용 옮김, 『근대일본과 불교』, 그린비출판사, 2009, p.168.

다른 하나는 이노우에 엔료(井上円了)에 의해 대표되는 것으로 불교사상의 ‘철학화’ 방향을 모색한 움직임이라 할 것이다.⁹⁾ 곧 서양철학이라고 하는 학자적 시각에 의해 부처님의 가르침(진리)을 재정비하고자 한 것이며, 이러한 과정에서 이노우에는 ‘불교를 개량해서 그것을 개명 세계의 종교와 동일한 것으로 결정하는데 이르도록’¹⁰⁾하는 것을 강조했다.

이러한 근대불교의 흐름은 근대불교학 형성에도 큰 영향을 끼친다. 근대 시모다 마사히로(下田正弘)가 근대 불교학에 대해 ‘무의식적으로 설치된 전제’로서 다음의 두 가지 문제를 지적하고 있는데, 하나는 서양의 근대 정신의 소산으로서의 불교학이 ‘붓다’라는 존재를 한 사람의 위대한 ‘철학자·도덕가’로 여기는 것에서 출발하고 있다는 점이며, 다른 하나는 불교의 의미를 ‘인도라고 하는 기원’에 강하게 한정해버리게 되었다는 점¹¹⁾이다.

시모다의 지적은 근대 불교학이 이노우에의 주장처럼 서양철학의 영향을 받아 ‘철학화’의 방향으로 나아갔다는 것이며, 다른 하나는 서양 ‘원전주의(原典主義)’의 영향을 받아 인도불교(혹은 원시불교에 가까운 불교적 양태)를 가장 원형적인 불교로 규정하고 그 외의 불교(특히 대승불교)는 비불교적인 것으로 보는 시각(대승비불설)이 형성되어 불교학계의 주류를 형성했다는 것이다. 그는 이를 근대 이후 일본 불교학계의 ‘문제’로 지적하고 있다.

한편 구불교와 차별화된 신불교, 곧 불교 근대화를 위한 신불교운동을 대표하는 것이 기요자와 만시의 정신주의운동이라 할 수 있다. 그리고 이러한 정신주의운동을 실제 진행함에 있어 중시했던 것이 바로 개

9) 大谷栄一, 「近代仏教の形成と展開」, 末木文美士編, 『近代国家と仏教』, 佼成出版社, 2011, pp.70-102.

10) 井上円了, 『仏教活論序論』, 哲学書院, 1887, p.3.

11) 下田正弘, 「<近代仏教学>と <仏教>」, 『仏教学セミナー』 73호, 2001, pp.97-118.

개인이 ‘내면적 신앙생활’을 할 수 있도록 하는 것, 곧 불교를 생활 속에서 실천할 수 있도록 ‘대중화’하는 것이었다. 과거의 불교처럼 승려(출가)와 사찰(교단)을 중심으로 불교가 특정 세력에 의해 독점되는 것에서 벗어나 모든 사람들이 일상의 생활을 통해 부처님의 깨달음을 얻고 실천해갈 수 있는 방향으로 나아가는 새로운 불교를 모색하는 것이 중시되었다. 이에 대해 기요자와의 제자였던 사사키 겐쇼(佐々木月樵)는 다음과 같이 술회하고 있다.

도쿄에서 기요자와 만시 선생님을 중심으로 잡지를 출판하는 것이 어떨지에 대해 상담했다. 그 이유는 불교에 너무 전문적인 용어가 많아서 불법은 모두가 기쁘게 받아들일 수 있는 도입에도 불구하고 모두가 그 도 듣기를 꺼려하는 것은 너무나도 전문적인 용어가 많기 때문이다. … 중략 … 그러므로 전문 용어를 사용하지 않고 인간의 생활속에 들어가서 불교를 맛볼 수 있도록 해 주고 싶었다. 그러기 위해서 그에 맞는 잡지를 출판하고 싶다는 뜻을 밝히고 상담했던 것이다.¹²⁾

기요자와와 그 제자들은 프로테스탄트 성향의 ‘빌리프’를 중심으로 하는 ‘종교’ 개념의 영향을 강하게 받았으며, 이러한 근대적 ‘종교’를 지향하는 방향에서 ‘근대화’와 ‘대중화’를 이루고자 했다. 물론 ‘근대화’는 서구화의 지향을 의미하며, ‘대중화’는 근대적 종교로서 불교의 종교적 정체성과 연계된다. 불교사상은 서양 철학화를 지향하는 관점에서 불교학의 체계를 수립하고, 불교적 수양은 개인의 내면적 신앙생활을 통한 깨달음을 추구한다는 점에서 기존 출가중심의 승가 공동체에서 벗어나 ‘재가 중심의 불교운동’이 활성화되어 누구나 쉽게 불교를 접하고 실천해 갈 수 있는 생활 속 ‘대중화’를 지향했다. 또한 적극적인 신불교운동을 통해 사회를 개혁하는 것으로 불교의 사회적 실천성을 강조하기도 했다. 이러한 일본불교의 ‘근대화’ 노선은 그 흐름을 확장하면서 현재까

12) 曉鳥敏, 「教における人と法」, 佐々木月樵追悼記念講演集『調和の饗宴』, 一生堂書店, 1933, p.68.

지 지속되고 있다.

Ⅲ. 근대 한국불교의 정체성과 방향

지금까지 근대 일본에서 형성된 ‘종교’ 개념과 이로부터 강한 영향을 받은 일본불교의 근대화 과정에 대해 살펴보았다. 그렇다면 근대 조선의 불교는 과연 이러한 ‘종교’ 개념 또는 일본불교의 ‘근대화’ 과정과 어떠한 긴밀한 관계성과 차별성을 보이면서 조선불교의 정체성을 형성해 가고자 했을까?

개항기 한국사회에서 ‘종교’라는 용어가 처음 등장하는 것은 1883년 11월 10일 간행된 「한성순보」 제2호에서였으며, 이는 일본을 통해 들어온 ‘릴리전’의 번역어였다.¹³⁾ 장석만에 따르면 한국에서 수용한 ‘종교’ 개념은 대체로 서구적 보편성의 관념이 그 밑에 깔려 있었다고 말하고 있다.¹⁴⁾ 이는 일본에서 형성된 ‘종교’ 개념이 지닌 속성, 곧 ‘릴리프’ 중심의 ‘종교’ 개념과 매우 유사한 형태로 한국 사회에 수용되고 있었다는 것이다.

사실 이러한 ‘종교’ 개념은 이후 조선에서 ‘종교유사단체’라는 개념의 형성에도 큰 영향을 준다. 1894년 동학농민운동을 계기로 발발한 청일전쟁은 일본의 승리로 막을 내리게 되는데, 이 과정에서 동학농민군은 재차 봉기하려는 움직임을 보인다. 그러자 조선 주재 일본 공사관에서는 외교관들에게 동학에 대한 구체적인 점검과 동향을 파악해서 보고 하였고, 여기서 처음으로 ‘종교유사의 교(敎)’라는 용어가 등장한다.¹⁵⁾

13) 장석만, 「개항기 한국사회의 ‘종교’ 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1992, p.39.

14) 위의 글, p.97.

15) 陸奥宗光, 「東學黨鎮定後再燃予防の爲メ當分の間我兵ヲ各要地ニ分屯ス○ニ付上申」, 1894.12.21.

