

한국불교의 특성에 관한 기초적 이해

이병욱*

- I. 서론
- II. 한국불교의 특성으로서 회통불교
- III. 호국불교: 국난에 처했을 때 불교인의 구국활동
- IV. 결론: '회통불교'와 '호국불교'의 현대적 의미

요약문

이 글에서는 한국불교의 특성에 대해 검토하고자 한다. 2장에서는 한국불교의 특성으로서 회통불교에 대해 살펴본다. 한국불교의 특성이 회통불교에 있다는 주장에 대해 찬성과 반대의 논의가 있다. 여기서는 찬성과 반대의 논의를 간단히 서술하고, 최병헌과 길희성의 주장에 대해 비판적으로 살펴본다. 최병헌은 통불교 담론이 일제시대에 성립된 것으로 그 시대에는 순기능을 한 것이지만 현재에는 순기능이 사라진 것이라고 보고 있고, 통불교 담론이 원효, 의천, 지눌, 휴정 등 몇 사람의 사상에 한정된 것이라고 비판적으로 본다. 필자는 이 주장에 대해 비판적인 입장에서 있다. 그리고 길희성은 현재의 조계종 중심으로 한국불교를 보고자 해서 '선'에 비중을 두는 '선교융합'이 한국불교의 특성이라고 주장한다. 필자는 길희성의 주장에도 타당성이 있다고 생각하지만, 한국불교사의 전반적 흐름을 개관하는 입장에서 서서 원효의 화쟁사상의 관점에서 한국불교의 특성을 읽어내고자 한다. 3장에서는 한국불교의 특성으로서 호국불교에 대해 살펴본다. 고려시대의 호국불교의 활동과 조선시대의 호국불교의 활동에 대해 서술하고, 호국불교에 대한 몇 가지 비판적 관점에 대해 재검토한다. 이러한 비판적 관점에 일정 부분 타당성이 있지만, 필자는 호국불교가 한국불교의 특성이 될 수 있다는 주장에 동의한다.

*고려대학교 강사, lbw33@hanmail.net

I. 서론

한반도에 불교가 들어온 지 1천 7백여 년이 넘었다. 그 동안 불교는 한반도에 정착하면서 한국인의 종교가 되었다. 그렇다면 다른 나라에는 적게 있거나 없는 것이고 한국에만 있는 불교의 특성은 무엇일까? 예를 들면, 탑의 경우 인도의 발우모양의 탑이 중국에 전해지면서 중국에서는 전탑이 주류가 되었고, 한국에서는 석탑이, 일본에서는 목탑이 주류가 되었다. 그 이유는 한국에서는 화강암이 풍부해서 그것으로 탑을 만드는 것이 편리했고, 일본에서는 나무가 많기 때문에 그것으로 탑을 만드는 것이 편리했으며, 중국에서는 벽돌을 구어서 탑을 만드는 것이 중국의 여건에 맞았기 때문이다. 이는 인도에서 유래된 불교의 탑을 동일하게 수용했지만, 그 나라의 여건에 따라 그 탑이 다르게 전개되었음을 보여주는 예이다.

이것을 확장해서 불교문화에도 적용할 수 있다고 생각한다. 동일한 인도의 불교문화를 수용한 것이지만, 나라의 상황에 따라 불교문화가 다르게 전개되는 것이 자연스러운 일이라고 생각한다.

한국불교의 특성에 대해 개설적으로 어느 정도 합의된 내용이 있고, 또한 이에 대한 비판적 견해도 제기된다. 이 글에서는 개설적으로 소개된 내용을 수용하고, 그것을 비판하는 주장에 대해 다시 검토하고자 한다.

먼저 개설서에 소개되어 있는 한국불교의 특성에 대해 살펴본다. 가마다 시게오(鎌田茂雄)는 한국불교의 특징(특성)으로 호국불교, 종합불교(회통불교), 한국불교의 복잡성을 거론한다. 우선 ‘호국불교’에 대해서 살펴보면, 신라시대의 원광의 세속오계, 고려시대의 대장경 조판, 조선시대의 청허휴정과 사명유정 등의 승군활동 등이 호국정신을 잘 보여주는 예라고 한다. 그 다음 ‘종합불교’에 대해 살펴보면, 원효의 종합불교가 후일 한국불교의 전통이 되었다고 한다. 그래서 보조국사 지눌은 선교일치를 주장하고, 그리고 조선조에서는 전 종파를 선종과 교

종으로 통합시켜서 종합불교를 이루었다고 한다. 마지막으로 ‘한국불교의 복잡성’으로 독성각, 산신각, 칠성각의 삼신각(三神閣)을 거론하고, 사찰의 신중단(神衆壇), 도선(道詵, 821-898)에 의해 일어난 풍수신앙과 불교의 결합 등을 거론한다.¹⁾ 가마다 시게오의 주장을 전부 수용할 수 있다는 것은 아니지만 대체로 큰 그림을 그려놓았다고 생각한다.

이봉춘은 한국불교의 특성으로서 다음의 세 가지를 거론한다. 첫째, 문화수용의 포용성이다. 이는 불교가 이 땅의 고유문화와 교섭할 때에 조화와 공존의 관계를 모색했다는 것이다. 둘째, 애민애족(愛民愛族)의 호국성(호국불교)이다. 이는 한국의 불교는 그 종교적 목적과 이념을 추구하는 가운데서도 특히 국가의 발전과 민족의 안위에 큰 관심을 기울여왔고, 또 구체적인 역할을 담당해왔다는 것이다. 그 예로서 13세기 초 고려에 침입한 몽고군을 부처의 힘으로 물리치기 위해서 고려대장경을 판각한 것과 16세기 말에 조선을 침략한 일본군을 물리치기 위해 수많은 승군이 항쟁했던 것을 거론할 수 있다. 이 같은 ‘한국불교의 호국성’은 유난히 이민족의 침략을 자주 겪어야했던 시대적 상황의 반영이라고 할 수 있다. 셋째, 통불교적(通佛敎的) 원융성(회통불교)이다. 이는 불교 안에서 충돌할 수 있는 사상적 문제를 완전하게 극복하고 이론과 실천을 하나의 체계로서 융회해왔다는 것이다. 그 예로서 원효의 화쟁사상, 의천의 교관겸수(敎觀兼修), 지눌의 정혜쌍수(定慧雙修), 조선조 후기에 교학, 염불, 참선이 동시에 수용되는 현상을 거론할 수 있다.²⁾

이런 주장에 대해서 최병헌은 비판적 견해를 제시한다. 그런데 최병헌은 한국불교의 특성으로서 ‘회통불교’와 ‘호국불교’에 대해 비판적인 견해를 제시한 쪽에도 동시에 비판의 목소리를 내고 있다. 그것은 한국불교의 특성에 대해 비판적인 외국학자와 국내학자가 한국불교사를 종합적으로 검토해서 그러한 견해를 제시한 것도 아니고, 또한 한국불교학계의 민족주의적이고 호교적(護敎的)인 시각에 대해 일방적인 불신(不信)에서 시작하였다는 것이다. 곧, “그러나 서구권 학

1) 가마다 시게오 저, 신현숙 옮김(1988/2016). 『한국불교사』, 민족사, pp.15-18.

2) 이봉춘(1989). 『불교의 역사』, 민족사, pp.170-175.

자들과 이를 추종하는 국내 일부학자들에 의한 회통불교론과 호국불교론에 대한 논란은 한국불교의 역사를 구체적으로 검토하고, 그 검토 결과를 바탕으로 하여 비판하는 것이 아니고, 그러한 담론의 기원과 발전과정 에 대한 단편적인 이해만을 추구해 그 타당성 여부를 점검하는 데 그친 것이라는 점에서 한계가 없지 않다. 더욱이 그러한 담론이 제기되고 발전하는 시기의 역사적 상황과 근대불교의 내용에 대한 구체적 검토를 전제로 한 것도 아니다. 더불어 한국학계의 민족주의적이고 호교적인 시각에 대한 일방적인 불신에서 출발하여 민족주의적 감상이나 종교신앙의 차원으로 성급하게 단정해 버리고 말았다는 것도 문제점으로 지적할 수 있다.”³⁾ 그리고 최병헌이 한국불교의 특성에 대해 비판한 내용은 본문에서 소개할 예정이다.

이 글에서는 한국불교의 특성으로 제시된 3가지 내용 가운데 ‘회통불교’와 ‘호국불교’에 대해 검토하고자 하고, ‘불교와 토착신앙의 결합’에 대해서는 후일을 기약하고자 한다.

II. 한국불교의 특성으로서 회통불교

1. 회통불교의 전개

일반적으로 한국불교의 특성으로서 회통(會通: 화쟁)불교, 줄여서 통(通)불교를 거론한다. 이는 대립된 주장을 소통시키는 것을 의미한다. 물론 이러한 주장에 대한 반론도 학계에 있지만, 필자는 회통불교가 한국불교의 특성의 하나라고 수용하는 쪽이다. 그러면 회통불교의 전개에 대해 간단히 서술한다.

① 원효(元曉, 617-686)는 널리 알려진 대로, 화쟁사상을 주장해서 자신과 다른 불교적 견해에 대해 조화하려고 추구하였다. 원효의 화쟁사상은 『대승기신론』에서 말하는 일심이문(一心二門)에 근거한 것이라고 할 수 있다. 일심은 한마

3) 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 『한국불교사연구입문 상』, 지식산업사, p.87.

음을 두 가지 방식으로 접근하는 것이다. 하나는 심진여문(心眞如門)으로 본래의 청정한 마음을 말하는 것이고, 다른 하나는 심생멸문(心生滅門)인데 이는 번뇌가 일어나는 현상의 마음을 말하는 것이다. 이 ‘일십이문’이 『대승기신론』의 핵심적 내용이다.

