

# 한용운의 승가교육 개혁론

김종인\*

## • 목 차 •

- I. 서론
- II. 한국불교 승가교육의 전통과  
한용운의 불교개혁론에 대한 접근
- III. 한용운의 교육관과 근대적 종교관
- IV. 한용운의 승가교육개혁론
  - 1. 학문과 사상의 자유
  - 2. 승려들의 근대 교육의 필요성
  - 3. 승려들의 사범학과 외국유학의 필요성
- V. 결론

---

\* 경희대 후마니타스 칼리지 교수.

© 『大覺思想』 제32집 (2019년 12월), pp.247-275.

## 한글요약

한용운은 근대적인 종교관과 학문관을 가지고 승가교육의 개혁론을 펼친다. 그는 진리 자체보다도 어떻게 진리에 도달하는 것이 더 중요하다고 하는데, 학문을 하는 방법 자체가 곧 가치이고 진리일 수 있다고 보는 이러한 사상은 객관적 진리를 추구하는 근대적 학문관조차도 넘어선다고 할 수 있을 만큼 시대를 앞서가는 사유라 할 수 있다. 그는 승가 교육에서 외도와 외전으로 규정되는 근대 학문에 대한 개방적인 자세를 주문하고 있다. 그래서 그는 전통강원의 이력 과정 외에 보통학, 사범학, 외국유학을 승려 교육에 추가하는 것이 급하다고 말한다. 그의 보통학에 대한 강조는 불교 교리를 완전한 진리체계로 보지 않고, 문명의 일부분으로 보고 있는 그의 근대적 종교관의 연장선상에서 나온 것이다. 그는 불교를 문명의 중심이 아니라 일부로 보듯이, 승가공동체 역시 완전한 사회이거나 세계의 중심이 아니라 세속 사회의 일부로 보고 있다. 불교 승려에게서 불교는 학문 일반의 한 부분인 전문학이 아니라, 완전한 가르침 전체여야 하는데, 불교를 전문학으로 분류하는 한용운의 승려교육 방안은 불교를 자체 완결적인 삶의 진리체계로 간주하고 승려들에게 가르치려는 것이 아니라 불교를 일반의 학문체계 속에 위치 지워 놓고 가르치려는 것이다. 이러한 그의 승가교육 개혁론은 근대문명을 불교인들에게 빨리 흡수시켜야겠다는 의욕이 앞선 나머지, 불교 가르침의 본질과 승려교육의 특수성에 대한 고려 없이 기획된 것이라 할 수 있다.

## 주제어

한용운, 근대적 종교관, 승가교육, 불교개혁론, 명진학교, 근대적 학문관, 사범학, 강원

## I. 서론

20세기 초 근대문명이 본격적 쇄도와 함께 한국 불교계에는 여러 불교 개혁론이 제기되었는데, 불교개혁론의 여러 주제들 가운데서 가장 많이 논의된 것이 승가교육에 관한 것이다. 당대의 대표적인 불교개혁론자인 한용운 역시 불교 개혁의 핵심 과제의 하나로 승가교육의 개혁을 꼽고 있다. 그런 만큼 한용운의 승가교육 개혁론은 당대의 승가교육개혁론에 대한 연구의 일환으로서 뿐만 아니라, 한용운 자체에 대한 연구의 심화와 확장이란 측면에서도 중요하다.

한용운 당대의 교육개혁론에 대해서는 상당한 연구가 이루어져 있다. 한국 승가교육 제도의 초석을 쌓았다고 할 수 있는 남도영의 연구를 비롯하여,<sup>1)</sup> 남도영의 연구를 계승하고 있는 박선영의 연구,<sup>2)</sup> 또 한국근대 불교 전반에 관해서 다양한 연구를 하고 있는 김광식의 연구,<sup>3)</sup> 그리고 한국 근현대 승가교육 전체를 다루어 학위 논문을 쓴 문순희의 연구 등이 있다.<sup>4)</sup> 이 외에도 이지관,<sup>5)</sup> 이승윤,<sup>6)</sup> 이기운,<sup>7)</sup> 등의 연구도 참조할 수 있다.

한용운에 대해서는 수많은 연구가 있으며, 또 『조선불교유신론』을 통

- 
- 1) 남도영, 「韓國寺院教育制度」中, 『역사교육』 28호, 역사교육연구회, 1980.; 「舊韓末의 明進學校」, 『역사학보』 90집, 역사학회, 1981.
  - 2) 박선영, 「한국불교의 승가교육제도」, 『종교교육학연구』 8권, 한국종교교육학회, 1999.
  - 3) 김광식, 「조선불교 학인대회 연구」, 『한국 근대불교의 현실인식』, 민족사, 1998.; 「조종현·허영호의 불교교육제도 인식과 대안」, 『근현대불교 재조명』, 민족사, 2000.; 「1930년대 강원제도 개선문제」, 『근현대불교 재조명』, 민족사, 2000.
  - 4) 문순희(퇴휴), 『한국 근현대 승가교육사 연구』, 박사학위논문, 중앙승가대학교 대학원, 2011.
  - 5) 이지관, 「한국불교 승가교육의 사적 고찰」, 『불교학보』 18집, 동국대학교 불교문화연구원, 1981.
  - 6) 이승윤, 「대한제국기 불교계 학교의 설립과 운영」, 『청람사학』 11집, 2005.
  - 7) 이기운, 「근대기 승가의 교육체제 변혁과 자주화운동」, 『불교학보』 48집, 동국대불교문화연구원, 2008.

해 표명된 그의 불교개혁론에 대해서도 많은 연구가 있다. 너무 많아서 일일이 언급할 수도 없을 정도이다. 조선불교의 급진적이고 총체적인 불교개혁을 주장하는 그의 개혁론에는 승가교육의 개혁도 들어 있을 뿐 아니라, 개혁론의 각론에서 제일 먼저 다루어지고 있다. 이 때문에 한용운의 불교개혁론에 대한 연구들은 그의 승가교육론에 대해서도 다른 주제들과 함께 다루어지곤 한다. 그러나 한용운의 불교개혁론에 대한 연구들은 대부분 총론적 연구로서 주로 개혁론의 총체적 성격, 이를 테면 그 근대성, 급진성, 사상성에 관한 연구들이거나, 그의 개혁론과 다른 불교개혁론자들과의 총괄적 비교를 한 것들이어서, 그의 승가교육론에 대한 세부적인 연구는 이루어지지 않고 있다. 전보삼의 「한용운의 교육철학」<sup>8)</sup>과 이지중의 「만해 한용운 교육론 고찰」<sup>9)</sup>이 한용운의 교육에 관한 연구인데, 전자는 한용운의 교육론에 대한 분석이 아니라 그의 저술에서 교육에 관한 여러 언급들을 발췌하여 소개하고 있고, 후자는 그의 교육론 자체가 아니라 교육론의 사회사상적 배경을 다루고 있다.

본 논문은 한용운의 승가교육론을 승가교육이라는 특수한 교육 전통 속에서 비판적으로 검토할 것이다. 불교의 승가교육은 두 가지 특수성을 가지고 있다. 첫째는 불교라는 종교적 교리의 절대성에 기초한 교육이라는 점이고, 둘째는 승려라는 특수한 집단을 대상으로 한 교육이라는 점이다. 한용운은 보편적 의미에서의 교육에 대해서도 언급한 경우가 있지만, 그의 교육론의 핵심은 승려들의 교육이다. 그러므로 그의 교육론의 실질적 의미를 파악하기 위해서는 승가교육이 가지는 이 두 특수성에 기초한 파악이 전제되어야 한다.

8) 『동아시아 문화연구』 2권, 한양대학교 동아시아문화연구소, 1982.

9) 『교육문제연구』 27집, 고려대학교 교육문제연구소, 2007.