‘종교유사(宗教類似)의 교(敎)’에서 말하는 ‘종교’ 개념은 이미 근대 일본 사회를 통해 형성된 것으로 이해할 수 있다. 곧 당시 외교관들이 동학에 ‘종교’라는 의미를 부여한 것은 이미 일본 사회에서 형성된 종교 개념에 대해 충분히 인지하고 있었다는 의미이며, 그러한 ‘종교’ 인식을 토대로 동학을 종교에 유사한 것으로 이해했던 것이다.

그러므로 ‘종교유사의 교’라는 표현은 ‘종교유사의 종교’라는 의미로 이해할 수 있으며, 동학을 종교의 측면에서 바라보려던 것임을 알 수 있다. 기존 학계에서는 1915년에 <포교규칙>에서 ‘종교유사단체’라는 표현이 처음 사용된 것처럼 여겨왔지만, 실상은 일본 근대를 통해 ‘종교유사’라는 표현은 이미 사용되고 있었고, 그러한 토대를 바탕으로 1895년 동학을 ‘종교유사의 교’라고 했다. 근대 일본에서 사용된 ‘종교’와 ‘유사종교’ 개념이 거의 동일한 형태로 한국에 유입되어 사용되었던 것이다.

그렇다면 이러한 ‘종교’ 개념이 과연 근대 한국 불교계에서는 어떻게 수용되었으며, 그 수용의 결과는 근대 불교계에 어떠한 영향을 끼쳤을까?

전술한 바와 같이 근대적 ‘종교’ 개념이 형성되기 이전부터 이미 불교에는 ‘종교’라는 용어가 사용되어 온 바가 있다. ‘종교’ 용어의 기원은 당나라 실차난타(實叉難陀)가 번역한 『대승입능가경(大乘入楞伽經)』(7권본)에서 싯단타(siddhanta)를 ‘종취(宗趣)’, 데사나(deśana)를 언설(言說)이라고 번역한 것에서 찾고 있다.¹⁶⁾

한편 중국불교에 전해온 ‘종교’는 원래 ‘으뜸된 가르침’이라는 의미가 강했는데, ‘종’의 의미가 종파적 성격을 보이기 시작한 것은 하택신회(荷澤神會, 670~762)가 신수(神秀) 일파를 북종(北宗)이라 하고 혜능 일파를 남종(南宗)이라고 하면서 남종과 북종을 정통과 이단으로 구분하는 가운데 처음으로 ‘종’의 의미가 종파적 성격으로 사용된다.¹⁷⁾ 이

16) 小口偉一, 堀一郎 監修, 『宗教學辭典』, 東京大學出版會, 1973, pp.254-256.

후 천태종의 사명지례(四明知禮, 960~1028)는 ‘종교’라는 표현에 대해 ‘종파에서 설하는 교의(教義)’의 의미로 사용하였던 것으로 나타나기도 한다. 원오극근(圓悟克勤, 1063~1135)은 ‘종교’에 대해 ‘부처님의 진리를 받드는 많은 종파’적 의미로 사용함으로써 근대 서양인들이 사용했던 ‘종교’ 개념에 매우 가까운 양태를 보이는 것으로 분석되기도 한다.¹⁸⁾

이처럼 과거의 불교사 맥락을 통해 볼 때 불교에서는 ‘종교’라는 용어가 다양한 양태로 변화하면서 사용되어온 사례가 있다는 점, 특히 선종에서도 종파적 의미의 ‘종교’, 또한 ‘종파에서 설하는 교의’라는 ‘빌리프’적 의미를 담은 ‘종교’ 개념이 있었다는 점에서 사실 근대 조선의 불교계도 이러한 ‘종교’ 개념을 수용하는 것에 큰 거부감은 없었을 것으로 추측된다.

하지만 정작 근대 한국의 불교계가 처한 현실은 ‘빌리프’ 중심의 ‘종교’라는 양태에서 크게 벗어나 있었다. 조선시대를 통해 일관되어 온 숭유억불(崇儒抑佛) 정책으로 불교의 세력은 쇠퇴해 있었고, 대부분의 사찰은 산간총림(山間叢林)으로 존재하면서 교학의 부진 등 종교적 정체성 자체가 위협받을 정도였다.¹⁹⁾ 따라서 조선시대를 통해 불교는 세력 확장이 아니라 존립 그 자체가 과제였으며, 일반 대중들은 자신들의 생활과 내세적 신앙관이 조화되는 만일염불결사 등 현세이익을 갈구하거나 주술에 의한 기복신앙, 의례불교 등이 유행했다.²⁰⁾

17) 中村元, 「『宗教』という訳語」, 『日本學士院紀要』 46-2, 日本學士院, 1992, p.97.

18) 위의 글, pp.102-104.

19) 최병현, 「조선불교사의 전개와 역사적 성격」, 『한국현대사론』, 을유문화사, 1996, p.36.

홍윤식, 「조선후기 불교의 신앙의례와 민중불교」, 『한국불교사의 연구』, 교문사, 1980, p.311.

20) 김경집, 「조선후기 불교사상의 전개-19세기를 중심으로-」, 『한국어문학연구』 48, 한국외국어대학교 한국어문학연구회, 2007, p.36.

물론 최근 조선후기의 불교에 대해 ‘산중불교’라는 명칭을 사용한 것을 비판하면서 ‘자생불교’로 칭할 것을 제안하거나,²¹⁾ 조선시대를 ‘억불시대’로 볼 것이 아니라 불교가 ‘유교와 공존을 통해 존립의 교두보를 마련하면서 자립의 길을 걸었다’는 주장²²⁾이 제기되고 있지만, 이러한 주장이 재래불교를 ‘프랙티스’ 중심의 불교 곧 염불이나 의례에 치우친 형태로 존재했던 조선불교에 대한 부정은 아니다.²³⁾

한편 19세기 후반 조선 사회에서 포교 활동을 위해 진출한 기독교 선교사들의 눈에 조선불교는 미신 혹은 무속과 유사한 형태로 인식되었으며, 또한 무신론적 종교이면서 그 성격이 종교보다는 철학에 가까운 것으로 인식되기도 했다.²⁴⁾ 따라서 이러한 부정적 인식에 맞서 조선 불교계는 무엇보다 우선적으로 ‘종교’로서의 ‘불교’의 정체성을 확립해야만 했다.

그러나 이러한 과제를 시행하기에 현실적 한계와 문제는 너무 컸다. 일제의 침략과 더불어 일본불교의 조선 침투는 노골화했고, 또 조선불교를 일본불교에 통합하려는 움직임이나 일본불교에 부여하는 일부 조선 승려들 사이에서 조선불교의 정통성을 지켜내야만 했다. 또한 1910년 경술국치로 시작된 일본의 조선에 대한 식민 지배와 조선총독부의 사찰령(寺刹令), 본말사제도(本末寺制度), 사법(寺法) 등 정치적으로 불교에 대한 통제가 본격화하는 가운데 조선불교를 공식화된 하나의 종파, 곧 국가에 의해 ‘종교’로서 인정받지 않으면 안 되는 현실적 문제

21) 고영섭, 『한국불학사: 조선·대한시대 편』, 연기사, 2005.

