한국불교의 계율적인 특징과 현대사회*

—일제강점기와 조계종을 중심으로

염중섭(자현)
조계종 교수아사리

Ⅰ. 序論
Ⅱ. 일제강점기 계율의 붕괴와 자각
1. 일본불교의 영향과 한국불교의 계율문제
2. 帶妻肉食의 허용과 율 정신의 환기요청
Ⅲ. 한국불교의 瑞祥受戒와 조계종의 계율
1. 서상수계와 대승보살신앙
2. 單一戒壇과 승가교육과정 개편
Ⅳ. 結論 – 윤리와 불교의 미래

---

* 본고는 2012년 10월에 大韓佛敎曹溪宗 敎育院 주최한, 종단출범 50주년 기념 曹溪宗 敎授阿闍梨 세미나 『이 시대 한국불교의 정체성을 말하다』에서 발표된 「종단출범 50주년과 한국불교 계율의식의 재고」를 수정·보완한 것임.

요약문

본고는 일제강점기에서 현대에 이르는 한국불교의 계율문제를 짚어본 것이다. 한국불교는 일제강점기라는 외세에 의한 기형적인 굴절을 겪게 된다. 그러므로 이 부분은 현대의 계율문제와 관련해서도 반드시 검토되어야할 필연적인 타당성을 확보한다.

먼저 제Ⅱ장에서는 일제강점기 한국불교의 계율문제에 관해 정리해 보고자 하였다. '조선조라는 숭유억불 상황'과 '일제라는 외세지만 불교옹호의 입장'의 차이는, 당시 승려들로 하여금 '국가'와 '종교' 중 어떤 가치를 우선할 것이냐에 있어서 혼란을 초래하기에 충분했다. 특히 조선조에 억눌렸던 불교의 문제가 일본불교의 帶妻와 같은 개혁성을 수용하지 않은 때문이라는 관점까지 제기되면서, 계율의 문제는 보다 복잡하게 표류한다. 즉, 제Ⅱ장은 외부적 충격과 주체적 자각의 문제를 다루어 보고자 한 것이다.

이를 바탕으로 제Ⅲ장에서는 한국불교 계율의 특징과, 조계종 종단 출범 이후의 제도정비 및 계율의 문제를 다루어 보았다. 한국불교의 계율적인 특징은 '瑞祥受戒'와 '大乘菩薩信仰'이다. 이는 자장과 진표

등을 통해서 살펴지는 한국불교적인 특수성이다. 이와 같은 양상을 현대의 자운이 재천명하므로 인하여, 비로소 조계종은 한국불교적인 계율에 입각한 수계전통을 확보할 수 있게 된다.

현대 한국사회는 점차 기능의 시대를 탈피하여 윤리의 시대로 전환되고 있다. 오늘날 다종교라는 현실 속에서, 계율과 윤리문제는 이제 종교의 명암을 가르는 중요한 판단기준으로 작용하고 있다. 그러므로 계율과 윤리문제에 대한 관점환기와 방향정립은, 그 어떤 가치보다도 시급을 요하는 사안이라고 판단된다.

주제어

일제강점기, 帶妻, 倫理力, 瑞祥受戒, 慈雲, 曹溪宗, 계율, 대승보살신앙, 윤리

Ⅰ. 序論

한국불교는 조선조의 숭유억불 상황 속에서, 다양한 종파들이 강제로 통합되고 과도한 공물요구에 시달리는 상황 등으로 인하여, 본래의 정체성에 크나 큰 손상을 입게 된다. 여기에 일제강점기에 밀어닥친 왜색불교는 한국불교의 계율[1]기반이 붕괴되는 상황을 초래한다. 계율은 단순히 제도를 넘어서 승가정신의 중심축을 담당한다는 점에서, 계율의 붕괴는 한국불교 전통의 계승과 관련해 중요한 문제가 된다.

본고는 일제강점기에서 현대에 이르는 한국불교의 계율문제를 짚어본 것이다. 한국불교는 일제강점기라는 외세에 의한 기형적인 굴절을 겪게 된다. 그러므로 이 부분은 현대의 계율문제와 관련해서도 반드시 검토되어야 할 필연적인 타당성을 확보한다.

---

1) 본고에서는 동아시아 계율전통에 따라서 계와 율을 별도로 분리하지 않고, 일반적인 '계율'이라는 용어를 사용했다. 이는 초기불교나 인도불교가 아닌, 동아시아 대승불교에 있어서는 이러한 서술이 보다 더 적합하다고 판단되기 때문이다.

먼저 제Ⅱ장에서는 일제강점기 한국불교의 계율문제에 관해서 정리해 보고자 하였다. '조선조라는 숭유억불 상황'과 '일제라는 외세지만 불교옹호의 입장'의 차이는, 당시 승려들로 하여금 '국가'와 '종교' 중 어떤 가치를 우선할 것이냐에 있어서 혼란을 초래하기에 충분했다. 특히 조선조에 억눌렸던 불교의 문제가 일본불교의 帶妻와 같은 개혁성을 수용하지 않은 때문이라는 관점까지 제기되면서, 계율의 문제는 복잡하게 표류한다. 여기에 일본의 선진문화를 참관하거나 유학한 승려들이 일본불교화를 지향하면서, 한국불교에서 대처는 점차 주류를 형성하기에 이른다.

물론 이 시기에도 계율의 붕괴를 우려하고, 이를 바로 잡으려고 한 박한영이나 방한암 같은 분들이 계셨다. 두 분은 일제강점기 한국불교를 대표하는 분으로, 이론과 실천에서 계율정신을 환기시키려고 노력했다. 그러나 대처화되는 상황을 막기에는 한계가 있었다. 즉, 제Ⅱ장은 외부적 충격과 주체적 자각의 문제를 다루어 보고자 한 것이다.

이를 바탕으로 제Ⅲ장에서는 한국불교 계율의 특징과, 조계종 종단 출범 이후의 제도정비 및 계율의 문제를 다루어 보았다. 한국불교의 계율적인 특징은 '瑞祥受戒'와 '大乘菩薩信仰'이다. 이는 자장과 진표 등을 통해서 살펴지는 한국불교적인 특수성이다. 이와 같은 양상을 현대의 자운이 재천명하므로 인하여, 비로소 조계종은 한국불교적인 계율에 입각한 수계전통을 확보할 수 있게 된다. 이는 해방 이후 혼란한 계율관점을 정리할 수 있는 구심점이 된다는 점에서 매우 주목된다.

이후 조계종은 단일계단을 통한 제도와 계율의 정비 및 94년의 개혁종단과 최근의 승가교육과정 개편을 통해서, 체계적인 교육과 계율인식의 정립을 강화하고 있다. 이는 현대라는 윤리 · 도덕적인 가치가 힘

을 가지는 사회에서 필연적인 행보라고 하겠다.

불교는 깨달음의 문제를 본질로 삼는다는 점에서, 계율과 관련된 문제는 2차적이라고도 할 수가 있다. 그러나 오늘날의 현실은 종교라고 하더라도 독존하는 가치가 될 수 없고, 이 또한 사회 속에 존재하는 특수가치로서만 제한될 뿐이다. 이점을 고려한다면, 종교의 사회성에 있어서는 깨달음이 오히려 2차적이 되고 계율부분이 1차가 된다고 하겠다. 이는 붓다가 율장을 제정하는 근본이유와도 통하는 가치이다. 그러므로 이에 대한 연구접근은, '현대사회 속의 종교'라는 관점에서 충분한 타당성을 확보한다.

Ⅱ. 일제강점기 계율의 붕괴와 자각

1. 일본불교의 영향과 한국불교의 계율문제

조선후기에 이르면 유교적인 억압에 의해서 불교는, 과도한 공물요구와 토목공사 및 축성과 산성방어라는 다양한 부담 속에서 극심한 위기상황에 내몰리게 된다. 여기에 승려들이 천민이라는 인식은,[2] 양반을 넘어서 양인들에게까지도 인정받지 못하는 상황에 처하게 된다.[3] 즉, 조선의 성리학 일변도라는 단일 가치 속에서,[4] 불교는 설자리를 잃

2) 朝鮮佛敎의 수난과 관련해서, 정동주는 『朝鮮王朝實錄』에 나타난 내용들을 중심으로 『부처, 통곡하다-조선 오백년 불교 탄압사』(서울: 이룸, 2003)로 정리해 놓아 이해에 도움이 된다.

3) 金甲周 著, 『朝鮮佛敎 寺院經濟 硏究』(서울: 同和出版公社, 1983), pp.116-126.

4) 新儒學 중에서 性理學이 불교를 인정할 수 없었던 부분과 관련해서는, 玆玄의 『조금 특

고 심각한 위기상황에 내몰리게 되는 것이다.[5]

그러던 것이 1867년 조선의 문호개방과 더불어 일대 전환기가 도래한다. 1886년 6월 천주교는 프랑스와의 朝佛修好通商條約에서 선교의 자유를 명시 받는다. 이 조약은 1887년 비준서의 교환으로 효력을 획득한다.[6] 또 개신교는 1885년 미국인 언더우드와 아펜젤러가 입국하고, 1887년 새문안교회의 건립과 이를 통한 포교거점 확보를 묵인 받게 된다.[7]

조선의 성리학주의는, 이제 서구의 충격에 의해서 다종교를 인정하지 않을 수 없는 상황에 직면한 것이다. 이와 더불어 불교 역시 다양성의 가치 속에서 일방적인 억압의 굴레로부터 한 숨 돌리게 된다.

조선불교의 문제에 주목한 것은, 같은 중국문화권의 강국인 일본이었다. 1881년에 日蓮宗의 渡邊日運이 부산에 日宗會堂을 건립하는 것을 필두로 일본불교의 조선 진출은 시작된다.[8] 일본의 조선침략이 본격적으로 가속화되는 것은 1894년 청일전쟁을 기점으로 한다.[9]

별한 불교이야기』, (서울: 佛光出版社, 2012) pp. 298-309를 參照하라.

