『동아시아불교문화』 36집, 2018. 12, 355~382

한용운과 백용성의 帶妻 인식에 관한 시대 배경과 관점 차이

염 중 섭(자현)*

Ⅰ. 서론 - 대처와 식육의 문제
Ⅱ. 일제강점기 대처문제의 대두
1. 일제강점기 이전의 대처 양상과 이유
2. 일본불교의 영향과 대처의 필연성 대두
Ⅲ. 한용운과 백용성의 대처 인식 차이
1. 한용운의 대처 수용과 관점
2. 백용성의 대처 배척과 관점
Ⅳ. 결론 - 시대변화에 대한 이해 차이

〈국문초록〉

1910년 3월과 9월 한용운은 일제에 조선 승려들의 대처를 용인해달라는 두 차례의 건의문을 제출한다. 또 같은 해 12월에 탈고되는 『조선불교유신론』에는 승려의 결혼이 용인되어야 한다는 항목이 장문으로 배치된다. 이는 1910년 한용운이 조선불교의 대처 주장을 3차례나 했다는 것을 의미한다.

이에 반해, 16년 후인 1926년 5월과 9월에 백용성은 일제에 조선불교의 대처가 용인되어서는 안 된다는 2건의 건의문 보낸다. 즉 한용운과는 정반대의 입장이 한용운처럼 같은 해에 2차례나 표명되고 있는 것이다.

한용운과 백용성은 모두 조선불교의 개혁을 강도 높게 주창한 인물이다. 그런데 두 사람은 승려의 결혼과 관련해서는 전혀 상반된 관점에 처해있는 것이다. 이 때문에 두 사람의 관점을 대비시키거나, 현대적인 한국불교의 입

* 중앙승가대학교 불교학부 조교수

장에서 한용운이 오점을 남겼다는 연구 등이 존재하게 된다.

그러나 본고는 두 사람의 주장 사이에는 16년의 시차가 존재한다는 점. 또 여기에는 필연적으로 시대 배경에 따른 관점 차이가 존재할 수밖에 없다는 점에 착안하여, 두 사람의 인식 차이를 이해해 보고자 하였다. 이를 통해서 확인되는 것은 한용운이 조선불교가 내부적인 모순구조를 보이는 시점에 승려의 결혼을 해법으로 제시하고 있는 반면, 백용성은 대처승이 본사 주지가 되는 일제의 사법개정에 대한 반대와 연관되어 주장을 전개하고 있다는 점이다. 즉 두 사람은 서로 다른 배경 속에서 각기 다른 필연성에 입각한 해법을 제시하고 있었던 것이다.

현대의 관점에서 과거를 판단하는 것은 학문이 범할 수 있는 흔한 오류 중 하나이다. 이런 점에서 다름에 기초한 인식과 판단은 보다 높은 연구의의를 확보한다.

주제어: 『조선불교유신론』, 寺法改正, 食肉, 대처승, 일본 유학승

Ⅰ. 서론 – 대처와 식육의 문제

1894년 일본은 청일전쟁에서 승리하며, 조선을 청으로부터 분리하고 일본의 영향력을 강화한다.[1] 이는 1865년 메이지유신과 1876년의 조일수호조규(강화도 조약) 이후 불과 한 세대 만에 이루어낸 제국주의적인 야욕의 발로였다.

전통적으로 불교가 강한 일본으로서는 조선불교의 억압을 덜어내는 동시에, 지배층인 유교를 약화시킬 필요가 존재한다. 또 19C 말부터 비중을 높여가던 일본불교의 조선 포교는 조선에서의 불교적인 자유와 조선불교의 환심을 살 수 있는 필연성을 요청받게 된다. 이러한 결과로 주목되는 것이 일연종

1) 朝鮮 僧侶의 都城 出入禁止의 解禁은 사노의 주장에 의한 것이라는 게 李能和 이래의 일반적인 견해이다. 그러나 최근 들어와서는 이에 대한 다른 관점들도 제기되고 있어 주목된다.
李能和, 朝鮮佛教通史譯註編纂委員會 譯(2010), 289-290 ; 서재영(2009), 286 ; 崔柄憲(2001), 6.

의 사노 젠레이(佐野前勵)가 김홍집 내각에 조선 승려의 도성 출입금지에 따른 부당성을 주장해서,[2] 박영효 등의 노력으로[3] 1895년 3월 29일(양력 4월 23일) 入城解禁이 단행되는 사건이다. 이는 유교에 의해 억압된 환경에 처해있던 조선 승려들에게, 일본불교가 긍정적으로 받아들여지게 되는 중요한 계기가 된다.[4]

청일전쟁의 승리 이후 일본은 조선에서 청을 대체하는 절대적인 영향력을 확립한다. 이는 조선의 중국에 대한 사대 인식이 일본으로 이행하는 특수한 양상을 초래하게 된다. 또 이와 같은 상황 속에서 단행된 입성해금 조치는 조선불교가 일본불교를 긍정적으로 인식하는 동시에 경도되도록 하기에 충분했다. 실제로 당시 불교 지식인들 사이에서는 조선불교가 일본불교를 배워야 한다는 관점이 확대된다. 이러한 상황에서 새로운 화두로 등장하는 것이 바로 일본불교의 재가 주의적인 측면인 대처와 식육 문제이다.

이 중 보다 핵심이 되는 것은 당연히 대처이다. 왜냐하면, 식육은 廣律에서도 용인되는 측면이 존재하기 때문이다. 식육은 탁발과 걸식 문화에서는 선택이 불가능한 필연성을 가진다. 즉 대규모의 사원이 형성되고 승원 안에서 자체적인 조리문화가 확립되기 전까지 식육은 피할 수 있는 측면이 아니었다.[5]

식육의 문제가 불교 전체의 보편성과 관련된 것이 아님은 현재까지도 남방불교에서 식육이 용인되는 것을 통해서 인지될 수 있다. 그러나 대처는 식육과는 양상이 다르다. 이는 대처문제가 붓다의 출가 정신 및 율장의 불교 전통과 정면으로 충돌하기 때문이다. 물론 불교사 안에는 인도의 후기 밀교나 티베트불교와 같이 대처가 용인되는 불교도 일부 존재한다. 그러나 이는 불교적인 전통에서 주류로 평가될 수 있는 측면은 아니다. 이는 현재의 티베트불교에서도 달라이라마는 비구여야 한다는 점 등을 통해서 변증 받아 볼 수 있다. 이런 점에서 조선불교에 있어 대처와 식육 문제의 핵심은 단연 대처였

2) 金敬執(2000), 13.
3) 강준만(2007), 247.
4) 高橋亨(1929), 898.
5) 廉仲燮(2012), 378 ; 廉仲燮(2014), 258.

다. 그러므로 본고에서도 식육보다는 대처문제를 중심으로 다루어 보고자 한다.

일본불교에서의 대처는 멀리 헤이안 시대(平安 時代: 794~1185)로까지 소급된다. 그러나 이것이 일반화되는 것은 메이지유신(1867)으로 인한 신도 국교화와 廢佛毁釋을 거친 1872년이다.[6] 이때 국가 조칙으로 '승려의 식육 · 대처는 각자 임의에 맡긴다'라는 내용이 내려지기 때문이다.[7] 일본불교에 경도된 상황에서, 조선불교(본고에서는 백용성의 기록에 입각하고, 또 명칭의 혼란을 줄이기 위해 일제강점기의 불교까지도 조선불교로 통칭함)의 대처문제는 긍정인식과 부정인식의 양면성을 가지는 뜨거운 감자로 대두하게 된다. 이 논점의 양 끝에 본고에서 논의될 한용운과 백용성이 각각 위치하고 있다.[8]

한용운은 독신이 붓다의 방편일 뿐 불교의 본질일 수는 없다는 관점에서 대처의 허용을 주장한다. 이는 총 3차례에 걸쳐 이루어진다. 첫째는 1910년 3월, 중추원 의장 김윤식에게 제출된 〈중추원 헌의서〉.[9] 둘째는 1910년 9월 조선 총독에게 제출된 〈총독부 건백서〉를[10] 통한 청원이다.[11] 이 두 문건은 1910년 겨울 이전에 집필되어,[12] 1913년 匯東書館에서 간행되는 『조선불교유신론』 속에도 재수록 된다. 또 『조선불교유신론』에는 「論佛教之前途가 關於僧尼嫁娶與否者」라는 장문의 항목을 통해 자신의 주장을 강조하는 내용도 살펴진다.[13] 이것이 셋째이다. 셋째가 『조선불교유신론』 속에 존재하며 이의 말미에 첫째와 둘째 문건도 함께 수록되어 있다는 것은, 한용운의 대처 허용주장이 단순한 시대적 판단만이 아니라 조선불교의 개혁과 관련된 주장임

6) 이태승(2015), 49-62.
7) 金昌淑曉召(2009), 68-69.
8) 박재현(2007)은 韓龍雲과 白龍城의 帶妻 · 食肉 주장을 서로 다른 대립적인 측면으로 파악하는 연구를 진행한 바 있다. 그러나 本稿는 두 사람의 문제의식은 층위가 다름을 부각하여 연구 접근해 보고자 한다.
9) 韓龍雲, 최경순 譯(2015), 198-203.
10) 같은 책, 203-205.
11) 정연수(2014), 191-195 ; 廉仲燮(2013), 167.
12) 韓龍雲, 최경순 譯(2015), 21, "明治 43年 臘月 著者 識"
13) 같은 책, 182-198.