22) 김용태, 『조선후기 불교사 연구: 임제법통과 교학전통』, 신구문화사, 2010, pp.17-18.

23) 이명호, 「조선후기불교에 대한 부정적 시각의 극복과 비판적 고찰」, 『불교학보』 58, 동국대학교 불교문화연구원, 2011, p.166.

24) 박노자, 「19세기말-20세기 초 서구 선교사들의 한국불교관」, 『한국과 세계의 만남』, 지문당, 2002.

송현주, 「근대 한국불교의 종교정체성 인식 -1910~1930년대 불교잡지를 중심으로-」, 『불교학연구』 7, 불교학연구회, 2003, pp.335-38.

도 가로놓여 있었다. 전통사상의 정체성을 유지하면서도 ‘문명화(근대화)’를 통해 국가에 의해 ‘공인’된 불교의 기반을 확립하는 것이 시대적 과제였던 것이다.²⁵⁾

특히 1908년 이회광을 중심으로 설립된 ‘원종(圓宗)’이 통감부로부터 인정을 받지 못하면서 시작된 일본 조동종과 연합맹약은 조선불교계의 정체성 문제에 큰 화두를 던지며, 이로부터 만해 한용운과 석전 박한영을 중심으로 임제종 운동이 시작된다. 조선불교의 정체성 확립과 더불어 주체적 근대화를 위한 노력이 본격적으로 시작된 것이다. 이후 조선의 불교계는 대중포교를 위한 잡지의 간행이나 불서의 대중화를 위한 한글화 작업, 인재 양성을 위한 교육기관의 설립, 젊은 조선 승려의 일본 유학 추진 등 조선불교의 ‘근대화’와 ‘대중화’를 조금씩 실현해 간다.

이처럼 근대를 통해 불교의 근대화 또는 근대적 ‘종교’의 개념에 부합하는 새로운 조선불교의 나아갈 바에 대해 그 방향을 제시하면서도 주체적이고 자주적인 조선불교의 정체성을 위해 고민하면서 그 활로를 모색해 간 대표적인 인물로 만해와 석전을 꼽을 수 있다.²⁶⁾ 다만 이 두 인물이 조선불교의 혁신과 근대화를 추진한 ‘방향’은 동일하나, 실제적으로 조선불교 혁신을 모색하는 ‘방법’은 서로 달랐다.

먼저 만해의 경우 일제강점기 이전부터 전통불교의 교육을 통해 불교를 학습했으나, 직접 일본에 건너가 일본불교를 접하면서 외부적 시각을 적극 수용하는 입장 속에서 조선불교의 근대화 방향을 지향하였다.

이에 대해 석전의 경우 만해와 동일하게 전통불교의 교육을 통해 불

25) 김윤경, 「근대기 현실인식 및 개혁에 관한 불교와 하극학의 교섭-박한영, 이견방, 정인보를 중심으로-」, 『인문학연구』 54, 조선대학교 인문학연구원, 2017, p.42.

26) 한종만, 「박한영과 한용운의 한국불교 근대화사상」, 『논문집』 5, 원광대학교, 1970, pp.67-168.

목정배, 「박한영의 현대불교운동론」, 『석림』 13, 동국대학교 석림회, 1979, pp.687-692.

교를 배웠고, 근대화의 흐름 속에서 조선불교의 근대적 지향을 추구했지만, 오히려 조선불교의 전통을 적극 수호하려는 입장에서 기존의 불교가 지녀온 악폐를 숨기지 말고 드러내어 이를 쇠신할 것을 강조하였고, 불교잡지의 발행과 근대적 교육을 도입하여 대중을 계몽해 가는 방향을 더 중시했다. 이는 석전의 불교 근대화가 적극적인 사회변혁을 주장하는 것보다는 대중의 인식을 전환시키는 교육사업에 주안점을 두게 되는 요인과도 밀접한 관련이 있을 것이다.

이처럼 만해와 석전이 일본제국의 침략에 대한 ‘항일’의 입장을 견지하면서 조선불교의 ‘근대화’를 지향했다는 점은 동일하지만, 조선불교를 ‘문명화’하는 방식에 있어서는 서로 차이가 있었던 것이다. 만해가 『조선불교유신론』에서 조선불교의 세계적 포교를 위해 승려의 취처(聚妻)를 허용해야 한다는 입장을 보이면서 이를 통감부에 건의하는 등 적극적인 근대화와 세계화의 방향을 추구했다면, 석전은 오히려 취처에 반대하고 철저한 지계(持戒)를 강조하면서 중앙불전 교육교재로 사용하기 위해 『계학약전(戒學約詮)』을 서술하는 등 한국불교가 불교의 본질을 수호하는 것을 근대화의 초석으로서 더 중시한 것이다.²⁷⁾

이병욱은 한국 근대불교계를 대표하는 인물의 유형을 분류하면서, 첫째 불교 이해에서 사회적 문제의식을 많이 드러내면서 적극적 사회참여를 시도한 만해, 둘째 불교계의 변화를 촉구하면서도 적극적인 사회참여로 이어지는 쪽은 아니었던 석전과 용성, 셋째 선수행을 통해서 전통을 그대로 지키고자 했던 방한암이라고 평가했다.²⁸⁾ 사회참여를 강조하는 성향이 강했던 것에 만해에 대해 석전은 불교계 자체의 변화를 추구하면서 근본적인 한국불교계의 각성과 변화를 추구하는 입장에서 한국불교의 ‘근대화’와 ‘대중화’를 이루고자 했던 것이다.

한편 석전은 근대 한국불교에 있어서 대표적인 불교지성으로서 전통

27) 김윤경, 앞의 글, p.55.

28) 이병욱, 앞의 글, pp.165-166.

불교의 정체성을 수립하는 가운데 근대식 교육의 도입 등을 통해 근본적이고 본질적인 한국불교의 근대화(문명화)를 모색하면서도, 최남선, 이광수, 홍명희, 정인보, 서정주 등 당대의 뛰어난 지식인들과 학문적 경계를 넘어 지속적인 교류를 하면서 근대학문 형성에 이바지하기도 했다.²⁹⁾ 석전의 인물과 활동에 대해 포광 김영수는 다음과 같이 평하고 있다.

지금으로부터 약 60년 전에 우리 太古禪宗 내에 宗說兼通의 巨物 講伯 3인이 동시에 출세하였으니 선암사의 錦峰和尚과 화엄사의 震應和尚과 師를 합하여 3대강백이라고 世稱했던 것이다. 然이나 금봉화상은 漢詩에서는 조예가 깊으나 三臟講說에는 오히려 乏然한 편이요 진응화상은 삼장강설에는 인도의 世親과 중국의 淸涼 圭峰도 양보할 정도로 능통하지만 시문 등 문학에는 留意도 아니했던 것이다. 오직 師는 삼장강설을 주로 하는 외에 經史子集과 老莊學說을 無不兼涉하는 이며 書法까지도 겸통하는 希世의 大宗匠이다.³⁰⁾

근대를 통해 조선불교계에는 대표적인 강백 3인이 있었는데, 그 가운데 석전만이 학승으로서 경·율·론 삼장의 강설에도 능할 뿐만 아니라 시문 등 문학의 분야에서도 뛰어난 역량을 발휘하고 있으며, 나아가 유학과 노장사상까지도 섭렵하는 등 모든 분야를 통해 가장 뛰어난 인물이었다고 말하고 있다. 이러한 석전의 폭넓은 활동은 그가 제시한 한국불교의 나아갈 다섯 가지 포교방안과 관련이 깊은 것으로 보인다.