5) 「韓國寺シラヘ原稿」, 『宗教ニスル雜件綴』(京城: 政府記錄保存所 文書, 1910). "佛殿에는 비가 새거나 먼지를 뒤집어 쓴 채로 釋迦牟尼佛像이 있다. 쥐의 배설물로 더러워진 3-4권의 經卷이 있고, 僧侶들은 無學無識하여 俗과 구별하기 어렵고 애처롭기까지 하다. 사찰 앞에는 술을 팔고, 생선을 요리하는 음식점이 있다. 승려들은 妻나 妾이 있는 경우도 있다. 女僧들은 장애인이거나 혹은 남편이 죽었기 때문에 冥福을 빌기 위하여 出家하는 경우가 많았다. 친척들은 버린 자식이라고 생각하였기 때문에 거의 찾지 않았다. 僧侶들은 종일 함께하는 사람도 없으며, 일생동안 한 가지 일을 성취해 내는 사람도 없다. 조선의 僧侶들은 日本僧侶들을 양반이라고 부르면서 비교적 신뢰한다."

6) 柳洪烈, 「開港과 信教의 自由問題」, 『韓國宗教』제3집(서울: 圓光大學校宗教問題研究所, 1973), pp.7-15.

7) 새문안교회역사편찬위원회 編, 『새문안교회 100년사』, (서울: 새문안교회, 1995), p. 27.

8) 青柳 南冥 著, 『朝鮮宗教史』(漢城: 朝鮮研究會, 1911), pp.141-142.

9) 최병헌, 「日帝의 侵掠과 佛教」, 『日帝의 韓國侵掠과 宗教』(서울: 韓國史研究會學術會議 發表文, 2001), p.6.

이후 전쟁에서 승리하는 1895년, 日蓮宗의 佐野前勵는 김홍집 내각에게 승려의 도성출입 제한을 허용하는 入城解禁을 주장하여 관철시킨다.[10] 이는 억압된 환경 속의 조선승려들에게는 은혜와 호감으로 받아들여지는 중요한 사건이 된다.[11]

1894~1895년의 청일전쟁 과정에서, 일련종 외에 大谷派 東本願寺·淨土宗·本派 西本願寺가 조선으로 들어온다.[12] 이후 1904~1905년의 露日戰爭과 관련하여, 다시금 曹洞宗·臨濟宗·眞言宗 등이 유입된다.[13]

일본은 조선불교를 통해서 유교 해체과정에서의 반발을 줄이고, 효율적인 조선통치의 수단으로 사용하려는 면모를 보인다. 또 일본불교 역시 조선불교를 일본불교 속에 편입시키려는 양상을 보이게 된다.

1910년 일제에 의해 조선이 합병되면서 조선지배 문제는 본격적으로 대두한다.[14] 이와 관련하여 1911년 6월 3일에 불교 통제를 목적으로 하는, 제령 제7호의 「寺刹令」과 「寺刹令施行規則」이 공포된다.[15] 이는 1911년 9월 1일자로 시행되어,[16] 일제의 패망 때까지 골격이 유지되는 제도이다.

「寺刹令」과 「寺刹令施行規則」은 불교를 총독부에 예속시키는 제도로, 30본산제와 같은 측면을 통해 일제는 한국불교의 보다 효율적인

10) 金敬執 著, 『韓國佛教近代史』(서울: 經書院, 2000), p.13.
11) 高橋亨 著, 『朝鮮佛教』(京城: 寶文館, 1929), p.898.
12) 『第3次 統監府統計年報』(京城: 統監府, 1910), pp.169-170.
13) 앞의 자료, pp.169-170.
14) 朴慶植 著, 『日本帝國主義의 朝鮮支配』(서울: 청아出版社, 1986), p.35.
15) 金光植 著, 「1910년대 佛教界의 進化論 수용과 寺刹令」, 『韓國近代佛教史硏究』(서울: 民族社, 1996).
16) 『朝鮮總督府官報』, 府令 제83호, 1911.

관리를 시행한다. 당시 조선조에서 강하게 억압되어 있던 한국불교로서는 이러한 일제의 정책을 대체로 긍정적으로 판단했다. 이는 당시의 주도적인 승려들의, 사찰령에 대한 다음과 같은 인식을 통해서 단적인 판단이 가능하다.

> 姜大蓮(龍珠寺 주지, 1915년 초대 30본산연합사무소 위원장) : 고려말에 전래된 주자학의 영향으로 불교는 無父無君의 종교로 인식되어 깊은 산속으로 驅逐되어 인민을 접촉할 기회를 가질 수 없었다. 그러나 1911년 사찰령이 공포됨을 맞이하여 정부의 보호를 받는 은덕을 입어 다시 중흥의 기회를 맞이하였다.[17]

> 金九河(통도사 주지, 1917년 30본산연합사무소 위원장) : 明治44(1911)년에 御裁可를 蒙한 조선총독부의 사찰령 7조가 반포된 이래로 선교양종 30본산이 寺法을 시행하야 事務의 질서가 整齊되고 재산의 보호가 엄밀하야 조선사찰에 일반승려는 국가의 特恩을 感銘하며 종교의 균권을 향수하지 않는가. 그렇다면 금일 승려는 이것에 대하야 萬一을 보답하려면 무엇으로써 급무를 爲할까하면 講學과 布敎의 二者에 在하다 하노니.[18]

이는 당시 불교가 '국가'와 '불교라는 종교적인 인식'에 있어서 혼란

17) 姜大蓮,「佛敎擁護會와 法侶의 覺悟」,『朝鮮佛敎總報』제4호(경성: 삼십본산연합사무소,1917), pp.22-23.
18) 金九河,「謹告諸方」,『朝鮮佛敎總報』제2호(경성: 삼십본산연합사무소, 1917), pp.1-3.

스러워했다는 것을 의미한다. '조선의 배불'과 '일본의 불교옹호'는 당시 국가개념이 부족하던 상황 속에서, 가치판단의 오류를 범하게 하기에 충분했다. 이로 인하여 한국불교는 급격하게 왜색화되는 변질을 맞게 된다.

이는 1920년 당시 해인사 주지였던 이회광이, 한국불교를 일본 임제종에 부속시키려는 과정을 통해서도 단적인 판단이 가능하다.[19] 이때 이회광은 국가와 민족관념과는 다른, '사상적인 보편관점'을 주장한다.[20] 즉, 종교적인 관점을 국가에 우선해서 전개하고 있는 것이다. 이러한 주장에는 이회광 자신의 이익과 관련된 부분 역시 존재한다. 그러나 이와 같은 주장이 성립할 수 있는 배경에는, '억불의 조선'과 '불교옹호의 일본'으로 대비되는 '국가'와 '종교'의 논리적 층차를 달리하는 상충된 인식 역시 존재하고 있는 것이다.

2. 帶妻肉食의 허용과 율 정신의 환기요청

일본불교의 영향과 한국불교의 가치관 혼란은, 1920년대 帶妻肉食 허용 주장으로 표면화된다. 대처육식의 주장은 1907년 京城 奉元寺 승려 高永均을 통해서 최초로 확인된다.[21] 그러나 고영균의 논리는 아직

19) 「佛敎改宗問題(一)」, ≪東亞日報≫, 1920. 6. 24.
李晦光은 1910년에도 圓宗과 일본 曹洞宗을 合宗하려는 시도를 한 적도 있다. 金淳碩, 「朝鮮總督府의 佛敎政策과 佛敎界의 對應」, 博士學位論文(高麗大學校大學院, 2001), pp.28-29 ; 石川 九山, 「內田愚童과 武田範之」, 『宗學硏究』제36호(1994), pp.252-257 ; 金敬執 著, 『韓國近代佛敎史』(서울: 經書院, 1998), pp.256-263.

20) 「佛敎改宗問題(四)」, ≪東亞日報≫, 1920. 6. 27.

21) 「具足自由」, ≪大韓每日申報≫, 1907. 1. 30.

체계성을 갖추지 못했으며, 1910년까지는 개인적인 관점과 연관되어 존재할 뿐 이것이 불교문제의 표면으로까지는 등장하지 않는다.[22]

그러던 것이 1910년 3월 한용운에 의해서 대처를 용인해 달라는 청원이, 〈중추원헌의서〉로 중추원 의장 김윤식에게 제출된다. 한용운은 여기에서 그치지 않고, 또 다시 9월에 〈총독부 건백서〉를 조선총독 앞으로 제출하여 승려의 대처를 청원하였다.[23] 그러나 한용운의 주장은 총독부에 의해서 받아들여지지 않는다. 한용운의 이 주장은 1913년 『朝鮮佛教維新論』 간행을 통해서 또 다시 제기된다. 이후 이러한 주장은 1919년 11월 龍珠寺 주지였던 姜大蓮에 의해 〈佛教擴張意見書〉라는 문건으로 재요청된다.[24]

1920년대 들어서면서 朝日불교의 교류확대는, 조선불교단이라는 단체에 의한 일본시찰단과 유학생파견의 증대로 나타난다. 이로 인하여 일본불교의 대처육식 풍토가 다시금 문제의 표면으로 부상하게 된다. 당시 일본 유학승들은 일본불교의 영향으로 결혼하지 않는 사람이 없을 정도였다고 한다.[25] 여기에 이들이 본사주지가 될 수 있는 위치에 이르자, 제도수정의 요구가 본격적으로 표면화되기에 이른다. 왜냐하면, 그때까지의 본사주지는 비구승이어야만 했기 때문이다.[26] 즉, 선진지식층인 일본유학을 한 대처승들의 본사주지 임명과 관련해서, 대처육식의 문제가 다시금 전면으로 대두되는 것이다.

---

22) 정광호 著, 『日本 侵掠時期의 韓·日佛教關係史』(서울: 아름다운세상, 2001), p.175.
23) 韓龍雲 著, 『朝鮮佛教維新論』, 李元燮 譯(서울: 운주사, 1992), pp.125-130.
24) 『朝鮮佛教叢報』 제20호(京城: 三十本山聯合事務所, 1920), pp.1-10.
25) 伽倻 衲子, 「背恩忘德」, 『佛教』 제23호(佛教社, 1926), p. 31.
26) 당시 本寺住持의 자격은 '比丘戒를 구족하고 다시 菩薩戒를 수지한 자'로 되어 있었다. 李能和 著, 『朝鮮佛教通史 下』(서울: 寶蓮閣, 1982), p.1139.

1925년 조선불교 중앙교무원이 파악한 통계에 의하면, 당시 한국불교의 승려숫자는 비구가 6,324명 비구니가 864명으로 전체 7,188명이었다.[27] 이 중 대처의 숫자는 대략 4천명 정도로 추정된다.[28] 대처라는 특수성에는 비구니가 제외되므로, 이를 통해서 우리는 당시 한국불교의 ⅔정도는 결혼을 한 상태라는 것을 알 수가 있다.

