



대만불교의

5가지 성공코드

리더십과 실천이념 | 사찰운영과 신도조직
교육체계와 인재육성 | 전법과 포교 | 여성 참여

불광연구원 편찬

님은 이때부터 중국문화학원 불학연구소 교수 겸 중화학술원 불학연구소 소장직에 취임하였다. 1985년에는 성엔 법사 스스로 중화불학연구소를 창립하고 초대 소장직을 겸하면서 외국 교수들을 영입하여 교학활동의 활성화를 도모하였다. 2007년부터 파구불교학원이 연구생을 모집하면서 인재양성 업무를 담당하였다.

중국불교, 날개를 달다 대만의 중국불교 재확립과 재정의

이 글의 목적은 대만 내 중국불교의 발전과 현황을 개괄하는 것에 있다. 우선 첫 번째 장에서는 대만불교의 역사적 배경에 대해 검토하고자 한다. 두 번째 장에서는 90년대 대만의 종교적 상황에 대해 보다 자세히 살펴 볼 것이다. 특히 대만불교의 사대종파(四大山: 포광산, 파구산, 츠지기 금회, 중타이산)의 특징과 영향력에 대해 알아볼 것이며, 대만 승가의 구조적 특징들도 살펴볼 것이다. 세 번째 장에서는 대만의 불교와 불교학의

* Marcus Bingenheimer, "Chinese Buddhism Unbound - Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism on Taiwan," Kalpakam Sankamarayan, ed., Buddhism in Global Perspective(Mumbai: Somaiya Publications, 2003), pp. 122~146.

● 서울대학교 철학과 석사

몇 가지의 중요한 면면들을 다루어보려고 한다. 교학적 차원에서 개혁 승 타이쉬(太虛)로부터 그의 제자 인순(印順)으로 이어지는 발전이 있었는데, 이는 대만 내 불교학의 성장과 다양한 방식으로 관련이 있다. 또한 중화전자불전협회(中華電子佛典協會: CBETA)의 프로젝트는 현재 대만 불교계에서 활발히 이루어지고 있는 다양한 편찬 활동을 잘 대표하고 있다. 이러한 예를 통하여 우리는 지난 세기 여러 가지 어려움을 맞이했던 중국불교가 어떻게 대만에서 재확립되고 재정의되고 있는지 이해할 수 있다.

I. 대만불교의 역사적 배경

대만의 불교학자들은 지난 20년간 대만불교사에 대한 연구를 상당히 진전시켰다.¹ 다음과 같은 세 시대로 나누어 살펴볼 수 있다.

1. 1895년 이전 대만불교
2. 일제 식민지 치하의 대만불교
3. 1945년 이후의 대만불교

일본의 식민통치가 시작되기 전까지 대만불교는 중국 남부지방의 불교와 큰 차이가 없었다. 일본의 통치가 시작되면서 상황은 복잡해지기 시작했다. 불교단체들은 일본불교 종파와 연합이 강요되는 와중에

1. 江藤勝과 같은 학자의 연구가 대표적이다(참고문헌 참조). 서구 학계의 경우 Jones(1999)와 Günzel(1998)의 연구가 가장 참고할 만하다.

서 중국불교의 정체성을 탐구하고 지켜나갔다. 1949년 이후 장제스의 대만 후퇴를 뒤따라 대륙에서 건너온 승려들은 이 섬의 중국불교를 수복하고 개혁하였다. 1987년 계엄령이 해제된 이후 대만 사회가 맞이하게 된 다양화 시대에 불교는 급격히 발전하였다.

1) 일제 식민통치 이전의 대만불교

불교 승려가 처음 도래한 후부터 1895년 일본의 식민통치가 시작될 때까지의 기간 동안 대만은 만주족이 세운 청(淸) 제국의 일부였다. 17세기 네덜란드가 이 '포모사(Formosa)' 섬을 식민지로 편입하려고 시도하면서부터 대만은 아시아의 지정학적 무대에 등장하게 되었다. 17세기 중반 명(明)이 멸망하자 명의 잔존 세력이 대만으로 건너가 네덜란드인들을 쫓아냈지만, 곧이어 이들도 청의 만주족 군대에 의해 축출되었다. 이후 1683년부터 1895년 사이 대부분의 기간 동안 대만은 세계사의 주변 지역, 청 제국의 먼 변방으로 남아 있었다. 대만이 도(道)에서 성(省)으로 승격된 것은 1887년에 이르러서였다.²

이 시기 대만불교가 처한 상황은 남중국의 여타 낙후지역의 상황과 큰 차이가 없었다. 비록 불교 승려가 최초로 도래한 것이 1675년이었다고 전해지지만, 대만에서 가장 보편적인 형태의 불교인 '재교(齋教)'는 정식 비구승이나 비구니승의 승가로부터 독립된 종교였다. 여러 종파로 나누어져 있는 재교는 명대의 나청(羅淸)이란 거사가 창시한 나교(羅教)에 기원을 두고 있는 민간신앙적 성격의 불교이다. 각각 불교,

2. 학주: 성으로 승격된 것은 1885년이다.

도교, 신(新) 유가 사상과 민간신앙이 독특한 방식으로 결합한 재교의 여러 종파들의 복잡한 역사는 아직 충분히 연구되지 않았다.³ 이들 다양한 재교 종파의 공통적인 특징은 오신체의 금지와 더불어 채식을 고수한다는 점에 있는 것으로 보인다. 재교의 숭배 대상에는 보살과 도교의 신들이 포함된다. 숭배의 장소는 의도적으로 '절'이나 '사원(寺廟)'이 아닌 '재당(齋堂)'으로 불렸는데, 이는 정통적인 불교와의 차별성을 강조하려는 것이다. 청대 말기 대만에는 100개가 조금 넘는 재당이 있었던 것으로 추정된다.⁴

2) 일본 식민통치하의 대만불교

청일전쟁(1894~1895)의 중국 패배 후 대만은 시모노세키(下関) 조약에 의해 일본에 양도되어 일본 최초의 식민지(류큐를 포함하면 두 번째)가 되었다. 일본은 대만을 미래 일본제국의 일부로 편입시키기 위해 전방위에 걸친 경제적, 사회적 조치를 시행하였다. 이 시기 교육제도가 거의 완벽하게 일본화되었던 까닭으로 대만 문화의 몇몇 요소에서는 아직도 일본의 영향이 남아 있다.

정통적인 불교 및 재교나 도교 종파들의 조직화 방식은 일본의 통치로 인해 근본적으로 변화하게 되었다. 처음 20년 동안 식민지배자들은 종교에 관여하지 않았지만, 그 명성에 걸맞게 상황을 체계적이며 면밀하게 검토하였다. 이때 이루어진 연구는 오늘날에도 19세기 대만의 종교 상황을 연구하는 데 귀중하고 신뢰할 만한 자료이다. 1915년 재당

3. 대만의 재교 종파 셋에 대한 소개는 Jones(1994), 14~30과 Lan(1994) vol.9, 5753~5756을 참고하라.

4. Lan(1994) vol.9, 5755.

과 연계된 반란(이른바 시라이암 사건)이 실패한 후 일본의 종교정책은 변하여서, 강력한 조치를 동원하여 종교단체들을 통제하였다. 재교 종파들이나 정통 불교 종파들 모두 일본의 불교 종파와 직접 연합을 맺거나 일본불교 종파들이 주도하는⁵ 여러 가지 '애국 단체'⁶에 가입해야 했다.