을 분명히 해준다.

백용성 역시 한용운과 더불어 민족대표 33인에 속하는 인물로 반일에 불교의 개혁을 주장한 분이다. 그러나 백용성은 대처문제와 관련해서는 정반대의 인식을 견지하고 있다. 이는 두 사람이 조선불교의 개혁에는 동의하지만, 그 방식과 관점에는 차이가 있었음을 알게 한다.

백용성의 대처 금지에 대한 요청은 두 차례에 걸쳐 이루어진다. 첫째는 1926년 5월에 총독부에 범계 생활 금지에 대한 진정이며, 둘째는 1926년 9월 내무성에 제출한 탄원서이다.[14]

한용운의 대처용인 주장은 1910년에 이루어진 것이며, 백용성의 대처반대는 1926년으로 양자 사이에는 16년이라는 적지 않은 시차가 존재한다. 이는 두 사람의 관점이 서로 다른 배경과 층위에서 이루어진 것임을 나타낸다. 즉 두 사람의 주장은 단순히 옳고 그름의 선택만으로 이해될 수 있는 성질만은 아니라는 말이다. 그러므로 두 사람의 시대적인 배경과 관점에 대한 검토는, 일제강점기 조선불교의 대처에 대한 문제를 이해하는 중요한 측면이 될 수 있다.

Ⅱ. 일제강점기 대처문제의 대두

1. 일제강점기 이전의 대처 양상과 이유

일본의 한일병합은 1910년 8월 29일에 완료된다. 이렇게 놓고 본다면, 한용운의 대처용인 주장은 한일병합 전후에 이루어진 사건임을 알 수 있다. 즉 일제강점기가 본격적으로 전개된 상황이 아니었음에도, 당시 조선불교에는 대처와 관련된 거부할 수 없는 흐름이 존재하고 있었던 것이다. 이는 조선불교의 대처화가 일제강점기나 일본불교의 영향에 의한 것만은 아닐 수 있다. 즉 '일본불교의 영향=조선불교의 대처' 양상만은 아니며, 여기에는 조선불교의 내적인 측면도 추론될 수 있는 것이다. 이와 관련해서 주목되는 기록이

14) 金光植(1997), 206-220 ; 金光植(2008), 217-224.

1910년의 다음과 같은 한국사찰에 대한 기록이다.

> 불전에는 비가 새거나 먼지를 뒤집어쓴 채로 석가모니불상이 있다. 쥐의 배설물로 더러워진 3-4권의 경권이 있고, 승려들은 무학 · 무식하여 속과 구별하기 어렵고 애처롭기까지 하다. 사찰 앞에는 술을 팔고, 생선을 요리하는 음식점이 있다. **승려들은 처나 첩이 있는 경우도 있다.** 여승들은 장애인이거나 혹은 남편이 죽었기 때문에 명복을 빌기 위하여 출가하는 경우가 많았다. 친척들은 버린 자식이라고 생각하였기 때문에 거의 찾지 않았다. 승려들은 종일 함께하는 사람도 없으며, 일생동안 한 가지 일을 성취해 내는 사람도 없다. **조선의 승려들은 일본 승려들을 양반이라고 부르면서 비교적 신뢰한다.**[15]

이 기록을 통해서 확인되는 1910년 혹은 그 직전의 한국사찰 모습은 세속과 단절된 또 다른 세속의 양상일 뿐이다. 특히 여기에서 주목되는 구절이 승려가 처나 첩을 두는 경우도 있다는 내용이다. 이는 한용운이 1910년 3월의 〈중추원 헌의서〉에서 암묵적이기는 하지만 당시에 이미 대처승이 상당수라는 인식과 일맥상통한다.[16] 즉 당시 조선불교는 신속하게 대처로 이동해 가고 있었던 것이다.

일본의 청일전쟁 승리가 1894년이며, 을사늑약은 1905년 11월 17일에 체결된다. 이때 통감부가 설치되는데, 이로 인해서 조선은 일본의 영향권으로 들어간다. 이렇게 놓고 본다면, 을사늑약에서 1910년까지는 불과 5년이며, 1894년부터 환산한다고 해도 그 기간은 16년에 불과하다. 물론 16년은 결코 짧지만은 않다. 그러나 당시는 현대와 같이 변화가 빠르게 전개되는 시절이 아니다. 이런 점을 고려한다면, 조선불교의 계율과 풍속의 상당수가 바뀌는 기간으로 16년은 충분하지 않다. 역사가 오랜 종교는 특성상 보수성이 강하고 변화에 능동적이지 않다. 이는 현대의 한국불교에서도 확인되는 모습이다. 이

---

15) (1910), 「韓國寺シラへ原稿」, 『宗教ニスル雜件綴』, 京城: 政府記錄保存所 文書.

16) 韓龍雲, 최경순 譯(2015), 201, "異議百出, 互相疑懼, 有志未達, 抑有年所."
2차의 〈統監府 建白書〉에도 帶妻와 관련해서 "良以朝鮮之僧侶, 非不知解禁之爲愈."(같은 책, 204)라는 구절이 있어 주목된다.

런 점에서 조선불교의 대처화를 단순히 일본불교의 영향만으로 보는 것은 재고해 보아야 할 필연성이 있다.

이 부분과 관련해서 주목되는 것이 기독교의 선교와 관련된 서구의 영향이다. 1876년 2월 조일수호조규를 통해서 강제로 문호를 개방하게 된 조선은 더욱더 강력한 세계적인 변화요구에 직면하게 된다. 이 중 본고와 관련해서 주목되는 측면이 서구의 요구에 의해서 조선에서도 종교의 자유가 부여되는 부분이다.

조일수호조규 이후 10년이 경과한 1886년 6월, 천주교는 프랑스를 통한 조불수호통상조약의 체결로 선교의 자유를 확보한다. 이 조약은 1887년 양국간 비준서가 교환되면서 효력을 얻게 된다.[17] 또 개신교와 관련해서는 미국인 언더우드와 아펜젤러가 1885년 입국하는데, 이들은 1887년 새문안교회의 건립하고 이를 통한 선교를 묵인받는다.[18] 즉 천주교의 프랑스를 통한 조약에 의해, 조선은 성리학 일변도 국가에서 다종교를 인정하는 나라로 변모한 것이다. 이것은 조선의 선택이 아닌 서구의 힘에 의해 주어진 변형인 동시에, 조선의 국가로서의 한계가 명확해지는 부분이다. 즉 조선은 이제 더 이상 종교를 통제할 수 없는 상황에 직면했던 것이다. 이는 조선 정부의 입장에서는 문제가 되는 측면이지만, 조선불교의 처지에서는 숭유억불에 따른 제도적 차별의 속박으로부터 벗어나는 긍정적인 변화가 된다. 그렇지만 이것은 조선불교의 요구에 의한 주체적이고 주도적인 결과가 아닌, 서구의 필요에 의해 일방적으로 주어진 결과물이었다. 그러므로 여기에는 필연적인 혼란의 개연성이 내포하게 된다.

