『불교학연구』 제4호 (2002. 6)

권상로 불교학의 근대적 성격

이 재 헌*

Ⅰ. 문제의 제기

최근 한국불교의 정체성 회복과 관련한 담론들이 활발하게 이루어지고 있다. 불교 종단의 유래, 교육과 사찰 재정 등 각종 제도의 개혁, 항일민족운동과의 관련, 한국선의 본질, 신불교 운동에 대한 평가 등 다양한 측면에서 한국 불교의 본래 면목을 되찾고자 하는 운동과 논의들이 일어나고 있는데, 이는 한국불교의 미래를 위해서 무척 고무적인 현상이 아닐 수 없다. 그 중에서도 한국불교학과 관련한 논의는 정체성 회복과 관련한 일련의 담론들 중에서도 가장 중요한 부분이지만, 대중적인 논의의 대상이 된 것은 가장 최근에야 이루어진 일이다.

한국불교학의 정체성 확립과 관련한 최근의 논의들은 대개 다음의 세가지 방향으로 이루어지고 있다. 첫째는 불교학의 대중화와 관련된 논의인데, 이는 불교와 불교학자, 불교학과 불자들의 괴리를 없애려는 것으로, 수행하는 사람이나 불교를 신앙하는 사람들로부터 불교학이 소외되

* 한신대・경원대 강사.

는 것을 극복해 보려는 노력으로 풀이된다. 그리하여 '전승 佛學'과 '근현대 불교학' (Buddhist Studies, Buddhology)을 구분하여, 전자는 經學과 禪學 위에 수행, 또는 신행적 의미가 가미된 것을 말하고, 후자는 일체의 신행을 배제하고 근현대 서구의 객관적이고 분석적인 연구를 일컫는다고 보기도 한다.[1)]

둘째 근대 한국불교학의 시점과 관련된 논의로서, 명진학교의 설립을 분기점으로 보는 입장이 있는가 하면,[2)] 동국대학교 불교대학 내에 인도철학과가 설립되어 문헌학을 토대로 한 원전적 연구를 시작한 1964년경으로 보는 입장[3)] 등 여러 가지 논의가 진행 중에 있다. 셋째는 불교학 방법론과 관련된 논의이다. 근대불교학이란 서구의 과학적 방법론(주로 언어학적, 문헌학적, 철학적, 종교학적 접근)을 적용한 새로운 연구 경향이라는 점에 대해서는 대개 공감하고 있지만, 이것이 서구의 제국주의적 문헌학의 이식으로 보아 전통의 단절과 주체성 상실이라는 심각한 폐해로 나타나고 있다고 보는 입장이 있는가 하면, 그러한 식민성은 연구자의 개별적인 자세나 학문적인 배경과 관련된 문제이지, 현재의 불교학 연구가 모두 문헌학만을 그 방법으로 삼고 있는 것은 아니라는 반론도 제기되고 있다.

필자는 최근 늦게나마 이러한 논의들이 진행되고 있는 것이 불교학 내지는 불교 자체의 정체성 확립을 위해서 매우 다행스러운 일이라고 평가하며, 이러한 논의들이 더욱 활성화되기를 바라는 마음에서 이와 관련한 나름대로의 의견을 제시하고자 한다. 여기서는 근대 한국 불교학의 제1세대 학자라고 평가되는 退耕堂 權相老(1879~1965)의 불교학을 통해서 근대 한국불교학이 태동되어 가는 과정을 논구해 보려고 한다.

---

1) 이와 관련해서는 고영섭, 『한국불학사』(연기사, 1999), pp.12-36을 참조할 것.
2) 고영섭, 위의 책, p32 고영섭은 한걸음 더 나아가 현대불교학의 경계가 동대 전신인 혜화전문학교로부터 비롯되었다는 설을 제시하고 있다.
3) 심재관, 『탈식민시대 우리의 불교학』(책세상, 2001), p.32

사실 전통 학문과 구별되는 근대 과학(science)의 특징은 바로 방법론의 적용이라고 할 수 있다. 따라서 종교 연구로부터 나온 자료들을 체계화하고 거기에 어떤 방법론을 적용해 보려는 노력, 즉 한마디로 '과학적'인 연구의 시도는 19세기 말엽에 와서야 비로소 처음 등장하게 된 것이다. 그런 점에서 권상로는 분명 전통 학문에 바탕을 둔 불교 敎學僧이면서도 불교 연구에 근대적 방법론을 도입한 선구자이며, 진정한 근대 한국불교학의 시작은 바로 그로부터 비롯된 것이라고 볼 수 있다. 권상로의 학문적 이력은 전통 한학과 講院 교육에서 시작하여 근대적 불교 교육까지 섭렵하였는데, 불교학적으로 볼 때 傳統 불교학이 近代 불교학으로 넘어오는 바로 그 接點에 그가 서 있는 것이다.

그렇다면 불교 연구에 있어서 그의 근대적 방법론은 어떤 것이었을까? 여기서는 그의 근대적 방법론을 일별하면서 그것을 통해 그가 이룩하려고 했던 불교학의 내용을 간단히 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 근대적인 종교 연구 방법론

근대 불교학과 전통 교학의 결정적인 차이는 護敎的인 교리 연구나 訓詁學的인 연구를 탈피하여 客觀的이고 科學的인 불교 연구로 발전되었다는 점이다. 그런데 자신이 신봉하는 종교 전통뿐만 아니라 인간의 모든 종교 현상을 객관적인 연구의 대상으로 체계적으로 다루기 시작한 것은 서구에서도 19세기 이후로 나타난 근대적인 현상이다. 즉 護敎論的인 성격을 띠던 전통적인 종교 연구와는 달리 자신의 종교적 실천과 믿음에서 우선 한 발자국 물러나 어떠한 신앙적 전제도 없이 종교 현상을 객관적 학문으로서 연구하려는 것은 인류 역사에서 새로운 현상인 것이다.

그런데 이러한 종교 연구가 가능하게 된 것은 무엇보다도 종교다원주의의 일반화와 관계가 깊다. 즉 다른 종교 집단들이 경쟁적 상황에 공존하고 있음이 인정될 때 객관적인 종교 연구의 동기가 형성되는 것이다. 또한 그것이 과학적인 연구가 되기 위해서는 타종교에 대한 자료들을 체계화하고 조직화할 수 있는 어떤 일정한 방법론의 적용이 필수적이다. 종교학의 초창기를 특징 지울 수 있는 중요한 방법론은 比較의 방법과 진화론(進化論)이었다고 할 수 있다.