## II. 한국불교 승가교육의 전통과 한용운의 불교개혁론에 대한 접근

수행을 통해 깨달음을 얻는 것을 종교적 이상으로 삼고 있는 불교는 그 역사의 시초부터 이 이상을 공유하는 사람들이 모여 함께 사는 종교적 공동체를 형성했다. 승단이라 불리는 이 공동체는 체계적인 교육과 학습 체제를 필요로 했으며, 그 교육과 학습 체제는 불교의 교리체계와 상응하는 매우 분명한 교육 철학과 목표를 설정할 필요가 있었다. 그 교육철학과 목표를 한 마디로 요약하면 피교육자들이 삼학[戒定慧]을 통하여 진리를 체득하여 중생을 교화할[上求菩提 下化衆生] 수 있도록 하는 것이라고 할 수 있다. 오랜 불교의 역사를 통하여 다양한 부파가 출현하였고, 이들 부파마다 교육 방법에 있어서 차이가 있지만 일상생활 하나 하나를 제어하는 계율과 마음을 다스리는 참선 공부, 그리고 존재의 실상을 깨우치는 경전 공부를 기본 축으로 하는 것에서는 일치하고 있다. 하지만 불교는 수많은 경론을 가지고 있는데 각 부파마다 중요시하는 경론이 다른 만큼 승가교육에 사용되는 경론에는 차이가 있을 수밖에 없었다.

한국 승가에서도 계, 정, 혜, 삼학(三學)이라는 기본적인 학습체계는 공통적이지만 시대와 부파에 따라 중시해서 가르치는 경론에는 차이가 있었다. 세부적으로는 시기와 사찰마다 다양했겠지만, 대략적으로만 살펴봐도 삼국시대에는 교종의 경전들이 많이 학습되었고, 고려 시대에는 선불교의 어록들이 학습되었고, 조선시대에는 선불교의 어록들과 교종의 경전들이 함께 학습되었다.

삼국의 각국에서 불교가 공인된 시점부터 승가 내에서 이러한 경전과 어록들을 가지고 체계적인 학습과 교육을 했겠지만, 그 교육체제 전체가 알려진 것은 조선시대 중기이다. 한국 불교는 유교의 억압으로 인하여 조선시대 내내 쇠락의 길을 걸었지만, 역설적이게도 승가교육은 억압의 과정 속에서 매우 종합적인 체계를 완비했다. 지금도 강원에서 이루어지고 있는 이력(履歷)이라고 일컬어지는 승려 교육의 기본 체제는 대략 10

년 정도의 교육 과정을 필요로 하는 사미과(沙彌科), 사집과(四集科), 사교과(四敎科), 대교과(大敎科)로 이루어져 있는데, 이 체제가 완성된 것이 조선 중기인 인조에서 숙종 시기이다.<sup>10)</sup> 어떻게 해서 이 시기에 이렇게 종합적인 교육체제가 갖추어지게 되었는가에 대해서는 구체적으로 알려지지 않았지만, 국가에서 여러 불교 종파를 선교양종으로 강제로 병합한 것이 이러한 선과 교의 교육 과정을 합친 종합적인 교육체제를 갖추게 한 구조적인 요인이 된 것은 분명해 보인다.

그런데 20세기 초에 근대문명과 조우하면서 이 선교를 아울러는 이러한 한국불교의 승가 교육체제에 대한 재검토가 이루어진다. 이 시기 승가교육체제에 대한 재검토는 주로 당시 유행한 불교개혁론의 틀 속에서 이루어졌는데, 근대사회에서 승가교육을 어떻게 할 것인가에 대한 다양한 견해들 나왔다. 박한영은 전통교육제도의 틀 내에서 시대 사조에 맞는 교육제도의 변혁을 주장했고, 조종현은 전통 강원에서의 교과목의 개편과 교수방법의 개혁을 주장했으며, 허영호는 근대학문의 대폭적인 수용을 포함하여 일반 사회에서의 교육제도와 유사한 승가교육을 지향하는 개혁안을 내놓았다.<sup>11)</sup> 승가교육을 바라보는 이러한 입장의 차이는 결국 전근대 시대와는 전혀 다른 문명과 세계관이 주도하는 근대라는 공간 속에서 일종의 종교적 진리 체계인 불교의 교리 체계를 어떠한 위상으로 파악하고 이를 근대적 세계관 일반과 어떻게 관계지울 것인가 하는 것에 대한 시각 차이를 반영하는 것이다.

한용운의 불교개혁론에 대해 들어 본 사람이라면 한용운은 급진적인

10) 한국불교의 전통 강원 체제의 형성에 관해서는 다음의 연구들이 있다. 남도영, 「韓國寺院敎育制度」上, 『역사교육』 27호, 역사교육연구회, 1980.; 「韓國寺院敎育制度」中, 『역사교육』 28호, 1980.; 박선영, 「한국불교의 승가교육제도」, 『종교교육학연구』 8권, 한국종교교육학회, 1999.; 이지관, 「한국불교 승가교육의 사적 고찰」, 『불교학보』 18집, 동국대학교 불교문화연구원, 1981.

11) 이에 대해서는 다음 글 참조. 김광식, 「조종현·허영호의 불교교육제도 인식과 대안」, 『근현대불교 재조명』, 민족사, 2000.; 이기운, 「근대기 승가의 교육체제 변혁과 자주화운동」, 『불교학보』 48집, 동국대불교문화연구원, 2008.

불교개혁을 주장한 만큼 그의 승가교육론 역시 매우 급진적일 것이라는 것을 짐작할 수 있다. 하지만 대부분의 그의 글이 그렇듯 주제에 대한 구체적이고 세밀한 분석적 접근을 하는 것이 아니라, 포괄적이고 선언적인 접근을 하고 있기 때문에, 그러한 급진적인 성격이 구체적으로 승가교육의 전통과 특수성 속에서 구체적으로 어떠한 의미를 지니는지는 쉽게 판단되지 않는다. 그러므로 그의 글의 의미를 파악하기 위해서는 그가 주장한 문구를 인용하고 그 문구의 내용을 재배열하는 것에 그쳐서는 안 되고, 연역적 추론을 통해서 언급되지 않은 구체적 사실과 연결 지어 해석해 보아야 한다.

### III. 한용운의 교육관과 근대적 종교관

앞서 언급했듯이 한용운의 『조선불교유신론』은 불교 개혁의 총론과 각론으로 이루어져 있는데, 그 각론의 제1이 ‘승려의 교육’이다. 불교개혁에서 승려 교육의 개혁이 제일 중요하다고 보고 있는 것이다. 그가 승려교육의 개혁을 중시하는 것은 단지 여러 불교 개혁의 분야 가운데 승려교육의 개혁이 급선무로 여겨졌기 때문만은 아니다. 그는 교육 자체를 매우 중시하고 있다. 또한 그는 표훈사, 화장사, 통도사 등에서 강원의 강사를 한 이력이 있어서 승려들의 교육에 대한 관심이 높을 수밖에 없었다.

한용운의 선언적인 어투로 글을 쓰는 것을 좋아해서 늘 자신이 하고 싶은 말의 핵심을 글의 초입에 둔다. 때문에 그의 대부분의 글은 자신이 말하고자 하는 바의 핵심적인 내용을 담은 강렬한 선언적인 언명으로 시작한다. 『조선불교유신론』의 각론 첫째 장인 「승려의 교육」에서도 마찬가지다. 그는 이 장을 다음과 같이 시작한다. “교육이 보급되면 문명이 발달하고, 교육이 보급되지 못하면 문명은 쇠미해지는 것이다. 교육이 없다는 것은 야만, 금수가 되는 길이다.”<sup>12)</sup> 교육과 문명과의 관계에 대한

이러한 언명은 한용운 자신의 숙려된 사고의 체계에 기초한 명제적 정의라기보다는 사람들이 교육의 중요성에 대해 말할 때 보편적으로 일컫는 수사학적 표현이라고 평가할 수도 있다. 한용운이 아니더라도 교육에 종사하는 모든 이들 뿐 아니라, 지나치게 자기 비판적이지 않은 지식인이 라면 누구라도 어디선가 한번쯤 해볼 만한 말이다. 그러나 20세기 초 한국의 승려 한용운이 이렇게 표현한 것은 여러 의미를 함축하고 있다.

문명과 교육이란 용어는 오늘날 매우 보편적으로 사용되는 말이지만, 불교 전통에서 사용되지 않던 말들이다. 이러한 사실에 대해 한용운 자신이 얼마나 엄밀하게 인식하고 있었는지는 모르겠지만, 문명이란 말은 불교에서는 물론이고 동아시아 전통에서도 사용된 적이 없는 용어로서, 18세기부터 유럽에서 계몽주의자들에 의해 사용되기 시작한 용어인 civilization의 번역어이다. 과학과 기술의 혁명적 발전을 토대로 근대문명을 이룩한 유럽 사회에 대한 낙관론에 사로잡혀 있던 계몽주의자들이 유럽사회를 미개 사회로 표현되는 다른 지역과 구분하기 위해 사용한 용어이다. 일본 근대화의 아버지라 불리는 후쿠자와 유키치는 ‘civilization’을 처음에 문명개화(文明開化)라는 말로 번역하였는데, 이 단어가 가지는 문화사적 함의를 잘 드러내고 있다. 한국에서는 1880년대에 이르러 김옥균·박영효·홍영식 등 급진개화론자들에 의해 한국사회를 근대사회로 탈바꿈시키자고 하는 문명개화론이 확산되었다. 한용운이 사용한 문명이란 말에는 이러한 문화사적 맥락이 들어 있다.