- ① 청년 도제를 우선적으로 키우고 동시에 좋은 교재를 마련하여 청년도제가 세계적인 포교사가 되도록 한다.
- ② 교단의 강의 자료를 간략하고 알기 쉽게 다듬어서 가르침이 널리 퍼지도록 한다.
- ③ 포교하는 사람의 자세는 자비(慈悲), 지혜(智慧), 원력(願力)을 갖추어야 한

29) 김광식, 『불교 근대화의 이상과 현실』, 선인, 2014, p.195.

30) 목정배, 위의 글, p.688.

다.

- ④ 소아(小我)를 버리고 가르침의 근본으로 자아(自我)를 삼도록 한다.
- ⑤ 포교하는 사람의 행동은 그 말과 뜻이 뚜렷하여 속되지 않아야 하고 또한 다른 사람을 배척하려는 마음자세는 버리고 넓은 학문으로 온화하게 사람을 접해야 한다.

석전은 이 다섯 가지 원칙에 맞도록 젊은 인재 육성을 위한 교육사업에 주력했으며, 많은 불교 관련 자료를 수집하고 이를 대중이 쉽게 알 수 있도록 『불교사찰요』, 『조선불교와 사적(史蹟) 심구(尋究)』, 『독교사론(讀敎史論)』, 『종교사』 등 불교사 개론서와 한국불교사, 종교 관련 문헌을 정리했다. 또한 불교의 틀을 벗어나 문학을 통해 다양한 지식인과 교류함으로써 국한 없는 역량을 가지고 불교를 대중화해야 한다는 자신의 신념을 젊은 포교사들이 본받아 갈 수 있도록 스스로 앞장서서 실천했다. 이렇게 볼 때 석전의 한국불교 근대화는 불교사상의 보편화나 철학화처럼 근대 일본불교가 추구했던 근대화의 방향보다는 한국불교의 주체성 회복을 더 중시하는 관점에서 ‘근대화’와 ‘대중화’를 지향했던 것이 아닐까 생각해 본다.

그렇다면 이러한 만해와 석전의 근대화와 대중화의 방향은 그 흐름이 이후의 세대를 통해 어떻게 계승되면서 한국불교계의 근대화와 대중화를 위한 방향모색으로 정착되어 왔을까? 논자는 이를 가장 잘 보여주고 있는 것이 바로 금당 이재복 대종사의 한국불교 현대화와 대중화를 위한 활동이 아닐까 생각한다.

IV. 금당 이재복의 ‘대중불교’ 지향

이재복은 1918년 5월 25일 충남 공주군 계룡면에서 출생했다. 재복은 그의 속명이며서 법명이며, 법호는 용봉, 금당은 그의 스승 석전 박

한영이 지어준 호이다. 그는 일생을 통해 세 가지 길을 걸어왔다. 하나는 불교인의 길이며, 둘은 문학인의 길, 셋은 교육자로서의 길이다. 이 가운데 불교인으로서 이재복의 삶의 궤적을 들여다본다면, 그 속에는 근대 이후 한국불교가 걸어왔던 기본적인 지향점을 볼 수 있을 것이다. 이재복은 15세에 계룡산 갑사 이혼허 스님에게서 득도했고 김금선 스님에게서 수계를 받았다. 19세부터 5년 동안 공주 마곡사에서 수선안거를 성취했는데, 이 기간에 대승사, 서울 대원암과 봉선사, 문경 금용사의 강원에서 공부에 전념했다. 20세에 마곡사 사집과를 졸업했고, 22세에는 마곡사 사교과를 졸업했다. 23세에는 혜화전문학교 불교과에 입학하여 본격적으로 근대적 불교철학을 학습했고, 동년 5월 10일에는 중앙불교전문강원 대교과를 졸업했다. 이때 박한영, 권상로, 김동화 등 근대 한국불교계의 석학들을 만나 교류하면서 한국불교 근대화와 중흥의 길을 모색하게 된다. 대교과 졸업 후 마곡사 불교전문강원에서 강사로 취임했으며, 9월 1일에는 마곡사에서 대선법계를 품수했다. 26세에 혜화전문학교 불교과를 수석으로 졸업하고 10월 10일부터 1945년 10월까지 경성불교전문학원 강사로 활동했다.

이후 그는 대한불교조계종 충남총무원 원장, 대한불교비상종회 의원, 동국역경원 역경위원, 한국불교태고종 포교원장, 종승위원장, 중앙종회 의장, 동방불교대학 학장 등 불교계의 지식인이면서도 지도자로서 역할을 해왔다.

하지만 이재복의 삶은 해방 후 출가 승려로서의 삶보다는 교육자로서의 삶에 충실한다. 곧 그는 해방 후 충남불교청년회를 조직하고 회장이 되었으며, 산중불교를 대중화하기 위해 젊은 불자들의 교육하고자 마곡사 도내 사찰 주지 및 승려대회를 개최하여 보문중학원 설립을 발의 추진하였다. 이후 이재복은 교육자로서 일관된 길을 걷게 되며, 이때부터는 출가 승려의 삶보다는 생활 속에서 불교를 실천하는 삶, 곧 재가불교에 더 가까운 길을 걷게 된다. 어쩌면 그의 삶은 출가와 재가

의 경계에 서 있다고도 말할 수 있으며, 그러한 점에서 출가자로서 견지해 온 삶의 태도를 재가자들이 일상속에서 쉽게 실천해 갈 수 있는 길을 찾고자 한 것이 금당이 취한 불교인으로서의 삶이 아니었을까 생각해 본다.

1. 만해의 『불교대전』을 계승한 금당의 대장경 강해

금당은 생애를 통해 수많은 설법과 대장경 강해를 행하였다. 자료집에서 확인되는 법회의 횟수만 2,000회에 이른다는 점에서 그의 불교 대중화를 위한 노력이 얼마나 대단했는지를 확인할 수 있다. 이러한 설법과 강해의 내용을 정리 발간한 것이 『용봉 대종사 금당 이재복 선생 전집』(이하, 『전집』) 1권에서 6권에 이르는 내용이다. 전체 양이 방대하여 추후 이 전집에 수록된 경전과 내용 분석을 하는 것은 향후 이재복의 불교사상과 방향성을 이해하는데 큰 도움이 될 것으로 기대된다. 김방룡은 금당의 대장경 강해가 한용운의 『불교대전』에서 영향을 받은 것이 아닌가 추론하고 있다. 이는 상당히 타당한 견해라고 본다.