권상로는 이러한 방법론을 정확히 알고 있었으며, 그러한 방법론을 한국적 상황에 적용하여 한국의 종교들을 나름대로의 시각으로 조망해 보려고 했다. 그의 근대 학문에 대한 체계적 습득은 바로 최초의 근대적인 불교학교인 明進學校 시절에 이루어진 것이었는데,[4] 그는 여기서 당시의 세계적인 종교 연구 방법론을 접할 수 있었고, 이점이 그를 전근대적인 학문 태도에서 탈피하여 근대적인 학문 연구자로서 평가할 수 있는 하나의 근거라고 할 수 있다.

그는 만 4세 때 이미 한문으로 시를 지었고, 6세부터 서당에 들어가 10여 년간 과거를 위한 經史와 詩賦에 전념하였으니, 기본적으로 전통 漢學 및 儒學에 대한 조예가 깊었다. 그러다가 출가 이후 10여 년간은 불교 전문 講院에서 大敎科까지 이수함은 물론, 불교 경전을 비롯해 『周易』, 『道德經』, 『南華經』 등 外典까지 섭렵하게 된다. 한문으로 다다를 수 있는 전통 학문의 거의 모든 분야를 섭렵한 셈이다. 그는 27세 때 명진학교에 입학함을 계기로 신학문을 접하기 시작하였는데, 당시 양계초의 『飮氷室文集』을 통해 우리나라에 전해져 지식인 사이에 크게 유행했던 社會進化論과 종교학 및 세계종교사에 대한 지식을 습득할 수 있었던 것이다.

---

4) 명진학교의 敎授 科目은 근대 학문의 기초학과, 또는 豫備科로서 이른바 普通科를 위주로 하였으니, 佛敎學 이외에도 宗敎學, 哲學, 算術, 歷史 및 地理, 日語, 理科, 測量學, 經濟學 등이 교수되었다고 한다. 명진학교의 設立과 變遷 過程에 대해서는, 南都泳, 「舊韓末의 明進學校 — 最初의 近代式 佛敎學校 —」, 『歷史學報』90(1981), pp.39-69과 南都泳, 「近代佛敎의 敎育活動」, 『近代韓國佛敎史論』(民族社, 1992), pp.209-263을 참조할 것.

그는 한국의 종교를 여섯 가지로 분류하였는데, 古宗敎, 佛敎, 仙敎, 儒敎, 基督敎, 新興宗敎'이다.[5] 여기서 그가 가장 중시한 것은 불교이지만, 상대적으로 古宗敎에 깊은 관심을 보이고 있고, 外來 宗敎에 대해서는 상당히 부정적으로 경계하고 있다. 권상로는 불교의 승려로서 종교 경쟁의 새로운 시대에 불교의 존립과 발전을 담보할 수 있는 사상적 근거를 마련하고자 당시 한국 사회에 있던 모든 종교의 비교 연구를 시작했던 것이다. 처음에는 불교 호교론적인 입장에서 타종교의 비판에 대해 불교를 변증하려고 했으나, 타종교들을 비교 고찰하는 과정에서 다양한 형태의 類型論을 전개하였고, 나아가서는 일반 이론의 정립까지도 시도하고 있다는 점이 주목된다.

우선 그는 제종교의 장·단점을 看取한 바탕 위에 불교가 가장 우수한 종교라는 점을 내세우려 한다. 그는 종교의 유형을 나누어 말하기를,

> 원래에 불교는 유교나 예수교처럼 다만 인격적인 天神이나 혹은 성현만을 숭배하는 것과도 같지 않고, 또는 道敎처럼 다만 영구적인 자연 법칙으로 의지를 삼는 것과도 같지 않아서, 삼보에 귀의하는 것은 곧 사람과 법, 두 가지를 하나로 통일하여서 신앙을 내는 이상을 삼는 것이다.[6]

라고 하면서, 불교는 人格神을 믿는 종교와 非人格的 법칙을 의지하는 종교를 포괄하여 人格神과 法 두 가지를 모두 신앙하는 종교임을 주장하고 있다. 이는 불교가 自力 및 他力 신앙을 兼行함을 장점으로 내세우고 있는 것이며, 또한 타종교의 신비스러운 면과 윤리적 가르침을 동시에 가지고 있는 종교임을 드러내고 있는 것이다.

또한 그는 각 종교의 救援觀을 비교하여 설명하면서,

---

5) 權相老, 「朝鮮宗敎史草稿」, 『退耕堂全書』 제8권(1990), pp.853-855
6) 權相老, 「光明의 길」, 『退耕堂全書』 제8권(1990), p.541

… 神術로 중생을 가르치면 중생이 그 希夷함은 느낄지언정 人人이 皆神은 되지 못할지며, 天道로 중생을 가르치면 중생이 그 渺茫함은 느낄지언정 人人이 皆天은 되지 못할지며, 仙學으로 중생을 가르치면 중생이 그 恬靜함은 느낄지언정 人人이 皆仙은 되지 못할지며, 孔子의 書로 중생을 가르치면 중생이 그 規矩는 느낄지언정 人人이 皆孔子는 되지 못할지며, 耶蘇의 敎로 중생을 가르치면 중생이 그 博愛함은 느낄지언정 人人이 皆耶蘇는 되지 못할지니, 然則 吾儕衆生은 何의 歸依하던지 但古聖의 糟粕만 啜하며 咳唾만 拾할 따름이요 一聖人으로 同化함은 得치 못할까 寧有是哉리오.[7]

라 하여 대개의 종교들이 절대자를 높이고 인간을 낮추어 인간 스스로 절대적 지위에는 가지 못하도록 제한을 가하고 있음을 비판하고 있다. 이에 비하여 불교는 인간 자체의 초월성을 인정하는 종교이니,

唯佛은 天中天이며 聖中聖이라. 諸天의 범위를 초탈하며 諸聖의 規矩에 탁월하야 衆生의 自心中에 本具한 佛性을 開示하시니, 佛은 즉 그 性을 先覺한 者이오 중생은 즉 그 性을 方覺할 者이라. 覺의 後先은 有할지언정 覺할 當體는 別立한 地位로써 凡夫의 難行할 處가 아니오 즉 個人自己의 고유한 불성을 反語함이니 此性이 旣聖凡에 在하야 增減異同이 無한지라. 그 究竟도 平等無二하야 一切衆生이 皆可成佛이니 卽所謂 感化力은 唯佛敎爲大로다.[8]

---

7) 權相老, 「佛敎의 感化力」, 『朝鮮佛敎月報』 제4호(1912, 5), p.8
8) 권상로, 같은 글, p.8

라 하여 부처와 중생이 깨달음의 선후는 있을지언정 平等無二하여 모든 중생이 成佛할 수 있는 것이니, 그 감화력에 있어서 불교가 가장 위대한 종교라는 것이다.