1925년 10월에는 대처승도 본사주지가 될 수 있는 寺法개정이 31본사 주지회의에서 거론되나, 일부 본사주지들의 반대로 처리되지 못하였다.[29] 그러나 이를 통해서 우리는 이 무렵, 이미 대처육식의 문제가 시대적 대세를 점하고 있었다는 것을 인지해볼 수가 있게 된다. 결국 조선총독부는 시대적인 변화현실을 감안하여, 1926년 3월 23일 교무원 평의원회에서 대처육식 허용에 관한 내용을 결정한다.[30] 그러나 이의 시행은 동년 11월에 와서야 허용되고, 결국 대처승의 본사주지 취임과 관련된 사법개정도 처리되기에 이른다.[31]

이러한 과정에서 1926년 5월 白龍城(1863~1940)이 주도가 되어, 안변 석왕사 주지 李大典과 해인사 주지 吳會眞 등 127명의 연서로 제작된 대처육식 금지를 요청하는 진정서가 제출된다.[32] 그리고 1926년 9월에는 다시금 백용성에 의해 대처육식을 금지해 달라는 2차 탄원서

---

27) 〈寺刹僧尼數〉, 『朝鮮佛敎一覽表』, (京城: 朝鮮佛敎 中央敎務院, 1928), p.56.

28) 具萬化, 「その罪三千大天世界に唾棄する虛無し」, 『朝鮮佛敎』 제28집(1926), p.19.

29) 「참지 못할 一呵 去益悲運의 佛敎界」, ≪東亞日報≫, 1925. 10. 31.

30) 「朝鮮寺刹制度中修正ノ件」, 『寺刹關係書類』(京城: 政府記錄保存所 文書, 1926).

31) 「寺刹住持의 選擧資格 改正」, ≪每日新報≫, 1926. 11. 26.

32) 여기에는 '4천명의 比丘僧을 위해서'라는 언급이 있어 주목된다. 이는 帶妻僧이 4천명이라는 주장과는 상반되는 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 당시 帶妻僧과 比丘僧은 반반정도였다는 추정도 가능하다. 그러나 이후 白龍城의 2차 歎願書를 보면 당시 帶妻僧의 비율이 훨씬 더 많았으며, 이는 比丘僧 측에서 부풀린 사실임을 알 수 있다. 「百餘名 連名 犯戒生活 禁止 陳情」, ≪東亞日報≫, 1926. 5. 19.

가 종독부에 제출된다. 이때 백용성은 대처승들이 거주하는 사찰이 너무 많아서 비구승들이 거처할 사찰이 없음을 주장하며, 비구승들이 거주할 수 있는 몇 개의 본사를 요청하고 있다.[33] 이는 당시 대처승의 수가 압도적인 우위를 차지하고 있었다는 것을 의미한다.

당시 한국불교에는 백용성 외에도, 朴漢英(1870~1948)과 方漢岩(1876~1951)과 같이 계율의 붕괴를 우려하고 이의 자각을 촉구한 분들이 있었다.

박한영은 1929년 朝鮮佛教禪教兩宗의 教正 7인 중 1명으로 선출되어[34] 한국불교를 이끌었던 분이다. 또 1932년에는 동국대학교의 전신인 불교전문학교의 교장으로 선임되어 도제양성에 노력한 교육자이기도 하였다. 그리고 해방 후인 1945년에는 조선불교중앙총무원회의 제1대 教正이 되어 한국불교를 이끌었다.[35]

박한영은 한용운과는 남다른 친밀한 인연이 있었다. 이는 한용운이 1913년 5월 『朝鮮佛教維新論』을 간행함에 있어서 그 題字를 직접 적은 것이나, 학인들에게 한용운의 강의를 들으라고 권했다는 내용을 통해서 단적인 파악이 가능하다. 또 한용운 역시 그의 시집에 '次映湖和尙'이라는 제목의 시를 3편씩이나 수록하고 있다.[36] 그러나 1910년 한

33) 龍城 震鍾 著,〈龍城禪師語錄〉,『龍城大宗師全集-第1卷』, 佛心 道文 編(서울: 覺皇寺, 1991), pp.550-551.

34) 당시 教正은 다수 선출이 가능했고, 1929년 1월 5일 김 환응 · 서 해담 · 방 한암 · 김 경운 · 박 한영 · 이 용허 · 김 동선의 7인이 선출되었다.
金光植,「方漢岩과 曹溪宗團」,『漢岩思想』 제1집(한암사상연구원, 2006), p.160.

35) 앞의 논문, p. 179.

36) 徐京保,「韓龍雲과 佛教思想」,『韓龍雲思想研究』(서울: 民族社, 1980), 參照.

용운이 대처허용을 주장하자, 박한영은 '한용운 수좌가 갑자기 미쳤나?'라고 힐난하였다고 한다.[37]

또 박한영은 1926년에는 중앙불전 교육교재로 사용하기 위해서 『戒學約詮』을 저술한다. 1926년은 대처육식의 문제가 가장 첨예화되던 시기이므로, 박한영은 이 문제의 해법으로 계율학의 교육강화를 통한 승려의 인식환기를 요청하고 있었던 것으로 판단된다.[38]

박한영의 계율적인 실천과 관련해서 門人인 成樂薰은, '스승은 戒行이 嚴正하여 비구니 사찰에는 가지 않고 거사와 함께하지 않았다'[39]고 하고 있다. 또 爲堂 鄭寅普는 '서울의 塵俗에 섞여 살면서도 錫杖은 肅然하여 일찍이 累됨이 조금도 없었다'[40]고 평할 정도로 엄격한 면모가 있었다.

이 외에도 박한영은 한국불교 禪風의 無碍行 문제를 질타하기도 하였다.[41] 또 이와 관련해서는 『禪門拈頌』의 潙山靈祐와 仰山慧寂의 내용을 통해서, 선종의 깨달음과 지계의 문제를 논리적 층차를 달리해서 상호모순 없이 수용하는 면모를 보이기도 한다. 이의 해당구절을 적시해 보면 다음과 같다.

> 일찍이 潙山이 仰山에게 '자네의 안목이 바른 것(眼正)을 귀히 여기는

37) 金昌淑(曉呑), 「石顚 朴漢永의 〈戒學約詮〉과 歷史的 性格」, 『韓國史硏究』, 제107호(1999), p.130.
38) 앞의 논문, p. 108 · 131.
39) 「華嚴宗主映湖堂大宗師浮屠碑銘幷書」, 『戒學約詮 註解』, 金曉呑 譯註(서울: 東國譯經院, 2000), p.244.
40) 鄭寅普 撰, 「石顚上人小傳」, 『石顚詩鈔』, "上人持戒爾苦 晩寓城郊間 跡混塵俗 而一錫肅然 未嘗以餘自累" ; 金曉呑 譯註, 앞의 책, p. 244.
41) 金曉呑 譯註, 앞의 책, pp. 236-237.

것이지 자네의 行履는 말하지 않는다'는 것이 와전된 것이다. 즉, '행리를 말하지 않는다(不說行履)'가 '행리를 중시하지 않는다(不貴行履)'로 와전되어 殺·盜·淫·妄의 네 가지 波羅夷罪가 無碍行으로 자행되었다. '깨달음의 안목이 중요한 것이지 그 行履가 중요한 것이 아니다'라고 되었을 때, 어디 持戒의 정신이 살 수 있게 되는가. 말하지 않는다는 것(不說)이 중요시 않는다(不貴)로 된 것은 큰 잘못이다-石顚, 『石林隨筆』.[42]

박한영의 '계율주장'과 '선종의 깨달음 중심의 강조로 인한 무애행에 대한 비판'은, 동시대의 방한암에 의해서도 살펴진다.

방한암은 근현대불교에 있어서 교정과 종정을 4차례나 역임한 한국불교를 대표하는 기념비적인 인물이다. 이와 같은 사실은 방한암의 수행력과 인격을 말해주는 동시에, 근현대의 한국불교가 얼마나 혼란스러웠는지를 단적으로 인식하게 해준다.

방한암이 처음으로 교정이 되는 것은, 박한영 등과 함께 7인이 함께 선출되는 1929년이다. 이후 1935년에는, 1921년 12월에 창건된 禪學院에 의해서 신혜월·송만공과 함께 朝鮮佛敎禪宗의 宗正으로 추대된다.[43] 즉, 당시 종정은 3인이었던 것이다.[44] 朝鮮佛敎禪宗의 종정 3인 중 朝鮮佛敎禪敎兩宗의 교정 7인과 겹쳐지는 인물은 방한암 1인 뿐이다. 이는 한국불교에 방한암에 대한 지지와 요구가 꾸준히 존재했다는

42) 金曉呑 譯註, 앞의 책, p. 237.
43) 金光植, 앞의 논문, pp.163.
44) 「佛敎首座大會」, ≪東亞日報≫, 1935. 3. 13. ; 「中央宗務員」, 『禪苑』 제4호(경성: 선학원, 1935), pp.29-30.

것을 나타내준다.

방한암이 3번째 종정으로 추대되는 것은, 1941년 4월 23일에 朝鮮佛敎曹溪宗이 성립되면서이다. 1941년 6월 당시 불교계의 여론과 본사주지의 결정에 의해서, 또 다시 종정이 된 것이다.[45] 이는 일제강점기의 공식적인 종단에 의한 것으로, 이후 일제가 물러나는 광복 때까지 방한암의 종정직은 계속 유지된다.

그러다가 해방이 되면서 모든 집행부가 사퇴하는 시점에 방한암 역시 종정직에서 물러난다. 이때 새롭게 교정이 되신 분이 박한영이다. 그러나 교정직에 있던 박한영은 1948년 4월 8일 정읍 내장사에서 입적하게 된다.[46] 이로 인하여 종단 집행부에서는 그해 6월 30일에 후임 교정으로 또 다시 방한암을 추대하기에 이른다.[47]

방한암과 같은 경우도 박한영처럼 수행자의 청정성을 강조하고 禪적인 깨달음의 무애행을 비판적으로 보고 있다. 방한암의 계율관과 관련해서는 박한영의 『계율약전』에서와 같은 별도의 저술은 살펴지지 않는다. 그러나 1925년에 서울 봉은사 조실을 사양하고서,[48] "내 차라리 千古에 자취를 감춘 鶴이 될지언정 春三月에 말 잘하는 앵무새는 배우지 않겠다"[49]는 말을 남기고, 오대산 上院寺에 주석하시는 것. 또

45) 「方漢岩大禪師 宗正 推戴의 承諾」, 『佛敎時報』 제71호(경성: 불교시보사, 1941), p. 5 ; 「宗正에 方漢巖老師」, ≪每日新報≫, 1941. 6. 6.