조선의 다종교화와 종교의 자유는 서구의 힘을 배경으로 해서, 기독교의 선교를 목적으로 이룩된 것이다. 이런 점에서 조선불교에 유교의 억압이 약화되었다고 하더라도, 조선불교가 능동적으로 변화할 수 있는 여지는 크지 않게 된다. 또 조선의 오랜 전통과 이 과정에서 확립된 불교에 대한 인식은 조선불교의 운신 폭을 제한했을 것임이 틀림없다. 즉 조선불교만으로는 조

17) 柳洪烈(1973), 7-15.
18) 새문안교회역사편찬위원회 編(1995), 27.

선 정부에 의한 직접적인 힘의 억압이 사라졌다고 하더라도 이를 반전시킬 가능성이 적은 것이다. 그런데 여기에 조선에 대한 영향력을 확대하려는 일본이 존재했고, 일본에 불교가 번성했다는 점이 변수로 작용한다.

실제로 일본불교는 조불수호통상조약이 성립되는 것보다 5년 앞서 조선에 진출했다. 일본불교의 가장 빠른 조선 진출 기록은 1881년 일연종의 와타나베 이치웅(渡邊日運)에 의해서 日宗會堂이 부산에 만들어지는 일이다.[19] 부산이 교두보가 되는 것은 전통적인 왜관의 존재와 일본과의 접근성을 통한 일본 무역상들의 출입이 작용한 결과이다. 일본불교의 조선에 대한 적극적인 진출은 1895년 청일전쟁 이후 가속화되며,[20] 이의 결과물 중 하나가 앞서 언급한 1895년의 입성해금 조치라고 하겠다.

이렇게 놓고 본다면, 조선불교는 기독교를 통해서 조선에 주어진 종교적 억압의 약화와 일본불교를 통해 얻게 된 종교적 자긍심 환기라는 두 가지 방면에서 새로운 변화에 직면하게 된다. 그러나 조선불교의 변화는 자력적인 자각과 투쟁에 의해서 쟁취된 것이 아니라, 외부적인 필연성에 입각해서 주어진 결과일 뿐이다. 이는 대한민국의 독립이 주체적이지 못하고 세계적인 판도에 의해서 어느 날 갑자기 주어진 상황과 유사하다. 이렇게 되면 상황이 좋아졌음에도 이에 따른 필연적인 혼란기가 나타나게 마련이다. 이는 해방 후 한국 현대사에서 분명하게 목도되는 양상이다.

필자는 일제강점기가 본격적으로 시작되지 않은 1910년대 조선불교의 대처상황은 '일본불교에 대한 동경'과 '조선불교의 내부적인 모순표출'이라는 두 가지가 맞물린 결과라고 판단한다. 즉 일본불교의 직접적인 영향보다는 오히려 조선불교의 자기모순이 드러난 결과라는 말이다. 주지하다시피, 일제가 불교에 직접 개입하는 사찰령 반포는 1911년 6월 3일이다.[21] 이는 일본이 조선불교에 본격적으로 관여하기 이전부터 조선불교의 대처문제가 심각했음을 알게 해준다. 즉 조선불교가 격변하는 변화 속에 홍역을 치르는 과정에서, 혼란이 야기되고 있는 것이다. 또 바로 이와 같은 상황에서 제기되는

19) 靑柳南冥(1911), 141-142.
20) 崔柄憲(2001), 6.
21) 李能和, 朝鮮佛教通史譯註編纂委員會 譯(2010), 637-638.

것이, 한용운의 대처용인 주장과『조선불교유신론』이라고 판단된다.

한국사에서 가장 강력한 사대주의적인 경향을 보인 조선의 마지막에서, 새롭게 등장한 강국 일본과 일본불교는 조선불교로 하여금 동경의 대상이 되도록 하기에 충분했다. 또 당시 조선불교에는 전체를 대변할만한 종단과 같은 조직이 존재하지 않았다.[22] 이런 상황에서 비록 임야 비중이 높기는 하지만 조선불교는 누대에 걸친 대토지를 소유하고 있었으며, 이는 오늘날과는 달리 도지 소출 등의 이윤창출이 가능했다. 즉 당시 조선불교에는 유교 사회에서는 함부로 쓸 수 없었던 나름의 일정한 자본이 존재하고 있었던 것이다. 이런 상황에서 조선불교가 일본불교의 껍질을 모방하면서 자기 붕괴하는 것은 어찌 보면 당연한 결과로 판단된다. 이는 위의 인용문에서 조선불교의 승려가 처와 첩을 거느렸다는 점과 더불어, 일본 승려를 고승과 같은 인식이 아닌 유교적인 측면의 양반으로 칭했다는 기록을 통해 자못 분명해 보인다.

2. 일본불교의 영향과 대처의 필연성 대두

조선불교가 일본불교의 본격적인 영향을 받게 되는 것은 1910년 한일병합과 사찰령이 공포되는 1911년 6월 3일 이후라고 할 수 있다. 그 이전에는 직접적이라기보다는 일본의 조선에 대한 영향 증대와 함께 파생하는 사회변화에 따른 간접적인 측면 정도로 이해된다. 이는 1910년 가을에 해인사의 이회광이 일본으로 건너가 1908년에 창종된 조선불교 圓宗을 일본 조동종에 부속시키고 있다는 점.[23] 또 조선불교 승려들의 일본유학이 이 시기를 기점으로 확인되는 것을 통해서 유추해 볼 수가 있다.

조선 승려의 渡日은 1879년 범어사의 이동인이 효시이다. 이동인은 일본 경도의 정토진종 대곡파의 本願寺 주선으로 일본으로 건너간다.[24] 대곡파는 1877년 부산에 부산별원을 건립한 바 있으므로 이동인의 도일 역시 이와 연관된 것으로 판단된다. 이후 1881년에 역시 대곡파와 관련해서 유점사 승려

22) 金光植(2008), 240.
23) 같은 책, 309-313.
24) 조아담(2008), 208.

默庵 등 3인이 경도로 도일한 기록도 확인된다.[25] 그러나 이들은 모두 유학이라기보다는 일본불교에 대한 참관이어서 유학과는 차이가 있다. 때문에 조선 승려의 본격적인 일본유학은 1911년 이전으로만 언급되어 있는 묘향산 보현사의 승려 金法龍·金承法이 경도 花園中學에 입학한 것을 최초로 본다.[26]

당시 사세가 큰 대규모의 사찰들에서는 별도로 유학승을 선발해 일본에 파견하곤 했다. 이는 두 가지 이유에 따른 것으로 판단된다. 첫째는 신지식에 대한 갈망과 일본불교가 곧 선진 불교라는 인식 때문이다. 둘째는 일본에 대한 정확한 판단이 조선불교와 해당 사찰에 영향을 미칠 수 있다는 측면 때문이다.

1910년대 유학승 수는 19~26명 정도였는데, 1920년대 들어오게 되면 비약적으로 증가하여 126명 이상이 된다.[27] 이는 1920년대 들어와서 일본 유학승이 본격화되었다는 것을 의미하는데, 이러한 통계는 전체 일본 유학생 수와 비례하는 측면이기도 하다.[28] 즉 1910년 이후 일본의 영향이 구체화하고, 1920년대에 이르면 본격화되었다는 것을 읽어볼 수가 있는 것이다.

그런데 조선불교와 관련해서 문제가 되는 것은 일본 유학승들이 당시 일본불교의 영향으로 결혼하지 않는 사람이 거의 없을 정도였다는 점이다.[29] 이와 같은 양상은 '1910년 이전 조선불교의 자기모순과 일본불교를 통한 대처의 합리화'와는 또 다른 대처문화가 조선불교로 引入된다는 것을 의미한다.

실제로 1925년 10월이 되면 대처승도 본사 주지가 될 수 있도록 하는 사법 개정안이 31본사 주지 회의에 상정된다.[30] 당시까지 본사 주지는 비구승으

25) 津田賢 編(1927), 144 ; 조아담(2008), 208.
26) 姜裕文(1933), 22 ; 高榮燮(2015), 299.
27) 이경순(1998), 參照 ; 高榮燮(2015), 300.
28) 高榮燮, 같은 論文.
29) 伽倻納子(1926), 31.
30) ≪東亞日報≫, 〈참지 못할 一呵 去益悲運의 불교계〉, 1925년 10월 31일자 ; ≪每日新報≫, 〈破戒僧의 住持運動〉, 1926년 3월 27일자 ; ≪每日新報≫, 〈朝鮮 寺法의 改正〉, 1926년 11월 27일자 ; 金光植(2008), 218-219.