또한 그는 서양 및 중국의 종교 문화와, 불교 문화를 비교하여 각각 奴主・父子・師弟的 문화 체계로 규정하고 있다. 그는 서양 종교의 인생관을 노주적(奴主的) 문화의 체계라고 본다. 즉 인간은 신이 창조한 피조물(被造物)이니 신의 지배와 관리를 받아야 하고, 그렇게 신의 소유가 된 이상 신의 노예밖에는 되지 않는다는 것이다. 결국 신을 主라 부르고 스스로는 신의 종이라고 생각하므로 노주적(奴主的) 문화라는 것이다. 그는 이러한 관념은 문명이 미개하던 시대에 있어서는 합리하다고 했을는지 모르지만 노예가 해방되고 군주 정치가 변하여 민주가 된 현대에 와서는 한번 생각해 볼 문제라고 보고 있다.

이에 비해 중국식 문화체계는 父子式 문화 체계라고 본다. 즉 중국에서 사람은 天地에서 혹은 陰陽이 화합해서 났다고 보기 때문에 父子式으로 되었다는 것이다. 그래서 가정은 아버지의 家長 制度이고, 정치에 있어서는 人君을 民父母라고 하고, 백성과 신하는 子民, 臣子라고 하며, 심지어는 지방관을 백성의 父母官이라고 불렀다는 것이다. 여기서는 천지가 만물을 내는데 오직 사람만이 正氣를 타고났기 때문에 만물의 靈長이라고 하며, 심지어는 天地로 더불어 병립하여 三才가 된다고 보는 등, 실로 서양의 奴主的 문화는 훨씬 달라서 합리적인 면이 많다는 것이다. 오늘날 정치 제도가 변하여 민주 정치가 되는 바람에 가정적 윤리가 따라서 없어지고, 인간이 천지・음양에서 난다는 동양의 고상한 우주관, 인생관이 파괴되는 것을 그는 애석히 여긴다고 말한다.

이상의 두 문화체계와는 달리 불교에서는 내가 세계를 만들었다고 본다. 즉 이른바 '제가 짓고 제가 받고(自作自受)', 또는 '같이 짓고 같이 받는다.(共作共受)'는 것이니 서양 종교와는 꼭 서로 반대가 된다

는 것이다. 즉 만일 인간을 신이 만들었다면 사람은 아무런 역량도 없으니 일체를 모두 신이 해결할 때를 기다리는 수밖에 없지만, 자기의 업력(業力)으로 만든 것이기 때문에 자기의 힘으로 능히 자기도 개조할 수 있으며 세계도 개조할 수 있다는 것이다. 따라서 이러한 불교적인 문화를 그는 사제적(師弟的)인 문화라고 하였다. 즉 먼저 깨달은 이는 스승이오, 뒤에 깨달은 이는 제자이기 때문이다. 노주(奴主)관계에서는 義가 중하고, 父子관계에서는 情이 중하지만, 師弟관계에서는 情과 義가 다 중요하다. 그리하여 공동적으로 同事하는 완전히 평등한 지위에 있으니, 이것이야말로 민주주의 자유 정신에 꼭 적합한 것이라는 것이다.[9)]

지금까지 살펴 본 것처럼 그는 타종교와 불교를 비교해 보면서, 타종교의 불교 비판에는 護教論을 펼치고, 더 나아가서는 불교의 우월성을 여러모로 論及하고 있다. 사실상 이런 작업은 전통 불교학자들이 타종교의 불교 비판에 직면할 때마다 내세웠던 전통적인 회통론의 범주를 크게 벗어나지 못하는 것이라고도 볼 수 있다. 사실 그는 승려의 입장에 있던 사람으로서 종교 연구 그 자체에 관심을 갖기보다는 이미 불교를 전제한 상태에서 타종교와의 관계를 모색해 나간 것이기에 어느 정도의 한계는 필연적인 것이다.

다만 그가 모든 종교들을 비교 고찰함에 있어서 비교의 관점을 분명히 하고 있다는 점은 주목할만한 것이다. 즉 신앙의 대상, 구원관, 경전, 天 신앙, 教徒數, 윤리관의 여부 등 다양한 기준을 동원해 종교들을 비교하고 있는 것이다. 또한 종교들을 비교 고찰하면서 나름대로의 유형론을 전개하고 있다는 점도 주목되는 일이다. 즉 동·서 문화를 奴主的·父子式·師弟的으로 구분해 보는 것 등이 그것이다. 결국 그는 당시 한국에 불교 이외에도 수많은 형태와 종류를 가진 타종교가 존재한다는 것을 염두에 두고 있었으며, 그들 종교를 나름대로의 기준을 가지고 비교·고찰해 보려고 했던 것이라

9) 權相老, 「光明의 길」, pp.707-718

고 할 수 있다. 이러한 사고 방식이 후술하게 될 그의 宗教多元主義적인 사상으로 발전했으며, 또한 그러한 상황에서 불교의 활로를 모색하는 불교 개혁론이 표출될 수 있었던 것이라고 할 수 있다.

더욱이 권상로의 높은 종교학적 안목을 보여 주는 것은 그가 우리나라의 高宗教에 대한 탐색을 통해서 종교 기원론을 펼치고 있다는 점이다. 이것은 그 당시 유행했던 '進化論에 입각한 종교 연구' 방법론을 한국 종교 연구에 적용했기 때문이다. 즉 진화론적인 방법론에 의거 한국의 고종교를 탐구함으로써, 고대 한국인의 종교 심성과 인류의 종교 기원을 알아낼 수 있다고 본 것인데. 이것은 초창기 종교인류학자들의 종교 기원 연구와 매우 흡사한 착상이라고 할 수 있다. 그가 당시 서양에서 유행하고 있는 종교학의 흐름에 대해 정통해 있었음을 다시 한번 확인할 수가 있는 것이다. 또한 그는 우리나라의 古宗教를 통해서 동아시아 제민족의 종교 기원을 발견하려고 했는데, 이것은 그의 애국계몽적인 민족 주체적인 사관을 잘 드러내 주고 있는 것이다. 이것은 학문적인 엄밀성을 결하고 있는 주장이라는 측면에서 일정한 한계는 있지만, 일제 강점기라는 시대적인 배경 하에서 결코 과소평가 할 수 없는 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