교육(敎育)이란 가르쳐서 육성시킨다는 의미이다. 교육은 『맹자』에도 나올 정도로 동아시아에서도 사용된 지 오래된 단어이긴 하지만 불교 전통에서는 사용되지 않던 단어이다. 육성이라는 개념 자체가 불교의 기본 교리와 조화되기 어렵기 때문이다. 동아시아 전통 철학의 크게 나누면 유(有)의 철학과 무(無)의 철학으로 나눌 수 있는데, 유교는 유(有)의 철학에 해당하고 도교와 불교는 무(無)의 철학에 해당한다. 이를 교육 활동

12) 한용운전집편찬위원회 편, 『한용운전집』 2, 신구문화사, 1979, p.47.

에 적용하게 되면 유교는 학습 능력만 있을 뿐 구체적인 지적 내용물은 채워지지 않았다고 가정되는 학생의 머릿속에 많은 지식을 축적하게 하는 것을 목표로 하고, 도교와 불교는 머릿속에 채워져 있다고 가정되는 잘못된 관념이나 가치를 타파하거나 비우는 것을 목표로 한다. 육성이라는 말은 유(有)의 철학에 바탕을 둔 교육사상과 조응할 수 있는 단어이지, 무(無)의 철학에 바탕을 두고 있는 교육사상에는 조응하기 어려운 단어이다. 오늘날 교육이란 단어는 한자어가 가지고 있는 의미 그대로 사용되는 것이 아니며, 특정한 목표나 철학에 상관없이 ‘가르치다’라는 의미로 널리 사용되고, 불교인들 사이에서도 마찬가지로 사용되는 단어이지만, 그 원래적 의미를 살펴보면 이처럼 불교철학과는 어긋나는 측면이 있다. 이러한 측면 역시 한용운이 얼마나 자각하고 있었는지는 드러나지 않는다. 그러나 한학에 정통한 그가 이에 대해 전혀 무감각했다고 보기는 어렵다.

문명의 발전을 위한 교육의 관점에서 승가 교육에 대해 논하는 한용운의 이러한 언명은 불교의 전통적 교육사상과 조응하기 어려운 것은 물론이고 불교의 근본 가치와도 조화되기 어렵다. 그의 승가교육론은 전통적 승가교육에 대한 부분적 개혁과 보완이 아니라 전면적인 혁신을 추구하는 것이며, 그 바탕에는 근대사회에서 불교의 근본적 가치가 재해석되어야 한다는 사고가 깔려 있다고 할 수 있다.

한용운의 불교개혁론은 승려의 결혼 허용, 불교의 각종 소상의 파괴 등에서 드러나는 표면적 과격성으로 인해 많은 논란을 일으키기도 했지만, 『조선불교유신론』 등에 나타난 그의 불교관은 본질적인 문제를 가지고 있다. 그가 사십대 후반에 쓴 『님의 침묵』이나 선시(禪詩) 등에는 불교가 절대 진리의 세계로 인도하는 가르침으로 설정되어 있으나, 삼십대 초반에 쓴 『조선불교유신론』에 나타난 그의 불교 인식은 그가 과연 불교를 통해서 종교적 구원을 찾는 승려가 맞는가 하는 의심을 가지게 한다. 왜냐 하면 여기서 그는 불교를 중생을 구제할 절대 진리로 보고 있지 않

기 때문이다. 이 시기에 그는 위대한 불교의 진리를 통해 자신과 세계를 보는 것이 아니라, 근대문명을 인류의 지혜의 최고 도달점으로 인식하고, 이 관점에서 불교를 바라보고 있다. 문명과 불교의 관계에 대해 그는 다음과 같이 정리한다.

금후의 세계는 진보를 그치지 않아서 진정한 문명의 이상에 도달하지 않고는 그 걸음을 멈추지 않을 추세에 있으며, 만약 불교가 장래의 문명에 적합하지 않을 경우에는 죽음에서 살려내는 기술을 터득하여 마르틴 루터나 크롬웰 같은 이를 지하에서 불러 일으켜서 불교를 유신코자 한다 해도 반드시 실패할 것이기 때문이다. 그래서 불교가 종교로서 우수한지 어떤지와, 미래 사회에 적합할지 어떨지를 곰곰이 생각하게 되는데, 불교는 인류 문명에 있어서 손색이 있기는커녕 도리어 특출한 점이 있다는 것이 나의 결론이다.<sup>13)</sup>

현재의 불교는 분명 혁신을 필요로 하지만 불교 자체는 미래의 문명에 적합할 것이며, 종교들 가운데서도 특출하다는 것이 한용운의 평가다. 결론만 놓고 단순하게 보면 위의 글은 분명 불교의 가치를 높게 평가하고 있다. 그런데 문제는 여기서 불교는 절대 진리로서 간주되는 것이 아니라, 인류 문명의 한 요소인 종교 가운데서 상대적으로 우수한 것으로 평가되고 있다는 사실이다. 궁극적 가치의 기준과 문명인 불교로부터 다양한 문명의 요소들이 전개된다고 보는 것이 아니라, 문명-근대성에 기반을 둔 문명-이 가치와 실체라고 보고 있다. 이런 시각에서 한용운은 문명과 불교의 관계에 대해 다음과 같이 결론짓는다. “종교요 철학인 불교는 미래의 도덕, 문명의 원료품 구실을 확실히 하게 될 것이다.”<sup>14)</sup>

일반 상식의 관점에서 보면 불교와 문명 일반과의 관계에 대한 한용운의 이러한 시각은 매우 건전한 것이다. 근대문명에는 다양한 가치에 기반을 둔 수많은 문화적 산물들로 구성된 여러 영역들이 있고, 종교는 그

13) 『한용운전집』 2, p.36.

14) 『한용운전집』 2, p.43.

여러 영역들 가운데 하나를 구성하고 있는 것이 사실이다. 그리고 불교는 종교 영역 내에서 고유한 가치관과 문화를 가지고 자기 위치를 점하고 있다. 그러므로 불교가 미래 문명에 적합하게 된다면, 즉 미래 문명의 일반적 가치체계와 논리체계와 일치한다면 미래 문명의 한 요소로서 미래문명에 기여할 수 있다고 보는 것은 일반적 상식에 부응한다.

그런데 문제는 한용운은 불교와 직접적인 관련이 없는 일반인이 아니라 불교 승려이며, 더욱이 위 글은 승려들을 어떻게 가르칠지를 논하기 위해 쓰였다는 사실이다. 불교 전통 속에서 보면 승려는 불교를 절대 진리, 그 어떤 진리보다 뛰어날 뿐 아니라 세상의 모든 가치를 넘어서는 진리로 믿고, 그 진리의 구현을 위해 자신의 생을 온전히 헌신하기로 작정한 사람이다. 물론 불교 승려이더라도 불교와 다른 가치 체계를 가진 사람들과 대화를 할 때는 일반 상식의 관점에서 불교를 문명이나 문화의 일부로서 이야기할 수 있다. 또 그렇게 하는 것이 종교적 다원성이 구현되고 있는 근대사회에서 불교 승려가 지녀야 할 적합한 태도라고 할 수 있다. 하지만 자신과 마찬가지로 불교를 믿는 승려들이나 신도들과의 대화에서는 불교를 절대 진리로 전제해야 한다. 그렇게 하지 않으면 그 불교는 그들에게 삶의 궁극적 지표가 되는 종교적 권위를 가질 수가 없게 된다.