일본불교는 일본 식민지배자들을 뒤따라 바로 대만에 들어왔다. 한족이나 원주민에 의한 반란이 빈번했던 식민지 초기에 일본 승려들은 군대에 상주하며 군승으로 근무하였다. 뒤이어 이들은 대만으로 이주한 일본 민간인의 종교적 요구에 부응하였고, 이윽고 중국인과 대만 원주민에까지 대상을 확대하여 선교하였다. 결국 대부분의 일본불교 종파가 대만에 진출하였고, 1941년의 조사에 의하면 식민통치가 시작된 이래 65개의 일본 사원이 건립되었다고 한다.⁷ 특히 일본 조동종과 임제종이 가장 많은 수의 전법승을 파견하였지만, 그다지 성공을 거두지는 못했다. 일본불교로 개종한 중국인의 수는 극소수에 지나지 않았다. 50년간 포교를 하였지만 일본불교 교단에 등록된 대만인 신도는 28,000명 가량에 불과하였다.

처음 10년 동안 식민지 정부는 종교에 대해 비교적 관용적인 태도를 취했지만, 이러한 관용주의는 1930년대에 이르러 전 일본사회가 민족주의의 광기에 사로잡힘에 따라 변하기 시작하였다. 30년대 중반 이른바 '황민화 운동' 정책이 수립되었다. 이는 대만에게 중국의 언어, 문화, 전통을 폐지하려는 전면적 기도를 의미했다. 학교에서 중국어 사용

5. 이러한 단체들은 여럿 있었다(Jones(1999), 66~80). 이중 가장 중요한 것은 난잉불교회(南瀛佛敎會)로서, 일본의 전방위적인 대불교 정책을 대표한다. 이 단체는 본질적으로 식민 정부의 부속 기관에 지나지 않았지만, 이 단체의 회보는 대만불교에 대해 비교적 개방적인 토론의 장을 제공하였다.

6. 가령 대만불교청년회는 일본 조동종 대만 별원의 주지였던 오이시 렌도가 주도하였다.

7. Jones(1999), 36.

이 금지되었고 일본어가 유일한 언어가 되었다. 1938~1940년 사이의 '사묘정리(寺廟整理)' 운동의 시작과 더불어 일본은 본격적인 종교 탄압을 시작하였다. '정리'란 사실상 사원 건물을 무너뜨리고 성상을 불태우는 것을 의미했다. 다만 '순수한' 정통 불교 사원들은 대부분 이러한 탄압을 피해갈 수 있었는데(일본불교 종파와의 연합이 어느 정도 보호를 제공하였다), 도교 사원이나 재당은 '순수'하지 못했기 때문에 많은 수가 파괴되었다.

수많은 탄압에도 불구하고 50년간의 일본 식민지배 시대가 불교에 몇몇 긍정적인 영향을 끼치기도 하였다. 대만불교는 공식적으로는 일본불교와 협조하는 한편 중국 본토와의 연계도 지속하는 줄타기를 하면서 정체성을 확립하는 과정을 겪었다. 이 기간 동안 몇몇 승려들은 전통적인 중국불교를 대만에서 성공적으로 발전시켰다.⁸ 이들의 노력에 의해서 대만불교에 처음으로 계맥(戒脈)이 뚜렷이 구축되었고 일본 식민지배 기간 동안 전례 없이 많은 비구가 중국식 수계 의식에 따라 구축계를 받았다.⁹

3) 1945년부터 1989년 사이의 대만불교

카이로 선언(1943. 12)에 따라, 연합국의 승전 후 대만은 중국이 통치하게 되었다. 1945년 10월 충칭(重慶)의 국민당 정부는 천이(陳儀)를 대만의 행정장관으로 파견하였는데, 대만인의 어떠한 승인도 얻지 않은 그는 곧잘 이들의 소망에 반하는 통치를 하였다. 1947년 2월에 있었던 반

⁸ 이 중 산후이(善慧, 1881~1945), 변위안(本圓, 1883~1946), 쥐에리(覺力, 1881~1993), 용당(永定, 1877~1939) 등 네 명이 특히 유명하였다.

⁹ 1919년 789명, 1950년에는 2,000명 이상의 비구가 있었다고 한다(Günzel(1998), 20).

란은 무자비하게 진압되었고, 이후부터 80년대 후반 민주주의로 평화롭게 이행하기 전까지 대만에서 정부는 실질적으로 곧 국민당 정권을 의미하였다.

● 장제스의 국민당이 중국 본토에서 국공내전(1946~1949)에 패배하자 가장 안전한 후퇴지로 대만을 선택하였다. 1949~1950년 사이 대만으로 대피한 1천 5백만 명의 본토인들(대부분이 장제스의 군대와 관료들이다) 중에는 승려도 일부 있었다. 몇몇은 군대에 징집되어 건너왔고 몇몇은 홍콩을 경유하거나 다른 방법으로 대만에 건너왔다. 비록 이들은 100명도 채 안 되었지만 대만불교의 방향을 결정하게 된다. 대만 출신 승려들과 이들의 차이점은 그들이 받은 높은 수준의 교육에 있었다. 이들의 거의 절반 가량이 장쑤(江蘇) 북부 출신이었는데 당시 이곳은 거대한 총림(叢林)들과 승려 교육기관들을 중심으로 불교가 가장 온전히 수행되고 있는 곳으로 유명하였다. 이때 대만에 건너온 승려들 중에는 유명한 절에서 주지를 지낸 존경 받는 장로들도 있었다.

● 1947년 다양한 불교 조직들을 통합하기 위하여 난징에서 중화민국 불교회(中華民國佛教會, 이하 중국불교회)가 출범하였는데, 이는 80년대 말까지 대만불교의 중심적 기구로서 기능하게 된다. 이 기구는 사실상 대만불교의 공식 대변자 역할을 독점하였다. 무엇보다도 해외에 나가려는 모든 승려는 여행허가증을 얻기 위해 중국불교회를 거쳐야 했다.

본토 출신 승려들은 크게 두 집단으로 구분될 수 있다. 본토에서 타이쉬 스님(太虛, 1889~1957)의 우창불학원에서 공부한, 소수의 개혁파 승려들이 한편이고,¹⁰ 다른 한편은 중국불교에 별다른 개혁이 필요하지

¹⁰ 이 중 가장 유명하고 영향력 있던 승려가 인순(印順) 스님이었다. 인순 스님과 타이쉬 스님에 대해서는 이 논문의 마지막 장을 참고하라.

않다고 보았던(비록 대만의 민간불교는 개혁되어야 한다고 보았지만) 대다수의 보수적인 승려들이 있었다. 당시 국민당의 지지를 얻고 있었던 보수파 승려들은 결국 1955년의 대회에서 중국불교회를 장악하였다.¹¹ 오늘날 비록 중국불교회의 영향력은 거의 사라졌지만 여전히 이 단체는 보수파가 주류를 이루고 있다.

국민당 정권은 어떠한 형태의 정치적 반대도 억압하였지만, 사회의 기타 영역에서는 방입주의를 취했으며, 종교 활동에는 대체로 간섭하지 않았다. 이로 인해서 50년 동안 모든 종교, 특히 불교와 기독교가 사회에 단단히 뿌리내릴 수 있게 되었다. 또한 대만이 경제적으로 성공하면서 막대한 액수의 종교적 기부로 인해서 대만의 불교 승가는 매우 부유해졌다. 신뢰할만한 통계치는 없지만, 만약 건축물의 급격한 증가로 미루어 추측할 수 있다면 불교단체들의 자금 사정은 여유로웠던 것으로 보인다. 60년대부터 20세기의 다른 불교계에서는 그 예를 찾아볼 수 없을 정도로 많은 사원이 세워지고, 중수되고, 확장되었다.¹² 승가의 재산이 늘어나자 이를 기반으로 불교는 자선 사업과 포교 활동에 활발하게 나설 수 있었다.