뿐만 아니라 그는 宗教史 硏究 方法論에 대하여 헤겔의 연구법과 반헤겔파의 연구법을 병용해야 한다고 말한다. 여기서 헤겔적 연구란 종교가 '低級으로부터 高級에로', 즉 正反合의 논리적 과정을 밟아서 進化된 것으로 보는 것이고, 반헤겔적 연구란 종교가 과연 이렇게 역사 철학의 논리에 기인하여 발달된 것인가가 의문할 여지가 없지 아니하므로, 言語學・考古學・土俗學의 三방면으로 연구의 대상을 삼는다는 것이다.[10] 이것 또한 근대 종교학의 태동 이후에 종교학의 2대 방법론으로 각광받았던 進化論과 比較法, 다시 말해서 通時的인 연구 방법과 共時的인 연구 방법에 대한 그의 정

10) 權相老, 「朝鮮宗教史草稿」, p.847

확한 이해를 엿볼 수 있는 대목이다.

그러나 권상로는 여기서 한걸음 더 나아가 한국의 多元 宗教 現象을 분명히 인식하였고, 이러한 종교 자유주의 시대에 불교가 생존과 발전을 계속해 나가기 위해서는 더욱 포교와 개혁에 주력해야 한다고 본 점에서 확실히 전통 불교학자들에 비해서는 진일보한 면이 있다고 생각한다. 그는

宗教라는 그것이 오직 하나만 世上에 存在할 때에는 人生의 宗教熱이 많지 못하게 되고, 여러 가지 教門이 蜂房水窩처럼 森羅한 때에는 人生이 宗教의 方向을 迷徨하야 목을 느리어 기웃거리면서 어느 宗教가 宗教다운 宗教인가 나는 어느 教에 投身을 할가하고 迷津의 客이 되지 않는 者가 幾希하다. 하물며 宗教製造業者가 輩出하야 別別宗教를 새록새록 맨드러서 어제 못보든 教旗가 오늘 曉風에 나붓기고 지난달에 못보든 教壘가 오늘 晴空에 突現하는 朝鮮에서는 더욱이 말할 수 없다. 宗教術이 이대로만 자꾸자꾸 進化되다가는 不幾年에 朝鮮人은 每人에 宗教 하나씩 될 것이다.[11]

라고 하였는데, 이는 오늘날의 宗教多元主義思想[12]과도 유사한 측면이 있으며, 시장 경제의 제 원칙이 종교의 場을 완전히 지배함으로써 각개 종교 전통들이 더 이상 강요되지 못하고 消費者 偏愛理論에 따라서 팔리도록 노력해야 한다는 所謂 '宗教의 市場化'[13]

---

11) 權相老, 「竹倚問答」, 『佛教』 제1호(1924, 7), p.60

12) Peter Berger는 종교다원주의를 간단히 '다른 종교집단들이 경쟁적 상황에 공존하고 있음이 인정되는 것'이라고 정의한 바 있다. 金鍾瑞, 「現代 宗教多元主義의 理解와 克服」, 『정신문화연구』 제21호(1984), p.109

13) 金鍾瑞, 「世俗化論의 宗教社會學的 照明」, 『정신문화연구』 제32호(1987), p.194

와 비슷한 논리로도 볼 수 있다고 생각한다.

이러한 기본 인식 하에서 그는 여러 종교가 동일한 위치에서 자유 경쟁하는 마당에 한국 불교가 어떻게 대처해야만 하는가 하는 것에 대해서도 깊은 관심을 보여 주고 있다. 즉 이런 종교 상황에서는 敎理도 敎體도, 무엇 무엇도 모두 우리가 세계의 제일이라. 紛然한 여러 종교가가 吾敎에 比하면 모두 後進輩요 部分的이라고 하는 등 自慢하고 앉아 있어서는 안되며,

義理 깊은 것도 자랑 말며, 지체 높은 것도 자랑 말고, 중생을 위하여 똥자루도 입어야 하고, 호랑이 새끼를 구하기 위하여 호랑이 굴에도 들어가야 할 것이라.[14]

고 주장하고 있다. 즉 百千方便으로라도 오로지 佛敎로 回向할 수만 있다면 그만이니, 이런 상황 속에서 살아 남기 위해서는 자신의 종교를 끊임없이 갈고 닦아서 중생들의 구미에 맞게끔 내놓지 않으면 안 된다는 것이다. 결국 이러한 종교다원주의적인 사고 방식이 있었기에 불교 포교 및 교학 발전을 위한 개혁의 청사진을 제시할 수 있었고, 그러한 개혁의 일환으로서 전통 불교학을 근대적인 학문으로 발전시키는 데에 앞장설 수 있었던 것이다. 따라서 그의 종교 인식은 근대 한국 불교학을 성립시키는 데 있어 중요한 변수로서 다뤄져야 할 것이라고 본다.

Ⅲ. 근대 한국 불교학 성립에의 공헌

14) 權相老, 「朝鮮과 朝鮮 佛敎와의 相似點」, 『佛敎』 제2호(1924. 9), pp.25-30

권상로는 우리나라에서 최초로 불교 월간 잡지인『朝鮮佛敎月報』를 창간(1912)하여 편집 겸 발행인으로 활약했고, 또한 韓龍雲의『朝鮮佛敎維新論』(1913) 보다 앞서서 역시 최초로「朝鮮佛敎改革論」(1912)을 써서 餘他 불교 개혁론의 선봉이 되었으며, 또한 李能和의『조선불교통사』(1918)보다 앞서서 우리나라 최초의 불교 통사인『朝鮮佛敎略史』(1917)를 썼고, 해방 후 1953년에는 종합대학으로 승격한 宗立 동국대학교의 초대 총장을 역임하는 등 불교학에 관한 그의 저서나 불교계 내에서의 활약상은 어느 것 하나 선구적이지 않은 것이 없다.

또한 일제하에 간행되었던 많은 불교 잡지 가운데서도 가장 오랫동안 명맥을 유지했던『佛敎』(1924. 7~1933. 8)지의 창간호부터 통권83호(1931. 5)까지 7년여 동안 편집 겸 발행인으로서 활약하면서 그 지면을 통해 100여 편의 논설을 남겼으며, 한국 불교사 자료의 집성에 주력하여『李朝實錄佛敎鈔存』을 비롯한 방대한 자료집을 내는 등 당시 한국 불교계에서 그의 활약상은 참으로 눈부시며, 당시 불교 지성계를 이끌어 갔다는 것을 알 수 있다.