로만 제한되었기 때문이다.[31] 이는 바꿔 말하면, 본사 주지라는 권위와 상징의 자리는 비구여야 했지만 말사 주지는 대처승도 가능했다는 의미가 된다. 그러나 당시 본사 주지를 대처승도 하게 하자는 안건은 부결된다.[32] 1925년 통계자료에 따르면, 당시 승려 수는 비구가 6,324명의 비구니가 864명으로 전체 7,188명이었다.[33] 이 중 대처승은 대략 4천 명 정도로 추정되는데,[34] 이중 비구니를 제외하면 대처승 비율은 대략 ⅔정도가 된다. 즉 당시 조선불교는 이미 주류가 대처승인 상황이던 것이다.

1925년 대처승의 본사 주지 문제가 거론되는 것은 1910년 무렵부터 시작된 유학승들이 귀국 후 본사 주지에 취임하는 위치에 올라섰기 때문이다. 즉 당시로써는 신지식과 선진 불교를 배우고 온 유학승들의 본사 주지 취임이라는 문제가 사법개정의 핵심인 것이다.

대처승의 본사 주지 취임 안건은 당시 본사 주지 회의에서는 부결되지만, 결국 1926년 3월 23일 조선총독부가 주도하는 교무원 평의회의에서 대처 · 식육 허용에 대한 안건이 통과된다.[35] 그리고 이의 시행은 동년 11월에 이루어진다.[36] 즉 불교의 자주적인 판단보다는 일본에 유학한 친일승려들의 권위와 일본의 한국불교에 대한 개입 의지가 더 크게 작용하고 있는 것이다.

이러한 과정에서 대두하는 것이 2차에 걸친 백용성의 대처 · 식육 금지요청이다. 백용성은 1926년 5월 안변 석왕사 주지 李大典 · 해인사 주지 吳會眞 등 127명의 연서를 첨부하여 대처 · 식육 금지를 요청하는 진정서를 총독부에 제출한다.[37] 그리고 동년 9월에 다시금 2차 탄원서를 내무성에 제출했다.[38]

---

31) 李能和(2010), 361, "본사 주지의 자격은 4가지를 꼭 갖추어야만 한다. ① 나이가 만 40세 이상 되어야 할 것. ② **비구계를 구족하고** 보살계를 수지할 것. ③ 법랍 10년 이상이 될 것. ④ 수학은 大敎科 졸업 이상이 되어야 할 것."
32) 〈東亞日報〉(1928.10.31), 「참지 못할 一呵 去益悲運의 불교계」.
33) 〈寺刹僧尼數〉(1928), 56.
34) 具萬化(1926), 19.
35) 「朝鮮寺刹制度中修正ノ件」(1926).
36) 〈每日新報〉(1926.11.26), 「寺刹住持의 選擧資格 改正」.
37) 〈東亞日報〉(1926.5.19.), 「百餘名 連名 犯戒生活 禁止 陳情」.
38) 金光植(1997), 207-210.

이렇게 놓고 본다면, 백용성의 대처 · 식육 금지에 관한 주장은 1925~1926년 사이에 진행되는 대처승의 본사 주지 취임과 관련된 사법 개정안과 직결되어 있음을 알 수 있다.[39] 즉 백용성의 대처 · 식육 특히 대처 반대주장은, 당시의 한국불교 전체에 대한 논의라기보다는 한국불교의 마지막 자존심 및 상징성과 관련된 본사 주지와 관련된 제한된 측면인 것이다. 실제로 백용성은 후술하겠지만, 2차 건백서에서는 대처승의 거주 사찰이 너무 많으므로 비구승들이 별도로 머물 수 있는 본사 할애를 요구하고 있다.[40] 이는 당시의 국면을 되돌이킬 수 없었던 한계를 백용성 역시 인정한 측면으로 이해될 수 있어 주목된다.

앞서 검토한 바와 같이 한용운의 대처 · 식육 수용주장은 1910년에 이루어진다. 이는 조선불교가 자기모순 대두로 인해서 신속하게 대처화되고 있을 때, 이를 당시 유행하던 사회진화론적인 관점에서 일본불교의 방식을 수용한 것이라고 하겠다.[41] 이에 반해 백용성은 1926년 비구승의 마지막 권리마저 무너지는 상황에서 대처 · 식육의 반대를 주장하고 있다. 이는 두 사람의 관점과 문제의식에 층위가 존재한다는 것을 의미한다. 즉 단순히 두 사람의 견해를 대처 · 식육의 용인과 불가라는 대립적인 관점으로만은 볼 수가 없다는 말이다.

두 사람은 16년이라는 시차의 존재가 말해주는 것처럼, 서로 다른 관점에서 나름의 타당성과 합리성을 역설하고 있다. 이런 점에서 우리는 무엇이 맞는다기보다는, 두 분이 어떤 인식 속에서 어떠한 논지를 전개하고 있는지에 대한 보다 심도 있는 논의를 요청받게 된다.

---

39) 〈1次 建白書〉, "僧된 者의 持戒 修道함은 當然한 本分事이어늘 엇지 寺法을 改定하여 帶妻者로서 住持되기를 當局에 希望하리요." ; 〈2次 建白書〉, "蓄妻啖肉을 嚴禁하시던지 不然이면 持戒 衲僧의 幾箇 本山을 割給하야 淸淨 寺院을 復舊하야 持戒 僧侶로 安心 修道케 하여 주시고, 有妻僧侶와 無妻僧侶의 區別을 朝鮮 大衆이 共知케 하야 주심을 全心 建白하나이다."

40) 같은 脚註.

41) 류승주(2009), 253-256.

Ⅲ. 한용운과 백용성의 대처 인식 차이

1. 한용운의 대처 수용과 관점

한용운의 대처 수용관점은 2차례의 건의서와 1910년 여름에서부터 겨울까지 집필되는『조선불교유신론』속 승니의 결혼문제에 대한 주장(「論佛教之前途가 關於僧尼嫁娶與否者」 이후 「僧尼嫁娶」로 약함)을 통해서 확인해 볼 수 있다. 이를 작성 순으로 제시하면, 1910년 3월의 〈중추원 헌의서〉 → 동년 9월 〈총독부 건백서〉 → 동년 겨울 이전의 「승니가취」가 된다.[42] 한용운의 대처 수용주장이 1910년에 집중되어 있다는 것은, 당시 조선불교가 자기모순과 일본불교에 경도되면서 발생한 대처의 흐름을 한용운이 오히려 문제 해결의 한 돌파구로 인식했다는 것을 의미한다. 그러나 한용운의 주장은 1912년 6월 일제의 본·말사법에서 불허되는 것으로 일단락된다.[43]

한용운의 〈중추원 헌의서〉 주장을 간략히 요약해보면, 다음의 두 가지로 정리할 수 있다.[44] 첫째, 대승의 관점에서는 확 터져서 금지하는 것이 있을 수 없으므로 율장에 명기된 독신은 방편일 뿐이라는 점. 이는 독신 역시 시대변화에 따라서 변화할 수 있다는 관점이다. 둘째, 사회진화론의 관점에서 독신은 대처로 변화해야 한다는 주장. 이는 독신 방편설과 더불어 사회적인 진화를 수용해, 독신에서 대처로의 변모가 법적으로 용인되어야 한다는 주장을 뒷받침하게 된다.

한용운의 주장은 재가를 벗어난 붓다가 출가주의를 중심으로 불음을 4바라이로 제도화했으며,[45] 이는 재가 주의적인 브라만교와 변별되는 불교의

---

42)『朝鮮佛教維新論』은 1910년 12월 8일 脫稿된다. 그러므로 「僧尼嫁娶」처 항목은 이 보다 더 이른 시기에 작성된 것임을 알게 한다. 그러나 「僧尼嫁娶」 안에는 "정부에 청원한 것이 두 차례"라는 언급이 있다. 이는 「僧尼嫁娶」의 성립이 2차례의 건의서 이후라는 판단을 가능하게 한다.
韓龍雲, 최경순 譯(2015), 197-198, "나는 불교의 침체를 경고하여 큰소리로 외쳤지만 사람들이 듣지 않으므로 정치의 힘을 빌어서라도 시행하고자, 앞뒤로 북을 올리며 정부에 청원한 것이 두 차례였다."