1990년까지 40년 동안 대만사회에서 불교 승가의 이미지와 평판은 점점 높아져 갔다. 갈수록 많은 승려가 고등교육을 받았으며 이로 인하여 공동체 지도자로서의 승려의 지위는 더욱 강화되었고, 나아가 기독교 선교사들과 대등한 위치에 오르게 되었다.¹³

11. Yang(1991), 35에 인용된 다오안 스님의 일기를 참고하라.

12. 사원의 수에 대한 신뢰할 만한 통계는 아직 없다. 그러나 Lan((1991), 23)은 1960년 850곳이었던 사원이 1990년에는 4,020곳으로 증가하였다고 한다. Wang((1995), 322)은 1977년에 1,264곳, 1993년에는 2,060곳이 있었다고 한다.

13. 모든 기독교 선교사들이 국부천대(國府遷臺) 직후부터 선교를 시작하였고 오늘날까지 매우 활발

중국불교회가 인기 있었던 적도 없었고 대만 불교도들의 생활에도 미미한 역할뿐이었지만, 불교 승가에서 일본의 영향을 제거하는 데는 크게 성공하였다. 가장 중요한 쟁점은 대처와 체식이었다. 일본의 승려들(1876년 이후 결혼이 허용되었다)에게 이것은 선택의 문제였지만 중국의 승려들은 엄격하게 고수하고 있었다.¹⁴

또한 중국불교회의 도움을 받아서, 자신들의 사원과 승려 교육기관을 설립하기 위한 것이었지만, 본토 출신의 승려들과 대만인 제자들이 여러 해에 걸쳐 대만의 불교를 보다 정통적이며 통일된 형태로 재편하고 개혁하였다. 이는 주로 수계 체계를 재확립하고 승가 구성원을 위한 불교 교육기관을 설립하는 두 가지를 통해 이루어졌다.¹⁵

오랜 경력과 높은 명성에 힘입은 본토 출신 승려들은 각종 법회와 출판, 대중매체를 능숙하게 활용하여 그들이 뿌리를 둔 중국불교의 정통성을 강화하였다. 50년대와 60년대에 새로 제기된 쟁점은 사찰 내의 불상과 보살상 옆에 비불교적인 신상을 모셔 놓고 숭배하는 일에 대한 것이었다.¹⁶ 이에 따라 중국의 민간 불교에서 무척 일반적인 이러한 관습이 대만에서는 거의 사라지게 되었다. 도교 사원에서 관세음보살상을 발견하는 것은 가능하지만, 황제(黃帝)와 같은 도교의 신상을 모신 불교 사원은 매우 극소수이다.

하게 활동하고 있다. 20세기 불교의 발전에 기독교 '타자(他者)'들의 역할은 줄곧 과소평가되어 왔다. 사회참여적 불교의 유행을 보통 타이쉬나 인순파 같은 불교 사상가들의 영향으로 간주하지만, 일정 부분 기독교 선교 방식을 수용한 것도 관련 있다.

14. 대만과 한국의 상황에는 명백히 유사점이 있다. 한국 승가도 일본의 패전 후 이전의 계율 문화를 복구하였다(비록 대만보다 더 어려웠지만).

15. 첫 번째 방식에 대해서는 Gürzel(1998)의 Ch.3을 참고하라. 두 번째 방식에 대해서는 Yang(1991, 5)을 참고하라.

16. Yang(1991, 5)에 인용된 등추 스님의 언급.

2. 90년대 대만의 불교단체

1987년 계엄령이 해제되기까지 대만에서 사회 변화란 주로 경제적인 것이었다. 민주주의로의 이행 후 사회의 모든 부문이 본격적으로 변화하였다. 종교 단체들은 다양성이 매우 커졌다. 불교의 경우, 종래에는 적어도 표면적으로는 중국불교회에 의해 통일성이 유지되어 왔으나, 각자의 불교관에 따라 활동하는 독자적인 조직들이 그 다양성을 드러내었다. 오늘날의 대만불교는 몇몇 독특한 성격들로 특징지어진다. 그 중 대만 승가의 독특한 구조, 거대하고 독자적인 불교 조직, 그리고 불교 전통의 다양화가 가장 두드러진다.

1) 승가의 구조

중국불교의 역사상 어떠한 조직이나 단체도 불교 전체를 포괄하는 역할을 맡지 못했다. 다양한 불교 공동체와 전통을 대변하는 하나의 조직은 존재하지 않았던 것이다. 그들 사이의 통일성은 승가 내 세대 간에 이루어지는 다양한 형태의 유대에서 성립되었는데, 이는 그 기능과 용어에 있어서 중국의 전통적 가족 관계와 흡사하였다. 중국에서 출가한 비구니 비구니는 자신의 가족을 떠나 유사 가족구조에 편입된다. 제자에게 계승되는 '자손묘(子孫廟, hereditary temple)'들은 (예외가 있지만) 승가를 구성하는 기본 단위였다.¹⁷ 이러한 자손묘에서 '체도(剃度)'가 이루어

17. Welch의 번역에 따라 'hereditary temple'이라고 번역하였다. Günzel(1998, 38~45)을 참조하라. 'hereditary'라고 불리는 이유는 사원의 재산이 엄격히 한정된 집단에 의해 상속되고 관리되기 때문이다. 이는 승가 자체에 귀속된 거대한 총림(叢林) 사원과 차이가 있다. 총림의 주지는 원칙상 선출로 임명되는 시스템이고, 총림에서는 승려들 간의 사적인 관계가 형성되는 것을 막기 위해 체도(剃

지는데, 이는 스승이 제자가 공식적으로 승가에 들어왔음을 나타내는 제발 의식을 말한다. 이를 통해 수행자는 '사부(師父)'와 '사형(師兄)'으로 이루어진 '사원 가족'에 편입된다. 자신을 체도해 준 스승의 지도를 받아들임으로써 승려는 일생 동안 상호 책임을 수반하는 친밀한 관계를 구축한다. 비구가 되기 위한 다음 단계는 구족계를 받는 것인데, 구족계 의식은 이념적으로 하나의 사원이 아니라 사방승가 전체와 관련을 맺게 되는 공적인 성격의 중대한 행사이다. 계사(戒師)와 제자들은 이를 통해 국지적 차원을 넘어선 새로운 관계로 진입한다. 승가 내 세대 간의 유대가 이루어지는 또 다른 방식은 법의 전수이다. 이는 스승의 지위를 계승하도록 인가하는 것이다. 법을 전수받아야 특정한 법맥에 편입될 수 있는 선종에서 이러한 방식이 특히 중요시된다. 체도, 수계식, 인가 등 세 가지 형태의 유대가 아직도 계속되고 있지만, 승가의 구성원들은 과거보다 더 좋은 교육을 받고 재정적으로 독립할 수 있게 되었기 때문에 이러한 전통적인 형태에서 이탈할 자유를 얻게 되었다. 이는 그 어느 때보다도 오늘날 대만의 비구와 비구니들이 자신의 삶에 대한 통제권을 누리고 있음을 뜻한다.

대만 승가의 또 다른 구조적 특징은 절대적인 의미에서나 상대적인 의미에서나 거대한 규모의 비구니 대중이다. 대만 비구니의 전체적인 규모는 수계 기록에 의해서 파악해 볼 수 있다.¹⁸ 첸(Chern, 1999)의 표에 제시된 수치들을 더하여 차이를 비교해 보면 비교적 신뢰할 만한 결과를 얻을 수 있다. 1953과 1999년 사이 17,000명 가량의 비구와 비구

度) 의식을 통해 제자를 받아들이는 일이 자손묘와 달리 금지되어 있었다.