그런데 우리가 오늘날 권상로의 불교학에 주목하는 이유는 그가 단순한 이론적인 천착에 머물지 않았고, 무엇보다도 승려로서 불교에 대한 독실한 신앙과 사상적 우월성에 대한 확신에 기반하고 있다는 점이다. 앞에서도 살펴보았듯이 그는 타종교와 불교의 비교 연구를 통해서 불교의 우월성을 더욱 확신하고 있다. 그의 불교 사상은 自覺과 覺他가 圓滿하여지는 '滿覺의 平等主義'라고 말할 수 있다. 그는 불교의 우수성을 평등주의에서 찾고 있는데, 이것은 어디까지나 불교적 깨달음을 전제로 하는 것이지 社會主義나 共産主義的인 평등을 말하는 것이 아님을 분명히 하고 있다. 그는

우리는 宗敎家인 까닭에 政治, 經濟 같은 世間問題와는 조금 距離가 隔離함으로 物質的인 이런 問題에 對하여는 何等의 解決을 하려고 힘

을 쓰지 아니하였다.[15]

라고 하면서 精神的으로 이러한 社會問題를 徹底히 解決해서 現代를 救濟하는 것이 곧 宗敎家의 임무라고 말한다. 그리하여 소위 無産階級과 有産階級 간의 계급적 투쟁은 人人의 精神上 信仰, 즉 大悲 平等의 신앙에 依하여 해결하지 아니하면 안 된다는 것이다.[16]

그러나 불교가 來生을 위한 종교이지 現生에서는 아무 쓸모가 없는 종교라는 비판에 대해서는 단호하게 반론을 제시하였다. 사실 그의 불교 사상은 철저하게 현실적이고 현상에 따른 活用을 중시하는 圓融的인 성격을 지녔음을 알 수 있다. 戒定慧 三學 가운데서도 가장 중요한 戒에 대해서도 그는 墨守보다는 활용을 중시하고 있다. 우선 그는 계율의 중요성에 대해,

如來臨滅에 遺囑하신 至言은 後代兒孫으로 하여금 以戒爲師하라 하시고, 又는 金口所說 八萬法藏을 總括하면 要不出戒定慧三學하나니 戒는 如器하고 定은 如水하고 慧는 如月하야 戒器가 一破하면 定水와 慧月은 止現할 地가 無한지라. 然則如何한 定學慧學의 徒와 顯敎密敎의 門이 모다 그 初步로부터 終點에 至하기까지의 中間에 戒는 一瞬一息이라도 敢히 忘域에 置치 못함이니.[17]

---

15) 權相老, 「生活問題와 佛敎」, 『佛敎』 제1호(1924. 8), p.65

16) 權相老의 평등주의적 불교 사상에 대해서는 졸고, 「近代 韓國 佛敎學의 成立과 宗敎 認識—李能和와 權相老를 中心으로」(한국정신문화연구원 박사학위논문, 1999), pp.140-142을 참조할 것.

17) 權相老, 「朝鮮 佛敎의 朝鮮 律宗」, 『朝鮮佛敎叢報』 제3호(1917. 5), 『韓國佛敎雜誌叢書』 제14권, p.129

라고 하여 戒定慧 중에서도 戒를 가장 중시하고 있다.

그러나 또 다른 측면에서, 그것을 꼭 그대로만 굳게 지킬 것이 아니라 때에 따라 活用을 해야 할 것이라고 말한다. 즉 그는 기독교의 十誡命 같은 것은 고칠 수 없는 것이지만, 불교의 계율은 그렇지 아니하여서 尊嚴하기는 위가 없지만 活用을 할 수 있는 것이라고 본다. 더 나아가 그는 불교가 원래는 世界的이었지만 점차로 세계 民衆을 떠나게 된 것은 계율에 너무 偏執했기 때문이라고 주장한다. 그리하여 '불교는 승려나 하는 것이다. 불교를 믿으려면 승려가 되어야 한다. 불교는 厭世的이다. 虛無寂滅이다. 實際 生活과는 何等의 관계가 없다'라는 비판이 모두 오해에서 나온 것으로, 그것은 모두 불교를 활용하지 못했기 때문이라는 것이다. 그는 釋尊이 소수의 승려만을 위하여 敎法을 펴신 것이 아니오, 無邊한 세계에 無量한 중생을 위하여 건립하신 본 뜻을 안다면 다른 것은 이러니 저러니 말할 것도 없는 것이라고 하면서 계율의 활용을 더욱 강조하고 있다.[18]

또한 그의 禪觀도 行解의 相應과 世間 및 出世間法을 하나로 보는 圓融性을 강조하고 있다. 그는 전체 佛法이라는 것은 二見의 相을 떠나는 것이라 전제하고, 業識과 佛性도 둘이 아니어서 같은 物에 어떤 때는 業識으로 나타나며 어떤 때는 佛性으로 나타나는 것이며, 業識의 性이 佛에 있어서는 佛性이라는 이름을 붙이고, 그 불성이 중생에 있어서는 業識이라고 하는 것이지 결코 다른 것이 아니라고 한다. 따라서 情識 분별의 어리석음으로 볼 때에는 如來 萬德의 境界도 生死流轉과 같으며 佛智見의 光明으로 세계를 비추면 六道에 윤회하는 중생이라도 다 如來常住의 法身이라는 것이다. 따라서 옛말에 '煩惱가 곧 菩提요, 生死가 곧 涅槃'이라 하며, '만약 本心을 識得하면 大地에 寸土가 없다'라 하니 먼저 그 本心을 識得하여 보는 것이 좋다는 것이다.