불교를 문명의 근간이 아니라 한 부분으로 보는 한용운의 이러한 시각은 근대적 종교관과 상응한다. 근대 세계에서 종교는 더 이상 인간의 삶을 총체적으로 규정하지 못한다. 중세 서양에서 기독교는 절대 진리로서 종교 영역은 물론이고 정치, 교육, 문화 등 서구 문명 전체를 포괄했지만, 근대 세계에서 기독교는 서구 문명의 제 영역에서 영향력을 상실하고 하나의 종교로 축소되었다. 일부 독실한 기독교인들을 제외한 근대인 일반인에게서 기독교는 삶의 진리와 상관없는 문화 현상에 불과하다. 기독교와 서구 근대 사회와의 이러한 관계는 여타의 종교와 사회에서도 적용될 수 있는 것이다. 한용운은 또한 이러한 종교관을 가지고 불교를 전체 문

명 내에 위치시키고, 그 위치에서 가치부여를 하고 있다. 그런데 이러한 시각은 일반적 상식에 부응하지는 않지만, 불교 승려들의 입장에서는 자기부정적인 관점일 수도 있다.

#### IV. 한용운의 승가교육개혁론

##### 1. 학문과 사상의 자유

종교적 진리의 절대성을 부정하는 한용운의 근대적 종교관은 학문 방법에 관한 논의에서도 나타난다. 그는 학문을 하는 방법과 목적에 대해 다음과 같이 언명한다.

배움에도 요령이 있는가. 물론 있다고 해야 한다. 지혜로 자본을 삼고, 사상의 자유로 법칙을 삼고, 진리로 목적을 삼음이 그것이니, 배우는 이는 이 셋 중에서 어느 하나도 결여해서는 안 되게 마련이다. 그러나 지혜가 없고 진리가 없는 것은 그래도 허용되지만, 사상의 자유가 없는 것은 허용되지 못한다.<sup>15)</sup>

여기서 한용운이 말하고자 하는 것은 학문하는 과정에서는 진리 자체보다도 어떻게 진리에 도달하는 것이 더 중요하다는 것이다. 학문을 하는 방법의 자체가 곧 가치이고 진리일 수 있다고 보는 이러한 사상은 객관적 진리를 추구하는 근대적 학문관조차도 넘어설 만큼 시대를 앞서가는 사유라 할 수 있다. 그런데 그는 학문을 하는 방법에 관한 것을 ‘사상의 자유의 법칙’이라는 혼란스런 말로 표현하고 있다. 사상의 자유는 근대의 정치적 이념이다. 학문의 방법에 적용되는 문제이기보다는 개인의 신념에 관한 문제이다. 그런데 한용운은 이를 학문 방법에 적용하고 있

15) 『한용운전집』 2, p.48.

다. 그가 왜 이렇게 개인의 신념을 존중하는 사상의 자유를 학문 방법에 적용하여 혼란스럽게 하게 되었는지는 승려들의 교육 방법에 관한 그의 구체적인 문제제기를 보면 이해할 수 있다. 그는 불교 승려들의 교육과정에는 사상의 자유의 전통이 있는데, 이것이 본래적 기능을 상실하고 있다고 말한다.

학계의 사상적 자유가 승려만 못하고, 사상적 부자유가 또한 승려만한 것이 없음에 대해 언급하겠다. 무슨 뜻인가. 승려가 입학하는 경우, 그 정도에 따라 각기 학급이 정해져 있어서 자기에게 어울리는 과정을 공부하게 되어있다. 그리고 매일 정해진 과정을 공부함에 있어서는 학생이 먼저 하루 동안의 능력으로 정해진 과정의 뜻을 스스로 연구하여 마음에 터득한 다음, 동급생들이 모여 서로 따지고 설명하고 되풀이해 논쟁을 벌여 대개 득실을 가리게 되며, 그 다음에야 비로소 스승에게 물어 가부를 결정하는 관례가 되어 있다. 이것은 승려 교육의 특색이라 할 만하다. 다른 계통에서 배우는 사람들이 하나도 스스로 연구하지 않고 무엇이냐 스승의 의견만 따르는 것에 비교하면 그 사상적 자유에 있어서 현격한 차이가 있음이 사실이다. 그러나 뜻하지 않게도 이런 제도가 오래 유지되는 중에 폐단이 생겨서 규정의 정신과 실제의 상황이 달라졌으니, 배우는 사람들이 연구하고 논하는 것이 문구의 뜻을 따지는 짧은 주석에 지나지 않을 뿐이며, 변론하고 다투는 것이 남을 꺾고 내 사건을 세우고자 하는 것뿐이었기 때문이다. 그리고 정작 큰 뜻과 깊은 취지에 있어서는 들어서 묻는 바가 없는 형편이다. 그러므로 종일 연구하고 종일 논강하면서도 자기가 연구하고 것이 무엇인지, 자기가 논강하는 것이 무슨 뜻인지를 몰라서, 껌껌하여 아무 소득도 없는 사람이 십 중 칠팔이다. 만약 한 번 자기 의견을 세워 선배의 설을 반박이라도 하면 반드시 사건을 지닌 외도로 지목하여 감히 한 마디도 그 자리에게 못하게 만들어 버린다. 앞에서 말한 배움의 제도에 의하면 어찌나 그리도 자유로우며, 뒤에 언급한 운영의 실태에 의하건대 어찌나 그리도 부자유스러운 것인가.<sup>16)</sup>

16) 『한용운전집』 2, p.49.

승려들의 교육이 어떻게 이루어져 왔는가를 기술하고 있는 위 구절을 보면 ‘사상의 자유’라는 말은 사실은 정치적 이념 추구의 자유가 아니라 자유로운 토론을 일컫고 있음을 알 수 있다. 학생들이 먼저 학습 과제에 대해 스스로 연구를 한 다음 동기생들과 토론해 보고 난 이후에야 스승에게 물어보는 매우 주체적인 학습 방법이 바로 사상의 자유인 것이다. 한국의 전통 사원교육의 이러한 토론 중심의 자율적 학습 방법에 대해서는 일찍이 김동화도 언급하고 있으며, 사원교육제도에 대해 선구적 연구를 한 남도영<sup>17)</sup> 그리고 남도영의 연구를 계승하고 있는 박선영도 확인하고 있다.<sup>18)</sup> 남도영은 인조-숙종 시기에 생존한 환성지안(喚惺志安)이 전북 금구(金溝; 지금의 김제)의 금산사에서 학인을 가르칠 때의 모습을 이회명(李晦明)이 『선사실록(禪師實錄)』에 기록한 내용을 간추려서 다음과 같이 정리하고 있다.

논강은 먼저 講筒의 추첨으로 中講, 發起 2명을 선정하는데 同牌中에 最年下로 講筒을 흔들게 하여 먼저 나오는 자는 中講이 되고 다음 나오는 者は 發起가 된다. 一同이 跪坐한 후 中講이 책장을 덮은 채로 지내는 研究經論 과목을 一讀하고 大義만을 들어 설명하여 마치고는, “오늘날 본 經의 大義만은 이와 같거니와 세세한 말은 論講시에 합니다.” 하고는 合掌低頭하는 동시에 모두 답례하여 마친다. 그 다음 勃起가 책장을 펴고 隨文解釋을 하는데 일동은 開張靜聽할 따름이다. 그 해석에 있어 私記만은 蓮潭記 혹은 仁岳記를 막론하고 所定대로 암송 설명한다. 일동 생각에 發起의 해석이 맞지 않은 문귀가 있다면 각각 자기의 의견을 발표하여 합의가 된다면 인정하고 不然이면 강사의 결재로 미루게 된다. 받기의 해석이 완료됨을 따라 각 패 좌석이 들리도록 ‘중강이오’ 라는 소리를 크게 부르짖고는 그 순서에 따라 問講의 길이 先後된다. 강사 앞에 이르러서는 中講이 먼저 과목을 誦讀하고 隨文解釋이 시작되는데 論講할 때 상호간에 의견차가 해결을 보게 된다. 이로부터 다음 연구될 經策幾張을 결정하고 退出한다.<sup>19)</sup>

17) 남도영, 「韓國寺院教育制度」中, 『역사교육』 28호, 1980, pp.51-52.

18) 박선영, 「한국불교의 승가교육제도」, 『종교교육학연구』 8권, 1999, pp.51-78.

19) 남도영, 「韓國寺院教育制度」, p.57.

위 글은 사원에서 강의가 어떻게 진행되는지를 매우 생생하게 보여주고 있다. 매우 체계적이면서도 자율적인 학습 방법이 채택되고 있음을 알 수 있다. 학습 요점의 설명, 발표자의 경전 해석, 학생들 사이의 토론, 최종적으로 강사와의 토론 등의 순서로 체계적인 학습을 하고 있으며, 자율적으로 발표자들을 선정해서 진행하고 있다. 종교 집단에서 볼 수 있는 약간의 의례적 절차가 가미된 것조차도 오히려 진중한 토론의 분위기를 만들어 주고 있는 모습이다.