18. 아직 아무도 이러한 작업을 한 것 같지 않다. 대만 내정부(內政府)의 연례 통계연감에는 이에 대한 어떤 정보도 없다. 때때로 30,000명에 달한다는 이야기가 들려오지만 수계 기록에 기초하여 추산된 '최대 17,000명(1999년 기준)'만 현재 알 수 있는 확실한 수치인 것 같다.

니가 대만에서 수계를 받았다.¹⁹ 입수 가능한 모든 통계가 지난 15년간 승려의 수가 두 배로 증가했음을 뒷받침한다.²⁰ 비구니는 3:1의 비율로 비구의 수를 압도하고 있다. 이와 같은 수적 우세와 더불어 많은 젊은 비구니들이 대학을 졸업하였다는 사실은 비구니들의 자의식과 권한의 성장을 의미한다.²¹ 비구니 승가 중 일부는 전통적 계율, 특히 비구의 두 배가 되는 계율의 수와 팔경법에 대한 재고를 요청하기 시작했다. 또한 비구니에게만 개방된 불교 교육기관이 증가하고 있는데 대표적으로 상광니중불학원(香光尼衆佛學院)이 있다.

2) 사대산(四大山)

몇 세기 동안 중국 승가에 통일성과 체계를 제공해온, 앞서 본 것과 같은 다양한 형태의 유대 관계가 오늘날 대만불교에서도 기능하고 있다. 하지만 대만에는 체도 의식에 크게 기반을 둔, 아마도 새로이 시작된 형태의 공동체도 존재한다. 이들은 특정한 법사를 중심으로 형성되어 다양한 활동을 매개로 세속 사회에 활발히 참여하고 있는 거대 불교 조직이다. 이들이 겪는 문제는 대개 거대 기업의 그것과 비슷하며, 이들의 손을 거쳐 가는 거대한 규모의 기부금은 종종 불교적 의제를 포기하게끔 위협한다. 이들 중 가장 규모가 큰 단체가 '사대산(四大山)'이라고

19. 보다 정확하게 승려의 수를 파악하기 위해서는 다음과 같은 요소를 고려해야 한다. 1999년 이전 입적한 승려들, 환속한 승려들, 대만 외에서 수계를 한 승려들, 50년대 초반 중국불교회가 수계 체계를 장악하기 이전 대만에는 2,000명 정도의 비구와 비구니가 있었던 것으로 추산된다(제교의 여성 수행자는 제외). 대만의 인구는 대략 2천 2백만 명이다.

20. 이 주제에 대한 영어로 된 연구가 몇몇 있다. 가장 최근의 것으로는 Chem(2000)와 Li(2000)가 있다.

21. 1986년까지 약 9,000명의 비구니와 비구가 수계를 받았고, 1999년 17,000명이 수계를 받았다.

불리는데, 다음과 같다.

1. 가오슝(高雄) 인근에 기반을 둔 포광산(佛光山)
2. 푸리(埔里)에 기반을 둔 중타이산(中臺山)
3. 화롄(花蓮)에 기반을 둔 츠지기금회(慈濟基金會)
4. 타이베이외의 파구산(法鼓山)

사회적 관심과 주목의 대상이 되고 있는 이 단체들은 대만 내 가장 영향력 있는 불교 운동을 주도하고 있기 때문에 짧게나마 살펴볼 가치가 있다. 불교에 관심이 많은 대만 방문객들은 이들 중 한 곳 이상과 접촉하게 된다. 대부분의 대만 사람들이 이 단체들의 이름과 설립한 스님의 법명을 알고 있다(비록 종종 정엔 스님과 성엔 스님의 법명을 헷갈려하지만).

(1) 포광산

포광산은 1967년 싱윈 스님(星雲, 1927~)이 창설하였는데, 빠른 속도로 대만 남부에서 가장 큰 불교단체가 되었다. 싱윈 스님은 대만불교계에서 텔레비전과 라디오를 통한 포교를 시도한 최초의 인물 중 한 분이다. 30년이 넘는 텔레비전 출연 덕분에 싱윈 스님은 대만에 매우 잘 알려져 있다. 하지만 스님은 정치에 관여하여 비판을 받기도 하였다. 싱윈 스님은 1996년 대선 때 오로지 불교를 기반으로 하여 출마했다가 큰 표차로 패배한 천위안(陳履安) 후보를 열성적으로 지지했다. 또한 싱윈 스님은 특히 리덩후이 정권을 거치며 국민당과도 오랫동안 굳건한 관계를 유지하였다.²²

22. 물론 현재(2001년 12월) 리덩후이는 국민당을 떠나 자신의 정당을 설립하였다.

포광산의 본산은 상당히 인상적이다. 이곳을 방문한 사람들은 공원처럼 조성된 사찰 안에서 거대한 법당들과 불상들, 호스텔, 병원, 박물관, 정토 테마파크, 불교 기념품 판매점들과 마주치게 된다. 몇 년 전 본산의 경내가 일반 사람들의 관광지로 변하게 되자, 일반 사람들의 입장을 금지하였다. 그러나 여전히 대만 전 지역에서 수많은 불교 단체들이 큰 버스를 타고 이곳을 방문한다. 약 5만 개의 유골단지들을 보관하고 있는 이곳의 납골당은 포광산의 주요 수입원 중 하나이다.²³ 다른 사대 종파와 마찬가지로 포광산도 범대만적인 조직이 되었다. 1997년에는 1,100명의 비구니와 134명의 비구가 상원 스님을 계사로 삼고 조직 활동에 헌신하고 있었고,²⁴ 1996년 대만 내에 51개의 사원 또는 센터를 운영하고 있었다.²⁵ 츠지기금회처럼 포광산도 국제 무대로 진출하고 있다. '국제포광회(國際佛光會: Buddha's Light International Association)'란 이름 아래 오늘날 포광산은 세계적으로 100곳이 넘는 센터를 운영하고 있는데 이는 작은 섬나라에서 시작된 종교 단체임을 고려할 때 매우 놀라운 수치이다.²⁶ 포광산은 또한 아프리카에 지부를 설치한 최초의 중국불교 단체였다. 불법을 펼치기 위한 포광산의 국제화는 무척 의욕적으로 이루어지고 있으며, 자신만의 불교적 사명을 강하게 추진하고 있다.²⁷

23. 이는 포광산에 한정된 것은 아니라 동아시아의 불교 사원에서 꽤 보편적인 관습이다.

24. Chem(2000), 118.

25. Günzel(1998), 119의 주를 참고하라.

26. 국제포광회의 웹사이트(<http://blia.org>)에 따른 것이다. 1996년 63개의 센터에서 증가한 것이다. Günzel(1998), 119의 주를 참고하라. 국제포광회의 본부는 샌프란시스코의 서라이사(西來寺)에 있다.

27. 최근 포광산의 국제화 시도에 대한 논문(Chandler, 2000)이 출간되었다.

(2) 중타이산

중타이산 또한 수많은 재가불자의 관심을 받고 있는데 이들 중 많은 이가 중타이산의 승가의 일원이 될 것을 권유받고 있다. 중타이산에 대한 통계는 유난히 얻기 어려운데, 매우 유용적이지만 1,000명 가까운 비구와 비구니가 있는 것으로 알려져 있다. 따라서 중타이산은 포광산과 거의 비슷한 규모인 것이다. 중타이산의 창시자는 쓰촨 성 출신의 웨이쥬 스님(惟覺, 1928~)이다. 비록 중타이산이 비교적 덜 외향적이고 아직 세계화를 시도하고 있지 않지만, 웨이쥬 스님도 상원 스님처럼 정치에 깊이 관여하고 있다.²⁸ 많은 측면에서 중타이산은 4대 종파 중 전통적인 '자손묘' 시스템을 가장 잘 따르고 있다. 승가의 구성원에만 개방되어 있는 중타이불교학원(中臺佛敎學院)의 교사들은 모두 웨이쥬 스님에게 체도를 받은 제자들이다.