46) 「明星落地! 朴漢永老師 入寂」, ≪佛敎新報≫, 1948. 6. 17.

47) 韓國佛敎總覽 編纂委員會 編, 「韓國佛敎史 年表」, 『韓國佛敎總覽』(서울: 大韓佛敎振興院, 1998), p.1360.

48) 大輪大宗師法語集刊行委員會 編, 『大輪大宗師法語集』(서울: 不二城 法輪寺, 1991), p.480.

49) 呑虛 宅成 撰, 「漢巖大宗師浮屠碑銘(幷序)」, 『定本-漢巖一鉢錄 上』(平昌: 漢岩門徒會・五臺山 月精寺, 2010), p.489, "又自誓曰: 寧爲千古藏蹤鶴, 不學三春巧語鸚, 入于五臺山, 二十七年, 不出洞口而終焉, 享年七十六, 法臘五十四也." ; 尹暢和, 「漢岩禪師

그 이후로 27년간 산문을 나선 것이 단 2차례에 불과했다는 것[50]은 방한암의 실천적인 계율정신을 잘 나타내준다.

또 방한암은 鏡虛의 법제자임에도 불구하고,[51] 만공의 부탁에 의해서 『鏡虛集』을 편찬하고 그 서문을 적음에, "후대에 배우는 이는 화상의 法化를 배우는 것은 옳으나, 화상의 行履를 배우는 것은 옳지 못하다. 사람들이 믿어 이해할 수 없기 때문이다"[52]라고 하였다. 즉, 禪적인 무애행을 비판하고 있는 것이다. 이를 만공은 탐탁지 않게 여겨 『경허집』을 한용운에 의지해서 다른 방식으로 발행하기에 이른다.[53]

방한암 역시 당시 한국불교의 문제를, 박한영처럼 계율과 禪적인 무

年譜」, 『漢岩思想』 제3집(한암사상연구원, 2009), p.257.

50) 高榮燮, 「漢巖의 一鉢禪-胸襟(藏蹤)과 把捜(巧語)의 응축과 확산」, 『漢岩思想』 제2집(한암사상연구원, 2007), p.73의 脚註 24, "五臺山 上院寺에 주석한 이래 초기(12년 내)에 치아 치료를 위해 서울에 한 번 올라왔고, 이어 경주에 한 번 출타한 일 이외에는 27년간 오대산을 떠나지 않았다고 알려져 있다."

51) 尹暢和, 「鏡虛의 知音者 漢岩」, 『漢岩思想』 제4집(한암사상연구원, 2011), p.40.

52) 漢岩大宗師法語集 編纂委員會 編, 〈先師鏡虛和尙行狀〉, 『定本-漢巖一鉢錄 上』(平昌: 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010), p.478, "後之學者가 學和尙之法化則可어니와 學和尙之行履則不可니 人信而不解也라"

53) 『鏡虛集』은 총 4차례 발행된다. ①1931년의 漢岩에 의한 『漢岩筆寫本-鏡虛集』(과거 부산저축은행장이었던 김민영의 기증으로 2009년 五臺山 月精寺에서 影印本 『漢岩禪師肉筆本 鏡虛集』으로 간행되었다), ②1943년의 萬海 韓龍雲에 의한 禪學院本 『鏡虛集』, ③1981년 鏡虛惺牛禪師法語集刊行會에서 간행한 『鏡虛法語』(서울: 人物硏究所), ④1990년 통도사 극락암 명정에 의한 『鏡虛集』(梁山: 極樂禪院)가 있다. 『漢岩筆寫本-鏡虛集』과 禪學院本 『鏡虛集』은 『韓佛全』 卷11(587b-701c)에 수록되어 있다. 이상하, 「『鏡虛集』 편찬, 간행의 경위와 변모 양상」, 『漢岩思想』 제4집(2011), pp.132-133 ; p.135, "여기서 의아한 것은 禪學院本에는 만공이 일껏 한암에게 부탁하여 쓴 〈先師鏡虛和尙行狀〉도 싣지 않고 만해가 찬술한 略譜, 즉 간략한 年譜로 대치하였다. 게다가 만해의 서문에서도 漢巖이 행장을 쓰고 鏡虛의 문집을 편찬했다는 사실조차 전혀 언급하지 않았으며, 뒤에서 상론하겠지만, 먼저 편찬된 漢巖筆寫本의 시문 중 일부가 禪學院本에 실려 있지 않다. 저간의 사정을 지금 와서 다 알 수는 없지만, 漢巖이 쓴 〈先師鏡虛和尙行狀〉을 만공이 탐탁찮게 여겨 간행하지 않았을 것임은 분명한 듯하다."

애행을 연관시켜 이해하는 모습을 보이고 있는 것이다. 동시대를 산 두 종장의 이러한 문제인식은, 왜색불교와 왜곡된 선의 문제가 계율의 관점에서 얼마나 우려될만한 가치이며, 또 한국불교의 장애요소인가 하는 점을 잘 나타내준다.

그러나 오랜 숭유억불 정책 하에서의 허약한 불교에 밀어닥친 왜색불교의 영향을, 박한영과 방한암과 같은 몇 분으로는 감당할 수 없었다. 그 결과 1954년 불교정화가 시작될 무렵, 비구승은 전체 6,500명의 승려 중 고작 4%인 260명에 불과하게 된다.[54]

Ⅲ. 한국불교의 瑞祥受戒와 조계종의 계율

1. 서상수계와 대승보살신앙

비구·대처의 충돌이 일단락되고, 1962년 한국불교는 조계종을 출범하면서 새로운 전환기를 맞이하게 된다.[55] 그러나 대한불교 조계종

54) 최병헌, 「韓國佛敎 歷史上의 曹溪宗-曹溪宗의 歷史와 해결과제」, 『佛敎評論』 통권 51호(서울: 만해사상실천선양회, 2012), p.390, "1954년 불교정화운동이 시작될 당시 조계종 총무원장 박성하의 증언에 의하면, 승려 총수 6,500여 명 가운데 비구승은 4%에 불과한 260명이었던 데 비하여 대처승은 96%인 6,240명이었다. 1952~1954년 일부 사찰을 수도도량으로 지정하여 달라는 비구승들의 끈질긴 요구가 있었고, 송만암 종정도 비구승 측에 인도해 줄 것을 지시하였지만 대처승들이 주도하고 있던 교단에서는 이를 수용하지 않았다. 이에 비구승들은 분개하여 대처승 중심의 교단을 쇄신할 것을 결의하고, 재차 중앙교무원 측에 18개 사찰의 인도를 요구하였다. 이러한 상태에서 이승만 대통령이 발표한 '정화유시'는 불교계를 혼란의 소용돌이로 몰아넣게 되었다."

55) 大韓佛敎曹溪宗敎育院 著, 「Ⅳ. 大韓佛敎曹溪宗의 성립과 발전(1962~1999)」, 『曹溪

이 비구종단[56]이 되었음에도 불구하고 계율에 대한 인식은 부재했다. 당시는 논리나 체계성을 가지는 종단구조가 갖추어지지 않았던 것이다.[57] 특히 당시 시대상황상 대처승 쪽에 지식인이 더 많았다는 점은,[58] 비구교단의 체계적인 안정이 쉽지 않았다는 것을 의미한다. 이러한 시대적인 특수성이 경허에 의해서 제기된 선풍과 결합하면서, 이후 조계종의 핵심으로 작용하게 된다.

그러나 박한영이나 방한암의 우려와 같이 선에 내재한 깨달음의 절대화(극단적인 주관유심주의)는, 윤리적인 계율정신이 존립할 근거를 약화시키는 문제를 내포한다. 결국 한국불교의 계율인식은 장기적인 표류가 불가피한 상황에 직면하게 되는 것이다.

이러한 양상은 단일계단의 합동수계가 확립되는 1981년까지 계속된다. 이때까지 한국불교는 말사에서 은사가 직접 수계하거나, 주위에 아는 스님 몇 분을 초청해서 간단한 작법 끝에 수계한 후 종단에 신고하면 되는 것이 전부였다. 이러다 보니 '계를 받았는지', 또 '언제 받았는지'와 같은, 기본적인 측면들마저도 불투명한 상황이 나타나게 된다. 이는 계율과 제도의 정립 미비에 따른 당연한 혼란이라고 하겠다.

여기에 1973년에는 조계종의 홍법 · 상우 · 석암 · 고산 · 보성 · 학

宗史-近現代篇』(서울: 曹溪宗出版社, 2001), pp.157-169 ; 최병헌, 「韓國佛敎 歷史上의 曹溪宗-曹溪宗의 歷史와 해결과제」, 『佛敎評論』 통권51호(서울: 만해사상실천선양회, 2012), p.394.

56) 「宗法」, 제3장 宗團-제9조, "①승려는 구족계와 보살계를 수지하고 수도 또는 교화에 전력하는 출가 독신자라야 한다."

57) 조기룡, 「大韓佛敎 曹溪宗, 통합종단 50년의 3대사업에 대한 성찰」, 『韓國佛敎와 曹溪宗』(서울: 통합종단 출범 50주년 기념 東國大學校 佛敎學術院 宗學硏究所 學術會議, 2012), p.68.

58) 玆玄 著, 『呑虛-虛空을 삼키다』(서울: 民族社, 2013), pp.88-89.

산 · 혜암 · 도견 · 일타 · 종진 · 운산 · 현우 · 도성 · 수산 · 혜정 · 고암 · 경산 · 천장이 태국의 승려 12명을 초청해서, 통도사에서 계를 받는 해프닝까지 벌어지기에 이른다.[59] 동북아 불교가 대승불교이며 한국불교 계율관에는 특수성이 존재한다는 점에서, 남방 부파불교(혹 소승)의 계를 받는다는 것은 매우 위험한 현상이다. 그 만큼 당시에는 계율에 대한 인식이 부족했던 것이다.