43) 「寺法均一件」(1912), "娶妻啖肉하는 僧侶는 一切 職任과 比丘 具足戒를 不許하고 妻子는 寺院에 居接함을 不許한다."

44) 같은 책, pp.198-205.

사문주의적인 특징이라는 점에서 문제가 있다. 즉 한용운은 교조에 입각한 근본불교적인 측면과 후대의 대승적인 의미론(본체론) 사이에서, 자기주장을 위한 논리를 전개하고 있는 것이다. 또 한용운은 진화를 발전이자 필연적인 추이로 이해하는 오류도 범하고 있다. 주지하다시피, 진화란 발전이 아니라 적합성일 뿐이며 이는 반드시 옳음을 내포하는 것이 아니다. 이런 상황에서 일본불교적인 측면을 진화된 선진적인 모습으로 이해해 조선불교의 대처화를 주장한 것은 시대착오적인 판단이라는 비판을 면하기 어렵다.

다음으로 〈총독부 건백서〉의 주장 역시 〈중추원 헌의서〉에서와 마찬가지로, 독신은 방편으로 결혼의 유무는 불교의 진리 차원에서는 무관하다는 주장을 전개한다. 다만 여기에서는 욕망의 합리적인 측면인 인욕 긍정론을 주장하는 모습이 새롭게 확인된다.[46] 이는 한용운이 6개월 사이에 보다 적극적인 의견을 개진하는 동시에, 사건의 추이가 더욱 중대해졌다는 의미로 해석될 수 있어 주목된다. 이 부분은 독신을 통한 욕망 금지가 환속하는 사람을 늘려서 불교를 위태롭게 한다는 「승니가취」의 주장을 통해서도 자못 명백해진다.[47]

인욕 긍정론은 서구 르네상스의 영향에 의해 청대에 대진 등에 의해서도 전개된다.[48] 그러나 한용운은 이보다는 양계초의 『飮氷室文集』 등을 통해서[49] 서양철학의 영향을 받은 것으로 판단된다.[50]

그러나 불교의 독신 묵수가 환속으로 연결되어 불교의 존립이 위태로울

45) 붓다는 淫行이 '淸淨이 아닌 不淨이며 涅槃의 길이 아니라는 점'을 분명히 하고 있다. 『四分律』(T22, 590a), "爾時世尊以無數方便呵責言。汝所為非。非威儀非沙門法非淨行非隨順行。所不應為。汝須提那。云何於此淸淨法中行乃至愛盡涅槃。與故二行不淨耶。"

46) 韓龍雲, 최경순 譯(2015), 204, "且男女之慾, 知遇共有, 若終身禁婚, 因禁而生弊, 弊復滋矣."

47) 같은 책, 190-191, "또 불교에 들어왔다가 도리어 속세로 나가는 사람이 없는 사원이 없어서 거의 비지 않는 날이 없으니 이는 무슨 까닭인가. **그 원인은 다른 데 있지 않고 대부분 결혼 문제에 있을 뿐이다.** 여기에서 포교의 관점으로 말하자면 하루 햇볕 쬐고 열흘 차게 두는 격이니 앞으로 무슨 재주로 이러한 상황을 구할 것인가. **만약 이러한 실정이 그치지 않는다면 불교는 참으로 보존되기 어려울 것이다.**"

48) 이혜경(1990), 176-180 ; 박재주(2007), 13-20.

49) 유승무(2003), 141-143 ; 류승주(2009), 257-272.

50) 韓龍雲은 『朝鮮佛敎維新論』의 「論佛敎之性質」 항에서 스스로 '별도로 西洋哲學 책을 본 것이 없고, 번역서를 통해서 2차적으로 알고 있을 뿐'임을 언급하고 있다(앞의 책, 52-53).

수 있다는 견해는 자신의 주장을 강조하고 합리화하려는 차원에서의 지나친 비약이 아닐 수 없다.[51] 이는 2500년이 넘는 오랜 기간 동안 불교가 독신주의 전통으로 유지되었다는 사실과도 정면으로 배치되는 측면이기 때문이다. 즉 이것은 한용운이 자신의 주장을 강조하려는 의도적인 비약일 뿐, 실질적인 논거의 대상이 될 수는 없는 내용이라는 말이다.

마지막으로 『승니가취』의 내용을 검토해 보면, 여기에서도 한용운이 주장하는 큰 틀은 독신이 방편이라는 '독신=방편'의 주장임을 알 수 있다. 즉 한용운의 대처용인 주장을 일관하는 핵심에는 '독신=방편'의 논리가 존재하는 것이다. 또 한용운은 율장 4바라이의 첫째인 불음은 화엄의 사사무애에 비할 경계가 아니며, 과거칠불도 모두 자식이 있었음을 강조하고 있다. 그러므로 시대적인 변화에 따라서 독신을 대처로 변모시키는 것도 문제 될 것이 없으며, 이후에 다시금 대처가 문제 될 경우에는 독신으로 전환하면 된다는 주장을 전개한다.

이와 같은 '독신=방편'이라는 대전제를 바탕으로, 한용운은 유교 · 국가 · 불교 · 욕망에 입각한 총 4가지의 구체적인 당위성을 강조하고 있다. 이를 요약하면, 첫째-유교: 유교 윤리의 관점에서 문제가 발생한다는 것. 둘째-국가: 인구증가와 관련해서 승려의 독신이 국가 차원의 손해라는 것. 셋째-불교: 불교적으로 포교와 독신은 이율배반적이라는 것. 넷째-인욕: 인욕 긍정론의 관점에서 욕망은 억눌릴 수 없다는 것이다. 그리고 끝으로 다시 한번 더 과거칠불의 결혼 예를 들어 결혼에 대한 불교와 경전적인 당위성을 변증하고 있다.

이렇게 놓고 본다면, 『승니가취』는 앞선 두 차례의 주장을 부연하며 강조하는 것으로 구성되어 있음을 알 수 있다. 이는 한용운의 대처용인 문건이 모두 1910년에 작성된 것이라는 점과, '독신=방편' 주장을 바탕으로 전체가 전개되고 있다는 점을 통해서 명백해진다. 그러나 한용운은 구체적인 4가지의 당위성 강조에서 불교적인 관점과는 층위를 달리하는 주장들을 개진하고 있어 주목된다. 물론 독신을 대처로 바꾸려는 것 자체가 비불교적이라는 점에서 그의 주장은 필연적인 한계를 내포한다. 그러나 본고에서는 이의 부당성

51) 박재현(2007), 61-66 ; 서경수(1981), 94 ; 정연수(2014), 194.

을 지적하고 비판하는 것에 초점을 맞추지는 않겠다.[52] 왜냐하면, 그보다도 한용운이 불교적인 타당성이 부족함에도 왜 이와 같은 대처용인 주장을 전개하고 있는지가 그의 시대 인식을 반영한 더욱 중요한 논점으로 판단되기 때문이다.

실제로 한용운의 대처용인 주장과 관련된 연구 중 주목되는 주장으로, 결혼은 성욕의 해소보다는 삶의 방식 변화와 보다 밀접한 연관성을 가진다는 박재현의 연구가 있다.[53] 박재현은 결혼을 통한 성욕 해소가 지극히 제한적일 뿐이며, 그보다는 다른 연관 관계들의 파생에 보다 주목한다. 이런 점에서 한용운의 주장에서 고려되어야 할 부분은 불교와 사회와의 관계에 대한 재정립이 아닌가 판단된다.

한용운은 깨달음이라는 통체적인 관점에서의 불교의 사회화에 주목했다.[54] 『조선불교유신론』의 핵심에는 조선불교가 산중에서 현실과 유리된 채 참선과 염불만 하면서 산다는 비판이 강도 높게 나타나고 있다.[55] 한용운은 이러한 조선불교의 태도와 한계가 낙후성을 파생한다고 이해한 것 같다. 이러한 조선불교와 대비되는 당시의 불교에 대한 인식이 바로 일본불교이다. 한용운은 일본에 잠시 유학한 경험이 있는데,[56] 이는 조선불교와 대비되는 일본불교의 인상을 만들어주는 명확한 계기가 되었을 것이다.