원효는 이 ‘일십이문’으로 모든 불교이론을 거두어들일 수 있다고 한다. 다시 말해서, 『대승기신론』의 뜻을 펼치면 무수히 많은 경론(經論)의 뜻과 통하고, 『대승기신론』의 뜻을 간추리면 ‘일십이문’이 핵심이라는 것이다. 따라서 『대승기신론』의 뜻을 무한정 펼쳐서 전개하여도 아주 많은 경론의 뜻이 ‘일십이문’의 다른 표현에 지나지 않으므로 번거롭지 않고, 여러 경론 중에서 간추려서 『대승기신론』에만 주목해도 ‘일십이문’에는 이미 여러 깊은 뜻이 함축되어 있으므로 좁은 것이 아니다. 또한 이론을 주장해도 무엇인가 대단한 것을 해냈다는 허물이 없고, 이론을 깨뜨려도 일방적으로 버리기만 하는 허물도 없다.⁴⁾

그리고 원효의 저술 『법화중요』에서는 삼론종과 법상종의 다른 견해를 구체적으로 화해하고 있다. 인도대승불교의 양대산맥은 중관(中觀)과 유식(唯識)이다. 이 중관과 유식이 중국에 전해져서 삼론종과 법상종이 되었다. 삼론종은 중국의 중관학파에 해당하고, 법상종은 중국의 유식학파에 해당한다. 그런데 삼론종과 법상종에서 『법화경』에 대한 견해를 달리한다. 삼론종에서는 『법화경』을 완전한 가르침이라고 보고 있고, 법상종에서는 『법화경』을 불완전한 가르침이라고 보고 있다. 이처럼 서로 충돌하는 주장에 대해 원효는 화쟁을 시도한다. 이 대목에서 원효의 화쟁정신이 잘 나타난다.

원효는 이 둘의 견해, 곧 삼론종과 법상종의 견해를 각각 인정해주면서 궁극에는 삼론종의 입장이 옳고 법상종의 입장이 옳지 않다고 정리한다. 그러면서도 삼론종의 주장에도 미진한 부분이 있음을 지적하고, 또한 법상종의 주장에도 경청할 부분이 있다는 것을 지적하고 있다. 그래서 삼론종의 주장이 옳다고 하면서도 법상종의 주장을 최대한 배려하고 있다. 이처럼 처리하는 것이 대립되는 두 개의 이론을 화쟁하는 최선의 방식으로 보인다. 결국은 어느 한 쪽의 손을 들어줄 수

4) 『대승기신론소기회본』(『한국불교전서』1권, 733c)

밖에 없지만, 그렇다고 해도 다른 한쪽에도 최대한 배려하는 것이 『법화종요』의 화쟁방식이다.⁵⁾

② 화엄종의 의상(義湘, 625-702)도 자신의 교판론에서 회통의 맥락을 보여주고 있다. 의상은 일승원교(一乘圓敎)와 삼승별교(三乘別敎)의 중도를 말한다. ‘일승원교’는 화엄의 사상을 의미하는 것이고 ‘삼승별교’는 소승과 대승을 포함하는 일반적 불교의 가르침이다. 만약 화엄종의 입장에 선다면 화엄종의 가르침이 다른 종파의 가르침에 비해 우월하다는 입장을 취하는 것이 일반적 모습일 것이다. 그렇지만 의상은 그렇지 않고, 화엄종의 사상인 ‘일승원교’가 다른 종파의 가르침인 ‘삼승별교’와 같은 것도 아니고 다른 것도 아니라는 중도의 입장을 주장한다.⁶⁾ 또한 의상은 이것을 일즉일체(一卽一切)라고 표현한다. 여기서 화엄의 사상인 ‘일승원교’가 하나(一)이고 일반적 불교의 가르침인 ‘삼승별교’는 일체(一切)에 속한다. 그렇다면 하나(一)의 ‘일승원교’는 일체(一切)의 ‘삼승별교’에 녹아있다고 할 수 있고, 이런 점에서 ‘삼승별교’에 대해 그 의미를 인정해줄 수 있다. 왜냐하면 삼승별교에도 일승원교의 의미가 간직되어 있기 때문이다. 그래서 모든 불교의 가르침이 다 각각 의미가 있다고 할 수 있다. 이 말을 다른 각도에서 보자면, 화엄사상이 자기독자성을 유지하지만 그 화엄사상 속에 모든 불교사상이 녹아있다고 할 수 있다. 이런 의미에서 의상도 화쟁을 말하고 있다고 해석할 수 있다.⁷⁾

③ 고려시대에 들어서서 대각국사 의천(義天, 1055-1101)은 원효를 다시 발견한 인물로 평가된다. 대각국사 의천은 천태종을 세웠는데, 그는 중국의 천태종을 세운 천태대사 지의(智顛)보다 오히려 원효를 더 높게 평가하고 있다. 의천이 회통을 추구하는 것은 그의 저술 「강원각경발사(講圓覺經發辭)」에 잘 나타난다. 이 문헌에서 의천은 선종과 교종을 일치시키고 있고, 그리고 교종 가운데에서 범상

5) 이병욱(2016). 『불교사회사상의 이해』. 운주사, pp.275-279.

6) 『화엄일승법계도』(『한국불교전서』2권, 1c)

7) 이병욱(2016). 『불교사회사상의 이해』, p.268.

종, 법성종(화엄종), 반야종 등을 회통하고 있다.⁸⁾ 더 나아가 이 문헌의 다른 곳에서는 유교, 도교, 불교를 회통시키고 있다.⁹⁾ 따라서 의천은 선종과 교종을 포함한 불교의 여러 종파를 회통시키고, 나아가 유교, 도교, 불교도 회통시킨다.

④ 보조국사 지눌(知訥, 1158-1210)은 선종(禪宗)의 사상에 근거한 선종과 교종(敎宗)의 일치, 곧 선교일치(禪敎一致)를 추구하고 있다. 그 방식은 두 가지다. 지눌의 저서 『법집별행록절요병입사기』에서는 종밀이 제시한 개념을 활용해서 선종과 교종의 일치를 추구하고 있다. 그것은 불교의 이론을 ‘부정법 표현[전간문]’과 ‘긍정적 표현[전수문]’으로 구분하고, 선종과 교종의 이론에 ‘부정적 표현’과 ‘긍정적 표현’이 함축되어 있다는 것이다. 이 점에서 선종과 교종은 일치한다는 것이다.¹⁰⁾ 또 다른 지눌의 저서 『원돈성불론』에서는 선종과 교종(화엄종)이 돈오점수(頓悟漸修)를 말하고 있다는 점에서 공통점이 있다고 주장한다. 그래서 선종과 교종이 다르지 않다는 것이다.¹¹⁾

⑤ 운묵무기(雲默無寄)는 원나라 간섭기에 활동한 사상가인데, 앞에서 거론한 대각국사 의천과 보조국사 지눌처럼 고려시대를 대표하는 사상가라고 평가할 수는 없다. 하지만 운묵의 사상에서 회통적 성격이 분명하게 나타나므로 검토하고자 한다. 운묵은 모든 부처님의 가르침은 한 맛[一味]인데, 겉으로 보기에 다른 듯이 보이는 것은 방편 때문에 그렇다고 한다. 그리고 나서 운묵은 바다의 비유를 들어서 모든 부처의 가르침이 그 근원에서는 같다고 주장한다.¹²⁾ 그러므로 이 관점에서 보자면 『화엄경』에 근거하면 모든 가르침이 『화엄경』의 맥락으로 해석되고, 『법화경』에 근거하면 모든 가르침을 『법화경』의 관점으로 바라볼 수 있다고 한다.¹³⁾ 나아가 모든 수행방법이 궁극에는 깨달음의 세계로 인도하는 것이

8) 『대각국사문집』3권, 「강원각경발사」(『한국불교전서』4권, 531c-532a)

9) 『대각국사문집』3권, 「강남분경발사」(『한국불교전서』4권, 530c-531a)

10) 『법집별행록절요병입사기』(『한국불교전서』4권, 760a-b)

11) 『원돈성불론』(『한국불교전서』4권, 724a, 724b); 이병욱(2010). 『한국불교사상의 전개』, 집문당, pp.154-158.

12) 『석가여래행적송』상권 (『한국불교전서』6권, 506c-507a)

므로 어느 수행방법만이 최고라고 하면서 싸울 필요가 없다고 운묵은 말한다.¹⁴⁾ 원효가 화쟁사상을 주장했지만 수행방법에 대해서는 화쟁(회통)을 명시적으로 분명하게 언급하지 못했는데, 운묵에 이르러 드디어 수행방법에 대해서도 회통을 시도하고 있다.

⑥ 이러한 흐름은 조선시대에 들어서면 거의 대부분의 불교사상가들이 유교와 불교의 일치를 추구하는 것으로 이어진다. 조선시대의 함허득통(涵虛得通, 1376-1433)은 그의 저술 『현정론』에서 유교와 도교와 불교의 3교조화를 주장하였는데, 그 주장 속에서 불교의 우위를 시사하고 있다.¹⁵⁾

함허득통의 저술로 가탁된 『유석질의론』에서도 유교와 도교와 불교의 3교조화를 말하고 있는데, 그 주장 속에서도 불교의 우위를 제시하고 있다.¹⁶⁾ 이 『유석질의론』의 내용은 앞의 함허득통의 저술인 『현정론』의 내용에 비해 더 사상적으로 치밀하다고 평가할 수 있다. 그리고 허응당 보우(普雨, ?-1565)는 유교와 불교의 일치를 넘어서서 유교의 언어를 통해서 불교를 설명하고 있다. 이는 유교와 불교의 일치를 더욱 심화시키는 것이라고 평가할 수 있다.¹⁷⁾

⑦ 서산대사로 알려진 청허휴정(淸虛休靜, 1520-1604)은 『선가귀감(禪家龜鑑)』, 『유가귀감(儒家龜鑑)』, 『도가귀감(道家龜鑑)』을 저술하였는데, 이는 선불교, 유교, 도교에 요긴한 말을 각각 채록한 것이다. 이 저술의 배경에는 불교(선불교), 유교, 도교의 조화정신이 있다고 할 수 있다.¹⁸⁾ 그리고 진묵(震默, 1562-1633)은 조선시대에 석가모니의 화신불로 민중에 의해 추앙된 인물로서 주로 그에 관한 설화가 남아있는데, 이 진묵의 설화에서도 유교와 불교의 일치의 정신을 전하고 있다.¹⁹⁾

13) 『석가여래행적승』상권 (『한국불교전서』6권, 507a)

14) 『석가여래행적승』상권 (『한국불교전서』6권, 529b)

15) 김달진 역(1988). 『현정론』. 동국대 역경원, pp.55-56.