한용운이 “학생이 먼저 하루 동안의 능력으로 정해진 과정의 뜻을 스스로 연구하여 마음에 터득한 다음, 동급생들이 모여 서로 따지고 설명하고 되풀이해 논쟁을 벌여 대개 득실을 가리게 되며, 그 다음에야 비로소 스승에게 물어 가부를 결정하는 관례가 되어 있다.”고 한 승려교육의 특색은 바로 남도영이 요약하고 있는 위와 같은 강론 모습을 말하는 것이다. 이런 모습은 한용운이 말하는 것처럼 승려교육의 특색이며 전근대 시대의 다른 사상적 전통, 특히 종교적 전통에서는 찾기 힘든 것이다. 한용운은 승가에서의 이러한 훌륭한 토론 문화를 상기하며 “학계의 사상적 [토론의] 자유가 승려만 못하고”라고 할 만한 것이다.

그러나 이러한 좋은 제도가 제대로 작동하지 못하여, 토론은 경전에 대한 자구 해석을 위해 덧붙여진 짧은 주석만을 가지고 이루어지고 글의 근본 취지에 관해서는 이루어지지 못할 뿐 아니라, 선후배간의 위계적 질서의 억압으로 인해 자유로운 토론이 이루어지지 않게 되었다는 것이 한용운의 판단이다. 그래서 사상적 부자유가 또한 승려만한 것이 없다고 보는 것이다.

한용운이 판단하고 있는 것처럼 당시 강원에서의 자유로운 토론을 가능케 하는 교수법의 붕괴가 한용운의 특유한 경험이 아니라 보편적 현상이었는지는 알 수 없으나, 한용운이 여기에 주목하고 이것을 사상의 자유의 위축으로 해석한 것은 그의 사상적 개방성과 연관지어 생각해 볼 수 있다. 한용운뿐 아니라 당대의 대표적인 불교개혁론자들이 승려교육

의 개혁을 이야기하는데, 대부분은 승려교육의 근본적 부실에 대해 지적하거나, 시대에 맞게 교과목을 개편할 것을 주장한다. 그러나 교수법에서의 학생들의 사상의 자유가 주어져야 한다고 주장하지는 않는다. 심지어는 이러한 승가교육이 가지고 있는 자유로운 학습법의 상징인 논강(論講)과 문강(門講)이 학생들의 능력에 걸 맞는 학습법이 아니므로 바꾸어야 한다는 주장조차 있었다.<sup>20)</sup>

한용운이 토론의 자유를 사상의 자유로 해석한 것은 그의 급진적 사고 방식 및 앞서 언급한 근대적 종교관과 관련이 있다. 한용운은 강론 과정에서 자유로운 토론 자체가 없어진 것이 아니라 선배들에 의한 토론이 억압되고 있음을 지적하는데, 그 억압의 명분이 '사건을 지닌 외도'로 규정하는 것이라 하고 있다. 바로 이런 맥락에서 그는 토론의 자유라고 하지 않고 사상의 자유라고 표현한 것으로 보인다. 불교에는 경론으로 인정되는 문헌들 사이에 서로 상이한 다양한 교리체계들이 존재한다. 이러한 상이한 교리체계는 불교 내부에서 일어난 자유로운 논쟁의 원인이자 결과이다. 그런 만큼 학생들에 대한 경론 강론에서도 자유로운 토론이 자연스럽게 인정될 수 있었던 것이다. 그러나 그렇다고 해서 다양한 교리체계들 사이에 아무런 통일성도 없거나, 모든 견해가 용납되는 것은 아니다. 불교 역시 종교인만큼 모든 교파에서 인정하는 기본 교리체계가 있으며, 불교인들 역시 다른 사상을 추종하는 사람들을 외도라고 규정하여 자신들과 구분한다. 또 불교 경전을 내전이라고 하고 다른 전통에 속한 경전을 외전이라고 하는데, 불교인들 내에서 외도와 외전에 대해 개방적인 이들이 있는가 하면 그렇지 못한 경우도 있다. 한용운은 근대적 종교관을 수용하면서 승려 교육에서도 외도와 외전에 대한 개방적인 자세를 주문하고 있는 것으로 보인다.

## 2. 승려들의 근대 교육의 필요성

20) 조종현, 「강원교육과 제도개신」, 『불교』 93, 1932.3, pp.36-37.

한용운은 승려교육을 개혁하기 위한 자신의 교육철학과 교수방법론을 제시한 다음 교육 내용의 개혁에 관해 언급한다. 앞서 언급했듯이 한국 불교의 승가교육은 조선 중기 이래 선과 교를 아우르는 사교(四敎), 사집(四集), 대교(大敎)의 이력 과정을 수행하는 종합적인 체제를 갖추었으며, 이 체제에서 가르치는 정형화된 교과서들을 가지고 있는데 이를 지금까지도 사용하고 있다. 한용운은 이 이력의 절차와 여기에 사용되는 교과서가 “다 적절하지 못하기 때문에 왕왕 힘은 곱을 들이고도 성과는 반에도 못 미치는 사태가 나타나게 되었다.”<sup>21)</sup>고 비판한다. 그러나 그는 구체적으로 어떤 교과서를 가지고 어떤 절차로 이를 대체해야 하는지에 대해서는 언급하지 않고 있다. 대신에 그는 이 이력 과정 외에 보통학, 사범학, 외국유학을 승려 교육에 추가하는 것이 급하다고 말한다.<sup>22)</sup>

보통학은 일반교양과 관련된 공부를 지칭한다. 한용운은 보통학은 생존경쟁의 시대에 반드시 알아야 하는 것이며, 문명인들은 모르는 이가 없는 학문이라고 하고 있다. 그리고 이 보통학은 전문학의 기초가 되는 학문이라고 한다.<sup>23)</sup> 그가 보통학의 구체적인 내용에 대해 기술하고 있지는 않지만, 보통학이 어떤 내용일 것인지를 추측하는 것은 어렵지 않다. 1906년에 정부에서 <보통학교령>을 공포하여 소학교(小學校)를 보통학교로 변경했는데, 한용운이 『조선불교유신론』을 저술한 것이 1910년이므로, 그가 사용한 보통학이라는 용어는 바로 당시의 보통학교에서 가르치는 교과 내용들을 가리키는 것이라고 볼 수 있다. 1911년에 조선총독부가 발표한 제1차 <조선교육령>에 담겨진 보통학교의 교육은 보통의 지식과 기능을 습득하게 하고, 특히 국민 된 성격을 함양하며 일어를 보급함에 목적을 두었다고 하고 있다. 수업연한은 4년이되 지역의 실정에 따라 1년을 단축할 수 있게 하였으며, 입학연령은 8세 이상으로 하였다. 교과목은 수신·국어 및 한문·일어·산수·이과·창가·체조·도화·수공

21) 『한용운전집』 2, p.50.

22) 『한용운전집』 2, pp.49-52.

23) 『한용운전집』 2, p.50.

· 재봉 · 수예 · 농업초보 · 상업초보 등이었다.<sup>24)</sup>

한용운이 승려들에게 이러한 보통학을 가르쳐야 한다고 말하는 데는 두 가지 이유가 있다. 첫째는 일반 사회와의 소통을 위해서다. 그는 보통학을 모르면 “모든 행동과 일상의 온갖 일에 있어서 막히지 않는 것이 없게 마련이므로 생존경쟁의 이 시대를 살아가지는 못할 것이다.”<sup>25)</sup>라고 한다. 보통학이라는 말 자체와 교육령에 나타난 보통학교의 취지, 교과목 등에 비추어 볼 때도 보통학은 사회인이면 누구나 배워야 하는 것임을 알 수 있다. 당시 보통학교는 오늘날 초등학교 과정에 해당하는 과정과 오늘날 중등학교에 해당하는 고등보통학교가 있었는데, 오늘날의 기준에서 보면 둘 다 모든 국민들이 수료해야 하는 의무교육 과정에 해당한다.<sup>26)</sup>

모든 국민이 일정한 교양 교육을 받도록 하는 의무교육은 근대사회의 산물이다. 여기에는 교육의 평등을 통해서 실질적 평등을 추구하는 근대사회의 평등의 이념이 깔려 있는데, 또 하나 중요한 이념이 있다. 서양 전통에서 보면 교육이 종교로부터 분리되는 정교분리의 이념이 깔려 있다는 사실이다. 근대에 이르러 의무교육의 실현과 함께 기독교 교회가 담당하던 교양 교육이 국가로 넘겨지게 된다. 교양 교육의 주체가 교회에서 국가로 바뀐다는 것은 교육의 이념과 내용이 모두 바뀌는 것을 의미한다. 일반 사회가 문화의 중심이고 교회는 문화의 한 부분으로 밀려나는 것이다. 한국의 불교는 근대 이전에도 조선시대의 억압으로 인하여 일반인에 대한 교양 교육은 극히 제한적이었으나, 불교가 번성한 나라에서는 불교사원이 일반인의 교양 교육을 담당했다. 한국 불교도 승단에 들어오는 이에 대해서는 교양 교육을 포함한 종합적인 교육을 시켰다.