이런 점에서 우리는 현대 한국불교의 계율전통을 다시금 중흥시킨 분으로써, 자운율사의 공로를 생각해 보게 된다. 한국불교 계율의 특징은, '서상수계'와 '율과 보살신앙의 이중구조'라는 두 가지이다. 이러한 전통을 최초로 확립시키는 것은 다름 아닌 신라의 慈藏이다.

자장은 신라에서 枯骨觀을 수행하는 과정에, 神人에 의한 瑞祥受戒를 받게 된다.[60] 그리고 이후 중국 당으로 건너가 오대산에서 문수보

59) 마성, 「韓國佛教와 上座佛教의 만남의 역사와 과제」, 『佛教評論』 통권44호(서울: 만해사상실천선양회, 2011), p.59, "道成 스님(전 해인사 · 대흥사 주지, 현 부산 태종사 회주 · 한국테라와다불교 상가라자)의 증언에 따르면, 1973년 3월 말경 양산 통도사에서 남방 구족계 수계식이 거행되었다. 이때의 수계는 계첩을 발부하지 않았으며, 수계식 기념사진도 촬영하지 않았다. 다만 수계의 증표로 남방 가사와 발우를 전해 받았다. 수계를 받은 정확한 숫자는 알 수가 없다고 한다. 그러나 도성 스님은 당시 수계를 받은 스님들의 명단을 기억하고 있었는데, 통도사의 홍법 · 상우, 부산 선암사의 석암, 쌍계사의 고산, 송광사의 보성 · 학산, 해인사의 혜암 · 도견 · 일타 · 종진 · 운산 · 현우 · 도성, 대구의 수산, 법주사의 혜정 스님 등이 받은 것은 확실하게 기억하지만, 고암과 경산 스님은 계를 받았다는 말만 들었다고 한다. 이때 천축사의 천장 스님은 한 발은 계단 안에 한 발은 계단 밖에 두고 수계를 받았다는 일화도 전한다."

60) 『續高僧傳』 卷24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(『大正藏』50, 639b), "遂於眠寐見二丈夫曰。卿在幽隱欲為何利。藏曰。惟為利益衆生。乃授藏五戒訖曰。可將此五戒利益衆生。又告藏曰。吾從忉利天來。故授汝戒。" ; 『法苑珠林』 卷64, 「唐沙門釋慈藏」(『大正藏』53, 779c) ; 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－慈藏定律」(『大正藏』49, 1005a), "俄夢天人來授五戒。" ; 『五臺山事跡記』, 「奉安舍利開建寺庵第一祖師傳記」, "忽二梵僧來授五戒曰吾等爲卿授戒來從靈鷲言訖而失焉乃一夢也"

살을 친견하고,[61] 문수(화엄)신앙을 전개한다.[62] 즉, 자장을 통서 우리는 '서상수계'와 '대승보살신앙'이라는 두 가지 측면을 확인해 보게 되는 것이다. 이는 이후 한국불교 계율정신의 중요한 특징으로 자리잡게 된다.

자장에 의해 확립되는 계율의 특징은, 이후 法相宗의 順濟→眞表→心地에 의해서 재확인되며 한국불교만의 계율적인 특징으로 정착하기에 이른다.[63]

金山寺의 順濟法師(혹 崇濟法師)[64]는 진표의 스승이다. 그런데 순제와 관련된 기록에는, "나는 일찍이 入唐하여 善道三藏에게 受業한 연후, 五臺山에 들어가서 문수보살의 현신에 5계를 받는 감응을 얻었다"[65]라고 되어 있다. 즉, 서상수계의 양상이 발견되는 것이다. 또 순제는 법상종이므로 신앙적으로는 미륵을 전지하며, 지장을 보조적으로 삼는 특수성을 보인다. 이러한 순제의 전통은 이후 제자인 진표에게로 유전된다.[66]

---

61) 慈藏과 관련된 한국 측 자료들은 慈藏의 入唐 목적 자체가 文殊菩薩을 친견하기 위한 것이었다고 되어 있다.
『三國遺事』 卷4, 「義解第五－慈藏定律」(『大正藏』49, 1005a·b) ; 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四－臺山五萬眞身」(『大正藏』49, 998b) ; 『三國遺事』 卷3, 「塔像第四－皇龍寺九層塔」(『大正藏』49, 990c).

62) 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 『韓國佛敎學』 제63호(서울: 한국불교학회, 2012), pp.12-21.

63) 廉仲燮, 「慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징」, 『韓國佛敎學』 제65호(서울: 한국불교학회, 2013), pp.262-264.

64) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－眞表傳簡」(『大正藏』49, 1007b), "投金山寺崇濟法師講下。落彩請業。" ; 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－東楓岳鉢淵藪石記(此記乃寺主瑩岑所撰承安四年己未立石)」(『大正藏』49, 1008a), "師往金山藪順濟法師處容染。"

65) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－眞表傳簡」(『大正藏』49, 1007b), "吾曾入唐受業於善道三藏。然後入五臺。感文殊菩薩現受五戒。"

66) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－東楓岳鉢淵藪石記(此記乃寺主瑩岑所撰承安四年己未立

주지하다시피 진표는 자장과 더불어 한국불교를 대표하는 율사이다. 그런데 그의 율사적인 면모 역시 미륵보살에게 계를 받으면서부터 시작된다. 미륵보살의 수계는 총 21일간의 亡身懺 속에서, 먼저 14일 후에 지장보살에게 淨戒를 받고 그 뒤로도 망신참을 계속한 결과 얻게 된다.[67] 진표역시 순제와 마찬가지로 율사이면서 미륵신앙자이고, 여기에 지장신앙까지 겸하고 있는 것이다.

진표의 戒法은 이후 永心[68]을 거쳐 心地에게 전해진다. 심지 역시 서상수계와 유사한 양상이 살펴진다. 이의 내용을 간략히 요약하면, 심지는 영심의 佛骨簡子를 통한 法會에 동참하려 했으나 늦게 도착해서 참석하지 못한다. 그러나 마당에서 투철하게 망신참을 하니 불골간자가 홀연히 옷깃 사이로 온다. 이것을 영심에게 말하니, "붓다의 뜻이 자네에게 있으니, 자네는 그것을 받들어 행하라"고 하면서 간자를 준다. 이를 통해서 심지 또한 율사가 되어 神에게 계를 주기에 이른다.[69] 그

石)」(『大正藏』49, 1008a · b), "濟授沙彌戒法傳敎供養次第祕法一卷。占察善惡業報經二卷曰。汝持此戒法於彌勒地藏兩聖前。懇求懺悔。親受戒法。流傳於世。師奉敎辭退。遍歷名山。"

67) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－眞表傳簡」(『大正藏』49, 1007b · c), "二七日終。見地藏菩薩。現受淨戒。卽開元二十八年庚辰三月十五日辰時也。時齡二十餘三矣。然志存慈氏。故不敢中止。乃移靈山寺(一名邊山又楞伽山)又懃勇如初。果感彌力。現授占察經兩卷(此經丹陳隋間外國所譯。非今始出也。慈氏以經授之耳)幷證果簡子一百八十九介。" 「東楓岳鉢淵藪石記」에는 眞表가 戒法을 구하여 기도한 연령(전자는 23세 후자는 27세)이 다르고, 지장보살이 나타난 날짜가 7일로 되어 있으며, 『占察經』은 地藏菩薩에게 받은 것으로 되어 있어 차이가 있다. ; 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－東楓岳鉢淵藪石記(此記乃寺主瑩岑所撰承安四年己未立石)」(『大正藏』49, 1008b), "至七日夜。地藏菩薩手搖金錫來為加持。手臂如舊。菩薩遂與袈裟及鉢。師感其靈應。倍加精進。滿三七日。卽得天眼見兜率天衆來儀之相。於是地藏慈氏現前。慈氏磨師頂曰。善哉大丈夫。求戒如是。不惜身命。懇求懺悔。地藏授與戒本。慈氏復與二柱。一題曰九者。一題八者。"

68) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－眞表傳簡」(『大正藏』49, 1007c).

69) 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－心地繼祖」(『大正藏』49, 1009b), "寓止中岳(今公山)適聞俗離山深公傳表律師佛骨簡子設果訂法會。決意披尋。既至。後期不許參例。乃席地扣庭。

런데 자장에게도 신에게 戒를 주었다는 기록이 있어 주목된다.[70] 이를 놓고 본다면, 우리는 자장의 '서상수계'와 '대승보살신앙'의 양상이 진표계열을 유전하고 있다는 점을 인지하게 된다.

이와 같은 한국불교 계율의 특징을 현대에 되살리신 분이 바로 慈雲이다. 자운은 1939년 오대산 上元寺(혹 中臺 寂滅寶宮)에서 기도하다가 문수보살에게 戒尺을 받은 것으로 되어 있다.[71] 한국 오대산이 자장에 의해서 개착되었다는 점과 자장이 율사인 동시에 오대산 문수신앙자라는 점을 고려한다면,[72] 자운 역시 자장에게서 비롯되는 한국불교 계율의 특성을 잘 계승하고 있다고 하겠다.

또 자운과 관련된 『慈雲大律師』에는 조선시대의 金潭律師와 大隱律

隨衆禮懺。經七日。天大雨雪。所立地方十尺許雪飄不下。衆見其神異。許引入堂地。撝謙稱恙。退處房中。向堂潛禮。肘臎俱血。類表公之仙溪山也。地藏菩薩日來問慰。洎席罷還山。途中見二簡子貼在衣褶間。持迴告於深。深曰。簡在函中。那得至此。檢之封題依舊。開視亡矣。深深異之。重襲而藏之。又行如初。再迴告之。深曰。佛意在子。子其奉行。乃授簡子。地頂戴啟山。岳神率一仙子。迎至山椒。引地坐於嵓上。啟伏嵓下。謹受正戒。"

70) 『續高僧傳』 卷24, 「唐新羅國大僧統釋慈藏傳」(『大正藏』50, 639b), "旦夕人神歸戒又集。" ; 『三國遺事』 卷4, 「義解第五－慈藏定律」(『大正藏』49, 1005b), "人神受戒。"

71) 慈雲門徒會 編, 『慈雲大律師』(서울: 伽山佛教文化研究院出版部, 2000), p.65, "일제강점하에 오염된 일제의 잔재를 씻어내고 종단의 僧綱을 회복할 큰 서원을 세우고, 1939년 1월 15일부터 백일 간 五臺山 上元寺에서 文殊祈禱를 하던 중 99일 만에 文殊菩薩로부터 戒尺과 함께 堅持禁戒하면 佛法再興하리라는 감응을 받은 후로부터 깊이 律藏을 연구하였으며" ; 같은 책 行狀 부분인 p. 8에서는 "오대산 中臺 寂滅寶宮에서 1일 20시간씩 백일 간 文殊祈禱를 봉행하던 중 99일 만에 文殊菩薩이 푸른 빛 사자를 타고 앞에 나타나 '善哉라 盛祐여! 이 나라 불교의 僧綱을 회복토록 정진하라' 하시고, 戒尺을 전해 주시면서 '堅持禁戒하면 佛法再興하리라'는 감응을 받았다"라고 되어 있어서 기도의 장소와 神異靈應에 있어 차이가 있다.