---

18) 權相老, 「佛戒는 如是觀하라」, 『佛敎』 제53호(1928. 10), pp.16-22

따라서 그는 禪의 일반적인 경향에 대해서 비판을 가하고 있다. 즉 선은 본래 그 本心을 識得하는 本領이며, 依文解義하는 것은 禪이 아니거늘 많은 사람들이 다분히 依文解義로써 해석하니 이것은 선의 골수를 잘못 안 것이라는 것이다. 또한 이 禪은 修行이 따르지 않는다면 活禪이라고 볼 수 없는 것이요, 佛과 祖師의 本懷를 識得해야만 一代藏經과 一千七百公安이 活句가 되는 것이니, 佛法은 오직 修行의 大段落이라는 것이다. 다시 말해서 전체의 불법은 解뿐이오 行이 缺하여도 되지 아니하며, 行뿐이오 解가 缺하여도 되지 아니하나니 行解가 상응하여야 비로소 佛法이 圓成한다는 것이다. 그런데 辛苦를 겪어가며 모든 인연을 끊어버리고 一心으로 수도하는 것은 그 뜻이 어디에 있는가? 그것은 일체 중생을 제도하는 것인 바, 死後의 영혼을 극락으로 제도함보다는 중생으로 하여금 生前의 극락을 現前에 수용케 하는 것이 옳다고 주장한다. 즉 世間, 出世間法이 본래 둘이 아니니 出世法 가운데 오직 骨子가 되는 禪으로써 世間法 가운데에 활용하여 經濟, 生活 등 각종 문제에 적용하도록 함이 옳다는 것이다. 農工商業과 動植鑛物과 阿屎放溺, 擧足動念이 禪에서 나오지 아니한 것이 없으니, 만일 禪自禪, 世自世로 禪을 수행한 결과가 다만 수행자 본인의 해탈에 그치고 一點도 세상의 필요에 충족시키지 못한다면 누가 선을 最上乘이라고 부르겠는가? 라고 반문하고 있다.[19]

이상에서 살펴본 바와 같이 그의 불교 사상은 평등주의에 그 뿌리를 두고 있으며, 철저하게 현실적이요 원융적인 것이라고 요약할 수 있을 것이다. 이러한 그의 불교 사상은 근대적인 개혁이 시급히 요청되었던 당시 불교계의 입장에서 볼 때, 매우 시의 적절하며 또 활용의 가능성이 많았던 것이라고 할 수 있다. 또한 그것은 그가 불교 개혁의 요체로서 포교와 교학 진흥을 역설할 수밖에 없었던 所以이기도 했다.[20]

---

19) 權相老, 「佛敎의 骨子는 禪, 禪은 萬法의 總府」, 『朝鮮佛敎叢報』 제4호(1917. 6), 『韓國佛敎雜誌叢書』 제14권, pp.191-198

사실 권상로의 불교학이 가지고 있는 근대적인 성격은 그의 불교 개혁 이념을 통해 가장 강력하게 표출되고 있다. 그의 근대적 불교학 연구는 사실은 이러한 불교 개혁에 대한 신념의 일환으로 전개된 것이다. 사실 당시 불교 개혁론은 시대적인 대세였던 것인데, 이것을 가장 앞장서서 제기했던 것이 바로 권상로이다. 그가 제시하는 개혁의 핵심적 대상은 교육 제도의 개혁이다. 그는 불교계의 急先務로 看經과 參禪, 布敎를 들고 있으며, 敎理의 연마를 촉구하고 있다. 그리하여 교리를 배우는 學人을 양성하기 위한 교육 기관의 개량을 주장하고 있는데, 구체적으로는 師範, 書籍, 體制, 場所의 개혁을 제시하였다. 그가 전통 강원 교육을 통해 불교를 배웠으면서도 전통 불교학을 비판하고 있음이 주목된다.[21]

그런데 이러한 불교개혁론이 根底에는 한국 불교의 현실에 대한 날카로운 비판 정신이 자리하고 있음을 주목해야만 한다. 사실 객관적이고 과학적인 근대 학문의 전제 조건은 자기 자신까지도 비판의 대상에 올려놓을 수 있는 냉철한 비판 의식의 유무이다. 권상로는 한국 불교를 禪도 아니요 敎도 아닌 畸形的 불교라고 비판하면서, 불교의 쇠퇴는 결국 國運의 침체와 倫常의 퇴폐로 이어지게 되었음을 지적하고 있다.[22] 물론 불교의 쇠퇴는 조선 500년간의 정치적 탄압에서 비롯된 것이지만, 시대에 적응하지 못하고 傳統과 我執에만 얽매어 있는 불교계의 無事安逸을 비판하기도 한다.[23] 그는 나아가 이러한 무사안일의 원인으로 자신감과 미래에 대한 낙관적 희망의 결여를 꼽으면서, 불교가 탈바꿈하기 위해서는 청년들의 흥기가 필수적임을 역설하고 있다.[24] 특히 종교간의 경쟁은 점점 치열

---

20) 다만 그러한 현실성과 원융성은 일제 강점기라는 시대적 질곡 하에서는 쉽게 친일로 빠져버릴 수밖에 없는 조건이기도 했다.

21) 그의 불교개혁론에 대해서는 졸고, 「권상로의 불교개혁 사상 연구」, 『보조사상』 제13집(2000)을 참조할 것.

22) 權相老, 「普門佛敎會刱立趣旨書」, 『退耕堂全書』 제8권, pp.97-98

23) 權相老, 「新年元旦」, 『朝鮮佛敎月報』 제12호(1913, 1), pp.27-28

24) 權相老, 「興起哉어다 吾敎靑年이여」, 『朝鮮佛敎月報』 제7호(1912, 8), pp.6-7

해 가는데 新舊 세력간에 갈등의 골만 깊어 가는 당시의 불교계의 현실을 苦觀으로 파악하면서, 양자의 중립적인 위치에서 화해를 촉구하고 있음이 또한 주목된다.[25] 결과적으로 이러한 비판적 인식이 있었기에 불교 개혁의 청사진도 나올 수 있었던 것이며, 또한 이러한 비판 의식은 그의 불교학이 근대성의 기반 위에 서 있음을 확실하게 보여 주는 것이라고 할 수 있다.

그런데 그가 여기에만 머물렀다면 그의 불교 연구가 결코 근대성을 확보했다고 평가되기는 어려웠을 것이다. 이것을 뛰어 넘어서 한국 불교를 史的으로 조망했다는 점이 그를 근대 한국 불교학 성립의 공로자로 볼 수 있도록 하는 것이다. 물론 더 발전된 방법론을 적용한 철학적, 과학적 불교 연구는 한참 뒤에야 나오게 된 것이지만, 그러한 발전된 연구를 가능케 해 주는 자료의 체계적 정리라고 하는 측면에서 한국 불교사의 정립은 커다란 의의를 갖는 것이며, 바로 여기서 근대 한국 불교학의 여명은 밝게 되었다고 할 수 있을 것이다. 즉 進化論的 歷史觀에 의해 退步가 아닌 進步라는 개념으로 역사를 파악하게 된 것이니, 先聖이나 祖師들을 무조건 숭배하고 역사를 聖人 시대로부터의 타락이나 퇴보로 여기는 전통적 역사 인식의 극복으로 볼 수 있는 것이다. 따라서 한국 불교사를 서술했다는 것 자체가 이미 비판적인 안목을 보여주는 것으로, 불교학의 근대화는 여기에서 시작했다고 할 수 있다. 더욱이 방법론적으로 볼 때, 역사학적 접근 방법에 의한 자료의 수집은 또 다른 종류의 다양한 비교 연구를 가능케 하는 기초적인 작업이라는 점에서 방법론상의 근대성 또한 높게 평가될 수 있다고 본다.