『불교대전』은 1914년 만해가 고려대장경과 범어, 팔리어 등의 경과 율에서 총 369개, 논에서 총 43종, 총합 439종에 달하는 경전에서 1,741개의 인용구를 뽑아 만든 것으로, 9개품 32장, 189개의 절과 항으로 구성되어 있다. 물론 이 『불교대전』은 일본에서 난조 분유(南條文雄)와 마에다 에운(前田慧雲)이 공동으로 편찬한 『불교성전(佛敎聖典)』의 영향을 받은 것이라는 점은 이미 밝혀진 바 있다.³¹⁾

앞서 밝힌 것처럼 근대 일본불교는 ‘빌리프’ 중심의 ‘종교’에서 영향을 받아 전통적인 의례 중심의 불교에서 교의와 사상, 철학을 강조하는 방향으로 전환했다. 이러한 인식의 전환 속에서 ‘불교를 한 권의 책 속

31) 송현주, 「한용운의 『불교대전』과 난조분유·마에다 에운의 『불교성전』의 비교연구」, 『불교연구』 43, 한국불교연구원, 2015, pp.243-277.

에 요약하려는 열망'에서 나타나기 시작했고, 전통불교와 다른 체제의 새로운 불교경전을 편찬하고자 한 것이 근대불교의 한 특징이었다. 이것이 '근대불교성전'이 출현하게 된 배경이다. 1881년 헨리 스틸 올cott(Henry Steel Olcott)가 『불교교리문답(The Buddhist Catechism)』이라는 근대적 불교경전을 출판했고, 1894년 폴 카루스(Paul Carus)는 『붓다의 복음(The Gospel of the Buddha According to Old Records)』을 출판했다. 난조분유 등이 편찬한 『불교성전』은 폴 카루스의 『붓다의 복음』의 영향을 받은 것으로 보인다.³²⁾

만해의 『불교대전』도 이러한 불교성전 간행의 흐름 속에 있었다. 다만 만해의 경우 신앙의 차원에서 '발심'의 강조, '보살'의 강조, '평등성'과 '수학', '수행'의 강조 등 인간의 주체적 자각을 강조하는 방향이 두드러진다는 점이 특징이다.

한편으로 목차구성을 통해 볼 때 '수신제가치국평천하'의 유가적 성격도 발견할 수 있다. 곧 『불교대전』의 목차 구성에는 '가정'이나 '부부', '붕우' 등이 포함되어 있는데, 이렇게 유교적 구성이 포함된 것은 당시 사회가 전통적인 유교질서를 유지해 왔다는 점에서 사람들이 쉽게 이해할 수 있는 정서적 접근을 시도한 것이 아닌가 생각한다. 이는 동시대 '불법연구회'를 창립한 소태산 박중빈이 불법을 근간으로 하면서도 정작 유교적 인식의 구조를 수용해 갔던 것들도 이와 유사한 형태라고 본다.³³⁾

한편 송현주는 『불교대전』과 『불교성전』을 비교 연구하면서도, 향후 과제로서 만해의 『불교대전』이 근대 한국불교사에 어떠한 영향을 남겼는가에 대해 분석할 필요가 있다는 점을 지적했다.³⁴⁾ 논자는 이 문제 의식에 공감하며, 근대 이후 한국불교의 '대중화' 흐름 속에서 금당의

32) 위의 글, pp.248-249.

33) 권동우, 「원불교 법인정신과 '불법에 대한 선언」, 『원불교사상과 종교문화』 87, 원광대 원불교사상연구원, 2021, p.33.

34) 송현주, 앞의 글, p.271.

대장경 강해가 지닌 의의를 찾을 필요가 있다고 생각한다.

『불교대전』은 불교의 대중화를 위한 것으로 재가 신도를 위한 사상 지침서라고 볼 수 있다. 따라서 일반인도 쉽게 이해할 수 있는 국한문체의 형태였다. 이에 대해 『불교대전』의 형식을 따르면서 순 한글체로 작성된 것으로 잡지 『불교』의 제70호부터 제105호까지 연재된 『조선어 불교성전』이 있는데, 이는 일본불교협회가 편찬한 『신역불교성전(新譯佛敎聖典)』을 나누어 번역해서 실은 것이다. 이를 1936년 허영호가 전체를 번역하여 『불교성전』으로 출간했다. 이렇게 볼 때 『불교성전』은 『불교대전』의 흐름을 이어받았다고 볼 수 있지만, 일본불교계에서 나온 것을 번역한 것이라는 점에서 만해의 흐름을 온전하게 이어간 것이라고 보기는 힘들다.

이에 대해 금당의 대장경 강해는 『불교대전』과 유사한 형식을 가지면서도 제시하고 있는 자료들은 순 한글체를 기반으로 한문 원문을 함께 제시하고 있다. 이는 금당이 만해의 『불교대전』에서 영향을 받으면서도 대중이 여전히 읽기 어려운 한문체를 순 한글체의 형태로 제공함으로써 다양한 불교 경전에 대해 좀 더 대중이 쉽게 접하고 이해할 수 있게 하려는 의도가 담겨 있음을 알 수 있다.

사실 근대에 사용한 국한문체는 불경의 대중화를 위해 도입한 것이었으며, 백용성의 불전 번역도 주로 국한문체를 활용했다. 그러나 이러한 작업은 자칫 불경을 한문 현토식으로 옮긴 데에 불과한 생경함과 한글로 번역하더라도 불경의 내용을 이해하기 어려운 것이 대중화의 한계로 지적되기도 한다.³⁵⁾ 이에 대해 금당의 대장경 강해는 기본적으로 한글로 구성하면서도 필요한 경우 괄호에 한자를 추가하는 방식으로 경전 이해를 쉽게 할 수 있도록 했으며, 반드시 원문과 더불어 그 출처를 분명히 밝히고 있다는 점에서 대중성을 지향하면서도 학문적인

35) 조명제, 「용성진종의 불교 근대화와 한계」, 『불교연구』 53, 한국불교연구원, 2020, pp.49-58.

전문성도 잘 갖추고 있다.

그런데 금당은 본인이 직접 강해 내용을 편찬하거나 어떠한 목적성을 바탕으로 목차를 구성하지는 않았다는 점에서 『불교대전』과 대장경 강해를 구조적으로 직접 비교하기는 쉽지 않다. 그렇다할지라도 『전집』에서는 강해의 순서를 날짜별로 정리해 두었다는 점에서 금당이 어떠한 의도를 가지고 순서적으로 강해를 행했는지 짐작할 수 있다. 그 내용을 확인해 보면 1)육바라밀 강해를 비롯하여 2)재가의 불교, 3)불교의 신앙, 4)불교의 생활, 5)자비의 말씀, 6)거룩하신 스님들께 귀의합니다, 7)보살들, 8)공덕의 법문 등의 제목이 대다수를 차지하고 있다.

이러한 제목을 통해 확인할 수 있는 것은 금당의 대장경 강해가 주로 대장경 속의 복잡한 경전이나 논서 등에서 발췌한 법문들을 중심으로 편성하면서도 ‘보살’이나 ‘재가’, ‘생활’, ‘자비’ 등 일상의 쉬운 용어를 통해 해설해 줌으로써 재가 신자로서 일상을 살아가는 사람들이 누구나 쉽게 실천해 갈 수 있는 대승불교의 신앙과 수행 길을 제시하고 있다는 것으로 이해할 수 있다.