16) 송재운 역(1984). 『유석질의론』. 동국대 역경원, p.79.

17) 이병욱(2010). 『한국불교사상의 전개』, pp.208-216.

18) 은정희(1992). 『서산 휴정의 삼가귀감 정신』, 『동양철학』3집, 한국동양철학회, pp.219-241.

⑧ 근대의 시기에 들어서서 이능화(李能化, 1869-1943)는 『백교회통』을 저술하여 조선조의 유교와 도교와 불교의 3교일치설을 넘어서서 기독교, 이슬람교, 대종교(大倂敎: 神敎), 천도교 등과 불교의 일치를 추구한다.²⁰⁾ 이는 유교와 도교와 불교의 3교일치설을 넘어서서 불교와 모든 종교사상의 일치를 추구한 것이다.

2. 회통불교에 대한 찬성과 반대의 견해 재검토

한국불교의 특성이 통(通: 회통)불교에 있는지에 대해 학계에 대립된 견해가 있다. 여기서는 4단락으로 구분해서 살펴본다.

1) 통불교에 대한 비판적 입장

심재룡은 한국불교의 특성이 통불교라는 주장은 최남선의 「조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위」에서 가장 처음 제기되었고, 이는 일제 강점기에서 한국 불교는 중국불교가 전해진 것이고 창조성이 없다는 일본학자의 주장을 반대하기 위한 것이라고 보았다. 심재룡은 원효가 화쟁사상을 주장한 점은 수용하지만, 그것이 한국불교의 전통이라고 보는 것에는 반대한다.²¹⁾

이러한 주장을 계승해서 조은수는 최남선의 통불교 주장을 박종홍(1903-1976), 조명기(1905-1988), 이기영(1922-1996)이 계속 이어왔다고 주장하면서 이들의 주장에 대해 비판적으로 보고 있다. 그러면서 조은수는 다음과 같이 제언한다. “한국불교의 고유한 성격을 따지는 것은 여러 가지 결함이 내포하고 있으므로, 그 참모습을 알기 위해서는 한국불교의 다양한 측면들을 찾는 노력이 선행되어야 한다고 생각한다. 한국불교의 고유한 성격을 밝히려 하기보다는 역사 속에서 구현되고 실현된 구체적 모습으로서 한국불교의 전통을 알아내야 한다는 것이다.”²²⁾

19) 이병욱(2017). 「불교와 대순사상에 나타난 진목설화의 차이점」, 『대순사상논총』29집. 대순사상학술원, p.155.

20) 이능화 지음, 강효종 옮김(1992). 『백교회통』, 운주사.

21) 심재룡(2000). 「한국불교는 회통불교인가」, 『불교평론』3호. pp.176-190.

22) 조은수(2004). 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사인식」, 『불교평론』21호. pp.30-51.

2) 통불교에 대한 찬성적 입장

심재룡의 주장에 대해서 이봉춘은 반대하는 견해를 제시한다. 원효의 화쟁사상은 고려시대의 대각국사 의천과 보조국사 지눌로 연결되고, 조선시대에는 유교·불교·도교의 3교회통사상으로 연결된다고 이봉춘은 주장한다. 이 점에 근거해서 한국불교 사상의 특성은 회통(會通: 화쟁)사상에 있다고 주장한다. 이봉춘은 다음과 같이 말한다. “화쟁정신이나 회통사상이 중국불교를 비롯한 모든 불교의 보편정신임에는 틀림이 없지만, 그것이 한국불교에서 차지하는 비중이 다른 나라의 경우와 달리 매우 크다는 사실은 결코 간과될 수 없다. 또한 역사적 우연의 결과라는 점을 인정한다손 치더라도, 조선불교 내지 오늘의 불교현실 속에서 한 측면에서 그 영향이 여전하다는 것을 느낄 수 있다.”²³⁾

또 최유진은 한국불교에 통불교적 특색이 있다는 것에 동의하는 입장이다. 원효와 의천의 경우에는 갈등상황을 해결하기 위해서 ‘조화와 화해’를 강조하였는데 비해서 조선시대에 들어서면 불교는 탄압을 받게 되고 강제로 종파의 통합이 이루어진다. 그래서 조선시대의 불교는 혼합적인 불교가 되었다. 이러한 혼합적인 불교는 결코 훌륭한 한국불교의 전통이라고 할 수는 없는 것이라고 한다. 그리고 최유진은 ‘조화와 화해의 강조’라는 것이 기존 권위에 순종하고 진리에 대한 적극적 탐구가 부족한 것을 미화하려는 것이 아닌지에 대해 철저한 비판이 필요하고, 나아가 고정불변의 한국불교가 있다는 관념에서 벗어날 필요가 있다고 주장한다.²⁴⁾

3) 최병헌의 통불교 비판과 반론 제시

최병헌도 통불교 논의에 대해 비판적이다. 우선, 최병헌은 통불교라는 용어는 일제시대에 사용된 것이고, 이것이 한국불교에 수용된 것이라고 주장한다. 그런데 일제시대에는 일본에서 빌려온 불교학의 개념을 가지고 일본의 불교와 대결할 수밖에 없었고, 이는 그 당시에는 어느 정도 의미 있는 작업이라고 할 수 있다.

23) 이봉춘(2000). 「회통불교론은 허구의 맹종인가」, 『불교평론』5호, pp.176-198.

24) 최유진(2005). 「최근의 한국불교연구동향과 통불교논의」, 『종교문화비평』7호. 한국종교문화연구소, pp.276-284.

해방이후 통불교 개념의 순기능은 사라지고 한국의 전통적인 불교의 성격을 정의하는 학술개념으로 자리잡게 되었다고 주장한다.²⁵⁾

또 최병헌은 통불교를 주장하는 사람이 한국불교의 몇 사람의 사상을 가지고 한국불교의 특성이 통불교에 있다고 주장했다고 비판한다. 최병헌은 다음과 같이 말한다. “지금까지 불교학계는 한국불교사에서 신라의 원효(元曉), 고려의 의천(義天)과 지눌(知訥), 조선의 휴정(休靜) 등 몇 사람만의 불교를 특히 주목하여 일관하여 온 한국불교의 회통불교 전통으로 이해하여 왔다. 그러나 각 시대의 불교계 상황과 사상적 과제, 그리고 각 인물의 문제의식과 지향점이 같을 수 없었기 때문에 안이하게 일관된 전통으로 체계화시키는 것은 설득력이 약할 수밖에 없다.”²⁶⁾

이러한 최병헌의 주장 가운데 일제시대에 성립되었다는 지적에 대해서는 먼저 검토한다. 최병헌의 주장처럼, ‘통불교’라는 용어가 일제시대에 성립되었기 때문에 거부해야 한다고 말한다면, 그 주장에는 동의할 수 없다. 필자가 말하고자 하는 것은 ‘통불교’라는 개념이 어떻게 생겨났든 간에 그 ‘통불교’라는 개념이 한국불교의 특성을 제대로 설명할 수 있는가 하는 점에 초점을 맞추어야 한다는 것이다. 일제가 어떤 의도에서 사용하였든 간에 한국불교의 특성을 서술하는 데 필요한 것이라면 사용할 수 있다고 생각한다.

그다음으로, 통불교 담론이 원효, 의천, 지눌, 휴정 등 몇 사람의 사상에 근거한 것이라는 최병헌의 주장에 대해 검토한다. 필자는 이 주장에 타당한 면이 있다고 생각한다. 그리고 각 인물마다 사상적 과제, 문제의식이 다른데 이런 점을 무시하고 평면적으로 접근하는 것에는 문제가 있다는 지적도 타당하다고 생각한다.

그렇지만 한국불교의 특성을 묻는다고 할 때는 전체적인 개관을 할 필요가 있다. 필자는 최병헌이 특수성을 주장하는 한국불교사의 관점을 강조하다 보니까 ‘보편적 시각’을 놓친 것이라고 생각한다. 원효, 의천, 지눌, 휴정 등의 몇 사람의 사상이라고 하지만, 사실상 한국불교를 대표하는 인물이다. 필자는 앞에서 의상

25) 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, pp.89-90.

26) 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, p.91.

등을 추가하였으므로 의상도 추가해서 검토하고자 한다. 한국불교를 4대종파로 접근하자면, 화엄종, 법상종, 선종, 천태종이라고 할 수 있는데, 한국에서 화엄종을 세운 사람은 의상이고, 선종을 대표할 만한 인물은 지눌이며, 천태종을 세운 사람은 의천이고, 원효는 한국불교를 대표하는 인물이라고 할 수 있다. 그리고 휴정은 조선조 불교를 대표하는 인물이다. 이처럼 한국불교를 대표하는 인물의 사상 속에 자신의 종파만을 주장하는 것이 아니고 다른 종파 또는 다른 종교와 조화를 추구하는 회통(회쟁)을 말하는 공통점이 있다는 것은 우연이라고 볼 수 없다고 생각한다. 그래서 대체적인 관점에서는 한국불교의 특성이 회통불교에 있다고 주장해도 무방하다고 생각한다.

4) 길희성의 절충론적 입장과 그에 대한 평가

앞에 소개한 찬반문과는 달리 길희성은 절충론적 입장을 취한다. 길희성은 한국불교가 통불교적이며 원효가 한국불교를 대표하는 인물인지에 대해서는 부정적 의견을 제시한다. 그렇지만 한국불교의 특성이 종합불교적 성격에 있다는 것은 수용한다. 그래서 현재 조계종 중심으로 한국불교의 전통을 바라보면, 선종이 주된 위치에 있고 교종은 부차적인 위치에 있다는 선주교종(禪主敎從)의 선교융합(禪敎融合)이 한국불교의 특성이라고 주장한다.