일본불교는 조선의 숭유억불과 같은 특수한 상황을 겪지 않았기 때문에, 메이지유신을 통한 폐불훼석을 겪는 과정에서도 사회적인 영향력을 크게 잃지 않았다. 또 대처의 허용은 불교의 사회성에서는 나름 긍정적으로 작용하

---

52) 韓龍雲의 帶妻 受容 주장에 대한 비판적인 관점 등은 심재관(2005)을 통해서 확인해 볼 수 있다.

53) 박재현(2007), 57, "잠시라도 결혼생활을 해 본 사람이라면 결혼생활과 성적 욕망 사이에는 비례관계도 없고 반비례 관계도 없고 그냥 개인차만 있다는 것을 알고 있다. 또 결혼생활 중에 성생활은 지극히 일부분에 지나지 않으며 어느 시점엔 가부터는 그 일부분조차도 되지 못한다는 사실 또한 알고 있기 때문이다."

54) 같은 論文, 62.

55) 韓龍雲, 최경순 譯(2015), 84-105 ; 정연수(2014), 187-188.

56) 韓龍雲은 다케다 한시 등의 후원으로 1907년 東京의 曹洞宗大學에 입학하여 반년 정도 수학했다.
고재석(2015), 83-84 ; 建學100周年記念事業本部 編(2007), 124.

는 측면도 존재한다. 한용운은 일본불교의 사회적인 역량과 발전의 가장 중요한 제도적인 측면을 대처로 판단한 것으로 보인다. 이는 일제에 직접 대처 허용에 대한 청원을 두 차례나 하고서, 다시금 이 문건을 『조선불교유신론』에도 재차 수록해서 강조하는 것을 통해 명확해진다.

그러나 한용운은 비구 교단이 대처화 되었을 때의 변화에 대한 긍정적인 면만 보았지, 이의 부정성에 대해서는 치밀하지 못했다. 그것은 낙후된 조선불교의 계몽이 시급했고 그 모델이 일본불교로 제한되어 있었기 때문일 것이다. 한용운은 당시 유행하던 진화론에 기반을 둔 사회진화론의 영향을 받고 있다.[57] 이런 상황에서 일본불교야말로 더욱 진화한 모델이라는 오류에 쉽게 매몰되고 있는 것이다. 이와 같은 오류 인식 때문에 대처 용인이라는 비난의 소지가 큰 주장을[58] 한용운은 강도 높게 천명하는 것으로 판단된다. 물론 여기에는 당시 대처승이 이미 상당수를 점유하는 현실을 어떻게든 추스르고, 조선불교를 진일보시켜야 한다는 사명감도 존재했을 것임은 재론의 여지가 없다.

한용운의 조선불교개혁은 대처를 통해서 조선불교를 유신하고 일본불교를 모사하는 것에 그치는 것은 아니었을 것이다. 한용운의 민족주의적인 면모는 분명 동도서기나 화혼양재와 같은 관점에서, 일본불교를 원용해 일본불교를 넘어서는 조선불교를 모색했을 것으로 이해된다. 메이지유신이 일본의 근대화를 성공시켜 단기간에 전통적인 강국인 청을 압도한 것과 같이, 한용운은 조선불교의 유신이야말로 일본불교를 통하지만 마침내 일본불교를 넘어서는 결과를 초래할 것으로 기대한 것 같다. 이는 한용운이 다른 표현이 아닌 '유신'을 자신의 책명에 사용한 것을 통해서 충분한 판단이 가능하다.

결과적으로 한용운과 조선불교는 유신에 성공하지 못한다. 또 대처승의 존재는 이후 한국불교에 정화라는 혼란을 초래하고 한국불교를 후퇴시키는 심각한 문제를 파생하게 된다. 그러나 그렇다고 해서 한용운의 판단이 잘못이었다고 만은 할 수 없다. 이러한 오늘날의 판단은 後見之明의 오류일 수 있

57) 류승주(2009), 257-272 ; 유승무(2003), 143-156.
58) 고재석(2015), 140-141 ; 韓龍雲, 정은주 譯(2017), 122-123 ; 金昌淑曉呑(1999), 130.

기 때문이다. 한용운의 판단은 당시의 시대 상황에 따른 한용운의 조선불교에 대한 개혁과 애정에 입각한 판단일 뿐이다. 그러므로 한용운의 대처 주장은 현재로서는 오점을 남기는 잘못된 일이지만, 당시로써는 충분히 주장될 수 있는 나름의 입각 점을 가지는 견해였다고 하겠다.

2. 백용성의 대처 배척과 관점

백용성의 대처 반대주장은 앞서 언급한 바와 같이, 1925~1926년 사이에 발생한 대처승의 본사 주지 취임과 관련된 사법개혁과 관련된다. 이는 1차 건백서에 다음과 같은 언급이 있는 것을 통해 분명해진다.

> 승(려)된 자의 지계 수도함은 당연한 본분사이어늘 엇지 寺法을 개정하여 대처자로서 주지되기를 당국에 희망하리요. 그 수치됨은 舌端으로 掛키 不能하도다.[59]

앞선 검토에서처럼 1910년 이전부터 조선불교는 대처 양상이 존재하고 있으며, 한용운이 대처 용인을 주장할 때에는 이미 상당수가 대처를 하는 상황이었다. 이는 백용성이 살던 시대에는 이미 대처가 근절하기 어려운 상황이었던 측면이 존재하는 것으로 이해된다. 이런 점에서 본다면, 백용성 역시 완전한 대처반대 주의자라고 보기에는 다소 무리가 있다. 즉 백용성은 본사 주지라는 상징성과 조선불교의 마지막 자존심을 지키려 했던 차원에서 것으로 이해되는 것이 더 합리적이라는 말이다.

당시의 상황과 관련해서, 일제는 대처를 권장, 용인했을 뿐이지 강요하지 않았다는 김광식의 연구는 주목된다.[60] 이는 사법개정 문제가 일제의 주도가 아닌 일본 유학승들의 요구에 의한 것이라는 사실. 또 백용성이 일제에 대처·식육 금지의 청원서를 제출하는 이유에 대한 타당성을 변증해준다. 그리고 이와 아울러 본고의 주장처럼, 대처는 조선불교의 내부모순에 기인한다는 논리와도 합치된다.

---

59) 金光植(1997), 208.
60) 金光植(2008), 217-228.

일제강점기 한국불교의 마지막 자존심이라고 할 수 있는 본사 주지의 대처화는 조선불교의 독신 청정 승가의 전통이 완전히 단절된다는 것을 의미한다. 이는 백용성과 같은 청정 승가의 옹호자에게는 물러날 곳이 없는 상황이 된다. 이와 같은 절박한 상황은 백용성으로 하여금 2차례에 걸친 건백서를 제출하게 되는 한 중요 요인이 되었을 것이다. 실제로 백용성은 2차 건백서에서 비구승이 살 수 있는 몇몇 본사의 할양을 요청하고 있다.[61] 이는 백용성이 처한 당시의 위기의식과 상황을 잘 나타내준다는 점에서 주목된다.

백용성의 2차례에 걸친 건백서는 한용운의 글처럼 파격적인 것이 아니라, 보수적인 관점에서 원론적으로 '불법에는 대처 없다'라는 주장을 제기하고 있을 뿐이다. 이는 백용성의 건백서가 교조인 佛說의 성언량(聖敎量)에 입각한 원론적인 권위를 통해서, 자신 주장의 정당성을 천명하고 문제를 해결하려고 했다는 것을 의미한다.

백용성의 2차에 걸친 건백서의 내용을 요약해보면 다음과 같다.[62]

> 1차 건백서(1926년 5월)
> 불교에는 대처 · 식육이 없었는데, 근자에 汚辱에 물든 이들이 생겨서 사찰을 마굴로 만들고 참선, 간경, 염불 등을 전폐하게 하고 있다. 이들이 바로 大賊이며 師子身中蟲이다. 그런데 무치케도 사법을 개정해서 본사 주지를 하려고 하니, 후일의 한을 남겨서는 안 된다.
>
> 2차 건백서(1926년 9월)
> 佛律에는 대처 · 식육이 없는데, 최근에 대처 · 식육이 들어와 사원이 마굴이 된다. 그러므로 대처 · 식육자를 환속시켜 재가자가 되게 함이 마땅하며, 불가할 시에는 몇 개 본사를 나누어 할양해주어 무처 승려와 유처 승려를 구분할 수 있도록 해 달라.