곧 만해의 『불교대전』이 재가 신자들의 불교에 대한 사상적 학습을 심화하기 위해 만든 것처럼 금당 또한 ‘출가’를 위주로 하는 ‘산중불교’나 승려를 위주로 하는 ‘수행’의 양태가 아니라 ‘보살’로서 대중 속에 머물면서 누구나 쉽게 부처님의 신앙과 수행을 행해 가는 방향에서 깨달음을 추구하도록 실질적인 불교의 대중화를 지향하는 대장경 강해를 실천한 것이다. 그리고 이러한 실천을 통해 재가 신자들이 일상을 통한 ‘지혜’를 얻고, 누구나 ‘행복’과 ‘마음의 자유’를 얻어 갈 수 있도록 하는 ‘생활 속의 실천불교’ 또는 ‘일상 속의 대중불교’를 강조하고 있다는 것을 알 수 있다.

다만 금당은 ‘경전으로 돌아가야 한다’라는 불교관, 곧 경전에 근거하지 않고 신비와 미신을 좇는 불교계의 폐습을 단절해야 한다는 원칙을 강조하는데,³⁶⁾ 이는 그의 스승 석전이 한국불교의 변화를 촉구하면서

도 불교의 가장 근원적이고 본질적인 정체성을 유지해갈 것을 요구했던 정신을 충실하게 계승하고 있는 것으로 볼 수 있다. 금당은 만해의 불교 ‘대중화’를 위한 방법과 석전의 ‘불교 혁신’의 근대화 정신을 충실히 계승하면서 한국불교계, 특히 재가들의 삶에 불교를 깊이 천착해 가는 것에 주안점을 두고 대장경 강해를 행했던 것으로 평가할 수 있을 것이다.

2. 석전의 ‘포교방안’ 계승과 불교의 사회적 역할을 강조한 금당의 ‘포교론’

금당은 한국불교의 대중화와 현대화를 위한 방안을 모색하는 가운데 1981년 7월 7일~8일 행해진 태고종 수련법회에서 「한국불교 포교의 방향」³⁷⁾에 대해 다음의 몇 가지 방향을 제시하고 있다.

① 불교에 대한 올바른 견해를 가져야 한다.

: 금당은 보다 쉽고 바르게 지혜와 자비의 참뜻을 전달할 것인가 하는 것이 불법의 근본정신이라고 보면서 기복 중심의 불교를 교리 중심의 불교로 전환하는 등 불교의 ‘자각정신’을 바르게 이어가야 한다고 보았다.

② 포교에 관한 모든 일이 우리말 우리글로 시행되어야 한다.

: 한문으로 된 경전을 우리말, 우리글로 바꿔서 언제 어디서나, 누구든지 쉽게 이해하고 활용할 수 있도록 해야 한다고 했다.

③ 포교용 교재가 제작되어야 한다.

: 설교집, 예화집 등과 더불어 궤도, 슬라이드, 영화, 음반 등이 현대적 감각에 맞게 제작되고 유포되어야 한다고 주장했다.

④ 대중매체의 활용에 힘써야 한다.

36) 김방룡, 「우리 시대의 보살승, 용봉 재복」, 김영호 엮음, 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, 작은숲출판사, 2020, p.65.

37) 이재복, 「한국불교 포교의 방향」, 『용봉 대종사 이재복 선생 전집 6-대장경 강해 자료집』 5, 용봉 대종사 금당 이재복 선생 전집 간행위원회, 2009, pp.448-450.

: 현대는 매스컴의 시대이므로 텔레비전이나 라디오, 일간 신문사 등을 적극 활용해야 하며, 그러한 시설이 없으면 남의 것이라도 활용해야 한다고 주장했다.

⑤ 포교사의 양성·포교사의 재교육이 필요하다.

: 인간의 정신·품성·문제해결을 상담하고 지도하는 포교사의 수준이 높은 지식과 교양, 덕망을 갖춰야 하며, 그러한 전문성이 재교육에 의해 지속되어야 한다고 주장했다.

⑥ 불교의 각 종파는 모든 편견을 버리고 서로 협력되어야 한다.

: 같은 불자인 까닭에 거시적인 안목과 너그러운 흥금을 열고 서로 만나서 대화하고 교섭하고 협력하는 길만이 한국불교의 중흥을 빨리 이루는 길이라고 보았다.

한국불교가 포교를 통해 현대화와 대중화의 길로 나아가야 한다는 것이 금당의 주장이다. 이러한 포교 방향의 모색은 단지 불교의 ‘포교’에만 그치는 것이 아니라 ‘포교’를 매개로 시대의 변화에 따른 새로운 문물을 활용하고, 또한 대중의 눈높이에 맞추어서 불교가 지속적으로 변화해가야 한다는 불교 혁신의 내용이 담겨있음을 알 수 있다.

그런데 금당의 ‘포교론’은 기본적으로 그의 스승인 석전이 불교의 근대화를 위해 제시한 바 있는 한국불교의 다섯 가지 포교방안과 매우 흡사하다. 본 고의 앞에서 이미 그 내용을 인용한 바가 있으며, 그 내용을 바탕으로 두 사람의 포교론을 비교해보자면 다음과 같다.

① 석전이 ‘청년 도제’의 양성을 강조한 것처럼 금당은 포교사의 양성을 주장하면서도 한 걸음 나아가 이들에 대한 ‘재교육’을 강조하는 등 중앙에서 포교사에 대한 지속적인 교육과 관리를 병행해 가야 한다는 점을 지적하고 있다.

② 석전은 ‘도제 양성’과 더불어 좋은 교재 마련을 강조했는데, 금당도 또한 포교용 교재의 제작을 주장하고 있다. 다만 석전이 불교의 근본 사상을 강조하는 관점에서 교재개발을 주장한 것에 대해 금당은 시대성을 반영해서 대중화의 길을 모색하는 교재개발의 중요성을 지적하

고 있다는 점에서 조금은 다르다.

③ 석전은 교단의 강의 자료를 간략하고 알기 쉽게 다듬어서 가르침이 널리 퍼지도록 해야 한다고 했는데, 금당도 포교에 관한 모든 것이 우리말과 우리글로 되어야 하며, 또한 대중포교를 위해 대중당체를 활용해야 한다는 방향으로 구체화 된 방향을 제시하고 있다.

④ 석전은 포교하는 사람의 자세에 대해 자비(慈悲), 지혜(智慧), 원력(願力)을 갖추어야 하며, 소아(小我)를 버리고 가르침의 근본으로 자아(自我)를 삼아야 한다고 했는데, 금당은 이에 대해 ‘불교에 대한 올바른 견해’를 가져야 한다고 하면서 자비와 지혜를 포교의 근본정신으로 삼아야 한다는 스승의 가르침을 온전하게 계승하고 있음을 볼 수 있다.

⑤ 석전은 포교하는 사람의 행동은 그 말과 뜻이 뚜렷하여 속되지 않아야 하고 다른 사람을 배척하려는 마음자세는 버리고 넓은 학문으로 온화하게 사람을 접해야 한다고 했는데, 금당 이러한 정신을 잘 계승하면서도 이를 구체적으로 불교 종파에 적용하여 설명하고 있다. 곧 해방 후 한국불교계를 휩쓴 비구대처논쟁을 필두로 사분오열하는 불교계 종단의 대립과 갈등을 청산하고 부처님의 참 가르침을 널리 포교한다는 관점에서는 종파적 배타성과 편견을 버리고 서로 화합하면서 협력하는 화합종단을 지향해야 할 것을 주장한 것이다.