길희성은 다음과 같이 말한다. “조계종으로 대표되는 현 한국불교의 ‘본질적 특성’으로서 다른 어느 것보다도 그 종합불교적 성격, 특히 선교융합적 성격을 꼽을 수 있음을 말했다. 이러한 특성은 한편으로는 국가권력에 의해 불교통제와 탄압의 결과이기도 하고, 다른 한편으로는 불교내의 다양한 사상과 신행(信行) 간의 대립을 지양하고 일관된 수행체계를 세우려는 사상적 노력의 산물이며, 무엇보다도 보조 지눌과 서산 휴정의 역할과 영향이 컸다. 한국불교의 종합적 성격은 또한 현 한국불교의 대표적 사찰인 총림에 잘 드러나 있으며 승려의 교육과 수련과정에도 충실하게 반영되어 있다.” 나아가 길희성은 한국불교연구자가 혹시 한국불교 지상주의적(地上主義的) 시각에 빠져있는 것은 아닌지 비판적 입장을 취하고 있다.²⁷⁾

필자는 길희성의 주장에 대해서도 긍정적으로 평가하면서도, 동시에 원효를

중심으로 한국불교의 사상을 통불교로 보는 것에도 동의한다. 왜냐하면, 현재 조계종의 관점에서 보자면 한국불교는 선(禪)이 중심적 위치에 있고 교(敎)가 부차적인 위치에 있는 선교융합(禪敎融合)이라고 할 수 있기 때문이고, 한국불교사 전반을 바라본다면 원효의 화쟁사상이 한국불교의 중심에 있다고 생각할 수 있기 때문이다. 이들의 입장이 제각기 타당하다고 해석할 수 있지만, 필자는 원효의 화쟁사상을 통해 한국불교사를 바라보는 관점을 취하고자 한다. 왜냐하면, 현재의 조계종의 전통에서 벗어나 한국불교를 더욱 발전적인 관점에서 보고자 하기 때문이다.

앞에 소개한 4항목의 내용을 종합하면, 필자는 최남선이 원효를 다시 발견해 낸 이후 한국불교의 특성을 회통불교에서 찾는 한국학자의 연구성과에 대해 대체적인 관점에서 긍정적으로 평가한다. 하지만 최유진의 견해처럼 지나친 민족주의적 성향이 있는 것은 아닌지, 또 길희성의 견해처럼 한국불교 지상주의에 빠진 것은 아닌지 비판적 안목으로 자기 성찰을 해볼 필요가 있다고 생각한다.

Ⅲ. 호국불교: 국난에 처했을 때 불교인의 구국활동

‘호국불교’에 대한 사전적 정의는 다음과 같다. “나라가 외침을 당하였을 때에 나라를 구하고 지키는 지도 원리로서의 불교이다.” 여기서는 ‘호국불교’에 대한 정의를 더욱 좁혀서 “나라가 외침을 당하였을 때(나라가 위기에 처했을 때)에 나라를 구하고 지키는 불교인의 활동이다”라고 하고자 한다.²⁸⁾ 그리고 선행연구에서 김상영은 ‘호국불교의 개념’이 혼란스럽다는 지적을 한다. “[호국불교의] 개념의 혼란으로 인해 현 학계의 호국불교 이해의 양상은 혼돈, 그 자체라는 판단이 들기 때문이다.”²⁹⁾

그래서 이 글에서는 ‘호국불교의 개념’을 최소한의 범위에서 정의하고 논의를

27) 길희성(2001). 「한국불교특성론과 한국불교연구의 방향」, 『한국종교연구』3집. 서강대 종교학연구소, pp.83-92.

28) 이병욱(2023). 「동아시아의 대승불교의 전개」, 『대승불교개론』. 조계종출판사, p.252.

29) 김상영(2014). 「한국불교의 보편성과 특수성」, 『불교연구』40호. 한국불교연구원, p.178.

시작하고자 한다. 그리고 이러한 ‘호국불교의 개념’은 ‘참여불교’의 하나로 바뀌어 이해할 수 있는 길을 터준다. ‘참여불교’는 불교적 이념과 전통에 근거해서 구체적 사회문제를 해결하고자 하는 불교계의 활동이라고 정의할 수 있으므로, 나라가 위기에 처했을 때에 나라를 구하고 지키는 불교인의 활동이라는 ‘호국불교’의 정의는 ‘참여불교’와 통하는 점이 있다.³⁰⁾ (그런데 호국불교에서는 폭력을 사용할 수 있지만, 참여불교에서는 비폭력을 추구한다는 데에서 차이점도 존재한다.)

1. 고려시대의 호국불교

고려시대에는 북방 유목민족의 잦은 침입이 있었고, 승려나 승군(僧軍)이 국가 위기 상황이나 혼란의 상황에 전쟁에 직접 참여한 사례가 적지 않게 있다.³¹⁾

① 1010년(현종 1년)에 거란이 쳐들어 왔을 때에 동북계도순검사(東北界都巡檢使) 탁사정(卓思政)과 승려 법언(法言)이 군사 9천 명을 이끌고 임원역(林原驛) 남쪽에서 거란군과 맞서 싸워 2,000여 명의 적군을 참수하고 적을 물리쳤고, 법언은 전사하였다.³²⁾

② 1104년(숙종 9년)에는 윤관(尹瓘)이 여진족을 정벌하기 위해서 별무반(別武班)을 설치하였는데, 이 별무반에 항마군(降魔軍)이 포함되어 있었다. 이 ‘항마군’은 사원의 수원승도(隨院僧徒)을 선발해서 군사로 삼은 것이고, ‘수원승도’는 사원에 소속되어 노역에 종사한 사람들이다.³³⁾

30) 조준호(2012). 「경전상에 나타난 호국불교의 검토」, 『한국호국불교의 재조명』, 조계종 불교사회연구소, pp.44: 긍정적인 의미로 호국불교는 자비정신에 따라 중생을 보고하고 수호하는 실천불교이고 참여불교라고 할 수 있다; 정천구(2010). 「한국의 호국불교: 그 역할과 과제」, 『민족사상』4권 2호. 한국민족사상학회, pp.105-113: 현대사회에서 한국의 호국불교의 역할을 다음의 4가지로 정리한다. 첫째 국민의지를 모으는 역할, 둘째 대한민국헌법의 수호, 셋째 사회복지에 대한 기여, 넷째 생업을 복짓는 일로 삼아 열심히 일하는 것이다; 이병욱(2016). 『불교사회사상의 이해』. pp.82-83 참조.

31) 김용태(2012). 「한국불교사의 호국사례와 호국불교인식」, 『한국호국불교의 재조명』, 조계종 불교사회연구소, pp.60-61; 황인규(2012). 「고려시대 국가불교와 대외항쟁」, 『한국호국불교의 재조명』, 조계종 불교사회연구소, pp.142-157.

32) 『고려사』94권, 「지찰문전(智察文傳)」

33) 『고려사』81권, 병지(兵志) 병제(兵制).

③ 1217년(고종 4년)에는 몽고군에 밀려서 내려온 거란군에 맞서서 양광도(楊廣道)와 충청도(忠淸道)의 병력과 승군이 힘을 합쳐서 막아내었다.³⁴⁾

④ 1231년(고종 18년)에 몽고군이 충주지방을 침입하자 충주부사와 충주판관 등은 도망치고, 노군(奴軍: 공노비를 중심으로 해서 구성된 군대)와 잡류별초(雜類別抄: 관청에서 잡역을 하는 지방민의 군대)가 남아서 몽고군을 물리쳤는데, 이 전투에 승려 우본(牛本)이 참여하였다. 그 전공으로 충주 대원사(大院寺) 사주(寺主)가 되었지만,³⁵⁾ 그러나 얼마 후에 우본과 노군 등은 난적으로 몰려서 죽음을 당하였다.³⁶⁾

⑤ 1232년(고종 19년)에 승려 출신 김유후(金允侯)가 용인 처인성(處仁城)에서 몽고군을 맞이해서 적장 살리타(撒禮塔, Sartag)를 죽이고, 1253년(고종 40년)에는 김유후가 충주 방호별감(防護別監) 낭장(郎將)을 맡으면서 2개월에 걸쳐 몽고군과 항쟁해서 승리를 이끌었다. 김유후는 이러한 공적으로 동북면병마사에 임명되었고, 또한 추밀원부사에 임명되기도 하였다.³⁷⁾

⑥ 1254년(고종 41년)에 몽고의 차라다이(車羅大, Charadai)는 그 해 9월에 충주산성을 공격했는데, 결국 충주 백성의 반격으로 포기하였다. 이 전투에 상주의 승려 홍지(洪之)가 참여하여 몽고군의 지휘관 제4관인(第四官人)을 사살하였고, 몽고군 군사의 과반수가 죽었다.³⁸⁾

⑦ 고려 말에 흥건적이나 왜구가 자주 침입하였는데, 그 때도 승군이 종사해서 군공을 세웠다는 내용이 『고려사』 등에서 전하고 있다.³⁹⁾

34) 『고려사』22권, 고종 4년 5월 갑신.

35) 『고려사절요』16권, 고종 19년 1월.

36) 『고려사』103권, 「이자성열전」.

37) 『고려사』103권, 「김유후전(金允侯傳)」; 『고려사절요』 고종 40년 12월조.

38) 『고려사』24권, 고종 41년 10월 무자.

39) 김덕수(1993). 『임진왜란과 불교의승군』. 경서원, pp.123-133.

2. 조선시대의 호국불교

조선시대에는 임진왜란과 병자호란 때에 승군이 활동하였다. 승군 활동의 대략적인 내용은 다음과 같다.⁴⁰⁾

① 선조는 1592년 7월 청허휴정(淸虛休靜, 1520-1604)에게 팔도십육종도총섭(八道十六宗都摠攝)의 직책을 부여하고, 국가의 위기를 맞아서 승군을 일으키도록 하였다. 휴정은 선조에게 다음과 말하였다. “나라 안의 승려 가운데 늙고 병들어 나설 수 없는 승려들은 각자 수행하며 신령의 도움을 기원하게 하였고 나머지는 모두 승병에 참여할 것입니다. 신 등은 비록 인정(人丁)의 부류(人類)는 아니지만, 이 나라에 태어나 성상(聖上)의 은혜와 훈육을 받았는데 어찌 한번 죽음을 아끼겠습니까? 목숨을 바쳐 충심을 다하겠습니다.” 휴정은 전국 사찰에 격문을 돌려서 5천여 명의 승군을 모집하였는데, 이 가운데 황해도 의엄, 관동(강원도 대관령의 동쪽)의 사명유정, 호남의 뇌묵처영 등 각지의 승장(僧將)들이 있었고, 이 승장들이 승군을 이끌었다.