따라서 근대 한국 불교학의 성립기라고도 할 수 있는 이 시기는 역사학적 방법론에 입각한 자료의 축적과 정리로 특징 지울 수 있으며, 이러한 작업을 선구적으로 해 나갔다는 점에서 권상로를 주목하게 되는 것이다. 즉 최초의 한국 불교 역사서라는 지위를 점하고 있

25) 權相老, 「近代 佛敎의 三世觀」, 『朝鮮佛敎叢報』 제6호(1917, 9), 『韓國佛敎雜誌叢書』 제14권, pp.332-346

는 『朝鮮佛敎略史』(1917) 이외에도 필생의 작업으로 『韓國寺刹全書』, 『李朝實錄佛敎鈔存』, 『韓國佛敎資料鈔』, 『三國史記佛敎鈔存』, 『增補文獻備考佛敎鈔存』, 『高麗佛敎鈔存』 등의 자료집을 내놓음으로써 한국 불교사 서술을 위한 기초를 제공했다고 하는 점에서 근대 한국 불교학의 성립에 기여했던 것이다.[26]

한편 이러한 불교 사서들에는 한국 불교학사상 중요하게 다루어지고 있는 많은 논점들을 담고 있어서 오늘날까지도 우리에게 없어서는 안되는 중요한 참고도서가 되고 있다는 점에서 높이 평가된다. 예컨대 그는 최초로 한국불교사에 대한 시대구분을 시도하였는데,[27] 당시의 한국 불교를 과거 탄압받았던 불교가 다시 태어나기 위한 몸부림을 하고 있다는 의미에서 更生過渡時代라고 이름 붙인 것이 주목된다.[28]

또한 그는 한국불교의 源流를 파악하는데 상당한 노력을 기울였는데, 이는 한국 불교의 정통성을 확립한다든지 개혁의 이념을 정립한다든지 하는 작업과 같은 연장선상에 있는 것으로, 한국 불교 종파의 기원 문제라든지, 法統 규명, 그리고 禪의 본질 논쟁 같은 것들이 그 예이다. 우선 한국 불교 종파의 기원에 대해 그는 최초의 저서인 『조선불교약사』의 부록에 「諸宗宗要」를 두어서 한국 불교사에 등장하는 諸宗의 宗

---

26) 그의 저서 및 자료집에 대한 자세한 해제는 졸고, 「近代 韓國 佛敎學의 成立과 宗敎 認識 — 李能和와 權相老를 中心으로」, 1999, 한국정신문화연구원 박사학위논문, pp.181-183을 참조할 것.

27) 그는 한국불교사를 佛敎向上時代(佛敎輸入時代, 敎宗分立時代, 禪宗蔚興時代), 佛敎平行時代(餘烈繼承時代, 衰退兆萌時代), 佛敎衰退時代(壓迫絶頂時代, 中間明滅時代, 維持殘喘時代), 更生過渡時代 등으로 구분해 보고 있다. 權相老, 「朝鮮佛敎史槪說」, 『退耕堂全書』 제8권, pp.1110-1179

28) 한편 권상로와 함께 근대 한국 불교학을 개척한 또 다른 선구자인 이능화는 한국불교사를 經敎創興時代, 禪宗蔚興時代, 禪敎並隆時代, 禪敎統一時代, 禪敎保守時代로 구분한 바 있고(李能和, 『朝鮮佛敎通史』下編, pp.4-7), 朴漢永은 三國時代는 胚胎時代, 羅麗時代는 壯盛時代, 朝鮮時代는 老朽時代, 일제시대를 復活時代라고 규정하고 있다(朴漢永, 「佛敎의 興廢 所以를 探究할 今日」, 『海東佛報』 제4호, 1914. 2, 『韓國佛敎雜誌叢書』 제17권, p.239).

要를 상술하였으며, 이후 논문을 통해서도 이를 뒷받침하고 있는데, 『불교』지 54호(1928, 11)부터 61호(1929, 7)까지 「朝鮮에서 自立한 宗派」라는 제목하에 '華嚴宗', '念佛宗', '律宗', '曹溪宗', '神印宗과 摠持宗', '天台宗과 始興宗'으로 나누어 한국 불교 종파의 연혁을 논구하는 글을 연재하고 있다. 한국 불교 종파의 기원을 탐구하는 이런 작업은 護敎的 敎理史에서 벗어나 불교 종파의 변천과 사회와의 관계를 추적할 수 있는 재료를 제공한다는 측면에서 중요한 것인데, 그의 작업이 후학들의 종파 연구에 기본이 되었음은 말할 필요도 없다.

두 번째로 한국 불교의 宗祖, 또는 法統 규명 문제에 대해서,[29] 그는 이른바 道義 종조설을 강력하게 주장하고 있다.[30] 사실 道義는 禪宗 九山門 중에서도 역사가 가장 오래된 迦智山의 開祖라는 점에서 그를 宗祖로 내세우는 것이 상당한 타당성이 있음에도 불구하고, 道義 이후 고려 중기까지의 傳法 관계가 不分明하다는 문제가 있다. 권상로도 이에 대해 말하기를,

> 曹溪宗의 宗祖가 當然히 道義國師임은 躊躇할 바 아니언마는 太古國師를 宗祖로 崇戴하지 아니치 못하게 된 理由가 한가지 있었으니 그것은 별 것이 아니라, 卽是道義國師로부터 太古師에 이르기까지의 傳法系統이 亦是 失傳하는 주비에 들어가고 없는 까닭이었다. …[31]

라고 하여 太古宗祖說을 부인하지 않으면서도 심정적으로는 道義

29) 한국 불교의 종조에 대한 주장은 크게 道義說, 梵日說, 知訥說, 太古說, 懶翁說의 다섯 가지 종류로 나뉘어지고 있다. 이에 대한 좀 더 자세한 논의는 許興植, 『韓國中世佛敎史硏究』(一潮閣, 1994), pp.347-414과 김상영, 「조계종 종조와 중흥조 논쟁의 연구사」, 『다보』 20호(1996. 겨울), pp31-37을 참조할 것.