대만 중부의 푸리(埔里) 인근에 위치한 중타이산의 본산은 대만 내에서 가장 인상적이고 호화로운 사원 중 하나이다. 하지만 중타이산의 승가는 다른 3대 종파만큼 사회참여적이지는 않다. 그럼에도 불구하고 1996년 중타이산은 40개의 지부와 사원을 운영하게 되었고, 대만 내 108개의 지부 창설을 목표로 하고 있다.

(3) 츠지기금회

정옌 스님(證嚴, 1937~)은 인순(印順) 스님으로부터 수계를 받은 몇 안 되는 제자 중 한 분으로, 1966년 츠지기금회를 창설하였다. 여성이자 대만 출신인 정옌 스님은 불교단체 지도자들 중 단연 돋보인다. 다

28. 현재(2002년) 중타이산의 웹페이지는 영어 서비스를 제공하고 있지 않으며, 비록 디자인은 뛰어나지만 그다지 정보가 많지는 않다.

른 3대 종파의 지도자들은 모두 중국 본토 출신이다.

츠지기금회는 특히 의료 분야의 자신 사업에 깊이 참여하는 불교 자선 단체로 정의할 수 있다. 이 때문에 츠지기금회는 연구 대상이 여러 차례 되었다.²⁹ 지난 20년간 츠지기금회는 대만 내에서 가장 큰 종교 단체로 성장하였다.³⁰ 이 단체는 본질적으로 출가자의 단체가 아니라 출가자에 의해 지도되는 재가자의 단체라는 점에서 다른 3대 종파와 차별된다. 상당수의 비구니들이 참여하고 있지만, 대부분의 권한은 재가신자들에게 주어져 있다. 재가신자들은 자신의 사회 기여를 확신하고 있는 무척 의욕적인 전문가들이다. 지난 몇 년 동안 병원, 의과대학, 간호학교가 이전까지 의료 시설의 부족을 겪고 있었던 화롄(대만 동부)의 츠지기금회 본산 주변에 세워졌다. 이러한 사업을 가능하게 한 기부 모금 운동의 성공은 실로 경이롭다. 한 번은 정옌 스님이 어떤 일본인의 미화 2억 달러 기부를 거절한 적이 있는데, 그것은 대만사람들이 스스로 돕기를 원했기 때문이다. 포광산과 마찬가지로 츠지기금회에는 많은 국제 지부가 있는데 종교 활동보다도 구호 활동과 개발 원조에 초점을 두고 있다.³¹ 츠지기금회는 또한 '큰 사랑[大愛]'이라는 텔레비전 방송국을 운영하고 있다.

(4) 파구산

파구산의 창립하여 이끈 분은 정옌 스님(聖嚴, 1930~2009)이다. 정옌 스님과 마찬가지로 사람들에게 널리 알려지고 존경받고 있다. 정옌 스

29. 영어 연구로는 Huang(2001)과 Ting(1997)이 있다.

30. 1994년 당시 츠지기금회의 회원이 3천 5백만 명이었다(Jones(1999), 208).

31. 더 많은 정보를 얻고 싶다면 <http://www.izuchi.org>(2001년 12월)를 참고하라.

님은 통역 장교로 근무하고 있던 장제스 군대와 함께 대만으로 건너 왔다. 1959년 승려의 삶으로 복귀한 후 그는 동추 스님(東初, 1908~1977) 밑에서 공부하였다. 1962년부터 1966까지 그는 홀로 수행하였다. 1969년 정옌 스님은 일본의 릿쇼(立正)대학에서 불교를 공부하였다. 그는 1975년 명대 후기 불교에 대한 연구로 박사학위를 취득하였는데, 이는 중국인 승려 중에는 처음 있었던 일이었고, 스님의 경력에 많은 도움이 되었다. 의욕적으로 저술 활동을 펼친 스님은 90권이 넘는 책을 출판하였는데 이 중 15권이 영어로 번역되었다.

파구산은 상대적으로 늦은 1989년에 창설되었다. 1997년 65명의 비구니와 12명의 비구 스님들이 소속되어 있었다.³² 파구산의 주안점은 모든 형태의 불교를 학문적으로 연구하는 것과 전통적인 중국 선 수행에 있다. 재가자들이 단기 혹은 장기간 선 수행을 할 수 있는 수행 프로그램이 개설, 운영되고 있다.

파구산의 가장 큰 기여는 아마 불교학의 교육 분야다. 이러한 노력의 중심에 1985년 창설된 중화불학연구소(中華佛學研究所)가 있는데, 이제 대만에서 확실히 자리를 잡은 조직이 되었다. 외국인 학자들에게 강의와 연구 기회를 제공하며 국제적 학술 교류를 활발히 하고 있다. 몇 가지의 국내 및 국제 불교학 학술대회를 조직하였고 지난 15년 동안 400명이 넘는 대학원생이 이곳에서 불교학 고등교육을 받았다. 비록 대부분의 교수진이 시간제로 일하고 있지만, 모두 저명한 불교학자이다.

파구산은 현재 타이베이에 위치한 본산과 중화불학연구소를 타이베이 북쪽 40분 거리에 있는 진산(金山)으로 옮기고 이곳에 인문대학을

32. Chem(2000), 119.

설립하는 과정에 있다.³³ 얼마 전부터 파구산을 국제적으로 확장시키려는 노력이 시작되었는데, 아직까지는 소수의 지부만 개설하였다.

전통적인 거대한 불교사원과 근대적 회사의 혼합을 보는 것 같은 대만불교 '사대산'의 조직적 구조에 여러 가지 의문이 든다. 새로운 환경에 대한 불교의 다양한 적응을 보여주는 이 사대산은 상원, 웨이췌, 성옌, 성옌 등 설립자들이 현재도 활동하고 있기 때문에 앞으로의 발전에 대해 말하기는 아직 이른 감이 있다. 어느 정도 안정성은 유지될 것으로 보이지만, 의사 결정 과정에서 설립자 스님들의 중요성을 볼 때 이 스님들이 입적한 뒤(현재 이들은 60대, 70대에 있다) 상황이 어떻게 변할지에 대해 낙관하기는 어렵다.

일반사회의 젠더, 정치, 경제, 교육과 같은 문제에 대한 이 단체들의 불교교리적 입장은 중국불교의 미래에 매우 큰 영향을 끼치게 될 것이다.

3) 대만 내 다른 형태의 불교

지난 십 년간 대만의 불교신자들은 특히 티베트불교와 같은 다른 형태의 불교 수행도 받아들이기 시작했다. 오늘날 대만사회는 폭넓은 종교적 관용과 영적 수행에 대한 호기심과 개방적인 실험정신이 함께 갖추어져 있다. 50년대에 '세계 진출'이 강요되었던 티베트불교가 친절한 환영을 받게 된 것은 놀라운 일이 아니다. 티베트불교는 완전히 이질적인 종교로서 등장한 것이 아니었다. 한때 중국불교에서는 밀교의 전통이 있었고, 청 왕조의 지원을 받은 티베트-몽골 라마 불교는 티베트불

33. 이 계획의 대강이 중국어 웹사이트에 소개되어 있다(<http://www.ddm.org.tw>).