② 의엄(義嚴)은 1593년에 휴정의 뒤를 이어서 도총섭을 맡았고, 전쟁이 끝난 뒤에도 종교건립과 서적 인출 등 주요국가사업에 주도적으로 참여하였다. 의엄은 당시에는 승왕(僧王)이라고 비판받을 만큼 당시에는 큰 위세를 가졌는데, 뒤에 환속하였기 때문에 이후에는 거의 주목되지 않았다.

③ 사명유정(四溟惟政, 1544-1610)은 휴정의 수제자로서 임진왜란에서 가장 큰 공을 세운 인물, 곧 충의(忠義)의 승려로 명성을 떨쳤다. 유정은 강원도에서 8백 명의 승군을 모아서 휴정을 대신해서 전투에 직접 참여하였다. 그리고 유정은 산성을 축조하고 군량을 조달하는 일 등에서 큰 역할을 하였다. 특히 일본군과 강화교섭을 하는 과정에서 조선의 조정을 대표해서 일본의 적장을 만났고, 정세를 분석하고 그 대비책을 임금에게 보고하였다. 또 유정은 임진왜란 이후에는 일

40) 김용태(2012). 「한국불교사의 호국사태와 호국불교인식」, 『한국호국불교의 재조명』. 조계종 불교사회연구소, pp.68-71; 김용태(2012). 「임진왜란 의승군 활동과 그 불교사적 의미」, 『한국호국불교의 재조명』. pp.192-198; 김용태(2016). 「조선중기 의승군 전통에 대한 재고: 호국불교의 조선적 발현」, 『한국호국불교의 재조명 5』. 조계종 불교사회연구소, pp.179-184; 양은용(2012). 「조선시대의 국난과 의승군의 활동」, 『한국호국불교의 재조명』. pp.165-175.

본에 사신으로 파견되어 국교를 재개하는 일을 처리하고, 포로를 조선으로 돌려 보내는 일 등에 종사하였다. 그리고 유정은 도총섭을 맡았고, 정3품 당상관인 첨지중추부사(僉知中樞府事)에 임명되었다.

④ 뇌묵처영(雷默處英)은 호남에서 1천 명의 승군을 모은 뒤에 평양성 전투와 행주산성의 전투에 참가해서 전공을 세웠고 남원에서 교룡(蛟龍)산성을 쌓는 일 등을 하였다. 처영은 공적을 인정받아 18세기에 표충사(表忠社)에 휴정, 유정과 함께 공식적으로 제사의 대상이 되었다. 그리고 여러 명의 휴정의 제자가 임진왜란에 승장(僧將)으로 참가하였다.

⑤ 충청도의 기허영규(騎虛靈奎)는 승군을 모집할 때에 “우리들이 분연히 일어나는 것은 조정의 명령이 있어서가 아니다. 만일 죽음을 두려워하는 마음이 있는 사람은 우리 승군에 들어오지 말라”고 하였다. 승군이 스스로 모여들어 8백여 명에 이르렀다. 1592년 8월 기허영규와 8백여 명의 승군이 의병장 조헌(趙憲)이 이끄는 7백 의병과 함께 금산(金山)에서 싸우다가 전사하였다. 이 사건은 승군의 충의와 전투력에 대해 신뢰를 일으키는 계기가 되었다.

이후 승군은 평양성과 행주산성의 전투에 직접 참전하여 전공을 세웠다. 그리고 선조가 한양으로 돌아올 때 승군은 선조를 호위하였고, 그밖에 군량보급, 산성을 축조하고 수호하는 임무를 승군은 맡았다. 그리고 산성을 축조하고 수호하는 일은 조선후기에 승군의 주요역할이 되었다. 또한 전주에 보관되어 있던 실록과 중요기록물, 태조의 화상 등이 묘향산으로 옮겨졌는데, 이것을 수호하는 작업을 승군이 하였다.

⑥ 화엄사의 주지 설홍(雪弘)은 승군 3백여 명을 모아서 호남일대로 진격하는 일본군과 맞서 유곡(楡谷)의 석주진(石柱鎭)에서 싸우다 전사하였다. 또한 무주와 덕유산 일대는 호남으로 들어가는 요충지인데, 이 곳을 담양과 남원 인근의 승군이 지켰다. 신열(信悅)은 진주성 전투에 참여하였다. 신열의 승군은 농사를 지으면서 화포를 배웠고 거제전투에서는 곽재우(郭再祐)의 의병과 함께 참여하기도 하였다. 또 충청도 승군 2천 명은 의병과 함께 관군에 편입되어 활동하였다.

⑦ 또한 승군이 수군(水軍)으로 활약한 사례도 적지 않다. 이순신(李舜臣)의 전라좌수영(全羅左手營)에는 1592년 9월 5개 부대 4백 명의 승군으로 수군이 조직

되었고, 순천의 삼혜(三惠)와 본영의 의능(義能)이 승장(僧將)을 맡아서 해전에서 큰 공을 세웠다. 1594년에는 삼혜가 도총섭을 맡으면서 여수 흥국사(興國寺)에 승군이 수군으로 주둔하였고, 3백 명 규모의 승군이 1894년 갑오경장 때에 좌수영이 해체될 때까지 계속 유지되었다. 이 승군은 성을 지키는 일과 잡역 등에 종사하였다.

⑨ 화엄사 출신 자운처관(慈雲處寬)은 윤눌(潤訥)이라고도 하는데, 처관은 좌수영의 수군에 들어가서 부장(副將)으로 해전에 참여하였고, 전공을 세워 대선(大選)의 승계를 얻고 선교판(禪敎判)의 승직을 얻었다. 또 처관은 호남일대의 승병 3백 명을 흥국사에서 모아서 수군에 참여한 뒤에는 웅천(熊川)전투부터는 직접 참전하였다. 전후에 선조가 처관의 전공에 대한 보상으로 백미 6백여 석을 내리자 처관은 전몰자 위령을 위한 수륙재(水陸齋)를 열었고, 그리고 화엄사, 흥국사, 실상사 등에서 사찰을 보수하는 작업에도 힘을 보태었다.

⑩ 벽암각성(碧巖覺性, 1575-1660)은 1593년에 사명유정의 천거로 수군에 참여하였다. 각성은 명나라 군대와 함께 해전에서 일본군을 격파해서 명나라 군대의 칭송을 얻었고, 1595년 해인사에서 명나라 장수李宗誠(李宗誠)은 각성을 만났는데,李宗誠은 각성에 대해 칭송을 하였다.

⑪ 1627년 정묘호란 때는 허백명조(虛白明照, 1593-1661)가 팔도의승도대장(八道義僧都大將)이 되어 4천여 명의 승군을 평안도에서 일으켜서 평안도 안주 방어전에 참여했고, 병자호란 때에는 군량보급을 담당하였다. 1637년 병자호란 때에는 벽암각성이 전라도에서 승군 3천 명을 모아서 항마군(降魔軍)을 조직하기도 하였다. 각성은 화엄사에 있었는데, “우리 승려들도 국왕의 신민이며 더욱이 널리 구제하는 것을 중지로 삼는다. 나라 일이 위급하니 차마 좌시할 수 없다”고 하면서 승군을 모았다. 이때 “항마군이 호남의 관군과 함께 충의를 세우기 위해 앞을 다투어 원조하러 온다”라는 말을 듣고 인조가 기뻐했다고 한다. 그러나 항마군이 북쪽으로 올라가는 도중에 조선이 청나라에 항복했다는 말을 소식을 듣고 되돌아왔다.

3. 호국불교에 대한 비판적 견해와 재검토

① 김종명은 그동안 학계에서 ‘호국’이란 말을 정확한 정의 없이 사용했다고 지적한다. 고려의 불교의례를 ‘호국불교’로 해석한 이론적 근거의 하나는 왕과 국가를 동일시한 데 있었다. 그래서 『고려사』에 기록된 불교의례를 국가의례라고 학계에서는 판단한다고 주장한다. 그러면서 김종명은 고려 사람들은 왕과 국가를 동일체로 보지 않았다고 주장한다.⁴¹⁾ 필자는 고려 사람들이 왕과 국가를 동일체로 보았는지의 여부에 대해서는 판단을 유보한다. 그렇지만 현재의 관점에서 볼 때, 왕과 국가는 구분해서 보아야 한다고 생각하고, 이런 관점에서 김종명의 견해를 받아들여서 불교의례를 ‘호국불교’의 개념에서 소개하지 않았다.

② 해방이후에 불교계가 ‘호국불교’라는 미명 아래 정권에 협조적이었다는 점을 지적하는 연구가 있다. 김영국은 다음과 같이 지적한다. “1960년대 반일 및 삼선개헌 반대운동, 70년대 유신독재철폐운동, 1980년대 민족자주화 통일운동의 기나긴 민주화 역사 동안 불교계가 한 일은 정권의 편에서 서서 지지성명을 내거나 국가원수를 위한 기도회 개최가 고작이었다. 교단은 중생의 고통을 구제한다는 불타의 가르침에도 불구하고, 이 땅의 민중이 고통받는 역사의 현장에는 언제나 외면하는 반불교적인 모습을 보여 왔으며, 이것은 ‘호국불교’라는 가면으로 청와대, 도서관, 호텔 등에서 연출되었다.”⁴²⁾

또 박한용은 ‘호국불교’는 불교계가 공권력에게 충성하는 것을 감추기 위한 수단이라고도 지적한다. 이는 앞에 소개한 김영국의 주장과 같은 맥락이다. 그는 다음과 같이 말한다. “[1950년대의 정화불사 이후] 어찌됐건 ‘청정비구’가 이끄는 불교를 표방하며 조계종이 등장했지만, 그 이후 청정비구란 말이 무색하게 터져 나온 종단 내 권력투쟁이나 사학(私學)분규보다 더 격렬한 사찰분규가 이어졌다. 부처님의 근본자리를 떠난 자리다툼과 이권다툼은 자연 불교내부를 벗어나 공권력에 의존하게 된다. 그리고 공권력은 그 대가로 권력에 대한 충성을 강요한

41) 김종명(2001). 『한국중세의 불교의례』. 문학과지성사, p.282.