이상을 통해서 확인되는 것은 백용성의 대처 · 식육자에 대한 강도 높은 반대와 이들을 '대적'과 '사자신중충'에 비유하며 이들에 의해서 사찰은 마굴

61) 金光植(1997), 210.
62) 같은 論文, 206-210.

이 되었다는 것이다. 여기에서 사자신중충은 말법 시대에 나타나는 불법을 파괴하는 승려들이며,[63] 마굴이라는 의미는 대처 · 식육자를 마구니로 규정하는 측면이다. 즉 논조가 매우 강한 것을 알 수 있는데, 이는 백용성이 불교의 핵심을 독신 청정에 두고 있다는 것을 의미한다. 이와 같은 백용성의 관점은 이후 입적 때까지 비구의 모습으로 청정행을 행하는 것을 통해 분명해진다. 이는 또 한용운이 독신을 방편으로 보고 대처의 용인을 주장하는 동시에 자신도 대처승의 삶을 산 것과는 대조적이다.[64] 즉 두 사람 모두 자신의 관점에 따른 정당성에 입각한 삶을 사는 것이다.

이외에도 백용성의 건백서에는 당시 조선불교의 현실과 관련된 중요한 추론을 가능케 하는 측면도 존재하고 있어 주목된다. 1차 건백서의 요지는 '불교에는 대처 · 식육이 용납되지 않는다는 것'과 '대처승이 본사 주지를 하려 한다는 것에 대한 반대'의 두 가지이다. 또 이때는 승려 127명의 연명도 있었는데, 이들은 1차적으로는 백용성을 지지하는 인물들이자 조선불교의 대처화를 우려하는 승려들로 판단된다. 그러나 2차적으로는 대처승이 본사 주지가 되는 사법개정이 통과되면, 일본 유학과정에서 대처한 승려들이 본사 주지가 되면서 비구승의 본사 주지 가능성이 낮아지는 측면도 존재한다. 일본 유학승들은 최고의 지식인층이자 일제와의 관계에서도 당연히 보다 유리했다. 특히 당시는 총독이 본사 주지를 임명하는 상황이라는 점에서,[65] 이들이 비구가 아니라는 점을 들어 본사 주지의 취임을 원천봉쇄할 필연성도 충분히 존재하고 있었다고 판단된다.

2차 건백서의 요지는 '율장을 근거로 대처 · 식육자는 재가인 일뿐이라는 주장'과 '본사를 나누어 비구와 대처를 구분하자'라는 내용이다. 백용성은 2차례의 건백서에서 모두 대처와 식육을 같은 층위의 문제로 파악하는 판단착오를 하고 있다. 이 때문에 불교와 계율에 대처 · 식육이 없다는 주장을 사

63) 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』(T24, 1009b), "如師子身中蟲自食師子肉, 非外道天魔能破。"

64) 韓龍雲은 출가 전인 14세 때인 1892년 천안 全氏와 결혼하였으며, 이후 55세가 되는 1933년 유숙원과 재혼하였다.
고재석(2015), 28-29 · 141.

65) 李能和, 朝鮮佛教通史譯註編纂委員會 譯(2010), 639.

용하고 있는 것이다. 그러나 주지하다시피, 식육은 율장과 초기불교 및 부파불교에 존재했다. 그러므로 이 부분에 있어서 백용성의 주장은 대승에 매몰되어[66] 치밀하지 못한 측면이 존재한다고 하겠다.

만일 1차 건백서의 핵심이 마지막 문단에 위치하는 본사 주지 취임과 관련된 사법개정이라면, 2차 건백서의 핵심은 본사의 할양에 있는 것이 된다. 우리는 1926년 3월에 대처 · 식육의 안건이 교무원 평의회의에서 통과되고 11월에 시행되는 것을 알고 있다. 이렇게 놓고 본다면, 1차 건백서는 사법개정 통과에 대한 반발이며, 2차 건백서는 이의 본격적인 시행에 앞서 비구 본사의 확보와 관련된 것이라는 이해도 가능하다. 이런 점에서 본다면, 백용성의 건백서에는 정치적이라는 비판도 존재할 수 있게 된다.

그러나 2차례의 건백서를 일관하는 주장에는 백용성의 대처 · 식육에 대한 강도 높은 반발과 조선불교의 위기의식이 분명하게 드러나 있다. 이런 점에서 본다면, 정치적인 것에 앞서 조선불교의 마지막 위기 상황 속에서 조선불교의 전통을 유지하기 위해 분연히 떨치고 일어난 것 역시 분명하다.

백용성의 건백서는 결국 받아들여지지 않는다. 이는 백용성이 일제하의 조선불교에 더 이상 희망이 없다고 판단하는 계기가 되었을 것이다. 이후 백용성은 대각교라는 일종의 신불교 운동으로 기울게 된다.[67] 이것은 한용운의 조선불교에 대한 유신과는 또 다른 백용성에 의한 대안과 유신적인 행보라고 하겠다.

Ⅳ. 결론 – 시대변화에 따른 해법 차이

한용운과 백용성은 조선불교가 외부적인 충격에 의해 변화하는 상황 속에

66) 大乘의 肉食 拒否는『梵網經』등에 잘 나타나 있는데,『大唐西域記』에는 肉食의 有無를 통해 部派와 大乘이 구별되는 모습이 나타나 있어 주목된다. 즉 大乘의 한 특징이 바로 肉食 禁止인 것이다.
『大唐西域記』(T51, 870a) ;『大唐西域記』(T51, 925b).

67) 白龍城의 大覺敎는 1929년에 시작되어 1930년에 창립된다.
白龍城, 임도문 譯(1997), 20.

서 각기 다른 해법을 제시했다. 그것은 개혁적 유신과 원론적인 보수라는 상호 이질적인 것이었다. 이러한 두 사람의 해법 차이는 1910년이라는 조선불교의 내부모순이 표출되는 과정과, 1926년이라는 일본불교의 영향에 의해서 조선불교의 마지막이 무너지는 상황에 다른 시대 배경의 차이와 관련된다.

먼저 한용운은 급진적인 개혁을 통해 조선불교를 변화시키고 새롭게 거듭나는 방안을 제시했다. 이 과정에서 대두하는 것이 바로 2차례에 걸친 대처용인 주장과『조선불교유신론』이다. 한용운이 문건을 작성한 1910년은 외부적 충격에 따른 내부모순의 대두와 혼란의 시기였다는 점에서, 조선불교의 내부적인 대응의 한 양상이라는 점에서 의미가 확보될 수 있다.

실제로 한용운은 대처의 용인과 관련해서 자신의 주장을 뒷받침하는 논리적 변증으로 비불교적이며 타당하지 않은 주장의 개진도 서슴지 않고 있다. 이는 한용운의 격변하는 시대 상황 속에서 조선불교의 변화에 보다 높은 무게 비중을 두었기 때문으로 판단된다. 즉 전통이나 논리보다도 가장 급선무는 변화였으며, 이것을 이룩하지 못할 때 조선불교의 미래는 암울하다고 인식했던 것이다. 이런 점에서 한용운의 주장은 비불교적이지만 나름의 설득력과 연구의의가 확보될 수 있다.

다음으로 백용성은 1926년 본사 주지의 사법개정이라는 조선불교의 마지막 벼랑 끝에서 조선불교의 전통을 지켜내려고 떨치고 일어났다. 백용성의 2차례에 걸친 건백서는 한용운의 대처 주장에서처럼 파격적인 면모는 없다. 그러나 원론적인 관점에서 왜 조선불교가 대처를 용인해서는 안 되는지를 강단 있게 주장하고 있다. 한용운의 글이 조선불교의 변화 상황에서의 새로운 대안 제시 성격이 내포되어 있다면, 백용성의 글은 조선불교의 마지막 정통성과 자존심을 지켜내야 하는 중요한 시대 과제를 안고 있었다. 이 때문에 백용성의 글은 한용운의 글보다 창의적이지 못하다. 그러나 거기에는 진중하면서도 정치적이기까지 한 실질적인 조선불교의 전통을 유지하기 위한 요구까지 분명하게 언급되어 있다. 즉 한용운과 백용성의 글에는 시대 배경과 시대적인 요청의 차이에 의한 분명한 차이가 존재하는 것이다. 이런 점에서 두 사람의 관점은 다르지만, 이는 오늘날까지 우리가 두 가지 의견 모두에 주

의를 기울여야 하는 이유가 된다.