교에 어느 정도의 친근함을 부여하기에 충분히 유사했다. 대만에서 티베트불교의 성공은 이미 연구자들의 주목을 끌고 있다.³⁴

지금까지 타이베이에만 30개가 넘는 티베트불교 센터가 있다. 이들 중 일부에는 상주하는 스님들이 있고, 다른 단체들은 범회를 위해 정기적으로 대만을 찾아오는 스님들의 방문에 맞춰 회합을 갖는다. 달라이라마도 2001년에 두 번째로 대만을 방문하였다. 어떤 자료에 의하면 대만은 인도, 네팔, 부탄 등지의 티베트불교 사원들의 중요한 수입원이 되었다고 한다. 정확한 계산은 불가능하지만 기부금이 매년 미화 몇 백만 달러에 달하는 것으로 보인다. 이러한 상황이 서로 상이한 두 불교전통 간의 신자와 자원에 대한 경쟁을 의미한다는 것을 고려하면 중국불교 승가의 반응은 대체로 관용적이다. 가끔 교리적인 분야에서 부정적인 비평이나 공격이 나오기도 하지만 외부인의 입장에서 볼 때 티베트불교도들이 대만에서 갈수록 활발하게 활동하고 있다는 사실은 확실하다. 하지만 기독교 세계에서 상당히 권장되는(사실상 이들이 만들어 낸) 이른바 종교-간 혹은 종파-간의 대화는 거의 전무하다. 중국불교 단체들 간에서도 거의 대화가 이루어지지 않고 있고, 종파가 다를 경우에는 더욱 심하다. 성옌 스님 정도가 예외인데 스님은 달라이라마의 첫 방문 때 무척 쾌활한 분위기의 공개적인 대담회를 열었다. 또한 중화불학연구소는 교환 프로그램을 운영하고 있어서, 매년 티베트불교의 라마들이 연구를 위해 연구소를 방문한다. 중화불학연구소는 또한 불교 교육을 주제로 양안 간 학술 대회도 조직하였는데, 정치적 상황에도 불구하고 대성공을 거두었다.

34. 2001년 가을 타이베이의 중앙연구소(Academia Sinica)에서 티베트불교 심포지움이 처음으로 열렸다. 대만 내 티베트불교에 대해서는 Lan(1994)을 보라.

3대 불교 전통 중에서 가장 '부끄러움을 타는' 상좌부 불교는 대만에서 그다지 두각을 나타내고 있지 않다. 태국이나 버마불교의 사원들이 타이베이에 있지만 주로 본국에서 온 사람들을 위한 것이다. 1998년 고엔카 위빠사나 센터가 대만 중부의 타이중(臺中)에 설립되어, 활발하게 운영되면서 연중 명상 과정을 열고 있다.

대만 내 일본 불교는 일본 식민지치하의 포교 활동 때문에 신뢰를 잃어, 이제는 소수라는 말도 부족할 정도로 미미해졌다. 다만 불교학 분야에서 양국 간의 활발한 학술 교류가 이루어지고 있다.

3. 불교 교리와 불교학의 발전 현황

1) 인순 스님의 영향

인순 스님(印順, 1906~2005)은 이견의 여지없이 20세기 후반 중국불교의 교리적 발전에 있어 가장 중대한 영향을 끼친 학승이다. 인순 스님은 전례 없이 큰 규모의 중국불교도에게 다가갔으며, 불교학의 학문적 세계와 불교신자들의 종교적 세계 사이의 간극을 좁히는 가교의 역할을 하였다.

인순 스님의 학술서와 교양서들은 스승인 타이쉬 스님(太虛, 1889~1947)이 시작하였지만 미완의 상태에 머물렀던, 보다 학문적으로 수용 가능한 불교 교리와 역사에 대한 이해를 구축하려는 작업을 계속하고 있다. 인순 스님은 뤼칭(呂徵)이나 탕용통(湯用彤)과 같은 학자들과 더불어 학문적 불교 연구를 위한 기초를 쌓았고, 스님의 글을 접하게 된 다수의 현대 중국학자들에게 큰 영감을 주었다. 인순 스님은 승가의 구

성원 중에서 처음으로 학술적인 불교 연구를 시작한 분으로 평가될 수 있다. 1973년 일본 교토의 다이쇼대학이 명예박사학위를 수여하면서 스님의 연구는 세계적으로 인정받게 되었다. 스님은 1942년 『인도의 불교(印度之佛敎)』를 출간한 후 1989년 동일한 주제로 마지막 주요 저작을 출판할 때까지 수많은 저술을 남겼다. 스님의 저술은 대만, 중국 그리고 화교들에게 널리 읽히고 있다. 중국의 불사들은 아직도 스님의 저술에, 비록 최신의 연구 결과물이 아니지만 여전히 권위를 부여하고 있다.

인순 스님은 또한 전통적인 불교 담론에 일반적인 종교적 서술을 배제하고 불교를 보다 합리적으로 설명하기 위해서 많은 대중서도 집필하였다. 또한 인순 스님이 스승 타이쉬 스님으로부터 계승하여 발전시킨 '인간불교(人間佛敎)'의 개념은 오늘날 대만불교를 주도하는 원칙 중 하나가 되었다.

이쯤에서 인순 스님과 타이쉬 스님의 불교에 대한 이해가 크게 구분되는 점을 살펴보자. 바로 이 지점에 20세기 중국불교 사상이 겪은 가장 본질적인 변화가 있다. 이를 이해하는 데 중요한 것은 인순 스님과 타이쉬 스님의 교판 체계이다.³⁵ 두 스님 모두 저술 활동을 하면서 자신의 교판 체계에 조금씩 수정을 가하면서 다양한 불교 전통을 여러 방식으로 범주화하였다. 여기서는 이들 스님의 교판 체계 중 일부만 살펴보고자.

타이쉬 스님의 대승불교 학파에 대한 주된 입장은 여래장 사상을

35. 교판은 중국으로 불교가 소개된 이래 중국불교의 중요한 특징으로 존재하였다. 중국인은 교판을 통해 중국에 무차별적으로 소개된 다양한 불교학파들을 조직적으로 정리하였다. 동시에 특정한 교판 체계의 고안자는 자기 종파의 정통성을 강화하기 위해 교판 체계를 사용하였다.

가장 높은 수준의 가르침으로 여겨야 한다는 것이다. 스님은 이 '완벽한 깨달음'에 대한 교리는 유식이나 중관파의 이론을 모두 포괄하며 또한 초월하는 것이었다. 비록 타이쉬 스님을 개혁주의자로 보는 것이 일반적이지만, 스님은 이 점에서 송대 이래 주류 중국불교와 궤를 같이하며, 비판불교(批判佛敎) 학자들의 주요 비판 대상이 되는 '법계주의자(法界主義者, dharmadhātuवादīn)' 진영에 속한다.³⁶

타이쉬 스님의 중국 대승불교에 대한 교관은 다음과 같다.³⁷

1. 법계원각종(法界圓覺宗) : 여래장사상
2. 법상유식종(法相唯識宗) : 유식사상
3. 법성공혜종(法性空慧宗) : 중관사상

인순 스님의 접근은 타이쉬 스님과 여러 면에서 차이를 보인다. 이 문제에 대해서 인순 스님은 스승인 타이쉬 스님에 대한 비판까지는 아닐지라도 상황을 완전히 뒤바꾸어 놓는다. 그의 해석은 중관사상이 곧 '정의(正義)'로서 대승불교의 가장 순수한 형태로 이해되어야 한다는 것이다. 인순 스님의 교편에서 여래장 계열의 사상은 가장 무의미하며 진리에서 동떨어진 것으로 해석된다.

1. 성공유명(性空唯名) : 중관사상
2. 허망유식(虛妄唯識) : 유식사상

36. 기체주의(Dhātuवाद)란 말은 일본의 袴谷憲昭와 松本史朗가 시작한 비판불교 논쟁에서 만들어진 신조어이다. 이 논쟁의 현황에 대한 상세한 논의에 대해서는 Hubbard & Swason(1997)을 참고하라.