42) 김영국(1989). 「반공이데올로기와 어용불교」, 『민족불교』 창간호. 동광출판사, p.99.

다. 그리하여 현대한국불교가 그러한 비불교·반불교적인 욕망을 공권력으로부터 보장받는 것을 감추는 수단으로 ‘호국불교’가 활용된 것은 아닐까.”⁴³⁾

또한 박한용은 불교계에서 ‘호국불교’를 제시한 것은 현실의 문제에 대해 대안을 제시하지 못하였기 때문이라고 한다. 그는 다음과 같이 주장한다. “호국불교는 1970년대 이래 기독교의 비약적 성장과 사회적 활동에 비해 초라하기 그지 없던 한국불교계의 콤플렉스와 현실에 대한 무기력함을 배경으로 저변화되었다. 불교계는 급격한 산업화에 따라 발생한 다양한 사회활동과 독재정권의 억압 그리고 분단체제라는 구조적 구속성에 대해 어떠한 해안이나 실천대안을 내놓지 못하였다. 그 대신 불교계는 불교가 천 수백 년 동안 나라를 지키는 데 기여했다는 과거의 역사적 사실을 하나의 찬란한 전통으로 내세움으로써 자신의 존재의의를 확인받고자 했다. 현실 대신 과거를 들고 나온 것이다.”⁴⁴⁾

필자는 이러한 비판이 타당하다고 생각한다. 해방 이후 앞에서 지적한 것처럼, ‘호국불교’라고 주장하면서 정권에 협조적이었고, 현실문제에 대해 제 목소리를 내지 못했다는 것은 사실이지만, 그렇다고 해서 고려와 조선시대에 나라가 위기에 처해있을 때 목숨까지 내걸고 나라를 지키려는 활동까지 부정적으로 볼 필요는 없다고 생각한다.

이 점에 대해 앞에 소개한 박한용은 임진왜란 때의 승군의 활동과 1970년대, 1980년대의 ‘호국불교론’을 구분하자고 말한다. “임진왜란 당시 서산대사나 사명대사가 의승(승군)을 조직해 국난을 극복하는 데 크게 기여한 공로나 그 역사적 의미를 폄하·부정하는 것은 결코 아니다. 승려가 호국행위에 나섰다는 역사적 사실을 존중하더라도, 이를 ‘호국불교’로 이름해서 독재체제를 옹호한 관제성 이데올로기로서 ‘호국불교론’과 구분해서 바라볼 필요가 있다는 말이다. 오히려 그러한 역사적 사실을 ‘호국불교’로 이름해서 관제안보 이데올로기로 삼은 1970, 1980년대의 한국불교의 흐름을 비판하자는 것이다.”⁴⁵⁾

43) 박한용(2011), 「호국불교의 비판적 검토」, 『불교평론』49호. p.219.

44) 박한용(2011), 「호국불교의 비판적 검토」, 『불교평론』49호. p.204.

45) 박한용(2011), 「호국불교의 비판적 검토」, 『불교평론』49호. p.204.

③ 김종만은 불교가 ‘평화의 종교’임을 강조한다. 이 점에서 ‘호국불교’를 비판한다. “불교는 ‘평화의 종교’이다. 불교의 교리는 중생의 이런저런 문제를 해결하거나 또는 깨달음을 위한 환경을 설정하는 데 비폭력의 효용성에 보다 큰 비중을 두고 있다. 그러나 역사 속에 나타난 ‘호국불교’는 왕권과 긴밀한 관계를 유지하며 상대국가의 정복을 합리화하고 계급구조마저 심화시키는 배후역할을 맡았다. 실제로 원광의 세속오계(世俗五戒)와 걸사표는 당시의 국가관과 결속되어 백제와 고구려와의 전쟁과 영토확장에 정신적 무기로 활용되었고, 가야 정복을 단행하는 데도 일조했다.”⁴⁶⁾

필자는 이 글에서 김종만의 ‘호국불교’에 대한 비판을 수용해서, 앞에서 소개한 것처럼, ‘호국불교’의 개념을 조금 변경하였다. 그리고 불교가 ‘평화의 종교’라는 지적은 필자도 동의한다. 다만 한국불교의 특성이 무엇인지 말할 때에는 ‘호국불교’, 곧 ‘나라가 위기에 처했을 때 나라를 지키고 구하는 불교인의 활동’이라고 제시할 수 있다고 생각한다. 다시 말해서, 불교가 ‘평화의 종교’라는 것은 불교의 보편성 성격이고, 그렇지만 한국의 역사에서 볼 때 한국은 외침을 많이 당했고 그래서 자연히 불교인이라고 해도 나라를 위해 활동한 점이 있고, 이는 한국불교의 특수성에 해당한다는 것이다.(물론 평화의 종교로서 한국불교의 특수성을 검토해 볼 수 있을 것이다.)

또 김종만은 ‘불교의 보편성’을 강조하면서 불교는 국가와 민족을 초월한다고 주장한다. “불교는 특정 국가와 민족을 초월하여 사해동포를 아우르는 세계성을 띠고 있으며, 계층과 세대, 시간과 공간을 한정짓지 않는다는 점이다. 지구촌 어느 구석의 어느 한 중생이라도 빠짐없이 구제하겠다는 비원(悲願)을 세워놓고 있는 종교가 불교이다. 불교의 세계일화(世界一華)는 일불제자(一佛弟子)로서 전(全)중생의 화합과 평화를 의미한다. 그런 불교는 세계의 종교이지 어느 특정국가와 특정민족만을 위한 종교일 수는 없다.”⁴⁷⁾

필자는 김종만이 제시하는 ‘불교의 보편성’을 수용한다. 하지만 여기서는 한

46) 김종만(2000). 「호국불교의 반성적 고찰」, 『불교평론』3호. p.206.

47) 김종만(2000). 「호국불교의 반성적 고찰」, 『불교평론』3호. p.206.

국불교의 특수성에 관해 논의하고 있으므로, 보편성보다는 특수성에 초점을 맞춘다.

④ 최병헌은 ‘호국불교’라는 개념이 일본불교에서 빌려온 것이라고 지적한다. 이런 관점에서 최병헌은 ‘호국불교’에 대해 비판하고 있다. 한국이 일본의 식민지가 되었을 당시에 일본불교계에서는 ‘호국불교론’이 시대적인 담론으로 자리 잡고 있었다. 이러한 일본의 근대불교학의 ‘호국불교론’은 한국의 불교계에 영향을 주었다. 특히 일본 근대불교사학의 개창자의 한 사람으로 평가되는 무라카미 센쇼(村上專精)가 한국에 와서 1917년 4월 27일에 ‘일본불교의 특색’이라는 주제로 강연을 하였는데, 이 강연내용은 한국불교계에 상당한 반향을 일으킨 것으로 보인다. 그 내용 가운데 국가·황국(皇國)을 호위한다는 ‘호국불교’를 강조한 부분이 특히 주목을 받았다. 그때 이 강연회에 이능화, 권상로, 한용운을 비롯한 불교계의 젊은 지도자들이 참여하였고, 그 강연내용은 『조선불교총보(朝鮮佛教總報)』5호에 번역되어 소개되었다. 특히 1937년 이후 전시체제 아래에서 ‘호국불교’에 대한 논의는 한국불교계에도 전면에서 대두되었다. 그래서 권상로는 『임전(臨戰)의 조선불교』(叵商會, 1943)를 발표했는데, 그 내용에는 전쟁과 불교의 상관관계와 호국불교의 전통을 강조하는 것이 포함되어 있다. 그리고 해방 뒤인 1960-1970년대의 군사독재정권 아래에서 민족주의와 국가주의를 내세우면서 ‘호국불교론’과 ‘통불교’가 불교학계의 정설로 자리 잡게 되었다고 주장한다.⁴⁸⁾

최병헌이 ‘호국불교’라는 개념이 한국불교학계에 뿌리내리게 된 과정을 소개한 점에 대해서는 필자도 수용한다. 그렇지만 일본불교계에서 사용하던 개념을 한국불교계가 수용했다고 해서, 그것을 거부해야 한다고 말한다면, 그 주장에는 동의할 수 없다. 필자가 말하고자 하는 것은 ‘호국불교’라는 개념이 어떻게 생겨났든 간에 그 ‘호국불교’라는 개념이 한국불교의 특성을 제대로 설명할 수 있는

48) 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 『한국불교사연구입문 상』, pp.94-95. 그리고 호국불교의 개념이 일제시대에 일본의 불교학자에 의해 제시된 개념이라는 것을 먼저 제시한 연구는 김종명(2001). 『한국 중세의 불교의례』, 문학과지성사, pp.279-280이다.

가 하는 점에 초점을 맞추어야 한다는 것이다. 예를 들어, 일제가 한반도에 철도를 건설한 이유 가운데 하나는 한반도를 수탈하기 위해서라는 것은 분명한 사실이다. 그러니 이제 해방한 뒤에 그 철도를 버려야 할 것인가? 일제가 한반도에 철도를 건설한 의도 가운데 하나가 한반도를 수탈하기 위한 것이므로 이것을 버려야 한다면 우스운 이야기가 될 것이다. 일제가 철도를 사용하면 한반도를 수탈하기 위한 도구가 되겠지만, 해방한 뒤에 한국정부가 사용하면 그것은 한국의 발전을 위한 도구가 될 수 있다. 이는 ‘호국불교’에도 적용할 수 있다고 생각한다. 일제가 어떤 의도에서 사용하였든 간에 호국불교의 특성을 서술하는 데 필요한 것이라면 사용할 수 있다고 생각한다.(아울러 이것은 통불교에도 적용된다.) 그리고 1960-70년대 독재정권을 미화하기 위해 호국불교를 주장한 것과는 구분해서 볼 필요가 있다고 이미 앞에서 지적하였다.