30) 權相老, 「曹溪宗旨」, 『新佛敎』 제49집(1943, 6), pp.2-5

31) 權相老, 「古祖派의 新發見」, 『新佛敎』 제31집(1941, 12), p.16

를 종조로 내세우려고 함을 강하게 내비치고 있다. 실제 그는 「忠州靑龍寺事蹟」이라는 자료에 의거하여 道義로부터 太古에 이르는 系譜를 만들어 보기도 했다.[32] 결국 그의 道義종조론은 太古종조론을 소급시킨 셈이지만, 그가 古書房에서 필사했다고 하는 자료의 신빙성에 문제가 있는 것은 사실이다. 특히 그는 普照知訥이 曹溪宗을 開宗한 것이라는 설에 대해서는 극력 비판을 가하고 있는데, 그런 오해가 생겨나게 된 이유는 普照國師가 曹溪山(松光山)에 거하게 되면서, 그 후손들을 '조계산 第몇世'라고 쓰게 되니, 이후 山字와 宗字를 혼동하게 되었기 때문이라는 것이다.[33]

세 번째 한국 불교의 원류를 파악하기 위한 또 하나의 논쟁점은 이른바 三種禪 논쟁인데, 그는 중앙불교전문학교 교수 시절 강의용 교재로 집필했던 「韓國禪宗略史」에서 '禪門에 對한 論爭'이라는 제목으로, 백파긍선(白坡亘璇, 1767~1852)의 『선문수경(禪門手鏡)』으로부터 축원지하(竺源震河, 1861~1926)의 『선문재정록(禪門再正錄)』에 이르는 논쟁의 과정을 간단히 소개하고 있다.[34] 책의 성격상 간단한 논술로 이루어져 논쟁에 대한 그 자신의 견해는 나타나 있지 않지만, 한국 선종의 약사를 다루면서 이 논쟁을 중요하게 다루고 있다는 자체가 중요한 관점으로서 뒷날의 계속된 토론을 이끌고 있다고 생각된다.

Ⅳ. 끝맺는 말

---

32) 권상로, 같은 논문, pp.12-21

33) 權相老, 「朝鮮의 曹溪宗 - 朝鮮에서 自立한 宗派其四」, 『佛敎』 제58호(1929, 4), p.9 이 밖에도 佛日普照國師가 曹溪宗 宗祖가 될 수 없다는 그의 주장은 「元曉院에 寄함」, 『新佛敎』 제40집(1942, 9), pp.17-23을 통해서도 살펴볼 수 있다.

34) 權相老, 「韓國禪宗略史」, 『退耕堂全書』 제8권, pp.1095-1100

지금까지 권상로가 근대 한국 불교학 형성에 끼친 공로를 살펴보았다. 근대 한국 불교학의 1세대는 역사학적 방법론에 입각한 자료의 축적으로 특징 지울 수 있는 시기이다. 그는 李能和(1869~1943)와 더불어 한국 근대 불교학의 1세대로서 근대적인 종교 연구 방법론을 불교 연구에 적용하였으며, 그 결과 많은 자료와 중요한 업적을 남겨 한국 불교학의 수준을 한 단계 높였다고 평가된다. 또한 한국 불교학에서 중요하게 다루어지고 있는 논쟁점들을 최초로 문제삼고 있다는 점에서 근대 한국 불교학의 성립은 그로부터 시작되었다 해도 과언은 아닐 것이다.

그는 분명 전통 교학자로서 근대적인 학문방법론이라는 측면에서 본다면 아직도 미흡한 점이 많이 있고, 또 실제로 많은 부분에서 일정한 한계를 보여 주는 것이 사실이다. 그러나 당시 한국 불교의 시대적 상황을 고려할 때, 근대적인 방법론 천착을 위해 상당히 노력한 흔적이 있는 것 또한 사실이다. 위에서 지적한 종교학 방법론 이외에도, 예컨대 文體의 측면에서 그 자신 漢學의 대가임에도 불구하고 대부분의 글을 國漢文 혼용, 또는 순 한글로 쓰고 있으며, 당시 새로운 불교 연구방법론 확산을 위해 불교 잡지에 梵語 연구를 위한 참고 자료를 남기고 있는 등,[35] 근대적인 실험 정신을 보여 주고 있다는 점등이 높이 평가할 수 있는 부분이라고 본다. 따라서 그는 전통 교학과 근대불교학의 접점에 위치해 있다는 평가가 가장 적절할 것이다.

다만 그의 가장 치명적인 약점인 친일 문제로 인해 그에 대한 적극적인 평가가 조심스러운 것은 사실이지만, 어쨌든 그의 불교학에 대한 좀더 다양한 분석을 통해 한국불교학의 근대적 성격은 좀더 확실히 밝혀질 수 있으리라고 기대해 보는 바이다.

---

35) 李能和, 「梵語譯解」, 『佛敎振興會月報』 제1호-4호; 權相老, 「梵譯類輯」, 『朝鮮佛敎月報』 제2호-4호; 權相老, 「梵語略譯」, 『朝鮮佛敎界』 제1호-3호.

주제어 : 정체성, 방법론, 종교다원주의, 비교법, 진화론, 종교유형론, 불교개혁론, 종교기원론, 한국불교사, 평등주의

Modern Characteristics of the Buddhism by Kwon Sang-ro

Lee Jae-hun

In general, it is the application of the methodology that differentiates the modern science from the traditional approaches to the human knowledge. In that sense, Kwon Sang-ro is the pioneer who introduced the modern methodology to the study of Buddhism. And indeed, he clearly marks the beginning of the true modern Buddhism of Korea.

Kwon Sang-ro seems to have an accurate understanding on both of the comparative and evolutionary approach that were the only available heuristics in the early stage of the religious study, and based on that, developed quite unique theories on the religious typology and the origin of religion as well. Furthermore, he come to a clear recognition of the religious pluralism, where he believes, Buddhism must strive for the promotion and renovation in order to survive and progress as well in the time of religious rivalries. It is the motive behind which his effort has been put up with in the search for the methodology of the modern Buddhism.

Kwon Sang-ro, based on the thoroughly pragmatic and primitive egalitarianism embedded in the Buddhism, shows a level-headed critical ethos on the real picture of the Korean Buddhism, in that he left behind with a large volume of pioneering works as concentrating

on the establishment of the history of Korean Buddhism in accordance with the evolutionary approach. In addition, he has steered the orientation of the Korean Buddhism by placing into the academic arena for such issues as the periodic classification, the origin of branches of thoughts, clarification on traditions, debate on the nature of Korean Zen Buddhism, etc.