24) ‘보통학교(普通學校)’, 『한국민족문화대백과』, 한국학중앙연구원.

25) 『한용운전집』 2, p.49.

26) 오늘날에는 승려들 역시 일반 학교에서 의무교육 과정을 수료한다. 그러나 『조선 불교유신론』을 쓰던 당시에는 한국인들에게 보통학교는 의무교육 과정은 아니었다.

승단의 사미과정은 일종의 교양 교육에 해당한다고 볼 수 있다. 그런데 한용운이 새삼 승려 교육에서 보통학의 필요성을 이야기하는 것은 교양의 내용이 근대 문명에 기초한 일반 사회에서의 교양 교육으로 바뀌어야 한다고 생각한 때문일 것이다.

승려교육에서 교양 교육의 내용 변화를 주장하는 한용운의 이러한 보통학에 대한 주장은 불교 교리를 완전한 진리체계로 보지 않고, 문명의 일부분으로 보고 있는 그의 근대적 종교관의 연장선상에서 나온 것이다. 그는 불교를 문명의 중심이 아니라 일부로 보듯이, 승가공동체 역시 완전한 사회이거나 세계의 중심이 아니라 세속 사회의 일부로 보고 있다. 실제의 위상과 모습에 상관없이 많은 종교 집단들은 자기 집단이 세계의 중심으로서 전체 사회를 이끌어 가야 한다고 본다. 그러나 한용운은 일반 사회가 승가를 따라와야 하는 것이 아니라, 승가가 일반 사회의 기본 논리를 따라야 한다고 보고 있다. 그러려면 일반 사회의 기본 문화를 가르치는 보통학을 배워야 하는 것이다.

한용운이 보통학을 가르쳐야 한다고 하는 또 다른 이유는 보통학이 전문학인 불교의 기초가 된다고 보기 때문이다. 한용운은 “보통학은 전문학의 기초학문”이라고 규정한다. 기초학문 없이 전문학을 할 수는 없는 것인 만큼 보통학을 하지 않고 전문학인 불교학을 할 수는 없는 것이다. 그는 당시의 불교학이 보통학의 기초 위에 가르쳐지지 않아서 “교수하는 절차가 다 적절하지 못하기 때문에 … 성과는 반에도 못 미치는 사태가 나타나게 되었다.”<sup>27)</sup>고 말한다. 그러므로 “불교 교과서를 새로 편찬한다든지 개정한다든지 하여 그 차례를 정해, 쉬워서 알기 용이한 것을 두루 보통과에 넣어 배워 졸업해서 스스로 사리를 가릴 수 있는 능력이 생긴 다음에 차차 불교의 전문학에 들어가게” 해야 한다고 말한다.<sup>28)</sup>

불교를 전문학으로 분류하는 이러한 태도는 종교로서의 불교가 지향하

27) 『한용운전집』 2, p.50.

28) 『한용운전집』 2, p.50.

는 보편성을 부정하는 것이다. 보통학은 모든 사람이 반드시 알아야 하는 것인 반면에 전문학은 전문인들만 아는 것이기 때문이다. 전문학으로서의 불교는 생사의 윤회로부터 벗어나기 위해서 반드시 알아야 하는 궁극적 가르침이 아니라, 자신의 적성에 따라서 선택할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 지식이 된다. 불교에 접근하거나 불교를 가르치는 여러 길이 있겠지만 불교를 전문학으로 분류해 놓고 가르치려는 이러한 시도는 불교를 객관적 지식으로 보고 연구하거나 가르치는 학자의 입장에서 바라보는 것이다. 이는 불교를 삶의 진리로 받아들이는 실천적 종교인의 입장에서 불교를 바라보는 것이라고 하기 어렵다. 일반 학문의 관점에서 보면 불교는 전문학이겠지만, 불교 승려의 입장에서 보면 불교학 자체가 전문학일 수는 없다.

한용운은 보통학이 전문학인 불교학의 기초가 된다고 하지만, 불교는 그 자체 내에 기초학문이 있다. 한국 불교의 전통 강원 체제의 이력 과정은 그 자체 내에 불교의 기초과정과 전문 과정 모두를 포괄하고 있다. 전통 강원은 10년 내지 11년 과정으로 되어 있는데, 권상로가 분석하듯이 사미과는 사집과의 예비과정으로 최하층의 구조에 속하고 계율을 통하여 법도 있는 행동을 알게 하는 데 목적이 있으며, 사집과는 간경의 기초를 습득하게 하는 것을 목적으로 하고 있고, 사교과는 『능엄경』, 『법화경』, 『금강경』, 『원각경』을 연구하게 하며, 대교과는 화엄과 격외의 염송을 수학(修學)함을 목적으로 하고 있다.<sup>29)</sup> 남도영은 이를 오늘날의 학제에 비교하면 사미과는 초등학교, 사집과는 중학교, 사교과는 고등학교, 대교과는 대학과정에 해당하며, 수의과는 대학원에 해당된다고 평가한다.<sup>30)</sup>

기존의 강원의 이력 과정에서 기초 과정이 부실하거나 불합리한 점이 있다고 비판할 수는 있다. 그러나 강원의 이력 과정 전체가 전문학이고

29) 李能和, 『朝鮮佛教通史』 下, 新文館, 1968, pp.989-990.

30) 남도영, 「韓國寺院教育制度」 중, p.29.

이를 위한 기초 공부로 보통학을 해야 한다고 보는 한용운의 설정은 타당해 보이지 않는다. 그가 보통학의 구체적 교과목들에 대해서 기술하지 않았으므로, 그가 생각하고 있는 보통학의 교과목들이 앞서 언급했던 당시 보통학교의 교과목들과 같은 것이라고 추측할 수 있을 뿐인데, 이들 교과목들이 불교학을 하는 데 도움이 될 것으로 보이지도 않는다.

한용운이 전문학의 기초로 보통학이 필요하다는 불합리한 설정을 한 것은 당시 보통학의 근원인 근대성의 흡수에 대한 열망과 강원체제의 부분적 불합리성에 대한 불만에서 비롯된 것으로 보인다. 그는 “승려 학생들을 보건대, 학력의 고하를 가리지 않고 다 불교의 전문적 학문에 종사하여 보통학을 보기를 원수같이 하는 형편”<sup>31)</sup>이라고 하는데, 당시의 강원체제가 출가자들의 상이한 나이나 학력 차이에 대한 섬세한 고려하지 못하는 것에 대한 비판으로 보인다. 그는 또 다음과 같이 말한다.

불교 교과서를 새로 편찬한다든지 개정한다든지 하여 그 차례를 정해, 쉬워서 알기 용이한 것을 두루 보통과에 넣어 배워 졸업해서 스스로 사리를 가릴 수 있는 능력이 생긴 다음에 차차 불교의 전문학에 들어가게 한다면 그 일이 순탄하고 그 이치가 이해키 쉬울 것이니, 보통학을 무시할 수 없음이 이와 같은 터이다.<sup>32)</sup>

위 구절에 비추어보면 승려들이 보통학을 공부해야 한다고 한 그의 취지는 이력에서 사집에 들어가지 전의 단계, 즉 사미과의 확대개편과 같은 것으로 보인다. 사미과에 보통학교에서 가르치는 과목들을 넣고, 여기에 다시 기초적인 불교 교리를 학습할 수 있는 과목들을 넣어 이를 보통과로 하자는 것으로 보인다.

당시 이런 사고를 하고 있었던 것은 한용운만이 아니었다. 한용운이 『조선불교유신론』을 쓰기 4년 전인 1906년에 설립된 명진학교(明進學校)

31) 『한용운전집』 2, p.50.