⑤ 필자는 호국불교의 특성 가운데 하나로서 호국불교, 곧 나라가 위기에 처했을 때 불교인이 나라를 구하기 위해 활동하는 것이라는 주장을 수용한다. 하지만 눈을 돌리면, 대부분의 불교국가(불교가 전파되어 어느 정도 세력을 가지고 있는 나라)의 불교인이라면 나라가 위기에 처해있을 때 손 놓고 가만히 있을 사람은 없을 것이라고 본다.

예를 들면, 태국의 아유티야 왕조(1350-1767)는 버마(미얀마)의 침략으로 인해 망하였는데, 버마의 침략을 받았을 때 승려의 환속이 대대적으로 이루어졌다. 태국의 사찰에서 수행하던 승려들은 버마의 침략을 받자 승가를 지키는 것만 큼 나라를 지키는 것이 중요하다고 해서 환속을 해서 전쟁터에 참여했다. 태국의 아유티야 시대의 승려가 전쟁에 참여한 것은 환속을 한 뒤에 한 것이므로 이는 조선시대의 승군의 활동과 다른 점이긴 하다. 그렇지만 대체적인 정신에서는 이들은 서로 일치한다.⁴⁹⁾

스리랑카는 1815년 2월 16일 수도 캔디(Kandy)가 영국군에 의해 함락되고 스리랑카의 왕이 포로로 잡혔다. 이후 같은 해 3월 2일에 캔디 협정이 체결되어 스

49) 송위지(2007). 「동남아 불교는 소승인가」, 『불교평론』33호. p.65.

리랑카는 영국의 식민지가 되었다. 이 협정 이전에 영국은 스리랑카를 정복하였지만, 스리랑카 승려의 반발에 의해서 캔디에 자신의 국기를 게양하지 못했다. 그리고 캔디 협정 5조에는 “불교는 범할 수 없는 신성한 종교이므로 그것의 의식, 의식 관련자, 예배하는 장소는 유지되고 보호되어야 한다”라고 되어 있다. 이 조항은 일부 용기 있는 승려에 의해 이루어진 것이며, 이는 스리랑카 사람에게 정체성을 확립하고 자부심을 갖도록 한 중요한 조항이기도 하다.⁵⁰⁾ 스리랑카의 경우도 나라가 위기에 처하자 승려가 용기 있게 나선 것이라고 할 수 있다.

이러한 점에서 보면, ‘호국불교’가 한국불교의 특성이 될 수 없다. 이 ‘호국불교’는 ‘불교’라는 종교현상의 보편적 속성에 가까운 것이라고 할 수 있다. 그렇지만 ‘호국불교’라는 ‘불교’라는 종교현상의 보편적 속성에 가까운 것이 한반도에서는 더욱 심화되었다고 생각한다. 왜냐하면, 한반도는 외적의 침입이 다른 불교 국가에 비해서 많이 받았고, 그에 따라 자연스럽게 한반도의 ‘불교인’도 전쟁에서 나라를 구하기 위해 활동한 것이 많을 수밖에 없었고, 이런 점이 자연히 한국불교의 특성으로 자리 잡게 된 것이라고 생각한다. 다시 말하자면, ‘호국불교’라는 개념은 다른 불교국가에도 있을 수 있는 것이지만, 이 ‘호국불교의 현상’이 다른 불교국가에 비해 한반도에서 많이 일어났고, 따라서 이 ‘호국불교’라는 개념이 한국불교의 특성을 설명해 줄 수 있다는 것이다.

그렇지만 최병헌의 다음의 제언에는 필자도 공감한다. “이제 ‘호국’이라는 개념의 좁은 울타리를 벗어나서 한국불교사에서의 국가와 불교의 관계, 그리고 불교의 사회적 역할을 좀 더 폭넓은 시각으로 접근하는 방법을 모색해야 한다. 특히 호국의 사례만을 일방적으로 모아 한국불교의 특성으로 일반화시키려는 기왕의 이해방법은 재고되어야 한다. 시대와 주제별로 불교의 국왕관과 국가관, 국가발전과 사회통합에서의 불교의 역할, 지배체제와 불교교단체제의 관계, 지배세력의 교체에 따른 불교의 변화, 외적의 침입과 승려의 군사적 활동 등의 구체적인 사실들을 구조적으로 분석하는 작업이 추후되어야 할 것이다. 그리하여 한국역사의 전개과정에서 불교가 담당하였던 사회적 역할과 호국불교의 실상에

50) 송위지(2007). 「동남아 불교는 소송인가」, 『불교평론』33호. pp.60-61.

좀 더 가까이 접근할 수 있는 방법을 개발하도록 해야 할 것이다.”⁵¹⁾

이러한 내용을 연구에 적용해서 의미 있는 결론을 이끌어내기는 결코 쉬운 일은 아니겠지만, 우리의 연구가 이런 방향으로 가야 한다는 것은 분명하다고 생각한다.

IV. 결론: ‘회통불교’와 ‘호국불교’의 현대적 의미

이 글에서는 한국불교의 특성으로서 ‘회통불교’와 ‘호국불교’에 대해 살펴보고, 이 주장에 대한 비판적 견해에 대해 검토해보았다. 여기서는 ‘회통불교’와 ‘호국불교’의 현대적 의미에 대해 간단히 서술하는 것으로 결론을 삼고자 한다.

‘회통불교’는 한국인이 감정적인 성향이 강해서 한쪽 쏠리는 경향을 제어하는 기능을 했을 것이라고 진단할 수 있다. 이는 오늘날의 한국사회에서도 여전히 요구되는 사항이다. 감정에 치우치지 않고 이성적으로 판단할 수 있는 능력은 오늘날에는 더 요청되는 것이다. 시민사회가 제대로 운영되기 위해서는 개개인이 시민의 덕목을 갖추어야 하는데, 그때 가장 중요한 덕목이 이성적으로 사유할 수 있는 능력일 것이다.

그런데 앞에 소개한 ‘회통불교’의 내용은 어느 종파 이데올로기에도 휘둘리지 않고 균형적 사고를 하자는 것이라고 할 수 있다. 이것이 불교의 종교 이데올로기에만 한정되지 않고 여러 정치 이데올로기에 대해서도 균형 잡힌 사고를 하는 것으로 이어지고, 나아가 남한과 북한의 관계에도 적용될 수 있다면, 한국사회가 한 단계 더 성숙해질 것이라고 기대할 수 있다. 따라서 한국불교의 특성으로서 ‘회통불교’는 지금은 그 역동적 모습이 사라진 것이지만, 다시 이 땅 위에 그 활발한 모습을 나타내서, 불교 안에만 머물지 않고 한국사회 전반으로 그 사고방식이 확장되었으면 하는 바람이다.

그리고 21세기 한국사회는 신자유주의 물결 속에서 내부적으로 경제적 가치를 우선시하는 사고가 더욱 넘쳐나고, 그에 따라 공동체를 생각하는 정신이 빠르

51) 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 『한국불교사연구입문 상』, pp.97-98.

게 쇠퇴해가는 상황이다. 이러한 상황에서 한국불교의 특성으로서 ‘호국불교’의 정신은 여전히 한국사회에 요청되는 덕목이라고 할 수 있다. 앞에서 ‘호국불교’는 나라가 위기에 처했을 때 나라를 지키고 구하는 불교인의 활동이라고 했는데, 이는 참여불교의 한 종류로 해석될 수 있다. 왜냐하면, 참여불교는 불교적 이념과 전통에 근거해서 구체적인 사회문제를 해결하고자 하는 불교계의 활동이라고 정의할 수 있기 때문이다. 따라서 ‘호국불교’는 나라의 위기를 해결하고자 하는 불교계의 활동이라고 할 수 있으므로, 이것도 참여불교의 맥락에서 읽을 수 있다.(물론 ‘호국불교’에서는 폭력을 사용할 수 있는 데 비해서, 참여불교에서는 비폭력에 초점을 맞춘다는 데에서 차이점도 존재한다.)

그리고 ‘호국불교’ 활동 가운데 특히 조선조 임진왜란 때 휴정과 유정의 승병 활동은 오늘날에도 시사하는 점이 크다고 할 수 있다. 당시에 집권층이 불교를 탄압하였고, 그래서 천태종의 행호(行乎, 1446년 제주도 유배), 허응당 보우 등의 여러 승려가 죽음을 당하였으며⁵²⁾, 게다가 집권층이 무능해서 일본군의 침입을 제대로 막아내지 못하고 있었는데, 탄압받고 있던 불교에서 집권층에게 책임을 돌리지 않고 위기에 빠진 나라를 위해 승병활동을 한 것은 한국불교의 자량이자 오늘날에도 여전히 요구되는 덕목이다. 현재 한국사회에서는 공동체를 생각하는 정신이 빠르게 사라지고 있는데, 한국의 ‘호국불교’의 정신은 이러한 한국사회에 귀감이 될 수 있다고 생각한다.

그런데 대승불교의 사상은 지혜(공)와 자비로 크게 구분할 수 있는데, 이는 각각 ‘회통불교’와 ‘호국불교’와 연결된다. 앞에서 말한 지혜, 곧 공(空)은 어떤 것에도 집착하지 않는 것이고, 이처럼 어떤 것에도 집착하지 않는다면 어떤 불교이론도 고집하지 않고 수용할 수 자세가 생길 것이며, 이것이 대립되는 이론을 소통시키는 ‘회통불교’가 되는 것이다. 그리고 자비는 중생을 사랑하는 마음이며, 이 자비의 마음에 근거해서 호국불교의 활동이 일어난다고 할 수 있다. 그러므로 대승불교의 사상이 한국에서는 ‘회통불교’와 ‘호국불교’의 모습으로 나타났다고 말할 수 있다. 그리고 앞에 소개한 지혜(공), 자비에다 방편을 추가하면, 이 방

52) 황인규(2008). 「한국불교사의 순교승」, 『불교평론』34호, pp.204-212.