37. Zhu(1996) 참조.

3. 진상유심(眞常唯心) : 여래장사상

인순 스님은 대승불교 교편에 대해서와 마찬가지로, 한역 『아함경』에 등장하는 초기불교의 역할에 대한 평가에서도 주류 중국불교의 교리적 이해에 동의하지 않았다. 스님의 『아함경』에 대한 높은 평가는 대만의 불교신자들 사이에서 초기경전들이 널리 수용되는 계기가 되었다. 인순 스님은 비록 통달한 외국어는 하나도 없었지만 계속해서 인도 불교에 대한 연구를 이어나갔다. 스님의 학술적 저술들은 한 권을 제외하고는 모두 대승불교 이전이나 인도의 초기 대승불교에 대한 것이다. 인순 스님은 인도불교가, 특히 초기 중관사상이 중국불교의 사상보다 우월하다고 생각하였다. 이것은 기존 전통과의 단절을 의미한다.

2) 학술적 발전

여기서는 90년대 대만 불교학의 급속한 성장과 중화전자불전협회(中華電子佛典協會, Chinese Buddhist Electronic Text Association: 이하 CBETA)에 의한 한역 대장경 전산화와 무료 배포에 대해 살펴보자.

(1) 대만의 불교학계³⁸

란지푸(藍吉富) 교수는 중국불교 연구에 유용한 자료를 모으면서,³⁹ 대만 불교학자의 수를 추적하는 연구도 하였다. 그에 따르면 1993년 대만에 불교학자는 60명이 있었다. 이 중에서 12명은 해외에서(7명은 일

38. 이 장에서 언급되는 수치들은 Lan(2001)을 인용한 것이다.

39. 특히 중화불교백과전서(中華佛敎百科全書)가 주목할 만하다.

본, 5명은 미국), 다른 12명은 대만에서 박사학위를 받았다. 대다수의 불교 학자가 한문을 제외하면 경전 연구에 필요한 고전어를 알지 못하고 있었는데, 그 이유는 대만에서 산스크리트어, 팔리어, 티베트어 교육이 없었기 때문이었다.⁴⁰ 비록 큰 인기를 끈 것은 아니었지만 80년대 내내 불교학은 성장세에 있었는데, 이는 대학에서 불교 전문 연구자로서 취업할 기회가 증가한 것과 무관하지 않다.

90년대에 이러한 분위기는 변하였다. 승가에 대한 대중의 이미지가 좋아지면서 불교학 연구에 대한 관심도 증가하였다. 현재에는 약 300명이 넘는 학자가 불교학 분야에서 활동하고 있고, 이들 중 많은 수가 남전불교(팔리어)나 북전불교(티베트어)를 전공하고 있다. 대학과 불교단체 사이에 집중적인 교류와 협력이 이루어지고 있고 많은 교수들이 두 기관에서 강의를 병행하고 있다. 민간과 불교단체가 서로 협력하여 많은 프로젝트를 진행하고 학회를 조직하였는데, 이는 20년 전에는 찾아보기 어려운 것이었다. 한 예를 들자면 국립대만대학과 과구산사의 공동 프로젝트로 시작된 '불교학 디지털도서관 박물관(佛學數位圖書館博物館)'은 불교학에 대한 정보가 오고가는 인터넷 공간의 요지가 되었다.⁴¹

(2) 한역 대장경의 전산화

1998년 2월 한 그룹의 연구자들이 국립대만대학 불교학연구센터(佛學研究中心)의 후원 아래 타이베이에서 만나 형칭(恒淸) 스님과 후이민(惠敏) 스님의 지도 아래 CBETA를 창설하였다. 협회의 일차적인 목표는 한역 대장경을 전산화하고 이를 무료로 배포하는 것이었다. 이를 위

40. 대만 최초의 산스크리트어 강의는 80년대 후반에 개설되었다.

41. <http://cchs.ntu.edu.tw>

해 CBETA는 대정신수대장경을 출판하는 일본 출판사로부터 전자출판을 위한 판권을 얻어냈다.⁴² 프로젝트의 범위는 무척 광대했지만 3년 만에 성공적으로 완성되었다. 오늘날 대장신수대장경의 1~5권과 85권이 다양한 포맷으로 제공되는 CD가 CBETA에 의해 배포되고 있다. 이는 한역 대장경의 모든 문헌을 포괄하는 것이다.

한문 문헌의 전산화는 표음문자를 사용하는 다른 언어권 문헌의 전산화보다 상대적으로 어려운 것이다. 우선 현재 컴퓨터의 어떠한 글 자체로도 표현할 수 없는 이른바 '결자(缺字)'들을 어떻게 다루어야 하는지가 문제였다. 아무리 드문 이체자라도 인쇄된 것과 동일하게 표현된 디지털 버전을 사용자들에게 제공하기 위해 여러 가지 방법을 고안하였다. 이러한 '결자'들은 모지교(文字鏡) 프로젝트와의 협력을 통해 표현되었다.⁴³ CBETA는 TEI(Text Encoding Initiative)에 의해 개발된 표준인 XML(확장성 표기 언어)과 호환되는 마크업(markup)을 사용하여 전산화하였는데, 이는 적절한 선택이었다. 이렇게 전산화된 한역 대장경은 매우 탄력적이어서, 원문을 다른 대장경이나, 다른 판본의 같은 대장경이나, 번역 또는 심지어 논문으로 연결시키는 일까지 가능해졌다.

불교경전 전산화를 향한 도전은 현재 우리가 경험하고 있는 통신 혁명이라는 전체적인 맥락 속에서 이해되어야 한다. 비록 널리 논의되고 있지는 않지만, 디지털 문헌의 등장과 함께 '문헌'이 무엇인가에 대한 우리의 이해가 점점 변화함에 따라 불교학과 인문학 전반이 본질적인 영향을 받게 될 것은 명백한 사실이다. 한동안 우리는 CD를 어떠한

42. 이 협상 과정의 성공에는 고(故) 예지마(江島) 도쿄대학 교수가 큰 기여를 했다.

43. 모지교 협회는 CJK(中·日·韓) 문자의 전산화 작업을 오랜 기간 수행해왔고, 이 분야에서 통용되는 일련번호 체계를 확립하였다. 하지만 이 프로젝트는 유니코드의 도래와 독점 붕괴로 빛을 잃게 되었다.

서적을 원본으로 삼아 전산화한 복사본으로 이해할 것이다. 하지만 얼마 안 있어 오히려 서적이 어떠한 디지털 '문헌'의 원본을 인쇄한 것이 될 테고, 이러한 디지털 문헌은 과거 우리가 접해왔던 어떠한 정본(正本)보다도 개방적이고 복잡하고 (바라건대) 보다 접근이 쉬운 형태로 제공될 것이다. 그러나 이것은 기술적인 문제에 그치는 것이 아니라 사회적, 정치적인 차원에서 결정될 사안이다. 가령 현재 저작권의 해석에서 중심이 되는 것은 공공의 이익도 작가의 이익도 아니라, 미디어 기업들의 순전히 경제적인 이익이다. 만약 이러한 경향이 지속된다면 정보에 대한 보다 높은 수준의 자유와 공개성이 실현될 가능성은 사라지게 된다. 그럼에도 불구하고 디지털 문헌 시대의 도래가 가져올 변화를 신중하게나마 낙관적으로 기다려볼 이유가 몇 가지 있다. 무엇보다도, 독자에게 모종의 권한이 부여될 것을 기대할 수 있다. 디지털 문헌은 한 번 생산되면 저장, 활용, 개발에 필요한 것은 컴퓨터 외에는 없기 때문에 인쇄된 책을 훨씬 뛰어넘는 다양한 활용 가능성이 있다. 우리의 연구에 필요한 자금이 주로 공중(公衆)에 의해 조달되는 만큼, 연구의 결과물에 가능한 한 많은 사람이 접근할 수 있도록 노력하는 것은 우리의 학문적 의무 중 하나이다. 값비싼 학술지와 책을 통한 출판 방식으로는 세계 인구의 다수가 우리 연구의 결과물에 접근할 수 없게 될 것은 분명한 사실이다. 디지털 출판은, 올바르게 사용된다면, 국제 사회가 병들어 가는 것에 경제적 불평등(이 역시 어느 정도는 정보의 불평등에 의해 초래된 것이다)만큼이나 책임이 있는 정보의 불평등을 해소하는 데 기여할 수 있을 것이다.⁴⁴