32) 『한용운전집』 2, p.50.

의 교과목에 이미 한용운이 보통학이라 지칭할 종교학, 종교사, 산술, 역사 및 지리, 이과, 주산, 농업초보, 일어, 체조, 측량, 도화수공, 법제대요, 철학 및 철학사, 경제대요 등이 들어 있다.<sup>33)</sup> 명진학교는 흥월초, 이보담 등 불교계의 개혁론자들이 주도하여 신학문을 교수하기 위한 최초의 근대식 학교이다. 뿐만 아니라 명진학교의 권고로 지방에 약 20개의 사찰에 보통학교가 설립되었다.<sup>34)</sup> 한용운 자신 또한 이 명진학교 보조과에서 일어과정을 단기에 마쳐 1회 졸업생이 되었으며 후에 명진학교 부설 명진측량강습소 소장으로 재직했다. 한용운의 승려교육론은 명진학교에서의 경험에 크게 영향받은 것이라고 볼 수 있다.

그런데 승려들에게도 보통학을 가르치겠다는 취지는 같으나 명진학교에서의 보통학문의 위상은 한용운이 자신의 불교개혁론에서 설정한 위상과 차이가 있다. 명진학교는 처음에는 보통과 학교를 설립될 예정이었으나, 지원자가 많고 입학생 대부분이 사교과 이상의 수료자로 수준이 높아 고등교육기관이 되었다. 그 교칙을 보면 입학생들이 대교과 수료자들로 되어 있고, 근대학문을 신학문으로 분류하고 있다. 반면에 한용운은 근대학문을 보통학이라고 지칭하며 모든 승려들이 불교 공부를 본격적으로 하기 전에 먼저 학습해야 할 기초과목으로 설정하고 있다. 결과적으로 명진학교의 교과는 불교를 기본으로 하는 토대 위에 근대성을 흡수하는 방식이 되었음에 반해,<sup>35)</sup> 한용운은 근대성의 토대 위에 불교를 흡수

33) 동국대학교철십년사편찬위원회(편), 『東大七十年史』, 東國大學校出版部, 1976, p.14.

34) 남도영, 「구한말의 명진학교」, 『역사학보』 90집, 1981, pp.102-103. 보통학교가 이렇게 빠른 시일에 많이 생긴 데에는 사찰 토지를 보호하려는 목적도 있어 보인다. 당시 교육령에 의거해 전국에서 보통학교를 지으면서 학교를 짓는 명목으로 사찰의 토지를 침탈하는 일들이 비일비재했는데, 사찰 내 보통학교의 설립은 이를 막기 위한 취지도 커 보인다. 이병두 역주, 이능화, 『조선불교통사 -근대편』, 도서출판 혜안, 2003, pp.176-177.

35) 당시 지방 불교 사찰의 보통학교 운영에 대한 구체적인 연구가 이루어지면 당대 불교개혁론자들의 근대 학문에 대한 인식을 보다 명확히 알 수 있을 것이다. 명진학교의 원래 설립 목표는 보통과학교로 개교하는 것이었으나, 실제로는 대교과를 마친 승려들이 입학한 데서 알 수 있듯이 당시 불교계 내에서는 근대 학문

시키려는 태도를 취하고 있는 것이다. 불교승려에게서 불교는 학문 일반의 한 부분인 전문학이 아니라 아니고, 완전한 가르침 전체여야 하는데, 불교를 전문학으로 분류하는 한용운의 승려교육 방안은 불교를 자체 완결적인 삶의 진리체계로 간주하고 승려들에게 가르치려는 것이 아니라, 사회 일반의 학문체계 속에 위치 지워 놓고 가르치려는 것이다.

### 3. 승려들의 사범학과 외국유학의 필요성

한용운은 모든 승려들에게 보통학을 교수해야 할 필요성과 함께 사범학과 외국유학을 중요성을 말한다. 그는 15세에서 40세 사이의 재능 있는 승려들에게 사범학을 가르쳐야 한다고 주장하는데,<sup>36)</sup> 그 이유는 당시의 불교계의 스승들이 교양적 지식이 결여되어 있다고 보기 때문이다.

오늘 요행히 스승의 자리에 있는 자들은 육대주를 구분하지 못하고 오곡을 알지 못하여 생존 경쟁의 이야기를 들으면 때로는 귀머거리가 음악을 듣는 듯 이해하지 못하고, 만국지도를 대하면 어느 곳이나 소경이 그림을 대한 듯 캄캄한 실정이다. 아, 천지가 크고 학문의 세계가 넓은 터에 후배가 무슨 죄로 이런 무식, 무치한 자들의 지도를 감수하여, 그 전철을 밟아 제2의 뽕나무벌레가 되어야 하는 것이라.<sup>37)</sup>

스승의 위치에 있는 승려들의 지적 자질 결여에 대한 매우 거칠고 단순한 지적인데, “천지가 크고 학문의 세계가 넓은 터”라고 말한 데서 알 수 있듯이 한용운이 문제 삼고 있는 것은 그들의 불교 교리에 대한 지식이 아니라 불교 전통에서 외전이라 일컬어지는 일반 학문에 대한 지식임

---

에 대한 열의는 높았으나 어떻게 수용해야 하느냐에 대한 인식은 체계적으로 정립된 상태가 아니었다. 또 지방 사찰에 설립한 보통학교는 주로 사미 단계의 어린 승려들이 주로 입학한 것으로 보인다.

36) 『한용운전집』 2, p.50.

37) 『한용운전집』 2, p.51.

을 알 수 있다. 이 역시 불교를 자신의 신념체계로 받아들이고 그 자체로서 온전한 가르침으로 보는 것이 아니라, 객관적인 학문의 일종으로 보고 종교 일반 혹은 학문 일반의 범주 속에 두는 태도이다. 불교가 온전한 가르침이라면, 그래서 이를 통해 생사의 고통을 넘어설 수 있다면 불교 승려는 자기 자신을 위해서는 굳이 다른 학문을 알아야 할 까닭이 없다. 다만 다른 학문을 한 사람들과 논쟁을 하거나 설득하는 데 활용하기 위해서 배울 수는 있을 것이다. 일반 상식을 갖추는 것은 누구에게나 필요한 일이고, 또 다양한 학문에 접해 보는 것은 지식인에게 중요한 일이다. 불교 수행자들도 풍부한 교양과 일반 학문에 대한 조예가 있으면 좋을 것이다. 그러나 그것을 필수적으로 보는 것은 불교 수행자들의 본질에 대한 부정일 수 있다. 뿐만 아니라 그의 규정대로 불교학이 총체적 진리 체계가 아니라 보통학 이후에 공부해야 할 전문학이라면, 이 전문학을 가르치는 사람들에 대해 일반 학문에 대한 소양의 부족을 비판하는 것은 논리적 모순이기도 하다.

한용운은 사범학의 중요성을 말하면서 사범학을 두 가지로 분류한다. “사범에는 두 가지가 있다. 하나는 자연 사범이니, 외부 세계의 것으로 자연히 우리의 감각 기관과 의식에 감촉되어 받아들여지는 것이요, 둘째는 인사 사범이니 교도, 감화해서 그 결점을 교정, 구제해 주는 부류다. 지금까지 이 두 가지 사범에 의하지 않고 배운 사람은 없다.”<sup>38)</sup> 사범학의 중요성이라는 주제와 직접적으로 연관된 것으로 보이지는 않지만, 그가 자연 사범과 인사 사범을 구분하는 태도 또한 근대적인 학문 분류 체계 속에서 불교를 바라보는 그의 시각을 보여준다. 학문을 자연과학과 인문학으로 구분하고 이 두 사범학교를 설립하여 이 두 분과를 가르치자는 것이다.

이렇게 사범학교를 설립하여 교수자를 양성하고, 이들이 승려들에게 일반적 상식을 가르치게 되면 불교계가 사회에 뒤처지지 않을 것이라는

38) 『한용운전집』 2, p.50.

것이 그의 생각이다. 또 그는 이 사범학교를 나온 이들이 소학교에서 가르치면 소학교의 교사충원에도 도움이 될 것이라고 한다.