편의 정신은 서론부분에서 소개한 ‘불교와 토착신앙의 결합’으로 나타난다고 할 수 있다.

또한 현대철학의 과제를 ‘열린 마음’과 ‘연대의식’이라고 할 수 있다면, 이것은 각각 ‘회통불교’와 ‘호국불교’와 상응한다. ‘열린 마음’은 고정불변의 정체성을 부정하는 것이고, 이것의 대표적 예가 프랑스의 철학자 데리다의 ‘차연’과 들뢰즈의 ‘사건의 철학’이라고 할 수 있다.

프랑스어 ‘차연’은 ‘차이’와 ‘연기’가 합쳐서 만들어진 용어이다. 어떤 ‘개념’도 자신의 독자적 개념이 존재하는 것이 아니고 다른 개념과의 차이를 통해서 그 개념의 의미가 존재할 수 있는데, 그 다른 개념이라는 것이 끝없이 많기 때문에 어떤 개념도 정확하게 결정할 수 없다는 것이다. 그래서 어떤 개념도 결정할 수 없다는 것이고, 그래서 고정불변의 정체성이 무너지는 것이다.

‘사건의 철학’은 하나의 대상이 고정된 의미를 갖는 것이 아니고 다른 대상과 관계를 맺으면서 그 의미가 변하고, 이러 대상들이 어떻게 연결되는가에 따라 그 의미가 각각 다르게 나타난다는 것이다.⁵³⁾ 이렇게 보면 고정불변의 그 무엇이 있을 수 없다. 만약 고정불변의 정체성을 인정하지 않으면, 유연한 사고를 할 수 있고 창의적 사고를 할 수 있다. 이러한 유연한 사고에서 대립되는 이론을 소통시키는 회통의 철학이 나올 수 있는 것이고, 그것을 불교 쪽에서 보자면 ‘회통불교’가 된다. 이 점에서 ‘열린 마음’과 ‘회통불교’는 서로 관련이 있다.

그리고 ‘연대의식’은 서로 결속하려는 마음자세를 말한다. 미국의 철학자 로티는 실천적 연대를 강조하고, 상대방의 진리관과 세계관을 건드리지 않는 선에서 구체적 문제에 대해 합의를 끌어낼 것을 제안한다. 그래서 서로 대화하는 것이 연대의 경계를 넓혀가는 중요한 수단이 된다.⁵⁴⁾ 어떤 사회적 문제를 해결하기 위해서는 서로 연대할 필요가 있고, 서로 연대하기 위해서는 불교의 용어로 말하자면 자비가 필요하다. 그리고 이 자비를 발휘하는 것이 ‘호국불교’로 이어진다. 그래서 ‘연대’와 ‘호국불교’는 서로 관련이 있다고 생각한다. 이처럼, ‘회통불교’

53) 이진경(1994/2017). 『철학과 굴뚝청소부』. 그린비, pp.416-423.

54) 이유선 지음(2003). 『리처드 로티』. 이룸, p.190.

와 ‘호국불교’는 현대철학의 과제라고 할 수 있는 ‘열린 마음’과 ‘연대의식’과 관련이 있다.

따라서 이러한 의미를 함축하고 있는 ‘회통불교’와 ‘호국불교’의 정신을 통해서 한국사회가 이성적 사유능력이 풍부해지고 나아가 공동체를 위하는 정신이 뿌리내릴 수 있다면, 한국사회는 한 단계 도약할 수 있을 것이라고 기대한다. 이 점에서 한국의 ‘회통불교’와 ‘호국불교’의 정신은 과거의 관점에서 추억할 덕목이 아니라 오늘날에서도 여전히 추구해야 할 덕목이라고 할 수 있다.

참고문헌(References)

『고려사』.

『고려사절요』.

『대승기신론소기회본』(『한국불교전서』 1권).

『화엄일승법계도』(『한국불교전서』 2권).

『대각국사문집』(『한국불교전서』 4권).

『원돈성불론』(『한국불교전서』 4권).

『법집별행록절요병입사기』(『한국불교전서』 4권).

『석가여래행적승』(『한국불교전서』 6권).

이능화(1992). 『백교회통』, 강효중 옮김. 서울: 운주사.

김달진 역(1988). 『현정론』. 현대불교신서 63, 서울: 동국대 역경원.

송재운 역(1984). 『유석질의론』. 현대불교신서51, 서울: 동국대 역경원.

김덕수(1993). 『임진왜란과 불교의승군』. 서울: 경서원.

김종명(2001). 『한국중세의 불교의례』. 서울: 문학과지성사.

이봉춘(1989). 『불교의 역사』. 서울: 민족사.

이병욱(2010). 『한국불교사상의 전개』. 서울: 집문당.

이병욱(2016). 『불교사회사상의 이해』. 서울: 운주사.

이유선(2003). 『리처드 로티』. 서울: 이룸.

이진경(1994/2017). 『철학과 굴뚝청소부』. 서울: 그린비.

가마다 시게오(1988/2016). 『한국불교사』, 신현숙 옮김. 서울: 민족사.

길희성(2001). 「한국불교특성론과 한국불교연구의 방향」, 『한국종교연구』, 제3집. 서울: 서강대 종교학연구소, pp. 67-92.

김상영(2014). 「한국불교의 보편성과 특수성」, 『불교연구』, 제40집. 서울: 한국불교연구원, pp. 155-193.

김영국(1989). 「반공이데올로기와 어용불교」, 『민족불교』, 창간호. 서울: 동광출판

- 사, pp. 94-101.
- 김용태(2012). 「한국불교사의 호국사례와 호국불교인식」, 『한국호국불교의 재조명』. 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 48-76.
- 김용태(2012). 「임진왜란 의승군 활동과 그 불교사적 의미」, 『한국호국불교의 재조명』. 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 183-205.
- 김용태(2016). 「조선중기 의승군 전통에 대한 재고: 호국불교의 조선적 발현」, 『한국호국불교의 재조명 5』. 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 169-202.
- 김종만(2000). 「호국불교의 반성적 고찰」, 『불교평론』, 제3호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 191-211.
- 박한용(2011). 「호국불교의 비판적 검토」, 『불교평론』, 제49호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 200-223.
- 송위지(2007). 「동남아 불교는 소승인가」, 『불교평론』, 제33호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 51-71.
- 심재룡(2000). 「한국불교는 회통불교인가」, 『불교평론』, 제3호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 176-190.
- 양은용(2012). 「조선시대의 국난과 의승군의 활동」, 『한국호국불교의 재조명』. 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 163-182.
- 은정희(1992). 「서산 휴정의 삼가귀감 정신」, 『동양철학』, 제3집. 서울: 한국동양철학회, pp. 219-241.
- 이봉춘(2000). 「회통불교론은 허구의 맹종인가」, 『불교평론』, 제5호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 176-198.
- 이병욱(2017). 「불교와 대순사상에 나타난 진묵설화의 차이점」, 『대순사상논총』, 제29집. 경기도 포천: 대순사상학술원, pp. 141-170.
- 이병욱(2023). 「동아시아의 대승불교의 전개」, 『대승불교개론』. 서울: 조계종출판사, pp. 241-253.
- 정천구(2010). 「한국의 호국불교: 그 역할과 과제」, 『민족사상』4권 2호. 서울: 한국민족사상학회, pp.87-120.
- 조준호(2012). 「경전상에 나타난 호국불교의 검토」, 『한국호국불교의 재조명』. 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 13-47.
- 조은수(2004). 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사인식」, 『불교평론』, 제21호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 30-51.

- 최병헌(2013). 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 『한국불교사연구입문상』, 서울: 지식산업사, pp. 85-106.
- 최유진(2005). 「최근의 한국불교연구동향과 통불교논의」, 『종교문화비평』, 제7호. 서울: 한국종교문화연구소, pp. 260-288.
- 황인규(2008). 「한국불교사의 순교승」, 『불교평론』, 제34호. 서울: 만해사상실천선양회, pp. 198-216.
- 황인규(2012). 「고려시대 국가불교와 대외항쟁」, 『한국호국불교의 재조명』, 서울: 조계종 불교사회연구소, pp. 128-159.

ABSTRACT

A Basic Study on the Characteristics of Korean Buddhism

Lee, Byung Wook
Lecturer, Korea University

In this paper, I will study the characteristics of Korean buddhism. In chapter two, I study interpenetrated buddhism as the characteristics of Korean buddhism. I describe the agreement and opposition about the interpenetrated buddhism briefly, and study the argument of Choi Byung Heon and Gil Hi Seong critically. Choi Byung Heon says that the discourse of ecumenical(tong) buddhism was coming into existence during the times of Japanese imperialism. And he criticizes that the discourse of ecumenical(tong) buddhism is restricted the thought of a few person that is Wonhyo, Uicheon, Jinul, HuJeong. But I does not agree the criticism of Choi Byung Heon. Gil Hi Seong insists that unity of the meditation and doctrinal schools to put weight on the meditation schools(zen) is the characteristics of Korean buddhism. I think the insistence of Gil Hi Seong has the validity, but I will study the characteristics of Korean buddhism from viewpoint of Wonhyo's hwajaeng thought, because I will survey the general flow of the history of Korean buddhism. In chapter three, I examine state-protecting buddhism as the characteristic of Korean buddhism. Here, I describe the activities of state-protecting buddhism during Goryeo dynasty and Joseon dynasty, and reexamine some critical perspectives on state-protecting buddhism. Although this critical perspectives have some validity, I agree with the argument that state-protecting buddhism can be the characteristic of Korean buddhism.

Keywords : the characteristics of Korean buddhism, interpenetrated buddhism, Wonhyo, unity of the meditation and doctrinal schools, state-protecting buddhism.

투고 일자: 2023년 12월 11일

심사 완료: 2023년 12월 22일

게재 확정: 2023년 12월 26일