44. 노벨상 수상자인 George Akerlof, Michael Spence, Joseph Stiglitz는 '비대칭 정보(asymmetric information)'라는 용어를 만들어 냈다. 이들의 작업은 경제적, 정보적 빈곤이 분석의 주된 재료가

4. 맺음말

지금까지 살펴본 바에 따르면, 우리는 대만이 불교는 물론 불교학의 중심지로 부상하게 되었음을 알 수 있었다. 오늘날의 대만은 중국불교에 있어 중국불교만의 독자적인 근대화를 모색하는 일이 허용된 공간이다. 몇 세기에 걸친 정부에 의한 통제와 유교적 해계모니로부터 해방되어, 중국불교는 번영하고 발전하기에 적합한 환경을 대만에서 다시 찾게 되었다.

되는 개발 경제학에 큰 영향을 미쳤다.

- Chandler, Christopher Stuart: Establishing a purland on Earth: The Foguang Buddhist perspective on modernization and globalization (China, Taiwan). PhD-dissertation Harvard University, 2000. 397 pages.
- Chen Meihua (= Chern, Meei-Hwa) 陳美華: 'Jinglei dianfan: dangdai Taiwan biguni de shehui shijian 另類典範: 當代台灣比丘尼的社會實踐 [The other paradigm: The social practice of Taiwanese Buddhist nuns.]' Zongjiao zhuanrong yu shehui shijian zhongxing yanraohui 宗教傳統與社會實踐中大型研討會. Taipei: Institute for Ethnical Studies Academia Sinica 中央研究院民族學研究所, 1999.
- Chern, Meei-Hwa: Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan. Unpublished PhD-thesis. Temple University NY, 2000.
- Günzel, Marcus: Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1998.
- Hsing, Lawrence Fu-Ch'uan: Taiwanese Buddhism and Buddhist Temples. Taipei: Pacific Cultural Foundation, 1983.
- Huang, Chien-yu Julia: Recapturing charisma: Emotion and rationalization in a globalizing Buddhist movement from Taiwan. PhD dissertation, Boston University, 2001. 342 pages. The dissertation examines the 'Ciji' (Tzu-chi Gongde Hui) (Compassionate-Relief Merit Society), a Taiwanese transnational Buddhist humanitarian foundation with a charismatic female leader.
- Hubbard, Jamie; Swanson, Paul L. (Eds.): Pruning the Bodhi Tree – The Storm over Critical Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

- Jiang Canteng 江燦騰: Xiandai zhongguo fojiao sixiang lunji 現代中國佛教思想論集 [Aufsatzsammlung zum Denken des Chinesischen Buddhismus der Gegenwart]. 2 Bde. Taipei: Xinwenfeng 新文豐, 1990.
- Jiang Canteng 江燦騰: Xiandai zhongguo fojiaoshi xintun 現代中國佛教史新論 [Neue Betrachtungen zur Geschichte des Buddhismus im heutigen China]. Gaoxiong: Ren jingxin Foundation 人淨心文教基金會, 1994.
- Jiang Canteng 江燦騰: 20 shiji taiwan fojiao de zhuanxing yu fazhan 20 世紀台灣佛教的轉型與發展 [Wandel und Entwicklung des taiwanesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert]. Gaoxiong: Ren jingxin Foundation 人淨心文教基金會, 1995.
- Jiang Canteng 江燦騰: Rijiu shiqi Taiwan xin fojiao yundong de duncuo yu zhuanxing 日據時期台灣佛教文化發展史 [Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Kultur Taiwans unter der japanischen Kolonialherrschaft]. Taipei: Nantian 南天, 2001 (a).
- Jones, Charles Brewer: Buddhism in Taiwan – Religion and the State 1660-1990. Honolulu: Hawaii University Press, 1999.
- Kan Zhengzong 關正宗: Taiwan fojiao yi bai nian 台灣佛教一百年 [Hundert Jahre 'Taiwanischer Buddhismus']. Taipei: Dongda 東大, 1999.
- Kuo Laying: "Aspects du bouddhisme contemporain à Taiwan." Études thématiques 6 Renouveau Religieux en Asie (École Française d'Extrême-Orient, 1997), 83-105.
- Lan Jifu 藍吉富: Ershi shiji de zhongri fojiao 二十世紀的中日佛教 [Chinesischer und japanischer Buddhismus im 20. Jahrhundert]. Taipei: Xinwenfeng 新文豐, 1991.
- Lan Jifu 藍吉富: Jiangan foxue jiaoyu yu foxue yanjiu huigu yu qianzhan 兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻 [Buddhist education and Buddhist studies in Taiwan and China. Retrospect and prospect]. Unpublished conference paper distributed at the cross-straits conference on Buddhist education Jiangan foxue jiaoyu yanjiu xiankang yu fazhan yanraohui 兩岸佛學教育研究現況與發展研討會, 10-11.11.2001, in Taipei.
- Lan Jifu 藍吉富 (Ed.): Zhonghua fojiao baikē quanshu 中華佛教百科全書 [Encyclopedia

of Chinese Buddhism]. 10 vols. Taipei: Zhonghua fojiao baice wenxian jinhui 中華佛教百科文獻基金會, 1994.

Li, Yu-chen: Crafting women's religious experience in a patrilineal society: Taiwanese Buddhist nuns in action (1945~1999) (China). PhD dissertation, Cornell University, 2000, 425 pages. This dissertation explores the cultural and religious implications underlying the enthusiasm of Taiwanese women to Buddhist bhiksuni (the fully ordained Buddhist nun) in post-war Taiwan.

Luo Guoming 羅國銘: Taiwan dangdai zaijia fojiao zhong deweiman zhuandao xiehui 台灣當代在家佛教中的維繫傳道協會 [Die Organisationen zur Verbreitung der Lehren der Suren Vimalakirti und Srimala im Laienbuddhismus des heutigen Taiwan]. Unveröffentlichte MA-Arbeit.

Ting, Jen-chieh: Helping Behavior in Social Contexts: A Case Study of Tzu-Chi Association in Taiwan. University of Wisconsin dissertation, 1997 (UM #9722734).

Wang Shunmin 王順民: 'Dangdai taiwan fojiao bianqian zhi kaocha 當代台灣佛教變遷之考察 (The Change of Buddhism in Contemporary Taiwan)'. Chung-Hwa Buddhist Journal 中華佛學學報, Nr. 8 (1995).

Welch, Holmes: The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Yang Huiyan 楊惠南: Dangdai fojiao sixiang zhanwang 當代佛教思想展望 [Überblick über Denksätze im heutigen Buddhismus]. Taipei: Dongda 東大, 1991.

Zhu Wenguang 朱文光: Fojiào lishi guanshi de xiandai zongji 佛教歷史詮釋的現代蹤跡——以用批判教思想為對比考察之線索 [The modern traces of hermeneutics of Buddhist history — Using the Panjiao thinking of Master Yinshun for comparative studies]. Unpublished MA-thesis, Zhengzhi university (Taipei), 1996.

제 2 장

대안불교의 발전과정과 특징