72) 廉仲燮, 「『三國遺事』 五臺山 관련기록의 내용분석과 의미 Ⅰ－慈藏의 文殊信仰을 중심으로」, 『史學研究』 제101호(과천: 한국사학회, 2011), pp. 81－125 ; 廉仲燮, 「『五臺山事跡記』 「第1祖師傳記」의 수정인식 고찰」, 『國學研究』 제18집(안동: 한국국학진흥원, 2011), pp.231－271 ; 廉仲燮, 「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」, 앞의 논문, pp.10－21.

師를 언급하며, 서상수계의 계통을 주장하고 있어 주목된다.[73] 금담은 생존연대가 1724~1776년이며 대은은 1780~1841년[74]이고, 자운은 1911~1992년까지 살았던 인물이다. 그러므로 이들의 실질적인 연결고리는 존재할 수 없다. 그렇기 때문에 『자운대율사』에서는, 이들을 서상수계라는 관점으로 연결하려는 시도를 하고 있는 것이다. 이렇게 놓고 본다면, 자운은 현대에 쇠락한 한국불교의 계율전통을 중흥시켰다고 하겠다. 즉 자운은 진표와 시대적으로 멀리 떨어져 있지만, 한국불교의 율맥에는 서상수계적인 관점이 면면히 존재하고 있는 것이다.[75]

동아시아 불교가 대승불교라는 점에서 일반적인 소승 율의 수계를 통해서 득도한다는 데는 문제가 있다. 실제로 「宗法」 제3장 宗團-제9조 ①이 지시하는, 조계종의 승려기준에는 비구계와 더불어 보살계 수지가 언급되어 있다. 즉, 조계종은 단순한 비구가 아닌 보살비구를 지향하는 특수성을 나타내고 있는 것이다. 이런 점에서 자운에 의한 한국불교 계율전통의 특징 부활은, 조계종단의 계율부분에서는 가장 특기할만한 측면이라고 할 수가 있다.

---

73) 慈雲門徒會 編, 『慈雲大律師』(서울: 伽山佛敎文化硏究院出版部, 2000), p.65, "⑥金潭律師 :~상좌인 朗旿와 함께 지리산 七佛庵에서 瑞祥受戒를 발원하여 戒脈을 잇고자 노력한 스님이다. ⑦大隱律師 :~특히 瑞祥受戒를 발원하고 기도하던 중, 火氣없는 香爐에서 마침내 향불이 타오르니 瑞祥受戒를 성취하고 단절된 戒脈을 전승하게 되었다. ⑧慈雲律師"

74) 『東師列傳』에서 大隱의 연대와 律師라는 점은 확인되지만, 『慈雲大律師』의 언급과 같은 瑞祥受戒 내용은 발견되지 않는다. 『東師列傳』 卷4, 「大隱禪伯傳」(『韓佛全』10, 1040a).

75) 이와 관련해서 伽山智冠의 『韓國佛敎戒律傳統』(서울: 伽山佛敎文化硏究院, 2005), p.244에서는, 金潭普明(1765~1848) → 大隱朗旿(1780~1841) → 草衣意恂(1786~1866) → 梵海覺岸(1820~1896)으로 연결되는 瑞祥受戒 系譜와 1892년 中國戒律을 전수받는 萬下勝林 → 惺月一全(1866~1943) → 一鳳敬念(1863~1936) → 慈雲盛祐로 연결되는 두 가지 律脈(戒脈)을 제시하고 있어 주목된다.

자운에 의한 계율의 강조는, 한국전쟁 이후 통도사에서 天華律院이라는 명칭으로 지관 · 일우 · 석암 · 일타 등 5~6명이 함께하며 조계종에서의 계율을 표면화하게 된다. 한국불교에서 율원이라는 명칭과 가치는 이때에야 비로소 부활하게 되는 것이다. 그러나 천화율원은 계율전문교육기관으로 인정받는 것에는 이르지 못했다.[76]

덕분에 1977년 조계종 최초의 공식율원이라는 영예는, 일타를 율주로 하는 해인사의 해인율원에게로 돌아가게 된다. 해인율원의 율주가 일타라는 점은, 자운의 계율강조가 빛을 발한 결과라고 하겠다. 이후 송광사(송광율원)와 통도사(영축율원) 및 파계사(영산율원)에 율원이 생기면서, 율원은 강원 · 선원과 더불어 승려교육의 한 축을 담당하게 된다. 그리고 1999년에는 자운의 율맥을 계승한 妙嚴에 의해서, 봉녕사에 세계 최초로 비구니 율원인 금강율원이 설립되기에 이른다. 비구니 율원은 이후 2007년 청암사와 2008년 운문사(보현율원)에도 개설된다.

또 제32대 총무원장인 이지관에 의해서, 2008년 3월 20일 〈조계종 결계 및 포살에 관한 법〉이 대한불교조계종 종법으로 정해져 동 · 하안거 기간에 2차례의 포살이 시행되기에 이른다.[77] 그리고 2010년 11월에는 고령 반룡사에 율장연구원이 개원된다.[78] 이러한 일련의 한국불교 계율과 관련된 변화와 발전에는, 모두 자운의 역할이 定礎가 되었다고 하겠다.

---

76) 「律院」, ≪法寶新聞≫, 2009. 1. 5.

77) 佛紀 2552(2008)년 3월 20일 제정공포 / 佛紀 2553(2009)년 03월 18일 개정공포(종법명 개정).

78) 「律藏硏究 · 實踐하는 '戒律根本道場'」, 《佛敎포커스》, 2010. 10. 20.

2. 單一戒壇과 승가교육과정 개편

자운에 의한 한국불교 계율전통의 부활이 인물적으로 조계종단에 있어서 가장 부각되는 부분이라면, 1981년 2월 17일의 단일계단으로 통도사에서 이루어진 제1회 합동수계는 사건적으로 가장 주목된다고 하겠다.[79] 특히 이를 자운율사가 전계사로 주관했다는 점은,[80] 한국불교 율의 특징적인 전통을 유지하는 가치라는 점에서 매우 긍정적이라고 판단된다.

율장에만 의거한다면 단일계단은 성립될 수 없다. 율장에는 十種得戒와 같은 다양한 측면들이 언급되어 있지만,[81] 이 중 오늘날 현실적으로 중요한 것은 3師7證에 의한 白四羯磨에 의한 수계이다. 또 이런 경우에도 夏臘과 座次에 의한 혼란을 막기 위해서, 수계자는 반드시 자신의 受戒日을 기억하라고 적시되어 있다.[82] 이는 교통과 통신의 미발달과, 국토와 국가관념의 불완전성에 기인하는 과거적인 가치와 내용이다.

---

79) 「1981년 2월 通度寺에서 첫 종단차원 受戒」, 《佛敎新聞》, 2011. 10. 4. "1981년 2월이면 10.27법난 이후 등장한 정화중흥회의가 막 끝나고 새 종단이 들어섰을 때다. 단일계단 수계산림이 정화중흥회의 때 기초가 마련된 것이다. 중흥회의가 만든 개정 종헌에는 몇 가지 중요한 내용이 들어가 있었는데 대표적인 것이 단일계단이었다."

80) 慈雲은 제1대와 제3대에서 11대까지 전개사의 역할을 수행한다.

81) 『十誦律』 卷56, 「比丘誦」(『大正藏』23, 410a), "佛在王舍城。語諸比丘。十種明具足戒。何等十。佛世尊自然無師得具足戒。五比丘得道即得具足戒。長老摩訶迦葉自誓即得具足戒。蘇陀隨順答佛論故得具足戒。邊地持律第五得受具足戒。摩訶波闍波提比丘尼受八重法即得具足戒。半迦尸尼遣使得受具足戒。佛命善來比丘得具足戒。歸命三寶已三唱我隨佛出家即得具足戒。白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。" ; 『薩婆多毘尼毘婆沙』 卷2, 「七種得戒法」(『大正藏』23, 511a · b), "凡七種受戒一者見諦受戒。二者善來得戒。三者三語得戒。四者三歸受戒。五者自誓受戒。六者八法受戒。七者白四羯磨受戒。"

82) 佐々 木閑 著, 『出家とはなにか』(東京: 大藏出版, 1999), p.77.

그러나 국가와 사회배경이 다른 과거의 이와 같은 제도는, 현대라는 '국토=국가'관이 완성된 시점에서는 타당성이 약하다. 그러므로 단일계단은 동일소속집단의 특성과 하랍과 좌차의 문제 등을 해결하는 가장 합리적인 해법이 된다. 즉, 이것은 율의 수정이라기 보다는 율의, '국가와 사회관을 반영한 발전'이라고 하겠다.

조계종의 단일계단 수계산림은, 승려들의 효율적인 관리와 종단의 안정적인 관리차원에서도 매우 바람직한 제도이다. 그러므로 이는 이후 다른 종단들에도 수용되는 선진적인 제도가 된다. 이렇게 계율문제에 있어서도 점차 체계가 갖추어지게 되지만, 그럼에도 불구하고 사회상의 빠른 변화를 따라가는 것은 그리 쉽지 않았다.