사범학의 필요성에 대한 한용운의 이러한 언급은 사범학에 대한 충분한 이해를 바탕으로 이루어진 것으로 보기 어렵다. 보통학을 가르칠 교사를 양성하기 위해 사범학이 필요할 수는 있겠으나, 불교학을 전문학으로 규정하면서 그 전문학을 가르칠 스승들에게 사범학을 배우게 하려는 것은 불합리해 보인다. 설령 승려들에게 보통학을 가르칠 필요가 있다고 하더라도 이에 필요한 교사를 양성하기 위해 승려들이 다니는 사범학교를 설립하고, 또 그들이 일반 소학교에서 가르치도록 하겠다는 것은 당대의 교육제도나 그가 늘 이야기하는 불교계의 현실에 대해 심도 있게 고민하지 않은 상태에서 나온 피상적인 제안으로 보인다.

외국 유학의 필요성에 대한 언급 역시 사범학 만큼이나 피상적인 생각에서 나온 것으로 보인다. 인도에 가 배워서 부처님과 조사들의 발자취를 찾게 하고, 우리나라에 전해지지 않은 경론을 골라 번역하며, 중국에 유학하여 중국 전래 이래의 역사와 조사들의 기문이적(奇聞異蹟), 여타 불교와 관계있는 것들을 수집하여 연구 자료로 삼고, 여러 문명국에 유학하여 그 나라의 종교의 연혁과 현황 등을 배우면 좋을 것이라고 말한다.<sup>39)</sup> 당시 인도의 불교의 상황이나, 중국의 상황, 그리고 유럽의 종교학의 경향 등에 대한 아무런 구체적인 설명 없이 이들 나라에 가서 공부하면 무엇인가 배울 것이 있을 것이라는 막연한 추측에 근거한 제안이다.

외국 유학에 대한 한용운의 이러한 제안은 한용운 본인의 기질적 성향이 그대로 반영된 것으로 보인다. 그는 18세에 신문명에 대한 막연한 동경으로 가출을 해서 서울로 향하다 속리산 보은사를 거쳐 백담사에서 승려가 되었다. 또 25세에는 충분한 준비도 없이 세계 일주를 떠났다가 블라디보스톡에서 고초를 겪었음에도 굴하지 않고 26세에는 다시 일본행을 계획하지만 실패한다. 그래도 끝내 30세에 일본 승려들의 도움으로 일본

39) 『한용운전집』 2, p.52.

으로 가서 임제종 대학에서 유학을 했다.

## V. 결론

한용운의 승려교육개혁론은 쇠락한 한국 불교의 전통에 대한 적나라한 비판을 하면서 승려 교육의 개혁의 기본 방향을 제시하고 있다. 그의 비판과 제시는 근대문명을 문화적 표준으로 삼고서 행해지고 있다. 그는 전통적인 불교 수행자들이 인식하고 있는 불교의 정체성, 즉 삶의 총체적 문제를 해결하는 온전한 가르침이라는 인식을 부인하고, 불교를 근대문명의 한 요소인 여러 종교 가운데 하나로 자리매김하려고 하고 있다. 이는 불교 수행자로서의 실천적 인식이 아니라 객관적 관찰자로서의 인식인데, 이 관점에서 보면 불교는 여러 전문학 가운데 하나가 된다.

한용운의 승려교육개혁론은 오랜 세월을 통해 완비된 체제를 갖추고 있던 한국의 전통 강원교육의 체제와 교육 철학에 대한 성급한 부정이다. 그가 제시하는 보통학, 사범학, 해외유학은 근대문명을 불교인들에게 빨리 흡수시켜야겠다는 의욕이 앞선 나머지, 불교 가르침의 본질과 승려교육의 특수성에 대한 고려 없이 기획되어 있다. 한용운의 승려교육개혁론에서 제시된 불교에 대한 교육 방법이 승려에 대한 교육이 아니라, 근대사회에서 일반교양으로서의 불교에 대한 교육을 위한 것이라면 매우 합리적인 방안이 될 수 있을 것이다. 그러나 문제는 한용운이 제시한 것은 승려에 대한 교육 방안으로서는 합리적인 안이라고 보기 어렵다.

한용운과 같은 개혁론자들에 의해 당시 불교계에 명진학교를 필두로 여러 보통학교, 지방학림 등이 설치되었고, 또 많은 승려들이 유학을 갔다. 그러나 불교의 정체성에 대한 깊이 있는 성찰이 부재한 상태로 진행된 근대식 교육은 한용운의 불교개혁론보다는 훨씬 덜 급진적인 형태로 진행되었음에도 불구하고 수많은 부작용을 낳았다. 그 결과 1920년대에

는 많은 전통 강원들이 복원되었다. 또 한용운의 유학 장려의 논리만큼이나 막연한 생각으로 유학을 간 승려들의 행적은 외국 유학에 대한 많은 부정적인 여론을 낳았다. 이러한 사실들은 결국 한용운의 승려교육개혁론의 현실적 한계를 실증하는 현상이라고 볼 수 있을 것이다.

## 참고문헌

- 김광식, 「조선불교 학인대회 연구」, 『한국 근대불교의 현실인식』, 민족사, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「조종현·허영호의 불교교육제도 인식과 대안」, 『근현대불교 재조명』, 민족사, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「1930년대 강원제도 개선문제」, 『근현대불교 재조명』, 민족사, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「건봉사의 재일 불교유학생과 봉명학교 - 불교근대화의 자생성 모색」, 『불교근대화의 이상과 현실』, 선인, 2014.
- 남도영, 「구한말의 명진학교」, 『역사학보』 90집, 1981.
- \_\_\_\_\_, 「韓國寺院教育制度」上, 『역사교육』 27호, 역사교육연구회, 1980.
- \_\_\_\_\_, 「韓國寺院教育制度」中, 『역사교육』 28호, 1980.
- 동국대학교칠십년사편찬위원회 편, 『東大七十年史』, 東國大學校 出版部, 1976.
- 문순희(퇴휴), 『한국 근현대 승가교육사 연구』, 박사학위논문, 중앙승가대학교 대학원, 2011.
- 박선영, 「한국불교의 승가교육제도」, 『종교교육학연구』 8권, 한국종교교육학회, 1999.
- 이경순, 「일제시대 불교유학생의 동향」, 『승가교육』 2, 1988.
- 이기운, 「근대기 승가의 교육체제 변혁과 자주화운동」, 『불교학보』 48집, 동국대불교문화연구원, 2008.
- 李能和, 『朝鮮佛教通史』下, 新文館, 1968.
- 이병두 역주, 이능화, 『조선불교통사 - 근대편』, 도서출판 혜안, 2003.
- 이승운, 「대한제국기 불교계 학교의 설립과 운영」, 『청람사학』 11집, 2005.
- 이지관, 「한국불교 승가교육의 사적 고찰」, 『불교학보』 18집, 동국대학교 불교문화연구원, 1981.
- 이지중, 「만해 한용운 교육론 고찰」, 『교육문제연구』 27집, 고려대학교 교육문제연구소, 2007.
- 전보삼, 「만해 한용운 교육론 고찰」, 『동아시아 문화연구』 2권, 한양대학교 동아시아문화연구소, 1982.
- 정혜정, 「일제하 승가교육의 근대화론」, 『승가교육』 2집, 1988.
- 조종현, 「강원교육과 제도개신」, 『불교』 93호, 1932.
- 한용운전집편찬위원회 편, 『한용운전집』 2, 신구문화사, 1979.

## Abstract

### Han Yongun's Thought on Reforming of Monastic Education

Kim, Jong-in  
(Visiting Professor, Kyung Hee University)

Han Yongun's theory for the reforming of Korean Buddhist monastery education system is based on his modernized view on religion and sciences. His thought of sciences are radically progressive as he supposes that methodology of sciences itself is value and true. He advocates that Buddhist monks should study read the books from other traditions also. Thereupon, he insists that modern sciences and the teacher's college course must be included in the curriculum for monk education. He also advocates monk's studying abroad. His emphasizes the importance of learning modern sciences for he understands Buddhism as a part of culture rather than the complete truth system. He does not regards Buddhist sangha as a perfect society. He regards it a part of secular society. Buddhist doctrines must be regarded as the complete truth system for Buddhist monks. However, Han Yongun regards Buddhist studies as one of the various studies in the world. His theory of reforming of monastery education was invented for the monks to absorb modern sciences, but the nature of Buddhist teaching and the distinctive characteristics of monastery education was not considered.

#### Key words

Han Yongun, reformation of Buddhism, monastic education, pedagogy, Myeongjihakgyo, modern sciences,, monastic school