이렇게 볼 때 금당의 ‘포교론’은 그 기본 줄기가 석전이 제시한 한국 불교의 포교방안을 충실하게 계승하면서 그것을 다시 시대의 상황 속에서 구체화하는 방향으로 정리한 것임을 알 수 있다. 석전의 한국불교 근대화 방안, 특히 불교의 대중화를 위한 방안의 핵심을 ‘포교’라고 했을 때 금당은 그 정신을 충실하게 이어받아 실제로 현실에 구현해 가고자 했던 것이다.

이 가운데 석전과 금당의 ‘포교론’이 지닌 차이를 말해보자면 그것은 금당이 석전에 비해 더 적극적으로 사회에 참여하고 실질적으로 ‘포교’를 통해 불교를 널리 대중에 알리고 또 그 정신을 실현하는데 누구보

다 앞장서서 실천해 왔다는 점을 꼽을 수 있을 것이다.

곧 금당은 1954년 불교 내 분규가 발생하여 종단이 풍전등화의 위기에 처했을 때 분연히 일어나 종단을 구하는데 앞장섰고, 1956년에는 불교 조계종 총남종무원장을 맡아 지역 종단을 지키는데 주력하였으며, 1962년에는 분규수습을 위한 불교재건 10인 위원과 비상종회 교화분과위원장, 15인 2차 비상종회의원으로 선임되어 정통 종단의 권익을 위해 노력하였다.³⁸⁾ 불교 종단 내 문제를 해결하고 화합종단으로 나아가는 길을 만들기 위해 노력했던 정신은 그의 ‘포교론’이 단지 구호에 구치는 것이 아니라 불교의 나아갈 방향을 모색하고 실제로 행동하는 신념과 철학의 산물이었다는 것을 알게 해 준다.

또한 1967년 6월 8일 치러진 제7대 국회의원 선거가 부정선거로 혼란스럽게 되자, 금당은 자신이 교장으로 재직하던 보문고등학교에서 조희 시간에 6·8 부정선거 규탄 궐기대회를 합법적으로 개최하는 등 사회의 문제에 대해서도 침묵하지 않았다. 그는 사변적이고 관념적인 교육의 차원이 아니라 실천적이고 참여하는 민주주의의 실현을 몸소 가르치는 등³⁹⁾ 불의에 굴복하지 않고 사회의 문제 해결을 위해 직접 참여하는 적극적인 운동가였다.

이렇게 볼 때 금당의 ‘포교론’은 부처님의 지혜와 자비라고 하는 깨달음의 두 축을 포교의 근본정신으로 제시하고 있다는 점, 곧 불자가 불법의 바른 깨달음을 추구해 가는 것을 기본으로 하면서도, 그 깨달음을 바탕으로 사회가 불교의 지혜와 자비를 직접 구현할 수 있는 세상을 만들어가는 것을 지향했다고 말할 수 있다. 이는 단지 불교의 교세가 한국사회에 널리 확장되는 포교론이 아니라, 부처님의 이상세계가 현실에 실현되는 ‘정토’의 완성을 지향하면서 그러한 세상을 일상을 통해 직접 구현해 가고자 한 의지가 반영된 것이 아닐까 생각해 본다.

38) 윤영우, 「용봉 대종사와 불교」, 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, p.102.

39) 황의동, 「교육에 바친 일생, 금당 이재복 선생」, 위의 책, p.176.

V. 나가는 말

일본에서 발간된 『재가불교』 8호(1954년 8월호)에서 스즈키 다이세츠(鈴木大拙)는 다음과 같이 말하고 있다.

재가불교협회, 이 재가(在家)라는 명칭을 선택한 것은 무언가 근대적인 의미라고 할 수 있을까, 일본의 오늘날의 불교 상태에서 볼 때 그러한 이름을 붙이지 않으면 안 되는 필요조건이 있기 때문이라고 말해도 좋을 것입니다. 그렇다면 그 조건이라는 것이 무엇인가? 재가 보는 입장에서는 가람불교(伽藍佛敎)라는 것이 쇠퇴하게 된 것이 아닌가 생각합니다. … 중략 … 오늘날에 있어서 사찰이라는 것은 있어도 그만 없어도 그만인 것으로 수확여행의 목적지가 되는 정도로, 역사적으로 과거를 떠올리는 재료가 되고 있는 부분이 많습니다만, 그럼에도 불구하고 하나의 불교적 분위기라는 것이 일본 국내에 넘쳐흐르고 있다는 것을 느낍니다. 그런데 외국에 가서 보면 이러한 느낌은 없습니다. 사찰이라는 것은 쓸모없는 것이 되고 승려는 출가가 아니라 재가가 역할하고 있습니다. 이에 대해 충분히 자각하고 있지 않으면 안 된다고 생각합니다. 무자각이 자각되어지지 않으면 참된 힘이 나오지 않습니다. 그 자각을 회복한다는 것에 재가불교운동의 의미가 있는 것이 아닐까 생각합니다.⁴⁰⁾

일본에서 재가불교의 등장은 기존 불교의 한계에서 벗어난 불교의 근대화를 상징하는 것이었다. 사찰에 구애되지 않고 자유로운 개인의 신앙운동이 가능하다는 것은 기존의 ‘종교’ 개념에 부합한다는 점에서도 근대 이후 불교의 나아갈 방향으로서 주목을 받아왔으며, 특히 이러한 재가불교운동이 서구에서 활발하게 일어나고 있다는 점에서 근대 이후 불교의 새로운 유형으로 주목받았던 것이다.

한국불교에서도 출가를 위주로 하는 불교의 유형에 변화가 나타나고, 불교의 근대화(현대화)와 대중화는 한국불교계에 주어진 과제인 차원

40)鈴木大拙, 「世界における仏敎の地位」, 『在家仏敎』 8호, 社團法人 在家佛敎協會, 1954년 11월, pp.2-3.

을 넘어 마땅히 지향해 가야 할 당위성으로 받아들여져 왔다. 그 과정에서 금당은 출가의 틀에서 벗어난 불교, 재가를 중심으로 하는 근대화 된 불교의 노선을 가장 모범적으로 실천해 온 인물이라고 말할 수 있다.

하지만 근래 불교계는 다시 출가를 위주로 하는 방향으로 급격하게 선회하고 있다. 이는 불교의 근대화와 대중화를 지향하면서 이를 정착 시키기 위해 노력해왔던 지난날 불교계 지도자들의 의지에 역행하는 것이며, 현대의 한국불교계가 어떠한 지향성을 가지는지 그 의지마저도 불투명해지고 있는 형국이 아닌가 생각된다.

만해나 석전에서 비롯되었으며 금당을 통해 계승되었던 불교의 현대화와 대중화는 아직 완성된 상태가 아니다. 오히려 재가를 중심으로 불교의 대중화를 확대해 가고, 또 불교가 사회의 문제에 더 깊이 천착해 들어가야 할 때가 아닐까? 곧 불법의 참된 깨달음인 지혜와 자비의 가르침을 실천해 가면서 한국불교의 참된 정체성을 모색해 가는 것이 만해나 석전의 정신이며, 그 뜻을 계승한 금당 이재복 대중사와 같은 불교 지도자들의 뜻을 다시금 자각하고 이어받는 것이 현대의 불자들 앞에 놓인 과제가 아닐까 생각해 본다.