이러한 과정에서 1994년 개혁종단이 출범하여, 총무원 · 교육원 · 포교원의 3원 체제가 정립되면서 승가교육이 확대 · 강화되기에 이른다. 이로 인하여 비구 · 비구니계를 중심으로 하는 선교육제도가 확정된다. 또 이와 함께 사미의제가 시행되고 법계제도가 체계적으로 안정되는데, 이는 계율과 관련해서 매우 주목되는 부분이다.

사미의 개념정리와 사미의제 및 縵衣의 착의는, 기존의 율장 관점과는 다른 내용의 제도와 체계화 산물이라는 점에서 비판의 논란이 있었다. 그러나 다종교 사회에서 이와 같은 양상 역시 현실을 반영한 필연적인 선택이라고 하겠다.[83] 이와 같은 내용들은 2000년에 발행된 『단일계단 20년』과 2010년의 『단일계단 30년』을 통해서 잘 정리되어 있

83) 이와 관련해서 주목되는 것이 袈裟의 條數가 5條에서 25條까지 증가하여 이를 통한 차등을 두는 동아시아 승단의 전통방식이다. 이 또한 초기 율장에서는 발견되지 않는, 후대의 시대 변화에 따른 필연성에 의해서 새롭게 변화된 가치이다. 縵衣와 같은 경우도 이와 같은 연장선상에서의 이해가 가능하다. 그러므로 율장에 근거한 비판은 지극히 제한적인 비판이라는 문제를 내포하게 된다.

다.[84]

1994년에 수립된 승가교육을 골자로 2010년 6월에는, 교육원에 의한 승가교육과정 개편이 이루어지게 된다.[85] 이는 줄어드는 출가자의 수와 현대사회의 변화된 가치에 따른 승가교육의 대응이다. 이로 인하여 율원은 율학승가대학으로 명칭이 바뀌고 교과목도 다양성을 확보하게 된다. 또 승가대학 역시 보다 전문적인 교육체계를 확보하게 되는데, 이 중 〈계율1〉·〈계율2〉 2과목이 필수교과목으로 첨가되어 시대를 반영하고 있어 주목된다. 그리고 이와 관련해서는 2011년 해당과목의 교재로 『계율과 불교윤리』가 불학연구소 주관으로 간행되어 보다 완성된 학문의 충실도를 구축하고 있다.[86]

한국불교에서 계율은 '대승불교와의 문화적인 충돌'과, '선 수행 중심의 깨달음을 절대화하는 구조'에 밀려 가장 부각되지 못한 영역이다. 실제로 종립 동국대 불교학과와 같은 경우, 계율을 가르치는 교수가 서울에는 재가인이며 경주에는 아예 없다. 또 중앙승가대 역시 계율을 담당하는 교수는 존재하지 않는 실정이다.

그러나 현대는 윤리가 힘을 가지는 倫理力의 시대이다. 특히 종교인과 같은 경우는 개인적으로는 깨달음이 중요할 수도 있으나, 사회적으로는 윤리가 생명이 된다는 점에서 윤리에 대한 가치정립은 매우 중요

84) 大韓佛敎曹溪宗戒壇委員會 編, 『單一戒壇二十年』(서울: 문학아카데미, 2001) ; 大韓佛敎曹溪宗戒壇委員會 編, 『單一戒壇三十年』(서울: 土房, 2010), 參照. 이 외에 계율관련 자료로 주목할 만한 것으로는, 2010년 BK21 世界化時代 佛敎學 敎育硏究團에서 만든 『戒律과 佛敎倫理學 硏究論著 目錄』과 2011년의 인환·마성·이자랑 編의 『戒律 硏究 論文集』(서울: 정우서적, 2011년)이 있다.

85) 「'승가교육과정 개편안' 공청회」, ≪法寶新聞≫, 2010. 4. 23.

86) 신공·원묵·원영·박병기·이자랑 著, 『戒律과 佛敎倫理』(서울: 曹溪宗出版社, 2011).

하다.[87]

그리고 계율은 교육 및 계몽과 더불어, 犯戒와 관련된 엄격한 징벌제도 또한 반드시 수반되어야만 한다. 불교의 계율은 도덕적인 것이 아니라 의무적인 것이며, 일반사회 속의 법에서와 같은 가치기준의 잣대가 된다. 단일종단은 단일계율에 의해서 움직여야하고, 이는 소속감과 체계정립에 있어서 가장 핵심이 되는 측면이다. 그러므로 이에 대한 보다 심도 있는 연구접근이 조속히 요청된다.

Ⅴ. 結論－윤리와 불교의 미래

이상을 통해서 한국불교가 일제강점기를 겪으면서 계율부분에 있어서 심각한 왜곡양상을 겪게 되고, 이러한 문제들이 변화하며 조계종의 출범과 전개과정 속에서 어떻게 안정되었는가에 관해 살펴보았다.

그러나 한국불교의 계율문제는 단순히 최근의 시기적인 것만은 아니다. 여기에는 '대승불교라는 재가주의와 관련된 문제'와 '동아시아 불교의 인도문화권과의 차이문제' 또 '한국불교의 깨달음 중시와 연관된 무애행의 정당성 문제' 등이 복잡하게 얽혀 있다. 즉, 한국불교에 있어서 계율문제는 이제 비로소 안정과 연구의 초입에 들어섰을 뿐인 것이다.

---

87) 이런 점에서 조계종 종단쇄신위에 의해서 2012년 하반기에 논의되어 2013년 6월에 의결된 '(보편적) 청규'와 관련해서도 관심이 요구된다. 또 2011년 정초에 총무원장 자승에 의해서 발의되어 2013년 현재에도 진행 중인 '자정과 쇄신 결사(수행 · 문화 · 생명 · 나눔 · 평화)' 역시 주목해볼 필요가 있다.

그런데 현대 한국사회는 윤리가 강조되는 윤리사회로 빠르게 전환되고 있다. 이는 계율의 문제가 단순히 승가 내적인 문제만이 아닌, 불교라는 종교의 전체문제로 확대되었다는 것을 의미한다. 그러므로 계율의 문제를 통한 '불교'와 '시대적 자각'이라는, 이중의 해법도출이 조속히 시도되어야만 하는 것이다.

현대는 개인에게는 더 많은 자유를 보장해 주지만 공인에게는 보다 엄격한 잣대를 들이대는, '자율'과 '윤리의 엄격성'이 공존하는 이원적 시대이다. 이제 모든 공인들은 윤리적인 부분에서 손상을 입게 되면, 지도적인 입장을 유지할 수 없게 된다. 이는 정치인이나 연예인 및 스포츠인에게도 해당되는 공통의 가치기준이다. 예전처럼 하나의 전문적인 부분만 잘하면, 그것을 통해서 모든 행위적인 문제들이 정당화되는 시대는 이제 끝났다.

특히 종교인과 같은 경우는, 각 개인들이 공인인 동시에 보다 엄격한 윤리적 기준을 요구받는다는 점에서 더욱 긴장해야만 한다. 이제는 과거와 같이 수행만 잘한다고 해서 인정받을 수 있는 것이 아니다. 윤리가 바탕이 되지 않는 수행은, 사회적인 영향력과 존중의 대상이 될 수 없다.

종교의 사회성과 관련해서도 가장 중요한 것은 윤리이다. 종교윤리는 일반윤리와는 다른 특수윤리이다.[88] 그러므로 불교윤리는 일반 사회적인 기준의 윤리관만으로는 충족될 수 없다. 여기에는 붓다가 제정하신 율이라는 기본 틀이 반드시 전제되어야만 한다. 즉, 율장과 사회

88) 藤田 宏遠, 「原始佛教의 倫理思想」, 『佛教倫理學論集』, 崔法慧 編譯(安東: 孤雲寺本末寺教育研修院, 1996), pp.26-34 ; 玆玄 著, 「佛教, 倫理로 읽는다」, 『佛教, 文化로 읽는다』(서울: 民族社, 2012), pp.307-309.

윤리와의 관계를 통한 이 시대 불교윤리관의 재정립이 필요한 것이다.

종교인과 같은 경우는 연예인과 같이 집단 전체가 공인의 속성을 가진다. 그러므로 오늘날 윤리가 인물판단의 기준이 되는 윤리력의 시대에 있어서, 뚜렷한 기준제시와 이를 통한 소속원의 계몽은 반드시 우선과제가 되어야만 한다. 이는 다종교가 존재하는 현대에 있어서는, 윤리가 종교의 명암을 가를 수도 있는 중요한 판단기준으로 작용하기 때문이다. 즉, 윤리정립을 통한 교단의 청정성이 세속의 종교선택에 있어서 가장 핵심적인 기준으로 작용한다는 말이다.

한국불교는 중세까지 이 나라의 절대적인 지배이데올로기였음에도 불구하고, 시대와 민중의 변화요구에 적절한 대응을 하지 못하면서 근세라는 암흑기를 맞이하게 된다.

이제 한국불교는 새로운 변화의 기로에 서 있다. 그러므로 새 시대의 변화를 보다 절실히 자각해서, 불교가 더 이상 과거의 유산이 아닌 현재적인 생명력을 끊임없이 유지할 수 있도록 해야만 할 것이다. 이는 이 시대를 사는 우리들의, 선택이 아닌 의무이자 숙명적 가치이다.

역사는 거울이 되지만 그러한 역사를 통해서 교훈을 얻는 것은, 전적으로 그 시대를 사는 사람들의 몫이다. 오늘날 우리는 과거의 전철을 밟는 것과 미래를 주도하는 분기점에 위치해 있다. 이제 남은 것은 노력과 실천의 문제이다.

자(尺)가 세상을 바르게 하지는 않는다. 그러나 자를 통해서 세상은 바르게 된다는 점에서, 불교에 있어 계율은 가장 중요한 위치를 확보하는 가치가 된다. 그러므로 이에 대한 지속적인 노력은, 윤리력의 시대에는 선택이 아닌 필수인 것이다.

참고문헌

1. 원전/자료

· 弗若多羅 · 羅什 譯, 『十誦律』, 『大正藏』23.

· 佛陀耶舍 · 竺佛念 等譯, 『薩婆多毘尼毘婆沙』, 『大正藏』23.

· 一然 撰, 『三國遺事』, 『大正藏』49.

· 釋道宣 撰, 『續高僧傳』, 『大正藏』50.

· 釋道世 撰, 『法苑珠林』, 『大正藏』53.

· 梵海覺岸 著, 『東師列傳』, 『韓佛全』10.

· 惺牛 著, 『鏡虛集』, 『韓佛全』11.