한용운과 백용성은 대처라는 같은 문제에 대해서 서로 정반대의 주장을 견지했다. 그러나 두 사람은 모두 조선불교의 개혁과 희망 그리고 발전을 도모하고 있다는 점에서는 공통된다. 주지하다시피, 두 사람의 주장은 조선불교의 변화 방향에 수용되지 못한다. 한용운의 주장은 당시 변화의 거대한 흐름 속에 매몰되는 결과로 맺어졌고, 백용성의 주장은 일본에서 유학한 대처승의 요구에 대한 일제의 필요 판단에 의해서 끝나고 만다. 그러나 전환기에서 보여준 그들의 조선불교에 대한 고민과 자기주장을 통해서 해법을 전개하는 태도는 오늘날에도 충분한 연구의의를 확보한다고 하겠다.

참고문헌

『四分律』, T22.
『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』, T24.
『大唐西域記』, T51.

白龍城, 임도문 譯(1997), 『覺海日輪』, 서울: 佛光出版部.
李能和, 朝鮮佛敎通史譯註編纂委員會 譯(2010), 『譯註 朝鮮佛敎通史』6, 서울: 東國大學校出版部.
韓龍雲, 최경순 譯(2015), 『朝鮮佛敎維新論』, 서울: 民族社.

(1928), 〈寺刹僧尼數〉, 『朝鮮佛敎一覽表』, 京城: 朝鮮佛敎 中央敎務院.
(1926), 「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.
(1910), 「韓國寺シラへ原稿」, 『宗敎ニスル雜件綴』, 京城: 政府記錄保存所 文書.

강준만(2007), 『韓國 近代史 散策2-改新敎 入國에서 乙未事變까지』, 서울: 人物과 思想史.
建學100周年記念事業本部 編(2007), 『東國大學校百年史』2, 서울: 東國大學校出版部.
高橋亨(1929), 『李朝佛敎』, 京城: 寶文館.
고재석(2015), 『韓龍雲과 그의 時代』, 서울: 亦樂.
金敬執(2000), 『韓國佛敎近代史』, 서울: 經書院.
새문안교회역사편찬위원회 編(1995), 『새문안교회 100年史』, 서울: 새문안교회.
柳洪烈(1973), 『韓國宗敎』, 서울: 圓光大學校宗敎問題硏究所.
津田賢 編(1927), 『朝鮮開敎50年誌』, 京城: 大谷派本願寺朝鮮開敎監督部.
靑柳南冥(1911), 『朝鮮宗敎史』, 漢城: 朝鮮硏究會.

崔柄憲(2001),「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.

金昌淑[曉呑](2009),「石顚映湖 大宗師의 戒律思想」,『石顚映湖 大宗師의 生涯와 思想』, 高昌: 禪雲寺.

高榮燮(2015),「日帝强占期 在日 佛敎留學生들의 歸國 以後 動向-佛敎硏究者를 중심으로」,『韓國佛敎學』73, 韓國佛敎學會.

金光植(1997),「1926년 佛敎界의 帶妻食肉論과 白龍城의 建白書」,『韓國獨立運動史硏究』11, 獨立記念館 韓國獨立運動史硏究所.

(2008),「龍城의 建白書와 帶妻食肉의 재인식」,『禪文化硏究』4, 韓國佛敎禪理硏究院.

金昌淑[曉呑](1999),「石顚 朴漢永의 〈戒學約詮〉과 歷史的 性格」,『韓國史硏究』107, 韓國史硏究會.

류승주(2009),「社會進化論의 수용과『朝鮮佛敎維新論』-韓龍雲의 불교적 社會進化論」,『圓佛敎思想과 宗敎文化』41, 圓光大學校 圓佛敎思想硏究院.

박재주(2007),「儒家倫理에서의 理性과 欲望의 관계가 가지는 道德敎育적 의미-戴震의 理欲統一論을 중심으로」,『初等道德敎育』23, 韓國初等道德敎育學會.

박재현(2007),「近代 佛敎의 帶妻食肉 문제에 관한 윤리적 고찰」,『哲學』93, 韓國哲學會.

서경수(1981),「萬海의 佛敎維新論」,『韓龍雲思想硏究』2, 萬海思想硏究會.

서재영(2009),「韓國近代 佛敎改革論의 展開와 敎團改革」,『禪學』24, 韓國禪學會.

심재관(2005),「근대 한국불교의 한 진경」,『佛敎評論』22, 萬海思想實踐宣揚會.

廉仲燮(2012),「律의 改變 可能性과 〈僧侶法〉의 당위성 검토」,『佛敎學報』61, 東國大學校 佛敎文化硏究院.

_____(2014),「指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰」,『韓國佛敎學』71, 韓國佛敎學會.
_____(2013),「韓國佛敎의 戒律적인 특징과 현대사회-日帝强占期와 曹溪宗을 중심으로」,『佛敎學硏究』35, 佛敎學硏究會.
유승무(2003),「社會進化論과 萬海의 社會思想-『朝鮮佛敎維新論』을 중심으로」,『東洋社會思想』8, 東洋社會思想學會.
이경순(1998),「日帝時代 佛敎留學生의 動向」,『僧伽敎育』2, 大韓佛敎曹溪宗 敎育院.
이태승(2015),「日本 메이지시대 神道와 佛敎의 갈등」,『日本佛敎文化硏究』12, 韓國日本佛敎文化學會.
이혜경(1990),「戴震의 氣一元的 倫理論」,『哲學論究』18, 서울大學校 哲學科.
정연수(2014),「韓龍雲의『朝鮮佛敎維新論』에 관한 批評的 考察」,『韓國哲學論集』40, 韓國哲學史硏究會.
조아담(2008),「在日 朝鮮佛敎留學生들의 활동」,『佛敎學報』48, 東國大學校 佛敎文化硏究院.

伽倻衲子(1926),「背恩忘德」,『佛敎』23.
姜裕文(1933),「東京朝鮮佛敎留學生沿革一瞥」,『金剛杵』21.
具萬化(1926),「その罪三千大天世界に唾棄する虛無し」,『朝鮮佛敎』28.
(1912),「寺法均一件」,『朝鮮佛敎月報』6.

≪東亞日報≫.
≪每日新報≫.

〈Abstract〉

The Background and Perspective Difference in the Perception of Priest's Marriage between Han Yongwun and Baek Yongseong

Youm, Jung-Seop(Ja-Hyun)

In March and September of 1910, Han Yongwun made two petitions to the Japanese colonial government to allow Joseon monks' marriage. In addition, in the journal of "Joseon Buddhist Renovation" published in December of the same year, he wrote a long column that the monk's marriage should be tolerated. This means that Han Yongwun made three claims for monk's marriage of Joseon Buddhism in 1910.

In contrast, in May and September of 1926 or 16 years later, Baek Yongseong sent two petitions to the Japanese colonial government not to allow Joseon monks' marriage, In other words, he expressed the opposite position to Han Yongwun twice in the year as Han Yongwun had done.

Han Yongwun and Baek Yongseong both strongly advocated the reform of Joseon Buddhism. However, the two had completely opposite views on the monk's marriage. For this reason, there have been studies that contrast two people's views or insisting that Han Yongwun left a flaw in modern Korean Buddhism.

However, this paper points that there was the 16 year time gap between the two's claims. In that there should necessarily be a difference of perspective according to the temporal background, this paper tries to understand the difference of recognition between the two people. With this it can be confirmed that, while Han Yongwun suggested the monk's marriage as a solution to the internal contradictions of Joseon Buddhism, Baek Yongseong suggested it to oppose to the temple law revision of Japanese imperialism that the married monk could be the residential priest in the main temple. In other words, they were presenting the solutions based on the different necessities in different backgrounds.

Key Words: 『Joseon Buddhist Renovation』, temple law revision, meat eating, married monk, monks studied in Japan

• **논문투고일**: 2018년 11월 21일 • **심사완료일**: 2018년 12월 6일 • **게재결정일**: 2018년 12월 18일