참고문헌

<단행본류>

- 中村元, 「『宗教』という訳語」, 『日本學士院紀要』 46-2, 日本學士院, 1992.
井上門了, 『仏教活論序論』, 哲学書院, 1887.
吉田久一, 『日本の近代社会と仏教』, 評論社, 1970.
小口偉一, 堀一郎 監修, 『宗教學辭典』, 東京大學出版會, 1973
野村瑞城, 『療病と迷信』, 人文書院, 1929.
고영섭, 『한국불학사: 조선·대한시대 편』, 연기사, 2005.
김광식, 『불교 근대화의 이상과 현실』, 선인, 2014.
스에키 후미히코 지음, 이태승·권서용 옮김, 『근대일본과 불교』, 그린비출판사, 2009.
이소마에 준이치 지음·제점숙 옮김, 『근대 일본의 종교 담론과 계보』, 논형, 2016.

<논문류>

- 권동우, 「원불교 법인정신과 ‘불법에 대한 선언」, 『원불교사상과 종교문화』 87, 원광대 원불교사상연구원, 2021.
김경집, 「조선후기 불교사상의 전개-19세기를 중심으로-」, 『한국어문학연구』 48, 한국외국어대학교 한국어문학연구회, 2007.
김방룡, 「우리 시대의 보살승, 용봉 재복」, 김영호 엮음, 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, 작은숲출판사, 2020.
김용태, 『조선후기 불교사 연구: 임제법통과 교학전통』, 신구문화사, 2010.
김윤경, 「근대기 현실인식 및 개혁에 관한 불교와 하국학의 교섭-박한영, 이견방, 정인보를 중심으로-」, 『인문학연구』 54, 조선대학교 인문학연구원, 2017.
목정배, 「박한영의 현대불교운동론」, 『석림』 13, 동국대학교 석림회, 1979.
박노자, 「19세기말-20세기 초 서구 선교사들의 한국불교관」, 『한국과 세계의 만남』, 지문당, 2002.
송현주, 「근대 한국불교의 종교정체성 인식 -1910~1930년대 불교잡지를 중심으로-」, 『불교학연구』 7, 불교학연구회, 2003.

- _____, 「한용운의 『불교대전』과 난조분유·마에다 예운의 『불교성전』의 비교연구», 『불교연구』 43, 한국불교연구원, 2015.
- 윤영우, 「용봉 대종사와 불교», 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, 김영호 엮음, 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, 작은숲출판사, 2020.
- 이명호, 「조선후기불교에 대한 부정적 시각의 극복과 비판적 고찰」, 『불교학보』 58, 동국대학교 불교문화연구원, 2011.
- 이병욱, 「한국 근대 불교사상의 세 가지 유형-근대적 종교상황에 대응하는 새로운 종교활동이라는 관점에서-」, 『신종교연구』 20, 2009.
- 이재복, 「한국불교 포교의 방향」, 『용봉 대종사 이재복 선생 전집 6-대장경 강해 자료집』 5, 용봉 대종사 금당 이재복 선생 전집 간행위원회, 2009.
- 장석만, 「개항기 한국사회의 ‘종교’ 개념 형성에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1992.
- 조명제, 「용성진종의 불교 근대화와 한계」, 『불교연구』 53, 한국불교연구원, 2020.
- 최병헌, 「조선불교사의 전개와 역사적 성격」, 『한국현대사론』, 을유문화사, 1996.
- 한중만, 「박한영과 한용운의 한국불교 근대화사상」, 『논문집』 5, 원광대학교, 1970.
- 홍윤식, 「조선후기 불교의 신앙의례와 민중불교」, 『한국불교사의 연구』, 교문사, 1980.
- 황의동, 「교육에 바친 일생, 금당 이재복 선생」, 김영호 엮음, 『어느 그리움에 취한 나비일러노』, 작은숲출판사, 2020.
- 下田正弘, 「<近代仏教学>と<仏教>」, 『仏教学セミナー』 73호, 2001.
- 中西直樹, 「日本仏教朝鮮布教の検証」, 『일제강점기 일본계 종교의 지역 확장을 통해 본 침략성과 종교성연구 국제학술대회 자료집』, 2023.
- 吉田久一, 「近代仏教の形成」(法蔵館編集部 編, 『講座近代仏教』 第1巻「概説編」, 法蔵館, 1963.
- 大谷栄一, 「近代仏教の形成と展開」, 末木文美士編, 『近代国家と仏教』, 佼成出版社, 2011.
- 曉烏敏, 「教における人と法」, 佐々木月樵追悼記念講演集『調和の饗宴』, 一生

堂書店, 1933.

鈴木大拙, 「世界における仏教の地位」, 『在家仏教』 8호, 社團法人 在家佛教協會, 1954.

<기타자료>

陸奥宗光, 「東学党鎮定後再燃予防の為メ当分の間我兵ヲ各要地ニ分屯ス○ニ
付上申」, 1894.12.21.

Abstract

A Study on Geumdang Lee Jae-bok's Buddhism Popularization from the Perspective of the Modernization of Korean-Japanese Buddhism

Kwon, Dong-woo
(Wonkwang University)

This paper focuses on the discussion of how Manhae(萬海) and Seokjeon(石顛)'s attempt to modernize and popularize Korean Buddhism has been being passed down by their subsequent generations. To achieve this purpose, this paper places the emphasis on the significance of Great Master Geumdang Lee Jae-bok's modernization or popularization of Buddhism, who pursued the success of Manhae and Seokjeon's will whilst attempting to implement it in reality. Through such research, the purpose of this paper lies in understanding the tendency of the aspect of the modernization and popularization of Korean Buddhism after modern times.

The creation of the modern concept of religion presented a task of 'Buddhism as religion' to the Korean and Japanese Buddhist community, which was eventually linked to the modernization of Buddhism. Thus, Buddhist figures were pressured into the pursuit Buddhism as a modern religion, and from Renunciant Practitioners to Lay Practitioners, Funeral rites to Buddhist Thoughts, the direction was set; the enlightenment of each individual was pursued through the learning of Buddhist Thoughts. The popularization of Buddhism became a generational task, and the leaders of Buddhism strived to establish a Buddhist Thoughts system to lead Lay Practitioners to enlightenment.

Such efforts in Korean Buddhism are well represented through the modern Manhae Han Yong-un or Seokjeon Park Han-young; in particular, they insisted on the innovation of Buddhism according to the situation of Joseon Buddhism. This paper states that Geumdang Lee Jae-bok was the one to seek directions of modern Buddhism centered on the popularization of Buddhism whilst strictly inheriting their spirit post liberation, and that he inherited Manhae's ways of Buddhist popularization and Seokjeon's modernization spirit of Buddhist innovation, and especially focused on studying Buddhism in the lives of the Lay Practitioners when he pioneered the path of Buddhist missionary work and Tripitaka's Exposition.

Key words

Lee Jae-bok, Great Master Geumdang, Hna Yong-un, Manhae, Park Han-young, Seokjeon, Layman Buddhist Movement, Great Scripture of Buddhism, Modern Buddhism.

논문투고일 : '24. 4. 15. 심사완료일 : '24. 5. 22. 게재확정일 : '24. 5. 22.