· 『五臺山事跡記』.

· 『朝鮮總督府官報』.

· 『寺刹關係書類』, 京城: 政府記錄保存所 文書, 1926.

· 『第3次 統監府統計年報』, 京城: 統監府, 1910.

· 『朝鮮佛敎一覽表』, 京城: 朝鮮佛敎 中央敎務院, 1928.

· 『朝鮮佛敎叢報』 제20호, 京城: 三十本山聯合事務所, 1920.

· 『宗敎ニスル雜件綴』, 京城: 政府記錄保存所 文書, 1910.

· ≪大韓每日申報≫.

· ≪東亞日報≫.

· ≪每日新報≫.

· ≪法寶新聞≫.

· 『佛敎』 제23호(1926).

· ≪佛敎時報≫ 제71호(1941).

· 「佛敎포커스」.

· 『禪苑』 제4호(1935).
· 「宗法」.

2. 단행본

· 伽山 智冠 著, 『韓國佛教戒律傳統』, 서울: 伽山佛教文化硏究院, 2005.
· 金甲周 著, 『朝鮮佛教 寺院經濟 硏究』, 서울: 同和出版公社, 1983.
· 金敬執 著, 『韓國近代佛教史』, 서울: 經書院, 1998.
· 金敬執 著, 『韓國佛教近代史』, 서울: 經書院, 2000.
· 金曉呑 譯註, 『戒學約詮 註解』, 서울: 東國譯經院, 2000.
· 大輪大宗師法語集刊行委員會 編, 『大輪大宗師法語集』, 서울: 不二城 法輪寺, 1991.
· 大韓佛教曹溪宗戒壇委員會 編, 『單一戒壇二十年』, 서울: 문학아카데미, 2001.
· 大韓佛教曹溪宗戒壇委員會 編, 『單一戒壇三十年』, 서울: 土房, 2010.
· 大韓佛教曹溪宗教育院 著, 『曹溪宗史-近現代篇』, 서울: 曹溪宗出版社, 2001.
· 朴慶植 著, 『日本帝國主義의 朝鮮支配』, 서울: 청아出版社, 1986.
· BK21 世界化時代 佛教學 教育硏究團 編, 『戒律과 佛教倫理學 硏究論著 目錄』, 서울: 東國大學校, 2010.
· 새문안교회역사편찬위원회 編, 『새문안교회 100년사』, 서울: 새문안교회, 1995.
· 신공 · 원묵 · 원영 · 박병기 · 이자랑 著, 『戒律과 佛教倫理』, 서울: 曹溪宗出版社, 2011.
· 龍城 震鍾 著, 佛心 道文 編, 〈龍城禪師語錄〉, 『龍城大宗師全集-第1卷』, 서울: 覺皇寺, 1991.
· 李能和 著, 『朝鮮佛教通史 下』, 서울: 寶蓮閣, 1982.

· 慈雲門徒會 編, 『慈雲大律師』, 서울: 伽山佛敎文化硏究院出版部, 2000.
· 玆玄 著, 『佛敎, 文化로 읽는다』, 서울: 民族社, 2012.
· 玆玄 著, 『조금 특별한 불교이야기』, 서울: 佛光出版社, 2012.
· 玆玄 著, 『呑虛-虛空을 삼키다』, 서울: 民族社, 2013.
· 정광호 著, 『日本 侵掠時期의 韓·日佛敎關係史』, 서울: 아름다운세상, 2001.
· 정동주 著, 『부처, 통곡하다-조선 오백년 불교 탄압사』, 서울: 이룸, 2003.
· 鄭寅普 撰, 『石顚詩鈔』.
· 韓國佛敎總覽 編纂委員會 編, 『韓國佛敎總覽』, 서울: 大韓佛敎振興阮, 1998.
· 漢岩大宗師法語集 編纂委員會 編, 『定本-漢巖一鉢錄 上』, 平昌: 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010.
· 韓龍雲 著, 李元燮 譯, 『朝鮮佛敎維新論』, 서울: 운주사, 1992.
· 高橋亨 著, 『朝鮮佛敎』, 京城: 寶文館, 1929.
· 佐々 木閑 著, 『出家とはなにか』, 東京: 大藏出版, 1999.
· 靑柳 南冥 著, 『朝鮮宗敎史』, 漢城: 朝鮮硏究會, 1911.

3. 논문

· 姜大蓮, 「佛敎擁護會와 法侶의 覺悟」, 『朝鮮佛敎總報』 제4호, 1917.
· 高榮燮, 「漢巖의 一鉢禪-胸襟(藏蹤)과 把拽(巧語)의 응축과 확산」, 『漢岩思想』 제2집, 2007.
· 金九河, 「謹告諸方」, 『朝鮮佛敎總報』 제2호, 1917.
· 具萬化, 「その罪三千大天世界に唾棄する虛無し」, 『朝鮮佛敎』 제28집, 1926.
· 金光植, 「方漢岩과 曹溪宗團」, 『漢岩思想』 제1집, 2006.

· 金光植 著,「1910년대 佛教界의 進化論 수용과 寺刹令」,『韓國近代佛教史研究』, 서울: 民族社, 1996.
· 金淳碩,「朝鮮總督府의 佛教政策과 佛教界의 對應」, 서울: 高麗大 博士學位論文, 2001.
· 金昌淑(曉呑),「石顚 朴漢永의 <戒學約詮>과 歷史的 性格」,『韓國史研究』, 제107호, 1999.
· 藤田 宏遠, 崔 法慧 編譯,「原始佛教의 倫理思想」,『佛教倫理學論集』, 安東: 孤雲寺本末寺教育研修院, 1996.
· 마성,「韓國佛教와 上座佛教의 만남의 역사와 과제」,『佛教評論』 통권44호, 2011.
· 徐京保,「韓龍雲과 佛教思想」,『韓龍雲思想研究』, 서울: 民族社, 1980.
· 石川 九山,「內田愚童과 武田範之」,『宗學研究』 제36호, 1994.
· 廉仲燮,「慈藏 戒律思想의 한국불교적인 특징」,『韓國佛教學』 제65호, 2013.
· ———,「五臺山 文殊華嚴 신앙의 특수성 고찰」,『韓國佛教學』 제63호, 2012.
· ———,「『三國遺事』 五臺山 관련기록의 내용분석과 의미 Ⅰ－慈藏의 文殊信仰을 중심으로」,『史學研究』 제101호, 2011.
· ———,「『五臺山事跡記』「第1祖師傳記」의 수정인식 고찰」,『國學研究』 제18집, 2011.
· 柳洪烈 著,「開港과 信教의 自由問題」,『韓國宗教』, 서울: 圓光大學校宗教問題研究所, 1973.
· 尹暢和,「鏡虛의 知音者 漢岩」,『漢岩思想』 제4집, 2011.
· ———,「漢岩禪師 年譜」,『漢岩思想』 제3집, 2009.

· 이상하, 「『鏡虛集』 편찬, 간행의 경위와 변모 양상」, 『漢岩思想』 제4집, 2011.
· 인환·마성·이자랑 編, 『戒律 硏究 論文集』, 서울: 정우서적, 2011.
· 조기룡, 「大韓佛敎 曹溪宗, 통합종단 50년의 3대사업에 대한 성찰」, 『韓國佛敎와 曹溪宗』, 서울: 통합종단 출범 50주년 기념 東國大學校 佛敎學術院 宗學硏究所 學術會議, 2012.
· 최병헌, 「韓國佛敎 歷史上의 曹溪宗-曹溪宗의 歷史와 해결과제」, 『佛敎評論』 통권51호, 2012.
· 최병헌, 「日帝의 侵掠과 佛敎」, 『日帝의 韓國侵掠과 宗敎』, 서울: 韓國史硏究會學術會議 發表文, 2001.
· 呑虛 宅成 撰, 「漢巖大宗師浮屠碑銘(幷序)」, 『定本-漢巖一鉢錄 上』, 平昌: 漢岩門徒會·五臺山 月精寺, 2010.

Characteristics of Buddhist Precepts in Korean Buddhism and Modern Korean Society
–Focusing on the Japanese Colonial Era and the Jogye Order of Korean Buddhism

Yeom, Jung-seop(Jahyeon)
Acarya Professor of the Jogye Order

This paper deals with the problems of Buddhist precepts in Korean Buddhism from the Japanese colonial period to the present day. Korean Buddhism suffered a distortion of its principles under the pressure of Japanese influence. Therefore, an examination of the colonial period is still necessary and relevant in order to explore the modern problems of Buddhist precepts.

While the Joseon Dynasty had maintained a policy to promote Confucianism and suppress Buddhism, Japan had protected Buddhism even though they were foreign invaders. Buddhist monks were thus confused about which value should be preferred between 'nation' and 'religion' in the colonial period. The issue of precepts became even more complex when some objections were raised during this time that Korean Buddhism had been suppressed during the Joseon Dynasty because it did not accept

the reformations of Japanese Buddhism, such as the permission to have wives. Chapter II thus deals with the problems of external impact and subjective awareness.

Based on this, Chapter III deals with the characteristics of the precepts of Korean Buddhism, as well as institutional arrangements following the creation of the Jogye Order of Korean Buddhism. The ideological foundation of Korean Buddhist precepts come from the '*Seosangsugye* (瑞祥受戒)' and '*Daeseungbosal* (大乘菩薩, mahāyāna bodhisattva)' faith. These unique features were transmitted to Korean Buddhism through Jajang and Jinpyo. Jaun's reclamation of these features in the modern era gave the Jogye Order the legitimacy to secure its ordaining tradition based on the precepts of Korean Buddhism.

Now, modern Korean society is gradually moving from an age of function to an age of ethics. In this present multi-religious environment, Buddhist precepts and ethics are becoming an important standard to discern the value of a religion. Therefore, refreshing viewpoints and establishing a future direction on the issue of Buddhist precepts and ethics is a problem of the utmost urgency.

Keywords

Japanese colonial period, having a wife, ethical power, Seosangsugye (瑞祥受戒), Jaun (慈雲), Jogye Order of Korean Buddhism (曹溪宗), Buddhist precepts, Daeseungbosal (大乘菩薩, mahāyāna bodhisattva) faith, ethics

투고일자 2013.5.8 | 심사일자 2013.6.7 | 게재확정일자 2013.6.11